

唐高宗和武则天时期的道教与政治^{*}

巴雷特 (Timothy Hugh Barrett) 著 曾维加 译

提 要：本文是英国学者巴雷特教授代表作《唐朝道教研究——中国历史上黄金时期的宗教与帝国》一书的第二部分，从宗教与政治的角度论证了唐高宗及武则天时期道教与皇权之间的关系，着重梳理了当时著名道观的源流，分析了嵩山以及上清派在唐朝道教中的重要地位。

巴雷特，英国伦敦大学东方及非洲研究院宗教学系教授，耶鲁大学博士，英国道教研究的领军人物；曾维加，哲学博士，西南政法大学政治学院哲学系副教授。

主题词：唐高宗 武则天 道教 政治

虽然只需粗略地阅读一下文献，我们就能明显地看出唐高宗时期道教与朝廷关系的重要性，但大部分学者都倾向于把皇帝逐渐涉足道教的原因解释为他在晚年权势衰微。可以想见这个不幸的帝王，一方面完全任凭冷酷的武后摄政，另外还由于健康的原因而不能有所作为，因此他非常乐意把他的兴趣转向无限自由的神仙世界。不可否认这种解释有很强的说服力，但我们还需注意，无论是为了明哲保身，还是出于政治上的审慎，高宗自登基之初就十分关注皇室家族与神仙世界之间的联系。因此至少还存在一种可能，那就是高宗统治时期曾筹划建立一种强有力的新型国家意志来服务于皇朝的长治久安，这事实上代表了一种企图调和自汉朝以来就被认同的皇家统治的传统象征与后来兴起的更加宏大的道教观念。

一、唐高宗与道教

乍一看，显庆元年（656）为太宗追福而御赐道观似乎显得十分平常，例如在贞观五年（631），太宗就曾因道士的祈祷使得太子病体得愈而为之立西华观，还为道士王远知置太平观。但这次为这所规模宏大的昊天观的命名却显得既不寻常又意义重大^①。因为“昊天”这个词并不是常用的道教词汇，而是指由皇帝主持的正统国家祭祀中的上天至高权力。高宗早期的这一举动，象征着已经开始着手将道教、国家祭祀以及皇室家族结合起来。事实上，对国家的祭天仪式与皇族的祭祖仪式之间关系的关注可以追溯到更远，在永徽二年（651）时，这就是当时朝廷讨论“明堂”的主要话题之一，所谓“明堂”，即国家举行仪式的典礼大堂。接下来关于这个话题

的讨论发生在显庆元年（656）、显庆四年（659），以及最后一次的乾封二年（667），那时的上天崇拜已经有了很大的变化。最近对这种崇拜的词源学考查更进一步证明了这些改变使得国家的正统观念与道教的神仙信仰之间更加和谐^②。

与此同时，虽然皇室不愿意表现出对道教的明显偏爱，但其直接插手道教事务的迹象却日益显著。就在昊天观建成的那一年年末，修建另一座道观东明观的计划又提上了日程。东明观是为了纪念武后之子被立为太子，观名“东明”象征着天上的东明殿，其罗盘方位与天上宫殿西华殿正好相对，先前修建的西华观大概也是因此而得名。虽然高宗想通过修建这道观来为其父亲追福，但同时还有一座叫西明寺的佛教寺院也被建造来完成相同的愿望。后者的名字暗示了修建这座寺院是出于后来的考虑，尽管事实上它还首先完工^③。

我们可以怀疑此事是皇后从中插手，虽然在她政治生涯中的任何阶段都很难找出明显的证据来证明她确实憎恶道教，但是她并不认同唐朝皇帝对佛教的质疑却是人所共知。东明观和西明寺的建立也并不是高宗时期支持佛、道地位平等的仅有例证。例如乾封元年（666），皇帝在泰山完成了国家祭典中的封禅仪式后，下诏在附近置三所道观和三所佛寺，然而后者中有两座的名称根本就没有佛教意蕴，这再一次证明其中妥协的因素发挥了作用。在帝国的每一个州至少置寺院、道观各一座的诏令很快就下达，但这次运动不但没有缩小两教间在庙观数量上的差距，反而明显朝着有利于道教的方向加大了两教间相应的差异，使道教第一次在国家政权的支持下将道观遍布全国，这正如同隋朝对佛教的支持一样。

