



DAOIST STUDIES IN TRANSLATION SERIES

道教學譯叢(之十)

TAOISM UNDER THE T' ANG

唐代道教

——中國歷史上黃金時期的宗教與帝國

〔英〕巴瑞特 著
曾維加 譯

齊魯書社

道教

叢書策劃\陳 修 亮
責任編輯\王 愛 亭
封面設計\公冶繁省
版式設計\李 生

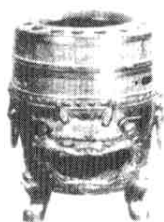


ISBN 978-7-5333-2620-3



9 787533 326203 >

定價：22.00圓



道教學譯叢(之十)

唐代道教

——中國歷史上黃金時期的宗教與帝國

〔英〕巴瑞特 著
曾維加 譯

齊魯書社

道
教

圖書在版編目(CIP)數據

唐代道教:中國歷史上黃金時期的宗教與帝國/[英]
巴瑞特著;曾維加譯. —濟南:齊魯書社, 2012. 9
(道教學譯叢)
ISBN 978-7-5333-2620-3

I. ①唐… II. ①巴… ②曾… III. ①道教—研
究—中國—唐代 IV. ①B959.2

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2012)第 176219 號

唐 代 道 教

——中國歷史上黃金時期的宗教與帝國
[英]巴瑞特 著 曾維加 譯

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南市英雄山路 189 號

郵 編 250002

網 址 www.qlss.com.cn

電子郵箱 qilupress@126.com

印 刷 山東新華印務有限責任公司

開 本 880mm × 1230mm 1 / 32

印 張 6 5

插 頁 3

字 數 169 千

版 次 2012 年 9 月第 1 版

印 次 2012 年 9 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978-7-5333-2620-3

定 價 22.00 圓

《道教學譯叢》編委會

名譽主編 梁發

名譽副主編 (以姓氏筆畫為序)

何多樑 林國柱 周和來 莫小賢 黃健榮
葉長清 趙球大 趙淑儀

主編 朱越利

副主編 王宗昱

編委 (以姓氏筆畫為序)

丁煌 [日]山田俊(Yamada Takashi) 王卡

王宗昱 王承文 [法]呂敏(Marianne Bujard)

呂鵬志 朱越利 李剛 李之美 李遠國

李豐楙 [美]柏夷(Stephen R. Bokenkamp)

莊宏誼 [法]高萬桑(Vincent Goossaert)

郭武 陳敏 陳霞 陳耀庭 孫亦平

黃海德 [日]麥谷邦夫(Mugitani Kunio)

[德]常志靜(Florian C. Reiter)

[韓]崔珍皙(최진석) 張思齊 張崇富 張廣保

萬毅 程樂松 [法]傅飛嵐(Franciscus Verellen)

雋雪艷 [法]勞格文(John Lagerwey) 詹石窗

趙衛東 鄭天星 鄭素春

[日]橫手裕(Yokote Yutaka) 樊光春 黎志添

[美]劉迅(Liu, Xun) 劉仲宇 蕭登福

本書責任編委 朱越利

總 序

十六世紀，歐洲傳教士對中國感興趣，到中國收集資料，這些人被稱為“實踐型漢學家”。他們無意中發現了中國的道教，將之稱為“老君的宗派”或“道士的宗派”。大約到了十九世紀，歐洲和亞洲有學者開始以學術的眼光關注道教。這些人多屬於“學院型漢學家”。大家一般認為法國和日本“學院型漢學家”的道教研究開始得最早，韓國、德國、英國、荷蘭、俄國等國也不晚。

二十世紀以來，又有更多國家的學者加入道教研究的行列，為國際道教學注入了活力。道教學早就走向了世界，並且在相當長的時期裏由外國學者唱主角。

外國道教學者研究道教學的動因不盡相同。有的出於對中國文化的仰慕或好奇，有的外籍華人學者是因為割不斷心中的祖國情結或文化認同，有的是出於學術、謀職的需要，或受到他人的指點或影響。不管怎麼說，外國學者研究中國文化，中國人歡迎。他們的優秀成果，已成為世界道教學的寶貴財富。

這裏需要解釋一下。我所稱呼的道教學者，既包括專攻或主

攻道教學的學者，也包括僅僅兼攻道教學的學者。國外研究道教者，多為漢學家，專業分工比較寬。其中兼攻道教學的學者所佔比例更大。

毋庸諱言，早期也有另一些外國道教學者，曾服務於他們國家對中國實施文化利用和文化佔有的國家目的。這樣的意圖理所當然地遭到歷史的唾棄。還有些學者，信奉西方中心主義，或自認為是優等民族，高人一等。這些表現只能表明他們自己的思想水平不高，具有歷史的局限性，令人遺憾。儘管懷着不光彩的動機，或妄自尊大，但上述兩種人中的許多人，由於是真正的學者，嚴格遵循學術規則，學風嚴謹，所以他們撰寫的一些道教學著作表現出純學術性，仍為學術作出了貢獻。他們中的一些學者，1978年以後到中國作學術訪問時，有人曾真誠地當面向中國學者表示深切的懺悔，有人已經克服了自身的歷史局限性，持平等、友好的態度。我親眼見到，特別讚賞。

一二百年來，一些國家的漢學界形成了道教學師承，學術薪火代代相傳。他們幾乎百分之百地懂漢文。有的人曾經客居宮觀，體驗道士生活。有的人索性當一段時間的道士，學習科儀。他們不僅能夠熟練地運用西方近現代的研究方法，有人還精通中國傳統的文獻、訓詁、考據之學。有的人甚至親身實踐道教修煉。他們認識到道教對中國文化的深刻影響，作出“不瞭解道教就不瞭解中國”的結論。他們辛勤耕耘，碩果纍纍。許多經典之作，可以傳世。許多外國傑出的道教學者，舉世聞名。如今，國外一些研究所和大學，道教圖書的收藏規模令人歎為觀止。有的國家成立了道教學術團體，創辦了道教學雜誌，定期開展道教學術活動。國外的道教學早已形成相當的規模。

外國道教學者做了大量基礎性的和開拓性的研究工作。外國道教學者收集、考證、梳理道經，不遺餘力。他們跋山涉水，進行田野考察，記錄了大量珍貴資料。他們綜合分析各種文獻，追溯道教的歷史，儘可能使其面貌清晰。他們廣泛研究道教與社會各個方面的密切關係，創造了一系列術語。他們力求精確地解釋重要的概念，有時發生爭論。他們積累了寶貴的治學經驗，形成了自身的學術規範。我國學者從外國道教學成果中，獲益匪淺。外國道教學者是我們“厲害的競賽對手”，使我們時時不敢鬆懈。

外國道教學者研究道教時，文化傳統的差異是一個無法迴避的問題。比如，有時我們容易理解的事，外國學者却隔着一層窗戶紙。有時外國學者站在山外看廬山，會在我們司空見慣、不以爲意之處大有發現。再比如，有的外國學者將道經的形成年代估計得較遲，有的外國學者斷言“道教沒有教義”。出現這些現象或結論的深層次原因，恐怕要從文化傳統的差異去尋找。外國學者進行跨文化的道教學研究，爲我們提供了新思路 and 新的理論方法視角，提供了根本性的比較和真正的參照系，可以幫助我們的研究避免封閉和僵化。這對我們是極大的幫助。外國學者站在自己的文化立場上研究“他人”，不可避免地會出現一些誤解和誤讀，這客觀上對我們的研究起到提醒和啓發的作用。

1978年，道教學正式納入我國國家研究計劃。自那一年以來，我國道教學發展迅猛。現在是中外道教學者“攜手同臺唱大戲”。但學術研究無止境，我們不能滿足。我們今天進行道教學探究，不僅要高高地站在我國學術前輩的肩膀上，而且要高高地站在外國學術成果的高峰上。我們要經常對照參照系，還要對這個參照系進行研究。

當今我國研究道教的年輕學者，普遍精通一兩門外語，精通三門者就少了。精通四門或更多種外語的，很罕見。現在大家說到外國道教學，都能列出長長的學者名單和書目、篇目，但把各語種的主要成果都瀏覽過來的人幾乎沒有。這就需要翻譯。各國道教學的重要著作，翻譯到中國來的，還不多。大家分頭將各國飽含心血、充滿睿智的道教學著作翻譯出版，將是一件多麼大的好事啊！這些譯本可供我國道教學者參考自不必說，其他學科的學者也會從中受益，各官觀也將歡迎。本叢書就是做這件大好事的。

在中國，宗教學研究是冷門，道教學研究是冷門中的冷門。所以，研究道教“費力不討好”。道教學在外國也是冷門。近年來，略有些熱，終究還是冷的。外國大學攻讀道教學的學生，畢業後很難找到對口的工作，就是證明。一二百年來，外國道教學者坐冷板凳的也不少，也大都在寂寞中皓首窮經。人們常把教師比喻為“兩頭點燃的蠟燭”，歌頌他們“照亮了別人，燃盡了自己”。這些甘於寂寞的外國道教學者，默默地為人類積累知識，何嘗不是蠟燭！我們翻譯他們的著作，是對他們學術貢獻的認可，表達着我們的學術敬意。

1978年以來，中外道教學者的學術交流開始頻繁起來，相互結下深厚的學術友誼。歲月不饒人。二十五年來，前輩道教學者，大多已進入耄耋高齡，有的已經駕鶴西歸。許多外國道教學者，初識時還是滿頭青春秀髮，或烏黑發亮，或金色、褐色、紅色像火焰，像雲霞，現在都已經晨霜點點，甚至雪滿山巔了。每念及此，感慨萬分。但中外學者相互取長補短，切磋琢磨，其樂無窮，也使我們感到無限欣慰。我們同外國道教學者，當然是散多聚少。但學術交談是超越時空的。我更多的時間是在閱讀和書寫中同他們進行心

靈交談。我感到他們一直從我的書架上注視着我寫作，有時似乎就坐在對面賜教於我。我們中國道教學者，不僅擁有一批國內同行，還有不少國外高朋經常同我們進行學術對話，經常傳來友誼，我們怎能不感到精神上的富有？翻譯這些朋友們的著作將之出版，也是對他們的友誼的回報。這種回報純粹是學者式的。

朱越利

2003 年 8 月 24 日

中譯本序

巴瑞特 (Timothy Hugh Barrett) 教授的這部《唐代道教——中國歷史上黃金時期的宗教與帝國》小冊子，寫作於 1980 年代早期，英文本正式出版於 1996 年。我曾在 1999 年的《唐研究》第五卷上寫過一篇中文的書評。曾維加博士將此書譯成中文後，惠賜其譯稿讓我先觀為快。同時，也命我作序一篇。我很高興可借機重新學習巴瑞特教授的大作，也願意把自己的一些新想法彙報給大家。作序云云，則不敢當！

當我借助中譯者流暢而準確的譯文重溫巴瑞特這部著作之後，又重讀自己當年的那篇書評，似乎並沒有什麼明顯需要修改的意見。到現在，我仍要感謝巴瑞特所勾畫出的這一唐朝道教發展總體脈絡帶給我的啓示。因為在這本提綱挈領的書中提及的很多歷史細節，非常值得人們去進一步地探尋究竟，有心人應該可以從中不斷找到可以繼續發揮的論題。而有關唐代道教的原始材料和對道教的整體研究狀況，現在都已和巴瑞特寫作此書時不可同日而語。對敦煌道經和大量唐代墓誌、碑刻材料中有關道教和道士

記載的利用，以及隨着對《道藏》中各種經典和著述研究的深入，用唐代道教自己留下的材料來說明和理解唐代道教，將有着更為廣闊的研究前景。因此，唐代道教的研究還遠沒有達到無題可做的狀態。但無論怎樣，今後要想繼續研究唐代道教的歷史，巴瑞特此書已是一座繞不過去的高峰。

巴瑞特在書中嘗試提供一種能夠解釋道教與帝國政治之間微妙關係的綫索，這條綫索是貫穿有唐一代的，遠比從皇帝個人好惡的角度去理解更容易讓人信服。中國古代本來就有“神道設教”的傳統，唐代皇帝們顯然也想讓道教在政治生活中扮演這樣的角色。問題是，皇帝個人頭腦中的想法和道教所能承擔的實際責任很可能是兩回事。書中有關“道教神權政治”之類的提法，特別對於唐玄宗時期支持道教的原因，以及對其崇道行為的理解，可能最容易引起中國學者的異議。但巴瑞特作為一個對中國古代儒釋道三教都有精深研究的西方學者，他提出的觀點不是憑空而來的，他書中的邏輯也是自成體系的。你不認同他的結論，就要認真地從他的論據着手，經過深思熟慮纔能夠提出反駁。道教在唐代政治中的地位和作用的問題，原本就是中國學者研究唐代道教的主要着眼點，而本書提出的問題對中國學者會有怎樣的觸動，又會激發怎樣的對話，值得期待。

由於巴瑞特的原著篇幅較短——原著本是按照一部書中的一章來設計的——譯者就特意加譯了兩篇國外學者研究唐代道教的文章。“附錄一”翻譯的是日本吉川忠夫先生 2000 年發表的《唐代巴蜀的佛教與道教》，“附錄二”則翻譯了柯銳思（Russell Kirkland）於 1997～1998 年所寫的《唐朝道教的多維度審視：二十世紀末該領域的研究現狀》。這兩篇文章的原文，一為日文，一為英文，也表

現了中國的年輕道教學者力圖充分汲納日本和歐美同行優秀研究成果的願望和能力，值得表彰！

吉川先生的大作，與巴瑞特和柯銳思兩人力圖概觀唐代道教歷史發展和當代研究的全貌不同，是一種對唐代道教所作的局地和細微的研究。在此，日本和歐美學者分別呈現了兩種不同的問題意識和研究風格，值得中國年輕學者認真揣摩和體會。吉川先生在文中提出的四川地區佛教與道教勢力的此消彼長的關係等，可啟發我們提出一些新的研究論題。這種竭澤而漁地搜集史料，再從史料分析導出結論的研究方法，更容易讓中國學者感到親切和熟悉。此文的另一個啟示是：無論是從宏觀還是微觀上看，唐代道教都還有很多問題需要我們繼續去努力探索。

如果說巴瑞特的著作是按時間的順序來概述唐朝道教發展的歷史，柯銳思的文章則是按研究專題分類評述有關唐朝道教研究的主要問題、進展和不足。讀者通過閱讀本書，可基本瞭解二十世紀末以前西方學者對唐代道教研究的基本認識和主要成就。有意思的是，巴瑞特在書中突出強調了道教在唐朝國家政治中的地位和作用；而柯銳思在文章中則不遺餘力地將道教在唐代的地位和影響，擴展到幾乎各主要的社會階層和各文化領域：“道教不僅佔據了唐朝文化的中心，其代表人物、支持者和崇拜者們也通常是出身顯赫、教育良好，活躍於社會各階層的政治事務中。”甚至有道教成了唐代中國社會、政治和文化精英們的妻，而儒家是妾這樣的比喻。既然道教在唐代這麼重要，為何我們此前的研究却一直沒有體現出這一點呢？柯銳思認為：唐代道教的輝煌被後來的儒家有意抹殺了。而後來的儒家對唐代道教的否認，可以簡單地理解為是忌妒；當代的中國學者則幾乎沿襲了這種歷史上對道教的偏見。

如果柯銳思可以抱怨當代中國學者至今仍然受歷史上儒家的觀點所影響而導致對道教的曲解，中國學者是否也可懷疑說柯銳思是因太偏愛道教了，纔賦予唐代道教這麼重要的歷史地位？

當然，巴瑞特和柯銳思為我們展現的道教在唐代政治與社會的歷史畫卷，的確有我們此前不太經意的地方。但我想，與其把唐代道教視做是一種現代宗教學意義上的“宗教”，不如將其看做是一個立足於本土傳統而又吸收消化外來因素的文化複合體，所以它能夠為從皇帝到市井小民的唐代各階層人提供不同的精神需求和服務，也提供了多種不同價值取向的選擇。唐代道教在社會上的地位之所以讓人如此印象深刻，是因為在唐代開放包容的大環境下，當儒、釋兩家因為各種原因都沒有長期穩固地佔據帝國社會文化主流地位時，就給了道教相較唐以前、唐以後更為廣大的歷史活動空間。所以，我覺得唐代道教的“重要性”是在特定歷史背景下“相對而成”的，並不是在唐代儒釋道三家中真正佔據了絕對性的優勢地位。

中西方學者在不同的文化歷史背景下，對唐代道教的認知存在差異，這本身就是很有意義的現象。有認識上的差異，就更有對話交流的必要。巴瑞特和柯銳思已經對唐代道教提出了屬於他們自己的觀點，中國學界以往對唐代道教的研究，似乎正是苦於找不到問題點，所以大多數研究成果都只能平鋪直敘。或許這本小書的出版，能給我們帶來新的問題意識，刺激我們對唐代道教的研究更上一層樓。從這個意義上說，無論我們對巴瑞特和柯銳思的觀點是否認同，都應該感謝他們帶給我們新的視角和新的論題。這纔是正常學術交流的應有之義。

就我有限的知見而言，部分國內學者在利用國外學者的研究

成果時，存在兩種極端相反的態度。一種是對國外學者的相關研究根本不聞不問，也完全不在意自己所做的工作是否只是在重複人家已經說過的話。一種是對國外學者的研究不加批判地完全信服，將其未必確然的階段性結論奉為金科玉律並作為自己研究的出發點。這些都是缺乏學術規範和學術自信的表現，這樣做出來的研究成果是很難有學術品質保證的。曾維加博士等現在將巴瑞特、吉川忠夫和柯銳思的論著翻譯給國內的讀者，這既是件造福學界的善事，也是在為今後國內唐代道教的研究豎立起一個可供參照的標杆。此後再有新出的研究唐代道教歷史的論著，若不能清楚說明與巴瑞特此書相比有何不同價值，或在巴瑞特的基礎上有何進步，則十有八九是不值一看的。

同時我們也注意到，即便是翻譯在這裏的巴瑞特和柯銳思的論著，對中國學者相關中文研究論著的吸收和利用也是很不全面的。由於種種原因，中國學者對唐代道教的研究很多成果都沒有被納入他們的參考文獻。我在此無意苛求這兩部作品的作者，因為這種現象在西方學界並不是個例。本來，日本學者的治學方法和研究範式，相對而言與中國學者更相近，也更容易展開相互的交流。但實際上無可否認的是，日本和歐美學界之間的交流反而顯得更廣泛和更通暢。中國道教學者的研究成果被日本和歐美學者引用和評述的頻率，遠低於日本和歐美學者相互之間的引用和評述。這其中的原因，值得中國學者反思。不是說中國學者的成果一定要被日本和歐美學者引用或提及纔是有價值的研究，但如果基本得不到外國同行的引用和評述，那麼不是中國學者的研究本身出了問題，就是日本和歐美學者在遵守學術規範上出了問題。顯然，今後能在學術史上立得住的研究成果，必然是既要能充分吸

收中、日、歐美學者已有研究之長，又要能提出自己的創見。在學術史和學術規範面前，所有的學者都是平等的；不尊重學術規範的學者，其成果也不會被學術史所尊重。這一點無論對中、日、歐美學者都適用。

當越來越多的中國學者意識到參考國外學者研究論著的重要性，並通過像曾維加博士等這樣甘於付出的翻譯者的努力，更便利地吸收到國外研究的成果後，他們的研究成果的品質也將越來越值得國際學術界重視。繼續對中文著作有意無意地視而不見，也不利於國外道教研究水平的提高。在當今的國際學術環境下，展開平等、多向、有效的學術對話，纔是避免自己“只在此山中，雲深不知處”的重要保證。

劉 屹

2011年8月

序 言

西方研究中國中古史的學生們將會明顯注意到，雖然《劍橋中國史》中已經有第一卷專論唐代的政治，但這套書還缺少論及唐代社會生活中其他方面的第二卷，儘管計劃中第二卷的一些精彩章節不久前已告完成。由於第二卷遲遲未能問世，這使得其中已經完成但尚未付梓的部分章節只能以兩部專著的形式由劍橋大學出版社出版。其中一部名為《唐代佛教》，由我的博士導師溫士敦（Stanley Weinstein）所撰，另一部《政治家與學者》（*Statesmen and Scholars*）則是我本科導師麥大維（David McMullen）的著述。大約十五年前，我初次受崔瑞德（Denis Twitchett）之邀參與草擬唐代道教部分以配合上述著述的初期研究。衆所周知，當時道教研究領域公開出版物極度缺乏，故而，我無法向我的學識淵博的導師們看齊，沒有將內容廣博設定為我的目標。因此，我最終提出的歷史梗概初看起來不像能單獨出版，而只是在對我研究工作感興趣的狹小圈子內傳播。

近十年來，唐代道教逐漸成為研究的熱點領域，因此他們的朋

友紛紛向其索要更多的複印本，對我草文的引用也愈發的平常，甚至還出現在閱讀列表和著作目錄綜述當中。然而複印我的草本要靠私人關係，不是所有的人都有機會能獲得這些材料。另外由於《劍橋中國史》隋唐部分第二卷遲遲沒有出版，很多專門研究唐代宗教的學者在著述時並未參閱我的研究，因此做了重複的工作。1994年年底，我有幸能與崔瑞德教授商討這一情況，他同意通過變通的做法以便讓這份已經在衆多學者中有影響的研究成果能夠獨立出版，同時也使得我的作品能得到更為廣泛的關注。當我仔細閱讀寫作的最初文本時，自我感覺雖然這些年出現了相當數量的有關唐代道教的專著，但是從宏大敘事角度，尤其是貫穿王朝統治始終的皇室對道教信仰的參與方面，我簡單的提綱仍然可以發揮某種作用。誠然，儘管我現在要對部分章節稍加潤飾，但文章總體本身並不存在嚴重的誤導和不準確的說法。

當然，我這樣說可能有自大之嫌，即便如此我還是希望能通過正常的檢查去除瑕疵。不管怎樣我都認為最好是將這份研究公之於衆，以繼續其拋磚引玉的作用，而非只是稍加改變和擴充却仍在小圈子內流傳，這樣會誤導後來的學者。當然，我並非要極力掩飾草本中的瑕疵，而是乘此機會排除一些印刷排版上以及其他的微小錯誤，這要歸功於崔瑞德教授和普林斯頓大學梅耶（Ralph Meyer）的有效幫助，當然他們不應為文中產生的任何錯誤負責。

在這部作品的草擬階段，許多同事幫助我收集素材：如最初溫士敦（Stanley Weinstein）就推薦貝恩（Charles Benn）的博士論文給我，這為我敘事中尤其複雜的部分提供了首要的材料，從而節省了大量工作。我非常高興看到貝恩博士能在這一領域有更豐富的著作問世，雖然我們的治學路徑迥異，他或許也樂意知道我的著作是

因有前人開路，故而研究十分順暢。當我開始着手這項研究時，劍橋大學圖書館負責中、日文圖書收藏的管理員是斯彼得（Helen Spillett）和惠特福（Ceci Whitford），對他們，尤其是對中文圖書館第一名譽館長龍彼得（Piet van der Loon）教授，在那段時間為我提供的各種幫助，我虧欠良多。現在麻省理工學院的鄧海倫（Helen Dunstan）博士以及現在倫敦與我為同系同事的蘇海倫（Helen Soo）博士分別為我從日本和香港收集資料提供了很大的幫助。勞格文（John Lagerwey）十分熱心地對我的努力提出了早期的批評意見，而席文（Nathan Sivin）甚至在更早時期我剛涉足道教研究時就提供了十分有價值的支持。對於所有幫助過我的人，只有對他們的慷慨表以微不足道的感激纔會最終使我稍感寬心。即便如此，我仍深表遺憾，如果這部作品並不是他們那時所希望的鴻篇巨著。

除此之外，我的作品能在此時出版還應歸功於其他各方面的慷慨資助和寬容相扶。財政支持來自於斯伯丁基金和學校東方與非洲研究出版委員會；我受惠於他們能資助我這類十分冷門的出版項目。我的學生伯格（Duncan Begg）自告奮勇地承擔了必要的複印任務，我希望他和他的同學能為有這一結果而感到欣然。雖然凱利（John Cayley）日理萬機，但仍然同意承擔出版任務，這對他來說毫無好處却為我帶來了極大的便利。最為重要的是，我要特別感謝崔瑞德從始至終都努力為我着想。這部著作源於他多年前的建議而開展的研究工作。這並不是我的第一部因此而來的著作，但是因為我一直喜歡他分配給我的任務，或許這也不是最後一部。

巴瑞特（T. H. Barrett）

1995 年 3 月於希普斯

目 錄

總序	1
中譯本序	1
序言	1
第一章 歷史背景以及初唐道教	1
第二章 唐高宗和武則天時期的道教與政治	17
第三章 中唐中興與道教的復興	32
第四章 開元中期的道教	39
第五章 天寶年間的道教	45
第六章 安史之亂到九世紀早期的道教與帝國	57
第七章 九世紀早期的道教與政治	61
第八章 九世紀中期的道教與政治	68
第九章 晚唐的道教與政治	75
縮略語	83

詞彙表和索引	85
附錄一：唐代巴蜀的佛教與道教	96
附錄二：唐代道教的多維度審視：二十世紀末 該領域的研究現狀	118
參考文獻	157
譯後記	179
叢書後記	184

第一章 歷史背景以及初唐道教

在研究唐代道教之前,首先得坦率承認目前我們對道教史的很多方面還很無知。這倒不是因為缺少研究資料,而是缺乏編寫道教史的傳統。對道教的研究起於二十世紀,興於二十世紀末期。雖然道教的主要發展階段已基本釐清,至少對唐以前的道教史的梗概有所瞭解,但仍然有許多研究需要我們深入進行下去。^①

① 關於1980年以前道教研究的歷史,參見馬伯樂(H. Maspero)著,科曼(Frank A. Kierman, Jr.)翻譯的《道教與中國宗教》(*Taoism and Chinese Religion*),第vii~xxiii頁,艾摩斯特(Amherst),1981年。接下來的概覽基於文獻回顧,特別是第一、二次國際道教大會,以及近期的一些重要著作:司馬虛(M. Strickmann)的《茅山的道教——降經編年史》(*Le Taoisme du Mao-shan: chronique d'une revelation*),巴黎,1981年。但是我並不把靈寶經書都歸源於葛巢甫,而更認同小林正美的研究結果,參見《劉宋時期靈寶經的形成》(《劉宋における靈寶經の形成》),《東洋文化》第62期,第99~138頁,1982年3月;以及《〈靈寶赤書五篇真文〉的思想和形成》(《〈靈寶赤書五篇真文〉の思想と成立》),《東方宗教》第60期,第23~47頁,1982年10月。

一、唐以前道教概況

當今大多數道教學者都認為道教觀念以及修煉方法有着悠久的歷史，却只把道教的組織起源追溯到動蕩不安的二世紀。在漢末以及緊接着的混亂時期，宗教組織蓬勃興起。其中一支通過發展壯大，足以向權勢提出挑戰，並產生了深遠的影響。這個組織名叫“五斗米道”或者“天師道”，由張道陵於二世紀中期在四川所創立。張道陵的孫子張魯作為“政教合一”的領袖，在建安二十年（215年）與將要代漢建魏者達成協議，允許天師道在四川以及其掌控的中國北方地區繼續傳教。於是，在發源地四川起着領導作用的天師道神職人員“祭酒”得到魏晉王朝皇室的支持。

西晉朝廷在四世紀二十年代被逐出中國北方，其社會精英在逃難時將天師道帶到了西晉早年從東吳手中奪取的長江以南地區。這個地區保存有不少的宗教傳統，包括大量很可能源於漢朝的神秘文化。起初，當地士族欣然接受這些從北方與難民同來的祭酒，但是到四世紀七十年代，南方的士家大族發現他們的政治地位被北方人篡奪，因此準備改奉一種新興的教派，雖然這個新教派在很多方面都受到天師道的影響。

正如張道陵的天師道聲稱自己比其他在中國大地蓬勃興起的各種教派高明一樣，這種新教派也聲稱自己高於天師道，但是它沒有明確抵制天師道信徒所信奉的舊教規，而是降低天師道祭酒所推崇的神靈的地位，使其位居“上清派”神靈之下，這樣就能很好地適應新教派信徒在政治上的崇高地位。上清派的道經源於楊羲（330～？年）的扶乩，他作為一個神媒取代了天師道的祭酒，迎合

了南方貴族許謐(303 ~ 373 年)及其家族的需要。楊羲扶乩的書法被呈獻給許謐,許謐發現這正是他所需要的:南方久遠的神秘文化和北方新傳入的宗教理論融合發展為一種全新的宗教實踐和教義,這對於一個身處高位,又缺少知己的朝廷要員來說非常適合,他急需與彼岸世界的密切聯繫。

這些新造的上清經書在南方社會非常流行,其內容主要與許氏家族在東晉都城附近的茅山的歸隱生活有關。楊羲手書的上清經書受到熱烈追捧,還出現了很多摹本。道經造作風行一時,這極大地激勵了葛巢甫(他的妻子來自許家)和四世紀九十年代末的其他人。他們造作了大量的靈寶派道經,既延續了以往的宗教信仰,同時又呈現出新的特點,即吸收了一些佛教的教理教義使道經看起來更加新穎。我們知道五世紀南方出現的德高望重的宗教領袖都出身於當地的古老世家,他們在繼承傳統的基礎上給不同道派的經書劃分等級,層次最底的是《三皇文》,它代表西晉末年北方流民到來之前南方的古老宗教,其上就是靈寶派和上清派經書。

雖然茅山道士最終享有了最高地位,但上清和靈寶兩派孰優孰劣,很明顯是由上述高官的支持程度所決定。不管怎麼說,在這段歷史時期,不同的道教信仰流派似乎形成了一種更高級別的宗教——本土宗教,其各個派別都一致反對佛教所提倡的各種教義。在這個過程中天師道對其地位頗感困惑,一方面祭酒們要負責滿足高門士族的精神需求,然而他們同時和鄉野鄙俗的民間宗教有着密切的聯繫。祭酒們不時和地方民間宗教作鬥爭,不僅損毀了其作為高級宗教的最初倡導者的地位,而且似乎天師道本身也蘊涵着放縱的因素,這些都深深地擾亂了士族們的神經。

於是我們發現在北魏統治時中國北方出現了一個改良的道

教，它力圖清楚在此地傳播的天師道。其創始人寇謙之出身高門士族，他分別於神瑞二年（415 年）以及泰常八年（423 年）在嵩山得到神授。這個教派的主要支持者崔浩（381 ~ 450 年）也是士族出身，在少數民族的朝廷中擔任司徒一職。在中國北方苛刻的政治體制下，神權如果不直接依附皇權就幾乎是無所作爲，於是這些沒有靠山的道士很快就把神授的宗教介紹給北魏統治者太武帝（424 ~ 452 年在位），其教旨很受崔浩以及北魏皇帝歡迎。寇的神啓來源於神化的老子，自漢末以來，老子提供了一種有別於孔子的聖人形象，很多救世起義都是以他的名號發動的，如號稱是他使者的李弘的起義。但是這一次聖人對作爲道教管理者的拓跋氏皇帝表達出了一種強烈的建立良好秩序的願望。讓皇帝接受這種由漢族聖人告誡的宗教生活革新，更加符合崔浩力圖漢化北魏政權的企圖。

自從始光二年（425 年）以來一切似乎都很平靜，直到崔浩認爲必須要對作爲天師道一直以來的鬥爭目標的異端邪教以及非本土的佛教作一次清洗爲止。滅佛事件發生在太平真君七年（446 年），但它並沒有將改革後的新道教確立爲北方無與爭鋒的宗教。不到十年，三位參與這次滅佛運動的主要人物都相繼離開人世。由於失去了朝廷支持，寇謙之發起的這次改革運動難以繼續下去。但有一點很清楚，就是至五世紀末，中國南北道教雖發端各異，却都形成了一定程度的自我意識去取代佛教。

當歷史的年輪又跨越到下個世紀，隨着茅山派以及其他富有哲理的南方道派傳入北方，新一輪的宗教融合又開始進行。南方道派的北傳大概是由於公元六世紀上半葉南方蕭梁王朝對道教嚴格限制所引發。大量的事實證明，當北周武帝（561 ~ 578 年在位）

即位時，道教早已依附於政治，這個時候的道教無論從組織上還是從教義上都能與它的競爭者一決高下。

的確，佛教傳入中國帶來了大量的佛經，其內容既有虔誠信仰的傳教內容，還包含精妙的佛教哲學。同時，佛教還帶來了一種中國從未有過的組織力量：禁欲的僧侶放棄所有的世俗生活，把畢生奉獻給他們的宗教；同時，提倡供養宗教的價值，這種觀念使得寺院很快獲得了大量的捐贈財富，這為僧侶們的清修生活創造了條件。雖然從財富上比較，道教從未超越過佛教，但是道教還是從佛教提倡的慈善、宗教生活等概念中獲益頗豐，這些概念與中國本土宗教的價值觀相去甚遠，因此道教也吸納了這種全職的甚至是禁欲的僧侶組織模式。

與佛教相比，道教的存在要容易得多。道教可以不需要道觀就能很好發展（現在也如此），而佛教總是因其擁有大量的財富而遭朝廷嫉羨。全職的和自養的道士之間以及禁欲的和在家道士之間都沒有清晰的劃分。和尚們被要求要遠離紅塵，而道士們並不一定如此。因此，雖然我們用“道教（Taoist church）”這個詞來指道士及其信徒，但這僅僅是一種簡潔方便的權宜稱呼用來概括這種十分鬆散的群體，該群體無論從哪方面來說與基督教教會甚至中國的佛教團體都大相徑庭。雖然給道士下一個清晰的定義毫無疑問符合朝廷的利益，也許甚至還可以賦予道士一種類似於僧人的精神生活，然而在現實生活中，這種定義只可能是某種模糊的概念。

因為道士傳教的內容不關注人類的狀況，而最擅長與神靈進行交流，所以道士能够靠傳經等類似活動所獲得的費用獨自生活或者與家人住在一起。例如，天師道的祭酒似乎就是作為教區中

的一員生活在教民之中，他們之所以與眾不同並不是因為脫離了紅塵俗世，而只不過是由於道法高深。他們的宗教領袖地位一直是世襲，儘管張道陵家族的世襲從未間斷的說法在一定程度上值得懷疑。

與世俗社會聯繫密切，這為個別的道教首領利用道教的救世傳統來發動群眾起義對抗朝廷提供了可能性。雖然佛教的信奉者指責其對手有煽動造反的不好傾向，却顯然忽略了六世紀末佛教的救世信仰也同樣導致了民衆起義。由於社會各階層對統治者的忠誠具有不確定性，而統治者對宗教的支持則可換來對社會的有力控制，因此朝廷有充足的理由對佛、道兩教都提供支持。

很明顯，道教在與朝廷打交道時有一個優勢，那就是它是本土宗教。一方面佛教儘管已經儘量適應了中國的各種環境，但它仍然保留了明顯的世界宗教的特質，另一方面，道教在其發展過程中從始至終都是採用本土的思維模式和行為方式。佛教中的因果報應觀念提倡個人為其所作所為負責，這與道經中所表達的逝去的祖先會賜福保佑整個家族的觀念形成了鮮明的對照。印度人關於時空，關於宇宙循環以及大千世界的宏偉思想體系在道教的發展過程中都被吸納，不過這也僅僅是拓展了中國人對於物質世界，尤其是神州大地以及位於其上的神山聖河的基礎認識。

與此同時，道教遠遠超越了儒家神聖經典中的天、地、人概念。特別是它讓帝王，又稱“天子”，在道教中扮演溝通天人的中介，這與漢朝儒家所構想的理想帝制相比更能給人以深刻的印象。道教用這種方法來穩固統治者的地位，這在六到七世紀中國北方王朝並立，帝王們的地位經常岌岌可危的情況下頗具誘惑力。因此北周武帝崇道廢佛的決定也許正是基於政治角度的慎重考慮而非出

於宗教偏見，這也僅僅是他爲了創建一個強大統一的帝國最後一統天下所採用的措施之一。

北周武帝的宗教政策讓後世的歷史學家們感到非常困惑，他們有時把他描繪成一個對所有宗教都非常敵視的人，然而他又會對那些能給他帶來直接好處的宗教提供支持。^① 周武帝登基之初，佛道之間開始辯論，天師道因其煽動起義以及道德敗壞被佛教屢屢指責，然而在皇家發起編撰的道教類書《無上秘要》中，我們找不到有關天師道的道士及其科儀的資料。這部道教類書由南方貴族道派編撰，而其中的科儀部分則由皇帝自纂或者敕纂而成。然而，很明顯此書中的科儀部分吸納了大量的天師道以及佛教的傳統。換句話說，皇帝似乎計劃把當時所有的宗教都吸納到他能牢牢控制的道教中來。

但是這個大膽且富於想象的政策在宣政元年(578年)周武帝駕崩之後並沒有繼續下去。當隋朝最終實現了統一中國的宏圖大業之後，它更關注的是利用現存的宗教來整合這個新興的帝國，而不是只發展單一的宗教模式。衆所周知，即便把道教考慮在內，隋朝的宗教格局還是由佛教所支撐。因爲佛教正是在長時期的分裂中發展起來的，它事實上跨越了不同文化和社會的鴻溝。相反，道教思想的潛能作用在當時却影響甚微。

① 對北周道教的闡釋參考勞格文(J. Lagerwey)的《〈無上秘要〉——六世紀的道教大全》(*Wu-shang pi-yao: somme Taoiste du VIe siècle*)，巴黎，1981年。窪德忠對這段歷史的觀點却頗有不同，參見他的《中國宗教的受容、變容、行容》，第26~68頁，東京，1979年。砂山稔却認同勞格文的觀點，《關於宇文通的〈道教實花序〉》(《宇文通的〈道教實花序〉について》)，《佛教史學研究》21:1，第46~75頁，1978年6月。

隋朝的宗教政策雖然有效却没有持續多長時間，而且這些有效的政策並沒有被傳遞給隨後的王朝。隋帝國的轟然倒塌引起了一種混亂，精心建立起的宗教政策顯得毫無用處。這並不是否定隋朝宗教政策的成效，而是因為唐王朝從始至終都與道教有着密切的關係。由於越來越多的學者加入到討論道教與唐王室之間的關係，這使得本論著的篇幅有所增加。除非我們對整個道教史都有非常深入的瞭解，否則唐代道教的研究必定是圍繞宗教與政治的關係。^① 因為無論唐以前道教的地位如何，唐代必須被確立為道教影響中國政治生活的高潮時期。甚至就連唐朝的得名也蘊涵有道教色彩。^②

二、初唐的道教與政治

道教之所以能在唐朝宮廷中地位顯赫，最常見的解釋是：唐皇

① 中國學者在這個問題上有兩部力作：方永輝的《唐代皇室與道教關係之研究》，1966年香港大學碩士論文。此著作上半部分五次發表於《景風》第18期，1968年9月，第28～42頁；第19期，1968年12月，第66～78頁；第21期，1969年6月，第67～89頁；第22期，1969年9月，第80～89頁；第23期，1969年12月，第81～100頁。另一部是孫克寬的《唐代道教與政治》，收於《寒原道論》，臺北，1977年。貝恩(Charles David Benn)在其1977年密歇根大學博士論文《玄宗皇帝時期的道教觀念》(“Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsuan-tsung”)中，除了對所涉及的時期有深入的研究之外，還有一章概述了唐初100年的歷史。此外，中國和日本學者還有很多篇幅不長的相關研究。

② 參見吉岡義豐《關於自搏和自撲》(《自搏と自撲について》)注41，《佐藤教授古稀紀念佛教思想論叢》，第609～627頁，東京，1972年。參照司馬虛(M. Strickmann)的觀點，第214、273頁，注39。

室姓李，而據說老子也姓李。因為自稱是聖人的後代，所以唐朝皇帝從家族的緣由出發都支持道教。這個解釋乍一看似乎蒼白無力，然而對於唐朝的統治者來說，家族發端並非小事。事實上，唐朝皇室的祖先是沒有純粹漢族血緣的貴族，在中國北方漢族社會中地位相對低下。因此，通過對道教的支持，高調聲稱自己是遠古漢族聖人的後代，這對於提高皇室家族的聲望是一條非常必要之路。

非常奇怪，在公元七世紀初，李姓對於下層社會的重要性遠遠高於對上流社會。正如前面談到的，老子和相關的人物李弘都被認為是潛在的救世主，他們可能會在任何時候出現在歷史當中。關於“李氏救世”的讖語應該被認為是唐朝成功建立的原因之一，雖然我們或許還記得周期性出現的讖語都具有明確的意圖，“李氏代隋”的確是一位姓李的皇位窺視者提出來的。^① 如果事情的發展不是這樣那反到有些令人驚訝，唐朝是由貴族首領所建立的，而非農民起義，因此與傳播到北方的富有玄理的南方道派惺惺相惜。在南方道教中，“李氏救世”讖說的革命政治意義已大為降低。

更有可能的是，由於隋朝的政策偏愛佛教，唐朝的創立者就利用了這些成熟道派信徒的不滿情緒。分析到這裏，我們必須要十分小心，雖然部分唐朝的開國功臣的確是道士出身，但是另一些政權的競爭者，儘管並不都姓李，却也成功地獲得了道教的幫助。^②

① 參見《劍橋中國史》(The Cambridge History of China)第三卷，第154頁。

② 關於道教與唐朝的建立，參見宮川尚志《六朝史研究——宗教篇》，第176～187頁，京都，1964年。關於道教支持政權競爭對手的例子，見《資治通鑑》卷一百八十七，第5850頁。

因此，用神跡來襯托唐朝的建立毫無疑問反映了道教出於自身的考慮而提供支持的方式。但是我們應該注意到道教與帝國之間的明顯聯繫，只有在其已經成為政治現實後纔被記錄下來，所以在最早的文獻中並沒有記載。

與其從建立帝國的背景中直接探尋唐朝支持道教的原因，還不如考慮北魏和北周支持道教的早期歷史背景，這涉及了一個更加深刻的緣由。不僅僅是姓氏上的巧合，唐朝支持道教也許可以看做一個興起於北方的皇朝在面對意識形態以及文化矛盾時採取的合乎邏輯的解決辦法，因為它控制了中國大地上這個前所未有的大帝國長達幾個世紀。

關於唐朝建立者李淵奉道的最早記錄儘管有些隨意，但很好地闡明了對於凝聚北方各民族，使其熱心尊奉漢族的崇拜，道教有着潛在的作用。甚至在李淵起兵反隋以前的大業十三年（617 年），他就已開與東突厥人對話之先河。據說在完成馬匹買賣後，突厥首領進入了一座老子廟，而未來的皇帝緊跟其後。這件事之所以被記載了下來，是因為在李淵的隨從中有一個道士，他對進入廟門的先後順序非常不滿。^①

在唐高祖李淵以及其後的唐太宗統治時期，宗教的外交價值得到了重視，朝廷對道教的支持可見一斑。在武德七年（624 年）以及貞觀十七年（643 年）前後，應朝鮮高句麗王朝的邀請，唐朝兩次派出使團前往朝鮮傳播道教。據說使團由道士組成，他們帶去了道教神靈的圖像，並且講授《道德經》。高句麗的學生還被允許到

^① 參見宮川尚志，第 179 頁。關於突厥人接受道教，見毗伽可汗於開元四年（716 年）建議修建一座漢族式的都城，其中包含有佛道兩教的寺院道觀。《舊唐書》卷一百九十四上，第 5174 頁。

