

# 安史之乱到晚唐的道教与政治<sup>\*</sup>

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》一书的第四部分，从宗教与政治的角度论证了安史之乱到唐末道教与皇权之间的关系，着重分析了这段时期道教经典在朝廷科考中的地位和作用，并通过日本僧人圆仁的日记生动地再现了武宗灭佛事件的场景，同时研究了上清派、天师道和地方民间道派的关系，突出了杜光庭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：晚唐 道教 政治 圆仁 杜光庭

## 一、安史之乱到九世纪的道教与政治

虽然紧跟着安禄山出场的唐肃宗（756—762年在位）在其统治生涯的大部分时期都忙于应付叛乱，常常被严重的军事问题所困扰，但他并没有忽视利用帝国与道教的联系，虽然这种联系更多表现于公开的征兆而非制度行为<sup>①</sup>。至德元年（756），当肃宗的父皇还在四川流亡时，吉祥的征兆就出现在道教的仪式中；次年又出了老子显灵的事，在乾元二年（759）的一次罗天醮中，夜晚见有龙盘于御座，其鳞爪痕迹第二天被示与朝臣。虽然其间的年份中没有吉兆发生的记载，但在尚书省都堂上还是举行了道教的斋醮，其所属官员要求必须参加，另外老子的写真图在京城内自大明宫被送到太清宫，其迎送队伍十分壮观。上元二年（762）佛道两教于景龙观再起辩论，并且设醮讲论<sup>②</sup>，但自此之后文献中不见肃宗对道教的支持，这或许意味着皇后信佛对皇帝产生了重要的影响<sup>③</sup>。

我们掌握的所有资料都表明肃宗皇帝沉溺于各种不同的宗教活动中，可见与诸先皇相比，处于困难局势的晚唐统治者其地位越不安稳，就越容易将其信念寄托于各类圣人身上，这大概是一种普遍真理。然而肃宗时期的这个例子与后来所发生的事件类似，其结局并非十分完美。一位叫申泰芝的道教法师深得肃宗宠信，遨游于湖、衡间，敛财巨万，直到最后皇帝才相信了其他官员对他的弹劾。《道藏》中收录的申的传记写于宋朝，毫无疑问，其谨慎地声称申在天宝十四载（755）飞升成仙<sup>④</sup>。虽然这种令人生疑的谨慎倾向于从正面解释申生

平记载中的各类被指责的事件，但证据中的矛盾突显出我们的资料中存在相互冲突的历史偏见。正史中对唐代道教人物的准确评判甚至比任何道教自己的记载还问题百出。

无疑，肃宗后面的代宗（762—779年在位）对佛教的兴趣远甚于道教，虽然从某些方面来说道教还得益于他的大规模度人入道的活动。广德元年（763）他下旨将河南、河北伪度僧、道，并与正度，并在大历八年、九年（773、774）时敕天下寺、观增加僧、道人数<sup>⑤</sup>。上元五年（764），道教计划扩充朝廷所支持道观的道士人数，但因其面临奢侈的指责，故此似乎极不走运。代宗后来大力扶植宗教，却只有佛教从中获益<sup>⑥</sup>。代宗不再热心资助道教或许是因为自茅山高道李含光仙逝后，存在于朝廷与这个宗教中心之间的联系自玄宗太平盛世时期的融洽状态，经过随后安禄山叛乱的困难时期，到后来九世纪时就处于一种完全衰退的状态中<sup>⑦</sup>。

即便如此，我们至少还是可以指出一位代宗十分青睐的高道，即道门威仪申甫。申在大历七年（772）时，两次就道法科仪之事上言皇帝，并得到恩准；后来又在代宗十三年（778）被指定负责于京城修建乾元观，以追远祈福，上资肃宗<sup>⑧</sup>。安史之乱时道经多遇焚烧，申甫被认为是后来海内搜扬，组织缮写以补道经的负责人<sup>⑨</sup>。代宗支持的道教教育制度也是源于玄宗时期，虽然有些衰落，但的确存在。在广德元年（763）时，有信佛的大臣杨绾上书请求废除道举制度，虽然他的建议似乎也暂时被付诸实施，但是到了大历三年（768），皇帝最终下旨增置崇玄生员，满百员<sup>⑩</sup>。尽管代宗有信佛

的倾向，然而他的长期统治却与道教有着错综复杂的关系，因此他取年号为“大历”（766—779），这个名称与贞观二十二年（648）被查处的道经《三皇文》有着类似的含义<sup>①</sup>。

当下一位皇帝德宗（779—805年在位）即位后，他立即停止了代宗时期典型的对佛教项目的支出。总的来说，他统治时期有着对任何宗教都特别吝于资助的特点，除了贞元三年（787）他下旨作玄英观于长安大明宫北垣，此举表现出了一定的宽容度<sup>②</sup>。尽管这样，他的确显示出了对太清宫中的道教斋醮以及道举制度的兴趣，对于后者或许是因为他的老师之一就是一位道士<sup>③</sup>。建中二年（781）他修改了崇玄馆学生考试的规则<sup>④</sup>，贞元元年（785）又修改了太清宫的斋醮制度，并将《道德经》再一次地加入到科举考试的书目中。这后一个举措在贞元十二年（796）被取消，因为有人上奏说《道德经》毕竟是圣人玄微之言，不适合归于世俗的考试经典之中，这个奏章得到了他的认可<sup>⑤</sup>。

## 二、九世纪早期的道教与政治

德宗之后，经历了顺宗短暂而不幸的统治，最后宪宗（806—820年在位）即位，他似乎继承了德宗继续支持道教的政策并将其主要的精力集中在重振皇权、平定藩镇的重要大事上。当他成功平定藩乱后，则令道士置醮，这成为收复王土的一种模式<sup>⑥</sup>。据记载，元和二年（807）正月，宪宗亲荐献于太清宫<sup>⑦</sup>。虽然他对道教并没有提出什么建设性的计划，但在元和八年（813），他准备花费大量的人力财力重修位于京城的兴唐观，还在其和南边的大明宫之间开辟了一条直通的复道，次年从大明宫中运出他再次赐予兴唐观的道教神仙图像经法九舆<sup>⑧</sup>。此事恰好表明在张万福曾提到过的铺张奢侈的方式之后，皇室涉足道教仍然流行以贡奉物品来表现自己。

