

青年学术丛书·哲学

YOUTH ACADEMIC SERIES-PHILOSOPHY



两宋道教与政治关系研究

向仲敏 著



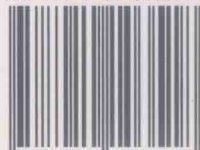
人民出版社

青年学术丛书·哲学

本书以两宋为研究时段，比较深入地两宋道教与政治之关系进行剖析，着重对两宋政权（君王及臣僚）与道教的关系、两宋道教主要管理制度及其政治意义、两宋道教与政治伦理等问题进行探究，在整体把握道教与政治关系的基础上，力求更加深入细致地探寻两宋道教与政治关系的内部图景。本书试图透过对两宋道教与政治关系之揭示，折射出中国传统社会政教关系的一般性样态。



ISBN 978-7-01-010351-8

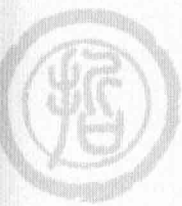


9 787010 103518 >

定价：30.00元

青年学术丛书·哲学

YOUTH ACADEMIC SERIES-PHILOSOPHY



两宋道教与政治关系研究

向仲敏 著



人民文学出版社

责任编辑:夏青

封面设计:肖辉

图书在版编目(CIP)数据

两宋道教与政治关系研究 / 向仲敏 著. — 北京: 人民出版社, 2011.11
(青年学术丛书)

ISBN 978-7-01-010351-8

I. ①两… II. ①向… III. ①道教-关系-政治-研究-中国-宋代
IV. ①B958 ②D691

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 210153 号

两宋道教与政治关系研究

LIANGSONG DAOJIAO YU ZHENGZHI GUANXI YANJIU

向仲敏 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2011 年 11 月第 1 版 2011 年 11 月北京第 1 次印刷

开本: 710 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张: 13

字数: 190 千字 印数: 0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-010351-8 定价: 30.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010) 65250042 65289539

目 录

| | |
|---------------------------------|-----|
| 绪 论..... | 1 |
| 第一章 两宋君王崇道历史勾勒..... | 10 |
| 第一节 北宋君王崇道概况 | 10 |
| 第二节 南宋君王崇道概况 | 18 |
| 第二章 两宋道教与政权..... | 23 |
| 第一节 两宋道教对君权的神化 | 24 |
| 第二节 两宋君王崇道的政治考量 | 37 |
| 第三节 两宋君王与道士的政治互动 | 49 |
| 第四节 道教斋醮科仪与赵宋政权的政治祈福 | 65 |
| 第五节 两宋臣僚对道教的态度 | 73 |
| 第三章 两宋道教主要管理制度及其政治意义..... | 108 |
| 第一节 两宋道教管理机构及其政治作用 | 109 |
| 第二节 两宋道官选任制度及其政治意图 | 119 |
| 第三节 两宋道教事务管理的制度化趋向及其随意性特征 | 131 |

| | |
|----------------------------|-----|
| 第四章 两宋道教与政治伦理 | 154 |
| 第一节 两宋道教与君王政治伦理 | 155 |
| 第二节 两宋道教与臣民政治伦理 | 171 |
| 结 语 | 190 |
| 参 考 书 目 | 195 |
| 后 记 | 202 |

绪 论

一

道教是中国传统文化的重要组成部分，对中国传统社会产生了巨大影响。正如卿希泰先生所言：“道教与中国古代的政治和社会生活，有着极其密切的关系。可以说，不对中国道教进行深入的研究，就不可能全面地了解中国古代的社会及其历史。”^①在道教与中国传统社会多方面的关联中，道教与政治的关系是值得研究的重要课题。诚然，君主专制是中国传统社会政治模式的根本特点，由此而形成的王权至上的观念在政治意识中占据了主要地位。在这种政治模式下的宗教—政治关系，必然地体现为

^① 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1992年版，第12页。关于道教对中国传统社会的影响，鲁迅先生1918年8月20日在《致许寿裳》信中有：“中国根柢全在道教之说”（《鲁迅书信集》，人民文学出版社1976年版，第18页）；系统梳理中国道教历史的先驱者许地山先生指出：“中国一般的思想就是道教底晶体，一切都可以从其中找出来。”（许地山著：《道教史》，上海古籍出版社1999年版，第176页。）任继愈先生认为佛道二教对中华民族的影响，其深远程度不在儒家之下。任继愈先生同时认为学术界对道教研究的重要性，似乎没有相对佛教那样重视。事实表明，道教典籍中可供发掘的东西非常丰富，其重要性决不下于佛教，甚至更重要。（参见任继愈主编：《中国道教史》（增订本）序，中国社会科学出版社2001年版，第1—2页）。日本学者窪德忠认为：“若抛开儒教不谈，在中国土生土长的唯一宗教便是道教。因此可以说道教能全面反映旧中国人的思想。”（参见〔日〕窪德忠著：《道教史》序，萧坤华译，上海译文出版社1987年版，第1页。）

宗教对政治的服从。对此,吕大吉先生不无感慨地评论道:“君权与神权、政治与宗教,在中国历史上从来都是合流的。如果说,还有什么‘中国民族特色’的话,那就是中国的宗教历来附属于中国的政治,神权历来服从于君权而已!”^① 卓新平先生也认为:“中国古代社会政治的典型特征是一种因袭相传的王道政治,即王权高于一切。……而中国宗教所体现出的介入生活、走向社会 and 参与政治这一主流,也正是对中国文化传统之政治层面的生动写照。”^② 中国传统社会形态下道教与政治的关系,同上述学者所揭示的政教关系的总体样态是吻合的。如李养正先生所言:“道教与中国封建社会相应发展的表现特征,就在于它始终使‘神权’与皇权保持一致,为封建统治者效劳;封建统治者控制和利用道教,目的也正在于使神权与皇权一致;融神权与政权于一体,使神权成为了政权的依据、靠山、命根子。”^③

但是政治与宗教合流并不说明政治与宗教就是一回事,更不能就此断言中国传统社会宗教与政治的关系没有研究价值。恰恰相反,对二者关系的研究既有助于我们厘清中国传统社会宗教的发展轨迹,也有助于我们加深对中国传统社会政治生态的认识。在如何看待宗教与政治的关系问题上,潘显一先生指出:“宗教的”掌握方式不等于作为意识形态的宗教。他认为“宗教的”掌握,其实就是“信仰—逻辑的”认识途径或思维方式。质言之,“宗教的”方式就是“信仰的”方式。^④ 潘显一先生此论强调了宗教反映世界的独特性,这一论点提醒我们:在研究宗教与政治之关系时,既要注意宗教作为一种意识形态所具有的阶级性,同时也要注意“宗教的”掌握方式自身所特有的属性。如能做到两者兼顾,无疑会对宗教与政治关系之研究大有裨益。

① 吕大吉著:《宗教学通论新编》下册,中国社会科学出版社1998年版,第718页。

② 卓新平著:《宗教理解》,社会科学文献出版社1999年版,第65页。

③ 李养正著:《道教与中国社会》,中国华侨出版公司1989年版,第6页。

④ 参见潘显一著:《大美不言——道教美学思想范畴论》,四川人民出版社1997年版,第254—265页。

关于中国传统社会宗教与政治的关系，牟钟鉴先生认为：“中国宗教与中国历代政治有密切联系。但不同时期，宗教与政治的远近不同；不同宗教与政治的亲疏亦不同。政治影响宗教和宗教参与政治的方式是多种多样的。从价值论的角度说，宗教对政治的作用有正面的，也有负面的。从政治与宗教的关系说，两者既协调又对立，呈现非常复杂的态势，需要做出具体的分析。”^①可见中国传统社会宗教与政治之关系，并不可一概而论。吕大吉先生提出宗教与政治之关系，并不局限于阶级关系这一层面，同时应当包括“非阶级性的人际之间的公共关系”如法律制度、伦理规范等领域，后者应当纳入“群体性的政治生活”范畴。^②张践先生也认为：“就中国古代国家的政治管理而言，政治管理的作用范围包括：调整社会的经济结构和利益分配关系，使社会的经济进程得以顺利发展；调整社会的政治关系，使宗法等级社会内部君、臣、民的人际关系上下协调；调整统治阶级内部以及被统治阶级内部的道德、法律关系，使婚姻、继承、交往、信用等等活动得以和谐进行。……而在这一切方面，都有宗教的参与，从而对社会的稳定发展发挥了积极的作用。”^③

以上学者关于中国传统社会宗教与政治关系的总体性论述，对于中国传统社会道教与政治关系之研究，具有相当的启示价值。具体而言，上述论点对于本书的启示体现在两个方面：其一，在对政治这一范畴的理解上，既立足阶级关系这一内在的本质的因素，同时又将伦理规范纳入“群体性的政治生活”范畴予以考察（本书第四章“两宋道教与政治伦理”即是对这一原则的贯彻）；其二，作为意识形态的宗教与政治各自都包含若干基本组成要素，宗教与政治的关系实际上是两者之间的各个组成要素的相互关联、相互作用。本书在论述两宋道教与政治关系时，就是秉承这一

① 牟钟鉴、张践著：《中国宗教通史》下册，社会科学文献出版社2003年版，第1222—1223页。

② 参见吕大吉著：《宗教学通论新编》下册，中国社会科学出版社1998年版，第720—721页。

③ 余敦康等合著：《中国宗教与中国文化》卷四；张践著：《宗教·政治·民族》，中国社会科学出版社2005年版，第81页。

思路,分析道教义理、科仪、道冠等道教基本要素同两宋政治的关联,另一方面,对两宋帝王、臣僚、政府等政权主导因素同道教之关系进行梳理。

回到本书主题上来讲,之所以将研究范围确定为两宋道教与政治之关系,首先是,因为宋代承盛唐之余绪,成为中国道教发展的又一个“黄金时代”。唐代剑先生将两宋道教发展的繁荣状况概括为:“理论研究深化,新神被大量引入,新教派林立,道书编撰蔚然成风。”^①这样一个朝代自然会为本论题的研究提供丰富的素材。其次,宋代是中国传统社会颇具特色的历史时期。作为中国封建社会前期向后期转折的关键时代,两宋王朝深陷于内忧外患之中。具体言之,内有冗官冗员、朋党相争、苛捐杂税之积弊;外有西夏、辽、金、蒙元之袭扰。就是这样一个发生过 113 次农民起义的封建王朝,^②却极少爆发以道教为幌子的宗教性社会骚乱,(唐代剑先生认为一次也没有爆发过,但是据《续资治通鉴长编》卷 14“开宝六年春正月己卯条”及《宋史·童贯传(方腊附)》等史料记载,太祖朝“果、合、渝、涪四州民连接为妖”事件以及徽宗朝著名的方腊起义,应当包含民间道教的元素。关于此方面论述,详见本书第三章第一节)。这就表明宋政府与道教之间保持着良好的政教关系。对这种良好政教关系的形成原因及其表现形式的探寻,就内在地涉及两宋政权(君王及臣僚)与道教的关系、两宋道教主要管理制度及其政治意义、两宋道教与政治伦理等内容,而上述内容正是本书要重点考察的领域。

本书选择两宋为研究时段,意在通过这种个案研究的方式,比较深入地对两宋道教与政治之关系进行剖析。关于政教双方的关系,尽量避免空泛笼统的议论,而是着力于对世俗政权的主导因素即决定性力量(君王)、重要支撑力量(臣僚)及世俗政权组织(政府)等同道教的政治关联进行梳理;另一方面,从道教的基本元素如道教观念与思想、制度与仪轨、著名道冠等切入,分析道教与政治的互动关系。本书试图透过对两宋道教与

① 唐代剑著:《宋代道教管理制度研究》,线装书局 2003 年版(下同),第 1 页。

② 参见唐代剑著:《宋代道教发展研究》,《广西大学学报》1997 年第 4 期。

政治关系之揭示，折射出中国传统社会政教关系的一般性样态。除此之外，宗教与政治的关系问题，对于当今中国而言，同样是需要认真对待和正确处理的重大课题。努力促进宗教与社会主义社会相适应，对于构建社会主义和谐社会具有重要价值。运用历史唯物主义观点，具体地历史地分析两宋道教与政治之关联，其中的积极意义和消极影响，对于处理当代中国宗教与政治的关系，都有相应的启示与警戒作用。

二

本书就研究范畴而言，属于宗教与政治的关系问题。目前学界对这一问题的研究呈现出三种路径：其一是将宗教与政治的关系问题作为宗教学原理的有机组成部分，致力于对二者关系作出概括性、总体性论述，进而构建宗教与政治关系的理论体系。如吕大吉先生的《宗教学通论新编》，专章论述宗教与政治之关系，对马克思主义经典作家有关宗教与政治的关系作了回顾与思考，并从原始时代的宗教与政治的源起、阶级社会的宗教与政治、宗教为统治阶级服务的形式以及被统治阶级利用宗教的形式等方面加以论述。^①张践先生在其专著《宗教·政治·民族》中，试图从宗教与政治统治、宗教与政治管理、宗教与政治斗争三方面搭建宗教与政治关系的基本框架。^②其二是在宗教发展史的研究模式中，融合宗教与政治关系的内容。如卿希泰先生主编《中国道教史》、任继愈先生主编《中国道教史》、牟钟鉴和张践合著《中国宗教通史》，均对中国传统社会统治阶级对道教的态度及道教政策作出解析，特别是卿希泰先生主编《中国道教史》，更是展现了道教与政治关系的丰富的史料资源。其三研究路径为就

① 参见吕大吉著：《宗教学通论新编》下册，中国社会科学出版社1998年版，第701—739页。

② 参见余敦康等合著：《中国宗教与中国文化》卷四；张践著：《宗教·政治·民族》，中国社会科学出版社2005年版，第52—137页。

宗教与政治关系的某一方面的问题进行研究。如李刚先生专著《魏晋南北朝宗教政策研究》^①、刘长东先生著《宋代佛教政策论稿》^②，即是专门研究宗教政策方面的著作；唐代剑先生《宋代道教管理制度研究》^③对宋代道教宫观创建制度、道官制度、道冠披戴制度、紫衣师号制度、宫观土地与赋役制度作了详细考证。孙尚扬先生从宗教社会学的角度，论述了宗教与社会秩序的维系、宗教与社会冲突、宗教与社会变迁以及国家对宗教的控制等内容。^④

上述研究路径及研究成果，对本书的撰写无疑具有启发意义。和已有的研究路径及其成果相比较，本书既坚持系统论的观点，整体把握道教与政治的关系；同时将研究时间确定为两宋这一中国传统社会前期向后期转折的关键时期，因而可以更加深入细致地探寻两宋道教与政治关系的内部图景。如前所述，目前国内学界对道教与政治关系的研究，多是侧重于某一具体领域如两宋诸帝与道教的关系、两宋政府道教政策及管理制度等方面。关于两宋臣僚对道教的态度以及两宋道教与政治伦理方面的研究，则是少人问津，尚没有系统论述两宋道教与政治关系的著作。国外也没有以此为专题的研究成果。因此，就两宋道教与政治关系进行专门系统的研究是十分必要的。

三

本书分为绪论、正文、结语三部分。

绪论部分介绍了本书的研究意义与价值、国内外研究现状、主要内容及研究方法。

① 李刚著：《魏晋南北朝宗教政策研究》，四川大学出版社 1994 年版。

② 刘长东著：《宋代佛教政策论稿》，巴蜀书社 2005 年版。

③ 唐代剑著：《宋代道教管理制度研究》，线装书局 2003 年版。

④ 参见孙尚扬著：《宗教社会学》，北京大学出版社 2001 年版。

正文部分共四章：第一章：“两宋君王崇道历史勾勒”。两宋承盛唐之余绪，是道教发展史的又一个“黄金时代”。终宋之朝，道教与赵宋政权之间始终保持着良好的政教关系。在君王专制的极权政治历史背景下，这一良好政教关系的建立首先得益于两宋君王对道教的推崇和利用。本章以时间为主线，对两宋君王崇道之概况作一历史勾勒。在赵宋政权统治的中前期，天下相对承平，故宋政府对道教的精神依赖不强，君王多出炫耀德治而宠任道流。而赵宋政权统治后期，特别是南宋小朝廷偏安江南，国力羸弱，始终面临强敌侵扰，其统治者对道教的虚幻精神安慰作用之需要胜过北宋朝，故而南宋传统“三山符箓”道派兴盛，东华、神霄、清微、天心等新符箓派别亦纷纷兴起。道流中精通符箓斋醮之术者，亦受到南宋诸帝恩宠，赏赐有加。两宋君王之于道教，虽因政治时局和君王个人偏好而重视程度不一，不过对道教崇奉和利用的政策则一以贯之。

第二章：“两宋道教与政权”。本书坚持用利益分析法剖析两宋道教与政权之关系，认为政教双方的利益需要是其发生政治关联的逻辑起点。当然政教双方的地位是不对等的，世俗的赵宋政权在道教面前具有绝对的政治权力，因而双方的政治关系是由赵宋政权支配和主导的。本章分别从两宋道教对君权的神化、两宋君王崇道的政治考量、两宋君王与道士的政治互动、道教斋醮科仪与赵宋政权的政治祈福、两宋臣僚对道教的态度五方面对两宋道教与政权之关系加以阐释。就两宋道教对君权的神化而言，两宋道教对君权的神化，集中体现在制造道教谶言，为君王登极营造舆论环境以及宣扬君王受到神仙护佑（甚至直接将君王鼓吹为道教神仙）两方面。道教通过对君权的神化，进一步为君王的权威披上了神圣的外衣；另一方面，道教对君王政权合法性的神学维护，其实也是在为自身之存在寻找现实的土壤。就两宋君王崇道的政治考量而言，本书认为：道教作为一种“神圣意识形态”，在宣扬“君权神授”、“神道设教”方面自然具有利用价值；另一方面，道教吸取了黄老思想“清静无为”的政治理念，同样可以被君王用来炫耀德治，粉饰太平。两宋帝王出于政治目的对道教的利用，主要的也就集中在以上两方面。就两宋君王与道士的政治互动而言，

两宋君王出于巩固其统治的政治需要，往往对著名道士给予很高的礼遇，以达到笼络人心，激励道门的目的。而道士见宠于君王，必然为本门增添荣耀，同时也会使所在道门派系或所住持宫观获得宋政府的扶植。总体而言，两宋君王与著名道士之间保持着良好的政治互动关系，两者各有企图，各取所需，互动之中体现出良好的政教关系。就道教斋醮科仪与赵宋政权的政治祈福而言，君王政权除了需要通过政治权力以获得现实层面的巩固外，也需要通过向神灵祈福以获得精神层面的巩固。道教正是通过斋醮科仪，忠实地履行为赵宋政权进行政治祈福的任务。而宋代道教给赵宋政权提供这种特权服务，实际上也是为道教自身发展增添了政治砝码。就两宋臣僚对道教的态度而言，两宋臣僚对道教的态度，同君王对道教的态度保持着高度的一致性。正像两宋君王中真正信仰道教者非常少见一样，两宋臣僚中真正信仰道教者也不多见。两宋臣僚对道教的态度，更多的是从政治功利层面——包括臣僚个人仕途升迁以及道教对赵宋政权统治的影响——予以考量。因而基本上可以将臣僚对道教的态度划分为积极利用型与坚决反对型两类。此外，尚有不属于上述基本分类的其他情况，本书也针对这些方面作出了探讨。

第三章：“两宋道教主要管理制度及其政治意义”。如前两章所述，两宋政权同道教之间保持着良性的政教关系，而两宋对道教的有效管理则为良性政教关系的维系提供了制度保障。本章在前人时贤已有的研究成果上，着重探讨两宋道教管理机构及其政治作用、两宋道官选任制度及其政治意图，并对两宋道教事务管理的制度化趋向及其随意性特征进行评述。

第四章：“两宋道教与政治伦理”。政治伦理是社会成员在政治生活中应当遵循的道德原则与规范，它从伦理道德层面维系社会政治秩序，同时对社会政治关系和政治行为起着监督、调节作用。本书通过对两宋道书文本的研读，认为两宋道教明确提出了以“敬神与德治”为要义的君王政治伦理思想，并以宗教特有的方式服务于两宋政治体系，对赵宋政权的稳定起着积极作用。另外，作为意识形态的道教，其对臣民政治伦理的规定和儒家保持着高度的一致性，即强调臣民必须忠顺。儒道的区别在于前者多

涉及现世的忠顺，并以各种纲常规范加以约束；后者既有现世的规劝，更通过宗教的控制手段来惩恶扬善（积善成仙或积恶致祸）。

在结语部分，对本书研究内容进行总结。

四

在研究手法上，本书主要采取如下方法：

本书遵循唯物史观的科学方法论。始终坚持历史唯物主义的立场，并将唯物史观的基本原理应用于实际的研究过程之中。坚持历史分析的方法，将两宋道教与政治之关系置于特定的历史范围和背景加以研究；坚持阶级分析的方法，在分析阶级的基本特性、政治要求的基础上把握两宋道教与政治之关系；坚持利益分析的方法，从利益角度分析两宋君王、臣僚与道教之间的政治关联。

本书重视文献学的研究方法。通过对《道藏》、《宋史》、《续资治通鉴长编》及《长编拾补》、《文献通考》、《宋会要辑稿》、《宋大诏令集》、《宋朝诸臣奏议》、《建炎以来系年要录》、《庆元条法事类》、《宋朝事实类苑》等相关文献典籍的文本研读，搜集、梳理大量史料，力求做到“论从史出，史论结合”。

本书采用系统研究的方法。本书将研究对象——两宋道教与政治之关系——作为一个有机联系的整体，并对政教关系大系统之中的两个子系统即世俗政权的主导因素子系统：决定性力量（君王）、重要支撑力量（臣僚）及世俗政权组织（政府）和道教基本因素子系统：道教观念与思想、制度与仪轨、道教组织与道冠之间的政治关联和政治互动进行梳理。这种研究方式有助于形成对研究对象的全面认识和深入理解。

第一章 两宋君王崇道历史勾勒

两宋承盛唐之余绪，是道教发展史的又一个“黄金时代”。终宋之朝，道教与赵宋政权之间始终保持着良好的政教关系。在君王专制的极权政治历史背景下，这一良好政教关系的建立首先得益于两宋君王对道教的推崇和利用。本章以时间为主线，对两宋君王崇道之概况作出历史勾勒。

第一节 北宋君王崇道概况

后周显德七年（960年），时任殿前都点检的赵匡胤于陈桥驿发动兵变，代后周而立赵宋。在宋太祖登极过程中，道门中不乏为太祖制造有利舆论的声音。如高道陈抟就宣扬太祖是“紫微帝星”^①，道士王处讷也预言太祖兵变之时，定当天象大异，并鼓吹说这正是“圣人利见之期”^②。太祖即位以后，比较重视道教的作用，并通过对道流的整饬以规范道门言行，提高道流素质，使道教为官方的意识形态服务。开宝五年（973年）十月癸卯，“诏功德使与左街道录刘若拙，集京师道士试验，其学业未至而不

① （元）赵道一编：《陈抟传》，《历世真仙体道通鉴》卷47，《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版（下同），第369页中。

② （宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，上海古籍出版社1981年版，第586页。

修饰者，皆斥之”^①。开宝五年（973年）十一月癸亥，又诏令“禁释、道私习天文、地理”^②。太祖还对道门“寄褐”之风予以禁止，宋王楙《燕翼诒谋录》记其事云：“黄冠之教，始于汉张陵，故皆有妻孥，虽居宫观，而嫁娶生子与俗人不异。奉其教而诵经，则曰‘道士’。不奉其教不诵经，惟假其冠服，则曰‘寄褐’，皆游惰无所业者，亦有凶岁无所给食，假寄褐之名，挈家以入者，大抵主首之亲故也。太祖皇帝深疾之，开宝五年闰二月戊午，诏曰：‘末俗窃服冠裳，号为寄褐，杂居宫观者，一切禁断。道士不得畜养妻孥，已有家者，遣出外居止。今后不许私度，须本师、知观同诣长吏陈牒，给公凭，违者捕系抵罪。’自是宫观不许停著妇女，亦无寄食者矣。”^③除整肃道流的举措以外，太祖对道流之经业德行卓著者也颇有礼遇，并利用他们为自己的统治效劳。前文所提及刘若拙即是一例，另外高道苏澄隐（一作苏澄）因为“唐晋间数被召，皆辞疾不赴。契丹主凡欲自立时，求僧道之有名称者加以爵命，惟澄不受”^④。于是被太祖召见，赏赐颇丰。太祖还通过营建道教宫观，以示对道门的重视。如“建隆元年庚申，遣使诣亳州祠老君。又建建隆观于阆阖门，其观即周世宗所修太清观。帝改赐今额，仍旧奉祠老君”^⑤。

宋太宗对道教的崇奉，甚于其兄。太宗皇帝议政屡引黄老之说，宣扬“清静无为”的政治思想。比如“清静致治，黄老之深旨也。……无为之道，朕当力行之”^⑥等言论，体现了太宗对黄老之道的赞赏。太宗在营造道教宫观方面，也是颇为投入。如灵仙观、上清宫、洞真宫、上清太平宫等，都是规模宏大、耗资不菲。太宗对高道恩赐优渥。如对高道陈抟，太宗就颇为敬重。“雍熙初，赐号希夷先生，为修所居观，留阙下数月，多

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长篇》卷13，上海古籍出版社1986年版（下同），第111页下。

②（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷13，第112页上。

③（宋）王楙撰，诚刚点校：《燕翼诒谋录》卷2，中华书局1981年版，第19页。

④（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷10，第88页上。

⑤（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第876页中。

⑥（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷34，第291页下。

延入宫中书阁内与语，颇与之联和诗什。”^①太宗甚至有御诗云：“曾向前朝出白云，后来消息杳无闻。如今若肯随征诏，攄把三峰乞与君。”^②显见陈抟是太宗心仪已久的道门人物。太宗对为其即位立下功劳的道士张守真及所谓“黑杀神”也颇有恩赐。太平兴国六年（981年），封太平宫黑杀神为“翊圣将军”^③，太平兴国七年（982年），诏赐守真紫衣，号“崇元大师”^④。太宗对道教的重视还体现在命大臣徐铉、王禹偁等搜集、校正道书方面。太宗本人御制之步虚词，亦颇能体现其崇道之情怀：“清静延金坛，无为大道理。归依玉帝前，稽首求宗旨。发咏焚名香，一心专不已。愿同四海知，万亿神仙子。悟即杳冥中，玄谈皆彼此。真人受命时，觉者有终始。象外好优游，愚情生谤毁。羽盖驾青龙，行遍八方水。”^⑤太宗对道教的崇奉，在当时就受到了臣僚的批评。如端拱二年（989年），右拾遗直史馆王禹偁就有“僧道蠹人者可明矣”的感慨，并谏言太宗曰：“望陛下少度僧尼，少崇寺观，劝风俗，务田农，则人力强而边用实也。”^⑥由上可见太宗对道教的崇奉，确为史实。

真宗朝是两宋崇道的一个高潮时期。真宗崇道的重要政治背景是“澶渊之盟”。真宗景德元年（1004年），契丹内犯。寇准力请真宗亲征，在战情有利于宋军的大好形势下，同契丹签订了宋方岁输辽方银十万两，绢二十万匹的“澶渊和议”。为一洗城下之盟的耻辱，在王钦若等人的鼓动下，真宗决定以“神道设教”的方式，镇服四海，夸示戎狄。其主要手法有“天书下降”、东封西祀、圣祖崇拜等。在真宗和近臣的精心策划下，于大中祥符元年（1008年）共导演了三次“天书下降”闹剧（天禧年间尚有“永兴天书”即朱能伪天书事件。）而真宗东封泰山、西祠汾阴的真

①（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，上海古籍出版社1981年版，第533页。

②（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，上海古籍出版社1981年版，第534页。

③（宋）张君房编：《云笈七籤》卷103，《道藏》第22册，第696页下。

④（宋）张君房编：《云笈七籤》卷103，《道藏》第22册，第696页下。

⑤（宋）张商英编：《金策斋三洞赞咏仪》卷上，《道藏》第5册，第764页上。

⑥（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷30，第258页下。

正目的，就是“以昭格于神祇，以怀来于万国”^①。关于所谓圣祖崇拜，其政治目的同唐之君王崇奉老子是一致的。正如《犹龙传》卷之五“大唐圣祖”所云：“大唐之有天下，推尊太上为圣祖而钦崇之礼，前古莫之比；亦若圣宋推宗绪而绎仙源于黄帝为圣祖。”^②对于真宗虚拟圣祖一事，《长编》卷79有详细记载：“（大中祥符五年（1012年）冬十月）戊午，九天司命上卿保生天尊降于延恩殿。先是八日，上梦景德中所睹神人传玉皇之命云：‘先令汝祖赵某授汝天书，将见汝，如唐朝恭奉玄元皇帝。’翌日夜，复梦神人传天尊言：‘吾坐西，当斜设六位。’即于延恩殿设道场。是日五鼓一筹，先闻异香，少顷，黄光自东南至，掩蔽灯烛，俄见灵仙仪卫，所执器物，皆有光明。天尊至，冠服如元始天尊。又六人皆秉圭，四人仙衣，二人通天冠、绛纱袍。上再拜于阶下。俄有黄雾起，须臾雾散。天尊与六人皆就座，侍从在东阶。上升西阶再拜，又欲拜六人，天尊令揖，不拜。命设榻，召上坐，饮碧玉汤，甘白如乳。天尊曰：‘吾，人皇九人中一人也，是赵之始祖，再降，乃轩辕黄帝，凡世所知少典之子，非也。母感电，梦天人，生于寿邱。后唐时七月一日下降，总治下方，主赵氏之族，今已百年。皇帝善为抚育苍生，无怠前志！’即离坐，乘云而去。”^③真宗对圣祖崇拜之虔诚，在其御制《玉京集》中有明确体现。该集收录了宋真宗向诸神、列祖祈求、致谢等表文。作者统计，真宗共上表157道。其中圣祖30道，仅次于玉皇49道，上圣祖表文数量列第二位。其后为天26道，三清24道，列祖19道（宣祖、太祖、太宗及诸后等），余9道（太清宫、东岳王母殿、泗州塔下、天尊、北极、天书、二星殿、翊圣、诸小殿各一）。可见真宗崇奉圣祖之虔诚，甚至远远超过对其真正祖先的敬仰。

真宗崇道之举还体现在其对种放、赵自然、张无梦、朱自英等高道的礼遇上。特别是茅山第二十三代宗师，高道朱自英因为真宗求嗣有功，被

①（宋）贾善翔编：《犹龙传》卷6，《道藏》第18册，第36页中。

②（宋）贾善翔编：《犹龙传》卷5，《道藏》第18册，第27页下。

③（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷79，第695页。另见（宋）杨仲良撰：《续资治通鉴长编纪事本末》卷20，第二册，北京图书馆出版社2003年版，第518—520页。

赐号为“国师”，颇得真宗宠幸。又因其为章献明肃皇后授上清大洞毕法，亦得刘后赏赐。^①真宗对道书的整理工作也非常重视，王钦若受真宗之命领校道经，天禧三年（1019年）编就《大宋天宫宝藏》。张君房于其间撷取精粹，成《云笈七签》一书。

真宗奉行崇道的政策，朝臣中不乏有批评之声。如大臣杨亿，在朝廷议封禅之时，就谏言真宗要以“爱民息用为本”^②。再如晁迥，对祥符天书颇有微词：“臣读世间书，识字有数，岂能识天上书？”^③右仆射判都省张齐贤也劝诫真宗：“玉清昭应宫绘画符瑞，有损谦德及违奉天之意。”^④大臣孙奭，更有“天且无言，安得有书？”^⑤之语。真宗崇道同样受到了《宋史》编撰者的批评：“及澶渊既盟，封禅事作，祥瑞沓臻，天书屡降，导引莫安，一国君臣如病狂然，吁，可怪也。”^⑥

仁宗、英宗、神宗、哲宗诸朝，在崇道方面虽有所节制，不过对道教的崇奉并没有停止。仁宗对道教宫观创建就有开恩之举。嘉祐七年（1062年）九月辛亥诏云：“天下系帐存留寺观，未有名额者特赐名额，其在四京管内虽不系帐，而屋舍及一百间以上亦特赐名额。”^⑦据《道藏》史料记载，仁宗晚年对唐葛周三将军颇为崇奉，将他们作为护命之神。^⑧英宗在位时间极短，但还是留下了崇道的历史印迹。如仁宗崇奉之唐葛周三将军殿，就是英宗于治平二年（1065年），不顾大臣的反对下令建立的。《长编》卷204“英宗治平二年（1065年）三月丙寅”条记其事云：“三月丙寅，

① 参见（元）刘大彬撰：《茅山志》卷11，《道藏》第5册，第604页下。

② （宋）田况撰：《儒林公议》卷上，《笔记小说大观》第八册，江苏广陵古籍刻印社1983年版，第5页上。

③ （宋）朱弁撰：《曲洧旧闻》卷一，《笔记小说大观》第八册，江苏广陵古籍刻印社1983年版，第122页上。

④ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷73，第642页下。

⑤ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷93，第825页。

⑥ （元）脱脱等撰：《真宗纪》，《宋史》卷8，第1册，中华书局1977年版（下同），第172页。

⑦ 《续资治通鉴长编》卷197，第1825页上。

⑧ 参见（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第880页下。

命置唐葛周三将军殿于醴泉观。知制诰祖无择疏乞罢之，不报。”^①神宗朝对道教依然重视，熙宁四年（1071年），司天监建言请立中太乙宫。“天子（注：神宗）可其奏，命将作监即国中之南而建宫焉。经始于四年之冬，而成于六年之春。”^②神宗对高道陈景元颇为赏识，“熙宁五年（1072年），（景元）进所注《道德经》。御札批降中书云：陈景元所进经，剖玄析微，贯穿百氏，厥旨详备，诚可取也。其在辈流，宜为奖谕。特充右街都监同签书教门公事。羽服中一时之荣，鲜有其比。”^③神宗朝强化了对道流试经选任道职的规定。“元丰三年（1080年）癸丑从张居善奏：自今补道职试《道德经》、《灵宝度人经》、《南华真经》义。”^④哲宗朝对道教同样崇奉。哲宗皇帝绍圣五年（1098年）戊寅二月十五日夜亳州太清宫老君像有异光流动，知州事喻陟等亦睹灵光之异，遂以奏闻。哲宗有旨就宫开建金箓道场，差守臣喻陟代拜。命左街都监道士贾善翔率其属从事。^⑤并于三月十八日丁卯降青词以谢“太上老君混元上德皇帝”，言及遣臣苏珪“请道士三七人于太清宫开启祈福道场一月。罢日设普天大醮一座，三千六百分位。”^⑥哲宗对道流之度牒也多有特恩拨放之举，元祐五年（1090年）十二月，殿中侍御史岑象求曾上书言特恩之弊：“既有岁度之数，又有拨放之日，使游手惰足之辈，离乡轻家为之服役，岁月既深，则受牒易衣，遂终身安逸矣。南亩之民，终岁勤苦，犹不免于饥寒。宜其去此而就彼也。”^⑦可见哲宗对道门还是较为重视的。

徽宗朝是两宋崇道的又一个高潮时期。徽宗之崇道首先体现在对自己的神化方面。道士林灵素将徽宗吹捧为“神霄玉清王”、“长生大帝君”，《宋

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷204，第1891页上。

②（宋）吕惠卿撰：《宋中太乙宫碑铭》，《道藏》第19册，第690页下。

③（元）薛致玄撰：《道德真经藏室纂微开题科文疏》卷1，《道藏》第13册，第730页。

④（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第880页下。

⑤ 参见（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第881页上。

⑥（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第881页中。

⑦（宋）赵汝愚辑：《宋朝诸臣奏议》卷84《上哲宗论佛老》，上海古籍出版社1999年版，第910页。

史》卷462《方技传》记其事云：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也，既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。已乃府仙卿曰褚慧，亦下降佐帝君之治。”^①徽宗显然对林灵素的谎言颇为中意，于是徽宗本人也以“昊天上帝元子”、“太霄帝君”自居。《续资治通鉴长编拾补》卷36“政和七年四月庚申”条载其事云：“政和七年（1117年）四月庚申，御笔：‘朕每澄神默朝上帝，亲受宸命，订正讹俗。朕乃昊天上帝元子，为太霄帝君，睹中华被金狄之教盛行，焚指炼臂，舍身以求正觉，朕甚悯焉。遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。帝允所请，令弟青华帝君权朕太霄之府。朕夙夜惊惧，尚虑我教所订未周，卿等表章册朕为教主道君皇帝。只可教门章疏用，不可令天下混用。’”^②上述引文亦可发现，即便崇道之癫狂如徽宗者，还是明明白白地在宗教与世俗政权之间划出了界限，所谓“教主道君皇帝”的尊号，仅限于宗教领域使用，“不可令天下混用”。

以教主道君皇帝自居的徽宗，在崇道方面自然是不遗余力。在营造道教宫观方面更是大兴土木，政和年间，“帝惑于林灵素之言，建宫观遍天下”^③。政和七年（1117年）二月十三日，诏建“神霄玉清万寿宫。如小州、军、监无道观，以僧寺改建；如有道观处，止更名，仍于殿上设长生大帝君、青华帝君像”^④。徽宗并对营建宫观卖力甚勤者，加以赏赐。重和元年（1118年）六月壬戌御笔：“博州修建神霄宫如法，守贰、当职官并廉访使者，各迁一官。”（原注：《纪事本末》卷百二十七）^⑤对于履职不力者，则给予惩处。如徽宗朝大臣蔡居厚，“初建神霄宫，度地污下，为道士交诉，徙汝州。”^⑥重和元年（1118年）三月丁酉，“知建昌陈并等，改建神霄宫

① 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13528—13529页。

② （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷36，上海古籍出版社1986年版（下同），第384页上。

③ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷37，第395页上。

④ （清）徐松辑：《宋会要辑稿》礼五之四，第1册，中华书局1957年版，第467页上。

⑤ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷37，第396页上。

⑥ 《蔡居厚传》，《宋史》卷356，第32册，第11210页。

不虔及科决道士，诏并勒停”^①。

徽宗还置道阶、设道职，仿俗官体制之例，炮制道官阶职体系。政和四年（1114年）正月戊寅朔，御笔云：“置道阶，自六字先生至额外鉴义，品秩比视中大夫至将仕郎，凡二十六等，并无请给人从，及不许申乞恩例。”^②重和元年（1118年）十一月己酉，御笔云：“道流入官，自一命以上至视品中大夫，宜正名辨礼，以为次迁之格。而文阶近列有馆阁之联，亦宜仿此定制，以待瑰玮高妙不次拔擢之人。今以太虚大夫至金坛郎同文臣中大夫至迪功郎，为道阶。以待晨为待制，以受经同修撰，至直阁为道职。道阶以年劳迁授，道职如文臣随官带职之制。不限常格，授惟其人，无则阙之。”^③

设置道学，也体现出徽宗对道教的重视。重和元年（1118年）八月“庚午御笔：道无乎不在，在儒以治国，在士以修身，未始有异，殊途同归。前圣后圣，若合符节。由汉以来，析而异之。黄老之学遂与尧舜周孔之道不同。故世流于末俗，不见大全，道由是以隐千有余岁矣。朕作新之，究其本始，于黄帝老子尧舜周孔之教偕行于今日。可令天下学校诸生于下项经添大小一经，各随所愿分治。大经《黄帝内经》、《道德经》，小经《庄子》、《列子》。自今学道之士应入学，并令所在州县勘会保明。不经刑责，不犯十恶奸盗及违八行之人，许入州县教养。并依见行学法。所习经以《黄帝内经》、《道德经》为大经，《庄子》、《列子》为小经。外兼通儒书，俾合为一道。大经《周易》、小经《孟子》。”^④同年九月丙戌，又令“大学辟雍，各差通《内经》、《庄子》、《列子》二人为博士”^⑤。

徽宗之崇道，十分明显地体现在对老子的尊崇上。崇宁五年（1106年）丙戌十月五日准敕：“旧来僧居多设三教像为院额及堂殿名，且以释

① 《徽宗纪》，《宋史》卷21，第2册，第399页。

② （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷33，第362页上。

③ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷38，第403页上。

④ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷37，第398页上。

⑤ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷38，第399页下。

氏居中、老君居左、孔子居右，非所以称朝廷奉天神与儒教之意。可迎老君及道教功德并归道观，迁宣圣赴随处学舍。以正名份，以别教像。”^①政和六年（1116年）八月诏：“太上老君混元上德皇帝名耳，并字伯阳，及谥聃，并见载于经传。见今士庶多以为名字，甚为褻渎。自今后并令禁止。”^②同年十一月诏曰：“周室衰中国有圣人焉。著九九篇以贻后世，淡然独与神明居，岂得而窥知？汉司马迁、班固皆小智自私，作传则同于韩非、申不害之徒；序古今人表以为第三等，列子游于夏之后。表而扬之，实在今日。《史记·老子传》升于列传之首，自为一秩。前汉古今人表序列于上圣，其旧本并行改正。昨注《道德经》可视仿唐制，命大臣分章句，书写刻石于京神霄万寿宫，以垂无穷焉。”^③

徽宗对著名道士颇有礼遇，优渥之处甚多。如刘混康、张继先、王老志、王仔昔、徐神翁、王文卿、林灵素等，都曾受到徽宗的恩赐（这方面情况在本书第二章有详细阐述，故此处从略）。

徽宗在宣和元年（1119年）更是通过行政手段，推行佛教道教化的荒谬政策，改佛为“大觉金仙”，僧称“德士”，尼称“女德”，又将寺院改为宫观等。^④徽宗崇道之举，受到了《宋史》编撰者的强烈批评。在点评徽宗失国缘由时，《宋史》明确指出：“溺信虚无，崇饰游观，困竭民力。君臣逸豫，相为诞漫，怠弃国政，日行无稽。”^⑤是其误国的重要原因。

第二节 南宋君王崇道概况

靖康之难后，康王赵构重新建立起赵宋政权。于兵荒马乱之中仓皇登

①（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第881页下。

②（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第882页上。

③（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第882页上。

④ 参见《徽宗纪》，《宋史》卷22，第2册，第403页。

⑤ 参见《徽宗纪》，《宋史》卷22，第2册，第418页。

台的所谓“炎宋中兴”，自然少不了宗教力量的神化与鼓吹。偏安一隅的南宋小朝廷，其半壁江山始终处于强大的金廷（后为蒙元）的窥伺侵扰之中，因此南宋君王更渴望通过道教符箓斋醮方术，以期道教尊神的庇护。故而南宋道教符箓之术大行其道，除传统的正一、上清、灵宝所谓“三山符箓”大派以外，东华、神霄、清微、天心等新符箓派别亦蜂起之。这样，道教就成为南宋诸帝在风雨飘摇之中可以享受的一种虚幻缥缈的宗教家园的慰藉。

宋高宗之所以能够于靖康之变中躲过劫难，据说是道教神仙“崔府君”护佑。南宋吴自牧《梦粱录》卷4云：“磁州崔府君，系东汉人也，朝廷建观在暗门外聚景园前灵芝寺侧，赐观额名曰显应，其神于靖康时高庙为亲王日出使到磁州界，神显灵卫驾，因建此宫观，崇奉香火，以褒其功。”^①此外，“四圣真君”——所谓北极紫微大帝所辖的天蓬、天猷、翊圣、真武四将，也被认为是高宗的保护神而加以崇祀：“高庙为康邸，出使将行，见四金甲神人，执弓剑以卫。绍兴间，慈宁殿出财建观侍奉，遂于孤山古刹，徙之为观。次年，内庭迎四圣圣像，奉安此观。”^②除了祈求神灵护佑以外，高宗崇道还有另外一个目的，即打着追荐其父徽宗的旗号，宣示所谓孝道。如绍兴九年（1139年）八月二十九日，敕云：诸路报恩光孝观系专一追崇徽宗皇帝去处，与其他寺院不同。^③南宋初年，由于时局动荡，寺观常住颇多荒废，高宗更是慷慨地向僧道差拨土地，如其在绍兴二年（1132年）十二月诏令：“诸路寺观常住荒田，令州县诏僧道耕垦，内措置有方及租税无拖欠者，并仰所属差拨住持，其田宅、寺观仍不以名词高下差拨。”^④此外，高宗对著名道士也施与恩赐。道流皇甫坦凭着对政局的准确把握，推销“清静无为”之道深得高宗赞许。“帝（高宗）服，

①（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷4，山东友谊出版社2001年版（下同），第40页。

②（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷8，第107页。

③ 参见（宋）谢深甫等撰：《道释门·杂敕》，《庆元条法事类》卷51，中国书店1990年版，第384页上。

④（清）徐松辑：《宋会要辑稿》，食货六一之八一，第6册，中华书局1957年版，第5914页上。

书‘清静’二字以名其菴，且绘其像禁中。”“荆南帅李道雅敬坦，坦岁谒道。隆兴初，道人朝，高宗、孝宗问之，皆称皇埔先生而不名。”^①东华派创始人宁全真也受到高宗的重用，“敕赐‘洞微’高士，继进赞化先生，赐赉荣宠。事后朝廷凡有醮礼，皆属先生（注：宁全真）主典之。”^②

高宗以后诸帝，对道教依然崇奉和利用。前文提及的“崔府君”，一直受到南宋诸帝的崇奉。“孝庙宸书‘琼章宝藏’之匾，理庙书《洞古经》以赐刻石，宁庙御题观碑其额以表功忠。”^③对于太一、开元、佑圣诸重要宫观，其宫观主首更是采用了降敕筭差主首之方式（基层宫观普遍采用的是道众推举——本州给帖或祠部给帖模式）。上述宫观，或奉太乙神，或奉真武神，或奉火德（宋室认为其主“火德”，故南宋甫建，有“炎宋中兴”之说。）皆为宋室所崇祀的国朝保护神。对于饱受金廷侵扰之苦（后为蒙元）的南宋小朝廷而言，太乙、真武等道教诸神似乎可以带给统治者精神上的“庇护”，南宋君王亦可以借此以祈祷苟延国运，因而上述道教宫观备受南宋诸帝青睐。另外上述宫观皆有南宋帝王奉其本命香火之处，如东太乙宫有高、孝、度诸帝本命殿；西太乙宫亦有理、度二帝本命殿；佑圣观有理宗本命殿，且有孝宗神御殿；开元宫有宁宗神御殿，亦有奉本命之殿。^④君王本命之殿，可供君王为自己斋醮祈福，期望本命神保佑自己皇位太平，多享受一些太平奢华生活。而所谓神御殿，亦可标榜君王“奉先广孝”、“示广孝恩”，既给臣民作了恪守孝道的示范，顺便再捞上一个至孝之君的好名声。正是由于具有多方面的象征意义，南宋诸帝才对于上述宫观重视有加，其宫观主首采用降敕筭差任的方式，倒也在情理之中。

南宋理宗通过推广善书，以期德化天下，这是其崇道的显著特点。理宗御书“诸恶莫作，众善奉行”八字于《太上感应篇》，“诞布四方，俾迩

① 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13530页。

② 《灵宝领教济度金书·嗣教录》，《道藏》第7册，第18页。

③ （宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷8，第107页。

④ 参见（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷8，第103—104、105、106、109页。

民皆迁善之归，自乐从于教化”^①。绍定六年(1233年)八月右街鉴义、主管教门公事、太一宫焚修胡莹微《进太上感应篇表》记载了理宗皇帝推广《太上感应篇》的情况：“臣窃观《宝藏》(注：即《琼章宝藏》，乃抄录《政和万寿道藏》而成。《琼章宝藏》乃南宋孝宗淳熙四年御书以赐。此据陈国符先生《道藏源流考》上册，第147页，中华书局1963年版)之诸经中有瑶编之大训，本慈悲而救物，爰淳复以诲人。谓善恶感召之由，端类枢机之发；而祸福应验之理，捷于影响之随。千二百恳恳之辞，亿万载昭昭之诚，然必赖明良之敷阐，乃能率众庶以皈依。恭惟皇帝陛下垂拱视朝，缉熙典学。讲贯虽专于六籍，搜罗旁及于群书。道访窈冥，继圣祖下风之请；化流清静，迈汉皇当日之规。怡神政事之余，玩意天人之际，将推行而传远，故哀集以加详。义画丁宁，冠骊珠之八字；甘盘叙赞，擅鸿笔于一家。”^②由于理宗大力推广《感应篇》，权臣巨儒亦纷纷作序跋。“其以次序述之者郑安晚丞相、真西山先生，余皆其时宗工钜儒。”^③

南宋诸帝对著名道士也是礼遇有加。孝宗对道士何蓑衣(又名莎衣道人)甚为敬重。“帝念恢复大计，累岁未有所属，后位虚且久，乃焚香默言：‘何诚能仙顾，必知朕意。’”^④就连选帝后这样的大事，孝宗都需要何蓑衣的点拨，足见其对此道流的依赖程度之深。正一派宗师在南宋朝颇受重视。据《历世真仙体道通鉴》卷19记载，三十二代天师张守真、三十三代天师张伯璟、三十四代天师张庆先、三十五代天师张可大皆受君王召见赐封。其中尤以第三十五代天师张可大最为显赫，张可大奉理宗旨“退潮、祷雨、攘蝗、保边”，俨然成了统治者的重要依靠力量。^⑤据元朝茅山第四十五代宗师刘大彬《茅山志》卷12“上清品”记载，南宋茅山历代宗师颇有道术名世，受朝廷召赐者。茅山派三十三代宗师邢汝

① (宋)胡莹微：《进太上感应篇表》，《道藏》第27册，第1页中。

② (宋)胡莹微：《进太上感应篇表》，《道藏》第27册，第1页上。

③ (元)温怀仁：《太上感应篇》叙，《道藏》第27册，第2页上。

④ 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13532页。

⑤ (元)赵道一编：《历世真仙体道通鉴》，《道藏》第5册，第213页中。

嘉，“孝宗召为御前高士”^①。三十四代宗师薛汝积，嘉定六年（1213年），（注：《茅山志》卷26《嘉定皇后受箓之记》为嘉定三年）为宁宗皇后杨氏授大洞毕法。^②三十五代宗师任元阜，亦颇受宁宗礼遇。宁宗赐号曰“通灵”。又“赐象简冠帔，皇后赐之纨扇，亲书‘特赐妙相真人’于其上。”^③三十七代宗师汤志道，更是将道教方术与对君王的政治伦理要求巧妙地结合起来，宣扬德治之道，深受理宗赏识。^④三十八代宗师蒋宗瑛，“注大洞玉经十六卷”，经业德行深见于理宗朝，“朝廷行郊祀礼，久雨，召诣阙祷，乃大霁。理宗赐御书‘上清宗坛、圣德仁祐之殿、景福万年之殿’，凡三榜；赐钱十万缗，缮修宫宇。”^⑤三十九代宗师景元范，曾为理宗后谢氏授上清大洞毕法宝箓。《茅山志》卷12载其事云：“理宗后谢氏如先朝故事，尊以师礼，受大洞毕法。”^⑥

综上所述，在赵宋政权统治的中前期，天下相对承平，故宋政府对道教的精神依赖不强，君王多出于炫耀德治而宠任道流。而赵宋政权统治后期，特别是南宋小朝廷偏安江南，国力羸弱，始终面临强敌侵扰，其统治者对道教的虚幻精神安慰作用之需要胜过北宋朝，故而南宋传统“三山符箓”道派兴盛，东华、神霄、清微、天心等新符箓派别亦纷纷兴起。道流中精通符箓斋醮之术者，亦受到南宋诸帝恩宠，赏赐有加。两宋君王之于道教，虽因政治时局和君王个人偏好而重视程度不一，不过对道教崇奉和利用的政策则一以贯之，良好的政教关系存在于赵宋政权始终。

①（元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》，《道藏》第5册，第607页中。

②（元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》，《道藏》第5册，第607页下。

③（元）刘大彬撰：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第608页上。

④（元）刘大彬撰：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第608页中。

⑤（元）刘大彬撰：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第608页下。

⑥（元）刘大彬撰：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第609页上。

第二章 两宋道教与政权

中国传统社会政治生态的根本特点就是君权高于一切。作为中国传统极权社会历史之链中的一环，两宋帝王同前朝诸帝一样，其君临天下的特权不容其他社会成员挑战。两宋道教与世俗政权的关系，首先是以世俗政权实际的政治利益需要为逻辑起点的。马克思曾经深刻地指出：“凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的。”^①因此两宋道教与世俗政权的关系，首要的和基本的是利益关系。

从价值论的角度分析，由于两宋政权有利用宗教以维系政权的需要；而道教教理教义中具有“清静无为，德化天下”的修身治国理论，以及道教符篆斋醮科仪之祈禳方术，可以为两宋政权提供神学论证和神意的庇护，因此道教对于两宋政府具有可利用的政治价值。从道教方面来讲，撇开历来被视为君王极权官方理论支撑的儒家不谈，道教要想获得发展，必须应对佛教强大的信众基础及社会影响。因此两宋道教自觉地服务于宋政权，通过道教义理神化君王、控制臣民、维护政权，从而获得了赵宋政权的扶植。

本章分别从两宋道教对君权的神化、两宋君王崇道的政治考量、两宋君王与道士的政治互动、道教斋醮科仪与赵宋政权的政治祈福、两宋臣僚对道教的态度五方面，对两宋道教与政权之关系进行研究。从中可以看出：赵宋政权与道教之间是一种互相需要、互为利用的关系。当然政教双

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第81页。

方的地位是不对等的，世俗的赵宋政权在道教面前具有绝对的政治权力，因而双方的关系是由赵宋政权支配和主导的。

第一节 两宋道教对君权的神化

君王是世俗社会的最高统治者，道教通过对君权的神化，进一步为君王的权威披上神圣的外衣，使君王的极权统治得到道教神灵的首肯和庇护。被神化的君王获得了神圣加冕，因而其世俗政权的合法性就愈发不容怀疑。换一个角度而言，道教对君王政权合法性的神学维护，其实也是在为自身之存在寻找现实的土壤。

两宋道教对君权的神化，集中体现在制造道教谶言，为君王登极营造舆论环境以及宣扬君王受到神仙护佑（甚至直接将君王鼓吹为道教神仙）两方面。

一、为君王登极制造道教谶言

作为流播于世的诬罔性传说，谶言的社会意义及政治作用不可小觑。首先，谶言在一定程度上反映着社会成员的心理状态，往往具有政治风向标的作用；更为重要的是，统治者可以经由谶言，于政治乱象中营造有利的舆论氛围。在两宋诸帝中，太祖、太宗及徽宗朝之谶言表现得比较明显。

（一）太祖与道教谶言。后周显德七年（960年），时任殿前都点检的赵匡胤于陈桥驿发动兵变，代后周而立赵宋。当其时也，社会流传的道教谶言为太祖即位制造了有利的舆论氛围。兹举数例以佐之：

先生（引者注：高道陈抟）经史浩博，尤精易学，鉴人察物，辨别凡圣。宋太祖、太宗龙潜时，与赵忠献公游长安市，先生与之同入酒肆。公因坐右席。先生曰：“汝紫微帝垣一小星尔，敢据上次乎？”^①

^①（元）赵道一：《陈抟传》，《历世真仙体道通鉴》卷47，《道藏》第5册，第369页中。

苗训仕周为殿前散员，学星术于王处讷。训从太祖北征，处讷预语训曰：“庚申岁初，太阳躔亢，在亢，于德刚，（原注：以上五字《玉壶》作‘宿亢怪性刚’。）其兽乃龙，恐与太阳并驾。若果然，则圣人利见之期也。”至庚申岁旦，太阳之上复有一日，众皆谓目眩，以油盆俯窥，果有两日相磨荡，即太祖陈桥起圣之时也。^①

上述两则史料，前者为高道陈抟所传，其性质属道教谶言当无疑。后者为后周官员所传，谶言内容属星象之类，此类谶言是否与道教有关，需从始作俑者的身份加以判别。王处讷为苗训之师，二人皆精通天文星象之学，两人事迹见《宋史·方技传上》。^②据《云笈七签》“续仙传”记载，王处讷、杜崇真、吴师古等人皆师从五代时高道聂师道，师道之弟子“皆得妙理，传上清法，散于诸州府，袭真风而行教，朝廷皆命以紫衣，光其玄门”^③。从师门传承来看，上述谶言当归于道门。

由上可见，舆论显示出太祖取代后周已是一种普遍心理。不仅如此，据史料载，在后周世宗当政之时，即有炎宋将兴的谶言。宋王铎撰《默记》卷上记曰：

王朴仕周为枢密使。五代自朱梁以用武得天下，政事皆归枢密院，至今谓之二府。当时宰相但行文书而已，况朴之得君哉！所以世宗绕四年间，取淮南，下三关，所向成功。时缘用兵，朴多宿禁中。一日，谒见世宗，屏人嗔蹙，且仓皇叹嗟曰：“祸起不久矣！”世宗因问之，曰：“臣观玄象大异，所以不敢不言。”世宗云：“如何？”曰：“事在宗社，陛下不能免，而臣亦先当之。今夕请陛下观之，可以自见。”是夜，与世宗微行，自厚载门而出，至野次，止于五丈河旁。中夜后，指谓世宗曰：“陛下见隔河如渔灯者否？”世宗随亦见之，一灯荧荧然，迤邐甚

①（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷45，上海古籍出版社1981年版（下同），第586页。

② 参见《方技传》，《宋史》卷220，第39册，第13497—13499页。

③（宋）张君房编：《云笈七签》卷113下，中华书局2003年版，《道藏》第5册，第2515页。

近则渐大，至隔岸大如车轮矣。其间一小儿如三四岁，引手相指。既近岸，朴曰：“陛下速拜之。”既拜，渐远而没。朴泣曰：“陛下既见，无可复言。”后数日，朴于李穀坐上得疾而死。世宗既伐幽燕，道被病，归而崩。明年而天授我宋矣。火轮小儿，盖圣朝火德之盛兆，岂偶然哉！^①

