

林西朗 著

唐代道教 管理制度研究

儒道释
博士论文丛书



四川出版集团
巴蜀书社

儒道释博士论文丛书

国家「九八五」工程四川大学
宗教与社会研究创新基地项目

ISBN 7-80659-938-X



9 787806 599389 >

ISBN 7-80659-938-X

定价：19.00元

林西朗 著

唐代道教

管理制度研究

儒道释博士论文丛书

四川出版集团
巴蜀书社

B959.2
L1

图书在版编目 (CIP) 数据

唐代道教管理制度研究/林西朗著. —成都: 巴蜀书社, 2006. 11

(儒道释博士论文丛书)

ISBN 7-80659-938-X

I. 唐... II. 林... III. 道教-管理体制-研究-中国-唐代 IV. ①B959.2②D691.73

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 134398 号

唐代道教管理制度研究

林西朗 著

-
- | | |
|------|---|
| 责任编辑 | 侯跃生 |
| 出 版 | 四川出版集团巴蜀书社
成都市槐树街 2 号 邮编 610031
总编室电话: (028) 86259397 |
| 网 址 | www.bsbook.com |
| 发 行 | 巴蜀书社
发行科电话: (028) 86259422 86259423 |
| 经 销 | 新华书店 |
| 印 刷 | 四川五洲彩印有限责任公司
电话: (028) 85011398 |
| 版 次 | 2006 年 12 月第 1 版 |
| 印 次 | 2006 年 12 月第 1 次印刷 |
| 成品尺寸 | 203mm × 140mm |
| 印 张 | 9.625 |
| 字 数 | 220 千字 |
| 书 号 | ISBN 7-80659-938-X/B·172 |
| 定 价 | 19.00 元 |
-

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换

《儒道释博士论文丛书》编委会

主 编：汤伟侠（执行） 卿希泰（执行） 罗中枢

副主编：唐大潮 李 刚 潘显一

编 委（以姓氏笔划为序）：

尤汉基	邓锦雄	汤伟奇	汤伟侠
余孝恒	吴景星	李 刚	陈 兵
陈国超	张泽洪	罗中枢	周田青
赵志鋈	赵耀年	段玉明	段志洪
钦伟刚	骆晓平	卿希泰	唐大潮
翁永汉	郭 武	黄小石	梁赞荣
潘显一			

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版

《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与
社会研究创新基地首席科学家

《儒道释博士论文丛书》

编委会主编 卿希泰

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在新的世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生

力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长不利，且对弘扬中华优秀传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的学术文化事业而共同努力。

2005年8月5日于四川大学宗教与社会
研究创新基地、道教与宗教文化研究所

序

产生于东汉末年的道教，到唐代就进入了它的“成熟期”。随着社会经济文化各方面向前所未有的高度的发展，李姓皇帝按支撑自己政权的需要，将据说同样姓李的太上老君（李耳）作为“三清”的代表，进而以道教作为“国教”之首来崇奉，同时，宗教神权给政权以最高的理论支持和神学的阐释。这种相互的需要，使唐代成为道教史上一个重要时期。这种重要性的标志之一，就是道教的国家管理体制和道教内部管理体制，走向制度化和规范化。从这一角度来看，该著作的选题对于研究中国宗教史，尤其是研究道教史具有重要的学术和文化的价值，同时也对全面深入地认识 and 了解这一时期中央政府的宗教政策与管理体制具有较大意义。当然，这种历史文化内容与当代政治管理的理论框架之间的碰撞，对于作者来说，既是相当困难的学术挑战，又是进入学术研究前沿的重要机遇。把握好了，就会做出历史文化价值和现实借鉴意义都较大的成果。从作者以博士学位论文选题为基础加工成的这本专著的实际效果看，这个选题的目的和结果

是符合的，其价值也是应该赞赏的。

该书在前人研究的基础上，对唐代道教管理制度的形成背景与基本情况进行了较为全面而深入的考察与梳理。作者不仅对唐代道教内部的管理制度进行了较为全面的探讨，还对唐代中央政府的宗教政策，包括中央政府对道教的管理体制和运作机制进行了研究。该书对唐代的置观制度、斋醮制度、道举制度、生活管理制度、丧葬制度等方面的考证与研究，尤显功力。其中，作者对唐代道教管理制度形成的背景进行了深入分析，表现了作者“知人论世”的追求，以及作者在正确立场观点指导下的学术研究之举重若轻的风格。

从唐代的道教政策、道教管理制度、斋醮制度、道举制度、组织制度、日常生活制度、法箴传授制度、宫观常住等各个不同角度入手，该书对当时的道教管理制度作了细致的分析和评判。在论文中，作者也提出了一些新的见解，比如，对唐代置观制度的总结和对唐代宫观赐额制度考察具有开创性意义，另外作者从关怀礼制、丧葬礼制、服丧制度等方面，对唐代道教的丧葬制度作了较为全面的阐释，这也具有一定的开拓意义。该书中能够给人以启发的地方还很多，此不一一列举。本书对于唐代道教的进一步整体研究应该说是大有功焉。

该专著还对唐代国家的斋醮制度做了探讨，并用翔实的史料阐释了唐代道举科的设置、开科情况，以及为道举人才的机构——崇玄学、崇玄馆的基本情况，特别是对“明四子科”的评介，以及对唐代道士日常生活科戒的阐释，对于人们了解唐代道教的管理制度，对于道教研究的深化，都有积极意义。该书对唐代道教的丧葬制度也作了比较全面的介绍和分析，对唐代道教官

观的经营性收入的考察，这些也是该专著在道教研究领域的新的拓展和深入。

该著作对唐代道教管理制度作系统研究，可以为政府妥善处理道教事务提供参考，为当代道教在管理制度方面作出调整与改革提供历史依据。应当说，作者这种认识，既具有深厚的历史意识，更富有强烈的现代精神，反映了作者对于中国传统文化与现代化关系的正确认识。我们追求的“古为今用”，也正是为传统文化的研究提出了一个学术为现实服务的途径。该著作所进行的努力，所取得的成果，再次证明民族文化的传承，学术研究应该尽到自己的一份力量。

潘显一

于四川大学竹林村见道斋

2006年11月20日

目 录

序	潘显一 (1)
绪 论	(1)

上 篇

第一章 唐代的道教政策	(33)
第一节 道教政策沿革	(33)
第二节 唐高祖与唐太宗的道教政策	(36)
第三节 唐高宗、则天皇后的道教政策	(42)
第四节 唐中宗、唐睿宗、唐玄宗的道教政策	(49)
第五节 唐后期诸帝的道教政策	(56)
第二章 唐代政府的道教管理制度	(67)
第一节 唐政府管理道教的机构及道官制度	(67)
第二节 敕度制度	(76)
第三节 置观制度	(88)
一 唐代道教官观置建常制	(88)
二 赐额	(91)

第四节 俗礼俗法	(96)
第三章 唐代国家斋醮制度	(107)
第一节 道教之斋醮	(107)
第二节 太清宫的斋醮活动	(111)
第三节 “内道场”的斋醮活动	(114)
第四节 天下名山洞府的斋醮活动	(124)
第四章 唐代道举制度	(131)
第一节 道举制度的形成	(132)
第二节 崇玄学、崇玄馆、通道学	(136)
第三节 道举制度的实施情况	(139)
第四节 “明四子科”制举	(142)
第五节 道举制度的意义	(147)

下 篇

第五章 唐代道士的组织制度	(151)
第一节 道士	(151)
第二节 教阶制度与法位制度	(159)
第三节 宫观执事制度	(164)
一 宫观执事	(164)
二 仪坛执事	(165)
第六章 唐代道士的日常生活制度	(172)
第一节 唐代道士的日常生活科戒	(172)
一 奉师科戒	(173)
二 讲、诵、读经科戒	(174)

三 行止科戒	(176)
四 道士居住科戒	(177)
五 道士报饰科戒	(178)
六 饮食科戒	(178)
七 卫生科戒	(179)
八 山居科戒	(180)
第二节 唐代道教服饰制度	(180)
一 道教服饰制度溯源	(180)
二 唐代道士的服饰制度	(182)
三 唐代神仙的服饰制度	(184)
四 唐代道教法报科戒	(187)
五 唐代道教服饰的教化作用	(189)
第三节 唐代道教丧葬礼制	(191)
一 关怀礼制	(192)
二 丧葬礼制	(194)
三 服丧制度	(199)
第七章 唐代道教经戒法箓传授制度	(203)
第一节 道教的经戒法箓	(203)
第二节 唐代道教经戒法箓传授制度	(213)
一 出家前的准备	(213)
二 正一法位	(218)
三 洞神法位	(224)
四 道德法位	(228)
五 升玄法位	(229)
六 洞玄法位	(232)

七 洞真法位	(236)
八 毕道法位	(239)
第三节 唐代道教经书的制作	(240)
第八章 唐代道教的宫观常住	(246)
第一节 道教宫观常住沿革	(246)
第二节 唐代道教宫观常住的来源	(258)
一 唐代帝王的捐助	(259)
二 公卿士庶的施舍	(268)
三 宫观经营性收入	(272)
四 其他	(276)
结 语	(277)
主要参考文献	(281)
后 记	(289)

绪 论

一 研究的意义与价值

道教是中华民族的传统宗教。它孕育生长于秦汉时期神州大地的沃土之中，吮吸中国古代传统文化的营养，诞生于东汉末，经过魏晋南北朝时期的充实改造，至隋唐时，已经发展为较成熟的宗教。道教兴盛于唐宋元时代，衰落于明末清初，并延续至今。毫无疑问，道教是我国传统文化的一个有机组成部分。

鲁迅先生在给许寿裳的信中说：“中国的根柢全在道教……以此读史，有多种问题可迎刃而解。”^①

著名道教史研究专家卿希泰先生说：道教“对我国封建时代的政治、经济、哲学、文学艺术、自然科学以及社会生活、民族关系、农民运动等各个方面，都曾产生过极为深刻的影响……是我国古代文化遗产的一个重要组成部分”^②。

任继愈先生也指出：“我们从中华民族传统文化的整体来看，

① 鲁迅：《鲁迅全集》，人民文学出版社，1958年版，第9卷第285页。

② 卿希泰：《道教与传统文化》，《道教的源与流》，中华书局，1992年版，第10页。

佛道两教与儒家传统文化同样重要，同样影响着中华民族文化生活、家庭生活、社会生活以及政治生活。佛教、道教的影响，其深程度当不在儒家经史四部之下。三教相交互融，构成唐宋以来中国近一千多年来的文化总体。”^①

时至当代，西方文明日趋没落，以中国传统文化为代表的东方文化引起了全世界的普遍关注。中国传统文化显示出其在人类文明的继承与现代文明的重建中的价值。振兴和弘扬传统文化已成为今日之要务，弘扬道教文化在这一重任的完成中有相当的价值和意义。对唐代道教管理制度进行系统的研究，于中国传统文化的继承与发扬具有一定的现实意义。

自道教产生以来，它便和很多的社会因素发生了关系，并影响到社会生活各个方面。道教曾对唐代社会产生了巨大影响。因为唐朝皇帝姓李，正好和老子李聃同姓，因此唐王朝尊老子为始祖。可以说，唐王朝崇老的目的之一是尊祖，他们就是要借用老子在历史上、社会上的影响来神化自己的统治。由于唐皇室有少数民族拓跋氏之血统，在唐初门第观念还很强的形势下，抬出老子可以与汉族的门阀士族相抗衡，从而抬高李姓皇室的名望与地位。李唐王朝的统治者们崇重老子和道教，除了攀附门第以外，更重要的是他们还推崇作为“南面之术”的道家道教学说。由于唐代统治者对道教的崇奉，在唐代社会掀起了崇道的热潮。道教在唐代得到了较大的发展，各地道观林立、道徒众多，求仙学道之风遍及帝王公卿、工商百姓。可以说，道教在唐代历史舞台上扮演了重要的角色。道教作为一种宗教，是一个拥有庞大的教

^① 任继愈：《中国道教史·序》，上海人民出版社，1990年版，第1页。

团、众多的宫观及其赖以生存的经济基础的社会实体。这就决定了必须要有相应的管理制度，对其人员、宫观、经济进行组织、协调、控制，以保证道教与世俗社会及道门内部关系的协调、道教徒自身素质的提高乃至整个道教的健康发展。从这个历史的角度来看，道教管理制度不是单纯的、单方面的宗教管理制度，而是融官僚、经济、思想文化等制度于一体的政治制度的重要组成部分。本文通过对唐代政府的道教管理制度和唐代道教内部的管理制度的深入研究，意欲从另一个侧面展示唐代历史和唐代道教的发展状况。

古今中外的宗教发展史证明，一种宗教欲图存发展，必须随时代发展不断地从思想、经济、组织管理制度等方面调整自身以与社会相适应，否则只能被淘汰。道教也不例外。明清以后，我国道教衰弊不堪，屡遭摧残。时至当代，道教欣逢盛世，面临进一步发展的机会，但由于积弊太深，管理人才缺乏，管理制度不健全，其中还有很多不能适应时代的内容，这于道教自身的发展极为不利。道教在市场经济高度发达的现代社会中，无论是经济型态、传播方式，还是其所发挥的教化功能，都迥异于过去传统的农耕社会。道教若要在现代社会中生存发展，必须与现代社会的经济、政治、文化整合与调和。道教管理制度与当今社会是否协调，也关系到道教的兴衰。因而，当代道教管理制度须应时作出调整和改革。改革并不意味着抛弃传统，而是在继承传统的基础上进行改革，否则，所谓的制度改革也将成为无本之木、无源之水。因此，本文通过对唐代道教管理制度作系统的研究，意欲能为政府妥善处理道教事务提供参考，为当代道教在管理制度方面作出调整与改革提供历史依据。这一切可以促进道教更好地与

社会主义制度相适应,更好地为社会主义现代化建设服务,进而有助于道教在现代社会健康发展。

二 国内外研究状况

总而言之,与本课题密切相关的研究,学界做出的成绩是多方面的。现择其要者列举如下:

道教史著作有卿希泰先生主编的《中国道教史》第一卷、第二卷;卿希泰先生主编的《中国道教》第三卷、第四卷;任继愈先生主编的《中国道教史》的隋唐道教部分。有关道教的专题研究有王永平先生的《道教与唐代社会》中的政治篇、经济篇。王先生从政治的角度对唐代政府的道教管理制度作了深入研究;孙昌武著的《道教与唐代文学》对唐代政府的道教管理制度也有所涉及;陈耀庭先生的《道教礼仪》从礼仪的角度对道教内部的管理制度作了深入的研究,他梳理出了道教宫观日常礼仪、道教的科仪、道士的服饰及称谓礼仪;张泽洪先生的专著《道教斋醮科仪研究》。另外,还有一些文章也为本论文的研究提供了帮助:张泽洪先生的《唐代道观经济》、《唐代道士人数辩说》、《唐代长安道教》、《论唐代道教的写经》;李富华先生、董型武先生的《试论唐代的宗教政策》;高世瑜先生的《唐玄宗与道教》、《唐玄宗与泰陵》;薛平拴先生的《论唐玄宗与道教》;汪桂平先生的《唐玄宗与茅山道》、《唐代的道举制度》;李刚先生的《唐代江西道教考略》;王永平先生的《隋末唐初的山西道教》;傅乐成先生的《李唐皇室与道教》;孙克宽先生的《唐代道教与政治》。

毫无疑问,学界的研究成果为本专题的研究提供了重要的参

考。综观这些研究成果,多侧重于国家对道教的管理制度的研究,缺乏系统性,道教内部管理制度的研究尚是一个薄弱环节。在国内学界,目前尚无以唐代道教管理制度为主体进行系统研究的专著,国外也无人从事这一专题的研究。因而对这一课题进行深入的研究是十分有必要的,也是有现实意义的。

三 主要内容

为了厘清本论文的研究内容,首先需要对本文涉及的几个主要概念作出界定:

(1) **唐代** 唐王朝开始于公元 618 年高祖李渊废隋恭帝杨侑自立,结束于公元 907 年朱温废唐哀帝李柷建立后梁政权,凡传二十一帝(高祖李渊、太宗李世民、高宗李治、中宗李显、睿宗李旦、少帝李重茂、玄宗李隆基、肃宗李亨、代宗李豫、德宗李适、顺宗李诵、宪宗李纯、穆宗李恒、敬宗李湛、文宗李昂、武宗李炎、宣宗李忱、懿宗李漼、僖宗李儇、昭宗李晔、哀帝李柷)。

(2) **道教** 本论文以唐代道教为主要研究对象,将唐代男女出家道士作为一个整体研究。本论文没有对唐代男女道士在组织、管理制度方面的差异作详细比较。在家道士的管理制度不在本文的研究范围内。

(3) **管理制度** 管理,这里指的是一般意义上的管理,主要是对人的管理。管理主体通过制定与实施制度规范,来达成特定的目标,包括个人的、集体的乃至社会的一般性目标。本文中的管理包括政府对道教组织的协调与控制,道教内部对男女道士及

宫观常住（即财与物）的管理。制度是在一定条件下形成的法令、礼仪、习俗等规范。《周易》中就有这样的话：“天地节，而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”制度，最早是指政治上的规模法度。《汉书·元帝纪》云：“汉家自有法度，本以王道杂之。”后来又指在一定历史条件下的政治、经济、文化等构成的综合体系，也指要求社会成员共同遵守，按一定程序办事的规程。本论文的管理制度是指由唐代政府制订并执行的管理道教的制度及那些约定俗成、在道教内部起着实际作用的规范和习俗。如唐代政府的法令律例，道教的科条戒律、伦理规约等都是管理制度。因此本论文中的道教管理制度分为两大部分：一是唐代政府制定的管理制度；二是唐代道教的内部管理制度。

论文分为上、下两篇。上篇（第一章到第四章）着重探索了唐代政府管理道教的有关制度；下篇（第五章到第八章）对唐代道教内部的管理制度作了较为深入的研究。在上篇中，首先介绍了唐代的道教政策。论文沿着历史发展轨迹，以唐高祖与唐太宗的道教政策，唐高宗、则天皇帝的道教政策，唐中宗、唐睿宗、唐玄宗的道教政策及唐末诸帝的道教政策为专题纵向分析唐代各朝的道教政策。其次探讨了唐代政府的道教管理制度。唐代统治者建立和健全多项制度实现了国家对道教全面的、有效的控制与管理，其目的是使道教更好地为封建统治服务。论文着重介绍了唐政府建立的管理道教的机构及道官制度，限制入道人数的敕度制度，限制宫观数量的置观制度和约束道教徒的言行的俗礼俗法。再次是唐代国家的斋醮制度。论文对唐代诸帝在太清宫的斋醮活动、道教“内道场”的斋醮活动和天下名山洞府投龙醮祭的情况作了较为深入的研究。最后，论文考察了唐代创行的一项考

试制度——道举制度。论文详考了唐代道举的设置、开科情况和为道举培养人才的机构——崇玄学、崇玄馆的基本情况以及“明四子科”制举；阐释了唐代道举制度的意义。在下篇中，首先介绍了唐代道士的组织制度。一是教阶制度与法位制度。教阶制度即是以道士所受经戒法箓的品级为标准将道士划分为不同的等级。法位制度是根据道士所受经戒法箓的阶品，将他们分成不同法位等级。在每一法位中，随道士所受经戒法箓阶品的高低又授予他们不同的名衔。道士的教阶制度与法位制度基本一致。二是宫观执事制度。随着唐代道观规模的逐步扩大和道观事务的增多，分化出专门执掌道观的宗教事务和生活事务的道士。他们不仅有专门的称谓，而且职责也很明确。其次介绍了唐代道士的日常生活制度，唐代道士的日常生活科戒是这些制度的核心部分。论文还对颇具特色的唐代道教的服饰制度和丧葬礼制作了详细的考察。再次，论文以唐代道士的法位为准，对唐代道教经戒法箓的传授情况做了较为详细的介绍。最后，论文探讨了唐代道教的宫观常住，考察了宫观常住宫观赖以生存和发展的经济基础。论文首先回顾了唐代宫观常住的形成过程，其次详细分析了唐代宫观常住的主要经济来源。

四 研究方法

本论文以辩证唯物主义和历史唯物主义的科学方法论为指导，坚持马克思主义的科学研究方法，采取历史考证与历史分析相结合的方法，通过对丰富的历史文献资料作出客观的、科学的分析，勾勒出唐代道教管理制度的全貌。

文献学方法 本论文主要运用文献学的方法，即通过对唐代有关文献资料的查阅、梳理和分类，以唐代道教为研究对象，梳理与总结出唐代道教管理制度。本论文的主要参考资料有：《新唐书》、《旧唐书》、《唐会要》、《册府元龟》、《唐大诏令集》、《全唐文》、《文献通考》、《通典》、《唐六典》、《道藏》、《藏外道书》及后人对唐代历史和唐代道教的研究论文。

系统研究方法 这一方法指导我们将研究对象置于整体——唐代历史和唐代道教的有机联系中去把握、分析、认识，以系统的眼光去观察研究对象，寻求彼此的内在联系。对这种内在联系的把握，有助于从不同角度支持本论文中观点的阐释。系统研究法对本文而言，一方面体现在全文的总体构思，以及各章节的构思，即表现为“谋篇布局”上的全面有序；另一方表现为写作过程的系统思考。

分析法 该方法在论文的运用中表现为把历史和道教典籍中的材料系统地组织起来归纳分析出某一项管理制度。

五 唐代道教概况

东汉张陵创立道教，经过魏晋南北朝的发展与改造，道教逐渐由分散的状态进入相对集中的成熟阶段，由民间性质的宗教逐渐向官方宗教发展，在一定程度上得到封建统治者的扶植和崇奉，从而为道教进一步的发展和繁荣打下了坚实的基础。隋唐时期，特别是唐代，经济繁荣，文化鼎盛，道教进入全面发展的繁荣时期。在唐代近三百年的时间内，道教始终得到了唐王朝的扶植。唐王朝崇拜道教，主要是出于政治上的需要。李唐皇室攀附

老子李聃为同宗，自称是老子的“圣裔”，以利用老子在历史上、社会上的广泛影响提高唐皇室的社会地位。高祖李渊及太宗李世民曾多次申明老子为其本家。其后，老子不仅被尊为唐宗室的“圣祖”，而且先后被册封为“太上玄元皇帝”、“圣祖大道玄元皇帝”、“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”，诏令天下诸州普建玄元皇帝庙，并编制了许多老君降临、显灵的政治神话，以巩固唐朝皇室的统治。唐朝王室还大力推崇《道德经》，运用其中清静无为的思想，作为安邦治国的理论依据。

正是因为得到李唐王朝的大力扶持，唐代道教发展迅猛。在此期间，道教经文大量涌现，从玄门弟子到朝野学人，都非常重视对道教经典文献的研究。唐玄宗诏令并搜访天下道经，收集与整理，编纂成藏，名曰《三洞琼纲》，总三千七百四十四卷（或曰五千七百卷），道书成藏始于此，这就是《开元道藏》。一大批高道的出现，玄门内外探究老庄思想的风气流行，从而进一步丰富、完善了道教的理论体系，道教“重玄”学派的形成，就是这一时期的思想产物。唐代道门中人如张万福、朱法满、杜光庭对道教科仪进行了系统的整理和增删，使其内容更加丰富与完善。唐代道教的宫观遍及全国，不少宫观建筑规模宏大，宏伟富丽，如太清宫、太微宫、紫微宫等，其规模可与皇家的殿堂相媲美。

总而言之，由于李唐王朝的重视与扶持，在崇道尊祖的风气下，道教得到了很大的发展。在这个辉煌的时期，由于众多高道的努力，不仅使一些传统的道教派别，如上清派后的茅山宗、楼观派、灵宝派、天师道等得到进一步的融合与发展，并且产生了一些新的道派，如净明派、北帝派、洞渊派等。

（一）主要道派简介

茅山宗 茅山宗是齐梁时期由陶弘景及其弟子开创的。它奉元始天尊和太上大道君为最高神灵，奉魏华存夫人为第一代宗师，以传承、修习东晋杨羲、许谧、许翊所造的《上清大洞真经》及《真诰》、《登真隐诀》为本门正传，兼习灵宝、三皇及天师道的经戒法箓。其主要修持方法是存思、服气、咽津和诵经。茅山道士以出家居道馆修炼为主。

唐代是茅山宗的鼎盛时期。茅山宗在唐代的鼎盛与一批出身士族大家，且具有较高的文化修养的茅山宗师的努力是分不开的。他们中有热衷政治、善于观察政治风向、“涉陈越隋，暨我唐，皆宗之”^①的茅山第十代宗师王远知。他不仅为隋炀帝杨广的政治行踪出谋划策，且“出入两宫，声华四部……当时奉敕玉清玄坛行道。丰厨厚膳，既饌玉而浆金；供帐芳华，亦铺霞而藉锦”^②。隋末天下即将大乱之时，他审时度势，努力寻找新的政治靠山。他为后来成为唐高祖的李渊密传符命，后又积极为李唐王朝夺取政权服务，为日后茅山宗获得李唐王朝的大力扶持奠定了基础。他们中有融汇南北朝以来各派道经，吸收三教之长，专于道教思想理论建设，努力完善茅山宗的教理教义和修持法诀的学者型道士潘师正、司马承祯、吴筠。司马承祯的主要著作《坐忘记》、《天隐子》和《服气精义论》等即是把当时的重玄学思想与上清派存神服气的养生成仙术结合起来，倡导兼修心神和形气的修持方法。吴筠的主要著作《玄纲论》、《形神可固论》和《神仙可学论》，则是以道家元气生成论的思想来论述心性修养与炼

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第170页。

② 《茅山志》卷二十二，《道藏》第5册第643页。

形的关系，提出“形神双修”、“神仙可学”的主张，促进了重玄学向内丹学的转变。他们中有积极为李唐王朝服务的李含光。开元（713—741）中，李含光便奉敕“补书”上清诸经。他修葺“茅山灵迹”，修订“真经秘箓”，他还为玄宗亲传道法、咨询道要而受到恩宠，并贵为国师。从《全唐文》卷三六中收录的《命李含光建茅山坛宇敕》、《置茅山修葺户敕》、《迎李含光敕》、《答李含光进紫阳观图敕》、《赐李含光号元静先生敕》、《答李含光进灵芝敕》、《答李含光贺仙药灵芝敕》、《答李含光投谢茅山敕》、《赐李含光养疾敕》、《答李含光谢赐诗及物敕》等近二十条诏令来看，他与玄宗过往甚密，这些皆有利于茅山宗扩大社会影响。

茅山宗师不存门户之见，博采众道派之长，兼收并蓄，其弟子融汇三洞之法，使茅山道教上为皇室所重视，下为民众所信奉。茅山宗吸取灵宝斋法，茅山道士多能做灵宝斋法。陶弘景之后，茅山宗主修《上清经》，兼习《灵宝经》、《三皇经》。潘师正即以《灵宝诸经》答高宗李治所问^①。茅山第十代宗师韦景昭师事茅山支派王轨一系的包士荣，他“惟习灵宝经法”^②，后受李含光经箓。由于茅山宗的前身——上清派就与天师道有千丝万缕的关系，因而茅山宗还兼传正一法。天师道早期的开创者有些便是天师道的信徒，如上清第一代太师魏华存夫人即曾任天师道祭酒。丹阳许氏也是天师道世家，许谧之兄许迈也是天师道教徒。早期上清派的主要人物如杨羲、许谧与天师道皆有关系，“在一

① 《道藏》第24册第785页。

② 《道藏》第5册第602页。

定意义上，也可以说上清派是从天师道分化而来的”^①。潘师正对司马承祯说：“我自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。”^②看来早期上清派就兼传正一之法。至晚唐时茅山宗仍在继续吸取正一法。徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》载：邓启霞于“咸通元年（860）始诣茅山太平观柏尊师道泉为弟子……十二年（871）诣龙虎山十九代天师参受都功正一法箓；乾符三年（876）诣本观三洞法师何元通进授中盟上清法箓。”^③司马承祯的女弟子，蜀中果州道士谢自然于“贞元三年（787）三月于开元观诣绝粒道士程太虚，受五千文紫灵宝箓”^④。而程太虚的道法中既有上清经法的“坐忘”之类，又有天师道的符印。因此谢自然所受法箓当是融汇了各家的道法。

唐代诸帝更是延请茅山高道，授受上清法箓。开元九年（721），唐玄宗遣使迎茅山高道司马承祯入京，亲受法箓。天宝七年（748），唐玄宗又慕茅山高道李含光之名，遣中使至茅山告李含光受经箓之期，遥礼度师，拜受上清经箓。茅山华阳宫的明皇受箓坛、御制的《明皇受箓碑》就是佐证。唐武宗在长安建九天坛，亲自拜受上清法箓。茅山道士以茅山为中心，足迹遍布嵩山、衡山、大涤山、王屋山、天台山、京畿、蜀中等地，因而唐代茅山上清法箓是最具影响、传播最广的法箓，茅山宗亦成为唐代社会影响最大的道教派别。

综上所述，由于唐统治者的佞道，加之茅山宗师及道士的精

① 卿希泰主编《中国道教史》第1卷，四川人民出版社，1996年版，第345页。

② 《旧唐书·隐逸传》，第16册第5129页。

③ 《全唐文》卷八百八十八，第9册第9283页。

④ 《太平广记》卷六十六，第2册第408页。

勤努力，使“列圣（即指唐文宗以前唐诸帝）尝亦钦崇”；时“茅山为天下道学之所宗”。安史之乱后，茅山宗也因唐王朝的由盛而衰而受到影响。

楼观派 渊源于魏晋之际，经十六国，成形于北魏，盛于周、隋之际和唐初，以今陕西周至县终南山下的楼观为中心，在关陇地区广泛传播。该道派崇奉老子和关令尹喜为教祖，修习《道德经》、《化胡经》、《西升经》和《妙真经》等北方天师道经典，同时又兼传上清、灵宝、三皇经。该道派受北朝新天师道和南方上清派的影响，其教义和方术有融合南北、杂采诸家的特点。其修持方法是思神诵经、炼丹服药、符咒巫术兼行之。该派道士尊行出家住观制度。

唐代是楼观派的兴盛时期。楼观道之所以在唐代兴盛是因为得到李唐统治者的特别优宠。楼观宗师歧晖，识事务，通机变，在隋末便预见天道将改。李渊起兵晋阳、进军关中之时，歧晖“逆知真君将出，尽以观中资粮给其军。及帝（李渊）至浦津关，晖喜曰：‘此真君来也，必平定四方矣！’及改名平定以应之，仍发道士八十余人向关应接”^①。由于歧晖等楼观道士“应接圣君”有功，唐高祖、太宗也正需要借助“朕之祖先，出自老子”的说法来抬高门第，制造天命神授的舆论以巩固其统治，因而对近在京畿的楼观道格外扶持。武德二年（619），高祖李渊敕令鼎新修营楼观老君庙、天尊堂及尹真人庙，观内屋宇，务令宽博，以称瞻仰。并赐田十顷及仙游监地庄，于观侧立监置官检校修造。武德三年春，李渊率百官千余人至楼观祠老君，召见观主歧晖、法

^① 《道藏》第17册第854页。

师吕道济、监斋赵道隆等，宣称：“朕之远祖，亲来隆此。朕为稷主，其无可兴建乎？”于是降诏改楼观名为宗圣观，赐白米二百石，帛一千匹以供观中修补。武德七年（624），李渊又亲率百官幸楼观礼祠老君^①。

歧晖之后的楼观道士尹文操更是“出入供奉，询德咨量，救世度人，转经行道，元坛黄屋，帝座天言，东都西京少阳太乙，九城二华，展敬推诚，三十余年，以日系月，始终不绝。有感必通，凡是效验，君臣同悉，敕书往复，日月更回，神道昭彰，岁时交积者，不可具载，并传于帝居”^②。他还参加制造老子骑白马现于楼观的政治神话及编撰《玄元皇帝圣纪》一部，以适应李唐王朝“尊祖崇老”的政治需要而受到高宗李治的优渥。

楼观派有崇老传统，并编制了许多有关老君的神话，在社会上有相当广泛的影响。此与李唐王朝“尊祖崇老”的政治需要一致，因而唐代统治者也对之大加利用。从高祖李渊时的歧晖，到高宗李治时的尹文操，再到玄宗李隆基时的楼观观主李玄崩、监斋颜无待、上座傅承说^③等，都积极为李唐王朝的统治寻找神学依据。他们在神化老子的一系列活动中扮演了重要角色，从而受到李唐统治的殊宠。

值得一提的是，楼观道士采取开放态度，融汇各派之长。从南北朝至隋唐，他们不断从茅山宗吸取营养，吸收重玄思想，还要修习《三皇经》、《灵宝经》。这也是楼观派在唐代兴盛的原因

① 《混元圣纪》卷八，《道藏》第17册第855页。

② 《全唐文》卷一百六十五，第2册第1685页。《古楼观紫云衍庆集》卷上，《道藏》第19册第551页。

③ 《全唐文》卷三百二十九《大唐圣祖玄元皇帝灵应碑》，第4册第3339页。

之一。

天师道 东汉末年，张陵创立的五斗米道又称天师道，自张鲁卒后，从魏晋到唐初几乎没有任何可信的历史依据。至盛唐，玄宗于天宝七年（748）诏：“后汉张天师，教达元和，德宗太上，一正之道，幽赞生灵。”特令“有司审定子孙，将有封植，以嗣真也。天师册为太师”^①。这是张天师后世在沉寂几百年后，在官修史籍中，以被李唐王室扶植的姿态露面。所谓“审定子孙”，即是审查确定究竟谁是张陵的后嗣，其目的是“以隆真嗣”，即是给张陵子孙以扶持，目的是使“汉代明威，流传不绝”^②。自玄宗颁布这道诏令后，天师道逐渐复苏。

天宝年间，宏道观道士蔡玮撰写的《唐东京道门威仪使圣真玄元两观主清虚洞府灵都仙台贞玄先生张尊师遗烈碑铭》载：“先生讳探玄，字体微，家世南阳，正一真人道陵师君之贵也。……开元（713—741）初补西京景龙观大德恩诏供奉、将授谏官……廿一年（733）诏为东都道门威仪使，与洞玄先生司马秀同拜于玉清玄坛……俄兼圣真玄元两观主。”^③ 由上可知，张探元应当是复兴天师道的重要人物。他在当时的东都、西京颇有影响，张探元不仅任东都威仪使、西京景龙观大德，且“恩诏供奉，将受谏官”，并兼圣真观和玄元观观主，足以见朝廷对张天师一系的重视程度。张天师一系在肃宗时也受到尊崇，肃宗李亨

① 《唐大诏令集》卷九《天宝七载册尊号赦》，第53页。《全唐文》卷三十九《加应道尊号大赦会》，第1册第429～300页。《通典》卷五十三和《唐会要》卷五十将此事系于天宝六载。

② 《全唐文》卷四十一《张天师赞二首》，第1册第451页。

③ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第136～137页。《全唐文》卷九百二十七，第10册第9665～9667页。

有《张天师赞》云：“德自清虚，圣教之实。或隐或显，是朴是质。静处琼台，焚香玉室。道心不二，是为正一。”^①

至晚唐时，在江西龙虎山已有张天师一系的踪迹。晚唐时诗人李翔的涉道诗之一《献龙虎山张天师》便有：“东汉天师直下孙，久依科戒住玄门。环中有位逢皆拜，世上无人见不尊。三洞吏兵潜稽首，六宫魔幻暗消魂。可能授与长生箓，浩劫名肌敢忘恩。”^②

五代时徐锴撰写的《茅山道门威仪邓先生碑》中载：邓启霞于咸通十二年（871），诣龙虎山十九代天师参授都功正一法箓。《龙虎山志》称唐明皇召见正一派第十五代天师，“命即京师置坛传箓，赐金帛，免租税。肃宗降香帛，建醮山中”^③。二十代天师张湛曾被唐武宗召见，赐传箓坛宇额曰“真仙观”，将授官，辞归不受。咸通中（860—873），懿宗又命张湛建金箓大醮，赐金帛还山……”^④ 另外杜光庭的《道教灵验记》“天师剑愈疾验”提到十六代、十八代天师^⑤，晚唐五代刘处静的《洞玄灵宝三师记》提到第十八代天师张少任^⑥。

由上述资料可以推测：自盛唐玄宗审定张天师子嗣、扶持天师世系起，天师道开始复苏。中晚唐时，逐步形成的龙虎山天师道又开始在社会上产生影响，更是为后世天师道的兴盛奠定了基

① 《全唐文》卷四十五，第1册第502页。

② 卿希泰主编《中国道教史》第2卷，四川人民出版社，1996年版，第147页。

③ 《藏外道书》第19册第463页。

④ 同上。

⑤ 《道藏》第22册第832页。

⑥ 《道藏》第6册第752页。

础。值得一提的是，天师道虽然自魏晋之后沉寂了几百年，但正一之法却为当时道教各派所行持，并绵延不绝。

灵宝派 是东晋末年由葛洪之族孙葛巢甫创建的一个道派。灵宝派是以葛巢甫造作的《灵宝经》的问世为标志的。《灵宝经》是道教的一部重要经典，被道教徒奉为“万法之宗，群经之首”。南朝陆修静增修、编撰灵宝斋戒仪轨书籍百余卷，使之“大行于世”。它奉元始天尊、太上大道君和太上老君为最高神，在修持方术上，除讲思神、诵经、符咒治病外，还特别重视斋仪，劝善度人。隋唐时期，灵宝派似乎“消失”，但是灵宝斋法却为唐代各主要道派所吸收、演习。灵宝斋法不仅在茅山流传，也为楼观道士所修习，灵宝派的老学思想，灵宝经法的义理也为当时专讲老学义理的重玄宗所重视和吸收，如重玄宗吸收灵宝派的才学思想，重玄学者成玄英还注解灵宝经书，灵宝经书被隋唐道教典籍所普遍征引，如《上清道类事相》便引用有《灵宝隐话》、《灵宝真经》、《灵宝三十六仙内科》、《五符经》等，《三洞珠囊》引用有《灵宝经》、《灵宝斋戒威仪经》、《灵宝制服科》、《灵宝天地运度经》等，《道门经法相承次序》引用有《灵宝本元经》、《元始灵宝赤书玉篇真文》、《太上灵宝无量度人经》、《度人经》等。唐代的灵宝派虽然没有宫观、道士及传承体系，但是灵宝斋法却融入隋唐道教之中，这是唐代道教各派融合的典型事例。北宋以后，沉寂几百年后的灵宝派出现在江西省清江县阁皂山，后来与茅山清派、龙虎山天师道并称江南道教“三山符箓”。

净明道 奉许逊为祖师，“渊源于灵宝派”^①的净明道也在

^① 李远国：《神霄雷法》，四川人民出版社，2003年版，第15页。

唐代江西南昌西山地区传播。许逊崇拜源自晋代，后经唐代道士张氤、胡慧超等人的弘扬而得以发展。

唐高宗时，著名道士胡惠超（？—703）来西山隐居，修复西山游帷观。他自称吴、许二君授其道法，能檄召神灵，驱雷赶雨。唐高宗、武后召之入京，问道除妖，赐号洞真先生。后请辞还山，炼丹修道，施符禳灾，人皆师事之^①。他居山近三十年，使孝道派（后称净明道）成为当时在社会上有影响的教派之一。

中晚唐时期，该派在江西继续传播。《新唐书·艺文志》载：道士胡法超修“《晋洪州西山十二真君内传》一卷……《道士胡法超许逊修行传》一卷”^②，学界认为胡法超与胡惠超当为同一人^③。《道士胡法超许逊修行传》为颂扬许逊之作，书中还记载了唐代许逊崇拜的一些事实：“从晋元康二年（292）真君举家飞升之后，至唐元和十四年（819），约五百六十二年，递代相承四乡百姓聚会于观，设黄箓大斋……上达玄元，作礼焚香，克意诚请”^④，时“每至正月、五月、八月，并以十五日朝礼，建斋、诵赞、行道，为国王大臣人民消灾祈福，至今相承不绝……至贞观元年（627），国之不崇，人之踈索，观宇寥落，有似寂寞焉。至永淳三年（684），奉敕再兴孝道，承代传香”^⑤，可见许逊崇拜在唐代得以继续发扬，并有相当广泛的群众基础，经洞真天师的大力倡导，也得到了统治者的扶持，为后世净明道的正式形成

① 《历世真仙体道通鉴》卷二十七，《道藏》第5册第258~259页。

② 《新唐书》第5册第1523页。

③ 卿希泰主编《中国道教史》第2卷，四川人民出版社，1996年版，第155页。

④ 《三洞修道仪》，《道藏》第6册第843页。

⑤ 《道藏》第6册第844~845页。

奠定了基础。

北帝派 北帝派是中唐道士邓紫阳开创的道派，北极紫微大帝——北帝为其崇拜的主神。修习的经篆法术有《北帝篆》二卷、《伏魔经》三卷、《天蓬经》十卷、《北帝禁咒经》三卷、《飞玄羽章经》十卷、《北帝降灵召魂经》三卷、《北帝雷公法》一卷、《酆都要篆》三卷、《传鬼策》三卷、《北帝三部符》一卷等^①。其道法兼融上清、正一两派，既讲诵经存神，静思服气，又以符咒法术召遣神鬼，为人消灾疗病。该派主要以江西抚州南城县麻姑山为活动中心。邓紫阳的北帝派系汉晋正一派的衍化^②。

据唐李邕《唐东京福唐观邓天师碣》记载：邓紫阳乃江西临川人，为南阳之望族。“开元二十三载（735）皇上下明诏求方士，闻本郡，别乘李行祗以尊师应辟焉。帝请问所习，雅重其言。常斋太一宫，集元元教，虑失诸野，思得其人，临遣尊师，俾巡江南六十郡，冥搜元览，欲以张皇大道，开觉下人。明年春二月甲子，复命称旨意，敕度为道士，名曰紫阳，仍赐紫罗法衣一副，绢一百匹，配东京福唐观，兼本郡龙兴观以宠之。议者以尊师心奉于道，身事于君，名师于乡，德扬于国，莫之比也”。开元年间，邓紫阳应诏入京，深得唐玄宗优宠，随侍左右。其后，他又多次应诏，入宫访以道妙，二十六年春奉诏于诸名山建醮祷福，“诣中岳、王屋、函谷、宗圣及诸名山修功德”^③。开元二十七年（739）仙逝于西京太元观。清其遗产，“篋藏手诏三十

① 《道藏》第32册第168页。

② 李远国：《神霄雷法》，四川人民出版社，2003年版，第15页。

③ 《道家金石略》第125页。

纸，壁挂道经五千言，前后所赐法衣七副而金紫者，杂彩七百二十八段，钱二十六万七千，尊师尽以幡像香油之供费，其余无几，或赙老病贫窶焉。帝闻之流涕，赐绢二百匹，充其殁养之□，用锡尊师孝也。度弟思明麻姑庙道士，用成尊师仁也。御书仙灵观额，立麻姑山庙，用昭尊师愿也。出中使二人监祭，造车輿送还本乡。二十八年二月二十日，殁于旧居麻姑山顶”^①。邓紫阳生前获赐丰厚，死后归葬麻姑山，玄宗还为之建庙，御书仙灵观额，可谓哀荣备至。

邓紫阳曾在南岳修炼，推衍北帝大法。《历世真仙体道通鉴》卷三十二载：“初隐麻姑坛之西北。后因省亲，路获神剑，佩之。性颇刚毅，自负济世之材，每憩溪壑之间，诵天蓬咒不辍，遂感北帝，遗神人授以剑法。远访南岳朱陵，谒青玉、光天二坛，礼邓真人（东晋道士邓郁之），梦有所感。唐明皇开元中蒙召入大同殿，建醮胡藩，封为天师。”^② 唐时南岳还有北帝院。《南岳小录》载：“北帝院，在岳观东北，去观三里。”^③ 《南岳总胜集》说：“北帝院，在铨德观后半里，修竹长松，前后茂密。”^④ 此北帝院应是北帝派早期的道观。

由于唐代统治者的扶持，麻姑山北帝教团在邓紫阳之后绵延不绝，并有很大的发展。该派以邓氏家族传承为主，兼传异姓弟子。邓紫阳之后，承其法脉的为其侄子邓德诚，弟子著名者有谭仙岩、史玄洞、左通玄、邹郁华等。唐颜真卿《麻姑山仙坛记》

① 《道家金石略》第126页。

② 《道藏》第5册第284页。

③ 《道藏》第6册第864页。

④ 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第115页。

曰：“紫阳侄男曰德诚，继修香火。弟子谭仙岩法箓尊严，而史元洞、左通元、邹郁华皆清虚服道。”^①唐文宗太和年间（827—833），邓德成之子邓延康，又承其家法。敬宗宝历（825—827）中，“旧相元公制置江夫人有疾，忽梦神人云：何不求麻姑仙师？元公遽命使祷请，既至而疾果愈。……太和八年（834）秋，又诏至阙下，嘉其道德，籍隶太清宫。……开成初（836），鸿胪少卿屈突谦妻李氏魅狐得孕，厥害滨死，先生以神箓针砭，即服而诞，则妖雏数首皆毙矣”。看来邓延康因颇有道术，王公贵族与之交往密切，且信徒众多。“神都威仪与名德道士半出于门下，法教之盛，近未有也。昭肃皇帝（即唐武宗）幸兴唐观，访先生修真之道，宸旨嘉豫，锡以紫服。后帝受箓于南岳广成师，请先生为监度。上（即唐宣宗）嗣位，尔时于内殿访其元言，第以《道德》、《黄庭》、《西升》经旨应对，若丹砂硫黄之事，置而不论。居常惟食元气，微饮旨酒，熊经鸟伸而已”。大中十三年（859）逝世于兴唐观，享年八十六。其子有三：“长曰道牙，弃舒州太湖丞，授三洞经箓；次曰道石，试协律郎，假职闽越；次曰道苗，袭经符，奉斋戒，以法教之系，驻于龙兴”^②。道苗将邓氏北帝派嗣传于后世。

直至唐末五代，北帝派仍传续不绝，在道门中影响广被。其中最显著者是曾为茅山的道门威仪的邓启霞。据五代徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》载，邓氏另一后裔邓启霞，“性理和敬，神识宏远”。咸通元年（860）始诣茅山太平观拜柏道泉为师，六年

^① 《全唐文》卷三百三十八，第4册第3424页。

^② 《全唐文》卷七百六十七《唐故上都龙兴观三洞经箓赐紫法师邓先生墓志铭》，第8册7982~7983页。

后披度为道士。十二年(871)诣龙虎山十九代天师,参授都功正一法箓。“乾符三年(876)诣本观三洞法师何先生元通,进授中盟上清法箓”,“太和四年(932)岁在壬辰,解化于山门。君所传经箓,昭显于时”^①。邓启霞将上清、正一及北帝派融合为一,这种融合有利于吸引更多的信众而产生较大的社会效应,进而得到唐代皇室如玄宗、德宗、宪宗、武宗、宣宗、懿宗的大力支持。因此,北帝大法便在江西、江苏、浙江、河南、陕西、四川等地区传播,并修建了一批北帝、四圣专祠。如成都玉局治中专设北帝院,“云是天曹库,收贮玉局化所奏钱”^②。蜀州唐兴县大通观,“有紫微阁,是开元中道士蔡守冲以敕赐匹帛所造”^③。襄州“旧有北帝堂,岁久芜毁”,后楚王赵匡凝镇襄州,得北帝灵验而重加修饰^④。北帝道法在当时的社会上有一定数量的信众。如孙元会遇道士教诵天蓬咒,尔后坚持不懈,后临难之时,“忽然照见空中,天蓬大将军与部众等,护卫己身,于兹脱难”^⑤,成都双流县道士王道珂,“行坐常诵天蓬咒”,为民辟邪诛妖,屡见灵异,是知“天蓬将军是北帝上将,制伏一切鬼神”^⑥。泗州人曹载之,于僖宗时遇道士刘大观,授以天蓬神咒,勤而持诵,获正心脱祸之果。有仙官告之曰:“太帝是北斗之中紫微上宫玄卿太帝君也,上理斗极,下统丰都阴境,帝君乃太帝

① 《全唐文》卷八百八十八,第9册9283页。

② 《道教灵验记》卷十五,《道藏》第10册第852页。

③ 《道教灵验记》卷二,《道藏》第10册第804页。

④ 《道教灵验记》卷九,《道藏》第10册第833页。

⑤ 《道教灵验记》卷十,《道藏》第10册第834页。

⑥ 同上,第835页。

之所部，天蓬上将即太帝之元帅也。”^① 成都人范希越，“得北帝修奉之术，雕天蓬印以行之，祭醮严洁，逾于常法”^②。至宋代，北帝派与其他道派合流。

洞渊派 起源于晋末居马迹山的道士王纂，入唐后，因有韦善俊、黄元旷、韩元最、叶法善等努力弘扬而兴盛一时。洞渊派道士受洞渊三昧法箓，其法上辟飞天之魔，中治五气，下绝万妖。该派推崇北帝、天蓬之神威，以擅降魔咒鬼之术闻名于世。

叶法善的洞渊派，亦系汉晋正一派的衍化^③。高宗、武后时就有道士韦善俊修习洞渊道法，“诣嵩阳观事黄元旷，参佩道法，又从临汝洞元观道士韩元最，复授秘要”^④。其后叶法善继其洞渊道统，并光大之。据《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》载：叶法善因道法高明而“名闻远近，并皆知之”。高宗时应诏，多留内廷，问以道法，穷尽源奥，诛狐除祟，屡显灵异。“帝及皇后诸王公主朝士以下，亲受道法，百官子弟、京城及诸州道士，从真人受经法者，前后计数千余人。王公布施塞道盈衢，随其所得，舍入观宇，修饰尊像及救困穷。每日炊米十余硕，以供贫病来者，悉无选择。真人常怀直谏匡保社稷之心。高宗欲登封告成，驾幸中岳，忽疫疾流行，扈从者多病死。奉敕命令治，真人一诵咒诀，疫疠消殄，垂死者并皆得苏。”叶法善祈晴祷雨，运雷呼风，驱龙摄魅，事迹灵显。武则天时令其“投龙采药，遍祷名山大川”。中宗复位，武三思尚秉国权，叶法善以频察妖祥，

① 《道教灵验记》卷十二，《道藏》第10册第842页。

② 《道教灵验记》卷十三，《道藏》第10册第847页。

③ 李远国：《神霄雷法》，四川人民出版社，2003年版，第15页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷三十六，《道藏》第5册第305页。

保护中宗、相王及玄宗。玄宗承祚继统，法善应召入京，佐辅圣主，凡吉凶动静，必预奏闻，宠信有加。这些记述反映了叶法善因道法高明而名噪朝野。他还护助帝王，参与唐代统治阶层的政治斗争，得到李唐皇帝宠信。先天二年（713），加授叶法善金紫光禄大夫鸿胪卿越国公，兼京师景龙观主^①。当时尊宠，莫与为比。

综上所述，道教经过魏晋南北朝的分化发展后，至隋唐时期，道教各派相互融合。各道派融合的原因有二：一是由于隋的统一打破了地域分割，促进了道教各派的交流与融合；二是各道派同源异流，有着千丝万缕的联系，如上清派茅山宗与天师道的历史渊源，楼观派与上清派、灵宝派的特殊关系，这就使各道派不存门户之见，博采众长，兼收并蓄。这种融合，是道教各派在教理教义、宗教仪式以及内部管理制度上的相互渗透、相互借鉴。这种融合加上李唐皇室对道教特殊的政治需要，带来了唐代道教的繁荣兴盛。

（二）道教内部管理制度沿革

五斗米道（或称天师道）和太平道是早期道教的两大派别。五斗米道自汉末产生经魏晋南北朝至隋唐以来绵延不绝，并对后世道教有重大的影响。根据史籍和道教典籍的记载，我们可以了解早期道教管理制度的概况。

《汉天师世家》卷二载：

（张道陵于）汉安二年（143）七月一日登青城山……立

^① 《道藏》第18册第81~83页。

二十四治，增置四治，以应二十八宿，正气下通，以六十甲子生人，分属各治，每治立仙官、阴官及祭酒之曹分统之^①。

西晋葛洪的《神仙传》云：

乃授陵以新出正一盟威之道。陵受之，能治病。于是百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万，即立祭酒，分领其户，有如官长，并立条制，使诸弟子随事轮出米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等^②。

《陆先生道门科略》载：

天师立治置职，犹阳官（即指世俗政权之官）郡县城府治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日一年三会，民各投集本治，师当改治录籍，落死上升，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。其日，天官、地神咸会师治，对校文书，师民当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家，当以闻科禁威仪敕大小，条共奉行，如此道化宣流，家国太平^③。

《三国志》卷八《张鲁传》载：

① 《道藏》第34册第820～821页。

② 张炜、汪继东校注《龙虎山志》卷六，第42页。

③ 《道藏》第24册第780页。

(张)鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号“师君”。其来学道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，号祭酒，各领部众，多者为治头大祭酒，皆教以诚信不欺诈，有病自首其过。……诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉悬于义舍，行路者量腹取足；若过多鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之^①。

综上所述，五斗米道的管理制度归纳起来大致有六：第一“立治置职，犹阳官郡县城府治理民物”。五斗米道在其所辖范围立设二十四个教区，称“二十四治”，以“鬼道教民”，道民隶属某治所依据的标准是“以六十甲子生人，分属各治”；每治设置鬼卒（初入道者）、祭酒（领户化民）或治头大祭酒（领户化民多者）、师君（天师）的三级管理制度。第二，建立“租米钱物”制度为道教组织及其进行的宗教活动提供经济支持。五斗米道规定道徒入道需缴纳“信米五斗”或出“米绢、器物、纸笔、樵薪、什物”等。第三，建立“宅录”管理制度管理道民，即对道民实行道籍管理制度，“编户著籍，各有所属”。第四，道教管理人员世袭制度。五斗米道实行父死子袭的制度。天师张陵死后，其子衡继承其位，衡死后，其子鲁又继之，而且祭酒和治头大祭酒也实行这种世袭制度。第五，建立“三会日”制度来规范道民的宗教活动。“三会日”即是正月七日、七月七日、十月五日一年三会。时“民各投集本治”，“师当改治录籍，落死上升，隐实口

^① 《三国志》第1册第263页。

数，正定名簿，三宣五令，令民知法”；会竟，道民还家，还要向未到会的全家老小宣讲科禁威仪。第六，制定了科律来约束道士的言行。如在“三会日”，师民“当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑”。由上可知，管理制度的相对完善决定了五斗米道有较为稳定的组织形态和宗教活动。这些管理制度是“五斗米道”传承不绝的重要因素。

由于太平道的生存期较短，特别是在太平道基础上组织起来的黄巾起义又遭到统治阶级的镇压，根据现存的文献已难窥视其内部管理制度的原貌。

魏晋时期，由于统治阶级以黄巾起义为戒，害怕某些政治势力利用道教来作乱夺权，遂对道教采取了以限制镇压为主、拉拢和利用为辅的政策。其后果是，道教组织涣散，科律废弛，三张时期的道门内部管理制度也疏于执行，道教面临严重危机。在这种情势下，一些出身门阀世族的道教徒如北魏寇谦之、刘宋陆修静、梁代陶弘景等审时度势，大力整顿、改造道教：一方面，他们把儒家的封建伦理思想和修道密切的结合起来，革除了不符合统治阶级利益的内容，使之成为满足统治者利益需要的工具。另一方面，他们大刀阔斧地清整、改革旧的管理制度，使道教团体的活动更加规范化、制度化，其生命力大大增强。首先，他们废除了三张时的“租米钱物”制度。这一制度的革除可以切实减轻信道群众的负担，吸引更多的人入道。其次，废除了“天师”、“祭酒”世袭制度，取而代之以“简贤授明”、“依功受箓”和按级晋升的祭酒制度，从而确保道教管理人员的素质。第三，整顿道民道籍管理的混乱状况，严格执行“宅录”制度。第四，增订科戒以加强对道士言行的约束。第五，增加和修订道教斋仪。他

们保留了一些吸引民众的宗教活动，革除了原有的庸俗粗鄙的内容，并使修持方法更为简单易行。陆修静还把天师道的简单斋仪扩展到包括上清、灵宝派斋仪在内的九斋十二法，对后世道教的斋仪产生了深远的影响。

这些清整措施促使道教内部管理制度向成熟阶段迈了一大步。毫无疑问，这些道教内部管理制度的建立和完善，大大增加了道教在世俗社会的影响力，同时也为南北朝后期出现的“道士出家住观”制度奠定了基础。

南北朝后期，天师道的祭酒制度逐步衰落，当时最主要的两大道派上清派和灵宝派没有采取天师道的管理制度，而是实行道士出家住观制度。这一制度把道士祀神活动、修炼、日常生活统一起来。另外，由于这一时期战乱不断，徭役奇重，广大民众度日维艰。出家不仅可以免除租赋徭役，而且还可躲避天灾人祸，不堪重负的百姓纷纷出家为僧为道。他们在分布于各名山、都邑的道馆出家拜师，传经受箓，修斋、持戒，聚居修道。当时出家人数的剧增，以及上清、灵宝派的出家住观制度的形成，促进了道观内部管理制度的建立和完善。

与早期在民间传播的道教相比，把道馆作为道教宗派团体的依托的宫观道教更便于政府管理和控制，因此得到了官方的认可，道教在一定程度上受到了当时统治者的重视。《魏书·释老志》载：太武帝“崇奉天师（即寇谦之），显扬新法，宣布天下，道业大行……遂起天师道场于京城之东南，重坛五层，尊其新经之制。给道士百二十人衣食，斋肃祈请，六时礼拜，月设厨会数

千人”^①。太武帝还亲受法箓。自太武帝起，北魏历代皇帝即位皆至道坛受箓，成为定制。北周统治者也继承这一传统，《隋书·经籍志》载：后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧。北周统治者，特别是武帝宇文邕对楼观道教的支持尤为突出，楼观道从北周起进入了它的鼎盛期就是最有力的例证。他不仅优宠楼观道士王延、严达等人，在下诏废佛道后，又建通道观，引楼观道士入住其中，并命王延于通道观校讎三洞经图，凡八十余卷，又作《三洞珠囊》七卷，奏贮于通道观。太和十五年（491），孝文帝元宏因京城“里宅栉比，人神猥凑”，下诏迁城内道坛于南郊，“可移于都南桑乾之阴，岳山之阳，永置其所。给户五十，以供斋祀之用，仍名为崇虚寺。可召诸州隐士，员满九十人”^②。如宋齐之时，尊信道教的皇帝便有宋文帝、宋明帝、齐高帝等。帝王们还纷纷敕建道馆，如“南宋文帝为陆先生置崇虚馆”^③；宋明帝为东晋有名的天师道世家会稽孔氏家族孔灵产“于禹穴之侧立怀仙馆，诏使居焉”^④；齐高祖敕“于大茅山东岭立洞天馆”^⑤；齐高祖为道士蒋负刍“敕建宗阳馆”^⑥；齐高帝萧道成敕于剡白石山为吴郡钱唐人褚伯玉立太平馆以居之。^⑦ 梁天监十五年（516），“梁武帝为陶隐居弘景建太清玄坛”^⑧。孝文帝（494）迁都洛阳，将天师道坛改名崇虚寺。东魏孝静帝迁都邺城后，也设

