

唐宋道教与世俗礼仪

互动研究

吴羽◎著

中国社会科学出版社



ISBN 978-7-5161-2668-4



9 787516 126684 >

定价：48.00元

唐宋道教与世俗礼仪 互动研究

吴羽◎著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

唐宋道教与世俗礼仪互动研究 / 吴羽著. —北京: 中国社会科学出版社, 2013. 7

ISBN 978 - 7 - 5161 - 2668 - 4

I. ①唐… II. ①吴… III. ①道教—研究—中国—唐宋时期
②礼仪—研究—中国—唐宋时期 IV. ①B958②K892. 9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 104214 号

出 版 人 赵剑英
选题策划 李炳青
责任编辑 吴丽平
责任校对 邓晓春
责任印制 张汉林

出 版 **中国社会科学出版社**
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2013 年 7 月第 1 版
印 次 2013 年 7 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 14.25
插 页 2
字 数 241 千字
定 价 48.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换
电话: 010 - 64009791
版权所有 侵权必究



本书得到“第四十九批中国博士后科学基金面上资助二等资助金”项目资助
资助编号20110491206

引子

西晋咸宁三年（277），蜀中犍为郡发生了一起天师道首领被杀事件，《华阳国志》卷8云：

咸宁三年春，刺史浚诛犍为民陈瑞。瑞初以鬼道惑民，其道始用酒一斗，鱼一头，不奉他神。贵鲜洁，其死丧、产乳者，不百日不得至道治；其为师者曰祭酒，父母妻子之丧，不得抚殡、入吊，及问乳、病者。后转奢靡，作朱衣、素带、朱帻、进贤冠。瑞自称天师。徒众以千百数。浚闻，以为不孝。诛瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍。益州民有奉瑞道者，见官二千石长吏巴郡太守犍为唐定等，皆免官或除名。^①

唐长孺先生率先注意到了这则史料，并将之作为西晋灭蜀汉时天师道流行于蜀中的证据^②。很明显，天师道首领陈瑞被杀的深层原因是其信徒众多，影响到了西晋王朝在犍为郡的权威。

不过，从这则史料也可以看出陈瑞的天师道教团（未必与张鲁时代的五斗米道完全相同）的一些行为与世俗社会在礼仪上的冲突。“其为师者曰祭酒，父母妻子之丧，不得抚殡、入吊，及问乳、病者”，明显与世俗社会的丧礼格格不入；“作朱衣、素带、朱帻、进贤冠”，颇类官员冠服，为民而仿官服，自然与国家礼制冲突。

① 常璩撰，任乃强校补图注：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第439—440页。任乃强先生对本条的注释见第441—442页。本书标点与任先生有所不同。

② 唐长孺：《范长生与巴氏据蜀的关系》，《魏晋南北朝时论丛续编》，三联书店1959年版，第160页。

道教科律与世俗礼仪的冲突并未随着陈瑞、袁旌的被杀而终结。《赤松子章历》卷2《殓秽》曰：

《科》曰：“家有死亡，无论大小，妇人生产、大丧，殓一百日；生产女子伤身，殓一百日；入产妇房，殓三日；小儿及奴婢死，殓一月；六畜死，殓一日，在外即无殓；期丧四十日，大功、缌麻月内殓，出月即解；往丧家哭泣，其日殓；久丧无殓；丧家祭食，产妇三日及满月之食，并不可吃”。右已上诸殓不可修斋设醮上章，如在别处遇者，但以符水解之。^①

此《科》，当为《太真科》，大约成书于420—425年间^②。以“丧”、“妇人生产”为不洁，与陈瑞道团极为类同。晋宋百余年间，道教的不少信条与世俗礼仪相左如故。

唐宋道教与世俗礼仪的关系如何？前贤对此已经有了多方探讨，雷闻先生在其大著《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》已经对相关研究有详细的梳理和评述^③，与本书各专题研究相关的也已在相关章节出注，这里不必再详细罗列，从研究思路上看，大致可以分两类：一类，有学者探讨六朝道教对传统国家祭祀的继承与批判。另一类，学界着力揭示了唐宋国家祭祀礼仪中的道教因素。研究道教投龙简仪与唐宋国家礼仪者众，本书不讨论；道教参与唐宋丧礼的一般情况为学界熟知，亦不再罗列。

雷闻先生大著出版之后，就笔者寓目的论著来看，与本书论题相关的首推汪圣铎先生的大著《宋代政教关系研究》，该书对佛道二教与政治的关系有全面的考察，其中一些地方牵涉到道教与礼制^④，吴真先生的研究涉及道教致拜君亲问题^⑤，牛敬飞先生则研究了宋代东京的五岳观^⑥，道

① 《道藏》第11册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第189页。本书所用《道藏》均为此版本，不再特别注明。

② 大渊忍尔：《道教とその经典》，创文社1997年版，第456页。

③ 雷闻：《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》，三联书店2009年版，第20—23页。

④ 汪圣铎：《宋代政教关系研究》，人民出版社2010年版。

⑤ 吴真：《道教修道生活的忠与孝——以初唐“致拜君亲”论争为中心》，《现代哲学》2009年第4期。

⑥ 牛敬飞：《百年盛衰事——宋代开封城的五岳观》，《亚洲研究》（韩国）第16辑，2012年。

教与国家礼制及社会礼俗的关系研究得到持续推进。

综观学界现有成果，从史料运用上看，世俗典籍被利用的较多，道教经典中的相关史料尚待进一步利用。从研究论题看，现有成果集中在唐宋几所重要宫观和少数神灵祭祀，尚有许多问题有待探讨。

在前贤研究的基础上，本书秉持详人所略、略人所详的原则，试图从以下几个方面持续推进关于唐宋道教与世俗礼仪关系的研究。

首先，详细研究宋代的三所国家礼仪宫观——太一宫、玉清昭应宫、璇玑观，不仅考虑国家礼仪中的道教因素，也观察国家礼制对道教的制约，探究国家礼仪吸纳道教因素背后的社会、政治动因，以及在这个过程中国家对道教进行的改造与影响。

其次，我们致力于从道教内部与国家法律两个视角，借助通观与专题两种形式，来观察道教与世俗礼仪互动中各自在理论和实践上的调整与变迁，具体体现在第二章。第二章第一节，主要梳理道教在晋唐大变革时代对事师之礼、事俗之礼（与世俗社会的交往礼仪）在理论上的调整与实践；第二节，分析唐代法律对道观的定位以及对道观中各色人之间关系的界定，以期了解国家法律、世俗礼制与道教理论之间的契合点与分歧处；第三节以山西一个造像碑为中心材料，具体分析该造像碑所在道观内人员的等级结构，希望能借此凸显天师道传统、各种道教教义、国家法律、社会力量纷繁纠葛的一个侧面。

最后，以图像和形象资料为中心，探讨国家规整道教对道教图像的影响，以及世俗礼法对道士服影响世俗社会的制约。

目 录

引子	(1)
第一章 宋代国家的礼制宫观:道教与国家礼制互动的空间	(1)
第一节 晚唐两宋的十神太一信仰与国家礼仪	(1)
第二节 玉清昭应宫与宋代礼仪	(44)
第三节 南宋临安璇玑观的殿廊神像与礼仪	(93)
第二章 道教徒的身份定位与礼仪调适	(107)
第一节 中古道教事师之礼与事俗之礼窥略	(107)
第二节 《唐律疏议》所见世俗礼制对道观的规整	(135)
第三节 《赵思礼常阳天尊造像》所见山西景云观道士的等级结构 ——兼论晋唐天师道的变迁	(142)
第三章 图像与形象:道教与世俗礼制的隐性对话	(161)
第一节 文献所载唐宋时代“朝元图”考略	(161)
第二节 传武宗元《朝元仙仗图》主神组合考释 ——兼论其与唐宋道观殿堂壁画的关联	(167)
第三节 《三才定位图》考论	(182)
第四节 唐宋世俗人士穿着道服考	(192)
总结	(204)
参考文献	(208)
后记	(219)

第一章

宋代国家的礼制宫观:道教与国家礼制互动的空间

道教宫观在唐代已正式进入国家礼制，学界已有较多探讨，此不赘。宋代国家礼仪中，道观比唐代多，创建原因多样，细致考证宫观崇祀的缘起、宫观中的殿堂布局及相关礼仪，对深入了解道教与国家礼仪的互动是非常必要的，下面，我们将以宋代太一宫、玉清昭应宫、璇玑观为专题进行探索。

第一节 晚唐两宋的十神太一信仰与国家礼仪

一 引言

被目为乱世的中晚唐五代时期，各种宗教和信仰承载了很多人的希冀与梦想、野心与期盼、恐惧与痛苦，反映了许多重要的历史面相，甚至成为宋代文化的一种历史前奏。其中，有不少信仰形态曾经流行一时，现在已经随着时间的流逝、社会的变迁，成为散落在浩繁文献中的些许遗痕。十神太一信仰便是这样一种信仰。

十神太一是指君基太一、臣基太一、民基太一、五福太一、天一太一、地一太一、四神太一、大游太一、小游太一、直符太一，它们各有所主，运行自有规律，当它们运行到特定位置，地上相对应的分野就会有灾或福。

《宋会要辑稿补编》云：“太宗太平兴国初，司天楚芝兰言：‘按《太一式》有五福、君基、大游、小游、天一……凡十太一，皆天之尊神。五福所在之处，无兵役，人民丰乐，凡行五宫，四十五年一移。’”^① 而

^① 徐松辑，陈智超整理：《宋会要辑稿补编》，全国图书馆文献缩微复制中心出版社1988年版，第19页。

《太一式》起源甚早，至少可追溯至南朝梁，据文献记载，南朝梁有《太一式杂占》二十卷，隋和唐初存《太一式杂占》十卷^①，隋临孝恭撰有《太一式经》三十卷^②。唐代有《太一式经》一卷、《太一式经杂占》十卷^③，又有《太一大游历》二卷、《大游太一历》一卷^④，可以说是一脉相承。现存最早系统记载十神太一理论的典籍是唐王希明《太乙金镜式经》，稍后的是北宋杨维德等撰《景祐太乙福应经》，后者大部分内容沿自前者。现存《太乙金镜式经》并非完帙，《景祐太乙福应经》有可以补充《太乙金镜式经》之处。据《太乙金镜式经》卷5记载，确定十神太一何时运行至哪一位置的方法不是通过目验，而是通过数学运算。

十神太一信仰虽然可能在南朝已经存在，但是迄今所见，在政治、社会中发生重要影响较早是在中晚唐时期，顾颉刚、吴丽娱二位先生分别点出中唐四川节度使刘辟因五福太一运行至蜀分野而建楼、蜀杜光庭所撰罗天醮词中有十神太一的记载^⑤。逮至北宋，国家专门建太一宫供奉、祭祀十神太一，十神太一祭祀成为非常重要的国家礼仪，对此，顾颉刚和杨向奎、汪圣铎、吴丽娱、坂出祥伸、砂山稔等先生皆有论列^⑥。

然而，由于最集中记载中晚唐十神太一信仰的杜光庭的一批斋醮词确切写作时间待考，且索解不易，致使十神太一信仰在中晚唐勃兴的深层原因及其承载的历史面相尚需进一步清缕。近年来，上海古籍出版社在《续修四库全书》中影印刊布了南宋礼部太常寺编，清徐松辑《中兴礼

① 《隋书》卷34《经籍志三》，中华书局1973年版，第1028页。

② 《隋书》卷78《临孝恭传》，第1778—1779页。

③ 《新唐书》卷59《艺文志三》，中华书局1975年版，第1555页。

④ 《旧唐书》卷47《经籍志下》，中华书局1975年版，第2042页。

⑤ 顾颉刚、杨向奎：《三皇考》，《古史辨》第七册中编，上海古籍出版社1982年版，第197页；吴丽娱：《论九宫祭祀与道教崇拜》，《唐研究》第九卷，北京大学出版社2003年版，第305页。

⑥ 顾颉刚、杨向奎：《三皇考》，《古史辨》第七册中编，第189—203页；汪圣铎：《宋朝礼与道教》，《国际宋代文化研讨会论文集》，四川大学出版社1991年版，第219—231页；汪圣铎：《宋代政教关系研究》，人民出版社2010年版，第614—624页；坂出祥伸：《北宋における十神太一と九宮貴神》，《中国古代の占法——技術と呪術の周辺》，研文出版社1991年版，第184—207页；砂山稔：《王安石と道教——太一信仰との関わりを中心に——》，《日本中国学会創立五十年記念論文集》，汲古書院1998年版，第723—739页。承蒙雷闻先生指教笔者坂出祥伸先生曾撰此文，后来又承蒙中山大学陈嘉先生和日本早稻田大学博士酒井规史先生先后赐下坂出祥伸先生此文，在此谨致谢忱。

书》(蒋氏宝彝堂抄本),其中有一卷专载九宫贵神、四卷详记太一宫。尽管里面一些内容可在他处觅得,而对太一宫从殿堂、神位到礼仪运作的全面记载,实在是以此为最。可惜尚未被充分利用。

我们想做的工作是:借助推断十神太一运行位置的运算规则和相关史料,考证关于十神太一的一批史料的撰写时间,将之放在具体的历史情境中,从一个特定的角度审视中唐五代时期地方主体意识的兴起及国家认同与地方认同的表达方式,借此凸显这一时期的政治与社会变迁的一个侧面。通过细读《中兴礼书》中太一宫的记载及相关史料,判定汉唐道教经典中的太一、汉代国家祭祀中的太一、晋南朝梁两宋郊祀神位中的太一、唐宋时代九宫贵神与宋代太一宫中的十神太一之间的关系,探明宋代建太一宫祭祀十神太一的原因、动机、方法及效果,以期对晚唐至宋代国家礼仪和道教之间的互动关系有全新的认识。

关于太一信仰的研究很多,而且太一又是一个非常复杂的神格,故而有必要辨析十神太一与文献所载各种太一的关系,以便后续讨论。因此下面将首先对此进行讨论。

二 十神太一与汉唐各种太一的关系辨析

透过前贤对先秦汉魏晋隋唐时代的太一信仰与祭祀的多方探讨^①,可以看出,晋末至隋的太一信仰形态大宗有三:一是国家礼仪中,太一作为星神之一被继续祭祀,但是已经没有汉代显赫的地位;二是太一信仰在道教经教体系中的存在与发展;三是在方术中的不断运用。三者或有交叉之处、互动之时,不过整体上看,仍然界限分明。

逮至唐宋,国家礼仪层面的太一祭祀中,九宫贵神和十神太一祭祀非常引人注目。九宫贵神祭祀于唐玄宗时在国家礼仪中突起^②,安史乱后,其礼或有隆杀、其祭或曾间断,纵观两宋,其礼并未全废,吴丽娱先生曾

① 众多学者对先秦至两汉太一信仰及图像进行了深入研究,刘屹先生不仅有全面的评述,而且有新的进展,参见刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,中华书局2005年版,第147—199页。

② 参 Victor Xiong (熊存瑞), "Ritual innovation and Taoism under Tang Xuanzong", *T'oung Pao* 82, 1996, pp. 258—316. 松浦千春:《玄宗国家祭祀と王権のシンボリズム》,《古代文化》第49卷第1期,1997年版,第47—58页。

借此探讨唐宋国家祭祀礼仪的发展^①，对我们有重要启发。

那么，十神太一与汉唐道教经典中的太一、汉代国家祭祀中的太一、晋南朝梁两宋郊祀神位中的太一、唐宋时代的九宫贵神是否有关？十神太一巡行理论源于何种系统的学问？

首先，我们认为十神太一并非汉唐道教神祇，也与道教经典中的太一无关。理由有二：

1. 迄今为止，晋唐道经中未见前述太一宫中的十神太一名称。因此，十神太一并非汉唐道教神祇。2. 汉唐道经中确实有太一，但与晚唐五代祭祀的十神太一并非同一神格。东汉时代的《老子中经》中，太一被张扬到无以复加的程度，无论宇宙生成，还是人体生成，抑或修道成仙，都与太一紧密相关^②。十神太一无此种特点。在晋唐各派的道教经典中，太一充当的角色并不完全相同，是一个非常复杂的神格。总括而言，有几个共同点：①都将太一纳入了自己的经教体系。②都突出太一和人体身神生成的关系。③都认为太一具有掌握修道人“命籍”、“符籍”的职能，都承认太一会定期下降检视人间善恶，可以将精勤修道者接引上天。④都强调修习本派经典是得到太一保护、青睐的先决条件。道教经典中太一的职掌与特点均与十神太一无关。我们对此曾有较为详细的考察^③，为防过于枝蔓，此处不赘。

其次，十神太一与汉代国家祭祀中的太一、晋南朝梁乃至两宋代国家郊祀中的太一不同，也与唐宋时代的九宫贵神不同。太一信仰经过先秦以来的整合，在汉武帝时成为国家祭祀的最高神，之后地位下降^④。十神太一与汉代国家祭祀中的太一名称、数量均不同。因此两者并无直接关系。

① 吴丽娱：《论九宫祭祀与道教崇拜》，见《唐研究》第九卷，第283—314页。

② 关于《老子中经》的成书年代及研究参见施舟人《〈老子中经〉初探》，施舟人：《中国文化基因库》，北京大学出版社2002年版，第101—106页。《老子中经》存于《云笈七签》卷18、19，见《道藏》第22册，第132—147页。

③ 参见吴羽《晋唐道教经典中的太一信仰》，吴羽：《唐宋礼典与社会变迁——以〈中兴礼书〉为中心》，中山大学博士论文2007年，第217—237页。

④ 关于先秦至汉代的太一，前人的研究成果丰富，刘屹先生有通盘把握和评述，并有不少新见，参见氏著《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，第147—199页。这里不再一一列举。本文叙述参照了前贤的研究。

晋、南朝梁国家郊祀神位中的太一并无异名^①，所以两者并无关系。宋代郊祀神位中也有太一、天一，直至南宋，都是如此，《中兴礼书》卷4中载郊祀神位，已阶第二龛第一位是太一、第二位是天一^②，没有十神太一的名称。《中兴礼书》中保存了太一宫完整的从祀神位，其中有天一紫炁星君、太一月孛星君^③，说明宋人确切知道十神太一和一般国家祭祀中的太一星神是不同的神祇。

唐宋时代的九宫贵神共有九神，分别是招摇、轩辕、太阴、天一、天符、太一、摄提、咸池、青龙，祭祀时间是春秋二孟，祭祀方式是坛祭。太一宫中的十神太一神名、祭祀时间、祭祀方式均与之不同。而且，《中兴礼书》卷131记载这九位神灵是十神太一的从祀神（后面会引用，此不赘）。因此，两者并无直接的继承关系。

最后，我们认为十神太一巡行理论并非来自道教经典，而是属于中国传统的“五行”学说。理由如下：

楚芝兰认为十神太一巡行理论来自《太一式》。《太一式》至少可追溯至南朝梁，前揭南朝梁《太一式杂占》二十卷、隋和唐初所存《太一式杂占》十卷，隋临孝恭撰有《太一式经》三十卷、唐代有《太一式经》一卷、《太一式经杂占》十卷、《太一大游历》二卷、《大游太一历》一卷，均被归入“五行”类，与道教经典归属判然有别，这说明时人并不认为此类典籍与道教或道教经典有关。顾颉刚先生、吴丽娱先生前揭文指出，唐代王希明的《太乙金镜式经》中已经有十神太一的名称及相关理论，这是一个重要的发现。王希明“开元时以方技为内供奉，待诏翰林”^④，目前尚没有史料表明王希明是道士。如所周知，唐代翰林院中多方技、艺术之士，也有僧人、道士待诏其中，既然没有材料说明其是道士，而有材料说他是方技待诏翰林，我们倾向认为王氏并非道士，而是方士。从《太乙金镜式经》的理论来源看，吴丽娱先生据《四库全书总目提要》指出此书乃仿《易历》而作，有可能与《周易乾凿度》这样的

① 参见《晋书》卷19《礼志上》，中华书局1974年版，第584页；《隋书》卷6《礼仪志一》，第108页。

② 《中兴礼书》卷4《郊祀神位》，《续修四库全书》第822册，第24页。

③ 《中兴礼书》卷131《太一宫一》，《续修四库全书》第822册，第468页。

④ 《四库全书总目》卷109，中华书局1995年版，第929页。

纬书，及《太乙阴阳》、《太一九宫占》之类的阴阳家著述有关^①，而这些典籍均非道经。从道教经典的收集来看，《道藏》中并无以上诸书，且迄今尚未发现晋唐五代道经征引之。

晚唐五代，道教宗师杜光庭明确指出这一理论与《历纬》一类的古星官之书有关。《全唐文》卷938杜光庭《罗天醮太一词》云：

臣伏按《历纬》，今年大游、四神在雍秦之分，小游、天一次梁蜀之乡，地一居于坤宫，月孛临于井宿。仰披天度，缅甸灾期。省已拊心，伏增忧惕。是敢按遵元格，崇启坛场，修黄箓宝斋，备罗天大醮，辄披元蕴，敷露真文。伏冀尊神迴景上元，贻休下土，旁垂禎貺，永息灾躔，赐臣封境乂安，龙神辑睦，生灵康泰，远近昭苏，疵疠无侵，干戈弭戢。唯虔修奉，上副神功。不任。^②

同书同卷《罗天醮岳读词》云：

今以阴阳所运，《历纬》所甄，天一、小游既移于梁蜀……仰惟天度，伏用震惶。窃以臣叨荷宠恩，久司藩屏，封圻六镇，襟带重江。水惟四渎之尊，山居五岳之长……是敢斋陈黄箓，醮启罗天，冀众圣之垂光，会万灵而降福，共安天步，永奉帝图。荡昏瞠于神京，重瞻圣日；混车书于海宇，克保唐年。臣境土安宁，生灵舒泰，边无烽燧，俗洽讴歌，息未兆之灾躔，解已往之愆咎。^③

杜光庭很明确地说，十神太一运行至某分野为本地带来灾祸，是根据《历纬》所作的推断。据《毛诗正义》孔颖达疏云“《古历纬》及《周髀》皆言周天三百六十五度四分度之一”^④，杜光庭所引虽然不能坐实就是孔颖达所引之书，但是《古历纬》既为推步天文之书，而前述和十神太一有关的诸类典籍又不可能凡事自创，我们倾向认为这些典籍的理论来

① 吴丽娱：《论九宫祭祀与道教崇拜》，《唐研究》第九卷，第291页。

② 《全唐文》，中华书局1983年版，第9762页。

③ 同上书，第9762—9763页。

④ 《毛诗正义》，北京大学出版社1999年版，第720页。

源,当和《古历纬》属于同一类书籍,即源远流长的纬书或古星官之书。

而且,杜光庭乃晚唐五代道教宗师,其道教素养毋庸置疑,对道教中的太一天尊信仰更是非常熟悉^①,在醮词中也提到过太一天尊^②,却并没有引用道经来说明十神太一的巡行观念,而是引用《历纬》。这从反面说明包括大游、四神、小游太一在内的十神太一巡行理论,在道教中并没有系统论述,而是由于当时的皇帝、太子以及整个社会都很重视这种理论,道教徒才开始通过道教仪式介入。

总之,我们认为:十神太一与汉唐道教经典中的太一、汉代国家祭祀中的太一、晋南朝梁两宋国家郊祀神位中的太一、唐宋时代的九宫贵神不同。十神太一巡行至某分野会产生某种后果这种理论,属于“五行”学说,学术渊源至少可追溯至南朝梁,或可溯至更早的星官之学,但并不是道教的理论。

十神太一巡行理论主张十神太一的运行会为某一地区带来灾、福(本文下面会具体说明),那么该理论一旦被广泛传播,便易引起社会不安,所以国家或对此种理论的控制很严,唐代就明令禁止私人收藏相关书籍,《唐律疏议》卷9严格禁止私人有《太一式》^③。因此,在国家强盛、社会稳定时,这种理论没有太大的影响,一般只是少数人,或者国家主管天文的官员对之比较重视。而在社会动荡之际,这种理论便有了迅速传播的条件,会加深社会不安的程度。下文将以具体的史实说明中唐至五代时期十神太一巡行理论和信仰的影响与特点。

由于中晚唐一批史料的年代需要借助十神太一的运行理论进行推算,所以下面将先梳理十神太一运行的规律与算法,然后按时间顺序讨论相关问题。由于几乎每一份关键文献都需要考证年代,为免令人目眩,笔者将把部分考证放在注释中。

三 十神太一所主与算法

确定十神太一某时运行至何分野的基本算法是:先用“积年”除以周期(某一神走完其应运行的所有宫或邦需要的时间),直至剩下不满一

① 参见吴羽《晋唐道教经典中的太一信仰》。

② 《全唐文》卷941《太子为皇帝醮太乙及点金策灯词》,第9785页。

③ 刘俊文:《唐律疏议笺解》,中华书局1996年版,第763页。

周期的年数，然后再用这一余下的年数除以每运行一宫所需的年数，便可得出已经运行了多少宫或邦，仍未除尽的余数，便是进入下一宫的年数，再根据该神命起之宫或邦，即可具体指出该神所在的宫或邦。开始运行的宫（邦）被称为“命起”几宫（邦）。由于后面将较多用到这一算法，各神所主也对此研究有重要意义，现先根据《太乙金镜式经》（《景印文渊阁四库全书》本）卷5的记载，将与十神太一相关的要素列表如下^①，“积年”是从纪元开始至开元十二年（724）。

表 1—1 十神太一相关要素

神名	积年(年)	运行情况	每宫年数	所主
君基太一	285011	命起戌邦，顺行十二邦	30	君基所临之地至，宜服其地，或幸其方，以应兆也
臣基太一	285011	命起戌邦，顺行十二邦	3	臣基所临之分，宜进献以供圣人
民基太一	285011	命起戌邦，顺行十二邦	1	
五福太一	13331	命起黄秘宫，顺行五宫（黄秘宫、黄始宫、黄室宫、黄庭宫、玄师宫）	45	所临之分无兵革、疾疫、饥荒、水旱之灾
大游太一	13331	命起第七宫，顺行八宫，不游第五宫（笔者按：共九宫，因不游第五宫，所以称“顺行八宫”）	36	大游太乙者，巡考八宫，与小游同宫，一考三十六年，十二年治天，十二年治地，十二年治人，考较人君善恶，二百八十八年一周而行其伐。太乙在阳宫，辽东不见兵；太乙在阴宫，蜀汉可以全身。八、三、四、九为阳宫，二、十、七、六、一为阴宫

^① 坂出祥伸先生已经注意到《太乙金镜式经》中关于十神太一的推算法，并借之考察五福太一的运行和太一宫的修建问题，确为卓见，给人很多有益的启发，参见坂出祥伸《北宋における十神太一と九宮貴神》，《中国古代の占法——技術と呪術の周辺》，第184—207页。不过坂出祥伸先生只关注五福太一的运行规律及其与太一宫的问题，对其他九位太一的相关情况未予关注，本文重在详列诸要素，以明确其运算法则及所主，与坂出祥伸先生研究目的不同，正因如此，本表所列内容与坂出祥伸先生总结十神太一情况时详略、内容均有所不同。

续表

神名	积年(年)	运行情况	每宫年数	所主
小游太一	3361	命起一宫,顺行八宫,不游中五	3	(小游所在考治之地兵丧、水旱、流亡、饥谨、终失其地)
四神太一	3361	命起一宫,顺行尽九宫又以绛宫、明堂、玉堂接之	3	水神也,纪纲,有道之代则昌,无道之代则殃。若临克贼之乡,兼君无道,则兵革、水旱、饥荒也
天一太一	3361	命起六宫,顺行尽九宫又以三宫(笔者按,即绛宫、明堂、玉堂)接之	3	金神也,取六宫金气,主兵革,若累年兵革相接者,天一临之,即有胜负,为金能决断,主兵丧也
地一太一	3361	命起九宫,顺行九宫又以绛宫、明堂、玉堂接之	3	(土神也,掌地之主,而浮载同行,所守之宫主兵丧,若临无道之邦,即五谷荒歉、庶民流亡、地震山崩、虫生、灾异)
直符太一	3361	命起五宫,顺行尽九宫又以三宫接之	3	火神也,乃天帝之使者,天遣观察理道于万民,若临无道之邦,即兵革、水旱、疾疫、饥谨、流亡也

上表有几个问题须事先说明,(1)十二邦,《太乙金镜式经》卷10“推九州域名法”载:子周、丑韩、寅楚、卯郑、辰晋、巳吴、午秦、未宋、申齐、酉鲁、戌赵、亥燕。(2)“运行”栏,五福太一所云五宫是指:一宫黄秘宫,在西河之乾地,西北方也;二宫黄始宫,在辽东之艮地,东方也;三宫黄室宫,在东吴之巽地,东南方也;四宫黄庭宫,在西蜀之坤地,西南方也;五宫玄师宫,在京都洛阳之地,中原也。九宫:一宫在乾,主冀州、并州;二宫在离,主荆州;三宫在艮,主青州;四宫在震,主徐州;五宫在中,主豫州;六宫在兑,主雍州;七宫在坤,主梁益州;八宫在坎,主兖州;九宫在巽,主扬州。三宫:绛宫,主交州;明堂,主益州;玉堂,主幽州,以上并据《太乙金镜式经》卷2及卷8。(3)“所主”栏,带括号内容是《太乙金镜式经》失载,据《景祐太乙

福应经》卷5补。因为通过对比，后者显然大多数内容沿自前者。而现存《太乙金镜式经》并非完帙，如《太乙金镜式》目录中有地一太一推算法，而现存书中并无相关内容。（4）本表地一太一的内容系据《景祐太乙福应经》卷5补。

运行规律与算法既明，十神太一何时运行于何分野便如在指掌，下文所用史料主要牵涉到的是运行至雍州、梁州、益州分野的情况，时间是中晚唐，为免后面考证过分烦琐，现经过运算，将会用到的情况罗列于下：

臣基太一于显德七年（960）至建隆三年（962）在辰邦晋分野。五福太一于贞元二十年（804）至大中二年（848）、天圣七年（1029）至熙宁六年（1073）在西蜀之坤地。大游太一于乾宁元年（894）一天成四年（929）在雍州。四神太一于咸通十二年（871）至咸通十四年（873）、天祐四年（907）至开平三年（909）、天福八年（943）至开运二年（945）在雍州，开平四年（910）至乾化二年（912）在梁州、益州分野。小游太一分别于中和三年（883）至中和五年即光启元年（885）、天祐四年至开平四年（910）、长兴二年（931）至长兴四年（933）在梁州、益州分野，于天复四年（904）至天祐三年（906）在雍州分野。天一太一于天祐四年（904）至开平四年（910）在明堂宫益州分野。地一太一于大中四年（850）至大中六年（852）、光启二年（886）至光启四年（文德元年，888）在七宫梁州、益州分野，于咸通六年（865）至咸通八年（867）、乾宁五年（光化元年，898）至光化三年（900）在明堂益州分野。直符太一开平四年（910）至乾化二年（912）在明堂益州分野，应顺元年（清泰元年，934）至清泰三年（天福元年，936）在七宫梁州、益州分野。

四 晚唐十神太一信仰的公开化与西川地方主体意识的增强

十神太一理论是占卜某地吉凶的理论，一旦广泛传播，很容易引起地方社会的不安，也容易被别有用心之人利用，从而成为社会动乱的一个诱因，所以唐初便明确禁止私人收藏、研习、传播《太一式》^①。

安史之乱后，唐代对地方的控制大不如前，对中央而言，不听号令的地方政府越来越多，中央害怕有人利用一些理论在地方挑起事端；就地方

^① 刘俊文：《唐律疏议笺解》卷9《玄象器物》，第763页。李零先生已经指出此点，参《中国方术考（修订本）》，东方出版社2001年版，第42页。

政府或割据势力来讲,必须花心思处理中央政府以及与邻境的关系,从而更加关心本地的安危。于是,包括《太一式》在内的占卜地方吉凶的理论有了传播的土壤。

尽管唐初法律已禁私人收藏、习学、传播《太一式》,但是在新形势下,朝廷于代宗大历二年(767)正月癸酉(二十二日)^①又专门下敕重申此禁,敕文云“玄象、气局、天文图书、讖书、《七曜历》、《太乙》、《雷公》式等,私家并不合辄有。自今已后,宜令天下诸州府切加禁断”,委托本道观察节度使与刺史、县令“同为捉搦”,在乡村要路张榜明示,“并勒邻伍递相为保”,如果先前有收藏此类书籍的,必须在敕文到达之日起十日内交送相关官司,由本州刺史当众焚毁。如果有人收藏不交,允许告发,被告发者“先决杖一百,仍禁身闻奏”,告发者不管有官无官,“每告得一人,超资授正员官,其不愿任官者,给赏钱五百贯文,仍取当处诸色官钱。三日内分付讫,具状闻奏。告得两人已上,累酬官赏。其州府长吏、县令、本判官等,不得捉搦,委本道使具名弹闻奏,当重科贬。两京委御史台切加访察闻奏,准前处分”。敕文最后说“咨示方面勋臣,泊十连庶尹,罔不诚亮王室,简于朕心,无近宵人,慎乃有位,端本静末,其诫之哉”^②。

朝廷此诏并非一时兴起,大历元年(766)十二月,周智光跋扈,不把中央放在眼里,不仅杀死陕州监军张志斌,甚至说“此去长安百八十里,智光夜眠不敢舒足,恐踏破长安城,至于挟天子令诸侯,惟周智光能之”。大历二年(767)正月丁巳(六日)至甲子(十三日)郭子仪等平定了周智光叛乱,而淮西节度使李忠臣入朝,也是只顾自己利益,无视中央权威,以收华州为名,帅所部兵大掠,自潼关至赤水二百里间,财畜殆尽,己巳(十八日),唐王朝不得不“置潼关镇兵二千人”^③。四天之后,

① 陈垣:《二十史朔闰表》,古籍出版社1956年版,第98页。以后所有干支纪年、月、日的转换均采用陈垣先生此书,月、日均为当时之月日,而非公元之月日,不再一一注明。

② 宋敏求:《唐大诏令集》,商务印书馆1959年版,第566页。《文苑英华》卷465《勅天文图讖制》,中华书局1966年版,第2377页。《旧唐书》卷11《代宗纪》,第285—286页。《册府元龟》卷64《帝王部·发号令三》,中华书局1960年版,第717页。按,《唐大诏令集》云此敕在大历三年正月,《旧唐书》、《册府元龟》、《文苑英华》云在大历二年,且《旧唐书》、《文苑英华》均云在大历二年正月癸酉,今从《旧唐书》、《文苑英华》。

③ 《资治通鉴》卷224,中华书局1956年版,第7192—7194页。

朝廷就下了上述敕文，明确表示地方长官和政府不得接近懂《太一式》等占卜理论的人，甚至将是否准守此敕提高到是否“诚亮王室”的程度。很明显，这是因为当时的政治军事局势紧张，中央政府害怕《太一式》等书被地方上别有用心的人利用来宣传某地吉凶，从而增强地方认同，减弱国家认同，无视中央权威，对政局造成不利影响。

在此背景下，若有地方明目张胆祭祀、迎奉、宣传十神太一，无疑在政治上具有高度的象征意义，既可视为地方对中央权威的公然挑衅，亦可看作是中央对地方失控的一个标志，自然也可理解为该地地方认同超过了国家认同，形成了鲜明的地方主体意识。

恰如前贤揭示的那样，唐代较早和五福太一发生关系的是中唐的西川节度使刘辟，但是刘辟是什么时间，为什么和十神太一发生关系呢？这就有必要首先对关键性的文献，即《文苑英华》卷800所载符载撰《五福楼记》的时间进行考证，该文有云：

……是以我尚书刘公有丽谯之制，建嘉名者，其有旨乎？曰：太一五福，游乎神宫之三年也。先是，兹楼北向之庭也，穹崇弘敞，实惟古制。公之家每断大事，行大宴，威仪四设，必在于是。缙绅笏豆陈乎上，麾幢钲鼓罗乎下……公……佐故太尉之幕二十年矣，宾主神交，中无猜肠，薨落之际，以柄授手。居无几，今天子双旌千乘而褒宠之……实为天府号令……自纓弁至于椎髻，鲐背至于稚齿，莫不冠带其法制，饮食其恩信……然后结构之兴，出我余力。况其新栋宇，重威容也；陈享宴，均慈惠也；肆观览，省风俗也；采讴谣，裨政教也。岂止穷欢娱、供视听，临江迟客、当宵待月而已哉！^①

此文作于韦皋去世、刘辟据蜀期间。按，永贞元年（805）十二月己酉（十四日）朝廷授刘辟为“成都尹剑南西川节度使”，元和元年（806）正月丙寅（二十三日）朝廷下诏伐蜀^②，则符载此记必在这两个时间点之间。据五福太一的相关算法推算，五福太一当于贞元二十年进入黄庭宫，在西蜀坤地，文云“游乎神宫三年”，即唐宪宗元和元年（806），可知此

① 《文苑英华》卷800，第4280页。

② 《旧唐书》卷14《宪宗纪上》，第414—415页。

文作于唐宪宗元和元年（806）正月，且在二十三日之前，五福楼也建于此前。为什么刘辟要在此时大张旗鼓建五福楼呢？

除了因为五福太一所临分野“无兵革、疾疫、饥荒、水旱之灾”，对本地是吉兆之外，还和当时的政治形势紧密相关。

如所周知，西川对唐王朝具有重要的意义。且不论唐玄宗、唐僖宗在被逼无奈时均选择幸蜀。建中四年（783），唐德宗被逼逃出长安，张延赏在西川“贡奉供亿，颇竭忠力焉”。“驾在梁州，倚剑南蜀州为根本。”德宗回到长安的次年（贞元元年，785年）便征张延赏为“中书侍郎同中书门下平章事”，虽因其与李晟不和而改授左仆射^①，足见西川及其长官在朝廷中受重视的程度。代张延赏为剑南西川节度使者则是在德宗被逼出长安时竭忠王室的韦皋，韦皋镇蜀二十一年，直至永贞元年（805）八月死在任上，本传称韦皋“其从事累官稍崇者，则奏为属郡刺史，或又署在府幕，多不令还朝”，可以说韦皋时代的西川虽然听命于中央，但是其地方官吏和韦皋的幕僚却几乎都成了韦皋的私人，韦皋去世，行军司马刘辟自称西川节度留后，率成都将校上表请降节钺，朝廷不许，除刘辟给事中，便令赴阙，刘辟不奉诏，唐宪宗初即位，“以无事息人为务”，遂授刘辟检校工部尚书，充剑南西川节度使，而刘辟“益凶悖，出不臣之言，而求都统三川”，还“举兵围梓州”，遂有元和元年（806）正月高崇文等人帅兵伐蜀，并于九月活捉刘辟，押送长安，宪宗质问他为何反叛时，刘辟自辩说：“臣不敢反，五院子弟为恶，臣不能制。”^②可见，经过韦皋二十一年的经营，在西川形成了一批既得利益者，刘辟就是他们的代表和代言人，西川地方人士的地方主体意识得到了大大的加强。

刘辟在元和元年（806）高崇文伐蜀前夕公然为五福太一在蜀而建楼，对刘辟而言，是为了安抚和凝聚本地人心，证明和表达自己控制蜀地的正统性，进一步加强蜀人对自己的认同；对国家而言，刘辟此举无疑是对中央政府权威的蔑视与挑衅。刘辟建五福楼事件是西川地方主体意识增强在信仰和仪式上的一种表达。

高崇文伐蜀成功，不仅意味着将蜀地重新收归中央，也是对西川地方主体意识的重击，当然也打击了五福太一所至之方无兵灾的理论，十神太

① 《旧唐书》卷129《张延赏传》，第3608页。

② 《旧唐书》卷140《韦皋传附刘辟传》，第3826—3828页。

一信仰随之在西川暂归消歇。

随着唐中央政权的持续衰落，十神太一信仰再次在西川登场。杜光庭《中和周天醮词》透露出重要的消息，鉴于需根据其中的史实推定相关年代，我们将作较长征引，其文曰：

臣以庸虚猥当大任，极台衡之秩，居藩屏之崇。虽倾捧日之心，莫著匡君之绩。顷以四郊多垒，中国不宁，戎马载驰，兵车尚驾。或近臣肆逆，或远镇辜恩，才灭巢巢，初回銮辂；又闻薄伐，再致省巡。凡在人臣，岂胜愤惋？惟炷香冥想，望圣祖之贻休；拜表祈真，待阴兵之助役。果见伪王孽相，连颈歼夷；凶帅朱致（笔者按：当为攻之误），继踪斩馘。缅惟幽赞，更切明诚。近又太一运行，已照蜀分，五星移度，或在身官。虑薄德所招，即凶灾荐至，常加惕励，罔敢遑宁。遂有郑君雄、韩球两地结连，遽兴兵甲……臣所以上祈至道，明祷真灵，志先忧国忧人，诚匪为家为己，由是上天悔祸，大道降灵，包藏者寻就诛锄……封疆继静，凋瘵旋苏，韩球败亡，君雄枭戮……是用凝神叩寂，拜手归心，陈谢恩谢过之仪，沥祝地祝天之恩，庶祈玄圣……蠲除愆咎，弭息灾凶……更邻近境，绵亘数州，山寨相望，久为凶逆，欲恃其蜂合蚁聚之势，仗锄耰白挺之徒，垂二十年，不宾睿化。拟因揭瓠之便，将申破竹之功，为国诛奸……伏惟俯鉴奏陈，克回明祐，使昌、泸、梓、遂，永无蛇豕之灾；草木藂林，尽化锋铤之状，咸知帝力，主复王谣。然后畴赏龟城，拜章凤阙，弢弓解甲，归马休牛，长谐鱼水之欢，克畅君臣之道。^①

醮词中讲到唐僖宗第二次被逼出长安，朱玫被诛，而我们知道，朱玫在光启二年（886）十二月被王行瑜所杀，唐僖宗于文德元年（888）二月回到长安^②，本醮词未提及僖宗重返长安之事，则本醮词的使用年代必然在光启二年十二月至文德元年二月之间。

接着，醮词讲到韩球和郑君雄侵犯西川被诛之事，史载韩球、郑君雄

① 《广成集》卷10，《道藏》第11册，第280页。

② 《资治通鉴》卷256，第8341页；《资治通鉴》卷257，第8374页。

分别于中和二年(882)十一月和光启二年(886)被诛^①,也证明此醮词在光启二年之后使用。

根据前述各种太一运行分野的算法推算,只有主凶的地一太一光启二年(886)入七宫,在梁州益州之分,故上文云“太乙运行,已照蜀分”指的就是地一太一已照蜀分。这又证明此醮文在光启二年之后。同时,我们计算地一太一光启二年入七宫能和其他史料对应,表明我们利用十神太一运行规则来推算史料所说史实的年代是可靠的。

光启三年(887)三月,利州刺史王建招募溪洞酋豪,攻下陈敬瑄、田令孜心腹杨茂实控制的阆州^②,本醮词中讲到光启二年十二月朱玫被诛,而不提光启三年三月王建攻打阆州这样的大事,说明此醮文在887年三月之前。

如此看来,醮词名中之“中和”必非唐僖宗之年号,而是指“中和节”。唐德宗于贞元五年(789)采纳李泌建议,以二月一日为中和节,“是日进农书,司农献穰稔之种,王公戚里上春服,士庶以尺刀相遗,村社作中和酒,祭句芒神,聚会宴乐,名为飧句芒,祈年谷”^③。所以,本醮词使用于光启三年二月一日中和节。

时间既明,我们可对十神太一信仰再次出现的历史情境进行分析。如所周知,唐僖宗幸蜀前后,中央最有权势者为宦官田令孜,而西川正是与田令孜关系最亲密的藩镇,节度使乃是田令孜之弟陈敬瑄。僖宗自蜀还京后,田令孜权势更重,随即与王重荣发生矛盾,结果被王重荣联合李克用击败,仓皇中挟持僖宗出京^④。在宦官杨复恭和地方藩镇的压力下,田令孜不得不于光启二年四月荐杨复恭代己,自除西川监军使,往依其弟陈敬瑄控制的西川,并于十一月到达成都^⑤,西川成为在中央政治斗争中失败的田令孜兄弟的最后巢穴,不保住西川,必死无疑。而这时,形势对西川却很严峻。占据中央,和王重荣、李克用关系良好的宦官杨复恭迟早要清算田令孜兄弟。光启三年正月,朝廷除顾彦朗为东川节度使,杨守亮为山

① 《资治通鉴》卷255,第8282页;《新唐书》卷189《高仁厚传》,第5473页。

② 《资治通鉴》卷256,第8346—8347页。

③ 《唐会要》卷29“节日”,中华书局1955年版,第544页。

④ 《旧唐书》卷184《田令孜传》,第4771页。

⑤ 《资治通鉴》卷256,第8334、8341页。

南西道节度使^①，杨守亮为杨复恭堂兄杨复光之假子^②，对西川形成了夹击之势，利州刺史王建又虎视阆州。田令孜、陈敬瑄兄弟及西川确实处在极其危险的境地。

二月一日中和节本该是百辟献农书，君臣劝农相欢的良时令节^③。田令孜、陈敬瑄兄弟却在此时举行禳灾醮仪，并在醮词中先痛斥把僖宗和田令孜赶出京师之人，再以更大的篇幅叙述自己诛杀韩球、郑君雄，无疑是在为自己统治西川的合法性找借口。醮词最后说“然后畴赏龟城，拜章凤阙，弢弓解甲，归马休牛，长谐鱼水之欢，克畅君臣之道”，表明田令孜兄弟对唐僖宗还有一线希望，但是“克畅君臣之道”的前提是“使昌、泸、梓、遂，永无蛇豕之灾；草木藂林，尽化锋铤之状”，西川能归自己统治，邻境不来侵犯，赢得和平，在此时的政治情境下，无疑是一种和中央对抗的婉转说法，因此该醮词可以视为西川地方主体意识的一种表达方式。

这次中和节周天大醮 23 天之后，光启三年二月戊辰（二十四日）朝廷便下令削夺田令孜官爵，陈敬瑄拒不执行诏令^④，标志着西川正式和中央决裂。

王建于大顺二年（891）攻破成都之后，虽然表面上尊奉中央王朝，实际上却不听号令，中央也无力控制西川，西川的地方主体意识更加浓烈，而十神太一中主凶之神也被更频繁地提到、祭祀乃至利用。杜光庭《川主周天南斗醮词》曰：

伏以蜀之星躔，上当鹑首；蜀之分野，下接坤维，当申未之方，在参井之度。今以土星对照，金火正临，五鬼方寄于二宫，地一将移于益部。恐政乖慈育，法爽哀矜，野有怨嗟，人罹灾眚。又行年之内，本命之中，刑克衰微，虑成灾厄。敢以正阳令月，丙午良辰，虔备醮祈，以申忏悔。伏冀大开恩宥，俯念精修，解天文地分之凶，去三命五行之咎，曲廻禎貺，永锡乂安。誓倾求理之心，以答好生之

① 《资治通鉴》卷 256，第 8344 页。

② 《旧唐书》卷 184《杨复光传》，第 4773—4774 页。

③ 参见朱红《从中和节看唐代节日民俗》，《史林》2005 年第 5 期。

④ 《资治通鉴》卷 256，第 8344 页。

泽。不任。^①

按，文中云地一太一“将移于益部”，则未至也。据推算，地一太一于光启二年入七宫，光化元年入明堂宫，均在蜀之分野。则此文可能作于光启元年（885）或乾宁四年（897），文云“正阳令月”，指的是四月。然而，杜光庭光启元年正月随唐僖宗启程返长安，十二月和唐僖宗一起被逼逃出长安，之后才回翔成都^②，不可能于光启元年四月在蜀地为“川主”做周天大醮。因此，此文当作于乾宁四年。醮词云“敢以正阳令月，丙午良辰，虔备醮祈”，则本仪式在四月丙午（一日）举行，故此处“川主”是指王建。

地一太一主凶，已如前述。在地一太一即将照临蜀分之时，加以“土星对照，金火正临，五鬼方寄于二宫”，使得王建心中很是不安，所以才举行周天大醮，祭祀南斗，“解天文地分之凶，去三命五行之咎”。王建在醮词中把本地灾福和本人灾福紧密联系在一起，为本人和本地祈福，不提唐王朝，喻示着王建的地方认同极强。

三年之后，即光化三年（891）四月十九日，当地一太一将要离开蜀分的时候，加上其他天象主凶，王建又举行了祭祀仪式祈福，事见杜光庭《川主令公南斗醮词》^③。王建还在举行周天大醮时旗帜鲜明地醮祭地一太一，为本地祈福，希望蜀境安宁，时和岁丰，兵革不做，见杜光庭《川主周天地一醮词》^④。

① 《广成集》卷8，《道藏》第11册，第266—267页。

② 关于杜光庭随唐僖宗回长安事，请参见周西波《杜光庭道教仪范之研究》，新文丰出版公司2003年版，第26—27页；罗争鸣：《杜光庭道教小说研究》，巴蜀书社2005年版，第47—48页。

③ 《广成集》卷8，《道藏》第11册，第266页。我们之所以将此文此事断在光化三年四月十九日，是因为该醮词中讲到“地一移宫，将离益部”，而地一太一光启四年（文德元年）在七宫是最后一年，陈敬瑄为西川节度使；光化三年在明堂是最后一年，王建为节度使。若此文在光启四年，则做醮者当为陈敬瑄，光启三年王建攻打成都，光启四年（文德元年）三月王建又大掠西川，正像光启三年醮文反映郑君雄被诛一样，本醮文中应反映与王建交战之事，然而本文中并无反映，故此文不可能作于陈敬瑄据蜀时期，而应当作于光化三年，文曰“正阳之月”，即四月，醮词又云“丙午之辰”，据陈垣《二十史朔闰表》，本年四月月戊子朔，则丙午为十九日，故此文用于光化三年四月十九日。

④ 《广成集》卷8，《道藏》第11册，第267页。杜光庭此文无纪年，我们断在此年的理由同《川主令公南斗醮词》，此不赘。

唐昭宗天复三年（903）八月，王建进爵蜀王^①。之后，因十神太一运行所带来的恐惧并未消失。杜光庭有《蜀王为月亏身宫于玉局化醮词》^②，尽管天象并非十神太一降灾，而是“月亏身宫”，但是在醮词中，仍然提到“十神行太乙之令，统御吉凶”。

由上可知，陈敬瑄时期还只是在中和节醮词中顺带提及地一太一的运行，而到了王建踞蜀时，已经频繁而毫不掩饰地提及地一太一，甚至还有专门针对地一太一的醮词和法事。十神太一祭祀逐渐明确化和专门化了。更加值得注意的是，杜光庭所做的这些醮词和法事主要为王建和蜀地祈福。这是地方主体意识更加浓烈的一种表现，十神太一祭祀也逐渐成为地方主体意识在仪式和宗教信仰中的一种重要表达形式。

天祐四年（907）朱温将要篡唐之际，十神太一信仰再一次在蜀地激起波澜并被利用。《李延福为蜀王修罗天醮词》云：

……臣夙荷玄休……数千里之山河，周旋六镇；十七年之临抚，宰制一方。每虞福过为灾，力微成衅。兢荣循省，忧惧难胜。况复大驾未还，中原多垒。训兵励士，徒怀于报国勤王；望阙驰心，其奈于天高日远。微勋靡効，孤恳何申。今复大游、四神，方在雍秦之野；小游、天一，仍临梁蜀之乡；地一次于坤宫，月孛行于井宿。仰兹纬候，缅彼灾蒙。深虑风辇鸾辂，百二之关河未复；陵园寝庙，九重之城阙犹虚。惟切祷祈伫回，鉴祐是用。按依玄格，遵炼明科，修黄篆道场，设罗天大醮。九清三界，咸陈忏悔之仪；天真地灵，备展奏祈之礼。普日月星辰之域，遍山川岳渎之司，毕罄齐庄，用期通感。伏冀天尊降命，圣祖贻休，俯借神功，载康国步，鸿图克固，鼎祚中兴，齐北极以常宁，比南山而共永。臣允承天泽，长奉唐年，享椿松延广之龄，竭金石忠贞之节，境无灾沴，岁洽丰穰，雨泽不愆，干戈不作，龙神安镇，士庶乂宁。幽扃沾开度之慈，绝域慕和平之化。誓弘清净，以答真灵。不任。

吴真先生据此及《罗天中级三皇醮词》、《罗天醮太一词》、《罗天醮岳渎

① 《资治通鉴》卷264，第8613页。

② 《广成集》卷11，《道藏》第11册，第281页。

词》、《罗天普告词》、《罗天醮众神词》^①，指出天祐四年李延福、杜光庭等人为王建做了罗天大醮，是因此年乃王建的本命年，加上“大游、四神，方在雍秦之野；小游、天一，仍临梁蜀之乡。地一次于坤宫，月孛行于井宿”属于天象异常，“王建的本命星冲犯了他所管辖的蜀地之分野星”^②。

据我们推算，大游太一、四神太一天祐四年确实均在雍秦之分，小游太一、天一太一也确实在梁蜀之乡。只是本年地一太一并非“次于坤宫”，原因不详。可进一步证明吴真先生对这批醮词的年代判定非常准确。我们认为，由于这批醮词只提到皇帝播迁在外，不云朱温代唐，所以此次规模巨大的罗天大醮，在天祐四年三月朱温代唐之前。

同时，和吴真先生的看法有所不同，我们认为“大游、四神，方在雍秦之野；小游、天一，仍临梁蜀之乡。地一次于坤宫，月孛行于井宿”之所以为蜀地和王建带来深深地不安，主要原因并非“王建的本命星冲犯了他所管辖的蜀地之分野星”，而是四神太一、大游太一在雍秦之分对唐王朝是大凶之象，《景祐太乙福应经》卷5直接将四神太一运行至雍秦之分和唐朝灭亡联系在一起^③，元代《太乙统宗宝鉴》卷7还说“四神与大游同宫，其分兵丧、饥谨、人民流亡”^④，均可帮助理解四神、大游同在雍秦之分的意义。

天一太一、小游太一在梁益，对蜀地是大凶之象（参见前表天一太一、小游太一所主）。

月孛行于井宿对蜀地也是大凶之象。《新唐书》卷32《天文二》曰：“孛与彗皆非常恶气所生，而灾甚于彗”^⑤，而井宿正是蜀地的分野，如前揭《川主周天南斗醮词》曰：“伏以蜀之星躔，上当鹑首；蜀之分野，下接坤维，当申未之方，在参井之度。”

正因如此，一方面，王建在醮词中反复说现在唐王朝处在风雨飘摇之中，一再申明盼望唐室中兴；另一方面，更是要为蜀地祈福，希望能度过

① 这六篇醮词见《广成集》卷9，《道藏》第11册，第272、273、273、273、273—274、274页。

② 吴真：《从杜光庭六篇罗天醮词看早期罗天大醮》，《中国道教》2008年第2期。

③ 《续修四库全书》第1061册，第16页。

④ 同上书，第449页。

⑤ 《新唐书》卷32《天文二》，第837页。

灾期，不要有兵革之事，例如还在《罗天中三皇醮词》中希望“三蜀荷安宁之赐”。在《罗天醮太一词》中祈求太一“赐臣封境义安，龙神辑睦，生灵康泰，远近昭苏，疵疠无侵，干戈弭戢”。其他几篇醮词中也都表达了这一意思，不必备引。

显然，醮词中也有一对矛盾，王建既不愿唐亡，又不愿用兵勤王。

这与王建对唐中央政权的一贯态度有关，还与当时的政治军事形势有关。唐僖宗文德元年（888），王建与西川节度使陈敬瑄相攻，当时陈敬瑄势力尚强，相持不下，周庠极力劝说王建克服困难攻下邛州，王建说道：“吾在军中久，观用兵者不倚天子之重，则众心易离；不若疏敬瑄之罪，表请朝廷，命大臣为帅而佐之，则功庶可成。”^①之后事态果然按照王建的计划发展，但是一旦朝廷做出不利于王建的决策，王建便坚决不奉诏。例如，唐昭宗大顺二年（891），王建佐韦昭度攻打成都，正在紧要关头，中央下诏罢兵，王建和周庠商议之后决定以“陈敬瑄、田令孜罪不可赦，愿毕命以图成功”为借口不奉诏，并用计逼走韦昭度，自己攻下成都据而有之^②。王建一直诡称忠于王室，是为了凝聚自己所领军队、所据地区的人心，为自己的统治确立合法性。

通过这场规模宏大的仪式，声称忠于王室，王建是要利用唐中央王朝残留的正统性再次强化自己统治的合法性，增加本地的凝聚力，并表示不会向朱温称臣；说天高日远，四神太一、大游太一在雍秦之分，则是侧面宣示唐亡并非人力可救，实乃天数已尽，为自己不出兵勤王找借口；举行大规模的道教仪式禳灾，祈求无兵革之事，则是要安抚自己和蜀地人民对天一太一、小游太一至蜀所带来的恐惧感，加强本地人对自己心理上的依赖，表示对唐王朝爱莫能助。真可谓一举多得，机关算尽。这场规模宏大的醮仪可视为王建为唐王朝所唱的一阕挽歌，本年九月“帅吏民哭三日”^③可看作送丧，随后，王建便迫不及待做了皇帝，国号大蜀，第二年正月便南郊，大赦，改元武成^④，再也不用利用唐王朝来证明自己的合法性了。

① 《资治通鉴》卷257，第8379页。

② 《资治通鉴》卷258，第8414—8418页。

③ 《资治通鉴》卷266，第8685页。

④ 同上书，第8685—8688页。

五 十神太一与蜀国认同的整合

王建称帝之后对十神太一的祭祀有增无减,而且十神太一承载的内容更加丰富。

王建称帝之后便开始考虑扩建子城,而道教圣地玉局化刚好阻碍了子城的扩展,于是王建便清除了玉局化,并把其中的老君像移入皇宫供奉^①,但是鉴于玉局化神异之事颇多^②,备受道门和信众推崇,又担心兴作过多惊动龙神,便于武成二年(909)请杜光庭在龙兴观举行了一场醮玉局化的法事,以化解自己和民众心中的不安,杜光庭在《皇帝于龙兴观醮玉局化词》中叙述完之所以在龙兴观举行“醮玉局化”法事的原委之后,祈祷道:

……伏惟玄元降祐,大道开恩,赦已往之尤违,锡将来之祯祚,使宝图延永,社稷安宁,风雨均调,龙神辑睦,灾期荡涤,罪咎销平。其有直符太一之运行,将移地分;火曜土星之临照,欲及身官。愿廻力以护持,致微躬之昭泰,烽燿不飞于四境,疹瘥无挠于兆人。永誓丹襟,上奉玄贶。不任。^③

尽管直符太一开平四年(武成三年)才正式进入明堂宫益州分野,武成二年为玉局化设醮时已经开始祈祷,说明王建本人对十神太一确实有信仰。

① 黄休复:《茅亭客话》卷2“崔尊师”条,《全宋笔记》第二编第1册,大象出版社2006年版,第16页。

② 杜光庭:《道教灵验记》卷6《玉局化玉像老君验》、卷9《西王母塑像救疾验》、卷15《张合奏天曹库钱验》,《道藏》第10册,第820、830、852页。《成都玉局化洞门石室验》、《玉局化九海神龙验》,见《云笈七签》卷122引《道教灵验记》,《道藏》第22册,第846—847页。

③ 《广成集》卷13,《道藏》第11册,第293页。杜光庭此文无纪年,我们将此文定在武成二年的理由如下:直符太一乾宁五年(光化元年)入七宫梁州益州之分,武成三年入明堂益州之分,均可与王建有关,然而乾宁五年(光化元年)王建未称帝,故当是武成三年入明堂益州之分与此文有关,醮词云“将移地分”,若是理解成将要移至益州之分,则此文在武成二年;若理解为将要移出益州之分,则此文作于永平二年(509)。可是永平二年的醮词均提及击败岐王李茂贞来犯之事(见后文),本醮词则未提及,而且杜光庭的醮词用词很讲究,在说到要离开蜀分野时均提及“离”字,而此文无“离”字,所以应该在武成二年。

王建之所以对十神太一如此重视，可能与蜀地有不少懂《太一式》的人有关。《旧五代史新辑会证》卷131《赵延义传》云：

赵延义，字子英，秦州人。曾祖省躬，以明术数为通州司马，遇乱避地于蜀……父温珪，仕蜀为司天监。温珪长于袁、许之术，兼之推步，王建时深蒙宠待，延问得失，事微差跌，即被诘让……延义少以家法仕蜀，由荫为奉礼郎、翰林待诏。蜀亡入洛，时年三十。天成中，得蜀旧职。延义世为星官，兼通三式，尤长于袁、许之鉴。^①

赵氏世传包括《太一式》在内的术数，长期服务于蜀地。前面提到的许寂，在唐亡后不仕，后来也随赵匡凝兄弟来到蜀地，“蜀主王建待以师礼，位至蜀相”^②。

但是，进入五代十国以来，由于十神太一信仰在蜀地已经公开化，时人开始有意利用十神太一信仰表达自己的情感，主凶的太一运行至蜀不仅仅是萦绕于皇帝心中的一个问题，还是太子、各界人士、道门为皇帝祈福表忠的重要机会，从而成为整合蜀地政权认同的契机。

首先，各界人士因为直符太一运行至蜀分野而为王建和太子举行道教仪式祈福，杜光庭《中元众修金箓斋词》云：

伏闻至道希夷……皇帝仪乾受命，应运开图……皇储辉重明之美……况属三元令序，大宥昌辰，宜虔斋洁之诚，共祝君亲之寿。拂瑶坛而展礼，按金箓以陈仪……必冀三天降祐，万圣延慈，宗社隆昌，宝图安镇，齐乾坤于圣寿，等日月于睿明……储皇享椿桂之年，常扶大业……即冀宗庙尊灵，生神三境，臣等九玄七祖，受福诸天……上愿天文昭著，象纬澄清，回直符太一之旗，息玉彗金芒之耀，荡忧患于井参之野，延福祥于梁益之墟。九谷无虞，五兵斯戢。螟蝗水旱，无肆沴于农功；疫疠凶荒，靡非灾于闾里。^③

① 陈尚君：《旧五代史新辑会证》卷131《赵延义传》，复旦大学出版社2005年版，第4020—4021页。

② 陈尚君：《旧五代史新辑会证》卷71《许寂传》，第2191页。

③ 《广成集》卷4，《道藏》第11册，第248—249页。

按,王建907年称帝,此文云“皇帝仪乾受命”,则必在天祐四年之后,据推算,直符太一武成三年(910)至永平二年(912)在明堂益州分野,应顺元年(清泰元年)至清泰三年(天福元年)在七宫梁州益州分野,后者已经到了后蜀,且杜光庭卒于长兴四年(933)^①,显然与此文不和。本文又曰“上愿天文昭著,象纬澄清,回直符太一之旗”,直符太一主凶,若在永平二年(912),则将离益州之野,不应云“回直符太一之旗”,故应在直符太一刚至的武成三年,醮词题“中元”,故在七月十五。

通过举行这一仪式,“众”表达了对王建的忠心和对前蜀政权的认同,直符太一运行至蜀分野,无论是否一定带来凶祸,却真的成为整合本地人的皇帝和政权认同的契机。

其次,太子也要借机表达其对皇帝的感情。杜光庭《太子为皇帝醮太乙及点金箬灯词》云:

伏闻凶化肇分,二仪构象,融结定阴阳之位,神明司匡御之权;太乙天尊,高皇大帝,坐勾陈而临察,命神使以周行。于是五行八风,天一地二,扬鑣云路,驾景星躔。顺九野以遐观,潜施炯诫;历诸方而俯烛,显示吉凶。惟古及今,敢忘砥砺?臣以直符所届,在明堂之宫;四神所行,居咸池之位。所宜蠲洁,用罄祷祈。皇帝受命上玄,握符承统……思洽太和,以康万国。昨者以邻封背义,越境干盟,残剽蒸黎,侵袭郡邑。旋平凶孽,尽廓氛埃。指麾元自于睿谋,赞助实资于神力。今则封疆宁晏,褒汉肃清,星纪回天,岁聿云暮。当此月壬申之日,乃新岁首值之辰,辄备坛场,虔申告谢。修太乙大醮,燃金箬神灯,下照幽关,上通玄极,荡祛灾滞,延降福祥。伏愿宗庙安昌,社稷隆固,宝图攸永,圣寿遐长,继云官火纪之崇,迈炎汉姬周之业,速臻一统,克致大同。六官式表于匡扶,百揆共倾于忠说,三光昭朗,四序均调,岁有丰登,俗无疵疢。龙神悦豫,成五风十雨之祥;川岳义康,流泽马器车之瑞。昭明丹恳,上达真灵。仰祈鉴祐之恩,广锡延洪之福。不任。^②

① 罗争鸣:《杜光庭道教小说研究》,第42页。

② 《广成集》卷13,《道藏》第11册,第292页。

按，杜光庭此文无纪年，之所以将时间定在永平二年，是因为四神太一武成三年至永平二年在七宫梁州、益州分野，直符太一武成三年至永平二年在明堂益州分野。醮词中说“邻封背义，越境干盟，残剽蒸黎，侵袭郡邑。旋平凶孽，尽廓氛埃，指麾元自于睿谋”，据载，永平元年三月岐王李茂贞攻蜀，十月王建复至利州继援，十一月大破岐王兵，十二月丁巳回到成都^①，醮词中所说便是此事，加以其中又有“新岁”一词，故而本醮词定在永平二年。