中國來學習道教，正如他們的同胞以及各國人民來中國學習佛法一樣。^① 在這種背景之下，貞觀二十一年（647 年），唐太宗要求朝聖的和尚玄奘法師把《道德經》翻譯成梵文以便其在印度傳播就不足為奇了。零星材料顯示，在八世紀早期，唐朝廷還提出了在吐蕃傳播道教的類似計劃。大約與此同時，在開元二十三年（735 年），日本人也提出了和高句麗人一樣的請求。^② 在中國版圖邊緣有一個持續了相當長時間的佛教傳播中心——敦煌，事實上在敦煌手卷中就包含很多道經。再往西邊，遠至哈刺和卓城還出土了一些道符，甚至還有道觀的遺跡。這些都表明，唐朝皇帝的確希望道教能傳出漢地，雖然這些努力並沒有帶來太多實質上的外交收益。^③

另一方面，在初唐的兩位帝王時期，道教並沒有在國內政策方面發揮很大的作用。初唐的宗教政策總的來說似乎與先前的王朝有很明顯的不同。北周和隋都資助京城的一些道觀，這些道觀起着全國道教學習中心的作用，而且隋朝對佛教寺院的支持力度還要大很多。^④ 然而初唐的統治者並沒有設立過任何類似的寺觀，除

① 窪德忠，第 189 ~ 192 頁。

② 關於印度和《道德經》，參見伯希和（P. Pelliot）的《圍繞〈道德經〉譯成梵語的問題》（“Autour d'une traduction sanscrite du Tao-to king”），載於《通報》第 13 期，第 350 ~ 430 頁，1912 年。關於日本人學習道教，見《冊府元龜》卷九百九十九：18b。關於吐蕃與道教的關係，參見戴密微（P. Demiéville）的論文，收於蘇遠鳴（M. Soyumié）編的《敦煌論文選萃》（*Contributions aux études sur Touen-houang*），第 6 頁，日內瓦—巴黎，1979 年。

③ 見小笠原宣秀的《再論西域出土的寺院文書》（《西域出土の寺領文書再論》），載於《印度學佛教學研究》8:1，第 105 ~ 109 頁，1960 年 1 月。

④ 山崎宏《隋唐佛教史研究》（《隋唐佛教史の研究》），第 65 ~ 84 頁，京都，1967 年。

了在短暫的過渡時期，有個別德高望重的佛教高僧被賦予了某種地位。與前朝不同，初唐朝廷更願意直接與各類信眾團體打交道，而不願通過一些中間組織，這些組織要麼被認為是全國性或地方性的信眾的代言人，或者被稱之為監管者。這段時期朝廷管理道教的具體措施現在已難覓蹤跡，但是從貞觀二十二年（648 年）發生的一件事情可以看出當時使用的管理方法。

據佛教類書《法苑珠林》記載，就在這一年，吉州（今天的吉安市）地方長官發現一位囚犯之妻持有《三皇經》，此經稱“婦人有此文者，必為皇后”。經審訊後她招供此經得自於一位道士。這部違逆的道經被火速送往京城，在那裏兩位來自於清都觀和西華觀的道士被詢問相關的違逆內容。道士回答，此經乃先前道士所抄，並非正統抄本，也不是他們所作。即便如此，此經還是被禁止。一位田令官指出此經對道教來說與佛教一樣，是他們獲得蔭田的資格保證，如果此經被廢，道士將不合受田的要求。在京道士於是請求用《道德經》代替《三皇經》。在得到同意後，所有的《三皇經》都被集中起來毀掉。^①

這次禁毀並沒有達到阻止此經流通的理想效果，後來此經又重新出現，並被冠以《三皇文》這個更加常見的名字。然而這次事件常常被用來證明唐朝的早期法令中的確有授蔭田予宗教神職人員的事實，還有學者提出這種法令或許早在武德七年（624 年）就已經在產生效力。^② 這次事件同樣還表明《三皇文》被用來確定道士的資格。因為早在此事件發生兩百多年以前，道經被劃分為三個

① 《法苑珠林》卷五十五：708a ~ b，參見陳國符《道藏源流考》，第 77 ~ 78 頁，北京，1963 年。

② 參見滋野井恬《唐代佛教史論》，第 131 ~ 136 頁，京都，1973 年。

部分，分別代表三個不同道派，與《三皇文》相關的道經被認為是最為通俗。到公元七世紀時，已經出現了更多精細的分類方法，其中包括與《道德經》相關的大量經書。照此看來，不太可能只有《法苑珠林》中所記載的經書纔與道士身份相符。

對此事件更好的解釋是對道教教義傳播的具體實踐，只有通過相關的傳授儀式，經文纔能傳給信徒，這包括與佛教傳戒相似的發願等宗教儀式。早在六世紀中葉就有世人評論過此類儀式對《道德經》的束縛作用，八世紀以來與此儀式相關的文獻都被保存在敦煌手卷中。^① 雖然我們目前這方面的知識還不足以斷定七世紀中葉的道士把道經分為幾種不同類別，但所有的這些分類大概都或多或少的有好辯之嫌（例如在將道經分為三類時，《三皇文》被給予了一個很低的地位）。但是七世紀末一次比較重要的分類中，不僅將《道德經》列於《三皇文》之前，而且按照傳播的廣泛度，在《道德經》之前還羅列了大量的道經（其中之一清楚地記載有法師的稱謂）。^② 因此在貞觀二十二年（648 年）以後，道教傳授的經書很可能改由道教內部自己決定，而朝廷不再過問此事。

對此問題深究下去就涉及西華觀道士。敦煌道經中有幾部的確是抄於都城的道觀，這些道經表明這種宮觀組織起着把道教文

① 參見陳國符《道藏源流考》，第 469 頁。陳祚龍《敦煌道經後記彙錄》，收於《大陸雜誌》25:10，第 10～11 頁，1962 年 12 月。勞格文（Lagerwey）《〈無上秘要〉——六世紀的道教大全》（*Wu-shang pi-yao: somme Taoiste du VIe siècle*），第 125～129 頁。

② 《奉道科戒》中的這次排位將在後面討論，見吉岡義豐譯文的第 197～201 頁，《道教與佛教第三》（《道教と佛教第三》），第 161～219 頁，東京，1976 年；吉岡義豐關於這些文本起源的觀點在第 77～159 頁。

獻傳播到全國各地的作用，這或許正是朝廷詢問道長的原因。那些非法抄寫的道經往往具有違逆的特點，這暗示了朝廷將鼓勵集中抄寫道經以便管理。在這個事件中，涉及一個為道經作注的傑出道士成玄英，他也參與了前面提到的將《道德經》譯成梵文的事情。敦煌文獻中保存有他的《老子道德經開題序訣義疏》、《莊子疏》，以及為道教靈寶派的主要經典《度人經》所作的注。從他的這些著作以及別人對他作品的研究，可以將其歸為一種詮釋學派，其在注解道經時借鑒了大量佛教的概念。^①

這種詮釋的傾向實際在唐以前就已經很明顯了，而且部分原因無疑是儒、道、釋三教在歷代帝王宮廷中正式論辯的結果。雖然這類辯論在唐朝後期退化為僅僅是論辯技巧的較量，但在公元七世紀它們是各種思想衝突的一個論壇。因為印度宗教的哲學術語體系很明顯更加精煉，故此道教經常光明正大地借用對手的思想，以達到自己的目的。^② 儘管在武德七年（624 年）舉行的唐朝第一次三教辯論中，熟悉佛、道術語的大儒陸德明令三教折服，然而次年，高宗將道教排位於前，先於儒家，而佛教因其外來，排

① 關於成玄英和他的學派，參見賀碧來（Isabelle Robinet）的《七世紀以前對〈道德經〉的評注》（*Les Commentaires du Tao To king jusqu'au VIIe siècle*），第 97～203 頁，第 228～260 頁，巴黎，1977 年。最近還有砂山稔的《道教重玄派表發微——隋至初唐的道派》（《道教重玄派發微——隋，初唐における道教の一系譜》），載於《集刊東洋學》第 43 號，第 31～44 頁，1980 年 5 月；《成玄英的思想研究》（《成玄英の思想について》），《日本中國學會報》第 32 集，第 125～139 頁，1980 年。

② 關於對唐朝發生的此類事情的研究，參見羅香林《唐代三教講論考》，收於《唐代文化史》，第 159～176 頁，臺北，1955 年。關於這種借用源於辯論的明示例證，見鎌田茂雄《中國佛教思想史研究》，第 100～111 頁，東京，1969 年。

在最末。^①

太宗貞觀十一年(637年)時,道佛排位,道在佛前的順序定了下來,道教顯然與唐皇室頗有關係。雖然在武德八年(625年)時還沒有正式討論此事,但在次年的一塊刻碑上明確闡明了這種聯繫,並且除了記載道教曾經幫助過唐軍的事情之外還包括很多內容。這塊石碑刻於長安南面終南山中的樓觀臺,自五世紀起,這裏就成為中國北方道教的首要中心,並且與在此地區掌握政權的勢力聯繫緊密。^② 隋朝滅亡時的觀主歧暉顯然早在大業十三年(617年)就把決定自己命運的神籤拋給了李唐,而且還以糧草資助唐軍,隨着唐朝統治的建立,他還被認為已名列仙班。對大唐的支持換來的是武德二年(619年)賞賜的土地,以及武德三年(620年)更進一步的慷慨捐助,並改所修道觀名為宗聖觀,這一行為表明唐朝的統治者已經尊老子為其家族先祖。武德九年(626年)的石刻銘文證明了這個意圖,其對道觀歷史的回顧描述了太平真君七年(446年)以滅佛為代價來實現宗教本土化的運動,這無意間展示了道教所負載的文化價值。^③

關於初唐王朝與茅山南方道教之間的關係,現有的著述不多。當時道教活動中的傑出代表人物要數德高望重的王遠知,他以在貞觀九年(635年)仙逝時活了一百二十五歲而著名。儘管隋朝對他極其推崇,但據說他推測唐軍會奪取政權。雖然寫於貞觀十六

① 《舊唐書》卷一百八十九,第4945頁。《集古今佛道論衡·高祖幸國學當集三教問僧道是佛師事第二》,318a。

② 關於這個中心的簡史,參閱陳國符《道藏源流考》,第261~264頁。

③ 《金石萃編》卷四十一:2b~3b,上海,掃葉山房,1919年。孫克寬在注三的引文中也推測過歧暉的角色。

年(642年)的關於他早年的傳記表明,直到唐太宗時期他纔與唐朝廷密切聯繫。^① 如同七世紀上半葉的大部分事件一樣,這時建立的聯繫只有在下一位帝王高宗時纔會充分表現出影響,唐帝國的宗教政策開始緩慢變化,逐漸從前兩位皇帝時期的少量參與宗教事務發展成全方位的神權政治。

^① 陳國符《道藏源流考》,第47~50頁,收集了王遠知的所有早期資料。

第二章 唐高宗和武則天 時期的道教與政治

雖然只需粗略地閱讀一下文獻，我們也能明顯地看出唐高宗時期道教與朝廷關係的重要性，但大部分學者都傾向於把皇帝逐漸涉足道教的原因解釋為他在晚年權勢衰微。可以想見這個不幸的帝王，一方面完全任憑冷酷的武后攝政，另外還由於健康的原因而不能有所作為，因此他非常樂意把他的興趣轉向無限自由的神仙世界。不可否認這種解釋有很強的說服力，但我們還需注意，無論是為了明哲保身，還是出於政治上的審慎，高宗自他登基之初就十分關注皇室家族與神仙世界之間的聯繫。因此至少還存在一種可能，那就是在高宗統治時期曾籌劃建立一種强有力的新型國家意志來服務於皇朝的長治久安，這事實上代表了一種企圖調和自漢朝以來就被認同的皇家統治的傳統象徵與後來興起的更加宏大的道教觀念。

一、唐高宗與道教

乍一看，顯慶元年（656 年）為太宗追福而御賜道觀似乎顯得十分平常，例如在貞觀五年（631 年），太宗就曾因道士的祈禱使得太子病體得癒而為之立西華觀，還為道士王遠知置太平觀。但這次為這所規模宏大的昊天觀的命名則顯得既不尋常又意義重大。^① 因為“昊天”這個詞並不是常用的道教詞彙，而是指由皇帝主持的正統國家祭祀中的上天至高權力。高宗早期的這一舉動，象徵着已經開始着手將道教、國家祭祀以及皇室家族結合起來。事實上，對國家的祭天儀式與皇族的祭祖儀式之間關係的關注可以追溯到更遠。在永徽二年（651 年）時，這就是當時朝廷討論“明堂”的主要話題之一。所謂“明堂”，即國家舉行儀式的典禮大堂。接下來關於這個話題的討論發生在顯慶元年（656 年）、顯慶四年（659 年），以及最後一次的乾封二年（667 年），那時的上天崇拜已經有了很大的變化。最近對這種崇拜的詞源學考查更進一步證明了這些改變使得國家的正統觀念與道教的神仙信仰之間更加和諧。^②

與此同時，雖然皇室不願意表現出對道教的明顯偏愛，但其直接插手道教事務的跡象日益顯著。就在昊天觀建成的那一年年

① 《唐會要》卷五十，第 869 頁。

② 《資治通鑑》卷一百九十九，第 6275 頁；卷二百，第 6297、6316 頁；卷二百一，第 6353 頁。福永光司在其《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊》（《昊天上帝、天皇大帝と元始天尊》）一文中討論過這類術語，見《中哲文學會報》（2），1976 年 6 月，第 1～34 頁。

末，修建另一座道觀東明觀的計劃又提上了日程。東明觀是爲了紀念武后之子被立爲太子，觀名“東明”象徵着天上的東明殿，其羅盤方位與天上宮殿西華殿正好相對，先前修建的西華觀大概也是因此而得名。雖然高宗想通過修建這所道觀來爲其父親追福，但同時還有一座叫西明寺的佛教寺院也被建造來完成相同的願望。後者的名字就暗示了修建這座寺院是出於後來的考慮，儘管事實上它還首先完工。^①

我們可以懷疑此事是皇后從中插手，雖然在她政治生涯中的任何階段都很難找出明顯的證據來證明她確實憎惡道教，但是她並不認同唐朝皇帝對佛教的質疑是人所共知的。東明觀和西明寺的修建也並不是高宗時期支持佛、道地位平等的僅有例證。例如乾封元年(666年)，皇帝在泰山完成了國家祭典中的封禪儀式後，下詔在附近置三所道觀和三所佛寺，然而後者中有兩座的名稱根本就没有佛教意蘊，這再一次證明其中妥協的因素發揮了作用。在帝國的每一個州至少置寺院、道觀各一座的詔令很快就下達，但這次運動不但沒有縮小兩教間在廟觀數量上的差距，反而明顯朝着有利於道教的方向加大了兩教間相應的差異，使道教第一次在國家政權的支持下將道觀遍佈全國，這正如同隋朝對佛教的支持一樣。

同樣，佛道兩教在朝廷上的論辯從表面上看似乎遵從平等的

① 關於這些以及下面將要提到的其他影響佛道兩教的措施的具體細節，參閱溫士敦(Stanley Weinstein)即將出版的《劍橋中國史》(*The Cambridge History of China*)中的相關章節。然而還有可能我們資料中關於佛道在《老子化胡經》上的衝突的日期被弄錯了，參見王維誠《老子化胡說考證》，《國學季刊》第四卷2號，第147～268頁，特別是216～217頁，1934年。

原則。佛教文獻中記載了自顯慶三年(658年)至總章元年(668年)間五次類似的論辯,其中的高潮是對《老子化胡經》的激烈爭論,此經稱老子離開中國後去了印度,在那裏他用淺顯的教義傳教以適應當地信眾低下的領悟能力,這就是佛教的起源,這意味着佛正是一位中國的聖人。這種理論在佛道辯論中由來已久並且後來還持續了幾個世紀。雖然高宗施恩於佛教,命令銷毀所有的《老子化胡經》,但這道命令的執行不甚得力,到了七世紀末,經卷的文本又公開出現在世人面前。然而我們不能因此認為高宗時期對兩教的政策是完全平等,皇帝和皇后各自推崇佛道兩教之一。關於朝廷獨尊道教的例證,特別是與皇室家族有關係的舉措,在高宗時期並不缺乏。龍朔元年(661年)皇帝出資修造老子像就是這些舉措之一,其彰顯了皇帝、皇后與皇室祖先的聯繫。^① 雖然一直要到乾封元年(666年),在道觀遍及全國之後,對老子出生地的一次朝謁纔使得其備受尊崇,其“太上玄元皇帝”的追號,與當時道教對其通用的顯赫稱謂相一致。^②

此時道教科儀和國家祭祀在佛教無法涉及的領域正在相互交融。道教繼承了本土民間信仰中對山神崇拜的部分。擁有自己理論體系的佛教僧侶似乎也接受了山神崇拜,但是這種後來纔進入其領域的崇拜對象很難在僧侶們的信仰世界中佔有一席之地。而另一方面,皇帝却有職責要祭祀山神,我們發現最早的有關皇帝使用物件來和神靈聯繫的記錄是乾封元年(666年)的一條,其中明顯涉及道教及其長生追求。這種物件是金屬做的龍,祈禱者的名字

① 《金石萃編》卷五十三:4b。

② 《舊唐書》卷五,第90頁;《資治通鑑》卷二百一,第6347頁。

被附着在上面，當其從懸崖上被投下時起着下墜重物的作用。^① 很多不同的道教科儀都與這種儀式有關，例如現存的碑刻顯示，在皇家的支持下，唐代著名的高道葉法善於儀鳳三年（678 年）在泰山設了“河圖大醮”的儀式。

《舊唐書》中關於葉法善的傳記講述了他歷史悠久的道派傳承。早在顯慶年間他的聲名就已被高宗所聞，在接下來的半個多世紀裏他將在朝廷中度過，並且由於其高深的道法和敏銳的政治嗅覺而備受連續幾位皇帝的尊寵，直到開元八年（720 年）以一百零六歲的高齡仙逝。^② 我們通常都不太清楚這類經常出入於唐朝宮廷、道法高深、名聲遠揚的道士究竟是來自於有組織的道教派別還是屬於自由神秘的江湖術士，但從儀鳳三年（678 年）的碑刻中記載的葉的稱號以及他當時所承擔職責的性質可以清晰地看出他是應該被歸為第一類。雖然別的教派領袖似乎都沒有在民衆心目中產生過如此的形象，但這並不是說只有他纔長期出入於宮廷之中。例如，向高宗建議修建昊天觀的尹文操，在垂拱四年（688 年）仙逝時也得到了朝廷的加封。他為高宗所做的不僅僅是主持科儀，如調露元年（679 年）於洛陽老子顯靈處設醮，還包括後來根據此事而編撰《太上老君玄元皇帝聖紀》和其他一些著作。^③

這些著作中有一本《祛惑論》明顯是論辯之作，其中的一部分

① 關於這種活動的唯一充分成果見沙畹（E. Chavannes）的《投龍》（“Le Jet des dragons”）一文，載於《東亞論叢》（*Mémoires concernant l'Asie Orientale*）3，1919 年。這也包括對下面要談到的對儀鳳三年（678 年）的儀式來源的回顧。

② 《舊唐書》卷一百九十一，第 5107～5108 頁。

③ 《金石萃編》卷七十一：5a～6a 中包含了有關尹文操的主要資料。

殘篇被保存在後來的類書中。《祛惑論》中尹的注解源於《三洞道科》中對道士的分類標準。後一本道經在《道藏》中有完整的文本和引文，在敦煌手卷中也有其殘篇，其長長的經名通常被簡稱為《奉道科戒》，此經是我們研究這段時期道士和普通信眾生活規範的主要資料。各種資料表明這部道經編撰於六世紀中葉，但是尹的引文意味着還有別人最先提及此經。也許還暗示着因高宗支持而導致的道教擴張甚至使得對道士的界定也產生了疑問。更有意思的是，雖然別的材料顯示“祭酒”原本被列在《奉道科戒》中，但尹所引用此經的部分，至少保存在我們現有資料中的那些，並沒有對此有所提及。^①

但是也許尹文操最重要的著作正是已經遺佚的著錄道經七千三百卷的《玉緯經目》。這個目錄明顯與上元二年(675年)為剛去世的太子李弘追冥福而編撰的《一切道經》相關。敦煌手卷中仍保存有《一切道經序》的殘篇，雖然其作者目前還不清楚。從王懸河現存的相關著作可以看出高宗和武后都曾為其作序。王道士的著作多與弘道元年(683年)刻於成都的《道藏經序碑》中皇家恩寵道教的内容相關。除此之外，王道士還以編撰包括《三洞珠囊》在內的簡明道教類書而著稱。這部類書中包含了很多科儀文本如投龍儀以及《老子化胡經》的珍貴資料。^②除了《道藏經序碑》，王懸河所收集的刊立於成都的碑文中還包括乾封元年(666年)的《追尊老子號玄元皇帝詔》，以及大約同時頒佈的《置天下諸州觀詔》，還

① 《初學記》卷二十三，第552頁，北京，1962年。關於《奉道科戒》，參見第13頁注2中的研究。

② 《三洞珠囊》卷二：8a～12a；卷九：8b～12b，《道藏》第780～782冊，哈佛—燕京索引第1131號，上海，1924～1926年。

有後來咸亨三年(672年)的《太平公主出家敕》。^①

最後這個事例或許比以上的材料更能清楚地表明高宗統治時期唐皇室與道教的聯繫日益增多。咸亨元年(670年)公主的外祖母去世,武后爲了使其靈魂得到安息而要求公主,也是她自己唯一的女兒入道門以祈福,不過比較有趣的是,這位外祖母生前是一名虔誠的佛教徒。這個事件的象徵意義遠大於其在現實中起的作用,我們從文獻中可以看出直到儀鳳二年(677年),當急迫的吐蕃人指名道姓要求與公主聯姻時,她纔被賜予了一座道觀“太平觀”,並被任命爲住持。事實上後來爲其修建的第二座道觀也被命名爲“太平觀”,她遷往新觀就意味着她生命中的這個階段已不再是權宜之計。到了永隆二年(681年),這個危險顯然已經過去,於是年輕的公主主動請求嫁給了她的漢族駙馬。^② 據歷史記載,在此後的兩百多年,至少有十二位公主步其後塵成爲女冠,毫無疑問在多數情況下這都是出於充分的政治原因,但是女冠的生活奉獻給了皇室的祖先祭祀,這或許代表了待在皇宮高牆以內與剃光頭髮出家爲尼之間的一種合理妥協。^③ 從文獻記載來看,女冠的社會地位很高,她們簡單却令人驚嘆的衣着,特別是道冠和道袍被世人所景慕。^④

① 關於王懸河的這些碑文以及它們和編撰《道藏》的關係,參見吉岡義豐《道教與佛教第一》(《道教と佛教第一》),第353~264頁,東京,1959年。

② 《新唐書》卷八十三,第3650頁。《唐會要》卷五十,第870、877頁。

③ 孫克寬《寒原道論》,第132~137頁;貝恩(Charles David Benn)《玄宗皇帝時期的道教觀念》(“Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-tsung”),第344~345頁,注24。

④ 參見薛愛華(E. Schafer)《女冠子——道姑的神聖愛情詩》(“The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses”),《亞洲研究》(Asiatische Studien/Etudes Asiatiques)32:1,第5~66頁,1978年。

在《太平公主出家敕》發佈後的兩年，也就是上元元年（674年），又開啓了另一個先例，雖然其初看與道教的聯繫不甚明顯。正是在這一年皇帝、皇后接受了“天皇”、“天后”的稱號，這一事件通常被解釋為“實欲自尊”，或者被認為是完全出自武后的異想天開。^①但這次事件的前奏是道士散佈的讖語經文，儘管“天后”是一個不能引起人們共鳴的新名詞，但“天皇”恰恰相反。^②根據多種類書的記載，當時人們普遍認可的標準信念裏，“天皇”是早期中國歷史上原始領袖中最首要、最神聖的一位。早期道教經典，例如《三皇文》中，也有“天皇”的說法。但是其與道教的關係則通常因為高宗的這個稱號而被淡化，以至於後來道教用新出的、地位更高的神靈來代替被降低到相對不太重要地位的“天皇”。

然而六世紀以及八世紀的文獻表明，儘管有些道派有不同意見，這段時期流行一種《三皇文》的改版，其為了反映長期以來的政治安寧和統治穩定，對“天皇”的重要性作了比以往更多的闡釋。^③更有意義的是，記載中初唐的佛教論辯者都已經不再反對信奉“天皇”（實際上他們是從類書中的引文來闡明這個觀點），這與他們完全反對道教中比“天皇”神位更高的神靈形成了鮮明的對比。他們對這些神靈的分析比較公正，的確是剽竊於佛和菩

① 《資治通鑑》卷二百二，第6372頁。

② 關於讖語經文參見富安敦（Antonello Forte）的《七世紀末中國的政治宣傳和思想意識》（*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*），第222、224頁，那不勒斯，1976年。

③ 參見大淵忍爾在其《道教史的研究》（《道教史の研究》）一書中的詳細論述，第277～343頁，特別是第325～326頁，岡山：岡山大學共濟會書籍部，1964年。

薩的形象。^① 我們注意到這個新的稱號在上元元年(674年)時被接受,而且是基於儒家孝道,避免了與同時追尊的唐朝先皇先后的極高稱號相重複,我們對高宗在幾乎沒有引起任何麻煩的情況下獲取了最大的信仰價值只能表示欽佩。

從這時起,皇帝和皇后似乎把他們的關注都投向了道教,而很少參與佛事活動。上元元年(674年)末,武后鼓勵學習《道德經》,到儀鳳三年(678年)時,《道德經》成為科舉考試的必考科目。^② 上元二年(675年),進一步鼓勵學習《莊子》的措施又被提出,但這些措施並沒有什麼收效,^③雖然前面談到的《道藏》正是編撰於這一年。上元三年(676年)高宗和武后駐蹕於洛陽,禮中嶽嵩山,在那裏遇見了王遠知的思想傳人潘師正,正是在師父的建議下潘移居嵩山。^④ 儀鳳三年(678年),管理道士的機構被改為“宗正寺”,道教與皇室家族的關係因此從制度上得到了承認,儘管相關文獻證明其並沒有達到希望的目的。^⑤ 調露元年(679年),高宗和武后再祀嵩嶽,並面晤潘師正。儘管高宗身體欠佳,但還想留居山中,於是下旨將一座道觀改為宮殿,即“奉天宮”。調露二年(680年)高宗和武后又三訪嵩山,這一次為王遠知帶來了身後的莫大榮譽。

① 福永光司《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊》(《昊天上帝、天皇大帝と元始天尊》),第1~2頁。

② 《資治通鑑》卷二百二,第6374頁。《唐會要》卷七十五,第1373頁。《冊府元龜》卷六百三十九:19a。

③ 戴何都(R. des Rotours)《〈新唐書〉百官志、兵志譯注》(*Le traité des fonctionnaires et le traité de l'armée*),萊頓,1947年。

④ 見陳國符《道藏源流考》,第50~52頁。

⑤ 見滋野井恬《唐代佛教史論》,第144~145頁,以及孫克寬《寒原道論》,第78頁,他們對此都表示懷疑。

雖然我們對資料中上述事件發生的先後順序有不同的意見，但高宗至少在弘道元年（683 年）駕幸此宮則是明白無疑，只是因為那一年年底高宗駕崩纔沒有再封嵩山。^①

現存《道藏》中有《道門經法相承次序》，這部道經很明顯是潘師正和唐高宗對話的記錄，其生動地展現了此時皇帝將他的興趣轉向天上神仙的程度，或許其中部分原因是皇帝已自知其不久就會名列仙班。這部經的第一部分對潘師正道派的來源及其基本學說作了一個簡要的總述；而最後一部分是以數字排列為索引的道教術語表；經文的整個中間部分是對高宗反復提出的關於彼岸世界的神仙總體及其構成情況等問題的回答。^②

很明顯，皇帝是真地相信自己承擔着溝通凡界和天界的職責，而且還認為他的帝國應當與作為聖人的李氏祖先所統治的天國相一致。在他生命的最後幾個月，帝國的年號更換為“弘道”，還下詔令天下諸州置道士觀，上州三所，中州二所，下州一所。^③ 王懸河所刻的碑文或許也與這些措施有關。

二、武則天與道教

要總結高宗的生平我們還必須考慮另一件事，即其謚號的稱謂。這自然是其遺孀的分內之事，但如果這個稱號是由皇后自己所提出，而非是在高宗生前時與其商議得出，那我們可以認為皇后

① 《資治通鑑》卷二百三，第 6415 頁。陳國符在其《道藏源流考》第 51 頁提出了關於奉天宮的相反資料，認為可能存在着兩個奉天宮。

② 《道藏》第 762 冊，第 1120 號。

③ 《唐大詔令集》卷三，第 15 頁。

在其婚姻生活中學會了調和家族、國家以及宗教的利益，這正如同多年以前高宗爲了紀念其父皇而給昊天觀的命名。根據文獻記載，高宗的謚號“天皇大帝”不僅僅與“昊天上帝”同義，同時在《道門經法相承次序》中，還是老子的神號。^① 作爲高宗生命中的最高成就，其被封神一事可以從多種角度來進行闡釋。

關於這一點，必須要考慮到皇后的立場。在肅清政敵之後，她母儀天下，但她深知如果只靠鏟除異己遲早還是會被別的女人所取代，因此她在政治上展示出了傑出才華，使自己無可替代。皇帝的體弱多病恰好給了她更多的權力，正如其所料，皇帝的駕崩又留給了她異常崇高的地位。但如果這時交出權力無疑等同於自殺，有着像她一樣如此明顯天賦的皇后在失去了皇帝的約束後不可能簡簡單單地退出政治舞臺，其結果必然會密謀鏟除朝廷中的異己。然而保留權力又等同於蔑視整個儒家傳統的男權統治。同時佛教也不能爲其提供可行的理論支撐，無論她對佛教的態度如何，所有的佛教崇拜的主神毫無例外全是男性的形象。

中國的宗教傳統中給予女性一定地位的只有道教。其不僅吸收了遠古信仰中的女性崇拜，例如對西王母的崇拜，而且道教中最顯著的道派茅山上清派的歷史還可以溯源到其女性創建者魏華存。在道教看來，老子的母親“玄妙玉女”並非與孔子的母親一樣無足輕重，而是與其子孫相同，具有高貴的神奇特徵。^② 最早的文

① 最主要的相關證明參見福永光司《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊》（《昊天上帝、天皇大帝と元始天尊》），第11頁。其次，蕭吉的《五行大義》卷五，第89～90頁，《叢書集成初編》。另外，《道門經法相承次序》卷下：1b。

② 福井康順《關於〈玄妙內篇〉》（《〈玄妙內篇〉について》），《巖井博士古稀紀念典籍論集》，第561～567頁，東京，1963年。

獻中記載的皇后對道教產生興趣，事實上就是指與老子之母、西王母以及許多別的女性神靈相關的內容。調露二年（680 年），皇后指派大學士崔融作《啓母廟碑》，同年此碑在皇家遊歷嵩山之時被立於山上。這通碑文的主要目的就是爲了紀念變成山中大石的夏啓之母，這同時也是中華傳統中受儒家影響較少的女性形象的藝術表現。^①

在接下來的幾年中，這些形象仍然非常顯著。弘道元年（683 年）春，在皇家祭祀嵩嶽時，其神靈就平等地分爲男神與女神，女神中則包括啓母和西王母。^② 高宗駕崩後，女仙地位優勢日漸突出，在文明元年（684 年）中期，據稱與黃帝傳說相關的玄女曾駕祥雲賜武后金丹。^③ 同年九月，在大唐皇帝爲老子加封了長長的尊號後，武后宣稱老子之母也應該有一個尊號，於是將其尊爲“先天太后”，在老君廟所，敬立尊像，以申誠薦。^④ 在接下來六年中的某個時期，甚至有可能更早，聲稱皇后是茅山派女仙紫薇夫人轉世的識語開始流傳開來。^⑤ 最終，在垂拱四年（688 年）時，聖母顯靈的預兆被

① 高步瀛選注《唐宋文舉要》，第 1354 ~ 1393、1358、1380 頁中有大量相關內容，北京，1963 年。

② 《舊唐書》卷五，第 110 頁。

③ 富安敦（Antonello Forte）《七世紀末中國的政治宣傳和思想意識》（*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*），第 237 頁。關於玄女與黃帝的關係，參閱高步瀛注《唐宋文舉要》，第 1371 ~ 1372 頁。

④ 《劍橋中國史》（*The Cambridge History of China*）第三卷，第 292 頁中錯誤地認爲這是指武后之母。

⑤ 富安敦（Antonello Forte）《七世紀末中國的政治宣傳和思想意識》（*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*），第 228 頁。

發現，武后於是認可了“聖母神皇”這個尊號。這個稱號在早些年曾專指老子之母。^①

儘管如此，武后在利用道教這方面功能的時候還是有一個極大的不利之處。不管她怎麼努力想把自己描繪成神權的象徵，甚至這種神權還早於唐皇室的聖人先祖老子，結果却只能使她與李唐家族的關係越拉越近。光宅元年（684 年），特別是永昌元年（689 年）時，反對她的叛軍中就流傳着忠於李唐的口號，因此，對一種與道教沒有聯繫的理論支撐的需求就越發明顯。老子的尊號在下一年就被取消，但由於缺乏別的認可她地位的名號，武后還是保留了自己“聖母神皇”的稱號，而且《道德經》仍然被保留作為科舉考試的書籍。^② 又過了一年，佛教徒帶來的《大雲經》終於引起了她的注意，這部久遠的佛經地位不太重要，但主要講述的是女性的統治。《大雲經》以及專門造作出來證明《大雲經》是預言武后當政的《大雲經疏》被一併獻給了武后。她於是立刻就把“聖母神皇”的稱號扔掉，作為新的大周朝的開國皇帝公開地接管了皇權。^③ 由於在緊要關頭鼎力相助，佛教很快就得到了獎賞，在天授二年（691 年）時被排位在道教之前，而且兩年後武則天又用自己造作的《臣軌》代替《道德經》作為科舉考試的書目。^④

然而，這些舉措並不意味着與道教有任何重大衝突。例如泰

① 參見楠山春樹《老子傳說的研究》（《老子傳說の研究》），第 346 頁，注 8，東京，1979 年。

② 《唐會要》卷五十，第 856 頁。

③ 前面談到的富安敦（Antonello Forte）的《七世紀末中國的政治宣傳和思想意識》（*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*）中主要討論了《大雲經》以及相關的獻經事件。

④ 《舊唐書》卷六，第 121 頁；《資治通鑑》卷二百五，第 6490 頁。

山石刻中的碑文就顯示了在皇家的要求下，道教的科儀在整個武周朝仍然繼續舉行。潘師正的大弟子司馬承禎很顯然曾經被召至朝廷。^① 甚至在武周建立之後，道教仍然造作讖語來肯定神權對武后的支持。為此李氏家族在恢復唐朝後不得不尷尬地在一定程度上篡改歷史。^② 由於佛教接受的捐助明顯多於道教，因此在萬歲通天元年（696 年）時有一位頗有聲望的道士公開聲稱棄道奉佛也就不足為奇。^③ 同樣，道士孟安排成功地獲得了武則天的資助，在聖曆二年（699 年）重建了與武后父親相關的大崇福觀。《道藏》中現存有一篇他的論著，其中的思想也明顯受到了佛教的影響。^④

還值得一提的，當武后在她晚年逐漸轉向追求長生成仙時，她似乎對道教神譜中地位並不重要的一位仙人王子晉特別感興趣。這或許可以解釋為王子晉和嵩山關係密切，而嵩山在武則天宗教生活中的地位一直都顯得十分突出。早在垂拱四年（688 年），以及後來的天冊萬歲二年（696 年），她在嵩山上舉行了高宗生前安排的封禪儀式，而且與高宗生前一樣在那裏修建居所，並且分別於

① 關於泰山石刻，參見《金石萃編》卷五十三：4b～5a。關於司馬承禎，參見陳國符《道藏源流考》，第 53 頁。

② 對於這些徵兆，參見《文苑英華》卷五百六十一：1b～2a；卷五百六十四：6b～7b。第一個徵兆在開元二十九年（741 年）被全部重新解釋，見《冊府元龜》卷五十三：18b～19a。杜光庭的《歷代崇道記》認為這種重新解釋以及其他是為了和官方的歷史記載相吻合，《全唐文》卷九百三十三：5a～b。

③ 富安敦（Antonello Forte）《七世紀末中國的政治宣傳和思想意識》（*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*），第 123～124 頁，注 4。

④ 參見大淵忍爾《〈道藏〉的形成》（“The Formation of the Taoist Canon”），第 255～256 頁，注 5，尉遲酣（H. Welch）和索安（A. Seidel）編《道教面面觀》（*Facets of Taoism*），第 253～267 頁，紐黑文和倫敦，1979 年。

久視元年(700年)和大足元年(701年)在那裏逗留居住。^① 久視元年(700年),她在嵩山接見了從洪州來的高道胡法超,此人曾奉命爲她煉製金丹。胡法超領導的教團與正統道派偏離太遠,以至於在我們的一些資料中他被看做是一名佛教徒。^②

如此頻繁地涉及嵩山或許可以用道教中突出的中國宗教觀念來解釋。在描述武則天敬奉嵩山神靈細節的一則資料中也特別提到後來玄宗關注華山的原因,這是因爲大化流行,循環往復,其誕生之時命運即改由西嶽華山之神主宰。^③ 同樣,高宗誕生的年份決定了其本命就掌握在神聖的中嶽嵩山之神手中。而武后的誕生則有爭論,最近的一份研究結果表明,她很可能和高宗同年出生。^④ 因此,從一方面看,她後來公開壓制道教的聲望反而使得高宗生前利用道教來提高自己家族影響力的作用更加明顯;另一方面,表面上她尊崇那些大慈大悲的佛和菩薩,但實際上她更大的興趣在於道教中那些完全土生土長的凶神惡煞,暮年之際,尤其如此。

① 富安敦(Antonello Forte)《七世紀末中國的政治宣傳和思想意識》(*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*),第235頁;饒宗頤《從石刻論武后之宗教信仰》,《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》第45冊,第397~412頁,特別是403頁,1974年。參見宮川尚志的《唐玄宗與道教》(《唐の玄宗と道教》),《東海大學文學部紀要》第30期,1978年,第1~13頁,其勾勒出了此山的早期宗教史。

② 《資治通鑑》卷二百六,第6546頁。儘管顯得不太一致,但這只可能指同一個不太顯著的宗教改革者,其傳記見秋月觀暎的《中國近世道教的形成》(《中國近世道教の形成》),第109~110頁,東京,1978年。

③ 《舊唐書》卷二十三,第891、904頁。

④ 桂雨時(R. W. Guisso)《唐朝武則天與政治》(*Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in Tang China*),第210頁,注50,華盛頓,1978年。關於嵩山的内容,參見《無上秘要》卷二十六:14a~b,《道藏》第768~779冊,第1130號,這是六世紀末的道經彙編。

第三章 中唐中興與道教的復興

朝廷對道教的政策與對其他領域一樣，並沒有因為武則天交出權力並於神龍元年（705 年）駕崩而發生任何直接的改變。但李唐復辟後還是採取了幾項措施以恢復老子以及《道德經》的重要地位，其曾因武后的政令而被貶低。皇室的祖先再一次被冠以“玄元皇帝”的稱號，其經典也被重新列於科舉考試書目當中。^① 除此之外，還採取了一項積極的措施來扶持道教，這為以後皇帝的活動開啓了一個重要先例。這就是景龍二年（708 年）立於易州的“龍興觀道德經碑”。道教吸取了以往儒家和佛教將經典刻於石上的做法，也用此方法來傳播教義，這可確保多年之後經典依然永存。^②

① 《舊唐書》卷七，第 136～137 頁。

② 在朱謙之的《老子校釋》（北京，1963 年）中，他使用了這通碑文作為基礎版本。另見《金石萃編》（掃葉山房，1919 年；此後的《金石續編》）卷六：6b～7a。直到最近漢代版本的《老子》被發現以前，這個版本一直被廣泛認為是最可靠的文本。雖然有證據顯示這通碑文與道教界廣泛認可的修訂本擁有相同的特徵，但其並不與最早的文本相一致。參見陳文華《老子景龍碑本的重新考察》，《東海學報》第六卷 1 期，第 2～10 頁，1964 年。

儘管如此，中宗，這位幾乎受其妻子韋后擺佈的孱弱皇帝，他重新登基後却使得皇室更加支持佛教。的確，朝廷在諸州各置寺、觀一所，使佛、道兩教得到了同等對待。然而當對《化胡經》重開爭端之時，皇帝却表現出了他的派別傾向，決定抑道揚佛，在這一點上，即便是武后都不願表現出明顯的傾向。^① 只有到景龍四年（710 年）中宗駕崩，以及緊接着的韋后倒臺，道教的運氣纔逐漸轉變，恢復了高宗統治時期的地位。

這段時期朝廷的政策經常變化，相關的所有主要派別都在一定程度上表現出對道教的信奉，這意味着高宗的道教帝國夢想並沒有因這些年的阻礙而消失無蹤。儘管睿宗重新執掌朝政後的力量與倒霉的中宗不相上下，但他傾向於遵從其妹太平公主，即前面提到的在年輕時入道門的那位。此外，他的兒子，也就是在驅逐韋后及其黨羽的活動中扮演了重要角色的未來的玄宗皇帝，在鞏固李氏家族聲望的事情上態度鮮明，立場堅定，儘管此時其支持道教的力度遜於將來。因此，在景雲二年（711 年）時，武后賜予佛教的特權被進一步廢止，規定“自今每緣法事集會時，僧尼、道士、女官等宜齊行道集”。^② 同年，司馬承禎回到朝廷，此前他隱居浙江天台山中，遠離政治糾紛。但或許是對隱士生活的繼續追求，或許是對尚不穩定的政治鬥爭的精明判斷，他又重歸南方，即使懇請其移居較近的終南山也被其拒絕。^③

① 關於這一點的細節，參見溫士敦（Stanley Weinstein）在即將出版的《劍橋中國史》（*The Cambridge History of China*）中的相關章節。

② 《舊唐書》卷七，第 157 頁。《唐大詔令集》卷一百一十三，第 587 頁。

③ 陳國符《道藏源流考》，第 54 頁。科慕白（Paul W. Kroll）《唐詩中的司馬承禎》（“Ssu-ma Ch'eng-chen in T'ang Verse”），《中國宗教研究會通訊》（*Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions*）6，第 16～30 頁，1978 年秋。

睿宗支持道教最明顯的結果就是增加了道觀的修建,在他短暫的統治時期京城裏道觀建造的速度明顯快於唐代的其他時期。景雲元年(710年),在其執掌政權之後,睿宗下詔將韋后之子在東都的宅地移交給道士。一則資料表明他還改自己原先在洛陽以及太原的住所爲道觀。^① 次年四月,他又建玄元皇帝廟,還在重要州郡置仙壇。^② 中宗有兩個公主在京城住宅被改爲道觀,其中一次改建是在公主的兒子出家成爲道士之後。^③ 更有甚者,皇帝下詔耗費巨資爲他的兩個公主新建道觀,並准其出家人道。她們新的稱號“金仙公主”和“玉真公主”後來就成爲她們身份的標誌,而且她們的道觀也相應被命名爲“金仙觀”和“玉真觀”。^④

有關這段時期的正史中記載了大量官員都洋洋上書反對此事,他們對出於皇帝輕率而造成的鋪張浪費極度不滿,這些帶有儒家思想的文獻生動地描繪了由於朝廷濫用人力、財力,致使勞苦大眾陷入水深火熱中的情景。^⑤ 在大量反對和批評聲中,睿宗堅持了

① 《冊府元龜》卷五十三:9a;《全唐文》卷九百三十三:5b~6a。

② 《新唐書》卷五,第118頁。《全唐文》卷三百四十:21a。參閱薛愛華(E. H. Schafer)的《公元八世紀臨川魏華存祠的修復》(“The Restoration of the Shrine of Wei Hua-ts'un at Lin-ch'uan in the Eighth Century”),《東方研究季刊》(*Journal of Oriental Studies*)15:2,第124~137頁中的第135~136頁,1977年七月。