① 《魏书》卷一百一十四《释老志》，第8册第3052～3053页。

② 同上，第3055页。

③ 《上清道类事相》卷一《仙观品》，《道藏》第24册第877页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上，第878页。

⑧ 同上，第877页。

立道坛，名崇虚寺。《茅山志》卷十五载“建康有玄真观者，陈宣帝为藏矜先生之所作也”^①。帝王们尊崇道教的举动无疑促进了当时道教的发展。其结果是“馆舍盈于山藪，伽蓝遍于州郡……缁衣之众，参半于平俗；黄服之徒，数过于正户”^②，即道教的馆舍把山野占满了，道士的人数超过正户，极言当时的道馆之多，道士之众。另外，随着道教的逐步发展，南北朝时的梁朝和北周政府还设置了专门管理道教的机构。

经隋至李唐建国，皇室以道教教主李耳为其远祖，尊崇道教。唐代诸帝积极置观度人，优礼道士，时道教大兴于世。至唐代，道教内部的管理制度已趋于完善，大致可分为四个部分：一是道士的组织制度。二是道士的日常生活制度。约束道士言行的科戒条文是日常生活制度的核心，科戒是规范约束道士言行的条规，指导道士生活、修炼的准则。三是经戒法箓传授制度的初步形成。四是宫观常住的形成。当时宫观常住的经济来源主要有三：封建政府的赏赐、宫卿士庶的施舍、土地和宫观的经营性收入。

① 《茅山志》卷二十四《唐道门威仪玄博大师贞素先生王君碑》，《道藏》第5册第651页。

② 《广弘明集》卷二十四，第284页。

上 篇

第一章 唐代的道教政策

政策是国家政权在某一特定历史时期为实现某种目标而制定的行为依据和准则或为解决某类问题而采取的谋略和对策，它是国家实现其统治职能的必要手段，国家通过颁布政策实现对社会组织系统的管理。从某种意义上讲，政策是一种管理制度。道教政策是统治者对道教实施管理而制定的规范，是国家处理道教问题的依据和为管理道教组织而制定的制度。唐代的道教政策是指唐代政府为实现道教问题的圆满解决而制定的行为准则或管理制度。道教政策同其他政策一样，也具有规范、指导和强制作用。

第一节 道教政策沿革

道教从产生至魏晋时期主要在民间流传。此时，它未形成较大的势力，因而未引起统治者足够的关注。但在这一时期，道教往往被某些政治势力所利用，与封建王朝发生政治上的对抗。如汉末在太平道基础上爆发的黄巾起义、张鲁建立的具有“民夷信

向”、“朝廷不能讨”的宗教色彩的汉中政权，东晋孝武帝时孙恩、卢循发动的农民起义，惠帝时李雄、李特率领的入蜀流民反晋的起义，都是较为典型的事例。这些起义，有的是利用道教组织起来的农民暴动，有的与道教有直接或间接的关系。因而在这一时期，道教常常成为封建政府镇压的对象。如曹操迫使五斗米道教徒三次北迁，进而彻底瓦解张鲁的汉中政权。事实上，他对五斗米道采取了以打击镇压为主，笼络和利用为辅的二手政策。晋代统治者则采用了更为严厉的打击镇压政策，如西晋武帝对道教组织首领陈瑞的诛杀。这种政策致使道教的发展一度受挫。至南北朝，一些出身门阀世族的道教徒如梁代陶弘景、北魏寇谦之、刘宋陆修静等大力整顿、改造道教。他们一改以前道教与政治的“对抗”姿态，努力使教权顺从皇权并与其基本保持协调。他们革除其中违背封建礼教和不符合统治阶级利益的成分，制订出一套为封建王朝服务的制度和仪法，使道教逐渐成为能满足统治者需要的工具。统治者一方也逐步改变过去打击镇压的手段，开始执行扶植和利用道教的政策。这样，道教与封建王朝之间在政治上的对抗基本结束了，道教也由民间性质的宗教逐渐转化为由官方所承认和利用的宗教。这一切为以后隋唐统治者制定道教政策提供了必要的社会基础和政治经验。至隋，文帝、炀帝出于维护封建统治的需要，他们虽然崇信佛教，但对道教采取了利用和扶持的态度。这种教政策不仅有利于道教自身的发展，而且对唐代的道教政策也有深远的影响。

李唐建国便尊崇扶植道教。在唐代近三百年的时间中，道教始终得到唐王朝的扶植和崇奉。其扶植道教的原因有二：其一是出于政治上的需要。由于李唐皇室原有少数民族拓跋氏之血统，

在唐初门第观念还很强的形势下，唐王朝尊老子为始祖，可以与汉族的门阀士族相抗衡，从而抬高李姓皇室的名望地位和神化自己的统治。他们或是利用道教神灵来制造皇权神授舆论，以达到神化皇权和神化帝王的目的，或是利用道教具有祈福禳灾的斋醮与法术来“佐国济民”，或是利用道教劝善惩恶的教义来维护三纲五常的封建伦理道德，或是利用道教来抑制或反对佛教等宗教的流传和发展，或是利用道教清静无为的思想作为治国之策和养生之道。其二是出于帝王个人的需要。如利用道教神仙方术以求长生成仙。当然，唐代帝王扶植道教是以政治利用为主。

南北朝的宗教政策的基本模式“扶植加抑制改造”^①是唐代的统治者们制定道教政策的基石。唐代政府在继承传统的基础上创造出有本朝特色的道教政策，即以尊崇扶植为主，抑制为辅。这里所谓尊崇扶植，并不是一味的尊崇扶持，而是有限度的，是具有改革性质的扶植；而抑制改造也不是无限地压制它、改造它，而是两手并用，双管齐下。另外，“唐代对隋代的佛道并用政策虽有所借鉴，但却改变了它那种轻视儒学、重点扶持佛教的作法”^②。值得注意的是，帝王个人对道教的好恶与信仰程度对政策的制定也有一定的影响。在唐代扶植抑制道教的程度往往与皇帝个人的信仰爱好相关。皇帝个人信仰发生转变，对道教的扶持与抑制比重就要变化（当然还有其他因素在内），但是这不会改变“扶植加抑制”的道教政策的主旋律。

① 李刚：《魏晋南北朝宗教政策研究》，四川大学出版社，1994年版，第41页。

② 卿希泰主编《中国道教史》第2卷，四川人民出版社，1996年版，第32页。

总之,“尊崇扶植为主,抑制为辅”这一政策精神贯穿着唐代的道教政策,因而各朝的道教政策都按照这个走向运行,只是其扶持、抑制的曲线起伏的态势稍有不同而已。值得一提的是,在唐代,除武则天在特殊情况下短暂抑制道教,唐武宗因经济原因反佛外,一般都扶植道佛二教,并行不废。下面,我们就沿历史发展轨迹,纵向分析当时唐代各朝的道教政策。

第二节 唐高祖与唐太宗的道教政策

唐高祖李渊在建国之初便确立了崇道抑佛的宗教政策。武德八年(625),高祖李渊便颁布《先老后释诏》,规定在国家重要典礼和其他公开活动的场合,三教排列次序为:道教在先,儒教为次,释教为末。诏书云:“老教孔教,此土先宗,释教后兴,宜崇客礼。令老先、次孔、末后释。”^①高祖明确规定了道教位在儒、释之上。继而,高祖李渊又在《问佛教何利益诏》中指责佛教:“弃父母之须发,去君臣之章服,利在何间之中?益在何情之外?损益二宜,请动妙释!”^②其崇道抑佛之心跃然纸上。武德九年(626)五月辛巳,他又“以京师寺观不甚清静”为由,下了《沙汰佛道诏》:

释迦阐教,清静为先,远离尘垢,断除贪欲。所以弘宣胜业,修植善根,开导愚迷,津梁品庶。是以敷演经教,检

^① 《全唐文·唐文拾遗》卷一,第11册10373页。

^② 同上。

约学徒，调忤身心，舍诸染著，衣服饮食，咸资四辈。自觉王迁谢，像法流行，末代陵迟，渐以亏滥。乃有猥贱之侶，规自尊高，浮惰之人，苟避徭役。妄为剃度，托号出家。嗜欲无厌，营求不息。出入闾里，周旋闾閻，驱策田产，聚积货物。耕织为生，估贩成业，事同编户，迹等齐人。进违戒律之文，退无礼典之训。至乃亲行劫掠，躬自穿窬，造作妖讹，交通豪猾。每罹宪网，自陷重刑，黷乱真如，倾毁妙法。……又伽蓝之地，本曰净居，栖心之所，理尚幽寂。近代以来，多立寺舍，不求闲旷之境，唯趋喧杂之方。缮采崎岖，栋宇殊拓，错舛隐匿，诱纳奸邪。或有接延麀邸，邻近屠酤，埃尘满室，膻腥盈道。徒长轻慢之心，有亏崇敬之义。且老氏垂化，本贵冲虚，养志无为，遗情物外，全真守一，是谓玄门。驱驰世务，尤乖宗旨。朕膺期运，兴隆教法，志思利益。情在护持。欲使玉石区分，熏莸有辨，长存妙道，永固福田，正本清源，宜从沙汰。……京城留寺三所，观二所。其余天下诸州，各留一所。余悉罢之^①。

诏文中，高祖历数某些佛教徒的种种恶行，对于道教徒，则只轻描淡写地说：“驱驰世务，尤乖宗旨”。虽然他规定“京城留寺三所，观二所。其余天下诸州，各留一所”，从表面上看来，天下道观的数量少于寺庙的数量，但是从当时佛教势力大大超过道教实力的状况看来，这一诏令并没有明显削弱道教的实力。因为佛教的广泛流传，必然削弱道教在社会上的影响，使其发展规

^① 《旧唐书·高祖本纪》，第1册第16~17页。

模缩小；反之，压制佛教的发展，实际上也有助于道教的发展。这些诏书充分反映了唐高祖崇道抑佛的态度。但是《旧唐书·高祖本纪》在《沙汰僧道诏》后记载说“事竟不行”，盖是因为这一诏令颁布不久即发生玄武门之变而未得到贯彻执行。

高祖的崇道之举多为其子太宗李世民所承续。太宗的崇道政策是李渊崇道政策的继续并有所发展。贞观十一年（637），唐太宗继李渊之后，再次下《令道士在僧前诏》重申崇道抑佛的基本政策，诏令说：

老君垂范，义在清虚，释迦贻则，理存因果。求其教也，汲引之迹殊途；穷其宗也，弘益之风齐致。然则大道之兴，肇于邃古，源出无名之始，事高有形之外，迈两仪而运行，包万物而亭育，故能经邦致治，返朴还淳。至如佛教之兴，基于西域，逮于后汉，方被中华，神变之理多方，报应之缘匪一。洎乎近世，崇信滋深，人觐当年之福，家惧来生之祸，由是滞俗者闻元宗而大笑，好异者望真谛而争归，始波涌于闾里，终风靡于朝廷，遂使殊俗之典，郁为众妙之先，诸华之教，翻居一乘之后，流遁忘反，于兹累代。朕夙夜寅畏，缅惟至道，思革前弊，纳诸轨物。况朕之本系，出于柱史，今鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功。宜有改张，阐兹元化。自今以后，斋供行立至于称谓，其道士女冠可在僧尼之前，庶敦本之俗，畅于九有，尊祖之风，贻诸万叶。告报天

下，主者施行^①。

诏文再次明确规定道教位在佛教之上，指责佛教为“殊俗之典”，诏令对佛、道二教的优劣作了比较，认为道教能经邦致治，返朴还淳，佛教只说明因果祸福，故道教优于佛教。这里唐太宗再次确认了道教的教主老子是唐皇室先祖，并把唐王朝的建立归于老子的功德。在太宗看来，道教对唐王朝的功绩大于佛教，故道教高于佛教，道士、女冠的地位自然应当在僧尼之上。

高祖、太宗二帝虽然崇道，但对道教还是有所限制的。高祖首开封建政府把道教宫观的置建权纳入王权的控制之下之先河，明确规定天下道观的数量。这一措施可以防止道教势力集结形成政治上的威胁，控制宫观经济的过度扩张，也避免了乱建宫观大量消耗政府和民间的人力、物力和财力。在《沙汰佛道诏》中，高祖责成相关部门制定规制，检校僧尼道士之德行：

诸僧尼、道士、女冠等，有精勤练行（形），守戒律者，并令大寺观居住，给衣食，勿令乏短。其不能精进，戒行有阙，不堪供养者，并令罢遣，各还桑梓。所司明为条式，务依法教，违制之事，悉宜停断^②。

值得注意的是，这道诏书还明确地告诉我们：“精勤练形，守戒律”的道士、女冠，“衣食”一并官给。这种官给衣食的制度决定了道教对国家的依赖关系，也同时形成了国家对道士、女

① 《全唐文》卷六，第1册第73页。

② 《旧唐书·高祖本纪》，第1册第16～17页。

冠实施管理的绝对权威。唐太宗利用道教的态度更为鲜明。他曾对待臣说：“朕今所好者，惟在尧舜之道，周孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”^①又说：“神仙事本虚妄，空有其名。秦始皇非分爱好，遂为方士所诈，乃遣童男女数千人随徐福入海求仙药，方士避秦苛虐，因留不归，始皇犹海侧踟蹰以待之，还至沙丘而死。汉武帝为求仙，乃将女嫁道术人，事既无验，便行诛戮。据此二事，神仙不烦妄求也。”^②又说：南朝“梁武帝父子，志尚浮华，惟好释氏、老氏之教”，致使国破家亡，足为鉴戒^③。看来，唐太宗更是清醒地吸取以往的历史教训，非但不迷信道教，还对道教有所戒备。从笔者掌握的的资料来看，这一时期二帝没有在全国范围内大量置建道观和度人入道可以证明这一点。

可以说，唐初所以执行崇道抑佛的政策，很大程度上是出于政治上的原因。

其一，唐代的开国君主高祖李渊，在夺取政权的过程中，即广泛利用了道教符谶为他制造政治舆论。隋末，便有道教徒们制造的“老子度世，李氏当王”符谶流行。这类符谶则是表明李渊有太上老君的经常指引，乃受命之主。这对李渊来说，表明他起兵反隋也是“奉天承运”，理所当然。另一方面，李渊称帝之前，道徒们也积极寻求政治靠山，以实现其“老君子孙治世，此后吾教大兴”的愿望。道教为唐王朝的建立和巩固起了积极的作用，是唐初执行扶植道教的政策的重要原因之一。

① 《贞观政要》卷六，第195页。

② 《旧唐书·太宗本纪》，第1册第33页。《贞观政要》卷六，第196页。

③ 《贞观政要》卷六，第195页。

其二，唐王朝需要借用老子的历史影响来神化唐王朝和抬高唐皇室的社会地位。李唐皇室之崇道与尊老君为始祖始于高祖。据《唐会要》卷五十《尊崇道教》载：“武德三年五月，晋州人吉善行于羊角山见一老叟，乘白马朱鬣，仪容甚伟，曰：‘谓吾语唐天子，吾，汝祖也，今年平贼后，子孙享国千岁。’高祖异之，乃立庙于其地。”^①宋代范祖禹撰的《唐鉴》卷一和《混元圣记》卷八亦详载其事。高祖李渊也应承道教徒编织的神话，在羊角山建太上老君庙，并取名曰庆唐观，把老子作为李唐王室的老祖宗加以祭祀。高祖的这一举措确立了李唐王室与老君的宗亲关系。此后，在高祖这一举措的影响之下，尊祀老子成为唐代崇道活动的重要内容之一。

其三，通过扶持道教来抑制佛教。经过南北朝及隋朝统治者的扶持，佛教势力急剧膨胀。隋亡以后，由隋王朝扶植起来的强大佛教势力依然存在。唐初，佛教已直接影响唐初政权的安定和巩固。一方面，佛教势力利用隋末战乱之机大量剃度僧尼和收敛民财，直接影响唐初的财政收入和劳力；另一方面，一些僧人又仗势违犯国家法令，影响社会的安定。唐王朝一面利用行政手段限制佛教的发展，同时通过抬高道教地位来达到贬低佛教的目的。高祖、太宗两朝，佛、道之间的争辩十分激烈。其争辩的内容是广泛的，有华夷之辩，教义优劣之辩，老子化胡之辩等等。争论的焦点是道、释先后问题的争论。这些争辩，表面上是单纯的思想理论之争，实际上是政治地位之争，即佛、道在国家政治活动和宗教活动中序位谁先谁后之争。高祖、太宗二帝也利用佛

^① 《唐会要》卷五十《尊崇道教》，第865页。

道之间的争论为其政治服务。他们利用道教与儒教来贬低佛教的地位，抑制佛教势力的发展，以利唐王朝的巩固和发展。道教在这些争辩中取得了明显的优势，其原因主要是得到唐王朝的支持。

综上所述，高祖李渊、太宗李世民在位时期是唐代制定道教政策的重要时期。它对以后诸帝的崇道政策有着决定性的影响。可以说，高祖制定的道教政策决定了唐代道教政策的走向。唐高祖和唐太宗虽然扶持道教，但并不迷信道教。他们巧妙地利用道教来为唐王朝服务。他们不仅对道教的发展给予适当的控制，而且还加强了对道教的管理。

第三节 唐高宗、则天皇后的道教政策

高宗即位，遵守贞观遗规，奉行崇道抑佛的既定政策。尊祀老子是高宗崇道活动的一个重要内容。高宗李治不仅亲临老君庙，为其图像建庙，而且为老君加尊号。据《旧唐书·高宗本纪》载：乾封元年（666）“二月己未，次亳州。幸老君庙，追号曰太上玄元皇帝，创造祠堂；其庙置令、丞各一员。改谷阳县为真源县，县内宗姓特给复一年”^①。即使在武氏权力日益膨胀之际，高宗李治在制令中仍然对老君大加神化，并遣人编造老君显灵的诸多神话，而且再次重申老君是“朕之本系”。一方面，高宗借助这些活动来巩固其统治，另一方面这些活动有助于抬高老子和

^① 《旧唐书·高宗本纪》，第1册第90页。

道教的社会地位，促进道教自身的发展。

高宗积极提高道教地位，优宠道士。据《犹龙传》卷五、《混元圣记》卷八载：仪凤四年（679）老君降于北邙山之清庙，高宗李治因此下敕令道士自今宜隶宗正寺，班在诸王之次。唐代的宗正寺是管理皇室宗族事务的机构，以道士隶宗正寺，即确认男女道士为本家。高宗幸东都，召见高道潘师正，问其所需，回答说：“茂松清泉，臣所需也，既不乏矣。”高宗尊异之，诏即其庐作“崇唐观”。后高宗营造奉天宫，又令于逍遥谷口特为其作一门号曰“仙游”，并于苑北置一门号曰“寻真”。时太常献新乐，高宗令以《祈仙》、《望仙》、《翹仙》为曲名，前后赠诗凡数十首。后潘师正卒，赠太中大夫，谥体玄先生^①。高宗李治不仅优礼在世的道士，而且追封已逝的道士以笼络人心。调露二年（680）二月《赠王法主诰》说：“故玉清观道士王远知，性含几赜，迹徇幽玄，体兹悬解，见称先觉。可赠太中大夫，谥曰升真先生。”^②高宗还积极置观度人。乾封元年（666）正月，高宗诏令“兖州界置紫云、仙鹤、万岁观……天下诸州皆置观、寺一所”^③。高宗又于永淳二年（683）十二月四日下诏说：“仍令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所，每观各度七人，以彰清静之风，伫洽无为之化。”^④这些举措，无疑会抬高道教和道士的社会地位，大大有利于道教的发展。

高宗还在明经科举考试中加试《老子》。上元二年（675）正

① 《新唐书·隐逸传》，第18册第5605页。

② 《茅山志》卷二，《道藏》第5册第555页。

③ 《旧唐书·高宗本纪》，第1册第90页。

④ 《全唐文》卷十三《改元弘道大赦诏》，第1册第162页。

月，高宗下诏：“明经咸试《老子》策二条，进士试帖三条。”^①仪凤三年（678）又下诏说：“自今已后，《道德经》并为上经，贡举人皆须兼通。”^②这两条诏令无疑为高宗推行“无为而治”的政治方针奠定了社会基础。《旧唐书·令狐德棻传》载：李治曾和令狐德棻讨论治道之要。高宗说：“政道莫尚于无为也。”^③宪庆二年（657）高宗召见道士万振，问治国养生之道。万天师回答：“无思无为，清静以为天下正，治国尤治身也。”高宗深以为然^④。看来，李治崇重老子和道教，除了攀附门第以外，他在政治上亦以老子思想为政道之要，继续奉行无为而治的治国方针。

由于“素多智计”的武后的政治权力日益膨胀，致使高宗统治后期的崇道抑佛政策发生了微妙的变化。高宗李治虽然尽管竭力坚持开国以来的崇道政策，但是，在处理道佛关系上，他已不能像高祖、太宗那样给道教以强有力的支持。佛教地位开始上升，道教势力则逐步减弱。据释典所载，显庆至龙朔间，高宗李治曾多次召集道、僧入宫辩论理义，每次均以道教败北告终。

显庆二年（657），高宗下诏令：“自今以后，僧尼不得受父母及尊者礼拜。”^⑤③龙朔二年（662）四月颁布《命有司沙门等致拜君亲敕》：“今欲令道士、女冠、僧尼，于君、皇后及皇太子、其父母所致拜。或恐爽其恒情，宜付有司详议奏闻。”^⑥二诏令遭到僧徒们的群起反对。佛教徒们还对《化胡经》进行了强

① 《唐会要》卷七十五《明经》，第1373页。

② 《旧唐书·礼仪志》，第3册第918页。

③ 《旧唐书》第8册第2599页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷三十一，《道藏》第5册第279页。

⑤ 《全唐文》卷十二《僧尼不得受父母及尊者礼拜诏》，第1册第147页。

⑥ 《全唐文》卷十四，第1册第165页。

烈的抨击，并要求高宗下令焚毁。总章元年（668），高宗诏僧道会于百福殿，定夺《化胡经》真伪，百官临证。最后根据佛教徒的请求，高宗下令：“搜聚天下《化胡经》焚弃，不在道经之数。”^①虽然这一诏令似乎并未得到施行，但却表明了高宗在佛道的化胡经之争中对佛教的让步。与此同时，佛门中还有人委婉地建议高宗改变道先佛后的既定政策。至上元元年（674）八月二十四日辛丑，高宗李治只好下诏：“公私斋会及参集之处，道士女冠在东，僧尼在西，不须更为先后。”^②这一诏令实际上是对太宗“道在佛先”的主张的更改。此时佛教与道教的地位已是平齐。

由上可以看出，高宗朝，佛教开始由高祖、太宗时受压抑的守势，逐渐转变为向道教主动反击。这种状况，显然与李唐王朝的大权旁落、武后在政治上得势有关。这时的佛道之争即是李唐和武周的皇权之争，道教败北表明李唐王朝在政治上的失势。

则天武后专权后，实行崇佛抑道的宗教政策。其原因有二：一是武后觊觎李唐皇位由来已久，有人利用老子来反对武后称帝，武后欲称帝，就需要削弱道教的地位，贬低老子，从而达到打击唐王朝的政治目的。二是武后要称帝，需要编织一套新的政治神话来神化自己。当时佛教在社会上有着广泛的影响，再加之僧尼对唐初执行崇道抑佛的政策亦有所不满，这样，佛教自然成为武后依靠的社会力量。事实上，她大力提倡佛教，实际上也是压抑道教发展的一种策略，因为佛教的广泛流传，必然减少道教在社会上的影响，使其发展规模缩小。其结果是：武后执政期

① 《佛祖历代通载》卷十四。

② 《唐会要》卷四十九《僧道立位》，第859页。

间，佛教势力迅速膨胀，使佛教在官方的地位终于凌驾于道教之上。

然而，武则天的道教政策在其执政期间也是有变化的。这是因为武则天对道教既非单纯的利用，也非纯粹的排斥，而是时而利用，时而抑制，视政治上的需要而定。武后称帝之前，不仅大量利用佛教图讖符瑞为其篡夺帝位制造舆论，同时她也利用道教图讖瑞异为“武周革命”服务，故汤用彤先生指出：“武后重瑞应，初亦颇好道教，然于佛教则特为奖励。”^① 武则天执政之初，也效法李唐崇老君之举，崇奉“先天太后”。她说：“元元者，皇室之源，韞道德而无为，冠灵仙而不测，业光众妙，仁覃庶品。岂使宝允见御宸居，先母竟无尊位。可上尊号曰先天太后，宜于老君庙所，敬立尊像，以申诚荐。”^② 这时她将老君和先天太后一起奉祀。及至革命，她于永昌元年（689）便罢黜“玄元皇帝”之号，仍称老君，直至中宗复辟才恢复其旧^③。显然，武则天崇奉先天太后的政治目的是排斥李唐的“玄元皇帝”，以树起凌驾于李唐之上的“太后”形象。天下大定后，武则天一改李唐的崇道抑佛政策为崇佛抑道政策。天授二年（691）夏四月，武则天“令释教在道法之上，僧尼处道士女冠之前”^④。其诏令称：“朕先蒙金口之记，又承宝謁之文，历教表于当今，本愿标于曩劫。《大云》阐奥，明王国之祯符；《方等》发扬，显自在之丕业。馭一境而敦化，宏五戒以训人。爰开革命之阶，方启惟新之运。

① 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局，1982年版，第25页。

② 《全唐文》卷九十六《改元光宅舍文》，第1册第995页。

③ 《旧唐书·中宗本纪》，第1册第136页。

④ 《旧唐书·则天皇后本纪》，第1册第121页。

……自今已后，释教宜在道法之上，缙服处黄冠之前，庶得道有识以皈依，极群生于回向。”^①《资治通鉴》卷二百零四亦载：天授二年（691）四月癸卯，“制以释教开革命之阶，升于道教之上”^②。由于佛教势力在武周革命的政治斗争中立下汗马功劳，而大得武则天之优宠，佛教自然在这一时期的佛道之争中占上风。相比之下，被李唐认作本家的道教，先是由高祖、太宗时的位在佛教之上而降落到与佛教平起平坐，至此更落于佛教之下，受到压抑。长寿二年（693），武则天“自制《臣轨》两卷，令贡举人为业，停《老子》”。^③武则天取消科举习《老子》，而代之以自制的《臣轨》，此举不仅是对李唐王朝的挑战，而且也彰显了武周的政治权威。显然，武则天采取抑道政策是为其政治需要服务的。

与此同时，武则天也不遗余力地拉拢和利用道士为其政治斗争服务。《大唐新语》卷二“极谏第三”载：“始，则天以权变多智，高宗将排群议而立之。及得志，威福并作，高宗举动，必为掣肘。高宗不胜其忿。时有道士郭行真出入宫掖，为则天行厌胜之术。”^④武则天还拉拢当时道教的主流派——茅山宗，以增强其政治势力。则天临朝称制后，便追赠王远知金紫光禄大夫。天授二年（691），改谥升玄先生。则天也很尊敬潘师正，师正卒后“追思不已……赐谥曰体玄先生”^⑤。武则天还利用道士为其章

① 《全唐文》卷九十五《释教在道法上制》，第1册第981页。《唐大诏令集》卷一百一十三，第587页。

② 《资治通鉴》，第14册第6473页。

③ 《旧唐书·礼仪志》，第3册第918页。

④ [唐]刘肃《大唐新语》，中华书局，1984年版，第24页。

⑤ 《旧唐书·隐逸传》，第16册第5126页。

醮、投龙作功德。《岱岳观碑》中记录了道士为武则天投龙作功德等事实。有意思的是，武则天虽然偏爱佛门，但在位期间也频繁遣使东去泰山建斋行道。她改周有15年，泰山斋醮投龙之事竟有7次之多。仅在长安四年（704），一年中竟有两次遣使去泰山投龙。看来，长寿安国是武则天称帝后的最大心愿，为达此目的，不管是佛还是道，都在她尊崇之列。

武则天执政晚期对处理佛道二教关系的政策略有变化，从佛教在道法之上变为佛道并重。天授二年（691），武则天又下了一道《禁僧道毁谤制》，指出：“佛道二教，同归于善，无为究竟，皆是一宗。比有浅识之徒，竟生物我，或因怱怒，各出丑言。僧既排斥老君，道士乃诽谤佛法，更相訾毁，务在加诸。人而无良，一至于此。且出家之人，须崇业行，非圣犯义，岂是法门？自今僧及道士敢毁谤佛道者，先决杖，即令还俗。”^①她又进一步规定：“老释既自元同，道佛亦合齐重。自今后，僧人入观不礼拜天尊，道士入寺不瞻仰佛像，各勒还俗，仍科违敕之罪。”^②可能是因为佛教在道教之上的命令颁布后加剧了道佛二教的矛盾，二教互相诽谤，则天皇帝为了息事宁人而下此诏。诏令明确申明了“佛道齐重”的观点，试图以折中调和的办法解决佛道之争。后来，僧、道关于《化胡经》的纠纷又起。当时朝中大臣众说纷纭，莫衷一是。鉴于这种情况，万岁通天元年（696）六月十五日，武则天敕令：“老君化胡，典诰攸著，岂容僧辈，妄请削除。故知偏辞，难以凭据，当依对定，金议惟允。倘若史籍无

① 《全唐文》卷九十五，第983~984页。《唐大诏令集》卷一百一十三《条流佛道二教制》，第587页。

② 《全唐文》卷九十六《僧道并重敕》，第991页。

据，俗官何忍虚承，明知化胡是真，作佛非谬。道能方便设教，佛本因道而生。”^①此诏令表明了则天皇帝仍然在执行“道佛齐重”的政策，且否决了僧徒除毁《化胡经》的建议。虽然这些诏令不可能得到全面的贯彻和落实，道教仍处于受压抑的地位，但是“道佛齐重”表明武后晚年在道教政策上的调整，即抑制和排斥道教的态度有所缓和。另外，武则天到了晚年特别迷信道教的神仙长生，她广泛征引道士与通丹药者为之炼药。唐代皇帝多因服药而死，唯则天例外，服药而享年八十一。总的说来，武则天利用道教、笼络道士主要是从政治上考虑的，其次是满足个人的需求。

综上所述，高宗、武则天所奉行的道教政策是大相径庭的。这一时期，李唐和武周的皇权之争与佛道之争交织在一起，错综复杂。但是，不管他们采取崇道抑佛政策还是抑道崇佛政策，他们的政治目的却是一致的：巩固封建统治，以求皇图永固。这既是他们制定政策的标准也是其最终目的。

第四节 唐中宗、唐睿宗、唐玄宗的道教政策

中宗复位后，恢复了李渊以来尊老崇道的做法。中宗于神龙元年（705）二月甲寅下诏“复国号，依旧为唐”；社稷、宗庙和官名等“并依永淳（682—683）已前故事”；“老君依旧为玄元皇帝”；制“天下诸州各置寺、观一所，咸以‘中兴’为名”^②。自

^① 《全唐文》卷九十六《僧道并重敕》，第990～991页。

^② 《旧唐书·中宗本纪》，第1册第136～137页。

此，道教又重新取得三教之首的地位，且至唐末一直受到尊崇。

对于道佛二教，中宗则实行调和政策。《化胡经》自北周到初唐时颇为盛行，而且频频引起佛道纠纷，宋高僧赞宁称：“《化胡经》也，二教不平，其争多矣。”^① 神龙元年（705），中宗李显诏僧道定夺《化胡经》真伪，时僧道云集内殿，互作辩论，争执难下。在这种情势之下，中宗于同年九月下诏“禁《化胡经》”^②，平息二教争端。至此《化胡经》遭禁止，为之而起的争端暂告了结。中宗李显禁《化胡经》并非不崇重道教，而是他认为用不着假借《化胡经》来“盛老君之宗”，只要有《道德》二经就足够了，更何况《化胡经》非老君所制，毁之也谈不上对先祖不孝不敬，反而更能彰先祖之德。中宗禁《化胡经》及诸化胡之事，体现其“惟新闡政，再安宗社”的宏愿，表明他“理乘事舛者，虽在亲而亦除”的立场，执行他对道佛二教“兼申惩劝”的政策。另外，神龙元年（705）二月“丙申，僧会范、道士史崇玄等十余人授官封公，以赏造圣善寺功也”^③。李显令佛道士共同参与为武则天追福而立寺的宗教活动，同样也显示了他采取调解融洽二教的政策。

睿宗是个佛道二教皆信的皇帝。二教之中他更加信仰道教。景云二年（711）五月他为第八女金仙公主、第九女玉真公主入道而“起金仙、玉真两观，用工巨亿”^④，引起了朝野上下的愤怨。睿宗时，不但营建寺观过度，而且“天下滥度僧尼、道士、

① 赞宁：《宋高僧传》，中华书局，1987年版，第416页。

② 《旧唐书·中宗本纪》，第140页。

③ 同上，第141页。

④ 《旧唐书·韦湊传》，第3145页。

女冠并依旧”^①。睿宗崇信道教斋醮“礼虔报本、福佑君国”的祀祷功能，景云二年（711）六月二十三日，睿宗遣太清观道士杨太希诣东岳泰山，祈求道教“明灵”保佑其国泰民安，皇图永固，赐给他以及皇族中人“如山之寿”^②；“大唐景云二年，蒲州丹崖观上坐吕皓仙，奉今年闰六月十九日敕，往东岳及莱州东海投龙，并道次灵迹修功德”。这次活动历时三天三夜，“册九人金篆行道，设斋醮并投龙”^③。

睿宗也如太宗把道教治国如治身的思想作为他的施政理国之要。《大唐新语》卷十载：司马承祯“有服饵之术。则天中宗朝，频征不起。睿宗雅尚道教，稍加尊异，承祯方赴召。睿宗尝问阴阳术数之事，承祯对曰：‘《经》云：“损之又损之，以至于无为。”且心目一览，知每损之尚未能已，岂复攻乎异端而增智虑哉！’睿宗曰：‘理身无为，则清高矣；理国无为，如之何？’对曰：‘国犹身也，《老子》曰：“游心于澹，合气于漠，顺物自然，而无私焉，而天下理。”《易》曰：“圣人者，与天地合其德。是知天不言而信，不为而成。无为之旨，理国之要也，睿宗深加赏异”^④。

对于佛道二教，睿宗李旦认为：“释典玄宗，理均迹异，拯人化俗，教别功齐。”他在景云二年（711）诏令：“自今每缘法事集会，僧尼、道士、女冠等宜齐行道集。”^⑤即僧尼、道士、

① 《旧唐书·睿宗本纪》，第1册第157页。

② 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第100页。

③ 同上，第101页。

④ 《大唐新语》，中华书局，1984年版，第158页。

⑤ 《旧唐书·睿宗本纪》，第1册第157页；《唐大诏令集》卷一百一十三《僧道齐行并进制》，第587页。按：二者内容有出入。

女冠在正式场合不分先后，并排地走。由此看来，睿宗采用的是武则天执政晚期形成的折衷调和的道佛政策。

鉴于武氏、韦氏都曾依靠佛教势力危害李唐的统治，玄宗一改中宗、睿宗佛、道并崇的政策，大力推行唐初高祖、太宗制定的崇道抑佛政策。其目的大致有三：一是需要继续用圣祖老子来神化唐王朝，二是利用道家道教清静无为思想来安邦治国，三是借此消除武则天实行崇佛抑道政策带来的政治影响。

毫无疑问，玄宗是一位崇道皇帝，正如唐人李邕所说：“陛下尊崇圣祖，肃恭道教。”^①他大力推行开国以来的崇道政策，采取了一系列崇道措施。尊崇玄元皇帝可以说是玄宗崇道的核心。玄宗在不遗余力地讴歌玄元皇帝的同时，多次诏令天下诸州普建玄元皇帝庙。

开元十年（722）正月，玄宗诏：“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，每年依道法斋醮。”^②

开元十九年（731），玄宗又诏：“五月壬戌，五岳各置老君庙。”^③

开元二十九年（741）“正月己丑，诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，并置崇玄学。……于是置玄元庙于太宁坊，东都于积善坊旧邸。……九月，两京玄元庙改为太上玄元庙，天下准此”^④。

天宝元年（742）九月，“两京玄元庙改为太上玄元皇帝宫，

① 《李北海集》卷二《贺加天宝尊号表》。

② 《册府元龟》卷五十三第1册第589页。

③ 《旧唐书·玄宗本纪》，第1册第197页。

④ 《旧唐书·礼仪志》，第3册第925~926页。

天下准此”^①。天宝二年（743）三月，“改西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫极宫”^②。

玄元皇帝庙，是玄宗李隆基倡导的崇祀老子的重要场所。玄宗升“玄元皇帝庙”为“宫”，可以彰显玄元皇帝非同一般的地位。在玄宗的号令下，各地先后都兴建了玄元皇帝庙。

玄宗不仅多次亲自谒拜玄元庙，而且一再给“玄元皇帝”追加尊号。天宝元年（742）二月辛卯，他“亲祔玄元庙”^③，天宝二年（743）的“春正月丙辰，追尊玄元皇帝为大圣祖玄元皇帝”^④，同年三月壬子，他又“亲祀玄元庙以册尊号”^⑤。天宝八年（749）闰六月“丙寅，上亲谒太清宫，册圣祖玄元皇帝尊号为圣祖大道玄元皇帝。高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝，皆加‘大圣皇帝’之字；太穆、文德、则天、和思、昭成皇后，皆加‘顺圣皇后’之字”^⑥。这样，唐代开国以来的皇帝、皇后与“大圣祖”老子联系更加紧密。因此，《旧唐书·玄宗本纪》在叙述此事后说：“自今后每至禘祫，并于太清宫圣祖前序昭穆。”^⑦到天宝十三年（754）二月癸酉，玄宗又“亲朝献太清宫，上玄元皇帝尊号曰大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”^⑧。玄宗甚至还给玄元皇帝的父母加封号置祠庙。《旧唐书·玄宗本纪》载：天宝二年三月壬子，“制追尊圣祖玄元皇帝父周上御史大夫敬曰先

① 《旧唐书·玄宗本纪》，第1册第216页。

② 《旧唐书·玄宗本纪》，第1册第216页。

③ 《旧唐书·礼仪志》，第3册第926页。

④ 《旧唐书·玄宗本纪》，第1册第216页。

⑤ 同上。

⑥ 同上，第223页。

⑦ 同上。

⑧ 同上，第227页。

天太上皇，母益寿氏号先天太后，仍于谯郡本乡置庙。尊咎繇为德明皇帝”^①。可以说，尊祀玄元皇帝是自高祖李渊以来诸帝的一贯做法，到玄宗时达到最高潮。玄宗尊崇玄元皇帝的一系列活动也促进了太清宫的建立和太清宫祭祀老子制度的形成。

玄宗还利用道家的清静无为思想来治国。《册府元龟》卷五三所载便表明了玄宗的心迹：“以为道者玄妙之宗，德为教化之本，讲讽微旨，稽详秘文，庶无为而政成，不宰而物应。”^②玄宗对《老子》的思想十分推崇，认为它在六经之上，为百家之首，《老子》被尊为《道德真经》。当时道家道教的其他代表人物庄子、列子等均被尊为“真人”，其著作被尊为“真经”。玄宗一生研读《老子》，赞颂《老子》，推广《老子》，其目的就是希望把《老子》的理论运用到治国理身的实践中去。玄宗不仅亲自注解《道德经》，御注书成后，敕令士庶家藏《老子》一本，每年贡举人加《老子》策；玄宗亲注《老子》后，还修疏义八卷，颁示公卿士庶及道释二门以广泛征求意见。为了推进对《道德经》的深入学习和理解，玄宗又还组织人员在宫内讲论。开元十八年（730）十月，他命集贤院学士陈希烈等于三殿讲《道德经》。另外，道举制度也是在“玄宗方弘道化”的政治背景下形成的。道举制度的建立，为李唐王朝的崇道活动选拔了一批人才。这些人才分散于各个部门，他们无疑会扩大道家思想和道教在社会上的影响，这也为玄宗推行道家的“无为而治”的政治方针奠定了良好的社会基础。

① 《旧唐书·玄宗本纪》，第1册第216页。

② 《册府元龟》卷五十三《帝王部·崇释氏》，第1册第590页。《混元圣纪》卷八，《道藏》第17册第862页。

玄宗还采取了一系列措施切实提高道教的政治与社会地位。玄宗在中央官制的设置中，于宗正寺内置崇玄署，专职掌管道教事务^①。他继承高宗隶道教于宗正寺的做法，再次确认道士为宗亲。《旧唐书·玄宗本纪》载：开元二十五年（737）春正月壬午，制：“道士、女冠宜隶宗正寺，僧尼令祠部检校。”^②自秦汉以后，宗正寺均掌“天子族亲属籍”^③。将中央政府里面管理道教事务的机构“崇玄署”隶属于宗正寺，无疑是承认道士是皇室枝叶，道教便具有皇族宗教的地位。此外玄宗一朝，还给予道士犯法不依俗制处罚的特权。

玄宗在热情地崇道信佛的同时，对道教、佛教也是有所限制的，而限制佛教的措施更多些。开元年间，玄宗多次下诏检责僧尼道士。开元二年（714）二月十九日，敕“天下寺观，屋宇先成，自今已后更不得创造。若有破坏，事须条理，仍经所司陈牒检验先后所详”^④。这一诏令限制了寺观的数量，控制寺观经济的过度扩张，也避免了乱建寺观大量消耗政府和民间的人力、物力和财力。玄宗于同年润二月十三日敕：僧尼道士女冠等自今后并拜父母。^⑤七月十三日又敕：“自今已后，百官家不得辄容僧尼等（按：包括道士）等至家。缘吉凶要须设斋者，皆于州县陈牒寺观后依数听去。”^⑥这一诏令有效地防止了佛道二教势力结

① 《新唐书·百官志》卷四十九，第1252页；《唐六典》卷十六，第467页。

② 《旧唐书·玄宗本纪》卷九，第207页。

③ 《唐会要》卷四十九《僧尼所隶》，第859页。

④ 同上，第860页。

⑤ 《唐会要》卷四十七，第836页；《唐大诏令集》卷一百一十三《令僧尼道士女冠拜父母敕》第588页系此于润二月三日；《旧唐书·玄宗本纪》，第1册第172页。

⑥ 《唐会要》卷四十九，第860页。

集形成政治上的威胁。又下《断书经及铸佛像敕》^①。从内容来看,上述诏令重点是针对佛教的。以后,玄宗又多次颁布限制佛教的诏令,如:开元三年(715)十一月十七日颁《禁断妖讹等敕》^②;开元十九年(731)四月下《诫厉僧尼敕》,规定僧尼自今后除讲律外,一切禁断;^③六月下《不许私度僧尼及住兰若敕》^④;开元二十一年(733)十月又颁《僧尼拜父母敕》^⑤。此外,《全唐文》也收录了许多这类诏令^⑥。唐玄宗通过从社会活动和政治地位等各方面给予佛教诸多限制,客观上抑制了佛教势力的发展。可以说,玄宗全力提倡道教,实际上也是压抑佛教发展的一种策略,因为道教的发展,必然削弱佛教在社会上的影响,使其发展规模受到限制。

值得注意的是,玄宗的崇道,早年和晚年是有区别的。早年主要是政治上利用,晚年则迷信神仙长生。

第五节 唐后期诸帝的道教政策

玄宗之后,由于安史之乱及其以后的纷纷战火,“正教凌迟,两京秘藏多遇焚烧”^⑦,各地道教宫观遭到不同程度的破坏,统

① 《唐大诏令集》卷一百一十三,第588页。

② 《唐大诏令集》卷一百一十三,第588页。

③ 同上。

④ 同上,第588~589页。

⑤ 同上,第589页。

⑥ 《全唐文》卷二十一、二十六、二十八、三十、三十四等。

⑦ 《太上黄箓斋仪》卷五十二,《道藏》第9册第346页。

治者的崇道活动也因动乱而减少。虽然道教由盛唐时的鼎盛而逐步衰落,但是自玄宗之后的14个皇帝仍然奉行崇道政策。唐玄宗以后至唐末诸帝所进行的崇道活动,在一定程度上促进了道教在安史之乱以后的恢复和发展。

尊崇道教及崇奉“大圣祖”玄元皇帝仍被作为维持李唐王朝的精神支柱而继续受到重视。据《册府元龟》卷五十四记载:大和七年(833)八月戊子诏曰:“圣人立极,教本奉先;王者配天,义惟尊祖。我太祖玄元皇帝肇开宝运,垂祚有唐,致六合于大同,济群生于寿域,保兹鸿业,实赖贻谋。”^①文宗祈求“大圣祖”福祐的心情是何等的虔诚,诏文表明了文宗尊祖崇道的心迹。唐武宗李炎采取具体的措施崇奉“大圣祖”。他正式规定了纪念老君诞辰的节日并在全中国推行。《旧唐书》卷一八《武宗本纪》载:武宗于开成五年(840)正月即位,二月,即“敕二月十五日玄元皇帝降生日宜为降圣节,休假一日”^②。《册府元龟》卷五四亦载此事:“三月十五玄元皇帝降生日宜为降圣节。休假三日。”^③虽然休假的天数有异,但休假成为定制是一致的。《历代崇道记》则云:“武宗会昌元年,敕以二月十五日大圣祖降诞之日为降圣节,仍令两京及天下诸州府设斋,行道作乐,赐大酺三日,军期急速,亦不在此限,永为常式。”^④面对黄巢农民起义的熊熊烈火,僖宗把玄元皇帝作为李唐王朝的保护神。为此,僖宗下诏升亳州真源县为畿县,太清宫住持威仪道士吴崇玄、马

① 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》,第607页。

② 《旧唐书·武宗本纪》卷十八,第584页。

③ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》,第607页。

④ 《历代崇道记》,《道藏》第11册第5页。

含章、孙栖梧皆赐紫，并赐吴崇玄为“凝玄先生”。又召道士赵希越入宫，问以殄灭黄巢、收复长安之计，并命他于内廷举行醮祭和祈祷。他还诏宗室李特立与道士李无为于成都青羊肆玄中观设醮祈真，殷切期望“玄穹降祐，圣祖垂祥，将歼大盗之兵戈，永耀中兴之事业”^①。玄宗时建立的太清宫斋醮制度，唐末诸帝仍然继续尊行。他们对于这一制度的贯彻执行体现了唐代崇道教政策的连续性。《新唐书》卷六载：肃宗于上元元年（760）“己酉，朝献于太清宫”^②。德宗兴元元年（784）十二月十九日，“诏以太常卿亚上香，光禄卿终上香，改三礼拜为再拜”^③。贞元元年（785）正月二日敕：“荐享太清宫，亚献太常卿充，终献光禄卿充，仍永为常式。”^④宪宗也遵守其制，“元和二年（807）正月己酉朔，亲荐献于太清宫”^⑤。敬宗在位时间虽短，但是却频繁朝献太清宫。宝历元年（825）“己酉，朝献于太清宫”^⑥。《册府元龟》卷五四记：“七月，命左仆射平章事李逢吉摄太尉，充孟秋荐献大圣祖于太清宫。”^⑦“十月，命中书侍郎平章事李程摄太尉，充孟冬荐献大圣祖于太清宫。”^⑧“十二月，命中书侍郎平章事窦易直摄太尉，充季冬奏祥瑞于太清宫。”^⑨直至会昌元年（841）二月十五日武宗还强调：“今太清宫荐告皆用朝谒之

① 《历代崇道记》，《道藏》第11册第7页。

② 《新唐书·肃宗本纪》，第1册第164页。

③ 《唐会要》卷五十第867页。

④ 同上。

⑤ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606页。

⑥ 《新唐书·敬宗本纪》，第228页。

⑦ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606～607页。

⑧ 同上，第607页。

⑨ 同上。

仪”，并以老君降诞日为“降神圣节”。百官休假，以示庆祝^①。唐哀帝李柷在朝不保夕之时，还寄希望于道教之斋醮和“大圣祖”保佑其江山永固、国泰民安。《旧唐书》卷二十《哀帝本纪》说：天祐二年（905）六月，将在北邙山之玄元观，“拆入都城，于清化坊内建置太微宫”，以便朝谒其“大圣祖”^②。

唐末诸帝尤重道教斋醮祈禳之术，修斋设醮也是这一时期崇道活动的重要内容。唐肃宗李亨继其父唐玄宗崇道遗风，积极修斋设醮。安史之乱平定后，他便诚邀茅山第十三代宗师玄静先生李含光“仰荷玄元之祐，再成宗社之业。亦师精修愿力有以助之。必须加意坛场，洁精香火，广上皇之福寿，俾六合之康宁”^③。《册府元龟》卷五十四载：“乾元元年（759）二月，旱，于曲江池投龙祈雨。又令道士何智通，于尚书省都堂醮土神，用特牲，设五十余座，右仆射裴冕及尚书侍郎官并就位如朝仪。”^④肃宗甚至对“专以祀事希幸”的王玙恩宠有加，并“累迁太常卿，以祠祷每多赐赉”^⑤。在王玙的影响之下，唐肃宗还“亲谒九宫神，殷勤于祠祷”^⑥。唐代宗李豫崇尚道教，且尤重斋醮祈禳之事。大历七年（772），代宗敕修功德中使内侍魏成信，使内供奉道士申升玄等“于岱岳观修金箓斋醮，及于瑶池投告”^⑦。“大历八年岁（773）次癸丑……修功德中使、正议大夫……翰林

① 《唐会要》卷五十，第868页。

② 《旧唐书·哀帝本纪》，第3册第796页。

③ 《茅山志》卷二，《道藏》第5册，第558页。

④ 《册府元龟》卷五十四，第605页。

⑤ 《旧唐书·王玙传》，第11册第3617页。

⑥ 同上，第3618页。

⑦ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第156页。

供奉道士王端静等，奉今年六月□日敕，于东岳观金箓行道七日七夜，及□瑶池投告□。”^① 敬宗在位期间频繁斋醮。他除多次朝献太清宫外，宝历二年（826）九月庚午，“命两街供奉道士赵尝盈等四十人，于三清殿修罗天大醮道场”^②。武宗不仅亲受法箓，且好斋醮之事。开成五年（840）即位之后，便“召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金箓道场。帝幸三殿于九天坛亲受法箓”^③。会昌六年（846）春正月，“东都太微宫修成玄元皇帝、玄宗、肃宗三圣容，遣右散骑常侍裴章往东都荐献”^④。《旧唐书·武宗本纪》亦说：“帝在藩时，颇好道术修摄之事。”武宗还恢复了唐玄宗一朝建立的用大祠之礼祀道教九宫贵神的祭祀活动^⑤。僖宗李儇崇信道教斋醮的祈禳功能，在位期间斋醮活动颇多。《道教灵验记》卷十四《僖宗金箓祈雨验》说：僖宗皇帝嗣位之初（875），三月不雨至于五月，名山大川灵湫郊坛所在祈祭未能致效，中外焦劳，计无所出，司空平章事郑畋上言说：“风雨水旱，实系上玄，山川百神皆上帝之臣吏也，不能专其雨泽，自春愆亢，上轸圣情，所作祷求，未彰厥效。臣愚以为上奏玉皇，可以感降风雨，少安圣虑，请应天节日殿上选两街高行道士各七人，于内殿置金箓道场七日，天下名山青城、峨嵋、茅山、天台、罗浮、五岳等一十八处，降赐词文，各修道场七日，内殿请皇帝捻香祈祷，以冀感通。”^⑥ 僖宗从之，置金箓道场祈

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第159页。

② 《册府元龟》卷五十四，第607页。

③ 《旧唐书·武宗本纪》，第585～586页。

④ 同上，第609页。

⑤ 《旧唐书》，第3册第933页。

⑥ 《道教灵验记》卷十四，《道藏》第10册第850页。

雨有验。中和元年(881)七月十五日,唐僖宗“诏内臣袁易简、刺史王滋、县令崔正规与余诣(青城)山修醮,封为五岳丈人希夷真君”^①。僖宗李儂还受茅山上清法箓。《茅山志》卷十一云:“僖宗乾符二年(875)遣使受大洞箓,遥尊称(茅山道士吴法通年)为度师。”^②赐号“希微先生”。唐哀帝李柷在江山易主之际,还寄希望于道教之斋醮保佑其江山永固、国泰民安。《旧唐书》卷二十《哀帝本纪》载:天祐二年(905)五月,以星变不视朝,敕曰:“天文变见,合事祈禳,宜于太清宫置黄箓道场,三司支給斋料。”^③

宠幸道士、置观度人仍然是常行不衰的崇道措施之一。代宗一朝积极置观度人。“广德二年(764)八月,道士李国祯以道术见,因奏皇室仙系,宜修崇灵迹,请于昭应县南三十里山顶,置天华上宫露台、大地婆父、三皇、道君、太古天皇、中古伏羲、娲皇等祠堂,并置扫洒宫户一百户。又于县之东义扶谷故湫置龙堂,并许之”^④。大历二年(767),资州刺史叱干公奉为国家造三教道场,颂扬释、道、儒三教圣人^⑤。《册府元龟》卷五四云:“大历三年(768)七月,增置崇玄生员满百员。”^⑥大历七年(772)四月,“光天观道士简较殿中监冲虚先生申甫上言,请下制诫:天下道士增修道法。许之。四月,申甫又上言,玄真观、开元观、望天观并载先帝圣谥,请至讳日各于其观行香,从之。

① 《道教灵验记》卷十四,《道藏》第10册第850页。

② 《茅山志》卷一十一,《道藏》第5册第603页。

③ 《旧唐书·哀帝本纪》,第3册第793页。

④ 《旧唐书·王玙传》附《道士李国祯传》,第11册第3618页。

⑤ 陈垣:《道家金石略》(唐部分),文物出版社,1988年版,第156页。

⑥ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》第606页。

八年正月乙未，敕天下寺观僧尼、道士不满七人者，宜度满七人，三十人以上者更度一七人，二七以下者更度三人”^①。《册府元龟》卷五十四又说：“广德二年（764）四月壬申，以玄宗讳日，度僧道凡数百人；乙酉，以肃宗讳日，度僧道凡数百人。”^②“大历四年（769）正月，帝以章敬皇太后忌辰，度僧尼、道士凡四百人。”^③“大历九年（774）八月丙戌，以肃宗讳日，度僧尼道士凡二百余人。”^④《册府元龟》卷五十四载：大历“十三年（778）乙巳，新作乾元观，置道士四十九人，以追远祈福，上资肃宗也。其地在皇城南长兴里，本泾原节度使马璘之宅。璘初创建是宅，重价募天下巧工营缮，屋宇宏丽，冠绝当时。璘将卒，抗表献之。帝方轸怀罔极，钦崇道福，以其当皇城形胜之地，墙宇新洁，遂命为观，加乾元名焉，先皇尊号也。仍遣道门威仪申甫司其事”^⑤。代宗这些举措，无疑对道教的恢复和发展有重要的促进作用。德宗也修建道观，贞元三年（787）“作玄英观于大明宫北垣”^⑥。这个玄英观是当时著名的内道场之一。唐宪宗李纯崇奉道教，耗费巨资大修兴唐观。元和八年（814），宪宗“命中尉彭忠献师徒三百人修兴唐观，赐钱十万，使壮其旧制。其观北距禁城，因是开复道为行幸之所，以内库绢千匹、茶千斤为兴唐观城复道夫役之赐；又以庄宅钱五十万、杂谷千石充修道教之

① 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606页。

② 《册府元龟》卷五十二《帝王部·崇释氏》，第576页。

③ 同上，第577页。

④ 同上，第578页。

⑤ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606页。

⑥ 《旧唐书·德宗本纪》，第2册第358页。

费”^①。敬宗厚赐道士，宝历元年（825）“八月癸丑，幸蓬莱殿，会沙门、道士共四百人，赐食兼给茶绢有差”^②。文宗得知“亳州太清宫频经水潦，颇以摧毁，永惟诞圣之地，敢忘崇本之诚，宜令宣武军节度使李程，兼充亳州太清宫使，仍委渐加修葺，以时致敬，称联意焉”^③。开成二年（837）“正月，召麻姑山女道士庞德祖自录台门留止玉晨观”^④。《旧唐书》卷一八《武宗本纪》载：会昌三年（843）五月，“筑望仙观于禁中”^⑤。会昌五年（845）武宗又“造望仙台于南郊坛”^⑥。宣宗亦宠幸道士。大中元年（847），赐道士郗元表“通玄先生”^⑦。大中五年（851），河中节度使郑先奏永乐县道士侯道华“上升”（逝世），宣宗命改所居净道院为“升仙院”，仍赐绢五百匹以饰廊房。僖宗避难成都也不忘耗资修置道观。他将玄中观改号为青羊宫，令高品郭遵泰为监工，又赐钱二百贯，用以收赎附近田地二顷，归该宫所有。并下诏说：“太上垂祥，青羊应现，礼宜崇饰，用答殊休。诸道州府紫极宫，宜委长吏如法修饰，仍选有科仪道士祭醮。”并令翰林学士守尚书兵部侍郎乐朋龟撰《西川青羊宫碑铭》敕西川节度使立之，颁示天下，“以表皇家承神仙之苗裔，感太上之灵贶，实万代之无穷也”^⑧。

唐末诸帝也采取措施加强对道教的管理。鉴于当时道教势力

① 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606页。

② 同上，第607页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《旧唐书·武宗本纪》，第2册第595页。

⑥ 同上，第603页。

⑦ 《唐会要》卷五十《尊崇道教》，第869页。

⑧ 《历代崇道记》，《道藏》第11册第7页。

有增强的趋势，德宗即位之初便通过限制宫观数量抑制道教：“自今更不得奏置寺观及度人。”^① 德宗还下诏维护宫观制度和修葺寺观，贞元五年（789）三月诏曰：“释道二教，福利群生，馆宇经行，必资严洁，自今州府寺观，不得俗客居住，屋宇破坏，各随事修葺。”^② 对于危害封建统治的道士，文宗、宣宗均严加惩治。文宗对蛊惑敬宗的妖妄僧惟贞、道士赵归贞等“配流岭南”；宣宗一即位遂将“道士赵归真杖杀之，罢望仙台院”，并“诛道士刘玄靖等十二人，以其说惑武宗，排毁释氏故也”^③。宣宗清整道观，旨在维护道教传统清规。《东观奏记》卷上载：“上（宣宗）微行至德观，女道士有盛服浓妆者，赫怒急归宫，立宣左街功德使宋叔康，令尽逐去，别选男道士七人住持，以清其观。”^④ 《唐语林校正》卷一亦载其事，但有出入，为“别选男子二人住持其观”^⑤。

唐朝帝王中，迷信道教的神仙方药者为数不少。他们为了久寿长年而宠信和重用道士，不惜耗费人力、物力、财力炼丹合药，企图服食成仙。唐宪宗很迷信神仙丹药。《旧唐书》卷十《穆宗本纪》记述此事说：“宪宗末年，锐于服饵，皇甫镈与李道古荐术人柳泌、僧大通待诏翰林。泌于台州为上炼神丹，上服之，日加躁渴，遽弃万国。”^⑥ 宪宗终因“服饵过当，暴成狂躁

