

略论宋理宗与道教

张悦

提 要：南宋社会环境的转变，使道教自身也出现了相应的变化。南宋理宗延续了之前的道教政策，并在某些方面有了新的发展。在宋理宗的支持下，天师道第三十五代天师张可大成为“三山符箓”的统领。女冠吴知古事件引发士大夫的议论。在特殊的社会政治背景下，《太上感应篇》被宋理宗大力推广。以上事例表明，在理宗时期，南方道教内部整合、三教融合加剧；道教向世俗化方向又跃进了一步。

张悦，四川大学道教与宗教文化研究所 2010 级硕博连读生。

主题词：南宋 宋理宗 道教

宋王朝南渡以后，整个社会在政治、经济、文化方面发生了重大变革。道教自身在这种环境下也发生了相应的变化。道教各派在这一时期的主要特点是将符箓道法与内丹融合，并吸收禅宗、附会儒学，世俗化的倾向日益明显^①，具有突出的时代特色。

理宗是南宋第四代皇帝，在位 40 年，与北宋仁宗在位时间相同。史载：

理宗享国久长，与仁宗同。然仁宗之世，贤相相继。理宗四十年之间，若李宗勉、崔与之、吴潜之贤，皆弗究于用；而史弥远、丁大全、贾似道窃弄威福，与相始终。治效之不及庆历、嘉祐，宜也。^②

可见理宗的治效不及仁宗，而且此时社会中的种种危机也已经慢慢暴露。在内，奸臣窃弄威福；在外，“兵连祸结，境土日蹙”^③。内忧外患的背景之下，一方面，他肯定理学思想，将周敦颐、张载、二程列入到孔子的从祀名单^④。这种推崇理学的行为不但被后世誉为有“匡直辅翼之功”^⑤，还因此而被谥号为“理”。另一方面，对于道教，他也并无排斥之心。不但延续了高、孝、宁宗对待道教的政策，并在某些方面展现出新的特色。本文欲从三个方面入手，对宋理宗与道教的关系问题进行论述，认为宋理宗对于道教的各项政策更多地是从政治统治进行考虑，但也不排除个人崇教因素。

一、宋理宗与“三山符箓”

所谓“三山符箓”，一般认为是指道教符箓派中传承最有系统、影响最为深远的三大派，即龙虎山正一符箓、阁皂山灵宝符箓及茅山上清符箓。^⑥朱越利先生根据《茅山志》的记载，考证“三山符箓”的出现始于宋哲宗时期^⑦，这一说法在学术界也得到了普遍的认可。《茅山志·刘混康传》中讲道：“绍圣四年，敕江宁府，即所居潜神庵为元符观，别敕江宁府句容县三茅山经箓宗坛，与

信州龙虎山、临江军阁皂山三山鼎峙，辅化皇图。”^⑧绍圣是宋哲宗第二个年号，绍圣四年当为公元 1097 年。根据这一记载可以推测，时人的“三山”观念大致在这一时期已经形成。接着，宋徽宗时开始出现“混一三山经箓”的迹象。《茅山志·黄澄传》载：“初，三山经箓，龙虎正一、阁皂灵宝、茅山大洞各嗣其本宗，先生请混一之。今龙虎阁皂之传上清毕法盖始于此。”^⑨可推测北宋时期统领三山符箓的当为茅山宗，并且天师、灵宝两派也开始传习上清毕法。

南宋以后，茅山派依然比较兴盛，但是天师道在民间和上层的影响也日益扩大，并有超越茅山宗之势。从道教资料可以发现，至宋理宗时茅山派仍然很受统治阶层的青睐。如《茅山志》中有《宁宗赐号王景温》、《宝庆易如刚先生敕牒》、《理宗金箓投龙玉简词》、《加封广济庙龙神诰》、《淳祐加封三茅真君诰》等诏诰记载^⑩。并且“淳嘉六年癸酉地腊日，度宗皇后杨氏用明肃皇后故事，命左街鉴义上官德钦奏香币受大洞毕法，遥礼先生为度师，修罗天醮”^⑪。同时也可发现，南宋时期茅山派的记载明显少于北宋时期。茅山宗在南宋共立十五代宗师，这些宗师虽不乏以道术名世，受到朝廷征召赐号，但除蒋宗英外，皆无著述传世，在教义的发挥上，较茅山宗鼎盛的隋唐时代已呈衰退之象。

