

北宋南郊神位变革 与玉皇祀典的构建

吴铮强 杜正贞

摘 要：南郊神位变革与玉皇祀典的构建，曾对北宋国家祀典的性质产生重要影响。黑杀将军临降为宋太宗继位提供了君权神授的道教依据。景德二年南郊神位变革试图通过神位秩序的变动，将儒教的南郊祀典改造为道教神系。昭应宫玉皇祀典一方面如唐朝的太清宫被纳入儒教的宗庙系统中，另一方面也保存着独立的道教性质并与郊祀礼形成分庭抗礼的局面。徽宗朝和阳宫的玉皇祀典，则是将郊祀神位体系纳入到道教的“三清”之下，由道教统领整个国家祀典。北宋道教挑战儒教国家祀典正统地位的运动以失败而告终。北宋国家祀典中的道教现象，既非唐宋以来某种社会经济长期发展趋势的反映，也不是国家祭祀体系向民间信仰开放的结果，而是宋朝重建政治文化过程中多元化取向的表现。

关键词：玉皇 南郊神位 国家祀典 道教 儒教

中国古代以儒家理论为基础、以郊庙礼制为核心的国家祀典，是汉武帝以后逐步构建起来的。隋唐以来，道教、佛教与民间信仰的因素大量渗入国家祀典系统中。从某种意义上讲，中国古代的国家祀典是一个相对开放的系统，并未被儒教一家垄断；^①但另一方面，自汉代国家祀典完成儒家化进程以来，儒教始终占据国家祀典中的主流地位。吴丽娱教授认为，唐朝“除了太清宫之外，从封禅到五龙坛、寿星乃至九宫的祭祀，也都是按照儒家规则建立祭礼仪注。只不过在真正的用意方面和实际举办仪典时却分明融入道教的内涵。此点与宋代以后道教在国家祭祀中具有独立地位不同，似乎体现了道教信仰在融入国家祭祀时的过渡性”，唐玄宗“道教和神仙崇拜是围绕着皇帝的个人意志而以皇权为中心的，也即国家祭祀的内容名目愈来愈以帝王的愿望和需求为转移……这些祭祀与儒家祭典结合，使之在作为国家祭祀的同时，融入帝王个人的神仙信仰，成为为之祈福的工具。其结果是帝王意志更加凌驾于国家之上，而道教也因此扩大了影响”。^②问题是，宋代道教在国家祭祀中的“独立地位”如何、为何形成，这种独立地位对国家祀典所产生的影响与唐朝有何区别以及是否仍可以用“帝王意志更加凌驾于国家之上”

① 这里说的“儒教”，主要是指以儒家经传为依据的宗教信仰体系；在本文中更可狭义地定义为以儒家理论为依据的国家祀典体系；而本文所谓的“儒家”则泛指儒家文化的各个层面，如学术思想、政治文化等等。（参见雷闻：《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》，北京：三联书店，2009年）

② 吴丽娱：《汉唐盛世的郊祀比较——试析唐玄宗朝国家祭祀中的道教化和神仙崇拜问题》，《中国社会科学院院报》2004年9月14日，第3版。

来解释?宋景德二年(1005)南郊神位变革以及真、徽两朝玉皇祀典的构建,都有道教挑战国家祀典中儒教主流地位的政治意义。本文将在考察这个过程的基础上,讨论道教国家祀典构建的政治文化意义,并认为这个现象既非唐宋以来某种社会经济长期发展趋势的反映,也不是国家祭祀体系向民间信仰开放的结果,而是宋朝重建政治文化过程中多元化取向的表现。

一、景德二年南郊神位变革

宋景德二年,时任鹵簿使的王钦若要求变革南郊祀天的神位排序。宋初因袭唐开元礼,开元礼的南郊神位,昊天上帝是主神居于坛上;第一等祀为五方帝、日、月七座;第二等祀为天皇大帝、北辰、北斗、天一、太一、紫微、五帝座七个特殊星辰及其他内官星座;第三等祀及以下为中官、外官、众星星座。^①王钦若认为开元礼南郊神位排序不合理,应该进行变革:首先,“天皇大帝”不是星座而是“天神”,应该升格至第一等祀的首位,居于“五方帝”之上;其次“北极”(即北辰)“众星所拱”,身分显贵,应该由第二等祀升格至第一等祀;此外“中官市垣帝座”既称“帝座”,不当与普通星辰同列,应该从第三等祀升格至第二等祀。此后经过一番辩论,宋真宗最终接受王钦若意见,天皇大帝、北极、市垣帝座由此各升一等,其中“天皇大帝”升格至第一等第一位,成为“昊天上帝”之下等位最高的神明,五方帝屈居其下。^②

王钦若对“天皇大帝”神位的调整,显然不符合儒教传统。在儒教传统中,“天皇大帝”被纳入郊祀神位有两种形式:一则依据郑玄的理论,认为“天皇大帝”即是“昊天上帝”本身;二则如开元礼,“天皇大帝”作为星辰配祀“昊天上帝”。郑玄既然提出“天皇大帝”是“昊天上帝”的名号,此后“天皇大帝”如何作为星辰配祀“昊天上帝”,这里有一个历史演变的过程。中国历史上南朝梁第一次在郊祀中称天神为“天皇大帝”:“梁武帝即位,南郊为坛,在国之南……正月,皇帝致斋于万寿殿,上辛行事,用特牛一祀‘天皇大帝’,于坛上撰题曰‘皇天座’”。^③南朝陈郊祀礼恢复“皇天后帝”之称号,^④“天皇大帝”从郊祀神位中消失,但同时出现在老人星祭祀中,“陈制……常以二月、八月,于署庭中,以太牢祠老人星,兼祠天皇大帝、太一、日月、五星、钩陈、北极、北斗……”^⑤这是“天皇大帝”第一次作为星辰出现在国家祀