可见五代之末，弥漫着有助于太祖的政治舆论。当然谶言亦是双刃剑，代后周而立的宋政权自然明白这一道理。开宝五年（973年）十一月癸亥，太祖诏令“禁释、道私习天文、地理”^②。此禁令即有防止佛道二教妄为谶言之政治意图。日本学者窪德忠著《道教史》在谈到太祖开宝五年禁释、道私习天文地理的政策时指出：“天文就是占星术，地理便是风水说。可见当时这种学说相当流行，也许因为其中带有传播毒素的情况。”^③

宋岳珂著《桯史》卷一，关于唐末五代谶言之盛及太祖整饬谶言之手段记载得绘声绘色，兹录于下，以备一说：

唐李淳风作《推背图》。五季之乱，王侯崛起。人有倖心，故其学益炽。开口张弓之谶，吴越至以遍名其子，而不知兆昭武革命之烈也。宋兴受命之符，尤为著明。艺祖即位，始诏禁谶书，惧其惑民志以繁刑辟。然图传已数百年，民间多有藏本，不可复收拾。有司患之。一日赵韩王以开封具狱奏，因言犯者至众，不可胜诛。上曰：“不必多禁，正当混之耳。”乃命取旧本，自己验之外，皆紊其次而杂书之。凡为百本，使与存者并行。于是传者懵其先后，莫知其孰伪。间有存者，不复验，亦弃弗藏矣。^④

要之，“宋兴受命之符，尤为著明”，对于开国之君太祖而言，自然是

①（宋）王铨撰，朱杰人点校：《默记》，中华书局1981年版，第3页。此事亦见（清）潘永因编：《宋稗类钞》，书目文献出版社1985年版，第16页。

②（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷13，第112页上。

③〔日〕窪德忠著，萧坤华译：《道教史》，上海译文出版社1987年版（下同），第191页。

④（宋）岳珂著：《桯史》，《笔记小说大观》第8册，江苏广陵古籍刻印社1983年版（下同），第306页下。此事亦见（清）潘永因编：《宋稗类钞》卷一“君范”，书目文献出版社1985年版（下同），第4页。

求之不得的好事情。在其政治意图实现以后，为防止僧道及民众犯上作乱，太祖采取禁僧道私习天文、地理及整饬《推背图》等谶纬之书，亦是情理之中的政治策略。

（二）太宗与道教谶言。开宝九年（976年），太祖驾崩。其弟赵光义继承帝位，是为太宗。太宗即位之事，可谓扑朔迷离。太祖正当壮年突然驾崩，（太祖生于后唐天成二年（927年），卒于开宝九年（976年），享年五十岁。）其有四子（即长滕王德秀，次燕王德昭，次舒王德林，次秦王德芳。）^①，据《长编》载：“癸丑，上崩于万岁殿。时夜已四鼓，宋皇后使王继恩出召贵州防御使德芳（注：太祖之四子。）继恩以太祖传国晋王（注：太宗）之志素定，乃不诣德芳，径趋开封府召晋王。”^②看来继承帝位之事，宋皇后本属意于秦王德芳，太宗有篡位之嫌。这种兄终弟及的即位方式，打破了“嫡长子即位”的皇位传承惯例，且太宗在即位之后就于年内仓促改元（是年本为开宝九年，太宗于该年十二月就改年号为“太平兴国元年”^③）。亦不符合即位君王之改元惯例。凡此种种，均使太宗即位的正当性与合法性受到质疑。

太宗为了证明自己并非篡位之君，便有了皇太后与宋太祖之间所谓“金匱之盟”的约定。《续资治通鉴长编》及《宋史纪事本末》皆有记载：

（建隆二年）六月甲午，皇太后崩。后聪明有智度，尝与上参决大政。犹呼赵普为书记，常劳抚之曰：“赵书记且为尽心，吾儿未更事也。”尤爱皇帝光义，然未尝假以颜色。光义每出辄戒之曰：“必与赵书记偕行乃可。”仍刻景以待其归，光义不敢违。及寝疾，上侍药饵，不离左右。疾革，召普入受遗命。后问上曰：“汝自知所以得天下乎？”上呜咽不能对。后曰：“吾自老死，哭亦无益也。吾方语汝以大事，而但哭耶？”问之如初。上曰：“此皆祖考及太后余庆也。”后曰：“不然。政由柴氏使幼儿主天下，群心不附故耳。若周有长君，汝安得至此？

① 《宗室世系表》，《宋史》卷215，第17册，中华书局1977年版，第5662页。

② （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷17，第145页上。

③ 《太宗纪》，《宋史》卷4，第1册，第54页。

汝与光义皆我所生，汝后当传位汝弟。四海至广，能立长君，社稷之福也。”上顿首泣曰：“敢不如教。”因谓普曰：“汝同记吾言，不可违也。”普即就榻前为誓书，于纸尾署曰：“臣普记。”上藏其书金匱，命谨密宫入藏。^①

（建隆）二年六月甲午，皇太后杜氏崩。太后疾，帝侍药餌，不离左右。疾革，召赵普入受遗命。且问帝曰：“汝知所以得天下乎？”帝曰：“皆祖考太后之余庆也。”后曰：“不然。正由柴氏使幼儿主天下尔。若周有长君，汝安得至此？汝百岁后，当传位光义。光义传光美，光美传德昭。夫四海至广，能立长君，社稷之福也。”帝泣曰：“敢不如教。”后顾谓普曰：“尔同记吾言，不可违也。”普即榻前为誓书，于纸尾署曰：“臣普记。”藏之金匱，命谨密宫人掌之，遂崩。^②

关于金匱之盟的真实情况，在宋太宗之后即争论迭起。宋李焘撰《长编》卷二“建隆二年六月甲午”条有一长注，可见其详。其注曰：

司马光《记闻》称太后欲传位二弟，其意为太宗及秦王廷美也。今从《正史》及《新录》，而《旧录》盖无是事。按太后以周郑王年幼，群臣不附故，令太祖授天下于太宗。太宗当是时，年二十三矣，太祖母弟也。若并及廷美则亡，谓廷美当是时才十四岁。而太祖之子魏王德昭亦十岁，其齿盖不甚相远也。舍嫡孙而立庶子，人情殆不然。然则太后顾命独指太宗，《记闻》误也。《正史》、《新录》称太宗亦入受顾命，而《记闻》不载，今从《记闻》。按太宗初疑赵普有异论，及普上章自诉，且发金匱，得普所书，乃释然。若同于床下受顾命，则亲见普书矣。又何俟普上章自诉，且发金匱乎？盖《正史》、《新录》容有润色。按《太宗实录》载普自诉章，其词略与《记闻》同。当顾命时，太宗实不在旁也。《正史》、《新录》别加删修，遂失事实耳。故必以《太宗实录》及《记闻》为正。王禹偁《建隆遗事》又云廷美与太祖太宗皆

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷2，第17页下，“建隆二年六月甲午”条。

②（明）陈邦瞻撰：《宋史纪事本末》卷10“金匱之盟”，上海古籍出版社1994年版，第20页中。

杜太后所生，今本传以廷美为太宗乳母王氏所生非也。谨按廷美与赵廷俊同母，母姓耿氏，实太宗亲语宰相，《国史》著之，其迹明甚。不知《遗事》果何所据乃云耳。就使廷美真杜太后所生，有罪黜废，于亲亲之道奚损？而太宗特设此虚伪以自欺邪？其不然决矣。或者杜太后爱廷美与亲所生不异，故世俗因有是说。且太后享年六十，崩时廷美才十四岁，逆数之，则生廷美时太后已四十七也。然宫掖事秘要，不可用传闻无验语改《国史》明迹。况所谓《建隆遗事》者，亦不必皆出于禹偁所记也。臣焘尝辩之，具开宝九年十月及太平兴国六年九月。龟鉴：慈闱一语，金匱预盟，十七岁倦勤之后，举神器之大，挈而授之龙行虎步之天子。尧舜授受，曾不是过。刘元城尝曰：三代而下，汉唐不能仿佛其万一。盖亦叹咏于斯云。^①

由上文可知，关于金匱之盟的争论涉及几个疑点：其一，太后顾命之时，太宗在场与否？其二，杜太后为何在安排太宗继承者时，舍嫡孙（魏王德昭）而立庶子（秦王廷美）？其三，秦王廷美是否为杜太后亲生？尽管李焘站在维护太宗的立场，肯定了金匱之盟的真实性，但是从李焘所作之注看来，这些疑窦愈发使太宗即位之事扑朔迷离。为了凸显太宗即位的合法性，《长编》卷17“开宝九年六月庚子”条记载了太祖对太宗的关爱之行与厚望之语。

上以晋王光义所居地势高仰，水不能及。庚子，步自左掖门，至其第。遣工为大轮，激金水河注第中。且数临视，促成其役。王性仁孝，上雅钟爱。尹京十五年，庶务修举，上数幸其府，恩礼甚厚。尝疾病，殆不知人。上亟往问，亲为灼艾。王觉痛，上亦取艾自灸。自辰及酉，王汗洽苏息，上乃还。疾良愈，复往视之，赐以龙凤毯褥。又尝宴宫中，王醉不能乘马，上起送至殿阶，亲掖之。王帐下士蒙城高琼左手执镫以出，上顾见，因赐琼等控鹤官衣带及器帛，勉令尽心。间谓近臣曰：“晋王龙行虎步，且生时有异，必为太平天子。福德非吾

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷2，第17—18页，“建隆二年六月甲午”条注。

所及也。”^①

宋人田况撰《儒林公议》卷上同样记载了太祖对太宗的友爱弥笃，并对太祖传位于太宗一事，极尽赞颂之语，认为这充分体现了太祖“以天下为公器”的圣人情怀：

太祖承五代易姓之后，知人心未固。以太宗身试难危，有英睿之断，可以王天下，故居常以主社许之。一日，太宗被疾惫甚，车驾幸其邸，勉令灼艾。因自指所御赭袍示之曰：“此当谁着耶？”末年友爱弥笃，终以大宝授之。太宗纂嗣，下河东，海内生灵寢安，不知有他姓矣。大哉，圣人之治也，舍其子而立其弟，以公天下。追惟尧舜之心，岂远是道哉！^②

既有金匱之盟，又深得太祖厚望，看来太宗即位显得名正言顺了。除此之外，太宗还需要神灵的护佑与加持，于是道教谶言再一次发挥了积极作用。关于太宗即位，历史上有所谓“烛影斧声”悬案。宋李焘《续资治通鉴长编》载其事云：

初，有神降于周至县民张守真家，自言：“我，天之尊神，号黑杀将军，玉帝之辅也。”守真每斋戒祈请，神必降室中，风肃然，声若婴儿，独守真能晓之，所言祸福多验。守真遂为道士。上（按指宋太祖，——引者）不豫，驿召守真至阙下。[开宝九年（976年，是年十二月改太平兴国元年）十月]壬子，命内侍王继恩就建隆观设黄箓醮，令守真降神，神言：“天上宫阙已成，玉辂开。晋王有仁心。”言訖不复降。（原注：此据《国史·符瑞志》，稍增以杨亿《谈苑》。《谈苑》又云：“太祖闻守真言，以为妖，将加诛，会宴驾。”恐不然也，今不取。）上闻其言，即夜召晋王（按即太宗——引者），属以后事。左右皆不得闻，但遥见烛影下晋王时或离席，若有所逊避之状，既而上引斧柱地，大声谓晋王曰：“好为之”。（原注：此据吴僧文莹所为《湘山

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷17，第142页上，“开宝九年六月庚子”条。

②（宋）田况撰：《儒林公议》，《笔记小说大观》第8册，第1页下。

野录》，《正史》、《实录》并无之）^①

道教为太宗即位积极制造谶言，将太宗即位说成是神的旨意，即所谓“天上宫阙已成，玉锁开。晋王有仁心。”上文中出现的道士张守真及“黑杀神”正是谶言的始作俑者。综合上述史料分析，内侍王继恩似乎为太宗之内应心腹，在传播谶言的过程中起着推波助澜的作用。太宗本人也颇为注意依靠道教的政治舆论力量。宋王钦若编撰《翊圣保德真君传》显示太宗在太祖乾德年间（963—968年）即同道士张守真有往来，且已有太宗当为赵宋政权第二主的谶言出现：

乾德中，太宗皇帝方在晋邸，颇闻灵应，乃遣近侍赍信币香烛，就宫致醮。使者斋戒焚香，告曰：“晋王久钦灵异，欲备俸缗，增修殿宇，仍表乞敕赐宫名。”真君曰：“吾将来运值太平君宋朝第二主修上清太平宫，建十二座堂殿，伊三界中星辰，自有时日，不可容易而言。但为吾启大王，言此宫观，上天已定增建年月也，今犹未可。”使者归以闻，太宗惊异而止。^②

太宗对为其即位立下功劳的“黑杀神”及道士张守真犒劳有加。太平兴国六年（981年），封太平宫黑杀神为“翊圣将军”^③，太平兴国七年（982年），诏赐守真紫衣，号“崇元大师”^④。太宗与道教的政治关系表明：道教为太宗即位所作的神意的合法性证明，虽然不能厘清“兄终弟及”的反常即位模式疑云，但是在鼓吹“君权神授”的极权体制下，道教的神化其事，至少让太宗占据了神意的制高点。

（三）徽宗与道教谶言。有名的崇道皇帝宋徽宗，其荒淫昏庸之状，

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷17，第144页上。

②（宋）张君房编：《云笈七籤》卷103，《翊圣保德真君传》，《道藏》第22册，第695页中。窪德忠著《道教史》认为：“从《翊圣保德传》的记载中不难看出，所谓神仙下凡，不过是一派道士希望获得宋室保护而策划的计谋。……从后来太宗对道教的态度推测，道士的计谋基本达到了目的。”（参见〔日〕窪德忠著，萧坤华译：《道教史》，第192页。）

③（宋）张君房编：《云笈七籤》卷103，《道藏》第22册，第696页下。

④（宋）张君房编：《云笈七籤》卷103，《道藏》第22册，第696页下。

就连当时的奸相章惇都断言其“轻佻不可以君天下”^①。就是这样一位昏君，道教讖言还是为其即位制造舆论。宋陆游撰《家事旧闻》卷下“先君言徽宗崇方士”条云：

元符中，哲宗尝遣人密问嗣。神翁（引者注：即道士徐神翁）曰：“吉人君子。”“吉人”者，上名也，于是召至都下。上用太宗见陈抟故事，御繖褐，即便殿，以宾礼接之。^②

《虚静冲和先生徐神翁语录》卷下也有类似记载：

元符中哲庙以圣嗣未立，遣中使斋香问公。公书吉人二字以对。中使私谓吉字十一口也已。而徽庙即位，盖析御名也。^③

《宋稗类钞》卷之一“君范”记载此事更是详细：

哲宗在位既久，而皇嗣未立，密遣中贵往泰州天庆观问徐神翁，徐但书吉人二字付之。既还奏呈，左右皆无知其说者。又元符以来，殿庭朝会，及常起居，看班舍人必秉笏巡视列班，惧有不尽恭者，连声云：“端笏立。”既而哲宗升遐，徽宗以端邸入承大统。而吉人二字，乃潜藩之名。（徐神翁，字太更，名守信，泰州海陵人。居冲真坊乐真桥之侧。嘉祐初，执役天庆观，持帚洒扫十数年，人无识者，止呼为徐二翁。蒋之奇号为神翁。）^④

上述史料中的关键人物为道士徐守信（即所谓徐神翁），此人以“吉人”二字（徽宗名佖）预言徽宗当君天下，其后颇得徽宗宠幸，其名声与王文卿、林灵素、张继先不相上下。^⑤北宋末年，腐败的赵宋政权已现颓象。此时又有道教讖言宣扬北宋末日即将到来，作此讖言者，为徽宗朝另一著名道士张虚白。宋朱弁撰《曲洧旧闻》卷六就有张虚白预言赵宋政权

① 《徽宗纪》，《宋史》卷22，第2册，第417—418页。

② （宋）陆游撰，孔凡礼点校：《家事旧闻》，中华书局1993年版（下同），第217页。

③ 《虚静冲和先生徐神翁语录》，《道藏》第32册，第409页中。

④ （清）潘永因编：《宋稗类钞》，书目文献出版社1985年版，第25页。

⑤ 参见（明）张宇初：《三十代天师虚靖真君语录》序，其文曰：“三十代祖虚靖真君（引者注：即张继先）以灵悟宿植，遭熙治之朝。在崇宁靖康间，徽庙崇道尤笃而真仙辈出。与真君上下一时者，若徐神翁、王文卿、林灵素也。”《道藏》第32册，第368页上。

行将就木，真可谓一语成谶：

政和以后，黄冠寢甚，眷待隆渥，出入禁掖，无敢谁何。号“金门羽客”，恩数视两府者，凡数人。而张侍展虚白，在其流辈中独不同。上每以张胡呼之而不名焉。性喜多学，而于术数靡不通悟，尤善以太一言休咎。然多发于酒，曰：某事后当然。已而果然。尝醉枕上膝而卧，每酒后，尽言无所讳。上亦优容之，曰：“张胡，汝醉也。”宣和间，大金始得天祚，遣使来告。上喜，宴其使。既罢，召虚白入，语其事。虚白曰：“天祚在海上筑宫室，以待陛下久矣。”左右皆惊。上亦不怒，徐曰：“张胡，汝又醉也。”至靖康中都城失守，上出青城，见虚白，抚其背曰：“汝平日所言，皆应于今日，吾恨不听汝言也。”虚白流涕曰：“事已至此，无可奈何。愿陛下爱护圣躬，既往不足咎也。”^①

关于靖康之变的谶言，《宋稗类钞》卷之一“君范”记载较多，兹举一例：

宣和末，有题字数行于宝篆宫瑶仙殿左扉云：“家中木蛙尽，南方火不明。吉人归塞漠，亘木又摧倾。”始不可辨。后靖康之变，方知家中木，宋也，南方火，乃火德，吉人、亘木，乃二帝御名。^②

徽宗登上帝位，有“吉人君子”之谶；在其覆亡之时，又有“吉人归塞漠”之谶。同样是一个“估”字，居然被道门中人作出了两种截然相反的诠释。我们说，道教谶言尽管诬罔不经，但是在这诡谲的谶言背后，在这一成一败之间，却隐藏着道教徒对政治情形的关注以及他们对政治时局的判断。

二、宣扬君王受到神仙护佑，或者直接将帝王吹捧为道教神仙

两宋道教对君王的神化，除制造道教谶言外，还宣扬君王受到神仙护

①（宋）朱弁撰：《曲洧旧闻》，《笔记小说大观》第8册，第136页上。

②（清）潘永因编：《宋稗类钞》，第31页。

佑。如宋岳珂著《桯史》卷九即有神宗受神人护佑一事：

裕陵（注：神宗）年十三，居于濮邸。一日，正昼憩便寝，英祖忽顾问何在。左右褰帐，方见偃卧，有紫气从鼻中出，盘旋如香篆。大骇，亟以闻。英祖笑曰：“勿视也。”后三年，亦以在寝寤惊。钦圣请其故，曰：“方熟寐，忽觉身在云表。有二神人捧足以登天，是以噤耳。”既而果登大宝。元祐元年三月十四日，诏录圣瑞之祥，付宗正寺。^①

《窃愤录》亦记载徽、钦二帝在成为金人俘虏之后，还祈望神人护佑赵宋政权中兴之事：

或日，行至一古庙，无藩籬之蔽，惟有石像数身，皆若胡中酋长，镌刻甚巧。其一人曰：“此乃春秋时将军李牧祠也。”……（二帝）乃白神曰：“吾国复兴，望神起立。”帝意盖言中国不复兴，如神不能起立也。须臾，石像忽有声如雷，身更摇振如踊跃之状。众视之，起立于室中，纹理接续如故。众皆惊骇，二帝再拜称庆。上皇谓少帝曰：“吾父子倘有归期，可一卜。”从者促行，不果而去。^②

南宋高宗亦有受神灵护佑的记录。靖康之难后，康王赵构重新建立起赵宋政权。于兵荒马乱之中仓皇登台的所谓“炎宋中兴”，自然少不了宗教力量的神化与鼓吹。宋高宗之所以能够于靖康之变中躲过劫难，据说是道教神仙“崔府君”护佑。南宋吴自牧《梦粱录》卷4、卷8均有记载：

六月初六日，敕封护国显应兴福普佑真君诞辰，乃磁州崔府君，系东汉人也，朝廷建观在暗门外聚景园前灵芝寺侧，赐观额名曰显应，其神于靖康时高庙为亲王日出使到磁州界，神显灵卫驾，因建此宫观，崇奉香火，以褒其功。此日内庭差天使降香设醮，贵戚士庶，多有献香化纸。^③

靖康年间，高庙为康邸，出使至磁州，神马引而南。建炎初，秀

①（宋）岳珂著：《桯史》，《笔记小说大观》第8册，第329页下。

②（宋）辛弃疾撰：《窃愤录》，《笔记小说大观》第8册，第149页上。

③（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷4，第40页。

邸妻梦神指一羊谓曰：“以此为识。”遂诞毓孝庙。由是累朝词祀弥谨。殿中为显应之殿，其神位曰护国显应兴圣普佑真君。高庙为书殿匾，且揭以御名，昭其敬也。孝庙宸书“琼章宝藏”之匾，理庙书《洞古经》以赐刻石，宁庙御题观碑其额以表功忠。^①

由上述引文可知，崔府君不仅是高宗的保护神，而且还预言了宋孝宗的诞生。因而被累朝禋祀，高、孝、宁、理诸朝尤为隆重其事。此外，“四圣真君”——所谓北极紫微大帝所辖的天蓬、天猷、翊圣、真武四将，也被南宋朝廷作为保护神而予以崇祀：

四圣延祥观，在孤山，旧名四圣堂。道经云：“四圣者，紫微北极大帝之四将，号曰天蓬、天猷、翊圣、真武大元帅真君。”先是显仁韦太后（注：高宗生母）绘像，奉事甚谨，朝夕不忘香火。高庙为康邸，出使将行，见四金甲神人，执弓箭以卫。绍兴间，慈宁殿出财建观侍奉，遂于孤山古刹，徙之为观。次年，内庭迎四圣圣像，奉安此观。^②

南宋小朝廷偏安一隅，始终面临金廷（后为蒙元）的巨大压力，崔府君及四圣真君等道教诸神或许已经成为赵宋政权的精神支柱，成为其在风雨飘摇之中可以享受的一种虚幻缥缈的宗教家园的慰藉。

道教神化君王之事，还体现在直接将君王吹捧为道教神仙方面。宋朝开国皇帝太祖即被神化为在御之真人，^③而真宗、仁宗、徽宗三帝，更是被描述成有名姓的道教尊神。

宋真宗被道教神化为“来和天尊”。《宋史》卷287《杨砺传》记载翰林学士、工部侍郎、枢密副使杨砺于后周太祖广顺年间梦真宗为来和天尊一事：

端拱初，真宗在襄邸，（砺）迁库部，充记室参军，赐金紫。初，广顺中（后周太祖郭威951—954年年号），周世宗节制澶州，砺以贄文见之，馆接数日。世宗入朝，砺处僧舍，梦古衣冠者曰：“汝能从

①（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷8，第107页。

②（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷8，第107页。

③ 参见（宋）田况撰：《儒林公议》，《笔记小说大观》第8册，第1页下。

乎？”砺随往，睹宫卫若非人间，殿上王者秉珪南向，总三十余。砺升谒之，最上者前有按，置簿录人姓名，砺见己名居首，因请示休咎。王者曰：“我非汝师。”指一人曰：“此来和天尊，异日汝主也，当问之。”其人笑曰：“此去四十年，汝功成，予名亦显矣。”砺再拜，寤而志之。砺初名励，以籍作砺，遂改之。至是，受命谒见藩府，归谓子曰：“吾今见襄王仪貌，即所梦来和天尊也。”^①

宋谢守灏《混元圣纪》卷9又载仁宗为三茅真君之一下凡：

初，帝以储嗣久虚，命句曲山道士朱自英奏章。自英存念精诚，神飞帝阙。忽见三茅真君各乘宝辇，从黄道而下。自英俯伏避道，俄闻辇中顾问自英：因何来此。自英答以臣为真宗皇帝祈求圣嗣。茅君领之曰：此亦人间大事。继而章进御太上敕：茅某有忧国爱民之心，宜为宋天子嗣。明年果诞皇子是为仁宗皇帝。天圣初，诏自英诣阙，二圣眷遇甚隆。赐号“观妙先生”。建乾元天圣二观，以旌其功。^②

另据宋张端义《贵耳集》卷中记载，仁宗皇帝乃赤脚大仙下凡。其文曰：“真宗久无嗣，用方士拜章帝所。有赤脚大仙辞之。久，玉帝云：‘当遣几个好人去相辅赞。’仁宗在禁中，未尝尚鞋；惟坐殿方尚鞋襪，下殿即去之。”（原注：庆历诸贤皆仙人也）^③

至于道君皇帝宋徽宗，则被道士林灵素吹捧成“神霄玉清王”，“长生大帝君”：

天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也，既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。己乃府仙卿曰褚慧，亦下降佐帝君之治。^④

① 《杨砺传》，《宋史》卷287，第28册，第9643—9644页。

② （宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第880页上。仁宗神异之事，另见（宋）吴曾撰：《能改斋漫录》卷18“仁宗芝草之瑞”条云：“仁宗始诞之夕，榻下生芝草一本。凡四十二叶，故即位四十二年，应此之数也。”《笔记小说大观》第8册，第299页上。

③ （宋）张端义：《贵耳集》，文渊阁《四库全书》第865册，第432页。

④ 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13528—13529页。

徽宗本人也以“昊天上帝元子”、“太霄帝君”自居。《续资治通鉴长编拾补》卷36“政和七年四月庚申”条载其事云：

政和七年（1117年）四月庚申，御笔：“朕每澄神默朝上帝，亲受宸命，订正讹俗。朕乃昊天上帝元子，为太霄帝君，睹中华被金狄之教盛行，焚指炼臂，舍身以求正觉，朕甚悯焉。遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。帝允所请，令弟青华帝君权朕太霄之府。朕夙夜惊惧，尚虑我教所订未周。卿等表章，册朕为教主道君皇帝，只可教门章疏用，不可令天下混用。”^①

《窃愤续录》则认为徽宗前身是“玉堂天子”，“因不听玉皇说法，故谪降人间。又灭佛法，是以有北归之祸”^②。据该书记载，此谶言为僧人所传，大抵反映出佛门中人对徽宗“崇道抑佛”政策的不满。

第二节 两宋君王崇道的政治考量

尽管“长生久视”、“得道成仙”是道教追求的终极目的，但是两宋帝王相较于唐朝诸帝，在追求成仙的问题上要理智许多。据唐代剑先生《宋代道教管理制度研究》记载：“唐朝历二十二帝，三分之一的皇帝服食大丹，以期成仙。太宗、玄宗、宪宗、武宗、宣宗均死于丹毒。”^③“两宋皇帝中，除哲宗有食丹嫌疑外，还未见服食者。”^④宋仁宗对“飞炼金石方药之事”明确地表示了不以为然的态度，^⑤宋神宗对雁荡山老人所献之“龙寿

①（清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷36，第384页上，“政和七年四月庚申”条。

② 参见《笔记小说大观》第8册，第147页上，江苏广陵古籍刻印社1983年版，第152页下。《窃愤续录》署名为宋辛弃疾撰，但是上海进步书局印行《窃愤录提要》认为：“断非弃疾所作，或当时书贾委托其名以欺世耳。”

③ 唐代剑著：《宋代道教管理制度研究》，第105页。

④ 唐代剑著：《宋代道教管理制度研究》，第106页。

⑤ 参见（宋）彭耜：《道德真经集注序》，《道藏》第13册，第108页上。

丹”亦束之高阁,^①就连崇道狂热如徽宗者,对金丹亦是十分审慎。^②高宗更是直截了当地发表了成仙一事的看法:“朕之好道,非世俗之所谓道也。世俗修炼,以求飞升不死。若果能飞升,则秦始皇、汉武帝当得之矣。”^③

由上可知,两宋帝王重视道教的主要原因不是追求个人的飞升,那么是否能从政治目的层面解释宋帝之重视与利用道教呢?或者换一个角度思考,道教是否蕴含可资君王用于政治层面的因素?

答案是肯定的。众所周知,道教作为一种“神圣意识形态”,在宣扬“君权神授”、“神道设教”方面自然具有利用价值。另一方面,道教吸取了黄老思想“清静无为”的政治理念,同样可以被君王用来炫耀德治,粉饰太平。两宋帝王出于政治目的对道教的利用,主要也就集中在以上两方面。

一、宋帝与“神道设教”:以真、徽二帝为例

“神道设教”是传统极权体制下神化君王政权的惯用伎俩。宋真宗朝权臣王钦若曾经一语道破天机:“天瑞安可必得?前代盖有以人力为之。若人主深信而崇奉焉,以明示天下,则与天瑞无异也。陛下谓《河图》、《洛书》果有此乎?圣人以神道设教耳!”^④正如法国著名汉学家、道教学者安娜·塞德尔女士所言,“对待宗教祭礼和诸如天书出现一类的宗教奇迹,政治上的动机一开始就被深思熟虑地混淆起来了。”^⑤宋帝利用“神道

① 参见(宋)江少虞撰:《宋朝事实类苑》卷44,上海古籍出版社1981年版,第575页。

② 此事参见(宋)杨仲良撰:《方士》,《续资治通鉴长编纪事本末》卷127,其文曰:“刘栋者,棣州人,亦儒士。自云尝遇仙人韩君者,与之丹曰‘剥取丹’,服丹辄复如故。政和中,以其丹上之。上曰:‘汝师赐服,而夺之以慕长年,非朕所用意也。’还焉。”北京图书出版社2003年版,第3965—3966页。

③ (宋)彭耜:《道德真经集注序》,《道藏》第13册,第108页。

④ (宋)李焘撰:《续资治通鉴长编》卷67,第585页上。关于澶渊之盟及真宗崇道政策的酝酿过程,(宋)田况撰《儒林公议》卷上,第3页;以及(宋)江休复撰:《江邻几杂志》第25页上均有记载。两书均见《笔记小说大观》第8册。

⑤ [法]安娜·塞德尔著,蒋见文、刘凌译:《西方道教研究史》,上海古籍出版社2000年版(下同),第30页。

设教”最为典型者，当属真、徽二帝。

（一）真宗与“神道设教”。真宗景德元年（1004年），契丹内犯。寇准力请真宗亲征，在战情有利于宋军的大好形势下，宋政府同契丹签订了宋方岁输辽方银十万两，绢二十万匹的“澶渊和议”。为一洗城下之盟的耻辱，在王钦若等人的鼓动下，真宗决定以“神道设教”的方式，镇服四海，夸示戎狄。其主要手法有“天书下降”、东封西祀、圣祖崇拜等，道教在其中发挥了重要作用。

其一，关于“天书下降”。所谓天书，实乃人造。在真宗和近臣的精心策划下，于大中祥符元年（1008年）共导演了三次“天书下降”闹剧（天禧年间尚有“永兴天书”即朱能伪天书），即左承天门天书、大内功德阁天书、泰山天书。兹分列如下：

左承天门天书。《续资治通鉴长编》卷68于此有详细记载：

大中祥符元年（1008年）春正月乙丑，上召宰臣王旦、知枢密院事王钦若等对于崇政殿之西序。上曰：“朕寝殿中帘幕皆青絁为之，旦暮间非张烛莫能辨色。去年十一月一十七日，夜将半，朕将就寝，忽一室明朗。惊视之，次俄见神人星冠绛袍，告朕曰：‘宜于正殿建黄箓道场一月，当降天书大中祥符三篇，勿泄天机。’朕悚然起对，忽已不见，遽命笔志之。自十二月朔，即蔬食斋戒于朝元殿。建道场，结彩坛九级，又雕木为舆，饰以金宝。恭伫神贶，虽越月未敢罢去。适睹皇城司奏，左承天门屋之南角，有黄帛曳于鸱吻之上，朕潜令中使往视之，回奏云：其帛长二尺许，絁一物如书卷。缠以青缕一周，封处隐隐有字。朕细思之，盖神人所谓天降之书也。”旦等曰：“陛下以至诚事天地，仁孝奉祖宗；恭己爱人，夙夜求治。以至殊邻修睦，犷俗请吏，干戈偃戢，年谷屡丰，皆陛下兢兢业业，日谨一日之所致也。臣等尝谓天道不远，必有昭报。今者神告先期灵文果降，实彰上穹佑德之应。”皆再拜称万岁。又言启封之际，宜屏左右。上曰：“天若暗示阙政，固宜于卿等祇畏改悔。若诚告朕躬，朕亦当侧身自修，岂宜隐之而使众不知也？”上即步至承天门，焚香望拜。命内侍周怀政、皇

甫继明（原注：《封禅记》不载周怀政，今从《实录》。）升屋对捧以降。……至道场，授知枢密院陈尧叟启封，帛上有文曰“赵受命，兴于宋，付于恒。居其器，守于正。世七百，九九定。”既去帛启缄，命尧叟读之。其书黄字三幅，词类《尚书·洪范》、《老子道德经》，始言上能以至孝至道绍世，次谕以清静简俭，终述世祚延永之意。读迄，藏于金匱。旦等称贺于殿之北庑。是夕命旦宿斋中书，晚诣道场。旦趋往，而上已先至矣。^①

大内功德阁天书。大中祥符元年（1008年）夏四月辛卯朔，天书又降于大内之功德阁。^②（原注：此据天禧元年正月壬戌诏追书，本纪实录并不载也。）

泰山天书。先是五月丙子，真宗复梦向者神人言，来月上旬复当赐天书于泰山。即密谕王钦若奏。六月甲午，天书降于泰山醴泉亭北。于是，真宗奉迎天书入含芳园西门。后授陈尧叟跪读其文曰：“汝崇孝奉吾，育民广福。赐尔嘉瑞，黎庶咸知。秘守斯言，善解吾意。国祚延永，寿历遐岁。”^③

一年之内天书三降，其政治意图十分明显，即为封禅做充分的舆论准备。封禅这样的“大功业”，“当得天瑞，希世绝伦之事，乃可为。”^④因此天书三降，以示真宗乃有德有为之君，其封禅之举“受命于天”，具有十足的正当性。而东封岱岳西祠汾阴的政治目的，在于“以昭格于神祇，以怀来于万国。”^⑤

关于真宗封禅泰山、祠祀汾阴的详细情况，卿希泰先生主编《中国道教史》卷二已有揭示，^⑥兹不赘述。

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷68，第589—590页。

② 参见（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷68，第595页上。

③（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷69，第602页上。

④（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷67，第585页上。

⑤（宋）贾善翔编：《犹龙传》卷6，《道藏》第18册，第36页中。

⑥ 参见卿希泰主编：《中国道教史》（修订本）第2卷，四川人民出版社1996年版（下同），第558—559页。

其二，关于圣祖崇拜。唐帝为抬高自身的“神圣血统”，采取了崇奉老子的做法。真宗受此启发，炮制出以黄帝为宋之始祖的闹剧。《续资治通鉴长编》卷 79 详载其事：

〔大中祥符五年（1012 年）冬十月〕戊午，九天司命上卿保生天尊降于延恩殿。先是八日，上梦景德中所睹神人传玉皇之命云：“先令汝祖赵某授汝天书，将见汝，如唐朝恭奉玄元皇帝。”翌日夜，复梦神人传天尊言：“吾坐西，当斜设六位。”即于延恩殿设道场。是日五鼓一筹，先闻异香，少顷，黄光自东南至，掩蔽灯烛，俄见灵仙仪卫，所执器物，皆有光明。天尊至，冠服如元始天尊。又六人皆乘圭，四人仙衣，二人通天冠、绛纱袍。上再拜于阶下。俄有黄雾起，须臾雾散。天尊与六人皆就座，侍从在东阶。上升西阶再拜，又欲拜六人，天尊令揖，不拜。命设榻，召上坐，饮碧玉汤，甘白如乳。天尊曰：“吾，人皇九人中一人也，是赵之始祖，再降，乃轩辕黄帝，凡世所知少典之子，非也。母感电，梦天人，生于寿邱。后唐时七月一日下降，总治下方，主赵氏之族，今已百年。皇帝善为抚育苍生，无怠前志！”即离坐，乘云而去。^①

真宗对于圣祖天尊的崇奉，在《宋真宗御制玉京集》体现得非常明显。该集收录了宋真宗向诸神、列祖祈求、致谢等表文。作者统计，真宗共上表 157 道。其中圣祖 30 道，仅次于玉皇 49 道，上圣祖表文数量列第二位。其后为天 26 道，三清 24 道，列祖 19 道（宣祖、太祖、太宗及诸后等），余 9 道（太清宫、东岳王母殿、泗州塔下、天尊、北极、天书、二星殿、翊圣、诸小殿各一）。可见真宗崇奉圣祖之虔诚，甚至远远超过对其真正祖先的敬仰。兹以真宗谢圣祖天尊大帝表二道，以证其说：

“谢上宝号祥瑞表一道”：嗣天子臣某诚感诚庆，顿首顿首，再拜上言：臣钦承覆冒，祇绍和平，但勵志度，用膺介祉。比者俯同罄宇，

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷 79，第 695 页。（宋）杨仲良撰：《续资治通鉴长编纪事本末》卷 20，《崇奉圣祖》，北京图书出版社 2003 年版，第 518—520 页。

恭上鸿名，式揆元辰，方从诞布。精心励翼，尚怯于战兢；嘉应咸通，遽彰于鉴祐。永维锡类，茂显降祯，益务夤威，丕隆道荫。臣无任感幸激切之至。谨奉表称谢以闻。臣某诚感诚庆，顿首顿首，再拜谨言。^①

“谢祥异表等一道”：嗣天子臣某诚感诚庆，顿首顿首，再拜上言：伏以开奥之图，早膺于丕锡；集真之馆，爰励于精心。顾宝阁之肇营，盖琅函而斯奉。崇梁错事，明应储祥。实声动于輿情，益昭彰于瑞典。恭承景眈，伏积虔诚。臣无任感幸，激切之至。谨奉表称谢以闻。臣某诚感诚庆，顿首顿首，再拜谨言。^②

“谢上宝号祥瑞表一道”所言之事，应为祥符五年（1012年）闰十月己巳，上圣祖尊号为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”。^③“谢祥异表等一道”，当指祥符元年（1008年）夏四月丙午，诏于皇城西北天门外建玉清昭应宫以奉天书一事。^④真宗建玉清昭应宫，名为崇奉天书，实则求子嗣。《宋史》卷283《丁谓传》记曰：“初，议即宫城乾地营玉清昭应宫，左右有谏者。帝诏问，谓对曰：‘陛下有天下之富，建一宫以奉上帝，且所以乞皇嗣也。群臣有沮陛下者，愿以此论之。’王旦密疏谏，帝如谓所对告知，旦不敢复言。”^⑤可见崇奉天书与祈求子嗣相比，显然后者更为重要。因为子嗣关乎皇位传承，这对于一国之君来讲，是最现实的政治利益需要，“天书”只是实现其现实政治需要的幌子。

（二）徽宗与“神道设教”。徽宗朝之利用道教以服务政治，则更为荒诞。徽宗朝北宋已经式微，而北面之金廷却早已虎视眈眈。徽宗不思救国图强，反而利用道教粉饰太平。其主要方面有：宠幸道流以神化自身，崇道抑佛以宣示正统。

① 《宋真宗御制玉京集》卷一，《道藏》第5册，第799页上。

② 《宋真宗御制玉京集》卷一，《道藏》第5册，第799页中。

③ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷79，第696页上。

④ 参见（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷68，第596页下。

⑤ 《丁谓传》，《宋史》卷283，第27册，第9567页。

宠幸道流以神化自身。徽宗对高道刘混康、张继先颇为敬重，对道流王老志、王仔昔、徐神翁、王文卿等也有优宠之举。^①但宠幸道流至极者，当属道士林灵素。从史料看，林灵素其人并无德行可称者。《宋史》卷462《方技传》云：林灵素“少从浮屠学，苦其师笞骂，去为道士。善妖幻，往来淮、泗间，丐食僧寺，僧寺苦之”^②。其人“惟稍识五雷法，召呼风霆，间祷雨有小验而已”^③。后经左道录徐知常推荐，得以受召。徽宗之宠幸林灵素，盖因其“神霄”之说将徽宗捧为“神霄玉清王”、“长生大帝君”下凡，颇合徽宗胃口，“帝心独喜其事，赐号通真达灵先生，赏赉无算”^④。在林灵素的启发下，徽宗更是以“教主道君皇帝”自居。即便将自己神化若此，宋徽宗还是坚持“政教分离”的路线，要求“教主道君皇帝”之尊号“只可教门章疏用，不可令天下混用”^⑤。徽宗曾御笔令张商英校定金篆斋科仪，其诏文曰：“卿文章政事以外，深究道妙，博求秘典”，“矧金篆科教，信为余事。”“可机政余暇看详，指定可否。”^⑥由此看来，即便在崇道如徽宗眼里，道教也只能作为实现政治目的之工具，不允许其超越世俗的君王政权而成为事实上的统治者。

崇道抑佛以宣示正统。徽宗明确地表达了对佛教的不满。在崇宁五年（1106年）丙戌十月五日下午诏曰：“有天下者尊事上帝。敕命惟几，敢有弗虔？而释氏之徒修营佛事，妄以天地次于鬼神之列。渎神逾分，莫此之甚。”^⑦此外，徽宗通过将道教由鸿胪寺管辖改为秘书省管辖，以显示崇道抑佛的决心。政和六年（1116年）二月壬申“御笔：道教改隶秘书省”。^⑧《宋

① 窪德忠认为，徽宗崇道的根本原因是受刘混康、魏汉律、王老志、王仔昔、张继先等人的影响。这种说法忽略了徽宗“神道设教”的政治目的，因此值得商榷。参见〔日〕窪德忠著：《道教史》，第203—204页。

② 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13528页。

③ 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13529页。

④ 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13528—13529页。

⑤ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷36，第384页上。

⑥ （宋）张商英：《金篆斋科仪序》，《道藏》第9册，第133页下。

⑦ （宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第881页下。

⑧ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷35，第378页上。

会要辑稿·职官》一八之一八至一九载其诏书云：“道录院见隶属鸿胪寺，本寺掌蕃夷朝贡等事，金狄之教，正当纯治之，其道教当改隶秘书省。”^①政和七年（1117年）四月庚申，御笔：“朕每澄神默朝上帝，亲受宸命，订正讹俗。朕乃昊天上帝元子，为太霄帝君，睹中华被金狄之教盛行，焚指炼臂，舍身以求正觉，朕甚悯焉。遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。”^②徽宗朝何以有如此强硬的崇道抑佛态度？下文试作一分析。

终宋之朝，佛教徒数量远远多于道教徒。据唐代剑先生《宋代道教管理制度研究》资料显示：道冠数量为北宋二万，南宋一万人左右；而僧尼数量最少时也有二十万（真宗天禧五年，接近四十万。）^③为什么独在徽宗朝才有激烈的“崇道抑佛”政策呢？我认为其主要原因在于北宋面对强大的辽、金之扰，迫切需要在精神层面增强泱泱大国的信心，佛教因为是“舶来品”而经常陷入与中华传统文化所谓“夷夏之争”的泥淖中。作为本土发育的道教，自然显得“根正苗红”（当然事实上佛道二教在中华文化的土壤里是互相影响的）。而以中华文化正统自居的儒学，北宋时期才刚刚复兴。儒释道三教关系的主流是儒家士大夫和理学家接受释道二教的思想。^④佛道二教相较，佛教风头显然更胜一筹，《河南程氏遗书》第二上“元丰己未吕與叔东见二先生语”云：“今异教之害，道家之说则更没可辟，唯释氏之说，衍蔓迷溺至深。今日（原注：今日一作自）是释氏盛，而道家萧索。方其盛时，天下之士，往往自（原注：一作又）从其学，自难与之力争。”^⑤同书同卷记载了二程对于士大夫崇奉佛教，热衷谈禅之风气深感痛心疾首，其文曰：“昨日之会，大率谈禅，使人情思不乐，归而怅恨者久之。此说天下已成风，其何能救？古亦有释氏，盛时尝只是崇设

①（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第3册，中华书局1957年版，第2763—2764页。

②（清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷36，第384页上，“政和七年四月庚申”条。

③ 唐代剑著：《宋代道教管理制度研究》，第447页。

④ 参见卿希泰主编《中国道教史》第2卷，第697页。

⑤（宋）朱熹编：《河南程氏遗书》，上海河南路商务印书馆发行，中华民国二十四年七月再版，第40页。

像教，其害至小。今日之风，便先言性命道德。先驱了知者，才愈高明，则陷溺愈深。在某则才卑德薄，无可奈何。然据今日次第，便有数孟子，亦无如之何。”^①可见，从国内情形来看，由于佛教强盛而道教萧索，因此打“崇道抑佛”的文化牌更符合赵宋的政治利益。

从外部情形来看，佛教在辽、金较为流行，道教影响甚微。辽国自太祖皇帝起世代崇奉佛教，对佛教采取支持、保护政策。^②而道教的影响则比佛教要小得多。宋陆游《家事旧闻》卷上“楚公至辽中京大镇国天庆寺”条反映了辽国当时佛道二教势力对比情况：

北虏崇释氏，故僧寺猥多，一寺千僧者，比比皆是。楚公出使时
[作者注：楚公即陆游祖父陆佃。据《宋史·陆佃传》记载：其出使辽国时间在徽宗即位之后，官职为吏部尚书。参见《宋史》卷343，《宋史》第31册，第10919页。另据陆游《家事旧闻》卷上“楚公使辽”条记载：楚公元符庚辰冬（哲宗元符三年，即1100年），自权吏部尚书受命为谢北朝国使。参见该书第191页]，道中京，耶律成等邀至大镇国天庆寺烧香，因设素饌。公问成：“亦有禅僧乎？”曰：“有之。顷有寂照大师，深通理性，今亡矣。”公又问：“道观几何？”曰：“中京有集仙观而已。”以知北虏道家者流，为尤寡也。^③

女真族建国以前，便已从邻近的高丽、渤海等国传入了佛教。同辽国一样，金代帝王皆信佛教。至于全真道、真大道、太一教等河北新道教教派的兴起，则是在靖康之变以后的事情了。^④

①（宋）朱熹编：《河南程氏遗书》，上海河南路商务印书馆发行，中华民国二十四年七月再版，第24页。

② 参见牟钟鉴、张践著：《中国宗教通史》（修订本）下册，社会科学文献出版社2003年版，第589—595页。

③（宋）陆游撰，孔凡礼点校：《家事旧闻》，中华书局1993年版，第192页。

④ 参见牟钟鉴、张践著：《中国宗教通史》（修订本）下册，社会科学文献出版社2003年版，第652—657页。另据朱瑞熙先生等著《辽宋夏金社会生活史》之研究，表明辽、金诸多宗教中，民间的佛教崇拜居于首位。参见《辽宋夏金社会生活史》，中国社会科学出版社1998年版，第233—234页。

综合国内外情形，徽宗采用崇尚道教的策略，就颇有宣示文化正统的意味。徽宗崇道抑佛的具体政策，除前文所述将道教改隶秘书省以示与佛教之别外，宣和元年（1119年）更是通过行政手段，推行佛教道教化的荒谬政策，改佛为“大觉金仙”，僧称“德士”，尼称“女德”，又将寺院改为宫观等。^①崇道方面，则“立道学，置郎、大夫十等，有诸殿侍晨、校籍、授经，以拟待制、修撰、直阁。”^②

二、宣扬“清静无为”的政治思想

道教继承了黄老“清静无为”的治国理念，两宋君王除开国皇帝宋太祖有“武功克定”之政治军事行动外，自太宗太平兴国四年、五年（979—980年）两次伐辽大败以后，就转向“虚外守内”的策略，摆出“无为而治”的态势。

太宗皇帝议政屡引黄老之说，宣扬“清静无为”的政治思想。太平兴国七年（982年）壬午谓辅臣曰：“朕每读老子《道德经》‘佳兵不祥之器，圣人不得已而用之’，未尝不三复以为规戒。王者虽用武功克定，终须用（文德）致治。”深得老子卫生之旨。^③淳化四年（993年）闰十月丙午，太宗与宰臣吕蒙正、参知政事吕端等议国事。太宗曰：“清静致治，黄老之深旨也。夫万务自有为以至无为，无为之道，朕当力行之。至如汲黯卧治淮阳，宓子贱弹琴治单父，此皆行黄老之道也。”参知政事吕端等对曰：“国家若行黄老之道以致升平，其效甚速。”宰臣吕蒙正曰：“老子称治大国若烹小鲜，夫鱼挠之则溃，民挠之则乱，今之上封事议置制者甚多，陛下渐行清静之化以镇之。”太宗曰：“朕不欲塞人言。狂夫言之，贤者择之，古之道也。”^④淳化四年（933年）秋七月庚戌，雍邱县尉武程上疏愿减后

① 《徽宗纪》，《宋史》卷22，第2册，第403页。

② 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13529页。

③ 参见（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第876页下。

④ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷34，第291页下；（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第876—877页。

宫嫔嬙，太宗谓宰相曰：“朕以济世为心，视妻妾似脱屣尔，恨未能离世绝俗，追踪羨门王乔，必不学秦皇汉武作离宫别馆，取良家子以充其中，貽万代讥议。”^①（注：王乔乃春秋周灵王太子，幼好道术，后骑鹤升天。《历世真仙体道通鉴》卷三记其事。）

宋真宗于景德元年（1004年）同契丹签订澶渊之盟后，外忧暂息。于是高唱“清静无为”之调，宣示德治。真宗咸平二年（999年）对宰相说：“《道德》二经，治世之要道。明皇注解，虽璨然可观，王弼所注，言简意深，真得清静之旨也。”^②宋贾善翔编《犹龙传》卷之六《真宗皇帝朝谒》篇记祥符七年（1014年）真宗朝谒亳州太清宫事。真宗认为“以治天下之法简易清静无为者，莫善于聃圣之道。”于是命驾诣景亳涡水之滨，朝谒于祠下。^③其御制朝谒太清宫颂并序云：“至于希夷之指，清静之宗，本于自然，臻于至妙。用之为政，政协于大中；用之治身，身跻于难老。施于天下，天下可以还淳；渐于生民，生民由其介福。所谓万物之祖，众教之先。”^④“非敢溺方术，求神仙；盖以宗希夷，化区宇。缅追于淳古，大庇于蒸人。”^⑤宋谢守灏编《混元圣纪》卷之九载：“（王）钦若以《道德经》、《阴符经》乃老君圣祖所述，请自四辅部升于洞真部。初诏道释藏经互相毁訾者削去之。钦若言：‘《老子化胡经》乃古圣遗迹，不可削除。’诏从之。”^⑥真宗又序道经以诠黄老之道，如《宋真宗御制灵宝度人经序》云：“率固绝畋游之乐，务宣清静之风。……凡百群伦庶同归向，咸臻善利。”^⑦

仁宗天圣四年（1026年）正月，玉清昭应宫使王曾请下三馆校道藏库经，从之。仁宗因言：“其书多载飞炼金石方药之事，岂若《老氏五千

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷34，第288页下。

②（宋）彭耜：《道德真经集注序》，《道藏》第13册，第108页上。

③ 参见（宋）贾善翔编：《犹龙传》卷6，《道藏》第18册，第36页中。

④（宋）贾善翔编：《犹龙传》卷6，《道藏》第18册，第37页上。

⑤（宋）贾善翔编：《犹龙传》卷6，《道藏》第18册，第37页下。

⑥（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第877页下。

⑦《宋真宗御制灵宝度人经序》，《道藏》第2册，第187页中。

言》之约哉!”张知白曰:“陛下意于此,乃治国清静之道也。”^①

神宗亦重视发挥《道德经》的教化作用。“元丰三年(1080年)癸丑从张居善奏:自今补道职试《道德经》、《灵宝度人经》、《南华真经》义。”^②《宋史》卷157《选举志三》也有相关记载:“补道职,旧无试,元丰三年(1080年)始差官考试,以《道德经》、《灵宝度人经》、《南华真经》等命题,仍试斋醮科仪祝读。”^③

徽宗更是鼓吹“清静无为”,推崇《道德经》。早在崇宁二年(1103年)七月,徽宗敕茅山高道刘混康书就宣称:“朕执古之道,以御今之有,嘉与希夷守一之士,以正浇漓之习。”^④大观(1107—1110年)间(注:此文标题为:赠太中大夫诰,太中大夫乃徽宗为已卒的刘混康所赠封号。时间当在大观二年即1108年)又说:“朕惟至德之世,无为而万物化,渊静而百姓定,爰率是道,纳民泰和。”^⑤政和六年(1116年)十月,徽宗诏曰:“周室衰,中国有圣人焉。著九九篇以贻后世,淡然独与神明居,岂得而窥知?……昨注道德经(注:徽宗重视道经的研究,曾自注《老子》)可视仿唐制,命大臣分章句,书写刻石于京神霄万寿宫,以垂无穷焉。”^⑥同月二十日诏:“道无乎不在,由汉以来,析以异之。世流于末俗,不见大全,由是以隐。朕作而新之,究其本始,使黄帝、老子、尧、舜、周、孔皆行于今日。可令天下学校诸生添大小一经,各随所愿分治。大经《黄帝内经》、《道德经》,小经《庄子》、《列子》。”^⑦

高宗也以“清静无为”之治自诩。绍兴二十八年(1158年)十月庚寅,

① (宋)彭耜:《道德真经集注序》,《道藏》第13册,第108页上。《混元圣纪》卷9亦载其事,《道藏》第17册,第880页。

② (宋)谢守灏编:《混元圣纪》卷9,《道藏》第17册,第880页下。

③ 《选举志三》,《宋史》卷157,第11册,第3690页。

④ (元)刘大彬编:《茅山志》卷3,《道藏》第5册,第562页下。

⑤ (元)刘大彬编:《茅山志》卷4,《道藏》第5册,第570页中。

⑥ (宋)谢守灏编:《混元圣纪》卷9,《道藏》第17册,第882页上。

⑦ (宋)谢守灏编:《混元圣纪》卷9,《道藏》第17册,第882页中。《续资治通鉴长编拾补》卷37亦载此事,所载时间为重和元年八月庚午,文字与《混元圣纪》有异。见(清)黄以周等辑:《续资治通鉴长编拾补》卷37,第398页上。

高宗谕宰职曰：“朕惟治道贵清静，苟侈心一生，虽欲自抑，有不能已者。故所好惟在恬淡寡欲，清心省事，所谓‘为道日损，损之又损，以至于无为’，斯与一世之民同跻于仁寿。如斯而已。”^①（原注：见《皇宋中兴纪事本末》）

第三节 两宋君王与道士的政治互动

两宋君王出于巩固其统治的政治需要，往往对著名道士给予很高的礼遇，以达到笼络人心，激励道门的目的。而道士见宠于君王，必然为本门增添荣耀，同时也会使所在道门派系或所住持宫观获得宋政府的扶植。总体而言，两宋君王与著名道士之间保持着良好的政治互动关系，两者各有企图，各取所需，互动之中体现出良好的政教关系。本节以历史时间为主线，对两宋君王与道士的政治互动作一考察。

一、北宋君王与道士的政治互动

宋朝开国君王太祖即注重交游高道，并利用他们为宋政权服务。太祖对高道刘若拙、苏澄隐，即优宠有加。刘若拙，史载云：“若拙，蜀人，自号华盖先生。善服气，年九十余不衰，步履轻疾。每水旱，必召于禁中，设坛场致祷，其法精审，上甚重之。”^②刘若拙被太祖授以左街道录，主管教门公事。开宝五年（973年）十月癸卯，“诏功德使与左街道录刘若拙，集京师道士试验，其学业未至而不修饰者，皆斥之”。^③高道苏澄隐（一作苏澄）亦颇受太祖重视，《续资治通鉴长编》卷10，“开宝二年（969年）闰五月戊辰”条记其事云：

戊辰（太祖）次镇州。初真定苏澄颇养生，为道士，居隆兴观。

①（宋）彭耜：《道德真经集注序》，《道藏》第13册，第108页。

②（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷13，第111页下。

③（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷13，第111页下。

唐晋间数被召，皆辞疾不赴。契丹主凡欲自立时，求僧道之有名称者，加以爵命，惟澄不受。于是上召见之。谓曰：“朕作建隆观，思得有道之士居之，师岂有意乎？”对曰：“京师浩穰，非所安也。”上亦不彊。壬申幸其所居，谓曰：“师年逾八十而容貌甚少，盍以养生之术教朕？”对曰：“臣养生，不过精思炼气耳。帝王养生，则异于是。老子曰：‘我无为而民自化，我无欲而民自正。’无为无欲，凝神太和。昔黄帝、唐尧享国永年，用此道也。”上悦，厚赐之。^①

宋江少虞著《宋朝事实类苑》卷第42“旷达隐逸”亦载其事：

太祖征太原还，至真定，幸龙兴观，道士苏澄隐迎鑒驾，……上因延问甚久，自言顷与亳州道士丁少微、华山陈抟，结游于关洛，尝过从（原注：“过从”，《玉壶》作“遇孙君房”）麋皮处士。上问曰：“得何术？”对曰：“臣得长啸引和之法。”……因问以养生之要，隐对曰：“帝王养生异于是，老子曰：‘我无为而民自化，我无欲而民自正。无为无欲，凝神太和。’唐尧所以享国永固，得此道也。”遂赐号颐素先生。（原注：此条今见《玉壶清话》卷一）^②

值得注意的是，高道陈抟终太祖朝未尝召见。如前所述，在太祖登极的道教谶言中，陈抟可谓有功焉。据《仙鉴》云：“先生（注：高道陈抟）经史浩博，尤精易学，鉴人察物，辨别凡圣。宋太祖、太宗龙潜时，与赵忠献公游长安市，先生与之同入酒肆。”^③可见，或许太祖与陈抟有过交游，而且陈抟之名声甚隆，上文所引苏澄隐亦曾与陈抟“结游于关洛”。对于这样一位名道，太祖为何从不召见？或许下面一段史料可以为我们解开疑窦：

