

# 隋 炀 帝 与 道 教

李 刚

---

隋炀帝对于道教多半是抱着功利主义目的。他关注道教，一是欲借助于道教为其政权效力，故想方设法拉拢延揽高道，给予其较高的政治地位，又调解缓和道佛关系，使道教不至于在政治上特别地感到压抑，然而他对道教的利用最终是失败的，道教中人积极参加了隋末改朝换代的政治活动，为其政权的崩溃作了大量的舆论宣传。二是大业中期，乃他崇重道术的高峰期，他借助于道教方术填补荒唐无耻的私生活，把道士作为宫廷的点缀品，任道士作斋醮科仪为其祈福。但对于道教文化事业的建设特别是道经的搜集整理，他还是作了一些有益的工作。

关键词：道教 隋炀帝 图讖 方术

作者李刚，1953年生，现为四川大学道教与宗教文化研究所所长、博士生导师。

---

鲁迅先生《魏晋风度及文章与药及酒之关系》一文有段话讲得好：“现在我们再看历史，在历史上的记载和论断有时也是极靠不住的，不能相信的地方很多，因为通常我们晓得，某朝的年代长一点，其中必定好人多；某朝的年代短一点，其中差不多没有好人。为什么呢？因为年代长了，做史的是本朝人，当然恭维本朝的人物，年代短了，做史的是别朝人，便很自由地贬斥其异朝的人物，所以在秦朝，差不多在史的记载上半个好人也没有。”<sup>①</sup>假使我们照鲁迅的话推论下去，隋炀帝杨广在历史上年代是很短的，“自然也逃不了被后一朝人说坏话的公例”。<sup>②</sup>所以历史上对隋炀帝的评价“有时也是极靠不住的”，我们不能不分青红皂白就完全予以认同。毫无疑问，隋炀帝是个暴君，他好大喜功、荒淫失道，很快激化了社会矛盾，丧失天下，咎由自取。尽管如此，我们仍应当综合方方面面的史料，站在唯物史观的立场上，对之作出比较客观公正的评价，揭示出隐匿在历史背后的信息。我们考察隋炀帝与道教的关系即遵循这一原则立场。

隋炀帝对于道教并无坚定而深刻的信仰（这与他崇信佛教不同），多半是抱着功利

---

<sup>①</sup>《鲁迅全集》第1卷《而已集》，新疆人民出版社1995年版第783页。（下引版本同，只注卷数页数。）有研究人员指出，隋代立国虽说不到四十年，但隋的成就是辉煌的，它对于后来中国历史的影响是深远的，它代表了中国历史上一个转折时代，其重要性可比之于秦，隋发展出来的政治与经济制度、法典与行政程序，都成为唐帝国的基础。据《隋炀帝海山记下》称：炀帝“平日，常言吾当跨三皇，超五帝，下视商周，使万世不可及。”看来其并不是个胸无大志的皇帝，也想有一番大作为。

<sup>②</sup>《鲁迅全集·而已集》，第1卷第783页。《佛祖统纪》卷39：谥法逆天虐民曰炀。隋谥陈后主曰炀，今亦谥炀，如有报也。由此亦可见后一朝人说坏话的某种公例。

主义目的。他关注道教，一是他欲借助于道教为其政权效力，他想方设法拉拢延揽高道，给予其较高的政治地位，又调解缓和道佛关系，使道教不至于在政治上特别地感到压抑，然而他对道教的利用最终是失败的，道教中人积极参加了隋末改朝换代的政治活动，为其政权的崩溃作了大量的舆论宣传。二是大业中期，所谓天下承平日久之时，为他崇重道术的高峰期，他借助于道教方术填补荒唐无耻的私生活，把道士作为宫廷的点缀品，任用道士作斋醮科仪为其祈福。但对于道教文化事业的建设特别是道经的搜集整理，他还是作了一些有益的工作，这是我们不能否认的。下面分别考察。