在此背景下，皇太子为皇帝醮太乙及点金箬灯，为皇帝祈福，希望后宫安宁，官僚忠心辅佐，风调雨顺，时和岁丰，无疑是在表达自己对皇帝和国家的感情。

最后，道教人士同样通过直符太一照临蜀境这一契机，作法事祈求“皇帝等寿五山”、皇太子“延洪大业”、“六宫百揆，咸均翼戴之心；兆庶六军，俱享义康之福。龙神密卫，川岳恒安，幽显飞沈，永承洪泽”，表达自己对蜀政权的认同和情感，事在杜光庭永平二年撰《道门为皇帝醮太乙并点金箬灯词》^②。

可见蜀国对十神太一信仰的利用比中晚唐有了更大程度的扩展，不再是地方长官的专利，成为整合蜀地政权认同的重要途径。

十神太一信仰甚至被用来规劝皇帝施行善政。建隆三年（962）十二月田淳谏蜀后主云：“太乙所行，将离分野。初来为福，末去为谴。转灾作福，是宜早图。若更倍赋加租，则将有不测之祸。”^③据推算，此年乃主吉的臣基太一在辰邦的最后一年，十二月正是臣基太一将离之际，《太乙金镜式经》卷10所载十二地支对应的分野中，辰对应的是晋，与《乙巳占》卷3中申对应魏晋不同，但是在《乙巳占》卷3中魏国和晋国对应的是益州^④，《太乙金镜式》中又没有魏和益州的记载，可以推断《太

① 《资治通鉴》卷268，第8740、8747—8749页。

② 《广成集》卷13，《道藏》第11册，第292页。杜光庭此文无纪年，之所以将此醮词定在永平二年，是因为其中也说到“四神行运，在咸池之宫；直符所临，次明堂之野”，并且也说到和邻境的战争，与上述永平二年醮词同。我们认为这两篇醮词是在同一仪式中，只是不同身份的人使用了不同的醮词表达自己对前述皇帝和本地政权的认同。

③ 《续资治通鉴长编》卷3，中华书局1979年版，第77页。

④ 李勇先生和班大为先生对《乙巳占》的十二分野问题有整理和研究，参见李勇《对中国古代恒星分野和分野式盘研究》，《自然科学史研究》第11卷，第1期（1992年）；班大为著，徐风先译《中国上古史实揭秘：天文考古学研究》，上海古籍出版社2008年版，第258—259页。

乙金镜式经》卷10“辰晋”对应的州便是益州,可见田淳进谏确实是利用了十神太一运行理论,也说明十神太一信仰在后蜀仍有重要影响,而且时人注意十神太一运行主要是关心本地的安危,地方主体意识鲜明。

以上所考基本上是在蜀地的情况,是不是十神太一仅在蜀地流行呢?我们认为不是。唐末中央王朝也曾利用十神太一信仰,许寂因“穷三式,尤明《易》象”而被唐昭宗接见,甚至召对内殿^①,而三式指的就是《太一式》、《雷公式》、《六壬式》^②。天祐元年(904),唐昭宗被朱温逼迫迁都洛阳,赦文云:

……却驾凶锋,复延侵于禁苑。抑又太一游处,并集六宫,罚星荧惑,久缠东井,玄象荐灾于秦分,地形无过于洛阳。爰有一二荃臣,洎四方同志,竭心王室,共誓嘉谋……披荆棘而立朝廷……公卿金议,龟筮协从。甲子令年,孟夏初吉,备法驾而离陕分,列百官而入洛郊,观此殷繁,良多嘉慰。^③

据我们推算,本年小游太一入六宫雍秦之分,大游太一此时亦在六宫雍秦之分,所以此处“太一游处,并集六宫”指的就是大游太一、小游太一并在六宫雍秦之分。

赦文虽然说了不少违心的话,但是昭宗内心深处确实相信“太一游处并集六宫”对自己的政权和长安而言是大凶之象,他前些时候召见许寂就是一个有力的证明。当然,假如赦文乃朱温授意下的产物,则表明朱温和朝廷不少人都利用十神太一信仰为自己的行为寻找合法性,十神太一的影响可谓深广。

后周广顺三年(953)九月,由于“今岁水而星文差度,街市大扇妖言”,朝廷下令禁止地方和私人收藏《太一式》等占卜、天象、谶纬书籍,不准传播十神太一等占卜吉凶的理论^④。可以看出后周控制区《太一

① 陈尚君:《旧五代史新辑会证》卷71《许寂传》,第2191页。

② 《唐六典》卷14注,中华书局1992年版,第413页。严敦杰先生已经指出此点,参见氏著《式盘综述》,《考古学报》1985年第4期,第446页。

③ 《旧唐书》卷20上《昭宗纪》,第780页。

④ 《册府元龟》卷613《刑法部·定律令第五》,第7365页。

式》也有一定影响^①，后周政府也很怕该理论被地方一些别有用心的人利用，这背后隐藏的是对地方政府的不信任感，同样可以证明十神太一理论上上面附着了强烈的地方认同。

十神太一信仰在南唐也有传播的迹象，倪少通《太一观董真人殿碑铭（并序）》云：

原夫自然生道，道生太一……混沌既分，张乾裹坤，中有太乙，虚无之尊……右月左日，光轮星质。大游、小游，分纲列职，照运寰区，定临吉凶，寒暑数迁，灾福靡失……唐保大十二年岁次乙卯十一月记。^②

保大十二年为954年，南唐年号，其中提到大游、小游“照运寰区，定临吉凶”，表明在南唐控制区十神太一信仰也有影响。

这些史实表明，十神太一信仰并不是仅在蜀地流行，而是被广泛传播，只是现存相关史料太少，难以详究。

通过以上颇显繁复的考证，得出以下认识：

首先，由于与十神太一有关的《太一式》是用来占卜中国各地吉凶的理论，容易引起社会不安，所以在唐前期仅允许国家有关部门学习、收藏其书，明令禁止地方和私人收藏，具有很强的隐秘性。承平之世，其影响也很有限。安史之乱后，中央王朝对地方控制力的减弱，使得原来的禁令难以执行；正因社会动荡，这种理论在地方有了实际的需要和传播的环境，十神太一理论和信仰在西川开始由隐秘走向公开，从刘辟到田令孜、陈敬瑄，再到王建，十神太一被公开程度的增加，与西川地方主体意识增强同步。因十神太一运行而发生的事件，举行的道教祈禳仪式，是西川地

① 据推算，天乙太一入三宫青州；地一太一在中宫豫州；直符太一在一宫冀州，均对后周不利。本年三月周太祖处置了颇为跋扈的枢密使、平卢节度使、同平章事王峻，六月以来河南、河北诸州大雨，七月另一个可能威胁皇位的武将邺都留守王殷三表请入朝，周太祖“疑其不诚，遣使止之”，秋天以后周太祖郭威“得风痹疾”，参见《资治通鉴》卷291，第9493—9496页；《旧五代史》卷113《周书第四·太祖纪四》。大约正因天灾不断，政局不稳，故而谣言颇多，不能确定此处“星文差度”就一定完全是指天一、地一、直符太一的运行，而是怀疑前述诸太一运行主凶是诸多谣言之一。

② 《全唐文》卷928，倪少通：《太一观董真人殿碑铭并序》，第9675—9677页。

方主体意识的一种表达方式,也逐渐成为整合本地力量、增强凝聚力的一种手段。

史料表明,十神太一信仰并非仅仅流行于蜀地。当然,各地对十神太一的重视程度不一,态度也可能不同。然而,无论是利用还是严禁,都说明十神太一信仰被广泛传播,并已经和地方认同结合起来,对国家认同和地方认同有重要影响。

可以说,通过十神太一信仰在中晚唐五代十国的传播,我们看到了这个时代王权衰落,地方主体意识形成、建构和重组的一个侧面。

其次,十神太一中主吉的君基、臣基、民基、五福太一运行被冷落(五福太一在刘辟短暂公开后便寂寞无闻),主凶的诸太一备受重视,反映出在这个动乱时代里诸割据政权、各社会各阶层内心的恐惧和不安。

毫无疑问,这便是宋代建宫祭祀十神太一的历史前提,下面我们将讨论宋代的情况。

六 宋代对十神太一巡行观念的去地方主体意识化

北宋建国者对十神太一巡行理论和地方主体意识的结合是很清楚的,为了安定人心,防止谣言,宋太祖在开宝五年(972)曾经明令禁止私藏和天象有关的理论书籍,其中包括关于“太一、雷公”的书籍^①,与本文前述唐大历二年(767)、周广顺三年(953)诏令对比可知此处所说“太一、雷公”其实就是《太一式》和《雷公式》。

太平兴国初,恰逢五福太一运行将至吴越分野,在当地人看来,这是本地的一大喜讯,所以希望建宫崇祀,《宋会要辑稿补编》对此有明确记载:

太平兴国初,司天楚芝兰言,按《太一式》……五福……凡行五官,四十五年一移,自雍熙元年入黄(笔者按:“黄”字据《中兴礼书》卷131补)室巽官,在吴分。苏州请就其地预筑官祀之,以迎福觐。从之。^②

^① 《续资治通鉴长编》卷13,中华书局1979年版,第290页。

^② 徐松辑,陈智超整理:《宋会要辑稿补编》,第19页。

《中兴礼书》卷131亦引《国朝朝会》此文^①，非常可靠，唯楚芝兰上言在太平兴国年间，不应出现“雍熙”年号，此为后来追述楚芝兰之言。《宋会要辑稿补编》在此文之后记载苏州在太平兴国六年（981）建成太一宫，则苏州请就其地预筑宫当在太平兴国六年之前。正如学者指出的，太平兴国初年正是和平统一吴越的关键时刻，太平兴国三年（978）五月太宗接受吴越王钱弘俶朝拜纳土之后，其僚属将吏1000多人皆痛哭道“吾王不归矣”^②。吴越僚属将吏的举动表现出强烈的地方主体意识。无论苏州请求建立太一宫在吴越归宋之前还是之后，太宗同意苏州建太一宫，都是对该地地方主体意识的安抚。

然而，宋人很清楚，十神太一巡行理论是和地方主体意识联系在一起的，苏州地方请求建立祭祀十神太一的宫殿，也是这种观念的反映，这在致力于建立中央集权国家的皇帝和儒臣眼中实在是一个不合时宜的观念和举动。

所以，太平兴国六年苏州建成太一宫之后，楚芝兰上言说“都城东南，地名苏村，可徙筑宫于此，以应苏台之名，则福集帝都”，仍然有很强的地方主体意识，若照此解释，福移帝都，岂不是损害了苏州的利益？太宗的回答巧妙地解决了这个问题，说“太一，天之贵神，所临之方，民必受福，今四海一家，若立庙吴中，岁时严奉，颇成疏远”^③。于是下诏在苏村建宫，将为地方祈福的权力收归了中央，也就把为地方祈福的太一宫变成了展示中央集权的空间。

通过这一举措，太宗力图削弱从前强烈的地方主体意识，强调都城和中央的权威，进一步加强地方对中央政权的认同。同时对晚唐以降十神太一巡行理论去地方主体意识化。

正是出于这种意图，一方面，在祭祀十神太一之时，不再强调太一巡行到一定分野会对相应地方带来灾祸这一侧面，而是突出五福太一为某一区域带来福佑这一功能。另一方面，使得北宋随着五福太一运行分野的变化而建立新的太一宫。据汪圣铎先生考证，北宋东京共有四座太一宫，南

① 《中兴礼书》卷131《太一宫一》，第465页。

② 程民生：《宋初和平统一战略及实践》，《史学集刊》2007年第2期，第15—16页。

③ 《宋会要辑稿补编》，第19页。《中兴礼书》卷131，《太一宫一》亦存此文，《续修四库全书》第822册，第465页。

宋临安有二座,即:太宗太平兴国八年(983)建成的东太一宫,仁宗天圣六年(1028)建成的西太一宫,神宗熙宁六年(1073)建成的中太一宫,徽宗政和八年(1118)建成的北太一宫,高宗绍兴十八年(1148)在临安建成的太一宫,理宗宝祐元年(1253)在临安建成的西太一宫^①。由于汪先生对六宫修建时间及过程已经有详细考证,此处不必赘述。现仅将汪先生未详细叙述的诸太一宫的殿堂、神祇建制情况罗列于下:

1. 太宗朝东太一宫

据《政和五礼新仪》卷2记载,“东太一宫大殿,五福太一在东,君基太一在西,俱南向;大游太一殿在大殿之北,南向;臣基太一殿在东北,南向;小游太一、四神太一、真符太一殿在大殿之东,西向北上;天一太一、民基太一、地一太一殿在大殿之东,西向北上”^②。总千一百区,凡十殿,四廊图画三皇、五帝、九曜、七元、天地水三官、南斗、三台、二十八宿、天曹、四司、十精太一、五岳储副、佐命、十二山神、八卦、六丁、五行、四渎、本命等神及四直灵官、三十六神将象五百二十四躯^③。

2. 仁宗朝西太一宫

西太一宫在顺天门外八角镇,“前三门题太一宫,中三门曰显真,大殿曰黄庭,后殿曰宁禧,东殿曰延颺,西殿曰资佑,斋殿曰清修”^④。宋绶《宋西太乙宫碑铭》说:“黄庭峙于中,以尊五福、君基、大游;宁禧绎于后,以奉小游;延颺峨于东,以寓天一、四神、臣基;资祐竦于西,以宅地一、直符、民基。又采圣真景宿山川神灵,缙形繚廊,列于从祀,署重扉曰显真、延辉、景集,标别殿曰清修,为斋祓之所。其外堂庑众舍总四百余区。”^⑤ 据《政和五礼新仪》卷2,“黄庭殿,五福太一在中,君基太一在东,大游太一在西;均福殿,小游太一在中,俱南向;延颺殿,天一太一在中,四神太一在南,臣基太一在北,俱西向;资祐殿,地一太

① 参见汪圣铎先生前揭文及氏著《宋代政教关系研究》,第614—619页。史料参见《中兴礼书》卷131《太一宫一》,《续修四库全书》第822册,第465页;王应麟:《玉海》卷100,江苏古籍出版社、上海书店1987年版,第1834页。

② 《景印文渊阁四库全书》第647册,第142页。

③ 《宋会要辑稿补编》,第19页。

④ 同上书,第21页。

⑤ 《道藏》第19册,第689页。

一在中，民基太一在南，真符太一在北，俱东向”^①。

3. 神宗朝中太一宫

宫在五岳观之旧址^②。据《政和五礼新仪》卷2，“真室殿，五福太一在中，君基太一在东，大游太一在西，俱南向；延休殿，四神太一；承厘殿，臣基太一在东，西向北上；凝佑殿，真符太一；臻福殿，民基太一在西，东向北上；膺庆殿，小游太一在中，天一太一在东，地一太一在西；灵贶殿，太岁在中，太阴在西，俱南向（三皇、五方帝、日月、五星、二十八宿、十日、十二时、天地水三官、五行、九宫、八卦、五岳、四渎、十二山神等并为从祀，东西太一宫准此）”^③。

4. 徽宗朝北太一宫

政和八年（1118）将龙德宫改建成北太一宫^④，亦称龙德太一宫。《玉海》载当时陆韶之记文，云“政和八年，戊戌之岁，龙德太一宫先成。宫直都城之西北隅，实龙潜之旧邸也。仰攀宸极，一新祠庭。前殿曰黄秘之殿，次曰统元之殿，次曰神贶之殿，门曰黄秘之门。高真象设，次序分布”^⑤。

5. 高宗朝绍兴太一宫

南宋初期，由于政局不稳，祭祀之事亦因陋就简，十神太一祭祀遂废，直到绍兴议和成功，才重提此事，绍兴十一年（1141）十一月礼部准都省送下劄子，希望至少设位祭祀十神太一，在十二月定于惠照院设位^⑥，这时已经不是十神太一运行到了某一地方，而是需要建立完整的都城祭祀体系。直到绍兴十七年（1147），太一宫的创建才又提上日程，并于绍兴十八年修成^⑦。《咸淳临安志》卷13云：

在新庄桥南……十八年三月成。凡一百七十四，区殿门曰崇真，

① 《景印文渊阁四库全书》第647册，第142页。

② 《玉海》卷100，第1832页。

③ 《景印文渊阁四库全书》第647册，第141—142页。

④ 《宋会要辑稿补编》，第22页。

⑤ 《玉海》卷158，第2902页。汪圣铎先生前揭书第616页已经指出此条史料，唯未引后八个字，鄙意有助于理解北太一宫，故在此重引其文，非敢掠美。特此说明。

⑥ 《中兴礼书》卷134《太一宫四》，《续修四库全书》第822册，第476页。

⑦ 《中兴礼书》卷131《太一宫一》，《续修四库全书》第822册，第465—468页。

大殿曰灵休，挟殿曰琼章宝室，皇帝本命殿曰介福，三清殿曰金阙寥阳，斋殿曰斋明。又用礼部侍郎沈该言，国家乘火德王天下，宜即道官别立殿专奉火德，配以閼伯，祀以夏至，遂又建殿曰明离，扁皆高宗皇帝御书……略如太平兴国旧制……孝宗皇帝建本命殿曰崇禧，乾道间以旱亲祷，即日雨。淳熙四年，重建道藏成，御书琼章宝藏以赐。十三年，又御书钟楼曰琼音之楼。光宗皇帝改介福殿为崇福。宁宗皇帝嘉定二年，五福太乙自辽东来入吴越，遂以冬至日迎奉，从太史局之奏也（又奏，若时其五福，不修德政，则反为兵灾）。理宗皇帝建长生殿以奉南极。今上皇帝建通真殿以奉佑圣，申佑殿以奉元命，顺福殿以奉皇太后元命，而易长生之名曰延寿，四殿皆御书。^①

灵休殿上十神，以西为上，依次是“五福太一、君基太一，大游太一、小游太一、天一太一、地一太一、四神太一、臣基太一、民基太一、直符太一”；东廊九十八位神祇，西廊九十七位神祇，三清像别在道院。^② 十神太一“道冠仙衣，其侍立从官二身亦系道服，童子二人服青衣，执红丝拂”^③。

6. 理宗朝宝祐西太一宫

淳祐十二年（1252），太史局奏太乙临梁、益，请用天圣故事建西太一宫，乃析延祥观地为宫。^④ 该宫于宝祐元年（1253）正式建成，十一月十七日壬辰，奉安殿曰黄庭，门曰景福，二年九月诏以十月三日诣宫黄庭殿行款谒礼，为国祈祥。^⑤

除了建宫京师，将为地方祈福的权力收归中央之外，为消除其上附着的地方主体意识，赵宋王朝还采取了另外一些措施。

一方面北宋不断修建新的太一宫，但并没有废除原有的太一宫及其祭祀。天圣六年（1028）西太一宫建成，天圣八年（1030）诏“自今东、西太一宫轮差官行祭礼，其斋料依例支給，所贵东（太一）宫不阙祠

① 《咸淳临安志》卷13，《宋元方志丛刊》第4册，中华书局1990年版，第3481页。

② 《中兴礼书》卷131《太一宫一》，《续修四库全书》第822册，第468—470页。

③ 同上书，第466页。

④ 《咸淳临安志》卷13，《宋元方志丛刊》，第3482页。

⑤ 《玉海》卷100，第1834页。

事”^①。到了徽宗修《政和五礼新仪》的时候，已经有三座太一宫，《政和五礼新仪》卷1规定，立春日祀太一宫、立夏日祀中太一宫、季夏土王日祀中太一宫、立秋日祀西太一宫、立冬日祀中太一宫。政和八年北太一宫建成之后，立春日祀东太一宫、立夏日祀中太一宫、立秋日祀西太一宫、立冬日祀龙德太一宫（即北太一宫）^②。可知在北宋晚期，所有太一宫的地位趋于相同，这象征着太一宫已经成为在都城为全国民众祈福的礼仪空间，几乎完全消除了初立宫时附着在上面的地方主体意识。

另一方面，太一宫正式进入国家祭祀系统之后，不可避免地开始和其他国家礼仪发生关系。据《宋西太乙宫碑铭（并序）》记载，“国有大事必先告之，朝有成庆，亦亲款之”^③，进入了传统的告、谢之礼。除此之外，太一宫还经常举行祈晴、祈雨、禳灾等礼仪^④，随着太一宫礼仪功能的多样化，祭祀十神太一的象征意义也悄悄地发生了变化，太一宫不再仅仅是一个为地方祈福的空间，而变成了一个和全国大事、举国民众的福祉联系在一起的地方。

到了南宋，宋金绍兴议和确定以前，一直处在交战状态，既无财力修建太一宫，在战略上，也不能修建太一宫，因为太一宫已经成为都城的象征性建筑之一，一旦修建，便意味着彻底放弃恢复中原，即使在宋金议和之后，大局已定，仍然没有马上修建太一宫，当时大臣请求恢复十神太一祭祀，一个重要理由是“况兵家有所谓太一式者，方今行师之际，尤宜毖祀以格神休”^⑤。十神太一祭祀上又有了一层新的含义，可以保证战争胜利。这次并没有请求建太一宫。即使是这样，还是引起了大臣的警觉，认为会导致财政紧张，所以建议在佛教寺院惠照院中的望祭斋宫设位祭祀，不设从祀，高宗同意了。这意味着，高宗一方面想利用恢复旧祀的办法来强化自己政权的正统性，利用太一信仰增强本政权的文化凝聚力；另一方面，又不愿建宫，免得给人无意恢复中原的信号。绍兴十七年（1147），局势已经彻底明朗，虽然不能明言放弃恢复中原，也没有把临安说成都城，而是称作“行在”，但是已经非常有必要进一步增强临安作

① 《宋会要辑稿补编》，第21页。

② 《中兴礼书》卷134《太一宫四》，《续修四库全书》第822册，第476页。

③ 《道藏》第19册，第689页。

④ 参见汪圣铎先生前揭文及书。

⑤ 《中兴礼书》卷134《太一宫四》，《续修四库全书》第822册，第476页。

为新政治中心的地位，于是官员提出在临安创建太一宫，最终于绍兴十八年（1148）建成。这时的太一宫不仅完全不具有地方主体意识，反而成为新政治中心确立的标志性建筑之一。

同时，这些史实也表明，在宋代将十神太一巡回观念去地方主体意识化的同时，对十神太一有明确的定位。这就要求我们探寻宋代怎样定位十神太一。

七 宋代国家对十神太一的定位与影响

在宋初，面对中晚唐已经兴起、与地方主体意识纠缠在一起的十神太一信仰，太宗难以通过行政命令消除这种既有的观念，也不能容忍这种信仰附带的地方主体意识，将十神太一祭祀收归中央其实是一种不得已的选择。但是，一旦将之纳入国家祭祀，就面临着礼仪上的难题。十神太一和传统的国家祭祀系统没有契合之处，如果强行将之归到国家普通的祭祀神祇系统，势必冲击到原有的国家祭祀神祇体系。

所以，在楚芝兰上言请求在京城建宫、国家崇祀的时候，即刻就引起了争议，《续资治通鉴长编》在记载楚芝兰上言之后说“议者不能夺”^①，虽然现在不知道当时“议者”的意见，但是可以肯定不少人持反对意见。若是十神太一在国家祭祀神祇系统中容易定位，能在传统的国家祭祀中找到先例，根本不需要争论，更何况太宗倾向于将十神太一纳入国家礼仪，这种措施还有助于清除晚唐五代以来残存的地方主体意识。有鉴于此，将它归入道教神祇是一种对传统国家祭祀冲击最小的办法。从现存史料看，十神太一神格的道教化，是由太宗决定的。

在东京的太一宫建成之后，马上面临的就是确定祭祀级别与仪式，由张齐贤和楚芝兰共同商量，张齐贤等的祭祀建言不仅与道教无关，还刻意和《太一式》撇清了关系，他们说：“太乙，五帝之佐，天神之至贵者也。请用祭天之礼，杀其半又小损之。”^② 据顾颉刚、杨向奎先生前揭文，这里采用的是《晋书·礼志一》、《隋书·礼仪志一》中关于太一的定位。

这是一个非常值得分析的现象，宋人很清楚地知道，十神太一与晋唐国家祭祀中的太一并无关系，但还是将现在的十神太一祭祀与晋隋的太一

① 《续资治通鉴长编》卷24，中华书局1979年版，第545页。

② 同上书，第557页。

祭祀比附，这是为了给这一祭祀寻找一个具有正统性的理论依据。

张齐贤此处将十神太一说成五帝之佐，而非“佐曰五帝”。这是因为，若采汉代祭太一之礼来祭祀十神太一，则太一地位在五帝之上，势必直接挑战国家祭祀中昊天上帝中的地位，这绝对是不能容忍的。不难看出，采用《晋书》、《隋书》的说法，不提《太一式》等方士之书，将十神太一放在五帝之下，是对传统国家祭祀神祇系统的一种保护。

这一定位并没有令太宗满意，因为将十神太一祭祀收归中央本身就是对地方主体意识的一种打击，如果级别太低，必定令地方民众不悦，所以太宗“令增教坊伶官百人，自昏祠至明，如汉制，每岁四立日行祠礼”^①，提高了祭祀级别。

不过，太宗不愿、也不能挑战整个的国家祭祀神祇系统，因此太宗并没有就此打住，还“选道士十八人主其焚修，以上首二人为都监宫主，自定每岁四立日行祭祀，命近臣摄事，用币册祝，无牲，祭以质明，道士持幢节步虚以前引祠官，遍诣十殿，奠币酌献，太祝奉礼分奠四廊之神，常预遣中使主其事。二分二至前一日，令道士自昏行道至明，内出御书名青词，质明行醮礼，楚青词及画绢，龙车凤辇、冥钱偶马、纸笔案砚。帝亲定宿启斋仪及醮太一仪，俾奉行之。三元节又作灵宝道场三昼夜，御书名黄素朱表青词，如其科式，皆以中使主其事，又命廷臣及内侍各一人专监掌其宫，三岁一代，军士百三十人卫守之”^②。

这里，太宗命“选道士十八人主其焚修”、“亲定宿启斋仪及醮太一仪”，透露出多方面信息。首先，将太一宫定位成道宫；其次，借崇祀十神太一的机会，为道教创立了新的规范；最后，说明杜光庭将十神太一放在太一天尊之下的做法并没有得到宋代国家的认同。这也可以从一个侧面证明，当时的道教经典并没有系统记载崇祀十神太一的仪式。不然就不用皇帝亲自操刀了。

太宗将太一宫定位成道教宫观，对太一宫内的神祇体系产生了重大影响。

前揭《政和五礼新仪》已经指出从祀神是“三皇、五方帝、日、月、五星、二十八宿、十日、十二时、天地水三官、五行、九宫、八卦、五

① 《续资治通鉴长编》卷24，第557页。

② 《宋会要辑稿补编》，第19—20页。

岳、四渎、十二山神等并为从祀”，这对我们来说非常重要，因为我们知道，在南宋郊祀神位中，昊天上帝是最高神，皇地祇和太祖、太宗配飨，之下是从祀，北极、神州地祇、五方帝、大明、夜明、天皇大帝是仅次于昊天上帝的神^①，那么，从太一宫的从祀情况看，十神太一的神位是很高的，若放在传统的国家祭祀中，已经和昊天上帝相差不远。这岂不是对传统国家祭祀神系造成了重大冲击？

事实上，事情比想象的奇妙得多。原来，《政和五礼新仪》给出的神名对我们仔细了解太一宫中的特色并不充分。因为，道教中的二十八宿、五岳四渎等神祇名号和世俗社会祭祀中相关神祇的名称并不相同。^② 太一宫中的神名采用的是传统国家祭祀中的名称，还是道教中的名称呢？《中兴礼书》中完整地保存了太一宫中从祀神的名称，为我们了解这一问题提供了不可替代的线索，值得作较长征引：

东廊九十八位，以北为上，甲子天皇君、甲申地皇君、甲寅人皇君、日宫太阳帝君、月宫太阴皇后、木德岁星重华真君、火德荧惑星执法真君、金德太白星天皓真君、水德辰星伺农真君、土德镇星地睽真君、神首罗睺星君、神尾计都星君、天一紫炁星君、太一月孛星君、南斗天府司命上相镇国真（中国国家图书馆藏叶渭清先生《〈中兴礼书〉校记》认为当有“君”字。是也）、南斗天相司录上相镇岳真君……十精天皇太一君、十精天尊太一君……上台虚精星君……东岳佐命罗浮山真君、东岳佐命括苍山真君、南岳储副霍山真君、南岳储副潜山真君、中岳佐命少室山真君、中岳佐命武当山真君、西岳佐命地肺山真君、西岳佐命女几山真君、北岳佐命河逢山真君、北岳佐命抱犊山真君、丁亥建生真君、丁亥本命真官、丁亥元辰真官功曹神君、太冲神君、天刚神君、太一神君、胜先神将、小吉神君、从魁神君、河魁神君、登明神君、神后神君、太吉神君、甲子神将、甲戌神将……东海助顺孚圣广德威济王、南海洪圣广利昭顺威显王，西海通

① 参见《中兴礼书》卷4《郊祀神位》，《续修四库全书》第822册，第23—26页。

② 唐代道教曾经希望建立五岳四渎祠来实现道教和国家祭祀中五岳四渎的合流并改造国家祭祀，但是并不成功。参见雷闻《五岳真君祠与唐代国家祭祀》，荣新江主编：《唐代宗教信仰与社会》，上海辞书出版社2003年版，第35—80页。

圣广润王、北海冲圣广泽王、文昌大神、始击神将……朱雀神将、年直灵官……地域真官。

西廊九十七位，以北为上。东方青帝主算真君、南方赤帝上生真君、中央黄帝总监真君、西方白帝纪名真君、北方黑帝落死真君、北斗阳明太尉府天英贪狼星斗君、北斗阴精上宰府天任巨门星君、北斗真人司空府天柱禄存星君、北斗真冥游击府天心文曲星君、北斗丹元斗君府天禽廉真星君、北斗北极太常府天辅五曲星君、北斗天阙上帝府天冲破军星君、北斗洞明外辅星君、北斗隐元内弼星君、贵神太一君、贵神摄提太一君、贵神权星太一君、贵神招摇太一君、贵神天符太一君、贵神青龙太一君、贵神咸池太一君、贵神太阴太一君、贵神天一太一君、上元赐福天官、中元赦罪地官、下元解厄水（叶渭清先生《〈中兴礼书〉校记》云此处应有“官”字。是也）、角宿天门星君……轸宿天阶星君、东岳天齐仁圣帝、南岳司天昭圣帝、西岳金天顺圣帝、北岳安天元圣帝、中岳中天崇圣帝、甲乙木神、丙丁火神……壬癸水神、丁卯神将……丁巳神将、乾卦昊成大神、坎卦人王大神……兑卦元阳大神、江渎昭灵孚应威烈广源王、河渎显圣灵源王、淮渎昭应长源王、济渎清源王、太阳神将、大火神将……白虎神将、玄武神将、月直灵官、时直灵官。^①

不仅九宫贵神的名称赫然在目，更重要的是，太一宫中三皇、五方帝、日、月、五星、二十八宿、十日、十二时、天地水三官、五行、九宫、八卦诸神都是道教的名称，而非传统国家祭祀中的名称^②。但是五岳、四渎却不是道教的称呼，而是国家给的封号，《宋会要辑稿》礼 21 之 4 载有国家对五岳、四渎神的封号，与此正同，此不备引。

太宗对十神太一及其从祀神灵名的道教化，实际上将十神太一和传统的国家祭祀神祇系统作了区隔。也就是说，十神太一只是在道教中有此地位而已。

原本不属于道教神，被国家强行道教化了的十神太一，之后堂而皇之

^① 《中兴礼书》卷 131《太一宫一》，第 468—469 页。

^② 通过和《中兴礼书》卷 4《郊祀神位》比较，很容易看出道教名称和普通国家祭祀名称不同，为节省篇幅，此不备举郊祀神位中的材料。

地进入了道教的万神殿。例如,南宋道士吕元素所编《道门定制》卷3一定程度上保存了宋真宗时国家所修的斋醮仪式,其中讲黄箓、罗天等醮圣号,便有十神太一^①。声称是杜光庭删定的《道门科范大全集》卷12“祈求雨雪仪”中,三清、昊天至尊玉皇上帝、上宫紫微天皇大帝、中天北极紫微大帝、圣祖上灵高道九天司命保生大帝、承天效法厚德光大后土皇地祇元天大圣后之后,就是五福十神太一真君,其下才是“三十二天帝、东华、南极、西灵、北真”等传统的道教神祇^②。我们相信,该“祈求雨雪仪”可能在晚唐已经存在,但是这个神祇系统显然并非晚唐之旧,因为这里面有“圣祖”这个赵宋皇室的始祖,昊天上帝也是在徽宗朝才和玉皇连在了一起。由此可以看出,赵宋王朝对十神太一别有用心的道教化,对道教神祇体系的变迁产生了影响。

可是,太宗这种处理方式尽管看起来很高明,仍然留下了一个在理论上很难解决的矛盾,从儒家的国家祭祀理论上说,道教神祇也不应进入国家祭祀系统。所以,有宋一代的士大夫对十神太一的定位和论述一直呈现出非常矛盾和复杂的状况。

东太一宫建成之后,扈蒙撰有《东太一宫碑铭》,其文曰:

臣谨按《太史公书》云,天神之贵者曰太一,太一之佐曰五帝。古者天子常以春秋祭太乙于东南郊,牲用太牢。昔汉武帝既行之于前,而唐玄宗亦祠之于后。其礼亚二郊之祀,其位次两仪之坛……又闻诸阴阳家流云,太乙之神,其类非一,则有君綦、臣綦之号,大游、小游之名,或则司水旱之权,或则主兵荒之沴,惟五福太乙上循五官、下视九土,所至则民皆富寿,所临则岁必丰穰。《诗》谓百凶以之而不作。《书》云“五福由之而必臻”。盖七曜之岁星,四时之春令也。则知历代英主、前朝旧章,尊而祀之,良有以也。先是,日官奏议,方士献言,且云五福之以躔当莅四官之分野,况将去辽碣之弊俗、抚吴越之旧封,请就彼方预修灵宇。殊不知圣人与二仪合德,天子以四海为家,惟万乘之所都,即百神之俱会……皇帝……亲诣斯宫……又诏选十洲之羽客泊中禁之贵臣,共禀规程,同为监护,每岁

① 《道藏》第31册,第679页。

② 同上书,第787页。

以三元令节、四序良辰，备清醺于仙坛。^①

这是一篇非常奇怪的文字，作者并非不知道《史记》中的太一及唐玄宗祭祀的九宫贵神与现在的十神太一有着巨大的差别，而且，《诗》、《书》所云更与太一宫的神灵毫无关系，但是仍然非常突出地讲现在的祭祀是遵循汉武帝、唐玄宗的传统。仁宗朝宋绶所撰的《宋西太乙宫碑铭（并序）》^②中仍然有这种不伦不类的比附。

对此，不应视为是对太一宫祭祀的公开质疑，而应理解为，尽管当时的士大夫确实不太认同太一宫祭祀，但是出于政治需要和对皇权的尊重，故意将本来没有关系的事件联系在一起，模糊处理。这是为了从学术上和历史上为太一宫祭祀寻找正统化的理由。

正是这种故意的模糊处理，才使得太一宫出现了上面的建制，其中三皇五帝在殿廊，就是《史记》“太一之佐曰五帝”的影响。

同时，这种故意的模糊，也为神宗熙宁五年（1072）儒臣对十神太一的装束和祭祀进行改变埋下了伏笔。宋敏求对此所记最详：

太宗时，建东太一宫于苏邸，遂列十殿，而五福、君綦二太一处前殿，冠通天冠，服绛纱袍，余皆道冠霓衣。天圣中，建西太一宫，前殿处五福、君綦、大游三太一，亦用通天、绛纱之制，余亦道冠霓衣。熙宁五年，建中太一宫，内侍主塑像，乃请下礼院议十太一冠服。礼院乃具两状，一如东西二宫之制，一请尽服通天、绛纱。会有言亳州太清宫有唐太一塑像，上遣中使视之，乃尽服王者衣冠。遂诏如亳州之制。^③

《续资治通鉴长编》亦载此事，熙宁五年六月“礼院言：‘中太一冠服依东、西太一，而东、西太一惟五福君綦服，冠通天冠，大游以下皆冠道冠。按《史记》，天神贵者太一，太一之佐曰五帝；又方士言十太一，皆

① 《道藏》第19册，第687—688页。

② 同上书，第689页。

③ 宋敏求：《春明退朝录》卷中，中华书局1980年版，第30页。

天尊神。伏请并用通天冠、绛纱袍。’从之。”^① 宋敏求乃著名史学家，且撰此书比《续资治通鉴长编》为早，故当以《春明退朝录》所载东、西太一宫诸神冠服为是。但《续资治通鉴长编》关于议论方面的记载恰可与宋敏求之说互补。

总之，神宗熙宁年间礼院对太一冠服的争论其实是两派观念，一派是主张将十神太一定位成《史记》中太一的神格，而将其中的矛盾搁置不问；另一派观念则是维持太宗、仁宗旧制，将十神太一定位为道教神仙。从传统国家礼仪的观念上，人们更能接受前者，但是后一派有太宗、仁宗的先例，也不能轻易更动。最后采用唐代亳州太清宫的太一“通天冠、绛纱袍”形象，则一方面顾及了道教的传统，另一方面从理论解释上可以更加圆融地利用传统国家礼仪的一些观念。这不能不说是太宗规制的一种修正。

其实，修创中太一宫过程中改变的不仅仅是十神太一的冠服，参与这场讨论的沈括记载了一些其他情况，《梦溪笔谈》卷3云：

十神太一，一曰太一，次曰五福太一，三曰天一太一，四曰地太一，五曰君基太一，六曰臣基太一，七曰民基太一，八曰大游太一，九曰九气太一，十曰十神太一。唯太一最尊，更无别名，止谓之太一，三年一移。后人以其别无名，遂对大游而谓之小游太一，此出于后人误加之。京师东西太一宫，正殿祠五福，而太一乃在廊庑，甚为失序。熙宁中，初营中太一宫，下太史考定神位，余时领太史，预其议论。今前殿祠五福，而太一别为后殿。各全其尊，深为得礼。然君基、臣基、民基避唐明帝讳改为“基”，至今仍袭旧名，未曾改正。^②

沈括看来是想从理论上对之进行一些改动，只不过“五福太一”一直被认为是至尊，因而只能采取变通的办法。但是沈括并没有采用道经，还是很明白的。

吕惠卿在《宋中太乙宫碑铭》中对这次的争论和处理意见进行了总结，其文曰：

① 《续资治通鉴长编》卷234，中华书局1986年版，第5674页。

② 胡道静：《梦溪笔谈校证》，上海古籍出版社1987年版，第164—165页。

臣伏考《周礼·春官》，宗伯之职，典祀天神。其尊达于昊天上帝，其卑逮于司中、司命、风师、雨师，而为礼学者当之，以星官之书皆有著位。而宗伯之属官则有冯相氏、保章氏，掌会天位与夫封域分野，以观天下之祲祥……而太祝掌其祈。合而言之，皆礼官之事而已。太乙之号虽不经见，而历代史官著其星在紫宫天一之南，以为天帝神也，主使十六神，知其咎休所在之国。北辰之第二星最赤明者，乃其座也。而三台为天阶，太一躔之以上下。史官之言星虽不可尽考，然其说皆有师承，其位皆可指数，而其占之效者亦众。观其言太乙之尊如此，则昔之言天神之贵曰太乙，其佐曰五帝，以致主之以为郊，则非特亳人之方、汉家之制而已。盖礼官之事既以散亡，而冯相、保章氏之占，流而为日官式局之法。而道家之所以图其像、制其服物位号之差、坛场祷祀之法，殆得所谓凡以神仕者犹其居，与夫大祀祈福祥之遗意也。^①

这一段文字，其实是在尽量调和礼制、方术、道教的不同之处，而宗旨则是将方术、道教的相关内容追溯到远古的礼制，其以礼制为本位的立场非常明显。

至于吕惠卿说“其位号尊卑、服物同异，与夫坛场之制、祷祀之仪，皆以太乙之学为本，而参用道家之说焉”^②，参用道家之说，当是指神灵装扮采用了太清宫中的样式，从祀神采用了道教称号。众神的称号，可参见前揭《中兴礼书》卷131的相关内容。

关于太一神格的问题在元祐七年（1092）又一次被提出。监察御史安鼎认为“十神太一、九宫太一与汉所祀太一共是一神。今十神皆用素饌，而九宫并荐羊豕，似非礼意”，结果，“诏礼官详定：十神、九宫太一各有所主，即非一神，故自唐迄今皆用牲牢，别无祠坛用素食礼。遂依旧制”^③。

安鼎此议的实质是对九宫贵神祭祀的一种反对，想将九宫贵神与太一

① 《道藏》第19册，第690—691页。

② 吕惠卿：《宋中太乙宫碑铭》，《道藏》第19册，第690页。

③ 《宋史》卷103《礼志六》，中华书局1977年版，第2508—2509页。

宫祭祀合并,但是并未达到目的。

通过这些考察,可以看出,关于十神太一的定位,无论士大夫如何努力,也只能作小小的改动,根本难以撼动太宗朝定位的十神太一属于道教神祇这种现状。其深层次原因在于,十神太一很难和传统的国家祭祀神灵系统调和,十神太一已经被定位为五帝之上的神祇,如果完全按照汉代的传统,则直接关系到郊祀神位的最高神昊天上帝,这是他们绝对不敢碰的。若按照唐代传统,则各种太一本来就互不相干。所以只能模糊处理。

不过也不能轻视士大夫对这种祭祀的态度,虽然不能改变其定位,却可以对采用什么仪式祭祀十神太一施加重要的影响。这就是我们下面要讨论的问题。

八 宋代太一宫中的国家祭祀礼仪

前揭汪圣铎先生大作及大著、吴丽娱先生大作都已经指出宋代太一宫的道教官观属性,并指出其中有道士活动,有道教科仪,这是一个不争的事实。

我们想强调的是,从整体上说太一宫中的祭祀可分两类,一类是道教的宗教活动,另一类是国家的祭祀活动。国家祭祀又分四种,一种是四立日行事,一种是车驾亲诣太一宫烧香,一种是在其中所行的作为其他礼仪一部分的奏告礼仪,一种是祈晴、祈雪、祈雨礼仪。祭祀皇帝本命殿的行为虽然被写进礼书,但是基本上和皇帝的宗教信仰有关,很难说是传统意义上的国家祭祀,而是介于皇帝私人信仰和国家祭祀之间的礼仪。我们重点要看其中的国家祭祀。

太一宫的祭祀规制基本上是太宗奠定的。太宗“自定每岁四立日行祭祀,命近臣摄事,用币册祝,无牲祭,以质明,道士持幢节步虚以前引祠官,遍诣十殿,奠币酌献,太祝奉礼分奠四廊之神,常预遣中使主其事。二分、二至前一日,令道士自昏行道至明,内出御书名青词,质明行醺礼,楚青词及画绢,龙车凤辇、冥钱偶马、纸笔案砚”^①。这就确定了祭祀时间、规格及参与人员。从中可以发现,道士起到了一定的作用,但是主要行事官还是朝廷官员,其中“用币册祝”,显然是传统国家祭祀的内容。其中也有道教的因素,即“无牲祭”、“道士持幢节步虚以前引祠

^① 《宋会要辑稿补编》,第19—20页。

官，遍诣十殿”，而且在“二分、二至前一日”的仪式全部都是道教仪式。

可见，太宗朝的仪式是一个以传统的国家祭祀仪式为基础，加以道教仪式的综合体。

太宗之后，在太一宫祭祀地方主体意识逐渐被清除的同时，四立日的祭祀也在逐渐地去道教化，具体的细节和步骤尚待考察。但是据我们判断，很可能在神宗朝发生了重要的变化。如前所述，当时的士大夫改变了十神太一的神仙冠服，这背后很可能隐含着相关礼仪的变化。我们尚未找到相关的细节，但是根据研究，徽宗修《政和五礼新仪》时，以熙宁元丰年间的学术思想为指导^①。所以《政和五礼新仪》中的礼仪应该很大程度上沿袭了神宗朝的制度，《政和五礼新仪》卷72是“祀太一宫仪”，基本内容是：“时日”、“斋戒”、“陈设”、“省馔”、“行事”，每一个步骤都和其他相同级别的国家祭祀基本相同。唯一不同的是用素食，这是道教的影响。但是整个仪式中已经没有道士的影子。可见，在北宋中晚期，太一宫的四立日祭祀发生了重要的变化。

南宋的四立日祭祀太一宫礼仪则保存在《中兴礼书》卷134^②，其中仪式与《政和五礼新仪》卷72除个别细节差异外，其他几乎完全一样，礼器数量亦然，且有分献官祭祀从祀神位的记载，显然不是在惠照院望祭斋宫设位祭祀时候的仪式，而是在绍兴十八年（1148）以后建成太一宫之后，依照《政和五礼新仪》编订的仪式。其中并无道士的角色，也不见道教科仪，与太宗朝的规定并不相同。当然这并不能说明道士在祭祀中是一个旁观者，但可以肯定道士和道教科仪并非此礼的主体部分，而是附属部分。

《中兴礼书》卷132是“车驾诣太一宫亲诣烧香”^③。从时间的选择，到仪式的制定、宫殿的布置、行礼的引导都和道士没有关系。尤为有趣的是，道教中的最高神三清是在道院的三清堂，只是“依礼例”，“差侍从官一员行烧香之礼”。表明道教因素在国家或者皇帝亲祀礼仪中，地位既

① 参见吴羽《〈政和五礼新仪〉与〈中兴礼书〉——兼论徽宗朝对唐宋礼仪的清整及其对南宋礼仪的影响》，吴羽《唐宋礼典与社会变迁——以〈中兴礼书〉为中心》，第61—68页。

② 《中兴礼书》卷134《太一宫四》，《续修四库全书》第822册，第477—478页。

③ 《中兴礼书》卷132《太一宫二》，《续修四库全书》第822册，第471—473页。

不显赫,也不是被忽略不计,国家礼仪和道教的结合是以国家礼仪为本位,而不是以道教为本位。

北宋的太一宫,和东京的其他皇家道教宫观一起,融入了国家礼仪的各个方面,成为国家有大事、行大礼时需要奏告、恭谢的宫观。在南宋绍兴十八年之后,太一宫和天庆观、报恩光孝观成为临安最重要的奏告宫观^①。但是,郊祀恭谢礼仪没有道士和道教法事^②。

道教仪式参与最多的是关于皇帝的本命星官祭祀及为皇帝、皇后的生日、忌辰起建道场,汪圣铎先生前揭文已经指出,毋庸赘述。《中兴礼书》卷133是“今上皇帝(孝宗)本命殿”,即绍兴太一宫中介福殿的相关礼仪,该殿于绍兴三十二年(1162)修成,在创建时,是经过“有司”讨论,根据天禧故事修建,选择位置时查照了阴阳经书和相关典礼,安奉之前先奏告了五福十神太一和三清,相关的祭祀安排由朝廷的相关礼仪部门决定。奉安今上皇帝本命神像前一日,朝廷的相关官员先致斋,道士作法事,有司排设香火,然后礼直官引奏告官诣神位前烧香,退出后致斋。晚上烧香之后,奏告太一宫、三清、太上皇帝本命殿,有司排设、道士作法事,在奉安神像时道士主要是帮助奉安官扶正神像,其他道士在旁作法事,整个仪式的主角是奉安官,礼料、祭器都是依照朝廷“有司”的安排,道士并不占主导地位,法事只是整个仪式中的一个组成部分。

即使是迎奉圣像安于太一宫这样的边缘性礼仪,无论南宋还是北宋,整个仪式程序中占据主导地位的都是世俗官吏,道士和道教法事仅是个陪衬。具体情况可参《中兴礼书》卷131的相关内容^③,此不详述。

九 小结

通过上面的考察,我们有以下几点认识。

安史之乱后,由于诸方割据,社会秩序混乱,方术中的十神太一巡行可导致相应地区有灾福的观念被广泛传播。十神太一信仰的勃兴,是割据

① 可参见《中兴礼书》卷3《郊祀奏告》,此卷《续修四库全书》影印蒋氏宝彝堂本《中兴礼书》不存,保存在《宋会要辑稿》礼2之16至礼2之33;《中兴礼书》卷40《郊祀恭谢一》至卷42《郊祀奏谢》,《续修四库全书》第822册,第179—189页;《中兴礼书续编》卷7《明堂大礼三》、卷8《明堂大礼四》,《续修四库全书》第823册,第487—488页。

② 参见《中兴礼书》卷40《恭谢太一官仪》,《续修四库全书》第822册,第184页。

③ 《中兴礼书》卷131《太一宫一》,第469—471页。

势力强烈的地方主体意识的一种反映。

北宋初期，不仅需要消灭各个割据政权，还需要清除历史遗留下来的地方主体意识，正因如此，才在东京建立太一宫崇祀十神太一。

正是在将十神太一祭祀国家化的过程中，也正是在将太一宫纳入到各种国家礼仪的过程中，宋王朝一步步剔除了附着在十神太一信仰上面的地方主体意识，使之一变成为展示中央集权的空间、联系地方社会和中央政权之间的一个纽带，逐渐成为京师的象征性建筑之一。

十神太一在晚唐五代的勃兴、太一宫建立及其象征意义的变迁，从一个细部反映了中国唐宋之际的一段重大历史过程，即，从晚唐五代的分崩离析、地方主体意识盛行，到宋代重建国家认同和社会秩序这个复杂的历史过程。

将视角延伸到南宋，则是反映出经历过亡国之痛的政权，艰难地重建文化传统以凝聚人心的心路历程。

虽然十神太一不是传统国家祭祀中的神祇，但是宋代国家和士大夫仍然将之和汉代的太一进行比附，是为了使其不和传统的国家祭祀理论冲突；十神太一在晋唐时代并非道教神祇，宋王朝将之强行道教化，其从祀诸神亦采用道教的神名、神像装饰，是为了避免十神太一祭祀对国家祭祀神祇系统产生重大冲击。

在正式的国家祭祀礼仪中，道教仪式逐渐被边缘化了，真正决定其级别和仪式的，还是国家传统的祭祀仪式及其变通形式。这说明，国家在将来自方术传统的十神太一引入国家祭祀中时，不仅用道教提升了其宗教品位，更重要的是，以传统国家祭祀礼仪为本位，改造了原来荒诞不经、不利于国家认同的崇拜，促成了道教、方术在以国家礼仪为本位上的合流。

本节试图从一个特定的角度说明：“礼”在中国传统社会中极为重要，“礼”在国家利用和吸纳道教、方术的过程中，既是本位，也是核心，还是改造社会中其他观念、信仰的强韧力量。“礼”在社会变迁中，对强化国家认同、维系华夏文明的延续曾起到过不可替代的作用。

第二节 玉清昭应宫与宋代礼仪

一 引言

北宋玉清昭应宫的创建，缘于澶渊之盟后的天书降临事件，初名昭应

宫,地处皇城西北天波门外旧内殿直院,始建于大中祥符元年(1008)四月^①,成于大中祥符七年(1014)^②,焚于仁宗天圣七年(1029)^③,虽然存在的时间不长,但是具有不宜忽略的研究价值。

不少前辈学者注意到玉清昭应宫在中国宫观艺术发展史上的重要地位。著名建筑史学家梁思成先生指出“有宋一代,宫庭多崇奉道教,故宫观最盛”,玉清昭应宫“艺术之精,冠于北宋历朝宫观”^④;著名美术史学家金维诺先生、罗世平先生指出,玉清昭应宫和北宋初其他道观的建成,标志着道教神祇图画体系的形成^⑤;著名学者傅熹年先生则指出,北宋前期释道画主要是延续曹、吴的体制,“曹、吴具备”的领袖式画家首推高文进和武宗元,而高文进曾受命规划玉清昭应宫壁画的布置安排,武宗元是图绘玉清昭应宫的左部之长^⑥。

近年来汪圣铎先生从多个方面考察了道教和国家礼仪的关系,指出“在官方的礼仪活动中,在封建王朝的礼仪制度中,都可明显地看到道教影响的存在。道教既已渗透到被时人视为神圣的礼法之中,它对社会文化其他方面的影响及在整个社会文化中的地位,也就不容低估”^⑦。伊沛霞教授则关注到道观中的宋朝皇家祖先塑像^⑧。

北宋玉清昭应宫的崇祀曾经是国家礼仪的重大事件,当时有专门的礼仪文献《驾幸玉清昭应宫仪注》一卷^⑨,《礼阁新编》中有“荐献玉清昭

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷68,中华书局1980年版,第1534页;《宋史》卷7,中华书局1977年版,第136页。

② 徐松辑,陈智超整理:《宋会要辑稿补编》,全国图书馆文献缩微复制中心出版社1988年版,第26页。

③ 《宋史》卷102,第2498页。

④ 梁思成:《中国建筑史》,百花文艺出版社1998年版,第146、142页。

⑤ 金维诺、罗世平:《中国宗教美术史》,江西美术出版社1995年版,第174页。

⑥ 傅熹年:《北宋、辽、金绘画艺术》,《中国美术五千年》第1卷,人民美术出版社、上海人民美术出版社、文物出版社、中国建筑工业出版社、上海书画出版社联合出版1991年版,第120—121页。

⑦ 汪圣铎:《宋朝礼与道教》,孙钦善、曾枣庄、安平秋、倪其心、刘琳主编《国际宋代文化研讨会论文集》,四川大学出版社1991年版。第219—231页。

⑧ Patricia Ebrey, “Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China”, *T'oung Pao*, Vol. LXXXIII, 1997, pp. 52—53.

⑨ 《通志》卷64,浙江古籍出版社1988年版,第766页。

应宫”仪，后收入《太常因革礼》^①。

据《中兴礼书》记载，绍兴四年（1134），在讨论明堂礼仪中的“奏请致斋日”时，曾引证“荐献玉清昭应宫”致斋日的先例^②。

这就提示我们，南宋的一些礼仪也与玉清昭应宫有着一定的渊源关系。

在前贤的启发下，我们试图以玉清昭应宫为中心，考察国家礼仪将道教纳入自己的系统时采取什么样的方式，道教渗入国家礼仪时，又采用怎样的形式？二者的互动又对双方的发展有什么影响？

我们的思路是，首先考察玉清昭应宫创建过程中的礼仪，然后考察其中的宫殿设置乃至神灵系统，再考察宫中的礼仪，及与其他国家大礼的结合，最后考察其在南宋的影响。由此窥探唐宋国家礼仪与道教关系的变迁。

二 修宫与国家礼仪的关系

玉清昭应宫的创建及其崇祀礼仪的举行，应当从天书下降时候讲起。宋辽澶渊会盟后，真宗为进一步强化王朝的正统性，决定封禅。而依据传统，没有重大祥瑞出现，不能封禅，于是真宗与王钦若等人导演了一幕天书下降事件，对此，时人颇不以为然，前贤对此多有研究^③，笔者不拟详谈。我们关注的是国家通过怎样的仪式来让当时的社会接受其合理与神圣性。

宋代儒生并不认为有天书，《宋史》卷431《孙奭传》载孙奭说：“臣愚，所闻‘天何言哉’，岂有书也？”佛教亦无天书信仰，但是在道教中有天书一说，天书在晋末六朝道教教义中具有重要的地位，甚至被当作

① 《太常因革礼》卷74，《续修四库全书》本，第545—551页。

② 《中兴礼书》卷47，第209页。

③ 有关天书下降事件和真宗封禅的研究，参见戴裔煊《宋代三佛齐重修广州天庆观碑记考释》，《学术研究》1962年第2期，第63—76页；卿希泰：《中国道教史》，第二卷对此也有提及，第571—576页，四川人民出版社1992年；张其凡：《宋初政治探研》，暨南大学出版社1995年版，第206—215页；葛剑雄：《十一世纪初的天书封禅运动》，《读书》1995年第11期；汤其领：《涤耻封禅与北宋道教的兴盛》，《河南大学学报》1995年第3期；唐代剑：《宋代道教管理制度研究》，线装书局2003年版，第18—20页。

宇宙万化之源,经教之本^①。于是,宋真宗便求助于道教,大中祥符元年(1008)他向大臣叙说天书下降之时,称景德四年(1007)神人下临預告将降天书,明令皇帝须在正殿建黄箓道场一月来迎接天书^②,黄箓道场属于道教仪式,这就将天书划给了道教。不过,非常明显,天书以及天降神书思想虽然可以在道教中找到一些思想渊源,但是宋真宗所说的天书和道教经教体系中的天书是两个完全不同的概念。

这次天书下降事件非常隐秘,真宗事后才告诉大臣。要将这一事件扩大化,却还要费一番周折,并不赞成将此事扩大化的王旦等大臣说“启封之际,宜屏左右”^③,试图将这一隐秘事件隐秘处理,真宗当然不同意,既然想把天书当成封禅的先导,当然要张而扬之。在将天书降之翌日,李宗谔上皇帝奉迎、酌献乐章,群臣入贺,真宗皇帝于崇政殿赐宴,与辅臣皆蔬食,然后遣吏部尚书张齐贤等奏告天地、宗庙、社稷及京城祠庙^④。

国有喜事,群臣入贺,然后赐宴本来就是国家礼仪制度的一个部分,而奏告天地、宗庙、社稷及京城祠庙,象征着天书正式进入国家祭祀的礼仪结构。

接着,开始了正式的崇祀礼仪,“丁卯,设黄麾仗于殿前,陈宫悬、登歌,文武官、契丹使陪列,酌献三清、天书。礼毕,上步导入内,行避黄道”^⑤。意味深长的是,此处将道教三清和天书联系在一起,而黄麾仗、登歌乐却是传统的国家祭祀礼仪的排场,这就将天书这一从前故意道教化的东西披上了国家礼仪的外衣,获得了国家礼仪层面的合法性。天书崇祀一旦进入国家的礼仪系统,就不再是皇帝个人的事情,而是被提升为一种国家礼仪行为。之后又有几次天书下降,皆可作如是观,此不详述。

以天书下降为重大祥瑞,在精心策划之下,由宰相、百官、诸军将校、州县官吏、蕃夷、僧道、耆寿陈请,真宗于大中祥符元年四月宣布本年十月封禅,并下诏于皇城西北天波门外作昭应宫以奉天书^⑥。之后东封

① 有关天书的研究参见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局2002年版,第740—789页。

② 《续资治通鉴长编》第6册,卷68,中华书局1980年版,第1518页。

③ 同上书,第1519页。

④ 同上书,第1519、1523页。

⑤ 同上书,第1519页。

⑥ 同上书,第1530、1534页。

(泰山)、西祀(汾阴后土),前贤着墨已多,不必详述,其礼仪既有道教的成分,也有佛教的参与,其中占主导地位的仍然是传统的国家祭祀礼仪,为防枝蔓,此处从略。

天书事件本来就是国家大礼——封禅的一个先导,玉清昭应宫从其创建开始就是国家大礼的一个组成部分。

玉清昭应宫是一座道教性质的宫观,真宗修宫诏书中明令“依道教建宫”^①,其中具有完整的道官制度,据《章献明肃皇后受上清毕法箓记》记载,仁宗天圣二年(1024),章献明肃皇太后受上清毕法箓时,参与其事的人中有“右街副道录、知玉清昭应宫事、同管勾(勾)左右街教门公事、冲真大师、赐紫臣李知损”、“玉清昭应宫副直、岁宣教大师、赐紫臣周遂良”、“玉清昭应宫住持、冲妙大师、赐紫臣皇甫希及”、“玉清昭应宫住持、冲秘大师、赐紫臣薛清和”^②,证明其中道士官名至少有住持、知宫事、副直,亦有徒众,道士在宫中的游习之所初名北园,后曰奉真^③。《续资治通鉴长编》卷108云在玉清昭应宫火灾之后“道士杖脊者四人,决杖者五人。知宫李知损乃编管陈州,御史台鞠火起,得知损尝与其徒茹荤聚饮宫中故也”,《茅山志》卷25《茅山第二十三代上清大洞国师乾元观妙先生幽光显扬之碑》“玉清昭应宫成,诏选名行,工部侍郎薛公映以先生(朱自英)名上,朝廷遣使召,先生表辞”^④,可为旁证。

玉清昭应宫既是道宫,便担当道教的功能,举行道教仪式。真宗为了表示此宫的修建并非为了一己之私,让它成为一个宗教活动中心,大中祥符七年(1014)十月“以宫成,本宫建道场七昼夜,放士庶烧香游玩三日”^⑤。

但是为了表明它的皇家性质、凸显它的规格之高,玉清昭应宫对大臣和士庶又不完全开放,十一月下诏“自今正月朔望许士庶焚香”,只有正月朔、望才允许士庶入内焚香,大中祥符八年(1015)二月又下诏“太初、明庆殿,自非朝廷及内中道场外,余悉禁之。其皇亲、近上臣僚许于紫微殿、宝符阁,诸色醮设止于道宫廊宇及诸小殿”,到宫醮设要按等级

① 《宋会要辑稿补编》,第24页。

② 《道藏》第18册,第43页。

③ 《宋会要辑稿补编》第27页。

④ 《道藏》第5册,第660—661页。

⑤ 《宋会要辑稿补编》,第26页。

分别到一定的殿堂,深深打上了国家礼仪等级的印记,臣僚要入宫烧香还要预先奏请皇帝,一直到天禧二年(1020)闰四月才下诏玉清昭应宫、景灵宫、会灵观“自今臣僚有诣宫观焚香者不须先奏”,但是要“俟焚香毕以闻”^①。

可见,玉清昭应宫虽然是道宫,举行道教仪式,但是并不对所有人开放,即使有幸被允许进入,也不可随意进行宗教活动,必须严格按照自己所处的官位等级行事。由此可知,玉清昭应宫中的道士主要为朝廷及内道场服务、举行道教仪式,偶尔也为臣僚士庶办理相关事宜,故而我们相信,在没有国家官员参与行礼的时候,在宫中举行的当是道教科仪。

不过,玉清昭应宫筹建之初就和国家大礼结下了不解之缘,在修造过程中,随着封禅礼仪的展开与结束,它与国家大礼的结合进一步得到强化,意义也在发生变化。

玉清昭应宫最初的总体设计方案。宋刘道醇撰《宋朝名画评》卷3云:“刘文通,京师人,善画楼台屋木。真宗朝入图画院为艺学。大中祥符初,上将营玉清昭应等宫,敕文通先作一小图样,然后成葺。丁朱崖命移写道士吕拙《郁罗萧台样》,仍加飞阁于上以待风雨,画毕,下匠氏为准,谓之七贤阁者是也,天下目为壮观。”^②《图画见闻志》卷4云:“刘文通,京师人,善画屋木……真宗朝为图画院艺学,尝被旨写玉清昭应宫七贤阁,兼预画壁,为优等。”^③可证玉清昭应宫的道教殿堂设计方案主要依据吕拙的“郁罗萧台”,上面建阁名曰七贤。而“郁罗萧台”何所指?《云笈七签》卷97《九华安妃赠杨司命诗二首并序》有“云阙竖空上,琼台竦郁罗”^④之语,《能改斋漫录》卷12“神霄乐郁罗萧台”条云林灵素建议“筑郁罗萧台,高一百五十尺以祭天”^⑤,《御定历代赋汇》卷106载宋葛长庚《鹤林赋》云:“浮虚空以为家兮,森万象于其庭;养混沌以为子兮,游乎象帝之先。跨八极以翱翔兮,泛神风之浩荡;步大方以汗漫兮,采琪花之婵娟。轡九龙兮,驾素月;衔八骏兮,凌紫烟。上挽天河于碧落兮,下拽夜台于黄泉……黄元真人兮,乘太霞羽铃之珮;紫虚

① 《宋会要辑稿补编》,第26、27页。

② 刘道醇:《宋朝名画评》,《景印文渊阁四库全书》第812册,第476页。

③ 郭若虚撰,黄苗子点校:《图画见闻志》,人民美术出版社1964年版,第108页。

④ 《道藏》第22册,第661页。

⑤ 吴曾:《能改斋漫录》下册,上海古籍出版社1979年版,第356页。

元君兮，控夜光九丹之弦。左扶桑兮右广寒，入天谷兮出太渊。此心兮秋鹏，吾身兮冬蝉。草罗酆下元之牒兮，束精爽于华漠；翻郁罗萧台之策兮，遡清邃于虚玄”^①，这说明“郁罗萧台”是指道教天界神仙所居仙宫。玉清昭应宫道教神祇殿的总体设计是模仿道教天界神仙所居仙宫。