① 《大唐开元礼(附大唐郊祀录)》卷1《序列一·神位》,北京:民族出版社,2005年影印本,第13页。

② 欧阳修:《太常因革礼》卷30《吉礼二·冬至祀昊天上帝于圜丘二》,《续修四库全书》,上海:上海古籍出版社,2002年,第821册,第463—466页。

③ 《通典》卷42《礼二》,北京:中华书局,1988年,第1176页。

④ 《陈书》卷2《高祖本纪下》,北京:中华书局,1973年,第31页。

⑤ 《隋书》卷7《礼仪志二》,北京:中华书局,1973年,第142页。王钦若景德二年奏议称,“隋令太史局二月八日以太牢兼祀天皇大帝、太一、天一、日月、五星、勾陈、北极、北斗、三台、二十八宿、文人星、孙星,此又天皇大帝列在大明、夜明之上明矣”,此语当出自《通典》卷44《礼四》“风师雨师及诸星等祠”条下“隋令太史署常以二月八日于署庭中以太牢祀老人星,兼祀天皇大帝、天一、太一、日月、五星、勾陈、北极、北斗、三台、二十八宿、文人星、孙星,都四十六座”(第1242页),《文献通考》卷80《郊社考一三》“祭星辰”条下有类似记载(北京:中华书局,1986年,第728页)。唯《隋书》卷7《礼仪志二》载此事则称:“陈制皆依梁旧。而帝社以三牲首,余以骨体……又令太史署,常以二月八日,于署庭中,以太牢祠老人星,兼祠天皇大帝……都四十六座。”故《隋书》“祠老人星”一事系于“社稷”条之“陈制”下,且《隋书》“陈制皆依梁旧”前文明载:“梁社稷在太庙西,其初盖晋元帝建武元年所创,有太社、帝社、太稷,凡三坛……每以仲春仲秋,并令郡国县祠社稷、先农,县又兼祀灵星、风伯、雨师之属。”因星辰之祀随社稷之祀同日举行,故而附于社稷条,陈依梁旧,随帝社之祀同时举行老人星等星辰之祀,故“太史署……以太牢祠老人星”当系于“陈制”无疑。

典中，虽然没有与“昊天上帝”同列郊祀神坛，事实上已经造成了“昊天上帝”与“皇天大帝”分离的局面。北魏祀天礼一方面保留了鲜卑氏族神的传统，^① 另一方面“互取郑、王之义”，所祀天神称“天皇大帝”，“六宗者，必是天皇大帝及五帝之神明矣……今祭圆丘，五帝在焉，其牲币俱禋，故称肆类上帝，禋于六宗”。^② 北魏这种神位模式一直延续到唐朝，直至唐显庆年间批判郑玄礼学及贞观礼，认为郑玄“昊天上帝”名“天皇大帝耀魄宝”的学说“唯据纬书”，“所说六天（指天皇大帝与五方帝——引者），皆谓星象，而昊天上帝，不属穹苍”。^③ 显庆礼具体的郊祀神位没有记载，但开元礼郊祀神位因袭显庆礼，如前所述，开元礼中出现了“天皇大帝”作为星辰配祀“昊天上帝”的局面，因此这种现象的出现最早可以推至显庆礼颁布之时。

景德神位变革中，王钦若引述唐建中元年（780）郭献之奏议作为变革的理由，提出“司天冬官正郭献之奏，冬至日祭南天皇大帝及北极二座，先在第二阶，后请升于第一阶，与大明、夜明、天一、太一等同阶”。郭献之奏，即《唐会要》所称“建中元年正月亲拜郊，司天冬官正郭献之奏，天皇大帝、北极、天一、太一，准《星经》及天宝中敕，并宜升在第一。制从之”。^④ 既然建中之制是“准《星经》”，则无论“天皇大帝”置于坛之第一阶、第二阶，其性质均为星辰而非天神，即使与“大明、夜明、天一、太一”同阶，也没有理由凌驾于“五帝”之上。景德二年王钦若将“天皇大帝”视为天神，使其脱离天一、太一等星辰之列，高居“五帝”之上，与“昊天上帝”作为“二天”并列于祀坛，显然不是恢复天宝、建中之旧。

郊祀是儒教中最高等级的常规祭祀，至高无上、无所不在的“昊天上帝”，象征着皇权之无上权威。金子修一指出，唐朝以来“以‘天无二称’为根据只在昊天上帝上使用‘天’字、五方上帝以下去掉‘天’字……强调天之唯一性”，出现了“以强化皇帝权力为目标，以强调昊天上帝唯一性的形式进行了郊祀制度的改变”。^⑤ 景德二年南郊神位变革，将原本处于祭坛第二等祀第一位的星辰“天皇大帝”，作为天神调整至第一等祀第一位，位居五方帝之前，不仅紧随昊天上帝之后，形成一神之下、万神之上的局面，而且造成郊祀神位中“二天”的奇特现象，正与唐朝郊祀改革中独尊“昊天上帝”的努力背道而驰。

王钦若神位变革的理由主要有两条，一是经典，即他指责礼仪使赵安仁等“信贞元之轻谈，

① （《通志二十略》中华书局2000年点校本此条“隋令太史局”据《隋书》改为“陈令太史署”，参见该书第616、634页）。梁、陈之制，老人星等星辰之祀既随社稷同日举行，梁制又“每以仲春仲秋”祠社稷，故老人星等星辰亦当祀以“仲春仲秋”。案“仲春仲秋”在二月、八月，故《宋书》卷14《礼志四》载“祠太社、帝社、太稷，常以岁二月八月二社日祠之”（北京：中华书局，1974年，第350页），又宋李如箴《东园丛说》卷中“二极隐见之度”条载“老人星常于二月、八月见于桑榆间”（《丛书集成新编》本，台北：新文丰出版公司，1985年，第8册，第356页），故陈制“祠老人星”当在“二月、八月”，中华书局点校本《隋书》第142页“又令太史署，常以二月八日，于署庭中，以太牢祠老人星”中，“常以二月八日”当点校为“常以二月、八月”。又此神位中“天皇大帝”虽处于“日月”之上，却也说明“天皇大帝”乃“星辰”而非“天神”，且此处“天皇大帝”与“太一”同处“日月”之上，而王钦若舍“太一”而独升“天皇大帝”，其理由不足为据。

① 参见《魏书》卷108《祀礼志一》，北京：中华书局，1974年，第2736页；梁满仓：《魏晋南北朝五礼制度考论》，北京：社会科学文献出版社，2009年，第188页。

② 《魏书》卷108《祀礼志一》，第2743—2744页。

③ 《旧唐书》卷21《礼仪志一》，北京：中华书局，1975年，第823页。

④ 欧阳修：《太常因革礼》卷30《吉礼二·冬至祀昊天上帝于圆丘二》，第464、465页。

⑤ 金子修一：《关于魏晋到隋唐的郊祀、宗庙制度》，刘俊文主编：《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》，上海：上海古籍出版社，1995年，第368—370页。

略经史之说论”；二是人情，即他认为“礼非天降地出，本于人情，人苟安之，百世可守”。^① 事实上第二条理由“人情”又对第一条理由“经典”构成了否定。王钦若认为礼制在历朝不断演变，不同的经典对礼制有不同的规定，本无一定之规，拘泥于经典反令礼制的制订陷入混乱。这就等于说所有的经典都不足据，只要符合皇帝的意志，礼制本来就应该突破儒家理论与传统礼制进行创新。因此表面上看王钦若在奏议中引用大量经典，其实通篇却在强调任何经典与旧制都不值得依据与遵守，皇帝意志方是制礼作乐的根本依据。