（陈抟）生尝举进士不第，去隐武当山九室岩辟谷练气。作诗八十一章，号《指玄篇》，言修养之事。后居华山灵台观，多闭门独卧，

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷10，第88页上。

②（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，上海古籍出版社1981年版（下同），第546—547页。

③（元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》卷47，《道藏》第5册，第369页中。太祖恩宠苏澄隐事，日本学者窪德忠著《道教史》亦加以关注，并认为这是太祖在建国初期收买人心之举。参见〔日〕窪德忠著：《道教史》，第190页。

经累月至百余日不起。周世宗召至阙下，令于禁中扁户以试之，月余始开，持熟寝如故，甚异之。因问以神仙黄白修养之事，飞升之道，持曰：“陛下为天下君。当以苍生为念，岂宜留意于为金乎？”世宗弗之责，放还山，令长吏岁时存问。^①

同书同卷亦云：“陈抟，周世宗尝召见，赐号白云先生。”^②“世宗拜谏议，不受。”^③

由上述史料可知，陈抟在后周世宗朝颇受重视。太祖因“陈桥驿兵变”代后周而建宋，对于陈抟这样备受前朝礼遇的高道，如果说太祖因此而心存芥蒂的话，也当属合情合理。反观高道苏澄隐，“唐晋间数被召，皆辞疾不赴。契丹主凡欲自立时，求僧道之有名称者加以爵命，惟澄不受。于是上（太祖）召见之。”^④或许在太祖务实的宗教政策面前，远离政治，与前朝君王无干涉的苏澄隐对于宋政府的政治价值，要大于备受前朝恩宠的高道陈抟。因而背负着前朝荣光的陈抟，自然被太祖冷落。但是“塞翁失马，焉知非福”，当太宗在“烛影斧声”的诡谲疑云中登上帝王宝座时，陈抟又成了太宗心仪的道门标志性人物。《宋朝事实类苑》卷第41“旷达隐逸”于此记录尤详：

（陈抟）论太祖朝，未尝召，太宗即位，再召之。雍熙初，赐号希夷先生，为修所居观，留阙下数月，多延入宫中书阁内与语，颇与之联和诗什。谓宰相宋琪等曰：“陈抟独善其身，不干势利，真方外之士。入华山已四十年，计其年近百岁，且言天下治安，故来朝觐，此意亦可念也。”遣中使送至中书，琪等问曰：“先生得玄默修养之道，可以授人乎？”曰：“抟遁迹山野，无用于世，神养之事，皆所不知，亦未尝习练吐纳化形之术，无可传授。拟如白日升天，何益于治？圣上龙颜秀异，有天人之表，洞达古今治乱之旨，真有道仁圣之主，正

①（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，第533页。

②（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，第534页。

③（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，第535页。

④（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷10，第88页上。

是君臣合德以治天下之时，勤行修炼，无以加此。”琪等表上其言，上览之甚喜。（原注：见《杨文公谈苑》）^①

太平兴国初，召赴阙，太宗赐御诗云：“曾向前朝出白云，后来消息杳无闻。如今若肯随征诏，稳把三峰乞与君。”先生服华阳巾草履垂绦，以宾礼见，赐坐。上方欲征河东，先生谏止。会军已兴，令寝于御园，兵还，果无功。百余日方起，恩礼特异，赐号希夷，屡与之属和。久之，辞归，进诗以见志云：“草泽吾皇诏，图南特姓陈。三峰千载客，四海一闲人。世态从来薄，诗情自得真。乞全麋鹿性，何处不称臣？”上知不可留，赐宴便殿，宰臣两禁赴坐，为诗以宠其行。（原注：见《澠水燕谈》）^②

陈抟受礼遇于后周世宗，却失意于宋太祖，又复受宠于太宗，其人生戏剧若此，正如其诗所云“世态从来薄”之谓也。而高道陈抟人生际遇之起伏，体现出道门于宋政府而言，更多的是作为政治工具的价值，而非宗教信仰价值。

陈抟门徒种放，较乃师而言，接触政治更积极主动，也颇有心机。《宋朝事实类苑》卷第42“旷达隐逸”记其事云：

宋维翰为陕西转运使，表荐之（种放），太宗令本州给装钱三万，遣赴阙，量其才收用。放诣府受金，治行。素与张贺善，贺适自秦州从事公累免官，居京兆。放诣贺谋其事，贺曰：“君今赴召，不过得一薄尉耳。不如称疾，俟再召而往，当得好官。”放然之，即托贺为奏章，称疾。太宗曰：“此山野中人，亦安用之？”令本府岁时存问，不复召。……咸平末，张齐贤知京兆府，表荐，召为左司谏，直昭文馆，赐五品服。（原注：《杨文公谈苑》）^③

①（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，第533—534页。

②（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，第534页。

③（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，第554—555页。作者按：寇德忠著《道教史》记载此事为：“公元992（淳化三年）年召擅长辟谷术的隐士种放，但种放未从，为此太宗反而钦佩他的高节而赐钱三万。”同《宋朝事实类苑》记载有抵牾之处。参见〔日〕寇德忠著：《道教史》，第192页。

种放工于算计，上文已揭示。而种放并非浪得虚名，他对于真宗执政，亦有进谏。同书同卷云：“真宗初，诏种隐君放至阙，以敷对称旨。……其书曰十议，所谓议道、议德、议仁、议义、议兵、议刑、议政、议赋、议安、议危。”^①同书卷十五“顾问奏对”详细记载了真宗西祀回辟，种放力劝其勿幸长安之事：

真宗西祀回辟，次河中，时长安父老三千人具表诣行在，乞临幸。且称汉唐旧都，关河雄固，神祇人民，无不望天光之下临也。上意未果，诏种司谏放以决之。时种持兄丧于家，既至行在，真庙携之登鹤雀楼，与决雍都之幸。种愚奏曰：“大驾此幸，有不便者三。陛下方以孝治天下，翻事秦汉，侈心封禅群岳，而更临游别都，久抛宗庙，于孝为阙，此其不便一也。百司供拟顿仗事繁，晚春蚕麦已登，深费农务，此不便二也。精兵重臣扈从车辟，京国一空，民心无依，况九庙乎？此陛下深宜念之，乃其三也。”上语塞悚然，曰：“臣僚无一语及此者。”放曰：“近臣但愿扈清辟，行旷典，文颂声，以邀己名，此陛下当自寤于清衷也。”翌日传诏，鸾舆还阙。临遣雍人，请幸宜不允。（原注：出《湘山野录》）^②

种放之论，包括孝道、农务、政局三方面，可谓切中要害。显然是熟稔政事之议，故深得真宗赞许。“景德中，种放赐告（原注：‘赐告’，《澠录》作‘赐号先生’）颺还嵩山，真宗致酒资政殿饯放，侍臣当值者四人预焉。（翰林学士晁迥，资政殿学士王钦若，知制诰朱巽，代制戚纶）……上乃钦定位次，……放北面对上，特示客礼。酒半，上赋七言诗一首赐放，放和，侍臣皆赋。士大夫荣之。”^③

茅山第二十三代宗师，高道朱自英因为真宗求嗣有功，被赐号为“国师”，颇得真宗宠幸。又因其为章献明肃皇后授上清大洞毕法，亦得刘后赏赐。《茅山志》卷11“上清品”云：“（景德）四年（1007年），真宗遣

①（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，第555页。

②（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，第171—172页。

③（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》，第553页。

使祈胤。明年，仁宗生。事具《宋史》，奉旨住持玉清昭应宫。山中敕建乾元、天圣两观，赐号‘国师’。明肃太后传大洞毕法，复赐号‘观妙先生’。^①《仙鉴》卷48亦载其事：“时主尚未建储，遣中使任文庆斋香设醮，命先生奏章求嗣。章圣（献）明肃皇后乃梦羽衣数十，从一仙官下降，云：此宋第四帝。（原注：见《圣政录》，茅山有碑）及仁宗嗣服，使两至州县，敦迫不得已，遂受命馆昭应宫，待遇甚渥。昭应宫使王钦若喜先生暂朝玉阙，有诗酬倡。及累表获辞，节度太尉、知升州丁谓亦赋诗送归山。自是隐居，称疾不起。明肃太后时遣使降香设醮，为保圣躬。及亲札赐金注碗一副，云是主上小时用底。为道者置庄一所，宝墨犹存。及受上清经法，遥尊先生为度师，赐号‘观妙’”。^②

徽宗朝奉行崇道政策，其对道流中经业德行卓著者如刘混康、张继先，及以方术名世者如王老志、林灵素、王文卿之流，皆有礼遇。当然对于前者之敬重，徽宗是想展示自己作为“清静无为，德治天下”的有道明君形象；对于后者之宠幸，则显示是出于借道教方术神化王权，巩固帝位的政治目的。《茅山志》卷3、卷4保留有徽宗赐刘混康敕书及诗文，“崇宁凡四十一通，大观凡三十一通”，^③其中多为鼓吹清静致治之事，对刘混康赏赐颇丰。兹以其文佐之：

敕刘混康：自别以来，必守安静。尔冲和养气，得其妙道；学术精深，博通奥旨。救危难以积善，观德业以养高。小大之事，常所访问；画规极虑，颇勤忠恪。济人利物，功莫大焉。近览所奏，并皆惟允。已差郝随专董其事，余地土等亦一一应副。更有所需，依前奏来。崇宁元年（1102年）七月六日降筭^④

敕刘混康：卿昔寓处都阙，延对禁廷。每陈忠道之诚，开益朕躬

①（元）刘大彬编：《茅山志》卷11，《道藏》第5册，第604页下。

②（元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》卷48，《道藏》第5册，第378—379页。又《茅山志》卷3“明肃刘太后赐朱宗师玉札”即言“亲札赐金注碗”事。参见（元）刘大彬编：《茅山志》卷3，《道藏》第5册，第561页下。

③（元）刘大彬编：《茅山志》卷3，《道藏》第5册，第562页上。

④（元）刘大彬编：《茅山志》卷3，《道藏》第5册，第562页上。

之志。虚心采纳，岂泯嘉言？赐号越常，用昭褒显。所有诰一轴，今递付卿，至可领也。秋气爽肃，燕居炼养之余，宜加保护。^①

又有特赐葆真观妙先生诰，其文曰：

敕江宁府句容县茅山道士洞元通妙大师刘混康：朕执古之道，以御今之有。嘉与希夷守一之士，以正浇漓之习。惟尔专气致柔，敦其若朴。虽道尊德贵，莫之能爵；而名实称谓其可已乎？宜申锡于命书，庶激扬于后学，尚推尔素以辅善民。可特赐号葆真观妙先生。崇宁二年（1103年）七月二十五日中书舍人白时中行^②

由上文可窥刘混康所受优宠之隆，同时也将徽宗礼遇刘混康之政治目的非常直白地表露出来，即借由和名道的交往，向臣民炫耀自己“清静无为”之德治。而徽宗亦希望对刘混康的恩赐，能起到“激扬于后学”的激励作用，使道教起到“以辅善民”的政治教化功能。其实刘混康所遇眷顾远不仅此，崇宁五年（1106年）八月，又加封其师号为“葆真观妙冲和先生”。^③《茅山志》卷4录大观元年（1107年）七月二十九日“宋诏告”，由此诏告可知徽宗不仅厚待刘混康，对其弟子也是赏赐有加，其赏赐清单为：“御笔画元始天尊、太上道君各一本，可与去岁所画太上老君共三清潜神供养；北斗等经五册，扇头二十个；果实一十件；香华龙脑茶烛等各以数交割付笱师（注：刘混康弟子笱净之）。空名祠部五十道、紫衣三十道。恐要度徒弟，笱师之下应徒弟赐以紫衣师号，随行侍者十五人皆赐披度，及赐帛束有差。”^④赏赐可谓盛极一时，而徽宗要刘混康完成的任务是什么呢？诰文交代得非常清楚：“谨斋沐写成密词一通，托先生拜章奏达，即幸也。伺得天语，速具奏来。余面谕笱师，令于先生处开陈贵妃表一通，亦附于笱师回山。”^⑤徽宗密词及所谓贵妃表不可得闻，估计其旨当为个人

①（元）刘大彬编：《茅山志》卷3，《道藏》第5册，第562页。

②（元）刘大彬编：《茅山志》卷3，《道藏》第5册，第562页下。

③（元）刘大彬编：《茅山志》卷3，《道藏》第5册，第565页下。

④（元）刘大彬编：《茅山志》卷4，《道藏》第5册，第568页下。

⑤（元）刘大彬编：《茅山志》卷4，《道藏》第5册，第568页下。

及宠妃祈福。正是由于刘混康具有极高的政治利用价值，故徽宗宠幸备至。正如笮净之所言：“先师被遇圣朝，恩荣终始，如藏真建观，前所未有。”^①

徽宗对三十代天师、龙虎山道士张继先也颇为重视。据张天雨集《玄品录》卷5记载：“徽宗遣使召之（张继先），既至，秩以碧虚大夫，先生方十三岁，辞不授。崇宁四年（1105年）再召，命弭解州盐池怪，事甚神异，赐号虚靖先生。政和中大内灾，命醮攘之，因奏红羊赤马之厄，其语秘。”^②可见徽宗看重正一教符箓斋醮之术，并利用之以消解灾异。据元赵道一《历世真仙体道通鉴》卷19记载，“徽宗崇宁以来，凡四召至阙。赐号虚静先生，视秩中散大夫。初，神宗以真人印文‘阳平治都功印’，凡六字，用昆玉刻之，藏于上清储祥宫法从库，将以畀有道者。至是以赐继先。已而进封真人为‘正一静应显佑真君’。仍诏有司就国之东建下院以居之，赐额曰‘崇道’。又赐缗钱修龙虎山上清宫，拨步口庄五万以饭其众，改赐‘上清正一宫’额。追封其祖及父‘先生’号，度其祖母陈氏、冯氏、妹葆真皆为道士，建真观以居之。复用澄素先生例（注：张乾曜），官其兄绍先假将仕郎，恩赉甚厚。”^③由上文可知，徽宗对张继先亦算优宠。但是张继先似乎同政治保持着相当距离。同书同卷云：“先生志在冲淡，引辞以归。尝作静通庵于上清宫，后为心斋坐忘之所。”^④又据明四十三代天师张宇初编《三十代天师虚靖真君语录》卷一所录张继先“答林灵素书”，言语中更是将张继先淡定的性格同林灵素张狂的举止作了生动的对比，其文如下：“瓢笠无情，云烟奚取？金门红雾，漫为天上之游；白石清泉，方保山中之适。萍梗偶成于会合，云泥各致其逍遥。一隔江山，屡移寒暑。闲名日起，浪迹时睽。靖惟道本自然，神非别有，明月周流碧汉；光本无形，白云来去，青山色非有迹。蚕入蛹而蛾去，雀赴水而

① （元）刘大彬编：《茅山志》卷26，《道藏》第5册，第669页下。

② （元）张天雨集：《玄品录》，《道藏》第18册，第139页上。

③ （元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》卷19，《道藏》第5册，第211—212页。

④ （元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》卷19，《道藏》第5册，第212页上。

蛤生。变化斯须，循环影响。趋向不干于模拟，浮沉自得于方圆。万象有杀有生，春花秋落；一气互消互息，夜露朝夕。五湖放浪于扁舟，三岛翱翔于玄鹤。升高须远，就下无难。不昧先机，方为达者。远承梅驿，径复华笈。幸闕冲和，适符欵记。”^①

如前所述，徽宗对王老志、林灵素、王文卿等以方术著称于世的道流也很重视，目的在于利用他们神化王权，巩固帝位。王老志“尝献乾坤鉴法，命铸之。既成，谓帝与皇后他日有难，请时坐鉴下，思所以儆惧消变者。（死后），诏赐金以葬，赠正议大夫。”^②王文卿，《仙鉴》卷53载其神异事云：“徽宗宣和初，将渡扬子江。遇一异人授以飞章谒帝之法，及啸命风雷之书。”^③后经由林灵素向徽宗吹嘘其为“先天都使，掌文吏。下生人世，以赞清静之化”，^④故深得徽宗器重。而王文卿亦卖力地斩妖驱鬼、祈雨祈晴，颇获徽宗宠幸。^⑤需要指出的是，王老志及王文卿大体上还能守住道流本分，不干预时政，故均得以全身而退。林灵素则恃其鼓吹“神霄”之说，获宠于徽宗而得意忘形，干预政局，终至落败。《宋史·方技传》、清潘永因编《宋稗类钞》载其事云：

（徽宗）令吏民诣宫受神霄秘录，朝士嗜进者，亦靡然趋之。每设大斋，辄费缗钱数万，谓之千道会。帝设幄其侧，而灵素升高正坐，间者皆再拜以请。所言无殊异，时时杂捷给嘲谈以资嫌笑。其徒美衣玉食，几二万人。遂立道学，置郎、大夫十等，有诸殿侍晨、校籍、授经，以拟待制、修撰、直阁。始欲尽废释氏以逞前憾，即而改其名称冠服。^⑥

灵素益尊重，升温州为应道军节度，加号元妙先生、金门羽客、

①（明）张宇初编：《三十代天师虚靖真君语录》卷1，《道藏》第32册，第370页。

②《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13527页。

③（元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》卷53，《道藏》第5册，第412页中。

④（元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》卷53，《道藏》第5册，第412页中。

⑤（元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》卷53，《道藏》第5册，第412—413页。

⑥《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13529页。

冲和殿侍晨，出入呵引，至与诸王争道。都人称曰：“道家两府”。^①

宣和间，林灵素希世宠幸数诏入禁中，赐坐便殿。一日灵素倏起趋阶下曰：“九华安妃且至。”玉清上真也。有顷，果中宫至。林素再拜殿下，继又曰：“神霄某夫人来。”已而果有贵嫔继至者。灵素曰：“在仙班中与臣等列，礼不当拜。”长揖而坐。俄忽愕视喑曰：“是间乃何有妖魅气也？”时露台妓李师师者，出入宫禁。言讫而师师至。灵素怒目攘袂，亟起取御炉火箸，逐而击之。内侍救护得免。灵素曰：“若杀此人，其尸无狐尾者，臣敢罔上之诛。”上笑而不从。^②

灵素在京师四年，恣横愈不悛，道遇皇太子弗敛避。太子入诉，帝怒，以为太虚大夫，斥还故里，命江端本通判温州，几察之。端本廉得其居处过制罪，诏徙置楚州而已死。遗奏至，犹以侍从礼葬焉。^③

林灵素之悲剧即在于忘却了自己作为道流的真实身份，误以为得到徽宗宠幸就可僭越皇权礼数，殊不知即便是最愚蠢的君王，也会把维护皇权体制作为最根本的政治目的，道流仅仅是其实现政治目的的工具而已。

二、南宋君王与道士的政治互动

南宋君王由于受到北方强敌的侵扰，他们对宗教的精神依赖更胜于北宋诸帝。南宋道流之名声显赫者，更是受到君王礼遇。如高宗、孝宗朝著名道士皇甫坦，善医术，因治好显仁太后眼疾而受高宗宠幸。在与高宗的召对中，皇甫坦陈述了“心无为则身安，人主无为则天下治”的治身治国之道，以及“先禁诸欲，勿令放逸；丹经万卷，不如守一”的长生久视之术。皇甫坦还颇会洞察后宫情势，准确地判断荆南帅李道之女将为光宗之后。在南宋甫建，局势动荡的历史时期，皇甫坦凭着对政局的准确把握，故其推销“清静无为”之道深得高、孝二帝赞许。“帝（高宗）服，书‘清静’二字以名其菴，且绘其像禁中。”“荆南帅李道雅敬坦，坦岁谒道。隆

① 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13529页。

② （清）潘永因编：《宋稗类钞》下册，卷7，第614—615页。

③ 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13529—13530页。

兴初，道人朝，高宗、孝宗问之，皆称皇埔先生而不名。”^①

孝宗对道士何蓑衣（又名莎衣道人）甚为敬重。“帝念恢复大计，累岁未有所属，后位虚且久，乃焚香默言：‘何诚能仙顾，必知朕意。’”后何蓑衣之预言深合孝宗之意，“帝甚异之，遂赐号通神先生，为筑庵观中”，“帝遂命内侍即其居设千道斋，合云水之士，施与优普。”^②

正一派宗师在南宋朝颇受重视。据《历世真仙体道通鉴》卷19记载，三十二代天师张守真、三十三代天师张伯璟、三十四代天师张庆先、三十五代天师张可大皆受君王召见赐封。其中尤以第三十五代天师张可大最为显赫，兹录其事如下：

理宗绍定三年（1230年），仁静（张天麟，张可大之父）仙去，可大年方十三，正承三十五代之教。丰神秀异，性识不凡。四方参受法箓者，动数万计，道化盛行。……（嘉熙）三年（1239年）四月，奉圣旨召赴行都，退潮、祷雨、禳蝗、保边，咸有感格。七月，召见赐坐，赐斋，赐号“观妙先生”。褒嘉甚至，锡赉便蕃，仍赐钱重兴先朝元赐真懿观，俾为母子同居之地。锡以土田，免其租赋。御书观额及“真风之殿”、“紫微之阁”以赐。又赐扇一握，亲洒宸翰曰：神与道而为一，天与人而相连。苟精守以专密，必驾景而凌烟。……自是简眷愈隆，时有宣赐，降香建醮无须岁，每祷辄应。至宝祐二年（1254年），复奉圣旨召赴行在，住持龙翔宫，以亲老故辞。准敕提举三山符箓，兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫事。^③

张可大置身于南宋末期，当其时也，蒙元大军步步紧逼，赵宋政权已经风雨飘摇。在这样的历史背景下，道教“祈福禳灾”的符箓方术及其虚幻的精神慰藉作用得以发酵，以至“四方参受法箓者，动数万计，道化盛行”。因而南宋政府非常重视道门领袖人物，张可大奉旨“退潮、祷雨、禳蝗、保边”，俨然成了统治者的重要依靠力量。

① 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13530页。

② 《方技传》，《宋史》卷462，第39册，第13532页。

③ （元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》卷19，《道藏》第5册，第213页。

据元朝茅山第四十五代宗师刘大彬《茅山志》卷12“上清品”记载，南宋茅山历代宗师颇有道术名世，受朝廷召赐者。如三十代宗师李景暎，“至性淡泊，深宝慈俭，一入大静，弥月不出。高宗累召，辞疾不起，即山中赐号‘靖真先生’。绍兴二十五年夏旱，留守诣师请雨，大应，守闻之。朝使一再至，师辞疾愈力。明年，为秦夫人王氏拜章，知桧系丰都事。”^①李景暎似乎刻意保持着同政治的距离，同时又洞明时政，悉晓奸相秦桧之恶。故其赞文曰：“迷国当诛，犹冀冥报。玄狱之警，亦辅名教。”^②三十三代宗师邢汝嘉，嗣教前为太一宫高士、左街道录。“孝宗召为御前高士。蚤年寡发，不胜冠。特赐巾裹上殿，并御制诗曰：朕亲命制华阳巾，赐与茅山得道人。戴此不妨朝玉陛，免教五岳受埃尘。”^③深得孝宗器重。三十四代宗师薛汝积，嘉定六年（1213年），（注：《茅山志》卷26《嘉定皇后受箓之记》为嘉定三年）为宁宗皇后杨氏授大洞毕法。《茅山志》卷12载其事云：

嘉定六年癸酉地腊日，宁宗皇后杨氏用明素太后故事，命左街鉴义上官德钦齎香币，受大洞毕法。遥礼先生为度师，修罗天醮。甘露降，灵芝生，白鹤彩云，佳瑞非一。高士刘先觉撰《传箓记》。^④

刘先觉所撰《传箓记》即《嘉定皇后受箓之记》，保存在《茅山志》卷26，其文曰：

皇帝妙毓至神，缙承大统，薄海内外，晏然无事。皇后道合坤宁，光齐日耀，弥纶帝德，辅赞化原，而内助余闲，贵道清静，宅心虚白。乃嘉定庚午午节，命左街鉴义臣上官德钦緘封宝薰，肃将中旨。用章献明肃皇后故事，至华阳洞天上清宗坛，传授大洞毕法宝箓。金龙玉壁，质信礼仪，罔不毕备。上清经箓宗师臣薛汝积恭承教令，洁己斋心，驰诚南岳，结想上灵。建置玉箓道场、罗天大醮，广修斋设，延

①（元）刘大彬编：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第606页下。

②（元）刘大彬编：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第607页上。

③（元）刘大彬编：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第607页中。

④（元）刘大彬编：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第607页下。

供羽衣。是夕，玉绳金波，昭回璇汉；祥飏瑞霭，纷郁宫廷。翼日，笙鹤翱翔，飞舞成瑞。灵芝异草，叠产于林垆间。四方来观，莫不敬叹。猗欤盛哉！臣先觉曩以微贱，遇孝宗皇帝蒙恩，放还山林。与臣汝积从游，目击盛事，欣喜踊跃。窃考经策之自来，求流传之所在，巍巍至妙，荡荡难名。诚求道之津梁，登真之道路，至于光显流行，囑付帝后，俾承天而行，与道合真，则我朝之盛，又非前代所及也。气结九天，自然成文。火鍊太空，真人按笔。此宝箓所由始也。太平下教，小有天王、紫虚元君流播人间，此宝箓所由传也。元君初降句曲，命杨羲以隶古定其文，传上清仙翁许翔。宝笈琅函，凤罗金钮，割敌有仪，盟誓甚众。得之者，必名书金简，身在丹台。苟非其人，不在此族。历代帝后，佩服崇尚，用以延洪祚，用以益永年。发祥贍祉，如鼓应桴。然足以知其教，不足以见其盛也。自元君二十二传观妙先生朱自英，是为章献明肃皇后临坛之师。两传而至冲和先生刘混康，时在宣和。徽宗皇帝命先生总括三洞四辅，为盟传之师，仍赐白玉印，以续宗坛之系。九传而至臣汝积，又复恭遇皇后下屈崇尊，增贍经策，其道益以光显，其事益以流行。圣子神孙，奕叶相承。不忘道化用，跻世于仁寿。此千载一遇，万世之下不可尚矣。天降其祥，地不爱宝，未足见皇天之所以眷顾我圣后者。亿万斯年，与帝并尊，为天下母。此降精三境，流光十极，付囑我圣后者，其在兹乎？恭惟皇后殿下聪明天稟，慈慧日隆，百神敷佑，瑞气腾空，国家宝历，过期流芳，亿兆之祥也。臣不敢自默，敬为之记，姑录始末，不敢为文。嘉定三年庚午岁五月十有六日，右街道录、凝神斋高士臣刘先觉拜手稽首恭记。^①

《嘉定皇后受箓之记》详细交代了上清大洞毕法宝箓之渊源流变，足见此宝箓颇受宋室垂青。北宋真宗章献明肃皇后及南宋宁宗杨皇后、理宗谢皇后皆受此箓，其目的即在于“用以延洪祚，用以益永年”。身为宁宗

^① （元）刘大彬编：《茅山志》卷26，《道藏》第5册，第672页。

皇后之度师，薛汝积自然获得王室恩宠。

三十五代宗师任元阜，亦颇受宁宗礼遇。“嘉定十六年（1223年），淫雨，宁宗召至阙，修大醮。师敕水至坤隅，向艮户蹊罡，若有禁敕。上亦先梦其地有妖异，人所不知也。因赐号‘通灵’。明年复召祷雨，加‘至道’。赐象简冠帔，皇后赐之纨扇，亲书‘特赐妙相真人’于其上。”^①三十七代宗师汤志道，更是将道教方术与对君王的政治伦理要求巧妙地结合起来，宣扬德治之道，深受理宗赏识。“（淳祐）五年（1245年）秋大旱，召赴阙祷雨。师曰：‘雨不须祷。’上曰：‘亢旱奈何？’师曰：‘臣闻民者天之赤子，陛下忧民若此，雨当旋至。臣行不足格天，臣心有足知天。’是夕果雨，上大悦。民举手曰：‘汤仙雨’。召住太一宫，力辞还山，赐赆特厚。”^②三十八代宗师蒋宗瑛，“注大洞玉经十六卷”，是南宋茅山宗师中唯一有著述传世者。（另《道藏》三家本第3册，载有蒋宗瑛作颂的《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷10）蒋宗瑛经业德行深见于理宗朝，“朝廷行郊祀礼，久雨，召诣阙祷，乃大霁。理宗赐御书‘上清宗坛、圣德仁祐之殿、景福万年之殿’，凡三榜，赐钱十万缗，缮修宫宇。”^③生于乱世的蒋宗瑛对政治表现出深深的倦意，“累表乞谢事，不允。开庆改元，托疾游庐山。遇鄂渚之乱，乃过天目山，往来永嘉山水间。……上闻其高尚不可回，而法主之任不可缺，遂敕高士景元范代之。”^④但是一心想作方外之游的蒋宗瑛，还是没能挣脱政治的磁场。蒙元灭宋之后的第二年即元世祖至元十八年（1281年），“世祖皇帝降特诏，便安就道，不得辞。比至燕都，六月二十七日无疾化。弟子奉冠履归葬藏真之山。”^⑤《茅山志》卷4录有元诏告“世祖皇帝召蒋宗师诏”，其文曰：“上天眷命，皇帝圣旨，谕建康路三茅山三十八代宗师蒋宗瑛：闻汝年高德劭，法策精严，思接道论。今

①（元）刘大彬编：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第608页上。

②（元）刘大彬编：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第608页。

③（元）刘大彬编：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第608页下。

④（元）刘大彬编：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第608页下。

⑤（元）刘大彬编：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第608页下。

遣使驰驿，召赴阙廷。仍敕有司，如法律遣，便安就道，毋至艰虞。故兹诏示，想宜知悉。至元十八年二月日”。^①三十九代宗师景元范，曾为理宗后谢氏授上清大洞毕法宝箓。《茅山志》卷12载其事云：“理宗后谢氏如先朝故事，尊以师礼，受大洞毕法。其词略曰：为天下母，敬持坤顺之符，尊道中师，庸受颐真之箓。”^②

南宋“三山符箓”之灵宝一派，于两宋之际分化出“东华派”。东华派之创教者宁全真，颇见宠于高宗朝。据《灵宝领教济度金书·嗣教录·赞化宁先生》记载，宁全真“能通真达灵，飞神谒帝，名震京师”。^③宁全真精通符录斋醮之术，且善于揣摩帝意。故对于仓皇登上君位的高宗而言，自然是值得倚重的道门中坚人物。兹录其事于下：

绍兴中，既驻蹕吴会，十六年（1146年）十一月，高宗皇帝将有事于南郊。及致斋，雨雪交作，上忧形于色。或奏请先生致祷焉，甲戌朝献元庙，霁日丽空。乙亥享太庙，晚宿青成斋宫，风雪复作。上即封香遣内使诣先生靖治，先生谢恩迨，以为今去行礼只一二时，须具章奏无及，乃取水嚙壁中，光辄现。令斋香内使谛观之，一上真降鉴云：是太皇万福道君。先生命内使以上旨恳切，求一日之晴以讫大礼，蒙道君首肯而退。即策骑回奏，及行次宫门，瘕云渐散。丙子清旦，上登坛行礼，于彩云缭绕中，三台独见。暨五鼓成礼，则风雪又如昨矣。廷臣付史馆以记其瑞，上从之。后恩平郡王迎至府中，建大斋，奉高庙密旨，附上二章，缄竟而后付出。初不知所云何事，伏拜毕，奏：“蒙上帝睿旨，所陈忠孝二字，忠字未可行，孝字允所请矣。”盖高庙言恢复及灵嗣事也。三十八年（注：当为绍兴三十一年。据《宋史·刘锜传》云：三十一年，金主亮调军六十万，自将南来，弥望数十里，不断如银壁，中外大震。参见《宋史》卷366，第33册，11406页），逆亮犯淮，江南事急，中外恟恟，羽檄交驰。高庙诏先生

① （元）刘大彬编：《茅山志》卷4，《道藏》第5册，第573页中。

② （元）刘大彬编：《茅山志》卷12，《道藏》第5册，第609页上。

③ 《灵宝领教济度金书·嗣教录》，《道藏》第7册，第17页下。

入殿庭，仍奏密章。拜毕，复奏章中所陈，不差一字。奏云：“面奉虚皇上帝降赐一箭，又有灵飞玉女传旨而出曰：‘天亡此胡，三日后天下当太平。’”初言甚密，及期，捷书果至。逆亮以其下作乱，中流矢死。上令学士院降诏，忽有“天亡此胡，俾以身而送死”之句。上大惊异，顾问学士曰：“卿何有天亡此胡之句？”学士奏曰：“臣夜来梦一金甲神人语臣曰：‘上帝敕旨已下，天亡此胡。’臣遂下一句缀之。”高庙大喜，敕赐“洞微”高士，继进赞化先生，赐赉荣宠。事后朝廷凡有醺礼，皆属先生主典之。^①

《灵宝领教济度金书》为东华派经典，其《嗣教录》固然有神化其创教者的倾向。但它以宗教话语的方式，对高宗朝政局动荡、君臣惶恐不安所作之反映，基本符合当时史实。宁全真以道教斋醮符箓之术，服务于南宋统治者国家祭祀、求禱子嗣及天下太平等重要政治活动，故而“赐赉荣宠”。

综上所述，两宋君王与道流的政治关联，同两宋政治时局的走向高度相关。在赵宋政权统治的中前期，天下相对承平，故宋政府对道教的精神依赖不强，君王多出于炫耀德治而宠任道流。而赵宋政权统治后期，特别是南宋小朝廷偏安江南，国力羸弱，始终面临强敌侵扰，其统治者对道教的虚幻精神安慰作用之需要胜过北宋朝，故南宋君王对道流中精通符箓斋醮之术者，赏赐有加。反观道流之人生价值取向，主动接近君王以获恩宠者有之，为盛名所累被动征召者有之，屡征不起逍遥物外者有之；两宋道流之所以在面对荣宠时有不同的人生选择，既有个人价值取向的分野，也有政治时局的影响。而如何在政治的强力磁场下，既发挥宗教维系社会稳定，教化人心的政治作用，从而为宗教赢得更好的发展空间；又能使宗教保持自身特点，不至于在政治的漩涡中蜕变为世俗的意识形态工具，从而失去宗教应有的神圣光环，即如何拿捏宗教“入世—出世”之维度，对于两宋道流而言，则是影响其抉择的主要因素。

^① 《灵宝领教济度金书·嗣教录》，《道藏》第7册，第17—18页。

第四节 道教斋醮科仪与赵宋政权的政治祈福

在中国传统极权体制下，君王均宣称“获命于天”。君王政权除了通过政治权力以获得现实层面的巩固外，也需要通过向神灵祈福以获得精神层面的巩固。“篆类在于证明中国君主统治的正统性的吉兆（其缩影就是‘河图’），而道教仪式的最终目的，同君王所行仪式的目的完全一样，都是为了致‘太平’。”^①道教正是通过斋醮科仪，忠实地履行为赵宋政权进行政治祈福的任务。

道教斋醮科仪有专为君王准备的仪范。宋吕元素集成《道门定制》10卷，全书述表章奏状、云篆符诰、疏词榜牒、斋醮戒仪等。《道门定制》以人间礼数为摹本，确立参拜神祇的规矩。其《序》云：“道门斋醮简牒之设，古者止符篆朱章而已。其他表状文移之属，皆后世以人间礼兼考合经教而增益者。”^②既然是要遵循人间礼数，那么君臣之礼是首先要明确的。《道门定制》卷之一议称臣时云：“自上九皇外，其他众圣皆不须称臣。盖九皇尤人间之至尊，而众圣虽帝位者皆一方之帝，于九皇尤诸侯百官也。”^③

仙界尊神分等级，人间君臣有伦理。那么斋醮科仪之事，就必须各司其职，各安其位，不可逾越。兹据《道门定制》卷之六所列科仪以明之：

太一斋（十神太一主之）：帝王修奉，展礼配天。九天斋（九天生神帝主之）：匡护国家，保制劫运。金策斋（上元天官主之）：保佑帝王，安人镇国。玉策斋（中元地官主之）：保佑六宫，辅宁妃后；上以为帝王之斋，或大臣藩镇为国祈禳亦许修奉。黄策斋（下元水官主之，事关上元中元二官）：普资家国，遍及存亡。开度七祖，救拔三涂。盟真

① [法] 安娜·塞德尔著，蒋见文、刘凌译：《西方道教研究史》，第78—79页。

② （宋）吕元素：《道门定制·序》，《道藏》第31册，第653页下。

③ （宋）吕元素：《道门定制》卷1，《道藏》第31册，第654页上。

斋：宗庙迁拔及臣下拔亡，皆可兼奉。^①

由上述斋醮科仪可知，太一斋、九天斋、金篆斋及玉篆斋均为保有帝王及其政权所专用。下文以太一斋与金篆斋为例，作一阐述。

太一斋由太一神主之，属帝王专用修奉之斋。崇祀太一具有宣示君王身份的重要象征意义，因而两宋君王对此都很重视。宋扈蒙撰《宋东太一宫碑铭》述宋太宗朝建宫史和祀太乙神之事。“太平兴国八年（983年），岁在协洽。春三月，诏立太乙宫于皇都之巽地，所以宅神灵而昭睿德也。臣谨按太史公书云：天神之贵者曰太一，太一之佐曰五帝。古者天子尝以春秋祭太乙于东南郊，牲用太牢。”^②“又诏选十州之羽客，洎中禁之贵臣，共禀规程，同为监护，每岁以三元令节、四序良辰，备清醮于仙坛，禱鸿禧于福祚。”^③宋宋绶撰《宋西太乙宫碑铭》记载：宋仁宗于天圣六年（1028年）建西太一宫“于京城之西南”。^④“其仪视灵宝真宗之嗣统也。国有大事，必先告知，朝有成庆，亦亲款之。皇帝率循丕法，无废常荐。”^⑤“其外堂庑众舍总四百余区。择精鍊道士，得元靖大师徐思简等三十人处之。祠醮仪法率用雍熙之旧。”^⑥宋神宗熙宁四年（1071年），司天监建言请立中太乙宫。“天子可其奏，命将作监即国中之南而建宫焉。经始于四年之冬，而成于六年之春。”^⑦宋吕惠卿撰《宋中太乙宫碑铭》，将宋神宗推进改革的成果归因于太一神的护佑：“臣观皇帝粤自嗣服，改修政教，整齐吏方。而法度之行，先立于府寺。兴举民事而利泽之，及首加于都畿。以至士被教育，兵足廩赐。凡百劳来，又皆先于四方。而雨暘寒燠，莫不顺适。浮言不能摇其成，异议不能幸其失。岂惟人事，亦有天时之助也。则真室之

①（宋）吕元素：《道门定制》卷6，《道藏》第31册，第712—713页。

②（宋）扈蒙撰：《宋东太一宫碑铭》，《道藏》第19册，第687页下。

③（宋）扈蒙撰：《宋东太一宫碑铭》，《道藏》第19册，第688页中。

④（宋）宋绶撰：《宋西太乙宫碑铭》，《道藏》第19册，第689页上。

⑤（宋）宋绶撰：《宋西太乙宫碑铭》，《道藏》第19册，第689页中。

⑥（宋）宋绶撰：《宋西太乙宫碑铭》，《道藏》第19册，第689页下。

⑦（宋）吕惠卿撰：《宋中太乙宫碑铭》，《道藏》第19册，第690页下。

佑其兆于兹乎？”^①

南宋亦颇崇祀太一，据南宋人吴自牧撰《梦粱录》卷八《东太乙宫》云：“东太乙宫，在新庄桥南。元东都祠五福太乙神也。驻蹕于此，以北隅择地建宫”，^②“绍兴间，命浙漕度地建宫，凡一百七十四区……每祀用四立日，设筵豆簋簠尊罍，如上帝礼。”^③卷八《西太乙宫》云：“西太乙宫，在西湖孤山。淳祐间，太史奏太乙临梁、益分，请用天圣故事，于国城西南别建新宫，以顺方向。”^④

金箓斋由上元天官主之，亦为保佑帝王专用。唐末五代道士杜光庭集《金箓斋启坛仪》述金箓斋甚为详尽，《金箓斋启坛仪·序事》云：“上元金箓，为国王帝王镇安社稷，保佑生灵。上消天灾，下禳地祸；制御劫运，宁肃山川；摧伏妖魔，荡除凶秽。”^⑤据《金箓斋启坛仪》所载，金箓斋坛分为四种：“外坛，广四丈五尺，高二尺；中坛，广三丈三尺，高二尺；内坛，广二丈四尺，高二尺；方坛，共高六尺，法坤之数也。”^⑥足见其规模宏伟，花费自然甚巨。南宋《灵宝玉鉴》卷1“设醮辩”云：“上元金箓，可以清宁两仪，参赞天地；祈天永命，致国休征；衍百世之本支，培万年之社稷。皆天子事，非有朝旨不可为也。”^⑦更是点出了金箓斋之专属性质。宋张商英编《金箓斋三洞赞咏仪》3卷，辑宋太宗、真宗、徽宗行金箓斋使用之制步虚词等共计160首。皆为行金箓斋时醮告道教尊神使用，显见君王政治祈福之虔诚。（关于这方面的情况，本书第四章“两宋道教与政治伦理”有专门阐发，兹不赘述）

金箓斋成，往往要继之以投龙简。北宋张商英奉旨删定《金箓斋投简仪》卷1，述投山、土、水龙诸简之科仪。兹述如下：

①（宋）吕惠卿撰：《宋中太乙宫碑铭》，《道藏》第19册，第691页中。

②（宋）吴自牧撰，傅林详注：《梦粱录》，山东友谊出版社2001年版，第103页。

③（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷，第104页。

④（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷，第105页。

⑤（五代）杜光庭集：《金箓斋启坛仪·序事》，《道藏》第9册，第67页上。

⑥（五代）杜光庭集：《金箓斋启坛仪》，《道藏》第9册，第67页中。

⑦《灵宝玉鉴》卷1，《道藏》第10册，第145页。

策道士一人，充高功。具斋意于殿上，或坛上，开建道场，祝香。
净坛，敕水。

唱各礼师，存念如法。

高功法师宣五方卫灵奏。

东方：九气青天明星大神焕照东乡洞映九门转烛阳光扫秽除氛
开明童子备卫我轩收魔束妖上对帝君奉承正道赤书玉文

九天符命摄龙驛传普天安镇我得飞仙

南方：南方丹天三气流光荧星转烛洞照太阳上有赤精开明灵童
总御火兵备守三宫斩邪束妖翦截魔王北帝所承风火八卫

流铃交换敢有不从正道流行我享上功保天长存亿劫无终

西方：七气之天太白流精光耀金门洞照太冥中有素皇号曰帝灵
保神安镇卫我身形段截邪源王道正明宫殿整肃三景斋并

道合自然飞升紫庭灵宝符命普惠万生功加一切天地咸宁

北方：北方玄天五气徘徊晨星灿烂光耀太微黑灵尊神飞仙羽衣
备守五门检精捕非敢有干试豁落斩催玉符所告神镇八威

邪门闭塞正道明开映照我身三光同辉策空驾浮举形仙飞

中央：黄中理气总统玄真镇星吐辉流焕九天开明童子一十二人
元气阳精炎上朱烟洞照天下及臣等身百邪摧落摄鬼万千

中山神咒溥天使然五灵安镇身飞上仙

五星都咒：五星列照焕明五方水星却灾木德致昌荧惑清惑太白辟
兵

镇星四据家国利亨名刊玉简录字帝房乘飙散景飞腾太空

出入冥无游宴十方五灵覆盖招神摄风役使万灵上卫仙公

唱鸣法鼓二十八通。

高功法师发炉。

“太上真元五灵老君当召功曹使者、左右龙虎君、捧香使者、三炁正神，关启三天太上元黄老君。臣今正尔烧香，谨奉当今皇帝玉坛醮罢，金策斋成。专遣某官诣某处投奠龙简，重设醮筵，愿得太上八方

正真生气，降流臣等身中，令臣所启，速达至真无极太上三尊三清天帝御前。”

次再拜，上香、上茶、上酒。

次唱各称法位。

“高功具法位臣某谨上启三清上圣、十极高真、五方五帝君、天地水三官、洞天真宰、四渎海岳、水府龙神、一切圣境得道仙灵。臣秉质凡微，托躬尘秽，宿荷余福，栖身法门。宝诀灵书，获闻上范约当，宣扬道化，保辅邦家。凡有祷祈，敢不闻达？今皇帝以集福禳灾，散坛罢醮，专遣某官诣某州洞府灵山，投奠龙璧玉简，恭依睿旨，重启醮宴，祈众圣之降临，察诚心而领纳。蒙如所请，仰荷灵恩。臣与某官等，诚惶诚恐，稽首顿首，再拜奉请。”

次上香再拜，献酒设拜。

“谨奉请中元赦罪，地官、中元四十二曹仙官、王屋山小有洞天神仙圣众、十大洞天神仙真宰、五岳洞天真君、八十一洞神仙、七十二福地仙官、青城山九天丈人、储福定命真君、潜山司命真君、庐山九天采访使者、应元保运真君、诸岳名山，洞天福地，一切得道龙神仙众，应感分辉，降临醮座。谨稽首虔诚再拜。”“谨奉请下元解厄，水官、下元四十二曹掾吏、龙神圣众、济渎清源王、济渎一切得道龙神圣众、四海八溟三河四渎灵官圣众、九江水帝、十二河源河伯、河侯河掾、川灵大泽本府灵司、一切官属，应感分辉，降临醮座。谨稽首虔诚再拜。”

次上香，再献酒设拜。

次重称法位：

“臣谨重上启高真上圣、天地水三官、岳渎洞天、靖庐福地、得道神仙龙神官属、四海八溟千川万谷、泉源水府灵司正神、当境一切威灵、得道圣众，降赴醮筵，鉴纳丹诚，流光映照。伏愿皇帝邦基磐固，国寿天齐。动植霑恩，华夷蒙润。甘露零而祥凤集，卿云现而景要垂。毒疠屏消，吉祥蕃委。惟神克念，永孚于休。一切含生，并登道岸。

臣等诚惶诚恐，稽首顿首，再拜奉送。”

次十二愿：

“臣等一愿乾坤明素；二愿气象清圆；三愿圣人万寿；四愿化洽八埏；五愿天垂甘露；六愿地发祥烟；七愿四时应节；八愿万物生全；九愿家多孝悌；十愿国富才贤；十一愿丰都罢对；十二愿学道成仙。”

次高功复炉祝曰：

“香官使者、左右龙虎君，侍香诸灵官，当令行道之所，自然生金液丹碧芝英。百灵众真，交会在香火炉前。上愿皇帝受福，天下蒙恩；十方仙童玉女侍卫，香烟传奏，向来所启，速达至真无极大道三清上帝御前。”

次举学仙颂：

“学仙行为急，奉戒制精心。虚夷正气居，仙圣自相寻。若不信法言，胡为栖山林。”

次如法焚香，度简投下洞天。

次诣水府。

次举投简颂：

“祈真登紫府，告命诣龙潭。玉女遥梵響，金童奏香烟。书名通九地，列字上三天。永享无期寿，尅成高上仙。”

次举迴向赞：

“向来设醮功德，上祝皇帝，次及臣寮，同赖善功，成无上道。一切信礼。”

次高功回向，念善云：

“上来投简事毕，设醮功德周备。奉为皇帝，上祝圣寿无穷。念大圣元始天尊、太上玉晨大道君、太上金阙老君、太上三清大天帝，无量不可思议功德。”（道众山呼）。①

龙简有山简式、土简式、水简式，兹述如下：

①（宋）张商英删定：《金箓斋投简仪》，《道藏》第9册，第131—133页。

山简式：“嗣天子臣伏为迎祥集福，祇建冲科，谨斋龙璧信币之仪。命道士几人于某宫观某殿，开启金箓道场几昼夜。罢散日，设普天大醮一座，三千六百分位。告盟天地，纪筭延釐。斋事周围，恭陈大醮。谨依旧事，诣洞天投送金龙玉简，愿神愿仙，飞行上清。五岳真人、至圣至真，鉴此丹恳，乞为腾奏。上闻九天，谨诣灵山，金龙驿传。（某年太岁某甲子，几月某朔，某日某甲子，于道场内，吉时告闻。）”^①

土简式：“嗣天子臣伏为迎祥集福，祇建冲科，谨斋龙璧信币之仪。命道士几人于某宫观某殿，开启金箓道场几昼夜。罢散日，设普天大醮一座，三千六百分位。告盟天地，纪筭延釐，斋事周围，恭陈大醮。谨依旧事，诣灵坛投送金龙玉简，愿（神愿）仙，飞行上清。中黄九土，戊巳黄神，土府五帝，鉴此丹恳，乞为腾奏。上闻九天，（谨诣灵坛）金龙驿传。（某年太岁某甲子，几月某朔，某日某甲子，于道场内，吉时告闻。）”^②

水简式：“嗣天子臣伏为迎祥集福，祇建冲科，谨斋龙璧信币之仪。命道士几人于某宫观某殿，开启金箓道场几昼夜。罢散日，设普天大醮一座，三千六百分位。告盟天地，纪筭延釐，斋事周围，恭陈大醮。谨依旧事，诣水府投送金龙玉简，愿神愿仙，三元同存，九府水帝、十二河源、江河淮济溟冷大神，至圣至真，鉴此丹恳，乞为腾奏。上闻九天，谨诣水府，金龙驿传。（某年太岁某甲子，几月某朔，某日某甲子，于道场内，吉时告闻）”^③

由上文可知，帝王于金箓斋及其投简仪可谓极尽繁冗，为获得天神对赵宋政权的庇佑真是不惜膏脂，煞费苦心。除帝王亲自斋醮其事外，南宋《太上灵宝朝天谢罪大忏》亦以元始天尊之口号召臣民为帝王国主、后妃太子、三公辅弼等设醮祈福。以西格蒙德·弗洛伊德《图腾与塔布》中的观点来看，君王身上具有神圣的“塔布”，“保护君王不受任何可能形式的危险的需要产生于无论是福是祸，他都具有的对于其臣民而言的极端重要

①（宋）张商英删定：《金箓斋投简仪》，《道藏》第9册，第133页上。

②（宋）张商英删定：《金箓斋投简仪》，《道藏》第9册，第133页。

③（宋）张商英删定：《金箓斋投简仪》，《道藏》第9册，第133页中。

性。”^①实际上这种神圣的“塔布”，就是君主极权的至上性。极权体制下的道教，自然会合乎逻辑地作出为君王祈福的价值选择。正如《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷之一“元始上帝”云：“修真之士，集福之民，或遇八节三元、本命生日，上为帝王国主烧香散花，珍异百果，大醮星辰，供养名山洞府得道神仙，”则可“安镇国祚，与天常存，万邦熙洽，四海同文，神升金阙，名列玉清，天无氛秽，万国咸宁，功德巍巍，福禧无极。”^②卷之二元始天尊告诸天神王曰：“……或有奉道之民，清信男女，遇本命生日，为皇后贵妃太子天亲大醮天地，日月星辰，名山洞府，得道神仙，咏诵天尊真人天师名号者，即有十天善神营护修奉之民，上奏天府，永消世戾，长沐天恩……”^③卷之四元始天尊要求为“三公辅弼，将相众寮，拜表上章，迎祥集福”。冲妙先生（南宋理宗时茅山派 38 代宗师蒋宗瑛）为此“烧香朝谢金阙上帝而献颂”曰：“天生明哲，来赞昌期；冰棱玉峭，凤质鸾姿；燮调元化，力赞雍熙；农歌绿野，兵戢四夷；长臻五福，永集天祺。”^④此处再次证明了赵宋政权获得了在政治祈福方面的特权。宋代道教给赵宋政权提供这种特权服务，实际上也是为道教自身发展增添了政治砝码。正如安娜·塞德尔女士在谈到宋代皇室同道教的关系时所指出的那样：“这些皇家和道教的接触应该得到研究，看看他们双方都得到了一些什么东西。对于道士们而言，似乎得到了特权和实质性的支持；而皇家则从道教的正统地位中获得了巨大的宣传效应（塞德尔，1970 年 a，1983 年）。”^⑤

① [奥] 西格蒙德·弗洛伊德著，王献华译：《图腾与塔布》，参见王献华、张敦福译：《论宗教》，国际文化出版公司 2001 年版，第 45 页。

② 《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷 1，《道藏》第 3 册，第 467 页上。

③ 《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷 2，《道藏》第 3 册，第 472 页上。

④ 《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷 4，《道藏》第 3 册，第 482 页上。

⑤ [法] 安娜·塞德尔著，蒋见文、刘凌译：《西方道教研究史》，第 79—80 页。

第五节 两宋臣僚对道教的态度

在中国传统社会极权体制下，君王与道教的关系具有风向标的作用。“古今风俗，悉从上之所好”^①。因此，两宋臣僚对道教的态度，同君王对道教的态度保持着高度的一致性。正像两宋君王中真正信仰道教者非常少见一样，两宋臣僚中真正信仰道教者也不多见。两宋臣僚对道教的态度，更多的是从政治功利层面——包括臣僚个人仕途升迁以及道教对赵宋政权统治的影响——予以考量。因而基本上可以将臣僚对道教的态度划分为积极利用型与坚决反对型两类。此外，尚有不属于上述基本分类的其他情况。

一、积极利用型

（一）以王钦若为首的臣僚集团对道教的利用。真宗朝崇奉道教，以王钦若为首的臣僚集团在其中煽风点火、上蹿下跳，起着推波助澜的作用。《宋史·王钦若传》云：“钦若与丁谓、林特、陈彭年、刘承珪，时谓之‘五鬼’。”^②王钦若为表明自己与道教有渊源，便编造了所谓“紫微”赤文及遇唐相裴度的神奇故事：

钦若尝言：“少时过圃田，夜起视天中，赤文成‘紫微’字。后使蜀，至褒城道中，遇异人，告以他日位及宰相。既去，视其刺字，则唐相裴度也。”及贵，遂好神仙之事，常用道家科仪建坛场以礼神，朱书‘紫微’二字陈于坛上。表修裴度祠于圃田，官其裔孙，自撰文以纪其事。^③

真宗所谓“镇服四海，夸示戎狄”的神道设教之举，正是在王钦若等

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷68，第592页下。

②《王钦若传》，《宋史》卷283，第27册，第9564页。

③《王钦若传》，《宋史》卷283，第27册，第9563页。

人的鼓动下开始实施的：“真宗封泰山，祀汾阴，而天下争言符瑞，皆钦若与丁谓倡之。”^①而为宣示真宗深受神明庇佑，王钦若更是卖力地替君王表演。“先是，真宗尝梦神人言‘赐天书于泰山，’即密諭钦若（注：其时王钦若以尚书左丞知枢密院事，修《国史》）。钦若因言，六月甲午，木工董祚于醴泉亭北见黄素曳草上，有字不能识，皇城吏王居正见其上有御名，以告。钦若既得之，具威仪奉导至社首，跪授中使，驰奉以进。”^②由此可见王钦若为“泰山天书”事件的主谋者之一。其后王钦若跟随真宗东封西祀，一路飞黄腾达。“大中祥符初，为封禅经度制置使兼判兖州，为天书仪卫副使。”^③“封禅礼成，迁礼部尚书，命作社首颂，迁户部尚书。从祀汾阴，复为天书仪卫副使，迁吏部尚书。明年，为枢密使、检校太傅、同中书门下平章事。”“圣祖降，加检校太尉。”^④“七年，为同天书刻玉使。”王钦若与真宗君臣合力鼓吹“神道设教”，甚至到了心照不宣的地步。宋人江少虞撰《宋朝事实类苑》卷第11“名臣事迹”云：“真宗封岱祠汾，虽则继述先志，昭答灵贶，中外臣民，协谋同欲，然实由文穆之力赞焉。故章圣礼毕，登太山，顺偕近臣周览前代碑刻，内一碑首云：‘朕钦若昊天。’真宗顾文穆笑曰：‘元来此事前定，只是朕与钦若。’”^⑤

王钦若积极利用道教，还表现在对道教科仪及道书的整理、编撰上。《宋史·王钦若传》记其事云：“（王钦若）又请置先蚕并寿星祠，升天皇北极帝坐于郊坛第一龛，增执法、孙星位”，“所著书有《卤簿记》、《彤管仪范》、《天书仪制》、《圣祖事迹》、《翊圣真君传》、《五岳广闻记》、《列宿万灵朝真图》、《罗天大醮仪》。钦若自以深达道教，多所建明，领校道书，凡增六百余卷”^⑥。鼓吹崇道使王钦若尝到了甜头，但是结交道士不慎，亦让王钦若在政治上栽了跟头。祥符九年（1016年）“商州捕得道士谯文易，

① 《王钦若传》，《宋史》卷283，第27册，第9563页。

② 《王钦若传》，《宋史》卷283，第27册，第9561页。

③ 《王钦若传》，《宋史》卷283，第27册，第9561页。

④ 《王钦若传》，《宋史》卷283，第27册，第9561页。

⑤ （宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷11，第131—132页。

⑥ 《王钦若传》，《宋史》卷283，第27册，第9563页。

畜禁书，能以术使六丁六甲神，自言尝出入钦若家，得钦若所遗诗。帝以问钦若，谢不省，遂以太子太保出判杭州”^①。王钦若利用道教以达成其个人政治图谋，不但同时朝臣如马知节“尝斥其奸状”，就连仁宗也发出了“钦若久在政府，观其所为，真奸邪也。”的感叹。^②王钦若对道教之积极利用，由此可明鉴矣。

紧随王钦若之后的是丁谓，如果说王钦若是真宗崇道的始作俑者的话，那么丁谓则是真宗崇道政策的“铁杆支持者”。祥符初年，“议封禅，未决，帝问以经费，谓对：‘大计有余’，议乃决。因诏谓为计度泰山路粮草使”^③。真宗因子嗣未立，打算以“奉天书”的名义修建玉清昭应宫，实则为求皇嗣之意。在群臣纷纷谏阻的情况下，丁谓“挺身而出”，积极为真宗出谋划策，并因此受到重用。《宋史·丁谓传》详载其事云：