总体设计模型完成的时间。《玉海》卷100云：“（大中祥符）元年四月丙午诏……于京邑择地建宫，惟天波门外殿直班院吉。二年（1009）四月己亥，命丁谓为修宫使。六月甲午，临幸观七元阁式。”^②按此处“七元阁式”，其实应该是“七贤阁式”，原因有三：首先，如上所考，玉清昭应宫的模型上面的保护建筑是七贤阁，从常识上讲，大型建筑工程必须先设计好总体方案，然后渐次展开，而不可能仓促建立一座并非主殿的殿阁，然后才设计总体方案；其次，玉清昭应宫中确有供奉天书和七元辅弼的阁，但是宋人称之为“天书阁”或“宝符阁”，没有宋代文献将之称为七元阁；最后，《宋会要辑稿补编》云大中祥符二年六月驾幸观看的是“七贤阁样”^③。因此，《玉海》所云大中祥符二年六月甲午真宗皇帝驾临观看的是七贤阁式。而七贤阁是玉清昭应宫最初总体设计模型上面的保护建筑，玉清昭应宫总体设计方案的出台时间当在七贤阁式完成之前，所以，玉清昭应宫总体设计方案的出台，是在大中祥符二年六月甲午之前。

随着形势的发展，玉清昭应宫的功能已经不仅仅是存放天书。《续资治通鉴长编》卷70云：“（大中祥符元年九月）癸未，左正言、直史馆、权管勾京东转运司事张知白言：‘咸平中，天下多上祥瑞，当时河、湟未平，臣尝论奏请一切罢去。今天下无事，灵贶并至，望以泰山诸瑞，按品目模写，置正副二本，一藏秘阁，一纳中闱，俟昭应宫成，饰诸绘事，传之不朽。’从之。”还要将证明王朝正统性的符瑞传之不朽。

决定建宫时还没有举行封禅大礼，总体方案出台时，封禅大礼已经结束，于是玉清昭应宫已经不仅仅是为了存放和纪念天书、符瑞，还要纪念封禅。《玉海》卷200云：

（大中祥符）五年十二月丁亥，谓等又上《汾阴祥瑞图》百四十

① 《景印文渊阁四库全书》第1421册，第313—314页。

② 王应麟：《玉海》第3册，江苏古籍出版社、上海书店1987年版，第1825页。

③ 《宋会要辑稿补编》，第24页。

八轴，与东封所录，并绘于玉清昭应宫东西庑，分命近臣馆阁官作赞，惟天书、周伯星赞上自为之。又图两朝所获瑞物于二圣殿庑，上作赞，凡奇瑞二十三，众瑞一百十三品。祥符后，数令从臣启阅。

这不仅仅是纪念符瑞，更是要说明在太祖、太宗朝上天已经降下符瑞，这些符瑞又证明封禅是祖宗的余惠，势在必行。而修建玉清昭应宫是用建筑图画的形式物化封禅的合理性并对封禅进行纪念。

玉清昭应宫的总体设计在大中祥符五年（1012）也发生了重要变化，圣祖殿成为玉清昭应宫的正殿。《宋会要辑稿补编》云“真宗大中祥符五年七月五日，修玉清昭应宫使丁谓言，本宫将来正殿设玉皇大天帝像，又于别殿设圣祖天尊大帝、太祖皇帝、太宗皇帝像，营缮将就”^①，证明大中祥符五年七月以前圣祖殿是玉清昭应宫中的别殿。将圣祖作为正殿的契机，缘自于精于术数的周克明^②的上言，《宋会要辑稿补编》云：

（大中祥符）五年六月，翰林文周克明请以景德四年黄帝所梦真人先期神告者绘像官中。帝曰，此当设正殿崇奉，可谕丁谓已下度地以闻。^③

按，“黄帝”当为“皇帝”，“翰林”后当漏了“天”字。这里就产生了矛盾，身份不明的神人居于正殿，皇帝的始祖却屈居别殿，非常不合情理。大中祥符五年十月圣祖降临事件解决了问题，《续资治通鉴长编》卷79云：

（大中祥符五年十月）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

① 《宋会要辑稿补编》，第801页。

② 周克明：《宋史》卷461有传。

③ 《宋会要辑稿补编》，第25页。

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，天尊与六人皆就坐，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。及曙，以语辅臣，即召至殿，历观临降之所，又召修玉清昭应宫副使李宗谔、刘承珪，都监蓝继宗同观。

己未，札示中外，大赦天下，常赦所不原者咸除之。两京来年夏税放十之二，诸路十之一。赐致仕官全俸一年，幕职、州县官先经省者权增五百员，任满即停。（原注：《宋朝要录》内外诸军将士，并与特支。）

命参知政事丁谓、翰林学士李宗谔、龙图阁直学士陈彭年与太常礼院检讨官详定崇奉天尊仪制以闻。^①

这就确定了景德所降神人、圣祖、天书、玉皇之间的相互关系，宣扬了赵氏始祖的神圣性，具体了圣祖、景德神人的形象。同书同卷云大中祥符五年闰十月“己巳，上天尊号曰圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝。有司请以玉清昭应宫玉皇后殿为圣祖正殿，东位司命殿为治事之所”^②。至此，圣祖殿成为玉清昭应宫的正殿，玉清昭应宫虽然没有改变存放天书的功能、纪念封禅的象征意义，但是在建造过程中，又特别具备了定位、神化皇家始祖，规范、改变道教神仙谱系的功能，象征着皇室对祖先的尊崇。玉清昭应宫的总体布局也由此最终确定，并于大中祥符七年建成。

修建玉清昭应宫并非单纯的崇道行为，而是将之作为一项国家礼仪来对待，这表现在这在迎奉圣像仪式上。

在圣像从建安军来京途中的仪式，基本上是按照传统国家礼仪的规模和形式制定的。据《宋会要辑稿》礼 51 之 13 记载，大中祥符六年（1013）准备安置于玉清昭应宫中的玉皇、圣祖、太祖、太宗像在建安军

① 《续资治通鉴长编》第 6 册，第 1797—1798 页。

② 同上书，第 1800 页。

铸成之后，于三月二十六日“详定所言，迎奉圣像合用仪仗鼓吹三千三百余人”，四月二十一日以宰臣王旦为迎奉圣像大礼使、向敏中为礼仪使、枢密使王钦若为仪仗使、陈尧叟为卤簿使、参知政事丁谓为桥道顿迁使，这和国家大礼的用语及规制完全相同。五月七日，“详定所言：‘朝拜圣像，皇帝服衮冕，准《月令》，孟夏初衣暑服，孟冬始裘……欲望依衮冕制度，改制单衣，庶协时令。’从之”，五月十一日下诏“玉皇大帝圣像车恭以迎真辂为名，圣祖天尊大帝车，恭以迎圣辂为名，太祖皇帝车以奉圣辂为名，太宗皇帝车以奉宸辂为名”^①，辂是皇帝出行时候乘车的专用名称，具有强烈的国家礼仪色彩。

毕竟玉皇、圣祖是道教神灵，所以也兼采了一些道教仪式，“丁谓等自建安军奉玉皇、圣祖、太祖、太宗四像，各御大舟，迎奉使副分侍玉皇、圣祖，都监于太祖、太宗舟检校。舟上设幄殿，皆有内侍主供具。夹岸黄麾仗二千五百人，鼓吹三百人。别列舟十艘，载门旗、青衣、弓矢、戈义、道众、幢节。所过州县，道门声赞，鼓吹振作，官吏出城十里，具道释威仪音乐迎拜。所过禁屠宰七日，止行刑二日”^②。

用“道众幢节”、“道门声赞鼓吹”出于玉皇、圣祖是道教神的考虑，而“官吏出城十里”，“具道释威仪音乐迎拜”把僧人也拉进来，是为了表明这一事件不仅仅是迎奉道教神像，而是一种国家礼仪行为，无论世俗还是方外都必须承认其权威性。

圣像至京之后的迎接仪式也非常值得关注，据《宋会要辑稿》礼 51 之 14 记载：

（大中祥符六年五月）十二日，以圣像至京，遣官告天地、宗庙、社稷。十四日，有司具大驾卤簿、仪仗、鼓吹、僧道威仪夹汴奉迎圣像，宗室班迎于故驿，群臣班迎于通津门外七里曲，还，诣升平桥朝拜，是日圣像降舟升辂，奉安于幄殿，帝斋于长春殿。十五日帝服通天冠，绛纱袍，乘大辇，备銮驾，出乾元门而西，自右掖门直南街东，至幄殿降辇，以圣像在升平桥之彩殿，故避御道焉。顷之，改承小辇至开封府前之大次，服衮冕，诣彩殿酌献玉皇、圣祖、太祖、

① 《宋会要辑稿》礼 51 之 14。

② 《续资治通鉴长编》第 6 册卷 80，第 1825 页。

太宗之圣像，升歌、饮福一如郊庙之礼而俎用乳……礼毕还宫。翌日，群臣诣长春殿称贺。二十七日以圣像至京，命左司谏知制诰路振、刑部郎中龙图阁侍（待）制查道奏告诸陵。

迎接圣像的仪仗中有“僧道威仪”，僧道威仪是佛教、道教举行法事时候的僧、道仪仗，在迎奉圣像仪式中采用僧道威仪出于什么考虑呢？

通观整个仪式，基本上是将郊庙之礼略加变通而施于迎奉圣像。道士和僧人并未像举行佛、道法事那样主导仪式，僧道威仪只是大礼仪仗中的一部分，影响不到整体观感和性质。《宋名臣奏议》卷88刘述《上神宗乞罢英庙神御殿》云朝廷朝谒祖宗神御殿用僧道威仪、教坊鼓吹的目的是“盖欲罄尊奉之礼，而极追慕之心”，迎奉圣像用僧道威仪也是“盖欲罄尊奉之礼”，仅此而已。但是道教对迎奉仪式确实有影响，祭品发生了变化，所谓“一如郊庙之礼而俎用乳”是也，这是为了尊重道教神而对传统国家礼仪所做的变通。之后上玉皇圣号及宝册，都不是道教人士主持仪式^①，由于是对道教神的加封，所以依照唐玄宗太清宫故事，使用了青词。

大中祥符七年建成之后，玉清昭应宫中又陆续增加了一些殿堂，关于其最终面貌，徐松辑，陈智超先生整理的《宋会要辑稿补编》提供了珍贵的材料，其文曰：

（大中祥符五年）凡建正殿三，前殿奉玉皇，次殿奉圣祖，又次奉紫微、二十八宿。东位又建二圣殿，奉太祖太宗，凡二室，配享功臣皆塑像冠服侍立；次又建殿阁奉司命。西位又建二星殿奉周伯、寿星，次又建殿阁奉翊圣。太初殿前对设八殿，以奉天蓬、真武、九曜、十二元辰、东西斗、天曹官，前三门楼奉太微五帝、南斗，后中三门楼奉天市垣帝，司命殿东有本命殿，翊圣殿西有龙堂，玉皇夹殿奉三十二天帝，紫微夹殿奉天一、太一，翊圣夹殿奉辰、岁星。太初、明庆殿、天书阁约唐开元制设真宗御容立侍，并朝服绛纱袍，太初、明庆殿以玉石，阁殿上以塑像。太祖殿前置日月楼，置太阳、太

^① 参见《宋会要辑稿》礼51之10至《宋会要辑稿》礼51之11，《续资治通鉴长编》卷83至卷88，文长不具录。

阴像及环殿图八十一太一，东西廊图五百灵官，前置石坛、钟楼、经楼。钟于杭州铸，重三万斤……（大中祥符六年）十月御制步虚词付玉清昭应宫……时中书门下表请以御制步虚词就本宫刻及以所赐本于集灵殿奉安……从之……（大中祥符七年正月）奉刻玉天书安保（宝）符阁，以帝容侍立其侧……五月，玉清昭应宫使王旦、修官使丁谓表请御制碑颂刻石，谓又表请御书官额，并从之。六月，名宫东西偏门曰东西掖，东西侧门曰左右辅，中三门曰太初，东西偏门曰左右朝真，天书阁曰宝符（原注：上层安天书，次层奉七元辅弼），东位二圣殿阁曰集灵，西位翊圣阁曰凝命。官正门之东车辂门曰万春，次一重门曰延祥，次斋殿曰集禧；官正门之西斋厅门曰千秋门，内殿曰宣仪。后三门曰紫极，东西偏门曰左右奉元；外山门曰广灵，东西偏门曰左右拱极。官正东门曰云龙，中三门曰左通真，内三门曰朱曦。官正西门曰神虎，中三门曰右通真，内三门曰素曜。北门内二宴殿曰迎禧、迎祥，后二殿曰崇庆、崇福。前三门揭官额及太初、明庆殿、二圣、宝符阁，皆帝亲书填金……七月，令礼仪院详定玉清昭应宫玉皇、圣祖及诸殿圣像冠服之制。十月，以官成……凡屋二千六百一十区……（八年）四月，诏玉清昭应宫奉安太宗御制、御书，殿以先猷为名；其御制、书殿以继文为名，二殿即迎禧、迎祥殿……（大中祥符九年）十月名官北园曰奉真，为道众游习之所……（天禧元年）改宣仪殿名曰崇真，以奉安玉皇册宝也……（天禧）三年十一月，皇后、皇太子于宫东偏建长生殿，置经藏以祝圣寿，诏赐殿名曰长生崇寿，帝作赞纪之，御之（制）、御书阁赴官安挂。五年七月，作皇帝本命殿于宫中，名万寿。仁宗天圣元年……四月，合官法从备物、天书、仪仗三库为一，以法从备物库为名；仪真、献真、素厨物料三库为一，以献真库为名，以三班三人领之，兼管勾奉真园。十一月，以真宗圣容琢玉石像奉安于集灵殿，诏以安圣殿为名。^①

可见玉清昭应宫的总体布局。其中有所遗漏、间有错讹，李攸《宋朝事实》卷7曰：

^① 《宋会要辑稿补编》，第25—27页。

东、西山院在集灵、凝命之旁，皆累石为山，引流水为池，东有昆玉亭、澄虚阁、昭德殿，西有瑶峰亭、涵晖阁、昭信殿（原注：山院常扁镞，中设茵褥、屏风、棋枰、琴阮之属）。北门内二宴殿，曰迎禧、迎祥，后二殿，曰崇庆、崇福。太初殿楚石为丹墀、龙墀，前置日月楼，画太阳、太阴像及环殿图八十一太一，东西廊图五百灵官，前置石坛、钟楼、经楼（原注：上闻江西有钟洪大……不堪用，令李溥就杭州别铸，重三万斤），四隅置楼阁，其外累甃为墙，引金水为甃渠，环宫垣又分为二，石渠贯宫中。^①

东西山院及其中殿、阁、亭、池为前揭《宋会要辑稿补编》所无，而所云“太初殿楚石为丹墀、龙墀，前置日月楼，画太阳、太阴像及环殿图八十一太一，东西廊图五百灵官，前置石坛，钟楼，经楼”，《宋会要辑稿补编》云是太祖殿，据宋李荐撰《德隅斋画品》记载蜀石恪作“玉皇朝会图”，朝会玉皇的众多仙真中有灵官、太乙（一），太祖并未被纳入道教神仙系统，不应画在太祖殿周围，而且如《宋会要辑稿补编》所载，太祖、太宗共居一殿，殿名二圣，不应仅称太祖殿，所以我们认为应以《宋朝事实》所载为正，《宋会要补编》太祖殿为太初殿之讹。四隅置楼阁，其外累甃为墙，引金水为甃渠，环宫垣又分为二，石渠贯宫中。也可以补充《宋会要补编》所漏。

玉清昭应宫中还有三清殿，为《宋会要补编》所漏。宋刘道醇《宋朝名画评》卷1云“张昉字升卿，汝南人，性刚洁不喜附人，学吴生仅得其法。大中祥符中，玉清昭应宫成，召昉画三清殿天女奏音乐像，昉不假朽画，奋笔立成，皆高丈余，流辈惊顾。”欧阳修撰《归田录》卷上：“内中旧有玉石三清真像，初在真游殿，既而大内火，遂迁至玉清昭应宫，已而玉清又大火，又迁于洞真”^②。《宋真宗御制玉京集》卷6有“为火事词十三道”，其中有昭谢三清之词一道，三清标题下面小注标明“玉清昭应宫”^③，足可为证。具体位置待考。

① 《景印文渊阁四库全书》第608册，第84—85页。

② 《景印文渊阁四库全书》第1036册，第539页。

③ 《道藏》第5册，第817页。

宋人田况在《儒林公议》云“二十八宿亦各一殿”^①，可以补充《宋会要辑稿补编》之缺。

《宋会要辑稿补编》记玉清昭应宫中有素厨库，据宋高承撰《事物纪原》卷6引《宋朝会要》，“御殿素厨”，“大中祥符九年（1016）置，在玉清昭应宫，后徙御厨也”。则玉清昭应宫中有素厨。位置待考。

玉清昭应宫总面积达二千六百一十区，与同类大型宫观祠庙进行比较，可以证明梁思成先生的论断，据《玉海》卷100，舒州灵仙观六百三十区，明道宫四百八十区，祥符洞真宫二百六十五区，祥符景灵宫七百二十六区，历经扩建，至徽宗政和年间才二千三百二十区，祥符兖州景灵宫千三百二十区，天禧祥源观六百十三区，徽宗元符景灵西宫六百四十区，绍兴太一宫一百七十四区（一云一百七十楹），据《宋会要辑稿补编》，太宗年间修建的太一宫一千一百区^②，太宗朝建上清宫一千二百四十二区^③。

如此规模，既非作为国家大祀的后土祠能比（后土祠仅正门有三重院落，正殿一座^④，而玉清昭应宫则四面开门，东、西、南三面有前、中、后三门，正殿三座），更非中岳庙^⑤可及。

《宋朝事实》卷7云“所用木石则有秦、陇、岐、同之松，岚州、汾阴之栢，潭、衡、道、永、鼎、吉之杉、松、桐、楮，温、台、衢、婺之，豫章、明、越之松杉，其石则淄、郑之青石，卫州之碧石，莱州之白石，绛州之斑石，吴越之奇石，洛水之玉石，其采色则宜圣库之银朱、桂州之丹砂、河南之赭土、衢州之朱土、梓州之石青石绿、磁相之黛、秦阶之雌黄、广州之藤黄、孟泽之槐花、虢州之铅丹、信州之黄土、河南之胡粉、卫州之白垩、郢州之螺粉、兖泽之墨、宣歙之漆、贾谷之望石、莱芜兴之铁”。无怪乎在《儒林公议》中说玉清昭应宫规模宏大壮丽“开辟以

① 《景印文渊阁四库全书》第1036册，第281页。

② 《宋会要辑稿补编》，第19页。

③ 同上书，第22页。

④ 有关汾阴后土祠庙像图碑的研究，参见王世仁《记汾阴后土祠庙像碑》，《王世仁建筑历史理论文集》，中国建筑出版社2001年版，第35—42页。

⑤ 有关宋代中岳庙规模与面貌的研究，请参见张家泰《〈大金承安重修中岳庙图〉碑试析》，《中原文物》1983年第1期。

来未始有也”^①。

玉清昭应宫不仅是修宫本身和修宫过程中与国家大礼紧密相关，其殿堂设置和神灵谱系也受到国家礼制强烈的影响。因此我们有必要首先考察其中的道教天界诸神的建制。

三 宫中道教天界诸神的谱系

玉清昭应宫既然是道宫，那就必然以道教神祇为其主体，但是道教神灵的体系并不统一，六朝隋唐时代的道经虽然统合在三洞四辅经典这个大体系中，陶弘景也力图整合当时的神灵系统，撰有著名的《真灵位业图》，但是并没有被所有道教徒接受，唐代虽然将三洞四辅经典按阶授受，但是并没有成功处理各派经典神灵系统的矛盾。玉清昭应宫的图画建制无法从道教的经典中找到完全匹配的依据，而是道教神灵与国家礼制中的星官系统的结合体。为了避免给人玉清昭应宫神灵系统就是按照道教神灵系统设置，也为了避免留下玉清昭应宫的神灵系统就是国家礼制中星官系统的翻版的印象，我们将首先以玉清昭应宫的殿堂图绘为中心，考证玉清昭应宫中的神灵谱系，然后再考察玉清昭应宫对道教神灵图画的整合，最后探究国家礼制的影响。

玉清昭应宫的神殿设置模仿道教传说中的天上仙宫，神祇体系也是道教天界神祇体系，由于玉清昭应宫在天圣七年（1029）已经焚毁，目前所知的资料也大都仅仅记载宫中的主要神灵，确切地说，记载的是各主要殿阁的主神，故而，要了解玉清昭应宫中的道教天界神祇，就要借助相关道教经典和世俗文献进行推断，其中《宋史·天文志》和南宋吕元素的《道门定制》尤其重要。鉴于我们将较多用到《宋史·天文志》和南宋吕元素的《道门定制》相关内容，因此有必要先在这里交代利用这两种记载的原因。

《宋史·天文志》中有较为完整的星官系统，代表了宋人对天界神祇的共识，对认识当时的天神系统具有重要的参考价值。

《道门定制》对于我们认识玉清昭应宫的神祇也非常重要。这是因为，在玉清昭应宫总体设计出台的前夕（大中祥符二年四月），国家令太

^① 《景印文渊阁四库全书》第1036册，第281页。

常礼院详定“天庆道场斋醮仪式，颁诸州”^①；在修建玉清昭应宫期间（大中祥符二年至大中祥符八年），又“令两街集有行业道士修斋醮科仪（二年七月壬申），命钦若详定，成《罗天醮仪》十卷（八年正月丙申）。又选道士十人校定《道藏》经（二年八月辛卯）”^②。可见，修建玉清昭应宫期间国家对道教的斋醮仪式进行了大规模的规范，集大成之作就是王钦若的《罗天醮仪》。规范斋醮仪式的重要内容之一就是排定“圣真位号”，而王钦若修订的《罗天醮仪》中的“圣真位号”则部分保存在南宋吕元素所撰《道门定制》卷3，该书还说这种“圣真位号”被“颁下在京宫观并天下名山福地收掌”^③。

玉清昭应宫中道教神祇有塑像也有画像，唐宋时代佛寺和道观的殿堂中，一般来讲，各殿阁的主神及侍从神是塑像，部属神祇是画像，现存唐宋佛寺，以及敦煌石窟可为例证。这一点在宋代道观中也可有直接例证，例如，宋太宗朝修建上清太平宫，“中正之位列四大殿，前则玉皇通明殿，次紫微殿，次七元殿，次真君所御殿；东庑之外有天蓬、九曜、东斗、天地水三官四殿；西庑之外有真武、十二元神、西斗、天曹四殿；又有灵官堂、南斗阁，并列星宿诸神之像……不画八小殿壁”^④。八小殿中必有主神像，而“不画八小殿壁”，说明壁上无像，则主神必为塑像；西太一宫中太一是塑像^⑤。下面考察各殿神祇塑像和画像时，一般遵循这一原则，不再作特别解释。

道教神祇塑像和画像分居殿堂楼阁，因此，以殿堂楼阁为单位考察道教神祇塑像和图画。

各个殿堂楼阁在宫中的地位是不同的，其地位的高低、关系的主从，可由在宫中所处的位置体现，也可以由其在礼仪中的地位体现，还可以由行礼人员的身份等级体现，据《续资治通鉴长编》卷81：

（大中祥符六年十月）癸酉，谒玉清昭应宫。礼仪院请太初、明庆殿亲行礼，神御殿亲焚香，紫微已下诸殿遣官以素馔荐献，集灵

① 《续资治通鉴长编》第6册，中华书局1985年版，第1604页。

② 《续资治通鉴长编》第7册，中华书局1985年版，第1975页。

③ 《道藏》第31册，第677页。

④ 《云笈七签》卷103，《道藏》第22册，第696页。

⑤ 《宋会要辑稿补编》，第21页。

殿、翊圣阁遣官焚香。诏令近臣分献，遂著为永式。^①

同书卷84：“（大中祥符八年二月）玉清昭应宫言，太初、明庆殿惟朝命乃建道场，其皇亲、近臣许于紫微殿、宝符阁下，余人止于诸小殿及道官廨宇醮设，从之。”^②

玉清昭应宫中道教神殿太初、明庆、紫微三殿是正殿，仪式级别也最高。因此，首先考察太初殿、明庆殿、紫微殿中的情况，然后探究其他殿堂楼阁中的情况。

1. 太初殿

太初殿的主神是玉皇，像以铜铸，据《续资治通鉴长编》卷80，大中祥符六年三月乙卯于建安军铸成，同年五月迎奉至京^③。玉皇尊像高二丈五尺，加铸坐榻，“金箔荣饰”^④，关于玉皇尊像的装饰过程，宋刘道醇撰《宋朝名画评》卷2所记最详，其文曰：

龙章字公绚，京兆人，性敦静好古，居尝冠带，善画虎兔，亦工佛道及冕服等，尤长于装染。祥符中，玉清昭应宫成，召令彩画列壁，外有玉皇尊像犹未装饰，时画院僚属争先创意，至于团科斜枝，莫不详尽。主者中贵人刘永（笔者按：“永”当为“承”）珪曰：“天帝法服岂如是耶？”命检尽《道藏》及《真境录》，无有晓其像者，上不恚。官使丁朱崖置赏募工，章应之曰：“今京兆长洛乡北洛村古太华观有玉皇像，乃唐人杨惠塑，被九色螭罗帔，此可为法。”丁朱崖闻于上，遣使验之，果如章言，由是得装其像。^⑤

该殿的附属建筑与绘画，据李攸《宋朝事实》卷7记载“太初殿楚石为丹墀、龙墀，前置日月楼，画太阳太阴像及环殿图八十一太一，东西廊图五百灵官”。

宋刘道醇撰《宋朝名画评》卷1云：

① 《续资治通鉴长编》第7册，中华书局1985年版，第1850页。

② 同上书，第1917页。

③ 《续资治通鉴长编》第6册，第1821、1825页。

④ 《宋会要辑稿补编》，第26页。

⑤ 《景印文渊阁四库全书》第812册，第466—467页。

王拙，字守拙，河东人。大中祥符初，营玉清昭应宫，募天下画流，事见武宗元传。拙为右部第一人，与宗元为对，时人多许之，及画本官五百灵官、众天女朝元等壁，天圣中火之矣。^①

则太初殿东西廊五百灵官当为王拙所绘。

太初殿内部的画作，还可以从石恪的《玉皇朝会图》中得到一些印象。石恪本为五代十国蜀国著名画家，蜀亡入宋，《玉皇朝会图》的创作与玉清昭应宫太初殿壁画图绘时间相距不远。宋李荐撰《德隅斋画品》“玉皇朝会图”条记载了该画内容：

蜀石恪所作天仙、灵官、金童、玉女、三官、太乙、七元、四圣、经纬星宿、风雨雷电诸神、岳渎君长、地上地下主者皆集于帝所。玉皇大天帝南面，端扆而坐，众真仰首承望清光，见之者神爽超然，如在乎通明殿中也。恪性不羁，滑稽玩世，故画笔豪放，出入绳检之外，而不失其奇，所以作形相或丑怪奇崛以示变，水府官吏或系鱼蟹于腰以侮……此图玉皇像不敢深戏，然犹不免悬蟹，欲调后人之一笑也。^②

玉清昭应宫太初殿画像难以坐实与石恪《玉皇朝会图》完全相同，但道教画像事涉神圣，宋郭若虚撰《图画见闻志》卷1“论收藏圣像”云：

论者或曰不宜收藏佛道圣像，恐其褻慢葺秽，难可时时展玩。愚谓不然，凡士君子相与观阅书画为适，则必处闲静，但鉴赏精能，瞻崇遗像，恶有褻慢之心哉！且古人所制佛道功德，则必专心励志、曲尽其妙，或以希福田利益，是其尤为着意者。况自吴曹不兴、晋顾恺之、戴逵，宋陆探微……及近代侯翼、朱繇、张图、武宗元、王瑾、高益、高文进、王霭、孙梦卿、王道真、李用及、李象坤，蜀高道兴、孙位、孙知微、范琼、勾龙爽、石恪……之伦，无不以佛道为

① 《景印文渊阁四库全书》第821册，第460页。

② 同上书，第941页。

功，岂非释梵庄严、真仙显化，有以见雄才之浩博，尽学志之精深者乎？是知云不宜收藏者，未为要说也。^①

观赏尚恐褻慢，创制更当恭谨，不可随意创制，尽管石恪在具体神灵样式上有所更动，但是神灵组成结构，绝无随意编排之理，太初殿中壁画基本结构很可能与此相差不远。

因此，太初殿内所绘除八十一太一之外，当有天仙、灵官（笔者按：殿外有五百灵官，殿内当无）、金童、玉女、三官、七元、四圣、经纬星宿、风雨雷电诸神、岳渎君长、地上地下主者。

该殿夹殿的情况，前揭《宋会要辑稿补编》云玉皇夹殿奉三十二天帝。北宋张商英撰《三才定位图》给出了从三清到紫微之间的神灵排位，其中记载玉皇所居殿名通明^②，通明殿周围是东方八天、南方八天、西方八天和北方八天。虽然殿名不同，时间也晚于玉清昭应宫，但是神灵结构相同，因此，《三才定位图》中所绘的玉皇殿（通明殿）与三十二天帝殿的位置关系^③，可供想象玉清昭应宫中玉皇殿（太初殿）和三十二天帝殿的相互位置关系参考。

2. 明庆殿

在国家礼仪中，据前揭《长编》卷81，供奉圣祖的明庆殿地位仅次于供奉玉皇的太初殿，高于供奉北极大帝的紫微殿。关于明庆殿的位置，《玉海》卷100说在玉皇殿之后，而《宋朝事实》卷7则说：“（大中祥符）五年，圣祖司命天尊降临，改奉尊像于玉皇后殿，东建司命殿为治事之所。”^④圣祖独占两殿，即明庆殿与司命殿，据前揭《宋会要辑稿补编》，司命殿在东位。

那么“玉皇后殿”应该是玉皇殿（即太初殿）的后部，还是玉皇殿后面之殿呢？我们认为是指玉皇后面之殿，原因在于：

首先，圣祖占有一个单独的大殿是客观要求。明庆殿是玉清昭应宫的重要礼仪场所，其中举行的礼仪级别很高，《续资治通鉴长编》卷81记

① 《图画见闻志》，第19—20页。

② 《道藏》第3册，第124页。

③ 同上书，第127—128页。

④ 《景印文渊阁四库全书》第608册，第84页。

载大中祥符六年十月规定“太初、明庆殿亲行礼”^①，《宋史》卷104记载大中祥符八年真宗皇帝“朝拜明庆、二圣殿”，如所周知，礼仪等级越高，仪式就越复杂，场面就越宏大，若无单独大殿，就不可能有足够的空间举行繁复的仪式。

其次，据《宋会要辑稿》礼5之18记载：

（大中祥符）五年闰十月诏于新建观置圣祖殿，以官物充，殿内尊像及侍从，令玉清昭应宫具仪式降付。六年正月，知雄州李允则言州无道观，以己俸创北极殿，蒙赐列真观额，近奉诏盖天庆观，当州别无地位，遂就列真观醮设，今又令修圣祖殿，已于观北置得空地，缘本观本有三清、玉皇殿，今欲盖造，未知圣祖殿合在三清殿前后，乞降式样，仍改赐天庆观为额。诏从之，仍下详定，学士院遵《道藏》所奏，定三清为上，玉皇次之，圣祖又次之，北极又次之，凡醮告青词并依此次序。今雄州殿宇欲依此，兼虑诸州天庆观未并有三清、玉皇殿处，如各建即依此，若未遍造，但据殿宇依此设位。从之。

各州天庆观尚且有单独的圣祖殿，作为皇帝亲行大礼的玉清昭应宫必有单独的正殿。

最后，参照前揭汾阴后土祠庙貌及中岳庙图，主神正殿后面都有一殿，充当主神的寝殿，寝殿也是一个单独的大殿。

因此“玉皇后殿”指的是玉皇殿（太初殿）后面之殿，原来准备作为玉皇的寝殿，后来成为圣祖的正殿，这一改变的时间，如本文第二部分所考，是在大中祥符五年（1012）。

关于该殿神灵图绘，《宋会要辑稿》礼5之20云：

（绍兴）二十六年三月二十七日，太常寺言：“本朝典故内，大中祥符五年十月二十四日，圣祖降于延恩殿，于圣祖坐西斜设六位天尊就坐，有六人揖天尊而后坐。详定所言：‘请以玉清昭应宫后殿为圣祖正殿，金铜铸圣像，西斜设六位侍从，一如延恩殿所见之仪，仍

^① 《续资治通鉴长编》第7册，第1850页。

增金童玉女，诏天下州军府监并于天庆观置圣祖殿，其尊像侍从，令玉清昭应宫立式。’详定所言：‘其六位仙官，望令编修《道藏》所添入醮位，及于圣祖殿设像，仍令玉清昭应宫并圣祖画像同降诸路。’从之。又录到《圣祖九司【天】司命保生天尊降临记》，照得天尊冠簪、衣服如道像中元始天尊，有六人皆秉玉珪，其中四人冠类天尊，冠无起云叶，衣服亦同，二人冠通天冠，服绛袍，天尊就坐，六人躬揖天尊就坐，天尊坐侧有四真人、二童子分东西侍立，侍坐者各有一童子。本寺今欲依制度并所设次序塑像令诸路州军随宜措置施行……”诏依。先是……诸州天庆观圣祖殿神御位次多或不同，有失崇奉之意，乞下礼院讲究元本制度，至是条具行之。

据此，圣祖殿建制依照地是圣祖降临延恩殿座次仪卫，圣祖降临场景如下：圣祖天尊衣冠类于元始天尊，座旁有四真人二童子侍立，六位仙官在圣祖西斜坐，其中四位仙官衣冠与圣祖相类，但是纹饰不同，二位冠通天冠、绛袍，皆秉玉珪，六仙官身旁各有童子一人侍立。上述应当都是塑像。圣祖画像存世极少，北宋张商英撰《三才定位图》中有圣祖图像^①，可供参考。而《宋史》卷100《礼七》记载同一场面时，除可以佐证上面位次外，还记载真宗皇帝看到“灵仙仪卫天尊”，《宋朝事实》卷7云“灵仙仪仗，执香炉扇拂华衮之类，皆有光明”^②，因此，明庆殿壁画当是玉女、灵仙仪卫，具体样貌不得而知，传为武宗元所绘的《朝元仙仗图》中之玉女形象可资想象^③。

3. 紫微殿与二十八宿

玉清昭应宫三座正殿，太初殿之后是明庆殿，明庆殿之后是紫微殿，主神是北极大帝，今四川大足舒成岩有南宋时代的紫微大帝像^④，可供

① 《道藏》第3册，第126页。

② 《景印文渊阁四库全书》第608册，第87页。

③ 武宗元，河南白波人，据刘道醇《宋朝名画评》卷1记载，真宗修建玉清昭应宫，募天下画流逾三千，数中其选者才百人，分为二部，宗元为左部之长。武宗元的好尚必将影响玉清昭应宫的壁画创作，存世有传为武宗元的《朝元仙仗图》，其中有众多玉女形象，我们虽然不能认为玉清昭应宫中的玉女形象就是这样，但是可供参考和想象。图版见《中国美术全集》第3册“绘画编·两宋绘画”，文物出版社1988年版，第21页。

④ 参见胡文和《中国道教石刻艺术史》，高等教育出版社2004年版，第153页。

参照。

前揭《宋会要补编》云“紫微夹殿奉天一、太一”，今山西永乐宫中有太一像，可供参考。

紫微殿神众当是中国星官系统中的紫微垣众神。《宋史》卷49“天文志第二·紫微垣”云“天一一星，在紫微宫门右，星，南天帝之神也……太一一星，在天一南，相近一度，亦天帝神也”，两者相合。北宋末年张商英撰《三才定位图》，其中记载道教神灵系统，玉皇殿诸神之下即“紫微垣”众神^①，也可以从一个侧面证明，玉清昭应宫中的紫微殿神众当是中国星官系统中的紫微垣众神。

紫微殿内所绘神灵，也可以从南宋道士吕元素《道门定制》中求解，该经卷3主要依据王钦若所校罗天醮仪，王钦若正是天书下降等一系列事件的重要参与者，该经卷3第三十状是“紫微垣众星君门下”，记载诸神曰“紫微垣（原注：帝座二星），即天皇大帝、北极大帝、太子星君、庶子星君、后宫星君、四辅星君、勾陈星君、五帝内座星君、天柱星君、六甲星君、华盖星君、御女星君、柱史星君、女史星君、尚书星君、大理星君、阴德星君、阳德星君、天床星君、天一星君、太一星君、东蕃左枢星君、东蕃上宰星君、东蕃少宰星君、东蕃上辅星君、东蕃少辅星君、东蕃上卫星君、东蕃少卫星君、西蕃少丞星君、西蕃右枢星君、西蕃少尉星君、西蕃上辅星君、西蕃少辅星君、西蕃上卫星君、西蕃少卫星君”^②，基本与《宋史》卷4“十九天文志第二·紫微垣”相和，紫微殿天皇北极大帝部属当即此，紫微殿内壁画当依此。又云紫微外座众星君门下有上台虚精星君、中台六淳星君、下台曲生星君、文昌上将星君、文昌次将星君、文昌贵相星君、文昌司录星君、文昌司命星君、文昌司寇星君、三师星君等^③，可能绘于殿之廊庑。

前揭《宋会要辑稿补编》载有奉二十八宿之殿，《道门定制》记载了二十八宿的星君名称，东方七宿星君门下分别是角宿天门星君、亢宿天庭星君、氐宿天府星君、房宿天驷星君、心宿天王星君、尾宿天鸡星君、箕宿天津星君（原注：心宿即大火帝座，故曰天王），南方七宿星君门下是

① 《道藏》第3册，第124页。

② 《道藏》第31册，第681页。

③ 《道藏》第3册，第682页。

井宿天井星君、鬼宿天钺星君、柳宿天厨星君、星宿天库星君、张宿天称星君、翼宿天都星君、轸宿天街星君，西方七宿星君门下是奎宿天将星君、娄宿天狱星君、胃宿天仓星君、昂宿天目星君、毕宿天耳星君、觜宿天屏星君、参宿天水星君，北方七宿星君门下是斗宿天庙星君、牛宿天机星君、女宿天女星君、虚宿天卿星君、危宿天钱星君、室宿天廩星君、璧宿天市星君。与中国传统二十八宿可以直接对应。《儒林公议》云玉清昭应宫中“二十八宿亦各一殿”，相互位置关系待考。

4. 前三门楼

前三门楼奉太微五帝、南斗，五帝当是指五方帝，《宋史》卷49《天文二》云：

太微垣十星，《汉志》曰：“南官朱鸟，权、衡。”《晋志》曰：“天子庭也，五帝之坐也，十二诸侯之府也。其外蕃，九卿也。一曰太微为衡，衡主平也；又为天庭，理法平辞，监升授德，列宿受符，诸神考节，舒情稽疑也。南蕃中二星间曰端门。东曰左执法，廷尉之象。西曰右执法，御史大夫之象。执法所以举刺凶邪。左执法东，左掖门也。右执法西，右掖门也。东蕃四星：南第一曰上相，其北东太阳门也；第二曰次相，其北中华东门也；第三曰次将，其北东太阴门也；第四曰上将，所谓四辅也。西蕃四星：南第一曰上将，其北西太阳门也；第二曰次将，其北中华西门也；第三曰次相，其北西太阴门也；第四曰上相，亦曰四辅也。”^①

《道门定制》卷3第三十一状云“太微垣众星君门下”是五天帝座星君、太子星君、从官星君、三公内座星君、九卿内座星君、内五诸侯星君、幸臣星君、谒者星君、虎贲星君、郎位星君、内屏星君、常陈星君、东蕃左执法星君、东蕃上相星君、东蕃次相星君、东蕃上将星君、东蕃次将星君、西蕃右执法星君、西蕃上相星君、西蕃次相星君、西蕃上将星君、西蕃次将星君^②，可以直接和《宋史》参证，前三门楼太微五帝当是塑像，部属图绘可能就是《道门定制》所载星神。

① 《宋史》，第983页。

② 《道藏》第31册，第681页。

南斗。魏晋南北朝隋唐时期,道教经典中南斗的具体所指并未统一。丁绵孙先生引《星经》、《晋书》等书指出是北方七宿之第一宿^①,道教经典《太上说南斗六司延寿度人妙经》云:“两曜行度五纬周天,是为七政,则七星、九元,北斗也。每以杓随月建分指节气,二十四气、二十八舍,应下土七十二候、三十六禽,舍中有斗宿六星,是则号南斗六司,与北斗七政分职共理三才、六合、八卦、九宫,总辖中外百辟官品,乃紫微、太微两极都曹也。上系十二分次天真灵神,下统十二分野地祇主者,四渎五岳、九州八紘、名山大川、城隍社庙,中及人民群类,万物无不系其簿籍掌握。”并指出南斗分别是,“南斗第一天府司命上将镇国真君”、“南斗第二天相司录上相镇岳真君”、“南斗第三天梁延寿保命真君”、“南斗第四天同益筭保生真君”、“南斗第五天枢都厄文昌炼魂真君”、“南斗第六天机生建簿大理真君”^②。而《元始无量度人上品妙经四注》所云又有所不同(该经内容见下文)。

《道门定制》卷3第二十一状是“南斗太帝众真”,所载神是“南斗大帝长生大君、好生韩君丈人(笔者按:和南斗大帝长生大君实为一神)注生大司马、南斗天府司命上相镇国真君、南斗天相司录上将镇岳真君、南斗天梁延寿保命真君、南斗天同益筭保生真君、南斗天枢度厄文昌炼魂真君、南斗天机生监簿大理真君、南斗火铃大将军(原注:右六星出《南斗经》,余依旧例)”^③,此处旧例,当指王钦若所编醮仪,所云后面六星与《太上说南斗六司延寿度人妙经》类似,《南斗经》当即指此。

互相参证,玉清昭应宫前三门楼所奉南斗当依《道门定制》中所载为准,而《道门定制》的说法则源于《太上说南斗六司延寿度人妙经》。

5. 中三门楼

《宋会要辑稿补编》云前三门楼后面“中三门楼奉天市垣帝”。《道门定制》卷3第三十二状载“天市垣众星君门下”是帝座星君、候星星君、官者星君(笔者按:官当为宦)、宗正星君、宗人星君、宗星星君、斗星星君、斛星君、列肆星君、车肆星君、市楼星君、屠肆星君、帛度星君、南海星君、燕星星君、东海星君、徐星星君、吴越星君、齐星星君、中山

① 丁绵孙:《中国古代天文历法基础知识》,天津古籍出版社1989年版,第49页。

② 《道藏》第11册,第351—352页。

③ 《道藏》第31册,第680页。

星君、九河星君、赵星星君、魏星星君、河中星君、河门星君、晋星星君、郑星星君、周星星君、秦星星君、蜀星星君、巴星星君、梁星星君、楚星星君、韩星星君、宋星星君。可以和上述《宋史》“天文志第二·天市垣”^①直接参证，在此不再详引其文。中山门楼帝当为塑像，部属神灵当是绘画，神众当是《道门定制》所云星神。

6. 太初殿前八殿

依前揭《宋会要辑稿补编》“太初殿前对设八殿，以奉天蓬、真武、九曜、十二元辰、东西斗、天曹官”。

天蓬殿主神天蓬，四川大足石门山三皇洞、舒成岩第3号窟都有天蓬塑像^②，可供参考。

真武殿，四川大足石门山三皇洞有真武塑像^③，可供参考。

九曜，饶宗颐先生指出“七曜加上罗睺、计都，成为九曜（即九执历）”。七曜即太阴、太阳、木星、火星、土星、金星、水星^④。九曜像在唐宋时代是不少画家擅长的常见题材，《宣和画谱》卷1载宣和御府藏有张僧繇“九曜像一”，同书卷2云藏有张素卿“九曜像一”、卷3云藏有曹仲元“九曜像一”，卷4云藏有孙知微“九曜像三”、侯翌“九曜像一”，卷8云藏有郭忠恕“九曜像一”^⑤。木、火、土、金、水五星图像，孟嗣徽先生曾有专门研究^⑥，《宣和画谱》卷2“道释二·吴道玄”载北宋宣和时御府藏有吴道子所画“罗睺像二、计都像一”^⑦。同书卷4云五代宋初和宋太宗有接触的画家画道释人物多思致，宣和御府藏有“太阳像一、太阴像一、金星像一、水星像一、火星像一、土星像一、罗睺像一、计都像一”；还藏有长沙人武洞清“太阳像二、太阴像二、金星像二、木星像一、水星像二、火星像一、土星像二、罗睺像一、计都像一”^⑧。

① 《宋史》，第990—993页。

② 胡文和：《中国道教石刻艺术史》下册，第130页。

③ 同上书，第134页。

④ 饶宗颐：《选堂集林》中册，中华书局香港分局1982年版，第771页。

⑤ 《景印文渊阁四库全书》第813册，第71、81、86、89、92、114页。

⑥ 孟嗣徽：《五星图像考源——以藏经洞遗画为例》，参见邵宏、向群主编《艺术史研究》第3辑，中山大学出版社2001年版，第397—419页。

⑦ 《景印文渊阁四库全书》第813册，第77页。

⑧ 同上书，第90、92页。

东斗、西斗。从魏晋隋唐直至宋代，人们对东、西斗具体所指颇有分歧。

古灵宝经《元始无量度人上品妙经》是对唐宋时代有重要影响的经典，北齐严东、唐代薛幽栖、李少微、北宋陈景元都曾对此经进行注释，陈景元将之汇集在一起，现收在《道藏》，名《元始无量度人上品妙经四注》，可以反映北宋时期对这几个概念的认识，其中有“东斗主筭，西斗记名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁，总监众灵”之句，该经卷2注释上述三句时云：

东曰：“东华天中有散花之台，四斗真人治在其中，主录筭、生死、功德，有功者西斗记其名也。”幽栖曰：“东斗者即斗之第一星，主增筭寿；西斗者即斗之第二星，主记录其功名也。”

东曰：“南、北二斗主人生死，有善功者，三官列言南斗，即度三界之难、拔九幽之苦，宣告魔王，不使破坏；人之行恶，三官即列言北斗，即告下魔王，魔王即收人魂，付九幽之役，万劫无期，长沦恶缘。当尔之时，无善无应。北斗除死籍，南斗上生名。”幽栖曰：“北斗者即斗之第六星，主落其死籍；南斗者，即斗之第五星，主上其生录也。”

东曰：“魁，大也，灵神也。斗中有灵童字郁馥，常运育轮于太无，回十转以召真，总统十方，天关十转，十方大圣，上朝玉官，万神高真，众灵同到，则郁馥唱焉。”幽栖曰：“魁，首也。中斗者，斗之第七星，为四斗之首，总统一身众灵，此五方之斗，是北斗五星，以主五方，既是斗星，故言云东斗、西斗，非方方各有斗也。”少微曰：“此名五方斗宿，各受元始职司，东方七宿主人寿筭，西方七宿记人罪名，北方七宿落人死籍，南方七宿上人生契，中方即今人所谓北斗也。《天官书》曰：‘斗为帝车，运于中央，临制四乡，以察妖祥’。又张衡《灵宪》曰：‘一居中央。’故知是斗，斗，中极也。以神州之人，居极之南，自北而视，故谓北斗，北极也，论之实同王命，布于四方，则天心于是乎见矣。言中斗为炁之大帅，总监一切神灵、生死罪福也。”疏曰：“《真一口诀》云‘斗中自有五斗，阳明为东斗，阴精为西斗，丹元为南斗，北极为北斗，天关一星为中斗’。恐非此也。今解东斗即是东方七宿角亢等，少阳之职，主人生

之算，今人上功名也；西斗即西方七宿奎娄等，太阴之职，主记人善名也；北斗即北方七宿斗牛等，太阴之职，又主死，故削除死名；南斗即南方七宿井鬼等，太阳之职，又主生，故上生录也……”^①

可见，无论是在晋唐时代，还是宋代，人们对东斗、西斗的认识都颇有歧异。

玉清昭应宫中东、西斗殿中诸神，当依《道门定制》为是，该书卷3第二十二状是“东斗六阳星君门下”，所载神是“东斗阳度星君、东斗阳昌星君、东斗阳巨星君、东斗阳惠星君、东斗阳广星君、东斗阳辉星君”；第二十三状是“西斗六阴星君门下”，所载神是“西斗阴炁星君、西斗阴受星君、西斗阴领星君、西斗阴筹星君、西斗阴召星君、西斗阴考星君”^②。并云“以上并出《金阙八景朝会图》”。玉清昭应宫东、西斗殿中，当即此，而不是二十八宿中的东、西方宿星，因为据前揭《宋会要辑稿补编》记载，玉清昭应宫中已经有专门供奉二十八宿星神之所。

7. 宝符阁

宝符阁上奉天书，《续资治通鉴长编》卷84真宗大中祥符八年正月“奉安刻玉天书于宝符阁，塑御像冠服立侍”^③。

宝符阁下奉七元辅弼。七元，即北斗七星，分别是阳明星、阴精星、真人星、玄冥星、丹元星、北极星、天关星，加上辅、弼二星，又称北斗九星。《宋史》卷200五载王钦若《七元图》一卷，《玉海》卷63云“《（宋朝七元图）书目》一卷，王钦若图北斗及诸经符咒之法，真宗御制序”，可为其证。

东晋已经有七元图，南朝萧梁陶弘景撰《真诰》卷20记载“昔有陈雷者，东阳人，是许长史门附，谨敬有心，长史常使典看经书，颇加训授，其亦换有所写，兼得长史自步《七元星图》”，当然这里的《七元星图》不像是神灵图像，更像是北斗七星的某种布局，供道教徒步罡踏斗使用。

《七元图》何时开始具有神灵形象难以确知，但是最迟在晚唐以降已

① 《道藏》第2册，第219—220页。

② 《道藏》第31册，第680页。

③ 《续资治通鉴长编》第7册，第1911页。

经是道教画像中常见的题材。宋米芾撰《画史》云:“有吴中一士大夫好画,而装背以旧古为辨,仍必以名画记差古人名,尝得一《七元》,题云梁元帝画也。”既然有人假冒梁元帝画《七元图》,表明流传已久,《宣和画谱》卷3载宣和时御府藏有唐末长安人朱繇“南北斗星真像一”,卷4载藏有五代宋初金陵人王齐翰“北斗星君像一”。

宋代以前的道经中已经有北斗形象的记载。宋张君房撰《云笈七签》卷25“日月星辰部”引《北极七元紫庭秘诀》(一名北帝七元延生真经)曰:

吴赤乌二年葛仙公授之于太上,魏朝时叶先生传之于世。太上虚无,北帝真要,上通紫庭……七元经云……一阳明星……辅星、弼星,已上并头戴宝冠,身披霞帔,手执玉简,真人形状……七元图(安西南)图用青绢两幅长九尺画之。^①

不过宋以前北斗形象并未固定。《云笈七签》卷24引《河图宝录》具体记载了九星神的形象,其文曰:

第一阳明星,天之太尉,司正主非,上总九天之真,中监五岳飞仙,下领后学真人,天地神灵功过轻重,围九百二十里,有青城玉楼,据斗真人号九晨君,姓上灵,讳摇天捷,冠九晨玉冠,衣青羽飞裳,执斗玄图,坐玉楼中。知内讳者,玉晨下映,飞行太空。第二阴精星,天之上宰,主禄位,上总天宿,下领万灵及学仙之人,围五百五十五里,有五色玉楼,攀魁真人号北上晨君,姓育婴,讳激明光,冠玄精玉冠,衣玄羽飞裳,执五色羽节。第三真人星,天之司空,主神仙,上总九天高真,中监五岳灵仙,下领学道之人,围七百七十里,有黄台玉楼,真人号主仙华神,君姓归珙,讳度众踏,冠飞晨宝冠,衣青羽飞裳,执斗中青箒。第四玄冥星,天之游击,主伐逆上,总九天鬼神,中领北帝三官,下监万兆,围八百里,有朱台玉楼,步斗真人号玄上飞盖晨君,姓冥枢,讳摇天柱,冠二华宝晨冠,衣丹锦飞裳,执九灵之节。第五丹元星,天之北斗君,主命箒籍,上总九天

^① 《道藏》第22册,第183—185页。

诸策，中统鬼神簿目，下领学真兆民命籍，诸天诸地莫不总统，围七百二十里，有素台金楼，蹶纪真人号金魁七晨君，姓上开，讳变五道，冠七宝飞天冠，衣白锦飞裳，执青元籍。第六北极星，天之上帝，主升进，上总九天上真，中统五岳飞仙，下领学者阶级，围七百七十里，有玄台玉楼，步刚真人号北晨飞华君，姓明灵，讳昌上元，冠飞精华冠，衣紫锦飞裳，执九斗玉策。第七天关星，天之上帝，主天地机运，四时长短，否泰劫会，围九百里，有九层玉楼，乘龙真人号总灵九元北盖晨君，姓玄枢，讳开天徒，冠九元宝冠，衣九色锦裳，执晖神之印。第八辅星，天尊玉帝之星曰常阳也，主飞仙，上总九天，下领九地、五岳、四渎神仙之官，围九百九十里，有紫炁玉楼，游行三界，真人号帝尊九晨君，姓精常，讳空上开正延，冠飞精玉冠，衣九色凤衣，执火铃。第九弼星，太帝真人星，曰空隐也，主变化无方，围九百九十里，有玉楼紫馆，徘徊三阳，真人号帝真元星君，姓幽空，讳冥阳晖幽寥，冠飞天玉冠，衣九天龙衣，执帝章。^①

尽管道教经典中所记服饰有所不同，和社会上流行的画像也未必一致，但是玉清昭应宫七元阁中星神的形象应该是沿自前世画样还是可以肯定的，七元辅弼是主神，还应有部属，《道门定制》卷3中有北宫擎羊使者、北宫陀罗使者，云出自《七元图》，可能就是七元辅弼部属中的两个。

8. 凝命殿

凝命殿初名翊圣阁，《玉海》卷100云大中祥符七年六月己未名翊圣阁曰凝命，宋蒲积中编《岁时杂咏》卷8晏殊《上元日诣昭应宫分献凝命殿以宪职不预班健独归书事》“别殿香三炷，斜廊酒一杯，官闲非侍从，骑马却归来”^②，可为旁证。

其位置据《云笈七签》卷103《宋真宗御制翊圣保德真君传序》云“上嗣位，崇奉之典率遵旧式。洎受元符，封泰山，建玉清昭应宫，于宫中宝符阁之西北隅作凝命殿，殿后为凝命阁，以奉真君”，在宝符阁西北隅。

主神是翊圣保德真君，按江少虞《宋朝事实类苑》卷40“黑杀将

① 《道藏》第22册，第181—182页。

② 《景印文渊阁四库全书》第1348册，第273页。

军”条引《杨文公谈苑》载黑杀将军（后封翊圣保德真君）自云其形象为“人形，怒目披发，骑龙按剑，前指一星”^①，建宫之时其形象塑造即依此。

据《云笈七签》卷103《宋真宗御制翊圣保德真君传序》，真君左右有四将军常侍殿中^②，故殿中当有四将军像。

据前揭《宋会要辑稿补编》，翊圣殿夹殿奉辰星、岁星。

9. 三清殿

位置不详，如前所考，其壁有天女奏音乐像，今四川大足南山存有南宋绍兴年间所开三清洞，舒成岩有绍兴年间三清像龛，山西龙山有元代三清像，可供参考^③。

上面力所能及的考证，使我们对玉清昭应宫中的道教神祇塑像和图像体系有了概括的印象，道教最高神三清殿并非正殿，宫中最突出的是玉皇，乃众仙天子，直接部属是三十二天；玉皇下是圣祖，部属是六位仙官，圣祖下是紫微宫北极天皇大帝，天一、太一侍卫左右，部属是紫微垣众星神及二十八宿；然后是太微垣五帝、南斗，部属是太微垣星神；然后是天市垣众神；而天蓬、真武、九曜、东斗、西斗、天曹、七元、翊圣则是职司神。

其中的神灵形象与神灵体系都打上了国家礼制的烙印。玉皇像的装饰和宫中的三垣二十八宿星官体系就是非常明显的例证。

四 玉皇的“天子法服”

从后来举行的礼仪来看，在玉清昭应宫中，受到最高待遇的神灵就是太初殿的玉皇。不过玉皇的形象与装饰在唐代以来并未统一，而是在此次修造玉清昭应宫之后才固定下来，这既牵涉到对道教神灵形象艺术的整合，也体现出国家礼仪的影响，非常重要的体现就是让最高神——玉皇穿上了“天子法服”。

据前揭刘道醇《宋朝名画评》，装饰玉清昭应宫中的玉皇时，创意纷出，“主者中贵人刘永珪曰：天帝法服岂如是耶？”这就是官方对玉皇形

① 江少虞：《宋朝事实类苑》下册，上海古籍出版社1981年版，第581页。

② 《道藏》第22册，第697页。

③ 胡文和：《中国道教石刻艺术史》下册，第99、156、336页。

象的定位，必须是穿天子法服。而天子法服正是国家礼仪中舆服制度的一个重要组成部分。后来采用了京兆府长乐乡太华观中有杨惠之塑玉皇像的形象，当然是符合了着“天子法服”的条件。这就说明玉皇着“天子法服”，唐已有之，令人生疑的是，既然唐已有之，为什么当时异论纷出，当时玉皇形象是不是也真的是各种各样？这就有必要首先考察《宋朝名画评》载杨惠之塑玉皇像的真实性，然后再考察唐五代的玉皇形象，可对这次争论和决定的意义有较为深刻的认识。

虽然杨惠之塑玉皇像的事情仅见于前揭刘道醇《宋朝名画评》以及同氏所撰《五代名画补遗》，但仍然可以认为是可靠的记载。

从当时情况来说，据前揭《宋朝名画评》，龙章指出太华观中有玉皇塑像之后，有关人员曾经禀明丁谓，后来“遣使验之”，丁谓在当时是非常有名的书画收藏家，“遣使验之”，所遣之“使”也定然不是全然不懂画艺，杨惠之享有赫赫之名，其时长安、洛阳、汴京皆有其作品遗存，龙章未必敢在高手如云、竞争激烈之处公然指鹿为马。

从玉皇信仰的发展情况来看，张政烺先生^①和冯汉骥先生都发现唐诗中已经有不少关于玉皇的记载，冯先生认为玉皇作为一个重要神的年代可以上溯到8、9世纪，甚至更早^②，马伯乐先生则认为至迟到10世纪，固定的玉皇形象已经形成^③。

唐代文献中玉皇已经是众仙天子形象。《全唐文》卷928五代宋初人倪少通《太一观董真人殿碑铭并序》云“紫清之上，玉皇御中”^④。《全唐诗》卷424载白居易《梦仙》诗有曰：“人有梦仙者……须臾群仙来，相引朝玉京。安期羡门辈，列侍如公卿。仰谒玉皇帝，稽首前致诚。”^⑤《全唐诗》卷417元稹《以州宅夸于乐天》有“我是玉皇香案吏，谪（一作降）居犹得住蓬莱”^⑥之句。《全唐诗》卷463卢拱《中元日观法事》

① 张政烺：《玉皇姓张考》，《张政烺文史论集》，中华书局2002年版，第78—86页。

② Han-chi Feng, “The Origin of Yuhuang”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 1, no. 2 (July, 1936), p. 247. 转引自景安宁《元代壁画——神仙赴会图》，北京大学出版社2002年版。

③ Henri Maspero, “Mythologie de la Chine moderne”, repr. In *le taoïsme et les religions chinoises*, Paris: Gallimard, 1971, p. 247. 转引自景安宁《元代壁画——神仙赴会图》。

④ 《全唐文》，中华书局1983年版，第9675页。

⑤ 《全唐诗》第13册，中华书局1960年版，第4655页。

⑥ 《全唐诗》第12册，第4599页。

曰“四孟逢秋序，三元得气中。云迎碧落步，章奏玉皇宫……青囊如可授，从此访鸿蒙”^①。《全唐诗》卷641曹唐《小游仙诗九十八首》有载：“上元元日豁明堂，五帝望空拜玉皇。万树琪花千圃药，心知不敢辄形相”；又曰“新授金书八素章，玉皇教妾主扶桑。与君一别三千岁，却厌仙家日月长”^②。在小说中玉皇也被描述为众仙天子，宋人对此并不陌生，《太平广记》卷15“道士王纂”条引《神仙感遇传》云“玉皇天尊虑鬼神之肆横害于人也，常命五帝三官，检制部御之，律令刑章，罔不明备”；《太平广记》卷25引《原仙记》“采药民”记载唐高宗显庆年间有蜀郡民误入仙境，朝谒玉皇，见“玉皇居殿，如王者之像。侍者七人，冠剑列左右；玉女数百，侍卫殿庭；奇异花果，馨香非世所有”^③。作为众仙天子，玉皇的衣饰自然也有和帝王相像之处，《全唐诗》卷641曹唐《小游仙诗九十八首》曰：“碧瓦彤轩月殿开，九天花落瑞风来。玉皇欲着红龙袂，亲唤金妃下手裁。”载玉皇着红龙袂，可为其证。

从玉皇像的记载来看，至迟唐玄宗时已经有众仙天子形象的玉皇像。晋末上清经中已经记载有玉皇的衣饰情况，并且宋人已经注意到这一点，《太平御览》卷675明确记载“上清经曰，高上玉皇衣玉文明光飞云之襜”，即为其证。当然，这样简略的记载，确实难以给人以纤毫必具的形象，因此检视《道藏》和《真境录》的人仍然是“无有晓其像者”。但是逮至唐代，至迟玄宗天宝十年（751），已经有玉皇像存在。宋王钦若等撰《册府元龟》卷54曰：

（天宝十年）六月……乙亥，中书门下奏曰：“臣等今日因奏事，伏承昨日辰时，大同殿前钟楼上忽闻钟声，其殿院常扃闭，内更无人。即令捡覆，其钟楼门及殿院门皆闭。须臾，其钟又鸣。如此者三度。闻钟声响六十下，其声清彻，特异人间。左右侍臣及女道士等皆闻。伏以至顺通微，蕴虚无为用，虔诚上达，应精感以交符。陛下端拱清穆，钦崇道宝，尊玉皇之像，未明而朝谒；写群经之字，乙夜而玄览……故得契协希夷、迹多灵异……贯古今而未有，臣等……仍

① 《全唐诗》第14册，第5268页。

② 《全唐诗》第19册，第7346、7352页。

③ 《太平广记》第1册，中华书局1961年版，第104、165页。

请宣示中外，编诸史册。”帝手诏曰：……依。^①

之后有关玉皇像的记载也时时可见。据张九龄《画天尊像铭并序》记载：

画天尊像者，赠吏部侍郎武功苏公夫人崔氏为公卒哭之所作也……况作嫔于公，鞠凶在疚……于是欲介景福，将祈太清，因心寓象，命公设色，饰金阙，图玉皇，元天不远，真官在列，飘若灵气……斯所谓元鉴无味，当受谒帝之符，幽魂有凭，必署升仙之策。此固崔氏之至愿也。^②

顾况《衢州开元观碑》云：

大哉玉皇，上极金阙，青童、紫微、扶桑之君、仲侯左灵东华之君，人虽位在上清，而犹臣妾玉皇，太上已下如陪臣焉。凡三十六天，三十六洞，地道下通华阳、林屋，傍通龙丘、九岩，其土神秀，厥生道奥……自贞元辛未岁九月哉生明，余穷愁幽愤，思以自适。^③

虽然没有透露玉皇的具体相貌，但是肯定是众仙天子形象还是可以确定的。

因此，刘道醇的记载是可靠的。当然，玉皇也不可能完全和世俗中的皇帝一样装扮。宋陈思编元陈世隆补《两宋名贤小集》卷313载淳熙十一年（1184）进士高似孙《疏寮小集》，其中有《纪梦》诗，诗中言道：“雪髯老人负紫瓢，金丝尘尾摇相招。……孤鹤来传天上诏，老人挽予偕一到。飘飘高举凌青冥，直过罡风履黄道。祥光楼阁倚峥嵘，神虎守阙森卫兵。双阖朱扉忽微启，中有灵官来远迎。绛衣持斧立丹陛，玉皇手中玉如意。云璈风瑟自宫商，天声清越非人世。帝旁青童传帝宣，文华宫中呼谪仙”^④，则玉皇手中拿着玉如意。宋魏齐贤叶棻同辑《五百家播芳大全

① 《册府元龟》第1册，中华书局1960年版，第604—605页。

② 《全唐文》卷291，第2951页。

③ 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第167页。

④ 《景印文渊阁四库全书》第1364册，第484页。

文粹》卷87韩子苍《上司空生辰诗》有云“君不见玉皇殿上麒麟儿，掣开金锁驰如飞，紫府洞中寻不见，人间轻跳何之奇”^①，一派仙家气象。

可见，唐代众仙天子形象的玉皇像确实已经存在。不过，唐代的玉皇像并不是全部都是众仙天子形象，玉皇在道教神仙系谱中也还没有完全固定。

在唐前期道教经典中，玉皇还不是仅次于三清的众仙天子，张万福《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》中玉皇前面还排有虚无自然元始天尊、无极大道太上老君、上相、上宰、无极元君、太上玉晨高上道君、太微天帝君等。在唐末道教宗师杜光庭所撰《道门科范大全集》卷4中，高上玉皇已经是仅次于三清的最高神。需要注意的是，虽然杜光庭的著作影响深远，但是其对玉皇的定位尚未得到普遍认可。例如，宋太宗至道元年(995)修成上清宫，“正殿奉三清，后阁上层奉玉皇、中阁奉玉虚上帝、三十二天帝”^②，与玉清昭应宫中玉皇殿中玉皇的地位就不完全相同。因此，装饰玉清昭应宫中的玉皇像之时，画院僚属才产生分歧。