景德二年的南郊神位中天皇大帝的地位和阐释，与儒教传统相背离，因此并没有得到北宋文官的普遍认同，“天皇大帝”作为“天神”的性质在真宗朝即受到质疑。大中祥符元年（1008）八月四日，详定所提出，“准光禄寺牒，景德二年南郊，天皇大帝、北极二位升在第一等，与日、月、五方帝神位同用十笏、十豆。封禅日，未审用何等礼料……天皇大帝、北极元是星座，准礼不用犊”，宋真宗批准了这个方案。^② 仁宗朝“天皇大帝”虽保留在第一龛，但位置后移，屈居“北极”之下，同样是对“天皇大帝”天神地位的否定。^③ 然而在徽宗朝的《政和五礼新仪》、高宗朝的《中兴礼书》中，南郊神位仍采用了景德二年王钦若调整过的排序。^④ 联系王钦若与道教有着特殊的关系，曾主持编制宋代道教斋醮科仪，著有《罗天大醮仪》十卷，而宋徽宗是著名的佞道皇帝，容易猜想不符合儒教传统的景德二年南郊神位，或许与道教存在某种特殊关系。

宋代以前，道教中也没有“昊天上帝”与“天皇大帝”先后连续排列的位序。唐末五代杜光庭《太上黄箓斋仪》中出现过“天皇大帝”、“高上玉皇”（“昊天玉皇上帝”）的位序，但情况特殊，其中“天皇大帝”是作为唐朝圣祖老子的尊号出现的，排序上“天皇大帝”在前、“玉皇”（“昊天”）在后，而且“昊天玉皇上帝”被认为是宋人篡改的结果。^⑤ 纯粹的道教神系中明确出现“昊天大帝”、“天皇大帝”先后连续排列的，是南宋吕元素的《道门定制》中所谓的“九皇御号”。但《道门定制》的“九皇御号”并非凭空出现，它与北宋太宗、真宗、徽宗三朝构建的玉皇祀典有密切关系。其中太宗、真宗朝的玉皇祀典中均出现了“玉皇”、“紫微”先后连续的排序，“紫微”在道教中既可指“天皇大帝”，也可指“北极”。而北宋玉皇祀典的构建，又与太宗朝黑杀将军降临、真宗朝天书运动、徽宗崇道等政治背景有着密切关系，因此景德二年南郊神位的变革需要置于太宗、真宗、徽宗朝一系列政治和道教事件中，才能被更好地理解和评价。

二、宋太宗、真宗朝的玉皇祀典

一个王朝政权的合法性，一般是由开国皇帝构建起来的，后代帝王通过血统继承开国皇帝的政治遗产。然而宋太宗兄终弟及，破坏了其血统上的合法性，需要重新构建自身的权力基础。宋太宗北伐、扩张科举过程中表现出来的不理智，都与他急于重建政治权威有关。而继位之前的“黑杀将军”降临事件，又是宋太宗在儒教祀典以外寻求君权神授依据的表现。据载，黑杀将军先

① 欧阳修：《太常因革礼》卷30《吉礼二·冬至祀昊天上帝于圜丘二》，第465页。

② 《宋会要辑稿》礼26之8—9，北京：中华书局，1957年影印本，第1007—1008页。

③ 《续资治通鉴长编》（以下简称《长编》）卷117，景祐二年七月己酉，北京：中华书局，2004年，第2748—2749页。

④ 参见郑居中：《政和五礼新仪》卷2《序例·神位上》，影印文渊阁四库全书本，台北：台湾商务印书馆，1986年，第647册，第1页；徐松：《中兴礼书》卷36《吉礼·郊祀仪注三》，《续修四库全书》，第822册，第162页。

⑤ 参见罗争鸣：《杜光庭著述考辨》，《宗教学研究》2004年第4期，第52页。

降临于盩厔县民张守真家，自言“我天之尊神，号‘黑杀将军’，玉皇之辅也”，后来张守真被请入宫中，黑杀将军再次降临，并宣告“天上宫阙已成，玉钺开，晋王有仁心”。^①这个过程与内侍王继恩密切相关。^②继位后，宋太宗在盩厔县终南镇修建上清太平宫奉祀黑杀将军。^③“黑杀”即“黑煞”，太平兴国六年（981）被封为“翊圣将军”，^④大中祥符七年又被封为“翊圣保德真君”。^⑤关于上清太平宫的结构，王钦若的《翊圣保德传》与李攸的《宋朝事实》卷7中均有记载，其中《翊圣保德传》称，“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”。^⑥“玉皇”居于最显赫的地位，这是因为“黑杀将军”是奉“玉皇”之命而降临的；“紫微”紧随其后，这是因为在道教中，“黑杀将军”是“紫微大帝”座下天蓬、天猷、黑煞、玄武四大元帅之一。由于“紫微”在道教中与“天皇大帝”之间的对应关系，景德二年王钦若的南郊神位变革，将“天皇大帝”升格，既是对太宗朝上清太平宫所构建的神谱的回应，也是进一步的发展。

黑杀将军的降临，为宋太宗的继位提供了一种君权神授的依据，这是宋太宗修建上清太平宫、构建玉皇祀典、奉祀黑杀将军的原因。但上清太平宫在国家祀典中的地位非常边缘化，在宋朝礼制中仅出现在祈报的部分，其功能仅是“凡旱、蝗、水潦、无雪，皆禋禱焉”。^⑦祈报的对象非常广泛，郊庙社稷、城隍等俗庙、先贤祠以及京城内外的寺观无所不报，而上清太平宫仅是州郡寺观之一。上清太平宫是典型的道观，并未进入国家祀典的核心层面。黑杀将军及太平宫玉皇祀典的政治意义仅体现于皇帝个人，宋太宗似乎并没有据此重建国家祀典的意图。

真宗朝圣祖降临之后，玉皇祀典在玉清昭应宫重新构建，并对国家祀典产生重大影响。玉清昭应宫玉皇祀典的构建是一个混乱的过程。大中祥符元年天书第一次降临时，真宗虽然声称之前曾有“神人星冠绛袍”预告，但并没有提及“玉皇”。^⑧同年四月，宋真宗下诏建昭应宫以奉天书，仍未提及“玉皇”。^⑨次年丁谓坚持修建昭应宫，认为“陛下富有天下，建一宫崇奉上帝，何所不可”时，同样未提到“玉皇”。^⑩但大中祥符五年十月圣祖降临时，“玉皇”便成了降天书运动的主宰，“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’”。^⑪同年闰十月，“有司请以玉清昭应宫玉皇后殿为圣祖正殿”。^⑫十一月，昭应宫“玉皇”祀典构建起来，“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……次又建殿阁奉翊圣……”^⑬宋朝的圣祖赵玄朗本是“九天司命上卿保生天尊”，这