同样,佛道两教在朝廷上的论辩从表面上看似乎遵从平等的原则。佛教文献中记载了自显庆三年(658)至总章元年(668)间五次类似的论辩,其中的高潮是对《老子化胡经》的激烈争论,此经称老子离开中国后去了印度,在那里他用浅显的教义传教以适应当地信众低下的领悟能力,这就是佛教的起源,这意味着佛正是一位中国的圣人。这种理论在佛道辩论中由来已久并且后来还持续了几个世纪。虽然高宗施恩于佛教,命令销毁所有的《老子化胡经》,但这道命令的执行却不甚得力,到了7世纪末,经卷的文本又公开出现在世人面前。然而我们却不能因此认为高宗时期对两教的政策完全平等,皇帝和皇后各自推崇佛道两教之一。关于朝廷独尊道教的例证,特别是与皇室家族有关系的举措,在高宗时期并不缺乏。龙朔元年(661)皇帝出资修造老子像就是这些举措之一,其彰显了皇帝、皇后与皇室祖先的联系^①。虽然一直要到乾封元年(666),在道观遍及全国之后,对老子出生地的一次朝谒才使得其备受尊崇,其“太上玄元皇帝”的追号,与当时道教对其通用的显赫称谓相一致^②。

此时道教科仪和国家祭祀在佛教无法涉及的领域正在相互交融。道教继承了本土民间信仰中对山神崇拜的部分。拥有自己理论体系的佛教僧侣似乎也接受了山神崇拜,但是这种后来才进入其领域的崇拜对象却很难在僧侣们的信仰世界中占有一席之地。而另一方面,皇帝却有职责要祭祀山神,我们发现最早的有关皇帝使用物件来和神灵联系的记录是乾封元年(666)的一条,其中明显涉及到道教及其长生追求。这种物件是金属做的龙,祈祷者的名字被附着在上面,当其从悬崖上被投下时起着下坠重物的作用^③。很多不同的道教科仪都与这种仪式有关,例如现存的碑刻显示,在皇家的支持下,唐代著名的高道叶法善于仪凤三年(678)在泰山设了“河图大醮”的仪式。

《旧唐书》中关于叶法善的传记讲述了他历史悠久的道派传承。早在显庆年间他的声名就已被高宗所闻,在接下来的半个多世纪里他将在朝廷中度过,并且由于其高深的道法和敏锐的政治嗅觉而备受连续几位皇帝的尊宠,直到开元八年(720)以106岁的高龄仙逝^④。我们通常都不太清楚这类经常出入于唐朝宫廷、道法高深、名声远扬的道士究竟是来自于有组织的道教派别还是属于自由神秘的江湖术士,但从仪凤三年(678)的碑刻中记载的叶的称号以及他当时所承担职责的性质可以清晰地看出他应该被归为第一类。虽然别的教派领袖似乎都没有在民众心目中产生过如此的形象,但并不是说他与朝廷的长期联系完全无人能比。例如,向高宗建议修建昊天观的尹文操,在垂拱四年(688)仙逝时也得到了朝

廷的加封。他为高宗所做的不仅仅是主持科仪,如调露元年(679)于洛阳老子显灵处设醮,还包括后来根据此事而编撰《太上老君玄元皇帝圣纪》和其他一些著作^⑤。

这些著作中有一本《祛惑论》明显是论辩之作,其中的一部分残篇被保存在后来的丛书中。《祛惑论》中尹的注解源于《三洞道科》中对道士的分类标准。后一本道经在《道藏》中有完整的文本和引文,在敦煌手卷中也有其残篇,其长长的经名通常被简称为《奉道科戒》,此经是我们研究这段时期道士和普通信众生活规范的主要资料。各种资料表明这部道经编撰于6世纪中叶,但是尹的引文意味着还有别人最先提及此经。也许还暗示着因高宗支持而导致的道教扩张甚至使得对道士的界定也产生了疑问。更有意思的是,虽然别的材料显示“祭酒”原本被列在《奉道科戒》中,但尹所引用此经的部分,至少保存在我们现有资料中的那些,却没有对此提及^⑥。