通过这次定于一是之后，玉皇在人们心目中的地位，及其身着“天子法服”的形象终于确定下来了。这在后来的道教艺术中非常普遍，无须列举。从这个过程不难看出，玉清昭应宫玉皇像的装饰过程，其实也是当时主事者从国家礼仪中“天子法服”制度出发，对唐五代玉皇形象进行整合的过程。

玉清昭应宫神灵体系中的另一个国家礼制烙印，就是用中国天文和礼制中的三垣二十八宿星官系统整合道教的神灵系统。

五 宫中的北极、三垣、二十八宿位序与景德年间的郊祀神位论争

如所周知，三垣、二十八宿是古代中国观察天文的两个基本概念，源远流长，影响甚巨，是中国儒家礼制中神位设置的理论基础之一。如前所考，这些在玉清昭应宫中有明显体现。需要注意的是，在东晋末年的道教经典中，三垣二十八宿星神已经被道教纳入了自己的神灵系统，玉清昭应宫中的布局是属于道教中的传统，还是儒家传统呢？

萧登福先生指出“三界三十二天天名及天帝名讳，《灵宝无量度人上

① 《景印文渊阁四库全书》第1353册，第514页。

② 《宋会要辑稿补编》，第22页。

品妙经》曾载之,《上清太上开天龙蹻经》亦曾将三十二天配系二十八宿,并分别叙述诸天天人寿命及根尘染净。《洞神经》则列出三十二天所属之炁别、星宿、帝讳及主掌之职务。唐李少微综取《洞神经》及《龙蹻经》之说,用以注《度人经》”,萧先生根据此三经,确切地说是根据李少微注《度人经》将三十二天名、各天之炁名、炁色、二十八宿相应星君、天帝称号、名讳、天帝之执掌等细列成表^①。

不过,这种系统的观念,并没有在六朝隋唐得到世人公认。《度人经》属灵宝经系、《上清太上开天龙蹻经》属上清经系、《洞神经》属洞神经系,三个系统在六朝时期虽然同属道教、互有影响,但是分别属于不同派别,自成系统、各不统属。道士拥有的道经往往秘不示人,相互的交流、联系并不像通过文本分析得出的结论那样频繁、紧密,因此各个概念用他派经典进行解释往往有很大局限性。当然,随着时间的推移,通过整合,所有道教经典都是三洞四辅三十六部中的一部分成为道教徒和国家的共识,标志着道教统一经教体系的形成,各经在六朝末年隋唐时代出现互注也是整合和统一的一种体现。然而,这仅仅是在义学道士之间的事情,具体到特定的地域、道观,道经的拥有、道派的整合、义学的水平都会大不相同。在特定地域,道教往往与地方信仰和传统相结合,于是,各地对与经教体系紧密相关的神仙系统的认识,也会颇有歧异。对具体神祇认识的不同,也增加了形成统一的神教神祇图像体系的难度,如上所考,对玉皇、东斗、西斗、南斗的认识便是歧异纷呈。

因此,尽管精于道经的义学道士和现代学者可以通过道经构建出体系完整的道教神仙系统,尽管我们相信在唐代两京的各个大型道观中,道教神祇图像主从关系肯定是非常清晰的,但是就全国范围来看,道教神祇图像的统一体系还没有形成。例如,在唐代山西的一个道观中,主神竟然是一个不见经传的常阳天尊^②。主神尚且不能统一,毋论神祇图像的体系。这种情况一直延续到北宋初年,例如,太宗修造的上清宫中的玉皇就和玉清昭应宫中的玉皇地位不同。三垣、二十八宿在道教神灵谱系中的位置也并未确定。

① 萧登福:《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》,台湾学生书局1989年版,第288—302页。

② 有关研究见侯毅《唐代道教石造像常阳天尊》,《文物》1991年第12期。

将萧先生表中所列二十八宿与道教其他神灵的关系，与玉清昭应宫中三垣、二十八宿比较，两者所反映出来的二十八宿星官在道教神系中的位置差别就很大。

其实，将二十八宿纳入道教可以上溯自六朝隋唐，而玉清昭应宫三垣二十八宿的布置却与北宋前期国家大礼中的郊祀神位有密切关系。

《续资治通鉴长编》卷61记载景德二年（1005）九月“上封者言郊丘神位神板，皆有司临事题署，多不严肃，诏鹵簿使王钦若改造”，王钦若认为“坛图神位，升降未便，《汉书郊祀志》：五帝为天神之佐。今五帝在第一龕，天皇大帝在第二龕，与六甲、岳、渎之类同处。北极，众星所拱，今与尚书、大理之类接席。帝坐为天市之尊，今与二十八宿积薪、腾蛇、杵臼之类同在第三龕。卑主尊臣，甚未便也。若以北极、帝坐本非天帝，盖是天帝所居，则北极在第二，帝坐在第三，亦高下未等。又太微之次少左右执法，子星之次少孙星，天钺当为天福，天记当为天纪”，请求皇帝令司天监众官参验闻奏，真宗下诏钦若与礼仪使、太常礼院、司天监同检讨详定，王钦若言本因自己陈情，不可复同商榷，赵安仁据《开宝通礼》、《开元礼》、《郊祀录》等认为“唐建中元年，司天冬官正郭献之奏，天皇、北极、天一、太一，准天宝中敕，并合升在第一等”，而“天宝改作，起自权制，皆方士谬妄之说，非典礼之文”，“坛图旧载，悉有明据，天神定位，难以跻升，望依《星经》，悉以旧礼为定”。真宗同意赵安仁等议。王钦若又上言“旧史《天文志》并云，北极北辰最尊者。又勾陈口中一星，曰天皇大帝。又郑玄注《周礼》谓：‘礼天者，冬至祭天皇于北极也。’后魏孝文禋六宗，亦升天皇列五帝之上。此皆良史鸿儒所述，岂皆方士谬妄耶？古礼旧制，未必全是，至如九宫贵神，天宝立祀在宗庙之上，文宗初，舒元舆辄率鄙见，降为中祀，厥后水旱作沴，元舆果以覆族。往者，陛下特颁明诏，立为大祀，灵心合答，景福并臻。今若以方士为妄，即九宫之祀可废乎？至若天市、帝坐虽前代未有异论，按《晋书·天文志》：‘帝坐光而润，天子吉，威令行。’既名帝坐，则为天子所占，列于下位，未见其可。又安仁所议，以子、孙二星不可同位。陛下方洽高禴之庆，以广维城之基，苟因前代阙文，便为得礼，实恐圣朝茂典，尤未适中。岂可信贞观之末学轻谈，略经史之群儒说论？除执法、天钺、天纪三星，安仁已有典据，今请如旧。其天星、北极、帝坐、孙星四坐，臣已新制板位，恭俟宸旨”。真宗下诏天皇、北极特升在第一龕，又

设孙星位于子星之次，帝坐如故。王钦若复言：“帝坐止三，在紫微、太微者已列第二等，惟天市一坐在第三等，此人情所未安也。又《晋志》大角及心中星，但云天王坐，实与帝坐不类”，诏特升在第二龕^①。其实是赵安仁坚持以《大唐开元礼》为本的《开宝通礼》，贬斥天宝年间的变礼，而王钦若则力主坚持唐天宝年间的传统，最后，天皇北极被推上第一龕^②，紫微、太微、天市垣则列为第二等，二十八宿在第三龕。

景德年间国家大礼中郊祀神位的争论与确定，对玉清昭应宫的总体设计有重要影响。

一方面，大中祥符二年六月前夕，玉清昭应宫总体方案出台，玉清昭应宫主殿两座，即供奉玉皇、北极的两座殿，而少微、天市分居两个三门的门楼，二十八宿在紫微周围，两者神位设置非常类似。

另一方面，在玉清昭应宫总体设计出台的前夕，大中祥符二年四月“庚戌，令太常礼院详定天庆道场斋醮仪式，颁诸州”^③。斋醮仪式中一个重要的方面就是神位，太常礼院是国家大礼的职司机构，主持修订醮仪，打上国家大礼中神位制度的印记是可以想象的。另外王钦若不仅改变了国家大礼的神位，还修定了《罗天醮仪》。《续资治通鉴长编》卷86云载“初，东封后，令两街集有行业道士修斋醮科仪（二年七月壬申），命钦若详定，成《罗天醮仪》十卷（八年正月丙申），又选道士十人校定《道藏》经（二年八月辛卯）”^④，校订《道藏》时，王钦若发挥了重大作用^⑤。其中一个重要工作就是排定“圣真位号”，王钦若修订的圣真位号部分保存在南宋吕元素所撰《道门定制》卷3，该书还说这种“圣真位号”被“颁下在京宫观并天下名山福地收掌”^⑥，这一切都发生在修建玉清昭应宫期间，如前所考，《道门定制》中的神位和《宋史》“天文志”非常吻合，而道教经典记载歧异甚多，这说明王钦若是在国家郊祀神位的基础上对道教“圣真位号”进行了整合。

① 《续资治通鉴长编》第5册，中华书局1980年版，第1363页。

② 景安宁的《元代壁画——神仙赴会图》一书，对这场争论也有讨论，给我们不少有益的启发，第60—63页。但是在争论年代、引用材料和关注的问题上，笔者与景先生有所不同。

③ 《续资治通鉴长编》第6册，第1604页。

④ 《续资治通鉴长编》第7册，第1975页。

⑤ 卿希泰：《中国道教史》，第792页。

⑥ 《道藏》第31册，第677页。

因此,景德年间国家大礼中郊祀神位的重新确定,是对盛唐以降国家大礼郊祀神位的变化地整合。国家在整合盛唐以降郊祀神位之后,也用新的郊祀神位整合了道教的星神位号,这又直接促成了玉清昭应宫中道教神祇图像体系的形成。于是,可以说,盛唐以降国家大礼郊祀神位的变化与整合,直接导致了国家用礼制对道教神祇的整合,促成了玉清昭应宫中道教神祇图像体系的形成。

六 祖先殿及其他

国家礼制对玉清昭应宫殿堂设置的影响,首先表现在以儒家礼制中的神位观念为基础整合道教神灵谱系,由此决定宫殿的总体殿堂设置以及各殿神灵图像与塑像;其次表现在于殿堂中设置或图绘皇帝御容;最后表现为在宫中修建专门的祖先殿和相关国家礼仪的殿堂。由于我们已经讨论过第一种情况,所以这里集中讨论后面两种情况。

祖先祭祀在中国传统社会具有毋庸置疑的重要性和正统性,汉末以降,国家礼仪中的祖先祭祀已经儒家化^①,不少学者注意到,唐代皇室祖先乃至当朝皇帝的画像、塑像开始进入寺观^②,其中,那波利贞先生深入研究了国忌行香,指出以佛道二教的形式举行的宗庙祭祀活动,反映了君主权力的增强。这是一个极具启发性的论断,揭开了探索道教科仪与国家祖先祭祀礼仪互动的帷幕。雷闻先生通盘考察了唐代皇帝的图像与祭祀,点明“同、华等八十一州国忌日行香,载诸令式,开元二十七年(739)五月之前,在龙兴寺、观,此后改在开元寺、观举行”,认为“偶像崇拜在唐代皇室的宗庙祭祀实践中占有相当重要的地位,它并且构成了佛、道二教与国家祭祀结合的契机”^③。张泽洪先生则研究了道教青词和科仪在

① 参见甘怀真《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,台北喜玛拉雅基金会2003年版,第33—77页;钟国发:《汉帝国宗教的儒化改革》,《福建论坛》2001年第2期。

② 大村西崖:《支那美術史雕塑篇》,佛书刊行會1915年版,第612—613页。Edward Schafer, “The T’ang Imperial Icon.” *Sinologica* 7: 3, 1963, pp. 156—160. 那波利贞:《君主の铜像建设に就きて》,氏著《唐代社会文化史研究》第一编第一章第一节,创文社1974年版,第49—53页。松浦千春也将此视作唐代皇帝崇拜的可视化和公开化的表现之一,见氏著《玄宗朝の国家祭祀と‘王権’のシンボリズム》,《古代文化》第49卷第1期,1997年,第47—58页;Liu Yang, “Images for the Temple: Imperial Patronage in the Development of Tang Daoist Art,” *Artibus Asiae* Vol. LXI, No. 2., 2001, pp. 189—261, esp. pp. 235—243.

③ 雷闻:《论唐代皇帝的图像与祭祀》,《唐研究》第九卷,北京大学出版社2003年版。

唐宋国家祭祀礼仪中的运用^①。

这使我们认识到，唐代道教和国家祭祀互动频繁，表现在皇帝塑像、画像被置入寺观，道观中祭祀使用道教科仪，这种祭祀得到国家法律制度“式”的保证。

唐代皇帝图像乃至塑像进入寺观，尤其是唐玄宗置御容入寺观的规制，为后来者提供了一个范例。玉清昭应宫中的真宗御容的规制，就仿效了玄宗开元年间寺观中御容的规制。《宋会要辑稿补编》云“太初、明庆殿、天书阁约唐开元制设真宗御容立侍，并朝服绛纱袍，太初、明庆殿以玉石，阁殿上以塑像”^②。显然，“御容立侍”、“朝服绛纱袍”都是玄宗旧制。

然而，玉清昭应宫并非普通的道观，修建的最初目的是存放天书，崇奉上帝，之后才有纪念封禅，神化祖先的意图，因此，虽然玉清昭应宫中圣祖殿（即明庆殿）中设置真宗御容一如开元故事，但是，老子被唐代皇室追认为始祖在玄宗之前，宋代圣祖的追认则是在真宗当朝，故而在玉清昭应宫圣祖殿（即明庆殿）中设置真宗御容不仅仅是沿袭开元故事，还具有将圣祖进一步合法化的象征意义。在太初殿（供奉玉皇）、天书阁设置御容，是纪念真宗本人获得符瑞——天书，进而证明封禅的合理性。这是玄宗朝在寺观中设置御容不具备的象征意义。

从道教与国家礼仪互动角度观察，玉清昭应宫在宋代宫观中是非常特殊的，它的修建与存在本身就是国家礼仪行为的一个组成部分，在其中设置真宗御容，最重要的目的是论证和象征真宗封禅这一国家大礼的合法性与神圣性。尽管唐代的太清宫已经和国家大礼有密切的关系^③，但是太清宫的主神是老子——即皇室始祖，在国家礼仪中的作用相当于宋代的景灵宫，更大意义上是神化和崇奉始祖，与玉清昭应宫不同。我们还没有发现在唐代有通过设置类似道观来象征国家大礼的合理与神圣性的情况。所以，这证明宋代道教和国家大礼之间的互动程度在加深。

玉清昭应宫东位有供奉太祖、太宗的专门殿堂，初名二圣殿，凡二

① 张泽洪：《论道教祭祀仪式的青词》，《汉学研究》第21卷第2期，2003年。

② 《宋会要辑稿补编》，第25页。

③ 《旧唐书》“玄宗纪”、“代宗纪”，参见丁煌《唐代道教太清宫制度考》（上、下），分见“国立”成功大学历史学系编《历史学报》第6号，1979年，第275—314页；第7号，1980年，第177—220页。此文承雷闻先生教示，谨致谢忱。

室,配享功臣,皆塑像冠服侍立,二圣殿有阁曰集灵^①,仁宗天圣元年(1023)十一月改集灵阁为安圣殿,奉安真宗神御^②。

二圣殿殿内除太祖、太宗塑像外,亦塑配飨功臣,据《宋会要辑稿》礼11之1,太祖配飨功臣有:赵普、曹彬,太宗配飨功臣有:薛居正、石熙载、潘美^③,二圣殿配飨功臣当即依此,大中祥符六年特别设刘承珪像在太宗之侧^④。大中祥符五年十二月“又图两朝所获瑞物于二圣殿庑,上作赞,凡奇瑞二十三,众瑞一百十三品”^⑤。而安圣殿“朝拜仪式并依二圣殿例”^⑥。其图画情况有可能仿效二圣殿,塑功臣像侍立,确否待考。

配飨之说源于国家礼仪,功臣配飨本身也是国家礼仪。二圣殿、安圣殿建造的理论来源,明显是传统的国家礼仪制度。

玉清昭应宫西位,与二圣殿对称的是二星殿,供奉周伯、寿星^⑦。玉清昭应宫为周伯寿星建专殿与古代中国传统有关,《晋书》卷12引张衡语云“周伯星,黄色煌煌,所至之国大昌”;也与宋代宋朝天象及真宗封禅大礼有关,周伯星的出现被时人解释为真宗封禅的征兆^⑧,真宗建二星殿于玉清昭应宫中,明显是出于象征封禅合理的目的。

在玉清昭应宫总体完成之后,它就不再仅仅是一个纪念场所,还是一

① 王应麟:《玉海》卷100,江苏古籍出版社、上海书店1987年版,第1825页。集灵殿之称又见《续资治通鉴长编》卷81,第1850页。

② 《宋会要辑稿补编》,第25、27页。《宋会要辑稿》礼13之3云安真宗圣容于“集灵殿旁,以安圣为名”,而《补编》则云安真宗圣像于集灵殿,《补编》所载与《玉海》较合,今从《补编》。伊沛霞教授关注到道观中的宋朝皇家祖先塑像,指出玉清昭应宫中二圣殿、安圣殿中的祖宗神御,给我们很多有益的启发,见Patricia Ebrey,“Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China”,*T'oung Pao*, Vol. LXXXIII, 1997, pp. 52-53. 我们此处则补充其具体位置沿革。

③ 赵普、曹彬、石熙载配飨参见《宋史》卷6,潘美配飨参见《宋史》卷258《潘美传》,石熙载配飨参见《宋史》卷263《石熙载传》。而《宋史》卷264《薛居正传》云薛居正配飨太祖庙,与《宋会要辑稿》不同,《续资治通鉴长编》卷378,载礼部言“祖宗神御并合塑配飨功臣侍立,太祖神御前塑赵普、曹彬,太宗神御前塑薛居正、石熙载、潘美,真宗神御前塑李沆、王旦、李继隆,仁宗神御前塑王曾、曹玮、吕夷简”。与《会要》同,故以《会要》所载为是。

④ 《续资治通鉴长编》第7册,第1839页。

⑤ 《玉海》卷200,第3666页。

⑥ 《宋会要辑稿》礼13之3。

⑦ 《宋会要辑稿补编》,第25页。另参《宋真宗御制玉京集》卷6《为火事词三十道》“二星殿”条,《道藏》第5册,第817页。

⑧ 《宋史》卷103《礼六》,第2515页。

个时人表达各种感情的场所。据前揭《宋会要辑稿补编》大中祥符八年四月诏玉清昭应宫奉安太宗御制、御书，以先猷为名，其御制书殿以继文为名，二殿即迎禧、迎祥殿，是加强王权在仪式上的表达，大中祥符九年（1016）十月名宫北园曰奉真为道众游习之所，还要把玉清昭应宫变成一个道教学术的中心；天禧三年（1019）十一月皇后皇太子于宫东偏建长生殿置经藏以祝圣寿，诏赐殿名曰长生崇寿，帝作赞纪之，御制、御书阁赴宫安挂。皇后、皇太子借此表达对皇帝的情感，五年（1021）七月作皇帝本命殿于宫中名万寿，仁宗天圣元年（1023）十一月以真宗圣容琢玉石像奉安于集灵殿，诏以安圣殿为名，表达追思崇奉之意。这些又充分体现出一个道宫的功能。

由此可以看出玉清昭应宫的殿堂设置受到国家礼仪行为和制度的重要影响，说它是一个道教与国家礼仪互动的结果亦不为过。

七 宫中之礼

玉清昭应宫修成之后，真宗皇帝马上命令制定相关的礼仪，观察这些仪式的等级及相关规定，对我们认识国家在将道宫纳入国家礼仪时所采取的方式很有帮助，《宋会要辑稿补编》留下了珍贵记载，值得详引正文，然后加以必要的疏证，其文云大中祥符七年（1014）十月玉清昭应宫成：

命礼官著令，凡郊祀即荐献，或亲告，仪如郊庙，用素饌。帝衮冕，宰臣朝服、靴，祀则公服，又遣官分享、宿奠，每上元亲朝拜。凡入宫，御马鸣鞭止延祥门外，乘舆止朱曦门外，内侍非执事不升殿，迎拜者不呼万岁，除翰林仪鸾使二人、入内内侍省两省都知押班、御带阁门祇候四人、供奉官十五人外，余立朵殿上，车驾至朱曦门幄次，步升殿，设位于太初殿之丹墀，宣制使摄礼仪使前导，若时诣官则不设盥洗，共道大祀，各有青词、饌具，二圣殿词止称嗣皇帝，不言皇考，设两主，有邸像，如真仙之制。凡庆节奏天书者，此宫修设。奉圣祖者在景灵宫。诸节望皆官使以下酌献焚香，凡教坊作乐，止令奏法曲，或舞小儿队，不得作俳優戏，八年（原注：《玉海》云正月壬午朔，备鸾驾诣太初殿奉安天书于宝符阁，还，受贺于崇德殿，注，凡六幸）二月诏，太初明庆殿非朝廷及内中道场外，余悉禁之，其皇亲、近上臣僚许于紫微殿、宝符阁，诸色醮设止于道

官廡宇及诸小殿……五月，玉清昭应官使言：“诸宫旧例，三年一造道帐，申开封府，送尚书祠部，当官与诸处体例不同，道帐望自使司缴奏，下尚书祠部。”从之。九年十月一日诏：“自今玉清昭应官、景灵官并设三献。”四日，礼仪院言：“自来太庙、后庙每有兴工动土，皆选日祭告，其南京鸿庆宫遇有修造亦已准此。所有玉清昭应官、景灵官、会灵观、兖州景灵官、会灵观、兖州景灵官、太极观，自今凡动土兴工，并须申奏选日，如殿宇即告本殿，余处即告里域真官。”从之。^①

这段文字透露出很多值得重视的信息。

首先，“命礼官著令”，也就是说此宫相关的祭祀仪式被上升为国家的法令，其权威性和正当性不容置疑。

其次，规定了在其中举行礼仪的时节，即郊祀之时荐献、亲告、节庆之日。

再次，规定了宫中礼仪空间的等级，即御马鸣鞭止延祥门外。这是一个非比寻常的规定，鸣鞭是伴随皇帝的标志性礼仪之一，《宋史》卷148云“鸣鞭，唐及五代有之。《周官》条狼氏执鞭趋辟之遗法也。内侍二人执之，鞭鞘用红丝而渍以蜡。行幸，则前骑而鸣之，大祀礼毕还宫，亦用焉；视朝、宴会，则用于殿庭”^②，除了皇帝，即使备受尊崇的太后也不能有鸣鞭^③，只有在极少的场合才不鸣鞭，目前所知，仅有四种场合不鸣鞭，一种是朝陵之时^④；一是亲飨太庙，在棂星门外降辂不鸣鞭^⑤，一是在皇帝便服视事的非正式场合^⑥。可见玉清宫的延祥门相当于太庙棂星门的规格。乘輿止朱曦门，则意味着进入了正式的殿堂。还将世俗社会的等级观念带入了宫中殿堂，即相应等级的官员只能在相应的殿堂进行宗教活

① 《宋会要辑稿补编》，第26—27页。

② 《宋史》，第3469页。

③ 《续资治通鉴长编》第15册卷201，中华书局1985年版，第4870页。

④ 《续资治通鉴长编》第5册卷65，景德四年正月甲子，“次巩县。罢鸣鞭及太常奏严、金吾传呼”，中华书局1980年版，第1443页。

⑤ 《玉海》卷97“绍兴飨太庙”，第1776页。

⑥ 《续资治通鉴长编》第7册卷96，天禧四年十月，“又请只日御承明殿常朝，依假日例，便服视事，不鸣鞭”。第2219页。

动，在国家礼仪进行时，“告玉清昭应宫日，太初、明庆殿亲行礼，二圣神御殿亲焚香，紫微已下诸殿遣官以素饌荐献，集灵殿、翊圣阁遣官焚香，著为永式。诏令近臣分献”^①。

该仪式还将一般的道教活动从国家礼仪中分离了出来，一般的道教活动“诸色醮设止于道宫廊宇及诸小殿”，不能和国家礼仪空间共用最高等级的殿堂。

其音乐不能用“俳优戏”，说明这是非常正式的祭祀空间，不能以宴会中的俳优戏来亵渎，而只能用宋代的郊庙雅乐——法曲，《宋会要辑稿》乐3之5至7对之有更详细的记载，说：

（大中祥符）五年闰十月五日，判太常寺李宗谔上《太庙奠献登歌瑞安曲乐章》，帝亲制荐飧玉皇、圣祖及太祖、太宗乐章，总十六篇。先是，详定所言：“恭谢玉皇当用乐章，按《唐郊祀录》太清宫乐章并御制。”帝始谦挹，宰臣以为盛德之事，所不可辞。十二月八日，诏太常寺改文舞元德升闻之舞为盛德升闻之舞。六年四月十九日诏以太宗所制曲名三百九十及九弦琴五弦阮谱字变弦法，并调弄操引名共三百二十六，付史馆并太乐局，并以太宗制《万国朝天乐曲》、《同和之舞》、《平晋乐曲》、《定功之舞》及二曲乐章，令郊庙祭飧参用之……七年……六月七日诏曰：“……爰命礼官博详典故，庶以郊庙之制，备兹钟磬之容，俨金石之九成，庶协雅奏，竦熊罴之四列……自今玉清昭应宫、景灵宫，朕亲行礼，其官架乐并用三十六虞。”先是，诏崇文馆检讨自魏晋至唐所用官架，不定其数，太常寺准乾德四年敕添成三十六架，景灵宫以庭狭止用二十虞……“咸平以前旧仪，皇帝酌泛齐讫，止言禧安之乐作，惟《郊祀录》及《周正乐》，凡奠献之礼，初献皆作文舞。又缘迎神已奏文舞，尊礼天地，即与太庙逐室称颂功业稍异，初献之时难更再奏文舞，所有亚献、三献武舞亦讫（乞）一依《正礼》及旧仪进退，庶协礼节。其玉清昭应宫、景灵宫，缘与奉天神之礼同，其进退，请如郊坛，所有登歌官架，上按仪注，降神、降真、诣盥洗、解剑、还版位、迎俎、迎饌、退、文舞、亚献、三献、送真、就望燎位、还大次、出庙门，

^① 《宋会要辑稿》礼51之3。

并宫架乐作。皇帝升降坛殿、奉玉币、裸瓚、酌献、郊坛二宫饮福、撤饌，并祭歌乐作”。诏可。

可见音乐规格是与郊、庙雅乐规格相同。

最后，在宫中的仪式规格是和郊祀、宗庙之礼等量齐观的。但是，毕竟是道宫，为了尊重道教的习俗，用“素饌”，和郊祀、太庙用牲牢是不同的。《太常因革礼》卷74保存了《礼阁新编》中的“荐献玉清昭应宫”仪，其文甚繁，毋庸具引。从仪式程序上来看，分以下几个步骤：一、行礼前一日铺设好相关的位次，准备摆设好应用物品；二、“誓戒”，前七日平明太尉誓百官于尚书省，曰：今年某月某日有事于某所，前二日皇帝诣玉清昭应宫、景灵宫行礼，其他如常仪；三、致斋；四、告洁点饌；五、车驾赴宫；六、奉玉币；七、荐饌；八、望燎。这些程序和规格，正和郊祀与飨庙相同^①，而且玉清昭应宫的仪注，被直接用到了大中祥符九年的景灵宫。《太常因革礼》卷74引《礼阁新编》云：

大中祥符九年，景灵宫成，诏：“自今皇帝亲祀，皆前二日行荐献之礼。”有司遂具仪注以闻。其仪与玉清昭应相类，今不录。所异者，玉清官神则玉皇大天帝，景灵官则圣祖天尊大帝。玉皇则太罇、著罇、牺罇、山罍各二，在太初殿上东南，北向，象罇、壶罇、山罍各二在殿下丹墀之上，北向西上；圣祖则著罇、牺罇、象罇、壶罇、山罍各二，在天兴殿上东南，北向。玉清昭应官有丹墀、龙墀、沙墀，景灵官无此。玉清昭应官设大次于朱曦门外，设版位于丹墀上，亚献、终献版位于龙墀上，行事公卿版位于殿东阶下沙墀内，设望燎位于龙墀上，设皇帝解剑位于丹墀东阶之东，西向；景灵官设次于天兴殿庭东序，设皇帝版位于东阶之东，设亚献、终献版位于次东稍南，行事公卿版位稍东，次南设望燎位于殿之东，南向，皇帝解剑位于东阶之下，西向。^②

而如所周知，景灵宫乃两宋原庙，玉清昭应宫虽在天圣七年被天火所焚，

① 可参见《宋史》卷106至108，第2565—2611页。

② 《太常因革礼》卷74，《续修四库全书》本，第551页。

其礼遂废，然而，景灵宫之祀，两宋从未间断，因修建玉清昭应宫而制作的礼仪，也就在通过景灵宫得到了延续。

而且，玉清昭应宫修成之后，并不是一个孤立的礼仪空间，而是和原有的国家礼仪有机地融合在一起了。下面我们就进行一些力所能及的探讨。

八 玉清昭应宫与其他国家大礼的关系

真宗修建玉清昭应宫之前，太祖、太宗朝都曾经下令修建道教宫观，太祖朝有建隆观，太宗朝有上清宫、太一宫、上清太平宫等，不过，这时的道宫都是为了满足皇帝的宗教信仰或者是祈雨禳灾，或者游幸（太一宫我们已专门探讨），玉清昭应宫建成之后这些情况仍然存在，不过当时这些道宫与郊祀等传统国家礼仪并没有直接的关系^①。正是随着玉清昭应宫的创建和完成，特定的宫观才与传统的国家礼仪发生了重要的联系。

前揭《宋会要辑稿补编》云大中祥符七年，玉清昭应宫建成，“命礼官著令，凡郊祀即荐献”，道观正式和国家的郊祀大礼等联系在了一起。这很容易让我们联系起唐代郊祀荐献太清宫^②，据前揭《宋会要辑稿》乐3之5至7，真宗制荐献玉清昭应宫乐章确实参用了唐朝玄宗故事，但是正如我们前面指出的，宋代的景灵宫才相当于唐代太清宫的功能，而玉清昭应宫与之不同。更重要的是，正是在玉清昭应宫开了先例之后，会灵观（供奉五岳）、景灵宫、祥源观（供奉真武）与国家大礼的关系才密切起来。《宋会要辑稿》帝系10之4至5云：

（大中祥符）七年正月上元节不观灯，以十五日车驾发赴亳州也。八年正月十四日，朝拜玉清昭应宫，回御前元楼观灯。自京师四官观庆成之后，每岁正月以十四日诣会灵观，十五日诣玉清昭应宫朝，十五日或别诣景灵宫，十四日或别诣祥源观。

大中祥符九年，“谒景灵宫，宴从臣于明福殿，赐宫使而下器币、缗钱有

① 详细情况请参见唐代剑《宋代道教管理制度研究》，线装书局2003年版，第1—8页。

② 丁煌：《唐代道教太清宫制度考》（上、下），分见“国立”成功大学历史学系编《历史学报》第6号，1979年，第275—314页；第7号，1980年，第177—220页。

差，分遣官以宫成告天地、玉清昭应宫、太庙、后庙、社稷、会灵观、太一宫”^①。《宋会要辑稿》礼 14 之 9 云：“（咸平）八年十二月十七日滑州韩村合河口毕功，差官告天地、五岳、四渎。天禧四年合河口讫功亦然，又遣使祭谢玉清昭应宫、景灵宫、上清宫、太一宫、会灵观、祥源观及诸陵。”

玉清昭应宫建成之后，传统国家礼仪与道教宫观开始发生关系，对传统国家礼仪的举行时间产生了一定的影响。天禧元年（1017）十二月乙丑朔：

礼院言，“准诏，以来年正月十七日祈谷祀昊天上帝，前二日奏告太祖室。伏缘每岁正月十五日朝拜玉清昭应宫，今详祈谷之祀，景德四年以前，止用上辛，其后陈彭年援‘启蛰而郊’之说，请用立春后辛，盖缘当时未有朝拜宫观之制……又宋孝武朝有司奏：‘魏代郊天值雨，更用后辛。晋亦更用辛日。’欲望自今或立春后辛，或正月上辛，事有相妨，并许互用，在于典礼固亦无嫌”。诏可。^②

玉清昭应宫虽然从宫观建制到相关礼仪都受到传统国家礼仪的影响，但是毕竟是一座道宫，在当时仍然受到固守传统的大臣的不满，真宗去世之后，就有人提出了不同的意见，想找借口改变这一现状，《宋会要辑稿》对此有记载：

（天圣）五年七月……二十九日礼仪使刘筠言：“伏详天圣二年南郊制度，皇帝自天安殿，一日之内，数次展礼，万乘之陟降为劳，百执之骏奔不暇，欲乞将来南郊礼毕，别定日诣玉清昭应宫、景灵宫行恭谢之礼。”诏送太常礼院。礼官言：“皇帝南郊前宿斋行礼，实为烦并，参详前三日致斋于天安殿，其赴太庙日，先诣景灵宫行荐饔之礼如太庙之仪，赴太庙致斋，俟南郊礼毕，别择日诣玉清昭应宫行恭谢之礼。”从之。^③

① 《续资治通鉴长编》第7册卷87，第1993页。

② 《续资治通鉴长编》第7册卷90，第2088页。

③ 《宋会要辑稿》礼28之6。

《文献通考》对刘筠这一建议背后的意图解释地非常清楚，其文曰：

（天圣）五年礼仪使刘筠奏曰“……欲乞将来南郊礼毕，别定日诣玉清昭应宫、景灵宫行恭谢之礼”。夫刘筠之请，盖欲避一日频并之劳也。然荐告者，郊前之礼也，恭谢者，郊后之礼也，刘筠欲易郊前荐告之礼为郊后恭谢之礼，盖亦以玉清昭应宫、景灵宫非礼之正，不欲指言其事，故为是婉辞以达意也。景祐五年十月，侍讲贾昌朝言：“朝庙之礼，本告以配天享侑之意，合于旧典，所宜奉行。其景灵宫朝谒，盖沿唐世太清宫故事，有违经训，固可改革，欲望将来朝庙前未行此礼，候郊礼毕，诣景灵宫谢成，如下元朝谒之仪，所冀尊祖事天，礼简诚至。”夫贾昌朝之说，即刘筠之说也，然刘筠之议婉而明，不若贾昌朝之言严而正。^①

虽然做了一些修改，但是从修成玉清昭应宫开始，宫观与国家礼仪的关系日渐紧密的趋势有增无减。《宋会要辑稿》礼 14 之 4、之 5 云：

又古者天子巡狩出征有亲告宗庙之礼，国朝因之。故幸西京、封泰山、祠后土、谒太清宫，皆亲告太庙。三岁皇帝亲行郊祀，每岁祈谷上帝、祀感生帝、雩祀、祭方丘、明堂大飨、祭神州地祇、圜丘，并遣官告祖宗配侑之意，他大事自祖宗以来登位、改名、上尊号、改元、立皇后、太子、皇子生、纳降、献俘、亲征、籍田、朝陵、肆赦、河平、大丧、上谥、山陵、圜陵、祔庙，皆遣官奏告天地、宗庙、诸陵及告社稷、岳渎、山川、宫观、在京十里内神祠，其仪用牺樽、豆笱各一（樽实以酒，笱实以脯醢，宫观以素饌时果代）、祀（祝）版、币帛，行一献礼。

《宋会要辑稿》虽然将之系于太宗太平兴国九年（984）十一月之后，但是在玉清昭应宫建成之前，道教宫观并没有和国家大礼发生如此密切的关系，这里的内容实际上说的是玉清昭应宫建成之后直至南宋的大概情况。奏告宫观，已经渗透到所有的国家礼仪中去。而且这种奏告恭谢宫观的制

^① 《文献通考》卷 55，中华书局 1986 年版，第 645 页。

度一直延续到了南宋。

绍兴十六年(1146)南郊大礼,先告天庆观、报恩光孝观^①,绍兴十九年(1149)、绍兴二十三年(1153),南郊前告太一宫、天庆观、报恩光孝观^②,绍兴二十五年(1155)告太一宫、天庆观、报恩光孝观^③。二十八年(1158)^④郊祀奏告太一宫、天庆观、报恩光孝观,隆兴二年(1164)郊祀前奏告天庆观、报恩光孝观、太一宫^⑤,其他恕不一一列举^⑥。郊祀恭谢也离不开相关的宫观^⑦。

绍兴三十二年(1161)六月十四日,以皇帝登极,奏告天地、宗庙、社稷、景灵宫、天庆观、报恩光孝观、太一宫、诸陵、绍兴两攒宫^⑧。

其他,如奉安神御^⑨,明堂大礼^⑩,祀昊天上帝^⑪、皇地祇^⑫,奉上皇太后册宝^⑬,册命皇后^⑭,皇帝登宝位^⑮、改元^⑯,天申节建道场^⑰,凶礼中如发引^⑱、奉谥册宝^⑲,皇后神主祔庙^⑳,奉上钦宗皇帝谥册宝^㉑,钦宗皇帝神主祔庙^㉒等程序都有奏告宫观之礼。

① 《中兴礼书》卷30,第132页。

② 同上书,第134页。

③ 同上书,第136页。

④ 同上书,第137、138页。

⑤ 《中兴礼书》卷32,第139页。按,此处《续修四库全书》影印蒋氏宝彝堂本缺年月,此时间据中山大学藏曾刳面城楼抄本。

⑥ 《中兴礼书》卷32,第140、141、144、146、148页;卷33,第148页。

⑦ 《中兴礼书》卷40至卷41,第179—189页。

⑧ 《文献通考》卷89,第812页。

⑨ 《中兴礼书》卷40,第179页。

⑩ 《中兴礼书》卷52,第221—223页;卷76,第311—312页;卷77,第316—321页。

⑪ 《中兴礼书》卷90,第256页;卷92,第362页。

⑫ 《中兴礼书》卷120,第449页。

⑬ 《中兴礼书》卷173,573页。

⑭ 《中兴礼书》卷188,第642—644、647、650页。

⑮ 《中兴礼书》卷179,第592页。

⑯ 《中兴礼书》卷201,第33—35页。

⑰ 《中兴礼书》卷203,第37页。

⑱ 《中兴礼书》卷245,第162页。

⑲ 《中兴礼书》卷238,第127页。

⑳ 《中兴礼书》卷240,第131页。

㉑ 《中兴礼书》卷250,第189页。

㉒ 《中兴礼书》卷252,第198页。

宋金议和之前，战乱频仍，且不必论，绍兴议和之后，相关国家大礼逐步恢复，主要奏告的宫观，开始是天庆观和报恩光孝观，太一宫修成之后，又有太一宫。而奏告的主要神灵是哪些，《中兴礼书》卷 252 载绍兴三十二年钦宗皇帝神主祔庙事讲得很清楚：

（绍兴三十二年二月二十六日，）太常寺言：“今来祔庙前二日奏告昊天上帝、皇地祇、太庙、别庙、太社、太稷、天庆观圣祖天尊大帝、报恩光孝观三清、太一宫五福十神太一，各合差奏告官一员，并乞差两省侍从官，内宗庙差南班宗室正任以上充，并乞降敕差官。”诏依。^①

就是说，在天庆观是奏告圣祖，报恩光孝观是三清，太一宫是五福十神太一。其实，天庆观的圣祖殿規制就是玉清昭应宫的規制，参前揭《宋会要辑稿》礼 5 之 20。

九 小结

道教在汉末六朝兴起之后，经过艰难的整合，逐渐形成了较为完整统一的经教体系，在全国各地都开始有数量不等的道观，成为道教仪式最重要的活动空间，唐代都城长安，更是有不少有名的道观，成为独立于国家礼仪空间之外的道教礼仪空间。唐代追认老子为始祖，玄宗天宝年间太清宫纳入了国家大礼郊祀的运作程序，《通典》载：

天宝八载闰六月五日，赦文：“禘祫之礼，以存序位，质文之变，盖取随时。国家系本仙宗，业承圣祖。重熙累盛，既锡无疆之休；合享登神，思弘不易之典。自今以后，每禘祫并于太清宫圣祖前设位序正，上以明陟配之礼，钦若玄宗，下以尽虔恭之诚，无违至道。比来每缘禘祫，则时享暂停，事虽适于从宜，礼或亏于必备。以后每缘禘祫，其常享无废，享以素饌，三焚香以代三献。”^②

① 《中兴礼书》卷 252，第 198 页。

② 《通典》卷 50，中华书局 1988 年版，第 1400 页。

而且荐献之仪^①，也基本上是按照儒家崇祖礼仪改造而来，这标志着传统国家礼仪的变通形式也开始进入道教宫观。

到了宋代，我们在玉清昭应宫、天庆观的创建中又看到了唐玄宗建立太清宫及诸州建玄元庙（后改为紫极宫）的影子。

但是需要特别注意的是，玉清昭应宫与太清宫有着重大区别，太清宫是尊始祖，而玉清昭应宫的创建则是封禅的前奏，在之后其意义才逐渐有了尊祖等象征意义，但是真宗建立玉清昭应宫不仅是建立了一所宫观，而是以此为出发点，对以往的道教神灵、宫观建制乃至神灵图像的样式都做了前所未有的大整合，并且通过建立天庆观，将这种整合推到了全国，这个整合过程中，传统国家礼仪的有关内容是重要的理论基础。

更为重要的是，从玉清昭应宫开始，京师一些重要的皇家宫观，成为宋代国家大礼运行中不可缺少的一个组成部分，影响一直到南宋。参与的国家礼仪种类之多、范围之广，决非唐代可以企及。然而，在这些道教宫观中所行的礼仪，绝非道士占主导地位，也非道教仪式占主导地位，而是传统国家大礼的一种变通形式。这既意味着传统国家大礼内容在宋代的变化与丰富，也意味着传统的国家大礼在运行空间上得到了扩展。这种扩展是汉末六朝隋唐以来非常重要的一个变化。

从中可以发现，国家在将道教纳入国家礼仪的时候，并未全盘接受道教的理论、神灵谱系及仪式，而是以传统的国家礼仪为本位，对之进行了重要的改造。这种改造后来极大影响了道教的科仪与经教体系，观《道门定制》的神灵排位即可一目了然，此不多述。

第三节 南宋临安璇玑观的殿廊神像与礼仪

一 引言

南宋孝宗所建璇玑观和南宋礼仪有一定的关系，由于其规模不大，又在太一宫之内，且文献记载不多，所以一般很少受人关注。

从研究角度来讲，小型宫观也有它独特的价值与意义。如果说整个道教宫观与宋代礼仪互动史是一幅画面，那么大型宫观就是其中的主题，小

^① 参见《大唐郊祀录》卷9《大唐开元礼（附大唐郊祀录）》，日本古典研究会1981年版，第788—790页。

型宫观就是衬托，而没有这些衬托，整幅画面将显得单调，更难以从整体上把握当时宫观建制的经营与位置。

尤其重要的是，我们前面考察的两所大型宫观修建之初已经和国家礼仪或政治紧密相关，而璇玑观则是和皇帝的北斗信仰有关。从这个意义上说，在宋代宫观中，也是别具代表性的一座。

《中兴礼书》卷149专门记载璇玑观的情况，为我们近距离观察其建制很有帮助。其中关于神像的详细记载再现了时人对当时神灵系统的认识，其位置与礼仪则显示出新建宫观如何融入国家的礼仪世界。接着将围绕宫观的建制、神灵体系、宫观礼仪展开探索。

二 殿廊神灵建制

璇玑观的前身是太一宫中奉事北斗的“旧斋殿”，《咸淳临安志》卷13对此有明确记载，曰：

孝宗皇帝严事北斗，乾道八年建殿，以旧斋殿为之，淳熙三年更建观，令附太乙宫，名观与殿皆曰璇玑，咸淳三年改观曰臻福、殿曰北辰，皆锡以御扁。^①

乾道八年建于何处待考，淳熙三年确系以太一宫“旧斋殿”为之，即“斋明殿”，《咸淳临安志》卷13云太一宫中“斋殿曰斋明”，《中兴礼书》卷149亦云璇玑观由斋明殿改修而来，可为其证。

淳熙二年（1175）下旨扩大太一宫斋宫的规模、重新修整为供奉北斗的一座观，《玉海》云“淳熙二年，太一宫创璇玑观以奉北斗”^②。淳熙二年并未修成，据《中兴礼书》卷149载淳熙三年九月二十四日《都省劄子》云遵照圣旨将太一宫斋明殿“重行添修、按卓门户等正充璇玑观……修整雅饰，今已毕工”^③。由改修到完工，大约历经了一年的时间。《梦梁录》卷8云太一宫中“北辰殿，奉北斗”^④，所记乃咸淳三年以后

① 潜说友：《咸淳临安志》，《宋元方志丛刊》第4册，中华书局1990年版，第3481页。

② 《玉海》第3册卷100，江苏古籍出版社、上海书店1987年版，第1834页。

③ 《中兴礼书》卷149，第508页。

④ 吴自牧：《梦梁录》卷8，浙江人民出版社1980年版，第67—68页。

情况。

淳熙三年(1176),修建太一宫过程中,左右街都道录充太一宫都监蔡大像等检寻《政和道藏》^①中的《北斗变像旁通图》及《九皇醮仪》,认为璇玑观殿内两廊“合绘画神共一百七十三位”,殿门外两廊“并合依太乙宫制度图画青龙白虎神将卫士等”^②,得到同意。

璇玑观久毁,其壁画亦不存,《中兴礼书》卷149是迄今所知唯一记载璇玑观中神位的典籍。

殿上的神像是,北斗阳明太尉府天英贪狼星君、北斗阴精上宰府天任巨门星君、北斗真人司空府天柱禄存星君、北斗真冥游击府天心文曲星君、北斗丹元斗君府天禽廉贞星君、北斗北极太常府天辅武曲星君、北斗天阙上帝府天冲破军星君。而在两廊左序又有“北斗洞明外辅星君”、“北斗隐元内弼星君”,合起来刚好是北斗九星^③。

在廊左序辅、弼二星之后依次是:上台虚精星君、中台六淳星君、下台曲生星君、斗中神首建星君、斗中神尾坠星君、斗中中和君、斗中万神君、斗中延寿君、斗中好生君、斗中明算君、斗中保禄君、斗中定命君、斗中赏善君、斗中应愿君、斗中乌操君、皇帝本命真官、皇帝元辰真官、东海渊圣广德龙王、南海洪圣广利龙王、西海通圣广渊(按:叶渭清先生《中兴礼书校记》卷6认为当为润^④,是也)龙王、北海冲圣广泽龙王、江渎广渊(《中兴礼书校记》卷6指出当为源,从之)王、河渎显圣灵渊(《中兴礼书校记》卷6指出当为源,从之)王、淮渎长源王、济渎清源王、东九夷胡老君、南八蛮越老君、西七戎羌老君、北五狄氏老君、中三秦苍老君、王屋山小有清虚洞天仙官、西城山太元总真洞天仙官、青城山宝仙九室洞天仙官、罗浮山朱明曜真洞天仙官、林屋山佐理幽墟洞天仙官、霍桐山霍林洞天仙官、南岳衡山朱陵洞天仙官、北岳恒山总元洞天仙官、峨嵋山虚灵太妙洞天仙官、太白山元德洞天仙官、四明山丹山赤水洞天仙官、大围山好生元上洞天仙官,鬼谷山贵贤思真洞天仙官,玉笥山太秀法乐洞天仙官、盖竹山长曜宝元洞天仙官、白石

① 叶渭清先生在《中兴礼书校记》卷6指出,蒋氏宝彝堂本《中兴礼书》误太乙宫为“太乙官”,误政和为“正和”,中国国家图书馆藏抄本。笔者同意叶先生观点。

② 《中兴礼书》,第509页。

③ 同上。

④ 叶渭清:《中兴礼书校记》卷6,国家图书馆藏抄本。

山琼秀长真洞天仙官、九凝（《中兴礼书校记》卷6云当为疑，鄙意当为嶷，因九嶷山乃道教洞天福地）山湘水太虚洞天仙官、幕阜山洞元大元洞天仙官、金庭山金庭崇妙洞天仙官、仙都山仙都祈真洞天仙官、钟山朱湖太生洞天仙官、紫盖山紫元洞照洞天仙官、桃源山白马元光洞天仙官、卫灵大神、威敛万大神王、北斗擎羊使者、北斗绣衣使者、北斗正官、北斗从官、北斗直事使者、子生人灵官、丑生人灵官、寅生人灵官、卯生人灵官、辰生人灵官、巳生人灵官、午生人灵官、未生人灵官、申生人灵官、酉生人灵官、戌生人灵官、亥生人灵官、甲子神将、甲戌神将、甲申神将、甲午神将、甲辰神将、甲寅神将、青龙神将、朱雀神将、白虎神将、元武神将、天门神将、地户神将、人门神将、鬼户神将。

右序是：东方大魔王、南方大魔王、西方大魔王、北方大魔王、东北方大魔王、东南方大魔王、西南方大魔王、西北方大魔王、上方大魔王、下方大魔王、东斗大神、南斗大神、西斗大神、北斗大神、中斗大神、东岳天齐仁圣帝、南岳司天昭圣帝、西岳金天顺圣帝、北岳安天元圣帝、中岳中天崇圣帝、楚江水帝、汉江水帝、湘江水帝、浙江水帝、吴江水帝、五川江水帝、扬子江水帝、淞江水帝、荆江水帝、彭蠡湖水神龙王、谢杨（《中兴礼书校记》卷6认为当为阳，是也）湖水神龙王、青草湖水神龙王、太湖水神龙王、丹阳湖水神龙王、委羽山大有空明洞天仙官、西元山三元极真洞天仙官、赤城山太上山玉清平洞天仙官、句曲山金坛华阳洞天仙官、括苍山成隐真洞天仙官、东岳泰山蓬元洞天仙官、西岳华山总真洞天仙官、中岳嵩山司真洞天仙官、庐山仙灵咏真洞天仙官、阳明山极真太元洞天仙官、西山天宝极元洞天仙官、潜山天柱司元洞天仙官、武彝山昇仙元真洞天仙官、华盖山容城太玉洞天仙官、都峤山宝元洞天仙官、句漏山阙玉宝圭洞天仙官、洞阳山洞阳隐观洞天仙官、大西山大西华妙洞天仙官、麻姑山丹霞洞天仙官、青田山青田太鹤洞天仙官、良常山良方会洞天仙官、天目山太微元盖洞天仙官、金华山金华洞元洞天仙官、元精大神王、黑衣神君、北斗陀罗使者、北斗飞龙骑吏、北斗直符使者、雍州社令、冀州社令、徐州社令、兖州社令、青州社令、梁州社令、豫州社令、扬州社令、丁丑神将、丁亥神将、丁酉神将、丁未神将、丁巳神将、丁卯神将、当府城隍大神、太岁尊神、里域真官（《中兴礼书校记》卷6指出《中兴礼书》卷121太一宫神位东廊有地域真官，不知即是此神否？笔者

按,道经中常见里域真官^①,此处不误)、年值使者、月值使者、日值使者、时值使者。^②

综观殿堂和两廊所绘神像,大致可分几类,殿上是北斗七星,左序之首是其隐星辅、弼二星,此可谓一类,然后左序是斗中神仙、皇帝本命、皇帝元辰真官、四海龙王、四渎神、四夷老君、名山洞天仙官、斗中使者、斗中从官、神将;右序是十方大魔王、四斗大神、五岳帝君、九江水帝、五湖龙王、名山洞天仙官、北斗使者与骑吏、九州社令、神将、城隍、太岁、里域真官、当值使者。这是北斗星君神及其所辖神仙的完整神灵系统,除去斗中神仙体系之外,天上斗星、十方大魔王、五岳四渎、四海四夷、五湖九江、十大洞天、三十六小洞天直至地方神仙都受北斗管辖。

道教将这些神仙吸纳进入道教神灵谱系不自宋代始,若进行从源到流的整理研究,将是一个浩大的工程,非一篇短文所能尽言,然而若完全不顾及前代道经,又难以对这一神仙谱系有一个较为清晰的认识。故而,一方面,我们准备将北斗星神与道教神学理论的关系进行全面探讨,另一方面,将根据《中兴礼书》提供的线索,对与璇玑观神系相关的道教文献进行初步梳理,借此探索建造此观的道教理论来源。对与此神系相异的理论稍作叙述,以概见当时王朝崇奉与道教理论之间的契合点与分离处。

既然《中兴礼书》说璇玑观殿廊神仙图绘依据的是《北斗变像旁通图》与《九皇醮仪》,我们就从此出发展开探索。

三 《九皇醮仪》的内容与流传考述

《中兴礼书》所云《北斗变像旁通图》和《九皇醮仪》已经佚失,但是根据璇玑观的殿廊神仙壁画可知其中主要讲的是与北斗真君相关的神学理论,“九皇”也是指北斗九星。这里其实已经透露了本文关注的两大问题,一是北斗九皇,一是图像。我们先看北斗九皇的情况。

如许多道教概念一样,九皇这一名词在不同的道教经典中有着不尽相

^① 里域真官在道经中非常常见,例如隋或稍前成书的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷6,《道藏》第24册,第764页。在南宋经典中也是如此,例如南宋留用光传授,蒋叔舆编《无上黄箓大斋立成仪》卷6,《道藏》第9册,第421页。

^② 《中兴礼书》卷149,第510页。

同的内涵。限于篇幅和关注的对象，这里不拟进行通盘研究，而是对和璇玑观有关的史料较为详细地整理，对其他则略举其概，以期主题集中，不致过于散漫。

《九皇醮仪》是和《河图宝箓》联合在一起的。主持过金仙、玉真公主受经法式的唐代长安太清观道士张万福^①，在其所撰《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》中说《河图宝箓》“以元正之夜行之最吉，诸月三日、二十七日，此是尊皇降见之日，及甲子、甲午、庚申、本命、太岁、八节日，皆大吉，出《九皇醮仪》”^②。可为其证。

其实，《河图宝箓》和《九皇宝箓》是相同内容的不同称呼。《道藏》中现存《上清河图宝箓》一卷^③，即为《上清河图内玄经》卷上中“九皇宝箓”的部分内容^④，可以直接证明这一点。张万福所云《九皇醮仪》就是关于“九皇宝箓”或“河图宝箓”的醮仪。

现存关于“九皇宝箓”或称“河图宝箓”最完整的记录保存在六朝上清派道经《上清河图内玄经》中，鉴于其内容与本文的重要关系，值得详引其文，该经卷上云：

一阳明星，天之太尉，司正主非，上总九天上真，中监五岳飞仙，下领后学真人、天地神灵，功过轻重，围九百二十里，有青城玉楼，据斗真人姓上灵，讳摇天槌，九晨玉冠，青羽飞裳，执斗玄图，坐楼中。知内讳者，玉晨下映，飞行太空。

二阴精星，天之上宰，主禄位，上总天宿，下领万灵及学仙之人，围五百五十里，有五色玉楼，举魁真人号北上神君，姓育婴，讳激明光，玄精玉冠，玄羽飞裳，执五色羽节。

三真人星，天之司空，主神仙，上总九天高真，中监五岳灵仙，下领学道之人，围七百七十里，有黄台玉楼，履斗真人号主仙华神君，姓归珙，讳处众蹠，飞晨宝冠，青羽飞裳，执斗中青箓。

四玄冥星，天之游擎，主伐逆，上总九天鬼神，中领北帝三官，

① 张万福：《传授三洞经戒法箓略说》卷下，《道藏》第32册，第197页。

② 《道藏》第32册，第183页。

③ 《道藏》第34册，第245—247页。

④ 《道藏》第33册，第819—822页。参见王卡先生为《上清河图宝箓》所写的题解，《中华道藏》第2册，第61页。

下监万兆，围八百里，有朱台玉楼，步中斗真人号玄上飞盖晨君，姓冥枢，讳摇天柱，三华宝晨冠，丹锦飞裳，执命灵之节。

五丹元星，天之斗君，主禄命籍，上总九天诸篆，中统鬼神簿目，下领学真兆真命籍，诸天诸地，莫不总统，围七百二十里，有素台金楼，蹶纪真人号金魁七晨君，姓上开，讳变五道，七宝飞天冠，白锦飞裙，执青玄策籍。

六北极星，天之太常，主升进，上总九天上真，中统五岳飞仙，下领学者阶级，围七百七十里，有玄台玉楼，步纲真人号北晨飞华君，姓明灵，讳昌上元，飞精华冠，紫锦飞裳，执斗玉策。

七天关星，天之上帝，主天地机运，四时长短，否泰劫会，围九百里，有九层玉楼，乘龙真人号总领九元北盖晨君，姓玄枢，讳开天徒，九元冠，九色锦裳，执晖神之策。

八辅星，天尊玉帝之星，日（当为曰）常阳也，主飞仙，上总九天，下领九地五岳四渎神仙之官，围九百九十里，有紫气玉楼，游行三命真人号帝尊九晨君，姓精常，讳空上开正延，飞精玉冠，九色凤衣，执火铃。

九弼星，太帝真人星，日空隐也，主变化无方，围九百九十里，有玉台紫馆，徘徊三阳真人号帝真元晨君，姓幽空，讳冥阳晖幽寥，飞天玉冠，九龙衣，执帝章。

这一大段史料中，最值得注意的是，地上五岳四渎、北帝三官及地上学仙学道之人都受北斗九星即九皇的统领，九皇衣冠及手中所执之物都有描述。当然，我们现在还不知道当时这些描述究竟是否已经有图像，但是可以肯定，在他们的观念中已经开始有较为明确的形象。这部经在描述这些神灵之后，还描述了九皇夫人的形象和执掌，鉴于和本文关系并不十分密切，此处从略。经中九皇前七位都可在璇玑观殿上找见，辅、弼二星则在左廊。从该经卷下的“香灯谢文”中，则可明显看出，上文所云阳明、阴精、真人、玄冥、丹元、北极、天关七星就是贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军^①，而且卷上载北斗九星“阳明太尉府”、“阴精上宰府”、“真人司命府”、“玄冥游击府”、“丹元斗君府”、“北极太常府”、

^① 《道藏》第33册，第824页。

“天关上帝府”、“辅天尊玉帝府”、“弼太帝真卿府”都有为数庞大的诸灵官、飞龙骑吏、绣衣使者、玉童玉女，刚好和璇玑观神灵称谓及属官吻合。其他上清派道经如《上清曲素诀辞策》亦载有《上清河图宝箓》^①，内容与此重复，此不赘述。

然而，这是不是一种巧合呢？这就需要我们对这种观念的传承演变情况进行清理。

如所周知，在唐代，上清派具有重大影响，上清经居三洞四辅道经之首，宗师不绝，传承不断，前述诸经也继续被唐代上清派重视，毋须详述，仅举一个例子即可，敦煌文书《三洞奉道科诫仪范》载洞真法师所受经，其中有《太玄河图九皇宝录》^②，《三洞奉道科诫仪范》出世不晚于隋，在唐代有重大影响，不仅可以佐证上述判断不错，也说明南北朝隋唐时期，上清经《太玄河图九皇宝箓》一直在道教徒中传承，那么其关于九皇的解释自然也就在传承。

有的道经尽管并不属于上清派，但也受到上清派的影响，例如南北朝时期天师道经典《太上正一盟威法箓》中的《太上九一河图宝箓》也记载了九皇，所指与前述上清经基本相同^③。在唐代非常重要并且广泛流传的经典《太玄真一本际经》中^④，敦煌文书 P. 2795《太玄真一本际经圣行品第三》云“诸大圣东海小童、四极真人、大谷先生、太真丈人、扶桑太帝、九皇上真、太素元君……作礼而退”，这些都是上清派中的神祇，九皇自当按照前述上清经的解释。

不过六朝时代关于九皇的说法不是仅有这一种，三皇经《洞神八帝妙精经》中有《九皇图》，指的是：初天皇、初地皇、初人皇，中天皇、中地皇、中人皇，后天皇（名庖羲，号太昊）、后地皇（名女娲，号女皇）、后人皇（名神农，号炎帝）^⑤。与前述上清经的解释完全不同。

而且，三皇经关于九皇的这种说法在隋唐时代也没有绝迹，而是和上清派经典关于九皇的解释同时流传，并行不悖，敦煌文书《三洞奉道科

① 《道藏》第34册，第174—176页。

② 李德范辑：《敦煌道藏》，全国图书馆文献缩微复制中心1999年版，第1701页。

③ 《道藏》第28册，第477页。

④ 有关《太玄真一本际经》的研究很多，其重要性和流行情况，可参见万毅《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》，《道家文化研究》第13辑，三联书店1998年版，第480—484页。

⑤ 《道藏》第11册，第387页。

诚仪范》载无上洞神法师所受经中就有《九皇图》^①，唐代张万福《传授三洞经戒法策略说》卷上“三皇法目”亦有《九皇图》^②。可为明证。

元朝道士卫琪注释南宋道士所编《大洞仙经》的《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷8对九皇解释道：“天上有九皇，地下亦有九皇，星中亦有九皇，真仙亦有九皇，如近世张平叔等皆九皇真人，因较劫运之谬，谪降人间。”^③这里的张平叔是指北宋的张伯端^④，说明中古以降直至元代，三皇经关于“九皇”的解释都没有消失。九皇甚至在南宋还有和上清、三皇经都有不同的解释，南宋吕元素《道门定制》卷2说，元始天尊、灵宝天尊、太上老君、昊天玉皇上帝、紫微天皇大帝、紫微北极大帝、后土皇地祇是九皇，不过此经仅载七位神灵，难以解释为何称为九皇。

到了北宋，上清派经典仍在传承，上清派道士与南宋王朝仍有很多交往^⑤。之外还有《太上玄灵北斗本命长生妙经》^⑥、《太上玄灵北斗延生真经》及其注解^⑦流行，这些经典把北斗与祈求成仙更加紧密地联系在了一起，《太上玄灵北斗延生真经》云：“若正信男女值此真经……于三元、八节、本命、生辰、北斗下日严置坛场，转经斋醮，依仪行道，其福无边。”

值得注意的是，北宋人有用《上清河图内玄经》有关的经典解释这些新出经典的趋向。如傅洞真《太上玄灵北斗本命延生经注》卷中就大量引用了《上清河图内玄经》来注释北斗九星^⑧。新的经典和传统的经典有机地融合在了一起。

四 《北斗变像旁通图》一类经典与南宋的北斗信仰

《中兴礼书》云璇玑观殿廊神灵图绘的另一个重要理论来源是至迟北宋末年已经进入《道藏》的《北斗变像旁通图》。虽然此经久佚，但是其

① 《敦煌道藏》，第1699页。

② 《道藏》第32册，第186页。

③ 《道藏》第2册，第673页。

④ 参见（南宋）翁葆光《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》，《道藏》第2册，第1024页。

⑤ 卿希泰主编：《中国道教史》，第3册，四川人民出版社1993年版，第108—113页。

⑥ 《道藏》第11册，第349页。

⑦ 如《道藏》第11册，第346—348页；《道藏》第17册，第65—87页。

⑧ 《道藏》第17册，第75—78页。

内容可以根据经名与极少的遗文进行推断。

该经称“北斗变像”，“变像”与“变相”相通，此处我们怀疑“像”乃“相”之误。如所周知，“变相”在佛教艺术中是一个专门的术语，指将佛经的特定内容付诸有形。经变画是中古佛教艺术的一个重要门类，且现今遗存甚多。道教吸收了佛教的这种做法，北齐与展子虔齐名的画家董展曾画道经变相，藏于宣和御府^①。唐宋时代道教经变画非常流行，例如唐代著名画家阎立本曾画《〈度人经〉变》，被宋人收藏^②，宋代皇家宫观景灵宫北廊墙壁有“道经变相”画^③。道教经变画不一定仅仅画于墙壁或以单独的纸本、绢本流行，有时可能和经文一起。所以《北斗变像旁通图》中很可能有北斗诸真君及僚属的变相。

北宋所存道教著述中有《旁通图》一类，和北斗信仰有关的就有《北斗圣位傍通图》^④及前揭《河图经旁通图》^⑤，可惜今已不存，不过从《无量度人上品妙经旁通图》看来，这种经典特点在于触类旁通解释经文，并配以相关的图。

从《九皇醮仪》已经奠定九皇的基本神格，后来在北宋又被人拿来注释后出经典来看，北宋末年以降流行的《河图经旁通图》、《北斗经旁通图》、《北斗旁通图》、《北斗变像旁通图》、《北斗箓》、《北斗圣位旁通图》若非同一经典，便是同一经典的派生著述。

北宋末年以降，由《北斗旁通图》派生出来的新教法大概很多，也非常流行，可以拈出数例如下。

据南宋金允中《上清灵宝大法》“总序”记载，“绍兴之后，浙江以东，多宗天台四十九品……天台之行灵宝者，欲别立门户以传于人，因见宣和间有璇玑之箓，故集诸家之说，以为璇玑之法，别立玄灵璇玑府印，编末却历言所本。如《北斗经傍通图》诸书，皆列其后……衔位称主管璇玑府事，子生人则称太上宫察访使，是何说也？”卷27又云“近世妄人，以《旁通图》、《武威经》、《北斗箓》诸书，悉更变其名，撰作《璇玑法》，遂径尊中斗七元及斗中帝座二星，皆与天帝同列，文移章奏，一