③ 《唐會要》卷五十,第871、876頁。

④ 《資治通鑑》卷二百一十,第6659頁。關於這此事件的準確先後次序參見岑仲勉《通鑑隋唐紀比事質疑》,第151~153頁,香港,1977年。在《劍橋中國史》(*The Cambridge History of China*)第三卷第341頁中,這兩位公主被誤認爲是睿宗的姐妹。

⑤ 參見《劍橋中國史》(*The Cambridge History of China*)中的引文,第三卷,第341頁,注26(特別是《唐會要》卷五十,第871~875頁)。以及《舊唐書》卷一百一,第3136、3158頁。

一年之久，直到景雲三年（712 年）正月，就在他即將退位之時纔同意停止這項或多或少已算完工的工程。睿宗對外界的批評非常苦惱，認為他們沒有真正領會到他的良苦用心。^① 鋪張浪費的表面原因是爲了紀念皇帝故去的母親，這個理由符合儒家的孝道標準。睿宗的母親自然是武后，這又意味着皇帝的真實意圖是將武后在國庫中的積存悉數花光，以提陞李氏宗族的榮光，從而證明想再次取代李唐並非易事。

但是無論是睿宗的退位還是緊接着發生的太平公主死於玄宗之手，都没能打斷“金仙”、“玉真”兩位公主的人道進程。正史中對她們的人道時間有很多不同的記載，這並非記載有誤，而是準確展示了各種相關級別的儀式。大量的其他材料也證明了此事並非是爲了滿足皇家子弟心血來潮而臨時的草率表演，而的確確是一次持續了相當長時間的宗教入教儀式。因此，可靠的碑文證據表示兩人中歲數較大的金仙公主在神龍二年（706 年）就已經開始接受入道儀式，而她的妹妹直到睿宗繼承中宗皇位後纔開始步入相同的程序。^② 我們有幸能從張萬福道長在其總論經戒傳授科儀的《傳授三洞經戒法籙略說》中親眼看到關於“中盟”科儀的相關記載。這次法會於景雲二年（711 年）正月舉行，而且似乎是極度鋪張。張道長煞費苦心地指出道士輕財，並且竭盡所能地反駁將道經中描繪的奢侈法會與神仙世界相等同的批評意見，同時勸戒世人不要效仿浮華。他的描繪事實上總結了當兩位公主在太極元年（712 年）十月最終被授以最高法籙時，這些儀式

① 《唐大詔令集》卷一百八，第 560 頁。

② 《金石萃編》卷八十一：12b，參見 13b 的評注。《金石續編》卷八：11b，這裏記載年輕公主的老師是葉法善。

“皆勝於前百千萬倍”。^①

在最後一次授籙法會結束後兩個月之內，張道長完成了他的著述，其中賦予主持法會的高道史崇玄以非常重要的地位。史道長所屬道派並不顯赫，主要靠與太平公主的關係出人頭地，而且還在太平公主最早出家入道的太平觀作住持。武后去世後的這段時期，太平公主在權力鬥爭的舞臺上扮演了非常活躍的角色，史也被朝廷加封了很多崇高的頭銜。^② 在兩位公主最後的授籙儀式完成後，張也參與到史所主持的另一項規模宏大的任務當中，即對所有道教經典編目並且標注音義。雖然這些著述多達一百多卷，却没有保留下來。在今天的《道藏》中只完整地保留下來其中一篇總論道教義理的《一切道經音義妙門由起》，卷首還有史崇玄和玄宗作的序。^③ 從史的序中可以看出除了有張萬福之類的道士以外還有許多學者參加到武朝支持的這項任務中。這項任務一定在先天二年（713年）七月就已經完成，因為那時太平公主及其黨羽在權力鬥爭中被鏟除，為了平息民憤，史也被處以極刑。^④

張和史的著作都認為到了八世紀初道教已不像陶弘景時期一樣為貴族所專有。在史序中重複了尹文操《奉道科戒》中已經使用過的道士分類，其中對“祭酒”以及在家道士特別關注，指出此類道士擅長治傷療病，在四川和長江以南地區，此類道士很受歡迎。因

① 《道藏》第 990 冊，第 1231 號，卷二：16b ~ 20b。《新唐書》卷八十三，第 3656 頁，似乎指張所說的兩種科儀中的一種。

② 《資治通鑑》卷二百八，第 6598 頁。《冊府元龜》卷五十三：9b。

③ 《道藏》第 760 冊，第 1115 號。另見吉岡義豐的《道教經典史論》，第 98 ~ 108 頁，東京，1955 年。

④ 張鷟《朝野僉載》卷五，第 114 頁，北京，1979 年。

其務營常道，故雖在家也被稱為“道士”。^① 張萬福明顯屬於古老道派，在他的另一本選擇傳授經誡法籙吉日的書中曾談到他遊江淮吳蜀時，發現這些地方的道士並不注重齋醮科儀知識，但是由於皇家的支持，此類道派在兩京也居然流行開來。他還抱怨那些“祭酒”為死喪者所作的鄙俗的醮祭小法也被採納。^② 從張非同一般的抨擊中所表現出的緊張態勢可以反映出武后帶來的變化，她慣用政治手段來對待道士，似乎已然做好準備要將恩惠散佈於初唐時所惠澤的範圍之外。

玄宗統治初期他必須努力明確他的權力範圍，他最不願看到太平公主遺留下來的佛、道捲入宮廷政治陰謀的局面。太平公主倒臺之後，他在開元二年（714 年）採取措施控制住宗教的勢力，雖然這些措施通常被認為主要是針對經濟上比較富足的佛教，但在很多情況下其範圍還是包括道教。^③ 直到開元八年（720 年）最後一個在朝的道教大法師葉法善辭世之時，我們纔發現玄宗皇帝在此之前沒有恩賜過任何一位道教大師，甚至於對葉法善的死後追封也很難說是逾越了政治謹慎的界限。^④ 然而在此階段，玄宗明顯地感覺到自己已經能牢牢控制道士，然後利用道教來展開構想中的提高皇族聲望的活動。他需要一位有着與葉法善類似地位的人

① 《妙門由起序》3a。

② 《洞玄靈寶道士受三洞經誡法籙擇日曆》，《道藏》第 990 冊，第 1230 號：8a ~ b。張暗示他屬於一個與太極元年（712 年）時不同的道派，這個任務或許始於他生涯中的另一個階段，因此很難知道提到的是哪位皇帝。雖然在第一頁中暗示此文寫於他老年時期。

③ 《全唐文》卷二十六：17b；《唐會要》卷四十九，第 860 ~ 861 頁；《唐大詔令集》卷一百一十三，第 588 頁。

④ 《冊府元龜》卷五十三：10a ~ b。

物來幫助他，在他眼前正好出現了一位在早些年間遠離骯髒的政治鬥爭，出身清白的人物。一直以來司馬承禎都睿智地居住在與世隔絕的天台聖山，他接受了皇帝的邀請，於開元九年（721 年）重新回到了朝廷。雖然他極不情願待在那裏，但在他的幫助下，皇帝開始轉而支持道教，後世認為玄宗朝是道教影響中國政治生活最為重要的時期，正是源由於此。^①

① 陳國符《道藏源流考》，第 54～59 頁。陳大量收集司馬的生平資料，但排列隨意，因此其中偶爾會有時間順序上的矛盾。

第四章 開元中期的道教

雖然後來的史學家們傾向於認為玄宗涉足道教是其垂暮之年的嗜好，或許是由渴望權力和恐懼死亡的混合情緒所激發。這種解釋值得商榷，因為在玄宗統治之前唐朝就一直在利用道教，玄宗後來的行為也應該被認為是自開元八年（720 年）以來的政策延續，這和早些年間表現出的狂熱崇拜不同，顯示出他更樂意在各方面拉近道教和皇家的關係，雖然是以一種漸進的方式。皇帝與司馬承禎的交往絕好地證明了玄宗此時對道教產生的廣泛興趣。

例如這位道長曾應詔和衆多道士以及學者一起創作道曲。^①描繪玄宗時期的宮廷音樂需要單獨另寫一本專著，我們在這裏只需注意在高宗時期此類任務也同樣存在，當時所創作的道樂與潘師正有關，而且皇帝最後還親自負責為朝廷所支持的道教科儀提供道曲。^②高宗所開創的另一先例也由玄宗繼承了下來，在泰山舉

① 《新唐書》卷二十二，第 476 頁。

② 《舊唐書》卷一百九十二，第 5126 頁。陳國符《道藏源流考》，第 297 ~ 299 頁中收集了玄宗時期的大部分道樂。

行完封禪儀式之後，於開元十五年(727 年)將他的注意力轉向山神崇拜的問題上。司馬承禎認為當時的五嶽神祠，非正真之神，五嶽各有上清真人降任其職，因此應當齋祠上清衆神。應其所求，皇帝敕五嶽各置真君祠一所，其形象制度，令承禎按道經創意爲之。至此，道教徹底統治了國家祭祀的重要領域。^①

但是一個明顯的標誌性事件似乎就發生在司馬承禎從天台山被召至朝廷以後不久，這一事件將決定皇帝加大對道教支持的力度。開元九年(721 年)，玄宗令司馬承禎以三種字體寫《道德經》，並刻於京師景龍觀的石柱之上。^② 這次刻經有三份文本，超過了景龍二年(708 年)的那次，可以與五百年前那次泰山石刻儒家經典相比。在開元七年(719 年)時皇帝就已經把注意力投向《道德經》，當時爲採用哪個注本作為科考書目引起了很大的爭議。劉知幾(661 ~ 721 年)請求廢除當時正在使用的《河上公注》而存用王弼(226 ~ 249 年)的注本。^③

① 陳國符《道藏源流考》，第 56 頁。《舊唐書》卷五十，第 879 頁中記載此事的時間爲開元九年(721 年)，這似乎太早，《冊府元龜》卷五十三:12a 中則認為是發生在開元十九年(731 年)，這又顯得太晚，雖然這裏是指完成時間而非提出建議的時間。《舊唐書》卷一百九十二，第 5128 頁中堅持這裏採用的時間，正如承禎所說的一樣，與一條衡山上修建真君廟的單獨記載相吻合。

② 《冊府元龜》卷五十三:10b。陳國符《道藏源流考》第 56 頁中更傾向於《舊唐書》卷一百九十二，第 5128 頁中的時間。今枝二郎的《玄宗皇帝的〈老子〉注解》(《玄宗皇帝の〈老子〉注解について》)，《中國古典研究》第 23 期(1978 年 6 月)第 20 ~ 35 頁中也似乎懷疑 721 年這個時間，但這與其他成果相一致。

③ 參見洪業(William Hung)的《唐朝宮廷中對書目的爭論》(“A Bibliographical Controversy at the T'ang Court, AD 719”),《哈佛亞洲研究期刊》20, 第 74 ~ 134 頁, 1957 年。

值得注意的是，在這段時期《道德經》只是作為眾多經典中的一部被討論，但自開元八年（720 年）起，此經及其作者將會一枝獨秀，最終作為朝廷所支持的全新學術以及儀式的核心吸引萬眾的目光。

於是我們可以看到在開元十八年（730 年）時，皇帝下令在三殿講《道德經》。^① 在開元二十年（732 年）時，又有兩種版本的《道德經》被刊刻於石，同時玄宗自己還推出了全新的注本。開元二十一年（733 年），皇帝下令每家必備一本《道德經》，同時在科考中關於《尚書》和《論語》的題目則相應減少，而增加有關《道德經》的題目。^② 接下來的開元二十三年（735 年），又推出了一種官方的注解本，但還是掛着皇帝的名字。^③ 同年，一位名叫司馬秀的道士請於兩京及天下應修官齋等州皆立石臺刊勒玄宗御注《道德經》。^④ 以往的釋、道、儒，從來沒有哪一部經典被賦予過如此榮光。

據史料記載，司馬秀之所以能提出如此請求，是因為他有“道門威儀”這一稱謂。說明在這段時期，道教也越來越直接地服務於朝廷。另一則墓誌銘中則提到一位名叫張探玄的重要道士，他死於天寶元年（742 年），從中可以看出司馬秀的全稱應當是“道門威儀使”，他和張的這個共同稱號是在開元二十一年（733 年）被授予

① 《冊府元龜》卷五十三：11a ~ 12a。

② 這些措施，以及圍繞這些措施而產生的確定年代的問題，參見今枝二郎的《玄宗皇帝的〈老子〉注解》（《玄宗皇帝の〈老子〉注解について》），以及石刻資料《金石萃編》卷八十三：2b ~ 6b。

③ 今枝二郎《關於唐玄宗御製〈道德真經疏〉的比較研究》（《唐玄宗御製〈道德真經疏〉について》），《大正大學研究紀要》第 64 輯，第 55 ~ 83 頁，1978 年 11 月。

④ 歐陽修《歐陽文忠公集》卷一百三十九：13a，《四部叢刊》本。

的,但張的職權範圍僅限於洛陽。^① 據宋朝史料記載,“道門威儀使”這個完整的稱謂是唐朝掌管一切道教事務道長的頭銜。^② 張和司馬在當時的確起着相應的作用,這可以從另一位叫劉若水的道士的傳記中得到印證,在開元二十四年(736年),道門威儀使奉玉真公主的要求,派劉詣中嶽嵩山興唐觀教定經籙。^③

這個官職的設立標誌着朝廷宗教政策的一大根本突破,與先朝的一些例子不同,唐朝無意在官府與單個的信仰團體之間設置任何級別的管理機構。雖然學者們認為單就佛教來說,這種狀況自玄宗朝以後有所改變,那時朝廷的權力從整體上說不能直接施展,但完全忽略了玄宗爲了利用道教而制定新政的淵源。^④ 張探玄的傳記提到他早在開元十四年(726年)時就曾參加皇家舉行的老子祭祀活動,道門威儀使的作用在於,在擴大道士利益的同時,也加強國家對他們的管理。於是在開元十七年(729年)開始採取僧、道登記的措施,開元十九年(731年)限制他們的行動,而且在開元二十一年(733年)規定僧、道都要拜其父母,(這也就象徵性地承認了他們的世俗義務),這些都表明皇帝至少沒有想過要放鬆對宗教的管理。^⑤

① 《金石續編》卷八:9a。

② 高承《事物紀原集類》卷七,第517頁,臺北,1969年。

③ 《金石續編》卷八:6a。《全唐文》卷九百九十三:12a中將此事件發生時間定爲早在開元四年(716年),與劉的年表相核對可見其誤。

④ 總結前人主要論述佛教方面的研究成果,參見陳觀勝(Kenneth K. S. Ch'en)《中國化的佛教》(*The Chinese Transformation of Buddhism*),第116~124頁,普林斯頓,1973年。

⑤ 《新唐書》卷四十八,第1252頁。《唐會要》卷四十九,第861頁。《唐大詔令集》卷一百一十三,第589頁。

當然嚴苛的政策更主要是針對佛教而不是道教，因為佛教的僧侶集團最為龐大。據開元二十二年（734 年）李林甫主編的《唐六典》中記載，天下有 3245 所佛教寺院和 2113 所尼姑庵，而相應道教則只有 1137 所道士觀和 550 所女冠觀。^① 但是在此書中還記載僧道都有義務為死去的皇族作法事，而道觀還特別要在皇帝壽辰之日的千秋節以及三元日修齋為天下祈福。^② 前一種慶典是開元十七年（729 年）在張說的建議下制定的，^③ 後一種於開元二十二年（734 年）提出，構成了道教的齋戒日，即在每年的元月、七月、十月三個月月中十三至十五日，禁斷一切屠宰漁獵之事。^④ 我們却在佛曆中找不到相關的齋戒日。這些慶典節日被記載在文獻中，這就是專門為三元日所設立的節日，但最為常見的或許應當是“金籙齋”，敦煌中發現的關於這種科儀程序的殘片，證明了祈禱者的確是為帝祚永存而獻祭。^⑤

自從玄宗給自己提出如何利用宗教來為國家利益服務的這個問題之後，又進一步地提出了各種不同的改革方案。開元二十五年（737 年）為了強調道教與皇家的關係，道教被納入宗正寺的管轄範圍。^⑥ 開元二十六年（738 年），敕各州都要從州城內現有的寺、

① 《唐六典》卷四：44b, 42a。

② 《唐六典》卷四：47a ~ 50a。《冊府元龜》卷五十三：15b ~ 16a。

③ 《全唐文》卷二百二十三：11a。

④ 《唐大詔令集》卷一百一十三，第 589 頁。

⑤ 吉岡義豐《敦煌文獻分類目錄——道教之部》（《敦煌文獻分類目錄——道教の部》），第 70、80 ~ 81 頁，東京，1969 年。另見勞格文（Lagerwey）《〈無上秘要〉——六世紀的道教大全》（*Wu-shang pi-yao: somme Taoïste du VIe siècle*），第 161 ~ 163 頁。

⑥ 《唐會要》卷四十九，第 859 頁。

觀中選擇一處位置合適、規模宏大的，改名為開元寺或開元觀，由朝廷供養。次年，又敕旨這些新命名的寺、觀依照舊寺、觀的制度行事，即皇家供養的寺、觀應於千秋節及三元節行道設齋。^①

然而皇帝很快就轉向了更加雄心勃勃的計劃。開元時期的最後一年（741 年）從對唐代道教的重要性來說，更適宜歸於緊接着的天寶時期，在這一時期玄宗對宗教的支持在於製造崇拜、修建道觀，使其完全超過了以往任何時期，也正是在這段時期，產生了中國歷史上獨一無二的道教統治。

^① 《唐會要》卷五十，第 879 頁。

第五章 天寶年間的道教

我們只需粗略地審閱一下天寶年間對宗教團體採取的措施就可以明顯地看出這時已經完全放棄了早些年間在宗教政策上的謹慎態度。開元二十九年(741年)一項關於僧道犯罪“望準道格處分,所由州縣官不得擅行決罰”的請求獲旨批准,^①但是自那以後似乎就徹底不再強求兩教在政策上要平等對待。例如在天寶六載(747年)五月,張道陵(34~156),也就是在公元二世紀發起道教運動並且成為大多數道教教團始祖的那位天師,與將道教教義系統化的陶弘景(456~536年)都被冊贈了死後的官銜。^②又如同年正月,詔令道教諸觀如有人數少於七人或者有絕無人處,均需度補人員。^③

我們可以看出在以上兩個例子中,都沒有對佛教採取類似的

① 《唐會要》卷五十,865頁。

② 《唐會要》卷五十,881頁。

③ 《冊府元龜》卷五十四:10b。

撫慰措施，次年又令天下有洞、宮、山處，各置聖壇以化度衆多道士。^① 文獻中關於在天寶八載（749 年）和十載（751 年）分別抄寫十部、五部《一切道經》並且分置各處的記載似乎反映出對道教完全單方面的支持。^② 這可以追溯到開元年間在皇家的要求下編纂的《開元道藏》。^③ 這種理解或許比較片面，却意味着皇帝的此類偏好也確實會為道教帶來好處。或者可以這樣說，對道教的支持要依靠玄宗對道教政策的兩大革新，而兩者都是為了強化皇族的聲望。

首先，是對皇室祖先老子的制度性祭祀，以此來強調皇室家族的神聖起源及其將被神靈永遠護佑。其次，就是將教育和科考制度建立在道教而非儒家經典之上，這大概是想選拔出來的官吏能與唐皇志趣相投，不會因為受儒家價值觀的影響而不時地與君王針鋒相對。起於開元晚期，在天寶年間一直持續的這兩大革新被不斷修改，這表明玄宗認為它們同等重要。

因此，關於老子的玄元皇帝廟，以及崇玄學可信的最早記載應該是開元二十八年（740 年）的一條政令，其將皇帝自己的藩邸移交給這兩者共同使用。^④ 而這條政令頒佈之前還有記載說老子曾託夢給玄宗皇帝，^⑤ 次年皇帝又做了兩個類似的夢，這使得他更加堅定地推行其計劃：有大量資料證明他新建的廟堂與開元二十九年

① 《冊府元龜》卷五十四：11a～b。《唐大詔令集》卷九，第 53 頁。在這則法令中之所以提到張道陵和陶弘景，如果不只是簡單記載已經實施的政令，那或許意味着在天寶七載對其冊贈可能更好。

② 《唐大詔令集》卷九，第 54 頁。《冊府元龜》卷五十四：16a。

③ 參見吉岡義豐《道教經典史論》，第 109～111 頁。

④ 《冊府元龜》卷五十三：18a。

⑤ 《冊府元龜》卷五十三：17a～18a。

(741 年)的這些神啓事件確有聯繫。^① 這兩個夢中的第一個顯示出某處的一尊老子雕像,而另一個夢則導致了老子的形象傳播全國,此後在天寶三載(744 年)佛、道神像以及玄宗自己的形象被進一步四處傳播,皇帝似乎對用藝術手段來提高自己聲望的這種機會特別感興趣。^②

但是在開元二十九年(741 年)所發生的事情,以及天寶元年(742 年)發生的一系列更加令人驚訝的事情將會在儀式方面產生很大的影響。後一年的正月,在經歷了開元二十九年(741 年)整整一年的神跡之後,^③王府參軍田文秀上言說玄元皇帝於通衢降見了自己,並告之靈符所在,皇帝於是命其找回靈符。田自然不辱使命,成功地找到了靈符。這最後一次顯靈使得玄宗將年號改爲“天寶”。^④ 神符被放置在京城新建的玄元皇帝廟中,這座廟正是開元二十九年(741 年)革新的結果,此時却只是天下類似道觀之一。九月這座廟以及洛陽和別處的相同名稱的廟被賜予了一個

① 參見戴聞達(J. J. L. Duyvendak)《玄宗皇帝的夢》(“The Dreams of the Emperor Hsuan-tsung”),《印度古物》(*India Antiqua*),第 102 ~ 108 頁,萊頓,1947 年。藤善真澄《關於道舉在任用官員時的意義》(《官吏登用における道舉とその意義》),《詞林》51:6,第 795 ~ 829 頁,1968 年 11 月,認爲開元二十九年(741 年)是崇玄學的創建年代,丁煌也持同樣的看法,參見其《唐代道教太清宮制度考》,《成功大學歷史學報》第 6 期,第 275 ~ 314 頁,1979 年 7 月。

② 薛愛華(E. Schafer)《唐帝國的神像》(“The T'ang Imperial Icon”),《漢學》(*Sinologica*)7:3,第 156 ~ 160 頁,1963 年;以及《唐朝文化摘記第三》(“Notes on T'ang Culture III”),《華裔學志》(*Monumenta Serica*)30,第 100 ~ 103 頁,1972 ~ 1973 年。

③ 《冊府元龜》卷五十三:19a ~ 23b。

④ 《冊府元龜》卷五十四:1a ~ b;《唐會要》卷五十,第 865 頁;《唐大詔令集》卷四,第 21 ~ 22 頁。

更加崇高的名稱“太上玄元皇帝宮”。^① 天寶二年(743 年)名稱又有變化,長安的被改為太清宮,洛陽的為太微宮,天下諸郡改為紫極宮。^②

這些稱謂上的變化是源於玄宗對老子崇拜儀式的發展,另外對老子的尊號也有一系列的改變。天寶二年(743 年)追尊老君為“大聖祖玄元皇帝”,其後在天寶九載(749 年)又加老君尊號為“聖祖大道玄元皇帝”,同時皇帝的直系先祖也得到追尊。^③ 最後在天寶十三載(754 年)老子的尊號被確定為“大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝”,這個尊號表明老子在國家的皇天崇拜以及道教的神譜中都佔據着最高位置。^④ 丞相兼任太清宮使,^⑤經常修訂太清宮中所舉行的科儀,這些都使得太清宮在老子崇拜中扮演着主要角色。早在天寶元年(742 年)老子就已經被加尊過,在接下來的天寶四載(745 年)、八載(749 年)、十載(751 年)以及十三載(754 年),老子又被進一步加尊。^⑥ 太清宮中的神像也備受關注,天寶元年(742 年)老子和玄宗的聖容雕像就被立於宮中,天寶五載(746 年)宰相們的雕像又加入其中,天寶九載(749 年)文宣王與四真人像又

① 《冊府元龜》卷五十四:4a;《唐會要》卷五十,第 866 頁。

② 《冊府元龜》卷五十四:5a ~ b;《唐大詔令集》卷七十八,第 442 ~ 443 頁。對於位於老子誕生地的道觀的建立、位置、規模以及第一、第二次命名,參見丁煌《太清宮考》。

③ 《唐大詔令集》卷七十八,第 445 頁;《冊府元龜》卷五十四:12b。

④ 《冊府元龜》卷五十四:17b。

⑤ 戴何都(R. des Rotours)《〈新唐書〉百官志、兵志譯注》(*Le traité des fonctionnaires et le traité de l'armée*),第 14 頁。

⑥ 《唐會要》卷五十,第 866 頁;《冊府元龜》卷五十四:9a,13b ~ 14a,15a,17b。

被加立於太清宮和太微宮中。^①

太清宮似乎特別受支持大唐的無形力量所青睞，據記載在天寶四載(745 年)、五載(746 年)以及十三載(754 年)時，老君於此宮頻頻現身，另外還發生了很多別的祥兆，為此皇帝賜物於此宮道士。^② 這段時期全國各地不斷有神跡發生的事情上報朝廷。天寶八載(749 年)象徵吉兆的玉芝再次被發現，六月時又發現了真符，於是下詔要求長安、洛陽以及天下十道各置道觀一所，並以真符玉芝觀為名。^③ 現在已經無法知曉設置這些道觀的具體作用何在，如果有的話，它們似乎表現出了一種折中的支持方式，介於對一直不斷出現的散佈於各地的單個道觀和由皇家推行覆蓋全國的道觀之間，後者如開元觀和老子廟。對後一種道觀的命名無疑形成了玄宗時期朝廷支持道教崇拜的主要內容，尤其是它們與皇帝推動的有特色的道教教育體系頗有聯繫。

開元二十九年(741 年)下詔置多座玄元皇帝廟兼作為兩京及諸州的道教學習場所，各廟置崇玄博士一名，指導學生學習道教經典。^④ 這雖然使得道教的教育體系與儒家一樣遍佈各州，但還是不如儒家傳播廣泛，然而這代表朝廷正在以前所未有的力度推廣道

① 《唐會要》卷五十，第 865 頁；《舊唐書》卷九，第 220 頁；《唐會要》卷五十，第 881 頁；《唐大詔令集》卷九，第 54 頁。

② 《冊府元龜》卷五十四：8a, 10a, 17a；《資治通鑑》卷二百一十七，第 6923 頁。

③ 《冊府元龜》卷五十四：12a, 13b；《唐大詔令集》卷九，第 54 頁。

④ 《冊府元龜》卷五十三：184b；《舊唐書》卷九，第 213 頁；《唐會要》卷六十四，第 1121 頁。藤善真澄的《關於道舉在任用官員時的意義》(《官吏登用における道舉とその意義》)對科考中的道教作了全面的考察，這裏的論述正基於此。

教。各地的“崇玄學”與京城同名。與唐代建立的各種核心學術機構和準學術機構相比，京城的崇玄學一點也不顯得異樣，而且我們還記得，北周和隋朝時京城的道觀也兼有學術作用。但是同時產生的“道舉”考試制度以崇玄學教育為本，考生以此進入仕途，這使得崇玄學成為這個國家的最高教育機構之一。

開元二十九年(741年)除了置玄元皇帝廟，還採取很多措施修改原來的法令條款。首先，徵求明曉《道德經》及《莊子》、《文子》、《列子》之人，並且於天寶元年(742年)時在長安崇玄學置博士、助教各一人，學生一百人。^① 同年，因為《道德經》從長度上講短於標準科考制度所要求的經典的長度，因而被稱為“小經”，於是《道德經》從使其蒙羞的科考書目中被取消，而只用於“道舉”考試中，即便如此，參加其他科考的考生也不會放棄對《道德經》的學習。^② 天寶二年(743年)，當太清宮以及其他一些道觀被改名之際，長安和洛陽的崇玄學也被改名為崇玄館，其博士改稱為學士，自此這些機構成為學術機構，其教師成為學者。^③ 這一舉措強調了他們與皇帝的聯繫，但並沒有改變他們作為教師的作用，雖然他們被要求公開講經作為額外的任務。^④ 大學士的職位也是在此時設立，他對兩京道教負總責，正如太清宮使一樣，由首輔大臣之一兼任。^⑤

① 《新唐書》卷五，第142頁；《舊唐書》卷九，第215頁。

② 《冊府元龜》卷五十四：3a～b。

③ 《冊府元龜》卷五十四：4b。

④ 《唐大詔令集》卷七十四，第443頁。這一政令承認學士學生的學業還有待提高，因此他們有三年的學習期限，要通過的教育考試比正常考試稍寬。

⑤ 《金石萃編》卷八十六：5b。《唐會要》卷六十四，第1122頁中列出了佔據此職位官員的名字，其在天寶五年(746年)時被提陞到這一職位。《唐大詔令集》卷四十五，第223頁。

此後唯一重要的變化主要與玄宗對其聖祖日益增加的熱情有關，而較少關係到制度改革的深化。天寶十三載（754 年）“道舉”停習《道德經》，而加《易經》，^①這表明了對《道德經》的尊崇有增無減。這可以從早期將《道德經》排除於普通科舉考試之外，以及這段時期發生的意味着《道德經》具有極高價值的大量行動中推斷得出。因此，在天寶四載（745 年），下詔將《道德經》列為諸經之首，在衆書目中有着最為尊崇的地位，遠遠高於別的學派的普通經典。^②在這同一則詔書中還規定所有古代典籍中玄元皇帝令人敬畏的舊號應宜改正，所有的這些措施都可以被看做是天寶元年（742 年）將老子陞入上聖的繼續。^③天寶十三載（754 年），將御注《道德經》以及《義疏》分示十道，顯示了在天寶十三載（754 年）以後對《道德經》的關注有增無減。^④

“道舉”考試又仿明經考試，雖然在一兩處有所改變。^⑤有兩次“道舉”考試中加試了特別的道經。第一次是在開元二十九年（741 年）九月，皇帝親試諸考生道教的“四子”。^⑥第二次是天寶十三載（754 年），以對玄經的洞曉來對策高第。^⑦與太清宮中崇奉的包括老子在內道教聖人的名單相對比，對“四子”的提及就顯得有些異常。在開元二十九年（741 年）時，我們還看不到庚桑子的蹤影。然而在次年二月，皇帝要求討論什麼稱號適合莊子、列子、文

① 《冊府元龜》卷六百四十：4b。

② 《唐會要》卷五十，第 880 頁。

③ 《冊府元龜》卷五十四：2a。

④ 《冊府元龜》卷五十四：18a；《舊唐書》卷九，第 230 頁。

⑤ 《唐會要》卷七十七，第 1404 頁。

⑥ 《冊府元龜》卷五十三：22b ~ 23a；《唐大詔令集》卷一百六，第 550 頁。

⑦ 《全唐文》卷五百二十二：4a。

子和庚桑子,以及他們各自著作的名稱,^①雖然那年五月的一份奏章顯示,沒有道士熟知《庚桑子》這本經典。^②

現存的《庚桑子》文本被公認為是王士源所作,他的主要活動時期正是在天寶年間。^③當天寶元年(742年)中期有報告說需要造書時,王意識到了道教需要造作第五部經典來與儒家的五經相對應,於是在這時獻上了一冊剛剛造作好的著作。九世經早期的一則材料甚至說起初王試圖冒充此書是他家祖傳的古書,後來當他的謊言被戳穿後,《庚桑子》也就不在用於科考之中。^④王士源為什麼要將其著作託名於一位即使不算是虛構也只不過是在《莊子》以及《列子》篇章中提到過的次要人物,我們不得而知,或許庚桑子就最適合出現在道教神位中不太顯著的位置。^⑤王不得不承認,他創作的《庚桑子》事實上包含有《莊子》和《列子》的部分內容,以及早期《呂氏春秋》中的大量段落,散佈於其間的關於廣納賢才及忠孝之士的思想則很可能是王的原創。

負責道教考試的部門應當曾經考慮過對考生進行綜合考試,其內容與道教無甚相關,他們最後應該把儒家的《易經》也納入了考試書目,這說明如果只以道教內容來選拔官吏會造成很多問題。事實上雖然在皇帝身邊有衆多道士,但他們當中很少有既當道士又做官的。司馬承禎的一些著作如《坐忘論》似乎就是為包括學者

① 《唐會要》卷五十,第880頁。

② 《唐會要》卷七十七,第1404頁。

③ 張心澂《僞書通考》,第856~860頁,上海,1959年。

④ 趙貞信《封氏聞見記校注》,第2~3頁,上海,1958年。關於“道舉”幾乎沒有什麼疑問,但是就算是有,也至少沒有提及《庚桑子》。

⑤ 參見石井昌子《道教學研究》(《道教學の研究》),第234頁,東京,1980年。

官員在內的衆人所作。^① 從宋朝對司馬承禎《坐忘論》以及一些其他唐書的注釋中可看出，此時的道士正深謀遠慮力圖創造一種精神上的貴族道教來與佛教相抗衡，並且取得了一些成效。^② 但是司馬承禎對統治集團的直接影響還不太明顯，他肯定回絕了朝廷的封官。他的弟子李含光也同樣如此，開元二十三年（735 年）李在司馬仙逝後繼承了他老師的位置，李的幾部均已遺佚的著作主要都是論及《易經》、《道德經》和《莊子》，這幾部書在魏晉南北朝時期被學者們廣泛研究，並被稱之為“三玄”。^③ 李一生三次被傳召至京，天寶七載（748 年）在最後一次至京時，其作為度師為皇帝授籙。嚴格地說這次授籙已是多餘，因為他的老師司馬承禎在開元九年（721 年）第一次見玄宗時就已經為其授了此籙，但或許兩次授籙都只不過是個象徵，歷史上此類儀式都能為帝王們增添無上的榮光。^④

天寶年間一定有大量的道士承擔管理職責。有關這段時期的資料中提及的唯一的“道門威儀”，或許也是當時唯一據此職位的是王虛真。王也許部分負責皇帝在開元二十年（732 年）編撰的

① 關於這本書，參見常盤大定的《中國的佛教與儒教、道教》（《支那に於ける佛教と儒教、道教》），第 654～661 頁，東京，1930 年。

② 參見蒙文通《道教史瑣談》，第 318 頁，《中國哲學》第 4 輯，第 308～324 頁，1980 年；吳曾《能改齋漫錄》，第 312 頁，上海，1960 年；余嘉錫《四庫提要辨證》，第 1213～1214 頁，北京，1958 年。

③ 關於李含光的自傳和著作，參見陳國符的《道藏源流考》，第 59～61 頁，以及薛愛華（E. H. Schafer）的《唐代茅山道教》（“Mao Shan in T'ang Times”），《中國宗教學會專刊》（*Society for the Study of Chinese Religions Monographs*）第 1 集，第 46～47 頁，1980 年。

④ 參見索安（Anna Seidel）《天子和天師》（“Le fils du Ciel et la Maître Celeste”），《國際東方學者日本會議紀要》（*Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*）24，第 119～127 頁，1979 年。

《道德經注》。在天寶十四載(755年)王仙逝之時,據稱其負責監領天下諸道士。^①但王並非沒有助手,其中有一個叫蕭邈的,在後來的軼事集中被稱為“天下道門使”,專管帝國內所有道士,^②雖然現存的天寶元年(742年)的碑文中簡單稱其為“檢校道門威儀”。^③此類表示額外任命的稱號在一些別的碑文中也可以得到證實。^④在一則聖旨中則敕令停止京都檢校僧道威儀的任命,因為其會助長宗教間的衝突。^⑤這則法令意味着佛教管理者的存在,因此值得注意的是,李含光在玄宗時期就已經有了“功德使”的稱號,而此稱號後來宦官、和尚也用,只不過很明顯是為了完成某種專門的任務。^⑥然而,事實上儒家官員從來沒有擔任過這些道官,這表明這些職位的佔據者不是通常意義上的官員。

除了有這些道士轉變成管理者外,玄宗朝時還常有文人入身道門。這其中最主要的是一位叫吳筠(? ~ 778年)的詩人,他為後世所知主要是因為他與同時代另一位更加著名的人物李白(701 ~ 762年)有着深厚的友誼。^⑦吳筠少舉儒子業,後考進士不第,於是

① 參見今枝二郎《關於唐玄宗御製〈道德真經疏〉的比較研究》(《唐玄宗御製〈道德真經疏〉について》);《冊府元龜》卷五十四:18a。

② 杜光庭《道教靈驗記》卷一:3b,《道藏》第325~326冊,第590號。

③ 《金石萃編》卷八十六:1b。

④ 《全唐文》卷四百四十一:7a~10b,卷九百九十:21a~24a。

⑤ 《唐大詔令集》卷一百一十三,第590頁。

⑥ 《全唐文》卷三百四十五:15a。

⑦ 關於吳筠的生平和思想,參見薛愛華(E. H. Schafer)《吳筠的“步虛詞”》(“Wu Yün's ‘Cantos on Pacing the Void’”),《哈佛亞洲研究期刊》41:2,第377~415頁,1981年12月;神冢淑子的《吳筠的生平和思想》(《吳筠の生平と思想》),《東方宗教》54,第33~51頁,1979年11月;《吳筠的“神仙可學論”》(“Wu Yün's ‘Theory of the Attainability of Immortality’”),《國際東方學者日本會議紀要》(*Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*)25,第137~138頁,1980年。

開始雲遊四方，這使其結識了衆多文士。後因其詩文被廣爲傳頌，在天寶初他被召至朝廷，但不久就請辭回歸道觀。在天寶十三載（754 年）他向皇帝呈獻其道學研究的成果《玄綱論》，不過似乎他更願意在長江流域繼續他的道士以及文人的志向，而不想待在長安。吳的道教著作可以與司馬承禎的相比，都力圖提供一種佛學以外的知識選擇，而且其對象大多都有一定層次而不是初學道者。但是吳作爲道士的地位遠不如司馬，因爲他只受過初級的正一法籙。

然而吳筠在遁入道門潛心修道的同時又繼續發揮他作爲文士的世俗天賦，這顯得有些不尋常，因爲入道常常意味着與世俗生活相隔絕。例如作爲學者和官員的賀知章，在天寶二年（743 年）結束了其作爲學官的輝煌歷程，向皇帝請求准許其入道，而且捨其宅院爲千秋觀。^① 又如道士尹愔，在開元二十五年（737 年）時擔任了賀一樣的官職，其最獨特之處是被賦予了一項特權，可穿道士服上朝，這再一次表明了他雙重身份的獨特性質。^② 玄宗雄心勃勃地提陞道教無疑會對他的朝綱產生深遠的影響，以至於我們可以指出一些官員，他們顯得特別精於道教事務。^③ 儘管如此，道士和帝國的文官之間在本質上還是有所區分，而且後者的意識形態仍然保持了唐以前的一貫模式，在以後朝代中的文官也並非都是儒生，儒家的最終勝出是基於一種教育，任何道教的學習方式都無法與之

① 《新唐書》卷一百九十六，第 5607 頁；《唐會要》卷五十，第 880 頁。

② 《唐會要》卷六十三，第 1101 頁。

③ 例如韋縠，見《全唐文》卷三百七：11～16a；《新唐書》卷一百二十二，第 4355～4360 頁；卷一百九十六，第 5606 頁；《唐文拾遺》卷五十：17b；《唐文續拾》卷三：5b～6a，臺北，1962 年重印版。

爭鋒。要改變這種狀態不能單靠一人，無論他的統治時間有多麼長久，統治方式有多麼聰明。

雖然玄宗力圖創建一種區別於傳統儒家天子概念的做法最後還是被後來的王朝所擯棄，但他的許多富有創建性的思想並沒有在天寶十四載（755 年）因安祿山的叛亂而簡單地消失。唐王朝繼續利用其積聚的思想資本，直至最終滅亡，這個過程經歷了一個半世紀，其間見證了玄宗力圖通過道教賦予其家族聲望而展現出來的功效。甚至他的大敵安祿山也很明顯地認為玄宗帝國所支持的道教具有無比的重要性，一方幸存下來的碑刻顯示了在安祿山的暫管區，安至少費勁心機地為一所道觀命了名，以他自己的年號稱其為“聖武”。^①

^① 碑刻列於范騰瑞編《館藏李唐墓誌目》4，第 118 頁，《國立北平圖書館館刊》第九卷 6 號，第 111～134 頁，1936 年 11～12 月。

第六章 安史之亂到九世紀 早期的道教與帝國

雖然緊跟着安祿山出場的唐肅宗(756 ~ 762 年在位)在其統治生涯的大部分時期都忙於應付叛亂,常常被嚴重的軍事問題所困擾,但他並沒有忽視利用帝國與道教的聯繫,雖然這種聯繫更多地表現於衆所周知的徵兆而非在制度措施中。^① 至德元年(756 年),當肅宗的父皇還在四川流亡時,吉祥的徵兆就出現在道教的儀式中;次年又出了老子顯靈的事,在乾元二年(759 年)的一次羅天大醮中,夜晚見有龍盤於御座,其鱗爪痕跡第二天被示與朝臣。雖然其間的年份中沒有吉兆發生的記載,但在尚書省都堂上還是舉行了道教的齋醮,其所屬官員要求必須參加,另外老子的圖像在京城內自大明宮被送到太清宮,其迎送隊伍十分壯觀。上元二年(761

① 參見《唐會要》卷四十九,第 860 頁;卷五十,第 881 頁,這些都表明了自天寶二年(743 年)始,道士就由屬於祠部的司封監管,而不是宗正寺了。在至德二年(757 年)這個規定被確立下來。滋野井恬研究過這段時期,見《唐代佛教史論》,第 159 ~ 160 頁。

年)佛道兩教於景龍觀再起辯論,並且設醮講論,^①但自此之後文獻中不見肅宗對道教的支持,這或許意味着皇后信佛對皇帝產生了重要的影響。^②

我們掌握的所有資料都表明肅宗皇帝沉溺於各種不同的宗教活動中,可見與諸先皇相比,處於困難局勢中的晚唐統治者地位越不安穩,就越容易將其信念寄託於各類聖人身上,這大概是一種普遍真理。然而肅宗時期的這個例子與後來所發生的事件類似,其結局並非十分完美。一位叫申泰芝的道教法師深得肅宗寵信,遨遊於湖、衡間,斂財巨萬,直到最後皇帝纔相信了其他官員對他的彈劾。《道藏》中收錄的申的傳記寫於宋朝,毫無疑問,其謹慎地聲稱申在天寶十四載(755年)飛身成仙。^③雖然這種令人生疑的謹慎傾向於從正面解釋申生平記載中的各類被指責的事件,但證據中的矛盾突顯出我們的資料中存在相互衝突的歷史偏見。對唐代道教人物的準確歷史評判甚至比任何關於道教宮觀的記載還要問題百出。

無疑,肅宗後面的代宗(763~779年在位)對佛教的興趣遠勝於道教,雖然從某些方面來說道教還得益於他的大規模度人入道的活動。廣德元年(763年)他下旨給予河南、河北的僞度僧、道以正度,並在大曆八年(773年)、九年(774年)時敕天下寺、觀增加

① 《冊府元龜》卷五十四:18a~b。

② 關於肅宗、他的皇后以及佛教,參見溫士敦(Stanley Weinstein)在即將出版的《劍橋中國史》(*The Cambridge History of China*)中的相關章節。

③ 關於申的生平可以通過其政敵之眼反映出來,參見《新唐書》卷一百四十,第4650頁;卷一百四十五,第4727~4728頁;《全唐文》卷三百四十四:17b;他的道士傳記,參見《雲阜山申仙翁傳》,《道藏》第201冊,第451號。