在宪宗晚期，他对炼丹术愈发沉迷<sup>⑨</sup>。有充足的证据表明，九世纪初上流社会大多都对通过外丹获得长生成仙的方式感兴趣，自宪宗在恢复唐朝权力的斗争中取得了丰硕的成果后，他就试图找出某种方法来挽救帝国的衰退之势并延缓自己的衰老，很明显两者殊途同归。然而他努力的唯一结果却是他服下的丹药将他的性格变得极坏，以至于他最终死于宫廷政变，或许他就是死于丹药的毒性而非刺客之手<sup>⑩</sup>。但现在还不能确定是否道士该为这一连串的不幸事件而受到谴责。柳泌，负责宪宗长生事宜的主要炼丹家，被皇帝下诏召至兴唐观居住<sup>⑪</sup>，但这或许只是简单地象征着这道观对皇帝的重要性，这是他尽力扶助京城道观的典型代表，因此这或许并不意味着柳泌是受策道士，因为唐代的佛寺和道观都

可供不同宗教信仰的文士居住。

事实上，宪宗朝并非任由神秘的大师们四处施加他们的影响，在这期间朝廷对信众的控制方式被不断改进。元和二年（807）僧、尼、道士隶属于左右街功德使，自此以后与以前负责管理他们的祠部司封完全脱离关系<sup>⑫</sup>。

可以推测，此项措施是基于前些年设立的道士登记的一个机构——道录司，与之同时设立的还有一个平行的佛教管理机构，但对此没有可靠的证据<sup>⑬</sup>。不管怎样，这些革新并没有导致废除道门威仪使，这一职位在宪宗统治期间被延续了下来。元和五年（810）一个叫郗彝素的道士成为道门威仪使，而且毫不奇怪，记载中他还同时是兴唐观的观主<sup>⑭</sup>。据别的材料记载，早在贞元十二年（796）他就参与了宫廷中的三教辩论<sup>⑮</sup>。到元和十年（875）我们发现又有一个叫赵常盈的道门威仪，资料告诉我们他是代宗道门威仪使申甫的传人<sup>⑯</sup>。赵的使命至少延续到宝历元年（825），那时他又被重新提及，还是有着相同的称号<sup>⑰</sup>。然而到此时为止，宪宗和他的皇子虽然力求长生，但却都英年早逝，于是宪宗的皇孙敬宗（824—827年在位）继承大统。

虽然穆宗短暂的统治始于铲除柳泌及其党羽，但是新皇帝却死于击球中的意外，这或许正好促进了而非阻碍了对炼丹家们的关注<sup>⑱</sup>。然而这却再一次证明道士已不再为皇帝炼丹。诚然在长庆二年（822）时术士韦山甫死去，他的仙丹配方致死者甚多，而且据称他在五世纪时还曾受过道箓，但是他从未被召至宫中<sup>⑲</sup>。至少现存的穆宗下的有关道教的圣旨表明他对道士的态度十分肯定。长庆二年（822）五月穆宗下诏敕：诸色人中，有情愿入道者，只要能背诵《道德经》及《度人经》，并且灼然精熟者，即可任其入道。如果想以《黄庭经》代替《度人经》，同样也可以。投名请试者应于当年十月前试毕<sup>⑳</sup>。没有资料证明要考查是否熟于斋醮科仪或者是否对这些经典有所见解，而仅仅要求与科举考试需求类似的背诵功夫。

这个计划由于时间限制只实施了这一次，然而其中提到的经典名称却引发了诸多问题。唐代的《度人经》篇幅不多，只有一卷，在道教通常的授箓仪式中常作为灵宝派的必传经典之一<sup>㉑</sup>。然而却不是仅有此派信徒阅读此经。存世的一幅七世纪的书法精品就展示了此经的大概内容，并以形象的方式表现出其内涵，佛教也以这种类似的方式来向众生传播经典。由于书法家和艺术家都并非信徒，他们事实上都是太宗朝廷上的高官，可以推测《度人经》拥有潜在的世俗读者<sup>㉒</sup>。

有关道教存思之法的《黄庭经》有两个版本，其中篇幅较长的属于上清派经书，然而其总长也不过一卷，

因此可以推测这个上清派的卷本也并非全本,或者可以这样认为,其只是篇幅更短古本的扩充本<sup>③</sup>。然而有充足的证据表明,到九世纪时,此长篇幅版本被略懂道教的人们广泛传阅<sup>④</sup>。正如我们所见,早些年间朝廷并未准备承认那些只初步学习了各派基本经典的人是出家道士,至少从缴纳租税的角度来说是如此。现在朝廷已不打算将道士限制在如此狭窄的范围,准备授予个人以道士身份而不论其在道派掌门人眼中的地位如何。九世纪以前,唐朝都一直在限制佛教不合道德的出家制度,将穆宗采取的措施与此相比可以更加清楚地看出皇帝诏书的言外之意。一个可能的解释是直到此时,道士和皇帝的兴趣已经变得如此紧密,以至于大规模的道士受篆出家所带来的政治利益已经超过了在租税收入上的损失。

此时,《黄庭经》也许已经被列入皇室希望考生们参加复试时都熟悉的经典目录中。现在保留下来的始于贞元十八年(802)和贞元十九年(803)的道举策问显示此时的课程与玄宗朝最为相似,不要求掌握任何道教宗教方面的经文<sup>⑤</sup>。但现存吕搏作的一首打油诗明显是科考试题答卷,其阐述了从长版本《黄庭经》中引用的内容<sup>⑥</sup>。我们对吕的了解仅限于他曾经是与王起(760—847)同时代的考生,王于贞元十四年(798)考中进士,并于贞元十九年(803)以及元和三年(808)应更高级别的科试<sup>⑦</sup>。然而现在还没有明显的证据表明吕的文章是出自任何类型的科试,不过可以确切地说吕对《黄庭经》的使用是非道门中人也广泛阅读此经的额外证据。