—

杨坚死后，其子杨广继位，是为隋炀帝。他与其父一样，既笃信佛教，又利用和扶持道教。当他还在作晋王时，即注意利用道教。初唐道士江旻曾说：“隋开皇十二年（592），晋王分陕维扬，尊崇至教”。<sup>①</sup>《续高僧传》卷十一《释吉藏传》也说：开皇末年，炀帝晋藩置四道场，国司供给，释李两部各尽搜扬。<sup>②</sup>此时，他对道士徐则，甚为钦崇。据《隋书》卷七十七《徐则传》载：“徐则，东海郟人也。幼沈静，寡嗜欲。受业于周弘正，善三玄，精于议论”，曾声擅都邑，入缙云山修道。“陈太建时（569—582），应召来憩于至真观。期月，又辞入天台山，因绝谷养性，所资唯松水而已。”又谓其“初在缙云山，太极真人徐君降之曰：‘汝年出八十，当为王者师，然后得道也。’晋王广镇扬州，知其名，手书召之曰：‘夫道得众妙，法体自然，包涵二仪，混成万物，人能弘道，道不虚行。先生履德养空，宗玄齐物，深明义味，晓达法门。悦性冲玄，怡神虚白，餐松饵术，栖息烟霞。……钦承素道，久积虚襟，侧席幽人，梦想岩穴。霜风已冷，海气将寒，偃息茂林，道体休余。昔商山四皓，轻举汉庭，淮南八公，来仪藩邸。古今虽异，山谷不殊，市朝之隐，前贤已说，导凡述圣，非先生而谁！’”徐则接书，对其门人说：“吾今年八十一，王来召我，徐君之旨，信而有征”。于是遂诣扬州。既至，晋王将请授道法，则辞以时日不便，随即“寂然返真”。仙逝后，杨广下书说：“卓矣仙才，飘然胜气，千寻万顷，莫测其涯。寡人钦承道风，久餐德素，频遣使乎，远此延屈，冀得虔受上法，式建良缘。至止甫尔，未淹旬日，厌尘羽化，反真灵府。身体柔软，颜色不变，经方所谓尸解地仙者哉！诚复师礼未申，而心许有在，虽忘怛化，犹怆于怀，丧事所资，随须供给。……宜遣使人送还天台定葬。”又“遣画工图其状貌，令柳巧为之赞”。<sup>③</sup>《隋书·炀帝纪》称杨广在藩时“阴有夺宗之计”，他在召徐则的书中提到“商山四皓”，已露出这种意图。吴筠《商山四皓》诗云：“四皓同无

<sup>①</sup>《全唐文》卷923江旻《唐国师昇真先生王法主真人立观碑》，中书华局影印本第10册第9618页。（在本文中，凡引《全唐文》，书名后的册数和页码均指中书华局影印本，不再一一注明。）

<sup>②</sup>《大正藏》第50卷第514页。

<sup>③</sup>《隋书》卷77《徐则传》，中华书局标点本第6册第1758—1759页；参见《历世真仙体道通鉴》卷29，《册府元龟》卷836，《文苑英华》卷688杨广《与逸人徐则书》、卷783柳巧《徐则画赞》。

为，丘中卧白云。自汉成帝业，一来翼储君。”<sup>①</sup>可见，杨广是借商山四皓辅佐汉高祖太子的故事而以“储君”自比。所以杨广的征召徐则不过是其八方延揽人才的举措之一，为实现其“夺宗”的政治野心，他不惜千方百计拉拢利诱高道。

《隋书·徐则传》称：当时还有“建安宋玉泉、会稽孔道茂、丹阳王远知等，亦行辟谷，以松水自给，皆为炀帝所重”<sup>②</sup>。王远知乃茅山高道，是陶弘景的弟子，传其道法，后又师事臧矜，曾被陈宣帝召见。开皇十二年（592），杨广先后派王子相、柳顾言具礼招迎，承候动止。按《旧唐书·王远知传》记述：“隋炀帝为晋王，镇扬州，使王子相、柳顾言相次召之，远知乃来谒见，斯须而须发变白，晋王惧而遣之，少顷又复其旧。”<sup>③</sup>即帝位后，又于大业七年（611）遣员外郎崔凤举迎请，见于涿郡之临朔宫，亲执弟子之礼，并下令于京师置玉清玄坛以处之。王远知在京城玉清玄坛住了一段时间，并曾为隋炀帝的政治行踪出谋划策。唐人于敬之记述说：“洎隋氏握图，物色岩穴，旁求俊异，旌贲英翘。王法主（远知）美孕三仙，芳逾七圣。爰降丝渙，追赴东都，先生此辰，从游京洛。……出入两宫，声华四部。……当时奉敕玉清玄坛行道。丰厨享饍，既饌玉而浆金；供帐芳华，亦铺霞而籍锦”。又据《新唐书·王远知传》所载：隋炀帝“幸扬州，远知谓帝不宜远京国，不省。”<sup>④</sup>但隋末天下即将大乱的政治形势，隋炀帝之丧失人心，他是十分清楚的，因而他并不太买隋炀帝的账。应当指出的是，炀帝优礼王远知，使其得以从南方到北方进行传道活动，为茅山宗的扩展势力争取到了支持，而且为唐代茅山宗的横贯大江南北、成为道教主流派打下了坚实的基础。