僧、道人數。^① 上元五年(764年),道教計劃擴充朝廷所支持道觀的道士人數,但被指責為奢侈鋪張,故此顯得十分倒霉。代宗後來大力扶植宗教,却只有佛教從中獲益。^② 代宗不再熱心資助道教或許是因為自茅山高道李含光仙逝後,存在於朝廷與這個宗教中心之間的聯繫自玄宗太平盛世時期的融洽狀態,經過隨後安祿山叛亂的困難時期,到後來九世紀時就處於一種完全衰退的狀態中。^③

即便如此,我們至少還是可以指出一位代宗十分青睞的高道,即道門威儀申甫。申在大曆七年(772年)時,兩次就道法科儀之事上言皇帝,並得到恩准;後來又在大曆十三年(778年)被指定負責京城修建乾元觀,以追遠祈福,上資肅宗。^④ 安史之亂時道經多遇焚燒,申甫被認為是後來海內搜羅、組織繕寫以補道經的負責人。^⑤ 代宗支持的道教教育制度也是源於玄宗時期,雖然有些衰落,但的確存在。在廣德元年(763年)時,有信佛的大臣楊綰上書請求廢除道舉制度,雖然他的建議似乎也暫時被付諸實施,但是到了大曆三年(768年),皇帝最終下旨增置崇玄生員到一百人。^⑥ 儘管代宗有信佛的傾向,他的長期統治却與道教有着錯綜複雜的關係,因此他取年號為“大曆”(766~779年),這個名稱與在貞觀二十二年(648

① 《冊府元龜》卷五十四:19a~b。

② 《舊唐書》卷一百三十,第3618~3620頁。

③ 參見薛愛華(E. H. Schafer)《唐代茅山道教》(“Mao Shan in T'ang Times”),第47~48頁。

④ 《冊府元龜》卷五十四:19a~20a。

⑤ 見陳國符《道藏源流考》,第125~126頁。

⑥ 《舊唐書》卷一百一十九,第3431頁;《唐會要》卷七十七,第1404頁;《冊府元龜》卷五十四:19a。道舉制度很明顯在大曆十一年(776年)又重新出現,參見《唐會要》卷七十五,第1373頁。

年)被查處的道經《三皇文》有着類似的含義。^①

當下一位皇帝德宗(780 ~ 805 年在位)即位後,他立即停止了代宗時期典型的對佛教工程的開支。總的來說,他統治時期有着對任何宗教都特別吝於資助的特點,除了貞元三年(787 年)他下旨作玄英觀於長安大明宮北垣,此舉表現出了一定的寬容度。^② 儘管這樣,他的確顯示出了對太清宮中的道教齋醮以及道舉制度的興趣,對於後者或許是因為他的老師之一就是一位道士。^③ 建中二年(781 年)他修改了崇玄館學生考試的規則,^④貞元元年(785 年)又修改了太清宮的齋醮制度,並將《道德經》再一次加入到科舉考試的書目中。這後一個舉措在貞元十二年(796 年)被取消,因為有人上奏說《道德經》畢竟是聖人玄微之言,不適合歸於世俗的考試經典之中,這個奏章得到了他的認可。^⑤

① 見《真誥》卷五:10b,《道藏》第 637 ~ 640 冊,第 1010 號。

② 《舊唐書》卷十二,第 358 頁。

③ 《舊唐書》卷一百九十下,第 5057 頁。

④ 《唐會要》卷七十七,第 1404 ~ 1405 頁。

⑤ 《唐會要》卷五十,第 867 頁;卷七十五,第 1374 頁。

第七章 九世紀早期的道教與政治

德宗之後，經歷了順宗短暫而不幸的統治，最後憲宗（806 ~ 820 年在位）即位，他似乎繼承了德宗繼續支持道教的政策並將其主要的精力集中在重振皇權、平定藩鎮的重要大事上。當他成功平定藩亂後，則令道士置醮，這成為收復王土的一種模式。^① 據記載，元和二年（807 年）正月，憲宗親薦獻於太清宮。^② 雖然他對道教並沒有提出什麼建設性的計劃，但在元和八年（813 年），他準備花費大量的人力財力重修位於京城的興唐觀，還將其和南邊的大明宮之間開闢了一道直通的複道，次年從大明宮中運出他再次賜予興唐觀的道教神仙圖像經法九輦。^③ 此事恰好表明在張萬福曾提到過的鋪張奢侈的方式之後，皇室涉足道教仍然流行以貢奉物品來表現自己。

① 見韋絢《劉賓客嘉話錄》，《叢書集成初編》，第 6 頁。

② 《冊府元龜》卷五十四：20a。

③ 《冊府元龜》卷五十四：20b。

在憲宗晚期，他對煉丹術愈發沉迷。^① 有充足的證據表明，九世紀初上流社會大多都對通過外丹獲得長生成仙的方式感興趣，自憲宗在恢復唐朝權力的鬥爭中取得了豐碩的成果後，他就試圖找出某種方法來挽救帝國的衰退之勢並延緩自己的衰老，很明顯兩者是殊途同歸。然而他努力的唯一結果是他服下的丹藥將他的性格變得極壞，以至於他最終死於宮廷政變，或許他就是死於丹藥的毒性而非刺客之手。^② 但現在還不能確定是否道士該為這一連串的不幸事件而受到譴責。柳泌，負責憲宗長生事宜的主要煉丹家，被皇帝下詔召至興唐觀居住，^③但這或許只是簡單地象徵着這所道觀對皇帝的重要性，這是他盡力扶助京城道觀的典型代表，因此這或許並不意味着柳是受籙道士，因為唐代的佛寺和道觀都可供不同宗教信仰的文士居住。

事實上，憲宗朝並非任由神秘的大師們四處施加他們的影響，在這期間朝廷對信眾的控制方式不斷改進。元和二年(807年)僧、尼、道士隸屬於左右街功德使，自此以後與以前負責管理他們的祠部司封完全脫離關係。^④

可以推測，此項措施是基於前些年設立的為道士登記的一個機構——道錄司，與之同時設立的還有一個平行的佛教管理機構，

① 參見李約瑟(J. Needham)和何丙郁著的《中國中世紀的外丹毒藥》("Elixir Poisoning in Mediaeval China"), 重印在《中西方的職員和工匠》(*Clerks and Craftsmen in China and the West*), 第316~319頁, 劍橋, 1970年。在317~319頁中談論了憲宗以及其後的三位皇帝, 在323~325頁中翻譯了另一則關於這段時期煉丹設備的重要資料。

② 參見《劍橋中國史》第三卷, 第634~635頁, 關於憲宗之死的謎團。

③ 《資治通鑑》卷二百四十, 第7754頁。

④ 《唐會要》卷五十, 第881頁。

但對此沒有可靠的證據。^① 不管怎樣，這些革新並沒有導致廢除道門威儀使，這一職位在憲宗統治期間被延續了下來。元和五年（810 年）一個叫郗彝素的道士成為道門威儀使，而且毫不奇怪，記載中他還同時是興唐觀的觀主。^② 據別的材料記載，早在貞元十二年（796 年）他就參與了宮廷中的三教辯論。^③ 到元和十年（875 年）我們發現又有一個叫趙常盈的道門威儀，資料告訴我們他是代宗道門威儀使申甫的傳人。^④ 趙的使命至少延續到寶曆元年（825 年），那時他又被重新提及，還是有着相同的稱號。^⑤ 然而到此時為止，憲宗和他的皇子雖然力求長生，但都英年早逝，於是憲宗的皇孫敬宗（825 ~ 827 年在位）繼承大統。

雖然穆宗短暫的統治始於鏟除柳泌及其黨羽，但是新皇帝死於擊球中的意外，這或許正好促進了而非阻礙了對煉丹家們的關注。^⑥ 然而這再一次證明道士已不再為皇帝煉丹。誠然，在長慶二年（822 年）時術士韋山甫死去，他的仙丹配方致死者甚多，而且據稱他在五世紀時還曾受過道籙，但是他從未被召至宮中。^⑦ 至少現存的穆宗下的有關道教的聖旨表明他對道士的態度是十分肯定

① 參見窪德忠《道教史》，第 247 頁，東京，1977 年。

② 《全唐文》卷四百九十五：8a ~ b。

③ 例如《劉賓客嘉話錄》第 13 頁。這些材料中將其名字寫為郗惟素，但他名字的正确寫法可以根據一位詩人為他致的辭來確定，見《全唐詩》卷二百七十六，第 3135 頁，北京，1960 年，這肯定是在貞元二十一年（805 年）詩人去世以前。

④ 《全唐文》卷五百一：18b。

⑤ 《唐文拾遺》卷五十：17b，寶曆二年（826 年）趙再次被提及時則有了完全不同的稱號，《冊府元龜》卷五十四：21b。

⑥ 《資治通鑑》卷二百四十三，第 7830 頁。

⑦ 《唐國史補》卷中，第 46 頁，北京，1957 年。

的。長慶二年(822年)五月穆宗下詔:諸色人中,有情願入道者,只要能背誦《道德經》及《度人經》,並且灼然精熟者,即可任其入道。如果想以《黃庭經》代替《度人經》的,同樣也可以。投名請試者應於當年十月前試畢。^① 沒有資料證明要考查是否熟於齋醮科儀或者是否對這些經典有所見解,而僅僅要求與科舉考試需求類似的背誦功夫。

這次計劃由於時間限制只實施了這一次,然而其中提到的經典名稱引發了諸多問題。唐代的《度人經》篇幅不多,只有一卷,在道教通常的授籙儀式中常作為靈寶派的必傳經典之一。^② 然而不是僅有此派信徒閱讀此經。存世的一幅七世紀的書法精品就展示了此經的大概內容,並以形象的方式表現出其內涵,佛教也以這種類似的方式來向衆生傳播經典。由於書法家和藝術家都並非信徒,他們事實上都是太宗朝廷上的高官,可以推測《度人經》擁有潛在的世俗讀者。^③

有關道教存思之法的《黃庭經》有兩個版本,雖然這兩個版本的經文都不超過一卷,但其中篇幅較長的屬於上清派經書。可以推測這個上清派的卷本也並非全本,或者還可以這樣認為,其只是

① 《唐會要》卷五十,第867頁。

② 關於此經,參見司馬虛(Michel Strickmann)《篇幅最長的道經》(“The Longest Taoist Scripture”),《宗教史》(*History of Religions*)17:3~4,1978年2~5月,第331~354頁,特別是332~333頁,以及那裏提到的相關研究。

③ 參見那波利貞《唐朝道教與民衆關係研究》(《唐朝に於ける道教と民衆との關係に就いて》),第32~42頁,《甲南大學文學會論叢》第17期,第1~42頁,1962年。

篇幅更短古本的擴充本。^① 然而有充足的證據表明，到九世紀時，此長篇幅版本被略懂道教的人們廣泛傳閱。^② 正如我們所見，早些年間朝廷並未準備承認那些只初步學習了各派基本經典的人是出家道士，至少從繳納租稅的角度來說是如此。現在朝廷已不打算將道士限制在如此狹窄的範圍，準備授予個人以道士身份，而不論其在道派守護者眼中的地位如何。九世紀以前，唐朝都一直在限制佛教不合道德的出家制度，將穆宗採取的措施與此相比可以更加清楚地看出皇帝詔書的言外之意。一個可能的解釋是直到此時，道士和皇帝的興趣已經變得如此緊密，以至於大規模的道士受錄出家所帶來的政治利益已經超過了在租稅收入上的損失。

此時，《黃庭經》也許已經被列入皇室希望考生們參加複試時都熟悉的經典目錄中。現在保留下來的始於貞元十八(802 年)和貞元十九年(803 年)的道舉策問顯示，此時的課程與玄宗朝最為相似，不要求掌握任何道教宗教方面的經文。^③ 但現存呂鑄作的一首打油詩明顯是科考試題答卷，其闡述了從長版本《黃庭經》中引用的內容。^④ 我們對呂的瞭解僅知道他曾經是王起(760 ~ 847 年)同時代的考生，王於貞元十四年(798 年)考中進士，並於貞元十九年

① 參見賀碧來(I. Robinet)《道士的存思》(*Meditation Taoiste*)，第 86 ~ 87 頁，巴黎，1979 年。

② 《太平廣記》卷四十六，第 287 ~ 288 頁，北京，1959 年；卷四十七，第 295 頁(引用了長版本)；卷六十二，第 384 頁(引用了長版本)；卷六十六，第 408 頁；卷七十，第 437 頁。這裏的第一、三、五段表明了對《黃庭經》的重複朗誦(也可稱之為背誦)是一種日常的行為。

③ 《文苑英華》卷四百七十五:5a ~ 6a；卷四百七十六:5b ~ 6a。

④ 《文苑英華》卷一百二十五:1a ~ 2a。

(803 年)以及元和三年(808 年)應更高級別的科試。^① 然而現在還沒有明顯的證據表明呂的文章是出自任何類型的科試,不過可以確切地說,呂對《黃庭經》的使用是非道門中人也廣泛閱讀此經的額外證據。

儘管後繼者敬宗統治的時間很短,但在此期間道教對朝廷的影響比其父皇在位時更加清晰。這位年輕魯莽的皇帝將值得懷疑的異人召進宮中,他所表現出來的巨大熱情遠非其先輩可比,以至於當時朝中各派的幾位大臣都上書告誡皇帝的愚蠢行徑。^② 雖然他們指責所有那些圍繞在皇帝周圍的煉丹家和術士無疑都是來歷不明的江湖騙子,但毫無疑問,其中至少有一些人是正規的受籙道士,並且有着一定的道教知識。因此,儘管正史中稱劉從政(763 ~ 830 年)為興唐觀道士,但他的出場總是顯得十分邪惡,爲了自己能獲得極高的封號並爲其道觀尋找財路,他不惜鼓動皇帝在全國尋訪異人和靈藥。^③ 然而他死後一篇頌揚他生平的碑銘透露出他正是上清派道士,而且在被召到宮中之前曾清修多年。^④ 孫準,另一位來自於興唐觀並被皇帝授子宮中職位的道士,或許他的經歷也是如此無懈可擊,甚至在我們資料中臭名昭著的人物趙歸真,他在此時首次亮相就已經擁有令人尊敬的宗教身份,可惜他没能像劉從政一樣平安地度過此生。^⑤ 然而,從現存的證據判斷,趙好像是

① 《文苑英華》卷一百三十三:5a~7a;《舊唐書》卷一百六十四,第 4278 頁。

② 《全唐書》卷一百七十四,第 4517 ~ 4518 頁;《全唐文》卷七百五十五:5a,卷七百一:1b~2b。

③ 《舊唐書》卷十七上,第 516、520 頁;《冊府元龜》卷五十四:21a~b。

④ 《全唐文》卷六百二十四:22b。

⑤ 《舊唐書》卷十七上,第 519 頁。

從地下突然冒出來一樣，接受了這個前無古人的稱號“兩街道門都教授博士”，這聽起來像是設立的一個特別職位，因為此時恰好“道門威儀”的職位已經被別人佔滿了。當敬宗被激怒的宦官謀殺之後，趙也突然從史料中消失，正如同他突然現身一樣，他被發配流放到了嶺南。^①

① 《舊唐書》卷十七上，第521、523頁。

第八章 九世紀中期的道教與政治

敬宗的兄弟文宗(827 ~ 840 年在位)統治期間,不僅使趙歸真的職業生涯有所間斷,而且從整體上看中斷了皇室支持道教的歷史。他在大和七年(833 年)下詔修葺亳州太清宮,很明顯文宗的政策的确是強調皇朝源於老子。^① 他還於開成二年(837 年)召見了一位來自於麻姑山的女冠,並且因茅山道派的緣故給予其山以特殊的地位,但除此之外,他在資助道教領袖的問題上非常猶豫不決,而且毫不關注宗教問題。^② 不過這種狀況並未持續太久,穆宗的三子武宗(841 ~ 846 年在位)繼承皇位之後,很快就恢復了二十年前的狀況。新皇登基後的最初詔令之一就是敕老子的生日為降聖節,全國休假三天,沒過幾個月,趙歸真被召回禁中,在皇帝的重新支持下修金籙道場。在這一時期,甚至還提出過要度所有的“明

① 《冊府元龜》卷五十四:22a;《唐大詔令集》卷一百十三,第 591 頁。

② 《冊府元龜》卷五十四:22a;另見薛愛華(E. H. Schafer)的《唐代茅山道教》(“Mao Shan in Tang Times”),第 48 頁。

經”和“進士”爲道士。^①

武宗越來越關注道教的情況生動地出現在日本僧人圓仁(793~864年)的日記當中,雖然他幾乎不能被稱之爲中立的見證者。他在日記中記載:皇帝於會昌元年(841年)一月七日訪太清宮,其做法正如同其爺爺憲宗在新年時一樣。兩天後他又提到了佛教的公開講經活動。^② 六月十一日,他記道:爲了慶祝武宗的生日,兩教在朝廷上展開辯論,結果是兩位道長被授以紫袍而其對手僧人則兩手空空,在會昌元年(841年)和會昌三年(843年)同一天的記載中有相同的內容。^③ 會昌四年(844年)三月,他描述了在皇宮裏舉行了由八十一位道士所作的齋醮法事,而且他還注意到武宗已經將皇宮中和尚作法的地方替換爲道教的法壇。他說,道士引用儒家的讖緯之說稱黑袍人將取代唐朝的第十八代君主,按照他們的解釋也即是說會被僧人所取代。因此對和尚採取的措施越

① 關於這些舉措,參見《冊府元龜》卷五十四:22a~b;《舊唐書》卷十八上,第584~586頁;《唐會要》卷五十,第868頁。以上這些措施的實施時間是開成五年(840年)還是會昌元年(841年)還不十分清楚。《資治通鑑》卷二百四十六,第7952頁中對這些資料的討論却更加混亂,其對考生授職的觀點直接就與《唐會要》中的相衝突,雖然其似乎在後來被圓仁日記中的觀點所支持。見小野勝年《〈入唐求法巡禮行記〉的研究》(《〈入唐求法巡禮行記〉の研究》)卷四,第71、87~88頁,東京,1966年;另見賴世和(Edwin O. Reischauer)《圓仁日記》(*Ennin's Diary*),第347~348頁,紐約,1955年。

② 賴世和(Edwin O. Reischauer),第298~299頁;小野勝年,第三卷,第337、340、350頁。關於道教的公開講經,參見道端良秀《關於道教的功能》,《支那佛教史學》5:2,第23~31頁,1941年8月。

③ 賴世和(Edwin O. Reischauer),第308、320、330頁;小野勝年,第三卷,第399、456頁,第四卷,第5~6頁。

來越嚴厲，同時皇帝却在一座女冠觀和興唐觀上花費巨資。^① 雖然僧道由於在祈雨法會中獲得了成功，被賜以厚賞，但圓仁在四個月後抱怨，佛教的參與者到最後一無所獲。^②

會昌四年(844年)九月，圓仁首次提到趙歸真，他請求修築“望仙臺”作為皇帝得道昇仙的途徑。到了次月，築臺事宜就已經在進行之中，並因武宗隨意地處死了工程的負責官員之一而加快了進度。^③ 會昌五年(845年)一月又提到下詔煉長生不死金丹，在這一計劃中趙歸真也被再次提及。^④ 圓仁下次寫日記準確地說是在兩個月之後了，其中描繪了剛剛完工的“望仙臺”華麗奢侈裝飾的一些細節，皇帝越來越沉迷於其中的舉止表現，以及趙歸真一伙無法為他們的統治者實現夢想的尷尬場景。圓仁認為道士將自己的失敗歸咎於佛教的有害影響，因此肇始了大力反佛的詔令並使其在此時頒佈。^⑤

雖然他日記中接下來的很多頁都主要在記載他個人的諸多麻煩，因為他也捲入了全國範圍內的滅佛運動，但是在八月二十七日他記載了一兩則皇帝頒佈的十分古怪的詔令，這源於皇

① 賴世和(Edwin O. Reischauer)，第341～344頁；小野勝年，第四卷，第55～56頁。

② 賴世和(Edwin O. Reischauer)，第348頁；小野勝年，第四卷，第71頁。

③ 賴世和(Edwin O. Reischauer)，第351～352頁；小野勝年，第四卷，第95、103～104頁。在106頁上引用了一些“望仙臺”的先例，其被用來吸引神仙。

④ 賴世和(Edwin O. Reischauer)，第354～354頁；小野勝年，第四卷，第111頁。

⑤ 賴世和(Edwin O. Reischauer)，第355～357頁；小野勝年，第四卷，第118～119頁。

帝當時瘋狂地迷信長生不死之術，例如禁止使用手推獨輪車，因為它會碾破道路的中間部分，所以被解釋為破壞了“道中心”，還有一則詔令要求送十五歲大的童男童女心肝到京城，這或許是爲了煉長生仙丹的需要。^① 大唐的臣民們十分幸運，武宗在會昌六年（846 年）三月死於金丹之毒。在一枚保留到宋朝的金屬投龍上銘刻了相關證據，其顯示在早些年間他就已經將自己描繪爲“真人”或神仙。^②

雖然從圓仁日記的前言概述大致可知趙歸真和皇帝本人就是這些可悲的荒唐事件的始作俑者，這個日本和尚發現自己深陷其中，但如果不試圖去評價一下武宗的首輔大臣李德裕（787 ~ 850 年）所扮演的角色，那麼這段時期的記載肯定不能稱之爲完整。李所佔據的位置在武宗朝上有着極大的影響力，然而他對武宗痴迷道教的態度顯然沒有趙歸真的直接。如前所述，李早在敬宗朝就已經參與政治，他在那時就曾提醒皇帝不要過分信賴趙歸真之輩。到會昌四年（844 年）武宗已經恢復了趙在敬宗時期的相應稱號，會昌五年（845 年）時，李對趙與皇帝過分親近感到不安，因此重提趙過去曾經出入前朝宮禁之事，然而皇帝對他的抱怨不以爲然。^③ 會昌四年（844 年）下詔重新恢復了玄宗時期制定的慶祝三元節的傳統，圓仁十分明確地透露出李要對此詔令負部分責任，因爲這替代

① 賴世和（Edwin O. Reischauer），第 385 ~ 386 頁；小野勝年，第四卷，第 234 頁。關於必須要有兒童的器官纔能煉長生不老藥，參見《資治通鑑》卷一百八十一，第 5658 頁。

② 《資治通鑑》卷二百四十八，第 8024 頁。

③ 《舊唐書》卷十八上，第 600、603 頁。《唐會要》卷五十，第 868 頁中將趙恢復他以前地位的時期提前到了會昌二年（842 年）。

了明顯是同時再度恢復的佛教盂蘭盆節。^① 當然不可能將會昌滅佛的原因簡單地縮小到個人恩怨，全面考察滅佛的背景將遠遠超出宗教間競爭的範圍，需總體審視佛教在中國社會中的完整地位。但是很明顯，當時這場事件中主要參與者的態度並非毫無影響，甚至假定李的事例，如果他是一位太過於精明的政客，而毫無宗教偏見，那麼他對佛教的處理就更有可能是受朝廷的影響。

事實上有充足的證據表明李德裕個人有着十分強烈的道教傾向。寶曆二年(826年)的一通碑文表示他當時已經將自己描繪成為道教弟子，仔細研究還可發現他的妻子、一位小妾、一位兒媳還有一位外孫女都曾做過一段時間的女冠。^② 李與茅山道教的關係特別近，尤其是當孫智清為嗣教宗師時。也許正是因為與李德裕之間的交情，在會昌元年(841年)孫應武宗的要求在茅山舉行齋醮。^③ 或許只是此後不久孫就仙逝而去，而繼任者的宗教立場不太明顯，他在其師父仙逝前不久剛被授以法籙，這阻礙了茅山道士被召至朝廷。另一可能就是來自趙歸真的反對，因為李德裕的道派很有可能與趙歸真的道派不同，李作為貴族所資助的道派自七世紀起就與唐王朝關係密切，而趙的背景我們一無所知。道教對皇室祖先的信仰對皇帝來說十分重要，這可以從後來會昌五年(845年)的一篇皇帝的齋詞中清楚地反映出來。這篇齋詞保存在後來

① 賴世和(Edwin O. Reischauer)，第340～341頁；小野勝年，第四卷，第55頁。在61～63頁中解釋了這則詔令的背景。

② 《全唐文》卷七百八：4b～5a；《歐陽文忠公文集》卷一百四十二：3a～b；陳寅恪《金明館叢稿二編》，第37～45頁，上海，1980年。

③ 薛愛華(E. H. Schafer)《唐代茅山道教》(“Mao Shan in T'ang Times”)，第48～49頁。

的道教齋法彙編中，在其中皇帝首先提到神靈對高祖以及太宗的賜福，然後再懇請他們幫助自己。^① 但有細微的跡象表明趙屬於新興道派，傳統道派對其影響甚少，這或許可以從一位同時期的高道劉玄靖的生平中得到印證。

根據一些資料，劉玄靖早在會昌元年(841年)就應武宗之召來到京城，並與趙歸真密相勾結排斥詆毀佛教。^② 然而圓仁沒有提到他，那麼最有可能的是直到會昌五年(845年)他纔在宮廷中出現，當他獲得無比的榮耀並得到了衆多尊號後，於是立即乞請告辭，再一次回到了遙遠的衡山。^③ 因為此時頒佈了一則詔令命其負責天下各道派道士的傳籙受戒，所以很有可能儘管趙歸真擁有令人敬畏的頭銜，但他還沒有道教秘法大師之類的崇高地位來承擔這一職責。除此之外，儘管一些資料中記載劉玄靖在會昌六年(846年)遭受了趙歸真一樣的命運，但很明顯他從武宗朝的政治糾葛中嶄露頭角，並且毫髮未損，依然光彩照人，因此在同年年末還為新皇帝宣宗傳授三洞法籙。^④ 這也證明了朝廷對將其畢生奉獻給宗教修煉的劉玄靖和善於投機取巧的趙歸真是分別對待的。

有一種觀點認為宣宗(847~860年在位)雖然立刻廢除了武宗的滅佛措施，但這只不過是出於道教的緣由，正如同其先輩一樣，這一觀點可以從大量的其他事件中得到佐證。在他登基的第一年

① 《無上黃籙大齋立成儀》卷十五：19b~21a，《道藏》第278~290冊，第508號。

② 《舊唐書》卷十八上，第587、603頁。

③ 《資治通鑑》卷二百四十八，第8020頁；《唐會要》卷五十，第869頁。

④ 《唐會要》卷五十，第869頁；《資治通鑑》卷二百四十八，第8028頁。關於會昌六年(846年)有哪些道士被處死的爭論，參見沈曾植《海日樓雜叢》，第256~257頁，上海，1962年。

他就將剛完工的洛陽的一座佛寺宏聖寺改為崇拜老子的太微宮，這一工程一年前就已經開工。用玄宗和肅宗的玉真容像來伴隨老子的玉聖容像，這表明宣宗與武宗一樣，強調在此之前皇朝與道教關係的輝煌歷史。^① 次年，皇帝賜已故的道門威儀郗元表以通玄先生的謚號，雖然此人於何時開始擔任此職尚不清楚。^② 然而隨着時光的流逝，宣宗對道教的興趣也開始轉向不顧一切地追求長生成仙，雖然這一目標已經奪去了他家族多名成員的性命。大中八年（854 年）他下詔修葺武宗時的望仙臺，但最後被勸諫將這一規模宏大的建築改為世俗之用。^③ 大中十一年（857 年），儘管大臣們極力反對，他將軒轅集召回朝廷，這位道士在武宗駕崩後作為趙歸真的黨羽被清查並流放到遙遠的南方。然而軒轅早已汲取了教訓，在次年正月到達京師後，他敦促皇帝要與天地合德，不要一味追求煉丹。幾個月後，他被允許再一次回到南方。^④ 但並非所有人都是如此謹慎行事，其中至少包括一位道士，大中十三年（859 年）六月，皇帝卧病不起，到了八月底，皇帝駕崩，其結果必然是這些相關的人等全都被處死。^⑤

① 《唐會要》卷五十，第 868 ~ 869 頁。

② 《唐會要》卷五十，第 869 頁。有可能“郗”是“郗”的誤寫，如果這樣的話，那麼此人的名字或許是前面提過的郗彝素的別名。

③ 《唐會要》卷五十，第 881 頁。

④ 《唐會要》卷五十，第 882 頁；《舊唐書》卷十八下，第 640、642 頁；《資治通鑑》卷二百四十九，第 8065、8067 ~ 8068 頁。

⑤ 《資治通鑑》卷二百四十九，第 8075 ~ 8076 頁。

第九章 晚唐的道教與政治

到此時為止，對道教的狂熱信仰已經明顯無法挽救連續六位帝王的早死，所以宣宗之子懿宗（860～874 年在位）轉而支持佛教或許就不足為奇了，我們知道在他整個統治期間，沒有採取任何措施來支持道教。由於他志奉釋氏，以至於在咸通二年（861 年）有一次被疏奏告之皇朝和老子之間的關係。^① 但對家族傳統缺乏興趣並不影響一百多年來一直在發揮作用的道教。例如，很明顯道舉考試就一直在舉行，儘管其在大中十年（856 年）的一份需要改革的考試名單中位列其中；咸通四年（863 年），懿宗的一位飽受儒家思想浸染的大臣再一次對考試的科目抱怨，但這一次完全沒有產生效果。^② 除此之外，在他統治後期，他似乎比以往更樂於接受上報的神仙顯靈事件或者其他徵兆，並堂而皇之地宣揚唐皇室的神聖先祖，例如將咸通十年（869 年）最終剪除逆寇龐勳的功勞歸因於老

① 《唐會要》卷四十八，第 844 頁。

② 《舊唐書》卷十八下，第 634 頁；《全唐文》卷七百九十六：19a。

君插手。^① 之所以這樣做的原因其實也不難理解，因為在九世紀下半葉，唐王朝最後終於失去了對時局的控制權，在藩鎮相互競爭的權力遊戲中皇帝形同玩偶。隨着軍權一步步地脫離皇權的控制，帝王們只有依賴於他們日益減弱的神權地位，盡其所能地宣揚他們的神權統治。

時局越發令人失望，這導致了皇室對道教的興趣再一次復興，特別是在隨後的僖宗（874～888 年在位）時期，雖然從某種程度上說這種復興在我們的資料中顯得比以往朝廷對道教的任何支持都要突出，而這只不過因為僖宗非常幸運得到了一位道士的幫助，此人極有天賦，而且傳道著作頗豐。^② 他就是杜光庭（850～933 年），當僖宗還在長安時就注意到了此人，不過到後來廣明元年（880 年）朝廷被黃巢叛軍驅趕逃到四川時他纔得到了皇帝的無比信任。很明顯當光啓元年（885 年）朝廷遷回長安後他却留了下來，並且在天祐四年（907 年）大唐最終覆滅之際，轉而投靠王建。王建是小混混出身，後來在四川建立了獨立王國並且任用了許多前唐的官員。^③ 在杜光庭的漫長人生中撰寫了大量的著作，其內容覆蓋了道教的方方面面，從齋醮科儀到高道傳記，其中許多流傳至今，為我們提

① 《全唐文》卷九百三十三：12b～13b。

② 關於這種復興特別參考李斌城《試論唐代的道教》，第 33 頁，《山東師院學報》1978 年第 6 期，第 30～37 頁。宮川尚志在《試論五代時期的道教史》（《道教史上より見たる五代》）中對晚唐到五代時期道教發展的描述也是非常有用，《東方宗教》第 42 期，第 13～34 頁，1973 年 10 月。

③ 關於杜光庭，參見今枝二郎《杜光庭小考》，《吉岡博士花甲紀念：道教研究論集》（《吉岡博士還曆紀念：道教研究論集》），第 523～532 頁，東京，1977 年；以及嚴一萍的《道教研究資料》（第 1 輯）中《仙傳拾遺》的前言，臺北，1974 年。

供了晚唐宗教狀況的難得的全面記載。

在這些著作中,《歷代崇道記》作為僖宗時期的道教資料有着特別的價值,因為這本寫於中和四年(884年)的著作是作為一篇興唐的宣言上呈給皇帝的。雖然此書敘述的唐前歷代帝王對道教的崇奉的確很明顯是不太靠譜,但其中絕大部分是為唐朝的皇帝高唱讚歌,包括他們對道教的虔誠信仰以及很明顯是老君賜福予他們的祥瑞徵兆。對於唐前的那些部分我們可能,而且事實上也必須去考證其與別的材料相衝突的論斷,但對於在編纂前不久的那些年代中所發生的事情,雖然我們不能證實其所有的陳述,但因為事實上作者或許自己就親身參與了其記載的許多事件,因此可以得到某種程度的彌補,儘管他不可能保持中立的態度。因此我們發現了一則章奏的記錄,論及中和三年(883年)三月的亳州,儘管這一地區屢有逆寇侵犯,但此地的太清宮作為降聖之里一直有神跡出現,因而免於兵燹。據記載,到了八月皇帝下詔敕令重新修葺此宮,而且上呈章奏的相關人等也被加以封賞。同月下旬下詔在老子西遊途經之地青羊肆設醮祈真,隨即就發現了寶磚一口,上鑄有花紋並古篆文字。杜再現了許多迎合這一事件的賀表,以及賞賜獻寶之人和當地道觀的詔書。關於僖宗的最後記載是他敕翰林學士撰寫碑文記錄此事。^①此文有單行本傳世,因此可以肯定杜光庭對於僖宗關注道教的描寫是非常準確的。^②

很奇怪,杜光庭沒有提及茅山孫智清的繼任者吳法通。據與茅山相關的資料顯示,吳曾在中和二年(882年)通過使者給僖宗授

① 《歷代崇道記》,《全唐文》卷九百三十三,僖宗統治時期在14a~17b。

② 《全唐文》卷八百一十四:6b~25a。關於這一事件的傳奇背景,見楠山春樹《老子傳說的研究》,第423~435頁,東京,1979年。

錄，此事要麼出於虛構，要麼就是杜出於自身的原因將其忽略。^① 後一種說法的可能性更大，因為雖然杜對於所有道派都有着廣泛的興趣，但茅山道長的傳承並非廣為流傳，這兩者之間有着明顯的差別。杜的老師應夷節（810～894 年）是與茅山派類似道派的傳人。應的老師馮惟良和武宗的法師劉玄靖都是田良逸的學生，而田則是高道司馬承禎的徒孫。但應還曾到江西龍虎山訪師學道，此地當時是張氏家族第十八代世襲天師的居所，他們的先祖可追溯到漢朝的張道陵那裏。^② 張道陵的後代在杜光庭以前很少被提及，但是由於應夷節的關係，杜在其著作中仔細講述了張天師家族並描寫了他們的事跡。^③ 由於宋朝皇帝的支持，這個家族自十一世紀初起開始逐漸顯著，但沒有跡象表明衰落中的大唐王朝對其產生過任何興趣，當然張氏家族在唐朝也就湮沒無聞。^④

杜在其著作中還幾次提到了另一個道派，這個道派在唐代一直在地默默無聞地發展，到了宋朝終於以淨明忠孝道之名顯著於世。這一道派在武后統治時期通過前面提到過的那位改革領袖胡法超與中央朝廷有過短暫接觸。九世紀還有一些相關的零星材料，例如肅宗朝那位有爭議的術士申泰芝，據說他曾經向皇帝上言

① 薛愛華（E. H. Schafer）《唐代茅山道教》（“Mao Shan in T'ang Times”）第 49 頁並沒有講清楚原始材料中具體是指通過使者的授籙。皇帝被困於四川，不能夠召吳從茅山隻身踏上危險的旅途。

② 關於杜的老師和他的師承，參見《洞玄靈寶三師記》，《道藏》第 198 冊，第 444 號。原題作者名有誤，事實上應該是杜光庭。

③ 例如在他的《道教靈驗記》中，卷十一：5b，卷十三：9b。

④ 關於張天師家族的逐漸興起，參見孫克寬《元代道教之發展》，第 18～33 頁，臺中，1968 年。

在他教派的聖地立應聖之宮。^① 然而與以往的資料相比,杜對這一道派的人物傳記、齋醮科儀以及教理教義的記載要詳細得多,而且似乎尤其注重分析這一教派與傳統道派之間的關係,並特別和靈寶派作了比較。^② 而此時別人則關注其與天師道之間的聯繫。^③ 事實上,淨明忠孝道與傳統道派沒有歷史淵源,只不過代表了洪州地區的當地信仰,其人數擴展到如此規模迫使全國已有的宗教派別都覺察到了它的存在。與杜光庭同時期的裴鉶證實這一道派每年的節日都要吸引來自於遙遠四川的朝聖者。^④

雖然沒有多少裴的著作傳世,但他對道教的興趣幾乎顯得與杜光庭一樣專業。關於他的生平我們所知甚少,乾符五年(878年)他在四川做了一個相當大的官,但他早年在高駢(? ~887年)手下任職時地位低微,高在當時也許是最有才幹的將領。杜光庭記載了高在四川時與道教的關係,同樣是在乾符五年(878年),高遷往長江下游地區。高在其新職位上被任命為節度使,但他對朝廷的效忠流於形式而無實質內容,其後期的主要特點是替朝廷作戰時遭受大敗,並且對神秘方術的濃厚興趣可與武宗相匹敵。據說他不僅接受道籙,還在其駐守的揚州修了“望仙臺”。他尊奉宗教的其他方面,例如他對玉皇的崇拜,被認為是對後來朝代做法的預知,因為玉皇信仰在五代和宋朝得到了發展。到了後來,高完全受其宗教導師呂用之控制,以至於高的部將都與之反目,將他囚禁並

① 《全唐文》卷八百八十四:17a。

② 見他的《墉城集仙錄》卷五:16b,《道藏》第560~561冊,第782號。

③ 參見施舟人(K. Schipper)在巴黎高等研究實踐學院的報告的第132頁,第五,《目錄》(Annuaire)88(179~180),第129~136頁。

④ 見周楞伽編的《裴鉶傳奇》,第88頁,上海,1980年。

最終殺害。在高被殺之前，呂就已經逃走並且帶着他的手下到另一位軍閥那裏去尋找出路，但他很快也被他的新主子處死。這一傳奇故事表明了裴和杜對地方道教的關注並非出於偶然，地方道教有很多機會能從與中央朝廷只有鬆散聯繫的地方勢力那裏獲得支持，因此早期得到皇帝青睞的傳統道派已不佔什麼優勢。^①

地方上值得注意的人物之一是錢鏐(852 ~ 932 年)，他在其生涯後期成為吳越國的國君，同時他非常開明，對道、佛兩教都大力支持。光化二年(899 年)，在他準備在自己國中修復一座重要道觀之前，仍然謙恭地請求僖宗的後繼者昭宗(889 ~ 904 年在位)的允許。皇帝很樂意地同意了此事，因為他自己關照維護道教的權力受到了嚴重地限制。^② 事實上他被軍閥朱溫軟禁在宮中。對於他來說，第一位的事情是生存而非過問宗教政策，因此毫不奇怪除了對錢鏐的簡單回應之外我們對於他對道教的態度一無所知。他很想維持玄宗時期建立起來的道觀，但行使此類職責的權力完全掌握在朱溫之手而非在皇帝手中。天復三年(903 年)朱溫被賜予職位讓他在名義上主持修葺太清宮。^③ 雖然其地點並不確切，但有可能是指亳州太清宮，這顯示了自僖宗以來此宮沒有得到什麼維護。毫無疑問朱溫極可能不會為此事大動干戈。

① 關於高駢與道教關係的全面記述，參見宮川尚志《黃巢起義時的節度使高駢與道士呂用之》(“Legate Kao P'ien and a Taoist Magician Lu Yung-chih in the Time of Huang Ch'ao's Rebellion”),《日本東方學會報》(*Acta Asiatica*) 27, 第 74 ~ 99 頁, 1974 年。

② 關於錢鏐的宗教政策，參見阿部肇一《中國禪宗史的研究》，第 102 ~ 134 頁，東京，1963 年，關於討論中的特別事件，見 114 頁，以及《全唐文》卷九十一：18a ~ b。

③ 《舊唐書》卷二十上，第 776 頁。

天祐元年(904年)朱溫遷都洛陽,八月就將昭宗謀殺以便讓十二歲的太子取代昭宗的位置。遷都洛陽使得必須要在新都指定一個太清宮,天祐二年(905年)時對這一問題提出了各種不同的解決辦法。雖然朱溫同意在同年置黃籙道場以禳除天象的災變,但是到了天祐四年(907年),他就已不再爲了唐朝而進一步地利用道教,而是摒棄道教,建立了自己的梁朝。^①太清宮於是立刻被降低到與別的宗教建築一樣的地位,最終負責管理道教的部門正式與皇室相分離。^②從當時王建統治的四川所發生的一件事情可以看出這些預防措施並非毫無作用,一位屬於李唐宗室的道士捲入了一場無果而終的舉事,其目的大概是爲了恢復唐朝。^③

這並不是故事的終結,因爲到了龍德三年(923年)朱氏的梁朝就被沙陀突厥所消滅。由於在九世紀末,他們的沙陀統帥就已經被李唐皇室所接納,故此這些突厥人認爲自己是唐朝的繼承者,於是建立了他們的後唐王朝。由於有繼承關係,他們也就成爲老子的後代。他們似乎感到應該明顯地表現出支持道教,於是在天成二年(927年)到天成四年(929年)之間朱溫的政策被徹底修改,武宗所推崇的降聖節等唐朝的慶典再一次被恢復。^④事實上由於後唐自身只持續到清泰三年(936年),故此雖然朝廷支持道教的慣例被瓦解的態勢得到了延緩,這種慣例是由早期唐朝皇帝所構思,但這種延緩狀態也是非常短暫的。因此,唐代道教的故事始於突厥首領領先於唐朝的開國皇帝祭拜老子,結束於突厥皇帝代替唐朝

① 《舊唐書》卷二十下,第792~794、796頁。

② 《冊府元龜》卷一百九十四:19a。

③ 孫光憲《北夢瑣言》卷十二,第93~94頁,北京,1981年。

④ 《冊府元龜》卷五十四:23b~24b。

皇帝的最後的子孫而信奉老子。從宗譜上說，唐朝統治者和鄰國突厥人之間關係十分密切，而其與中國古代聖人又同出一宗，這不免讓人覺得有些好笑。

但是這從某種意義上說也還不是故事的結尾。因為當宋朝最終結束了十世紀以來的政治分裂局面後，也明顯意識到必須要十分關注對老子的崇拜，於是更加不惜餘力地尋找了一位神仙祖宗，從其處追溯他們統治家族的出身門第。^① 後來的元朝和明朝的皇帝也對道教表現出了濃厚的興趣，而清朝對宗教的相對淡漠應該算做例外，而非慣例。或許只是因為清朝是西方人有機會熟悉的唯一王朝，以至於在我們的印象當中一直都認為，道士們經常出入宮闈是出於一兩個離經叛道皇帝的嗜好。前面的論述應當至少是對儒家版本唐史的突破，然而要將討論的問題放在宗教發展的更加廣大的背景當中，而不僅限於皇家宮廷，這一任務對於今後的研究來說仍然是荊棘密佈。

① 參見孫克寬《宋元道教之發展》，第80～85頁，臺中，1965年。

縮 略 語

本書中所使用的縮略語(此中譯本中已被譯成中文)以及版本與下列書稿中所指定的一致(另行注明的除外):崔瑞德(Denis Twitchett)主編的《劍橋中國史》第三卷(劍橋,1979年),第xiv~xv頁;溫士敦(Stanley Weinstein)的草稿(以後有時會提及),現在已經以《唐代佛教》(劍橋,1987年)出版,第151頁。

CKFL Chi ku-chien Fo Tao lun-heng 集古今佛道論衡

CSHP Chin-shih hsu-pien 金石續編

CSTP Chin-shih ts'ui-pien 金石萃編

CTS Chiu Tang shu 舊唐書

CTW Ch'uan Tang-wen 全唐文

CYYY Chung-yang yen-chiu yuan Li-shih yü-yen yen-chiu-so chi-k'an (Academia Sinica) “中央研究院”歷史語言研究所集刊