尽管后继者敬宗统治的时间很短,但在此期间道教对朝廷的影响却比其父皇在位时更加清晰。这位年轻鲁莽的皇帝将值得怀疑的异人召进宫中,他所表现出来的巨大热情远非其先辈可比,以至于当时朝中各派的几位大臣都上书告诫皇帝的愚蠢行径<sup>⑧</sup>。虽然他们指责所有那些围绕在皇帝周围的炼丹家和术士无疑都是来历不明的江湖骗子,但毫无疑问,其中至少有一些人是正规的受篆道士,并且有着一定的道教知识。因此,尽管正史中称刘从政(763—830)为兴唐观道士,但他的出场总是显得十分邪恶,为了自己能获得极高的封号并为其道观寻找财路,他不惜鼓动皇帝在全国寻访异人和灵药<sup>⑨</sup>。然而他死后一篇颂扬他生平的碑铭透露出他正是上清派道士,而且在被召到宫中之前曾清修多年<sup>⑩</sup>。孙准,另一位来自于兴唐观并被皇帝授予官职的道士,或许他的经历也是如此无懈可击,甚至在我们资料中臭名昭著的人物赵归真,他在此时首次亮相就已经拥有令人尊敬的宗教身份,可惜他没能像刘从政一样平安地度过此生<sup>⑪</sup>。然而,从现存的证据判断,赵好像是从地下突然冒出来一样,接受了这个前无古人的称号“两街道门都教授博士”,这听起来像是设立的一个特别职位,因为此时恰

好“道门威仪”的职位已经被别人占满了。当敬宗被激怒的宦官谋杀之后,赵也突然从史料中消失,正如同他突然现身一样,他被发配流放到了岭南<sup>⑫</sup>。

### 三、九世纪中期的道教与政治

敬宗的兄弟文宗(827—840在位)统治期间,不仅使赵归真的职业生涯有所间断,而且从整体上看中断了皇室支持道教的历史。他在太和七年(833)下诏修葺亳州太清宫,很明显文宗的政策的确是强调皇朝源于老子<sup>⑬</sup>。他还于开成二年(837)召见了一位来自于麻姑山的女冠,并且因茅山道派的缘故给予其山以特殊的地位,但除此之外,他却在资助具体的道教领袖的问题上非常犹豫不决,而且毫不关注宗教问题<sup>⑭</sup>。不过这种情况并未持续太久,穆宗的三子武宗(840—846年在位)继承皇位之后,很快就恢复了20年前的状况。新皇登基后的最初诏令之一就是敕老子的生日为降圣节,全国休假三天,没过几个月,赵归真被召回禁中在皇帝的重新支持下修金篆道场。在这一时期,甚至还提出过要度所有的“明经”和“进士”为道士<sup>⑮</sup>。

武宗越来越关注道教的情况生动地出现在日本僧人圆仁(793—864)的日记当中,虽然他几乎不能被称为中立的见证者。他在日记中记载:皇帝于会昌元年(841)一月七日访太清宫,其做法正如同其爷爷宪宗在新年时一样。两天后他又提到了佛教的公开讲经活动<sup>⑯</sup>。六月十一日,他记到:为了庆祝武宗的生日,两教在朝廷上展开辩论,结果是两位道长被授以紫袍而其对手僧人却两手空空,在会昌元年(841)和会昌三年(843)同一天的记载中也有相同的内容<sup>⑰</sup>。会昌四年(844)三月,他描述到在皇宫里举行了由81位道士所作的斋醮法事,而且他还注意到武宗已经将皇宫中和尚作法的地方替换为道教的法坛。他说,道士引用儒家的讖纬之说称黑袍人将取代唐朝的第十八代君主,按照他们的解释也即是说会被僧人所取代。因此对和尚采取的措施越来越严厉,而同时皇帝却在一座女冠观和兴唐观上花费巨资<sup>⑱</sup>。虽然僧道由于在祈雨法会中获得了成功,被赐以厚赏,但圆仁在四个月后抱怨到,佛教的参与者到最后却一无所获<sup>⑲</sup>。

会昌四年(844)九月,圆仁首次提到赵归真,其请求修筑“望仙台”作为皇帝得道升仙的途径。到了次月,筑台事宜就已经在进行之中,而且由于武宗随意地处死了工程的负责人之一而加快了进度<sup>⑳</sup>。会昌五年(845)一月又提到下诏炼长生不死金丹,而且在这一计划中赵归真被再次提及<sup>㉑</sup>。圆仁下次写日记准确地说是在两个月之后了,其中描绘了刚刚完工的“望仙台”华丽奢侈装饰的一些细节,皇帝越来越沉迷于其中的举止

表现,以及赵归真一伙无法为他们的统治者实现梦想的尴尬场景。圆仁认为道士将自己的失败归咎于佛教的有害影响,因此肇始了大力反佛的诏令并使其在此时颁布<sup>⑤</sup>。

虽然他日记中接下来的很多页都主要在记载他个人的诸多麻烦,因为他也卷入了全国范围内的灭佛运动,但是在八月二十七日他却记载了一两则皇帝颁布的十分古怪的诏令,其源于皇帝当时疯狂地迷信长生不死之术,例如禁止使用手推独轮车,因为它会碾破道路的中间部分,所以被解释为破坏了“道中心”,还有一则诏令要求送十五岁大的童男童女心肝到京城,这或许是为了炼长生仙丹的需要<sup>⑥</sup>。大唐的臣民们十分幸运,武宗在会昌六年(846)三月死于金丹之毒。在一枚保留到宋朝的金属投龙上铭刻了相关证据,其显示在早些年间他就已经将自己描绘为“真人”或神仙<sup>⑦</sup>。

虽然从圆仁日记的前言概述大致可知赵归真和皇帝本人就是这些可悲的荒唐事件的始作俑者,这个日本和尚发现自己深陷其中,但如果不试图去评价一下武宗的首辅大臣李德裕(787—850)所扮演的角色,那么这段时期的记载肯定不能称之为完整。李所占据的位置在武宗朝有着极大的影响力,然而他对武宗痴迷道教的态度却明显没有赵归真直接。如前所述,李早在敬宗朝就已经参与政治,他在那时就曾提醒皇帝不要过分信赖赵归真之辈。到会昌四年(844)武宗已经恢复了赵在敬宗时期的相应称号,会昌五年(845)时,李对赵与陛下过分亲近感到不安,因此重提赵过去曾经出入前朝宫禁之事,然而皇帝对他的抱怨却不以为然<sup>⑧</sup>。会昌四年(844)下诏重新恢复了玄宗时期制定的庆祝三元节的传统,圆仁十分明确地透露出李要对此诏令负部分责任,因为这替代了明显是同时再度恢复的佛教盂兰盆节<sup>⑨</sup>。当然不可能将会昌灭佛的原因简单地缩小到个人恩怨,全面考察灭佛的背景将远远超出宗教间竞争的范围,需总体审视佛教在中国社会中的完整地位。但是很明显,当时这场事件中主要参与者的态度并非毫无影响,甚至假定李的事例,如果他是一位太过于精明的政客,而毫无宗教偏见,那么他对佛教的处理就更有可能是受朝廷的影响。