① 《长编》卷17，开宝九年十月庚子，第377—378页。

② 参见汪圣铎：《宋代政教关系研究》，北京：人民出版社，2010年，第20页。

③ 徐铉：《大宋凤翔府新建上清太平宫碑铭并序》，《全宋文》卷33，上海：上海辞书出版社，第2册，第335—336页。

④ 《长编》卷22，太平兴国六年十一月壬戌，第506页。

⑤ 《长编》卷83，大中祥符七年十一月癸未，第1900页。

⑥ 王钦若：《翊圣保德传》卷上，《道藏》第32册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年影印本，第651—652页。

⑦ 《宋史》卷102《礼志五》，北京：中华书局，1977年，第2500页。

⑧ 《长编》卷68，大中祥符元年正月乙丑，第1518页。

⑨ 《长编》卷68，大中祥符元年四月丙午，第1534页。

⑩ 《长编》卷71，大中祥符二年四月己亥，第1602页。

⑪ 《长编》卷79，大中祥符五年十月戊午，第1797页。

⑫ 《长编》卷79，大中祥符五年闰十月己巳，第1800页。

⑬ 徐松辑，陈智超整理：《宋会要辑稿补编》，北京：全国图书馆文献微缩复制中心，1988年，第25页。

个神系中同时出现了“圣祖”与“司命”，似乎有所混乱。天禧元年（1017），宋真宗为玉皇大帝上圣号曰“上开天执符御历含真体道玉皇大帝”，“礼毕，诣二圣殿奉上绛纱袍，奉币进酒，分遣摄殿中监上紫微大帝绛纱袍、七元辅弼真君红绛衣、翊圣保德真君皂袍，遣官分献诸殿阁”。^① 这些神灵来自上清太平宫，而没有出现“司命真君”，似乎有所调整。

宋真宗构建昭应宫的动机，有学者指出，“宋真宗以‘神道设教’，本意只是借神的力量来提高自己的威信，但事情的结果有意无意之间却演化成对道教的特殊尊崇（这大约带有必然性，可以想象，要利用佛教来达到目的存在的诸多困难，利用儒家就更加困难，远不如利用道教便当）”。^② 也就是说宋真宗不是崇信道教本身，而是将道教作为神道设教的工具，这样理解真宗与道教关系相当精准，但并不能以此认为道教是“神道设教”唯一或者必然的选择，汉朝儒学的讖纬化与神学化就是一个反面的例子，圣祖降临之前的降天书以及封禅运动与“玉皇”无关，可以融入传统的儒教体系，同样可以达到“神道设教”的目的。圣祖的确可以为宋朝政权的合法性提供道教依据，但传统儒教的五德始终说与感生帝祭祀也足以提供这方面的政治功能，这使得圣祖在君权神授这方面显得多余。同样昭应宫并不是仿模唐朝太清宫的结果，因为如果是仿模唐朝圣祖老子，宋朝只需要制造一个圣祖赵玄朗，而不需要连带制造出玉皇的神话，并将玉皇置于昭应宫祀典的核心地位。从宋真宗的政治需求来看，通过降天书与封禅“夸示戎夷”可以重建统治的权威与信心，奉祀“翊圣”可以进一步确立太宗朝“黑杀将军”神话的合法性，但奉祀天书与翊圣并不是昭应宫的主要功能，因此这两方面不能说明昭应宫玉皇祀典形成的政治动机。

因此除非对道教本身有特殊兴趣，否则很难解释他为什么要构建道教的昭应宫玉皇祀典。这种特殊兴趣在宋真宗身上并不明显，但“天书封祀”运动的幕后策划王钦若非常佞道，本身是著名的道教学者，同时深得真宗宠信，因此无论从动机、能力还是机会讲，都具备推动真宗朝国家祀典道教化的充分条件。如果把王钦若的个人经历与昭应宫玉皇祀典、景德二年南郊神位联系起来考察，就能理解王钦若变更礼制的特殊动机。吴处厚《青箱杂记》记载：

又公（王钦若——引者）昔岁行圃田道中，宿于村舍，夜起，视天中，有赤文成“紫薇”二大字，光耀夺目。使蜀还褒城，路中有人展谒，熟视刺字，乃唐相裴度，告公以默定之语，及言公他日富贵。兹亦异矣。后公每设坛礼神，必朱篆“紫薇”二字，陈之醮所。又辍俸修晋公祠于圃田，作记以述其舛蟹云。^③

李焘将此事系于大中祥符九年十一月，^④ 即圣祖降临后四年，并称这个故事由王钦若“自言”。但无论王钦若自言的内容是真是假，都说明王钦若的佞道以及对“紫薇”的特殊兴趣。王钦若景德二年南郊神位变革的核心是提升“天皇大帝”与“北极”的地位，他特地引用《晋书·天文志》作为变革的依据，《晋书·天文志》记载：“北极五星，钩陈六星，皆在紫宫中。北极，北辰最尊者也……钩陈口中一星曰天皇大帝，其神曰耀魄宝。”^⑤ “紫宫”即“紫薇宫”，“天皇大帝”、“北极”在古代天文学中都是作为“紫薇”的一部分而存在的。福永光司认为《太平经》所称“上神舍于北极紫宫中也，与天上帝同象也”，就是指“天皇大帝”，“天皇大帝”、“北辰星（北极星）”、“太一（神）”、“中宫（紫薇）大帝”往往被视为同一神灵，^⑥ 至南宋吕元素的《道

① 《宋会要辑稿》礼 51 之 9—10，第 1546 页。

② 汪圣铎：《宋代政教关系研究》，第 65 页。

③ 吴处厚：《青箱杂记》卷 6，《全宋笔记》，第 1 编第 10 册，郑州：大象出版社，2003 年，第 228 页。

④ 《长编》卷 88，大中祥符九年十一月戊辰，第 2030 页。

⑤ 《晋书》卷 11《天文志》，北京：中华书局，1974 年，第 289 页。

⑥ 福永光司：《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊——儒教的最高神和道教的最高神》，《道家文化研究》第

门定制》中，“玉皇大帝”之下分别是“上宫紫微天皇大帝”和“中天紫微北极大帝”。^①总之“天皇大帝”与“北极”同时代表了“紫微”，由此不难理解王钦若景德二年提升“天皇大帝”与“北极”在南郊神位中地位的个人因素及其浓厚的道教色彩。