而天师道在南宋的掌教天师多能以道法名世，在当时的社会上有相当大的威信，且与南宋王朝间的关系日益紧密。至理宗朝，第三十五代天师张可大掌教之时，龙虎山天师道与南宋政府间的关系达到了顶点。《历世真仙体道通鉴·张可大》载：

端平三年奉圣旨，赐钱重刊先朝元赐箓板。嘉熙二年加封正一静应显佑真君，助法鸣山玉泉龙井之神威加封焉。三年四月奉圣旨召，赴行都退潮、禱雨、禳蝗、保边，咸有感格。七月召见赐坐、赐斋、赐号观妙先生，褒嘉甚至，锡费便蕃，仍赐钱

重兴先朝元赐真懿观，俾为母子同居之地，锡以土田，免其租赋，御书观额及真风之殿、紫薇之阁以赐……。景定三年乃以教法授次子宗演，具表奏闻。至四月初十日羽解，上与东宫各有赐赠，至瘞敛，宣赐尤厚，丞相江万里为撰碑铭。^⑫

从材料可见，端平（1234—1236）以来，国家多事，正史中也有可以与此相印证的记载：“端平以来，天下之患，莫大于敌兵岁至，和不可，战不能，楮券日轻，民生流离，物价踊贵，遂至事无可为。”^⑬在此状况下，张可大累次应诏赴阙行斋醮之事，受理宗嘉奖无数，并且在民间也取得了极大威信。元代刘埙撰的《隐居通议》就载：

至穆陵（宋理宗）赐号观妙先生，可大甫三十五代。其退潮拯旱，尤信，由是龙虎山宫观压东南，为福地第一，化人之蒙袂四出者，致方物修士之羸粮访道者、贾挚币祈者、谢者，不宁。令者，膝行而踵至，居如市，市如邑。儿童下走顺风而呼，僮而售者滋富，至莫辨，于是用物宏矣。^⑭

由此足见当时人民对天师道的崇信。同时，张可大在民间的影响是相当久远的。这一点从后人关于他对元代预测的记载上面可以反映出来。据《元史·释老传》载：

相传至三十六代宗演，当至元十三年，世祖已平江南，遣使召之。至则命廷臣郊劳，待以客礼。及见，语之曰：“昔岁己未，朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：后二十年天下当混一。神仙之言验于今矣。”^⑮

从材料可以看出，虽然张可大此时早已回归道山，但是后人对他的传说仍然不断。

统治阶层的重视以及民间的崇信，使得张可大于宋理宗宝祐二年（1254），“复奉圣旨召赴行在主持龙翔宫，以亲老故辞，准。敕提举三山符篆，乘御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫事”^⑯。至此，正一派获得了政治权威的认可，正式成为江南诸派道教的统领。景定三年（1262）张可大死后，宋理宗对其的赐赠特别丰厚，丞相江万里还为其撰写碑铭。这些都可看出宋理宗对道教的崇奉态度。

二、宋理宗与女冠吴知古

宋理宗与女冠吴知古之事在当时特别引人关注。《宋史·杨栋传》载：

时有女冠出入宫禁，颇通请谒，外廷多有以为言者。栋上疏曰：“陛下何惜一女冠，天下所侧目而不亟去之乎？”帝不谓然。^⑰

“请谒”是私下告求之意，此处虽然没有明确指出这个出入宫禁、颇通请谒的女冠为吴知古，但是参考这一时期的其他材料，基本上可以断定其为吴知古无疑。而南宋周密《齐东野语·优语》中的一则记载将时人对吴知古的态度展露无遗：