① 《宣和画谱》卷1，《景印文渊阁四库全书》第813册，第72页。

② 陈思：《宝刻丛编》卷5，《丛书集成初编》本，第100页。

③ 郭若虚：《图画见闻志》卷4，人民美术出版社1964年版，第105页。

④ 《无量度人上品妙经旁通图》卷下，《道藏》第3册，第93页。

⑤ 《太上玄灵北斗本命延生经注》卷上，《道藏》第17册，第66页。

依玉帝之例”^①，批评的应即南宋以来流行于浙东的天台灵宝教法。

金允中在《上清灵宝大法》卷10中批评天台“僭称上清领教、嗣师”，而《灵宝领教济度金书》经名中就有“领教”二字，又有《嗣教录》^②，卷1有“玄灵璇玑斋独用”坛法，讲的就是北斗九星的斋坛布置；卷2有“璇玑斋三日节目”，讲述修璇玑斋是应做的事项^③；卷274有“璇玑解厄诸符”；卷285有“七曜璇玑存思”，其中提到神将、地户将军、天门金童玉女使者功曹，似乎能嗅出与璇玑观可能源于同一经典的味道；卷301有“璇玑言功表”为璇玑斋的应用文体；卷320有“诸璇玑醮坛”，载璇玑斋百二十圣位，与璇玑观神位略异^④。大概就是金允中批评的，利用《北斗经傍通图》等经典繁衍而来。

其实璇玑法也不止天台一宗，更不止浙东流行，《灵宝领教济度金书》卷320就记载张虚靖（继先）有“璇玑法”。

《北斗傍通图》还影响了南宋以后广泛流行的《太上感应篇》，该经卷1就引用了《北斗傍通图》。

《北斗傍通图》影响如此深远，孝宗建观令太一宫道士采用同一类经典《北斗变像傍通图》，也就不难理解了。

宋孝宗建璇玑观，既受到传统上清派经典《九皇醮仪》的影响，也与北宋末年以来的北斗崇拜紧密相关，然而其建观之时，并未采取流行的“璇玑法”，而是令太一宫高士翻检《政和道藏》，找到已经被官方承认，又在南宋具有重大影响的道教经典《北斗变像傍通图》，然后互相参照，图绘殿廊神像。这表明，朝廷采纳道教进入国家礼仪的一种态度，即首先考虑采用经过国家承认的权威经典，而不是径直采取流行的教法，即使皇帝很有可能受到流行教法的影响。

璇玑观的宫观殿廊神像建制直接受到道教经典的影响，但是否可以认为璇玑观的相关礼仪就是道教科仪呢？朝廷吸收道教教义进入国家礼仪之后，如何处理道教科仪与国家礼仪的关系？这就需要考察与璇玑观及其神像相关的礼仪。

① 《道藏》第31册，第346、516页。

② 《道藏》第7册，第17页。

③ 同上书，第32、41—42页。

④ 《道藏》第8册，第403—405、507、636、824页。

五 国家礼仪运行中的神像与殿堂

北斗崇拜源远流长，然而国家建道观崇祀，并无前例可循。璇玑观修成之后，负责修整雅饰的两浙转运司、临安府便上书都省，请求都省让“有司讨论”告迁神像。都省割付礼部，要求讨论以后“申尚书省”^①。这正是国家礼仪仪注制定的一般步骤，也标志着璇玑观正式进入国家礼仪的运行程序。

经过讨论，礼部太常寺于淳熙三年（1176）十月十八日上言“今讨论典故，别无该载。今检照左奉安太一宫并本命殿礼等，合用比附条具合行事件下项”^②。太一宫礼仪我们已有考证，请参照本书关于太一宫的章节，不再重复，此处只需指出太一宫的建制以及相关礼仪的制定，文献依据是《国朝会要》关于北宋太一宫的礼仪记载，而北宋太一宫礼仪的制定主要是根据国家郊祀祭天礼仪参酌比附，而不是查看道教经典。另一个礼仪制定的重要文献是《政和五礼新仪》，《中兴礼书》卷149云“奏告、告迁合用神酒、鹅梨、法酱，并正奉安合用素饌礼料，及两廊神像各用神酒、礼料等，欲乞并依《五礼新仪》祀阳德观例排办”，《政和五礼新仪》卷73即“祀阳德观仪”，可参看。

礼仪制定的理论依据中，道教经典并不占据主导地位。

为具体了解此观相关礼仪的执行情况，现据《中兴礼书》卷149，先将有关部门参与礼仪运作的情况简述如下。

仪注的制定与各部门职责的分配。礼部太常寺先将讨论的情况汇报给尚书省，确立总体原则后，将应该办的事项逐条列出，注明哪件事情应由什么部门或个人负责。其中，祝文奏告太一宫神像祝文三首、青词一首，奏告迁奉安璇玑观北斗神像祝文二首，由学士院负责撰写；整个仪式的行事官差光禄卿以下一十员及太常寺官，其他需要人员则报请吏部差官；应该用的币帛由太常寺具数关报太府寺行下左藏库供应；需要一百乐人由临安府差拨；捧擎神像官由御辇院差官；威仪道士由道正司差；扶持夹侍捧迁神像由璇玑观道士充；御史台、閤门负责由修造官并本观官组成的陪位官之引揖立班；整个仪注由太常寺修订并关报；由太史局选定日期，关报

① 《中兴礼书》卷149，《续修四库全书》本，第508页。

② 同上书，第508页。

太常寺,太常寺传达给有关部门,太史局差定时刻择官一名,在奉安前一日到本观祇应。这一运作办法得到尚书省的批准。

在礼仪运作程序的制定中,道士并不居于中心地位,而是受礼部太常寺安排。

奏告奉安礼仪的运行。

前一日奏告奉安使及行事官到太一宫斋舍致斋,道士和临安付差拨的乐人“更互排立”,在道士作法事和乐人作乐时,有司排办香以后,礼直官引北斗殿奏告官烧香再拜,退出,“赴幕次致斋”,晚上同此。

奉安当天,先奏告太一宫、三清、太上皇帝本命殿、今上皇帝本命殿、璇玑观北斗神像,有司排办好礼料,道士、乐人、辇官于璇玑观北斗殿下排立,道士开始作法事,相关奏告仪进行,具体礼仪,文烦不具录,奏告礼仪是在礼直官引导下由相关官员执行的,道士除了作法事之外,并不直接进入殿堂参与奏告礼仪;等吉时一到,正式举行奉安仪式,由礼直官引导行事官,御史台阁门太常寺引导陪位官,依次举行,等奉安官奉安、复位立之后,“道士捧迁神像正座讫”,礼直官引导礼直官立好位,拜,各行事官在礼直官、赞者引导下分别酌奠,燎,有司“燎祝币讫”,班退,道士作法事、乐人作乐讫,退。整个仪式结束。

在这个仪式中,道士主要做两件事,一是捧侍、夹侍、等奉安之后摆正神像,二是在一旁作法事,而且前者是本观道士,后者是临安府差拨而来,并非本观。整个仪式中,礼直官、赞者起引导作用,御史台、阁门、太常寺则引导陪位官,保持有序进行,仪式的主角是行事官。

乐人并非道士,而是按照国家礼制安排,不是根据道教经典。

这是在璇玑观修成之后正式奉安神像时的礼仪,正是经过国家安排的这一礼仪,才使得璇玑观终于进入了国家礼仪的系统,占据了相应的位置,这一地位,并不是通过道教科仪达到的,而是通过国家的相关礼仪获取的。

璇玑观经过这一仪式之后,正式进入了国家礼仪的系统,和其他国家礼仪紧密地联系在了一起。

淳熙三年(1176)十二月,郊祀大礼礼毕,孝宗“车驾恭谢太乙宫,次诣璇玑观”;淳熙六年(1179),明堂大礼之后,周必大“从驾过太乙宫、璇玑观,对御五盏”;淳熙九年(1182),明堂大礼之后“车驾诣太

乙宫、璇玑观”^①，周必大“簪花，对御五杯，两劝”；淳熙十五年（1188），明堂大礼之后，“恭谢太乙宫及本命殿、璇玑观”^②。

璇玑观并未影响国家礼仪的结构，而是融入到了国家大礼的“恭谢”宫观这一程序中来，看不出道教科仪对国家大礼结构和运行的冲击。

六 小结

经过上面的考证，南宋临安璇玑观的创建与崇祀可以分为四个重要的阶段，一是决策，决定建观是因为孝宗“严事北斗”，基于皇帝的个人信仰。尽管可以推测，孝宗必定受到道教的影响，但是否建观，取决于皇帝，而不是道教教团。二是建观并决定殿廊神像建制，这一过程中，传统的道教理论和现行的道教教法都有影响，但是尽管由道士决定规制，必须征得官方的同意，从依据的道教经典来看，还是国家承认的正规经典，而非当下流行的某一派的教法，这是道教烙印最深的一个阶段。三是正式奉安神像使璇玑观最终获得正式地位的奏告、奉安礼仪，在这个阶段，无论是礼仪的制定，还是礼仪的举行，道士和道教科仪，都不起关键作用，不占据中心位置，不起主导作用。四是在投入使用之后，融入国家礼仪的“恭谢”礼仪中，没有改变国家礼仪的结构和运行方式。

这一研究的价值或许在于使我们思考以下问题，首先，在南宋国家宫观层面，道教神像的建制与道教经典和理论直接相关，也和当时流行的教法与信仰有着间接的关系。其次，道教神像神圣地位的最终获得，离不开国家礼仪的确认。再次，图像和经典密不可分，而崇祀仪式却可以和经典疏离。最后，道教神像在介入其他传统的礼仪和信仰中时，究竟采取的是什么方式？

需要申明的是，关于璇玑观的还有许多问题有待进一步研究，例如，其中十大洞天和三十六小洞天的位置关系似乎和杜光庭的排法略有差异，是传写错误，抑或有意为之？《北斗变相旁通图》形成的年代应该怎样判定？举行官方礼仪之外，平时璇玑观中举行什么法事，和图像有什么关系？都需要进一步研究。

① 亦可参见《中兴礼书续编》卷7，第488页。

② 周必大：《文忠集》卷首，《景印文渊阁四库全书》第1147册，第11、13、16、19页。

第二章

道教徒的身份定位与礼仪调适

在中古中国身份制社会里，作为一个特殊群体，道教徒必须在宗教内部和社会之间恰当定位自己的身份，制定相关的礼仪，才能顺利维持自己的宗教活动并与世俗社会正常交往，本章将首先考察道教徒事师之礼、事俗之礼的理论建构与调适，接着分析唐代法律对道观和道观人众身份的界定，然后以一个具体的小道观为例进一步分析相关问题。

第一节 中古道教事师之礼与事俗之礼窥略

一 引言

中古中国是一个身份制社会，每个人需要根据自己的身份用相宜的礼仪与人交往，道教徒身处其中，不可避免地要面对这个现实。对道教徒而言，如何在师徒之间、宗教与世俗社会之间给自己定位并采取适当的礼仪，应该是极为重要的，因为这直接关系到他们如何展开日常生活。此处或者可以把道教徒对师父的礼仪称作事师之礼，而把对世俗人士的礼仪称作事俗之礼。

道教在中古时期不是一成不变的，相关的礼仪当然也就不能不变。关于早期天师道中师与弟子的关系，业师姜伯勤先生曾经以《玄都律》为中心，探讨了天师道早期的道官制度，理清了“师”与道民之间的关系，指出，在早期天师道中，“师”由世袭制承传，是地区教区“治”的首长。“治”是师家的教堂，是教区的单位，是道民登记性命户籍的所在，也是师家以治头祭酒收取租米钱税的基层权力机构，还是道民定期集会及礼拜的地方^①。业师王承文先生则指出：“道治和静舍是汉魏以来天师道

^① 姜伯勤：《〈玄都律〉年代及所见道官制度》，参见《魏晋南北朝隋唐史资料》第11期，1991年，第52—55页。

进行宗教活动的场所。……祭酒与道民之间维持一种半宗教半官民的关系，而道馆则是出家道士进行宗教活动和集体生活的场所。道师与弟子之间是纯宗教的师徒关系。”^①

在前贤研究的基础上，本节试图探讨中古道教在大变革时期对事师之礼、事俗之礼的调适，这个过程中对传统世俗礼仪及佛教礼仪的吸收与扬弃将是贯穿本节的主线。

二 从事师之礼官民论到“事师如父”

张鲁雄踞汉中时期，“师”与普通教众之间所应遵循的礼仪规范，《三国志》卷8《张鲁传》云：

张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹄鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼……鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号“师君”。其来学道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，号“祭酒”。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺，有病自首其过，大都与黄巾相似。^②

这里没有明确记载“师”与普通信众之间的礼仪关系，值得注意的是，首先突出了“各领部众，多者为治头大祭酒”，联系到张鲁进入汉中时是和张修一起，各有部众，而这些分属各将的部众，必定是张鲁建立政教合一政权的重要基础，这些各有统属的部众又是各个教区首长“师”的最初信众，之后才容纳本地居民及后来的归顺者。支持这一看法的另外一个证据是，韩遂、马超被曹操击败，有数万家关西之民跟随他们逃至汉中，“张鲁以为都讲祭酒”^③。张鲁在汉中建立政教合一的政权之后，师与道民不可能在一起生活，他们大都是在特定的宗教时令或有需要时才会见面，见面的地点就是师家的教堂“治”。所以早期天师道经典中特别强调道民入治之后应该怎样约束自己的行为，如较多反映了三张古科的《赤松子章历》卷2就规定“入治皆须恭肃礼拜，不得傲诞；入治不得指斥形容，

① 王承文：《古灵宝经与晋唐道教》，中华书局2002年版，第443页。

② 《三国志》，中华书局1959年版，第263页。

③ 《三国志》卷36，《马超传》裴松之注引《典略》，第946页。

妄说非法，言语戏笑；治中不得裸露形体”，“诣治请章，救度疾厄，当须束带履版，恭敬叩头，自陈本末，不得傲诞狠戾，高声自贵，犯，三刑论”^①。五斗米道的事师之礼是世俗社会民事官之礼的一种变通形式，这在后出史料中看得更加清楚，例如寇谦之《老君音诵诫经》借老君之口说：“道民奉户师如生民事官等，言则称道民，明慎奉行如律令”，又曰“其受治篆诫之人，弟子朝拜之，喻如礼生官位吏礼法等同，明慎奉行如律令”^②。在南方，刘宋时期道教宗师陆修静所撰《陆先生道门科略》仍然说：“道家法服，犹世朝服，公侯士庶，各有品秩，五等之制，以别贵贱。”^③寇、刘之说应该是远承张鲁时代遗风，尽管不排除有一定变化，但是可以肯定，在魏晋时期，天师道事师之礼的基调是民事官礼的变通形式。

张鲁降曹之后，天师道在中原地带以及南北各地得到了广泛传播，但是历经迁徙和战乱之后，在一个政教分离的王朝统治之下，天师道原来的组织形式显然无法适应新的社会环境，显得非常混乱，事师之礼也不能一仍其旧。加以东晋以降新道派的兴起，道教关于师徒关系的论述发生了引人瞩目的变化，可以从两条线索进行考察：一条是天师道本身的变化，另一条是东晋以降新道派的主张。

在北方，即使北魏寇谦之进行改革之际，作为师的“祭酒”、“治头”仍然有隐性的“官”的性质，事师之礼也是民事官之礼的变通形式，这在前揭寇谦之《老君音诵诫经》表现得很清楚，北朝道教造像碑中常见的“道民”^④题记便是其余绪。在南方，道教师徒关系也是比照官民来确定的，前揭陆修静所撰《陆先生道门科略》即为其证。后来，天师道开始对师徒关系进行一定程度的调整，《要修科仪戒律钞》卷3所引重要的天师道经典《玄都律》云“弟子事师，师年少，弟子年高，弟子皆应恭敬，譬如官长二千石、父母同等”^⑤，一方面仍维持原来的事师之礼官民论，另一方面则将事师之礼模拟为事父母之礼。八世纪成书的天师道经典

① 《道藏》第11册，第190—191页。

② 《道藏》第18册，第213页。

③ 《道藏》第24册，第781页。

④ 参见张勋燎、白彬《中国道教考古》，线装书局2005年版，第698、713、717、719、723页。

⑤ 《道藏》第6册，第934页。

《正一威仪经》云“正一事师威仪，旦夕正其法服，执简朝本师、三师如父母礼，若同居住，晨昏省覲，和颜悦色”^①。说明唐代不少天师道教徒完全接受了事师如父的观念。

第二条线索，东晋以降的灵宝派经典和上清派经典，既有继承天师道某些理论的一面，也有批判天师道、创立新教义的一面。其对师徒关系的界定，开始抛弃天师道原来的师徒关系官民论，而代之以父子论。灵宝经《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》云：“师者，宝也。为学无师，道则不成。非师不行，非师不生，非师不度，非师不仙。故，师，我父也。”^②《洞玄灵宝玉策简文三元威仪自然真经》又云：“为师威仪，弟子不及，当加训厉，严整法教，有过儿子。”^③上清经也主张将师徒关系模拟成父子关系，唐朱法满《要修科仪戒律钞》卷3引上清经《太真科》云“师如父也”，又云“师之师准祖师，祖师之师准曾祖，曾祖之师准高祖，高祖之师一号宗师，宗师至弟子身，是为五代。祖师至敬、礼讯、言语、书略同，悉称弟子，不得慢言，若有违，七刑论”^④。

灵宝经对师徒关系及事师之礼的界定影响甚大，北周武帝建立通道观，下令撰修的大型道书《无上秘要》，代表了北周官方承认的经教体系^⑤，其中卷34“师资品”，卷42“事师品”中关于事师之礼的规定便以灵宝经为主体，其文有云：

诣师有所请求，规问法事，当先礼经师、籍师，各一拜毕，再拜启度师而自陈。诣师当夙昔斋戒，严装法服，端恭待旦，载驰载忻。……师有哀忧，弟子皆当抱忧戚，出入无喜。师有疾苦，弟子皆当侍近左右，视烝息，有如父母。师有灾厄，弟子皆当率请同学建斋

① 《道藏》第18册，第255页。《正一威仪经》的成书年代，参见 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, Chicago and London: the University of Chicago Press, 2004, p. 474。

② 《道藏》第6册，第171页。

③ 《道藏》第9册，第864页。

④ 《道藏》第6册，第933页。《太真科》大约成书于公元420—425年间，是重要的上清派经典，并认为《要修科仪戒律钞》此处所引科应该便是《太真科》，参见大渊忍尔《道教とその经典》，东京：创文社1997年版，第456、503页。

⑤ 大渊忍尔先生曾经对《无上秘要》的相关问题在进行过深入研究。参见《道教とその经典》，第297—407页。

祈请，以立功德。弟子与师别经年月朔，皆冠带执板礼三拜，长跪问讯讫，复再拜，合五拜，别亦如此，明识之，不得抹略，取尔无敬。弟子经宿行，皆再拜长跪别，还亦如此。若同姓兄弟、宗祖祠袞麻同者，皆不得相为师宗，所以尔者，受度日皆证其三曾五祖，七世父母来监临，子孙所受，若违盟负约，九祖代其受罪，皆殃及受法身，是故不合。弟子若云为所作及出入行止，每先咨启所为，不得专辄自恣。弟子与师共行，不得践师影……弟子与师同坐室席，师若出入、起居、行止，弟子皆起下地倚，不尔俱伏，不得安然端坐。弟子始诣师诸受道法，皆当冠带执板，谦苦求请，不得取尔抹略，安然而说。弟子捧师书，皆置书于案上，烧香再拜竟，开书看之，对句称尔竟，复再拜，与师书、答师书皆如之。弟子不得犯师名讳，若有人问师名讳，三问不止，皆逼齿。弟子不得唐突师左右，左右皆有司察之官。^①

并云“右出洞玄金箓简文经”，其实，经过对比，这些文字主要乃是节录自《洞玄灵宝玉箓简文三元威仪自然真经》，即灵宝经《洞玄灵宝三元威仪自然真经》中的《中元玉箓简文》篇^②，其中“弟子与师别经年月朔”至“复再拜”，为《道藏》本《中元玉箓简文》所无，而见于《三洞众戒文》^③。《三洞众戒文》虽然并未注明是取自《中元玉箓简文》，但是鉴于《无上秘要》、《三洞众戒文》所引绝大多数可与《道藏》本《玉箓简文》对证，所以似乎可以认为《无上秘要》中保存了《道藏》本《玉箓简文》所佚的一些内容。《三洞众戒文》融会了各大道派戒文，其中事师之礼以灵宝经为主体部分，说明灵宝经中的事师之礼影响深远，在南北朝后期已经是非常有代表性的论述。

① 《道藏》第25册，第139—140页。

② 《洞玄灵宝三元威仪自然真经》分《上元金箓简文》、《中元玉箓简文》、《下元黄箓简文》三篇，业师王承文先生指出《洞玄灵宝三元威仪自然真经》大量内容被南北朝特别是唐宋道教科仪著作奉为准绳，并具体指出其中的《中元玉箓简文经》保存在《道藏》中，奉师威仪17条，诣师威仪54条，为师威仪9条，“将《道藏》本与南北朝至唐代的道书征引的内容进行比较，可以发现在叙述形式和具体条文上都有某些明显差别。因此不排除唐以后重新编写的可能”。王承文：《古灵宝经与晋唐道教》，第452页。

③ 《道藏》第3册，第397页。

当然，还不能据此便说灵宝经关于师徒关系的论述及建立在其上的事师之礼被所有道派或道士接受，例如卒于开元八年（720）的唐朱法满^①所撰《要修科仪戒律钞》卷3是师徒之间应遵循的行为规范和礼仪，引了三种经典，先是《科》^②，然后是《律》^③，最后是《科》^④。前者的《科》，大渊忍尔先生怀疑是上清经经典《太真科》的部分内容^⑤；《律》，当为《玄都律》，因为在早期有关律的经典中，《女青鬼律》的内容与这些文字相差甚远，现存其他有关律的经典，大多不注明违犯之后的明确惩罚，而这里的条文则注明，正是《玄都律》的特点之一；最后引用的《科》，经比对，其中条文见于《洞玄灵宝千真科》^⑥，都非灵宝经系统的经典。但是“事师如父”已经是各派均可认同的观念。

因此，中古道教事师之礼经历了一个主要改造和吸纳官民之礼到主要吸纳和改造父子之礼的转变。

仅仅注意到这些是不够的，有迹象表明，道教从以“静”、“治”为宗教活动中心向主要以道观为活动中心的转变中，有些地方和教徒还借鉴了佛教关于寺院管理的规定及相关的事师之礼，敦煌所出《神人所说三元威仪观行经卷第二》是非常重要的材料。值得加以分析。

三 中古道教对佛教的吸收与扬弃：《神人所说三元威仪观行经卷第二》

P. 2410号敦煌文书《神人所说三元威仪观行经卷第二》（以下简称《观行经》）对道士事师之礼有详细规定，为方便讨论，现将其中的事师部分录文如下：道士事师有卅三事，何等为卅三？一者，当畏师；二者，当随师教戒；三者，当从意；四者，当识师语；五者，不得违师教；六者当朝暮往问讯；七者，问安否；八者，当著法服；九者，至户当三磬咳；十者，不得纵横入；十一者，当作礼；十二者，当长跪问消息；十三者，师语言某人来说卿犯如是罪，不得过大反应；十四者，设有，当悔过，言

① 《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年版，第96页。

② 《道藏》第6册，第933页。

③ 同上书，第933—935页。

④ 同上书，第935—936页。

⑤ 大渊忍尔：《道教とその经典》，第503页。

⑥ 《道藏》第34册，第369—376页。

某实愚痴，犯如是罪；十五者，悔罪竟，即嘿然还户；十六者，当为师取藻洗水；十七者，当备藻豆、杨枝、皂荚；十八者，当为师拂床席；十九者，次当为师褰叠衣服；廿者，当著常处；廿一者，入户当在左边立；廿二者，师师教坐，不得便坐；廿三者，师若教坐，语至三，当坐；廿四者，师若问，卿经义利不，若教读，应，便受读；廿五者，若有所忘，当得解了；廿六者，若藻洗，当白师了令知；廿七者，沐浴，当报师知；廿八者，出行，当白师；廿九者，若作众事，亦报；卅者，若病，服药；卅一者，常当亲近；卅二者，常当恭敬；卅三者，若有所作，常当咨禀。

日本学者秋月观暎先生发现该经受到了《大比丘三千威仪》的深刻影响，对二者进行了细致的比勘，认为《观行经》大约成书于周隋之际或公元606年前后，指出《观行经》对《大比丘三千威仪》的借鉴分几种情况，有的是两者完全一致，有的条目相违，有些条目则是改换或节略《大比丘三千威仪》，当然《大比丘三千威仪》中也有些条目未被采纳^①，这是非常重要的论断，对我们有重要启发，不过，秋月观暎先生关注的重点在于《观行经》对《大比丘三千威仪》的吸收以及成书年代，在此基础上，本文关注的是《观行经》中的事师之礼改变了什么、没有从佛教经典中吸收什么。为了便于对照，此处将作较多征引。《大比丘三千威仪》云：

事师有五事，一者当畏敬师，二者当随师教诫，三者当随顺师意，四者当识师语，五者不得违师教。

复有五事，一者朝暮往问讯安否，二者往当著袈裟脱帽，三者往至户前当三弹指，不得纵横入，四者当头面著地作礼，前长跪问消息，五者若师言贤者某人来，说卿所作不如法，汝自知犯过不，设有，即当悔过，言某实愚痴，若无有，不得还语，师教去，即起作礼，还向出户。

复有五事，一者当为师取宾捷澡槃，出净，洗著水持还，二者当拂拭床席，次褰被杭，三者当为师褰袈裟著常处，四者自却住，师教

① 秋月观暎：《敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡と大比丘三千威儀》，《弘前大学人文社会》第19号，1960年版，第1—26页；秋月观暎：《敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡校勘》，《福井博士颂寿纪念·东洋思想论集》，早稻田大学出版部1960年版，第1—17页。

坐，不得便坐，师三言坐，乃应坐，若问卿经利不，若不教诵，不应便诵，五者若自问经戒，视时可问不应问。

复有五事，当报，一者沐浴剃头，二者澡洗，三者出行，若近读，四者若作众事，五者病瘦服药，有弟子事师二十事。若比丘作法衣，有五事，一者当头面作礼，二者当如是说，某到，某今持作，某白如是，三者师默然不报，当起作礼去，四者若听使作，当如法受教，五者师如言是未可作，某使广若干，长若干，当随师教，不得违。

……行到时著法衣，有五事，一者道中见三师，当出右肩，二者覆两肩，当从喉下出右手，三者覆两肩，得从下出右手……^①

通过比较可知，《观行经》在吸收佛经时可分以下几种情况：一，照搬，第1条到第7条，第10、12、18、19、20、22、23、26、27、28、29条与《大比丘三千威仪》没有差别。二，改变，第8条改“袈裟”为“法服”，第9条变“三弹指”为“三譬咳”，第11条变“当头面著地作礼”为“当作礼”，第13条变“不如法”为“犯如是罪”，第15条变“师教去，即起作礼，还向出户”为“悔罪竟，即嘿然还户”，第24条变“若不教诵，不应便诵”为“若教读，应，便受读”，第25条变“若自问经戒，视时可问不应问”为“若有所忘，当得解了”，第30条变“病瘦”为“病”。三，俭省文字，所指没有区别，第33条就是如此。四，不吸取，第14条未吸收“若无有，不得还语”，第16条未吸收“出净，洗著水持还”，第27条未吸收“剃头”一项。五，新增加，第13条增加“不得过大反应”，第14条增加“犯如是罪”，第17增加“当备藻豆皂荚”，第21条增加“入户当在左边立”。

通过上面的条文对照，我们可以发现：第一，照搬部分都是与道教教义教规没有抵触的部分；第二，第8改“袈裟”为“法服”，而第9变“三弹指”为“三譬咳”，第11变“当头面著地作礼”为“当作礼”，对于教外人士来讲，判断佛道二教的差别，最直接的途径就是通过外观形象，而服饰和行为方式恰恰是外观形象的最重要的两个组成部分，道教对此进行修正明显坚持了自己本来的宗教外观特色，而第13变“不如法”

^① 《大正新修大藏经》第24卷，第918页。

为“犯如是罪”，则体现出道教与佛教在对违反教义时候看法的差别，第15变“师教去，即起作礼，还向出户”为“悔罪竟，即嘿然还户”，与佛教相比，道教的师徒关系更为严格，基本上不允许弟子有辩驳的机会。第24改变意义不大，第25条变“若自问经戒，视时可问不应问”为“若有所忘，当得解了”，则体现出道教甚至比佛教更加重视教徒对经义的理解，第30变“病瘦”为“病”，因为道教并不认为“瘦”是一种病态，这就调整了不适合道教教义的内容；第三，对于那些与道教教义完全抵触的部分，进行了果断的删除，第27条集中体现了这一点；为了使之更加适合道教生活礼仪的细节，还增加了若干内容，第13、14、17、21条就是明显的例证。总而言之，我们虽然可以发现照抄的明显痕迹，但是也反映出道教在吸收时候“拿来主义”式的态度，这些经过“拿来主义”过滤的佛经条文，仍然能体现鲜明的道教色彩，并不触动道教教义教规。

这部大量吸收佛教仪规的道教经典有没有得到贯彻施行？换种方式说，其中的事师之礼是否是晋唐道教普遍遵行的规范、代表当时的主流？

如前所述，中古道教中，灵宝经中关于师徒关系的论述及事师之礼是主流，上清派、天师道也都有自己的理论。

反观敦煌写本《观行经》，就目前所知，不仅不见于任何道教经典征引，也不见于公私书目著录。因此，或可认为，这部道经虽然在敦煌有抄本，但是所载事师之礼影响不大。即使在敦煌，这部经典也不可能真正行用。原因在于，这部经典实施的前提是必须具有像佛教寺院那样的道观制度，弟子必须脱离世俗的父子等血缘关系，并且必须和师父同住。然而，敦煌的道教信徒分在家和在观两种，在家的道士没有可能履行对师父的一些非常具体的礼仪义务，比如洗澡等，而据姜伯勤先生研究，这类道教徒在敦煌数量不少，甚至敦煌道观极有可能就是道士与亲表同住之所^①。这就意味着敦煌根本不具备实行《观行经》的条件。有鉴于此，这些佛教色彩明显的事师之礼规制，在整个道教发展史上影响不大，并非主流。

但是敦煌写本《观行经》仍然具有很高的研究价值。首先，虽然在敦煌没有完全实行的条件，但是不排除部分条文实行的可能。其次，早期道教以在家为主，定时聚会，以师的“静”“治”为宗教活动中心，师徒关系半官民半宗教。在晋唐之间，道教逐渐转向，以出家修道为主，道教

^① 姜伯勤：《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社1996年版，第259页。

徒一起生活，以宫观为宗教和生活中心，师徒关系脱离官民关系，道教事师之礼也不能一仍其旧。但是，这种转变并未彻底完成，反而使道教呈现出多种组织形式并存的复杂状况。似乎可以断定，在一定时期内，在全国范围内，任何一种道教经典，无论其对道教事师之礼规定多么合理详尽，都难于独立应付现实生活中复杂的情况，道教事师之礼也必然是多种形式并存。那么，具体到同一时期，同一地区，甚至同一道观，道教事师之礼是怎样的状况呢？敦煌写本《观行经》存在，表明道教徒在观念上对该经的认可，说明同一地区、甚至同一宫观，可以在观念上，甚至行用上并存多种风格或道派的事师之礼。

仅仅靠道教经典来了解道教的事师之礼仍显不足，我们可以从道士书仪中进一步了解到一些细节。

四 道士书仪所见的事师之礼

六朝道士师徒之间的通信比较少见，且不完整，很难据之研究道教的事师之礼，朱法满所撰《要修科仪戒律钞》卷15所载及敦煌所出的道士书仪就显得弥足珍贵。

有迹象表明，朱法满的道士书仪借鉴了世俗社会的书仪，所撰《修受道师书（未得法师同）》如下：

题云：师主姓尊师几前，若大德云“某姓法师几前”。弟子姓名，惶恐白疏。月、日。某惶恐言，孟春远感，伏惟增怀，不审尊体起居何如？若非师，直云如何，不用起居之语。某即日粗得蒙恩，若离久，即云“违远日深，下情驰结”；若不得书，云“近不蒙诲，思想唯精”；若得书，云“奉某日诲，伏慰下情”。未即拜觐，唯增眷恋，伏惟珍重，某惶恐再拜。

《师与弟子书》规定如下：

题云：弟子姓位省。某告。月、日告某。孟春远感深，不见汝久，悬忆缠怀，日书为慰，寒，汝可不？吾如常，未即见汝，但以叹满。好自爱慎，及此不多。师某告。

从朱法满自己的叙述来看，其所订书仪中的十二月用语参考了裴矩所订的

书仪。朱法满在罗列了十二月用语之后说：“右裴矩云：今为表启及书，皆云孟春犹寒。以后各依前件时节，十五日一改，亦随事为之。”^① 而我们知道，裴矩是隋唐之际河东大族裴氏中的翹楚，名重当世，《隋书》卷67、《旧唐书》卷63、《新唐书》卷100皆有传，深知礼文，佐窦建德时，为之创定朝仪，唐初“令与虞世南撰《吉凶书仪》，参按故实，甚合礼度”^②，而虞世南则是南方名族的大学者，史称“二虞昆仲，文章炳蔚于隋唐之际”^③，此处的《吉凶书仪》必定是折中南北之物。

从内容上看，成书于开元末的P.3442敦煌文书杜友晋《吉凶书仪》所载与外祖父书仪可以与之进行一些比较：

名女云某氏次第女言：违离外伯叔祖云违覲稍久，思恋恒积，不奉近
 诲，无慰下情。孟春犹寒，不审翁婆并平阙尊体起居何如？伏愿寝膳
 胜常，即日耶娘安和。名蒙恩，拜覲未由，伏增恋结，伏愿珍重。
 今因

信往，谨言疏不备外伯叔祖云不宣名再拜。某氏外孙女再拜。^④

朱法满书仪中弟子与师父的书仪与世俗社会中与极尊亲属的信件在礼法原则上是一致的。也就是说日常生活中的道教事师之礼是借鉴了世俗社会的礼法。

敦煌所出的书仪可以进一步说明道士书仪借鉴世俗书仪并非朱法满的个人行为。杜友晋《吉凶书仪》中《与僧尼道士书》如下：

□□□□稍久，诚仰唯深。孟春犹寒，伏愿法师道体【胜？】
 豫。弟子蒙
 恩？顶？谒？未由亦云礼拜未由，不任延仰，谨附白疏亦云修承不
 具。弟子姓名和尚（南？）。

① 《道藏》第6册，第994页。

② 《旧唐书》卷63《裴矩传》，中华书局1975年版，第2408页。

③ 《旧唐书》卷72，第2585页。

④ 赵和平：《敦煌写本书仪研究》，新文丰出版公司1993年版，第167—168页。本文敦煌所出书仪的年代判定及录文均采自赵先生此书，不再出注。

谨 弟子姓名和南道士云白书封

谨通某法师道士云姓先生，姓法师座前（亦）称禅前

P. 2646 号敦煌文书张敖《新集吉凶书仪》中《弟子与和尚尊师状》：

违离已久，无任驰恋（结）。孟春犹寒，伏惟和尚尊师尊体动止万福。即日△蒙恩，未由顶伏，无任驰结（恋？），谨奉状不宣（宣衍）备。△乙和尚稽首如是云道士（道士云）状上和尚尊师凡（几）前。

我们可以将之与同件文书中的《与四海极尊状》进行对比，极尊是指丈人、受业师、妻父母等：

违奉已久，伏增驰结。不奉诲示，无慰下情。孟春犹寒，伏惟△位尊体动止万福。即日△乙蒙恩，限以所守，拜伏未由，无任驰结，谨奉状不宣。△乙再拜 △位座前〔此开项书之〕。△月日

可以明显看出，《弟子与和尚尊师状》基本上是按照世俗书仪中与极尊状的体式来措辞。当然，也应注意到其中把世俗礼仪中的“拜伏”改成“顶伏”、“再拜”改成“稽首”、“座前”改成“几前”。遵循世俗书仪与极尊状的基本体式，是将世俗礼法的等级关系嫁接到道教内部师徒之间，而改动词句则体现道教将本教信仰与世俗人士区分的意图，既表示认同世俗礼法中的尊卑次序，也力图体现有别于世俗人士的身份。

道士丧礼更是非常明显地借鉴了世俗礼制。《要修科仪戒律钞》卷15《道士吉凶仪》中记载：

大孟先生讳景翼，字辅明，对齐文惠太子问道士送终仪体，引《法轮经》云“师如父也，我若无师，不得见经，今见经教，乃知道法”，《黄策简文》载事师之科典，故学道修法，存师在前……昔孔子既为儒学之师，止教世间典礼，死埋洒水之上，弟子皆服三年……况在道家法门，所禀宗匠，能使德逾三界，行超六道……此则内外悬殊，非是情数所能譬也，仍为立仪略，将备尽。又有小孟先生以酌前仪，更加切要。石井公所撰引《抱朴子内篇》云，昔汉太后从夏侯

胜受《尚书》，赐黄金百斤……章帝在东宫，桓荣以《孝经》授……薨，天子为素服举哀。此悉儒学，指教一经，尚复崇师殷勤若此，求真要而不准经诰服乎？乃立典仪训门中子弟。张续先生所制，或异或同。^①

观朱法满在《要修科仪戒律钞》卷16《道士吉凶仪·成服仪第六》，可知孟景翼是仿照世俗社会的五服制度来制定师徒之间的服制，只是师徒之间的亲等制度并非像世俗社会那样依血缘关系来划分，而是视师徒之间经戒授受的情况而定，而且俗亲在道士丧礼中不占重要地位，属于最疏远的服制^②。齐文惠太子是齐武帝萧赜之子萧长懋，《南齐书》卷21有传，卒于永明十一年（493）正月^③，则孟景翼规范道教师徒间的亲等制度必在493年之前，据《道学传》记载，梁天监二年（503）置大小道正，孟景翼为大道正^④，则其所撰吉凶仪必定甚有影响。虽然孟景翼关于道士间亲等制的论述影响深远，但是并不是说从此之后，所有教徒便都严格按此行事。且不论主张不出家修道的道派，即使主张出家的道派，也未必完全按照孟景翼的制度行事，除前揭史料“小孟”、石井公、张续均与之有所不同之外，唐朱法满还说“今人大盟之师则一期，散发。上清之师或去无服，或至三号，或云九月”^⑤。

虽然道教经典中可以找到与道教丧礼有关的一些内容，但是我们不易判断这些内容是理想化的规定，还是实际执行的制度，敦煌文书P.3562《刘子》背面，是一些道教日常运用的斋文范本，时间大概在晚唐^⑥，其中有“亡师文”，虽然现在仍然无法肯定它是不是真的在敦煌行用，但是作为文范，本身就是将经典实际化的文体，其可实行性比经典规定要高，在资料如此缺乏的情况下，显得非常珍贵，为便于讨论，现引其文如下：

① 《道藏》第6册，第993页。

② 同上书，第999—1001页。具体服制情况，赵树龙先生有详细梳理，参见氏著《〈道士吉凶仪〉所见唐代道教的丧制与服制初探》，《首都师范大学学报（社会科学版）》2011年增刊。

③ 《南齐书》，中华书局1972年版，第401页。

④ 《太平御览》卷666引，中华书局1960年版，第2973页。

⑤ 《道藏》第6册，第1000页。

⑥ 马德：《敦煌文书〈道家杂斋文范集〉及有关问题述略》对此件文书的年代等问题有深入的研究，本文所用录文参考了马德先生的录文。《道家文化研究》第13辑，三联书店1998年版，第226—248页。

忘师〔文〕自劫初以来，不死者多矣。案诸真录，有九炁天君、十华仙众，碧庭霞敞，迺驾云衢。自此已下，即有白日腾天，骖鸾上汉，或长生而度代，或尸解而归真，至教幽深，难可一途诘也，今谨有白鹤观三洞某法师某七之所崇设：惟法师禀道精粹，体德凝神，无欲无营，抱神守一，得五千之妙旨，体八洞之真淳；所冀哀乐无累于形魂，举动不游于死地；岂图功成行满，厌俗归真，纵鹤冲天，已经某七。门徒弟子等，嗟问道而无日，拂巾几以何年；空望紫云，痛辞白日；欲凭云路之益，莫先乎福田。是故就此洞房，设斋表赞；又恐果不备，抽割珍财，造诸功德；自有名疏，陈白圣几。其像也（乃）玉毫启相；经乃凤篆龙章；幡乃错彩交辉；灯乃发辉红艳。如上功德，并已周圆；谨因此斋，用申庆度。于是建道场于第宅、仙宇，屈法众于云宫；奏真策以祈恩，列名厨而申供；虬幡缭绕，梵响清冷；功德巍巍，难可名也。总兹福德，先用庄严：忘师魂路，唯愿乘紫炁以高升，御白云而轻举；控八鸾之灵鹤，执飞光之旌麾；无去无来，不无不有，会无为道，入众妙门；恒对天尊，宣扬正法；仍将胜福，庇荫下方。复持此善，资薰门徒弟子：唯愿道心明朗，业绍清虚；五福百祥，因斋戒而云集；八难九厄，从香烟以永除。然后宣扬斋意，要在一人，证以福田，必资众口；大众虔诚，施一切诵。

首先这一“忘师文”范本在丧礼中应该行用的时间是“某七”，主持斋会的人是弟子，并无世俗亲属人参加，不然不会只说“资薰门徒弟子”，文中地点可以是“第宅”，这个“第宅”只能是弟子的“第宅”，因为在师父的家更不可能完全不提世俗亲属。在同一写本中有“亡考文”，其中云“合门大小，常水（沐）大道之恩，远近亲姻……”。此文不提其他人，可以从反面支持我们的判断。这件文书证明弟子确应为师父服丧。

墓志材料可以进一步证明不少道士的丧礼的确由其弟子主持。《大唐弘道观主故三洞法师侯尊志文》记载：

尊师俗姓侯氏，讳敬忠……龙朔二载，睿宗帝降诞日，□出家焉。……属和帝永隆二岁……尊师应斯制，居弘道焉。……开元四年……至六年十月十四日，迁化于弘道之别院也。即以其月廿四日，

葬于芒山老君庙西北原礼也。弟子道士令容等，恐陵谷贸迁，年代浸远，遂刊斯石，为其志云。^①

侯敬忠的丧礼显然由其弟子主持。《田仙寮墓志》记载：

有唐开元二十九年六月甲寅，故大洞法师齐国田仙寮谢世……门人议曰：……。仙子蔡玮、杨景春、王景晋、敬□昌者，久游大道之蕃，尝入先生之室，思备豫于为谷，痛何仰于隤山。^②

《唐大明宫玉晨观故上清太洞三景弟子东岳青帝真人田法师玄室铭并序》：

仙师姓田氏，讳元素，字知白，其先京兆□原人也。曾祖茂宣，皇任同州长史。祖淮，皇韩城县大夫。父归道，高道不仕……大和己亥岁，有诏召入官。□宗一见，甚器异之，於玉晨观特为修院居止焉……忽染微疾，天医御药，道路相望。太后亲问，给侍医药等物焉。以大和三年五月廿九日终于玉晨观私院，享年□三。太后哀恻。□□兴悲，如何上天，歼我明哲。赙绢三百匹，钱百万，以充丧事。礼也。门生擗踊，□侶号咷，千有余人。崩心洒血……所殓殓之具，皆出法侶、门生之赙□焉。粤以其年七月七日葬於万年县洪固乡毕原之礼也。哀哀慈母，痛切肝□，叫叫同生，摧心泣血。^③

均由弟子主持丧事。

但是，并非所有道士的丧事均由弟子主持，《大唐故朝散大夫玄都观主牛法师墓志》记载：

法师讳弘满，字无逸，陇西成纪人也，因官长安而家焉……以咸亨三年二月一日化于观，春秋七十有一。弟润痛天伦之永隔，切同气

① 周绍良主编：《唐代墓志汇编》，上海古籍出版社 1992 年版，第 1207—1208 页。

② 同上书，第 1522 页。

③ 周绍良、赵超主编：《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社 2001 年版，第 892—893 页。

之斯分，嗟坠石于担山，泣與泉于逝水。弟子弘农杨安，陕东高士，关西盛族，纂业勛四知之训，承师去三惑之情。号慕靡追，攀援莫逮，以其月十日壬申窆于长安杜城之原，其莹即法师生平之所预修也。^①

很明显牛弘满的弟子杨安确为其师服丧，而且从墓志用语来看，完全是按照世俗中孝子的笔法来描述弟子，这虽然不能用来证明弟子服丧与世俗社会的孝子服丧完全相同，但却说明世俗人士眼中，道教中的弟子与世俗社会中的孝子没有什么差别，而且也说明道士默认了世俗人士的这种观点，不然墓志中不应如此描写。令人感兴趣的是，这方墓志将道士牛弘满的弟弟牛润排在了其弟子杨安前面，这与前揭朱法满所定道士俗亲与道士关系最疏远不合。这就要求我们进一步观察道士与世俗人士的交往之礼，尤其是与其俗亲的交往之礼。

五 道士事俗之礼

道士事俗之礼可分三种，一种是对皇帝，一种是对亲属，一种是对其他世俗人士。道士致敬王者的情况前人讨论已多，此不赘述。此处仅仅讨论道士与亲属及其他世俗人士的礼仪，下面我们将首先鸟瞰总的情况，再依次讨论与两类人的一般交往礼和丧礼。

道士所用书仪的种类直接体现其对世俗人士身份的看法，也就侧面体现其对世俗礼法总体结构的认识。

成书于开元八年（720）之前的朱法满《要修科仪戒律钞》卷15《道士吉凶仪》中详载道士要用的书仪，吉书仪依次是《刺史县令初到道士通启》、《与父母书》、《修受道师书》、《师与弟子书》、《与同学兄姊书》、《与同学弟妹书》、《与伯叔父母书》、《与兄姊书》、《与同宗绝服尊行书》、《与堂兄书》、《与弟妹书》、《与舅、舅母及姨书》、《与外甥书》、《与小童书》、《与平怀书》、《与小轻书》、《与极轻书》；凶书仪依次是，《吊刺史县令、诸贵重丧启》、《吊师遭父母丧启》、《师父母丧吊师兄弟书》、《师丧报同学兄姊书》、《师丧报同学弟妹书》、《同学丧报师启》^②。

① 周绍良主编：《唐代墓志汇编》，第542—543页。

② 《道藏》第6册，第994—995页。

其中还提到与高祖、曾祖、祖父母的书信注意事项。可以清晰看出，道士不仅在道教内部师徒关系中定位自己，也在世俗社会的尊卑亲疏身份等级中定位自己，基本上对世俗社会的身份结构与礼法结构持认同态度。

成书于开元末的杜友晋《吉凶书仪》对中晚唐有重要影响的书仪，其中所存道士致俗人的书仪有《僧尼道士与俗人书》、《僧尼道士答俗人书》（赵和平先生前揭书拟为《僧尼道士与俗人书》，无疑是正确的，不过其中有“展书甚以为慰”之文，这里为和前面《僧尼道士与俗人书》区别，我们特拟此题）、《与祖父母父母书》、《与伯叔书》、《与兄姊书》，而《僧尼道士凶仪》三首已缺。大约撰成于元和六年（811）至七年间，下限可能到元和八年的郑余庆《大唐新定吉凶书仪》（S. 6537 背十四号敦煌文书）目中有《僧道吉书第十三》，《僧道凶书第二十》，可惜其文已缺。以郑余庆《大唐新定吉凶书仪》为蓝本，撰成于宣宗大中年中的张敖《新集吉凶书仪》（P. 2646 敦煌文书）中有“僧道吉书仪”，其中有道士致、答俗人书、道士与弟子来往书仪。P. 2622 敦煌文书张敖《新集吉凶书仪上下两卷》则有僧道答俗人吊己遭师主丧疏。在张敖书仪之后，流行在十世纪前期的《新集书仪》中有道俗答书^①。与朱法满书仪的结构非常接近，这表明朱法满的观念并非是个人看法，而是通行观念。

以上是总体状况，下面我们可以从具体的书仪来看道士与一般世俗人士的交往礼仪。朱法满借鉴世俗人士书仪至为明显，这里不详录其文。杜友晋《吉凶书仪》中《僧尼道士与俗人书》为：

□□稍久，念忆已深。犹寒，如何似？吾如常，想见未卜，增以叹满（慙）。善

□□□□此不多。和【尚】阁梨名告道士云师名告，某乙省。

《僧尼道士答俗人书》为：

□□未久，眷仰实深；展书甚以为慰。首春犹寒，体中何如？愿倩（请？）休也。贫道道士及僧侣【？】许称推遣耳；言面未因，增以倾企（企），愿敬重。

谨遣附白书不具。释名白道士云姓名白

谨 释名白书道士云姓名白书封

^① 赵和平：《敦煌写本书仪研究》，第684页。

谨通姓某官公左右，亦云侍者，亦云檀越。

P. 2646 号敦煌文书张敖《新集吉凶书仪》中《僧人与（答）俗人书》云：

阙叙既久，驰仰每深。忽奉荣轮（衍）翰，殊慰勤渴。春景暄和，伏惟△官动止康和。即此△蒙免，△虽居一室，未辩三空，行莘（业）荒无（芜），虚劳问及，未由披展，驰企难言。谨奉还状【不宣。释△状】上僧道书言词轻重与俗并同，唯已不言再拜顿【首】字。

《道士答俗人书》云：

辞奉稍久，倾瞩良深。忽辱芳翰，殊慰乃怀。夏中甚热，伏惟△官动止康和。即此△蒙推免，虽寻右[左]契，未识玄真，白石空瞻，黄[莫]知其意，但怀兢励，徒变星霜，中心之情，难可言述，未间款执，驰咏弥深。谨奉状不宣。△状上[△官阙下]

在张敖书仪之后，流行在十世纪前期的《新集书仪》中《僧人答俗书》：

执辞既久，驰仰每深。忽[奉]荣翰殊慰勤渴。春景暄和，伏惟某官动止康和。即此△蒙恩，[△虽居]一室，未辩三空，行业荒芜，虚劳问及，未由披展，驰企难言。谨奉还状不宣。释△状上僧道书言词并同俗人，只是不言再拜、顿首。△官阙下，亦云记室，而前人稍小即言侍者执事，谨空。

S. 5593 敦煌文书中《道俗答书》：

[辞奉稍久，倾]瞩良深，忽蒙芳翰，殊慰乃怀。夏中甚热，伏惟△官动止康和。即此△蒙推免，虽寻左契，未识真白，石室空腾，莫知其意。但怀兢励，徒变星霜，中心之情，难申言述。未闻疑执，驰咏弥深。谨奉状不宣。△乙状上。

从上面书仪看，诚如张敖所云“僧道书言词轻重与俗并同”，不过，值得注意的有两点，一是在书信中，无“顿首”、“拜”这样的字眼，这当然应该理解为是僧、道不致拜世俗人士这种礼仪主张在书仪中的体现。

在道士与自己的亲属交往礼仪方面，晋末以降，随着道教人身生成理论的建构及出家理论的发端^①，道教主张与世俗亲属保持距离。《洞玄灵宝道学科仪》卷下《父母品》云：“不得因此以父母之亲及兄弟姊妹、内外眷属之亲同床席坐、同盘而食。解法衣时不得与俗同处。”^②《三洞珠囊》卷6引《灵宝戒三十六条》云：“仙内科云：玄功之人……祖父母、己父母，同法可拜，不同不得拜；伯叔以下，同法亦不得拜，犯者身亡也。又云：父母吉会不得预座也。又云：父母、兄弟、妻子同契，虽有骨血之功，皆不得同床而坐、同盘而食，其法不同，皆为尸秽，犯者失道矣。又云：夫妻不得同室而寝，邪念在心，长失道矣。又云：自非同盟，不得同室而寝；自非同契，不得同床而坐、同盘而食、同衣而服也。”^③

可是，君臣、父子是整个中古中国意识形态中最为基本的信念，国家不愿意任何宗教徒违反这些信条，就唐代而言，开元二年（714），玄宗下敕僧道必须拜父母^④。朱法满在开元八年（720）之前撰成的《要修科仪戒律钞》记载：

凡初经正冬二节，书首须自言感思，并问前人增怀者，正谓二亲不存，论感思之语。若不经初节及彼此二亲俱在者，并不须论问。如父亡母在，及二亲俱亡，云某节远感深。母亡父存者，远思前人。父母有不存者，云念，若前又尊于己，云惟增怀旧。书云顿首、叩头者，皆为敬彼之辞，父在称顿首，父亡称叩头。但与五服卑亲及在下官属，云顿首、叩头者，以为未可。若吊答重丧，书称为顿首，除此之外，悉去顿首之言。^⑤

国家的法令确曾执行，道士确实曾致拜父母，道士与亲属的交往礼与世俗

① 相关研究参见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第419—447页。

② 《道藏》第24册，第777页。

③ 《道藏》第25册，第328页。

④ 宋敏求：《唐大诏令集》，商务印书馆1959年版，第588页。

⑤ 《道藏》第6册，第994页。

礼制的差别几乎泯灭。不过很快这一法令便失去了效力。杜友晋《吉凶书仪》中《与祖父母父母书》：

名言：违离已久，思恋无比，绝不奉海，无慰下情。孟春犹寒，不审翁婆耶孃尊体何如？伏愿动止胜常。即日蒙恩，覲省未由，唯增驰结。今因信往，谨言疏不具。名言。

杜友晋《吉凶书仪》中《与伯叔书》：

名言：违覲既久，驰恋恒情；不奉近海，无慰下情。孟春犹寒，不审尊体何如？伏愿动止胜常。即日名蒙恩，覲省未由，唯增驰结。今因信往，谨言疏不备。名言。

杜友晋《吉凶书仪》中《与兄姊书》：

名言：违奉稍久，驰系已深。孟春犹寒，不审兄姊体履何如？惟嫂、姊夫胜常。即日名蒙恩，奉谒未由，惟增延结。愿珍重。谨白疏不具。名白。

右题书并依俗人；其外族卑幼书亦依俗人，唯除再拜。举其宏纲，更仁

这些致本家亲属的书仪中，诚如杜友晋所言“并依俗人”，“唯除再拜”。尽管不致拜父母，但是除致拜之外，道士与亲属的交往礼仪与世俗社会相差不大。

总之，道教一方面基本承认了世俗社会以身份尊卑为基础的交往礼；另一方面进行了细节改动，其与世俗社会交往礼的基调仍然是世俗礼法。

以上是道教与世俗人士的一般交往礼仪，下面我们将考察丧礼，这里只讨论两种情况，一种是道士参加世俗亲属丧礼的情况，另一种是世俗亲属参加道士丧礼的情况。

先看道士参加世俗亲属丧礼的情况。

一方面，道教主张应该孝敬父母。《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》云：“我所以得生者，从虚无自然中来，因缘寄胎，受化而生也。我

受胎父母，亦非我始生父母也，我真父母不在此也。”虽然生身父母并非真父母，但是并非不承认生身父母的父母名分。该经又云“父母爱重，尊高无上。今所生父母，是我寄附因缘，禀受育养之恩，故以礼报，而称为父母焉”^①。不仅承认父母名分而且还要“礼报”父母。道教中有关孝顺父母的戒律比比皆是，刘宋灵宝派道士撰《洞玄灵宝道学科仪》^②卷下“父母品”云：“凡是道学，当知两仪赋命，父母遗生。生道之中，须知敬爱。出家之人，若道士、女官，身心依道，俗化全隔。然于鞠养，有殊常俗。若在远，随四时省问；若在近，随月朔省问。在寒、在热、在凉、在暄，定省之时……若逢病患，孝友之心，自须辛苦，勤力医药，朝夕爱护，不得于所生父母有所吝惜。”^③

另一方面，为体现道士不同于世俗人士的身份，又对道士参加本家丧礼做出了一些特殊规定，既体现在礼容（主要是哀哭）上，也体现在服丧轻重上。

对所有晋唐道教派别都有重大影响的天师道戒律经典《玄都律》“立身行道律第十五”云：“身荷仙官灵箓，不得妄拜，哀不得妄哭也。”“入治律第二十”云：“临丧不逾月，不入治；哭不过三日，不入治；秽污不过晦朔，不入治；三年不满百日，不入治。皆为哀戚犯秽罪，不敢触神明也。”^④天师道主张一般不应因丧“拜”、“哀哭”，因为“身荷仙官灵箓”、“哀戚犯秽罪”，触犯神灵。

上清派戒律经典《上清大洞戒九十二条科》云：

修雌一之法，不得哀哭，哀哭感则五神号于上府，太一泣于中田，神丧精亡，灵真去身，空尸独立，复何仙冀哉？又云：不得见尸，一年不得行事，却倾一年之功。若一年见三尸者，则三年不得行事，亦却三年之功。满见二十四尸，子失道。前文太素，亦与此大同小异矣。^⑤

① 《道藏》第6册，第883—884页。

② 关于此经的年代，参见任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社1995年版，第874页。

③ 《道藏》第24册，第777页。

④ 《三洞珠囊》卷6引，《道藏》第25册，第329页。

⑤ 同上书，第328页。

认为哀哭会使身神哭泣，从而影响自己的“神”和“精”，见到尸体也会使修仙受到严重影响，所以临丧不宜见尸体，更不应哀哭。

关于道士为本家服丧的轻重，不同的道派规定不同。《真一条检经》云：

受太一法在身者，遭父母丧经三月日，期丧满月，大功丧经月，可得奉行道法、章书启乞也。

受天真、三一、真一、赤界法在身者，遭父母丧经百日也，期丧三十日，大功丧经月，月限未满，不得奉行道法、章书启乞也。

受黄书契令在身者，遭父母丧一年也，期丧百日，大功丧四十日，小功丧满月，缌麻经月，月限未满，不得奉行道法、章书启告也。若违犯，落平阴狱。^①

尽管遭丧会影响宗教活动，但是可以明显看出该派道士坚持五服制度，与世俗社会的五服制度没有差别。太一法、天真、三一、赤界、黄书契令都是早期天师道以及后来的正一派经典中的术语，正一派道士大多属于在家道士，有自己完整的家庭。这可能是服制上与儒家丧服非常接近的原因。

灵宝经系统的经典则减轻了道士对本家的服制，《洞玄灵宝道学科仪》卷下《父母制服品》云：

科曰：凡是道学当知出家离俗，资于父母生成恩重，不可无服，降此次第不可无哀，若道士女冠祖父母期年之丧，不得临尸，于别房制哀哭，五日不得受吊，伯叔兄弟皆如祖父母五日，未殓者，在哀也，儿妇下流，不得哭哀。毕，沐浴复旧，而不得制世服，犯者失道，罪剧上科。若已父母，听哭展哀，哀百日竟，复巾服变衣作浅黄色，心丧三年，无复哀哭，若日有远近，同师尊制几筵，小功五月，缌麻三月服，及四海周游共事等死，皆听殓敛讫往问讯，依悝惨怆而不得哭也，道法无吊问，既在人门，理不容顿却，此为灵宝世间

^① 《三洞珠囊》卷6引，《道藏》第25册，第327页。

科也。^①

《三洞珠囊》卷6节引了这段话之后又加上了“此灵宝闻科也。若隐身名山，无复哀哭也，一自都断矣”^②。这就将道教丧服与世俗丧服作了明确区分。

这只是理论上的规定，实际的情况要远为复杂。《旧唐书》卷193《李玄真传》云：

女道士李玄真，越王贞之玄孙。曾祖珍子，越王第六男也，先天中得罪，配流岭南。玄真祖、父，皆亡歿于岭外。虽曾经恩赦，而未昭雪。玄真进状曰：“去开成三年十二月内得岭南节度使卢钧出俸钱接措，哀妾三代旅棹暴露，各在一方，特与发遣，归就大茔合祔。今护四丧，已到长乐旅店权下，未委故越王坟所在，伏乞天恩，允妾所奏，许归大茔。妾年已六十三，孤露家贫，更无依倚。”诏曰：“……玄真弱女，孝节卓然，启护四丧，绵历万里，况是近族，必可加恩。行路犹或嗟称，朝廷故须恤助。委宗正寺、京兆府与访越王坟墓报知。如不是陪陵，任祔茔次卜葬。其葬事仍令京兆府接措，必使备礼。葬毕，玄真如愿住京城，便配咸宜观安置。”

朝廷对李玄真为本家服丧、护丧赞扬有加，在这里，我们完全看不出出家女冠参加本家丧礼与世俗社会有何不同，《唐故黎阳桑氏夫人墓志铭并序》记载：

夫人先黎阳人也……元和八年冬十月廿九日考终命于燕都坊里之私第也……嗣子有五：……次子二：龙兴观道士国清、士幽，并出于玄叔，入于杳冥……其子等并荼毒疾心，哀毁过礼，高柴泣血，不可以方；顾悌绝浆，未足为比。^③

① 《道藏》第24册，第778—779页。

② 《道藏》第25册，第328—329页。

③ 周绍良主编：《唐代墓志汇编》，第1994页。

龙兴观的道士国清、士幽显然是为其母服丧的，而且在墓志中也看不出和其兄弟有何区别。这在唐代并非孤例。《唐故上柱国申屠君墓志铭并序》中也记载了屠晖光有一子名道义，乃上党县龙兴观道士^①，《崔弘礼墓志》记载有一子为道士^②。

朱法满《要修科仪戒律钞》卷15有《道士吉凶仪并序》中有《吊师遭父母丧启》。

题云弟子姓名启，傍注上尊师几前

月日某顿首顿首，祸故无常，尊翁尊婆倾背，哀慕抽剥，不能自胜，伏惟攀号无及，五内摧裂，何可堪居，酷当奈何，未即奉拜，伏增悲咽，谨启，不备。某再拜。

与世俗吊父母丧亡书仪言词上没有实质性的差别，这说明，在原则上，道士在父母丧亡时要履行的礼仪与世俗社会相类。

以上是道士参加本家丧礼的大概情况，下面我们将考察道士的世俗亲属参加道士丧礼的情况。

道士的世俗亲属在道士丧礼中的服制轻重如何？《要修科仪戒律钞》卷16《送葬仪第七》云：

若是大德名人，可依《镇经》、《五炼生尸经》预书五石，一依经法，此不具载。至葬日，行丧以入冢，经宝旋安供养，香花幡盖、伎乐诵咏次第施列在前，道士从丧者于后，以灵輦次之，亦幡花于前，次第三祭食輦，第四丧輦，輦后孝子，是其弟子，重者在前，轻者在后，若有俗人孝子，最在后。^③

主张即使道士有俗人孝子，在丧礼中服制也比弟子们服的丧要轻得多。可是，这只是理论上的规定，现实情况要复杂得多。

在现实中，在有些道士的丧礼中，主角确实是其弟子，世俗亲人服丧

① 周绍良主编：《唐代墓志汇编》，第2014页。

② 同上书，第2124页。

③ 《道藏》第6册，第1001页。

可能较轻。《大唐麟趾观三洞大德张法师墓志》载：

曾祖荣，隋任并州司马……法师名真字素娥……二十二岁，天恩出家；度后七年，銓道行，召入上清观供奉。甲寅岁六月廿八日，敕隶此观……春秋五十九岁，终于此观。弟子等攀慕痛结崩心，昆季悲号，犹子哀恸，存歿礼异，卜居邛山老君庙西北老神里也。^①

墓志将“昆季”排在弟子之后，一定程度上与朱法满书中所载规制相合。

但是，更多的例证并非如此。《大唐故金仙公主志石铭并序》云：

……公主讳无上道，太宗文武圣皇帝之曾孙，高宗天皇大帝之孙，睿宗大圣贞皇帝之女，今上之第八妹也……以壬申之年建午之月十月辛巳薨于洛阳之开元观……越以景子之年七月己卯朔四日壬午，启旧茔而自洛，即陪葬于桥陵，礼也。宗正假节，兰台护驾。^②

显然主持、参加金仙公主丧礼的是其本家。这并不是一个特殊例证，除前揭《大唐故朝散大夫玄都观主牛法师墓志》中也把死者牛弘满的弟弟牛润放在弟子之前之外，《大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊师真宫志铭》记载：

开成五年六月廿九日，唐故监察御史里行天水赵府君夫人王屋山柳尊师迁解于东都圣真观之道院，其年八月，其孤璘等遣道门弟子赵奉元等，緇奉遗烈，请为之铭……享年六十八。有子男三人，少奉慈训，洎成人，皆以孝友文行嗣续家声，克扬善誉，昌炽素业。长曰璘……女子二人，皆早从玄志，列位上清，长曰右素，先解化；次曰景玄，今居王屋山……以其年十一月卅日葬于河南县平乐乡之平原里。其孤璘等擗仆杖立，号奉重事，一一如礼。呜呼！^③