老子在唐朝虽然是作为道教尊神和唐王室祖先的双重身份出现，然而在唐朝礼制中，老子的身份主要是王室祖先，而非道教尊神。太清宫成后，天宝八年（749）闰六月下令，“每至禘祫，并于太清宫圣祖前设位序昭穆”；九年十一月制，“承前宗庙，皆称告享。自今已后，每亲告献太清、太微宫，改为朝献”；十年正月，有事于南郊，制，“自今已后，摄祭南郊，荐献太清宫，荐享太庙”。^②又如《大唐郊祀录》将郊祀礼分为三个部分，“祀礼”祭天神，“祭礼”祭地祇，“飨礼”祭祖宗、人神，老子太清宫列飨礼之首、太庙之前。^③除此之外，唐朝并没有制订皇帝单独祭祀老子礼仪，唐朝的太清宫居于宗庙之首，但宗庙之上还有儒教中等级更高的郊祀礼统领，因此并不会使宗庙道教化，反而使太清宫具备了宗庙的性质，老子虽是道教尊神，在唐朝却以祖宗身分融入了儒教祀典中。而郊祀是儒教最高等级的礼仪，景德二年南郊神位变革中的道教因素，足以动摇整个国家祀典的儒教性质。

虽然宋朝圣祖是对唐朝圣祖老子的模仿，宋朝专奉圣祖赵玄朗的景德宫也被纳入到宗庙系统中（地位远比唐朝太清宫低微），但圣祖降临后重建的昭应宫玉皇祀典，却具有宗庙（儒教）与道观（道教）双重性质。大中祥符七年十月昭应宫建成之后，“本宫建道场七昼夜…十一月诏，每岁正月朕自诣宫行朝拜之礼……凡郊祀即荐献或亲告……每上元亲朝拜……各有青词”。^④这里“郊祀即荐献或亲告”，仍将昭应宫视为宗庙的一部分，如唐朝太清宫；“每岁正月朕自诣宫行朝拜之礼”应即指“每上元亲朝拜”，“上元”本是道教的概念，也就是说宋朝昭应宫的玉皇祀典，除了作为宗庙体系的一部分之外，同时也作为道教礼仪进入了国家祀典体系中。而且天禧元年宋真宗上“玉皇”圣号宝册时，又以“祀昊天上帝之仪”祭祀“玉皇大帝”，^⑤这就意味着昭应宫的玉皇祀典非但独立于传统的儒教祭祀体系，而且获得了与郊祀同等的祭祀规格，道教由此与儒教在国家祀典体系中形成分庭抗礼的局面。

三、徽宗朝玉皇祀典及其对道教神系的影响

道教通过昭应宫挑战国家祀典体系中儒教地位的局面在仁宗朝得以扭转，玉清昭应宫仅作为郊祀礼仪中朝献^⑥或者恭谢^⑦的对象，或者祈雨的场所，^⑧保留了宗庙与普通道观的性质，上元节皇帝亲祀昭应宫的礼仪不再出现，昭应宫重新纳入传统的儒教礼制体系中。天圣七年

① 5辑，上海：上海古籍出版社，1994年，第367页。

① 吕元素：《道门定制》卷2，《道藏》第31册，第668—669页。

② 《旧唐书》卷24《礼仪五》，第927—928页。

③ 参见《大唐开元礼（附大唐郊祀录）》，第788页。

④ 徐松辑，陈智超整理：《宋会要辑稿补编》，第26页。

⑤ 《宋会要辑稿》礼51之10，第1546页。

⑥ 参见《长编》卷102天圣二年“十一月甲午，加上真宗谥。乙未，朝飨玉清昭应宫、景灵宫。丙申，飨太庙。丁酉，合祀天地于圜丘”。（第2369页）

⑦ 参见《长编》卷105天圣五年七月丙寅“南郊礼仪司刘筠言：‘天圣二年南郊，朝享玉清昭应宫、景灵宫，又宿斋于太庙。一日之内，陟降为劳，请罢朝享玉清昭应宫，俟郊祀毕，行恭谢之礼。’从之”。（第2444页）

⑧ 参见《长编》卷105天圣四年六月甲戌“幸玉清昭应宫及开宝寺祈雨”。（第2441页）

(1029)六月昭应宫遭雷击焚毁,^①昭应宫的玉皇祭祀从此罢废。然而在宋徽宗政和年间,不但恢复了景德二年的神位,而且在新建的玉清和阳宫中重建了“玉皇”祀典,可以说是在全盘继承王钦若国家祀典改革的基础上又有新的创举。关于南郊神位,《政和五礼新仪》记载:“冬至祀昊天上帝设位于坛上……以太祖皇帝配其位……天皇大帝、五方帝、大明、夜明、北极九位在第一龛……”^②关于玉皇祀典,《宋会要辑稿》记载,“徽宗政和三年四月二十四日,以福宁殿东今上诞圣之地作玉清和阳宫,凡为正殿三,挟殿六。前曰玉虚,以奉三清、玉皇、圣祖、北极、天皇、元天太圣后、后土等九位”。^③与真宗朝昭应宫玉皇祀典相比,徽宗朝和阳宫的玉皇祀典无论在神系、性质还是在国家祀典中的地位都发生了重大的变化。

从神系讲,和阳宫神系中,“玉皇”之上新增了道教尊神“三清”;昭应宫的“翊圣保德真君”地位下降,被排除在九位尊神之外;同时儒教郊祀礼中的“北极”、“天皇”及“后土”,取代了原来“玉皇”以下的道教神灵“紫微大帝”、“七元辅弼真君”。政和六年(1116),宋徽宗提出“永惟玉皇大天帝、昊天上帝主宰万化,名殊实同,而昔之论者析而言之,不能致一,故于徽称,阙而未备”,于是再一次上“玉皇”尊号“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”,^④和阳宫的“玉皇”于是与郊祀礼中的“昊天上帝”合二为一。因此,如果不考虑“三清”的出现,和阳宫的神系可以理解为“玉皇”祀典儒教化的过程。但和阳宫中又出现了“三清”,造成了令朱熹痛心疾首的“尊老子为三清:元始天尊,太上道君,太上老君。而昊天上帝反坐其下”的“悖戾僭逆”局面。^⑤同时,在徽宗朝郊祀礼仪中也没有发现朝献或者恭谢和阳宫的记载,因此和阳宫从未作为宗庙融入到儒教祭祀体系中。和阳宫神系一方面移植了南郊神位,一方面置三清于至高无上之地位,从而形成了以道教统领整个国家祀典的局面。由于宋徽宗是著名的佞道皇帝,他试图建立以自己为教主的道教、道教与国家政权合一的新型政治文化体系,这种努力不仅体现在国家祀典方面,^⑥也同样体现在新型的教育选官体制方面。^⑦在这样的背景下出现和阳宫神系并不令人意外。

和阳宫祭祀随着北宋末年的军事政治灾难而不复存在,但和阳宫神系对后来的道教神系产生了深远的影响。朱熹所说的“尊老子为三清”,“昊天上帝反坐其下”,主要是针对道教而言,这种直接来自于徽宗朝和阳宫的道教神系,在《道门定制》中有最明确的体现。《道门定制》是南宋西蜀道士吕元素编撰的道教科仪规范,共十卷,前五卷编于淳熙戊申年(1188),后五卷编于嘉泰辛酉年(1201),其中卷3记载了王钦若所创制的普天大醮等道教科仪,卷2则出现了一个号称“九皇御号”的七位道教尊神体系:

1. 洞真大道金阙自然高真大圣元始天尊 金阙下(元始以一炁化生,三才于龙汉初劫说洞真之道,开化人天,为万道之祖);
2. 洞玄大道玉宸元皇道君大圣灵宝天尊 金阙下(道君降生,郁芬天国,受教于元

① 参见《长编》卷108,天圣七年六月丁未,第2515页。

② 郑居中:《政和五礼新仪》卷2《序例·神位上》,第1页。

③ 《宋会要辑稿》礼51之14,第1548页。

④ 《宋会要辑稿》礼51之11,第1547页。

⑤ 《朱子语类》卷125《论道教》,北京:中华书局,1986年,第3005页。

⑥ 参见 Shir-yi Chao, “Huizong and the Divine Empyrean Palace (神霄宫) Temple Network,” in Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bichford, *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and Culture of Politics*, Cambridge: Harvard University Press, 2006, pp. 357-358.

⑦ 汪圣铎:《宋代政教关系研究》,第198—203页。

始，于赤明劫说洞玄之道，开度众生）；

3. 洞神大道金阙玄元老君大圣降生天尊 金阙下（老君始自开闢，历为帝师，于开皇劫说洞神之道，受元始教命，降生商周，开导众生）；

4. 开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝 玉陛下（玉皇即朝廷圜丘所尊昊天上帝，是谓造物者也，真武降言，吾侍卫玉皇，唯见通明殿中红云郁勃，即上帝临御也，未尝得瞻帝容焉）；

5. 上宫紫微天皇大帝 玉陛下（句陈口中一星曰天皇大帝，其神曰耀魄宝，实主御群灵焉）；

6. 中天紫微北极大帝 玉陛下（北极有五星，中一星为紫微大帝，又曰北辰，故云居其所而众星拱之，四星为辅，出□受正）；

7. 承天效法厚德光太后土皇地祇（后土即朝廷祀皇地祇于方止是也，王者所尊，合上帝为天父地母焉）。①

比较《道门定制》的“九皇御号”与徽宗朝和阳宫神系，两者的区别仅在于，《道门定制》删去了“二圣祖”，并将“北极”、“天皇”的位被调整过来，其中“开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”与“承天效法厚德光太后土皇地祇”直接采用了徽宗政和六年所上“玉皇”与“地祇”尊号，名下注文更明言“玉皇即朝廷圜丘所尊昊天上帝”、“后土即朝廷祀皇地祇于方止是也”，这些都充分说明《道门定制》的“九皇御号”直接来自徽宗朝和阳宫的神系，宋朝圣祖、圣后因不适宜纳入道教神系而被除名，即使如此，这个神系的总称“九皇御号”还是留下了他们存在过的痕迹。

除和阳宫神系之外，唐末五代杜光庭的《太上黄箓斋仪》可能是《道门定制》“九皇御号”的另一个重要来源（参见《道教相关神系对照表》），但《太上黄箓斋仪》又曾遭到后人的篡改，篡改的内容同样与徽宗朝和阳宫神系有关。《太上黄箓斋仪》44种斋仪中，“元始天尊”、“太上大道君”、“太上老君”（全称“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝太上老君”——这是唐玄宗所上“太上老君”尊号）之下第四位神灵有三种情况：昊天玉皇上帝，20次；高上玉皇，15次；无上玄老，9次。这里出现的“昊天玉皇上帝”，被认为是宋人篡改的结果，②因为宋以前道教中几乎没有“昊天玉皇上帝”的称号，这应该是宋徽宗所上“玉皇大帝”尊号“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”的简称，而且《太上黄箓斋仪》中出现“昊天玉皇上帝”时，第三位道神“太上老君”的尊号中“大圣祖”三字也消失了，这应该是由于宋朝另有“圣祖”，故不称太上老君为“圣祖”，宋人在将“无上玄老”或“高上玉皇”改成“昊上玉皇大帝”的同时，也将太上老君尊号中的“大圣祖”删去了。总之，和阳宫神系与《太上黄箓斋仪》、《道门定制》之间当有着复杂的演化关系，这个问题还有待进一步研究。

宋代以来，道教中逐渐形成的以“三清”“四御”为首的尊神谱系，同样与徽宗朝和阳宫神系有关。道教“四御”是：1. 昊天金阙至尊玉皇大帝；2. 中天紫微北极太皇大帝；3. 勾陈上宫南极天皇大帝；4. 承天效法后土皇地祇。一般认为“四御”是宋代留用光、蒋叔舆所编《无上黄箓大斋立成仪》中的“六御”删减“青华大帝”和“长生大帝”而成。③这里所说“六御”应该出自《无上黄箓大斋立成仪》卷6记载的神系：“1. 玉清上帝陛下；2. 上清大帝陛下；3.

① 吕元素：《道门定制》卷2，《道藏》第31册，第668—669页。

② 参见罗争鸣：《杜光庭著述考辨》，《宗教学研究》2004年第4期，第52页。

③ 黄海德、李刚主编：《简明道教辞典》，成都：四川大学出版社，1991年，第73页。

太清大帝陛下；4. 昊天至尊玉皇上帝陛下；5. 勾陈星宫天皇大帝陛下；6. 紫微中天北极大帝陛下；7. 东极太乙救苦天尊御前（青华大帝）；8. 南极长生大帝御前；9. 后土皇地祇殿下。”但《无上黄箓大斋立成仪》卷6记载的这九位道神并非独立神系，其下尚有“九幽拔罪天尊御前”等18位道神。^① 同书卷15又出现了另一个与“三清四御”相近的、独立的十神谱系：“1. 玉清上帝元始天尊陛下；2. 上清大帝灵宝天尊陛下；3. 太清大帝道德天尊陛下；4. 昊天至尊玉皇上帝陛下；5. 勾陈星宫天皇大帝陛下；6. 紫微中宫北极大帝陛下；7. 东极宫中大慈仁者寻声太乙救苦天尊御前；8. 太微南极长生大帝御前；9. 十方救苦天尊御前；10. 后土皇地祇殿下。”^② 相比之下，《道门定制》“九皇御号”中的七位道神与“三清”“四御”的关系显然更加直接，不仅神灵数目与排序完全对应，就“四御”名号而言，虽然“昊天金阙至尊玉皇大帝”、“勾陈上宫南极天皇大帝”与《无上黄箓大斋立成仪》更为接近，但“中天紫微北极太皇大帝”、“承天效法后土皇地祇”显然更直接地取自《道门定制》。从而也可以认为，道教“三清”“四御”神系其实来源于宋徽宗和阳宫的神系，或者说和阳宫神系后来被道教所接纳，这也突显了和阳宫神系的道教性质。