又女官吴知古用事，人皆侧目。内宴日，参军四筵张乐，胥辈请签文书，参军怒曰：“我方听霰

栗，可少缓。”请至三四，其答如前。胥击其首曰：“甚事不被霰栗坏了。”盖是俗呼黄冠为霰栗也。^⑱

可以看出，当时的宫廷优人通过演戏来讽刺吴知古，并扩大至整个黄冠群体，足见当时人们对吴知古事件的批评态度。

有关女冠吴知古的身世，历史上并无详细记载。《历世真仙体道通鉴》中，五代道士聂师道的传记中出现了“吴知古”的名字：

门人邹德匡、王处讷、杨匡翼、汪用真、程守朴、曾景霄、王可儒、崔繹然、杜崇真、邓启遐、吴知古、范可保、刘日祥、康可久、王栖霞等，皆为入室弟子，传上清法，散于诸州府，袭真风而行教。朝廷皆命以紫衣，光其玄门。^⑲

这里的“吴知古”是聂师道五百弟子中的一个，并传上清法，所处的时代大致为五代至北宋初期。而此处的吴知古是南宋理宗朝人士^⑳，所以从时间推测来看，两者并非同一人。同时根据《南村辍耕录》中的记载：“一山崔嵬，作观堂，为上焚香祝天之所。吴知古掌焚修，每三茅观钟鸣，观堂之钟应之，则驾兴。”^㉑可以猜测，吴知古在宫中是掌管焚香祝天等宗教事宜，而理宗对吴知古的宠信或许与他崇信道教有一定关系。

而“女冠吴知古用事”何以会使“人皆侧目”呢？从材料来看主要有两个原因，一是她“出入宫禁”；二是她“颇通请谒”之道。宋代是一个极其重视祖宗之法、士大夫政治文化高涨的朝代^㉒，北宋仁宗于宝元二年（1039）五月己亥，曾下令“禁皇族及诸命妇、女冠、尼等非时入内”^㉓。而女冠吴知古不但违反了仁宗“禁女冠非时入内”的祖训，还招权纳贿、干扰朝政，所以就引发了李韶、牟子才、杜范、杨栋等大臣纷纷上书宋理宗劝谏。如《宋史·李韶传》中载：“（李韶）劾女冠吴知古在宫掖招权纳贿，宜出之禁庭。帝怒，韶还笏殿陛乞归。”^㉔《宋史·牟子才传》中也载她因为自己得宠而为侄子吴子聪谋取官职的事件：

吴子聪之姑知古为女冠得幸，子聪因之以进，得知阁门事。子才缴之曰：“子聪依凭城社，势焰熏灼，以官爵为市，搢绅之无耻者辐凑其门，公论素所切齿，不可用。”^㉕

与此同时，当时的社会危机也使得朝臣们多借吴知古事件来劝谏宋理宗整饬朝政。杜范就曾上书理宗说：“陛下嗣膺宝位余二十年，灾异谴告，无岁无之，至于今而益甚。”^㉖在这样的背景下，他劝谏理宗：

窃意陛下宵旰忧惧，宁处弗遑。然宫中宴赐未闻有所贬损，左右嬖倖未闻有所放遣，貂珥近习未闻有所斥远，女冠请谒未闻有所屏绝，朝廷政事未闻有所修飭，庶府积蠹未闻有所搜革。秉国钧者惟私情之徇，主道揆者惟法守之侵，国家大政则相持而不决，司存细务则出意而辄行。命令朝更而夕变，纪纲荡废而不存，无一事之不弊，无一弊之不极。陛下盍亦震惧自省。^㉗

可见吴知古事件只是当时朝政败坏的一个方面，杜范上书的目的旨在让宋理宗“自省”。而且就此事上书的

其他几人,在讲到吴知古事件的同时,也都将内忧外患摆在主要位置。所以也就会有“欲望陛下洒旧习以新天下,出宫女以远声色,斥近习以防蔽欺,省浮费以给国用,薄征敛以宽民力”^⑧这样言论的出现。