① 《旧唐书·德宗本纪》，第2册第321页。

② 《册府元龟》卷五十四，第606页。

③ 《旧唐书·宣宗本纪》，第2册第615页。

④ 《东观奏记》卷上，中华书局，1994年版，第93页。

⑤ 《唐语林校正》上册卷一《政事》，第80页。

⑥ 《旧唐书·穆宗本纪》，第2册第476页。

之疾，以至弃代”^①。穆宗开初也知道服食丹药的危害，最后还是因服用金石之药而丧命。唐敬宗李湛迷信道教神仙术尤甚。他不仅亲临名山洞府，“累访贞隐”，且厚赐有修养方术的道士。《旧唐书·敬宗本纪》载：宝历元年（825）八月，“遣中使往湖南、江南等道及天台山采药。时有道士刘从政者，说以长生久视之道，请于天下求访异人，冀获灵药。仍以从政为光禄少卿，号升玄先生”^②。宝历二年五月，敬宗“赐浙江送到绝粒女道士施子微紫衣一袭，绢六百疋，银器二百事，命中使却送归本州。帝前后累访贞隐，唯子微粗有修养之术，故其去也，获厚赐焉”^③。同年“癸未，命内官张士清，押领光顺门进状山人杜景先，赴淮南、浙西、江东、湖南、岭南等道。访求药术之士。仍送景先衣一袭，绢三十疋。”同时“赐兴唐观钱二万贯，充道士刘从政修院”^④。《旧唐书·敬宗本纪》又说，同年八月，“令供奉道士二十人，随浙西处士周息元入内宫之山亭院，上问以道术，言识张果、叶静能”^⑤。武宗皇帝也好神仙异术，海内道流方士多至辇下。如他令“善制铅汞”的赵归真为其炼丹药。会昌元年（841）六月，又“以衡山道士刘玄靖为银青光禄大夫，充崇玄馆学士，赐号广成先生。令与道士赵归真于禁中修法箓”^⑥。会昌四年（844）三月，“以道士赵归真为左右街道门教授先生。时帝志学

① 《旧唐书·李皋传》附《李道古传》，第11册第3642页。

② 《旧唐书·敬宗本纪》，第2册第516页。

③ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第607页。

④ 同上；《旧唐书·敬宗本纪》，第2册第520页。

⑤ 《旧唐书·敬宗本纪》，第2册第521页。

⑥ 同上，第587页。

神仙，师归真”^①。武宗炼服丹药、宠信道士、筑望仙观，与其“志欲学仙”，喜好“长年之术”有直接关系。宣宗至晚年也访道服丹。

另外，值得一提的是武宗采取尊崇道教而贬毁佛教的极端政策。会昌五年（845）八月，武宗采取措施下令毁佛，寺庙被拆，佛像被毁，僧尼还俗，寺院财产充公，史称“会昌法难”。引起会昌“废佛”的原因很多，有信仰上的，有政治上的，而最根本的原因则是佛教寺庙与中央王朝的经济矛盾。武宗“废佛”虽然与受道士的鼓动有一定关系，但这是一个较为次要的因素。毫无疑问，武宗断然“废佛”的举措一方面必然削弱佛教在社会上的影响，使其发展规模受到限制，另一方面却有利于道教的发展。

① 《旧唐书·敬宗本纪》，第2册第600页。

第二章 唐代政府的道教管理制度

唐代统治者建立和健全最多项制度，实现了国家对道教全面的、有效的控制与管理，其目的是使道教更好地为封建统治服务。唐代政府建立了较为完善的管理道教的机构及道官制度，实施敕度制度以严格控制天下道士的总数，用置观制度限制全国道观的数量，还使用俗礼俗法加强对道士的控制。

第一节 唐政府管理道教的机构及道官制度

封建政府设置专门管理道教事务的机构及道官当始于北魏。道官，即由政府任命的由道士、女冠担任的管理道教的官员。道官是伴随着政府管理道教的机构的建立而产生的。北魏天兴（398—403）中，仪曹朗董谧因献《服食仙经》数十篇，太祖（即道武帝）“于是置仙人博士、立仙坊，煮炼百药”^①。（按：

^① 《魏书》卷一百一十四《释老志》，第8册第3049页。

《资治通鉴》卷一百一十一将此事系于安帝隆安四年)。虽然当时立仙坊、置仙人博士管理炼药主要是为皇帝个人服药长寿服务,但特设专门机构和官员也是前所未有的。后寇谦之见太武帝,太武帝令谦之止于张曜(时为仙人博士)之所,这时的仙人博士与仙坊似乎已开始行使管理道教事务的职责了。

时至太和十五年(491),魏孝文帝下诏迁京城中的道坛至南都桑乾之阴,“以供斋祀之用”,沿旧名置崇玄寺^①。后孝文帝迁都洛阳,再后,东魏孝静帝迁都邺城,“迁洛移邺,踵如故事”,置“坛主、道士、哥人一百六人,以行拜祠之礼”^②。至北齐,《隋书·百官志》中载:北齐太常寺内设有崇虚局,掌管“在京及诸州道士簿账等事”。又有昭玄寺,“掌释道二教”^③。这里明确了规定了昭玄寺掌管佛道二教的职责。但是,太常寺内的崇虚局和昭玄寺管理道教的职权有所重叠,它意味着北齐朝廷对道教事务管理的加强。《通典》卷二十三《职官五》“礼部尚书”条载:“后周置春官卿(府),春官之属有典命(掌内外九族之差,及玉器衣服之令,沙门道士之法。)”《唐六典》卷一八载:“后周置司寂上士,中士掌法门之政;又置司元中士、下士,掌道门之政。”^④可见,北周时政府继续完善和充实掌管道教事务的机构和官员,其职责更为具体。但是,此时的春官卿、司元中士、司元下士是否由道教徒担任却不得而知。这一时期,随着道馆(观)制度的建立,政府开始任命了一些著名道观(馆)主、上

① 《魏书》卷一百一十四《释老志》,第8册第3055页。

② 同上。

③ 《唐六典》卷十八第505页。

④ 同上。《通典》卷二十五亦载其事。

座。这些道官没有常官性质，无行政级别。唐王悬河《上清道类事相》载：“董率法，彭城人也，宋明帝征为崇虚馆主”；“薛彪之……齐高帝时……乃敕于此山为金陵馆主也”；“成童孙，梁天监十六年（517）敕为静心馆上座。”^①“孙岳，字玄达，东阳永康人也，齐永明三年（485）敕征为兴世馆主”；“徐师子，字德威，东海人也……陈武帝立宗虚大馆，引师子为其馆主也。”^②嘉兴张元之，南北朝建武中（494—498）敕为茅山崇元馆主^③。这些观（馆）主、上座当是最基层的道官。

至隋，文帝厘革前朝制度，在中央政府设置了专门管理道教事务的机构，即是在鸿胪寺下置崇玄署掌佛道事务，并设令、丞二官，加强对道佛二教的管理。文帝为什么要在鸿胪寺下置崇玄署掌佛道事务呢？这与佛道二教在社会生活中扮演的角色有关。佛道二教最初在上层的主要功用是被当作郊庙礼节和生死仪事一类的事务而归档鸿胪寺。南北朝时，皇室办丧事，庆祝帝王圣诞，祭祀活动，除尊行儒家传统礼节外，多按宗教礼仪举行，所以封建政府把崇玄署归口于鸿胪寺和礼部这类礼宾机构下管理，而且还设置负责宗教礼仪的官职——鸿胪卿。这种做法一直延续到唐初。炀帝时“郡县佛寺改为‘道场’，道观改为‘玄坛’，各置监、丞”^④。《隋书》卷二九将这一举措系于郡县官制度改革项下。把玄坛监、丞设置在郡县的道观里，意味着封建政府已插手道观内部具体事务的管理。看来，大业时初步形成了比较固定的

① 《上清道类事相》卷一《仙观品》，《道藏》第24册第877页。

② 同上，第878页。

③ 《茅山志》，《道藏》第5册第617页。

④ 《隋书·百官志下》，第3册第802页。

道教管理体制，即由中央崇玄署和郡县玄坛监、丞对道教实行两级管理的模式。

唐代管理道士、女冠的中央机构屡有变动。《新唐书·百官志三》“宗正寺·崇玄署”记载：

初，天下僧、尼、道士、女官，皆隶鸿胪寺。武后延载元年（694），以僧、尼隶祠部。开元二十四年（736），道士、女官隶宗正寺，天宝二载（743），以道士隶司封。贞元四年（788），崇玄馆罢大学士，后复置左右街大功德使、东都功德使、修功德使，总僧、尼之籍及功役。元和二年（807），以道士、女官隶左右街功德使。会昌二年（842），以僧、尼隶主客，太清宫置玄元馆，亦有学士，至六年废，而僧、尼复隶两街功德使。

《唐会要》卷四十九《僧尼所隶》条载：

开元二十四年（736）七月二十八日，中书门下奏：臣等商量，缘老子至流沙，化胡成佛法，本西方兴教，使同客礼，割属鸿胪。自尔已久，因循积久。圣心以元元本系，移就宗正。诚如天旨，非愚虑所及。伏望过元日后，承春令便宜。其道、僧等既缘改革，亦望此时同处分。从之。至（开元）二十五年七月七日制：道士、女冠宜隶宗正寺，僧尼令祠部检校。至天宝二载（743）三月十三日制：僧尼隶祠部，道士宜令司封检校，不须隶宗正寺。元和二年二月（807）诏：僧尼道士同隶左右街功德使。自是祠部司封不复关奏。

《唐会要》卷五十《杂记》载：

至德二载十一月二十七日敕：道士、女冠宜依前属司封。

元和二年二月诏：僧尼道士同隶左右街功德使。自是祠部司封不复关奏。

《唐六典》卷十六宗正卿·崇玄署条载：

开元二十五年，敕以为道本玄元皇帝之教，不宜属鸿臚。自今以后，道士、女道士并宜属宗正，以光我本根，故署亦随而隶焉。

根据上述资料，唐代政府管理机构隶属关系情况列表如下：

时间	隶属关系
唐初	鸿臚寺（崇玄署）
玄宗开元二十五年（737）	宗正寺（崇玄署）
玄宗天宝二年（743）	司封（崇玄署）
肃宗至德二年（757）	司封（崇玄署）
宪宗元和二年（807）	两街功德使

由上表可以看出，唐代道士主管权归属曾数经变动，但大致可以分为四个时期：

第一个时期是唐初至开元二十五年前，属隶鸿胪寺主管时期。高祖即位之初便因隋制而置崇玄署。此时，崇玄署是中央政权机构的正式衙司，官员设“令一人，正八品下；丞一人，正九品下。府二人，史三人，典事六人，掌固二人，令掌京都诸观之名数，道士之帐籍与其斋醮之事。丞为之贰”^①。崇玄署之令（正八品下）、丞（正九品下）是有品级的朝廷命官，它与敕授而无品级的道官上座、馆主完全不同。又“置诸寺、观监，隶鸿胪寺，每寺、观各监一人”^②。对这句话需作两点诠释，第一，唐初崇玄署隶于鸿胪寺；第二，文中的诸“寺观监”，是“诸州、县的寺观监”之意，每“寺、观”各监一人即每州、县，置寺监、观监各一人。这大概也是因袭隋大业时的郡县玄坛的监、丞旧制，是专门管理地方道教事务的国家官员。武德时州县寺监、观监，任官在州县，却不是州县佐职，而是直接隶鸿胪寺。不久，太宗废寺观监之制，究其原因，“可能与它不谐调的隶属关系有关”^③。

第二个时期，即是玄宗开元二十五年（737）至天宝二载（743），崇玄署隶宗正寺时期。《旧唐书·玄宗本纪》载：开元二十五年春正月壬午，制：“道士、女冠宜隶宗正寺，僧尼令祠部检校。”^④宗正寺自秦汉以后，均掌“天子族亲属籍”^⑤。玄宗把管理道教事务的崇玄署，由鸿胪寺移隶宗正寺，这一举措意味着确认道士为宗亲，把道教抬高到皇族宗教的地位，可以享受皇室

① 《旧唐书》卷四十四《百官三》，第1881页。

② 同上。

③ 张弓：《汉唐佛寺文化史》，中国社会科学出版社，1997年版，第376页。

④ 《旧唐书》，第1册207页。

⑤ 《唐会要》卷四十九《僧尼所隶》，第859页。

的特权。但是值得注意的是，由于三省六部制在唐前期趋于成熟，尚书省之礼部也开始履行国家管理道教事务的职能了。《唐六典·尚书礼部》祠部郎中条规定：“祠部郎中、员外郎，掌祠祀，享祭、天文、漏刻、国忌、庙讳、卜筮、医药，道佛之事。”^① 由祠部与宗正寺下的崇玄署共同管理道教事务，是唐政权体系中三省与崇玄署管理职权重叠，也意味着封建政府对道教事务管理的强化。

第三时期，即天宝二载（743）至肃宗至德二年（757），崇玄署隶吏部司封时期。天宝二载，玄宗敕司封管理道教事务。《通典》卷二三《职官五》载“尚书吏部司封条”，载“掌封爵、皇之枝族及诸亲，内外命妇告身及道士、女冠等”。这次变更，没有改变道教为皇族宗教的性质。同时，“两京元元宫及道院等，宜委崇元馆大学士都检校，务在精修，勿令喧杂，仍不更隶宗正。其道士等名籍任依常式”^②。值得注意的是，特别由“崇元馆大学士都检校”具有皇家宗庙性质的玄元皇帝庙和京都的国立道院，一方面表明由于唐政府斋醮活动频繁，两京玄元宫及道院的地位非常，另一方面意味着司封管理道教权力的削弱。唐肃宗至德二年（757）仍在重申“道士、女冠宜依前属司封”^③。

第四个时期为宪宗元和二年（807）二月至唐末，“僧尼、道士，同隶左右街功德使”时期。左右街功德使成为唐后期管理道教的机构。虽然宪宗诏“祠部、司封不复关奏”^④，但是，此时

① 《唐六典》卷四，第120页。

② 《唐会要》卷五十《尊崇道教》，第867页。

③ 《唐会要》卷五十《杂记》，第881页。

④ 《旧唐书·宪宗纪上》，第2册第420页。《唐会要》卷五十《杂记》，第881页。

的两街功德使可以控制祠部，而祠部掌管天下僧尼、道士的名簿籍册和度牒的职权仍然保留。两街功德使具有常官性质，并由兼任禁军将领的权宦把持。自此以后，道教管理机构基本上没有变动。

唐代，随着政府管理道教事务的机制的进一步确立和完善，一整套道官制度也随之建立起来。道官制度即是在封建政府的统辖下，通过充分发挥道教徒的作用来替封建政府管理道教事务。可以说，道官制度是封建行政管理制度的翻版。道官制度是唐代政府对道教实施管理的重要制度之一。

唐代的道官，即是由唐朝廷任命的由道士、女冠担任的管理道教的各级官员。他们往往由德行优良的高道大德出任。就全国范围来看，唐政府设有全国性的道官和地区性的道官——道门威仪，或称道门威仪使，所谓“道、释二教，必在护持，须置威仪，令自整肃”^①。道门威仪的职责是“监领诸道士”^②。毫无疑问，这些道官必然是在唐政府的控制和监督下对道教实施管理的。

唐代设置了全国性的道门威仪。担任过该职的道士有：玄宗开元时李含光的弟子汉东胡紫阳^③，右检校道门威仪龙兴观道士司马秀^④，天宝时东明观道士道门威仪王虚真^⑤，华丰观观主道

① 《全唐文》卷三百一十《停京都检校僧道威仪敕》，第4册第3154页。

② 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第605页。

③ 瞿蜕园、朱京城：《李白集校注》卷二十九，上海古籍出版社，1980年版，第1735页。《茅山志》，《道藏》第5册第656页。

④ 刘慧达：《河北邢台地上文物调查记》，《文物》，1963年，第5期。

⑤ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第605页。

门威仪阎□^①，肃宗、代宗时光天观道士殿中监冲虚先生道门威仪申甫^②，文宗、武宗时期道门威仪麟德殿讲论大德赐紫道士郗玄表^③，僖宗朝道士右街威仪尹嗣玄^④。唐代还设置了地区性道门威仪。担任过该职的道士有：玄宗时东京道门威仪使张探玄^⑤、代宗时括州都检校道门威仪叶修然^⑥。另外，还设置了主管一县或几个县道观的道门威仪，如永仙观主田名德为检校两县威仪使^⑦。更为基层的则有主管几座道观甚至一座道观的威仪，如文宗时茅山第十六代宗师孙智清“大和六年为山门威仪”^⑧，中宗时道士张育行为易州重光观都监斋知威仪事，成正因为紫烟观威仪^⑨，玄宗开元时道士张湛为□□观威仪^⑩，元丹丘为天宝时西京大昭成观威仪^⑪，唐末茅山道门威仪邓启霞^⑫。

最基层的道官是道观的三纲，他们具体负责掌管一个宫观的

① 樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》，1993年，第2期。

② 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606页。

③ 樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》1993年，第2期；《唐会要》卷五十《尊崇道教》，第869页。《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社，2001年版，第892页。

④ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第191页。

⑤ 《张探玄碑》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第136页。

⑥ 《宣阳观钟铭》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第161～162页。

⑦ 《大唐检校两县道门威仪使兼永仙观主田尊师德行之颂》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第152页。

⑧ 《茅山志》，《道藏》第5册第603页。

⑨ 《龙兴观道德经碑额并阴侧题名》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第98页。

⑩ 《大房山投龙璧记》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第123页。

⑪ 《玉真公主受道灵坛祥应记》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第139页。

⑫ 《全唐文》卷八百八十八《茅山道门威仪邓先生碑》，第10册第9283页。

宗教活动。唐代道观“每观观主一人，上座一人，监斋一人，共纲统众事”^①。据《旧唐书》卷四十三《职官三》载：“凡天下寺观三纲，及京都大德，皆取其道德高妙、为众所推者补充，申上书祠部。”^②《唐六典》卷一八鸿胪寺条亦云：“凡天下寺观三纲及京都大德，皆取其道德高妙为众所推者补充，上书祠部。”^③三纲要由众人举荐、政府选拔且“道德高妙”者充任。三纲的设置、任职条件和审批手续都有明文规定，形成了定制。详情参见第五章第三节。

史料阙如，虽然唐代各级道官的管理职能及机构设置的详细情况难以知晓，但是，一套较为完善的官方管理道教的机构和与之配套的道官体系在唐代已经基本形成。以皇帝任命高道大德出任道官治理道教的形式处置全国的道教事务的管理体制，体现了政权凌驾于教权之上、教权服务于政权的精神。

第二节 敕度制度

唐代度人入道有非常严格的规定。一般来说，在唐代，一个人要想出家成为道士，首先必须拜师精勤修行，然后经师推举，由政府考核合格者，得到敕度后方能出家。敕度，又称官度或正度，即是按照皇帝专门颁布的的诏令度人入道。这种诏文明确规定某宫观披度道士、女冠数量。可以说，敕度是唐政府管理道教

① 《唐六典》卷四，第125页。

② 《旧唐书》第6册第1885页。

③ 《唐六典》卷十八，第505页。

的又一重要制度。

唐初著名道士尹文操从小就喜读《老子》、《西升经》及《灵宝经》等，“年十五，道行已周，有名于远近矣。属文德皇后遵上景而委中宫，于是搜访道林，博采真迹。尊师即应玄景，行预缘云，奉敕出家，配往宗圣观”^①。茅山宗师李含光，年少时，“好静处诵习《坟》典。年十八，志求道妙，遂师事同邑李先生，游艺数年。神龙初，以清行度为道士，居龙兴观，尤精老庄周易之深趣”^②。又如道士邓紫阳，从小就好道，“幼入庐山，中移恒岳。……开元二十三载，皇上下明诏求方士，闻本郡，别乘李行祎以尊师应辟焉。帝请问所习，雅重其言。……明年春二月甲子，复命称旨意，敕度为道士，名曰紫阳。……配东京福唐观”^③。再如道士张探玄，据称乃张道陵之后，不仅家世奉道，而且自幼学道，“文明初，天皇下席，国家延庆于道，度为仙官，隶本郡明山观道士”^④。玄宗时便有朝散大夫忠王友故夫人太原郡太夫人王氏开元廿八年八月五日恩制内度太平观女道士讳紫虚的记载^⑤。贺知章作玄虚志序中有“敕度真人（叶法善）弟子司

① 《大唐宗圣观主银青光禄大夫天水尹尊师碑并序》，《道家金石略》（唐部分），第103页。

② 《茅山玄静先生广陵李君碑铭并序》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第160页。

③ 《唐东京福唐观邓天师碣》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第125页。

④ 《张探玄碑》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第136页。

⑤ 《唐故太原郡帝眷之苗曳阎嵩之后阎府君讳力，皇赠朝散大夫忠王友故夫人太原郡太夫人王氏开元廿八年八月五日恩制内度太平观女道士讳紫虚墓志铭并序》，《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社，2001年版，第656页。

马仲容为东京圣真观道士”^①的记载。《唐故九华观书□氏师藏形记》载□氏师是德宗时敕度的道士，“建中末，敕度，赐名尚简，方冀考终介福，永锡遐期”^②。

度人入道的诏令有常制性和随意性二种。唐初，高祖、太宗虽尊崇道教，扶持道教，但不迷信道教。这一时期，二帝似乎没有颁布度人入道的常制性诏令。高宗李治继位后坚持尊老崇道政策，于永淳二年（683）十二月四日下诏：“仍令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所，每观度道士七人，以彰清静之风，伫洽无为之化。”^③玄宗是历史上著名的崇道皇帝，他在位期间多次下令在全国范围内普度道士，天宝七年（748）五月三十日，玄宗下诏：“……其洞宫山各置坛祠宇，每处度道士五人。……自古得道升仙之处，虽先令醮祭。……宜每处度道士二人其灵迹殊尤，功应远大者，度三人，永修香火。”^④天宝八年（749），玄宗又诏：“两京并十道于一大郡亦宜置一观，并以真符玉芝为名，每观度道士七人，修持香火。”^⑤玄宗一朝，虽然频繁下令敕度道士，但也严格控制道士质量。玄宗开元二十六年（738）下令：“其天下观寺，大小各度十七人。简择灼然有经业戒行，为乡闾所推，仍先取年高者。”^⑥天宝六载（747），又诏：“天下诸观道士等，如闻人数全少，修行多阙，其欠少人处，

① 《唐庐卿越国公灵虚见素真人传》，《道藏》第18册第84页。

② 周绍良、赵超主编《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社，2001年版，第795页。

③ 《全唐文》卷一十三《改元弘道大赦诏》，第1册第162页。

④ 《全唐文》卷三十九《加应道尊号大赦文》，第1册第430页。

⑤ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第603页。

⑥ 同上，第593页。

度满七人。并取三十以上，灼然有道行经业者充，仍令所繇长官精加试练，采访重复，勿使逾滥。度迄，挟名奏闻。其诸观有绝无人处，亦度三两人，准此简试。”^① 这一诏令有助于保证道士质量。安史之乱爆发后，唐肃宗李亨即位伊始仍然遵循敕度制度，至德元年（756），即敕“天下寺观，各度七人”^②。《册府元龟》卷五四云：“大历八年（773）正月乙未……敕天下寺观僧尼、道士不满七人者，宜度满七人，三十人以上者更度一七人，二七以下者更度三人。”^③ 德宗在即位之初便令“自今更不得奏置寺观及度人”^④。以此严格控制天下道士的数量。

唐代皇帝有时为了扶持某些著名宫观度人入道令，有时为追福而度人入道，这些诏令往往带有一定的随意性。如唐贞观二年（628）太宗令衡岳观张天师惠朗度道士四十九人，太宗又于贞观九年敕“润州于茅山置太平观并度道士”^⑤。代宗大历九年（774）四月丙戌，“肃宗忌日度尼僧、道士凡二百余人”^⑥，《册府元龟》卷五十四又说：“广德二年（764）四月壬申，以玄宗讳日，度僧道凡数百人；乙酉，以肃宗讳日，度僧道凡数百人。……大历四年（769）正月，帝以章敬皇太后忌辰，度僧尼道士凡四百人。”^⑦

试经是敕度道士的重要手段。唐初有《三皇经》，贞观年间

① 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第601页。

② 《全唐文》卷四十四《即位赦文》，第489页。

③ 《册府元龟》卷五十四第606页。

④ 《旧唐书·德宗本纪》，第2册第321页。

⑤ 《玄品录》，《道藏》第18册第124页。

⑥ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606页。

⑦ 《册府元龟》卷五十二《帝王部·崇释氏》，第567～577页。

改由《老子经》（即《道德经》）代替。如道士刘若水，“年十三，神龙中有敕度人诵经入道，配璿台观”^①。穆宗长庆二年（822）五月正式规定：

诸色人中，有情愿入道者，但能暗记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，即任入道。其《度人经》情愿以《黄庭经》代之者，亦听。宣令所司，具令文状条目，限降诞月内投名请试。今年十月内试毕^②。

众所周知，在当时的社会条件下，要精熟两篇道经于普通人来说是非常困难的。唐政府通过这种苛刻的条件来限制入道人数。

由政府批准入道者，最后领取由尚书省祠部颁发的度牒，才算成为合法的道士，称为正名道士。度牒是官府颁给合法出家道士、女冠的身份证明书。由于度牒由尚书祠部颁出，故又称祠部牒。道士还俗或死后，由州或县将已度道士、女冠的姓名、乡贯、户头、所习经业及配住宫观等项填表送本司，其度牒由本观三纲封送本司，严禁转让。

度牒制度的另一功用是防止私度。与正度相对立的是私度。唐政府严禁私度道士、女冠，私自出家，或私度道士都属违法行为。《唐律疏义》中有打击私度的条文：

① 《王屋山刘若水碑》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第144页。

② 《唐会要》卷五十《尊崇道教》，第867页。

诸私入道及度之者，杖一百，若由家长，家长当罪。已除贯者，徒一年。本贯主司（谓私入道者所属州县官）及观寺三纲知情者，与同罪。若犯法合出观寺，经断不还俗者，从私度法。即监临之官，私辄度人者，一人，杖一百；二人，加一等^①。

这条法律十分明确地规定，任何人都没有权力私度入道，出家为道士者必须“敕度”，即要通过政府的批准，否则就是犯法，而且一人私度，要牵连知情者，包括家长及所属州县官吏及所在宫观的三纲。据笔者所见，这是中国历史上第一次将私度作为犯罪行为列入国家法典，并为后世各朝因袭。唐代官修的史籍中还有皇帝禁断私度的诏令及各朝臣奏请打击私度的记载，如：唐睿宗朝诏令：“私度之色，即宜禁断。”^② 在唐宪宗即位以后，于元和二年（800）正月下令：“天下百姓不得冒为僧尼、道士以避徭役；其创造寺观，广兴土木者，举前敕处分之。”^③ 同年三月诏书重申：“男丁女工，耗织之本，雕墙峻宇，耗蠹之源。天下百姓或冒为僧道士，苟避徭役。有司宜备为科制，修例闻奏。”^④ 长庆四年（824），据浙西观察使李德裕奏称：“江淮自元和二年后，不敢私度。”^⑤ 由此看来，度人入道制度执行情况良好。大和四年（830），有人向唐文宗奏言：“缁黄之众，蚕食生人，规避王徭，凋耗物力，应诸州府度僧尼道士及创造寺观，累有禁令

① 《唐律疏义》卷十二《户婚·私人道》，第107页。

② 《全唐文》卷十九《申劝礼俗敕》，第1册第223页。

③ 《唐大诏令集》卷七十《元和二年南郊敕》，第391~392页。

④ 《唐会要》卷五十《杂记》，第881页。

⑤ 《旧唐书·李德裕传》，第14册第4514页。

……自今以后，非别敕处分，妄有奏请者，委宪司弹奏，量加贬责。于百姓中苟避徭役，冒为僧道，所在长吏，重为科禁者。”^①

唐代政府度人入佛入道的另一特殊途径是公卖度牒。一些学者谓唐代鬻卖僧人度牒之事始于玄宗朝，其实不然。早在中宗时期，已有鬻卖僧人度牒之事。《新唐书》卷一百二十二《魏元忠传》记载，魏元忠曾向唐中宗进谏说，“今度人既多，缁衣半道，不本行业，专以重宝附权门，皆有定直。昔之卖官，钱入公府，今之卖度，钱入私家。以兹入道，徒为游食”^②。从魏元忠的话中可以看出，不仅中宗朝已有卖度之事，且卖度名额“皆有定直”，不过此时的卖度是地方官或权僧图谋诈财、以饱私囊的行为，钱入私家。而玄宗朝卖度，属于国家的公卖度牒活动，钱始归公府而已。它是作为国家非常时期的一项非常性政策而出现的。

国家的公卖僧道度牒一事确实发生于唐玄宗统治末期，这是资料所见最早的官府卖度事，其目的是为了筹集军资。有关唐政府官卖僧道度牒的资料，散见于官修史书中，如《新唐书》、《旧唐书》、《通典》、《文献通考》、《册府元龟》皆有记载。但是唯《新唐书·食货志》的记载较完整，其云：

及安禄山反，司空杨国忠以为正库物不可以给士，遣侍御史崔众至太原，纳钱度僧尼道士，旬日得百万缗而已。……明年，郑叔清与宰相裴冕建议，以天下用度不充，诸道得召人纳钱，给空名告身，授官勋邑号；度道士僧尼不可胜

① 《全唐文》卷九百六十六《请申禁僧尼奏》，第10册第10032页。

② 《新唐书·魏元忠传》，第14册第4346页。

计。……及两京平，又于关辅诸州，纳钱度道士僧尼万人^①。

我们从上述记载可以看出：

第一，唐政府在安史之乱期间共进行了三次公卖剃度活动，而首次“鬻度牒始于杨国忠”^②，其事大致发生在安禄山起兵至马嵬驿之变前，即天宝十四年（755）十一月至天宝十五年六月间，估计发生在天宝十四年底的可能性更大些。实行地区是在以太原府为中心的河东道辖境。卖度的收入十分可观，“旬日间得钱百万缗”。

第二，唐政策实行的第二次卖度的具体时间，《新唐书》的记载不够具体，仅云“明年，郑叔清与宰相裴冕建议”如何，《册府元龟》卷五百零九《邦计部·鬻爵赎罪》和《旧唐书·肃宗纪》的记载补充了这一点。

唐肃宗至德元年（756）九月，以军典（当作兴）事殷，国用不足，诏权卖官及爵，度僧尼，节级纳钱。时裴冕为相，不识大体，以聚人日财，乃下令卖官鬻爵，度僧尼道士，以储积为务，人不愿者，科令就之，其价益贱，事转为弊。……诸道士、女道士、僧尼如纳钱，请准敕回授余人，并情愿还俗授官勋邑号等，亦听；如无人回授及不愿还俗者，准法，不合畜奴婢，田宅资财既助国，纳钱不可更拘常

① 《新唐书·食货志》，第5册第1347页。

② [清]俞樾：《茶香室四抄》卷九，纳钱度僧道条，笔记小说大观外集。

格^①。

《旧唐书·肃宗本纪》载至德元年（756）十月“癸未，彭原郡（今甘肃庆阳南）以军兴用度不足，权卖官爵及度僧尼”^②。

由上可知，唐政府第二次鬻卖度牒活动发生在肃宗改元后的至德元年九月至十月间，卖度政策与卖官鬻爵同时实行。其实行地区主要是在彭原郡。时“诸道召人纳钱”，且“度道士僧尼不可胜计”。

第三，唐政府在第二次官卖度牒不久，又实行了第三次官卖度牒活动。从上引《新唐书·食货志》载“及两京平”一名看出，第三次官卖度牒活动应是发生在唐军第一次收复两京后。我们知道，唐军第一次收复长安是在至德二年（757）九月间，收复洛阳是在至德二年十月间。由此推知，唐政府的第三次卖度活动大致发生在至德二年十月以后。这次卖度地区主要限于“关辅诸州”，纳钱得度的僧尼有万人之多。

据敦煌文书 P.4073 号《唐乾元二年（759）沙州张嘉礼纳钱告牒》残卷内容：

[前缺]

合管内六军州，新度未得祠部告牒僧尼、道士、女道士，已奏未。陆佰陆拾陆人，计率得写告牒钱，共当壹阡肆佰陆拾伍贯伍。叁伯贰拾柒人僧，壹伯陆拾玖人

① 《册府元龟》第6册第6109页。《全唐文》卷四百二十三《郑叔清鬻爵条格奏》及《通典》卷十一《食货典·鬻爵》与此文有出入。

② 《旧唐书·肃宗本纪》，第1册第244页。

尼。壹伯叁拾柒人道士，叁拾人女道士。 张嘉礼，年拾伍，法名□□，兄庆为户，沙州敦煌县神沙乡灵□□里

[后缺]

这份敦煌文书应是唐肃宗时期卖僧、道度牒的佐证。唐代宗即位以后，认可了安史占领时期所度的僧尼道士。代宗宝应十二年（763）七月壬寅诏：“改元制河南、河北伪度僧尼道士、女冠并与正度。”^①

在安史之乱发生后短短的3年时间内，唐政府连续实行了3次官卖度牒活动。这一方面反映了唐政府当时面临的严重的财政危机，他们不得不采取卖度牒和卖官的办法，以应付浩大军费开支。另一方面也折射出唐代社会的百姓，或是出于虔诚地信奉道教、佛教，或是出于逃避兵役、劳役，或是在走投无路的情况下寻找宗教作为灵魂和肉体的庇护所的目的，人们求度为道士、僧尼的心情是多么的迫切。

度牒制度的执行意味着道教原来拥有的控制入道权利的丧失。度牒制度是唐政府控制道教的又一重要制度。

对道士、女冠实行簿籍管理是唐政府管理道教的又一重要制度。对道士女冠贯之以籍，即是将世俗社会俗人的户籍管理制度应用于道教管理中，形成道士女冠名簿籍册编订呈送官府的定制。这是中国古代户籍管理制度中的一个特殊内容，是“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”理念的反映。《旧唐书》卷四十三《职官志》尚书吏部司封条记载了其具体的办法：“凡

^① 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606页。

道士女道士簿籍，三年一造。”^①《新唐书》卷四十八《百官三·崇玄署》条则更为具体：“每三岁州、县为籍，一以留县，一以留州；僧尼，一以上祠部；道士、女官，一以上宗正，一以司封。”^②这些记载提供了三个方面的信息：第一，道士女冠的名簿籍册，每3年编订一次，以州县为基层编制单位编订；第二，道士女冠名簿籍册一式数份，一份留县，一份留州，一份上报宗正，还有一份呈司封。以道士、女冠的名籍帐册呈报司封，这是因为唐代皇室与道教的特殊关系。《通典》卷二十三云：司封郎中，“掌封爵、皇之枝族及诸亲内外命妇告身及道士女冠等。天宝八载（749）十一月，敕道士女冠籍每十载一造，永为常式。至德二年十一月，敕道士女冠等宜依前属司封曹”^③。以道士女冠名籍报司封，表明视其同于皇族枝族。

要求编制道士女冠名簿籍册并定时呈报中央的官方记载，见于开元十七年^④。但是对其编制时间的要求有数次变化：天宝八年，玄宗敕诸州府僧尼道士十年一造，从开元时期规定的三年一造到天宝中期的十年一造，反映了这一制度的松弛。至唐文宗大和四年（830），又敕僧尼籍帐五年一造，并按照大和四年祠部的奏文所称，僧尼籍帐要写清楚其法名、俗姓、乡贯、户头，所习经业及居住寺人数等^⑤。若遇僧尼身死或还俗，须申报祠部办理“注毁”手续。其具体办法是：京师寺院“僧尼身死及还俗者，

① 《旧唐书·职官志》卷四十三，第1821页。

② 《新唐书·百官志》卷四十八，第1252页。

③ 《通典》卷二十三《职官五》典一百三十六。

④ 白文周、赵春娥：《中国古代僧尼名籍制度》，青海人民出版社，2002年版，第56页。

⑤ 《全唐文》卷九百六十六《请申禁僧尼奏》，第10册第10032页。

其告牒勒本寺纲维当日封送祠部；其余诸州府，勒本州申送，以凭注毁”^①。就是说，京师寺院三纲或州府功曹，将僧尼死亡、还俗的事牒要及时上报祠部，祠部以此为凭，从簿籍中注销其名。还俗僧尼在“注毁”僧籍的同时，还要办理重新附入户部管理的俗民户籍。若未及时办理上述手续，寺院三纲及经业师主要受到处罚。诏文中虽然未明示道士、女冠的簿籍管理办法，但是根据其他记载和现有的研究成果推测，道士女冠的簿籍管理也应以此为准。新疆吐鲁番阿斯塔那 225 号墓曾出土一份文书，编号为 72TAM 225: 16 (b)，取名为《唐合计僧尼道士女官数帐》^②，便是唐代对道士实施簿籍管理的明证。

对道士、女冠实行簿籍管理，反映了封建政府对道教控制的空前强化。唐代僧尼道士的簿籍管理制度为以后各朝所因袭。

对于正名道士，唐政府时时不忘责成相关部门制定规制以检校僧尼道士之德行以保障官度道士的质量：

诸僧、尼、道士、女冠等，有精勤练形、守戒律者，并令大寺观居住，给衣食，勿令乏短。其不能精进、戒行有阙、不堪供养者，并令罢遣，各还桑梓。所司明为条式，务依法教，违制之事，悉宜停断^③。

唐德宗时，还曾接受剑南节度使李叔明建议：澄汰佛、道二教，定宫观为二等，上观留道士 14 人，余为 7 人，“皆择有行

① 《全唐文》卷九百六十六《请申禁僧尼奏》，第 10 册第 10032 页。

② 《吐鲁番出土文书》（第七册），文物出版社，1986 年版，第 232 页。

③ 《旧唐书·高祖本纪》，第 1 册第 16～17 页。

者，余还为民”。德宗准其为天下通制^①。

第三节 置观制度

置观制度是指唐代政府关于新宫观的设置、建造和旧宫观的重建、扩建、修葺，观、院、庙的升级的政策规定及宫观赐额。

一 唐代道教宫观置建常制

武德九年（626），高祖李渊便试图控制天下道观的数量，以“京城寺观不净为由”，下《沙汰佛道诏》，规定：“京城留寺三所，观二所。其余天下诸州，各留一所。余悉罢之。”^②《旧唐书·高祖本纪》在《沙汰僧道诏》后记载说“事竟不行”，大概是因为这一诏令颁布不久，即发生玄武门之变而未得到贯彻执行。这项制度虽然没有得到实施，却首开封建政府把道教宫观的置建权纳入王权的控制之下之先河。高祖、太宗虽尊崇道教，扶持道教，但不迷信道教，而且还加强对道教的控制。这一时期，二帝似乎没有在全国范围内增置道观的重大举措。高宗李治继位后，坚持尊老崇道政策，于乾封元年（666）正月下诏：“袁州界置紫云、仙鹤、万岁观……天下诸州皆置观、寺一所。”^③这应是唐高宗钦定在各州设置的国立道观。这条诏令明确规定了全国宫观

① 《新唐书·李叔明传》，第15册第4758页。

② 《旧唐书·高祖本纪》，第1册第17页。

③ 《旧唐书·高宗本纪》，第1册第90页。

的数量。高宗李治于永淳二年（683）十二月四日又下诏说，“仍令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所，每观各度七人”，“以彰清静之风，伫洽无为之化。主者施行”，“是则奉先尊祖，复朴还淳之旨也”^①。高宗的这一诏令得到了有效的实施。他的诏令客观上增加了国立道观的数量，按杜光庭的记载，唐高宗时全国道观应已近千所。中宗复位后，于神龙元年（705）二月甲寅“复国号，依旧为唐”，社稷、宗庙和官名等“并依永淳（682—683）已前故事”，“老君依旧为玄元皇帝”，制天下“诸州置寺、观一所，以‘中兴’为名”^②。中宗在神龙三年（706）二月又下诏：“改中兴寺、观为龙兴，内外不得言‘中兴’。”^③可见，中宗不仅规定国立道观的数量，而且还给道观赐额命名。中宗时“崇飭观寺，用度百出”，“营立寺观，累年不绝。鸿侈繁丽，务相矜胜，大抵费常千万以上”^④。玄宗李隆基继位后即刻加强了对全国宫观置建的管理，并且责成相关部门监督检查。二月十九日敕“天下寺观，屋宇先成，自今已后更不得创造。若有破坏，事须条理，仍经所司陈牒检验先后所详”^⑤。显然，玄宗旗帜鲜明地限制天下寺观的数量，加强了唐代政府对宫观置建权的控制。开元十年（722）正月，玄宗诏“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所”^⑥。开元十九年（731）玄宗又诏：“五

① 《全唐文》卷十三《改元弘道大赦诏》，第1册第162页。

② 《旧唐书·中宗本纪》，第1册第136～137页。

③ 《旧唐书》第1册第143～144页。

④ 《新唐书·韦思谦传》附《韦嗣立传》，第14册第4231～4232页。

⑤ 《唐会要》卷四十九，第860页。

⑥ 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，第1册第589页。

月壬戌，五岳各置老君庙。”^① 玄宗开元二十九年（741）“正月己丑，诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，并置崇玄学。……于是置玄元庙于太宁坊，东都于积善坊旧邸。……九月，两京玄元庙改为太上玄元庙，天下准此”^②。天宝元年九月玄宗又诏：“两京玄元庙改为太上玄元皇帝宫。”^③ 天宝二年三月又诏：“改西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫极宫。”^④ 自此以后，宫观之称就作为道教活动场所的名称确定下来。盖因当时一些道教活动的场所，或为皇帝亲自祭祀神灵的祠宇，或由皇帝敕建，且按照王者之居而修筑，其规模及陈设非凡，而被冠以“宫”名，以显示其不同于一般庙宇。当然，一些规模比较小的道观仍然沿用一些旧的称呼，如精舍、山房、道院、庙、庵等等。在唐玄宗诏令的影响下，各地先后都兴建了具有宗庙性质的玄元庙。置建玄元皇帝庙的规定，增加了天下宫观的数量。当然这与玄宗朝为唐代道教发展的鼎盛时期的状况是一致的。天宝七年（748）五月三十日，玄宗下诏：“其洞宫山各置坛祠宇，每处度道士五人。”^⑤ 在玄宗一系列的诏令下，道教宫观数量剧增。德宗在即位之初，便令“自今更不得奏置寺观及度人”^⑥。其目的昭然，即严格限制宫观数量的急剧膨胀。不久，他又下诏保护寺观：“今州府寺观，不得宿客居住，屋宇破坏，各随事修

① 《旧唐书·玄宗本纪》，第1册第197页。

② 《旧唐书·礼仪志》，第3册第925～926页。

③ 《旧唐书·玄宗纪下》，第1册第216页。

④ 同上。

⑤ 《全唐文》卷三十九《加应道尊号大赦文》，第1册第430页。

⑥ 《旧唐书·德宗本纪》，第2册第321页。

葺。”^① 宪宗即位，于元和二年（807）正月宣令：“天下百姓，不得冒为僧尼、道士以避徭役；其创造寺观，广兴土木者，举前敕处分。”^② 自宪宗以后，未见常制性置建宫观的诏令。

从以上政策性的诏令可知，唐代政府对宫观的建置数量、修葺，“庙”、“观”升级为“宫”都有严格的规定和限制。需要说明的是，上述皇帝敕置的宫观并非全部是新建，有的是由旧宫观改造扩建，有的是旧宫观易名而成。

二 赐 额

赐额是唐代政府控制宗教寺观置建数量的有效手段之一。赐额包含“赐名”和“给额”双重意义。所谓赐名即是御赐嘉名以示殊荣；所谓给额，就是颁赠一个合法置寺或观的指标。寺观赐额始于东晋初年^③。但是，晋南北时诸帝赐额，只是给寺观命名，借此表示对佛道二教的崇奉之意，没有后来的颁赐寺观额以限制寺观数量的用意。此时的赐额带有随意性。寺观得到御赐命额后，也等于领到了圣颁护符，提高了自己的社会地位。一般认为，至唐代时寺观赐额已渐成制度。其寺观名称，或是由皇帝亲自择定，或是由地方长官或有名望的寺院僧人、宫观道士选拟，皇帝审定，启请给赐。如“隋唐敕赐三茅神祠以宫观之名”^④。茅山的崇寿观“齐建元二年（481）敕。句容王文清仍立而主之，

① 《全唐文》卷五十二《修葺寺观诏》，第1册第564页。

② 《唐大诏令集》卷七十《元和二年南郊赦》，第391~392页。

③ 白文周、赵春娥：《中国古代僧尼名籍制度》，青海人民出版社，2002年版，第73页。

④ 《茅山全志》，《藏外道书》第19册第898页。

名‘崇元馆’。……唐贞观初（627）敕改为崇元观”^①。茅山朱阳馆为上清道士潘渊文于天监十二年奉敕所建，贞观年间桐柏先生王轨奉敕改建华阳观^②，“天宝七年（748）敕修，赐（燕洞年）宫额。度女道士三人奉香火”^③。天宝七年（748）“敕两京及诸郡所有千秋观寺宜改天长名”^④。在安史之乱中即位的唐肃宗李亨于至德二年（757）因“通化郡上言，玄元皇帝真容见，十二月诏天柱山老君庙改为启圣宫”^⑤。《筠州清江县重修三清观记》载：文宗皇帝“开成中，始诏赐号三清之观”^⑥。《贺新起天锡殿表》载僖宗赐名新建成的大内新殿“天锡殿”^⑦。茅山福乡馆“宝历二年（826）奉敕置，改号宝历崇元圣祖院”^⑧。大中年间，饶州开元观有灵异，“太守上闻，请易其名额，以旌神异。诏旨依旧为开元观，只改上清阁为神运阁”^⑨。越州延庆观“咸通元年（860），县令夏侯颇倾心崇道，以县邑无观，买其地创造观宇。……是冬赐额，以降诞节祝寿所奏，赐名延庆观焉”^⑩。咸通九年（868），衡州刺史“奏置宫额。十年十月敕下，宜依所奏行之”^⑪。此为南岳的九仙宫。司马承祯之弟子王仙翥奏请以

① 《茅山志》，《道藏》第5册第676页。

② 《茅山志》，《道藏》第5册第619页。

③ 同上，第625页。

④ 《唐会要》卷五十，第880页。

⑤ 《册府元龟》卷五十四，第605页。

⑥ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第208页。

⑦ 《广成集》，《道藏》第11册第242页。

⑧ 《茅山志》，《道藏》第5册第625页。

⑨ 《道教灵验记部》，《云笈七签》第735页。

⑩ 同上，第757页。

⑪ 《南岳小录》，《道藏》第6册第863页。

先师庵为观，“蒙圣恩降额。诏薛季昌兼住持降圣观”^①。“唐咸通间道士叶藏质尝于玉宵峰创道斋，号为‘石门山居’。后奏乞为玉霄宫。懿宗许之”^②。“妙庭观为唐咸通元年（860）隐真刘先生所建。……乾符三年（877），门人朱惠恩诣阙请观额，蒙赐以‘先都’之号”^③。《宣阳观钟铭》中有金紫光禄大夫鸿胪卿越国公道士叶法善“舍括苍山门故居，奏请置宣阳观一所”，真人“又请卯山西南祖宅为观，赐额曰‘淳和’”^④。天祐二年（905）四月，太清宫使柳璨奏“修上清宫毕，请改为太清宫，从之”^⑤。“哀帝天祐三年（906）六月辛卯，太微宫使柳璨奏裴枢充宫使日权奏请玄元观改为太清观，又别奏在京弘道观为太清宫。……从之”^⑥。

唐代道教宫观赐名，多函皇室精忠尽孝、祈寿祈福、兴国安邦之意。如永隆元年高宗、武后（680）为潘师正造崇唐观；景云元年（710）睿宗置立福唐观、安国观；隋开皇七年（587）文帝所立天长观，开元二十八年（740）敕改名千秋观，天宝七载（748）改为天长观。开元二十八年（740）玄宗敕建兴唐观；昭成观为咸亨元年（670）太平公主立为太平观，初名为太清观，载初元年（689）改名为大崇福观，开元二十七年（739）为昭成玉后追福改为昭成观。天宝六年（746）建新昌观。天宝七载（747）永穆公主出家，舍宅为万安观。天宝十三年（754）玄宗

① 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第118～119页。

② 《天台山志》，《道藏》第11册第96页。

③ 《仙都志》，《道藏》第11册第80页。

④ 《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》，《道藏》第18册第83页。

⑤ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第607页。

⑥ 同上。

置建福祥观；宝历二年（826），敬宗敕于两京造延唐观。唐代道教宫观赐名，还表示李唐王朝尊崇道教之意。如唐高祖李渊于武德三年（620）诣楼观老君祠，改楼观为宗圣观。永隆八年（687）八月高宗敕立的宏道观；开元初（713）玄宗敕建崇真观；大历十二年（777）年代宗敕置宗道观。《龙虎山志》中载第四代天师自汉中归龙虎山，建传篆坛。唐会昌中（841—846）武宗赐额真仙观。唐代道教宫观赐额还与君王的政治生活紧密联系。神龙元年（705）正月，武则天还政于中宗，中宗曾有被废幽均州、房陵的坎坷经历，现在复登极位，以为“中兴”，便令两京及天下诸州各置中兴寺、观一所。为此，右补阙张景源认为不妥，便上疏曰：“夫言中兴者，中有阻间，不承统历”，而中宗当皇帝是“即奉成周之业，实扬先圣之资，君亲临之，厚莫之重。‘中兴’立号，未益前规”。为表示“前后君亲，俱承正统”的继统关系，他建议赐额“龙兴。”^①中宗采纳张氏建言，将天下中兴寺俱改额为龙兴寺、观。玄宗即位，励精求治，欲做一个继往开来的明君，故于开元二十六年（738）六月，“敕每州各以郭下定形胜观寺，改以‘开元’为额”^②。

唐代寺观赐额，不仅有限制天下国立寺观数量，还寓有控制私立寺观的用意。在唐代，有君王赐额的寺观称有额寺观即合法寺观，与之对应的是无额寺观亦即私立的非法寺观。一般情况下，国家是禁止私人创立寺观的。杜光庭的《历代崇道记》中称：“臣今检会从国初以来，所造宫观约一千九百余所……其亲

① 《唐会要》卷四十八《寺》，第847页。

② 《唐会要》卷五十《尊崇道教》，第879页。

王贵族及公卿士庶或舍宅舍庄为观，并不在其数。”^① 这里“所造宫观约一千九百余所”是指官方记录在案的有额宫观。亲王贵主及公卿士庶所舍宅舍庄为道观，其中只有极少数是经奏请获得赐额的合法宫观，另一部分则不然。王公大臣舍庄宅为寺观的原因有三：一是崇道；二是通过施舍追求功德以获得现世的和来生的福报；三是规避国家徭役。王公大臣舍宅庄于寺观，一方面他们并没有丧失庄宅的所有权，另一方面他们仍然享有合法减、免税的特权。这一作法自然也给寺观带来利益。两全其美，两相情愿。因此，唐代王公大臣舍庄宅为寺观蔚为风气，影响国库收入，自然招致封建政府的强烈干预。先天二年（713）五月，玄宗“敕王公以下，不得辄奏请将庄宅置寺观”^②。开元二年玄宗又敕：“天下寺观，屋宇先成，自今已后，更不得创造。”^③ 德宗在即位之初，便令：自今更不得奏置寺观及度人。”^④ 这些诏令表明了政府禁止私人置建寺观的坚决的态度。但是，唐代政府对官员们的辄请置寺观及民间的私创寺观的行为，并没有做出法律方面的处罚规定。

综上所述，唐代政府对道教宫观的建置数量、修葺，“庙”、“观”升级为“宫”，宫观的赐额、易名等都有严格的规定和限制。置观制度的建立和完善，限制了道教宫观的数量，防止宗教势力结集形成政治上的威胁，控制寺观经济的过度扩张，也避免了乱建寺观大量消耗政府和民间的人力、物力和财力。这一制度

① 《历代崇道记》卷二十，《道藏》第11册第7页。

② 《唐会要》卷五十《杂记》，第878页。

③ 《唐会要》卷四十九，第860页。

④ 《旧唐书·德宗本纪》第321页。

的建立和完善，标志着道教置建宫观的权利逐步丧失于王权之下。它从另一个侧面反映唐代政府对道教的严格管理。置观制度是唐代政府管理道教的重要制度之一。

第四节 俗礼俗法

唐代政府多次下诏要道士、女冠遵从封建礼教。鉴于一般僧道，妄自尊大，甚至“先自贵高父母”，且要父母去礼拜他们，唐政府明确规定道士、女冠及僧尼“不得受父母及尊者礼拜”^①并令他们跪拜父母；唐政府还多次下诏规定，僧尼、道士应礼拜天子、父母及尊者^②。明确规定了僧尼、道士也要遵守长幼尊卑之序。

唐政府还颁布诏令规范道众的活动。如道士、女冠“除三纲并老病不能支持者，余并仰，每日二时行道礼拜，如有弛慢，并量加科罚”^③。“兴贩经纪，行船驾车，擅离本寺，于公衙论竞，及在俗家夜结戒坛，书符禁咒，阴阳术数，占相吉凶，妄除祸福”都在严禁之列^④。高宗永徽四（653）年四月敕：“道士、女冠、僧、尼等，不得为人疗疾及卜相。”^⑤至于“公讼私竞，或

① 《唐大诏令集》卷一百一十三《僧尼不得受父母拜诏》，第578页；《全唐文》卷十二《令僧道致拜父母诏》第148页；《全唐文》，《僧尼道士不得受父母及尊者拜诏》卷十二，第148页。

② 《唐大诏令集》卷一百一十三《令僧尼道士女冠拜父母敕》，第588页；《唐大诏令集》卷一百一十三《僧尼拜父母敕》，第540页。

③ 《全唐文》卷四十六《禁断公私借寺观居止诏》，第508页。

④ 《全唐文》卷九百六十六《请申禁僧尼奏》，第10册第10032~10033页。

⑤ 《唐会要》卷五十《尊崇道教》，第878页。

饮酒食肉，非处行宿，出入市廛，罔避嫌疑”者，令所在州县官“严加捉搦禁止”^①。唐政府对道众的舆服有严格的要求，“商贾、庶人、僧、道士不乘马”^②；“凡道士、女道士衣服皆以木兰、青碧、皂荆黄、缁壤之色”^③。对道士外出亦有严格要求：宫观各有住持，道士、女冠不能随便“寓迹幽闲，潜行闾里”^④。对道士在外的逗留时间也作了明确规定“凡止民家，不过三夜。出逾宿者，立案连署，不过七日。路远者州县给程。”^⑤ 这就是说，道众离宫观外出超过三天就要申报有关政府立案，离开时间不得超过七日。原则上不允许道士与百官家往来。如开元二年七月十三日敕：“如闻百官家，多以僧尼、道士等为门徒往还，妻子等无所避忌，或诡托禅观，祸福妄陈，事涉左道，深敦大猷。自今已后，百官家不得辄容僧尼等至家，缘吉凶要须设斋者，皆于州县陈牒寺观，然后依数听去。”^⑥ 对道众之间的往来也有严格的规定，道士“非本师教主及斋会礼谒，不得妄托事故，辄有往来，非时聚会”，犯者，“准法处分”^⑦；唐政府一再颁布敕令，“务令清肃寺其观”，寺观内“不得俗客居住”，“公私多借寺观居止，因兹褻黷，切宜禁断”^⑧。目的是杜绝寺观“宿宵妖讹，亡命聚会”。这类诏令可以有效防止宗教势力结集形成政治上的威胁和发生反叛事件。

① 《全唐文》卷二十九《禁僧道不守戒律诏》，第1册第327页。

② 《新唐书》卷二十四《车服志》，第2册第532页。

③ 《唐六典》卷四《尚书礼部·祠部郎中员外郎》，第126页。

④ 《全唐文》卷三十《禁僧俗往还诏》，第1册第339页。

⑤ 《新唐书》卷四十八《百官志》，第1252页。

⑥ 《唐会要》卷四十九《杂录》，第860页。

⑦ 《全唐文》卷四十六《禁僧尼道士往来聚会诏》，第508页。

⑧ 同上。

唐政府还制定了以道众为对象的法律，以约束规范道众的言行，其宗旨是要求他们严守有关的清规戒律，依戒律从事宗教活动。如道教徒身着俗衣犯戒者，皆勒令还俗，“若服俗衣及罗綾、乘大马、酒醉、与人厮打、招引宾客、占相吉凶、以三宝物饷馈官僚、勾合朋党者、皆还俗；若巡门教化、和合婚姻、饮酒食肉、设食五辛、作音乐博戏、毁骂三纲，凌突长宿者，皆苦役也。”^①《唐律疏议》还制定了一些加重处罚道士、女冠犯罪律条，如：道士、女官盗天尊像者，加役流。道士、女官毁真人像者，各徒三年^②。另外还规定：“道士、女冠奸者，加凡人二等。……道士、女官时，犯奸还俗后事发，亦依犯时加罪。”^③陆长源的《断金华观道士盛若虚判》就是一则处理违法道士的案例，判曰：

本是樵童牧竖，偶然戴帻依师，不游元牝之门，莫鉴丹田之义。早闻僭犯，苟乃包容，作孽既多，为弊斯久。常住钱谷，惟贮私家，三盏香灯，不修数夕。至于婢仆，遍结亲情，良贱不分，儿女盈室，行斋犬马，义悖清廉。姿伊非类之徒，负我无为之教。贷其死状，尚任生全。量决二十，便勒出院，别如精洁玉守，务在焚修^④。

金华观的道士盛若虚不仅把道观的常住庄田、钱谷据为己

① 《唐六典》卷四《尚书礼部·祠部郎中员外郎条》，第126页。

② 《唐律疏议》卷十九，第61页。

③ 《唐律疏议》卷六，第48页。

④ 《全唐文》卷五百一十，第5183页。

有，不精修道法，而且建立了家庭，“儿女盈室”，并拥有大量的奴婢仆人，过着俗人的生活。这些行为不仅触犯戒律，为道门所不能容忍，而且触犯了国家法律，受到严格惩处。

总的来说，道教徒的言行是要受到世俗礼法的约束的^①。毫无疑问，这些世俗社会的礼与法对于甄别精良道士、女冠，防止道教教团的腐败是非常有效的。

由于唐王朝的建立曾得到过道教徒的鼎力相助，他们或密告符命、或投军效力、还有直接出资出力支持李渊的起兵行动；唐王朝建立以后，由于李唐皇室对道教特殊的政治需要，许多道徒得以供奉廷掖，随侍帝后，积极为皇室服务。许多道教徒除从事正常的宗教活动之外，还积极参与政治斗争，为统治者出谋划策。唐朝廷对于道门中头面人物或主要成员则不惜加官封爵，赐予紫衣师号。这些道士不仅拥有显赫的社会地位，而且在政治、经济上都受到帝室的优遇，荣宠无比，成为道徒中的贵势阶层。这也是唐政府通过笼络道教中的上层人士以加强对道教的控制和干预的一种重要手段。

高祖李渊开唐代道士授散官之先例。李渊就对晋阳起兵后前来投军效力的道教徒授予散官。据温大雅《大唐创业起居注》卷二载：李渊晋阳起兵南下入关途中，军至霍邑时，“贤愚贵贱……无有不至。共来诣军者，帝并节级授朝散大夫以上官。至于逸民道士，亦请效力……逸民道士等，诚有可嘉，并依前授”。唐制，朝散大夫为从五品下阶，唐王朝建立以后，对有功的道士大加封赏。如茅山派领袖王远知，因在高祖“龙潜”时密告符命

