

道教与唐代社会

霍英东教育基金会资助项目

道教与唐代社会

王永平 著

首都师范大学出版社

道教与唐代社会

图书在版编目 (CIP) 数据

道教与唐代社会/王永平著. - 北京:首都师范大学出版社, 2002. 12

ISBN 7-81064-337-1

I. 道... II. 王... III. 道教-宗教社会学-研究-中国-唐代
IV. B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 083742 号

DAOJIAO YU TANGDAI SHEHUI

道教与唐代社会

首都师范大学出版社

(北京西三环北路 105 号 邮政编码 100037)

印刷厂印刷 全国新华书店经销

2002 年 12 月第 1 版 2002 年 12 月第 1 次印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 15.75

字数 433 千 印数 册

定价 元

目 录

引言	(1)
政治篇	(5)
一、皇权与神权的结合	(5)
(一)道教图谶与隋代政治	(6)
(二)隋末唐初道教图谶的大流行与李唐建国	(10)
(三)唐高祖的道教政策	(17)
(四)唐太宗与道教	(21)
二、唐代道教发展的三个高潮	(29)
(一)唐代道教初盛局面的形成	(29)
(二)唐代道教的继续发展与道教极盛局面的形成	(57)
(三)王权政治的衰败与唐后期复兴道教的努力	(75)
三、唐政府对道教的控制与管理	(111)
(一)道官制度 唐政府对道教实施管理的机构	(111)
(二)唐政府对道教的管理措施	(134)
(三)道举的设置与太清宫斋醮制度的形成	(141)
(四)内道场的形成	(160)
四、小结	(173)
经济篇	(179)
一、崇道之风下道观及道教徒数量的激剧膨胀	(179)
(一)唐代道观的实际规模	(180)

道教与唐代社会

(二)唐代道士的实际人数	(193)
(三)关于伪滥道士问题	(199)
二、王权政治保护下道观占田的合法化	(203)
(一)均田制下道士、女冠占田的合法化	(203)
(二)道观土地的另一重要来源: 赐田、施舍与土地买卖	(205)
三、道观经济活动的世俗化	(211)
(一)道观常住庄田的经营	(212)
(二)道观经营畜牧业、商业、高利贷及其他经济活动 ...	(214)
四、道教经济活动中的阶级关系	(217)
(一)道观依附百姓	(217)
(二)道观中的阶级压迫	(221)
五、小结	(223)
文化篇	(225)
一、道教对唐代文学的影响	(225)
(一)道教对唐代文人群体的影响	(225)
(二)道教与唐代诗词创作	(233)
(三)道教与唐代小说	(252)
(四)敦煌道教文学	(261)
二、道教与唐代艺术	(275)
(一)道教与唐代乐舞	(275)
(二)道教与绘画、雕塑	(290)
(三)道教与唐代书法艺术	(314)
(四)道教建筑与园林艺术	(317)
三、道教与唐代科学	(323)
(一)道教与唐代医学	(323)
(二)道教与唐代天文历法	(326)
(三)道教炼丹术对唐代科学的影响	(328)
四、道教与儒、释之间的斗争与融合	(330)
(一)儒、道论争与士大夫对道教的抨击批判	(331)

道教与唐代社会

(二)佛、道之争与统治集团之间的政治斗争	(340)
(三)从三教论议到三教融合看道教的理论化建设	(349)
五、小结	(371)
社会生活篇	(372)
一、道教神仙与唐代民间信仰	(372)
(一)从天上到人间以及每家每户的神灵世界 :玉皇、城隍、 灶君信仰	(372)
(二)捉鬼大神 :钟馗信仰	(381)
(三)梓潼帝君、二郎神及其他神灵信仰	(385)
二、岁时节俗中的道教印记	(387)
(一)道教色彩较浓厚的节日	(387)
(二)传统节日中的道教印记	(393)
三、道教法术与民间习俗	(398)
(一)符、禁咒诸术与民俗	(398)
(二)道教斋醮与民俗	(405)
(三)道教法术与民间祈雨、占卜诸俗	(408)
四、神仙道教与唐代社会	(414)
(一)试释唐代诸帝多饵丹药之谜	(414)
(二)唐代社会的求仙学道之风	(431)
(三)神仙道教对唐代妇女的影响	(441)
(四)神仙道教的流行对唐代社会的影响	(451)
五、民间道教与唐代社会	(454)
(一)民间道教与巫术迷信的进一步合流	(454)
(二)“鬼道”在唐代民间的进一步流播	(465)
六、小结	(478)
主要参考论著	(479)
后记	(497)

引 言

唐代是我国封建社会的鼎盛时期，经济繁荣，文化发达，各种宗教也十分活跃，除原有的佛、道二教外，社会上还流传着许多外来的新宗教，如景教、祆教、摩尼教、伊斯兰教等等，呈现出一片繁荣景象。在所有这些宗教中，惟有道教是中国土生土长的宗教。道教经过魏晋南北朝时期的充实改造，已经发展为较成熟的宗教，到隋唐五代时期道教的发展进入了鼎盛时期。唐代道教的发展声势浩大，各地道观林立、道徒众多，求仙学道之风遍及帝王公卿、工商百姓。道教活动的盛行，对唐代社会产生了深刻的影响。

道教脱胎于中国传统文化的母体，是中国古代文明的有机组成部分，它对中国古代社会生活的方方面面都曾打上过深刻的烙印。著名道教史研究专家卿希泰先生就曾说过：道教“对我国封建时代的政治、经济、哲学、文学艺术、自然科学以及社会生活、民族关系、农民运动等等各个方面，都曾产生过极为深刻的影响……是我国古代文化遗产的一个重要组成部分”〔1〕。凡是对中国文化有深刻理解的人，无不对道教与中国社会的问题倾注极大的热情。上世纪²⁰年代后期，中国革命的领导者毛泽东同志，通过对湖南农民运动的考察，曾深刻地指出：

〔1〕 卿希泰：《道教的源与流》，见《道教与传统文化》，¹⁰页，北京，中华书局，1992。

道教与唐代社会

这四种权力——政权、族权、神权、夫权、代表了全部封建宗法的思想和制度，是束缚中国人民、特别是农民的四条极大的绳索。

毛泽东同志在解释“神权”的意思时说，主要是指“由阎罗天子、城隍庙王以至土地菩萨的阴间系统以及由玉皇上帝以至各种神怪的神仙系统——总称之为鬼神系统（神权）”〔¹〕，也即主要是由影响中国传统文化至深且巨的佛道二教以及民间信仰中所宣扬的鬼神系统所组成的神权，从中不难看出道教神权在其中所占有的重要地位。笔者在本书中所涉及的有关神权的论述，主要是指道教神权而言的。鲁迅先生曾经敏锐地指出：

中国的根柢全在道教……以此读史，有多种问题可迎刃而解。〔²〕

著名历史学家陈垣先生也曾指出：

研究中国历史和中国哲学史，不能把道教抛开不谈，一定要把道教的历史，系统地加以研究，做出正确估价。〔³〕

在国外，关于道教史研究，早就引起了各国汉学家们的关注。日本研究道教的专家橘朴先生说：

要理解中国人，无论如何要首先理解道教。〔⁴〕

西方汉学家 N. J. 基拉多特说：

要想了解中国传统，就得对道教在中国历史上社会和宗教的作用做一番全面的评价。〔⁵〕

〔¹〕 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，见《毛泽东选集》合订本，³¹页，北京，人民出版社，1964。

〔²〕 鲁迅：《致许寿裳》，见《鲁迅全集》，第⁹卷，²⁸⁵页，北京，人民文学出版社，1958。

〔³〕 陈垣 1961年³月²²日在道教工作座谈会上的发言，见《中国哲学》第⁶辑，1981。

〔⁴〕 [日]橘朴：《道教与神话传说——中国的民间信仰》，野江汉译文引橘朴语，改造社，1958。

〔⁵〕 《“任其自然”——道家之道》，见美国芝加哥英文版《宗教史》杂志，第²³卷，1983（²）。

道教与唐代社会

正是基于这种一致的认识，使得道教史的研究，在东西方汉学家们的共同努力下成为一门国际性的显学，并取得了许多重要的研究成果。

我国的道教研究与佛教相比，起步较晚。近年来，道教的研究虽然取得了不少重要的研究成果，但还存在一些不足之处，比如对道教（包括其他宗教）的研究主要还停留在中国哲学史或宗教史研究的领域内，而对道教在中国历史上与政治、经济、文化以及社会风俗等诸方面的关系，研究得还很不够，比如著名的中国科技史专家李约瑟博士曾经说过：“道家思想……在政治上是革命的。”^{〔1〕}那么，我们究竟应该如何来理解诸如此类的问题？这对从整体上把握历史上道教的真实面貌是具有重要意义的。

关于宗教与社会的关系，革命导师马克思、恩格斯曾经有过不少深刻的论述，马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中指出：“宗教是人民的鸦片”，它是为颠倒了的世界提供“道德上的核准”，感情上的“安慰”和理论上的“辩护”，以神的名义论证剥削制度的合理的神圣性。与此同时，马克思也指出：宗教是对“现实的苦难的抗议，宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情”。“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失自己的人的自我意识和自我感觉”。^{〔2〕}恩格斯也指出：“神学的实质……就是调和和掩盖绝对对立的两级。”^{〔3〕}这些论述虽然是针对西方基督教而发的，但同样也适合用来分析中国古代宗教与社会的关系。

自从宗教产生以后，它便和社会一切因素发生了关系，并影响到社会各个方面。道教作为一种宗教信仰，对于当时社会各阶层人士都产生了巨大影响，构成大唐文明的重要内容之一，对于唐代社

〔1〕 [英] 李约瑟：《中国科学技术史》，中文版，第2卷，36~37页，北京，科学出版社，上海，上海古籍出版社，1990。

〔2〕 《马克思恩格斯选集》，中文版，第1卷，1~2页，北京，人民出版社，1972。

〔3〕 [德] 恩格斯：《普鲁士国王弗里德里希—威廉四世》，见《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，536页，北京，人民出版社，1956。

道教与唐代社会

会文明进程的演进起了巨大的作用。本书以马克思主义理论为指导，在参考和吸收前人研究成果的基础上，试图从道教与唐代政治、经济、文化以及社会风俗的关系入手，全面考察道教在唐代社会中的重要地位，为整体把握唐代社会的历史风貌提供依据。

本书资料来源尽量以正史为主，同时参考了大量的唐代诗文、笔记小说和佛道文献以及敦煌文书、出土碑刻、文物等。其中所征引的佛道文献（包括一些笔记小说）资料，虽然未必全都可作为信史，但它却可以作为反映当时社会现象的佐证。由于本人才疏学浅，内中错误以及论述肤浅之处在所难免，恳请得到朋友们的批评与指正！

政 治 篇

道教虽然仅仅是上层建筑领域内的意识形态之一，但它作为一种宗教信仰，一经出现于历史舞台，就对当时社会的各个方面都产生了深刻的影响。特别是当它与政治斗争、阶级斗争交错合流之后，则其对于一朝政治局势的变化影响尤为巨大，有时甚至还会对历史进程的发展演变产生深远的影响。

一、皇权与神权的结合

隋末唐初是中国社会从动荡不安走向安定统一的时期，在重建大一统的封建王朝的过程中，属于上层建筑意识形态领域内的文化思想异常活跃。儒、释、道三方都在积极为孕育中的新王朝制造理论依据，传统的谶纬迷信神学泛滥一时。处于历史大变动时期的道教顺应时势，大肆制造谶言符瑞，为群雄服务。李唐王朝在酝酿创立过程中，积极寻求各种政治势力的支持，由于历史的巧合，唐王朝与道教结下了不解之缘，从而与唐代政治发生了紧密的联系。

道教与唐代社会

（一）道教图讖与隋代政治

如果说杨隋政权对佛教的呵护还带有明显的信仰色彩，^{〔1〕}那么他们对道教的注意则更多地具有现实政治的功利目的。众所周知，隋王朝的建立者隋文帝杨坚是通过发动宫廷政变而建立新朝的。虽然在正史中有所谓“高祖雅信佛法，于道士蔑如也”^{〔2〕}的记载，但出于篡夺北周政权和建立稳固的封建统治的目的，他不但没有对道教势力采取视而不见的态度，相反摆出了一种更为现实的姿态，极尽笼络之能事，使之更为有效地为现实政治服务。

道教经过南北朝的充实改造，渐臻成熟，已经成为一股具有强大社会基础的力量，其对社会生活诸方面的渗透与影响日趋显著。北周王朝出于富国强兵的愿望，将道教与佛法俱灭，虽然收到一定成效，但这种高压政策并没有也不可能抑制住道教的发展。

隋唐之际，正处于汉代儒学独尊局面崩溃以后，佛教东渐，道教兴起，形成鼎足三立格局的时期。杨坚欲重建大一统的封建王朝，则不能不注意到当时宗教氛围浓郁、信教人口较多的社会现实。还在他以外戚身份为相，辅佐幼年弱的北周静帝宇文阐时，就于大象二年（580年）和大定元年（581年）两次下令兴复佛、道二教。^{〔3〕}不论杨坚此举的意图何在，但却可以将其视为对北周武帝极端政策的一种纠偏。

事实上，杨坚此举的政治意义远远大于单纯兴教的宗教意义，一些原来支持北周皇室的道教徒转而改换门庭，投入杨坚幕下，为他改朝换代积极鼓吹。史称：“道士张宾、焦子顺、雁门人董子

〔1〕《隋书》卷一《高祖纪上》记载：隋文帝杨坚生于佛寺，并由尼姑抚养长大。由于自幼生活在佛教环境中，所以受佛教影响较深。在他当了皇帝之后，多次流露出对佛教的深厚感情。所以，笔者认为杨隋帝室对佛教具有明显的宗教信仰色彩。一页，北京，中华书局，1973。

〔2〕《隋书》卷三十五《经籍志四》，一■九四页，北京，中华书局，1973。

〔3〕《周书》卷八《静帝纪》记载：大象二年六月“复行佛、道二教，旧沙门、道士精诚自守者，简令入道”。一三二页，北京，中华书局，1971。

道教与唐代社会

华，此三人，当高祖龙潜时，并私谓高祖曰：‘公当为天子，善自爱。’及践祚，以宾为华州刺史，子顺为开府，子华为上仪同”。〔¹〕张宾是一个具有较强政治活动能力的道士，他曾鼓动北周武帝打击佛教，不料引火烧身，兼及道教。在此情况下，他以极强的政治嗅觉观察风向，寻找新的政治靠山。大象元年（579年）“时高祖作辅，方行禅代之事，欲以符命曜于天下。道士张宾，揣知上意，自云玄相，洞晓星历，因盛言有代谢之征，又称上仪表非人臣相。由是大被知遇，恒在幕府。及受禅之初，擢宾为华州刺史。”〔²〕后来张宾又参与修订历法，为新王朝论证“正朔”所在，大有宠于隋文帝。另一位道士焦子顺也迎合杨坚心理，装神弄鬼，“告隋文受命之符”〔³〕杨坚为了表彰其“神异”，赐号焦天师。

道教徒们为杨坚代周奔走呼叫，大造舆论，除了换取个人在政治上的优宠地位外，还在于谋求新政权的支持与复兴。当时社会上流传着“老子将度世”，“当有圣人出，吾道复行”的说法〔⁴〕，就是道教徒希望教门光大心理的真实写照。杨坚是一位深谙权术的政治家，他对这种弥漫于社会的心态深有体察，他极会把握机会，当他出任老子故里亳州总管时，不失时机地“亲至祠树之下”，以标榜自己就是“圣主”。当他建立隋朝以后，特命薛道衡“建碑作颂”，矗立在老子祠前。〔⁵〕无非是为了证明杨隋政权是天命所在，合理合法。

隋文帝杨坚一再宣称自己“祇奉上玄，君临万国”〔⁶〕他在登基以后，确定以“开皇”为年号，据专家学者考证“具有道教神

〔¹〕《隋书》卷七十八《艺术·来和传》，一七七四页，北京，中华书局，1973。

〔²〕《隋书》卷十七《律历志中》，四二一页，北京，中华书局，1973。

〔³〕《唐会要》卷五十《观》，一〇二六页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔⁴〕《隋书》卷六十九《王劭传》，一六〇四页，北京，中华书局，1973。

〔⁵〕隋·薛道衡：《老子碑》，见《文苑英华》卷八四八，四四八〇页，北京，中华书局，1982。

〔⁶〕《隋书》卷一《高祖纪上》，一七页，北京，中华书局，1973。

道教与唐代社会

学的象征意义”。〔1〕

隋文帝杨坚的继承人隋炀帝杨广也热衷于道教。开皇九年（589年）隋王朝统一中国后不久，杨广即以藩王的身份出镇扬州。杨广是一个极有心计的皇子，他虽为次子，却“阴有夺宗之计”。〔2〕他在坐镇淮扬期间，招徕八方英才，为其篡夺尊位服务。南朝道教经陶弘景、陆修静等道教大师们的改革整顿，日益适应封建统治者的胃口，得到很大的发展，俨然蔚为大宗。尤其是道教茅山宗，在隋统一南北以后，在其领袖王远知的领导下，获得长足的发展，其势力由东南渐趋北上，对当时社会生活产生了至为深远的影响。工于心计的杨广，是不会忽视发展势头正劲的道教势力的，开皇末年，杨广在藩府所在的扬州开置四道场，由国司供给，“释李两部各尽搜扬”。〔3〕这极有可能是借兴文教事业的幌子行网罗东南英豪之私举。当时，身为藩王的杨广卑辞屈礼，招徕贤士，的确迷惑了不少人物。许多道教上层人物出入藩府，为杨广夺嫡张目。道术之士高唐人乙弗弘礼，在杨广居藩时曾去面见，密告杨广当“为万乘主”，受到重用。〔4〕被杨广比做“商山四皓”的道士徐则，杨广将其迎至扬州，亲执弟子礼，“请授道法”。〔5〕杨广借四皓辅佐汉高祖太子的故事而以“储君”自比，显然含有“夺宗”的政治目的。杨广还一再派人具礼招迎茅山派领袖王远知至幕府，“承候动止”，无非也是为了争取更多的道教徒和信教群众的拥护

〔1〕 卿希泰：《中国道教史》，第二卷，⁵页，成都，四川人民出版社，1992。周一良：《隋书札记·开皇年号》，详细考证了开皇年号的由来及意义，可以参阅。见《魏晋南北朝史札记》，426页，北京，中华书局，1985。

〔2〕 《隋书》卷四《炀帝纪下》，九四页，北京，中华书局，1973。

〔3〕 唐·道宣：《续高僧传》卷十四《释吉藏传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

〔4〕 《新唐书》卷二四《方技·乙弗弘礼传》，五八[■]三页，北京，中华书局，1975。

〔5〕 《隋书》卷七十七《隐逸·徐则传》，一七五九页，北京，中华书局，1973。

道教与唐代社会

与支持。^{〔1〕}

应该指出的是讖纬符命本来是儒学神学化的产物，“是临时应变的欺己骗人手段”，所以历来“遭到有识之士的蹙额讥弹”^{〔2〕}道教兴起以后，拾取了一度归属儒家的阴阳图讖这一套，继续为地主阶级统治人民服务，究其实并无严格的神学意义。但正是这一点却成了觊觎皇位的隋代统治者们对道教表现出异常垂青的出发点。

隋文帝建立新朝以后，一再下令保护佛、道二教。他在开皇二十年（600年）的一道诏书中称赞：“道教虚融”，能“降大慈，济度群品”，所以“凡在含识，皆蒙覆护”，如果敢对道教表现出不恭，即以“恶逆”罪论处^{〔3〕}从而确立了道教在法律和国家生活中的地位。

在隋王朝的倡导下，道教活动极为活跃。一些道教徒出入朝堂，参与朝政，对隋代政治产生了不可低估的影响。道士焦子顺，“常咨谋军国”^{〔4〕}为隋文帝的统治出谋划策；王远知看到隋炀帝的统治不稳，曾劝炀帝不宜远去京都，到处巡游。同时，道士们卷入政治斗争的现象也日益严重。曾以私告符命得宠的道士张宾，与另外四人策划废黜执政高颖、苏威，拥立皇太子杨勇，阴谋败露后，“上以龙潜之旧，不忍加诛，并除名为民”。^{〔5〕}更有甚者，出入藩王幕府，献上道教图讖，煽动造反。据说蜀王杨秀案，就是受到益州道士韩朗、绵州道士黄儒林的调唆。^{〔6〕}

这些足以动摇王朝统治的现象不能不引起统治集团的高度重

〔1〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·王远知传》，五一二五页，北京，中华书局，1975。

〔2〕宁可、蒋福亚：《中国历史上的皇权和忠君观念》，见《历史研究》，1994（2），79~95页。

〔3〕《隋书》卷二《高祖纪》下，四五页，北京，中华书局，1973。

〔4〕《唐会要》卷五十《观》，一〇二六页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔5〕《隋书》卷三十八《卢贲传》，一一四二页，北京，中华书局，1982。

〔6〕唐·道宣：《广弘明集》卷十二释明概《决对傅奕废佛僧事》，参阅《隋书》卷四十五《文四子·杨秀传》。关于蜀王杨秀构逆案。据种种迹象表明，似有皇太子杨广栽赃陷害之隐情。但此案牵涉道教图讖则是无疑的。

道教与唐代社会

视。隋文帝开皇十三年（593年）明令“私家不得隐藏纬候图讖”〔¹〕炀帝即位以后，“发使四出，搜天下书籍与讖纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死。”〔²〕虽然实行了如此严厉的镇压措施，但犯禁者仍比比皆是。隋文帝的老朋友郢国公王谊交结巫覡，搬弄左道图讖，被赐死〔³〕功臣郑译“阴呼道士章醮以祈福助”〔⁴〕被视为非法；而对于诸侯王与旁门左道的来往，更在严禁之列，一经发现，即予以制裁，卫王杨集就是因为“呼术者俞普明，章醮以祈福助”〔⁵〕被告发阴怀左道遭致禁锢的。

所以，隋王朝力图将道教的活动纳入封建政府的控制轨道运行，并在这方面做了一些有益的尝试。隋炀帝在京城置道术坊，以处天下道徒术士，命乙弗弘礼总摄，并派人监视其行动。〔⁶〕他还 将道观改称玄坛，各置监、丞〔⁷〕又在中央政府机构中建置崇玄署，设令、丞，专职管理宗教事务〔⁸〕加强对道教的控制，建立了道、俗结合的管理模式，强调王权高于神权。隋代统治者还以儒家礼教规范道教活动，从而使其更好地服务于皇权政治。大业三年（607年），炀帝下令沙门、道士致敬王者〔⁹〕从而首次以法令的形式确立了王权至上的崇高地位。

总的看来，隋代统治者对道教采取的利用、控制与防范措施，取得了积极的效果，也促进了道教的稳步发展。据杜光庭《历代崇道记》载：开皇三年（583年）“隋高祖文皇帝迁都于龙首原，

〔¹〕《隋书》卷二《高祖纪下》，三八页，北京，中华书局，1973。

〔²〕《隋书》卷三十二《经籍志》，九四一页，北京，中华书局，1973。

〔³〕《隋书》卷四十《王谊传》，一一七页，北京，中华书局，1973。

〔⁴〕《隋书》卷三十八《郑译传》一一三七页，北京，中华书局，1973。

〔⁵〕《隋书》卷四十四《卫王杨集传》，一二二四页，北京，中华书局，1973。

〔⁶〕《新唐书》卷二四《方技·乙弗弘礼传》，五八三页，北京，中华书局，1975。

〔⁷〕《隋书》卷二十八《百官志下》，八二页，北京，中华书局，1973。

〔⁸〕《新唐书》卷四十八《百官志三》，一二五二页，北京，中华书局，1975。

〔⁹〕唐·道宣：《广弘明集》卷二十五《福田论序》，二九二页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

号大兴城，乃于都下畿内造观三十六所，名曰玄坛，度道士二千人”。后来，“炀帝迁都洛阳，复于城内及畿甸造观二十四所，度道士一千一百人”。^{〔1〕}这就为道教在唐代的全面繁荣奠定了基础。

（二）隋末唐初道教图讖的大流行与李唐建国

1. 隋末道教图讖的大流行及与群雄之关系

道教在隋代尽管取得了较大发展，但隋王朝对佛教的明显倾斜政策，使得佛教势力激剧膨胀。与佛教这个庞然大物相比，道教显得羸弱可怜，这自然引起广大道教徒的不满，使他们对隋政权缺乏起码的信心。道教虽然曾为隋代统治者提供图讖，用以证明其“君权神授”的合理性，但以讖纬符命装点王朝政治毕竟显得有些荒诞可笑，“这不仅不能使人笃信皇权头上灵光的神圣，反而为觊觎皇位者们所利用”。^{〔2〕}

隋王朝的建立者杨隋帝室是从关陇贵族军事集团中脱颖而出建立隋朝的，隋王朝自创建伊始，就潜伏着不稳定因素。这除了由于长期的南北分裂和东西对峙局面所造成的地域集团间的难以认同感之外，主要还在于来自关陇贵族军事集团内部的失衡所导致的不和因素。虽然隋王朝的大厦是在风起云涌的隋末农民大起义的不断冲击之下坍塌的，但从关陇贵族军事集团内部崛起的李渊集团却成为隋王朝的收尸者而最终代隋兴唐，这种结局颇富有戏剧性。

长期以来，史学界普遍注意到关陇贵族军事集团内部的一致性，而忽略了其矛盾斗争性。其实，从周、隋、唐三朝的更迭兴替中，充分暴露出关陇贵族军事集团内部矛盾斗争的尖锐激烈性。

在长期艰巨复杂的军事斗争中，为了对付来自南朝和东魏、北齐的威胁，关陇贵族军事集团尚能团结一致对外，像贺拔岳、宇文

〔1〕《道藏》第十一册，一～二页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕宁可、蒋福亚：《中国历史上的皇权和忠君观念》，见《历史研究》，1992（2），79～95页。

道教与唐代社会

泰这样的铁腕人物自然成为极具号召力的领袖。杨隋代周，虽然也是众望所归，但杨坚身为外戚，毕竟名不正，言不顺；尽管杨坚做了大量的准备工作，最终还不得不以道教图讖装点门面。随着南北统一局面的实现，隋王朝逐渐安定繁荣起来。由于隋炀帝倒行逆施以及其统治的注意力渐趋转向东方和东南，统治阶级内部的裂痕也日益扩大起来。隋末广泛流传的以“李氏当为天子”〔¹〕为代表的道教讖语，就是关陇贵族军事集团内部不满情绪滋长的反映。

关陇贵族军事集团以西魏、北周时期受封的八大柱国和十二大将军最贵。在这批以军功自傲的军事贵族中，杨隋先世杨忠仅居十二大将军之第十一位〔²〕昔日许多比杨忠战功卓著、地位显赫的军事贵族，反倒南面称臣于杨隋帝室。这种地位上的颠倒易势，既成为杨坚父子猜忌防范大臣的一块心病，又造成这批军事贵族心理失衡的一种原因。

在这批军事贵族中，尤以位居八大柱国之第二的李渊先世李虎家族、第四的李密先世李弼家族和十二大将军中之第七的李远家族，最为引人注目。也许是历史的偶然巧合，南北朝末期以来，社会上广泛流传的“老子子孙当治世”、“李姓当为皇帝”的道教讖语，使得这批李姓贵族成为谙熟道教图讖的杨坚父子重点防范的对象。据说隋文帝梦见洪水淹没都城，所以迁都大兴城，隋炀帝又听信方士安伽陀“李氏当为天子”的讖言，联系到李远家族中有名李敏者，小字洪儿，“帝疑其名应讖，常面告之，冀其引决”。〔³〕在道教经书《老君音诵诫经》中有：“老君当治，李弘应出，天下纵横反逆者众。称名李弘，岁岁有之”〔⁴〕的记载，魏晋南北朝时

〔¹〕《资治通鉴》卷一八二炀帝大业十一年，五六九五页，北京，中华书局，1956。

〔²〕参阅《周书》卷十六传末，二七三页，北京，中华书局，1971。

〔³〕《资治通鉴》卷一八二炀帝大业十一年，五六九五页，北京，中华书局，1956。参阅《隋书》卷三十七《李穆传》，一一二一页，北京，中华书局，1973。

〔⁴〕《道藏》第十八册，二一一页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

期，托名“李弘”起义的事件史不绝书，后面笔者还会专门论述李敏父李浑，父子俩的名字中都含有与“弘”字同音的字。这大概就是隋炀帝惧怕李远家族强盛，名应图讖而将其满门灭绝的原因所在。

隋炀帝滥杀无辜的做法，只会加速统治集团内部的离心力。大业九年（613年），杨玄感起兵反隋，贵族子弟纷纷参加，李弼家族的后人李密成为杨玄感的主要谋主。后来，李密受瓦岗军的拥戴成为主要领导者，也颇得益于“李氏当王”的道教讖语。隋末社会上流传着一首众人皆知的《桃李谣》，当时许多人认为李密当应之。据《资治通鉴》卷一八三所载：李密谋为瓦岗军首领，“会有李玄英者，自东都逃来，经历诸贼，求访李密，云：‘斯人当代隋家’。人问其故，玄英言‘比来民间谣歌有《桃李章》曰：‘桃李子，皇后绕扬州，宛转花园里。勿浪语，谁道许！’‘桃李子’，谓逃亡者李氏之子也；皇与后，皆君也；‘宛转花园里’，谓天子在扬州无还日，将转于沟壑也；‘莫浪语，谁道许’者，密也。既与密遇，遂委身事之。”隋炀帝对此类讖言颇为惧怕，《大唐创业起居注》卷二也载：“隋主以李氏当王，又有桃李之歌，谓密应于符讖，故不敢西顾，尤加惮之。”李密也利用道教图讖作宣传，以便收揽人心。有一个泰山道士徐洪客还“献书于密”，劝他“直向江都，执取独夫，号令天下”〔¹〕为李密作政治军事上的战略策划。可以说李密集团的壮大和瓦岗军之成为当时最强大的一支反隋武装，是与道教图讖的运用分不开的。

占据武威、自称大凉皇帝的李轨集团也利用了道教图讖，《旧唐书》卷五十五《李轨传》载：大业末，李轨与同郡曹珍等“谋共起兵，皆相让，莫肯为主。曹珍曰：‘常闻图讖云：‘李氏当王’。今轨在谋中，岂非天命也’。遂拜贺之，推以为主。”

盘踞洛阳的王世充集团，则接受了道士们另外制作的图讖。据《隋书》卷八十五《王（世）充传》记载：

〔¹〕《资治通鉴》卷一八四恭帝义宁元年，五七五三页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

有道士桓法嗣者，自言解图讖。充昵之。法嗣乃以《孔子闭房记》，画作丈夫持一干以驱羊。法嗣云：“杨，隋姓也。干一者，王字也。居羊后，明相国代隋为帝也”。又取《庄子·人间世》、《德充符》二篇上之，法嗣释曰：“上篇言世，下篇言充，此即相国名矣。明当德被人间，而应符命为天子也。”充大悦，曰：“此天命也”。再拜受之。即以法嗣为谏议大夫。充又罗取杂鸟，书帛系其颈，自言符命而散放之。或有弹射得鸟而来献者，亦拜官爵。

道教徒们除了积极为各政治集团争夺天下献讖造符外，还以道教法术影响隋末群雄。史称雄据江淮地区的最大的一支反隋武装首领杜伏威“好神仙长年术”^{〔1〕}另一位首领辅公^{〔2〕}则“与故人左游仙伪学道辟谷”^{〔2〕}更为可笑的是，当河北窦建德集团兵临冀州城下时，刺史曲棱无计可施，竟听信道术之士崔履行言，不积极布防抵御，而是“为坛，夜设章醮，然后自衣衰[■]，杖竹登北楼恸哭；又令妇女升屋四面振裙……俄而城陷，履行哭犹未已”^{〔3〕}这些身被黄冠的道徒来往于各政治集团之间，觐候风向，寻觅政治靠山，为群雄服务，其目的不过是为了捞取政治资本并换取群雄对道教的支持。

需要说明的是，在隋末这场制造图讖的活动中，道教并不是惟一的赢家。一些不甘寂寞的佛教徒也鹦鹉学舌，造作图讖及鼓吹天人感应观，不过“讖纬与道教的关系比讖纬与佛教更为密切”^{〔4〕}道教的活动远比佛教要活跃的多，所以道教捞取的政治资本也优于佛教。

2. 晋阳起兵与道教之关系

唐王朝的建立者唐高祖李渊出身于关陇贵族军事集团，尽管李

〔1〕《新唐书》卷九十二《杜伏威传》，三八[■]一页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《旧唐书》卷五十六《辅公^{〔2〕}传》，二二六九页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《资治通鉴》卷一八六高祖武德元年，五八二六页，北京，中华书局，1956。

〔4〕钟肇鹏：《讖纬论略》，203页，沈阳，辽宁教育出版社，1991。

道教与唐代社会

渊与杨广为姨表兄弟，但在隋炀帝恨不能“尽诛海内凡李姓者”^{〔1〕}的恐怖政策下，也受到猜忌排斥，并于隋末出任太原留守。李渊是一个雄才大略的政治家和晋阳起兵的领导者，这已为史家所公认。李渊的高明之处，在于他具有极其敏锐的政治眼光以及审时度势调整对策的能力。

自从北魏寇谦之“清整道教，除去三张伪法”^{〔2〕}变原始道教为贵族道教，得到统治者的赏识，建都于平城（今山西大同）的北魏王朝尊寇谦之为国师，让他辅佐国政，使道教与北魏封建统治密切结合起来，促进了道教在河东地区的迅猛发展。当李渊出牧太原时，山西地区已经成为“新天师道教团的可靠地盘”。^{〔3〕}

有的学者注意到李渊“早期之思想比较倾向佛教”^{〔4〕}我认为这与隋代崇佛的大环境有关，作为精明的政治家，他早已留心于隋末社会上广泛流播的“老子度世，李氏当王”之类的道教谶语。大业十二年（616年），李渊出任太原道安抚大使时，曾“以太原黎庶，陶唐旧民，奉使安抚，不逾本封，因私喜此行，以为天授”。他还对李世民说：“隋历将尽，吾家继膺符命”。^{〔5〕}所以，他有意识地礼贤下士，接纳豪杰。

道教徒们也体会到李渊喜好符命的心理，有一批政治嗅觉较强的道士开始为李渊卖劲地鼓吹。隋末楼观派道士岐晖故弄玄虚，预言：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴”^{〔6〕}暗指李渊。出身于

〔1〕《隋书》卷三十七《李浑传》，一一二页，北京，中华书局，1973。

〔2〕《魏书》卷一四《释老志》，三五一页，北京，中华书局，1974。

〔3〕〔日〕秋月观^{〔X〕}：《道教史》，见福井康顺等监修：《道教》，中文版，第1卷，46页，上海，上海古籍出版社，1990。

〔4〕丁煌：《唐高祖、太宗对符瑞的运用及其对道教的态度》，见《唐代研究论集》，第二辑，台北，新文丰出版公司，1992。

〔5〕唐·温大雅：《大唐创业起居注》卷一，一、四页，上海，上海古籍出版社，1983。

〔6〕宋·谢守灏：《混元圣纪》卷八，见《道藏》第十七册，八五四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

道教世家的李淳风，则直接假托老君传言：“唐公当受天命。”^{〔1〕}道教茅山派领袖王远知则在“高祖龙潜”时，“密传符命。”^{〔2〕}这些人代表了当时道教主要派别的政治向背。

李渊晋阳起兵，曾做了充分的准备。他也利用了《桃李子歌》“以符冥讖”，史称：“汾晋老幼，讴歌在耳。忽睹灵验，不胜欢跃。”当李渊向突厥借到的援兵康鞘利等抵达晋阳时，道士贾昴又借康鞘利等“见老君尊容，皆拜”这件事大肆宣扬：“突厥来诣唐公，而先谒老君，可谓不失尊卑之次，非天所遣，此辈宁知礼乎？”^{〔3〕}似乎李渊已经真的是“天命所在”，胡汉拥戴的真命天子了。

经过缜密的军事部署和政治宣扬，李渊集团终于发动了晋阳起兵，并立即得到道教徒的热烈响应。那位预言“真君出世”的楼观道士岐晖喜出望外，他除了将观中资粮尽数接济李渊之女平阳公主的部队外，还改名为岐平定以示拥护，并“发道士八十余人，向关接应”^{〔4〕}，直接给予人力物力上的资助。李渊亦积极予以接纳，对于“来诣军者，帝并节级授朝散大夫以上官。”史称“逸民道士，亦请效力”。^{〔5〕}李渊特下令予以褒奖，令曰：

义旗拔乱，庶品来苏，类聚群分，无思不至。乃有出自青溪，远辞丹灶。就人间而齐物，从戎马以同尘。咸愿解巾，负兹羁绁。虽欲勿用，重违其情。逸民道士等，诚有可嘉，并依

〔1〕 宋·谢守灏：《混元圣纪》卷八，见《道藏》第十七册，八五四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕 《旧唐书》卷一九二《隐逸·王远知传》，五一二五页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 唐·温大雅：《大唐创业起居注》卷一，十一、十三页，上海，上海古籍出版社，1983。

〔4〕 宋·谢守灏：《混元圣纪》卷八，见《道藏》第十七册，八五四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔5〕 唐·温大雅：《大唐创业起居注》卷二，二九页，上海，上海古籍出版社，1983。

道教与唐代社会

前授。^{〔1〕}

这些不惜远辞丹灶的道士来到军中为他“效力”，既壮大了李渊集团的声势，又显示了道教教团对他的大力支持。

3. 关于霍山神与羊角山神话

关于霍山神话，据《旧唐书·高祖纪》载：李渊集团起兵南下不久，即受阻于灵石一带，时值雨季，粮运不给，军心浮动。这时有“白衣老父诣军门曰：‘余为霍山神使，谒唐皇帝曰：‘八月雨止，路出霍邑东南，吾当济师。’高祖曰：‘此神不欺赵无恤，岂负我哉！’八月辛巳，高祖引师趋霍邑，斩宋老生，平霍邑。”^{〔2〕}《大唐创业起居注》中也有类似的记载。这个神话极有可能是李渊父子一手导演策划出来的，其目的在于鼓舞士气，让大家死心塌地地跟着他们向关中进军。最值得注意的是，这个神话借神使的口预言了李渊将为“大唐皇帝”，这就暴露了李渊打着安定隋室的旗号的虚伪性。在这个神话的原始版本中，霍山神不过是个民间奉祀的山祠野神，既然李渊提到“此神不欺赵襄子”^{〔3〕}的历史典故，那么此神显然是早于道教形成之前即已出现了。为了证明道教在李唐建国中的功劳，在后来的道教典籍中把“白衣野老”直接装扮成霍山神，并且增加了接受太上老君命告李渊的情节。^{〔4〕}但是，从晋阳起兵到李渊建唐称帝，李渊集团与道教的关系正像隋文帝父子，是一种双方选择利用的互动关系。而羊角山神话则使李唐王朝与道教真正结下了不解之缘。据《唐会要》卷五十《尊崇道教》记载：

武德三年五月，晋州人吉善行于羊角山，见一老叟，乘白

〔1〕 唐高祖：《授逸民道士等官教》，见《全唐文》卷一，一七页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 《旧唐书》卷一《高祖纪》，三页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 唐·温大雅：《大唐创业起居注》卷二，二三页，上海，上海古籍出版社，1983。

〔4〕 宋·谢守灏：《混元圣纪》卷八，见《道藏》第十七册，八五四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

马朱鬣，仪容甚伟，曰：“谓（为）吾语唐天子，吾汝祖也今年平贼后，子孙享国千岁。”高祖异之，乃立庙于其地。

羊角山神话与霍山神话的编造手段无疑是一脉相承的。问题的关键在于羊角山神话明白无误地确立了道教教主老子为李唐帝室的先祖地位。这既为李唐王朝论证“天命所归”、“君权神授”提供了理论依据，又确立了道教与王朝政治在新时期中的新型关系。从而避免了道教在隋朝虽然竭力为王朝政治服务，最终还得不到统治者的大力扶助的悲惨下场。

（三）唐高祖的道教政策

唐高祖李渊作为唐王朝的创立者，其宗教信仰本不甚明了。唐高祖的亲信温大雅对他有个总体评价，说：“帝弘达至理，不语神怪，逮乎佛道，亦以致疑，未之深信。”^{〔1〕}应该说是比较公允的。在中古时期，那种宗教迷信环境较为浓厚的年代里，李渊也曾有过一些宗教行为，问题是如何看待他的这些行为。像宋人范祖禹站在儒家正统立场上，戴着有色眼镜评价唐高祖的一些举动，认为：“唐之出于老子，由妖人之言而谄谀者附会之，高祖启其原。”^{〔2〕}只观察到事物的一方面，当然也就失之偏颇了。

综观唐高祖的宗教政策，其出发点往往是政治上的功利目的的大于单纯的宗教信仰。这一点在他对待道教的态度上明显表现出来。

武德年间，唐王朝政治任务的中心点是统一全国，巩固新生政权。其他一切活动都必须围绕着这个中心任务来进行。武德初，唐王朝所面临的形势十分严峻，唐王朝所保有的关中和山西地区，处于群雄的四面包围之中。这些在隋末大乱中崛起的地方武装互相争雄，各不相服，虎视眈眈地注视着李渊集团的动向，对唐王朝构成极大的威胁。武德二年（619年），割据马邑（今山西朔州）的刘

〔1〕 唐·温大雅：《大唐创业起居注》卷二，二三页，上海，上海古籍出版社，1983。

〔2〕 宋·范祖禹：《唐鉴》卷一，一三页，上海，上海古籍出版社，1984。

道教与唐代社会

武周集团，在突厥贵族的支持下，趁李渊集团南下入关，后方空虚之机，长驱直入，攻破太原，威震关中。李渊集团丢失了起家的根据地山西地区，恐慌万分，赶忙抽调刚平定陇西的秦王李世民率军反击。羊角山神话正是在这种背景下出笼的，这大概是为了配合军事上的进攻所进行的政治和心理上的宣传。

这段时期，李渊的确表现出对道教的浓厚兴趣。他对积极为他服务的道教上层人物多次公开予以封赏。武德七年（624年），唐高祖诏授王远知朝散大夫，赐金缕冠，紫丝霞帔，“以远知尝奉老君旨，預告受命之符也”。^{〔1〕}对于岐平定，特下诏褒奖，“授金紫光禄大夫”，以酬其义。^{〔2〕}唐高祖还于同年十月亲自到楼观，拜谒老子祠，以示崇敬。^{〔3〕}唐高祖的这些举动表明新政权需要道教在神化皇权、巩固政权方面发挥作用。

道教是中国土生土长的宗教，与传统文化比较接近，这就使它在光饰和神化皇权方面具有特殊的优越条件。唐皇室追认道教教主老子为祖先，无论对双方来讲都增添了荣耀，拿唐王朝而言，具有胡汉血统的李唐皇室有这么一位思想大师为祖宗，自然为王权披上一层神圣的外衣；就道教方面来说，与新政权攀上亲戚关系，在隋唐时期儒、释、道三方鼎立的格局中具有特殊的政治意义。唐高祖的道教政策，正是基于这种考虑来制定的。

唐高祖道教政策的本质唯在尊君，即通过道教神化君权，从而更有效地推行儒家王权政治，唐高祖的统治思想究其实还是传统的儒家思想。武德八年（625年），唐高祖下诏叙儒、释、道三方先后位次，说：“老教，孔教，此土先宗；释教后兴，宜崇客礼。令

〔1〕 宋·谢守灏：《混元圣纪》卷八，见《道藏》第十七册，八五六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕 唐高祖：《褒授岐平定等诏》，见《全唐文》卷二，三一页，北京，中华书局，1983。

〔3〕 《资治通鉴》卷一九一高祖武德七年，五九九四页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

老先，次孔，末后释”。^{〔1〕}这次安排三方顺序的根据是立教的先后、主客的区别，与三方的教义、思想理论似乎不相联系，但从诏书的解释中所透露出来的内容是传统儒学的尊君重祖思想。诏书接着说：“老君是朕先君。尊祖重亲，有生之本”。由此可见，道教在前，只是虚位，并非意味着它高出于儒学。

唐高祖道教政策的出发点，还在于借重提高道教的地位来抑制过度膨胀的佛教势力。这其实也是一箭双雕的举措。随着唐政权在全国范围内的稳步确立，在思想领域内长期存在的佛道之争渐趋激烈，据说曾做过道士的傅奕^{〔2〕}，站在维护封建王权政治的立场上，于武德四年和七年连续上书揭露佛教弊端，坚请罢除。道教徒们也频繁活动，纷起攻击佛教。武德九年，清虚观道士李仲卿著《十异九迷论》，刘进喜著《显正论》，托傅奕奏上。道教徒的直接参战，使佛道之争明朗化、公开化。这场争论看似为双方争取君主恩宠，争夺社会信徒，提高政治地位，从而获得更大经济利益的门户倾轧，实质上是新生的唐政权主要针对佛教的一次皇权与神权之间矛盾的总爆发。

傅奕和道教方面所持的反佛论点，仍是南北朝以来的“夷夏论”、“三破论”、“化胡说”，但在围绕这些问题同时展开争论、并逐步波及思想界的还有形神、因果问题的争论，沙门礼敬王者的论辩以及儒、释、道三方优劣、异同、位次的斗争。尤其是后者，在当时对唐王朝来说具有特殊的意义。

佛教经过隋代统治者的大力提倡，激剧膨胀起来。唐高祖对当时大兴佛寺、广置佛像、普度僧尼、众建佛塔的社会现象表现出忧

〔1〕 唐高祖：《先老后释诏》，见《全唐文》附《唐文拾遗》卷一，一三七三页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 唐·道宣：《广弘明集》卷七《唐傅奕》说：“唐傅奕，北地洛阳人。其本西凉，随魏人伐齐，平，入周土通道观。隋开皇十三年（593年），与中山李播，请为道士。”一三九页，上海，上海古籍出版社，1991。《佛祖历代通载》卷十一也载：“奕在隋为黄冠”事。关于傅奕曾为道士之事，仅佛教一方之说法，虽为一家之言，但不可尽信，也许是佛教方面为攻击道教所编造的谎言。

道教与唐代社会

心忡忡。傅奕在武德七年的上疏中，指出僧侣“游手游食，易服以逃租赋”〔¹〕正中高祖下怀。经过隋末残破，人口激剧减少，封建政府控制的劳动力锐减，高祖以政治家的眼光一针见血地指出：一些不肖之徒，“妄为剃度，托号出家，嗜欲无厌，营求不息……驱策田产，聚积货物”〔²〕也即僧俗地主相互勾结，逃避租赋徭役，聚积财富田产以挖封建政府的经济墙角。这种现象无论如何是不能为唐高祖所容忍的；另一方面，唐高祖用封建伦理标准来衡量佛教，认为它“弃父母之须发，去君臣之华服”〔³〕大大地违背了封建礼教，从而不利于封建统治的加强。

道教在经过南北朝时期的不断完善，把许多封建伦理教条变成道教教义，以适应封建统治阶级的需要。道教虽然没有发展出一套十分精致的哲学理论体系来战胜佛教而独占鳌头，但它可以背靠传统儒学，借用儒学正统思想来对抗佛教。道教最大的优势在于它是本民族的宗教，它总是以民族文化的正统面貌出现，认为自己适合国情，与儒家学说持同一立场。在夷夏之辩中，道教主要的是用儒家的思想而不是道教的神仙方术来批判佛教；在礼敬王者，也即承认封建王权高于神权方面，道教也比佛教显得灵活的多；不仅如此，道教还主动为封建政权摇旗呐喊，神化王权。这就使得道教在武德年间博得唐高祖的更多赏识。

唐高祖出于维护封建统治的目的，直接出面干预了武德年间的这场佛、道之争，颁布了旨在尊祖重道的“先老、次孔、末后释宗”〔⁴〕的诏令，使这场斗争逐步演变为唐代统治者和封建政府与僧俗地主之间错综复杂的政治斗争。

但是，唐高祖并不是不懂得发挥佛教的哲理优势及有助于王道

〔¹〕《旧唐书》卷七十九《傅奕传》，二七一五页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《旧唐书》卷一《高祖纪》，一六页，北京，中华书局，1987。

〔³〕唐·彦■：《唐护法沙门法琳别传》卷上，见《大正藏》第五十卷，东京，大正一切经刊行会。

〔⁴〕唐·道宣：《续高僧传》卷三十一《释慧乘传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

道教与唐代社会

政治的“教化”作用，他曾说过：“三教虽异，善归一揆”。^{〔1〕}表明他还是具有相当清醒的政治头脑的。所以，当道教徒借机展开对佛教的全面进攻时，唐高祖于武德九年（626年）断然下令沙汰佛道二教。他“以京城寺观不甚清净”为由，主要针对佛教，历数其种种罪恶，同时指斥某些道教徒“驱驰世务，尤乖宗旨”，最后规定“京城留寺三所，观二所，其余天下诸州，各留一所，余悉罢之”。^{〔2〕}不过这个诏书颁布不久，即因发生了玄武门之变，高祖退位而未付诸实施。

有的学者只看到这道诏书“有利于道教而不利于佛教”的一面，^{〔3〕}没有注意到从中所反映出来的唐高祖宗教政策的基本态度，即：确立道教在政治生活中高于佛教的优先地位，又承认佛教在现实生活中势力大于道教的实际情况；同时，流露出唐高祖试图将神权置于皇权的绝对控制之下，使之为王权政治服务的总体构想。

（四）唐太宗与道教

1. 秦府、东宫之争与道教

秦王李世民与太子李建成之间争夺皇位的斗争，最终酿成玄武门之变，这是武德年间政治生活中的一件大事。许多学者都注意到秦府、东宫之争中道教徒的态度向背，那么双方对待道教的态度又是如何的呢？

李世民对待道教的态度和其父李渊一样，主要是利用它所提供的神学依据为夺取皇位而服务。我认为李世民与道教的瓜葛至少可以追溯到霍山神与羊角山神话。据《旧唐书·太宗纪》记载：当晋阳起兵南下受阻于霍邑时，“会久雨粮尽，高祖与裴寂议，且还太原，以图后举”。李世民力争不纳，这时发生了霍山神使预告成

〔1〕《册府元龟》卷五十《帝王部·崇儒术二》，五五八页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《旧唐书》卷一《高祖纪》，一七页，北京，中华书局，1975。

〔3〕卿希泰：《中国道教史》，第二卷，41页，成都，四川人民出版社，1992。

道教与唐代社会

功的事件，才坚定了高祖必胜的信念。这个神话以神的口吻表达了李世民的意見，起到了李世民想起而又起不到作用。从中可以看出李世民利用道教神话的蛛丝马迹。至于羊角山神话，李世民更是积极的参与编造者。这个神话诞生于李世民北上征讨刘武周、宋金刚的战火中，道教典籍曾对此大肆渲染，看来李世民伙同道教徒杜撰了这个神话是确定无疑的。^{〔1〕}

随着武德七年（624年）以后，唐王朝的统治在全国范围内的逐步确立，秦王李世民与太子李建成之间争夺皇位的斗争渐趋白热化，双方都加紧抢班夺权的步伐。李世民故伎重演，又编造了一个神话。据《册府元龟》卷二十一《帝王部·征应类》记载：“武德八年，（世民）拜中书令，尝夜于嘉猷门侧，见一神人，长数丈，素衣冠。呼太宗进而言曰：‘我当令汝作天子。’太宗再拜，忽因不见。”联系前两个神话，可以发现三者如同出一辙。首先，神话中的主角都是一个身着白衣的神秘老人；其次，神话的发生都是唐王朝处于关键的时刻；最后，神话都是以神的口气预告当事人的命运。其实，这是同一个版本的连续翻版，就其编造的手段来说，并不高明，但就对手而言，明知有诈却揭穿不得，因为这个神话系列不单纯是李世民个人的事情，而且还涉及唐高祖。

李世民与道教的一些著名人物还保持密切的联系。《旧唐书·隐逸·王远知传》记载：“武德中，太宗平王世充，与房玄龄微服以谒之，远知迎谓曰：‘此中有圣人，得非秦王乎？’太宗因以实告，远知曰：‘方作太平天子，愿自惜也。’”王远知向李世民预告符命，清楚地表明以他为领袖的广大道教徒，在李世民兄弟相争中是站在李世民一边的。滑州道士薛颐“解天文律历，尤晓杂占……武德初，追直秦府。颐尝密谓秦王曰：‘德星守秦分，王当有

〔1〕 宋·谢守灏：《混元圣纪》卷八详细记载了羊角山神话的出笼经过，李世民始终是这次行动的主角。限于篇幅，略不载。见《道藏》第十七册，八五四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

天下，愿王自爱。’^{〔1〕}太史令傅奕也有类似的密奏。当时，道教徒们频繁出入秦王府，为李世民夺权鼓吹，对太子李建成构成极大的威胁。李建成看到李世民已经羽翼丰满，就通过高祖下令禁止李世民的主要谋臣房玄龄、杜如晦进入秦王府，以图削弱李世民的势力。据《旧唐书·房玄龄传》载：“隐太子将有变也，太宗令长孙无忌召玄龄及如晦，令衣道士服，潜引入阁计事。”房、杜二人奉令谒见李世民，还须化装成道士，从中反映出道士经常出入秦王府，与李世民保持了较为密切的关系，并积极参与了李世民的夺权斗争。

在太子李建成的东宫府属中，虽然也有曾经做过道士的重要谋臣魏徵，但魏徵的主要思想还是传统儒学的王霸思想。^{〔2〕}所以，相比之下，李建成与佛教的关系似乎比与道教要亲密些。武德四年（621年），傅奕上疏反佛，佛教徒们纷起撰文予以反击，释普应作《破邪论》二卷，东宫庶子虞世南为之作序。不久，太子李建成等奏上，动摇了高祖破佛的决心。七年（624年），傅奕再次向佛教发难，道教徒们也直接参战，使佛教处于极为不利的地位，唐高祖欲废断佛教，又犹豫不决，曾向太子诉说苦衷，说：“今欲散除形像，废毁僧尼，辄尔为之，巩骇凡听。”李建成站在佛教一方为之申辩，认为佛、道双方都有不尽善的一面，但“今欲并令还俗，无别贤愚，将恐火纵昆山，玉石同烬；霜飞奈苑，兰艾俱摧”。^{〔3〕}也即惧怕引起社会的动荡不安，威胁新生的唐王朝政权。应该说，李建成的这种担忧不是多余的，当唐高祖将这件事交由群臣详议

〔1〕《旧唐书》卷一九一《方伎·薛颛传》，五八八九页，北京，中华书局，1975。

〔2〕关于魏徵的政治思想，有的学者认为并非传统的儒家思想，而是道家色彩很浓的思想，其理由是魏徵曾当过道士。我认为，看一个人的思想，首先应该分析其言行，而不能只看其出身。从魏徵的言行来看，我认为还是以传统的儒家思想占主要地位。

〔3〕唐·彦■：《唐护法沙门法琳别传》卷上，见《大正藏》第五十卷，东京，大正一切经刊行会。

道教与唐代社会

时，除太仆卿张道源“附奕，称其奏合理”^{〔1〕}外，多数朝臣袒护佛教，这最终促成唐高祖同时下令沙汰佛道二教。唐高祖在《沙汰佛道诏》中特别强调：“天下僧、尼、道士、女冠，其精勤练行者，迁居大寺观，给其衣食，毋令阙乏。庸猥粗秽者，悉令罢道，勒还乡里。”^{〔2〕}应该说还是体现了李建成“分别贤愚”的谨慎态度的。从太子李建成倾向于佛教的态度，可以推测出在东宫与秦王之间的斗争中，佛教徒是站在太子一方，为其助威呐喊的。

我们同样看到太子的盟友齐王元吉，也曾引用类似于道教的符讖“元吉合成唐字”，暗示他将“终主唐祀”^{〔3〕}但这是他背着李建成搞的一套鬼把戏，从中所反映出的只是他个人的政治野心，应该说与太子是无关的。

从李建成对佛教的曲护态度以及李世民与道教的特殊关系，可以看出唐代统治阶级内部的政治斗争是和佛道之间的斗争交织在一起的。

2. 贞观天子对道教的政策

唐太宗的道教政策是对唐高祖政策的继承发展。尽管道教在唐太宗夺权的斗争中，曾经不遗余力地为其服务，但唐太宗作为封建社会里颇有作为的地主阶级政治家，对道教在实施扶植政策的同时，主要还是以利用、控制的手段相配合，使之纳入封建统治的运行轨道之中。这实际上也是唐太宗整个宗教政策的出发点。

唐太宗登基以后，为了稳定当时的社会局面，立即宣布终止高祖“废浮屠、老子法”的禁令^{〔4〕}并重申“僧、尼、道士、女

〔1〕元·念常：《佛祖历代通载》卷十一，见《大正藏》第四十九卷，东京，大正一切经刊行会。

〔2〕《资治通鉴》卷一九一，高祖武德九年，六二二页，北京，中华书局，1956。

〔3〕《旧唐书》卷六十四《巢王李元吉传》，二四二二页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《新唐书》卷一《高祖纪》，一九页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

冠，宜依旧定”的政策^[1]，恢复了佛、道二教原先的地位，避免了由于对宗教的过激行为所导致的政治上的不安定因素，并对宗教的发展表现出保护和关心的态度。

唐太宗对道教的扶植和倡导主要表现在继续尊重和礼待道教上层人物。太宗对曾经拥戴过他的道士们都予以特别的优宠，以示奖赏。王远知以密告符命，“将加重位，固请归山。至贞观九年（635年），敕润州于茅山置太受（当作平）观，并度道士二十七人”。太宗还下诏追忆：“朕昔在藩邸，早获问道”，称赞他：“道迈前烈，声高自古。”^[2]可以说，道教茅山宗在隋末唐初得到巨大的发展，是与王远知的政治投机分不开的。薛颐虽然官至太史令之职，但他仍不忘重操旧业，上表坚请复为道士，“太宗为置紫府观于九^{VI}山，拜颐中大夫，行紫府观主事。又敕于观中建一清台，候玄象，有灾祥薄蚀谪见等事，随状闻奏”。^[3]在封建社会里观察天象，预言天灾人祸属于政治生活中的大事；薛颐虽然重做道士，但他还可以发挥自己的特长，随时上奏，对贞观年间的政治继续产生影响。据近年来出土的《薛颐墓志》记载：紫府观位于昭陵陵区范围之内，薛颐死后作为功臣，“陪葬于昭陵之所。王人监护，事加周给”。^[4]可谓极尽哀荣。当时，出入宫廷，受到太宗赏识的道士还有秦世英和王轨。据《唐会要》卷五十“观”条载：“贞观五年（631年），太子承乾有疾，敕道士秦（世）英祈祷，得愈，遂立为西华观。”桐柏先生王轨，为王远知的高徒，“唐太宗知其名，

[1] 《唐会要》卷四十七《议释教上》，九七九页，上海，上海古籍出版社，1991。

[2] 《旧唐书》卷一九二《隐逸·王远知传》，五一二五页，北京，中华书局，1975。

[3] 《旧唐书》卷一九一《方伎·薛颐传》，五[■]八九页，北京，中华书局，1975。

[4] 《薛颐墓志》，见樊光春：《陕西新发现的道教金石》，载《世界宗教研究》，1993（2），96~97页。

道教与唐代社会

常咨访道要”〔¹〕并在茅山为他敕建华阳观。道教重玄派的代表人物成玄英，也颇得太宗赏识，并于贞观五年奉召至长安，加号西华法师。〔²〕太宗对这些道教上层人物的尊礼，表明他希望广大道教徒继续支持他的统治的愿望。

许多学者还注意到贞观初唐太宗道教政策中，采纳了老子无为而治的政治思想的一面。我们知道，主张顺自然之势而为的无为思想，最早是由先秦道家所提出来的一种哲学思想；秦汉之际的思想家们结合当时的社会实际情况，将其发展成为适应于现实政治的黄老之学，并为西汉前期的统治阶级所采纳，取得了明显的社会效益。唐太宗鉴于隋末战乱，社会元气大伤的残破局面，在魏徵等人的辅佐下吸取了隋王朝的经验教训，选择了以“清静”为主的政治指导方针，演成史家高度赞赏的“贞观之治”，可与汉初的“文景之治”相媲美，二者在承大乱之余以老子君人南面之术理国方面确有许多相似之处，所以范祖禹比较说唐太宗“恭俭不若孝文而功烈过之”〔³〕应该说是比较公允的。这实际上是历史上道家“无为”思想具体运用到社会实践中的两大成果。但是，道教以道家学派的创始人老子为教主，就道教教义所宣扬的企图超越生命的“逆乎自然”观来看，它和道家所说的“顺乎自然”的观点，还是有本质性的区别的；可是，就“道教与道家的关系，在历史上是一种有离有合、同异并存、纠结发展的复杂动态；道家虽不包含道教，道教必然依托道家”〔⁴〕道教在长期的发展过程中，接纳了许多与本教教义无关的思想，使之成为一个庞杂的神学体系。道教的许多派别也讲“无为”论，如在北周、隋、唐初盛极一时，并受到唐初统治者青睐的道教楼观派的主要经典老子《西升经集注》，在政治思想方面，就沿袭了道家老子“道常无为”、“无为而治”

〔¹〕元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷二十五，见《道藏》第五册，二四五页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕参阅任继愈主编：《宗教词典》，367页，上海，上海辞书出版社，1995。

〔³〕宋·范祖禹：《唐鉴》卷三，八六页，上海，上海古籍出版社，1984。

〔⁴〕牟钟鉴等：《道教通论·卷前语》，4页，济南，齐鲁书社，1991。

道教与唐代社会

的思想，强调“无为无事，国实民富”。〔¹〕加之太宗在公开场合多次称赞道教：“能经邦致治，迫朴还淳”，“天下大定，亦赖无为之功”。〔²〕所以，极易给人一种印象，即唐太宗的治国思想中含有较为浓厚的道教色彩。

唐太宗君臣之所以选择了以“清静”为主的治国方针，主要是为了通过实施“无为而治”的政策，达到“无为而无不为”的政治目的。贞观之治的最大成果，就是加强了中央专制主义的集权制度，更好地推行了传统的儒家的王道政治，太宗后来追忆早年政治时说：“贞观初，人皆异论，云当今必不可行帝道、王道，惟魏徵劝我，既从其言，不过数载，遂得华夏安宁，远戎宾服”。〔³〕从唐初的实际情况来看，统治阶级也只能选择“清静无为”，与民休息的政策。所谓“无为而治”的思想，其出发点还是传统儒家的“民本”思想。儒生出身的王_勣就主张“志尚清静，以百姓之心为心”。〔⁴〕太宗对房玄龄说：“致治之本，惟在于审，量才授职，务省官员……并省官员，使得各当所任，则无为而治矣”。〔⁵〕就连后宫徐氏也上言：“为政之本，贵在为无”。〔⁶〕由此可见，贞观初年太宗君臣所倡导的“无为而治”思想，不过是传统儒家王道政治的补充。

唐太宗的道教政策还表现在借重道教继续神化皇权，加强封建

〔¹〕《道藏》第十四册，五九八页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕《道士女冠在僧尼之上诏》，见《唐大诏令集》卷一一三，537页，上海，学林出版社，1992。

〔³〕唐·吴兢：《贞观政要》卷一《政体》，一八页，上海，上海古籍出版社，1978。

〔⁴〕唐·吴兢：《贞观政要》卷一《政体》，一四页，上海，上海古籍出版社，1978。

〔⁵〕唐·吴兢：《贞观政要》卷三《择官》，八七页，上海，上海古籍出版社，1978。

〔⁶〕《旧唐书》卷五十一《后妃上·贤妃徐氏》，二一六八页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

君主专制制度的统治。贞观年间，佛道之争仍很激烈，贞观六年（632年）傅奕再次上疏，挑起了新一轮的论战。次年，太子中舍辛胥“心存道术，轻弄佛法”〔¹〕设难问沙门。佛教界立即做出反应，使论战深入展开。论战一开始，双方的火药味就很浓。傅奕反佛，主要攻击佛教“蠹俗”、“害政”，前者着眼于封建礼教，后者侧重于政治、经济；佛教攻击道教为“左道之苗”，进而将矛头指向道教教主老子。太宗当然不能容忍佛教这种大为出格的举动，对累代以来那种“殊俗之典，郁为众妙之先；诸夏之教，翻居一乘之后”的现象表示不满，再次强调“朕之本系，起自柱下”，宣布“道士、女冠可在僧尼之前。”〔²〕此诏一出，僧徒哗然，纷纷上表表示不服。太宗敕令，凡不服者杖，并惩罚为首者智实，智实不久病故。〔³〕贞观十三年（639年）道士秦世英又密奏法琳《辩正论》，攻击老子，讪谤皇宗，有罔上之罪。太宗于是大怒，即令推问法琳。法琳不仅坚持《辩正论》的观点，并且进而以唐王朝的李姓出自“代北李”而非“陇西李”继续对抗，同时还对老子家系进行攻击。最后，法琳被流放益州，病卒于途中。〔⁴〕至此，从高祖武德年间开始延续至太宗贞观年间的这场佛道之争，基本告一段落。高祖、太宗以行政命令介入佛道之争，主要是从尊祖重君的观点出发来考虑的；而贞观年间太宗的举动尤其明显。我们知道，就在贞观年间佛道之争正在搞得轰轰烈烈之时，在统治阶级内部也发生了激烈的斗争。唐太宗想通过修订《氏族志》确立以关陇士族为首，包括山东、江左士族在内的封建统治，抬高皇权的地位，

〔¹〕唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷丙，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

〔²〕《道士女冠在僧尼之上诏》，见《唐大诏令集》卷一一三，⁵³⁷页，上海，学林出版社，1992。

〔³〕唐·道宣：《续高僧传》卷三十一《智实传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

〔⁴〕唐·彦■：《唐护法沙门法琳别传》，见《大正藏》第五十卷，东京，大正一切经刊行会。

道教与唐代社会

唐太宗将此事交给贞观五年入朝为吏部尚书的高士廉总负责。贞观十二年（638年）书成，列山东士族崔民干为第一等。唐太宗看了大为不满，说：山东“世代衰微，全无冠盖，犹自云士大夫，婚姻之间，则多邀钱币……我不解人间为何重之？”令高士廉等重新编写，标准是：“不须论数世之前，止取今日官爵高下作等级”。〔1〕新修成的《氏族志》以皇族为首，外戚次之，山东士族被降为第三等。这次修订《氏族志》所反映出来的统治阶级内部的矛盾，与佛道之争相呼应，其中心点即加强皇权地位，巩固封建统治。可见，这两次斗争是交织在一起互为影响的。

有的同志认为，唐太宗的道教政策包含有“崇道必尊祖，尊祖必崇道”的意义〔2〕这话只说对了一半。我认为，唐太宗以及唐朝的历代皇帝所进行的一系列崇道活动固然含有尊祖的目的在内，而他们所进行的一系列尊祖活动则未必就要尊道。否则就无法理解唐太宗宗教政策的整体性。

唐太宗虽然宣布道教处于佛教之上，但对佛教在现实生活中的影响力则予以充分肯定。他在贞观初年曾两次下诏普度僧尼，并于当年战阵之处广建寺庙以超度亡灵，又让皇太子、后宫之人受菩萨戒，他还延请高僧主持译经，表现出对佛教的极大关怀与重视。但他对佛教的过滥发展，以致影响到国计民生的状况，也是有清醒认识的。所以，在贞观元年，派遣治书侍御史杜正伦检校佛法，肃清非滥〔3〕敕有私度僧尼者处以极刑。〔4〕同年，太宗问傅奕为何不信佛，奕答以“于百姓无补，于国家有害。太宗颇然之”。〔5〕后

〔1〕《旧唐书》卷六十五《高士廉传》，二四四四页，北京，中华书局，1975。

〔2〕赵克尧：《唐前期的佛道势力与政治斗争》，见《浙江学刊》，1990（1），112~117页。

〔3〕唐·道宣：《续高僧传》卷三十一《智实传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

〔4〕唐·道宣：《续高僧传》卷三十五《法冲传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

〔5〕《旧唐书》卷七十九《傅奕传》，二七一七页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

来，太宗还对群臣说：“梁武帝父子志尚浮华，惟好释氏、老氏之教”，以至亡国，足以鉴戒。^{〔1〕}表明他对宗教问题是有清醒认识的。

唐太宗曾说：“彼道士者，止是师习先宗，故位在前。今李家据国。李老在前；若释家治化，则释门居上。”清楚地表明他对佛道二教的态度，即只要有助于加强封建统治，都可以得到政府的重视。反之，则遭到唾弃，如贞观十七年（643年），朝臣弹劾秦世英骄淫之罪，太宗即令杀了这个一向受宠任的道士。

总之。唐太宗的宗教政策是谨慎而平稳的，他对道教的倡导和扶植是建立在对它实行控制和利用的基础之上的。这既有利于唐王朝的封建统治，也促进了道教的平稳发展。

二、唐代道教发展的三个高潮

唐代是道教发展的鼎盛期，唐代诸帝都不同程度地倡导和扶植过道教，其中尤以高、武时期、玄宗时期和武宗时期最为突出，形成唐代道教发展的三个高潮：初盛期、鼎盛期和复兴期。

（一）唐代道教初盛局面的形成

1. 唐代道教的初盛局面：高、武时期

唐代是道教发展的兴盛期，经过唐初二帝的有意扶植与保护，道教得到了较快发展。我们所说的高、武时期，实际上应该包括唐高宗即位以后（649年）统治的前十年以及与武则天共同执政的后二十五年，也即从显庆五年（660年）十月唐高宗让武则天开始参与朝政，到弘道元年十二月（683年）高宗驾崩为止。

唐高宗李治即位以后的前十年，政权由贞观重臣长孙无忌、褚遂良等辅佐，继续执行唐太宗所制定的政治路线，巩固封建专制主

〔1〕唐·吴兢：《贞观政要》卷六《慎所好》，一九五页，上海，上海古籍出版社，1978。

道教与唐代社会

义的中央集权制度。高宗君臣曾就如何治理国家展开过一次有意义的讨论，据《旧唐书》卷七十三《令狐德■传》载：

时高宗初嗣位，留心政道，尝召宰臣及弘文馆学士于中华殿而问曰：“何者为王道、霸道？又孰为先后？”德■对曰：“王道任德，霸道任刑。自三王已上，皆行王道，秦任霸术，汉则杂而行之；魏、晋已下，王、霸俱失。如欲用之，王道为最，而行之最难。”高宗曰：“今之所行，何政为要？”德■对曰：“古者为政，清其心，简其事，以此为本。当今天下无虞，年谷丰稔，薄赋敛，少征役，此乃合于古道。为政之要道，莫过于此。”高宗曰：“政道莫尚于无为也”。

从高宗君臣有关“治道”的议论中，可以看出唐初统治者所实行的王道政治仍然是传统儒家的政治思想；而以“无为而治”为主导思想的王道政治，既不同于传统道家的“无为”论，更有别于道教哲学中的“无为”思想，它是在唐初新形势下对传统儒家王道政治思想的继承与发展。所以，史称“永徽之政，百姓阜安，有贞观之遗风”。〔1〕

高宗虽然确立了儒家王道政治占统治地位的指导方针，但他流露出“薄于儒术”〔2〕，而“归心佛、道，崇尚义理”〔3〕的倾向。一批具有政治嗅觉的道教徒出入宫廷，谈玄论道，为高宗巩固李唐王室的统治而献计献策，深得高宗尊礼。显庆二年（657年），高宗召见道士万振，问治国养生之道。万振深得长生久视之道，他从道教养生的角度出发，阐述治国之道说：“无思无为，清静以为天下正，治国犹治身也。”清静无为是《老子》中反复强调的思想，它主要针对统治阶级滥用民力，造成社会动荡不安的情况，要求约束统治者不要妄为胡来。贞观末年，唐太宗大兴土木，对外用兵不

〔1〕《资治通鉴》卷一九九高宗永徽元年，六二七■页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《旧唐书》卷一八九《儒学传序》，四九四二页，北京，中华书局，1975。

〔3〕唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷丁，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

道教与唐代社会

断，加重了对人民的剥削和压迫，引起民怨沸腾，骚动不已，高宗永徽四年（653年），爆发了睦州（今浙江建德）女英雄陈硕真领导的农民起义，极大地震撼了唐王朝在浙东的统治地位。起义军虽然被残酷镇压下去，但阶级压迫仍很沉重，阶级矛盾有时也相当尖锐。道教徒万振洞悉这一情况，劝统治者继续实行“清静无为”与民休息的政策，具有一定的社会现实意义。正因为他切中时弊，为高宗朝的政治出谋划策，所以“帝尊待之如师友，^{〔1〕}受到统治者的极大礼遇。

武则天是在永徽六年（655年）王皇后被废后立为皇后的。“初，武后能屈身忍辱，奉顺上意，故上排群议而立之；及得志，专作威福，上欲有所为，动为后所制。^{〔2〕}这显然属于诬蔑不实之词，自不待论。但至少自显庆五年（660年）以后，武则天在政治生活中的地位就日显重要。据《资治通鉴》卷二百高宗显庆五年条载：“冬，十月，上初苦风眩头重，目不能视，百司奏事，上或使皇后决之。后性明敏，涉猎文史，处事皆称旨。由是始委以政事，权与人主侔矣。”当时，凡属重大决策，应该都有武则天的参与。我们注意到，就在次年的二月廿二日武后就“敕使东岳先生郭行真，弟子陈兰茂、杜知古、马知止，奉为皇帝、皇后七日行道，并造素像一躯，二真人夹侍。^{〔3〕}自麟德元年（664年）以后，武则天在政治生活中的地位更加重要。同书卷二一高宗麟德元年十二月条载：“自是上每视事，则后垂帘于后，政无大小，皆与闻之。天下大权，悉归中宫，黜陟、杀生，决于其口，天子拱手而已，中外谓之‘二圣’”。这其中充满了夸大和偏见，事实上是由于高宗的健康状况日益恶化，甚至于不能理政，就在此前后，唐高宗在政治上就非常倚重和信任武则天，把大多数政务推给武则天

〔1〕元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷三十一，见《道藏》第五册，二七九页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕《资治通鉴》卷二一高宗麟德元年，六三四二页，北京，中华书局，1956。

〔3〕清·王昶：《金石萃编》卷五十三《岱岳观碑（一）》，北京，中国书店，1985。

道教与唐代社会

来处理，武后也即成为当时政治生活中的实际决策者。我们看到高宗时期的崇道活动，基本上发生在高宗、武后共同执政的时期，尤其是到高、武共同执政的中晚期，崇道活动更加频繁，形成了唐代道教发展的初盛局面。但过去有种观点认为，“显庆五年（660年）以后，政权已全归武则天掌握，因之佛道关系发生了一些变化……高宗李治尽管企图坚持开国以来的崇道政策，但在道佛关系的处理上，已不能像高祖、太宗那样给道教以强有力的支持，佛教地位开始抬头，道教势力则逐步减弱，这种状况，显然与武后日益得势有关。”〔¹〕言下之意，佛道之争的背景是高宗、武后争权的结果，这显然是不符合事实的。高、武时期是唐代道教发展的初盛期，其表现是：唐皇室竭力尊崇道教，抬高道教教主老子及其著作《道德经》的地位，优宠道教上层人物，提高道士的社会和政治地位，大规模地修建道观并度人入道，编辑和整理道教经书，出现了唐代道教发展的第一个高潮，为唐代道教极盛期的到来奠定了基础。在唐代道教初盛局面的形成过程中，武则天发挥了特别重要的推动作用。

高、武时期形成道教初盛局面主要表现在以下几个方面：

一、继续大搞崇老尊经的活动。其中武则天是积极的参与者和主要倡导者。

唐王朝建立以后，李唐皇室为了神化皇权，巩固政权，追认老子为其始祖，极力神化老子及其经书，并对道教特别眷顾。武德八年（625年），唐高祖下诏宣布：“老先，次孔，末后释宗”〔²〕，明确规定了道教在三教关系中的领先地位。但在现实生活中，由于道教的芜杂不精和粗俗形态，极大地影响了人们选择信仰时的态度，甚至影响到人们对其神圣性的怀疑。就拿道教教主的地位来说，老

〔¹〕 卿希泰主编：《中国道教史》，第二卷，56~66页，成都，四川人民出版社，1992。

〔²〕 唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷丙，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

道教与唐代社会

子在道教庞杂的神仙谱系中的地位也是几经沉浮的。在道教初创时，以老子为始祖，尊老子为最高神，称太上老君。至东晋中、后期，上清派、灵宝派出，不再尊太上老君为最高神，上清派以元始天王或太上大道君地位最尊，灵宝派以元始天尊和太上道君地位最显，而太上老君则往往摆在稍次的地位，甚至作为元始天尊、元始天王和太上道君的弟子来看待。^{〔1〕} 这种情况非常不利于唐王朝统治的需要。尤其是在唐初激烈的佛、道斗争中，道教及其教主老子受到猛烈的攻击。如在太宗朝，有的佛教徒不但攻击道教“妄托老君之后，实是左道之苗”，甚至揭露李唐皇室假托老子之后的谎言，指出：“拓跋达^{〔1〕}，陛下之李，斯即其苗，非柱下陇西之流也。”公然否定老子为李唐皇室之祖的说法。更有甚者，不惜以造谣诽谤的手段，丑化老子及其父母的形象，他们编造说：“老聃父姓韩名虔，字元卑，癯跛下贱，胎即无耳，一目不明，孤单乞贷，年七十二无妻，遂与邻人益寿氏宅上老婢……野合怀胎而生老子。”又说“如舍宝女与婢交通，陛下即其人也；弃北代而认陇西，陛下即其事也”^{〔2〕}。这不仅丑化了老子的形象，而且直接侮辱了李唐皇室。所以在唐高宗、武则天共同执政以后，进一步神化老子及其经书，确立老子在道教中的至高无上地位，就成为当务之急。高、武时期崇老活动的主要表现为：

1. 频繁制造老君“显圣”的神话。关于神化老子的活动，在隋季初唐曾经多次发生，如霍山和龙角山老君“显圣”以及高祖驾幸楼观崇老等活动，但其范围多在关中和晋南一带^{〔3〕}。高、武时期，随着政治中心的东移，老君“显圣”的神话也多发生在东都附近。如：龙朔二年（662年）二月，高宗与武后驾幸洛阳宫，忽然有感，即命在洛阳北邙山老子祠旁建清庙及道场庆赞醮祭，

〔1〕 参见卿希泰主编：《中国道教史》，第一卷，524～525页，成都，四川人民出版社，1988。

〔2〕 唐·彦[■]：《唐护法沙门法琳别传》卷中，见《大正藏》第五十卷，东京，大正一切经刊行会。

〔3〕 参见拙稿：《隋末唐初的山西道教》，见《沧桑》，1999（1），18～22页。

道教与唐代社会

“忽白光遍殿，照耀阶坛，老君现于光中，二真人夹侍，良久方隐。”〔¹〕高宗借此兴起崇老高潮，“尊祖之庆，古今莫比”〔²〕。又如：仪凤四年（679年），高宗、武后亲临北邙山老君庙修功德，“上及皇后、诸王、公主等同见老君乘白马，左右神物，莫得名言，腾空而来，降于坛所，内外号呼，舞跃再拜，亲承圣音……”〔³〕据《犹龙传》卷五记载：仪凤四年，老君显圣，遗言：“我孙享祚长久！”百官贺表中声称“克昌厥绪，维新景命，恢我皇度，冠乎兆人……所谓道冠百王，庆隆万叶，永绥宝祚，克享无期者也”。〔⁴〕这个神话显系对高祖、太宗时神话系列的模仿，从中反映出高宗崇道的目的是为了“崇唐”。这种极具有功利色彩的尊老政策贯穿于高宗的政治生涯。直到晚年，他还下诏再申：“朕之绵系，兆自玄元。固当远协先规，光宣道化，变率土于寿域，济苍生于福林。”可见尊崇老君的目的是“奉先尊祖”〔⁵〕以维护李唐王朝的万世“绵系”。这两次老君“显圣”的神话，假如对高宗来说是因为头晕目眩所产生的幻觉的话，那么对于身体健康的武后而

〔¹〕 宋·谢守灏：《混元圣记》卷八，见《道藏》第十七册，八五七页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕 宋·贾善翔：《犹龙传》卷五，见《道藏》第十八册，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔³〕 唐·员半干：《大唐宗圣观主银青光禄大夫天水尹文操道行碑序》，见《道家金石略》（唐部分），102~104页，北京，文物出版社，1988。

〔⁴〕 关于仪凤四年（679年）老君显圣的神话，又见员半干的《尹文操碑》：“仪凤四年，上在东都，先请尊师于老君庙修功德，上亲临，宫人咸往。上及皇后、诸王、公主等同见老君乘白马，左右神物，莫得名言，腾空而来，降于坛所，内外号呼，舞跃再拜，亲承圣音……”参加编造这个神话的，除了高宗本人外，主要是道士。日本著名道教学者³德忠认为霍山神话为道士们的“杰作”（见《道教史》，上海译文出版社，1987），同样“老君显圣”的种种神话，也离不开道教徒们的编撰。就是这个道士尹文操还曾奉敕编撰《玄元皇帝圣纪》一部，凡十卷，总百十篇，缮写进之，高宗大悦，乃授予他银青光禄大夫，行太常少卿之职。在“安史之乱”爆发前，楼观道在唐王朝的支持下，一直比较兴盛，就是因为它在神化皇权的活动中发挥了积极主动的作用，所以才受到唐前期诸帝的青睐。

〔⁵〕 唐高宗：《改元弘道大赦诏》，见《全唐文》卷十三，一六二页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

言显然就是有意为之。此举使人颇为怀疑其动机在于武后为了给已经病入膏肓的唐高宗注入的一剂强心药。

2. 亲临老君故里，首开给老君上尊号的先例。唐代曾经四次给老君加尊号，其他三次都发生在另一个崇道高潮的玄宗朝，而高、武时期则首开先例。乾封元年（666年），武后陪同高宗东封泰山以后，接着又巡幸了孔子故里曲阜和传说中的老君故里亳州谷阳县，成为唐代历史上惟一亲临老君故里的最高统治者。他们凭吊了老君庙，下令扩建老君庙的规模，增创祠堂；“其庙置令、丞各一员；改谷阳县为真源县，县内宗姓特给复一年”；追尊老君太上玄元皇帝，高宗在《追尊玄元皇帝制》中申明此举的目的是“冀崇追远之怀，用申尊祖之义”。也即通过神化老君，再次重申老君是“朕之本系”。〔¹〕其用意在于借神力以确保李唐王朝的统治。这是历史上第一个被加封为最至高无上的“帝”号的杰出人物，当时作为统治思想的儒学的奠基者孔子，才被加封为“太师”〔²〕。最值得注意的是，在追赠老子的同时，老子的母亲也被追封为“圣母先天太后”〔³〕，这显然是武后的主意，同时也透露出武后在这次崇老活动中的主导者地位。

3. 根据武则天的建议，在科举考试中首次加试老子《道德经》。这是因为道教在经过魏晋南北朝的发展，道教徒们吸收了传统儒家“天人感应”的思想，将其应用到现实政治中去，对高宗朝的政治生活产生了较大影响。如高宗在九成宫，有勃彗经天，长数丈，以此问道士尹文操，文操对答说：“此天诫子也。子能敬父，君能顺天，纳谏征贤，斥邪远佞，罢役休征，责躬励行，以合天心，当不日而灭”。〔⁴〕高宗依而行之，果然不久就消失。这次彗

〔¹〕《唐大诏令集》卷七十八，399页，上海，学林出版社，1992。

〔²〕《旧唐书》卷五《高宗纪》，九〇页，北京，中华书局，1975。

〔³〕唐高宗：《上老君玄元皇帝尊号诏》，见《全唐文》卷十二，一五一页，北京，中华书局，1983。

〔⁴〕唐·员半千：《大唐宗圣观主银青光禄大夫天水尹尊师碑》，见《全唐文》卷一六五，一六八五页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

星出现在总章元年（668年）四月，正是唐王朝大规模用兵之时。由于连年用兵，频繁征伐，“仓库渐虚”，有人发出“隋鉴不远，愿勿使百姓生怨”^{〔1〕}的呼声。尹文操拾取了汉代大儒董仲舒所提出的“天人感应”理论，借天象变化，对统治者提出批评，应该说是具有进步意义的。就在此后不久的上元元年（674年），武后在建言十二事提出：“伏以圣绪出自玄元，五千之文，实惟圣教。望请王公以下，内外百官，皆习老子《道德经》，其明经咸令习读，一准《孝经》、《论语》，所司临时策试”^{〔2〕}。上元二年（675年），正式下令：“加试贡士《老子》策，明经二条，进士三条”^{〔3〕}。仪凤三年（678年），又进一步申令：“自今已后，《道德经》并为上经，贡举人皆须兼通”^{〔4〕}。这样，道家哲学和道教经学就在以儒家经学为主导的唐代科举考试中，争得一席之地。这是武后在创立武举之前对科举制度的又一项贡献，因为它为唐玄宗时道举科的设立奠定了基础。