宋理宗对吴知古的宠信时间比较长,前后持续至少十年之久^⑨,而对于朝臣的进谏,理宗似乎并未接受。他何以会如此宠信一个女冠,历史上并无详细记载,在此不可妄加论断。《宋史·理宗本纪》后面的赞中写道:“由其中年嗜欲既多,怠于政事,权移奸臣,经筵性命之讲,徒资虚谈,固无益也。”元代刘一清在《钱塘遗事》中道:“在位既久,嬖宠浸盛,中贵卢允升、董宋臣、女冠吴知古等荐引奔竞士,骤致通显,贿赂公行。”^⑩可以推测宋理宗对吴知古的崇信与其在位既久、嗜欲既多有一定的关系。同时考虑女冠吴知古在宫中掌管焚香祝天的身份,似乎也与理宗对道教的信奉些许有关。

三、宋理宗与《太上感应篇》

《太上感应篇》是据道教经籍编成的一部通俗劝善书,关于它的作者和编写年代,学术界至今没有定论^⑪。最早著录《太上感应篇》的正史是《宋史·艺文志》:“李昌龄《感应篇》一卷。”其书有北宋末年第三十代天师张继先所作的赞,并于宋徽宗时期收入《政和万寿道藏》中,南宋初年在社会上广为流传。宋理宗绍定六年(1233年),临安天一宫道士胡莹微刊印《太上感应篇》,并撰《进太上感应篇表》,进之于朝,请求以行政权力将该书“推行而传远”。理宗阅后颇为欣赏,亲手为其刊本题了“诸恶莫作,众善奉行”八字,以广推行。当时大臣名儒亦纷纷为其书作序推广^⑫。

宋理宗为什么会在此时大力推行《太上感应篇》呢?有论者认为,在宋代外忧内患,动荡不已的社会环境下,人们内心乞求着神灵的保佑。封建统治者企图靠加强礼教的统治来维持社会经济秩序和等级制,特别是理学的产生,使封建伦常本体化,仁义礼智信等道德范畴被宣布为万物根源和宇宙本体,自然、社会和人生等一切都成为封建伦常关系。《感应篇》的传播与道教自身的发展也分不开,当时各道派强调三教归一,在道教诸神的名义下吸收儒家伦理观,注重道德修养。这都为《感应篇》在社会上的传播创造了有利条件^⑬。另有学者认为,《太上感应篇》的核心理念在汉晋时期已经形成,但在北宋中期以后《感应篇》才应运而出并且推动出一个影响深远的劝善运动的原因,与宋徽宗崇道有一定关系,但更为深刻的原因则是宋代的社会背景和道教世俗化的趋势^⑭。笔者认为,《太上感应篇》在此时的流行,与当时的社会环境、三教归一趋势等方面都有密切关系。其中,宋理宗对理学的认可对《太上感应篇》的传播有重要的影响。

北宋中期以后,理学思潮形成,并延续到南宋时期。但是政治的压抑以及庆元党禁之后政治门户和派别的矛盾,使得它一直处于边缘。宋宁宗晚期,情况开始转变,在宋理宗时期理学确立了“道统”在“政统”中的合法性。这一转变的原因,除了理学自身的哲学思想发展之

外,更与当时的社会政治背景相关。美国学者田浩认为,蒙古人在1234年征服华北后,采纳在政府里任职的儒者建议,不但在北京重建孔庙,并实施其他措施以建立统治中国的文化合法基础。政治的考量与军事的脆弱迫使南宋政府承认道学的地位,以安抚平息意见众多的异议分子,并且宣扬文化正统已经在南方稳固建立的信念^⑮。故宋理宗采取了一系列措施来进一步承认理学的地位,并于1241年颁布敕令,全面接受理学为正统的意识形态。《宋史·理宗》载:

(淳祐元年)甲辰,诏:“朕惟孔子之道,自孟轲后不得其传,至我朝周惇颐、张载、程颢、程颐,真见实践,深探圣域,千载绝学,始有指归。中兴以来,又得朱熹精思明辨,表里浑融,使《大学》、《论》、《孟》、《中庸》之书,本末洞彻,孔子之道,益以大明于世。朕每观五臣论著,启沃良多,今视学有日,其令学官列诸从祀,以示崇奖之意。”^⑯