道教相关神系对照表

陶弘景 《灵宝真灵位业图》	杜光庭 《太上黄箓斋仪》	吕元素 《道门定制》	蒋叔舆 《无上黄箓大斋立成仪》	三清四御
上合虚皇道君应号 元始天尊	虚无自然元始天尊	洞真大道金阙自然 高真大圣元始天尊	玉清上帝元始天尊	玉清元始天尊
上清高圣太上玉晨 玄皇大道君	无极大道太上大道 君	洞玄大道玉宸元皇 道君大圣灵宝天尊	上清大帝灵宝天尊	上清灵宝天尊
太极金阙帝君姓李	(大圣祖) 高上大道 金阙玄元天皇大帝 太上老君	洞神大道金阙玄元 老君大圣降生天尊	太清大帝道德天尊	太清道德天尊
太清太上老君、 上皇太上无上太道君				
(九宫尚书)	昊天玉皇上帝（高 上玉皇）	开天执符御历含真 体道昊天玉皇上帝	昊天至尊玉皇上帝	昊天金阙至尊 玉皇大帝
(右禁郎定录真君中 茅君)	(无上玄老)	上宫紫微天皇大帝	勾陈星宫天皇大帝	勾陈上宫南极 天皇大帝
(丰都北阴大帝)	(十方已得道大圣 众)	中天紫微北极大帝	紫微中宫北极大帝	中天紫微北极 太皇大帝
	(至真诸君丈人)	承天效法厚德光太 后土皇地祇	[后土皇地祇殿下]	承天效法后土 皇地祇

注：加（）者表示原神位中不能与其他神位对应的神灵，加□者表示原神位中经位置变动与其他神位对应的神位。

四、结 语

景德二年南郊神位变革与玉皇祀典的构建，对北宋国家祀典的性质产生了重大影响。其中黑杀将军临降仅为宋太宗个人的继位提供了君权神授的道教依据，由此构建的上清太平宫玉皇祀典在国家祭祀体系中处于边缘地位。景德二年南郊神位变革试图通过神位秩序的偷换，将儒

① 蒋叔舆：《无上黄箓大斋立成仪》卷6，《道藏》第9册，第405页。

② 蒋叔舆：《无上黄箓大斋立成仪》卷15，《道藏》第9册，第466页。

教的郊祀礼改造为道教神系，但由此造成的真正效果，并不是道教取代儒教获得了国家祀典中的正统地位，而是使儒教的祀天礼变得混乱不堪。昭应宫神系的真正主角不是圣祖而是玉皇，这个道教的玉皇祀典一方面如唐朝的太清宫一样被纳入儒教的宗庙系统中，另一方面也保存着独立的道教性质并获得了与郊祀礼分庭抗礼的地位。徽宗朝和阳宫的神系，则是将郊祀神位体系纳入到道教的“三清”之下，从而由道教来统领整个国家祀典。

北宋南郊神位的变革以及玉皇祀典的构建，容易被理解为是唐朝以来国家祀典道教化的一次高潮。如果把视野局限在唐宋时期，这样解释没有问题。但这种国家祀典道教化的趋势，既不能说明唐宋以来中国的经济社会与政治文化出现了某种一致性的长期趋势，也不应该用国家宗教与民间信仰之间的互动关系来解释。即使唐宋以来中国的经济社会与政治文化出现了某种新的趋势，也不意味着这种新趋势与国家祀典的道教化存在某种必然的关系。秦与西汉时期，儒教并未获得国家祀典的正统地位，秦朝所祀天神乃白、青、黄、赤四帝；^①汉高祖对秦之四时产生疑惑，“乃立黑帝祠，命曰北时”；^②汉武帝则受方士鼓动，立“太一”为至上天神，降五帝为“太一”辅佐；^③及至汉武帝以后，儒术渐尊，儒家方始重新整顿祀天礼仪。^④就儒教的纯粹性而言，中国古代的国家祀典是一个反复的过程，并没有呈现出某种长期的、一致性的演变趋势，因此也就无法将唐宋以来国家祀典道教化视为经济社会某种趋势在政治文化领域的反映。

同时，儒教和道教之间也很难作出“国家—民间”的区分。国家祀典的演变历史非常复杂，殷商鬼神崇拜与西周礼制均可以理解为国家祭祀；无论作为政治文化还是国家祀典，由孔子开创的儒家学派在帝制时期的正统化经历了漫长的历史过程，并非从一开始就代表了国家的正统思想；五行学说、方术信仰起自民间，却在秦汉一度占据国家祭祀的正统地位；道教虽然起自民间，但无论是太平道还是五斗米道，都从一开始就包藏着建立政权的野心。而没有民间奉天敬祖的深厚基础，似乎也很难理解儒教能够长期占据中国古代国家祀典的主流地位。因此将唐宋以来国家祀典在儒教基础之上出现道教化的趋势，理解为国家祀典向民间信仰的开放，恐怕是有问题的。因此与其在儒教与道教之间贴上“国家—民间”的标签，不如将两者理解为同样具有深厚民间基础、同时可以为国家政权提供不同政治文化功能的两种宗教信仰系统，国家祀典可以根据不同时期特定的政治需求对其进行选择与整合。由于汉代国家祀典完成儒家化进程以来，儒家始终维持着国家祀典中的主流地位，因此北宋南郊神位变革与玉皇祀典构建的特殊意义，便在于提供了一个道教挑战国家祀典中儒教主流地位的典型案例，从中可以分析儒教与道教作为国家祀典的成败得失。

作为国家祀典的儒教与道教，两者所构建的政治秩序有很大的区别。儒教礼制所崇拜的“天”具有非人格化的自然神的特点，“天”虽然是最高主宰，但他的意志具有理性的特点，包含一套独特的“天命观”：“第一，天命无常；第二，天命惟德；第三，天意在民”，^⑤将民众的判断作为天的判断的一种表现，使上天的意志受制于世间的力量。儒教的“天”具有理性和道德化的特点，通过“天”实现君权神授的“天子”也被赋予理性与道德化的色彩，从而受制于农业社会以及儒家官僚集团，因此儒教代表的是“农业—宗法—儒家官僚”的社会政治秩序。而道教的神灵具有人格化的特点，道教的君权神授，是通过道神与世俗统治者一对一的模式实

