

宋代太一宫及其礼仪

——兼论十神太一信仰与晚唐至宋的政治、社会变迁

吴 羽

内容提要：宋代太一宫中的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、晋南北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。十神太一信仰的勃兴与晚唐五代的社会混乱局面紧密相关，与当时诸割据势力和地区的地方主体意识紧密相联。宋初在东京建太一宫祭祀十神太一是要消弭晚唐以降的地方主体意识，是宋初重建国家认同和社会秩序的一项政治措施。宋代国家在将十神太一纳入国家祭祀系统时对十神太一进行了道教化，这是为了维持传统国家祭祀神祇系统的稳定。宋代国家在将十神太一道教化的之后，十神太一才正式进入道教的神祇系统。在太一宫里举行的国家礼仪中，道教仪式和道士不占主导地位。

关键词：太一宫 十神太一 地方主体意识 礼仪

一 引言

通过前贤对先秦汉魏晋隋时代的太一信仰与祭祀的多方探讨^①，可以看出，晋末至隋太一信仰和祭祀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

^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》，北京，中华书局，2005年，第147—199页。

目。九宫贵神祭祀于唐玄宗时在国家礼仪中突起^①，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，吴丽娱先生曾借此探讨唐宋国家祭祀礼仪的发展^②，对我们有重要启发；十神太一起源颇早，国家建宫崇礼，则肇自有宋，顾颉刚和杨向奎、汪圣铎、吴丽娱、坂出祥伸、砂山稔等先生对宋代太一宫和九宫贵神祭祀皆有论列^③。

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。

《中兴礼书》中有关太一宫史料的再发现，加以对相关史料的细读，使我们有可能对以下几个问题取得新认识：首先，有助于我们判定汉唐道教经典中的太一、汉代国家祭祀中的太一、晋南北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分界。其次，能使我们进一步分析晚唐五代时期十神太一信仰勃兴背后的政治、社会、宗教因素，从而探明宋代建太一宫祭祀十神太一的原因、动机、方法及效果。最后，可令我们对宋代国家礼仪和道教之间的互动关系有全新的认识。

二 十神太一与汉唐各种太一的关系辨析

为什么要祭祀十神太一？《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、君棊、大游、小游、天一、臣棊、直符、民棊、四神、地一，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，

① 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《玄宗国家祭祀と王權のシンボリズム》，《古代文化》第49卷第1期，1997年，第47—58页。

② 吴丽娱《论九宫祭祀与道教崇拜》，见《唐研究》第9卷，北京，北京大学出版社，2003年，第283—314页。

③ 顾颉刚、杨向奎《三皇考》，见《古史辨》第7册中编，上海，上海古籍出版社，1982年，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》，成都，四川大学出版社，1991年，第219—231页；汪圣铎《宋代政教关系研究》，北京，人民出版社，2010年，第614—624页。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》，东京，研文出版社，1991年，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》，东京，汲古书院，1998年，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酒井规史先生先后赐下坂出祥伸先生此文，在此谨致谢忱。

四十五年一移’。”^①《政和五礼新仪》卷二及《中兴礼书》卷一三一所载太一宫中十神太一神名与此无异^②，可证其所云甚确。这是对宋代祭祀十神太一原因的权威解释，宋代建太一宫皆以此为据。

此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、晋南北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，汉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^③。十神太一并无此种特点。

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^④，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、晋南北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^⑤。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 徐松辑，陈智超整理《宋会要辑稿补编》，北京，全国图书馆文献缩微复制中心出版社，1988年，第19页。

② 景印文渊阁《四库全书》第647册，第142页。《中兴礼书》卷一三一《太一宫一》，《续修四库全书》第822册影印蒋氏宝彝堂本，上海，上海古籍出版社，1995年，第468页。

③ 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》，《中国文化基因库》，北京，北京大学出版社，2002年，第101—106页。《老子中经》存于《云笈七签》卷一八、一九，见《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第132—147页。