但是也许尹文操最重要的著作正是已经佚失的著录道经7300卷的《玉纬经目》。这个目录明显与上元二年(675)为刚去世的太子李弘追冥福而编撰的《一切道经》相关。敦煌手卷中仍保存有《一切道经序》的残篇,虽然其作者目前还不清楚。从王悬河现存的相关著作可以看出高宗和武后都曾为其作序。王道士的著作多与弘道元年(683)刻于成都的《道藏经序碑》中皇家恩宠道教的内容相关。除此之外,王道士还以编撰包括《三洞珠囊》在内的简明道教丛书而著称。这部丛书中包含了很多科仪文本如投龙仪以及《老子化胡经》的珍贵资料^⑦。除了《道藏经序碑》,王悬河所收集的刊立于成都的碑文中还包括乾封元年(666)的《追尊老子号玄元皇帝诏》,以及大约同时颁布的《置天下诸州观诏》,还有后来咸亨三年(672)的《太平公主出家敕》^⑧。

最后这个事例或许比以上的材料更能清楚地表明高宗统治时期唐皇室与道教的联系日益增多。咸亨元年(670)公主的外祖母去世,武后为了使其灵魂得到安息,而要求公主,也是她自己唯一的女儿入女冠以祈福,不过比较有趣的是,这位外祖母生前却是一名虔诚的佛教徒。这个事件的象征意义远大于其在现实中起的作用,我们从文献中可以看出直到仪凤二年(677),当急迫的吐蕃人指名道姓要求与公主联姻时,她才被授予了一座道观“太平观”,并被任命为住持。事实上后来为其修建的第二座道观也被命名为“太平观”,她迁往新观就意味着她生命中的这个阶段已不再是权宜之计。到了永隆二年(681)这个危险显然已经过去,于是年轻的公主主动请求嫁给了她的汉族驸马^⑨。据历史记载,在此后的两百多年,至少有12位公主步其后尘成为女冠,毫无疑问在多数情况下这都是出于充分的政治原因,但是女冠的

生活却奉献给了皇室的祖先祭祀，这或许代表了呆在皇宫高墙以内和剃光头发出家为尼之间的一种合理妥协^③。从文献记载来看，女冠的社会地位很高，她们简单但却令人惊叹的衣着，特别是道冠和道袍被世人所景慕^④。

在《太平公主出家敕》发布后的第二年，也就是上元元年（674），又开启了另一个先例，虽然其初看与道教的关系不甚明显。正是在这一年皇帝、皇后接受了“天皇”、“天后”的称号，这一事件通常被解释为“实欲自尊”，或者被认为是完全出自武后的异想天开^⑤。但这次事件的前奏却是道士散布的谶纬经文，尽管“天后”是一个不能引起人们共鸣的新名词，但“天皇”却恰恰相反^⑥。根据丛书的记载，当时人们普遍认可的标准信念里，“天皇”是早期中国历史上原始领袖中最首要、最神圣的一位。早期道教经典，例如《三皇文》中，也有“天皇”的说法，但是其与道教的关系却通常因为高宗的这个称号而被淡化，以至于后来道教用新出的、地位更高的神灵来代替被降低到相对不太重要地位的“天皇”。

然而6世纪以及8世纪的文献表明，尽管有些道派有不同意见，这段时期流行一种《三皇文》的改版，其为了反映长期以来的政治安宁和统治稳定，对“天皇”的重要性作了比以往更多的阐释^⑦。更有意义的是，记载中初唐的佛教论辩者都已经不再反对信奉“天皇”（实际上他们是从类书中的引文来阐明这个观点），这与他们完全反对道教中比“天皇”神位更高的神灵形成了鲜明的对比，他们对这些神灵的分析比较公正，的确是剽窃于他们的佛和菩萨的形象^⑧。我们注意到这个新的称号在上元元年（674）时被接受，而且是基于儒家孝道，避免了与同时追尊的唐朝先皇先后的极高称号相重复，我们对高宗在几乎没有产生任何麻烦的情况下获取了最大的信仰价值只能表示钦佩。