事实上有着充足的证据表明李德裕个人有着十分强烈的道教倾向。宝历二年(826)的一通碑文表示他当时已经将自己描绘成为道教弟子,仔细研究还可发现他的妻子、一位小妾、一位儿媳还有一位外孙女都曾做过一段时间的女冠<sup>⑩</sup>。李与茅山道教的关系特别近,尤其是当孙智清为嗣教宗师时。也许正是因为与李德裕之间的交情,在会昌元年(841)孙应武宗的要求在茅山举行斋醮<sup>⑪</sup>。或许只是此后不久孙就仙逝而去,而继任者的

宗教立场却不太明显,他在其师傅仙逝前不久刚被授以法篆,这阻碍了茅山道士被召至朝廷。另一可能就是来自赵归真的反对,因为李德裕的道派很有可能与赵归真的道派不同,李作为贵族所资助的道派自七世纪起就与唐王朝有密切关系,而赵的背景我们却一无所知。道教对皇室祖先的信仰对皇帝来说十分重要,这可以从后来会昌五年(845)的一篇皇帝的斋词中清楚地反映出来。这篇斋词保存在后来的道教斋法汇编中,在其中皇帝首先提到神灵对高祖以及太宗的赐福,然后再恳请他们帮助自己<sup>⑫</sup>。但有细微的迹象表明赵属于新兴道派,传统道派对其影响甚少,这或许可以从一位同时期的高道刘玄靖的生平中得到印证。

根据一些资料,刘玄靖早在会昌元年(841)就应武宗之召来到京城,并与赵归真密相勾结排毁佛教<sup>⑬</sup>。然而圆仁却没有提到他,那么最有可能的是直到会昌五年(845)他才在宫廷中出现,当他获得无比的荣耀并得到了众多尊号后,于是立即乞请告辞,再一次回到了遥远的衡山<sup>⑭</sup>。因为此时颁布了一则诏令命其负责天下各道派道士的传篆受戒,所以很有可能尽管赵归真拥有令人敬畏的头衔,但他还没有道教秘法大师之类的崇高地位来承担这一职责。除此之外,尽管一些资料中记载刘玄靖在会昌六年(846)遭受了赵归真一样的命运,但很明显他从武宗朝的政治纠葛中崭露头角,并且毫发未损,依然光彩照人,因此在同年年末还为新皇帝宣宗传授三洞法篆<sup>⑮</sup>。这也证明了朝廷对将其毕生奉献给宗教修炼的刘玄靖和善于投机取巧的赵归真是分别看待的。

有一种观点认为宣宗(846—859年在位)虽然立刻废除了武宗的灭佛措施,但这只不过是出于道教的缘由,正如同其先辈一样,这一观点可以从大量的其他事件中得到佐证。在他登基的第一年他就将刚完工的洛阳的一座佛寺宏圣寺改为崇拜老子的太微宫,这一工程一年前就已经开工。用玄宗和肃宗的玉真容像来伴随老子的玉圣容像,这表明宣宗与武宗一样,强调在此之前皇朝与道教关系的辉煌历史<sup>⑯</sup>。次年,皇帝赐已故的道门威仪鄒元表以通玄先生的谥号,虽然此人于何时开始担任此职尚不清楚<sup>⑰</sup>。然而随着时光的流逝,宣宗对道教的兴趣也开始转向不顾一切地追求长生成仙,虽然这一目标已经夺去了他家族多名成员的性命。大中八年(854)他下诏修葺武宗时的望仙台,但最后被劝谏将这一规模宏大的建筑改为世俗之用<sup>⑱</sup>。大中十一年(857),尽管大臣们极力反对,他将轩辕集召回朝廷,这位道士在武宗驾崩后作为赵归真的党羽被清查并流放到遥远的南方。然而轩辕早已汲取了教训,在次年正月到达京师后,他敦促皇帝要与天地合德,不要一味追求炼丹。几

个月后,他被允许再一次回到南方<sup>⑥</sup>。但并非所有人都是如此谨慎行事,其中至少有包括一位道士,大中十三年(859)六月,皇帝卧病不起,到了八月底,皇帝驾崩,其结果必然是这些相关的人等全都被处死<sup>⑦</sup>。

#### 四、晚唐的道教与政治

到此时为止,对道教的狂热信仰已经明显无法挽救连续六位帝王的早死,所以宣宗之子懿宗(859—873年在位)转而支持佛教或许就不足为奇了,我们知道在他整个统治期间,没有采取任何措施来支持道教。由于他志奉释氏,以至于在咸通二年(861)有一次被疏奏告之皇朝和老子之间的关系<sup>⑧</sup>。但对家族传统缺乏兴趣却并不影响一百多年来一直在发挥作用的道教。例如,很明显道举考试就一直在举行,尽管其在大中十年(856)的一份需要改革的考试名单中位列其中;咸通四年(863),懿宗的一位饱受儒家思想浸染的大臣再一次对考试的科目感到抱怨,但这一次却完全没有产生效果<sup>⑨</sup>。除此之外,在他统治后期,他似乎比以往更乐于接受上报的神仙显灵事件或者其他征兆,并堂而皇之地宣扬唐皇室的神圣先祖,例如将咸通十年(869)最终剪除逆寇庞勋的功劳归因于老君插手<sup>⑩</sup>。之所以这样做的原因其实也不难理解,因为在九世纪下半叶,唐王朝最后终于失去了对时局的控制权,在藩镇相互竞争的权力游戏中皇帝形同玩偶。随着军权一步步地脱离皇权的控制,帝王们只有依赖于他们日益减弱的神权地位,尽其所能地宣扬他们的神权统治。