李斌城先生评价此举“实开唐代以《道德经》作为考试名目之一的道举的先声”。^{〔5〕}它也表明，作为李唐皇室成员的武则天，在当时忠实地维护王朝政治的态度，从而赢得了唐高宗的“诏书褒美”，直到高宗临终所发布的改元诏令中还特别提到：“比来天后事条，深有益于为政，言近而意远，事少而功多，务令崇用，式遵无怠”。^{〔6〕}肯定了它在政治上所起到的作用，又得到了一大批急需出人头地的士人的支持，因为它使诸生“又多了一条入仕之路，

〔1〕《资治通鉴》卷二一—高宗乾封二年，六三五二页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《唐会要》卷七十五《明经》，一六二七页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔3〕《新唐书》卷四十四《选举志上》，一一六三页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，九一八页，北京，中华书局，1975。

〔5〕李斌城：《武则天与道教》，见《武则天与文水》，198~212页，太原，山西人民出版社，1989。

〔6〕唐高宗：《改元弘道诏》，见《唐大诏令集》卷三，13页，上海，学林出版社，1992。

道教与唐代社会

为飞黄腾达而研习《道德经》的人更多了”。〔¹〕这势必对当时社会上所流行的以注《老》解《老》为主要特征的道教重玄学的发展起推动作用，加速道教理论化建设，从而有利于道教的继续发展。

通过上一系列的尊老崇经活动，老子作为道教教主的地位逐渐固定下来。这对于神化李唐政权、巩固皇权以及道教的理论化建设都产生了重大的影响。

二、制定了一系列崇道的方针与政策，并且开展了一系列求仙访道的活动。其中武则天既是这些方针政策的主要制定者，又是当时求仙访道活动的积极参与者。这主要表现在如下几个方面：

1. 制定了“道士、女冠隶宗正寺”的崇道政策。这是一条最能体现唐代崇道方针的措施。唐初，僧、尼、道士、女冠，都归鸿胪寺管理，鸿胪寺是掌管“宾客及凶仪之事”的机构〔²〕，这显然是与唐皇室尊崇道教的政治态度极不相适应。所以就在仪凤四年（679年），高宗、武后制造了老君“显圣”的神话以后，紧接着就下敕，令：道士自今宜隶宗正寺，班在诸王之次〔³〕。宗正寺是掌管“天子族亲属籍”的重要机构，宗正寺下设崇玄署，“令一人、丞一人、府二人、史三人、典事六人、掌固二人。令掌京都诸观之名数、道士之账籍，与其斋醮之事”〔⁴〕。高宗、武后将道士、女冠由鸿胪寺改隶宗正寺，也即确认道徒为其本家，其用意当然是想通过抬高道士的地位，进一步神化李唐皇室，巩固其封建统治。这一政策到唐玄宗时又得到进一步的重申，从而极大地提高了道

〔¹〕李斌城：《武则天与道教》，见《武则天与文水》，198～212页，太原，山西人民出版社，1989。

〔²〕《新唐书》卷四十八《百官志三》，一二五七页，北京，中华书局，1975。

〔³〕关于下敕的时间，文献记载不一。《佛祖统纪》卷三十九记为仪凤三年，《混元圣记》卷八和《犹龙传》卷五则记为仪凤四年，而《历代崇道记》则记为乾封初高宗上老君尊号之后，但其所述内容基本上一致，据员半千的《大唐宗圣观主尹文操碑》所记，似乎应该在仪凤四年。

〔⁴〕《旧唐书》卷四十四《职官志三》，一八八一页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

士、女冠的政治地位和社会地位。

但是，唐高宗也像其父祖一样，在大力倡导道教的同时，力图将道教的发展纳入封建统治的运行轨道。唐高宗上述崇道政策的出台，既显示了政府对道教发展的关注，也表明唐王朝通过此举对道教实施控制的意图。唐高宗对道教的干预还表现在他将道教的活动纳入封建礼教的规范之中，使之更为适合封建统治的需要。唐高宗时曾就东晋南朝以来关于僧道致拜尊亲的问题继续展开讨论，他在多种场合公开强调父子君臣之礼和长幼尊卑之序的封建等级制度，严厉斥责僧道妄自“尊崇”、“先自高贵”的行为“有伤名教”〔¹〕并于显庆二年（657年）下诏：“自今僧尼不得受父母及尊者礼拜”〔²〕明确了世俗政权对神权的统治权。但由于在具体实施过程中，受到主要来自僧尼方面的极大阻力，在朝野上下掀起轩然大波。所以，唐高宗于龙朔二年（662年）再次下诏：“令僧、尼、道士、女冠致敬父母”〔³〕从而将僧道的行为规范纳入封建的“孝道”之中，确立了王权政治的绝对权威。

2. 密切了唐政府与道教主流派茅山宗的关系。据《旧唐书》卷一九二《隐逸传序》说：“高宗、天后，访道山林，飞书岩穴，屡造幽人之宅，坚回隐士之车。”唐高宗、武则天的这一系列访道活动，最引人注目的是与道教茅山宗的频繁接触。茅山宗是唐代道教的主流派，唐高宗统治期间，道教茅山宗的发展势头正劲。唐初著名大师王远知、潘师正、司马承祯，分别被尊为茅山宗的第十代、十一代、十二代宗师。茅山宗的宗师们大多具有较强的政治活动能力，善于窥测政治风向的变化，及时采取相应的对策。王远知就是这样一个热衷于政治的道士，他在隋及唐初皆受到帝室的尊重和礼待。他先是在隋朝时，曾为隋炀帝夺嫡而张目，受到尊礼；隋

〔¹〕唐高宗：《僧尼不得受父母及尊者礼拜诏》、《令僧道致拜父母诏》，见《全唐文》卷十二，一四七、一四八页，北京，中华书局，1983。

〔²〕《资治通鉴》卷二百高宗显庆二年，六三二八页，北京，中华书局，1956。

〔³〕《资治通鉴》卷二百高宗龙朔六年，六三二九页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

末大乱时，又向唐高祖李渊密告符命，以此寻求新的政治靠山；及太子李建成与秦王李世民的斗争日益尖锐时，王远知又预告李世民将为天子，为李世民争夺帝位服务。茅山宗经过其宗师王远知的弘扬，已经辐射到大江南北，开始成为道教的主流派。及至晚年，王远知还把政治赌注押在唐高宗和武则天身上，“遗命子绍业曰：‘尔年六十五见天子，七十见女君。’调露中，绍业表其言，高宗召见，嗟赏，追赠远知太中大夫，谥升真先生。武后时复召见，皆如其年。又赠金紫光禄大夫。天授中，改谥升玄。”^{〔1〕}唐高宗在调露二年（680年）二月的《赠王法主诰》中称赞他“性含几贻，迹徇幽玄”，“绸缪恩遇，事昭纶勃”^{〔2〕}。高宗此举与其说是褒崇故人，毋宁说是摆出一种政治姿态给生者来看。当时，王远知的高徒潘师正居中岳嵩山逍遥谷传道，将茅山宗的法流播北方，唐高宗曾多次向潘师正咨访道要，师正“对以无为”^{〔3〕}。永隆元年（680年），高宗、武后亲自驾幸师正居所，看望并与之晤谈，大受尊礼，“上及天后、太子皆拜之”^{〔4〕}，“留连信宿而还。寻敕所司于师正所居造崇唐观，岭上别起精思观以处之。初置奉天宫，帝令所司于逍遥谷口特开一门，号曰仙游门，又于苑北面置寻真门，皆为师正立名焉。时太常奏新造乐曲，帝又令以《祈仙》、《望仙》、《翹仙》为名。前后赠诗，凡数十首。师正以永淳元年（682年）卒……高宗及天后追思不已，赠太中大夫，赐谥曰体玄先生”^{〔5〕}。潘师正的弟子司马承祯在《唐默仙中岳体玄先生太中大夫潘尊师碣文并序》中，更为详细地记述了高宗、武后对潘师正的优礼，

〔1〕《新唐书》卷二四《方技·王远知传》，五八四页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《茅山志》卷二，见《道藏》第五册，五五五页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕唐·王适：《体玄先生潘尊师诰》，见《全唐文》卷二八二，二八五五页，北京，中华书局，1983。

〔4〕《资治通鉴》卷二二二高宗永隆元年，六三九三页，北京，中华书局，1956。

〔5〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·潘师正传》，五一二六页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

尤其是对武后宠遇潘师正的描述特别突出（见下画线处），可以补正史之阙。碣文曰：

上元三年（676年），天皇大帝幸洛都，^①嵩阜，谒三元之洞，征六甲之图。尊师以道有所申，贵有所屈，竟不屑命，对以无为。后年巡豫许京，属想太室，愿言霄极，伫降云輶，师仍爰几，谢以幽疾。至调露元祀（679年），月惟孟冬，天子乃^②运尧心，夙整轩御，万骑云跃，六龙天飞，清碧瑶之坛，访皇人之道，会师于嵩阳观焉。时天册金轮圣神皇帝潜光宝纬，佐理瑶房，深祈绛阙之游，遥契紫元之妙，霓装羽从，斋心致谒……天皇乃幸结茅，御蟠木，访天人之际，究性命之元，欣然顺风，叹以颓景，睿情遐伫，欲罢不能。爰制有司，就师立观，即于逍遥爰谷，建隆唐焉。神皇雅尚仙图，永怀秘诀，每洒心咨道，探颐求真，希步景于青元，想餐霞于紫府，尝致书曰：“九宫神秘，顾已通其大纲，太一紫房，犹未解其深旨。”尊师微言冲答，秘世莫闻。明年仲春，上又以乘舆步辇，致师于洛城配宫，经^③圭之禁林，造上阳之仙阁，龙香竟路，羽盖骈阴，天子侧席斋宫，虚衿宣室……乃降制命，以嵩阳观为奉天宮。苑接隆唐，地邻爰谷，左辟仙游之路，右启寻真之门，丹陛亘于云扃，紫微通于烟幌。大帝于是排闾阖……并中侍，肃外臣，若忘天下，^④然逾旬。后年复降师于金阙亭，问三洞之阶，稽七真之秘，神皇亲饌金鼎而献玉厨，五芝云敷，八桂霜靡，允执天师之礼，以旌问道之勤。又以功德事咨祈景福，乃于太子甲第建弘道之坛，老君寿宮立玄元之观，二名稟于师口，双^⑤题于帝笔……其后乘舆陟山宮……上谒虚室，帝子扈跸，王姬陪辇……（及其卒）圣神皇帝闻而兴感，乃降宝命……赠太中大夫，追谥曰体玄先生。^{〔1〕}

由潘师正所受到的高宗、武后的特别优宠来看，潘师正与皇室

〔1〕 唐·王适：《潘尊师碣》，见《道家金石略》（唐部分），84页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

的关系非同一般，这对密切皇室与茅山宗的关系也产生了非常深远的影响，茅山宗的传人们正是循着先辈宗师们所奠定的良好基础而进一步取得帝室的尊崇与扶持的。其弟子中有著名的司马承祜、吴筠、郭崇真、韦法昭等，都是极具有政治头脑的道士，他们来往于名山，出入于王公府第，使道教势力成为一支重要的政治宗教势力。如司马承祜，事潘师正为道士，“传其符[■]及辟谷导引服饵之术”，高宗、武后驾幸嵩山潘师正居所时，司马承祜可能也随同受到接见。后来，司马承祜名气渐大，“则天闻其名，召至都，降手敕以赞美之。及将还，敕麟台监李峤饯之于洛桥之东。”^{〔1〕}另外，高宗、武后还曾令道士魏降在茅山为国焚修，“总章二年（669年），诏于茅山修福，精[□]茂典，并委于师。天后又降殊恩，赐山水衲帔一缘，回绮文于星杼，绚宝饰于云衣，悠悠往初，未之有也。”^{〔2〕}高宗时期，长期驻蹕于东都洛阳，密迩嵩岳，自然也不敢轻视道教茅山宗的势力，加之高宗又是个耽于释道的学者型皇帝，所以高宗频繁驾临嵩岳，除了问道求法之外，主要还是为了显示大唐帝国河清海晏、野无遗贤的政治意图。无为而治在贞观、永徽年间取得了积极的效果，随着唐初经济的恢复和发展，中小地主阶级的经济实力大大加强，他们不满于唐初以关陇贵族为主的土族地主把持朝政的局面，要求在政治上有相应的地位，有所作为。高宗反复与朝臣讨论治道，又不惜屈尊，驾临深山，多方寻访高道逸人，求索转型期的治国之道，正是中小地主阶级渴求建功立业愿望的反映。这些活动密切了皇室与道教茅山宗的关系，使得唐皇室与道教茅山宗结成了特殊的紧密关系，此后，茅山宗师们大多以帝王师友的身份频繁出现在唐代的政治生活中。

3. 积极开展了一系列求仙访道的活动。唐高宗的体质较弱，

〔1〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·司马承祜传》，五一二七页，北京，中华书局，1975。

〔2〕唐·胡楚宾：《大唐润州仁静观魏法师碑并序》，见《道家金石略》（唐部分），65页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

尤其是他自显庆五年（660年）以后，也和高祖、太宗一样患上了“风疾”，此后他就一直比较留意养生，频繁接触方士道徒，求仙访药。他曾召道士万振问以治国养生之道，其对以：“无思无为，清静以为天下正，治国犹治身也”〔¹〕；又先后令婆罗门僧卢迦阿逸多、刘道合等百余名道徒方士为他烧炼金丹，最后终因服饵过量，中毒暴亡〔²〕。我们认为这些活动都是得到武则天的大力支持，这是因为：（¹）首先，武则天本人也是比较迷信道教的金丹服饵之术的，后来武则天也曾令道士胡惠超和张昌宗、张易之兄弟为她烧炼过仙丹，并也是因服饵中毒而一病不起的。所以，武则天支持高宗访求仙药也就在情理之中。（²）其次，武后对高宗的病情一直非常关心，经常过问有关治疗高宗疾病的方案。如：弘道元年（683年），高宗病情特别严重，据《资治通鉴》卷二■三载：“上苦头重，不能视，召侍医秦鸣鹤诊之，鸣鹤请刺头出血，可愈。天后在帘中，不欲上疾愈，怒曰：‘此可斩也，乃欲于天子头刺血！’鸣鹤叩头请命。上曰：‘但刺之，未必不佳。’乃刺百会、脑户二穴。上曰：‘吾目似明矣。’后举手加额曰：‘天赐也！’自负彩百匹以赐鸣鹤。”司马光从贬低武则天的角度出发，诬蔑武则天“不欲上疾愈”，自不待论。但从这段记载中却给我们留下了一个保护和担忧自己丈夫的妻子的形象。试想在封建社会里，在没有任何科学保障的前提下，有那一个皇帝敢随便让御医拿针刺头来开玩笑，所以当御医提出这个施治方案时，武则天一时心急，厉声予以驳斥，本应在情理之中，倒是当时武则天要是不哼不哈的话，才显得心中有鬼。当高宗坚持时，武后也就没再说什么，但那份担心还是溢于言表的，所以当高宗表示施治后有所好转的迹象时，武后才会下意识地举手加额，长出一口气，说：“天赐也！”并立即拿出

〔¹〕 元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷三十一，见《道藏》第五册，二七九页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕 参见拙稿：《试释唐代诸帝服饵丹药之谜》，见《历史研究》，1999（4），179～182页。

道教与唐代社会

自己的财物赏赐御医。这就好比是平常我们遇到紧急情况化解以后，也会下意识地：“我的天啊！”从中真不难看出武则天为唐高宗的安危着急的形象。但令人遗憾的是，就在这次诊治以后不到一个月，高宗就终因沉痾多年而不治身亡。由此可以推知，唐高宗的这些求仙访道举动应该是得到武则天的大力支持。

正是由于武则天主动协助唐高宗制定崇道政策，并积极参与唐高宗求仙访道的一系列活动，才会使她赢得当时道教主流派的好感，这从王绍业父子为她制造的“女主”预言以及后来她改唐为周时的六万多名劝进者中有不少道士这一点^[1]，可以得到证明。

三、高、武时期的道教重大建设有了显著的发展。而武则天对此也发挥了巨大的推动作用。这主要体现在如下几个方面：

1. 大规模地兴修道观和度人入道。道教宫观的设置很早，但早期的道教宫观非常简陋，仅为修道者隐居修道的场所，不但规模较小，而且数量也不多。到隋唐时期，道教宫观制度才正式形成，道观的设置也进入了一个大发展的时期。但由于唐初国家经济尚处于恢复阶段，尚无财力大规模地兴建道观。到高、武时期，国家实力大大增强，随着政治上崇道的需要，道观的设置和度人入道活动进入了一个大发展时期。在唐高宗统治时期，道教势力得到较大发展，各地兴建的道教宫观明显增多。如昊天观，本系贞观初高宗旧宅，显庆元年（656年）为太宗追福，遂立为观，高宗亲自题写了观额，并委任他所宠信的道士尹文操为观主；东明观，系显庆元年皇子李弘被立为太子后所立；弘道观，位于东都修仁坊^[2]，原为隋国子学及右屯卫大将军麦铁杖宅。显庆二年，并为一坊，划归皇

[1] 据《资治通鉴》卷二四则天后天授元年载：“九月，丙子，侍御史汲人傅游艺帅关中百姓九百余人诣阙上表，请改国号曰周……太后不许……于是百官及帝室宗戚、远近百姓、四夷酋长、沙门、道士合六万余人，俱上表如游艺所请。”六四六七页，北京，中华书局，1956。

[2] 《唐会要》卷五十“观”条。一九页，上海，上海古籍出版社，1991。又据清·徐松：《唐两京城坊考》卷五载：“修仁坊”为“修文坊”。一四八页，北京，中华书局，1985。

道教与唐代社会

子雍王李贤做府第，李贤于上元二年升为太子，永隆元年（680年）立为道观。乾封元年，武则天陪同唐高宗东封泰山以后，为纪念泰山封禅活动，于泰山所在地“兖州界置紫云、仙鹤、万岁观”，同时令天下诸州皆普置道观一所^{〔1〕}。永淳二年（683年），因改元弘道，于十二月四日下诏：“令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所”^{〔2〕}。仅这两次置观总数应该达到1080座以上。据《唐六典》卷四祠部郎中员外郎条载“凡天下观，总一千六百八十七所，一千一百三十七所道士，五百五十所女道士。”这个数字指的是唐玄宗开元年间的情况，我们知道玄宗朝是唐代道教发展的极盛期，而在这1687所道观中，仅高、武时期所置观就在64%以上。

至于度人入道，高、武时期也是一个大发展时期。就在弘道元年（683年）下令天下诸州普置道观的同时，又令“每观各度七人”^{〔3〕}，仅这次所度道士就不下七千人。《新唐书》卷四十八《百官志三》“崇玄署”条记载：“天下观一千六百八十七，道士七百七十六，女官九百八十八。”据此，开元时期，男女道士总共才1764名，这个数字显然是有问题的，笔者已另文探讨^{〔4〕}。但与此相比可以看出，高、武时期度人入道的规模是很惊人的。至于一些高道门下，更是道众云集，如茅山高道王轨，于乾封二年（667年）前，曾在华阳观传道，门下弟子著名者就有戴慧恭、包方广、吴德伟、王元熠等十余人。^{〔5〕}而高道叶法善居京传道时，“二京受

〔1〕《旧唐书》卷五《高宗纪下》，九〇页，北京，中华书局，1975。

〔2〕唐高宗：《改元弘道大赦诏》，见《全唐文》卷一三，一六二页，北京，中华书局，1983。

〔3〕唐高宗：《改元弘道大赦诏》，见《全唐文》卷一三，一六二页，北京，中华书局，1983。

〔4〕参见拙稿：《论唐代道教的发展规模》，见《首都师范大学学报》，2002（6），8~12页。

〔5〕元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷二十五《王轨传》，见《道藏》第五册，二四五页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

道者，文武中外男女子弟千余人^{〔1〕}。就全国而言，当时入道的男女道士应该是相当多的。

另外，还应该提到的一件事是，咸亨元年（670年），武则天之母荣国夫人死，她以爱女太平公主为女冠，特于颁政坊置太平观，“以幸冥福”；仪凤（676~679年）中，吐蕃请婚太平公主，武则天“不欲弃之夷，乃真筑宫，如方士薰戒，以拒和亲事^{〔2〕}”。荣国夫人笃信佛教，而武后为其母追福却立道观，并让其爱女入道，这在一定程度上也反映出武则天早期崇道的宗教态度。唐代后妃公主入道成风，就目前所见资料来看，此为开风气之先。

2. 大规模地搜集、整理、汇编道教经书。上元二年（675年），高宗、武则天为她们的长子李弘写《一切道经》三十六部，凡七万卷之多，为其追冥福。在现存敦煌道经中，有《洞渊神咒经》卷一及卷七末均题有“麟德元年（664年）七月二十一日奉敕为皇太子于灵应观写”。许多学者注意到高宗永徽、显庆年间，废太子忠而改立武则天所生的长子李弘为太子的事件中，武则天利用道教图谶为李弘争取皇太子之位而造作依据^{〔3〕}。我们知道从南北朝以来社会上就广泛流传“老君子孙当治世”、“李弘应出”的道教图谶言，李唐皇室笃信“李弘当王”的图谶语，所以当初高宗、武后在给他们所生的长子起名李弘，就不是一般的命名，而有政治上的考虑；在李弘被立为太子八年之后，又为太子写含有“木子弓口”本名的《洞渊神咒经》，并将其广泛流布于天下，除了强化武后所生的太子李弘应图谶当王的信息，还与这年杀害废太子忠事件有关。敦煌所藏道经中 S. 1513 号卷子为唐写本《一切道经序》，

〔1〕《太平广记》卷二十六引《集异记》及《仙传拾遗》叶法善条，一七〇页，北京，中华书局，1961。

〔2〕《新唐书》卷八十三《太平公主传》，三六五〇页，北京，中华书局，1975。

〔3〕唐长孺：《史籍与道经中所见的李弘》，见《魏晋南北朝史论拾遗》，二〇八~二一七页，北京，中华书局，1983；左景权：《洞渊神咒经源流试考——兼论唐代政治与道教之关系》，见《文史》第23辑，279~285页，北京，中华书局，1984；卿希泰：《中国道教史》，第二卷，69~70页，成都，四川人民出版社，1992。

道教与唐代社会

汤用彤先生早在上世纪 60 年代就注意到这一点。^[1] 笔者认为高宗、武后的这一系列举动，还在于表明道经和社会上流传的“李弘当王”的道经讖语中的李弘已经应时而降世和升仙，从而消弭南北朝以来不断假借李弘名义起事的事件，巩固王朝政权。从这一点意义上来说统治者的目的基本上达到了，自隋以降，再没有发生托名“李弘”起事的事件。^[2] 后来由著名道士史崇玄修成的《一切道经音义》和《妙门由起》，均与此有关。这对于保护道教文化典籍，为玄宗朝《开元道藏》的编辑奠定了基础。

3. 推动了道教的理论化建设。唐初道教虽然取得了一些发展，但其势力远远落后于佛教，尤其是在教义教理的严密精细方面，道教更是望尘莫及。为了更好地适应封建统治的需要，道教亟待进行理论化方面的建设，“使道教从低层次的粗俗宗教形态发展为高层次、有教养的系统理论形态”^[3]。这就是道教依托道家，发展出了盛极一时的以注老解老为主要特征的重玄之学。随着唐王朝尊祖崇老活动的深入开展，道教的理论化建设也把尊老、注《老》，以《老》、《庄》、《文》、《列》为道经文本，对它们进行宗教性的诠释当做头等大事。在这种情况下，具有双重身份的老子——既是李唐皇室的祖先，又是道教的始祖——及其著作，首先受到重视。在武则天的倡议下，《道德经》被奉为经典，开始列入选拔官吏的科举考试内容，使老子《道德经》在社会上产生了巨大影响；同时，又尊崇道教，追封老子为太上玄元皇帝，重玄之学开始繁盛。武则天还积极支持佛、道之间展开自由的学术论争，从显庆三年（658 年）至龙朔三年（663 年），曾先后七次在两京内殿召集僧道论对，“综观七次内殿论对，诸项竖义问难多已关涉佛道哲学的本体论、

[1] 汤用彤：《从一切道经谈到武则天》，见《汤用彤学术论文集》，349～354 页，北京，中华书局，1983。

[2] 参见拙稿：《论武周朝政治与道教的继续的发展》，见《武则天研究论文集》，246～259 页，太原，山西古籍出版社，1998。

[3] 萧□父：《隋唐时期道教的理论化建设》，见《海南大学学报》，1991（1），43～49 页。

道教与唐代社会

发生论和认识论；某些辩对过程颇含精致的内在逻辑^{〔1〕}，促进了道教的理论化建设。当时重玄学的著名代表人物李荣就受到高宗、武后的礼遇，并多次代表道教参加内殿论对。另外，当时对重玄学做出过重要贡献的还有成玄英、孟安排、王玄览、司马承祯等人，也都不同程度地受到过高宗、武后的礼遇。正是在高宗、武后的交相推动之下，道教重玄学盛极一时。

由于高、武时期道教的一系列重大建设的深入开展，道教的势力得到巨大发展，当时道教宫观遍布全国各地，道徒众多，求仙学道之风颇为盛行，道教的发展呈现出初盛的繁荣局面。

2. 武周朝政治与道教的继续发展

关于武则天与宗教的关系，历来为学者研究的热点。由于武则天公开利用佛教为其所谓的“武周革命”服务，所以关于武则天与佛教的关系历来颇受史家的重视^{〔2〕}。随着有关武则天研究的不断深入，越来越多的治史者开始对于武则天与道教的关系倾注了日愈浓厚的兴趣。汤用彤、饶宗颐先生较早注意到武周政治与道教的关系，李斌城、牛志平等先生也就这一问题发表过精彩的见解^{〔3〕}。他们的研究，为深入、全面地透视武则天与道教的关系提供了有益的启示。武则天的政治思想还是传统的儒家君臣伦理观念和经世致用的思想，她对佛、道二教的态度，是围绕着如何夺取政权和巩固政权这个总的政治目标而确定的。由于她处于唐代前期两个崇道高潮：高宗与玄宗之间的过渡期，所以武则天时期对道教的政策，也就成为连结两个盛世的关键点，并具有鲜明的时代特色。

〔1〕 参见张弓：《隋唐儒释道论议与学风流变》，见《历史研究》，1993（1），46~59页。

〔2〕 胡戟编：《五四以后有关武则天的论著目录索引》，见《中国唐史学会会刊》，1986（5），71~91页。

〔3〕 汤用彤《从一切道经谈到武则天》，见《汤用彤学术论文集》，349~354页，北京，中华书局，1983；饶宗颐：《从石刻论武后之宗教信仰》，见（台湾）《历史语言研究所集刊》45卷³期，1974；李斌城：《武则天与道教》、牛志平：《武则天与宗教》，见《武则天与文水》，184~197页，太原，山西人民出版社，1989。

道教与唐代社会

(1) 武周政治与道教

武则天虽然于公元⁶⁹⁰年才改唐为周，但她实际参政的时间却长达半个世纪之久。综观武则天一生的政治生涯，可以看出她对道教的态度前后共有三变：以公元⁶⁸³年唐高宗逝世、武则天临朝称制为线，此前她顺应唐高宗尊祖崇道的愿望，积极参与与推动了高宗朝崇道高潮的到来；此后，出于改唐为周和巩固政权的需要，曾大力扶植佛教和在一定程度上贬抑道教；⁶⁹⁷年以后，为了调和李、武矛盾和平衡佛、道之争，在宣布道、佛齐重政策的同时，倾向于道教色彩的时代气氛日愈浓厚。

武则天在当皇后时，积极襄助高宗开展了一系列的崇道活动。同时她还利用道士打击政敌，为巩固自己的地位而服务。如道士郭行真，“出入宫掖，为则天行厌胜之术”^{〔1〕}。所谓厌胜之术，是模仿嫉恨者制成小人，书其姓名，钉其身心，咒其速死的一种巫术。这件事被人揭发，差点动摇了武则天的皇后地位，不过她借此大兴狱案，将宰相上官仪处死，又流放了大批朝官，很快就巩固了她的政治地位。这位能自由出入宫掖的道士郭行真，是个深得武则天宠信的宫廷御用道士。当时受到武则天宠信的道士还有朱钦遂和明崇俨等人。据《旧唐书》卷一八五上《良吏上·韦机传》载：上元（674~676年）中，“有道士朱钦遂为天后所使，驰传至都，所为横恣。机囚之，因密奏曰：‘道士假称中宫驱使，依倚形势，臣恐亏损皇明，为祸患之渐’。高宗特发中使慰谕机，而钦遂配流边州，天后由是不悦。仪凤（676~679年）中，机坐家人犯盗，为宪司所劾，免官。永淳（682~683年）中，高宗幸东都……将复本官，为天后所挤而止”。道士扰乱朝政，受到朝官的弹劾并被流放，本是罪有应得，但武则天却借机公报私仇，致使正直的官员丢了乌纱帽，并阻挠其复出，这反衬出道士朱钦遂受武则天宠信之深。偃师人明崇俨还以符咒和厌胜之术，也受到武后信任，充当了

〔1〕 宋·王说：《唐语林》卷五《补遗》，一六〇页，上海，上海古籍出版社，1978。

道教与唐代社会

迫害太子李贤的爪牙，竟官至正谏大夫，死后还加封为侍中。^{〔1〕}由此可见，这一时期武则天不仅积极顺应高宗崇道的心理，热衷于参加各种崇道活动，而且还笼络利用道士为巩固她的地位服务。这些活动给她在道、俗中赢得极高的声望。当天授元年（690年）武则天正式登基称帝时，受到包括道士在内，还有百官及帝室宗戚、远近百姓、四夷酋长及沙门合计约六万余人的拥戴。^{〔2〕}这表明当时人是把武则天当做唐高宗的最佳继承人而拥护的，同时也显示出她对道教态度的成功性。

从嗣圣（684年）到天授元年（690年），是武则天从临朝称制到一步步迈向公开称帝的关键时期。众所周知，武则天曾利用佛教徒为她炮制的《大云经》作为登基的理论依据，所以她从改唐为周和巩固政权的政治目的出发，曾大力扶植佛教，并在一定程度上贬抑道教，实行过一些对道教不利的政策。如永昌元年（689年），废黜玄元皇帝尊号，仍称老君^{〔3〕}；天授二年（691年），下令“释教开革命之阶，升于道教之上”^{〔4〕}；长寿二年（693年），停贡举人习《老子》，改习她所造的《臣轨》。^{〔5〕}在这种背景之下，一些趾高气扬的佛教徒排斥、迫害道士，如得幸于武则天的洛阳白马寺僧薛怀义，“见道士则极意殴之，仍髡其发而去”。^{〔6〕}当时洛阳大弘道观主侯敬忠，就因“永昌之岁，有逆僧怀义，恃宠作威，抑尊师为僧，经四载怏怏不得志”。^{〔7〕}更有些趋炎附势的道

〔1〕《资治通鉴》卷二 二高宗调露元年，六三九 页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《资治通鉴》卷二 四则天后天授元年，六四六七页，北京，中华书局，1956。

〔3〕据宋·赵明诚：《金石录》卷四载：“周祭玄元皇帝碑，天授二年二月。”由此可见，武则天虽然废黜玄元皇帝尊号，仍称老君，但在国家祭典中仍称玄元皇帝，给予了很高的礼遇。七二页，上海，上海书画出版社，1985。

〔4〕《资治通鉴》卷二 四则天后天授二年 六四七三页 北京 中华书局 1956。

〔5〕《资治通鉴》卷二 五则天后长寿二年 六四九 页 北京 中华书局 1956。

〔6〕《资治通鉴》卷二 三则天后垂拱元年 六四三七页 北京 中华书局 1982。

〔7〕《大弘道观主侯敬忠墓志》，见《千唐志斋藏志》，图版⁵⁹⁸，北京，文物出版社，1983。

道教与唐代社会

士投其所好，干脆脱却道袍改换袈裟，弃道投佛，如受武则天宠信的道士郭行真就跳出道门，皈依佛法；洛阳弘道观主杜□□，也上疏乞求去道从佛，并著《甄正论》，对道教反戈一击。^{〔1〕}这样就使得自贞观末年以来渐趋平静的佛道之争又尖锐起来。

虽然如此，武则天也并没有完全倒向佛教，而是对道教也尽量采取了笼络与利用的政策。从敦煌写本文书 S. 6502 及 S. 2658 号《大云经疏》（也称《武后登极讖疏》）中发现，利用和改造了道教图讖：“‘止戈龙’者，言太后临朝也，‘止戈’为武，武，天后氏也”。^{〔2〕}这一点王国维^{〔3〕}、汤用彤等大师均已论及。汤先生说：则天“登极所利用之符讖，固非专依佛教，并有道教也”。^{〔4〕}这主要是因为佛教远不如道教善于造作图讖。有的学者根据文明元年（684年）洪州人邬元崇传玄元皇帝“言使戒天后，表国祚中兴之运，示宝历无疆之期”的神话^{〔5〕}认为在武则天改唐为周的过程中，“道教徒则多数采取了不合作态度……道教徒对武则天企图篡唐不满”。^{〔6〕}此说大可商榷，且不提在劝进武则天的六万余人中有道教徒，就是以多次预告符命而知名的道教茅山派领袖王远知，也曾预见性地遗言其子王绍业说：“尔年六十五见天子，七十见女君。”^{〔7〕}王绍业果然在嗣圣元年（684年），受到武则天的接见，并追赠其父王远知为金紫光禄大夫，天授二年（691年）又改谥为

〔1〕 宋·赞宁：《宋高僧传》卷十七《玄奘传》，四一四页，北京，中华书局，1987。

〔2〕 唐·张□□：《朝野僉载》卷五，一一八页，北京，中华书局，1979。

〔3〕 王国维：《唐写本 大云经疏 跋》，见《观堂集林》卷二十一，1016页，北京，中华书局，1959。

〔4〕 汤用彤：《从一切道经谈到武则天》，见《汤用彤学术论文集》，349～354页，北京，中华书局，1983。

〔5〕 唐玄宗：《赠邬元崇棣州刺史制》，见《全唐文》卷二十四，二七八页，北京，中华书局，1983。

〔6〕 卿希泰主编：《中国道教史》，第二卷，76～77页，成都，四川人民出版社，1992。

〔7〕 《新唐书》卷二■四《方技·王远知传》，五八■四页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

升玄先生；王远知及其嫡传弟子潘师正，师正的传人司马承祯，分别被尊为茅山宗的第十、十一、十二代宗师，他们也都受到武则天的礼遇。圣历二年（⁶⁹⁹年），武则天特为潘师正立碑于嵩山，命陈子昂作颂，王适撰序，司马承祯书写；^{〔1〕}司马承祯被“召至都，降手敕以赞美之”。^{〔2〕}茅山宗是唐代道教的主流派，从茅山宗师们的态度来看，武则天称帝是受到道教大多数教徒的支持和拥护的。但总得说来，从⁶⁸³年高宗逝世，到⁶⁹⁷年前后的这段时期，武则天的态度是明显倾向于佛教的，而道教的发展则相对显得有些迟缓。

敏锐的史学家们觉察到“⁶⁹⁷年后，在官僚中，道教倾向已经加强这样一种时代气氛”。^{〔3〕}其实，早在⁶⁹⁵年武则天杀宠僧薛怀义，频繁造访中岳，册封神仙等举动，已经透露出她在佛、道二教态度上有所转变的信息。随着她年事的增高，追求长寿，选择继承人等问题成为困惑她的难题。另外，随着佛、道之争的日趋激烈，平衡两教也成为当务之急。武则天晚年迷信道教金丹术，幻想长生不老，她曾乞求隐居豫章西山的道士胡惠超送她一丸仙丹；^{〔4〕}后来还服食了张昌宗兄弟为她炼治的所谓“神丹”；^{〔5〕}不久病死。在她提拔的大臣中，有道教色彩浓厚的宰相袁恕己；^{〔6〕}成为拥戴中宗复辟的五大臣之一。

武周时期活跃在朝野的道术之士还有叶静能、叶法善、田游

〔1〕 清·王昶：《金石萃编》卷六十二《潘尊师碣》，北京，中国书店，1985。

〔2〕 《旧唐书》卷一九二《司马承祯传》，五一二七页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 〔韩国〕任大熙：《武后政权与山南、剑南——关于则天武后的僧侣招聘》，见《新韩学报》第22卷，1986，转引自《武则天与文水》，99~121页，太原，山西人民出版社，1989。

〔4〕 武则天：《赐胡洞真天师书》，见罗元贞先生点校：《武则天集》，130~131页，太原，山西人民出版社，1987。

〔5〕 《新唐书》卷一四四《张行成附易之、昌宗传》，四一四页，北京，中华书局，1975。

〔6〕 《新唐书》卷一二《袁恕己传》载：恕己“素饵黄金”。四三二四页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

岩、史德义、韦什方、尚献甫等人。叶静能是活跃在武周政治生活中的著名道士，在敦煌文书中还发现有以叶静能为主人公创作的变文《叶静能诗》^{〔1〕}；叶法善是和叶静能同宗的一位知名道士，“则天征至神都，请于诸名岳投奠龙璧”^{〔2〕}；隐于嵩山修道的田游岩，与茅山宗人往来密切，于文明元年（684年）被授予朝散大夫、太子洗马之职^{〔3〕}；“志尚虚玄”的隐士史德义，于天授初（690年）授予朝散大夫^{〔4〕}；嵩岳山人韦什方，被赐姓武氏，于延载元年（694年），授予正谏大夫、同平章事^{〔5〕}；“尤善天文”的道士尚献甫，官拜太史令，辞以“不能屈事官长”，武则天乃改太史局为浑仪监，不隶秘书省，以献甫为浑仪监，并多次向他询问灾异，又令其于上阳宫集学者撰《方域图》，长安二年（702年），尚献甫上奏：“臣本命纳音在金，今荧惑犯五诸侯太史之位。荧，火也，能克金，是臣将死之征”。这本是无稽之谈，而武则天则信以为真，立即将他调任水衡都尉，说是“水能生金，今又去太史之位，卿无忧矣”^{〔6〕}。在封建社会里，观察天象，预言天灾人祸是政治生活中的大事。在武周朝有许多醉心于道术的人参予政治，他们隐居修

〔1〕 见《敦煌变文集》，上集卷二，216~228页，北京，人民文学出版社，1957。龙晦：《论敦煌道教文学》认为“叶静能即叶法善”，误甚，见《世界宗教研究》，1985（3），60~69页。

〔2〕 《太平广记》卷二十六引《集异记》及《仙传拾遗》叶法善条，一七一页，北京，中华书局，1961。

〔3〕 《旧唐书》卷一九二《田游岩传》，五一—七页，北京，中华书局，1987。

〔4〕 《旧唐书》卷一九二《史德义传》，五一—七页，北京，中华书局，1975。

〔5〕 《资治通鉴》卷二■五则天后延载元年，六四九四页，北京，中华书局，1956。

〔6〕 《旧唐书》卷一九一《方伎·尚献甫传》，五一—■页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

道的目的是为了捞取政治资本，走所谓的“终南捷径”，进入仕途^{〔1〕}。由于他们大多挟小术以进身，与传统的文人士大夫的利益发生冲突，所以他们进入政治生活之后，使得武周时期及其先后的政坛动荡不安，加剧统治阶级内部的矛盾冲突。

（2）道教在武周朝的继续发展

道教在武周时期是处于停顿状态呢，还是继续向前发展呢？有一种观点认为，武周时期由于佛教受到特殊的尊崇，社会政治地位迅速上升，而道教却受到冷落，其发展处于低谷时期。其出发点除了认为佛教为武则天的上台制造理论依据立下大功外，还认为武后家族的信佛传统也是一个重要的原因。^{〔2〕}关于前者，我们在前边讲过，不惟佛教徒，其实道教徒也为武后的登基造作过图讖，这里不再赘述。关于后者，我认为基本上是不能成立的。固然家庭的影响对一个人的成长具有极大的作用，但众所周知，武则天在14岁时即入宫做了太宗的才人，直到26岁太宗辞世，才有一段短暂的出宫时间。这在人的一生中正是身心发育和世界观成熟的重要阶段，武则天耳濡目染了这位雄才大略的太宗皇帝的种种尊道之举，对他在政治上儒、佛、道三教并举的政策是颇为熟稔的，在这样的环境中成长起来的武氏，所受环境的影响应该大于她的家庭。又有入以武氏在太宗故去后曾出宫入感业寺为尼，利用这段时日平心静

〔1〕 据《资治通鉴》卷二一 睿宗景云二年载：“上召天台山道士司马承祯……承祯固请还山，上许之。尚书左丞卢藏用指终南山谓承祯曰：‘此中大有佳处，何必天台！’承祯曰：‘以愚观之，此乃仕宦之捷径耳！’藏用尝隐终南，则天时征为左拾遗，故承祯言之。”六六六九页，北京，中华书局，1956。又据《旧唐书》卷九十四《卢藏用传》载：藏用隐居之时，“往来于少室、终南二山，时人称为‘随驾隐士’。”三 四页，北京，中华书局，1986。后人借“终南捷径”讥讽那些以隐居为幌子的沽名钓誉之辈。

〔2〕 卿希泰主编：《中国道教史》，第二卷，66~82页，成都，四川人民出版社，1992。

道教与唐代社会

气地接触和钻研过佛理。姑且不论她是否真的出宫为尼^{〔1〕}，单以她极强的权力欲与工于心计及与高宗缠缠绵绵的爱情经历，也不可能像万念俱灰，厌弃红尘的老尼一样坐下来老老实实地诵经打坐。再以佛教与道教相比，佛教是一种歧视妇女的宗教，在其原始教义中，强调妇女不能成佛，在佛教所开列的一系列佛、菩萨^{〔2〕}、罗汉等到彼岸世界的神谱中，基本上没有女性形象的神；而道教的女性化色彩及其所具有的阴柔之美特征却特别明显，道教成仙强调不分男女，在道教的神仙系列中女仙形象比比皆是，像西王母、许飞琼、谢自然等等。武后以女主登基，不会不注意到道教对女性有利的一面。或曰李唐王朝以道教教主老子为祖，这就从客观上阻断了她与道教在政治上的联系。事实上，在隋唐时期传统的士族门阀势力及其观念还相当强大的社会环境中，重视家世出身之风自然对武后影响也极深，为给自己的统治罩上一层神圣的光环，在列仙如麻的道教中也为自己攀附一位显赫的神仙祖宗，并不是不可能的事情。在这方面，传自域外的佛教显然显得力不从心，没有也不可能为她提供这方面的依据，而土生土长的道教却谙熟此道。

武则天频繁光顾嵩岳，又于万岁登封元年（696年），册封神仙王子晋为升仙太子，别为立庙^{〔3〕}。圣历二年（699年），还亲谒升仙太子庙，并亲自书写了碑文，刻石立于其地。^{〔4〕}这一系列举动，有的学者单纯从武则天晚年好神仙长生之术、迷信道教金丹方面去解析，则不免失之偏颇。其实，其中含有攀附神仙、神化家世之意。清人王昶就指出：“武氏之先出自姬姓……周家之升仙者有

〔1〕 关于武则天是否曾入感业寺为尼，学术界有争论。港台学者李树桐先生曾著文《武则天入寺为尼考辨》（见《唐史考辨》，台北，中华书局，1979），对武氏为尼之说提出质疑。

〔2〕 佛教菩萨中观世音的形象呈女性特征是佛教中国化的结果，早期原始的观音形象也是男性特征。

〔3〕 《旧唐书》卷二十三《礼仪志三》，八九一页，北京，中华书局，1975。

〔4〕 《全唐文》卷九十八收有武则天的《升仙太子碑并序》，一■七~一■九页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

子晋，因而崇奉之”。〔¹〕饶宗颐先生也注意到这一点，〔²〕御制《升仙太子碑》云：“山鸣□□，爰彰受命之祥；洛出图书，式兆兴王之运”。碑阴御制《游仙篇》还有：“仙储本性谅难求，圣迹奇术秘玄猷，愿□丹□赐灵药，方期久视御隆周”。〔³〕显然流露出武则天攀附神仙以神化武周政权的强烈愿望。对于统治者来说，别人用过的东西并不意味着自己就不能染指，否则就难以理解谶纬神学一再为改朝换代者和野心家们所利用的现象。同样道理，道教为李唐王朝提供了以教主李耳为祖先的根据，赵宋则又在道教神谱中找到一位并不出名的神仙赵玄朗，将其加封为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”，尊为自己的祖先〔⁴〕，这样曾经为李唐王朝服务的道教，又反过来服务于赵宋王朝。由此推衍，武则天攀附神仙王子晋的举动，也不是一般意义上的尊神拜仙，而是暗含有在道教中为武周政权寻找家族保护神的政治意义。由此可见，李唐皇室尊道教教主为玄元皇帝，并不妨碍武则天在道教中另尊一位神仙为先世的举动。

那么，为什么在武周时期佛教的发展明显大于道教呢？这除了统治者在政治上给予佛教强有力的支持外，还与佛教自身的发展有关。就佛教而言，隋唐时期是中国佛学发展的鼎盛时期，至有“隋唐佛学”之称，来表示这段时期的思想文化气象。隋唐时期佛教各宗派全面繁盛，又是佛教完成中国化的重要时期。由于政治、经济方面的原因，唐初武德、贞观时期都曾在不同程度上限制过佛教的发展，就是具有学者型气质的高宗对佛教的关心也远逊于道教。唐初佛道之争剧烈，佛教加快中国化的进程，高僧辈出，义理

〔¹〕清·王昶：《金石萃编》卷六十三，北京，中国书店，1985。

〔²〕饶宗颐：《从石刻论武后之宗教信仰》，见（台湾）《历史语言研究所集刊》45卷3期，1974。

〔³〕陈垣：《道家金石略》（唐部分），87~89页，北京，文物出版社，1988。

〔⁴〕宋·李焘：《续资治通鉴长编》卷七十九真宗大中祥符五年，六九六页，上海，上海古籍出版社，1986。清·毕沅：《续资治通鉴》卷三十真宗太中祥符五年，一三八页，上海，上海古籍出版社，1987。

道教与唐代社会

教义更加缜密精微；加之，佛教在当时中国具有深厚的社会土壤所以在武周时期佛教的发展如日中天，煊赫一时。

相比之下，道教好像要冷清一些。但仔细考察，道教在武周时期也得到继续发展，这主要表现在以下几个方面：

第一，武周时期的道教理论化建设进一步加强，道教重玄学继续兴盛。一些高道在深入钻研佛理道义的基础上，有选择地吸收部分儒、释理论的内容以滋养自身，从而使得道教的理论化建设更加深入。

第二，武周时期的道教宫观还在不断扩大，入道者继续增多。武则天在高宗死后，立上仙观和天尊殿于乾陵，又于嵩岳立嵩阳观以资冥福；文明元年（684年），还在皇宫内金阙亭“置一女冠观，并度内人。奉天宫置一道士观……各以旧宫为名”。〔1〕这些举动在客观上助长了当时王公贵族大臣舍庄宅置观入道之风。

第三，武周时期多次搜集、整理和抄写道经，保护道教文化典籍，为玄宗朝《开元道藏》的编辑修订奠定了基础。长安元年（701年），命宠臣张昌宗负责，集天下文士二十六人编纂《三教珠英》，汇集儒、释、道三方经典，保存了大量的道教典籍；她还重视道经的搜集和整理，著名道士史崇玄等在713年以前撰成的《一切道经音义》和《妙门由起》，均与其有关〔2〕。这些举措促进了当时道教文化的建设。

第四，道教活动频繁，积极为武周统治服务。陈垣先生主持编辑的《道家金石略》中，有关唐代诸帝遣道士往东岳泰山行道祈福的活动记载约有21次，其中高宗朝2次，武周朝7次，其频度大大高于唐代道教鼎盛期的玄宗时代（3次）。1982年5月还在河南登封中岳峻极峰北侧发现武则天“金简”，书写有：“上言：大周国主武_周，好乐真道，长生神仙，谨诣中岳高山门，投金简一通

〔1〕《唐会要》卷五十《杂记》，一■二八页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔2〕汤用彤：《从一切道经谈到武则天》，见《汤用彤学术论文集》，349～354页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

乞三官九府除武_周罪名。〔¹〕这些活动除带有宗教信仰的色彩外还具有强烈的政治意味。

正因为武则天对宗教的态度，是围绕着如何夺取政权和巩固政权这个总的政治目标而确定的，所以在天授二年武则天宣布“释教开革命之阶，升于道教之上”〔²〕时，又下了道《禁僧道毁谤制》，指出：“佛、道二教，同归于善，无为究竟，皆是一宗”。〔³〕这表明了她的宗教政策仍然是隋及唐初以来佛、道并存政策的继承和延续。在此之前，她还重开三教讲论，引导佛、道二教以讨论的方式解决双方之间存在的争端。万岁通天元年（696年），佛、道关于《化胡经》的纠纷又起，唐高宗虽然以崇道而著称，也曾于总章元年（668年）下令“搜聚天下《化胡经》焚弃，不在道经之数”〔⁴〕；而武则天对此事的处理态度相比较而言要客观公正一些，她不但否决了僧徒要求除毁《化胡经》的建议，而且还下了一道《僧道并重敕》，强调：

道能方便设教，佛本因道而生；老释既自元同，道、佛亦合齐重。〔⁵〕

道、佛齐重政策的提出，明显具有调和二教关系，使其共佐王朝政治的意图在内，这种政策在其子睿宗统治时期以诏令僧、尼、道士、女冠宜齐行并集的折中办法明令规定下来。〔⁶〕从而基本上解决了南北朝、隋及唐初以来佛、道互争雄长先后的意气之争问题。

总之，武则天参政和统治时期，道教在原来的基础上得到继续

〔¹〕《河南日报》1982年11月20日。

〔²〕《资治通鉴》卷二_■四则天后天授二年，六四七三页，北京，中华书局，1956。

〔³〕《全唐文》卷九十五，九八三页，北京，中华书局，1983。

〔⁴〕元·念常：《佛祖历代通载》卷十二，见《四库全书》第一_■五四册，四四四页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔⁵〕《全唐文》卷九十六，九九一页，北京，中华书局，1983。

〔⁶〕《僧道齐行并进敕》，见《唐大诏令集》卷一一三，538页，上海，学林出版社，1992。

道教与唐代社会

发展。虽然她曾颁布过一些不利于道教发展的政策，这主要也是从改唐为周的政治方面来考虑的。综观她的一生没有对道教下过类似唐初诸帝限制和禁止佛教发展之类的命令，相反道教的势力在武周政治生活中仍很活跃，尤其是她提出佛、道齐重的宗教政策，更具有特殊的重要意义，这就使得她所统治的时期，成为高宗和玄宗两个崇道高潮之间的重要过渡时期。

（二）唐代道教的继续发展与道教极盛局面的形成

道教在开元、天宝年间臻于极盛，形成唐代道教发展史上的第二个高潮，这与唐王朝的政治统治在玄宗时期达到顶峰是同步的。武则天时期，道教虽然仍在继续发展，但相对于佛教而言，它的发展是曲折而缓慢的。武则天之后，唐朝政局动荡不安，后妃、外戚竞相插手政治，政坛风云迭起，王权政治受到严重挑战；佛、道势力依傍于各政治集团，随之俯仰，道教势力的升降浮沉与政治气候的阴晴晦朗更加密切相关。唐玄宗有鉴于此，充分发挥政府的控制干预功能，重树王权政治的绝对权威；道教作为粉饰王权政治的工具，受到统治者的大力提倡，形成唐代道教发展的极盛局面。

1. 中宗、睿宗朝的道教

中宗、睿宗在位时间虽然不长，但在唐前期道教发展史上却具有非同寻常的意义。中宗复辟以后，曾力图恢复道教在李唐政治生活中的特殊地位，但由于武韦集团对政治的影响力仍然很大，所以中宗的努力收效不大；睿宗即位以后，曾大力兴道，但由于当时政局不稳，政坛风云变幻莫测，所以兴道的重任最终还是落在了其子玄宗的身上。尽管如此，中宗、睿宗的兴道努力仍然预示着道教大规模发展的新时代的到来。

（1）中宗兴道努力的失败

武则天死后，武氏集团的势力仍很强大，他们与中宗、韦皇后沆瀣一气，把持朝政，卖官鬻爵，墨敕斜封官充斥朝廷，一些道教徒身着道袍、头戴官帽，出入朝廷，积极参与朝政。我们把这一段时期仍然视为武周政治的延续。

道教与唐代社会

武则天晚年召回亲子李显，重新立其为太子，同时为了消除李武之间的裂痕，又促成了李武之间的政治联姻。这显示了武则天在照顾到还政于李唐的呼声的同时，又试图保持武氏对政治影响力的意图。

神龙元年（705年）正月，受到武则天重用的宰相张柬之等五人，联络一批忠于唐室的旧臣，以恢复李唐为号召，诛杀了武则天的宠臣张易之、张昌宗兄弟，迎中宗复位。当时朝野上下渴望振兴李唐王朝，重现昔日王权政治的雄风。中宗积极顺应这种时代氛围，立即下令：“复国号曰唐。郊庙、社稷、陵寝、百官、旗帜、服色、文字，皆如永淳以前故事”。^{〔1〕}随之，崇道也被提上议事日程，武则天时代被废黜的“老君为玄元皇帝”的尊号，首先得到恢复；在科举考试中，被武则天自制的《臣轨》所代替的老子《道德经》的考试内容，也重新更改过来；同时还下令天下诸州各置观一所，咸以“大唐中兴”为名。道士们以为时来运转，广泛传播《老子化胡经》，借此以贬低佛教，当时“天下诸道观，皆画《化胡成佛变相》，佛寺亦画玄元之形”。^{〔2〕}近代发现的敦煌文书P.2004号《老子化胡经》卷10还钤有“净土寺藏经”印，^{〔3〕}这表明道教徒企图凭借王权政治的力量恢复昔日道先佛后的尊荣地位。这种现象引起了统治集团的高度重视，中宗立即召集僧道于内殿定夺《化胡经》之真伪，最后于神龙元年九月，下令：“禁《化胡经》”。^{〔4〕}并“刻石于洛京白马寺，以示将来”。^{〔5〕}为什么中宗在兴复道教的同时，又对道教进行一些限制呢？这主要是由于当时

〔1〕《资治通鉴》卷二■八中宗神龙元年，六五八三页，北京，中华书局，1956。

〔2〕唐中宗：《禁化胡经敕》，见《全唐文》卷十七，二■二页，北京，中华书局，1983。

〔3〕（日本）见《讲座敦煌》⁴《敦煌与中国道教》，¹⁰⁷页图版，东京，大东出版社，1983。

〔4〕《旧唐书》卷七《中宗纪》，一四■页，北京，中华书局，1975。

〔5〕宋·赞宁：《宋高僧传》卷十七《法明传》，四一五页，北京，中华书局，1987。

道教与唐代社会

韦武集团得势，胡僧慧范受到重用有关，史称：“胡僧慧范以妖妄游权贵之门，与张易之兄弟善，韦后亦重之。及易之诛，复称慧范预其谋，以功加银青光禄大夫，赐爵上庸县公，出入宫掖，上数微行幸其舍”。〔¹〕当时诸武势力要求中宗对自己的复辟行为重新予以检讨，同时肯定武周政治，右补阙权若讷上疏指出：“天、地、日、月”等字，皆为则天所改，“今削之无益于淳化，存之有光于孝理”，完全没有必要全部予以恢复；同时又指出中宗复辟初的政治“并依贞观故事”，不切于用，岂可“近舍母仪，远尊祖德！”〔²〕在韦武集团的操纵之下，政令转而倾向于武周。到神龙二年二月，中宗就不得不下令：“改中兴寺、观为‘龙兴’，自今奏事不得言中兴”。胡三省曾一针见血地指出：此乃“示袭武氏后，不改其政也”。〔³〕这种情况引起了道教徒们的不满，洛阳大弘道观主桓道彦就上表质问，究竟为何不“远尊祖叶，有亏孝道？”中宗只好无奈地答以：“岂忘老教，偏意释宗”。〔⁴〕反映了他心虚的一面。

中宗由兴道转向尊佛，反映了武周制定的佛先道后的宗教政策的回潮，由此而使武周时期开始显现的弊政继续加深。当时能够操纵皇权的韦后与安乐公主母女以及诸武势力，影响中宗多营佛寺，而在武周时期就是宫廷座上客的僧人慧范、法藏、神秀等，继续受到尊礼。尤其是禅宗北宗领袖神秀，更是得到器重，被封为两京法主、三帝国师。中宗还积极支持译经事业，并亲制《三藏圣教序》。在此政治气候下，道教阵营中一批善于揣摩政治风向的道士，也投入韦武集团的门下，积极为其服务。“术士郑普思，尚衣奉御叶静能皆以妖妄为上所信重”，分别以“墨敕”授予秘书监和

〔¹〕《资治通鉴》卷二八中宗神龙元年，六五八—六五九页，北京，中华书局，1956。

〔²〕唐·权若讷：《请复天后所造诸字疏》，见《全唐文》卷二六八，二七二—二七三页，北京，中华书局，1983。

〔³〕《资治通鉴》卷二八中宗景龙元年，六六一—六六二页，北京，中华书局，1956。

〔⁴〕宋·赞宁：《宋高僧传》卷十七《法明传》，四一—四二页，北京，中华书局，1987。

道教与唐代社会

国子祭酒之职。此举受到拥唐旧臣的强烈反对，桓彦范、崔玄[■]李邕等先后上疏谏，皆不听，右卫骑曹参军宋务光甚至借“河南、北十七州大水。……以水灾求直言”之机，上疏言“外戚太盛”，另外，“郑普思、叶静能以小技窃大位，亦朝政之蠹也”。^[1]但朝臣们的这些努力全都无济于事。神龙二年二月，又有“道士史崇恩等加五品阶，除国子祭酒，同正；叶静能加金紫光禄大夫”，而郑普思的女儿还被纳入宫中，其“妻第五氏以鬼道得幸于皇后”，也出入宫掖，参与政治，煊赫一时。后来郑普思因“聚党于雍、岐二州，谋作乱”，被人告发，流放儋州。笔者颇怀疑此事与韦武集团联络地方势力图谋武力夺取政权有关，郑普思只不过是事情败露之后的替罪羊而已。这次事件使对手乘机将“余党皆伏诛”。^[2]这反映出统治集团内部李武之间斗争的残酷激烈。郑普思被贬逐之后，其妻第五氏仍然受到重用，史称其“依势用事，请谒受赇，虽屠沽臧获，用钱三十万，则别降墨敕除官，斜封付中书，时人谓之‘斜封官’，钱三万则度为僧尼”。^[3]那么，只要出钱同样可以度为道士、女冠，免除封建的赋税徭役，这样就极大地破坏了唐初以来政府对僧道实行的国家干预与控制政策，由此带来严重的社会后果。当时佛教、道教僧侣集团势力激剧膨胀，引起统治阶级集团内部矛盾的进一步激化。“太平公主与僧寺争碾[■]，雍州司户李元[□]判归僧寺”^[4]太平公主作为当时统治集团中极有势力的政治人物，尚且不能维护自己的经济利益，在与僧侣集团争夺经济利益中成为输家，这不能不成为太平公主联合李旦父子最终以武力解决韦武集团的原因之一。

景龙元年（707年），皇太子李重俊起兵讨韦武事件失败后，

[1] 《资治通鉴》卷二[■] 八中宗神龙元年，六五八九、六五九四页，北京，中华书局，1956。

[2] 《资治通鉴》卷二[■] 八中宗神龙二年，六五九八、六六[■] 七页，北京，中华书局，1956。

[3] 《资治通鉴》卷二[■] 八中宗景龙二年，六六二—三页，北京，中华书局，1956。

[4] 《资治通鉴》卷二[■] 八中宗神龙二年，六六[■] 六页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

韦皇后母女加速了夺权的步伐。次年，派遣大龙兴观道士往东岳斋醮行道，祈祷“皇猷永固与灵岳而恒安，国祚长隆”。〔¹〕同时还召还隐居嵩山学道的武攸绪“欲行问道之礼”，为她们的阴谋活动出谋献策，武攸绪洞悉她们的心思，竟“不交一言”，终避祸患。〔²〕当时，一些谀媚者为了给韦皇后夺权制造依据，借抬高武后暗示韦后，说什么“周唐一统，符命同归”，并献上具有讖语性质的《桑韦歌》，“编之乐府，皇后祀先蚕则奏之”。〔³〕在做了这些安排之后，已经是箭在弦上，不得不发了。景龙三年（709年），关中闹饥荒，群臣请中宗幸东都以就食，大概已经嗅出血腥味。关中为韦后的老巢，且多年经营，一旦移动，则阴谋将全部败露，所以韦后让巫覡彭君卿等劝中宗“今岁不利东行”。中宗信以为真。〔⁴〕次年六月，韦后毒死中宗，知政事，国子祭酒叶静能等“共劝韦后遵武后故事……（宗）楚客又密上书称引图讖，谓韦氏宜革唐命”。〔⁵〕唐王朝的政治生命又面临着一场严重的挑战。

（2）睿宗在宗教政策上向道教的倾斜

当唐王朝的皇统面临又一场生死存亡的考验时，太平公主与李隆基姑侄联合发动政变，诛杀韦后党羽，拥立睿宗复位。在这场斗争中，有的道教徒因参与了韦后一党的阴谋活动而被诛杀，如道士叶静能就是其中之一；另外一些道教徒则积极襄助睿宗复位，立下大功，如道士叶法善就是这样，史称：“睿宗即位，称法善有冥助之力”。〔⁶〕叶法善出生于一个屡代奉道的道教世家，〔⁷〕叶静能与他属于同宗，但他们在这场统治阶级内部斗争中，却分属于不同的

〔¹〕清·王昶：《金石萃编》卷五十三《岱岳观碑》，北京，中国书店，1985。

〔²〕《资治通鉴》卷二■八中宗景龙二年，六六二八页，北京，中华书局，1956。

〔³〕《资治通鉴》卷二■八中宗景龙二年，六六二■页，北京，中华书局，1956。

〔⁴〕《资治通鉴》卷二■九中宗景龙三年，六六三九页，北京，中华书局，1956。

〔⁵〕《资治通鉴》卷二■九睿宗景云元年，六六四三页，北京，中华书局，1956。

〔⁶〕《旧唐书》卷一九一《方伎·叶法善传》，五一■八页，北京，中华书局，1975。

〔⁷〕唐·李邕：《唐有道先生叶国重碑》，见《金石萃编》卷七十一，北京，中国书店，1985。

道教与唐代社会

阵营。那么叶法善是怎样阴助睿宗登基的，因史言不详，已难以确知，但从当时留下来的一些关于叶法善的神异传说中也可略窥见其一二。《旧唐书》卷一九一《叶法善传》说：“（法善）自曾祖三代为道士，皆有摄养占卜之术”，法善则“少传符■，尤能厌劾鬼神”。《太平广记》卷二十六引《集异记》及《仙传拾遗》说：“（法善）四代修道，皆以阴功密行及劾召之术救物济人。”据传叶法善曾于括苍白马山石室内遇三神人，对他说：“我奉太上命，以密旨告子，子本太极紫微左仙卿，以校录不勤，谪于人世，速宜立功济人，佐国功满，当复旧任。以正一三五之法，令授于子，又勤行助化，宜勉之焉。”自此他以诛荡精怪，扫除凶妖，救困扶危为己任。这个记载虽然有些神化了叶法善，但叶法善的确以他的地位及名望给统治者以一些影响，这对当时社会的发展及减轻人民的痛苦有利。如“显庆中，高宗闻其名，征诣京师，将加爵位，固辞不受……时高宗令广征诸方道术之士，合炼黄白，法善上言：‘金丹难就，徒费财物，有亏政理，请核其真伪’。帝然其言，因令法善试之，由是乃出九十余人，因一切罢之。”〔¹〕则天时他见统治者佞佛，常在上前“排挤佛法”，虽不免有些门户之见，但在客观上还是具有积极意义的；中宗复辟以后，武三思尚秉国政，法善以频察妖祥，保护相王，为武三思所嫉恨，遭流放南海。迨平韦后，相王李旦即位，法善又应召入京，佐佑睿宗，“凡吉凶动静，必预奏闻”。〔²〕由此可见，叶法善在高宗至睿宗朝政坛多变的形势中，始终站在维护李唐王权政治的立场上，积极参与了唐代统治阶级的内部斗争，从而得到李唐皇室的宠信。这大概就是睿宗称赞他有“冥助之力”的原因。

睿宗复位初期，起用洛州长史宋[□]和许州刺史姚崇为宰相，

〔¹〕《旧唐书》卷一九一《方伎·叶法善传》，五一■七页，北京，中华书局，1975。

〔²〕唐·薛用弱：《集异志》补编《叶法善》，16~20页，北京，中华书局，1980。

道教与唐代社会

“^{〔1〕}与姚元之协心革中宗弊政，进忠良，退不肖，赏罚尽公，请托不行，纲纪修举，当时翕然以为复有贞观、永徽之风”。^{〔1〕}唐廷政局为之一变。这种良好的转变发展了一年多，便停止了。主要症结在于统治阶级内部集团利益划分上又产生了严重的分歧，使得睿宗朝政局仍然动荡不稳。

诛灭韦后集团之后，睿宗第三子李隆基因功很快被立为太子。按照封建社会嫡长子继统原则，应当立宋王成器，但成器在估察形势后涕泣固辞，说：“国家安则先嫡长，国家危则先有功，苟违其宜，四海失望。臣死不敢居平王（隆基）之上。”^{〔2〕}朝中大臣也都赞成立隆基。隆基领导了诛韦之役，为父皇复位做出了决定性的贡献，表现出独立支撑李唐社稷的非凡胆略和才干，拥有强大的实力和众多的拥护者，他成为太子是势所必然的，是他人所不敢竞争的。

本来这样一件顺理成章的事，却遭到了来自于政变的另一主要领导者太平公主方面的阻力。太平公主为武则天的宠女、睿宗之妹、李隆基之姑，早在武则天在世时，由她做主嫁与武氏家族成员武攸暨为妻。太平公主虽然早年曾奉敕出家为女道士，但这实为权宜之计，从她身上丝毫看不出信仰道教的痕迹。武则天逝世后，太平公主是当时宫廷政治舞台上最为活跃的人物之一。如果不是她曾因经济利益与韦后支持的佛教僧侣集团发生摩擦的话，她似乎也应与韦武集团势力关系密切。韦后毒杀太平的哥哥中宗，欲效法武则天夺取皇统，身为李唐皇室成员的太平公主当然难以接受；何况太平公主也是个“多权略”，处处模仿其母武则天的有野心的人物。所以，她在诛灭韦党，拥立睿宗的过程中立有大功，地位越来越显赫。太平公主其人专横跋扈，贪贿好财，攫取了大量的财富，过着豪华奢侈的生活。她的“田园遍于近甸，收市营造诸器玩，远至

〔1〕《资治通鉴》卷二九 九睿宗景云元年，六六五二页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《资治通鉴》卷二九 九睿宗景云元年，六六五二页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

岭、蜀，输送者相属于路，居处奉养，拟于宫掖^{〔1〕}，“侍儿披罗绮，常数百人，苍头监奴，必盈千数。外州供狗马玩好滋味，不可纪极^{〔2〕}。睿宗对这位颇富权略的妹妹十分尊重，常和她商量国家大政，“公主所欲，上无不听，自宰相以下，进退系其一言，其余荐士骤历清显者不可胜数，权倾人主，趋附其门者如市^{〔3〕}。而太平公主以玩弄权势为乐，“军国大政，事必参决，如不朝谒，则宰臣就其第议其可否^{〔4〕}。太平公主干预朝政，为所欲为，就必然要和英明干练的太子李隆基发生矛盾。太平公主为了达到长期干政的目的，就图谋改立一个懦弱的太子。所以，她开始攻击李隆基，姑侄之间的矛盾日益尖锐。

太平公主为了壮大声势，还拉拢佛道僧侣势力。史称：政变之后，“先朝所亲狎诸僧，尚在左右^{〔5〕}，恶僧势力仍然甚盛。诸僧中尤以胡僧慧范最受宠信，他与太平公主狼狈为奸，“家富于财，善事权贵，公主与之私，奏为圣善寺主，加三品，封公，殖货流于江剑。^{〔6〕}慧范从则天时受到重用，曾参与韦后密划，又得宠于太平，出入宫廷妃主之门，在屡次政变中常立不倒，恐与其善于投机钻营，察色观势的政治才能有关。这种人在太平谋废立太子李隆基的政治活动中可以派上用场，所以大受宠信，可惜这次他在政治投机上押错了宝。过去在则天、中宗朝频繁活动的道术之士也纷纷改投太平门庭，为其夺权服务。如著名道士史崇玄即是，甚至被委以“金紫光禄大夫鸿胪卿河内郡开国公上柱国太清观主”重位，道士受封为国公，史崇玄为史载所见之第一人。

对于睿宗来说，太平和太子，一边是妹妹，一边是儿子，都有骨肉之情。他曾经历过武后至中宗朝多次复杂的宫廷斗争，深知宫

〔1〕《资治通鉴》卷二九 睿宗景云元年，六六五—六六六页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《旧唐书》卷一八三《太平公主传》，四七三—四七四页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《资治通鉴》卷二九 睿宗景云元年，六六五—六六六页，北京，中华书局，1956。

〔4〕《旧唐书》卷一八三《太平公主传》，四七三—四七四页，北京，中华书局，1975。

〔5〕《资治通鉴》卷二一 睿宗景云元年，六六五—六六六页，北京，中华书局，1956。

〔6〕《旧唐书》卷一八三《太平公主传》，四七三—四七四页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

廷巨变，骨肉相残给王朝政治带来的致命危害，所以他在两位亲人之间相当谨慎地尽量持平，在处理问题时，两人的意见都要考虑到。“每宰相奏事，上辄问：‘尝与太平议否？’又问‘与三郎议否？’然后可之。三郎，谓太子也。”〔¹〕但在尖锐的矛盾面前，他不可能做到绝对的持平。于是他向道教求讨治国的秘诀。《大唐新语》卷十载：“睿宗雅尚道教，稍加尊异，（司马）承祜方赴召。睿宗尝问阴阳术数之事，承祜对曰：‘《经》云：‘损之又损之，以至于无为。’且心目一览，知每损之尚未能已，岂复攻乎异端而增智虑哉！’睿宗曰：‘理身无为，则清高矣；理国无为，如之何？’对曰：‘国犹身也，《老子》曰：‘游心于澹，合气于漠，顺物自然，而无私焉，而天下理。’《易》曰：‘圣人者，与天地合其德。’是知天不言而信，不为而成。无为之旨，理国之要也。’睿宗深加赏异。”治身与治国的关系，本是道家勤于探索的老问题，但从道教徒口中道出，即赋予另外一层含义。睿宗对无为理国的这一套十分欣赏，想以无为而治作为其治国的政治指导方针，但实际上在当时那种剑拔弩张的紧张环境中，睿宗无法将之真正付诸于施政当中。但从他与道教徒的对话中，他也悟出一些道理。

首先，他利用道教这一神学武器进一步尊祖崇老，神化皇权，巩固皇统。他在景云元年（710）十二月诏中说：“玄元皇帝，朕之始祖，无为所庇，不亦远乎？”〔²〕次年四月，又作玄元皇帝庙；他还派道士叶法善将绣像幡花去南岳夫人魏夫人仙坛修法事，于坛西置洞灵观，度女道士七人〔³〕。六月，派太清观道士杨太希，“于名山所烧香供养”。他说：“朕恭膺宝位，嗣守昌图，恐百姓之不宁，虑四方之未泰，式陈香荐，用表深衷。实冀明灵，降兹休祉。所愿从今以后，泆寓常安，朕躬男女六姻，永保如山之寿，国朝官

〔¹〕《资治通鉴》卷二九 睿宗景云元年，六六五—一页，北京，中华书局，1956。

〔²〕《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，五八九页，北京，中华书局，1960。

〔³〕唐·颜真卿：《南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》，见《颜鲁公文集》卷九，四部丛刊初编本，上海，上海书店，1989。

道教与唐代社会

僚万姓，长符击壤之欢”。^{〔1〕}这里他把自己崇道的目的暴露无遗。他要祈求道教“明灵”，保佑国泰民安，皇图永固，赐给他以及皇族中人“如山之寿”，不再受政坛巨变之荼毒。这实际上也是针对太平公主的，因为太平公主虽然为李唐的成员，但她已经嫁给外姓。封建社会里歧视妇女，在这一点上，连武则天也未能免俗，在她晚年最终将皇权交给儿子，何况权略不及其母的太平公主。假如让太平公主长期专权干政的局面继续下去，皇权必将旁落外姓人之手，这比武后、韦后的专权后果还要严重得多。富有斗争经验的睿宗自然不会不考虑到这一点。所以，他尊道崇祖的举动就带有浓厚的政治色彩。另外，他还将武则天时期规定佛教居道教之上的排位以折中的办法做了调整，即：“自今每缘法事集会，僧尼、道士、女冠等宜齐行道集”^{〔2〕}。这实际上提高了道教的地位，对道教的发展有利。我们习惯上说，唐朝的宗教政策是佛、道并重，但这是在经过唐前期的几次反复之后，才最终形成佛道并重的格局的。这对以后唐王朝的宗教政策产生了深远的影响。当然，睿宗不顾实际情况，大修道观，并亲自送自己的两个女儿金仙、玉真公主入道，计划为她们建造规模宏丽的道观，以致引起朝廷上一场轩然大波，搞得朝野上下怨声载道，国家财政空虚，则又属于矫枉过正了。

其次，睿宗在其政治生涯上采取了彻底的“无为”政策，即逐步交出政权，还政于太子李隆基。退居太上皇地位。景云二年（711年）正月，太平公主提出改易太子的要求，遭到以宋璟为首的朝臣的抵制，至此，太平公主与太子之间的矛盾已完全公开化了。太平公主改易太子的阴谋失败以后，又指使道术之士挑拨离间睿宗父子之间的关系，“术者言五日中当有急兵入宫”^{〔3〕}。睿宗没有中计，反而采纳张说、姚崇建议，将太平公主于蒲州（今山西

〔1〕 唐睿宗：《赐岱岳观敕》，见《全唐文》卷十九，二二五页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 《旧唐书》卷七《睿宗纪》，一五七页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 《资治通鉴》卷二一■睿宗景云二年，六六六三页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

永济)安置,调离了权力斗争的漩涡;并将部分权力移交太子遭到太平公主党羽的激烈反对,但睿宗于四月十三日下制:“凡事皆取太子处分。其军旅死刑及五品以上除授,皆先与太子议之,然后以闻。”^[1]又实现了部分权力的移交。不久,太平公主应太子之请求,被召回京城,这反映了睿宗父子试图改善与太平公主关系的愿望。但太平公主自恃势力强大,反而加紧了夺权的步伐。景云三年七月(是年八月改元先天),彗星出现在西方,“太平公主使术者言于上曰:‘彗所以除旧布新,又帝座及心前星皆有变,皇太子当为天子’。上曰:‘传德避灾,吾志决矣’。”太平公主的本意是指使术者借星变来让睿宗猜疑、防范太子,结果弄巧成拙,睿宗决心传位。这样一来,太平党羽慌了,竭力劝阻,但都不起作用,又转而劝睿宗虽传位,但不要全部放权;这样太子终于即位,是为玄宗。睿宗被尊为太上皇,“三品以上除授及大刑政决于上皇,余皆决于皇帝”。^[2]睿宗在退居太上皇时,曾宣布:“朕将高居无为”^[3]。睿宗一生,曾经三次让出皇位,他“素怀澹泊,不以万乘为贵”^[4],深受道家思想影响。他每次让位都是根据当时形势的需要,对稳定政局做出了贡献。

2. 开元、天宝年间道教鼎盛局面的出现

开元、天宝年间是唐代道教发展的鼎盛期,当时无论是从道士和道观的数量方面而言,还是从道教对社会各阶层的影响方面而言,都达到了前所未有的程度。所以中外学者关于研究唐玄宗与道教之关系问题的论述颇丰^[5],这对我们进一步深入探讨这一问题

[1] 《资治通鉴》卷二一 睿宗景云二年,六六六五页,北京,中华书局,1956。

[2] 《资治通鉴》卷二一 玄宗先天元年,六六七三、六六七四页,北京,中华书局,1956。

[3] 《旧唐书》卷七《睿宗纪》,一六二页,北京,中华书局,1975。

[4] 《资治通鉴》卷二一 睿宗景云二年,六六六四页,北京,中华书局,1956。

[5] 高世瑜:《唐玄宗崇道浅论》,见《唐玄宗与泰陵》,147~175页,西安,陕西旅游出版社,1992。薛平拴:《论唐玄宗与道教》,《陕西师范大学学报》,1993(3),83~89页。汪桂平:《唐玄宗与茅山道》,见《世界宗教研究》1995(2),63~70页。

[日] 宫川尚志:《唐玄宗与道教》,《中国宗教史研究》第一,同朋舍出版,1983。

道教与唐代社会

具有重要的参考价值。

(1) 道教在玄宗政治生涯中的地位

研究唐玄宗与道教的关系，必须注意到道教在玄宗政治生涯中的地位这一重要问题。笔者认为道教在玄宗政治生活中的影响主要表现在以下几个方面：

首先，道教对玄宗早年的政治生涯产生了重要的影响。玄宗的青少年时代是在皇室多故、宫廷巨变迭起中渡过的，史称：“自则天初临朝及革命之际，王室屡有变故”。^[1]玄宗深受其父唐睿宗的影响，从小就对道家 and 道教思想产生浓厚兴趣。玄宗后来回忆早年生活时说：“（朕）爰自幼龄，即尚玄默”。^[2]在政治上表现出早熟。当时，道教徒们加入不同的政治集团积极参与权力的角逐，已经成为活跃在唐代政治舞台上的一支不可忽视的重要力量。在玄宗的周围，也聚集了一批为他服务的道术之士。《旧唐书·玄宗纪》说：“中宗末年，王室多故，上常阴引材力之士以自助”。这些人中有著名道士叶法善，保护玄宗，渡过政治险滩，在中宗、睿宗朝政坛风云中，“频察妖祥”，通风报信，立下了汗马功劳；善于“飞丹炼药”的王珣^[3]，具有政治斗争的经验，也被玄宗网罗在幕下，供其驱使，积极奔走，出谋划策，发挥了重要的作用。这些人以他们独特的方式起到了常人所难以企及的作用，景龙二年（708年），李隆基出任潞州别驾，四月二十五日，“厅事据案假寐，百姓白鹤观道士宋大辩等三十余人，同见赤龙在案。”后来宰相张说曾据此作颂曰：“圣寐无体，神融气涣，蜿蜒赤龙，垂首据案，昔有王媪，预睹兴汉，今此潞人，亦兆灵观”^[4]。

景龙四年（710年），玄宗来朝，韦皇后一伙正加紧夺权步伐，

[1] 《旧唐书》卷七《睿宗纪》，一五二页，北京，中华书局，1975。

[2] 唐玄宗：《明皇令肃宗即位诏》，见《唐大诏令集》卷三十，106页，上海，学林出版社，1992。

[3] 《旧唐书》卷一六《王珣传》，三二五页，北京，中华书局，1975。

[4] 唐·张说：《皇帝在潞州祥瑞颂十九首奉敕撰》，见《全唐文》卷二二一，二二二九页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

政坛浓云密布，凶多吉少。玄宗“将行，使术士韩礼筮之，蓍一茎孑然独立。礼惊曰：‘蓍立奇瑞非常也，不可言’”。这当然是无稽之谈，但却增强了玄宗迎接挑战的信心和决心。当中宗暴崩，韦后临朝称制，谋倾宗社，“道士冯道力、处士刘承祖皆善于占兆，诣上布诚款。上所居里名隆庆，时人语讹以‘隆’为‘龙’；韦庶人称制，改元又为‘唐隆’，皆符御名”。〔¹〕这就为玄宗剪除韦皇后党羽提供了神学依据。《混元圣纪》甚至说：老君“化身为一白衣老叟”，为玄宗占卜，劝他及早动手，在三日之内，“宜取天下”。〔²〕关于“白衣老叟”的故事，在唐代历史上多次出现，且都是唐王朝处于重大的政治关头，以道教教主老君的名义来发布“君权神授”的旨令，使王权政治更具有现实的合理性与神圣权威，从而也使政教关系更为密切。

其次，在玄宗的治国术中含有浓厚的道教色彩。唐玄宗的政治指导思想还是传统的儒家王道思想，他曾说过：“弘我王化，在乎儒术”〔³〕。所以他在即位之后，立即起用姚崇、宋[□]，革除弊政，拓展宏图。当时，唐王朝在经历了半个多世纪的政治变故之后，李唐王权遭到巨大损害，人心思定。但李武家族盘根错节的血缘纽带，使玄宗振兴李唐王朝的行动面临重重阻力，他必须要与韦、武集团做彻底的决裂。于是，他鲜明地打出了道教的旗帜，以崇道作为斗争的思想武器，利用道教重新振兴屡遭蹉跎的李唐王朝。自从唐初皇室与道教攀上亲戚，道教对于李唐王朝来说，就具有了某种象征意义；武则天改唐为周，首先取消李唐“祖先”、道教教主老子“玄元皇帝”的称号。玄宗要重兴李唐，就进一步抬高老子的地位，他曾先后三次给老子加封尊号，并且荫及父母及子孙。他觉得这样还不足以显示“祖先”的神圣和王权的崇高，于是他还编

〔¹〕《旧唐书》卷八《玄宗纪上》，一六六页，北京，中华书局，1975。

〔²〕宋·谢守灏：《混元圣纪》卷八，见《道藏》第十七册，八六[■]页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔³〕《旧唐书》卷二十四《礼仪志》，九二[■]页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

造梦境，导演了老子显圣的大量神话，以证明李唐“宝历无疆”“国祚中兴”、“享祚无穷”的合理性。与此同时，他还竭力推崇老子《道德经》，并且自觉运用其治国思想指导政治实践。他曾亲自注释《道德经》，在敦煌道经写本残卷中，有玄宗注释本 P. 3725、P. 3592、P. 2823 及 S. 4365 等。他的注释“不像一般道教徒那样纠缠于细枝末节的训诂，繁琐而不得要领，而是处处从治国理民的政治角度加以概括，简明扼要”。〔¹〕许多学者指出，玄宗尊老崇道的一个重要政治目的，即看中了包含在道教中的老子道家思想“君人南面之术”，他在一份诏书中说：“载弘道教，崇清净之化，畅玄元之风”。〔²〕这表明他提倡道教的目的，是为了巩固唐王朝封建统治；而他在具体运用中，即是在儒家思想的指导下融合了道家的政治主张，而道家的政治主张又是在道教的旗下下表现出来的。可见在玄宗朝政治生活中深深地打上了道教的烙印。

另外，玄宗崇道还含有抑佛的政治意图。玄宗虽然也说过：“道、释二门，皆为圣教，义归宏济，理在尊崇”〔³〕的话，好像是在继续佛道并重的政策，他还注释《金刚经》，颁行天下，另据佛典记载，他还曾诏名僧不空入宫，授金刚“灌顶法”，成为“菩萨戒弟子”。〔⁴〕但他信佛的倾向绝没崇道那么狂热。他之所以还对佛教予以某种程度的保护，正好显示出他的英明之处，即正视佛教已蔚为大教的社会现实，又继续利用其教化功能以致治。但他对佛教的保护是在整饬抑制其过滥发展的基础上进行的，他曾下令沙汰僧尼、禁止新建佛寺、滥度僧人。这与他大规模兴建道教宫观、度人入道，提倡百官学习道教经典的做法形成鲜明的对照。由于土生土