从这时起，皇帝和皇后似乎把他们的关注都投向了道教，而很少参与佛事活动。上元元年（674）后期，武后鼓励学习《道德经》，到仪凤三年（678）时，《道德经》成为科举考试的必考科目^⑨。上元二年（675），进一步鼓励学习《庄子》的措施又被提出，但这些措施却没有什么收效^⑩，虽然前面谈到的道藏正是编撰于这一年。上元三年（676）高宗和武后驻跸于洛阳，礼中岳嵩山，在那里遇见了王远知的思想传人潘师正，正是在师傅的建议下潘移居嵩山^⑪。仪凤三年（678），管理道士的机构被改为“宗正寺”，道教与皇室家族的关系因此从制度上得到了承认，尽管相关文献证明其并没有达到希望的目的^⑫。调露元年（679），高宗和武后再祀嵩岳，并面晤潘师正。尽管高宗身体欠佳，但还想留居山中，于是下旨将一座道观改为宫殿，即“奉天宫”。调露二年（680）高宗和武后又三访嵩山，这一次为王远知带来了

身后的莫大荣誉。虽然我们对资料中上述事件发生的先后顺序有不同的意见，但高宗至少在弘道元年（683）驾幸此宫却是明白无疑，只是因为那一年年底高宗驾崩才没有再封嵩山^⑬。

现存《道藏》中有《道门经法相承次序》，这部道经很明显是潘师正和唐高宗对话的记录，生动地展现了此时皇帝将他的兴趣转向天上神仙的程度，或许其中部分原因是皇帝已自知其不久就会名列仙班。这部经的第一部分对潘师正道派的来源及其基本学说作了一个简要的总述；而最后一部分是以数字排列为索引的道教术语表；经文的整个中间部分是对高宗反复提出的关于彼岸世界的仙人总体及其构成情况等问题的回答^⑭。

很明显，皇帝是真的相信自己承担着沟通凡界和天界的职责，而且还认为他的帝国应当与作为圣人的李氏祖先所统治的天国相一致。在他生命的最后几个月，帝国的年号更换为“弘道”，还下诏令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所^⑮。王悬河所刻的碑文或许也与这些措施有关。

二、武则天与道教

要总结高宗的生平我们还必须考虑另一件事，即其谥号的称谓。这自然是其遗孀的分内之事，但如果这个称号是由皇后自己提出，而非与其先夫商议得出，那我们可以认为皇后在其婚姻生活中学会了调和家族、国家以及宗教的利益，这正如同多年以前高宗为了纪念其父皇而给昊天观的命名。根据文献记载，高宗的谥号“天皇大帝”不仅仅与“昊天上帝”同义，同时在《道门经法相承次序》中，还是老子的神号^⑯。作为高宗生命中的最高成就，其被封神一事可以从多种角度来进行阐释。

关于这一点，必须要考虑到皇后的立场。在肃清政敌之后，她母仪天下，但她深知如果只靠铲除异己迟早还是会被别的女人所取代，因此她在政治上展示出了杰出才华使自己无可替代。皇帝的体弱多病恰好给了她更多的权力，正如其所料，皇帝的驾崩又留给她异常崇高的地位。但如果这时交出权力无疑等同于自杀，有着像她这样如此明显天赋的皇后在失去了皇帝的约束后不可能简简单单地退出政治舞台，其结果必然会卷入宫廷的谋杀阴谋。然而保留权力又等同于蔑视整个儒家传统的男权统治。同时佛教也不能为其提供可行的理论支撑，无论她对佛教的态度如何，所有的佛教崇拜的主神毫无例外全是男性的形象。