时局越发令人失望,这导致了皇室对道教的兴趣再一次复兴,特别是在随后的僖宗(873—888年在位)朝时,虽然从某种程度上说这种复兴在我们的资料中显得比以往朝廷对道教的任何支持都要突出,而这只不过因为僖宗非常幸运得到了一位道士的帮助,此人极有天赋,而且传道著作颇丰<sup>⑪</sup>。此人名叫杜光庭(850—933),当僖宗还在长安时就注意到了此人,不过要到后来广明元年(880)朝廷被黄巢叛军驱赶逃到四川时他才得到了皇帝的无比信任。很明显当光启元年(885)朝廷迁回长安后他却留了下来,并且在天佑四年(907)大唐最终覆灭之际,转而投靠王建。王建是小混混出身,后来在四川建立了独立王国并且任用了许多前唐的官员<sup>⑫</sup>。在杜光庭的漫长人生中撰写了大量的著作,其内容覆盖了道教的方方面面,从斋醮科仪到高道传记,其中许多流传至今,为我们提供了晚唐宗教状况难得的全面记载。

在这些著作中,《历代崇道记》作为僖宗时期的道教资料有着特别的价值,因为这本写于中和四年(884)的著作是作为一篇兴唐的宣言上呈给皇帝。虽然此书叙

述的唐前历代帝王对道教的崇奉的确很明显不太靠谱,但其中绝大部分是为唐朝的皇帝高唱赞歌,包括他们对道教的虔诚信仰以及很明显是老君赐福予他们的祥瑞征兆。对于唐前的那些部分我们可能,而且事实上也必须去考证其与别的材料相冲突的论断,但对于在编纂前不久的那些年代中所发生的事情,虽然我们不能证实所有的陈述,但因为事实上作者或许自己就亲身参与了其记载的许多事件,因此可以得到某种程度的弥补,尽管他不可能保持中立的态度。因此我们发现了一则章奏的记录,论及中和三年(883)三月的亳州,尽管这一地区累有逆寇侵犯,但此地的太清宫作为降圣之里却一直有神迹出现,因而免于兵燹。据记载到了八月皇帝下诏敕令重新修葺此宫,而且上呈章奏的相关人等也被加以封赏。同月下旬下诏在老子西游途经之地青羊肆设醮祈真,随即就发现了宝砖一口,上镌有花文并古篆文字。杜再现了许多迎合这一事件的贺表,以及赏赐献宝之人和当地道士的诏书。关于僖宗的最后记载是他敕翰林学士撰写碑文记录此事<sup>⑬</sup>。此文有单行本传世,因此可以肯定杜光庭对于僖宗关注道教的描写是非常准确的<sup>⑭</sup>。

很奇怪,杜光庭没有提及茅山孙智清的继任者吴法通。据与茅山相关的资料显示,吴曾在中和二年(882)通过使者给僖宗授篆,此事要么出于虚构,要么就是杜出于自身的原因将其忽略<sup>⑮</sup>。后一种说法的可能性更大,因为虽然杜对于所有道派都有着广泛的兴趣,但茅山道长的传承并非广为流传,这两者之间有着明显的分歧。杜的老师应夷节(810—894)是与茅山派类似道派的传人。应的老师冯惟良和武宗的法师刘玄靖都是田良逸的学生,而田则是高道司马承祯的徒孙。但应还曾到江西龙虎山访师学道,此地当时是张氏家族第十八代世袭天师的居所,他们的先祖可追溯到汉朝的张道陵那里<sup>⑯</sup>。张道陵的后代在杜光庭以前很少被提及,但是由于应夷节的关系,杜在其著作中仔细讲述了张天师家族并描写了他们的事迹<sup>⑰</sup>。由于宋朝皇帝的支持,这个家族自十一世纪初起开始逐渐显著,但没有迹象表明衰落中的大唐王朝对其产生过任何兴趣,当然张氏家族在唐朝也就湮没无闻<sup>⑱</sup>。

杜在其著作中还几次提到了另一个道派,这个道派在唐代一直在外地默默无闻地发展,到了宋朝终于以净明忠孝道之名显著于世。这一道派在武后统治时期由前面提到过的那位改革领袖胡法超与中央朝廷有过短暂接触。九世纪还有一些相关的零星材料,例如肃宗朝那位有争议的术士申泰芝,据说他曾经向皇帝上言在他教派的圣地立应圣之宫<sup>⑲</sup>。然而与以往的资料相比,杜对这一道派的人物传记、斋醮科仪以及教理教义的记载要详细得多,而且似乎尤其注重分析这一教派与传统道派之

间的关系，并特别将其和灵宝派作了比较<sup>⑤</sup>。而此时别人却关注其与天师道之间的联系<sup>⑥</sup>。事实上，净明忠孝道与传统道派没有历史渊源，只不过代表了洪州地区的当地信仰，其人数扩展到如此规模迫使全国已有的宗教派别都觉察到了它的存在。与杜光庭同时期的裴铏证实这一道派每年的节日都要吸引来自于遥远四川的朝圣者<sup>⑦</sup>。

虽然没有多少裴的著作传世，但他对道教的兴趣几乎显得与杜光庭一样专业。关于他的生平我们所知甚少，乾符五年（878）他在四川做了一个相当大的官，但他早年在高骈（？—887）手下任职时却地位低微，高在当时也许是最有才干的将领。杜光庭记载了高在四川时与道教的关系，同样是在乾符五年（878），高迁往长江下游地区。高在其新职位上被任命为节度使，但他对朝廷的效忠流于形式而无实质内容，其后期的主要特点是替朝廷作战时遭受大败，并且对神秘术的浓厚兴趣可与武宗相匹敌。据说他不仅接受道箓，还在其坐守的扬州修了“望仙台”。他尊奉宗教的其他方面，例如他对玉皇的崇拜，被认为是后来朝代做法的预演，因为玉皇信仰在五代和宋朝得到了发展。到了后来，高完全受其宗教导师吕用之控制，以至于高的部将都与之反目，将他囚禁并最终杀害。在高被杀之前，吕就已经逃走并且带着他的手下到另一位军阀那里去寻找出路，但他很快也被他的新主子处死。这一传奇故事表明了裴和杜对地方道教的关注并非出于偶然，由于有很多机会能与中央朝廷只有松散联系的地方势力那里获得支持，因此早期得到皇帝青睐的传统道派已不占什么优势<sup>⑧</sup>。