初，议即宫城乾地营玉清昭应宫，左右有谏者。帝诏问，谓对曰：“陛下有天下之富，建一宫以奉上帝，且所以乞皇嗣也。群臣有沮陛下者，愿以此论之。”王旦密疏谏，帝如谓所对告知，旦不敢复言。乃以谓为修玉清昭应宫使，复为天书扶侍使，迁给事中，真拜三司使。^④

此后丁谓更是为真宗崇道不遗余力地鼓吹，“真宗朝营造宫观，奏祥异之事，多谓与王钦若发之。”^⑤丁谓本人也因此仕途上平步青云，“历工、刑、兵三部尚书”，天禧三年（1019年），“以吏部尚书复参知政事”，既而拜同中书门下平章事、昭文馆大学士、兼修国史、玉清昭应宫使。乾兴元年（1022年），封晋国公。^⑥

丁谓后因勾结内侍雷允恭，欲独揽大权而被贬。加之其与女道士刘德妙沆瀣一气，语涉妖诞，更使其政治前途就此终结，晚景十分凄凉：

先是，女道士刘德妙者，尝以巫师出入谓家。谓败，逮系德妙，

① 《王钦若传》，《宋史》卷283，第27册，第9562页。

② 参见《王钦若传》，《宋史》卷283，第27册，第9564页。

③ 《丁谓传》，《宋史》卷283，第27册，第9567页。

④ 《丁谓传》，《宋史》卷283，第27册，第9567页。

⑤ 《丁谓传》，《宋史》卷283，第27册，第9570页。

⑥ 参见《丁谓传》，《宋史》卷283，第27册，第9567—9568页。

内侍鞠之。德妙通款，谓尝教言：“若所谓不过巫事，不若托言老君言祸福，足以动人。”于是即谓家设神像，夜醮于园中，允恭数至请祷。及帝崩，引入禁中。又因穿地得龟蛇，令德妙持入内，绾言出其家山洞中。仍复教云：“上即问若，所事何知为老君，第云：‘相公非凡人，当知之。’”谓又作颂，题曰混元皇帝赐德妙，语涉妖诞。遂贬崖州司户参军。诸子并勒停。玠又坐与德妙奸，除名，配隶复州。籍其家，得四方赂遗，不可胜纪，其弟诵、说、谏悉降黜。坐谓罢自参知政事任中正而下者十数人。……在贬所，（谓）专事浮屠因果之说，其所著诗并文亦数万言。^①

积极利用道教的丁谓，在被贬之后以“斋僧”自居，且对官宦生涯流露出深深的倦意。宋欧阳修撰《归田录》卷1记其事曰：“丁晋公之南迁也，行过潭州，自作斋僧疏云：‘补仲山之袞，虽曲尽于巧心，和传说之羹，实难调于众口。’……在海南篇咏尤多，如‘草解忘忧忧底事，花含笑笑何人’（原注：一有之句二字），尤为人所传诵。”^②

除王钦若、丁谓外，林特、陈彭年、刘承规等在真宗崇道过程中亦发挥着“帮手”作用。（内侍刘承规与道教之政治关联将在后文提及）林特依附丁谓，利用真宗崇道之机在政坛倒也“左右逢源”。据《宋史》卷283载，“时天下完富，丁谓以符瑞、土木迎帝意，而以特有心计，使干财利佐之。然特亦天性邪险，善附会，故谓始终善特，当时与陈彭年等号‘五鬼’”。林特历任“右谏议大夫权三司使，修玉清昭应宫副使”，“昭应宫成，迁尚书工部侍郎，真拜三司使。”“后罢三司，以户部侍郎同玉清昭应宫副使”。“天禧元年（1017年），为修上圣祖宝册副使，转尚书右丞。”后随丁谓的倒台而被牵连，“谓败，特亦落职知许州。”^③陈彭年为人奸谄，时有“九尾野狐”之号。^④此人于祥符间依附王钦若、丁谓，“朝廷典礼，

① 《丁谓传》，《宋史》卷283，第27册，第9569—9570页。

② （宋）欧阳修撰：《归田录》卷1，《笔记小说大观》第8册，第29—30页。

③ 《王钦若传》（林特附），《宋史》卷283，第27册，第9565页。

④ 参见（宋）江休复撰：《江邻几杂志》，《笔记小说大观》第8册，第25页上。

无不参与。”后拜刑部侍郎，参知政事，判礼院，充会灵观使，也算因崇道而“贵至通显”。但陈彭年并不信奉道教，正如宰相王旦所言：“是不过兴建符瑞，图进取尔。”^①

（二）宦官与道教的政治关联。冷东先生在其专著《被阉割的守护神：宦官与中国政治》一书中指出：“《宋史·宦官传》中立传人数、篇幅，均居二十四史首位，但又没有产生明显的宦官专权，是中国历史上颇有特点的一朝。”^②究其原因，主要是赵宋政权吸取了前朝宦官专权之深刻教训，并针对宦者制定了严格的律令。正如《宋史》卷466所云：“宋世待宦者甚严。太祖初定天下，掖庭给事不过五十人，宦寺中年方许养子为后。又诏臣僚家毋私蓄阉人，民间有阉童孺为货鬻者论死。去唐未远，有所惩也。”^③以内侍王继恩为例，当宋太祖驾崩之后，“宋皇后使王继恩出召贵州防御使德芳（注：太祖之四子。）继恩以太祖传国晋王之志素定，乃不诣德芳，径趋开封府召晋王（注：太宗）。 ”^④可见王继恩当属太宗之心腹，而所谓“黑杀神”庇佑太宗，除道士张守真外，内侍中亦多由王继恩传达“黑杀神”之神意。最著名者当如“天上宫阙已成，玉锁开，晋王有仁心”之谶语，即由王继恩斗胆奏于太祖。^⑤加之继恩淳化五年（994年）平定李顺蜀乱有大功，宰相请授继恩宣徽使。太宗曰：“朕读前代史书，不欲令宦官预政事。宣徽使，执政之渐也，止可授以他官。”^⑥至道二年春（996年），布衣韩拱辰诣阙上言：“继恩有平贼大功，当秉机务，今止得防御使，赏甚薄，无以慰中外之望。”太宗大怒，以拱辰惑众，杖脊黥面配崖州。^⑦

尽管如此，宦官作为维护极权统治的工具，还是迎合着君王的政治

① 《陈彭年传》，《宋史》卷287，第28册，第9665页。

② 冷东著：《被阉割的守护神：宦官与中国政治》，吉林教育出版社1990年版，第131页。

③ 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13599页。

④ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷17，第145页上。

⑤ 参见（宋）张君房编：《云笈七籤》卷103，《翊圣保德真君传》，《道藏》第22册，第695页下。

⑥ 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13603页。

⑦ 参见《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13604页。

需求。兹以真宗朝宦官为例，说明宦官与道教的政治关联。内侍刘承规深受真宗倚信，“上崇瑞命，修祠祀，饰宫观，承规悉预闻。作玉清昭应宫，尤为精丽。屋室有少不中程，虽金碧以具，必毁而更造，有司不敢计所费。”^①在真宗东封西祀、营建宫观过程中，刘承规起着重要作用，并因此得以擢升。“大中祥符初，议封泰山，以掌发运使迁昭宣使、长州防御使。会修玉清昭应宫，以承规为副使。祀汾阴，复命督运。……自朝陵、东封及是皆留掌大内。礼成，当进秩，表求休致，手诏敦勉，仍作七言诗赐之。拜宣政使、应州观察使。”^②承规本名承珪，“以久疾累瘵，上（真宗）为取道家易名度厄之义，改珪为规。”可见真宗对其之偏好。及其卒，“废朝，赠左卫上将军、镇江军节度，谥曰忠肃。”^③“二圣殿塑配饗功臣，特诏塑其像太宗之侧。”^④刘承规之所以能够宠遇优渥，在于其“乐较簿领，孜孜无倦”，且“性沈毅循公”，忠于君王。也就是说，刘承规能够很好地恪守宦者之道，政治上投君王之所好但决不干预政事，因此其对实行崇道的真宗皇帝而言是值得信赖的，所以刘承规尽心尽力为真宗崇道政策服务，当然获得了政治上的实惠。以至于“真宗欲以刘承规为节度使，宰相（注：王旦）持不可而止。”^⑤

内侍周怀政亦为真宗朝宦官之著者。在真宗大兴祥瑞、营建宫观的过程中，周怀政颇受重用，屡获擢迁：“大中祥符初，真宗东封，命修行宫顿递。及奉泰山天书驰驿赴阙，转殿头。天书每出宫，与皇甫继明并为夹侍。东封礼成，与内殿崇班康宗元留泰山，修園台，转入内西头供奉官。祀汾阴，转东头。”^⑥“会朝谒太清宫，与阎承翰等同管勾大内事。”“（祥符）七年（1014年），奉天书摹刻于乾元殿，为刻玉都监，又为修兗州景灵宫、太极观都监，俄迁内殿承制。是冬，命起居舍人、知制诰盛度为会真宫醮

① 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13609页。

② 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13609页。

③ 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13609页。

④ 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13609页。

⑤ 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13599页。

⑥ 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13614页。

告使，怀政为都监。还，为玉清昭应宫都监兼掌景灵宫、会灵观使。刻玉成，迁如京副使。”“寿丘宫观成，优赐袭衣、金带，迁崇仪使。天禧大礼，又为修奉宝册都监，加领长州刺史，是冬迁洛苑使。二年（1018年）春，迁左藏库使。仁宗为皇太子，命为入内副都知、管勾左右春坊，转左骐骥使。三年（1019年），领英州团练使，加昭宣使。”^①

周怀政“性识凡近，酷信妖妄”，并同朱能伪天书有牵连。据宋李焘《续资治通鉴长编》卷93记载：“有朱能者，本单州团练使田敏家厮养，性凶狡，遂赂其亲信得见（周怀政）。因与亲事卒姚斌等妄谈神怪事以诱之。怀政大惑，援引能至御药使、领阶州刺史。俄于终南山修道观，与殿值刘益辈造符命，托神灵言国家休咎，或臧否大臣。”^②寇准于天禧三年（1019年）三月奏“天书降乾祐山中”，后得以复相，然“逾年而罢，怀政愈畏获谴，不自安。”^③“朝臣屡言怀政之妄，真宗含忍不斥，然渐疏远之。”周怀政不想失去自己的势力，便精心策划了一场杀死丁谓、复相寇准，逼真宗内禅，传位太子的宫廷政变，但是因为被人揭发而流产。《宋史》卷466载其事云：

（天禧）四年（1020年）七月，与弟礼宾副使怀信谋潜召客省使杨崇勳、内殿承制杨怀吉、阁门祗候杨怀玉会皇城司，期以二十五日窃发，杀丁谓等，复相寇准，奉真宗为太上皇，传位太子。前夕，崇勳、怀吉诣丁谓第密告之，谓即夜偕崇勳、怀吉至曹利用第计议。翌日，利用入奏，真宗怒，命收怀政，令宣徽北院使曹玮与崇勳于御药院鞠讯，具伏。帝坐承明殿临问，怀政但哀乞而已，命斩于城西普安寺。^④

对比周怀政与刘承规的“悲喜两重天”的人生际遇，不难发现在君王

① 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13615页。

② （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷93，第824—825页；《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13615页。

③ 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13615页。

④ 《宦者一》，《宋史》卷466，第39册，第13615—13616页。

眼里，宦官与道教一样，很大程度上是作为巩固其政治权力的工具而存在着。同样是迎合真宗崇道之举，刘承规守住了宦者不预朝政的训诫，因而赢得君王宠幸；周怀政越过了宋室约束宦者之雷池，必然身败名裂。

内侍雷允恭靠揭发周怀政等伪为天书之事起家，《宋史·宦者三》记其事曰：“（允恭）初为黄门，颇慧黠，……周怀政伪为天书，允恭豫发其事，怀政死，擢内殿崇班，迁承制。”^①但是雷允恭擅移真宗陵寝地址，其意本是为宋室子孙昌隆计，结果弄巧成拙，反而招致杀身之祸：

山陵事起，允恭请效力陵上，章献后曰：“吾虑汝有妄动，恐为汝累也。”乃以为山陵都监。允恭驰至陵下，司天监邢中和为允恭言，“今山陵上百步，法宜子孙，类汝州秦王坟”。允恭曰：“何不就？”中和曰：“恐下有石与水尔。”允恭曰：“上无他子，若如秦王坟，何不可？”中和曰：“山陵事重，踏行覆按，动经日月，恐不及七月之期耳。”允恭曰：“第移就上穴，我走马入见太后言之。”允恭素贵横，人不敢违，即改穿上穴。入白其事，章献后曰：“此大事，何轻易如此？”允恭曰：“使先帝宜子孙，何惜不可？”章献后意不然，曰：“出与山陵使议可否。”时丁谓为山陵使，允恭具道所以，谓唯唯而已。允恭入奏曰：“山陵使亦无异议矣。”既而上穴果有石，石尽水出。允恭竟以是并坐盗金宝赐死，籍其家。^②

帝王山陵乃皇朝大事，其选址必为所谓“风水宝地”，被认为关乎国脉延续、国运祚远。在弥漫着神圣气息的先帝陵寝面前，雷允恭骄横跋扈，求功心切，“知其不可而为之”，允恭之罪过是不可饶恕的，最终死于非命也在情理之中。

徽宗朝巨阉童贯，也是因为替徽宗修造宫观立下功劳，而渐获重用。童贯权重一时，时人甚至将其和奸相蔡京相提并论。宋吴曾撰《能改斋漫录》卷12“记事”之“打破筒泼了菜”条云：“童贯自崇宁二年，始以入

① 《宦者三》，《宋史》卷468，第39册，第13654页。

② 《宦者三》，《宋史》卷468，第39册，第13655页。

内侍省，东头供奉官，奉旨差往江南等路，计置景灵宫材料。续差住杭州，制造御前生活。又差委制造修盖集禧观斋殿、本命殿、火德真君观，缘此进用被宠。继西边用兵，又以功进。于是缙绅无耻者，皆出其门。而士论始沸腾矣。至以蔡京为比，当时天下谚曰：‘打破筒，泼了菜，便是人间好世界。’而朝廷曾不悟也，二人卒乱天下。”^①

（三）两宋奸臣对道教的利用。据《宋史·奸臣传》记载，两宋奸臣中亦有利用道教以成其私者。兹择要举之。

徽宗朝蔡京，即有利用道教之举。宋陆游《家事旧闻》对蔡京利用道教之事有所记载：

先君言：蔡京自少好方士之说。自言：在钱塘常遇异人，以故所至辄延道人辈。崇宁初作相，即为徽庙言：“泰州徐神翁，能知前来物。元祐中，苏轼知扬州，遣人往来求神翁字，神翁大书曰：‘泄慢堕地狱，祸及七祖翁。’神翁虽方外人士，而能嫉元祐人，所宜裨显。”其言可笑如此。然上颇喜之。群阉又言：元符中，哲宗尝遣人密问嗣。神翁曰：“吉人君子。”“吉人”者，上名也，于是召至都下。上用太宗见陈抟故事，御繡褐，即便殿，以宾礼接之。……初，京为真定帅，道人王老志自言钟离权弟子，尝言京必贵极人臣。至是，物色得知。京馆之后圃，引与见上。^②

大观年间臣僚纷纷检举蔡京恶事，其中即包括有崇道之恶行。如大观三年（1109年），太学生陈朝老追疏京恶十四事，曰：“渎上帝，罔君父，……崇释老，穷土木”等等，大观四年（1110年）五月，御史张克公论京恶事：“名为祝圣而修塔，以壮临平之山；托言灌田而决水，以符‘兴化’之讖。法名退送，门号朝京。……不轨不忠，凡数十事。”特别

^①（宋）吴曾撰：《能改斋漫录》，《笔记小说大观》第8册，第262页上。

^②（宋）陆游撰，孔凡礼点校：《家事旧闻》，第217页。作者按：窪德忠著《道教史》指出，宰相蔡京在徽宗崇道的过程中起到了推波助澜的作用。他认为：“怀有政治野心的蔡京利用了道教或道士来讨好徽宗，以便扩大自己的势力”。参见【日】窪德忠著：《道教史》，第204页。

是后者，已有僭越君王之嫌疑。徽宗自然不能容忍，蔡京于是被贬“太子少保，出居杭。”^①此外，蔡京还以国库充盈为由，煽动徽宗大兴崇道之举：“京每为帝言，今泉币所积赢五千万，和足以广乐，富足以备礼，于是铸九鼎，建明堂，修方泽，立道观，作《大晟乐》，制定命宝。”^②而徽宗对鼓动其崇道的蔡京也格外恩宠，在蔡京生病时，专为蔡京设醮并撰青词，足见君臣关系之密切。此事见《长编拾补》卷40，“宣和元年（1119年）九月丙寅”条：“丙寅，蔡京奏：‘臣伏蒙圣慈，以臣夏秋疾病，特命于龙德太一宫设普天大醮，又亲制青词以见诚意。至日临幸醮筵，别制密词，亲手焚奏，仰惟异礼。今昔所无殒首杀身，难以仰报云云。’”^③

蔡京之子蔡攸，亦极力迎合徽宗，鼓吹祥异、大言神变。《长编拾补》卷32引《续宋编年资治通鉴》云：“（政和三年，1113年）十一月癸未，郊（祭）。上搢大圭，执元圭，以道士百人执仪卫前导。蔡攸为执绥官，玉辂出南薰门，至玉津园。上曰：‘有楼殿重复，是何处也？’攸即奏：‘见云间楼殿台阁，隐隐数重。既而审视，皆去地数十丈。’顷之，上又曰：‘见人物否？’攸即奏：‘若有道流童子，持幡节盖，相继而出云间。衣服眉目，历历可识。’攸遂请付史馆。”^④“乙酉，以天神降，诏告在位，作《天圣降临示现记》。”^⑤《宋史》卷472更是明确指出：“帝（徽宗）留意道家学说，攸独倡为异闻，谓有珠星碧月、跨凤乘龙、天书云篆之符，与方士林灵素之徒争证神变事。于是神霄、玉清之祠遍天下，咎端自攸兴矣。”^⑥蔡攸百般讨好徽宗，因而妻荣子贵，权倾朝野。史料云：“（攸）妻宋氏出入

① 《奸臣二》，《宋史》卷472，第39册，第13725页。

② 《奸臣二》，《宋史》卷472，第39册，第13726页。

③ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷40，第419页上。

④ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷32，第361页上。

⑤ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷32，第361页上。《徽宗纪》记为《天圣降临示现记》，见《宋史》卷21，第2册，第392页。

⑥ 《奸臣二》，《宋史》卷472，第39册，第13731—13732页。

禁掖，子行领殿中监，视执政，宠信倾其父。”^①

南宋高宗朝奸相秦桧，利用道教之行径亦昭然若揭。宋岳珂著《桧史》卷2云：“朝天（作者注：即天目山朝天门）之东，有桥曰‘望仙’。仰眺吴山，如卓马立顾。绍兴间，望气者以为有郁葱之符。秦桧颺国，心利之，请以为赐第。”^②同书卷7亦记载：“秦桧以绍兴十五年（1145年）四月丙子朔，赐第望仙桥。”^③

高宗绍兴十一年（1141年），南宋与金廷达成了耻辱的“绍兴和议”。明陈邦瞻撰《宋史纪事本末》卷72记高宗赵构上金主表，将南宋小朝廷怯懦之状勾画得淋漓尽致，兹引于下：

臣构言：“今来画疆，以淮水中流为界。西有唐、邓州，割属上国。自邓州西四十里，并南四十里为界，属邓。四十里外并西南，尽属光化军，为敝邑沿边州城。既蒙恩造，许备藩房，世世子孙，谨守臣节。每年皇帝生辰并正旦，遣使称贺不绝。岁贡银、绢二十五万两、匹，自壬戌年为首，每春季搬送至泗州交纳。有渝此盟，明神是殛，坠命亡氏，踏其国家。今臣既进誓表，伏望上国，早降誓诏，庶使敝邑，永为凭焉。”^④

绍兴十二年（1142年）“夏四月，金遣左宣徽使刘善，以袞冕、圭册，册帝为大宋皇帝。”^⑤南宋朝刚以丧权辱国之举换来暂时的安宁，奸相秦桧就开始带头鼓吹祥瑞之说了。“十三年（1143年），贺瑞雪，贺瑞雪自桧始。贺日食不见，是后日食多书不见。彗星常见，选人康倬上书言彗星不足畏，桧大喜，特改京秩。”^⑥在秦桧的鼓动下，楚州奏盐城县海清，知虔州薛弼言木内有文曰“天下太平年”，高宗诏付史馆。“监察御史王铢言帝

① 《奸臣二》，《宋史》卷472，第39册，第13731页。

② （宋）岳珂著：《桧史》，《笔记小说大观》第8册，第309页下。

③ （宋）岳珂著：《桧史》，《笔记小说大观》第8册，第325页下。

④ （明）陈邦瞻撰：《宋史纪事本末》卷72，上海古籍出版社1994年版，第206页下。

⑤ （明）陈邦瞻撰：《宋史纪事本末》卷72，上海古籍出版社1994年版，第207页上。

⑥ 《奸臣三》，《宋史》卷473，第39册，第13759页。

未有嗣，宜祠高禩，诏筑坛于圜丘东，皆恡意也。”^①高宗亦满足于表面的祥和，“于是修饰弥文，以粉饰治具，如乡饮、耕籍之类节节备举，为苟安余杭之计，自此不复巡行江上，而祥瑞之奏日闻矣。”^②以至于绍兴十九年（1149年），“湖、广、江西、建康府皆言甘露降，诸郡奏狱空。”^③绍兴二十五年（1155年），“以太庙灵芝绘为华旗，凡郡国所奏瑞木、嘉禾、瑞瓜、双莲悉绘之”^④。真可谓甘露普降，瑞芝频生，“崇虚饰诞，无所不至”^⑤。

外戚贾似道于理、度、恭三朝为相，则更是骄奢淫逸，不可一世。度宗朝“时襄阳围已急，似道日坐葛岭，起楼阁亭榭，取宫人媚尼有美色者为妾，日淫乐其中。”“或累月不朝，帝如景灵宫亦不从驾。（咸淳）八年（1272年），明堂礼成，祀景灵宫。天大雨，似道期帝雨止升輅。胡贵嫔之父显祖为带御器械，请如开禧故事，却輅，乘逍遥辇还宫，帝曰平章云云，显祖始曰：‘平章已允乘逍遥辇矣。’帝遂归。似道大怒曰：‘臣为大礼使，陛下举动不得预闻，乞罢政。’即日出嘉会门，帝留之不得，乃罢显祖，涕泣出贵嫔为尼，始还。”^⑥贾似道以祀景灵宫大礼使的身份，向度宗施压，直到罢黜政敌，甚至将度宗之贵妃惩罚为尼，才善罢甘休。贾似道后被罢相，但还是给予其宫观祠禄官待遇。而宁宗朝权臣，外戚韩侂胄亦于庆元年间，“拜保宁军节度使，提举佑神观。”^⑦而所谓祠禄之官，南宋吴自良《梦粱录》卷15云：“此朝廷以待老臣执政闲居，侍从卿监除提举主事之职，优宠也。”^⑧

① 《奸臣三》，《宋史》卷473，第39册，第13760页。

② 《奸臣三》，《宋史》卷473，第39册，第13759页。

③ 《奸臣三》，《宋史》卷473，第39册，第13761页。

④ 《奸臣三》，《宋史》卷473，第39册，第13764页。

⑤ 《奸臣三》，《宋史》卷473，第39册，第13761页。

⑥ 《奸臣四》，《宋史》卷474，第39册，第13784页。

⑦ 《奸臣四》，《宋史》卷474，第39册，第13773页。

⑧ （宋）吴自良撰：《梦粱录》卷15，第203页。

二、坚决反对型

余英时先生在其专著《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》中指出：“以行动风格论，‘以天下为己任’的名言恰好可以用以概括宋代士大夫的基本特征……用现代观念说，他们已隐然以政治主体自待，所以才能如此毫不迟疑的把建立秩序的重任放在自己的肩上。”^①或许正是由于这样一种“以天下为己任”的责任意识，宋代臣僚中，亦有从国家大局出发，坚决反对崇道者。虽然这种声音不是主流，也难以以为崇道之君王真正接纳。但这种敢于谏争的逆耳忠言，是极权社会里最真诚的声音，也是王朝政治下弥足珍贵的精神财富。

太宗端拱二年（989年）春正月癸巳，“诏文武群臣各陈备边御戎之策”^②。右拾遗直史馆王禹偁奏议曰：“外任其人，内修其德之道各有五焉。”^③关于内修其德，其中之一即“禁止游惰，厚民力也”。王禹偁认为：“今虽务农桑，尚多浮薄，耕织者鲜，衣食者众。”“臣请访问有司，则输税之家可见矣，食禄之人可知矣，军人受食者可数矣，僧道蠹人者可知矣。复有台寺小吏、府监杂工，总其数而计之聚其人而校之，臣恐以三分勤耕苦织之人，赡七分坐待衣食之辈，欲求民泰，不亦难乎？”并谏言曰：“望陛下少度僧尼，少崇寺观，劝风俗，务田农，则人力强而边用实也。”^④

真宗推行崇道政策，虽有当朝权臣为其摇旗造势，但也有一些真正的忧君之臣直言进谏。《宋朝事实类苑》卷第11：“名臣事迹”记孙宣公（孙奭）事云：“会真宗幸亳州，谒太清宫，奭上言切谏，真宗不纳，遂为解疑论以示群臣。”^⑤“真宗已封禅，符瑞屡降，群臣皆歌颂盛德，独奭诤言谏争，

① 余英时著：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（上），三联书店2004年版（下同），第6页。

② （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷30，第255页上。

③ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷30，第257页下。

④ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷30，第258页下。

⑤ （宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷11，第123页。

毅然有古风采。”^①天禧三年（1019年），朱能伪天书上奏朝廷后，时任知河阳县的孙奭更是上疏真宗，直陈利害。《长编》卷93详记其事：

知河阳县孙奭上疏言：“朱能者，奸佞小人。偶尘驱使，骤为牧伯，皆由妄言祥瑞而陛下崇信之。屈至尊以迎拜，归秘殿以奉安。上至朝廷，下及闾巷，靡不痛心疾首。反唇腹诽，无敢言者。汉文成将军以帛书饭牛，扬言牛腹中有奇书，杀视得书，天子识其手迹。又有五利将军妄言，方多不讎。二人皆坐诛。先帝时有侯莫陈利用，以方术暴得宠用，一旦发其奸，诛于郑州。汉武可谓雄才，先帝可谓英断。唐明皇得《灵宝图》、《上清护国经宝券》皆王鉷、田同秀等所为。明皇不能显戮，怵于邪说，自谓‘德实动天，神必福我’。夫老君圣人也，悦实降语，固宜不妄。而唐自安史乱离，乘輿播越，两都荡覆，四海沸腾，岂天下太平乎？明皇虽仅得归阙，复为李辅国劫迁，卒以饿终，岂圣寿无疆、长生久视乎？夫以明皇之英睿而祸患猥至，曾不知者良由在位既久，骄亢成性，谓人莫己若，谓谏不足听。心玩居常之安，耳熟尊谀之说，内惑宠嬖，外任奸回。曲奉鬼神，过崇妖妄。今日见老君于阁上，明日见老君于山中。大臣尸禄以将迎，端坐畏威而缄默。既惑左道，即紊政经。民心用离，起变仓卒。当是之时，老君宁肯御兵，宝符安能排难耶？今朱能所为，或类于此。愿陛下思汉武之雄材，法先帝之英断，鉴明皇之召乱，庶几灾害不生，祸乱不作。”奭又言：“天且无言，安得有书？天下皆知朱能所为，独陛下一人不知尔。乞斩朱能，以谢天下。”上虽不听，然亦不罪奭也。（原注：奭本传载“天且无言，安得有书”之对在祥符初，恐误也。移见祀汾阴前，又见于此。朱能所献天书，其迎奉之礼，盖不减祥符。而国史实录讳之，遂不复详载。且失其时日。）^②

孙奭此疏，旁征博引前朝汉武帝、本朝太宗严惩左道妖佞之故事，以

①（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷11，第124页。

②（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷93，第825页。

及唐明皇惑于邪说之教训，极其深刻地指出：“既惑左道，即紊政经。民心用离，起变仓卒。当是之时，老君宁肯御兵，宝符安能排难耶？今朱能所为，或类于此。”而孙奭“天且无言，安得有书？”之语，实际上已经揭穿了真宗为“神道设教”而导演的所谓“天书下降”之把戏。这就直接冲撞了真宗的真实的政治意图，因此不被真宗采纳自然在情理之中。

太子右谕德鲁宗道亦有对于朱能伪天书的批判，《续资治通鉴长编》卷93记其事云：“（天禧三年）夏四月辛卯，备仪仗至琼林苑，迎导天书入内。太子右谕德鲁宗道上疏略曰：‘天道福善祸淫，不言示化人君。政得其理则作福以报之，失其道则出异以戒之。又何有书哉？臣恐奸臣肆其诞妄以惑圣听也。’”^①

祥符元年（1008年）夏四月戊戌，命龙图阁待制戚纶等“计度封禅发运事”，戚纶由是上疏言：“臣退览载籍，验天人相与之际，未有若今炳焕者也。请诏侍从大臣，摹写祥符，勒于嘉玉，藏之太庙，别以副本，秘于中禁，传示万叶，世世子孙，恭戴天命，无敢怠荒。然臣窃谓流俗之人，古今一揆，恐记国家之嘉瑞，寢生幻惑之狂谋，或许凭神灵，或伪形土木，妄陈符命，广述休祥，以神鬼之妖词，乱天书之真旨，少君、栾大之事，往往有之。伏望端守元符，凝神正道，参《内景》修行之要，资《五千》致治之言，建皇极以御烝人，宝太和而延圣算，仰答天贶，俯惠群黎。”^②戚纶此疏既为真宗崇道之举正名，又批评了“妄陈符命，广述休祥”的世之流俗，同时建议真宗要奉行黄老清静无为之教。因此颇得真宗赞许，“上嘉纳焉”。

真宗朝大臣王增亦反对崇道。《宋史·王曾传》记载：“时瑞应沓至，曾尝入对，帝语及之。曾奏曰：‘此诚国家承平所致，然愿推而弗居，一日或有灾沴，则免舆议。’及帝既受符命，大建玉清昭应宫，下莫敢言者，

① （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷93，第825页上。

② （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷68，第595页下；另参见《戚纶传》，《宋史》卷306，第29册，第10105—10106页。文多异。

曾呈五害以谏。”^①《王曾传》中有一段史料，生动地揭露了真宗利用王钦若，排斥对崇道持异议的不同政见者。兹引于下：

时宫观皆以辅臣为使。王钦若方挟符瑞，传会帝意，又阴欲排异己者，曾（王曾）当使会灵，因以推钦若，帝始疑曾自异。及钦若相，会曾市贺皇后家旧第，其家未徙去，而曾令人舁土置门外，贺氏诉禁中。明日，帝以语钦若，乃罢曾为尚书礼部侍郎、判都省，出知应天府。^②

真宗朝辅臣兼领宫观使是一种优宠之举，王曾本应为会灵观使，却推荐王钦若任此差使，结果遭致真宗怀疑。而所谓“贺皇后旧第舁土事件”仅仅是罢免不认同真宗崇道政策的王曾的一个借口而已。《宋史》编撰者认为：真宗朝“及澶渊既盟，封禅事作，祥瑞沓臻，天书屡降，导引莫安，一国君臣如病狂然，吁，可怪也。”^③由王曾之祸可以看出，因为有着君王及权臣的强力推动，“一国君臣如病狂然”的状况实际上并不奇怪。

仁宗朝范仲淹同样反对大兴土木的崇道之风。天圣七年（1029年），“时方建太一宫及洪福院，市材木陕西。仲淹言：‘昭应、寿宁，天戒不远。今又侈土木，破民产，非所以顺人心、合天意也。宜罢修寺观，减常岁市木之数，以蠲除积负。’”^④

仁宗朝，时任谏官的司马光对君王实行宽松的道教政策提出了批评。嘉祐七年（1062年）九月诏：“天下系帟存留寺观，未有名额者特赐名额，其在四京管内虽不系帟，而屋舍及一百间以上亦特赐名额。”^⑤谏官司马光言：“窃以释老之教，无益治世，而聚匿游惰，耗蠹良民。……是以国家明著法令，有创造寺观百间以上者，听人陈告，科违制之辜，仍即时毁撤。盖以流俗蠢愚，崇尚释老，积弊已深，不可猝除。故为之禁限，不使

① 《王曾传》，《宋史》卷310，第29册，第10182页。

② 参见《王曾传》，《宋史》卷310，第29册，第10183页。

③ 《真宗纪》，《宋史》卷8，第1册，第172页。

④ 《范仲淹传》，《宋史》卷314，第29册，第10268页。

⑤ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷197，第1825页上。

繁滋而已。……今既不毁，又明行恩命，赐之宠名，是劝之也。……今立法以禁之于前，而发赦以劝之于后。则国家之令，将使民何信而从乎？臣恐自今以往，奸猾之人将不顾法令，依凭释老之教以欺诱愚民，聚敛其财以广营寺观，务及百间以须后赦冀幸。今日之恩不可复禁矣。”^①

在其后的另一个崇道高峰徽宗朝，对崇道的批判之声就非常弱小了。前文已揭示太学生陈朝老、御史张克公等对奸臣蔡京崇道的批判，实际上也是曲折地体现了对徽宗崇道政策的不满。《宋史》编撰者在点评徽宗失国缘由时，指出“溺信虚无，崇饰游观，困竭民力。君臣逸豫，相为诞漫，怠弃国政，日行无稽。”是其误国的重要原因。并就此评论到：“自古人君玩物而丧志，纵欲而败度，鲜不亡者，徽宗甚焉，故特著以为戒。”而徽宗“特恃其私智小慧，用心一偏，疎斥正士，狎近奸谀。”，虽然排斥了臣僚的异议之声，结果却是在烟雾缭绕的道门颂歌中将北宋政权引向了万劫不复的深渊。^②

三、两宋臣僚对道教态度的其他情况

两宋臣僚对道教的态度，除了积极利用与坚决反对两种基本情况外，尚存在一些不属于上述分类的其他情况，兹以王旦、张詠、欧阳修为例，分述如下。

（一）王旦：内心矛盾的崇道者。在真宗朝崇道臣僚队伍中，宰相王旦扮演着非常重要的角色。关于宋代的政治制度特点，余英时先生认为：“尽管以权力结构而言，治天下的权源仍握在皇帝的手上，但至少在理论上，治权的方向（‘国是’）已由皇帝与士大夫共同决定，治权的行使更完全划归以宰相为首的士大夫执政集团了。”^③王旦一开始是反对真宗搞所谓“神道设教”大功业的。据《长编》卷67记载，景德四年（1007年）十

① （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷197，第1825页。

② 参见《徽宗纪》，《宋史》卷22，第2册，第418页。

③ 余英时著：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（上），“自序二”，第8页。

月庚辰，“殿中侍御史赵湘上言请封禅。中书以闻，上拱揖不答。王旦等曰：‘封禅之礼，旷废以久。若非圣朝承平，岂能振举？’”^①在这里，王旦明确表达了不赞同封禅的意见。关于王旦由反对到支持的态度转变，宋李焘《长编》有详细记载：

钦若曰：“陛下苟不用兵，则当为大功业，庶可以振服四海，夸示戎狄也。”上曰：“何为大功业？”钦若曰：“封禅是已。然封禅当得天瑞，希世绝伦之事，乃可为。”即而又曰：“天瑞安可必得？前代盖有以人力为之。若人主深信而崇奉焉，以明示天下，则与天瑞无异也。陛下谓《河图》、《洛书》果有此乎？圣人以神道设教耳！”上久之，乃可，独憚王旦。曰：“王旦得无不可乎？”钦若曰：“臣请以圣意谕旦，宜无不可。”乘闲为旦言之，龟勉而从。上意犹未决，莫适与筹之者。它日晚幸秘阁，惟杜镐方宿值，上骤问之曰：“卿博达坟典，所谓河出图，洛出书，果何事耶？”镐老儒，不测上旨，漫应曰：“此圣人神道设教耳！”其言偶与钦若同，上由此意决。遂召王旦饮于内中，甚欢，赐以尊酒曰：“此酒极佳，归与妻孥共之。”既归，发视，乃珠子也。旦自是不复持异。天书，封禅等事始作。（原注：此据苏辙《龙川别志》，及刘邠所作《寇准传》。）^②

由上述史料可以看出，王旦态度之转变，在于王钦若居中为真宗出谋划策，而真宗为达成封禅之目的，甚至不惜以珠宝冒充赐酒“行贿”宰臣。既然君王已有封禅之意，王旦只好识相地“不复持异”。王旦之所以不再反对真宗“神道设教”的政策，其原因或许正在于“君为臣纲，敬忠事君”的官僚政治伦理。正如杜维明先生所言：“他（引者注：指儒家知识分子）从道德本体的中心出发，确定何谓政治。由于他从不颠倒先后次序（道德先于政治），因而不受政治局限。甚至在需要从‘权’——相当于佛家的‘方便’（upaya）——之时，道德上的正直诚实依然是见机行事的先决条

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷67，第585页上。

②（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷67，第585页。

件。”^① 宰臣王旦因为要恪守忠君的政治伦理（在极权体制下，对臣僚而言，尽忠事君就是道德上最重要的正直诚实。）所以改变了自己先前坚持的立场，并且还为真宗的崇道政策进行辩护。宋田况撰《儒林公议》卷下有如此记载：

章圣祥符中，行封祀之理，兴造宫观，以崇符瑞。时王旦作相，迎合其事，议者或非之。旦谓人曰：“自古帝王，或驰骋田猎，或淫流声色，今主上崇真奉道，为亿兆祈福，不犹愈于田猎声色之惑耶？”^②

在天书下降、东封西祀等崇道历程中，王旦起着“标兵”作用。景德四年（1007年），“车驾幸永安，以旦为朝拜诸陵大礼使。”^③“大中祥符初，为天书仪仗使，从封泰山，为大礼使，进中书侍郎兼刑部尚书。受诏撰封祀坛颂，加兵部尚书。四年，祀汾阴，又为大礼使，迁右仆射、昭文馆大学士。仍撰祠坛颂，将复进秩，恳辞得免，止加功臣。俄兼门下侍郎、玉清昭应宫使。五年，为玉清奉圣像大礼使。景灵宫建，又为朝修使。七年，刻天书，兼刻玉使，选御厩三马赐之。玉清昭应宫成，拜司空。”^④ 尽管王旦位极人臣，但是其并不像王钦若等“五鬼”集团那样为仕途升迁而积极主动地鼓吹祥异，《宋史·王旦传》这样描述王旦在崇道大潮中的心理感受：“旦为天书使，每有大礼，辄奉天书以行，恒邑邑不乐。”^⑤ 可以看出，王旦之崇道谈不上积极主动，在很大程度上是属于“形势所迫”而已。《蒙斋笔谈》卷上记载了王旦与真宗朝隐士魏野的交往故事，从中可以窥见王旦之心路历程：

（魏）野和易通俗，人乐从之游。王魏公（王旦）当国，尤爱之。

野亦数相闻无间。天禧末，魏公屡求退不许，适野寄以诗曰：“人闻宰相惟三载，君在中书四十年。西祀东封俱已了，好来平地作神仙。”魏

① [美] 杜维明著，钱文忠、盛勤译：《道、学、政：论儒家知识分子》，上海人民出版社 2000 年版，第 19—20 页。

② （宋）田况撰：《儒林公议》，《笔记小说大观》第 8 册，第 15 页上。

③ （宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷 12，第 136 页。

④ 《王旦传》，《宋史》卷 282，第 27 册，第 9545 页。

⑤ 《王旦传》，《宋史》卷 282，第 27 册，第 9545 页。

公亟袖以闻，得谢政。^①

更令人不胜唏嘘的是，王旦本人实际上是一个虔诚的佛教信徒，可以想见在执行真宗崇道政策并为该政策鼓吹的过程中，其内心的矛盾与不安。关于王旦性好释氏一事，见宋人江少虞《宋朝事实类苑》卷12：“名臣事迹”：

（旦）性好释氏，临终遗命，剃发着僧服，棺中勿藏金玉，用茶毗火葬法，作卵塔而（原注：《涑水》有‘不’）为坟。其子弟不忍，但置僧衣于棺中，不藏金玉而已。^②

至病革，公诏杨大年（杨亿）于卧，（原注：《湘录》有内字。）嘱以后事，曰：“吾深厌烦恼，归慕释典，愿未来世得为苾芻林间，燕坐观心为乐。将易箦之时，君为我剔除须发，服坏色衣。勿以金银之物置棺内，用茶毗火葬之法，藏骨先茔之侧，起一茆（原注：原作‘卵’，据《湘录》改。）塔，用酬夙愿。吾虽深戒子弟，恐其拘俗说，可叮咛告知。”大年对曰：“余事敢不一一拜教，若剃发三衣之事，此必难遵。公，三公也，万一薨奄，鑾輅必有祓桃之临，自当敛赠公。衾衣可加僧体乎？”至薨，大年与诸孤协议，但以三衣置柩中，不藏宝货而已。寿六十一，配享真宗庙庭。（原注：见《湘山野录》。）^③

王旦信仰佛教一事，《宋史》及《长编》均不见记载。关于王旦临终之事，《宋史·王旦传》记曰：“旦与杨亿素厚，延至卧内，请撰遗表。”^④“仍戒子弟：我家盛名清德，当务俭素，保守门风，不得事于泰侈，勿为厚葬以金宝置柩中。”^⑤“表上，真宗叹之，遂幸其第，赐白金五千两。旦作奏辞之，藁磨自益四句云：‘益惧多藏，况无所用，见欲散施，以息咎’

① 《蒙斋笔谈》，《笔记小说大观》第8册，第87页下。关于《蒙斋笔谈》的作者，署名为宋郑景望。上海进步书局印行《蒙斋笔谈》提要认为：“是书即叶梦得《岩下放言》，景望仅颠倒其次序而窃为己有。”参见该书第87页上。

② （宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷12，第137页。

③ （宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷12，第139页。

④ 《王旦传》，《宋史》卷282，第27册，第9551页。

⑤ 《王旦传》，《宋史》卷282，第27册，第9552页。

殃。”^①上述文献虽未提及王旦信佛，但末四句“益惧多藏，况无所用，见欲散施，以息咎殃。”之语，似乎暗含有信佛之意。且《宋朝事实类苑》引宋司马光《涑水记闻》、宋释文莹《湘山野录》以佐之，当属可信。另宋江休复撰《江邻几杂志》有杨大年（杨亿）信仰佛教的记载，由于上述文献均显示王旦与杨亿交情甚笃，并嘱以后事。因此杨亿对佛教的态度似乎可以间接说明王旦与佛教的关系。兹录于下，以备一说：

张枢言说杨大年临卒，戒家人吾顶赤跌坐，汝辈勿哭惊吾。既而果然。家人惊号，则复寤而寝，遂卒。释教顶赤生天，腹赤生人，足赤沉滞。^②

（二）张咏：务实的道教观。张咏乃太宗、真宗二朝名臣。张咏对于道教的态度，一方面是既严禁民间妖道、也反对王钦若等崇道误国之徒；另一方面也充分肯定道教的“清静无为”与“德治”观念，并于此颇有心得。据《宋史·张咏传》，张咏出知益州时，“时民间讹言，有白头翁午后食人儿女，一郡嚣然。至暮，路无行人，既而得造讹者戮之，民遂帖息。咏曰：‘妖讹之兴，沴气乘之，妖则有形，讹则有声，止讹之术，在乎识断，不在乎厌胜也。’”^③看来张咏对民间道教劾鬼厌胜之术，是不以为然的。张咏因治蜀有方，祥符初，加左丞。祥符三年（1010年），擢升工部尚书，“是秋，以江左早歉，命充升、宣等十州安抚使，进礼部。”^④其仕途行情令人看好。即便如此，张咏对王钦若等鼓动真宗大兴营建宫观等崇道之举，亦是据理抗争：“近年虚国帑藏，竭生民膏血，以奉无用之土木，皆贼臣丁谓、王钦若启上侈心之为也。不诛死，无以谢天下。”凡三上奏章，结果被判出知陈州。^⑤

但是张咏并非坚决地反对道教。对于道教有利于治国修身之方面，它

① 《王旦传》，《宋史》卷282，第27册，第9552页。（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷90，第802页，亦录其事。

② （宋）江休复撰：《江邻几杂志》，《笔记小说大观》第8册，第18页下。

③ 《张咏传》，《宋史》卷293，第28册，第9801页。

④ 《张咏传》，《宋史》卷293，第28册，第9803页。

⑤ 参见《张咏传》，《宋史》卷293，第28册，第9803页。

还是予以肯定并吸取的。例如对于道教黄白之术，张咏认为不可私用，充公则可。宋江少虞撰《宋朝事实类苑》卷9“名臣事迹”有这方面的记载：

张在蜀，一日，有术士上谒，自言能煅汞为白金，张曰：“若能一火煅百两乎？”术士曰：“能之。”张即市汞百两俾煅，一火而成，不耗铢两。张叹曰：“若之术至矣，然此物不可用于私家。”立命工煅为一大香炉，鑿其腹曰：“充大慈寺殿上公用”，寻送寺中。^①

同书卷第44“仙释僧道”记载张咏夜梦谒紫府真君，得悟济民之道一事。

乖崖公（张咏自号）在成都，尝夜梦谒紫府真君，接语未久，吏忽报请到西门黄兼济承事。兼济以幅巾道服而趋，真君降堦接之，礼颇隆尽，且揖张公坐承事之下。询顾详款，似有钦叹之意。公翌旦，即遣典客诣西门，请黄承事者，戒令具常所衣服来。比至，果如梦中所见，公即以所梦告知。问平日有何阴德，蒙真君厚遇如此，且居某之上座邪？兼济云：“无它长，惟每岁遇禾麦熟时，以钱三万缗收糴，至明年禾麦未熟，小民艰食之际，糴之，价值不增，升斗亦无高下。在我者初无所损，而小民得济所急。”公曰：“此承事所以坐某之上也。”即索公裳，令二吏掖之，使端受四拜。（原注：见《忠定公语录》。）^②

江少虞就此评论到：“呜呼，古先圣贤闻一善言，见一善行，若决江河，霈然莫之能御。而公以梦中所得，屈己于一封部中人，夫岂诈善以要誉哉？欲使人知神明有以劝察，而不敢私耳。然则公之所积，又当如何？二公名字，固在仙籍，而黄君后裔繁衍，至今在仕路者比比青紫。”“推赏善救物之心，膺天道好还之德，神明共喜，福寿无量，岂曰小补之哉！”^③这就已然将张咏为政之德演绎为道教的劝善之说了。

而张咏对为政之人，当悟“清静无为”之道，理解得非常到位。如宋田况撰《儒林公议》卷上记载张咏遗杨亿之书云：

①（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷9，第102页。

②（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷44，第583—584页。

③（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷44，第584页。

张咏正直少合，与杨亿颇相知善。尝遗亿书云：世之才豪，须藉智识制之，则豪气不暴。纵不与伊吕并轡，亦合著名垂范不朽。屑屑罹祸者，自古何限！盖智不及气耳。大率负绝世之才，遇好文之主，迹系中禁，声驰四方。苟加顺气于和，蓄精于漠，超然独到，邈与道俱。不臻长世之期，足为瑞时之长。^①

《宋朝事实类苑》卷第41：“旷达隐逸”也记载了张咏对杨亿的这番开导之辞：

杨文公由禁林为汝守，张尚书咏移书云：“张老子今年七十矣，气血衰劣，洒然晨昏，入静自守，以真排邪。忽睹来缄，不审大年官若是，而守若是。又思大年气薄多病，应遂移疾之请。盛年辞荣，是名高格，若智不及气，屑屑罹祸者，自古何限！大年素养道气，宜终塞扫地，莫致润屋。得君得时，无害生民。大年知张老子乎？老子心无蕴蓄，绝情绝思，顾身世若脱履，岂能念他人乎？大年自持，不宣。咏白。”（原注：此条今见《湘山野录》卷中。）^②

上述话语，出自一位饱经宦海沉浮的老者之口，其“入静自守，以真排邪”、“盛年辞荣，是名高格”、“终塞扫地，莫致润屋”、“得君得时，无害生民”、“心无蕴蓄，绝情绝思”诸语，可以体会到张咏以道教“清静无为”之理念所作的心理调适，这种心理调适，对于奔走在沧桑仕途路上的臣僚而言，是十分必要的。当然要真正体会到上述话语的深刻含义，也许只有到了“气血衰劣”的垂暮之年，方可参悟如此“大清静”境界。宋赵德麟著《侯鯖录》卷8记载了张乖崖（咏）自成都召还华山，寄高道陈抟之诗，其诗云：“世人大抵重官荣，见我西归夹路迎。应被华山高士笑，天真丧尽得浮名。”^③上述寥寥数语，或许能够帮助我们理解这位宦海沉浮

①（宋）田况撰：《儒林公议》，《笔记小说大观》第8册，第5页下。

②（宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷41，第544—545页。

③（宋）赵德麟著：《侯鯖录》，《笔记小说大观》第8册，第120页上。上海进步书局印行《侯鯖录提要》云：令時（即赵德麟）为燕王德昭玄孙，平日所与游处，强半元祐胜流，故所载较为翔实。见该书第94页上。

的老者。

(三) 欧阳修：迟暮之年的向道者。葛兆光先生在其专著《道教与中国文化》一书中分析了唐宋文化的嬗变与道教发展的趋向，指出向老庄佛禅靠拢的士大夫道教是道教发展的趋向之一。^①该书认为道教的这一发展趋向具有“把生理、心理、人生情趣乃至人生理想联系起来，主张向内心、本性寻觅人生真谛”的特色，^②并将这一特色具体地描述为：“从心理上的清静恬淡、无欲无念，到生理上的主静去躁、守气养神，再到生活情趣上的清高脱俗、高雅闲逸及行动上的雍容泰然、不急不躁，构成了宋代士大夫最中意的一套人生哲理与行为模式”。^③清醒的士大夫阶层并不热衷于道教巫觋之风、符箓斋醮科仪法术，但是为满足君王的需求，他们亦必须做出实际的让步。

《宋朝事实类苑》卷44记载欧阳修“生平不肯信老佛”，^④而宋吕元素集成《道门定制》卷6却以欧阳文忠公所撰《皇帝本命道场青词》、《皇帝为晋国夫人杜氏建荐拔九幽斋词》、《河南府平阳洞及北海水府投送龙简词》为词文式，并加以评论道：“词文止欲简要，前集已评言矣。今取欧阳公三词载于此，庶可矜式。”^⑤这是身为臣僚的文人士大夫阶层向君王政治的妥协。如果没有这种妥协，上述“宋代士大夫最中意的一套人生哲理与行为模式”即缺乏现实的物质基础。

欧阳修仕途相当显赫，其于仁宗嘉祐五年（1060年），拜枢密副使。嘉祐六年（1061年），官至参知政事。据《宋史·欧阳修传》记载：“其在政府，与韩琦同心辅政。”^⑥“修生平与人尽言无所隐。及执政，士大夫有所干请，辄面谕可否，虽台谏官论事，亦必以是非诘之，以是怨谤益

① 葛兆光著：《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版（下同），第215页。

② 葛兆光著：《道教与中国文化》，第230页。

③ 葛兆光著：《道教与中国文化》，第232页。

④ （宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷44，第580页。

⑤ （宋）吕元素集成：《道门定制》卷6，《道藏》第31册，第715页。

⑥ 《欧阳修传》，《宋史》，卷319，第30册，第10379页。

众。”^①由于受朝臣诋毁，“神宗初即位，欲深谴修。……修亦力求退，罢为观文殿学士、刑部尚书、知亳州。”^②“修以风节自持，既数被汙蔑，年六十，即连乞谢事，帝辄优诏弗许。及守青州，又以请止散青苗钱，为安石所诋，故求归愈切。”^③在经历风雨沉浮的宦海之路后，欧阳修暮年似乎颇有向道之意。宋赵德麟著《侯鯖录》卷一录有欧阳修贬谪仕途中作诗之事，从中可以体味欧阳修对官场风雨的厌倦，对逍遥自在、无所羁绊的生活的向往。

欧阳文忠公谪（原注：写本海虞本责）滁州，令幕中谢判官幽谷种花。谢请要束，公批纸云：浅红深白宜相间，先后仍须次第栽。我欲四时携酒去，莫教一日不花开。^④

欧阳公自维扬移守汝阴，作西湖诗云：绿菱红莲画舸浮，使君宁复忆扬州。都将二十四桥月，换得西湖十顷秋。^⑤

据《宋朝事实类苑》卷44：“仙释僧道”记载，欧阳修晚年与高道许昌龄交游，并多有诗文传世。如欧阳修赠许昌龄诗曰：“绿发青瞳瘦骨轻，飘染乘鹤去吹笙。郡斋坐觉风生竹，疑是孙登长啸声。”^⑥向道之意十分明显。该卷记载欧阳修临终所作诗，则更是充满了对道教仙境的向往之情：“石唐仙室紫云深，茱阳真人此算心。真人已去升寥廓，岁岁岩花自开落。昔公曾为洛阳客，偶向岩前坐磐石。四字丹书万仞崖，神清之洞锁楼台。云深路绝无人到，鸾鹤今应待我来。”（原注：《西清诗话》。）^⑦而在宋释惠洪著《冷斋夜话》中，欧阳修已经被描述成一位超凡脱俗的高道，该书卷10云：

予游褒禅山，石崖下见一僧，以纸轴枕首，跣足而卧。予坐其旁，

① 《欧阳修传》，《宋史》，卷319，第30册，第10379—10380页。

② 《欧阳修传》，《宋史》，卷319，第30册，第10380页。

③ 《欧阳修传》，《宋史》，卷319，第30册，第10380页。

④ （宋）赵德麟著：《侯鯖录》，《笔记小说大观》第8册，第97页下。

⑤ 《侯鯖录》，《笔记小说大观》第8册，第97页下。

⑥ （宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷44，第580页。

⑦ （宋）江少虞撰：《宋朝事实类苑》卷44，第580页。

久之乃惊觉起。相向熟视予曰：“方听万壑松声，冷然而梦。梦见欧阳公羽衣折角巾杖藜，逍遥颍水之上。”予问师尝识公乎，曰：“识之。”予私自语曰：“此道人识欧公，必不凡。”^①

（四）宋代臣僚之好道者举要——以苏轼为重点。本文就两宋臣僚对道教的态度所作之分析，仍然仅仅是粗线条的。上述分析和概括，并不能囊括臣僚与道教关系的所有样态。宋代臣僚中还是有好道之士，下面就这方面情况作出补充和说明。

据宋叶梦得撰《石林燕语》卷10记载，真宗朝大臣晁迥，曾师从高道习炼，至晚年仍勤于修行。其文曰：

晁文元公（晁迥）天资纯至，……初学道于刘海蟾，得炼气服形之法。……既老，居昭德坊里第，又于前为道院，命其所居堂曰“凝寂”。燕坐萧然，虽子弟见有时。晚年耳中闻声，自言如乐中簧，始隐隐如雷，渐浩浩如潮。或如行轩百子铃，或如风蝉曳（原注：下元阙）感之验。今日静听，内亦有闻此声者。岂晁固自不同耶？或云晚常自见其形在前，既久见小，八十后每在眉睫之间，此尤异也。^②

《蒙斋笔谈》卷上记载仁宗朝大臣郎简善服食养生，并深得杜衍、范仲淹等政治名流赞许之事：

郎简侍郎，钱塘人。庆历间能吏，与杜岐公极相厚善。简长岐公十余年，岐公以兄事之。既老，谢事居里中，筑别馆径山下。善服食，得养生之术。即径山涧旁，种菖蒲数亩，岁采以自饵，山中人目之菖蒲田。时岐公亦以老就地居宋，简数以书招岐公同处，不果往。然书问与诗，往来无虚月。范文正公知钱塘，亦重其为人。……简后岐公三四年卒，几九十。虽无甚显迹，然能善其身终始。岐公未尝轻与人，独重简为契友，亦必有以取之矣。士大夫处世，何用事业赫赫在人耳目，若必求此，将由扰扰用意营之者。若是，安得自适于休静无事之

①（宋）释惠洪著：《冷斋夜话》，《笔记小说大观》第8册，第52页。

②（宋）叶梦得撰：《石林燕语》，《笔记小说大观》第8册，第85页。《蒙斋笔谈》卷下亦记载晁迥修道之事，参见该书第90—91页。

地，或不免累于仕而不能去。^①

《蒙斋笔谈》卷下亦记载仁宗朝宰臣富弼，“少好道，自言吐纳长生之术，信之甚笃。亦时为烧炼丹灶事，而不以示人。”^②神宗朝宰臣文彦博，对养生之道也颇有心得。《石林燕语》卷3记其事云：“元丰末，文潞公（彦博）致仕归洛人对，时年几八十矣。神宗见其康强，问：‘卿摄生亦有道乎？’潞公对：‘无他，臣但能任意自适，不以外物伤和气，不敢做过当事，酌中恰好即止。’上以为名言。”^③

宋代文人士大夫中，苏轼的道教情怀可谓独树一帜。苏轼才华横溢，就连文坛巨擘欧阳修都说：“吾当避此人出一头地。”^④仁宗皇帝在读过苏轼、苏辙之制策后，惊喜地说道：“朕今日为子孙得两宰相矣。”^⑤英宗朝宰相韩琦也曾向英宗进言：“轼之才，远大器也，他日自当为天下用。要在朝廷培养之，使天下之士莫不畏慕降伏，皆欲朝廷进用，然后取而用之，则人人无复异词矣。”^⑥神宗皇帝“尤爱其文，宫中读之，膳进忘食，称为天下奇才。”^⑦苏轼一生仕途多舛，特别是由于残酷的党争，并未任过非常显赫的官职。^⑧《宋史》编撰者颇有为苏轼鸣不平之意：“（苏轼）自为举子至出入侍从，必以爱君为本，忠规说论，挺挺大节，群臣无出其右。但为小人忌恶排挤，不使安于朝廷之上。”^⑨苏轼坎坷的宦官经历，加上他敢于任事、特立独行的人格特质，汪洋恣肆、纵横捭阖的文思才情，促进了其道教情怀的形成。