〔¹〕李斌城：《敦煌写本唐玄宗道德经注释残卷研究》，见《世界宗教研究》1987（1），51~61页。

〔²〕《天宝元年南郊制》，见《唐大诏令集》卷六十七，³⁴³页，上海，学林出版社，1992。

〔³〕唐玄宗：《春郊礼成推恩制》，见《全唐文》卷二十四，二七七页，北京，中华书局，1983。

〔⁴〕宋·赞宁：《宋高僧传》卷一《不空传》，八页，北京，中华书局，1987。

道教与唐代社会

长的道教，一直是佛教的对手，所以玄宗借助崇道来对抗佛教，既收到了巩固皇权、神化皇权的效果，又减轻了佛教对社会带来的危害，可为一箭双雕。

(2) 道教鼎盛局面的出现

在唐玄宗统治期间，由于大力推行扶植道教的政策，在全国掀起了一个崇道高潮，形成了空前繁荣的道教鼎盛局面。

第一，唐玄宗竭力提高道教所尊奉的领袖人物的政治地位。这主要表现在：其一，大力尊崇老子。这是自高祖以来，李唐统治者崇道的重要内容。只是到唐玄宗时达到最高潮，将老子的地位抬到空前绝后的崇高地位，掀起了对老子的狂热崇拜。唐玄宗崇老的特点主要表现在两个方面：①在全国各地普建尊祀老子的玄元皇帝庙。唐玄宗曾多次下令兴建老君庙，其中规模最大的有两次，一次是在开元十年（722年），诏“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所”；^{〔1〕}另一次是在开元十九年（731年）令“五岳各置老君庙”。^{〔2〕}为了与一般道观相区别，突出老子的地位，玄宗还下令改变老君庙的名称，全国统一起来。天宝元年（742年），“两京玄元庙改为太上玄元皇帝宫，天下准此”。^{〔3〕}二年，“改西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫极宫”。^{〔4〕}从此这些尊祀老子的道教宫观就成为各级政府开展崇道活动的政治场所。②频繁给老子追加封号，将老子捧到无以复加的尊贵地位。唐代一共给老子追封尊号四次，只玄宗朝就有三次，这在中国历史上也是绝无仅有的现象。天宝二年，追封老子为“大圣祖玄元皇帝”；八载（749年），又加封为“大圣祖大道玄元皇帝”；十三载，更追尊为“大圣祖大道金阙玄元天皇大帝”。不仅如此，他还给老子的父母及子孙加封尊号，天宝二年，就在他给老子上尊号的同时，还追赠老子

〔1〕《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，五八九页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《旧唐书》卷八《玄宗纪上》，一九七页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二一六页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二一六页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

父“周上御史大夫敬曰先天太上皇，母益寿氏号先天太后，仍于谯郡本乡置庙。尊咎繇为德明皇帝”。〔¹〕唐玄宗尊老崇道的目的是与神化皇权、尊君敬祖的政治意图联系在一起的。就在天宝八载，加封老子的同时，他还给李唐五帝及帝后分别加封“大圣皇帝”和“顺圣皇后”的尊号，并下令“自今后每至^① 56^②”，并于太清宫圣祖前序昭穆。〔²〕这样，就将李唐皇室与老子更加紧密地联系在一起，从而证明唐王朝的至高无上的神圣地位，以巩固其统治。另外，唐玄宗尊老的政治目的，还在于运用老子思想治国，用他的话来说就是：“用矫时弊，可以理国家”〔³〕。他还把孔子仪像位列于太清宫、太微宫老子像前〔⁴〕，让儒家之祖陪侍老子，这在封建社会历史中也是绝无仅有的，此举的政治意图更为明显，即不管是占统治地位的思想意识形态，还是其他思想，都必须在尊奉皇权，维护封建统治的前提下存在与活动，这反映了专制主义中央集权制度逐渐加强的趋势。其二，提高其他道教领袖的地位。天宝元年（742年），他下诏追尊庄子为“南华真人”、文子为“通玄真人”、列子为“冲虚真人”、庚桑子为“洞虚真人”，“其四子所著书改为《真经》”。〔⁵〕四真人像还在道教宫观中取得了与孔子同样列侍玄宗皇帝左右的资格。唐玄宗通过这种办法，将唐代道教宫观尊祀诸神的基本格局确定下来，结束了道教神谱中混乱芜杂的状态，同时确立了老子及四子在道教神谱中的主要地位。其三，唐玄宗对道教早期领袖人物也予以追封，如天宝六载（747年），早期道教的重要人物、五斗米道创始人张道陵被追封为太师，道教茅山宗开山祖

〔¹〕《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二一六页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二二三页，北京，中华书局，1975。

〔³〕唐玄宗：《命两京诸路各置玄宗皇帝庙诏》，见《全唐文》卷三十一，三五^①页，北京，中华书局，1983。

〔⁴〕《天宝八载册尊号敕》，见《唐大诏令集》卷九，⁴⁹页，上海，学林出版社，1992。

〔⁵〕《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二一五页，北京，中华书局，1975。《唐会要》卷五十《杂记》载：“庚桑子号洞灵真人”。一^①三^②页，上海，上海古籍出版社，1991

道教与唐代社会

师、南朝道教的集大成者陶弘景被追赠为太保。^{〔1〕}正是在唐玄宗的支持下，道教茅山宗盛极一时，张天师派也得到恢复并逐渐兴旺起来。

第二，优礼道士、女冠。道士、女冠是道教的传播者和主体，唐玄宗一生结交了不少高道异人，对他们大加礼待。他常常与道士们探讨治国之道，用其参谋决策；或是欣赏他们的才华，留在朝廷为他的文治增色。著名道士叶法善被拜为鸿胪卿、封越国公，连其父也跟着沾光，被追赠为歙州刺史，他与玄宗早就过从甚密，玄宗登基以后，常于“听政之暇，屡询至道，公以理国之法，数奏昌言，谋参隐讽，事宣宏益”。^{〔2〕}法善还“雅不喜浮屠法，常力诋毁”。^{〔3〕}这对玄宗制定政策必然会产生影响。所以，法善死后，玄宗哀悼异常，下令追赠越州都督。玄宗曾两次遣使征召道士张果至京，使其“肩舆入宫中”，恩礼甚厚，又授予银青光禄大夫，赐号“通玄先生”，甚至还想将公主嫁与张果为妻。^{〔4〕}玄宗还任命道士尹^①为谏议大夫，集贤学士兼知史馆事，领修国史之任。尹^①上表恳辞，玄宗不允，又下诏特许其“衣道士服视事”，尹^①乃就职。唐玄宗为什么如此重用道士尹^①，这恐怕与玄宗欣赏尹^①的才华有关。史称：“^①博学，尤通老子书。初为道士，玄宗尚玄言，有荐^①者，召对，喜甚，厚礼之。”开元末，尹^①卒，还追封为左散骑常侍。^{〔5〕}在他征召的道士中，尤以茅山宗为多，且先后接受茅山派宗师司马承祯、李含光的法^②。司马承祯与当时文人士大夫往来密切，他曾劝玄宗于五岳各置真君祠一所，将传统的山岳崇拜正式

〔1〕《唐会要》卷五十《杂记》，一[■]三一页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔2〕唐玄宗：《赠叶法善越州都督制》，见《全唐文》卷二十二，二五五页，北京，中华书局，1983。

〔3〕《新唐书》卷二[■]四《方技·叶法善传》，五八[■]五页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《旧唐书》卷一九一《方伎·张果传》，五一[■]六页，北京，中华书局，1975。

〔5〕《新唐书》卷二[■]《儒学·尹^①传》，五七[■]三页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

纳入道教系统；他还发挥自己善篆书的特长，刊正《道德经》文句，定著五千三百八十言为真本，以三体书写奏上，对玄宗时尊老崇道高潮的掀起产生了影响。所以司马承祯备受玄宗礼待，他生前特令于靠近两京的王屋山修道，以备随时应诏，死后又被追赠银青光禄大夫，谥曰贞一先生。^{〔1〕}李含光与玄宗保持了更为密切的私人关系，仅在《全唐文》中保留下来玄宗与李含光往还的诏敕、批答就多达 22 件之多。^{〔2〕}唐玄宗曾向李含光“问理化，对曰：‘道德，君王师也，昔汉文行其言，仁寿天下’”^{〔3〕}。李含光劝唐玄宗向汉初文景之治学习，行无为而治政策，以道德化天下，但开元、天宝年间的形势已经发生了很大的变化，统治者不可能真正施行无为而治政策。即使如此，李含光也受到了尊待，赐号玄静先生。唐玄宗还遣使迎道士吴筠进京，“与语甚悦”，令其待诏翰林，玄宗“问以道法”，“筠之所陈，但名教世务而已，间之以讽咏，以达其诚，玄宗深重之”。^{〔4〕}这些道徒中的有识之士，没有用那些荒诞的道术，迷惑玄宗，反而敦促他出以公心，致力于治国，并且积极献计献策，对开元、天宝年间全盛局面的形成起了一定的积极作用。另外，受到玄宗礼待的道士还有王虚真、肖从一、李遐周、邢和璞、师夜光、罗公远、邓紫虚、姜抚等几十位。他们之中当然不乏挟道术以邀宠者，满足和适应了玄宗晚年迷恋神仙长生的胃口，对天宝年间朝政的日益腐败起了消极的作用，同时也对佞道高潮的掀起起到了推波助澜的作用。

第三，道教势力的空前发展。唐初诸帝虽曾大力尊崇道教，但

〔1〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·司马承祯传》，五一二七页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《全唐文》卷三十六、卷四十一，三九五、四四六页，北京，中华书局，1983。

〔3〕唐·李渤：《茅山玄静李先生》，见《云笈七籙》卷五，³²页，北京，书目文献出版社，1992。

〔4〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·吴筠传》，五一二九页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

初唐承隋末大乱之余，经济残破，不可能在文化建设上投入太多的人力、物力和财力，有时为了巩固统治的需要，还对道教实施一定程度上的控制，尤其是武则天及其后继者中宗、睿宗时期，统治者都在不同程度上表现出嗜佛的倾向，佛教势力空前膨胀；相比之下，道教的发展则相对滞后。只有到玄宗统治时期，玄宗大力扶植道教，道教在开元盛世所提供的良好的社会环境和物质条件下迅速发展，道教势力空前膨胀。当时，道教宫观遍布通都大邑，甚至穷乡僻壤。就连佛教势力占绝对优势的河西敦煌地区也建成了不少道教宫观；^{〔1〕}道士、女冠日益增加，道士们的社会政治地位显著提高。他们纷纷与百官往来，出入宫禁、王侯之门，成为帝王之师，从事各种宗教活动，异常活跃。道教各宗派发展迅速，他们纷纷著书立说，互相切磋道义教理，互相吸纳对方的精华，促进了道教的发展。

唐玄宗统治的近半个世纪中，道教色彩日益浓厚。史称：“玄宗御极多年，尚长生轻举之术，于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路。投龙奠玉，造精舍、采药饵，真诀仙踪，滋于岁月。”^{〔2〕}在他的带动和影响之下，投机钻营者纷至沓来，屡献“祥瑞”，争言老子“显灵”，一时间“所在争言符瑞，群臣表贺无虚月”^{〔3〕}。在这种情况下，玄宗逐渐失却了昔日的锐气，转而沉湎于道教方术，俨然以道士皇帝自居，他在宫中设道坛，“自草玄素”祈祷，又向道士们学习隐形仙术。^{〔4〕}将朝政完全抛诸脑后。当一场酝酿已久的叛乱爆发时，玄宗还醉心于道术，编造玄元皇帝显灵，“示收禄山之兆”的神话，并且赶紧修筑兴唐观、福唐观，亲自拜谒祈祷，乞求老子

〔1〕〔日〕大渊忍尔：《敦煌道经目录篇》附录五：道观表中，共列举敦煌道观⁴座，实际上所建道教宫观数远不止此。

〔2〕《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，九三四页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《资治通鉴》卷二一六玄宗天宝九载，六九 \blacksquare 页，北京，中华书局，1956。

〔4〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，五九九页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

在冥冥之中“兴唐”、“福唐”。^{〔1〕}至此，玄宗已从心理上完全被道教所俘虏。后来，他被迫退位为太上皇，从流亡地返回收复后的京城，还“为金灶，煮炼石英”，在“服药物”^{〔2〕}中自隐韬略，消磨残生，直到凄凉死去。

研究道教与唐代社会的关系，开元、天宝时期是一个最富有启示的阶段。唐玄宗从初期的兴唐目的出发，扶植道教，利用道教，到晚年沉湎于道教方术而不能自拔，充分暴露出道教对社会积极与消极两方面的影响。统治者往往自神其说，麻醉人民，统治人民。最终自己也遭迷惑，真可谓统治者违反历史发展规律却最终让历史与其开了一个大大的玩笑。

（三）王权政治的衰败与唐后期复兴道教的努力

安史之乱的爆发，将唐王朝由政治上安定统一的局面推向了分裂割据的深渊。经历了战火的不断洗礼，王权政治失却了往日极盛的风采，急剧转趋衰弱。具有象征李唐王权意义的道教，在战乱频仍中也历经劫难，“正教凌迟，两京秘藏多遇焚烧”。^{〔3〕}然而，面对强藩跋扈、朋党之争、宦官专权的交替侵蚀，唐统治者无力也无暇搞大规模崇道活动。从玄宗晚年以来刮起的道教神仙怪异之风，到中唐流变为日益浓厚的巫术迷信倾向。社会上追求享乐，醉生梦死的风气逐渐蔓延开来。与王权政治的衰败形成鲜明对照的是道教金丹道术盛极一时，在武宗时期形成唐王朝崇道的第三次高潮。晚唐统治者为挽救颓势，曾搞过许多崇道活动，影响所及，迄于五代。在历史大变动时期，随着政治中心的逐渐东移，道教活动的政治区域也有向东、向南转移的倾向。

〔1〕 唐·杜光庭：《历代崇道记》，见《道藏》第十一册，四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕 唐玄宗：《赐皇帝进烧丹灶诰》，见《全唐文》卷三十八，四一一页，北京，中华书局，1983。

〔3〕 唐·杜光庭：《太上黄■斋仪》卷五十二，见《道藏》第九册，三四六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

1. 肃、代复兴道教的努力

(1) 战争与道教

战争是政治的继续。肃、代两朝，内有历时八年之久的安史之乱，外有吐蕃、回纥之侵扰，战火连年不断，统治者席不暇暖，疲于奔命，人民惨遭涂炭，流离失所。在战争中，具有李唐皇室宗庙性质的太清宫、太微宫以及各地的紫极宫等道教宫观，成为叛军破坏的对象。据《资治通鉴》卷二四八武宗会昌五年八月条胡注曰：

东都太微宫，本武后家庙。神龙初，中宗反正，废武氏庙主，立太祖以下神主附之。安禄山陷洛阳，以庙为马厩，弃其神主，协律郎严郢收而藏之。史思明再陷洛阳，寻又散失。贼平，东都留守卢正己又募得之。庙已焚毁。

甚至一些跋扈的地方官吏，也敢擅自破坏道教宫观，如剑南节度使郭英^①擅自占用曾为玄宗行宫的道观，酿成一场大乱。据《资治通鉴》卷二二四代宗永泰元年闰十月条载：

英^①为政，严暴骄奢，不恤士卒，众心离怨。玄宗之离蜀也，以所居行宫为道士观，仍铸金为真容，英^①爱其竹树茂美，奏为军营，因徙去真容，自居之。（利州刺史崔）旰宣言英^①反，不然何以徙真容自居其处！于是帅所部五千余人袭成都……蜀中大乱。

既然供奉道教诸神的宫观都难免兵灾涂炭，那么道教对唐王朝的“卫护”作用也难免令人生疑。

惊慌失措的唐统治者在战争的瓦砾中重建王权政治，觅求治道，表现出急功近利的倾向。肃、代二帝虽都口称“重儒术”^{1}好像还遵循传统的王道政治，但他们似乎也对重树皇室的绝对权威缺乏应有的信心。因此他们又有别于前代唐统治者而偏向于嗜佛，史称：肃宗“常使僧数百人为道场于内，晨夜诵佛”^{2}代宗

^{1} 《册府元龟》卷五十《帝王部·崇儒术》，五六二页，北京，中华书局，1960。

^{2} 《资治通鉴》卷二二四肃宗至德二载，七[■]二四页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

更甚，“常于禁中饭僧百余人，有寇至则令僧讲《仁王经》以禳之，寇去则厚加赏赐……（元）载等每侍上从容，多谈佛事，由是中外臣民承流相化，皆废人事而奉佛，政刑日紊矣”。这颇有些临时抱佛脚的味道，从代宗君臣的问答中可以看出统治集团嗜佛的政治意图。代宗尝问以：“佛言报应，果为有无？”元载等奏以：“国家运祚灵长，非宿植福业，何以致之！福业已定，虽时有小灾，终不能为害，所以安、史悖逆方炽而皆有子祸；仆固怀恩称兵内侮，出门病死；回纥、吐蕃大举深入，不战而退，此皆非人力所及，岂得言无报应也”。^{〔1〕}这显然是自欺欺人的无稽之谈，但统治者似乎对前期玄宗佞道误国有所认识，所以转而嗜佛，也可以看做是对前朝政策的一种反动。

肃、代嗜佛也不同于武则天时期，这是因为崇道和尊奉“大圣祖”玄元皇帝作为维系李唐王权的一面旗帜，仍然具有极强的号召力。天宝十四载（755年）冬，安史之乱爆发，叛军铁蹄迅速践踏中原，波及江淮。次年二月，唐真源令张巡“帅吏民哭于玄元皇帝庙，起兵讨贼，吏民乐从者数千人”。^{〔2〕}这说明被唐王朝尊为“大圣祖”的玄元皇帝仍然是激励和团结广大民众抗敌杀贼的象征。所以，统治者们仍很重视崇道活动，祈求“大圣祖”的佑国安民。

战争在继续扩大，将士们与叛军浴血奋战，统治者在他们所控制的区域内，开始了崇道活动。至德二载（757年）就在肃宗即位后半年多，“通化郡言玄元皇帝降”。^{〔3〕}通化郡位于剑南道的益州（成都）西北部，这次神话极有可能是避难蜀中的太上皇唐玄宗搞得鬼。这是因为玄宗在天宝年间曾多次导演过类似的闹剧；另外，自从马嵬兵变、肃宗灵武即位以后，玄、肃父子就疑虑极深，就在前一年的十二月，玄宗亲自安排的江陵大都督永王李璣与肃宗矛盾

〔1〕《资治通鉴》卷二四代宗大历二年，七一九六页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《资治通鉴》卷二一七肃宗至德元载，六九五五页，北京，中华书局，1956。

〔3〕《新唐书》卷五《玄宗纪》，一五三页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

激化，发生叛乱。不久，剑南健儿贾秀又叛乱。已成惊弓之鸟的唐玄宗想以玄宗皇帝显灵来证明他依然得到神的庇护，另外，也借此激励将士们为李唐卖命。肃宗曾亲身经历过天宝年间他父亲所搞的一系列老君显圣的闹剧，当然能够明白其父的良苦用心，所以他借机于同年十二月，下诏将天柱山老君庙改为启圣宫，^{〔1〕}以显示“大圣祖”之天命所在。肃宗还对备受其父尊礼的茅山宗师李含光进行了拉拢，他在赐李含光的敕书中称：平定安史之乱，“亦师精修愿力有以助之。必须加意坛场，洁精香火，广上皇之福寿，俾六合之康宁”。^{〔2〕}从这里可以看出，父子俩曾有过一番暗地里的较劲。

唐肃宗领导了对安史的斗争，当然他完全清楚安史叛军是如何被赶出两京的，但他一再标榜“仰荷玄元之佑，再成宗社之业”。^{〔3〕}明显带有借玄元之灵神化王权及自己统治的政治意图。玄、肃返京以后，退居太上皇的唐玄宗并没有能耐得住寂寞，他频繁接见臣民的举动，终于引起了肃宗及其幕僚们的重视，在乾元年间导致移宫事件。值得注意的是，就在玄、肃父子关系最为紧张的乾元二年（759年），又发生了九节度使溃败相州（今河南省安阳）的事件，安史叛军重占汴、郑、东都洛阳，威胁关中，王权又面临严峻的挑战。这一年，肃宗借道教玄元显灵大肆神化他的统治。先是，肃宗梦见谒见玄元皇帝，“见混元须发皆黑。及明，宣下两街，访诸瑞像，于务本坊光天观圣祖院，果获黑髭老君之像，图写以进，帝大悦，一如梦中所睹。乃出帝真容，令侍立于混元之

〔1〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六五五页，北京，中华书局，1960。

〔2〕元·刘大彬：《茅山志》卷二，见《道藏》第五册，五五八页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕元·刘大彬：《茅山志》卷二，见《道藏》第五册，五五八页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

后，仍颁示于天下，普令供奉”。〔¹〕这个梦含有三层意思，一是老君须发由白变黑，习惯上是指某人返老还童，暗示唐室中兴之象；二是将肃宗画像立于玄元“大圣祖”之后，象征他为“大圣祖”选定的继承人地位是不能动摇的；三是与其父的文治武功相比，肃宗永远也无法超过开、天盛世，肃宗将此颁示天下，普令供奉，是借此抵消其父在人们心目中的影响，强化他的统治地位。所以，他将这件事搞得隆重而热闹。据《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》记载：“四月丁未，内出皇帝写真图，自光顺门送太清宫，诸观道士、都人，皆以棚车幡花鼓乐迎送”。为了进一步强化他“真龙天子”的形象，打消群臣心目中的不稳情绪，他还伙同李辅国编造了“龙现”的奇迹，同年十一月，“殿中监成国公辅国奏：大明宫三殿前设河图罗天大醮，其夜及晨，有龙见于御座褥，宛转鳞甲脚迹遍于褥。上以其褥示朝臣”。〔²〕如果说日有所思，夜有所梦尚有点可信，那么所谓“龙现”纯属鬼话了。

玄、肃父子俩带着极深的互相猜忌防范心理于宝应元年（762年）相继撒手人寰。令肃宗感到不安的是，安史叛军尚未完全消灭殆尽，李唐皇统能否传之“万代”尚未可知，所以他忧心忡忡。四月，就在他病入膏肓、传命太子监国之际，还导演了上帝赐十三宝的故事。这十三件定国宝：“一曰玄黄天符，形如笏，长八寸，有孔，辟人间兵疫；二曰玉鸡毛，白玉也，以孝理天下则见；三曰谷璧，白玉也，粟粒，无雕镌之迹，王者得之，五谷丰熟；四曰西王母白环二，所在处外国归伏……”〔³〕这十三宝的来历，据“楚州刺史崔□表称，有尼真如，恍惚登天，见上帝，赐以宝玉十三枚，云：‘中国有灾，以此镇之’”。〔⁴〕从这十三件宝物的名称来

〔¹〕唐·杜光庭：《历代崇道记》，见《道藏》第十一册，四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六■五页，北京，中华书局，1960。

〔³〕《旧唐书》卷三十七《五行志》，一三七四页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《资治通鉴》卷二二二肃宗宝应元年，七一二二页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

看，显然是道教的产物，再从真如上天见上帝的传说，明显也是来自道教。但故事的主人公为什么安排了一位佛徒女尼，而不是道教女冠呢？这颇耐人寻味。我认为，道教显灵现宝的神话在肃宗父玄宗时代已经过多过滥，以至难以让人置信了。战争使趋于巨大悲痛的民众大量皈依佛门，肃、代嗜佛正是顺应了这种时代潮流。他们让佛徒女尼去见道教的天帝和献上道教的宝物，是为了让民众更加深信故事的真实性，这显然也是出于政治上的需要。从这十三宝的用途来看，辟人间兵疫、以孝理天下、五谷丰登、外国归伏，全是针对解决当时现实问题的。由此可见，这个故事的政治意图可谓一目了然了。

唐代宗时继续利用道教为李唐皇室服务，当时出入宫廷的道士有内供奉道士申升玄、翰林供奉王端静、光天观道士简校殿中监冲虚先生申甫等。在他们的影响下，代宗时期修建恢复了一些道观，搜集散失道经，进行缮写整理，对道教的恢复发展有重要的促进作用。代宗崇道的特色是继续将道教与皇室紧密联系起来，大历七年（772年）四月，“玄真观、开元观、望天观并载先帝圣谥，请至讳日各于其观行香”。代宗曾在玄宗、肃宗、章敬皇后忌辰，下令大规模度人入道，并修建了规模宏大的乾元观，“追远祈福，上资肃宗也”〔1〕。

但肃、代朝在“希图倚重意识形态的多元因素，参综诸教，觅求治道”〔2〕的同时，更多地表现出嗜佛的倾向，传统的佛道论议在战火未熄时，即已重开，上元二年（761年）七月，自灵武返驾劫后长安的唐肃宗，“于景龙观设高座讲论释道二教”。又“遣公卿百僚悉就观设醮讲论”。〔3〕永泰二年（766年）二月，唐代宗

〔1〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六〇六页，北京，中华书局，1960。

〔2〕张弓：《隋唐儒释道论议与学风流变》，见《历史研究》，1993（1），46~59页。

〔3〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六〇五页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

亲临国学释奠，“集诸儒道僧，质问竟日。此礼久废，一朝能举”。〔1〕地方官府也遵循最高统治者的精神开三教道场，大历年间《资州刺史叱干公三教道场文》虽然声称三家“殊途同归”，却以先佛、次道、末儒为次序；〔2〕反映了当时朝野嗜佛的倾向。但由于三家鼎立之势久已形成，中唐以来，唐统治者要求三方精诚团结，为统治服务，所谓三教道场“奉为我国家之所造也”，所以三教论议的火药味明显少于唐前期，争论的焦点也不再纠缠于位次的先后等繁琐问题，而逐渐流于形式。

（2）道教迷信色彩之泛滥

土生土长的中华道教，在其孕育和形成过程中，吸纳和兼容了本土早已流传的许多巫术迷信的内容，形成了以多神崇拜为特征的芜杂的神学体系，重视斋醮祈禳为道教的特色之一。虽然经过南北朝时期寇谦之、陶弘景、陆修静等道教大师的清理整顿，使道教更适合统治者的口味，但是以巫术迷信色彩为特征的斋醮祈禳并未绝迹，还在民间或主要在下层广泛流传。李唐建国，与道教结下不解之缘，竭力提高老君在道教神谱中的独尊地位，唐前期以解老注老为主要特征的道教重玄学盛极一时。安史之乱后，道教没有能抓住机遇适时改革传授体制，而是附和统治者好鬼神祈禳的心理，大煽神仙怪异之风，使得中唐政治生活受到道教巫术迷信色彩的熏染，专门从事斋醮祈禳活动的人受到重用。这些人有王■、黎干和道士李国祯等人，对中唐政治产生了一定的影响。

王■这类人的出现，是统治者崇尚道教巫术迷信色彩的结果。早在唐王朝鼎盛的开、天时期，统治者以崇道来神化王权的活动已开始走火入魔，史称：“玄宗在位久，推崇老子道，好神仙事，广修祠祭，靡神不祈”。〔3〕王■本来是少时专攻儒家礼学的，当他嗅

〔1〕《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，九二三页，北京，中华书局，1975。

〔2〕清·王昶：《金石萃编》卷九十六，北京，中国书店，1985。参见《道家金石略》，第155~156页，北京，文物出版社，1988。

〔3〕《新唐书》卷一■九《王■传》，四一■七页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

出统治者的好尚后，改为以“博求祠祭仪注以干时”^{〔1〕}，“专以祠解中帝意”^{〔2〕}。很快博取了唐玄宗的信任，由太常博士、侍御史，做到专司祈禳活动的祠祭使。这时的王[■]已经开始离经叛道，专事道教巫术迷信活动，“每行祠祷，或焚纸钱，祈禳福佑，近于巫覡”^{〔3〕}。对于这样一个类似于巫师神汉的投机政客，继玄宗“过承恩遇”之后，又得到肃宗的信任。我们知道，肃、代嗜佛，并非倾心于高深的禅学佛理，而是以御用僧人祈福禳灾；同样只要迎合他们这种需要的旁门左道也统统予以重视。《资治通鉴》卷二二[■]肃宗乾元元年五月乙未条载：“上颇好鬼神，太常少卿王[■]专依鬼神以求媚，每议礼仪，多杂以巫祝俚俗”。就是这样一个将神圣的儒学礼仪杂以巫风俚俗的人，反而“以祭祀妖妄致位将相”。^{〔4〕}有唐一代，实属罕见。那么，他在如此尊贵的位置上究竟有何“政绩”可言？他在玄宗朝曾奏请置春坛，祀青帝于东郊，肃宗时又奏置太一神坛于南郊，启请肃宗亲谒九宫贵神，“殷勤于祠祷，皆[■]所启也”。^{〔5〕}王[■]倡煽巫风震动肃宗时政坛的最大事件为派女巫分巡天下，造成恶劣的政治影响。事情的经过是这样的：“上尝不豫，卜云山川为祟，[■]请遣中使与女巫乘驿分祷天下名山、大川。巫恃势，所过烦扰州县，干赀受赃……刺史左震晨至驿，门扃锁，不可启。震怒，破锁而入，曳巫于阶下斩之，所从少年悉毙之。籍其赃，数十万，具以状闻，且请以其赃代贫民租，遣中使还京师，上无以罪也。”^{〔6〕}这次被派遣到各地的女巫，沿途索取贿赂，扰乱地方行政事务，甚至淫乱不堪，造成极坏的影响，但作为这次事件的主要责任者王[■]不但没有受到处分，反而为肃宗所包庇。其原因在于王[■]派女巫到各地祷名山大川是为肃宗祈福禳灾而去的。王[■]

〔1〕《旧唐书》卷一三[■]《王[■]传》，三六一—七页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《新唐书》卷一[■]九《王[■]传》，四一[■]七页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《旧唐书》卷一三[■]《王[■]传》，三六一—七页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《旧唐书》卷一三[■]《王[■]传》，三六一—八页，北京，中华书局，1975。

〔5〕《旧唐书》卷一三[■]《王[■]传》，三六一—八页，北京，中华书局，1975。

〔6〕《资治通鉴》卷二二[■]肃宗乾元元年，七[■]五六页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

身为将相大臣，迎合肃宗宗教迷信心理，受到重用，对当时一些心存侥幸的政治投机者是一种极大的鼓励。史称：“当时以左道进者纷纷出焉”。^{〔1〕} 这种状况必然给当时政治生活笼罩上道教巫术色彩。

当时，具有道教色彩的山人隐士出入宫廷，如“山人韩颖改造新历”^{〔2〕} 用历法论证王权政治正朔所在，被采纳颁行；山人李唐参与张皇后与宦官李辅国、程元振等的宫廷斗争，被流放；山人李泌更是谈仙论道，以独特的方式为平叛和弥合玄、肃父子之间的感情裂痕做了许多工作。

代宗继承了其父好斋醮祈禳的性格而又过之，他经常因鲜微小事而“斋居祈祷”。^{〔3〕} 挟左道而干政者往往得以进用。黎干，“始以善星纬数术进，待诏翰林，累官至谏议大夫”，他“挟左道，结中贵，以希主恩”^{〔4〕} 位至京兆尹。大历九年（774年），“京师旱，京兆尹黎干作土龙祈雨，自与巫覡更舞。弥月不雨，又祷于文宣王”。^{〔5〕} 这那里像个政府官员的样子，简直可以与巫师神汉比肩。另有道士李国祯以道术见，广德二年（764年）八月，“因奏皇室仙系，宜修崇灵迹，请于昭应县南三十里山顶置天华上宫露台、大地婆父、三皇、道君、太古天皇、中古伏羲娲皇等祠堂，并置扫洒宫户一百户。又于县之东义扶谷故湫置龙堂，并许之”^{〔6〕}。后因当地闹饥荒，人心不安，地方官的反对才罢休。但代宗并未因此彻底禁绝斋醮祈禳活动，他曾于大历七年（772年）和八年两次派遣宦官和道士到东岳修金■道场^{〔7〕}，至于一些小的祈禳活动更

〔1〕《新唐书》卷一■九《王■传》，四一■八页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《资治通鉴》卷二二■肃宗乾元元年，七■五六页，北京，中华书局，1956。

〔3〕《旧唐书》卷十一《代宗纪》，三一二页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《旧唐书》卷一一八《黎干传》，三四二六页，北京，中华书局，1975。

〔5〕《资治通鉴》卷二二五代宗大历九年，七二二七页，北京，中华书局，1956。

〔6〕《旧唐书》卷一三■《王■传附道士李国祯传》，三六一八页，北京，中华书局，1975。

〔7〕陈垣：《道家金石略》（唐部分），156、159页，北京，文物出版社，1988。

是不断。

肃、代时期道教巫术迷信色彩的泛滥，给正遭劫难的唐王朝无疑是雪上加霜，造成极大的浪费。《旧唐书》卷一三^{〔1〕}《李泌传》说：“初，肃宗重阴阳祠祝之说，用妖人王[■]为宰相，或命巫媪乘驿行郡县以为厌胜。凡有所兴造功役，动牵禁忌。而黎干用左道位至尹京。尝内集众工，编刺珠绣为御衣，既成而焚之，以为禳[□]，且无虚月”，“又天子诞日，诸道争以侈丽奉献，不则为老子、浮屠解禱事”。大臣常袞痛心指出：当时因“诸祠寺写经造像，焚币埋玉，所以赏赉若比丘、道士、巫祝之流，岁巨万计^{〔1〕}”。这些道士、巫祝、政客相互勾结，贪污成性，蠹败国政，助长了中唐奢侈腐败之风的蔓延。促成唐后期政治日渐走上衰败之路。

2. 德宗从不信到迷信道教态度的转变

(1) 德宗与道教

唐德宗李适经历玄、肃、代三朝战乱，饱尝颠沛流离之苦，目睹了其祖、父时道教巫术迷信之危害，常思振作，有所作为。史载：“肃宗、代宗皆喜阴阳鬼神，事无大小，必谋之卜祝，故王[■]、黎干皆以左道进。上雅不之信”。^{〔2〕}德宗初即位，“尤恶巫祝怪诞之士……罢集僧于内道场，除巫祝之祀”。^{〔3〕}他还惩办了以左道惑众、贪污受贿的前朝宠臣黎干，下令“自今更不得奏置寺观及度人”^{〔4〕}整顿政治风气。这些措施为朝野所瞩目，颇有中兴气象。

唐德宗崇重儒学，礼敬孔子^{〔5〕}试图以传统儒学为本，巩固王权政治。由于他成长于崇道的李唐皇室，他早年也与道士们有较

〔1〕《新唐书》卷一五[■]《常袞传》，四八[■]九页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《资治通鉴》卷二二六代宗大历十四年，七二七二页，北京，中华书局，1956。

〔3〕《旧唐书》卷一三[■]《李泌传》，三六二—三页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《旧唐书》卷十二《德宗纪上》，三二—一页，北京，中华书局，1975。

〔5〕《唐会要》卷三十五《释奠》，七五[■]页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

深的来往，吴通玄，“父道^①为道士，善教诱童孺。大历中，召入宫，为太子诸王授经，德宗在东宫，师道^②”。^{〔1〕}道士们教授太子诸王，对德宗的思想必然产生影响。

德宗朝，中央王权政治仍然受到极大威胁。四镇连兵，泾原兵变，迫使德宗出逃奉天、梁、洋，唐德宗由最初的反对巫祝迷信开始变得疑神疑鬼起来，在他看来是因为应验了术士桑道茂之言。据《旧唐书》卷一九一《方技·桑道茂传》载：“桑道茂者，大历中游京师，善太一遁甲五行灾异之说，言事无不中。代宗召之禁中，待诏翰林。建中初，神策军修奉天城，道茂请高其垣墙，大为制度，德宗不之省。及朱^③之乱，帝苍卒出幸，至奉天，方思道茂之言，时道茂已卒，命祭之。”关于城奉天之事，《资治通鉴》卷二二六记在建中元年（780年），《新唐书》卷二^④四《方技·桑道茂传》也有记载。桑道茂的种种神奇预言颇多，据说他曾预见乾元时九节度兵溃相州事，他与当时将相大臣李晟、杜佑、李泌等人皆有交往。杜佑、杨炎在与卢杞的政争中，桑道茂曾替杜佑出谋献策。在泾原兵变中桑道茂曾接受叛军职务，平叛后也得到赦免。他以预言人之福寿职官、国之灾祥妖异，名闻一时，令德宗半信半疑，“稍以时日禁忌为意”^{〔2〕}由厌恶妖异迷信到开始对鬼神禁忌逐渐产生兴趣。《新唐书》卷一三九《李泌传》曰：“德宗晚好鬼神事”。反映的正是德宗的这种变化。

泾原兵变发生于天子脚下，对德宗刺激很大，从此德宗的神经变得非常脆弱，经常疑神疑鬼的。术者上言：“国家厄运，宜有变更以应时数”^{〔3〕}，也令德宗疑惑好长时间。贞元十三年（797年），德宗亲自驾临兴庆宫龙堂祈雨；十五年（799年），又令阴阳人用法术祈雨。诸如此类的活动在贞元年间逐渐频繁起来。

〔1〕《旧唐书》卷一九^①《文苑·吴通玄传》，五^②五七页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《旧唐书》卷一三^③《李泌传》，三六二三页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《资治通鉴》卷二二九德宗建中四年，七三八九页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

德宗还一改早年“不得奏置寺观及度人”的初衷，注意道教建设，于贞元三年（781年），“作玄英观于大明宫北垣”^{〔1〕}。他在贞元五年的一道诏书中称赞：“释、道二教，福利群生”^{〔2〕}。下令保护和维修各地的寺观。他还表现出调和三教的倾向，重视传统的三教论对，并且将它演化为诞节三教讨论会。《旧唐书》卷一三五《韦渠牟传》载：“贞元十二年四月，德宗诞日，御麟德殿，召给事中徐岱、兵部郎中赵需、礼部郎中许孟容与渠牟及道士万参成、沙门谭延等十二人，讲论儒、道、释三教”^{〔3〕}。这次三教讲论轰动当时朝野，最后以参加者僧人鉴虚的一番明显调和三教的话结束了这次论对，鉴虚说：“玄元皇帝，天下之圣人；文宣王，古今之圣人；释迦如来，西方之圣人；今皇帝陛下，是南瞻部洲之圣人。”^{〔4〕}这标志着三教调和的倾向成为中唐以来思想文化界发展的趋势。这对在意识形态领域内统一到为王权政治服务这一基调上来大有裨益，当然也对道教的恢复和发展有利。

（2）道教色彩浓厚的宰辅大臣：以李泌为例

泾原兵变被平息以后，重返京城的唐德宗对将相大臣的猜忌越来越重，他起用内廷宦官和翰林学士掌管军政，外廷大臣遭到冷落。那些装神弄鬼的大臣在朝廷中日益得势，李泌就是这样一个人物。

李泌是中唐著名的政治家，玄、肃、代、德四朝元老，对于挽救中唐颓局做出巨大贡献。他不同于传统的中国知识分子，在他身上典型地反映出当时儒道互补的时代特征。李泌的言行因受道教影响颇深，唐玄宗曾“召能言佛、道、孔子者，相答难于禁中”，年

〔1〕《旧唐书》卷十二《德宗纪上》，三五八页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六六六页，北京，中华书局，1960。

〔3〕张弓据《佛祖统纪》卷四十一，“万参成”作“葛参成”，“谭延”作“覃延”。见《隋唐释道论议与学风流变》，见《历史研究》，1993（1），46~59页。

〔4〕《唐语林》卷六《补遗》，一九三页，上海，上海古籍出版社，1978。

道教与唐代社会

仅七岁的李泌随口吟出颇具道学玄虚意味的《咏棋》诗^{〔1〕}受到崇道的唐玄宗的赏识，当时名臣张说、张九龄、张廷珩^{〔2〕}等对他都很器重，寄以厚望。但李泌生性为人“操尚不羈，耻随常格仕进”^{〔2〕}走了一条不随大流汲汲于科举仕进的道路。《新唐书》卷一三九《李泌传》说他：“博学、善治易，常游嵩、华、终南间，慕神仙不死术”。表现出一副道貌仙风。天宝中，李泌自嵩山上书论当世事务，玄宗召见，“召讲《老子》有法，得待诏翰林，仍供奉东宫，”与皇太子（即后来的唐肃宗）结下了深厚的友谊。玄宗晚年，李林甫、杨国忠相继当政，嫉贤妒能，象李泌这样有才华而又高尚其志的人，自然得不到重用，反被诬以“讽刺时政”，流放外地。初入仕途，即遭挫折的李泌也从中学到了一些东西，这期间他“乃潜遁名山，以习隐自适”^{〔3〕}。安史之乱爆发以后，玄、肃父子分道扬镳，肃宗即位灵武。在此危难关头，李泌自嵩、颖间冒难奔赴行在，谒见肃宗，“陈天下所以成败事”，大受肃宗宠信，“动皆顾问”。但李泌不愿接受肃宗任命的官职，而以白身“山人”自称，大概是出于对当时政坛险恶的认识，采取了一种可进可退的策略。即使这样，李泌“入议国事，出陪輿辇”^{〔4〕}，“俾掌枢务，至于四方文状、将相迁除，皆与泌参议，权逾宰相”^{〔5〕}。这种状况也是当时政局混乱的情况下的一种特例。李泌尽心竭力，为肃宗出谋划策，做出了很大的贡献。当时内外大臣崔圆和宦官李辅国排挤李泌，“泌惧……遂隐衡岳，绝粒栖神”^{〔6〕}，“有诏给三品禄，赐隐士服，为治室庐。泌尝取松^{〔7〕}枝以隐背，名曰‘养和’，后得如龙

〔1〕 李泌：《咏方圆动静》，见《全唐诗》一■九，一一二六页，北京，中华书局，1960。

〔2〕 《旧唐书》卷一三■《李泌传》，三六二一页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 《旧唐书》卷一三■《李泌传》，三六二一页，北京，中华书局，1975。

〔4〕 《新唐书》卷一三九《李泌传》，四六三二页，北京，中华书局，1975。

〔5〕 《旧唐书》卷一三■《李泌传》，三六二一页，北京，中华书局，1975。

〔6〕 《旧唐书》卷一三■《李泌传》，三六二一页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

形者，因以献帝，四方争效之”。〔¹〕代宗即位以后，召李泌为翰林学士，“颇承恩遇”，后来又遇元载专权，常袞当政，李泌都不为所容，出为州刺史。直到德宗时期，李泌才重新得到重用，泾原兵变之后，德宗出逃奉天，李泌被召赴行在，不久就被任命为宰相。他在任上，兴利除弊，裁减冗员，对德宗制定南北和好回纥、南诏，西抗吐蕃的战略方针，对于稳定因藩镇割据、战乱不已的中唐政局立下汗马功劳。《旧唐书》卷一三■《李泌传》说：“泌颇有说直之风，而谈神仙诡道，或云尝与赤松子、王乔、安期、羡门游处，故为代所轻”。这说明当时人不理解李泌的处境。新书传称：“泌出入中禁，事四君，数为权幸所疾，常以智免。好纵横大言，时时说议，能寤移人主。然常持黄老鬼神说，故为人所讥切”。〔²〕玄、肃、代、德四朝，道教巫术迷信之风愈刮愈烈，李泌在当时那种环境之中，只有在某种程度上迎合统治者的胃口，才能有所作为；再者，中唐政局险恶，李泌以装神弄鬼的面目出现，自晦韬略，使政敌摸不清虚实，以守为攻，以退为进，这样才能更好地保护自己，发挥才干。这实际上也是道教（道家）思想对他政治生涯的影响结果。李泌自己曾说：“臣素奉道，不与人为仇”。〔³〕李泌正是通过这种手段免遭多疑的统治者的猜忌，而又保全自己的。史称：“建中末，寇戎内梗，桑道茂有城奉天之说，上稍以时日禁忌为意，而雅闻泌长于鬼道，故自外征还，以至大用”。〔⁴〕李泌受到统治者的重用，当然不只是因为他迎合德宗的心理。事实上，当有人白日见鬼，上言见秦时名将白起为国家捍御西陲，请于京城立庙时，李泌以“盛为祈禳”，“将长巫风”〔⁵〕为由反对。可见他对道教巫术迷信祈禳之风是不以为然的。胡三省曾说：“自李泌为

〔¹〕《新唐书》卷一三九《李泌传》，四六三四页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《新唐书》卷一三九《李泌传》，四六三八页，北京，中华书局，1975。

〔³〕《资治通鉴》卷二二二德宗贞元三年，七四八九页，北京，中华书局，1956。

〔⁴〕《旧唐书》卷一三■《李泌传》，三六二三页，北京，中华书局，1975。

〔⁵〕《资治通鉴》卷二二三德宗贞元四年，七五一■页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

相，观其处置天下事，姚崇以来未之有也”。〔¹〕此论可谓公允，但李泌曾举荐茅山学道的诗人顾况和夏县处士阳城等人，这对当时政界官僚中谈玄论道之风的滋长不无影响，同时也影响到时人对他的评价。

德宗时受到重用的大臣还有“初为道士，后为僧”〔²〕的韦渠牟，史载：“（渠牟）权倾宰相，趋附盈门”。〔³〕他所搜罗举荐的人还有茅山处士、山人等，皆位至要津。另有宰相关播“好大言虚诞者”，“有李元平、陶公达、张□、刘承诚，皆言谈诡妄，夸大可立功名”〔⁴〕，皆引为同僚。另有宰相姜公辅因忍受不了同僚的挤对，上疏乞求罢官为道士，以求避祸〔⁵〕。可见，道教在中唐政治生活中的影响颇大。

3. 元和至开成（806~840年）时期道教金丹术的巨大影响

唐宪宗为唐后期著名的中兴之主，他能登上皇帝宝座，也是经过一番激烈的政治斗争的。唐德宗晚年，宦官专权局面已经形成，藩镇割据，战乱不已，民不聊生，人心思治。但是作为继承人的唐顺宗，偏瘫失语，不能理政，具有革新思想的“二王八司马”，又未孚众望，正值英年的唐宪宗成为众望所归的继承人。

唐宪宗时期，因发生韩愈上疏《谏迎佛骨表》而遭贬谪事件，使宪宗佞佛的名声远播后世。其实，作为一代中兴之主，他对具有象征李唐皇室意义的道教也倾注了较大的关心。元和八年（813年）宪宗命神策军中尉彭忠献“帅（率）徒三百人修兴唐观”，九年，又“内出道教神仙图像经法九舆以赐兴唐观”〔⁶〕。宪宗为什么

〔¹〕《资治通鉴》卷二二二德宗贞元三年，七四九五页，北京，中华书局，1956。

〔²〕《旧唐书》卷一三五《韦渠牟传》，三七二八页，北京，中华书局，1975。

〔³〕《资治通鉴》卷二三五德宗贞元十二年，七五七五页，北京，中华书局，1956。

〔⁴〕《旧唐书》卷一三《关播传》，三六二八页，北京，中华书局，1975。

〔⁵〕《旧唐书》卷一三八《姜公辅传》，三七七八页，北京，中华书局，1975。

〔⁶〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六六六页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

对兴唐观情有独钟？笔者认为这正好寄托了他“兴唐”的政治抱负。从元和九年开始，宪宗时期影响最大、耗时最长的中央对藩镇吴元济的军事斗争正式拉开帷幕，这是元和中兴至为关键的一次硬仗，一直持续到元和十二年才以中央的大获全胜而告结束。在此前，宪宗下令大修兴唐观，显然不是一般的崇道之举，而是包含了宪宗兴唐的政治目的。

不过宪宗对道教的最大兴趣看来还在长生久视方面，由此造成对元和政治的影响也较大。宪宗虽然成就了元和中兴的局面，但他的个人家庭生活却是很不幸的，因为他与原配郭氏（郭子仪的孙女）的感情长期不和。这桩由其父唐顺宗主持的婚姻，显然带有强烈的政治联姻性质，宪宗本人并不满意，竟终其一生以忌讳“妃门宗强盛”而“托以岁时禁忌”始终没有将其立为皇后。^{〔1〕}像宪宗这样在位十几年而不立皇后的帝王在历史上也很罕见。但宪宗内宠却很多，子女成群，这样选择皇位继承人又成了宪宗的一块心病。元和四年，宪宗册立后宫纪美人所生的长子邓王李宁为太子，六年，太子病死。宪宗虽有立次子沔王恹（后宫妃嫔所生，宦官吐突承璀力主拥立）为太子之意，但在支持郭贵妃所生的三子遂王李宥的大臣的坚持下，宪宗不得不册立郭贵妃所生子为太子。这一系列不尽如人意的事情搅得宪宗心烦意乱，他对道教神仙之说逐渐产生了浓厚的兴趣，妄想在宗教麻醉中来解脱自己^{〔2〕}。

元和五年（810年）八月，他曾向宰相问及有无神仙问题，李藩列举秦始皇、汉武帝的教训，并以唐太宗喜仙道饵食天竺僧人的长生药而致死亡为例，劝他不要轻信道术方士的邪说，他说：“苟道盛德充，人安国理，何忧无尧、舜之寿乎！”^{〔3〕}宪宗虽然对李藩的言论深加赞赏，但他终究还是经不住道教神仙之说的诱惑，当时

〔1〕《资治通鉴》卷二二九宪宗元和八年，七七二页，北京，中华书局，1956。

〔2〕参阅赵文润：《唐宪宗》，100~123页，西安，三秦出版社，1992。

〔3〕《资治通鉴》卷二三八宪宗元和五年，七六七八页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

宦官张惟则从新罗出使回国，给宪宗描绘了一幅类似海市蜃楼式的仙山神岛生活，竟惹得宪宗心驰神往^{〔1〕}。只是在元和十三年（818年）以前，宪宗忙于对藩镇用兵，还无暇顾及求仙访道之事，虽也礼重道术之士，但还没有产生较严重的政治影响。

随着中央对藩镇斗争的局部胜利，唐宪宗开始变得踌躇满志起来，原先存在于他潜意识中的求仙好道思想遂发生膨胀，朝廷中道教色彩浓厚的近臣方士日渐得宠，遂对当时政治产生影响。元和十三年九月，以聚敛财货献媚唐宪宗的皇甫^{〔2〕}被任命为宰相，引起朝野议论纷纷，宰相裴度、崔群等上表劝谏，指出皇甫^{〔3〕}“性惟狡诈，言不诚实，朝三暮四，天下共知，惟能上惑圣听，足见奸邪之极^{〔2〕}”。宪宗不听。皇甫^{〔4〕}为了巩固自己的地位，千方百计讨取宪宗的欢心。他巴结深受宪宗宠信的宦官吐突承璀，排挤正直的朝臣，又迎合宪宗好神仙服饵术的心理，引荐道术方士。《资治通鉴》卷二四[■]元和十三年九月条载：“上晚节好神仙，诏天下求方士。宗正卿李道古先为鄂岳观察使，以贪暴闻，恐终获罪，思所以自媚于上，乃因皇甫^{〔5〕}荐山人柳泌，云能合长生药。甲戌，诏泌居兴唐观炼药”。柳泌本名杨仁力，“少习医术，言多诞妄^{〔3〕}”，好大言欺骗皇帝，他对宪宗说：“天台山神仙所聚，多灵草，臣虽知之，力不能致，诚得为彼长史，庶几可求”。对于柳泌公开邀官求爵的无耻行为，宪宗竟不省悟，反而深信不疑，十一月丁亥，以柳泌权知台州刺史，赐金紫，专职采集炼制丹药。对此，谏官纷纷上疏论谏，指出：“人主喜方士，未有使之临民赋政者，”宪宗竟毫不在乎地说：“烦一州之力而能为人主致长生，臣子亦何爱焉”。^{〔4〕}真是荒唐至极。柳泌到任后，“驱役吏民于山谷间，声言采药，鞭

〔1〕《太平广记》卷四十七《唐宪宗皇帝》，二九[■]页，北京，中华书局，1961。

〔2〕裴度：《请罢知政事疏》，见《全唐文》卷五三七，五四五九页，北京，中华书局，1983。

〔3〕《旧唐书》卷一三五《皇甫^{〔2〕}传》，三七四二页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《资治通鉴》卷二四[■]宪宗元和十三年，七七五四页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

笞躁急。岁余一无所得，惧诈发获罪，举家入山谷。浙东观察使追捕，送于京师，^[1]与李道古恳保证之，必能可致灵药，乃待诏翰林院”。^[1]把柳泌保护下来。这表明宪宗仍然执迷不悟，后终因“服饵过当，暴成狂躁之疾，以至弃代”。^[2]宪宗之死虽为宦官所害，但他服饵金石之后，“多躁怒，左右宦官往往获罪，有死者，人人自危”^[3]。因而点燃了宦官发动宫廷政变的导火索。宪宗亲信道术方士，对当时政治产生了影响。一方面，这些方士大都奸邪成性，他们勾结宦官，欺骗宪宗，托言炼制丹药，劳民伤财，造成极大的浪费。另一方面，宪宗轻信方士，服食金丹追求长生，反而促使他早死，新上台的唐穆宗，由于他的能力和个人品质远逊于其父宪宗，加之措置失当，地方藩镇相继复叛，致使唐王朝中兴的局面如昙花一现，重新陷入藩镇割据的混乱局面。

唐穆宗也迷恋于道教金丹术而荒于政务。他即位以后，虽然将“轻怀左道，上惑先朝，因求牧人，贵欲疑众，自知虚诞，仍更遁逃”^[4]的山人柳泌等杖杀，将“恣求方士，上惑先朝，潜通奸人”^[5]的宰相皇甫^[6]和大臣李道古贬逐，“自余方士皆流岭表”^[6]，但这并不意味着穆宗已经认识到服食金丹的危害，否则就无法解释穆宗后来也轻信道士、服食金丹的举动。宪宗之死在唐史上是个谜，虽然他终究因服食金丹中毒，但种种迹象表明，宪宗是死于穆宗参与的宫廷政变，被宦官谋害的^[7]，史书上也有记载说：

[1] 《旧唐书》卷一三五《皇甫^[1]传》，三七四二页，北京，中华书局，1975。

[2] 《旧唐书》卷一三一《李皋传附李道古传》，三六四二页，北京，中华书局，1975。

[3] 《资治通鉴》卷二四一宪宗元和十五年，七七七七页，北京，中华书局，1956。

[4] 《旧唐书》卷十六《穆宗纪》，四七六页，北京，中华书局，1975。

[5] 《旧唐书》卷一三五《皇甫^[1]传》，三七四二页，北京，中华书局，1975。

[6] 《资治通鉴》卷二四一宪宗元和十五年，七七七八页，北京，中华书局，1956。

[7] 参阅陈寅恪：《顺宗实录与续玄怪录》，见《金明馆丛稿二编》，七四~八一页，上海，上海古籍出版社，1980。

道教与唐代社会

“时人皆言内常侍陈弘志弑逆”〔¹〕，这笔账一直到宣宗时还在清算〔²〕。穆宗惩办有关人员，只不过是统治阶级内部得势的一派对另一派的清洗，同时也是为了表明其父是被方士的丹药所害，借以掩盖真正的内廷阴谋。穆

〔¹〕《资治通鉴》卷二四一宪宗元和十五年，七七七七页，北京，中华书局，1956。

〔²〕《资治通鉴》卷二四八宣宗大中二年：“初，宪宗之崩，上疑郭太后预其谋……故上即位，待郭太后礼殊薄。郭太后意怏怏，一日，登勤政楼，欲自陨；上闻之，大怒，是夕，崩，外人颇有异论”。又卷二四九宣宗大中八年：“上自即位以来，治弑宪宗之党，宦官、外戚乃至东宫官属，诛窜甚众。”胡注曰：“宣宗绝郭后景陵之合葬，诛元和东宫之官属，则以为穆宗母子诚预陈弘志之谋者”。由此可见，元和逆党的主谋与后台为穆宗及其母郭太后，所谓贬逐方士进丹者纯属欲盖弥彰也。

道教与唐代社会

宗长庆年间，君臣不思借元和中兴的余威进一步巩固王朝政治，而是因循苟且，轻启战衅，造成藩镇复叛，重陷割据混乱之局面。《资治通鉴》卷二四三穆宗长庆四年正月条载：“初，柳泌等既诛，方士稍复因左右以进，上饵其金石之药”。有处士张皋上疏切谏，说之以寿考之理，导之以宪宗之鉴，但穆宗信任道士赵归真等，已经服食金丹，终致疾发不起，一命呜呼！

唐敬宗也是在宦官的拥立下上台的，只有¹⁶岁的少年皇帝在崇道方面颇与其父相似，谄媚者投其所好，争相邀宠。敬宗即位不久，龙州刺史尉迟锐就上言：“牛心山素称神异，有掘断处，请加补塞，”上从之，役数万人于绝险之地，东川为之疲弊。^[1]为什么在这个时候要搞如此劳民伤财之举呢？据《牛心山灵验记》称：唐高祖曾于山上立观，“武氏革命，凿断山脉。明皇幸蜀，有老人苏坦奏曰：‘牛心山，国之祖墓，今日蒙尘之祸，乃则天掘凿所致’。明皇即命修填如旧。明年，诛禄山，复宫阙。”唐敬宗之所以不惜浪费人力、物力，造成地方困难，看来是具有尊祖崇道的政治目的。宝历元年（825年），宦官刘弘规还伙同长安主簿郑翦制造了白衣老人传言敬宗为真命天子的神话，唐敬宗信以为真，命韦处厚撰写了《圣瑞感应记》，柳公权书写刻石。^[2]敬宗还不惜浪费国家财富，下令于宝历元年八月癸丑，在蓬莱殿，“会沙门、道士共四百人，赐食兼给茶绢有差”^[3]。可见当时能出入宫掖的道徒为数不少。据《资治通鉴》卷二四三敬宗宝历二年记载：“道士赵归真说上以神仙，僧惟贞、齐贤、正简说上以祷告祈福，皆出入宫禁，上信用其言，山人杜景先请遍历江、岭，求访异人。有润州人周息元，自言寿数百岁，上遣中使迎之。八月，乙^⑬，息元至京师，上馆之禁中山亭”。命供奉道士二十人随周息元修道，“上问

[1] 《资治通鉴》卷二四三穆宗长庆四年，七八三八页，北京，中华书局，1956。

[2] 《唐会要》卷五十《尊崇道教》，一■一六页，上海，上海古籍出版社，1991。

[3] 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六■七页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

以道术，言识张果、叶静能”。时有道士刘从政者，“说上以长生久视之道，请于天下求访异人，冀获灵药。仍以从政为光禄少卿，号升玄先生”〔¹〕。次年三月，又命“兴唐观道士孙准入翰林待诏”，并下令维修兴唐观。浙江送到绝粒女道士施子微，“帝前后累访贞隐，唯子微粗有修养之术”〔²〕，其他人都类似于骗子，“出入禁中，日进邪说”〔³〕。在他们的推动下，敬宗搞了不少崇道活动，如宝历二年（826年）九月，“命两街供奉道士赵崇盈等四十人，于三清殿修罗天大醮道场”〔⁴〕。唐敬宗在位总共才两年，就搞了不少求仙访道之举，宝历政治乌烟瘴气，混乱不堪。

唐文宗是个颇思有所作为的君主，他即位以后，将道士“赵归真等诸术士及敬宗时佞幸者，皆流岭南或边地”〔⁵〕表明他决心革新政治的愿望。唐文宗本人是在宦官发动的宫廷政变中被拥立上台的，他目睹宦官专权、朋党之争、藩镇割据所带来的政治黑暗腐败现状，力图振兴李唐王权。他曾于太和七年诏令修葺亳州太清宫，他说：“圣人立极，教本奉先；王者配天，义惟尊祖。我太祖玄元皇帝肇开宝运，垂祚有唐，致六合于大同，济群生于寿域，保兹鸿业，实赖贻谋。”〔⁶〕这里清楚地道出他尊崇玄元皇帝的政治意图。他重用李训、郑注革新政治，李训善治《易经》，“农民服，号王山人”〔⁷〕出入宫禁；郑注懂医术，曾“上言秦地有灾，宜兴役以禳之”〔⁸〕李、郑以消灭宦官为己任，遭到政敌的嫉恨。当时

〔¹〕《旧唐书》卷十七《敬宗纪》，五二一、五一六页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六■七页，北京，中华书局，1960。

〔³〕《旧唐书》卷一七四《李德裕传》，四五一七页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六■七页，北京，中华书局，1960。

〔⁵〕《资治通鉴》卷二四三敬宗宝历二年，七八五二页，北京，中华书局，1956。

〔⁶〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六■七页，北京，中华书局，1960。

〔⁷〕《资治通鉴》卷二四五文宗大和八年，七八九六页，北京，中华书局，1956。

〔⁸〕《资治通鉴》卷二四五文宗大和九年，七九■一页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

害怕李、郑的一伙人利用宪、穆、敬三朝求仙炼丹所引起的朝野恐慌事件，流言中伤革新派，《资治通鉴》卷二四五文宗大和九年五月条载：“京城讹言郑注为上合金丹，须小儿心肝，民间惊惧，上闻而恶之”。后来虽然证明为谣言，但道教金丹术对当时政坛的影响可谓不小。同年十一月，发生甘露之变，李、郑图谋诛杀宦官事变失败，文宗被宦官严密看管，终日郁郁寡欢，以泪洗面，文宗虽然也曾于开成二年（837年）正月，召麻姑山女道士庞德祖自银台门留止玉晨观〔¹〕但这只是他以道教排遣心中郁闷之情的一种办法。道术之士在大和、开成年间的政治影响远不及前三朝为大。

4. 武宗会昌灭佛与崇道高潮的再度掀起

（1）武宗崇道

唐武宗为唐后期另一位颇有所作为的帝王，在他统治期间，重用宰相李德裕，抑制宦官势力，征讨反叛中央的藩镇泽潞刘稹，为陷入绝望的王朝政治带来一丝复兴的希望，但他大肆崇道，以至佞道，惑于道教金丹术而不能自拔，终于过早地夭折。

武宗崇道既有政治方面的原因，也有信仰方面的原因。在政治方面，武宗借崇道来振兴和巩固王权政治。武宗即位之初，王权政治几乎走入绝境，“自元和之末，宦官益横，建置天子在其掌握，威权出人主之右，人莫敢言”〔²〕唐后期诸帝都是在宦官插手和导演下得以继位的，武宗本人即是在宦官的簇拥下以宫廷政变的形式登基的，他对甘露之变后文宗在宦官挟持下忍气吞声的生活亲眼目睹，几有切肤之痛；而外廷大臣还相继勾结宦官，为争权夺利，展开激烈的党争，至有文宗“去河北贼非难，去此朋党实难”〔³〕之哀叹；其实，自长庆藩镇复叛以后，中央根本无力再对藩镇用兵，所谓“去河北贼非难”也不过是一句大话而已。武宗为了振兴王

〔¹〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六■七页，北京，中华书局，1960。

〔²〕《资治通鉴》卷二四三文宗大和二年，七八五六页，北京，中华书局，1956。

〔³〕《旧唐书》卷一七六《李宗闵传》，四五五四页，北京，中华书局，1987。

道教与唐代社会

权，曾采取过一系列措施，诸如提高相权、抑制宦官、削藩等，而崇道也是其中一项内容。

武宗崇道的政治意义表现在三个方面。其一，借崇道继续强化君权神授的王权政治理论。武宗即位不久，立即下令将二月十五日玄元皇帝降生日定为降圣节，放假一天^[1]，从此正式规定了全国性纪念道教教主老君诞辰的节日，武宗还定于会昌五年（845），重新修成毁于兵火的玄元皇帝、玄宗、肃宗三圣容，立于东都太微宫，派遣大臣前往致祭^[2]。这些举动，都是为了表明和强化李唐政权的神圣。其二，借提高道教九宫贵神的祭祀规格，祈求神灵保佑风调雨顺、五谷丰登、国家安宁。九宫贵神是天宝三年（744年）玄宗根据术士苏嘉庆的建议而设置的，据《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》记载：“九宫贵神，实司水旱，功佐上帝，德庇下人。冀嘉谷岁登，灾害不作”。正因为九宫贵神被视为佐上帝司水旱的天神，事关农业丰歉，人民福祸和国家治乱，所以武宗下诏：“令有司崇饰旧坛，务于严洁。”恢复用大祀之礼祭祀九宫贵神。其三，借抬高道教的政治地位打击并抑制佛教势力的膨胀。会昌元年（841年）、二年、三年武宗诞节（六月十一日德阳节），均召僧道于御前论议，结果都是以“道士二人敕赐紫衣，而大德总不德着紫”^[3]而告终。武宗一再损辱高僧，宠赐道徒，成为禁佛风暴的先兆。

唐武宗崇道也有信仰方面的原因。据《旧唐书》卷十八《武宗纪》说：“帝在藩时，颇好道术修摄之事”，这可能与当时的政治环境有关，敬宗、文宗、武宗三帝为亲兄弟，且都是宦官所拥立，武宗本人在藩时也未必能料到日后自己能登上帝位，但他具有

[1] 《旧唐书》卷十八《武宗纪》，五八四页，北京，中华书局，1987。又见《历代崇道纪》。《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》作：“敕三月十五日玄元皇帝降生日宜为降圣节，休假三日”。与此说稍异。

[2] 《旧唐书》卷十八《武宗纪》，六九页，北京，中华书局，1975。

[3] [日]圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷三、卷四，一五二、一五七、一七一页，上海，上海古籍出版社，1986。

道教与唐代社会

政治韬略，且善于保护自己，据《资治通鉴》卷二四六文宗开成五年正月条载：武宗“沈毅有断，喜愠不形于色”。可见武宗好道术修摄之事，除了信仰方面的原因外，可能还含有借此以自晦的政治目的。不幸的是，武宗对道教的信仰在他即位以后发展到如此狂热的程度，他宠信道士赵归真、刘玄靖等人。他在即位以后不久，便“召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金■道场，帝幸三殿，于九天坛亲受法■。”会昌四年三月，又“以道士赵归真为左右街道门教授先生。时帝志学神仙，师道真”。从亲受法■到以道士为师，武宗学道的态度可谓虔诚。武宗还“以衡山道士刘玄靖为银青光禄大夫，充崇玄馆学士，赐号广成先生。令与道士赵归真于禁中修法■”。左补阙刘彦谟上疏谏，被贬为河南府户曹参军。会昌五年（845年）因敕造望仙台，引起群臣议论纷纷，武宗对宰臣说：“谏官论赵归真，此意要卿等知。朕宫中无事，屏去声技，但要此人道话耳。”又说：“我与之（归真）言，涤烦尔。至于军国政事，惟卿等与次对官论，何须问道士。非直一归真，百归真亦不能相惑”。事实上，武宗在许多方面已经被赵归真所迷惑，如赵归真“举罗浮道士邓元起有长年之术”，武宗立即“遣中使迎之；”赵归真、邓元起与刘玄靖等人出于门户之见，“排毁释氏，而拆寺之请行焉”。^{〔1〕}会昌灭佛的原因很多，主要是由于经济方面的考虑，但与受道士的鼓动也显然有关。武宗信仰道教，还表现在会昌五年（845年）群臣上尊号，“始无‘道’字，中旨令加之。”胡三省指出：“是时帝崇信道士赵归真等，至亲受道■，故旨令群臣于尊号中加‘道’字。”^{〔2〕}武宗信仰道教的金丹术，《资治通鉴》卷二四八武宗会昌五年记载：“上饵方士金丹，性加躁急，喜怒不常，”“而道士以为换骨，”终于于会昌六年（846年）三月被毒死。

武宗信仰道教产生了多方面的政治影响，首先造成极大的浪费。唐武宗迷恋神仙，下令修建灵符应圣院于龙首池，又在禁中建

〔1〕《旧唐书》卷十八《武宗纪》，五八五~六■三页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《资治通鉴》卷二四八武宗会昌五年，八■一三页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

成望仙楼、降真台，内部陈设华丽奢侈，至于修炼丹药所浪费的人力、物力更是不计其数。这样巨大的浪费，必然加重对人民的剥削，从而激化社会矛盾；其次，武宗崇信道教，禁毁佛教，加剧了中唐以来本已和缓的佛、道矛盾，引起社会动荡不安；最后，武宗迷恋神仙丹药，不乘对藩镇泽潞的胜利刷新政治，扩大战果，最终死于金丹，使唐王朝失去了一次复兴的机会。会昌与元和相比，时间不长而成绩斐然，假如武宗能励精图治，摈弃道徒方士邪说使会昌政治多延长几年，唐王朝的复兴还是蛮有希望的。

(2) 李德裕与道教

唐武宗灭佛在中国文化史上是一件大事。论者在考察会昌禁佛的原因时，多归结为经济原因，同时也注意到在传统的佛道之争中，武宗信仰道教也是一个不可忽视的因素。而在会昌年间，自始至终作为执政官的宰相李德裕，参与策划和贯彻执行了武宗禁佛的意图，取得了很大的成绩。那么，李德裕对佛、道的态度究竟如何？他在会昌禁佛中起了什么样的作用？这是一个很值得我们认真探讨的问题。

汤用彤先生曾注意到会昌法难与李德裕不信佛教有关，他说：“武宗信道毁佛，卫公亦不喜释氏，宜其毁法至为酷烈也。”〔¹〕笔者认为，无论是李德裕本人，抑或其家世，都有极深的传统信道倾向。

李德裕的祖、父均与道术之士有密切的来往。据《太平广记》卷一四九《李栖筠》条引《逸史》载：李德裕的祖父李栖筠还未显达时，“将赴选取”，曾向“烟霞之士”田山人和楚州白鹤观道士张尊师问前程，颇验，栖筠深信之。《全唐诗》共收录李栖筠诗二首，其一《张公洞》叙述了他与“道士十二人”，“焚香入深洞”，“诏书祠张公”的经过，他自称：“我本道门子，愿言出尘笼”，只是由于为官职所累不能实现。〔²〕可见道教思想对李德裕的祖父影响颇深。李德裕的父亲为元和名相李吉甫，他与道教的关系

〔¹〕 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，47页，北京，中华书局，1982。

〔²〕 《全唐诗》卷二一五，二二四六页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

不甚明了，但他曾撰有《唐仙都观王阴二真君碑》、《景德观三真人碑》和《唐平都山真人影堂记》三碑^{〔1〕}，惜碑已不存，不过由此仍可窥见李吉甫与道士有来往的信息。后来，御史中丞窦群“劾吉甫交通术士”事^{〔2〕}，看来并非空穴来风。

李德裕深受家庭熏染，对道教有较深的信仰。五代后蜀人何光远说：“李德裕相公，惟好玄门，往往冠褐，修彭祖房中之术，求茅君点化之功，沙汰淄徒，超升术士”。^{〔3〕}恐非全系诬枉。《独异志》记载：“武宗朝，宰相李德裕奢侈，每食一杯羹，其费约三万。为杂以珠玉宝贝、雄黄、朱砂，煎汁为之。过三煎则弃其^{〔8〕}”。^{〔4〕}此说虽有夸大，但李德裕耽于服食事还可以佐以它证，据《历世真仙体道通鉴》卷四十四《李终南》条记载：“（李德裕）好饵雄朱，有道士白云李终南，住罗浮山，曰：‘相公久服丹砂丸，大病善，但促寿耳’。怀中出小玉象子如拳许曰：‘可求勾漏莹者，致象鼻下，象服其砂，复吐出，方可饵……’又出一金象，曰：‘此是雌者，与玉为偶’。赞皇一一验之无差，服之颜面愈少，发鬓如漆”。^{〔5〕}李德裕曾作《忆药苗》诗云：“溪上药苗齐，丰茸正堪掇。皆能扶我寿，岂止坚肌骨”。^{〔6〕}可见他不但相信道教的服饵术，而且躬自实践。

李德裕之所以相信道教的服饵术，并且长期坚持服食，是与他自小体质就弱，及长又患重疾有关。他曾自述：“臣始自孩童，常多疾病，逮于壮岁，犹甚虚羸。属廉问江南，荏苒八岁；移镇巴蜀，首尾三年。暑湿所侵，遂成沉痾。患风毒脚气十五余年，服药

〔1〕 傅璇琮：《李德裕年谱》，34页，济南，齐鲁书社，1984。

〔2〕 《新唐书》卷一四六《李吉甫传》，四七四页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 五代后蜀·何光远：《鉴戒录》卷二《耽释道》，见《四库全书》第一三册，880页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔4〕 《太平广记》卷二三七《李德裕》引《独异志》，一八二四页，北京，中华书局，1961。

〔5〕 《道藏》第五册，三五三页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔6〕 《全唐诗》卷四七五，五四二页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

过虚，又得渴疾。每日自午以后，瞑眩失常，形骸仅存，心气俱竭，惟恐晚归私第，殄尽道途。^{〔1〕} 据此，则知他确实患有重疾。《唐语林》卷七《补遗》载：“李卫公在珠崖郡……怅然若失，返步心痛，是夜卒”。由此可以推知，李德裕所患疾病大概是心脑血管疾病（疑为高血压兼心脏病）^{〔2〕}。从李德裕所服食的雄黄、朱砂等药物成分来看，的确也有对症的功效，如雄黄对惊痫等症有疗效，朱砂对惊风、心悸、眩晕、失眠多梦等症有疗效，含有朱砂成分的循络丹就主治风痹气滞、血脉凝涩、行步艰难等症，而含有雄黄和朱砂的八风散，则主治八风十二痹，对猥退病，半身不遂、目眩失神、恍惚妄言等症皆有一定疗效^{〔3〕}。但这些药物皆不宜过量内服和久服，不可火锻水飞，否则见水则易析出水银，产生慢性中毒症状，多表现为燥渴之疾，如宪宗、武宗、宣宗等诸帝，都是因服食过量而致狂躁成疾的，看来李德裕于会昌三年（843年）时，已经出现慢性中毒症状。

李德裕对道士的炼丹术并不怀疑。他曾著有《黄冶论》，谓炼丹之士必有精理，应可成就；又有《方士论》，则谓方士并非都欺诈，不过真方士乃习静者为之，隐身岩穴，不求闻达，岂敢妄入朝市，自炫其术，面欺明主。^{〔4〕}

正是基于以上认识，他和许多道士酬唱往来，保持了较为真挚

〔1〕 唐·李德裕：《让官表》，见《全唐文》卷七■ ■，七一九二页，北京，中华书局，1982。

〔2〕 傅璇琮先生认为，李德裕所患疾病“疑为糖尿病兼高血压”。见《李德裕年谱》，466页，济南，齐鲁书社，1984。

〔3〕 参阅《中医大辞典》（中药分册），143、263、360~361、395页，北京，人民卫生出版社，1982。

〔4〕 《全唐文》卷七一■、七■九，七二八八、七二八四页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

的友谊，如孙炼师^[1]、松阳子^[2]、清远道士^[3]、无名道者^[4]等都与他有过往来。

李德裕对茅山道教有着极深的感情。他和茅山道士孙炼师的友谊极深，经常做诗唱和，当这位道士去世后，他一口气写下三首悼念诗^[5]。另有追忆与孙尊师往来的诗一首^[6]，诗写得非常情真意切，感人肺腑。从诗中自注：“今茅山宫观道士并是先生弟子”及“尊师是桃源黄先生传法弟子”句来推测，这位孙尊师就是道教茅山宗第十六代宗师孙智清，他曾应武宗召请，于会昌元年（841年）修生辰斋，敕建九层宝坛行道，赐号明玄先生。其师黄先生即早年驻武陵桃源观的茅山宗第十五代宗师黄洞元，德宗赐号洞真先生。^[7]茅山宗是唐代道教的主流派，茅山宗师们历来就有较强的政治活动能力和甘为帝王将相师友传统，当然这位孙尊师也不例外。李德裕与孙尊师的交往大概是在他任浙西团练使时开始的，当时茅山属他管辖之下。他曾于敬宗宝历二年（826年），于茅山崇玄观南，“敬造老君殿院，及造老君、孔子、尹真人像三躯”，“上为九庙圣主，次为七代先灵，下为一切含识”，他自称“玉清玄都

[1] 唐·李德裕：《寄茅山孙炼师》、《遥伤茅山县孙尊师三首》、《尊师是桃源黄先生传法弟子，常见尊师称先师灵迹今重赋此诗兼寄题黄先生旧馆》，见《全唐诗》卷四七五，五三九一、五三九六页，北京，中华书局，1960。

[2] 唐·李德裕：《怀山居邀松阳子同作》、《思归赤松村呈松阳子》、《思在山居日偶成此咏邀松阳子同作》，见《全唐诗》卷四七五，五四一、五四一一页，北京，中华书局，1960。

[3] 唐·李德裕：《追和太师颜公同清远道士游虎丘寺》，见《全唐诗》卷四七五，五三九二页，北京，中华书局，1960。

[4] 唐·李德裕：《遥伤茅山县孙尊师三首》，见《全唐诗》卷四七五，五四四页，北京，中华书局，1960。

[5] 唐·李德裕：《遥伤茅山县孙尊师三首》，见《全唐诗》卷四七五，五三九六页，北京，中华书局，1960。

[6] 唐·李德裕：《尊师是桃源黄先生传法弟子，常见尊师称先师灵迹今重赋此诗兼寄题黄先生旧馆》，见《全唐诗》卷四七五，五三九六页，北京，中华书局，1960。

[7] 元·刘大彬：《茅山志》卷十一，见《道藏》第五册，六一三页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

大洞三道弟子〔¹〕，大概他已经随孙尊师受道教法■ 所以才会有道号。

在李德裕的影响下，他的家人中信仰道教者代有人出。德裕妻刘氏传上清法■，为女道士。李德裕亲制《唐茅山燕洞宫大洞炼师彭城刘氏墓志铭》曰：

炼师道名致柔，临淮郡人也，不知其氏族所兴……中年于茅山燕洞宫传上清法■……属久婴沉痾，弥旷六年，以余南迁，不忍言别……以己巳岁八月二十一日终于海南旅舍，享年六十有二。〔²〕

德裕还有妾徐氏也是女道士，后病死，德裕也亲制《滑州瑶台观女真徐氏墓志铭》曰：

徐氏，润州丹徒县人，名盼，字正定，疾亟入道，改名天福。大和己酉岁十一月己亥，终于滑州官舍，享年廿三。呜呼哀哉！长庆壬寅岁，余自御史丞出镇金陵，徐氏年十六，以才惠归我，长育二子，勤劳八年。〔³〕

德裕儿媳妇陈氏也曾出家为女道士。德裕孙李庄为妹李悬黎撰墓志铭曰：

赵郡李氏女悬黎，生得十三年，以咸通十二年七月十五日卒于安邑里第。曾祖讳吉甫……祖讳德裕……考讳焯……妣荥阳郑氏夫人……未四岁，遇先府君忧……远筭而夭……炼师陈氏，实生余与尔，今独吾侍，哀曷穷已。〔⁴〕

李德裕家族中的这种传统信道倾向，和德裕的信道行为有很大的关系。德裕在节制西蜀时，曾于文宗大和六年（832年），“差军

〔¹〕 唐·李德裕：《三圣记》，见《全唐文》卷七■八，七二六五~七二六六页，北京，中华书局，1983。

〔²〕 《千唐志斋藏志》，图版第1119页，北京，文物出版社，1984。

〔³〕 周绍良主编：《唐代墓志汇编》下册，²¹¹⁴页，上海，上海古籍出版社，1992。

〔⁴〕 唐·李庄：《唐故赵郡李氏女墓志》，见《千唐志斋藏志》，图版第1185，北京，文物出版社，1984。

道教与唐代社会

将蔡举二人就（青城）山修斋，便令访寻草药”。〔¹〕类似的修道行为，在德裕的一生中绝非偶然之举。武宗会昌年间，德裕曾两次上疏，请求恢复用大祀之礼祭祀道教的九宫贵神，因“九宫贵神，实司水旱，功佐上帝，德庇下民，冀嘉谷岁登，灾害不作”。〔²〕受到武宗重视，并被采纳。

李德裕晚年在总结他一生的仕宦之途时，曾著有《冥数有报论》一文，他说：“余尝三遇异人，非卜祝之流，皆遁世者也”，他们分别是管涔隐者、闽中隐者和邺郡道士，为他预测前程，皆验，所以德裕认为：“冥报之事，或有或无”；〔³〕即既不肯定有，也不否定无，采取了在半信半疑中倾向于有的态度。这种态度也影响到他对道教的想法。虽然他曾先后上疏反对敬宗迎请隐士周息元和武宗宠待道士赵归真之举，但他对道教的态度还是有所保留的，他只是建议他不要轻信迂怪之士、苟合之徒，轻易地去追求长生不老的金丹仙药，而应以黄老养生作为长寿之道。〔⁴〕这主要是从宗庙社稷利益为重方面考虑的，并不是从根本上排斥道教。

相比之下，李德裕不喜欢佛教的态度却较为明确。他在浙西任上，曾表奏敬宗反对王智兴在泗州立戒坛度僧尼之举，要求朝廷下令加以“钤制”〔⁵〕；又有“妖僧诳惑，狡计丐钱”，言亳州出圣水，饮之者疾愈，导致“数月以来，江南之人，奔走塞路”，德裕又上疏请塞其源，以绝后患；他还鉴于当地“江、岭之间信巫祝，惑鬼怪”的迷信风俗，曾拆毁淫祠一千一十所，罢除私邑山房一

〔¹〕唐·杜光庭：《道教灵验记·青城丈人同葛□化灵官示现验》，见《云笈七□》卷一一九，⁸⁶¹页，北京，书目文献出版社，1992。

〔²〕唐·李德裕：《论九宫贵神坛状》，见《全唐文》卷七■六，七二四八页，北京，中华书局，1983。

〔³〕《全唐文》卷七一■，七二八九页，北京，中华书局，1983。又见《旧唐书》卷一七四《李德裕传》，四五二八~四五三■页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《旧唐书》卷一七四《李德裕传》，四五一七页，北京，中华书局，1975。

〔⁵〕《资治通鉴》卷二四三穆宗长庆四年，七八四■页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

千四百六十所，以清寇盗。^{〔1〕}日本僧人圆仁入唐求法，曾在扬州停留半年多，数次谒见李德裕，德裕对日本来华僧众虽亦能以礼相待，并注意了解日本的有关情况，但对佛寺及寺僧执法甚严，令圆仁等颇为敬畏。^{〔2〕}后在蜀，又“毁属下浮屠私庐数千，以地予农。蜀先主祠旁有獠村，其民剔发若浮屠者，畜妻子自如，德裕下令禁止”。^{〔3〕}可以说，在会昌年间的灭佛行动中，李德裕是积极的倡导者和执行者，所以宋人陈善说：“会昌之政，德裕内之，其深信道家之说，恐非但武宗之意”。^{〔4〕}此话是有一定道理的。

当然，作为唐后期著名的政治家，李德裕的所作所为都是围绕着如何加强中央集权，振兴王朝政治这个总目标来进行的，他劝敬宗、武宗远方士和襄助武宗灭佛教，都是从社稷、国家的前途来着眼的。但因为他对佛、道二教怀有不同的感情色彩，从而影响到他对二教的态度和看法。这一点，在研究会昌法难时，应当给予足够的重视。

5. 晚唐政治与道教

（1）历史大变动时期的政治与道教

唐宣宗、懿宗统治时期，已经处于历史大变动的的前夜。唐宣宗在位期间，正值唐末大风暴来临之前相对平静的一段时期，“故大中之政，讫于唐亡，人思咏之，谓之小太宗”^{〔5〕}。

唐宣宗也是宦官武装拥立的，他在藩邸时，备受其侄武宗的猜忌，他怀疑其兄穆宗与母郭太后参预了谋杀其父宪宗的宫廷政变，所以他即位以后，尽反会昌之政。他首先“杖杀道士赵归真等数

〔1〕《旧唐书》卷一七四《李德裕传》，四五一一～四五一六页，北京，中华书局，1975。

〔2〕〔日〕圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷一，一〇〇页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔3〕《新唐书》卷一八〇《李德裕传》，五三三二页，北京，中华书局，1975。

〔4〕宋·陈善：《扞虱新话》卷十《唐武宗李德裕深信道家之说》，见《四库全书存目丛书》子部第一〇一册，三〇九页，济南，齐鲁书社，1995。

〔5〕《资治通鉴》卷二四九宣宗大中十三年，八〇七六页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

人，流罗浮山人轩辕集于岭南〔¹〕，罢黜了武宗信任的宰臣李德裕，同时下令尽复佛法。佛徒及有的学者据此认为，佛教曾保护和暗助宣宗，所以他信仰和保护遭武宗禁毁的佛教。其实，宣宗恢复佛教，是他鉴于武宗废佛的“过激”做法已经引起社会的不安定而所做的纠偏努力，只不过他放任佛教的兴复与膨胀，由此带来新的社会问题，则是他始料不及的。《资治通鉴》卷二四八宣宗大中元年闰三月条载：“是时君、相务反会昌之政，故僧尼之弊皆复其旧。”从宣宗的所作所为来看，他不但不排斥道教，反而继承了前代崇道的政策，而对道教金丹术愈加执迷不悟。

唐宣宗即位不久，就受三洞法■于武宗宠信的衡山道士刘玄靖〔²〕。次年二月，又赐道门威仪都玄表通玄先生〔³〕。宣宗相信术士之言，大中二年（848年）二月，“上欲作五王院于大明宫，以处皇子之幼者，召术士柴岳明使相其地”〔⁴〕，但他却对大臣交通术士严加禁止，大中十年（856年），司农卿韦廙召术士行厌胜之术，替他求官，宣宗下令杖杀术士，贬逐韦廙〔⁵〕。老子说过，国之利器，不可假人。统治者正是利用道术迷信加强统治，同时又害怕他人利用有害于王朝政治。宣宗还加强政府对宗教的干预和控制作用，清整道观。《东观奏记》卷上载：“上微行至德观，女道士有盛服浓妆者，赫怒急归宫，立宣左街功德使宋叔康，令尽逐去，别