FYCL Fa-yuan chu-lin 法苑珠林

HJAS Harvard Journal of Asiatic Studies 哈佛亞洲研究期刊

HTS Hsin Tang shu 新唐書

- SPTK* *Ssu-pu ts'ung-k'an edn.* 四部叢刊
TCTC *Tzu-chih t'ung-chien* 資治通鑑
TFYK *Ts'e-fu yuan-kuei* 冊府元龜
THY *T'ang hui-yao* 唐會要
TLT *T'ang liu-tien* 唐六典
TP *T'oung pao* 通報
TSCC *Ts'ung-shu chi-ch'eng edn.* 叢書集成
TTCLC *T'ang ta ch'ao-ling chi* 唐大詔令集
WYYH *Wen-yuan ying-hua* 文苑英華

詞彙表和索引

- An Lu-shan 安祿山 56,57,59
- Chang Lu 張魯 2
- Chang T'an-hsuan 張探玄 41,42
- Chang Tao-ling 張道陵 2,6,45,78
- Chang Wan-fu 張萬福 35,36,37,61
- Chang Yueh 張說 43
- Ch'ang-an 長安 15,48,49,50,55,60,76
- Chao Ch'ang-ying 趙常盈 63
- Chao Kuei-chen 趙歸真 66,68,70,71,72,73,74
- Chao-tsung 昭宗 80,81
- chen-fu 真符 49
- Chen-fu yu-chih kuan 真符玉芝觀 49
- chen-jen 真人 71
- Cheng-i 正一 55
- Ch'eng Hsuan-ying 成玄英 14

chi-chiu 祭酒 2,3,5,22,36,37

Ch'i Hui 歧暉 15

chien-chiao tao-men wei-i 檢校道門威儀 54

Ch'ien Liu 錢鏐 80

Ch'i Mu 啓母 28

Chin-hsien 金仙 34,35

Chin-hsien kuan 金仙觀 34

chin-lu chai 金籙齋 43

chin-shih 進士 54,65,69

Ching-ming chung-hsiao tao 淨明忠孝道 78,79

Ching-tsung 敬宗 63,66,67,68,71

Ch'ing-yang ssu 青羊肆 77

Chou 周 29,30

Chou Wu-ti 周武帝 4,6,7

Chu Wen 朱溫 80,81

Ch'u-huo lun 祛惑論 21,22

Ch'uan-shou san-tung ching-chieh fa-lu lueh-shuo 傳授三洞經戒

法籙略說 35

Chuang-tzu / *Chuang-tzu* 莊子 25,50,51,52,58

chung-meng 中盟 35

Chung-nan shan 終南山 15,33

Chung-tsung 中宗 33,34,35

Ch'ung-hsuan hsueh 崇玄學 46,50

Ch'ung-hsuan kuan 崇玄館 50,60

ch'ung-hsuan po-shih 崇玄博士 49

- Empress Wei 韋后 33,34
- Empress Wu 武后 17 以及其餘各處
- Ennin 圓仁 69,70,71,73
- fa-shih 法師 13
- Fa-yuan chu-lin* 法苑珠林 12,13
- feng 封 19,26,30,40
- Feng-tao k'o chieh* 奉道科戒 22,36
- Feng-t'ien kung 奉天宮 25
- Feng Wei-liang 馮惟良 78
- Hao-t'ien kuan 昊天觀 18,21,27
- hao-t'ien shang-ti 昊天上帝 27
- Heng-shan 衡山 73
- Ho Chih-chang 賀知章 55
- Ho-shang kung 河上公 40
- ho-t'u ta-chiao 河圖大醮 21
- Hsi-hua kuan 西華觀 12,13,18,19
- Hsi I-su 郗彝素 63
- Hsi-ming ssu 西明寺 19
- Hsi-tsung 僖宗 76,77,80
- Hsi-wang Mu 西王母 27,28
- Hsiao Mo 蕭邈 54
- Hsien-t'ien t'ai-hou 先天太后 28
- Hsien-tsung 憲宗 61,62,63,69
- Hsing-t'ang kuan 興唐觀 42,61,62,63,66,70
- Hsiuan-tsung 宣宗 73,74,75

Hsu Mi 許謚 3

Hsuan-kang lun 玄綱論 55

Hsuan-miao yü-nu 玄妙玉女 27

Hsuan-nü 玄女 28

Hsüan-tsung 玄宗 31, 33, 35, 36, 37, 38 以及其餘各處

Hsuan-yuan Chi 軒轅集 74

hsuan-yuan huang-ti 玄元皇帝 32, 47, 51

Hsüan-yüan huang-ti miao 玄元皇帝廟 34, 46, 47, 49, 50

hsueh-shih 學士 50

Hu Fa-ch'ao 胡法超 31, 78

Hua-hu chung 化胡經 20, 22, 33

Hua-shan 華山 31

Huang Ch'ao 黃巢 76

Huang-t'ing chung 黃庭經 64, 65, 66

Hui-ch'ang 會昌 69, 70, 71, 72, 73

Hung-chou 洪州 31, 79

Hung-tao 弘道 22, 26, 28

I-ch'ieh tao-chung yin-i miao-men yu-ch'i 一切道經音義妙門由起

36

I chung 易經 51, 52, 53

I-chou 易州 32

I-tsung 懿宗 75

Jui-tsung 睿宗 33, 34, 35

K'ai-yuan 開元 44, 46, 49

Kao P'ien 高駢 79

- Kao-tsu 高祖 10,73
- Kao-tsung 高宗 14,16 以及其餘各處
- Karakhoja 哈刺和卓城 11
- Keng-sang-tzu / *keng-sang-tzu* 庚桑子 51,52
- Ko Ch'ao-fu 葛巢甫 3
- K'ou Ch'ien-chih 寇謙之 4
- kung-te shih 功德使 54,62
- Lao-tzu / *Lao-tzu* 老子 4,9 以及其餘各處
- Li 李 9
- Li Han-kuang 李含光 53,54,59
- Li Hung 李弘 4,9,22
- Li Lin-fu 李林甫 43
- Li Po 李白 54
- Li-tai ch'ung-tao chi* 歷代崇道記 77
- Li Te-yu 李德裕 71,72
- Li Yüan 李淵 10
- Liang 梁 81
- liang-chieh tao-men tu-chiao shou po-shih 兩街道門都教授博士
67
- Lieh-tzu / *Lieh-tzu* 列子 50,51,52
- Ling-pao 靈寶 3,14,64,79
- Liu Chih-chi 劉知幾 40
- Liu Hsuan-ching 劉玄靖 73,78
- Liu Jo-shui 劉若水 42
- Liu Pi 柳泌 62,63

- Liu Ts'ung-cheng 劉從政 66
- Lou-kuan 樓觀 15
- Lo-yang 洛陽 21, 25, 34, 42, 47, 48, 49, 50, 74, 81
- Lu Te-ming 陸德明 14
- Lü Po 呂搏 65
- Lu-shih ch'un-ch'iu 呂氏春秋 52
- Lu Yung-chih 呂用之 79
- Lun-yu 論語 41
- Lung-hu shan 龍虎山 78
- Ma-ku shan 麻姑山 68
- Mao-shan 茅山 3, 4, 15, 27, 28, 59, 68, 72, 77, 78
- Meng An-p'ai 孟安排 30
- ming-ching 明經 51, 68
- Ming-t'ang 明堂 18
- Mu-tsung 穆宗 63, 64, 65, 68
- P'an Shih-cheng 潘師正 25, 26, 30, 39
- P'ang Hsun 龐勳 75
- P'ei Hsing 裴鉋 79
- Po-chou 亳州 68, 77, 80
- po-shih 博士 50
- san-hsuan 三玄 53
- San-huang chung 三皇經 12
- San-huang wen 三皇文 3, 12, 13, 24, 60
- San-tung chu-nang 三洞珠囊 22
- San-tung tao-k'o 三洞道科 22

- san-yüan 三元 43,44,71
- Sha-t'o 沙陀 81
- Shan 禪 19,30,40
- Shang-ch'ing 上清 2,3,27,40,64,66
- Shang-shu 尚書 41
- Shen Fu 申甫 59,63
- Shen T'ai-chih 申泰芝 58,78
- sheng-mu 聖母 28
- Sheng-tsu ta-tao hsüan-yüan huang-ti 聖祖大道玄元皇帝 48
- Sheng-wu 聖武 56
- Shih Ch'ung-hsüan 史崇玄 36
- Shun-tsung 順宗 61
- Ssu-ma Ch'eng-chen 司馬承禎 30,33,38,39,40,52,53,55,
78
- Ssu-ma Hsiu 司馬秀 41
- Su-tsung 肅宗 57,58,59,74,78
- Sun Chun 孫準 66
- Sung-shan 嵩山 4,25,26,28,30,31,42
- ta hsüeh-shih 大學士 28,50
- Ta-li 大曆 58,59
- Ta-ming kung 大明宮 57,60,61
- Ta-sheng-tsu hsüan-yüan huang-ti 大聖祖玄元皇帝 48
- Ta-sheng-tsu kao-shang ta-tao chin-ch'üeh hsüan-yüan t'ien-huang
ta-ti 大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝 48
- Ta-yun chung 大雲經 29

Tai-tsung 代宗 58,59,60,63

T'ai-ch'ing kung 太清宮 48,49,50,51,57,60,61,68,69,77,
80,81

tai-ch'ing kung shih 太清宮使 48,50

T'ai-p'ing 太平 33,35,36,37

T'ai-p'ing kuan 太平觀 18,23,36

T'ai-shan 泰山 19,21,29,39,40

t'ai-shang hsüan-yuan huang-ti 太上玄元皇帝 20

T'ai-shang hsüan-yüan huang-ti kung 太上玄元皇帝宮 48

T'ai-tsung 太宗 10,11,15,16,18,64,73

T'ai-wei kung 太微宮 48,49,74

T'ai-wu 太武 4

T'ai-yüan 太原 34

T'ang Kao-tsu 唐高祖 10

T'ang lu-tien 唐六典 43

tao-chu 道舉 50,51,59,60,65,75

tao chung hsin 道中心 71

tao-lu ssu 道錄司 62

Tao-men chung-fa hsiang-ch'eng tz'u-hsu 道門經法相承次序
26,27

tao-men wei-i 道門威儀 41,53,59,63,67,74

tao-men wei-i shih 道門威儀使 41,42,63

tao-shih 道士 3,4,5 以及其餘各處

Tao-te ching 道德經 10,11,12 以及其餘各處

T'ao Hung-ching 陶弘景 36,45

- Te-tsung 德宗 60,61
- t'ien-hou 天后 24
- t'ien-hsia tao-men shih 天下道門使 54
- t'ien-huang 天皇 24
- t'ien-huang ta-ti 天皇大帝 27
- T'ien Liang-i 田良逸 78
- T'ien-pao 天寶 41,44,45 以及其餘各處
- t'ien-shih 天師 45,78
- T'ien-shih tao 天師道 2,3,4,5,7,79
- T'ien-t'ai 天台 38
- T'ien-t'ai shan 天台山 33,40
- T'ien Wen-hsiu 田文秀 47
- T'o-pa Wei 北魏 3,4,10
- Tso-wang lun 坐忘論 52,53
- Ts'ui Hao 崔浩 4
- Ts'ui Jung 崔融 28
- Tsung-cheng ssu 宗正寺 25,43
- Tsung-sheng kuan 宗聖觀 15
- Tu-jen chung 度人經 14,64
- Tu Kuang-t'ing 杜光庭 76,77,78,79
- Tun-huang 敦煌 11,13,14,22,43
- Tung-ming kuan 東明觀 19
- Tzu-chi kung 紫極宮 48
- Tzu-wei 紫薇 28
- Wang Ch'i 王起 65

- Wang Chien 王建 76,81
- Wang hisen-t'ai 望仙臺 70,74,79
- Wang Hsu-chen 王虛真 53
- Wang Hsuan-ho 王懸河 22,26
- Wang Pi 王弼 40
- Wang Shih-yuan 王士源 52
- Wang-tzu Chin 王子晉 30
- Wang Yuan-chih 王遠知 15,18,25
- Wei Hua-ts'un 魏華存 27
- Wei Shan-fu 韋山甫 63
- Wen-tsung 文宗 68
- Wen-tzu 文子 50
- Wu Fa-t'ung 吳法通 77
- Wu-shang pi-yao 無上秘要 7
- Wu-tou-mi tao 五斗米道 2
- Wu-tsung 武宗 68,69,70,71,72,73,74,78,79,81
- Wu-Yüeh 吳越 80
- Wu Yün 吳筠 54,55
- Yang-chou 揚州 79
- Yang His 楊羲 2,3
- Yang Wan 楊綰 59
- Yeh Fa-shan 葉法善 21,37
- Yin Wen-ts'ao 尹文操 21,22,36
- Yin Yin 尹愔 55
- Ying I-chieh 應夷節 78

Yu-chen 玉真 35

Yu-chen kuan 玉真觀 34

yu-chih 玉芝 49

Yu-huang 玉皇 79

附錄一 唐代巴蜀的佛教與道教^①

吉川忠夫 著

曾維加 黃小玲 譯^②

序 言

古代的巴蜀，就是現在的四川省之地，在宗教史上這裏曾經非常獨特，我想這應該是毫無疑問的。我們知道北周武帝受到幕僚衛元嵩的挑撥而廢佛，衛元嵩原本出生於益州成都，是一位還俗僧人。除此之外，還有漢州什邡（什邡市）出生的馬祖道一，果州西充（西充縣）出生的圭峰宗密，^③他們後來從巴蜀遷徙到江西、關中地區活動。並且《歷代法寶記》是始自資州德純寺智詵，接着資州德純寺處寂、成都淨衆寺無相、成都保唐寺無住，不論是北宗還是南

① 原文收錄於吉川忠夫編京都大學人文科學研究所研究報告《唐代的宗教》（《唐代の宗教》）一書，第133～157頁，朋友書店，2000年。

② 作者、譯者簡介：吉川忠夫，生於1937年，日本學士院院士，京都大學名譽教授，龍谷大學文學系教授。曾維加，西南政法大學政治與公共事務學院哲學系研究員；黃小玲，西南政法大學哲學系研究生。

③ 所用地名參考《讀史方輿紀要》、《中國歷史大辭典·歷史地理》（上海辭書出版社，1996年）等。

宗，一代一代相繼承受巴蜀獨特的禪宗的記錄。後來還有梓州慧義寺神清也受法於無相，所以他是無住的同門，但是在他所撰寫的《北山錄》裏面常常可見針對《歷代法寶記》的批評言詞。^① 資州的州府在現在的資中縣，梓州的州府在現在的三臺縣。

在巴蜀各地，不斷涌現出傑出的佛教人才，傳承着獨特的佛教傳統，而且衆所周知，那裏本是張陵創立天師道道教的地方。同時，我們應該考慮到早在東漢時就在當地流傳的讖緯神學傳統。^② 讖緯和道教關係頗深，例如在《真誥》中有《運題象》、《甄命授》、《協昌期》等篇，在關於用三字爲題的原因上陶弘景有這樣一段話：“夫真人之旨，不同世目，謹仰範緯候，取其義類，以三言爲題。”（卷十九《翼真檢第一》）《真誥》卷十五《闡幽微第一》中引用了杜瓊的《重思賦》。重思生長於羅鄴山上，是所謂敬獻給仙官的稻米。在《三國志·蜀書十二》中有杜瓊的記載，也說他是非常精通讖緯的人物。即使衛元嵩也有“亦好言將來之事，蓋江左寶誌之流。天和中（566～572年），著詩預論周、隋廢興及皇家受命，並有徵驗”的記載（《周書》卷四十七《藝術傳》）。在《大唐創業起居注》卷三保留的歌謠詩讖中，就有“皇朝受命”的內容，即唐朝取代隋朝是受命於上天的預言。

可是，張陵之孫張魯從巴蜀到達漢中時正逢東漢動亂的年代，他以南鄭作爲根據地，“不置長吏，皆以祭酒爲治”，施行政教合一的統治，雄據了近三十年的漫長時間，直到建安二十年（215年）纔

① 參見柳田聖山《初期的禪史Ⅱ——歷代法寶記》（《初期の禪史Ⅱ——歷代法寶記》），築摩書房《禪之語錄》3，1976年。

② 參見拙稿《蜀地的讖緯學傳統》，安居香山編《讖緯思想之綜合的研究》，國書刊行會，1984年（洪春音譯，《經學研究集刊》3，2007年）。

投降曹操。其後有相當規模的人從漢中遷徙到各地，“百姓自樂出徙洛、鄴者八萬餘口”（《三國志·魏書二十三·杜襲傳》），又有“遷其民於關隴”（《華陽國志》卷二《漢中志》）等記載。^① 然後張魯本人被遷到曹操的都城鄴。《真誥》卷四《運題象第四》的陶弘景注中記載張魯死於建安二十一年，被葬在鄴的東面。還有《華陽國志》卷八《大同志》中有關於巴西安漢（南充市）出身的趙欽的記載，“祖世隨張魯內移，家趙，趙王倫器之”。如果說到趙，就是在鄴城北面不遠的邯鄲。衆所周知，這樣不只是張魯本人，天師道教團的道官和信衆就從漢中遷到華北各地，這一定是天師道向全國發展的契機。陳寅恪在《天師道與濱海地域之關係》^②中已經清楚地說明了西晉趙王倫是天師道信衆，這件事情有相當的暗示作用。

雖然漢中各地出現過相當數量的移民，但無論是在漢中還是在巴蜀，天師道的傳統都保存並延續了下來。例如，作為五胡十六國之一的成漢李氏政權割據巴蜀，在其創立之初，青城山道士范長生就扮演了重要的角色，我們通過唐長孺教授的《范長生與巴氏據蜀的關係》^③中的描述可以得知。在《水經注》中，有關於流經漢中的“瀘水又南逕張魯治東，水西山上有張天師堂，於今民事之”的記載（卷二十七《沔水上》）。還有，《隋書·地理志上》中談到有“禹貢”九州島之一的梁州，其位於今日的四川省與陝西省西南部相接壤處，其間漢中的風俗如下：“好祀鬼神，尤多忌諱，家人有死，輒離

① 參見大淵忍爾《初期的道教》（《初期の道教》），創文社，1991年，第一章B“漢中政權”。

② 收於《金明館叢稿初編》，上海古籍出版社，1980年。

③ 收於《魏晉南北朝史論叢續編》，生活·讀書·新知三聯書店，1959年。

其故宅。崇重道教，猶有張魯之風焉。”唐貞觀年間益州大都督府長史高士廉的傳記中的記載，是對前文所述《隋書·地理志》記載的最好的注解，“蜀土俗薄，畏鬼而惡疾，父母病有危殆者，多不親扶侍，杖頭掛食，遙以哺之。士廉隨方訓誘，風俗頓改”（《舊唐書》卷六十五）。

梓州射洪縣（射洪縣）出身的陳子昂（661～702年）正是在這樣的道教氛圍中長大的文人。關於他的五世祖陳方慶，在《陳伯玉文集》裏面就有如下的記載：“好道不樂爲仕，得《墨子五行秘書》，而隱於武東山”（《梓州射洪縣武東山故居士陳君碑》）；“好道，得《墨子五行秘書》，‘白虎七變法’，遂隱於郡武東山”（《我府君有周居士文林郎陳公墓誌銘》）。根據這樣的記載，可以推想陳方慶一定是職業道士。有關變化之術的道書《墨子五行記》和道法“白虎七變法”，翻開《抱朴子·遐覽篇》就可以得到理解。而且《陳伯玉文集》裏面還有關於陳子昂之父陳元敬的記載，“青龍癸未（683年），唐歷云微，公乃山棲絕穀，放息人事，餌雲母以怡其神，居十八年，元圖天象，無所不達”（同上《陳公墓誌銘》）。^①不僅如此，在《暉上人房餞齊少府使入京府序》中記載，“永淳二年（683年）四月孟夏……朝廷子入，期富貴於崇朝；林嶺吾棲，學神仙而未畢”，由此可見他自身是神仙之術的全力實踐者。永淳二年，時子昂二十三歲。除此之外，“子昂時因歸寧，採藥岐嶺”（《漢州雒縣令張君吏人頌德碑》），並且，“丙戌歲（686年），余從左補闕喬公（喬知之）北

① 陳方慶和陳元敬的此類行爲，另見代宗長慶年間趙儋撰《大唐劍南東川節度觀察處置等使戶部尚書兼御史大夫梓州刺史鮮于公爲故拾遺陳公建旌德之碑》（《全唐文》卷七百三十二）中的記載。所謂鮮于公即是鮮于叔明，陳公即是陳子昂。

征。夏四月，軍幕次於張掖河。河洲草木，無他異者，惟有仙人杖，往往叢生，幽朔地寒，與中國稍異。余家世好服食，昔嘗餌之，及此役也，而息意茲味”（《觀荆玉篇序》）。他為潘師正而撰寫了《續唐故中岳體玄先生潘尊師碑頌》，^①並且在撰寫《荊州大崇福觀記》時提到了孟安排。這些文章正是源於他和道教的密切關係。

在巴蜀各地，天師道的道教傳統氛圍濃厚。其後佛教傳入了天師道的發源地，毫無疑問，它和道教之間發生了激烈的爭論，這正是巴蜀宗教史所具有的獨特地方特色之一，從這一點來看，不是能更好地理解嗎？本稿正是以此視角出發，追本溯源，概述唐代巴蜀佛、道教的關係。

一、由道教徒轉向佛教徒

《宋高僧傳》卷二十《感通篇》之《釋難陀傳》實際上自始至終都是不可思議的記載。建中年間（780～783年）張延賞任劍南西川節度使時，一位出身、姓名不詳，國別不清的難陀，不知道從何處來到岷蜀，自言“我得如幻三昧。嘗入水不濡，投火無灼，能變金石，化現無窮”，此話應該講的是一連串粗淺的魔術表演。接下來贊寧的《難陀傳》末“系”裏有更加細微的論述：“難陀之狀跡為邪正邪？而自言得如幻三昧，與無厭足王同。此三昧者，即諸佛之大定也。唯如幻見如幻，不可以言論分境界矣。四神通有如幻通，能轉變外事。故難陀警覺庸蜀之人，多尚鬼道神仙。非此三昧，不足以化難

^① 關於此《碑頌》，參見拙稿《道教的道系和禪的法系》，（《東洋學術研究》，第二十七卷別冊）

化之俗也。”所謂“尚鬼道神仙”之“難化之俗”當然言指被道教薰染的巴蜀風俗。

《高僧傳》卷十《神異篇》之《竺法慧傳》中附有巴西閬中(閬中市)范材的故事,他起初爲沙門,賣卜於河東市,但據說“後遂退道染俗,習張陵之教云”。《雲笈七籤》卷一百一十收錄的《洞仙傳》中的范豺或許可能就是范材,只是《洞仙傳》裏沒有記述范豺曾經入過沙門。范材大概是僧傳中所記載的唯一一位退轉者,但更有趣的是,在元本和明本的《高僧傳》中,關於范材的記載被刪除了。然而,可以毫不誇張地說,與上面的這種情況相反的由道轉佛的記載更加使人應接不暇,其中巴蜀的事例就佔有相當大的比例。故此,僧傳作爲佛教對“難化之俗”進行轉化的證明,即是佛教的勝利宣言。《高僧傳》卷十二之《亡身篇》僧慶(437 ~ 459 年)的傳記中云:“姓陳,巴西安漢人。家世事五斗米道。慶生而獨悟,十三出家,止義興寺。”更爲重要的是下面所舉的《續高僧傳》的事例,通過這些記事,可以瞭解護法僧道宣的真本領。首先介紹《義解篇四》之《周潼州光興寺釋寶象傳》和同篇十一之《唐綿州隆寂寺釋靈睿傳》。

寶象(512 ~ 561 年),俗姓趙。據其傳記記載,他原本出身於安漢,後移居至綿州昌隆(江油市)的蘇溪。“十六事梁平西王。初爲道士童子,未學佛法。平西識其機鑒,使知營功德事。因見佛經,欣其文名,重其義旨,就檢讀誦,迷悟轉分,恒求佛法,用祛昏漠。年二十有四,方得出家。即受具戒,先聽律典。”梁平西王是梁武帝的第八子征西大將軍武陵王蕭紀。不久之後寶象到了涪川,即是沿着涪水的故鄉昌隆去“開化道俗”,“外典佛經,相續訓導,引邪歸正,十室而九”。所謂“引邪歸正”應該是指引導道衆由道教改宗佛

教。

靈睿(565 ~ 647 年)出身於原來從潁川流寓蜀部益昌(廣元市)陳鄉的陳氏。陳氏世代代信奉李氏,即道教。二月八日靈睿之母去道觀設齋,祈願求子,並得到應驗。但是靈睿出生後,五辛諸味一旦入口,母子就會一起頭痛。在八歲的時候,父母把他送到道士那裏,令其誦讀步虛詞,然而他在誦讀時面孔就流血不止,回家途中在田間小道上偶然碰見智勝法師,懇請道:“家門奉道,自欲奉佛,隨師出家。”就這樣他同智勝一同來到益州的勝業寺,並且做了沙彌。

《讀誦篇·釋法泰傳》有記載:“釋法泰,眉州隆山縣(彭山縣)人也,俗姓呂氏。初爲道士十餘年,中間忽自悟,迴心正覺,因即剃除。”但不十分清楚他是何時代人。更爲有趣的應該是《習禪篇六》之《唐益州淨慧寺釋惠寬傳》。惠寬(584 ~ 653 年),俗姓楊氏,益州綿竹孝水(德陽市西)人,“父名瑋,元是三洞先生五經博士,崇信道法,無敦釋教。所以綿、梓、益三州諸俗,每歲率送租米投於瑋,令保一年安吉,皆與章符而去,而車馬擁門如市”。如果說他是三洞先生,那麼楊瑋肯定是主持“治”的道教祭司。然而對於租米,根據《玄都律文》制度律所記載,應該稱爲天租米。“天租米是天之重寶,命籍之大信,不可輕脫,禍福所因,皆由此也。七月七日爲上功,八月爲中功,九月爲下功,十月五日輸者無功無過。皆輸送本治。違法則命籍不上吏守人,^①上延七祖,下流後代,家長罰筭二百日,戶口皆各罰二紀。”又“若是甲治受所領民租米百斛,七十斛納治中用,折三十斛傳天師治。若二百斛,皆當詣本治施設。若去本

① 原文“吏守人”,我認爲是“吏不守人”之誤。

治三百里以外，聽於家設。不如法，罰筭三紀”。不過楊瑋既是三洞先生又是五經博士還有疑問。據《通典》卷三十三《職官典十五》記載，“大唐府郡置經學博士各一人，掌以五經教授學生，多寒門鄙儒爲之”。三洞先生楊瑋大概兼任那樣的職務吧。

還有楊瑋生女信相，次子惠寬，姐弟五六歲時，總是“於靜處坐禪”，父母感到驚訝，問其原因，答曰：“佛來爲說般若聖智界入等法門。”二人一起評論各類法相，楊瑋無論如何也完全不能理解，於是立刻將聽到的內容記錄下來，有二百多張紙，並向龍懷寺會師求證，會師說：“並合佛經，無所參錯。”這讓人想起《出三藏記集》卷五《僧法尼所誦出經入疑錄》中的記載，該錄從“《寶頂經》一卷，永元元年（499年）出，時年九歲”到“《序七世經》一卷”共錄有二十一種，凡三十五卷，所記載的事跡與信相和惠寬極爲相似，“齊末太學博士江泌處女尼子所出。初尼子年在齠髻，有時閉目靜坐，誦出此經。或說上天，或稱神授，發言通利，有如宿習。令人寫出，俄而還止。經歷旬朔，續復如前。京都道俗咸傳其異。今上（梁武帝）敕見，面問所以。其依事奉答，不異常人。然篤信正法，少修梵行，父母欲嫁之，誓而弗許。後遂出家，名僧法，住青園寺”。並且僧佑還記載了更早的此類事例，“昔漢建安末，濟陰丁氏之妻，忽如中疾，便能胡語。又求紙筆，自爲胡書。復有西域胡人，見其此書云：是經莢”。這樣，“推尋往古，不無此事”，但是“義非金口，又無師譯，取捨兼懷。故附之疑例”。信相和惠寬對話的事情其父楊瑋記錄了下來，與上述僧法尼所誦的《寶頂經》等極爲相似。

儘管信相決定結婚，但由於異禪師的強烈勸阻於是出家。後被稱之爲聖尼，蜀王秀之妃爲了她創建聖尼寺。其弟惠寬和姐姐同時出家，在龍懷寺修行積德，到三十歲時回到綿竹開始教化衆

人，此事道宣在下文中有關敘述：“四遠聞名見形，並捨邪歸正。其俗信道，父母皆道歸佛，捨宅爲寺，於今見在。綿竹諸村皆爲立寺，堂殿院宇百有餘所，修營至今。年常大齋，道俗咸會。正月令節，成都寺七十縣，競迎供待。有大功德須得經營，但請寬至，施物山積。”還有下面的瑞兆現象，什邡縣陳家“捨邪信佛”，佈施出竹園。惠寬指示在竹園的某處建僧院、佛堂等，預定建佛堂的地方立一竹竿爲標示，從那個地方涌出泉水，掘地數尺見一大石，從石下金瓶裏現舍利七粒。惠寬禮拜請求更多，於是光芒一放就盛滿一盒。故道宣敘述道：“四遠又集，寺今見在。”

關於惠寬《太平廣記》卷九十八“異僧”條中有出自《成都記》的以下記載：“綿州靜慧寺僧惠寬，先時年六歲，隨父設黃籙齋。衆禮石天尊像。惠寬時在，不肯禮，曰：‘禮則石像遂倒，不勝致也。’既禮而天尊像果倒，腰已折矣。”對於黃籙齋，陸修靜的《洞玄靈寶五感文》裏記載，“爲同法拔九祖罪根”，還有法琳的《辯正論》卷二之《三教治道篇》裏記載，“拔度九玄七祖，超出五苦八難，救幽夜求嘆之魂，濟地獄長悲之罪”。除此之外，在《續高僧傳·讀誦篇》之《唐益州福壽寺釋寶瓊傳》中也記載了同上的奇異故事，可知成都周邊的風俗原本是清一色的道教。益州綿竹馬氏生寶瓊（？～634年）少年出家，徒步遊歷邑落，以義邑爲基礎專心傳佈佛教，即“率勵坊郭，義邑爲先。每結一邑，必三十人，合誦大品，人別一卷，月營齋集，各依次誦。如此義邑乃盈千計”。^①他住在成都的福壽寺，然而“本邑（成都）連比什邡諸縣，並是道民，尤不奉佛，僧有投寄，

① 關於義邑參見張英利、戴禾《義邑制度述略——兼論南北朝佛道混合之原因》（《世界宗教研究》1982年第4期）。但是未引用該記事。

無容施者，致使老幼之徒於沙門像不識者衆”。因此寶瓊即便是在自己的故鄉，也全然不能佈教。提及什邡縣，首先應該說它是馬祖道一的故鄉。馬祖禪是否還是多多少少留有道教影響的痕跡，我想這是值得重新研究的問題。此外，杜光庭的《道教靈驗記》卷九《羅真人示現驗》裏的“如是什邡、綿竹七八縣界，真人之宮，處處皆有，請禱祈福，無不徵效”，是對寶瓊傳記載的很好佐證。有一天李氏諸族即道教徒舉行道會，邀瓊赴之，寶瓊坐着不向天尊像禮拜。大家都說：“不禮天尊，非法也。”寶瓊應對說：“邪正道殊，所事各異。天尚不禮，何況老君。”大家於是爭吵起來。然後寶瓊說：“吾禮非所禮，恐貽辱也。”說完作禮一拜，道像並座動搖不安。又作禮一拜，臺座一起完全翻倒。道民以為是由風吹倒，都來扶正。然後寶瓊再作禮一拜，仍然看見剛纔的情況。如此纔達到“合衆驚懼，舉掌禮瓊，一時回信，從受歸戒”。於是道教徒們改信佛教並組織義邑這樣的信衆團體。

寶瓊的故事帶有神異的色彩，與此相應《興福篇·釋智通傳》裏有道教徒折服的故事。即梓州牛頭山住的智通（553～649），“善持威儀，奉戒貞苦，降伏黃老。士女奏章，必杖之五十”，於是“遠近皆憚”。對於奏章，《隋書·經籍志》之道經部裏的“奏上天曹，請為除厄”可以證明，這是道教徒的上章科儀。

和《續高僧傳》一樣，道宣編著的《廣弘明集》卷十二《辯惑篇》裏收錄了唐釋明槩的《決對傅奕廢佛法僧事》，其中為了駁倒傅奕的“諸州及縣減省寺塔，則民安國治”這樣的主張而創設了第三決破，在該文裏列舉了唐代以前的道教徒左道惑衆的事件。^① 與此同

① 《法苑珠林》卷五十五《破邪篇》“妖惑亂衆”有同樣的記載。

時，傅奕針鋒相對地也舉出十餘件古時沙門叛亂的事件，在這些事件中有不少是發生在巴蜀之地。如果考慮到明槩是綿州振響寺的沙門，此事難道不是仍然值得關注嗎？

與此相關的事件首先是，西晉武帝咸寧二年（276 年）“犍^①爲道士陳瑞以左道惑衆，自號天師，徒附數千，積有歲月，爲益州刺史王濬誅滅”。法琳的《破邪論》卷下記載有“陳瑞習道而滅族”，“事在《晉陽秋》”。唐朝時修訂的《晉書》中沒有相應的記載，現在的《華陽國志》卷八《大同志》裏一年後的咸寧三年有該事件的詳細記載：“瑞初以‘鬼道’惑民，其道始用酒一斛、魚一頭，不奉他神，貴鮮潔。其死喪產乳者，不百日不得至道治。其爲師者曰‘祭酒’。父母妻子之喪，不得撫殯入弔及問乳病者。後轉奢靡，作朱衣、素帶、朱幘、進賢冠。瑞自稱天師，徒衆以千百數。濬聞，以爲不孝，誅瑞及祭酒袁旌等，焚其傳舍。益州民有奉瑞道者。見官二千石長吏巴郡太守犍爲唐定等，皆免官或除名。”貴鮮潔的風尚習俗，與前文中所引用的《隋書·地理志》和《舊唐書·高士廉傳》相吻合，祭酒原出於《三國志·張魯傳》“其來學道者，初皆名‘鬼卒’，受本道已信，號‘祭酒’”。還有傳舍大概是當時的義舍，“諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳，又置義米肉，懸於義舍”。

其次，明槩還記載有隋開皇十年（590 年）綿州昌隆縣（江油市）的道士蒲童和左童二人對數百人以上童女強奸的事件，開皇十八年（598 年）益州的道士韓朗和綿州的道士黃儒林參與謀叛蜀王楊秀的事件，唐武德三年（620 年）綿州昌隆縣民李望假託道士蒲子真裝神弄鬼、欺詐一方的事件。此類事件儘管清楚地反映了明

① “犍”字原缺。

槩對道教的惡意，但是從另外一方面也反映出道教在巴蜀的昌盛。

二、沙門和道士的爭論

《續高僧傳·義解篇九·唐蜀都寶園寺釋玄續傳》有以下記事：文采優美的玄續為寶園寺撰寫的碑文中有譏訕老子和莊子的文字，“老稱聖者，莊號哲人，持螢比日，用岳方塵”。奉命祭祀長江的祭江道士憑善英看見那樣的文章於是憤慨地反駁道：“文章各談其美，苦相誹毀，未識所懷。若不除改，我是敕使，當即奏聞。”然而玄續這樣回答道：“文之體勢，非爾所知。若稱敕使欲相威懾者，我寺內年別差人當莊，此是敕許，亦是敕使。卿欲奏我，我當莊人亦能奏卿。”玄續的反駁很難理解，我猜想大概是如下意思：即寶園寺每年奉着敕命差人到田莊從事耕作，那麼他們不也是敕使嗎？

還有王大霄為王玄覽（626～697年）《玄珠錄》作的序中有以下的記載：“先師族王氏，俗諱暉，法名玄覽。先祖自晉末從并州太原移來，今為廣漢綿竹普閬人也。……年四十七，益州長史李孝逸召見，深禮愛，與同遊諸寺，將諸德對論空義，皆語齊四句，理統一乘，問難雖衆，無能屈者。李公甚喜。時遇恩度為道士，隸籍於至真觀。”李孝逸（《舊唐書》卷六十、《新唐書》卷七十八）是淮安王李神通之子，唐高祖是其從父，他當時是益州大都督府長史。十分遺憾，王大霄沒有記錄王玄覽同佛教大德們就“空義”論辯的詳細內容。但在《玄珠錄》中，從“道在境智中間，是道在有知無知中間。覩縷推之，自得甚正。正之實性，與空合德。空故能生能滅，不生不滅”（卷上）開始，到“煩惱空，故不可得；至道空，故不可得。二相俱是空，空相無分別。以其迷見故，即為煩惱；以其悟見故，即為至

道。煩惱不可得，還是煩惱空；至道不可得，還是至道空。二空不同名，名異體亦異，優劣亦爾”結束，多是關於空的議論。順便說一下王玄覽所住的益州至真觀建於隋開皇二年（582 年），有盧照鄰的《益州至真觀主黎君碑》，可推測黎元興就是黎君，^①而這個黎君正好是王玄覽成為道士的前年即咸亨二年（671 年）仙化的。

《玄珠錄》序中記載王玄覽同沙門就空義辯論時旗鼓相當，但佛教文獻中的記載完全相反，這當然也是情理之中的事。

《歷代法寶記·成都保唐寺無住章》裏有駁倒道士的記載，儘管無住就《老子》的第一章“道可道，非常道，名可名，非常名”，第四十八章“為學日益，為道日損，損之又損之，以至於無為，無為而無不為”，以及《莊子·大宗師》篇中的“生生者不生，殺生者不死”向道士們發問，但是沒有人能回答，他說：“時今道士無有一人學老君者，只學謗佛。”於是他自己對《老子》第三十八章“上德不德，是以有德，下德不失德，是以無德”以及先前的《老子》第四十八章、《莊子·大宗師》、《老子》第一章的含義進行解釋。^② 例如關於《老子》第三十八章有這樣的解釋：“上德之人，無所得心，為無所得，即是菩提薩埵。無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提，即是上德之義。下德不失德，是以無德。下德之人，為有所求。若有所求，即有煩惱。煩惱之心，即是失德。此是失德之義也。”道士聽了說，如果這樣佛和道就並無不同，於是無住又重新教化他們：“不然，莊子、老子盡說無為無相，說一說淨、說自然。佛即不如此。說因緣

① 參見砂山稔《隋唐道教思想史研究》（平河出版社，1990 年）第六章《關於〈海空經〉的思想和作者》；興膳宏《初唐的詩人與宗教——盧照鄰的情況》（吉川忠夫編《中國古道教史研究》，同朋舍，1992 年）。

② 參照第 97 頁注 1 中的柳田著書。

自然，俱為戲論。一切賢聖，皆以無為法而有差別。佛即不住無為，不住無相。以住於無相，不見於大乘。二乘人三昧酒醉，凡夫人無明酒醉。聲聞人住盡智，緣覺人住寂淨智。如來之智惠，生起無窮盡。莊老夫子說，與共聲聞等。佛呵聲聞人，如盲如聾。預流、一來果、不還、阿羅漢，是等諸聖人，其心悉迷惑。佛即不墮眾數，超過一切。法無垢淨，法無形相，法無動亂，法無處所，法無取捨。是以超過孔丘、莊、老子。佛常在世間，而不染世法，不分別世間故，敬禮無所觀。孔老所說，多有所著，盡是聲聞、二乘境界”。^①於是，道士們作禮，都好像弟子一般默然地信受聽法。

儘管如此，值得注意的是無住有時用‘天厨’這樣的語言勸化說法：“誰人報佛恩，依法修行者；誰人銷供養，世事不牽者；誰人堪供養，於法無所取。若能如此行，自有天厨供養。”例如在《抱朴子·祛惑篇》裏，斥仙人項曼都敘述淮南王劉安昇到天界“謫守天厨三年”的事情，另有《神仙傳》之王遠傳（《太平廣記》卷七）裏，王遠對蔡經的家人說：“此酒方出天厨，其味醇醲，非俗人所宜飲。”天厨原本是指仙界厨房的意思，在以道教為特色的巴蜀地區，這樣的語言大概是日常用語。

三、道觀和佛教寺院之爭

在《水經注》卷三十三《江水一》中，關於平都縣的記載是，“縣有天師治，兼建佛寺，甚清靈”，這想必是道教和佛教和平共存情況的記載。平都縣就是現在的豐都縣。儘管巴蜀地區佛教流傳的時間沒有

^① 參照第 97 頁注 1 中的柳田著書。

明確的證據流傳下來，但是《北山錄》卷四之《宗師議》中的記事意味深長：“蜀有《普曜經》，莫究孰為譯者。夫草昧至言，於忿欲之俗，則必鑿枘鉏鋸，疑謗紛紜，非神德尊威之賢，則無崇功被物，而蜀志不記傳其人者。蓋劉氏將欲反漢，舊物興戎於魏，游玄之教雖弘，元匠之勳未顯。遂使後世集錄者耿然追恨。”慧寶的注中解釋稱，蜀漢北面與曹魏、東面與孫吳接壤處又經常發生戰爭，故此“豈暇弘闡於空寂之教哉”。這裏所說的《普曜經》在《出三藏記集》卷四《新集續撰失譯雜經錄》裏“詳校群錄，名數已定，並未見其本，今闕此經”，被作為列舉中的一種，即“蜀《普曜經》八卷，舊錄所載，似蜀土所出”，即是早於西晉的竺法護八卷譯本和劉宋的智嚴六卷譯本的。

神清說蜀漢時期翻譯的《普曜經》在流傳過程中遺佚，姑且不論是何原因，就劉宋的曇摩蜜多從涼州到蜀，經由荊州到達建康（《高僧傳》卷三），或者南齊的法瑗從梁州經成都到達建康（同卷八），以及南齊的超辯從河西經巴楚到建康（同卷十二），從河西通往長江流域的通道，正是巴蜀，可以很自然地認為自古佛教從中亞細亞經由此處而流傳。然後除了以上那些從西向東所經過的地方之外，為了佈教相當多的僧人奔赴其地，例如道安的同門法和去了“山水可以修閑”的巴蜀，這樣一來“巴漢之士，慕德成群”（同卷五《道安傳》、《法和傳》）。另據東晉隆安三年（399年）與兄慧遠道別然後入蜀的慧持的傳（同卷六）中記載，“時有沙門慧嚴、僧恭，先在岷蜀，人情傾蓋”。由於其中僧恭是蜀郡的僧正，可知相當多的沙門已經存在，需要僧正來管理。^① 接下來是劉宋文帝時期的事情，

① 順便說一下，例如《高僧傳》卷八《山陰法華山釋慧基傳》記載，“被德三吳，聲馳海內，乃敕為僧主，掌任十城，蓋東土僧正之始也”。這是晚在僧恭以後的事情。慧基在南齊建武三年（496年）八十五歲時去世。

“化行巴蜀”的道汪住在成都西北的祇洹寺，應當時梁州刺史申坦的邀請打算離開成都，但由於徵士費文淵上書益州刺史張悅，於是被留了下來，其理由是“道汪法師識行清白，風霜彌峻，卓爾不群，確焉難拔。近聞梁州遣迎，承教旨許去。闔境之論，僉曰非宜。鄙州邊荒，僧尼出萬，禪戒所資，一焉是賴。豈可水失其珠，山亡其玉。願鑒九俗之誠，令四輩有憑也”（同卷七）。總之，當時的益州僧尼已經超過一萬。