①（宋）叶梦得撰：《蒙斋笔谈》，《笔记小说大观》第8册，第87页下。

②（宋）叶梦得撰：《蒙斋笔谈》，《笔记小说大观》第8册，第91页上。

③（宋）叶梦得撰：《石林燕语》，《笔记小说大观》第8册，第62—63页。

④《苏轼传》，《宋史》卷338，第31册，第10801页。

⑤《苏轼传》，《宋史》卷338，第31册，第10819页。

⑥《苏轼传》，《宋史》卷338，第31册，第10802页。

⑦《苏轼传》，《宋史》卷338，第31册，第10819页。

⑧ 沈松勤先生在其专著《北宋文人与党争》中指出：新旧党争使王安石、苏东坡在政坛上成为劲敌，以苏轼为盟主的“苏门诸子”在新党的倾轧下结束了政治与文学生涯。参见沈松勤著：《北宋文人与党争》，人民出版社1998年版，第204—205页。

⑨《苏轼传》，《宋史》卷338，第31册，第10817页。

苏轼曾经研究过道教丹道。《苏轼文集》卷73之“阳丹阴炼”、“阴丹阳炼”条，记载了苏轼亲身实践、修炼丹道的情况。

其“阳丹阴炼”条云：

冬至后，斋居常吸鼻液漱炼，令甘，乃嚥入下丹田。以三十瓷器，皆有盖，溺其中，已，随手盖之，书识其上。自一至三十。置净室，选谨朴者掌之。满三十日开视，其上当结细砂，如浮蚁状，或黄或赤，密绢帕滤取。新汲水净淘澄，无度，以秽气尽为度，净瓷瓶合貯之。夏至后，去细研枣肉，为丸如桐子大，空心酒吞下，不限丸数，三五日内服尽。夏至后，仍依前法采取，却候冬至后服。此名阳丹阴炼，须尽绝欲，若不绝，砂不结。^①

其“阴丹阳炼”条云：

取首生男子之乳，父母皆无疾恙者，并养其子，善饮食之。日取其乳一升许，少只半升以来，可以朱砂银作鼎与匙。如无朱砂银，山泽银亦得。慢火熬炼，不住手，搅如淡金色，可丸即丸，如桐子大，空心酒吞下，亦不限丸数。此名阴丹阳炼。世人亦知服秋石，皆非清静所结。又此阳物也，须复经火，经火之余，皆其糟粕，与烧盐无异。世人亦知服乳。乳，阴物，不经火炼，则冷滑而漏精气。此阳丹阴炼，阴丹阳炼，盖道士灵智妙用，沉机捷法，非其人不可轻泄，慎之。^②

“阳丹阴炼”，其原料为鼻液；“阴丹阳炼”，其原料为人乳。苏轼认为“阳丹阴炼”、“阴丹阳炼”属于道流之“灵智妙用，沉机捷法”，各中玄机，恐怕只有修炼者本人方能知晓。

卷73之“大还丹诀”、“龙虎铅汞说寄子由”条，说明苏轼对道教丹道理论有深刻的理解。

“大还丹诀”条云：

凡物皆有英华，轶于形器之外。为人所喜者，皆其华也，形自若

① 孔凡礼点校：《苏轼文集》第6册，中华书局1986年版（下同），第2328—2329页。

② 孔凡礼点校：《苏轼文集》第6册，第2329—2330页。

也。而不见可喜，其华亡也。故凡作而为声，发而为光，流而为味，蓄而为力，浮而为膏者，皆其华也。吾有了然常知者存乎其内，而不物于物，则此六华者，苟与吾接，必为吾所取。非取之也，此了然常知者与是六华者盖尝合而生我矣。我生之初，其所安在，此了然常知者苟存乎中，则必与是六华者皆出于此矣。其凡与吾接者，又安得不赴其类，而归根乎？吾方养之以至静，守之以至虚，则火自炼之，水自伏之，升降开合，彼自有数，日月既至，自变自成，吾预知可矣。《易》曰：“精气为物，游魂为变。”《传》曰：“用物精多则魂强。”《礼》曰：“魂魄则降，志气在上。”人不为是道，则了然常知者生为志气，死为魂神，而升于天。此六华者，生为体为精，死为魄为鬼而降于地。其知是道者，魂魄合，形气一。其至者，至骑箕尾而为列星。敬之信之，密之行之，守之终之。元祐三年九月二十八日书。^①

“龙虎铅汞说寄子由”说道：

人之所以有生死，未有不自坎、离者。坎、离交则生，分则死，必然之道也。离为心，坎为肾，心之所然，未有不正，虽桀、跖亦然。其所以为桀、跖者，以内轻而外重。故常行其所不然者耳。由此观之，心之性法而正，肾之性淫而邪，水火之德，故如是也。子产曰：“火烈，人望而畏之。水弱，人狎而侮之。”古之达者，未有不知此者也。龙者，汞也，精也，血也。出于肾，而肝藏之，坎之物也。虎者，铅也，气也，力也。出于心，而肺生之，离之物也。心动，则气力随之而作。肾溢，则精血随之而流。如火之有烟，未有复反于薪者也。世之不学道。其龙常出于水，故龙飞而汞轻。其虎常出于火，故虎走而铅枯。此生人之常理也。顺此者死，逆此者仙。故真人之言曰：“顺行则为人，逆行则为道。”又曰：“五行颠倒术，龙从火里出。五行不顺行，虎向水中生。”^②

① 孔凡礼点校：《苏轼文集》第6册，第2328页。

② 孔凡礼点校：《苏轼文集》第6册，第2331页。

在“大还丹诀”中，苏轼强调要以“至静”、“至虚”的方式体认丹道，把握物之“六华”变动规律，则可“魂魄合，形气一”，甚至可以“骑箕尾而为列星”，位列仙班。而在“龙虎铅汞说寄子由”中，苏轼以坎、离论人之生死，以及成仙之道，显见其对道门丹道领悟之深。

苏轼对道教之胎息、养气、服食饵药等养生之道也颇有心得。这已经超越了一般好道之士的范畴，达到了相当高的道术修为境界。

关于胎息，《苏轼文集》卷73“寄子由三法”之“胎息法”云：

养生之方，以胎息为本。此固不刊之语，更无可议。但以气若不闭，任其出入，则眇绵洗滌，无卓然近效。待其兀然自住，恐终无此期。若闭而留之，不过三五十息奔突而出，虽有温暖养下丹田，益不偿于损，决非度世之术。近日深思，似有所得。盖因看孙真人《养生门》中《调气》第五篇，反覆寻究，恐是如此。其略曰：“和神养气之道，当得密室，闭户，安床暖席。枕高二寸半，正身偃卧，瞑目闭气于胸鬲间，以鸿毛着鼻上而不动。经三百息，而无所闻，目无所见，心无所思，如此，则寒暑不能侵，蜂蛰不能毒，寿三百六十岁。此邻于真人也。”^①

关于养气，同书同卷“记养黄中”条云：

元符三年，岁庚辰；正月朔戊辰；是日辰时，则丙辰也。三辰一戊，四土会焉，而加丙与庚，丙，土母，而庚其子也。土之富，未有过于斯时者。吾当以斯时肇养黄中之气。过子又欲以此时取薤薑密作粥以啖。吾终日默坐，以手黄中，非谪于海外，安得此庆耶！东坡居士记。^②

关于服食饵药，同书同卷“寄子由三法”之“食茱法”和“藏丹砂法”

① 孔凡礼点校：《苏轼文集》第6册，第2337—2338页。另外，苏轼还欲与其子苏过共行龟息之法，原因居然是由于贫困潦倒。《苏轼文集》卷73：“杂记”，“学龟息法”条云：“元符二年，僮耳米贵，吾方有绝粮之忧，欲与过子共行此法（作者注：即龟息之法），故书以授之。四月十九日记。”参见该书第2339—2340页。

② 孔凡礼点校：《苏轼文集》第6册，第2340页。

均有记载：

食芡法

吴子野云：“芡实盖温平尔，本不能大益人。”然俗谓之水硫磺，何也？人之食芡也，必枚啗而细嚼之，未有多嚼而亟嚥者也。舌颊唇齿，终日啜嚙，而芡无五味，腴而不膩，足以致上池之水。故食芡者，能使人华液流通，转相挹注，积其力，虽过乳石可也。以此，知人能澹食而徐饱者，当有大益。吾在黄冈山中见牧羊者，必驱之瘠土，云：“草短而有味，羊得细嚼，则肥而无疾。”羊犹尔，况人乎？^①

藏丹砂法

《抱朴子》云：古人藏丹砂井中，而饮者犹获上寿。今但悬望大丹，丹既不可望，又欲学烧，而药物火候，皆未必真，纵使烧成，又畏火毒而不敢服，何不趁取且服生丹砂。意谓煮过百日者，力亦不慢。草药是覆盆子，亦神仙所饵，百日熬炼，草石之气，且相乳入。每日五更，以井华水服三丸。服竟，以意送至下丹田，心火温养，久之，意谓必有丝毫留者。积三百余服，恐必有刀圭留丹田。致一之道，初若眇昧，久乃有不可量者。兄老大无见解，直欲以拙守而致神仙，此大可笑，亦可取也。

吾虽了了见此理，而资躁褊，害之者众，事不便成。子由端静淳淑，使少加意，当先我得道。得道之日，必却度我。故书此纸，为异日符信，非虚语也。绍圣二年八月十七日，居士记。^②

由上可见，苏轼对道教丹道及胎息、养气、服食饵药等养生之术不仅有亲身之实践，而且在这些方面还有着深刻的理解。苏轼好道之态度是诚恳的，甚至为捍卫道教服食饵药之术，不惜对嘲讽道教方药的禅僧加以反唇相讥。宋赵德麟著《侯鯖录》卷3云：

东坡云：“皎然禅师赠吴凭处士诗云：世人不知心是道，只言道在

① 孔凡礼点校：《苏轼文集》第6册，第2337页。

② 孔凡礼点校：《苏轼文集》第6册，第2338—2339页。

他方妙。还如瞽者望长安，长安在西东向笑。东坡代答云：寒时便是热时风，饥汉那知食药功。莫怪禅师西向笑，缘师身在长安东。”^①

前文已经提及，苏轼对于道教之喜好，同其时乖命蹇的宦宦生涯不无干系。正是这种屡遭贬谪的不如意的臣僚经历，促使苏轼对其人生进行反思。我们从《苏轼文集》卷10之“送张道士叙”中，可以很明显地感受到苏轼的悲凉与无奈：

身且老矣，家且穷矣，与物日忤，而取途且远矣，将明灭如草上之萤乎？浮沉入水中之鱼乎？陶者能圆而不能方，矢者能直而不能曲，将为陶乎？将为矢乎？山有蕨薇可羹也，野有麋鹿可脯也，一丝可衣也，一瓦可居也，诗书可乐也，父子兄弟妻孥可游衍也，将谢世路而适吾所自适乎？抑富贵声名以偷梦幻之快乎？行乎止乎？迟乎速乎？吾友其可教也，默默而已，非所望吾友也。^②

豪放豁达如东坡居士者，在仕途多舛、境遇不堪之时，面对世间与出世间的选择，情非得已地陷入了两难境地，甚至希望作为好友的道门中人给予点拨。另一方面，作为宋代士大夫的杰出代表，苏轼身上当然具有“以天下为己任”的宋代士大夫的基本特征。^③余英时先生认为：宋代的“士”以政治、社会的主体自居，因而显现出高度的责任意识。^④尽管苏轼对丹道有兴趣，但是他并未丢掉士大夫的使命与责任。因此他首先是关切世间事，履行为人臣子者应尽之职责；只是在其经世治国之抱负已经难以施展之时，苏轼才将关注的重点转向出世间事，开始在丹道及养生方面用功甚勤。宋朱弁撰《曲洧旧闻》卷5即有苏轼关于世间事与出世间事的论述，其文云：

①（宋）赵德麟著：《侯鯖录》，《笔记小说大观》第8册，第103页下。赵德麟即赵令時，为赵宋之宗室。赵令時与苏轼交情甚笃，苏轼曾于神宗元祐七年上“荐宗室令時状”，称赞其“事亲孝笃，内行纯备，博学经史，手不释卷，吏事通敏，文采俊丽，志节端亮，议论英发，体兼众器，无适不宜。”参见《苏轼文集》卷34“奏议”，第3册，第956页。

② 孔凡礼点校：《苏轼文集》第1册，第328页。

③ 参见余英时著：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（上），第6页。

④ 参见余英时著：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（上），第220页。

东坡因与方士论内外丹，仍有所得，喜而曰：“白乐天作庐山草堂，盖亦烧丹也，丹欲成而炉鼎败。明日忠州（刺史）除书到，乃知（世间）出世间事不两立也。仆有此志久矣，而终无成，亦以世间事未败故也。今日真败矣。《书》曰：‘民之所欲，天必从之。’信而有征。君辈为我志之。”^①

世间、出世间本为佛家术语。“世间”乃梵文 Loka 的意译，指有生灭变迁的境界，包括众生及其所生存的环境。“出世间”与“世间”相对，指超出三界、六道生死轮回之界。大乘佛教宣扬世间与出世间不二，世间法本来不生不灭，只因众生妄执而不显，如能即世间的存在而离烦恼、我法二执等世间心，就谓之“出世间”。^②苏轼借用佛家术语，却说出了和佛家相反的话即世间、出世间事不能两立，这就表明苏轼清醒地意识到了为人臣僚的现实使命同修炼丹道的个人理想是有着严格的界限的。毕竟为臣之道同修炼之道分别指向现实与超越两个截然相反的价值鹄的，因此佛家所谓世间、出世间的的二法门，在苏轼看来是难以两全的。

苏轼暮年，在世间事已破败凋零之际，便立志断绝俗缘，一心修道。如《苏轼文集》卷 73“龙虎铅汞说寄子由”所云：

吾今年已六十（引者注：苏轼生于 1037 年，卒于 1101 年。享年 64 岁。此文或作于 1096 年，即哲宗绍圣三年），名位破败，兄弟隔绝，父子离散，身居蛮夷，北归无日，区区世味，亦可知矣。若复缪悠于此，真不如人矣。故数日来，别发誓愿。譬如古人避难穷山，或使绝域，啮草啖雪，彼何人哉！已令造一禅榻、两大案，明牕之下，专欲治此。并已作干蒸饼百枚。自二月一日为首，尽绝人事。饥则食此饼，

①（宋）朱弁撰：《曲洧旧闻》，《笔记小说大观》第 8 册，第 134 页上。括号内文字《曲洧旧闻》无，此据《苏轼文集》卷 73：“杂记”，“事不能两立”条补。该条记载苏轼此番言论的时间为绍圣元年（1094 年）十月二十二日，苏轼时年 57 岁。参见孔凡礼点校：《苏轼文集》第 6 册，第 2379 页。

② 此处参见陈兵编著：《新编佛教辞典》，中国世界语出版社 1994 年版，第 76 页。

不饮汤水，不啖食物，细嚼以致津液，或饮少酒而已。午后，略睡。一更便卧，三更乃起，坐以待旦。有日采日，有月采月，余时非数息炼阴，则行今所谓龙虎丹诀尔。如此百日，或有所成。不读书著文，且仪式闕起，以待异日。不游山水，除见道人外，不接客，不会饮，无益也。深恐易流之性，不能终践此言，故先书以报，庶几他日有慙于弟而不敢变也。^①

作为旷世文豪，苏轼的道教情怀也体现在其文坛交友及诗文之中。如秦观曾作游仙词：“阴风一夜搅青冥，风定霏霏雪霰零。想见（原注：遥想）玉清真境上，白虚光里诵黄庭。”深得苏轼称许。^②《侯鯖录》卷2记载了苏轼曾与自称为李白的高道邂逅之事，其文云：“东坡先生在岭南，言元祐中，有见李白酒肆中。诵其近诗云：‘朝披梦泽云，笠钓青茫茫。’此非世人语也。”^③同书同卷还记载有苏轼对鬼诗的评论：“东坡尝言鬼诗有佳者。……‘湘中老人读黄老，手援紫藟坐碧草。春至不知湘水深，日暮忘却巴陵道。’此必太白子建鬼也。”^④苏轼也曾同黄庭坚等人探讨过所谓鬼仙之诗，《侯鯖录》卷二记其事曰：“东坡云：‘元祐三年二月二十一日夜，与鲁直、寿朋（原注：二字据《东坡集》增入）天启会于伯时斋舍。录鬼仙所作，或梦中所作。（引者注：《苏轼文集》为：“此一卷，皆仙鬼作或梦中所作也。”见《苏轼文集》卷68“题跋”之“书鬼仙诗”。第5册，第2141页。）……‘爷娘送我青枫根，不记青枫几回落。当时刺绣（引者注：《苏轼文集》为“手刺”，见该书第2140页）衣上花，今日为灰不堪着。’又云：‘酒尽君莫沽，壶干（《苏轼文集》“干”为“倾”字。见该书第2140页。）我当发。城市多嚣尘，还山弄明月。’”^⑤苏轼本人之诗作，如其咏雪诗有“冻合玉楼寒起粟，光摇银海眩生花”之句，则是将道家丹道隐语融入其

① 孔凡礼点校：《苏轼文集》第6册，第2332—2333页。

② 参见（宋）赵德麟著：《侯鯖录》，《笔记小说大观》第8册，第99页下。

③ （宋）赵德麟著：《侯鯖录》，《笔记小说大观》第8册，第100页下。

④ （宋）赵德麟著：《侯鯖录》，《笔记小说大观》第8册，第99页上。

⑤ （宋）赵德麟著：《侯鯖录》，《笔记小说大观》第8册，第101页上。

中，令人颇为费解。^①

仕途多舛，时乖命蹇的苏东坡因为好道而受到道门中人的尊崇，被视为奎宿神。^②另一方面，好道的苏轼也受到了宋政府臣僚的批评，如徐俯（徐俯，字师川。高宗绍兴三年，迁翰林学士，俄擢端明殿学士、签书枢密院事。四年，兼权参知政事。^③）就曾对东坡好道深表不满。宋释惠洪著《冷斋夜话》卷十记云：

徐师川曰：“……东坡议论谏诤，真所谓杀身成仁者。其视死生如旦夜尔，安能为哉！而欲学长生不死。”^④

“二十四桥亦何有，换此十顷玻璃风。”^⑤尊崇也罢，贬抑也罢，东坡居士的道教情怀，已融入他那屡遭贬谪的宦宦生涯，和他那瑰丽壮阔的才情人生。苏轼与道教的关联，也是后来的研究者在梳理宋代臣僚与道教之关系时，无法回避的一个重要课题。

① 此事详见《侯鯖录》卷1，其文曰：“东坡在黄州日，作雪诗云：‘冻合玉楼寒起粟，光摇银海眩生花。’人不知其使事也。后移汝海，过金陵，见王荆公，论诗及此。云：‘道家以两肩为玉楼，以目为银海，是使此否？’坡笑之，退谓叶致远曰：‘学荆公者，岂有此博学哉？’”参见该书第97页下。

② 参见（清）潘永因编：《宋稗类钞》卷之一，“符命”第49页，其文曰：“前此相传徽宗亲临宝篆醮宫。一日启醮，道士醮坛拜章，伏地久之方起。上诘其故，答曰：‘适至上帝所，值奎宿奏事，良久方毕，始能上其章。’上叹讶问曰：‘奎宿何神？所奏何事？’对曰：‘所奏不可知。此宿乃本朝苏轼。’上大惊。先是崇观间，以党籍禁苏公文辞，并墨迹而毁之。政和中，不惟弛其禁，且欲玩其文辞墨迹。一时士大夫从风而靡，为是故也。”书目文献出版社1985年版，第36页。

③ 《徐俯传》，《宋史》卷372，第33册，第11540页。

④ （宋）释惠洪著：《冷斋夜话》，《笔记小说大观》第8册，第52页下。

⑤ （宋）赵德麟著：《侯鯖录》卷1，《笔记小说大观》第8册，第97页下。

第三章 两宋道教主要管理制度及其政治意义

如前所述，两宋政权同道教之间保持着良性的政教关系。而两宋对道教的有效管理则为良性政教关系的维系提供了制度保障。唐代剑先生之专著《宋代道教管理制度研究》已从宫观创建制度、道官制度、道冠披戴制度、紫衣师号制度、宫观土地与赋役制度五方面对两宋道教管理制度进行了深入考察，刘长东先生之专著《宋代佛教政策研究》亦部分涉及两宋道教政策。本章拟在前人时贤已有的研究成果上，着重从两宋道教管理机构及其政治作用、两宋道官选任制度及其政治意图、两宋道教事务管理的制度化趋向及其随意性特征三方面，对两宋道教主要管理制度及其政治意义进行述评。

在进入本章讨论之前，我们有必要对两宋统治者之宗教政策作一总体介绍。之所以要先介绍宗教政策，这是因为宗教政策是统治者对宗教实施的行为规范，是国家处理宗教问题的依据和管理宗教组织的手段，^①而宗教政策的定位直接决定着宗教管理制度的方向及内容。李刚先生在其专著《魏晋南北朝宗教政策研究》中指出：魏晋南北朝宗教政策的基本模型是扶植与抑制并举，利用与改造共行。^②从宗教发展史来看，魏晋南北朝以降，隋唐统治者总体上也遵循此基本范式。就道教政策而言，尽管隋朝统

① 参见李刚著：《魏晋南北朝宗教政策研究》“导言”，四川大学出版社1994年版（下同），第1页。

② 参见李刚著：《魏晋南北朝宗教政策研究》“导言”，第1页。

治者以崇信佛教为主，但是同样对道教予以利用和扶植。^①唐代统治者由开国皇帝高祖李渊制定了崇道之政策，终唐之世，这一崇道的基本国策并未从根本上动摇。^②北宋的统治者继承了唐代儒、道、佛并用和对道教的崇奉、扶植政策，并且出现了真宗、徽宗两次崇道高潮。^③南宋统治者对代道教的态度，基本上与北宋统治者一致，但鉴于徽宗崇道亡国的教训，南宋朝廷再未出现过“崇道抑佛”的极端行为。^④

第一节 两宋道教管理机构及其政治作用

赵宋政权充分吸取了唐末五代国家分崩离析的深刻教训，北宋初创，即采取了集兵权于中央、以文臣知州事、提高监察之权等巩固中央集权的做法。^⑤因此宋朝对道教的管理，亦必然体现出宋代管理机构强调中央集权的一般特点。

两宋道教管理机构包括政府管理机构和道官管理机构。兹分述如下。

一、政府管理机构

两宋道教政府管理机构，主要有祠部、鸿胪寺、太常寺、开封府等。

关于祠部及其职掌，元马端临著《文献通考》卷52《职官考》6云：“祠部：掌诸州宫观僧尼、道士、童行、住持教门事务，祠祭奉安祈祷，神庙加封赐额并属之。”^⑥《宋史》卷163《职官志三》亦云：“祠部郎中员外郎掌天下祀典、道释、祠庙、医药之政令。……凡宫观、寺院道释，籍其名

① 参见卿希泰、唐大潮著：《道教史》，江苏人民出版社2006年版（下同），第84页。

② 参见卿希泰、唐大潮著：《道教史》，第138页。

③ 参见卿希泰、唐大潮著：《道教史》，第158页。

④ 参见卿希泰、唐大潮著：《道教史》，第185页。

⑤ 参见周谷城著：《中国通史》下册，上海人民出版社1957年版，第15—20页。

⑥ （元）马端临著：《文献通考》，上海师范大学古籍研究所、华东师范大学古籍研究所整理，海南国际新闻出版中心1996年版（下同），第681页。

额，应给度牒，若空名者毋越常数。”^①《宋会要辑稿·职官》记载尤为详尽，其一三之一六云：“祠部掌祠祭、昼日休假，令受诸州僧尼、道士女冠、童行之籍，给剃度受戒文牒。……凡臣僚陈乞坟寺，试经拨放，该遇圣节给赐紫衣、师号，诸州宫观、寺院，僧尼、道士、童行整会，甲乙、十方住持教门事务，僧尼去失度牒，改名回礼，僧道正副迁补，拘收亡殁度牒、归正换给、埋瘞等，阵亡恩泽陈乞比换紫衣师号，给降、出卖、书填、翻改空名度牒等，皆属之。”^②可见，作为尚书省礼部的属司，祠部在宋政府道教事务管理中发挥着重要作用，是宋政府管理道教的主要机构。

关于鸿胪寺及其职掌，《文献通考》卷56《职官考》十云：“宋鸿胪寺……元丰官制行，置卿、少卿、丞、主簿各一人。卿掌四夷朝贡、宴劳、给赐、送迎之事，及国之凶仪、中都祠庙、道释帐籍除附之禁令。”^③《宋会要辑稿·职官》二五之二也言鸿胪寺，“应中都道释祠庙及籍帐除附之禁令，皆隶属焉”^④。从鸿胪寺及其职掌可以看出，两宋宗教事务管理一般而言是道释并行。但是在徽宗政和年间，却发生了道释隶属部门的分离。《续资治通鉴长编拾补》卷35“政和六年（1116年）二月壬申”条云：“御笔：道教改隶秘书省。”^⑤关于秘书省之职掌，据《宋史·职官志四》记载：“秘书省监少监丞各一人，监掌古今经籍图书、国史实录、天文历数之事，少监为之贰，而丞参领之。”^⑥“大典礼，则长贰预集议。所以待遇儒臣，非他司比。”^⑦由是观之，秘书省似乎与宗教事务管理并不搭界，而道教改隶之，仅仅是籍以体现出宋室对道门的优待姿态。进而言之，从《宋

① 《职官志三》，《宋史》卷163，第12册，第3853页。

② （清）徐松辑：《宋会要辑稿》第3册，中华书局1957年版（下同），第2672页上。

③ （元）马端临著：《文献通考》，第743—744页。《职官志五》，《宋史》卷165，第12册，第3903页。

④ （清）徐松辑：《宋会要辑稿》第3册，第2915页上。

⑤ （清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》卷35，第378页上，“政和六年（1116年）二月壬申”条。

⑥ 《职官志四》，《宋史》卷164，第12册，第3873页。

⑦ 《职官志四》，《宋史》卷164，第12册，第3874页。

会要辑稿·职官》一八之一八至一九所记徽宗诏书中，我们不难发觉道释分属不同部门之政策出台的政治意图。其诏云：“道录院见隶属鸿胪寺，本寺掌蕃夷朝贡等事，金狄之教，正当纯治之，其道教当改隶秘书省。”^①南宋陆游《家世旧闻》卷下亦有类似记载，该书“先君言鸿胪卿为睡卿”条云：“先君言：鸿胪旧号为睡卿，谓所掌止道、释及四夷朝贡之事，极为简静也。政和以后，尊尚方士，建议者因谓：‘释教出于西域，鸿胪掌之可也，道教以黄帝、老子为宗，岂夷狄耶！’于是改命秘书省掌之。其后，高丽屡入贡，于是又诏升高丽视夏国，隶枢密院，而鸿胪益无事，至终日不置一字，谓之梦中做梦。”^②可见正是由于徽宗奉行崇道抑佛政策，故而要通过道教改换隶属门庭这一象征性动作，明确表达区别夷夏之意。

关于太常寺及其职掌，《宋史·职官志四》云：“太常寺卿少卿丞各一人主簿、协律郎、奉礼郎、太祝各一人。卿掌礼乐、郊庙、社稷、坛壝、陵寝之事，少卿为之贰，丞参领之。”^③太常寺有分案九，其“礼仪案”职责为：“掌讨论大庆典礼、神祠道释、袭封定谥、检举忌辰。”^④太常寺所掌礼乐、郊庙、社稷、坛壝、陵寝诸事，恰好是中国宗法性传统宗教的重要载体。“宗法性传统宗教”这一概念系由著名学者牟钟鉴先生提出。关于宗法性传统宗教及其重要价值，牟钟鉴先生有如下观点：

中国宗法性传统宗教以天神崇拜和祖先崇拜为核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜为羽翼，以其他多种鬼神崇拜为补充，形成相对稳固的郊社制度、宗庙制度以及其他祭祀制度，成为中国宗法等级社会礼俗的重要组成部分，是维系社会秩序和家族体系的精神力量，是慰藉中国心灵的精神源泉。^⑤

牟先生此说确为至论。而道教作为在中华文明的土壤中孕育的宗教形

①（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第3册，第2763—2764页。

②（宋）陆游撰，孔凡礼点校：《家世旧闻》，第204页。

③《职官志四》，《宋史》卷164，第12册，第3882—3883页。

④《职官志四》，《宋史》卷164，第12册，第3884页。

⑤ 牟钟鉴：《中国宗法性传统宗教试探》，载于其专著：《中国宗教与文化》，台北唐山出版社1995年版，第82页。

态，其符篆斋醮科仪之术自然能够为两宋传承弘扬宗法性传统宗教作出贡献，因而道教也被纳入了太常寺的管理范围。《宋史·职官志四》记载：“建炎初，并省冗职，惟太常、大理不能。”^①按元丰官制，大理寺“卿掌折狱、详刑、鞠谳之事。”^②属于政法系统的重要部门，是维系社会公正及秩序的重要力量，自然不可或缺。而曾作为道教管理部门的秘书省，“渡江后，制作未遑。”^③鸿胪寺的命运，《宋史·职官志五》云：“中兴后，废鸿胪不置，并入礼部。”^④《宋会要辑稿·职官》二五之五亦云：“高宗建炎三年（1129年）四月十三日，诏鸿胪寺并归礼部。”^⑤相较而言，太常寺在君王眼里的分量就凸显出来了。由于太常寺主管与宗法性传统宗教紧密相关的事务，其对王朝社稷具有极强的精神象征意义，自然不可废止。

在道教管理上，开封府具有双重职能。一方面，开封府尹或权知开封府事兼功德使，是中央道教管理体系的一个重要组成部分；另一方面，开封府又是京畿地区的地方官府，因此它还肩负着对其管辖的京畿地区的道教事务进行管理的职责。《职官分纪》卷38《尹、少尹》云：“国朝开封府尹一人，从三品；少尹二人，从四品下。（原注：尹，国朝以亲王为之，仍兼功德使。）”^⑥《宋会要辑稿·职官》三七之四亦云：“开封府尹、牧，牧不置……尹以亲王为之，仍兼功德使。”^⑦《宋会要辑稿·职官》三七之四有太宗以开封府尹身份兼功德使的记载：“太祖建隆二年（961年）七月，以皇弟泰宁军节度使、殿前都虞侯光义检校太尉、同中书门下平章事、开封（府）尹兼功德使。”^⑧《佛祖统纪》卷43记载，开宝五年（972年）太祖曾

① 《职官志四》，《宋史》卷164，第12册，第3883页。

② 《职官志五》，《宋史》卷165，第12册，第3900页。

③ 《职官志四》，《宋史》卷164，第12册，第3875页。

④ 《职官志五》，《宋史》卷165，第12册，第3903页。

⑤ （清）徐松辑：《宋会要辑稿》第3册，第2916页下。

⑥ （宋）孙逢吉撰：《职官分纪》卷38，文渊阁《四库全书》第923册，第703页。

⑦ （清）徐松辑：《宋会要辑稿》第4册，第3136页下。

⑧ （清）徐松辑：《宋会要辑稿》第4册，第3136页下。

“敕僧道并隶功德使”。^① 由于开封府尹由亲王担任，所以开封府尹兼功德使在管理道教事务方面的权力自然颇大。中央道官的选任即由其负责，兹引《宋会要辑稿·道释》一之一一以证其说：“景德二年（1005年），御便殿，引对诸寺院主首。询行业优长者，次补左右街僧官。先是道官，上令功德使选定迁补，所置或非其人，多致谤议，故帝亲阅试焉”。^② 由于功德使履职不力，才有真宗亲自阅试僧官之举。又《长编》卷73真宗大中祥符三年（1011年）“闰二月壬子”条记载僧道官考试制缘起云：“闰二月壬子，迁左右街僧官。旧例，僧职迁补止（只）委开封府，而滥选者众，至是命知制诰李维等，宿中出经题考试，而后序迁焉。道官寻亦用此例。（原注：道官用此例在四月壬戌，今并书。）”^③ 上述两则史料，皆言开封府在道官迁补方面大权独揽之弊，亦显见开封府为道教管理重要部门。开封府亦直接参与道录院管理，直接介入道门事务，如元赵道一《历世真仙体道通鉴》卷47云：“宋开宝五年（971年）冬十月癸卯，太祖诏功德使与左街道录刘若拙，集京师道士试验，其学业未至而不修饰者，皆斥之。”^④；《宋会要辑稿·道释》一之一一云：“嘉祐七年（1062年）二月二十四日开封府言：‘左街道录陈惟几等状，窃睹僧官每年遇圣节，许令进功德疏，自僧录至鉴义十人，各蒙赐特敕祠部，度一名系帐行者。缘道释二教遭圣辰，祇应修崇，事体相类，唯道门人数最少，乞依僧官体例。’从之。”^⑤ 同时开封府还对其他道教事务管理部门（如祠部）工作有过错者施以惩罚。如真宗大中祥符元年（1008年）曾下诏祠部说：“祠部手分八人，遇文牒并多，日限给三十道，稍稀二十道。每降到奏状及申状、僧、尼、道士陈状，并上历排日行遣，画时八递。如怠慢过犯牒，开封府科罪。”^⑥

如上所述，两宋管理道教的政府部门呈现出多头管理的势头，其间尤

①（宋）释志磐撰：《佛祖统纪》卷43，《大正藏》第49册，第396页中。

②（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第8册，第7874页上。

③（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷73，第642页下。

④（元）赵道一编：《历世真仙体道通鉴》卷47，《道藏》第5册，第372页中。

⑤（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第8册，第7874页上。

⑥（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第3册，第2672页下。

以北宋为盛。对于这一现象，可做两方面分析。一方面，政府机构参与道教管理，充分说明赵宋政权已经认识到加强道教管理，将道教力量控制在国家政治框架内的重要性。道教隶属多个部门管理，各个部门之间互相制衡，有利于君王极权的巩固。另一方面，道教的多头管理体制，实际上也暴露了宋冗官冗员盛行的弊端。《宋史·职官志一》记载：宋代“官人受授之别，则有官、有职、有差遣。官以寓禄秩，叙位著；职以待文学之选；而别以差遣以治内外之事。”^①这种承袭唐制，实行正官与使职差遣分离、使职差遣代替正官的体制，其弊端诚如司马光所言：“官爵混淆，品秩紊乱，名实不副，员数滥溢，是以官吏愈多，而万事益废。”^②因而神宗于元丰三年至五年（1080—1082年），进行了官制改革。此次改革是要结束正官和使职差遣分离的局面，以期实现裁撤冗员并提高行政效率之目的。^③功德使作为承袭唐制的使职差遣，其管理道教的职能与祠部、鸿臚寺等相互重叠，自然在元丰改制中被废止。迨至南宋，由于饱受金廷侵扰之苦，南宋小朝廷不得不对官僚机构采取“瘦身”措施，以资军备。南宋人李心传《建炎以来系年要录》卷22“建炎三年（1129年）四月庚申”条于此记载颇详：

权罢秘书省（原注：绍兴元年二月丙戌复置），废翰林天文局（原注：绍兴二年正月壬寅复置），并宗正寺归太常（原注：绍兴三年六月复置少卿，五年闰二月辛未复置寺）；省太府、司农寺归户部（原注：绍兴二年五月戊午复太府，三年十一月庚戌复司农），鸿臚、光禄寺、国子监归礼部（原注：绍兴三年六月丁未复国子，二十三年二月丙子复光禄，二十五年十月庚辰复鸿臚），卫尉寺归兵部（原注：后不复置），太仆寺归驾部（原注：后不复置），少府、将作、军器监归工部（原注：绍兴三年十一月庚辰复将作、军器二监，惟少府监不复），皆

① 《职官志一》，《宋史》卷161，第12册，第3768页。

② （宋）司马光：《传家集》卷21《乞分十二等以进退群臣上殿劄子》，文渊阁《四库全书》第1094册，第221页。

③ 参见龚延明：《宋代官制总论》，中华书局1997年版，第6页。

用军兴并省也。^①

可见政府管理道教的机构设置和两宋政治时局变化有高度的关联性，其机构设置要服从于君王极权政治体制的实际需要。以宋祠禄官制为例，祠禄官本缘道教宫观而设，设置之初具有“掌奉斋醮之事”的职能。^②宋之祠禄官制，是朝廷优待贤老的恩礼。神宗熙宁年间，宰相王安石将祠禄官作为处置持不同政见者的场所。这种享受俸给的闲职，于赵宋政权巩固统治有益，因而两宋皆沿袭之。^③即便在神宗元丰年间改革官制，大兴裁撤冗员之举，祠禄官制依然存在。南宋高宗绍兴初，尽管与金战事频仍，祠禄官制亦未被取消。兹以清赵翼《廿二史劄记·宋祠禄之制》以证其说：

宋制：设祠禄之官，以佚老优贤。自真宗置玉清昭应宫使，以王旦为之；后旦以病致仕，乃以太尉领玉清昭应宫使，给宰相半俸，祠禄自此始也。在京有玉清昭应宫、景灵宫、会灵观、祥源观等，以宰相执政充使。（王曾以次相为会灵观使，曾利用以枢密使领景灵宫，班在曾上。后曾进昭文馆大学士，为玉清昭应宫使，乃班利用上。见《王曾传》。充使者俸钱：玉清昭应宫月百钱，景灵宫七十千，祥源观五十千。见《职官志》）丞郎学士充副使，庶僚充判官、督监、提举、提点等，各食其禄。初设时，员数甚少。后以优礼大臣之老而罢职者，日渐增多。熙宁中，王安石欲以此处异议者，遂著令宫观，无限员数，以三十月为一任。又诏：“杭州洞霄宫，亳州明道宫，华州云台观，成都玉局观，建昌军仙都观，江州太平观，洪州玉隆观、五岳庙，并依

①（宋）李心传撰：《建炎以来系年要录》第1册，中华书局1988年版（下同），第475页。

② 参见《元丰官制·管勾宫观》，《文献通考》卷55，第732页。

③ 关于祠禄官制之沿革，宋叶梦得《石林燕语》卷七记云：“大中祥符五年，玉清昭应宫成。王魏公为首相，始命充使。宫观之使自此始，然每为见任宰相兼职。……康定元年，李若谷罢参知政事，留京师，以资政殿大学士为提举会灵观事。宫观置提举自此始。自是学士、代制、知制诰皆得为提举，因以为优闲不任事之职。熙宁初，先帝患四方士大夫年高者，多疲老不可寄委，罢之则伤恶，留之则玩政，遂仍就宫观名。而增杭州洞霄及五岳庙等，并依西京崇福宫，置管勾或提举官，以知州资序人充，不复限以人数，故人皆得以自便。”参见《笔记小说大观》第8册，第74页上。

嵩山崇福宫，舒州仙灵观，置管干提举等名；以此食禄，悉听从便居住。”又诏：“除宫观者，毋过两任；其兼用执政恩例者，毋过三任。”绍兴以来，士大夫之从驾南来者，未有阙以处之；乃许承务郎以上，权差宫观一次。（月得供给，各依资序；降二等支）不限员数。后以陈乞者多，又定令稍复祖宗条法之旧。一任以定法，再任以施恩（绍兴五年，庆寿赦令：宫观岳庙已满，不应再陈者，今因庆寿恩，年八十以上者，特许更陈一次）。京官二年，选人三年。皆于优厚之中，寓限制之意。见《职官志》。^①

二、道官管理机构

两宋道官管理机构体系包括中央道录院、地方道正司、基层宫观。

（一）中央道录院。关于中央道录院及其道官设置情况，宋高承《事物纪原》卷7云：

道录：《续事始》引《仙传拾遗》曰：“隋文帝始以玄都观主王延为威仪，唐置左右两街。《宋朝会要》曰：“唐有左右街威仪，周避讳改为道录，宋朝因之。”

都监：又曰“太平兴国中增置副道录、都监、首座，通旧为八员”。已上总知教门公事。

首座：又曰“首座亦太平兴国中增置”。

鉴义：又曰“天禧五年置首座、鉴义，分领本街事”。^②

可见至真宗朝时，已建立起包括左右街道录、副道录、都监、首座、鉴义等十员的较完备的道官体制。大致在英宗朝，左右街道录上又设左右街都道录、副都道录。以后，左右街道录、都监又分正副，取消了首座、鉴义两职四阶。政和六年（1116年），徽宗将道录院改隶秘书省，以知、同知、签书、同签书左右街道录院事，取代了左右街正副道录。关于此次

①（清）赵翼撰：《廿二史劄记》卷25，中国书店1987年版，第331—332页。

②（宋）高承编：《事物纪原》卷7，文渊阁《四库全书》第920册，第196—197页。

中央道录院诸道官更名情况,《宋大诏令集》卷224录徽宗政和八年(1118年)十月《改定道阶等御笔手诏》云:

都道旧名:都道录、副都道录、左街道录、右街道录、左街副道录、右街副道录、左街都监、右街都监、左街副都监、右街副都监。

知今名:知左右街道录院事、同知左右街道录院事、知左街道录院事、知右街道录院事、同知左街道录院事、同知右街道录院事、签书左街道录院事、签书右街道录院事、同签书左街道录院事、同签书右街道录院事。^①

建炎三年(1129年),罢秘书省,道录院改隶尚书祠部。^②

(二)地方道正司。地方道正司,分管内和山门两类。管内道正司设在府、州、军、监,司随其人,附于宫观,设道正、副道正。山门道正司置于洞天名山之神御观中,另有都监一职。衔内各带“管内”、“山门”或州、府、军、山名以标明身份。道正司的主要任务是落实政府的宗教指令、推荐道士、勘验牒帐和主持本处教事。^③

(三)基层宫观道官。在道正司下是基层宫观的道官,它们依次是:住持,全面掌管宫观内事务;知宫(观)事,负责宫(观)中事务;监宫(观)。这三者为“宫观主首”。尚(上)座,负责讲经论道;典客,专司迎送宾客;掌籍,修送刺帐;知库,保管钱物;书记,书写酒榜;化主,安排化缘;监斋,监督斋醮;表白,领唱颂赞。此外还有殿主、院主、庵主等。^④

道官管理机构对于两宋政权有积极的政治利用价值。由于道士的官、职、差遣均“无俸给人从”,只有擢升道阶或赐紫衣、师号等政治待遇,所以赵宋政权无须为道官管理体系支付俸禄。^⑤仅仅是一些带有荣誉性质

① 司义祖整理:《宋大诏令集》,中华书局1962年版,第867—868页。

② 参见(宋)李心传撰:《建炎以来系年要录》第1册,第475页。

③ 参见唐代剑著:《宋代道教管理制度研究》,第153—155页。

④ 参见唐代剑著:《宋代道教管理制度研究》,第157—158页。

⑤ 此处参见唐代剑著:《宋代道教管理制度研究》,第165—166页。

的政治待遇，就可以稳定道官队伍。《庆元条法事类》卷50《道释门·住持·式》为道官陈乞朝廷赐予紫衣、师号规定了标准的公文格式。既为定制，则说明道官普遍希望享有这一政治待遇，亦说明朝廷已然将此种政治待遇的申请规范化。（当然在君王极权体制下，人主可以恩赐道冠紫衣、师号，以示优礼）如《保奏僧道正年满陈乞紫衣状》和《保奏僧道正再满七年陈乞师号状》的公文格式所云：

某州具管内僧正或道士（作者注：道士当为道正）某人状云云（原注：仍具见系某寺观文帐）。右检准令云云：州司契勘某人自某年月日差充管内僧正或道正，幹辦至某年月日已满七周年，别无私罪，兼本人委是本州界内受业。今来依条，合陈乞紫衣，已有紫衣，即云本人已有紫衣，合陈乞师号，别无违碍，州司保明，并是指实。谨录奏闻，伏候敕旨。具官臣姓名点勘。年月日依常式。（《保奏僧道正年满陈乞紫衣状》）^①

某州具管内僧正或道正某人状云云（原注：仍具见系供某等〔作者注：等字当为寺之误〕寺观文帐）。右检准令云云：州司契勘某人昨于某年月日差充管内僧正或道正，幹辦至某年月日及七周年，已保奏给到紫衣；自某年月日至某年月日再及七周年，别无私罪。今来依条，合陈乞师号。别无违碍，州司保明，并是指实。谨录奏闻，伏候敕旨。具官姓名点勘。年月日依常式。（《保奏僧道正再满七年陈乞师号状》）^②

如前所述，两宋政权通过政府管理机构，已经将事关道教发展命脉的重要事务如宫观创建、道官选任、道冠度牒等牢牢掌控在国家机器手里，因而从中央道录院、地方道正司到基层宫观的道官管理机构，其职掌范围仅限于道门内部事务。这就从制度设计层面切断了道官干预政事的渠道，较好地实现了对道教的控制管理。唐代剑先生认为：两宋农民起义多达113次，^③道教却没有爆发过宗教性的社会骚乱，而且稳步走向繁荣，这

①（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，中国书店1990年版（下同），第377页上。

②（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，中国书店1990年版（下同），第377页下。

③ 参见唐代剑：《宋代道教发展研究》，《广西大学学报》1997年第4期。

与宋帝对道教的态度等有密切的联系。^①唐先生此论总体尚属公允，但是两宋道教与宗教性的社会骚乱有无联系，还值得商榷。兹以两则史料为例，开宝六年（973年）春，“渠州妖贼李仙众万人劫掠（注：广安）军界，（注：权知广安军）昂（注：即朱昂）设策擒之。自余果、合、渝、涪四州民连接为妖者，一切不问，蜀民遂安”^②。此次骚乱很难说和民间道教没有关系。再如北宋末年著名的方腊起义，据《宋史·童贯传（方腊附）》记载：“方腊者，睦州清溪人也。世居县竭村，托左道以惑众。初唐永徽中，睦州女子陈硕真反，自称文佳皇帝。故其地相传有天子基，万年楼。腊益得凭借以自信。……宣和二年（1120年）十月起为乱。自号圣功，建元永乐。置官吏将帅，以巾饰为别，自红巾而上凡六等。”^③可见方腊起义包含了民间道教的元素。我们可以将唐先生此论作一引申：由于宋帝对道教普遍重视，进一步加速了道教的上层化、官方化，甚至出现了御用道教。这其中道官管理机构发挥了积极作用，故而赵宋政权重视道官体制建设，并作出了“道释二门，有助世教”^④的政治价值判断。

第二节 两宋道官选任制度及其政治意图

由于两宋道官体系的存在，使赵宋政权节约了道教管理成本。但是如何使道官队伍效忠于王朝政治，而不是游离于政治体制以外，这同样是两宋统治者必须考虑的问题。本节拟从道官选任制度及其政治意图层面，对此问题进行梳理和分析。

关于两宋道官选任，唐代剑先生认为大致有五种选任方式，即御筭特充（又称“特旨”、“内降补官”）、宣敕除授（以敕牒任命道官）、州军差

① 参见唐代剑：《宋代道教管理制度研究》，第1页。

② （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷14，第113页下。

③ 《宦者三》，《宋史》卷468，第39册，第13659页。

④ （清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之三八，第8册，第7887页下。

补(州军推举,宣敕差补)、试经选任、道众推举(选任基层宫观道官)。^①关于这五种选任方式的主次关系,唐先生并没有提及,至于选任方式背后的政治意图,亦鲜见阐述。下面试就这些问题作一申论。

(一)关于御筭特充。御筭特充实际上就是皇帝降旨特批,以示恩宠。作为王朝笼络高道的手段,御筭特充对广大道流而言,当然被视为莫大荣耀。以徽宗朝道流王文卿为例,《仙鉴》卷53云:“宣和七年(1125年)七月,下诰文:‘敕冲虚妙道先生王文卿,可特授太虚大夫,凝神殿校籍,视朝请大夫,右文修撰。’参职从橐。未几,又敕凝神殿侍宸,后加同管辖九阳总真宫,提举司命府事。”^②同年十一月,因祈晴有功,“(徽宗)即命赐诰,依前太素大夫,凝神殿侍宸,再除两府侍宸,冲虚通妙先生,视太中大夫,特进徽猷阁待制,主管教门公事”^③。同书同卷记载了林灵素死后,徽宗皇帝御制之祭文,该祭文敕封林灵素九十五字尊号,其诰文云:“敕赐高上神霄玉清府右极西台仙卿,雷霆玉枢元明普化天师,洞明文逸契元应真传道辅教宗师,金门羽客,冲和殿侍宸,行特进太宰,同中书门下平章事,上柱国鲁国郡开国公,食邑八千一百户,实封三千户,赐紫玉方符,通真达灵元妙护国先生林灵素”,^④则更是天上仙官,人间道官一并赐予,极尽哀荣。御筭特充既然作为皇帝特旨,那么能获得这种殊荣的道流显然只能是凤毛麟角,不会成为道官选任的主流。此外由于御筭特充方式往往夹杂着权贵的勾心斗角,故而易受朝臣指责。由于两宋佛教总体势力远甚于道教,^⑤所以我们可以推论御筭特充僧官比道官更容易出现权贵相争的问题。由于两宋政府在僧道官选任方式的制度设计上具有同一性,

① 参见唐代剑著:《宋代道教管理制度研究》,第167—175页。

② (元)赵道一编:《历世真仙体道通鉴》卷53,《道藏》第5册,第413页中。

③ (元)赵道一编:《历世真仙体道通鉴》卷53,《道藏》第5册,第413页下。

④ (元)赵道一编:《历世真仙体道通鉴》卷53,《道藏》第5册,第412页上。此事仅见于《仙鉴》,《宋史·方技传》并无记载。

⑤ 刘长东先生依据黄敏枝先生《宋代佛教社会经济史论集》中对僧尼道冠书所作统计,推算出宋代道冠数一般只占僧尼数的二十或三十分之一,并认为道观与僧寺的比例亦可能在此区间。参见刘长东著:《宋代佛教政策论稿》,巴蜀书社2005年版,第165页。

因此如果上述推论成立的话，那么这种容易引发争议的御旨特批方式，君王理当引以为戒并慎用之。《长编》卷 206 “英宗治平二年（1065 年）九月辛巳”条就有对御筭特充僧官的批评之声：

先是僧官有阙，多因权要请谒，内降补人。当时谏官御史累有论列。仁宗深悟其事，因著令僧官有阙，命两街各选一人，较艺而补。至是，鉴义有阙，中书已下两街选人，不上，而内臣陈承礼以宝相院僧庆辅为请，内降令与鉴义。中书执奏不可，韩琦、曾公亮极保其事。欧阳修奏曰：“补一僧官，当与不当，至为小事，何系利害？但中书事已施行，而用内降冲改先朝著令，则是内臣干扰朝政，此事何可启其渐？”又启曰：“宫女近习自前，常患难于防制。今小事若蒙听许，后有大事，陛下必以害政不从。是初欲姑息而反成怨望，不若绝之于渐。此一小事，陛下不以为意而从之；彼必自张于外，以为上亲信，朝政可回。在陛下目前似一闲事，外边威势不小矣。”上遽可中书所奏，令只依条例选试。修又奏曰：“事既不行，彼必有言云：‘万事只由中书，官家岂得自由行一事？’陛下试思从私情与从公议，孰为得失？”而琦及公亮亦所陈甚多，上皆嘉纳。^①

由于御筭特充多因“权要请谒，内降补人”，而且容易诱发内臣干扰朝政，故补一僧官虽“至为小事”（如前所论，道官亦当作如是观），但对于其背后的政治风险，统治者必须予以足够重视。就连“道君皇帝”徽宗，对于御筭特充方式的弊端也有所警觉，《宋会要辑稿·道释》一之一二云：“崇宁元年（1102 年）五月四日，诏僧道官免试、超越职名、补额外守阙鉴义之类，自今虽奉特旨，衝改旧条等指挥，令省子细契勘，其有碍是何条法，闻奏，更不施行。”^②所以降旨特批只能是道官充任的次要方式。

（二）关于宣敕除授。我认为这实际上只是由尚书祠部（宋初由中书宣敕除授）奉旨而行的一种道官任命令的颁发途径，重在“任命”而不在

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷 206，第 1912 页。

②（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第 8 册，第 7874 页下。

“选拔”。如本章第一节介绍祠部及其职掌所云，通过对《文献通考》、《宋史》、《宋会要辑稿》等典籍中关于祠部职掌的分析，可以确定祠部系宋代道教管理之主要部门。因而由祠部承旨而行，发放道官任命令是符合其职掌要求的。如《长编》卷267，“神宗熙宁八年（1075年）八月戊申”条云：“戊申，诏内外宫观寺院主首及僧道正，旧降宣敕差补者，自今尚书祠部给帖。”^①南宋《庆元条法事类》卷50《道释门·住持·道释令》亦云：“诸僧道正副及寺观主首主事，……旧降宣敕者，申尚书礼部（具体执行部门当为礼部之属司祠部）。 ”^②可见两宋祠部均有宣敕除授道官的职责。上述史料同时揭示宣敕差补制逐步让位于祠部给帖制。之所以有此转变，盖因道官选任无关宏旨，改由祠部给帖，则“不足辱制旨而已”^③。

关于宣敕除授的公文格式，兹以南宋末道流张大淳编《三茅真君加封事典》中关于理宗朝高道司徒斯坦的尚书省道官任命箚子^④及敕黄（尚书省牒，即任命令。）各一道为例，以观其详：

尚书省箚：“正月初一日，恭奉圣旨，颁降敕黄一道。虚白斋高士、洞微先生司徒师坦特转左街道录，主管教门公事。右箚司徒斯坦，准此。淳祐九年正月日。”

敕黄：“尚书省牒：特赐洞微先生、右街鉴义、主管教门公事、佑圣观虚白斋高士司徒斯坦牒，奉敕宜转左街道录、主管教门公事。牒至准敕，故牒。淳祐九年二月日。签枢密院事兼参知政事谢（押），同知枢密院事兼权参知政事应（押），枢密使兼参知政事赵（督视），太傅、右丞相越国公（押）。 ”^⑤

（三）关于州军差补。而作为地方道官选任方式的州军差补，则是

①（清）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷267，第2521页上。

②（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，第376页。

③（宋）岳珂撰：《愧郈录》卷十“寺观敕差住持”条。《笔记小说大观》第8册，第382页上。

④ 关于尚书省官员任命箚子，《宋史·职官志一·尚书省》记载：神宗元丰五年（1082年），“诏得旨行下并用箚子”。参见《宋史》卷161，第12册，第3788页。

⑤（宋）张大淳编：《三茅真君加封事典》卷上，《道藏》第3册，第333页上。

“选”有“任”。如《宋会要辑稿·道释》一之一一所云：“（大中祥符）八年（1015年）七月，诏今后诸州军监僧、道正有缺，委知州、通判于见管僧、道内，从上选择，若是上名人不任勾当，即以次拣选有名行、经业及无过犯为众所推堪任勾当者，申转运司，体量诣实，令本州军差补勾当，讫奏，候及五周年，依先降指挥施行。”^①《庆元条法事类》卷五十《道释门·住持·令》亦云：“诸州僧、道正缺，副正递迁，如无或不应迁，即以次选有行业、无私罪、众所推服者充（原注：并谓本州界内受业者），七年无私罪，本属保奏（原注：已有师号者不奏）。”^②据上可知，两宋地方道官之选任，似应以“差补”制为主要方式。而地方道官的任命方式，则是州军给帖、祠部给帖并存。如《庆元条法事类》卷五十《道释门·住持·令》云：“诸僧道正副及寺观主首主事，应差补者，本州给帖；旧降宣敕者，申尚书礼部。”^③当然内降特旨的御劄特充方式，在地方道官的任命中也存在，如南宋茅山道流张大淳，其官衔为“特赐冲靖明真微妙大师、特充茅山山门道正、权知御前崇禧观兼管本山诸宫事”，^④即为御劄特充。

（四）关于试经选任。试经选任制度，其实施对象为中央道官，这一制度则是重在“选拔”。而试经选任制度的出现，就是由于中央道官先前实施的“差补制度”出现了弊端。《宋会要辑稿·道释》一之一一云：“先是道官，上（真宗）令功德使选定迁补，所置或非人，多致谤议。”^⑤据李焘《长编》卷73记载，道官考试制实施时间为祥符三年（1010年）四月，^⑥宋章如愚《山堂考索》后集卷63《财用门·鬻僧类》亦有真宗“命知制诰王曾等考试道士，石知章等十人中选为道官也”^⑦的记录。中央道官“考试制”相对于“差补制”而言，在选拔的方式上更客观，其结果也较后者

①（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第8册，第7874页上。

②（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，第376页。

③（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，第376页下。

④（宋）张大淳编：《三茅真君加封事典》“序”，《道藏》，第3册，第332页下。

⑤（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第8册，第7874页上。

⑥ 参见（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷73，第642页下。

⑦（宋）章如愚撰：《山堂考索》，中华书局1992年版，第856页上。

公正。关于考试的内容,《道德真经藏室纂微开题科文疏》卷1记载神宗朝额外右街副道录陈景元事迹时云:“在京道官一十二员,祖宗朝以京城内外宫观主焚修勤绩者充公。(陈景元)辄奏请:凡阙员,乞试《道德》、《南华》、《灵宝度人》三经十道义。上喜其请,降编修所。而后道家之学者翕然一变,自兹始也。”^①可见神宗朝中央道官已经确定了考试的内容即以《道德》、《南华》、《灵宝度人》三经为命题范围。其后,“神宗皇帝元丰三年(1080年)癸丑从张居善奏:自今补道职试《道德经》、《灵宝度人经》、《南华真经》义”^②。关于张居善奏请道官考试之事,《长编》卷309,“神宗元丰三年十月甲戌”条云:“右街道录张居善等乞:自今补道职试《道德经》、《灵宝度人经》、《南华真经》等义,并宣读斋醮科仪祝读等为兼经,依迁补僧职差官考试。从之。”^③《宋史》卷157《选举志三》亦载:“补道职,旧无试,元丰三年始差官考试,以《道德经》、《灵宝度人经》、《南华真经》等命题,仍试斋醮科仪祝读。”^④综合上述文献,则神宗朝道官考试既考核道流关于道教三经的理论知识,也要考核道流对于斋醮科仪祝读等与实际宗教活动紧密联系的“专业技能”水平。需要指出的是,中央道官考试制,实际上以宋之科举考试为蓝本的。兹以《长编》卷220“神宗熙宁四年(1071年)丁巳”条中书省所奏贡举新制为例:

今定贡举新制:进士罢诗赋、帖经、墨义,各占治《诗》、《书》、《易》、《周礼》、《礼记》一经,兼以《论语》、《孟子》。每试四场:初本经;次兼经并大义十道,务通义理,不须尽用注疏;次论一首;次时务策三道(礼部五道)(原注:礼部五道当考)^⑤

① (元)薛致玄:《道德真经藏室纂微开题科文疏》卷1,《道藏》第13册,第731页上。按:据该卷上下文分析,陈景元之奏请时间当在熙宁六年(1073年)至元丰六年(1083年)之间。而上文又云“道家之学者翕然一变,自兹始也。”故陈景元奏请道官考试时间至迟当不晚于元丰三年(1080年)道士张居善再奏道官考试之事时。

② (宋)谢守灏编:《混元圣纪》卷9,《道藏》第17册,第880页下。

③ (宋)李焘撰:《续资治通鉴长编》卷309,第2898页上。

④ 《选举志三》,《宋史》卷157,第11册,第3690页。

⑤ (宋)李焘撰:《续资治通鉴长编》卷220,第2042页下。

比照张居善等所奏道官考试内容，其道教三经义相对于贡举新制之五经义；其斋醮科仪祝读等兼经，同科举之《论语》、《孟子》兼经对应。这就说明宋政府力图将中央道官选拔规范化，从而减少特旨方式、差补方式可能造成的权贵相争、用非其人之弊端。

关于南宋朝中央道官考试制的情况，据本人陋识，尚未获睹相关史料。

（五）关于道众推举。道众推举主要运用于基层宫观道官推选。如徽宗宣和四年（1122年）九月二十七诏：“今后应神霄宫知、副有阙，听逐处于道士内。不以有无官品，推举实学业素著、为众所推之人。本州守贰审察保明，降敕差补。”^①《庆元条法事类》卷五十《道释门·住持·令》云：“诸十方寺观住持僧道阙，州委僧道正司集十方寺观主首，选举有年行学业、众所推服僧道，次第保明，申州，州审察定差；无，即官选他处为众所推服人。非显有罪犯及事故，不得替易。”^②从上文可以看出，基层宫观道官选举经由道众推举，候选人须德才兼备、具有很好的群众基础，因此这种选举模式具有一定的民主性质。不过最后的任命权还在政府手里，至于任命机关及任命形式，既可以是本州给帖，也可能是州军申报，祠部给帖。迨至南宋，君王对于重要寺观，更多的是采取降敕筭差主首之方式。正如宋岳珂《愧郈录》卷10“寺观敕差住持”条所云：

中兴以后，驻蹕浙右，大利如径山、净慈、灵隐、天竺，宫观如太一、开元、佑圣，皆降敕筭差主首。至于遐陬禅席，如雪峰、南华之属，亦多用黄牒选补。珂按，李文简煮《续长编》熙宁八年八月戊申，诏内外宫观寺院主者及僧道正，旧降宣敕差补者，自今尚书祠部给帖。神祖之意，凡以为不足辱制旨而已。其制不知更于何时，要邻于法也。^③

从上文可以看出，岳珂对南宋朝帝王降敕筭差宫观主首颇有微词。这

①（清）徐松辑：《宋会要辑稿》礼五之六，第1册，第468页上。

②（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，第376页下。

③（宋）岳珂撰：《愧郈录》卷10，《笔记小说大观》第8册，第382页上。

里引申出一个问题：北宋朝对于基层宫观普遍采用的道众推举——本州给帖（或祠部给帖）模式，为什么到了南宋就频繁采用降敕筭差任之形式呢？回答这个问题之前，我们有必要了解南宋太一、开元、佑圣诸观的情况。

东太乙宫，在新庄桥南。元东都祠五福太乙神也。……凡行五宫，四十五年一移，所临之地，岁稔无兵灾。绍兴间，命浙漕度地建宫，凡一百七十四区，殿门匾曰崇真，大殿匾曰灵休，挟殿匾曰琼章宝室，元命殿匾曰介福，三清殿匾曰金阙、寥阳，斋殿匾曰斋明，火德殿匾曰明离。两庑俱绘三皇五帝、日月星宿、岳渎九宫贵神等，与从祀一百九十有五，遵太平兴国旧制。每祀用四立日，设筵豆簋簠尊罍，如上帝礼。两庑以次降杀。车驾遇四孟朝飧，尝亲诣焉。孝庙又建元命殿，匾曰崇禧。淳熙建藏殿，匾曰琼章宝藏。钟楼匾曰琼音之楼。理庙建长生殿，奉南极。度宗建通真殿，以奉佑圣；中祐殿，奉元命；顺福殿，奉太皇。元命，盖易长生名，改为延寿，俱宸翰也。又北辰殿，奉北斗。^①

西太乙宫，在西湖孤山。淳祐间，太史奏太乙临梁、益分，请用天圣故事，于国城西南别建新宫，以顺方向，于是择八角镇地，建宫奉安，遂析延祥观地为宫，以凉堂建正殿，匾曰黄庭之殿，殿门匾曰景福之门，安奉太乙十神帝像。东有延祥殿，以备临幸，其外匾曰福祥之门。凡宫之事仪，四立祀典，皆如东太乙例遵行。咸淳间，以德辉堂为元命殿，明应堂为太皇元命殿。^②

佑圣观，在端礼坊西，元孝庙旧邸，绍兴间以普安外第设立，光庙乾道年间，又开甲观之祥。淳熙岁，诏改为道宫，以奉真武。绍定重建观门，曰佑圣之观，殿曰佑圣之殿，藏殿匾曰琼章宝藏，御制《真武赞》及宸翰《黄庭经》，皆刻之石以赐。后殿奉元命，西奉孝庙神御，

①（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷8，第103—104页。

②（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷8，第105页。

即明远楼旧址也。^①

开元宫，在太和坊内秘书省后，元宁庙潜邸，为道宫。向东都有开元阳德观，以奉火德。嘉泰年，诏以嘉邸改充开元宫，仪制皆视佑圣观，匾曰明离之殿，祀以立夏。又诏临安府，即殿左别建里伯宣明王殿，遂徙大宗正司他所，悉以址为宫，作宁庙神御殿。又有璇玑殿，奉北斗，易匾曰北辰。衍庆殿以奉真武，顺福、神佑二殿奉元命。^②

上述宫观，或奉太乙神，或奉真武神，或奉火德（宋室认为其主“火德”，故南宋甫建，有“炎宋中兴”之说）皆为宋室所崇祀的国朝保护神。另外上述宫观皆有南宋帝王奉其本命香火之处，如东太乙宫有高、孝、度诸帝本命殿；西太乙宫亦有理、度二帝本命殿；佑圣观有理宗本命殿，且有孝宗神御殿；开元宫有宁宗神御殿，亦有奉本命之殿。上述之本命，亦称元命。宋范成大《丙午新年六十一岁，俗谓之元命，作诗自贶》曰：“岁复当生次，星临本命辰。四人同丙午，初度再庚寅。”可证本命即元命。^③关于本命之说，胡孚琛先生主编《中华道教大辞典》认为其原属星命家语，指人生年干支。本命年有两种计算方式，一为十二年周期法，即生年之地支循环一周即逢本命年。二为六十年周期法，即生年之干支循环一周逢本命年。除本命年外，尚有本命日之说，即与人出生所属干支相同之日为本命日，亦简称本命，道教称为本命元辰。谓天上每日有值日神，共六十甲子神，某人生日之值日神，即为其本命神。^④刘长东先生在《本命信仰考》一文中认为宋室为帝后设本命斋醮或建本命殿，已有制度化的倾向；且宋代帝王的本命信仰较前朝更为普遍而虔深。刘文同时认为，宋室帝后的本命殿多建于道观，似乎显示本命信仰受道教的影响更多。^⑤关于神御

①（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷8，第106页。

②（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷8，第109页。

③ 参见（宋）范成大撰：《范石湖集》，《石湖居士诗集》卷26，上海古籍出版社2006年版，第364页。

④ 参见胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年版，第748页。

⑤ 参见刘长东著：《宋代佛教政策论稿》，巴蜀书社2005年版，第429页。

殿，《宋史·礼志十二》云：“神御殿，古原庙也，以奉安先朝之御容。”^①关于原庙，刘宋裴駰集解《史记》卷8《高祖本纪》云：“及孝惠五年，思高祖之悲乐沛，以沛宫为高祖原庙。”又云：“駰按：谓‘原’者，再也。先既已立庙，今又再立，故谓之原庙。”^②关于神御殿之意义，《长编》卷188“仁宗嘉祐三年（1058年）冬十月”条云：“翰林学士欧阳修言：景灵宫自先朝以来崇奉圣祖，陛下又建真宗皇帝、章懿太后神御殿于其间，天下之人皆知陛下奉先广孝之意。”^③同条礼院言：“臣等看详诸寺观建立神御殿，已非古礼，先朝崇奉先帝太后，示广孝恩。由依仿西汉原庙故事。”^④

由于太一、开元、佑圣诸宫观皆有国朝守护神，对于饱受金廷侵扰之苦（后为蒙元）的南宋小朝廷而言，太乙、真武等道教诸神似乎可以带给统治者精神上的“庇护”，南宋君王亦可以借此以祈祷苟延国运，因而上述道教宫观备受南宋诸帝青睐。此外，上述宫观皆有君王奉本命之殿，可供君王为自己斋醮祈福，期望本命神保佑自己皇位太平，多享受一些太平奢华生活。而所谓神御殿，亦可标榜君王“奉先广孝”、“示广孝恩”，既给臣民做了恪守孝道的示范，顺便再捞上一个至孝之君的好名声。正是由于具有多方面的象征意义，南宋诸帝才对于上述宫观重视有加，其宫观主首采用降敕筭差任的方式，倒也在情理之中。

马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中指出：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”^⑤的确如此，在苦难的年代里，宗教是人民的鸦片；而面对南宋诸帝的所作所为，我们不禁发出这样的感叹：在那一段强敌压境的历史氛围里，它又何尝不是懦弱君王的鸦片呢？

① 《礼志十二》，《宋史》卷109，第8册，第2624页。

② 《高祖本纪》，《史记》卷8，第2册，中华书局1959年版，第393页。

③ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷188，第1731页上。

④ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷188，第1731页上。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第2页。

以上是对两宋道官选任制度及其政治意图的分析。通过上述方式选任的道官，宋政府亦会对其履职情况进行考核。如真宗朝“大中祥符二年（1009年）十一月，诏诸州僧、道依次资转至僧、道正者，每年承天节前，具所管僧道及寺观分析为僧道正已来年月、岁数、名行、有无过犯，开坐以闻。”^①从真宗祥符年间的考核内容来看，包括道官年龄、任职年限、主要成绩以及有无过错等，而考核时间在“承天节”（真宗生日之节号）前。宋室对履职情况良好的道官，亦有奖赐。如仁宗朝“嘉祐七年（1062年）二月二十四日开封府言：左街道录陈惟几等状，窃睹僧官每年遇圣节，许令进功德疏，自僧录至鉴义十人，各蒙赐特敕祠部，度一名系帐行者。缘道释二教遭圣辰，祇应修崇，事体相类，唯道门人数最少，乞依僧官体例。从之。”^②可见对于道官之激励措施，乃参照僧官体例，给予特赐祠部度牒一道，可度一名系帐童行。而仁宗朝对道官之考核奖励，亦在每年“圣节”进行。^③南宋朝对道官同样有考核激励措施，通过赐紫衣、师号，体现朝廷的政治礼遇。（具体情况本章第一节已有阐发，兹不赘述）

宋室还特别注重褒奖道官中代表性人物，因为这些代表性人物是道流之翘楚，宋政权对他们的优渥政策，无疑会对广大道官产生极强的典型带动作用，从而激发道官队伍更好的服务与两宋政治需要。如神宗朝陈景元，本为“醴泉观修撰”，乃一基层道官。“遇邳王谒真君祠下，召问道家事，以该通奏，赐紫衣。神宗设普天大醮，有敕令修撰青词，进上，称旨。复令预建章阁同天节（注：此节乃神宗皇帝之诞圣节）修奉，因召见，赐‘真靖’之号。”^④在获赐紫衣、师号后，陈景元于熙宁五年进所注《道德经》，深得神宗赞许，其后步步升迁，颇受朝廷优待，兹录其事如下：

①（清）徐松辑：《宋会要辑稿·道释》一之一一，第8册，第7874页上。

②（清）徐松辑：《宋会要辑稿·道释》一之一一，第8册，第7874页上。

③ 所谓“圣节”，即诞圣节，指当朝皇帝之生日。关于两宋诸帝圣节之礼仪制度，《宋史·礼志十五》有详细记载。参见《礼志十五》，《宋史》卷112，第8册，第2671—2681页。

④（元）薛致玄：《道德真经藏室纂微开题科文疏》卷1，《道藏》第13册，第730页中。

熙宁五年（1072年），进所注《道德经》。御札批降中书云：陈景元所进经，剖玄析微，贯穿百氏，厥旨详备，诚可取也。其在辈流，宜为奖谕。特充右街都监，同签书教门公事，羽服中一时之荣，鲜有其比。谒告还高邮葬亲，上时命中使赐白金三十缗，仍宣谕云：比期中太乙宫成，俾陈景元主之。逮还阙，令选举博加精进戒洁之士，共不过二十人同焚修者。（熙宁）六年十一月十二日，延和殿引见，各锡斋差等。十五日，奉安太乙。翌日，圣驾诣宫。朝谒礼毕，于延祺殿召见。特转额外右街副道录，并度弟子三人，仍本宫每岁许度弟子一人。月给斋粮米六十斛，缗二万钱，兼给赐南北两庄土地以贍众。久之以事累稠，还乞去隐庐阜。有司具以奏，朝廷不允。复有旨主本宫事，令官吏不干预。每岁增赐度牒二道，续奉敕旨。”^①

理宗朝茅山高道易如刚，朝廷对其也是礼遇有加。下面以理宗宝庆元年（1225年）《宝庆易如刚先生敕牒》为例，以观其详：

宝庆易如刚先生敕牒

尚书省牒：左右街都道录、主管教门公事、太一宫都监兼高士易如刚奏：么微野人，顷在茅山。于庆元改元（宁宗庆元元年即1195年）蒙恩召充太一宫高士并都监住持，专任祈祷。每籍君相为国爱民，靡不昭格。越令三十余年，遍除道阶。昨于嘉定六年（1213年）蒙恩特赐“通妙先生”，续于嘉定十四年（1221年）得旨，降香设醮茅山。迨事回奏，乞老还山。恭奉御笔：高士易如刚祈祷有功，未应告老，宜加显锡，以重眷留，特赐“通妙葆真先生”。今缴还宁宗皇帝御书二轴，伏望尚书省特颁敕命，旌表名山，以重祈祷，伏俟指挥。

宝庆元年（1225年）七月十四日，奉圣旨：特令尚书省出给敕牒。奉敕宜赐“通妙葆真先生”。牒至准敕，故牒。（宝庆元年七月日牒）^②

由上述史料可知，易如刚忠实地履行着为宁理朝政权祈祷的使命。故

① （元）薛致玄：《道德真经藏室纂微开题科文疏》卷1，《道藏》第13册，第730页。

② （元）刘大彬编：《茅山志》卷4，《道藏》第5册，第572页中。

而步步高升至左右街都道录，并获赐“通妙葆真先生”，这样的道流典型，无疑具有对道门中人的激励和示范效应。

第三节 两宋道教事务管理的制度化趋向及其随意性特征

两宋政府对于道教的态度总体上是和善的，道教的发展环境也比较宽松。但是道教的发展既需要固定的宗教场所（道教宫观），也需要相对稳定的神职人员队伍（道士女冠）。而这两个基本要素分别与土地和人口密切相关。在传统自然经济形态下，土地和人口是决定社会稳定与发展的至关重要的因素。就两宋道教与政治的关系而言，道教固然可以以宗教特有的方式服务于统治者的政治需求，但是政治大厦是建构在现实的经济基础之上的。既然土地与人口是传统社会发展的命脉所在，那么两宋统治者就必须对道教发展作出审慎的考量，也就是说要在土地、人口等生产要素足以保持社会正常发展的前提下，给予道教一定的发展空间。

基于维护世俗社会的现实利益需要，两宋统治者自然会合乎逻辑地控制道教发展规模，避免出现道教与国争利的情况。因而两宋政府在道教事务管理方面，就比较重视加强道教宫观管理及道冠管理，其制度化趋向比较明显；另一方面，这种管理制度又表现出较强的随意性特征。本节拟就上述内容作一论述。

一、“不立田制、不抑兼并”的土地政策与两宋道教宫观创建制度

（一）“不立田制、不抑兼并”的土地政策。传统中国社会是一个农业大国，土地是国计民生的根基，是国家赋税的主要来源，因此其重要性不言而喻。宋代实行不抑兼并的土地政策，其“田制不立，畛亩转易，丁口隐漏，兼并冒伪，未尝考按”^①。这种政策的恶果在宋室开国之初就已

^① 《食货志》上二，《宋史》卷174，第13册，第4206页。

显现，如雍熙三年（986年）七月甲午国子博士李觉上言太宗所讲到的情况：“富者有弥望之田，贫者无卓锥之地，有力者无田可种，有田者无力可耕。”^① 真宗朝曾有过短暂的“限田令”，《宋史·食货志》上一记云：“上书者言赋役未均，田制不立，因诏限田：公卿以下毋过三十顷，牙前将吏应赋役者毋过十五顷，止一州之内，过是者论如违制律，以田赏告者。既而三司言：限田一州，而卜葬者牵于阴阳之说，至不敢举事。又听数外置墓田五顷。而任事者终以限田不便，未几便废。”^② 至仁宗朝，“后承平寔久，势官富姓，占田无限，兼并冒伪，习以成俗，重禁莫能止焉”^③。北宋末年，这种局面愈演愈烈，其中政府官吏亦利用其职田大肆巧取豪夺。如徽宗大观四年（1110年），即有臣僚上书言职田之弊：“圭田欲以养廉，无法制以防之，则贪者奋也。奸吏挟肥瘠之议，以逞其私，给田有限，课人无算。”^④ “不立田制，不抑兼并”的土地政策在南宋依然沿袭。如高宗绍兴六年（1136年），知平江府章谊言：“民所甚苦者，催科无法，税役不均。疆宗巨室阡陌相望，而多无税之田，使下户为之破产。”^⑤ 迨至南宋末年，这一状况更是糟糕透顶。兹以理宗朝淳祐六年（1246年），殿中侍御史兼侍讲谢方叔谏言为例，以睹其情：

豪强兼并之患，至今日而极，非限民名田有所不可，是亦救世道之微权也。国朝驻蹕钱塘，百有二十余年也。外之境土日荒，内之生齿日繁，权势之家日盛，兼并之习日滋，百姓日贫，经制日坏，上下煎迫，若有不可为之势。所谓富贵操柄者，若非人主之所得专，识者惧焉。夫百万生灵资生养之具皆本于穀粟，而穀粟之产，皆出于田。今百姓膏腴皆归贵势之家，租米有及百万石者；小民百亩之田，频年差充保役，官吏诛求百端，不得已，则献其产于巨室，以规免役。小

① 《续资治通鉴长编》卷27，第238页上。

② 《食货志》上一，《宋史》卷173，第13册，第4163页。

③ 《食货志》上一，《宋史》卷173，第13册，第4164页。

④ 《职官志》十二，《宋史》卷172，第12册，第4150页。

⑤ 《食货志》上一，《宋史》卷173，第13册，第4171页。

民田日减而保役不休，大官田日增而保役不及。以此弱之肉，彊之食，兼并浸盛，民无以遂其生。于斯时也，可不严立经制以为之防乎？

去年，谏官尝以献田为说，朝廷付之悠悠。不知今日国用边饷，皆仰和糴。然权势多田之家，和糴不容以加之，保役不容以及之。敌人睥睨于外，盗贼窥伺于内，居此之时，与其多田厚贲不可长保，曷若捐金助国共纾目前？在转移而开导之耳。乞谕二三大臣，撓臣僚论奏而行之，使经制以定，兼并以塞，于以尊朝廷，于以裕国计。陛下勿牵贵近之言以摇初意，大臣勿避仇怨之多而废良策，则天下幸甚。^①

豪强兼并土地之祸，已经威胁到南宋政权的稳固。“小民田日减而保役不休，大官田日增而保役不及”，民不聊生之状，可见一斑。因此，谢方叔之谏言目的在于抑制兼并，从而使南宋政权能够有本钱对抗外敌入侵。谢方叔看到了问题的症结所在，但是对于病人膏肓的南宋小朝廷而言，一切都已经太迟了。

（二）两宋道教宫观创建制度及其随意性特征。宋政府实行“不立田制，不抑兼并”的土地政策，导致土地过度集中于豪强权势之家，整个社会贫富分化日益加剧，成为影响政局稳定的重大威胁。尽管如此，宋政府“不立田制，不抑兼并”的土地政策并不施行于道门。相反的，对道门购买土地和创建宫观还有严格的限制政策。其根本原因在于，道门拥有土地数量增加，将使封建政府可以直接掌控的土地减少；而道教宫观数量增加，意味着出家入道的人口增多，直接导致国家可以支配的劳动力数量的减少。如前文分析，土地和人口对于封建农业国家来讲就是经济命脉，是王朝政治的基石。宋政府在事关王朝社稷发展的原则性问题面前，采取限制性政策符合自身政治利益。

宋室建国之初，太祖就采取了务实的宗教政策。由于道教的势力本来就不如佛教强盛，加上“五季之衰，道教微弱。星弁霓襟，逃难解散。经

^① 《食货志》上一，《宋史》卷173，第13册，第4179—4180页。

籍亡佚，宫宇摧颓”，^①因此太祖即位伊始，其对宗教场所创建的限制性政策主要针对佛教。据清王昶辑《金石萃编》卷123所录《凤翔府停废寺院牒》记载，尽管其停止了后周世宗的废佛政策，特别是对于名山灵境寺院，允许存留。如该牒云：“奉敕访问诸处，多有山门皆是灵境古迹之地，亦在停废之数。宜令指挥其逐处山寺，如未经毁拆者，并与存留。”^②但对于“州县军镇城郭村坊经停废寺院，一依元敕（注：即后周世宗显德二年（955年）五月甲戌诏文）处分”^③，周世宗诏文相关内容，《旧五代史》记云：“诸道州府县镇村坊，应有敕额寺院，一切仍旧，其无敕额者，并仰停废，所有功德佛像及僧尼，并腾并于合留寺院内置。天下诸县城郭内，若无敕额寺院，只于合停废寺院内，选功德屋宇最多者，或寺院僧尼各留一所，若无尼住，只留僧寺院一所。诸军镇坊郭及二百户已上者，亦依诸县例指挥。如边远州郡无敕额寺院处，于停废寺院内僧尼各留两所。今后并不得创建寺院兰若。王公戚里诸道节刺已下，今后不得奏请创造寺院及请开置戒坛。”^④由此可见太祖所沿用的周世宗诏令，明确规定了对创建寺院的限制。太祖此举，大抵出于宋室初建，亟须大力发展社会生产的考虑。正如《长编》卷13记载：开宝五年（973年）春正月丁酉，“禁民铸铁为佛像浮屠及人物之无用者。上虑愚民多毁农器以徼福，故禁之”^⑤。太宗对宫观创建依然坚持限制性政策，《太宗皇帝实录》卷32“雍熙二年（985年）二月丙申”条录诏令云：“应天下佛寺道宫，自来累有诏书约束，除旧有名称者存之，所在不得上请建置。”^⑥热衷于“神道设教”的真宗皇帝，于天禧二年（1018年）三月颁布诏令曰：“不许翊修寺观院宫，州县常行觉察。如造一间以上，许人陈告，所犯者依法科罪……公主、戚里、节度至刺

①（五代）孙夷中集：《三洞修道仪》，《道藏》第32册，第166页中。

②（清）王昶辑：《金石萃编》卷123，中国书店1985年据1921年扫叶山房本影印（下同），第1页右。

③（清）王昶辑：《金石萃编》卷123第1页右。

④（宋）薛居正等撰：《旧五代史》第5册，中华书局1976年版，第1529页。

⑤（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷13，第107页上。

⑥（宋）钱若水纂修：《太宗皇帝实录》卷32，《四部丛刊》三编本，第5页。

史已上，不得奏请朔造寺院，开置戒坛，如违，御史弹奏。”^①《长编》卷91“真宗天禧二年四月戊子”条亦云：“先是，上封者言：诸处不系名额寺院，多聚奸盗，骚扰乡间。诏悉毁之，有私造及一间已上，募告者论如法。于是诏寺院虽不系名额，而屋宇已及三十间，见有佛像僧人住持，或名山胜境，高尚菴巖，不及三十间者，并许存留，自今无得创建。”^②关于寺观市田，仁宗即位之初曾下诏“禁寺观毋得市田”，^③《食货志》上一亦云：“时又禁近臣置别业京师及寺观毋得市田”。^④但是这条禁令很快便由于要为已死的真宗“植福”，因而实际上被统治者自己破坏了。《食货志》上一记其事曰：“初，真宗崩，内遣中人赐玉泉山僧寺市田，言为先帝植福，后毋以为例。繇是寺观稍益市田。”^⑤《长编》卷102，“仁宗天圣二年（1024年）七月庚子”条记录尤详：

初，真宗崩，内遣中使赐荆门军玉泉山景德院白金三千两，令市田。院僧不敢受，本路转运使言：“旧制寺观不得市田以侵农，上谓宰相曰：‘此为先帝殖（植）福，其毋拘以法，仍不得为例。’”既而市（当为“寺”）观稍益市田也。皇太后微时，尝过玉泉，有老僧言后当极贵，既如其言，累诏不至，故有是赐。^⑥

由是观之，“寺观不得市田以侵农”明白无误地告诉我们：宋室为保证农业的根本地位，已然将此条款作为一项基本制度。而玉泉僧寺得以市田，皆因有为真宗植福之名义，（按：上述文献揭示玉泉僧寺得赐的真实原因是章献明素太后年少时与玉泉寺老僧的一段交往典故，老僧预言其后必极贵。关于这段典故，同卷有一长注引邵伯温《闻见录》云：“章献明素太后，成都华阳人。少随父下峡至玉泉寺，有长老善相人，谓其父曰：

①（宋）章如愚撰：《山堂考索》后集卷63，第856页上。

②（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷91，第813页上。

③（元）马端临著：《田赋考》四，《文献通考》卷4，上海师范大学古籍研究所、华东师范大学古籍研究所整理、海南国际新闻出版中心1996年版，第44页。

④《食货志》上一，《宋史》卷173，第13册，第4164页。

⑤《食货志》上一，《宋史》卷173，第13册，第4164页。

⑥（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷102，第907页。

‘君贵人也。’及见后，则大惊曰：‘君之贵以此女。’又曰：‘远方不足留，曷游京师乎？’父以贫为辞，长老赠以中金百两。至京师，真宗判南衙，因张耆纳后宫中。及即位，为才人。进宸，位至正位宫闱，声动天下。仁宗即位，以皇太后垂帘听政，玉泉长老已居长蘆矣。后屡诏不至，遣使就问所须，则曰：‘道人无所须也，玉泉寺无僧堂，长蘆无山门。后其念之，后以本阁服用物下两寺为钱以建。独长蘆寺临江，门起水中，既成，辄为蛟所坏。后必欲起之，用生铁数万斤壘其下，门乃成，蛟畏铁也。今玉泉僧堂梁记太后所建。’）^① 朝廷亦明确指出此举纯属“法外施恩”，下不为例。仁宗天圣七年（1029年）闰二月戊申，“禁京城创造寺观”^②，明道二年（1033年）夏四月壬子，“罢创修寺观”^③。而寺观市田也在该年再次明令禁止，《食货志》上一记其事云：“明道二年，殿中御史段少连言：‘顷岁中人至涟水军，称诏市民田给僧寺，非旧制。’诏还民田，收其直入官。”^④ 就连“道君皇帝”徽宗，对寺院宫观增置田产也是禁止的。如其在宣和二年（1120年）六月，诏令天下“释氏、宫观，不得增置田产，侵夺民利”，并责成尚书省检查，御史台弹奏。^⑤ 南宋朝依然坚持了宫观创建的紧缩性政策。光宗绍熙三年（1192年）闰二月丙午，“禁郡县作新寺观”^⑥，《庆元条法事类》更是以国家法令的形式严禁创造寺观，其卷51《道释门·约束·杂敕》记曰：“诸创造寺观及擅置戒坛，徒二年。”^⑦ 此禁令看来在实际政务中亦得到贯彻，据《宋会要辑稿·刑法》二之一三二云：嘉泰二年（1202年）六月，针对私创庵舍的状况，宁宗“诏令逐路监司常切觉察，如有违戾去处，条具奏闻”^⑧。

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷102，第907页下。

②《仁宗纪》，《宋史》卷9，第1册，第186页。

③《仁宗纪》，《宋史》卷10，第1册，第195页。

④《食货志》上一，《宋史》卷173，第13册，第4164页。

⑤ 参见《宋会要辑稿》职官一三之二四，第3册，第2676页上。

⑥《光宗纪》，《宋史》卷36，第3册，第702页。

⑦（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，第383页下。

⑧（清）徐松辑：《宋会要辑稿》，第7册，第6561页下。

可见两宋政权基于保护作为农业社会发展根基之土地及政府自身经济利益的需要（土地是封建税赋之主要来源），确立了对宫观市田及宫观创建的限制性政策。但是这一政策的执行明显的出现了“一手硬，一手软”的情况：即政府对作为被管理者的道门市田及创建宫观的行为给予了较严格的控制；然而作为管理者的宋政府，出于自身政治利益的考量，需要利用道教为王朝政治服务，于是往往自己主动放宽对宫观创建的限制，甚至通过政府赐田等方式，为道教发展大开方便之门，其政策的随意性体现得十分明显。

在探讨两宋道教宫观创建制度之随意性之前，先就宋政府对于宫观创建的主要控制手段作一介绍。按宋制，道教宫观需通过系帐制度或皇帝赐额，才获得合法的地位。需要指出的是，系帐制度是宋政府控制宫观创建的主要手段，皇帝赐额仅仅是道教宫观获得合法性的次要形式。据唐代剑先生考证：宋室宫观赐额并非常制；且宋代半数宫观包括一些著名宫观如祥符八年（1015年）扩修之成都玉局观、崇宁二年（1103年）重修之苏州乾元宫等均无赐额，但是这些宫观在宋代同样是合法的。^①兹将系帐制度简述如下。

所谓系帐，即是将宫观基本情况如创设年代、道冠、童行人数等登记成册，是籍三年一造，并报尚书省祠部备案。宫观一旦入帐籍，即获得合法地位。宋代似乎并无专门的道教宫观帐籍，而是宫观帐籍与道冠帐籍合并成籍。关于这一点，可以《宋会要辑稿·职官》一三之二三记载大观二年（1108年）八月二十一日，礼部尚书郑久中等上徽宗奏章为佐证，其奏曰：

勘会祠部所管天下宫观寺院自来别无都籍拘载名额，遇有行遣，不免旋行根寻。今欲署都籍拘载，先开都下，次畿辅，次诸路；随路开诸州，随州开县镇，一一取见，从初创置因依、时代年月、中间废兴、更改名额及灵显事迹，所在去处，开具成书。小贴子称：“天下神

① 参见唐代剑著：《宋代道教管理制度研究》，第110—111页。

祠庙宇，数目不少，自来亦无都籍拘载，欲乞依此施行”从之。^①

可见在徽宗朝以前，作为主管道教事务的祠部，并无全国道教宫观总帐籍。因此上文所谓宫观系帐，当是包括宫观、道冠等情况的一个综合帐籍。至徽宗朝方为道教宫观设置专门帐籍，并称为“都籍”，内容包括“初创置因依、时代年月、中间废兴、更改名额及灵显事迹”。迨至南宋，据《庆元条法事类》卷51《道释门·供帐·道释式》所载州之道释供帐文书格式，道教宫观与道冠、童行仍然是合并登记。^②至于是否具有徽宗朝所谓道教宫观总帐籍“都籍”，因未获睹相关文献，故不敢妄断。

如上所述，两宋政府实施了以系帐制为主体，以赐额方式为补充的道教官观创建制度。但是这一制度的权威性屡屡被两宋统治者用君王的权威加以消解。如真宗祥符二年（1009年）冬十月甲午，“诏诸路州府军监关县择官地建道观，并以天庆为额，民有愿舍地备材创盖者亦听。先是，道教之行时罕习尚，惟江西、剑南人素崇重，及是，天下始遍有道像矣”^③。真宗天禧二年（1018年）四月诏令云：“寺院虽不系名额，而屋宇已及三十间，见有佛像僧人住持，或名山胜境，高尚菴庵，不及三十间者，并许存留，自今无得创建。”^④同月戊寅，“以嵩山故种放宅及兴唐观基山林赐女道士王道真。仍禁樵采。道真绝粒岁久，景德中尝召见，献枸杞树，自言相传四百年矣。愿至尊采撷服饵，用资上寿。上特优礼焉”^⑤。可见，宫观即便没有系入帐籍，只要规模达到三十间也算合法；即便没有三十间，只要建于名山胜境，或属于高道所结菴庵，也在合法之列。宋政府虽禁止道门市田，但只要君王一高兴，就可以赏赐土地于道流。仁宗嘉祐七年（1062年）九月辛亥有诏云：“天下系帐存留寺观，未有名额者特赐名额，其在四京管内虽不系帐，而屋舍及一百间以上亦特赐名额。”^⑥该诏特赐名

①（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第3册，第2675页下。

② 参见（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，第380—382页。

③（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷72，第635页上。

④（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷91，第813页上。

⑤（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷91，第812页。

⑥（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷197，第1825页上。

额于天下系帐之合法寺观，以体现皇恩浩荡，倒没有什么特别乖张的地方。问题在于本身没有纳入帐籍的非法寺观，只要规模超过一百间，也给予赐额（如前文所述，宋朝有半数纳入帐籍的合法宫观，包括一些地方著名宫观均无赐额），这一滥施恩赐之举无疑会对以系帐制为主体的道教宫观创建制度极大地冲击。因此谏官司马光在同年十月四日《论寺额札子》中，对仁宗的荒谬之举给予了严厉规劝，其文曰：

窃以释老之教，无益治世，而聚匿游惰，耗蠹良民。此明识所共知，不待臣一二言也。是以国家明著法令，有创造寺观一间以上者（注：《长编》卷197记为“百间以上”，当为误记）。听人陈告，科违制之罪，仍即时毁撤。盖以流俗愚蠢，崇尚释老，积弊已深，不可猝除。故为之禁限，不使繁滋而已。今若有人公违法令，擅造寺观及百间已上，则其罪已大。幸遇赦恩，免其罚罪可也。其栋宇瓦木，犹当撤毁，没入县官。今既不毁，又明行恩命，锡之宠名。是劝之也。臣闻为人上者，洗涤其心，一以待民。是以令行禁止，而莫敢不从。今立法以禁之于前，而发赦以劝之于后。则凡国家之号令，将使民何信而从乎？臣恐自今以往，奸猾之人将不顾法令，依凭释老之教，以欺诱愚民，聚敛其财，以广营寺观，务及百间以上，以须后赦，冀幸今日之恩，不可复禁矣。方今元元贫困，衣食不贍。仁君在上，岂可复唱释老之教，以害其财用乎？事有微而患深，令有近而害远者，此之谓也。伏望陛下追改前命，应天下寺观院舍，不系帐者，不以舍屋多少，并以前后敕条处分。其昨来赦文内“四京寺观院舍虽不系帐亦赐名额”一节，乞更不施行。庶使号令为民所信，而游惰不能为奸也。取进止。^①

司马光《论寺额札子》中所提“赦文”，即《长编》卷197嘉祐七年（1062年）九月辛亥之诏令。关于大赦之缘由，《宋史·仁宗纪四》记载曰：

①（宋）司马光著：《司马光奏议》卷9，山西人民出版社1986年版，第98—99页。《续资治通鉴长编》卷197，第1825页亦载其文，文有小异。

“(嘉祐七年九月)辛亥,大饗明堂,奉真宗配,大赦。”^①一次“大饗明堂”之礼,天下寺观(特别是规模较大的民间非法寺观)即获赐额之幸,无怪乎司马光会严词谏阻。根据宋谢守灏编《混元圣纪》卷九记载,仁宗晚年两次大病,均得到神仙护佑而康复。因此,仁宗于嘉祐七年普赐名额于寺观,似乎有为自己祈福的心理。兹将《混元圣纪》卷九相关记载引述如下:

至和二年(1055年)乙未正月,帝不豫。诏建隆观道士刘从善,于大庆殿设醮奏章,命宰臣代拜。至夜伏章,次帝忽大渐,瞑目已数刻,中外惊警。从善持久方起,曰:“章已达,太上有敕令圣驾回矣。”俄而帝甦,即传宣,问葛将军是何神。从善对曰:“即三天门下中元将军也,主人间章奏之事。”复传宣,令速设位供养。翌日,圣体遂康。谓左右曰:“朕昨夜梦至天门,有葛将军者自门内出,曰:‘皇帝未合来。’急索马送回,遂寤。”时有旨,特建葛将军观于郊坛之西,仍赐从善御服、金帛甚厚。^②

嘉祐七年(1062年)帝不豫,梦三神人,自言其姓号,左右胡(护)卫之。既寤,而疾遂平。乃诏遍访神祠,无有合者。帝后于所受太上正一箓中得知,乃三将军也。八年三月十六日诏曰:“神理至幽,必有验于显;诚心至著,必有达于微。音容相交,符应若合。上仙隐景唐将军,上灵飞形葛将军,直使飞真周将军,阶列仙游,名在真籍。顷朕违预,漠而感通,孚佑有加,康复如故。不加美号,无以隆其称谓;不严秘阁,无以宅其威灵。唐将军加号‘道化真君’,葛将军加号‘护正真君’,周将军加号‘定志真君’。仍于在京宫观内建置殿宇。庶殚精衷,庸答休证。”^③

唐葛周三将军虽然没能保住仁宗之命,不过在英宗治平二年(1065年),奉祀三位神仙的殿宇还是不顾大臣的反对,建起来了。《续资治通

① 《仁宗纪四》,《宋史》卷12,第1册,第294页。

② (宋)谢守灏编:《混元圣纪》卷9,《道藏》第17册,第880页中。元赵道一《历世真仙体道通鉴》卷48亦载其事,《道藏》第5册,第379页。

③ (宋)谢守灏编:《混元圣纪》卷9,《道藏》第17册,第880页下。

鉴长编》卷204“英宗治平二年（1065年）三月丙寅”条记其事云：“三月丙寅，命置唐葛周三将军殿于醴泉观。知制诰祖无择疏乞罢之，不报。”^①

英宗朝对于未系帐之民间寺观，其存留标准又退回到真宗朝三十间之规模。如《山右石刻丛编》卷16《太安寺额记》云：“治平四年（1067年）春正月，应诸处无名额寺院，僧人修盖及三十间者，准敕存留，仍得陈乞其额。”^②由于宋政府僧道管理制度大体上无二致，故道教宫观存留标准亦应作如是观。上述政策的出台或许同英宗病重有关系，^③给于达到三十间规模的非法寺院宫观以合法地位，应该是鼓励这些寺观为英宗祛灾祈福。英宗治平四年（1067年）正月一日，更是下诏普赐天下寺观以“寿圣”之额。^④“寿圣”为英宗朝诞圣节之名，寺院宫观赐名寿圣，其希冀自己享年绵远之情，已然明明白白。但是病入膏肓的英宗，就在赐额诏令颁布不久，就一命呜呼了：“四年春正月……丁巳，帝崩于福宁殿，寿三十六。”^⑤

徽宗朝光是大规模赐额就有两次。一为崇宁二年（1103年）九月十七日，左仆射蔡京等劄子奏：“臣等伏以陛下通追先烈，分别邪正，明信赏罚，上当天心。今天宁届伏请天下州军各赐寺额，以崇宁为名，上祝睿算。”诏依所奏，仍赐敕额。^⑥崇宁三年（1104年）二月八日，诏“崇宁寺观上添入‘万寿’二字”。同年三月一日，诏“崇宁寺观各给田十顷，以天荒等田拨充”^⑦。政和元年（1111年）八月八日诏：天下“崇宁万寿”寺观并改作“天宁万寿”寺观。^⑧另一次为政和年间，“帝惑于林灵素之言，

①（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷204，第1891页上。

②（清）胡聘之辑：《山右石刻丛编》，山西人民出版社1988年版，第5页左。

③ 参见《英宗纪》，《宋史》卷13，第2册，第260页。

④ 参见（宋）沈作宾修，施宿等纂：《嘉泰会稽志》卷7，《宋元方志丛刊》第7册，中华书局1990年影印清嘉庆十三年刻本，第6824页。

⑤ 《英宗纪》，《宋史》卷13，第2册，第260页。

⑥ 参见（清）徐松辑：《宋会要辑稿》礼五之一五，第1册，第472页下。

⑦（清）徐松辑：《宋会要辑稿》礼五之一六，第1册，第473页上。

⑧ 参见（清）徐松辑：《宋会要辑稿》礼五之一六，第1册，第473页上。

建宫观遍天下”。^①政和七年（1117年）二月十三日，诏建“神霄玉清万寿宫。如小州、军、监无道观，以僧寺改建；如有道观处，止更名，仍于殿上设长生大帝君、青华帝君像”。^②

南宋高宗朝打着追薦其父徽宗的旗号，诏令诸路天宁万寿观以报恩广孝为额，向臣民宣示孝道。并于绍兴九年（1139年）八月二十九日，敕云：诸路报恩光孝观系专一追崇徽宗皇帝去处，与其他寺院不同。^③南宋初年，由于时局动荡，寺观常住颇多荒废，高宗更是慷慨地向僧道差拨土地，如其在绍兴二年（1132年）十二月诏令：“诸路寺观常住荒田，令州县诏僧道耕垦，内措置有方及租税无拖欠者，并仰所属差拨住持，其田宅、寺观仍不以名词高下差拨。”^④由于南宋国力羸弱，始终处于强敌的覬觎之下，南宋诸帝更加希望从宗教中寻求精神慰藉，因而对寺观创建的限制性政策几近一纸空文。以至于到了宁宗开禧年间（1205—1207年），“天下所谓占田最多者，近属勋戚之外，寺观而已。……（寺观）在法不许增置，而舍施、交易、兼并无已，往往倍蓰于初”^⑤。

二、两宋道冠管理制度及其随意性特征

（一）童行准入制度与道冠度牒制度。如前所述，人口和土地一样，也是农业社会生产发展的重要因素。两宋统治者为了获得充足的劳动力，就必然对出家人道进行严格限制，对道冠加以严格管理。宋政府对道冠的管理，最重要的两个环节是童行准入制度和道冠度牒制度。兹分述如下。

第一，童行准入制度。宋政府在出家充童行的准入制度上，非常严格。据《宋会要辑稿》道释一之一七至一八记真宗咸平四年（1001年）四月诏令云：“在京并府略外县僧、尼、道士、女冠下行者、童子、长发

① 《续资治通鉴长编拾补》卷37，第395页上。“重和元年（1118年）五月丁亥”条注引陈迥《续通鉴》。

② （清）徐松辑：《宋会要辑稿》礼五之四，第1册，第467页上。

③ 参见（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》卷51《道释门·杂敕》，第384页上。

④ （清）徐松辑：《宋会要辑稿》食货六一之八一，第6册，第5914页上。

⑤ （清）徐松辑：《宋会要辑稿》食货七〇之一〇四，第7册，第6422页下。

等，今后实年十岁，取逐处纲维、寺主结罪妄保，委是正身，方得系帐，仍须定法名，申官，不得将小名供报。尼年十五，僧年十八，方许剃度受戒；道士、女冠即依旧例，十八许受戒。不得交互礼师，擅移院舍。如本师身亡，或移居院宇，即仰逐时申官，候改正帐籍，方得回礼师。迁移居处，所有转念经纸数、卷数，一准久（旧）例施行，更不增减。”^①此条诏令对童行系帐年龄、披戴受戒年龄及礼师等事宜均有明确限定。此外，两宋均规定出家为童行必须取得父母尊长等同意，如天禧二年（1018年）三月，真宗诏令：“其志愿出家者，并取祖父母、父母处分；已孤者，取同居尊长处分。其师主须得听许文字，方得容受童行、长发。”^②南宋《庆元条法事类》卷50《违法剃度》亦规定“无祖父母、父母听许文书，或虽有祖父母、父母而无子孙成丁，若主户不满三丁，并不得为童行。”^③

在获准出家充童行后，还必须纳入童行帐籍。童行必须登记名号于州县童行帐籍，才算是获得出家之许可。如《宋会要辑稿·道释》一之一三云：“凡僧道童行，每三年一造帐，上祠部，以五月三十日至京师。”^④《庆元条法事类》卷51《道释门·供帐·道释令》亦云：“诸僧道及童行帐，三年一供，每一供全帐，三供刺帐，周而复始，限三月以前申尚书礼部。”^⑤可见宋政府对童行系帐是有明确规定的。

第二，道冠度牒制度。度牒是政府颁发的认可道冠合法身份的凭证。童行获得度牒，通常的方式参加试经。《宋会要辑稿·道释》一之一三云：“童行念经百经（纸），或读五百纸；长发念七十纸，或读三百纸，合格。每诞圣节，州府差一本州判官、录事、参军于长吏厅试验之。”^⑥至于试经之具体要求，各朝标准不一。如仁宗天圣三年（1025年）规定：“道士、

①（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第8册，第7877页。

②（清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之二二，第8册，第7879页下。

③（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，第375页上。

④（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第8册，第7875页上。

⑤（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，第380页上。

⑥（清）徐松辑：《宋会要辑稿》第8册，第7875页上。

女冠礼念（经）三卷以上；读（经）七卷以上者为格试。”^①南宋高宗朝绍兴二年（1132年）八月二十四日，礼部言：“诸州军每遇圣节，宫观道童试经依元丰法，《政和令》念《道德》等经四十纸为合格，即无念过《御解真经》。”诏依元丰法。^②《庆元条法事类》卷50《试经拨度》规定：“道童念经四十纸，行者念经一百纸或读经五百纸。”^③试经制度对确保道冠基本素质起到了积极作用。引人注意的是，宋政府并不是对于试经合格者均发放度牒，也就是说在度牒发放数量上不是采取等额发放，而是采取差额发放的方式。即以童行帐籍为凭，限额发放。宋政府之所以采取限额发放度牒的方式，是为了防止“剃度太多，皆堕农游手之人，无益政化”的局面影响到政治统治。^④同时也是出于整肃佛道二教的政治需要，即革除“游堕凶顽，隐迹为僧，结为盗贼，污辱教门”^⑤的恶劣行径，纠正“修行者少，违犯者多，盖由为师者务收徒弟，官中无法以革其弊”^⑥的制度缺陷。至于度牒发放比例，各朝有所不同。如仁宗天圣年间，先后有“僧道每百人放行者一人”、“荆湖南北路今后道士每百人放童行二人，不及百人放一人”的规定，^⑦至和元年（1054年）正月诏令“道士女冠不以路分，率二十人度一人”^⑧，高宗建炎元年（1127年）五月，规定：“试经者与额外添数一次合就。试一百人以下添一名，一百人以上两人，三百人以上三人。”^⑨绍兴二年（1132年）二月，“诏诸路州军，遇天申节依旧试经。拨

①（清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之二六，第8册，第7881页下。关于念经与读经之别，南宋人洪迈《容斋三笔》卷9《僧道科目》云：“念经读经之异，疑为背诵与对本云。”参见《容斋随笔》，中国世界语出版社1995年版，第341页。

② 参见（清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之三二，第8册，第7844页下。

③（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，第371页上。

④ 参见（清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之二六，第8册，第7881页下。

⑤（清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之二六，第8册，第7881页下。

⑥（清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之二六，第8册，第7881页下。

⑦ 参见（清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之二七，第8册，第7882页上。

⑧（清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之二八，第8册，第7882页下。

⑨（清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之三二，第8册，第7884页下。

放僧道度牒，每三百人放一名。”^①《庆元条法事类》卷50《试经拨度》规定：“道士女冠每五十人各一名。”^②除了通过试经的方式获得度牒外，道官获得度牒的方式还包括特恩（皇帝特赐专拨）及进纳（花钱买度牒）。关于这两种方式，将在后文论两宋道冠管理制度之随意性时提及。

两宋政府既通过严格的童行准入制度和道冠度牒制度加强对道冠的管理，同时对民间私度道士也加以明令禁止。^③《重详定刑统》卷第12《户婚律·僧道私入道》记载：“诸私人道及度之者，杖一百。（原注：若由家长，家长当罪）已除贯者，徒一年。本贯主司及观寺三纲知情者，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。”^④该条疏议对此解说尤详，其疏议曰：

私入道，谓为道士、女冠、僧尼等，非是官度，而私入道，及度之者，各杖一百。注云，若由家长，家长当罪。既罪家长，即私入道者不坐。已除贯者，徒一年，及度之者，亦徒一年。本贯主司，谓私入道人所屬州县官司，及所住观寺三纲。知情者，各与入道人及家长同罪。若犯法还俗，合出观寺，官人断讞，牒观寺知，仍不还俗者，从私度法。断后陈诉，须着俗衣，仍披法服者，从私度法，科杖一百。即监临之官不依官法，私辄度人者，一人杖一百，二人加一等。罪止流三千里。若州县官司所度人免课役多者，当条虽有罪名，所为重者自从重论，并依上条妄增减出入课役科之。其官司私度人，被度者知私度情而受度者，为从坐。若不知私度情者，而受度人无罪。^⑤

从实施情况来看，宋政府对私度僧道之禁令是一以贯之的。如《长编》

① 《建炎以来系年要录》卷51，“绍兴二年二月癸酉”条。（宋）李心传撰：《建炎以来系年要录》第2册，第904页。

② （宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，第371页上

③ 参见窪德忠的《道教史》指出：“历代王朝往往禁止私度出家，因为出家者享有免除兵役和课税的特权，所以不少人以此为目的出家。一旦出家者增多就会影响国家财政和兵源，理所当然要取缔私度。”参见【日】窪德忠著：《道教史》，第202页。

④ （宋）寔仪等撰：《宋刑统》，中华书局1984年排印本（下同），第191页。

⑤ （宋）寔仪等撰：《宋刑统》，第191页。

卷 480,“元祐八年正月庚寅”条云:“刑部言:私自披度及度人为僧道者,徒三年。伪冒同,本师知情,减二等,主首又减三等,并还俗。即以度牒乞卖与人,及受买及盗诈取而欲冒之者,虽未度,各徒三年。并许人告,赏钱五十贯,未度者并减半。赦书到后三十日不改,复罪如初。从之。”^①南宋《庆元条法事类》卷 50《违法剃度》规定:“诸私自披剃及私度人为僧道,若伪冒者,各徒三年,本师知情,徒二年,主首知情,杖一百,并还俗。”^②《庆元条法事类》中,专列有《道释门》,其下又分“总法”、“试经拨度”、“师号度牒”、“违法剃度”、“受戒”、“住持”、“行游”、“供帐”、“约束”、“亡殁”、“杂犯”等细目,对道冠的管理制度几乎做到了全方位监控,这些详细的管理规范及惩处条例,是宋政府道冠管理制度化的生动体现。^③

(二) 两宋道冠管理制度的随意性特征。如上所述,宋政府通过实施童行系帐制度和道冠度牒制度,以及严厉打击私度道士等不法行为,加强了道冠管理。但是君王极权的政治体制性质及两宋政治时局的客观影响,又使得两宋道教管理制度不可避免地具有随意性特征。这种随意性特征集中体现在对道冠度牒制度的冲击上。前文已述,道冠取得度牒的方式除了被视为正途的试经拨发外,还包括特恩和进纳两种方式。就特恩方式而言,君王对著名道士及重要宫观特赐度牒,以体现对道门之礼遇,在王权体制下本也是自然不过的事情。君王特恩客观上也可起到笼络道门人心,使道冠甘心为君王效忠的政治效果。但是如果滥施特恩,就是对管理制度的极大破坏。如真宗天禧二年(1018年),度道士七千八十一人,女冠八十九人,共七千一百七十人。^④在籍道冠总数到天禧五年(1021年)增至二万余人(道士一万九千六百〇六人,女冠七百三十一人)。^⑤僧道的

① (清)徐松辑:《续资治通鉴长编》卷 480,第 4483 页下。

② (宋)谢深甫等撰:《庆元条法事类》卷 50《违法剃度》,第 374 页下。

③ 参见(宋)谢深甫等撰:《庆元条法事类》卷 50 至卷 51,第 369—386 页。

④ 参见(清)徐松辑:《宋会要辑稿》道释一之二三,第 8 册,第 7880 页上。

⑤ 参见(清)徐松辑:《宋会要辑稿》道释一之一三,第 8 册,第 7875 页上。

快速增长已然成为后世社会发展的负担之一。《长编》卷125,“宝元二年(1039年)十一月癸卯”条记载了仁宗朝天章阁待制,同判礼院宋祁因“时陕西用兵,调费日蹙”而上疏论“三冗三费”,三冗之一即“僧道日多而不定数”,其疏有云:“三冗不去,不可以为国。请断自今日僧道已受戒具者,姑如旧,其方著籍为徒弟子者,悉还为民,勿复岁度。而州县寺观留若干,僧道定若干,后毋得过此数。此业一举,得耕夫织妇数十万人,一冗去矣。”^①哲宗朝元祐五年(1090年)十二月,殿中侍御史岑象求亦曾上书言特恩之弊:“既有岁度之数,又有拨放之日,使游手惰足之辈,离乡轻家为之服役,岁月既深,则受牒易衣,遂终身安逸矣。南亩之民终岁勤苦,犹不免于饥寒,宜其去此而就彼也。”^②

至于花钱买度牒的进纳方式,于宋政府而言是解决军国所需赏费的生财之道。关于度牒在北宋朝的出卖情况,宋王栻《燕翼诒谋录》卷五记云:

僧道度牒,每岁试补刊印版,用纸摹印。新法既行,献议者立价出卖,每牒一纸,为价百三十千,然尤岁立为定额,不得过数。熙宁元年七月,始出卖于民间,初岁不过三四千人,至元丰六年,限以万数。而夔州转运司增价至三百千,以次减为百九十千。建中靖国元年,增至二百二十千。大观四年,岁卖三万余纸,新旧积压,民间折价至九十千。朝廷病其滥,住卖三年,仍追在京民间者毁抹,诸路民间闻之,一时争折价急售,至二十千一纸,而富家停榻,渐增至百余贯。有司以闻,遂召已降度牒,量增价直,别给公据,以俟书填。六年,又诏改用绫纸,依将仕郎、校尉例。宣和七年,以天下僧道逾万数,遂诏住给五年。继更兵火,废格不行。^③

上文大体反映了度牒在北宋朝的售卖情况。宋李焘撰《续资治通鉴长编》对于仁、英、神三朝鬻牒情况有更详细的记载,《续资治通鉴长

① (宋)李焘撰:《续资治通鉴长编》卷125,第1127页上。

② (宋)赵汝愚辑:《上哲宗论佛老》,《宋朝诸臣奏议》卷84,上海古籍出版社1999年版,第910页。

③ (宋)王栻撰,诚刚点校:《燕翼诒谋录》卷5,中华书局1981年版(下同),第50页。

编》卷268,“熙宁八年九月辛巳”条记载了自仁宗嘉祐年间经英宗朝,至神宗熙宁八年(1075年),20年间度僧牒出卖数量,其文曰:“上批:勘会今岁(熙宁八年即1075年)卖度僧牒数进呈。有司言:自嘉祐至治平,总十三年计七万八千余道,死及事故八万六千余人;自熙宁初至今八年,给八万九千余道,死及事故六万一百余人。今岁正月止九月,给五千二百八十一道。”^①而关于北宋末度牒出卖情况及其危害,宋岳珂《愧郈录》卷9及《宋会要辑稿》职官一三之二三均有反映:

珂尝读赵挺之《崇宁边略》曰:上每谕蔡京,令近边多蓄军粮。又以累岁登稔,欲乘时加糴。京但肆为詐欺,每奏某处已有若干万数糴本,其实乃是度牒,及东北盐钞等。度牒每岁当出一万,而今自正月至四月终已出二万六千,而边人买者绝少。珂按:崇宁开边,费用无艺,而当时给僧牒尚岁有成数,特京不能守耳。今稍做此意以节之,则亦庶乎其可也。^②

(大观二年八月)二十五日,上批:法令者,政治之大本,官私之所守。令法出而奸生,令下而诈起。盖官失守,人玩禁也。度牒之直禁不得减,兼并权豪之家,公然冒法,买不如价。至或高估物直,以相交易,是法不足以禁而令有所不行也。自今度牒除年额所出,御前所用,增不得过常数之半。不如价交易,其钱没官,已度为僧道者皆还俗。由是而推之,应法令之在天下者,违犯寡矣。其各遵守,毋或有违。仰御史台觉察,弹劾以闻。四年五月四日,臣僚上言:伏见天下僧尼,比之旧额约增十倍,不啻数十万人。尝究其源,乃缘尚书祠部岁出度牒几三万道,以其岁给数多,民间直止九十已下缗,遂致游手慵堕之辈或奸恶不逞之徒皆得投迹于其间。故冒法以干有司者,曾