〔¹〕《资治通鉴》卷二四八武宗会昌六年，八■二四页，北京，中华书局，1956。

〔²〕《资治通鉴》卷二四八武宗会昌六年，八■二八页，北京，中华书局，1956。《旧唐书》卷十八《宣宗纪》载：会昌六年五月，“诛道士刘玄靖等十二人，以其说惑武宗，排毁释氏故也”。恐为赵归真之误。据《资治通鉴》卷二四八武宗会昌五年载：玄靖已经“乞还山，许之”。也就是说刘玄靖这时已经被允许回衡山，没有参与会昌六年三月的宫廷政变。又据《唐会要》卷五十《尊崇道教》条记载：会昌六年九月“衡岳道士赐紫刘玄靖奏：‘皇帝十月十五日授三洞法■，请禁断屠钓，百司不决死刑，伏请宣下。’敕旨从之”。可见宣宗并没有杀刘玄靖，且从他受■。

〔³〕《唐会要》卷五十《尊崇道教》，一■一八页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔⁴〕《资治通鉴》卷二四八宣宗大中二年，八■三三页，北京，中华书局，1956。

〔⁵〕《资治通鉴》卷二四九宣宗大中十年，八■六■页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

选男道士七人住持，以清其观”。这表明他维护道教传统清规戒律的坚决态度。

由于唐宣宗初年不加控制地尽复佛法，自大中五年（851年）时，其弊已尽现。进士孙樵上言大声疾呼：“愿早降明诏，僧未复者勿复，寺未修者勿修，庶几百姓犹得以息肩也”。〔¹〕同年十月以后，政府对佛教的控制和干预逐渐加强。与此同时，宣宗崇道好仙的思想也开始增强。宣宗即位之初，本来还想有所作为的，他追究元和逆党，“性明察沈断，用法无私，从谏如流，重惜官赏，恭谨节俭，惠民爱物”。〔²〕他曾和大臣秘密商议解决宦官专权问题，但大臣们已经习惯于因循苟安，拒绝配合，“南北司如水火”〔³〕，政治愈加黑暗。年过不惑的宣宗感到身体越来越不好，加上储君问题，令他心烦意乱。所以大中五年以后，他对道教成仙长生说的兴趣越来越浓厚。

大中五年，河中节度使郑光奏永乐县侯道华，“修道升仙”，道华曾备尝艰辛，终于得成“正果”，这大概引发了有相似经历的宣宗，他立即下令改侯道华所居的道净院为升仙院，并赐帛五百匹以饬廊房〔⁴〕。特别是到了晚年，宣宗追求长生的思想更加强烈。史称：“上晚节颇好神仙，遣中使迎道士轩辕集于罗浮山”。〔⁵〕这是大中十一年（857年）十月的事。轩辕集曾在大中初被作为诋惑武宗的罪魁祸首之一而遭到宣宗的流放，这时，他却又要迎回轩辕集，据说有一个原因，是轩辕集治好了宦官吴德〔⁶〕的脚病，所以得到吴的举荐〔⁶〕。宣宗自大中九年（855年）以后得了一种“苦不

〔¹〕《资治通鉴》卷二四九宣宗大中五年，八〇四七页，北京，中华书局，1956。

〔²〕《资治通鉴》卷二四九宣宗大中十三年，八〇七六页，北京，中华书局，1956。

〔³〕《资治通鉴》卷二四九宣宗大中八年，八〇五五页，北京，中华书局，1956。

〔⁴〕《唐会要》卷五十《杂记》，一〇三二页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔⁵〕《资治通鉴》卷二四九宣宗大中十一年，八〇六五页，北京，中华书局，1956。

〔⁶〕唐·裴庭裕：《东观奏记》卷下，一二八页，北京，中华书局，1994。

道教与唐代社会

能食”的怪病，多方征集医术之士，以至发生“闾阎医工刘集因缘交通禁中”，医工梁新“因自陈求官”的事情。^{〔1〕}宣宗迎请轩辕集大概也含有病急乱投医的意思。《旧唐书》卷十八《宣宗记》载：宣宗迎请轩辕集遭到群臣的反对，宣宗下诏解释说：

朕以万机事繁，躬亲庶务，访闻罗浮山处士轩辕集，善能摄生，年龄亦寿，乃遣使迎之，或冀有少保理也。朕每观前史，见秦皇、汉武为方士所惑，常以之为诫。

他还对宰相崔慎由解释说：“为吾言于谏官，虽少翁、栾大复生，不能相惑。如闻轩辕生高士，欲与之一言耳”。次年正月，“轩辕集至长安，上召入禁中，问曰：‘长生可学乎？’对曰：‘王者屏欲而崇德，则自然受大遐福，何处更求长生！’留数月，坚求还山，乃遣之。”^{〔2〕}看来经过武宗末的政治风浪，轩辕集也学精了，赶紧离开长安这个政治漩涡。

但唐宣宗没有听轩辕集的话，继续孜孜以求养生之道，他曾向大臣韦澳探求养生秘诀，令宦官王居方传话：“知卿奉道，得何药术，可具居方口奏”。韦澳奉劝他：“方士殊不可听，金石有毒，切不宜服食”。^{〔3〕}但他不听劝告，竟“饵医官李玄伯、道士卢紫芝、山人王乐药，疽发于背”而死^{〔4〕}。据《东观奏记》卷下载：李玄伯等人都是谄媚邀宠者，他曾以钱七十万买了一个绝色女子，进献给宣宗，“上一见惑之，宠冠六宫。玄伯烧伏火丹砂进之，以市恩泽，致上疮疾，皆玄伯之罪也”。

宣宗死后，宦官发动宫廷政变，拥立懿宗上台，他将李玄伯、

〔1〕《资治通鉴》卷二四九宣宗大中九年，八〇五八页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《资治通鉴》卷二四九宣宗大中十二年，八〇六七页，北京，中华书局，1956。

〔3〕《旧唐书》卷一五八《韦贯之附韦澳传》，四一七七页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《资治通鉴》卷二四九宣宗大中十三年，八〇七五页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

卢紫芝、王乐等处死^[1]，在宣宗朝恢复佛教的基础上，进一步掀起佞佛浪潮。他当政期间，穷奢极欲，不理朝政，社会上奢靡浪费成风，造成唐末政治危机的总爆发。在这种佞佛高潮中，道教的发展相对处于低落时期。但即使如此，统治者也没有停止利用道教神化王权，巩固统治；道教徒也极力讨好统治者，以求得维持与发展教门，据《玉堂闲话》记载：咸通元年（860年），李福维修洛阳北邙山太清观钟楼，道士李威仪从废墟中“得一黑漆板，上有陷金之字，曰：‘山水谁无言，元年遇福重修。’……福曰：‘山水谁无言者，今上御名也’”。^[2]唐懿宗李⁵据说是宣宗长子^[3]。“无宠，居于十六宅，余子皆居禁中”，宣宗喜欢第三子夔王，“欲以为嗣，为其非次，故久不建东宫”^[4]。宣宗临终前遗命立夔王为储君，宦官内部发生斗争，其中一派拥立懿宗。懿宗既非宣宗遗命的合法继承人，所以他即位以后，编造了种种关于他的神话，以证明他继位的合法性^[5]。这个故事，大概也是道教徒借玄元皇帝的名义编造的谶语，以迎合懿宗的心理。

懿宗统治时期，阶级矛盾高度激化，社会危机不断加深。懿宗即位初爆发了裘甫领导的浙东农民大起义和咸通四年（863年）庞勋领导的徐泗农民起义，极大地震撼了唐王朝的统治，统治者除了调兵遣将予以镇压外，还利用道教鼓吹唐王朝皇图永固，继续欺骗人民。咸通十三年（872年），台州刺史姚鹄于天台山天台观讲堂后创老君殿。“得石函，中有玉简，上有文云：‘海水竭，台山缺，

[1] 《资治通鉴》卷二四九宣宗大中十三年，八[■]七六页，北京，中华书局，1956。

[2] 《太平广记》卷三九二《李福》引《玉堂闲话》，三一三四页，北京，中华书局，1961。

[3] 关于唐懿宗李⁵是否为宣宗之子，吕思勉先生在《隋唐五代史》中提出质疑。四四七~四四九页，上海，上海古籍出版社，1984。

[4] 《资治通鉴》卷二四九宣宗大中十三年，八[■]七五页，北京，中华书局，1956。

[5] 《旧唐书》卷十九《懿宗纪》，六四九页，北京，中华书局，1987。

道教与唐代社会

皇家宝祚无休歇’。具以上闻，敕宣付史馆，颁示四方”。〔1〕台州位于浙东农民大起义的范围之内，咸通元年（860年）春正月乙卯，浙东军与裘甫战于桐柏观前〔2〕，桐柏观也位于天台山。可见统治者此举具有明确的政治目的，另外，道教徒还编造了亳州太清宫老君显圣挫败庞勋的神话〔3〕。所有这些都非都是为了给风雨飘摇的唐王朝打气，用以证明王朝政治“宝祚无休”，从而继续愚弄人民。

（2）王朝政治的挽歌与道教活动政治区域的转移

黄巢农民大起义的爆发，敲响了唐王朝的丧钟。经过这场风暴，唐王朝已名存实亡。史称：“郡将自擅，常赋殆绝；藩侯废置，不自朝廷”〔4〕；“王室日卑，号令不出国门”〔5〕。唐王朝只剩下一个空壳。为了挽救面临覆顶之灾的王权政治，唐王朝加紧了崇道活动，具体表现在两个方面：

第一，祈求大圣祖玄元皇帝显灵挽救危亡的唐王朝。晚唐政治生活中的重大事件，即在唐僖宗即位的次年，爆发了全国性的农民大起义。面对汹涌澎湃的农民革命浪潮，吓破了胆的唐统治者一面调兵遣将进行残酷镇压，另一方面祈灵于“大圣祖”玄元皇帝，企图依靠神化道教神灵来达到消灭农民起义军的目的。道士杜光庭在《皇帝为老君修黄■斋词》中供认：“今则方命师徒，将平凶丑，犹资道力，俾殄泉巢；借丰隆列缺之威，扫凿齿贪狼之族”〔6〕。在此情况下，统治者搞了许多尊崇玄元皇帝的活动。中和三年（883年），亳州刺史潘稠奏：老君“密垂神化，忽起浓云，或驱击以雷霆，”帮助他镇压起义军。这本来是迎合僖宗心理的一

〔1〕《全唐诗》卷八七五“谏记”，九九一二页，北京，中华书局，1983。

〔2〕《资治通鉴》卷二五■懿宗咸通元年，八■七九页，北京，中华书局，1956。

〔3〕唐·杜光庭：《道教灵验记·亳州太清宫老君挫贼验》，见《云笈七■》卷一七，847~848页，北京，书目文献出版社，1992。

〔4〕《旧唐书》卷十九《僖宗纪》，七二■页，北京，中华书局，1975。

〔5〕《资治通鉴》卷二五九昭宗景福二年，八四四六页，北京，中华书局，1956。

〔6〕《全唐文》卷九三六，九七四一页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

派胡言，但统治者如同抓住一根救命稻草，赶紧下令“升真源县为畿县”，并将亳州太清宫修葺一新，同时又令“诸道州府紫极宫，宜委长吏，如法修饰；仍选有科仪道士祭醮”。黄巢起义军攻入长安后，唐僖宗仓皇逃难蜀中，还大搞崇道活动。今天四川成都的青羊宫，据说就是当年“混元降生旧地”，“太上玄元大帝与弟子文始先生讲真经于楼观之台，约后会于青羊之肆，便乘云驾，俱入流沙”。所以，僖宗特派宗室李特立与道士李无为于观“设醮祈真”，并将玄中观改名青羊宫，大肆崇饰，后又亲自驾临，命翰林学士守尚书兵部侍郎乐龟朋撰《西川青羊宫铭》立于宫中，颁示天下，“以表皇家承神仙之苗裔，感太上之灵赐，实万代之无穷也”〔¹〕。黄巢农民大起义失败后，唐代政治愈加黑暗腐败，宦官专权与藩镇割据相交织。最后政权落入唐末农民大起义的叛徒朱温的控制之中，天■元年（904年），朱温逼唐昭宗迁都洛阳，并将昭宗害死，立十三岁的李■为傀儡皇帝，唐政权朝不保夕。一些忠于唐王朝的大臣还怂恿唐哀帝崇道，如天■二年五月，“以星变不视朝。敕曰：‘天文变见，合事祈禳，宜于太清宫置黄■道场，三司给俸料’”。同年六月，又将北邙山之玄元观，“拆入都城，在清化坊内置太微宫”，以便朝谒其“大圣祖”。〔²〕但这些行动终究也未能挽救唐王朝败亡的命运，公元907年朱温篡唐建梁，同时也废黜唐王朝的保护神玄元皇帝的称号，历史从此又进入一个新阶段。

第二，宠待道士，发挥他们“牧师”兼“使者”的作用，为不可救药的唐王朝效力。晚唐道士出入宫廷，活动频繁，对当时政治生活有一定的影响。唐僖宗崇道比较卖力，他曾于乾符二年（875年）受大洞■于茅山道士吴法通，“遥尊其为度师”，赐号希微先生〔³〕。僖宗最宠信的道士为杜光庭，杜经宰相郑畋推荐，受

〔¹〕 唐·杜光庭：《历代崇道记》，见《道藏》第十一册，六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕 《旧唐书》卷二十《哀帝纪》，七九六页，北京，中华书局，1975。

〔³〕 元·刘大彬：《茅山志》卷十一，见《道藏》第五册，六■三页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

到僖宗召见，“赐以紫服象简，充麟德殿文章应制，为道门领袖”〔¹〕，为道教的发展做出巨大贡献。亳州太清宫住持威仪道士吴崇玄赐号“凝玄先生”，与道士马含章、孙栖梧等皆同时赐紫；成都府青羊宫道士李无为也因祈禳有功，赐紫及物〔²〕。道士范希越还被召入宫，问以殄灭黄巢、收复长安之计，并命他醮祭和祈禳。昭宗时道士出入宫廷，参预政治，甚至举荐大臣，史称：“诸方士出入禁庭，眩惑圣听”。〔³〕道士许岩士“以医得幸于上”，官拜将作监，他推荐“木强无他才技”的腐儒朱朴，称他“有经济才”。昭宗“连日召对，朴有口辩，上悦之”，立即任命为宰相。朱朴“在中书与名公齿，笔札议论，动为笑端”。就是这样一个不学无术的家伙，昭宗还自鸣得意地说：“朕虽非太宗，得卿如魏徵矣！”〔⁴〕道士得宠，引起宦官的不满，光化三年（900年），刘季述发动宫廷政变，幽禁了唐昭宗，凡为昭宗宠信的方士、道徒，“皆榜杀之”〔⁵〕。天复三年（903年），勾结朱全忠的宰相崔胤又将“僧、道与宦官亲厚者二十余人，并送京兆杖杀。”〔⁶〕至此，出入朝廷的道士得以清理，但唐王朝此时已朝不保夕了。

晚唐统治者大搞崇道活动的一个直接后果即随着统治中心的不断迁移，道教活动的政治区域也有向东、向南转移的倾向。

唐末农民大起义和篡唐的朱温，其矛头所指皆向李唐王朝，象征李唐皇室的道教也自不能幸免。经过晚唐风暴，道教受到很大摧

〔¹〕元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四十，见《道藏》第五册，三三〇页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕杜光庭：《历代崇道记》，见《道藏》第十一册，六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔³〕《资治通鉴》卷二六一昭宗乾宁四年，八四九八页，北京，中华书局，1956。

〔⁴〕《通志通鉴》卷二六〇、二六一昭宗乾宁三年、四年，八五〇二、八四九二~八四九三页，北京，中华书局，1960。又见《旧唐书》卷一七九《朱朴传》，四六六二页，北京，中华书局，1975。

〔⁵〕《资治通鉴》卷二六二昭宗光化三年，八五四〇页，北京，中华书局，1956。

〔⁶〕《资治通鉴》卷二六四昭宗天复三年，八六〇二页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

残，“真宫道宇，所在凋零，玉笈琅函，十无三二”〔¹〕。到五代十国时期，兵连祸接，道教更遭劫难，所谓“五季之衰，道教微弱，星弁霓襟，逃难解散；经籍亡逸，宫宇摧颓”〔²〕。各地宫观多遭破坏，道士逃散，经书亡佚，一片荒凉破败景象。作为唐王朝政治中心所在地的关中地区，本是道教活动的政治中心区域，但在唐末军阀混战中，尤其是朱全忠的彻底破坏下，千年政治、经济中心的古都长安毁于一旦。史称：“全忠以其将张廷范为御营使，毁长安宫室百司及民间庐舍，取其材，浮渭沿河而下，长安自此遂丘墟矣”。〔³〕关中昔日甚嚣尘上的道教活动沉寂下来。随着唐王朝的解体，在全国形成了几个新的道教活动的政治区域。

一个是四川地区。四川地区本来就是道教活动的传统区域，早期道教五斗米道就是在这里创立的。随着唐僖宗流亡政权在蜀地大搞崇道活动，加之随僖宗入蜀的道徒蜂拥而至，后来僖宗还京时，许多道士就留在了四川，如唐末著名道士杜光庭，留在成都以后，为前蜀政权服务，受封为光禄大夫、尚书户部侍郎、上柱国、蔡国公，赐号广成先生〔⁴〕。为五代十国时期前、后蜀作为崇道的政治中心区域奠定了基础。

一个是以开封、洛阳为中心的河南地区。天祐元年（904年）朱全忠逼唐昭宗迁都洛阳，随之道教活动的政治区域也东移，唐王朝在公元907年朱温篡代之前，在洛阳曾修复了一些道教宫观，聚集了一批道士，形成了另外一个道教活动的政治中心区域。朱温代唐，虽然“废雍州太清宫（原长安），改西都太微宫（原东都洛

〔¹〕 唐·杜光庭：《太上黄斋仪》卷五十二，见《道藏》第九册，三四六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕 五代·刘若拙、宋·孙夷中：《三洞修道仪》，见《道藏》第三十二册，一六六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔³〕 《资治通鉴》卷二六四昭宗天祐元年，八六二六页，北京，中华书局，1956。

〔⁴〕 唐·杜光庭：《谢恩除户部侍郎兼加阶爵表》，见《全唐文》卷九二九，九六八页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

阳)，亳州太清宫皆为观，诸州紫极宫皆为老君庙”〔¹〕不再狂热地崇道，但对道教仍然进行了笼络政策；至后唐，以唐的继承者自居，恢复崇道，道士出入宫掖，影响政治。后晋、后汉、后周继之，直至北宋王朝掀起新的崇道浪潮，河南地区的洛阳、开封始终作为道教活动的政治中心区域影响到全国，这对以后金、元时期河北地区新道教的兴起也产生了巨大的辐射作用。

一个是以扬州为中心的江淮地区。唐末高骈坐镇扬州，大肆崇道，聚集了大批道徒方士，史称：“高骈末年，惑于神仙之说。吕用之、张守一、诸葛殷等，皆言能役使鬼神，变化黄白，骈酷信之，遂委以政事。用之等援引朋党，恣为不法”。〔²〕于是酿成一场“广陵妖乱”。后来吴和南唐相继建都于扬州，统治者都崇信道教，加之江淮地区相对安定，吸引了大批有道之士麇集于此，形成另一个道教活动的政治中心区域，并将其影响辐射到吴越、闽、南汉等东南沿海地区，对金、元时期南方新道教的崛起产生了深远的影响。

由此可见，随着唐王朝的土崩瓦解，道教活动的政治区域也随政治统治中心向东、向南转移，形成三个相对集中的崇道中心，这对以后道教的发展产生了深远的影响。由于道教在隋唐时期没有完成其理论建构，形成较为统一的教理、教规和教义，这就使道教在以后的发展中各地自成体系，派别林立，再也没有像唐代那样政治与道教有如此紧密的关系，从而对王权政治产生巨大的影响。

三、唐政府对道教的控制与管理

唐王朝为了更好地发挥道教维护封建统治的功能，对道教实施

〔¹〕《旧五代史》卷三《梁太祖纪》，五一页，北京，中华书局，1976。

〔²〕唐·郑廷诲：《广陵妖乱志》，见《说乳三种》，第五册，二〇六二页，上海，上海古籍出版社，1988。参阅《旧唐书》卷一八二《高骈传》，《资治通鉴》卷二五四僖宗中和二年。

道教与唐代社会

了有效的控制与管理政策，即国家通过采取法律的、行政的、宗教的手段相结合的方针，加强对道教的管理，把道教的规模及活动限制在有利于和不危害王权的允许限度内，在这个范围内，国家对道教予以保护和扶植。唐朝的统治者虽然由于各自的品质和性格的差异而对道教的管理程度不同，但其出发点则是一致的，所以对道教的管理基本上都是严格的，并形成了比较完善的机构和措施。这对于后代的道教管理制度发展演变也产生了至为深远的影响。但是，长期以来，学术界对于唐代道教管理制度的研究几乎是空白，这样就很难对道教在唐代社会的影响做出准确的评价。

（一）道官制度：唐政府对道教实施管理的机构

唐代道教管理体制的一个重要特点，就是实行道官制度，它充分体现了道俗结合、政权高于并控制教权的管理体制的特征。

1. 中央道教管理体系的确立与变动

从中央道教管理体系的确立与变动来看，它是与唐代政治制度的发展变化以及政治风云的波动变幻相联系的。

秦汉魏晋时期，尚无专门的道教管理机构，一些受早期道教影响较深的起义和割据政权曾建立过政教合一的政权，如汉末太平道组织的黄巾起义，张鲁在汉中建立的五斗米道政权，西晋末年李特、李雄兄弟在巴蜀领导流民起义所建立的成汉政权以及东晋末年的孙恩、卢循起义等。这些政权和起义大都稍纵即逝，并没有形成正规的道教管理制度和机构，这主要是与早期道教还处于形成和发展阶段有关，它还没有得到封建政府的应有重视，且经常处于与政府相对抗的状态。即使如此，这些起义政权的探索，为后世的封建政府更好地管理道教提供了正反两方面的启迪与经验。

北周始有道教管理机构的记载，在政府中置春官府，下有司寂上士、中士，掌沙门之政；司玄中士、下士，掌道门之政。隋朝正式建置专职管理佛、道事务的机构崇玄署，设令、丞，加强对道、

道教与唐代社会

佛二教的控制；炀帝时还改佛寺为道场，改道观为玄坛，各置监丞^[1]，强调皇权和政权凌驾于教权之上。

唐初承袭隋朝旧制，但又有所不断变化，并最终形成了比较完备的道教管理体制。在中央政府中，唐王朝设置了专门管理道教事务的机构，任命官员管理道教事务。据《新唐书》卷四十八《百官志三》宗正寺·崇玄署记载：

初，天下僧、尼、道士、女官，皆隶鸿胪寺，武后延载元年（694年），以僧、尼隶祠部。开元二十四年（736年），道士、女官隶宗正寺，天宝二载（743年），以道士隶司封。贞元四年（788年），崇玄馆罢大学士，后复置左右街大功德使、东都功德使、修功德使，总僧、尼之籍及功役。元和二年（807年），以道士、女官隶左右街功德使。会昌二年（842年），以僧、尼隶主客，太清宫置玄元馆，亦有学士，至六年废，而僧、尼隶两街功德使。

从以上记载来看，唐代中央道教管理体制屡有变动，大致说来，经历了一个从僧、道共管到僧、道分管，再到僧、道共管的合一分一合的发展轨迹，从中也反映出道教在唐代政治生活中的地位之变化。

唐前期，道教管理机构的变化，显示出道教在唐代政治生活中的地位日益重要的趋势。唐初，沿袭隋制，由鸿胪寺下属的崇玄署管理佛、道事务。鸿胪寺是掌管“宾客及凶仪之事”^[2]的机构，这显然与唐初皇室尊崇道教的政治态度不相适应，所以，唐高宗曾将道教划归宗正寺管理。关于这次变动的的时间，文献记载不一。杜光庭在《历代崇道记》中说：乾封初（666年），高宗追尊老君太上玄元皇帝，其后又“敕道士隶宗正寺，仍立位在亲王之次”。而《佛祖统记》卷三十九载：仪凤三年（678年），老君降于北邙山之清庙，高宗又下敕令道士自今宜隶宗正寺，班在诸王之次。又据

[1] 《通典》卷二十五《职官典七》，七四四页，北京，中华书局，1988。

[2] 《新唐书》卷四十八《百官志三》，一二五七页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

《犹龙传》卷五与《混元圣记》卷八的记载，则均系其事于仪凤四年。总之，这次变动出现在唐王朝崇道的第一个高潮期，当时武则天的势力已经形成，唐高宗企图通过提高道士的社会地位，借助神权的力量来巩固皇权。但在官修史书中却没有关于这次变动的反映，这可能与后来武则天改唐为周的社会政治变动有关。武则天称帝前后，佛教徒为她上台大肆制造神话舆论，因而佛教受到格外尊崇，社会政治地位迅速上升。而被尊为李唐祖先的道教教主太上玄元皇帝，则为人所利用，伪造了所谓“显圣”的神话，遣郇元崇传言武后不可革命^[1]；尤其是武则天要革唐命，就不可能将李唐祖先玄元皇帝继续尊为武周祖先。因此，武则天在永昌元年（689年），废黜了玄元皇帝的尊号，仍称老君，相应地在此前后，道士、女冠应该又复归鸿胪寺下属的崇玄署，与僧、尼仍复归共管。武则天登基以后，于延载元年（694年）五月下令：“天下僧、尼隶祠部”^[2]，从此正式结束了僧、道自隋代以来归崇玄署共管的格局，崇玄署成为专门管理道教事务的中央机关。

崇玄署，设“令一人，正八品下；丞一人，正九品下。府二人，史三人，典事六人，掌固二人。令掌京都诸观之名数、道士之账籍，与其斋醮之事。丞为之贰”^[3]。

唐玄宗即位以后，掀起第二次崇道高潮，恢复了高宗隶道教于宗正寺的做法。《新唐书·百官志》将此事系于开元二十四年（736年），实际上这件事是在这一年由中书门下提议，而在次年才由玄宗下令予以确认的^[4]。宗正寺是掌管“天子族亲属籍”^[5]的

[1] 宋·谢守灏：《混元圣记》卷八，见《道藏》第十七册，八五八～八五九页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

[2] 《唐会要》卷四十九《僧尼所隶》，一■六页，上海，上海古籍出版社，1991。

[3] 《旧唐书》卷四十四《职官志三》，一八八一页，北京，中华书局，1975。

[4] 《唐会要》卷四十九《僧尼所隶》，一■六页，上海，上海古籍出版社，1991。

[5] 《新唐书》卷四十八《百官志三》，一二五■页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

重要机构，唐政府将管理道士、女冠的崇玄署由鸿胪寺改隶宗正寺，正如当时中书门下所奏称：“圣心以玄元本系，移就宗正”〔¹〕，也就是说正式确认道教徒为其本家，道教为皇族宗教，其用意当然是通过抬高道教的地位，进一步神化李唐皇室，以达到巩固其封建统治的目的。

唐玄宗在重申道士、女冠归宗正寺管理的同时，又在具有皇家宗庙性质的玄元皇帝庙设立崇玄学。天宝二载（743年），崇玄学改为崇玄馆，置大学士一人，以宰相兼领，“两京玄元宫及道院等，宜委崇玄馆大学士都检校，务在精修，勿令喧杂，仍不更隶宗正。其道士等名籍，任依常式”〔²〕。以宰相兼领玄元宫及道院，实开宋代以宰相领道观之先河，这标志着道教政治地位的极大提高。但宰相兼领不过是名义上的事情，具体事务还得有关部门专管，所以在同年又下令由吏部的司封负责道教具体事务的管理。据《通典》卷二十三《职官典》尚书吏部司封条载：司封，“掌封爵、皇之枝族及诸亲、内外命妇告身及道士、女冠等”。掌管道教的崇玄署由宗正寺划归司封，一方面是为了使崇玄署与新成立的崇玄馆相配套，实行对口管理，另一方面也是为了方便宰相的直接领导。

唐后期，道教管理机构的变动，反映了中唐以来封建政治体制的变化。唐前期，中央政治体制的三省六部制度即有所变化，随着使职差遣的出现，逐渐取代了原来政府部门的某些职能。中唐以来，唐代政治生活中的重大现象，即宦官专权局面的形成，宦官势力通过使职差遣逐渐渗透到政治生活的方方面面。在东岳泰山所保存下来的近³⁰块唐代各朝派遣道士修道祈禳的碑刻中，就有武周、中宗、玄宗朝派遣内廷宦官协同前往的情况〔³〕这对掌管道教事务的职能部门必然形成巨大的冲击，所以唐肃宗至德二载（757

〔¹〕《唐会要》卷四十九《僧尼所隶》，一〇六页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔²〕《唐会要》卷五十《尊崇道教》，一〇一五页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔³〕见陈垣主编：《道家金石略》（唐部分），北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

年),重申“道士、女冠宜依前属司封”〔¹〕是为了显示政府加强对道教管理的一种姿态。但在代宗朝更出现了专职的宦官修功德使,这说明道教归专门的使职管理已是大势所趋。唐德宗贞元四年(788年),崇玄馆罢大学士,这意味着宰相兼领道教事务的结束。随着左右街大功德使、功德使、修功德使的正式设立,佛教事务皆归其统管,道教的归属问题亦需有所调整。宪宗“元和二年二月,诏僧尼、道士同隶左右街功德使,自是祠部、司封不复关奏”〔²〕。此后,除了武宗会昌二年至六年,曾以僧、尼隶掌“诸蕃朝见之事”〔³〕的礼部主客短暂管理外,道教的管理问题基本上再无变动,从而在唐后期形成了一个由宦官领导的、国家实行有效管理的控制系统。佛、道的管理问题也由分管格局复归共管。

2. 各级道官机构的设置与管理

道官,即由政府任命的由道士、女冠担任的管理道教的各级官员。如果说中央道教管理体系的确立,是国家试图将道教的管理纳入政府的管理系统,实现以政(政府)管教(道教)的目的,那么各级道官机构的设置,就是政府充分发挥道官统治教团管理道教的职能,达到以教(教团)管教(道教)的目的。

就全国范围来看,唐政府设有全国性的道官和地区性的道官——道门威仪,又称道门威仪使,简称道门使。道门威仪的职责是“监领诸道士”〔⁴〕,所谓“道、释二教,必在护持,须置威仪,令自整肃”〔⁵〕,即在唐政府的领导和监督下,实行以教(道官)治教(道教)的方针。威仪本来是道士修行的一种名号,据《唐六典》卷四礼部·祠部载:“道士修行有三号,其一曰法师,其二曰威仪师,其三曰律师”。唐政府将表示道士道行和修炼程度的名号

〔¹〕《唐会要》卷五十《杂记》，一■三一页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔²〕《唐会要》卷五十《杂记》，一■三一页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔³〕《新唐书》卷四十六《百官志一》，一一九五页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六■五页，中华书局，1960。

〔⁵〕唐·孙逖：《停京都检校僧道威仪敕》，见《全唐文》卷三一■，三一五四页，中华书局，1983。

道教与唐代社会

纳入道官制度，由国家正式任命，表明政权高于并控制教权的管理特征。

由于史载阙载，关于唐代各级道官机构的组织形式及管理职能难以确知，但从一些零星的记载来看，唐政府对各级道官的选拔态度是严格和审慎的。

据记载，唐代担任过全国性威仪的道士有：玄宗开元时道士汉东胡紫阳、龙兴观道士司马秀、天宝时昭成观观主萧园裕、东明观道士王虚真和阎□、肃代时光天观道士申甫、文宗武宗朝道士郗玄表、僖宗朝道士尹嗣玄等。

胡紫阳，与大诗人李白有很深的交往。李白撰《汉东紫阳先生碑铭》曰：

先生姓胡氏，□□□□□族也。代业黄老……始八岁，经仙城山□□□□□□□□□□有清都紫微之遐想。九岁出家，十二休粮，二十游衡山……召为威仪及天下采经使。因遇诸真人……道始盛于三茅，波乎四许，华阳□□□□□陶隐居传升玄子，升玄子传体玄，体玄传贞一先生，贞一先生传天师李含光，李含光合契乎紫阳。□□□□□于神农之里，南抵朱陵，北越白水，稟训门下者三千余人。邻境牧守，移风问道，忽遇先生之宴坐□□□□□隐机雁行而前。为时所重，多此类也。天宝初，威仪元丹丘，道门龙凤，厚礼致屈，传■于嵩山。东京大唐□□宫，三请固辞，偃卧未几而诏书下责，不得已而行。入宫一革轨仪，大变都邑，然海鸟愁臧文之享，猿狙裂周公之文，志往迹留，称疾辞帝，克期离阙……归骨旧土。王公卿士，送及龙门，入叶县，次王乔之祠，目若有睹，泊然而化，天香引道，尸轻空衣。及本郡太守裴公以幡花郊迎，举国雷动，□□□□，开颜如生，观者日万，群议骇俗。至其年十月二十三日，葬于郭东之新松山，春秋六十有二……

道教与唐代社会

余与紫阳神交，饱餐素论，十得其九……篆石颂德，与兹山不朽。^{〔1〕}

其侄胡齐物也是道士。玄宗即位以后，即着手搜集、整理、编纂《道藏》，胡紫阳当即在此时出任威仪及天下采经使的。从碑文中可以看出，这是一个在当时有很大影响的道士。

司马秀，生年不详，仅见于今河北邢台开元寺西北的“《道德经》石台”。台为八角形，现存台座、柱身、宝盖三部分。南面上部篆刻“大唐开元圣文武皇帝注《道德经》台记”。其下刻经、注，皆正书，经前有玄宗自序和敕造年月。经文最后有：“玄元皇帝《道德经》注，御注。右检校道门威仪龙兴观道士司马秀奏：望□两京及天下应修官斋等州，取尊法物，各于本州一大观造石台刊勒及令天下诸观并令开讲。”^{〔2〕}唐玄宗从开元十一年（723年）起亲自注解《道德经》，用了近十年的时间，注成颁下，其间司马秀参与了这项工作。

萧园裕，生平不详，仅见于今陕西周至楼观的《玄元灵应颂》碑。开元二十九年（741年），唐玄宗梦见玄元真容，命人往周至楼观山谷间掘得天尊像，迎置兴庆宫大同殿，掀起一股崇道热潮。《玄元灵应颂》碑，就是记载这件事的。碑后题“敕检校道门威仪昭成观观主萧园裕 天宝元年岁次壬午七月癸卯朔十五日丁^{〔3〕}中元建”。看来萧某参预了开元、天宝之际的这场尊老崇道活动。

王虚真（？～755年），天宝后期颇受宠幸的一个御前道士。据《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》记载：天宝十载（751年）六月戊辰，“道门威仪王虚真奉宣圣意……为五圣写一切《道德经》五本，于太清宫、兴唐、东明、龙兴观各置一本”。又天宝十三载（754年）二月，“亲献太清宫，上圣祖玄元皇帝尊号

〔1〕《李白集校注》卷二十九，一七三五～一七三六页，上海，上海古籍出版社，1980。

〔2〕刘慧达：《河北邢台地上文物调查记》，见《文物》，1963（5），62～67页。

〔3〕清·王昶：《金石萃编》卷八十六，北京，中国书店，1985。

道教与唐代社会

曰大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。又诏太清宫阙，圣祖仙居频告休征，屡贻启迪，不有优异，岂表殊常，其本宫道士宜各赐物三十段，道门威仪王虚真赐物五十段，陪位大德各赐物二十段”。王虚真卒于天宝十四载（755年）四月，追赠洞微先生，可谓备极哀荣。

阎□，生平不详，仅见于《唐华封观主王楚玉墓志铭》曰：“天宝十四载十月十四日，（王楚玉）归真也。道门威仪阎□，骠骑高公，咸闻之而出涕”。^[1]看来阎某是继王虚真之后出任道门威仪的。

申甫，生卒年不详，约在肃、代时担任道门威仪。据《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》载：“（大历）七年（772年）二月。光天观道士检校殿中监冲虚先生申甫上言，请下制诫天下道士增修道法，许之。四月，申甫又上言，玄真观、开元观、望天观，并载先帝圣谥，请至讳日，各于其观行香。从之”。又“十三年乙卯^③，新作乾元观……仍遣道门威仪申甫司其事”。又据《永仙观主田名德碑》载：“粤有道门使检校殿中监冲虚先生”，曾于肃宗上元、宝应年间（760~763年），举荐田名德出任永仙观主^[2]，这个申先生当即申甫。另外，申甫还著有《道德真经疏》五卷；他还在安史之乱后，两京秘藏，多遭焚毁散佚的情况下，搜扬海内经书，于京师缮写七千余卷^[3]对道教典籍的保护及道教的发展，做出了巨大贡献。

郗玄表（？~847年），约活动于文宗、武宗时期，卒于宣宗即位初。刻石于大和三年（829年）的《唐大明宫玉晨观田法师（元素）玄室铭并序》，就是由郗玄表书写的，其结衔曰：“太清宫内供奉三教讲论大德兼左街道门威仪赐紫郗玄表”。又据开成元年

[1] 樊光春：《陕西新发现的道教金石》，见《世界宗教研究》，1993（2），100页。

[2] 陈垣：《道家金石略》（唐部分），152页，北京，文物出版社，1988。

[3] 朱越利：《道经总论》，140页，沈阳，辽宁教育出版社，1995。

道教与唐代社会

(836年)刻石的《大唐回元观钟楼铭并序》载：“道门威仪、麟德殿讲论大德赐紫郗玄表，冲用希声，为玄门领袖^{〔1〕}。但是，这样一个地位崇高、颇为活跃的道士，在崇道高潮的武宗会昌年间，却相当沉默。大中元年(847年)二月，宣宗下令赐道门威仪郗玄表谥曰通玄先生时^{〔2〕}，他已经去世。

尹嗣玄，生卒年不详。据《西川青羊宫碑铭》载：“右街威仪明道大师尹嗣玄，大仙灵苗，高族茂叶，太上玄元之上足，文始真君之哲孙。七岁悟道，十三逢师，紫玉之骨将成，终游阆苑，黄书之文已究，即上朱陵^{〔3〕}。碑铭中说尹嗣玄出自“高族茂叶”，按唐前期高宗、武后时有著名的楼观派道士尹文操^{〔4〕}，玄宗开元时有高道尹^{〔5〕}，抑或尹嗣玄即其后人。

按：郗玄表曾任左街道门威仪，尹嗣玄结衔称“右街威仪”，看来到唐后期，随着左右街大功德使的设立，道门威仪也可能随之分为左右街道门威仪。

担任过地区性道门威仪的道士有：玄宗时东京道门威仪张探玄、代宗时括州道门威仪叶修然、唐末淮南管内威仪谢遵符等；还有主管一县或几个县的道门威仪，如永仙观主田名德为检校两县威仪使；更为基层的则有主管几座道观、甚至一座道观的威仪，如文宗时道士孙智清和唐末道士邓启霞，曾先后出任茅山道门威仪，中宗时道士张^{〔6〕}行为易州重光观都监斋知威仪事、成正因为紫烟观威

〔1〕 樊光春：《陕西新发现的道教金石》，见《世界宗教研究》，1993(2)，103页。

〔2〕 《唐会要》卷五十《尊崇道教》，一八八页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔3〕 《道家金石略》(唐部分)，191页，北京，文物出版社，1988。

〔4〕 陈垣：《道家金石略》(唐部分)，102~104页，北京，文物出版社，1988。

〔5〕 《新唐书》卷二〇〇《儒学下·尹^{〔6〕}传》，五七三页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

仪^[1]、玄宗开元时道士张湛为□□观威仪^[2]、元丹丘为天宝时西京大昭成观威仪等。

唐政府对各级道门威仪的选拔是较为严格和慎重的。他们大多是道教界的头面人物，如张探玄，“家世南阳，正一真人道陵师君之胄也……玄宗将斧纁妙门，光传法印，兴复乃烈，是生贞玄……文明初（684年），天皇下席，国家延庆于道，度为仙官……（开元）廿一年（733年），诏为东都道门威仪使，与洞玄先生司马秀同拜于玉清玄坛”。^[3]由此可见，张探玄是唐代兴复张天师一系的重要人物。又如叶修然，据《宣阳观钟铭》记：大历十二年（777年），“宣阳观奉为国王圣化普及，道俗存亡，敬造洪钟一口，用铜一千五百斤”，“都检校道门威仪、紫极宫道士叶修然（舍）廿斤”。宣阳观为著名道士叶法善在他的家乡括州丽水县舍宅所置的一座道观，紫极宫当即括州的国立道观。大历十二年前后的全国性道门威仪为冲虚先生申甫，叶修然应该是括州道门威仪。《钟铭》还提到叶郎清、叶惠光、叶仙灵、叶齐真、叶招福、叶招泰、叶思庭、叶待贤、叶待正、叶万春、叶光超等人^[4]，显然他们都是叶法善的后人。他如谢遵符，为上都昊天观声赞大德、赐紫道士^[5]；田名德，为道门威仪申甫举荐，由朝廷颁诏正式任命的检校两县威仪使，据《大唐检校两县威仪使兼永仙观主田（名德）尊师德行之颂》碑载：“粤有道门使检校殿中监冲虚申先生，德高诤仰，道邃难名，偏承雨□□□□中统之教，奏尊师为四方妙选，领两县□□□□声自宫闻，肩□□而诏从天落，因于□□□以

[1] 《龙兴观道德经碑额并阴侧题名》，见《道家金石略》（唐部分），98页，北京，文物出版社，1988。

[2] 《大房山投龙璧记》，见《道家金石略》（唐部分），123页，北京，文物出版社，1988。

[3] 唐·蔡玮：《张探玄碑》，见《道家金石略》（唐部分），136页，北京，文物出版社，1988。

[4] 陈垣：《道家金石略》（唐部分），161~162页，北京，文物出版社，1988。

[5] [朝鲜]崔致远：《桂苑笔耕集》卷十四《上都昊天观声赞大德赐紫谢遵符充淮南管内威仪指挥诸宫观制置》，一三六页，丛书集成本，北京，中华书局，1985。

道教与唐代社会

光荣乃抑□之欤，岂求之也。^{〔1〕}孙智清，为茅山宗第十六代传法宗师，“大和六年（832年），为山门威仪^{〔2〕}；邓启霞，为唐代邓天师一系的传人，五代人徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》云：“故茅山道门威仪邓君启霞，字云叟，其先南阳人，今为丹阳金坛人也。开元时有邓天师者……君即其后也……君所传经■，昭显于时^{〔3〕}。元丹丘，为玄宗时道门威仪汉东胡紫阳之弟子，被誉为“道门龙凤”，他和李唐皇室有密切的来往，曾奉敕修建《玉真公主受道灵坛祥应记》碑，碑建于天宝二载（743年），其结衔称：“西京大昭成观威仪臣元丹丘^{〔4〕}，他与大诗人李白来往密切，结下很深的友谊，李白在诗文中有多处提到他^{〔5〕}。

〔1〕 陈垣：《道家金石略》（唐部分），152页，北京，文物出版社，1988。

〔2〕 元·刘大彬：《茅山志》卷十一，见《道藏》第五册，六■三页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕 《全唐文》卷八八八，九二八三页，北京，中华书局，1983。

〔4〕 陈垣：《道家金石略》（唐部分），139页，北京，文物出版社，1988。

〔5〕 元丹丘，又称丹丘子，或称丹丘生，李白与之相交甚厚，在李白诗文中经常提到他。如《李白集校注》卷七《西岳云台歌送丹丘子》：“云台阁道连窈冥，中有不死丹丘生。”（488页）《元丹丘歌》：“元丹丘，爱神仙。”（492页）卷十三《闻丹丘子于城北山营石门幽居中，有高风遗迹，仆离群远怀，亦有栖遁之志，因叙旧以赠之》：“春华沧江月，秋色碧海云。离居盈寒暑，对此长思君。思君楚水南，望君淮山北。梦魂虽飞来，会面不可得。畴昔在高阳，同衾卧羲皇。绿萝笑簪绂，丹壑贱岩廊。晚途各分析，乘兴任所适。仆在雁门关，君为峨眉客。心悬万里外，影滞两乡隔。长剑复归来，相逢洛阳陌。陌上何喧喧，都令心意烦。迷津觉路失，托势随风翻。以兹谢朝列，长啸归故园。”（837~838）卷十五《颖阳别元丹丘之淮阳》：“吾将元夫子，异姓为天伦。本无轩裳契，素以烟霞亲……我有锦囊诀，可以持君身。当餐黄金药，去为紫阳宾。”（915页）卷十九《以诗代书答元丹丘》“故人深相勸，忆我劳心曲。”（1106页）《酬岑勋见寻就元丹丘对酒相待以诗见招》（1115页），卷二十三《与元丹丘方城寺谈玄作》（1325）、《寻高凤石门山中元丹丘》（1327），卷二十四《观元丹丘坐巫山屏风》（1425），卷二十五《题元丹丘山居》（1438）、《题元丹丘颖阳山居并序》（1439），《题嵩山逸人元丹丘山居并序》：“白久在庐霍，元公近游嵩山，故交深情，出处无间……拙妻好乘鸾，娇女爱飞鹤。”（1445）。此外，还有许多诗文也提到过元丹丘，如卷二十七《冬夜于随州紫阳先生餐霞楼送烟子元演隐仙城山序》云：“吾与霞子元丹，烟子元演，气激道合，结神仙交。殊身同心，誓老云海，不可夺也。历行天下，周求名山。入神农之故乡，得胡公之精术。”（1591）。

道教与唐代社会

除各级道门威仪外，还有道门都教授博士一职，如敬宗宝历二年（826年），“以太清宫道士赵归真充两街道门都教授博士”。〔1〕惜乎关于这方面的记载几乎没有。

最基层的道官当属三纲。据《旧唐书》卷四十三《职官志二》尚书吏部司封郎中条载：“每观立三纲，以道德高者充”。所谓三纲，即“每观观主一人，上座一人，监斋一人，共纲统众事”。〔2〕如建于垂拱二年（686年）的潞州长子县白鹤观，有观主谷太希、上座常齐物、监斋任太素、练师李知白、威仪程游玄、法师韩𪚩以及道士关兴图等十人〔3〕。这是一座建置组织很完善的道观。三纲要由政府选拔道德高者充任。他们具体负责掌管一个宫观的宗教活动，是政府委任的最基层的道官。

由此可见，唐代从中央到地方、再到基层宫观，形成了一整套严密的道官制度。道官就是由政府任命的、代表政府管理宗教的代理人。他们一方面是宗教界的头面人物，受到统治者的礼遇和重视，同时又是政府任命的官职，在有关部门的监督下从事工作。

3. 各种俗职、封爵与紫衣、师号颁赐制度

由于道教与李唐皇室的特殊关系，许多道徒得以供奉廷掖，随侍帝后，他们在从事经、教活动之外，还出入宫禁，积极参与政务乃至政争，为帝后戚属所欣赏与倚重。他们中的头面人物或主要成员，多获赐紫衣师号，甚至出任各种俗职，受封官爵，在政治、经济上都受到帝室的优遇，荣宠无比，成为道徒中的贵势阶层。

唐王朝的建立曾得到过道教徒的鼎力相助，他们或密告符命、或投军效力、更有甚者直接出资出力支持李渊的起兵行动；唐王朝建立以后，也有许多道教徒参与政争，为统治者出谋划策，大受宠信，所以统治者不惜赏以各种俗职、封爵，以示荣宠。

〔1〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六■七页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《大唐六典》卷四，一■一页，西安，三秦出版社，1991。

〔3〕陈垣：《道家金石略》（唐部分），74页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

唐代出任及受封各种俗职的道士甚多。这些俗职，包括各种散官、职官、勋官以及封爵等。李渊晋阳起兵以后不久，就有大量的道教徒前来投军效力，为了笼络更多的反隋势力，李渊大肆授予各种散官。据温大雅《大唐创业起居注》卷二载：李渊晋阳起兵南下入关途中，军至霍邑时，“贤愚贵贱……无有不至。其来诣军者，帝并节级授朝散大夫以上官。至于逸民道士，亦请效力”。为此，李渊特下一道命令：“逸民道士等，诚有可嘉，并依前授”。根据唐制规定，朝散大夫为从五品下阶。李渊的这一做法，实开唐代道士受散官之先例。唐王朝建立以后，对有功的道士大加封赏，如茅山派领袖王远知，因在高祖“龙潜”之时，“密传符命”，即被授予朝散大夫，后在高宗时，又追赠太中大夫；武则天时又追赠金紫光禄大夫^{〔1〕}；而楼观道士岐晖，则由于“知真主将出，尽以观中资粮给其军。及帝至浦津关……仍发道士八十余人向关应接”^{〔2〕}，而被授予金紫光禄大夫（正三品），“已下并节级授银青光禄大夫（从三品），以酬其义”^{〔3〕}，仅这次封赏就有数十人被授予散职。有唐一代，道士所授散职者甚多，如：

薛颙，在太宗时授予中大夫（从四品下）^{〔4〕}。

牛弘满，高宗时曾先后授予朝散大夫（从五品下）、开府仪同三司（从一品）^{〔5〕}。

〔1〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·王远知传》，五一二五页，北京，中华书局，1975。

〔2〕宋·谢守灏：《混元圣记》卷八，见《道藏》第十七册，八五四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕唐高祖：《褒授岐平等诏》，见《全唐文》卷二，三一页，北京，中华书局，1983。

〔4〕《大唐故中大夫紫府观道士薛先生墓志铭并序》，樊光春：《陕西新发现的道教金石》，见《世界宗教研究》1993（2），96~97页。

〔5〕唐·杜踐言：《大唐故朝散大夫开府仪同三司玄都观主牛法师墓志铭并序》，樊光春：《陕西新发现的道教金石》，见《世界宗教研究》，1993（2），97~98页。

道教与唐代社会

尹文操，高宗时授予银青光禄大夫（从三品）^{〔1〕}。

叶静能，中宗时授予金紫光禄大夫（正三品）^{〔2〕}。

史崇玄，睿宗时授予金紫光禄大夫（正三品）^{〔3〕}。

叶法善，玄宗时授予金紫光禄大夫（正三品）^{〔4〕}。

张果，玄宗时授予银青光禄大夫（从三品）^{〔5〕}。

姜抚，玄宗时授予银青光禄大夫（从三品）^{〔6〕}。

王希夷，玄宗时授予朝散大夫（从五品下）^{〔7〕}。

刘玄靖，武宗时授予银青光禄大夫（从三品）^{〔8〕}。

从文献所见，唐代道士所受散职皆为朝散大夫（从五品下）以上衔。也就是说，唐高祖李渊所制定的道士授散职的规定，在有唐一代是得到了认真的贯彻执行的。其中，玄宗朝道士所授散职的情况最多，这与玄宗朝为唐代道教发展的鼎盛期的状况是相一致的。另外，唐代道士所授散职的最高级别为开府仪同三司（从一品），是授予高宗朝的玄都观主牛弘满的。此外，唐王朝对一些已故的高道也常追赠以散职，宠以哀荣，如：

潘师正，在高宗朝去世，追赠为太中大夫（从四品上）^{〔9〕}。

〔1〕《大唐故宗圣观主银青光禄大夫尹尊师碑并序》，见《道家金石略》（唐部分），102页，北京，文物出版社，1988。

〔2〕《资治通鉴》卷二■八中宗神龙二年，六五九八页，北京，中华书局，1956。

〔3〕唐·史崇玄：《妙门由起序》，见《全唐文》卷九二三，九六二一页，北京，中华书局，1983。

〔4〕唐玄宗《故金紫光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主赠越州都督叶尊师碑铭并序》，见《道家金石略》（唐部分），124页，北京，文物出版社，1988。

〔5〕《旧唐书》卷一九一《方伎·张果传》，五一■六页，北京，中华书局，1975。

〔6〕《新唐书》卷二■四《方伎·姜抚传》，五八一七页，北京，中华书局，1975。

〔7〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·王希夷传》，五一二一页，北京，中华书局，1975。

〔8〕参阅卿希泰主编：《中国道教史》，第二册，410页，成都，四川人民出版社，1992。

〔9〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·潘师正传》，五一二六页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

叶慧明，因其子叶法善有功于国，在玄宗朝，追赠银青光禄大夫（从三品）^{〔1〕}。

司马承祯，在玄宗朝去世，追赠为银青光禄大夫（从三品）^{〔2〕}。

王友真，在玄宗朝去世，追赠银青光禄大夫（从三品）^{〔3〕}。

李含光，在代宗朝去世，追赠正议大夫（正四品上）^{〔4〕}。

唐代被授予和追赠各种俗职的道士也不少。追赠俗职，纯为一种荣誉，自不必论；而所授俗职，大多是为了发挥其特长而授予的。如：

薛颐（碑作“薛颺”，疑为同一人），在高祖、太宗朝，曾任太史丞（从七品下）、太史令（从五品下）之职。史载其“解天文律历，尤晓杂占。”他曾在秦王府为幕僚，密告符命：“德星守秦分，王当有天下，愿王自爱。”后又谏太宗封泰山事，其“侯玄象，有灾祥薄蚀谪见等事，随状闻奏。前后所奏，与京台李淳风多相符契”^{〔5〕}。

尹文操，在高宗朝，曾授行太常少卿（正四品上），固让不准，辞官而受散职。此人也通晓天文，“高宗之在九成宫，有孛彗经天，长数丈，以问尊师”，“至于显庆以来，国家所赖，出入供奉，功德咨量，救代度人，转经行道，玄坛黄屋，帝座天言，东都西京，少阳太一，九城二华，展敬推诚，三十余年，以日系月，始

〔1〕 唐·李邕：《叶慧明碑》，见《道家金石略》（唐部分），107页，北京，文物出版社，1988。

〔2〕 《旧唐书》卷一九二《隐逸·司马承祯传》，五一二六页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老一》，五九二页，北京，中华书局，1960。

〔4〕 参阅卿希泰主编：《中国道教史》，第二卷，406页，成都，四川人民出版社，1992。

〔5〕 《旧唐书》卷一九一《方伎·薛颐传》，五八九页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

终不绝……不可具载〔¹〕。

尚献甫，在武则天时，曾任浑仪监（从五品下）、水衡都尉（正五品上）之职。史称其“尤善天文……数顾问灾异，事皆符验。”又曾受命于上阳宫召集学者撰《方域图》〔²〕。

叶静能，在中宗朝，曾任尚衣奉御（正五品下）、国子祭酒（从三品）。

郑普思，在中宗朝，曾任秘书监（从三品）。此二人皆以道术得居高位〔³〕。

史崇玄，在睿宗朝，曾任国子祭酒（从三品）、鸿胪卿（从三品）〔⁴〕。他依附于太平公主，曾为金仙、玉真公主授道，还受命组织学者编辑了《一切道经音义》、《一切道经目》和旧经目录等，对《开元道藏》的编撰做出了贡献。

叶法善，在玄宗朝，曾任鸿胪卿（从三品），死后追赠越州都督（正三品）；因护国有功，其父叶慧明也被追赠为歙州刺史（从三品）〔⁵〕。

申甫，在肃、代时期曾简较殿中监（从三品）〔⁶〕，他曾搜集海内道经，于京师缮写达七千余卷，对保存道教典籍做出了贡献。

刘从政，在敬宗朝，曾简较光禄少卿（从四品上）〔⁷〕。据

〔¹〕 唐·员半干：《大唐故宗圣观主银青光禄大夫天水尹尊师碑并序》，见《道家金石略》（唐部分），102页，北京，文物出版社，1988。

〔²〕 《旧唐书》卷一九一《方伎·尚献甫传》，五一—五二页，北京，中华书局，1975。

〔³〕 叶静能、郑普思事见《资治通鉴》卷二〇八中宗神龙元年。

〔⁴〕 唐·史崇玄：《妙门由起序》，见《全唐文》卷九二三，九六二—一页，北京，中华书局，1983。

〔⁵〕 唐玄宗《故金紫光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主赠越州都督叶尊师碑铭并序》、唐·李邕：《叶慧明碑》，见《道家金石略》（唐部分），124、107页，北京，文物出版社，1988。

〔⁶〕 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六〇—六二页，北京，中华书局，1960。

〔⁷〕 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六〇—六二页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

《旧唐书》卷十七上《敬宗纪》载：“时有道士刘从政者，说上以长生久视之道，请于天下求访异人，冀获灵药。仍以从政为光禄少卿，号升玄先生”。

从上可见，唐代道士所受俗职大多为五品以上的职事官，虽大多非要害或决策部门，但在唐代已经是属于高级官吏的层次了。另外，由于道徒通过所担任的俗职干预朝政，这就不可避免地对唐代政治产生影响。

唐代还有道士因功而被授予封爵和勋官者。虽然关于这方面的记载不多，但从所授封爵和勋官的级别来看，颇有爵高勋著者。如：

史崇玄，在睿宗朝曾被授予上柱国（视正二品）、河内郡开国公（正三品），食邑二千户^{〔1〕}。

叶法善，在玄宗朝曾被授予越国公（从一品），食邑三千户^{〔2〕}。

冯道力，在玄宗朝曾被授予冀国公（从一品），食邑三千户，图形凌烟阁的殊荣^{〔3〕}。

从上可见，唐代道士有爵至国公者。由于在封爵中封王一般只授予宗室和少数被视做是有再造大唐、功勋特别卓著者，如“五王”和郭子仪等，所以受封国公几乎可以看做是勋臣最高的封爵，如唐初的李靖、魏徵等人才受封为国公。而对于授勋来讲，上柱国为勋官中最高一级的勋位，经十二转才能达到。由此可见，唐代道士所受勋爵也很高。

紫衣、师号是道教徒社会地位高低之重要标志，也是唐政府加强对道教干预和笼络道教徒的一种重要手段，同时对享有者在道教界的地位也有很大的影响。

〔1〕 唐·史崇玄：《妙门由起序》，见《全唐文》卷九二三，九六二一页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 《旧唐书》卷一九一《方伎·叶法善传》，五一—八页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 《新唐书》卷一九一《忠义传》，五五二四页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

关于赐紫问题，主要是源于唐代官制中规定的严格的章服等级制度。唐时官员章服皆依散官品秩而定，据说唐初官员服饰只有紫、黄二色。贞观时，始令三品以上服紫，四品、五品服绯，六品、七品服绿，八品、九品服青，不得僭越。由于紫衣属于高级官员的章服，据唐《礼部式》规定：“亲王及三品以上，若二王后，服色用紫。”所以，唐政府对赐紫是有严格规定的，如中央高级职事官有散官不及三品的才可以赐紫，不及五品的才可以赐绯，以示尊宠。所谓“绯紫之服，班命所崇，以赏有功，不可僭越……除灼然有战功外，余不得辄赏。”但到高宗年间，这种僵化的章服制度即开始有所突破，如咸亨五年五月十日敕中提到：“如闻在外官人、百姓，有不依令式，遂于袍衫之内，著朱紫青绿等色短衫袄子，或于闾野公然露服，贵贱莫辨，有_同彝伦。”^{〔1〕}尤其是唐政府滥赐紫服，更使得这一严格的制度遭到破坏，其中给道徒赐紫即是显著的例子。

据宋人高承考，赐道徒紫衣始见于唐代宗时，李泌立大功后乞解官为道士，乃赐其紫衣。^{〔2〕}其实不然，唐代较早得赐紫衣者应该是那位密传符命的道士王远知，唐高祖武德三年（620年），诏授王远知朝散大夫，赐金缕冠、紫丝霞帔。唐末道士杜光庭认为，“羽衣人赐紫自兹始也”^{〔3〕}。其后，又有高宗时道士魏降和玄宗时道士张果、李含光、王虚真等^{〔4〕}，像东京福唐观道士邓紫阳，在玄宗时曾先后多次得赐紫，据李邕《唐东京福唐观邓天师碣》载：

〔1〕《唐会要》卷三十一，六六三、六六七、六六八、六六四页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔2〕宋·高承：《事物纪原》卷七《道释科教》，见《四库全书》第九二册，197页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔3〕唐·杜光庭：《历代崇道记》，见《全唐文》卷九三三，九七一五页，北京，中华书局，1983。

〔4〕关于张果、魏降、李含光、王虚真等赐紫事分别见：《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老一》、《道家金石略》（唐部分），⁶⁵页《魏法师碑并序》、《金石萃编》卷一■颜真卿《李含光碑铭并序》、《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六■七页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

“明年（开元二十四年）春二月甲子……敕度为道士，名曰紫阳仍赐紫罗法衣一副……五月三日又赐绢一百匹，紫罗法衣一副……二十六年春……又赐紫罗法衣两副……前后所赐法衣七副。”〔¹〕此后，道徒得赐紫衣者越来越多。如：

田元素，宪宗朝，“赐章服、玳瑁冠、玉簪等，锡赉重叠，辉映法徒”〔²〕。

刘从政、施子微、杜景先，敬宗朝，赐紫〔³〕。

王栖霞、郗玄表，文宗朝，赐紫〔⁴〕。

邓延康，武宗朝，“帝幸兴唐观，访先生修真之道，宸旨嘉豫，赐以紫服”〔⁵〕。

吴崇玄、马含章、孙栖梧〔⁶〕、谢遵符〔⁷〕，僖宗朝，赐紫。

张素卿，昭宗朝，赐紫〔⁸〕。

其实唐代获赐紫衣的道士应远不止此数，如武宗降诞日为六月十一日，称为德阳日，会昌元年（⁸⁴¹年），武宗降诞日，“于内里设斋。两街供养大德及道士集谈经。四对论议，二个道士赐紫，释门大德总得不着。”会昌二年，“上德阳日，大内降诞降斋。两街

〔¹〕《全唐文》卷二六五，二六九四页，北京，中华书局，1983。

〔²〕唐·宋若宪：《田法师玄室铭》，见樊光春《陕西新发现的道教金石》，载《世界宗教研究》1993（2），102~103页。

〔³〕以上三人皆见：《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六七页，北京，中华书局，1960。

〔⁴〕元·刘大彬：《茅山志》卷二十四《灵宝院记》；《田法师玄室铭》、《大唐回元观钟楼铭并序》，见樊光春《陕西新发现的道教金石》，载《世界宗教研究》，1993（2），102~104。

〔⁵〕唐·郑畋：《唐上都龙兴观三洞经》赐紫法师邓先生墓志铭》，见《全唐文》卷七六七，七九八—九页，北京，中华书局，1983。

〔⁶〕以上三人赐紫情况参见卿希泰主编：《中国道教史》，第二卷，³⁷⁸页，成都，四川人民出版社，1992。

〔⁷〕〔朝鲜〕崔致远：《桂苑笔耕集》卷十四，一三七页，丛书集成初编本，北京，中华书局，1985。

〔⁸〕唐·杜光庭：《修青城山诸观功德记》，见《全唐文》卷九三二，九七一一—九页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

大德对道士，御前论议。道士二人得紫，僧门不得着紫。”三年“今上德阳日，内里设斋，两街大德及道士御前论议……道士二人敕赐紫衣，而大德总不得着紫。”〔¹〕仅这三年的释道论议，就有六名道士获得赐紫。随着唐后期赐紫范围的逐渐扩大，道士获赐紫者也越来越多。

关于赐道徒师号始于何时的问题比较复杂，主要涉及师号的含义问题。有人认为官方封赐的道号就是师号，有人则认为师号特指大师之号〔²〕。我认为只要是官方赐予的称号，如先生、大师、法师等，都应该算是师号。道号至迟到南北朝时已有之，道教较少见有称大师者，而是多称先生，这大概与僧人多称大师之号有关，而先生之号则是道士较常见的一种称谓。所以，唐政府对具有极高道行的高道也多赐予先生之号，如

玄宗时道士李含光、张果、姜抚分别获赐玄靖先生、通玄先生、冲和先生号〔³〕。

代宗时道士申甫，获赐冲虚先生号〔⁴〕。

敬宗时道士刘从政，获赐升玄先生号〔⁵〕。

武宗时道士孙智清、刘玄靖，分别获赐明玄先生、广成先生号〔⁶〕。

僖宗时道士吴崇玄、吴法通、杜光庭，分别获赐凝玄先生、希

〔¹〕〔日〕圆仁撰，顾承甫、何泉达点校：《入唐求法巡礼行记》卷三、卷四，一五二、一五七、一七一页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔²〕参见汪圣铎：《宋代对释道二教的管理制度》，《中国史研究》1991（2），130～139页。

〔³〕李含光、姜抚、张果获赐师号事分别见：《金石萃编》卷一■ ■ 颜真卿《李含光碑铭并序》、《新唐书》卷二■ 四《方技·姜抚传》、《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老一》，五九一页，北京，中华书局，1960。

〔⁴〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六■ 六页，北京，中华书局，1960。

〔⁵〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六■ 七页，北京，中华书局，1960。

〔⁶〕孙智清、刘玄靖获赐师号事分别见：《茅山志》卷十一、《中国道教史》，第二册，⁴¹⁰页，成都，四川人民出版社，1992。

道教与唐代社会

微先生、广成先生号等^{〔1〕}。

此外，还有一些道士在死后获赠师号，如王远知，在高宗调露年间被追赠为升真先生，到武则天授年间又改赠为升玄先生^{〔2〕}；潘师正，在高宗时追赠体玄先生^{〔3〕}；王虚真、司马承祯、田仙寮，上海，在玄宗时分别被追赠为洞微先生、贞一先生、玄达先生^{〔4〕}；黄洞元，在德宗时追赠洞真先生^{〔5〕}，等等。

唐代道士真正获赐大师号者，仅见三例，即肃宗时道士杨重鸾获赐达观大师号^{〔6〕}，代宗时道士翟乾祐获赐通灵大师号^{〔7〕}，僖宗时道士尹嗣玄获赐明道大师号^{〔8〕}。另外有太宗时道士成玄英，被召至京，加号西华法师^{〔9〕}，为唐代仅见的由政府颁赐的法师称号。

唐政府赐予道徒的师号和道徒自称或门徒私赠的师号是有明显区别的，因为这关系到道徒的社会地位。由政府颁赐的师号，不仅代表了该道徒在社会中所具有的公认的崇高地位，而且在道教中也

〔1〕 吴崇玄、吴法通、杜光庭获赠师号事分别见：卿希泰《中国道教史》，第二卷，378页，成都，四川人民出版社，1992、《茅山志》卷十一。

〔2〕 《新唐书》卷二四《方技·王远知传》，五八四页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 《新唐书》卷一九六《隐逸·潘师正传》，五六五页，北京，中华书局，1975。

〔4〕 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六五页，北京，中华书局，1960、《新唐书》卷一九六《隐逸·司马承祯传》，五六六页，北京，中华书局，1986、周绍良主编：《唐代墓志汇编》，1522页，《故大洞法师齐国田仙寮》，上海，上海古籍出版社，1992。

〔5〕 元·刘大彬：《茅山志》卷十一，见《道藏》第五册，六三页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔6〕 《通微道诀碑》，见《道家金石略》（唐部分），147页，北京，文物出版社，1988。

〔7〕 元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四十一，《道藏》第五册，三三八页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔8〕 《四川青羊宫碑铭》，见《道家金石略》（唐部分），191页，北京，文物出版社，1988。

〔9〕 《中国历史大辞典》（隋唐五代卷），228页，上海，上海辞书出版社，1995。又见《宗教辞典》，387页，上海，上海辞书出版社，1981。

道教与唐代社会

大多享有较高的威望，所以政府赐予师号是一件非常慎重与严格的事情。如高宗时道士王玄宗，“隐居嵩山，号太和先生，传黄老术^{〔1〕}，他的这个师号是由“外姻密友，凭真考行，强号曰‘太和先生’”的，并不是由政府赐予与认可的，也不能真正代表他在道教中的实际地位^{〔2〕}；而东京道门威仪贞玄先生张探玄，虽然在道教中的地位很高，且得到皇室的信任与重用，但他至死也没有获得政府对他赐予的师号，他的师号则是在他死后，因门人蔡玮等“肃尚其德，悦闻其风，敬谥曰‘贞玄先生’”的。^{〔3〕}

由此看来，唐代颁赐紫衣、师号是相当严格的，能获赐紫衣及师号的道士是道教中的极少数上层分子，其目的是为了通过笼络他们，加强政府对道教的干预与控制。这种做法对后代产生了深远的影响，到五代、两宋时，紫衣、师号的颁赐渐成制度，但同时也日渐趋滥。例如，后晋高祖天福五年至七年（940~942年）的³年中，每年颁赐紫衣、师号的道士均在数十名左右。^{〔4〕}到两宋时期，甚至还出现了政府靠买卖紫衣、师号用以解决财政困难的现象。这在一定程度上已经失去了当初颁赐紫衣及师号时的意义。

唐政府还经常授予一些道徒“侍者道士”、“翰林供奉”、“内供奉”等身份，使其能够自由出入宫廷，为王权政治服务。

侍者道士，大约是经常随侍帝后左右的一类道士，从文献中所见有：

武后时东都青元观侍者道士麻宏信^{〔5〕}、金台观侍者道士刘守

〔1〕《新唐书》卷一九九《儒学·王绍宗传》，五六六八页，北京，中华书局，1975。

〔2〕清·王昶：《金石萃编》卷六十《王征君临终口授铭》，北京，中国书店，1985。

〔3〕唐·蔡玮：《张探玄碑》，见《道家金石略》（唐部分），¹³⁶页，北京，文物出版社，1988。

〔4〕《册府元龟》卷五十二《帝王部·崇释氏二》，五八三页，北京，中华书局，1960。

〔5〕《岱岳观碑》（六），见《道家金石略》（唐部分），⁹³页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

贞、王怀亮^[1]。

玄宗时侍者清溪观主詹玄一^[2]、侍者洪州翊真观主卢齐物^[3]、侍者道士韦宾王^[4]等。

所谓翰林供奉，本为翰林院以备天子召见而设，凡天子所在之处，必“有词学、经术、合炼、僧道、卜祝、术艺、书弈，各别院以廩之，日晚而退。”^[5]玄宗朝，“选朝官有词艺学识者，入居翰林供奉别旨，于是中书舍人吕向、谏议大夫尹^[6]首充焉。”^[6]尹^[6]为玄宗时著名道士，据《新唐书》卷二百《儒学下·尹^[6]传》载：“尹^[6]，秦州天水人……^[6]博学，尤通老子书。初为道士，玄宗尚玄言，有荐^[6]者，召对，喜甚，厚礼之，拜谏议大夫、集贤学士，兼修国史，固辞不起。有诏以道士服视事，乃就职，专领集贤、史馆图书。”从文献所见到的翰林供奉还有：

玄宗时东明观道士翰林供奉王虚真^[7]、翰林供奉吴筠^[8]。

代宗时翰林供奉王端静^[9]。

敬宗时兴唐观道士翰林供奉孙准^[10]。

内供奉也是经常随侍皇帝左右，能够自由出入宫禁大内、地位

[1] 《岱岳观碑》(七)，见《道家金石略》(唐部分)，94页，北京，文物出版社，1988。

[2] 《叶国重碑》，见《道家金石略》(唐部分)，104页，北京，文物出版社，1988。

[3] 唐·李邕：《叶慧明碑》，见《道家金石略》(唐部分)，106页，北京，文物出版社，1988。

[4] 《青城山常道观敕并表》，见《道家金石略》(唐部分)，110页，北京，文物出版社，1988。

[5] 《旧唐书》卷四十三《职官志二》，一八五三页，北京，中华书局，1987。

[6] 唐·韦执谊：《翰林院故事》，收入《翰苑群书》卷四，见《四库全书》第五九五册，353页，上海，上海古籍出版社，1987。

[7] 《册府元龟》卷五十四《尚黄老二》，六五五页，北京，中华书局，1960。

[8] 《全唐文》卷九二六《简寂先生陆君碑》，九六六页，北京，中华书局，1983。

[9] 《岱岳观碑》(十八)，见《道家金石略》(唐部分)，156页，北京，文物出版社，1988。

[10] 《册府元龟》卷五十四《尚黄老二》，六五七页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

非常特殊的一种内职。从文献所见内供奉有：

高宗、武后时道士尹文操，“至显庆以来，出入供奉，三十余年”〔¹〕。

武后时内供奉襄州神武县云表观主周玄度〔²〕。

玄宗时检校内供奉精勤道士东明观主王仙卿〔³〕、“开元初，补西京景龙观大德，恩诏供奉”的道士张探玄〔⁴〕、内供奉道士吕慎盈〔⁵〕。

代宗时内供奉道士申升玄〔⁶〕。

另有玄宗时上清观供奉张真〔⁷〕、文宗时太清宫供奉赵冬阳〔⁸〕、郗玄表〔⁹〕、敬宗时两街供奉道士赵尝盈〔¹⁰〕等。

从上可见，充任“侍者道士”、“翰林供奉”、“内供奉”和各种供奉之职的道士，都是从全国各地选拔而来的高道大德，这样就保证了他们在道徒中的代表性，从而更好地为王权政治服务。

总之，唐代的道教管理体制，体现了国家通过道、俗两条渠

〔¹〕 唐·员半干：《尹尊师碑》，见《道家金石略》（唐部分），102页，北京，文物出版社，1988。

〔²〕 《岱岳观碑》（八），见《道家金石略》（唐部分），94页，北京，文物出版社，1988。

〔³〕 《青城山常道观敕并表》，见《道家金石略》（唐部分），110页，北京，文物出版社，1988。

〔⁴〕 唐·蔡玮：《张探玄碑》，见《道家金石略》（唐部分），136页，北京，文物出版社，1988。

〔⁵〕 《大房山投龙壁记》，见《道家金石略》（唐部分），123页，北京，文物出版社，1988。

〔⁶〕 《岱岳观碑》（十八），见《道家金石略》（唐部分），156页，北京，文物出版社，1988。

〔⁷〕 《大唐麟趾观三洞大德张法师墓志》，见周绍良主编：《唐代墓志汇编》，1165页，上海，上海古籍出版社，1992。

〔⁸〕 唐·令狐楚：《大唐回元观钟楼铭并序》，见樊光春《陕西新发现的道教金石》，载《世界宗教研究》，1993（2），103页。

〔⁹〕 唐·宋若宪：《田法师玄室铭》、《大唐回元观钟楼铭并序》，见樊光春《陕西新发现的道教金石》，载《世界宗教研究》，1993（2），102~104页。

〔¹⁰〕 《册府元龟》卷五十四《尚黄老二》，六■七页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

道，实行以政（政府）管教（道教）前提下的以教（道官统治教团）管教（道教）方针。这是唐代封建专制制度下，政府与道教的特殊联结形式。这种道教管理体制既体现了君权至上的原则，又使得道教具有一定的相对独立性，也即既不完全附属于王权，又不能完全的自治；唐政府正是通过道、俗结合的模式，实现了政权对道教的有效控制与管理。这一点，正是中国宗教区别于西方宗教的不同之处，正因为如此，在中国历史上自始至终也没有形成过教权凌驾于皇权之上或教权独立于皇权之外的情形。在中国强大的封建专制主义君主集权统治之下，神权总是匍匐在皇权的脚下，为皇权服务。这对以后封建王朝的道教管理体制也产生了深刻的影响。

（二）唐政府对道教的管理措施

唐政府对道教的管理，除了运用行政手段在组织机构体系上进行有效控制外，还以世俗礼法约束道众，使其发展和活动纳入封建制度运行的轨道之中，更好地发挥其神化王权、维护封建统治的功能。

1. 度牒制度和道籍制度

唐王朝对道教的管理手段上，突出了政府掌握官度（敕度）道士、女冠的权力，实行严格的度牒制度和户籍制度，控制道教的发展规模。官度，又称敕度或正度，即国家规定，凡度道士、女冠，必须按照皇帝专门发布的度道诏令，允许宫观度一定数量的道士、女冠。这种官度还往往是封建皇帝对某些宫观的一种特殊的恩赏。因此每次敕度道士都规定有明确的数额。如高宗永淳二年十二月四日下诏曰：“令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所，每观各度（道士）七人”^{〔1〕}。唐玄宗天宝七载诏：“其天下有洞宫山，各置坛祠宇，每处度道士五人……诸郡有自古得道升仙之处……每处度道士二人。其灵迹殊尤，功应远大者，度三人，永修香火。”唐代宗大历九年四月，“丙戌，肃宗忌日，度尼僧道

〔1〕《全唐文》卷十三《改元弘道大赦诏》，一六二页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

士凡二百余人”。〔¹〕这种敕度的诏令下达后，由宫观所在州县的主管部门掌握执行，两京度道士、女冠，还需御史一人临场。唐代度人入道的规定是非常严格的，一般来说，一个人要想出家成为道士，首先必须从师精勤修行，然后经师推举，由政府考核合格者，才能得到批准入道。考核内容包括通二篇以上道经。唐初有《三皇经》，贞观年间改由《老子经》代替，穆宗长庆二年（822年）五月规定：

诸色人中有情愿入道者，但能暗记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，即任入道。其《度人经》情愿以《黄庭经》代之者，亦听。〔²〕

唐代各朝统治者都频繁下令敕度道士、女冠，但都严厉控制滥度现象。如唐玄宗开元二十六年（738年），下令：“其天下观寺，大小各度十七人。简择灼然有经业戒行，为乡闾所推，仍先取年高者。”〔³〕天宝六载（747年），又诏：“天下诸观道士等，如闻人数全少，修行多阙，其欠少人处，度满七人。并取三十以上，灼然有道行经业者充，仍令所由长官精加试练，采访重覆，勿使逾滥。度讫，挟名奏闻。其诸观有绝无人处，亦度三两人，准此简试。”〔⁴〕从这两道诏令来看，唐政府对度人入道的规定是相当严格的。首先，所度之人必须是有相当道行的道士，也即“简择灼然有经业戒行”或“灼然有道行经业者充”；其次，所度之人还必须是所在乡里德高望重者，这样才能“为乡里所推”；最后，就是由政府来严格掌握度人入道的权力，也即“令所由长官精加试练，采访重

〔¹〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六■二、六■六页，北京，中华书局，1960。

〔²〕《唐会要》卷五十《尊崇道教》，一■一六页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔³〕《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，五九三页，北京，中华书局，1960。

〔⁴〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六■一页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

覆，勿使逾滥”，度完，还要将名单上报。由政府批准入道者，领取尚书祠部颁发的度牒，才能成为合法的道士，称为正名道士。道士还俗或死后，则要将度牒归还官府，严禁转让。

对于正名道士，政府按均田令规定允许他们可以合法地拥有一定数量的土地，称为荫田。据吐鲁番所出⁷²TAM189:64《唐开元四年（⁷¹⁶年）籍后截问道观主康知引田亩文书》^[1]载：

[前残]

1. □□上件观，开元四年籍，有孔进渠
2. □□□拾柒亩有实者。依问道观主康知引
3. □□□□□一十七亩，就中十亩，西畔连

[后缺]

可知正名道士大都合法地拥有一定数量的土地。此外，还对诸道士、女冠等，有精勤练行，守戒律者，并令大宫观居住，官给衣食，勿令乏短。而对那些不能精进、戒行有阙、不堪供养者，并令罢遣，各还桑梓²，以保证官度道士的质量。这种官给衣食的制度决定了道教宫观对国家的依赖关系，也同时形成了国家对道教宫观行使管理的绝对权威。

至于对私度道士、女冠则更是严厉禁止。私自出家，或私度道士都属违法行为。《唐律疏议》卷十二《户婚律》中专门有“私入道”一条，就私入道问题做了法律上的规定和律条解释：

诸私入道及度之者，杖一百。若由家长，家长当罪。已除贯者，徒一年，本贯主司及观寺三纲，知情者，与同罪……即监临之官，私辄度人者，一人杖一百，二人加一等。

这条法律十分明确地规定，任何人都没有权力私度入道，出家为道士者必须“官度”，即要通过政府的批准，否则就是犯法。而

[1] 《吐鲁番出土文书》，第八册，²³⁷页，北京，文物出版社，1987。

[2] 唐高祖：《沙汰佛道诏》，见《全唐文》卷三，三八页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

且一人私度，要连坐知情者，包括家长及所属的县官、吏及所属州县官、吏及所住宫观的三纲。其法律之严可见一斑。

唐政府为了有效地管理道教，还建立起严格的道籍制度。唐代道士、女冠的户籍，和普通民户一样，三年一订正，户籍一式三份，分送州县和主管部门，以备不时检查^[1]。据《旧唐书》卷四十三《职官志二》尚书吏部司封条记载：“凡道士、女道士簿籍，三年一造”。具体做法为：“每三岁州县为籍，一以留县，一以留州；僧尼一以上祠部，道士、女冠一以上宗正，一以上司封^[2]”。由州将已度道士、女冠的姓名、乡贯、户头、所习经业及配住宫观等项填表送本司；道士、女冠死亡、还俗，其度牒由本观三纲于当天封送本司。这说明国家对道籍是十分重视的，要求也很严格。

度牒制度和道籍制度是唐王朝为了更好地管理道教而创立的，它们的实行有效地控制了入道的人数，也使宫观的发展规模得到有效的控制，从而加强了唐政府对道教的管理。这一制度为后世的封建王朝所继承，产生了极大的影响。

2. 世俗礼法对道教的约束

唐政府通过道俗结合的管理体制，使道教紧紧依附于国家，一切听命于封建朝廷，基本上达到了控制道教的目的。但作为一种宗教，道教又具有相对的独立性，道教中有自称为“内律”的种种戒律来约束道众的言行，使道教具有不受世俗礼法束缚的倾向，从而使道教的活动还不能完全按照统治者的意图进行，造成道教势力的某种泛滥，滋生种种弊端，有损于国家的利益。所以唐代政府决不允许道教依内律自治，而是由国家制定以道众为对象的法律，约束道众，在宫观内部，道教内律只有在对国家法律不产生对抗并逐渐适应的范围内，具有某种相对的独立性。

[1] 按《唐六典》卷四记载：“凡道士、女道士、僧尼之簿籍，亦三年一造。其籍一本送祠部，一本送鸿胪，一本留于州县。”与《新唐书》卷四十八《百官志三》记载稍异。又《唐会要》卷五十《杂记》曰：天宝八载八月二十日，司封奏：“道士籍每一载一度，永为恒式。”

[2] 《新唐书》卷四十八《百官志三》，一二五二页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

唐代律令格式等各项规定中，都有专门关于道教的条文。唐政府还多次颁布针对宗教活动和规范的诏令，以世俗礼法来约束道众。具体内容主要有：

(1) 唐王朝试图将道众的行为纳入封建礼教的规范之中。唐政府规定：僧尼、道士应礼拜天子及父母、尊者^[1]。这样就结束了自东晋南朝以来关于这一问题的争论，明确了世俗政权对神权的统治权。唐王朝鉴于一般僧道，妄自“尊崇”，甚至“先自贵高父母”，要父母去礼拜他们的行为，展开过多次讨论并下诏斥责这种行为“有伤名教”，规定道士、女冠及僧尼“不得受父母及尊者礼拜”^[2]，并令他们跪拜父母。从而明确了长幼之序，使道士僧尼的行为纳入世俗的轨道。当然，关于僧道致敬天子、尊者及父母的规定主要是针对佛教而言的，道教模仿佛教，也有类似的行径，但道教毕竟是土生土长的宗教，其根植在中华传统文化的母体之上，所以对传统的孝道接受亦较佛教为易。

(2) 唐政府用道教内律约束规范道众，要求他们严守有关的清规戒律，依律从事宗教活动。如道士、女冠，“除三纲并老病不能支持者，余并仰每日两时行道礼拜，如有弛慢，并量加科罚”。^[3]对于兴贩经纪，行船驾车，擅离所住宫观，于公衙论竟，及在俗家结坛夜醮，书符禁咒，占相吉凶，妄除祸福者，都在严禁之列^[4]。永徽四年四月敕：“道士、女冠、僧、尼等，不得为人疗疾及卜相。”^[5]至于“公讼私竟，或饮酒食肉，非处行宿，出入夜廛，罔

[1] 《令僧尼道士女冠拜父母敕》、《僧尼拜父母敕》，见《唐大诏令集》卷一一三，539、540页，上海，学林出版社，1992。

[2] 《僧尼不得受父母拜诏》，见《唐大诏令集》卷一一三，538页，上海，学林出版社，1992。唐高宗：《令僧道致拜父母诏》，见《全唐文》卷十二，一四八页，北京，中华书局，1983。