地方上值得注意的人物之一是钱镠（852—932），他在其生涯后期成为了吴越国的国君，同时他非常开明，对道、佛两教都大力支持。光化二年（899），在他准备于自己国中修复一座重要道观之前，仍然谦恭地请求僖宗的后继者昭宗（888—904年在位）的允许。皇帝很乐意地同意了此事，因为他自己关照维护道教的权力受到了严重地限制<sup>⑨</sup>。事实上他被军阀朱温软禁在宫中。对于他来说，第一位的事情是生存而非过问宗教政策，因此毫不奇怪除了对钱镠的简单回应之外我们对于他对道教的态度一无所知。他关心玄宗时期建立起来的道教制度，但行使此类职责的权力却完全掌握在朱温之手而非在皇帝手中。天复三年（903）朱温被赐予职位让他在名义上主持修葺太清宫<sup>⑩</sup>。虽然其地点并不确切，但有可能是指亳州太清宫，这显示了自僖宗以来此宫没有得到什么维护。毫无疑问朱温很有可能不会为此事大动干戈。

天祐元年（904）朱温迁都洛阳，八月就将昭宗谋杀以便让十二岁的太子取代昭宗的位置。迁都洛阳使得

必须要在新都指定一个太清宫，天佑二年（905）时对这一问题提出了各种不同的解决办法。虽然朱温同意在同年置黄箓道场以禳除天象的灾变，但是到了天佑四年（907），他就已不再为了唐朝而进一步地利用道教，而是摒弃道教，建立了自己的梁朝<sup>⑪</sup>。太清宫于是立刻被降低到与别的宗教建筑一样的地位，最终负责管理道教的部门正式与皇室相分离<sup>⑫</sup>。从当时王建统治的四川所发生的一件事情可以看出这些预防措施并非毫无作用，一位属于李唐宗室的道士卷入了一场无果而终的举事，其目的大概是为了恢复唐朝<sup>⑬</sup>。

这并不是故事的终结，因为到了龙德三年（923）朱氏的梁朝就被沙陀突厥所消灭。由于在九世纪末，他们的沙陀统帅就已经被李唐皇室所接纳，故此这些突厥人认为自己是唐朝的继承者，于是建立了他们的后唐王朝。由于有继承关系，他们也就成为了老子的后代。他们似乎感到应该明显地表现出支持道教，于是在天成二年（927）到天成四年（929）之间朱温的政策被彻底修改，武宗所推崇的降圣节等唐朝的庆典再一次被恢复<sup>⑭</sup>。事实上由于后唐自身只持续到清泰三年（936），故此虽然朝廷支持道教的惯例被瓦解的态势得到了延缓，这种惯例是由早期唐朝皇帝所构思，但这种延缓状态也是非常的短暂。因此，唐代道教的故事始于突厥首领领先于唐朝的开国皇帝祭拜老子，结束于突厥皇帝代替唐朝皇帝的最后的子孙而信奉老子。从宗谱上说，唐朝统治者和邻国突厥人之间关系十分密切，而其与中国古代圣人又同出一宗，这不免让人觉得有些好笑。

但是这从某种意义上说也还不是故事的结尾。因为当宋朝最终结束了十世纪以来的政治分裂局面后，也明显意识到必须要十分关注对老子的崇拜，于是更加不遗余力地寻找到了一位神仙祖宗，从其处追溯他们统治家族的出身门第<sup>⑮</sup>。后来的元朝和明朝的皇帝也对道教表现出了浓厚的兴趣，而清朝对宗教的相对淡漠应该算作例外，而非惯例。或许只是因为清朝是西方人有机会熟悉的唯一王朝，以至于在我们的印象当中一直都认为，道士们经常出入宫闱是出于一两个离经叛道皇帝的嗜好。前面的论述应当至少是对儒家版本唐史的突破，然而要将讨论的问题放在宗教发展的更加广大的背景当中，而不仅限于皇家宫廷，这一任务对于今后的研究来说仍然是荆棘密布。