炀帝杨广“尝言及文帝受命之符，因问鬼神之事，敕善心与崔祖浚撰《灵异记》十卷”。<sup>⑤</sup>这不过是为了证明杨家天下乃符命所在，上天保佑，不容篡夺。杨广十分迷信鬼神术数，他对图谶之类，与其父杨坚一样，亦采取既利用又禁制的方针，且其对图谶之学的禁毁比其父有过之而无不及。隋文帝受禅，对图谶“禁之愈切。炀帝即位，乃发使四出，搜天下书籍与谶纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者致死。自是无复其学，秘府之内，亦多散亡。”<sup>⑥</sup>书籍虽然可以烧毁，但是以口头相传播的谣谶他却是无法禁止的。由于杨广的失道，致使社会矛盾激化，各种符谶蜂起，而东晋以来流传于世的李弘之谶仍颇有市场。隋炀帝大业十年（614）二月，“扶风人唐弼举兵反，众十万，推李弘为天子，自称唐王”。<sup>⑦</sup>此李弘恐乃化名，或以其名应谶虚推为“天子”，便于号召天下。在中古历史舞台上演出的诸多道教图谶中有一个最引观众注目，即“老君当治，李弘应出”。正如北魏著名道士寇谦之所说：“但言老君当治，李弘应出，天下纵横，返逆

<sup>①</sup> 《宗玄集》卷下《高士咏》，上海古籍出版社1992年版，第34页。

<sup>②</sup> 《隋书·徐则传》，中华书局标点本第6册第1760页。

<sup>③</sup> 《旧唐书·王远知传》，中华书局标点本第16册第5125页。

<sup>④</sup> 《新唐书·王远知传》，中华书局标点本第18册第5804页。

<sup>⑤</sup> 《北史·许善心传》，中华书局标点本第9册第2803页。

<sup>⑥</sup> 《隋书·经籍志》，中华书局标点本第4册第941页。

<sup>⑦</sup> 《隋书·炀帝纪》，中华书局标点本第1册第87页。《通鉴》卷182作“李弘芝”，胡注引《考异》云：从《唐书·薛举传》。

者众，称名李弘，岁岁有之”。<sup>①</sup>李弘乃人为制作的老君化名转世以治天下的具体形象。汤用彤先生《康复札记》举了《晋书》中关于李弘的记载五条，指出：“从公元322年到公元416年前数年，前后不到百年，东起山东，西至四川、陕西，南到安徽等地，均有人以李弘名义领导农民起义。”<sup>②</sup>唐长孺先生又检史籍得五条，说：“以李弘名义起义的共有十例，时间下及于隋末，地域更南及今河南、湖北，西北及于今甘肃成县。”<sup>③</sup>据此，这条道教图谶的地域之广泛性、时间之持久性都非其他图谶可比。

但隋末更为流行的是李弘之谶的变种，即“李氏当为天子”、“老子将度世”等一类不确指的符谶以及通俗化的谣谶。由于隋末天下汹汹，出现改朝换代的迹象，政治预言家们便粉墨登场，李姓当王之谶随之不断涌现。这些谶语搞得隋炀帝疑神疑鬼。据《资治通鉴》卷一八二载：“初，高祖梦洪水没都城，意恶之，故迁都大兴。申明公李穆薨，孙筠袭爵。叔父浑忿其吝嗇，使兄子善衡贼杀之，而证其从父弟瞿昙，使之偿死。浑谓其妻兄左卫率宇文述曰：‘若得绍封，当岁奉国赋之半。’述为之言于太子，奏高祖，以浑为穆嗣。二岁之后，不复以国赋与述，述大恨之。（炀）帝即位，浑累官至右骁卫大将军，改封郕公，帝以其门族强盛，忌之。会有方士安伽陀言‘李氏当为天子’，劝帝尽诛海内凡李姓者。浑从子将作监敏，小名洪儿，帝疑其名应谶，常面告之，冀其引决。敏大惧，数与浑及善衡屏人私语；述譖之于帝，仍遣虎贲郎将河东裴仁基表告浑反。帝收浑等家，遣尚书左丞元文都、御史大夫裴蕴杂治之，按问数日，不得反状，以实奏闻。帝更遣述穷治之，述诱教敏妻宇文氏为表，诬告浑谋因度辽，与其家子弟为将领者共袭取御营，立敏为天子。述持入，奏之，帝泣曰：‘吾宗社几倾，赖公获全耳’。三月，丁酉，杀浑、敏、善衡及宗族三十二人，自三从以上皆徙边徼。”<sup>④</sup>可见杨广对“李氏当为天子”的谶语既忌恨又害怕，因之引起对无辜者的滥杀。

随着社会矛盾进一步激化，连滥杀也失效了，举义群雄中之李姓者纷纷以“名应图谶”欲称王。李轨与曹珍等人“谋共举兵，皆相让，莫肯为主。曹珍曰：‘常闻图谶云李氏当王。今轨在谋中，岂非天命也。’遂拜贺之，推以为主。”<sup>⑤</sup>唐高祖李渊称帝前本为“炀帝友人，炀帝以图谶多言姓李将王，每排斥之”。<sup>⑥</sup>李渊“自以姓名著于图策，太原王者所在，虑被猜忌，因而祸及”，对其子李世民说：“隋历将尽，吾家继膺符命，不早起兵者，顾尔兄弟未集耳”。<sup>⑦</sup>许世绪对李渊说：“公姓名已著谣策”。<sup>⑧</sup>唐俭