[3] 唐代宗：《禁断公私借寺观居止诏》，见《全唐文》卷四十六，五八页，北京，中华书局，1983。

[4] 《请申禁僧尼奏》，见《全唐文》卷九六六，一三二页，北京，中华书局，1983。

[5] 《唐会要》卷五十《杂记》，一八二页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

避嫌疑”者，令所在州县官“严加捉搦禁止”。〔1〕这些违犯戒律的行为，同样也为道教所不容。

〔3〕唐政府对道众及宫观的活动也有严格的要求。唐王朝一再颁发敕令，“务令清肃其寺观”，寺观内不得宿客居住，“公私多借寺观居止，因兹褻渎，切宜禁断”〔2〕。目的是害怕寺观发生反叛事件。对道众往来也有严格的规定，道士“非本师教主及斋会礼谒，不得妄托事故，辄有往来，非时聚会”，犯者：“准法处分”〔3〕；宫观各有住持，不能随便“寓迹幽闲，潜行闾里……远就山林，别为兰若”〔4〕。道士外出时间有明确规定，“凡止民家，不过三夜；出逾宿者，立案连署，不过七日；路远者州县给程”〔5〕。这就是说，道众离宫观外出超过三天就要申报有关政府立案，离开时间不得超过七日。至于与百官家往来，原则上也不允许。如开元二年七月十三日敕：“如闻百官家，多以僧尼、道士等为门徒往还，妻子等无所避忌，或诡托禅观，祸福妄除。事涉左道，深可大猷。自今以后，百官家不得辄容僧尼等至家，缘吉凶要须设斋者，皆于州县陈牒寺观，然后依数听去。”〔6〕

〔4〕唐政府对道众犯法制定了严格的惩罚条例。唐政府对道众的舆服有严格的要求，据《新唐书》卷二十四《车服志》载：“商贾、庶人、僧道不乘马。”《唐六典》卷四载：“凡道士、女道士衣服皆以木兰、青碧、皂荆、黄缁环之色。”对身着俗衣犯戒者，皆勒令还俗，“若服俗衣及绫罗，乘大马酒醉与人厮打，招引宾客，

〔1〕唐玄宗：《禁僧道不守戒律诏》，见《全唐文》卷二十九，三二七页，北京，中华书局，1983。

〔2〕唐代宗：《禁断公私借寺观居止诏》，见《全唐文》卷四十六，五八八页，北京，中华书局，1983。

〔3〕唐代宗：《禁僧尼道士往来聚会诏》，见《全唐文》卷四十六，五八八页，北京，中华书局，1983。

〔4〕唐玄宗：《禁僧俗往还诏》，见《全唐文》卷三十，三三九页，北京，中华书局，1983。

〔5〕《新唐书》卷四十八《百官志三》，一二五二页，北京，中华书局，1975。

〔6〕《唐会要》卷四十九《杂录》，一七七页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

占相吉凶；以三宝物饷馈官僚，勾合朋党者，皆还俗。若巡门教化，和合婚姻，饮酒食肉，设食五辛，作音乐、博戏，毁骂三纲，凌突长宿者，皆苦役也。”《唐律》还规定了许多加重处罚道士、女冠犯罪的律条，如：凡人盗天尊像及真人像者，各徒三年或二年半，而道士、女冠犯奸盗，于法最重，依据《杂律》规定：“道士、女冠奸者，加凡人二等。”诸道士、女官犯奸，还俗后事发，亦依犯时加罪^{〔1〕}。

从现存的唐代法律条文来看，世俗礼法对道教的干预达到相当深的程度。唐王朝对道教的管理表现在用传统的礼仪规范约束道众，用俗法惩治道徒的违法乱纪行为。敦煌写本 P. 2481 号文书是尚书省礼部所属的礼部、祠部对于违犯律令的事件处理意见，现选有关道士的内容转录如下：

道士第一（拟）

都头 [缺]

（符咒）自可闲居养性，体道怡神、沐玄泽以自安，味真宗而取逸。何得虚行禁醮，异丹电之希仙；妄作符书，夹（挟）玄坛之延寿。遂使五丸灵术，无闻变骨之奇；六甲神方，有味还死之验（原文双行小注：李老君有作人徐甲。先吞太玄符。故得长生不死，老君欲将甲西化胡，甲乃迁延不去，老君曰：不然吐我符出。甲乃低头，其符从口而出，甲乃化作一丛白骨。尹喜曰：愿老君更活此人。老君以符授之，其人忽起如旧。）

（都尾）斯固上亏玄化，下黷清黷；既□秽于道流，徒参羽客；亦造邪于里■，轻染俗尘。循情未足易原，核理更诚难恕。若不置其正典，何以肃此宽疏。但以理贵变通，事非胶柱，不加细劬，恐滥严刑；宜更审推，庶符缓狱。^{〔2〕}

〔1〕《唐律疏议》卷六、卷十九，一四三、三五三页，北京，中华书局，1983。

〔2〕转录自周一良、赵和平：《敦煌写本 P. 2481 号性质初探》，见《唐五代书记研究》，271~272 页，北京，中国社会科学出版社，1995。

道教与唐代社会

由此可见，对于那些不能遵守戒律俗法的道徒，唐政府决不宽贷视其情节轻重，勒令其还俗或处以刑法。陆长源的《断金华观道士盛若虚判》就是一则处理违规道士的案例，判曰：

本是樵童牧竖，偶然戴帻依师，不游玄牝之门，莫鉴丹田之义。早闻僭犯，苟乃包容，作孽既多，为弊斯久。常住钱谷，惟贮私家，三盏香灯，不修数夕。至于婢仆，遍结亲情，良贱不分，儿女盈室。行齐犬马，义悖清廉。恣伊非类之徒，负我无为之教。贷其死状，尚任生全。量决二十，便勒出院，别召精洁玉守，务在焚修。^{〔1〕}

这个金华观的道士盛若虚把道观的常住庄田、钱谷据为己有，同时拥有大量的奴婢仆人，又不精修道法，而过着俗人的生活，建立了家庭，“儿女盈室”，显然触犯了戒律，所以受到惩处。类似的例子还很多。尽管因帝王的品性、嗜好不同等多种原因而时有宽严、松紧的变化，如唐明皇时崇道，开元二十九年，河南采访使齐浣为了讨好皇帝，上奏：“道士、僧尼、女官等有犯，望准道格处分，所由州县官不得擅行决罚。如有违越，请依法科罪，仍书中下考。敕旨宜依。”^{〔2〕}虽然建议州县长官不得擅自处理犯法的僧尼、道士、女冠，但仍然要受“道格”的约束。由此可见，道教的活动与发展从总的来说是要受到世俗礼法的约束的，因而也就决定了其发展的有限性。

（三）道举的设置与太清宫斋醮制度的形成

唐王朝在科举制度中创立道举和在祭祀制度中形成太清宫斋醮制度，也体现了政府加强对道教影响和管理的政治意图。

1. 道举的设置

在科举制度的发展史上，唐代道举的设置无疑是一件重大的创

〔1〕《全唐文》卷五一■，五一八三页，北京，中华书局，1983。

〔2〕《唐会要》卷五十《尊崇道教》，一■一三页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

举。然而，由于唐代的士子们大多把折桂的目光盯在进士、明经等热门科目的应试之上，而对带有宗教性色彩的道举科的重视程度则很不够，所以导致了长期以来学术界对道举科的研究显得非常薄弱。笔者认为，唐代道举的设置，无论在科举制度的发展史上，还是在道教的发展史上，都是一件具有重要意义的大事。它的出现是唐王朝竭力崇道的结果，它曾在唐代社会产生过一些重大影响。

(1) 道举科的产生

道举是唐代科举考试中的常科。关于唐代取士各科，《新唐书·选举志》曰：

其科之目，有秀才，有明经，有俊士，有进士，有明法，有明字，有明算，有一史，有三史，有开元礼，有道举，有童子。而明经之别，有五经，有三经，有二经，有学究一经，有三礼，有三传，有史科。此岁举之常选也。

所谓“常科”，就是国家对考试的科目和要求有固定的规定，并按时举行的科目。道举虽然和进士、明经等诸科并列为“岁举之常选”，但它实际上“是从明经派生出来的一个科目”^{〔1〕}。道举的设置，是与唐王朝尊祖崇老的政治意图有关，它是在唐前期社会上道家思想影响日益扩大和道教的理论化建设愈加深入的背景下，逐步发展起来的。

唐初，政府面对大乱之后的残破局面，统治者在道德教化方面继续发挥“儒为教化之本”^{〔2〕}的同时，在政治领域内，推崇作为“南面之术”的道家学说，采纳了道家无为而治、与民休息的政策，唐太宗曾说“君无为则人乐”^{〔3〕}，魏徵也说“无为而治，德

〔1〕 参阅吴宗国：《唐代科举制度研究》，35页，沈阳，辽宁大学出版社，1992。

〔2〕 《旧唐书》卷八十一《刘祥道传》，二七五二页，北京，中华书局，1987。

〔3〕 唐·吴兢：《贞观政要》卷八《务农》，二三七页，上海，上海古籍出版社，1984。

道教与唐代社会

之上也〔¹〕，甚至连宫中妃嫔，也大讲“为政之本，贵在无为〔²〕”，使以老子为代表的道家思想的影响日益扩大。李唐皇室为了神化皇权，巩固政权，追认老子为其始祖，并对道教特别眷顾。武德八年（625年），唐高祖下诏宣布：“老先，次孔，末后释宗。”〔³〕明确规定了道教在三教关系中的领先地位。但在现实生活中，佛教的势力远远超过道教，尤其是在教义教理的严密精细方面，道教更是望尘莫及，以至在佛道论衡中，多数以道教的败北而告终。所以，为了更好地适应封建统治的需要，道教亟待进行理论化方面的建设，“使道教从低层次的粗俗宗教形态发展为高层次、有教养的系统理论形态”〔⁴〕这就是道教依托道家，发展出了盛极一时的以注老解老为主要特征的重玄之学。

在道教庞杂的神仙谱系中，老子的地位也是几经沉浮的〔⁵〕。在道教初创时，以老子为始祖，尊老子为最高神，称太上老君〔⁶〕，这是五斗米道和太平道一系所尊奉的最高神。于吉等人所编的《太平经》和张陵等人所造作的道书，皆托名老君所授，直至北魏寇谦之所撰的《云中音诵新科之诫》、《录图真经》和他的“天师”称号，也托为老君所赐。这是此系道士一贯所保持的传统。至东晋中、后期，上清派、灵宝派出，不再尊太上老君为最高神，上清派以元始天王或太上大道君地位最尊，灵宝派以元始天尊和太

〔¹〕 唐·吴兢：《贞观政要》卷一《君道》，六页，上海，上海古籍出版社，1984。

〔²〕 唐·吴兢：《贞观政要》卷九《安边》，二四七页，上海，上海古籍出版社，1984。

〔³〕 唐高祖：《先老后释诏》，见《全唐文》附《唐文拾遗》卷一，一三三七页，北京，中华书局，1983。

〔⁴〕 萧□父：《隋唐时期道教理论化建设》，见《海南大学学报》，1991（1），43~49页。

〔⁵〕 卿希泰主编：《中国道教史》，第一卷，524~527页，成都，四川人民出版社，1988。

〔⁶〕 《老子想尔注》有“一散为气，聚形为太上老君”，说明早在三张时期即尊老子为太上老君了。此后这个称呼在道教内相沿不变。

道教与唐代社会

上道君地位最显，这两派的经书中虽也提到太上老君，但往往摆在稍次的地位，有些经书甚至把它作为元始天尊、元始天王和太上道君的弟子来看待。如上清经书《洞玄灵宝大有妙经》就有老君“上启元始天王”、《智慧消魔真经》有“太上老君侍太上大道君之左”等说法。过去把老子作为“道”的化身，这时有些道书也把“道”的化身转给了元始天尊或元始天王。如《灵宝开天经》说：“元始者，道之应化，一之凝精，至真不杂，内外清纯，因气感生，转变自然……为众物本，故称元始焉”。〔¹〕至于早期道教和老庄哲学的关系就更不甚明了。

随着唐王朝尊祖崇老活动的深入开展，道教的理论化建设也把尊老、注老，以老、庄、文、列为道经、文本，对它们进行宗教性的诠释当做头等大事。在这种情况下，具有双重身份的老子——既是李唐皇室的祖先，又是道教的始祖——及其著作，首先受到重视，《道德经》被奉为经典，开始列入选拔官吏的科举考试内容。

唐高宗统治时期，尊崇道教。乾封元年（666年），追封老子为太上玄元皇帝。重玄之学开始繁盛，使老子《道德经》在社会上产生了巨大影响。根据武则天的建议，在科举考试中开始加试《老子》。上元元年，武后在建言十二事中提出：“伏以圣绪出自玄元，五千之文，实惟圣教。望请王公以下，内外百官，皆习老子《道德经》，其明经咸令习读，一准《孝经》、《论语》，所司临时策试”〔²〕。上元二年（675年），正式下令：“加试贡士《老子》策，明经二条，进士三条”〔³〕。仪凤三年（678年），又进一步申令：“自今已后，《道德经》并为上经，贡举人皆须兼通。”〔⁴〕这

〔¹〕唐·史崇玄：《一切道经音义妙门由起》之《明天尊》引《灵宝开天经》，见《道藏》第二十四册，七二四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕《唐会要》卷七十五《明经》，一六二六页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔³〕《新唐书》卷四十四《选举志上》，一一六三页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，九一八页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

样，道家哲学和道教经学就在以儒家经学为主导的唐代科举考试中，争得一席之地。

不过，随着政治气候的变动，中间也曾有过反复。武则天临朝称制以后，曾于永昌元年（689年），下诏废黜玄元皇帝尊号，仍称老君，与此同时，她又于长寿二年（693年），停罢贡举人习《老子》，而改习她所自制的《臣轨》两篇。一直到中宗复位以后，才于神龙元年（705年）下令重新恢复老君太上玄元皇帝的尊号，同时宣布贡举人停习《臣轨》，依前习《老子》。

至唐玄宗统治时期，统治者更加重视尊祖崇老，从开元十一年（723年）起，玄宗亲自注解《道德经》，用了十年的时间，到开元二十一年（733年）御注《老子》成，“敕令士庶家藏《老子》一本，每年贡举人，量减《尚书》、《论语》一两条策，加《老子》策”^{〔1〕}。这样就进一步提高了《道德经》在科举考试中的地位。随着崇道高潮的掀起，兼具教育和研究双重功能的宗教性机构崇玄学开始正式建立，道举也最终从进士和明经考试中派生出来，独立发展成为一个科目。

（2）道举科的举送程式

道举和崇玄学的正式确立是在开元二十九年（741年），但在此前的开元二十三年（735年），唐玄宗曾将“亲注《老子》并修疏义八卷”等，“颁示公卿士庶及道释二门，听直言可否？”^{〔2〕}这表明《道德经》已经成为比较充实和完备的道教经学教材。开元二十九年，唐玄宗正式下令设置道举和崇玄学。据《通典》卷十五《选举三·历代制下》载：

玄宗方弘道化，至二十九年，始于京师置崇玄馆，诸州置道学，生徒有差。京、都各百人，诸州无常员。习《老》、

〔1〕《唐会要》卷七十五《帖经条例》，一六三一页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔2〕《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老一》，五九二页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

《庄》、《文》、《列》，谓之四子。荫第与国子监同。谓之“道举”。举送、课试与明经同。

杜佑所说的“京师置崇玄馆，诸州置道学”，实际上一开始统称为崇玄学，《旧唐书》卷九《玄宗纪下》载：“二十九年春正月丁丑，制两京、诸州各置玄元皇帝庙并崇玄学”。到天宝二年（743年），才将两京崇玄学改为崇玄馆，改诸州崇玄学为通道学^[1]。这样就将代表道家和道教的道学正式纳入了官学教育体制之中。

唐代的学校教育是为科举服务的，所以政府对学校教育颇为重视。崇玄学，两京置博士、助教各一员，诸州只设助教一员，“委所由州长官于诸色人内精加访择补授，仍稍加优奖”，负责教学；“生徒于当州县学生数内，均融量置”^[2]。天宝二年正月，改两京崇玄学为崇玄馆，博士改为学士，助教改为直学士，另置大学士一人，以宰相兼领，改天下崇玄学为通道学，博士曰道德博士。玄宗天宝五载（746年），“以门下侍郎、崇玄馆大学士陈希烈同平章事”^[3]，就是以宰相兼领崇玄馆大学士，不过也有不是宰相兼领崇玄馆大学士的，如武宗时道士刘玄靖就曾任崇玄馆大学士。以宰相兼领崇玄馆大学士，表明崇玄馆在官学教育体系中的突出地位。在敦煌文书 P3768 号《文子》有题记为：“天宝十载七月十七日道学博士索肃林之校定”。索氏为敦煌望族，这表明敦煌也设有道学及道学博士。

崇玄学生的教材为《老》、《庄》、《文》、《列》四子之书，后来又加了《庚桑子》，合为五经。天宝元年二月，唐玄宗又诏令：“玄元皇帝升入上圣。庄子号南华真人，文子号通玄真人，列子号冲虚真人，庚桑子号洞虚真人。改《庄子》为《南华真经》，《文

[1] 《新唐书》卷四十八《百官志三》，一二五三页，北京，中华书局，1975。

[2] 唐玄宗：《命两京诸路各置玄元皇帝庙诏》，见《全唐文》卷三十一，三五页，北京，中华书局，1983。

[3] 《资治通鉴》卷二一五玄宗天宝五载，六八七一页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

子》为《通玄真经》，《列子》为《冲虚真经》，《庚桑子》为《洞虚真经》^{〔1〕}。这样经过一番乔装打扮，原来是先秦道家代表的老、庄、文、列四子，正式被政府确认为道教的始祖和神仙，他们的著作也由道家的典籍变为道教的经书。在敦煌文书中，有 P3768 号《通玄真经》、P3592 号《道德真经疏》及 P2508 号《南华真经》，都属于官定的道教学校的教科书。所以，在崇玄学中，虽然没有一部纯粹的道经名列其中，但道学的宗教性色彩却相当浓厚。为了进一步把尊祖和崇道结合起来，突出体现崇道的政治目的是尊祖，天宝四年十月，唐玄宗又诏：“其坟籍中有载玄元皇帝及南华真人旧号者，并宜改正。其余编录经义等书，宜以《道德经》在诸经之首，《南华》等经，不宜编列子书。”^{〔2〕}这样，道教的诸子之书，升格为经书，得以和儒家经书相比肩，提高了道学在社会上的地位。

崇玄学生的官秩、荫第与国子监同，其考试、举送程式也大体相仿。按规定，每年国子监学生有学业有成者，由国子监长官祭酒、司业亲自主持考试。但为了吸引更多的士子参加道举考试，政府对崇玄学有一些优惠政策。崇玄学生按规定“试及帖策各减一条，三年业成，始依常式”；另外，“崇玄生出身，至选时，宜减于常例一选，以为留放”^{〔3〕}。崇玄学生经过考试选拔，合格者举送到礼部参加道举科试。

道举科的举送、课试程式则与明经科同。《新唐书》卷四十四《选举志》上记明经科的考试程序为：“凡明经，先帖文，然后口试，经问大义十条，答时务策三道”。也就是说，明经考试分三场：帖文、口试和试策文。据傅璇琮先生研究，这三场“实际上主要是第一场和第二场，第三场所谓答时务策，对明经来说恐怕只

〔1〕《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，九二六页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《唐会要》卷五十《杂记》，一三三页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔3〕《唐会要》卷七十七《崇玄生》，一六六二页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

不过是虚应故事”。^{〔1〕}道举大概也是这样。所谓帖文，《通典》卷十五《选举三·历代制下》解释：“帖经者，以所习经掩其两端，中间开唯一行，裁纸为帖，凡帖三字，随时增损，可否不一，或得四、得五、得六者为通”。这完全是考死记硬背的功夫。所谓口试，即经问大义十条，具体情况在权德舆的文集中可以见到试题的样式，《权载之文集》卷四十有《道举策问五道》，这是权德舆在贞元十八、十九年（802～803年）知贡举时所出的试题。现举第四道《南华经》与第五道《通玄经》的试题为例，引录于下，以见一斑：

问：安时处顺，泊然悬解，至人之心也，故曰材全而德不形。又曰休影息迹，与夫五浆先馈，屣满户外者，固不侔矣。然则以纪^{〔1〕}之养鸡，佞倭之承蜩，匠石之运斤，梓庆之削^{〔2〕}，用志不分，移于教化。则万物之相刃相靡者，悠然而顺，黯然而和，奚在于与无趾无眼之徒，支离形德，然后为德耶？愿闻其说。

问：文子玄虚，师其言于老氏，计然富利，得其术者朱公。疑传记之或差，何本末之相远？人分五位，智辨居忠信之前，体包五藏，耳目乖肺肝之主。皆何故耶？当有其说。至于积德积怨，实昧其图；上义下仁，愿聆其旨。大辨若讷，大道甚夷，岂在颠之倒之，使学者泥而不通也。

权德舆的文集中，只有试题，未有答文，除此之外，唐人有关这方面的资料还未见到。但从策问试题来看，和后世的经问大义偏重于考记诵之功、接近于填充式的回答不同，还较侧重于经文大义，注意经书内容的前后照应。至于试策文，在唐代文献中连一篇道举时务策的文章也没有留下来，关于这方面的记载则一点也没有。

道举科的考试评定与命官秩品，与明经科也基本相同，即考试

〔1〕 傅璇琮：《唐代科举与文学》，116页，西安，陕西人民出版社，1986。

道教与唐代社会

成绩分为上上、上中、上下、中上四等；其官秩品级依次为从八品下、正九品上、正九品下、从九品上。^{〔1〕}后来代宗时的宰相元载就是道举及第，“策入高科”，授予从八品下阶的■州新平尉之职的。^{〔2〕}

由此可见，道举科的举送、课试、考评、命官，都是有一套严密的程序的。

（3）道举科的实施过程

道举创立之后，作为常科，在天宝时是每年都举行的。晚唐人高彦休在《唐阙史》卷下《太清宫玉石像》条说：“明皇朝，崇尚玄元圣主之教，故以道举入仕者岁岁有之。”开元二十九年，玄宗下诏首次求明《老》、《庄》、《文》、《列》四子之学者，盛况空前，应举者达五百余人。玄宗亲临兴庆门策试，赞扬《老》、《庄》、《文》、《列》等书，“文酌而义精，词高而旨远，可以理国，可以保身。朕敦崇其教，以左右人也。”^{〔3〕}道举科首次开科取士，规格如同制科，已经超出进士、明经等科（进士、明经只是礼部试，从无皇帝亲试的）。当时及第者有元载、姚子彦、靳能、宋少贞、冯子华等人^{〔4〕}。

天宝元年，继续开道举。为此，唐玄宗进一步抬高《道德经》的地位，宣布以道经为上经，德经为下经，除崇玄生仍习外，其他人一律停习，在科举考试中另选一小经《尔雅》代之^{〔5〕}。唐玄宗在诏书中吹捧《道德经》：“义高象系，理贯希夷，非百氏之能侔，岂六经之所拟。”将其抬高到儒家六经之上，采用限制考试人员的

〔1〕《新唐书》卷四十五《选举志下》记载：“中上第，从九品下”。但从次序来看，似应为从九品上。一一七三页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《旧唐书》卷一一八《元载传》，三四■九页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《亲试四子举人敕》，见《唐大诏令集》卷一■六，503页，上海，学林出版社，1992。

〔4〕清·徐松：《登科记考》卷八，二九八页，北京，中华书局，1984。

〔5〕《册府元龟》卷六四■《贡举部·条制二》，七六七三页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

办法来抬高《道德经》的地位。同时又下令：“今后应缘国家致命表疏簿书及所试制策文章，一事已上，语指道教之词及天地乾坤之字者，并一切半阙。”〔¹〕赋予了道教和皇帝名讳一样回避的特权，以示对道教的尊崇。这年著名诗人岑参写有《宿关西客舍寄东山严许二山人》诗云：“时天宝初，七月初三日，在内学见有高道举征。”〔²〕希望隐居在嵩山的严、许二位山人出来应试。天宝二年，又开道举，有一于姓举子落第，大诗人李白曾写《送于十八应四子举落第还嵩山》诗安慰他。〔³〕天宝七载（748年），玄宗再次下诏宣称：“道教之设，风俗之源，必在弘阐，以敦风俗，顷列四经之科，将冠九流之首……天下诸色人中，有通明《道德经》及《南华》等四经，任于所在自举，各委长官考试申送。”〔⁴〕求贤若渴之心昭然。值得一提的是，天宝十三载，道举考试的内容有了一些重要的变化，朝廷下令：“道举停《老子》，加《周易》。”〔⁵〕这样一来，不仅提高了道举科的哲学理论层次，也使儒道两家在教育及思想方面有了更多的共同语言。就在这一年，中唐古文运动的先驱、著名文学家独孤及，“以道举高第补华阴尉”〔⁶〕。

安史乱起，两京相继沦陷，崇玄学生员四下逃散。肃宗虽然在上元二年（761年），置漆园监官及生员，努力恢复道举，但由于直到宝应、永泰年间，学生仍然存者无几，所以在代宗宝应三年

〔¹〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，五九八页，北京，中华书局，1960。

〔²〕《岑参集校注》卷一，四〇〇页，上海，上海古籍出版社，1981。

〔³〕《李白集校注》卷十七，一〇二一页，上海，上海古籍出版社，1980。

〔⁴〕《天宝七载册尊号敕》，见《唐大诏令集》卷九，47页，上海，学林出版社，1992。

〔⁵〕《新唐书》卷四十四《选举志上》，一一六四页，北京，中华书局，1975。

〔⁶〕《新唐书》卷一六二《独孤及传》，四九九〇页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

(764年)曾一度停止道举,不过,仍然保留了崇玄学。^{〔1〕}清人王鸣盛据此认为:“若道举,仅玄宗一朝行之,旋废。”^{〔2〕}这一论断并不确切。

事实上是很快就恢复了崇玄学的规模,据《唐会要》卷七十七《崇玄生》载:“大历三年(768年)七月,增置崇玄生员,满一百。”道举也因此而恢复,大历十一年五月敕就已把道举和进士、明经等科并列在一起;德宗建中二年(781年)二月,批准中书门下关于崇玄馆学生应试条例曰:“准制:崇玄馆学生试日,减策一道者。其崇玄馆附学官见任者,既同行事,理合恩沾。惟策一道不可,更减大义两条。”^{〔3〕}可见道举已经完全恢复。此后,贞元十八年(802年)、十九年、穆宗长庆三年(823年),皆有开道举科的记载^{〔4〕},宣宗大中十年(856年)五月中书门下奏中所举礼部贡院见置科目中,也有道举^{〔5〕}。直到唐末,道举科似仍在举行,著名诗人皮日休曾说:

今有司除茂才、明经外,其次有熟庄周、列子书者,亦登于科。其诱善也虽深,而悬科也未正。夫庄、列之文,荒唐之文也,读之可以为方外之士,习之可以为鸿荒之民,安有能汲汲以救时补教为志哉!伏请命有司去庄、列之书,以《孟子》

〔1〕《唐会要》卷五十《尊崇道教》,一六一—一六六页,上海,上海古籍出版社,1991、卷七十七《崇玄生》,一六六一页及《新唐书》卷四十八《百官志三》,一二—一三五页,北京,中华书局,1986。

〔2〕清·王鸣盛:《十七史商榷》卷八十一《取士大要有三》,北京,中国书店,1987。

〔3〕《唐会要》卷七十五《冬集》、卷七十七《崇玄生》,一六二六、一六六一—一六六二页,上海,上海古籍出版社,1991。

〔4〕清·徐松:《登科记考》卷十五、卷十九,五五一、五六二、七一—七二六页,北京,中华书局,1984。

〔5〕《册府元龟》卷六四一《贡举部·条制三》,七六八—七六九页,北京,中华书局,1960。

道教与唐代社会

为主，有能精通其义者，其科选视明经。〔¹〕

由此可见，道举自创立之后，除某些特殊时期暂停开举外，基本上都在举行。道举规格还曾一度高于进士、明经等科，由皇帝亲试，如同制举。这充分表现了李唐帝室尊崇道教的强烈愿望。

（4）设置道举科的意义

道举以及与之相配套的崇玄学（馆）的设置，在唐代科举制度和道教发展史上具有重要的意义，它曾在唐代社会产生过较大影响。

首先，道举的设置为中小地主阶级知识分子步入仕途增加了一条门径。唐代科举制度分为常科和制举，其中，常科的进士、明经和制举最为重要。秀才、俊士科主要在唐初举行，实行不久就废除了；三史、开元礼都始于中唐，明法、明字、明算又都偏于一隅，很少与时政有所关涉；而道举却因道教之故，在玄宗天宝年间盛极一时，选拔出不少人才。如：

元载，“家本寒微……自幼嗜学，好属文，性敏惠，博览子史，尤学道书。家贫，徒步随乡赋，累上不升第。天宝初，玄宗崇奉道教，下诏求明《庄》、《老》、《文》、《列》四子之学者。载策入高科，授州新平尉”。〔²〕后来代宗朝官至权倾朝野、烜赫一时的宰辅重臣。

姚子彦，“初举进士，又举词藻，皆升甲科……开元二十九年，诏立黄老学，亲问奥义，对策者五百余人，公与今相国河南元公载及广平宋少贞等十人，以条奏精辩，才冠等列，授右拾遗内供奉”〔³〕。后历仕玄、肃、代三朝，官至中书舍人、秘书监等职，封永安县侯。

〔¹〕唐·皮日休：《请孟子为学科书》，见《全唐文》卷七九六，八三五页，北京，中华书局，1983。

〔²〕《旧唐书》卷一一八《元载传》，三四九页，北京，中华书局，1975。

〔³〕唐·独孤及：《姚子彦墓志》，见《全唐文》卷三九一，三九八二页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

冯子华，“天宝中，明皇以四子列学官，时与计偕，一鸣上第”。官至南昌令、新安郡长史^{〔1〕}。

李公受，“生而聪迈，十六以黄老学一举登第，十八典校宏文，”历玄、肃、代、德四朝，官至处州刺史，封陇西县男^{〔2〕}。

独孤及，“儿时读《孝经》，父试之曰：‘儿志何语？’对曰：‘立身行道，扬名于后世’。宗党奇之。天宝末，以道举高第补华阴尉。”成为中唐古文运动的先驱、著名散文家，深得韩愈等人的推崇，被誉为“位卑而名著者”^{〔3〕}。

卢复，道举出身，曾任雁门主簿^{〔4〕}。

此外，还有不少道举出身者，如窦洵^{〔5〕}、李栖桐^{〔6〕}等，但已无法确考其登第年代及其事迹。

其次，道举及崇玄学的设置对唐王朝尊老崇道活动的开展起了推波助澜的作用。伴随着道举及崇玄学的设置，唐王朝尊老崇道的活动也进入高潮。唐玄宗曾先后三次册赠老君尊号^{〔7〕}，与此同时，又完善了太清宫斋醮制度。至此，唐王朝的尊老崇道活动臻于顶峰。

最后，道举及崇玄学的设置推动了社会上研习《老》、《庄》、

〔1〕 唐·王起：《冯宿神道碑》，见《全唐文》卷六四三，六五七页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 唐·梁肃：《处州刺史李公墓志铭》载，建中以后李还曾任职，卒年四十八，则其中道举当不会早于天宝七年。见《全唐文》卷五二一，五二九三页，北京，中华书局，1983。

〔3〕 《新唐书》卷一六二《独孤及传》，四九九页，北京，中华书局，1975。宋·王说：《唐语林》卷四《企羡》，一三三页，上海，上海古籍出版社，1978。

〔4〕 唐·李华：《与表弟卢复书》，见《全唐文》卷三一五，三一九五页，北京，中华书局，1983。

〔5〕 《新唐书》卷七十一下《宰相世系表一下》，二三一八页，北京，中华书局，1975。

〔6〕 唐·钱起：《送李栖桐道举擢第还乡省侍》，见《全唐诗》卷二三七，二六三九页，北京，中华书局，1960。

〔7〕 《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二一六、二二三、二二七页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

《文》、《列》等道学经典的热潮。在道举独立成科以前，唐代科举制度的主要内容偏重于儒家经典的研习。虽然老子《道德经》早在唐高宗时，就被列为科考士子的必读之书，但“习业人等，以其卷数非多，列在小经之目。微言奥旨，称谓殊乖”，所以社会上真正精通道学的人才还是不多的。开元初年，玄宗“诏中书令张说举能治《易》、《老》、《庄》者”，仅康子元、敬会真等充侍读。^[1]后来又有冯朝隐，“能推索《老》、《庄》秘义”，与会真等同进讲。甚至有道士尹^[2]，“博学，尤通老子书……拜谏议大夫、集贤院学士、兼修国史，固辞不起。有诏以道士服视事，乃就职”，开元末卒^[2]。据中书门下的奏报，即使是在道士中“合通五经”者也少，何况经寻访诸道观，“其《洞灵真经》人间少本……道士全无习者”，连《冲虚》、《通玄》二经，亦存在文字不确定的问题。因此，玄宗朝曾多次下令传写一切道经，以广传布。从保存在敦煌文书中的大量道经残卷可知，当时传写道经的盛况。

自从设置道举和崇玄学以后，举国上下迅速掀起研习道经的热潮，甚至还有一些专门研习《老》、《庄》者，因此而在政治上得以平步青云，如陈希烈，“以讲《老》、《庄》得进”，被破格提拔为宰相兼兵部尚书，封许国公，并且得以白石刻像陪侍太清宫之殊荣^[3]；陈少游，“幼聪辩，初习《庄》、《列》、《老子》，为崇玄馆学生，众推引讲经。时同列有私习经义者，期升坐日相问难。及会，少游摄齐升坐，音韵清辩，观者瞩目。所引文句，悉兼他义，诸生不能对，甚为大学士陈希烈所叹赏，又以同宗，遇之甚厚。既擢第，补渝州南平令，理甚有声。”后位至将相大臣^[4]王[■]，

[1] 《新唐书》卷二[■]《儒学下·康子元传》，五七[■]一页，北京，中华书局，1975。

[2] 《新唐书》卷二[■]《儒学下·尹^[2]传》，五七[■]三页，北京，中华书局，1975。

[3] 《资治通鉴》卷二一五玄宗天宝五载，六八七二页，北京，中华书局，1956。

[4] 《旧唐书》卷一二六《陈少游传》，三五六二页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

“少为礼家学，玄宗在位久，推崇老子道，好神仙事，广修祠祭靡神不祈。■上言，请筑坛东郊祀青帝，天子入其言，擢太常博士、侍御史，为祠祭使。■专以祠解中帝意，有所禳祓，大抵类巫覡”。就是这样一个人，在肃宗朝还官至宰相〔¹〕。李泌，“博学，善治《易》，常游嵩、华、终南间，慕神仙不死术”，天宝中，上书论当世事务，得以“召讲《老子》有法，得待诏翰林，仍供奉东宫，皇太子遇之厚”，后在德宗朝也官至宰相，史臣评论他：“出入中禁，事四君……好纵横大言，时时说议，能悟移人主，然常持黄老鬼神说”。〔²〕当时，文人士大夫们多谈玄论道，蔚然成风，据《唐会要》卷五十《观》载：“天宝中，道士荆■亦出道学，为时所尚。太尉房■每执师资之礼，当代知名之士，无不游荆公之门”。这对于社会上普及道学经典、提高道教的知名度，起了积极的推动作用。

总之，道举的设置为国家培养和选拔了一批人才，加强了政府对道教的控制与影响力，这对道教自身的发展具有重要意义。它和当时道教中兴盛的重玄之学相呼应，提倡尊老、注老、解老，以老、庄、文、列为道经，对它进行宗教性的诠释，作为建构自身理论的材料，从而强化了老子道教教主的地位，引导道教向着系统化的方向发展，更好地为王权政治服务。这对于追认老子为始祖的李唐皇室具有特殊的政治意义。

2. 太清宫斋醮制度的形成

太清宫斋醮制度的形成，与唐王朝尊老祭祖的政治意图有关。李唐建国，为了抬高自己的出身门第，追认老子为始祖，伪造了一整套祖谱世系，《新唐书》卷七十上《宗室世系表上》中就确认姓李，名耳，字伯阳，一字聃，周平王时为太史的老子为李唐宗室之祖。从唐朝的开国皇帝高祖李渊亲临尊奉老子的楼观，谒老子祠，

〔¹〕《新唐书》卷一■九《王■传》，四一■七页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《新唐书》卷一三九《李泌传》，四六三二页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

到被称为“二圣”的高宗与武则天驾幸传说中的老子故里亳州老君庙，朝谒老子，唐初诸帝均极重视尊老祭老的活动。武德三年（620年），唐高祖命于晋州羊角山老君显圣处立庙祭祀老子，取名曰庆唐观，改羊角山为龙角山，并以晋州刺史检校庆唐观使，开元十七年（729年）唐明皇在御制《庆唐观纪圣铭》中宣称：“我远祖玄元皇帝，道家所号太上老君者也。”^{〔1〕}可见这是一处国家祭奉老子的道教宫观。太宗、高宗时，都曾敕修亳州老君庙，高宗还置令、丞各一员，以主祭祀，使这座历代祭祀老君的庙宇变成国家祭老的最大道教宫观。

随着唐玄宗时掀起尊老的高潮，他曾于开元十年正月诏令：“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所。”^{〔2〕}十九年五月，又令：“五岳各置老君庙。”^{〔3〕}二十五年十月，“敕：诸州玄元皇帝庙，自今已后，每年二月降生日，宜准西都福唐观，一例设斋。”^{〔4〕}天宝元年，因陈王府参军田同秀上言玄元皇帝显圣于丹凤门之通衢，下令于西京大宁坊置玄元皇帝新庙^{〔5〕}。庙成，上尊号，亲享玄元皇帝于新庙，然后亲享太庙，合祭天地于南郊，并大赦，赐官阶、爵。不久，改天下玄元庙为太上玄元皇帝宫。二年三月，又享于玄元宫，“改西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫极宫”。^{〔6〕}太清宫的建立，使唐王朝祭祀玄元皇帝有了专门的场所。

太清宫集道观、道学研究机构、道教学校、皇家宗庙于一身。作为道观，太清宫和普通道观一样，也常保有一批道士；但它又和

〔1〕 清·胡聘之：《山右石刻丛编》卷六，太原，山西人民出版社，1988。

〔2〕 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，五八九页，北京，中华书局，1960

〔3〕 《旧唐书》卷八《玄宗纪上》，一九七页，北京，中华书局，1975。

〔4〕 《唐会要》卷五十二《杂记》，一〇二九页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔5〕 《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二一四页，北京，中华书局，1975。据《新唐书》卷五《玄宗纪》载：开元二十九正月，“丁酉，立玄元皇帝庙”。一四二页，北京，中华书局，1975。

〔6〕 《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二一六页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

普通道观有所区别，即作为专门祭祀大圣祖玄元皇帝的道观，使它具有李唐皇室家庙的性质。天宝元年，玄元新庙成，“命工人于太白山采白石，为玄元圣容，又采白石为玄宗圣容，侍立于玄元之右。皆依王者衮冕之服，缙采珠玉为之”〔¹〕。“又于像东设立白石，为李林甫、陈希烈像。林甫犯事，又改刻石为杨国忠代焉。至德中，克复上都，尽毁瘞之”〔²〕。天宝八载闰六月，唐玄宗又亲谒太清宫，“册圣祖玄元皇帝尊号为圣祖大道玄元皇帝。高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝，皆加‘大圣皇帝’之字；太穆、文德、则天、和思、昭成皇后，皆加‘顺圣皇后’之字。群臣上皇帝尊号为开元天地大宝圣文神武应道皇帝。丁卯，上御含元殿受册，大赦天下。自今后每至[]，并于太清宫圣祖前序昭穆”〔³〕。这样就使得李唐帝室与玄元皇帝老子一脉所系，太清宫也成为李唐皇室的家庙。以后，玄宗、肃宗的真容也列侍太清宫，其家庙的性质就更是明显了。玄宗还将文宣王孔子和庄、列、文、庚桑子“四真人”像一起列侍玄元左右，也是为了显示道先儒次之意，说白了也就是占统治地位的儒学正统也得以尊崇皇权为前提，这里的玄元皇帝已经不单纯是道教尊神，而是成为皇权的象征。

韩愈在《奉和杜相公（杜元颖）太清宫纪事陈诚上李相公十六韵》诗纪曰：

耒耜兴姬国，[]建夏家。在功诚可尚，于道讵为华。象帝威容大，仙宗宝历赊。卫门罗戟槩，图壁杂龙蛇。礼乐追尊盛，乾坤降福遐。四真皆齿列，天宝元年，亲享玄元皇帝于新庙，以庄子为南华真人、文子为通玄真人、列子为冲虚真人、庚桑子为洞虚真人，配享。二圣亦肩差。初太清宫成，命工于太白山采白石，为玄元真像，南面。玄宗、肃宗像侍立左右。阳月时之首，阴泉气未

〔¹〕《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，九二七页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《唐会要》卷五十《尊崇道教》，一四四页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔³〕《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二二三页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

牙。殿阶铺水碧，庭炬坼金葩。紫极观忘倦，青词奏不哗。嘈
[8]宫夜辟，嘈[7]鼓晨挝。袞味陈奚取，名香荐孔嘉。垂祥纷可
录，俾寿浩无涯。贵相山瞻峻，清文玉绝瑕。代工声问远，摄
事敬恭加。皎洁当天月，葳蕤捧日霞。唱妍酬亦丽，俯仰但称
嗟。〔1〕

两京太清、太微宫使由宰相兼领，如代宗时宰相王缙就曾领太清宫使。亳州太清宫使由宣武军节度使兼领，负责祭祀、修葺事宜。各地的紫极宫由地方州长官兼领，负责祭祀、修葺事宜。其祭祀礼仪纳入国家礼仪制度，如天宝元年二月二十日，敕曰：“古今人表，玄元皇帝升入上圣，自今已后，每有荐新，先献玄元庙。其缘告享所奏乐，宜令所司详定奏闻，并差宗正寺官一员及差户洒扫。”二年四月十七日敕：“自今已后，每太清宫行礼官，宜改用朝服，兼停祝版，改为青词于纸上。其告献辞及新奏乐章，朕当别自修撰，仍令所司具议仪注奏闻”。五载二月十三日，又定二月十五日玄元降生日休假一日。十三载正月十二日，“令有司每至春日，则修荐献上香之礼，仍永为常式”。德宗兴元元年十二月十九日，“诏以太常卿亚上香，光禄卿终上香，改三礼拜为再拜”。贞元元年正月二日敕：“荐享太清宫，亚献太常卿充，终献光禄卿充，仍永为常式”。直至武宗会昌元年二月十五日敕还强调：“今太清宫荐告皆用朝谒之仪”，并以老君降诞日为“降神圣节”。百官休假，以示庆祝〔2〕。

自唐玄宗立太清宫，亲自礼谒祭献老子，成为常制，天宝以后，皇帝朝享太庙之前必先朝献于太清宫。这种制度，一直维持到唐亡。甚至黄巢大齐政权成立时，也仿效李唐皇室朝献太清宫（见表1）。这种制度，奠定了老子在道教中的至尊地位，也使道教本身获得了来自王权方面的强有力的保护。

〔1〕《全唐诗》卷三四四，三八六六页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《唐会要》卷五十，一四一~一四七页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

表 1 : 唐诸帝“朝献太清宫”表

帝号	年代	事情经过
玄宗	天宝元年（742年）二月	丁亥，上加尊号。辛卯，亲享玄元皇帝于新庙。甲午，亲享太庙。丙申，合祭天地于南郊。大赦天下。
	天宝二年（743年）三月	壬子，亲祀玄元庙以册尊号。制追赠圣祖玄元皇帝父周上御史大夫敬曰先天太上皇，母益寿氏号先天太后，尊咎繇为德明皇帝。改西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫极宫。
	八载（749年）闰六月	丙寅，上亲谒太清宫，册老子及唐五帝、后尊号，群臣上尊号。大赦天下。下令自今以后，每至 ^{①②} ，并于太清宫圣祖前序昭穆。
	九载（750年）十一月	己丑，制自今告献太清宫及太庙改为朝献，巡陵为朝拜，告宗庙为奏，天地享祀文改昭告为昭荐，以告者临下之义故也。
	十载（751年）正月	壬辰，朝献太清宫。癸 ^③ ，朝飨太庙。甲午，有事于南郊，合祭天地，礼毕，大赦天下
	十三载（754年）二月	癸酉，上亲朝献太清宫，上玄元皇帝尊号。甲戌，亲飨太庙，上高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝谥号。乙亥，上受徽号，大赦天下，赐官阶、爵及大 ^④ 三日。（《旧唐书·玄宗纪》）

道教与唐代社会

续表

帝号	年代	事情经过
肃宗	至德二载（757年） 九月	癸卯，复京师，尚书左仆射裴冕告太清宫、郊庙、社稷、五陵，宣慰百姓。（《新唐书·肃宗纪》）
	上元二年（761年） 十一月	己酉，朝献太清宫。庚戌，朝享于太庙及元献皇后庙。（出处同上）
代宗	广德二年（764年） 二月	癸酉，朝献于太清宫。甲戌，朝享于太庙。乙亥，有事于南郊。己丑，大赦，赐内外官阶、爵。（《新唐书·代宗纪》）
德宗	建中元年（780年） 正月	丁卯，改元。群臣上尊号。己 ^⑬ ，朝献太清宫。庚午，朝享于太庙。辛未，有事于南郊，大赦。赐文武官阶、勋、爵。
	贞元六年（790年） 十一月	戊辰，朝献于太清宫。己 ^⑬ ，朝享于太庙。庚午，有事于南郊。赐文武官阶、爵。
	贞元九年（793年） 十一月	癸未，朝献于太清宫。甲申，朝享于太庙。乙酉，有事于南郊，大赦。（《新唐书·德宗纪》）
宪宗	元和二年（807年） 正月	己丑，朝献于太清宫。庚寅，朝享于太庙。辛卯，有事于南郊，大赦。赐文武官勋、爵。（《新唐书·宪宗纪》）
穆宗	长庆元年（821年） 正月	己亥，朝献于太清宫。庚子，朝享于太庙。辛丑，有事于南郊。大赦，改元，赐文武官阶爵。（《新唐书·穆宗纪》）
敬宗	宝历元年（825年） 正月	己酉，朝献于太清宫。庚戌，朝享于太庙。辛亥，有事于南郊。大赦，改元。（《新唐书·敬宗纪》）
文宗	大和三年（829年） 十一月	壬辰，朝献于太清宫。癸 ^⑬ ，朝享于太庙。甲午，有事于南郊。大赦。（《新唐书·文宗纪》）

道教与唐代社会

续表

帝号	年代	事情经过
武宗	会昌元年（841年） 正月	己卯，朝献于太清宫。庚辰，朝享于太庙。辛 ^⑬ ，有事于南郊。大赦，改元。（《新唐书·武宗纪》）
	会昌五年（845年） 正月	己酉，群臣上尊号。是日，朝献于太清宫。庚戌，朝享于太庙。辛亥，有事于南郊。大赦，赐文武官阶、爵。
宣宗	大中元年（847年） 正月	壬子，朝献于太清宫。癸丑，朝享于太庙。甲寅，有事于南郊。大赦，改元。赐文武官阶、爵、勋。
	大中七年（853年） 正月	丙午，朝献于太清宫。丁未，朝享太庙。戊申，有事于南郊，大赦。（《新唐书·宣宗纪》）
懿宗	咸通元年（860年）	闰十月乙亥，朝献于太清宫。十一月丙子，朝享于太庙。丁丑，有事于南郊，大赦，改元。
	咸通四年（863年） 正月	戊辰，朝献于太清宫。己 ^⑭ ，朝享于太庙。庚午，有事于南郊，大赦。（《新唐书·懿宗纪》）
僖宗	乾符二年（875年） 正月	己丑，朝献于太清宫。庚寅，朝享于太庙。辛卯，有事于南郊，大赦，赐文武官阶、勋、爵。（《新唐书·僖宗纪》）
昭宗	龙纪元年（889年） 十一月	丁未，朝献于太清宫。戊申，朝献于太庙。己酉，有事于南郊，大赦。（《新唐书·昭宗纪》）
附：广明元年（880年）十二月，黄巢起义军攻克长安，斋太清宫，卜日含元殿，即位，号大齐。（《新唐书·黄巢传》）		

道教与唐代社会

(四) 内道场的形成

“内道场”是指设置在宫禁之内，主要供皇室从事宗教活动以及接待和安置高道逸士的场所。关于佛教内道场已有学者研究^[1]，而对于道教内道场却尚未给予充分的注意。其实，道教内道场不但出现很早，而且和王权政治关系密切，它是早期道教出现神仙道教（或称贵族道教）和民间道教的分流发展之后，神仙道教信仰深入宫禁、影响帝后朝贵纷纷皈依的结果，唐代道教内道场的兴盛，是道教与李唐皇室结缘的产物，反映了唐代王权政治对道教的某种需要，对当时的政治生活产生了一定的影响。

1. 内道场的出现及其形式

道教内道场在隋代已经正式出现。据杜光庭《道教灵验记·王谦据蜀隋文帝黄■斋克平验》载：

隋文帝开皇之初，干戈不施，寰海克定，唯王谦后周旧臣，勋名素重，畏惮隋祖，恐祸及身，遂据三蜀以图变，帝出师征之，频战不克，兵士多病，死者相枕，乃于内殿修黄■道场，祈天请佑。^[2]

这大概是一处临时性的道教内道场，是专为祈佑前线将士克敌制胜而设的。炀帝时出现了经常性的道教内道场。据《隋书·经籍志》载：炀帝曾“于内道场集道、佛经，别撰目录”。炀帝曾征引大批道士、女冠从事宗教活动，著名道士薛颐就是其中之一，据《旧唐书·方伎·薛颐传》载：“薛颐，滑州人也。大业中，为道士。解天文律历，尤晓杂占。炀帝引入内道场，亟令章醮”。由于炀帝穷奢极欲，荒淫无道，内道场也成了他腐朽生活的点缀。据《资治通鉴》卷一八一·大业六年（610年）正月条载：

[1] 张弓：《唐代的内道场与内道场僧团》，见《世界宗教研究》，1993（3），46~59页。

[2] 宋·张君房：《云笈七■》卷一二■，872页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

其在两都及巡游，常以僧、尼、道士、女冠自随，谓之四道场……帝每日于苑中林亭间盛陈酒饌，敕燕王[□]与钜、[□]及高祖嫔御为一席，僧、尼、道士、女官为一席，帝与诸宠姬为一席，略相连接，罢朝即从之宴饮，更相劝侑，酒酣淆乱，靡所不至，以是为常。

像这种内道场，已经失却了设置时的初衷。炀帝还在宫中建有供奉经像的玄靖殿，设有惠日、法云二道场，通真、玉真二玄坛，前者属于佛教内道场，后者即是道教内道场。这种内道场是采取在宫禁大内直接建置寺观的形式，当为永久性内道场。《隋书·百官志下》载：炀帝曾下令改佛寺为道场，道观为玄坛，各置监、丞。由此可见，通真、玉真二玄坛确为宫内的道教内道场。

唐代皇室尊崇道教，道教影响更加深入宫禁，内道场活动渐趋兴盛。有唐一代。在长安和东都两京的宫禁大内相继设置了各种功能的内道场。唐代的道教内道场延续隋制，也分为永久性的和临时性的两种。据记载，永久性的道教内道场继续采取在宫禁之中直接建置宫观的规制，据笔者的不完全统计，有如下几处：

大角观，据宋敏求的《长安志》记载位于珠镜殿的东北，徐松则认为此观即珠镜殿西北的玄元皇帝庙^[1]。看来这是专门奉祀老子的内道场。唐高宗时曾大规模修葺大明宫并迁此听政，从此大明宫取代太极宫成为唐代主要的朝会之所。高宗还于乾封元年（666年）追封老子为太上玄元皇帝。这所奉祀玄元皇帝的大角观内道场可能就设置于此时。

归真观，位于西内宫城安仁殿北。唐睿宗景云二年（711年），金仙、玉真二公主曾于此观出家修道^[2]。看来此观为后宫妃嫔、宫人及宗室妇女的修道场所。

三清殿，有两处，一处在西内太极宫凌烟阁的一侧，另一处在

[1] 清·徐松：《唐两京城坊考》卷一，二三页，北京，中华书局，1985。

[2] 唐·张万福：《传授三洞经戒法略说》卷下，见《道藏》第三十二册，一九六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

东内大明宫的西北。据考古发现，大明宫三清殿遗址现尚存高大的夯土台基，“当是宫廷内奉祀道教的建筑之一，它建筑之宏大，出土遗物之华贵，可以想见当时的三清殿确实是座金碧辉煌，豪华壮观的建筑”〔¹〕。三清为道教所崇奉的至尊神，即玉清境清微天元始天尊、上清境禹馀天灵宝天尊、太清境大赤天道德天尊。三清殿即是奉祀三清尊神的建筑。

玉宸观，又作玉晨观，位于长安大明宫紫宸殿后。建置年代不详，但至迟在宪宗元和年间已经成为宫内一处重要的道教内道场。元稹的《寄浙西李大夫四首》之三曰：“禁林同直话交情，元夜无曾不到明。最忆西楼人静后，玉晨钟磬两三声”。诗后自注：“玉晨观，在紫宸殿后面也”。〔²〕元稹和李德裕曾在穆宗即位之初同为翰林学士，诗中追忆的就是那时的情景。玉宸观道场至少经历宪、穆、敬、文四朝，一直很兴盛。

灵符应圣院，位于大明宫东内苑龙首池东，建于唐武宗会昌元年（841年）。武宗佞信道教，在禁中亲修法■，建造了不少修道场所，此即其中之一。徐松说：“僖宗崩于灵符殿，疑即此殿”。〔³〕众所周知，僖宗也是有名佞道昏君。看来此院是晚唐皇帝修道的重要场所。

上清观，也有两处，一处东都宫城内袭芳院之北，另一处在西上阳宫。据《河南志》载：西上阳宫观在宫西北，内女道士所居。高宗、武后曾长期驻蹕东都，这两处宫禁内观是当时皇室和后宫妃嫔的行道场所。

一柱观，在东都宫城内琉璃亭南。隋造，唐时继续使用。

清虚院，在东都西上阳宫。唐玄宗为赵法师所造，玄宗曾作《为赵法师别造精院过院赋诗并序》云：“秋九月，听政观风，存乎游息，退朝之后，历西上阳，入清虚院，则法师所居之地也。”

〔¹〕 秦浩：《隋唐考古》，37~38页，南京，南京大学出版社，1992。

〔²〕 《元稹集》卷二十二，二五一页，北京，中华书局，1982。

〔³〕 清·徐松：《唐两京城坊考》卷一，二九页，北京，中华书局，1985。

道教与唐代社会

诗云：“不恋岩泉赏，来从宫禁游……坐朝繁听览，寻胜在清幽欲广无为化，因兹庶可求。”〔¹〕

除上述长期性道教内道场外，唐皇室还根据需要设置过几处临时性的内道场：

大同殿内道场，位于兴庆宫勤政务本楼之北。据徐松考证：

殿壁有李将军（思训）与吴道玄画嘉陵江山水，又画五龙，鳞甲飞动，每欲大雨即罩烟雾。开元十七年（729年），蜀州新津县兴尼寺殿柱木文隐起太上老君像及天宝元年（742年）所得玉像老君，皆于大同殿供养。〔²〕

看来这里是唐明皇供奉老君像的内道场。

内太真宫，为入道处。传世的唐代宫殿图本中无记载，可能是一处临时性的供杨妃名义上修道的场所。长安安邑坊有一座太真观〔³〕，为天宝五载（746年）杨贵妃姊裴氏舍宅所置的女冠观。杨妃早于前一年八月被册立为贵妃，根本无暇居此；另外，杨妃之入道，乃玄宗悦其容貌而欲纳入后宫的一个步骤，所以入道期间根本不可能居于宫外。宋人乐史的《杨太真外传》说：“（开元）二十八年十月，玄宗幸温泉宫，使高力士取杨氏女于寿邸，度为女道士，号太真，住内太真宫。”〔⁴〕据陈寅恪先生考证：“禁中亦有别祀昭成皇后之处，与后来帝王宫中别建祀庙以祠其先世者相类，即所谓内太真宫。否则杨妃入宫，无从以皇后忌辰追福为词，且无因以太真为号。恐未可以传世唐代宫殿图本中无太真宫之名，而遽疑之也。”〔⁵〕我认为传世的有关资料之所以不载内太真宫，可

〔¹〕《全唐诗》卷三，三七页，北京，中华书局，1960。

〔²〕清·徐松：《唐两京城坊考》卷一，二七页，北京，中华书局，1985。

〔³〕清·徐松：《唐两京城坊考》卷三，七六页，北京，中华书局，1985。又《唐会要》卷五十《观》条记载：“太真观，道德坊，本隋秦王浩宅”（上海，上海古籍出版社，1991年点校本，一—二五页），恐误。

〔⁴〕《开元天宝遗事十种》，一三一页，上海，上海古籍出版社，1985。

〔⁵〕陈寅恪：《元白诗笺证稿》第一章《长恨歌》，三九页，上海，上海古籍出版社，1978。

道教与唐代社会

能与之作为杨妃入道场所仅临时性存在过有关。

望仙台，又名望仙观。《旧唐书·武宗纪》载：会昌三年（843年）“筑望仙观于禁中”，会昌五年完工。这组建筑规模宏大，仅“望仙楼及廊舍五百三十九间”。^{〔1〕}该道场位于大明宫清思殿之西，其建筑雄奇精巧，有如鬼斧神工。当时日本高僧圆仁在其名著《入唐求法巡礼行记》卷四中这样描述望仙台：

高百五十尺，上头周圆，与七间殿基齐；上起五峰楼，中外之人尽得遥见；孤山高耸，搬终南山盘石作四山崖，龕窟盘道，克饰精妙，遍栽松柏奇异之树。

另有降真台，大概也是同望仙台一组的建筑，其内部陈设华丽奢美，是武宗炼制丹药的场所。据唐人苏鄂的《杜阳杂编》描述降真台内部的装饰：

春百宝屑以涂其地，瑶榼金[□]，银槛玉砌，晶荧炫耀，看之不定。内设玳瑁金帐，火齐床，焚龙火香，荐无忧酒，此皆如红玉。又渤海玛瑙柜，紫瓷盆。玛瑙柜方三尺，深色如茜所制，工巧无比，用贮神仙之书，置之帐侧；紫瓷盆容量半斛，内外通莹，其色纯紫，厚可寸余，举之则若鸿毛。上嘉其光洁，遂处于仙台秘府，以和药饵。

像望仙台如此奢华的内道场建筑，在有唐一代也属仅见。宣宗即位，务反会昌之政，于大中八年（854年），下令改望仙台为文思院^{〔2〕}。

长生殿内道场，长安大明宫和东都洛阳宫城都有长生殿，华清宫似乎也建有长生殿，但此处专指长安大明宫的长生殿内道场。天宝元年（742年），“新成长生殿名曰集灵台，以祀天神”^{〔3〕}；广德元年（763年），改设佛教内道场；会昌禁佛时又改建为道教内道场。

〔1〕《旧唐书》卷十八上《武宗纪》，六[■]四页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《唐会要》卷五十《杂记》，一[■]三二页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔3〕《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二一六页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

三殿道场，三殿又称麟德殿，是大明宫中规模最大的宫殿之一。唐肃宗、武宗都曾在三殿前设置临时性的道场，武宗还在三殿前设九天坛，亲受法^{〔1〕}。

仪鸾殿道场，唐高宗时，因久雨天涝，曾命道士刘道合于仪鸾殿临时建道场，作止雨之术。^{〔2〕}

此外，唐代诸帝多迷信道教神仙金丹之术，所以在宫禁之内还设置过一些专门炼制金丹的内道场，如太宗曾令方士“于金飙门造延年之药^{〔3〕}”，唐玄宗时还在兴庆宫专设合炼院^{〔4〕}。

为便于行幸时行道，唐代诸帝还在离宫别苑设置内道场。武则天于文明元年（684年）在“金阙亭置一女冠观，并度内人。奉天宫置一道士观^{〔5〕}”；玄宗在“华清宫中起老君殿，殿之北为朝元阁”，因天宝七载（748年）有人奏言见玄元皇帝降于朝元阁，改名降圣阁^{〔6〕}。

以上这些各种形式和功能的内道场的设置，大大方便了皇室和后宫妃嫔的行道活动。

2. 内道场活动及其规模

唐自太宗始，就在宫禁大内设有道教内道场，频召高道逸士入内供奉修道。道士徐昂“贞观九载（635年），被召入京。太宗嘉而悦之，于内道场供养”。^{〔7〕}高宗崇道礼佛，内道场活动趋于兴盛，著名道士叶法善、刘道合皆于内供奉。据《旧唐书》卷一九一《方伎·叶法善传》载：

〔1〕《旧唐书》卷十八上《武宗纪》，五八五页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·刘道合传》，五一二七页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《旧唐书》卷三《太宗纪下》，六一页，北京，中华书局，1975。

〔4〕唐·孙逖：《为宰相贺合炼院产芝草表》，见《全唐文》卷三一—，三一五八页，北京，中华书局，1983。

〔5〕《唐会要》卷五十《杂记》，一—二八页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔6〕《资治通鉴》卷二一六玄宗天宝七载，六八九二页，北京，中华书局，1956。

〔7〕唐·胡楚宾：《大唐润州仁静观魏法师碑并序》，见《道家金石略》（唐部分），64—65页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

道士叶法善，括州括苍县人。自曾祖三代为道士，皆有摄养占卜之术。法善少传符[■]，尤能厌劾鬼神。显庆中（656～661年），高宗闻其名，征诣京师，将加爵位，固辞不受。求为道士，因留在内道场，供待甚厚。时高宗令广征诸方道术之士，合炼黄白。法善上言：“金丹难就，徒费财物，有亏政理，请核其真伪。”帝然其言，因令法善试之，由是乃出九十余人，因一切罢之。

由此观之，高宗时道教内道场规模不小，除了接待和安置高道逸士外，主要是为他炼制所谓的“金丹”。高宗的体质一直很弱，他和武则天频频驾幸嵩山，访求高道异人，幻想能够求得一剂健康长寿的灵丹妙药，也有不少方士迎合他的这种心理，大行骗术。刘道合就曾为高宗合还丹，丹成而上之，却没有什么异常功效；他还为高宗作法止雨，据说颇为灵验。《旧唐书》卷一九二《隐逸·刘道合传》载：

道士刘道合者，陈州宛丘人。初与潘师正同隐于嵩山。高宗闻其名，令于隐所置太一观以居之。召入宫中，深尊礼之。及将封太山，属久雨，帝令道合于仪鸾殿作止雨之术，俄而霁朗，帝大悦。

这次是为祈止雨而在仪鸾殿设置的临时性内道场。古代中国是一个以农耕为主的国家，历代政府为求雨经常请道士设临时性的祈雨道场，唐代也不例外。

即使是在传统观点认为道教不受重视的武周时代，仍有道教内道场活动的记载。当时著名宫廷诗人沈[□]期在参加了宫廷的道教斋醮活动后写的《再入道场纪事应制》诗曰：

南方归去再生天，内殿今年异昔年。见辟乾坤新定位，看题日月更高悬。行随香辇登仙路，坐近炉烟讲法筵。自喜恩深陪侍从，两朝长在圣人前。^{〔1〕}

从诗作的内容来看，这首诗显然反映的就是一次道教内道场活

〔1〕《全唐诗》卷九十六，一[■]四二页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

动的情况。当时有许多道术之士出入宫禁，为武周政权服务。如道士郭行真，“出入宫掖，为则天行厌胜之术”。^{〔1〕}所谓厌胜之术，是将所嫉恨者之姓名书于特制小人身上，钉其身心，咒其速死的一种巫术。隐居豫章西山的道士胡惠超被征召至东都引见于武成殿，“临问仙事”，委其炼丹，三年后再被召至洛阳，馆于皇宫内道场^{〔2〕}。在这批道士中，有不少人是靠法术受到武则天重用的。当时道士张万福说：

或薄解符章禁祝小技，出入天庭……至于斋静，殊不尽心，惟专醮祭，夜中施設。近来此风，少行京洛，良由供奉道士多此中人，持兹鄙俗，施于帝里。^{〔3〕}

这些人中多有在中宗、睿宗朝仍继续受重用者，如史崇玄。据张^{〔4〕}《朝野僉载》卷五记载：

道士史崇玄，怀州河内县缝靴人也。后度为道士，矫假人也。附太平为太清观主。金仙、玉真出俗，立为尊师。每入内奏请，赏赐甚厚，无物不赐。授鸿胪卿，衣紫罗裙帔，握象笏，佩鱼符，出入禁闱，公私避路。

上文中“金仙、玉真出俗，立为尊师”一事，在张万福的记载中也得到证实，据《传授三洞经戒法[■]略说》卷下称：“窃见金仙、玉真二公主以景云二年（711年）春正月十八日于大内归真观中，诣三洞大法师、金紫光禄大夫、鸿胪卿、河内郡开国公、上柱国、太清观主史尊师受道。”由此可见，金仙、玉真二公主是在归真观内道场随史崇玄受道出家为女冠的。史崇玄还受命召集诸宫观学识渊博的道士十九人，会同昭文、崇文馆学士，一起研究、讨

〔1〕 宋·王说：《唐语林》卷五《补遗》，一六[■]页，上海，上海古籍出版社，1978。

〔2〕 宋·白玉蟾：《修真十书玉隆集》卷三十六《胡天师》，见《道藏》第四册，七七一页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕 唐·张万福：《洞玄灵宝道士受三洞经诫法[■]择日历》，见《道藏》第三十二册，一八四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

论、搜集、整理众道经，于内道场编成《一切道经音义》及目录^{〔1〕}。此后不久，史崇玄即因卷入宫廷政争而被杀。

唐玄宗时道教内场盛极一时。玄宗崇信道教，经常在内道场礼拜祈醮，甚至亲自飞丹合药。开元二十九年（741年）四月，他曾对宰相李林甫、牛仙客说：“朕自临御以来，向三十年未尝不四更初起，具衣服礼谒尊容，盖为苍生祈福也。”^{〔2〕}此话虽不免夸张，但从中可见玄宗崇道之虔诚。玄宗在内道场礼谒老君尊容，曾梦见老君形象，于是命诸道士并发使于 44 ■ ⑦48 县楼观东南山阜间求得老君真容，迎置于兴庆宫大同殿^{〔3〕}。开元年间，道士邓紫阳“曾蒙召入大同殿修功德”。^{〔4〕}可见兴庆宫大同殿为玄宗时一处重要的内道场。天宝四载（745年）正月甲子，玄宗“于内道场为兆庶祈福，亲撰黄素文，登坛，其文腾空自飞上天，空中有言曰：‘圣寿延长’”。^{〔5〕}“又朕于嵩山炼药成，亦置坛上，及夜，左右欲收之，又闻空中语云：‘药未须收，此自守护’。达曙乃收之”。^{〔6〕}像这类奇异怪诞的神话，在玄宗朝时有发生。玄宗本人多才多艺，他曾亲自在内道场教道士步虚声韵。^{〔7〕}皇宫内还有专为他炼制丹药的内道场，道士黄河清等曾奏：“兴庆宫合炼院内产芝草”^{〔8〕}

〔1〕 汤用彤：《从一切道经谈到武则天》，见《光明日报》1962年11月21日史学版。

〔2〕 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老一》，五九四页，北京，中华书局，1960。

〔3〕 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老一》，五九五页，北京，中华书局，1960。

〔4〕 唐·颜真卿：《抚州南城麻姑山仙坛记》，见《道家金石略》（唐部分），155页，北京，文物出版社，1988。

〔5〕 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，五九九页，北京，中华书局，1960。

〔6〕 《资治通鉴》卷二一五玄宗天宝四载，六八六三页，北京，中华书局，1982。

〔7〕 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六四四页，北京，中华书局，1960。

〔8〕 唐·孙逖：《为宰相贺合炼院产芝草表》，见《全唐文》卷三一，三一五八页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

就是明证。玄宗曾广征道士入内道场供奉，著名道士张果、司马承祯、吴筠、李含光等皆蒙征召。华封观女道士王楚玉“雅善宣唱，每紫禁修真，玄坛演法，则必特奉恩遇矣”。〔¹〕开元、天宝年间的内道场活动确实相当频繁。

安史乱起，唐朝由盛转衰，诸帝借崇道以救时弊，所以唐后期宫禁内道场活动继续兴盛。肃宗曾于乾元二年（759年）在“大明宫三殿前设河图罗天大醮”。〔²〕这年史思明复叛，洛阳再次沦陷，叛军威胁关中，肃宗在此时重开内道场，其救急之功能一目了然。代宗更加迷信，他曾因天灾人祸而“别居斋宫，祷于神明……静事无为，以助晏阴，以弘长养”。〔³〕内道场行事更加频繁，著名的大历十才子之一卢纶就曾写有《送道士郝彝素归内道场》〔⁴〕诗，说明这一时期的道教内道场活动仍很活跃。不过这一时期皇室佞佛亦深，所以佛教内道场的势力相对更为炽盛。

德宗即位之初，“尤恶巫祝怪诞之士……罢集僧于内道场，除巫祝之祀，〔⁵〕图谋振作，有所作为。但建中、贞元之际，内乱与边患交织，阶级矛盾与民族矛盾加剧，朝廷危急，德宗被迫重开内道场。史称：“德宗晚好鬼神事”〔⁶〕“稍以时日禁忌为意”。〔⁷〕贞元三年（787年），“作玄英观于大明宫北垣”〔⁸〕十三年（797年），德宗亲临兴庆宫龙堂祈雨〔⁹〕。道教内道场开始恢复，至宪宗元和年间渐趋兴盛。元和九年（814年），“内出道教神仙图像经法

〔¹〕唐·李琦：《唐华封观主王君志铭》，见樊光春：《陕西新发现的道教金石》，见《世界宗教研究》，1993（2），100页。

〔²〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六五页，北京，中华书局，1960。

〔³〕《旧唐书》卷十一《代宗纪》，三三页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《全唐诗》卷二七六，三一三五页，北京，中华书局，1960。

〔⁵〕《旧唐书》卷一三《李泌传》，三六二三页，北京，中华书局，1975。

〔⁶〕《新唐书》卷一三九《李泌传》，四六三九页，北京，中华书局，1975。

〔⁷〕《旧唐书》卷一三《李泌传》，三六二三页，北京，中华书局，1975。

〔⁸〕《旧唐书》卷十二《德宗纪上》，三五八页，北京，中华书局，1975。

〔⁹〕《旧唐书》卷十二《德宗纪下》，三八五页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

九与以赐兴唐观”。〔¹〕《田法师玄室铭》记载了元和年间内道场的盛况：

仙师姓田氏，讳元素，字知白……元和乙亥岁（819年）有诏，召入宫。宪宗一见，甚器异之。于玉晨观特为修院，居止焉。夏六月，讲次□□□□，一闻法音，再三加叹。遂赐章服、玳瑁冠、玉簪等。锡赉重叠，辉映法徒，□为一时之盛也。每一讲说，妃嫔已下相率而听者仅数千人。或舍名衣，或舍□宝，愿为师弟、升堂入室者，不可数焉。

田元素在内道场供奉，历经宪、穆、敬、文四朝，备受宠信，他曾请求居山中修道，有诏赐许，“而太后惜其德能，遽违不听……忽染微疾，天医御药，道路相望。□后亲向，给侍医药等物焉”。大和三年（829年）终于玉晨观私院，身后备极哀荣，“太后哀恻，□上兴悲……赙绢三百匹，钱百万，以充丧事，礼也。门生擗踊，□侣号□。千有余人，崩心洒血”。〔²〕敬宗时内道场的供奉道士多达几十人，据《旧唐书》卷十七上《敬宗纪》载：宝历二年（826年）八月，“令供奉道士二十人随浙西处士周息元入内宫之山亭院，问以道术”，敬宗还“躬法服，御内殿，北面执弟子之礼，受道于升玄先生（刘从政）……翌日，下明诏加先生之号、检校光禄少卿，自内道场送归于玄真之观居”。〔³〕九月，“命两街供奉道士赵尝盈等四十人，于三清殿修罗天大醮道场”。〔⁴〕文宗时频召女道士入内道场作法事，大和四年（830年）夏，为回元观造

〔¹〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六■六页，北京，中华书局，1960。

〔²〕樊光春：《陕西新发现的道教金石》，载《世界宗教研究》，1993（2），102页。

〔³〕唐·冯宿：《大唐升玄刘先生碑铭》，见《全唐文》卷六二四，六三■五页，北京，中华书局，1983。

〔⁴〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六■七页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

钟楼，诏命“女道士侯琼珍等同于大明宫玉晨观设坛进”〔¹〕，开成二年（837年）正月“召麻姑山女道士庞德祖自录台门留止玉晨观”〔²〕。由此观之，大明宫内玉晨观是一处重要的内道场。这一时期道教内道场的情况还可以从一些诗人的笔下反映出来，如白居易的《赠朱道士》诗云：“仪容白皙上仙郎，方寸清虚内道场。两翼化生因服药，三尸卧死为休粮。醮坛北向宵占斗，寢室东开早纳阳。尽日窗间更无事，惟烧一炷降真香。”〔³〕诗中描写的就是一位在内道场为皇室内醮的道士。张籍的《赠道士宜师》诗曰：“自到皇城得几年，巴童蜀马共随缘。两朝侍从当时贵，五字声名远处传。因住红楼通内院，新承墨诏赐斋钱。闲房暂喜居相近，还得陪师坐竹边。”〔⁴〕描写的则是一位颇受宠信的内道场道士的情况。

唐后期内道场规模最盛时当推武宗朝。武宗是历史上著名的崇道皇帝，他即位不久就“召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金道场，帝幸三殿，于九天坛亲受法”〔⁵〕。会昌元年（841年）六月，又以“衡山道士刘玄靖为银青光禄大夫，充崇玄馆学士，赐号广成先生。令与道士赵归真于禁中修法”〔⁶〕。赵归真“举罗浮道士邓元起有长年之术”，武宗立即“遣中使迎之”。赵归真、邓元起与刘玄靖等人出于门户之见，“排毁释氏，言非中国之教，蠹耗生灵，尽宜除之，帝颇信之”〔⁷〕。会昌灭佛的主要原因虽然不是佛道相争，而是更多地出于经济方面的考虑，但道士的怂恿显然起了推波助澜的作用。日本高僧圆仁记录了会昌年间道教内道场的情况：

〔¹〕 唐·令狐楚：《大唐回元观钟楼铭并序》，见樊光春：《陕西新发现的道教金石》，见《世界宗教研究》，1993（2），103页。

〔²〕 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六七页，北京，中华书局，1960。

〔³〕 《全唐诗》卷四四九，五五八页，北京，中华书局，1960。

〔⁴〕 《全唐诗》卷三八五，四三三二页，北京，中华书局，1960。

〔⁵〕 《旧唐书》卷十八上《武宗纪》，五八五页，北京，中华书局，1975。

〔⁶〕 《旧唐书》卷十八上《武宗纪》，五八七页，北京，中华书局，1975。

〔⁷〕 《旧唐书》卷十八上《武宗纪》，六〇〇页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

（会昌四年）为破潞府，敕召道士八十一人，又于内里令作九天道场。于露处，高垒八十床，铺设精彩，十二时行道祭天尊，干脯酒肉，用祭大罗天。四月一日起首，直到七月十五日为终期。其道场不在屋舍内，于露庭中作法。晴明即日炙，雨下即霖身，八十一人中，多有着病者也……长生殿内道场，自古已来，安置佛像经教，抽两街诸寺解持念僧三七人，番次差入，每日持念，日夜不绝。今上便令焚烧经教，毁拆佛像，起出僧众，各归本寺。于道场安置天尊老君之像，令道士转道经，修炼道术。^{〔1〕}

唐代宫禁内廷一直设置有佛教内道场，内道场之说起初大概专指佛教内道场^{〔2〕}。随着皇室在内廷日益频繁地开展崇道活动以及征召和安置高道逸士的需要，方始广建道教内道场。由于佛道相争激烈，这种争斗势必蔓延到宫禁大内。长生殿内道场本是玄宗天宝元年（742年）新建成的一座“以祀天神”的内道场，也名集灵台^{〔3〕}，代宗广德元年（763年）改设佛教内道场，以后诸帝曾频召高僧大德入内主持法事，德宗、宪宗还曾于此道场供奉佛骨。^{〔4〕}文宗大和九年（835年）四月，翰林学士李训曾“请罢长生殿内道场”^{〔5〕}成为武宗会昌年间彻底拆毁和改建长生殿佛教内道场的先声。但因这个内道场历史悠久，断续行事已近八十年，因此武宗起初并未遽然停废，而是先采取僧道同道场行事的步骤。会昌初年，武宗还于其生日德阳节（六月十二日）重新“置长生殿道场，及

〔1〕〔日〕圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷四，一七六页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔2〕张弓：《唐代的内道场与内道场僧团》，见《世界宗教研究》，1993（3），81~89页。

〔3〕《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二一六页，北京，中华书局，1975。

〔4〕德宗于内道场供奉佛骨事见《册府元龟》卷五十二《帝王部·崇释教》，五七八页，北京，中华书局，1960；宪宗迎奉佛骨于内道场事见《宋高僧传·端甫传》。

〔5〕宋·志磐：《佛祖统纪》卷四十二，见《大正藏》第五四四卷，东京，大正一切经刊行会。

道教与唐代社会

设斋，僧道献寿”。〔¹〕及至会昌禁佛高潮时才停废长生殿佛教内道场，改为道教内道场。肃、代二宗因迷信佛教常遭后人嗤笑，为平叛和遏制边患，他们经常延请大批僧人于内道场晨昏念佛，动辄数百人，声闻禁外〔²〕。其实，从圆仁的记载中可以发现，即使如武宗这样英武明智的君主，也未能跳出宗教迷信的误区，他为平定藩镇泽潞刘稹，也于内道场大兴法事，只不过是肃、代的主要佞信佛教转而寄希望于道教保佑而已。

唐宣宗即位后，虽一反会昌行事，下令兴复佛教，但佛教内道场似乎并没有重新恢复，而道教内道场却继续兴盛。如武宗在大明宫修建的望仙台，直到大和八年（834年）还“复命葺之”，只是由于“右补阙陈嘏抗论”才罢修营，改为文思院〔³〕。宣宗还在内道场“受三洞法■于衡山道士刘玄靖”〔⁴〕晚年又召罗浮山先生轩辕集入禁中道场，问以摄养之事。〔⁵〕僖宗也迷信道教，他曾受大洞■于茅山道士吴法通，成为“道士皇帝”〔⁶〕而且还在宫中置金■道场祈雨，据《道教灵验记》卷十四《僖宗金■斋祈雨验》载：宰相郑畋因久旱无雨，“请应天节日殿上选两街道士各七人，于内殿置金■道场七日……请皇帝捻香祈祷”，僖宗从之，果然大雨。当唐末农民大起义爆发时，僖宗还召道士范希越入宫，问以殄灭黄巢、收复长安之计，并命其在禁中内道场醮祭祈禱〔⁷〕。

综上所述，道教内道场从唐初到唐末一直常设，唐皇室通过内道场从事各种名目的道教活动，如祈雨、止雨、内醮、安置入道妃

〔¹〕 宋·赞宁：《大宋僧史略》卷中《内道场》，见《大正藏》第五四四卷，东京，大正一切经刊行会。

〔²〕 《旧唐书》卷一一一《张镐传》，三三二七页，北京，中华书局，1975。

〔³〕 《唐会要》卷五十《杂记》，一■三二页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔⁴〕 《资治通鉴》卷二四八武宗会昌六年，八■二八页，北京，中华书局，1956。

〔⁵〕 《旧唐书》卷十八下《宣宗纪》，六四■页，北京，中华书局，1975。

〔⁶〕 元·刘大彬：《茅山志》卷十一，见《道藏》第五册，六■三页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔⁷〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·范希越天蓬印祈雨验》，见《云笈七■》卷一二■，872页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

嫔宫人、祈请消弭内忧外患、皇帝行道、受■、炼丹、问道，甚至收集和整理经书等。由于唐皇室自认为太上老君李耳之后，尊崇道教，下令将道士、女冠划归掌管天子族亲属籍的宗正寺管理，确认道徒为其本家，所以有大批道徒出入宫禁，供奉于内道场，为王朝政治服务。他们之中的上层分子还被授予高官厚禄，拥有雄厚的经济实力，甚至干预国政，参与内廷政争，交结外廷士大夫，对唐代的政治生活产生了重大的影响。

四、小 结

唐代道教与政治的关系，是在道教教权承认王权至上的基础上，王权保护和扶植道教的发展、道教教权从属并服务于唐代政治的互动关系。这种关系包含有利用、控制和冲突三个层次。利用的基本形式为借用和顺应，借用是指作为统治者一方的唐王朝，借用道教为封建统治服务；作为宗教一方的道教，依托王权而生存发展。顺应是指适用于借用需要的调适。借用、顺应具有双向性，然而从唐统治者一方而言，更多体现为借用，从道教一方而言，则更多体现为顺应。控制是指唐王朝为了维护封建统治，在发挥道教的应有的功能过程中，对道教实行的管理。总的看来，对道教的利用和控制，起着稳定唐代社会、维护封建专制制度的作用。它反映了道教与唐代政治基本相适应的一面，构成道教与唐代政治之间关系的主流。冲突包括禁毁和反抗两个内容，禁毁是指来自统治者一方的唐政府，对危害和不利于封建统治的某些道教流派、教义、经书和布道方式所采取的严厉措施；冲突是指道教或与道教有着一定联系的一方，对唐封建统治者采取的叛乱、起义、暴动等暴力对抗行动。它反映了道教与唐代政治不适应的一面，是道教与唐代政治之间关系的次要方面。

从隋唐五代的历史进程来看，道教经过魏晋南北朝几百年的发展，影响巨大，信教群众广泛众多，因而统治阶级需要从政策上尽可能多地使之转为己用，采用了宽容和灵活的利用与控制政策，这

道教与唐代社会

不过是“把它当做使下层阶级就范的统治手段”^[1]，以利于自己的政治统治。所以在唐代由道教组织的对封建王朝反抗的行动不多见，一般表现为道教的某些因素或变态与其他因素相融合，且多与阶级斗争、统治阶级内部斗争相结合的反抗行动。具体说来，隋王朝的宗教政策的侧重点在佛教，隋统治者虽然也对道教给予重视，但隋王朝对道教实行了以借用为主的利用政策和以防范为主的控制政策相并行的方针，这就使得广大道教徒对隋政权缺乏起码的信任。所以当时机有利，出现了隋末统治阶级内部矛盾和阶级矛盾相互交织的形势之后，不同阶级出身的道教徒便会纷纷而起，因着政治地位和经济利益的不同，有的卷入了统治阶级的内部斗争，有的则参加了下层群众的起义。这种双向流动始终贯穿于有唐一代。

唐王朝与道教关系的基本模式是，唐政府对道教基本上执行了在借用基础上的控制，在控制之下允许并扶植其发展的政策，并在唐代形成了道教发展的三个高潮（高宗初盛、玄宗极盛与武宗再盛）。这种政策基本上是审慎而平稳的。

道教与唐代政治间利用的互动性表现在：

一、强化唐代王权政治是道教的主要社会功能。这表现在两个方面：¹ 是强化君权神授观。道教与唐代政治的结缘是从制造君权神授舆论开始的。唐王朝在建立和巩固过程中，为了提高和神化皇室的地位，借用与老子同姓而重视道教，大肆尊崇老子、神化老子，并以老子显灵的名义来编造政治神话，以适应当时政治军事斗争的需要。唐代关于老子显灵的神话终唐不绝，每当唐代政治处于重要关头，就有太上老君降世显灵的政治神话诞生。或托道士转达神意，或以“白衣老父”的形象出现直接预示某种政治谶言。李渊、李世民、李隆基登基前，都曾有预言他们将做皇帝，唐高宗、武则天、唐玄宗、唐肃宗、唐敬宗、唐僖宗统治时期，更是频繁显圣，或告皇图永固，或诫篡逆，或言老君助国讨贼等等，显示出道教与唐代政治之间有较强的适应性。² 是强化占统治地位的意识