④ 参见吴羽《晋唐道教经典中的太一信仰》，见吴羽《唐宋礼典与社会变迁——以〈中兴礼书〉为中心》，2007年中山大学博士论文，第217—237页。

⑤ 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——中古经道教形成的思想史背景》，第147—199页。这里不再一一列举。我们的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》卷四中载郊祀神位，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》卷一三一记载这九位神灵是十神太一的从祀神（后面我们会引用，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：

楚芝兰云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，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^④。隋临孝恭撰有《太一式经》三十卷^⑤。唐代有《太一式经》二卷、《太一式经杂占》十卷^⑥，又有《太一大游历》二卷、《大游太一历》一卷^⑦。这些书籍均被归入“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”^⑧，目前尚没有材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》这样的纬书，及《太乙阴阳》、《太一九宫占》之类的阴阳家著述有关^⑨，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。

① 《晋书》卷一九《礼志上》，北京，中华书局点校本，1974年，第584页。《隋书》卷六《礼仪志一》，北京，中华书局点校本，1973年，第108页。

② 《中兴礼书》卷四《郊祀神位》，《续修四库全书》第822册，第24页。

③ 《中兴礼书》卷一三一《太一宫一》，《续修四库全书》第822册，第468页。

④ 《隋书》卷三四《经籍志三》，第1028页。

⑤ 《隋书》卷七八《临孝恭传》，第1778—1779页。

⑥ 《新唐书》卷五九《艺文志三》，北京，中华书局点校本，1975年，第1555页。

⑦ 《旧唐书》卷四七《经籍志下》，北京，中华书局点校本，1975年，第2042页。

⑧ 《四库全书总目》卷一〇九，北京，中华书局，1995年，第929页。

⑨ 吴丽娱《论九宫祭祀与道教崇拜》，《唐研究》第9卷，第291页。

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。下面我们讲到杜光庭时还会细说，此不赘。

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、晋南北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（本文下面会以具体史实说明），那么该理论一旦被广泛传播，便易引起社会不安，所以国家对这种理论的控制很严，唐代就明令禁止私人收藏相关书籍，《唐律疏议》卷九严格禁止私人有《太一式》^①。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此比较重视。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，国家更是对之严加防范。唐代宗大历二年（767）特地下诏严禁收藏、传习《太一式》^②，五代周广顺三年（953）八月也下敕申明此禁^③。这从反面说明：中唐至五代时期由于诸方割据，社会动荡不安，十神太一巡行理论的传播非常广泛，不然便无须明令禁止。正是在这种情况下，十神太一巡行理论和信仰对当时的社会、政治、宗教产生了重要影响。下面我们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。

三 十神太一信仰与晚唐五代的地方主体意识

陈寅恪先生有一个著名的论断，对本课题有重要的启发意义：

宇文泰……割据关陇一隅之地，欲与财富兵强之山东高氏及神州正朔所在之江左萧氏共成一鼎峙之局，而其物质及精神二者力量之凭藉，俱远不如其东南二敌，故必别觅一途径，融合其所割据关陇区域内之鲜卑六镇民族，及其他胡汉土著之人，为一不可分离之集团，匪独物质上应处同一利害之环境，即精神上亦必具同出一渊源之信仰，同受一文化之薰习，始能内安反侧，外御强邻。而精神文化方面尤为融和复杂民族之要道。^④

即割据政权必须在本辖区建立强烈的文化、政治认同感及凝聚力。

到了晚唐，特别是五代十国时期，各割据势力面临的问题和宇文泰有类似之处，都在努力通过各种方式强化自己控制权的正统性，例如，五代十国各政权都在力所能

① 刘俊文《唐律疏议笺解》，北京，中华书局，1996年，第763页。

② 《旧唐书》卷一一《代宗纪》，第285页。

③ 王溥《五代会要》卷一一《杂录》，北京，中华书局，1998年，第142页。

④ 陈寅恪《唐代政治史述论稿》，北京，三联书店，2001年，第198页。

及地举行国家礼仪^①，力求得到本地士庶的认同，增强辖境内的凝聚力，这种做法确实产生了较强的效果，人们对本地区政权的认同感得到了前所未有的加强。我们姑且把这种自外于中国境内其他政权的地方政权认同感称作地方主体意识。