<sup>①</sup>《老君音诵诫经》，台湾艺文印书馆本《正统道藏》第30册第24224页。下引《正统道藏》只注篇名、册数和页码。

<sup>②</sup>《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版第310页。

<sup>③</sup>唐长孺：《魏晋南北朝史论拾遗·史籍与道经中所见的李弘》，中华书局1983年版，第210页。

<sup>④</sup>参见《隋书·李穆传》，中华书局标点本第4册第1120页；《旧唐书·五行志》，中华书局标点本第4册第1375页。

<sup>⑤</sup>《旧唐书》卷55《李轨传》，中华书局标点本第7册第2249页。

<sup>⑥</sup>《唐语林校证》，中华书局1987年版第403页。

<sup>⑦</sup>《大唐创业起居注》卷1，上海古籍出版社1983年版，第4页。以下简称《起居注》。

<sup>⑧</sup>《新唐书》卷88《许世绪传》，中华书局标点本第12册第3741页。

也说：“公日角龙廷，姓协图讖，系天下望久矣。”<sup>①</sup>又有李密逼东都作书自称：“姓符图纬，名协歌谣，六合所以归心，三灵所以改卜。”<sup>②</sup>后李密欲谋叛唐，亦以为“讖文之应，彼我所共。今不杀我，听使东行，足明王者不死”。<sup>③</sup>李密所谓“名协歌谣”，指当时流行的“桃李子歌”。《通鉴》卷183载：会有李玄英者，自东都逃来，经历诸贼，求访李密，云“斯人当代隋家。”人问其故，玄英言：“比来民间谣歌有《桃李章》曰：‘桃李子，皇后绕扬州，宛转花园里。勿浪语，谁道许！’‘桃李子’，谓逃亡者李氏之子也；皇与后，皆君也；‘宛转花园里’，谓天子在扬州无还日，将转于沟壑也；‘莫浪语，谁道许’者，密也。”既与密遇，遂委身事之。《旧唐书》卷37《五行志》云：“隋末有谣云：‘桃李子，洪水绕杨山。’炀帝疑李氏有受命之符，故诛李金才。后李密据洛口仓以应其讖。”（又见《隋书·五行志》）此谣唐高祖也曾加以利用。温大雅述云：“又有《桃李子歌》曰：‘桃李子，莫浪语，黄鹄绕山飞，宛转花园里。’案：李为国姓，桃当作陶，若言陶唐也；配李而言，故云桃花园，宛转属旌幡。汾晋老幼，讴歌在耳。忽睹灵验，不胜欢跃。帝每顾旗幡，笑而言曰：‘花园可耳，不知黄鹄如何。吾当一举千里，以符冥讖。’自尔以后，义兵日有千余集焉。二旬之间，众得数万。”<sup>④</sup>与李玄英引述的《桃李子歌》略有不同，各人的解释更是全不相同，当经过各自的改造，以符合自身口味的需要，但都起到了号召人心的效应。《桃李子歌》当是“李氏应王”之讖的民谣化，便于在民众中传播，使“真命天子”有口皆碑。

人们不禁要问：隋末社会上如此之多的关于李氏当兴的讖语及歌谣来自哪里？答曰：其源盖出于道教，出自道士们的杰作。

如上所述，道教在东晋南北朝时期制作了大量李弘的图讖，到隋末改朝换代的征兆再现，精通政治力学、好为政治预言的道士们又纷纷依据新的形势搞新的创作。这些作品是对未来政治发展趋势的分析预测，乃李弘图讖的进一步发展。楼观道士岐晖的预测代表了一部分道教中人的意见。大业七年（611），隋炀帝亲驾征辽，岐晖对门弟子说：“天道将改，吾犹见之，不过数岁矣”。有弟子问：“不知来者若何？”岐答：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴，但恐微躯不能久保耳！”后数年，隋果乱。<sup>⑤</sup>这一分析建立于现实政治基础之上，且表达了道教的政治愿望：老君子孙治世，弘扬道教。此时道教的预告还不具体，随着政治格局的明朗化，道士们的预言明确有所指。茅山道士王远知向李渊密告符命：“高祖之龙潜也，远知尝密传符命。”<sup>⑥</sup>“大业十三年（617）丁丑，老君降于终南山，语山人李淳风以唐公受命之符”。<sup>⑦</sup>淳风父李播，“隋高唐尉，以