① 周绍良主编：《唐代墓志汇编》，第1166页。

② 周绍良、赵超主编：《唐代墓志汇编续集》，第552—553页。

③ 周绍良主编：《唐代墓志汇编》，第2201—2202页。

尽管这位女道士的弟子参与了丧礼，但是从叙述来看，这位女道士的儿子才是丧礼的主角。《唐故内玉晨观上清大洞三景法师赐紫大德仙官铭并序》：

仙师姓韩氏，讳自明……父僧，果州刺史。仙师年廿二，适孝廉张则见，既期生子而张氏卒，洎绝昼哭，托孤于父母家，栖心于神仙学……乃于严君理所得同志女谢自然于民间而友之……数岁，谢乃仙去。师独布化于代……故抚孤侄弱子，咸俾有家而居室，又尝货弃山墅，聚畜子禄，代兄偿逋责於中贵人……大□□召入官玉晨观……至五年三月，以疾得讲，复居京城亲仁里咸宜观旧院，越四月十二日，谓门人曰：“吾将无形消息大患尔。勿□□于神舍，勿虚美于象设，清静俭薄，殓形还葬，无费财而妄期福祐，吾知所适，不假是也。”言毕而弃世，享年六十八。子行简、侄楚长，门弟子周玄景、孟玄简及尼戒善等泣奉遗言，动遵理命。以其月廿二日庚寅，迁神于京兆府万年县洪固乡胄贵里之凤栖原……不入于先兆，言出世而达节也。承亮义比诸甥之列，恩等庙门之痛，含凄纪时，词不敢华。^①

在这位见过皇帝的女道士的丧礼中，仍然以其子、侄为最重要。《唐圣真观主故郑尊师志铭并序》：

尊师姓郑讳遇真，字元一，即河南府河南县京兆里人也。粤自童年，依止王屋大洞姚尊师，至贞元六年，准敕度为道士……以会昌元年十二月中忽谓门人曰：“古者得道。脱屣遗形，吾之去世，晨夕是矣。”即其月廿九日平旦奄然升化……即以明年正月廿五日庚申迁灵于河南府河南县平乐乡北邙之原礼也。有弟曰全玘，与入室弟子郑道源等，衔悲有诉，命志于石，谬辱来斯，粗书其令德云尔。^②

① 周绍良、赵超主编：《唐代墓志汇编续集》，第906页。

② 周绍良主编：《唐代墓志汇编》，第2220页。

假如说前面的墓志书写者可能是因为世俗人士而突出道士的俗亲，这方墓志的书写者是道士，仍将其弟放在入室弟子郑道源之前，恐怕更加可以证明在道士丧礼中俗亲并不比弟子服制轻了。这样的例证我们还可以举出一些，《（上阙）尊师墓志铭并序》有“孤姪□□等，鞠然在疚，丧过乎哀”^①之文。《大唐五通观威仪兼观主冯仙师墓志铭并序》云：

仙师法号得一，长乐冯氏，赠工部尚书昭泰之孙，鸿胪卿绍烈之季女……诏度兹观……以元和四年五月廿二日终于五通之玄寺。其年十二月廿五日法葬于小杨原，礼也。姪季贤等，追惠爱之罔及，切封树之有期，永怀慈阴，刊石为志。约忝□姪孙，偏承眷念，忍涕握管……元和四年岁次乙丑十二月壬申朔廿五日景申翟约书。^②

《唐故女道士前永穆观主能师（去尘）铭志并序》云：

其先华阴人也……洎其始笄，承奉敬教，归于钟离令河南阎君，不幸先歿。丧礼终毕，遂于黄簾坛场投迹从道……以大和四年二月十五日，归化于绛台之私宇也，享龄六十三。有子二人。长曰方□，前绛州绛县主簿；次曰处愿，夙了空寂，归佛出家。□泣血茹荼，以其年十月廿日，权葬于绛郡九原山之茔，礼也。^③

《唐太平观女道士讳紫虚墓志铭并序》：

以其天宝十三载春正月廿四日薨于京兆府长乐乡里之私第，春秋八十有二焉……长男宁远将军、守左武卫中郎、上柱国阎羲之，次子游骑将军、守右骁卫中郎、上柱国则仙，太原人也……皇亲眷焉，久承诏泽，忠使吊祭，思念贤妃。长女荣亲，早薨丧德。外孙金艳国

① 吴钢主编：《全唐文补遗》第5辑，三秦出版社1998年版，第376—377页。

② 周绍良、赵超主编：《唐代墓志汇编续集》，第814页。

③ 吴钢主编：《全唐文补遗》第4辑，三秦出版社1997年版，第127—128页。

女，信成公主。桃夭盛花，不幸将薨。駙马银青光禄大夫、秘书大监、武阳县开国侯独孤明，以其载十二月十二日葬于京兆府咸宁县长乐乡东原，礼也。哀哀孝等，仰天号诉，扣地绝浆，痛思慈母……礼制有期，永临迁厝。^①

而在家修道的道教信众丧礼中，更加很少见到道士参加，例如《唐太子左赞善大夫裴公（辽）故夫人陇西县君李氏墓志铭并序》^②、《唐茅山燕洞宫大洞炼师彭城刘氏（致柔）墓志铭》^③、《唐鸿胪卿致仕赠工部尚书琅耶支公长女（志坚）练师墓志铭并序》^④、《唐故乐安郡太君蒋氏玄堂志》^⑤、《大唐故兖州瑕丘县令崔府君夫人吴县君朱氏墓志铭并序》^⑥、《□君及妻何氏墓志》^⑦、《唐故清河张氏女殇墓志铭并序》^⑧，无论是服丧人员，还是丧葬礼仪，都没有道士参加。

尽管我们所知的例证仍然偏少，难以断定所有道士都为父母服丧，也难以断定道士的俗亲均在道士丧礼中占据最重要的地位，但是从墓志来看，道士为父母服丧，俗亲在道士丧礼中非常重要，与道教经典的规定并不完全相同，这不能不说是受到了世俗礼制的深刻影响。

六 小结

作为一个本土宗教，有组织的道教在成立之初便面临着如何处理内部教徒身份差异的问题。早期天师道借鉴了民事官之礼，将之宗教化，规范了教内的师徒关系，制定了事师之礼，这种基本形式并未随着张鲁地方政权的崩溃而马上解体，而是延续到了南北朝时期。可是这种师徒关系、事师之礼官民论在政教分离的国家和社会中是不合时宜的，所以不得不进行调整，于是天师道逐渐调整了自己的论述，将师徒关系、事师之礼官民论

① 周绍良、赵超主编：《唐代墓志汇编续集》，第656页。

② 周绍良主编：《唐代墓志汇编》，第1699—1700页。

③ 同上书，第2303—2304页。

④ 同上书，第2393页。

⑤ 周绍良、赵超主编：《唐代墓志汇编续集》，第879—880页。

⑥ 周绍良主编：《唐代墓志汇编》，第1534—1535页。

⑦ 吴钢主编：《全唐文补遗》第5辑，第443—444页。

⑧ 周绍良主编：《唐代墓志汇编》，第1919页。

转化为父子论。东晋以降兴起的上清、灵宝等道派虽然继承了不少天师道的教规和教法，但是在师徒关系、事师之礼理论的建构上，却摒弃了早期天师道的论述，直接将之父子化。这是晋唐道教师徒关系以及建立在其上的事师之礼变迁的总体脉络。虽然随着修道形式和场所的变迁，道教的事师之礼也以“拿来主义”的态度借鉴了佛教的一些规条，但是这些佛教色彩明显的教条并不是道教的主流，影响不大，吸收和改造中国本土的相关礼法仍然是道教建构教内礼仪的基调。

同时，在中古身份制社会里，道教也不得不在定位自己宗教身份时顾忌世俗礼法，以便与世俗人士正常交往。道教并未否认世俗社会的身份结构和建立在其上的礼法结构，而是在遵循基本原则的前提下做了某些修正，例如在与一般世俗尊、长交往礼仪方面，一方面强调要致敬，另一方面则希望除去“拜”、“哀哭”等仪节，以便维持自己的宗教信仰和身份。在与世俗亲属方面相关的礼仪中，尽管随着道教出家理论的建构并成为主流观点，道教也逐渐主张从理论和实践上疏离世俗亲属，但是我们从墓志材料中可以隐约看出，道士参与世俗家属丧礼、道士的世俗家属参与道士的丧礼的情况远不像道教经典规定的那样无足轻重，道教经典中不少关于疏离世俗亲属的规定可能只是具文而已。

有鉴于此，说道教事师之礼与事俗之礼的基调是世俗礼仪，当无大过。

当然，无限强调世俗礼仪或礼法对道教的影响也是不恰当的，世俗人士所编的书仪中，特别列出僧道书仪，墓志中特别点明道士的身份，既证明道士确实对世俗礼法有一定程度的超越性，而且这种超越性得到了世俗人士的承认，也说明道教关于教内外交往礼仪的论述对中古中国的礼仪有一定影响。当然，道教对世俗礼仪的超越性是有限度的，这个限度便是不能完全打破中古中国的基本身份和礼法结构。

在道教构建和调适自己身份、相关礼仪的同时，国家也在审视并定位道观及道士的身份，这是我们下一节要讨论的内容。

第二节 《唐律疏议》所见世俗礼制 对道观的规整

六朝时代，伴随着道教出家理论的出现及其影响的扩大，道士的主要

活动空间逐渐从“静”、“治”向道观、道馆转移^①。隋唐时期林立於城市与乡村的道观，是中国社会中有别於世俗活动场所、神祠、佛寺的一个宗教空间。

以往，前贤业已注意到唐代道教渗入国家及民间礼仪的诸多史实^②；现在，笔者拟以《唐律疏议》的相关法律条文为中心讨论世俗礼制对道教活动空间——道观的影响，即五服制度对道观内成员关系界定的影响，以及唐代法律对道观的定位与国家祠祀分等制度的关系。

一 道观内师徒的亲等制度

《唐律疏议》卷6《名例·称道士女官》云“若於其师，与伯叔父母同”，疏议曰：“师，谓於观寺之内，亲承经教，合为师主者。若有所犯，同伯叔父母之罪。依《斗讼律》，冒伯叔父母者，徒一年。若冒师主，亦徒一年。余条犯师主，悉同伯叔父母。”又云：“其於弟子，与兄弟之子同。”疏议曰：“谓上文所解师主，於其弟子有犯，同俗人兄弟之子法。依《斗讼律》，殴杀兄弟之子，徒三年。《贼盗律》云：‘有所规求而故杀期以下卑幼者，绞。’兄弟之子是期亲卑幼，若师主因嗔竞殴杀弟子，徒三年；如有规求故杀者，合当绞坐。”^③

《唐律疏议》将道观中师与弟子的关系比拟成“伯叔父母”与“兄弟之子”的关系，如有相犯，依照此种关系确定刑罚。如本章第一节所述，在唐代，将道教师徒关系比附世俗亲等制则已经成为道教各界的共识，可以很清楚地看出：一方面，国家接受了道教戒律将师徒关系比拟成亲属关系的观念；另一方面，国家却没有完全根据道教戒律来界定道教师徒之间的关系，而是简化了其亲等，不承认师徒关系可以同於父子关系，将之规

① 参见陈国符《道馆源流考》，中华书局1963年版，第267—268页。任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第166页。王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局2002年版，第419—447页。都筑晶子撰：《六朝后期道馆的形成》，付晨晨译，魏斌校，《魏晋南北朝隋唐史资料》第二十五辑，武汉大学文科学报编辑部，2009年12月，第226—246页；都筑晶子：《道觀における戒律成立——〈洞玄灵宝千真科〉と〈四分律刪繁補闕行事鈔〉——》，见麦谷邦夫编《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社2002年版，第59—81页；都筑晶子：《唐代中期的道观——空间·经济·戒律》，见吉川忠夫编《唐代的宗教》，京都：朋友书店2000年版，第269—296页。

② 参见雷闻《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》，三联书店2009年版，第22页。

③ 刘俊文：《唐律疏议笺解》，中华书局1999年版，第527页。

定为伯叔与侄子的关系。这既是对六朝道教发展变化的一种承认，也是要建立一种新规范。

道观中既有三纲——观主、上座、监斋和普通道士，又有贱口，而观中道士又未必与三纲一定有师徒关系，这些人员相互之间的关系又如何界定？

二 道观内三纲、道士、贱口与天尊、老君之关系

《唐律疏议》卷6《名例·称道士女官》云“观寺部曲、奴婢于三纲，与主之期亲同”，疏议曰：

观有上座、观主、监斋，寺有上座、寺主、都维那，是为“三纲”。其观寺部曲、奴婢，于三纲有犯，与俗人期亲部曲、奴婢同。依《斗讼律》，主殴杀部曲，徒一年。又条，奴婢有犯，其主不请官司而杀者，杖一百。注云，期亲杀者，与主同。下条部曲准此。又条，部曲、奴婢殴主之期亲者绞，冒者徒二年。若三纲殴杀观寺部曲，合徒一年；奴婢有罪，不请官司而杀者，杖一百。其部曲、奴婢殴三纲者绞，冒者徒二年。

又云：“余道士，与主之缌麻同（犯奸、盗者，同凡人）。”疏议曰：

《斗讼律》：“部曲、奴婢殴主之缌麻亲，徒一年。伤重者，各加凡人一等。”又条，殴缌麻部曲、奴婢，折伤以上，各减杀伤凡人部曲、奴婢二等。又条：“殴伤害他人部曲，减凡人一等；奴婢，又减一等。”即是观寺部曲，殴当观寺余道士、女官、僧、尼等，各合徒一年；伤重，各加凡人一等。若殴道士等折一齿，即徒二年。奴婢殴，又加一等，徒二年半。是名“于余道士，与主之缌麻同”。^①

从这些条文看，虽然“期亲杀者，与主同”，但是国家并不直接将三纲与依附道观的奴婢、部曲的关系界定为主与奴婢、部曲的关系，而是将之界定为“主之期亲”与主的奴婢、部曲的关系。这与国家的法律有关，郑

^① 刘俊文：《唐律疏议笺解》，第528页。

显文先生复原的《僧道格》“不得私畜财物”条云：“凡道士、女道士、僧、尼不合畜奴婢、田宅私财，违者，许人告发，物赏纠告人。”^① 道教戒律中的情况又是如何呢？

直到北魏寇谦之时，道教戒律并不禁止信道之家有部曲和奴婢^②，但是在六朝后期，随着出家理论的完备，道教戒律开始禁止道士蓄养奴婢，《洞玄灵宝千真科》载《科》曰：“我弟子中多蓄钱财、宝货、牛马、奴婢，耽着不已，如此之人……具为灭法。”又云：“媒嫁净人、买卖奴婢……律有正科，依法与罪。”而且规定“非法之物”中有奴婢，不能接受布施，同时“蓄贩奴婢”还是十“不得为”的“恶累”之一^③。

既然依照唐代法律和道教戒律，道士不准蓄奴，道观中奴婢的“主”不能是三纲或其他道士，而且根据前揭《唐律疏议》，这个“主”既与三纲是期亲，又和一般的道士是缌麻亲，“主”应该是谁？我们认为，这个“主”只能是道的化身——天尊、太上老君。理由有三：

首先，从道教人身生成理论看，道士和天尊、老君的关系可以比附为亲属关系。老子《道德经》第四十二章已经说“道生一、一生二、二生三、三生万物”，张鲁时代天师道已经认为“道”“真天下之母也”^④。六朝后半期更创造性地发挥了中国古代的宇宙生成理论和人身生成理论，形成了以炁为核心的道、炁、神三位一体的人身生成理论，认为自己的生身父母只是寄胎父母，而非始生父母，真父母是抽象的“炁”、“道”、“神”的合一，修道的终极目的便是归于“真父母”，即“与道合真”。麦谷邦夫先生对此有精彩的研究和论证^⑤。可见，在道教理论中，道士与自己的生身父母不存在世俗意义上的血缘关系，但是却与“道”、“炁”、“神”在理论上可以比附成亲属关系，而如所周知，道教认为天尊和老君既是道的化身，又是道的演化、传宣者，这就意味着无论从道士的人身生成，还是师徒传承上，道士均可与天尊、老君比附为亲属关系，而三纲在道观中地位最高，离“道”最近，也就和天尊、老君的关系最近。

① 郑显文：《唐代〈道僧格〉研究》，《历史研究》2004年第4期。

② 参见寇谦之《云中音诵诫经》，《道藏》第18册，第214页。

③ 《道藏》第34册，第369、370、372、373页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，上海古籍出版社1991年版，第32页。

⑤ 麦谷邦夫：《真父母考》，《中国中世社会と宗教》，京都：道气社2002年版，第19—38页。

其次，隋代已经将道士和天尊之间的关系理解为一种亲属关系。《隋书》卷2《高祖纪下》记载隋文帝诏曰：“沙门坏佛像，道士坏天尊者，以恶逆论。”^①什么是“恶逆”呢？恶逆“谓殴及谋杀祖父母、父母，杀伯叔父母、姑、兄姊、外祖父母、夫、夫之祖父母父母”。伦理上讲，是“父母之恩，昊天罔极。嗣续妣祖，承奉不轻。泉镜其心，爱敬同尽，五服至亲，自相屠戮，穷恶尽逆，绝弃人理”^②。将道士坏天尊像定性为恶逆，其实就是将道士与天尊的关系界定为亲属关系。

最后，高宗在仪凤四年（679）将道士纳入宗正籍^③，可以证明国家承认道士和道的化身——“老子”有亲属关系。这是因为，在唐代，只要通籍，便意味着承认有一个共同的祖先，观《唐大诏令集》卷64《附属籍》即可知晓^④。

由上可见，国家法律一方面规定了道观中贱口与主神、道士之间的关系；另一方面以道观的主尊为中心，建立起了以三纲为最近（期亲）、其他道士稍远（缌麻）的亲等制。

国家礼制中的祠祀分等制度对道观的定位也有重要作用，下面我们将作进一步的考察。

三 唐律对道观的定位与国家祠祀分等制度的关系

《唐律疏议》卷19《贼盗·盗毁天尊佛像》云：“诸盗毁天尊像、佛像者，徒三年……真人、菩萨，各减一等。盗而供养者，杖一百（盗、毁不相须）。”疏议曰：

凡人或盗或毁天尊若佛像，各徒三年……“真人、菩萨，各减一等”，凡人盗毁，徒二年半……“盗而供养者，杖一百”，谓非贪利，将用供养者……其非真人、菩萨之像，盗毁余像者，若化生神王

① 《隋书》，中华书局1973年版，第46页。严耀中先生已经揭示出《隋书·高祖纪下》中规定“沙门坏佛像，道士坏天尊像者，以恶逆论”；并指出佛像盗毁入律，可能在南北朝时期（参见程树德《九朝律考》卷6《北齐律考》，中华书局1963年版，第404页；严耀中：《佛教戒律与中国社会》，上海古籍出版社2007年版，第184、269、278—295页）。

② 见刘俊文《唐律疏议笺解》，第58页。

③ 王永平：《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社2002年版，第37页。

④ 宋敏求：《唐大诏令集》，商务印书馆1959年版，第355—356页。

之类，当“不应为从重”……若毁损功庸多者，计庸坐赃论。各令修立。^①

“不应为从重”的刑罚是“杖八十”^②。值得提出的问题是：如所周知，隋唐时代国家礼仪中的祠祀是分等级的，《唐律疏议》国家在制定此条法律时，有没有参照保护国家祠祀的法律？

隋文帝开皇二十年（600）十二月已经以国家礼制中“中祀”的规格保护道观和佛寺。《隋书》卷2《高祖纪下》载隋文帝开皇二十年十二月诏文曰：“佛法深妙，道教虚融，咸降大慈，济度群品，凡在含识，皆蒙覆护。所以雕铸灵相，图写真形，率土瞻仰，用申诚敬。其五岳四镇，节宣云雨，江、河、淮、海，浸润区域，并生养万物，利益兆人，故建庙立祀，以时恭敬，敢有毁坏偷盗佛及天尊像、岳镇海渎神形者，以不道论。”^③这说明，对世俗人来说，必须像尊敬岳镇海渎神形一样尊敬佛像和天尊像，而根据《隋书》卷6《礼仪志一》，岳镇海渎是中祀^④，也就是说，在世俗国家层面，是以国家礼仪中的“中祀”的规格来保护佛寺、道观最高神的^⑤。

通过将前揭《唐律疏议》保护道观的规定与《唐律疏议》中保护国家神祠的规定进行比较，可以发现，隋代的这一基本观念被唐代继承，而在用刑上略有调整。《唐律疏议》卷19《贼盗·盗大祀神御物》云：

诸盗大祀神御之物者，流二千五百里（谓供神御者，帷帐几杖亦同）。其拟供神御（谓营造未成者）。及供而废阙，若飧荐之具已饾呈者，徒二年（飧荐，谓玉币、牲牢之属。饾呈，谓已入祀所，

① 刘俊文：《唐律疏议笺解》卷19《贼盗·盗毁天尊佛像》，第1359—1360页。

② 参见刘俊文《唐律疏议笺解》，第1945页。

③ 《隋书》，中华书局1973年版，第45—46页。严耀中先生已经揭示出《隋书·高祖纪下》中规定“沙门坏佛像，道士坏天尊像者，以恶逆论”；并指出佛像盗毁入律，可能在南北朝时期（参见程树德《九朝律考》卷6《北齐律考》，中华书局1963年版，第404页；严耀中：《佛教戒律与中国社会》，上海古籍出版社2007年版，第184、269、278—295页）。

④ 参见《隋书》，第117页。

⑤ 我们之所以不认为是国家按照佛寺的规格来保护岳镇海渎，是因为国家用法律保护国家礼仪中的神祠更源远流长，例如，晋惠帝光熙元年（306），“太庙吏贾苞盗太庙灵衣及剑，伏诛”。见《晋书》卷4《孝惠帝纪》，中华书局1974年版，第107页。

经祀官省视者)；未饌呈者，徒一年半。已闕者，杖一百（已闕，谓接神礼毕）。若盗釜、甑、刀、匕之属，并从常盗之法。^①

这里的大祀指国家礼制中的“昊天上帝、五方上帝、皇地祇、神州、宗庙等”^②。而毁坏大祀神御之物，也不被法律允许，《唐律疏议》卷27《杂律·弃毁亡失神御之物》云：“诸弃毁大祀神御之物若御宝、乘舆服御物及非服而御者各以盗论，亡失及误毁者准盗论减二等。”疏议曰：“弃毁中祀神御之物减大祀二等，弃毁小祀神御之物又减二等。中祀以下，不入十恶。”^③结合前揭《唐律疏议》卷19《贼盗·盗毁天尊佛像》的规定，可总结如下：

世俗人士盗大祀神御之物——流二千五百里，中祀降二等——徒刑三年，小祀再降二等——徒刑二年。世俗人士盗天尊像、佛像——徒刑三年，真人、菩萨——徒二年半，化生、神王——杖八十。

可以看出，凡人盗毁天尊相当于盗、弃毁国家祭祀中的“中祀神御之物”，凡人盗毁真人像徒二年半，比盗、弃毁“小祀神御之物”所受的刑罚高一等，而凡人盗神王之类，尚低于盗、弃毁“小祀神御之物”所受的刑罚。

讨论至此，可以说，唐代国家法律在确定道观与佛寺受保护的等级时，参照的是国家礼制的中祀、小祀标准。

四 小结

通过以上讨论，我们有以下几点认识：

第一，唐代国家法律以世俗礼制的五服亲等制度为尺度，既界定了道观内的师徒关系，又界定了道观中天尊、老君与三纲及一般道士之间的关系，并在此基础上界定了道观依附贱口与三纲、道士的关系。唐代法律更以国家中祀和小祀的标准来保护道观不受世俗人士侵犯。这证明世俗礼制在国家规范道观这一宗教空间时具有非常重要的参照作用。

第二，唐代用五服亲等制度和大中小祀制度规范道观中的各种关系，

① 刘俊文：《唐律疏议笺解》，第1339—1340页。

② 同上书，第59—60页。

③ 同上书，第1907页。

是对传统天师道师徒关系官民化观念的打击，也是对新道教师徒关系亲属化观念的承认和保护，更是对魏晋南北朝隋唐道教教义发展演变的一种继承与整顿。

第三，本专题研究可以加深我们对唐代意识形态构建的认识，例如，《旧唐书》卷24《礼仪志四》记载唐玄宗天宝年间将太清宫提高到和太庙一样高的级别，固然可以理解为对道教地位的提高，更深一层，是在法律上提高了太清宫、太微宫的主尊太上老君在世俗人士中的法律地位，从而使自己的神圣出身得到了进一步加强。尤其值得重视的是，唐代的法律条文并没有加重“盗毁天尊像”的刑罚，这就抬高了老子在道教中的地位。

值得追问的是，是否道观内均遵照《唐律疏议》所规定？我们认为，国家法律、道教理论、实际情况存在张力和落差并不影响《唐律疏议》中这些规定的重要性，它的重要性在于，当道观这个宗教空间里面出现失序状况时有法可依，《唐律疏议》的规定是凌驾于道教理论和实际习惯之上的规范，直接体现世俗政权凌驾于宗教之上的意图。

既然现实中的情况未必与《唐律疏议》完全吻合，现实情况是怎样？假如道观中的道士有亲属在其中，成员之间又该是什么等级序列？要回答这个问题非常困难，事实上我们也不相信全国道观具有完全等齐划一的方式，不过，假如我们能够找到一个道观，将之放在晋唐道教变迁的视野下进行仔细分析，或许对了解有关情况不无裨益，这是本书下一节要做的工作。

第三节 《赵思礼常阳天尊造像》所见 山西景云观道士的等级结构 ——兼论晋唐天师道的变迁

一 引言

学界已经形成共识，晋唐时代的道教，除了道教义理和派别的整合之外，从在家修道为主流向出家修道为正宗的转变，从以“静”、“治”为宗教活动中心向以道观为活动中心的演化，是晋唐道教发展变化的大势。我们认为，在这个转变过程中有两条线索：一是主张出家修道的道派的影响持续扩大，二是传统天师道的转变。当然，这两条线索不是毫不相干的

平行线，理论的交锋、人员的交流、佛教的批评、国家的介入使得两条线索相互影响，促成了晋唐道教波澜壮阔的整合、变迁之势。

通过前贤不懈的努力，前述第一条线索已经越来越清晰^①。尽管小林正美先生近年来强调天师道在唐代的重大影响^②，然而第二条线索的探讨则尚需继续努力。本节即将检讨的开元七年（719）《赵思礼常阳天尊造像》（以下简称《造像》，见图 2—1）^③恰好为观察这一线索提供了十分珍贵的材料。

《造像》现存山西省太原市纯阳宫玉皇阁。山西省博物馆 1961 年发表《唐开元七年石雕天尊像》，刊布了整体照片及底座四面的拓片，做了简单介绍；侯毅先生 1991 年发表《唐代道教石造像常阳天尊》，再次刊布整体照片及底座四面拓片，对底座正面和两个侧面做了介绍，指出该碑原存于山西运城市安邑镇中陈村（《解州安邑县志》称之为陈壁村），本是高宗弘道元年（683）始建，睿宗景云年间（710—711）建成的景云观中的主尊，并发现“常阳”一词在《山海经·大荒西经》、《墨子·尚贤下》、《玉篇》中



图 2—1 常阳天尊造像

① 陈国符：《道馆考原》，《道藏源流考》，中华书局 1963 年版，第 267—268 页。任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版，第 166 页。王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局 2002 年版，第 419—447 页。都筑晶子：《六朝后期道馆的形成》，付晨晨译，魏斌校，《魏晋南北朝隋唐史资料》第二十五辑，武汉大学文科学报编辑部，2009 年，第 226—246 页；都筑晶子：《道观における戒律成立——〈洞玄灵宝千真科〉と〈四分律删繁补阙行事钞〉——》，麦谷邦夫编：《中国中世社会と宗教》，京都：道气社 2002 年版，第 59—81 页；都筑晶子：《唐代中期之道观——空间·经济·戒律》，吉川忠夫：《唐代の宗教》，京都：朋友书店 2000 年版，第 269—296 页。

② 小林正美：《唐代的道教と天师道》，知泉书馆 2003 年版。

③ 《唐开元七年石雕天尊像》，《文物》1961 年第 12 期图版。

的意涵不尽相同^①。可惜侯先生所刊底座背面拓片不如1961年所刊完整，而且未对底座背面大量的题名录文。我们将进一步对拓片的相关内容进行辨识与解读，考察《造像》所在道观的人员等级结构及其与世俗礼法的关系，探讨其中反映的晋唐天师道变迁问题。下面，我们将先考察常阳天尊的神格。

二 “常阳天尊”的神格

“常阳”一词在不同的道教经典中，有着不同的含义，和不同的神仙和仙境联系在一起，大致有以下几种情况：

第一，“常阳”是一座神山，乃日月所入。《山海经·大荒西经》说“大荒之中，有山名曰常阳之山，日月所入”^②，“常阳”的这种意涵在道教经典中也有延续，并且和老子、尹喜有密切关系，活动于唐代高宗武后时期的王悬河所撰《三洞珠囊》卷4引用大约成书于520至570年之间的《文始内传》云：“老子与关令东游，登日窟常阳之山，掇扶桑之丹椹，散若林之朱华。”^③这说明老子、尹喜曾经登临“日月所入”的常阳山之说被唐人沿袭。

第二，“常阳”经常和一些玉女联系在一起，是道教女神。汉代道经《老子中经》“第二十四神仙”云：“北方之神女名曰玄光玉女，左为常阳，右为承翼，此皆玉女之名也。”^④东晋南朝上清经中也有常阳玉女，如《洞真太上素灵洞元大有妙经》、《上清高上玉晨风台曲素上经》中均有关于常阳玉女的记载，唐代《上清众经诸真圣秘》还引用了《洞真太上素灵洞元大有妙经》的说法^⑤。这说明上清经中常阳玉女这一神格也被唐人认可。

第三，在某些上清经中，“常阳”是北斗九星中辅星之神的名讳，该

① 山西省博物馆：《唐开元七年石雕天尊像》，《文物》1961年第12期；侯毅：《唐代道教石造像常阳天尊》，《文物》1991年第12期，图一。

② 袁珂校译：《山海经校译》，上海古籍出版社1985年版，第272页。

③ 《道藏》第25册，第320页。关于《文始内传》年代，参见刘屹《〈玄妙内篇〉考》，《敦煌文献论集》，辽宁教育出版社2001年版，第613—634页。

④ 《道藏》第22册，第138页。关于《老子中经》的成书年代，参见施舟人《〈老子中经〉初探》，《中国文化基因库》，北京大学出版社2002年版，第101—116页。

⑤ 《道藏》第33册，第402页；《道藏》第34册，第6页；《道藏》第6册，第763页。

神仙主管九天飞仙、九地五岳，被称为“天尊玉帝之星”；同时也被当作是隐元星之神的真名，见于《太上飞行九晨玉经》、《上清河图内玄经》等晋末南朝上清经中，唐代道经《上清众经诸真圣秘》卷7、卷8还引用了这些说法^①。

第四，有时，“常阳”又是一个仙宫的名称。晋末南朝上清经《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》曰：“南憩朱宫，北携常阳，玄钩广音，凤鸣兽腾”，《白羽黑翮灵飞玉符》曰：“太真立受经……共登白鸾之车……以宴常阳……修之者致白鸾之车、黑翮之凤来迎子身，上登玉宫，游宴常阳。”^② 这种说法在许多上清经中都有记载，例如《洞真上清龙飞九道尺素隐诀》、《上清琼宫灵飞六甲左右上符》等道经^③。这个仙宫其实源自第一种情况，即《山海经》中所说的日月所入的神山，《太玄八景箓》“神仙六甲通灵图”曰：“灵宫飞天女，六真宴常阳，抱日负明月，仰蹶三晨光”^④，在“宴常阳”时可以“抱日负明月”，恰好说明“常阳”仙宫是“日月所入”。

第五，有些文献说“常阳”是青帝所居仙宫，见于《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄箓》卷下、唐代道经《道门经法相承次序》卷中等经^⑤。

这么多种类的含义在唐代都没有消失。那么，这个“常阳天尊”究竟是何神？

我们认为首先可以排除第二种和玉女有关的含义，也可以排除第三种中“隐元星”之神这种含义，因为造像明显是男性。

其次，可以排除和辅星有关，也不可能是“少阳青帝”。这是因为虽然“辅星”、“少阳青帝”和道士修仙紧密相关，但是在唐代道教科仪中和神灵系统中地位不高，作为一个以唐朝年号命名的道观，观中不太可能用一个星神或者五方帝中的一位作为主尊，传世文献也未见有这样的情况。

最后，如所周知，唐皇室认老子为其始祖，道观中以老子为主尊是当

① 《道藏》第6册，第674、671页；《道藏》第33册，第821、822页；《道藏》第6册，第802、803页。

② 《道藏》第33册，第389页；《道藏》第2册，第168、169页。

③ 《道藏》第33册，第497页；《道藏》第2册，第169页。

④ 《道藏》第4册，第564页。

⑤ 《道藏》第34册，第224页；《道藏》第24册，第790页。

时的主流，既然“常阳”有和老子及尹喜相关的含义，而本碑所处道观又以唐睿宗年号为名，明显想和政府拉上关系，我们有理由推断，常阳天尊应当指的是老子与关令尹喜东游所登的“日月所入”之“常阳之山”上面的天尊，该神山在《文始内传》中被认为老子、尹喜曾经登临，在上清经中被塑造成仙宫。这两种解释在信道人眼中并无矛盾之处，因为该碑中有“三洞道士”，三洞道士即受三洞经书，当然包括上清经和《文始内传》，既然同受，也就可以同时接受这两种说法。如此一来，以常阳天尊为殿堂主尊，就象征着该殿是“日月所入”的“日窟常阳之山”，是老子和尹喜登临弘法之处，同时也可把此殿理解成上清经教义中的那座仙宫，乃仙人游宴之处。

因此，我们说，该道观以常阳天尊为主尊，既非魏晋五斗米道的传统，也没有跟随唐代道观主尊的主流，而是地方道教人士对魏晋以降道教经典中众多神祇的一种选择性尊奉，具有鲜明的地方特点。

道观中的人员结构和等级更有特点，下面我们将探讨这一问题。

三 景云观中人员的等级结构

《造像》底座正面中央是《天尊像铭并序》，侯毅先生有录文（下文关于《造像》正面铭文的引文均采自侯先生的录文），铭文右侧为“观主赵思礼壹心供养”，像已残，铭文左侧是“上座田招本一心供养”，像已残^①。

底座右侧线刻像7幅，有四个榜题，据侯先生录文，人物依次是：监斋赵名盖、姪道士西璨、弟子道士张思元、三洞道士张虔恪，后三幅线刻像无榜题（见图2—2）^②。

底座左侧线刻像6幅，人物依次是：弟道士知玄（侯毅先生录文为“弟子道士知玄”，细审拓片，并无“子”字）、姪道士庭宪、弟子道士□
里怀瑾、弟子道士□游仙、弟子道士陈怀琛、弟子道士张询（见图2—3）^③。

① 侯毅：《唐代道教石造像常阳天尊》，《文物》1991年12期。

② 本图采自侯毅《唐代道教石造像常阳天尊》，图三。

③ 本图采自侯毅《唐代道教石造像常阳天尊》，图四。



图 2—2 《造像》底座右侧线刻像



图 2—3 《造像》底座左侧线刻像

底座背面共三层。下层为线刻像，从姿态、服饰和榜题看和正面及两侧的人物属于同一组（见图 2—4）^①。侯毅先生云，底座背面下侧有两个弟子道士残像。我们细观山西省博物馆 1961 年刊布的拓片，两个弟子残像之左尚有一残存头冠，应当也是一个弟子像，最右弟子像右边又有“童子□”榜题及依稀可辨的头冠残迹，之右尚有四个残像，后三个残存

^① 山西省博物馆《唐开元七年石雕天尊像》，《文物》1961 年第 12 期，《唐开元七年赵思礼造天尊像石座后题记及供养像》下层。

榜题“童”字，可知是四个童子像。

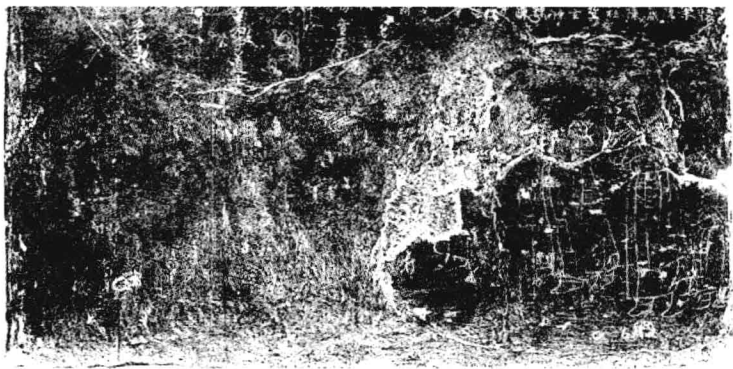


图2—4 《造像》底座背面下层弟子、童子线刻像

综上所述，造像上线刻道士共18位，童子5位，其中三洞道士1位，其他法位不明。

我们认为这是同一个道观——陈壁村（即中陈村）景云观中的道士，理由是，书写底座正面《天尊像铭》的道士侯燠对本造像也有贡献，但是并不在线刻像中，而且这两组线刻像等级鲜明，人员完整，清信弟子和赞助人绝大多数姓陈。下面我们将观察该观人员的等级结构。

在唐代，国家对道观中的道官等级设置有明确规定，《唐六典》卷4云：“每观观主一人，上座一人，监斋一人，共纲统众事。”^①其中观主地位最高，上座次之，监斋又次之。从造像底座正面来看，底座正面右侧是观主，左侧是上座，表明该碑以右为尊，仅次于观主和上座的监斋道士赵名盖位居底座右侧之首，佐证了我们的这一判断。同时，从造像底座左侧看，弟道士在姪道士之前，可证在造像中遵循前尊后卑的次序。从《唐六典》规定看来，监斋道士地位高于一般道士，底座右侧首位的监斋道士自应高于底座左侧首位的“弟道士知玄”，同时，左侧首位“弟道士知玄”的地位明显高于底座右侧第二位的“姪道士西璨”。而底座背面下层是三个弟子像和五个童子像，童子像脚下无莲花，表明童子地位低于弟子。

^① 李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》，中华书局1992年版，第125页。

以此类推，底座正面、右侧、左侧和背面下层的观中人士地位从高到低依次是：观主赵思礼、上座田招本、监斋赵名盖、弟道士知玄、姪道士西臻、姪道士庭宪、弟子道士张思元、弟子道士□里怀谨、三洞道士张虔恪、弟子道士□游仙、底座右侧拓片第五位（无榜题像）、弟子道士陈怀琛、底座右侧拓片第六位（无榜题）、弟子道士张询、底座右侧拓片第七位（无榜题）、底座背面三位弟子、五个童子。

“弟”乃是观主赵思礼的弟弟，“姪”也是观主赵思礼的侄子，因为底座背面中层题名中有上柱国赵弘礼，赵弘礼有子名“庭训”、“庭海”，有侄名“庭问”，与底座正面“姪道士庭宪”均含“庭”字，刚好可以互证，由此可知省略了姓而以“弟”、“姪”冠首的均是观主赵思礼的亲属，姓赵。

从以上等级序列可以看出，本观道士的等级结构受到几种因素的影响。

首要的是国家法律规定的影响。观中以观主、上座、监斋的地位最高，体现国家法规。这表明，六朝晚期以来国家对道观神职人员的规整制度是有效果的。

其次是五服亲等制的影响。观中在三纲之后，紧接着是观主的弟弟和侄子，观主的弟、侄没有一位在等级序列的后部，正体现以观主为中心的五服亲等制度。

最后是六朝以降伴随道教教义整合而形成的法位阶梯制度。在道教法位阶梯中，三洞道士或三洞法师是最高的阶位^①，上面的序列中，三洞道士张虔恪排在相对靠前的位置，后面还有“弟子”、童子，正是道教法位制在其中的体现。

不过，国家的规定和六朝以降伴随道教教义整合而形成的法位阶梯制度均没有得到完全遵从。国家要求在观的道士必须出家，对道士有严格的管理制度^②，但是观主赵思礼并不是一个出家的道士，《天尊像铭并序》中便说：“观主赵礼上为开元神武皇帝皇后，下为七祖三师、见存家眷及一切群生，敬造常阳天尊像一铺”，一个出家的道士是不能有家眷的，而

① 参见施舟人《敦煌文书に見える道士の法位阶梯について》，《敦煌与中国道教》（讲座敦煌4），大东出版社1984年版，第325—345页。

② 参见王永平《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社2002年版，第111—141页。

赵思礼有。法位不明的观主的亲属和两个弟子均在三洞道士之前，无论他们是什么法位，都不可能高过张虔恪，却排在张虔恪之前，充分说明六朝以来形成的道教法位制在这个村落的道观中必须让位于五服亲等制度。

这种对国家规定和唐代主流道教教义有选择地采用，而不是全盘接受，顽固地坚持五服等亲制及在家修道的原因何在？这就有必要对赵思礼所属的道派进行考察。

《造像》处于天师道传统浓厚的地区。如所周知，北魏时期寇谦之清整道教时，面对的便是天师道信徒。寇谦之改革天师道并非破坏天师道的组织，而是要在整顿之后加强天师道的组织，例如要求道民“其受治篆诫之人，弟子朝拜之，喻如礼生官位吏礼法等同，明慎奉行如律令”^①。日本大阪市立博物馆藏北齐天保五年（554）佳文贤造四面佛道像碑有云：“道民许崇□，亡父为国殉难……亡母归首空旷（圻）。良师占卜，宜为亡父造老君像一区”之文，北周建德元年（572）李元海造元始天尊像碑在发愿文中自称“道民”，西安碑林藏北周建德元年（572）富平县主簿锺马仁自称“道民”，北齐武平九年（578）马天祥造像碑中马天祥等人自称“道民”^②，其例甚多，恕不枚举，而我们知道“道民”这一称呼是天师道教徒的一个自称，灵宝、上清等都非如此，且这些道民大多为在家信徒，表明北朝道教虽然在不断吸收南方道教经典的某些理论，但是无论如何脱不开原有的天师道底子。安邑县由于是著名的盐产地且地理位置重要，所以是北魏、北周着力控制的地方，《周书》卷35《敬珍传》记载敬珍等率猗氏、南解、北解、安邑、温泉、虞乡六县归附李弼后，“太祖仍执珍手曰：‘国家有河东之地者，卿兄弟之力。还以此地付卿，我无东顾之忧矣。’”《造像》恰恰处于这一地域。

入道而不出家是五斗米道的传统，汤用彤、汤一介先生早已敏锐地指出，道教中的三张一派可以在寺院中与家属同居^③，此为学界共识，不必详论。

坚持五服亲等制度，也是魏晋天师道的传统。成书于姚秦之际，叙述曹魏史事的《大道家令戒》一直强调道教徒要“君仁臣忠、父慈子孝、

① 《道藏》第18册，第213页。

② 参见张勋燎、白彬《中国道教考古》，线装书局2005年版，第712—728页。

③ 汤用彤、汤一介：《寇谦之的著作与思想》，《历史研究》1961年第5期。

夫信妇贞、兄敬弟顺”^①，这是典型的儒家伦理规范，而且如所周知，东晋南朝著名的天师道世家琅琊王氏、陈郡谢氏均以礼法传家，自不会置五服等亲制度于不顾。保留了较多早期天师道教法并采入了一些东晋以降新理论的《赤松子章历》卷2《殓秽》规定：“大丧殓一百日……期丧四十日，大功、缌麻月内殓”，不可修斋设醮上章^②。唐王悬河《三洞珠囊》卷6《立功禁忌品》引天师道经典《真一条检经》云：“受太一法在身者，遭父母丧经三月日，期丧满月，大功丧经月，可得奉行道法、章书启乞也。受天真、三一、真一、赤界法在身者，遭父母丧经百日也，期丧三十日，大功丧经月，月限未滿，不得奉行道法、章书启乞也。受黄书契令在身者，遭父母丧一年也，期丧百日，大功丧四十日，小功丧满月，缌麻经月，月限未滿，不得奉行道法、章书启告也。”^③证明晋唐天师道教徒实行严格的五服制度。这与灵宝派经典有重要的差异，请参本章第一节，此不详绎，有兴趣者亦可参看约成书于南朝的《洞玄灵宝道学科仪》卷下《父母品》、《父母制服品》^④以及《三洞珠囊》卷6引《灵宝戒三十六条仙内科》^⑤。

赵思礼“垒土立壁”后三十余年不设尊像是延续魏晋天师道静、治中不设尊像的传统。铭文载赵思礼在弘道初载（683）便已“揆壤开坛，垒土立壁”，建立了修道场所，但是“爰有勤于庶物，未遑情于尊像”，直到开元七年（719）才纠合徒众广募善缘，敬造常阳天尊之像，其间已经隔了36年。如所周知，一般来讲，建房屋远比造一铺并不算奢华的石像费钱，既然能建房屋，若其认为必要，造一尊像，实在无需等36年，换句话说，赵思礼当年“垒土立壁”时认为没有必要安置一铺尊像。而我们知道，魏晋天师道的“静”、“治”中不设尊像，南朝以降，道教静、治、道馆、道观中才逐渐开始图壁设像，陈国符先生《道教形像考原》

① 《道藏》第18册，第236页。关于《大道家令戒》所说史事的年代，参见唐长孺先生《魏晋期间北方天师道的传播》，《唐长孺社会文化史论丛》，武汉大学出版社2001年版，第144—156页。

② 《道藏》第11册，第189页。

③ 《道藏》第25册，第327页。

④ 《道藏》第24册，第777—779页。

⑤ 《道藏》第25册，第328页。

对此有敏锐的揭示^①。值得强调的是，南朝以降，并非所有静、治、道馆都有尊像。例如，王淳《三教论》批评陆修静仿造佛教设道教尊像^②，好像表明刘宋时陆修静大力提倡在道馆内设像，但是这并非事实，因为陆修静本人把有“床座形像幡盖众饰”的人家称为“杂俗之家”，强调只在“靖室”中设“香炉、香灯、章案、书刀四物”即可^③；正像陈先生已经揭示的，梁陶弘景的著名道馆中便没有尊像，这也是延续传统天师道“静”、“治”不设尊像的传统。只是到了南北朝末，尤其是到了唐代，观中图壁设像才成为流行的做法，以至于《唐律疏议》卷19“贼盗三”中专设“盗毁天尊、佛像”^④一目。赵思礼“垒土立壁”之后的三十余年之中都不设像，表明他是固守传统的天师道教徒，有意维持魏晋“静”、“治”中不设尊像的传统，甚至可以说弘道初载赵思礼“垒土立壁”所建的并不是道观，而是“静”或“治”。

该观中男女道士混杂，是天师道的传统。从底座的线刻像看，赵思礼所建的这个观中，不仅有男道士，还有女道士。底座左侧拓片中，左起第五位是弟子道士陈怀琛，无胡须，且其发髻在唐代侍女图像中很常见；底座右侧拓片中，左起第二位无榜题像，无胡须，发髻也是唐代侍女画像中常见的样式，可以表明这两个弟子均是女性（见图2—5）^⑤。而如所周知，唐代对道教有严格管理制度，道士观和女冠观是分开的，不允许道士观中住女冠。从佛教徒经常批评五斗米道或天师道男女教徒混杂这一情况看，男女教徒混杂，正是五斗米道的传统，参《广弘明集》卷9甄鸾《笑道论·道士合气三十五》及同书卷12唐释明槩《决对傅奕废佛法僧事并表·第四决破僧尼衣布省斋则蚕无横死贫人不饥》^⑥即可概见其事，此不具引其文。

① 早期天师道静、治和道馆之中不设尊像，参见陈国符《道教形像考原》，《道藏源流考》，中华书局1963年版，第268—269页。

② （唐）释法琳：《辨正论》卷6引《三教论》，《大正新修大藏经》第52卷，第535页。

③ 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第780页。

④ 刘俊文：《唐律疏议笺解》，中华书局1996年版，第1359—1360页。

⑤ 前二图截自侯毅《唐代道教石造像常阳天尊》，图三、图四；后三图均剪裁自陕西历史博物馆编《唐墓壁画真品选粹》，第7、8、52页，陕西人民美术出版社1991年。感谢暨南大学崔世平先生指教并帮助复制后三幅图片。

⑥ 《大正新修大藏经》第52卷，第152、172页。

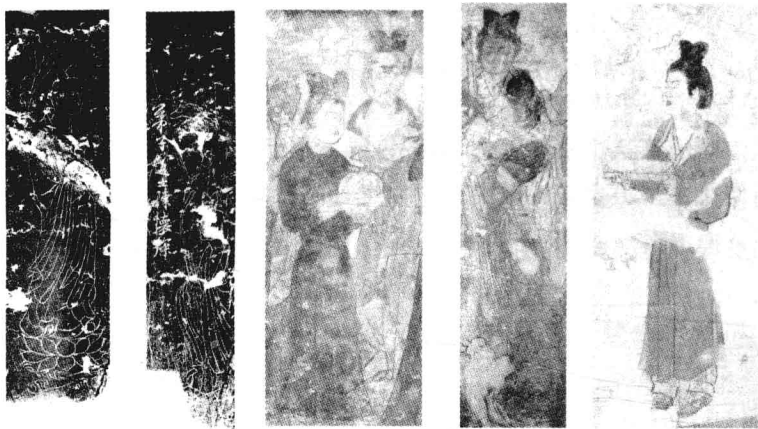


图 2—5 唐代侍女画像

因此我们说，以观主赵思礼为核心的这个乡村道教小团体实际上是天师道的教徒。

同时，这里也有必要强调，这里以赵思礼为中心的天师道小团体已经和六朝时期天师道有重大不同。由上所考，该道观的等级结构已经不是以早期天师道的道官制度来决定诸道士的地位高低^①，而是国家任命的道官、与观主的亲疏关系、法位高低三种因素相结合的产物。

那么，我们要问，这个并不显赫的天师道团体，为什么能与国家的一些制度、主流的宗教理论有某种程度的对抗，顽强地保留着不少魏晋天师道的旧传统呢？

在这所道观中，观主赵思礼在本观有绝对的势力和控制权。《天尊像铭并序》中只说观主赵思礼为皇帝、皇后及“七祖三师、见存家眷及一切群生”造像，却对上座田招本、监斋赵名盖只字不提，证明这二位的影响力远不及观主赵思礼。那么，欲探寻这个道教团体之所以能维持天师道旧传统的原因，就要从观主赵思礼身上寻求突破口。

四 观主与乡村社会

国家法律虽然规定三纲统管观中诸事，但是观主赵思礼已经在这里经

^① 关于早期天师道的道官制度，参见姜伯勤《〈玄都律〉年代及所见道官制度》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第11辑，1991年，第62—55页。

营 36 年，有一弟二侄均在道观中，地位仅次于三纲，虽然不能确定线刻像上的“弟子”均系赵思礼的弟子，但是必定有大部分是他的弟子。赵思礼在这个道观中有绝对的控制力。

清信弟子是这个小道观的外层信徒，在宗教理论上，他们的层级较低，即使在主张出家的道派中，他们也是在家修道者^①；在造像中，他们在底座背面上部（见图 2—6）^②。现将《造像》底座背面上层录文如下：



图 2—6 《造像》底座背面上层

残像（笔者按：1961 年刊布拓片此处似空，侯毅先生所刊拓片此处有线刻像残痕）」清信弟子陈正直、妻阴，男」嘉脊、妻李，男嘉宾、妻曲，」男嘉庆；弟□直、妻马，男」嘉范、妻宋，女净仙，女三娘，娘」女景大娘等人，一家供养。」清信弟子□如珪、妻陈。」（笔者按，此处有男线刻像一）」清信弟子陈玄法、妻李。」清信弟子陈义环、妻畅。」清信弟子陈余福、母[龔]，女二娘等。马二娘、女花儿。」清信弟子陈云为、妻乐」，男神素，男神惹、妻刘。」清信弟子陈升达、女阿妃。」清信女弟子张阿光、女贞儿。」清信女弟子李法相、女药王。」尼品儿，妹四娘。（笔者按，后空）」陈义其、妻李、姪陈」希尔。景（笔者按：后空）」姪大比丘陈烟，□[其妹]」一娘。陈思□（后缺）。

这段录文中从“尼品儿”开始直至最后应该不是清信弟子。因为从拓片

① 施舟人：《敦煌文书に見える道士の法位階梯について》。

② 本图采自侯毅《唐代道教石造像常阳天尊》图五上层。

明显可以看出，清信弟子以家为单位，每一个家庭前均冠以“清信弟子”之名，从“尼品儿”开始至拓片中层均不再题“清信弟子”。

从拓片看，刻者有意将有亲属关系的人放在一起，冠以称谓，表明最低层级的道教徒——清信弟子也非常重视亲属关系。陈正直的弟弟“□直”的亲属中甚至还附有自己女儿三娘的女儿“景大娘”，说明很重视亲属的亲等制，可以佐证我们前面关于道观中维持五服亲等制度的判断。由于《造像》背面上层右部有残缺之处，现可辨识的清信弟子共 36 位，女清信弟子 21 位，男清信弟子 15 位，这和道观中男女道士的比例相差甚远。也就是说，在观的或在籍的道士中，和传统史籍的记载相符，男性远远多于女性；而在家的道教信徒中，男女比例相当，甚至女性略高于男性。本观中，在家的清信弟子数量至少高出在观或在籍道士三分之一强。假如剔除不能算正式道士、往往不在籍的“童子”，则清信弟子的数量至少是道士的二倍。这个数目不小的清信弟子，是这个道观的外围组织，也是道观影响的扩展，还是其一个重要的能量来源。

《造像》底座中层背面上层右起，从“尼品儿”之后加上中层的题名，既非道士，又非受戒的清信弟子，出现在底座上，只能是赞助人。拓片上层的题名已在上一部分做了录文，此不重复，现将中层录文如下。由于侯毅先生 1991 年刊布的拓片右侧不如山西博物馆 1961 年所刊（见图 2—7）完整，我们现参照两个拓片录文如下。从右至左依次是：

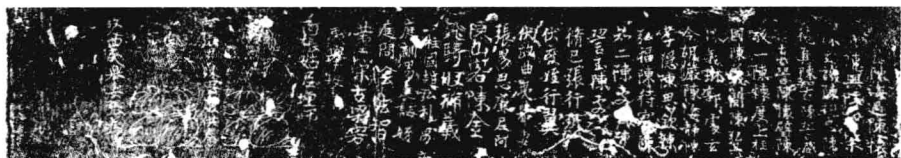


图 2—7 《造像》底座背面中层（《文物》1961 年第 12 期）

□□陈海遇，陈怀□，陈兴，陈□□，陈玄讷，陈抱忠，陈德真，陈知古，陈蓄藏，陈真蓄，陈怀璧，陈敬一，陈怀度，上柱国陈义简，陈弘其，陈义琳，郭处玄，令胡俨，陈海静，陈孝隐，陈思钦，陈弘福，陈待宾，陈知二，陈变□，陈蓄玉，陈变□，陈修己，张行珉、□伏度、姪行

翼、姪」伏政，曲夷举、妻」张、男思廉、尼阿，」陈山客，陈金，」飞骑尉修义，」上柱国赵弘礼、男」庭训、男庭诲、姪」庭问，阴法智，」董荣古，梁□，」夷举女□（笔者按，后空）、」阿张姑尼坛师、」（笔者按，此处有带胡须的男线刻像，双膝跪地，双手执带柄花一朵，应是阿张姑尼坛师，不可解的是何以刻成有胡须的男像，我们怀疑是刻工刀误）」阿张男陈思廉供养、」（笔者按，此处有男线刻像，双膝跪地，双手捧笏，当即陈思廉）」故人曲夷举妻张为吉、」（笔者按，此处有残线刻女像一，即曲夷举妻张为吉）」

从碑文看，并非按照地位高低排序，上柱国陈义简、飞骑尉修义、上柱国赵弘礼这些拥有勋官头衔的人均厕身众人之间；也不是按照姓氏排列，因为张行珉子侄前后均有不少姓陈的人；也不是按照出资多少排序，例如曲夷举、妻子张氏和儿子思廉在陈山客之前出现，末尾又有曲夷举妻张为吉，张为吉之子陈思廉线刻像。一方面，说明该题名不是按照出资多少排序；另一方面，从拓片看，“曲”非大姓，赞助人中只有曲夷举妻张氏、子思廉及张氏之姑尼坛师有线刻像，必定是他们出资远较其他人为多。赞助人绝大多数是男性，表明赵思礼等人在劝捐的时候主要是找家庭的男主人。拓片中可确定的赞助人共 57 位，又比清信弟子多出约二分之一，显示出这个以赵思礼为核心的小教团有不俗的发散力。

《造像》中的清信弟子及赞助人，与国家官僚系统有点关系的仅仅有上柱国陈义简、赵弘礼及“飞骑尉修义”，而上柱国、飞骑尉在唐开元年间都不是什么真正的官，这与大多数唐代造像大多均有若干官吏置身其中明显不同，表明这座唐代道观原本就在乡村而非城市。如所周知，传统的乡村往往有一两个大姓，杂以他姓，从道士、清信弟子和赞助人的姓氏分布上看，姓陈的数量最多，其次是赵氏，而张、阴、董、梁、马、李、尼、令胡、郭等姓人数均极少，从名字上看，陈氏、赵氏等大姓人士又大多有或远或近的亲从关系，该造像又原处中陈村（《解州安邑县志》称之为陈壁村），我们有理由推定，其上的清信弟子和赞助人至少绝大多数均应来自同一个村落。

如此一来，我们便可以进一步分析观主赵思礼的能量。前面已经提

到,《造像》中,他已经有两个弟弟,五个侄子,还有未题名的“见存家眷”,加以他主持本观已经36年,年纪必定已经不小,如果他的子侄又有下一代,则这个家族的人丁将非常可观。在一个村落中,已经是一个不小的势力。他的弟弟赵弘礼拥有“上柱国”的勋官头衔,上柱国是授予立有战功将士的最高级别的勋官,为视正第二品,这当然不代表赵弘礼官高资厚,朱雷先生已经揭示了高宗至玄宗时期上柱国在国家官僚系统中地位低下的情况^①。上柱国赵弘礼出现在本造像底座背面中层,厕身于无任何官衔的百姓之间,也证明他并不是一个地位很高的人。不过,赵弘礼能获如此之高阶勋官,若是因为曾经立下战功,或者身经大战,可以推定,此人必定是一尚武用狠之徒;假如此衔是由行贿得来,也可知道此公实乃奸猾狡诈之辈。《敦煌资料》所载天宝差科簿中担任里正十人里有四人是上柱国^②。这些里正往往横行乡里,我们不能确定赵弘礼便是里正,更不能说赵弘礼确曾横行乡里,但是加上其家人丁兴旺,必定在乡村中很有影响力。因此赵思礼家族是该村落的土豪。同时,我们知道,传统的天师道颇擅为人上章解灾、用符水治病,赵思礼在此地经营多年,也必定颇有影响。

有鉴于此,赵思礼之所以能有力量,一是借助国家承认的“观主”、“上柱国”头衔,在宗教和乡村中有正统化的地位;二是家族强盛,在乡村中颇具能量;三是行道多年,拥有宗教权威。借助这些能量,赵思礼便能在这个乡村道观中执行自己的意志,并顽强地生存下去。这正是该道观能保持浓厚天师道传统的奥秘所在。

五 后论

通过上面稍显冗长的考察,我们有以下浅见:

从文字和图像位置等多方面考虑,《造像》所在的乡村道观是以观主赵思礼为核心的天师道小团体的活动中心。这个小团体顽强地坚持了入道而不出家、男女教徒混杂、在教团内实行五服亲等制度这些魏晋天师道的旧传统。

① 朱雷:《敦煌两种写本〈燕子赋〉中所见唐代浮逃户处置的变化及其它》,《敦煌吐鲁番文书论丛》,甘肃人民出版社2000年版,第272—293页。

② 张泽咸:《唐五代赋役史草》,中华书局1986年版,第371页。

只看到坚持传统是不够的，这个小团体在赵思礼主事的36年究竟发生了什么变化难以详知，但是毋庸置疑，从不设尊像到设一个不常见的“常阳天尊”像，本身就是对传统天师道“静”、“治”不设尊像这一传统的放弃，尽管没有采用通常的做法设置太上老君或元始天尊。不再坚持五斗米道的“祭酒”、“治头”等道官制度，一定程度接受“三洞道士”，完全接受国家的道官设置规定，均体现出相对传统魏晋天师道组织结构而言的重大改变。

这个小团体之所以能如此顽强地保持天师道传统，与观主的地方土豪身份，国家赋予的“观主”身份、“上柱国”勋官头衔，以及自己从宗教传统与权威中获得的力量紧密相关；也与这个团体既植根于乡村社会，又善用乡村社会中的各种力量紧密相关。

这个小团体之所以不得不改变，是因为受到重重压力。第一重是观主、信徒、赞助人及潜在的信徒已经习惯见像礼拜，正如铭文所讲“圣容不作，人曷归依”。第二重是唐代的主流道教本身，在“静”、“治”中开展活动已经不是主流，和“祭酒”、“治头”等道官制度相连的观念也逐渐被晋末以降的新道教法位取代。第三重是国家和主流意识形态的压力，无论是法律规定，还是统治者的观念，都已经认为道士必须隶属于道观，而不是传统的“静”、“治”，国家对此不仅明文规定，还不时在诏敕中加以强调，士大夫对在家道士也颇为反感，后面我们将再举例。第四重是经济的影响，符合国家规定的道士可以得到国家的授田，并享有一定的经济特权^①，尽管在本《造像》中没有反映，但是从大的方面着眼，可以推测，这可能也是促使传统天师道变迁的一个原因。

另一方面，东晋以降，新道派主张的出家理论、国家的法制规定要想影响扎根乡村的天师道，也必须面对既有天师道各小团体业已拥有的各种力量，不仅要借助国家机器的强制力，也要营造相关的意识形态，并通过社会上的各种力量才能作用于一个具体的天师道团体，在这个过程中，必定有一些内容被削弱甚至消解。

这所道观并不是一个特例，而是具有一定的代表性。贞观廿二年

^① 张泽洪：《唐代道观经济》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》，1993年第4期；王永平：《论唐代的道教经济活动》，《中国经济史研究》2002年第2期。

(688) 绵州洞玄弟子辩法迁为儿敬造天尊像一龕^①；唐高宗仪凤二年(677)《大唐润州仁静观魏法师碑并序》碑阴第二截记载了崇玄观的道士，他们是“天师属蜀郡繁县都乡上移里十五代孙张文礼、男绍仙、男道彦、男道颢、男道嵩”^②，崇玄观显然是天师道家族道观；《造像》立成七八十年后的敦煌，吐蕃当局在把道士女冠编成道门部落时，面临的是“有家室或世俗亲表杂居官观的教徒”^③；唐范摅《云溪友议》卷11记载陆长源断金华观道士盛若虚云：

本是樵童牧竖，偶然戴帻依师……常住钱谷，唯贮私家。三盏香灯，不修数夕……至于婢仆，遍结亲情。良贱不分，儿女盈室……恣伊非类之徒，负我无为之教。贷其死状，尚任生全。量决二十，便勒出院。别召精洁主守，务在焚修。^④

表明有亲表在观不是四川、山西和河西才有的特例。其他史料，恕不一一列举。

与其从王朝法律和主张出家的道教理论出发，视这些情况为违反道教戒律和国家法律的现象，倒不如从道教发展史和乡村道教的生存实况出发，将之理解为这是保存了较多的魏晋天师道的传统。换句话说，这种状况的存在，是因为不属于中国本土伦理观念和道教传统的出家理论在作用于道教时遇到了重重阻力，难以完全取胜，尽管这种观念既影响了道教中一批负有革新精神的人，也影响并符合统治者的思想，还借助了国家的力量。

当然，我们不宜将这一情况无限放大。在城市中，甚至在乡村的很多地方，也一定有不少符合国家规定和道教出家理论的道观。只是这是学界熟知的事情，我们便无须赘述了。

可是，我们要说，晋唐时代，无论是国家法律和其他观念要作用于天师道，还是天师道要调适自己，天师道在转变过程中，都要不同程度地经

① 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第55—56页。

② 同上书，第67页。

③ 姜伯勤：《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社1996年版，第259页。

④ 范摅：《云溪友议》卷11，第64页，《丛书集成初编》第2833册，中华书局1985年版。

历类似山西这个小道观的过程，在不同的力量和因素的冲撞和张力中或被选择或主动调适。这些力量和因素包括：天师道的宗教传统、当时教徒的观念、教徒和领袖的力量与组合方式、周围的各种社会力量、主流道派的观念与做法、国家的法规与意识形态以及社会各界人士的看法。

因此，体现出这种种状况的《造像》，是魏晋天师道从以“静”、“治”为活动场所向以“道观”为活动空间转变过程中，对各种制约因素进行积极回应的一个化石。从这个意义上讲，《造像》是晋唐天师道变迁，乃至社会变迁的一个缩影。

天师道教徒对传统宗法礼制的坚持表明，尽管道教在发展过程中不断建构自己的理论，调适自己的行为，以凸显与一般世俗人士的差别，但是从未对传统礼制中最核心的内容——基于血缘和社会等级的身份制进行全面的抛弃，而是在承认其基本原则的基础上，进行了一些变通。这或许正是道教在唐代以来从未因文化原因被全面禁止的深层原因。