由於佛教在巴蜀地區天師道的勢力範圍內延伸其傳教路綫，那麼容易理解，在當時的情況下有以下混亂的事情發生。北周趙王宇文招在做益州總管時，有道士製作老君像，並以菩薩在旁脅侍。由於僧侶的告狀，趙王於是作了下面的裁定，“菩薩已成不可壞，天尊宜進一階官乃迎於寺中，改同佛相，例相似也”（《續高僧傳·明律篇下·釋慧滿傳》）。然後還有很多關於佛教沙門希望在原本是道教聖地的地方修行的事情。^① 例如王勃的《益州綿竹縣武都山淨慧寺碑》中有“名山列岳之舊，仙都福地之湊”，還有《梓州飛鳥縣白鶴寺碑》中有“香城福地之舊，三巴五蜀之湊”等，“仙都”或“福地”的用語應當不會僅指文學上的修飾吧。

這樣一來，儘管《水經注》裏記載有關於平都縣裏的天師治和佛寺共存的情況，但是毫無疑問佛教和道教在各地都有衝突發生。《續高僧傳·護法篇下·釋道會傳》裏記載了發生在唐初的以下事件：道士宋冀被譽為道教界的棟樑人物，在隆山縣建立道觀，道觀建完後配置了三十位道士。但是釋道會通過總管段倫向上方陳

^① 例如劉孝標的《東陽金華山棲志》（《廣弘明集》卷二十四）：“金華山，古馬鞍山也。蘊靈藏聖，列名仙謁。左元放稱此山云：可免洪水五兵，可合神丹九轉。”據說，他的山居之東修建招提寺，招提寺的東南建有道觀。

牒，改道觀爲佛寺。在《冊府元龜》卷六百九十八《牧守部·專恣》裏記載段倫在“高祖武德中(618~626年)爲益州總管”，可以肯定就是此人。可是由於隆山縣的居民“並是道宗”，如此的處置當然不能服衆，安撫大使李襲譽巡查走縣的時候，道會又改爲向其託付此事，於是推行“引兵過城，四面鳴鼓，一時驅出(道士)”的強硬政策。道教這邊則“舉宗怨訴，噂謗街衢”，引起了極大的混亂。然而道會認爲“未能令天下改觀爲寺，此之一所，終不可奪”，一步也不讓，於是“遂依立寺，至今不毀”。

還有《宋高僧傳》卷二十《感通篇·處寂傳》中有以下的記事：處寂，即是《歷代法寶記》中資州德純寺的處寂。唐玄宗開元(713~741年)初，原本是黃冠即道士的王曄，景雲中(710~711年)因爲曾立過少許功勞，於是赴任資州刺史。此人對沙門抱有強烈的敵意，於是號命召集資州境內所有沙門。但是，在資州北山蘭若中居住的處寂斷然不肯下山，有弟子勸處寂前往參見以免遭到災難，處寂却對弟子說：“汝雖出家，猶未識業，吾之未死，王曄其如吾何。”王曄到任後三日，沙門都相繼來到，“唯處寂蔑視藩侯，弗來致賀”。王曄對坐在面前的沙門發怒，“愠色悖興，僧皆股栗”。然而王曄俄然仆地，中午時就氣絕而亡。

儘管又是道教慘敗的故事，但是另一方面據杜光庭的《道教靈驗記》卷一《青城山宗玄觀驗》中的記載，佛道兩教相爭的結果，總是道教驅逐佛教。“青城山宗玄觀，古常道觀也。在黃帝受籙壇前六時巖側。後爲僧徒所侵，移觀於山外。遂以其地置飛赴寺，僧徒棲止。常有神人所擾，或飛石壞屋，或撤其門窗，投於崖下。寺中巨鐘，三度擲於谷中，每一取之，所費功力殊廣。僧知其不可住，亦多苦之。開元十九年(731年)，道士王仙卿奏請移觀還舊所，寺出

山外。詔益州長史張敬忠，命道士王仙卿、高品官王懷景，專檢校移觀入山，仍賜金仙、玉真二公主道像石真，鎮於龕內，黃帝真文幢、陰道山文碣、手詔碑，皆立於觀所。自是道流居之，雖一人獨處，坦然無懼。”

並且此類靈驗故事的中心部分毫無異議是歷史的事實，根據現在的都江堰市青城山天師洞所立的唐玄宗《青城山常道觀敕》碑，^①即所謂的“手詔碑”就能够證實。碑陽首先刻有“大唐開元神武皇帝書”、“常道觀主甘道榮勒字及題”、“晉原吳光遙刊石”，接下來的敕文刻有六行：

敕益州長史張敬忠。頃者西南阻化，徭役殷繁，山川既接於夷戎，縣道有勞於轉輸。自卿鎮撫，百姓咸安，革弊遷訛，良多慰沃。歲陰寒極，比平安好。今賜卿衣一副，至領之。蜀州清城，先有常道觀。其觀所置，元在青城山中，聞有飛赴寺僧奪以為寺。州既在卿節度檢校，勿令相侵，觀還道家，寺依山外舊所，使道佛兩家，各有區分。今使內品官毛懷景、道士王仙卿住蜀川等州。故此遣書，指不多及。

並且有飛白字書寫的“敕”字，正楷大字書寫的“十一日”，然後下面有如下三行文字：“開元十二年歲次甲子閏拾二月十一日下，十三年正月一日至益州，二日至蜀州，專檢校移寺官、節度使判官、彭州司倉參軍楊躋，蜀州刺史牟嗣元，清城縣令沈從簡。”

① 《八瓊室金石補正》卷五十三只收集碑陽的錄文，《金石續編》卷七收集碑陽和碑陰的錄文。另參照陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補的《道家金石略》，文物出版社，1988年。高成剛編《四川歷代碑刻》（四川大學出版社，1990年）收錄碑陽的圖片。現在根據這圖片，修訂了一些錄文。在1984年5月13日我也借機訪問了青城山，並親自看了此碑。

總之在開元十二年(724年)十二月十一日頒佈的敕文由內品官即宦官毛懷景和道士王仙卿在次年即十三年正月一日帶到益州,並且在次日就帶到了青城山所屬的蜀州州府。順便說一下“蜀州之清城”與《舊唐書·地理志四》之劍南道蜀州青城縣的記載相吻合,即“青城,漢江源縣地。南齊置齊基縣,後周改爲青城。山在西北三十二里。舊‘青’字加水,開元十八年去‘水’爲‘青’”。還有關於飛赴寺,雖然是發生在梁初的事情,但《續高僧傳·感通篇中·香闍梨傳》中的記載頗有意思。

香闍梨不知從何處而來,突然來到益州青城山飛赴寺。青城山每年三月三日,人們都攜帶酒肉遊山,並共相酣樂。香闍梨勸化人們停止那樣的習俗,但是全然不改。某年三月三日,像往年一樣,人們坐下後就開始喧鬧,香闍梨讓人挖了個一丈四方的坑,然後說道:“檀越等恒自飲噉,未曾與香。今日爲衆須餐一頓。”衆人爭相勸酒肴,香闍梨被勸也同樣飲酒食肉。然後在傍晚時分說:“我大醉飽,扶我就坑。不爾污地。”說了那樣的話就向坑走去,張開口就吐,“鷄肉自口出,即能飛鳴,羊肉自口出,即馳走,酒食亂出,將欲滿坑,魚鮓鵝鴨,游泳交錯”。衆人都驚嘆面面相覷,於是“誓斷辛殺”。道宣還記載“迄今酒肉永絕上山,此香之風德也”。這裏記載三月三日青城山的歡聚,是道教齋會的情景。在《真誥》卷十一《嵇神樞第一》的陶弘景注中有類似的茅山集會的記載:“大茅西爲吳墟廟,中茅後山上爲述墟廟。並歲事鼓舞,同乎血祀。”“三月十八日,輒公私雲集,車有數百乘,人將四五千,道俗男女,狀如都市之衆。看人唯共登山,作靈寶唱贊,事訖便散,豈復有深誠密契,願覩神真者乎。”

據《香闍梨傳》所說,青城山的道教習俗的確受到佛教的影響

而有轉變，在唐代青城山的常道觀暫時被奪佔，成為飛赴寺，但是後來又根據玄宗的敕文重新得回。接到敕文的張敬忠接下來採取以下的措施，從碑陰所刻開元十三年正月十七日他的上表文中的一段就能判明：

臣差判官宣義郎、彭州司倉參軍楊躋，往青城山準敕處置，其飛赴寺佛事及僧徒等，以今月九日並移於山外舊所安置訖。又得常道觀三綱甘道榮等狀稱：“奉敕移飛赴寺依山外舊所，觀還道家。今蒙使司對州縣官及僧等，準敕勒還觀訖，更無相侵者。其山先緣寺界所有竹木等，寺既出居山外，觀今置在山中，務使區分，不令侵競。”臣已牒所管州縣，亦許觀家收領訖。

不僅如此，玄宗還增加了對青城山的特別關照。趙明誠的《金石錄》記載：“第一千五十五，唐青城山丈人祠廟碑。徐大亨撰，甘道榮八分書。開元二十年（732 年）正月。”根據這一碑刻可知道這件事情。碑文開始寫道：“夫丈人山者，本青城山。周回二千七百里，高五千一百丈，即道家第五寶仙九室之天矣。”接下來就引用了以下的敕文：“奉開元十八年（730 年）閏六月十八日敕，於青城丈人山置祠室，又奉今年八月二十一日敕，青城丈人山，宜令所管州縣揀本山幽靜處，與立祠廟，其圖分付道士，將往建立。”“又奉八月二十五日敕，青城丈人廟準五嶽真君廟例，抽德行道士五人，焚香供養。”（《全唐文》卷三百五十一）

五嶽真君廟的設立是基於司馬承禎的奏請，《冊府元龜》卷五十三《帝王部·尚黃老》裏有“開元十九年（731 年）正月壬戌，置五嶽真君祠廟”的記載，接着從天台山奉詔回京師的司馬承禎上奏道：“五嶽神祇，皆是山林之神，非真正之神也。五嶽皆洞府，各有

上清真人降任其職，山川風雨，陰陽氣序，是所理焉。冠冕章服，佐從神仙，皆有名數。請立齋祠之所。”^①如此五嶽各處設真君祠，其形象制度全為司馬承禎“推按道經，創意為之”。總之至此，上清派道教的諸神在五嶽祭祀中都按照相應的地位設置，與此同時青城山的丈人廟以及廬山的使者廟都按照五嶽真君廟來設置，在以下《冊府元龜》所引用的敕文中能夠得到確認：“五嶽先制真君祠廟，朕為蒼生祈福。宜令祭嶽使選精誠道士，以時設醮。及廬山使者、青城丈人廟，並準此祭醮。”^②更還有《大唐六典》卷四“祠部郎中”條有下面的記載：“蜀州青城丈人山，每歲春、秋二時享以蔬饌，委縣令行。”不久由於安史之亂被驅逐出宮，流亡到成都的玄宗在天寶十五載（756 年）九月仍然命道士在丈人廟修築醮壇（《冊府元龜》同上）。

結 尾

青城山飛赴寺與常道觀的紛爭，宛如巴蜀佛、道兩教衝突的縮影。代宗大曆十三年（778 年）四月李叔明上奏，其主旨認為衝突會造成兩敗俱傷。李叔明即是鮮于叔明，即 99 頁注 1 中所記趙儋撰《大唐劍南東川節度觀察處置等使戶部尚書兼御史大夫梓州刺史

① 還有《舊唐書·隱逸·司馬承禎傳》。還有同書《玄宗本紀》的開元十九年五月壬戌條裏有“五月各置老君廟”，“正月”誤為“五月”，“真君廟”誤為“老君廟”。

② 敕文日期為“（開元）二十年四月己酉”，但是放在十九年正月壬戌和二十年正月的記事之中間，恐為“十九年四月己酉”之誤。還有廬山使者廟和青城丈人廟的事情，參見橫手裕《佐命山三上司山考》（《東方宗教》第 94 號）。

鮮于公爲故拾遺陳公建旌德之碑》中的那位鮮于公，其在大曆十二年八月癸巳被賜姓李氏（《舊唐書·代宗本紀》）。他認爲“佛、道二教，無益於時，請粗加澄汰”，還有以下上奏：“其東川寺觀，請定爲二等。上寺留僧二十一人，上觀留道士十四人，降殺以七，皆精選有道行者，餘悉令反初（還俗），蘭若、道場無名者皆廢。”這是李叔明的上奏，後來到德宗時期認爲“叔明此奏，可爲天下通制，不唯劍南一道”，因而把李叔明的議論交付尚書省來共同評議。都官員外郎彭偃當時獻議，未滿五十的僧、尼及道士、女道士全部“就役輸課”，但同意其看法的人不多，“二教行之已久，列聖奉之，不宜頓擾，宜去其太甚”，由於大臣的勸告，此議沒有通過（《舊唐書》卷一百二十七《彭偃傳》；《唐會要》卷四十七《議釋教上》）。總之，如果梓州刺史這樣的上奏，以及後來附上的言論被付諸實施的話，《北山錄》的作者神清，恐怕就不是住在“鄴城（三臺縣）之北、長平之陰”的梓州慧義寺了。

附錄二 唐代道教的多維度審視： 二十世紀末該領域的研究現狀^①

柯銳思(Russell Kirkland) 著

曾維加 劉玄文 譯^②

長期以來，道教在中國文化與社會中的地位主要是通過晚清儒家及其中西方弟子們的視角來進行詮釋。^③ 在他們眼中，儘管都承認唐宋時期道教的存在，但通常被視做荒唐的諷刺畫，例如，那些用致命的丹藥來迷惑皇帝的危險騙子，他們對社會與文化不創造任何價值。幾十年以來，學者們將這種形象合法化，他們不加鑒別就牢記了晚清儒家自私的不實陳述。但是二十世紀後期的研究揭開了唐代道教各個層面的不同景象以及道教在唐代社會與文化

① 原文載於美國唐史學會會刊《唐學報》(*T'ang Studies*)第15~16輯，1997~1998年，第79~123頁。

② 作者、譯者簡介：柯銳思，美國佐治亞大學宗教學系教授。曾維加，西南政法大學政治與公共事務學院哲學系研究員；劉玄文，美國佐治亞大學宗教學研究生。

③ 參見柯銳思(Kirkland)1992a。

中所扮演的不同的角色。^①

一、唐代道教概覽

近一千年來，中國人總是喜歡回顧其歷史發展的黃金時期——唐朝（618～907年）。唐時的中國似乎沒有被後來朝代所面臨的棘手問題所困擾。例如，唐代中國不但沒有再次分裂，而且屬於中原人，而非“蠻族征服者”。除此之外，它還被鄰近的文化，如日本和吐蕃所崇敬，並常常被模仿。還有唐代的中國沒有被嚴格的社會控制所折磨，這些嚴格的社會控制統治了晚期的中華帝國。在唐代，社會是如此的自由，婦女們有很好的機會參與重大活動，並取得了非凡的成就，特別是在宗教生活方面。然而在後來新儒家佔正統地位的時代，衆所周知婦女們是被壓迫的對象。

唐代大部分時期中國主要的各種價值體系處於一種相對和諧的狀態，自然就少有爭論。在唐代早期，經過幾次由皇帝主持的“辯論”之後，和尚、道士和儒生不僅和平相處，而且還自由和開放地相互融合，並沒有產生意識形態上的衝突，而在後來朝代中此類衝突在三教的言論中比比皆是，除了參與社會政治活動之外。唐代之所以總體和諧，部分原因可歸功於皇帝自身：唐代統治者從血緣和文化上源於北方大草原的突厥族。當他們在中國取得政權後，他們吸納了一種普遍的民族精神特質：所有的民族都臣服於慈愛的“天可汗”，因此所有民族所信奉的宗教都得到寬容。西亞的

① 這個概括主要是針對西方學者的研究。儘管唐代道教研究的某些相關的課題受到中國或日本學者更多的關注，但該領域研究總的狀況還是一致的。請參閱孔麗維（Kohn）和柯銳思（Kırklar d）1999年的另一篇分析。

商販們將摩尼教、祆教、景教、伊斯蘭教和猶太教帶入了多元文化的首都——長安。當然，唐代佛教的主要新興宗派——禪宗、真言宗、天台宗、華嚴宗、淨土宗也在此時得以形成並鞏固自己。在此過程中，這些佛教的宗派經常與道教相互作用，並在很多微妙的層面上相互影響。

這些因素對唐代道教的塑造具有極其重要的作用。唐以前，道教的一些修行實踐方法經常是基於“神啓”——由於人世間存在着可知的危機，因此神的介入被認為是十分必要的。然而，唐代是一個沒有危機的朝代，至少在天寶十四載（755 年）安祿山叛亂以前是如此，因此新神的介入被認為是沒有必要的。基於這些原因，索安（Anna Seidel）曾經說過唐代“幾乎沒有根本性的新發展”。^① 認為唐代道教發展甚少的觀點很明顯是錯誤的：道教的實踐和信仰通過各種重要的新途徑被提煉和發展，道士在中國社會中的含義經歷了重大的變化。但索安（Anna Seidel）的論文中認為唐代道教的特點是逐漸發展而非劇烈變革，此說有據可依。沒有發生新的運動，因為唐代的道士不需要新的運動：他們繼承了豐富多彩、引人入勝的文學、儀式、教義和文化方面的輝煌傳統；並享受了太平盛世，那時高門士族和其他背景的人們都願意奉獻自己，樂於有機會過一種能得到回報的修道生活。唐時，道教已經成為中國宗教

① 索安（Seidel）1990：36 說：“少有根本性的新東西。”（Wenig grundsätzlich Neues entstand）在譯成英文時（Seidel 1997：56），她謹慎的陳述應該是“幾乎沒有根本性的新東西產生”（little that was fundamentally new came into being），却被不恰當的翻譯成了一個影響很大並且明顯錯誤的陳述“沒有重大的新發展”（no significant new developments took place），這一論述甚至同她下文的話都有衝突。

與文化主流的一部分——朝廷全力支持道教，社會各階層的男女都可入教修道，無論是文化精英還是全國各地的普通百姓也都敬重道教。在此情況下，道教的發展可以被稱之為是“幾乎沒有根本性的創新”，因為道教的概念是如此之豐富，人們可以在各方面對它加以實踐與闡釋，道門內外人人都是可以接受。道士們有許多方法在精神上提陞自己、在文化上表達自己，並使自己的信仰在社會與政治上獲得認可。

人們可以說唐代是道教歷史上最重要的時期，因為在唐代道教顯示了它可以滿足整個社會的精神、文化與政治的需求。雖然宋代和以後的統治者們，以及在道教的教義與修行實踐方法中找到價值的文人學士們偶爾會承認這一事實，但是唐時那些可以幫助道教鞏固並擴展的條件在以後的歷朝歷代中再也沒能完全再現過，道教也再沒有像唐代那樣在社會與文化的各個層面中產生如此顯著的影響。

二、唐代道教研究的資料及局限性

道教研究在亞洲與西方的進展並不均衡，某些朝代得到了更多的關注，而唐代受到人們的重視有些偏晚。1949年，戴聞達(J. L. Duyvendak)用一頁的篇幅概括了唐代的道教(戴聞達1949)。接下來的一代學者也沒有取得什麼進展。1979年的一次學術會議後，席文(Nathan Sivin)評論道：“此時我們對六朝道教的瞭解甚於任何其他朝代，例如對唐代道教實際上就一無所知……”(席文1979:18)。最近的1993年，學者們編寫了一卷《中國唐宋時期的宗教與社會》，書中痛惜道：“目前為止，我們對唐代的道教還是知

之甚少。”(格里高利 Gregory 和伊佩霞 Ebrey, 1993:26)

由於薛愛華(Edward Schafer)以及他下一代學者們的努力,這種狀況已經開始改變。對唐代道教的某些確定方面我們已經十分明瞭。例如,我們現在可以自信地談論唐代道教的政治重要性和唐代著名文人對道教的強烈興趣。我們還有條件討論唐代一些著名道士女冠的生平,而上一代對他們的瞭解只限於名稱。我們現在已經翻譯並研究了唐代著名道士如司馬承禎、吳筠、杜光庭等編寫的大量作品。基於這些原因,我們現在至少可以初步解釋唐代道教與唐前和唐後的道教在某些方面的不同之處。因此這份研究報告展示了二十世紀末時對唐代道教的認識程度,並試圖指出未來的研究方向。

我們研究唐代道教最大的收穫或許是否定了漢學中傳統的,也是最基本的觀點之一,即中國所有的學子都被一直教導說中華帝國的社會與政治的精英都是儒生,而道士只是處於政治與文化的主流之外。我們以前也經常被教導說儒生們一直佔據着社會與政治統治階層的最頂端,文人學士們只是偶爾對《老子》產生點興趣,道教在中華帝國的活動構成了“民間道教”,體面的權貴們不會參與其中。然而,唐代道教的事實表明道教不僅佔據了唐代文化的中心,其代表人物、支持者和崇拜者們也通常是出身顯赫、教育良好,活躍於社會各個階層的政治事務中。

從最近的學術研究可以清楚地得知,唐代道教很多非常重要的方面都處於這樣一種狀態,即後來的程朱儒學由於受信念的驅使從而隱瞞唐代道教的相關知識。這種現象主要可以歸結為兩個原因:其一,唐代的道士在中國社會中廣泛受到尊崇,因為他們有能力為社會提供有用的和需要的服務,而這些是儒生們所不能提

供的。從這種意義上說，後來儒家學者對唐代道教的否認可以簡單地解釋為妒忌。其二，唐代道教在社會、政治和文化生活等方面與中國皇帝、統治集團以及文化精英們融合在一起，不僅十分和諧，而且頗有意義。在唐代，道教簡直成了中國社會、政治和文化精英們的合法的妻子，就此而論儒家則扮演了妾的角色。^① 因為儒家在唐以後纔享有道教在唐代的地位，所以當後來的儒家學者們回顧唐代的時候，他們感受到了威脅。因此，對最具現代眼光的觀察者們來說，獲取唐代道教的真實知識通常需要重新思考中國社會與文化的基本特性。

當前對唐代道教瞭解的另一個盲點是現在我們大部分的詳細信息只包含了文化與政治精英們的活動：皇帝、官員、貴族、詩人、藝術家以及書法家們都十分愜意地混跡於這個圈子中。事實上，我們現存的資料都是由唐朝和五代的社會文化精英們所編著，當然這些資料也是服務於他們的。除了少量對道士修行經典的研究外，我們目前對於中國中古時期大眾生活中的道教還知之甚少。即便那些遠離朝廷的道士們所編著的歷史著作也傾向於強調皇家對道士個人和教團的認可與敕封。儘管有成千上萬的受籙道士，包括乾道和坤道，他們活躍於任何時期，但他們中的大多數都默默無聞，只被他們的朋友所熟知。從現存的資料中，我們對於一些著

① 在唐代，儒家還沒有它在中國封建社會晚期所具有的社會影響力；也沒有它在蒙古族統治時期所具有的意識形態上的影響力；甚至連哲學方面的影響力也沒有，當然它將與宋朝的學者形成嚴謹的傳承體系，在朱熹時達到巔峰。總的來說，唐代的儒生們尊重某些經典，並按這些經典所表達的價值觀去生活。但那時儒家在任何方面都無法同影響廣泛的道教相比，道教在社會上很有威望並且得到了皇家的強力支持。

名道士的事跡遠比一般普通道士要知道得多，而對於社會上的信眾知之甚少。事實上，一個道士同朝廷接觸越緊密，人們就越關注他或者她的生活，而不會考慮其他的重要條件，甚至在道教資料中也是如此。同以後的朝代相比，我們很少能從唐代的地方史料甚至文學作品中找出表現道士日常生活各個方面的材料。例如，人們為什麼決定要“出家成為道士”；他們日復一日地在做些什麼，是在陶冶性情還是別的；他們如何與別的人交往；或別人怎麼看他們。雖然在唐代的文學作品裏會偶爾閃現有關此類問題的令人感興趣的描述，但我們還不清楚是否那些作品包含足夠可信的材料來回答上述問題。^① 如果要去尋找農民、商販或藝術家們個人編撰的有關道士生活的材料將會一無所獲，他們或許是為了尋求治病、祝福、指導以及舉行道教儀式而與道士們接觸。與其他朝代一樣，唐代的一些道教經典，作者也是不清不楚，我們僅僅能夠推測是由

① 如果想看此類作品所展現出來的有關闡釋性問題的例子，請參閱柯銳思（Kirkland）1996。杜德橋（Dudbridge）看待志怪故事作品集為唐代“世俗社會”的“地方”資料。他堅持認為這些作者不是有意的去寫“小說”，並錯誤地得出結論說，我們因此可能將這些志怪小說的內容當成歷史事實。如果這樣簡單地說可能會更準確點，唐代的作家們對生命有一個更為嚴肅的觀點，而我們當代人則不這樣認為，如死人能夠與活人自由地交流，神或仙能夠與俗人自由地溝通。但是更為準確地說，唐代人接受這樣的觀念只不過是喜歡娛樂自己，並不表示那樣的觀念必須比其他的觀念更正確。關於志怪小說是否真正的代表了唐代與“精英思想”相對的“大眾思想”還是頗有爭議。唐代文學作品的全部要旨，包括那些最“精英”的，表明了唐代社會各個階層的人們，包括皇帝，只不過是缺乏了儒家或當代“理性主義者”的懷疑精神。因此，我們還沒有一扇明亮的“窗口”來窺視唐代的“大眾精神”。唐代女性，包括女冠所編撰的一些作品可能會提供這樣一扇“窗口”來作為更好的論據。但即便在唐代，那些能夠寫中國詩詞的女性還是不常見，她們的作品不一定讓我們完全遠離唐代“精英們”的作品。

那些具有社會身份的“道士”所作。但是唐代有限的作品縮小了這種假設可行的範圍。

今天我們對道教影響唐代精英們生活的程度，唐代道士對他們的宗教是如何理解以及修煉的方法等問題可以給出非常可信的解釋。在我們之前，對唐代社會與文化中的道教的研究還是主要依靠“官方”的史料記載和“標準”的參考文獻，而這些資料都是在精英們對道教失去興趣後所編寫的。在西方，關於唐代道教最重要的研究是巴瑞特（Barrett）的《唐代道教》，此書達到了這類研究的巔峰，其寫於二十世紀八十年代早期，當時《道藏》裏大量關於唐代道教的資料還沒有被完全透徹地研究過。自那以後，學者們開始出版一些關於唐代道教的經書、注疏、科儀、歷史、類書以及打坐和修煉方面的著作。這些著作，雖然還是在論述“精英”道教，但是使我們能夠從許多新的視角去探究唐代的道教。

三、“皇家道教”——唐代道教的合法角色

幾乎中國所有的朝代都要利用幾種正當的體系來幫助自己，如正式的國家崇拜或者佛教等等。但是，如同短命的北魏和北周一樣，唐朝皇帝也是利用強大而且溫和的道教（索安 Seidel 1983；巴瑞特 Barrett 1996：14 ~ 18）。乍一看，唐朝皇帝對道教的興趣至少可以部分地解釋為他們是想復興早期道家的政治綱領，如同漢初的統治者們所做的一樣：道士們被召進唐朝宮廷講道，有兩個皇帝（睿宗和玄宗）還注釋過《道德經》，道教經典被納入科舉考試體系。但很多唐朝皇帝對當時的道教深感興趣，主要是因為道教具有能為其統治提供合理藉口的價值。

初唐和盛唐的皇帝非常聰明地學習到了如何使其政權具有合理性：他們敏銳地意識到宗教在提陞皇權威望和促進社會控制方面的價值。他們對道教能提供合理性方面的功能產生興趣是源於唐前各類政治事件和千年信仰，例如有周期性出現的預言說李姓皇帝將很快現世（索安 Seidel 1969, 1984；貝恩 Benn 1977: 24 ~ 35；柏夷 Bokenkamp 1994）。唐王朝的開國皇帝叫李淵，這一事實不僅使其作為預言中的聖主受到擁戴，而且使得他被當做李耳的後裔而受到熱烈歡迎。李耳即老君的化身，是《道德經》的作者，道教徒認為老君會在不同時期反復出現（鮑菊隱 Boltz 1978a；孔麗維 Kohn 1998b, 1998c；柯銳思 1999h）。李淵，在同那時搖搖欲墜的隋朝爭奪天下時，很快成了讖緯的對象，並宣稱是政權的合理取代者。讖緯之一來自於王遠知（528 ~ 635 年），他是陶弘景道派的道士（貝恩 Benn 1977: 31 ~ 43；魏侯瑋 Wechsler 1985: 69 ~ 73；柯銳思 Kirkland 1999a），王遠知先後被徵召進南方短命的陳朝和隋煬帝的宮廷。據說王遠知告訴李淵說他會成為下一個皇帝，並且“密傳符命”。武德三年（620 年）左右，在李淵正式稱帝不久，就拜謁了位於都城長安附近終南山中的樓觀臺，奉祭以求護佑自己，其祥瑞之兆促使他將樓觀臺奉祀的主要人物“老子”作為李唐王朝的祖宗（貝恩 Benn 1977: 24 ~ 25）。

如果我們僅僅將李唐王朝對道教的興趣歸於其聲稱的親族關係那就大錯特錯了。在初唐，那種稱法在政治上是非常重要的，因為那時中國的官宦階層非常重視貴族血統，而唐代統治者的真正祖先是突厥人而非漢人。但李唐王朝對道教能提供合理性的功能感興趣還有其他方面的原因，正如我們從出人意料的事實中可以看出對道教的支持在短暫的“武周時期”（684 ~ 705

年)也沒有間斷,儘管其統治者武后放逐了李氏宗親,而李氏由於血緣關係一直支持道教(巴瑞特 Barrett 1996: 40 ~ 43)。甚至就連在天寶十四載(755 年)發動叛亂並嚴重損害了李唐王朝的安祿山,“明顯地認為玄宗帝國所支持的道教具有無比的重要性”(巴瑞特 Barrett 1996: 73)。

死後廟號被稱為高祖的李唐王朝的開國皇帝,以及他的繼承者太宗與高宗逐漸將道教確立為國家的主要文化傳統。武德八年(625 年)和貞觀十一年(637 年)詔令將道士女冠排在僧尼之前,並在樓觀、茅山、亳州(有爭議的老子出生地)大肆興建道觀。太宗時期道教在朝廷官員中間的傳播表現在書法作品中,此類人物在其作品中概括了靈寶派《度人經》中的一些教義並附有注釋去教化平民百姓(巴瑞特 Barrett 1996: 81 ~ 82)。

儘管衝突使得高宗的妻子,令人生畏的武后日益顯著,但兩人還是以多種方式繼續支持道教。^① 例如,他們不僅傳召了王遠知的弟子潘師正,還召見了類似道士的法師葉法善,並賜予他們眾多的封號。^② 除了此類象徵性地支持之外,上元二年(675 年)高宗首次下詔編撰《道藏》,儀鳳三年(678 年)還暫時規定科舉考試中策試《道德經》。咸亨元年(670 年),武后唯一的女兒,太平公主,象徵性地受了道教法籙成為女冠,儘管她的受籙明顯只是一種計策,

① 想瞭解這期間的事情,請參閱巴瑞特(Barrett) 1996: 29 ~ 45。關於久視元年(700 年)武后在嵩山會見“道門領袖”胡法超的事件(巴瑞特 Barrett 1996: 44),參閱柯銳思(Kirkland)的進一步研究 1997b: 67n. 14。

② 根據一些歷史記載,高宗於上元三年(676 年)欲從潘師正那裏請“符書”,但被拒絕。想瞭解潘師正以及皇家對他的支持,請參閱巴瑞特(Barrett) 1977: 49 ~ 50;柯銳思(Kirkland) 1999b。想瞭解葉法善以及皇家對他的支持,請參閱卡多納(Cadonna) 1984;柯銳思(Kirkland) 1992 b, 1999 f。

“在此後的兩百多年，至少有十二位公主步其後塵成為女冠”。^①但是由於道教也認李氏的老子為教主，武后自天授元年（690 年）登基到神龍元年（705 年）退位，減少了朝廷對道教的支持。在她失去權力後，中宗和睿宗又恢復了對道教的支持（巴瑞特 Barrett 1996：46～52）。

自神龍元年（705 年）中宗登基到安祿山之亂的半個世紀通常被稱之為“盛唐”，也就是在此期間，道教受到朝廷最強有力的支持。玄宗皇帝（712～756 年在位）登基後幾年，擴大了早期親近道教的措施。後來儒家學者們聲稱他這樣做不是因為他頭腦糊塗，而是他精明地制定了一個為其統治尋找根據的計劃。許多亞洲和西方的學者們對玄宗的計劃已作了詳盡的分析（特別參考貝恩 Benn 1977, 1987；熊存瑞 1996）。一些學者指出，大約在開元八年（720 年）左右，當前朝的寵兒葉法善羽化後，發生了一個重要的轉折（貝恩 Benn 1977：88；巴瑞特 Barrett 1996：52）。玄宗於是恢復了被稱之為“投山水龍簡”，簡稱“投龍”^②的皇家儀式。他召見了潘師正的弟子司馬承禎，命他以三種書體書寫《道德經》並將其刻於石碑之上；開元九年（721 年），又從司馬承禎那裏接受法籙（貝恩

① 巴瑞特（Barrett）1996：35～36。關於太平公主受籙，請參閱貝恩（Benn）1991：10～11。貝恩（Benn）令人信服地爭論說太平公主的“受籙”是“假的”，不像睿宗皇帝兩位女兒於景雲二年（711 年）的真正受籙，這是貝恩（Benn）1991 的主題。

② 沙畹（Chavannes）1919；貝恩（Benn）1977：78～84。貝恩（Benn）主張，直到開元十三年（725 年），玄宗的投龍簡儀式纔是為了自己的長生久視。然後玄宗皇帝於開元十三年（725 年）開始了封禪儀式，官員賀知章譴責了他，玄宗皇帝隨後為了國家的福祉而舉行了宗教儀式。關於賀知章，參閱柯銳思（Kirkland）1989, 1993, 1999 g。

Benn 1977:89 ~ 92; 柯銳思 Kirkland 1997:120 ~ 21)。玄宗還建立了集賢院,將精通道教經典的學者們召集在那講學並研究。其中一位名叫陳希烈(? ~ 757 年),他曾考取了進士並官至宰相(貝恩 Benn 115 ~ 17)。其他的則包括一位名叫尹愔(737 年在世)的道士,他被任命為諫議大夫,還有著名的詩人吳筠(? ~ 778 年),他的作品受到了現代學者們廣泛的關注。^① 開元二十一年(733 年),玄宗建立了道門威儀使,其一直活躍於整個朝代(巴瑞特 Barrett 1996:56 ~ 57)。接着在開元二十六年(738 年),玄宗詔令天下諸州各置道觀一所,使其處於皇家控制之下,並規範皇家儀式體系(貝恩 Benn 1977:97 ~ 106)。開元二十九年(741 年),玄宗還在諸州建立了崇玄學和被之為“道舉”的科舉考試,讓學者們精研道教經典(貝恩 Benn 1977:255 ~ 317)。

通過這些舉措,初唐和盛唐的皇帝們彌合了任何可能存在於道教領袖和學者官員階層的差距。得到朝廷寵信的道士,如司馬承禎和吳筠,他們通過寫詩歌和散文作品,使道教的信仰和修煉方法更容易理解並且對其他文人學士充滿吸引力。巴瑞特(Barrett)注意到“從宋朝對司馬承禎《坐忘論》(下面會談到)以及一些其他唐書的注釋中可看出,此時的道士正深謀遠慮力圖創造一種精神上的貴族道教”(巴瑞特 Barrett 1996:69)。另一個更精確的術語應

① 貝恩(Benn) 1977:116 ~ 20; 巴瑞特(Barrett) 1996:71 ~ 72。關於吳筠,請參閱薛愛華(Schafer) 1981, 1983; 柯銳思(Kirkland) 1986 a:96 ~ 111, 324 ~ 42; 梅耶爾(De Meyer) 1998。貝恩(Benn) 1977:120 ~ 25 討論了被玄宗皇帝徵召進宮的其他的道教文人學者,包括王希夷(124)。但是,王實際上是一個隱士,他的傳記裏沒有直接可信的證據來表現他的任何實際學術知識,參閱柯銳思(Kirkland) 1993 a:153 ~ 55。

該是“文人道教”。其他關於唐代朝廷和文學的研究也無可置疑地證明了這種努力成功地將道教思想，至少某些道教修煉方法在京城以及諸州的學者、詩人和官員中廣為傳播（柯銳思 Kirkland 1989, 1997 a）。正如巴瑞特（Barrett）所指出的，玄宗皇帝的這些舉措是爲了鞏固其李家王朝的統治，而非真正是爲了促進道教。但事實上，這些舉措在兩方面都有成效，中國的社會和文化從始至終都受到這些舉措的影響，下面將會慢慢詳述。這樣的“貴族化”對後期道教的影響還沒有引起學者們的注意。

四、唐代的道教教團

與後來的朝代相比，唐朝在諸多方面是一個非常自由的時代。就道教來說，沒有一個單一的教團模式，因此也沒有一個單一的模式來規定道教信徒在社會中所扮演的角色。當“道士”可以意味着過修道的生活，在朝中做官或者做大學士，過着隱居的生活，寫寫關於神仙的詩歌、歷史以及故事等。可以證明唐代的道士如果選擇以上任何一種方式都會受到尊敬。儘管中國歷朝歷代都尊崇文人學者、詩人、朝廷官員，在唐代，修道的生活也受到同樣的尊敬，許多有成就和才華的男人和女人進入道門而沒有選擇追尋世俗的目標，這種做法也受到了尊崇。

唐代大多數著名的道士都受過法籙，或者至少他們在道觀中都待過相當長的時間，與道士們共同生活並擁有相同的觀念。總的來說，對唐代道教教團的研究還不夠，部分原因是儒家及現代的學者們對出家修道生活的反感，部分原因是相關研究資料的缺乏。直到二十世紀末學者們開始研究各種修道傳統。現在已經被解讀

的一本唐代經書是《奉道科戒》(巴瑞特 Barrett 1996:34; 孔麗維 Kohn 1998a, 1999e; 常志靜 Reiter 1998b)。此書成書年代約在七世紀二十年代左右,《奉道科戒》略述了‘道士修煉的概念框架和具體條件’。^① 其他詳細記載道士女冠受錄過程的經書也開始受到關注(貝恩 Benn 1991; 戴思博 Despeux 1986)。但是這種制度和程序會因道觀、地域和時代的不同而有所差異。例如唐代一本名為《太上一乘海空智藏經》的道經就明顯受到了佛教《妙法蓮華經》的影響,此書貶低天師道士,提出了“靈寶派”的修道生活方式,相信人們通過獨身、積累功德、背誦抄寫經典以及傳道可以獲得最終的自由解脫(勞格文 Lagerwey 1987:311; 參照柏夷 Bokenkamp 1986:142 ~ 43)。但是沒有證據顯示在各種具體情況下,這種模式被遵循的程度。

初唐時期最重要的道教中心是位於終南山的樓觀臺。在五、六世紀的北朝,樓觀臺作為首要的道教中心,慢慢地成為培養道教學者的場所。在李唐王朝的初創時期,高祖命令重修樓觀臺,此後直到八世紀它都一直是道教的主要中心。^② 那時樓觀道的代表人物是尹文操(622 ~ 688 年)。尹據稱是尹喜的後裔,自五世紀初起,尹氏都聲稱是尹喜的後裔,尹喜是一個傳奇的人物,據稱老子曾傳

① 孔麗維(Kohn)1999 e。孔麗維(Kohn)1993:335 ~ 43 翻譯了唐代張萬福(fl. 710 ~ 713)著的《法服科戒文》[哈佛—燕京索引第 787 號]中的摘要。關於張萬福和他的作品,請參閱貝恩(Benn)1991:137 ~ 51;貝恩(Benn)1999a。

② 參閱巴瑞特(Barrett)1996:27 ~ 28。雖然這些事情需要進一步的研究,現在看起來道教中心茅山,儘管其名聲很響,並沒有發展成為真正意義上的活動中心,直到司馬承禎羽化後,李含光在玄宗期間遷到茅山,纔發展成中心。參閱柯銳思(Kirkland)1986 c,1999 d。

授《道德經》於他(孔麗維 Kohn 1997)。下一個皇帝高宗任命尹文操為長安昊天觀的觀主,並命他編撰《玄元皇帝聖紀》(孔麗維 Kohn 1998b)。調露元年(679 年),高宗迎請尹文操在靠近洛陽的北邙山老子廟舉行齋醮儀式,在儀式上,很多人都看到老子騎一匹白馬從天而降(貝恩 Benn 1977:50 ~ 51)。尹還注釋了《奉道科戒》,並編撰了其他的經書,包括《玉緯藏經》,它是一本關於七千三百餘卷《道藏》的全面目錄。^①

玄宗皇帝在八世紀早期還下旨編撰了另一本類似的目錄,由一位名叫史崇玄的道士負責。這本著作題名《一切道經音義》,包括了一個一百四十章的術語表,可以讓我們對那時的道教有更好的瞭解,但只有一些序言的材料保留了下來(巴瑞特 Barrett 1996:50 ~ 52;貝恩 Benn 1991:18。《道藏》中保留有史所著的一本入門介紹性的經書《妙門由起》[哈佛—燕京索引第 1115 號])。史崇玄如不是編撰了此書,而只是作為一個受朝廷召見的道士參加了景雲二年(711 年)玉真和金仙公主的受籙儀式,他就不會顯得如此重要。

唐代的皇帝們對道教教團特別重視,將其和佛教教團一起置於朝廷的保護之下。這些舉措證明了唐代的統治者們認為道教在政治上是非常重要的:利用得當,道教(如同佛教一樣)則有益於國家;失去控制,則可能無益。乾封元年(666 年),高宗在全國三百餘州建立了皇家資助的道觀和寺廟。慢慢地,他的繼任者們建立了更多的道觀。玄宗是支持此類活動最著名的一位皇帝,但他也對

^① 巴瑞特(Barrett)1996:34。尹文操還被認為擴充了《樓觀先師傳》。參閱孔麗維(Kohn)1997:95 ~ 100;柏夷(Bokenkamp)1986:145;鮑菊隱 Boltz 1987:125。

道觀作了些規定，要求所有的道士和女冠注冊登記以限制他們的活動。同時，玄宗還要求皇家支持的道觀裏的道士們舉行道教齋醮儀式（勞格文 Lagerwey 1987：310～11；貝恩 Benn 1977）。很明顯，唐代的統治者對道觀所作的制度化規定，如同“道舉”制度一樣，其目的不是為了促進道教在中國社會的普及，而是以這樣一種方式將皇家支持與規範制度結合起來，以加強帝國的統治。

開元二十七年（739 年），在玄宗對道教的支持近乎巔峰之時，據說全國範圍內有近一千六百八十七所道觀，其中五百五十座是女冠觀。儘管其中許多道觀是皇家敕建的，但也有一些是傳統的道教中心，這些道觀與皇室和朝廷少有交往，也和那些經常被召至朝廷的道教領袖沒有什麼聯繫。我們找不到資料說明有多少善男信女在唐代的某一時期遁入道門，關於揭示他們怎麼實踐其宗教信仰的記載也很少。

一些名家的作品偶爾可以讓我們窺視一下這種生活。其中一個例子是女冠黃靈微，她的事跡記載在著名學者官員顏真卿所題的兩塊碑文中。大曆三年（768 年）左右，顏任撫州刺史，此處是黃的活動中心。早在長壽二年（693 年），黃就重新發現了遺失已久的魏夫人的仙壇並發掘出了一些古物。儘管黃靈微和她的女弟子維護仙壇近三十年，而且其間一直有乾道在那裏作齋醮科儀，但是武后還是沒收了這些物品，只不過對黃沒有顯示出更多的興趣（薛愛華 Schafer 1977；柯銳思 Kirkland 1991a, 1993a）。像黃這樣的女冠的生活記載在一本由杜光庭所著，名為《墉城集仙錄》[哈佛—燕京索引第 782 號] 的獨特選集中（薛愛華 Schafer 1986：822；柯素芝 1993：4～6）。但是那些人物傳記資料中的記載也非常有限。