<sup>①</sup>《新唐书》卷89《唐俭传》，中华书局标点本第12册第3759页。

<sup>②</sup>《旧唐书》卷53《李密传》，中华书局标点本第7册第2216页。

<sup>③</sup>《资治通鉴》卷186。

<sup>④</sup>《起居注》卷1，第11页。

<sup>⑤</sup>《混元圣纪》卷8，《正统道藏》第30册第23817页。

<sup>⑥</sup>《旧唐书》卷192《王远知传》，中华书局标点本第16册第5125页。参见《混元圣纪》卷8，《云笈七籤》卷5。

<sup>⑦</sup>《混元圣纪》卷1，《正统道藏》第30册第23724页。

秩卑不得志，弃官而为道士，颇有文学，自号黄冠子。”<sup>①</sup>故“山人李淳风”实出自道教家庭，所谓老君语以唐高祖受命之符，恐乃淳风自编自演的一出神话剧。这时歧晖也测定了谁是真命之主。“唐高祖皇帝初起义兵于晋阳，帝女平阳公主柴绍妻也亦起兵应帝，屯于宜寿宫。晖逆知真主将出，尽以观中资粮给其军。及帝至浦津关，晖喜曰：‘此真君来也，必平定四方矣！’乃改名为平定以应之。”<sup>②</sup>

那么道士们何以要如此竭尽全力制作图讖呢？佛教深深知道：“不依国主，则法事难立”；“吾教盛衰，常与帝道相望”。道教同样坚信这些道理。试看许多道教讖语讖谣都附加着使“吾教大兴”的条件，即可明白这是道教和未来国主的政治交易。为了达到“法事立”、“吾教盛”之目的，道士纷纷寻找新的国主，制讖作符，改换门庭。不仅如此，道士们还侧身隋末群豪逐鹿中原的问鼎之争，为自己所认定的新主人效力。据《隋书·王充传》、《旧唐书·李密传》和《资治通鉴》等史籍记载，王世充、李密的军中都有道士参与其政治军事斗争，有的作讖，有的作战略上的谋划，有的干脆脱下道袍换上官服，有的则身在山林心存魏阙，目的都是要新桃换旧符，求取道教的生存与发展。<sup>③</sup>从隋末各大政治集团来说，也都尽力延用争取道教力量，特别是利用道教善于制讖作符的特色为本集团作政治宣传，扩大自己的政治影响。各政治集团用封官、许诺弘教等方式拉拢上层道士为自己服务。这之中，李渊集团可说是做得最高明的。相比之下，炀帝在政治上对道教的利用则显得力不从心，可以说是彻底失败了，多数有识的道士皆弃他而去，站到其对立面，制造推翻其政权的舆论。这不禁让我们想起伟人的一句话，凡是要推翻一个政权，总是要先制造舆论。道教制造的舆论成为隋杨政权倒台的先声。

炀帝在政府中建置崇玄署，设令、丞等官员，专职管理宗教事务，以便加强对道佛二教的控制。为强调皇权凌驾于教权之上，大业三年（607）炀帝诏令沙门道士致敬王者，新下律令格式令云：“诸僧道士等，有所启请者，并先须致敬，然后陈理”。令下之后，僧竟不行。到大业五年（609），“至西京郊南大张文物，两宗朝见，僧等依旧不拜……其黄巾士女，初闻令拜合一，李众连拜不已。”<sup>④</sup>《全隋文》卷五载炀帝《敕禁僧风抗礼》说：“军国有容，华夷不革。尊主崇上，远存名体。资生运通，理数有仪。三大悬于老宗，两敬立于释府，条格久颁，如何抗礼！”<sup>⑤</sup>与佛教相比，道教显然遵从

<sup>①</sup> 《旧唐书》卷79《李淳风传》，中华书局标点本第8册第2717页。

<sup>②</sup> 《混元圣纪》卷8，《正统道藏》第30册第23817页。

<sup>③</sup> 参见《旧唐书·王世充传》；《资治通鉴》卷187；《资治通鉴》卷184；《全唐文》卷131李密《招道士徐鸿客书》。

<sup>④</sup> 《广弘明集》卷25《福田论》序。按《佛祖统纪》卷39所载为大业二年（606）“诏沙门道士致敬王者。沙门明瞻等抗诏不从。帝诘之。对曰：‘陛下若使准制罢道，则不敢不奉，如知大法可崇，则法服之下僧无敬俗之典。’帝默然而止。”又《续高僧传》卷二十五《释明瞻传》说：大业二年（606），帝还京室，于南郊盛陈军旅。时有滥僧染朝宪者，事以闻上，帝大怒，召诸僧徒。并列御前，峙然抗礼。下敕责曰：“条制久颁，义须致敬。”于时黄老士女，初闻即拜，唯释一门，俨然莫屈。时以瞻为道望，众所推宗，乃答曰：“陛下必欲尊崇佛教，僧等义无设敬，若准制返道，则法服不合敬俗。”……如此者五，黄巾之族连拜不已，唯瞻及僧长揖如故。