十神太一巡行理论与割据势力的地方主体意识相联系，对当时的社会产生了重大影响。这时，道教才开始与之发生关系。下面就是我们的论证。

顾颉刚先生、吴丽娱先生前揭文发现，晚唐最早和十神太一有关的地方势力是蜀中的刘辟，《唐国史补》卷中云“元和初，阴阳家言‘五福太一在蜀。’故刘辟造五福楼，符载为之记。”^②

符载的记文今存，可以从中发现建楼者的心态：

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……公之家每断大事，行大宴，威仪四设，必在于是。缙绅笾豆陈乎上，麾幢钟鼓罗乎下……公涯岸气业，杰出无侣……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！^③

从中可以发现三个重要的信息：1. 《五福楼记》着重强调的是，刘辟得到了蜀中的控制权，“实为天府号令”，加以五福太一在蜀，所以建楼庆贺，地方主体意识一目了然。2. 五福楼并不是祭祀十神太一的场所，而是“陈享宴”、“肆观览”之地。3. 看不出和道教有关系。

五代十国时，十神太一信仰和蜀地的地方主体意识的结合更加明显，表现在两个方面。

一方面，当时上到皇帝、太子，下到道门宗师，都认为十神太一中的某些神运行到一定分野会为本地带来灾祸。杜光庭《川主周天地一醮词》云：

伏以天皇大帝，司察万方；太乙十神，巡游八极，垂灾降福，巨细无遗。凡在君臣，敢忘炯戒？今以地一行位，将出蜀乡，深虞刑政之门，必有愆违之失。惟增震惕，辄备忏祈，虔修香火之仪，用表依归之恳。伏愿鉴其虔切，锡以祯祥，俾境宇安宁，生灵苏泰。^④

地一运行将出蜀被认为对蜀地不利，进而“深虞刑政之门，必有愆违之失”，所以才

① 王美华《十国礼仪制度考》，见任爽《十国典制考》，北京，中华书局，2004年，第1—80页。

② 李肇《唐国史补》卷中，上海，上海古籍出版社，1979年，第38页。

③ 《五福楼记》，《文苑英华》卷八〇〇，北京，中华书局，1966年，第4280页。

④ 《全唐文》卷九三七，上海，上海古籍出版社，1990年，第4324—4325页。

醮地一。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，地一届于坤宫，月孛临于井宿。仰披天度，缅属灾期。省己拊心，伏增忧惕。是敢按遵元格，崇启坛场，修黄箓宝斋，备罗天大醮，輶披元蕴，敷露真文。伏冀尊神迴景上元，贻休下土，旁垂祜庇，永息灾躔，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。唯虔修奉，上副神功。不任。^①

“大游、四神在雍秦之分，小游、天一次梁蜀之乡，地一届于坤宫，月孛临于井宿”，也被认为对蜀地不利。这次不仅举行罗天大醮，还醮岳渎，《罗天醮岳渎词》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。荡昏瞽于神京，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。^②

《罗天中级三皇醮词》、《罗天普告词》、《罗天醮众神词》^③，也是因为十神太一运行而举行的法事。这里的每一种仪式，都将十神太一的运行和本地灾福紧密联系在一起，都是为了保障本辖区的平安。这既说明十神太一运行为蜀地带来的不安，也说明祭祀十神太一是和地方主体意识紧密联系在一起的。

另一方面，皇帝、太子、道门都认为十神太一的运行对本政权和邻境之间的关系有影响。例如杜光庭《太子为皇帝醮太乙及点金箓灯词》云：

伏闻元化肇分……太乙天尊，高皇上帝，坐勾陈而临察，命神使以周行……历诸方而俯烛，显示吉凶……臣以直符所届，在明堂之宫；四神所行，居咸池之位……皇帝受命上元，握符承统……昨者以邻封背义，越境干盟……旋平凶孽，尽廓氛埃，指麾元自于睿谋，赞助实资于神力。^④