① (宋)李焘撰:《续资治通鉴长编》卷268,第2529—2530页。另据唐代剑先生《宋代道教管理制度研究》“宋代道院人数及僧道比例表”显示:同期僧道比例在20:1左右。(参见该书第447页)因此度僧牒数量可依此比例折算成道冠度牒数量,尽管不太准确,却也可大致反映当时情况。

② (宋)岳珂撰:《愧郈录》,《笔记小说大观》第8册,第377页下。

无虚实。欲乞应天下宫观寺院，每岁拨放试经，与夫尚书祠部所出度牒，并权住三年。^①

由上述史料可见北宋末徽宗朝度牒鬻卖之风大行其道，且明显地出现了供过于求的状况。度牒成了可以交易的商品，蔡京等奸臣甚至以度牒作为国家边防所需糴本，“而边人买者绝少”，这就使得徽宗朝御边政策出现了严重隐患。而权豪之家贱买贵卖，从中渔利。另一方面，花钱进纳即可摇身一变为僧道，导致“游手慵堕之辈或奸恶不逞之徒皆得投迹于其间”，僧道素质下降自不必言，对社会治安也造成较大冲击。

关于度牒在南宋朝的出卖情况，宋王栐《燕翼诒谋录》卷5记云：

南渡以后，再立新法，度牒自六十千增至百千。淳熙初，增至三百千，又增为五百千，又增为七百千。然朝廷谨重爱惜，不轻出卖，往往持钱入行都，多方经营而后得之。后又著为停榻之令，许客人增百千兴贩，又增作八百千。近岁给降颇多，州郡至减价以求售矣。^②

宋李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷15《祠部度牒》记载尤详：

祠部度牒，治平四年冬始鬻之。（原注：长编云：始于熙宁元年秋，盖误）熙宁之直，为百二十千。渡江后，增至二百千。其后民间贱之，止直三十千而已。绍兴初，李仲永初入朝见上，为上言今岁鬻度牒万，是失万农也。积而累之，农几尽矣，非生财之道。上纳其言。（绍兴）十三年，既罢兵，遂不复鬻。（原注：五月丙午）久之，复以其绝产，隶郡国养士。（原注：二十一年九月戊午）时王元龟尚书为国子司业，复请放行。上谕大臣曰：“大宝殊未晚朕意，人多以鬻度牒为利，亦以延人主寿为言。朕为人主，但当事合天心，而仁及生民，自当享国长久。如高齐、萧梁奉佛，皆无益也。僧徒不耕而食，不蚕而

①（清）徐松辑：《宋会要辑稿》职官一三之二三，第3册，第2675页下。

②（宋）王栐撰，诚刚点校：《燕翼诒谋录》卷5，第50页。作者按：据王栐自序，《燕翼诒谋录》成书于宝庆丁亥年，即理宗宝庆三年，时为1227年。故上文所言近岁，当不晚于理宗宝庆年间。参见该书第57页。

衣，无父子君臣之礼，以死生祸福，恐无知之民，蠹教伤民，莫此为甚。岂宜广也！”辅臣皆称善。然诸路僧尼，犹有二十余万人，道士女冠万余人。（原注：二十六年三月甲午）明年，遂诏换给不度牒，皆归礼部。（原注：二十七年八月辛亥）三十一年春，朝廷闻金亮欲败盟，始放度牒。增直为五百千。（原注：二月戊午）其后所放滋益多，隆兴初，诏减为三百千。因出度牒二万，鬻于江浙、湖南、福建，计直六百万缗。期以一季，州县皆抑以予民，民大以为扰。（原注：二年二月）周元持御史言于上，乃损为二百五十千。（原注：三月癸巳）自辛巳调兵以后，九年之间，官鬻度牒至十二万道有奇。孝宗知之，乃降诏权行住卖。时乾道五年冬矣。（原注：十二月庚寅）明年春，遂增为四百千。（原注：六年正月甲子）淳熙初，又增五十千。（原注：四年十月戊辰）明年夏，诏四川度牒，每道估川钱引八百千。（原注：五年六月丁丑）寻诏东南度牒，如绍兴之旧。（原注：九年五月辛未）绍兴三年，中书门下言亡僧道度牒，申缴绝少。显有弊倖，乃又增其直为八百千。（原注：闰二月甲寅）自淳熙后，四川总领所岁得度牒六百六十一道，以补还酒课觔（此疑为蠲字之误——引者）减之数。（原注：三年六月甲申降旨）而东南诸路，委都司官给卖，岁亦不下二千三百有奇。以三十年计之，是失十万农也。然僧道有金钱，而度牒不可得，故蜀中度牒，官直千引；而民间至千六百引云。今总所对减酒课度牒，僧徒已输钱至嘉泰十五年。（原注：今方嘉泰二年）顷朱晦翁为浙东提举，遇饥岁，亦请度牒于朝，以备糴济。盖自绍兴以来，已为缓急所仰，不可复废矣。（原注：度牒初以黄纸，绍兴五年易以绢，七年又易以綾）^①

由上述文献可知，南宋朝度牒出卖数量之多，过于北宋。南宋小朝廷出于抵御北方强大的金廷的军备需要，或者是出于弥补灾年蠲减赋税的损

①（宋）李心传撰：《建炎以来朝野杂记》，甲集卷15《祠部度牒》。上海河南路商务印书馆发行，中华民国二十六年版（下同），第218—219页。

失，已经将僧道度牒作为财政收入的一种来源。^①但是度牒不同于一般的商品，宋政府对鬻牒一事并非完全放任自流，总体而言是视国家需要而定。大规模的售卖度牒出现在政府因御边而财政吃紧之时，如高宗建炎末至绍兴初，祠部“岁降诸路空名度牒，各不下五、六万”^②；绍兴十一年南宋与金廷签订和议，至绍兴十三年，“既罢兵，遂不复鬻”^③。绍兴三十一年，因金主亮撕毁“绍兴和议”，大举进攻南宋，因而宋政府又开始大规模鬻牒，自绍兴三十一年（1161年）至孝宗乾道五年（1169年），“九年之间，官鬻度牒至十二万道有奇”^④。事实上，在隆兴二年（1164年）南宋即与金廷再次签订和议，因此（孝宗）乾道五年十二月九日诏“行在及诸路，给卖度牒权行住卖，别听指挥。”^⑤宁宗开禧二年（1206年）同金廷开战，再次大兴鬻牒之举。宋岳珂《愧郈录》卷9“岁降度牒”条记其事云：“开禧边釁之启，帑用不继，给牒颇多。不惟下得轻视，雍积弗售，而不耕之

① 窪德忠著《道教史》在关于宋政府鬻牒动机时讲到：“苦于财政困难的宋王朝只得靠发售度牒作为穷极之策。如果发售度牒，自然会有苦于重税和兵役的民众乐意前来购买，以逃避沉重的负担。如果真有许多人购买，就能解决财政困难的燃眉之急，这就是发售度牒的动机。”参见〔日〕窪德忠著：《道教史》，萧坤华译，上海译文出版社1987年版，第202页。

② 《建炎以来系年要录》卷51，绍兴二年二月癸酉。（宋）李心传撰：《建炎以来系年要录》第2册，第904页。

③ （宋）李心传撰：《建炎以来朝野杂记》，甲集卷15《祠部度牒》，第218页。另据《建炎以来系年要录》卷51，“绍兴二年二月癸酉”条记载：“诏诸路州军，遇天申节依旧试经。拨放僧道度牒，每三百人放一名。建炎末，权住试经，至是礼部员外郎兼权祠部王居正言：‘本部岁降诸路空名度牒，各不下五、六万，而其间乃无一人缘试经者。揆之人情，恐有未安。’故降是旨。”可见在南宋初期，鬻牒政策的弊端即为朝廷所注意，并恢复了试经拨放僧道度牒制度。只是迫于抵御金人的国家财政需要，才继续实行鬻牒政策。参见该书第904页。

④ （宋）李心传撰：《建炎以来朝野杂记》，甲集卷15《祠部度牒》，第218页。另见《宋会要辑稿》职官一三之三十五至三十六：“（乾道六年正月）十四日，户部尚书曾怀等言：自放行度牒，卖过一十二万余道。”第3册，第2681—2682页。

⑤ 《宋会要辑稿》职官一三之三十五，第3册，第2681页下。《建炎以来朝野杂记》，甲集卷15《祠部度牒》记为：“孝宗知之，乃降诏权行住卖。时乾道五年冬矣（原注：十二月庚寅）。”参见该书第218页。

夫，骤增数十万，最为今日深蠹。”^①

尽管宋政府在鬻牒一事上是紧缩政策与开放政策交替采用，但是宋政府鬻牒之举，实际上是对其苦心构建的道门管理制度的荒谬解构。本来严格的童行系帐制度和试经拨发度牒制度，对限制出家人数，促进道门的规范化管理及保证道流基本素质具有积极作用，正如岳珂所言：“道士给牒之制，必先以资佐大农，而后得缁褐如其教，其佐邦用至矣。”^②然而进纳方式的存在使得上述制度的有效性大打折扣，南宋李心传《建炎以来朝野杂记》数据显示：从绍兴末至绍熙初，“以三十年计之，是失十万农也”^③。对传统中国农业社会而言，劳动力的数量是国家稳定发展的重要保障。大规模鬻牒必然导致劳动力的流失，“积而累之，农几尽矣，非生财之道”^④。另一方面，鬻牒之风“盖自绍兴以来，已为缓急所仰，不可复废矣”^⑤，这就使得试经拨发僧道度牒制度受到严重冲击，靠进纳而混迹于道释二门之徒，极大地破坏了僧道素质。《宋会要辑稿》道释一之三三对鬻牒之恶果有形象的描述：

（绍兴）六年四月九日尚书省言：“近年僧徒猥多，寺院填溢，冗滥奸蠹，其势日盛。诸州每年经试，其就试者率不过三四十人，经业往往不通。州郡姑息，惟务足额。盖给降度牒，许人进纳。官中旧价百二十贯，民间止卖三十千。稍能营图，便行披剃。谁肯勤苦试经，显见此科亦是虚设。”^⑥

宋人洪迈在《容斋三笔》卷9《僧道科目》中有感于前朝僧道政策“防

①（宋）岳珂撰：《愧郈录》，《笔记小说大观》第8册，江苏广陵古籍刻印社1983年版，第377页下。

②（宋）岳珂撰：《愧郈录》，《笔记小说大观》第8册，江苏广陵古籍刻印社1983年版，第377页下。

③（宋）李心传撰：《建炎以来朝野杂记》，甲集卷15《祠部度牒》，第219页。

④（宋）李心传撰：《建炎以来朝野杂记》，甲集卷15《祠部度牒》，第218页。

⑤（宋）李心传撰：《建炎以来朝野杂记》，甲集卷15《祠部度牒》，第219页。

⑥（清）徐松辑：《宋会要辑稿》道释一之三三，第8册，第7885页上。

禁之详”，“非若今时只纳钱于官，便可出家也”^①。宋人王栻撰《燕翼诒谋录》卷3论及鬻牒之祸，更是愤激：“自昔岁度僧道惟试经，且因寺（观）之大小立额，如进士应举。然虽奸猾多窜身其中，而庸蠢之甚者无所容。自朝廷立价鬻度牒，而仆斯下流皆得为之，不胜其滥矣。”^②

总之，度牒制度本来是控制僧道规模、保证僧道徒素质的重要手段，特别是试经差额拨放度牒制度，应该说是非常高明的僧道管理策略。但是由于两宋政府将僧道度牒作为国家财政的补充渠道，从而使得民众花钱进纳即可获得僧道徒的身份，这当然就使试经拨放度牒制度形同虚设。宋政府在僧道度牒政策上的随意性，必然导致劳动力流失、僧道素质降低等问题的出现。

①（宋）洪迈撰：《容斋随笔》，中国世界语出版社1995年版，第341页。

②（宋）王栻撰，诚刚点校：《燕翼诒谋录》卷3，第24页。

第四章 两宋道教与政治伦理

政治伦理是社会成员在政治生活中应当遵循的道德原则与规范，它从伦理道德层面维系社会政治秩序，同时对社会政治关系和政治行为起着监督、调节作用。陈少峰先生专著《中国伦理学史》认为，“政治伦理的提出是中国伦理思想的显著特征，而它的背景则是政治专制以及法律不完善的人治的君主及少数官僚主观或任意决定一切的社会”^①。在这种极权体制下产生的政治伦理，特别是“三纲之理、孝忠之本为核心的等级伦理与德治、民本为内容的政治伦理规约，是由伦理思想向政治法律思想移度和渗透的主要内容”^②。陈著同时认为：中国传统社会形态中，伦理思想直接影响于宗教也是很显然的。主要宗教道教、佛教都是在伦理文化发达之后才传播的，因而受到了伦理思想观念的显著影响。例如道教中的传统伦理戒条与道德律令，就带有很深的政治伦理意蕴。正是由于伦理思想及道德观念这种强有力的影响与渗透，使中国宗教具有浓厚的世俗化意味。^③潘显一先生从道教美学的角度，对道教伦理与传统政治文化的关系做了更加深入的研究。他认为：“在这种漫长的历史和思想的变化中，作为浸透了中华民族伦理主义传统的道教，自始至终都十分强调人与人关系和个人与社会关系上的伦理原则，都十分看重修道者的道德品行的修养在整个修道过

① 陈少峰著：《中国伦理学史》上册，北京大学出版社1996年版（下同），第8页。

② 陈少峰著：《中国伦理学史》上册，第7页。

③ 参见陈少峰著：《中国伦理学史》上册，第11页。

程中的作用。”^①潘显一先生在其专著《大美不言——道教美学思想范畴论》中，将“忠孝”并举，作为道教伦理美学的核心。^②

本书作者认同上述学者的见解，并力图结合两宋道教与政治伦理之关系进一步加以阐释。本书认为：两宋道教明确提出了以“敬神与德治”为要义的君王政治伦理思想，并以宗教特有的方式服务于两宋政治体系，对赵宋政权的稳定起着积极作用。另外，作为意识形态的道教，其对臣民政治伦理的规定和儒家保持着高度的一致性，即强调臣民必须忠顺。儒道的区别在于前者多涉及现世的忠顺，并以各种纲常规范加以约束；后者既有现世的规劝，更通过宗教的控制手段来惩恶扬善（积善成仙或积恶致祸）。

第一节 两宋道教与君王政治伦理

在传统极权社会里，君王虽然凌驾于臣民之上，但君王这一社会政治角色也有相应的政治伦理规范。本节拟从敬神与德治两个层面，论述两宋道教与君王政治伦理之关系。

一、君王敬神：宣示政权的神圣性与合法性

在传统封建极权社会，君王均声称“受命于天”，这里的“天”是超验性的精神实体，是君王政权合法性的神圣来源，实际上也就是神。因此道教强调对诸神的崇敬，并视之为对君王政治伦理的重要要求。宋《太上北斗二十八章经》借东汉明帝礼拜北斗七元星君，明确表达了君王必须敬神的要求：

昔汉明帝游终南山，见一女人身着素衣，披发跣足，端然坐石不

^① 潘显一著：《大美不言——道教美学思想范畴论》，四川人民出版社1997年版（下同），第40页。

^② 参见潘显一著：《大美不言——道教美学思想范畴论》，第45页。

起。帝曰：“朕为天下兆民之主，卿是何人，见朕失仪。”女子答曰：“吾是昊天玉皇上帝车之臣，北极七元掌籍之星。君是何人，叫吾施礼？”帝龙颜失色，稽首拜谢：“朕为兆民之主，不遇真仙，今幸得遇。”稽首再拜：“得睹真圣慈采，夙生有缘，既非今日之因。伏愿元君慈悯，传付真诀，将治身命国家，群臣各各信受。伏愿元君不惜大渊之宝，重举雷音，朕将宣布天下，流遍山河。万民同朕，遭遇洪范。”稽首再拜。^①

众所周知，东汉明帝是一个佛教爱好者。永平年间（58—75年），明帝派蔡愔等人从西域请来迦叶摩腾、竺法兰二位高僧，并专门为之建立了汉地最早的佛寺——“白马寺”。^②《太上北斗二十八章经》拿汉明帝说事儿，颇有与佛教一争高下的味道，这场“政治秀”火药味十分明显。撇开道教两家的恩怨不谈，该经称汉明帝稽首三拜七元星君，彰显出道门“神权高于政权”的政治理想。对于神权和政权的关系，沙门的态度似乎更为现实。据宋欧阳修《归田录》卷1云：

太祖皇帝初幸相国寺，至佛像前烧香，问当拜与不拜，僧录赞宁奏曰：“不拜。”问其何故，对曰：“现在佛不拜过去佛。”赞宁者，颇知书，有口辩。其语虽类俳优，然适会上意，故微笑而领之。遂以为定制，至今行幸焚香，皆不拜也。议者以为得体。^③

汉明帝遇七元星君之说固然虚妄，佛教徒所谓“现在佛不拜过去佛”之语亦纯属讨好君王的忸怩作态。宗教的发展历史表明：任何一种宗教，如果缺乏政治权力的支持，其发展空间必然是有限的。如果受到政治权力的打击，其情形就更为不妙了，正如佛教史上所谓“三武一宗”法难。因此东晋名僧道安所云：“不依国主，则法事难立”，^④实际上道出了宗教徒的共同心声。一旦国主崇奉，其教之前景则甚为可观。

① 《太上北斗二十八章经》，《道藏》第11册，第357页中。

② 参见方立天主编：《中国佛教简史》，宗教文化出版社2001年版（下同），第6—7页。

③ （宋）欧阳修撰：《归田录》，《笔记小说大观》第8册，第27页上。

④ 《高僧传》本传，转引自方立天主编：《中国佛教简史》，第47页。

南宋吕元素集成之《道门定制》卷之一，在议论称臣的问题时讲道：“自上九皇外，其他众圣皆不须称臣。盖九皇尤人间之至尊，而众圣虽帝位者皆一方之帝，于九皇尤诸侯百官也。”^①很明显，这是按照人间礼拜君王的规矩为礼拜道教诸神立法。兹以《宋真宗御制玉京集》卷1“冬至谢玉皇表一道”佐之：

嗣天子臣某诚感诚庆，顿首顿首，再拜上言：伏以岁序言周，天正斯届。大田之稼，克协于顺成；率土之民，咸跻于仁寿。臣获膺灵眷，仰绍庆基。万国来庭，实怀于景贶；九功惟序，永赖于纯禧。臣无任感幸激切之至。谨奉表称谢以闻。臣某诚感诚庆，顿首顿首，再拜谨言。^②

真宗对玉皇俯首称臣，其言辞之谦卑恳切，其用意即在于借以宣示政权的神圣性与合法性。《续资治通鉴长编》卷83更是记载了真宗上玉皇圣号之事，足见其敬神之虔诚。如“祥符七年九月辛卯”条云：“辛卯，内出御札，与天下臣庶尊上玉皇大帝圣号曰：太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝，以来年正月一日躬身荐告，仍定仪式颁下。先是，上于滋福殿设玉皇像，奉新撰圣号，置匣中，再拜。授中书门下，辇至朝元殿后幄。于是又奉御札于崇德殿，庭设香案，再拜。授枢密使奉赴文德殿，宣讫，左右正言捧香，礼部侍郎奉以出安于朝元殿。”^③“祥符七年九月戊戌”条云：“戊戌，群臣以上玉皇圣号诣阙，拜表称贺。诏谕诸州官吏将行荐告之礼，务尊严肃，稍有违懈，委转运使察按之。令中外所上表疏，不得连用执符御历之类二字。”^④

① 《道藏》第31册，第654页上。按：九皇指三清“玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊”，六御“昊天玉皇上帝、北极大帝、天皇大帝、后土皇地祇、南极长生大帝、东极救苦天尊”。参见胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年版，第1446、1464页。

② 《宋真宗御制玉京集》卷1，《道藏》第5册，第797页下。

③ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷83，第731页。

④ （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷83，第731页下。

“有天下者尊事上帝。敕命惟几，敢有弗虔。”^①两宋帝王都在不同程度上自觉地实践着“敬神”的政治伦理要求。宋张商英编《金箓斋三洞赞咏仪》辑宋太宗、真宗、徽宗制步虚词等共计160首，卷上录太宗御制《步虚词》10首，《白鹤赞》10首、《太清乐》20首。卷中录真宗御制《步虚词》10首，《玉清乐》10首，《太清乐》10首，《白鹤赞》10首，《散花词》20首。卷下录徽宗御制《玉清乐》10首，《上清乐》10首，《太清乐》10首，《步虚词》10首，《散花词》10首，《白鹤赞》10首。皆为行金箓斋时醮告道教尊神使用。兹各举一例，以证其说：

太宗御制《步虚词》：

清静延金坛，无为大道理。归依玉帝前，稽首求宗旨。发咏焚名香，一心专不已。愿同四海知，万亿神仙子。悟即杳冥中，玄谈皆彼此。真人受命时，觉者有终始。象外好优游，愚情生谤毁。羽盖驾青龙，行遍八方水。^②

真宗御制《步虚词》：

将议元封礼，期观上帝心。清都云杳杳，丹禁漏沉沉。先觉回飚馭，早期锡玉音。乔封成纪号，虔巩倍钦钦。^③

徽宗御制《步虚词》：

绿鬓颓云髻，青霞络羽衣。晨趋阳德馆，夜造月华扉。持弄周天火，韬潜起陆机。玉房留不住，却向九霄飞。^④

三帝之《步虚词》，无论是太宗之“归依玉帝前，稽首求宗旨”，还是真宗之“将议元封礼，期观上帝心”，都表达了虔诚的“敬神”理念，而徽宗之“玉房留不住，却向九霄飞”，更是将一位崇道君王的急切心态刻画得入木三分。北宋其他帝王对道教神仙也礼渥备至：如神宗皇帝元丰五年（1082年）“诏增神仙封号，又诏释氏水陆道场设三清上帝等位与幽冥

①（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第881页。

②（宋）张商英编：《金箓斋三洞赞咏仪》卷上，《道藏》第5册，第764页上。

③（宋）张商英编：《金箓斋三洞赞咏仪》卷中，《道藏》第5册，第766页下。

④（宋）张商英编：《金箓斋三洞赞咏仪》卷下，《道藏》第5册，第771页中。

鬼神为列，褻渎高真，仰所在官司严加禁止。”^①哲宗皇帝绍圣五年（1098年）因亳州太清宫老君像有异光流动，“有旨就宫开建金箓道场一月日，差守臣喻陟代拜。命左街都监道士贾善翔率其属从事”^②。并降青词以谢“太上老君混元上德皇帝”^③。

南宋小朝廷虽筚路褴褛，却将“敬神”这一政治伦理要求薪火承传。特别是崇祀皇室的保护神，“崔府君”被作为高宗的保护神而为累朝禋祀。南宋吴自牧撰《梦粱录》卷8记云：

靖康年间，高庙为康邸，出使至磁州，神马引而南。建炎初，秀邸妻梦神指一羊谓曰：“以此为识。”遂诞毓孝庙。由是累朝词祀弥谨。殿中为显应之殿，其神位曰护国显应兴圣普佑真君。高庙为书殿匾，且揭以御名，昭其敬也。孝庙宸书“琼章宝藏”之匾，理庙书《洞古经》以赐刻石，宁庙御题观碑其额以表功忠。^④

不仅如此，两宋诸帝对道教神仙一直崇奉有加。终两宋诸朝，营建宫观，册封神仙，斋醮其事，可谓不绝如缕。由此可见，道教对君王“敬神”这一政治伦理要求确实存在于两宋诸朝，而且赵宋政权也虔诚地实践着这一要求。宋代政治生活中充溢着尊崇天帝的浓郁氛围，有时甚至达到了近乎偏执的程度。如仁宗朝大臣宋庠，本名宋郊，因其“姓符国号，名应郊天。……仁宗遽命改之……乃改为庠，字公序。”^⑤又如英宗治平二年（1065年）八月，“大雨一夕，都城水深数尺。上降诏责躬，求直言。学士草诏，有大臣惕思天变之语。上夜批出云：淫雨为灾，专戒不德，遽令除去大臣思变之言。”^⑥徽宗政和初，凡人名或字中，有天字者，皆令避而

①（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第881页上。

②（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第881页上。

③（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第881页中。

④（宋）吴自牧撰：《梦粱录》，第107页。

⑤（宋）欧阳修撰：《归田录》卷1，《笔记小说大观》第8册，第30页上。

⑥（宋）欧阳修撰：《归田录》卷2，《笔记小说大观》第8册，第35页上。

不用。^①对于已经被神化为混元皇帝的老子之名、字及谥号，徽宗更是御笔禁止民庶使用。宋吴曾撰《能改斋漫录》卷13“记事下”“禁渎侮混元皇帝名”记其事云：“政和八年八月，御笔：太上混元上德皇帝，名耳，字伯阳，及谥聃。见今士庶，多以此为名字，甚为渎侮。自今凡民庶者，并为禁止。”^②

两宋道教除了提出君王必须敬神这一政治伦理要求，同时还经由其符箓斋醮之术，在道教诸神与君王之间架起沟通的桥梁。《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》卷下就记载了通过符咒召六丁玉女神，以感通帝王，求官求事之术。兹引于下：

第一道感帝王之梦符法：此符感通至尊之梦。但六度祭毕，玉女自然现身。（按：六丁玉女系指丁卯、丁丑、丁亥、丁酉、丁未、丁巳诸玉女，各依时日下降值守）不须烧符，玉女自执去。行此符时，遣当旬玉女，余神助之。早起朱书此符，却于侧边书当旬玉女真君名字，上用真武印印之。次以阳印虚印一下，次书开禁户符。

第二开禁户符：此是开禁户符，亦依前法书及神名，用真武印及阴阳印拈之。右二符，一处手执于当旬三卜玉女前，祝曰：吾今欲求某事，随意言之。遣神持此二符直达帝前，开皇庭禁户，梦中奏帝云：某州某县某人名字，年已行持大教，为帝安国，帝当善护，毋令见害。或求官或别用事，随意告知。如此咨闻了，用清酒金钱一分，连符、香、茶、灯、果供养在当旬玉女真君之前，至夜二更即念当旬三卜神咒三遍。见在前神名下取纸，一时烧化，口中言：急去急应，不可迟滞。便吹灭灯收茶，更自坐至三更尽方睡。不经旬日，必有报应。帝君必受神人所资之事，决无违也。乃至求官，所为一同。^③

① 参见（宋）朱弁撰：《曲洧旧闻》卷7，《笔记小说大观》第8册，第139页上。宋吴曾撰《能改斋漫录》卷13“记事下”“诏禁称天字”条所记时间为政和八年。其文曰：“政和八年闰九月，给事中赵野奏：‘陛下恢崇妙道，寅奉高真。凡世俗以君皇圣三字为名字，悉命革而正之。然尚有以天字为称者，当革。’禁约依奏。”参见该书第265页下。

② （宋）吴曾撰：《能改斋漫录》，《笔记小说大观》第8册，第265页下。

③ 《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》卷下，《道藏》第18册，第598—599页。

此二符能感帝王之梦，能开皇庭禁户，“帝君必受神人所资之事，决无违也。”凭借符箓之术，神就赐予俗人左右帝王意志的力量，以致加官晋爵，心想事成。但是在中国漫长的封建专制体制里，从来就是皇权至上，神权没有也不可能凌驾于皇权之上。由此看来，道教虽然站在神学的立场提出了君王必须敬神的政治伦理要求，但是君王并不听命于神学的旨意。恰恰相反，君王需要道教为“君权神授”做出神学论证，从而为世俗的政权披上神圣的外衣。君王可以礼拜道教尊神，但是相较于普通百姓的宗教信仰而言，君王之礼拜则具有更多的政治目的，即君王需要借天上的身来巩固地上的统治。因此我们说，君王践行敬神这一伦理原则的出发点与其说是宗教意义上的，不如说是世俗意义上的。在这个意义上，唐之君王崇奉老子与宋室对其虚拟始祖“圣祖天尊”的崇奉，其政治目的是一致的。正如《犹龙传》卷5“大唐圣祖”所云：“大唐之有天下，推尊太上帝为圣祖而钦崇之礼，前古莫之比；亦若圣宋推宗绪而绎仙源于黄帝为圣祖。”^①

上述观点亦可从两宋道教实际上展现出来的“辅佑皇权，助国济民”的政治基调得到论证。如南宋《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷1云：元始上帝号召“修真之士，集福之民，或遇八节三元、本命生日，上为帝王国主烧香散花，珍异百果，大醮星辰，供养名山洞府得道神仙”，则可“安镇国祚，与天常存，万邦熙洽，四海同文，神升金阙，名列玉清，天无氛秽，万国咸宁，功德巍巍，福禧无极”^②。

是经出自“元始天尊”之口，要求向道之士为君王斋醮祈福。而两宋所出道书，多有三清尊神要求虚心讽诵，以获助国济民之利。统治者往往于此颇有倡导，且因政治时局之不同，而在对诵经的政治期待上显示出明显分野。如《太上太清天童护命妙经》，宋真宗曾御制序赞此经：“太清密语，金阙真符。素有前征，播于别策。其或洗心诚诵，结念奉持，固可却

①（宋）贾善翔编：《犹龙传》卷5，《道藏》第18册，第27页下。

②《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷1，《道藏》第3册，第467页上。

疠蠲邪，臻和至寿。”^①真宗朝还算承平，因此真宗期待此经“却疠蠲邪，臻和至寿”。北宋英宗治平四年（1067年）右街道录、真靖大师陈景元集注《元始无量度人上品妙经四注》，前有《宋真宗御制灵宝度人经序》，“率固绝畋游之乐，务宜清静之风……凡百群伦庶同归向，咸臻善利”^②。其悠然之作派同前序无异。同样是《度人经》，徽宗之序则暗含苦涩。《灵宝无量度人经符图》，宋徽宗御制其序赞曰：“无所不度，无所不攘，抚运数于穷厄，保禅社于隆昌。安镇国祚，封掌山川。巍巍大范，靡不弥纶。此其谓之灵宝者，实为元大之高称焉。”^③“抚运数于穷厄，保禅社于隆昌”之语，显示出徽宗朝赵宋江山之衰败已见端倪，故其对此经的期待是保家卫国。相较真宗的“凡百群伦庶同归向，咸臻善利”的政治期许，我们可以发现同样的道经，在君王统治的承平年代与动荡年代，对它的解读方式及政治期许是明显不同的。

另外君王敬神之斋醮科仪也彰显其特权，宋吕元素集成《道门定制》卷6即有君王专事之斋，以期达成诸神庇佑之目的。如太一斋（十神太一主之）：帝王修奉，展礼配天；九天斋（九天生神帝主之）：匡护国家，保制劫运；金篆斋（上元天官主之）：保佑帝王，安人镇国。^④

斋醮之后，往往有专属君王使用的投简仪式，君王遣近臣于道教洞天福地、名山大川投龙简以谕诸神，祈求天尊庇佑。北宋张商英删定《金篆斋投简仪》详述其事。其仪之状程序繁芜，仅萃取其赞文例言之：“太上真元五灵老君当召功曹使者、左右龙虎君、捧香使者、三炁正神，关启三天太上元黄老君。臣今正尔烧香，谨奉当今皇帝玉坛醮罢，金篆斋成。专遣某官诣某处投奠龙简，重设醮筵，愿得太上八方正真生气，降流臣等身中，令臣所启速达至真无极太上三尊三清天帝御前。”^⑤“祈众圣之降临，

① 《云笈七籤》卷122，《道藏》第22册，第849页中。《混元圣纪》卷9《道藏》第17册，第879—880页亦载其事。

② 《宋真宗御制灵宝度人经序》，《道藏》第2册，第187页中。

③ 《宋徽宗御制灵宝无量度人经符图序》，《道藏》第3册，第62页下。

④ 参见（宋）吕元素集成：《道门定制》卷6，《道藏》第31册，第712页下。

⑤ （宋）张商英删定：《金篆斋投简仪》，《道藏》第9册，第131页下。

察诚心而领纳。”^①“伏愿皇帝邦基磐固，国寿天齐。……一切含生，并登道岸。”^②

二、德治之政：虚幻的政治理想

“仁政的观念是儒家政治学的基础。坚信道德和政治密不可分、统治者的修身和对人民的统治密切相关，使人们很难将政治理解为独立于个人伦理之外的控制机制。”^③在这一方面，道教对统治者的要求同儒家有着高度的一致性。

君王是天帝在人间的代表，“大道尚慈，太清常善，上帝好生，推仁止杀”^④。道教认为，既然尚慈常善、好生止杀是天帝之德，那么地上的君王也必须施行德治之政，这样才合乎逻辑地展示了“天帝—君王”的道德力量。正如南宋白玉蟾撰《上方钧天演范真经》“积德符天履道章上”所云：“用舍柔和之，行藏仁义之，先人而谅之，外身而照之，其于万彙也，方便而善之。其于内外也，中正而德之。还能犹是者，适道而顺矣。”^⑤另外，由于道教吸取了黄老思想“清静无为”之理念，因而高度重视“清静无为”之“德治”，并将其作为君王政治伦理的又一重要内容。如周固朴著《大道论》“理国章”云：“理天下、理国祚，理家、理身，非道德无以匡济也。国以无为理则事减，以有为理则事繁。”^⑥“不玩兵黩武，轻徭薄赋，不惑骄矜，无奢淫嗜欲。……戒远方奇珍异兽，劳水陆之疲民。是

①（宋）张商英删定：《金篆斋投简仪》，《道藏》第9册，第132页上。

②（宋）张商英删定：《金篆斋投简仪》，《道藏》第9册，第132页中。

③〔美〕杜维明著，钱文忠、盛勤译：《道、学、政：论儒家知识分子》，上海人民出版社2000年版（下同），第6页。

④《太上无极总真文昌大洞仙经》卷1，《道藏》第1册，第497页上。该经序文言及传承谱系年代，有乾道（孝宗年号）、景定（理宗年号）之谓。据此推断，此经当为宋末元初的传本。

⑤（宋）白玉蟾撰：《上方钧天演范真经》，《道藏》第24册，第912页上。

⑥（宋）周固朴著：《大道论》，《道藏》第22册，第904页下。朱越利先生《道藏分类解题》认为此书“匡”、“构”二字减笔，盖避宋太祖、宋高宗名讳，当出于南宋。参见朱越利《道藏分类解题》，华夏出版社1996年版，第51页。

知不尚道德，其国不理也。”^①“所以至人销未起之患，理未病之疾。气难养而易离，民难聚而易散。理之于无事之前，勿追于既逝之后。”^②由此看出，君王须清静其身，无为于政，体恤臣民，方可以道德匡济天下。

在道教看来，君王施行德治，不仅会得到神仙庇佑而国泰民安，而且能够避免鬼神为害。盖出于宋元之际的《太上大圣朗灵上将护国妙经》亦将君王臣民并举，强调修身重德，该经借“兴国太平天尊义勇武安王汉寿亭侯关大元帅敕封崇宁真君”（关羽）之口讲到：“吾今登坛示之尔众：日在天中心在人中，日在天中普照万方，心在人中不容一私。……无论纲常伦理，无论日用细微，皆当省身寡过，不可利己损人。”^③并指出该经的妙处在于“虔心讽诵，上至帝王，下及民庶，既得星辰顺度，社稷安宁，人物康阜，灾厄蠲除。凡有请祈，悉应其感。一切人天，均沾利益。”^④其经咒曰“大圣馘魔纠察三界鬼神刑宪都提辖使，三界采探捕鬼使者，元始一气七阶降龙伏虎大将军，崇宁真君，雷霆行符伐恶招讨大使，三十六雷总管，丰都行台御史，提点三界鬼神刑狱公事大典者，提督刑案神霄大力天丁，三界都总兵马招兵大使，统天御地诛神杀鬼大元帅”^⑤。宋饶洞天定正，邓有功重编《上清骨髓灵文鬼律》序亦云：“尝闻昔之以道御天下者，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人，以至两不相伤而德交归焉。然后为德治之极致，岂不伟哉？”^⑥“依此行持，使迩邦僻邑、妖邪灵怪皆不得以伤人。是亦少裨陛下道化之万一也。”^⑦

而对于所谓德治，君王亦纷纷标榜其事。君王炫耀德治之手法首先体

①（宋）周固朴著：《大道论》，《道藏》第22册，第905页上。

②（宋）周固朴著：《大道论》，《道藏》第22册，第905页。

③《太上大圣朗灵上将护国妙经》，《道藏》第34册，第746页下。

④《太上大圣朗灵上将护国妙经》，《道藏》第34册，第747页上。

⑤《太上大圣朗灵上将护国妙经》，《道藏》第34册，第747页上。

⑥（宋）饶洞天定正，邓有功重编：《上清骨髓灵文鬼律》“序”，《道藏》第6册，第909页中。注：邓友功（1210—1279年）南宋人，北宋天心正法祖师饶洞天五传弟子。此序当做于理、度朝。

⑦（宋）饶洞天定正，邓有功重编：《上清骨髓灵文鬼律》“序”，《道藏》第6册，第909页下。

现在延续唐朝对老子的崇奉上。或营建、朝拜供奉老子之太清宫，如太祖“建隆元年庚申，遣使诣亳州祠老君。又建建隆观于阊阖门，其观即周世宗所修太清观。帝改赐今额，仍旧奉祠老君。”^①真宗皇帝认为：“治天下之法简易清静无为者，莫尚乎聃圣之道。”^②祥符七年（1014年）其朝谒亳州老子太清宫，炫耀德政，可谓声势壮大。“列郡牧长令佐奔走行在，如觐四岳礼。人士家瞻天表者，憧憧车马，肩摩毂击；至于行商坐贾、农夫野妇，扶携挈幼，山呼于道左。而懂声和气，洋溢远迩。”^③真宗曾御制朝谒太清宫颂并亲为之序，将君王崇道的政治意图表达得淋漓尽致。兹萃取文本如下：

至于希夷之指，清静之宗，本于自然，臻于至妙。用之为政，政协于大中；用之治身，身跻于难老。施于天下，天下可以还淳；渐于生民，生民由其介福。所谓万物之祖，众教之先。汉尚其言，措于刑辟；唐宗其道，致乎升平。宜余迹之诞敷，传亿年而靡绝。国家膺延洪之宝命，启累盛之璿图，惟醇治之攸基，自妙道而斯始。太祖皇帝神武不杀，舞干戚而宾九围；太宗皇帝清明在躬，垂衣裳而宣五教。增修俊德，冠列辟之丕声；茂著鸿灵，诒冲人之缙服。敢不宝慈俭、持恭默，导五千之训，安亿兆之民。书轨所通，期登于仁寿；日月所照，庶洽于穆清。……非敢溺方术，求神仙；盖以宗希夷，化区宇。缅追于淳古，大庇于蒸人。^④

哲宗皇帝绍圣五年（1098年）戊寅二月十五日夜亳州太清宫老君像有异光流动，“知州事喻陟等亦睹灵光之异，遂以奏闻。有旨就宫开建金篆道场一月日，差守臣喻陟代拜。命左街都监道士贾善翔率其属从事”^⑤。并于三月二十八日丁卯降青词以谢“太上老君混元上德皇帝”，言及遣臣

①（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第876页中。

②（宋）贾善翔编：《犹龙传》卷6，《道藏》第18册，第36页中。

③（宋）贾善翔编：《犹龙传》卷6，《道藏》第18册，第36页中。

④（宋）贾善翔编：《犹龙传》卷6，《道藏》第18册，第37页。

⑤（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》，第17册，第881页上。

苏珪“请道士三七人于太清宫开启祈福道场一月。罢日设普天大醮一座，三千六百分位。”^①

徽宗皇帝崇宁五年（1106年）丙戌十月五日准敕：“旧来僧居多设三教像为院额及堂殿名，且以释氏居中、老君居左、孔子居右，非所以称朝廷奉天神与儒教之意。可迎老君及道教功德并归道观，迁宜圣赴随处学舍。以正名份，以别教像。”^②政和六年（1116年）八月诏：“太上老君混元上德皇帝名耳，并字伯阳，及谥聃，并见载于经传。见今士庶多以为名字，甚为褻渎。自今后并令禁止。”^③六年十一月诏曰：“周室衰，中国有圣人焉。著九九篇以贻后世，淡然独与神明居，岂得而窥知？汉司马迁班固皆小智。自私作传，则同于韩非申不害之徒；序古今人表以为第三等，列子游夏之后。表而扬之，实在今日。史记老子传升于列传之首，自为一秩。前汉古今人表序列于上圣，其旧本并行改正。昨注道德经可视仿唐制，命大臣分章句书写，刻石于京神霄万寿宫，以垂无穷焉。”^④

两宋君王宣示德治的其他手法，或推崇《道德经》以明清静无为之旨，如太宗云：“清静致治，黄老之深旨也。夫万务自有为以至无为，无为之道，朕当力行之。至如汲黯卧治淮阳，宓子贱弹琴治单父，此皆行黄老之道也。”^⑤或序注道经以诠黄老之道，如《宋真宗御制灵宝度人经序》云：“率固绝畋游之乐，务宣清静之风。……凡百群伦庶同归向，咸臻善利。”^⑥或与高道唱和以抒德治之志，如徽宗崇宁二年（1103年）七月敕刘混康书宣称：“朕执古之道，以御今之有，嘉与希夷守一之士，以正浇漓之习。”^⑦（此方面内容，第一章已有详细阐发，兹不赘述）

君王所谓德治，最终还是要体现在清静致治，民心向善方面。早期道

①（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第881页中。

②（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第881页下。

③（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第882页上。

④（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷9，《道藏》第17册，第882页上。

⑤（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷34，第291页下。

⑥《宋真宗御制灵宝度人经序》，《道藏》第2册，第187页中。

⑦（元）刘大彬编：《茅山志》卷3，《道藏》第5册，第562页下。

教经典《太平经》即云：“君者当以道德化万物，令各得其所也。不能变化万物，不能称君也。”^①《太平经》“解承负诀”云：“今帝王居百里之内，其用道德，仁善万里，百姓蒙其恩。父为慈，子为孝，家足人给，不为邪恶。帝王居内，失其道德，万里之外，君臣失其职，是皆相去远万万里，其由一也。习善言，不若习行于身也。”^②而南宋理宗通过推广善书以期德化天下，看来是符合道教所谓君王德治的要求。理宗御书“诸恶莫做，众善奉行”八字于《太上感应篇》，“诞布四方，俾迩民皆迁善之归，自乐从于教化”^③。绍定六年八月（1233年）右街鉴义、主管教门公事、太一宫焚修胡莹微《进太上感应篇表》记载了理宗皇帝推广《太上感应篇》的情况：

臣窃观宝藏之诸经中，有瑶编之大训，本慈悲而救物，爰谆复以诲人。谓善恶感召之由，端类枢机之发；而祸福应验之理，捷于影响之随。千二百愆愆之辞，亿万载昭昭之诫，然必赖明良之敷阐，乃能率众庶以皈依。恭维皇帝陛下垂拱视朝，缉熙典学。讲贯虽专于六籍，搜罗旁及于群书。道访窈冥，继圣祖下风之请；化流清静，迈汉皇当日之规。怡神政事之余，玩意天人之际，将推行而传远，故哀集以加详。义画丁宁，冠骊珠之八字；甘盘叙赞，擅鸿笔于一家。^④

由于理宗大力推广《感应篇》，权臣巨儒亦纷纷作序跋。“其以次序述之者郑安晚丞相、真西山先生，余皆其时宗工钜儒。”^⑤理宗朝巨儒真德秀端平二年（1235年）之跋文有云：“世谓感应之云独出于老佛氏，非也！《书》有作善降祥之训，《易》有积善余庆之言，大抵皆此理也。”“益天命之性，赋之于人，本皆至善……李公（注：李昌龄）注感应篇以谕人，予惧世人不求诸内而求诸外，顾以力弗足而怠焉。又或出于侥幸之私而

① 王明编：《太平经合校》上册卷18至卷34，“安乐王者法”，中华书局1960年版（下同），第20页。

② 王明编：《太平经合校》上册，第24页。

③ （宋）胡莹微：《进太上感应篇表》，《道藏》第27册，第1页中。

④ （宋）胡莹微：《进太上感应篇表》，《道藏》第27册，第1页上。

⑤ （元）温怀仁：《太上感应篇》“叙”，《道藏》第27册，第2页上。

返流于不善也，故书之篇末以告观者，庶不失感应之本指云。”^①真德秀之跋以儒家之言解《感应篇》，这也说明在维护统治阶级政治利益方面，儒道两家颇有相通之处。

尽管道教提出了君王德治的政治伦理要求，两宋君王亦纷纷标榜所谓“德治之政”，但是正像杜维明先生在其专著《道、学、政：论儒家知识分子》中所指出的那样：“在政治文化领域中，这种所有人都必须以修身为本的普世主义要求导致了显而易见的结论：政治、道德不可分，而且道德比政治优先。然而，不可否认，‘内圣外王’的儒家理想是无法付诸实践的，只有圣人才有资格威望的要求也是不现实的。实际上，汉代没有一个皇帝，或者说中国历史上也没有一个皇帝是圣人。”^②杜维明之论虽然仅仅针对儒家，但由于儒道二家在君王政治伦理期待上的高度一致性，^③因此我们可以说，道教对于君王的德治政治伦理要求，也只能是虚幻的“德治之政”。

三、道教对君王政治伦理的控制手段

如前所述，敬神与德治是道教对君王政治伦理的基本要求。那么，道教对君王政治伦理是否有控制手段呢？回答是肯定的。《太平经》即讲道：“其为人君者，乐思太平，得天之心，其功倍也。魂神得常游乐，与天善气合。其不能平其治者，治不合天心，不得天意，为无功于天上。已到

①（宋）真德秀：《太上感应篇》“跋”，《道藏》第27册，第3页。

② [美]杜维明著，钱文忠、盛勤译：《道、学、政：论儒家知识分子》，第26—27页。

③ 实际上，《庄子·天下篇》中即有“内圣外王”之说。其文曰：“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣。古之所谓道术者，果恶乎在？曰，无乎不在。曰，神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。”而对于圣人的标准，《庄子·天下篇》认为应当是“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人”。儒道两家“圣人论”的区别在于：道家的圣人论本质上是一种才性论，通达“情性之理”。儒家以己德推衍内圣外王，圣为圣贤，王为统治，显出与道家不同品格的政治哲学。参见刘文典撰，赵锋、诸伟奇点校：《庄子补正》，安徽大学出版社、云南大学出版社1999年版，第861—862页；余敦康著：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社1991年版，第256—266页；刘小枫著：《儒家革命精神源流考》，上海三联书店2000年版，第70页。

终，其魂神独见责于地下，与恶气合处。是故太古上圣之君乃知此，故努力也。愚人不深计，故生亦有谪于天，死亦有谪于地，可骇哉！”^①宋代所出道书对君王政治伦理之功过考评就更为具体。如《太上净明院补奏职员太玄都省须知》所记载，道教天庭仙官有专门司局管理君王事，“太玄都省”之“太玄司局”专设“延祚院”，“掌阙祚君王名姓事”^②。南宋《太上灵宝朝天谢罪大忏》论君王政治伦理，尤为详尽。此经卷一即为“元始上帝”论人间之善恶，其间将帝王、王妃、将相、大臣并举，阐释“敬神与德治”之道。尽管君王为人间至尊，但是以“三清”为首的道教神祇，还是从天庭发出明确的政治伦理指令，要求人间君王执行。足见在道教的伦理审判庭面前，帝王并不享有“豁免权”。该经列举了帝王“敬神与德治”的诸种善行：“正殿烧香，广陈法会，修奉斋醮，转经礼忏，为一切人天穰灾祈福”；“卑身下物，广持百宝，供养诸天”，“建立宫观，塑造圣像，转经礼拜，为一切人天广求福利”；“散施财宝，救济贫穷、老病、困苦”；“常行慈悲，不杀不害，不奢不费，常行俭约”；凡此种种善行，“皆受诸天福”^③。该经亦指出帝王违背政治伦理的种种恶行：“游猎杀害，伤残百姓”；“酷虐严刑，人民困弊”；“贪淫贪欲，恣纵六情，宴乐无度”；“毁坏宫观，烧除法宇”；“轻慢出家，凌辱法师，苦痛刑害”；“轻慢天地，日月星辰，鸩毒善人”；凡此种种恶行，地狱之门同样为帝王打开：如“足履刀山，肢体断坏”；“手攀剑树，肢节分张”；“吞火食炭，遍身烟出”；“碓捣磔磨，屑屑如粉”；“身抱铜柱，形体焦枯”……各种酷刑以致变身饿鬼、畜牲等。^④

另外，两宋道教对君王的政治伦理控制手段，虽然明确宣布君王和臣民一样必须遵循政治伦理，且受“积善成仙，积恶为祸”戒律的钳制，但是道教还是为君王保留了特权，这在早期的《太平经》中就有体现：“物

① 王明编：《太平经合校》上册卷40，第74页。“努力为善法第五十二”。

② 《太上净明院补奏职员太玄都省须知》，《道藏》第10册，第602页下。

③ 《太上灵宝朝天谢罪大忏》，《道藏》第3册，第463页下。

④ 参见《太上灵宝朝天谢罪大忏》，《道藏》第3册，第463—464页。

以类相感动，王治不平，本非独王者之过也。乃凡人失道轻事，共为非，其得过非一也，乃万端，故使治难平乖错也。”^①这就是说，君王德治未立并非君王一己之失，臣下皆有责任。宋代净明道则明确以“忠君”为标榜，其《太上灵宝净明入道品》云：“太上灵宝净明秘院在太上上清玄都玉京山之西，乃道君修法之院。兼三景之法而统之，以和天地，以奉君亲，以役鬼神，以度人物，以逐邪魔。自号‘太上灵宝法策忠孝弟子’，主净明秘院，同管法事。”^②《太上灵宝净明入道品》还要求信徒“逐日烧香朝礼，礼拜诸天，为国王父母资崇福寿。次为一切有情，乃依次呼召神明，有时委问之，无事即遣其速归。”可见该教派将为君王祈福列为斋醮之头等大事。^③《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷1“四者无忘追度安镇”条云：“人之所亲不过父母，所尊不过君王。上知君王父祖之德，而思必报者，追度安镇是也。……此得灵宝净明飞仙度人之宜也。”^④对君王的“追度安镇”被认为是对净明道教义的正确执行。此外，两宋道教更是通过君王专事之太一、九天、金篆诸斋，以及投龙简仪式，使君王非常高贵和体面地得到了道教尊神的“庇护”，从而巧妙地将政治伦理主导权交还给了君王。

要言之，两宋道教对君王提出了“敬神与德治”的政治伦理要求，两宋帝王亦纷纷以“敬神与德治”为旗帜，宣示赵宋政权的神圣性、合法性。在要求君王履行其政治伦理规范方面，两宋道教尽管以“积善成仙，积恶为祸”的神学方式作为控制手段，但是封建世俗极权体系凌驾于宗教之上的客观现实，使得上述控制手段仅仅具有象征意义。宗教在神圣领域为君王提供方便，就等于君王在世俗领域为宗教提供方便，这种政治交易对道教双方都是需要的。因此两宋道教与君王政治伦理之关系，既证明了世俗的君王政权的“神圣性”，也显示了道教这一“神圣意识形态”的世俗性。

① 王明编：《太平经合校》上册卷35，第34页。“分别贫富法第四十一”。

② 《太上灵宝净明入道品》，《道藏》第10册，第523页下。

③ 参见《太上灵宝净明入道品》，《道藏》第10册，第523页下。

④ 《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷1，《道藏》第10册，第559页。

第二节 两宋道教与臣民政治伦理

在中国传统社会极权体制下，君王的权力意志凌驾于人间的一切规则之上。在政治伦理领域内，臣民若想见容于这种极权政治体制，他们能够做的就是忠诚和顺从于君王的权威，否则就意味着对极权体制的背叛。本节以李昌龄注《太上感应篇》为重点，通过对《感应篇》及两宋其他道书文本的研究，考察道教对以“忠君”为核心的臣民政治伦理所作的神学论证，并对两宋道教借以维护臣民政治伦理的宗教控制手段进行初步梳理。

一、臣民“忠君”政治伦理的嬗变及两宋道书对此问题的阐述

臣民“忠君”之政治伦理，并非道教首创。实际上是道教在由民间道教提升为上层道教的过程中，对作为官方意识形态的儒家伦理思想的吸取。^①唯有经过这番改造，道教才有可能被统治阶层接纳。吴龙辉先生在其专著《原始儒家考述》中指出：自孔子以来，儒家大师对君主虽不失礼节上的尊敬，但他们并不对后者表示畏惧。儒家学者以道统的继承者自居，认为自己的身份是为君之师，即使就一般的君臣关系而论，他们也主张君臣之间有一种平等的人格和相互的礼节。从孔孟关于君臣关系的相关论述来看，确乎如此。

如《论语·八佾》云：

（鲁）定公问曰：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”^②

① 李养正先生指出：儒家文化实际上是以中国伦理纲常为核心而建立的思想体系。道教在维护中国传统伦理道德方面，同儒家的立场是完全一致的。他认为道教在建立自己的教义中，吸取了儒家道德观方面的理论，建立了以传统道德规范为主体，结合道教基本信仰的道教道德规范。参见李养正著：《道教与中国社会》，中国华侨出版公司1989年版，第44页。

② 《论语·八佾第三》，辽宁民族出版社1996年版，第29页。

《孟子·离娄下》云：

孟子告齐宣王曰：“君之视臣如手足，则臣事君如腹心；君之视臣如犬马，则臣事君如国人；君之视臣如土芥，则臣事君如寇仇。”^①

吴龙辉先生认为，臣僚独立意识之被完全抛弃，源于董仲舒。董仲舒以阴阳五行学说论述君臣关系，其《春秋繁露·基义》云：

凡物必有合。……阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫无合，而合各有阴阳。……君臣父子夫妇之道，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴道无所独行。其始也不得专起，其终也不得分工，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。^②

《春秋繁露·五行之义》曰：

是故木已生而火养之，金已死而水藏之，火乐木而养以阳，水克金而丧以阴。土之事天竭其忠。故五行者，乃孝子忠臣之行也。……以子而迎成养，如火之乐木也；丧父，如水之克金也；事君，若土之敬天也。可谓有行人矣。^③

而在《春秋繁露·阳尊阴卑》篇中，甚至宣扬“《春秋》君不名恶，臣不名善，善皆归于君，恶皆归于臣”之论调。^④正是由于董仲舒的大力倡导，儒家思想完成了从显学到官学的转变，成为极权统治的重要理论工具。儒家“忠君”之臣民政治伦理，对道教产生了重要影响。道教通过对“忠君”观念的强调，显示出其对君王极权体制的认同和维护。这一立场在道教早期经典《太平经》中就有体现，该经卷47“上善臣子弟子为君

① 《孟子》卷8，“离娄章句下”，中国社会科学出版社2003年版，第150页。

② 《春秋繁露》卷12，“基义第五十三”，阎丽译：《董子春秋繁露译注》，黑龙江人民出版社2003年版，第222页。

③ 《春秋繁露》卷11，“五行之义第四十二”，阎丽译：《董子春秋繁露译注》，黑龙江人民出版社2003年版，第192页。

④ 《春秋繁露》卷11，“阳尊阴卑第四十三”，阎丽译：《董子春秋繁露译注》，黑龙江人民出版社2003年版，第194页。此部分论述参见吴龙辉先生专著：《原始儒家考述》，中国社会科学出版社1996年版，第205—206页。

父师得仙方诀第六十三”天师云：

“夫上善之臣子民(臣)之属也，其为行也，常旦夕忧念其君王也。念欲安之心，正为其疾痛，常乐帝王垂拱而自治也，其民臣莫不象之而孝慈也。其为政治，但乐使王者安坐而长游，其治乃上得天心，下得地意，中央则使万民莫不欢喜，无有冤结失职者也。跂行之属，莫不向风而化为之，无有疫死者，万物莫不尽得其所。天地和合，三气俱悦，人君为之增寿益算，百姓尚当为帝王求奇方殊术，闭藏隐之文莫不为其处，天下响应，皆言咄咄。善哉，未尝有也。上老到于婴儿，不知复为恶，皆持其奇殊之方，奉为帝王；帝王得知，可以延年。皆惜其君且老，治乃得天心，天帝或使神持负药而告，子之得而服之，终世不知穷时也。是所谓为上善之臣子民臣之行所致也。”^①

从上文对臣民忠君伦理之规定来看，臣子之忠不单是“旦夕忧念其君王”，而且要通过清静德治，治化天下，如此则君王得以增寿益算，臣子亦可获赐天帝长生之药，“终世不知穷时”。

东晋葛洪《抱朴子内篇·对俗》也指出：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本，若德行不修，而但务(方术，皆不得长生也)”^②北魏寇谦之《老君音诵戒经》以太上老君之口讲道：“我以今世人作恶者多，父不慈、子不孝、臣不忠，运数应然，当疫毒临之，恶人死尽。吾是以隐而远去，乃之昆仑山上，世间恶人共相鱼肉死者甚多。”^③唐末五代杜光庭集《墉城集仙录》卷1“圣母元君”云：“长生难得，由忠孝仁义。忠孝仁义立者，功及于物，生自可延。无此德者，独守山林，木石为偶，徒丧一生；后方堕苦，先罪未释，今又无功，遂失人道。生处边夷，或生飞沉群丑异类，

① 王明编：《太平经合校》上册，第132—133页。

② (东晋)葛洪著：《抱朴子内篇》卷3，《道藏》第28册，第180页中。括号内文字《正统道藏》(三家本)阙，此据王明《抱朴子内篇校释》(增订本)补，中华书局1985年版，第53页。日本学者窪德忠认为：《抱朴子·对俗》篇中所说的德，就是儒教的忠、孝之德，证明神仙说受到了儒教的影响。参见〔日〕窪德忠著：《道教史》，第25页。