① 《史记》卷26《封禅书》，北京：中华书局，1959年，第1376—1377页。

② 《史记》卷26《封禅书》，第1378页。

③ 《史记》卷26《封禅书》，第1386、1394页。

④ 《汉书》卷25《郊礼志五》，第1257—1258页。

⑤ 陈来：《古代宗教与伦理》，北京：三联书店，2009年，第209页。

现的,其力量来自于神灵本身的超自然神力。比如“天上宫阙已成,玉锁开,晋王有仁心”,本身暗示着宋太宗与天界的神灵有所对应,真宗朝的圣祖“司命真君”以及宋徽宗的神仙身份“神霄玉清王长生大帝君”,更确立了皇帝与神仙之间的特定关系,因此一般认为道教的君权神授模式更有利于皇帝的绝对权力。然而道教的君权神授模式是通过神灵直接下凡而实现的,统治者虽然可以据此宣告统治世间凡人的绝对权力,但由于道教神系复杂,皇帝的神灵身份在神界既不是唯一的,其地位也并非至高无上。黑杀将军的降言中所暗示的宋太宗所对应的具体神灵虽然不得而知,但地位显然在“玉皇”之下、甚至在“紫微大帝”之下。真宗朝降临的圣祖赵玄朗不过是“司命真君”。而林灵素大言宋徽宗是“神霄玉清王长生大帝君主南方”的同时,也宣称 he 自己是神霄治府“仙卿”。即使宋徽宗试图以“教主”的身份建立一个道教政权,“神霄玉清王长生大帝君主南方”也不能赋予宋徽宗道教中至高无上的地位,非但居于“三清”之下,而且至少还有三位与“长生大帝”地位相当的大帝——北极紫微大帝、太极天皇大帝、东极青华大帝,他们与南极长生大帝共同构成了道教“四御”的另一个体系。总之,道教神系庞杂,结构混乱,神灵降临不论对于皇帝还是他的竞争者都方便易行,这些都损害了道教君权神授的权威,也成为道教争夺国家祀典正统地位的致命弱点。

虽然与儒教相比,选择道教作为国家祀典或者政治文化的正统存在明显的弱点,但北宋仍然表现出这方面的努力。宋朝政权脱胎于五代政权,五代政权来源于唐末的藩镇,藩镇是有特殊利益取向的游民军政集团。^①出自五代游民军政集团的皇帝在争夺政权的过程中很难被理解为儒教中“唯德是依”的天子,这个群体强调的是个人的异禀、勇力与才智,最适合用人格化的神灵来解释其力量的来源。从政治文化的角度而言,宋朝是一个非常特殊的朝代。晚唐五代是儒家文化衰落的乱世,儒家文化无论对朝廷还是民间都失去了吸引力,甚至大量幕职出身的文官也丧失了对儒家文化的信仰。在这样的背景下,试图开创政治新格局的宋朝,面临着如何重建政治文化的选择。在北宋,以祖宗两朝政治功绩与统治原则为依据的“祖宗之法”、^②道教(主要在真、徽两朝被利用)、儒学(主要在仁、神两朝被利用),形成了重建政治文化三足鼎立的格局。晚唐五代以来儒家文化整体性的衰落以及宋朝政权的游民军政集团背景,使得儒学在政治文化重建的过程中并未获得绝对优先的地位,这就为佞道君臣创建道教的国家祀典与政治文化秩序提供了可趁之机。在理学被确立为国家政治文化正统之前,宋朝在重建政治文化的问题上面临着多元的选择,道教是其中一个重要的方向。北宋重建政治文化的多元取向,使得当时的知识谱系演化过程存在着诸多断裂与错乱。揭示这些断裂与错乱,或许比通过某种特定的价值理念或知识体系将宋朝的政治文化重新系统化,更有利于今人理解那个时代。

附识:本文写作过程中曾得到吴丽娱、包伟民、吴羽、潘君亮等先生的指导与帮助,两位匿名评审专家为本文的修改提出了富有建设性的意见,谨此一并致谢。

〔作者吴铮强、杜正贞,浙江大学历史系副教授。杭州 310028〕

(责任编辑:路育松 责任编审:李红岩)

① 参见毛汉光:《五代之政治延续与政权转移》,《中国中古政治史论》,上海:上海书店,2002年,第473—474页。

② 参见邓小南:《祖宗之法——北宋前期政治述略》,北京:三联书店,2006年。

Ling), the *Expansion of Hanguguan* (广关 *Guang Guan*) and the *Expansion of the Metropolitan Area* (京畿拓展 *Jingji Tuo-zhan*), and also reflected some characteristics of the political and geographical concepts of the Han Dynasty.

The Change of the System of Deities in the Sacrifice to Heaven and the Establishment of the Sacrificial Rituals of the Jade Emperor during the Northern Song Dynasty

Wu Zhengqiang and Du Zhengzhen(47)

The change in the deity's position in the ceremony of the Sacrifice to Heaven and the establishment of the Sacrificial Rituals of the Jade Emperor during the Northern Song Dynasty significantly affected the nature of the dynasty's state sacrifices. The story of the descent of General Heisha (黑杀, literally "black kill") gave a Taoist basis to the Emperor Taizong's "divine right" to the throne. In the second year of Jingde in Emperor Zhenzong's reign, an effort was made to transform the system of deities in the Confucian ceremony of the Sacrifice to Heaven into a Taoist one. The sacrifice to the Jade Emperor in Zhaoying Hall (昭应宫) was, on the one hand, incorporated into the Confucian system of ancestral temples, as in the Taiqing Hall in the Tang dynasty. On the other, the ceremony maintained its Taoist nature and constituted a rival to the Sacrifice to Heaven. In Emperor Huizong's reign, in the sacrifice to the Jade Emperor, the Sacrifice to Heaven was included in the Taoist system of "Three Purities", with Taoism commanding the state sacrificial rituals. But the challenge of the Taoist sacrificial system to the legitimacy of the Confucian system ended in failure. Taoist elements in the state sacrificial ceremonies of the Northern Song dynasty were neither reflections of long-term social and economic trends since the Tang and Song nor the result of the openness to folk beliefs of the institution of state sacrifices, but rather a demonstration of the tendency to diversification found in the Song dynasty's politico-cultural reconstruction.

Gaming and the Process of Integrating Differences between Northern and Southern China during the Yuan and Early Ming Dynasties

Li Zhi'an(59)

The unification of China in the Yuan dynasty did not eliminate the differences between northern and southern China, leading to the co-existence of and gaming between the northern and southern elements at the level of state institutions. During the Yuan dynasty, the expansion and transplantation of northern institutions to the southern region were more obvious than the reverse due to the strength of northern elements in the government, so that the first of these games ended with the northern elements securely gaining the upper hand. After the Yuan was replaced by the Ming, the latter inherited many of the former's institutions, and this, in addition to the interaction of a variety of forces, such as the personal factors of Emperor Zhu Yuanzhang and Emperor Zhu Di as well as their relations with society, meant that institutional integration during the early years of the Ming dynasty was still dominated by the northern side. Later, in the middle of the Ming dynasty, a new integration was obtained, but this time it was with the southern elements dominant. It was not until the late Ming dynasty, after the three integrations mentioned above, that the southern institutions representing the results of the reforms of the Tang and Song dynasties were finally recovered and further developed. This was the basic course of the