在《道门为皇帝醮太乙并点金箓灯词》则说“昨者以四神行运，在咸池之宫；直符所临，次明堂之野。旋兴戈甲，寻致克平……天助皇威，睹变灾成福之祥，示国泰祚延之兆。今则岁聿云暮，气序将交……燃金箓神灯，备河图大醮，伏惟高尊鉴省，大帝感通，十神常介其休光”^⑤，说明直符在“明堂”、四神居“咸池”对蜀地是不利的。既然转灾为福，就需要醮太乙、点金箓灯。可见在十神太一运行理论上附着了强烈的地方主体意识。

① 《全唐文》卷九三八，第4328页。

② 《全唐文》卷九三八，第4328页。

③ 《全唐文》卷九三八，第4328—4329页。

④ 《全唐文》卷九四一，第4338页。

⑤ 《全唐文》卷九四一，第4339页。

十神太一运行可能带来的灾祸，可以通过举行道教仪式祈禳。能否说明十神太一理论来自道教呢？我们认为不能。

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”^①，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^②，在醮词中也提到太一天尊，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，五福十神太一巡行观念，与群雄割据时代的地方主体意识相结合，已经产生了重大影响，渗入到了当时政治、社会、宗教的各个方面。

而且，这种状况一直延续到宋太祖黄袍加身之后，《谏蜀后主疏》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。”^③此事在建隆三年（962）十二月^④。这成为北宋崇祀十神太一的历史背景。宋代国家祭祀十神太一并不是一成不变地因循五代十国。下面，我们将探讨这一问题。

四 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^⑤，与本文前述唐大历二年、周广顺三年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……凡行五宫，四十

① 《毛诗正义》，北京，北京大学出版社，1999年，第720页。

② 参见吴羽《晋唐道教经典中的太一信仰》，见吴羽《唐宋礼典与社会变迁——以〈中兴礼书〉为中心》，第217—237页。

③ 《全唐文》卷八九一，第4125页。

④ 《续资治通鉴长编》卷三，北京，中华书局，1979年，第77—78页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷一三，第290页。

五年一移，自雍熙元年入黄（“黄”字据《中兴礼书》卷一三一补）室巽宫，在吴分。苏州请就其地预筑宫祀之，以迎福祝。从之。^①

《中兴礼书》卷一三一亦引《国朝朝会》，有此文^②，非常可靠，惟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”^③。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臣僚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”^④。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的去地方主体意识化。

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

① 《宋会要辑稿补编》，第19页。

② 《中兴礼书》卷一三一《太一宫一》，第465页。

③ 程民生《宋初和平统一战略及实践》，《史学集刊》2007年第2期。

④ 《宋会要辑稿补编》，第19页。《中兴礼书》卷一三一《太一宫一》亦存此文，《续修四库全书》第822册，第465页。

(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、神祇建制情况罗列如下:

1. 太宗朝东太一宫

据《政和五礼新仪》卷二记载“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,东殿曰延晖,西殿曰资祐,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;延晖峨于东,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,绩形繚廊,列于从祀,署重扉曰显真、延晖、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》卷二“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;延晖殿,天一太一在中,四神太一在南,臣基太一在北,俱西向;资祐殿,地一太一在中,民基太一在南,真符太一在北,俱东向。”^⑥

3. 神宗朝中太一宫

宫在五岳观之旧址^⑦。据《政和五礼新仪》卷二“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

① 参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》卷一三一《太一宫一》,《续修四库全书》第822册,第465页《玉海》卷一〇〇,江苏古籍出版社、上海书店,1987年,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 《宋会要辑稿补编》,第21页。