[1] 《马克思恩格斯选集》，第四卷，253页，北京，人民出版社，1972。

道教与唐代社会

形态。唐代近三百年的统治中，道教始终得到唐王朝的扶植和保护，特别是唐前期，唐王朝曾将道教的地位提高到儒学和佛教之上，居三教之首，但事实上唐王朝占统治地位的思想意识形态基本上仍以儒学为主体，佛、道为辅翼。隋唐五代是儒、释、道三教互相融合的重要时期，也是道教思想发展的重要时期。道教由于是产生于本土的思想意识形态，所以道教与儒学有着长久的互补关系。特别是在唐代基本上为儒学教育把持的官学和科举中，道教经书《老》、《庄》、《文》、《列》被列为官定教材和科举考试的必读之书，使道教思想的影响更加扩大，尤其是扩大了在文人士大夫中的影响，这对道教的理论化建设是个促进，同时也强化了占统治地位的儒学，使儒道双方在思想上的联系更加紧密。中唐以来，三教合流的趋势已经成为一股强大的时代潮流，儒学在重新建构的过程中，注意吸收道教的思想，援道入儒，道教有关宇宙论、认识论等方面的思想引入儒学领域，尤其是将道教的基本概念“道”引入儒学领域，对儒学的发展与改造做出了贡献。这股思潮成为宋明理学兴起的前奏。

二、保护、扶植道教的发展是唐王朝现实政治的需要。在唐代，道教适应统治者神化王权和进行教化的政治需要而得到扶植、保护。唐代统治者对道教的态度基本上可以分为容留、扶植、虔佞三个层次。容留是指唐代某些时期统治者或出于政治需要、或出于个人信仰，而对道教显示出冷淡甚至贬抑的态度，但还容许其自身存在和发展，如武周时期，武则天为了夺取政权，利用佛教为其所谓的“武周革命”服务，佛教势力迅速膨胀；相比较而言，她对道教虽然也有某种程度的利用，但她废黜了道教教主老子“玄元皇帝”的称号，罢贡举人习《老子》，而改以她自制的《臣轨》。这些措施对道教的发展都是不利的。扶植表现在：¹ 是支持道教修建宫观、尊像、刻经和注释经书，从而扶植道教的提高和发展；² 是重用、礼遇道教上层人士，从而提高道教的社会政治地位。唐代大部分时期是采取扶植、利用的方式。虔佞是指唐代一部分封建统治者对道教信仰程度较深，即对道教崇信以至虔佞；在这些时

道教与唐代社会

期，道教由于受到格外的扶植，多会出现较大的发展，如唐玄宗统治后期、武宗在位期间，道教都受到狂热的虔信，对当时政治都产生了重要影响。唐代统治者由于他们的品行、气质、信仰以及在位时的政治情况不同，就决定了他们对道教的保护、扶植程度也有所不同；即使是同一位帝王，他在位期间对道教的态度也有前后变化不同的情况，比如唐诸帝迷恋道教金丹服饵术的问题，起码有唐太宗、唐高宗、玄宗、宪宗、宣宗等诸帝在早年宣称或流露出不信神仙长生之说，但他们后来都有因身体健康因素而惑于方士道徒之说，误服金丹，中毒致死，酿成一幕幕至为酷烈的惨剧。另外，唐代统治者对道教的重视程度及道教在某一时期的发展程度，还与道教上层人士的作用是分不开的，甚至道教人士在一定程度上还起了决定性的作用。如唐代茅山宗之发展成为道教主流派，就与茅山派涌现出了一批高道王远知、王轨、司马承祯、吴筠、李含光、刘玄靖等出入帝王公卿之门，贵为帝王师的道教上层人物的能动作用是密不可分的。

当然，一种宗教的盛衰，关键在于有没有适合的社会心理与文化土壤，而不在于某一个统治者的好恶和某几个宗教人士的努力。否则这种贵盛的现象只能是昙花一现。唐代道教与封建统治相适应，归根到底是道教具有较强的社会适应性，如道教所谓祈福禳灾来“佐国安民”，其实质是用宗教迷信来欺骗和安定社会；又如道教中蕴含的劝善惩恶的道德观可以用来维护封建的三纲五常道德，等等。这些道德观念、规范和行为都与唐代统治者的需要相统一。

唐王朝为了更好地发挥道教维护封建统治的功能，对道教实施了有效的控制与管理政策，并形成了比较完善的机构和措施，即国家通过采取法律的、行政的、宗教的手段相结合的方针，加强对道教的管理。具体而言，即在组织机构上形成了一整套严密的道官制度，在中央设有专门管理道教的机构和官员，对道教则由政府任命的道士、女冠担任的具体管理道教的全国性、地区性甚至基层道观的官员，掌管道教宗教活动。这种制度，体现了国家通过道、俗两条渠道，实行以政（政府）管教（道教）前提下的以教（道官统

道教与唐代社会

治集团)管教(道教)的方针。在管理手段上还突出了政府掌握官度道士、女冠的权力,实行度牒制度和道籍制度,同时又以世俗礼法结合道教教规对道教实行约束。在对道教实行控制与管理的过程中,还形成了较为完备的道教教育制度和太清宫斋醮制度,同时为了笼络道教上层人士,还设立了内道场。这种控制与管理是全方位的、多层次的,并开创了道俗结合的管理模式,这种管理模式充分体现了政权高于并控制教权的管理特征。其目的是把道教的规模及活动竭力限制在有利于和不危害王权政治允许的限度内,在这个范围内,国家对道教予以保护和扶植。

但道教作为一种宗教,它的发展又有其独立性,所以道教与王权政治之间又矛盾重重。一方面由于唐王朝在政治上极力尊崇道教,使得唐代道教得到较大发展,从而大大增强了道教的势力,同时也增强了道教对抗佛教、巫教等教派的流传和发展的实力,有利于唐王朝的封建统治。但道教势力的过度发展,又引发王权政治与道教之间的矛盾,最后在道教承认皇权至上并接受王权控制的前提下以相互妥协的形式基本上得到解决。另一方面,道教,主要是民间道教进一步与唐代民间巫术迷信相合流,深深地浸润于广大民众的生活之中,当民间道教与统治阶级内部斗争和阶级斗争相结合,则其对唐代政治生活所产生的影响至为重大。如唐初发生的统治阶级内部斗争事件,像罗艺、刘兰、张亮事件,阶级斗争则有陈硕真事件等,都利用了道教图讖,也就是说唐王朝需要道教宣扬君权神授,反抗者同样也需要神授夺取君权。这一点,即使在像庞勋、黄巢等规模巨大的唐代农民起义中,也有所体现。所以,唐代统治者对不利于他们统治的某些道教流派、教义、经书、图讖及布道方式,一贯采取严厉禁止措施,如唐太宗时禁毁《三皇经》,高宗、武则天、中宗直至玄宗时,对唐统治者用来进行教化的另一精神支柱佛教构成威胁的道教《化胡经》的屡禁屡放以及代宗时严禁天文图讖的流传等等,这些都构成了道教与唐代政治之间的冲突方面。但从总的来说,道教与唐代政治间的这种不相适应状况,是道教与唐代政治间关系的次要方面。

道教与唐代社会

总之，道教与唐代政治的基本关系为王权控制下的道教，这种在政治上的不平等关系表现为王权与道教、君与臣、主与仆的关系，这是由唐代王权至上决定的，道教教权只能从属于王权政治。即使如此，道教与唐代政治的结缘仍具有重要的意义，唐王朝利用道教神权粉饰王权，巩固封建统治；道教则在唐代王权政治的保护和倡导下，得以迅速发展，道教的理论化建设大大加强，更适合为唐代政治服务。虽然道教与王权政治之间也曾产生重重矛盾，但这种矛盾在皇权控制神权的基础上以互相妥协的方式基本上得以解决。

经 济 篇

马克思主义认为，政治是宗教产生和发展的直接动因之一。由于唐王朝在政治上极力尊崇道教，在全国范围内普建道教宫观和大规模度人入道，并在政治、经济上赋予道教许多特权，使得唐代道教的经济实力大大加强。

一、崇道之风下道观及道教徒数量的激剧膨胀

唐代是道教发展的鼎盛期。唐代道教的发展声势浩大，各地道观林立、道徒众多，求仙学道之风遍及帝王公卿、工商百姓，对唐代的社会生活产生了深刻的影响。但从有关记载来看，使人不免对唐代道教的盛况产生了疑问，如《新唐书》卷四十八《百官志三》“崇玄署”条记载：

天下观一千六百八十七，道士七百七十六，女官九百八十八。

此处记载的全国道观仅 1687 座，男女道士合计仅 1764 人，这与唐代道教的兴盛状况极不相称。又据唐末道士杜光庭的《历代崇道记》载：

从国初以来，所造宫观一千九百余所，度道士计一万五千余人。

这个记载比《新唐书》有所增加，但也并非很理想。与前者

道教与唐代社会

相比，道士人数似乎激增，也才区区 15000 余人，而道观数才增加了约 300 座左右，达到 1900 余所。况且这个资料所载为有唐一代近三百年的总体情况，这与唐代狂热的崇道气氛是极不相符的。对此，有的学者曾提出质疑，但他们怀疑《新唐书》的记载，而肯定杜光庭的说法，认为“他所记载的数字与唐代道教发展的实际较相符合”，“唐代道教拥有上万人的规模”〔¹〕。其实，杜光庭的说法也很令人怀疑。唐代道教势力的发展与道教宫观及道教徒的多寡是密切相关的，正确估计唐代道教宫观及道教徒的发展情况，对研究唐代道教势力的发展、尤其是唐代道观经济的实力，具有至关重要的意义。

（一）唐代道观的实际规模

首先说观。道教宫观的设置很早，但早期的道教宫观非常简陋，仅为修道者隐居修道的场所，不但规模较小，而且数量也不多。到隋唐时期，道教宫观制度正式形成，道观的设置也进入了一个大发展的时期。隋王朝是以佞佛出名的，隋文帝“雅信佛法，于道士蔑如也”〔²〕“至于道观，羈縻而已”。〔³〕但当开皇三年（583年），新都城大兴城建成时，“乃于都下畿内造观三十六所，名曰玄坛，度道士二千人”。而隋炀帝杨广营建东都时，“复于城内及畿甸造观二十四所，度道士一千一百人”。〔⁴〕仅就两京的道教势力来看，已有相当的规模，且道士人数已超过《新唐书》所载唐代道士约一倍，如果从全国来说，道教的势力应该是相当可观的，可惜没有留下关于这方面情况的记载。

〔¹〕 张泽洪：《唐代道士人数辨说》，见《郑州大学学报》，1995（6），88～91页。

〔²〕 《隋书》卷三十五《经籍志》，一〇九四页，北京，中华书局，1973。

〔³〕 唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷乙，见《大正藏》，第五十二卷，东京大正一切经刊行会。

〔⁴〕 唐·杜光庭：《历代崇道记》，见《道藏》第十一册，一～二页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

唐王朝建立以后，在政治上极力尊崇道教，曾多次下令在全国范围内普建道教宫观，当时道教宫观遍布通都大邑及穷乡僻壤，决不可能仅有 1687 所或 1900 余所。那么，《新唐书》的记载数字是唐代什么时期的情况呢？据《唐六典》卷四《祠部郎中》条载：“凡天下观一千六百八十七所”，与《新唐书》所载道观数相同，这说明《新唐书》的资料来源是《唐六典》。《唐六典》从唐玄宗开元十年（722 年）起编撰，至二十七年完成，记载的是玄宗开元及其以前的情况，所以《新唐书》的这组数字反映的是修《唐六典》时的情况。而我们知道，天宝年间及其以后的一百七十年间，道观数还会有所发展。即使如此，《新唐书》所载的道观数也没有完全真实地反映出开元年间的真实情况。日本学者道端良秀指出：唐代道观分为国家正式承认的“官道观”和没有记录在案的“私立道观”，据此他认为史书所载仅为国立的官道观，而没有记录的私道观还大量存在〔¹〕。这一推断是颇有见地的。

唐高祖武德九年（626 年），下诏沙汰佛、道二教，规定：“京城留寺三所、观二所，其余天下诸州，各留一所，余悉罢之。”〔²〕同时选择精勤练行者担任主持，国家供给衣食。这道诏书名为沙汰佛、道二教，实际上是打击佛教而袒护道教。因为隋代大兴佛教之后，当时佛教徒和佛教寺院的数目，远比道教徒和道教宫观的数目要多，而按照这个规定，是要使佛、道二教的教徒和寺观大致相等。显然这是有利于道教而不利佛教的。不过，这个诏书颁布不久，即因发生了玄武门之变而未付诸实施，故未引起什么反映。但唐高祖试图通过国家承认的方式，将佛道寺观纳入封建政府的控制之下，变成国立的“官道观”，这一做法为后世唐统治者所继承。

唐高宗乾封元年（666 年）正月，下令于“兖州界置紫云、仙

〔¹〕〔日〕道端良秀：《唐代道教政策研究》，见《支那佛教史学》²期⁴卷，1940，30~56 页。

〔²〕《旧唐书》卷一《高祖纪》，一七页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

鹤、万岁观”，天下诸州普置观一所^[1]；永淳二年（683年），因为改元为弘道元年，于十二月四日下令：“令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所”。^[2]贞观元年（627年），并省天下州，至十三年定簿为³⁵⁸个，以后又有所增加，至高宗朝只会多于此数而不会减少。至于州的等级，武德、永徽、显庆、开元时期也各有所不同，据“永徽令：二万户以上为上州。至显庆元年（656年）九月十二日敕：户满三万以上为上州，二万以上为中州，先已定为上州、中州者仍旧。”^[3]永徽（650~655年）、显庆（656~661年）为唐高宗统治的早期，弘道是高宗在位的末年，前后长达三十余年。永徽三年，全国户口有³⁸⁰余万户，至神龙元年（705年）增至⁶¹⁵万多户，净增²³⁵万户，户口增幅是较大的，而在五十余年中，高宗在位的三十余年，应该是户口增长的重要时期。也就是说，随着户口的增长，显庆时所定州的等级至弘道时应该出现上州、中州数增加，而下州数减少的情况。据此估计，唐高宗时全国登记正式得到国家承认的官道观就已近千所或超过千所。不过，道端良秀认为这些道观中有新造的，也有原来就有而被指定的，全部新建恐怕不太可能。然而，唐政府通过这两次诏令扩大了国家承认的“官道观”的数量。

唐中宗神龙元年二月制：“天下诸州各置寺观一所，咸以‘大唐中兴’为名”。神龙三年（707年），又“改中兴寺观为龙兴”。^[4]这次所置的龙兴观也有不少是指定的，而非新造的，如位于长安崇化坊的龙兴观，就是太宗贞观五年（631年）太子李承乾患病时，道士秦世英为太子祈祷疾愈而建造的，初名西华观，垂拱

[1] 《旧唐书》卷五《高宗纪》，九〇页，北京，中华书局，1975。

[2] 唐高宗：《改元弘道大赦诏》，见《全唐文》卷十三，一六二页，北京，中华书局，1983。

[3] 《唐会要》卷七十《量户口定州县等第例》，一四五七页，上海，上海古籍出版社，1991。

[4] 《旧唐书》卷七《中宗纪》，一四三页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

三年（687年）改名为金台观，神龙元年被指定为中兴观，三年又改名为龙兴观^{〔1〕}。除指定的外，当然还有不少是新建的，如位于长安永崇坊的另一座龙兴观^{〔2〕}，可能就是新设的。为此，有人抨击中宗朝，“崇饬观寺，用度百出”，“营立寺观，累年不绝，鸿侈繁丽，务相矜胜，大抵费常千万以上”。^{〔3〕}至于唐睿宗在位虽然时间不长，但却在长安为入道的金仙、玉真二公主营造两座豪华的道观，成为轰动朝野的大事。

唐玄宗开元、天宝年间，经济发展达到高峰。由于统治者的狂热崇道，唐代道教也发展至极盛期。随着经济实力的上升，统治者新建和增设了不少道观。开元十年（722年）正月，玄宗下令“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所”^{〔4〕}开元十九年（731年）五月，又下令“五岳各置老君庙”^{〔5〕}开元二十六年，又诏每州各以郭下定观寺，以“开元”为额；开元二十九年正月，又进一步强调“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，并置崇玄学”^{〔6〕}天宝七载（748年）八月，敕两京及诸郡千秋观改为天长观^{〔7〕}八载，又令天下名山一洞置一祠宇，仙人台下置一观，“两京并十道于一大郡亦宜置一观，并以真符、玉芝为名”。^{〔8〕}仅以这一次置观而言，据杜光庭《洞天福地岳渎名山记》所述，道教的神山圣地就有：岳渎众山（包括天上仙山、五岳十山、十洲三岛等）、五岳、十大洞

〔1〕《唐会要》卷五十《观》，一■一八页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔2〕清·徐松：《唐两京城坊考》卷三，六五页，北京，中华书局，1985。

〔3〕《新唐书》卷一一六《韦思谦附韦嗣立传》，四二二二页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，五八九页，北京，中华书局，1960。

〔5〕《旧唐书》卷八《玄宗纪》，一九七页，北京，中华书局，1975。

〔6〕《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，九二五页，北京，中华书局，1975。

〔7〕《唐会要》卷五十《杂记》，一■三一页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔8〕唐玄宗：《加天地大宝尊号大赦文》，见《全唐文》卷四十，四三二页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

天、五镇海渚、三十六靖庐、三十六洞天、七十二福地、灵化二十四治，剔除其中具有神话色彩和虚构的部分，也应该在²⁰⁰座左右。如果加上前几次置观，仅玄宗朝所置观就不会少于¹³⁰⁰座。据笔者的不完全统计，唐代长安有⁴⁷座道观，其中¹²座置于开元、天宝年间。^{〔1〕}当然除了新建的以外，还有不少是属于指定的，如位于长安待贤坊的天长观，就是隋文帝时建立的一座旧观，本名会圣观，开元二十八年（⁷⁴⁰年）改名为千秋观，天宝七载又更名为天长观；^{〔2〕}又如道德坊的开元观，为唐睿宗景云元年（⁷¹⁰年）建，开元五年，金仙公主居此修道，改为女冠观，十年改名为开元观；^{〔3〕}又如延福坊的玉芝观，先为佛寺，天宝二年才改为观^{〔4〕}。

安史之乱的爆发，使具有象征李唐王权意义的道教，在战乱中也遭劫难，“正教凌迟，两京秘藏多遇焚烧”。^{〔5〕}如东都太微宫毁于兵火^{〔6〕}；成都的一所以玄宗行宫所建的道观，被剑南节度使郭英^{〔7〕}擅自占用，等等。因此，面对强藩跋扈、朋党之争、宦官专权交替侵蚀，唐统治者无力也无暇再搞大规模的道观建设，我们在史书中再也找不到类似于唐前期统治者以行政命令全国普建道观的记载，但这并不等于道观的设置趋于停滞。我们看到唐后期，还新置了不少道观，如长安至少有⁶所道观是建于安史之乱以后^{〔7〕}；另外，唐政府还尽可能地修复和重建了一批毁于兵火的道观，如位于

〔1〕 参见拙作：《论唐代道教的发展规模》，见《首都师范大学学报》，2002（6），8~12页。

〔2〕 《唐会要》卷五十《观》，一〇二六页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔3〕 宋·宋敏求：《长安志》卷九，见《四库全书》第五八七册，¹⁴⁰页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔4〕 清·徐松：《唐两京城坊考》卷四，一一二页，北京，中华书局，1985。

〔5〕 唐·杜光庭：《太上黄箓斋仪》卷五十二，见《道藏》第九册，三四六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔6〕 《资治通鉴》卷二四八武宗会昌五年八月条胡注，八〇一七页，北京，中华书局，1956。

〔7〕 参见拙作：《论唐代道教的发展规模》，见《首都师范大学学报》，2002（6），8~12页。

道教与唐代社会

长安长乐坊的兴唐观，本是玄宗时所建，元和八年（813年），唐宪宗又命中尉彭忠献率³⁰⁰人修建，^{〔1〕}这样大规模的工程，恐怕不是简单的维修，极有可能是修复或重建。这样，经过约一个半世纪的恢复、重建和新置，道教宫观又应该达到一个相当的规模。杜光庭所说的¹⁹⁰⁰余所道观，反映的可能是唐王朝下令兴建并得到承认的官道观，而绝非有唐一代道观的实际情况。

杜光庭在《历代崇道记》中还提到，唐代除这¹⁹⁰⁰余所道观外，“其亲王贵主及公卿士庶或舍宅庄为观，并不在其数”。这部分没有被杜光庭计算在内的道观，大概相当于道端良秀所说的“私道观”，其实际数量估计要大大超过国家承认的“官道观”。仅以长安、洛阳两京为例（见表²、表³），除了前代已有和情况不详的道观外，在长安已知兴建始末的³³座道观中，至少有²⁴座道观是由王公贵戚大臣们舍宅建立，^{〔2〕}洛阳情况也大体相似。他们舍宅（包括田产）为观，除了信仰方面的原因外，主要是通过私有财产道观化，取得合法避税的特权。在他们的带动下，全国各地的大小地主们纷起效尤，形成严重的社会问题。所以，唐玄宗在即位后不久，即下发一道诏令：

敕：王公以下，不得辄奏请将庄宅置寺观^{〔3〕}。

但由于唐玄宗本人就狂热地崇道，他自己就经常发布命令全国普建道观，带头破坏诏令规定，所以这道诏令并没有得到认真执行。正是在唐玄宗统治期间，新建道观最多，而王公贵戚大臣舍庄宅为观现象也最为严重。如天宝二年（⁷⁴³年）十二月二十日，太子宾客贺知章请为道士，还乡，舍会稽宅为观，就很痛快地得到玄

〔1〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六■六页，北京，中华书局，1960。

〔2〕参阅日本学者布目潮风：《唐代前半期长安公主宅的道观化》，收入日本唐代史学研究会编《中国的都市与农村》，^{203~233}页，汲古书院，1992。

〔3〕《唐会要》卷五十《杂记》，一■二八页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

宗的批准。^{〔1〕}可以说，这种由王公贵戚大臣们舍庄宅为观的情况在唐代是极为普遍的现象。

在私立道观中，还有很大一部分是道教徒和普通信徒捐资兴建的。如垂拱三年（687年），宣州溧水县寻仙观仙坛山道士宋文干，因山石自然形似，修立仙坛三所^{〔2〕}上元年间（674～676年），洪州西山道士胡慧超修复游帙观^{〔3〕}等等。这部分道观，其规模及程度大概远逊于官道观及王公大臣所舍庄宅为观，甚至有的还相当简陋，但它们普遍分布于穷乡僻壤，其数量应该是相当多的。

敦煌地区并非道教的热点区域，如果按其户口来说，绝对是属于下州，若按高宗弘道元年的命令，仅能设立道观一所，但实际情况是敦煌境内的道观多达十一所，既有历代皇帝下令兴修的开元观、紫极宫、龙兴观、千秋观，也有神泉观、灵图观、白鹤观、法

〔1〕《旧唐书》卷一九■中《文苑中·贺知章传》，五■三四页，北京，中华书局，1987。

〔2〕《寻仙观仙坛山铭》，见《道家金石略》（唐部分），⁹²页，北京，文物出版社，1988。

〔3〕元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷二十七《胡慧超》，见《道藏》第五册，二五九页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，¹⁹⁸⁸。

道教与唐代社会

都观、冲虚观、玄中观、玉女娘子观等。^[1]而那些通都大邑、名山圣地，更是道观林立，香火旺盛。就是按照敦煌地区的情况来比照全国，也应该有4000所以上的道观。我们姑且以杜光庭所说的1900余所为官道观。再加上亲王贵主及公卿士庶所舍庄宅为观，以及道教徒和普通信徒捐资所建的道观，假设私立道观比官道观多2倍（敦煌地区的官、私道观之比，也是约2倍），那么全国道观总数应该在5700余所左右。也就是说，即使以保守数字计，有唐一代的道观数应保持在4000~5700余所之间或更多。由此可见，

[1] 唐代道教鼎盛时期，见于敦煌文书的道教官观有：

开元观，见于S6454号文书《十戒经》，末题：“大唐天宝十载（751年）敦煌郡敦煌县玉关乡丰义里开元观男清信弟子张玄玠。”

紫极宫，见于P4053.2《天宝十三载（754年）龙兴观道士杨某便麦契》，隐约可见“紫极宫道士贺通□”之字。

龙兴观，同上，契末签有“便妻人龙兴观道士杨□□”。

千秋宫，见于S788《沙州图经》：玉女泉在县“西北七十里……今有千称（秋）宫在言（焉）”。千称宫，疑即千秋宫之误，唐明皇曾因其生日千秋节，敕令天下诸州普置千秋观。

神泉观，武周时已见其名。观名见于P2361、P2371、P2417、P2424、P2602、P2806、P2861、P3141、P3484、P2005、S0080、甘博017、北图珍20、上海图书馆181号等文书。如P2806《太玄真一本际经》卷第四末题：“证圣元年（695年）闰二月廿九日神泉观师[□]思庄发心敬写”。

灵图观，见于P2005、P3669、P2695、P3069、S5488号等文书。如P2005《沙州都督府图经》载：瑞石“右唐乾封元年（666年）有百姓严洪爽于城西季先王庙侧得上件石……其表奏为上瑞，当为封岳并天，咸置寺观，号为万寿。此州得此瑞石，遂寺观号灵图”。

白鹤观，见于P2257、P2562号等文书。P2257《太上大道玉清经卷》第三末题：“天宝十二载（753年）五月白鹤观奉为皇帝敬写。”

法都观，见于P2606《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》末题：“法都观道士刘巩校。”

冲虚观，见于P2347号《十戒经》末题：“大唐景龙三年（709年）沙州敦煌县洪闰乡长沙里冲虚观女官清信弟子唐真戒”字样。

玄中观，见于P3562.V.5《女师亡文》：“今扶炉斋主设供意者，奉为玄中观洞主张法师之所崇设。”

玉女娘子观，见于P4053号背《某寺丁丑年（977年）破历》：“四月八日官取黄麻五硕，又粟肆斗，大宝就玉女娘子观来著酒用。”

道教与唐代社会

《新唐书》和杜光庭所记载的道观数，都没有反映出整个唐代的真实情况。

表 2：唐代长安道教宫观一览表

观名	地址	建置年代	建置情况	性质
玄都观	崇业坊	北周静帝 大象三年(581)	本名通达观,于故城中置,隋文帝开皇三年(583)移大兴城,改现名。	
至德观	兴道坊	隋文帝 开皇六年(586)		
三洞观	醴泉坊	开皇七年(587)	本灵应道士观,隋道士宋道标立,贞观二十二年(648),自永崇坊换所居于此。	女冠观
灵应观	永崇坊	开皇七年(587)	隋道士宋道标所立。	
清虚观	丰邑坊	开皇七年(587)	为道士吕师玄所立。	
天长观	待贤坊	开皇七年(587)	本名会圣观,为秦孝王俊立。开元二十八年(740)改名为千秋观,天宝七载(748)改为现名。	
清都观	永乐坊	开皇七年(587)	本名宝胜寺,在永兴坊。后为道士孙昂改为观,武德初徙此地。	
五通观	安定坊	开皇八年(588)	为道士焦子顺立。	
龙兴观	崇化坊	唐太宗 贞观五年(631)	道士秦世英为太子李承乾祈疾愈,立西华观。垂拱三年(687)改为金台观,神龙元年(705)改名为中兴观,三年又改现名。	
昊天观	保安坊	唐高宗 显庆元年(656)	贞观初为晋王李治宅,后为太宗追福建。	
东明观	普宁坊	显庆元年(656)	原为太子李弘宅,李弘升储立为观。	

道教与唐代社会

续表

观名	地址	建置年代	建置情况	性质
昭成观	颁政坊	咸亨元年(670)	本杨士达宅,为太平公主立为太平观,寻移大业坊,改为太清观,垂拱三年改魏国观,载初元年(689),改大崇福观,开元十七年(729)为昭成太后追福改现名。	女冠观
太平观	大业坊	仪凤二年(677)	本宋王元礼宅,为太平公主建。	女冠观
龙兴观	永崇坊			
先天观	务本坊	唐中宗景龙三年(709)	本为梁国公房玄龄宅。韦皇后立为翊圣女冠观,景云元年(710)改为景云观,天宝八载改为龙兴道士观,至德三载(758)改现名。	先为女冠观,改为道士观。
玄真观	崇仁坊	唐睿宗景云元年(710)	本为申国公高士廉宅和左金吾卫衙所。神龙元年并为长宁公主宅,韦后败,公主奏请为景龙观。天宝十三载改现名。	女冠观。
福唐观	崇业坊	景云元年(710)	本新都公主宅,公主为子武仙官立。	
金仙观	辅兴坊	景云元年(710)	为金仙公主立。	女冠观
玉真观	辅兴坊	景云元年(710)	本工部尚书窦诞宅,武后时为崇先府,玉真公主出家,立为观。	女冠观
太清观	金城坊	景云元年(710)	本安乐公主宅,自休祥坊移此。太清观主史崇玄曾居此。先天二年(713)史崇玄被杀,观废。	

道教与唐代社会

续表

观名	地址	建置年代	建置情况	性质
开元观	道德坊	景云元年 ⁽⁷¹⁰⁾	本隋秦王浩宅。武后置永昌县 神龙元年,县废,成为长宁公主宅。后置道士观,开元五年,金仙公主居,改为女冠观。十年改现名。	先为道士观,改为女冠观。
景云观		景云二年 ⁽⁷¹¹⁾	本名先王观,景云二年改现名。	女冠观。
崇真观	新昌坊	唐玄宗开元初	本李齐古宅。	
兴唐观	长乐坊	开元十八年 ⁽⁷³⁰⁾	本司农园地。	
咸宜观	亲仁坊	开元二十一年 ⁽⁷³³⁾	睿宗在藩之第,明皇升极于此。开元初置昭成、肃明二皇后庙,谓之仪坤庙。开元二十一年,立为肃明道士观,宝应元年 ⁽⁷⁶²⁾ ,咸宜公主入道,与太真观换。	先为道士观,改为女冠观。
九华观	通义坊	开元二十八年 ⁽⁷⁴⁰⁾	蔡国公主舍宅置。本左光禄大夫李安远宅,武后时,高平王武重规居,神龙中,又为成安公主宅,后为李思训宅。开元中,归蔡国公主。	女冠观
太清宫	大宁坊	天宝元年 ⁽⁷⁴²⁾	陈王府参军田同秀上言:“玄元皇帝降”,为置庙,同年改为宫,二年三月改为太清宫。	
玉芝观	延福坊	天宝二年 ⁽⁷⁴³⁾	本越王贞宅,后乾封县权治于此。后为新都公主宅,施为新都寺,寺废为郟王府。	

道教与唐代社会

续表

观名	地址	建置年代	建置情况	性质
太真观	安邑坊	天宝五载 ⁽⁷⁴⁶⁾	贵妃姊裴氏舍宅置女冠观。宝应元年与肃明观换名。	女冠观。
新昌观	崇业坊	天宝六载 ⁽⁷⁴⁷⁾	新昌公主因夫卒,度为女冠,立观。	女冠观。
华封观	兴宁坊	天宝六载 ⁽⁷¹⁰⁾	高力士舍宅置。	
万安观	平康坊	天宝七载 ⁽⁷⁴⁸⁾	本梁国公姚崇和太平公主宅,后赐安西都护郭孝 ^[9] ,又归永穆公主,公主出家,舍宅置观。	女冠观。
福祥观	布政坊	天 宝 十 三 载 ⁽⁷⁵⁴⁾	本毕国公竇诞宅。	
嘉猷观 (应圣观)	平康坊	天宝时	李林甫为其女入道,分宅东南隅奏请立观,明皇御书观额。林甫死,改为道士观。又有应圣观也为林甫旧宅,疑即同一观。	先为女冠观,改为道士观。
回元观	亲仁坊	唐肃宗至德元年 ⁽⁷⁵⁶⁾	本安禄山宅	
宗道观	永崇坊	唐代宗大历十二年 ⁽⁷⁷⁷⁾	本兴信公主宅,卖与剑南节度使郭英 ^[9] ,后入官。为华阳公主追福立为观,故亦称华阳观。	女冠观。
乾元观	长兴坊	大 历 十 三 年 ⁽⁷⁷⁸⁾	本为泾原节度使马 ^[1] 宅,为肃宗追福立观。	
玄英观	大明宫北	唐德宗贞元三年 ⁽⁷⁸⁷⁾		

道教与唐代社会

续表

观名	地址	建置年代	建置情况	性质
唐昌观	安业坊			女冠观
玉宸观	大明宫		紫宸殿后。	女冠观
新昌观	大业坊			
灵符应圣院	东内苑	唐武宗会昌元年(841)	龙首池东。	
望仙观	大明宫	会昌三年(843)		
延唐观	休祥坊			
崇明观	颁政坊			
归真观	宫城		安仁殿北。	
洞灵观	常乐坊			
大角观	大明宫			

注¹：此表所列⁴⁸所道观为见于文献记载者，不一定全。因为据杜光庭的《历代崇道记》载：“乃于都下畿内造观三十六所”。而表中所列隋造道观仅⁷所。唐代隋，长安城基本上未罹兵火，应无大破坏。另外，龙兴观、新昌观分别有两所见于记载。

²：此表所据资料来源主要为《唐会要》卷五十《观》、《唐两京城坊考》、《长安志》等。

表³：唐代洛阳道教宫观一览表

观名	地址	建置年代	建置情况	性质
一柱观	宫城	隋炀帝大业年间	瑶光殿、琉璃亭南。	
弘道观	修文坊	唐高宗永隆元年(680)	本隋国子学及右屯卫大将军麦铁杖宅，显庆二年(657)并一坊之地为雍王李贤宅，王升储，立为观。	
安国观	正平坊	武周长安元年(701)	本为太平公主宅。景云元年为道士观，开元十年玉真公主居，改为女冠观。	先为道士观，改为女冠观。

道教与唐代社会

续表

观名	地址	建置年代	建置情况	性质
青元观		武周久视二年(701)以前建。		
龙兴观	明教坊	唐中宗		
圣真观	立行坊	唐中宗	本名陵空观,景龙四年(710)失火,后改现名。	女冠观。
景云观	修业坊	唐中宗 景龙二年(708)	韦皇后立,初名翊圣观,景云元年(710)改现名。	女冠观。
景龙观	道德坊			女冠观。
福唐观	崇业坊			
开元观			金仙公主葬于此观。	女冠观
太微宫	积善坊	唐玄宗 天宝元年(742)	置玄元皇帝庙,九月改太上玄元皇帝宫,二年改现名。	
弘道观	清化坊	代宗以前建		
上清观	西上阳宫		在宫西北。	女冠观
上清观	宫城		袭芳院北	
金真观	宣教坊			
道冲观	绥福坊			女冠观
玄元观	正俗坊			
麟趾观	敦化坊	唐懿宗咸通以前	初名兴庆观,又名麟德观或麟迹观,后毁。咸通中,宰臣毕沅在废址上重建。	女冠观。

注 1. 此表所列¹⁸所道观,仅为见于文献记载者,据杜光庭的《历代崇道记》载:“隋炀帝迁都洛阳,复于城内及畿甸造观二十四所”。而表中所列隋造道观仅¹所,唐代东都道观应该多于此数。所以此表严重残缺。另外,上清观、弘道观分别有两所见于记载。

2. 此表所据资料来源主要为《唐会要》卷五十《观》、《唐两京城坊考》、《长安志》等。

道教与唐代社会

(二)唐代道士的实际人数

考察了唐代道观的设置概况,我们再来探讨与之相关的道士人数。

《新唐书》所说的男女道士总共才 1764 名,即使是指开元年间的正式登记道士数,也少的令人不可相信。《新唐书》在说完全国的道观和道士数后,紧接着又说佛教的情况,曰:“寺五千三百五十八,僧七万五千五百二十四,尼五万五百七十六。”我们把这两组数字制成表比较如下:

表 4:《新唐书·百官志》所载佛、道情况比较表

	寺观数	僧尼、道士、女冠数	平均每寺、观僧尼数
道教	1687	1764	1.046
佛教	5358	126100	23.535
佛、道相差倍数	3.176	71.485	22.5

从上表可以看出,每宫观的道徒数仅为 1.046 人,这个数字显然有问题。据《唐六典》卷四《祠部郎中》条载:

每观观主一人,上座一人,监斋一人,共纲统众事。

若按此规定,也就是说每观至少应该有 3 名道士。如果以此数计,开元年间的正式道士也应该有 5061 名。实际上唐代每宫观的道士数还远不止 3 名,因为很难想象一处较大的国立道观,仅有 3 名处于“领导”地位的道士,而没有 1 名普通道士受他们的“领导”。既然当时全国道士人数不止 1764 名,那么对《新唐书》的记载作何解释呢?有人认为,这个数字可能是崇玄署所掌握的在京诸宫观的道士籍账。^[1]但是,这种推断还是有问题的:首先,从行文上来说,不符合规范。前边明明讲的是“天下观……”紧接着又叙述道士、女冠数,理应看做也是就全国而言的;如果仅指的

[1] 张泽洪:《唐代道士人数辨说》,见《郑州大学学报》,1995(6),88~91页。

道教与唐代社会

是崇玄署所掌握的在京诸宫观的道士籍账，在行文中应该明确指出。再说重修《唐书》的欧阳修和宋祁，虽然以文风简洁著称，但也都是很严谨的史学家，他们正是对不满《旧唐书》的芜杂错讹才重修《唐书》的；加之他们所处的年代，又不像修《旧唐书》时那样社会动荡，不存在匆匆忙忙赶工期交差的问题，所以出现这样不近情理的错讹是不应该的。其次，假如认定《新唐书》所述道士、女冠数就是指的崇玄署掌握的在京诸宫观的道士籍账，那么又如何理解紧接其后的¹²⁶¹⁰⁰名的僧尼的归属问题，如果比照道士数的推断，认定这庞大的僧尼群也属在京诸寺庙登记在册的僧尼，这显然是很荒唐的事情，其理不言自明。看来根据现有的文献资料，要解释清楚《新唐书》关于道士数的记载问题是有很困难的，在此我们姑且存疑。不过，有一点可以肯定的是《新唐书》关于道士数的记载显然是有问题的。

那么，杜光庭关于道士数的记载是否接近事实呢？也不尽然。如果就把这¹⁵⁰⁰⁰余名道士放在同一个时代或某一次同时被允许出家，那么这还算是一个不小的数字；另外，即使是在同一时代，这个数字也似乎还是少了点。因为像在唐玄宗朝这种狂热的崇道年代里，区区¹⁵⁰⁰⁰余名道士，还不足以说明道教发展之鼎盛。如果以开元年间的¹⁶⁸⁷座国立官道观来说，也才平均不到⁹名道士。况且，杜光庭所说的道士数是从“国初已来”一直到他记载时的²⁷⁰年间的情况。道士不像道观，修一座就是一座，日积月累，年代久远了，自然给人一种宫观林立的感觉；而道士是要死的，国初所度的道士，到中期肯定就没了，更不要说唐末，如果把这¹⁵⁰⁰⁰余名道士分到各个时期，就某一时期来说就少得更可怜了。我们假定把这¹⁵⁰⁰⁰余名道士平均到²⁷⁰年中，一年还不足⁵⁶人。我们再以道教发展的极盛期玄宗朝为例，玄宗在位⁴⁴年，如果在他统治期间所度的道士，在他统治的末年还活着的话，也才不过²⁴⁶⁴人，这无论如何与当时狂热的崇道气氛是不相符合的，而且也不符合《唐六典》所规定的道观的最少人数。况且，在这期间也不可能没有道士的生死增减等造成人数变化。由此可见，杜光庭所说的有唐

道教与唐代社会

一代的道士数也有问题。

究竟如何来估价唐代的道士人数？首先应该探讨唐代宫观的基本道士数。唐高宗弘道元年（683年），下令天下诸州普置道观，“每观各度（道士）七人”；^[1]唐玄宗天宝六载（747年）诏令：“诸观道士等，如闻人数全少，修行多阙，其缺少人处，度满七人”；天宝八载，又下令两京及十道大郡置道观，“每观度道士七人，修持香火”；^[2]唐肃宗至德元载（756年），也明令“天下寺观各度七人”；^[3]唐代宗大历八年（773年）正月，敕令“天下寺观僧尼道士不满七人者，宜度满七人；三七以上者更度一人；二七以下者更度三人”。^[4]另据《新唐书》卷一四七《李叔明传》载：叔明请澄汰佛、道二教，定宫观为二等，上观留道士¹⁴人，余为⁷人，皆精选有德行者，余还为民。这个建议得到唐德宗首肯，认为可以推广为天下通制。由此看来，每观起码也应该拥有⁷名道士才是比较正常的现象。下表是唐高宗仪凤二年（677年）的一份道士题名统计表：^[5]

表5：仪凤二年《大唐润州仁静观魏法师碑》道士题名统计表

	仁静观	福堂观	洞真观	华阳观	三阳观	庆林观	精舍观	乐真观	福基观	崇玄观	通真观	希玄观	平均数
道士数	10	11	9	1	7	11	4	7	9	5	3	3	6.7

这份统计不一定准确反映各观拥有道士的真实情况，因为参加立仁静观魏法师碑的道士，应当是有一定身份和地位者。况且像表中所提到的茅山华阳观为敕建著名道观，当然不可能仅有¹名道士，茅山宗高道王轨，于乾封二年（667年）前，曾在华阳观传

[1] 唐高宗：《改元弘道大赦诏》，见《全唐文》卷十三，一六二页，北京，中华书局，1983。

[2] 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六■一、六■三页，北京，中华书局，1960。

[3] 《肃宗即位敕》，见《唐大诏令集》卷二，⁸页，上海，学林出版社，1992。

[4] 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六■六页，北京，中华书局，1960。

[5] 唐·胡楚宾：《大唐润州仁静观魏法师碑并序》，见《道家金石略》（唐部分），65~67页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

道，门下弟子著名者就有戴慧恭、包方广、吴德伟、王元熠等十余人。^{〔1〕} 这比立魏法师碑的时间还要早十年。即使如此，表中所列12观中，也有7个达到和超过7名道士的水平，如果以平均计，也接近7名道士。我们就姑且以每观7名道士计，再以《新唐书·百官志》所载1687座道观为准，那么仅开元年间的道士就应该有11809名；如果以杜光庭所说1900余所道观计，唐末道士至少也应该有13300名。

实际上许多宫观还不止7名道士，如唐太宗贞观二年，令衡岳观张天师惠朗度道士49人^{〔2〕}，为国焚修；贞观九年（635年），又敕润州置太平观，度道士“七七（49）”人^{〔3〕}；玄宗开元二十六年（738年），还曾下令：“其天下观寺，大小各度十七人”^{〔4〕}，仅以这次敕度令，当时一次度人就在28679人以上；代宗大历十三年（778年），因新建乾元观，度道士49人^{〔5〕}。从代宗大历八年的敕度令以及德宗时李叔明的建议来看，超过“二七（14）”及“三七（21）”人的宫观，恐怕还不在少数，所以才引起朝廷的重视，下令加以规范。这里有个有趣的现象很值得玩味，即历代皇帝敕度道士的数目大都以7和7的倍数或带7的数字为限，这是因为道教极重视“7”这个圣数。道教有七夕祭七星之礼；道教经典中常见有“七魄”、“七伤”、“七报”之说；道教内丹术中有不少由“七”构成的术语行话，如“七液”、“七门”、“七候”、“七反

〔1〕 元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷二十五《王轨传》，见《道藏》第五册，二四五页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕 唐·李冲昭：《南岳小录》，见《道藏》第六册，八六二页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕 元·刘大彬：《茅山志》卷二十二，见《道藏》第五册，六四〇页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔4〕 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，五九三页，北京，中华书局，1960。

〔5〕 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六〇六页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

还丹”等；另外，道教还有神仙多以七日见于世之说，等等。^{〔1〕}所以，敕度道士选择与⁷有关的数字，是有一定的象征意义的。

由于唐代皇帝崇道，敕度道士不断，所以道士数量的膨胀也有相当的规模。像两京以及茅山、嵩山、青城山等道教传播的热点区域，更是道观林立，高道云集，道士多达成百上千人。如天宝中，靠近东都洛阳的河南缙氏县东太子陵之仙鹤观，“常有道士七十余人，皆精专修习，法■斋戒咸备”^{〔2〕}；高道叶法善居京传道时，“二京受道■者，文武中外男女子弟千许人；”^{〔3〕}大和三年（829年），大明宫玉晨观高道田元素仙逝，“门生擗踊，□侣号□^{〔4〕}，千有许人。”^{〔4〕}唐代茅山宗特别兴盛，高道辈出，道众云集，成为当时道教发展的主流派。其第十代宗师王远知主持茅山时，“山门著录，三千许人；”^{〔5〕}后由弟子王轨执掌山门，弟子也达“千有余人”^{〔6〕}和王轨约同时的茅山仁静观道士魏降，仅“升堂坐莞者，先进后进，千有余人”，及其卒也，“远近攀号，人将万数，擗^{〔6〕}哀送，凌蔽山原”^{〔7〕}；第十三代宗师李含光死后，“门人赴丧而至者凡数千人”^{〔8〕}第十五代宗师黄洞元，“法■甚高，于茅山侧，

〔1〕 叶舒宪、田大宪：《中国古代神秘数字》，135~168页，北京，社会科学文献出版社，1996。

〔2〕 《太平广记》卷四二八引《博异记》张竭忠条，三四八三页，北京，中华书局，1961。

〔3〕 《太平广记》卷二十六引《集异记》及《仙传拾遗》叶法善条，一七■页，北京，中华书局，1961。

〔4〕 唐·宋若宪：《唐大明宫玉晨观故上清大洞三景弟子东岳青帝真人田法师玄室铭并序》，见樊光春：《陕西新发现的道教金石》，载《世界宗教研究》，1993（2），102页。

〔5〕 唐·江■：《唐国师升真先生王法主真人立观碑》，《道家金石略》（唐部分），51~54页，北京，文物出版社，1988。

〔6〕 唐·于敬之：《桐柏真人茅山华阳观王先生碑文并序》，见《道家金石略》（唐部分），58~60页，北京，文物出版社，1988。

〔7〕 唐·胡楚宾：《大唐润州仁静观魏法师碑并序》，见《道家金石略》（唐部分），64~67页，北京，文物出版社，1988。

〔8〕 唐·颜真卿：《茅山玄靖先生广陵李君碑铭并序》，见《道家金石略》（唐部分），160~161页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

修起天尊殿，讲说教化，日有数千人^{〔1〕}；道士胡紫阳，道法高妙，“稟训门下者三千余人；^{〔2〕}又有记载说：“茅山世传仙府，学道者数百千，皆宗黄公”。^{〔3〕}由此可知，仅唐代茅山宗的道士，就多达数千人之多。至于一般道观拥有十余名道士的情况也不少见，如卒于高宗永淳元年（682年）的高道潘师正，居中岳传道五十余年，弟子著名者就有18人^{〔4〕}；潞州长子县的一座普通道观白鹤观，在武后垂拱二年（686年），也有16名道士^{〔5〕}；易州龙兴观在中宗景龙二年（708年）立《道德经碑》时的道士题名也有19名。^{〔6〕}这些还都不是唐代道教发展极盛期的资料。

据杜光庭《历代崇道记》载：隋文帝迁都大兴城，“乃于都下畿内造观三十六所，名曰玄坛，度道士二千人”；隋炀帝营建东都，“复于城内及畿甸造观二十四所，度道士一千一百人”。若此记载确实，那么文帝时每观道士就有55.6名，炀帝时45.8名；如果参照此数推测唐玄宗时道士数，那么当时全国至少应该有93797名或77264名道士。又据吐鲁番阿斯塔那225号墓所出72TAM225：16（b）号《唐合计僧尼道士女官数帐》文书^{〔7〕}，经考订应是沙州管内某地区的统计，该残卷报导僧104人，尼42人；道士67人，女官14人，则僧尼共146人，道士女官81人，道士女官数相当于僧尼数的55.47%。姜伯勤先生推测这个地区的道士女官数约

〔1〕《太平广记》卷七十二引《逸史》骤鞭客条，四五二页，北京，中华书局，1961。

〔2〕唐·李白：《汉东紫阳先生碑铭》，见《李白集校注》卷三十，一七三五页，上海，上海古籍出版社，1980。

〔3〕《太平广记》卷四十五引《逸史》瞿道士条，二八一页，北京，中华书局，1961。

〔4〕唐·王适：《体元先生潘尊师碣》，见《全唐文》卷二八二，二八五五页，北京，中华书局，1983。

〔5〕《白鹤观碑》，见《道家金石略》（唐部分），72~74页，北京，文物出版社，1988。

〔6〕《龙兴观道德经碑额并阴侧题名》，见《道家金石略》（唐部分），98~99页，北京，文物出版社，1988。

〔7〕《吐鲁番出土文书》第七册，232页，北京，文物出版社，1986。

道教与唐代社会

相当于僧尼数的 324.27% 至 55.47% 之间。^[1] 如果参照《新唐书·百官志》所载僧尼数推算，则在开元年间全道的道士数应在 43214 ~ 69948 名左右。

我们姑且以推测的唐代道观数 4000 至 5700 余所为基准，再以每观⁷ 名道士计（这应该是一个较为保守的数字），那么总共应该有道士 28000 ~ 39900 余名。也就是说，唐王朝在各个时期的道士数始终应该保持在数万名为宜。当然，在道教发展较快的时期，如高宗、玄宗、武宗时，大概要多一些；而在初唐或战乱过后，相对要少一些，不可一概而论。即使如此，把整个唐代各个时期的道士人数都考虑在内的话，这应该是个很庞大的数字，决不会像杜光庭所说的区区 15000 余人。

（三）关于伪滥道士问题

最后谈谈唐代的伪滥道士、女冠问题。

唐代实行度牒制度，持有祠部颁发度牒的道士，方为正名道士。获得度牒的道士享有免除差徭、赋税、兵役的特权，而且道士还籍隶宗正寺，享受皇室宗亲的待遇。所以，出家当道士在唐代是一件很时髦的事情。但是，唐政府规定的入道条件很苛刻，据《唐会要》卷五十《尊崇道教》载：

诸色人中，有情愿入道者，但能暗记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，即任入道。其《度人经》情愿以《黄庭经》代之者，亦听。

在封建社会里，并不是人人都有受教育的机会的，何况还要达到通两篇道经的程度谈何容易。所以，除国家发度牒正式记录在案的出家道士外，还有很大一部分私入道的伪滥道士、女冠。这些伪滥道士、女冠，名义上是出家之人，实际上他们既不住在宫观过宗教生活，日常起居也不受戒律约束，道教经典把他们称之为“在家道士”。唐徐坚《初学记》卷二十三引《三洞道科》曰：道士有

[1] 姜伯勤：《沙州道门亲表部落释证》，见《敦煌研究》，1986（3），1~7页。

道教与唐代社会

五类，其四曰出家道士，其五曰在家道士；又据唐史崇玄撰《妙门由起序》云：“道士立名，凡有七等，”其中，“六者在家”。《妙门由起·明开度第五》引《三洞奉道科诫》云：

在家道士者，消声陆沈，和光顺世，心凝道极，形混人间，吐纳自居，逍遥独得。

既然是在家道士，形混人间，那么伪滥之徒也定会不在少数。

私入道的伪滥道士、女冠，唐前期就已经存在，后期更加严重。唐王朝为了神化皇权，保佑皇统，需要崇重道教，发挥其神学功能。但是，政府为了保持劳动人手，保障赋税收入，又须查禁私度，严厉限制百姓入道；同时为了保证社会安定，社稷稳固，亦须整饬教门，约勒道众。这种两难抉择的矛盾的解决，是在教权承认皇权至上的前提下，以互相妥协的方式解决的。

唐前期，私入道的伪滥道士和女冠虽然已经存在，但还不像伪滥僧尼现象严重，所以政府限制入道的重点在佛教，有时也兼及道教。如高祖武德九年（626年）下令沙汰佛、道二教，虽然主要是针对佛教的，但“驱驰世务，尤乖宗旨”，“戒行有阙，不堪供养”^{〔1〕}的违制之徒，也大量存在，这说明唐政府已经意识到伪滥僧道存在的危害，所以唐高宗时修成的唐律严禁私入道。《唐律疏议》卷十二《户婚律》“私入道”条规定：

诸私入道及度之者，杖一百。若由家长，家长当罪。已除贯者，徒一年。本贯主司及观寺三纲，知情者，与同罪……即监临之官，私辄度人者，一人杖一百，二人加一等。

这条法律规定非常严格，但往往具体执行起来又是另一回事。因此，反对道教过分膨胀，严禁伪滥道众的呼声，一直很高。唐玄宗刚即位时，姚崇所献的十策中，就有限制佛、道二教一条。^{〔2〕}当时玄宗励精图治，尚能接受姚崇建议，约束僧尼道众，但随着开

〔1〕《旧唐书》卷一《高祖纪》，一七页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《资治通鉴》卷二一■玄宗开元元年冬十月甲辰条引吴兢《升平源》，六六八八页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

元后期崇道高潮的掀起，伪滥问题又逐渐严重起来。以敦煌为例，姜伯勤先生认为，唐前期的敦煌道教，就是一个出家道士和在家道士并存的时代。^{〔1〕}据施舟人先生研究，敦煌文书中的道教盟文所见的“‘清信弟子’与‘三洞法师’，并非全体属于‘出家’的组织形态，大抵其中相当多数目的人居住在一般民众中。大约唐代执行‘灵宝’祭祀者，可能是生活在民间中的，有可能不是出家人”。^{〔2〕}值得注意的是，P4659号《太上灵宝自然至真九天生神章》尾有跋文云：“丙午年五月三日出家道士王法迁敬写讫”。反映出当时有与“在家道士”相对而言的“出家道士”。

唐后期的伪滥道士、女冠现象一直比较严重。安史兵兴，肃宗临危受命，再倡兴教，由于军费开支庞大，国家财政收入入不敷出，至德元载（756年），肃宗在灵武接受大臣裴冕的建议，鬻僧道度牒，以充军费^{〔3〕}；后来，收复两京，政府又“于关辅诸州纳钱度僧、道万余人”^{〔4〕}；卖牒之制既开，冗滥问题渐甚。据敦煌文书P4073号《唐乾元二年（759年）沙州张嘉礼纳钱告牒》残卷内容有：

[前缺]

1. 合管内六军州，新度未得祠部告牒僧尼道士、女道士，已奏未。
2. 陆佰陆拾陆人，计率得写告牒钱，共当壹仟肆佰陆拾伍贯伍。
3. 叁伯贰拾柒人僧，壹伯陆拾玖人尼。壹伯叁拾柒人道

〔1〕 姜伯勤：《本际经与敦煌道教》。另外《沙州道门亲表部落释证》、《道释相激：道教在敦煌》等论文中，也论及“出家道士”与“在家道士”的问题，见《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，北京，中国社会科学出版社，1996。

〔2〕 施舟人：《论敦煌文书所见的道士法位阶梯》，见《敦煌与中国道教》（敦煌讲座4），335页，东京，大东出版社，1984。

〔3〕 《旧唐书》卷一一三《裴冕传》，三三五四页，北京，中华书局，1975。

〔4〕 元·念常：《佛祖历代通载》卷十三，见《四库全书》第一■五四册，四七八页，上海，上海古籍出版社，1987。

道教与唐代社会

士，叁拾叁人女道士。

4. 张嘉礼，年拾伍，法名□□，兄庆为户，沙州敦煌县神沙乡灵□□里。

[后缺]

可知唐肃宗时，卖度牒度僧、道，在包括沙州的“六军州”管内的唐政府实际控制区内施行过。虽然肃宗也曾努力约勒教门、整饬伪滥道众，却难著实效。代宗广德元年（763年）七月改元大赦，命“河南、河北伪度僧尼、道士、女冠并与正度”〔¹〕认可了安史占领时期所度的僧尼道徒。次年四月，玄宗、肃宗讳日，又各度僧道“凡数百人”。〔²〕肃、代滥度，社会后果严重。大历末，都官员外郎彭偃惊呼：“今天下僧道，不耕而食，不织而衣，广作危言险语，以惑愚者”。众多庸劣道徒僧尼游手四方，危言耸听，蛊惑民心，反成官府大患。彭偃献课僧、道之议：“僧道未滿五十者，每年输绢四匹，尼及女道士未滿五十者，每年输绢二匹；其杂色役与百姓同。”〔³〕道徒免赋课为历代通例，新即位的德宗未敢遽废，而是改取禁限道观之策。当时，剑南东川节度使李叔明清澄汰佛、道二教，定宫观为二等，上观留道士¹⁴人，余为⁷人，“皆择有行者，余还为民。”德宗认为：叔明此奏可以为天下通制〔⁴〕。同时，又下令天下“自今无得复奏置寺观”〔⁵〕倡行戒律以约束道众。

崇道与限制入道的矛盾在元和时期更加尖锐。宪宗即位之初，面对天下伪滥僧道，曾欲有所作为。元和二年（807年）正月，宪

〔¹〕《册府元龟》卷五十二《帝王部·崇释氏》，五七六页，北京，中华书局，1960。

〔²〕《册府元龟》卷五十二《帝王部·崇释氏》，五七六页，北京，中华书局，1960。

〔³〕《旧唐书》卷一二七《彭偃传》，三五八一页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《新唐书》卷一四七《李叔明传》，四七五八页，北京，中华书局，1975。

〔⁵〕《资治通鉴》卷二二五代宗大历十四年，七二六一页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

宗宣令：“天下百姓，不得冒为僧尼、道士，以避徭役；其创造寺观，广兴土木者，举前敕处分。”〔¹〕同年三月诏书重申：“男丁女工，耕织之本，雕墙峻宇，耕蠹之源。天下百姓或冒为僧道士，苟避徭役。有司宜备为科制，条例闻奏。”〔²〕十七年之后，即长庆四年（824年）浙西观察使李德裕奏称：“江淮自元和二年后不敢私度”〔³〕。宪宗度人之禁在江淮部分地区卓有成效，较贞元之禁略胜。然而，由于元和年间土地兼并剧烈，官府徭役苛重，从全国看，强制性的禁度未能阻遏编民离土的风潮。元和六年（811年），宰相李吉甫奏称，当时“去为商贩，度为僧道，杂入色役，不归农桑者，又十有五六”〔⁴〕所以李吉甫重谈僧尼道士课税的老话题。可见，全国各地道徒尼僧滥度之严重。

穆宗、敬宗佞信僧道，滥度尤甚。至文宗时，全国伪滥僧尼道徒之多为有唐以来所未见，成为最大的社会弊端。文宗大和三年（829年）十一月诏：

淄黄之众，蚕食生人，规避王徭，凋耗物力。应诸州府度僧尼、道士及创造寺观，累有禁令，尚或因循。自今已后，非别敕处分，妄有奏请者，委宪司弹奏，量加罚责。其百姓中有苟避徭役，冒为僧道，所在长吏，量为科禁。〔⁵〕

伪滥僧道的问题，终于酿成武宗会昌灭佛的偏激举动，彻底解决佛教伪滥僧尼及禁断其他宗教。但由于武宗迷信道教，伪滥道众的问题并没有得到解决。不过，与佛教相比，道教的伪滥问题要轻得多，加之道教在唐政治生活中的特殊地位，所以没有遭致强制性

〔¹〕《元和二年南郊赦》，见《唐大诏令集》卷七十，357页，上海，学林出版社，1992。

〔²〕《唐会要》卷五十《杂记》，一■三二页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔³〕《旧唐书》卷一七四《李德裕传》，四五一四页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《唐会要》卷六十九《州府及县加减官》，一四五二页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔⁵〕唐文宗：《南郊赦文》，见《全唐文》卷七十五，七九三页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

严厉禁止之后果。在这种情况下，道教徒——官度正名道士及私入道的伪滥道士——数量继续膨胀。但由于会昌灭佛解决了伪滥僧尼的问题，所以相对而言，道众的伪滥问题在当时社会上显得也就不那么突出了；这样，就整体而言，伪滥问题与封建政府的尖锐矛盾也就得以缓和了。

二、王权政治保护下道观占田的合法化

在封建社会里，土地不仅是收入的重要来源和财富的象征，而且是一定的政治权力和地位的象征。作为唐代道教经济的重要内容，土地占有状况反映了唐代社会经济结构变更的信息。

（一）均田制下道士、女冠占田的合法化

唐代均田制的一大特色，即规定了僧、尼、道士、女冠也可以授田，这在唐代以前是不曾有过的现象，它反映了寺观经济已成为封建经济的一个重要组成部分。唐代均田令明文规定了道士、女冠授田的数量。据《唐六典》卷三《尚书户部郎中员外郎》条载：

凡道士给田三十亩，女官二十亩，僧尼亦如之。

唐政府通过均田法令既承认了寺观占田的既成事实，又意在限制寺观的广占地。虽然从表面上看均田制规定的道士、女冠授田的数量，大大低于均田农民百亩授田的数量，但是作为一个特殊阶层的道士、女冠们在授田的同时，却被赋予了免除赋役徭役的特权，这实际上对道教的发展是相当有利的；另外，更重要的是通过均田令，使道观可以合法地占有有一定数量的土地，尽管规定道观占有土地的数量是有限的。均田令还规定道士授田是有条件的，据《白氏六帖》卷二十六《事类集》载唐代田令云：

道士受《老子经》以上，道士给田三十亩。

又据《大宋僧史略》卷中引唐祠部格曰：

道士通二篇，给田三十亩。

前面我们说过，唐代实行度牒制度，只有持有祠部颁发的度

道教与唐代社会

牒，方为国家正式承认的正名道士。祠部关于道士授田的规定，与长庆二年（822年）穆宗所下的敕文规定入道授牒的条件相一致。

《唐会要》卷五十《尊崇道教》载：

诸色人中，有情愿入道者，但能暗记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，即任入道。其《度人经》情愿以《黄庭经》代之者，亦听。

贞观年间，道士授田须通《三皇经》，后因三皇伪经事，酿成轩然大波，经长安道士力争，唐太宗允准以《老子经》代替《三皇经》，道士授田不变。^[1]在封建社会里，并不是人人都有受教育的机会的，何况还要达到通两篇道经的程度，谈何容易，唐政府正是通过这种苛刻的条件，限制入道人数，同时也就达到了限制道观广占田地的目的。有一点值得我们注意的是，唐代的均田令虽然取消了对妇女的授田，但却增加了对女冠的授田，这表明唐政府对道教不仅在政治上予以尊崇，而且在经济上也给予扶植。据吐鲁番阿斯塔那189号墓出土72TAM189:64号《唐开元四年（716年）籍后勘问道观主康知引田亩文书》^[2]：

[前残]

1. □□上件观，开元四年籍，有孔进渠
2. □□□拾柒亩有实者。依问观主康知引
3. □□□□□一十七亩，就中十亩，西畔连

[后缺]

反映了唐代道观普遍受田的情况。

唐王朝对道教上层人物也特别优礼，或宠以职官，或赏以封爵，给予较高的政治待遇。如著名道士史崇玄，被封为河内郡开国公、叶法善被封为越国公、冯道力被封为冀国公，等等。根据唐田

[1] 唐·道世：《法苑珠林》卷五十五，四[■]七~四[■]八页，上海，上海古籍出版社，1991。

[2] 《吐鲁番出土文书》第八册，²³⁷页，北京，文物出版社，1986。

道教与唐代社会

令的有关规定，有封爵者可以享受相应的占田份额：

国公若职事官正二品，各四十顷；郡公若职事官从二品，各三十五顷；县公若职事官正三品，各二十五顷。^{〔1〕}

据此像叶法善、冯道力等人得田至少 40 顷；史崇玄也能得田 35 顷。这种政策驱使大批的道教徒走上层路线，参与政治，从中捞取经济上的实惠，形成了占有大量土地的道教地主。

（二）道观土地的另一重要来源：赐田、施舍与土地买卖

唐王朝通过均田法令限制道观广占田地的政策，从一开始就遭到了破坏。这种破坏主要来自两个方面：

一方面，李唐王朝与道教在政治上的结缘，使得道观经济的发展在一定程度上受到政府的保护与扶植。这主要表现在唐王朝通过向道观大量赠田赐地，促进了道观经济的发展。在隋唐以前，道教宫观制度尚未正式形成，政府给予道观的大规模赐地尚不多见。道观获得赐地的较早记载为唐道士李冲昭的《南岳小录》记载的衡山衡岳观，梁天监二年（503 年），“武帝赐三百庄田充基业”。李唐建国以后，正式奠定宫观制度，政府赐地多有记载，如衡岳观继续得到唐王朝的赏赐，唐高祖曾下诏：“其衡州府库、田畴、什物并赐观资用。”^{〔2〕}曾以粮草人力资助高祖创业的道教著名宫观楼观，也得到唐政府的赏赐。《混元圣记》卷八载：唐高祖武德三年（620 年），“赐楼观土田十顷及仙游监地以充庄”。楼观改名曰宗圣观。武德七年（624 年），唐高祖亲率文武百官莅临楼观，谒老子祠，又“以隋尚书苏威庄二百顷赐观，充香油常住”。^{〔3〕}楼观曾出资助高祖义军，必颇有经济实力，这两次获高祖赐地，其经济实

〔1〕《通典》卷二《食货·田制下》，二九页，北京，中华书局，1988。

〔2〕宋·陈田夫：《南岳总胜集》，见《道藏》第十一册，一一二页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕唐·杜光庭：《道教灵验记》卷十四《唐高祖醮宗圣观验》，见《道藏》第十册，八四八页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

力更为雄厚。唐代茅山高道辈出，羽流云集，王远知密告高祖、太宗符命，王轨、潘师正、李含光等为帝师顾问，茅山道观建设得到唐政府的重视。笮蟾光《茅山志》卷十记载：太宗于“唐贞观七年（⁶³³年），赐太平观即崇僖宫田地、山塘七十四顷二十亩七分”，唐高宗时，又“敕旨润州太平观道士宜准七寺等例”〔¹〕七寺为唐太宗贞观三年（⁶²⁹年）在汾、晋、吕、洛、□□、郑、豳七州超度阵亡将士而立，“七寺并官造，又给家人、车牛、田庄”〔²〕。太平观与七寺同等待遇，也即能享受给家人、车牛、田庄的优待。《复斋碑录》收有《唐紫阳观常住庄园等记》，紫阳观为茅山重要宫观，今仅存此碑目，碑文已佚，难以确知紫阳观庄园的规模，不过由此可知，紫阳观拥有常住庄园这一事实，陈希烈在《修造紫阳观敕牒》中提到：“（紫阳）观额及徒众先受地顷亩并足”〔³〕我们知道在玄宗天宝年间均田制的破坏已相当严重，但像紫阳观这样的道教名观还能足额授田，这表明紫阳观的常住庄田规模应该不小。唐高宗曾敕余杭天柱山建天柱观，千步禁樵采，为长生之林，中宗朝“赐观庄一所”〔⁴〕唐玄宗时掀起崇道高潮，对道观的赏赐往往超过前代。如：开元二年（⁷¹⁴年），敕改怀仙观为龙瑞宫，就把“东（至）秦皇酒瓮射的山，西（至）石□山，南（至）望海玉□香炉峰，北（至）禹陵内射的潭五云□□白鹤山淘砂径茗□宫山□□潭葑田茭池”〔⁵〕的大片山林川泽、田园池塘，划归龙瑞宫所有；又如天宝二年（⁷⁴³年），唐玄宗下令西京玄元皇帝庙改为太清宫、东京改为太微宫，天下诸郡改为紫极宫，并“各赐

〔¹〕元·刘大彬：《茅山志》卷二，见《道藏》第五册，五五五页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕唐·道宣：《广弘明集》卷二十八《于行阵所立七寺诏》，三三九页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔³〕《全唐文》卷三四五，三五■六页，北京，中华书局，1983。

〔⁴〕元·邓牧：《大涤洞天记》卷下，见《道藏》第十八册，一五四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔⁵〕唐·贺知章：《龙瑞宫记》，见《道家金石略》（唐部分），¹⁴⁵页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

近城庄园各一所”。〔¹〕唐代宗宝应（762～763年）年间，将陇右马牧地，“赐诸寺观凡千余顷”。〔²〕唐代的宗教政策为佛道并重，所以此类大规模的赐地经常是二教兼及的。

另一方面，道教宫观从公卿士庶和一般信众的施舍中，也获取了大量田地。唐代“亲王贵主及公卿士庶舍宅舍庄为观”〔³〕，蔚然成风。他们舍宅置立的道观，一般都拥有常住庄田，如睿宗为金仙、玉真二公主立观，“乃以公主汤沐邑为二观之地”。〔⁴〕王建《九仙公主旧庄》诗云：

仙居五里外门西，石路斜回御马蹄。天使来栽宫里树，罗衣自买院前溪。野牛行傍浇花井，本主分将灌药畦。楼上凤凰飞去后，白云红叶属山鸡。〔⁵〕

这首诗描写的就是玉真公主的一处典型的自给性大庄园，其内有溪流泉石、花木楼台，农耕而外，还兼营经济作物（药材等）。此外，在西京附近楼观的南山之麓，玉真公主还有别业一所。〔⁶〕叶法善在广州龙兴观传道法，“自都督、别驾、长史、百姓，多受道法，舍施园林田宅者甚多”。〔⁷〕由于施舍成风，唐政府不得不加以限制，唐玄宗即位初，即“敕王公以下，不得辄奏请将庄宅置

〔¹〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，五九九页，北京，中华书局，1960。

〔²〕《唐会要》卷六十五《闲厩使》，一三三四页，上海，上海古籍出版社，1991。又《新唐书》卷五十《兵志》载为“赐佛寺、道馆几千顷”，一三三九页，北京，中华书局，1986。

〔³〕唐·杜光庭：《历代崇道记》，见《全唐文》卷九三三，九七二一页，北京，中华书局，1983。

〔⁴〕唐·韦述：《两京新记》卷三，一页，丛书集成初编本，北京，中华书局，1985。

〔⁵〕《全唐诗》卷三■ ■，三四■ ■三页，北京，中华书局，1960。

〔⁶〕唐·李白：《玉真公主别馆苦雨赠卫尉张卿二首》，见《全唐诗》卷一六八，一七三三页，北京，中华书局，1960。

〔⁷〕《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》，见《道藏》第十八册，八二页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

寺观”；^{〔1〕}但随着玄宗崇道热情的日益高涨，他自己就带头破坏了这条规定。如著名文士贺知章，于天宝初“请为道士，还乡里，诏许之，以宅为千秋观而居。又求周宫湖数顷为放生池，有诏赐镜湖剡川一曲”。^{〔2〕}这片池塘湖泊连同田产即成为道观的常住庄田。玄宗在位期间，道观经济有了较大的发展，其中公卿士庶舍庄舍宅成为道观常住的重要来源。

随着均田制的逐渐瓦解，唐政府的赐田和官人百姓的施舍成为唐后期道观土地的重要来源。如韦皋镇守西川时，曾舍给葛化“良田五百亩，以贍斋储”^{〔3〕}；大中二年（848年），饶州修葺开元观，“远近归心，争舍美利”^{〔4〕}据《南岳总胜集》载：圣寿观为“故灵武卢镇黔南日，奏请以旧书堂为观，（咸通）六年（865年）奏舍庄田、屋宇永充观内常住”；唐末，僖宗崇道，曾“宣赐汉州通记县天赐观唐友则庄一所，永充常住”。^{〔5〕}天赐观为靠近成都的一所普通道观，可见获取赐地的并非全是名山宫观。另外，土地兼并也成为道观田产的一个主要来源。土地兼并在唐前期就很严重，高宗统治后期，道观兼并土地、占田逾制的现象已经较为严重，唐隆元年（710年），唐政府下敕曰：“寺观广占田地及水碾，侵损百姓，宜令本州长官检括。依令式以外及官人百姓将庄田、宅舍布施者，在京并令司农即收，外州给贫下课户。”^{〔6〕}这道诏令除了提及官人百姓的施舍外，特别提出了道观占有“令式以

〔1〕《唐会要》卷五十《杂记》，一〇二八页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔2〕《新唐书》卷一九六《隐逸·贺知章传》，五六七页，北京，中华书局，1975。

〔3〕唐·杜光庭：《道教灵验记·南康王梦二神人告以将富贵验》，见《云笈七签》，850页，北京，书目文献出版社，1992。

〔4〕唐·杜光庭：《道教灵验记·饶州开元观神运殿阁过湖验》，见《云笈七签》，846页，北京，书目文献出版社，1992。

〔5〕唐·杜光庭：《谢宣赐天赐观庄表》，见《全唐文》卷九三，九六八八页，北京，中华书局，1983。

〔6〕《唐隆元年诫励风俗敕》，见《唐大诏令集》卷一一，523页，上海，学林出版社，1992。

道教与唐代社会

外”之田，即指均田令道士授田额以外之田，说明道观占田逾制现象已较为严重，所以要各州检括。唐玄宗开元年间，朝野谴责寺观占田逾制的呼声更高，开元十年（722年），唐政府再次限制寺观占田，《唐会要》卷五十九《祠部员外郎》载：“天下寺观田，宜准法据，僧尼道士合给数外，一切管收，给贫下欠田丁。其寺观常住田，听以僧尼道士女冠退田充。一百人以下，不得过十顷；五十人以上，不得过七顷；五十人以下，不得过五顷。”玄宗敕祠部清理寺观占田，对多占田予以没收，说明此时寺观占田已经相当严重。根据这道限令，国家对寺观常住田的数额的限定按人头计算仅及十亩左右，已经明显低于均田令规定的僧道授田数。但是唐政府以法令来肯定需还田的口分田可以“常住田”的名义变为道观恒产，受到官府法律的保护，说明均田制的崩坏已经相当严重。中唐以来，土地兼并愈加激烈，“恣人相吞，无复畔限”。在激烈的土地兼并浪潮中，经济实力雄厚的道观广占田地，形成规模巨大的道观田庄。代宗时，“凡京畿之丰田美利，多归于寺观”〔¹〕；宪宗元和年间，江南西道观察使、洪州刺史王仲舒上任，见当地僧道“因山野立浮屠、老子像，以其诳巧渔利，夺编人之产”〔²〕此外，像汝州鲁山县的女灵观，本来是山间的一座规模不大的小观，仅“祠堂后平地，左右围数亩”，但到大中初，该观借“神现形于樵苏者曰：‘吾商於之女也，帝命有此百里之境，’”〔³〕而轻易地兼并了一大片土地。这种情况在偏远的敦煌地区也有反映，如敦煌文书 P2005 号《沙州图经》载，沙州神泉观就拥有称为“神泉观庄”的田产。但也有些道观庄产遭到侵蚀，很快就衰败下来。唐初，僧徒侵夺青城山常道观，经青城山道士力争，直到唐玄宗时才派专使查办，方收回常道观及常住庄田。这说明佛道之间的斗争不仅仅代表

〔¹〕《旧唐书》卷一一八《王缙传》，三四一七页，北京，中华书局，1975。

〔²〕唐·韩愈：《故江南西道观察使赠左散骑常侍太原王公墓志铭》，见《韩昌黎文集校注》卷七，五三四页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔³〕《太平广记》卷三一二引《三水小牋》夏侯祯，二四七页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

现在思想、政治方面有冲突，而且在经济利益方面也有深刻的矛盾。此外，道观常住庄田还来自世俗方面的侵吞，如饶州开元观原有庄田，后因“里中民庶多葬于观地”而不得不迁址^[1]；又如婺州开元观“原置之地，四面通衢。其后居人所侵，基地渐狭。大殿之后，便逼居人私舍。亦有州司势要，占地造宅。道士明知其事，未尝敢言”。刺史温璋得此情形，“即令悬榜，发遣居人，四面以官街为界，并还常住。所侵占地者，据侵住年月，限一月内赔纳租地钱，随间数征地租，约数百千。充版筑垣墙，修饰屋宇六十余日。观复旧制”。^[2]《太平广记》卷二二三引《玉堂闲话》真阳观条载：“新浙县有真阳观者，即许真君弟子曾真人得道之所。其常住有庄田。颇为邑民侵据。”后真阳观道士修元斋时，忽有仙人居香炉从天而降，施法术，“凡有邑民侵据本观庄田，即蜚声于田所，放大光明，邑民惊惧，即以其田还观”。此记载颇具神话色彩，但它反映了道观土地兼并与反兼并的历史事实。杜光庭在《历代崇道记》里也记载了同样的故事，不过所说的成都青羊宫是蜀中的一处著名道观，僖宗流亡蜀中时，就曾在青羊宫搞过规模巨大的崇道活动。即使是这样一处著名的大道观，也在唐后期的土地兼并中遭到侵蚀，“侧近属观田地，约有两顷，近来散属黎氓，多植葱蒜，清虚之地，难使薰蒸，已赐钱二百贯，便令收赎，仍给公验，永归靖庐。”

为了防止道观田地的散失和被侵占，唐政府曾对一些道教名山宫观下令予以保护。代宗大历十二年（777年），“诏天下仙洞灵迹之处禁樵苏”，像衡山、天台山、茅山、青城山等处都得到保护，

[1] 唐·杜光庭：《道教灵验记》卷一《饶州开元观验》，见《道藏》第十册，八二二页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

[2] 唐·杜光庭：《道教灵验记·婺州开元观蒙刺史复常住验》，见《云笈七签》卷一二二，885页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

明令“禁山庙游□樵采”。^{〔1〕}但随着时代的变迁，这些禁令也未能阻止激烈的兼并，文宗大和时，茅山道士孙智清曾上疏叙述茅山当时的情况说：“自经艰难，失去原敕。百姓不遵旧命，侵占转深，采伐山林，妄称久业”。所以请求重新颁赐“禁断弋猎樵苏”。^{〔2〕}但得到皇帝敕命禁樵采、田猎的长生之地也难免被侵占，所以道士王栖霞还在“请命于京师，申禁于郡县”。^{〔3〕}可见，在激烈的土地兼并斗争中，即使是得到封建政府保护的道教宫观田产也难免“田亩转换”的社会现实。

总之，在王权政治的保护之下，道观占田的合法性受到法律的保护。在唐前期实行的均田制下，道士、女冠享有口分田，并以其转化为“常住田”的形式变为道观恒产。随着均田制的瓦解，唐中后期道观土地的来源除皇室官府的赏赐和公卿士庶的施舍外，主要通过土地兼并买卖来获得。这深刻地反映出唐代社会经济结构的变更。

三、道观经济活动的世俗化

唐代道教的兴衰，除了来自王权政治方面的支持与否之外，还与道观经济的好坏息息相关。道观经济活动是道教生存和发展的经济基础，所以道教对道观经济活动颇为重视。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》说：道观除了应该具备从事宗教活动的一切必须设施建筑外，还应该有保障宗教活动顺利进行的经济活动，如：“净人坊、骡马坊、车牛坊、俗客坊、十方客坊、碾

〔1〕《赐白云先生书诗并禁山敕碑》，见《道家金石略》（唐部分），182页，北京，文物出版社，1988。又《道藏》第六册《南岳小录》：“高宗弘道元年，请叶天师法善封岳，辟方四十里充官观长生之地，禁樵采，断畋猎，罢献课以为常典”。

〔2〕唐·孙智清：《请重赐敕禁止樵苏状》，见《全唐文》卷九二八，九六七二页，北京，中华书局，1983。

〔3〕五代·徐鉉：《复三茅禁山记》，见《道家金石略》（唐部分），205页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

■坊”以及“药圃、果园、名木、奇草、清池、芳花，种种营葺以用供养，称为福地，亦曰净居，永劫住持，勿使废替”。〔¹〕这实际上和一座座大大小小的封建地主庄园并无区别。从道观所从事的经济活动，如经营田园、租佃、放债举息等业务来看，它们和世俗化的封建地主经济并不存在本质上的差别，因此唐代道观经济也属于封建地主经济的有机组成部分。这就决定了唐代道教经济活动不可避免地向着世俗化趋势转化的倾向。

（一）道观常住庄田的经营

道观经济活动的主要内容为经营常住庄田，道观的兴衰在很大程度上决定于常住庄田的好坏。所谓“庄田碾■，常住所资，随处访求，依法置立其中，区别净秽，检校营为，皆适当时，务令得所”。〔²〕《正一威仪经》亦载：“正一住观威仪，庄田碾■，家人役使，五行什物，六畜器具，果木花药，一切所需，皆共爱惜，供养十方，当赉福田”。杜光庭在《道教灵验记》中记载了两座道观的兴衰曰：“衢州东华观物产殷贍，财用丰美”，“杭州余杭上清观田亩沃壤，常住丰实”。但都因其主持经营不善而很快衰败。〔³〕而关中的永仙观，原来不过是一座“年代久远，或多颓□”的古玄元庙，天宝二年（743年），才开始量加修葺，观主田名德“劝勉有方，归化如市”。在他的主持下，“乃于县东缵旧业，创新制，周回数里，垣□百雉……并植奇树珍林，广芝田兰圃，不可胜数”。六年，玄宗御赐观额，“别新度七人以充洒扫”〔⁴〕。永仙观在田名德的主持经营下，道观经济活动蒸蒸日上，使观貌彻底变

〔¹〕《道藏》第二十四册，七四五页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》，见《道藏》第二十四册，七四七页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔³〕唐·杜光庭：《道教灵验记·衢州东华观监斋隐常住验》、《杭州余杭上清观道流隐欺常住验》，见《云笈七□》卷一二二，885页，北京，书目文献出版社，1992。

〔⁴〕清·王昶：《金石萃编》卷九十六《永仙观碑》，北京，中国书店，1985。

道教与唐代社会

样，所以当地“缙绅处士、孝廉秀才先后辈”等为田名德立碑颂德曰：

自尊师厥初，既而桂索小山，□征太谷，槐移儒市，杏摘仙林，桃□□□□李，请真君之宅，海榴湘桔，朱柿紫榛，异药千品，名花万类，庶春花之可采，岂秋实之无望。虽固在生成，亦爰资树植，穿畦种子，汲井浇根，昔□□□□□□□七宝，间于三珠缀^{〔2〕}，覆院垂门，□座列背，缙成帷，翠成盖，当畏景葩赫而清阳^{〔3〕}，□尊师是赖……初上元岁，大兵□□，□蚕失事，五谷不登，天降凶灾，人受冻馁，尊师乃□□□食以待穷者，凡所蒙活，数逾千计。^{〔1〕}

由此可见，永仙观的经济实力雄厚，不但能抗得住战争的破坏，而且还能拿出粮食救济数以千计的灾民。永仙观由创业时受四方施舍的艰难处境，到大灾之年慷慨赈济灾民的变化过程，生动地说明道观经济活动的好坏对道观兴衰的重要作用。所以道教非常重视常住庄田的经营，并且专门委派有威望的大德高道董理其务。唐末，淮南屡遭兵灾，道教宫观“处处荒摧”，为了振兴江淮道教，朝廷特派西京昊天观大德谢遵符到扬州，任命为“淮南管内威仪，兼指挥诸宫观庄田等务”^{〔2〕}负责经营淮南道教庄田。道教中人有亲身力作以获衣食的传统，梁太清中（547~549年），道士许明业“亲率门人，作田播种”^{〔3〕}。唐代衡山道士王十八勤于耕植，“馆

〔1〕《田尊师碑》，见《道家金石略》（唐部分），151~152页，北京，文物出版社，1988。

〔2〕〔朝鲜〕崔致远：《桂苑笔耕集》卷十四《上都昊天观声赞大德赐紫谢遵符充淮南管内威仪指挥诸宫观制置》，丛书集成初编本，一三六页，北京，中华书局，1985。

〔3〕唐·王悬河：《三洞珠囊》卷一《教导品》，见《道藏》第二十五册，二九六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

中常有好菜蔬^{〔1〕}。青城山道士“昼傍绿畦薺嫩玉，夜开红灶燃新丹^{〔2〕}”。郑遨，昭宗时举进士不第，入少室山为道士，徙居华阴，种田自给。^{〔3〕}一些山中道观，“田畴平坦，药畦石泉，侍景差次^{〔4〕}”。南唐沈玢《续仙传序》称：“十州间动有仙家数十万，耕植芝田，课计顷亩，如种稻焉”。这是对唐代道教经营常住庄田的最好的说明。

（二）道观经营畜牧业、商业、高利贷及其他经济活动

唐代道观还普遍从事畜牧业、商业、高利贷等经济活动。唐道士朱法满编的《要修科仪戒律钞》称：道观从事的经济活动有“沽酒买肉，坐贾贩卖，牧牛养马”等。^{〔5〕}像茅山紫阳观，有“小牛六头，车一乘”^{〔6〕}衢州东华观拥有牛十余头^{〔7〕}。《国史补》亦载：“长安贵游尚牡丹……三十余年矣，每春暮，车马若狂，以不耽玩为耻。金吾铺围外寺观，种以求利，一本有数万者”。衡山玉清广福观道士“心营半载，箕敛万缗^{〔8〕}”，可见其经营有方，获利甚丰。唐代道观经营高利贷者也很普遍，像茅山紫阳观在天宝时重新修葺，官府赐予银两以充常住，又于“便近县置

〔1〕元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷三十四《王十八》，见《道藏》第五册，二九四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕唐·唐求：《题青城山范贤观》，见《全唐诗》卷七二四，八三九页，北京，中华书局，1960。