（责任编辑：首之）

\* 国家社科基金 10CZJ012；重庆市高校优秀人才支持计划项目“重庆市宗教传播与‘平安重庆’关系研究”成果。

① 参见《唐会要》卷49，第860页；卷50，第881页，这些都表明了自天宝二年（743）始，道士

- 就由属于祠部的司封监管，而不是宗正寺了。在至德二年（757）这个规定被确立下来。滋野井恬（Shigenoi Shizuka）研究过这段时期，见 *Tōdai Bukkyō shiron*（唐代佛教史论），第 159—160 页。
- ②《册府元龟》卷 54：18a—b。
- ③关于肃宗，他的皇后以及佛教，参见温士敦（Stanley Weinstein）在即将出版的 *The Cambridge History of China*（剑桥中国史）中的相关章节。
- ④关于申的生平可以通过其政敌之眼反映出来，参见《新唐书》卷 140，第 4650 页；卷 145，第 4727—4728 页；《全唐文》卷 344：17b；他的道士传记，参见《云阜山申仙翁传》，《道藏》第 201 册，第 451 号。
- ⑤《册府元龟》卷 54：19a—b。
- ⑥《旧唐书》卷 130，第 3618—3620 页。
- ⑦参见薛爱华（E. H. Schafer）的 *Mao Shan in T'ang Times*（唐代茅山道教）第 47—48 页。
- ⑧《册府元龟》卷 54：19a—20a。
- ⑨见陈国符：《道藏源流考》，第 125—126 页。
- ⑩《旧唐书》卷 119，第 3431 页；《唐会要》卷 77，第 1404 页；《册府元龟》卷 54：19a。道举制度很明显在大历十一年（776）又重新出现，参见《唐会要》卷 75，第 1373 页。
- ⑪见《真诰》卷 5，10b，《道藏》第 637—640 册，第 1010 号。
- ⑫《旧唐书》卷 12，第 358 页。
- ⑬《旧唐书》卷 190 下，第 5057 页。
- ⑭《唐会要》卷 77，第 1404—1405 页。
- ⑮《唐会要》卷 50，第 867 页；卷 75，第 1374 页。
- ⑯见韦绚：《刘宾客嘉话录》，《丛书集成初编》，第 6 页。
- ⑰《册府元龟》卷 54：20a。
- ⑱《册府元龟》卷 54：20b。
- ⑲参见李约瑟（J. Needham）和何丙郁著的 *Elixir Poisoning in Mediaeval China*（中国中世纪的外丹毒药），重印在 *Clerks and Craftsmen in China and the West*（中西方的职员和工匠）第 316—319 页，剑桥，1970 年。在 317—319 页中谈论了宪宗以及其后的三位皇帝，在 323—325 页中翻译了另一则关于这段时期炼丹设备的重要资料。
- ⑳参见《剑桥中国史》卷 3，第 634—635 页，关于宪宗之死的谜团。
- ㉑《资治通鉴》卷 240，第 7754 页。
- ㉒《唐会要》卷 50，第 881 页。
- ㉓参见窪德忠（Kubo Noritada）*Dōkyōshi*（道教史）第 247 页，东京，1977 年。
- ㉔《全唐文》卷 495：8a—b。
- ㉕例如《刘宾客嘉话录》第 13 页。这些材料中将其名字写为郗惟素，但他名字的正确写法可以根据一位诗人为他致的辞来确定，见《全唐诗》卷 276，第 3135 页，北京，1960 年，这肯定是先于贞元二十一年（805）在诗人去世以前。
- ㉖《全唐文》卷 501：18b。
- ㉗《唐文拾遗》卷 50：17b，宝历二年（826）赵再次被提及则有了完全不同的称号，《册府元龟》卷 54：21b。
- ㉘《资治通鉴》卷 243，第 7830 页。
- ㉙《唐国史补》卷中，第 46 页，北京，1957 年。
- ㉚《唐会要》卷 50，第 867 页。
- ㉛关于此经，参见司马虚（Michel Strickmann）*The Longest Taoist Scripture*（篇幅最长的道经），*History of Religions*（宗教史）17：3—4，1978 年 2—5 月，第 331—354 页，特别是 332—333 页，以及那里提到的相关研究。
- ㉜参见那波利贞（Naba Toshisada）*Tōdai ni okeru Dōkyō to minshū to no kankei ni tsuite*（唐朝道教与民俗关系研究）第 32—42 页，*Kōnan daigaku bungakkai ronsō*（甲南大学文学会论丛）17 期，第 1—42 页，1962 年。
- ㉝参见贺碧来（I Robinet）*Meditation Taoiste*（道士的存思）第 86—87 页，巴黎，1979 年。
- ㉞《太平广记》卷 46，第 287—288 页，北京，1959 年；卷 47，第 295 页（引用了长版本）；卷 62，第 384 页（引用了长版本）；卷 66，第 408 页；卷 70，第 437 页。这里的第一、三、五段表明了对《黄庭经》的重复朗诵（也可称之为背诵）是一种日常的行为。
- ㉟《文苑英华》卷 475：5a—6a；卷 476：5b—6a。
- ㊱《文苑英华》卷 125：1a—2a。
- ㊲《文苑英华》卷 133：5a—7a；《旧唐书》卷 164，第 4278 页。
- ㊳《全唐书》卷 174，第 4517—4518 页；《全唐文》卷 755：5a，卷 701：1b—2b。
- ㊴《旧唐书》卷 17 上，第 516、520 页；《册府元龟》卷 54：21a—b。
- ㊵《全唐文》卷 624：22b。
- ㊶《旧唐书》卷 17 上，第 519 页。
- ㊷《旧唐书》卷 17 上，第 521、523 页。
- ㊸《册府元龟》卷 54：22a；《唐大诏令集》卷 113，第 591 页。
- ㊹《册府元龟》卷 54：22a；另见薛爱华（E. H. Schafer）的 *Mao Shan in T'ang Times*（唐代茅山道教）第 48 页。
- ㊺关于这些举措，参见《册府元龟》卷 54：22a—b；《旧唐书》卷 18 上，第 584—586 页；《唐会要》卷 50，第 868 页。对于以上这些措施的实施时间是开成五年（840）还是会昌元年（841）还不十分清楚。《资治通鉴》卷 246，第 7952 页中对这些资料的讨论却更加混乱，其对考生授职的观点直接就与《唐会要》中的相冲突，虽然其似乎在后来被圆仁日记中的观点所支持。见小野胜年（Ono Katsutoshi）*Nittō guhō junrei kōki no kenkyū*（《入唐求法巡礼行记》的研究）卷 4，第 71 页、第 87—88 页，东京，1966 年；另见赖世和（Edwin O. Reischauer）的 *Ennin's Diary*（圆仁日记）第 347—348 页，纽约，1955 年。
- ㊻赖世和（Edwin O. Reischauer），第 298—299 页；小野（Ono），卷 3，第 337、340、350 页。关于道教的公开讲经，参见道端良秀（Michihata Ryōshū）*Dōkyō no zokkō ni tsuite*（关于道教的功能），*Shina Bukkyō shigaku*（支那佛教史学）5：2，第 23—31 页，1941 年 8 月。