⑤ 《道藏》第19册,第689页。

⑥ 景印文渊阁《四库全书》第647册,第142页。

⑦ 《玉海》卷一〇〇,第1832页。

宫、八卦、五岳、四渎、十二山神等并为从祀，东西太一宫准此)。”^①

4. 徽宗朝北太一宫

政和八年将龙德宫改建成北太一宫^②，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。仰摹宸极，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。”^③

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札子，希望至少设位祭祀十神太一，在十二月定于惠照院设位^④，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^⑤。《咸淳临安志》卷一三云：

在新庄桥南……十八年三月成。凡一百七十四区，殿门曰崇真，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，宜即道宫别立殿专奉火德，配以阍伯，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，申祐殿以奉元命，顺福殿以奉皇太后元命，而易长生之名曰延寿，四殿皆御书。^⑥

灵休殿上十神，以西为上，依次是“五福太一、君棊太一、大游太一、小游太一、天一太一、地一太一、四神太一、臣棊太一、民棊太一、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^⑦。十神太一“道冠仙衣，其侍立从官二身亦系道服，童子二身服青衣，执红丝拂”^⑧。

6. 理宗朝宝祐西太一宫

① 景印文渊阁《四库全书》第647册，第141—142页。

② 《宋会要辑稿补编》，第22页。

③ 《玉海》卷一五八，第2902页。汪圣铎先生前揭书第616页已经指出此条史料，惟未引后八个字，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。

④ 《中兴礼书》卷一三四《太一宫四》，《续修四库全书》第822册，第476页。

⑤ 《中兴礼书》卷一三一《太一宫一》，《续修四库全书》第822册，第465—468页。

⑥ 《咸淳临安志》卷一三，《宋元方志丛刊》第4册，北京，中华书局，1990年，第3481页。

⑦ 《中兴礼书》卷一三一《太一宫一》，《续修四库全书》第822册，第468—470页。

⑧ 《中兴礼书》卷一三一《太一宫一》，《续修四库全书》第822册，第466页。

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^①。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^②。

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)宫不阙祠事”^③。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》卷一规定,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)^④。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”^⑤,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^⑥,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地方,而是和全国大事、举国民众的福祉联系在一起。

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”^⑦。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

① 《咸淳临安志》卷一三,《宋元方志丛刊》,第3482页。

② 《玉海》卷一〇〇,第1834页。

③ 《宋会要辑稿补编》,第21页。

④ 《中兴礼书》卷一三四《太一宫四》,《续修四库全书》第822册,第476页。

⑤ 《道藏》第19册,第689页。

⑥ 参见汪圣铎先生前揭文及书。

⑦ 《中兴礼书》卷一三四《太一宫四》,《续修四库全书》第822册,第476页。

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，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行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。

五 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的、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，所谓“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祭祀比附，这显然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

^① 《续资治通鉴长编》卷二四，第545页。

^② 《续资治通鉴长编》卷二四，第557页。

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，而是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、也不能挑战传统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，焚青词及画绢，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，将太一宫定位成道教宫；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^③，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，事情比我们想像的奇妙得多。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足够。因为，道教中的二十八宿、五岳四渎等神祇名

① 《续资治通鉴长编》卷二四，第557页。

② 《宋会要辑稿补编》，第19—20页。

③ 参《中兴礼书》卷四《郊祀神位》，《续修四库全书》第822册，第23—26页。

号和世俗社会祭祀中相关神祇的名称并不相同^①。太一宫中的神名采用的是传统国家祭祀中的名称呢？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、神首罗睽星君、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）、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、北斗天关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）、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

① 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，上海辞书出版社，2003年，第35—80页。

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,明白地显示出太一宫中三皇、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》礼二一之四载有国家对五岳、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》卷三在一定程度上保存了宋真宗时国家所修的斋醮仪式,其中讲黄箬、罗天等醮圣号,便有十神太一^③。声称是杜光庭删定的《道门科范大全集》卷一二“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“三十二天帝君、东华、南极、西灵、北真”等传统的道教神祇^④。我们相信,这个仪式程序可能在晚唐已经存在。但是这个神祇系统显然并非晚唐的产物,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《宋东太一宫碑铭》,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,则有君棊、臣棊之号,大游、小游之名,或则司水旱之权,或则主兵荒之沴,唯五福太乙上循五宫、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