<sup>⑤</sup> 此敕出自《续高僧传》卷十三《释僧风传》。

中国传统礼教，在这一点上更为统治者们（包括炀帝）所认可。杨广还“自晓占候卜相”<sup>①</sup>，但却对术士防范很紧。《新唐书》卷二百四《方技传》载：高唐人乙弗弘礼，杨广居藩时曾召见，弘礼贺曰：“大王为万乘主，所戒在德而已。”杨广即位，悉诏诸术家坊处之，使弘礼总摄。海内浸乱，杨广对弘礼说：“而昔言朕既验，然终当奈何？”答复说：“臣观人臣相与陛下类者不长，然圣人不相，故臣不能知。”由是敕有司监视，毋得与外语。<sup>②</sup>可见杨广对于道术之士也是既利用又像曹操那样“聚而禁之”。

有学者指出：“隋之开国，是处于一个汉代的古老价值均已退色的时期，许多古老的理想象征都不再赢得同情或影响人们的行为，这时期的佛教与道教的兴起表示着大多数的人民都能有感于这些宗教信仰的价值。隋代的思想意识便是在这个时期形成。我们将可看到它是混合著佛教与道教的精华，与我只能称为‘乡土儒家思想’（endemic Confucianism）的残余价值所形成的。”<sup>③</sup>事实也的确如此。在隋代，意识形态领域内儒释道三教鼎足之势已经形成，如何处理三教关系，尤其是协调道释二教的关系，成为统治者所必须解决的问题之一。文帝对于防范佛道之争极为重视，容易引发佛道之争的“老子化胡说”得到较为妥善处理，因此文帝时的佛道之争便不太激烈。炀帝时，道佛之间相处也较平静，仅在某些寺观内进行过理论之争。《续高僧传》卷三《释慧净传》载：大业（605—618）初，“始平令杨宏集诸道俗于智藏寺，欲令道士先开道经。于时法侣虽殷，无敢抗者。净闻而谓曰：‘明府盛结四部，铨衡两教，窃有未喻，请咨所疑。何者？宾主之礼，自有常伦，其犹冠履不可颠倒，岂于佛寺而令道士先为主乎？明府教义有序，请不坠绩。’令曰：‘有旨哉，几误诸后！’即令僧居先坐，得无辱矣。有道士于永通，颇挟时誉，令怀所重，次立义曰：‘有物混成，先天地生，吾不知其名，字之曰道’。令即命言申论。……净因问通曰：‘有物混成，为体一故混，为体异故混？若体一故混，正混之时已自成一，则一非道生；若体异故混，未混之时已自成二，则二非一起。先生道冠余列，请为稽疑。’于是通遂茫然，忸怩无对。”<sup>④</sup>在释氏笔下，道教总是于理论争辩中败下阵来，此种丑化论敌的笔法是完全可以理解的。而对隋炀帝来说，他继续实行文帝时佛道并重的政策，其处理佛道关系还是比较成功的。

## 二

大业（605—618）中，是史家所谓“天下承平日久”<sup>⑤</sup>的时期，隋炀帝的任用道士也达到了高潮。所以《隋书·经籍志》说：“大业中，道士以术进者甚众。”<sup>⑥</sup>据现存史料看，除上述王远知外，炀帝杨广还曾引用这样一些道士：

<sup>①</sup>《资治通鉴》卷185。

<sup>②</sup>《新唐书·方技传》，中华书局标点本第18册第5803页。

<sup>③</sup>《中国思想与制度论集·隋代思想意识的形成》，台湾联经出版事业公司1977年版，第80页。

<sup>④</sup>《大正藏》第50卷第442页。

<sup>⑤</sup>《隋书·炀帝纪》，中华书局标点本第1册第94页。

<sup>⑥</sup>《隋书·经籍志》，中华书局标点本第4册第1094页。

薛颐，滑州人，大业中为道士，解天文律历，尤晓杂占。炀帝杨广引入内道场，令其章醮。<sup>①</sup>

马贇，河东汾阴人，少好玄言，去俗为道士，解天文律历，隋炀帝时，引入玉清观，每加恩礼，召令章醮。<sup>②</sup>

隋大业八年（612），诏请蔡天师法涛、李天师法超住衡岳观焚修，兴行教法。衡州府库田畴什物，并赐观资用。<sup>③</sup>

炀帝召见道士胡隐遥，恩礼隆异。<sup>④</sup>

以上仅系姓名可考者，实际上杨广所用道徒方士并不止此。刘义庆《大业杂记》指出：“北府道术坊，并是阴阳禁咒有道术人居之，向有百余家。”《隋书》卷七《礼仪志》二亦载：“大业中，炀帝因幸晋阳，遂祭恒岳。其礼颇采高祖拜岱宗仪，增置二坛，命道士女官数十人，于坛中设醮”。<sup>⑤</sup>杨广还在宫内建有供经像的“玄靖殿”，设有惠日、法云二道场，通真、玉真二玄坛，又造有仿照仙山琼阁的“西苑”，设置了所谓“神仙境”，这些都必然要利用道徒方士为之效力，其所用道徒方士之多，可想而知。