^① 王永平：《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社，2002年版，第141页。

有功，高祖时被授予朝散大夫（从五品以下）；后在高宗时，又追赠太中大夫；武则天时又追赠金紫光禄大夫（正三品）^①。而楼观道士岐晖，则因直接出资、出粮、出人支持李渊的起兵行动而被授予金紫光禄大夫（正三品），“已下并节级授银青光禄大夫（从三品）以酬其义”^②。这次封赏有数十人被授予散职。有唐一代，受封各种散官的道士甚多：

薛赟，在太宗时授予中大夫（从四品下）^③。

牛弘满，高宗时曾先后授予朝散大夫（从五品下）、开府仪同三司（从一品）^④。

尹文操，高宗时授予银青光禄大夫（从三品）^⑤。

叶静能，中宗时授予金紫光禄大夫（正三品）^⑥。

史崇玄，睿宗时授予金紫光禄大夫（正三品）^⑦。

叶法善，玄宗时授予金紫光禄大夫（正三品）^⑧。

张果，玄宗时授予银青光禄大夫（从三品）^⑨。

姜抚，玄宗时授予银青光禄大夫（从三品）^⑩。

① 《旧唐书·隐逸传》卷九十二，第16册第5125～5126页。

② 《全唐文》卷二《褒奖岐平定等诏》，第1册第31页。

③ 《大唐故中大夫薛先生墓志铭并序》，樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》，1993年，第2期，第96～97页。

④ 《大唐故朝散大夫开府仪同三司玄都观主牛法师墓志铭并序》，樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》，1993年，第2期，第97～98页。

⑤ 《大唐宗圣观主银青光禄大夫尹尊师碑并序》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第102页。

⑥ 《资治通鉴》卷二百零八，第6598页。

⑦ 《全唐文》卷九百二十三《妙门由起序》，第10册9621～9622页。

⑧ 《故金紫光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主赠越州都督叶尊师碑铭并序》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第124页。

⑨ 《旧唐书·方伎传》卷一百九十一，第16册第5107页。

⑩ 《新唐书·方伎传》卷二百零四，第18册第5811页。

王希夷，玄宗时授予朝散大夫（从五品以下）^①。

从文献所见，唐代道士所受散职皆为朝散大夫（从五品以下）以上衔。散官实为一种荣誉，没有实际的权掌。

为了发挥道士的特长，唐朝廷还授予道士具有实质性权利的官职。其所受官职大多为五品以上的职事官。

薛颐（碑作“薛贇”，疑为同一人），因其“解天文律历，尤晓杂占”。他曾在秦王府为幕僚，密告符命，“德星守秦分，王当有天下，愿王自爱”。后又谏太宗封禅泰山事，其“侯玄象，有灾祥薄蚀谪见等事，随状闻奏。前后所奏，与京台李淳风多相符契”。在太宗朝，曾任太史丞（从七品下）、太史令（从五品下）之职^②。

尹文操，善斋醮，解天文，“高宗之在九成宫，有彗彗经天，长数丈，以问尊师”。“至于显庆以来，国家所赖，出入供奉，功德谘量，救代度人，转经行道，玄坛黄屋，帝座天宫，东都西京，少阳太一，九城二华，展敬推诚，三十余年，以日系月，始终不绝……”在高宗朝，曾授行太常少卿（正四品上），固让不得已，辞官而受散职^③。

尚献甫，此人“尤善天文……数顾问灾异，事皆符验”。还曾受命于上阳宫召集学者撰《方域图》。在武则天时，曾任浑仪监（从五品下）、水衡都尉（正五品上）之职^④。

叶静能，因道术高明，中宗曾任尚书奉御（正五品下），国

① 《旧唐书·隐逸传》卷一百九十二，第16册第5121页。

② 《旧唐书·方伎传》卷一百九十一，第16册第5089页。

③ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第103页。

④ 《旧唐书·方伎传》卷一百九十一，第16册第5100页。

子祭酒（从三品）^①。

郑普思，因道术高明，在中宗朝，曾任秘书监（从三品）^②。

史崇玄，他依附于太平公主，曾为金仙、玉真公主授道。还受命组织学者编辑了《一切道经音义》、《一切道经目》和旧经目录等，对《开元道藏》的编撰做出了贡献。在睿宗朝，任国子祭酒（从三品）、鸿胪卿（从三品）^③。

叶法善，因道法高明，护助帝王有功，在玄宗朝，曾任鸿胪卿（从三品），死后追赠越州都督（正三品）^④。

申甫，倾力搜集海内道经，于京师缮写道教经书七千余卷。在肃宗、代宗时期曾简较殿中监（从三品）^⑤。

刘从政，“时有道士刘从政者，说以长生久视之道，请于天下求访异人，冀获灵药。仍以从政为光禄少卿，号升玄先生。”^⑥敬宗朝，他曾任简较光禄少卿（从四品上）^⑦。

唐代还有少数道士因功勋特别卓著而被封爵和授予勋官。

史崇玄，在睿宗朝曾被授予上柱国（视正二品）、河内郡开国公（正三品），食邑二千户^⑧。

叶法善，在玄宗朝曾被授予越国公（从一品）^⑨，食邑三千户。

① 《资治通鉴》卷二百零八，第 6589 页。

② 同上。

③ 《全唐文》卷九百二十二《妙门由起序》，第 10 册 9621~9622 页。

④ 《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988 年版，第 124 页。

⑤ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第 1 册第 606 页。

⑥ 《旧唐书·敬宗本纪》卷十七，第 2 册第 516 页。

⑦ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第 1 册第 607 页。

⑧ 《全唐文》卷九百二十二《妙门由起序》，第 10 册 9621~9622 页。

⑨ 《旧唐书·方伎传》卷一百九十一，第 16 册第 5108 页。

唐代皇帝还赐予道士紫衣，师号以示朝廷恩宠。拥有紫衣、师号意味着道教徒不仅在道教界有很高威望，而且在世俗社会中有较高的政治地位。

唐代较早得赐紫衣者应该是那位密传符命的道士王远知，唐高祖武德三年（620），诏授王远知朝散大夫，赐金缕冠、紫丝霞帔。唐末五代著名道士杜光庭认为，“羽衣人赐紫自兹始也”。后来获得赐紫的道士有：

道士魏降，高宗时获赐紫^①。

道士张果^②、李含光^③、王虚真^④，玄宗朝，赐紫。

像东京福唐观道士邓紫阳，在玄宗时曾先后七次得赐紫，据李邕《唐东京福唐观邓天师碣》载：“明年（开元二十四年）春二月甲子……敕度为道士，名曰紫阳，仍赐紫罗法衣一副……五月三日又赐绢一百匹，紫罗法衣一副……二十六年春……又赐紫罗法衣两副……前后所赐法衣七副而金紫者……”^⑤

此后，道徒得赐紫衣者越来越多。如：

田元素，宪宗朝，“赐章服、玳瑁冠、玉簪等。锡赉重叠，辉映法徒”^⑥。

刘从政、施子微、杜景先，敬宗朝，赐紫^⑦。

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第65页。

② 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，第591页。

③ 《茅山玄静先生广陵李君碑铭并序》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第160页。

④ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第1册第607页。

⑤ 《唐东京福唐观邓天师碣》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第125～126页。

⑥ 《田法师玄室铭》，樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》，1993年，第2期，第102～104页。

⑦ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第1册第607页。

郗玄表^①，文宗朝，赐紫。

邓延康，武宗“幸兴唐观，访先生修真之道，宸旨嘉豫，赐以紫服。”^②

谢遵符^③，阳平山主吕延昌^④，僖宗朝，赐紫。

张素卿，昭宗朝，赐紫^⑤。

会昌元年(841)，武宗降诞日(称为德阳日)，“于内里设斋。两街供养大德及道士集谈经。四对论议，二个道士赐紫，释门大德总得不着。”会昌二年，“上德阳日，大内降诞降斋。两街大德对道士，御前论议。道士二人得紫，僧门不得着紫。”三年，“今上德阳日，内里设斋，两街大德及道士御前论议……道士二人敕赐紫衣，而大德总不得着紫”^⑥。仅这三年的释道论议，武宗就赐予六名道士紫衣。

唐朝廷赐予道士的称号成为师号，如有先生、大师等。唐政府对具有极高道行的道士多赐予先生之号：

玄宗时道士李含光、张果分别获赐玄静先生^⑦、通玄先生^⑧。

① 《大唐回元观钟楼铭并序》，樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》，1993年，第2期，第102页。《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社，2001年版，第892页。

② 《全唐文》卷七百六十七《唐故上都龙兴观三洞经篆赐紫法师邓先生墓志铭》，第8册第7981~7982页。

③ 《桂苑笔耕集》卷十四，《丛书集成初编本》1985年版，第137页。

④ 《广成集》，《道藏》第11册第242页。

⑤ 《修青城山诸观功德记》，《道家金石略》(唐部分)，文物出版社，1988年版，第193页。

⑥ [日]圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷三、卷四第152、157、171页。

⑦ 《唐茅山紫阳观玄静先生碑》，《道家金石略》(唐部分)，文物出版社，1988年版，第157页。

⑧ 《新唐书·方伎传》卷二百零四，第18册第5810页。

代宗时道士申甫，获赐“冲虚先生”号^①。

敬宗时道士刘从政，获赐“升玄先生”号^②。

武宗赐道士刘元靖号“广成先生”^③；武宗时道士孙智清获赐“明玄先生”^④。

僖宗优宠茅山道士吴法通，赐号“希微先生”^⑤。杜光庭获赐“广成先生”号。

大师也是唐朝廷赐予道士一种荣誉称号。肃宗时道士杨重鸾获赐达观大师号^⑥；代宗时道士翟乾祐获赐通灵大师号^⑦；僖宗时道士尹嗣玄获赐明道大师号^⑧。咸通年道士王固节“道行超伦，一方仰慕，营葺一新，阐教谈经，学者如市。奉诏归北岳封总大师，”^⑨昭宗敕赐唐末五代道士闾丘方远法号为妙有大师^⑩。吴太帝霸江淮时，闻聂师道名遂“徵至广陵，建玄元宫为所居。赐号逍遥大师问政先生。”^⑪

一些唐帝不惜巨资厚葬亡故道士；一些唐帝还追赠亡故高道散职及“先生”称号，称为谥号，以表彰他们生前的高尚节操和

① 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第1册第606页。

② 同上，第607页。

③ 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第113页。

④ 《茅山志》卷十一，第603页。

⑤ 同上。

⑥ 《通微道诀碑》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第147页。

⑦ 《历世真仙体道通鉴》卷四十一，《道藏》第5册第338页。

⑧ 《青羊宫碑铭》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第191页。

⑨ 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第117页。

⑩ 《天柱观记》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第195页。

⑪ 《玄品录》，《道藏》第18册第135页。

贡献。唐代帝王还授予一些道徒“侍者道士”、“翰林供奉”、“内供奉”等称号，便于他们自由出入宫廷，为皇室成员服务。详见第三章第三节。

综上所述，唐代统治者建立和健全多项制度实现了国家对道教全面的、有效的控制与管理，使道教更好地为封建统治服务，虔诚地匍匐于王权之下。

第三章 唐代国家斋醮制度

中华民族有着悠久的祭祀传统，先秦时期便有“国之大事，在祀与戎”^①，祭祀是古代国家政治生活中的一件大事。道教之斋醮作为独具特色的祭祀仪式，孕育生长于中华祭祀文化的沃土，经汉魏晋南北朝高道们的改造，至唐代已形成一套较为完备的科仪。由于唐王朝开国之初便尊道教老子（李耳）为李氏王室之远祖，道教也因此获得了近似于“国家宗教”的地位，加之道教之斋醮具有礼虔报本、福佑君国的“祀祷”功能，因而它在唐代统治者掀起的崇道热潮中也发挥着重要作用。唐代诸帝纷纷修斋设醮为国、为己延祚降福而渐成制度。

第一节 道教之斋醮

斋是道教仪式的一大类。斋的原义是洁净、禁戒。《说文解

^① 《左传》成公十三年，《春秋左传正义》卷二十七，《十三经注疏》下册第1911页，中华书局，1980年版。

字》释“斋”曰：“斋，戒洁也。”在中国古代，祭祀乃国家大事，因而古人祭祀鬼神前必先斋，即所谓“斋戒以告鬼神”。斋通常是指祭祀鬼神必先沐浴更衣，不饮酒，不吃荤，清洁身心，禁绝房事，以示诚敬。道教继承了这些思想。《太上太真科》释“斋”说：“斋者，齐也，洁也，净也。”^①唐代杜光庭《道门科范大全集》卷七十九中云“斋者，所以斋洁心神，清涤思虑，专致其精而求交神明也。”^②

《说文解字》释“醺”有二义：一指古代冠、娶之礼；二指祭。而道教之醺是指祭祀仪式。《正一威仪经》说：“醺者，祈天地神灵之享也。”^③唐张万福《醺三洞真文五法正一盟威立成仪》中称：“凡醺者，所以荐诚于天地，祈福于冥灵。”^④唐末杜光庭的《黄箓散坛醺仪》认为：“牺牲血食谓之祭，蔬果精珍谓之醺。醺者，祭之别名也。”^⑤道教之醺是备香花灯烛、果酒茶汤，降天地，致万神，禳灾祈福，兼利天下。

斋法与醺仪都为祭祀仪式，仅功用不同而已。斋用于降真致神，醺用以酬谢致恩。至唐代，道教已形成先斋后醺的祭祀程序，不同的斋法与不同的醺仪配合使用。斋醺已成为道教祭祀仪式及仪范的总称。唐代的史籍、道经中用斋醺一词泛指道教的祭祀活动。如前所述，道教之斋醺具有祈福禳灾的功能。人们通过斋醺仪式可以祈求上天护国佑民，风调雨顺，群生康乐，天下太平，拔度亡灵，万罪冰消，永脱沉沦，早升天界。

① 《道藏》第22册第259页。

② 《道藏》第31册第945页。

③ 《道藏》第18册第257页。

④ 《道藏》第28册第492页。

⑤ 《太上黄箓斋仪》卷十五，《道藏》第9册第464页。

唐代帝王崇信道教斋醮之祈福禳灾的功效，为国家、君主祀祷祈福成了唐代道教的重要职责。唐政府不仅设有专门的机构——崇玄署，“掌京都诸观之名数，道士之帐籍，与其斋醮之事”^①，而且唐玄宗御敕编撰的《唐六典》还将道教之斋醮列入国家祀典，成为国家礼仪的重要组成部分。

斋有七名。其一曰金箓大斋，调和阴阳，消灾伏害，为帝王国主延祚降福。其二曰黄箓斋，并为一切拔度先祖。其三曰明真斋，学者自斋，斋先缘。其四曰三元斋，正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日水官为下元，皆法身自忏愆罪焉。其五曰八节斋，修生求仙之法。其六曰涂炭斋，通济一切急难。其七曰自然斋，普为一切祈福^②。

其中金箓斋为帝王专用；黄箓斋因功德极大而普行天下：大则普资家国，小则遍济存亡；上拔亿曾万祖恶对罪根，下拯九夜三途穷魂幽爽，解消殃结，开度天人。《唐六典》规定：凡三元日和皇帝誕生日，要按例行建金箓大斋。根据唐代的史书和道教典籍中的资料来看，金箓斋、黄箓斋是朝廷常行的斋法。朝廷常行的醮仪是在举行金箓斋会或黄箓斋会后，设罗天大醮、周天大醮，河图大醮，斋后还要举行投龙简仪。投龙简仪是将写有消罪、祈愿的文简和玉璧、金龙，用青丝捆扎，举行醮仪后，在五岳等名山投放山简，以祷告天官以祭天；将土简瘞埋于祭坛地

① 《唐六典》卷十六，第467页。

② 《唐六典》卷四，第125页。

下，以祷告地官以祭地；将水筒投放江河湖海，以祷告水官以祭水。其目的是拜天谢过，镇安社稷。祭天、祭地、祭水的投龙简仪式渐渐成为当时国家常行的斋醮活动。投龙地点多在道教的洞天福地。杜光庭《天坛王屋山圣迹序》云中：“国家保安宗社，金篆籍文，设罗天之醮，投金龙玉简于天下名山洞府。”^①

依朝命敕建的在两京和诸州的国立道观担负着为朝廷祀祷的使命。这些宫观每年要依据朝命举行各种形式的斋醮活动。唐代皇帝诞辰、忌日及诸节日，皆要在这些道观里举行斋醮活动，敬修功德，为皇帝祈祷。据开元年间敕修而成的《唐六典》记载：

凡道观三元日、千秋节日，凡修金篆、明真等斋及僧寺别敕设斋，应行道，官给料……凡国忌日，两京定大观、寺各二散斋，诸道士、女道士及僧、尼，皆集于斋所，京文、武五品以上与清官七品已上皆集，行香以退^②。

“三元日”为道教的斋醮日即是正月十五上元日，七月十五中元日，十月十五下元日，这是“众真朝拜太极之吉日也，下仙凡人修身拔亡之要机也”；借此机会修斋可以“诠简功过，校定吉凶”。^③所谓“国忌日”，即亡殁帝、后的忌日，这一天有“行香”的斋祭制度，特别规定高祖以下的忌日皆“废务”并“七日行道”；再以前的祖先“不废务”但须“京城一日设斋”。“开元中文靖天师（李含光）与（司马）承祜赴长生殿千秋节斋直，中

① 《全唐文》卷九百三十一，第9703页。

② 《唐六典》卷四《礼部尚书·祠部》，第126～127页。

③ 《太上大道玉清经》卷四，《道藏》第33册323页。

夜行道……”^① 天宝二年（743）下元日（十月十五日），庆唐观道士举行金篆斋，《庆唐观金篆斋颂》记载了此斋祭场面：“每至是日，展法于斯，修金篆斋，启玉皇印，道家之宝，王者之仪，靡盛于此矣。”^② 庆唐观在晋州浮山县羊角山，是唐帝王的家庙，在庆唐观举行金篆斋会，目的是为玄宗延祚降福。大历七年（772）四月，光天观道士申甫上言“玄真观、开元观、望天观并载先帝圣谥，请至讳日各于其观行香。从之”^③。封敖撰《宪宗忌日玉辰观叹道文》、《立春日玉辰观叹道文》和《庆阳节玉辰观叹道文》，皆为皇室之斋醮活动而作。这些斋醮活动专为朝廷举行，带有浓厚的纪念或庆贺性质，其所需由朝廷供给，已形成制度。两京和诸州的国立道观，京都的太清宫、诸州的玄元皇帝庙及天下名山宫观是唐代政府举行斋醮活动的重要场所。

第二节 太清宫的斋醮活动

太清宫的前身是玄元皇帝庙。它是唐代帝王祭祀老子举行斋醮活动的重要宫观。玄元皇帝庙最初是供奉老子的祠庙。众所周知，祭祀老子是唐王朝崇道的一个重要内容。把老子作为李唐王室的老祖宗加以祭祀实始于高祖。李渊曾亲临尊奉老子的楼观，谒老子祠“高祖自太原入长安……便至楼观谒圣祖老君。以隋尚

① 《历世真仙体道通鉴》卷二十五，《道藏》第5册第247页。

② 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第137页。

③ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606页。

书苏威庄二百顷赐观充香油常住。改名为宗圣观”^①。武德三年(620),唐高祖命于晋州羊角山老君显圣处立庙祭祀老子,取名曰庆唐观。高祖后诸帝均极其重视尊老的活动。据传太宗也曾敕修亳州老君庙。高宗李治不仅亲临老君庙,为其图像建庙,并为老君加尊号。据《旧唐书·高宗本纪》载:乾封元年(666)“二月己未,次亳州。幸老君庙,追号曰太上玄元皇帝,创造祠堂;其庙置令、丞各一员。改谷阳县为真源县,县内宗姓特给复一年”^②。崇道皇帝玄宗即位大肆增置天下玄元皇帝庙。开元十年(712)正月,玄宗诏令:“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所。”^③开元十九年(731)五月,又令:“五岳各置老君庙。”^④开元二十五年十月敕:“诸州玄元皇帝庙,自今已后,每年二月降生日,宜准西都福唐观,一例设斋。”^⑤又因陈王府参军上言玄元皇帝庙显圣,玄宗下令于西京大宁坊置玄元皇帝新庙^⑥。奉祀老子的祠庙升级为玄元皇帝宫始于玄宗。天宝元年,新庙成,玄宗不仅亲享玄元皇帝于新庙,且遂“命工人于太白山砥石,为元元圣容,又采白石为元宗圣容,侍立于玄元之右。衣以王者袞冕之服”^⑦。天宝元年九月玄宗又诏“两京玄元庙改为太上玄元皇帝宫”^⑧。天宝二年(743)三月,又享于玄元庙,“改西京玄元庙

① 《唐高祖醮宗圣观验》,《道教灵验记》卷七十四,《道藏》10册第848页。

② 《旧唐书·高宗本纪》,第1册第90页。

③ 《帝王部·尚黄老》,《册府元龟》卷五十三,第589页。

④ 《旧唐书·玄宗本纪》卷八,第1册第197页。

⑤ 《唐会要》卷五十,第879页。

⑥ 《旧唐书·玄宗本纪》卷九,第1册第214页。

⑦ 《唐会要》卷五十,第865页。

⑧ 《旧唐书·玄宗本纪》卷九,第1册第216页。

为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫极宫”^①。同年九月“谯郡紫极宫改为太清宫”^②。玄元庙升级为太清宫进一步抬高了老子的地位。天宝八载（749）闰六月己丑，唐玄宗又亲谒太清宫，“册圣祖玄元皇帝尊号为圣祖大道玄元皇帝。高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝，皆加‘大圣皇帝’之字；太穆、文德、则天、和思、昭成皇后，皆加‘顺圣皇后’之字。群臣上皇帝尊号为开元天地大宝圣文神武应道皇帝。丁卯，上御含元殿受册，大赦天下。自今后每至禘祫，并于太清宫圣祖前序昭穆”^③。玄宗还将文宣王孔子和庄、列、文、庚桑子“四真人”像一起列侍玄元左右。在长安大宁坊的太清宫还设御斋院和公卿斋院供皇室成员及朝廷高级官员祭祀老子^④。玄宗还逐步规范太清宫的祭祀活动成为国家常制，如天宝元年（742）二月二十日，敕曰：“古今人表，玄元皇帝升入上圣，自今已后，每有荐新，先献元元庙。其缘告享所奏乐，宜令所司详定奏闻，并差宗正寺官一员及差户洒扫。”^⑤ 天宝二年四月十七日敕：“自今已后，每太清宫行礼官，宜改用朝服，兼停祝版，改为青词于纸上。其告献辞及新奏乐章，朕当别自修撰，仍令所司具仪注奏闻。”^⑥ 天宝五载（746）二月十三日，又定二月十五日玄元降生日休假一日。十三载（754）正月十二日，“令有司每至春日则修荐献上香之礼，仍

① 《旧唐书·玄宗本纪》卷九，第1册第216页。

② 同上，第217页。

③ 同上，第223页。

④ 《唐两京城坊考》卷三，第71页。

⑤ 《唐会要》卷五十，第866页。

⑥ 同上，第867页。

永为常式”^①。玄宗这一系列的举措，使太清宫成为真正意义上的李唐皇室的宗庙，太清宫也自然成为皇帝及其皇室成员尊老祭祖的宫观。

唐玄宗立太清宫，礼谒祭献老子，成为常制。天宝九年（750）丙寅玄宗“亲谒太清宫”^②。天宝十年（751）玄宗朝献太清宫”^③。天宝十三年（754）二月“上亲朝献太清宫”^④。玄宗时建立的太清宫斋醮制度，玄宗以后十二帝（肃宗、代宗、德宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗、武宗、宣宗、懿宗、僖宗、昭宗）仍然继续尊行。他们朝享太庙之前必先朝献于太清宫，然后赐文武官阶、勋、爵，或大赦，或改元。载于史籍者凡二十四事^⑤。唐代诗人张仲素的《上元日听太清宫步虚》诗，唐元和进士封敖撰有《太清宫祈雪青词》，白居易代唐宪宗撰写的《祭冬荐献太清宫词文》，皆反映了太清宫举行斋醮活动的情景。

第三节 “内道场”的斋醮活动

“内道场”是指设置在宫禁大内供皇帝及皇室成员从事宗教活动的场所及宫禁中的佛寺、道观。由于唐代帝王崇信斋醮祈福禳灾的功效，为求国家的太平和自身的福寿，对斋醮的需求日

① 《唐会要》卷五十，第867页。

② 《旧唐书·玄宗本纪》卷九，第223页。

③ 同上，第224页。

④ 同上，第227页。

⑤ 王永平：《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社，2002年版，第156～157页。

盛。他们建立内道场可以方便皇室成员举行斋醮活动。

事实上，道教内道场在隋代炀帝时已经正式出现。据杜光庭《道教灵验记·王谦据蜀隋文帝黄箓斋克平验》载：

……唯王谦后周旧臣，勋名素重畏悼隋祖，恐祸及身，遂据三蜀以图变。帝出师征之（即王谦），频战不克，兵士多病，死者相枕，乃于内殿修黄箓道场，祈天请佑。^①

这是在宫禁之中为超度阵亡将士灵魂而设的黄箓斋道场。《隋书·经籍志》亦载炀帝曾“于内道场集道、佛经，别撰目录”^②。炀帝曾征引大批道士在内道场建斋设醮，著名道士薛颐就是其中之一。据《旧唐书·方伎·薛颐传》载：“薛颐，滑州人也。大业中，为道士。解天文律历，尤晓杂占。炀帝引入内道场，亟令章醮。”^③

唐承隋制，唐帝也在宫禁之中建置道教内道场。唐自太宗始，就在宫禁大内设有道教内道场，频召高道逸士入内供奉修道。道士徐昂“贞观九载（635），被召入京。太宗嘉而悦之，于内道场供养。”^④高宗时内道场活动趋于兴盛。叶法善便是当时出入于内道场为皇室服务的著名道士。据《旧唐书》卷一百九十一《方伎·叶法善传》载：“道士叶法善，括州括苍县人。自曾祖

① [宋]张君房：《云笈七签》卷一百二十，华夏出版社，1996年版，第757页。

② 《隋书·经籍志》卷三十二，第4册第908页。

③ 《旧唐书·方伎传》卷一百九十一，第5089页。

④ 《大唐润州仁静观魏法师碑并序》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第64～65页。

三代为道士，皆有摄养占卜之术。法善少传符篆，尤能厌劾鬼神。显庆中（656—661）高宗闻其名，征诣京师，将加爵位，固辞不受。求为道士，因留在内道场，供待甚厚。”^① 高宗朝还有著名道士尹文操也是相当活跃的“出入供奉，功德谘量，救代度人，转经行道，玄坛黄屋，帝座天宫，东都西京，少阳太一，九城二华，展敬推诚，三十余年，以日系月，始终不绝……”^②

随着内道场活动的兴盛，唐代帝王还经常授予一些修行精进，道法高明的道教徒“侍者道士”、“内供奉”、“翰林供奉”的称号，以方便他们自由出入宫廷，更好地为王室成员服务。

侍者道士，当是经常随侍帝后左右的道士。武则天时便有东都青元观侍者道士麻宏信^③、金台观主赵敬同侍者道士刘守贞，王怀亮等奉敕于此泰山岱岳观修金篆宝斋^④；玄宗时侍者清溪观主詹玄一^⑤、侍者洪州翊真观主卢齐物^⑥。

内供奉应是能够自由出入宫禁大内，随侍皇帝左右，为王室服务的一种内职。武后时内供奉襄州神武县云表观主中岳先生周玄度等奉敕投龙^⑦。玄宗时检校内供奉精勤道士东明观主王仙卿等人在青城丈人灵山修斋设醮并奉龙璧^⑧。“开元初，补西京景龙观大德，恩诏供奉”的道士张探玄^⑨、玄宗时上清观供奉道士

① 《旧唐书·方伎传》卷一百九十一，第 5107 页。

② 《尹尊师碑》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988 年版，第 103 页。

③ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988 年版，第 93 页。

④ 同上，第 94 页。

⑤ 同上，第 104 页。

⑥ 同上，第 106 页。

⑦ 同上，第 94 页。

⑧ 同上，第 111 页。

⑨ 同上，第 136 页。

张真^①、开元二十三年、开元二十四年内供奉□□吕慎盈奉敕于大房山孔水二度投龙璧^②。代宗时内供奉道士申升玄^③。文宗时太清宫供奉赵冬阳^④ 郅玄表^⑤ 敬宗时两街供奉道士赵尝盈^⑥。

“翰林供奉”是玄宗时才出现的称号。它是由文词待诏衍变而来。待诏最早是指各类才技应召未有正官，须待皇帝诏命者。《旧唐书》卷四十三《百官二》记载：“其待诏者，有词学、经术、合炼、僧道、卜祝、术艺、书奕，各别院以廩之，日晚而退。所重者词学。”^⑦ 开元初，唐玄宗设置了翰林院专门容纳有各种特色技能的专门人才^⑧。为了使以文词见长者待诏与其他待诏有所区别，玄宗改称翰林院的文词待诏为翰林供奉，取“入居翰林，供奉别旨”之意。在开元十七年，翰林院文词待诏已被称作“翰林供奉”。从文献中所见的具有道士身份的翰林待诏或翰林供奉有：

吴筠，道士。据《旧唐书》卷一百九十二《隐逸吴筠传》：“尤善著述。玄宗闻之，召至，令待诏翰林。”^⑨

① 周绍良、赵超主编《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社，1992年版，第1165页。

② 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第123页。

③ 同上，第156页。

④ 《大唐回元观钟楼铭并序》，樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》，1993年，第2期，第102页。

⑤ 《田法师玄室铭》，樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》，1993年，第2期，第103页。

⑥ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第607页。

⑦ 《旧唐书·百官二》卷四十三，第1853页。

⑧ 杨友庭：《唐代翰林学士略论》（《厦门大学学报》1985年第三期）、李雪华：《唐代翰林学士考述》（《贵州大学学报》1987年第3期）认为翰林院设于唐初。然唐宋人著作中均未见有明确记载可证。

⑨ 《旧唐书》卷一百九十二《隐逸·吴筠传》，第16册第5129页。

何思远，道士。据《全唐文》卷九百三十一杜光庭《道德真经广圣义序》记载，何思远曾笺注《道德经》，为翰林道士。^①

唯光，道士。据陆增祥《八琼室金石补正》卷六十三所录，代宗广德二年（764），为翰林院供奉，书《永仙观主田尊师碑》^②。

王端静，道士为代宗时翰林供奉，大历八年（774）次癸丑，“奉今年六月□日敕，于东岳观金篆行道七日七夜，及□瑶池投告□”^③。

柳泌，道士。他是适应宪宗“锐于服食”的需要经左金吾将军李道古和宰相皇甫湜的引见而成为待诏翰林的。《旧唐书》卷十六《穆宗本纪》记述此事说：“宪宗末年，锐于服饵，皇甫湜与李道古荐术人柳泌、僧大通待诏翰林。”^④

孙准，道士。据《旧唐书》卷十七上《敬宗本纪》载：宝历二年（826），兴唐观道士孙准入翰林待诏^⑤。（此并见《册府元龟》卷五十四）。

由上可见，充任“侍者道士”、“内供奉”、“翰林待诏”、“翰林供奉”和各种供奉之职的道士，皆是高道大德。

唐时长安大明宫内的三清殿、长生殿内道场皆是当时颇有影响的内道场。据唐代史籍和考古材料，当时西内太极宫的凌烟阁一侧，东内大明宫的西北皆建有三清殿。大明宫三清殿遗址现尚可见，是当时宫内进行崇祀先祖太上老君的活动场所。长生殿本

① 《全唐文》卷九百三十一《道德真经广圣义序》第10册第9702页。

② 陆增祥：《八琼室金石补正》卷六十三。

③ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第159页。

④ 《旧唐书·穆宗本纪》卷十六，第2册第476页。

⑤ 《旧唐书·敬宗本纪》卷十七，第2册第519页。

是玄宗天宝元年（742）新建成的一座“以祀天神”的内道场，也名集灵台^①，代宗广德元年（763）改设佛教内道场，至武宗时后复为道教内道场。

长生殿内道场，自古已来，安置佛像经教，抽两街诸寺解持念僧三七人，番次差入，每日持念，日夜不绝。今上便令焚烧经教，毁拆佛像，起出僧众，各归本寺。于道场安置天尊老君之像，令道士转道经，修炼道术^②。

在内道场举行的道教活动多种多样，修斋设醮是内道场的主要活动，其目的多样：或是为国祈福，为众生修功德。“高宗皇帝为生灵祈福累于内殿修斋皆有灵应”^③。唐玄宗时道教内场盛极一时，开元年间便有道士邓紫阳“曾蒙召入大同殿修功德”^④。玄宗崇信道教，经常在内道场礼拜祈醮。天宝四载（745）正月甲子，玄宗“于内道场为兆庶祈福，亲撰黄素文。”^⑤ 敬宗于宝历二年（826）九月庚午，“命两街供奉道士赵尝盈等四十人于三清殿修罗天大醮道场”^⑥。日本高僧圆仁记录了会昌年间在内道场作九天道场、罗天大醮的盛况：

（会昌四年）为破潞府，敕召道士八十一人，又于内里，

① 《旧唐书·玄宗本纪》卷九，第1册第216页。

② [日]圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷四，第176页。

③ 《唐宗三川投龙验》，《道教灵验记》卷七十四，《道藏》10册第849页。

④ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第155页。

⑤ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第599页。

⑥ 《册府元龟》卷五十四，第607页。

令作九天道场。于露处，高垒八十张床，铺设精彩，十二时行道祭天尊，干脯酒肉，用祭大罗天。四月一日起首，直到七月十五日为止期^①。

或修斋醮为天下苍生祈雨、止雨。《旧唐书》卷一百九十二《隐逸·刘道合传》载：道士刘道合者，陈州宛丘人。“召入宫中，深尊礼之。及将封太山，属久雨，帝令道合于仪鸾殿作止雨之术，俄而霁朗，帝（唐高宗）大悦”^②。贞元十三年（797），德宗亲临“兴庆宫龙堂祈雨”^③。僖宗也曾曾在宫中置金箓道场祈雨。据《道教灵验记》卷十四《僖宗金箓祈雨验》载：宰相郑畋因久旱无雨，“请应天节日殿上选两街高行道士各七人，于内殿置金箓道场七日……内殿请皇帝捻香祈祷”^④。僖宗从之，大雨有验。

或延请道士临坛作法为国避灾却敌，设禁除妖。据《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》载：叶法善高宗时便被诏入内廷，问以道法，穷尽源奥，诛狐除祟，屡显灵异。“真人常怀直谏匡保社稷之心。高宗欲登封告成，驾幸中岳，忽疫疾流行，扈从者多病死。奉敕命令治，真人一诵咒诀，疫疠消殄，垂死者并皆得苏。”^⑤其间祈晴祷雨，运雷呼风，驱龙摄魅，事迹灵显。中宗复位，武三思尚秉国权，叶法善以频察妖祥，保护中宗、相王及玄宗。玄宗承祚继统，法善应召入京，佐辅圣主，凡吉凶动静，

① [日] 圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷四，第176页。

② 《旧唐书》卷一百九十二，第16册第5127页。

③ 《旧唐书·德宗纪下》卷十二，第2册第385页。

④ 《道藏》10册第850页。

⑤ 《道藏》第18册第81页。

必预奏闻，宠信有加^①。高宗时还有东都弘道观主侯尊师，“属和帝永隆二年，舍其代邸，列以元储，遂置弘道观，有制博召名德。尊师应斯制，居弘道观焉。通天年，契丹叛逆，有敕祈五岳恩，请神兵冥助，尊师衔命衡、霍，遂致昭感”^②。道士胡惠超，唐高宗时，“偶抵京邑，诏除寿春宫狐妖，赐洞真先生”^③。玄宗时的福唐观道士邓紫阳，“以道法佑明皇帝，为元门之师，尝用下元术，使神卒朱兵讨西戎之犯境，若雷霆变化，犬戎大败，时称为神人”^④。乾元二年（759）史思明复叛，洛阳再次沦陷，叛军威胁关中，肃宗在“大明宫三殿前设河图罗天大醮”^⑤。肃宗在此时开道场，其目的昭然。代宗迷信道教之斋醮，他曾因天灾人祸而“别居斋宫，祷于神明……静事无为，以助晏阴，以弘长养”^⑥。唐末农民大起义爆发时，僖宗还召道士范希越入宫，问以殄灭黄巢、收复长安之计，并命其在禁中设内道场醮祭祈祷^⑦。

或是请道士为皇帝和皇室成员授箓。据《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》载：叶法善在高宗时便为授受道法“帝及皇后诸王公主朝士以下，亲受道法”^⑧。张万福《传授三洞经戒法箓略说》中载：“窃见金仙、玉真二公主以景云二年（711）春正月十

① 《道藏》第18册第83~84页。

② 《大唐大弘道观主故三洞法师侯尊志文》，《唐代墓志汇编》上册，上海古籍出版社，1992年版，第1207页。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷二十七《胡惠超传》，《道藏》第5册第259页。

④ 《全唐文》卷七百六十七《唐故上都龙兴观三洞经篆赐紫法师邓先生墓志铭》，第8册第7981~7982页。

⑤ 《册府元龟》卷五十四，《帝王部·尚黄老》第605页。

⑥ 《旧唐书·代宗本纪》卷十一，第2册第300页。

⑦ 《道教灵验记·范希越天蓬印祈雨验》，《云笈七签》第757页。

⑧ 《道藏》第18册第81页。

八日于大内归真观中，诣三洞大法师、金紫光禄大夫、鸿胪卿、河内郡开国公、上柱国、太清观主史尊师受道。”^① 这“史尊师”即著名道士史崇玄。金仙、玉真二公主是在归真观内道场受箓出家为女冠的。玄宗皇帝“诣司马天师受三洞宝箓，内殿致斋”^②。宝历二年（826）八月敬宗“躬法服，御内殿，北面执弟子之礼，受道于升元先生（刘从政年）。”^③ 武宗是唐史上著名的崇道皇帝，他即位不久就于开成五年（840）即位之后，便“召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金箓道场。帝幸三殿，于九天坛亲受法箓”^④。会昌元年（841）六月，又“以衡山道士刘玄靖为银青光禄大夫，充崇玄馆学士，赐号广成先生。又令刘玄靖“与道士赵归真于禁中修法箓”^⑤。武宗还在内道场“受三洞法箓于衡山道士刘玄靖”^⑥。

或是咨询道要，求长生之术。叶法善“请为道士”高宗皇帝从之，“度于景龙观，多留内庭，问以道法”^⑦。太清观三洞道士刘知古“八公宝章、三简秘箓，丹经脉决之旨，出死人生之术，罔不洞晓。睿宗召见，问道家事称旨，特加崇锡。”^⑧ 宝历二年（826）八月敬宗“令供奉道士二十人随浙西处士周息元入内宫之山亭院，问以道术，言识张果，叶静能。”^⑨ 赵归真“举罗浮道

① 《传授三洞经戒法箓略说》，《道藏》第32册第196页。

② 《玄宗大宝观投龙验》，《道教灵验记》卷七十四，《道藏》10册第849页。

③ 《全唐文》卷六百二十四《大唐升玄刘先生碑铭》，第7册第6305页。

④ 《旧唐书·武宗本纪》卷十八，第2册第585～586页。

⑤ 同上，第587页。

⑥ 《资治通鉴》卷二百四十八，第8028页。

⑦ 《唐胪卿越国公灵虚见素真人传》，《道藏》第18册第81页。

⑧ 《历世真仙体道通鉴》卷三十二，《道藏》第5册第282页。

⑨ 《全唐文》卷二百二十六《益州太清观精思院天尊赞》，第3册第2280页。

士邓元起有长年之术”，武宗立即“遣中使迎之”。有些道士还通过内道场参与政治。赵归真等人出于门户之见，“排毁释氏，言非中国之教，蠹耗生灵，尽宜除之，帝颇信之”^①。武宗会昌灭佛的主要原因虽然不是佛道相争，而是寺庙与中央王朝的经济矛盾，但道士的怂恿也起了推波助澜的作用。北帝派第三代传人邓延康，“上（即唐宣宗）嗣位，尔时于内殿访其元言，第以道德、黄庭、西升经旨应对。若丹砂硫黄之事，置而不论”^②。

唐后期还在内道场组织道、释二教讲论。肃宗“上元二年（761）七月癸巳，于景龙观设高座讲论道、释二教。丁酉，遣公卿百僚悉就观设醮讲论，自宰臣以下赐钱有差”^③。贞元十二年（796）德宗李适在其降诞日“诏儒官与缁、黄讲论，初若矛盾相向，后类江海同归”^④。此时朝廷主持的这种讲论全然失去当初教理、教义论争的意义，已成为一种二教“共赞王化”思想文化的交流。《旧唐书》卷十三《德宗本纪》亦载：贞元十二年（796）四月“庚辰，上（德宗）诞辰日，命沙门、道士加文儒官讨论三教，上大悦”^⑤。武宗曾在内道场组织佛道辩论。会昌元年（841），武宗降诞日称为德阳日，“于内里设斋。两街供养大德及道士集谈经，四对论议……”；会昌二年，“上德阳日，大内降诞降斋。两街大德对道士，御前论议……”；三年，“今上德阳

① 《旧唐书·武宗本纪》卷十八，第2册第600页。

② 《全唐文》卷七百六十七《唐故上都龙兴观三洞经篆赐紫法师邓先生墓志铭》，第8册7982页。

③ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第605页。

④ 钱易：《南部新书》卷乙，第12页。

⑤ 《旧唐书·德宗本纪》卷十二，第2册第383页。

日，内里设斋，两街大德及道士御前论议……”^①。日僧圆仁还详细记载了会昌年间在内道场的二教论衡的情景：“国风，每年至皇帝降诞日，请两街供奉讲论大德及道士，于内里设斋行香，请僧谈经，对释教道教对论义。”^② 昭宗龙纪元年（889）降诞日仍命两街僧道入内殿谈论^③。可见，当时二教讲论已成为庆祝皇帝诞辰仪式的一部分了。

第四节 天下名山洞府的斋醮活动

唐代诸帝还常在天下名山洞府举行斋醮活动。泰山的岱岳观便是其中的一个重要场所。武则天时，岱岳观是由主祠泰山神的上、中、下三庙之中庙改造而成。岱岳观的《双束碑》记载了唐朝六帝一后在泰山建斋设醮造像凡二十例的基本情况。祈求帝王的安康是这六帝一后在泰山斋醮的主要目的。如久视二年的斋醮祈求“我皇万福，宝业恒隆”。周长安四年的陈设醮礼，意在“表圣寿之无穷者也”。唐景龙三年的河图醮，更祈后福，告请“寿延千载之君”。景云二年，睿宗遣太清观道士杨太希于岱岳观烧香供养，为的是“浹宇常安，朕躬男女六姻，永保如山之寿”。开元八年，玄宗遣使往东岳的投龙合练，旨在“我皇有意于神仙”。

高宗在位期间曾两次遣使诣岱岳观修斋设醮并造像。“显庆

① [日] 圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷三，第 152、157 页；卷四，第 171 页。

② [日] 圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷四，第 176 页。

③ 《佛祖统纪》卷四十二。

六年（661）二月廿二日敕使东岳先生郭行真，弟子陈兰茂、杜知古、马知止，奉为皇帝皇后七日行道，并造素像一躯，二真人夹侍。”^① “仪凤三年（678）三月三日，大洞三景法师叶法善等奉敕于此敬□修斋设河图大醮一□，敕敬造壁画元始天尊万福天尊象两铺……”^②

武则天偏爱佛门，但在位期间也频繁遣使东去泰山行道。她改周共有十五年，泰山斋醮投龙之事竟有七次之多。赐钱、资物、造天尊像，耗费巨大。仅在长安四年（704），一年中竟有两次来泰山。长寿安国，是她称帝后的最大心愿。

大周天授二年（691）……金台观主中岳马元贞将弟子杨景初……欧阳智琮奉圣神皇帝敕，缘大周革命，令元贞往五岳四渎投龙，作功德。元贞于此东岳行道，章醮投龙，作功德一十二日夜。又奉敕敬造石元始天尊像一铺，并二真人夹侍，永此岱岳观中供养^③。

大周万岁通天贰年（697）……东明观三洞道士孙文□，奉天册金轮圣神皇帝肆月伍日敕，将侍者姚钦元诣此岳观祈请行道。事毕，敬造石天尊像壹躯，并贰真夹侍，庶兹景福，永奉圣躬，聊纪其年，因传不朽^④。

大周圣历元年（698）……大弘道观主桓道彦，弟子晁自揣，奉敕于此东岳设金篆宝斋河图大醮，漆日行道，两度

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第56页。

② 同上，第67页。

③ 同上，第79页。

④ 同上，第81页。

投龙，遂感庆云参见用斋醮物奉为天册金轮圣神皇帝敬造等身老君像壹躯，并贰真人夹侍^①。

久视二年（701）……神都青元观主麻慈力亲承圣旨，内赍龙璧、御词、缙帛及香等物诣此观中，斋醮功毕^②。

长安元年（701）……道士金台观主赵敬同侍者道士刘守贞，王怀亮等，奉十一月七日敕，于此太山岱岳观灵坛修金篆宝斋三日三夜，又□观侧灵场之所设五岳一百廿槃醮礼，金龙玉璧并投山讫，又□镇彩纱缙敬造东方玉宝皇上天尊一铺，并二真人仙童玉女等夹侍，□□□□供养^③。

周长安肆年（704）……敕使内供奉、襄州神武县云表观主玄都大洞叁景弟子、中岳先生周玄度，并将弟子贰人，金州西城县玄宫观道士梁悟玄奉叁月贰拾玖日敕令，自于名山大川投龙璧，修无上高元金玄玉清九转金房度命斋叁日叁夜行道，陈设醮礼，用能天地清和，风云静默，神灵效祉，表圣寿之无穷者也^④。

大周长安四年（704）……大□□观威仪师邢虚应、法师阮孝波……奉敕于东岳岱岳观中建金篆大斋卅十九日，行道设醮，奏表投龙荐璧，以本命镇彩物奉为皇帝敬造石玉宝皇上天尊一铺十事，并壁画天尊一铺廿二事，敬书本际经一部，度生经千卷，以兹功德，奉福圣躬^⑤。

大唐神龙元年（705）……大弘观法师阮孝波、道士刘

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第83页。

② 同上，第93页。

③ 同上，第94页。

④ 同上，第94页。

⑤ 同上，第95页。

思礼、品官杨嘉福、李立本等，奉敕于岱岳观建金篆宝斋，册九人九日九夜行道，并设醮投龙，功德既毕，以本命镇彩等物，奉为皇帝、皇后敬造石玄真万福天尊像一铺^①。

中宗李显也二次遣使东去泰山修斋设醮。

大唐景龙二年（708）……大龙兴观□□□□敕往东岳陈章醮荐龙壁，以其月廿七日辛卯于岱岳观并□□□□□设金篆行道九日九夜，烧香然灯，□□并设五岳名山河图等醮□三□。功德事毕，奉用本命纹绶及余镇彩敬造镇国天□□铺^②。

大唐景龙三年（709）……奉敕令虢州龙兴观主杜太素，蒲州丹崖观监斋吕皓仙、京景龙观大德曹正一等三人，于此太山岱岳观建金篆大斋，报赛前恩，追济兖等州大德州十九人七日七夜转经行道，设河图大醮，更祈后福，以申告请^③。

大唐景云二年（711）蒲州丹崖观上坐吕皓仙，奉今年闰六月十九日敕，往东岳及莱州东海投龙，并道次灵迹修功德^④。

代宗也二次遣使往泰山修功德。大唐大历七年（773），内供奉道士申升玄、翰林供奉道士王端静、山人王昌宇等“奉敕于岱

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第95页。

② 同上，第99页。

③ 同上，第99页。

④ 同上，第101页。

岳观修金录斋醮，及于瑶池投告……”^① 大历八岁（774）次癸丑，又遣翰林供奉道士王端静等“奉今年六月□日敕，于东岳观金篆行道七日七夜，及□瑶池投告□。”^②

另外，还有不少道士、官员或奉皇室旨意，或自动前来烧香祭祀。综观上述资料，可以说岱岳观是李唐王朝在泰山举行斋醮活动的中心。在泰山的斋醮活动中，皇家多行金篆大斋和投龙。

江苏茅山是唐王朝斋醮的另一重要场所。唐太宗即位之初，即敕命著名道士李含光建茅山坛宇，为国斋醮。贞观九年四月太宗敕文“遣太史令薛颐、校书郎张道本、太子左内率长史桓法嗣等送香油镇彩金龙玉璧于观所为国祈恩。复遣朝散郎萧文远赍玺书慰问并赐衲帔几杖等。皇太子以其年六月又遣将仕郎张万迪送香油龙璧供山中法事。”又敕“遣桓法嗣送香”^③。贞观年间太宗还遣使赴茅山坛场，巡视斋醮，赏赐茅山修斋道士，令“依河图内篇，奉修斋谢”。玄宗在位期间亦敕李含光在茅山为其修斋设醮“年下且请尊师於所居修功德以助履新。至来载春和，复请尊师於茅山上为宗社下为黎元修河图大斋”^④。唐代茅山宫观常为国醮祭祀恩，名扬天下^⑤。

唐帝在其他名山洞府，也是醮祭投龙，岁岁不绝。高宗皇帝于“麟德元年（664）差道士宋玉泉，尚善真、冯善英与蜀郡太守简道通，留守刘子瑒正月十一日投龙于江渚池池水。……二月

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第156页。

② 同上，第159页。

③ 《茅山志》，《道藏》第5册第640页。

④ 同上，第557页。

⑤ 《全唐文》卷九百二十七《表奏十三通》，第9660～9662页。

十一日投龙于隆山郡鼎鼻江”^①。高宗皇帝“又令（道士）道合驰传先上太山，以祈福佑”^②。著名道士叶法善有“祈晴祷雨，运雷呼风，驱龙摄魅”的本领。武则天时令其“投龙采药，遍祷名山大川”^③。“玄宗皇帝诣司马天师受三洞宝箓，内殿致斋，投金龙于四明山之东南、黄茂潭中”^④。唐玄宗尊崇道教，竭力提倡斋醮法事。《旧唐书·礼仪志》称：“玄宗御极多年，尚长生轻举之术，于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山令道士、中官合炼醮祭，相继于路。投龙奠玉，造精舍，采药饵，真诀仙踪，滋于岁月。”^⑤ 开元二十年（732）玄宗因梦神异，“遣内供奉大弘道法师张平公至庐山建九天使者真君庙，并行道设醮”^⑥。《南岳总胜集》载开元时期在衡山招仙观朱陵洞投龙的情景：“下有投龙潭，国家修醮毕，投金龙于此，石罅微开，闻天乐之声。放蕲敷有《水廉洞诗》，中一联云：开元投金龙，水底闻天钧。”^⑦ 《唐神武皇帝遣使诣华盖山华林山投简》称：“大唐开元神武皇帝李隆基……夙好道真，愿蒙神仙长生之法，位忝君临，不获朝拜。谨令高士孙智良赍信简，投刺浮丘石室，以为金龙驿传。”^⑧ 玄宗于开元二十三年、开元二十七年遣人于大房山孔水二度投龙璧^⑨。唐东京福唐观邓天师紫阳于开元年间

① 《唐宗三川投龙验》，《道教灵验记》卷七十四，《道藏》10册第849页。

② 《旧唐书·隐逸传》卷一百九十二，第16册第5127页。

③ 《道藏》第18册第82页。

④ 《道教灵验记·玄宗大宝观投龙验》卷七十四，《道藏》10册第849页。

⑤ 《旧唐书·礼仪志》卷二十四，第3册第934页。

⑥ 《录异记》，《道藏》第10册第857页。

⑦ 《道藏》第11册第116页。

⑧ 《华盖山浮丘离三真君事实》卷一，《道藏》第18册47页。

⑨ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第123页。

奉诏“诣中岳、王屋、函谷、宗圣及诸名山，修功德”^①。肃宗敕天师道第十五代天师“降香帛，建醮山中（即龙虎山）”^②。咸通中（860—873）懿宗命天师道二十代天师张湛“建金篆大醮，赐金帛还山……”^③。据《道教灵验记》卷十四《僖宗金篆祈雨验》载：僖宗因为天旱求雨遣使于“天下名山，青城山、峨嵋、茅山、天台、罗浮、五岳等一十八处降赐词文，各修道场七日。”^④。哀宗天佑元年（904），命天下寺观设斋，民间禁屠钓^⑤。唐时，天台山玉京洞、王屋山玉阳洞、青城山天师洞、南岳朱陵洞等名山洞府醮祭投龙活动也是常行不怠的。

综上所述，唐代是道教兴盛发展时期，也是国家斋醮活动最盛之时。由于唐代帝王崇信道教斋醮之祈福禳灾的功效，为国家、君主祀祷祈福成了唐代道教的重要职责。道教之斋醮还被列入国家祀典，成为国家礼仪制度的重要组成部分。正如马克斯·韦伯所说：

中国官方的国家祭典，就像其它地方一样，只服务于公共的利益；而祭祖则是为了氏族的利益。二者都与个人的利益无关。自然的巨灵日益被非人格化，对它们的祭祀被简化为官方的仪式，而此种仪式逐渐地排空了所有的感情要素，最后变成了纯粹的社会习俗^⑥。

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第125页。

② 《藏外道书》第19册第463页。

③ 同上。

④ 《道藏》10册第850页。

⑤ 《佛祖统纪》卷四十二。

⑥ 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，江苏人民出版社，1995年版，第199页。

第四章 唐代道举制度

道举制度是唐代实行的一项考试制度，即修习道家经典并以此开科取士。道举是唐代科举制度的一个常科。所谓“常科”就是国家按制度规定常年举行考试的科目。科举制度是中国古代形成的一套选拔官员的考试制度。

《新唐书·选举志》云：

唐制，取士各科，多因隋旧。然其大要有三：由学馆者曰生徒，由州县者曰乡贡，皆升于有司而进退之。其科之目，有秀才，有明经，有俊士，有进士，有明法，有明字，有明算。有一史，有三史。有开元礼，有道举，有童子。而明经之别，有五经，有三经，有二经，有学究一经。有三礼，有三传，有史科。此岁举之常选也。其天子自诏者曰制举，所以待非常之才焉^①。

^① 《新唐书》卷四十四《选举志》，第4册第1159页。

唐代科举制度，就其大者而言，可分为两类，一类是“常举”亦即定期举行的“岁举”，另一类是“制举”。每年定时定科目的考试，称为“常举”。它是科举制度的主要部分；所谓“制举”就是不定期的天子“自诏”，即是由皇帝亲自主持的临时性考试，以求非常之才，以应不时之需。与常举不同，制举的考试项目与考试时间都不固定。

就常举的科目而言，实际上许多科目在唐代三百年里并不全都是按规定如期举行，有的是在设置一段时间之后便停废不用了；有的是在中途增设起来的；有的则置而停，停而复；有的则因种种原因时有间断；在具体考试内容及办法上，常举各科也不尽相同。比较严格意义的“常举”科目，实际上大抵只有明经和进士二科。进士、明经二科是唐代政府选拔人才的主要途径。

唐代中央的六学二馆（即国子学、太学、四门学、律学、书学、算学、弘文馆、崇文馆），加上地方的府学、州学、县学是为科举培养人才的机构。由学馆荐送的应试者称做生徒，由州县荐送的考生称做乡贡。唐政府在这些机构设立教授、博士等教授、研习儒学经典。唐乃至后代的科举考试是以修习儒家经典为主并以此开科取士。

第一节 道举制度的形成

事实上，道举形成制度，并不是偶然的，也经历了一个过程。高宗奉行尊老崇道政策，于乾封元年（666）追封老子为太上玄元皇帝。后来他又根据武则天的建议，在科举考试中加试老

子《道德经》。《唐会要》卷七十五载：上元元年（674）十二月，武后上表曰：“伏以圣绪出自元元五千之文，实惟圣教。望请王公以下，内外百官，皆习老子《道德经》，其明经咸令习读，一准《孝经》、《论语》，所司临时策试，请施行之。”^① 上元二年（675）正月，高宗采纳了这一意见下诏：“明经咸试《老子》策二条，进士试帖三条。”^② 仪凤三年（678）三月，高宗又进一步申令：“自今已后，《道德经》、《孝经》并为上经，贡举皆须兼通。”^③ 这接二连三的诏令无疑会鼓励更多的人积极研习老子《道德经》。不过，建立道举制度的进程也因政治上的变动而一度受影响。武则天临朝称帝后，曾于永昌元年（689），下诏废黜玄元皇帝尊号，仍称老君。与此同时，她又于长寿二年（693）三月，停罢贡举人习《老子》，而改习她所自制的《臣轨》两篇^④。一直到武后还政于中宗以后，于神龙元年（705）二月，中宗下令重新恢复老君太上玄元皇帝的尊号，同时宣布“贡举人停习《臣轨》，依前习《老子》”^⑤。玄宗统治时期，尊祖崇道之风日盛，玄宗用了十年（开元 723—733）时间亲自注解《道德经》，御注书成后，于开元二十一年（733）诏“敕令士庶家藏《老子》一本，每年贡举人，量减《尚书》、《论语》一两条策，加《老子》策”^⑥。这道诏令更突出了《道德经》在科举考试中的地位。开元二十三年（735），玄宗“亲注《老子》并修疏义八卷”，“颁

① 《唐会要》卷七十五《明经》，第 1373 页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《旧唐书·中宗本纪》卷七，第 1 册第 137 页。

⑥ 《唐会要》卷七十五《明经》，第 1377 页。

示公卿士庶及道释二门”^①以广泛征求意见。至此,《道德经》应该也是比较成熟的道教经学教材。上述诏令为道举制度的形成奠定了良好的社会基础。在玄宗朝的崇道高潮中,道举制度终于得以成形,并成为唐代科举制度的常科之一。

道举制度的正式确立,是以玄宗开元二十九年(741)正月颁布的《令两京诸路各置玄元皇帝庙诏》为准。《通典》、《新唐书》、《唐会要》等均以此为唐代道举置科的令式标志。

三皇之时,兆庶淳朴,盖由其上,以道化人。自兹后,为政各异。我烈祖元元皇帝,稟大圣之德,蕴至道之精,著五千文,用矫时弊,可以理国家。超乎象系之表,出彼明言之外。朕有处分,令家习此书,庶乎人用向方,政成不宰。虑兹下士,未达微言是以重有发明,俾之开悟。期弱丧而知复,宏善贷于无穷。两京及诸州各置元元皇帝庙一所,每年依道法斋醮。兼置崇元学,生徒于当州县学生数内,均融量置,令习《道德经》及《庄子》、《文子》、《列子》。待习业成,每年准明经例举送至省。置助教一人,委所由州长官于诸色人内精加访择补授,仍稍加优奖^②。

关于道举的置科,《通典》卷十五《选举三·历代制下》载:

元宗方弘道化,至二十九年,始于京师置崇玄馆,诸州置道学,生徒有差。谓之“道举”。举送、课试与明经同。

① 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》,第592页。

② 《全唐文》卷三十一,第1册第350页。

“生徒有差”下注曰：

京、都各百人，诸州无常员。习《老》、《庄》、《文》、《列》，谓之四子。荫第与国子监同^①。

由上述材料可知：道举制度是在“玄宗方弘道化”的政治背景下形成的。其下诏时间在开元二十九年，道举的置科是与道学的设立同时进行，互相配套、互相统一的。京师的崇玄馆及诸州的道学招收一定数量的生徒，研习《老》、《庄》、《文》、《列》四子之书为道举制度培养人才。

道举制度的“举送、课试与明经同”，此处的“同”也是“准”的意思，明确规定道举在制度上“准明经例”办理。其考试、举送程序也应与明经科大体相同。《新唐书》卷四十四《选举志上》有关明经科的考试制度的记载云：“凡明经，先帖文，然后口试，经问大义十条，答时务策三道。”^②也就是说，明经考试方法主要有三：帖经、问义和答策。帖经即是由主考官择选考生所习经文某一段，用纸条贴盖其中数字或数句，令被试者读或写出来。所谓问义，即考官根据所习经文出题，考生口答该句经文的前人注疏或上下文。答策即是考官就当前“时务”提出策问，举子以书面形式答以对策。由于唐统治者对道举有特殊的政治需要，因而其考试要求和及第标准与明经相比要宽松一些，在处分方面也较明经更优。可以说，道举是一个“准”明经科目。

由上可见，道举制度是一套有专门学校、专门经典、专门人才参加考试而取得做官资格的程序。

^① 《通典》卷十五《选举三·历代制下》，典八十三。

^② 《新唐书·选举志上》卷四十四，第4册第1161页。

第二节 崇玄学、崇玄馆、通道学

崇玄学是最早为道举培养人才的学校。《唐会要》载：

开元二十九年正月十五日，于元元皇帝庙置崇元学，令习《道德经》、《庄子》、《文子》、《列子》。待习成后，每年随举人例送名至省，准明经考试。通者准及第人处分。其博士置一员^①。

结合玄宗颁布的《令两京诸路各置玄元皇帝庙诏》，可以了解唐代“崇玄学”初置时的一些基本情况：

第一，崇玄学是道举制度的最初的教育机构和场所。就其初置崇玄学而言，两京及诸州皆置，即是形成了从中央到地方的学校教育系统，其职责仅为玄学教育。“道举”置科与“崇玄”置学是在同时。

第二，崇玄学是与两京及诸州的“玄元皇帝庙”一起设置的，其教学的场所就在玄元皇帝庙中。

第三，崇玄学的生员，起初并没有单独的、确定的要求，只是从当地州县的学校里“均融量置”，亦即用国子学和州县学中抽调出来的学生充实崇玄学。

第四，《新唐书·选举制》谓：“其生，京、都各百人，诸州

^① 《唐会要》卷七十七《崇玄生》，第1404页。

无常员。官秩、荫第同国子，举送、课试如明经。”^① 大约仅就京、都崇玄生而言，他们所受的待遇与国子监的学生一样，不同的是，他们学习和课试的内容是道教的四子真经，他们通过科举考试及第以后，就和其他举人一样取得了做官的资格。根据诏令可知，当时长安、洛阳各有学生一百员，已颇为壮观。

《新唐书》卷四十八《百官三》载：

（天宝年）二载（743），改崇玄学曰崇玄馆，博士曰学士，助教曰直学士，置大学士一人，以宰相为之，领两京玄元宫及道院，改天下崇玄学为通道学，博士曰道德博士^②。

由上可知，京师设置的崇玄馆，诸州设置的通道学，实际上是由原来的崇玄学易名演化而来。崇玄馆和通道学都是为道举制度培养学生的教学机构。崇玄馆和通道学把代表道家道教的道学正式纳入了官方教育体制之下。以宰相兼领崇玄馆大学士，可以彰显崇玄馆在官学教育体系中的重要地位，可见唐朝廷对道举的重视程度。“崇玄馆”的出现标志着崇玄学由一般的教学机构转变为行政兼教学机构。转变之后，遂诏“两京元元宫及道院等，并委崇元馆学士都检校”^③。可见，崇玄馆已被赋予了某些道教事务管理的职能。

《旧唐书》卷九《玄宗纪》载：

① 《新唐书·选举志上》卷四十四，第4册第1164页。

② 《新唐书·百官三》卷四十八，第4册第1253页。

③ 《唐会要》卷六十四《崇元馆》，第1122页。

二十九年春正月丁丑制两京、诸州各置玄元皇帝庙并崇玄学，置生徒，令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》，每年准明经例考试^①。

《旧唐书·礼仪志》载天宝元年（742）二月，玄宗诏令：

玄元皇帝升入上圣。庄子号南华真人，文子号通玄真人，列子号冲虚真人，庚桑子号洞虚真人。改《庄子》为《南华真经》，《文子》为《通玄真经》，《列子》为《冲虚真经》，《庚桑子》为《洞虚真经》^②。

《唐会要》卷五十《杂记》载：

（天宝年）四载十月二十三日诏其坟籍中有载元元皇帝及南华真人旧号者，并宜改正。其余编录经义等书，宜以《道德经》在诸经之首，《南华》等经，不宜编列子书^③。

崇玄学生最初所用教材为《老》、《庄》、《文》、《列》四子之书，后来又加了《庚桑子》，合为五经。这里，道家道教的诸子之书已升格为经书，几位道家代表人物，则被赋予“子”的地位，于是道家道教经典便得以和儒家经书相比肩。而天宝四年的诏令更是大大地提高道家道教在社会上的地位。

① 《旧唐书·玄宗本纪》卷九，第1册第213页。

② 《旧唐书·礼仪志》卷二十四，第3册第926页。

③ 《唐会要》卷五十《杂记》，第880页。

第三节 道举制度的实施情况

根据《唐会要·崇玄生》中的记载可以了解到道举制度在实行期间的一些从权和反复。

天宝元年五月，中书门下奏：两京及诸郡崇元学生等，伏准开元二十九年正月制，前件人合习《道德》、《南华》、《通元》、《冲虚》等四经；又准天宝元年二月制，改《庚桑子》为《洞灵真经》，准请条补，崇元学亦合习读。伏准后制，合通五经。其《洞灵真经》人间少本，臣近令诸观寻访，道士全无习者。本既未广，业实难成。并《冲虚》、《通元》二经，亦恐文字不定。元教方阐，学者宜精。其《洞灵》等三经，望付所司，各写十本，校定讫，付诸道采访使颁行。其贡举司及两京崇元学生，亦望各付一本。今冬崇元学人，望且准开元二十九年正月制考试，其《洞灵真经》请待业成后准式。从之^①。

可见，天宝元年道家道教“五经”的地位得以确立，但“今冬崇元学人，望且准开元二十九年正月制考试，其《洞灵真经》请待业成后准式”。这一年的道举仍按开元二十九年正月制开科。此时，唐玄宗还宣布以道经为上经，德经为下经，除崇玄生仍习

^① 《唐会要》卷七十七《崇玄生》，第1404~1405页。

外，其它人一律停习，在科举考试中另选一小经《尔雅》代之^①。这一诏令限制了研习《道德经》人员，以应“元教方闡，学者宜精”之旨。

二年三月十六日制：崇元学生试及贴策各减一条，三年业成，始依常式。

七载五月十三日：崇元生出身，至选时，宜减于常例一选，以为留放。

十三载十月十六日：道举停习《道德经》，加《周易》，宜以来载为始；

德宗建中二年（781）二月，批准中书门下关于崇玄馆学生应试条例曰：

准制：崇元馆学生试日，减策一道者。其崇元馆附学官见任者，既同行事，理合沾恩。惟策一道不可，更减大义两条。从之^②。

我们知道，崇玄学及道举的试制有帖经、问义和试策三项。天宝二年时，因崇玄生尚未达到“三年业成”，故考试中的帖经、试策各减一道。这是对一般崇玄生的优惠标准，到了建中二年，这个优惠也“恩”及“崇元馆附学官见任者”。政府颁布的这些优惠政策，无疑可以吸引更多的士子参加道举考试。天宝十三载，道举的考试内容有了一些变化，即“道举”科不光是只有道家经典，也引入了儒家经典。

① 《册府元龟》卷六百四十《贡举部·条制二》，第8册第7673页。

② 《唐会要》卷七十七《崇玄生》，第1404~1405页。

安史之乱，两京相继沦陷，崇玄学生员四下逃散。肃宗虽然努力恢复道举，但由于宝应、永泰年间，学生仍然寥寥无几^①，所以唐政府曾于宝应三年（764）一度停开道举。

至宝应三年六月二十日（敕）：道举宜停。七月二十六日敕：礼部奏，道举既停，其崇元生望付中书门下商量成分。

大历三年七月：增置崇元生员，满一百。

据此，道举应停于宝应三年六月，同年七月取消崇元生，此时既无道举亦无崇元生，崇元学也应撤销。然而，实际情况并非如此。据唐史资料，道举的停科，似与宝应二年杨绾之奏有关，至大历三年七月便“旋以复旧”；大历十一年（776）五月的诏令仍把道举和进士、明经等科并列在一起。我们从德宗建中二年（781）二月的诏令可知道举已经恢复。

《唐会要》卷六四载：

贞元六年（790）十二月，给事中卢微奏：太清宫崇元馆，元置楷书二十人写道经，已足，请不更补置。敕旨：依奏^②。

宝应三年虽有停开道举之说，暂停之后又复开科取士。此后，贞元十八年（802）、十九年、穆宗长庆三年（856）皆有道

^① 《新唐书·百官三》卷四十八，第4册第1253页。

^② 《唐会要》卷六十四《崇元馆》，第1122页。

举科的记载^①。宣宗大中十年（856）五月，中书门下奏中所举礼部贡院见置科目中，仍有道举^②。直到唐末，道举科似乎仍在举行，著名诗人皮日休撰文“伏望命有司去庄、列之书，以《孟子》为主，有能精通其义者，其科选视明经”^③。道举制度存在了约二百年，至后唐长兴元年明宗李嗣源（930）敕停^④。由上可见，道举自创立之后，除某些特殊时期暂停开科外，基本上都在举行。

第四节 “明四子科”制举

如前所述，开元二十九年道举置科与道学的设立，是互相配套、互相统一的举措：不设立道学，道举便无人才可取；不设置道举，习道学者便无以得进。据诏令所言，道举作为一科，主要是对两京和诸州在学的崇玄生而言的，尤其是“待习业成后”再随贡举，更是为生徒而发。道举的试制须要“待习成后”方可施行。它反映出道举的开科取士需要一个“习业”过程。参照国子监的学习时间，“习《孝经》、《论语》限一年业成；《尚书》、《春秋公羊》、《谷梁》各一年半；《周易》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》

① [清]徐松：《登科记考》卷十五，第551、562页，卷十九，第716页，中华书局，1984年版。

② 《册府元龟》卷六百四十一《贡举部·条制三》，第8册第7686页。

③ 《全唐文》卷七百九十六《请孟子为学科书》，第9册第8350页；《唐会要》卷七十七《贡举下·科目杂录》，第1402页。

④ 《五代会要》卷二十三《缘举杂录》，第284页。

各二年；《礼记》、《左氏春秋》各三年”^①。道家经典（初为四经，后为五经）虽不及儒家九经繁重，但要想在短期内达到“业成”也非易事，故也有“三年业成”之说。“如果再考虑到诏令颁布当年各地在建学、招生、择师等方面尚需一定的筹备时间，那么几乎可以断言朝廷在开元二十九年是不太可能举行道举科考试的。”^② 大概正是考虑到这些情况，玄宗皇帝颁布了不拘常格选拔道家道教人才的制举诏令。这就是《令写元元皇帝真容分送诸道并推恩诏》：

自今已后，常令讲习《道德经》，以畅微旨。所置道学，须倍加敦劝，使有成益。是知真理深远，宏之在人。不有激扬，何由励俗！诸色人等，有能明《道德经》及《庄》、《列》、《文》子者，委所由长官访择，具以名闻。朕当亲试，别加甄奖^③。

那么，什么是制举呢？《新唐书·选举志》云：

所谓制举者，其来远矣。自汉以来，天子常称制诏道其所欲问而亲策之。唐兴，世崇儒学……故自京师外至州县，有司常选之士，以时而举；而天子又自诏四方德行、才能、文学之士……其为名目，随其人主临时所欲……而天子巡狩、行幸、封禅太山、梁父，往往会见行在。其所以待之之

① 《唐六典》卷二十一《国子监》，第559页。

② 陈飞：《唐代试策考述》，中华书局，2002年版，第94页。

③ 《全唐文》卷三十一，第351页。

礼甚优，而宏材伟论非常之人亦时出于其间，不为无得也^①。

“明《道德经》及《庄》、《列》、《文》子”，被称作“明四子”。此诏亦即以“明四子科”制举选士。诏发于开元二十九年五月一日^②。自道举诏下至明四子诏下，其时不足四个月，时间如此短暂，足见玄宗“求道”之心情何等急切。此时崇玄生学习的时间不足三年，尚未达到“业成”，要举行国家级常选是不大可能的。以“明四子科”制举选士，其目的是“委所由长官访择”当地（除崇玄学亦即生徒之外）的“道学”人才。设立简单易行的“明四子科”，可以弥补道举无法立即举行的不足，满足玄宗对道家道教人才的渴求。

我们结合诏文分析“明四子科”：首先是其科目名称系由天子临时提出的，并非以前所有。而且独立进行，无须“准”其他科目；尤其是以此名目取士，是由天子下诏直接选拔的，其内容又是与其他国家大事一同诏令天下的，这些都是唐代制举的常见方式。其次是选拔，不是京师和州县按贡举例选送、有司以时而举的“常选”，而是委托“所由长官访择，具以名闻”，就是直接推荐、上报给天子。再次，是考试办法，由皇帝亲自主持考试，亦即“亲策”、对及第者“亲加甄奖”，这些都是“明四子科”的制举特点。显然，“明四子科”的制举与“准明经”的道举明显不同。

我们从道举制度的形成过程可以了解到：唐代统治者崇玄好

① 《新唐书》卷四十四，第4册第1169～1170页。

② 《新唐书·玄宗本纪》卷五，第142页。

道亦非一日，高宗就在常科考试中“加试”过《老子》。开元初，玄宗便“诏中书令张说举能治《易》、《老》、《庄》者”^①。另外玄宗不仅亲自注解《道德经》，御注书成后，敕令士庶家藏《老子》一本，每年贡举人加《老子》策；玄宗亲注《老子》后，还修疏义八卷，颁示公卿士庶及道释二门以广泛征求意见。应该说，开元天宝之际的唐代社会是有道学基础的，这也为玄宗设立“明四子科”制举提供了根据和可能。

《册府元龟》五十三记其事并载其策问如下：

（开元）二十九年九月，御兴庆门，数亲试明《道德经》及《庄》、《文》、《列子》举人。问策曰：“朕听政之暇，尝读《道德经》、《文》、《列》、《庄子》，其书文约而意精，词高而旨远，可以礼国，可以保身。朕敦崇其教，以左右人也。子大夫能从事于此，甚盛嘉之。古今异宜，文质相变，若在宥而不理，外物而不为，行邃古之化，非御今之道。适时之术，陈其所宜。又，礼乐刑政，所以经邦国。圣智仁义，所以序人伦。使之废绝，未知其旨。《道德经》曰‘绝学无忧’，则垂进德修业之教；《列子·力命》曰‘汝奚功于物’，又违惩恶劝善之文。二旨孰非，何优何劣？《文子》曰‘金积折廉，壁袭无羸’，且申其义。《庄子》曰‘恬与和，交相养’，明征其言，使一理混同，三教兼举，成不易之则，副虚伫之怀。”有姚子彦、靳能、元载等入第，各授之以官^②。

① 《新唐书·康子元传》卷二百，第18册第5701页。

② 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，第595～596页。

《混元圣纪》卷八也有相关的记载^①。玄宗下诏首次求明《老》、《庄》、《文》《列》四子之学者，盛况空前，应举者达五百余人。可以说，玄宗对道教人才的重视程度超出进士、明经等科。此盛况从另一个侧面反映了玄宗时代的崇道热潮。有姚子彦、元载、靳能、宋少贞、冯子华^②在这个“明四子科”而非“道举”应试并及第的。

《旧唐书》谓：“（载）家贫，徒步随乡赋，累上不升第。天宝初，玄宗崇奉道教下诏求明《庄》、《老》、《文》、《列》四子之学者，载策入高科，授邠州新平尉。”^③至代宗朝，元载成为官至权倾朝野、炫赫一时的宰辅重臣。这里的“下诏”当指上文所说的《令写玄元皇帝真容分送诸道并推恩诏》。元载这次并没有随“乡赋”，而是直接参加对策，正是制科的惯例。

姚子彦，“开元二十九年，诏立黄老学，亲问奥义，对策者五百余人，公与今相国河南元公载及广平宋少贞等十人，以条奏精辩，才冠等列，授右拾遗内供奉”^④，后官至中书舍人、秘书监等职，封永安县侯。

冯子华，“天宝中，明皇以四子列学官，时与计偕，一鸣上第”。官至南昌令、新安郡长史^⑤。

① 《混元圣纪》卷八，《道藏》第17册第865页。

② [清]徐松：《登科记考》，中华书局，1984年版，第298页。

③ 《旧唐书·元载传》卷一百一十八，第10册第3409页。

④ 《全唐文》卷三百九十一《姚子彦墓志铭》，第4册第3982页。

⑤ 《全唐文》卷六百四十三《冯公神道碑》，第7册第6507页。

第五节 道举制度的意义

道举制度的产生与唐王朝奉行的尊祖崇老的政策有关。其一，因为唐室姓李，正好和老子李耳同姓，唐王朝尊老子为始祖，其目的是神化自己的统治。其二，由于唐皇室原有少数民族拓跋氏之血统，在唐初门第观念还很强的形势下，抬出老子可以与汉族的门阀士族相抗衡，从而抬高李姓皇室的名望地位。其三，李唐王朝的统治者们崇重老子和道教，并不只是为了攀附门第，更重要的是他们推崇道家道教的“南面之术”。南北朝几百年的动荡，隋末的战乱，社会元气大伤。大乱之后，唐王朝选择“无为而治”、“与民休息”的道家道教思想为政治方针。这一政治方针不仅有助于社会恢复元气，而且能弥补儒家思想的不足。道举的设立表明，李唐统治者正式把道家道教思想引入了与意识形态有关的国家的教育和科举制度。在唐代，除了那些书、算等专业技术性典籍以外，非儒家经典而被立学置科者，只有道家道教经典。释家在唐代也曾有过被借用和受崇重的时候，但从未享受过进入科举殿堂的待遇（仅在制举发诏中偶有“三教”一并提及，但未见有举人）。道家道教思想之所以受到青睐，是因为它能满足唐统治者的政治需要。其实，唐统治者对道家道教思想的倡导和崇重也是多方面的，设立道举，只是其措施之一。

道举制度为配合国家的政治需要选拔了人才。《唐阙史》卷下“太清宫玉石像条”便有“明皇朝崇尚玄元圣祖之教，故以道举入仕者，岁岁有之”的记载。

李公受，“生而聪迈，十六以黄老学一举登第，十八典校宏文”，官至处州刺史，封爵陇西县男^①。

独孤及，“天宝末，以道举高第补华阴尉”^②，他是中唐著名文学家并深得韩愈等人推崇。

史料阙如，大多数道举入仕者的登第年代及事迹已无法考证。道举制度的建立不仅使唐代的知识分子增加了一条入仕的途径，也为国家的崇道活动选拔了一批人才。这些人才分散于各个部门，他们无疑会扩大道教思想和道教在社会上的影响，这也为李唐王朝推行道家的“无为而治”的政治方针奠定良好的社会基础。道举制度的设立，一方面抬高了道家道教的社会地位，这无疑有利于道教自身的发展；事实证明，道举制度的实行推动了道家道教学术的发展，也使得唐代道教达于极盛。从另一方面来说，封建政府也加强了对道教的控制，进而使道教更好地为王权服务；它从另一个角度反映了唐代统治者对道教的严格管理。

① 《全唐文》卷五百二十一《处州刺史李公墓志铭》，第6册第5293页。

② 《新唐书·独孤及传》卷一百六十二，第16册第4990页。

下 篇

第五章 唐代道士的组织制度

唐代道士的组织制度大致可分为两个部分：一是教阶制度与法位制度。教阶制度即是以道士所受经戒法篆品级为标准将道士划分为不同的等级。法位制度是根据道士所受经戒符篆阶品，将他们分成不同法位等级。在每一法位中，随道士经戒符篆阶品的高低又授予他们不同的名衔。道士的教阶制度与法位制度基本一致。二是宫观执事制度。随着唐代道观规模的逐步扩大和道观事务的增多，分化出专门执掌道观的宗教事务和生活事务的道士。他们不仅有专门的称谓，而且职责也很明确。

第一节 道士

什么是道士呢？古代称奉道、修道、行道和有道术的人为道士。但是，从严格意义上来讲，道士是“信奉道教教义并修习道

术的教徒的通称”^①。道士称谓的正式确立也经历了一个相当长的时期。

道士之称应是源于战国，秦汉时的方士。所谓方士即是指那些受神仙思潮的影响，以长生不死为目的，修习和追求各种仙术的人。早期道教经典中道士一词的含义很宽泛，且对从道修行者的称呼也不固定。张陵所创五斗米道中的祭酒和鬼卒应是真正意义上的道士。《三国志》卷八《张鲁传》载：“鲁据汉中，以鬼道教民，自号师君。其来学道者，初皆名鬼卒，受本道已信，号祭酒。”^② 这里祭酒和鬼卒是奉道之人，祭酒和鬼卒是道士的最初的称呼。《老子想尔注》中则有“道人所以得仙寿者，不行尸，令为仙士也”^③。这里的道人和仙士是指有长生术之人，其义约等于方士，不是真正意义上的道士。葛洪《抱朴子内篇》中的“道士”亦具此义；约作于魏晋间的《老君中经》中的道士则是炼水银以作神丹，期得长生之人。自东晋末南北朝以后，随着道士出家住宫观制度的形成，道士一词的意义也逐步固定下来。《道典论》有“道士”条，引用《太上太真科仪》称：“凡开辟之初，圣真仙人，皆宣道炁，立法相传，同宗太上，俱称学士，以道为事，故曰道事。道事有功，故号道士。道士者，以道为事。”^④ 《洞真太上太霄琅书》则宣称：“人行大道，号为道士……从道为事，故称道士。”^⑤ 《太上洞玄灵宝出家因缘经》谓出家有三种义：“一出家，二入道，三舍凡，总此三者，名为道士。

① 《中国大百科全书·宗教卷》，中国大百科全书出版社，1988年版，第77页。

② 《三国志》第1册第263页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年版，第10页。

④ 《道藏》第24册第841页。

⑤ 《道藏》第33册第664页。

所以名为道士者，谓行住坐卧，举心运意，唯道为务；持斋礼拜，奉诫诵经，烧香散花，然灯忏悔，布施愿念，讲说大乘，教导众生，发大道心，造诸功德，普为一切，后己先人，不杂尘劳，唯行道业。”^①这是对“道士”一词的较为全面的阐释，这里道士一词的内涵已经比当初的方士丰富得多。如舍凡出家，居住道馆、诵经持戒、烧香散花，然灯忏悔。《太上洞玄灵宝出家因缘经》还把道士分为七种类型：“一者天真，谓体合自然，内外淳净；二者神仙，谓变化不测，超离凡界；三者幽逸，谓含光藏辉，不拘世累；四者山居，谓幽潜默遁，仁者自安；五者出家，谓舍诸有爱，脱落嚣尘；六者在家，谓和光同尘，抱道怀德；七者祭酒，谓屈己下凡，求度危苦。”^②隋唐之际，“道士”一词的含义更为确切，即指道教中出家奉道修行者，内涵更为丰富。《一切道经义妙门由起》称道士“乃方外之士也”，“今之道士即出家道士也”，并把道士分为六阶：“一天真道士，二神仙道士，三山居道士，四出家道士，五在家道士，六祭酒道士”^③，并对这六阶道士作了非常详细的解释。唐代道士朱法满按道士出家年龄分为五阶：“从七岁至十一名蒲车道士，十二至十四名清信道士，十五至十九名施惠道士，二十至六十名弘护道士，七十至九十名住持道士。”^④《三洞奉道科戒营始》和唐道士张万福所撰《传授三洞经戒法篆略说》则按所受经戒法篆高低分为：正一、高玄、洞神、升玄、洞玄、洞真、大洞、三洞、居山等类道

① 《道藏》第6册第139页。

② 同上。

③ 《道藏》第24册第728~729页。

④ 《道藏》第6册第983页。

士。其中三洞道士因遍受三洞经戒法箓而居于最高地位。其中居山道士则不一定受箓。这种分级方法意味着唐代道教内部对道士管理的强化。详见第七章。

唐代道士的称谓随修行程度的深浅、德行高低和担任教职的不同而异。不同的称谓又与特定的对象有关，也与一定的场合有关。

黄冠、女冠 隋唐时期习惯上男称道士、黄冠或男官；女称女道士、女冠或女官。因古时男子二十而冠，黄冠可显示道俗之别。女子本无冠，凡有冠者必是女道士，故称女冠。

先生 是道士的尊称或谥号、赐号。自东晋以后，道士盟于神或经众道士认可后可自称先生；还可依其本命干支所属五岳方位而称“某岳先生”，或以其志向、道行而称“某某先生”。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》规定：“学士若能弃世累，有远游山水之志，宗极法轮，称先生，常坐高座读经，教化愚贤，开度一切学人也。假令本命寅卯属东方二辰，称东岳先生。四方效此辰，戌丑未生，称中岳先生。若复清真至德，能通玄妙义者，随行弟子同学为称某先生。某人钩深致远，才学玄洞，志在大乘，当称玄称先生，或游玄先生或远游先生，或宣道先生或畅玄先生。略言其比，不可逆载。……先生位重，不可妄称，鬼神不承奉，以天考考人。夫先生者，道士也。”^① 这在道教中成为定例。南朝宋以后，称某道士为某某先生，多系朝廷赐予高道的尊号或谥号，如“简寂先生”（陆修静）、“贞白先生”（陶弘景）。至唐代，赐予道士某某先生的称号，成为唐代诸帝优宠道士的重

^① 《道藏》第9册第872页。

要手段之一。“玄静先生”则是李含光生前的赐号。武宗赐道士刘元靖号“广成先生”^①。敬宗赐道士刘从政“升玄先生”^②。僖宗优宠茅山道士吴法通，赐号“希微先生”^③。高宗李治赐道士王远知谥号“升真先生”^④、潘师正谥号“体玄先生”^⑤。此外，后唐帝还追赠一些亡故道士“先生”称号，称为谥号以表彰他们生前的高尚节操和贡献，如王远知，在高宗调露年间被赠为升真先生，天授年间，武则天又改赠升玄先生^⑥；潘师正，在高宗时追赠体玄先生^⑦；王虚真、司马承祯、田仙寮，在玄宗时分别被迫赠为洞微先生^⑧、贞一先生^⑨、玄达先生^⑩；黄洞元，在德宗时追赠洞真先生^⑪。如唐宣宗赐道士郗元表为“通玄先生”。

真人 是一种尊称或修行名位。真人一词始见于《庄子·大宗师》，指不惧水火、不知悦生、不知恶死、异于常人者。道教借用真人一词指道行甚高的道士。如南北朝时称张陵为：“正一真人”，许谧为“上清真人”。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》谓道士称先生后，“于此学仙道成，曰真人。体道大法，谓之真人矣”^⑫。唐代时“真人”一词多指修为高尚，道术高明者，

① 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第113页。

② 《旧唐书·敬宗本纪》卷十七，第516页。

③ 《茅山志》卷十一，第603页。

④ 《茅山志》卷二，《道藏》第5册第555页。

⑤ 《新唐书·隐逸传》卷一百九十六，第18册第5605页。

⑥ 《新唐书·方伎传》卷二百零四，第18册第5804页。

⑦ 《新唐书·隐逸传》卷一百九十六，第18册第5605页。

⑧ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第605页。

⑨ 《新唐书·隐逸传》卷一百九十六，第18册第5606页。

⑩ 《故大洞法师齐国田仙寮》，《唐代墓志汇编》下册，上海古籍出版社，1992年版，第1522页。

⑪ 《茅山志》卷十一，《道藏》第5册第603页。

⑫ 《道藏》第9册第872页。

其使用更为广泛。如称王远知为“王法主真人”、孙思邈为“孙真人”、叶法善为“叶真人”。

天师 最早是指张陵及其后裔之嗣号。后来，天师一词又用于个别道行甚高的道士。如北魏寇谦之、隋朝焦子顺、唐代《天柱观记》有“叶天师法善、朱法师君绪、吴天师筠、暨天师齐物、司马天师承祯、夏侯天师子云，皆继踵云根，栖神物表，骨腾金锁，名冠瑶编，出为帝王之师，归作神仙之侣，金错标宇，翠珉流芳，昭晰具存，不俟详录”^①。北帝派道士邓紫阳，《历世真仙体道通鉴》卷三二载：“唐明皇开元中蒙召入大同殿，建醮胡藩，封为天师。”^② 还有胡惠超、薛季昌、王仙峤等也有天师的称号。

法师 法师之称，源自佛教。佛门称常修梵行、精通经论者为法师。道教自南北朝起，开始使用法师的称呼。南朝宋陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》“法师”条称“当举高德，玄解经义。斯人也，道德内充，威仪外备，俯仰动止，莫非法式。三界所范，鬼神所瞻，关启祝愿，通真召灵，释疑解滞，导达群贤”^③。唐朱法满《要修科仪戒律钞》卷八的《法师钞》，称法师为“大德之人，应当前行前坐，约语徒众，必使齐整，勿使主人有所嫌鄙，或各争异论，无有畏忌”^④。《太清五十八愿文》亦云：“能养生教化，为人轨范，是法师也。”^⑤ 可见，精通经戒，主持斋仪，度人入道，堪为众范的道士才能获得法师称号。如当

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第195页。

② 《道藏》第5册第284页。

③ 《道藏》第9册第825页。

④ 《道藏》第6册第956页。

⑤ 《道藏》第3册第454页。

时称张陵为“正一真人三天法师”。唐代又按道士修道深浅、所受经戒法箓品级的高低不同而分为不同的法师，如正一法师、高玄法师、洞神法师、洞玄法师、洞真法师、大洞法师、三洞法师等。唐时有庐陵萧法师讳灵护^①；宗圣观法师吕道济^②；神龙年间的大弘观法师阮孝波^③；太宗时道士成玄英，被召至京，加号西华法师^④。此为唐代仅见的由政府颁赐的法师称号。

大德 本来是佛教使用的称呼，后成为朝廷给予道士的一种荣誉称号。如昭成观尊师张若讷，“文明元年，属天皇上升，卒哭之日，纶言度人，尊师入道，常有规矩，举为‘大德’”^⑤。中宗时景龙年间，京景龙观大德曹正一^⑥；开元年间景龙观法师田仙寮，“择仙侣之疏明，奉祖庙之禋洁，以先生为大德，实纲统之”^⑦。开元年间京景龙观大德杨琬^⑧；还有讲论大德之称。如太清宫道士郗玄表便是“三教讲论大德”^⑨，文宗开成年间（836—840）的王云居，“入道内供奉，讲论大德”^⑩，赵璘的《因话录》载：“元和以来，京城诸僧及道士，尤多大德之号。偶因势得进，

① 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第115页。

② 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第47页。

③ 同上，第95页。

④ 《中国历史大辞典》（隋唐五代卷年），上海辞书出版社，1995年版，第228页。

⑤ 《唐故昭成观大德张尊师墓志铭》，《唐代墓志汇编》下册，上海古籍出版社，1992年版，第1493页。

⑥ 《岱岳观碑》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第99页。

⑦ 《题失》，《唐代墓志汇编》下册，上海古籍出版社，1992年版，第1522页。

⑧ 《岱岳观碑》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第114页。

⑨ 周绍良、赵超主编《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社，2001年版，第892页。

⑩ 《唐故文林郎守江州彭泽县尉王府君夫人清河郡张氏合祔墓记》，《唐代墓志汇编》下册，上海古籍出版社，1992年版，第2272页。

则得补署，遂以为头衔，各因所业谈论。取本教所业，以符大德之目……”^① 僖宗赐“阳平山主吕延昌紫衣，仍补充内殿焚修大德”^②，可见大德也有一定的权威与责任。

炼师 起初多指修炼高深的道士。《唐六典》卷四云：“道士修行有三号：其一曰法师，其二曰威仪师，其三曰律师。其德高思精，谓之炼师。”^③ 这是官修史籍中的记载。唐睿宗、玄宗称司马承祯为“司马炼师”；唐玄宗称“道高紫府，学总黄庭”的李含光为炼师；南岳薛季昌为薛炼师。龙鹤山观女道士成无为为成炼师^④。法师与炼师的区别在于，法师侧重于传授经戒法箓、修斋行道；炼师长于修炼方术。

祖师、宗师 祖师为各派创始人。天师道称张陵为“祖天师”。宗师则为各道派传教的首领。如唐代茅山宗尊历代掌门人为“第某某代宗师”。后来，宗师又指师之师。《要修科仪戒律钞》卷三则云：“师之师准祖师，祖师之师准曾祖，曾祖之师准高祖，高祖之师，一号宗师。宗师至弟子身，是为五代祖师。”^⑤

大师 也是一种荣誉称号。肃宗时道士杨重弯获赐达观大师号^⑥。代宗时道士翟乾祐获赐通灵大师号^⑦。僖宗时道士尹嗣玄获赐明道大师号^⑧。咸通年道士王固节“道行超伦，一方仰慕，

① 《因话录》，上海古籍出版社，1957年版，第94页。

② 《广成集》，《道藏》第11册第242页。

③ 《唐六典》卷四第125页。

④ 《龙鹤山成炼师植松柏碑》，《巴蜀道教碑文集成》第31页。

⑤ 《道藏》第6册第933页。

⑥ 《通微道诀碑》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第147页。

⑦ 《历世真仙体道通鉴》卷四十一，《道藏》第5册第338页。

⑧ 《青羊宫碑铭》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第191页。

营葺一新，阐教谈经，学者如市。奉诏归北岳封总大师”^①。昭宗敕赐唐末五代道士闾丘方远法号为妙有大师^②。吴太帝霸江淮时，闻聂师道名遂“徵至广陵，建玄元宫为所居。赐号逍遥大师问政先生”^③。

国师 是我国封建帝王对于道教徒中一些学德兼备的高道所给予的称号。唐代近三百年间，茅山道士被赐予国师称号者众多。如吴筠、潘师正、司马承祯、李含光等。

第二节 教阶制度与法位制度

教阶制度即是随道士修行程度深浅不同，所受经戒法箓品级不同而将道士分为不同的等级。这一制度是由五斗米道的“鬼卒——祭酒或治头大祭酒——师君（天师）”的管理模式，用寇谦之、陆修静二位高道“简贤授明”、“依功受箓”、“按级晋升”的思想改造而形成的。一方面它是一种包含着奉道先后，长幼尊卑之序的管理制度。它同中国封建社会的宗法制度一样等级严明。另一方面它又是一种按修行程度的深浅来划分道士等级的标准。它突破了宗法制度的血缘关系，具有自然而非法律规定的权威。教阶制度是一项有效管理道士的制度。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四载：

① 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第117页。

② 《天柱观记》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第195页。

③ 《玄品录》，《道藏》第18册第135页。

一、户长，即输诚于道，系名户籍者。

二、大道弟子、天尊弟子、三宝弟子、即归心大道者，勤于经教者。

三、清信弟子，即受天尊十戒、十四持身戒，十二可从戒、六情戒者。

四、男生、女生，即七岁、八岁受更令一将军箓者。

五、箓生、即十岁以上受三将军箓、十将军箓、三归戒、五戒者。

六、正一箓生弟子，即七岁、八岁或十岁以上受三戒文、正一戒文者。

七、某治气男官女官，即受七十五将军箓，百五十将军箓、正一真卷、二十四治、正一朝仪、正一八诫文者。

八、三一弟子赤阳真人，即受黄赤券契、黄书契令、五色契令、八生九宫契令、真天六甲券令，真天三一契令、五道八券者。

九、某治气正一盟威弟子，即受九天破殃、九宫捍厄都章毕印，四部禁气、六官神符、九天都统斩邪大符、九州社令、天灵赤官三五契、三元将军箓者。

十、阳平治太上中气领二十四生气行正一盟威弟子元命真人，即受阳平治都功版，九天真符、九天兵符、上灵召仙召七星箓、二十八宿箓、元命箓者。

十一、太玄都正一平气系天师阳平治太上中气二十四生气督察二十四治大都功行正一盟威元明真人，即受逐天地鬼神箓、紫台秘箓、金刚八牒仙箓、飞步天刚箓、统天箓、万丈鬼箓、青甲赤甲箓、赤丙箓、太一无终箓、天地箓、三元

宅箓、六壬式箓、式真神箓、太玄禁气、千二百大章、三百六十章、正一经二十七卷、老君一百八十戒、正一斋仪、老子三部神符者。

十二、洞渊神咒九天法师小兆真人（又称洞渊神咒大宗三昧法师小兆真人年），即受洞渊神咒经十卷、神咒券、神咒箓、思神图、神仙禁咒经二卷，横行玉女咒、印法、黄神赤章者。

十三、老子青丝金钮弟子，即受十戒十四持身品者。

十四、高玄弟子，受道德经二卷、河上真人注上下二卷、五千文、朝仪、杂说一卷、关令内传一卷、戒文一卷者。

十五、太上升玄法师，即受老子妙真经二卷、西升经二卷、玉历经一卷、历藏经一卷、老子中经一卷、老子内解二卷、老子节解二卷、高上老子内传一卷、皇人三一表文者。

十六、太上弟子，即受太一八牒、遁甲仙箓、紫宫移度大箓、老君六甲秘符、黄神越章者。

十七、洞神弟子，即受金刚童子箓、竹使符、普下版、三皇内精符、三皇内真讳、九天发兵符、天水飞腾符、八帝灵书内文、黄帝丹书内文、八成五胜十三符、八史箓、东西二禁、三皇、三戒、五戒、八戒文者。

十八、无上洞神法师、即受天皇内学文、地皇记书文、人皇内文，三皇天文、大字、黄女神符、三将军图、九皇图、升天券、三皇传版、三皇真形内讳版、三皇三一真形内讳版、三皇九天真符契令、三皇印三皇玉券、三皇表鞶带、洞神经十四卷者。

十九、升玄法师，受太上洞玄灵宝内玄升教经一部十卷和升玄七十二字大篆者。

二十、太上灵宝洞玄弟子，即受元始洞玄灵宝赤书真文篆、太上洞玄灵宝二十四生图、三部八景自然至真玉篆、太上洞玄灵宝诸天内音篆、灵宝自然经券、元始灵册等。

二十二、洞真法师，受各种图录凡四十八种者（详见第七章第二节）。

二十三、无上三洞法师，受上清经凡四十三种者（详见第七章第二节）。

二十四、上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师，受以上四十三种上清经及上清总经一百五十卷，毕道券等者^①。

在唐代道经《受箓次第法信仪》则根据道士所受经戒法箓阶品，将他们分成不同法位。在每一法位中，随道士所受经戒法箓阶品的高低又授予他们不同的名衔。法位制度也与教阶制度的基本一致。唐代道士法位次第如下：

一、正一法位

名衔：清信道士、十戒弟子、箓生弟子、正一盟威弟子、系天师某治太上中气左右某气正一盟威弟子、正一盟威弟子三五步纲元命真人，北斗七元真人、门下大都功。

二、道德法位

名衔：金钮弟子、太上高玄法师某岳先生、太玄都太上

^① 《道藏》第24册第757~759页。

三宝弟子。

三、洞神法位

名衔：洞渊神咒九天法师小兆真人（又称洞渊神咒大宗三昧法师小兆真人年）、洞神弟子、洞神太一金刚毕券弟子。

四、升玄法位

名衔：灵宝升玄内教法师。

五、洞玄法位

名衔：灵宝弟子、洞玄弟子、太上灵宝无上洞玄弟子某岳先生。

六、五符法位

洞神三皇内景弟子、太上灵宝无上洞神弟子。

七、河图法位

名衔：太玄河图宝箓九官真人。

八、洞真法位

名衔：上清弟子、上清大洞弟子、上清大洞三景弟子某岳真人。

九、毕道法位

名衔：上清玄都大洞三景弟子某真人^①。

综上所述，唐代道门内部管理道士的制度有二种：一是教阶制度，根据道士所受的经戒法箓种类不同分为二十四阶。二是法位制度，它根据道士所受的法箓阶品的不同分为九种法位。在每种法位中，随道士所受经戒法箓阶品的高低又授予他们不同的名

^① 《道藏》第32册第217~218页。

衔。道阶制度与法位制度是协调一致的。二者是把隋唐时期道教的天师、灵宝、上清三大道派融为一体的管理制度。这是一项管理道士修行、有利于立教传教的管理制度。

第三节 宫观执事制度

一 宫观执事

南北朝时期的道观，由于规模不大，似乎只有观主执掌道观的日常宗教事务和生活事务。至唐代，道观规模逐步扩大，道观制度也逐渐完善，由观主、上座与监斋构成的三位一体的内部管理制度已经形成。《唐六典》卷四云：“每观观主一人，上座一人，监斋一人，共纲统众事。”^① 观主全面负责道观内事务，上座、监斋在道观中的地位次于观主或住持，应是观主或住持的副手。监斋与上座协助观主料理宫观内宗教事务和道士们的生活事务。上座的学德当为道观中道众的楷模。唐代的管理人员中还有住持一职。住持在佛教中，原意为久住护持佛法。佛教将负责寺院全面事务的一寺之主称为“住持”。道教借用了这个称呼，将负责宫观全面事务者称为“住持”。住持位同观主，只是称呼不同。唐代道教观主与住持之称并存，但是住持的称呼却不如观主普遍。如宗圣观便有观主岐平定，法师吕道济、监斋赵道隆^②；

^① 《唐六典》卷四，第125页。

^② 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第47页。

岱岳观有上座董太虚、观主赵元、监斋许林、王瑶、王希峤^①；楼观便有观主李元崱、监斋颜无待、上座傅承说^②。另外《白云先生坐忘论》有“掌籍道士任可宁”^③的记载。“掌籍”当是道观内部管理道士名簿籍册的人员。

二 仪坛执事

仪坛执事是执掌斋醮法事的总称。斋醮法事是道教独具特色的宗教活动之一，也是道教吸引道众、立教传教的重要手段。早期道教斋醮活动比较简单，没有专门管理斋醮事务的人员。南北朝时期，由于寇谦之、陆修静二位天师对道教斋仪的大力增修，道教斋醮仪式大大繁复，斋醮法事的专职管理人员也大大增加。他们不仅有专门的称谓，而且职责也很明确。

南朝刘宋时期的陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》就将仪坛执事区分为：法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯等职务。至唐代，仪坛执事的分工已经相当明确，并成为定制。唐代朱法满《要修科仪戒律钞》卷八云：“登斋当举高德法师一人，都讲一人，监斋一人，侍经一人，侍香一人，侍灯一人。”^④唐末五代时，杜光庭又在他的《太上黄篆斋仪》中，将法师、都讲和监斋等三职，改称为高功法师、监斋法师和都讲法师，另外，知磬一职也出现了。

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第168页。

② 《全唐文》卷三百二十九《大唐圣祖玄元皇帝灵应碑》，第4册第3339页。

③ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第177页。

④ 《道藏》第6册第956页。

经师、籍师、度师是为道士传授经戒法箓时必不可少的仪坛执事。

经师 三师之一。经者，由也，由师开悟舍凡登仙。经师之说，约始于南北朝时期。《无上秘要》卷三十四引《洞玄金箓简文经》有经师之说^①。唐代经师之说亦流行；《洞玄灵宝三师记》载：经师为南岳上清大洞法师田虚应。经师为籍师之师^②。

籍师 三师之一。籍者，嗣也，嗣籍真乘，离凡契道。籍师之说约始于南北朝。《无上秘要》卷三四引《洞玄金箓简文经》有籍师之说^③。唐时籍师广为流行。《洞玄灵宝三师记》：籍师为天台山桐柏观上清大洞三征君冯惟良。籍师为度师之师^④。

度师 三师之一。度师之说约起于南北朝时期。《无上秘要》卷三十四引《洞玄金箓简文经》有度师之说。唐代广为流行。《洞玄灵宝三师记》：度师为天台山道元院上清大洞道元先生赐紫应君夷节^⑤。

高功 主持斋醮，总领所有仪坛执事，由参加斋醮法事的道士担任。高功同都讲、监斋合称三法师。高功一般都是由德高望重、精于斋仪和道法的长者担任。早期道教没有高功之职。南朝刘宋时期陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中的法师应是后世的高功。高功“当举高德，玄解经义，斯人也，道德内充，威仪外备，俯仰动止，莫非法式，三界所范，鬼神所瞻，关

① 《道藏》第25册第115页。

② 《道藏》第6册第751页。

③ 《道藏》第25册第115页。

④ 《道藏》第6册第752页。

⑤ 同上。

启祝愿，通真召灵，释疑解滞，导达群贤”^①。大约在唐代时“高功法师”之称流行。《金篆大斋补职说戒仪》称，“高功其职也，道德内充，威仪外备，天人归向，鬼神俱瞻，蹶景飞晨，承颜宣德，惠周三界，礼越众官”^②。高功有高超道法。他步罡踏斗，沟通天地，代神宣教，拔度人鬼。唐末五代的杜光庭在《太上黄篆斋仪》卷五十三的中称高功法师，“职在敷奏，进止俯仰，居众之先”^③。

都讲 主持斋醮中的唱赞，由参加斋醮法事的道士担任。早期道教没有都讲之职。南朝刘宋时期陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中，才有“都讲”之职。都讲须“才智精明，闲炼法度。”其职责是“行道时节，上下食息，先自法师，次引众官，礼拜揖让，皆当赞唱”^④。唐代的《金篆大斋补职说戒仪》要求都讲法师“洞辅该通，法度明练，赞唱仪矩，领袖班联”。可见都讲须通晓科仪的程式，精究唱赞，辅助高功法师。都讲还要“玄坛步趋，升座讲说，昭符国命，默契天心”^⑤，都讲要演敷仪范，弘道说法，沟通人神，符合天心。唐代朱法满《要修科仪戒律钞》卷八的“都讲钞”，也详细规定了都讲之职“克明正典，诠举职任”^⑥，“一则参详法师；二则知主人斋意；三则先定时节；四则击鼓鸣钟”^⑦。唐末五代杜光庭的《太上黄篆斋仪》

① 《道藏》第9册第825页。

② 同上，第74页。

③ 同上，第346页。

④ 同上，第825页。

⑤ 同上，第74页。

⑥ 《道藏》第6册第958页。

⑦ 同上，第957页。

卷五十三称“明练法度为都讲也”。都讲职责为“先鸣法鼓，次引朋众，风则轨仪，敬凭赞说，此即赞唱导引，皆都讲之务也”^①。如果都讲不能忠于职守，还有相应的清规惩罚：“都讲行事不唱，自罚油一斤。”^②

监斋 监督斋醮法事的进行，及时纠正道士在斋醮活动中的过错，由参加斋醮的道士担任。早期道教无监斋之职。南朝刘宋的陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》述监斋之职责“司察众过，弹纠愆失，秉执科宪，随事举白，必使允当，不得隐滥”^③。唐代的《金篆大斋补职说戒仪》规定监斋的职责有二，一是“总握宪章，典领科禁，纠正坛职，振肃朝纲”，即监督斋醮的进行；二是“周密察非，从容授简，有严有翼，毋滥毋隳”^④。《太上黄箓斋仪》卷五十三载：监斋对于违反科仪规戒的道士，要绳纠愆违，秉执科宪。这样才能“外能合礼，以全济济之仪；内不欺心，免抱忡忡之恨。”^⑤唐代朱法满《要修科仪戒律钞》卷八的“监斋钞”，详细规定了监斋须执掌宪章、监督斋仪的十件事情，即：“一者令设供之家，先斋前三日投词于法师，陈说所愿，并修所请斋人姓名、道位多少。法师受辞，即对辞主腾辞上刺请监斋官属；二者令供主还家更报所请斋人云，已投辞上刺讫，宜各洁净，勿与俗人共同床座，莫作诸恶不善之行。此至斋竟，保全身口意，一如太上威仪之令；三者令供主不得盗鬼神之余物及市买熟食以供斋人；四者令供主见有异人闻斋欲来听

① 《道藏》第9册第346页。

② 《道藏》第6册第958页。

③ 《道藏》第9册第825页。

④ 同上，第74页。

⑤ 同上，第347页。

经者，不得计饮食之费，遏截不听；五者令供主上刺讫，还家便于静室斋堂，烧香明灯，为监斋官属当下监察；六者供主不得辞托斋事，不供当宾客。七者当令供主解斋布施，随家丰俭，一钱一缕，亦足表心；八者令供主不得缓带裙裳，如给使法；九者令供主不得迎师有人，去便不送，是去就异心，皆思忘义。十者不得令供主因解斋之余以解神福，是名贪利惜费，无恭肃心。”^①

侍经 负责管理和布置坛场使用的各种科仪经书，保持科仪经书使用及时，清洁完整，由参加斋醮法事的道士担任。早期道教并无侍经一职。南朝陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中述侍经之职是“营侍尊经，整理巾蕴，高座几案，四座席地，拂拭齐整，不得怠懈”^②。唐代的《金篆大斋补职说戒仪》中说到侍经的职责，一是“严洁几褥，整齐卷轴，开函启奏，收桱敷陈”，即陈列、布置和收藏经卷；二是“调和众音，表仪庶职，观听允睦，幽显交欢”^③，即为诵念和使用经文做好准备工作。唐末五代时，杜光庭在《太上黄篆斋仪》卷五十三中说到，在斋醮开始时，侍经要“整饬坛场，主张法席，经科几案，供养供须，施列敷张，皆须检校”；在斋醮结束时，侍经要“收经，安置本座及整拂坛席，严待供养，无使外人凌冒，辄践法坛”。侍经不得“虚参职任，倨傲不恭，使几案纵横坛场，污杂荐献之物，使僮仆入坛，轻冒神真，凌犯禁戒”^④，否则，侍经要获其殃责。

① 《道藏》第6册第958页。

② 《道藏》第9册第825页。

③ 同上，第74页。

④ 同上，第347页。

侍香 负责管理仪坛上的香炉和香，使其终日不灭，由参加科仪的道士担任。南朝陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称侍香之职务是，“料理炉器，恒令火然灰净，六时行道，三时讲诵，皆预备办，不得临时有阙”^①。唐代的《金篆大斋补职说戒仪》则规定侍香之职必须“精饰鼎彝，严洁案席，巡行薰炷，始终芬芳，玄鉴昭彰，丹诚露达，毋或中绝，有越初忱”^②。唐代道士朱法满的《要修科仪戒律钞》卷八有“侍香钞”述其职，“炎炉肃整，芳馨恒然，使毕夜烟流，终朝火续，此法事之所先，宜晨昏而勿怠”^③。如果侍香失职，“若翻覆香火，罚香二斤；若侍香烟中绝，罚油四斤；若临烧香突行，罚油二斤；若行香不洗手漱口，罚油二斤”，如果让香自灭，则“罚筭一纪”^④。

侍灯 负责布置、管理和清洁坛场的灯具，燃点坛场的灯烛，使其终日不灭，由参加科仪的道士担任。南朝陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称侍灯之职，“景临西方，备办灯具，依法安置，光焰火燃，恒使明朗，若遇风雨，火势不立，谕白法师，宜停乃停，不得怠替，辄令阙废”^⑤。唐代《金篆大斋补职说戒仪》规定，侍灯之职不仅要置办坛场晚间的灯烛，而且要“整办缸篝，精严灯烛，高下照彻，内外辉华，际夜续明，乘晨收焰，光明道境，辉耀斋坛”^⑥，就是要用灯火妆点使坛场光辉。唐代朱法满的《要修科仪戒律钞》卷八有“侍灯钞”称侍

① 《道藏》第9册第825页。

② 同上，第74页。

③ 《道藏》第6册第959页。

④ 同上，第959页。

⑤ 《道藏》第9册第825页。

⑥ 同上，第74页。

灯要“兰缸晚映，系明西日，灼烁坛场，照灼清夜，若遇雨权停，值风暂息，宾主参详，与时兴废”^①。侍灯须在立春、立夏、立秋和立冬等四个节气之日，以及本命之日，燃点不同数量和不同样式的灯烛。杜光庭在《太上黄箓斋仪》卷五十三要求侍灯“惟在勤励，兴废合仪，彻曙续明，即为称职”^②。如果侍灯使灯火熄灭，则“罚香一斤”，使灯烛倾翻则“罚油五升”^③。

知磬 负责敲击斋醮坛场的磬，以磬的声音控制斋醮法事进行的速度和道士诵念经文的节奏，由参加斋醮法事的道士担任。早期道教以及南北朝时期道教似乎无知磬之职。但是唐末五代杜光庭在《太上黄箓斋仪》卷五十三称：“赞唱导引，皆都讲之务也。吴中江表荆楚之间，皆以都讲执磬赞导行礼。夫先鸣法鼓者，钟磬之谓也。欲令群官整肃，仪制森然，须先击磬齐众，而后赞唱升坛，亦都讲之职也。但以近年，或都讲年德稍高，不欲一一劳止，即于众官之内，差一人执磬唱礼。盖事出一时，元非古制。”^④从杜光庭这段话中，可知唐代出现了知磬一职。其职责原来由都讲承担。

① 《道藏》第6册第959页。

② 《道藏》第9册第347页。

③ 《道藏》第6册第960页。

④ 《道藏》第9册第346页。

第六章 唐代道士的日常生活制度

南北朝后期，道士出家住观制度逐步形成。至唐代，道馆内部管理道士的日常生活规章制度日趋完善。唐代道士的日常生活科戒是这些规章制度的核心部分。唐代道教的服饰制度和丧葬礼制也是颇具特色的。

第一节 唐代道士的日常生活科戒

唐代道士的日常生活科戒是规范约束道士言行的条规、指导道士生活、修炼的准则。科戒是在道教建立后便产生，随着道教的发展和道士的增加，管理道士的科戒条文也逐步繁复和完善。正如《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一云：

三洞大经，率备威仪科戒。若道士，若女冠，举动施为，坐起卧息，衣服饮食，住止居处，莫不具于经旨。其立观度人，造像写经，供养礼拜，烧香明灯，读诵讲说，传授

启请，斋戒轨仪，修行法相，事事有则，皆著科条，其来已久^①。

这段话是说，道教对出家道士的言谈举止、衣服饮食、日常修行、行止居处等都有严格的要求，且制定了相关的行为科戒，如有奉师科戒、讲诵读经科戒、行止科戒、居住科戒、服饰科戒、饮食科戒、卫生科戒、山居科戒。

一 奉师科戒

《正一威仪经》云：弟子事师当如父母。弟子要尽力供师所须如“衣服、药物、几、杖、巾、拂、履屨、瓶器、米、麦、果、菜”；如师有疾病、灾祸，弟子须供侍左右，烧香、礼忏、放生、赎命、延年和设斋行道^②。

唐代著名道士张万福的《三洞众戒文》卷上便列定了三十六条弟子奉师的科戒（文繁不引），如弟子与“师共室不得先卧”；“弟子与师共食，不得先食”；“弟子随师起居行止皆当谦卑恭敬，不得斯须无敬”；“弟子奉师如父母、官长”；“弟子与师言不得高声大语”；“弟子不得与师争竞功名”；弟子事师“皆当恭敬不得傲慢无礼”^③。这是一套周到备至的奉师科戒。

① 《道藏》第24册第741页。

② 《道藏》第18册第255页。

③ 《道藏》第3册第397~398页。

二 讲、诵、读经科戒

讲经须在斋堂或讲经堂里进行。讲经堂中：“如意、几、拂、香炉、函韞，经案、巾帕、幡、华、帐、盖、敷张、床席”皆如法陈设^①。讲经法师须“装严高座于讲堂中”，且“左经右师，男东女西、勿令混杂”^②，《要修科仪戒律钞》卷二曰：“讲经之时，法师须与经师对坐……次存思，存经籍度三师，次赞诵。”^③听经者也须恭敬虔诚，寂然有序。《正一威仪经》中规定：听经者须“各持香华幡幢、音乐、唱赞、导引、烧香、礼拜迎请法师”^④。凡在斋堂讲习经典，听众“坐起须依法位不得越座”。《玄门十事威仪》《坐起品》云：“凡一坐而后，若非急事，不得数有启动，出入乱人”^⑤；讲经毕，弟子及诸听众还须设斋^⑥。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四还有《讲经仪》（文繁不引），并云“讲经皆依此法，违，夺筭一千二百”^⑦。

《正一威仪经》规定道士读经时要：冠带祝漱，捻香存念、须依本文。端身恭坐，调柔声气。至心诵读，从标至轴，不得中停；“读经须心心相继，念念不绝，无中漏忘”；读经过程中如果有事，“须在起立时收经入函韞，三捻香礼拜”。事毕归来亦须

① 《道藏》第18册第255页。

② 同上。

③ 《道藏》第6册第927页。

④ 《道藏》第18册第255页。

⑤ 同上，第261页。

⑥ 同上，第255页。

⑦ 《道藏》第24册第756页。

如此。读经时不得随意供问文句意义及为听者解说疑难^①。

《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四还有《诵经仪》(文繁不引),云:“读、诵经皆依此仪,违,夺筭二千四百”^②。

《要修科仪戒律钞》卷二说,诵读不同道经,各有轨制:

诵本相经,须先鸣法鼓三十六通,次礼经,次念咒。

诵黄庭经,先烧香清斋,身冠法服,入户,次北向四拜,次长跪,次叩齿二十四通,次上启。

诵老君经,先烧香,整法服,次礼十拜,次存想,次念咒。

诵上清经,当北向,经前九拜,向东上座,左转北向,次念咒。

诵灵宝经,当东向,经前烧香,礼三拜,北向上座。次念咒。

诵三皇经,当南向,经前烧香,再拜,西向上床,左转南向,次念咒^③。

《要修科仪戒律钞》卷二规定:诵经道士须正心诚意“读、诵经如对太上”,不得“傲慢狡笑,论及流俗荣利之务”^④;“诵经当令言句相属,不得越略”^⑤;“诵经当令目注经文,心念神真。不得临经他念,异想以乱天音”;“诵经千言以下不得临经进

① 《道藏》第18册第254页。

② 《道藏》第24册第756页。

③ 《道藏》第6册第926页。

④ 同上,第930页。

⑤ 同上。

饮；千言以上，至五千言，得一进饮；五千言以上得二进；万言以上得三进”^①。诵经时，如果有善男女听众，须遵守这些规则：听经时“男左女右，东西异位。道俗殊别，不得男女混乱，同床共席”^②；不得“论及世务”；不得“乱请问败句”^③；听经者“不得倚据不正……心意倦”^④。