中国的宗教传统中给予女性一定地位的只有道教。其不仅吸收了远古信仰中的女性崇拜，例如对西王母的崇拜，而且道教中最显著的道派茅山上清派的历史还可以溯源到其女性创建者魏华存。在道教看来，老子的母

亲“玄妙玉女”并非与孔子的母亲一样无足轻重，而是与其子孙相同，具有高贵的神奇特征^②。最早的文献中记载的皇后对道教产生兴趣，事实上就是指与老子之母、西王母以及许多别的女性神灵相关的内容。调露二年（680），皇后指派大学士崔融作《启母庙碑》，同年此碑在皇室游历嵩山之时被立于山上。这通碑文的主要目的就是为纪念变成山中大石的夏启之母，这同时也是中华传统中受儒家影响较少的女性形象的艺术表现^③。

在接下来的几年中，这些形象仍然非常显著。弘道元年（683）春，在皇家祭祀嵩岳时其神灵就平等地分为男神与女神，女神中则包括启母和西王母^④。高宗驾崩后，女仙地位优势日渐突出，在文明元年（684）中期，据称与黄帝传说相关的玄女曾驾祥云赐武后金丹^⑤。同年九月，在大唐皇帝为老子加封了长长的尊号后，武后宣称老子之母也应该有一个尊号，于是将其尊为“先天太后”，在老君庙所，敬立尊像，以申诚荐^⑥。在接下来六年中的某个时期，甚至有可能更早，声称皇后是茅山派女仙紫微夫人转世的谶语开始流传开来^⑦。最终，在垂拱四年（688）时，圣母显灵的预兆被发现，武后于是认可了“圣母神皇”这个尊号。这个称号在早些年曾专指老子之母^⑧。

尽管如此，武后在利用道教这方面功能的时候还是有一个极大的不利之处。不管她怎么努力想把自己描绘成神权的象征，甚至这种神权还早于唐皇室的圣人先祖老子，而结果却只能使她与李唐家族的关系越拉越近。光宅元年（684），特别是永昌元年（689）时，反对她的叛军中就流传着忠于李唐的口号，因此，对一种与道教没有联系的理论支撑的需求就越发明显。老子的尊号在下一年就被取消掉，但由于缺乏别的认可她地位的名号，武后还是保留了自己的“圣母神皇”的称号，而且《道德经》仍然被保留作为科举考试的书籍^⑨。又过了一年，佛教徒带来的《大云经》终于引起了她的注意，这部久远的佛经地位不太重要，但主要讲述的是女性的统治。《大云经》以及专门造作出来证明《大云经》是预言武后当政的《大云经疏》一并被献给了武后。她于是立刻就把“圣母神皇”的称号扔掉，作为新的大周朝的开国皇帝公开地接管了皇权^⑩。由于在紧要关头鼎力相助，佛教很快就得到了奖赏，在天授二年（691）时被排位在道教之前，而且两年后武则天又用自己造作的《臣轨》代替《道德经》作为科举考试的书目^⑪。

然而，这些举措并不意味着与道教有任何重大冲突。例如泰山石刻中的碑文就显示了在皇家的要求下，道教的科仪在整个武周朝仍然继续举行。潘师正的大弟子司马承祯很显然曾经被召至朝廷^⑫。甚至在武周建立之后，道教仍然造作谶纬来肯定神权对武后的支持。为此李氏

家族在恢复唐朝后不得不尴尬地在一定程度上篡改历史^⑬。但由于佛教接受的捐助明显多于道教，因此在万岁通天元年（696）时有一位颇有声望的道士公开声称弃道奉佛也就不足为奇^⑭。同样，道士孟安排成功地获得了武则天的资助，在圣历二年（699）重建了与武后父亲相关的大崇福观。《道藏》中现存有一篇他的论著，其中的思想也明显受到了佛教的影响^⑮。