从上引材料看，炀帝起用道士很重要的一个目的就是让道士为其作斋醮。其中有“金篆斋”，据《云笈七籤》卷三七说：金篆斋救度国王。《玄门大论》讲：金篆斋上消天灾，保镇帝王。《道门经法相承次序》也指出：金篆，上元，主天。天为乾，金主之，故销天灾。因此这一道教仪式的目的是要消除天灾，以保护救度帝王。炀帝希冀借助于这个仪式为其祈求福佑，为他的权力保驾护航。《隋书·郑译传》载：“译自以被疏，阴呼道士章醮以祈福助，其婢奏译厌蛊左道。”别人只要搞这类活动，就会被杨广目为非法，斥责为旁门左道，故只能隐秘地进行，一旦东窗事发，则有生命危险。《隋书·卫王集传》载：炀帝时，诸侯王恩礼渐薄，猜防日甚。集忧惧不知所为，乃呼术者俞普明，章醮以祈福助。有人告集咒诅，炀帝下公卿议其事，杨素等曰：“集密怀左道，厌蛊君亲，公然咒诅”。此术者所为章醮，当亦与道教有关。卫王集本为“祈福助”，孰料被人诬告陷害为“密怀左道，厌蛊君亲，公然咒诅”，罪名实在不小。因此，和其对道教图讖的严密把持一样，炀帝是绝对不允许别人染指道教斋醮科仪的。

由于杨广穷奢极欲，他利用僧尼道士为其腐朽生活服务。《资治通鉴》卷一八一载：“其在两都及巡游，常以僧、尼、道士、女官自随，谓之四道场。……帝每日于苑中林亭间盛陈酒馔，敕燕王炎与钜、晶及高祖嫔御为一席，僧、尼、道士、女官为一度，帝与诸宠姬为一席，略相连接，罢朝即从之宴饮，更相劝侑，酒酣肴乱，靡所不至，以是为常。”他巡游下江都，庞大的船队中有楼船一百二十艘，四品官人及四道场、玄坛的僧尼道士给坐。<sup>⑥</sup>对这些僧尼道士均给予四品官的待遇。杨广又每“以天下

<sup>①</sup> 《旧唐书·方伎·薛颐传》，中华书局标点本第16册第5089页。

<sup>②</sup> 《册府元龟》卷822，中华书局影印本第10册第9768页。

<sup>③</sup> 《南岳小录》。参见《南岳总胜集·衡岳观》，《正统道藏》第18册第14368页。

<sup>④</sup> 《历世真仙体道通鉴》卷29，《正统道藏》第8册第6419页。

<sup>⑤</sup> 《隋书·礼仪志》，中华书局标点本第1册第140页。

<sup>⑥</sup> 参见《大业拾遗记》。



承平日久，士马全盛，慨然慕秦皇、汉武之事。”<sup>①</sup>幻想长生不死，迷信金丹方药。《资治通鉴》卷一八一载：“初，嵩高道士潘诞自言三百岁，为帝合炼金丹。帝为之作嵩阳观，华屋数百间，以童男童女各一百二十人充给使，位视三品；常役数千人，所费巨万。云金丹应用石胆、石髓，发石工凿嵩高大石深百尺者数十处。凡六年，丹不成。帝诘之，诞对以‘无石胆、石髓，若得童男女胆髓各三斛六斗，可以代之’。帝怒，锁诣涿郡，斩之。且死，语人曰：‘此乃天子无福，值我兵解时至，我应生梵摩天’云。”<sup>②</sup>为求长生，不惜耗巨万，役使童男童女，可谓荒谬之至。《隋书·经籍志》记述：炀帝起用的道士中，“其术业优者，行诸符禁，往往神验。而金丹玉液长生之事，历代糜费，不可胜纪，竟无效焉。”比较起来，在服食金丹的皇帝中，炀帝尚不属最为糊涂、荒唐的。

炀帝杨广虽以信仰佛教为主，但对道教神仙长生思想也相当向往。《隋炀帝海山记上》记载炀帝“凿北海，周环四十里。中有三山，效蓬莱、方丈、瀛洲，上皆台榭回廊。水深数丈，开沟通五湖四海。沟尽通行龙凤舸。帝常泛东湖。帝因制《湖上曲望江南》八阙”，其中涉及神仙思想的有：“湖上月，偏照列仙家”；“湖上花，天水浸灵葩。浸蓓水边匀玉粉，浓苑天外剪明霞。只在列仙家”；“春殿晓，仙艳奉杯盘”；“泛泛轻舟兰棹稳，沉沉寒影上仙宫”。<sup>③</sup>大业八年（612），杨广征辽东，舍临海顿，见大鸟而异之，诏虞绰为铭，描写道：“山川明秀，实仙都也”，“斯固类仙人之骐驎，冠羽族之宗长，西王青鸟，东海赤雁，岂可同年而语哉！”“怀真味道，加此感通”。<sup>④</sup>炀帝对此表示十分欣赏。从炀帝在宫内布置的“神仙境”来看，其宫廷园林建筑的设计风格深受道教神仙思想影响。据《迷楼记》说：项升所构宫室，人误入者终日不能出。炀帝幸之大喜，顾左右说，使真仙游其中，亦当自迷也，可目之曰迷楼。脱口而出“真仙”，道教神仙观念已深深扎根于炀帝脑中。