① 《中兴礼书》卷一三一《太一宫一》,第468—469页。

② 通过和《中兴礼书》卷四《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。

③ 《道藏》第31册,第679页。

④ 《道藏》第31册,第786页。

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宫之分野，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，每岁以三元令节、四序良辰，备清醮于仙坛。^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中我们仍然看到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并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，皆天尊神。伏请并用通天冠、绛纱袍’。从之。”^④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

① 《道藏》第19册，第687—688页。

② 《道藏》第19册，第689页。

③ 宋敏求《春明退朝录》卷中，见《东斋记事 春明退朝录》，北京，中华书局，1980年，第30页。

④ 《续资治通鉴长编》卷二三四，北京，中华书局，1986年，第5674页。

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以太一“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》卷三云：

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，予时领太史，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“棊”，至今仍袭旧名、未曾改正。^①

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”一直被认为是最尊，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：

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，以至主之以为郊，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，与夫大祝祈福祥之遗意也。^②

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

① 胡道静《梦溪笔谈校证》，上海，上海古籍出版社，1987年，第164—165页。

② 《道藏》第19册，第690—691页。

之学为本，而参用道家之说焉”^①，参用道家之说，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》卷一三一的相关内容。

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。”^②

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，则直接关涉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。

六 宋代太一宫中的国家祭祀礼仪

前揭汪圣铎先生、吴丽娱先生大作都已经指出宋代太一宫的道教宫观属性，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

① 吕惠卿《宋中太乙宫碑铭》，《道藏》第19册，第690页。

② 《宋史》卷一〇三《礼志六》，北京，中华书局点校本，1977年，第2508—2509页。

笔案视”^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，但是主要行事者还是朝廷官员，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，但是根据我们的研究，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^②。所以《政和五礼新仪》中的祭祀太一宫礼仪应该很大程度上沿袭了神宗朝的制度，《政和五礼新仪》卷七二是“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》卷一三四^③，其中仪式与《政和五礼新仪》卷七二除个别细节差异外，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》卷一三二是“车驾诣太一宫亲诣烧香”^④。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，

① 《宋会要辑稿补编》，第19—20页。

② 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理及其对南宋礼仪的影响》，见吴羽《唐宋礼典与社会变迁——以〈中兴礼书〉为中心》，第61—68页。

③ 《中兴礼书》卷一三四《太一宫四》，《续修四库全书》第822册，第477—478页。

④ 《中兴礼书》卷一三二《太一宫二》，《续修四库全书》第822册，第471—473页。

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、报恩光孝观成为国家最重要的奏告宫观^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》卷一三三是“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，道士做法事，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、道士做法事，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》卷一三一的相关内容^③，此不详述。

七 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，使之变成了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

① 可参《中兴礼书》卷三《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》礼二之一六至三三 《中兴礼书》卷四〇《郊祀恭谢一》至卷四二《郊祀奏谢》，《续修四库全书》第822册，第179—189页 《中兴礼书续编》卷七《明堂大礼三》、卷八《明堂大礼四》，《续修四库全书》第823册，第487—488页。

② 参《中兴礼书》卷四〇《恭谢太一宫仪》，《续修四库全书》第822册，第184页。

③ 《中兴礼书》卷一三一《太一宫一》，第469—471页。

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太一和汉代的太一进行比附，是为了使之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。

本专题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。

本文系2009年度教育部人文社会科学研究青年基金项目“《中兴礼书》、《〈中兴礼书〉续编》及其相关问题研究”（项目批准号09JYC770018）的成果之一。

本文是在业师姜伯勤先生、向群先生指导下完成的，匿名审稿专家亦给予指教，在此谨致谢忱。

（作者吴羽，1975年生，武汉大学历史学院博士后，华南师范大学历史文化学院副教授）

收稿日期：2009年8月7日