将这些理学家列入到孔子的从祀名单中,足见宋理宗对理学的认可。而在理学的影响下,宋代社会似乎要做一种“文明的扩张”。就是将宋代理学作为士大夫认同的道德与伦理原则,渐渐由于制度化与世俗化而深入到生活世界中,以重建宋以后中国生活伦理的同一性^⑰。并且为对抗蒙古人的军事和文化侵略,南宋王朝也力图树立自己的正统地位。在这种状况下,宋理宗需要一种道德体系来对内收拾人心,巩固社会制度,而《太上感应篇》以神道设教的方式,通俗简洁的语言,宣扬儒、释、道三教融合的伦理道德规范,适应了他进行社会教化的目的,故能大行于世。朱越利先生也认为统治者对《太上感应篇》的推广,看中的是它宣扬封建道德和通俗性的特点。^⑱

四、余论

由于宋代的科举制度和不立田制,使得整个社会的流动性比较大。而且这一时期商品经济的发展,印刷术的出现,也导致文化的普及。中国社会真正进入了平民社会。整个社会结构的变化,也直接影响了道教的发展进程。早期天师道在经过葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等人的改造和发展之后,走上了一条向上层发展的道路,并且赢得了统治阶层的认可,成为中国社会中的“制度性宗教”^⑲。宋以后,整个社会环境的转变,使得它在适应上层社会的同时,又必须面向大众,世俗化成了它必然的趋势。中国宗教世俗化的核心问题在于,它更主要的是以道德教化为中心,从而发挥其在世俗社会中的功能。于是,它与政治关系密切,依托于政治谋求发展,同时也与世俗社会紧密关联,具有世俗化与政治化的双重特征,导致的结果就是三教合流及其历史的整合。宋理宗时期道教就有如此表现,一方面三山符箓日益融合,另一方面儒、释、道三教相互影响,而这些又与统治者的参与有很大的关系。

(责任编辑:心愚)