- ④7 赖世和 (Edwin O. Reischauer), 第 308、320、330 页; 小野 (Ono), 卷 3, 第 399、456 页, 第四册, 第 5—6 页。
- ④8 赖世和 (Edwin O. Reischauer), 第 341—344 页; 小野 (Ono), 卷 4, 第 55—56 页。
- ④9 赖世和 (Edwin O. Reischauer), 第 348 页; 小野 (Ono), 卷 4, 第 71 页。
- ⑤0 赖世和 (Edwin O. Reischauer), 第 351—352 页; 小野 (Ono), 卷 4, 第 95 页, 103—104 页。在 106 页上引用了一些“望仙台”的先例, 其被用来吸引神仙。
- ⑤1 赖世和 (Edwin O. Reischauer), 第 354—354 页; 小野 (Ono), 卷 4, 第 111 页。
- ⑤2 赖世和 (Edwin O. Reischauer), 第 355—357 页; 小野 (Ono), 卷 4, 第 118—119 页。
- ⑤3 赖世和 (Edwin O. Reischauer), 第 385—386 页; 小野 (Ono), 卷 4, 第 234 页。关于必须要有儿童的器官才能炼长生不老药, 参见《资治通鉴》卷 181, 第 5658 页。
- ⑤4 《资治通鉴》卷 248, 第 8024 页。
- ⑤5 《旧唐书》卷 18 上, 第 600、603 页。《唐会要》卷 50, 第 868 页中将赵恢复他以前地位的时期提前到了会昌二年 (842)。
- ⑤6 赖世和 (Edwin O. Reischauer), 第 340—341 页; 小野 (Ono), 卷 4, 第 55 页。在 61—63 页中解释了这则诏令的背景。
- ⑤7 《全唐文》卷 708: 4b—5a; 《欧阳文忠公文集》卷 142: 3a—b; 陈寅恪: 《金明馆丛稿二编》, 第 37—45 页, 上海, 1980 年。
- ⑤8 薛爱华 (E. H. Schafer) 的 *Mao Shan in T'ang Times* (唐代茅山道教) 第 48—49 页。
- ⑤9 《无上黄箓大斋立成仪》卷 15: 19b—21a, 《道藏》第 278—290 册, 第 508 号。
- ⑥0 《旧唐书》卷 18 上, 第 587、603 页。
- ⑥1 《资治通鉴》卷 248, 第 8020 页; 《唐会要》卷 50, 第 869 页。
- ⑥2 《唐会要》卷 50, 第 869 页; 《资治通鉴》卷 248, 第 8028 页。关于会昌六年 (846) 有哪些道士被处死的争论, 参见沈曾植《海日楼杂丛》第 256—257 页, 上海, 1962 年。
- ⑥3 《唐会要》卷 50, 第 868—869 页。
- ⑥4 《唐会要》卷 50, 第 869 页。有可能“郗”是“郝”的误写, 如果这样的话, 那么此人的名字或许是前面提过的郝彝素的别名。
- ⑥5 《唐会要》卷 50, 第 881 页。
- ⑥6 《唐会要》卷 50, 第 882 页; 《旧唐书》卷 18 下, 第 640、642 页; 《资治通鉴》卷 249, 第 8065、8067—8068 页。
- ⑥7 《资治通鉴》卷 249, 第 8075—8076 页。
- ⑥8 《唐会要》卷 48, 第 844 页。
- ⑥9 《旧唐书》卷 18 下, 第 634 页; 《全唐文》卷 796: 19a。
- ⑦0 《全唐文》卷 933: 12b—13b。
- ⑦1 关于这种复兴, 特别参考李斌城: 《试论唐代的道教》, 第 33 页, 《山东师院学报》1978 年第 6 期, 第 30—37 页。宫川尚志 (Miyakawa Hisayuki) 在 *Dōkyōshijō yori mitaru Godai* (试论五代时期的道教史) 中对晚唐到五代时期的发展的描述也是非常有用, *Tōhō shūkyō* (东方宗教) 42 期, 第 13—34 页, 1973 年 10 月。
- ⑦2 关于杜光庭, 参见今枝二郎 (Imaeda Jirō) *To Kōtei shōkō* (杜光庭小考), *Yoshioka hakase kanreki kinen Dōkyō kenkyū ronshū* (吉冈博士花甲纪念: 道教研究论集) 第 523—532 页, 东京, 1977 年; 以及严一萍的《道教研究资料 (第一辑)》中对《仙传拾遗》的前言, 台北, 1974 年。
- ⑦3 《历代崇道记》, 《全唐文》卷 933; 僖宗统治时期在 14a—17b。
- ⑦4 《全唐文》卷 814: 6b—25a。关于这一事件的传奇背景, 见楠山春树 (*Kusuyama Haruki*) *Rōshi densetsu no kenkyū* (老子传说的研究) 第 423—435 页, 东京, 1979 年。
- ⑦5 薛爱华 (E. H. Schafer) 的 *Mao Shan in T'ang Times* (唐代茅山道教) 第 49 页并没有讲清楚原始材料中具体是指通过使者的授箓。皇帝被困于四川, 不能够召吴从茅山只身踏上危险的旅途。
- ⑦6 关于杜的老师和他的师承, 参见《洞玄灵宝三师记》, 《道藏》第 198 册, 第 444 号。原题作者名有误, 事实上应该是杜光庭。
- ⑦7 例如在他的《道教灵验记》中, 卷 11: 5b, 卷 13: 9b。
- ⑦8 关于张天师家族的逐渐兴起, 参见孙克宽: 《元代道教之发展》, 第 18—33 页, 台中, 1968 年。
- ⑦9 《全唐文》卷 884: 17a。
- ⑧0 见他的《墉城集仙录》卷 5: 16b, 《道藏》第 560—561 册, 第 782 号。
- ⑧1 参见施舟人 (K. Schipper) 在巴黎高等研究实践学院的报告的第 132 页, 第五, *Annuaire* (目录) 88 (179—180), 第 129—136 页。
- ⑧2 见周楞伽编: 《裴铏传奇》, 第 88 页, 上海, 1980 年。
- ⑧3 关于高骈与道教关系的全面记述, 参见宫川尚志 (Miyakawa Hisayuki) *Legate Kao P' ien and a Taoist Magician Lü Yung — chih in the Time of Huang Ch' ao' s Rebellion* (黄巢起义时的节度使高骈与道士吕用之), *Acta Asiatica* (日本东方学会报) 27, 第 74—99 页, 1974 年。
- ⑧4 关于钱镠的宗教政策, 参见阿部肇一 (Abe Chōichi) *Chūgoku zenshūshi no kenkyū* (中国禅宗史的研究) 第 102—134 页, 东京, 1963 年, 关于讨论中的特别事件, 见 114 页, 以及《全唐文》卷 91: 18a—b。
- ⑧5 《旧唐书》卷 20 上, 第 776 页。
- ⑧6 《旧唐书》卷 20 下, 第 792—794 页、第 796 页。
- ⑧7 《册府元龟》卷 194: 19a。
- ⑧8 孙光宪: 《北梦琐言》卷 12, 第 93—94 页, 北京, 1981 年。
- ⑧9 《册府元龟》卷 54: 23b—24b。
- ⑨0 参见孙克宽: 《宋元道教之发展》, 第 80—85 页, 台中, 1965 年。