三 行止科戒

《正一威仪经》对道士的行住坐卧皆规定：“道士行住坐卧皆当合道。正容敛色，端直其身，不得倾斜，失其仪相。”还对道士与世俗社会的交往有严格的限制：“游诣府署，省侍师尊，教化人间……皆当依法痒序，正其容仪。不得交杂，轨则有失。”^⑤

《玄门十事威仪》的《礼谒品》规定：道士见尊像经法，尊师名德，四海同学须“见胜己善友，作礼”；凡受礼拜者“皆须擎拳拱手辞谢”^⑥。其《出入品》则更为细致：道士外出皆要结伴“不得独行”；远近出入皆须辞徒弟众或同院道众。“若非急难事，有所需求，不须频频出入，数令人见，自致轻薄”；道士出入时如“逢官长，预隐避，勿令露现。苟无隐处，宜向僻处或人影、树影中立，仍须敛容恭敬”；道士“出入城邑聚落、人物之处，行立须是敛容正色”；道士出入，遇恶人、愚人、童稚、邪

① 《道藏》第6册第930页。

② 同上。

③ 同上。

④ 《道藏》第6册第931页。

⑤ 《道藏》第18册第258页。

⑥ 同上，第260页。

言、秽语相轻调谑，“犹若不闻，勿变颜色”；女冠出行还有特别的规定“须逐伴相随以避嫌疑”^①。其《坐起品》云：凡斋堂讲习经典、礼忏法事，道士“坐起须依法位不得越坐”；“凡一坐而后，若非急事，不得数有起动，出入乱人”；“凡所在之处，行住坐卧不得与非类之人混同一处”；“凡师长尊上及他人，看读书疏委曲，不干己事者，不得向前窥视”^②。其《洗漱品》则规定道士漱口、洗面不得漱缩作声，鼻口泡出；不得扣打水器惊众；凡用水“不得狼藉括踏”；口中秽水“不得嚔喷于众人前及净地上”，凡用物件“皆须俭约”^③。

《要修科仪戒律钞》卷九《坐起钞》云：“次位行坐倚立，须依典仪”^④。且对道士的坐法也作了特别的规定：“坐起皆以职位为上。职位同者，以年尊为上。年同者，当以仁德者为上。”^⑤“正一道士不得与上清大洞法师同席坐；上清大洞法师不得与五篇灵宝法师共同席坐及传服饰衣物；灵宝五篇法师复不得与升玄内教法师共同席坐。”^⑥

四 道士居住科戒

《正一威仪经》云：道士的居处当“朴素虚净，内外开通、勿张帐幔，帘幌屏障”等；道士不得居“高堂广屋，雕画赭垩，

① 《道藏》第18册第260页。

② 同上，第261页。

③ 同上，第261页。

④ 《道藏》第6册第962页。

⑤ 同上，第963页。

⑥ 同上。

华丽显敞”之处；道士居住“依壁铺床，不得前后合铺，坐卧独居”；其卧具须是“布单布被、枕石木屨及裙襦衫袴，皆当缁布染作荆黄”；道士所用器具不得用金银铜铁制作，而使用“木盘瓦器”^①。

道士还须护持宫观中的尊像、经法、幡、华帐、钟、磬、几、拂等法物；道士还须爱惜“庄田碾硃，家人役使，五行实物，六畜器具、果木华药”等宫观常住；道士住观须处理好上下左右道众的关系，遵守长幼尊卑之序^②。

五 道士服饰科戒

道士服饰科戒是关于穿、脱、存放、制作法服的科戒。《正一威仪经》中有法服科戒五条。张万福的《三洞法服科戒文》就有道士的法服科戒四十六条。详见本章第二节。

六 饮食科戒

《正一威仪经》载：道士饮食“勿求精细，常当奉斋，非时非法、悉不得食”。道士不得与人“同器共食，及给他用”^③。

《玄门十事威仪》载：道士还有就餐礼仪：“凡登斋就食，必须清净衣冠”；“凡食须细口意徐，勿令啜呷作声，触击匙筋”^④。

① 《道藏》第18册第257页。

② 同上，第258页。

③ 同上。

④ 《玄门十事威仪》，《道藏》第18册第262页。

《洞玄灵宝道学科仪》《忌荤辛品》则规定了道士的饮食禁忌：“凡是道学，当知修身洁心，无犯禁忌。”道士女冠不得食五种常辛：“一者韭、二者大蒜、三者小蒜、四者葱、五者薤”^①。

《要修科仪戒律钞》卷十四《饮酒缘》规定：“出家之人，不得饮酒”^②。

七 卫生科戒

唐代道教对道士的个人卫生要求也是很高的。《洞玄灵宝道学科仪》的《理发品》规定：道士女冠“在观、出观，各备净梳、箱匣藏之。鸡鸣早起，未行礼前，西背北方，回向本命之方，净手梳之”^③。《沐浴品》规定道士须用五香法制作的香汤洗浴，即用“青木香、荆华香、零陵香、兰香、真檀香、多少随分，细切煮之”，还须“先以一符置香汤中”。其浴室“当于房内侧处安置，内外密泥。莫令沐浴者窥见日月星宿之形”，纵然是同学同契也要“先后入室中，不得相见也”^④。《玄门十事威仪》的《洗漱品》则云：平旦时，读经书之前，吃饭后，起床后，皆要漱口念咒^⑤。

① 《道藏》第24册第767页。

② 《道藏》第6册第989页。

③ 《道藏》第24册第770页。

④ 同上。

⑤ 《道藏》第18册第261页。

八 山居科戒

唐代道教对山居道士也制定了相应的科戒，如《洞玄灵宝道学科仪》的《山居品》规定“初行隐遁山林出家之者，若道士，若女冠当栖息山中，以求静念”。居山制度与世间有异：不得领户化人；不得交游贵胜；不得行邪禁咒术；不得医卜取钱；不得与世俗妇女同床席坐卧；当朝中日、夜半鸡鸣等时，焚香燃灯敬礼十方天尊；不得食谷气物。凡行山采药时三步一弹指，十步一磬歎，举足、下足当念道；当常念己身父母养育之恩等^①。

第二节 唐代道教服饰制度

道教的服饰制度是在中国汉族传统服饰制度的基础上，吸收、融合和延伸了道教的教理教义创造出来的，具有强烈的道教文化内涵的规范化的服饰制度。道教的服饰制度不仅蕴藏着中国传统文化中的礼序、人伦等内在的道德教化思想，同时又将道教内部自身特有的等级制度鲜明地凸现了出来。

一 道教服饰制度溯源

道教早期，道士服饰并无定制。刘宋道士陆修静在总结改革

^① 《道藏》第24册第769～770页。

道教的同时，依古代衣冠之制结合道教斋戒的需要，定立了服饰仪制。陆修静在《陆先生道门科略》中指出：“夫巾、褐、裙、帔制作长短、条缝多少、各有准式，故谓之法服。”^①并且他还对男女道士的着装、服装款式、颜色作了明确的规定：“男斋单衣墨帻，女则绀衣，此之明文足以定疑”^②。“明文足以定疑”说明刘宋时期道教已经形成了法服制度，而法服的制作也是有法可依的。陆修静还指出“制作不得法，则鬼神罚”^③，还要求道士们在进行不同的宗教活动时要使用不同的服装“礼拜著褐，诵经著帔”^④，并称此为“三洞之轨范”^⑤。他还指出“道家法服犹世朝服，公侯士庶各有品秩，五等之制以别贵贱”^⑥。这表明此时的道教法服仪制如世俗社会的服饰制度是权利等级的象征。它已经不是一种简单形式和观念上的区别，而已经成为道士们必须服从遵守的具有威严性、排他性、专尊性的服饰制度了。此后，经过不断的增修，至南北朝末，道教已形成一套较完整的服饰制度。它的基本形制为：上褐、裙（古谓下裳，男女同用）、外罩帔。这里，褐是指用粗麻制成的短袍；裙是一种围在腰部以下的服装；帔是一种披在肩上的服饰。堪称能反映北周时道教全貌的《无上秘要》则对三皇道士、灵宝道士、上清道士、女冠、众圣真服饰甚至仪驾都有着极为详细的规定；《正一威仪经》中也有法服科戒五条。这是一套粗略的穿、脱、存放法服的管理制度，

① 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册第781页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

对道士的衣服、冠、靴、履及其颜色、质地已有较为具体的规定；隋唐时代的道教典籍《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》中则明确指出：“道士、女冠三洞法服各有仪制。”^①且详细规定了冠、履的形制：“道士女冠皆有冠幘。名有多种，形制各殊。”^②“道士、女冠履制皆圆头或二仪像，以皮布绝绢装饰黄黑。其色皆不得罗绮锦绣、画绣间错、珠条隐帖及俗履或青紫锦绣，其袜并须纯素绢布绢为之，其靴圆头、阔，鞋唯麻而已。”^③规定其质地为“并用鞞皮、笋箨或乌纱、纯漆，依其本制。皆不得鹿皮及珠玉彩饰其簪”^④。法服所用颜色为“凡诸女冠，裙皆全幅帖绿、染用梔黄、深色绰袖，如道士制，皆不得浅淡杂色”^⑤。并且特别强调“当依法制服”^⑥。

二 唐代道士的服饰制度

至隋唐时，道教的服饰制度则更加完善了。此时，修道者的服饰已演化为七种等级。它按道士入道年限及学道的深浅分为若干等级，对每种等级道士的衣服、冠巾、靴履及其所用颜色、尺寸、款式、质地等等，都有详细的规定。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五就有各阶品法师服饰的详细规定：

① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第754页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

正一法师：玄冠、黄裙、绛褐、绛帔二十四条。

高玄法师：玄冠、黄裙、黄褐、黄帔二十八条。

洞神法师：玄冠、黄裙、青褐、黄帔三十二条。

洞玄法师：芙蓉冠、黄裙、黄褐、紫帔三十二条。

洞真法师：元始冠、青裙、紫褐、紫帔青裹表二十四条、裳十五条。

大洞法师：元始冠、黄裙，紫褐如上清法，五色云霞帔。

三洞讲法师：元始冠、绛裙、黄褐、九色离罗帔。

山居法师法服：二仪冠、上下黄裙、帔三十六条。

凡常道士法服：平冠、上下黄裙、帔二十四条。

凡常女道士法服：玄冠、上下黄裙、帔十八条^①。

被后世道教徒称为“科仪三师”的唐张万福在《三洞法服科戒文》中指出：“初入道门，平冠黄帔；二者正一，芙蓉玄冠，黄帔绛褐；三者道德，黄褐玄巾；四者洞神，玄冠青褐；五者洞玄，黄褐玄冠，皆黄裙对之，冠象莲花或四面两叶，褐用三丈六尺，身長三尺六寸。女子二丈四尺，身長二尺四寸……帔用二丈四尺二十四条，男女同法；六者洞真，褐帔，用紫纱三十六尺，长短如洞玄法，以青为里……飞青华帔，莲花宝冠，或四面三叶，谓之元始冠。女子褐，用紫纱二丈四尺，长二尺四寸……作青纱之帔，戴飞云凤炁之冠；七者三洞讲法师，如上清衣服，上加九色，若五色云霞，山水袖帔，元始宝冠，皆环佩执板，师子

^① 《道藏》第24册第760~761页。

文履，谓之法服。”^① 在唐代道教的服饰制度中，增添了女道士的服饰仪轨，而且严格的规定“道士衣服卧具坐褥，皆不得用青绿绀绛，红碧玄素，锦绮繡画，珠玉间错，违者四司考魂，夺筭八百”^②。道士的冠服还有神灵护卫“悉有天男天女玉童玉女侍奉护持”^③，其法力可使“诸天敬仰，群魔束形”^④。这种神奇法力正是道教文化内涵在服饰制度上的物化显现。由上还可知，法师在教内的品位越高，道法越高，所穿服饰也越为复杂和华丽。可以说，道教服饰制度折射出现实社会中的等级制度。

三 唐代神仙的服饰制度

一般修道者的服饰都有着明确的形制和规仪，神仙世界的服饰也是等级森严的。目前，被认为最早的道教类书《无上秘要》对道君冠服、元君冠服、五极帝君冠服、五帝玉司君冠服、五方帝君冠服、灵童衣服、洞天混化君冠服、洞渊混化君冠服、日帝冠服、月夫人冠服、九星君冠服、九星夫人冠服、五星帝君冠服、五星夫人冠服、五岳君冠服、四海神王冠服、魔王冠服皆有定制。男性圣真服装的基本规制是冠、帔、袍、裘。袍是一种上下连属的服装，袍服长者为袍，短者为襦；裘是一种毛皮外穿的衣服，裘多为帝王、诸侯、卿大夫等有身份、地位的人穿着。神仙服饰中增加了服装的饰物如铃、剑、玉章、玉佩、玉符、绶、

① 《三洞法服科戒文》，《道藏》第18册第229页。

② 同上，第231页。

③ 同上，第229页。

④ 同上。

鞶囊、金铛等。其中，绶是用彩色丝线扎成的印纽和玉饰，根据官职大小和地位的尊卑的不同互有差异，用这些差异标志出各种官司阶的不同。鞶囊是专为放置印和绶而设置的方形皮袋，皮袋的大小，一般以能充分装入印与绶为宜。常见的是“虎头鞶囊”即用虎头图案为装饰。绶、鞶囊等饰物在我国的服饰制度中身份、地位和权利的象征。而女性仙真的服装的基本规制则是裙和帔，对发型也作了粗略的规定。

《三洞法服科戒文》中解释神仙的衣饰说：“自四梵以上，皆飞云流霄，自然妙气结成衣服。九色宝光而生万物，长短大小随境应形”^①，并将上圣仙真分为九等，各等仙真所着的服饰是不同的，“衣服者，身之章也。随其秉受品次不同，各有科仪，凡有九等。”^②其中位列第一的大罗法王元始天尊“冠须臾万变九色宝冠，依千种离合自然云帔，著十转九变青锦华裙，七明四照参差宝褐，五种变化十宝珠履”^③；“二者玉清法王无形天尊，冠须臾千变七色宝冠，衣百变离合飞云之帔，九转七变翠锦飞裙。七明四照，流霞锦褐，七宝变化，丹云繡履，左右侍真亦复同矣”^④；“三者上清法王无名天尊，冠须臾百变五色宝冠，衣十种离合流霄之帔，八转五变黄锦霞裙。七明四照，飞光锦褐，五采变化，自然琼履”^⑤；“四者太清法王太一天尊”^⑥，“五者四梵天

① 《三洞法服科戒文》，《道藏》第18册第228页。

② 同上

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

中化主无相天尊”^①；“六者无色天中仙真圣服及诸天帝”的服饰，“皆自然而生，应念来至”，“乃至宫殿台阁、车舆器物、玩弄服饰、苑囿花果、音乐法具、一切所须悉皆如是”^②；“七者色界天中仙真圣品及诸天帝”的服饰，“虽有形碍而非世间所造，同于自然”^③；“八者欲界天中仙真圣品”的服饰，“皆以当界所植、或于诸天中得、或下方神仙奉献结造所成，不同下界有所劳苦。乃至居处、房殿、车舆、法物亦复如是”^④。即使尾列末等的山上灵宫及五岳名山洞宫的诸神仙灵宫、真官、守土职司等也是“冠七宝之冠，衣九光霞帔，飞青华裙，云锦绣褥，鸾凤文履，悉以诸天锦绮及下方珍物或变炼而成，非如世间之所制造”。神仙们“或乘鸾驾鹤，控驭龙虎，白鹿狮子，灵禽神兽，飞云丹霄，绿舆琼轮，持幢鼓节，执符把箬。出入人间，应心所欲，随感而至；或上界真仙，下世教化，因时所服不异人间；或下界真仙上朝诸天，其所服驭参同上境而变化自然”。总而言之，神仙世界的诸物“实非汝凡情之所测度”^⑤。通过对这九等仙人的服饰细致描述，道教为人们展示了珍奇、美妙的神仙服饰，极大地彰显了神仙世界的神奇美好与自由逍遥，以此吸引和感召道徒们对神仙世界的向往，进而加强他们追随至道的决心。

神仙服饰的华美、珍奇程度与神仙们的得道品次相匹配。品次越高的神仙服饰越加华美珍奇，以后各等服装的逐渐下降。《三洞法服科戒文》一言以蔽之：“三清上境及诸凡界圣真仙服为

① 《三洞法服科戒文》，《道藏》第18册第228页。

② 同上，第229页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

有差降”^①。显然，仙真服饰形制是依照帝王、诸侯、卿大夫等有身份、地位的人服饰制度构造的。其实，通过仙真的服饰形制的表象，显现在我们面前的是繁复森严的神仙等级制度。它是现实社会的伦理秩序，等级制度在宗教领域的投射和反映。天上的神仙服饰制度就是地上人间等级制度和服饰制度的折射和反射。

四 唐代道教法服科戒

引人注目的是，唐代道教服饰制度中增加了一套严格的使用法服的管理制度。《三洞法服科戒文》就有四十六条法服科戒。法服科戒是道教服饰制度的一部分。唐代道教规定“始欲出家先备法服”；道士入道时要举行仪式来授予法服；还要求“道士常须备其法服，整饬形容，沐浴冠带，朝奉天真，教化一切，勿得暂舍法服，不住威仪，无使非人犯法服也”^②。《要修科仪戒律钞》卷九《衣服钞》“朝修行事，礼谒众圣，皆威仪法服，随法位次”^③。

在日常的宗教生活中，道士还须严格遵守如下的规则：登坛入静，行斋做法时，讲、说、念、诵、看、读经书和受戒时，持奉斋戒、受人礼拜及饮食供养时，拜师尊、长德及受弟子礼拜时，觐见国王时、出入居所，游化人间，须冠法服。入寝休闲时、沐浴完濯时、大小便时、有泥雨浊秽时要脱掉法服。手足不净、裸露身形、鸟兽虫鱼、口气臭秽时都不能触摸法服。非玄门

① 《三洞法服科戒文》，《道藏》第18册第228页。

② 同上，第230页。

③ 《道藏》第6册第960页。

中的同学、弟子不得触摸法服。法服应勤清洗，清洗法服时不得用脚踏洗及捶拍。法服的放置相当讲究：器物不净、床席不净、车舆不净不可放置法服。“烧香清净箱麓藏举，勿使污秽，常置净室”^①。法服“不得假借他人，不得随意抛掷。”^②对破旧法服的处置也是慎重的，“法服破坏及余物不得充非用并凡人着”；“当须火净”，或埋于深山老林中^③。

法服的制作也是有科戒的：不得用五彩作第。不得用锦绣绮作第。不得不依法作第。不得以非义物作第^④；“法服作成，烧香启告，礼拜三宝。先献三宝及诸仙真圣，然后取著”^⑤；而法服的穿着“净以周身不得广大。蔽形、止寒不得重厚。过三通者即以施人也”^⑥；规定道士“不得纹绫罗锦，炫惑时俗。女官又不得金玉钗钏、花装粉饰”^⑦；“勿贪细滑华绮珍奇、宝冠缨络，当服法服粗涩而已”^⑧。这些科戒皆反映出道教去华取实、去奢尚简的教义和严格的服饰管理制度。

法服科戒倡导“道士护持法服当如两眼又如手足”^⑨，并且制定了违反法服科戒的惩罚条例。道士不持法服失十种恭敬得十种轻贱；“应服不服，非服而服，皆四司考魂夺筭一千二百”^⑩。它昭告人们道教内部的伦理秩序和仙品等级是不可僭越、错乱

① 《三洞法服科戒文》，《道藏》第18册第231页。

② 同上，第230页。

③ 同上，第231页。

④ 同上，第230页。

⑤ 同上，第231页。

⑥ 《要修科仪戒律钞》卷九，《道藏》第6册第961页。

⑦ 同上，第960~961页。

⑧ 同上，第961页。

⑨ 《三洞法服科戒文》，《道藏》第18册第231页。

⑩ 同上，第231页。

的，如有违反将会受到严厉的惩罚。道教以长生为乐，夺筭即是减损生命的长度，对于乐生的道教徒而言，这无疑具有强大的约束力。换言之，“应服不服”、“非服而服”是有损于生的，既不利于修道成仙的，也有悖于道教的伦理观念。所以，道教的法服制度是一种具有支配性的伦理约束和道德律则。由上可见，唐代道教已有一套相当完善的穿、脱、存放、制作法服的管理制度。法服科戒强制信仰者珍视法服。它以对道士服饰的严格管理为契机，进而加强对道士们的管理。它标志着唐代道教服饰制度的进一步完善。

五 唐代道教服饰的教化作用

“暂假衣服，随机设教”^① 是道教服饰制度的教化功能的最好阐释。《三洞法服科戒文》说：“上圣无形，实不资衣服，但应迹人间，而有衣服。若归真反本，湛寂自然，形影尚空，何论衣服？今虽示迹，略有九阶，要而言之，大归二种。一者无衣之衣，谓四梵之上，妙体自然，变化无常，本无形质，或隐或显，应见化身，接引下凡，暂假衣服，随机设教，逐境分仪，神用自然，变化不测，此不衣而衣，示同凡也。二者有衣之衣，谓三界以下，乃至弃贤，质尚粗，未能合道，游行出处，要籍威仪，衣服阶修，致有差别”^②。这番话有两层意思。一者认为上圣仙真，本来变化无常，无所谓衣服，但为了教化凡人，所以借助于衣服；二者是说普通的修道者因为形质尚粗，所以要以服饰来区分

① 《三洞法服科戒文》，《道藏》第18册第229页。

② 同上。

修行品次的高低，以示道教的威仪。另外，唐代道教服饰制度还赋予冠、帔、褐、裙以特定的宗教意蕴：

冠者，观也。内观于身，结大福缘。天地百神威奉于己，当自宝贵，以道护持，制断六情，抑止贪欲，虚心静虑，涤荡尘劳，念念至诚，尅登道果；外观于物，悉非我有，妄生贪著，惑乱我心，当须观妙，常使无欲，以其观察德美于身，上法三光，照明内外，如彼莲花，处世无染。又花为果始，用冠一形，举之于首，圆通无碍。

帔者，披也，内则披露肝心，无诸滓秽；外则披扬道德，开悟众生，使内外开通，彼我皆济，随时教化，救度众生。

褐者，遏也，割也。内遏情欲，使不外彰，割断诸根，永绝萌蘖；外遏贪取，使不内入，割断诸物，永无烦恼，内外遏绝，物我兼忘。行道颂经，不可阙也。

裙者，群也。内断群迷，外祛群累，摄化万物，令入一乘，永出樊笼，普令解脱^①。

褐是日月之象。帔为气数之衣^②。

显然，道教服饰也深刻的体现了人类社会中服饰所具有的伦理意义和神圣的宗教意义。它还折射出道教的脱俗、简淡、雅致的文化内涵。道教服饰制度用有形有象的服饰来代替生硬的宗教教条、规范对人们进行宗教教化，其方式更容易被人接受。修道

① 《三洞法服科戒文》，《道藏》第18册第229～230页。

② 《要修科仪戒律钞》卷九，《道藏》第6册第960页。

者穿上法服，便意味着正心诚意地接受宗教道德的束缚，意味着他们有不同于普通人的身份；修道者看到它们，就会联想到这样的服饰所代表的道教宗教内涵，可以在日常生活、修道中时刻提醒自己“内观于身”、“虚心静虑”、“常使无欲”、“救度众生”、“普令解脱”。这种无声的道德教化的作用，对道教徒日常的行为和意识无疑是一种有效的管理。

可见，唐代道教服饰制度是宗教法度、秩序的重要象征。它有助于维护等级森严的宗教秩序和实施宗教教化作用，进而从思想上、行为上加强了对道教徒的规范化管理。

综上所述，唐代道教已经形成了一套较为完善的服饰制度。唐代道教服饰制度更加细化了各路神仙和不同等级道士的服装；在穿、脱、存放、制作法服科戒的完善方面，大大超过了以往各朝代，这些规定无疑强化了道教服饰制度的管理作用和教化作用，进而有助于实现道门内部的规范化管理。事实证明，唐代道教服饰制度对后世道教的服饰制度产生了深远的影响。

第三节 唐代道教丧葬礼制

唐代以前，道教似乎还没有形成统一的丧葬礼仪制度。我们从隋唐时代的道教典籍《洞玄灵宝道学科仪》、《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》、《要修科仪戒律钞》和《正一威仪经》中可以了解唐代道士丧葬礼制的基本情况。《要修科仪戒律钞》中“道士吉凶仪”则应是当时比较完善的道士丧葬礼制。朱法满根据当时“大孟先生”、“小孟先生”、“石井公”和“张续先生”记载的四

种道士的丧葬礼制编撰而成的。“大孟先生”、“小孟先生”为梁、陈时期有名望的道士孟景翼、孟智周^①。然而，朱法满所提到的四种丧葬礼制不见于现存的道教典籍中。唐代道士的丧葬礼制大致可以分为三部分即道士染病弥留阶段的关怀礼制、身亡善后阶段的丧葬礼制及服丧制度。

一 关怀礼制

唐代道士得重病后，观中道众们须“转读然香，昼夜不绝”。“夫以疾时，观内大众，数以存问，检校厨下，令前与病人食”^②。对于病者，道众不仅时时嘘寒问暖，还要周到又细致地安排病人的起居饮食。如果师父染病，弟子自然有很重的责任。《要修科仪戒律钞》云：“师有哀忧，弟子皆当心抱忧戚，出入无欢”；“师有疾病，弟子皆当侍近左右，亲视气息，有如父母”；“师有灾厄，弟子皆当率诸同学，建斋祈请，以立善功”^③。《洞玄灵宝道学科仪》中说如果“师君无俗中系嗣，唯弟子当之，相率徒义”^④。弟子要为师父善终以报师恩。从师父患病至死的后事处理过程中，弟子们承担着相当于类似世俗社会中的孝子的角色。古时缺医少药，道士身染重病后“难有达命者”。到了此刻，道观中有道有德者要与病人谈话启发使之心情开朗。“凡道士疾笃将困之时，皆须香汤沐浴，冠带如常。仪出所禀，经法佩带。

① 卿希泰主编《中国道教史》，第1卷，第532页。

② 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第996页。

③ 同上。

④ 《洞玄灵宝道学科仪》，《道藏》第24册第778页。

于房前施安供养。”^①古时，洗头为沐，洗身为浴。威仪和清洁对临死道士来说很重要。此时，道众们便“可以净洒扫，开敞房舍”。在道士染病弥留阶段还须“请诸名德，斋戒诵经，忏悔受身以来，所犯诸罪，不得有所隐藏，显而发露”，其目的是“灭罪祈福也”^②。“临终之时，打无常钟启送”^③。可见，道士染病后不仅在生活上得到了无微不至的照顾，而且精神上也得到来自道众们的安慰和关怀。道众无微不至的关怀使病者临终时心情豁达坦然。道观中还专门安排了道士的临终场所。《要修科仪戒律钞》中云“量命无几，可移入迁化堂”，其位置在“观西北角，别立为院”。“一入此堂，难得平然归者”^④。可以说，病者一旦进入迁化堂，几乎无希望生还。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》中也有道士的临终场所的记载。“凡道士、女冠身亡皆别置升遐院。须别立一院造堂室供器。所须皆备此院”^⑤。道观中道士的临终场所的设置，也满足了古时人们“死于适室”^⑥的心理需求。“死于适室”即指将弥留之人迁至正室而死。由此看来升遐院与迁化堂的功能大致相同。唐代道教对道士的临终场所的内部设置有明确的规定。“三间五架，堂面看西北。其堂中高座上，造升虚像。像身坐莲花，如人大，举左手以指天门。左右二真，挟侍病人”。病者命将绝时即“移入堂中像座后安置，用黄纹全幅为幡，长二丈四尺。中央系左真腰，幡头与病人手捉”。其目的是

① 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第995～996页。

② 同上，第996页。

③ 同上。

④ 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第996页。

⑤ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第746页。

⑥ 《礼记·丧大记》。

“令病人直心正念，愿随二真，登天门，诣金阙，脱未应化，随建福田”。另外，男女道士临终时头的摆放也是有别的，“男官头向左真，女向右真”^①。

二 丧葬礼制

死，作为人生命的终结，自古以来便是人们最关心的一个现实问题。古人认为，人死后灵魂不灭，死只是向另一个世界——神灵世界“冥界”的过渡。在他们看来，神灵世界和活人世界彼此是融通的。人死后就转到了鬼魂世界去生活，人与神相通。灵魂在另一个世界也如生者一样生活，需要生前所需要的一切。人们对于逝者的一片缅怀以及对于存在于冥冥之中的神鬼的敬畏之心，使得他们“视死如生”，希望逝者在冥界也可以过着如同阳间一般美好的生活。因此道教的殡葬礼制如俗制也是周到慎重的。唐代道教的丧葬礼制大致由小殓、大殓、安葬、吊丧四大部分组成。

道士死后，首先要通告其亲朋好友同学等相关人员。其通告文书格式也随死者和通报对象的身份不同而异。《要修科仪戒律钞》中有统一的文书格式。

小殓 即是正式给死者穿着入棺的寿衣。小殓是于人死后第二天早晨进行。朱法满在《要修科仪戒律钞》中释之云：“至死时，既不沐浴，无俟安床上，直敷两重席于地南首。不须改易，仍著手衣袜冠巾衣，居常出入时。衣佩符箓于左肘，铃印于右

^① 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第996页。

肘，便安。下衾上被，覆之停住。设白粥之奠于尸东当肩”^①。设食于尸东，为死者祭奠称为小殓奠，最后读祭文。其间，道众们须迎送往来吊丧的宾客。

大殓 尸体入棺仪式称大殓。大殓即于道士死后第三天进行。大殓的仪节较为繁缛。“至大殓时，不须香汤洗浴，著衣冠带，如斋时服饰。先朱牖棺，安石灰、梓木七星板、笙簞、鸡鸣枕。使四人扛衾，内棺中。以传策置左，符镜置右，少近头边。旧来安随身经法，内前鬲子中，坚安之。今安棺外头，别案盛之，亦好。仍设大殓之奠法，随用生时所进之食，先铺席于尸西，进奠于席上果菜。”^②“良时入棺，谨依丧礼。”“亡人入棺讫，先依孟先生作移书了即。於棺头铺席然香，将小磬子打三下，敛长讫。乃长跪，腾亡者情事。”^③“杉棺，殓殓，埋定，送终之具符，到明即安。隐形骸肃卫经宝，料领冠带约敕所部，扶迎将送，不得留滞。”^④道士的尸体殓入棺内，盖棺待葬。这停丧待葬叫殓。毕，读祭文。“事毕上盖，依科安之棺上，次安应入冢法物。于棺南头，施列供养，烧香。”道士们皆须“冠带法服，一人棺南头，唱礼三宝，三拜竟”^⑤。

安葬 亡故道士的安葬仪式是隆重的、有序的。“至葬日，行丧，以入冢经宝，旋安供养，香花幡盖，伎东诵咏，次第施列。在前道士，从丧者于后。以灵輦次之，亦幡花于前。次第三祭食輦，第四丧輦，輦后孝子，是其弟子，重者在前，轻者在

① 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第996页。

② 同上。

③ 同上，第999页。

④ 同上，第997页。

⑤ 同上。

后。若有俗人孝子，最在后。若船行，应尊者在后。终令前吉后凶，次第逐时，当消息也。”这里“辇”是一种人力推车。送棺至墓地以后，“于柩头，安石床案子，置上内所将经法。置中安仙童于左，玉女于右。神仙兵马安冢口两边。龕前又安方床，施几案，纸笔砚墨手巾香火等物。孝子皆拜，奉辞塞冢竟，行吊慰之礼，毕，还”^①。到了坟地，灵柩埋入墓穴，即是下葬。其间须在龕前设祭时，道士还要“对经行道，忏悔赞诵，行香都设毕，斋食竟，弟子于祭前诵祭文，竟，哭尽哀”^②。从《洞玄灵宝道学科仪》和《正一威仪经》经中可知唐代亡故道士或为土葬或置于石室。石室有二种：“一者出山林中，二者於高寂之地。”^③

吊丧 安葬死者前，对于前来吊丧的客人，随尊卑亲疏的不同，接待的礼制也不同。“若公王、父伯、师长来吊，孝子出户外迎，从别道还。灵东头倚哭，以北为上，次轻孝。于灵前北向倚哭，以东为上，尊者进客位。位位亦以东为上。伏哭五声音来吊。孝子跪受，尊者抚手，仍再拜，毕。送至迎处，还倚哭，毕。若俗人重者不须拜。若次重者，直出灵东头。倚哭，客哭竟，来吊，跪受，执手。客去，哭讫。若平人吊，直依次坐，哭受客吊。吊客卑者，直礼拜，不执手。若次敬者，跪执手。”“平体者，直倚，执手。客若法俗中有亲缘者，吊慰竟，更于灵前倚哭，展哀，乃去。若客自从有丧以来，未经相见者，虽于孝子平

① 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第1001页。

② 同上。

③ 《洞玄灵宝道学科仪》，《道藏》第24册第778页。

体，亦须出倚哭受吊。”^① 安葬死者后，对于前来凭吊的人接待礼仪简化了许多。“若客尊者，跪受，执手。平者，坐受吊，施安。”^② “百日讫。毁座除服。”^③ 一般地说，人死后百日，服丧者便可换下丧服即称除服。

陪葬品 亡故道士随身的陪葬品中，日常的生活用品如四季衣裳及纸笔等随身入棺；砚、墨、手巾、书刀、奏案、香炉等随身入冢。其生前所受的经戒法箓也是陪葬品。这里即是将道士生平所受经戒法箓写入“移文”与死者同葬。其中箓治、五千文戒、自然券、五老赤书真文、三皇上清三品经等随身入冢；百八十戒文、仙灵二官箓、真文佩荣符印等随身入棺。《正一威仪经》便有“正一符、箓、券、契、环、剑布囊盛之随身入土”的规定^④。而《洞玄灵宝道学科仪》中也有“杖策著左，神剑安右”，“三箓封送石室深穴中，及资送之具香、药、服饰、笔、砚、巾、盥随身法物并令具足”^⑤ 的规定。

灵床 就是中国传统丧葬礼制中的灵台和灵位。它是死者灵魂的象征，可供死者的亲人和朋友凭吊。《要修科仪戒律钞》有关于灵床的设置。曰：“次灵床位，五尺床，南向施屏，帷、帐、幔、衣物随四时法。床前安凳，列香火、巾、笏、梳、刷、服饰。朝旦安几褥，暮移别床，席安枕被，晨仍卷取。朝中进食，真杨枝、净水、手巾一如生时所须，四时用物陈列咸在。”^⑥ 灵床的摆

① 《洞玄灵宝道学科仪》，《道藏》第24册，第1001页。

② 同上。

③ 同上，第1002页。

④ 《正一威仪经》，《道藏》第18册第285页。

⑤ 《洞玄灵宝道学科仪》，《道藏》第24册第778页。

⑥ 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第1001页。

放位置和灵堂的陈设也是明了的。“若葬日余至，时移棺于堂上，安白布幔障前。……仍于柩左安灵床，东向施帷，屏风、机褥、服饰备具如生时。”^①死者停在床上称尸，入棺后为柩。

遗产处置 唐代道观对于道士的遗产处置不仅慎重，也是有条文可依的。《要修科仪戒律钞》云：“男女官年将老病，死期将至，家事钱物皆委付诸弟子中可亲信者。”这里“家事钱物”显然是师父的私事私产。如师父如有遗物，“皆委付诸弟子中可亲信者”师父的财产，若有遗书则依书处分其财物。“如无遗书，一一条箴。生资与诸子弟有所知者，共议修营功德及充殡葬”。可见，道士的遗产也是要登记造册的。“如无子弟，观众处分；如无观众，道众处分。”可见，唐代道士的遗产只能供道门中人支配，“不得将与俗家兄弟孙侄等费用”^②。这条管理措施有效地防止了宫观常住的流失。《正一威仪经》中关于亡故道士遗产的管理也较为严格：“亡师所有衣物床卧等具资送之余，修牒名目施入常住”；“师若无财物资送，当用常住及斋供福田并以众物，所以生死同依常住”^③。这里“常住”应是指道观中的公共财产，是宫观中生者生存、死者善后的经济来源。《洞玄灵宝道学科仪》则明确指出道士、女冠的财物来源渠道：“或为功德所须，或为口命资待，或行道而得”。他们死后财物的分配是合乎情理的“若生前有所处分者，从亡师疏。”“经书镇观，疏论杂典分与门内弟子。”其余的“并入本住、常住。”对于外来的道士亡故和本观道士在外亡故也有相关的处置条文：“若非本观或近或远，所

① 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第999页。

② 同上，第996页。

③ 《正一威仪经》，《道藏》第18册第258页。

有随身亡处者，亦由本观量准陪死。处香油之费馀准上条。若有远一千里外人，随近法门常住也。”唐代道观中对道士遗产不仅有严格的管理制度，并且有监督机制，“掌事法门同处，徒众亲加检录，无令漏慢”^①。可以说，唐代道教对道士的遗产管理已有一套较为规范的办法。

三 服丧制度

服丧制度是根据生者与逝者关系的亲疏远近而制定的丧服和丧期的制度。《要修科仪戒律钞》中有关于丧服制度的详细记载。唐代道教的丧服用粗疏的麻织物制作，本色，不加装饰。丧服与常服一样包括冠、衣、裳、带、履。丧服的上衣胸前通常要加一块长方形麻布名衰或缋。后来，缋亦即指代丧服。按与死者关系的亲密程度不同，丧服分为五种服制：斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻。五种丧服的形制、做法皆不同。其穿着的时间长短也有区别。这五种服制依次从重到轻，等次不同。生者与死者关系越近，丧服愈重，服丧时间越长。丧期中开始换丧服名“成服”。既殡之次日即人死后第四日，亲属按规定着丧服。换下丧服则称“除服”。若是师父亡故，道门中弟子随所受的经戒法篆阶次高低不同，丧服的轻重不同。弟子如果受三五元命及八券十篆则服缌麻。缌麻是一种细而疏的布。缌麻为五服中最轻者，服期为三个月。若受五千文、大诫百八十律、真诰等服小功。小功为丧服第四等，所用之麻布较大功之缕细，做工精密细小，故名。服期为

^① 《洞玄灵宝道学科仪》，《道藏》第24册第779页。

五个月。男女弟子皆是十一升布为裳，十二升布为冠。这里“升”是指麻布的经纬，一升为八十缕，常服用十五升布。受自然、中盟、三皇、五符、七传、宝神等经符，服大功。大功以大功布即一种细麻布而制成，其加工粗陋，故名。功是对布略加工的意思。其服期为九个月。男女七升布为衣，十一升布为冠。大功为丧服第三等。受灵宝大盟、真经三品，服齐衰期。这里“期”即一年。齐即缉衣服的边。齐衰为丧服第二等。男女大致皆四升布为衣，七升布为冠。服期可分为三年、一年、三月三种。如果自然、中盟、三皇、五符、七传、宝神等经符之中的任何三种同为一个师父所授，弟子则服斩衰三年“从极重之制”^①。斩衰即上为衣，下为裳。斩是不缉衣服的边。斩衰用极粗的生麻布制成，不经草木灰捶洗。斩衰是丧服最重要的一种，服期为三年。死者若是经师，弟子则服小功；若是籍师，则服大功。死者若是同学，服缌麻三月。如果是师父为弟子服丧，为师时间长短不同，丧服的轻重是有区别的。如服齐衰九月，大功五月，小功三月。丧服的穿着时间也是有规定的。“大殓后，三日成服。”^②《洞玄灵宝道学科仪》还要求弟子在师父死后满月周化日修斋；“满一百日建五练生尸斋三日三夜”；“满期年周化日建黄篆斋”；如果“财贫”则建“灵宝斋”。唐代道教的丧葬礼制虽然是以世俗丧葬礼制为依据的，但是它却有自身的特点。总的来说，唐代道教崇尚“古以野为棺，庄周以天地为椁”；“若生能重道德，死必贱形骸”的薄葬礼制，不提倡“专在礼法度数，观于众人之耳

① 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第1000页。

② 同上，第999页。

目哉”^①的厚葬礼制。《洞玄灵宝道学科仪》中道士的殓殓是如此简淡，“若命谢之时，沐浴梳理，加以冠服”；“别安置净簣，敷以净席，徒之其中，覆以轻衾”^②。《正一威仪经》中则更为简单，“凡棺布囊举尸送山林藪泽入土而已，不得立坟封树丘垅”^③。对陪葬品的要求是“勿得厚华金银财帛也”^④。朱法满提倡道士的小殓仪“不须如俗人，含珠唤魂也”^⑤；中国传统的丧葬礼制中，在死者口中放入贝、玉、饭食称为“饭含”。就其目的，一是使死者不虚其口能顺利进入鬼魂世界；二是有益于死者的形体的完美。大殓终结时“不须如俗人，作谷囊、腰绳、终具等物”^⑥。在安葬仪中，原来道士所受的经法是要投于名山福地净密处的或与道士同葬。朱法满则主张道士所受的经法“不必将死尸同穴也”^⑦，而是倡导“经留代代相传，符篆随棺入冢”^⑧。朱法满不主张道士死后设灵席，七七祭祀的。他说“既无名德，岂久安床”^⑨，这里的“床”即指灵床。“若过贫穷，又无后胤，虽安灵席，空设几筵，进献靡增，尘盈垢积，安虽乃易，除甚将难。如情所不胜，请随时消息。若名德，既不过人，又无后胤，殡葬以足，送终如例，不烦灵席。若是绝于世事，含光藏辉，名誉如泡，身形似梦，不求厚葬，无事几筵。”^⑩他建议如果生者

① 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第1001页。

② 《洞玄灵宝道学科仪》，《道藏》第24册第778页。

③ 《正一威仪经》，《道藏》第18册第258页。

④ 《洞玄灵宝道学科仪》，《道藏》第24册第778页。

⑤ 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册第996页。

⑥ 同上，第997页。

⑦ 同上。

⑧ 同上，第996页。

⑨ 同上，第1002页。

⑩ 同上。

思念之情切，不胜悲恸，可以随时奉祀。显然，“薄葬”应是道教丧葬礼制的特点。不过整个唐代社会被“厚葬”思想笼罩着，朱法满编纂的唐代道士的丧葬礼制自然也不能免俗。

唐代道教形成了一套较为完善的丧葬礼仪制度。其功用之一使死者妥为安葬，保护了宫观环境的洁净；其功用之二可以节制道众，维护宫观正常秩序。道教的丧葬礼制为亡故道士提供了充分的终极关怀和服务。它使生者得到抚慰，死者得以安息，进而也增加了道教的凝聚力，潜移默化地加强了对道众的管理。

第七章 唐代道教经戒法箓传授制度

道教创始于汉末，兴盛在唐代。作为道教传承之本的经戒法箓的传授，至唐时已经形成制度。唐代道教随道士修行的深浅而传授不同品级的经戒法箓。本章详细介绍各法位经戒法箓的传授情况。

第一节 道教的经戒法箓

唐代科仪大师张万福在《三洞众戒文》云：“其传授经法次第已，如三洞法目。今又依经箓出戒文，附诸法次，受法之日随法转受，令道士诵习。”其作用是“防非止恶，以制六情”^①。《正一修真略仪》说：

修真之士，既神室明正，然摄天地灵祇，制魔伏鬼。随

^① 《三洞众戒文》，《道藏》第3册第396页。

其功业，列品仙阶，出有入无，长生度世，与道玄合。故能济度死厄，救拔生灵，巍巍功德，莫不由修奉三洞真经、金书宝篆为之津要也。……世人受道经戒，佩服篆文，纵未能次第依法修行，亦已不为下鬼，轮转不灭，与道有缘，而况亲行之乎！^①

修奉三洞真经、受戒、佩带法篆能召役天神地祇，也能避除灾邪，还可以延年保命，最后能得道升仙。经戒法篆的传授不仅是道教吸引民众、绵延不绝的重要手段，也是唐代道教内部最重要的管理制度之一。

修习道经是修道的枢机。道教认为“因经悟道，因悟成真”，道经是“天人之良药，为生死之法桥”^②。道门中，授受道经亦有专门的科仪。《传授经戒仪注诀》曰：“存思有法，授受有科，朝礼斋请，悉有仪制。”^③其科仪包括斋法、请师保法、书经法、书表法、书三师讳法、办信物法、授度所须物法、衣服法、诣师投辞法、斋仪增损法、斋竟奏奉法、表本法等。授受不同的三洞真经，其仪式也是不相同的，如《无上秘要》卷三十七、卷三十八、卷三十九、卷四十的《授道德五千文仪品》、《授洞神三皇仪品》、《授洞玄真文仪品》和《授洞真上清仪品》。

道教经典不得轻易传人。《无上秘要》卷三十三有《轻传受罚品》，引诸经关于轻传受罚的种种办法，如其中引《洞真九真中经》曰：“传授之法皆师及弟子相授，以崇玄秘。授非其人，

① 《道藏》第32册第175页。

② 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二，《道藏》第24册第749页。

③ 《道藏》第32册第170页。

不遵法度，为泄宣天宝，漏慢违誓，死为下鬼，及七祖受风火之罪。自非同契，宁当闭口。”^①

戒律是道士须遵行的一种宗教纪律，也是规范道士宗教道德修养的约束性教规。戒，有劝诫、教诫之义；《洞玄灵宝玄门大义》释戒律曰：“戒法者，即止恶也。止者，止恶心口，为誓不作恶也……律者终出戒中，无更别目。多论罪报宪法之科。如天师老君玄都律、女青等律是也。”^②《三洞众戒文》亦云：“夫戒者，戒诸恶行，防众行之最。若不持戒，道无由得，经不师受，则行之不神。三洞科仪，备有条格。”^③《要修科仪戒律钞》卷四引《登真隐诀》“戒者，遏秽垢之津路，防邪风之往来”^④。律，指条律、律令。戒主要规定哪些是恶，禁止道士去做；律主要规定犯戒后给予何种处罚，使人有所畏惧。戒律系借神的名义以约束道士，是道士必须遵守的思想与行为准则，违反者将受到神的惩罚。总而言之，戒和律在道门内是有区别的，戒条主要以防范为目的，律文是犯戒后的惩罚条例。后者是根据前者而建立的。《天师老君玄都律》、《女青鬼律》、《四极明科》、《明真科》、《千真科》、《女真科》为唐代常见的律文。道教戒律吸收了儒家伦理思想和佛教的因果报应说，是儒家伦理道德规范、宗教戒律及世俗行为准则的大杂烩，其内容多是劝说众人戒杀生，戒六欲，戒淫佚，戒饮酒作恶，宣扬敬师孝悌，施财积善。

道教十分看重戒律，认为防止恶，进善登仙，众行之门，戒

① 《道藏》第25册第112页。

② 《道藏》第24册第738页。

③ 《三洞众戒文》，《道藏》第3册第396页。

④ 《道藏》第6册第936页。

是关键。戒律对于修道之士来讲，至关重要，犹如渡海的舟楫。唐代高道张万福曰：

若有法而无戒，犹欲涉海而无舟楫，犹有口而无舌，何缘度兆身耶？凡初入法门，皆须持戒。戒者防非止恶，进善登仙，众行之门，以之为键。夫六情染著，五欲沉迷，内浊乱心，外昏秽境，驰逐名利，耽滞色声，动入恶源，永乖贤域，自非持戒，莫之能返^①。

那么何谓箓呢？箓是一种写有天官神吏名讳的符书，即是天神名讳、职司的记载。道士受不同级别的箓可以遣使不同的鬼神。通晓法箓，斋醮时才可以召唤神灵，镇服妖魔邪鬼。《正一修真略仪》释箓的功用曰：

箓者，太上神真之灵文，九天众圣之秘言。将以检劾三界官属，御运元元，统握群品，鉴鹭罪福，考明功过，善恶轻重，纪于简籍，校诫宣示之文。掌觉灵图，推定阳九百六天元劫数。又当诏令天地万灵，随功役使，分别仙品。众官吏兵，亿乘万骑，仙童玉女，列职主事，驱策给侍之数目。浩劫无穷，太上十方至真众圣，皆互禀师资，结盟受授，从俗登真，永保生道^②。

法箓是道士应持之法物，修真入道之阶梯。《洞玄灵宝课中

① 《传授三洞经戒法箓略说》，《道藏》第32册第185页。

② 《道藏》第32册第175页。

法》云：

箓者，戒箓情性，止塞愆非，制断恶根，发生道业，从凡入圣，自始及终，先从戒箓，然始登真。夫事悉两存，两存理无不通。箓亦云录，三天之妙气，十方神仙，灵官名号，与奉道之人修行。……且受三五阶，若修奉有功，然更迁受^①。

箓也具有与戒律相似的作用，而且修真学道之士，欲从俗登真，须依科次第修行，逐次接受法箓。

周思得《上清灵宝济度大成金书》卷二十四说：

夫箓者，始于正一，演于洞神，贯于灵宝，极于上清。上清大洞箓者，匿景韬光，精思上道，志期轻举，全不涉俗。进道之士，先受三五都功正一盟威，修持有渐，方可进受灵宝中盟，转加上清大洞。若不尔者，有违太真之格^②。

这段话是说，正一箓是最早的法箓，后来灵宝、上清也相继创立法箓。三洞法箓中，以上清法箓最为尊贵，并且形成了以法箓为主的修行次第。道士所受的法箓随修持阶段的不同而不同。修正一盟威箓是学道的初级阶段。

宋荆南葆光子孙夷中《三洞修道仪》云：

① 《道藏》第32册第229页。

② 《藏外道书》第17册第55页。

信州龙虎山张家，此教盛于吴蜀。……李氏革隋，太上告以受命之符；由是尊祖奉册，与国同休。三洞科格自正一至大洞凡七等，篆有一百二十阶，科有二千四百，律有一千二百，戒有一千二百，仍以四辅真经以佐之，为从凡入圣之门，助国治身之业^①。

由上可知，道教发展至李唐之际从正一至大洞有七等篆，共一百二十阶。

唐代道教法篆的传授是高于传经授戒的。《正一法文》说得更明白：“凡为道民，便受护身符及三戒，进受五戒、八戒，然后受篆。授篆之前未受戒者，授篆之后，依次受之。”^② 正如唐大德张万福《传授三洞经戒法篆略说》中所云：

凡人初入法门，先受诸戒，以妨患止罪。次佩符篆，制断妖精，保中神气。次受五千文，说明道德，生化源起。次受三皇，渐登下乘，缘粗入妙。次受灵宝，进升中乘，转神入慧。次受洞真，炼景归无，还源反一，证于常道^③。

唐代张万福撰的《三洞众戒文序》和《传授三洞经戒法篆略说》卷上，记载了唐代道士的教阶与授受戒律品目的关系：

起心入道须受三归戒；篆生受五戒、八戒；在俗男女受

① 《道藏》第32册第166页。

② 《三洞珠囊》卷六，《道藏》第25册第326页。

③ 《道藏》第32册第193页。

无上十戒；新出家者受初真戒；正一弟子受七十二戒；男官、女官（正一道士年）受老君百八十戒；清信弟子受天尊十戒十四持身品；五千文金钮弟子受太清阴阳戒；太上高玄法师受想尔二十七戒；洞神三洞要言、五戒、十三戒、七百二十戒门为三皇弟子所受；升玄内教弟子受百二十九戒。灵宝初盟受闭塞六情戒即破自然券；灵宝中盟受智慧上品大戒；灵宝大盟受三元百八十品戒。上清道士受智慧观身三百大戒。

《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四则详细规定了不同等级教阶的道士所受经戒法箓品目。

道士受法须“各授法服，宣示法服科戒。简授法位，乃授天尊要戒及劝戒。三日后设斋谢恩，授三师名讳形状居观方所。”^①

传授经戒法箓，须选择良辰吉日举行仪式。正如唐张万福《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》说：“凡受道，合和上下，相生大吉；专：小吉；自刑：上下相剋；凶：不可度法箓经戒。”^②以选择“甲子日为良，或以正一受道历通传三洞”^③。文中还详细记载了传授各类经戒法箓之吉日。正一派以《正一受道历》为标准择日；洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓须“各从所请，预宜择日……诸师者先用甲子为良，或以正一受道历，通传三洞且如甲子。道德、三皇用之。……至于上清、灵宝，自有吉

① 《三洞众戒文》，《道藏》第3册第396页。

② 《道藏》第32册第182页。

③ 同上。

辰”^①。

道士授受经戒法箓，要准备法信，以示诚意。法信的种类有：七宝（即黄金白银、珊瑚、琥珀、砗磲、玛瑙、真珠、碧玉）、金银二十四两、上金九两、金环十口、金龙三枚金钮二十七口、金龙玉璧简文、金环玉环、断环、素丝五十尺、青丝、断发歃血、绛巾碧巾、五香、方采、命缙、命米、金羊、玉鹰、金鱼玉鱼、五色锦、青罗紫罗、青布、纸笔墨，券契、盟、誓^②。在隋唐之际，随道派不同，授经戒传箓品位的不相同，法信的多寡也是不同的。总的来说，法信的种类大致相同而数量有异。如受洞神三皇法信、受上清法信、受灵宝真文法信，受道德经法信种类就大同小异^③。在唐代，要备齐这些法信须有相当的财力，好在道教善于变通，为信众广开法门，时时强调“随力大小，任力所营”，“各随心力，属在一时，任其所怀，亦无定路”。

券契、盟、誓是道教授受经戒法箓时向神和经师表示诚信的凭证。券契的作用是“受道之日，关奏天曹地府，四司五帝，一切神仙，以为监证，所以召七祖以监临，对五帝而结券，若后违盟犯约，背道轻师，则堪契合券以自验证，亦尤世之交易，各执券契以相信也”^④。如正一真券、五色券、八道券、三五券、洞神券、升玄券、自然券、上清七券等。契，如上清四契等。盟即“明也，彼此未信，对神以相明也。……故须立约以契之，必令通神合道也”^⑤。誓即“制也，以言契心，告神盟也。……夫上

① 《道藏》第32册第182页。

② 《传授三洞经戒法箓略说》，《道藏》第32册第193~196页。

③ 《受箓次第法信仪》，《道藏》第32册第216~217页。

④ 《传授三洞经戒法箓略说》，《道藏》第32册第195页。

⑤ 同上，第196页。

士闻道，勤能行之，不须盟誓以自契也。中士已下，引之则进排之，则退。故须盟誓以制止其心，令不改也。盖圣人大慈之教，堪于合道，即授之以法，又使从科戒。必令不犯，克得道也。所以末代传道者皆须共立盟誓也”^①。如六誓、十二誓。《度人经》卷一曰：“上天所宝，不传下世（按：“世”应为士）。至士赍金宝，效心盟天而传”^②。据传葛洪受其师郑隐之经时，就立了盟。唐代授受道教经戒须立定盟文，盟文书写在所受戒条后，内容包括受戒弟子的姓名、年龄，受戒法师姓名，道观名称等。如敦煌文书中，伯3417号是一份唐代道士受十戒十四持身品经的盟文，反映了唐代道士授受戒律的部分情况，现全文转录于此。《唐景云二年道士王景仙从雍州长安县怀阴乡东明观三洞法师中岳先生张泰受十戒十四持身品牒（十戒经盟文）》：

大唐景云二年，太岁辛亥八月生，三月景午朔廿四日己巳，雍州栎阳县龙泉乡凉台里界，□清信弟子王景仙，年廿七。景仙肉人无识，受纳有形，形染六情，六情一染，动一之弊秽。惑于所见，昧于所闻，世务因缘，以次而发。招引罪垢，历世弥积。轮回于三界，漂浪而忘返；流转于正道，长沦而弗悟。伏闻天尊大圣，演说十戒十四持身之品，依法修行，行者可以超升三界，位极上清。景仙虽昧，愿求奉受，谨赍信如法，诣雍州长安县怀阴乡东明观三洞法师、中岳先生张泰，受十戒十四持身之品，修行供养，永为身宝。□明负约，长幽地狱，不敢蒙原。

① 《传授三洞经戒法箓略说》，《道藏》第32册第196页。

② 《道藏》第1册第2页。

这是一份受戒盟文。女道士王景仙至三洞法师张泰门下受十戒十四持身之品仪式中对神起誓的盟文，也是王景仙受戒的凭证。

授受经戒法箓后，“道士、女冠所受经戒法箓皆依目抄写，装裱褙入藏，置经堂、静室或阁如法”^①。“道士女冠受经戒已，皆当诵其戒文，使精熟。每至月一日、十五日、三十日，总集法堂，递相简阅”^②。这种相互检查监督制度，体现了道教对经戒法箓的审慎态度。

唐代道士受经戒法箓须择天下高道名师。徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》载：茅山道士邓紫阳于咸通元年（860），少小投茅山太平观柏道泉为弟子，六年后乃披度为道士。咸通十二年（871），至龙虎山十九代天师参授都功正一法箓。乾符三年（876）至茅山太平观三洞法师何元通进授中盟上清法箓。唐代道士应夷节十五岁入天台山受正一法箓，十七岁佩高玄紫虚法箓，十八岁赴龙虎山十八代天师受三品大都功，二十四岁参受灵宝真文洞神洞玄之法，二十九岁进升玄法位，三十二岁受上清大洞回车毕道法位，应夷节参受正一、灵宝、上清法箓，是天台山获得最高法位的一名道士。茅山十九代宗师贞素先生姓王讳栖霞“从问政聂先生传道法及来华阳，又从威仪邓君起遐受大洞经诀”^③。《唐圣真观故三洞郭尊师墓志》载：郭尊师年十九“诣升玄刘先生授盟威廿四阶。大中三年十一月廿一日，又诣麻姑邓尊师□洞

① 《道藏》第24册第760页。

② 同上。

③ 《茅山志》，《道藏》第5册第603页。

神洞玄及上清毕法”^①。

唐代科仪大师张万福在《传授三洞经戒法箓略说》详细记载了景云二年（710）唐睿宗第八女西城公主即金仙公主，第九女昌隆公主即玉真公主受箓法会的盛况^②。二公主受破灵宝自然券、受中盟八帙经四十七卷真文、二箓、佩符、策杖。唐代一般道士受经戒法箓仪式，当然不会有皇后公主受道之排场，但也要择吉日良辰举行专门仪式的。

第二节 唐代道教经戒法箓传授制度

综合《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四、《三洞修道仪》、《三洞众戒文》、《传授经戒仪注诀》和《传授三洞经戒法箓略说》中的记载，以道士的法位为标准，唐代道教经戒法箓的传授情况大致如下：

一 出家前的准备

在唐代，教外人士要出家成为道士必须要依科授受最初级的经戒法箓。教外人士通常指非出家做道士的男女老少诸人，也称在俗弟子。儿童满七八岁后，即可以由法师传授“一将军箓”，得到男生、女生的道门称号。十岁以上者，授与“三将军箓”、

^① 周绍良、赵超主编《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社，2001年版，第1079页。