第三章

图像与形象:道教与世俗礼制的隐性对话

本章以图像与形象为研究对象,分别考察《朝元图》、《朝元仙仗图》、《三才定位图》以及世俗人士穿着道服的情况,试图探讨国家礼制对道教神仙世界的想象力以及图像神祇系统整合的影响,并观察道士服影响世俗社会时所受的世俗礼仪制约。

第一节 文献所载唐宋时代“朝元图”考略

一 引言

近代道教宫观艺术的研究,长期以来一般都把传武宗元《朝元仙仗图》^①、永乐宫三清殿《朝元图》、加拿大多伦多市的安大略皇家博物馆藏《神仙赴会图》、陕西耀县南庵《朝元图》作为一个系列看待,并进行对勘和比较研究。也有学者将这个系列追溯到文献记载的吴道子“五圣千官图”、《列圣朝元图》。学界一般都把这一系列的图像称为“朝元图”。或以为,其间有密切的继承关系;或以为通过对这个系列图像的变化进行研究,可以窥视唐宋道教宫观壁画发展变化的痕迹。

学界对“朝元图”系列图像的高度关注敦促我们放宽研究的视野,不仅关注现存的图像,也考察文献所载唐宋时代带有“朝元”字样的画作。通过对文献所载“朝元图”进行考证,当有助于重新审视存世“朝元图”在古代道教宫观壁画发展史中的地位。

二 唐代的“朝元”礼仪和“朝元图”

目前所知,唐代“朝元图”有吴道子“五圣千官图”、《列圣朝元

^① 李淞先生认为可能出自南宋翟汝文之手,参见氏著《论〈八十七神仙卷〉与〈朝元仙仗图〉之原位》,《艺术探索》2007年第3期。

图》，阎立本《西胡朝元图》、《上真列圣朝礼图》。

葛思康（Lennert Gesterkamp）先生指出：“朝元图是道教法仪特别是所谓的‘朝礼’的再现，他使道士展现出天上而非皇宫中朝礼诸位神仙的场面”，实际上体现的是一种古老的朝礼^①。这无疑是一种卓识。

我们想补充的是，“朝元”中“朝”礼的对象不限于一种神祇，譬如，在唐代，“朝元”一词一般是指朝礼道教神仙的一种礼仪，同时也被借喻为修道或成仙，白居易《寻郭道士不遇》云：

郡中乞假来相访，洞里朝元去不逢。看院只留双白鹤，入门惟见一青松。药炉有火丹应伏，云碓无人水自舂（原注：庐山中云母多，故以水碓捣炼，俗呼为云碓）。欲问参同契中事，更期何日得从容。^②

吕岩《别诗》二首云：

无心独坐转黄庭，不逐时流入利名。救老只存真一气，修生长遣百神灵。朝朝炼液归琼壑，夜夜朝元养玉英。莫笑老人贫里乐，十年功满上三清。^③

同样，“朝元”所朝的对象也不局限于元始天尊或者太上老君，朝礼者也不局限于道士，还包括道教神仙朝礼更高级的神祇，以及一般世俗人士朝礼道教神祇。因此“朝元”和道教中的“朝礼”、“朝会”其实可以通用。

因此，在道教理论中，“朝元”场景若形诸图像，不必拥有固定的神灵系统，也不必有固定的构图模式，甚至不必一定非要在道教宫观中才可以使用。有证据表明，唐代的“朝元图”绘制状况也确实如此。

唐代“朝元图”最为学界熟知的是吴道子的“五圣千官图”和《列圣朝元图》。前者是北邙山老君庙的壁画，见于杜甫《冬月洛城北谒玄元

① 葛思康：《〈朝元图〉和道教法仪》，西安美术学院科研处编印：《向老子致敬——中国首届道教美术史国际研讨会学术论文摘要》（非正式出版物），2007年5月，第15页。

② 《全唐诗》卷440，中华书局1979年版，第4899页。

③ 《全唐诗》卷858，第9700页。本诗未必为吕岩所做，但是可以反映唐宋时代的一些观念。

皇帝庙》诗，诗云“五圣联龙袞，千官列雁行”^①。故后人称为“五圣千官图”。后者见于《宣和画谱》卷2，北宋宣和时藏于御府。

学界一般将“五圣千官图”归入“朝元图”系列，这是有道理的，但是诚如王逊先生所指出的，认为后来的“朝元图”和它有继承关系是不恰当的^②。

笔者认为将“五圣千官图”和《宣和画谱》卷2所载《列圣朝元图》合二为一讨论，甚至认为二者内容画法相同也是不恰当的。原因有二：

第一，“五圣千官图”中的主角是唐代高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五位皇帝，而《列圣朝元图》则未必。

第二，根据后人对吴道子此二图的描述不尽相同，杜甫前揭诗对“五圣千官图”还有进一步描述，云“冕旒俱秀发，旌旗尽飞扬”，明显是“千官”和仪仗，仪仗中“旌旗”招展。而宋代李复曾经亲眼见过吴道子的“朝元图”，所撰《濡水集》卷7《题张元礼所藏杨契丹吴道玄画》云：

吴道玄画，予观之多矣，其高下左右正背皆不差分毫，非唯用意逐时不同，而笔法亦异，初学书于张长史、贺知章，不成，遂工画，笔法始类薛稷，后自成一家。开元中将军裴旻善舞剑，道玄观之，挥毫大进，用笔措意，因是日新。此画乃“朝元图”草本尔，昔年于长安陈汉卿比部家亦见有吴生亲画朝元本，绢甚破碎，首尾不完，物象亦未备具，人物楼殿，云气草木，与此图有不同处，而命意笔法亦多相似，其神异妙绝如此，非道玄安能为之？！李某履中题。^③

这说明，吴道子在唐代创作了不止一幅“朝元图”，李复所见的两种吴道子《朝元图》内容不尽相同，李复此处描述的朝元图是绢本，中有“人物楼殿，云气草木”，而迄今为止，尚无资料证明，也无迹象显示“五圣千官图”中有“楼殿”、“草木”。这足证吴道子在唐代创作《朝元图》并未遵循一个固定不变的程式。

① 《全唐诗》卷224，第2387页。

② 王逊：《永乐宫三清殿壁画题材试探》，《文物》1963年第8期。

③ 《景印文渊阁四库全书》第1121册，第74页。

有鉴于此，北邙山老君庙的“五圣千官图”与《列圣朝元图》未必相同，甚至根本不同。两者不宜合二为一讨论。

不仅吴道子绘制的朝元图没有固定不变的程式，唐代另一位大画家阎立本也绘有带有“朝元”色彩的名画，《馆阁续录》卷3载有所作《西胡朝元图》、《上真列圣朝礼图》^①。由于文献记载太过简略，很难确定画中的内容，但是根据当时的其他材料，仍然可以推知一二。

正如学界所熟知的，东晋王浮所撰《老子化胡经》曾经是早期佛道论争的一个焦点性文献，该经指出老子西去，出关之后，根据胡人的习俗，创制了佛教来教化胡人，佛教不过是老子为了教化文明程度很低的胡人而创立的宗教。在唐代，因皇室追认老子为其先祖之故，对道教也特别尊崇，于是象征老子可以教化荒远的《老子化胡经》，及根据《老子化胡经》绘制的图像作品曾经非常流行，《册府元龟》卷51云：

（中宗神龙元年）九月制曰：如闻天下诸观皆画化胡之变，诸寺亦画老君之形，一种尊容，两俱不可。限制到后十日并除却，若有故留者，即科违勅罪。其《化胡经》先有明敕禁断，如闻在外仍颇流行，自今诸部化胡经事及余说化胡事处并宜除削。^②

可见化胡经变曾经是道观中普遍绘制的题材，中宗时武则天有意抬高佛教的地位，这道制文就是她贬抑道教，抬高佛教的措施之一。通过这些内容，可以推定，阎立本所作《西胡朝元图》当即描绘西域的胡人尊崇、朝礼老子的情景。

《上真列圣朝礼图》没有“朝元”二字，可是“朝元”本意就是一种朝见礼仪，所以也可归入“朝元”一类。对此图我们完全没有找到材料可以推测其中的内容，但是，可以肯定的是其中的“上真列圣”绝非唐代的皇帝，更非西域的胡人，而是道教的神真。考虑到“朝元”和“朝礼”几乎可以通用，那么阎立本的《上真列圣朝礼图》和吴道子的《列圣朝元图》从名字上面看实在是非常接近，不免让我们怀疑两者所画内容相同或相类，最低程度上可以认为，不宜认定《列圣朝元图》与

① 《景印文渊阁四库全书》第595册，第475页。

② 《册府元龟》卷51，中华书局1960年版，第575页。

“五帝千官图”相同。

总之，在唐代，“朝元图”有一个共同点，即描绘一种朝礼场面，但是并不具有统一的内容和程式，同时，很明显“朝元图”也不一定非要画在道观殿堂两壁，在唐代，“朝元图”已经开始以卷轴等形式广泛流传，当然，限于文献缺略，我们还很难知道，当时这些不在道观中的“朝元图”对拥有者来讲是纯粹为了收藏赏玩？是用来供养？抑或是壁画的副本小样？也就是说现在很难判定“朝元图”对拥有者具有何种意义，它具有何种功能。

唐代“朝元图”的情况已如上述，下面我们将对宋代的情况进行力所能及的探讨。

三 宋代的“朝元图”

宋代题名带有“朝元”字样的绘作不在少数。除著名的传武宗元《朝元仙仗图》之外，《宋朝名画评》卷1载与武宗元齐名的王拙在玉清昭应宫绘有《众天女朝元图》^①，《宣和画谱》卷4载五代宋初王齐翰有《长生朝元图》^②，清王毓贤《绘事备考》卷5下载童仁益有《群真朝元图》，同书卷6载李焕有《群真朝元图》二^③，陈师道《后山谈丛》卷6记载张氏绘有《朝元图》，翟汝文《忠惠集》“附录”载翟汝文绘有《九天朝元图》^④。

这些“朝元图”中，传武宗元《朝元仙仗图》今存，其中主神是东华天帝君、南极天帝君，其他几种“朝元图”则和它的内容未必相同，甚至直接可以判定并不相同。

《长生朝元图》不易判定其中的内容，也就不能确定其中的内容和《朝元仙仗图》相同。

《群真朝元图》并未突出其中主神，当是当时道教主要的神真，如所周知，宋代道教神灵系统庞大，题名“群真”，最低限度可以判定，未必与《朝元仙仗图》中的神灵一致。

① 《景印文渊阁四库全书》第812册，第460页。

② 《景印文渊阁四库全书》第813册，第90页。

③ 《景印文渊阁四库全书》第826册，第226、276页。

④ 翟汝文：《忠惠集》附录，《景印文渊阁四库全书》第1129册，第317页。

陈师道《后山谈丛》卷6载张氏绘作《朝元图》云：

北里张生，家世奉道，自谓当为左玄真人，遂以为称。为《朝元图》，绘其像于位。后梦为城隍神所逮，诘而杖之，既觉，臀流血如当杖云。^①

可见张生所绘《朝元图》中有“左玄真人”，“左玄真人”出自六朝灵宝经《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》，乃元始天尊的弟子，是灵宝派经典传授中的重要神灵，和左玄真人相对，还有右玄真人，唐代道观和道教造像中，以元始天尊为主尊，左玄真人、右玄真人肋侍的情况很常见^②，张生所绘《朝元图》无论是一幅，还是两幅，既有左玄真人，必有右玄真人。徐邦达先生指出《朝元仙仗图》原是二幅，现存只是一幅，如果其中有左玄真人和右玄真人，必然分在两幅，则现存《朝元仙仗图》应当有其一，然而现存图像没有，所以可以推定，传武宗元《朝元仙仗图》中并无左玄真人。所以张生所绘《朝元图》和《朝元仙仗图》并不相同。

翟汝文《九天朝元图》，在道教中，九天是指郁单无量天、上上禅善无量寿天、梵监须延天、寂然兜术天、波罗尼密不骄乐天、洞元化应声天、灵化梵辅天、高虚清明天、无想无结无爱天，和《朝元仙仗图》“四方天帝君”不同。

不仅这些图像和《朝元仙仗图》不同，而且没有证据表明这些“朝元图”相互之间有沿袭。

宋代除了直接带有“朝元”字样的绘作之外，还有不少带有“朝礼”、“朝会”的道教艺术品。例如宋李荐撰《德隅斋画品》载石恪绘有《玉皇朝会图》^③，黄休复《益州名画录》卷上载张素卿有《五岳朝真图》，《宋史》卷205载张无梦有《仙班朝会图》五卷，《宋史》卷283《王钦若传》载王钦若撰有《列宿万灵朝真图》。从名称即可看出与《朝元仙仗图》并不相同，相互之间也颇有差异。

从这些情况，似可判定，宋代“朝元图”也像唐代一样，并不具有

① 陈师道：《后山谈丛》，中华书局2007年版，第78页。

② 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局2002年版，第676—677页。

③ 《景印文渊阁四库全书》第821册，第941页。

统一的内容和程式,也不一定非要画在道观殿堂两壁。

四 结论

通过以上考察,可以得到以下四点认识:

第一,唐宋时代带有“朝元”字样的绘画,并不具有统一的内容和程式,不排除其中一些绘画是某些道观壁画的副本小样,但是并非一定是副本小样。

第二,如果文献所载唐宋时代带有“朝元”字样的画作是唐宋殿堂壁画的副本或变形,则内容各异的特定的“朝元图”可能代表的是不同殿堂的壁画。

第三,鉴于《朝元仙仗图》只是唐宋时代众多带有“朝元”字样的图画中的一种,不能代表所有的“朝元图”,并不是道观殿堂中和道教艺术中普遍被遵循的画样,所以不宜将之与永乐宫《朝元图》等后世“朝元图”进行直接印证,甚至通过比较它们的异同来推定唐、宋、元道观壁画的变迁;而应在综合考虑特定道派、地域、殿堂等多方因素之后,再进行比较研究。

第四,“朝元图”、“朝会图”是对中国传统国家的朝礼的一种变形,当然,在具体的宗教情境下,变出了许多不同的宇宙神仙图景,对国家朝会礼仪的认识,是道教展开自己的神仙想象世界的基本模式。

第二节 传武宗元《朝元仙仗图》主神组合考释

——兼论其与唐宋道观殿堂壁画的关联

一 引言

唐宋道观壁画在中国宗教艺术发展史上占有重要地位,是当时艺术、道教、社会、国家之间互动的结晶,富有研究价值。可惜存世图像有限,很多探讨不得不因而搁笔。

20世纪50年代,徐邦达先生揭示出传为北宋著名画家武宗元所作的《朝元仙仗图》(下简称《仙仗图》)是宋代道观壁画的副本小样,据画中帝王装扮的两位神祇榜题是“东华天帝君”、“南极天帝君”,及道教所云“上清天是灵宝君所治,又有东华、南极、西灵、北真等四位真君”,指出现存画卷只有“东华、南极”二帝,或许原来东、西、南、北四帝

君是分开画在两堵墙壁上，所以“副本小样”，也就画成二卷，“那么现在是整整的缺了一卷”^①。这为探讨唐宋道观壁画开发出了弥足珍贵的材料。之后，王逊先生在研究永乐宫壁画时也认为本图是以四方天帝君为中心，但是“却不能认为和北邙山老君庙《五圣图》有直接的粉本关系”，“也不是以华清宫朝元阁壁画为粉本”，这是因为，唐代的五圣指的是唐代的五位皇帝，朝元阁东华、南极、西灵、北真四天神王的塑像是戎装^②。之后，《仙仗图》便成为了探讨唐宋道观壁画艺术的坐标之一，甚至被模拟为唐宋道观壁画的代表。

然而，两位先生的论断似乎并未在学界取得共识，至今坊间乃至学术论著中仍有人认为此图是以五方帝君为主神，源于北邙山老君庙壁画。

在前贤研究的启发下，笔者拟在梳理相关晋唐道教经典及世俗文献的基础上，缕析本图所载主神组合的形成过程，考察时人对这一组合的认同情况，推定其与特定道观殿堂的依从关系，借此重新审视它在唐宋道教艺术发展史上的位置，凸现唐宋道观壁画传承与变迁的一个侧面，以期为唐宋道观艺术的探讨抛砖引玉。

二 画中主神不宜称“五帝”

《仙仗图》绢本墨笔，黄苗子先生《武宗元和〈朝元仙仗图〉》曾对其流传和艺术特点进行过精彩的分析^③，现由美国私人收藏，图中描绘有八十七位神仙赴会行进的场景。其中有两位帝王装扮的神祇，榜题是“东华天帝君”、“南极天帝君”，另有一位并非帝王装扮的神祇，榜题“扶桑大帝”，很多学者认为这就是本画的主神。

其实，《仙仗图》主神是五帝的说法可追溯到本画的三个题跋。题跋在诸神前进方向的前端，从右至左共三段，现按照时间顺序稍作介绍。

第二段题跋时间在1172年，年代最早，文曰：“右吴道子画《五帝朝元图》，参政翟公所藏也。后以归余，不改□（笔者按：似为“装”）标，犹□（此字待考）物之质者焉。乾道八年六月望歧阳张子□（笔者

① 徐邦达：《从壁画副本小样说到两卷宋画——朝元仙仗图》，《文物参考资料》1956年第2期。

② 王逊：《永乐宫三清殿壁画题材试探》，《文物》1963年第8期。

③ 黄苗子：《艺林一枝（古美术文编）》，三联书店2003年版，第233—245页。



图 3—1 朝元仙仗图局部

按：似为“项”）书”。

第三段题跋在 1304 年，文云：“余尝见山谷跋武虞部《五如来像》云‘虞部笔力遒古，可追吴生，便觉石恪辈相去远甚，不足可观’。此图是虞部真迹，宣和谱中所载《朝元仙仗》是也，与余所见《五如来像》用笔正同，故不敢以为吴笔，然实数百年间宝绘也。虞部名宗元，字揔之。大德甲辰八月望日吴兴赵孟頫跋。”

第一个题跋也是在 1304 年，文曰：“《五帝朝元图》□藏宣和秘府。南□□（笔者按：似当为‘渡后’）□（笔者按：似为大）家之物□（笔者按：似为‘散’）落人间者□（笔者按：似为‘莫’）可胜□（笔者按：似为‘数’）。大德丁酉秋□从张氏□（笔者按：似当为‘以’）二百金购归。子昂学士定为武宗元手迹，观其运笔□□风□□仙像□□□精神，无论为吴为武，终是稀世奇珍、艺苑□□也。大德甲辰□□节□□□□敬题。”（笔者按：□处文字有待方家进一步辨识）（见图 3—1）^①

由此，则早在乾道八年（1172）已有一张氏认为此图是吴道子的《五帝朝元图》。黄苗子先生前揭文已经指出“翟公”乃翟汝文。《宋史》卷 372《翟汝文传》称其在神宗朝与苏轼、黄庭坚等著名文人画家交往，

① 本画题跋均见图版，图版引自 Stephen Little with Shatzman Eichman, *Taoism and the Arts of China*, p. 241, the Art Institute of Chicago in Association with University of California Press. 2000.

“风度翹楚，好古博雅，精于篆籀”^①。翟汝文还对道教颇有研究，撰有《黄箓盟真玉检序》一文，对道教神灵也很熟悉，尤其重要的是，他本人既是金石书画收藏家，又是书画家，还亲自创作道教画，《孙繁重刊翟氏公巽埋铭》云汝文“藏金石刻千卷，心画妙天下，用笔窥六朝书法之秘，尽沉着痛快遒丽劲逸之美……蓄六朝至唐名画甚富，洞晓画法，自画《三境高真图》、《十极列圣图》、《九天朝元图》、《四圣降魔图》凡六十轴，《三天云格图》、《九天乘龙图》、《七佛图》、《净土弥陀观音势至像》、着色《楚山春晓图》，又妙于刻塑，授法工师，刻三清、玉帝、真武像于会稽之告成观”，卒于绍兴辛酉（1141）年^②。张氏题跋作于乾道八年（1172），翟汝文已经逝世二十九年，很难判断画名是翟汝文所定，还是张氏自己所定，抑或是翟氏子孙卖出之际为求高价而故意说是吴道子的《五帝朝元图》。若真是翟汝文定的名称，则很难说本画就是武宗元的《朝元仙仗图》，当然也不能完全认定就是吴道子的《五帝朝元图》。

目前所知，最早将此画鉴定为武宗元《朝元仙仗图》的就是赵孟頫此跋。元汤垕撰《画鉴》云“宗元《朝元仙仗图》昔藏张君锡家，今归杭人崔氏，尽一匹绢作五帝朝元人物仙仗，背项相倚，大抵如写草书，然亦奇物也”^③。张君锡亦精书画鉴赏，与赵孟頫友善^④，故赵孟頫很可能是在张君锡处见到此画并鉴定为武宗元所绘。

不过，即使赵孟頫鉴定之后，本画另一个大德甲辰时的题跋中有“子昂学士定为武宗元手迹……无论为吴为武”之语，则持存疑态度。

尽管现代学者已经不再认同本画是吴道子《五帝朝元图》的说法，但是不少人却认为本画主神是“五帝”或五方天帝君，一方面这可能是受张氏题跋的影响；另一方面，画中除“东华天帝君”、“南极天帝君”榜题之外，还有一位神祇榜题是“扶桑大帝”，都含有“帝”字。假如佚失的那一幅中有“西灵、北真”，加在一起刚好是五位带“帝”的神祇，不正好是五“帝”吗？

① 《宋史》，中华书局1977年版，第11545页。

② 参见翟汝文《忠惠集》卷8及附录，《景印文渊阁四库全书》第1129册，第275—276、314—315、317页。

③ 《景印文渊阁四库全书》第814册，第430页。

④ 赵孟頫在《任叔寔墓志铭》中称张君锡为故人，且有交往记载，见《松雪斋集》卷8，《景印文渊阁四库全书》第1196册，第711页。

问题的关键在于,是否有五位“帝”便可称为“五帝”呢?我们有必要对当时世俗和宗教文献中的相关记载进行考察。

在中国古代社会,“五帝”是专有名词,具有明确的含义。“五帝”的观念和传说,与“五行”、“五方”、“五色”相联系,在中国上古时代具有非常重要的意义,说它是汉魏史家认识上古历史演进的一条轴心亦不为过^①。唐宋时代关于五帝的所指不出隋萧吉《五行大义》卷5论述范围,该书称“遂古以来,所论五帝,凡有三种”,但是无论哪一种,都不包括东华天帝君、南极天帝君、扶桑大帝^②。因此,《仙仗图》中主神为“五帝”的说法,在古代世俗文献和观念中没有依据。

世俗文献中关于五帝的说法对道教中的“五帝”说产生了深远影响。六朝时代的各派经典中也有不少关于五帝的记载,保存了较多后汉三国时代“三张”天师道古科的《赤松子章历》卷3中明确指出五帝就是东方青帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝、中央黄帝^③;六朝天师道经典《女青鬼律》卷1,《正一法文经章官品》“县官口舌”^④对于五方帝也有相同记载。而《太上妙始经》则云“立三皇五帝,胤胄百姓,更相产孺”^⑤,直接沿用了世俗社会的说法。唐宋时代天师道经典基本沿用了这些说法。

东晋上清派经典《洞真太上八素真经服食日月皇华诀》有云“扶桑太帝当以经传太极四真人,谪于西龟王母,王母告太帝曰……元始所以置四司五帝之宫,部于神兵者,正以欲检于漏泄,罚于风刀也”^⑥,说明五帝中没有扶桑大帝。六朝《上清金真玉光八景飞经》经云中有青帝招灵致真摄魔之符、赤帝招灵致真摄魔之符、白帝招灵致真摄魔之符、黑帝招灵致真摄魔之符、黄帝招灵致真摄魔之符^⑦,说明五帝就是青帝、赤帝、白帝、黑帝、黄帝。其他上清经典也有记载,不待赘述。唐宋时代上清经

① 顾颉刚著有《五德终始说下的政治和历史》,钱穆著有《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》,对“五行”、“五帝”有重要的研究和争论,当时不少学者都对此发表了自己的看法,参见顾颉刚编著《古史辨(五)》,上海古籍出版社1982年版。

② 参见萧吉著,钱杭点校《五行大义》,上海书店2001年版,第124—125页。

③ 《道藏》第11册,第195页。

④ 《道藏》第28册,第537页。

⑤ 《道藏》第11册,第432页。

⑥ 《道藏》第33册,第477页。

⑦ 《道藏》第34册,第58—59页。

关于五帝的说法则大致沿袭六朝。

检六朝唐宋时代的灵宝派经典、三皇经以及其他道教经典，亦未见有“五帝”包含《仙仗图》中神仙的记载。

虽然五帝在道教经典中的地位、职司或有不同，与世俗社会颇有差异，但是都不包括扶桑大帝、东华帝君以及南极天帝君。

因此，《仙仗图》中的主神不宜称为“五帝”或“五方帝”。

这一争议也提示我们关注徐邦达先生所云“东华、南极、北真、西灵”组合，即道经中所称的“四天帝王（君）”，在道教中的确切文献依据及其形成过程。

三 “四天帝王（君）”与晋唐道教神祇的整合

《仙仗图》创作的具体年份不详，但应与同时代道教的教义紧密相关。宋真宗时曾大规模重修《道藏》，张君房是其中非常重要的参与者，在编撰《道藏》过程中，他“精究三乘，详观四辅”，之后“采摭机要，属类于文”^①，是为《云笈七签》。其中的相关论述，可以代表唐五代宋初道教教义的基本情况，也可以作为此图绘作的大致宗教教义背景。该书卷21“三界宝篆”有云：

《诸天灵书经》曰“飞步入北清”者，是三界之上，四天帝王北真天也。言此四帝上为三清玉京之巔，应化接引，中为三界四八，御运五气，帝主下降，无象通生，……故《放品经》云，四天王天，在玉清之上，九天之巔，恒以八节之日，命三界四帝周行天下，开度道学建斋之人也。先师疏云“北清天者，北斗是也”……《灵书正经本大（笔者按：当为文）经》云，天尊言此四章，并是四天帝王度命妙品，四方正土偏（笔者按：当为遍）得法音，其东方品章经云，九气青天东华官中青童大君，封以青玉宝函之中，印以元始九气之章；其南方品章经云，南方三气丹天朱陵上官，南极上元君封以赤玉宝函之中，印以太丹三气之章；其西方品章经云，西方七气素天西华官中，西王母封以白玉宝函之中，中（笔者按：当为印）以太素七气之章；其北方品章经云，北方五气玄天元始北上官中，玉晨大君

^① 《道藏》第22册，第1页。

封以玄玉宝函之中，印以太玄五气之章。即明东方而称东华，南方而称南极，西方而称西灵，北方而称北真。^①

可见，此经所谓“东华、南极、西灵、北真”指的是四天王天，其帝“上为三清玉京之巅，应化接引，中为三界四八，御运五气”，分别是“青童大君”、“南极上元君”、“西王母”、“玉晨大君”，也可称为“东华天帝君”、“南极天帝君”等。北宋李公麟《三清图》中也有“东华、南极、西灵、北真”^②，可为旁证。

《仙仗图》中“扶桑大帝”虽然榜题为大帝，但是无论是装束、大小，还是姿势、随从，显然都和东华天帝君、南极天帝君并非一个等级。

由此，可以证明《仙仗图》的主神组合当即“东华、南极、西灵、北真”四天帝君。

然而，有趣的是，《云笈七签》所引《诸天灵书经》、《灵书》即《太上诸天灵书度命妙经》，是晋末六朝灵宝派经典^③；所引《放品经》即《上清外国放品青童内文》^④，系晋末六朝上清派经典，两部经典均未见“东华、南极、西灵、北真”这种组合。那么，“四天帝王”这一组合是不是张君房的创造呢？

作为单个神仙，青童大君、南极上元君、西王母、玉晨大君、扶桑大帝都是六朝上清经中重要的神祇，在上清派经教体系中占有重要地位。他们既是上清经传授谱系中的重要一环，是经书的接受者和传授者，也是经书的守护者和学仙簿录及玄名的保存者和管理者。例如《洞真上清青要紫书金根众经》云：

上相青童君治在方诸青宫之内……众真、侍女三千人侍卫左右……宫内北殿上有金格，格上有玉格，格上有学仙簿录及玄名年深深浅，金简玉札，有十万篇，领仙玉郎典之，有知者白日升天。^⑤

① 《道藏》第22册，第159页。

② 张丑：《清河书画舫》卷8上，《景印文渊阁四库全书》第817册，第312页。

③ 《云笈七签》中引用文字全部可以在其中找到，参见《道藏》第1册，第804—805页。

④ 《云笈七签》之文是对该经相关部分的概括，参见《道藏》第34册，第18—21页。

⑤ 《道藏》第33册，第434页。

不过，迄今为止尚未发现上清派经典把“东华、南极、西灵、北真”作为一个固定不变的组合。不仅前引《洞真上清青要紫书金根众经》如此，《洞真上清开天三图七星移度经》^①、《洞真上清神州七转七变舞天经》^②、《太上玉佩金珙太极金书上经》^③、《太上玉宸忧乐章》^④等经虽然都讲到这几个神仙与经书传授、下界修道者之间的关系，甚至详述他们的治所乃至职掌，但是都没突出这一组合。

目前所知，“东华、南极、西灵、北真”组合较早出现在晋末六朝的古灵宝经中，前揭张君房《云笈七签》所引《太上诸天灵书度命妙经》虽然已经把青童大君、南极上元君、西王母、玉晨大君并列，但是仍然不是一目了然，最清楚的记载是《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》，该经云：

三洞大法师小兆臣某上启，虚无自然元始天尊、无极大道太上道君、太上老君、高上玉皇、已得道大圣众、至真诸君丈人、三十二天帝、玉虚上帝、玉帝大帝、东华、南极、西灵、北真、玄都玉京金阙七宝玄台、紫微上官、灵宝至真、明皇道君，臣宿命因缘生值法门，玄真启拔，得入信根，先师盟受三宝神经……^⑤

这条材料极其重要，其中已经列出了元始天尊、太上道君、太上老君，即“三清”，把“东华、南极、西灵、北真”连书，安置在三清玉皇等三清境最高神之下，并运用到修道、“拔度死魂罪对”的仪式中。

灵宝经对上清神祇的这一整合对后世影响极大。北周武帝时期编撰的重要道书《无上秘要》不仅引用了《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》这种做法，而且把这种组合引入了道教的经书传授仪式中。

《无上秘要》卷35是“授度斋辞宿启仪品”，声明“十戒”（即十戒持身之品或称《十戒经》）、“五千文”（即《道德经》）、“三皇”（即

① 《道藏》第33册，第448—449页。另参见《洞真上清青要紫书金根众经》，《道藏》第33册，第437页。

② 《道藏》第33册，第552页。

③ 《道藏》第1册，第896—897页。

④ 《道藏》第34册，第778—779页。

⑤ 同上书，第388页。

《三皇经》)、“真文”(即《灵宝经》)、“上清”(即《上清经》)通用,其仪式程序中,“师东面长跪启请仙官”部分就引用了前引《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》中的内容^①。《无上秘要》卷37“授道德五千文仪品”、卷38“授洞神三皇仪品”^②的“还仙官”,其引用也同卷35的情况类似,卷39“授洞玄真文仪品”则引用的是《自然经诀》^③，“仙官”和《明真科》相同,《自然经诀》也是灵宝经,在敦煌本《灵宝经目》中称为《太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀》^④。

这说明北周武帝主持编撰的《无上秘要》试图整合各派的经典传授仪式,并用经过灵宝派经典《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》整合过的,包括上清派神祇在内的神祇来规整各派的仙官系统。其中就包括了被灵宝经整合过,而在上清经中还没有形成组合的“四天帝王”。

敦煌遗书中的道经传授盟文证明《无上秘要》的经戒传授仪轨直接影响了唐代的相关经戒传授。目前所知,敦煌道经中传授道德经的盟文有S. 6453、P. 2347、P. 2350、P. 2417、P. 2735五件,其中完整的盟文内容除时间、地点、师徒姓名和《无上秘要》卷37所载道德经传授盟文^⑤不同外,其他内容几乎完全相同,据此可以推断,唐代敦煌《道德经》传授仪式沿袭了北周《无上秘要》的传统。尤其重要的是P. 2347号敦煌写本,在《道德经》的传授盟文之后紧接着《十戒经》及其传授盟文,两种盟文所载受经时间、地点完全相同。这证明:在唐代,道德五千文和《十戒经》的传授仪式基本相同,而且仪式沿袭的均是北周《无上秘要》的传统。而《十戒经》、《道德经》在唐代都是清信弟子这一非常低阶位的信道者所受之经,可以说,在唐代,只要遵循正规的受经仪式,一入道便要接受“东华、南极、西灵、北真”这个神祇组合。

晚唐五代道教宗师杜光庭《道门科范大全集》对宋代有重大影响,其书卷4的神灵排序明显可以看出灵宝经《明真科》、《无上秘要》以降

① 《道藏》第25册,第123页。

② 同上书,第125—127页。

③ 同上书,第131页。

④ 业师王承文先生对此经有深入研究,参见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局2002年版,第31—86、138—154页。

⑤ 《道藏》第25册,第124页。

的影响^①，这可以作为唐五代“四天帝王”组合深入人心的又一有力证据。当然，不排除由于道派、地域原因，个别道士并不认同这一组合。

“东华、南极、西灵、北真”从道教经典反映到图像上，一个重要的载体是特定的道教殿堂。下面我们就尝试将之放在唐宋道观壁画发展的背景中进行力所能及的探讨。

四 《仙仗图》式壁画所处道观殿堂蠡测

诚如徐邦达先生前揭文所言，本图应是壁画副本小样。如所周知，一所道观经常有多个殿堂，而且各地道观的设置在唐宋时期又有自己本派、本地甚至本观的特色。《仙仗图》式壁画应该是在什么样的殿堂中呢？我们认为可以从两条线索进行考察。一条线索是，直接寻找“东华、南极、西灵、北真”造像或图像的文献记载，看他们处在什么样的位置；另一条线索是依据道教经典，“四天帝王”朝拜的肯定是仙阶位于其上的神仙。那么，在唐代，位于其上的神仙经常居于什么殿堂？在北宋，高于他们的神仙一般又居于什么殿堂？

我们首先来看第一条线索。晚唐五代蜀中道教宗师杜光庭云，成都乾元观“三门之下旧有东华、南极、西灵、北真四天神王，依华清宫朝元阁样塑于外门之下，并金甲天衣”^②。后来有人据此认为华清宫朝元阁的“东华、南极、西灵、北真”像是戎装像，而我们则认为不然。

“西灵”指的是西王母，在唐代，西王母不可能是戎装。东华天帝君（即青童大君或称上相青童）、南极天帝君（即南极上元君）在道教经典中也都不是武神，也没有可能着“金甲天衣”。可以肯定，成都乾元观的“东华、南极、西灵、北真四天神王”绝非“东华天帝君”、“南极天帝君”等四天帝王。

如所周知，在道教经典中，“神王”如同佛教中的护法天王，是武神。现存《仙仗图》中也有“飞天神王”，便是戎装像。成都乾元观的“东华、南极、西灵、北真四天神王”当是“东华、南极、西灵、北真”四天中的“神王”，而非帝王。

① 《道藏》第31册，第766页。

② 杜光庭：《道教灵验记》卷9，《道藏》第10册，第832页。

华清宫朝元阁在老君殿之北^①，时人孙翊仁作有《朝元阁赋》，对取名“朝元阁”解释到“神之本也，以朝为大；乾之德也，以元为高，合二美以制阁，俾万人兮不劳。”^② 天宝七年（748），玄元皇帝见于朝元阁，乃改朝元阁为降圣阁^③。唐人储光羲《述降圣观》云“一山尽天苑，一峰开道宫。道花飞羽卫，天鸟游云空。玉殿俯玄水，春旗摇素风。夹门小松栢，覆井新梧桐。自昔大仙下，乃知元化功。神皇作桂馆，此意与天通”^④，则朝元阁壁画中有“羽卫”。以此推断，朝元阁壁画上有主神，有仪卫，其中亦应有护法“神王”。

由此，笔者认为：朝元阁中既然有四天中的神王，那么壁画中的主神当即东华天帝君、南极天帝君等“四天帝王”；成都乾元观三门之下既有“四天神王”，观中亦当有供奉东华天帝君、南极天帝君等“四天帝王”的殿堂。

至此，我们虽然能够判定在唐代某些道观中有“四天帝王（君）”画像或塑像，但是仍然无法知道“四天帝王”居于道观中的哪个殿堂。让我们再来看看第二条线索。

在道教经典中，据前揭史料，“四天帝王”地位低于元始天尊、太上老君、太上大道君、高上玉皇、已得道大圣众、至真诸君丈人、三十二天帝、玉虚上帝、玉帝大帝。而一般来讲，在唐代道观中，主神往往是元始天尊、太上老君或太上大道君，一所道观的主殿中大都只供奉其中之一。

以唐朝皇室尊老子为始祖之故，供奉太上老君为最高神的道观是主流。研究唐代道教美术的学者提及最多的是洛阳北邙山老君庙，因为其壁画由吴道子绘，杜甫诗句云其壁画“五圣连龙袞，千官列雁行”^⑤，王逊先生前揭文已经指出“五圣”指的是唐代的五位皇帝。雷闻先生对唐代道观的皇帝画像有全面研究^⑥，我们从雷先生所揭示的材料又可以看出，道观中唐代皇帝画像或造像又多在老君身旁，即一般在供奉太上老君的殿

① 宋敏求：《长安志》卷15，《景印文渊阁四库全书》第587册，第185页。

② 李昉等：《文苑英华》卷52，中华书局1982年版，第234页。

③ 参见王溥《唐会要》卷30，中华书局1998年版，第559页。

④ 《全唐诗》卷136，中华书局1979年版，第1378—1379页。

⑤ 《全唐诗》卷224，第2387页。

⑥ 雷闻：《论唐代皇帝的图像与祭祀》，荣新江主编：《唐研究》第九卷，北京大学出版社2003年版，第261—282页。

堂，在当时影响甚大的大型宫观中供奉太上老君的殿堂也往往是皇帝列侍，乃至从臣图壁，而据清人刘于义监修的《陕西通志》卷28引明人都穆《游骊山记》，都穆亲眼看到“（骊）山之半平坡，朝元阁旧建于此，又上二里为老君殿，旧云老君见于朝元阁南，玄宗于其处立降圣观，琢白玉石为像，今尚存，殿壁绘唐从臣之像，殆当时人手笔”^①。可为我们的推断添一新证。

虽然不能由此得出唐代道观中供奉太上老君的殿堂中都是皇帝塑像列侍、从臣图壁或者皇帝和从臣图壁的结论。但是我们有理由相信在唐代，特别是玄宗以后，道观中设置供奉太上老君的殿堂是主流，而这些老君殿里又以皇帝塑像列侍、从臣图壁或皇帝从臣都图画于壁上为大宗。所以，“四天帝王”在道观中，不太可能图于供奉太上老君的殿堂之壁。

鉴于我们对唐代道观中供奉元始天尊、太上老君的殿堂壁画了解甚少，直接推论其中是否有“四天帝王”未免武断。我们可以从宋代壁画或绘画中找到一些线索。据文献记载，宋代大画家李公麟曾绘《三清图》，其中的“东华、南极、西灵、北真”被安置在上清境^②。据此可以推断，“四天帝王”在唐代最有可能出现在供有三清的殿堂或上清天神灵的殿堂，鉴于唐代道观中仅以上清天尊神为主神的殿堂非常罕见，笔者倾向认为，东华天帝君、南极天帝君等四天帝王组合更可能在三清殿中。而在宋代，由于道观中设置三清殿是主流，这一组合一般应在三清殿中。下面我们就来看看唐宋道观的三清殿设置。

目前所知较早设置三清殿的道观是唐太宗贞观年间创立的乌石观，观中三清殿位于许旌阳宝殿之后，高四丈（高于许旌阳宝殿），广六丈、深四丈（同许旌阳宝殿）^③。可以看出，三清殿供奉的神仙是道观中的最高神，但是难以确定里面主神供奉的究竟是三清境的天宝君、灵宝君、神宝君抑或元始天尊、太上大道君、太上老君，也就不能肯定有无四天帝王（君）。尽管贞观年间已经有道观设置三清殿，然而当时大部分道观并没有三清殿，从目前掌握的资料来看，唐玄宗时代开始，三清殿渐渐多了起

① 《景印文渊阁四库全书》第552册，第467页。

② 张丑：《清河书画舫》卷8上，《景印文渊阁四库全书》第817册，第312页。

③ 陈宗裕：《敕建乌石观碑记》，《全唐文》卷162，中华书局1983年版，第1661页。

来,《五代会要》卷18云长安西内凌烟阁侧有三清殿^①,宋敏求《长安志》卷6云东内大明宫内有三清殿^②,《册府元龟》卷54记载天宝七年(748)玄宗皇帝诏云“每朝礼三清则宵衣忘寝”,唐肃宗乾元二年(759)十一月殿中监成国公李辅国奏大明宫三殿(笔者按:三殿当为三清殿)前设河图罗天大醮,同卷又记唐敬宗宝历二年(826)“九月庚午,命两街供奉道士赵尝盈等四十人于三清殿修罗天大醮道场”^③。可见唐玄宗以降,三清在帝王信奉层面逐渐重要起来。晚唐五代以后设置三清殿的道观越来越多,如果州开元观有三清殿^④、筠州清江县有三清观^⑤、南汉南宫中有三清殿^⑥、闽政权禁中有三清殿^⑦、河南府金真观有三清殿^⑧。不过此时的三清殿主神称呼似乎并未等齐划一,与宋以后的情况不完全相同,闽政权禁中三清殿中的主神像就是“宝皇大帝、天尊、老君像”,与后来的有差异。

宋代开始三清殿在道观中已经非常常见,值得指出的是,宋初道观并非全部设置三清殿,更无可能全以三清殿为主殿,如宋代最大的道宫玉清昭应宫,三清殿就不是主殿^⑨。

最终促成三清殿在道观中几乎成为必备主殿的时间,当是在宋真宗大中祥符六年(1013),当时东京玉清昭应宫将要修成,已经下令天下修建天庆观,雄州李允则上言问圣祖殿和三清殿的位置关系,“学士院遵《道藏》所奏,定三清为上,玉皇次之,圣祖又次之,北极又次之,凡醮告青词并依此次序。今雄州殿宇欲依此,兼虑诸州天庆观未并有三清、玉皇殿处,如各建即依此,若未遍造,但据殿宇依此设位。从之”^⑩。从此单独供奉元始天尊、太上老君或太上大道君的道观开始逐渐减少,而在道观

① 《五代会要》,上海古籍出版社1978年版,第305页。

② 《景印文渊阁四库全书》第587册,第117页。

③ 《册府元龟》,中华书局1960年版,第601、605、607页。

④ 杜光庭:《道教灵验记》卷3,《道藏》第10册,第809页。

⑤ 徐铉:《筠州清江县重修三清观记》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,文物出版社1988年版,第207—208页。

⑥ 欧阳修:《新五代史》卷65,中华书局1974年版,第812页。

⑦ 司马光:《资治通鉴》卷282,中华书局1956年版,第9202页。

⑧ 刘道醇:《五代名画补遗》,《景印文渊阁四库全书》第812册,第437—438页。

⑨ 可参本书第一章第二节。

⑩ 《宋会要辑稿》礼5之18。

中设置供奉三清的殿堂成为全国道观的主流。我们相信，与《仙仗图》类似的构图样式可能从此之后影响到全国很多道观。当然，这还有待于更多史料的证实。

据道教经典所言，四天帝王分居四天，不在一处，将之聚集到一起，并图之于壁，要表达什么意义呢？

如前所述，四天帝王既是道经传授谱系中的重要一环，是经书的接受者和传授者，也是经书的守护者和学仙簿录及玄名的保存者和管理者，据道经记载，下界信徒读诵他们传下来的仙经可以成仙^①，而且四天帝王还负责定期将仙界及下界修道的情况向道教最高神报告。例如《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》云西王母“封掌龟山，总领元录……治西龟之山流精紫阙金华之宫，一月三登玉清，再宴昆仑，五校众仙。五岳河海十方灵官莫不总统，依具以言”^②；《无上秘要》卷9“众圣会议品”引《洞真七圣元纪经》云：

高圣帝君曰，正月一日、三月三日、五月五日、七月七日、九月九日，十一月十一日，此一年六日是天德值合之时，七圣定简，五帝记名，西龟勒录，东华结篇，当此之日，天元合庆，四司罗兵，高上显盖……西龟王母命五老仙伯、四皓中真，东华青童遣领仙玉郎，各部飞仙挺轮羽骑，周行十天、五岳名山，阴察洞元已得道者、游散仙官及后之学人名参简录，身未升腾，或玄记无名而苦行修勤，情冠玉虚，上感玉皇，诸以学身，当此之日，清斋烧香，弃诸异想，愿合天心，存思苦念，修行灵文，为五帝所举，即勒注白简，青录记名，即遣四极下降，授以上真。当此之日，如有轻慢……为四司所纠，有白简之目者，皆勒落青录，注还鬼官。^③

前引《云笈七签》也承认《诸天灵书》所云“此四帝上为三清玉京之巔，应化接引”，《放品经》云，四天王天“在玉清之上，九天之巔，恒以八

① 这种记载很多，例如上清经《上清玉清隐书灭魔神慧高玄真经》，见《道藏》第33册，第758—760页。

② 《道藏》第34册，第179页。

③ 《道藏》第25册，第26—27页。

节之日，命三界四帝周行天下，开度道学建斋之人也”。

故而，可以认为，《仙仗图》式的壁画，描述的是四天帝王在一定时节上会三清，向道教最高神汇报“已得道者、游散仙官”及下界修道者情况，然后决定赏罚臧否的场景。

道教修行重要的途径就是斋戒烧香行道，对于在观道士来讲，非常重要的修行之一就是在特定的节日于一定的殿堂例行斋戒、举行仪式。不难想象，对修道的道士来讲，这些画不仅仅是艺术，而且与他们的修道实践紧密相连，象征着天界神仙正在倾听他们的诉求，观察、检验、记录他们的行为，并向最高神汇报，然后作出相应的决定。

揆诸史实，在三清殿中不一定仅仅举行和道士修道有关的法事，也有可能举行其他仪式，在具体的仪式中，这些画像可能履行着相对有所侧重的功能。鉴于牵涉过多，需另文探讨。

五 小结

在前辈学者的启发下，力所能及地梳理了与《仙仗图》相关的道教经典及相关文献之后，我们初步认识到以下几点：

第一，画中主神并非中古时代社会政治与宗教观念中的“五帝”，而是“四天帝王”，他们的原型应该是道教经典和文献中的“南极上元君”、“青童君”、“西王母”、“玉晨大君”。这一神仙组合中的神祇来自东晋末年六朝的上清经，后来被灵宝经吸纳组合在一起，将之运用到相关的科仪中去，北周武帝主持编撰《无上秘要》，进一步将之运用到道教经典授受仪式中去，深刻影响了唐代乃至以后道教徒对这一组合的认同。

第二，东华、南极等“四天帝王（君）”组合，在唐代很可能位于道观中的三清殿或者供奉太上大道君的殿堂，尤其可能在三清殿中。鉴于唐代道观中最高神设置以太上老君为主流，壁画又以皇帝列侍、从臣图壁为大宗，三清殿在唐代并不普遍，这一神祇组合图像尽管在唐代已经出现，但是在道观中也只能是个别现象。

第三，《仙仗图》式的壁画，描述的是四天帝王在一定时候上会三清，向道教最高神汇报“已得道者、游散仙官”及下界修道者情况然后决定赏罚臧否的场景，与道士修行及相关法事紧密相关。在具体的仪式中，这些画像可能履行着相对有所侧重的功能。

第四，晚唐五代以来三清殿逐渐增多，但是并不一定是道观中的主殿，无论主神名称还是壁画都没有统一，相信《仙仗图》式的构图也影响不大，宋真宗大中祥符六年（1013）官方确定天庆观中三清殿、玉皇殿、圣祖殿的位置关系，使天下道观有了统一的标准，很可能从此之后，《仙仗图》式的构图和画风有了较大的影响。而宋真宗朝加强意识形态建设，扩展国家礼仪内容，正是其得以扩展影响的最重要推手。

从《仙仗图》式主神组合的形成、被接受，再到形诸图像这一过程，可以发现，道教艺术在其形成和发展过程中受到多重因素的影响，道教教义的整合、国家规范道教活动的努力、道观建造者的自主性都在其中扮演了重要的角色。

第三节 《三才定位图》考论

一 引言

《道藏》中有不少图像，理应纳入道教艺术研究的范畴。北宋张商英《三才定位图》以带有榜题的图像为主，附以文字解说，也自然应该纳入道教艺术研究者的视野。尤其值得重视的是，虽然元代及其以后的三清殿壁画有存世者，但是迄今为止，我们对宋代道观三清殿中的图像建制所知甚少，对宋代描绘三清圣境的图像内容也了解不多，而《三才定位图》中恰好有完整的三清境神祇图像、宋代圣祖像，及玉皇通明殿与三十二天布局图。故而，就目前道教艺术研究的状况而言，《三才定位图》对我们了解宋元道教艺术具有不宜忽略的研究价值。

下面，我们将首先考证《三才定位图》的创作年代，校录神名，拼合图像，然后探讨该图像制作的理论依据，最后审视它在道教艺术史上的地位。

二 《三才定位图》的创作年代与图像榜题

《三才定位图》记载其作者是“通奉大夫、守尚书省右仆射兼中书侍郎上柱国清河乡开国公食邑三千九百户实封九百户张商英”^①，张商英，

^① 《道藏》第3册，第122页。以下引用《三才定位图》均为《道藏》本，见《道藏》第3册，第122—128页。

字天觉，蜀州新津人，《宋史》卷351有传，大观四年（1110），“除中书侍郎，遂拜尚书右仆射”，《续资治通鉴长编拾补》卷29载张商英于大观四年十二月戊戌上言曰：

臣少也贱，刻苦力学，穷天地之所以，终始三光之所以，运行五行之所以，消长人神之所以，陷显潜心研思垂四十年，而后著成《三才定位图》。今绘为巨轴上进，如有可采，愿得巨石刊刻，垂之永久。^①

得到徽宗许可。然而《道藏》本《三才定位图》中有“昊天玉皇上帝”之称，据《宋史》卷21，玉皇晚至政和六年（1116）才和昊天上帝联系在一起，张商英在大观四年似不应称玉皇为“昊天玉皇上帝”。据《续资治通鉴长编拾补》卷43，张商英卒于宣和三年（1121），则他有修改自己作品的时间。不过，《道藏》本《三才定位图》此处究竟是张商英本人所改，抑或乃后人所改，则尚难断定。

可以确定的是，《三才定位图》起初是以卷轴的形式呈给徽宗皇帝，并要求“巨石刊刻”，刊在石上的图像呈现形式有无发生变化，是否会以上下为分层方式（每一“天”为一层）？则有待进一步研究。不过，《道藏》本《三才定位图》，基本保存了原来的卷轴形式，以右左为序依次展开各“天”的图像，经过拼接排印本《道藏》本《三才定位图》，大致可见张商英原来所进图像的布局（见图3—2）。



图3—2 《三才定位图》

《三才定位图》首先解释了三清的由来，其次列出了虚皇天、三清天、玉京天、易有之门、紫微垣、酆都六宫的建制与神祇，之后以带榜题的图像的形式表现了虚皇天、三清天、玉京天的建制与神祇。

^① 黄以周等辑注，顾吉辰点校：《续资治通鉴长编拾补》，中华书局2004年版，第995页。

《道藏》本《三才定位图》中的图像榜题有些颇为模糊，结合其中的文字叙述，基本可以辨认，不过榜题和文字叙述之间确有少许差异，所以笔者将首先录出图像的榜题（以表格形式按照图像原来布局过录），然后参照文字叙述和其他道经，对其中一些神名进行校刊，以供学界参考。在各“天”图像之右均有简短的说明文字，都是道教研究者常见的内容，这里就不再誊写。

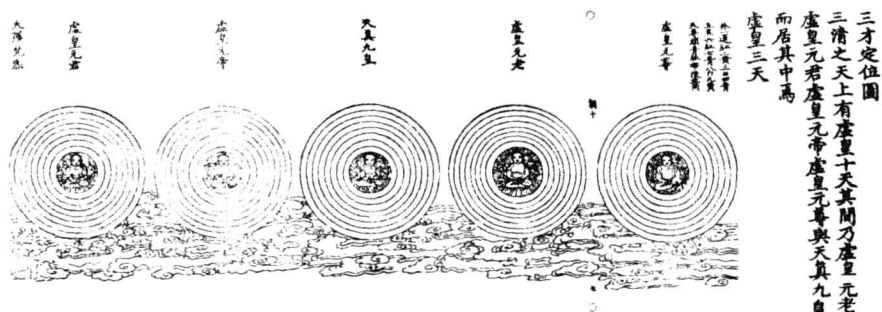


图 3—3 虚皇三天图像

榜题如下：

虚皇元君	虚皇元帝	天真九皇	虚皇元老	虚皇元尊
------	------	------	------	------



图 3—4 玉清天图像

榜题如下:

青灵阳安元君、高 上虚皇君、无英中 真上老君、西华高 上虚皇道君	紫道虚皇上君、始 玄虚皇太霄君、七 观玄生虚皇金灵 君、八观高玄虚皇 淳景君、三元紫映 晖神虚生真元胎君	清微玉清天帝天 宝君	紫晖太上玉皇明上 大道君、翼日虚皇 太上道君、昌阳始 虚高皇元君、七静 道生高上虚皇君、 大明虚皇洞清君	太素高虚上极紫 皇帝君、东明高 上虚皇道君、虚 明紫兰高上崱皇 道君、北真高上 虚皇道君
真虚太真洞景君、 上皇先生紫晨君、 皇清洞真君、皇上 万始先生	三元无上真老虚皇 元晨君、高上太素 君、紫虚皇上太 帝、三元四极真上 虚皇元灵君		紫虚高上元黄道君、 五灵七明混生高上 道君、中元上合虚 皇道君、洞虚三元 大明上皇道君、南 朱高上虚皇道君	紫府皇老上帝君、 上皇玉虚君、玉 皇玉帝君、上虚 紫映九霄真人

按:主神外榜题共 35 个,然而《三才定位图》文字记载有 36 配神名,乘云图像有头光者 36 人,故其中少了一个榜题,即靠近天宝君左侧下方一组图像少了一个榜题,经对照,所缺榜题即“三元晨中黄景虚皇元台君”。另外“大明虚皇洞清君”,《三才定位图》文字叙述中此“大”为“太”,据《上清高上金元羽章玉清隐书经》、《上清高圣太上大道君洞真金元八景玉策》,当为“太”;“紫虚高上元黄道君”,《三才定位图》文字叙述中此“元”为“玄”,据《上清众经诸真圣秘》卷 1、卷 2 等,玄与元相通,均可;“洞虚三元大明上皇道君”,《三才定位图》文字叙述中此“大”为“太”,据《上清众经诸真圣秘》卷 3,当为太;“虚明紫兰高上崱皇道君”,《三才定位图》文字叙述中“兰”之后有“中元”二字,据《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄录》卷上,当有“中元”;“紫府皇老上帝君”,《三才定位图》文字叙述中此“府”为“虚”,据《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》卷上、《上清众经诸真圣秘》卷 1,当为“虚”;玉皇玉帝君,《三才定位图》文字叙述中此“玉皇”为“皇上”,据《上清大洞真经》卷 2 等经,当为“皇上”;上虚紫映九霄真人,《三才定位图》文字叙述中此“人”为“王”,据《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》卷上,当为“王”。



图 3—5 上清天图像

榜题如下：

北方通阴 太阳黑帝、 紫虚三元 紫精君	圣祖上灵 高道九天 司命保盛 天尊大帝 在道书乃 九天司命 真君，盖 位号次玉 帝之右	紫虚玉皇 先生紫晨 君、四斗 中真七晨 散花君	太虚上霄 飞晨中央 黄老道君、 紫晨太微 天帝道君	禹余上清 天灵宝君	紫清太素 高虚洞曜 三元道君	太虚后圣 元景彭室 真君、东 华方诸宫 高晨师玉 保王青童 道君	东方上始 少阳青帝、 上清紫精 三素君
西方少阴 西金白帝、 真寂九元 上虚皇君		太明灵辉 中真无上 君、太无 晨中君刊 峨眉山中 东宫玉户 太素君		中央总灵高 皇皇（笔 者按：《三 才定位图》 文字叙述中 此“皇”为 “黄”）帝		金阙后圣 太平李真 天帝上景 君、太元 东霞扶桑 丹林大帝 上道君	南方通阳 纳阴赤帝、 九皇上真 司命君

按：灵宝君之座前乘云者当以《三才定位图》文字记述所云“中央总灵高皇黄帝”为是，榜题不确。



图 3—6 泰清天图像

榜题如下：

太阳九炁 玉贤元君、 西元龟山 九灵真仙 毋青金丹 皇君		太极主四 真人元君、 元虚黄房 真晨君	大赤泰清 天神宝君		真阳元老 真一道君、 太极大道 元景君		太真都九 炁丈人主 仙君、洞 清小有玉 真万华先 生主图玉 君、太一 上元禁君
	青精上真 内景君、 真洲二十 九真伯上 帝司禁君、 上清八皇 老君	皇初紫灵 元君	晨中黄景 元君	泰清大道 君		皇上四老 道中君、 太初九素 金华景元 君、天皇 上真玉华 三元君	

《三才定位图》在三清天之后绘有玉京天，文字记载是：“玉京天玉京山通明殿”，昊天玉皇上帝、进章童子、东方八天、南方八天、西方八天、北方八天。图像（见图3—7）榜题为“昊天玉皇上帝通明之殿”，东方八天、南方八天、西方八天、北方八天，与之有异，按方位绘出每组4位，共8组32位神仙。然而之后却并没有绘出易有之门、紫微垣、酆都六宫，其中原因则尚待研究。

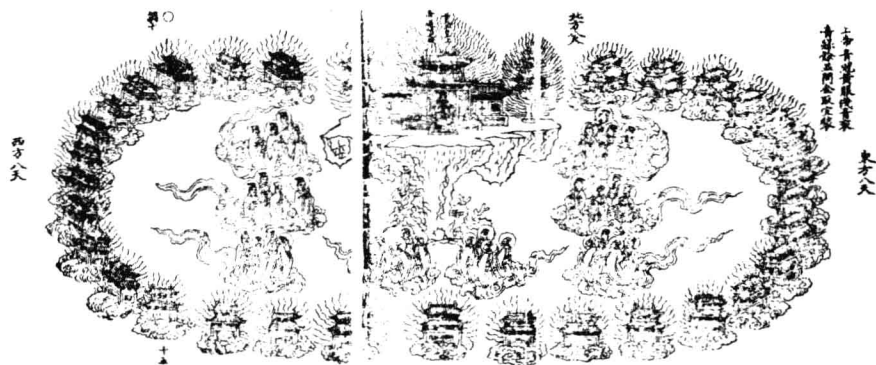


图3—7 昊天玉皇上帝通明之殿

唐至北宋时代关于虚皇天、三清天、玉京山的图像，目前所知，以此图最为完整。张商英究竟根据什么理论进行创作？这就是我们下面要探讨的问题。

三 《三才定位图》图像神祇的理论来源

关于虚皇天的理论，在六朝隋唐并不是主流的理论，天真九皇、虚皇元君、虚皇元帝、虚皇元老、虚皇元尊也不是习见之神，《三才定位图》中也没有给出具体的道教经典依据。不过我们并不认为是张商英的发明，因为和张商英同时代的著名画家李公麟绘有《三清图》^①，其中也有虚皇天和这几个神。或许可以认为，这或许是北宋人（至少是士大夫）对道教宇宙和天界生成观念的一种新共识。

三清天或三清境的理论与东晋末年以来古灵宝经以“三洞”思想整合道教的行动紧密相关，业师王承文先生对古灵宝经的“三洞”思想与东晋南朝之际道教的整合有深入的研究^②，敬请参看，此不赘述。

三清天神灵系统的整合，也一直在进行，不过远远不如“三洞”思想那样取得高度共识。尽管南朝陶弘景撰有《洞玄灵宝真灵位业图》，也不过是一家或者一派之言，似乎并未得到所有道派的公认。南北朝时期三清境的神祇体系，各派经典仍有自己的看法，任意翻开灵宝经和上清经便可看出两者交集不多。《三才定位图》中虽然有一些神祇和《洞玄灵宝真灵位业图》重合，但是差别很大，可证两者并无继承关系。不过两者确有一些共通之处，即《洞玄灵宝真灵位业图》以上清派的神祇体系为主，而《三才定位图》中“三清境”的神祇体系，特别是配神，完全来自东晋南朝的上清经。我们追查了《三才定位图》里三清天中配神的经典来源，这些神仙并非来自同一种经典，也没有哪一个神仅见于某一部经典，而是全部属于东晋南朝的上清派经典。在《上清大洞真经》、《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》、《上清高上金元羽章玉清隐书经》、《上清高圣太上大道君洞真金元八景玉策》，及《上清众经诸真圣秘》卷

① 张丑：《清河书画舫》卷8上，《景印文渊阁四库全书》第817册，第312页。

② 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局2002年版，第159—321页。

1至卷3所引个别东晋南朝上清派经典中^①,便可以找到三清天中所有的配神。尤其值得指出的是,泰清天18位有榜题的配神全部见于《上清大洞真经》;上清天共21位有榜题的配神(包括圣祖,因为圣祖左侧还有上清天的配神),12位见于《上清大洞真经》;玉清天共36位有榜题的配神,6位见于《上清大洞真经》。这种情况表明,《三才定位图》中的神来自东晋南朝的上清经,但是这种神祇体系并不是来自于东晋南朝的上清经。唐代茅山上清派宗师潘师正曾经和唐高宗有一番对话,系统阐述了道教理论,记载在《道门经法相承次序》中,关于三清及道教最高神的论述,基本上引用了古灵宝经和《三界图箓》的论述,但是在讲到三清境的神祇时,配神却以上清派为主,其中玉清天和《三才定位图》有14位神重合,上清天有8位重合,泰清天有4位重合^②。可见两者虽然有相似之处,但是也没有直接的继承关系。前面张商英上言研究相关问题四十年才撰此书,我们尽管还不能肯定这个神祇体系是他的独创,但是可以肯定并非唐前期已经有的体系。

至于通明殿、圣祖,以及唐、葛、周三将军、易有之门、紫微垣、酆都六宫的相关设置,则和北宋前期太宗、真宗、仁宗的崇道活动有关,前贤已经有过相关论述^③,此不赘述。

逮至徽宗政和年间,神霄派兴起,神灵系统为之一变,故而张商英此图的创作,可以被看成是晚唐北宋以来道教理论整合变迁的一个缩影。那么《三才定位图》在道教艺术史上有何地位与意义,这将是笔者下面试图探讨的问题。

四 《三才定位图》在道教艺术史上的地位

如所周知,六朝隋唐时代,道教各派经典的整合是一个引人注目的潮流,三清也是在这一波澜壮阔的历程中逐渐成为道教的最高神。道教艺术

① 《道藏》第1册,第512—555页;《道藏》第34册,第177—229页;《道藏》第33册,第773—781页;《道藏》第34册,第145—151页;《道藏》第6册,第755—779页。

② 《道门经法相承次序》卷上,《道藏》第24册,第787—788页;《道门经法相承次序》卷中,第793—794页。

③ 关于“通明殿”、圣祖,参见卿希泰《中国道教史》第2卷,第543—570页。仁宗加封唐、葛、周三将军见《续资治通鉴长编》卷198。关于真宗对三清、玉皇、紫微垣、二十八宿之间关系的整合,参见本书第一章第二节的相关内容。

也在南北朝隋唐时期逐渐发展成为中古史上重要的艺术门类。然而三清境的图像神祇体系却并未随三清最高神的确立而马上统一起来，例如前述上清派宗师潘师正在叙述道教天界理论时主要用灵宝经和《三界图箴》，我们相信《三界图箴》必然已经对三清境有所描述，而且其中必定引用了不少灵宝经的内容，但是在叙述三清境的神祇时，却完全采用上清派经典。这表明唐前期三清境神祇体系尚未在道教各派中取得共识。

同时，在唐前期，道教宫观中并不流行设置三清殿，唐玄宗以降三清殿才逐渐多了起来，直至北宋真宗大中祥符六年（1013）之后，在道观中设置三清殿才成为必要^①。

所以在北宋真宗之前三清境的图像神祇体系并不统一，而且即使在此之后，三清境的图像神祇体系也并未达到高度统一，例如前述李公麟的《三清图》中上清天中有东华、南极、西灵、北真，明显和《三才定位图》不同。

但是《三才定位图》和《三清图》毕竟有了不少相同之处，现将与李公麟《三清图》相关的记载录下，以供比较。明张丑撰《清河书画舫》卷8上：

李伯时《三清图》。玉清天者，天宝君之所治也，何以言之？神（阙）《内经》曰：太虚精妙，六合相更，变化之道，一生一成。《大洞经》曰：“分形散影，位为上真。”上清天者，灵宝君之所治也，东华、南极、北真、西灵、莲花池。太清天者，神宝君之所治也。天人身有光明，《大洞经》曰：“身生水火，放光万（阙）。”项负圆耀，浮游（阙）晨，此天以莲花开合为昼夜，日月（阙）明上照不及是（阙）人等身有光明，诸君丈人、玉辅、保傅、莲花池。玉京山四方三十二天，三十二帝，与中央之天凡三十三天。太史公曰：“昆仑山者，日月隐蔽，以为昼夜。”大洞经曰：“金翅为之落飞。”《翊圣真君传》以玉皇殿为通明殿，谓帝身光明，与殿光明相照，仰视惟见大光明中上帝俨然，玉京天。天真九皇、虚皇元尊、虚皇元老、虚皇元君、虚皇元帝。东方七宿、罗喉星君、南方七宿、金星真君、水星真君、北斗七星、太阳帝君、木星真君、艮象、震象、巽

^① 参见本书第三章第二节。

象、高上玉皇、紫微帝君。正一真人张天师，道家谓之引进真人，茅山刘混康伏章屡至天门，能道其详，精爽不二，歟然上达。东方天王、金翅鸟、真武真君、唐将军、葛将军、天蓬大元帅、引进张真人、坎象、三天门下、通真使者、奏书、南方天王、七金山、七大海、离象、周将军、天猷副元帅、黑杀真君、西方天王、北方天王。四天王居须弥山四垂，又有二十八大将军，盖每方一天王、七大将军也。今道家有真武，天蓬，天猷，黑杀四圣，皆天之将军也。太阴帝君、紫炁星君、月孛星君、乾象、兑象、坤象、土德星君、火德星君、西方七宿、北方七宿、艮象、震象、巽象、坎象、离象、乾象、兑象、坤象。（共十五幅）

有下划线处即是与《三才定位图》相同之处。鉴于《三才定位图》图像仅止于玉皇与三十二天，而且文字顺序和图像绘制顺序并不一致，《三清图》存文字、佚图像，所以仅能看出其中神名是否有重合之处，而难以断定绘图方式是否一样。可以确定的是：两图的基本结构，即三清、玉皇、三将军、张天师、紫微垣排序，以及三清天之间以莲花池隔开，基本相同；三清境的理论依据相同，神祇略有差别；玉皇通明殿及以下的神祇体系并无大别。

由此可见，经过晋唐道教理论的不断整合，关于三清境的理论逐渐趋于统一，而三清天的图像神祇体系直至北宋后期尚未完全统一。与此紧密相关，关于道教天界的绘画的基本结构逐渐趋于定型，三清之下从玉皇开始直至紫微垣的绘画内容基本确定并具有统一的神祇体系。我们认为，这种定型与统一，当与北宋真宗以修建玉清昭应宫、天庆观为契机对道教图像神祇体系进行整顿有关^①。

讨论至此，张商英《三才定位图》对当时的道教绘画和道观壁画有无影响呢？鉴于存世图像太少，尚难直接比对，但是我们倾向认为张氏的这种观念在当时应该有一定影响。张商英《江宁府茅山崇禧观碑铭》记载何君表准备在茅山修建崇禧观，设计图是“南面三门、则道俗出入之所由也。三清、北极、本命三殿相直，而玉皇殿乃在东隅”，由于素仰张商英道教知识渊博，于是拿设计图来请教张商英，张商英说“本命者，

^① 关于真宗道教图像神祇体系的整合，参见本书第一章第二节。

千支之神，以统于北极者也；北极者，天中之枢，以承玉皇者也。今以北极次三清，以本命次北极，而玉皇居左，非道之序也”，“请先玉皇而后北极，而左本命，三门者，神灵之所由也非祠醮则闾之”，何君表采纳了他的建议，并说“兹山宫宇，古今废置不一。道术之士有在于是者，亦已多矣，曾亡一人以三气、三天、三尊、三帝之说辩正升降者……如子之议，因而完之矣”^①。从主神结构上看，和《三才定位图》基本一样，而且殿堂设置采纳了张商英的建议，壁画可能也服从了张商英的主张。如所周知，茅山乃道教重镇，在此建观，其设置可能具有一定影响。当然，从何君表的一番议论看来，茅山道观的布局也并不统一，张商英的影响恐怕也是有限的。

五 小结

张商英创作于北宋大观四年（1110）的《三才定位图》是北宋后期关于三清境及道教天界绘画的一种，它的基本结构具有代表性，该图中的三清天绘画中的配神来自东晋南朝的上清派经典，图像神祇体系具有一定的特殊性，而玉皇以下的图像神祇体系则具有代表性。

一方面，该图从一个特定角度反映了东晋南朝以降道教整合道教教义的成功；另一方面，它也从一个特定的角度反映出，南北朝以来道教对三清天神灵系统认识的分歧，有关三清天的绘画也因之难以形成统一的神祇体系。相反，那些经过国家整顿的图像神祇体系却在道俗两界中形成了共识。可见，道教艺术研究不仅要关注道教本身，更要关注国家与社会对之的深刻影响。尤其是要关注国家在借鉴道教进行礼制建设时对道教神祇谱系的整合。

第四节 唐宋世俗人士穿着道服考

一 引言

在身份等级鲜明的古代中国，上至皇帝公卿，下至庶民百姓，服饰的穿着都有比较明确的规定。一般来讲，一个人所穿的衣服直接反映其社会地位与身份。道服也应该是道士身份的标志。

^① 见《茅山志》卷25，《道藏》第5册，第662—663页。

近年来,道士的服饰开始受到国内外学者的注意,关注重点是描述道士的一般特征。学者区分出道士服饰分“法服”与“常服”两种,道士举行宗教仪式时所穿称“法服”,平时所穿为“常服”。在六朝隋唐,道服与道教的神学观念密切相关,道服特别是法服的等级制度与三洞经教体系及道士的法位等级紧密相连,有严格的宗教禁忌与制度规定^①。

然而,在五代至宋时期的世俗文献中,关于世俗人士穿着道服的记载却大量出现,以至于服饰史研究者把道服列为宋代男子的一般服饰^②。不过世俗人士穿着道服的特点及场合,乃至所受的制约,则尚未见系统研究。

在本文中,我们准备探讨世俗人士穿着道服的情况,比较道士与世俗人士所穿道服的异同,从一个侧面窥探唐宋道教在宋代社会中的存在实态、影响以及某些变化。

二 道服在世俗人士中的流行及其样式

目前所知,隋代已有世俗人士穿着道服,《隋书》卷79《萧岵传附萧岵传》曰:“岵遣王哀守吴州,自将拒述。述遣兵别道袭吴州,哀惧,衣道士服弃城而遁。”^③王哀身穿道士服弃城逃跑,说明当时世俗人士穿着道士服饰还没有成为风尚。之后,《旧唐书》卷66《房玄龄传》记“隐太子将有变也,太宗令长孙无忌召玄龄及如晦,令衣道士服,潜引入阁计事”^④。同样证明初唐时世俗人士罕着道服。

盛唐以降,史事渐多。《新唐书》卷82记“恒王瑱好方士,常服道士服”。^⑤唐孙光宪撰《北梦琐言》卷7记顾况着道服^⑥,及《唐阙史》

① 关于道士服饰的一般描述,参见陈耀庭《道教礼仪》,宗教文化出版社2003年版,第239—258页;Livia knon, *Monastic Life in Medieval Daoism (A Cross-Cultural perspective)*, University of Hawai'i 1, 2002, pp. 141 - 157.