杨广也曾造观和度道士。《历代崇道记》称：“炀帝迁都洛阳，复于城内及畿甸造观二十四所，度道士一千一百人。”<sup>⑤</sup>据《长安志》卷七统计：长安在“大业初，有寺一百二十，谓之道场，有道观十，谓之玄坛”。与佛教寺庙比较而言，道观还是只占很小的比例。杨广改佛寺为道场，改道观为玄坛，各置监、丞。<sup>⑥</sup>按《佛祖统纪》卷三九载：大业九年（613），诏改天下寺曰道场。则道观改称玄坛也可能是与此同时。

《资治通鉴》卷一八二载：隋炀帝“好读书著述，自为扬州总管，置王府学士至百人，常令修撰，以至为帝，前后近二十载，修撰未尝暂停；自经术、文章、兵、农、地理、医、卜、释、道乃至菟博、鹰狗，皆为新书，无不精洽，共成三十一部，万七千

<sup>①</sup>《隋书·炀帝纪》，中华书局标点本第1册第94页。

<sup>②</sup>炀帝服丹药事还可参见《炀帝迷楼记》。

<sup>③</sup>《鲁迅全集·唐宋传奇集》，第4卷第423-424页。

<sup>④</sup>《隋书·文学·虞绰传》，中华书局标点本第6册第1769页。

<sup>⑤</sup>《历代崇道记》，《正统道藏》第18册第14202页。

<sup>⑥</sup>《隋书·百官志》，中华书局标点本第3册第802页。参见《唐六典》卷16。

余卷。”<sup>①</sup>可见，炀帝亲自主持撰写的新书与整理论次的旧书中都有道教经籍在内。《隋书·经籍志》在论及隋炀帝搜集整理抄写书籍时亦说：“炀帝即位，秘阁之书，限写五十副本，分为三品：上品红琉璃轴，中品绀琉璃轴，下品漆轴。于东都观文殿东西厢构屋以贮之，东屋藏甲乙，西屋藏丙丁。……又于内道场集道、佛经，别撰目录。”<sup>②</sup>说明炀帝不仅专门组织人力于宫廷内道场收集整理道经，并且还撰写了目录，这与北周武帝的作法有些相似。由于这时南北已经统一，就使他更有条件集中南北不同流派的道经，获得更多的成果。据《通志》卷六十七云：《隋朝道书总目》4卷，中录道教经戒301部，908卷；服饵46部，167卷；房中13部，38卷；符箓17部，103卷。总计377部，1216卷。这个统计数字与《隋书·经籍志》所言完全一致。《总目》很可能即炀帝令人于内道场所集道经的目录，其卷数比北周建德（572-577）中王延所校定者为少，也许在南北朝末年，道书曾遭受过损失。正因为如此，炀帝的组织收集整理道书工作就显得更为可贵。《旧唐书·经籍志》评论说：“隋氏建邦，环区一统，炀皇好学，喜聚逸书，而隋世简编，最为博洽”。这个评论移用于炀帝所主持进行的对道经的收集也不为过分。不幸的是，隋祚过短，典籍在“大业之季，丧失者多”，道经的遭遇也不会例外。现存敦煌遗经中有炀帝大业八年（612）八月十四日王侔所写《老子变化经》，经玄都经玄坛道士复校，属当时官本。说明炀帝时还进行了抄定官本道经的工作。<sup>③</sup>归纳起来，炀帝对道书建设作了三件事：一是集学人作新书，二是抄定官本道经，三是修撰道书目录。这几件事可以说是他对道教文化建设所作的贡献。炀帝时，道士讲经“以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。其余众经，或言传之神人，篇卷非一”<sup>④</sup>。这种除以《老子》为本之外，又把《庄子》明确地奉为道教的主要经典，也是隋炀帝时的道教首开其端，并对唐以后的道教产生了重大影响。

（责任编辑 于光）

<sup>①</sup> 《资治通鉴》，第12册第5694页。

<sup>②</sup> 《隋书·经籍志》，中华书局标点本第4册第908页。

<sup>③</sup> 参见姜亮夫：《莫高窟年表》，上海古籍出版社1985年版，第194页。

<sup>④</sup> 《隋书·经籍志》，中华书局标点本第4册第1094页。