^② 《道藏》第32册第197页。

“十将军箓”以及三归戒、五戒等，称箓生或箓生弟子。三归戒为众戒之首，就是要道教徒把自己的身心归附于无极大道，把自己的精神寄托于三十六部尊经；并且听从法师的一切教诲。简而言之，即是皈依于道、经、师三宝。《三洞众戒文》云：“三归戒者，天地之枢纽，神仙之根柢，发行之初门，建心之元兆。”^①可见，三归戒是入道的初阶，成仙的基础。箓生弟子受三归戒后，再授五戒可成为清信弟子、清真弟子。五戒，第一戒杀；第二戒盗；第三戒淫；第四戒妄语；第五戒酒。《太上老君戒经》曰：“是五戒者持身之本，持法之根。……善男子，善女人，……愿乐善法，……受持终身不犯，……是为清信。”^②五戒可除五欲，修五德，脱离五浊。成年男女，没有授戒前，只可称呼男人、女人，或善男子，善女人。在道门户籍内造册者，可称为户长。诚心入道，拜礼道门者，必须先奉授三归戒。受天尊十戒十四持身品、十二可从戒、六情戒可得到清信弟子得名衔^③。

天尊十戒：

- 一、不杀，当念众生。
- 二、不得妄作邪念。
- 三、不得取非义财。
- 四、不欺善恶反论。
- 五、不醉，常思净行。
- 六、宗亲和睦，无有非亲。

① 《道藏》第3册第397页。

② 《道藏》第18册第203页。

③ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第757页。

- 七、见人善事，心助欢喜。
- 八、见人有忧，助威作福。
- 九、彼来加我，志在不报。
- 十、一切未得，我不有望^①。

十四持身品的具体内容如下：

- 一、与人君言则惠于国。
- 二、与人父言则慈于子。
- 三、与人师言则爱于众。
- 四、与人臣言则忠于上。
- 五、与人兄言则友于弟。
- 六、与人子言则孝于亲。
- 七、与人友言则信于交。
- 八、与人夫言则和于室。
- 九、与人妇言则贞于夫。
- 十、与人弟言则恭于礼。
- 十一、与野人言则勤于农。
- 十二、与贤人言则志于道。
- 十三、与异国人言则各守其城。
- 十四、与奴婢言则慎于事^②。

① 《洞玄灵宝天尊说十戒经》，《道藏》第6册第899页；《无上秘要》卷四十六与此文有出入。

② 《洞玄灵宝天尊说十戒经》，《道藏》第6册第899页。

隋唐时期，十戒与十四持身品相和合，成为初入道门者必受的戒律。

十二可从戒：

一、见真经正法，开度一切，便发道意心，愿后世得登大圣。

二、常行慈心，愿念一切，普得见法，开度广远，无有障碍。

三、好乐经教，深远览达，意志坚明，开化愚闇。

四、尊受师训，广开劝化，令入法墙，远离盲道。

五、信向玄妙，尊奉经诀，晨夕诵习，无有倦怠。

六、不务荣华，断绝因缘，专心定志，所营在法。

七、勤诵大经，愿念一切，广开桥梁，为来生作善缘。

八、恒生善心，不邪不伪，无嫉无害，无恶无妒。

九、在所随生，常值圣世，与灵宝法教相值不绝。

十、洁身持戒，修斋建功，广救群生，咸得度脱。

十一、学业广览，宣通同法，预以天人，普令开度。

十二、常与名师，世世相值，受教宣化，度人无量，一切善心，皆得道真^①。

六情戒即是灵宝初盟闭塞六情戒：

第一戒：目无广瞻，乱诸华色，亡睛失明，光不朗彻。

^① 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，《道藏》第6册第888页。

第二戒：耳无乱听，混于五音，伤神败正，恶声啼吟。

第三戒：鼻无广嗅，杂气臭腥，易有混浊，形不澄正。

第四戒：口无贪味，脂薰之属，浊注五神，脏腑愤溃。

第五戒：手无犯恶，不窃人物，贪利入己，祸不自觉地。

第六戒：心无爱欲，摇动五神，伤精丧气，体发迷茫^①。

出家受戒对道士来说是一件大事，要举行出家授度仪式。首先礼拜三师，听讲出家因缘，告别父母，礼拜君王，礼拜自家先祖，拜别亲朋好友，然后由度师脱去俗衣，穿着道履、道裙、道服、道冠、手执道简，传授初真戒条，才正式成为道门子弟，称十戒弟子，或智慧十戒弟子，太上初真弟子。初真戒又名洞玄智慧十戒，其条文如下：

一、心不恶妒，无生阴贼，检口慎过，想念在法。

二、守贞不杀，悯济群生，慈爱广救，润及一切。

三、守贞让义，不淫不盗，常行善念，损己济物。

四、不色不欲，心无放荡。贞洁守慎，行无玷污。

五、口无恶言，言不华绮。内外忠直，不犯口过。

六、断酒节行，调和气性，神不损伤，无犯众恶。

七、不嫉人胜己，争竞功名，每事逊让，退身度人。

八、不得评论经教，訾毁圣文，躬心恒法，承如对神。

九、不得斗乱口舌，评议四辈，天人咎恨，伤损神气。

^① 《三洞众戒文》，《道藏》第3册第398页。

十、举动施为，平等一心，人和神穆，行常使然^①。

唐时还有《洞玄十善诫》、《洞玄十恶戒》（见《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》）盛行，其戒文与初真戒内容基本相同。

下面我们详细介绍正一法位，道德法位，洞神法位，升玄法位，洞玄法位，洞真法位、毕道法位的经戒传授情况。

二 正一法位

正一法位与正一派相对应。正一道士初入道门，首先要从法师那里奉受券契。正一派认为：“不受券契，土地山川、守界真官，不上道名。治官障碍稽留，难为成道。受此券契，天地门户不敢稽留”^②。然后再受三归戒，五戒，及正一盟威箴称正一盟威弟子^③。才可以替人上章斋醮，为帝王封署山岳^④。正一五戒文的具体内容如下：

一、行仁，慈爱不杀，放生度化。内观妙门，目久久视，肝魂相安。

二、行义，赏善伐恶，谦让公私，不犯窃盗，耳了玄音，肺魄相给。

三、行礼，敬老恭少，阴阳静密，贞正无淫，口盈法

① 《无上秘要》，《道藏》第25册第121页。

② 《正一威仪经》，《道藏》第18册第252页。

③ 同上，第252～253页。

④ 《三洞修道仪》，《道藏》第32册第167页。

露，心神相和。

四、行智，化愚学圣，节酒无昏，肾精相合。

五、行信，守忠抱一，幽显效征，不怀疑惑，始终无忘，脾志相成，成则名入正一^①。

正一派以授受法箓为主。正一盟威箓是隋唐时正一派法箓的总汇；是正一派辅正驱邪，治病救人，助国禳灾的主要手段。正一盟威箓又称作“太上三五正一盟威宝箓”，有二十四阶品：

太上三五正一盟威仙灵百五十将军箓

太上三五正一盟威三元将军箓

太上三五正一盟威混沌元命赤箓

太上三五正一盟威都天九凤破秽箓

太上三五正一盟威护命长生箓

太上三五正一盟威九宫捍厄八卦护身箓

太上三五正一盟威太玄四部禁气箓

太上三五正一盟威龙虎斩邪箓

太上三五正一盟威都章毕印箓

太上三五正一盟威步星纲箓

太上三五正一盟威天灵赤官斩邪箓

太上三五正一盟威九州社令箓

太上三五正一盟威百鬼召箓

太上三五正一盟威考召箓

^① 《无上秘要》，《道藏》第25册第165页。

太上三五正一盟威斩千鬼万神箓

太上三五正一盟威九天兵符箓

太上九天真符箓

太上九天都统毕箓

太上华盖斩邪箓

太上三五辟邪箓

太上三皇捍厄箓

太上诸度厄过灾箓

太上解六害神符箓

太上女青诏书箓^①

正一法位须从一将军箓须渐次修行到百五十将军箓。从一将军箓晋升到百五十将军箓，中间是有年限规定的，《正一法文太上外箓仪》曰：

凡受更令五年得进，一将军四年，十将军三年，七十五将军二年，百五十将军一年。若志行庸愚无长进者，悉又倍年。三倍无功，不知建德，直置而已，都不合迁。其中聪明，才智秀异，功德超群，不计年限^②。

由上可知，不论儿童或成年人，只要禀性优良，有道功道德者，还可越级超授箓文。正一道士授受法箓后，须随时佩带在身。若是从一将军箓依次授受的，只佩带最后授受的高一级箓

^① 《正一修真略仪》，《道藏》第32册第176～178页。

^② 《道藏》第32册第209页。

文，以前传授的箓文悉封存箱函中。如果直接受百五十将军箓者，也只佩带百五十箓文。如果遗失法箓，将受到相应处罚。杜光庭《太上正一阅箓仪》说：“凡受正一法箓，常选择甲子、庚申、本命、三元、五会、五腊、八节、晦朔等日。”这些日期“天气告生，阳明消暗，万善惟新，天神尽下，地神尽出，水神悉到。”受箓道士在这些日期“须清斋入靖，以卯酉时焚香排，办酒果二十四分，或一十六分，或一十二分，或八分，务令严洁，先展舒法箓于几案之上，著新净衣服，澡浴盥漱”^①。道士卒，各级箓文及所抄习过的经书，一并装在匣子内，随同衣物用具一同埋葬。正如《正一威仪经》说“正一死亡威仪：正一符箓，券契环剑，布囊盛之，随身入土”^②。正一派法箓，除了传授给已出家并具有一定道德修养的道士外，还在民众中广开法门如向儿童、妇女，甚至奴婢、下人、四夷等广传法箓^③，这是正一派法箓得以深入民众，有较大社会影响的原因。

正一法位的经戒法箓授受情况：

七岁以上儿童拜受太上童子一将军箓、三将军箓、十将军箓、称为箓生，再受三戒、正一戒文，名衔为正一箓生弟子。

受太上正一仙官七十五将军箓、太上三五正一盟威仙灵百五十将军箓、正一真券、二十四治、正一朝仪、正一八诫文，名衔为某治气男官。

受太上正一灵官七十五将军箓（此箓只授予女生）、次受太上三五正一盟威仙灵百五十将军箓、正一真券、二十四治、正一

① 《道藏》第18册第286页。

② 同上，第258页。

③ 《正一修真略仪》，《道藏》第32册第206～207页。

朝仪、正一八诫文，名衔为某治气女官。

受黄赤券契、黄书契令、五色契令、八生九宫契令、真天六甲券令、真天三一契令、五道八券，名衔三一弟子赤阳真人。

受九天破秽箓、九宫捍厄、都章毕印箓、四部禁气、六宫神符、九天都统斩邪大符、九州社令、天灵赤官三五契、三元将军箓，名衔为某治气正一盟威弟子。

受阳平治都功版、九天真符、九天兵符、上灵召、仙灵召、七星箓、二十八宿箓、元命箓，名衔为阳平治太上中气领二十四生气行正一盟威弟子元命真人。

受逐天地鬼神箓、紫台秘箓、金刚八牒仙箓、飞步天刚箓、统天箓、万丈鬼箓、青甲赤甲箓、赤箓式真神箓、太玄禁气、千二百大章、三百六十章、正一经二十七卷、老君一百八十戒、正一斋仪、老子、三部神符，名衔太玄都正一平气天师阳平治太上中气二十四生气行督察二十四治三五大都功行正一盟威元命真人。

正一道士还要授受正一经、正一朝真仪、正一斋仪、关奏章表仪、阅箓仪、醮箓仪，于每年八节、甲子、庚申、本命、三会、三元、朔望日于观中朝礼或作醮、或阅箓、或言功奏章^①。

正一道士还要授受正一法文经一百二十卷、大章三百六十通、小章一千二百通、朝天醮仪三百座、太灵阴阳推迁历六十卷、修真要十卷、玉经三卷、指要三卷。禁咒文五卷、按摩通精文三卷、修元命真文一千字、禹步星纲一卷^②。授经同时，还要传授老君想尔戒、老君二十七戒、三十六戒、百八十戒。二十四

① 《正一修真略仪》，《道藏》第32册第178页。

② 《三洞修道仪》，《道藏》第32册第167页。

治图等经卷。

想尔戒文共分九条，上中下三品：

上品戒：行无为；行柔弱；行守雌，勿先动。

中品戒：行无名；行清静；行诸善。

下品戒：行忠孝；行知足；行推让^①。

老君二十七戒、道德尊经戒。其戒文分三品。其具体内容如下：

上九戒：

戒勿费用精神。戒勿食含血之物。乐其美色。戒勿伤王气。戒勿贪宝货。戒勿忘道。戒勿为妄动。戒勿枝形名道。戒勿杀生。戒勿贪功名。

中九戒：

戒勿为耳目口所娱。戒常当谦让。戒举百事详心，勿惚恫。戒勿学斜文。戒勿身好衣美食。戒勿求名誉。戒勿贪高荣强求。戒勿轻躁。戒勿盈溢。

下九戒：

戒勿与人诤曲直得失，避之。戒勿为诸恶。戒勿厌贫贱，强求富贵。戒勿多忌讳。戒勿称圣人大名。戒勿强梁。戒祷祠鬼神。戒勿自是。戒勿乐兵^②。

① 《太上经戒》，《道藏》第18册第227页。

② 同上，第227～228页。

三十六戒即是老君想尔戒与老君二十七戒的合称。传戒时，法师根据弟子的修行深浅，授予老君想尔戒或老君二十七戒，确有造就者，才能授三十六戒。

百八十戒又名老君百八十戒，条文可见《太上老君经律》及《要修科仪戒律钞》卷五（文繁不引）。南北朝隋唐以来它逐渐成为道教中上品大戒，也是正一派必须传授的大戒。另外，男官道士加授太清阳戒，女官道士加授女青律戒、太清阴戒、及黑白道法等。

三 洞神法位

洞神法位与洞神三皇派对应。《三皇文》是洞神法位必修的经典，它可以禳灾除病、旅居平安、呼风唤雨、延年益寿，正如《传授三洞经戒法箓略说》云：

三皇文即洞神经，亦曰洞仙三皇。受之召制天地万灵，百精之神。道士佩之，化景飞空，出入自然，呼云降雨，役使鬼神，所愿立克，益寿延年，生死获庆，享福无穷矣^①。

要成为洞神弟子或称三皇派弟子须受以下经戒法箓：金刚童子箓、竹使符、普下版、三皇内精符、三皇内真讳、九天发兵符、天水飞腾符、八帝灵书内文、黄帝丹书内文、八成五胜十三符、八史箓、东西二禁（即西岳公禁山文、东岳公禁山文）三

^① 《道藏》第32册第190页。

戒、五戒、八戒^①。

洞神三界戒：

第一戒：谛识因缘，勿忘本逐末。

第二戒：谛守少私，勿利我损物。

第三戒：谛习勤行，勿混任失真^②。

三戒后须授洞神五戒：

第一戒：目不贪五色。誓止杀，学长生。

第二戒：耳不贪五音。愿闻善，从无惑。

第三戒：鼻不贪五气。用法香，遣俗秽。

第四戒：口不贪五味。习胎息，绝恶言。

第五戒：身不贪五绦。履勤劳，以顺道^③。

《洞神经》曰：“凡诸戒律，通应共行。其间、缓急、繁简、高卑，各有意义。准仪玄元，变化生数，皆渐相成。三五八九，十百千万，虽随缘所堪，亦不可越。略知回，向正法，修长生不死，三五已参，宜受八戒。”^④

其八戒的具体内容如下：

① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第758页。

② 《无上秘要》，《道藏》第25册第164页。

③ 《三洞众戒文》，《道藏》第3册第399页。

④ 同上。

- 一、星解五行，备修五德。
- 二、习五事，不可无恒。
- 三、平理八正，行藏顺时。
- 四、明识五纪，与气同存。
- 五、精审皇极，上下相和。
- 六、修三德，期会三清。
- 七、决定疑惑，化伪为真。
- 八、考校徵验，消祸降福。炼凡登圣，无负三尊^①。

洞神弟子接受洞渊神咒经十卷、神咒券、神咒篆、思神图、神仙禁咒经二卷、横行玉女咒、印法、黄神赤章，名衔为洞渊神咒大宗三昧法师小兆真人，又称洞渊神咒九天法师小兆真人。

在洞神法位还须传授西岳公禁山文、东岳公禁山文和十三禁文又称十三禁戒。唐朝中叶，张万福大德在《三洞众戒文》十三禁文如下：

禁：无施精，命夭没。
无大食，气脉闭。
无大饮，膀胱急。
无大温，消髓骨。
无大寒，伤肌肉。
无寒食，生病结。
无欬唾，失肌汁。

^① 《三洞众戒文》，《道藏》第3册第399页。

无久视，令目瞤。
无久听，聪明闭。
无久泣，神悲戚。
无卒呼，惊魂魄。
无内念，志恍惚。
无恚怒，神不乐^①。

唐代道士朱法满在《要修科仪戒律钞》卷五中抄录有十二禁文，并加以解释，其内容与张万福十三禁文内容相似。《无上秘要》卷四十九所载的《十三禁文》与上面的内容不同^②。洞神派的戒、禁是有区别的。《经》曰：“夫轻则曰戒，重曰禁。禁，戒者辅身之良方也。学仙家以禁戒为铠甲，虽入三军，矢刃不能伤；虽处世间，灾祸不得入。”^③

由洞神弟子上升为无上洞神法师须授受：天皇内学文、地皇记书文、人皇内文、三皇天文大字、黄女神符、三将军图、九皇图、升天券、三皇传版、三皇真形内讳版、三皇三一真形内讳版、三皇九天真符契令、三皇印、三皇玉券、三皇表鞶带、《洞神经》十四卷^④。同时要授七百二十门要戒（见七百二十门要戒律诀文经，文繁不引），这也是洞神三皇派的最高级戒律。七百二十门要戒，不宜设戒条，需要师徒间的口授心传。《洞神经》曰：“七百二十门要戒律文，诸天宝秘，佩身传口，不书经中。

① 《三洞众戒文》，《道藏》第3册第400页。

② 《无上秘要》，《道藏》第25册第175～176页。

③ 同上，第176页。

④ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第758页。

若未遇其师，当服符取应，见神来降，仍请受之。”^① 七百二十门要戒须与洞神三要诀同时传授。

洞神三要诀（言）：

第一先求长生。

第二当求藏形。

第三当避世荣^②。

《太上洞神三皇传授仪》介绍洞神法位的经戒法箓传授仪法。

四 道德法位

道德法位与高玄派对应。高玄派不属于三洞部，但由洞神迁升到上乘部中，是必须修行的阶次。高玄派以修习《道德经》为主。高玄派尊奉老子和无上真人尹喜。

入门弟子敬呈青丝金钮作为入道信物后，受十戒十四持身戒受称老子青丝金钮弟子^③。然后习《道德经》二卷，河上真人注上下二卷，五千文朝仪杂说一卷关令内传一卷、戒文一卷，可称作高玄弟子^④。

再授以老子妙真经二卷、西升经二卷、玉历经一卷、历藏经一卷、老子中经一卷、老子内解二卷、老子节解二卷、高上老子

① 《三洞众戒文》，《道藏》第3册第400页。

② 同上。

③ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第757页。

④ 同上，第758页。

内传一卷、以及皇人三一表文即可称作太上高玄法师^①。

高玄法位道士还受持妙真经、宝光经、枕中经、存思神图、太上文节解、自然斋法仪、道德威仪一百五十条、道德律五百条、道德戒一百八十三科^②。

取得高玄法师法师职位者，再授予高玄派紫虚大箓，其名衔太上紫虚高玄法师。

五 升玄法位

道士授受升玄五戒后再授以太上升玄箓，即成为升玄内教弟子。可以称作太上灵宝升玄内教弟子升玄真一法师无上等等光明真人^③。

升玄五戒：

一、不得淫泆。

二、不得情性忿怒，心涌发愤，口泄扬声，咒诅骂詈，振动天地。

三、不得含想毒念，嫉妒于人。

四、不得饮酒迷乱，荒浊秽身，变易常情。

五、不得贪利钱财^④。

① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第758页。

② 《三洞修道仪》，《道藏》第32册第167页。

③ 同上。

④ 《无上秘要》，《道藏》第25册第160~161页。

太上告道陵曰：“夫欲慕道求修大乘之法，当乐志虚无，要修行顺戒，奉而行之，道立可得。”^① 修大乘之法，须授升玄九戒。《要修科仪戒律钞》卷四载升玄九戒的具体内容如下：

第一戒：

身不得秽浊不清，耽染欲境。蒙冒身祸，诞纵自恣。甘恶为非，绮丽华饰。所便细滑，濡软自适，无有厌足，不知动入罪网，不能自觉，身之罪大，不可称计。不得身犯，不得教令于人，摄意持戒，终身奉行。

第二戒：

心不得兴恶想恶念，不得形想评想贪欲，务得蒙冒财利，贪毒阴贼。不得谋议非法，淫邪偏僻，意不平平等，嫉妒愚痴，自是狠戾，浊欲飧味，无有厌足。不知动入罪网，不能自觉，心过之罪，大无有极，不自心兴，得教令于人，摄意持戒，终身奉行。

第三戒：

口不得妄言善恶，咒诅骂詈，欺诳妄语幻惑，两舌斗讼告诉，持人长短，自作是非，生灾造害，兴生无端，败炫道法，歌颂嗟咏，吟啸叹息，贪美恃味，无有厌足。不知动入罪网，不能自觉。口过之罪，大无有极。不得口犯，不得教令于人，摄意持戒，终身奉行。

第四戒：

手不得杀害众生，蚊行蠕动含血之属，皆不得杀。劫略

^① 《无上秘要》，《道藏》第25册第161页。

强取，夺盗偷窃，取非其物，拾遗取施，执持兵器，兴用非法。不知动入罪网，不能自觉。手过之罪，罪之莫大，不自手犯，不得教令于人。摄意持戒，终身奉行。

第五戒：

目不得视非道、非法、非义。荣华容饰，淫视女色，照耀盈目，贪欲洋溢。绮丽珍宝，淫邪妖孽，不正之色。目为后，主收百凶，来致祸毒。罪衅臻集，一皆目致。心、目、口、手致殃祸主，动为祸端，收罪之府，不可不违，不可不伏，不可不慎，不可恣之。不知动入罪网，不能自觉，目过之罪，罪之莫大。当宣目戒，劝化一切，一能戒目，心想息灭。想灭意空，空意无著，无著入无，便得道慧。摄意持戒，奉行勿废。

第六戒：

耳不得听八音五乐，淫声妖孽，乱正亡国。妖伪之乐，无有厌足，不知动入罪网，不能自觉。耳过之罪，罪亦复大。不自耳犯，不得令教于人。摄意持戒，终身奉行。

第七戒：

鼻不得贪香恶臭，妄察善恶。不知动入罪网，不能自觉。鼻过之罪，罪亦为次，不自鼻犯，不得教令于人。摄意持戒，终身奉行。

第八戒：

足不得蹈不义，不践非法，不涉恶履非，妖惑境界。不知动入罪网，不能自觉。足过之罪，罪亦为次，不自足犯，不得教令于人。摄意持戒，终身奉行。

第九戒：

身不得放情任意，强兴神物，攻非其敌。精消神散。三气亡逸，放情纵恣，无有厌足。不知动入罪网，倾宗灭族，不能自觉。如斯之罪，罪之莫大，不自身犯，不得教令于人。摄意持戒，终身奉行^①。

只须授五戒或九戒便可以成为升玄内教弟子。升玄内教弟子还须授受太上洞玄灵宝升玄内教经一部十卷、升玄七十二字大箓、百二十九戒（详见《要修科仪戒律钞》卷五，文繁不引），名衔为升玄法师^②。

升玄法位道士还须参授升玄箓一卷、升玄誓戒三百条、明真科三卷、玉匮律三卷、升天券一道、升玄朝礼仪一卷、升玄经十卷^③。升玄法师再授以无上大箓、方素七十二字契盟、升天券后等才可以授升玄派最高一级大箓：无上登天毕券，其名衔为无上升玄法师。

六 洞玄法位

洞玄法位与灵宝派对应。该派起源于东晋中叶的江南地区，创始人据称是葛洪族孙葛巢甫。刘宋时期，陆修静搜集经文，广为补缀，编著目录，同时清理、编创了有关斋法科仪。中乘灵宝法下承正一法门法箓上启上清洞真道法。在灵宝初盟、中盟、大盟三个晋升阶段中，皆要接受经文、戒律、法箓的师传。隋唐以

① 《道藏》第6册第938~939页。

② 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第758页。

③ 《三洞修道仪》，《道藏》第32册第167页。

来，道士要想成为高级的大德、法主，步入三洞、大洞法师行列，必须先习灵宝，再入上清部。正如《上清灵宝大法》云：

灵宝虽为中乘之道，实贯通三洞，总备万法。……立教垂科，度人接物以法为用。但法出於经，而经涵道妙，岂独区区於斋修禁咒之间。要须因法以知经，因经而悟道，知道中之道，则超三界六极之外矣。故今先以戒律开其端^①。

灵宝派的初级弟子称灵宝初盟弟子，又称太上灵宝洞玄弟子，以传授灵宝初盟闭塞六情戒为要。闭塞六情戒，属于智慧上品大戒范畴。《太上老君戒经》释“持戒制六情”云：“六情者六欲也、眼欲淫色，耳欲淫声，鼻欲芬芳，舌欲脂味，身欲柔滑，意欲放佚。如此六事，皆成乎心，故为之情也。并是三涂恶业，故制而去也。若不检制，纵恣六情，生为世人所恶，死为鬼之所迫也。”^② 唐大德张万福云：“持戒先制六情，六情恬夷，神道归也。故学士初入中乘，先须闭塞六情，然后渐阶一道，故以为次达者。”^③ 与闭塞六情戒同时授度的还有元始洞玄灵宝赤书真文箓，太上洞玄灵宝二十四生图、三部八景自然至真玉箓、太上洞玄灵宝诸天内音箓、灵宝自然经券、元始灵策，方可称作太上灵宝洞玄弟子^④。

灵宝洞玄弟子授受智慧度生死上品大戒，其名衔为洞玄法师

① 《道藏》第30册第927页。

② 《道藏》第18册第201页。

③ 《三洞众戒文》，《道藏》第3册第399页。

④ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第758页。

(灵宝中盟品位)。

智慧度生死上品大戒：

第一戒：

见人穷急，度其死厄。见世明达，能制凶逆。年命长远，世享无极。

第二戒：

见人穷乏，饥寒困急，损身布施，令人富贵，福报万倍，世世欢乐。

第三戒：

含血之类，有急投人，能为开度。济其死厄，见世康强，不遭横恶。

第四戒：

施惠鸟兽，有生之类，割口饲之，无所爱惜。世世饱满，常在福地。

第五戒：

度诸蠢动，一切众生，咸使成就，无有夭伤。见世兴盛，不履众横。

第六戒：

常行慈心，愍济一切，放生度死，其功甚重。令人见世，居危得安，居疾得康，居贫得富，举向众心^①。

洞玄法师要修习以下经文成为无上洞玄法师：太上洞玄灵宝

^① 《无上秘要》卷四十六，《道藏》第25册第164页。

五篇真文赤书上下二卷、太上洞玄灵玉诀上下二卷、太上洞玄灵宝空洞灵章经一卷、太上洞玄灵宝九天生神章经一卷、太上灵宝自然五胜文一卷、太上洞玄灵宝诸内音玉字上下二卷、太上洞玄灵宝智慧上品大戒经一卷、太上洞玄灵宝智慧上品大戒罪根经一卷、太上洞玄灵宝长夜府九幽玉匱明真科经一卷、太上洞玄灵宝定志通微妙经一卷、太上灵宝本业上品一卷、太上洞玄灵宝玄一三真劝戒罪福法轮妙经一卷、太上洞玄灵宝无量度人上品妙经一卷、太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经一卷、太上洞玄灵宝灭度五练生尸妙经一卷、太上洞玄灵宝三元品戒经一卷、太上洞玄灵宝二十四生图三部、八景自然至真上经一卷、太上洞玄灵宝五符序经一卷、太上洞玄灵宝真文要解经上一卷、太上洞玄灵宝自然经上一卷、太上洞玄灵宝敷斋威仪经一卷、太上洞玄灵宝安志本愿大戒上品消魔经一卷、仙公请问上下二卷、众圣难经一卷、太极隐诀一卷、灵宝上元金箓简文一卷、灵宝下元黄箓简文一卷、灵宝朝仪一卷、步虚注一卷、灵宝修身斋仪二卷、灵宝百姓斋仪一卷、灵宝三元斋仪一卷、灵宝明真斋仪一卷、灵宝黄箓斋仪一卷、灵宝金箓斋仪一卷、灵宝度自然券仪一卷、灵宝登坛告盟仪一卷、太上智慧上品戒文一卷、灵宝服五牙立成一卷、灵宝众简文一卷、众经序一卷^①。

洞玄法师要迁升无上洞玄法师，还要接受大智慧道行本原上品大戒（详见《太上经戒》文繁不引），次受三元百八十戒（三元指上、中、下三元。上元大戒八十四条，中元戒三十六条，下元一百八十条合称智慧观身三百大戒。此处是指下元一百八十

^① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第758页。

条)，无上洞玄法师即是灵宝派大盟最高法师品位。该品位法师还须受太上智慧劝进要戒，又称十善劝助功德戒或十善劝助上品大戒：

- 一、劝助礼敬三宝。
- 二、劝助治写经书。
- 三、劝助建斋净供。
- 四、劝助香油众乏。
- 五、劝助法师法服。
- 六、劝事国王父母子民忠孝。
- 七、劝助斋静读经。
- 八、劝助道士众人经学。
- 九、劝助一切布施谏诤。
- 十、劝助一切人民，除嫉去欲^①。

洞玄法位道士还须授受灵宝五符、老君六甲秘符、八景天书、诸天内音、五岳真形图等。

七 洞真法位

洞真法位与上清派对应。该道派创始于东晋末年，稍晚于灵宝派。上清派历隋至唐，受到唐王朝统治者的尊奉。唐朝中晚期涌现出王远知、潘师正、王轨、吴筠、司马承祯、张万福、李含

^① 《无上秘要》卷四十六，《道藏》第25册第164页。

光、韦景昭、应夷节、杜光庭等有造诣的大德、法师。他们或是专于上清经典、戒律、法箓的论述编撰，或是积极参与政治活动，大大促进了上清派的发展，使上清派成为唐代最上乘的教派。上清派注重道士个人的文化修养、宗教道德修养、个人身心的修炼。道门内品位阶次有定则，但无教派之争。上清派的经戒法箓多借鉴当时流行的灵宝、三皇和正一派。

上清道士入门即受三归戒、初真戒。要成为洞真法师，还须授受经戒法箓如下：五岳真形图、五岳供养图、五岳真形图序、灵宝五符、五符序、五符传版、上清北帝神咒文、太玄河图九皇宝箓、洞真八威召龙箓、洞真飞行三界箓、上清大洞众经券、上清大洞真经券、上清八素真经券、上清步五星券、上清步天纲券、上清四规明镜券、上清飞行羽章券、上清金马契、上清玉马契、上清木马契、上清黄庭契、上清太上玉京九天金霄威神玉咒、太上神虎玉箓、上清太上太微天帝君金虎玉精真符箓、上清太上玉京九天金霄威神玉咒经、太上大神虎符箓、上清太微黄书八箓真文一名玄都交带箓、上清太上上皇二十四高真玉箓、上清高上太上道君洞真金玄八景玉箓、上清太上三天正法除六天文箓、上清太极左真人曲素诀词一名九天凤气玄丘太真书箓、上清太微帝君豁落七元上符箓、上清太上石精光藏景箓、形摄山精法箓、上清太上元始变化宝真上经、九灵太妙龟山元箓、上清太上元检天大箓、上清太上中元检仙真箓、上清太上元检地玉箓、上清玉检检人仙箓、上清太上素奏丹符箓、上清太上琼宫灵飞六甲箓、上清高上元始玉皇九天普箓、上清中央黄老君太丹隐

书流金火铃箓、上清传版^①。

德行良好的洞真法师、再传授下列经戒法箓、可称作无上洞真法师：上清大洞真经三十九章一卷、上清太上隐书金真玉光一卷、上清八素真经服日月皇华一卷、上清飞步天刚蹶行七元一卷、上清九真中经、黄老秘言一卷、上清上经变化七十四方一卷、上清除六天文三天正法一卷、上清黄气阳精三道顺行一卷、上清外国放品青童内文二卷、上清金阙上记、灵书紫文一卷、上清紫度炎光神玄变经一卷、上清青要紫书金根上经一卷、上清玉精真诀、三九素语一卷、上清三元玉检三元布经一卷、上清石精金光藏景录形一卷、上清丹景道精隐地八术上下二卷、上清神洲七转七变舞天经一卷、上清大有八素大丹隐书一卷、上清天关三图七星移度一卷、上清九丹上化胎精中记一卷、上清太上六甲九赤班符一卷、上清神虎上符消魔智慧一卷、上清曲素诀词五行秘符一卷、上清白羽黑翮飞行羽经一卷、上清素奏丹符灵飞六甲一卷、上清玉佩金铛太极金书一卷、上清九灵太妙龟山元箓三卷、上清七圣玄纪徊天九霄一卷、上清太上黄素四十四方一卷、上清太霄琅书琼文帝章一卷、上清高上灭魔洞景金玄玉清隐书四卷、上清太微天帝君金虎真符一卷、上清太微天帝君神虎玉经真符一卷、上清太上黄庭内景玉经太帝内书一卷、上清三元斋仪二卷、上清传授仪一卷、上清告盟仪一卷、上清朝仪一卷、上清投简文一卷、登真隐诀二十五卷、真诰十卷、八真七传七卷、洞真观身三百大戒文一卷^②。

洞真观身三百大戒或称洞真智慧观身三百大戒和智慧观身三

① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第758～759页。

② 同上，第759～760页。

百大戒，它分上元、中元、下元三品。上元包括八十四条目，中元有三十六条目，下元有一百八十条目。其戒文内容详见《要修科仪戒律钞》卷六（文繁不引）。

由上可知上清派无上洞真法师修习道教经书的内容有戒律、符箓、斋醮科仪、道派谱系、道门人物传记以及养身修炼方术等，所以该阶品法师的文化水准、个人道行水平是较高的。

八 毕道法位

毕道法位是唐代道士修行的最高法位。无上洞真法师再受上清经总一百五十卷、上清太素交带、上清玄都交带、上清白纹交带、上清紫纹交带，又称回车交带亦称毕道券或元始大券^①，其名衔为上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师。

另外，五符法位和河图法位的经戒法箓传授情况不详。

综上所述，唐代道教根据不同法位，授予道士的经戒法箓的类别、阶品也不同，因而其名衔也异。在唐代，戒律是依道教经书传授的，授箓与传戒是分不开的，受戒在受箓之前。修持阶品不同的道士，既要受相应的道经和戒律，也要受相应的法箓。唐代道教各法位的经戒法箓不可混杂传授，并形成了较为严格的传授制度。如《正一威仪经》所云：“受道各依法位尊卑，不得叨谬。”^② 唐代道士所受经戒法箓的高低，一定程度上反映出道士的宗教修持、道德修养的品位。

^① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第759～760页。

^② 《道藏》第18册第254页。

第三节 唐代道教经书的制作

唐代胶版印刷未流行，道教经籍的制作多靠道士们手写笔录^①。据史籍、道教典籍的记载，唐代道教写经已形成了一套较为严格的制度。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》记载：道观要设“写经坊、校经堂、演经堂、熏经堂”^②为制作经书之所。该经卷二《写经品》对经书的制作如经书形式、经书的书体、装潢和收藏办法作了具体规定。《正一修真略仪》中的《修写经箴诀》还详细规定了书写经书的格式。

唐代道教经书总有“十二相”即十二种经书形式：“一者金简刻文，二者银版篆字，三者平石镌书，四者木上作字，五者素书，六者漆书，七者金字，八者银字，九者竹简，十者壁书，十一者纸书，十二者叶书”^③。

从“书本”材料看，有金版、银版、平石、木、素（即白色的生绢）、竹简、墙壁、纸和树叶等。从“书写”材料看，有漆、金、银，以及镌刻。

唐代道教对于写经非常重视，道士写经恭敬虔诚。道士、女冠写经、校经之前须斋戒^④。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二曰：写经须“随我本心，广写供养。书写精妙，纸墨鲜明”^⑤。

① 张泽洪：《论唐代道教的写经》，《宗教》2001年第3期，第130页。

② 《道藏》第24册第745页。

③ 同上，第749页。

④ 《洞玄灵宝道学科仪·必斋品》，《道藏》第24册第771页。

⑤ 《道藏》第24册第749页。

唐代道教规定写经须认真校对。《王屋山刘若水碑》载道士刘若水“至开（原脱元字）廿四载，道门威仪使奉玉真公主教，请诣中岳兴唐观校定经箓”^①。《一切道经义妙门由起》引《太上太真科》云：“经图科戒，不可舛误。书写五校，讲练习之”^②。五校略显繁缛，但是唐代皇帝敕命书写的道经，须是经过严格的三校程序：

P.2444 号《洞渊神咒经卷第七》末题：

麟德元年七月廿一日，奉敕为皇太子灵应观写。道士李览初校，道士辅伊再校，道士马詮三校，专使右崇掖卫兵曹参军事蔡崇节，使人司藩大夫李文晔。

P.2457 号《阅紫箓仪三年一说》末题：

开元廿三年太岁乙亥九月丙辰朔十七日丁巳，于河南府大弦道观敕随驾修祈禳保护功德院，奉为开元神武皇帝写一切经，用斯福力，保国宁民，经生许子颙写，修功德院法师。

蔡茂宗初校，京景龙观上座李崇一再校，使京景龙观大德丁政观三校。

书写好的道经要用巾帕包裹，巾帕有八种：“一者杂锦，二者杂罗，三者杂绫，四者织成，五者绣作，六者错采，七者纯

① 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第144页。

② 《道藏》第24册第734页。

色，八者画作。”^①

将约五卷或十卷的一部道经装成一帙，“皆须著表”即制作封面，“凡表有五种：一者锦绮，二者织成，三者绣作，四者纯采，五者画绘。皆内安裹及带如法，皆书题曰：某经”^②。

然后再将成帙的道经装入经函。经函有十二种：“一者雕玉，二者纯金，三者纯银，四者金镂，五者银镂，六者纯漆，七者木画，八者彩画，九者金饰，十者宝装，十一者石作，十二者铁作。”^③

盛放经函的三层或七层柜称为经厨。凡经厨有六种：“一者宝装，二者香饰，三者金银隐起，四者纯漆，五者沉檀，六者名木。”^④

道教的科律规定，道经皆须作经藏保存。所谓经藏，即藏经之所。经厨按照三洞四辅的顺序排列即成经藏，其材质、大小、格式皆有规制。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三曰：

科曰：凡造经藏，皆外漆内装沉檀，或表里纯漆，或内外宝装，或表里彩画，或名木纯素，各在一时，大小多少，并随力办。或作上下七重，或三重；并别三间，或七间，安三洞四辅，使相区别。门上皆置锁钥。左右画金刚神王。悉须作台安，不得直尔顿地^⑤。

① 《道藏》第24册第753页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

为了便于道经的收藏和使用，经藏又有总藏、别藏的区别。三洞四辅同作一藏称为总藏，三洞四辅各作一藏称为别藏。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二载：

科曰：夫经皆须作藏。有二种：一者总藏，二者别藏。总藏者，三洞四辅同作一藏，上下或左右前后作重级，各安题目三洞宝经藏。别藏者，三洞四辅各作一藏。凡有七种：一者大洞真经藏，二者洞玄宝经藏，三者洞神仙经藏，四者太玄经藏，五者太平经藏，六者太清经藏，七者正一经藏。皆明题目，以相甄别。若次安之。若各藏如并藏，法皆安经台或天尊殿当阳左右间，左三洞，右四辅，每藏皆作台举之，不得正尔顿地。巾帕裹蕴如法。置几案香炉龙壁，烧香明灯存念，并须得所。藏之大小，皆在时之所制，不复为常^①。

收藏经书的篋、函、笥、简、囊等物件要“随时制造”，但是珠玉锦绮罗縠等则是“各任力所为”。^②另外，《洞真太上太霄琅书》卷七《受经营十事诀》对制作、保管经书的相关用具如经箱、经案、经巾、经帊、经帐、高座、香凳、香炉和斋堂等的制作材料、规格尺寸作了详细的规定。

道教宣称写经皆可以消灾、获福、成仙，功德无量。唐代道士朱法满《要修科仪戒律钞》卷二《写经钞》说：“抄写经文，令人代代聪明，博闻妙蹟，恒值圣代，当知今日明贤博达，皆由

^① 《道藏》第24册第749页。

^② 同上，第754页。

书写三洞尊经，非唯来生得益，及至见在获福。《大戒》云：“抄写尊经一钱已上皆得七十四万倍报。万钱已上报不可称。”^①该经的《受持钞》中，更认为与金玉重宝的施舍相比，道经的“讲说书写受持供养功德，胜彼百千万倍”^②。因而，上至帝王下至道士乐于写经。唐代诸帝多敕命写道经或为尊崇道教，或为修功德。太宗时令长孙无忌写五十本《黄帝阴符经》；高宗又令写百二十本^③。金紫光禄大夫鸿胪卿开国公河内郡上柱国太清观主道士史崇玄于唐玄宗先天（712—713）中，奉敕撰《一切道经音义》^④。《混元圣纪》卷九载玄宗于天宝七年（748）诏：“令内出一切道经，宜令崇玄馆即缮写，送诸道采访使，令管内诸道转写。其官本便留采访，至郡亲劝持颂。”^⑤开元二十年（733），唐玄宗分十道为十五道，置十五道采访使。时采访使有颁行道经之责。天宝元年（742）二月二十九日制：“其《洞灵》等三经（玄宗尊《庚桑子》为《洞灵真经》、《文子》为《通玄真经》，列子为《冲虚真经》，望付所司，各写千卷，校定讫，付诸道采访使颁行。”^⑥玄宗还向道观颁赐道经。唐代钱易的《南部新书》中就有玄宗在天宝十年向诸观颁赐道经的记载。天宝十四年（755）“御注《道德经》并疏义，分示十道，各令巡内传写。”^⑦据杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十二载：肃宗上元年中（760—

① 《道藏》第6册第925页。

② 同上，第931页。

③ 《吹剑录全编》，古典文学出版社，1958年版，第129页。

④ 《妙门由起序》，《道藏》第24册第722页。

⑤ 《道藏》第17册第867页。

⑥ 《唐会要》卷五十，第866页。

⑦ 《唐会要》卷六十四，第659页。

761), 所收经箓六千余卷。至代宗大历年(766—779), 道士冲虚先生殿中监申甫海内搜扬, 京师缮写, 又及七千卷。穆宗长庆(821—824)之后, 至懿宗咸通年(860—874)之间, 两街所写, 总五千三百卷^①。这里, 穆宗至懿宗咸通年间所写道经五千三百卷应该是两街功德使组织缮写的《道藏》卷数^②, 而非当时天下写道教经书的总数。当时崇玄馆还有专门的道士写经, 《唐会要》卷六十四“崇元馆”条载: 贞元六年十二月, 经事中卢微奏: “太清宫崇元馆元置楷书二十人写道经已足, 请不更补置。敕旨依奏。”^③ 时崇玄馆所写道经为范本, 经过严格校定, 供各地转写。写经也是信徒学道修持的重要内容, 一些道士甚至将自己毕生的精力都花费写经上。天宝初蜀人薛季昌“昔在峨嵋山注道德二卷, 后隐居衡岳华盖峰, 撰《玄微论》三卷并《大道颂》一首”^④。《神仙感遇传》卷五《吴善经》载: 宪宗“命太清宫别敕供给, 兴唐观道士琼执弟子之礼, 备得其诀。琼以天书玉字写《道德》二经、《黄庭》内外篇、《生神》、《度人》、《消灾》诸经几十卷, 又注解三洞箓、符、篆以为正音”^⑤。《录异记》卷一载: 道士司马凝正攻书好道, “咸通初, 与道士白无隅、张坚白于洞真观缮写真经”^⑥。

① 《道藏》第9册第346页。

② 张泽洪:《论唐代道教的写经》,《宗教》,2001年,第3期,第129页。

③ 《唐会要》卷三十六,第1122页。

④ 《南岳总胜集》,《道藏》第11册,第117页。

⑤ 《道藏》第10册第906页。

⑥ 同上,第858页。

第八章 唐代道教的宫观常住

宫观常住是指宫观中的房舍、什物、树木、田园、仆畜、粮食等财物。它是宫观赖以生存和发展的经济基础。唐代宫观常住的三大经济来源：帝王代表政府捐助道教的人、财、物；公卿士庶的施舍；宫观的经营性收入。

第一节 道教宫观常住沿革

宫观作为道教活动场所的总称是随着道教的产生和发展逐步形成的。最早的道经《太平经》中“茅室”、“幽室”“精舍”、“靖处”是道民个人修道、斋戒、炼形和反省的处所。“夫人，天且使其和调气，必先食气；故上士将入道，先不食有形而食气，是且与元气合。故当养置茅室中，使其斋戒，不睹邪恶，日练其形，毋夺其欲，出无间去，上助仙真元气天治也。是为神士，天

之吏也。”^①“入茆室精修，然后能守神”^②，“凡精思之道，成于幽室”^③，如“还归靖舍念之，如太上德人言，以故自省也”^④，“先斋戒居闲善靖处，思之念之”^⑤。这些宗教活动场所当是极其简陋的茅屋或瓦屋。而五斗米道的“庐”、“靖室”或“静室”的功能同前面的“茅室”、“幽室”等相同。《抱朴子内篇·道意》云“(李)宽所奉道室，名之为庐。宽亦得温病，托言入庐斋戒，遂死于庐中。”^⑥《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“(张)修法略与(张)角同，加施静室，使病者处其中思过。”^⑦《晋书》卷八十云：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。孙恩之攻会稽，僚佐请为之备。凝之不从；方入靖室请祷。”^⑧这些极其简陋的建筑，多设置在道民家的附近，由道民个人出资修建。

然而，五斗米道的“靖”与“治”是不同的。《要修科仪戒律钞》卷十引《玄都律》指出：“民家曰靖，师家曰治。”^⑨《正一法文外箴仪》称“凡男女师皆立治所，贵贱拜敬，进止依科”^⑩。而“靖室”则是“道民入化，家家各立”^⑪。显然，前者是道民个人修道的场所；后者是道民集体活动的场所。陆修静《道门科略》说：“奉道之家，靖室是致诚之所，其外别绝，不连

① 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年版，第90页。

② 同上，第412页。

③ 同上，第306页。

④ 同上，第551页。

⑤ 同上，第292页。

⑥ 王明著《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年，第174页。

⑦ 《三国志·张鲁传》第1册264页。

⑧ 《晋书》卷八十，第7册第2103页。

⑨ 《道藏》第6册第967页。

⑩ 《道藏》第32册第206页。

⑪ 《要修科仪戒律钞》卷十，《道藏》第6册第967页。

他屋。其中清虚，不杂余物。”靖室须与道民的居住区域隔离开，修建在居住区域的附近。“开门闭户，不妄触突，洒扫精肃，常若神居。”民家的靖室须保持清洁，其构造和内部陈设也很简单“唯置香炉香灯章案书刀四物而已”^①。“治”也有大小之别：“小治广八尺，长一丈；中治广一丈二尺，长一丈四尺；大治广一丈六尺，长一丈八尺。面户向东，炉案中央。”^②

五斗米道的天师之“治”则应是后世道教宫观的雏形。唐释明概《决对傅奕废僧幽佛事并表》说：“李老事周之日，未有玄坛，张陵谋汉之晨，方兴观舍。故后汉顺帝中，有沛人张陵客游蜀土，闻古老相传云：昔汉高祖应二十四气祭二十四山，逮王有天下。陵不度德，遂构此谋。杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治，治馆之兴，始乎此也。”^③这里的“治”虽然是草屋，却是早期道教聚集道众，集中修行，集体祀神场所。陆修静在《道门科略》云：“天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日一年三会，民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。”^④这里，“师”（即五斗米道的神职人员）在“治”里，向道民宣讲科戒，传布指令。道民们在“治”里的集体宗教活动不仅加强“师”与道民之间统属关系，而且增加道团的凝聚力。这二十四治分布在张陵的二十四个教区中，且多在山中。再后来的天师治

① 《道藏》第24册第780页。

② 《道藏》第6册第967页。

③ 《广弘明集》卷十二，第178页。

④ 《道藏》第24册第780页。

的建筑规制已经很完备。据《太真科》记载：“立天师治，地方八十一步，法九九之数，唯升阳之气。治正中央名崇虚堂，一区七架六间十二丈，开启堂屋。上当中央二间，上作一层崇玄台。当台中央安大香炉，高五尺，恒煨香。开东西南三户，户边安窗，两头马道。厦南户下飞格上朝礼。天师子孙，上八大治。山居清苦济世道士，可登台朝礼，其余职大小中外祭酒，并在大堂下遥朝礼崇玄台。北五丈起崇仙堂，七间十四丈七架，东为阳仙房，西为阴仙房。玄台之南，去台十二，又近南门，起五间三架门室。门室东门南部宣威祭酒舍，门屋西间典司察气祭酒舍。其余小舍，不能具书。二十四治，各各如此。”^①可见，天师治中不仅有用于宗教活动的场所崇虚堂、崇玄台、崇仙堂、阳仙房，阴仙房，而且有大小不一的祭酒宿舍。从建筑风格上看，其主要建筑摆在南北中轴线上，东西两侧为马道，从南往北看门室（祭酒宿舍），崇虚堂的中间二层楼建筑为崇玄台，是“治”建筑的中心，也是朝礼仪式的中心。最后为崇仙堂，东为阳仙房，西为阴仙房。这时的天师治已基本具备了道教宫观在宗教信仰、宗教组织、宗教祭祀、宗教礼仪等方面的管理和规范的中心作用。五斗米道的“租米钱税”制度（即由道民向道团交纳一定数量的米肉钱等物）应是置建天师治的经济来源。

至南北朝时，北魏寇谦之、刘宋时期的陆修静等道门中的有识之士，为适应当时社会的需要，大力“清整”道教。他们以儒家的父慈、子孝、臣忠的伦理纲常来改革北朝地区的天师道，以制止利用天师道来犯上作乱，有效地维护封建礼教和封建统治者

^① 《道藏》第6册第966页。

的利益。他们还清整了道教内部管理制度，增定戒律和科仪。他们的“清整”措施促进了道教内部管理的规范化和制度化。此时，道教祭祀、斋醮、修道的宗教活动场所，称为“道馆”、“道观”、“精舍”或“靖庐”（北周武帝时编撰的道教类书《无上秘要》则有三十六靖庐之说。这些“靖庐”分布在全国的九个省中，且多在山中。详见《洞天福地岳渎名山记》）。此时，道馆（观）已成为形态固定，并具有一定建筑规模的宗教活动场所。这样，“清整”后的道教已成为能满足统治者政治需要和个人需要的宗教，并逐步被南北朝统治者们所重视，帝王们纷纷敕建道馆。

南北朝时期置建道馆（观）的资金来源细分起来有五：一是由帝王们出资修建。如“宋文帝为陆先生置崇虚馆，刘法先为馆主”^①。东晋有名的天师道世家，会稽孔氏家族孔灵产，泰始（465—471）年中罢晋安太守，后因其“深研道要，遍览仙籍”，宋明帝“于禹穴之侧立怀仙馆，诏使居焉”^②。薛彪之“守志丘壑，不顾荣位”，齐高祖敕“于大茅山东岭立洞天气”^③。蒋负刍多年“去来茅山，有志栖托”，齐高祖为其敕建宗阳馆^④。吴郡钱唐人褚伯玉，因德行高尚，齐高帝萧道成敕于剡白石山立太平馆以居之。因“伯玉好读《太平经》，兼修其道，故为馆名也。”^⑤ 梁天监十五年（516），“梁武帝为陶隐居建太清玄坛”^⑥。

① 《上清道类事相》卷一《仙观品》，道藏24册第877页。

② 同上。

③ 同上。

④ 《上清道类事相》卷一《仙观品》，道藏24册第877页。

⑤ 同上，第878页。

⑥ 同上，第877页。

孝文帝(494)迁都洛阳,将天师道坛改名崇虚寺。东魏孝静帝(534)迁都邺城后,也设立道坛,名崇虚寺。道观称寺此二者为特例。《茅山志》卷十五载因藏矜“识洞幽微,智深玄妙”^①,很得皇帝的敬重和百姓的景仰。又说,“建康有玄真观者,陈宣帝为藏矜先生之所作也”^②。可以说,帝王们积极置建道观(馆)成为南北朝时道馆兴起的重要刺激因素。二是由达官权贵出资所建。如宋时“景王立馆,馆主王文清也”^③。梁简文帝萧纲时,庐陵威王在镇,为道士东乡宗超“大为起造,房宇廊庑,莫不华壮,供养法具,咸悉精奇”^④。三是地方官吏出资兴建或舍宅为馆。齐武帝萧赜时太守王亮为李景游所建栖真馆外,梁代“荆州长史柳悦启割城西栖霞楼下罗舍章台为国家造馆”^⑤。四是富室出资所建或舍宅为馆。如“殷法仁,字慈道,陈郡阳夏人也。少而出家,勤习诵,长斋菜食。有陈文诃,京师富室,起义仙馆,请法仁居焉”^⑥。“淳于普洽,字法洞,吴郡人也。少出家,市北有石名生,舍宅为馆,名为崇信,以普洽为馆主也”^⑦。五由道士个人出资或募化兴建的道观(馆)也不少。如道士“王僧镇,梁州晋寿人也。乃于荆州安陆起福堂馆。还过郢州,又起神王馆。并极华整。又于衡岳起九真馆”^⑧。陆修静字元德“于庐山

① 《茅山志》卷二十二《唐国师升真先生王法主真人立观碑》,《道藏》第5册第639页。

② 《茅山志》卷二十四《唐道门威仪玄博大师贞素先生王君碑》,《道藏》第5册第651页。

③ 《上清道类事相》卷一《仙观品》,《道藏》第24册第875页。

④ 同上,第877页。

⑤ 同上,第879页。

⑥ 同上,第878页。

⑦ 同上。

⑧ 同上,第878页。

东南瀑布岩下起观名曰‘简寂’”^①。天师之十二世孙张裕，“梁天监中（502—519）于天虞山起招真馆居之。”^②“史袭先，字继道，吴人也。舍妻长斋，起馆，梁武帝嘉之，赐名曰大通玄馆也”^③。“张元妃，字净明，居曲阿蔡坡村。后出都，造至德馆于东府城北，梁武时也。又请以后屏迹茅山，复于南洞造玄明馆”^④。“李令称者，庐陵女人也。少出家离俗入庐山，于千福乡延静里造精舍，名曰华馆（应作华林馆）”^⑤。

帝王们的大力扶持加上丰富的资金来源，使南北朝的道观数量剧增。陈国符先生据陈马枢《道学传》一文作粗略统计，南朝道馆便有47个。此外，《茅山志》卷十五《采真游篇》中记载的同时期的道馆、精舍共有68个^⑥。其中，除少数几个与《道学传》所载名称相同外，绝大多数皆不同。不言而喻，这两个材料所记载的100多个道馆，仅是当时实有道馆的数目的一部分。换言之，当时的道馆（观）不会少。无怪乎北齐文宣帝在《问沙汰释李诏》中指责“馆舍盈于山藪，伽蓝遍于州郡……缁衣之众，参半于平俗；黄服之徒，数过于正户”^⑦，看来当时的佛教寺庙道教宫观发展规模都非常惊人，道教宫观、佛教寺庙处处可见，遍及山野，且其出家人数竟然超过了纳税人的数量。可见，北齐道馆之多，道士之众。这里虽然没有指明具体的道馆数量，但其

① 《上清道类事相》卷一《仙观品》，《道藏》第24册第878页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《茅山志》卷十五《采真游篇》，《道藏》第5册第616～619页。

⑦ 《广弘明集》卷二十，第284页。

数量多却是毫无疑问的。

经隋至唐，道教得到皇室的大力尊崇。唐代道士祭祀和修持的场所不再称馆，而称为宫或观。宫最早是指家中的房屋。秦始皇称帝以后，“宫”专指帝王之居所。盖因一些道教活动的场所，或为皇帝亲自祭祀神灵的祠宇，或由皇帝敕建，且按照“如王者之居”而修筑，而被冠以“宫”名，以显示其不同于一般庙宇的地位。此后，道教宫观之称就作为道教进行宗教活动场所的名称相对确定下来。一些规模比较小的道观仍然沿用旧的称呼或者别的称呼，如：精舍、山房、道院、庙、庵等等。

唐代道教宫观的建筑规模和功能等都比以前的宗教活动场所有更进一步的发展。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》较为详细地记载了当时营造道观的有关规制：

夫三清上境及十洲五岳诸名山或洞天，并太空中，皆有圣人治处。或结气为楼阁堂殿，或聚云成台榭官房，或处星辰日月之门，或居烟云霞宵之内，或自然化出，或神力造成，或累劫营修，或一时建立。其或蓬莱、方丈、圆峤、瀛洲、平圃、阆风、昆仑、玄圃、或玉楼十二，金阙三千，万号千古，不可得数。皆天尊太上化迹，圣真仙品都治，备列诸经，不复详载。必使人天归望，贤愚异域^①。

总的来说，道教的宫观是模仿天上神仙所居的宫殿楼台而修建的，所谓“法彼上天，置兹灵观”。因此，在地上营造的宫观

^① 《道藏》第24册第744~745页。

也必须遵从天上的规制。并且明确指出道教宫观“既为福地，即是仙居，布设方所，各有轨制。凡有六种：一者山门，二者城郭，三者宫掖，四者村落，五者孤迥，六者依人”。^①从“布设方所”的“轨制六种”中，可以看到当时道教宫观的分布地域扩大了，大概可以建在山野、都邑、宫廷、村落中，或寂寥高远处，或依人自定等。

唐代道教宫观的规模逐渐扩大，殿堂配置也逐渐复杂起来，且功能各异。总的来说，殿是供奉和祭祀神的地方；堂是道士生活的地方。《置观品》云：“圣人所居称殿；凡世所处通名为堂。”^②《要修科仪戒律钞》卷十三“杂科”也说：“共居观舍堂殿，园林田地，三宝众殿，属天尊。堂属道士。若其营造，尊卑有等”^③。《置观品》云：

造天尊殿，天尊讲经堂，说法院，经楼，钟阁，师房，步廊，轩廊，门楼，门屋，玄坛，斋堂，斋厨，写经坊，校经堂，演经堂，熏经堂，浴堂，烧香院，升退院，受道院，精思院，净人坊，骡马坊，车牛坊，俗客坊，十方客坊，碾砣坊，寻真台，炼气台，祈真台，吸景台，散华台，望仙台，承露台，九清台，游仙阁，凝灵阁，乘云阁，飞鸾阁，延灵阁，迎风阁，九仙楼，延真楼，舞凤楼，逍遥楼，静念楼，迎风楼，九真楼，焚香楼，合药堂等^④。