③ (北魏)寇谦之：《老君音诵戒经》，《道藏》第18册，第211页下。

永与道隔，深可悲乎！”^①可见“忠君”作为封建伦理规范的重要组成部分，已经渗透到道门精神深处，并在道教典籍中得以体现。

两宋道教对臣民政治伦理非常重视，这在两宋所出道书中有所反映。如宋正一派《枕中经》本为“太上老君”教人祛病安神、消灾度厄之术，如老君曰：“身中有三万六千神，左三魂，右七魄，身有千二百形影，体有万二千精光。五脏六腑二十四神，子常念之，勿令离身。有病三呼，即降其真。”^②此经对念诵者的赏赐为：“永无疾病，千妖万魅，莫之敢干。与道合真，长生久视，子孙昌乐。富贵日兴，金车入门。仕宦高迁禄位三公，心忠志孝，辅弼帝君。急急如太上女青诏书律令。”^③一部平常的祛病安神之经（用今天的观点来看，类似于治疗失眠的方术），却对常念此经者给出了“仕宦高迁禄位三公，心忠志孝，辅弼帝君”的超值回报。显见“忠君”政治伦理之深入人心。《太上无极总真文昌大洞仙经》卷1“九天开化本愿经序”（该序署名为北府枢相集福真君作）云：“此经乃太上金口宣说，无非为救末劫设也……噫，凡显名青编而受此经者，岂非欲生之徒，求免兵戈疫病之苦者欤？予谓受经未善也，必诵之而后可。诵之又未善也，必行之而后可。行者何？孝悌忠顺公恕是也。孝悌忠顺公恕非难，亦惟曰：安本分三字而已。吾言如是，可以消劫。疑之信之，吾何有焉？”^④该经要求受此经者，如能做到“孝悌忠顺公恕”，即可消劫。而“孝悌忠顺公恕非难，亦惟曰：安本分三字而已”。“安本分”三字明白无误地劝谕着臣民：必须服从君王的绝对权力，遵守以“忠君”为核心的臣民政治伦理。但是臣民恪守忠顺之伦理，并不意味着君王必须履行擢升之责任。正如南宋《太上天圣朗灵上将护国妙经》借“兴国太平天尊义勇武安王汉寿亭侯关大元帅敕封崇宁真君”（注：崇宁真君、义勇武安王为徽宗

①（五代）杜光庭集：《墉城集仙录》卷1，《道藏》第18册，第166页中。

②《枕中经》，《道藏》第34册，第458页下。

③《枕中经》，《道藏》第34册，第459页中。

④《太上无极总真文昌大洞仙经》，《道藏》第1册，第499页中。

皇帝所加封号)。关羽之口讲道：“宁为忠臣而不用，毋邪媚以欺君。”^①因此在此极权体制下，就君臣政治关系而言，臣僚是完全的义务方。

钟吕内丹派南宗亦非常重视臣民政治伦理，南宗五祖白玉蟾撰《上方钩天演范真经》“积德符天履道章上”也明确指出：“我之上者忠孝而敬之，我之下者慈爱而逊之。”^②表明了维护极权体制的政治立场。

宋代净明道之教义尤重伦理，且以强调忠孝为其伦理特色。郭武先生在其专著《〈净明忠孝全书研究〉：以宋、元社会为背景的考察》中对净明道“忠孝”的宗教意蕴进行了考察。郭著认为：晋至隋唐，许逊的崇拜者们皆推崇其“孝悌”之行，而尚未强调其“忠”。至南宋初何守证时，崇拜许逊的教团才开始有了对“忠义”的推崇，并令“忠”、“孝”开始脱离“人道”之范畴，而有了宗教之“神圣”意义。至周真公时期，净明道又开始将“忠孝”作为其修炼的一项重要内容。^③正是由于净明道对“忠孝”的强调，因此“忠君”政治伦理在宋代净明道典籍中得到了明显地体现。南宋何守澄撰《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》序云：“炎宋中兴，岁在作噩。六真降神于渝水，出示灵宝净明秘法，化民以忠孝廉慎之教。”^④直接交代了净明道“忠孝廉慎”的教化意图。《太上灵宝净明洞神上品经》卷上“入道真品篇第三”云：“唯知忠孝可以学道，道甚易知，不为难也。”^⑤兹引净明道典籍之论述，以观其对“忠君”政治伦理的重视程度。

《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序列》“黄帝素书入道品”：“忠孝之名，因君亲而立也。……由忠孝而推之，于临财则

① 《太上大圣朗灵上将护国妙经》，《道藏》第34册，第746页下。

② （宋）白玉蟾撰：《上方钩天演范真经》，《道藏》第24册，第912页上。

③ 参见郭武著：《〈净明忠孝全书研究〉：以宋、元社会为背景的考察》，中国社会科学出版社2005年版，第252—253页。黄小石先生专著《净明道研究》认为：宋代净明道强调忠君，同当时的民族矛盾非常尖锐有关。由于异族入侵，因此统治者特别提倡“忠”的伦理思想。参见黄小石著：《净明道研究》，巴蜀书社1999年版，第116页。

④ （宋）何守澄撰：《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》“序”，《道藏》第10册，第547页上。

⑤ 《太上灵宝净明洞神上品经》卷上，《道藏》第24册，第602页下。

为廉。形之于言，动则为慎。居之以宽裕，终之以容忍。礼以节之，信以成之。则十善具备矣。”^①

潘显一先生认为：“‘孝’，就是‘君—臣’关系中的‘忠’的伦理要求，在‘父—子’人伦关系中的体现。道教要求事君‘忠’，也就必然要求事父‘孝’。”^②的确如此，在《净明黄素书》中，“忠孝”的对象十分明确地被界定为是“君亲”，事君以忠和事亲以孝，成为所有善行的逻辑起点和最高纲领。

在《净明黄素书》中，还对臣子的忠君政治伦理提出了具体的行为准则：

《净明黄素书·序例》：“忠者，钦之极；孝者，顺之极。体钦顺天而不失，故在仕路者，夙夜匪懈以事其上，宽慈惠和以抚其下，则之所以为仕矣。用天之道，分地之利，谨身节用，以念君亲，则之所以为民矣。”^③

《净明黄素书》卷9：“黄素曰：精忠是净明，义以杀身。至孝是净明，仁以成名。”^④

为官者，无论白天黑夜都要尽忠事君，毫不懈怠；同时要宽慈惠和，抚慰百姓，将天子的德治之光普照黎庶。为民者，要恪守天时，不失地利，言行谨慎，时时想着君上。这就是臣民应该一生恪守的伦理准则。同时，净明道还将“精忠”作为净明的要义，臣民必须忠于君王，为了君王，甚至要不惜舍生取义。

《净明黄素书》还将君王比喻成日月，视为人身之心肾，以强调忠君之重要性：

《净明黄素书》卷10：“黄素曰：父母，天地气也；君上，日月也。

① 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例》，《道藏》第10册，第500—501页。

② 潘显一著：《大美不言——道教美学思想范畴论》，第47页。

③ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例》，《道藏》第10册，第501页中。

④ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷9，《道藏》第10册，第517页中。

未有先天地日月而可以行于世者也。故孝道之本，散而为忠孝。忠孝之节，成于大道，超于仙域，故其宜也。人之一身，如有天地。天地父母，如有元气；日月君主，如有心肾。耳目未闻无此而可长生也。要在坚持，忠孝生为八极，八极既备，如有栋梁。孰得而倾之也？”^①

在《太上灵宝净明飞仙度人经法》中，忠君被视为“八极”伦理规范之首：

《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷1“十戒”之“一者无忘八极”条：“忠者钦之极，孝者顺之极，廉者清之极，谨者戒之极，宽者广之极，裕者乐之极，容者和之极，忍者智之极。……此得灵宝净明飞仙度人之基也。”^②

在《太上灵宝净明入道品》里，对行净明法者提出了“恭敬君上”的要求：

《太上灵宝净明入道品》：“凡得净明法者，当自畏惧，逐日恭敬君上、孝悌六亲。克苦修行，勤诚济拔。心中常如负人不可报之恩，思有必可报之意。则怡声下气，无恚无怒，正得净明之体。”^③

不仅如此，忠君政治伦理还十分明确地体现在道门戒律中。如宋本《虚皇天尊初真十戒文》第一戒即为“不得不忠不孝、不仁不信，当尽节君亲，推诚万物”^④，其第一戒注云：“仙经万卷，忠孝为先。盖致身事，君勤劳主事，所以答覆庇之恩也”^⑤，并将道门中人列为“出家之忠”：“至于祝国延禧，除妖却害，化民为善，裨王化之所未及，乃出家之忠也。”^⑥该戒文宣称“忠孝为诸戒之首，百行之源”^⑦。可见在极权体制下，“忠君”是一个具有普适性的政治伦理规范，俗道中人，概莫能外。而道教关于忠君

① 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷10，《道藏》第10册，第518页上。

② 《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷1，《道藏》第10册，第559页。

③ 《太上灵宝净明入道品》，《道藏》第10册，第524页上。

④ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页中。

⑤ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页中。

⑥ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页中。

⑦ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页下。

这一普适性臣民政治伦理，恰好反映了来自于中国传统极权社会的最严酷的道德律令。从这个意义上而言，爱弥尔·涂尔干在其专著《宗教生活的基本形式》中所提出的“事实上，宗教力不过是实体化了的集体力，也就是道德力，它是由我们从社会角度出发在内心中所唤起的各种观念和感情构成的，而不是来自对物质世界的感知。”^①之论断，应当被认为包含有局部真理的颗粒。

二、李昌龄注《太上感应篇》对臣民政治伦理的论述

两宋道书论臣民政治伦理，数《太上感应篇》最为详尽。众所周知，《太上感应篇》是中国历史上出现的第一部劝善书，因其流播广泛、影响深远而被誉为“善书之祖”。《感应篇》包含着丰富的伦理思想，其范围涉及家庭、社会、经济、政治等方面。《感应篇》中“忠孝友悌”；“阴贼良善，暗侮君亲”；“轻蔑天民，扰乱国政”；“男不忠良”等条目，就具有明显的臣民政治伦理意蕴。

《感应篇》原文基本上是简短的条目形式，宋李昌龄注《感应篇》（以下简称李注，《道藏》曰传）则对《感应篇》原文中有关臣民政治伦理的条目进行了详细阐发。《正统道藏》收录之《太上感应篇》共有30卷，除“千二百”原文外，李注占有绝大多数篇幅。相较于《感应篇》原文，李注的特点体现在以下两方面：一是援引儒释道典籍，对《感应篇》原文中臣民政治伦理之条目加以论证，试图为臣民政治伦理寻求更广泛的理论支持。二是通过列举大量北宋臣民的鲜活事例，意在增强恪守臣民政治伦理的现实说服力。正如南宋大儒真德秀《太上感应篇跋》云：“李公（李昌龄）注感应篇以谕人。”^②目前学界对宋本《太上感应篇》之研究，重点集中在所谓“千二百”原文上，而对李昌龄之注研究甚少。尽管学界对李昌龄其

① [法]爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版，第418—419页。

② （宋）真德秀：《太上感应篇跋》，《道藏》第27册，第3页下。

人身份及年代尚无定论，^①但并不影响对注文本身的研究。

李注《太上感应篇》强调了以“忠君”为核心的臣民政治伦理的重要性。《感应篇》卷2“忠孝”条，李注云：“忠也者，人臣之大节”；“使为臣而皆不忠，则为君者复何望于臣？”；“忠孝乃超度之本，得获度世，莫此为速。”^②在这里，臣民尽忠事君被认为是天经地义的政治伦理规范，君尊臣卑的政治等级秩序不容挑战。臣民之忠于此岸世俗社会而言，是极权体治伦理纲常的必然要求；于彼岸道教理想世界而言，又是度世飞升之快捷方式。就道教而言，显然是后者更能体现其宗教色彩，是其服务于极权体制的，区别于儒家的特色。而李注所引“东卿司命真君”之言，表达了臣民忠于君王之行，在成仙的能效上远甚于清心寡欲的个人修炼和先祖功德的泽被后嗣，兹引其文以佐之：

东卿司命曰：“有萧邈之才，绝众之望，养其浩然，不营富贵。或自贞自廉，不食非己之食，不衣非己之衣，纷华不能散其正气，万乘不能激其名操。或先世有功，流逮后嗣，易世炼化，改氏更生，此皆有应仙格，当登仙品。然必多历年所，始得渐进。至于至忠至孝，则今日谢世，明日便当补为地下主者。复从地下主者，便当进补仙阶。”^③

《感应篇》卷2“忠孝”条李注以御史中丞吕海为例，宣扬“事君尽忠”之说。李注云吕海正色直言，倾动朝野而获赠上帝之“清凉丹”，进而升仙，“从帝为司糾”^④。卷2“正己化人”条，李注对吕公著（晦叔）为崇政殿说书时，“日以正心修身之说劝导人主”的忠君之行亦颇为赞赏。^⑤值得注意的是，李注论述“正己化人”的理论依据并不是道教所谓“清静无为，德化天下”，而是援引孔子“君子正其衣冠”、“席不正不坐”、“子帅以正，

① 参见朱越利：《〈太上感应篇〉与北宋末南宋初的道教改革》，《世界宗教研究》1983年第4期；卿希泰、李刚：《试论道教劝善书》，《世界宗教研究》1985年第4期。

② （宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷2，《道藏》第27册，第15页中。

③ （宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷2，《道藏》第27册，第15页中。

④ （宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷2，《道藏》第27册，第15页。

⑤ 参见（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷2，《道藏》第27册，第16页下。

孰敢不正?”、“不能正其身，如正人何?”等说教，^①可见李注并不奉道教经典为唯一圭臬，而是儒、道兼备。

李注《太上感应篇》继承了早期道教经典对臣民忠君伦理的规定，明确反对臣民对以“忠君”为核心的政治伦理的背叛。卷6“暗侮君亲”、卷22“贪冒于财，欺罔于上”、卷23“弃顺孝逆”、卷25“男不忠良”、卷26“违逆上命”于此均有揭示，上述诸条同时论及臣民恪守与背离政治伦理的不同结果，兹分述如下：

卷6“暗侮君亲”条，李注云：“在人臣言之，一味奸谀，肆其欺罔，暗侮也。”“害教叛道，莫此为甚。”^②在君主专制的传统社会形态下，对君王的忠诚是具有普适性的臣民政治伦理规范，同时也是臣民必须恪守一生的政治伦理准则。公开反对君权固然是对忠君伦理的颠覆，为封建政治伦理所不容，这是毋庸置疑的。李注则更进一步认为臣民即便在私人生活空间里，也必须时刻保持对君王的忠诚。北宋朝宰臣曹彬、王旦，被树立成“全天候”恪守忠君伦理的楷模：“昔曹武惠彬方在宥密，常公服危坐，如对君父。既归私第，亦必闭阁宴居，不敢妄通宾客。五鼓才动，即待漏于禁门。如此八年，虽雪霜甚寒，未尝辄易其操。王文正公旦，虽在私第，亦如在朝。一日归自朝中，即冠带入静室。默坐不出。家人惶恐，亟遣其弟询之赵公安仁。安仁曰：‘适议事，公不欲行，未决而归，必忧国家耳。’”李注认为曹王两家之所以特别兴盛，正是曹彬、王旦恪守忠君之德而获得的善报，并坚定地宣扬道：“然则天于忠孝，其报之盍尝爽乎？”^③

卷22“贪冒于财，欺罔于上”条，李注将忠廉并举，阐述“忠则须廉，贪则伪忠”的思想。其注曰：“忠也，廉也，人臣大节。今乃贪冒其财而又敢欺罔于上，所为如是，臣节安在？多见旋踵破败，而子孙狼狽者，必也。”^④在这里，忠君伦理的内涵进一步丰富化，臣民廉洁与否被纳入到忠

① 参见（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷2，《道藏》第27册，第16页中。

② （宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷6，《道藏》第27册，第37页上。

③ （宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷6，《道藏》第27册，第37页中。

④ （宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷22，《道藏》第27册，第103页中。

君伦理评判体系。贪婪者被贴上了欺君的耻辱印记，不但自身丢掉了人臣之大节，而且会祸及子孙后代。正如北宋朝曹翰，奉使江南“前后所获，无虑数十万。及南征，所掠金宝亦钜万。”“太平兴国初，为威远军节度。强取民间绵帛菽粟，为汝阴令孙崇望所奏。狱具免死，流登州，家籍于官。死后数年，子孙有乞丐于海上者。”李注于此颇有感慨，并加以评论云：“与其如此旋踵而破败，孰若忠廉有守，永保富贵乎？”^①李注对“贪冒于财，欺罔于上”的阐释，强调了臣民廉洁的重要性，甚至将其视为对君王忠诚的必要前提。正如南宋郑清之所言，贪婪者在义和利两方面都构成了对忠君伦理的背叛，所谓“利则危国，义不忠君”；“贪廉忠伪，义利之分”^②。应该说郑清之对李注的理解是非常准确和到位的，在这方面，李注给现代人的启示是深刻的：在现代民主法制社会，廉洁奉公也应该和必须成为公职人员的基本政治伦理要求，贪赃枉法的行为同样应该被视为对国家利益和社会政治制度的背叛。

卷23“弃顺孝逆”条，李注引“南极寿星真君”向“太极真人”徐来勒传授寿夭吉凶之道，借星君之口讲到：“天道福善而祸淫，神明赏顺而罚逆。”^③明确指出不忠君王之“亏忠孝”者，“明则刑纲理之，幽则鬼神诛之，及将死而言善，过盈而求悔，亦不可得”^④。“积善成仙，积恶致祸”是道教伦理控制手段的基本特色，李注对“弃顺孝逆”的解读，采取的就是“积善成仙，积恶致祸”的方式。背离忠君伦理的要求，不仅会受到世俗社会法律纲常的惩治（在这里，世俗社会的惩治也被视为道教惩罚手段的结果，从而为世俗的法令制度披上道教神圣的外衣），更会受到诸如夺纪减算、堕入地狱、雷霆之灾之类的宗教意义上的惩罚。对于欺君之臣民而言，道教伦理控制手段自然凸显其恫吓效果。

卷25“男不忠良”条，李注认为“男子，道释二教皆以为难，皆以

①（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷22，《道藏》第27册，第103页。

②（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷22，《道藏》第27册，第103页下。

③（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷23，《道藏》第27册，第105页中。

④（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷23，《道藏》第27册，第105页下。

为贵。然则造物所以生之者为如何？望之者为如何？今也既得为男，而乃苟且。汨没不能以忠良自效，非独辜负己灵，实亦辜负造物。”^①随后举杜衍、范仲淹事。杜衍其父早卒，乃遗腹子。少年凄苦，刻苦攻读。后中进士至仕，官至枢密使，同中书门下平章事，“为人廉洁，事上以不欺为忠”。范仲淹生二岁而孤，其母改适。境遇虽不堪，仲淹却极为刻苦，六年之中，遂能精通六经之旨。后举进士，上宰相万言书。及进用，所行之事皆无出于此书。此注从男子为贵的角度论证臣民之忠，反映出中国传统社会极权体制由男性主导的历史事实，同时也使“男尊女卑”的思想观念暴露无遗。

卷26“违逆上命”条，李注曰：“所谓上者，君父也。稍失勤敬，即违逆也。”^②该注引九幽拔罪经之说，生前受此九真妙戒救苦真符，当得天尊神力覆护。即便死后堕入普掠地狱，“践锋履刃，了无所苦”。其经之二则为“克勤忠于君主”^③；郑清之作赞曰：“事君致身，亦无苟且”，“逆命之刑，幽显不赦”。^④可见，道教对“忠君”的教条极尽神化之能事，甚至达到可以消去地狱苦难的程度。不过一个“克勤忠于君主”的人，为什么会堕入地狱呢？道教在神化其事的同时，似乎陷入了逻辑上的困境。

概言之，上述诸条论述，明确地显示出不忠于君王是臣民背离其政治伦理的要害所在。李注《感应篇》对忠君之臣在世俗社会拥有的美好结局与背德之臣所遭受的灾难性后果均做出了“因果报应”的宗教性解释，不管是曹彬、王旦因忠君而家族兴盛，杜衍、范仲淹因忠君而官居显位，还是曹翰因欺君罔上而使自身遭辱、子孙蒙难，都被纳入道教“惩恶扬善”的解释系统，印证着“天道福善而祸淫，神明赏顺而罚逆”的道教伦理价值标准和审判尺度。

当然，李注《感应篇》对臣民政治伦理的规定除了以忠君为核心外，

①（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷25，《道藏》第27册，第117页上。

②（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷26，《道藏》第27册，第122页上。

③（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷26，《道藏》第27册，第122页上。

④（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷26，《道藏》第27册，第122页中。

还包括臣僚应行公恕之道、关切民生、为政清明等政治伦理规定。不过这些规定都是“忠君”核心伦理的逻辑延续，亦是其必然要求。

三、两宋道教对臣民政治伦理的控制手段

如前文所述，道教之于臣民政治伦理，除了有现世的规劝以外，更是通过“积善成仙，积恶致祸”的控制手段，体现出道教的特色。关于道教伦理的控制手段，安娜·塞德尔在其著作《西方道教研究史》中，也给予了揭示。塞德尔将中国的“其他世界”——天国、万神殿，或者阴曹地府，称为超自然的官僚结构。^① 她认为：“超自然官僚结构的一项重要作用就是档案的保存和定期地检查人类的品行。罪孽和夭折之间的联系（像《太平经》和《抱朴子》一样古老），惩罚的观念（下地狱，佛教称为轮回）和奖赏的观念（等于长生不老，尘世的或身后的官方荣誉），在每年一定的日子举行修斋仪式以积功，以及在这些斋戒的日子里降临尘世的天神面前尽可能地整洁心身——所有这些关于道德的行为只有同超自然的官僚结构联系起来，尤其是同阴间的官僚结构联系起来，才能得到理解。”^② 西方学者对于道教伦理控制手段的深刻见解，的确令人敬佩。在这里需要指出的是：道教“积善成仙，积恶致祸”的控制手段涵括道教伦理指向的所有方面，因此对臣民政治伦理领域的控制亦遵循此手段。

“积善成仙，积恶致祸”是道教极力渲染的伦理控制手段。《太平经》于此即有论述，该经“解承负诀”云：“夫寿命，天之重宝也。所以私有德，不可伪致。”^③ 道教以行善者增寿、作恶者折寿来激励和控制民众，“凡人有三寿，应三气，太阳太阴中和之命也。上寿一百二十，中寿八十，下寿六十。……如行善不止，过此寿谓之度世。行恶不止，不及三寿，皆夭也”^④。针对凡人行善者反得恶，行恶者反得善的情况，《太平经》用“承负

① 参见【法】安娜·塞德尔著，蒋见文、刘凌译：《西方道教研究史》，第48页。

② 【法】安娜·塞德尔著，蒋见文、刘凌译：《西方道教研究史》，第52页。

③ 王明编：《太平经合校》上册卷18至卷34，第22页。

④ 王明编：《太平经合校》上册卷18至卷34，第22—23页。

说”加以解释：“凡人之行，或有力行善，反常得恶，或有力行恶，反得善，因自言为贤者非也。力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。能行大功万万倍之，先人虽有余殃，不能及此人也。因复过去，流其后世，成承五祖。”^①“承负者，天有三部，帝王三万岁相流，臣承负三千岁，民三百岁。皆承负相及，一伏一起，随人政衰盛不绝。”^②

葛洪《抱朴子内篇·对俗》云：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。故善不在大，恶不在小也。虽不作恶事，而口及所行之事，及贵，求布施之报，便复失此一事之善，但不尽失耳。又云积善事未满，虽服仙药亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。”^③而《抱朴子内篇·微旨》言“为恶致祸”甚为详尽，从文字内容来看，和《太上感应篇》非常相似，据《微旨》篇所言，这些禁忌“易内戒及赤松子经及河图记命符皆云”^④。可见《感应篇》之“积善成仙，积恶致祸”思想是有其历史渊源的。^⑤

从善恶之报来看，《太上感应篇》对善行所受之福佑讲得比较简约、抽象，“所谓善人，人皆敬之。天道佑之，福祿随之。众邪远之，神灵卫之。所作必成，神仙可冀”^⑥。而对恶行之惩罚则比较详细、具体。如卷1云：“是以大地有思过之神，依人所犯轻重以夺人算。算减则贫耗，多逢忧患。人皆恶之，刑祸随之。吉庆避之，恶星灾之。算尽则死。又有三台

① 王明编：《太平经合校》上册卷18至卷34，第22页。

② 王明编：《太平经合校》上册卷18至卷34，第22页。

③ （东晋）葛洪著：《抱朴子内篇》卷3，《道藏》第28册，第181页中。

④ 参见（东晋）葛洪著：《抱朴子内篇》卷6，《道藏》第28册，第193页。

⑤ 这一点也被日本学者窪德忠所认识。他认为《抱朴子》中“长生和司命神互为联系，成地仙、天仙均需积一定量的功德，这两点为后世的《太上感应篇》所采纳，至今仍有巨大影响。”参见〔日〕窪德忠著：《道教史》，萧坤华译上海译文出版社1987年版，第25—26页。

⑥ （宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷5至卷6，《道藏》第27册，第28—33页。

北斗神君在人头上录人罪恶，夺其纪算。又有三尸神在人身中，每到庚申日辄诣天曹，言人罪过。月晦之日，灶神亦然。凡人有过大则夺纪，小则夺算。”^①可见《太上感应篇》着力通过对恶行的揭示及惩罚，来达成劝人向善之目的。因此其对政治伦理“惩恶扬善”的控制特点十分明显。

《太上感应篇》政治伦理控制的另一特色是强调人的主体性，即人的祸福掌握在自己手中。卷1借太上之口讲道：“祸福无门，唯人自召。善恶之报，如影随形。”^②卷30云“夫心起于善，善虽未为，而吉神已随之；或心起于恶，恶虽未为，而凶神已随之。其有曾行恶事，后自改悔，诸恶莫做，众善奉行，久久必获吉庆，所谓转祸为福也。”^③而得福遭祸的不同际遇，全在于人日常生活中的点滴积累。卷6云“夫欲求天仙者，当立一千三百善；欲求地仙者，当立三百善。”^④卷30亦云：“故吉人语善、视善、行善，一日有三善，三年天必降之福；凶人语恶、视恶、行恶，一日有三恶，三年天必降之祸。”^⑤

李昌龄注《感应篇》秉承着原文“积善成仙，积恶致祸”的原则规范，并通过大量臣民的事例，对这一原则规范加以诠释。在这里，“忠君”作为传统社会的重要规范，“以神圣规则的形式受到维持和服从”^⑥，由此体现出鲜明的忠君政治伦理特色，对君主极权的传统社会体制起着维护作用。

李注认为一念之间，即分善恶。而有忠君之言行者，即为大善；在善行与恶行的比较中，忠君者占有绝对优势。李注以宋人卫仲达之事，鼓吹忠君之说，兹录于下：

昔卫仲达初为馆职，被摄至冥司。冥官命吏呈其善恶二录，比至，则恶录盈庭而善录才如筋小。官色变，索秤称之，既而小轴乃能压起

①（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷1，《道藏》第27册，第7—11页。

②（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷1，《道藏》第27册，第6页上。

③（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷30，《道藏》第27册，第140—141页。

④（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷6，《道藏》第27册，第34页上。

⑤（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷30，《道藏》第27册，第141页下。

⑥〔波〕柯拉柯夫斯基著，杨德友译：《宗教：如果没有上帝……》，三联书店1997年版，第214页。

恶录，地为之动。官乃喜曰：“君可出矣。”仲达曰：“某未四十，安得过恶如是之多乎？”官曰：“不然。但一念不正，此即书之，不待其犯也。”仲达曰：“然则小轴中所书何事？”官曰：“朝廷尝大兴工役，修三山石桥，君上疏谏止之。此谏草也。”仲达曰：“某虽言之，朝廷初不从，于事何益而能有如是之力乎？”官曰：“朝廷虽不从，然念之在君者已是。向使听从，则君善力何止如是，将见乘此而立获度世矣！尚安得而摄君乎？”^①

李注《感应篇》在论述善恶之报时，也体现出鲜明的“忠君”政治伦理特色。“为臣当忠”被视为善人的首要条件，^②李注以太宗礼遇大臣李昉之事，说明为善者当忠君。李昉两在相位，尽忠事君，太宗给予其优宠甚隆，“因上元张灯，太宗命安舆迎之，坐之御榻之侧。手酌御樽，且选果核之珍者赐之。”^③此外，仁宗朝大臣富弼临危受命，出使辽国，功成而弗居，也被李注大加称道。^④对于忠君之臣，李注认为自然是“神仙可冀”。宋代很多忠臣，在李注《感应篇》中获得了道教神仙的地位：

求之于今，如晁公迥之为静居天主；章公文起之为司命真君；王公素之为玉京侍郎；吕公晦之为上帝司糾；韩公琦之主紫府；富公弼之司昆台；王公叟之掌翊圣铁轮；金公三之为佑圣风伯；张公孝基之为嵩山主者；窦公禹均之为洞天真入；乃至欧阳公修之主神清；王公安国之主灵芝；吕公濬之主群玉；石公延年之主芙蓉；陈公靖之判司直；田公承君之主维阳；此亦自人而得仙者也。^⑤

众多北宋名臣成为道教尊神，名列紫籍仙台，这自然对南宋臣民具有劝善成仙的教化作用。不仅如此，李注《感应篇》还为欲成仙者预留了数量可观的席位：“今中元二品左洞阳宫所总地上九皇土壘四维八极，其灵

①（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷1，《道藏》第27册，第6页。

② 参见（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷5，《道藏》第27册，第28页下。

③（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷5，《道藏》第27册，第29页上。

④ 参见（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷5，《道藏》第27册，第30—31页。

⑤（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷6，《道藏》第27册，第33页。

官僚属共有九万九千九十九万众，皆是在世有功之人，受度而得进补其职。”^①李注的高明之处即在于一方面给世俗臣民树立了可资学习的忠臣典范，另一方面又大开成仙方便之门，数量巨大的神仙席位在等待着他们，只要恪守忠君之政治伦理规范，神仙之路就在眼前。对人之主体性的强调缩小了两宋世俗社会与道教彼岸世界的鸿沟，使得道教政治伦理的神圣光环下降为世俗社会的现实主体手中的道德火炬，因而该书在南宋颇受推崇：“其首提八字（注：诸恶莫做，众善奉行）盖宋理宗御书，其以次序述之者郑安晚丞相、真西山先生，余皆其时宗工钜儒。”^②可见本书所蕴涵的巨大的政治伦理控制价值。

宋代净明道也通过“积善成仙，积恶致祸”的宗教方式，对臣民政治伦理实施控制。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序列》“黄帝素书入道品”云：“凡学黄素书者，要在忠孝。忠孝之人，持心直谅、秉气温恭，是非不能摇，淫邪不可入，十善具备，五逆全消。一心之中，外物不汨；自然成就，毕竟有成。则黄素之士以忠孝为本也。况忠孝之人，内之事亲，外之事君，既无愧悚，可达幽明。姓名已记丹台，功行皆存紫籍。兼之学道，可谓良金遇锻，美玉向镕，鲜有不令器者也。”^③可见有忠君之行，兼以学道，自然可以成仙。《太上灵宝净明入道品》云：“凡得净明法者，遇人传付之时即表奏之，复于表奏内保明弟子九代加升仙职，便补为四字仙佐。其夜书符九道，结草人九个，望天门烧，则此草人化为九直符。执符以往，不论地狱六道，即此符到处便得解释。以此符文于天枢院请领文字，便是仙官。如有仙职者，后复升阶次。书符之时，戴日履斗，口传心受，望天门书之。”^④同书言其符咒曰：“净明秘典，升入仙官。忠孝之子，福及其亲。九世蒙秩，受命升仙。宝篆行处，无不奉以周

①（宋）李昌龄注：《太上感应篇》卷6，《道藏》第27册，第33页下。

②（元）温怀仁：《太上感应篇》“叙”，《道藏》第27册，第2页上。

③《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序列》，《道藏》第10册，第500页下。

④《太上灵宝净明入道品》，《道藏》第10册，第524—525页。

旋。急急如律令。”^①这就表明，恪守忠孝之道，还可以“九世蒙秩，受命升仙”，对于渴望飞升的臣民而言，当然是极具诱惑力的说教。而《太上净明院补奏职员太玄都省须知》则讲道：净明道仙府之阳德院职掌天下德事。阴祸院职掌天下恶事。^②该书之“人官格”为：“孝悌忠节，精修行持阴功阳德。有大勋劳在天地人三界者，随出身入文武资格。”^③“死后入狱沉滞格”为：“欺隐负匿，恶行潜密。幽晦罔知，人神莫见。十恶五逆。”^④《太上灵宝净明洞神上品经》卷上“人道修己篇第四”云：“我如欺君，使我双目盲，两耳聋，鼻塞口暗，手足不仁，不履帝庭，不上升云，亿千万世，丰都考形。”^⑤对于欺君之臣民而言，亦彰显其恫吓效果。

两宋其他道书亦有体现“积善成仙，积恶致祸”的政治伦理控制手段者。白玉蟾注《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷下云：九天应元雷声普化天尊言及“世衰道微，人无德行”，并将“不忠君王”列为恶行之首。凡此种种恶行，“从微至著，三官鼓笔，太一移文，即付五雷斩勘之司。先斩其神，后勘其形。斩神诛魂，使之颠倒。人所鄙贱，人所嫌害，人所怨恶，以致勘形震尸，使之崩裂”^⑥。由此可见，离经叛道，不忠君王，在道教的审判庭中定有雷霆之灾。而白玉蟾之注则认为，雷霆之灾属于“极刑”，“人一有犯，理应诛灭。岂雷司天府一轰之？即今伏法遭刑，刀兵水火，但死于非命者皆是也”^⑦。从而把现实生活中“死于非命者”均视为道教惩罚手段的结果，试图为世俗的法令制度披上道教神圣的外衣。

南宋《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷1亦将“忠孝君亲”列为善行，“受

① 《太上灵宝净明入道品》，《道藏》第10册，第525页上。

② 参见《太上净明院补奏职员太玄都省须知》，《道藏》第10册，第602页下。

③ 《太上净明院补奏职员太玄都省须知》，《道藏》第10册，第603页下。

④ 《太上净明院补奏职员太玄都省须知》，《道藏》第10册，第604页上。

⑤ 《太上灵宝净明洞神上品经》卷上，《道藏》第24册，第602—603页。

⑥ （宋）白玉蟾注：《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷下，《道藏》第2册，第583页上。

⑦ （宋）白玉蟾注：《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷下，《道藏》第2册，第583页中。

诸天入福”^①将“违天负地”、“背道叛师”、“违盟负誓”等列为恶行（不忠君王者当属上述恶行之内），遭受地狱之苦：如“足履刀山，肢体断坏”，“手攀剑树，肢节分张”；“吞火食炭，遍身烟出”；“碓捣磑磨，屑屑如粉”；“身抱铜柱，形体焦枯”……各种酷刑以致变身饿鬼、畜牲等。^②

要言之，两宋道教对以“忠君”为核心的臣民政治伦理进行了神学论证，并以“积善成仙”的方式导人向善，以“夺纪减算、雷霆之灾、堕入地狱”的手段惩罚恶行。这说明道教能够主动适应赵宋政权的政治需要，力图通过宗教方式对臣民政治生活进行规范、监督，在维护君王极权体制方面具有一定作用。

① 《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷1，《道藏》第3册，第463页下。

② 参见《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷1，《道藏》第3册，第464页。

结 语

两宋政局乖张、内忧外患之状，正文多有揭示，至此无须赘言。道教与政治之关系，却不似两宋时局般跌宕起伏，终宋之世，两者总体上保持着良好的政教关系。我们已经知道，中国传统社会政治生态的最大特点就是君主专制的极权制度，在这一制度模式下，君王的世俗权威凌驾于宗教这一神圣意识形态之上，教权不得不服从于政权。两宋道教与政治之关系亦没有脱离传统社会政教关系的一般性样态。宋代道教能够获得较好的发展，自然有其深刻的社会政治原因。

从价值论的角度分析，由于两宋政权有利用宗教以维系政权的需要，而道教教理教义中具有的“清静无为，德化天下”的修身治国理论，以及道教符箓斋醮之祈禳方术，可以为两宋政权提供神学论证和神意的庇护。因此道教对于两宋政府具有可资利用的政治价值。从道教方面来讲，撇开历来被视为君王极权官方理论支撑的儒家不谈，道教要想获得发展，必须应对佛教强大的信众基础及社会影响。东晋名僧释道安有“不依国主，则法事难立”之名言，^①这实际上是道出了宗教徒共同的心声。而宋真宗所谓“古今风俗，悉从上之所好”^②，则是明白无误地体现出君王的支持对宗教的发展是多么重要。因此两宋道教自觉地服务于宋政权，通过道教义理

① 参见《高僧传》本传，转引自方立天主编：《中国佛教简史》，第47页。

② （宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》卷68，“真宗祥符元年二月戊戌”条，第592页下。

神化君王、控制臣民、维护政权，从而赢得了君王的扶植。

本书坚持了整体把握政教关系的研究初衷，并致力于将政教关系置身于两宋政局的时代背景之下予以考察。

从两宋道教与政权的关系来看，君王一方既需要道教作出“君权神授”的论证，也需要道教提供政治祈福，同时需要宣示“德治天下”的英明之君形象。道教就通过道教谶言、斋醮科仪以及著名道冠同君王的政治互动，来满足君王的利益需求。当然北宋（特别是中前期）同南宋时期君王对于道教的利益需求各异旨趣，其根本原因在于北宋朝政局相对于南宋而言，要承平稳定的多，北宋君王更倾向于利用道教鼓吹“清静德治”，即便是在真、徽二朝的崇道高峰时期，君王利用道教的主要政治目的还是树道教为华夏正宗，并以此对抗辽、金之民族传统宗教，意图达到“夸示戎狄”的政治效果。至于偏安一隅的南宋小朝廷，其半壁江山始终处于强大的金廷（后为蒙元）的窥伺侵扰之中，因此南宋君王更渴望通过道教符箓斋醮方术，以期道教尊神的庇护。故而南宋道教符箓之术大行其道，除传统的正一、上清、灵宝所谓“三山符箓”大派以外，东华、神霄、清微、天心等新符箓派别亦蜂起之。从两宋臣僚对道教的态度来看，两宋臣僚基于不同的政治目的考量，对道教的态度也大相径庭。积极利用者如真宗朝以王钦若为首的“五鬼集团”；以徽宗朝蔡京，高宗朝秦桧，理、度朝贾似道为代表的奸相势力；宋室之宦官如王继恩、刘承规、周怀政、雷允恭之辈亦积极利用道教以获荣宠。宋代臣僚中，亦有从国家大局出发，坚决反对崇道者。如太宗朝王禹偁，真宗朝孙奭、鲁宗道、戚纶、王曾，仁宗朝范仲淹、司马光，徽宗朝陈朝老、张克公等人，正如本书在正文中所指出的那样：虽然这种声音不是主流，也难以以为崇道之君王真正接纳。但这种敢于谏争的逆耳忠言，是极权社会里最真诚的声音，也是王朝政治下弥足珍贵的精神财富。两宋臣僚对道教的态度除了上述尖锐对立的两极外，尚有因个人信仰与君王政治发生碰撞而存在的其他类型。本书以王旦、张咏、欧阳修三位代表性人物为例，分别作出了“内心矛盾的崇道者”、“务实的道教观”、“迟暮之年的向道者”的概括。同时，本章还以苏轼为重点，

对两宋臣僚之好道者做了介绍。

两宋道教管理制度是学界研究的比较多的领域，本书力求在前人时贤研究成果的基础上，紧扣两宋政治时局的深刻变迁，重点分析了两宋道教管理机构及其政治作用、两宋道官选任制度及其政治意图、两宋道教事务管理的制度化趋向及其随意性特征。就两宋政府道教管理机构的政治作用而言，客观上有利于宋政府将道教纳入世俗政权的掌控之下，但是政府道教管理机构的多头管理模式，又充分暴露了宋代融贯冗员盛行的弊端。至于道官管理机构，由于赵宋政权无须为道官管理体系支付俸禄，这便在很大程度上节约了管理成本；且其职掌范围仅限于道门内部事务，因而从制度设计层面切断了道官干预政事的渠道，较好地实现了对道教的控制管理。关于两宋道官选任制度及其政治意图，本论文对唐代剑先生归纳的五种选任方式，即御筭特充、宣敕除授、州军差补、试经选任、道众推举进行了较为深入的分析，并对这五种选任方式的主次关系及各自侧重点作出初步探讨。宋政府建立道官选任制度，其根本目的在于确保道官队伍效忠于王朝政治，而不是游离于政治体制以外。这一选任制度基本上建立了以试经选任遴选中央道官、州军差补选任地方道官、道众推举选任基层宫观道官的模式。御筭特充虽然是道官选任的次要方式，但是因为这一方式由君王内降特旨充任，以示恩宠。对广大道流而言，当然被视为莫大荣耀。可见，御筭特充方式更能体现宋政府笼络高道，激励天下道门的政治意图。宋政府在道教事务管理方面，既体现出制度化趋向，又呈现出随意性特征，上述两点情况都有深刻的社会经济政治原因。道教事务管理制度化趋向，很明显是出于控制道教发展规模，防止出现道教宫观及道冠数量过度增长，而使农耕社会所需要的土地和劳动力减少。众所周知，土地与劳动力是中国传统社会立国之根基，因此加强对道教事务的制度化管理，在宫观创建及道冠管理方面制定禁止性或限制性条令，是保障赵宋政权的现实利益需要。另一方面，宋政府在道教事务管理方面的随意性特征，使得宫观创建制度及道冠管理制度屡遭破坏，这种随意性特征并非两宋所特有，因为这种随意性来自君王极权的至高无上性，君王根据自己的政治利

益需要，随时修改制度或将制度束之高阁。所以两宋道教事务管理的随意性特征，就其实质而言，反映出中国传统社会君主专制的普遍规律。

两宋道教与政治伦理的关系是宋代道教与政治关系的重要组成部分。我们已经知道，儒家思想经董仲舒改造，从世之显学跃迁为官学，成为中国传统社会官方意识形态最重要的理论支撑体系。在政治伦理领域，儒学倡导的君王仁政和臣民忠顺思想，同样为道教所认同。当然道教本身也包含着“清静无为，德化天下”的政治理念，同时作为一种宗教文化，道教对政治伦理的规定与控制必然体现出浓厚的宗教色彩。道教所提出的以“敬神与德治”为要义的君王政治伦理思想，要求君王通过敬神以宣示政权的神圣性与合法性，而所谓君王须行德治之政，则体现了道教虚幻的政治理想。两宋君王对道教尊神崇奉有加，虔诚地实践着“敬神”这一政治伦理要求；对于所谓“德治”，道教有“大道尚慈，太清常善，上帝好生，推仁止杀”之说教，^①君王既作为天帝在人间的代表，如果说尚慈常善、好生止杀是天帝之德，那么地上的君王也必须施行德治之政，这样才合乎逻辑地展示了“天帝——君王”的道德力量。两宋君王亦纷纷通过营建、朝拜供奉老子之太清宫，推崇《道德经》，推广劝善书等方式，表达出对“德治之政”的向往。两宋道教对君王的政治伦理控制手段，虽然明确宣布君王和臣民一样必须遵循政治伦理，且受“积善成仙，积恶为祸”戒律的钳制，但是封建世俗极权体系凌驾于宗教之上的客观现实，使得上述控制手段仅仅具有象征意义。两宋道教为君王保留了特权，通过君王专事之太一、九天、金篆诸斋，以及投龙简仪式，使君王非常高贵和体面地得到了道教尊神的“庇护”，从而巧妙地将政治伦理主导权交还给了君王。宗教在神圣领域为君王提供方便，就等于君王在世俗领域为宗教提供方便，这种政治交易对政教双方都是需要的。因此两宋道教与君王政治伦理之关系，既证明了世俗的君王政权的“神圣性”，也显示了道教这一“神圣意识形态”的世俗性。另一方面，道教关于臣民政治伦理之规定以“忠君”

^① 参见《太上无极总真文昌大洞仙经》，《道藏》第1册，第497页上。

为核心，这和儒学政治伦理保持着高度的一致性。本书已经指出：儒道的区别在于前者多涉及现世的忠顺，并以各种纲常规范加以约束；后者既有现世的规劝，更通过宗教的控制手段来惩恶扬善（积善成仙或积恶致祸）。实际上在早期的道教经典《太平经》中即有关于臣民必须忠君的论述，下层民间道教在经过东晋葛洪、北魏寇谦之、刘宋陆修静等人的理论改造后，更是成为为传统社会君主专制中央集权制度论证的理论助手。两宋道教对臣民忠君政治伦理的强调，只不过是这一路线的传承而已。要言之，两宋道教对以“忠君”为核心的臣民政治伦理进行了神学论证，并以“积善成仙”的方式导人向善，以“夺纪减算、雷霆之灾、堕入地狱”的手段惩罚恶行。这说明道教主动适应赵宋政权的政治需要，对维护君王极权体制起着积极作用。另一方面，道教通过对臣民政治伦理的神学规范，得以同赵宋政权保持良好的政教关系，因而促进了道教在两宋的发展。

参 考 书 目

一、原典与资料

《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。

第 1、2、3、5、6、7、9、10、11、13、17、18、19、22、24、27、28、31、32、34 册。

（宋）张君房编，李永晟点校：《云笈七籤》，中华书局 2003 年版。

（宋）李焘撰：《续资治通鉴长编》，上海古籍出版社 1986 年版。

（清）黄以周等辑：《续资治通鉴长编拾补》，上海古籍出版社 1986 年版。

（元）脱脱等撰：《宋史》，中华书局 1977 年版。

（元）马端临著：《文献通考》，上海师范大学古籍研究所、华东师范大学古籍研究所整理，海南国际新闻出版中心 1996 年版。

（清）徐松辑：《宋会要辑稿》，中华书局 1957 年版。

（宋）杨仲良撰：《续资治通鉴长编纪事本末》，北京图书馆出版社 2003 年版。

（宋）窦仪等撰，吴翊如点校：《宋刑统》，中华书局 1984 年版。

（宋）谢深甫等撰：《庆元条法事类》，中国书店 1990 年版。

（宋）赵汝愚辑：《宋朝诸臣奏议》，上海古籍出版社 1999 年版。

司马祖整理：《宋大诏令集》，中华书局 1962 年版。

（汉）司马迁撰：《史记》，中华书局 1959 年版。

(宋)薛居正等撰:《旧五代史》,中华书局 1976 年版。

(宋)李心传撰:《建炎以来系年要录》,中华书局 1988 年版。

(宋)李心传撰:《建炎以来朝野杂记》,上海河南路商务印书馆发行,中华民国二十六年版。

(宋)江少虞撰:《宋朝事实类苑》,上海古籍出版社 1981 年版。

(宋)章如愚撰:《山堂考索》,中华书局 1992 年版。

(宋)钱若水纂修:《太宗皇帝实录》,《四部丛刊》三编本。

(宋)司马光著:《司马光奏议》,山西人民出版社 1986 年版。

(宋)朱熹编:《河南程氏遗书》,上海河南路商务印书馆发行,中华民国二十四年七月再版。

孔凡礼点校:《苏轼文集》全六册,中华书局 1986 年版。

(宋)范成大著:《范石湖集》,上海古籍出版社 2006 年版。

(宋)沈作宾修,施宿等纂:《嘉泰会稽志》,《宋元方志丛刊》第 7 册,中华书局 1990 年影印清嘉庆十三年刻本。

(清)胡聘之辑:《山右石刻丛编》,山西人民出版社 1988 年版。

(清)王昶辑:《金石萃编》,中国书店 1985 年据 1921 年扫叶山房本影印。

(明)陈邦瞻撰:《宋史纪事本末》,上海古籍出版社 1994 年版。

(清)赵翼撰:《廿二史劄记》,中国书店 1987 年版。

王明编:《太平经合校》,中华书局 1960 年版。

王明编:《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局 1985 年版。

陈鼓应著:《老子注译及评介》,中华书局 1984 年版。

刘文典撰,赵铎、诸伟奇点校:《庄子补正》,安徽大学出版社、云南大学出版社 1999 年版。

《论语》,辽宁民族出版社 1996 年版。

《孟子》,中国社会科学出版社 2003 年版。

阎丽译:《董子春秋繁露译注》,黑龙江人民出版社 2003 年版。

(宋)田况撰:《儒林公议》,《笔记小说大观》第 8 册,江苏广陵古籍刻印社 1983 年版。

(宋)江休复撰:《江邻几杂志》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)欧阳修撰:《归田录》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)释惠洪著:《冷斋夜话》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)叶梦得撰:《石林燕语》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)叶梦得撰:《蒙斋笔谈》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)赵德麟著:《侯鯖录》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)朱弁撰:《曲洧旧闻》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)辛弃疾撰:《窃愤录》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)吴曾撰:《能改斋漫录》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)岳珂著:《桯史》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)岳珂撰:《愧郾录》,《笔记小说大观》第8册,江苏广陵古籍刻印社1983年版。

(宋)陆游撰,孔凡礼点校:《家事旧闻》,中华书局1993年版。

(宋)姚宽撰,孔凡礼点校:《西溪丛语》,中华书局1993年版。

(宋)王铨撰,朱杰人点校:《默记》,中华书局1981年版。

(宋)王栐撰,诚刚点校:《燕翼诒谋录》,中华书局1981年版。

(宋)吴自牧撰:《梦粱录》,山东友谊出版社2001年版。

(宋)洪迈撰:《容斋随笔》,中国世界语出版社1995年版。

(清)潘永因编:《宋稗类钞》,书目文献出版社 1985 年版。

(宋)张端义著:《贵耳集》,文渊阁《四库全书》本。

(宋)高承著:《事物纪原》,文渊阁《四库全书》本。

(宋)孙逢吉著:《职官分纪》,文渊阁《四库全书》本。

(宋)司马光著:《传家集》,文渊阁《四库全书》本。

二、专著

卿希泰主编:《中国道教史》(修订本),四川人民出版社 1996 年版。

任继愈主编:《中国道教史》(增订本),中国社会科学出版社 2001 年版。

卿希泰、唐大潮著:《道教史》,江苏人民出版社 2006 年版。

许地山撰:《道教史》,上海古籍出版社 1999 年版。

潘雨廷著:《道教史发微》,上海社会科学院出版社 2003 年版。

唐大潮编著:《中国道教简史》,宗教文化出版社 2001 年版。

方立天主编:《中国佛教简史》,宗教文化出版社 2001 年版。

牟钟鉴、张践著:《中国宗教通史》(修订本),社会科学文献出版社 2003 年版。

周谷城著:《中国通史》,上海人民出版社 1957 年版。

萧公权著:《中国政治思想史》,新星出版社 2005 年版。

陈少峰著:《中国伦理学史》上册,北京大学出版社 1996 年版。

朱瑞熙等著:《辽宋西夏金社会生活史》,中国社会科学出版社 1998 年版。

李华瑞著:《宋夏关系史》,河北人民出版社 1998 年版。

胡昭曦、邹重华主编:《宋蒙(元)关系史》,四川大学出版社 1992 年版。

吕大吉著:《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社 1998 年版。

卓新平著:《宗教理解》,社会科学文献出版社 1999 年版。

潘显一著:《大美不言——道教美学思想范畴论》,四川人民出版社 1997 年版。

潘显一、冉昌光主编:《宗教与文明》,四川人民出版社 1998 年版。

余敦康、吕大吉、牟钟鉴、张践合著:《中国宗教与中国文化》,中国社会科学出版社 2005 年版。

牟钟鉴著:《中国宗教与文化》,台北唐山出版社 1995 年版。

孙尚扬著:《宗教社会学》,北京大学出版社 2001 年版。

陈麟书、陈霞主编:《宗教学原理》(新版),宗教文化出版社 1999 年版。

施船升著:《马克思主义宗教观及其相关动向》,四川人民出版社 1998 年版。

朱越利、陈敏著:《道教学》,当代世界出版社 2000 年版。

胡孚琛、吕锡琛著:《道学通论——道家·道教·丹道》(增订版),社会科学文献出版社 2004 年版。

王浦劬等著:《政治学基础》(第二版),北京大学出版社 2006 年版。

刘斌、王春福主编:《政策科学研究》(第一卷:政策科学理论),人民出版社 2000 年版。

罗国杰等编著:《伦理学教程》,中国人民大学出版社 1986 年版。

罗秉祥、万俊人编:《宗教与道德之关系》,清华大学出版社 2003 年版。

王明著:《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社 1984 年版。

卿希泰主编:《道教与中国传统文化》,福建人民出版社 1992 年版。

李养正著:《道教与中国社会》,中国华侨出版公司 1989 年版。

葛兆光著:《道教与中国文化》,上海人民出版社 1987 年版。

李刚著:《魏晋南北朝宗教政策研究》,四川大学出版社 1994 年版。

唐代剑著:《宋代道教管理制度研究》,线装书局 2003 年版。

刘长东著:《宋代佛教政策论稿》,巴蜀书社 2005 年版。

吕澂著:《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版。

周齐著:《明代佛教与政治文化》,人民出版社 2005 年版。

陈霞著:《道教劝善书研究》,巴蜀书社 1999 年版。

南怀瑾著:《禅宗与道家》,复旦大学出版社 1991 年版。

郭武著:《〈净明忠孝全书研究〉:以宋、元社会为背景的考察》,中国

社会科学出版社 2005 年版。

黄小石著：《净明道研究》，巴蜀书社 1999 年版。

柳存昌著：《道教思想与苏轼美学》，济南出版社 2003 年版。

王永平著：《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社 2002 年版。

孙昌武著：《道教与唐代文学》，人民出版社 2001 年版。

张立文等主编：《玄境：道学与中国文化》，人民出版社 1996 年版。

马书田著：《中国道教诸神》，团结出版社 1996 年版。

周晋著：《道学与佛教》，北京大学出版社 1999 年版。

唐翼明著：《魏晋清谈》，人民文学出版社 2002 年版。

杨曾文著：《中国佛教史论》，中国社会科学出版社 2002 年版。

吴龙辉著：《原始儒家考述》，中国社会科学出版社 1996 年版。

余英时著：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，三联书店 2004 年版。

刘小枫著：《儒家革命精神源流考》，上海三联书店 2000 年版。

沈松勤著：《北宋文人与党争》，人民出版社 1998 年版。

顾士敏著：《中国儒学导论：因“未来”而有“意义”的历史》，云南大学出版社 2001 年版。

关履权著：《两宋史论》，中州书画社 1983 年版。

杨渭生等著：《两宋文化史研究》，杭州大学出版社 1998 年版。

朱瑞熙著：《宋代社会研究》，中州书画社 1983 年版。

龚延明著：《宋代官制总论》，中华书局 1997 年版。

冷东著：《被阉割的守护神：宦官与中国政治》，吉林教育出版社 1990 年版。

余华青著：《中国宦官制度史》，上海人民出版社 1993 年版。

张毅著：《宋代文学思想史》，中华书局 1995 年版。

王水照主编：《宋代文学通论》，河南大学出版社 1997 年版。

华山著：《宋史论集》，齐鲁书社 1982 年版。

李华瑞著：《宋史论集》，河北大学出版社 2001 年版。

《马克思恩格斯选集》，人民出版社 1995 年版。

〔日〕窪德忠著，萧坤华译：《道教史》，上海译文出版社 1987 年版。

〔法〕安娜·塞德尔著，蒋见文、刘凌译：《西方道教研究史》，上海古籍出版社 2000 年版。

〔美〕杜维明著，钱文忠、盛勤译：《道、学、政：论儒家知识分子》，上海人民出版社 2000 年版。

〔法〕爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社 1999 年版。

〔奥〕西格蒙德·弗洛伊德著，王献华、张敦福译：《论宗教》，国际文化出版公司 2001 年版。

〔波〕柯拉柯夫斯基著，杨德友译：《宗教：如果没有上帝……》，三联书店 1997 年版。

三、工具书

任继愈主编：《道藏提要》，中国社会科学出版社 1991 年版。

朱越利著：《道藏分类解题》，华夏出版社 1996 年版。

潘雨廷著：《道藏书目提要》，上海古籍出版社 2003 年版。

胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社 1995 年版。

陈兵编著：《新编佛教词典》，中国世界语出版社 1994 年版。

罗伟国著：《佛藏与道藏》，上海书店出版社 2001 年版。

王卡著：《敦煌道教文献研究》，中国社会科学出版社 2004 年版。

后 记

呈现在读者诸君面前的这本书，实际上是我四年前的博士学位论文。书稿的优劣本不应由作者自我评判，不过可以肯定的是，就基本的学术态度而言，书里的这些文字是诚实的。

2003年，我考入川大宗教所攻读博士学位，师从著名道教学者潘显一先生。四年寒暑，未敢丝毫懈怠，个中艰辛，如人饮水，冷暖自知。

求学期间，我十分庆幸地得到了导师潘显一教授的悉心栽培，论文从确定选题、推敲框架到撰写工作，都是在潘先生的精心指导下进行的。先生对后学的提携之情，自当铭记于心。

在宗教所求学期间，李刚教授、陈兵教授、张泽洪教授、陈霞教授等专家学者的传道授业，使我受益匪浅。唐大潮教授于我更有解惑之恩，有缘聆听唐先生对学问、事业和生活的理解，使我十分感念。

感谢诸位学友给予我的鞭策与支持。感谢我的同事周志、陈秀梅、朱同江、廖军、曹小娟等在资料搜集、文献录入中所作的基础性工作。在此，我还要特别感谢交大图书馆馆长高凡教授，正是因为她的鼎力相助，本论文中所亟须的文献资料才得以顺利查找。川大图书馆副馆长林平教授也为论文作者查阅资料提供了诸多方便，在此谨致谢忱。

本书得到了西南交通大学学科发展工程项目资助。我的师兄霍克功博士不辞辛劳，为本书的出版联系出版社，同门之谊，莫甚于此。

在本书即将付梓之际，我要特别感谢爱妻令狐波女士。共同走过的这

十年，不管是陋室蜗居的局促，抑或是开着老爷车出门，她都微笑着，从容淡定。正是由于她的理解与包容，我才可以不执著于物欲的羁绊，在故纸堆里平静地捡拾历史的碎片。

末了，发如是愿：和谐世界，以道相通；一切含生，并登道岸。

向仲敏

2011年7月28日