〔3〕《全唐诗》卷八五五，九六七页，北京，中华书局，1960。

〔4〕《太平广记》卷四十一引《广异记》王老条，二五八页，北京，中华书局，1961。

〔5〕《道藏》第六册，九八六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔6〕唐·陈希烈：《修造紫阳观敕牒》，见《全唐文》卷三四五，三五六页，北京，中华书局，1983。

〔7〕唐·杜光庭：《道教灵验记·衢州东华观监斋帝常住验》，见《云笈七签》卷一二二，885页，北京，书目文献出版社，1992。

〔8〕唐·倪少通：《玉清广福观碑铭》，见《全唐文》卷九二八，九六七五页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

一库收质，每月纳息充常住”^{〔1〕}忠州仙都观，以香客所施舍的钱作为常住本钱，从事放贷^{〔2〕}；北岳真君庙还曾“支本庙利润钱”，用于维修殿堂^{〔3〕}，可见此类经营活动的规模不在少数。

此外，道士、女冠为营求私利，也从事各种经济活动。他们广占田地，富有资财，成为大大小小的各级道教地主。从道教教义和世俗约束两方面来讲，都反对道士、女冠贪求私欲，广蓄资产，如《要修科仪戒律钞》规定：

道法清虚，不希名利，闲居静室，谓之仙家。出家之人，清堂虚室，耽著既甚，有十恶累：一则广占荒野，别畜田宅；二则种植园林，自求地利；三则出入贮积，丝绵谷帛；四曰畜贩奴婢；五则爱养六畜；六则贪聚八珍；七则好乐玩物；八则雕饰帷帐；九则衣着奇异；十则财宝弥勤。此之十事，于身不得为清虚，得之在身为患累。若有此者，妨向道心，碍净解慧。

在世俗方面也有约束道士、女冠从事经济活动的例子，如高宗龙朔三年（663年），长安西华观道士郭行真因“广取财物”，“徒知仆妾，是求庄宅为务”等罪流放，而“其私畜奴婢、田宅、水■、车牛马等，并宜没官”^{〔4〕}。又如德宗时金华观道士盛若虚，据陆长源判决：“本是樵童牧竖，偶然戴帻依师，不游玄牝之门，莫鉴丹田之义。早闻僭犯，苟乃包容，作孽既多，为弊斯久。常住钱谷，惟贮私家，三盏香灯，不修数夕。至于婢仆，遍结亲情，良贱不分，儿女盈室，行齐犬马，义悖清廉，恣伊非类之徒，负我无为

〔1〕 唐·陈希烈：《修造紫阳观敕牒》，见《全唐文》卷三四五，三五■六页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 唐·杜光庭：《道教灵验记》卷三《段相国修仙都观验》，见《道藏》第十册，八一二页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕 唐·崔航：《北岳真君叙圣兼再修庙记》，见《道家金石略》（唐部分），186页，北京，文物出版社，1988。

〔4〕 唐·道世：《法苑珠林》卷五十五，四■五页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

之教，贷其死状，尚任生全，量决二十，便勒出院，别召精洁玉守，务在焚修。”〔¹〕可见从世俗方面也要求道教徒们过清心寡欲的生活。但这并不能阻止道教徒们追求私利的欲望，正好从反面反映出道士们普遍从事经济活动的现实。另外，由于唐王朝在政治上尊崇道教，优礼道教上层人物，大量赐予一些道士良田、财物，所以很快涌现出了一批富甲一方的道教地主。如五世为道士的叶法善家，就是这样的道教地主世家，他的祖父叶国重善于经营，“周览庐室，躬首仓〔²〕，考畴人之疆亩，讯家僮之作业，皆俭以遵约，安能维始，味不甘口，色无养目，”〔²〕所以直到法善以降，家业始终不坠。玄宗时东京道门威仪使张探玄也拥有“私居庄碾园墅”等财产。〔³〕晋州紫极宫女道士崔炼师，“置辘车一乘，佣而自给”。〔⁴〕洛阳北邙山玄元观契贞先生李义范尝贷李生妻一千钱助葬〔⁵〕，为放高利贷性质。这些道教地主过着锦衣玉食的奢华生活，和世俗地主并无二致。所以连道教徒们也不得不承认：“我弟子中多畜钱财宝货、牛马奴婢，耽著不已。”〔⁶〕

由于道教经济活动的世俗化，唐政府逐渐放宽了对宗教徒的限制。据《通典》卷十一《食货典·鬻爵》载：

诸道士、女道士、僧尼，如纳钱，请准敕回授余人，并情愿还俗授官勋邑号等，亦听；如无人回授及不愿还俗者，准法

〔¹〕唐·陆长源：《断金华观道士盛若虚判》，见《全唐文》卷五一■，五一八三页，北京，中华书局，1983。

〔²〕清·王昶：《金石萃编》卷七十一《唐有道先生叶国重墓碑》，北京，中国书店，1985。

〔³〕唐·蔡玮：《张探玄碑》，见《道家金石略》（唐部分），136页，北京，文物出版社，1988。

〔⁴〕《太平广记》卷三一四引《玉堂闲话》崔炼师条，二四八九页，北京，中华书局，1961。

〔⁵〕《太平广记》卷一五七引《录异记》李生条，一一三一页，北京，中华书局，1961。

〔⁶〕唐·朱法满：《要修科仪戒律钞》卷十三，见《道藏》第六册，九八四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

不合畜奴婢、田宅、资财。既助国纳钱，不可更拘常格。其所
有资财能率十分纳三分助国，余七分并任终身自荫；身没之
后，亦任回与近亲。

这个规定是唐肃宗至德二年（757年），为恢复两京筹措军费，
由侍御史郑叔清建议施行卖度牒而提出来的。由此可见，即使是在
安史之乱时，作为临时性的敛财之法，按国家卖度牒的规定，出家
的道士、女冠，原则上也不准许拥有奴婢、田宅资财，只有把资财
的 $\frac{1}{3}$ 上缴国家，作为国家的恩典才允许蓄积一部分财产。但正如
我们前面所述，道教徒中拥有财产，从事经营活动者已相当普遍，
所以中唐以来建议课僧道之议屡提。先是有德宗初年都官员外郎彭
偃献策：“僧道未满五十者，每年输绢四匹；尼及女道士未满五十
者，输绢二匹。其杂色役与百姓同。有才智者令入仕，请还俗为平
人者听……臣窃料其所出，不下今之租赋三分之一”〔¹〕。可见当时
问题之严重。其后又有宪宗元和六年宰相李吉甫建议对僧道课
税。〔²〕在两税法实行以后，唐政府逐步承认道观及道徒拥有庄田、
资产之权利，而道观及道徒也得向政府纳税。到宣宗大中年间，已
是“天下庄产，未有不征”。〔³〕看来唐政府与道教经济之间的矛
盾，在神权承认王权至上的前提下，又一次以相互妥协的方式而得
到解决。

四、道教经济活动中的阶级关系

唐代道观从事经济活动，尤其是经营常住庄田需要大批的劳动
力，这些人中除了专门供道教宫观役使的低级道士外，主要是依附
于道观的观户、奴婢、部曲等。道观并不是世外桃园，充满了阶级

〔¹〕《唐会要》卷四十七《议释教上》，九八一页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔²〕《旧唐书》卷一四八《李吉甫传》，三九九二页，北京，中华书局，1975。

〔³〕宋·孙光宪：《北梦琐言》卷一，二页，上海，上海古籍出版社，1981。

道教与唐代社会

剥削与压迫。

(一) 道观依附百姓

唐代道观依附百姓，主要是依附于道观的观户、奴婢、部曲等。道经中称这些依附百姓为净人，净人本为佛教术语，道教袭用之。道观有“净人坊”，专供依附百姓居处。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》曰：“凡净人坊，皆别院安置，门户并灶一事以上并不得连接师房，其有作客，亦在别坊安置”。

唐代道观普遍拥有部曲、奴婢。吐鲁番⁵¹⁸号唐墓出土的唐高宗乾封、永淳官府文书就提到道观部曲：“[]县所管寺观部曲并十八中男速点堪（勘）。”^{〔1〕}至于道观奴婢的记载则更多。《集异记》补编载：“唐开元中，华山云台观，有婢玉女，年四十五”；道士叶国重碑说，叶家也有“家僮”作业；敦煌文书 S6836 号的《叶静能诗》载：叶静能居长安玄都观时，“弹琴长啸，以畅其情；观家奴婢，往往潜看。”韩愈《石鼎联诗序》载：访衡山道士轩辕弥明，“道士不见，即问童奴”；茅山紫阳观“有奴婢四人”^{〔2〕}《顺宗实录》卷二也载：“贞元中要乳母，皆令选寺观婢以充之，而给与其直，例多不中选。寺观次当出者，卖产业割与地买之，贵有姿貌者以进，其徒苦之”^{〔3〕}

唐代道观依附百姓的主要来源为封建政府的赏赐。历史上道观赐户的最早记载为晋元康（291～299年）时的宗圣观，当时为了重修该观，“莳木万株，连亘七里，给户三百供洒扫”^{〔4〕}南朝时

〔1〕《吐鲁番出土文书》第7册，345页，北京，文物出版社，1986。

〔2〕元·刘大彬：《茅山志》卷二《修造紫阳观敕牒》，见《道藏》第五册，五五八页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕《韩昌黎文集校注》文外集下卷，七■一页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔4〕清·王昶：《金石萃编》卷四十一《宗圣观记》引《来斋金石刻考略》，北京，中国书店，1985。

道教与唐代社会

衡山的九真观和衡岳观分别获赐二百和三百观户。^{〔1〕}唐代向道教宫观赐户更加普遍，唐政府经常将税户割隶道教宫观充洒扫宫户。唐太宗贞观元年（627年），敕亳州修太上老君庙，并“给二十户以供享祀”。^{〔2〕}唐玄宗时为崇道高潮期，封建政府更是普遍向天下道教宫观赏赐依附人口，如天宝元年，唐玄宗下令向太清宫、太微宫“量赐奴婢”；天宝七年（748年）五月十三日制曰：“其天下有洞、宫、山，各置坛、祠宇，每处度道士五人，并取近山三十户，蠲免租税差科，永供洒扫”。^{〔3〕}唐代道教有十大洞天、三十六小洞天、七十二福地，大小洞天称洞，福地称山，宫观遍布全国各地。^{〔4〕}这次普遍赐户使道观依附人口猛增。根据这次赐户原则，桃源观“取近山三十户，蠲免租赋，永充洒扫，守备山林”。^{〔5〕}茅山“紫阳观取侧近百姓二百户，太平、崇元两观各一百户，并蠲免租税差科，长充修葺洒扫”。^{〔6〕}可见这次赐户是切实实行了的，同时像茅山这样的一些声名卓著的道教名胜地宫观，还得到了额外多几倍的赐户。一直到唐后期，政府对道教宫观的赐户仍时有记载，如代宗广德二年（764年），道士李国祯建议于昭应县圣山灵

〔1〕 分别见《上清道类事相》卷一《仙观品》引《道学传》及《南岳小录》，见《道藏》第二十四册，八七八页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕 宋·谢守灏：《混元圣记》卷八，原文为“给二千户以供享祀”。恐为“二十”之误。又据《旧唐书》卷三《太宗纪》下载：贞观十一年秋七月丙午，“修老君庙于亳州，宣尼庙于兖州，各给二十户享祀焉”。

〔3〕 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六二二页，北京，中华书局，1960。

〔4〕 唐·司马承祯：《天地宫府图》，见《云笈七签》卷二十七，208~213页，北京，书目文献出版社，1992。

〔5〕 唐·狄中立：《桃源观山界记》，见《全唐文》卷七六一，七九八页，北京，中华书局，1983。

〔6〕 唐·杨砺俗：《谢恩制表》，见《全唐文》卷九二七，九六六七页，北京，中华书局，1983。参见《金石萃编》卷一，颜真卿《茅山玄靖先生广陵李君碑铭并序》，北京，中国书店，1985。

道教与唐代社会

迹处，“置洒扫宫户一百户”〔¹〕，得到恩准；西川节度使韦皋向葛化道观给“僮七十人，以供洒扫”。〔²〕像这种赐户，在有唐一代是经常性的。

其次，唐代王公贵主入道者甚众，尤其是以公主为代表的贵族妇女入道更是蔚然成风。公主入道多舍庄宅置观，其原有的封户也随之转化为观户。按唐制：唐初公主实封三百户。开元二十三年（735年），加至千户。但有些公主实际拥有的封户还不止此数。据玉真公主书、徐峤撰的《大唐故金仙长公主志石铭并序》载：金仙公主有“实赋一千四百户”。〔³〕金仙公主是在睿宗朝入道，玄宗朝得此封户数的，可见她是一个拥有大量观户的道教地主。玄宗女万安公主“出就金仙观安置，赐实封一千户，奴婢，所司准公主例给付”。〔⁴〕公主封户随之也转化为观户，这是两京道观观户的重要来源。至于由一些公卿百官、地方政府修建的道观，其中亦包括常住庄田、观户的施舍。一般信众也常常献给道观奴仆，如《太平广记》卷三六六引《乾子》曹朗条说：小青衣花红，“本是洞庭山人户共买人家一女，令守洞庭山庙”。

另外，唐代道观观户除了政府将税户割隶道教宫观充洒扫宫户外，还将罚没的罪犯配给道观。沙州归义军节度使衙曾将一批罪人配充寺观为依附人口。上海博物馆藏上博8958/2号《敦煌平康乡百姓索铁子牒》：

1. 右铁子，其前头父母口分、舍宅、地水，三人停_____
2. 觅及弟铁子，又索定子男角昌，共计叁分_____
3. 下更无贰，三把分数如行。又后索定子_____

〔¹〕《旧唐书》卷一三《王传》，三六一—八页，北京，中华书局，1975。

〔²〕唐·杜光庭：《道教灵验记》卷三《韦皋令公修葛化道观》，见《道藏》第十册，八八页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔³〕樊光春：《陕西新发现的道教金石》，见《世界宗教研究》，1993（2），96～104页。

〔⁴〕《唐会要》卷六《公主杂录》，八八页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

4. 债，贫不经巡，日日夜婢（被）债主行逼寸步_____
5. 计思量，裴逆世界，偷取押衙王善行马_____
6. 定子投取甘州，去捉不得。其子父及男_____
7. 劳，合家官收，充为观子户。其户兄弟_____
8. 铁子贰人分内，并劫地壹分及舍分并物_____
9. 角昌意甘宅官，劫得并买却，空料户役，无处_____
10. 伏望
11. 太保阿郎鸿照觅贫儿索铁子日夜安_____
12. 伏请 期凭 载下 处分
13. 牒件状如前，谨牒。
14. 二月 日平康乡百姓索铁子

据姜伯勤先生研究，此件大概说索定子及男角昌父子，因偷取押衙王善行马，成为罪犯。除索定子逃亡甘州外，“合家官收，充为观子户”。这说明政府对寺观占有隶属人口，采取了保护、纵容和支持的态度^[1]。

唐代道观还通过买卖拥有奴婢，如隐居嵩山修道的贵族武攸绪，就曾“买用使奴耕种，与民无异”^[2]。一些贫无所依者也被迫卖身为奴投充道观，如《太平广记》卷四五五引《稽神录》《张谨》条曰：有道士张谨，“忽有二奴诣谨，自称曰德儿、归宝。尝事崔氏，崔出官，因见舍弃，今无归矣，愿侍左右。谨纳之。”道观奴婢主要从事杂役，还用于庄田劳作。

[1] 参阅姜伯勤：《唐五代敦煌寺户制度》，141页，北京，中华书局，1987。朱雷先生对“观子户”有新的解释，他在《武汉大学学报》，1993（6），72~70页上发表《敦煌所出“索铁子牒”中所见归义军曹氏时期的“观子户”》一文中认为：“观子户”不是寺观占有的隶属人口，而是指罚为政府的“拟役之人”。笔者倾向于姜伯勤先生的意见。

[2] 《资治通鉴》卷二■五则天后万岁通天元年，六五■四页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

（二）道观中的阶级压迫

道观并不是世外桃源，充满了阶级剥削与压迫。道观依附百姓地位极其低下，在道教地主眼里，依附百姓形同牲畜，不过是一群会说话的工具而已，“凡车牛骡马并近净人坊，别作坊安置”。道观占有依附百姓，还受到国家法律的保护。《唐律疏议》卷六《名例》载：

观寺部曲、奴婢于三纲，与主之期亲同。疏议曰：观有上座、观主、监斋，寺有上座、寺主、都维那，是为三纲。其当观寺部曲、奴婢，于三纲有犯，与俗人期亲部曲、奴婢同。

唐律所规定的部曲奴婢和三纲的关系，部曲奴婢犯罪的处罚，皆比照世俗部曲奴婢，由此可见道观部曲奴婢与世俗部曲奴婢相同。

在道教宫观内部，从上到下组成了金字塔式的阶级结构，处于塔尖的为少数有权有势的道教地主，他们是剥削者和压迫者；处于塔中的为广大的一般道众，他们既是压迫者，也是被压迫者；对于广大的处于塔底的低级道士和依附百姓而言，他们是被剥削者和被压迫者，他们构成了道教经济活动的主要劳动者。

道观中的阶级压迫非常严重。《太平广记》卷四十五引《原化记》王卿条载：王卿入道观仆使，诸道士曰：“此人谨厚，恐堪役使，可且令守灶。”河中永乐县道静院道士侯道华，“初常庶人之服，师事道净院主周悟仙，器貌钝懦，尝役之以农耕，劳之以樵采。悟仙弟子十余辈，共轻而贱之……师令下山刈麦三十余亩，不终日而尽，担负积院”，是夜，即因积劳成疾，夭折，年仅三十四岁，事后，道静院的道士们还胡说他是“成仙”^[1]。长安咸宜观女

[1] 《侯真人降生台记》，见《道家金石略》（唐部分），184页，北京，中华书局，1988。

道教与唐代社会

僮绿翘，被女道士鱼玄机活活打死。^[1]所以，阶级反抗也异常激烈，前所述道士张谨“东行，凡书囊符法，行李衣服，皆付归宝负之。将及关，归宝忽大骂曰：‘以我为奴，如役汝父’。因绝走……所赍之物，皆失之矣。”道观依附人口的反抗，使得封建政府不得不做出反应，他们从扩大赋税交纳人口及保障兵员来源的角度考虑，迫使道观做出让步，放免依附人口。1973年吐鲁番阿斯塔那509号墓出土有《建午月西州使衙榜》^[2]：

1. 使 西州
2. 诸寺观应割附充百姓等
3. 右件人等，久在寺观驱驰。矜其勤劳日久，遂与僧道
4. 商度，并放从良，充此百姓。割隶之日，一房尽来，不能
有愧于僧徒
5. 于僧徒。更乃无厌至甚，近日假托，妄有追呼。若信此流，
6. 扰乱颇甚，今日以后，更有此色者，当便决然。仍仰所由，
分明晓喻
7. 分明晓喻，无使踵前。榜西州及西海县
8. 以 前 件 状 如 前
9. 建 午 月 四 日
10. □ □ 史 中 丞 杨 志 烈

据唐长孺先生研究，此件文书反映的是唐代宗宝应元年（762年）二月，西州官府下令放免寺观依附人口的情况。^[3]姜伯勤先生指出：“西州762年放良人口包括奴婢和家人。这次放良显然与扩大赋税交纳人口及征集保卫西州的兵员有关。”^[4]从中也反映出寺观与封建政府争夺劳动人口的矛盾。

[1] 《太平广记》卷一三■引《三水小牍》绿翘条，九二二页，北京，中华书局，1961。

[2] 《1973年吐鲁番阿斯塔那古墓发掘简报》，见《文物》，1975（7），图22。

[3] 唐长孺：《敦煌吐鲁番史料中有关伊、西、北庭节度使留后问题》，见《中国史研究》，1980（3），3~11页。

[4] 姜伯勤：《唐五代敦煌寺户制度》，336~337页，北京，中华书局，1987。

道教与唐代社会

值得注意的是，在唐代道教的经济活动中，出现了一些新的经济现象，如雇佣劳动，一些道观常住庄田的劳动人口不足，就雇人耕种，如久视（700年）年中，“襄州人杨玄亮年二十余，于虔州汶山观佣力”。〔¹〕还有一些道观干脆把常住庄田租佃给当地农民，收取货币地租，如茅山太平观在郁冈有常住田730亩，“自唐迄明，皆为彼处人佃耕，每亩入租银五钱”。〔²〕众所周知，唐宋时期是中国封建社会发生巨变的重要时期，从收取实物地租到榨取劳役地租，进而代之以货币地租，是封建经济发展的几个重大飞跃。由此可见，道观经济活动中出现了新的现象，这是和封建经济领域内所发生的变化相同步的。这也进一步说明唐代道教经济向世俗化趋势转化的倾向。

五、小结

由于唐王朝在政治上极力尊崇道教，在全国范围内普建道教宫观和大规模度人入道，并在政治、经济上赋予道教许多特权，使得唐代道观经济取得了较大发展，从而大大增强了道教的势力，同时也增强了道教抵制和对抗佛教、巫教等教派的流传和发展，有利于唐王朝的封建统治。但道教势力的过度发展与膨胀，势必造成与封建国家争夺经济利益的矛盾，如私入道问题、占田逾限问题等，必然形成与封建国家争夺劳动力和赋税收入的矛盾；另一方面，在道观经济中还存在有阶级剥削与阶级矛盾。这些矛盾使得道教经济实力的发展在唐代具有很大的局限性，道教势力还不足以膨胀到与封建国家相抗衡的地步，影响到唐代的封建统治。道观经济在国家的不断控制和调节下，基本上保持了适度规模与稳步发展，所以道教

〔¹〕《太平广记》卷二一八引《朝野僉载》杨玄亮，一六七二页，北京，中华书局，1961。

〔²〕 笪蟾光：《茅山志》卷五《钦赐墓东田地碑文》，转引自李斌城：《茅山宗初探》，见《中国史研究》，1983（2），114~127页。

道教与唐代社会

与封建国家之间关于争夺经济利益的矛盾，在道教承认皇权至上并接受王权控制的前提下，以相互妥协的形式基本上得到解决。在这方面，佛教与道教的情况迥异，佛教寺院经济的无限制膨胀，侵及

道教与唐代社会

国家利益，终招致会昌灭佛之灾。而道教在唐代却始终得到唐王朝的尊崇，这不能不说道教与封建国家在经济利益上的矛盾较为缓和有关。

文 化 篇

道教作为一种宗教文化现象，本身就是唐文化的重要组成部分，它的发展既丰富了唐代文化的内容，同时又对唐代文化的各个部门，如哲学、文学、艺术以及科学的发展产生了重要的影响。

一、道教对唐代文学的影响

关于道教与唐代文学的关系，颇受研究者所重视。孙昌武的《道教与唐代文学》和葛兆光的《想象力的世界——道教与唐代文学》就是这方面的两部力作；詹石窗的《道教文学史》也专门列有隋唐五代部分，给予很大篇幅的论述；此外，黄世中的《唐诗与道教》，则是关于唐代道教与唐诗方面的重要论著。至于有关道教与唐代文人、道教与唐代诗词、小说等等方面的论述还有很多，这些都为我们进一步深入研究道教与唐代文学的关系提供了有益的参考。道教对唐代文学的影响是多方面的，这既涉及道教精神对唐代文人群体的深刻浸润，也从唐代诗、词、文、赋、小说等等方面的创作中充分体现出来。

（一）道教对唐代文人群体的影响

唐代文人学士与道教的关系非常密切，他们普遍受神仙道教的

道教与唐代社会

影响，所谓“儒生也爱长生术”〔¹〕，就是唐代文人学士受神仙道教影响的真实写照。道教对唐代文人学士的影响归纳起来可以概括为几个方面：1. 影响到他们的生活追求；2. 影响到他们的交游；3. 影响到他们的文学创作。而这几个方面往往又是紧密相连的。

唐代文人学士的生活追求中，或多或少地都曾打上过道教的印记。被称为初唐四杰之一的王勃，总共才活了二十九岁，但他曾自述：“吾之有生，二十载矣。雅厌城阙，酷嗜江海，常学仙经，博涉道纪……清识滞于烦城，仙骨摧于俗境”〔²〕被列入《旧唐书·儒学传》中的尹知章，虽然“尽通诸经（指儒家经书）精义”，而“尤明《易》及《老》、《庄》玄言之学……所注《孝经》、《老子》、《庄子》、《韩子》、《管子》、《鬼谷子》，颇行于时”〔³〕被列入《新唐书·文艺传》的柳并，则“好黄、老”，大历中，曾官至河东府掌书记，殿中侍御史等职；〔⁴〕刘威的《送元秀才入道》诗则反映了一位因好道而于“俗尘飘处脱儒衣”〔⁵〕的文士入道的情况。元人辛文房的《唐才子传》记载了不少唐代喜好神仙服饵道术的文士，试举几例如下：

陈子昂，“耽爱黄、老、《易象》”（卷一）；

薛据，“初好栖遁，居高（疑为‘嵩’之误）山炼药”（卷二）；

李颀，东川人，开元二十三年进士，“性疏简，厌薄世务，慕神仙，服饵丹砂，明轻举之道，结好尘喧之外。一时名辈，莫不重之。工诗……玄理最长……故其论道家，往往高于众作”（卷二）；

〔¹〕唐·刘威：《赠道者》，见《全唐诗》卷五六二，六五二六页，北京，中华书局，1960。

〔²〕唐·王勃：《游山庙序》，见《全唐文》卷一八一，一八四五页，北京，中华书局，1983。

〔³〕《旧唐书》卷一八九下《儒学下·尹知章传》，四九七四页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《新唐书》卷二二二《文艺中·柳并传》，五七七一页，北京，中华书局，1975。

〔⁵〕《全唐诗》卷五六二，六五二六页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

张彪，颖上人，“初赴举，无所遇，适遭丧乱，奉老母，避地隐居嵩山……性高简，善草书，志在轻举，《咏神仙》云：‘五谷非长年，四气乃灵药。列子何必待，吾心满寥廓。’”（卷三）。

顾况、顾非熊父子，都好求仙学道，顾况“素善于李泌，遂师事之，得其服气之法，能终日不食。”及泌卒，“遂全家去隐茅山，炼金拜斗，身轻如羽……或云，得长生诀仙去矣。”（卷三）顾非熊也弃官归隐，“住茅山十余年，一旦遇异人，相随入深谷，不复出矣。”（卷七）

李端，辞官隐衡山，自号“衡岳幽人”，好弹琴读《易》，尝自述：“余少尚神仙。”（卷四）

孟郊，字东野，洛阳人。初隐嵩山，称处士。道教对他的诗歌创作曾产生了重大影响^[1]。

李涉隐居，其“妻亦入道”（卷五）；

陈陶，因科第不顺，“遂高居不求进达，恣游名山，自称‘三教布衣’。大中中，避乱入洪州西山学神仙咽气有得，出入无间……陶金骨已坚，戒行能体，夜必鹤氅，焚香巨石上，鸣金步虚，礼星月，少寐。所止茅屋，风雷汹汹不绝。忽一日不见，惟鼎灶杵臼依然。”（卷八）

当然也有耐不住山中寂寞的，如“大历十才子”之一的吉中孚，“初为道士，山阿寂寥。后还俗”，入仕；（卷四）

曹唐，“初为道士，工文赋诗。大中间，举进士。”（卷八）他所创作的系列《游仙诗》在当时非常有名。

由上所举数例可见，唐代文人群体的生活追求深受神仙道教的影响。元好问曾经说过：少年气盛之人，对道教一般来说不感兴趣，嫌它“堕窳不振”，但当他们一经创伤，饱餐风霜之后，却一定“自视缺然，愿弃人间事，绝粒轻举，以从赤松子游。非自苦也，惟侯知物之不可太盛，知名之不可久处，权之不可不畏，而退

[1] 参阅谢建忠：《道教与孟郊的诗歌》，见《文学遗产》，1992（2），42～50页。

道教与唐代社会

之不可不勇。故慨然自拔于流俗，思欲高举远引也。〔¹〕。如果我们进一步对唐代文人群体所受道教影响的程度做一番深入分析的话，可以看出唐代文人学士因个人的遭遇不同而所受道教的影响程度也是不同的。这从李白、白居易、韩愈身上典型地反映出来。

李白基本上是属于那种对道教抱有深信不疑态度者的代表。这一类人由于“真心慕道”而全身心地投入道教怀抱。李白（701～762年），字太白，祖籍陇西成纪人，素有“酒仙”、“诗仙”、“谪仙”之称。综观其一生，深受神仙道教的影响，在他身上表现出一种强烈的“仙风道骨”的神仙气度。罗宗强先生就曾说过：“在唐代的重要诗人中，没有一位像李白那样受到道教那么深刻的影响。”〔²〕郭沫若先生也曾经概括地指出：

李白在出蜀前的青少年时代，已经和道教接近。在出蜀后更常常醉心于求仙访道，采药炼丹。特别是在天宝三年在政治活动中遭到大失败，被“赐金还山”，离开长安以后，他索性认真地传授了《道■》。〔³〕

的确如此，李白曾经自述：“五岁诵六甲”，“仙游未曾歇”（《感兴》之五），这说明他从青少年时代起，就对求仙访道怀有浓厚的兴趣。及至成年以后，他开始了漫游天下名山大川的生涯，更是表现出了强烈的求仙学道的愿望。据他自己说他有三十年的学道生涯，如《酬王补阙惠翼庄庙宋丞[□]赠别》诗有：“学道三十年，自言羲皇人”，又《安陆白兆山桃花岩寄刘侍御绾》诗有“云卧三十年，好闲复爱仙。”实际上从他“十五游神仙”算起，他一生都在与道教打交道。他曾浪迹天涯，遍访名山宫观、高道逸士，多次

〔¹〕 金·元好问：《遗山集》卷三十五《朝元观记》，见《四库全书》第一一九一册，411页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔²〕 罗宗强：《李白与道教》，见《道教与传统文化》，255～262页，北京，中华书局，1992。

〔³〕 郭沫若：《李白与杜甫》，见《郭沫若全集·历史编》，第4册，302页，北京，人民文学出版社，1984。

道教与唐代社会

隐居学道^[1]。他先是与逸人东严子隐居岷山，“州举有道，不应”。^[2]后来又隐居戴天山读书，自述：“五色神仙尉，焚香读道经”^[3]；之后又同道士元丹丘偕隐于嵩山，不久又与孔巢父等人隐于徂徕山，“酣歌纵酒，时号‘竹溪六逸’”。据前人考证，他确实到过不少道教名山，如岷山、青城山、庐山、华山、泰山、嵩山、衡山等，他曾说自己“历行天下，周求名山”^[4]。他曾专心地撰写过道教著作，如《早秋单父南楼酬窦公衡》诗说：“我闭南楼著道书，幽帘清寂若仙居”；他还曾虔诚地抄写过道教经书，如《游泰山》诗说：“清斋三千日，裂素写道经”，话虽然夸张了一些，但从中也可看出李白学道的虔诚；至于他与道士们切磋成仙羽化的秘诀玄旨，则更是常有的事，如《与元丹丘方城寺谈玄作》就有“灭除昏疑尽，领略入精要”的描写；他还曾有过“懒摇白羽扇，裸袒青林中。脱巾挂石壁，露顶洒松风”式的神仙生活的经历，天真地幻想着“玉女四五人，飘飘下九垓。含笑引素手，遗我流霞杯”。^[5]著名道士司马承祯曾称赞他“有仙风道骨，可与神游八极之表”。（《大鹏赋序》）天宝初，与道士吴筠隐于剡中，“既而玄宗诏筠赴京师，筠荐之于朝，遣使召之，与筠俱待诏翰林”。^[6]贺知章一见叹之，称其为“谪仙。”李白曾与贺知章、李适之、汝阳王李、崔宗之、苏晋、张旭、焦遂等狂饮酣醉，结为“酒中

[1] 关于李白与道士的交往，参阅李刚：《李白与道士之交往》，见《宗教学研究》，1988（2~3）。

[2] 《新唐书》卷二二《文苑中·李白传》，五七六二页，北京，中华书局，1975。

[3] 唐·李白：《赠江油尉》，见《李白集校注》卷三十，一七二五页，上海，上海古籍出版社，1980。

[4] 唐·李白：《冬夜于随州紫阳先生餐霞楼送烟子元演隐仙城山序》，见《李白集校注》卷二十七，一五九一页，上海，上海古籍出版社，1980。

[5] 唐·李白：《游泰山六首》，见《李白集校注》卷二十，一一五五页，上海，上海古籍出版社，1980。

[6] 《旧唐书》卷一九下《文苑下·李白传》，五五三页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

八仙”。杜甫《饮中八仙歌》这样描写道：“李白一斗诗百篇，长安市上酒家眠。天子呼来不上船，自称臣是酒中仙。”李白本想通过“隐居”这条“终南捷径”，来实现其平生抱负，不料在京之日他仅仅被当做御用文人，吟诗作赋，取乐于他人，这使他感到非常失望，后又遭谗，被赐金还山。终于在天宝三年秋冬之际，李白来到山东，“请北海高天师授道■于齐州紫极宫。”〔¹〕正式加入了道教。李白不但从行动上追求成仙学道，而且在他的诗歌创作中也充满了“仙韵道意”。

白居易则是属于那种对道教抱有双重思想者的代表，这一类人当他们在仕途上比较顺利、人生比较得意之时，往往对老庄道教所宣扬的那一套理论持怀疑甚至批判的态度，而当他们在官场上受到挫折或因个人生活不如意时，又往往一头钻进老庄道教所设计的‘洞天福地’之中，寻求精神上的安慰〔²〕。他们虽然对道教金丹服饵术的危害有较清醒的认识，但又经不起道教所宣扬的长生成仙谎言的诱惑。这类文人最多，他们只是因为一种泛泛的宗教信仰而对道教产生了兴趣，“这批文人对于生命的短暂感到深深的忧患，对于社会的喧嚣感到烦恼，一种强烈的生命意识和一种灰暗的逃避意识使他们由衷地羡慕道门的清幽旷逸情致和长生不死追求，他们与道士为友，在道观栖息游览，进而受道教的精神的熏染……他们往往无暇分辨老、庄哲学与道教的差异，也无暇在道教与佛教之间细细挑选，只是希望在这里找到一种超越凡尘的生活情趣和超越现实的生存希望，使自己的肉体和精神都摆脱桎梏，驰骋在自由天地之中。这批文人也许并未受■入道，但道教精神却渗入他们心灵，表现在他们的言谈举止——也包括创作——之中。”〔³〕纵观白居易的一生，我们既可以看到他对神仙道教思想持批判怀疑态度时的冷

〔¹〕 唐·李阳冰：《唐李翰林草堂集序》，见《全唐文》卷四三七，四四六■页，北京，中华书局，1983。

〔²〕 参阅詹石窗：《道教文学史》，327页，上海，上海文艺出版社，1992。

〔³〕 葛兆光：《想象力的世界——道教与唐代文学》，44页，北京，现代出版社，1990。

道教与唐代社会

静，也可以看到他沉湎于烧炼服食时的狂热。白居易曾写过不少怀疑服食长生的诗篇，表现出一个正直的诗人对道教所宣扬的那套神仙长生理理论的冷峻态度。但他对道教神仙理论的批判是不彻底的，他在和一些道徒方士保持密切交往的同时，也曾进行过一些烧炼服食的实践，这大概与他在政治上的失意是有一定关系的。他曾亲自到道教的名山宫观里去体验修仙的生活，其《宿简寂观》里有“何以疗夜饥？一匙云母粉。”（卷七）表明他对道教所宣扬的那一套理论并不是完全不相信的。

韩愈则是对道教抱有较清醒认识的那一类人。韩愈曾经对佛道思想予以猛烈的抨击，尤其是对道教所宣扬的那一套服食成仙理论更是给予了无情的批判与揭露。韩愈虽然也和不少道徒、方士保持了一定的往来，但是韩愈与这些人来往，多半是因为欣赏其才华，如隐居庐山的侯高“少为道士，学黄老炼气保形之术，居庐山，号华阳居士”。因其善属文，“每激发则为文达意，其高处■■乎有汉魏之风，性刚劲，怀救物之略。自侔周昌、王陵，所如固不合，视贵善宦者如粪溲”。所以颇受时人推崇，“与平昌孟郊东野、昌黎韩愈退之、陇西李渤浚之、河南独孤朗用晦、陇西李翱习之相往来”。〔¹〕另如道士廖彬民，“学于衡山，气专而容寂，多艺而善游”，尤其是“善知人”，所以也深得韩愈赞许，并劝说廖道士不要“迷惑溺没于老佛之学而不出”〔²〕；还有“张道士，嵩高之隐者，通古今学，有文武长材，寄迹老子法中，为道士以养其亲。（元和）九年，闻朝廷将治东方贡赋之不如法者，三献书，不报，长揖而去。京师士大夫多为诗以赠”。〔³〕韩愈所欣赏的也是他的才华，非常惋惜张道士的怀才不遇。从韩愈的言行来看，他对道教还

〔¹〕 唐·李翱：《故处士侯君墓志》，见《全唐文》卷六三九，六四五六页，北京，中华书局，1983。

〔²〕 唐·韩愈：《送廖道士序》，见《韩昌黎文集校注》卷四，二五六页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔³〕 唐·韩愈《送张道士序》，见《韩昌黎文集校注》卷四，二六八页，上海，上海古籍出版社，1986。

道教与唐代社会

是保持了较为清醒的认识的。

从李白、白居易、韩愈三人对待道教的不同态度来看，基本上可以反映出道教对唐代文人士大夫群体的生活态度所产生的三种倾向。

唐代的文人学士们也多与道士有过直接或间接的交往。詹石窗在总结盛唐诗人道士们的交往内容时，归纳为五个方面：互赠诗书、登门拜访、磋商道法、临别饯行、哭丧送终。^{〔1〕}其实，这五个方面所反映的不仅仅是盛唐时期文人学士与道士交往的主要内容，而且可以涵盖有唐一代的实际状况。此外，还有从学道法、互相荐举、结伴游宴、甚至相恋，等等，也是颇为引人注目的一些方面。

由于唐代是道教发展的鼎盛期，当时有不少高道逸士富有才华，深得文人学士们的激赏。如司马承祯，“少好学，薄于为吏，遂为道士，事潘师正，传其符■及辟谷导引服饵之术。师正特赏异之，谓曰：‘我自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。’承祯尝遍游名山，乃止于天台山。则天闻其名，召至都，降手敕以赞美之。及将还，敕麟台监李峤饯之于洛桥之东。”睿宗时，又召至京，“固辞还山，仍赐宝琴一张及霞纹帔而遣之，朝中词人赠诗者百余人”^{〔2〕}。这可以说是唐代文士与高道之间颇具规模的一场临别饯行活动了。另外，唐代道士中有不少人本身就是文士出身，有的还曾有过十年寒窗、热衷科名的经历，他们谙熟儒家经典，能诗善文，只是由于“累试不第”，才无可奈何地去当了道士。《全唐诗》卷八百五十二至八百六十二列举的三十六位道士中，就有九人参加过科举考试。这些人出家当了道士以后，并没有中断与文人学士的联系，像吴筠，本是“鲁中之儒士也。少通经，善属文。举进士不第”，入嵩山依潘师正为道士。“筠尤善著述，在剡与越中文士为

〔1〕 詹石窗：《道教文学史》，235～245页，上海，上海文艺出版社，1992。

〔2〕 《旧唐书》卷一九二《隐逸·司马承祯传》，五一二七页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

诗酒之会，所著歌篇，传于京师。玄宗闻其名，遣使征之”。令待诏翰林^{〔1〕}。吕岩，咸通中，举进士，不第，游长安酒肆，遇钟离权得道。不知所往。张辞，咸通初，进士不第。游淮海间，有法术，尝养气绝粒，好酒耽棋。后于江南“上升”。杜光庭，喜读书，工辞章翰墨。应百篇举，不中，入天台山为道士。僖宗召见，赐以紫服，充麟德殿文章应制。后隐青城山白云溪，自称东瀛子。郑遨，昭宗时举进士，不第，入少室山为道士。与道士李道殷、罗隐之友善，世目为三高士。此外，还有像施肩吾这样的人，在元和年间中进士后不愿为官，而到洪州西山当了道士。这些道士由于有较高的文化素质，从而成为文人学士们争相交游的对象。还有一些文人学士出于追求长生求仙的目的而迷信金丹服饵术，与一些道士频繁交往，希望从他们那里讨得“仙丹”，或跟随他们学习炼丹技术。如孙思邈，“七岁就学，日诵千余言。弱冠，善谈庄、老及百家之说，兼好释典”。尤其是在医药、养生学方面，做出了杰出的贡献，被称为一代“医圣”，“当时知名之士宋令问、孟诜、卢照邻等，执师资之礼以事焉”。^{〔2〕}

由于唐代的文人学士们的生活追求和交游活动颇受道教（道士）的影响，从而深刻地影响到他们的文学创作，使他们的作品带有浓厚的仙韵道意。在唐人的文学创作中有大量表现与道教意象有关的作品，如文人的求仙学道活动、与道士的交游往来、游览道教宫观名胜、观道士作法事、反映神仙生活与人、仙相恋等等为题材的作品，可以说是数不胜数。

（二）道教与唐代诗词创作

唐代是道教发展的鼎盛时期，同时也是诗歌创作的繁荣时期。

〔1〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·吴筠传》，五一二九页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《旧唐书》卷一九一《方伎·孙思邈传》，五九四五页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

道教的发展对唐诗的创作产生了巨大的影响：一方面，由于唐诗受道教的影响，诗中饱含有丰富的道教意象，如洋溢着清新恬淡道意的山水诗、蕴蓄着缠绵幽怨道韵的恋情诗、散发着虚无缥缈道味的醉酒诗，更不用说直接借用道教体裁创作的游仙诗、步虚诗等等作品了；另一方面，诗人以诗“演道”言志，表达了自己对于世界和人生的种种见解和直观体悟。加之有许多道士、女冠本身就是诗人，而又有许多诗人或者是先隐居学道后来还俗，或者是由于慕道而后来又皈依了道教，这就使得唐诗的仙风道韵特别的浓厚。

1. 道士、女冠诗人

首先来考察一下唐代的道士、女冠诗。唐代的道士、女冠群体庞大，能诗者也很多，从著名道士到一般道士，有不少人保留下来了诗作。有人据《全唐诗》卷八五二至八六二统计出道士诗人³⁶位，存诗⁵⁷⁴首；另据卷七九七至八^五统计出女冠诗人约⁷位，存诗¹⁶⁴首，又据卷八六三至八六五所收的女仙、神、鬼诗中，推测出其中有一些也应属于女冠诗，约⁴²首，加上外编补遗收录的女冠诗⁴首，总计女冠存诗约²¹⁰首^[1]。此外，还有一些在《全唐诗》中没有被列入道士诗人行列、而实际上应该属于道士诗人者，如施肩吾（见卷四九四）存诗约²⁰⁰余首、柳泌存诗两首（见卷五^五）。总计唐代的道士、女冠诗作应该超过¹⁰⁰⁰首。如果再考虑到先为道士后还俗和由于慕道而后来皈依道教的那部分诗人，他们在当道士时所创作的诗，一定也不会少数，也应该列入道士诗，那么其数量肯定会远远超过此数。只不过是不好认定罢了。所以我们仍然把他们放入文人诗中来论述。

有人把唐代的道士、女冠诗分别界定为道人诗和道姑诗^[2]，这种划分是有一定道理的。因为道士和女冠虽然同属一个群体，但从他（她）们的诗歌创作来看，却很明显地表现出不同的特点和

[1] 黄世中：《唐诗与道教》，1、53~54页，桂林，漓江出版社，1996。

[2] 詹石窗：《道教文学史》，183~217页、287~325页，上海，上海文艺出版社，1992。

道教与唐代社会

风格。

道人诗的内容多为游仙、步虚、炼丹、养生、醉吟、洗心、遗世、题壁等宗教性气味较为浓厚的作品。其中吴筠、施肩吾、吕岩、杜光庭的存诗最多，总计约在600首以上，占整个道士、女冠诗的60%左右。

在道士诗人中，吴筠的成就最高。古人对他的诗作评价很高，据《旧唐书》卷一九二《隐逸·吴筠传》说：

（筠）词理宏通，文采焕发，每制一篇，人皆传写。虽李白之放荡，杜甫之壮丽，能兼之者，其惟筠乎！

这话虽说有点过头，但却反映了吴筠在当时的影响之大。《全唐诗》现存吴筠诗作128首，分别为《高士咏》50首、登临感怀诗28首、《游仙诗》24首、《步虚词》10首、咏史怀古诗15首、边塞诗1首^[1]。其中《游仙诗》和《步虚词》是这方面体裁的诗作中极具有代表性的作品。其《游仙诗》可以说是一幅在想象中“神游”天宫和洞天福地的连环画作，作者的想象力极为丰富奇特，诗人首先想象着与“神人”一起结伴出游，飞上天空：“孰谓姑射远，神人可同嬉。结驾从之游，飘飘出天垂。”（之六）俯瞰碧蓝的大海无边无垠，高耸的山峰直插天际，快乐的仙人在其中悠闲地嬉戏。“碧海广无际，三山高不极。金台罗中天，羽客恣游息。”（之七）他们向着天宫一起飞去，先到日神居住的地方。还没有到达扶桑，已经有仙童出来迎接，替他们清除宿雾。在跨越东海的时候，海神海若为他们平息波涛；到了扶桑，日御羲和停下日轮，专为听候。天宫的五色祥云结成层层楼阁，八景龙舆也飞动起来欢迎他们。他们饮青霞、餐桑椹。又应日神之挽留侍宴玉堂，请他们不要急着离去：“将过太帝宫，暂诣扶桑处。真童已相迓，为我清宿雾。海若宁洪涛，羲和止奔驭。五云结层阁，八景动飞舆。青霞正可挹，丹椹时一遇。留我宴玉堂，归轩不令遽。”（之八）从日神那儿出来，由赤帝、炎官引导继续飞行：“赤帝跃火龙，炎

[1] 《全唐诗》卷八五三，九六四一—九六六二页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

官控朱鸟。导我升绛府，长驱出天杪。”（之九）到达金母那里停下车轮。白昼之神若华赶走了黑影，留住白昼，来欢迎他们：“予因诣金母，飞盖超西极。遂入素中天，停轮太_四侧。若华拂流影，不使白日匿。倾曦复亭午，六合无暝色。”（之十）。之后又改乘九龙驾的车子上路，飞过日月星辰、太微星，直升天庭：“九龙何蜿蜿，载我升云纲……上超星辰纪，下视日月光。倏已过太微，天居焕煌煌。”在天庭朝拜过天帝，又与众仙相会欢宴：“停骖太仪侧，整服金阙前。肃肃承上帝，锵锵会群仙。鸿炉发灵香，广庑张钧天。玉醴洽中座，霞膏充四筵。”（之十二）天上的美景真是数不胜数。从天上回到人间，又开始游览人间的洞天福地：“晨登千仞岭，俯瞰四人居。原野间城邑，山河分里闾。”（之十七）。“朝逾弱水北，夕息钟山顶。”（之十九）之后，又接到西王母上元相会的邀请：“扬盖造辰极，乘烟游阊风。上元降玉闼，王母开琳宫。天人何济济，高会碧堂中。列侍奏云歌，真音满太空。千年紫柰熟，四劫灵瓜丰。”（之二十）吃完饭，欣赏完美妙的音乐，又开始游览天空，于是“予招三清友，迥出九天上”。（之二十二）在仙人“八威”、“五老”等陪同下，又开始出发：“八威先启行，五老同我游……不疾而自速，万天俄已周。”（之二十三）顷刻工夫就周游遍了整个天际。真是一会儿天上，一会儿地下，“异想天开”，遨游八极。这种瑰丽神奇的想象，只有在屈原的《楚辞·九歌》中才可以觅到踪影，具有极高的艺术欣赏价值。其《步虚词》的风格与《游仙诗》相近，也充满了神奇的想象，如《步虚词》之九：“爰从太微上，肆觐虚皇尊。腾我八景舆，威迟入天门。即登玉宸庭，肃肃仰紫轩。”作者想象着自己从天帝南宫的太微星登上天庭，继而进入天门，到了威严的玉宸庭，一饱眼福。这种奇特的想象正是《游仙诗》的表现风格。不过也有人注意到了吴筠的《游仙诗》和《步虚词》的不同点，即前者是通过大量的想象中的景物铺排来渲染仙界的神妙气氛，而后者则是通过幻想的种种神奇

道教与唐代社会

图景来表现众仙之高妙^[1]。至于他的《高士咏》则歌颂了老子、庄子、列子、洞灵真人、通玄真人、文始真人、荣启期、广成子、许由、伯夷、叔齐、严君平、河上公、商山四皓、严子陵、柳下惠、鲁仲连、段干木等约⁶⁰位道教所崇奉的神仙人物，通过他们来作为修道养生者的典型。他的登临感怀诗也与一般文人的有所不同，而是将游玩活动与修道目的紧密结合起来，带有道士特有的联想。

此外，像孙思邈仅存留《四言诗》一首，共³⁸句，通篇歌咏的都是有关内丹修炼方法和效果的内容，诗曰：

取金之精，合石之液。列为夫妇，结为魂魄。一体混沌，两精感激。河车覆载，鼎候无忒。洪炉烈火，烘炎翕赫。烟未及黔，炎不假碧。如畜扶桑，若藏霹雳。姹女气索，婴儿声寂。透出两仪，丽于四极。壁立几多。马驰一驿。宛其死矣，适然从革。恶黜善迁，情回性易。紫色内达，赤芒外射。熠若火生，乍疑血滴。号曰中环，退藏于密。雾散五内，川流百脉。骨变金植，颜驻玉泽。阳德乃敷，阴功□积。南宫度名，北斗落籍。^[2]

还有李浩，字太素，不知何许人。隐青城山牡丹坪，与仙人尔朱先生游，或传举家仙去。他曾作有《大丹诗》百首行世，而今本《全唐诗》卷八六一保留下来的《大丹诗》仅⁴首，不过从中仍可看出他的风格。诗曰：

混沌未分我独存，包含四象立乾坤。还丹须向此中觅，得此方为至妙门。

煮石烹金炼太元，神仙不肯等闲传。人能认得其中理，夺尽乾坤造化权。

百首荒辞义亦深，因传同道决疑心。华池本是真神水，神水元来是白金。

[1] 詹石窗：《道教文学史》，²⁰⁹页，上海，上海文艺出版社，¹⁹⁹²。

[2] 《全唐诗》卷八六[■]，九七一七页，北京，中华书局，¹⁹⁶⁰。

道教与唐代社会

取得白金为鼎器，鼎成潜伏汞来侵。汞入金鼎终年尽，产出灵砂似太阳。

张氲存留《醉吟》诗三首，反映了他不为时俗所理解，而最终由俗人转变为道士的过程以及归隐入道之后的思想感情。诗曰：

去世无田种，今春乏酒材。从他花鸟笑，佯醉卧楼台。

下调无人睬，高心又被嗔。不知时俗意，教我若为人。

入市非求利，过朝不为名。有时随俗物，相伴且营营。^{〔1〕}像裴君然的《夜醉卧街》^{〔2〕}，殷切切的《醉歌》^{〔3〕}，许的《醉吟》^{〔4〕}等，都属于醉吟诗。

司马退之存留《洗心诗》一首，也抒发了自己归隐入道的思想。诗曰：

不践名利道，始觉尘土腥。不味稻粱食，始觉精神清。罗浮奔走外，日月无短明。山瘦松亦劲，鹤老飞更轻。逍遥此中客，翠发皆长生。草木多古色，鸡犬无新声。君有出俗志，不贪英雄名。傲然脱冠带，改换人间情。去矣丹霄路，向晓云冥冥。^{〔5〕}

叶法善、赵惠宗、侯道华、吴子来，所存留的诗都是遗世诗，其中叶法善的《留诗》三首，赵惠宗的《遗简诗》两首，侯道华的《题院诗》一首^{〔6〕}，吴子来的《留观中诗》二首^{〔7〕}。另外作有遗世诗的还有陈寡言、沈廷瑞等。陈寡言有《临化示弟子》^{〔8〕}；沈廷瑞有《垄穴遗诗》，是在他羽化后，有人开垄视之，惟见空棺，穴旁得片纸而发现的^{〔9〕}。这些诗都是有意识地抒发自己对修

〔1〕《全唐诗》卷八五二，九六三六页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《全唐诗》卷八五二，九六三七页，北京，中华书局，1960。

〔3〕《全唐诗》卷八六一，九七二八页，北京，中华书局，1960。

〔4〕《全唐诗》卷八六一，九七三五页，北京，中华书局，1960。

〔5〕《全唐诗》卷八五二，九六三七页，北京，中华书局，1960。

〔6〕《全唐诗》卷八六，九七二三页，北京，中华书局，1960。

〔7〕《全唐诗》卷八五二，九六四页，北京，中华书局，1960。

〔8〕《全唐诗》卷八五二，九六三八页，北京，中华书局，1960。

〔9〕《全唐诗》卷八六一，九七三一页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

道的感受，并作为遗言留赠给同道或后辈，勉励他们坚定信念，努力学道，早日得道成仙。如侯道华的《题院诗》云：

帖里大还丹，多年色不移。前宵盗吃却，今日碧空飞。惭愧深珍重，珍重邓天师。他年炼得药，留著与内芝。吾师知此术，速炼莫为迟。三清专相待，大罗的有期。

据说原来在河中县的道净院，有道士邓太玄炼药贮院内，道华在院供给使，常好子史，手不释卷。大中五年，侯道华窃得邓太玄药，仙去。诗中描写的就是这件事，并勉励邓天师不要气馁，继续炼药，他将在大罗三清天上等着他。

题壁诗也很多，有题写于宫观墙壁之上的，如马湘的《题龙兴观壁》、伊用昌的《题游帷观真君殿后》、许□的《题南岳招仙观壁上》^[1]等皆是，另有一类标名为题××观的诗作，大概也是属于此类作品，这部分诗作数量很大，仅杜光庭就有《题仙居观》、《题鸿都观》、《题都庆观》、《题本竹观》、《题福唐观二首》等等作品^[2]，此外还有许多人留下此类诗作，如许坚的《题茅山观》^[3]、郑遨的《题中条静观》等皆是；有题写于酒肆墙壁之上的，如名列“八仙”之一的钟离权有《题长安酒肆壁三绝句》^[4]、伊用昌的《题酒楼壁》^[5]等皆是；有题写于洞壁之上的，如另一位名列“八仙”之一的张果有《题登真洞》^[6]；还有题写于居所壁上者，如李遐周的《题壁》诗是题写于所居玄都观的居室墙壁之上的，诗曰：

燕市人皆去，函关马不归。若逢山下鬼，环上系罗衣。

据说：“天宝末，安禄山跋扈，遐周一旦隐去，但于其所居壁

[1] 《全唐诗》卷八六一，九七三五页，北京，中华书局，1960。

[2] 《全唐诗》卷八五四，九六六三页，北京，中华书局，1960。

[3] 《全唐诗》卷八六一，九七三四页，北京，中华书局，1960。

[4] 《全唐诗》卷八六■，九七二五页，北京，中华书局，1960。

[5] 《全唐诗》卷八六一，九七三三页，北京，中华书局，1960。

[6] 《全唐诗》卷八六■，九七一八页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

上题诗，言禄山、哥舒翰及幸蜀之事，时人莫晓，后方验。^{〔1〕}

成真人的《题壁》诗也是此类预言性的内容，是题写于内殿居所的，诗曰：

蜀路南行，燕师北至。本拟白日升天，且看黑龙饮渭。

据《全唐诗》卷八六[■]作者简介载：“成真者，不知其名，亦不知所自……明皇大异，召入内殿，诏问道术及所修之事，皆拱默不对。复恳乞归山，许之，挈囊而去。所司扫洒其居，见壁上题句，刮洗愈明。以事上闻，上默然良久。其后禄山起燕，明皇幸蜀，皆如其讖。”

许宣平的《庵壁题诗》，是题写于自己所隐居山中的石室墙壁之上的，诗曰：

隐居三十年，石室南山巅。静夜玩明月，清朝饮碧泉。樵人歌垄上，谷鸟戏岩前。乐矣不知老，都忘甲子年。

作者以一种“冲淡”的心境描写了自己隐居修道的快乐感觉，是同类诗作中的佳品，在当时产生了很大的影响，好事者多吟咏之，甚至争相传抄，题写于他处。

张辞的《题壁》诗，则是题写于别人居所的，据说是：“人有以炉火药术为事者，辞大晒之，命笔题其壁。”诗曰：

争那金乌何，头上飞不住。红炉漫烧药，玉颜安可驻。今年花发枝，明年叶落树。不如且饮酒，莫管流年度。^{〔2〕}

看来这是一位反对炼丹服食而主张内修的道士。

与道人诗相比，唐代的女冠诗虽然也有立志丹霄、思仙入道等宗教性气味很浓的作品，如杨鉴真的《仙诗》五首和杨敬真^{〔3〕}、徐湛真、马信真、郭修真、夏守真等五女仙的《会真诗》，以及卢

〔1〕《全唐诗》卷八六[■]李遐周简介，九七二一页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《全唐诗》卷八六一，九七二七页，北京，中华书局，1960。

〔3〕笔者认为杨敬真与杨鉴真应是同一人。从《全唐诗》卷八六三所记载的二人事迹来看，几乎完全相同，如同为虢州天仙村（乡）人；其夫一为王清，一为吴清，“王”、“吴”发音非常接近，大概是在流传过程中发生分歧；二人同是在元和十二年辞夫到华山受道，最后又都还家修道，等等。九七五八页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

眉娘的《和卓英英锦城春望》、《和卓英英理笙》诗^[1]等，都是反映这方面的诗作。如杨鉴真的《仙诗》之四云：

日落焚香坐醮坛，庭花露湿渐更阑。净水仙童调玉液，春宵羽客化金丹。

诗中充满了精心修道的浓郁宗教气味。又如夏守真的《会真诗》云：

共作云山侣，俱辞世界尘。静思前日事，抛却几年身。

诗中也是充满了立誓要抛却旧身，离尘去世修道的宗教气味。但这毕竟不是女冠诗的主流，女冠诗的主流是描写恋情、相思以及与文士迎往送来的酬唱之作，据有人粗略统计说，在《全唐诗》录存的²¹⁰首女冠诗中，仅抒写爱的困扰、相思及与文士发生恋情的诗竟达¹⁰⁸首，占一半以上。这些诗大多感情真挚，无雕凿作态，属于唐代恋情诗中的珍品^[2]。

我们就以存诗最多的薛涛、鱼玄机、李冶三家来说，此三人共存诗作¹⁵⁸首，占整个女冠诗的^{75%}还多。其中薛涛存诗⁸⁸首，鱼玄机存诗⁵²首，李冶存诗¹⁸首。

中唐女道士李冶，本来是一个美丽聪慧、感情丰富、极富艺术才华的女子。据《唐才子传》卷二载：“（李冶）美姿容，神情萧散，专心翰墨，善弹琴，尤工格律。当时才子，颇夸纤丽，殊少荒艳之态。”就是这么一个端庄秀丽的女子，后来却入道做了女冠，且常为恋情相思所困扰。有人统计《全唐诗》存录李冶诗¹⁸首，其中有¹⁰首或明或暗地抒写了她的相思之苦。如《相思怨》云：

人道海水深，不抵相思半。海水尚有涯，相思渺无畔。携琴上高楼，楼虚月华满。弹得相思曲，弦肠一时断。

这首诗所抒写的相思之痛，只有亲身经历过的人才会有如此深刻的感受，凡是有过类似刻骨铭心经历的人都会引起强烈的共鸣。但是在这里作者相思的对象，似乎是一个永远也无法再回到作者身

[1] 《全唐诗》卷八六三，九七五六页，北京，中华书局，1960。

[2] 黄世中：《唐诗与道教》，⁵⁴页，桂林，漓江出版社，1996。

道教与唐代社会

旁的人。那么，这个人又究竟是一个什么样的人呢？我们结合有关她的传说和另一首作品《感兴》诗，似乎可以找到些许蛛丝马迹，诗云：

朝云暮雨镇相随，去雁来人有返期。玉枕只知长下泪，银灯空照不眠时。仰看明月翻含意，俯眇流波欲寄词。却忆初闻《凤楼曲》，教人寂寞复相思。

作者表面上看起来“朝云暮雨”，迎往送来，应唱酬对，热闹非凡，但在曲终人散，孤枕难眠之时，却想起了第一次听到《凤楼曲》时的情景，唤起对爱情的美好回忆，如今“人去音存”，如何不教人寂寞相思呢？《凤楼曲》描写萧史、弄玉事，正是作者曾有过一段刻骨铭心的爱情经历的体现。那么为她弹奏《凤楼曲》的人，为什么弃她而去，据说李冶六岁时曾有咏《蔷薇诗》云“经时不架（嫁）却，心绪乱纵横”句，其父恚曰：“此女聪黠非常，恐为失行妇人。”这当是后来文人的附会之辞^[1]，但有人据此推论，李冶大概是在入道前或有“失行”之事，“以交游文士，微泄风声”，为夫所弃，才幡然醒悟而入道的；当然，也有可能是入道以后才有过一段刻骨铭心的恋情。其《八至》诗似可证明这一点：

至近至远东西，至深至浅清溪。至高至明日月，至亲至疏夫妻。

前三句是宾，末一句才是全篇的主题。李冶能感悟到夫妻关系既是“至亲”，又是“至疏”，可谓一大“醒悟”，一次思想的“飞跃”。或许因其如此，方始入道。或许是由于爱的幻灭，李冶才有“至亲至疏夫妻”的幡然醒悟。有了这种感悟的女子，才不留恋家庭生活和夫妻恩爱。她们需要温存、情爱，但不相信人间有专一的爱情存在。这种“醒悟”和“飞跃”付出了巨大的惨痛代价，是心中无限苦痛和悲愤的宣泄和升华。正是由于在追求爱情的

[1] 元·辛文房：《唐才子传》卷二有“皆出乎轻薄之口”的记载，可证明这一点，30页，哈尔滨，黑龙江人民出版社，1986。

道教与唐代社会

道路上受挫，对爱情渴望的幻灭，成为她发生变态恋情的思想基础^{〔1〕}。

李冶入道后，为了宣泄心中的苦痛，在个人情感上变得十分放荡，多偶相恋，性格上也已畸形变态。《唐才子传》卷二说：“（李冶）时往来剡中，与山人陆羽、上人皎然意甚相得。皎然尝有诗云：‘天女来相试，将花欲染衣，禅心竟不起，还捧旧花归。’其谑浪至此。又尝会诸贤于乌程开元寺，知河间刘长卿有阴重之疾，谓曰：‘山气日夕待’，刘应声曰：‘众鸟欣有托。’举座大笑，论者两美之。”她不但主动以诗挑逗皎然，而且同士大夫如此谑浪纵恣，行为失检，同时多偶，与许多文士有恋情关系，如越州刺史杜鸿渐、诗人朱放以及文士韩揆、阎伯钧、萧叔子、崔涣等名流，实在是“道”其名而“娼”其实。如《寄朱放》诗云：

……相思无晓夕，相望经年月……别后无限情，相逢一时说。

又如《送阎二十六赴剡县》诗云：

……离情遍芳草，无处不萋萋……归来重相访，莫学阮郎迷。^{〔2〕}

此二人都是李冶的情人。这种同时多偶相恋，除了不以卖笑侍夜营生外，形式上同娼妓是很相似的，故有人称其为“半娼式”。而这种性爱变态在女冠中绝不是个别的现象。鱼玄机诗中提到的相好情人比李冶还多。

女道士鱼玄机也是从爱的幻灭和苦痛相思中幡然醒悟的。鱼玄机字幼薇，一字蕙兰，长安里家女。二十岁左右嫁补阙李亿为妾，不为大妇所容，或因“爱衰，入咸宜观为道士”。李亿大中十二年（858年）状元及第，纳鱼玄机当在此之后或咸通初年。曾随李亿至河东节度使刘渡幕，这大约是他们夫妇感情最和谐美满的时期。

〔1〕 黄世中：《唐诗与道教》，58页，桂林，漓江出版社，1996。

〔2〕 所引李冶诗皆见《全唐诗》卷八■五，九■五七~九■六■页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

后来鱼玄机被李亿抛弃，曾经历过极度相思及爱情幻灭的痛苦。鱼玄机存诗⁵²首，有³⁰首左右是抒写自己的爱恋及思情。其中寄李亿的诗即有⁶首。从《隔汉江寄子安》、《江陵愁望寄子安》，可以看出鱼玄机对李亿的感情是十分深挚的。其《江陵愁望寄子安》诗云：

枫叶千枝复万枝，江桥掩映暮帆迟。忆君心似西江水，日夜东流无歇时。

鱼玄机被李亿抛弃以后，她还存有希望。《春情寄子安》诗云：

……如松匪石盟长生，比翼连襟会肯迟。虽恨独行冬尽日，终期相见月圆时。别君何物堪持赠，泪落晴光一首诗。

又《寄子安》云：

……聚散已悲云不定，恩情须学水长流……

鱼玄机虽被抛弃，而对李亿却仍抱有希望，她以为“山盟长在”，希望李亿对她的爱情“似水长流”。谁知“痴心女子负心汉”！李亿把她一脚踢到咸宜观安置以后，便不再顾及盟誓了。鱼玄机终于彻底绝望，也彻底醒悟了，她写了《寄李亿员外》，反责他是一个无情无义的人，并在结尾委婉地表示她的决断：

羞日障罗袖，愁春懒起床。易求无价宝，难得有情郎。枕上潜垂泪，花间暗断肠。自能窥宋玉，何必恨王昌。

鱼玄机身处道观，但她告诉李亿，她不遗憾，她说：没有你李亿，我也能如东家女登上墙头窃窥宋玉那样，寻找自己的爱情。可是，这“宋玉”又到那里去找呢？从存诗中推断，鱼玄机入道后似乎同一个叫李近仁的青年士子有过恋情。其《迎李近仁员外》诗云：

今日喜时闻喜鹊，昨宵灯下拜灯花。焚香出户迎潘岳，不羨牵牛织女家。

她把李近仁比作潘岳，又连带将自己与李比作牛、女，则爱恋之事甚明。或者竟是同诗人李郢相恋。李郢登大中十年（⁸⁵⁶年）进士，咸通间任侍御史，住处与咸宜观同里巷。鱼玄机有《酬李

道教与唐代社会

郢夏日钓鱼回见示》，诗云：“住处虽同巷，经年不一过。”〔1〕从诗句看，似乎后来李郢也有意疏远她了。除了和李近仁保持了较为密切的来往外，鱼玄机又和温庭筠（《冬夜寄温飞卿》、《寄飞卿》）、刘尚书、李学士、李端、左名扬及许多没有提到姓名的“友人”有来往。

薛涛，字洪度，本长安良家女。随父宦，流落蜀中。遂入乐籍，“出入幕府，历事十一镇，皆以诗受知，暮年屏居浣花溪，著女冠服。”她既是道姑，又是官妓，又是女校书，其于李冶、鱼玄机，恣情放荡有过之而无不及。据今本《全唐诗》卷八■三所载她与文士相酬唱和之作多达⁴⁰余首，几近半数。关于薛涛事迹，论者颇多，兹不重复。

2. 唐代文人诗的道教情结

关于道教与唐诗的关系，研究成果颇丰，有综论的，也有单个诗人或单篇诗作论述的，在此笔者不想再续貂。在考察道教与唐代诗歌的关系时，有一个问题应该引起我们的重视，即道教对唐诗创作的影响究竟有多大，这种影响在整个中国诗史中究竟占有一种什么样的地位。通过概括地考察唐诗的历程，笔者认为道教在为整个唐诗创作中所带来气息，最重要的恐怕莫过于使得唐诗的创作充满了仙风道韵，透露出的是一种充满朝气的青春式的洒脱和无所顾忌的大气色彩，使人感觉明快而热烈，传达出的是一种中国诗歌达到高峰时的气度；这和中国诗歌创作的另一个重要时期宋诗的风格颇为不同，宋诗的禅悦气味颇为浓重，以理入诗，以理来阐发和诠释诗的意境，追求一种恬净和谐的感受，是这一时期诗人的主旨，充盈散发着的是一股老僧参禅般的意味，使人感觉深沉而又带有一种说不出的忧郁，这是一种参透人生以后的无可奈何，所以尽管宋诗看起来更加成熟、优美，但其成就始终也未能超越唐诗。这可以从许多方面来分析：

〔1〕所引鱼玄机诗皆见《全唐诗》卷八■四，九■四七~九■五六页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

其一，唐代诗人与道士、女冠的交往酬唱，极大地丰富了唐诗的内容。据粗略统计，这方面的诗作总计应该超过一千首（这还不包括道士、女冠诗）。这也从一个侧面反映了唐代诗人对道教的热衷。

初唐诗人与道士、女冠的交往酬唱以初唐四杰为例，其中对道教最迷狂的莫过于卢照邻，他与道士酬唱交往的诗作中，最著名者当推《赠李荣道士》，诗云：

锦节衔天使，琼仙驾羽君。投金翠山曲，奠壁清江^①。圆洞开丹鼎，方坛聚绛云。宝觚幽难识，空歌迥易分。风摇十洲影，日乱九江文。敷诚归上帝，应诏佐明君。独有南冠客，耿耿泣离群。遥看八会所，真气晓氤氲。^{〔1〕}

李荣的道教活动主要在高宗和则天朝，曾长时间住东明观，多次参与当时由朝廷主持的佛道之间的论辩，被视为长安“羽流之冠”。诗中描写了李荣修道及应诏入京又遭贬逐的经历，从中可以体会出作者与李荣的私人交情甚笃。另外，骆宾王也撰有《代女道士王灵妃赠道士李荣》诗，由此可见这是一个与当时的文人士子保持了较为密切往来的道士。骆宾王还有《于紫云观赠道士》、《秋日饯陆道士陈文林》等诗。王勃这方面的诗作也不少，如《山居晚眺赠王道士》、《秋日仙游观赠道士》，均可以看出诗人与道士间交往之感情真挚。如骆宾王《秋日饯陆道士陈文林》序云：

登高切送归之情，临水感逝川之叹。既而嗟别路之难驻，惜离尊之易倾。

贞观诗人陆敬、赵中虚、许敬宗三人，一天同游清都观寻一位姓沈的道士不遇，三人同赋《游清都观寻沈道士》诗，共同表达了一种慕道、崇道的心情。

天台山道士司马承祯是初盛唐时高道，武后、睿宗、玄宗曾多次征召至京，据《旧唐书》卷一九二《隐逸·司马承祯传》载：“则天闻其名，召至都，降手敕以赞美之，及将还，敕麟台监李峤

〔1〕《卢照邻集笺注》卷一，四九页，上海，上海古籍出版社，1994。

道教与唐代社会

钱之于洛桥之东。”李峤《送司马先生》诗云：

蓬阁桃源两处分，人间海上不相闻。一朝琴里悲黄鹤，何日山头望白云？

睿宗朝再次召司马承祯入宫，问以阴阳术数及理身治国之事，还山时，“朝中词人赠诗者百余人”。仅《全唐诗》就收录有宋之问的《寄天台司马道士》、《冬宵引赠司马承祯》、《送司马道士游天台》，崔■有《寄天台司马先生》，张说的《寄天台司马道士》，沈如筠的《寄天台司马道士》等。就连当朝皇帝唐明皇也作有《答司马承祯上剑镜》、《王屋山送道士司马承祯还天台》两首。一个道士还山，朝中竟有一百多诗人赠诗送行，连皇帝本人也作诗送别，于此可见唐代诗人与道士、女冠酬唱赠答之盛。

盛唐时诗人更是争相与道士交往酬唱，李白是其中最突出的例子，自不必细举。由于唐玄宗极端崇信道教，当时应他征召而出入宫廷的道士很多，除了上面提到的司马承祯外，他还作有《送道士薛季昌还山》、《送胡真师还西山》等赠别道士之作。在当时崇道迷狂的影响之下，出现了一些人弃官入道的情形，贺知章就是其中的典型例子。天宝三载（744年），贺知章辞官归隐入道，唐明皇专为作《送贺知章归四明》诗并序，同时命六卿庶尹大夫，供帐青门，饯知章东归南下。

一些道行很高的道徒往往成为人们争相结识交往的对象。如：传说“嵩山有神人焦炼师者，不知何许妇人也。又云生于齐、梁时，其年貌可称五六十。常胎息绝谷，居少室庐，游行若飞，倏忽万里。世或传其入东海，登蓬莱，竟莫能测其往也。”〔1〕就是一个连年岁、行踪都无法确定的女道士，竟使的包括李白、王维、李颀、王昌龄等著名大诗人在内的众多诗人写诗酬赠，李白的《赠嵩山焦炼师》诗说：“余访道少室，尽登三十六峰，闻风有寄，洒翰遥赠”。王维是以信佛而闻名的，但他也作有《赠东岳焦炼

〔1〕唐·李白：《赠嵩山焦炼师》，见《李白集校注》卷九，六五五页，上海，上海古籍出版社，1980。

道教与唐代社会

师》、《赠焦道士》、《送张道士归山》等诗，表明他和道士之间也有很深的交情^[1]。他如李颀的《寄焦炼师》以及《谒张果先生》、《送王道士还山》等诗，王昌龄的《谒焦炼师》和《题朱炼师山房》等诗。另外，储光羲的《贻韦炼师》、《题辛道士房》，刘长卿有《寄龙山道士许法棱》、《寻洪尊师不遇》、《遇龙山怀道士许法棱》，崔曙有《嵩山寻冯炼师不遇》，孟浩然的《与王昌龄宴王道士房》、《山中逢道士云公》、《白云先生王迥见访》、《赠道士参寥》、《梅道士水亭》、《寻梅道士》，岑参《寄青城龙溪鱼道人》、《酬畅当嵩山寻麻道士见寄》等。这些“寄”、“送”、“题”、“赠”、“贻”、“过”、“怀”、“寻”、“谒”、“宴”题的诗作，使我们看到唐代诗人与道士过从酬唱所表现出“爱道”、“信道”、“尊道”、“重道”、“崇道”、“迷于道”、“狂于道”的一幅幅眼花缭乱的生活图景。至于与女冠的酬赠，我们在前边已有所论述，在此就不再赘述。

其二，唐代诗人游览名山宫观的诗作，成为唐人游览诗作的重要内容。关于这方面的诗作大约也有近千首，只要翻开《全唐诗》，随处可见“游”、“泛”、“述”、“题”、“宿”名山宫观的诗篇。以储光羲为例，有《游茅山五首》、《泛茅山东溪》、《述降圣观》、《题太玄观》、《题应圣观》等等。又如孟浩然有《游精思观回王白云在后》、《游精思观题观主房》、《宿天台桐柏观》。在这类诗作中，以“题”道观诗最多，如司空曙的《题玉真观公主山池院》，王建的《题东华观》、《题应圣观》，韩^[2]的《同题仙游观》等等。

其三，唐代诗人描写神仙世界的游仙、步虚之作，是唐诗浪漫主义作品的重要组成部分。游仙、步虚诗是直接描绘神仙世界，表现仙游乐趣和服食丹药、祈求长生之类的作品，是典型而生动的道家文化在唐诗中的反映。道教构筑了上天仙界、海中仙岛、水府龙宫以及陆地上的洞天福地。对于大多数诗人而言，他们的一生除了

[1] 陈铁民：《王维与道教》，见《文学遗产》，1989（5），56~62页。

道教与唐代社会

因参加科举或宦游到长安、洛阳等大都市外，大多数时间接触到的只能是自己所生活的那一块地方。既然无法到达道教所构筑的那种洞天福地，更不要说那些瑰丽的神天胜境了，但道教所讲究的“存思”修炼，却可以将人们带入幻想之中，驰骋纵横，“神游”天宫，在玄想中创造新生活，寻求新境界，从而出现了许多游仙诗作。前面所说的道徒吴筠的²⁴首《游仙》诗最具代表性。此外像曹唐的大、小《游仙》诗，也很著名。曹唐，初为道士，后还俗，举进士不第，咸通中累为使府从事，《唐才子传》卷八记载：“唐始起清流，志趣澹然，有凌云之骨，追慕古仙子高情，往往奇遇而已。才思不减前人，遂作《大游仙诗》五十篇，又《小游仙诗》等，纪其悲欢离合之要，大播于时……唐平生志甚激昂，至是薄宦，颇自郁悒。”可以说曹唐虽然还俗出仕，但由于他一生沉迹下僚，所以他的心境始终也没有能离开过浓郁的道教情结。这从他的诗作中明显地表现出来，现存《全唐诗》卷六四[■]、六四一两卷所保留下来的他的诗作近¹⁶⁰首，属于《大游仙诗》者¹⁷首，这说明该体裁的诗作散失了不少，《小游仙诗》⁹⁹首，其余诗作也大多与道教有关，如与道教有关的咏景诗作和送别道士、山人、处士之作等等，所以曹唐可以被视为是一位受道教影响极深的典型诗人。此外，甚至连僧人也写有《梦游仙》之类的作品^[1]。

另外，有类似曹唐经历的还有韦渠牟，初为道士，后还俗；不过，与曹唐相比，他的经历更为复杂，他还曾当过和尚，后来又位居高官，是一个典型的出入三教而游刃有余的诗人。他以创作¹⁹首《步虚词》而位居此类诗作之鳌头。像这类人中较知名者还有魏徵、大历十才子之一的吉中孚和李虞、李商隐等，他们年轻时都有过当道士的经历。如李商隐早年曾隐居玉阳山修道，他所创作的

[1] 唐·贯休：《梦游仙》四首，见《全唐诗》卷八二六，九三[■]五页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

大量的爱情诗就深刻地打上了道教的烙印^[1]。由于慕道而皈依道教的诗人也很多，较著名者有李白、贺知章、顾况、顾非熊父子、张贶、张乔等，张贶，登大中进士第，后归隐茅山学道，“世称华阳道士”；又如张乔，咸通中进士及第，后隐于九华、庐山等处学道。他们的这种经历，在其诗歌创作中都打上了深刻的烙印。

其四，唐诗还具有一种自然隽秀、空灵飘逸的审美追求。唐代诗歌内容丰富，风格各异，流派众多，名家辈出。可是，在群星灿烂的众多诗人和诗作中，有一种自然隽秀、空灵飘逸的审美情趣非常引人注目。这类诗作往往是抒发人与大自然的各种复杂关系与独特感受的个性体验、品味。这些体验、品味最能打动人，具有独特的艺术魅力。这就是唐代诗歌中讴歌山水林泉的田园诗。如王绩的《野望》诗有：“树树皆秋色，山山唯落晖……相顾无相识，长歌怀采薇。”陈子昂的《度荆门望楚》：“巴国山川尽，荆门烟雾开”；孟浩然的《临洞庭》：“八月湖水平，涵虚混太清”；常建的《题破山寺后禅院》：“竹径通幽处，禅房花木深”；刘长卿的《寄龙山道士》：“悠悠白云里，独住青山客”；韦应物的《寄全椒山中道士》：“今朝郡斋冷，忽念山中客”；柳宗元的《江雪》：“千山鸟飞绝，万径人踪灭”；钱起的《题玉山村叟屋壁》：“谷口好泉石，居人能陆沉。”一直到晚唐山水田园诗，真是琳琅满目、美不胜收。其中最杰出者要推王维、孟浩然。王维虽然深受佛教思想的影响，但其山水田园诗更深刻地浸淫着的是道家的清静玄远旨趣。

3. 从词的形成与出现看道教的影响

关于词的形成与出现，论者众说纷纭。而对于道教与词的关系，一向为人所忽略，葛兆光先生曾有过很好的论述^[2]。他虽然认为词与道教并不是说就有多么密切的关系，但他注意到唐代道教

[1] 钟来因：《唐朝道教与李商隐的爱情诗》，见《文学遗产》，1985（3），26～38页。

[2] 葛兆光：《想象力的世界——道教与唐代文学》六《道教与唐五代词》，117～136页，北京，现代出版社，1990。

道教与唐代社会

音乐乐曲的广泛流传与女冠中多精通音乐乐曲的贵胄之女、宫人乐妓有关，而词的繁荣时期文人与女冠有密切关系，词的内容与意象又多有道教故事，这些都成为词形成过程中不可忽视的重要因素。

道教在举行斋醮仪式时，往往还伴随着音乐的节奏，这就是以《步虚声》为代表的道教音乐。所谓《步虚声》，就是道士吟唱词章时的声调，据说它是仿效神仙在空中步行时歌咏的声音而来的^[1]。后来，文人士大夫们有意识地模仿其声调填词作曲，如《旧唐书》卷一八九下《儒学下·郭山恠传》就记载了这样一件事：

郭山恠，蒲州河东人……时中宗数引近臣及修文学士，与之宴集，尝令各效伎艺，以为笑乐。工部尚书张锡为《谈容娘舞》，将作大匠宗晋卿舞《浑脱》，左卫将军张洽舞《黄獐》，左金吾卫将军杜元琰咏《婆罗门咒》，给事中李行言唱《驾车西河》，中书舍人卢藏用效道士上章。

卢藏用曾隐居终南山修道，对著名道士司马承祯说“此中大有佳处”，被讥为“终南捷径”，他对诸如《步虚声》之类的道教音乐应该是非常熟悉的，他“效道士上章”，大概就是模仿道教吟唱《步虚》时的声调而填词。李行言也“能唱《步虚歌》”，据说他学三洞道士唱青词歌曲，“貌伟声畅，上频叹美”^[2]。在唐代所流行的曲调中就有“道家步虚词”，唐五代文人道士所填的《步虚词》多达⁶⁰多首，其中韦渠牟有¹⁹首，吴筠有¹⁰首，徐铉有⁵首，甚至连僧人也写有《步虚词》^[3]。其词“唐以前多五言，其

[1] 关于《步虚声》的详细论述，见本篇第二部分《道教与唐代艺术·唐代的道教音乐》。

[2] 宋·尤袤：《全唐诗话》卷一，见《四库全书存目丛书》集部第四一五册，五五一页，济南，齐鲁书社，1997。

[3] 唐·皎然：《步虚词》，见《全唐诗》卷八二一，九二五五页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

破为长短句，自李德裕始^{〔1〕}。词正是属于“长短句”的形式。

此外，当时所流行的曲调，还有《众仙乐》、《巫山女》、《二郎神》、《巫山一段云》、《仙鹤子》、《醉妆子》、《渔父引》、《太白星》、《临江仙》、《五云仙》、《洞仙歌》、《女冠子》、《天仙子》、《道调曲》、《罗步底》、《上元子》、《水仙子》等，仅从曲名就可以看出它们与道教有一定的关系^{〔2〕}。如《渔父子》为玄真子张志和所作；《醉妆词》据说是前蜀后主王衍，因“宫女多衣道服，簪莲花冠，施胭脂夹脸，号醉妆。作此词”。晚唐五代词人多有以《天仙子》、《临江仙》、《女冠子》、《巫山一段云》等曲调填词者。如《花间集》中提到以《女冠子》为题填词的有韦庄、薛昭蕴、牛峤、温庭筠、张泌、毛熙震、孙光宪、鹿虔^㉑、李^㉒等，共¹⁹首；以《天仙子》为题填词的有皇甫松、韦庄、和凝等，共⁹首；以《临江仙》为题填词的有张泌、毛文锡、和凝、顾^㉓、孙光宪、阎选、尹鹗、毛熙震、李^㉔、鹿虔^㉕、牛希济，共²⁶首；以《巫山一段云》为题填词的有毛文锡、李^㉖等，共³首^{〔3〕}。我们试举李^㉗的《女冠子》其一云：

星高月午，丹桂青松深处。醮坛开。金磬敲清露，珠幢立翠苔。
步虚声缥缈，想像思徘徊。晓天归去路，指蓬莱。

词的上片写道教设坛时特有的场景，下片则是由场景引起的种种缥缈的思绪，全词显得婉转而空灵。又如鹿虔^㉘的《女冠子》其二云：

步虚坛上，绛节霓旌相向。引真仙，玉[■]摇蟾影，金炉袅麝烟。
露浓霜简湿，风紧羽衣偏。欲留难得住，却归天。

〔1〕 明·胡震亨：《唐音癸^㉙》卷十三，一四二页，上海，上海古籍出版社，1981。

〔2〕 葛兆光认为这些音调都是从道教步虚歌里衍生出来的。

〔3〕 五代·后蜀赵崇祚编：《花间集》，武汉，武汉出版社，1995。

道教与唐代社会

这道词描写了女道士设坛作法时的那种神秘肃穆气氛。再如薛昭蕴的《女冠子》二首：

求仙去也，翠钿金篦尽舍。入崖峦，雾卷黄罗帔，云雕白玉冠。
野烟溪洞冷，林月石桥寒。静夜松风下，礼天坛。

云罗雾⁹，新授明威法[■]。降真函，髻绾青丝发，冠抽碧玉簪。
往来云过五，去住岛经三。正遇刘郎使，启瑶缄。

前一首写女子入观为女道士后所过的清寂超脱生活，后一首写女冠作法事时的情景。葛兆光发现，以这类道教曲调填词的几乎无一不涉及女冠。这大概正如黄升所说：“唐词多缘题所赋”，因此凡原出于道曲的词牌，写来总要涉及道教之事。在敦煌文书中发现的《内家娇》、《谒金门》、《临江仙》等词作，也是描写有关道教内容的^[1]。这些都说明在词的形成与出现的过程中，道教曾是重要因素之一。