① 《道藏》第24册第745页。

② 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第745页。

③ 《要修科仪戒律钞》卷十三，《道藏》第6册第986页。

④ 《道藏》第24册第745页。

各殿堂在宫观中的位置，建筑规制也较为完备：

天尊讲经堂，“宜在天尊殿后安置”其大小“务在容众多为美”。

说法院，在天尊像之左右，且“别宽广造，令容纳听众得多为上”。

经楼，容纳三洞宝经四辅玄文。须“使风日流通，雨露隔绝”。

钟阁，宜在天尊殿前，与经楼相对。左边是钟阁，右为经精思院。须“使钟声不碍，六时嘹亮”。

斋堂，是道士用餐的地方。多设在东边别院。

斋厨，宜在食堂附近。釜灶仓库等所需什物须配备完善。

写经坊，“当别立一院勿通常人”。写经坊中须设校经堂。写经坊中还须设置“浴室、潢灶、治纸处所”；写经坊还要配备“砧、杵、裁刀、解床、切药刀砧、乃至浴中净巾、净衣、熏经、敷经架”等等制作道教经书辅助设施。

浴堂，设在“别院私房”。行道、读经、登坛、入靖、奏告、启愿皆须沐浴。以求“澡炼身心，使香气芬芳”。浴堂中的釜、镬、井、灶、床席、香粉应齐备。

受道院，用于“道士、女冠入道或受持经戒符篆”。其位置与斋堂、静室相对。

精思院，是道士修道的地方，须别院安置，应“隔碍嚣氛，清净滓秽”。

寻真台、炼气台、祈真台、吸景台、散华台、望仙台、承露台、九清台、游仙阁、凝灵阁、乘云阁、飞鸾阁、延灵阁、迎风阁、九仙楼、延真楼、舞凤楼、逍遥楼、静念楼、迎风楼、九真

楼、焚香楼等是“道士、女冠翘想云衢，腾诚星路，游心方外，送目寰中，冀八景俯临，十仙遥集”之处。宜在精思院建置。这些台、阁楼“非常事理须遐绝……遣风露不侵，使云霞无碍”。

师房，设置在天尊殿堂周回。

俗坊，用于安置俗客、门徒、本部官人。而对于外来道士，其“人畜皆须别立客院”安置。若未有别院，就安置在净人坊。

净人坊，皆别院安置。净人本是佛教术语，道教袭用之指依附于道教宫观的劳动力，如观户、奴婢、部曲。车、牛、马、骡须安置在净人坊附近的别院，不得通师房。

凡天尊殿堂及诸别院、私房内外“皆种果林、华树、绿竹。清池珍草、名香分阶列砌，映带殿堂。”宫观中的“药圃果园，名木奇草，清池芳花，种种营葺，以用供养。”

“往来之径，群真之户，出入所由”的宫观门，其修造也是有讲究的。宫观门皆须造阁或者立楼。阁或楼上要安观额。道观门的左右两边皆须开别门，便于车、马、驴出入。

另外，隋唐时期的道教宫观增加了辅助建筑，如行廊、步廊、轩廊、门楼、门屋等^①。

由上可知，此时道教宫观中的“玄坛”、“门屋”带有张天师二十四治建筑的痕迹，但是宫观建筑比早期的天师治复杂得多。摆在南北中轴线上的主要建筑，从南往北看有观门、坛、天尊殿、讲经堂等，和二十四治中轴线上的建筑大同小异。此时的宫观是以天尊殿为中心的建筑群。“天尊殿”代替二十四治的建筑中心“崇虚堂”、“崇玄台”。“天尊殿”不仅是是宫观建筑的中

^① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第745~747页。

心，也是祀神朝礼之中心。此项规制为后世道教所沿袭。东西两厢增加了不少院、房、楼、阁；单独设立的别院有七处之多。还有二十余处台、阁、楼、堂供道士、女冠寻真炼气，焚香静念。道教宫观中有祀神的处所增加，如天尊殿、玄坛、寻真台，祈真台等。道士修道的场所增加了，如炼气台、静念楼、焚香楼、受道院等。道士生活的地方有斋堂、斋厨、浴堂、师房等。宫观还增设了接待宾客的十方客坊、净人坊、俗客坊等。道士宗教活动的场所与道众日常生活场所已区分开。宫观常住也大大丰富了，如有釜、镬、井、灶；砧、杵、裁刀、解床、切药刀砧；药圃果园，名木奇草，清池芳花；车、牛、马、骡；还有依附于道教宫的观劳动力“净人”。

道教宫观是神仙居住或莅临的地方，须尽力使之金碧辉煌；因而建造宫观的材料和宫观的装饰也是丰富多彩的：“凡造诸屋宇总有六种相：一者名木灵材，二者因时所出，三者金玉雕饰，四者砖石葺构，五者丹青图画，六者茅茨土阶。或刻凤雕龙，或图云写月，或倒芰植荷，莲池华海，或明珰皎壁，镂槛文轩，或丹墀碧砌，青锁绿纹，或金铺银扃，霞梁云栋，或日窗月牖，阴户阳扉，上限义舒，下紫霄雾，其广狭修阔，任时所为，不定长式也。”^①

唐代的一些著名宫观皆是殿堂咸备，法度严密。开元十八年造的兴唐观是这样建造的：“时有敕令速成之，遂拆兴庆宫通乾殿造天尊殿，取大明宫乘云阁造门屋楼，白莲花殿造精思堂屋，拆甘泉殿造老君殿。”^② 龙兴观则富丽堂皇：“乃亟工度木，构新

^① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第745页。

^② 《唐会要》卷五十，第877页。

替坏，率皆完葺。筑坛植柏，森列左右。于是虹梁鸳瓦，粉绘丹□，焕乎炳奕，周匝垣宇，真丹台碧洞，神仙之宅，恍若上清之灵圃也。”^① 天柱观殿堂咸备、庄严肃穆：“其大殿之内，塑天尊真人，龙虎二君，侍卫无阙。其次别创上清精思院，为朝真念道之方。建堂殿及陈鼎击钟之所，门廊房砌，无不更新。”^② 筠州清江县三清观的规模可观，功能齐全：“于是月考岁计，庀工伤材，补废扶倾，无所不至。建三清之殿，造虚皇之台，设待宾之区，敞饭贤之室，范华钟之铿訇，构层楼之苕亭，回廊复道，重深奥秘。于是饰仪卫，备器用，肃然必洽，焕焉可观。”^③

但是，并不是所有的宫观常住都有如此雄厚的经济实力，民间的精舍、山房、道院、庙、庵自然无法与皇家支持的宫观相比。唐代宫观规模的增大和宫观常住实力的增强，标志着道教势力的增强和宫观制度的完善。

第二节 唐代道教宫观常住的来源

唐代宫观常住的经济来源大致有三：其一是封建帝王代表政府捐助道教的人、财、物；其二来自公卿士庶的施舍；其三为宫观的经营性收入。

① 《新修龙兴观记》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第183页。

② 《天柱观记》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第195页。

③ 《筠州清江县重修三清观记》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第208页。

— 唐代帝王的捐助

唐代帝王的捐助是宫观常住最主要的经济来源。它包括由朝廷拨款修建、修葺宫观经费，赐予宫观的土地庄田、奴婢民户、物件以及高道大德奉秩和个人生活用品。李唐王朝尊道教教主老子（李耳）为李氏皇帝远祖，道教成为国教。随着唐代皇帝崇道活动的蓬勃兴起，置建道教宫观的活动也日盛。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》便如是说，道教宫观“皆须帝王营护，宰臣创修”^①。

唐代帝王纷纷敕建道观。贞观中，太宗敕建的许祖旌阳宝殿，“崇高三丈六尺，广六丈，深四丈，其后三清殿高四丈，广深俱同前殿”^②。由于有强大的经济基础作后盾，皇帝敕建的宫观往往宽大气派。唐高宗李治继位后于乾封元年（666）正月下诏：“褒州界置紫云、仙鹤、万岁观……天下诸州皆置观、寺一所。”^③这应是唐高宗钦定在各州置建的国立道观，其置建资金自然由封建政府支出。中宗时也大肆兴建宫观且“崇飭观寺，用度百出”，“营立寺观，累年不绝。鸿侈繁丽，务相矜胜，大抵费常千万以上”^④。玄宗李隆基于开元十年（722）正月诏“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所”^⑤。开元十九年（731）玄宗又诏“五

① 《道藏》第24册第745页。

② 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第49页。

③ 《旧唐书·高宗本纪》，第1册第90页。

④ 《新唐书》卷一百一十六《韦思谦附韦嗣立传》，第14册第4232页。

⑤ 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，第1册第589页。

月壬戌，五岳各置老君庙。”^① 玄宗开元二十九年（741）“正月己丑，诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，并置崇玄学。……于是置玄元庙于太宁坊，东都于积善坊旧邸。”^② 天宝六年（747）五月十三日，玄宗下诏“……其洞宫山各置坛祠宇，每处度道士五人。”^③ 在玄宗一系列的诏令下，道教宫观数量剧增。德宗在即位后下诏修葺寺观“今州府寺观，不得宿客居住，屋宇破坏，各随事修葺”^④。唐睿宗在位三年，就在长安为金仙、玉真公主建造二观，日用工万人，用钱百缗，轰动朝野。元和八年（814），德宗“命中尉彭忠献师徒三百人修兴唐观，赐钱十万，使壮其旧制。其观北距禁城，因是开复道为行幸之所，以内库绢千匹、茶千斤为兴唐观城复道夫役之赐；以庄宅钱五十万、杂谷千石充修道教之费”^⑤。《册府元龟》卷五十四记载：唐敬宗李湛于宝历二年（826）五月癸未敬宗“赐兴唐观道士刘从政修院钱二万贯”^⑥。看来，唐代朝廷置建、修葺道观的经费是相当可观的。

众所周知，在封建社会里，土地庄田不仅是财富的象征，而且是政治权力和社会地位的象征。土地庄田是宫观常住的重要组成部分，因此宫观的常住庄田数量的多寡成为衡量宫观经济实力强弱的一个重要指标。

唐代宫观的常住庄田的一个重要来源便是均田制规定的道

① 《旧唐书·玄宗本纪》第1册第197页。

② 《旧唐书·礼仪志》第3册第925～926页。

③ 《全唐文》卷三十九《加应道尊号大赦文》，第1册第430页。

④ 《全唐文》卷五十二《修葺寺观诏》，第1册第564页。

⑤ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606页。

⑥ 《旧唐书·敬宗本纪》卷十七，第520页。《册府元龟》卷五十四，第607页。

士、女冠的授田。唐前期实行的均田制下，道士、女冠合法享有的田产，并以“常住田”的形式转化为宫观恒产。唐代均田制不仅明确规定了僧、尼、道士、女冠也可以授田，而且明文规定了道士、女冠授田的数量。

据《唐六典》卷三《尚书户部·郎中员外郎》条载：

凡道士给田三十亩，女冠二十亩，僧尼亦如之。^①

从表面上看，均田制规定的道士、女冠授田的数量，虽然大大低于均田制下农民授田的数量，但是道士、女冠们却享有减免徭役的特权；另外，唐代的均田令虽然取消了对妇女的授田，但却增加了对女冠的授田。由此可见，一方面唐政府通过均田法令对道教宫观在经济上给予扶植，但另一方面将宫观常住田纳入国家授田制度，以限制宫观常住田的规模。

然而，均田令规定道士授田是有条件的，据《白氏六贴》卷二十六《事类集》载唐代田令云：

道士受《老子经》以上，道士三十亩。

又据《大宋僧史略》卷中引唐祠部格曰：

道士通二篇，给田三十亩。

^① 《唐六典》卷三《尚书户部·郎中员外郎》，第74页。

祠部关于道士授田的规定，与长庆二年（822）穆宗所下的敕文规定入道授牒的条件相吻合。《唐会要》卷五十《尊崇道教》载：

诸色人中，有情愿入道者，但能暗记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，即任入道。其《度人经》情愿以《黄庭经》代之者，亦听。宣令所司，具令文状条目，限降诞月内投名请试。今年十月内试毕^①。

贞观年间，道士授田须通《三皇经》，后因三皇伪经事，酿成轩然大波，经长安道士力争，唐太宗允准以《老子经》代替《三皇经》，道士授田不变^②。陈希烈在《修造紫阳观敕牒》中提到：紫阳观“及徒众先受地顷亩并足”^③。玄宗天宝年间，茅山紫阳观就获得了足额授田。《复斋碑录》收有《唐紫阳观常住庄园等记》，今仅存碑目，碑文已佚，虽然难以确知紫阳观庄园的规模，不过由此可知，紫阳观不仅拥有规模可观的常住庄园，而且对宫观常住实施了管理。

唐皇帝向一些著名宫观赠田赐地，也大大增加了这些宫观的常住的实力。隋唐以前，道教宫观制度尚未完全形成，政府向道观大规模赐地并不多见。道观获得赐地的较早记载见于唐道士李冲昭的《南岳小录》。时衡山衡岳观，梁天监二年（503），“武帝

① 《唐会要》卷五十《尊崇道教》，第867页。

② [唐]道世：《法苑珠林》，上海古籍出版社，1991版，第408页。

③ 《茅山志》，《道藏》第5册第558页。

赐三百庄田充基业”^①。李唐建国以后，政府赐地多有记载，如衡岳观继续得到唐王朝的赏赐，唐高祖曾下诏：“其衡州府库、田畴、什物并赐观资用。”^②曾以人、财、物资助高祖创业的道教著名宫观楼观，也得到唐政府的赏赐。《混元圣记》卷八载：唐高祖武德二年（619），“赐楼观土田十顷及仙游监地以充庄”。武德三年，楼观也改名宗圣观，赐白米二百石，帛一千匹以供观中修补^③。武德七年（624），唐高祖亲率文武百官莅临楼观，谒老子祠，又“以隋尚书苏威庄二百顷赐观，充香油常住”^④。楼观曾出资助高祖义军，其宫观常住必定雄厚，两次获高祖赐地，其宫观经济实力进一步增强。唐代茅山高道辈出，羽流云集，王远知密告高祖、太宗符命，茅山道观得到唐政府的重视，茅山道士王轨、潘师正、李含光等贵为帝师。《太一宫记》载：唐高祖“遣中贵降手诏，修崇殿宇，一概鼎新。选戒洁道流三十员以奉香火，及赐土田绕宫周广五十余里，以为斋给之费”^⑤。笮蟾光《茅山全志》卷十记载：太宗于“唐贞观七年（633），赐太平观即崇禧宫田地、山塘七十四顷二十亩七分”。^⑥唐高宗弘道元年（682）曾敕余杭天柱山建天柱观，千步禁樵采，为长生之林，中宗朝时又“赐（天柱年）观庄一所”^⑦。睿宗为金仙、玉真二公主观，“乃以公主汤沐邑为二观之地”^⑧。唐玄宗时期对宫观的赏

① 《南岳小录》，《道藏》第6册第862页。

② 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第112页。

③ 《混元圣记》卷八，《道藏》第17册第855页。

④ 《道教灵验记》卷十四《唐高祖醮宗圣观验》，《道藏》第10册第848页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第211页。

⑥ 《茅山志》卷十，《藏外道书》第19册第902页。

⑦ 《大涤洞天记》卷下，《道藏》第18册第154页。

⑧ 《两京新记》卷三，第1页，丛书集成初编本。

赐超过前代。如：开元二年（714），敕改怀仙观为龙瑞宫，就把“东（至）秦皇酒瓮射的山，西（至年）石□山，南（至年）望海玉□香炉峰，北（至）禹陵内射的潭五云□□白鹤山淘砂径茗□宫山□□潭葑田茭池”^①的大片山林川泽、田园池塘，划归龙瑞宫所有；又如天宝二年（743），唐玄宗下令西京玄元皇帝庙改为太清宫、东京改为太微宫，下诸郡改为紫极宫，并“各赐近城庄园各一所”^②。唐代宗宝应（762—763）年间，“赐诸寺观凡千余顷”^③。元和八年（814），宪宗“命中尉彭忠献师徒三百人修兴唐观，赐钱十万，使壮其旧制。其观北距禁城，因是开复道为行幸之所，以内库绢千匹、茶千斤为兴唐观城复道夫役之赐；又以庄宅钱五十万、杂谷千石充修道教之费”^④。当然，兴唐观的常住实力是普通道观望尘莫及的。僖宗将成都的玄中观改号为青羊宫，修置殿堂，令高品郭遵泰为监工，又赐钱二百贯，用以收赎附近田地二顷，归该宫所有^⑤。另外，少数普通道观也能得到皇帝的恩赐。唐玄宗因龙州牛心山古观松柏有灵验，“即命内使，赍御衣国信，祭山修筑。刺史苏邈准诏，以近山四乡百姓，放明年租税，并功修填，还使如旧”^⑥。汝州鲁山县的女灵观，本来是山间小道观，仅“祠堂后平地，左右围数亩”，但到大中初，该观借“神现形于樵苏者曰：‘吾商於之女也，帝命有此百里之

① 《龙瑞宫记》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第145页。

② 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第599页。

③ 《唐会要》卷六十五《闲厩使》，第1129页。

④ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第606页。

⑤ 《历代崇道记》，《道藏》第11册第7页。

⑥ 《道教灵验记部》，《云笈七签》第768页。

境””^①，而轻易地获得了一大片土地。唐末，僖宗崇道，曾“宣赐汉州通记县天赐观唐友则庄一所，永充常住”^②。天赐观为靠近成都的一所普通道观。

唐帝在赐予宫观钱财的同时伴随着奴婢民户、物件的赐予。历史上道观赐户的较早的记载为晋元康时（291—299）时的宗圣观，当时为了重修该观，“蒔木万株，连亘七里，给户三百供洒扫”^③。北魏太武帝为仙人博士张曜造静堂于苑中，给洒扫民二家。南朝时衡山的九真观也获赐二百^④。这些观户不仅要洒扫庭院，还要从事其他劳役。唐代向道教宫观赐户更加普遍，唐政府经常将税户割隶道教宫观充洒扫观户。唐太宗贞观十一年（637）秋七月丙午，敕亳州修太上老君庙，并给二十户以供享祀^⑤。唐高宗时，又“敕旨润州太平观道士宜准七寺等例”^⑥，七寺为唐太宗贞观三年（629）在汾、晋、吕、洛、洛、郑、豳七州超度阵亡将士而立，“七寺并官造，又给家人、车牛、田庄”太平观与七寺一样享受给家人、车牛、田庄的优待。崇道皇帝唐玄宗更是大力向天下道教宫观赏赐劳力。如天宝元年，玄宗下令向太清宫、太微宫“量赐奴婢”；天宝七年（748）五月十三日制曰：“其天下有洞宫山各置坛祠宇，每处度道士五人，并取近山三十户，蠲免租税差科，永供洒扫”^⑦。桃源观“取近山三十户，蠲

① 《太平广记》卷三百一十二，中华书局，1961版，第2470页。

② 《全唐文》卷九百三十《谢宣赐天赐观庄表》，第10册第9688页。

③ 《宗圣观记》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第48页。

④ 《上清道类事相》卷一《仙观品》，《道藏》第24册第878页。

⑤ 《旧唐书·太宗本纪》，第1册第48页。

⑥ 《茅山志》，《道藏》第5册第555页。

⑦ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，第602页。

免租赋，永充洒扫，守备山林”^①。茅山“紫阳观取侧近百姓二百户，太平、崇元两观各一百户，并蠲免租税差科，长充修葺洒扫”。^②像茅山这样声名卓著的道教宫观，也得到了相当数量的观户。一直到唐后期，政府对道教宫观的赐户仍不断，如代宗广德二年（764）八月，道士李国祯建议于昭应县圣山灵迹处，“置洒扫宫户一百户”，得到恩准^③。唐帝还赐予宫观的物件。其中不仅有生活用品，甚至还有法事物品。《张探玄碑》载：“皇上（玄宗皇帝）奉尊祖之孝，穆友于之仁。……贵主又罄散汤沐，首事增修。先生亦德契言从，道同心一，尽以天恩所赐巾裘器服及私居庄碾园墅资营缮焉。”^④《庆唐宫延生观敕》载睿宗皇帝圣旨：“朕委中书平章王允中赍领内库金帛，前诣修道之迹，大建圣容殿，御制碑文，琢造太祖、太宗、高宗、中宗、睿宗、元宗、公主玉像真祠，飞白庆唐宫延生观并为额，女道每员名袍一领，御赐白米伍伯硕，帛一千匹，田土一十顷，以供修补，永充斋食，乞免科率，庶恳志于焚修。”^⑤唐玄宗曾赠送法事物品，如诏薛季昌校正道德经，深加礼待，于是所在道观中“供养金银器皿悉归降赐”^⑥。玄宗又诏“薛季昌住持降圣观，宣赐圣像供器。天宝十二年复令衡州铸铜钟一口降赐观中。”^⑦《册府元龟》卷五十四记载：天宝年间，玄宗赐“……本宫道士宜各赐物三十

① 《全唐文》卷七百六十一《桃源观山界记》，第8册7908页。

② 《茅山志》，《道藏》第5册，第559页；《全唐文》卷九百二十七《谢恩制表》，第10册第9667页。

③ 《旧唐书》卷一百三十《王玙传》附《道士李国祯传》，第11册第3618页。

④ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第136页。

⑤ 同上，第209页。

⑥ 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第117页。

⑦ 同上。

段。道门威仪王虚真赐物五十段。陪位大德各赐物二十段。”^①唐敬宗李湛于宝历元年（825）“八月癸丑，幸蓬莱殿，会沙门、道士共四百人，赐食兼给茶绢有差。”^②

唐王朝为了笼络道教上层人物不惜宠以职官，赏以勋爵，而且还要赐予奉秩，金钱、土地、甚至个人生活用品。如著名道士史崇玄，被封为河内郡开国公、叶法善被封为越国公、冯道力被封为冀国公，根据唐均田令的有关规定，有封爵者可以享受相应的占田份额：“国公若职事官正二品，各四十顷；郡公若职事官从二品，各三十五顷；县公若职事官正三品，各二十五顷。”^③太子宾客、著名文士贺知章，于天宝初“乃请为道士，还乡里，诏许之，以宅为千秋观而居。又求周宫湖数顷为放生池，有诏赐镜湖剡川一曲”^④。这片池塘连同田产即为贺知章所享有。李含光“以茅山灵迹，翦焉将坠，真经秘箓亦多散落，请归修葺”。玄宗皇帝即“赐绢二百匹，法衣两副，香炉一具，御制诗及序以饯之”^⑤。王希夷，玄宗开元十四年（726），下制：“可朝散大夫，守国子博士，听致仕还山。州县春秋至束帛酒肉，仍赐衣服一副，绢一百匹。”^⑥玄宗因道士卢鸿一以“忠信奉见”，特别召升内殿赐之酒食，甚嘉之，并云：“……宜以谏议大夫放还山。岁给米百石，绢五十匹，充其药物，仍令府县送隐居之所。……

① 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》第605页。

② 同上，第607页。

③ 《通典》卷二《食货·田制下》，典15。

④ 《新唐书·隐逸传》卷一百九十六，第18册第5607页。

⑤ 《茅山玄静为先生广陵李君碑铭并序》，《茅山志》，《道藏》第5册第646页。

⑥ 《全唐文》第1册第263~264页。

将还山，又赐隐居之服，并其草堂一所，恩礼甚厚。”^① 玄宗皇帝优渥司马承祯不仅以其所居为阳台观，且“遣使送之。赐绢三百匹，以充药饵之用。俄又令玉真公主及光禄卿韦缙至其所居修金篆斋，复加以锡赆”^②。《唐大明宫玉晨观故上清太洞三景弟子东岳青帝真人田法师玄室铭并序》载：文宗赐道士田元素“章服：玳瑁冠、玉簪等，锡赆重叠，辉映法徒，□□一时之盛也”^③。

二 公卿士庶的施舍

公卿士庶的施舍是唐代宫观常住的又一重要来源。其施舍方式有二：第一种方式即是由公卿士庶舍庄舍宅为道观。唐时“其亲王贵主及公卿士庶或舍宅舍庄为观”^④ 蔚然成风。他们舍庄宅置立的道观，一般都拥有常住庄田。景龙观：“神龙元年，并为长宁公主第。……韦庶人败，公主随夫为外官，遂奏请为景龙观，仍以中宗年号为名。”^⑤ “天宝五载（746），贵妃姊裴氏请舍宅置太真女冠观。”^⑥ 华封观：“天宝六载（747），骠骑将军高力士舍宅置观。”^⑦ 千秋观 “（刘知古）请以居第为大千秋观，上亲

① 《玄品录》卷四，《道藏》第18册第127～128页。《新唐书·隐逸传》，第18册第5604页。

② 《旧唐书·司马承祯传》，第16册第5128页。

③ 《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社，2001年版，第893页。

④ 《历代崇道记》卷二十，《道藏》第11册第7页。

⑤ 《唐两京城坊考》卷三，第54页。

⑥ 同上，第76页。

⑦ 同上，第82页。

书额赐之，李邕文其碑”^①。“天宝（748）七载，永穆公主出家，舍宅置观。”^②唐代王公贵族入道者甚众，尤其是以公主为代表的贵族妇女入道更是蔚然成风。自高宗至昭宗，唐代公主总计210位，其中入道者就有12位^③。公主入道多舍庄宅置观，其原有的封户也随之转化为观户。这些观户依附于宫观，是宫观的主要劳动力。按唐制：唐初公主实封三百户。开元二十三年（735），加至千户。但有些公主实际拥有的封户还不止此数。据徐峤撰写的《大唐故金仙长公主志石铭并序》载：金仙公主有“实赋一千四百户”^④。金仙公主是在玄宗朝得此封户数的，睿宗朝入道，她应该拥有大量观户。玄宗之女万安公主“出就金仙观安置，赐实封一千户，奴婢，所司准公主例给付”^⑤。公主封户、奴婢随之也转化为观户。叶法善在广州龙兴观传道法，“自都督、别驾、长史、百姓，多受道法，舍施园林田宅者甚多”^⑥。由于施舍成风，以至于唐政府不得不加以限制，唐玄宗即位初，先天二年（713）五月“敕王公以下，不得辄奏请将庄宅置寺观”^⑦。韦皋镇守西川时，曾舍给葛瓌化“良田五百亩，以赡斋储”^⑧；圣寿观乃是灵夏卢尚书于咸通（865）六年“奏舍（旧书堂）为

① 《历世真仙体道通鉴》卷三十二，《道藏》第5册282页。

② 《唐两京城坊考》卷三，第56页。

③ 李伟平、计宏伟：《唐代公主的入道》，《上海道教》，2000年，第1期，第23页。

④ 樊光春：《陕西新发现的道教金石》，见《世界宗教研究》，1993年，第2期，第96～104页。

⑤ 《唐会要》，《杂录》卷六，第69页。

⑥ 《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》，《道藏》第18册第82页。

⑦ 《唐会要》卷五十，第1028页。

⑧ 《道教灵验记·南康王梦二神人告以将富贵验》，《云笈七签》卷一百一十七，第738页。

圣寿观”^①。后又“奏舍庄田屋宇永充观内常住”^②。

方式之二，由公卿士庶出资兴建或修葺道观。天宝七年（748）高力士于兴宇坊造华封道士观，“宝殿真台，侔于国力”^③。宰相李德裕闻周隐遥有道，“建宝历崇元圣祖，为供养之所，院在句曲山华阳南洞前”^④。《北岳真君叙圣兼再修庙记》载懿宗“幸咸通十五年（874），方镇主公、刑部尚书崔季康，支本庙利润钱一百三十贯□，跃于补修，方通物理”^⑤。剑南西川节度使段文昌于因于仙都观“观宇岁久，台殿荒疏。……乃舍一月秩俸，俾令修葺”^⑥。淮南节度使高骈好神仙，信术士吕用之。置道院，作望仙楼“日夕斋醮，炼金烧丹，费以巨万计”。^⑦唐大中元年（847）有衡州刺史韩晔在南岳石室隐真岩“舍俸钱为建会真阁”^⑧。南康王“遂命工度木，揆日修崇，作南宫飞阁四十间，巨殿修廊，重门邃宇，范金刻石，知无不为”^⑨。又有崔相国“施俸金，募工役，革故之弊，鼎新其宇，惟殿屋且久，随其古制，增修而已。其余垣墙廊宇、坛庭门房、图缋丹雘、赭垩金翠，靡不毕备焉”^⑩。西川节度使韦皋向葛琬化道观给“僦僮

① 《南岳小录》，《道藏》第6册第863页。

② 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第112页。

③ 《旧唐书·高力士传》卷一百八十四，第15册第4758页；《资治通鉴》卷二百一十六。

④ 《玄品录》卷四，《道藏》第18册第127页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第186页。

⑥ 《巴蜀道教碑文集成》第30页。

⑦ 《资治通鉴》卷二百五十四，第8267页。

⑧ 《南岳总胜集》，《道藏》第11册，第113页。

⑨ 《道教灵验记部》，《云笈七签》第738页。

⑩ 同上，第739页。

七十人，以供洒扫”^①。著名道士叶法善因道法高明“帝及皇后、诸王、公主、朝士以下亲受道法。百官子弟，京城及诸州道士从真人受经法者前后计数千余人。王公布施塞道盈衢。随其所得舍入观宇，修饰尊像及救困穷”^②，他们受道法后“舍施园林田宅者甚多。真人一无所取，并回施常住”^③。咸通年，越州上虞县令夏侯“颇倾心崇道，以县邑无观，买其地创造观宇”^④。百姓或因信道，或因祈福禳斋有验而建造或修葺观宇。武德中，益州唐隆县庶人吕细与范仲良“同受其教，即日共出金帛，特造观宇”^⑤。《大涤洞天记》中有唐天宝年间“马氏据湖湘复重修葺”紫虚阁的记载^⑥。富户李承嗣“舍于鄂州开元观，大修道门功德，塑尊像，葺理观宇，以报道恩矣”^⑦。“苏州盐铁院招商官，姓王，其家巨富……乃独修创玉芝观，讲堂大殿，三门通廊，斋厨道院，前及官河开街，广四十余步。土木之用、像设之制、床机器皿、服玩庖厨，凡计钱数百万”^⑧。相国杜幽公“令送钱二百万，图幕各二百事，于开元观古柏院，诣冲真大师胡紫阳，严修斋法”^⑨。庶民鲜于甫“舍钱三千余贯，广修宫观，补葺尊

① 《韦皋令公修葛瓌化验》，《道教灵验记》卷三，《道藏》10册第809页。

② 《唐庐卿越国公灵虚见素真人传》，《道藏》第18册第81页。

③ 同上，第82页。

④ 《道教灵验记部》，《云笈七签》第757页。

⑤ 同上，第743页。

⑥ 《南岳总胜集》，《道藏》第11册第120页。

⑦ 《道教灵验记部》，《云笈七签》第762页。

⑧ 同上，第762页。

⑨ 同上，第763页。

像”^①。大中二年（848），饶州修葺开元观，“远近归心，争舍美利”^②便反映了当时世俗社会施舍宫观的盛况。毫无疑问，公卿士庶施舍的庄田、财、物，大大充实了宫观常住。但是另一方面无疑加重了国家与百姓的经济负担。

三 宫观经营性收入

宫观的经营性收入是其常住的又一来源。唐代道观主要有农业、商业、放高利贷，做斋醮法事等经营活动。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》载：唐时宫观除了从事宗教活动的殿堂外，还拥有进行经营活动的“净人坊，骡马坊，车牛坊，俗客坊，十方客坊，碾硙坊”^③。玄宗时茅山紫阳观不仅有足额授田，经营有方，“观内先有奴婢四人、小牛六头、车一乘见在”；“其粮食已有岁支，来春请加营种。观内什物五行等右观家先贫，什物数少。昨修功德使程元暹奉敕支供黄篆斋，外有回残银一百两。令臣分付观内徒众。将回市所欠什物等并令充足。观内松竹果木等右臣伏以观在。茅山群仙所集院宇，虽则华壮，松竹先多，欠少比为非时未由种植。请至开春，专令载蒔并于南地种藕庶望周遍”^④，因而其常住规模日益扩大。衡山玉清广福观道士因经营有方“心营半载，箕敛万缗”^⑤常住丰厚。看来，

① 《道教灵验记部》，《云笈七签》第765页。

② 《道教灵验记·饶州开元观神运殿阁过湖验》，《云笈七签》卷一百一十七，第735页。

③ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第745页。

④ 《修造紫阳观敕牒》《茅山志》，《道藏》第5册第558页。

⑤ 《全唐文》卷九百二十八《玉清广福观碑铭》，第10册第9675页。

经营常住庄田是唐代道观最主要的任务。它可以满足宫观中道众的基本生活需要。田庄大抵采用两种方式经营：一种是租给观户耕种，宫观收取租粮；二种是宫观道众自行耕种；有些宫观则兼而有之。当然，一些国立宫观则是朝廷定期拨给定量钱财物，供道士生活和从事宗教活动则例外。杜光庭在《道教灵验记》中记载了两座道观的兴衰曰：“衢州东华观物产殷赡，财用丰美”，“杭州余杭上清观田亩沃壤，常住丰实”，但都因其经营无方、管理不善而使常住流失^①。而关中的永仙观，原来不过是一座“年代久远，或多颓□”的古玄元庙，天宝二年（743），才开始量加修葺，因观主田名德“劝勉有方，归化如市”。在他的苦心经营下，“乃于县东纒旧业，创新制，周回数里，垣□百雉……并植奇树珍林，广芝田兰圃，不可胜数”。天宝六年，玄宗御赐观额，并“别新度七人以充洒扫”^②。由于永仙观经营有方，常住丰厚，才可以在“初上元岁，大兵□□，□蚕桑失事，五谷不登，天降凶灾，人受冻馁”的大灾之年赈济饥民，“尊师乃□□□食以待穷者，凡所蒙活，数逾千计”^③。唐末，因淮南屡遭兵灾，道教宫观荒摧，朝廷特派西京昊天观大德谢遵符到扬州，任命为“淮南管内威仪，兼指挥诸宫观庄田等务”^④，可见宫观庄田经营之重要。还有一些道观则把常住田租佃给当地民众。宫观通过租佃

① 《衢州东华观监斋隐常住验》、《杭州余杭上清观道流隐欺常住验》，《道教灵验记》，《云笈七签》卷一百二十二，第767页。

② 《永仙观》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第153页。

③ 《田尊师碑》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第151～152页。

④ [朝鲜]崔致远：《桂苑笔耕集》卷十四《上都昊天观声赞大德赐紫谢遵符充淮南管内威仪指挥诸宫观制置》，丛书集成初编本，第136页。

还可以收取实物地租或货币地租充实宫观常住，如茅山太平观在郁冈有常住田 730 亩，“自唐迄明，皆为彼处人佃耕，每亩入租银五钱”^①。婺州开元观的土地房产被侵占，后刺史勒令侵占者“据侵住年月，限一月日内，陪纳租地钱，随间数征地租，约数百千，充版筑垣墙，修饰屋宇”^②。从某种程度上来说，常住庄田的经营状况的好坏决定着道观的兴衰。所谓“庄田碾础，常住所资……检校营为，皆适当时，务令得所。”^③

商业性收入如道士卖茶、卖药。唐贞观二年（628）有庐陵人萧天师灵护有“点化之术”。因南岳招仙观荒凉，天师“遂点化黄白之物投外藩转钱物而创观宇”^④。昭宗时华山有道士“卖药以自给”^⑤。《道教灵验记》中也有“卖药道士”的记载^⑥。另外还有有道士担水卖水，画符“理众疾以资终身衣食”的道士^⑦。道士丰尊师卖救人丹药而有所得乃“率财帛瓦木功煦，为于山顶创殿宇钟楼斋坛廊庑。一年而所制毕备”^⑧。唐开元年中有王天师仙峤“初天师为行者，道性冲昭，有非常之志”。带南岳中茶叶若干进京“每携茶器于城门内施茶”^⑨。南岳九真观道童因“殿宇颓毁特将茶来恭化施主”^⑩。

高利贷也是宫观的经营性收入之一。唐代道观也放高利贷，

① 《茅山全志》卷五《钦赐墓东田地碑文》，《藏外道书》第 19 册第 821 页。

② 《道教灵验记部》，《云笈七签》第 767 页。

③ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》，《道藏》第 24 册第 747 页。

④ 《南岳小录》，《道藏》第 6 册第 863 页。

⑤ 《玄品录》，《道藏》第 18 册第 134 页。

⑥ 《道教灵验记部》，《云笈七签》第 758 页。

⑦ 《神仙感通记》，《道藏》第 10 册第 883 页。

⑧ 同上，第 886 页。

⑨ 《南岳小录》，《道藏》第 6 册第 863 页。

⑩ 《南岳总胜集》，《道藏》第 11 册第 117 页。

像茅山紫阳观在天宝时玄宗敕令重新修葺，官府赐予银两以充常住，“回残钱二百四贯二百八十五文……有前件回残（钱）……便赐观家充常住。郡司已准数，分付三纲讫”。后“臣又与观主道士刘行矩等商量请于便近县置一库收质，每月纳息充常住”^①。忠州仙都观，以香客所施舍的钱作为常住本钱，从事放贷^②。北岳真君庙还曾“支本庙利润钱”，用于维修殿堂^③。可见唐代宫观经营收入也不少。由于一些道教宫观多处风景秀丽，幽静凉爽之地，且住宿方便，唐代的官僚、士大夫、富户多喜在此游玩、避暑、甚至常宿宫观。他们以施舍的名义偿付宫观提供的服务。

道观做斋醮法事还可以获得丰厚的收入。《唐国师升真先生王法主真人立观碑》载：“贞观九年四月至山，敕文遣太史令薛颐、校书郎张道本、太子左内率长史桓法嗣等，送香油、镇彩、金龙、玉壁于观所，为国祈恩，复遣朝散萧文远赍玺书慰问，并赐衲帔、几杖等。皇太子以其年六月，又遣将仕郎张万迪送香油、龙壁，供山中法事。敕又恒醒法嗣送香，八月十三日至观，法主沉吟久之，方遣恭受，谓弟子曰：‘此香何能烧尽，可分四近诸观，广供斋讲，冀能感彻’。”^④ 代宗李豫，为斋醮祈禳之事“赏赍若比丘道士巫祝之流，岁巨万计”^⑤。公卿士庶也纷纷施舍钱财物修斋设醮。

① 《修造紫阳观敕牒》，《茅山志》，《道藏》第5册第558页。

② 《道教灵验记段相国报愿修仙都观验》卷三，《云笈七签》卷一百一十七，第740页。

③ 《北岳真君叙圣兼再修庙记》，《道家金石略》（唐部分），文物出版社，1988年版，第186页。

④ 《茅山志》，《道藏》第5册第640页。

⑤ 《新唐书·常袞传》卷一百五十，第15册第4809页。

四 其 他

土地兼并也成为某些宫观常住的一个来源。高宗统治后期，寺观兼并土地、占田逾制的现象已经较为严重，唐隆元年（710），殇帝敕曰：“寺观广占田地及水碾硃，侵损百姓，宜令本州长官检括。依令式以外及官人百姓将庄田、宅舍布施者，在京并令司农即收，外州给贫下课户。”^① 这道诏令除了提及官人百姓的施舍外，特别提出了道观占有“令式以外”之田，即指均田令道士授田额以外之田，说明道观占田逾制现象已较为严重。唐玄宗开元年间，寺观占田逾制更为严重，开元十年（722），唐政府再次限制寺观占田数量，诏令规定“天下寺观田，宜准法据，僧尼道士合给数外，一切管收，给贫下欠田丁。其寺观常住田，听以僧尼道士女冠退田充。一百人以上，不得过十顷；五十人已上，不得过七顷；五十人以下，不得过五顷”^②。玄宗敕令祠部清理寺观占田，对多占田予以没收。中唐以后，土地兼并更加激烈，道教宫观更是广占田地。代宗时，“凡京畿之丰田美利，多归于寺观，吏不能制”^③。宪宗元和年间，江南西道观察使、洪州刺史王仲舒上任，就见当地僧道“因山野立浮屠、老子像，以其诳丐渔利，夺编人之产”^④。

① 《唐大诏令集》卷一百一十《唐隆元年诚励风俗敕》，第571页。《唐会要》卷五十九《祠部员外郎》，第1028页。

② 《唐会要》卷五十九《祠部员外郎》，第1028页。

③ 《旧唐书》卷一百一十八《王缙传》，第10册第3417页。

④ 马伯通校注《韩昌黎文集校注》卷七《故江南西道观察使赠左散骑常侍太原王公墓志铭》，古典文学出版社，1957年版，第309页。

结 语

在唐代，道教由于适应统治者神化王权和教化人民的政治需要而得到了扶植。为了更好地发挥道教维护封建统治的作用，唐代统治者建立和健全多项制度实现了国家对道教全面的、有效的控制与管理。具体而言，唐代政府在继承南北朝及隋朝的宗教政策的基础上创造出有本朝特色的道教政策：以尊崇扶植为主，抑制为辅。这一政策精神贯穿着唐代的道教政策，因而各朝的道教政策都按照这个走向运行，只是其扶持、抑制的曲线起伏的态势稍有不同而已。随着唐代政府管理道教事务的机构的确立和完善，一整套道官制度也随之建立起来。道官制度即是在唐代政府的统辖下，通过充分发挥道教徒的作用来替封建政府管理道教事务。唐政府创行了限制入道人数的敕度制度。敕度，又称官度或正度，即是按照皇帝专门颁布的诏令度人入道。由这一制度衍生出来的度牒制度和簿籍制度则进一步强化政府对道士的管理。这些制度的实施还有效地保证了官度道士的质量。置观制度是指唐代政府关于新宫观的设置、建造和旧宫观的重建、扩建、修葺，观、院、庙升级的政策规定及宫观赐额。置观制度有效限制了道

教宫观的数量，控制道观经济的过度扩张，也避免了乱建宫观大量消耗政府和民间的人力、物力和财力，进而有效地防止了道教势力侵害封建王朝的经济利益。唐政府还用俗礼俗法约束道教徒。一方面他们频频颁布诏令努力把道士、女冠的言行纳入世俗社会的伦理道德规范，并专门制定了以道众为对象的法律。另一方面，他们对道门中头面人物或主要成员优宠有加，不惜加官封爵，赠钱赐物。在唐政府对道教实施管理的过程中，还形成了较为完备的国家斋醮制度。唐代帝王崇信道教斋醮之祈福禳灾的功效，斋醮被列入国家祀典而成为国家礼仪的重要组成部分。唐玄宗建立具有宗庙性质的太清宫，礼谒祭献老子，成为常制。唐代诸帝在宫禁大内设置道教“内道场”频繁进行斋醮活动。唐代帝王还在天下名山洞府投龙醮祭。可以说，唐代诸帝的斋醮活动已经成为他们政治生活的一部分。道举制度是唐代创行的一项考试制度，即修习道家经典并以此开科取士。道举制度的建立不仅为国家的崇道活动选拔了一批人才，而且在社会上掀起了研习道教经典的热潮，从而为李唐王朝推行道家“无为而治”的政治方针奠定良好的社会基础。道举制度的建立反映了道教对唐代统治者意识形态的渗透和给唐代社会带来的影响。唐代政府管理制度的建立和完善，形成了封建政府对道教管理的绝对权威，也标志着教权逐步丧失于王权之下。通过实施这一系列的管理制度，唐政府把道教的规模和活动限制在有利于和不危害王权的范围之内。事实证明，唐代政府创行的这些管理制度是有效的。

道教内部管理制度与封建统治相适应也是唐代道教得到统治者扶植的重要原因之一。与早期在民间传播的道教相比，实行出家住宫观制度的宫观道教更便于政府管理和控制。首先是唐代道

士组织制度的建立与完善。教阶制度与法位制度是颇具特色的，二者皆是按修行程度的深浅来划分道士等级的标准，包含着奉道先后、长幼尊卑之序的管理制度。它同中国封建社会的宗法制度一样等级严明，具有自然而非法律规定的权威。随着唐代道观规模的逐步扩大和道观事务的增多，分化出专门执掌道观的宗教事务和生活事务的道士。他们不仅有专门的称谓，而且职责也很明确，这就是宫观执事制度。唐代政府已经插手基层宫观的管理，如宫观执事中的“三纲”须由政府任命。科戒是唐代道士日常生活制度的核心，是规范约束其言行的条规、指导道士生活、修炼的准则。唐代道教服饰制度是宗教法度、秩序的重要象征，它有助于维护等级森严的宗教秩序和实施宗教教化作用，进而从思想上、行为上加强了对道教徒的规范化管理。唐代道教形成了一套较为完善的丧葬礼仪制度，为亡故道士提供了充分的终极关怀和服务。它使生者得到抚慰，死者得以安息，进而也增加了道教的凝聚力。这一制度还可以节制道众，维护宫观正常秩序，潜移默化地加强了对道众的管理。作为道教传承之本的经戒法箓的传授，至唐时已经形成制度。唐代道教随道士修行的深浅而传授不同品级的经戒法箓。经戒法箓的传授是道教吸引民众、绵延不绝的重要手段。值得一提的是道教戒律，它是道士必须遵行的一种宗教纪律，也是规范道士宗教道德修养的约束性教规。道教戒律吸收了儒家伦理思想和佛教的因果报应说，是儒家伦理道德规范、宗教戒律及世俗行为准则的大杂烩，其内容多是劝说众人戒杀生，戒六欲，戒淫佚，戒饮酒作恶，宣扬敬师孝悌，施财积善。戒律是完全符合统治者意愿的宗教道德规范。宫观常住是指宫观中的房舍、什物、树木、田园、仆畜、粮食等财物。它是宫

观赖以生存和发展的经济基础。唐代宫观常住的三大经济来源：其一包括由朝廷拨款修建、修葺的宫观经费，赐予宫观的土地庄田、奴婢民户、物件以及高道大德的奉秩和生活用品。其二来自公卿士庶的施舍。其施舍方式有二：一是由公卿士庶舍庄舍宅为道观；二是公卿士庶出资兴建或修葺道观。其三为宫观的经营性收入。它包括宫观常住庄田的经营，宫观经营性收入如道士卖茶、卖药，宫观的高利贷收入，道观做斋醮法事获得的收入。毫无疑问，唐代帝王捐助道教的人、财、物是宫观常住最主要的经济来源。唐代政府对道教的经济支持，一方面使道教势力得以大大增强，同时也增强了道教对抗佛教和其他教派的能力，从而有利于封建统治；另一方面也决定了道教对封建政府的依赖性，形成了封建政府对道教管理的绝对权威。

事实证明，唐代道教管理制度是有效的。唐代政府创行的管理制度加上具有较强适应性的道教内部管理制度，使唐代道教基本上保持了适度规模与稳步发展。唐代道教管理制度为后世所承袭。

主要参考文献

一 原始资料

《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年版。第2、3、5、6、9、10、11、18、19、22、23、24、25、28、30、32、33、34册。

《藏外道书》，巴蜀书社，1994年版。

[梁] 僧祐：《弘明集》；[唐] 道宣：《广弘明集》上海古籍出版社1991年版。

[唐] 李林甫：《唐六典》，中华书局，1992年版。

[唐] 长孙无忌等撰《唐律疏议》，中华书局，1983年版。

[唐] 魏征等撰《隋书》，中华书局，1973年版。

[唐] 杜佑：《通典》，中华书局，1984年版。

[唐] 王溥：《五代会要》，中华书局，1985年版。

[唐] 刘肃：《大唐新语》，中华书局，1984年版。

[唐] 道世：《法苑珠林》，上海古籍出版社，1991年版。

[唐] 王兢：《贞观政要》，上海古籍出版社，1978年版。

[唐] 段成式：《酉阳杂俎》，中华书局，1981年版。

[五代] 王定宝：《唐摭言》，上海古籍出版社，1978年版。

- [后晋] 刘昫等撰《旧唐书》，中华书局，1975 年版。
- [北宋] 王钦若等：《册府元龟》，中华书局，1960 年版。
- [宋] 王说：《唐语林校正》，中华书局，1987 年版。
- [宋] 王溥：《唐会要》，中华书局，1985 年版。
- [宋] 宋敏求编《唐大诏令集》，商务印书馆，1959 年版。
- [宋] 范祖禹撰《唐鉴》，上海古籍出版社，1984 年版。
- [宋] 张君房：《云笈七签》，华夏出版社，1996 年版。
- [宋] 赞宁：《宋高僧传》，中华书局，1987 年版。
- [宋] 欧阳修、宋祁撰《新唐书》，中华书局，1975 年版。
- [元] 马端临：《文献通考》，中华书局，1986 年版。
- [清] 徐松：《唐两京城坊考》，中华书局，1985 年版。
- [清] 徐松：《登科记考》，中华书局，1984 年版。
- [清] 董浩等编《全唐文》，中华书局，1983 年版。
- 瞿蜕园、朱京城校注《李白集校注》卷二十九，上海古籍出版社，1980 年版。
- 马伯通校注《韩昌黎文集校注》，古典文学出版社，1957 年版。
- 饶宗颐：《老子想尔注校正》，上海古籍出版社，1991 年版。
- 王明著《太平经合校》，中华书局，1960 年版。
- 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局，1985 年版。

二 道教、佛教研究著作

- 陈国符：《道藏源流考》（上、下册），中华书局，1963 年版。
- 陈垣：《道家金石略》，文物出版社，1988 年版。
- 王家祐：《道教论稿》，巴蜀书社，1987 年版。
- 周绍良等编《唐代墓志汇编》，上海古籍出版社，1992 年版。
- 龙显昭、黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社，1997

年版。

周绍良、赵超主编《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社出版，2001年版。

任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990年版。

卿希泰主编《中国道教史》（1~2卷），四川人民出版社，1996年版。

卿希泰主编《中国道教》（1~4卷），东方出版中心，1994年版。

卿希泰主编《道教与中国传统文化》，福建人民出版社，1990年版。

卿希泰：《中国道教思想史纲》，（第1、2卷），四川人民出版社，1980年版。

卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社，1994年版。

唐大潮编著《中国道教简史》，宗教文化出版社，2000版。

卿希泰、詹石窗等著《道教文化新典》，上海文艺出版社，1999年版。

潘显一：《大美不言》，四川人民出版社，1997年版。

潘显一：《宗教与文明》，四川人民出版社，1998年版。

南怀瑾：《中国道教发展史略》，复旦大学出版社，1996年版。

李刚：《汉代道教哲学》，巴蜀书社，1995年版。

李刚：《魏晋南北朝宗教政策研究》，四川大学出版社，1994年版。

张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，巴蜀书社，1999年版。

李养正主编《道教手册》，中州古籍出版社，1993年版。

丁培仁：《道教典籍百问》，今日中国出版社，1996年版。

朱越利、陈敏著《道教学》，辽宁教育出版社，2000年版。

朱越利：《道经总论》，辽宁教育出版社，1991年版。

石衍丰、曾召南编著《道教基础知识》，四川大学出版社，1988年版。

刘国梁：《道教精萃》，吉林文史出版社，1991年版。

湖南省道教文化研究中心：《道教与南岳》，岳麓书社，2003年版。

王永平：《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社，2002年版。

李养正：《道教概说》，中华书局，1989年版。

- 许地山:《道教史》,上海书店,1991年版。
- 傅勤家:《中国道教史》,上海书店,1984年版。
- 孙昌武:《道教与唐代文学》,人民文学出版社,2001年版。
- 葛兆光:《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987年版。
- 胡孚琛、吕锡琛:《道学通论——道家、道教、仙学》,社会科学文献出版社,1991年版。
- 胡孚琛:《中华道教大辞典》,中国社会科学出版社,1995年版。
- 王育成编著《道教的法印令牌探奥》,宗教文化出版社,2000年版。
- 王文才撰《青城山志》,四川人民出版社,1982年版。
- 陈耀庭:《道教礼仪》,宗教文化出版社,2002年版。
- 王卡主编《中国道教基础知识》,宗教文化出版社,1999年版。
- 张弓:《汉唐佛寺文化史》,中国社会科学出版社,1997年版。
- 姜伯勤:《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,中国社会科学出版社,1996年版。
- 郝春文:《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》,中国社会科学出版社,1998年版。
- 李远国:《神霄雷法》,四川人民出版社,2003年版。
- 圣凯:《中国汉传佛教礼仪》,宗教文化出版社,2001年版。
- 王景琳:《中国古代寺院生活》,陕西人民出版社,2002年版。
- 白文周、赵春娥:《中国古代僧尼名籍制度》,青海人民出版社,2002年版。
- 中国佛教协会编《中国佛教》,第二册,1982年版。
- 王纯五:《天师治二十四治考》,四川大学出版社,1996年版。
- 唐代剑:《宋代道教管理制度研究》,线装书局,2003年版。
- 刘仲宇:《道教法术》,上海文化出版社,2002年版。
- 詹石窗:《道教文化十五讲》,北京大学出版社,2003年版。
- 黄卓越主编《中国佛教大观》,哈尔滨出版社,2002年版。

- 闵智亭：《道教仪范》，中国道教学院印，1990年版。
- 郭朋：《隋唐佛教》，齐鲁书社，1980年版。
- 李富华等：《佛教史》，当代世界出版社，2000年版。
- 王文才：《青城山志》，四川人民出版社，1982年版。
- 周高德：《道教文化与生活》，宗教文化出版社，2001年版。
- 杨琳：《中国传统节日文化》，宗教文化出版社，2001年版。
- 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局，1982年版。
- 范文澜：《唐代佛教》，人民出版社，1979年版。
- 龙显昭：《汉代道教的形成及其特点》，《秦汉史论从》第三辑，陕西人民出版社，1986年版。
- 高世瑜：《唐玄宗与道教》，《唐玄宗与泰陵》，陕西旅游出版社，1992年版。
- 《吐鲁番出土文书》（第七册），文物出版社，1986年版。
- 《中国大百科全书·宗教卷》，中国大百科全书出版社，1988年版。
- 李玉珍：《唐代的比丘尼》，台湾书局，1989年版。

三 唐代历史研究著作

- 吕思勉：《隋唐五代史》，上海古籍出版社，1984年版。
- 陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，中国社会科学出版社，1998年版。
- 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，上海古籍出版社，1982年版。
- 仁爽：《唐朝典章制度》，吉林文史出版社，2001年版。
- 姜伯勤：《唐五代敦煌寺户制度》，中华书局，1987年版。
- 周发增等编《中国古代政治制度史辞典》，首都师范大学出版社，1998年版。
- 中国唐史研究会编《唐史研究会论文集》，陕西人民出版社，1983年版。

王永兴编《隋唐五代经济史料汇编校注》，中华书局，1987年版。

四 其他相关研究著作

陈飞著《唐代试策考述》，中华书局，2002年版。

毛蕾：《唐代翰林学士》，社会科学文献出版社，2000年版。

吴宗国：《唐代科举制度研究》，辽宁大学出版社，1997年版。

孙机：《中国古舆服论丛》，文物出版社出版，1993年版。

沈从文：《中国古代服饰制度研究》，商务印书馆香港分馆，1981年版。

黄士龙编：《中国服饰史略》，上海文化出版社，1994年版。

赵赏：《服饰史话》，中国大百科全书出版社，1998年版。

赵起：《霓裳羽衣》，江苏古籍出版社，2004年版。

黄景略等撰《丧葬陵墓志》，上海人民出版社，1998年版。

陈正：《唐代试策考述》，中华书局，2002年版。

陆建松：《魂归何处》，四川人民出版社，1999年版。

陈来生：《制度文明与中国社会》，长春出版社，2004年版。

潘显一等：《宗教与文明》，四川人民出版社，1998年版。

刘慧：《泰山宗教研究》，文物出版社，1994年版。

五 译著及外文资料

[日本] 窪德忠：《道教史》，上海译文出版社，1987年版。

[日本] 福井康顺等监修《道教》，一、二、三卷，上海古籍出版社，1990年版。

[德国] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，江苏人民出版社，1995年版。

[日] 圆仁：《入唐求法巡礼行记》，上海古籍出版社，1986年版。

[日本] 端木良秀:《内道場の役割》,《唐代佛教史の研究》京都法藏馆,1957年版。

[日本] 滋野井田:《关于唐代的寺田》。

六 参考文章

刘慧达:《河北邢台地上文物调查记》,《文物》,1963年,第5期。

樊光春:《陕西新发现的道教金石》,《世界宗教研究》,1993年,第2期。

李斌城:《茅山初探》,《中国史研究》,1983年,第2期。

张弓:《唐代的内道场与内道场僧团》,《世界宗教研究》,1993年,第3期。

彭清深:《道教在唐代的兴盛及主要人物著述释略》,《西北民族学院学报》,1993年,第2期。

李富华、董型武:《试论唐代的宗教政策》,《世界宗教研究》,1989年,第3期。

薛平拴:《论唐玄宗与道教》,《陕西师范大学学报》,1993年,第3期。

汪桂平:《唐玄宗与茅山道》,《世界宗教研究》,1995年,第2期。

李刚:《唐代江西道教考略》,《世界宗教研究》,1992年,第1期。

张泽洪:《唐代宫观经济》,《四川大学学报》,1993年,第4期。

张泽洪:《唐代道士人数辩说》,《郑州大学学报》,1995年,第6期。

张泽洪:《唐代敦煌道教的传播》,《敦煌研究》2000年,第3期。

张泽洪:《论唐代道教的写经》,《宗教》2001年,第3期。

黄景春:《文献中的女青信仰》,《上海道教》2003年,第2、3期。

唐怡:《浅析唐朝的宗教政策》,《宗教学研究》,1996年,第2期。

哈磊:《汉唐道观述略》,《求索》,2004年,第2期。

王永平：《隋末唐初的山西道教》，《沧桑》，1999年，第1期。

傅乐成：《李唐皇室与道教》，《食货月版刊》，第9卷，第10期。

孙克宽：《唐代道教与政治》，《大陆杂志》，第51卷，第2期。

彭清深：《道教在唐代的兴盛及主要人物著述释略》，《西北民族学院学报》，1993年，第2期。

李伟平、计宏伟：《唐代公主的入道》，《上海道教》，2000年，第1期。

龙显昭：《中国古代宗教管理体制源流初探》，《宗教》，2001年，第1期。

范恩君：《泰山神信仰探微》，《中国道教》，2001年，第1期。

杨嵩林：《道教的“宫观”缘起》，《重庆建筑大学学报》，2000年，第1期。

李永贤：《唐代道教教育管理制度》，《国家教育行政学院学报》，2003年，第4期。

龙显昭：《曹魏道教与西晋政局》，《世界宗教研究》1985年，第1期。

龙显昭：《中国古代宗教管理体制源流初探》，《宗教》，2002年，第1期。

杨友庭：《唐代翰林学士略论》，《厦门大学学报》，1985年，第3期。

李雪华：《唐代翰林学士考述》，《贵州大学学报》，1987年，第3期。

后 记

读博三年，关于川大宗教所的记忆，是那样深刻，感恩的情怀，一点一点地增厚。首先感谢我的导师潘显一教授，本论文从选题到写作，都得到潘老师的精心指导。我特别感谢王家祐先生和卿希泰先生，他们那不断追求与超越的精神，严谨、睿智、大度和宽容的人格，让我的知识、人格得到了一次升华。感谢宗教所的李刚教授、杨光文教授、张泽洪教授、丁培仁教授、陈霞教授，他们的教诲使我受益匪浅。感谢宗教所的杨秀英老师、许吟雪老师、李平老师给予我的关心和帮助。感谢把我领进道教研究之门的唐大潮先生。她在我彷徨的时候，引我入道。还有我的师姐妹、师兄弟们，他们带着勃勃生机走进了我的生命。他们的友情，他们的宗教情怀，他们对时光的珍视，时时敦促我努力学习，让我一刻也不敢懈怠。

感谢我的家人，是他们深厚的爱激励着我精进向上，永不放弃。