还值得一提的是，当武后在她晚年逐渐转向追求长生成仙时，她似乎特别对道教神谱中地位并不重要的一位仙人王子晋感兴趣。这或许可以解释为王子晋和嵩山有密切关系，而嵩山在武则天宗教生活中的地位一直都显得十分突出。早在垂拱四年（688），以及后来的天册万岁二年（696），她在嵩山上举行了其先夫安排的祭天仪式，而且与其先夫一样在那里修建居所，并且分别于久视元年（700）和大足元年（701）在那里逗留居住^⑯。久视元年（700），她在嵩山接见了从洪州来的高道胡法超，此人曾奉命为她炼制金丹。胡法超领导的教团与正统道派偏离太远，以至于在我们的一些资料中他被看作是一名佛教徒^⑰。

如此频繁地涉及到嵩山或许可以用道教中突出的中国宗教观念来解释。在描述了武则天敬奉嵩山神灵细节的一则资料中也特别提到后来玄宗对华山关注的原因，这是因为大化流行，循环往复，其诞生之时命运即改由西岳华山之神主宰^⑱。同样，高宗诞生的年份决定了其本命就掌握在神圣的中岳嵩山之神手中。而武后的诞生却有争论，最近的一份研究结果表明，她很可能和高宗同年出生^⑲。因此，从一方面看，武则天后来公开控制道教的发展只能使其先夫利用道教来提高自己家族影响力的作用更加明显；另一方面，与那些受到她表面尊崇的以慈悲为怀的佛和菩萨相比，她更大的兴趣在于道教中那些完全土生土长的凶神恶煞，暮年之际，尤其如此。

（责任编辑：首之）

* 本文受国家社科基金 10CZJ012、教育部人文社会科学研究项目基金 09XJCZH012 资助。

① 《唐会要》第 50 卷，第 869 页。

② 《资治通鉴》第 199 卷，第 6275 页；第 200 卷，第 6297、6316 页；第 201 卷，第 6353 页。福永光司在其《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊》一文中讨论过这类术语，见《中哲文学会报》（2），1976 年 6 月，第 1—34 页。

③ 关于下面提到的这些或者别的影响佛道两教的方法，参阅温士敦（Stanley Weinstein）即将出版的《剑桥中国史》中的相关章节。然而还有可能我们资料中关于佛道在《老子化胡经》上的冲突的日期被弄错了，参见王维诚：《老子化胡说考证》，《国学季刊》四卷二号，第 147—268 页，特别是 216—217 页，1934 年。