② 具有代表性的有周锡保《中国古代服饰史》,中国戏剧出版社2002年版,第263页;黄能馥、陈娟娟《中国服装史》,中国旅游出版社2001年版,第202页;沈从文《中国古代服饰研究》,上海世纪出版集团、上海书店出版社2002年版,第421页。

③ 《隋书》,中华书局1973年版,1795页。

④ 《旧唐书》,中华书局1975年版,第2461页。

⑤ 《新唐书》,中华书局1975年版,第3614页。

⑥ 孙光宪:《北梦琐言》,中华书局2002年版,第164页。

卷上载路群着道服^①；唐段成式撰《酉阳杂俎》卷1载玄宗女寿安公主衣道服^②。这些人虽然并非正式出家的道士，但都在一定程度上有道教信仰。这一史实说明道服还不能脱离道教信仰而独立存在，道服的穿着还未在世俗人士中蔚然成风。

逮至五代，道服的穿着情况产生明显变化。道服的穿着与道士身份不再密不可分，世俗人士身着道服也不完全是信道的标识和身份的象征。道士衣冠甚至还进入了掖庭宫闱，并对当时社会造成较大影响。《新五代史》卷63《前蜀世家·王建子衍》云：

（王）衍好戴大帽，每微服出游民间，民间以大帽识之，因令国中皆戴大帽。……而后官皆戴金莲花冠，衣道士服，酒酣免冠，其髻髻然……国中之人皆效之。^③

其实，世俗人士穿着道服的风尚并不局限于蜀地一隅，宋米芾撰《画史》云：“江州张氏收李重光道装象，神骨俱全。云是顾宏中笔。”^④王铎《默记》云：

徐铉归朝，……太宗一日问：曾见李煜否？铉对以臣安敢私见之。上曰：卿第见，但言朕令卿往相见可矣。……徐入，立庭下久之……李主纱帽道服而出。^⑤

这说明不仅后蜀境内世俗人士穿着道服蔚然成风，江南亦然，道服不仅进入了日常生活，还成为艺术描绘的题材。《旧五代史》卷67云：“卢程，唐朝右族……客游燕、赵，或衣道士服，干谒藩伯，人未知之。”^⑥不仅证明黄河流域世俗人士穿着道服也有案可稽，而且说明道服的穿着在下层

① 高彦林：《唐阙史》卷上，《景印文渊阁四库全书》第1042册，台湾商务印书馆1986年版，第795页。

② 段成式：《酉阳杂俎》，中华书局1981年版，第2页。

③ 《新五代史》，中华书局1974年版，第792页。

④ 米芾：《画史》，《景印文渊阁四库全书》第813册，第25页。

⑤ 王铎：《默记》，中华书局1981年版，第4页。

⑥ 《旧五代史》，中华书局1976年版，第886—887页。

士大夫中的流行。

虽然世俗人士穿着道服的风尚源于隋唐,成于五代,但是世俗人士所穿道服的样式、在世俗服饰文化中的定位及与之相关的一系列观念的正式形成,到北宋才得以完成。下面我们先讨论宋代的道服样式。

道服的样式以宽袍大袖为其特征,道服在各时代又各有特点,五代北宋以降,世俗人士所着道服样式以及组成部分与道士所着是否相同呢?

道士举行道教仪式时穿着的服装称为“法服”,关于道士所着法服的组成部分,宋代道书《玉音法事》卷下所载宋真宗《披戴颂》包括“云履”、“星冠”、“道裙”、“云袖”、“羽服”、“朝简”六部分^①。北宋贾善翔撰《太上出家传度仪》^②,宋元成书的类书《新编事文类聚翰墨全书》卷7《道教门》中“道衣”条也有相似分类。元代永乐宫壁画中也有道士形象,所穿服装与《披戴颂》相互印证,可知道士所着法服有履、冠、裙、云袖、羽服、简六部分。

而据前揭《玉音法式》,法服的色彩与样式颇为华丽,云履有鳧的装饰,星冠灿烂,道裙为“六幅花裙”,羽服轻盈,刻玉成简,其质地虽未一一交代,但云袖显然由蚕丝织成。“星冠”条所云“受之有科简”则是道士法服与道士的法位阶梯密切相关的证明。

道士日常穿着的服装称为“常服”,北宋张择端《清明上河图》中有道士形象,道士日常所穿道服特点是:袍宽袖大、道裙拂地、道巾裹头、一簪贯发、脚踏道鞋而已。样式和颜色都要简单和朴素地多。这说明,道士的常服简单朴素,比法服的穿着要灵活多样。

世俗人士所着道服有何特点?

质地。范仲淹《范文正别集》卷4《道服赞》云:

平海书记许兄制道服,所以清其意而洁其身也,同年范仲淹请为赞云:“道家者流,衣裳楚楚,君子服之,逍遥是与。虚白之室,可以居处;华胥之庭,可以步武。岂无青紫,宠为辱主;岂无狐貉,骄为祸府。重此数师,畏彼如虎;旌阳之孙,无忝于祖。”^③

① 《道藏》第11册,第145页。

② 《道藏》第32册,第163页。

③ 《景印文渊阁四库全书》第1089册,第795—796页。

足证道服质地是非常俭朴的。世俗人士所穿道服的质地也不可能与道士法服一致，而当与道士常服相同或相近。

颜色。(1)青色，陆游《老学庵笔记》卷10记载蔡京有青道衣^①，宋洪皓撰《松漠纪闻》卷1记回鹘女子服饰：“妇人类男子，白皙着青衣，如中国道服。”^②(2)紫色，前揭沈从文先生书引证《宣和遗事》，揭示出北宋有秀才穿紫色道衣^③。《三朝北盟会编》卷87引《靖康遗录》载宋徽宗曾着紫道服^④，陈规《守城录》也记载有人着紫道服^⑤。(3)黄色，宋王巩撰《闻见近录》中寇准曾穿黄道服^⑥，宋尹焞撰《和靖集》卷7载程颐有一领黄道服^⑦。(4)褐色或茶褐色^⑧。道服的颜色多样不仅和个人喜好有关，还和宋代的服制有关。宋代规定三品以上用紫，五品以上朱，七品以上绿，九品以上青。元丰改制四品以上紫，六品以上绯，九品以上绿。这可以解释为什么无官之人罕见穿黄、紫道服这一现象。

唐代以降，臣下不得服黄，宋代太祖黄袍加身称帝，对黄服更加敏感。但是为什么有秀才穿紫道衣，有臣僚穿黄道服呢？《宋会要辑稿》“舆服”4之5云：

太宗太平兴国七年正月九日，诏曰：“士庶之间车服之制至于丧葬，咸有等差。近年以来颇咸逾僭，宜令翰林学士承旨李昉等详定以闻。”既而李昉等上言：“今参详，伏请今后富商大贾乘马漆素鞍者勿禁。近年品官绿袍及举子白襴下皆服紫色，亦请禁断。其私第便服，许紫皂衣白袍。旧制庶人服白，今请通许服皂……”从之。端拱二年十一月九日，诏曰：“……今后县镇场务、诸色公子并庶人、商贾、伎术、不系官伶人只得服皂白衣，铁角带，不得服紫。”至道元年六月后许庶人服紫，帝以时俗所好，冒法者众，故除其禁。

① 陆游：《老学庵笔记》，中华书局1979年版，第126页。

② 《景印文渊阁四库全书》第407册，第697页。

③ 沈从文：《中国古代服饰研究》，上海书店出版社2002年版，第421页。

④ 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷87，上海古籍出版社2008年版，第647页。

⑤ 陈规：《守城录》卷3，《文渊阁四库全书》第727册，第196页。

⑥ 《景印文渊阁四库全书》第1037册，第200页。

⑦ 《景印文渊阁四库全书》第1136册，第48页。

⑧ 参见前引黄能馥、陈娟娟《中国服装史》，第202页。

同书“舆服”4之9云:“仁宗天圣三年(1025)诏,在京士庶,不得衣黑褐地白花衣服,并蓝黄紫地撮晕花样。”这或许就是秀才可以穿紫道服的原因。臣僚穿黄道服的确会引起皇帝的警觉,王巩《闻见近录》中记载寇准“于其诞日排设如圣节仪,晚衣黄道服,簪花走马承受”,即有人上奏皇帝告他有叛心^①。苏轼、程颐穿黄道服之所以未受质疑,原因可能有以下几点,一、道士衣毕竟与皇帝服章有别;二、在休闲时间穿着,而非重要节日及礼仪场合穿着;三、道士的服饰中确有黄道袍,山西大同^②、福建福州^③都有出土;四、可能正如出土道士服一样,并非纯黄,而是土黄色。

道服的附件。道士的常服附件一般有道巾、道冠、道履、道裙、鹤氅、罡衣等。宋张唐英撰《蜀梼杌》卷上记前蜀王衍宴会时嫔妃妾妓曾“皆衣道服,莲花冠髻髻为乐,夹脸连额,渥以朱粉,曰醉妆。国人皆效之”^④。与道士服不同显而易见。逮至北宋,世俗人士穿着的道服附件与道士服差别更加明显。在《西园雅集图》中,苏轼身穿黄道服,却头戴乌帽,没有材料表明苏轼戴过道冠或道巾,倒是有不少材料证明苏轼经常戴东坡巾。寇准则“簪花”。宋吕本中撰《童蒙训》卷下载崇宁间张芸叟“芒屨道服”^⑤。此不同之例。宋彭乘撰《墨客挥犀》卷7载欧阳修致仕之后曾穿道服、戴华阳巾,但不见有记载欧阳修穿道履^⑥。道服的样式也并不统一,王明清撰《挥麈后录》卷11云:

明清兄弟儿时,先妣制道服,先人云:须异于俗人者乃佳。旧见黄太史鲁直所服绝胜。时在临安,呼匠者教令染之,久之始就,名之曰山谷褐。数十年来,则人人学之,几遍国中矣。^⑦

① 《景印文渊阁四库全书》第1037册,第200页。

② 解廷琦:《大同金代阎德源墓发掘简报》,《文物》1978年第4期。

③ 福建省博物馆:《福州市北郊南宋墓清理简报》,《文物》1977年第7期。

④ 《景印文渊阁四库全书》第464册,第231页。

⑤ 《景印文渊阁四库全书》第698册,第532页。

⑥ 彭乘撰,孔凡礼点校:《侯鲭录 墨客挥犀 续墨客挥犀》,中华书局2002年版,第361—362页。

⑦ 王明清:《挥麈后录》卷11,中华书局1961年版,第216页。

说明道服新样式流行的同时，也证明这种道服只是众多样式中的一种。

除了质地、颜色、样式之外，道士所穿道服与世俗人士所着道服在文化内涵上的本质区别为何？北宋著名的学者邵雍《击壤集》卷13《道装吟》四首有很好的概括，其诗曰：

道家仪用此衣巾，只拜星辰不拜人。何故尧夫须用拜？安知人不是星辰。

道家仪用此巾衣，师外曾闻更拜谁？何故尧夫须用拜？安知人不是吾师。

安车麈尾道衣装，里闾过从乃是常。闻说洞天多似此，吾乡殊不异仙乡。

如知道只在人心，造化功夫自可寻。若说衣巾便为道，尧夫何者敢披襟。^①

第一首、第二首说明世俗人所穿道服不像道士所穿的那样具有宗教含义，道士所穿道服对世俗礼仪有一定的超脱性，而世俗人所穿则不是对全部世俗礼仪的超越。第三首、第四首表明道士的道服往往和超越性空间——洞天相联系，而世俗人士的道服则是在现实空间表达一种超越意味，道士的道服表示通过宗教获得解脱，而世俗人士的道服则仅仅是表达内心世界的一种形式。世俗人士所穿道服的象征意义是道士服象征意义的世俗化、片面化、选择化。

经过上面的考察，我们认为，隋唐时期世俗人士开始零星穿着道服，但是还和宗教信仰紧密相连，五代时期逐渐增多，北宋则蔚然成风。世俗人士所穿的道服只是模仿道士的常服，而模仿也只是限于道士常服的主体或部分，世俗人士所穿道服的颜色还必须受到朝廷制度的制约。世俗人士穿着的道服与道士穿着的道服具有不同的象征意义。宋人对世俗人士穿着的道服的文化内涵有着清醒认识，形成一套相对完整的观念，成为宋代服饰文化、宗教文化不同于前代的一种表征。宋人对世俗人士身着道服的文化内涵的理解，还具体表现在宋代世俗人士穿着的道服时间与空间上。下面，我们将进行一些力所能及的论述。

^① 《景印文渊阁四库全书》第1101册，第106页。

三 世俗人士穿着道服的时间与空间

隋唐时代虽然已经有世俗人士穿着道服的记载,然而记载零碎,还不足以借以考察其穿着时间、空间,并探讨道服的观念。五代以后,有关道服的讨论渐渐多了起来,无论是穿着道服的场合,还是道服的人文内涵,都有较多记载。因身份的不同,穿着道服时间、空间也各有特点。下面我们先看有官职的人穿着的情况。

世俗人士穿着道服的时间有:(1) 皇帝退位、大臣致仕、退隐之后。前揭王铎《默记》记李煜归宋之后身穿道服,《三朝北盟会编》卷 87 载宋徽宗被俘之后身穿道服^①。《东轩笔录》卷 4 云欧阳修致仕之后“在颖唯衣道服”^②。宋吕本中撰《童蒙训》卷下云“崇宁间,张公芸叟既贬复归……时时独游山寺,芒屨道服”^③。宋代致仕官员普遍穿着道服或与道服类似的野服,还可以参见宋罗大经撰《鹤林玉露》卷 8 的相关记载。(2) 低级官吏非因公事见高级官吏时。《宋史》卷 351《张商英传》载,张商英“章惇经制夔夷,狎侮郡县吏,无敢与共语。部使者念独商英足抗之,檄至夔。惇询人才,使者以商英告,即呼入同食。商英着道士服,长揖就坐。惇肆意大言,商英随机折之,落落出其上”^④。张商英之所以敢身穿道服与章惇相见,不仅与张商英性情豪放有关,而且与章惇性情豪放有关。这种情况并不常见。(3) 朋友聚会时。据《东轩笔录》卷 3,钱惟演晚年以使相留守西京,就曾在洛阳著名隐士郭延卿家,身穿道服与其对谈^⑤。宋王巩撰《闻见近录》、释文莹撰《湘山野录》、宋王铎《默记》卷下等也有相关记载。(4) 在家接见晚辈或宾客时。宋邵伯温撰《闻见录》卷 10 云:“潞公……吾视稷犹子也,果不悛,将庭训之。……李稷谒见,……公着道服出。”^⑥ 宋彭乘撰《墨客挥犀》卷 7 载欧阳修“既致政,凡有宾客上谒,率以道服华阳巾便坐延见”^⑦。而在任官员也有

① 徐梦莘:《三朝北盟会编》卷 87,第 647 页。

② 魏泰:《东轩笔录》卷 4,中华书局 1983 年版,第 45 页。

③ 《景印文渊阁四库全书》第 698 册,第 532 页。

④ 《宋史》第 32 册,第 11095 页。

⑤ 魏泰:《东轩笔录》卷 3,第 29 页。

⑥ 邵伯温:《邵氏闻见录》卷 10,中华书局 1983 年版,第 101 页。

⑦ 彭乘撰,孔凡礼点校:《侯鯖录 墨客挥犀 续墨客挥犀》,第 361—362 页。

以道服见宾客者,《默记》卷下就记载蒋希鲁、范仲淹曾经穿道服见客^①。但是在任者穿道服见客,大多是见比自己地位低的宾客才穿。(5)生日。前揭文献记载寇准曾在生日时穿道服。宋韦骘撰《钱塘集》卷4《廷评庆寿口号》也记载有人在生日时身穿道服^②。(6)死后。《锦绣万花谷前集》卷26“死作神·王屋山道君”^③,《说郛》卷116引宋鲁应龙《括异志》^④都有相关记载。最后一种情况,当然只是神话传说,但是这神话传说是宗教信仰和现实生活的双重反映。除了上述各种时间外,有些人更是在闲暇时间经常穿着,不烦举例。

世俗人士穿着道服的空间:(1)家中。前揭《东轩笔录》卷4记欧阳修穿道服就多在家中。他例不烦多举。(2)山林。宋韩澆《涧泉日记》卷上记载,钱若水“被道士服,佯狂归嵩山”^⑤。表明名山是穿着道服的合适空间。(3)学堂。宋代石介《徂徕集》卷7《宗儒名孟子》云:“予向以《春秋》授诸生,学中孟生衣道士服升吾堂上。”^⑥这里,虽然并非士大夫身穿道服进入学堂,但是说明一般儒生对道服也是持开放态度的。这或许也可以解释为什么像程颐这样的儒者也有黄道衣。(4)书斋。见宋王十朋《梅溪前集》卷17《四友堂记》^⑦,宋王禹偁撰《小畜集》卷7《寄献润州赵舍人二首》^⑧。(5)游玩、宴饮、友聚之所。宋王巩撰《闻见近录》云“张文懿既致政,而安健如少年。一日西京看花回,道帽道服、乘马张盖”^⑨,是在游玩所及之地身穿道服。宋释文莹撰《湘山野录》卷中所记是友人所聚^⑩。王铨《默记》卷下所载则是宴饮所致。可见,对于有官职的士大夫来讲,道服穿着空间只限于私人空间和休闲空间,其他空间则罕见穿着。

下面我们再来看看在哪些时间、空间不能穿着道服。

① 王铨:《默记》卷下,中华书局1981年版,第50页。

② 《景印文渊阁四库全书》第1097册,第450页。

③ 《景印文渊阁四库全书》第924册,第322页。

④ 《景印文渊阁四库全书》第882册,第642页。

⑤ 韩澆:《涧泉日记 西塘集耆旧续闻》卷上,上海古籍出版社1993年版,第13页。

⑥ 《景印文渊阁四库全书》第1090册,第228页。

⑦ 《景印文渊阁四库全书》第1151册,第264—265页。

⑧ 《景印文渊阁四库全书》第1086册,第50页。

⑨ 《景印文渊阁四库全书》第1037册,第199页。

⑩ 释文莹:《湘山野录·续录·玉壶清话》,中华书局1984年版,第38页。

(1) 在职的官员穿着道服接见宾客甚至下属虽然不乏其例，但却被很多人认为是一种不合礼的行为。王铎《默记》卷下云：

蒋希鲁守苏州，时范文正守杭州，极下士。王荆公兄弟时寄居于杭，平甫尚布衣少年也。一日，过苏见希鲁，以道服见之。平甫内不能平，时时目其衣。希鲁觉之，因曰：“范希文在杭时，着道服以见客。”平甫对曰：“希文不至如此无礼。”^①

蒋氏以道服见来访的士人就被认为是一种失礼行为。宋李焘撰《续资治通鉴长编》卷498所记详细而且很能代表当事人的看法，故作较长征引。其文云：

布又言：“……悖于政柄……人实不畏之。但为语言轻易，遇人无礼，及不接宾客，中外慢骂，万口一辞。只如接从官，只着道衣，此尤非礼。”上曰：“着甚道衣？”布曰“隐士帽，紫直裰，系一绦而已。”上又曰：“见蔡京何如？”布曰：“渠既例如此，想亦不为京变，然不曾问，兼只自去年来如此。臣昔作从官，亦曾谒之，相见差迟，问其故，云方着道衣接郭茂恂，以臣来，换衣服。盖是时惟以道衣接郎官辈。”上深哂之曰：“此诚不可。”布曰：“近臣乃人主所体貌，接之不当如此。”上又问：“卿等如何？”布曰：“莫非朝服，从官参，辞谢，必秉笏见之。”^②

可见在职官员即使在家里，随便穿着道服见同僚宾客也是不合礼法，颇受非议。

(2) 在官府衙门内穿着道服更难被接受，我们甚至没有见到身穿道服的办公官员。欧阳修在《新唐书》卷34记载“开元二十五年（737）正月，道士尹愔为谏议大夫，衣道士服视事”之后，紧接着就用了“亦服妖也”这样严厉的谴责字眼^③。可见官员身穿道服办公是不能允许的。

① 王铎：《默记》卷下，第50页。

② 《续资治通鉴长编》卷498，中华书局1985年版，第11856—11857页。

③ 《新唐书》，中华书局1975年版，第879页。

没有官职的士人，穿着道服的时间要自由地多、空间要广泛地多。

无论日常还是见官，甚至面见皇帝时，无官之人都可身穿道服。《宋史》卷472云：“崇宁（1102—1106）初，京党以学行修饬闻诸朝，与泉州布衣吕注皆着道士服。召入谒，累官拜给事中兼侍读。”^①苏辙《栾城集》卷23《筠州圣寿院法堂记》云高安郡“至于妇人孺子亦喜为道士服”^②，则是日常经常穿着道服的例证。可见在全国各地皆有世俗人士穿着道服。同时也表明在严格禁止有官职的人穿道服的宫廷、官府等空间，无官之人也可身穿道服。这显示出无官士人对官场礼仪的某种超越。

我们再来看看文人对道服的看法。宋王十朋撰《梅溪前集》卷17《四友堂记》云：

家君燕坐乎四友堂，某侍侧，家君曰：汝知吾此室之意乎？吾言，汝书之。丈夫之于世，穷达之道不同，而其所乐一也……士之安于分而乐其生，吾之所当行也。于是即所居之宇，造方丈之室，藏书一笥，置酒一壶，设榻一张，而吾以一身寓乎三者之间，故名之曰四友也……而逍遥乎无何有之乡者，此吾之友，于酒也；及乎书迭窗，几兴阑尊俎，曲肱而高枕，坦腹而独卧，访周公于恍惚之间，与蝴蝶悠扬而俱化者，此吾之友于榻也。乌巾道服，苍颜白发，颓然乎其间者，吾之乐也。^③

这里的道服有安贫乐道、闲适自然、超越汲汲于富贵常态之意。宋王禹偁撰《小畜集》卷7《寄献润州赵舍人二首》、卷10《书斋》、卷11《病中书事上集贤钱侍郎》^④，则表达了身穿道服意味着暂时摆脱世俗事务及礼仪的羁绊。

对于有官职的人来讲，道服穿着的时间和空间，正是他们生活中与官僚事务及相关礼仪之外的时间与空间，我们且把这称为休闲空间与休闲时间，世俗人士在休闲时间与休闲空间穿着道服，表明道服象征着一种闲

① 《宋史》第39册，第13733页。

② 苏辙：《栾城集》卷23，上海古籍出版社1987年版，第503页。

③ 《文渊阁四库全书》第1151册，第264—265页。

④ 《景印文渊阁四库全书》第1086册，第50、98、116页。

适、随意、自然、超越世俗事务的生活状态,道服是同一个人在不同的时间与空间转换社会角色及与之相关的行为方式的一个标志。而这正是晚唐五代以来士大夫服饰文化不同于六朝隋唐的鲜明特点之一。对于平民来讲,身穿道服,意味着对官场和世俗礼仪的某种超越,代表着一种闲适、随意、自然、超越世俗事务的生活状态。

但是这种超脱不是没有限制的。在礼仪规范无所不在的古代中国,无论是休闲时间,还是休闲空间,君臣父子、上下贵贱的等级观念依然存在。地位低的人见地位高的人不能穿着道服,而地位低的见地位高的人的例子虽然有上面张商英的例子,但是这种行为并非通例。地位高的人见地位低的人可以穿道服,官品越高,超越的自由度越大。但是有官之人与无官之人来比较,没有官职的人超越的自由度更大,这是因为他们在统治阶层之外,本来对官场礼仪就有一定的超越性。与道士所穿道士服所具有的超脱性象征意义相比,世俗人士所穿道服的超脱性,仅仅是对穿着者本人日常事务或本阶层的一般世俗事务、一般世俗礼仪的一种有时间、空间限制的相对超脱,可以称之为有选择的超脱。

四 结论

世俗人所穿的道服,无论从样式还是从人文内涵来看,都是源于道士所穿的常服。晚唐五代逐渐渗入世俗服饰领域,北宋则成为世俗人士休闲时间和休闲空间普遍穿着的服装,普及到了不分男女老幼、无论高低贵贱的程度。这无疑标志着道教对社会影响的进一步加深。

同时,道服在向世俗人士中间渗透的过程中,无论是样式,还是象征意义都发生了变异。世俗人士对道服的样式、象征意义做了选择性吸收,削弱了道服的宗教意义,赋予了道服非常世俗化的象征意义。同时,世俗人士穿着道服还受到国家舆服制度、礼仪制度的制约,道服的穿着不能与国家的主流意识形态冲突,如不能违背君臣、父子、高低、贵贱的分别这一大原则。

道服作为道教文化的一个组成部分,在社会中的传播、经过的变异和受到的选择,从一个侧面反映出,道教在民间社会中的存在实态,在很多情况下是一种变异了的、被选择了的、世俗化了的道教。这些变异了的、被选择了的、世俗化了的道教成为时人观念、生活方式的一个有机组成部分。

总 结

对于一本书来说，无论作者情愿还是不情愿，不管是否已经面面俱到、论证圆满，总是必须在某个点停住，循例提出总的看法。本书显然不是面面俱到，论证还不圆满，也谈不上真知灼见，不过，对于笔者来说，循例总结好像自有好处，好处在于，挣扎在史料丛林里的自己，终于可以在筋疲力尽的时候稍事停留，回顾一下来时的路，尽量说服自己没有白走一趟，顺便幻想一下美好的前景。开始总结吧，但愿能得到循例的好处。

礼在古代中国应该很重要，不然的话，新文化运动以来，学界为什么要对礼教展开猛烈批判以便开辟中华民族复兴的新路呢？但是，质疑礼的重要性者也不少，北宋大学者欧阳修《新唐书·礼乐志》开篇便说：“由三代而上，治出于一，而礼乐达于天下；由三代而下，治出于二，而礼乐为虚名。”只是“虚名”的东西，重要吗？其他说礼没什么用的古人和今人还有很多，而且都有理有据，起码是振振有词。我想如果到了本书将要结束时候还在罗列史料，显得有点不识趣，这里就不列举了。

我并不想批评近年来强调礼在古代中国重要性的研究。根据他们的理论前提和论证过程，我觉得他们说确有道理，尽管我隐约有天花乱坠的感觉。

同样地，我也不想批评质疑礼之重要性的古人或者今人，在他们的论证层面上或思维逻辑里，我真觉得他们说的很对，起码我尚未相信礼仪真的能够制造或者产生王权，更不相信生活在中古中国的人们，个个都按照礼仪的规条生活。假如我在本书中过分强调了礼的作用，现在声明那是在具体情况下的具体判断应该还来得及吧。

或者你会质问我，“你究竟有没有立场？”“你是什么立场？”尽管不自信，我还是会理直气壮地说：“我有，而且我的立场很坚定。我的立场是，管它重要不重要，关键是从中看到了什么，看的是否兴趣盎然。”

对于道教，前人对之也是毁誉参半，我的态度与对待礼制一样。

说到这儿，或许你会问，你究竟看到了什么？看的是否兴趣盎然？

先回答第一个问题。

在国家礼仪吸纳道教的时候，大都不是一时兴起，也未必是道教在社会上受到了大多数人地尊奉，更未必仅仅是道教身怀异宝，被国家或皇帝慧眼看中，而是为了处理一些国家意识形态建构上的棘手问题或者皇帝的困扰，太一宫的创建是为了消弭中晚唐以来兴起的地方主体意识，玉清昭应宫的兴造则是为了增加王朝的凝聚力并为更大型的国家礼仪做铺垫，璇玑观的设立则可能是因为宋孝宗怕死。

动机不能解释一切问题，也不是历史的全部，国家或皇帝不能随心所欲地将道教纳入国家礼仪，必须遵照一定的礼仪程序，照顾传统礼制的延续性，顾忌国家的正统学术——儒学及相关的国家礼仪之学，因此吸纳的过程是选择的过程，改造的过程，开创新局面的过程。

过程也不是历史的全部，还有效果和结果。太一宫的创建和祭祀，对消弭中晚唐以来的地方主体意识是有一定效果的，但是绝不能说，中晚唐以来的地方主体意识就是因为太一宫的崇祀而被消弭，这么说的话，连自己都骗不了。不过我想，从不同侧面看北宋消弭中晚唐以来的地方主体意识应该是有必要的。玉清昭应宫，在我看来，实际效果是有的，它的效果就是成功展示了真宗企图通过祭祀和宗教来增加政权凝聚力的决心，而且将决心变成了行动，至于是否真的增加了凝聚力，说句万无一失的话，值得再考察。璇玑观的实际效果，不好说，但是从心理上给了孝宗安慰应该是可以理解的。这一系列行动的一个结果是对道教神灵谱系的整合及秩序化起到了重要的作用。在这一波道教与礼制的互动中，呈现出中晚唐两宋国家和社会中一些有趣的面相。

道教的主要生活应该是修道，最终的理想应该是长生不老进而成仙。这意味着对现实社会的全面超越，达到一种绝对自由的境界。但是，在没有成仙以前，他们要生活、要生存。为了成仙，他们为自己先制定了一套约束自己行为的戒律与规条；为了生活和生存，他们的戒律与规条必须顾忌围绕着他们的世俗礼仪或礼法，而且要根据实际情况不断地调整。这种调整不是率意而为的，完全按照世俗礼法，将失掉自己，完全不理睬世俗礼仪，将丧失生存的条件；调整还要顾及国家的法令、社会氛围以及自己的力量。正因为各地、各道派的思想观念、周遭的环境以及力量的不同，

调整的方法、方式、幅度、步伐是不一样的。在中古道教事师之礼、事俗之礼中，能一定程度地了解各道派对世俗礼法借鉴和超越程度的不同，理论与实践之间的张力，以及无处不在的世俗礼仪制约。在《唐律疏议》中，我们又能看到国家如何用礼制的尺度来规范道观受保护的等级、界定各色人等之间的关系，还能发现国家法令与道教戒律之间的契合与张力。在唐《赵思礼常阳天尊造像》中，我们又观察到山西一个乡村的小道观如何在特定的社会环境下维持自己的传统、调整自己的习惯、利用自己的力量来回应现实中遇到的问题。

在《朝元图》、《朝元仙仗图》、《三才定位图》中，我们看到了道教在想象和再现自己的神灵世界时，如何从本土礼仪中汲取给养并进行创造性的发挥，也看到了国家规整道教神灵谱系对道教的深刻影响。或许，当身份高下和与之相表里的礼法原则体现在超自然界的想象空间，并且经常以神圣的面目出现在人们面前之时，社会结构与等级观念才真能入心入脑，假如这个说法有一定道理，或许可以说，道教的神灵谱系与图像在维护中国的身份制社会方面曾经起到过非常特别的作用。而在世俗人士穿着道士服的史实中，我们又能感受到道教的超越性思想曾经以多么多样的方式呈现和影响到世俗社会，同时，又让我们从一个细部审视到世俗礼法与超越性思维在空间和时间上的分工与分野。

总而言之，本书力图探究世俗礼仪与道教的结合部与互动过程，希望在这个互动过程中能看到国家思维以及主流意识形态如何作用、体现于与之相异的人群、领域及思维，也希望能一窥特殊或一般的人群如何在身份制社会里展开自己的超越性思维，寻找自己的理想并将之尽可能地扩展到本身之外。当然，以一些专题的形式呈现特定的人或人群在当时生活、思考的细部，是笔者终极的关怀。

现在回答第二个问题，“看的是否兴趣盎然？”

刚开始选题和探索过程中，确实是有兴趣昂然的感觉，本书即将结束时还有些意犹未尽。因为本书言及的问题还有许多未能论证圆满，比如，中古道教事师之礼，六朝部分还很薄弱，隋唐时期仅仅利用了书仪等材料，还有很多材料未能有效利用，等等。还有诸多问题本书根本没有探讨，比如，六朝隋唐时期佛教徒、社会人士批评道教违反礼法的言论很多，这种批评对当时及宋代道教与世俗礼仪互动产生了什么影响？唐宋时代还有其他与国家礼制相关的道教宫观，皇帝或国家在创建之初是什么动

机，有何作用？在唐宋宫城皇帝的寢息空间，都有道教建筑或道教仪式，这与礼制有何关系？林立在各地的普通道教宫观与当地社会及相关礼法之间究竟有何互动关系？道教与世俗社会的丧、葬之间仅仅是以仪式相联系吗？唐宋之际、两宋之间道教与世俗礼仪的互动关系究竟有什么差别，是怎样起承转合的？等等。更进一步说，中国还有其他宗教，又与世俗礼仪发生过什么互动？怎样互动？

不敢说自己以后继续探讨，因为这样会画地为牢，甚至有跑马圈地之嫌；更不敢说留待方来，因为一说“留待方来”，好像这些问题真的非常重要，而且自大地认为有人会继续研究。

当然，行文至此，也有点意兴阑珊，这是因为，经常感觉到自己学养有限、力不从心，时时怀疑自己是否走错了方向。

参考文献

《毛诗正义》，北京大学出版社 1999 年版。

《三国志》，中华书局 1959 年版。

《南齐书》，中华书局 1972 年版。

《晋书》，中华书局 1974 年版。

《隋书》，中华书局 1973 年版。

《旧唐书》，中华书局 1975 年版。

《新唐书》，中华书局 1975 年版。

《旧五代史》，中华书局 1976 年版。

陈尚君：《旧五代史新辑会证》，复旦大学出版社 2005 年版。

《新五代史》，中华书局 1974 年版。

《宋史》，中华书局 1977 年版。

《资治通鉴》，中华书局 1956 年版。

《三朝北盟会编》，上海古籍出版社 2008 年版。

《续资治通鉴长编》，中华书局 1979 年版。

《续资治通鉴长编》，中华书局 1980 年版。

《续资治通鉴长编》，中华书局 1985 年版。

《续资治通鉴长编》，中华书局 1986 年版。

黄以周等辑注，顾吉辰点校：《续资治通鉴长编拾补》，中华书局 2004 年版。

李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》，中华书局 1992 年版。

王溥：《唐会要》，中华书局 1998 年版。

王溥：《五代会要》，上海古籍出版社 1978 年版。

徐松辑：《宋会要辑稿》，中华书局 1997 年版。

徐松辑，陈智超整理：《宋会要辑稿补编》，全国图书馆文献缩微复

制中心 1988 年版。

《通典》，中华书局 1988 年版。

《通志》，浙江古籍出版社 1988 年版。

《文献通考》，中华书局 1986 年版。

《大唐开元礼（附大唐郊祀录）》，日本古典研究会，1981 年。

《太常因革礼》，《续修四库全书》本。

《政和五礼新仪》，《景印文渊阁四库全书》本。

《中兴礼书》，《续修四库全书》本。

宋敏求：《唐大诏令集》，商务印书馆 1959 年版。

李攸：《宋朝事实》，《景印文渊阁四库全书》本。

江少虞：《宋朝事实类苑》，《景印文渊阁四库全书》本。

宋绶：《宋西太乙宫碑铭》，《道藏》本。

吕惠卿：《宋中太乙宫碑铭》，《道藏》本。

陈思：《宝刻丛编》，《丛书集成初编》本。

陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社 1988 年版。

周绍良主编：《唐代墓志汇编》，上海古籍出版社 1992 年版。

周绍良、赵超主编：《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社 2001 年版。

吴钢主编：《全唐文补遗》第 4 辑，三秦出版社 1997 年版。

吴钢主编：《全唐文补遗》第 5 辑，三秦出版社 1998 年版。

《宋元方志丛刊》，中华书局 1990 年版。

宋敏求：《长安志》，《景印文渊阁四库全书》本。

《茅山志》，《道藏》本。

《四库全书总目》，中华书局 1995 年版。

孙光宪：《北梦琐言》，中华书局 2002 年版。

《唐阙史》，《景印文渊阁四库全书》本。

段成式：《酉阳杂俎》，中华书局 1981 年版。

王铎：《默记》，中华书局 1981 年版。

黄休复：《茅亭客话》，《全宋笔记》第二编第 1 册，大象出版社 2006 年版。

宋敏求：《春明退朝录》，《东斋记事 春明退朝录》，中华书局 1980

年版。

欧阳修：《归田录》，《景印文渊阁四库全书》本。

吴曾：《能改斋漫录》，上海古籍出版社 1979 年版。

《东轩笔录》，中华书局 1983 年版。

释文莹：《湘山野录 续录 玉壶清话》，中华书局 1984 年版。

田况：《儒林公议》，《景印文渊阁四库全书》本。

张唐英：《蜀梼杌》，《景印文渊阁四库全书》本。

吕本中：《童蒙训》，《景印文渊阁四库全书》本。

彭乘撰，孔凡礼点校：《侯鯖录 墨客挥犀 续墨客挥犀》，中华书局 2002 年版。

王明清：《挥麈后录》，中华书局 1961 年版。

邵伯温：《邵氏闻见录》，中华书局 1983 年版。

吴自牧：《梦粱录》，浙江人民出版社 1980 年版。

范摅：《云溪友议》，《丛书集成初编》本。

《后山谈丛 萍洲可谈》，中华书局 2007 年版。

王巩：《闻见近录》，《景印文渊阁四库全书》本。

洪皓：《松漠纪闻》，《景印文渊阁四库全书》本。

陆游：《老学庵笔记》，中华书局 1979 年版。

罗大经：《鹤林玉露》，《景印文渊阁四库全书》本。

韩涧：《涧泉日记 西塘集耆旧续闻》，上海古籍出版社 1993 年版。

《册府元龟》，中华书局 1960 年版。

《太平广记》，中华书局 1961 年版。

《玉海》，江苏古籍出版社、上海书店 1987 年版。

高承：《事物纪原》，《文渊阁四库全书》本。

《新编事文类聚翰墨全书》，《文渊阁四库全书》本。

萧吉著，钱杭点校：《五行大义》，上海书店 2001 年版。

《景祐太乙福应经》，《续修四库全书》本。

《太乙统宗宝鉴》，《续修四库全书》本。

《太乙金镜式经》，《景印文渊阁四库全书》本。

黄休复：《益州名画录》，《景印文渊阁四库全书》本。

刘道醇：《宋朝名画评》，《景印文渊阁四库全书》本。

刘道醇：《五代名画补遗》，《景印文渊阁四库全书》本。

郭若虚撰，黄苗子点校：《图画见闻志》，人民美术出版社 1964 年版。

李荐：《德隅斋画品》，《景印文渊阁四库全书》本。

《宣和画谱》，《景印文渊阁四库全书》本。

张丑：《清河书画舫》，《景印文渊阁四库全书》本。

《玄都律》，《道藏》本。

《洞真太上素灵洞元大有妙经》，《道藏》本，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。

《上清高上玉晨凤台曲素上经》，《道藏》本。

《上清太上八素真经》，《道藏》本。

《上清黄气阳精三道顺行精》，《道藏》本。

《上清高圣太上大道君洞真金元八景玉录》，《道藏》本。

《上清金真玉光八景飞经》，《道藏》本。

《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》，《道藏》本。

《白羽黑翮灵飞玉符》，《道藏》本。

《洞真上清龙飞九道尺素隐诀》，《道藏》本。

《洞真上清青要紫书金根众经》，《道藏》本。

《洞真上清开天三图七星移度经》，《道藏》本。

《洞真上清神州七转七变舞天经》，《道藏》本。

《太上玉佩金珰太极金书上经》，《道藏》本。

《太上玉宸忧乐章》，《道藏》本。

《玉清隐书灭魔神慧高玄真经》，《道藏》本。

《上清琼宫灵飞六甲左右上符》，《道藏》本。

《洞真太上八素真经服食日月皇华诀》，《道藏》本。

《上清河图内玄经》，《道藏》本。

《上清河图宝箓》，《道藏》本。

《上清曲素诀辞箓》，《道藏》本。

《太玄八景箓》，《道藏》本。

《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄箓》，《道藏》本。

《太上飞行九晨玉经》，《道藏》本。

《上清外国放品青童内文》，《道藏》本。

《太上诸天灵书度命妙经》，《道藏》本。

《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》，《道藏》本。

《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》，《道藏》本。

《洞玄灵宝玉箓简文三元威仪自然真经》，《道藏》本。

《洞玄灵宝千真科》，《道藏》本。

《女青鬼律》，《道藏》本。

《老君说一百八十戒》，《道藏》本。

《陆先生道门科略》，《道藏》本。

《赤松子章历》，《道藏》本。

《洞玄灵宝道学科仪》，《道藏》本。

《老君音诵戒经》，《道藏》本。

《无上秘要》，《道藏》本。

《正一法文经章官品》，《道藏》本。

《太上正一盟威法箓》，《道藏》本。

《正一法文法箓部仪》，《道藏》本。

《正一威仪经》，《道藏》本。

《太上妙始经》，《道藏》本。

《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》本。

《文始内传》，《道藏》本。

P. 2410 号敦煌文书《神人所说三元威仪观行经卷第二》。

朱法满：《要修科仪戒律钞》，《道藏》本。

王悬河：《三洞珠囊》，《道藏》本。

《道门经法相承次序》，《道藏》本。

张万福：《传授三洞经戒法箓略说》，《道藏》本。

张万福：《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》，《道藏》本。

《上清众经诸真圣秘》，《道藏》本。

杜光庭：《道教灵验记》，《道藏》本。

张君房：《云笈七签》，中华书局 2003 年版。

《章献明肃皇后受上清毕法箓记》，《道藏》本。

张商英：《三才定位图》，《道藏》本。

陈景元：《元始无量度人上品妙经四注》，《道藏》本。

《无量度人上品妙经旁通图》，《道藏》本。

《玉音法事》，《道藏》本。

- 贾善翔：《太上出家传度仪》，《道藏》本。
- 吕元素：《道门定制》，《道藏》本。
- 《太上说南斗六司延寿度人妙经》，《道藏》本。
- 《太上玄灵北斗本命长生妙经》，《道藏》本。
- 《太上玄灵北斗延生真经》，《道藏》本。
- 傅洞真：《太上玄灵北斗本命延生经注》，《道藏》本。
- 《灵宝领教济度金书》，《道藏》本。
- 金允中：《上清灵宝大法》，《道藏》本。
- 翁葆光：《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》，《道藏》本。
- 留用光传授，蒋叔舆编：《无上黄箓大斋立成仪》，《道藏》本。
- 《大洞仙经》，《道藏》本。
- 李德范辑：《敦煌道藏》，全国图书馆文献缩微复制中心 1999 年版。
- 《大比丘三千威仪》，《大正新修大藏经》本。
- 释法琳：《辨正论》，《大正新修大藏经》本。
- 杜光庭：《广成集》，《道藏》本。
- 石介：《徂徕集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 《宋真宗御制玉京集》，《道藏》本。
- 范仲淹：《范文正别集》，《道藏》本。
- 邵雍：《击壤集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 苏辙：《栲城集》，上海古籍出版社 1987 年版。
- 尹焞：《和靖集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 王禹偁：《小畜集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 翟汝文：《忠惠集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 周必大：《文忠集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 王十朋：《梅溪前集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 宋郝经：《陵川集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 李复：《潏水集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 赵孟頫：《松雪斋集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 陈思编，元陈世隆补：《两宋名贤小集》，《景印文渊阁四库全书》本。
- 宋魏齐贤、叶棻同辑：《五百家播芳大全文粹》，《景印文渊阁四库全书》本。

《文苑英华》，中华书局 1966 年版。

《全唐文》，中华书局 1983 年版。

《全唐诗》，中华书局 1960 年版。

《御定历代赋汇》，《景印文渊阁四库全书》本。

陈国符：《道藏源流考》，中华书局 1963 年版。

陈耀庭：《道教礼仪》，宗教文化出版社 2003 年版。

陈垣：《二十史朔闰表》，古籍出版社 1956 年版。

陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社 1980 年版。

陈梦家：《东周盟誓与出土载书》，《考古》1966 年第 5 期。

程民生：《宋初和平统一战略及实践》，《史学集刊》2007 年第 2 期。

程树德：《九朝律考》，中华书局 1963 年版。

戴裔煊：《宋代三佛齐重修广州天庆观碑记考释》，《学术研究》1962 年第 2 期。

丁煌：《唐代道教太清宫制度考》（上、下），分见“国立”成功大学历史学系编《历史学报》第 6 号，1979 年，第 7 号，1980 年。

丁绵孙：《中国古代天文理法基础知识》，天津古籍出版社 1989 年版。

傅熹年：《北宋、辽、金绘画艺术》，见《中国美术五千年》第 1 卷，人民美术出版社、上海人民美术出版社、文物出版社、中国建筑工业出版社、上海书画出版社联合出版 1991 年版。

甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，台北喜玛拉雅基金会 2003 年。

葛剑雄：《十一世纪初的天书封禅运动》，《读书》1995 年第 11 期。

顾颉刚编：《古史辨》，上海古籍出版社 1982 年版。

胡道静：《梦溪笔谈校证》，上海古籍出版社 1987 年版。

胡文和：《中国道教石刻艺术史》，高等教育出版社 2004 年版。

侯毅：《唐代道教石造像常阳天尊》，《文物》1991 年第 12 期。

黄苗子：《艺林一枝（古美术文编）》，三联书店 2003 年版。

黄能馥、陈娟娟：《中国服装史》，中国旅游出版社 2001 年版。

姜伯勤：《〈玄都律〉年代及所见道官制度》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第 11 辑，1991 年；姜伯勤：《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社 1996 年版。

- 金维诺、罗世平：《中国宗教美术史》，江西美术出版社 1995 年版。
- 景安宁：《元代壁画——神仙赴会图》，北京大学出版社 2002 年版。
- 雷闻：《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》，三联书店 2009 年版。
- 李零：《中国方术考（修订本）》，东方出版社 2001 年版。
- 李淦：《论〈八十七神仙卷〉与〈朝元仙仗图〉之原位》，《艺术探索》2007 年第 3 期。
- 李勇：《对中国古代恒星分野和分野式盘研究》，《自然科学史研究》第 11 卷第 1 期，1992 年。
- 梁思成：《中国建筑史》，百花文艺出版社 1998 年版。
- 刘俊文：《唐律疏议笺解》，中华书局 1996 年版。
- 刘屹：《〈玄妙内篇〉考》，《敦煌文献论集》，辽宁教育出版社 2001 年版；《论 20 世纪的敦煌道教文献研究》，《敦煌吐鲁番研究》第七卷，中华书局 2004 年版；《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，中华书局 2005 年版。
- 罗争鸣：《杜光庭道教小说研究》，巴蜀书社 2005 年版。
- 马德：《敦煌文书〈道家杂斋文范集〉及有关问题述略》，《道家文化研究》第 13 辑，三联书店 1998 年版。
- 孟嗣徽：《五星图像考源——以藏经洞遗画为例》，邵宏、向群主编《艺术史研究》第 3 辑，中山大学出版社 2001 年版。
- 卿希泰：《中国道教史》，四川人民出版社 1992—1993 年版。
- 饶宗颐：《选堂集林》，中华书局香港分局 1982 年版。
- 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版；任继愈主编：《道藏提要》，中国社会科学出版社 1995 年版。
- 山西省博物馆：《唐开元七年石雕天尊像》，《文物》1961 年第 12 期。
- 陕西历史博物馆编：《唐墓壁画真品选粹》，陕西人民美术出版社 1991 年版。
- 沈从文：《中国古代服饰研究》，上海世纪出版集团、上海书店出版社 2002 年版。
- 唐代剑：《宋代道教管理制度研究》，线装书局 2003 年版。
- 唐长孺：《唐长孺社会文化史论丛》，武汉大学出版社 2001 年版。
- 汤其领：《涤耻封禅与北宋道教的兴盛》，《河南大学学报》1995 年

第3期。

汤用彤、汤一介：《寇谦之的著作与思想》，《历史研究》1961年第5期。

王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局2002年版。

王世仁：《记汾阴后土祠庙像碑》，《王世仁建筑历史理论文集》，中国建筑出版社2001年版。

王逊：《永乐宫三清殿壁画题材试探》，《文物》1963年第8期。

王永平：《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社2002年版；《论唐代的道教经济活动》，《中国经济史研究》2002年第2期。

汪圣铎：《宋朝礼与道教》，《国际宋代文化研讨会论文集》，四川大学出版社1991年版；《宋代政教关系研究》，人民出版社2010年版。

吴丽娱：《论九宫祭祀与道教崇拜》，荣新江主编《唐研究》第9卷，北京大学出版社2003年版。

吴真：《从杜光庭六篇罗天醮词看早期罗天大醮》，《中国道教》2008年第2期。

萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台湾学生书局1989年版。

徐邦达：《从壁画副本小样说到两卷宋画——朝元仙仗图》，《文物参考资料》1956年第2期。

徐自明撰，王瑞来校补：《宋宰辅编年录》，中华书局1986年版。

严敦杰：《式盘综述》，《考古学报》1985年第4期。

严耀中：《佛教戒律与中国社会》，上海古籍出版社2007年版。

叶渭清：《〈中兴礼书〉校记》，中国国家图书馆藏抄本。

袁珂校译：《山海经校译》，上海古籍出版社1985年版。

詹鄞鑫：《神灵与祭祀》，江苏古籍出版社1992年版。

张其凡：《宋初政治探研》，暨南大学出版社1995年版。

张家泰：《〈大金承安重修中岳庙图〉碑试析》，《中原文物》1983年第1期。

张勋燎、白彬：《中国道教考古》，线装书局2005年版。

张政烺：《玉皇姓张考》，《张政烺文史论集》，中华书局2002年版。

张泽洪：《唐代道观经济》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》1993年第4期；张泽洪：《论道教祭祀仪式的青词》，《汉学研究》第21

卷第2期, 2003年12月。

张泽咸:《唐五代赋役史草》, 中华书局1986年版。

赵和平:《敦煌写本书仪研究》, 新文丰出版公司1993年版。

钟国发:《汉帝国宗教的儒化改革》,《福建论坛》2001年第2期。

周锡保:《中国古代服饰史》, 中国戏剧出版社2002年版。

周西波:《杜光庭道教仪范之研究》, 新文丰出版公司2003年版。

朱红:《从中和节看唐代节日民俗》,《史林》2005年第5期。

朱雷:《敦煌吐鲁番文书论丛》, 甘肃人民出版社2000年版。

施舟人:《〈老子中经〉初探》, 参见施舟人《中国文化基因库》, 北京大学出版社2002年版。

葛思康:《〈朝元图〉和道教法仪》, 西安美术学院科研处编印《向老子致敬——中国首届道教美术史国际研讨会学术论文摘要》(非正式出版物), 2007年5月。

班大为著, 徐凤先译:《中国上古史实揭秘: 天文考古学研究》, 上海古籍出版社2008年版。

都筑晶子撰, 付晨晨译, 魏斌校:《六朝后期道馆的形成》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第25辑, 武汉大学文科学报编辑部, 2009年。

大村西崖:《支那美術史雕塑篇》, 佛書刊行會1915年版。

秋月观暎:《敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡と大比丘三千威儀》,《弘前大学人文社会》第19号, 1960年;秋月观暎:《敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡校勘》,《福井博士颂寿纪念·东洋思想论集》, 早稻田大学出版部1960年版。

那波利贞:《唐代社会文化史研究》, 东京创文社1974年版。

施舟人:《敦煌文书に見える道士の法位階梯について》,《敦煌と中国道教》(讲座敦煌4), 大东出版社1984年版。

坂出祥伸:《北宋における十神太一と九宮貴神》, 见《中国古代の占法——技術と呪術の周辺》, 研文出版社1991年版。

大渊忍尔:《道教とそのものの經典》, 創文社1997年版。

松浦千春:《玄宗国家祭祀と王権のシンボリズム》,《古代文化》第49卷第1期, 1997年。

砂山稔:《王安石と道教——太一信仰との関わりを中心に——》,《日本中国学会創立五十年記念論文集》, 汲古書院1998年版。

麦谷邦夫：《真父母考》，《中國中世社会と宗教》，道氣社 2002 年版。

都筑晶子：《唐代中期の道观——空间・经济・戒律》，吉川忠夫《唐代の宗教》，朋友书店 2000 年版；都筑晶子：《道观における戒律成立——〈洞玄灵宝千真科〉と〈四分律删繁补阙行事钞〉——》，麦谷邦夫编《中国中世社会と宗教》，道气社 2002 年版。

小林正美：《唐代の道教と天师道》，知泉书馆 2003 年版。

Han-chi Feng, “The Origin of Yuhuang”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 1, no. 2 (July, 1936).

Edward Schafer, “The T’ang Imperial Icon.” *Sinologica* 7: 3, 1963.

Henri Maspero, “Mythologie de la Chine moderne”, repr. In *le taoïsme et les religions chinoises*, Paris: Gallimard, 1971.

Victor Xiong (熊存瑞) “Ritual Innovation and Taoism under Tang Xuanzong”, *T’oung Pao* 82, 1996.

Patricia Ebrey, “Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China”, *T’oung Pao*, Vol. LXXXIII, 1997.

Stephen Little with Shatzman Eichman, *Taoism and the Arts of China*, p. 241, the Art Institute of Chicago in Association with University of California Press. 2000.

Liu Yang, “Images for the Temple: Imperial Patronage in the Development of Tang Daoist Art,” *Artibus Asiae* Vol. LXI, No. 2., 2001.

Livia knon, *Monastic Life in Medieval Daoism (A Cross-Cultural Perspective)*, University of Hawai’ I, 2002.

后 记

这本小书是我这些年来学习的一些印痕，在它即将付梓的时候，许多往事霎时涌上心头。

1997年，我从河南省卫辉市的一个小村庄来到了地处南国的中山大学，绿树成荫的康乐园里，流传着前辈史学大家的故事，传承者他们的学风。而我，只是一个茫然的大龄学生。大学二年级下半学期始，我有幸跟随向群先生问学，向先生使我完成了从游嬉无度到勉力向学的转变。之后，我学业上的每一点进步，都和向先生的无私教导密不可分，向先生是我十多年来在学业和生活上艰难学步的领路人和手护者。

2001年9月，我有幸跟随王承文先生攻读硕士学位。先生无数次的教导与关怀，使我获得了叩击道教研究之门的勇气。那些酷热的夜晚里，永芳堂一角，先生办公室里不息的光亮，是我在学海中坚持的灯塔。

2004年的秋天，我又有幸追随姜伯勤先生攻读博士学位。读大学以来，正是在研读先生的大作中，我才体会到历史研究的独特魅力，感受到一个历史学家不懈的求知和创新精神，这是我在向学路上蹒跚而行的巨大精神力量。犹忆2007年初夏，先生正因摔伤卧病在床，看着先生忍受身体的病痛为我修改论文，一方面为自己的拙钝而愧疚，另一方面被先生的忘我精神深深打动。走出先生的家门后，我忍不住流下了感动的眼泪，这是我终生不能忘怀的一个场景。李学敏老师多年来一直无微不至地关心我的学业和生活，使一个多年在外的游子感受到慈母般的关怀。

2010年冬，冻国栋先生慨允我跟随他在武汉大学做博士后研究。在先生的讲席之侧，再一次感受到自己学殖荒薄的同时，庆幸自己能有一页新的学徒生活。唐长孺先生的教泽里，没有眩人耳目的喧嚣，只有以学术为生命的实践。这使我更深地意识到，疏薄如我，尽管须“安天命”，但是亦须“尽人事”。

在中山大学西北区那栋竹树掩映的小楼上，业师向群先生给予了我在《艺术史研究》编辑部问学的机会，极大地开阔了研究视野，也使我有机会经常向李清泉、万毅、林英、姚崇新、裴大泉诸位师长请教。已故的朱朝新先生曾在生活和学习上给予了我许多关照。

在中山大学求学期间，蔡鸿生、林悟殊、桑兵、陈春声、刘志伟、吴义雄、章文钦、曹家齐、景蜀慧、赵立彬、孙宏云、龙波、冯永忠诸师长曾给予珍贵的指教或帮助。更要特别感谢李绪柏先生，在那段备感困扰的时光里，先生曾经在背后给予令人感激的关爱。

感谢李庆新先生从2001年就开始的无私帮助和大力提携。陈长琦先生的多方帮助使我在求学的道路上充满希望。

2004至2005年间，在姜先生带领下，我有幸在敦煌、武汉、广州三次拜见了仰慕已久的朱雷先生，朱先生教导我紧紧抓住唐宋变迁展开研究，还提示许多学术信息，这是弥足珍贵的一段胜缘。那时，在武汉还有幸见到何德章、刘安志、朱海、魏斌诸先生，受益良多。在武汉大学做博士后研究期间，又得到了姜望来、黄楼、崔世平、权家玉、张达志等学长的多方帮助与指教，柳芳书记、刘超老师等领导也给予了诸多关照。在这本小书最后的冲刺阶段，姜望来、崔世平、权家玉诸先生给予了宝贵的支持。

王惠民先生多次惠赐稀见材料，在很多事情上给予指点和提携；马德先生除惠赐大著之外，还鼓励我在对学术的追求中实现人生价值；程存洁先生、杨秀清先生也给予了很多关照。

在求学期间，先后得到卢向前、严耀中、荣新江、吴丽娱、李玉珉、韩国河、张广保诸前辈的无私指教与帮助。还先后得到魏峰、吴铮强、高明、胡坚、冯寿波、雷闻、文欣、吴军营诸先生的帮助。台湾的张文昌博士、日本的酒井规史博士曾赐予珍贵资料。参加工作以后，得到华南师范大学历史文化学院诸多师长的帮助，这里不再一一列举，一切都在心中。谨此致谢。

李鹏宇、李龙军、李勤明、阎强、罗焱英、陈晰、李政儒、吴石坚、陈嘉、代中现诸学长曾在不同时期施以援手，研究生翁舒洁在本书的最后校对过程中给与了宝贵的帮助，在此一并致谢。

感谢中国社会科学出版社的李炳青编审和吴丽平先生，若非李编审的慷慨帮助，本书不可能这么快面世。责任编辑吴丽平先生的细致工作令本

书避免了许多错误。

不需要感谢，但是不能不提及的是我的父母、妻子和亲友，我生命中所有的欢喜和忧伤，从前、现在和以后，都属于这个整体。小女吴熹园正在学步，给我带来前所未有的幸福感，我是多么希望可以像她一样每天都有进步。