另外一位女冠，清微派的創始人祖舒（活躍於 889～904 年

間),出現在晚唐時期。清微道教,因其“雷法”而聞名,在宋朝傳播很廣,加上正一派對其也很寬容,一直傳承到當代。事實上,我們關於祖舒本人的事跡一無所知。後來的資料顯示了她的教義結合了佛教密宗曼陀羅的修煉方法和中國本土用雷法治病的宗教儀式(鮑菊隱 Boltz 1987:38 ~ 39,佛教密宗在唐玄宗時期漸為人知,參見溫士敦 Weinstein 1987:54 ~ 57)。據說祖舒的教義在後期清微派中一直由女性修煉者傳承,直到十二世紀(常志靜 Reiter 1988:38 ~ 51)。但是我們對於早期清微派的歷史還是知之甚少,在多大程度上我們能夠瞭解唐代“普通”道士們的實際生活,目前還不甚清晰。

五、晚唐道教

八世紀中葉安祿山叛亂之後,道教在政治上的中心地位開始動搖,之後唐朝廷的權威日漸削弱,地方勢力逐漸強大。這類事件對唐代道教各方面的影響我們目前還不清楚。皇帝被迫集中精力應對生死攸關的軍事和經濟方面的挑戰,自然皇家對道教的支持也就減弱。很少有道士被傳召進朝廷,很少有道觀得到資助,很少有道教經典在精英群體之中流傳。其結果是關於晚唐道教的資料不太豐富,這一事實使得很難對那個時代的道教獲得比較清晰的瞭解。

我們確信道教依然興盛。即便在像代宗(763 ~ 779 年在位)那樣親近佛教的皇帝的統治之下,朝廷仍然沿襲了道舉制度。道門威儀使的機構在九世紀依舊沿襲存在。其中一個威儀使申甫(活躍於 772 ~ 778 年間)獲准去推廣道教齋醮儀式,或許他更重要的

任務是去搜尋那些在安史之亂中散失於民間的道教經典(巴瑞特 Barrett 1996:78)。九世紀初的憲宗皇帝(806 ~ 820 年在位)分擔了申甫對恢復道教遺跡的關心與擔憂,他重建了京城的一所道觀並從皇宮的收藏中賜予該觀神仙圖像經法九輦(巴瑞特 Barrett 1996:78)。然而,此後的叛亂對於道教那些容易被毀壞的遺跡來說造成了進一步的破壞,晚唐時期道教活動的一個主題就是保護與恢復那些彌足珍貴的古代遺產。

九世紀時,道士的活動仍然處於一種良好的狀態中,與盛唐時期無甚差別。在這段時期,一本題為《玄珠心鏡》的道教經典於元和十二年(817 年)付梓(孔麗維 Kohn 1999c;孔麗維翻譯了那些詩句 1989:132 ~ 34,又翻譯了其中的部分注釋 1993:215 ~ 19)。這些關於“守一”和得道的詩句是一位名叫焦少玄的女仙用來啓示她的世俗丈夫的。這些詩提出了一種自我修煉的模式,這種模式同司馬承禎《坐忘論》中的“貴族道教”以及《內業》中的早期傳統相類似:通過收心、養神從而使修煉者與先天之道合一。這些思想部分與李翱(約 772 ~ 836 年)的《復性書》相呼應;李的思想源於古代儒家的著作,如《中庸》,但很明顯他也熟悉唐代佛道兩教的教義(巴瑞特 Barrett 1992)。在以後的中國歷史中,儒道兩家都通過修心的方式來達到精神追求的目的。

由於巨大的政治與經濟變革,晚唐時期,道教的一些主要宗派被瓦解,儘管後來的道士們都試圖隱瞞這些瓦解,竭力聲稱他們的“傳承”一直追溯到唐代都沒有中斷。一個例子就是位於茅山的偉大的道教中心。儘管其在整個唐代都道門興盛,備受尊崇,但晚唐時期茅山“宗師們”的生活則有很明顯的差異(薛愛華 Schafer 1989:84 ~ 87)。另一個更為明顯的例子是關於正一派張“天師”的

世系傳承。在唐代，“天師”稱號隨意地封給那些有名的道士，如司馬承禎、杜光庭以及朝廷文人吳筠等（柯銳思 Kirkland 1984）。而唐時少有姓張的天師，那時張氏家族代與代的間隔也明顯地揭示了在唐代事實上是沒有一個持續的“天師世系傳承”，這一事實同後來龍虎山天師們的聲稱却不相一致。^①

換言之，另外一個影響我們描述晚唐道教的問題是，很多現代學者，不管是亞洲的還是西方的，都過分信賴那些對道教懷有敵意的人所編著的歷史資料。例如，持儒家立場的歷史學者們帶着克制與敬意去記述盛唐時的高道，既包括像司馬承禎一類的學者也有像葉法善一類的雷法道士。^② 但安祿山叛亂之後，很少有道士能夠取得社會政治上的顯赫地位，儒家的一些史料都將九世紀的道士描繪為危險的江湖騙子，他們的丹藥致死了多位皇帝。我們應當用批判的眼光去閱讀這些描述，因為一個根本性的事實是整個中國封建王朝的史評都用一種陳腔濫調的方式去描述任何一個朝代的最後幾位皇帝，說他們受了蠱惑並很殘忍，以此來“解釋”此王朝滅亡的原因。持儒家觀點來解釋歷史的中國當代學術成就，已

① 巴瑞特 (Barrett) 1994 研究了晚唐張姓道士們的資料，得出結論說不能確定地證明天師傳承的中斷。但是歷史證據對那些持天師傳承沒有中斷的人們來說是不利的。薛愛華 (Schafer) 正確地注意到了 (1989:87) 茅山宗傳承的標準記載，十四世紀的《茅山志》（請參閱柯銳思 Kirkland 1986:214），很可能“受到了虔誠偏見的影響”。（論《茅山志》有關盛唐時期的道士，請參閱柯銳思 Kirkland 1986:479 ~ 81）我們甚至更有理由去推測後來正一家譜在唐代的部分可能充滿了虔誠的虛構。

② 想瞭解《舊唐書》和《新唐書》中有關盛唐時期道士們生活的概述，請參閱柯銳思 (Kirkland) 1986 a: 464 ~ 66, 470 ~ 73；此文研究的其他部分是有關地方史、皇家的類書和其他並非道士的文人學者們所編撰的作品中對此類人物的描述。

經使得西方大多數的歷史學家斷然相信了那類關於晚唐的描述，從而導致了對晚唐道教有很深的曲解。一些歷史學家願意去相信一些由佛教徒所著的作品，從而使這些問題更加嚴重，這些作品對像武宗(841 ~ 846 年在位)這樣的皇帝懷有極深的敵意，因為他同初唐和盛唐的皇帝們一樣支持道教而排斥佛教。依靠此類懷有嚴重偏見的資料已經扭曲了我們對中國晚唐道教的印象(柯銳思 Kirkland 1997b)。

六、“文人道教”——唐代道教作品以及它們在唐代社會中的地位

唐代道教文學作品非常浩繁，收藏在《道藏》和其他作品集中，清代編纂的兩部巨大的作品集《全唐詩》和《全唐文》收錄了近七萬篇唐人所寫的著述(柯慕白 Kroll 1986b, 1986c)。下面我將對一些最重要的和仔細研究過的作品作一個介紹。

與六朝道教最有名的著作相比，唐代道教的文學作品從總體上說少玄談而重實際。但這並不意味着唐代道教文學作品取材於方言，也不意味着現代的讀者容易理解。事實上所有唐代的道教作品，不管是被收藏在《道藏》中或者在其他什麼地方，都是飽學之士的成果，當時文人都很重視作品的“文雅”性，也就是說，這些作品只有極少數受過很高教育的讀者能夠理解和欣賞。唐代道教著作的作者們都認為他們的讀者都是博學之人，這些讀者對道教本身的文化傳承和世俗傳統，如中國歷來的編史傳統和國家的祭典傳統，都能駕輕就熟。就此說來，從嚴格意義上講，那些道教著作的作者和他們的潛在讀者都是“文化人”。在中國，不論是唐代還

是現在，很少有人能夠輕鬆地去閱讀此類作品，儘管這些作品在唐代政治和文化的精英圈裏都很有名，而且大體上是公開流通。雖然我們對此類事情的歷史知識很有限，但是也有證據顯示在唐代，即便是那些六朝時期最深奧的道教資料也經常被朝廷和民間的文人及學者們所分享，而這些人不一定是受籙道士或是任何神秘道派的初級信徒。例如，唐代的一些“世俗”詩集，諸如李白的詩，其中就飽含了道教神聖經典中的術語，這說明作者對道教傳統中那些細枝末節都十分瞭解（柏夷 Bokenkamp 1993；柯素芝 Cahill 1993；柯慕白 Kroll 1978, 1981, 1983, 1985a, 1985b, 1986a, 1995, 1997, 1998；羅素 Russell 1989；薛愛華 Schafer 1978a, 1978b, 1981, 1982, 1983, 1985a；史鳴飛 1993）。九世紀早期，六朝時期的道教著作，如上清派的修煉經典《黃庭經》，在文人中已廣為人知，以至於在科舉考試的答卷中也被考生們引用（巴瑞特 Barrett 1996：82 ~ 83）。唐代的一些官員當了道士，如賀知章，而一些道士則入朝為官，因此有很多唐代道教的著作，即便不是絕大多數，其呈現出道教的特點只是因為讀者對道教感興趣，而非是為了科儀的啓蒙或者正式的授籙。此外，這些作品通常也沒有被收藏在道觀的藏經樓裏，而據稱是在世間流行，其抄本被收藏在皇家圖書館中。

唐時的道教融入了早期宗教傳統中的很多因素，從《內業》和其更為著名的衍生作品《道德經》中關於性、命修煉的內容，到上清派的啓示經典、靈寶派的科儀和“神仙生活”的歷史文學傳統。雖然唐代道教在任何意義上都沒有標準化和系統化，但唐代的各類作家寫作目的都是為了讓道教“有意義”。一些歷史傳記和參考書目有意地給道士和非道士們一種道教的歷史感和傳統感。比如：在八世紀，人們編撰與地名相關的“山志”去解釋道教名勝的宗教

和歷史重要性。這些山志包括九世紀一位名叫徐靈府的道士所編的《天台山記》，李沖昭所編的《南嶽小錄》和杜光庭所編的《天壇王屋山聖跡記》。^①

對現代研究者來說，更為重要的是唐代道教的類書，其源於先前北周建德三年（574 年）奉旨編撰《無上秘要》的傳統（勞格文 Lagerwey 1981）。唐代最有名的類書應是由王懸河（活躍於 683 年前後）所編撰的《三洞珠囊》（常志靜 Reiter 1990，目前僅存留其原著三十卷中的十卷）。王引用了唐代以前的許多資料來綜合概括個人和社會不同層次的道教修煉，包括打坐、科儀和生理上的戒律。它“看上去是用來充當道士的修煉手冊”。^② 另一本由王懸河所著的重要作品是《上清道類事相》（常志靜 Reiter 1992）。這本類書更為專業，其內容主要摘錄了道教上清派的經典。但另一方面，此書提供了一個框架以理解宗教實踐的整體維度：它“基本上是一部彙集了與人體內的小宇宙、自然界的大宇宙、冥府、仙界的聖地相關的道士人格、修煉和經典的語錄”（巴德里安—侯賽因 Baldrian-Hussein 1994:531；參見柏夷 Bokenkamp 1986:150）。這兩部道教類書有助於向那些沒有人過道門的文人解釋什麼是道教。

① 要想瞭解第一和第三本山志，請參閱柯銳思（Kirkland）1986 a: 242 ~ 46；想瞭解《南嶽小錄》請參閱柏夷（Bokenkamp）1986:146。想更全面的瞭解這類的山志，請參閱鮑菊隱（Boltz）1987:102 ~ 21。但很奇怪，直到十四世紀以後，纔有人開始編著茅山志。

② 柏夷（Bokenkamp）1986:150。孔麗維（Kohn）1993 說這篇經典“主要是針對道門行家而寫的”。這可以從其簡短的詞條中看出：“這些詞條力圖使讀者能突然回憶起他們已有的道教知識。”但人們很懷疑為什麼“行家”會需要這樣一本“手冊”。任何道教教派的初級信徒都理所當然地從其師父那裏得到一些道門的主要經典或口頭上的釋疑。

唐代道士“闡述”他們傳統的努力不僅僅囿於參考文獻作品之中。像八世紀陶弘景的繼承人——司馬承禎之類的作家，就創作了有關精神修煉的手冊，如已經亡佚的《修真秘旨》。此書給那些對傳統神秘的上清派有些瞭解的修煉者提供了指導。但儘管此書名為“秘旨”，其實它不是一本“神秘”的作品，十世紀的一部歷史傳記，沈汾所寫的《續仙傳》中說《修真秘旨》仍然“行於世”，甚至是唐代滅亡以後都還存在（柯銳思 Kirkland 1986a:275）。如果說唐代以前的道教著作可以用“秘傳”和“公開”來區分的話，那麼到了唐代，這種區分不僅不明顯，而且實際上根本就不存在。

然而，像司馬承禎那樣的作家們非常清楚道教的傳統在那些出身顯赫、教育良好的同輩人之中非常流行，他們還知道這些所謂的“官宦貴族”比其他人對道教的傳統更為瞭解，也更感興趣。因此，他們關於道教修行實踐的著述是針對唐朝精英的不同群體的。例如，司馬承禎編了一本簡短的名為《天隱子》的著作，也有可能就是他寫的（孔麗維 Kohn 1987a: 145 ~ 55; 1987b; 1993: 80 ~ 86; 1999b）。該書避免使用天師道、上清派和靈寶派的術語和比喻，簡單清晰地勾勒出了一條“成仙之道”，包括“五個漸進的途徑”：（1）“齋戒”，主要是講飲食平衡，勞作有度；（2）“安處”，意思是根據“陰陽適中”來維持平衡；（3）“存想”，即是存我之神，想我之身；（4）“坐忘”，即忘却“彼”“我”之分；（5）達至最高目標“神解”，其特點是“入四真如”（這一概念是從大乘佛教《般若波羅蜜多心經》中借鑒而來）和“歸於無為”，這是讀者所熟悉的《道德經》中的語言。這種道教的修煉方式很明顯過濾了那些中國文人中的“一般讀者”可能不熟悉的術語，使其能很容易地被司馬承禎那個時代的文化人所理解。事實上，《天隱子》在中國古代和現代都一直廣為

流傳：它被收藏在諸如《叢書集成》和《百部叢書集成》等“經典”叢書中，而且二十世紀的氣功練習者們還仍然使用該書（孔麗維 Kohn 1999b）。

雖然《天隱子》從表面上看是司馬承禎以前的人所寫，但他的確寫過一篇更長的文章——《坐忘論》[哈佛—燕京索引第 1030 號]（孔麗維 Kohn 1987a；1989；1993：235 ~ 41；1999d）。這本書被孔麗維（Livia Kohn）翻譯成英文，取名為“七步得道”，此書與《天隱子》很相似，指導非常概括，認為修道要循序漸進，就會與道相合，得道成仙。對唐代的修煉者來說，不管其是否受過任何道教教派的入門指導，這樣具體的手冊使道教修煉更易於入手並極具吸引力。^① 很明顯，《坐忘論》流傳很廣，或許對司馬承禎下一代人吳筠產生過深刻的影響。

我們可以猜測此書的內容或許已經口傳給了和司馬承禎交往多年的任何一位唐朝皇帝，這也合情合理。那個時代的高道經常被召進宮中並被請求進行精神方面的開導。遺存下來的關於這些聽眾的記載在某些方面會使人產生誤解，因為這些記載總是說高道們不惜餘力地去勸唐朝皇帝追求長生成仙（柯銳思 Kirkland 1986a：234 ~ 38 各處）。但十世紀的《太平廣記》則說像司馬承禎這類高道可能給玄宗這樣的皇帝口頭秘傳了延年度世之法（柯銳

① 孔麗維（Kohn）（1993：235；1999 d）暗示說《坐忘論》源於司馬承禎對其“弟子們”的教導。但《坐忘論》的教導是如此的含糊，如此少的涉及道教的具體內容，而他的弟子，如李含光，對此則十分精通，因此，我認為這本書應該是專門寫給那些不是他弟子的人的，如唐朝的文人學者們，這些人對上清派的傳統沒有任何瞭解，對道觀的生活或儀式活動沒有絲毫的興趣，對掌握受籙道士的經典、儀式和道法也沒有一點熱情。

思 Kirkland 1986a:59, 67 ~ 71 n. 40)。雖然此類記載不能得到證實,但毫無疑問,儘管一些唐代道士,如司馬承禎的弟子李含光,不願意秘密地給皇帝以指導,但是包括司馬承禎、吳筠以及李含光自身在內的其他人,非常願意以書面的形式給皇帝一些指導。例如在開元十三年(725年)到開元十八年(730年)之間,司馬承禎呈給玄宗皇帝一把神聖的寶劍、一面鏡子和一份用上清派術語來闡釋這兩件物品的文本,玄宗皇帝自己賦詩一首,提及此事(貝恩 Benn 1977:107 ~ 9;柯慕白 Kroll 1978:17 ~ 18;柯慕白 Kroll 1986:147;柯銳思 Kirkland 1986a:247, 286 n. 69.)。儘管李含光想方設法避免與皇家進行口頭交流,但是他和玄宗的書信交流的確十分密切,《全唐文》和《道藏》中保存了他們所交流的書信(柯銳思 Kirkland 1986c:46)。更為重要的是,天寶十三載(754年),詩人學者吳筠,一位翰林院的博學之士,呈給玄宗皇帝一本《玄綱論》[哈佛—燕京索引第 1046 號],此書全文完整地保存在《道藏》裏,《全唐文》也保存了此書的殘卷(柯慕白 Kroll 1986:147;柯銳思 Kirkland 1986a:104, 109 n. 16)。韋利(Arthur Waley)將《玄綱論》稱之為“道教入門手冊”(韋利 Waley 1950:106)。雖然我們不能肯定玄宗究竟讀了多少,但他接受此書的憑據至今尚存。

更不確定的是《道門經法》[哈佛—燕京索引第 1120 號],此書據傳是七世紀高宗皇帝和司馬承禎的前輩潘師正之間的對話文集(柯慕白 Kroll 1986:148;巴瑞特 Barrett 1996:38 ~ 40;柯銳思 Kirkland 1999b)。表面上看來這本書的主要部分是記載高宗皇帝有關道教的問題和潘師正的回答,但其他一些章節也扼要概述了道教信仰和修煉的基本教義,並附有道教術語詞彙表。我們確知上元三年(676年)到弘道元年(683年)之間,高宗皇帝和武則天皇后多

次拜訪過潘師正。但《道門經法》的出處還不太清楚，還需要進一步研究以證實此書是否真的保存了高宗和潘師正之間的對話內容。

以上提及的這些道書和吳筠的《玄綱論》，清楚地表明了初唐和盛唐皇帝們對道教的強烈興趣刺激了道門領袖以一種能夠吸引皇帝、皇親國戚和朝廷各級官員們興趣的方式去闡明其教義。事實上，睿宗皇帝的兩位女兒也按照靈寶派的傳統，受籙做了女冠（薛愛華 Schafer 1985b；貝恩 Benn 1991），這也清楚地表明了皇家成員們對唐代道教的教義和實踐也是廣為瞭解和深表尊重的。雖然皇帝們對道教感興趣的首要原因是出於以傳統的文化和宗教的方式來鞏固皇權，但是以上的證據也表明道教傳統的很多方面在唐時社會是廣為人知的，道門領袖傳播道教教義的努力在名門貴族中取得了巨大的成功。

七、偉大的編年史家——杜光庭

當代的學者們纔剛開始研究出自晚唐道士之手的重要歷史材料。例如，九世紀和十世紀早期基本上是“山志”盛行，這在上文中已經提過。儘管這些文獻與那些歷史和文化資料價值相同，但它們還是被當代的學者們所忽略。目前唯一引起當代學者足夠重視的晚唐道教文獻是多產的編年史家杜光庭（850～933年）所寫的一些著述。

在唐代諸多著名道士之中，杜光庭的重要性可能僅次於司馬承禎。他現存的作品包括詩集和一部最有名的古代短篇小說（薛愛華 Schafer 1986:822～24）。杜光庭在政治上聲名顯赫是在僖宗

時代(874 ~ 888 年在位),但是當天祐四年(907 年)唐朝滅亡之後,他作為“前蜀”朝太子的老師同樣活躍於宮廷之中(薛愛華 Schafer 1986;貝爾 Bell 1987;傅飛嵐 Verellen 1989;巴瑞特 Barrett 1996: 94 ~ 98)。或許正是因為他曾效力於一個“不正統的”後唐王國,歷朝歷代史志都沒有記載杜光庭的傳記。蜀國第二位統治者封杜為“傳真天師”,但是這個封號容易引起誤解:在唐代其實沒有明顯不同的道教“宗派”和“世系”,杜求學於和早期“天師道”沒有從屬關係的天台山。儘管杜的老師們和茅山派有聯繫,但他對早期上清派的傳統也沒有特別的興趣。他的許多宗教著作包括對道教經典的注釋、齋醮科儀的說明,以及大量重要的有關歷史的和傳記的文集。^①

在二十世紀末的道教研究中,三本這樣的文集引起了學者們的特別注意。一本是前面提到過的《墉城集仙錄》,在此書中,杜光庭對道教史上著名的女仙表達出崇敬之情。另外一本是《道教靈驗記》[哈佛—燕京索引第 590 號,《雲笈七籤》卷一百一十七至一百二十二裏發現了其已佚的五卷](柯銳思 Kirkland 1986: 203, 462 ~ 63;傅飛嵐 Verellen 1989: 139 ~ 40, 206 ~ 7;柯銳思 Kirkland 1992 b: 69 ~ 73;傅飛嵐 Verellen 1992;貝恩 Benn 1996b)。杜光庭在該書緒言中讚美了“善”,解釋說,此書通過記述個人的善舉來弘揚崇善之階(關於道教“善”的概念,請參閱柯銳思 Kirkland 1999e)。但由於受佛教護教傳統的影響,該作品集包括了約二百個奇聞逸事,這些神奇的事情證明了道教的靈驗性。第三本受到

① 《全唐文》收錄了約十九篇杜光庭所著的作品,《道藏》則收錄了不下二十八篇。其他重要的作品沒有保存下來,包括《道經降代傳授年載記》。參閱鮑菊隱 Boltz 1987: 303, 316。

特別關注的是杜光庭的《歷代崇道記》[哈佛—燕京索引第 593 號；《全唐文》卷九百三十三]（柏夷 Bokenkamp 1986:146；鮑菊隱 Boltz 1987:129 ~ 31；傅飛嵐 Verellen 1989:97 ~ 100；傅飛嵐 Verellen 1994；巴瑞特 Barrett 1996:94 ~ 95；貝恩 Benn 1999c）。光啓元年（885 年），此書被呈送給了僖宗，書中表面上是記載了從傳說中的周穆王直到僖宗時代，統治者是如何尊崇和支持道教的。但是，事實上，該書百分之八十五的內容是有關唐代的事情，整整百分之二十又是關於僖宗時期的事情，強調“老君”在黃巢起義（880 ~ 884 年）之時，多次插手以保護皇權。

杜光庭的其他著作也引起了學者們同樣的興趣，其一是《洞天福地嶽瀆名山記》[哈佛—燕京索引第 599 號]（柏夷 Bokenkamp 1986:146；薛愛華 Schafer 1986:822）。在此書中，杜光庭詳細描述了一個相互聯結的地下神仙府地網絡。另一本有名的著作是《仙傳拾遺》。儘管在明朝初期此書即已遺佚，當代的學者們從其他作品引文中將此書的大部重新建構了起來（柯銳思 Kirkland 1992b:69）。更能引起學者們興趣的是杜光庭所作的《神仙感遇傳》[哈佛—燕京索引第 592 號]（柏夷 Bokenkamp 1986:145）。在此書中，杜光庭記述了一些不知名的人真實地遇見了神仙的故事，這些人要麼是因為人格偉大，要麼是因為在道教的精神修煉方面取得了成就。在二十世紀，這樣的主題在中國民間文學、短篇故事、小說和電影中依然到處都是。

在杜光庭《神仙感遇記》和《道教靈驗記》等作品中，我們看到了一種新的寫作風格，即“歷史”與“想象”交織在一起，創作出令人着迷的故事。對於大多數讀者來說，此類故事的吸引力遠比諸如《歷代崇道記》之類的政治作品大得多。杜光庭對此類風格的貢獻

是由九世紀的作品如蔣防的《幻戲志》所激發，這是一本傳奇集，裏面包括了關於葉法善的故事（柯銳思 Kirkland 1992b: 60 ~ 68；杜光庭《仙傳拾遺》中有關葉法善的記載顯示了該書和蔣防作品的直接淵源關係，柯銳思 Kirkland 1992b: 73）。唐代另外一位名叫裴鉦（825 ~ 880 年）的道士創作了一個類似的作品集，“傳奇”這個成為中國文學故事的標準術語要歸功於這部作品（倪豪士 Nienhauser 1986: 356；關於裴鉦和道教的關係，見巴瑞特 Barrett 1996: 97）。此類作品的影響非常巨大。另外，唐代道士後來作為小說中的人物而出現在諸如《太平廣記》等皇家編纂的故事集中，此類故事又成為清代靈驗故事的靈感來源（關於《太平廣記》受道教影響的性質，見柯銳思 Kirkland 1993b；《太平廣記》中關於唐代道士官員賀知章的例子，柯銳思 Kirkland 1991b 分析過）。直到今日，此類影響還很少引起重視。

八、唐代道教思想

唐代道教思想既豐富又多元，混合了道教早期各種思想的成分，在某些條件下，還吸收了佛教的思想。總的來說，其旨在通過自我修煉從而得道成仙。追求此目標而使用的方法還是保留了道門中傳統的教導和實踐，下文中將作一些具體的探討。

初唐時期，道教思想中一直有對宇宙論思考的成分，這是繼承了中古早期儒家玄學的思想，而這種“玄學”經常被誤稱為“新道家”。一些初唐的文人在注解《道德經》時，常常借用以往玄學經典中的思想。但到了七世紀晚期，人們對玄學思想的那種揮之不去的興趣逐漸地平息下來。在那時，文人們逐漸清楚地認識到富有

生機的道教傳統中所蘊涵的內容比古老的玄學概念更能夠提供有關生命本質的闡釋。

也正是在那段時期，由皇家主持的佛道“辯論”也正在進行之中（孔麗維 Kohn 1995:34 ~ 37）。公元七世紀七十年代初，像武則天這樣的統治者開始逐漸意識到佛道教都有可能使其政權合乎天命：每一種宗教都有眾多的信徒，他們的宗教興趣都能夠轉化為統治者的政治優勢，而且至少從理論上說，高僧高道通過主持宗教儀式而產生的力量能夠給整個國家帶來巨大的實際利益。此外，早期的佛道教辯論並不是因為範圍極廣的中國社會和文化的統治階層排斥佛教或道教的思想，而大都源於一小撮利欲薰心、野心勃勃的僧道，他們這樣做是為了獲取政治上的利益。於是不久，越來越多的唐代思想家們開始接受佛教和道教，不僅是因為它們一樣有趣和有用，而且兩教都能令人信服。由於沒有敵對的氛圍，那些對古代道教經典中引人深思的內容感到興趣的唐代人發現可以利用佛教和富有生機的道教來幫助解釋古代經典並理解整個世界。

在唐代最早的道教思想家中，有四個人被挑選出來代表道教參加皇家主持的辯論，他們被選中的原因現在不太清楚。其一是劉進喜（活躍於 618 ~ 640 年間），關於他的生平我們瞭解甚少，只知道他曾經有一段時間住在長安的一個道觀中。劉進喜為《道德經》作過注釋，寫過一本反對佛教的論著，還可能寫了《本際經》的部分章節，這在下面將會談到（沙夫 Sharf 1991:36 ~ 37）。蔡晃的生平我們也瞭解甚少，他參加過貞觀十二年（638 年）的辯論，注釋過《道德經》，還參加過將《道德經》翻譯成梵文的工作，此譯本早已遺佚。但或許像所有參加辯論的道教代表一樣，蔡晃

參加也是奉皇帝之命，而非他認為道教就是對的，佛教就是錯的。事實上，他說通過研究《維摩詰經》（一本大乘佛教經書）和‘三論’（屬中觀學派）的理論後，他心中自然就流露出其核心的教義……儘管佛道經典不一，但其教義在本質上相同（沙夫 Sharf 1991:37）。

更為著名的是另外兩人，李榮（活躍於 658 ~ 683 年間）和成玄英（活躍於 632 ~ 650 年間），他們的興趣相似。李榮曾長住於兩所道觀之中，對《道德經》和《西昇經》作過注解（孔麗維 Kohn 1991: 189 ~ 211; 1999a）。他同樣也參加過三次在朝廷舉行的佛道辯論，從佛教文獻對他大加嘲弄的話中可以看出他非常能言善辯。成玄英那就更加出名，他在貞觀十年（636 年）的那次辯論中勝出。成玄英是京城中西華觀的住持，很明顯道士們在那裏抄寫道經並將之傳播天下（巴瑞特 Barrett 1996:26）。他也參加了道教經典翻譯成梵文的工作，並注疏過《道德經》、《易經》以及郭象注的《莊子》（于世誼 1998）。另外，他還為《靈寶度人經》作注，這說明他對玄學的興趣並沒有使其排斥富有生機的道教傳統。他對通常被描繪為普世倫理的靈寶派深感興趣，這與李榮不謀而合，李榮強調一個人通過自身的修煉成聖以後，有責任用自己的智慧去化度別人。這樣利他的觀念在唐代道教中幾乎一直存在，而當代的儒家學者總是錯誤地宣稱道教沒有這樣的度世觀念（柯銳思 Kirkland 1986; 參閱柯銳思 Kirkland 1993b）。

一些學者認為李榮和成玄英代表了一個被稱之為“重玄”的道教“學派”。基於杜光庭的言論，一些學者慎重地將唐代解釋《道德經》的方法貼上這一標籤（賀碧來 Robinet 1997:194）。其他人則堅持認為重玄是一個真正的“教派”，李榮和成玄英則是這一實際“派

系”的“創始人”(藤原高男 Fujiwara 1961; 砂山稔 Sunayama 1980)。但證據顯然不支持此種說法。^① 李榮和成玄英實際上不屬於道教的任何獨立的“教團”，事實上他們使用像《道德經》這樣的經典來舊瓶裝新酒的做法不應該被解釋為這些作者偏離了佛道的思想傳統(于世誼 1998)。此類人物應當被認為是他們所處時代的產物，而那個時代思想家們研究的東西在我們今天被錯誤地以完全不同的宗教傳統來區分，或者甚至還要在一種宗教傳統中的不同的派別來區分。對唐代的道教來說，“教義”在“本質上是一樣的”，這不僅是對佛教、道教而言，對各教的不同宗派來說也是一樣。

某些唐代的經典和其他的作品一般會和這些人扯上關係，其中之一是《本際經》。^② 很明顯，《本際經》是一部廣為人知的經典：該經的約八十一卷手卷在敦煌被發現。其他的道教作品也常常引用該經，或許是因為皇帝命令該經要廣為傳播：開元二十九年(741年)，玄宗下令全國所有道觀都要抄寫《本際經》，在舉行齋戒儀式時，人們要背誦和講解該經。玄宗將來年的大豐收歸功於以上的活動(貝恩 Benn 1977:248 ~ 49; 沙夫 Sharf 1991:39)。

《本際經》以及和其同時代的其他幾部經典最基本的教義是：

① 見沙夫(Sharf)1991:34 ~ 44。沙夫(Sharf)注意到砂山稔所假定的重玄派系“傳承表”只不過是將杜光庭所提及到的道士按時間順序排列，將其姓名用錢連接，然後將他們同一些特定的經典聯繫在一起，這些經典是為了回應和尚對“玄義”的言論攻擊而編寫的，見42頁。

② 柏夷(Bokenkamp)1986:142 ~ 43。吳其昱1960介紹了敦煌文獻。只有兩卷被保存在了《道藏》中[哈佛—燕京索引第1103號和329號]。柏夷(Bokenkamp)同樣也引用了另一本不太著名的經典《本相經》[哈佛—燕京索引第1123號]，該書也受到了佛教的影響。

一切衆生皆有“道性”，“道性”構成了人的本真。《道教義樞》[哈佛—燕京索引第 1121 號]中說：“道性以清虛自然爲體；一切含識乃至畜生果木石者，皆有道性也。”（《道教義樞》卷八：6b，沙夫 Sharf 1991：57 譯；“道性”是《道教義樞》第二十九章的主題）這些概念毫無疑問是受到大乘佛教“佛性”理論的影響，顯然是用來激發那些受過良好教育的上層人士對道教的興趣的。

《道教義樞》是由七世紀的孟安排所著，關於他的生平我們瞭解很少。^① 該書保存了一些現在業已遺失的經典的部分章節，也可能是《雲笈七籤》的原型，《雲笈七籤》是一部宋代的大型道教類書，此書一直是二十世紀晚期道教學者的寶貴資料。^② 編著《道教義樞》有着非常明確的目的，即證明道教思想的深度和精緻，並將其與大乘佛教最複雜的思想相提並論（參見沙夫 Sharf 1991：56～60；賀碧來 Robinet 1997：191～92）。儘管這些努力在像成玄英之類的思想家的著作中也可見到，其清楚地揭示了道教在面對着豐富和深奧的佛教思想所做的防禦，但如果將這些努力視爲愚蠢的模仿那就太過於簡單化了。如同後來儒家思想因佛教思想的挑戰，促使其豐富自己的思想一樣，道教在這段時期也是受到了激勵並充

① 柏夷 (Bokenkamp) 1986：147；沙夫 (Sharf) 1991：40, 56～60；大淵忍爾 (Ōfuchi) 1979：255～56 n 5。《道教義樞》的成書年代沒有定論。柏夷 (Bokenkamp) 認爲該書是七世紀早期的作品，但一些日本學者認爲該書要晚至八世紀。

② 《雲笈七籤》[哈佛—燕京索引第 1026 號；《道藏》677～702] 是宋代張君房受宋朝廷資助所編纂的一部一百二十二卷的宋版道藏摘要。該書編纂工作完成於天禧三年 (1019 年)，正式呈送給皇家是在天聖元年 (1023 年) 和治平元年 (1064 年) 之間。請參閱席文 (Sivin) 1968：54～56；龍彼得 (van der Loon) 1984：30～35；施舟人 (Kristopher Schipper) 的《雲笈七籤》，收入倪豪士 (Nienhauser) 主編的書中，1986：966～68。

實了自己。在唐代，對道士們來說去爭論道教是否有截然不同的門派或宗派是毫無意義的（例如天師道、上清派、靈寶派）。因此，在像《道教義樞》這樣的經典中，佛教“三乘”的概念被借用了，此借用不是指道教有截然不同的宗派，而是為了證明不同的道教目標和感受都是正道而使用的一種通用方法。^① 此類方法被後來幾個世紀的道士們證明是有用的，並一直沿用到中國封建社會中晚期，如全真教中。

九、唐代道士的精神修煉——性命雙修與得道成仙

受儒家和基督新教思想的影響而產生的現代偏見使得我們看“道士”的時候，我們覺得應該看到的是在讀着《老子》、《莊子》的人，他們對微妙的現實生活及其宇宙論本體不斷思考，還要對自己的想法進行反思。對儒家學者以及後啓蒙時代的西方人來說，體面的人士，特別是那些受過良好教育的人實際上都不會做任何事情將他們同微妙的現實生活聯繫起來：這些體面人士認為任何生理上的活動都沒有真正的宗教上的或者精神上的意義。然而，事實上在任何時代道士們都解釋了包含了我們生理實體的生

① 沙夫(Sharf)1991:56 注意到成玄英認為，“大乘”對道士來說是在污穢的世界裏所包容的真理，與那些在山林裏尋求個人心靈平靜的小乘修行相對立。但是，沙夫(Sharf)是不正確的，那樣一個模式“明顯的是道教挪用了在世獲取解脫開悟的菩薩思想”。這個模式和早期道教“退隱山林”的觀念形成對照。但是，事實上，“退隱山林”，這一儒家的陳腔濫調，現代的羅曼蒂克，在任何時期都很少成為道士的目標。從《道德經》到司馬承禎，道士理想中的聖人不是一個隱士，而是帝王之師，而道門領袖在六朝、唐宋時期實際上都扮演了那樣的角色。參閱柯銳思(Kirkland)1993 a:153 ~ 55。

命以及我們應該如何修煉它。唐代道士既接受齋醮科儀的功效，也認可生理上的自我修煉的價值。更重要的是，在唐代道士們從來不會因為從事此類活動而受到意識形態上的攻擊，他們從來也不曾想過此類修煉會被認為是與道教的“神秘性”或者“哲學性”等方面不相一致，現代人却通常這樣認為。^①

如同《內業》中所描繪的以及許多其他形式的道教一樣，唐代道教在精神上的煉養通常被認為是不僅包含了現代人所誇讚的“神秘”修煉，也包含了生理上的修煉。在任何時代，鮮有道士會理解或接受當代人的假設，說身體不同於“心”或“精神”，更不會理解或接受這樣的假設，說“精神”能夠或應該被想象為獨立於我們的真實生命，而生命則是物質世界中的物質存在。事實上，在任何時代，鮮有道士會理解或接受一種更為基本的假設，說物質世界在本體上是從那種更加細微精妙肉眼所看不見的世界分離而來的。^②例如，當道醫孫思邈（682 年去世；《新唐書》卷一百九十六，第 5597 頁）告誡詩人盧照鄰關於養性的重要性時，他說如果人們能夠在自身體內維持平衡和秩序，這種秩序取決於精、氣的適當的運行，人們便可盡享其年（席文 Sivin 1968:106 ~ 19；關於孫思邈是天師道信徒的證明，請參閱席文 Sivin 1978:312 n. 18）。但對於儒、釋來

① 在這方面很多的混淆不僅是由於當代人對道家和道教的二元對立造成的，同樣也是被顧理雅（H. G. Creel）極具影響力但又非常偏頗的“沉思道教”，以郭象注《莊子》的術語為代表，和“仙道”的二元對立造成的。想瞭解弄清這些闡述性的問題，請參閱席文（Sivin）1978；柯銳思（Kirkland）1992 a, 1993 c, 1997 c。

② 像當代這樣的假設一直很有影響，以致許多堅持這樣假說的學者們非常錯誤地認為“道教”的追求目標是某種“肉體成仙”。參閱柯銳思（Kirkland）在普雷加迪奧（Pregadio）主編的即將出版的書中所撰的“神仙”條目。

說,“性”這個詞隱含着一個抽象的實在,此實在同人們的肉體生命的真實實在沒有任何關係,但對於道士們來說,此實在總是有所關係,並且通常還很重要(英悟德 Engelhardt 1989)。^①

關於這一方面的論述,唐代兩位作者值得我們的特別注意。一位是前面提及的孫思邈,他羽化後被人們供奉為神,並被認為是衆多有關煉丹術經書的作者(英悟德 Engelhardt 1989:266 ~ 67; 席文 Sivin 1968)。在他真實作品中最有名的是兩本現在還在流行的有關治療學的論述,《千金方》和《千金翼方》。在前書中,孫思邈承認了佛教醫學理論和中國傳統醫學原理的正確有效性。^② 但道門中認為孫思邈還撰寫了兩本有影響的關於修煉的著作:《枕中記》和《存神煉氣銘》[哈佛—燕京索引第 833 號]。^③ 孫在《枕中記》中力薦:(1)“自慎”,即自我要控制,食、色要有節;(2)“禁忌”,關於食、色方面不合適的行為;(3)導引按摩;(4)冥想以行氣;(5)“守一”以避邪(英悟德 Engelhardt 1989:279 ~ 88)。最令人感興趣的是,孫思邈假定精神上的成功取決於“覺心”(英悟德 Engelhardt, 1989:291)。此種說法並非是常規的道教修辭,似乎是受了佛教的影響。同時,孫思邈的《存神煉氣銘》(孔麗維 Kohn 1987a:177 ~

① 很少有現代的學者們去關注全真派的研究,全真教認為生命包含了“性”(我們生命在最深的層次上的“自然狀態”)和“命”(我們日常生活的實體,由我們過去的行為而決定)的和諧融合。

② 另一本由孫思邈所著的經典是《會三教論》,該書還沒有引起學者們的注意。關於孫思邈是否極大地影響了後來的道派,如全真教,有關三教合一的教義,似乎值得我們去研究。

③ 《道藏》中的《枕中記》看上去沒有作者[哈佛—燕京索引第 836 號];一本較為簡短的名為《攝養枕中方》的版本保存在《雲笈七籤》中[哈佛—燕京索引第 1026 號],第三十三章。參閱英悟德(Engelhardt)1989:288 ~ 90。

80,119 ~ 23 整理並翻譯)則介紹了一個更為全面的自我完善計劃,該計劃包括五時的心性修煉和七候的全身修煉。在第一候,人們通過使心、神、氣寧靜以達到“宿疾並消”,這些教導方法與從古時的《內業》到當代全真道的道教修煉相互呼應。人們通過這些修煉步驟可以逐漸地成為仙人、真人、神人和至人,最終達到終極目標“道源”。儘管在第一候,佛教的概念很明顯,但是這條“道路”與從古代一直到中國封建社會晚期道教修煉的其他概念相一致,比如在《性命歸旨》中就是如此。

雖然我們還沒有完全探究其歷史關係,但孫思邈的模式早在公元八世紀初期的一本通常稱之為《定觀經》[哈佛—燕京索引第400號]的經書中就出現了。^① 這本經書好像影響了另一個個人修煉的闡述者——偉大的司馬承禎。在司馬的著作中有一本《服氣精義論》,其中部分內容又被稱之為《修真精義雜論》。^② 《服氣精義論》不是簡單地勾畫一些有用的生理上的修煉方法,而是系統地解釋了性、命實體的性質,並附有一些指導方法來教人們如何避免負面的現象以及超越的欠缺,從而構建一個健康的充滿生氣的身體(英悟德 Engelhardt 1989:269 ~ 77 中概括過此書;英悟德 Engelhardt 1987,以及孔麗維 Kohn 1999f. 中又更加全面地分析了此書)。

① 該書的全稱是《洞玄靈寶定觀經注》。《雲笈七籤》(17:6 b ~ 13 b)和司馬承禎的《坐忘論》附錄中也出現過該書。孔麗維 1987 a 重新創作(181 ~ 86)並翻譯了它(125 ~ 44)。同樣請參閱孔麗維 1999 g。孔麗維也於 1989 年翻譯了《太上老君內觀經》,這本書可能創作於唐朝,但具體時間不清楚。

② 該書最全的版本有九篇,被保存在《雲笈七籤》卷五十七中。前兩篇以《服氣精義論》之名單獨出現在《道藏》中[哈佛—燕京索引第 829 號],其餘的部分則被稱為《修真精義雜論》[哈佛—燕京索引第 277 號]。

還有一個與此相關的問題目前還沒有被很好地研究過，其牽涉稱之為“內丹”的修煉傳統在唐代的根源。一些學者在李荃八世紀初期對《陰符經》[哈佛—燕京索引第 125 號]所作的注釋裏面發現了內丹思想的一個來源。^①一本更清楚地包含“內丹的基本要素”的著作是九世紀崔希範所作的《入藥鏡》。^②目前有關早期內丹傳統的最為有名的人物是呂巖，通常稱之為呂洞賓，現在人們認為他是崔的徒弟。但有關呂洞賓生活、思想和修煉的歷史事實在幾個世紀中被後來的道派搞得模糊不清，這些道派稱呂為其始祖（鮑菊隱 Boltz 1987：139 ~ 43 中詳細地分析了據稱是呂所作的很多詩文，但無一是唐代的真實作品）。

學者們通過分析不同的唐代經典，給我們提供了一個清晰而又具體的畫面，展示了唐代的一些道士，特別是在初唐和盛唐時期，是如何真正地練習性命雙修的。但是，我們還根本不清楚那時候有多少道士以這種方式來理解或實踐他們的宗教生活。這樣的修煉方式，如同司馬承禎《坐忘論》裏呈現的一樣，可能僅代表了一種獨特的對宗教生活的理解和觀念。此外，孫思邈和司馬承禎在不同的經典裏面描述了不同的模式，這一事實說明儘管大多數唐代道士可能對生命的大致理解都相似，但是他們的修煉和傳授並

① 請參閱賀碧來 (Robinet) 1989:303; 1997:210 ~ 211。在較早的研究當中，賀碧來 (Robinet) 認為《陰符經》的作者是李荃；在後來的研究中她說《陰符經》“可能追溯至六世紀中葉，直到李荃編輯了該書之後，纔被人們廣泛閱讀”。

② 請參閱賀碧來 (Robinet) 1989:305; 1997:221。其 1997 年的參考書目中給出了崔的日期為“活躍於 940 年”，和鮑菊隱 (Boltz) 1987:234 中的一樣。儘管賀碧來 (Robinet) 在別處標明崔的弟子呂巖為九世紀的人物，這與她在以前的研究中認為崔的年代是一樣的。

沒有統一的模式。^① 與道門中的其他情況相似，唐代的理論家和修煉者沒有正統或非正統之分，個體的差異不僅得到寬容，而且很明顯地成爲一種規律而並非是例外。

① 在 1998 年於羅浮山召開的第二屆國際道家學術研討會上，許抗生教授認爲司馬承禎的性功思想是從他早期作品中對氣的合理保養逐漸發展而來的，在他的晚期作品中獲得了“道性”。對此需要作進一步的研究。

參考文獻^①

Baldrian-Hussein, Farzeen 巴德里安—侯賽因

1994 “Categories and Realities in Shang-ch’ing Taoism”. *Monumenta Serica* 42:531 ~ 36.