- ④《金石萃编》第53卷:4b。
- ⑤《旧唐书》第5卷,第90页;《资治通鉴》第201卷,第6347页。
- ⑥关于这种活动的唯一充分成果见沙畹(E. Chavannes)的“投龙”一文,载于《东亚论丛》3,1919年。这也包括对下面要谈到的对仪凤三年(678)的仪式来源的回顾。
- ⑦《旧唐书》第191卷,第5107—5108页。
- ⑧《金石萃编》第71卷:5a—6a中包含了有关尹文操的主要资料。
- ⑨《初学记》第23卷,第552页,北京,1962年。
- ⑩《三洞珠囊》第2卷:8a—12a;第9卷:8b—12b,《道藏》第780—782册,第1131号。
- ⑪关于王悬河的这些碑文以及它们和编撰《道藏》的关系,参见吉冈义丰:《道教与佛教第一》,第353—264页,东京,1959年。
- ⑫《新唐书》第83卷,第3650页。《册府元龟》第50卷,第870、877页。
- ⑬孙克宽:《寒原道论》,第132—137页;贝恩(Charles David Benn):《玄宗时期的道教信仰研究》,第344—345页,注24。
- ⑭参见薛爱华(E. Schafer):《女冠子:道姑的神圣爱情诗》,《亚洲研究》32:1,第5—66页,1978年。
- ⑮《资治通鉴》第202卷,第6372页。
- ⑯关于讖纬经文参见富安敦(Antonello Forte)的《中国七世纪末的政治宣传与意识形态》,第222、224页,那不勒斯,1976年。
- ⑰参见大渊忍尔在其《道教史的研究》一书中的详细论述,第277—343页,特别是第325—326页,日本冈山:冈山大学共济会书籍部,1964年。
- ⑱福永光司:《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊》,第1—2页。
- ⑲《资治通鉴》第202卷,第6374页。《唐会要》第75卷,第1373页。《册府元龟》第639卷:19a。
- ⑳戴何都(R. des Rotours):《〈新唐书〉百官志、兵志译注》,莱顿,1947年。
- ㉑见陈国符:《道藏源流考》,第50—52页。
- ㉒见滋野井恬:《唐代佛教史论》,第144—145页,以及孙克宽:《寒原道论》,第78页。他们对此都表示怀疑。
- ㉓《资治通鉴》第203卷,第6415页。陈国符在其《道藏源流考》第51页提出了关于奉天宫的相反资料,认为可能存在着两个奉天宫。
- ㉔《道藏》第762册,哈佛—燕京索引第1120号,上海,1924—1926年。
- ㉕《唐大诏令》第3卷,第15页。
- ㉖最主要的相关证明参见福永光司:《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊》,《中哲文学会报》(2),1976年6月,第11页。其次,萧吉的《五行大义》5,第89—90页,《丛书集成初编》。另外,《道门经法相承次序》卷下:1b。
- ㉗福井康顺:《关于〈玄妙内篇〉》,《岩井博士古稀纪念典籍论集》,第561—567页,东京,1963年。
- ㉘高步瀛选注的《唐宋文举要》第1354—1393页、第1358页、第1380页中有大量相关内容,北京,1963年。
- ㉙《旧唐书》第5卷,第110页。
- ㉚富安敦(Antonello Forte):《中国七世纪末的政治宣传与意识形态》,第237页。关于玄女与黄帝关系,参阅高步瀛:《唐宋文举要》,第1371—1372页。
- ㉛《剑桥中国史》第三卷第292页中错误地认为这是指武后之母。
- ㉜富安敦(Forte):《中国七世纪末的政治宣传与意识形态》,第228页。
- ㉝参见楠山春树:《老子传说的研究》,东京,1979年。
- ㉞《唐会要》第50卷,第856页。
- ㉟前面谈到的富安敦的《中国七世纪末的政治宣传与意识形态》中主要讨论了《大云经》以及相关的献经事件。
- ㊱《旧唐书》第6卷,第121页;《资治通鉴》第205卷,第6490页。
- ㊲关于泰山石刻,参见《金石萃编》53:4b—5a。关于司马承祯,参见陈国符《道藏源流考》第53页。
- ㊳对于这些征兆,参见《文苑英华》561:1b—2a;564:6b—7b。第一个征兆在开元二十九年(741)被全部重新解释,见《册府元龟》53:18b—19a。杜光庭的《历代崇道记》认为这种重新解释以及其他是为了和官方的历史记载相吻合,《全唐文》933:5a—b。
- ㊴富安敦(Forte):《中国七世纪末的政治宣传与意识形态》,第123—124页,注4。
- ㊵参见大渊忍尔《〈道藏〉的格式》注5,第255—256页,威尔奇和索安编:《道教面面观》,第253—267页,纽黑文和伦敦,1979年。
- ㊶富安敦(Forte):《中国七世纪末的政治宣传与意识形态》,第235页;饶宗颐:《从石刻论武后之宗教信仰》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第45册,第397—412页,特别是403页,1974年。参见宫川尚志:《唐代的思想与道教》,《东海大学文学部纪要》1978年30期,第1—13页,其勾勒出了此山的早期宗教史。
- ㊷《资治通鉴》第206卷,第6546页。尽管显得不太一致,但这只可能指同一个不太显著的宗教改革者,其传记见秋月观暎的《中国近世道教的形成》第109—110页,东京,1978年。
- ㊸《旧唐书》第23卷,第891、904页。
- ㊹桂雨时(R. W. Guisso):《唐朝武则天与政治》,第210页,注50,华盛顿,1978年。关于嵩山的内容,参见《无上秘要》26:14a—b,《道藏》第768—779册,第1130号,这是6世纪末的道经汇编。