①此处“世俗化”的含义为:注重于“上施教化”,

- 即圣人认可的政治道德教化，当下世界中社会秩序的构成；注重于“下习风俗”，即普通人群的行动习惯、所思、礼仪风俗，故其将礼、俗整合，以礼驭俗。李向平：《中国当代宗教社会学诠释》，上海：上海人民出版社，2006年，第23页。
- ② [元]脱脱等：《宋史》卷45《理宗本纪》，北京：中华书局，1977年，第889页。
- ③ [元]脱脱等：《宋史》卷45《理宗本纪》，第889页。
- ④ [元]脱脱等：《宋史》卷42《理宗本纪》，第821—822页。
- ⑤ [元]脱脱等：《宋史》卷45《理宗本纪》，第889页。
- ⑥ 如，任继愈主编：《宗教大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998年，第657页；胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第649页。
- ⑦ 有关宋代道教“三山符箓”问题亦可参考朱越利的《读〈茅山志〉札记五则》（载《世界宗教研究》，1998年第4期，第128—130页）的论述。
- ⑧ 《茅山志》卷11《上清品》，《道藏》第5册，第605页。
- ⑨ 《茅山志》卷16《采真游篇》，《道藏》第5册，第621页。
- ⑩ 《茅山志》卷4《诰副墨》，《道藏》第5册，第572—573页。
- ⑪ 《茅山志》卷12《上清品》，《道藏》第5册，第607页。
- ⑫ 《历世真仙体道通鉴》卷19《张可大》，《道藏》第5册，第213页。
- ⑬ [元]脱脱等：《宋史》卷423《李韶传》，第12630页。
- ⑭ [元]刘垕：《隐居通义》卷16《经史》，上海：商务印书馆（丛书集成本），1937年，第170页。
- ⑮ [明]宋濂等：《元史》卷220《释老传》，北京：中华书局，1976年，第4526页。
- ⑯ 《历世真仙体道通鉴》卷19《张可大》，《道藏》第5册，第213页。此事有争议，据王见川先生考证，此记载可信。详见《龙虎山张天师的兴起与其在宋代的发展》，高致华主编：《探寻民间诸神与信仰文化》，合肥：黄山书社，2006年，第65—66页。
- ⑰ [元]脱脱等：《宋史》卷421《杨栋传》，第12586页。
- ⑱ [宋]周密：《齐东野语》卷13《优语》，北京：中华书局，1983年，第245页。
- ⑲ 《历世真仙体道通鉴》卷41《聂师道》，《道藏》第5册，第334页。
- ⑳ 有关吴知古事件的具体时间，正史中也无记载。从时人就此事上书理宗的时间来推测，吴知古事件大致发生在南宋理宗中期。
- ㉑ [元]陶宗仪：《南村辍耕录》卷18《记宋宫殿》，北京：中华书局，1958年，第224页。[明]田汝成：《西湖游览志》卷七《南山胜迹》（杭州：浙江人民出版社，1980年，第69页）也有相似记载，不同之处在于，其在“吴知古掌焚修”之前有“理宗时”字样。
- ㉒ 余英时先生认为，宋代在中国史上一个非常显著的特色为：士阶层的崛起，他们不但是文化的主體，而且也是一定程度的政治主体。余英时：《朱熹的历史世界》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2003年。
- ㉓ [元]脱脱等：《宋史》卷10《仁宗本纪》，第205页。
- ㉔ [元]脱脱等：《宋史》卷423《李韶传》，第12630页。
- ㉕ [元]脱脱等：《宋史》卷411《牟子才传》，第12358页。
- ㉖②⑦⑧ [元]脱脱等：《宋史》卷407《杜范传》，第12285、12286、12285页。
- ㉗ 李韶的上书大约是在理宗端平元年至嘉熙二年（1234—1238）之间，而杜范的上书大约在嘉熙四年至淳祐二年（1240—1242）之间。考虑到吴知古在李韶上书之前就已经受宠，而且在杜范上书之后仍有继续，所以大致可以推测吴知古事件前后持续至少有十年之久。
- ㉘ [元]刘一清：《钱塘遗事》卷5《理宗政纪》，上海：上海古籍出版社，1985年，第109页。
- ㉙ 朱越利认为《太上感应篇》为宋籍，编造年代在1101年至1117年间，正值宋徽宗宠用蔡京、童贯等权臣和信用徐知常、刘混康、王仔昔、林灵素等道士之际。（《〈太上感应篇〉与北宋末南宋初的道教改革》，《世界宗教研究》，1983年第4期，第81—95页。）李刚认为，《感应篇》的作者是一些不知名的道士。由魏晋道士草创，北宋初年某道士撮其精要，重新谋篇布局，使之短小精悍，便于流传。（《〈太上感应篇〉初探》，《宗教学研究》，1988年第1期，第5—10页。）
- ㉚ 卿希泰主编：《中国道教史》（第3卷），成都：四川人民出版社，1996年，第100—101页。
- ㉛ 李刚：《〈太上感应篇〉初探》，《宗教学研究》，1988年第1期，第6页。
- ㉜ 参见段玉明：《〈太上感应篇〉——宗教文本与社会互动的典范》，《云南社会科学》，2004年第2期，第68页。
- ㉝ 田浩：《朱熹的思维世界》（增订版），南京：江苏人民出版社，2009年，第322页。
- ㉞ [元]脱脱等：《宋史》卷42《理宗本纪》，第821—822页。
- ㉟ 参考葛兆光：《中国思想史》（第2卷），上海：复旦大学出版社，2001年，第253—255页。
- ㊱ 朱越利：《〈太上感应篇〉与北宋末南宋初的道教改革》，《世界宗教研究》，1983年第4期，第92页。
- ㊲ 在杨庆堃《中国社会中的宗教》一书中，作者使用结构功能的方法分析中国社会，分辨出宗教的两种结构。一是制度性宗教，有自己的神学、仪式和组织体系，独立于其他世俗社会组织之外。它自成一种社会制度，有其基本的观念和结构。另一种是分散性宗教，其神学、仪式、组织与世俗制度和社会秩序其他方面的观念和结构密切联系在一起。（上海：上海人民出版社，2007年，第35页。）