《道教上清派的範疇與事實》，《華裔學志》42：第 531 ~ 536 頁。

Barrett, Timothy H. 巴瑞特

1992 *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?* Oxford: Oxford University Press.

《李翱——釋子、道士還是新儒家》，牛津：牛津大學出版社。

1994 “The Emergence of the Taoist Papacy in the T’ang Dynasty”. *Asia Major*, 3rd ser. 7:89 ~ 106.

《唐代朝道土地位的凸顯》，《亞洲專刊》第 3 輯 7：第 89 ~ 106 頁。

① 此為《唐代道教的多維度審視》的參考文獻。

1996 *Taoism under the T'ang*. London: Wellsweep Press.

《唐代道教》，倫敦：威斯威普出版社。

Bell, Catherine 貝爾

1987 "Tu Kuang-t'ing". In *Encyclopedia of Religion* 15: 80 ~ 81.

New York: Macmillan.

《杜光庭》，收入《宗教百科全書》15：第 80 ~ 81 頁，紐約：麥克米倫出版社。

Benn, Charles D. 貝恩

1977 "Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsuan-tsung". Ph.

D. dissertation, University of Michigan.

《玄宗皇帝時期的道教觀念》，密歇根大學博士論文。

1987 "Religious Aspects of Emperor Hsüan-tsung's Taoist Ideology".

In *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*. Ed.

D. W. Chappell. Honolulu: Univ. of Hawaii Press. 127 ~ 46.

《玄宗皇帝道教思想的宗教性》，收入查普爾編《中古中國社會佛教和道教實踐》，火奴魯魯：夏威夷大學出版社，第 127 ~ 146 頁。

1991 *The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.*

D. 711. Honolulu: University of Hawaii Press.

《洞玄授受：景雲二年（711 年）的一次道教授籙儀式》，火奴魯魯：夏威夷大學出版社。

1999a "Zhang Wanfu". In *pregadio*, forthcoming.

《張萬福》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

1999b "*Daojiao lingyan ji*". In *Pregadio*. forthcoming.

《道教靈驗記》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

1999c “*Lidai chongdao ji*”. In Pregadio, forthcoming.

《歷代崇道記》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

Bokenkamp, Stephen R. 伯夷

1986 “Taoist Literature, Part I: Through the T’ang Dynasty”. In Nienhauser 1986: 138 ~ 52.

《道教文獻·第一部分：唐代》，收入倪豪士編的書中，1986：第 138 ~ 152 頁。

1993 “Taoism and Literature: The Pi-lo Question”. *Taoist Resources* 3. 1: 57 ~ 72.

《道教和文學：碧落問題》，《道家文獻》3. 1：第 57 ~ 72 頁。

1994 “Time after Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T’ang Dynasty”. *Asia Major*, 3rd ser. 7: 59 ~ 88.

《周而復始——道教的末世論歷史和大唐的建立》，《亞洲專刊》第 3 輯 7：第 59 ~ 88 頁。

Boltz, Judith Magee 鮑菊隱

1987a “Lao-tzu”. In *Encyclopedia of Religion* 8: 454 ~ 59. New York: Macmillan.

《老子》，收入《宗教百科全書》8：第 454 ~ 459 頁，紐約：麥克米倫出版社。

1987b *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: Center for Chinese Studies, Univ. of California.

《道教文獻通論——十至十七世紀》，伯克利：中國研究中心，加利福尼亞大學出版社。

Cadonna, Alfredo 卡多納

1984 *Il Taoista di sua Maestà*. Venice: Cafoscarina.

《陛下的道士》，威尼斯，卡福斯卡勒出版社。

Cahill, Suzanne 柯素芝

1984 “Beside the Turquoise Pond: The Shrine of the Queen Mother of the West in Medieval China”. *Journal of Chinese Religions* 12: 19 ~ 32.

《在天藍色的湖旁——中國中古神聖的西王母》，《中國宗教學刊》12：第 19 ~ 32 頁。

1986a “Reflections on a Metal Mother: Tu Kuang-t’ing’s Biography of His-wang-mu”. *Journal of Chinese Religions* 13/14: 127 ~ 42.

《論金母：杜光庭的西王母傳》，《中國宗教學刊》13/14：第 127 ~ 142 頁。

1986b “Performers and Female Taoist Adepts: His Wang Mu as Patron Deity of Women in T’ang China”. *Journal of the American Oriental Society* 106: 155 ~ 68.

《表演者和女性高道——作為唐代中國婦女之守護神的西王母》，《美國東方學會會刊》106：第 155 ~ 168 頁。

1993a *Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford: Stanford Univ. Press.

《宗教超越與神聖激情——中國中古時代的西王母》，斯坦福：斯坦福大學出版社。

1993b “Marriages Made in Heaven”. *T’ang Studies* 10 ~ 11: 111 ~ 22.

《天仙配》，《唐學報》10 ~ 11：第 111 ~ 122 頁。

1999 “Pien Tung-hsüan: A Taoist Woman Saint of the T’ang Dynas-

ty". In *Women in World Religions: Biographies*. Ed. Arvind Sharma. Albany: State Univ. of New York Press.

《邊洞玄——唐朝的道教女仙》，《世界宗教中的女神傳》，沙爾瑪主編，奧爾巴尼：紐約州立大學出版社。

Chavannes, Edouard 沙畹

1919 "Le Jet des dragons". *Mémoires concernant l'Asie Orientale* 3: 53 ~ 220. Paris: L'Académie des Inscriptions et Belles-lettres.

《投龍》，《東亞論叢》3：第 53 ~ 220 頁。巴黎：法蘭西文學院。

De Meyer, Jan A. M. 梅耶爾

1992 "Confucianism and Daoism in the Political Thought of Luo Yin". *T'ang Studies* 10 ~ 11: 67 ~ 80.

《羅隱政治思想中的儒與道》，《唐學報》10 ~ 11：第 67 ~ 80 頁。

1998 "A Daoist Master's Justification of Reclusion: Wu Yun's Poems on 'Investigating the Past'". *Sanjiao Wenxian* 2: 9 ~ 40.

《高道歸隱的理由——吳筠的“覽古”詩》，《三教文獻》2：第 9 ~ 40 頁。

Despeux, Catherine 戴思博

1986 "L'Ordination des femmes taoïstes sous les T'ang". *Études Chinoises* 5/1 ~ 2: 53 ~ 100.

《唐代女冠的受籙》，《中國研究》5/1 ~ 2：第 53 ~ 100 頁。

Duyvendak, J. J. L. 戴聞達

1949 "le Taoïsme sous les T'ang". *Actes du XXIe Congrès des Orientalistes (Paris)*: 272.

《唐代道教》，《第二十一一次東方學會議·巴黎》，第 272 頁。

Engelhardt, Ute 英悟德

1987 *Die klassische Tradition der Qi-Übungen: Eine Darstellung anhand des Tang-zeitlichen Textes Fuqi jingyi lun von Sima Chengzhen*. Wiesbaden: Franz Steiner.

《氣功的古典傳統——根據唐代司馬承禎〈服氣精義論〉的闡述》，威斯巴登：弗蘭茨·石泰出版社。

1989 “Qi for Life: Longevity in the Tang”. In *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ed. Livia Kohn. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, Univ. of Michigan.

《生命之氣——唐代的養生術》，收入孔麗維編《道教的打座和長壽法門》，密歇根大學安娜堡分校中國研究中心。

Fujiwara Takao 藤原高男

1961 “Rōshi-kai jūgen-ha kō”. *Kangibunka* 2:32 ~ 48.

《老子解重玄學派考》，《漢魏文化》第2號，第32 ~ 48 頁。

Gregory, Peter, and Patricia Ebrey 格里高利和伊佩霞

1993 *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Ed. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

《唐宋時期中國的宗教與社會》，主編，火奴魯魯：夏威夷大學出版社。

Hendrichke, Barbara 亨得里希克

1993 “Der Taoismus in der Tang-Zeit”. *Minima Sinica* 1993.1:110 ~ 43.

《唐代道教》，《中國簡報》1993.1:第110 ~ 143 頁。

Kirkland, Russell 柯銳思

1984 “Chang Kao: Noteworthy T'ang Taoist?” *T'ang Studies* 2:31 ~

36.

《張皋是否為唐代重要道士》，《唐學報》2：第31～36頁。

1986a “Taoists of the High T’ang”. Ph. D. dissertation, Indiana University.

《盛唐道士》，印第安納大學博士論文。

1986b “The Roots of Altruism in the Taoist Tradition”. *Journal of the American Academy of Religion* 54:59～77.

《論普度衆生精神在道教傳統中的根源》，《美國宗教學會會刊》54：第59～77頁。

1986c “The Last Taoist Grand Master at the T’ang Imperial Cour: Li Han-kuang and T’ang Hsuan-tsung”. *T’ang Studies* 4:43～67.

《唐朝宮廷中的最後一位道教大法師——論李含光與唐玄宗》，《唐學報》4：第43～67頁。

1989 “From Imperial Tutor to Taoist Priest: Ho Chih-chang at the T’ang Court”. *Journal of Asian History* 23:101～33.

《從皇家導師到道士——唐朝宮廷中的賀知章》，《亞洲史雜誌》23：第101～133頁。

1991a “Huang Ling-wei: A Taoist Priestess in T’ang China”. *Journal of Chinese Religions* 19:47～73.

《黃令微——唐朝中國的一位女冠》，《中國宗教學刊》19：第47～73頁。

1991b “The Making of an Immortal: The Exaltation of Ho Chih-chang”. *Numen* 38:201～14.

《成仙之路——賀之章的晉陞》，《神秘者：國際宗教史評論》

38:第 201 ~ 214 頁。

- 1992a “Person and Culture in the Taoist Tradition”. *Journal of Chinese Religions* 20:77 ~ 90.

《道教傳統中的個人與文化》，《中國宗教學刊》20:第 77 ~ 90 頁。

- 1992b “Tales of Thaumaturgy: T’ang Accounts of the Wonder-Worker Yeh Fa-shan”. *Monumenta Serica* 40:47 ~ 86.

《法術傳奇：唐代記載中的奇異人物葉法善》，《華裔學志》40:第 47 ~ 86 頁。

- 1993a “Three Entries for a T’ang Biographical Dictionary: Wang Hsi-I, Huang Ling-wei, Ho Chih-chang”. *T’ang Studies* 10 ~ 11: 153 ~ 65.

《唐朝人物傳記辭典中的三則：王希夷、黃令微、賀知章》，《唐學報》10 ~ 11:第 153 ~ 165 頁。

- 1993b “A World in Balance: Holistic Synthesis in the T’ ai-p’ ing Kuang-chi”. *Journal of Sung-Yuan Studies* 23:43 ~ 70.

《平衡的世界：〈太平廣記〉中的整體綜合》，《宋遼金元》23:第 43 ~ 70 頁。

- 1993c “Review of Livia Kohn, *Taoist Mystical Philosophy*”. *Journal of Chinese Religions* 21:165 ~ 72.

《評孔麗維〈道教神秘哲學〉》，《中國宗教學刊》21:第 165 ~ 172 頁。

- 1996 “Review of Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in T’ang China*”. *Journal of Asian Studies* 55:977 ~ 78.

《評杜德橋〈唐代中國的宗教體驗與世俗社會〉》，《亞洲研究

雜誌》55:第 977 ~ 978 頁。

- 1997a “Ssu-ma Ch’eng-chen and the Role of Taoism in the Medieval Chinese Polity”. *Journal of Asian History* 31. 2 (1997): 105 ~ 38.

《中國中古政治中的司馬承禎和道教的角色》，《亞洲史雜誌》31.2(1997 年):第 105 ~ 138 頁。

- 1997b “Review of T. H. Barrett, *Taoism under the T’ang*”. *Taoist Resources* 7. 1: 61 ~ 68.

《評巴瑞特〈唐代道教〉》，《道家文獻》7.1:第 61 ~ 68 頁。

- 1997c “The Historical Contours of Taoism in China: Thoughts on Issues of Classification and Terminology”. *Journal of Chinese Religions* 25: 57 ~ 82.

《中國道教的歷史輪廓——對分類和術語的思考》，《中國宗教學刊》25:第 57 ~ 82 頁。

- 1998 “Teaching Taoism in the 1990s”. *Teaching Theology and Religion* 1. 2: 121 ~ 29.

《在二十世紀九十年代教授道教》，《神學與宗教教學》1.2:第 121 ~ 129 頁。

- 1999a “Wang Yuanzhi”. In Pregadio, forthcoming.

《王遠知》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

- 1999b “Pan Shizheng”. In Pregadio, forthcoming.

《潘師正》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

- 1999c “Sima Chengzhen”. In Pregadio, forthcoming.

《司馬承禎》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

- 1999d “Li Hanguang”. In Pregadio, forthcoming.

《李含光》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

- 1999e “Self-Fulfillment through Selflessness: The Moral Teachings of the *Daode jing*”. In *Varieties of Ethical Reflection: New Directions for Ethics in a Global Context*. Ed. Michael Barnhart. New York: Rowman and Littlefield.

《從無我到有我——〈道德經〉中的道德教育》，班恩浩主編
《不同的道德觀：倫理新方向的全球解讀》，紐約：羅曼和小地出版社。

- 1999f “Ye Fashan”. In Pregadio, forthcoming.

《葉法善》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

- 1999g “He Zhizhang”. In Pregadio, forthcoming.

《賀知章》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

- 1999h “Hermeneutics and Pedagogy: Methodological Issues in Teaching the *Tao te ching*”. In *Essays in Teaching the Tao te ching*. Ed. Frisina and DeAngelis. Atlanta: Scholars Press.

《詮釋學和教育法——傳授〈道德經〉的方法問題》，胡中華和狄安潔編《〈道德經〉傳授文集》，亞特蘭大：學者出版社。

Kohn, Livia 孔麗維

- 1987a *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen's “Zuowang Lun”*. Nettetal: Steyler Verlag.

《修道七階——司馬承禎的〈坐忘論〉》，內特托：斯德瓦出版社。

- 1987b “The Teaching of T' ien-yin-tzu”. *Journal of Chinese Religions* 15:1 ~ 28.

《天隱子的教導》，《中國宗教學刊》15：第1～28頁。

1989 “Taoist Insight Meditation: The Tang Practice of *Neiguan*”. In *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ed. Kohn. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, Univ. of Michigan.

《道教的靜思——唐代的內觀術》，收於孔麗維編《道教的靜思和長生法門》，密歇根大學安娜堡分校中國研究中心。

1993a *The Taoist Experience: An Anthology*. Albany: State Univ. of New York Press.

《道教體驗文萃》，奧爾巴尼：紐約州立大學出版社。

1993b “Review of Florian Reiter, *Der Perlenbeutel aus den Drei Höhlen*”. *Taoist Resources* 4. 1: 79.

《評常志靜〈三洞珠囊〉——唐初的道教著作》，《道家文獻》4. 1: 79。

1995 *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton: Princeton Univ. Press.

《笑道——中國中古佛道論辯》，普林斯頓：普林斯頓大學出版社。

1997 “Yin Xi: The Master at the Beginning of the Scripture”. *Journal of Chinese Religions* 25: 83 ~ 139.

《尹喜——經典之初的大師》，《中國宗教學刊》25: 83 ~ 139 頁。

1998a “The Date and Compilation of the *Fengdao kejie*: The First Handbook of Monastic Daoism”. *East Asian History* 13: 91 ~ 118.

《〈奉道科戒〉的編撰及其時間——論宮觀道教的第一本手冊》，《東亞歷史》13: 第 91 ~ 118 頁。

1998b *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, Univ. of Michigan.

《道之神——歷史和神話中的老君》，密歇根大學安娜堡分校中國研究中心。

1998c “The Lao-tzu Myth”. *Lao-tzu and the Tao-te-chung*, 41 ~ 62. Ed. Kohn and Fargue. Albany: State Univ. of New York Press.

《老子的神化》，孔麗維和法格編《老子和〈道德經〉》，第41 ~ 62 頁，奧爾巴尼：紐約州立大學出版社。

1999a “Li Rong”. In Pregadio, forthcoming.

《李榮》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

1999b “Tianyinzi”. In Pregadio, forthcoming.

《天隱子》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

1999c “Xuanzhu Xinjing”. In Pregadio, forthcoming.

《玄珠心鏡》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

1999d “Zuowang lun”. In Pregadio, forthcoming.

《坐忘論》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

1999e “Fengdao kejie”. In Pregadio, forthcoming.

《奉道科戒》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

1999f “Fuqi jingyi lun”. In Pregadio, forthcoming.

《服氣精義論》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

1999g “Dingguan jing”. In Pregadio, forthcoming.

《定觀經》，在即將出版的普雷加迪奧主編的書中。

Kohn Livia, and Russell Kirkland 孔麗維和柯銳思

1999 “Daoism in the Tang(618 ~ 907)”. In Livia Kohn, ed., *Hand-*

book of Taoism. Leiden: E. J. Brill, in press.

《唐代道教(618 ~ 907 年)》，收於孔麗維主編《道教手冊》，萊頓：布里爾出版社。

Kroll, Paul W. 柯慕白

1978 "Szu-ma Ch' eng-chen in T' ang Verse". *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 6:16 ~ 30.

《唐詩中的司馬承禎》，《中國宗教研究學會通訊》6：第 16 ~ 30 頁。

1981 "Notes on Three Taoist Figures of the T' ang Dynasty". *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 9:19 ~ 41.

《唐代三位道士札記》，《中國宗教研究學會通訊》9：第 19 ~ 41 頁。

1983 "Verses From on High: The Ascent of T' ai Shan". *T' oung Pao* 69:223 ~ 60.

《高處賦詩——登泰山》，《通報》69：第 223 ~ 260 頁。

1985a "In the Halls of the Azure Lad". *Journal of the American Oriental Society* 105:75 ~ 94.

《青童的宮殿》，《美國東方學會會刊》105：第 75 ~ 94 頁。

1985b "Li Po' s Rhapsody on the Great P' eng-bird". *Journal of Chinese Religions* 12:1 ~ 17.

《李白的〈大鵬賦〉》，《中國宗教學刊》12：第 1 ~ 17 頁。

1986a "Li Po' s Transcendent Diction". *Journal of the American Oriental Society* 106:99 ~ 117.

《李白的神仙風格》，《美國東方學會會刊》106：第 99 ~ 117 頁。

1986b “*Ch’üan T’ang shih*”. In Nienhauser 1986:364 ~ 66.

《全唐詩》，收於倪豪士主編書中，1986：第 364 ~ 366 頁。

1986c “*Ch’üan T’ang wen*”. In Nienhauser 1986:366 ~ 68.

《全唐文》，收於倪豪士主編書中，1986：第 366 ~ 368 頁。

1995 “Li Po’s Inscription for the Great Bell of the Hua-ch’eng Monastery”. *T’ang Studies* 13:33 ~ 50.

《李白的〈化城寺大鐘銘並序〉》，《唐學報》13：第 33 ~ 50 頁。

1997 “Li Po’s Purple Haze”. *Taoist Resources* 7:21 ~ 37.

《李白的紫煙》，《道家文獻》7：第 21 ~ 37 頁。

1998 “Lexical Landscapes and Textual Mountains in the High T’ang”. *T’oung Pao* 84:62 ~ 101.

《盛唐的詞彙風貌和文字巔峰》，《通報》84：第 62 ~ 101 頁。

Lagerwey, John 勞格文

1981 *Wu-shang pi-yao: Somme taoïste du VI^e siècle*. Paris: École Française d’Extrême-Orient.

《〈無上秘要〉——六世紀的道教大全》，巴黎：法國遠東學院。

1987 “Taoism: The Taoist Religious Community”. In *Encyclopedia of Religion* 14:306 ~ 17. New York: Macmillan.

《道教教團》，收入《宗教百科全書》14：第 306 ~ 317 頁，紐約：麥克米倫出版社。

Nienhauser, William 倪豪士

1986 *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Ed. Bloomington: Indiana Univ. Press.

《印地安納中國傳統文學手冊》，主編，伯明頓：印地安納大學出版社。

Ōfuchi Ninji 大淵忍爾

1979 "The Formation of the Taoist Canon". In *Facets of Taoism*, 253 ~ 67. Ed. Welch and Seidel. New Haven: Yale Univ. Press.

《〈道藏〉的形成》，收入《道教面面觀》，第 253 ~ 267 頁，尉遲
酣和索安主編，紐黑文和倫敦：耶魯大學出版社。

Pregadio, Fabrizio 普雷加迪奧

1999 *Encyclopedia of Taoism*. Ed. London: Curzon Press.

《道教百科全書》，主編，倫敦：柯曾出版社。

Reiter, Florian C. 常志靜

1982 "Das Selbstverständnis des Taoismus zur Frühen T'ang-zeit in
der Darstellung Wang Hsüan-ho's". *Saeculum* 33: 240 ~ 57.

《王懸河筆下初唐道教的自我理解》，《時代》33：第 240 ~ 257
頁。

1988 *Grundelemente und Tendenzen des religiösen Taoismus: das
Spannungsverhältnis von Integration und Individualität in seiner
Geschichte zur Chin-, Yüan-, und frühen Ming-Zeit*. Stuttgart:
Franz Steiner.

《道教的基本要素和傾向》，維斯巴登：奧托·哈拉索維茨出
版社。

1990 *Der Perlenbeutel aus den Drei Höhlen: Arbeitsmaterialien zum Tao-
ismus der frühen T'ang-Zeit*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

《〈三洞珠囊〉——初唐道教的工具書》，維斯巴登：奧托·哈
拉索維茨出版社。

1992 *Kategorien und Realien im Shang-Ch'ing Taoism: Arbeitsmateri-
alien zum Taoismus der frühen T'ang-Zeit*. Wiesbaden: Otto

Harrassowitz.

《〈上清道類事相〉的範疇與事實》，維斯巴登：奧托·哈拉索維茨出版社。

1998a “The Taoist Canon of 749 A. D. at the ‘Southern Indian Belvedere’ in Jen-shou District, Szechwan Province”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 146: 111 ~ 24.

《四川仁壽縣南竺觀公元 749 年的道藏經目》，《德國東方學會季刊》146：第 111 ~ 124 頁。

1998b *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

《唐初道士的理想和準則》，維斯巴登：奧托·哈拉索維茨出版社。

Robinet, Isabelle 賀碧來

1989 “Original Contributions of Neidan to Taoism and Chinese Thought”. In *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ed. Livia Kohn. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, Univ. of Michigan.

《內丹對道教和中國思想的創造性貢獻》，收入孔麗維編《道教的靜思和長生法門》，密歇根大學安娜堡分校中國研究中心。

1997 *Taoism: Growth of a Religion*. Tr. Phyllis Brooks. Stanford: Stanford Univ. Press.

《道教發展史》，布魯克譯，斯坦福：斯坦福大學出版社。

Russell, Terence 羅素

1989 “The Taoist Elegies of Ku K' uang”. *T' ang Studies* 7: 169 ~ 95.

《顧況的道教悲歌》，《唐學報》7：第 169 ~ 195 頁。

Schafer, Edward H. 薛愛華

1976 “A Trip to the Moon”. *Journal of the American Oriental Society* 96:27 ~ 37.

《月宮遊》，《美國東方學會會刊》96：第 27 ~ 37 頁。

1977 “The Restoration of the Shrine of Wei Hua-ts’ un at Lin-ch’ uan in the Eighth Century”. *Journal of Oriental Studies* 15:124 ~ 37.

《公元八世紀臨川魏華存祠的修復》，《東方研究季刊》15：第 124 ~ 137 頁。

1978a *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T’ ang Literature*. 2nd ed. San Francisco: North Point Press.

《女神——唐代文學中的龍婆雨女》第二版，舊金山：北點出版社。

1978b “The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses”. *Asiatische Studien* 32:5 ~ 66.

《女冠子——道姑的神聖愛情詩》，《亞洲研究》32：第 5 ~ 66 頁。

1979 “Three Divine Women of South China”. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 1:31 ~ 42.

《中國南方的三位聖女》，《中國文學》1：第 31 ~ 42 頁。

1981 “Wu Yün’s ‘Cantos on Pacing the Void’”. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41:377 ~ 415.

《吳筠的“步虛詞”》，《哈佛亞洲研究期刊》41：第 377 ~ 415 頁。

1982 “Cantos on ‘One Bit of Cloud at Shamanka Mountain’”. *Asia-*

tische Studien 36: 102 ~ 24.

《“巫山雲雨”詞》，《亞洲研究》36:第 102 ~ 124 頁。

1983 “Wu Yün’ s Stanzas on ‘Saunters in Sylphdom’”. *Monumenta Serica* 35: 1 ~ 37.

《吳筠的“遊仙”詩》，《華裔學志》35:第 1 ~ 37 頁。

1985a *Mirages on the Sea of Time: The Taoist Poetry of Ts’ ao T’ ang*. Berkeley: Univ. of California Press.

《海市蜃樓：曹唐的詩》，伯克利：加利福尼亞大學出版社。

1985b “The Princess Realized in Jade”. *T’ ang Studies* 3: 1 ~ 23.

《玉真公主》，《唐學報》3:第 1 ~ 23 頁。

1986 “Tu Kuang-t’ ing”. In Nienhauser 1986: 821 ~ 24.

《杜光庭》，收入倪豪士編的書中，1986:第 821 ~ 824 頁。

1989 *Mao Shan in T’ ang Times*, 2nd ed. Boulder: Society for the Study of Chinese Religions.

《唐代茅山道教》第二版，圓石市：中國宗教學會。

Schipper, Kristofer 施舟人

1985 “Taoist Ritual and Local Cults of the T’ ang Dynasty”. In *Tantric and Taoist Studies* 3: 812 ~ 34. Ed. Strickmann. Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises.

《唐代的道教儀式和地方崇拜》，收入司馬虛主編《密宗和道教研究》3:第 812 ~ 834 頁，布魯塞爾：比利時高等漢學研究所。

Seidel, Anna K. 索安

1969 “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism”. *History of Religions* 9:216 ~ 47.

《早期道教種民思想中完美統治者的形象》，《宗教史》9：第216～247頁。

- 1983 “Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha”. In *Tantric and Taoist Studies 2*: 291 ~ 371. Ed. Strickmann. Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises.

《皇家寶藏和道教聖物——偽經中的道教源頭》，收入司馬虛主編《密宗和道教研究》2：第291～371頁，布魯塞爾：比利時高等漢學研究所。

- 1984 “Taoist Messianism”. *Numen* 31: 161 ~ 74.

《道教的種民思想》，《神秘者：國際宗教史評論》31：第161～174頁。

- 1990 *Taoismus: Die inoffizielle Hochreligion Chinas*. Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

《道教——中國非官方的高級宗教》，東京：東亞自然與人類學德國學會。

- 1997 “Taoism: The Unofficial High Religion of China”. *Taoist Resources* 7. 2: 39 ~ 72.

《道教——中國非官方的高級宗教》，《道家文獻》7. 2：第39～72頁。

Sharf, Robert 沙夫

- 1991 “The ‘Treasure Store Treatise’ (‘Pao-tsang lun’) and the Sinification of Buddhism in Eighth-Century China”. Dissertation, University of Michigan.

《〈寶藏論〉與中國八世紀時佛教的漢化》，密歇根大學博士論

文。

Shi, Mingfei 史鳴飛(音譯)

1993 “Li Po’s Ascent of Mount O-mei: A Taoist Vision of the Mythology of a Sacred Mountain”. *Taoist Resources* 4. 1: 31 ~ 45.

《李白登峨嵋山——道士眼中的聖山神化》，《道家文獻》4. 1: 第 31 ~ 45 頁。

Sivin, Nathan 席文

1968 *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

《中國煉丹術——初步的研究》，麻省坎布里奇：哈佛大學出版社。

1978 “On the Word ‘Taoist’ as a Source of Perplexity”. *History of Religions* 17: 303 ~ 31.

《論產生混亂的“道士”一詞》，《宗教史》17: 第 303 ~ 331 頁。

1979 “Report on the Third International Conference on Taoist Studies”. *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 7: 1 ~ 23.

《第三屆國際道教研究會議報告》，《中國宗教研究學會通訊》7: 第 1 ~ 23 頁。

Sunayama Minoru 砂山稔

1980 “Dōkyō chōgen-ha hyōbi”. *Shūkan tōyōgaku* 43: 31 ~ 44.

《道教重玄派發微——隋至初唐的道派》，《集刊東洋學》43: 第 31 ~ 44 頁。

van der Loon, Piet 龍彼得

1984 *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period*. London: Ithaca

Press.

《宋朝圖書館中的道書》，倫敦：伊大卡出版社。

Verellen, Franciscus 傅飛嵐

1989 *Du Guangting (850 ~ 933) : Taoiste de cour à la fin de la Chine médiéval*. Paris: Collège de France.

《杜光庭(850 ~ 933)——中國中古末葉的皇家道士》，巴黎：法蘭西學院。

1992 “*Evidential Miracles in Support of Taoism: The Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late Tang China*”. *T'oung Pao*, 78: 217 ~ 63.

《〈道教靈驗記〉——中國晚唐佛教護法傳統的轉換》，《通報》78:第 217 ~ 263 頁。

1994 “A Forgotten T'ang Restoration: The Taoist Dispensation after Huang Ch'ao”. *Asia Major*, 3rd ser. 7: 107 ~ 53.

《被遺忘的唐朝復興——黃巢之後的道教體制》，《亞洲專刊》第 3 輯 7:第 107 ~ 153 頁。

Waley, Arthur 韋利

1950 *The Poetry and Career of Li Po*. London: George Alen & Unwin.

《李白的詩歌和生平》，倫敦：喬治安倫和昂溫出版社。

Wechsler, Howard J. 魏侯璋

1985 *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*. New Haven: Yale Univ. Press.

《玉帛之奠——唐王朝正統化過程中的儀禮和象徵》，紐黑文：耶魯大學出版社。

Weinstein, Stanley 溫士敦

1987 *Buddhism Under the T' ang*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

《唐代佛教》，劍橋：劍橋大學出版社。

Wu Chiyu 吳其昱

1960 *Pen-tsi king: Livre du terme original*. Paris: Centre National de Recherche Scientifique.

《本際經》，巴黎，國家科學研究中心。

Xiong, Victor 熊存瑞

1996 “Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuan-zong”. *T' oung Pao* 82:258 ~ 316.

《唐玄宗時期的儀式革新和道教》，《通報》82：第 258 ~ 316 頁。

Yu Shiyi 于世誼（音譯）

1998 “Reading the *Chuang-tzu* in the T' ang Dynasty: The Commentary of Ch' eng Hsuan-ying (fl. 631 ~ 652)”. Ph. D. dissertation, University of Colorado.

《唐代的〈莊子〉解讀——成玄英評注》，科羅拉多大學博士論文。

譯 後 記

英國道教研究始於傳教士，宗教傳播的天性使得基督教傳教士們搭乘帝國的航船分赴世界各地傳教，當他們來到東方，面對中國這片廣袤的國土和人頭攢動的民衆時，不禁又喜又悲。喜的是這裏有信仰傳佈的廣闊市場（二十世紀初英國本土人口數量為3500萬，而中國人口為4.5億，佔世界人口總數16.5億的四分之一），悲的是這裏的民衆已經有了自己根深蒂固的信仰，要想打開這裏的局面並非易事。而道教就是他們所面對的強大競爭對手之一。雖然傳教士們對中國這種本土信仰不以為然，認為其是“最荒誕的多神論，幾乎沒有任何詩意與美學的特徵”（理雅各語），但自從1873年湛約翰神父（John Chalmers, 1822 ~ 1899）發表了論文《道教》，再到1880年，理雅各（James Legge, 1815 ~ 1896）出版了《中國的宗教》一書，傳教士們陸陸續續對中國的這一唯一本土宗教作了許多相關研究。

這些傳教士回國後有部分進入英國的大學任教，如理雅各回到英國後就任牛津大學漢學講座第一任中文教授，這樣就將道教

研究的傳統延續到了英國的著名大學中。劍橋的科學家李約瑟 (Joseph Needham, 1900 ~ 1995) 更是中國學者耳熟能詳的人物。此人對道教十分着迷, 自譯其姓為“李”, 以示對老子的尊奉, 另外從他的字“丹耀”, 號“十宿道人”等, 都可看出他的道教情節。在其代表作《中國科學技術史》中, 給予了道教以崇高的地位。還有龍彼德 (Piet van der Loon, 1920 ~ 2002), 曾分別任教於劍橋和牛津大學, 其對宋代道書的整理具有開拓之功。

有一個人物不得不提, 雖然他自身沒有對道教作過專門的研究, 但研究道教繞不開此人, 他就是斯坦因 (Marc Aurel Stein 1862 ~ 1943)。此人曾遊學於牛津大學和倫敦大學, 並且在英國、印度以及美國政府的支持下, 先後進行四次中亞探險, 從敦煌藏經洞中掠走了 260 多件道經 (見王卡《敦煌道教文獻研究》中的統計), 其中如《老子化胡經》(s. 1857, s. 6963)、《老子想爾注》(s. 6825) 等重要經典的殘篇具有相當的文獻價值。由於他的發現, 使得我們多年以後在引用這些經文時都不得不標上代表其姓氏的 S. 字頭。

除了牛津、劍橋以外, 倫敦大學的東方與非洲研究院也是英國道教研究的重鎮, 本書的作者就任教於此院。倫敦大學的東方與非洲研究院成立於 1916 年, 是英國對亞洲、非洲以及中東的主要研究中心。自成立之日起就不斷有學者把目光投向中國的道教, 並且出了很多大師級的人物。

早期的有韋利 (Arthur Waley, 1889 ~ 1966), 此人雖然從來沒有來過中國, 但他對於中文有着天才般的敏感, 並且對道教作了不少研究, 如翻譯《長春真人西遊記》, 寫作了關於《道德經》的研究著作《道及其力量, 老子及其在中國思想中的地位》以及關於莊子的研究著作《古代中國的三大處世之道》。他作為該院的“名譽講

席”，專給研究生和教師開講習班，他還在該院的學報《東方與非洲研究院通報》第六卷第1期和第4期上發表了《中國的煉金術》和《佛經中所提到的煉金術》等文。

後來又有葛瑞漢（Angus Charles Graham, 1919 ~ 1991），他於1946年進入倫敦大學的東方與非洲研究院學習漢語，1949年獲文學學士學位，畢業後留校擔任古漢語講師。他長期從事《莊子》和《列子》的研究，著有《莊子內篇》、《莊子外篇》、《莊子：本國譯注考》、《列子：道的經典》、《辯道論——古代中國的哲學辯論》等書。由於他的漢學研究成果卓越，於1981年當選為英國（文史哲）研究院院士。

本書的作者巴瑞特（T. H. Barrett）則是現在英國道教研究領軍人物，其師承崔瑞德（Denis Twitchett）和溫士敦（Stanley Weinstein），1978年以論文《李翱思想中的佛教、道教和儒教》（牛津大學出版社1992年出版）獲美國耶魯大學博士學位。1987年為《劍橋中國史》隋唐部分撰寫《唐代道教》一文。此文後被擴展為《唐代道教——中國歷史上黃金時期的宗教與帝國》一書，於1996年由Wellsweep出版社出版發行。巴瑞特教授多年來致力於中國的歷史和宗教研究，精通中、日、法、英多國語言，這使得他的研究具有廣闊的國際視野，這也是巴氏在國際漢學界享有崇高聲望的原因之一。

巴氏的這本著作是史論性質的，其力圖通過具體的歷史考證，最終得出一個歷史哲學的結論。在論證過程中他作出了諸多重要的學術研究，如梳理了許多唐代著名道觀的源流；分析了嵩山以及上清派在唐朝道教中的重要作用；討論了天師道和地方民間道派在社會中的影響；研究了唐朝教育制度中獨特的道教教育體系，以

及道經在科考中的地位；探討了唐朝國家祭祀和道教的關係；並通過日本僧人圓仁的日記生動地再現了武宗滅佛事件的場景。這些研究在當時都頗具創見，而且現在看起來也仍然具有相當的學術價值。當然，最後的結論正如其書名中所展示的，宗教與政治的關係是推動中國這段黃金時期歷史發展的主要動力。

本譯著還附錄了兩篇日本和美國學者的相關文章，這兩篇文章的作者吉川忠夫教授和柯銳思教授都是海外道教研究的重要人物，他們對唐代道教都造詣頗深，將他們的相關代表作介紹給讀者，使大家能對英、美、日學者的研究成果和研究風格作一比較。

翻譯學術著作是一件十分費力的事情，牽涉很多名詞、術語以及引文。在翻譯過程中，每句有出處的話，我都努力找到原文來作為參考，以防理解錯誤。另外對於年代的核實也必須回到原典中纔能做到。西方學者在著述時習慣使用公曆，但時間中涉及的月份往往又是農曆的，而國內學界通常使用年號紀年，因此在翻譯時就應當把公曆年份轉換成年號。但年號的查詢有時十分費力，特別是對於更換年號的年份來說不是從《中國歷史紀年表》上就可簡單查知。因為歷史上年號更換頻繁，有的皇帝甚至在一年之中數次改元，因此所涉及的事件究竟發生在某年的哪個年號時期，具體應當採用哪個年號必須查找到原文纔能定奪。如果作者在涉及年份時有具體引文還好辦，可根據引文尋找出處，但如果沒有引文和注釋，那就得譯者花費大量的時間查詢相關資料，直到找到相關事件的原文出處。除此之外，我也努力使譯文的風格向國內學界的著述風格靠攏，使譯文在“達”方向上也不至怠慢。“雅”是翻譯的一種理想境界，其涉及藝術層面的問題，也是一種再創造的過程。當然無論哪個國家的學者，只要他們傾注一身的精力來研究中國

的道教,就會和我們有心靈相通之處,因此這種再創造也並非完全自由發揮,而是受冥冥之中的感應所召喚。這種共同的興趣所激發出的智慧使我超越一座座橫亘在面前的語言大山,並且給我帶來無比的快樂和滿足。

本譯著的出版要感謝四川大學李剛教授,是他的一次推薦使我進入了本叢書主編朱越利教授的視野,雖然離校多年,但李教授一直在學問上多加指點,在此表示深深的感謝!朱越利教授還是本書的責任編委,朱教授不厭其煩地對譯稿作了多次修訂,提出了不少寶貴意見,可以說本譯著滲透了朱教授的大量心血。本譯著的選題出自呂鵬志博士的建議,呂博士與本人的師生情誼源於十七年前的法語課堂,從先鋒派小說到西方哲學再到道教研究,呂博士一直都是我的指路明燈。另外日本京都大學麥谷邦夫教授熱心幫我聯繫文章的授權,首都師範大學的劉屹教授不僅慨然撥冗為本譯著作序,而且對譯稿也多有匡正,在此一併表示感謝!當然由於譯者學力淺陋,譯著中錯謬紕漏之處一定還有,其文責概由本人承擔,誠望讀者批評斧正。

曾維加

2011年8月於西南政法大學

叢書後記

《道教學譯叢》於 2005 與 2006 兩年，翻譯出版了三本。出版那三本時，叢書叫做《海外道教學譯叢》。現在出版的仍然是這套叢書，改名為《道教學譯叢》。去掉叢書原名中的“海外”二字，意味著變單向翻譯為雙向翻譯，準備增加將中文道教學著作翻譯成外文出版的工作。鄭國強教授首倡此議，獲得廣泛回應，香港青松觀董事會亦毫不遲疑地表示大力玉成。的確，向國人介紹海外道教學的成果，和向世界介紹中國道教學的業績，都是增進學術交流的有意義的事，義不容辭。但願早日實現，名副其實。

前三本，即秋月觀暎著《中國近世道教的形成——淨明道的基礎研究》、吉川忠夫與麥谷邦夫編《真誥校注》和蜂屋邦夫著《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，翻譯出版後，不斷得到海內外各界人士的鼓勵。特別是那些對日語不很熟悉的道教學者和其他領域感興趣的讀者，非常歡迎。時有海內外人士索購這三本譯著。翻譯工作就是為了彌補讀者外語知識的不足，也為了幫助那些沒有條件找到原著的學者。

抱歉的是我們做得太慢了，三年之後，新的譯著纔與讀者見面。

從第四本開始，《道教學譯叢》改由齊魯書社出版，不再分輯，改為譯著排序。另外，叢書名譽主編和名譽副主編人選做了調整，編委會增加了新成員，包括聘請了幾位學術造詣很深、聯絡能力很強的外國編委。我們相信，在香港青松觀董事會始終一貫的支持下，有齊魯書社的通力合作，有編委會的精心組織，叢書的工作會做得更好。

謹向給予過本叢書各種幫助的海內外所有朋友表示衷心感謝！

朱越利

2009年9月4日

原書版權頁

ILLUSTRATIONS

Illustrations within the book on pages 7, 53 & 92 are sages and immortals taken from the *Li-tai shen-hsien t'ung-chien*. Cover jacket artwork is based on the illustration to a poem by Ku K'uang in Huang Feng-chih ed *Ch'i-yen T'ang-shih hua-p'u*

Copyright © T. H. Barrett

First published in 1996 by
The Wellsweep Press
1 Grove End House
150 Highgate Road
London NW5 1PD

ISBN 0 948454 98 9

All rights reserved: no part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying or otherwise, without the prior written permission of the publisher

BRITISH LIBRARY CATALOGUING-IN-PUBLICATION DATA
A catalogue record for this book is available from the British Library

Designed and typeset by *Wellsweep*