不过，我们也注意到在以这些道教曲调所填的词中，也有不少并非描写道教内容的作品，如牛峤的《女冠子》四首，除了一首是描写女冠生活的外，其余三首分别为描写歌妓、当垆美女及闺中怨女的。这说明在晚唐五代文人的词作中，已经明显开始出现挣脱“缘题所赋”的樊篱，向着文人词的方向发展。

（三）道教与唐代小说

道教对唐代小说创作的影响是巨大的。道教的盛行，对于唐代各种类型的小说创作都有影响。尤其是到中唐以后，传奇小说的创作更是达到了繁荣的局面。从内容上看，中唐以来的传奇小说虽然涉及面极广，但基本上都与道教有一定的关联，具有浓厚的怪异色彩。

道教对唐代小说创作的影响，主要表现为以下两个方面：

[1] 见本章《敦煌道教文学》的有关引述。

道教与唐代社会

其一，道教的神仙传说故事为唐代小说的创作，提供了丰富的素材。道教在长期的发展过程中，编造出了大量内容具体而又生动的神话传说、仙迹灵异故事。到唐代，由于道教的广为流行，这些故事更为人们所熟知，在当时社会上广泛流传开来。这些传说故事往往成为唐代小说创作的重要素材。我们以选取唐代小说最多的《太平广记》为例，全书共⁵⁰⁰卷，其中所选取的作品有：神仙类⁵⁵卷，女仙类¹⁵卷，道术类⁵卷，方士类⁵卷，共⁸⁰卷，全是关于道教的。在其他各卷中涉及道教的作品还有不少。另外，唐代文人学士记述的关于神仙、高道的传说，创作的神仙故事还有不少，有的间杂在他们的笔记中，也有的辑成专书。

在唐代的传奇小说中，有不少作品直接以道教中的神仙、道士作为描写对象，宣扬仙道的灵异、成仙得道等内容。如：《朝野僉载·许逊》、《玄怪录·杜子春》、《玄怪录·张老》、《集异记·李清》、《逸史·白乐天》、《纂异记·陈季卿》、《酉阳杂俎·韩愈从侄事》、《传奇·裴航》、《剧谈录·狄惟谦》、《仙传拾遗》中的《罗公远》与《叶法善》、《续神仙传》中的《蓝采和》和《马自然》、《广德神异录·徐佐卿》、《宣室志·尹君》、《潭宾录·王远知》、《广异记·张李二公》、《原化记·李卫公》、《酉阳杂俎·翟乾■》、《北梦琐言·南岳真君》等。

在唐传奇作家的笔下，道教徒具有神奇的法术，终南山翁折取竹叶作舟，将陈季卿一夜送到家，与妻子叙离别之情（李玫：《纂异记·陈季卿》）；许逊法力高强，斩蛟除怪，为民除害（《朝野僉载·许逊》）；韩愈从侄聚土于盆，能使牡丹花七日开放，叶间并题有韩愈由京城被贬放潮州时写的诗句：“云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前。”（《酉阳杂俎·韩愈从侄事》）《罗公远》、《叶法善》、《马自然》等篇章通过一个个独立的小故事，显示出得道之士高深的道术。也有些作品如《狄惟谦》则揭开一些伪道士的“庐山真面目”，郭天师、并州女巫之流以道术作为招牌，招摇撞骗，行雨不应，反而归罪于他人，因此被晋阳县令狄惟谦斥为“左道女巫”，杖杀后投入水中。

道教与唐代社会

有些作品，还反映出世俗中人对于得道成仙的企盼。道教为了宣扬自己得道成仙的理论，往往编造出许多心诚则灵的故事，劝诱人们虔心向道。所以从中唐以来，涌现出了大批描写各阶层人物得道成仙的传奇小说。这些人物的成分非常复杂，主要有这样几种类型：1. 酒徒、园叟、药贩、工匠、乞丐等下层人物。如李复言撰的《续玄怪录》中的杜子春、张老；谷神子撰的《博异志》中的阴隐客；陈翰撰的《异闻录》中的仆仆先生；李隐撰的《潇湘录》中的益州老父；皇甫氏撰的《原化记》中的冯俊、采药民、裴氏子、柏叶仙人；戴孚撰《广异记》中的刘清真、麻阳村人、王老、丁约、衡山隐者；张读撰《宣室志》中的章全素；卢氏《逸史》中的魏方进弟；薛用弱《集异记》中的李清；段成式《酉阳杂俎》中的卢山人等。² 胡人。如皇甫氏《原化记》中的拓跋大郎；戴孚《广异记》中的石匠。³ 书生、逸人。如牛肃《纪闻》中的郗鉴，裴君《传奇》中的崔炜。四、臣僚与豪富。如《杜阳杂编》中的元藏儿；王仁裕《玉堂闲话》中的颜真卿；康骈《剧谈录》中严士则；牛僧孺《玄怪录》中的李绅，等等^{〔1〕}。比如《裴航》一文的作者曾经指出：“凡人自有不死之术、还丹之方”。只要按照老子所说的“虚其心，实其腹”^{〔2〕}，都有可能成仙。世俗中人李清、裴航求仙得道的经历就充分说明了这一点。

其二，以道教思想演说世俗故事。这种情形在唐代小说中极为普遍。不少文学作品中，神仙道长往往是故事的起因或收梢的关键人物。唐传奇中的《枕中记》就是这类作品的典型之作。小说写卢生之梦，一开始就出现了一个道人形象，谓有道士吕翁者，得神仙术，行邯郸道中，息邸舍，摄帽弛带，隐囊而坐。卢生在旅舍中遇道士吕翁，自叹贫困，吕翁拿出一个枕头给他枕上，卢生即入梦中，娶了清河崔氏女，第二年又考取进士，历任渭南尉、监察御史、起居舍人、吏部侍郎、户部尚书、御史大夫，一时堪称荣华富

〔1〕 詹石窗：《道教文学史》，379页，上海，上海文艺出版社，1992。

〔2〕 陈鼓应：《老子注译及评介》第三章，七一页，北京，中华书局，1984。

道教与唐代社会

贵。可是，由于为“时宰所忌”，“以飞语中之”，卢生受贬为端州刺史。三年之后，征为常侍，位至宰相，与萧嵩、裴光庭同执大政十余年，嘉谟密令，一日三接，号为贤相。不料，同僚害之，诬以交结边将，图谋不轨，下狱，欲自刎，为妻所救，历尽了人间的富贵荣华。但醒来后只是倏忽一梦，连蒸熟一顿黄粱饭的功夫还不到。这篇小说的原型，出于《幽明录》：

焦湖庙有一柏枕，或云玉枕，枕有小坼。时单父县人杨林为贾客，至庙祈求，庙巫谓曰：‘君欲好婚否？’林曰：‘幸甚。’巫即遣林近枕边。因入坼中，遂见朱楼琼室。有赵太尉在其中，即嫁女与林，生六子，皆为秘书郎。历数十年，并无思归之志。忽如梦觉，犹在枕傍，林怆然久之。^{〔1〕}

《枕中记》的内容是非常现实的，但又采取了神仙点化的梦幻形式，表现了浓烈的道教的出世思想。从故事情节来看，也比《幽明录》的寥寥数语要曲折丰富的多。至于内容，比故事原型中的梦更加铺张了不少，收梢的惨怛也状写得更为入神，这是作者经历了唐代社会生活的反映。这个故事后来又被明代的著名戏剧家汤显祖写成剧本《邯郸梦》，吕翁的形象也被改写成唐宋以来民间广为传诵的“八仙”之一的吕洞宾。《邯郸梦》是汤显祖的“临川四梦”之一，在中国戏剧史上占有重要地位。

李公佐的《南柯太守传》，也是一篇深受道教思想影响的记梦传奇之作。它所采取的形式与宣扬的主题，与《枕中记》大致相同。故事描写东平侠士淳于棼，家住广陵郡东十里，宅南有大古槐一株。一日，因醉卧入梦，被召为大槐安国驸马，做南柯太守二十年，颇有政绩。后升任台辅，生有五男二女，享尽人间荣华富贵，显赫一时。后与檀罗国交战失利，公主夭亡，于是宠衰谗起，国王疑其“心图不轨”，遣送归乡。既醒，夕阳尚在，原来不过是南柯一梦，而“梦中倏忽，若度一世矣”。于是“生感南柯之浮虚，悟人生之倏忽，遂栖心道门，绝弃酒色”。最终成为一个虔诚的道教

〔1〕《太平广记》卷二八三《杨林》，二二五四页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

信徒。

《枕中记》与《南柯太守传》宣扬了道教的人生如梦，富贵如云不足取的思想，汪辟疆先生在校勘《南柯太守传》时写道：“按此文造意制辞，与沈既济的《枕中记》，大略相同，皆受道家思想所感化者也”〔¹〕。

其三，唐代道士利用小说加强宣传与证实道教的创作也非常突出。道教徒们为了宣扬道教思想，扩大神仙信仰在社会上的影响，为信徒们提供借鉴和学习的榜样，也非常注意搜集整理神仙人物故事，以广流传。其中成就最大的是唐末道士杜光庭，他所创作的《录异记》、《神仙感遇记》、《道教灵验记》、《墉城集仙录》、《仙传拾遗》等，都是有关道教故事内容的。

《录异记》，今本八卷十七类，分神仙、异人、忠孝、感应、异梦、鬼神等。其中录“神仙”事十二条，如淮南王刘安遇八公，服药成仙事；罗公远鄂州叱白龙，令其当众现身事；卢山九天使梦见唐明皇，在山西北置下宫；司马凝正未尝拘检，假死后生等事，均描写的曲折有致。卷二录“异人”事十七条，如王法玄舌大而长，吐字不甚准确，梦老君与剪其舌，觉而言词轻利等，事虽属虚妄，但曲折离奇，读来饶有趣味。卷三录“忠孝”、“异梦”、“感应”事十一条，其中记阴玄守孝事、刘万余等在黄巢占领长安时聚众谋反事等，皆很有意思。卷四录“鬼神”事十条，其中以崔生夜遇鬼神事，描写最佳。卷五、六、七各条，记录了龙、洞、异虎、异龟、异水、异石等，类似《博物志》的体例。明人沈士龙评价该书说：“大都捃拾他说，间入神仙玄怪之事，用相证实。”〔²〕颇为恰当。

《神仙感遇记》，是杜光庭的又一部重要的神仙传奇故事集。《宋史·艺文志》道家类著录为十卷，今已不全。今本《道藏》中仅收录为五卷。该书记录了各式各样的人物“感遇”神仙的故事，

〔¹〕汪辟疆：《唐人小说》，卷上，90页，北京，古典文学出版社，1955。

〔²〕《题录异记》，见沈士龙、胡震亨辑《（）册汇函》，明万历中刊本。

道教与唐代社会

具有极强的宣扬道教神仙思想的色彩。全书记述奇人异事⁷⁵ 则据詹石窗研究，这些“感遇”神仙的人物，按照身分可以分为六类：1. 平民、役夫。如王果、谢贞、李岌、叶迁韶、牟羽宾、于满川、韩氏女、令狐绚、邓老、杨初、宋文才、刘京、蓬球等；2. 业主富人。如吴□⁹、郑又玄等；3. 儒生。如王睿、王生、权同友人、御史姚生之子等；4. 小吏。如刘彦广、陈简、邵圆等；5. 臣僚。如李颜、李公佐等。6. 道士、山人、隐士、僧人。如侯天师、崔玄亮、李筌、卢山人、梓州牛头寺僧等。这些人“感遇”神仙的形式也是多种多样的：或因近古道观遗迹而感；或因修宫观坛宇而感；或因读经而感；或因做法事而感；或因玄功入静而感；或因收拾残经而感；或因塑神像而感；或因入山游览而感；或因济人于危难而感；或因治病养性而感，不一而足。从思想上看，杜光庭广泛搜罗各种灵迹异闻，宣扬因果报应思想，目的是为了扩大道教在人们中的影响。就其内容来讲，有些尚不乏生动新鲜之感。如《文广通》描写的是一个桃花源式的仙境；《张镐》讲述的是人神相恋，最后女仙乘鲤升天的故事；《姚氏三子》表现的则是神仙家的幻想，颇有特点。反映豪士侠客生活的著名的“英雄传奇”小说《虬髯客传》，就收录在该书卷四中。其中出现了一位道士形象，并运用了道教图讖的传奇笔法。

《道教灵验记》，也是一部宣扬道教灵验事迹，劝人虔心奉道，舍恶从善的书。据杜光庭自序称：在他写作该书之前，早已有人写过“灵验”之类的传记，“成纪李齐之《道门集验记》十卷，始平苏怀楚《玄门灵验记》十卷，俱行于世。今访诸耆旧，采之见闻，作《道教灵验记》凡二十卷，庶广慎征之旨，以弘崇善之阶，直而不文，聊记其事。”今仅存十五卷。全书共收入¹⁶⁷ 则有关道教灵验的神奇故事，计有宫观灵验³⁴ 则；尊像灵验²³ 则；老君灵验²¹ 则；天师灵验¹⁰ 则；真人、王母、将军、神王、童子灵验¹² 则；经法符灵验³² 则；钟磬法物灵验¹³ 则；斋醮拜章灵验²² 则。由于该书主要是以宣扬神仙的法力和其圣迹的神圣不可侵犯以及人神沟通之器物的“妙用”，所以全书充满着怪诞神秘气氛。

道教与唐代社会

《墉城集仙录》，是一部专记古今女子得道升仙事迹的作品。据杜光庭讲：“女仙以金母为尊，金母以墉城为治”，故名之为《墉城集仙录》。他在自序中称：“此传以金母为主，元君次之，凡十卷。”而今本仅存六卷，所收女仙故事约³⁷个。古史传说中的女仙事迹比较零散杂乱，缺乏系统性。杜光庭专为女仙立传，根据古史传说中的只言片段，按系统连缀成篇，“纂彼众说，集为一家”，保存了较为系统完整的女仙资料。如书中关于九天玄女、西王母、云华夫人（即巫山神女）等等女仙的故事，都是在民间长期流传甚广的。这也从一个侧面反映了汉魏至隋唐时期女子修道风气的盛行和女仙在道教中所受到的推崇。

《仙传拾遗》，四十卷，是一部增补《神仙传》的小说，其中收录了不少有名的神仙故事，与唐代小说的关系密切。收在集中的作品，常常经过杜光庭的修改加工，故事性较强。如《田先生》就是《玄怪录·齐推女》的改写；《许老翁》则是《玄怪录·李■言》的仿作等。由此可见，有些神仙传无非是彼此敷衍捏合的小说而已。

此外，天台道士王松年的《仙苑编珠》和沈汾的《续仙传》，也是两部关于神仙传奇的故事集。

《仙苑编珠》，是在收罗整理前代长期流传的神仙故事的基础上创作而成的。据该书序称：

松年窃详三古之前，百王之后，修真学道，证果成仙者，何代无人？……松年伏按《登真隐诀》及《元始上真记》、《道学传》，自开闢以来，皆是圣帝明王作神仙宗，为造化祖……松年又寻《真诰》、《楼观传》、《灵验传》、《八真传》、《十二真君传》，近自唐梁以降，接于闻见者，得一百三十二人，伏以浩传文繁，卒难寻究。松年辄学蒙求，四字比韵，撮其枢要，笺注于下，目为《仙苑编珠》。

除了序中所提及的这几部著作外，《仙苑编珠》还采撷了《庄子》、《列子》、《魏夫人传》、《仙传》、《灵宝经》、《正一经》等书中的材料。但王松年在引用这些书中的故事时，并不是简单地照抄

道教与唐代社会

原文，而是有所增简删繁，有时甚至是以转述的形式出现。如该书卷上引《列仙传》云：“萧史者，秦穆公时，善吹箫，能致孔雀、白鹤。穆公有女曰弄玉。好之，公遂妻焉。教弄玉作凤鸣。凤止其台上，一旦乘风同去。”实际上《列仙传》的原文与此相差甚远，可知王松年乃是根据原书之情节改写的。此外，有些材料来源虽注明出处，但却不见于所指原书，如卷上的马师皇传，谓之出于《列仙传》，而今本却不见，这也为我们保留了许多失传的资料。《仙苑编珠》虽然大多取材于前人的著述，但其选择的侧重点和编排方式则很有特点，突出了帝王圣迹在神仙故事中的地位。该书记事始于“大道自然，混沌之先”，接着演述盘古真人的化生，继之以东王公、西王母、伏羲氏、轩辕氏、颛顼高阳氏、虞舜、夏禹等古代传说或历史故事中的帝王。作者之所以以帝王的“仙迹”为先，完全是出于“圣帝明王作神仙宗，为造化祖”的考虑。显然，这种构想与编排和唐初以来帝王崇道的社会政治背景有关，是道教谋求政治庇护以求新发展的需要，在内容上虽无甚可取之处，但在形式上则奠定了仙传类编的基础。

稍后于王松年的沈汾撰有《续仙传》三卷。沈汾约为五代南唐时人，虽然他不是道士出身，但却是一位神仙信仰的崇拜者。据《江淮异人录》载：“唐末沈汾侍御，退居乐道家（之学）”。他在自序中也称：“汾生而慕道，尤愧积习，自幼及长，凡接高尚所说，兼复积年之间，闻见皆铭于心，又以国史不书，事散于野。矧当中和（881~885年）年兵火之后，坟籍犹缺，讵有秉笔，记而述作，处世斯久，人渐稀传，惜哉。他时寂无遗声，今故编录其事，分为三卷，冀资好事君子学道之人谈柄，用显真仙者哉。”他所编撰的《续仙传》收录了唐及五代间“成仙”者³⁶人的事迹，作者根据他们的修仙途径以及修道结果，将仙人分为“飞仙”与“隐化”两种，其中大多数是道士，另外有隐士、儒生、进士、官吏以及从事医药、耕钓、米贩业者等，包括了士、农、工、商、医、吏各阶层人士，反映了道教有广泛的社会影响。其中还有记载朝鲜人金可记来华学道的事迹，尤为难能可贵。

道教与唐代社会

另外，道教对唐代小说的影响，还体现在从道教的“会真”演变而为《游仙窟》之类的狭邪小说上。本来狭邪与修道风马牛不相及，甚至是水火不相容的，但两者也并非全无相通之处。关于神仙的故事，在道教中本来就十分丰富。道教向来称有通仙的本领，仙又称真，陶弘景的《真诰》就是神仙的宣言。为获得这样的秘诀，首先要与神仙相会。办法是通过扶乩降神或“存思”神游与神仙相会，还有神仙主动下降的情况，《真诰》中就有不少关于这方面的记载。道教中原有仙女下降的神话故事，杜兰香、萼绿华是著名的下嫁凡人的仙女，巫山神女与楚王相会的事情、牛郎织女和董永七仙女的故事更是流传甚广。这类故事在社会上流传得多了，就出现了如陈寅恪先生所说的情形：“真字即与仙字同义，而‘会真’，即遇仙或游仙之谓也。又六朝人已侈谈仙女杜兰香、萼绿华之世缘，流传至于唐代，仙（女性）之一名，遂多用作妖冶妇人，或风流放诞之女道士之代称，亦竟有以之目倡伎者。”^[1]

南北朝时还有人用“存思”的办法招引女仙下凡与之“缔结良缘”的事情。《搜神记》卷一就载有这样一个故事：魏济北郡从事掾弦超，因中夜独宿，梦有神女成公知琼来从之，自称东郡人，谓超曰：“我天上玉女，见遣下嫁，故来从君，不谓君德，宿时感运，宜为夫妇。不能有益，亦不能为损。然往来常可得驾轻车，乘肥马；饮食常可得远味异膳；缯素常可得充用不乏。然我神人，不为君生子，亦无妒忌之性，不害君婚姻之义。遂为夫妇。”弦超的故事如果不是假托降仙作狭邪游，那么一定是在幻想中与神女接纳。真正的会真是不可能的。不管怎么说，既有这样一位绝色天人，又不妨碍婚姻，如此的艳遇，对那些风流男子来说的确具有极大的吸引力。有人用现实生活中的女性代替想象中的天仙。而且唐代女冠成群，她们的风流韵事多见诸歌咏。于是后代就出现了一大批在“游仙”、“会真”名义掩盖下的猎艳狭邪之事，像张鷟的《游仙窟》就是唐代小说中很典型的例子。

[1] 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，一七页，上海，上海古籍出版社，1981。

道教与唐代社会

张□（约660~740年），字文成，自号浮休子，深州陆泽人。生活在武则天至唐玄宗时期。《游仙窟》采取自叙体的形式，写他奉使河陇时，因“日晚途遥，马疲人乏。行至一所险峻非常，向上则有青壁万寻，直下则有碧潭千仞。古老相传云：‘此是神仙窟也。人踪罕及，鸟路才通，每有香果琼枝，天衣锡钵，自然浮出，不知从何而至。’余乃端仰一心，洁斋三日。缘细葛，诉轻舟，身体若飞，精灵似梦，须臾之间，忽至松柏岩，桃华润，香风触地，光彩遍地。”其实是跑到一个妓馆里去当嫖客，整个小说浮艳轻薄，有些词句已达污秽。但张文成的作品在当时流传极广，《旧唐书》卷一四九《张荐传》载：“天后朝，中使马仙童陷默啜，默啜谓仙童曰：‘张文成在否？’曰：‘近自御史贬官。’默啜曰：‘国有此人而不用，汉无能为也。’新罗、日本东夷诸蕃，尤重其文，每遣使入朝，必重出金贝以购其文。”以后出现的一些描写狭邪游的书，出现的女子非“天人”即“神仙”，无疑是《游仙窟》之类的余波，不过弄到后来，等而下之，只剩下淫秽的章节，连“游仙”这种掩饰都不用了。

当然，以“游仙”、“会真”为题描写男女情事的，也有一些好作品，如元稹的《会真记》就是。《会真记》写张生与莺莺的恋爱故事，用了“会真”为篇名，但内容却无半点仙踪灵迹。“会真”这个题名只不过是爱情故事的真实性的略加掩盖罢了。但与《游仙窟》相比，艺术水平却要高得多。

有趣的是，佛道二教的斗争也反映在唐代小说中。这是将现实生活中的佛道争论表现在文学中了。总得来看，唐代前期佛教思想在小说中占有优势，小说中往往出现扬佛抑道的创作倾向，如《感通记·法琳》。到了唐玄宗统治时期，小说作品中佛道二教的力量对比开始发生转变。玄宗崇尚道教，《太平广记》卷二十二《罗公远》记载：“时玄宗奉道，武妃宗释”，道士罗公远、叶法善与佛教徒三藏比法，以三藏的屡屡不敌而告终；《玄怪录·叶天师》中，叶天师与胡僧斗法，胡僧失败，“婆罗门抚剑而叹曰：‘三十年精勤，一旦术尽，何道士之多能哉！’”到唐后期，道教小

道教与唐代社会

说大盛，这在前边我们已经做了论述。总之，有唐一代，虽然佛教的影响要超过道教，“而在小说领域，道教的影响却比佛教更大。”〔1〕就以《太平广记》来说，关于道教的小说超过 80 卷，而异僧类只有 12 卷，释证类 3 卷，报应类 33 卷，讲经像灵验的占 15 卷，佛教类小说从数量和质量都不及神仙家。

（四）敦煌道教文学

在数量庞大的敦煌卷子中，涉及道家 and 道教文献的比例是很小的，其中有关道教文学的作品更是极为稀少，因而前人注意研究者也很少。龙晦先生的《论敦煌道教文学》〔2〕可说是在这方面具有开拓性意义的重要论述。

1. 敦煌道教诗词

龙晦先生提到的敦煌文学作品有：俄国藏的 DX1465 号卷子《还京乐》三首、P3821 号卷子《谒金门》一首、S2607 号卷子《临江仙》一首、P2838 号卷子《云谣集杂曲子·内家娇》一首以及变文《叶净（静）能诗》等。

俄藏 DX1465 号卷子《还京乐》三首为：

知道钟馗勇猛，世间专，能翻海，解移山，捉鬼不曾闲。
见我手中宝剑，刃新磨，斫妖魅，去邪魔，见鬼了血

波。

者鬼意如何？争敢接来过，小鬼咨言大哥。审须听（下缺）

龙晦先生认为此诗虽然粗劣了一些，但能透露出道教与词曲之关系。曲子原写作《还京洛》，洛当为“乐”之同音字。据《册府元龟》卷五六九《掌礼部·作礼五》载：武后大足元年（701年），幸京师，同州刺史苏环进《圣主还京乐》，御行宫楼观之，

〔1〕程毅中：《唐代小说史话》第十一章《余论》，331页，北京，文化艺术出版社，1990。

〔2〕《世界宗教研究》，1985（3），60~69页。

道教与唐代社会

其格调辞体不详；又玄宗自潞州还长安，诛韦后，民间制《还京乐》以颂，详见任半塘先生的《教坊记笺订》；而代宗、德宗之际，窦常有《还京乐》歌词，乃七言四句，见《唐声诗》下册第十三。足见《还京乐》一曲流行之广。僖宗幸蜀，蜀中尚教唱《还京乐》，其音调与句法不详，因此该曲可补上这个空白。它是今天惟一能见到的唐代《还京乐》杂言歌辞，不但补上了道教词曲的空白，也对《还京乐》一曲流传与演变，提供了坚实的研究资料。

P3821 号卷子《谒金门》一首为：

仙境美，满洞桃花绿水。宝殿秦楼霞阁翠，六铢常挂体。
闷即天宫游戏，满酌琼浆任醉，谁羨浮生荣与贵，临回看即是。

此词文辞较为文雅，描述的是仙境之美，当为神仙家所作。

S2607 号卷子《临江仙》一首为：

不处嚣尘千万年，我于此洞求仙。坐□□□□□□。行游策杖，策杖也，寻溪听流泉。夜深长□□□□，□□□舞于前。神方求尽愿为丹。□□登云，登云[也]，□□□□□。

此词描写求仙炼丹、以祈长生之景，当为炼丹家所作。

P2838 号卷子《内家娇》一首为：

丝碧罗冠，搔头缀髻鬟，宝装玉凤金蝉。轻轻敷粉，深深长画眉绿，雪散胸前。嫩脸红唇，眼如刀割，口似珠丹。浑身挂异种罗裳，更薰龙脑香烟。屐子齿高，慵移步，两足恐行难。天然有灵性，不娉凡间。教招事无不会，解烹水银，炼玉烧金，别尽歌篇。除非却应奉君王，时人未可趋颜。

此词所咏对象应为女冠，形象颇为妖艳，从其穿着打扮以及“除非应奉君王，时人未可趋颜”句来看，似为后宫好道或入道者；从“解烹水银，炼玉烧金”句来看，该女冠精通道家黄白术和炼丹术。

除以上提到的这些敦煌道教文学作品外，在现存可见到的敦煌

道教与唐代社会

卷子中，可以判断为道教文学作品的还有：P3866号《涉道诗》28首。该诗为五页线装小册，撰者为李翔，据吴其昱先生考证，李翔当为唐高祖九世孙江王李元祥之后^[1]。有人推测其“大概是第九世纪末年或第十世纪初年的人……疑比韩愈稍晚”^[2]。这28首《涉道诗》依次为：《看缙云山图》、《百步桥》、《投龙池》、《顶湖》、《石鹤》、《谢公石[□]》、《童子山》、《严尚书重浚横泉井》、《许真君铁柱》、《题麻姑山庙》、《军山前马退石》、《马明生遇王婉罗》、《登临川仙台观南亭》、《谢梁尊师见访不遇》、《魏夫人归大霍山》、《冯双礼珠弹云[□]以答歌》、《魏夫人受大洞真经》、《卫叔卿不宾汉武帝》、《献龙虎山张天师》、《小有王君别西域总真》、《寄题寻真观》、《题金泉山谢自然传后》、《宿西山凌云观》、《秋日过龙兴观墨池》、《寄麻姑山喻供奉》、《览炼师张殷儒诗》、《西林寺与樵（焦）炼师赋得阶下泉》、《舞凤石》。其中有吟咏道家胜迹的，如《题麻姑山庙》诗云：

险翠峨眉压上游，大仙曾向此幽求，云埋三级坛空在，月照千寻水自流。偃盖鹤还清露滴，古池龙睡碧莲秋。桑田未必翻为海，香火何人解继修。

又如《宿西山凌云观》诗云：

掩映真居不易求，自惊何路到蓬丘。庭心月近石坛古，海面风微山殿秋。控鹤岭高星半隔，伏龙岗转水分流。胡尊纵使如今在，谁继花姑问事由？

有道徒间的酬答唱和的，如《献龙虎山张天师》诗云：

东汉天师直下孙，久依科戒住玄门。囊中有位逢皆拜，世上无人见不尊。三洞吏兵潜稽首，六宫魔幻暗销魂。可能授与长生[■]，浩劫铭肌敢忘恩。

又如《寄麻姑山喻供奉》诗云：

[1] 吴其昱：《李翔及其涉道诗》，见日本《道教研究》第一册。

[2] 王重民辑录，刘修业整理：《补全唐诗拾遗》，见《中华文史论丛》，第四辑，160~165页，上海，上海古籍出版社，1981。

道教与唐代社会

羽客乘风下九天，拨云亲自拣林泉。檐吞海魄迎真气，路绕岩根谒古仙。道豚（遁）早为三洞伏，诗成曾被六宫传。

如今万事皆轻弃，只待还丹驻鹤年。

也有吟颂道教名人事迹的，如《魏夫人受大洞真经》诗云：

太极仙公降上清，为传三十九章经。先教稽首丞（承）明诏，次遣斋心向洞冥。妙句只令岩下读，真文不许世间听。宝函钿轴披寻遍，始驾龙车谒帝庭。

又如《题金泉山谢自然传后》诗云：

暂谪归天固有程，虚皇还召赴三清。箫歌近向峰头合，羽驾低临洞口迎。自换玉衣朝上帝，岂关金格注生名。门人未得随师去，云外空闻好住声。

所有的²⁸首诗都是吟咏与道教有关的事物的，有人称其为现存最古的道徒诗集^[1]。尤其难能可贵的是这些诗所反映的主要不是敦煌地区的道教活动，从诗中所出现的山名、地名、观庙名来看，多在今江西、浙江、江苏三省，主要是在龙虎山、茅山、天台山之间。这对研究唐代的道教文学史具有极为重要的意义。

另外，保存在敦煌文书中的王梵志诗中，也有反映道教的《道士头侧方》诗一首：

道士头侧方，浑身总着黄。无心礼拜佛，恒贵天尊堂。三教同一体，徒自浪褒扬。一种沾贤圣，无弱亦无强。莫为分别相，师僧自说长。同尊佛道教，凡俗送衣裳。粮食逢医药，垂死续命汤。敕取一生活，应报上天堂。

据张锡厚先生分析：“此诗针对佛道互相攻讦的现象，提出‘无弱无强’和‘三教一体’的思想主张，正是初唐社会思想的生动反映。”^[2]

[1] 王重民辑录，刘修业整理：《补全唐诗拾遗》，见《中华文史论丛》，第四辑，165页，上海，上海古籍出版社，1981。

[2] 周绍良主编：《敦煌文学作品选》，3~4页，北京，中华书局，1987。

道教与唐代社会

2. 敦煌变文《叶净能诗》

最后，谈谈变文《叶净能诗》^[1]。《叶净能诗》是敦煌变文中惟一以道教为题材的变文，它以叶净能事迹为主题，从叙述叶净能开始在会稽山会叶观中学道，学成后，赴长安谒见唐玄宗，途中先是大罗天试其道术，又在华州从华岳神手中救出无锡县令张某夫人；到达长安后，住玄都观内，劾治野狐精魅，救了康太清之女，声名大震，受到唐玄宗的召见，入宫与其论道法，大受宠信；曾为玄宗从钱塘取药，并斩钱塘恶蜃；又在大内宴会上化酒瓮为道士，与玄宗对饮；还曾为玄宗作法，取“龙腿”一只，献给玄宗；又作法求雨；还曾导引玄宗前往剑南看灯；又代玄宗向天曹地府牒问皇后有无子嗣；还曾携玄宗共游月宫；后因用法术摄取大内一宫人侍寝，事发，玄宗欲杀之，遂隐入殿柱，化作“一道紫气，升空而去”；后来，中使在蜀中见叶净能，捎话玄宗：“若欲得与臣再想见，须待海竭河枯，山移地没。”故事连缀而成，前后相续，形成了一篇颇类似于后来的章回体传奇小说。

龙晦先生说叶净能即叶法善，这是不对的。叶净能（史书中又作“叶静能”）确有其人，约生活在高宗、武则天、中宗时代，为叶法善的叔祖^[2]，曾官至尚衣奉御、国子祭酒、金紫光禄大夫^[3]，有人曾于神龙元年（705年）上疏指斥他靠“小道”、“浅术”为官^[4]，他曾积极投靠韦、武一党，以“善符禁小术”而被

[1] 见王重民等编：《敦煌变文集》，上集卷二，216~228页，北京，人民文学出版社，1957。

[2] 《太平广记》卷二十六《叶法善》条引《集异记》及《仙传拾遗》说：“叔祖靖能，颇有神术，高宗时，入直翰林，为国子祭酒。武后监国，南迁而终。”一七〇页，北京，中华书局，1961。

[3] 《资治通鉴》卷二〇八中宗神龙元年（705年）载：“术士郑普思、尚衣奉御叶静能皆以妖妄为上所信重，夏，四月，墨敕以普思为秘书监，静能为国子祭酒。”又神龙二年二月丙申，“叶静能加金紫光禄大夫。”六五八九、六五九八页，北京，中华书局，1956。

[4] 《旧唐书》卷三十七《五行志》，一三五六页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

引入后宫，^[1]参与了当时的宫廷政治，因“劝韦后遵武后故事”临朝称制，革唐命^[2]，而在后来太平公主、李隆基姑侄发动的宫廷政变中，被作为韦、武旧党而处死。所以《叶净能诗》虽然是以“叶净能”为主人公，但他显然不可能活到唐玄宗时代，更不可能后来又蜀中现身，捎话于玄宗。这一点唐人也早已经认识到，如赵^[3]就曾说过：“有人撰集《怪异记传》云：‘玄宗令道士叶静能书符，不见国史。’不知叶静能，中宗朝坐妖妄伏法。玄宗时，有道术者，乃法善也。谈话之误差尚可，若著于文字，其误甚矣。”^[3]但唐代关于叶净能的传说故事很多，如变文中有叶净能书符召天曹地府替玄宗牒问皇后有无子嗣：“须臾天曹地府回报曰：‘皇后此生不合有子。’”按《太平广记》卷三百《叶净能》条引《广异记》云：“开元初，玄宗以皇后无子，乃令叶净能道士，奏章上玉京天帝，问：‘皇后有子否？’久之章下，批云：‘无子。’迹甚分明。”两者内容情节微有不同，显然有互相继承关系。又如变文中又有“皇帝诏净能于大内饮宴”，为了助兴，叶净能化酒瓮为一道士，身長三尺，酒量极大，与玄宗对饮，“玄宗亦（一）见，龙颜大悦，妃（^[9]）^[10]女，悉皆欢笑。”净能劝酒，道士推谢，净能作怒，奏请斩道士头，“皇帝依奏，令高力士（士）取剑斩道士。[□]（头）随剑落，抛在一边，头元是酒瓮子盖，身画瓮子身，向上画一个道士，帖符一道”。这个故事在唐代流传极广，版本也很多。如《河东记》载：“唐汝阳王好饮，终日不乱。客有至者，莫不留连旦夕。时术士叶静能常过焉，王强之酒，不可，曰：某有一生徒，酒量可为王饮客矣。然虽为侏儒，亦有过人者。明日使谒王，王试与元^[1]。明旦，有投刺曰：‘道士常持蒲。’王引入，长二尺。既坐……王即令左右行酒，已数巡，持蒲曰：

[1] 《旧唐书》卷五十一《后妃上·韦庶人传》，二一七四页，北京，中华书局，1975。

[2] 《资治通鉴》卷二九 九睿宗景云元年，六六四三页，北京，中华书局，1956。

[3] 唐·赵^[1]《因话录》卷五，一 六页，上海，上海古籍出版社，1983。

道教与唐代社会

‘此不足为饮也，请移大器中。’……良久，忽谓王曰：‘某止此一杯，醉矣。’王曰：‘观师量殊未可足，请更进之。’……乃复进一杯。忽倒，视之则一大酒^Ⅴ，受五斗焉。^{〔1〕}这个故事描写的虽然是叶静能的法术，但对饮者却不是唐玄宗，而是汝阳王。又《开天传信记》云：“法善居玄真观，尝有朝客数十人诣之，解带淹留，满座思酒。忽有人叩门，云：‘麴秀才。’……法善谓诸公曰：‘此子突入，语辩如此，岂非魑魅为惑乎？试与诸公取剑备之。’麴生复至，扼腕抵掌，论难锋起，势不可当。法善密以小剑击之，随手推坠于阶下，化为瓶^Ⅴ，一座惊惧，遽视其所，乃盈瓶^{ⅤⅥⅩ}也。”在这个故事中，又把作法术者归之于叶法善，对饮者则为当时朝客，而酒瓮所变之人又为“麴秀才”，大概是酿酒要用“麴（曲）”之喻意。在《太平广记》卷二十六《叶法善》条引《集异记》及《仙传拾遗》中，也记载有类似“麴秀才”的故事，不过其身份又变成了处士，对饮者也改换成当朝显贵宰相张说，讲的是燕国公张说与叶法善饮酒，法善曰：“此有麴处士者，久隐山林，性谨而讷，颇耽于酒，钟石可也。”“说请召之，斯须而至，其形不及三尺，而腰带数围。使坐于下，拜揖之礼，颇亦鲁朴。酒至，杯盃皆尽，而神色不动。燕公将去，师忽奋剑叱麴生曰：‘曾无高谈广论，惟沉湎于酒，亦何用哉？’因斩之，乃巨^Ⅴ而已。”另外，《明皇杂录》卷下也有类似的故事：

（张果）善于胎息，累日不食，食时但进美酒及三黄丸。玄宗留之殿，赐以酒，辞以山臣饮不过二升，有一弟子饮可一斗。玄宗闻之喜，令召之。俄一小道士自殿檐飞下，年可十六七，美姿容，旨趣雅淡，谒见上，言词清爽，礼貌臻备。玄宗命坐，果曰：“弟子当侍立于侧，未宜赐坐。”玄宗目之愈喜，遂赐之酒，饮及一斗不辞。果辞曰：“不可更赐，过度必有所失，致龙颜一笑耳。”玄宗又逼赐之，酒忽从顶涌出，冠子落地，化为一^Ⅴ。玄宗及嫔御皆惊笑，视之，已失道士矣。但见

〔1〕《太平广记》卷七十二《叶静能》，四五[■]页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

一金^㉖在地，覆之，^㉗盛一斗，验之，乃集贤院中^㉘也。

这个故事更接近变文，但作法术者又不是叶净能，而是归之于张果名下。显然变文的故事内容是综合了叶净能与叶法善的传说，尤其是有关叶法善的传说，同时又糅入了开元、天宝年间许多道士的传说故事而形成的。

叶法善（616～720年），字道元，一字太素，祖籍南阳叶县，后迁居处州括苍。其高祖乾昱、曾祖道兴、祖国重、父慧明，下及法善，至其后人叶修然、叶齐真等，皆为道士^[1]，属于典型的道教世家。叶法善的经历颇富传奇色彩，关于他的传说故事很多。据《旧唐书》卷一九一《方伎·叶法善传》载：

道士叶法善，括州括苍县人。自曾祖三代为道士，皆有摄养占卜之术。法善少传符[■]，尤能厌劾鬼神……尝于东都凌空观设坛醮祭，城中士女竞往观之，俄顷数十人自投火中，观者大惊，救之而免。法善曰：“此皆魅病，为吾法所摄耳。”问之果然。法善悉为禁劾，其病乃愈。法善自高宗、则天、中宗历五十年，常往来名山，数召入禁中，尽礼问道。然排挤佛法，议者或讥其向背。以其术高，终莫之测。

又据唐玄宗御制《故金紫光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主赠越州都督叶尊师碑铭并序》载：

初，师甫七岁，涉江而游，迨及三年，人以为溺。及还，问其故，则曰：“三清童子引之，息于华堂峻宇，咽灵药，吸云浆，太上镇之，是以留也。”十五中毒死，又见昔青童曰：“天台茅君飞印印其腹，始殊闷绝，良久豁如。”师以灵应感通，殊若此，遂乃杖策游诸名山，远访茅君而遇……由是便于青城赵元阳受遁甲步玄之术，于嵩高韦善俊传八史云跷之道。宴息于括苍、罗浮，往还于蓬莱、方丈。灵图秘诀，仙符真度，宝[■]生券，冥感空传。临目而万八千神，咽胎而千二百

[1] 唐·李邕：《唐有道先生叶国重墓碑》、《叶慧明碑》、《宣阳观神铭》，见《道家金石略》（唐部分），104～107页、162页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

息。或潜泳水府，或飞步火房，或剖腹涤肠，勿药自复；或剖肠割膜，投符有加；或聚合毒味；服之自若；或征召鬼物，使之立至。呵叱群鬼，奔走众神，若陪隶也，故海内称焉；千转万变，先朝宠焉。^{〔1〕}

可见叶法善在当时已经被人们所神话了。又据《太平广记》卷二十六《叶法善》条引《集异记》及《仙传拾遗》载：

（法善）常游括苍白马山，石室内遇三神人，皆锦衣宝冠，谓师曰：“我奉太上命，以密旨告子，子本太极紫微左仙卿，以校录不勤，谪于人世，速宜立功济人。佐国功满，当复旧任。以正一三五之法，令授于子，又勤行助化，宜勉之焉。”言讫而去。自是诛荡精怪，扫馘凶祆，所在经行，以救人为志……其余追岳神，致风雨，烹龙肉，祛妖伪，灵效之事，具在本传。

由此可见，关于叶法善其人的种种颇富传奇色彩的故事在当时已流传很广。《叶净能诗》中的故事原型多数在有关叶法善的传说中能够找到相同或相似的记载。如开篇叙述叶净能在会稽山会叶观中学道，“日夜精修，勤苦而学。长年廿，便入道门，身为□（樗）冠黄被（帔），卷不离手，志咸敢（感）神”，遂得天罗宫帝释差神人送符本一卷，“令净能志心勤而学”，“得成，无所不遂”。“须去即[去]，须来便来。推五岳即须臾，喝太阳海水，时向逆流，通幽动[微]，制约宇宙，造化之内，无人可皆（偕）”。这个符本上还记录了“天上天下，一切灵⁰³³名字。”净能“开符读之”，果如其言，炼成神术，“精法人（上）应天门，下通[地]理，天下鬼神，尽被净能招将，神⁰³³无有不伏驱使”。又如在长安劾治野狐精魅，“时策贤坊百姓康太清，有一女年十六七，被野狐精魅。或笑或哭，或走或坐，或出街中乱走，即恶口骂人”。净能用一领毡，四枚钉，“左手持剑，右手捉女子，斩为三断”，结果斩了野狐，“女子苑（宛）然无损”。再如“皇帝又夜梦见一神人，

〔1〕《全唐文》卷四十一，四五六页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

送龙肝来”，醒后诏净能问之，净能奏曰：“陛下合得龙肉吃。”于是索水一盆，以符掷之，“空中有一神人，送龙腿一只，可重三十余斤”。还有开元十三年（⁷²⁵年）大旱，玄宗命叶净能求雨：“净能对皇帝前，便作坛场，书符五道，先追五岳直（值）官要雨，五岳曰：‘皆犹（由）天曹。’净能便追天曹，且（具）言：‘切缘百姓抛其面米饼，在其三年亢旱。’”于是叶净能移别处余雨降下，“前后三日雨足”。这四则故事都可以在前边摘录的三篇文献中找到它们的影子。

变文中又有叶净能学道成，“自会稽（稽）山适长安”，“行历数日，大罗王化作一河水，其河阔五里已来，又无桥舡渡人之处，而试净能。遂书符一道抛向水中，其河枯竭，净能即行”。此情节也可以在有关叶法善的传说中找到些影子。按《太平广记》卷二十六《叶法善》条引《集异记》及《仙传拾遗》载：

显庆中，法善奉命修黄■斋于天台山，道由广陵，明晨将济瓜洲……发岸咫尺，而暴风狂浪，天日昏晦。舟中之人，相顾失色。法善徐谓侍者曰：“取我黑符，投之鹢首。”既投而波流静谧，有顷既济。

显然变文中的故事情节有受此传说所启发而创作的痕迹。

变文中还有叶净能在入京途中，路经华州华阴县，遇“常州无锡县令张令将妻及男女于华岳神庙前过。其张令将妻，酒脯驼马，奠祭岳神求福。”其妻“忽尔卒亡”，原来是为岳神所悦，摄取成婚。净能画符化为天神，救回张妻。这个故事的原型是：“蜀川张尉之妻，死而复生，复为夫妇。师（指叶法善）识之曰：‘尸媚之疾也，不速除之，张死矣。’师投符而化为黑气焉。”^[1]变文夸大了叶净能的法力，把“尸媚之疾”改为岳神，使故事内容更加有声有色。

变文中另有叶净能为唐玄宗去钱塘求仙药，净能“一身元在

[1] 《太平广记》卷二十六《叶法善》条引《集异记》及《仙传拾遗》，一七一页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

观，化为[一]身与陛下取仙药。行至殿（钱）塘江，”斩恶虺为三段，“取得仙药，进上皇帝。皇帝大悦，惟高力士不信仙药”，用计试之。在“萧墙之内，掘地道，打五百面鼓”，言大内有妖起，要净能剪除。净能“索水一[碗]（碗），对皇帝前便[之]作法。水亦（一）离口，云雾斗暗，化作大蛇，便入地道……五百人悉作曾寒灾声，不敢打鼓”。关于钱塘江斩虺事，见于《集异记》补编曰：“钱塘江常有巨虺，时为人害，沦溺舟楫，行旅苦之，（叶法善）投符江中，使神人斩之”。关于试法术的故事，显然是从有关明崇俨的传说中移植过来的，此类故事最早见于约与叶净能、叶法善同时代的张[所]著的《朝野僉载》卷三：

明崇俨有术法。大帝试之，为地窖，遣妓奏乐。引俨至，谓曰：“此地常闻管弦，是何祥也？卿能止之乎？”俨曰：“喏。”遂书二桃符，于其上钉之，其声寂然。上笑唤妓人问，云：“见二龙头张口向上，遂怖惧，不敢奏乐也。”上大悦。

不过故事的主人公不是二叶，而是明崇俨，试其法术者也不是唐明皇，而是唐高宗。后来，《唐叶真人传》把这个故事改编到叶法善和唐玄宗头上，情节与之完全相同。不过明崇俨是“书二桃符”，而到了叶法善这里就变成了“书符四道”。这与变文的以水作法也微有不同。

变文还有开元十四年，叶净能作法，“将皇帝及左右随驾等，同[]（往切）（剑）南看灯。疾似飞云，申如电掣。”并让唐玄宗留小汗衫一件于蜀王殿，后来剑南节度使奏上，因而令唐玄宗相信此事不虚。此事不要说是叶净能，就是发生在叶法善身上，也不可能，因为叶法善卒于开元八年（720年），那里还能在死后6年以后又导引玄宗前往剑南观灯。好在此乃小说家言，不必当真。相比之下，《太平广记》卷二十六《叶法善》条引《集异记》及《仙传拾遗》的记载要更接近一些事实，兹录如下：

开元初，正月望夜，玄宗移杖于上阳宫以观灯。尚方匠毛顺心，结构彩楼三十余间，金翠珠玉，间厕其内。楼高百五十尺，微风所触，锵然成韵，以灯为龙、凤、螭、豹腾踞之状，

道教与唐代社会

似非人力。玄宗见大悦，促召师观于楼下，人莫知之。师曰：“灯影之盛，固无比矣，然西凉府今夕之灯，亦亚于此。”玄宗曰：“师顷尝游乎？”曰：“适自彼来，便蒙急召。”玄宗异其言曰：“今欲一往得乎？”曰：“此易耳。”于是令玄宗闭目，约曰：“必不得妄视，若误有所视，必有非常惊骇。”如其言，闭目距跃，已在霄汉，俄而足已及地，曰：“可以观矣。”既睹影灯，连亘数十里，车马骈阗，士女纷委。玄宗称其盛者久之，乃请回。复闭目腾空而上，顷之已在楼下，而歌舞之曲未终。玄宗于凉州，以镏铁如意质酒。翌日命中使，托以他事，使于凉州，因求如意以还，验之非谬。^[1]

这段故事虽然在情节上与变文有许多不同，但在时间上却比变文更合乎实际情况。至于在地点上变文由西凉府改为剑南，龙晦先生认为，“作者写作变文时，正处于吐蕃暂时管辖敦煌时代，在德宗建中二年（公元781年）至宣宗大中二年（公元848年）之间，如果仍照当时内地典籍传说是西凉府，直接硬搬，会惹起吐蕃上层人士统治者的疑虑……因此创作中不能不对有所触讳的情节，进行修改。”

变文中又有叙述中秋夜叶净能作法携玄宗同游月宫的故事，《太平广记》卷二十六引《集异记》与《仙传拾遗》及同书卷七十七引《广德神异录》归之于叶法善；而《太平广记》卷二十二引《神仙感遇传》及《仙传拾遗》、《逸史》等书又归之于罗公远；而在《龙城录》、《异闻录》中又归之于申天师；《开天传信记》又说是玄宗梦游月宫，等等。在情节上，变文重点描写了玄宗游月宫时所看到的景致：“到月宫内，观看楼殿台阁，与世人不同；门窗[□]（户）牖，全珠（殊）异世……皆用水精琉璃玛瑙，莫恻（测）涯际”。月宫中“冷气凌人，雪凝复（彻）骨”。而诸书记载则侧重于玄宗游月宫时，聆听天曲，密记其声调，归而

[1] 同样的记载还见于《太平广记》卷七十七《叶法善》引《广德神异录》，四八六页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

作《霓裳羽衣曲》（《开天传信记》、《集异记》与《仙传拾遗》作《紫云回》曲）事。

变文中还有叙述叶净能见大内一宫人，“美貌殊绝”，使用符术摄至观内侍寝，“恰至天明，却送归宫。日来月往，已经半年，美人昏似醉，都不觉知”。后来有孕，其事泄露，“皇帝诏高力士商量，拟于大殿内杀净能。净能于观内早知之”，作法变身隐入殿柱，“皇帝与高力士见一条紫气，升空而去”，遂归大罗天。前边这个情节是作者为了吸引观众，故意加入的一段类似于后代说书人所说的“荤故事”之类的手法。不过，其故事情节也是有所本的，按《开天传信记》载：

上所幸美人，忽梦人邀去，纵酒密会，任饮尽而归，归辄流汗，倦怠忽忽。后因从容尽白于上，上曰：“此必术人所为也，汝若复往，但随宜以物识之。”其夕熟寐，飘然又往。半醉，见石砚在前，乃密印文于曲房屏风上，寤而具启上。上乃潜以物色，令于诸宫观求之。异日，于东明观得其屏风，手文尚在，道士已遁矣。

显然作者是根据此类传说移植过来的，但他却在宣讲道教教义、渲染道士神通法力的同时，加入色欲之事，说明仙人与世俗人一样，也有七情六欲，这样就在客观上更接近于世俗观众的心理。后边这个情节是从罗公远的有关传说中移植过来的，按《太平广记》卷二十二《罗公远》条引《神仙感遇传》及《仙传拾遗》、《逸史》等书载：

时玄宗欲学隐遁之术，（罗公远）对曰：“陛下玉书金格，以简于九清矣……岂可以万乘之尊，四海之贵，宗庙之重，社稷之大，而轻徇小术，为戏玩之事乎？……”玄宗怒，骂之，遂走入殿柱中，数玄宗之过，玄宗愈怒，易柱破之，复入玉_□中，又易_□，破之为数十片，悉有公远之形。玄宗谢之，乃如故。

关于罗公远善隐遁之术，见于许多书的记载，如《开天传信记》就说：“罗公远多秘术，最善隐形之法。”又《新唐书》卷二

道教与唐代社会

■ 四《方技·张果附罗思远传》也载：“罗思远能自隐。”此罗思远当即罗公远。变文中这个故事，显然就是把上述两个传说糅合为一而来的。

变文的最后一段为，叶净能离开明皇以后，“日夜思慕，寝食不安。旬日之间，中使蜀川一百余里已来，忽见净能缓步徐行。净能见使人，高声便唤使人且住”。净能曰：“使人与净能传语陛下……若欲得与臣再相见，须待海竭河枯，山移地没。”这个故事情节也是从罗公远的传说中移植过来的，按《太平广记》卷二十二《罗公远》条引《神仙感遇传》及《仙传拾遗》、《逸史》等书载：

玄宗后又坚学隐形之术，强之不已，因而教焉。然托身隐，常有不尽，或露裾带，或见影迹，玄宗怒斩之。其后数岁，中使辅仙玉，奉使入蜀，见公远于黑水道中……谓仙玉曰：“吾栖息林泉，以修真为务……岂可以世俗兵刃水火，害于我哉？……”言罢而去，仍以蜀当归为寄，遂失所在。仙玉还京师，以事及所寄之缄奏焉，玄宗览书，惘然不怪。仙玉出，公远已至……岁余，公远去，不知所之。天宝末，玄宗幸蜀，又于剑门奉迎銮辂，卫至成都，拂衣而去。

同样的传说还见于它书，如《开天传信记》也有类似的记载：“上就公远，虽传授，不肯尽其要。上每与同为之，则隐没人不能知。若自试，或余衣带，或露幞头脚，每被宫人知上所在。上怒，命力士裹以油幞，置榨木下，压杀而埋弃之。不旬日，有中使自蜀道回，逢公远于路，乘骡而笑谓使者曰：‘上之为戏，一何虐耶？’”又如《新唐书》卷二■ 四《方技·张果附罗思远传》也载：“帝学，不肯尽其术，试自隐，常余衣带，及思远共试，则验。厚赐金帛，然卒不得。帝怒，裹以幞，压杀之。数日，有中使自蜀还，逢思远驾而西，笑曰：‘上为戏何虐也！’”不过这些记载都没有提到罗公远去而复还、后又在玄宗幸蜀时，还迎驾于剑门，护卫至成都事。变文也是以叶净能去而不还，玄宗“临殿而望蜀川，满目流泪而大哭”结束。

《叶净能诗》是唐代道教文学中的珍品，它“不仅补足了敦煌

道教与唐代社会

道教史及敦煌道教文学的空白，也展示了道、佛二教在敦煌的相互斗争〔¹〕。像《叶净能诗》这种形式的文学作品，在文学发展史上也具有重要的意义，周绍良先生就把《叶净能诗》归入话本类，认为将其“笼统地视为变文，未免过于简单”，它实际上应该是属于“类似于小说的东西”，“是一种民间文学”，“是唐代民间流传的短篇小说——话本”，是宋人话本的源流〔²〕。

总之，从现存数量极少的敦煌道教文学作品中，可以窥见早期词的形成与发展的轨迹，并对道教与诗、词、变文的关系也有了更进一步的了解。此外，敦煌道教对其他文化门类，诸如书法、哲学、科技等，也有很大的影响〔³〕。

二、道教与唐代艺术

道教与唐代艺术的关系非常密切，道教徒在进行宗教活动时充分运用了艺术的内容，如音乐、雕塑（神像）、绘画、书法等形式，来渲染神秘的宗教氛围，从而形成了特定的道教艺术。道教艺术存在和服务于道教信仰、宣传等等各个环节之中，但它们又不仅仅局限于宗教仪式的过程中，而是不断地从世俗的艺术中吸取营养，它们在一定的发展阶段上，还往往脱离其宗教内容而作为独立的艺术题材而出现，从而大大地丰富了唐代艺术的宝库。

（一）道教与唐代乐舞

唐代是中国音乐舞蹈艺术发展的重要时期。道教对唐代乐舞的影响很大，一方面，道教乐舞作为唐代乐舞的重要组成部分取得了巨大成就，在唐代乐舞中占有重要的位置；另一方面，宫廷乐舞也

〔¹〕 龙晦：《论敦煌道教文学》，见《世界宗教研究》，1985（3），60~69页。

〔²〕 周绍良：《唐代变文及其他（代序）》，见《敦煌文学作品选》，25~26页，北京，中华书局，1987。

〔³〕 颜廷亮：《论敦煌文化中的道教及文化》，见《敦煌研究》，1999（1），133~145页。

道教与唐代社会

受到道教乐舞的深刻影响，其中道曲和道调子就颇具典型性。较早注意到道教音乐研究的有陈国符先生，近年来周菁葆、王昆吾等先生也有关于这方面的论述^[1]，而李斌城先生的《唐代道教乐舞》则是关于这方面研究的重要成果^[2]。前贤的论述为我们更好地考察这个问题提供了重要的参考意见。

1. 道教乐舞

道教乐舞是道教徒在斋醮法事和修道时所用的音乐和舞蹈。关于道教乐舞的起源，论者大多认为是在继承古代巫祝以歌舞祀神形式的基础上形成的。我国人民自古以来就有以歌舞娱神的风俗，由于道教是我国土生土长的宗教，它的形成和发展离不开广阔深厚的民间土壤，而是从中吸收了大量的有益成分以滋养自身。所以至迟到南北朝时期，道教乐舞已经形成自己鲜明的特色。东晋葛洪在《抱朴子》卷九《道意篇》中提到：“撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏稽颡，守请虚坐，求乞福愿。”刘宋三天弟子徐氏撰《三天内解经》卷上也说：“弦歌鼓舞，烹杀六畜，酌祭邪鬼。”都指的是道教徒在从事宗教活动时有乐舞助阵的记载。而《步虚声》和《华夏赞》的出现，则标志着道教乐舞的正式形成。唐代的道教乐舞正是在继承前代道教乐舞的基础上，又吸收和融会了西域乐舞艺术的成分，取得了巨大的发展。


唐代的道教音乐一般是在配合斋醮仪式时进行的，其阴柔清韵的审美风格^[3]，有很强的艺术感染力。道教斋醮仪范繁复，其中要鸣鼓、奏乐、唱礼、步虚等。道士坛醮时所用的钟、磬、铛、

[1] 陈国符先生的大作《道藏源流考》（北京，中华书局，1963）附录三《道乐考略稿》；周菁葆、邱陵先生的《丝绸之路宗教文化》（乌鲁木齐，新疆人民出版社，1998）一书的第四章《道教文化》的第十一节为《道教的音乐》；王昆吾先生在大著《中国早期艺术与宗教》（北京，东方出版中心，1998）中，收有《早期道教的音乐与仪轨》和《唐代的道曲与道调》两篇专论。

[2] 李斌城：《唐代道教乐舞》（未刊稿）。文中所引不再出注。

[3] 参阅蒲亨强：《阴柔清韵：道教音乐审美风格论》，见《中央音乐学院学报》，1998（1），63~74页。

道教与唐代社会

盂、铃、、鼓等乐器，称为“法器”。凝神聆听道乐，迎圣时的庄严、神祇将临时的雄壮、步虚时的缥缈以及仙真活动时的热烈，都在音乐中得到淋漓尽致的表现，使旁观、旁听者对法事的进程结构加深理解，甚至自己也仿佛成为角色，融入其中。

斋醮音乐的典型作品是《步虚》，所谓“步虚”，是指道士斋坛赞颂时诵词的音乐，其声宛如众仙缥缈步行虚空歌颂之声。据《乐府解题》曰：“步虚辞，道家曲也，备言众仙缥缈轻举之美”。又据晁公武《郡斋读书志》解释：“太极真人传左仙公。其章皆高仙上圣朝玄都玉京，飞巡虚空所讽咏，故曰步虚。”“步虚声”出现于晋代，从南北朝以来，斋醮科仪中都少不了它。据东晋末年成书的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》云：灵宝斋法，启事，烧香祝愿，礼十方，毕，“斋人以次左行，旋绕香炉三匝，毕。是时亦当口咏《步虚蹑无披空洞章》。”又据刘宋陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》云：“礼十方毕，师起巡行，咏步虚辞。”《步虚》自成一曲，至唐代时广为流行。唐代太乐署供奉曲名中，林钟宫（道调）有《九仙步虚》^{〔1〕}，属于燕乐系统。唐王睿《炙谷子杂录》云：“步虚辞，道观所唱。”王建诗中亦云：“道士写将行气法，家童授与步虚辞。”唐道宣《续高僧传》中又云：“唐释灵睿，八岁，二亲将至道士所，令诵步虚辞。”司空图诗也有：“阿母亲教学步虚。”^{〔2〕}这说明步虚在唐代极为流行，儿童从小学习，可谓普及之广。

步虚在宫中也很流行。陈羽的《步虚词》其一曰：“汉武清斋读鼎书，内官扶上画云车。坛上月明宫殿闭，仰看星斗礼空虚。”^{〔3〕}描写的就是宫中帝王在礼道时唱步虚的情景。唐中宗曾召

〔1〕《唐会要》卷三十三《诸乐》记天宝十三年太常供奉曲名，七七八页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔2〕唐·司空图：《步虚》，见《全唐诗》卷六三三，七二六八页，北京，中华书局，1960。

〔3〕《全唐诗》卷三四八，三八九六页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

李行言进宫，在两仪殿唱《步虚歌》，中宗对他的歌声频频赞美^{〔1〕}。唐明皇还亲自教道士步虚声，对其韵、腔皆有所更定，宣示中外。据《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》载：“（天宝十载）四月，帝于内道场亲教诸道士步虚声韵。道士玄辨等谢曰：‘臣自凡愚，生逢大圣，服膺真教，庇影玄门。谬得侍奉禁闱，恭承待问。夙夜兢惕，将何克堪。伏见陛下亲教步虚及诸声赞，以至明之独览，断历代之传疑。定^{〔9〕}骥于海陆，分景镜于真伪。平上去入，则备体于正声。吟讽抑扬，则宛仍于旧韵。使咏之者，审分明之旨；闻之者，无伪舛之嫌。妙协钧天，克谐仙唱。伏以灵章本趣，理固如然。但为流传人间，讹谬滋久。非应道之主，孰能正之。是可以振畅玄风，发挥圣作。臣忝趋仙禁，预听正声。欣戴之诚，倍万尝品。特赐编诸史册，宣示中外。’帝曰：‘一时之事，何足言焉。所请者依。’”这样一来，使《步虚》的流传更为普及。

唐人多唱《步虚歌》，据《集仙录》载：女仙谢自然“每行常闻天乐，皆先唱《步虚词》，多止三首。第一篇第五篇第八篇，步虚讫，即奏乐。先抚云^{〔9〕}，云^{〔9〕}形圆似镜，有弦”。^{〔2〕}《全唐诗》中提到“步虚”之处极多，仅以《步虚词》或《步虚引》等为题目的，就达60多首，其中韦渠牟有19首，吴筠有10首，徐铉有5首，其他或三二首，或一首不等。根据这60多首步虚词的分析，“步虚”的内容大多为描写众仙缥缈轻举、步入天庭、周游仙境之美，所以适合道士女冠在清幽的月夜，在山间小径攀缘，在水涯溪畔漫步时歌吟咏唱。如钱起《夕游覆釜山道士观因登玄元庙》云：“鸣磬爱山静，步虚宜夜凉。”皎然的《宿通士观》也云：“习定至中宵，清佩闻步虚。”方干的《夜听步虚》：

〔1〕 宋·尤袤：《全唐诗话》卷一，见《四库全书存目丛书》集部第四一五册，五一—五二页，济南，齐鲁书社，1997。

〔2〕 《太平广记》卷六十六《谢自然》引《集仙录》，四[■]八页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

寂寂永宫里，天师朝礼声。步虚闻一曲，浑欲到三清。瑞草秋风起，仙阶夜月明。多年远尘意，此地欲铺平。^{〔1〕}

都是诗人游览道观时，在清静的月夜听到道士们的步虚声。又如戴叔伦的《赠月溪羽士》云：“月明溪水上，谁识步虚声！”秦系的《题茅山李尊师所居》诗也云：“洗药每临新瀑水，步虚时上最高峰。”则可知道士们往往是一边登山临水，一边吟唱步虚词。再如李延陵的《自紫阳观至华阳洞宿侯尊师草堂》云：“萝月延步虚，松花醉闲宴。”苏郁《步虚词》云：“流霞浅酌谁同醉，今夜笙歌第几重？”则可见道士们在游宴时，也常唱步虚词。

道士们在早晚法课时也吟诵步虚，司空图《步虚词》云：“阿母亲教学步虚，三元长遣下蓬壶。云韶韵俗停瑶瑟，鸾鹤飞抵拂宝炉。”诗中描写女冠一边炼丹药，一边高唱步虚词的情景。敦煌文书 P3211 及 P3418 中有一五言诗，云：“观内有妇人，号名是女冠。朝朝步虚赞，道教数千般。”这说明，《步虚》这种斋醮音乐在敦煌道观中也有演奏。道士唱《步虚》，不仅仅是徐步绕行，而且伴有“扫坛”、“投简”、“朝礼”等许多仪式。其特点是缥缈清远、纤徐寥亮，具有浓郁的神仙色彩。如陈陶的《步虚引》诗云：

小隐山人十洲客，莓苔为衣双耳白。青编为我忽降书，暮雨虹霓一千尺。赤城门闭六丁直，晓日已烧东海色。朝天半夜闻玉鸡，星斗离离碍龙翼。

诗中幻想自己驾上飞龙，轻举腾空，半夜天鸡迎唱的仙境。吴筠的《步虚词》也是此类诗作，诗曰：

逸登紫清，乘光迈奔电。阆风隔三天，俯视犹可见。玉阙敞朗，琼林郁葱茜。自非挺金骨，焉得谐夙愿。真朋何森森，合景恣游宴。良会忘淹留，千龄才一眴。

诗人在诗中幻想纵辔飞升，乘光驭电，到了阆风之巅，隔着玉清圣境清微天、上清真境禹余天、太清仙境大赤天的“三层天官”，仍可俯见玉阙、琼林。他感到这千载一眴的良机实在难得。

〔1〕《全唐诗》卷六四九，七四五八页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

除了步虚声以外，两京及诸州玄元庙，每年依道法斋醮，也形成了一整套供演奏的道曲。开元十年正月，“诏两京及诸州各置玄元庙一所”，每年依道法斋醮。^{〔1〕}太清宫成，太常卿韦绛制《景云》、《九真》、《紫极》、《小长寿》、《承天》、《顺天乐》等六曲。^{〔2〕}开元二十九年二月，唐玄宗又亲制“《霓裳羽衣曲》，《紫微八卦舞》，以荐献于太清宫，贵异于九庙也”。天宝元年，有司定玄元庙告享所奏乐，太常奏降神用《混成之乐》，送神用《太乙之乐》^{〔3〕}。此道乐当系雅乐，告享玄元庙，用雅乐，同于告享太庙，其规格极高。天宝四载，唐玄宗还亲制《降真召仙之曲》、《紫微送仙之曲》，也于太清宫演奏。^{〔4〕}

2. 宫廷道曲的创作

唐代道教音乐除了斋醮音乐外，还有一种“道曲”，即以道教典礼或神仙故事为内容的音乐。唐代皇帝因崇道而非常重视道乐的创作，唐高宗、唐玄宗等帝王对道教乐舞的发展都曾做出过重要的贡献。据《新唐书》卷二十一《礼乐志十一》载：“高宗自以李氏老子之后也，于是命乐工制道调。”当时，太常献新乐，高宗下令以《祈仙》、《望仙》、《翹仙》为名。^{〔5〕}《祈仙》、《翹仙》都属于燕乐。唐玄宗对音乐也十分喜好，通晓音律，当时宫廷中经常演奏道曲，他曾诏道士司马承祯制《玄真道曲》，茅山道士李会元制《大罗天曲》，工部侍郎贺知章制《紫清上圣曲》。陈国符先生推测

〔1〕《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老一》，五八九页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《新唐书》卷二十二《礼乐志十二》，四七六页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《册府元龟》卷五六九《掌礼部·作乐五》，六八四三页，北京，中华书局，1960。

〔4〕宋·谢守灏：《混元圣记》卷九，见《道藏》第十七册，八六七页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔5〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·潘师正传》，五一二六页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

此茅山道士李会元当即李含光^[1]。当时宫廷音乐中有：“林钟宫时号道调：《道曲》、《垂拱乐》、《万国欢》、《九仙步虚》、《飞仙》、《景云》、《钦明引》、《玉京宝光轮》、《曜日光》、《紫云腾》、《山刚》改为《神仙》、《急火凤》改为《舞鹤盐》。”另外，曲名涉及道家神仙者，还有《承天》、《顺天》、《九仙》、《归真》、《火罗》、《大仙都》、《神仙》、《罗仙》、《无为》、《洞灵章》、《紫府洞真》、《真女采药》、《仙云升》、《上云曲》、《自然》、《真仙曲》、《有道曲》、《金华洞真》、《急金华洞真》、《宝轮光》等^[2]。《教坊记》中也记有《众仙乐》、《太白星》、《临江仙》、《五云仙》、《洞仙歌》、《女冠子》、《罗步底》、《上元子》、《水仙子》等。唐南卓的《羯鼓录》记有《九仙道曲》、《御制三元道曲》等。唐末又有《道调子》，据段安节《乐府杂录》载：“懿皇命乐工敬约吹■箎，初弄道调，上谓：‘是曲误拍之。’敬约乃随拍撰成此曲子。”^[3]

对异域乐舞的吸收，使唐代道乐的宗教表现力、艺术感染力都大大增强。唐玄宗曾下令：“道调、法曲与胡部新声合作。”^[4]这样做的结果，“是把西域音乐融合到道教音乐之中。在‘老子化胡’思想的支配下，‘改佛为道’、‘改胡为汉’，改西域之名为中原名称”^[5]。《唐会要》卷三十三《诸乐》对此有较详细的记载：“天宝十三载七月十日，太乐署供奉曲名，及改诸乐名。”当时涉及改为道曲的有：太簇宫的《龟兹佛曲》改为《金华洞真》、《摩醯者罗》改为《归真》、《急龟兹佛曲》改为《急金华洞真》、《舞

[1] 陈国符：《道藏源流考》附录三《道乐考略稿》，二九八页，北京，中华书局，1992。

[2] 《唐会要》卷三十三《诸乐》，七一八页，上海，上海古籍出版社，1991。

[3] 《太平广记》卷二■四《懿宗》条引《卢氏杂说》载：“懿宗一日召乐工，上方奏乐为道调弄。上遂拍之，故乐工依其节，奏曲子，名道调子。”一五四七页，北京，中华书局，1961。

[4] 《新唐书》卷二十二《礼乐志十二》，四七七页，北京，中华书局，1975。

[5] 周菁葆、邱陵：《丝绸之路宗教文化》，146页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1998。

道教与唐代社会

仙鹤乞裳婆》改为《仙云升》，太簇羽的《移师都》改为《大仙都》，林钟宫的《山刚》改为《神仙》、《急火凤》改为《舞鹤盐》，黄钟商的《婆罗门》改为《霓裳羽衣》，黄钟羽的《思归达菩提儿》改为《洞灵章》，中吕商的《俱摩尼佛》改为《紫府洞真》，等等。在这些被改名的西域音乐中，《龟兹乐》在隋代七部乐中位居第六位，在九部乐中位居第三位，到唐代十部乐中，则升为首位，在隋唐音乐中最为流行；而《火凤》则是西域音乐的代表作，在唐初极为流行。像这样的艺术形式首当其冲改为道曲，足见西域音乐对唐代道教艺术的巨大影响。

像著名的《霓裳羽衣曲》舞，也是一种采用道曲音乐的法曲。关于《霓裳羽衣曲》的来历，有各种不同的说法，“或曰由婆罗门曲改称而来；或曰玄宗创作；或曰开元中西凉州都督杨敬述所进《婆罗门曲》，玄宗加工而成，是中印乐舞融合的产物；或曰它是通过道调、佛曲的并存融合，还体现了释道互补的宗教思想^{〔1〕}。据《唐语林》卷七载：其表演形式，“率皆执幡节，被羽服，飘然有翔云飞鹤之势。”表明它是表现道教徒求仙生活的乐曲^{〔2〕}。又据《唐会要》卷三十三《诸乐》记：“黄钟商……《婆罗门》改为《霓裳羽衣》。”表明它还明显地受到西域乐舞的影响。《霓裳羽衣曲》在唐代法曲中居有极高的地位，艺术水平也非同凡响，深受唐人喜欢。

唐明皇非常喜欢《霓裳羽衣曲》舞，它也是开元、天宝年间最著名的乐舞；唐宪宗也雅好此乐，“每大宴，间作此舞^{〔3〕}”，著名大诗人白居易就有幸在元和年间陪侍宪宗皇帝内宴时，观赏过此

〔1〕 李斌城主编：《唐代文化》，643页，北京，中国社会科学出版社，2002。

〔2〕 唐代流传着许多关于道士导引唐明皇游月宫，观赏仙女歌舞，归作《霓裳羽衣曲》的神话故事，尽管荒诞无稽，不可为据，但却反映了此曲与道教有紧密关系。

〔3〕 宋·王灼：《碧鸡漫志》卷三，见《中国古典戏曲论著集成》一，一二七页，北京，中国戏剧出版社，1959。

道教与唐代社会

舞^[1]；唐文宗，也“好雅乐。诏太常卿冯定，采开元雅乐制《云韶法曲》及《霓裳羽衣舞曲》”。^[2]开成二年（837年），文宗还诏令科举考试以《霓裳羽衣曲》赋命题，“主司先进五人诗，其最佳者则李肱也。”其诗《省试霓裳羽衣曲》曰：

开元太平时，万国贺丰岁。梨园献旧曲，玉座流新制。凤管递参差，霞衣竞摇曳。宴罢水殿空，辇余春草细。蓬壶事已久，仙药功无替。讵肯听遗音，圣明知善继。

文宗阅后披文曰：“近属如肱者，其不忝乎？有刘安之识，可令著书，执马孚之正，可以为传。”评曰：“李君文章精练，行义昭详，策名于睿哲之朝，得路于书萧之室，然止于岳、齐二牧，未登大任，其有命焉。”^[3]《文苑英华》卷七十四还收录了开成三年（838年）陈焜、沈朗、阙名应《霓裳羽衣曲》赋科举所作的《霓裳羽衣曲赋》。唐宣宗也非常喜欢音乐，“旧制，三二岁，必于春时，内殿赐宴宰辅及百官，备太常诸乐，设鱼龙曼衍之戏，连三日，抵暮方罢。宣宗妙于音律，每赐宴前，必制新曲”，其中就有《霓裳曲》^[4]。

此乐舞还传出宫廷，“是时四方大都邑及士大夫家，已多按习”^[5]。当时著名大诗人王维对《霓裳羽衣曲》的熟悉程度令人

[1] 《白居易集》卷二十一《霓裳羽衣歌》：“我昔元和侍宪皇，曾陪内宴宴昭阳。千歌百舞不可数，就中最爱霓裳舞。”四五八页，北京，中华书局，1979。

[2] 《新唐书》卷二十二《礼乐志十二》，四七八页，北京，中华书局，1975。又据《新唐书》卷一七七《冯宿传附冯定传》载：文宗“尝诏开元《霓裳羽衣舞》参以《云韶》，肄于廷。”五二七九页，北京，中华书局，1986。而《唐阙史》下则载：“开成初，文宗皇帝耽玩经典，好古博雅。尝欲黜郑卫之乐，复正始之音。有太常寺乐官尉迟璋者，善习古乐，为法曲，箫磬琴瑟，戛击铿锵，咸得其妙，遂成《霓裳羽衣曲》以献。”其实《云韶乐》也具有道教仙家风格，据段安节《乐府杂录·云韶乐》载：“舞童五人，衣绣衣，各执金莲花引舞者。金莲，如仙家得道者也。”

[3] 唐·范摅：《云溪友议》卷上《古制兴》，见《唐五代笔记小说大观》下册，1271页，上海，上海古籍出版社，1992。

[4] 宋·王说：《唐语林》卷七，二五〇页，上海，上海古籍出版社，1978。

[5] 宋·王灼：《碧鸡漫志》，见《中国古典戏曲论著集成》一，一二七页，北京，中国戏剧出版社，1959。

道教与唐代社会

惊讶，他曾在长安招国坊庾敬休宅，见屋壁有奏乐图，“维熟视而笑，或问其故，维曰：‘此是《霓裳羽衣曲》第三叠第一拍’。好事者集乐工验之，一无差谬”。^{〔1〕}另一著名大诗人白居易也非常喜欢《霓裳羽衣曲》舞，他在诗作中涉及此曲者多达二十余首。他曾作《霓裳羽衣歌》说：“千歌百舞不可数，就中最爱霓裳舞。”他曾对这部乐舞作了绘声绘色的描写，从白诗的描写，可以大致了解到此乐舞的一些表演情况，其舞者化妆有“虹裳霞帔步摇冠，钿璿累累■珊珊。”“霞帔”为女冠之服，其舞衣又类似于仙人羽衣，这说明此乐舞所表现的内容显然与仙真生活有关。其情节所表现的是“上元点鬟招萼绿，王母挥袂别飞琼”的道教神话场景，舞蹈中“飘然转旋回雪轻，嫣然纵送游龙惊；小垂手后柳无力，斜曳裾时云欲生。”则是西域舞蹈中习见的舞蹈语汇，为当时朝野所激赏。尤其是它的音乐节奏，由慢而快，当中“繁音急节十二遍，跳珠撼玉何铿锵”，最后“翔鸾舞了却收翅，唳鹤曲终长引声”。这长引一声为习见的舞曲所没有，是区别于其他乐舞的特征。唐人多有咏《霓裳羽衣曲》歌舞者，据李斌城先生统计：“仅见于《全唐诗》所收唐代诗歌中，写过有关《霓裳羽衣曲》的诗人有王建、刘长卿、秦系、武元衡、鲍溶、舒元舆、张祜、杜牧、李商隐、李约、崔澹、郑■、崔珣、吴融、翁承赞、胡嘏、郑谷、徐寅、刘禹锡、李九龄、法振、温庭筠、曹唐、薛能、李季兰、阙名、顾况、储光羲、李白、于鹄、李祐和李益等，或赞美霓裳乐舞之优美动人；或感叹安史之乱后霓裳之无复聆睹；或以此乐舞与杨贵妃有瓜葛而告诫‘世人莫重霓裳曲，曾致干戈是此中’。^{〔2〕}如鲍溶的《霓裳羽衣歌》说：

玉烟生窗午轻凝，晨华左耀鲜相凌。人言天孙机上亲手迹。有时怨别无所惜。遂令武帝厌云韶，金针天丝缀飘飘。五

〔1〕 唐·李肇：《唐国史补》卷上《王摩诃辩画》，一八页，上海，上海古籍出版社，1957。

〔2〕 李斌城主编：《唐代文化》，645页，北京，中国社会科学出版社，2002。

道教与唐代社会

声写出心中见，拊石喧金柏梁殿。此衣春日赐何人，秦女腰肢轻若燕。香风间旋众彩随，联联珍珠贯长丝。眼前意是三清客，星宿离离绕身白。鸾凤有声不见身，出宫入徵随伶人。神仙如月只可望，瑶华池头几惆怅。乔山一闭曲未终，鼎湖秋惊白头浪。^{〔1〕}

诗中所描写的舞者“意是三清客”，遥望如“神仙”，其场景布置如“瑶华池”，显然其演出情景表现的也是有关道教的内容。王建的《霓裳词》之二曰：“中管五弦初半曲，遥教合上隔帘听。一声声向天头落，效得仙人夜唱经。”^{〔2〕}描写的是曲中有的部分是摹仿道士唱经的调子创作的。《霓裳羽衣曲》不但在宫廷中经常演奏，而且在道观中也经常表演，白居易就在嵩阳观夜里观赏过《霓裳羽衣曲》，并留下了《嵩阳观夜奏霓裳》诗以记其事，诗曰：“开元遗曲自凄凉，况近秋天调是商。爱者谁人唯白尹，奏时何处在嵩阳。回临山月声弥怨，散入松风韵更长。子晋少姨闻定怪，人间亦便有霓裳。”^{〔3〕}在唐人的一些笔记小说里，也多提及《霓裳羽衣曲》事，如元稹《莺莺传》讲，莺莺为张生拂琴，“鼓霓裳羽衣序，不数声，哀音怨乱，不复知其是曲也”。李玟《纂异记·嵩岳嫁女》、杜光庭的《神仙感遇记》和《历代崇道记》、《周秦行记》等，都有关于《霓裳羽衣曲》的内容。这说明《霓裳羽衣舞歌》是一部有着极强的艺术感染力的道曲。

唐代道曲对后代也产生了深远的影响，一直到宋代这些道曲仍在演奏。

3. 道士与音乐^{〔4〕}

唐代有不少精通音乐及能弹奏各种乐器的道士，他们以音乐自娱、抒怀、明志、畅意。李斌城先生说：“在中国古代丰富多彩的

〔1〕《全唐诗》卷四八五，五五〇四页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《全唐诗》卷三〇一，三四二五页，北京，中华书局，1960。

〔3〕《全唐诗》卷四五〇，五〇八五页，北京，中华书局，1960。

〔4〕此小节根据李斌城先生的《唐代道教乐舞》改写，特此致谢！

道教与唐代社会

古老乐器中，道教徒独钟情于琴、笙等。”此外唐代道士还十分喜欢啸。

琴是道教徒最喜欢的弹奏乐器。著名道士吴筠《听尹炼师弹琴》云：“至乐本太一，幽琴和乾坤。”赞扬尹炼师琴艺高超，是“（俞）伯牙今复存”，听他抚琴，“但觉清心魂”。吴筠本人也善抚琴，他在《苦春霖作寄友》中说：“援琴为谁弹，弹为愁霖引。典罢仍永叹。”女冠李季兰从听琴中获得灵感，挥毫赋诗一首《从萧叔子听弹琴赋得三峡流泉歌》：

妾家本住巫山云，巫山流泉常自闻。玉琴弹出转寥■，直是当时梦里听。三峡迢迢几千里，一时流入幽闺里。巨石崩崖指下生，飞泉走浪弦中起。初疑愤怒含雷风，又似呜咽流不通。回湍曲瀨势将尽，时复滴沥平沙中。忆昔阮公为此曲，能令仲容听不足。一弹既罢复一弹。愿作流泉镇相续。〔¹〕

李季兰以“巨石崩崖”形容其初弹时的气势，又以“飞泉走浪”状描其舒缓激越的音节，又以女人特有的细腻，用似雷鸣、风声、呜咽、滴沥的琴声，将三峡悠长流泉的意境，描绘得若闻其声，如临其境。

一张弦琴是多少道士修道的知音。吕岩自云其平日“一壶村酒一张琴”（《七言》），“不事王侯不种田，日高犹自抱琴眠”（《绝句》）。一位女道士的山房，“寂寂花枝里，草堂唯素琴”〔²〕。郭虚舟炼师“专心在铅汞，余力工琴棋”〔³〕。

在唐代道士中，司马承祯最偏爱琴了。李峤在《送司马先生》诗中咏道：“蓬阁桃源两处分，人间海上不相闻。一朝琴里悲黄鹤，何日山头望白云。”连皇帝都知道他寄情于琴，唐睿宗特赐以

〔¹〕《全唐诗》卷八■五，九■五八页，北京，中华书局，1960。

〔²〕唐·张籍：《不食仙姑山房》，见《全唐诗》卷三八四，四三二四页，北京，中华书局，1960。

〔³〕唐·白居易：《同微之赠别郭虚舟炼师五十韵》，见《白居易集》卷二十一，四五七页，北京，中华书局，1979。

道教与唐代社会

“宝琴一张”〔¹〕；唐玄宗在《赐司马承祯敕》里也说他以吐纳余暇，唯以琴书自娱。司马承祯在《答宋之问》诗中说：“不见其人谁与言，归坐弹琴思逾远。”他将琴视为可以与人交流心声的载体，抚琴能够使思绪绵长。他还根据自己对琴的研究，写了一篇《素琴传》〔²〕，简明扼要地论述了琴的起源、式样、功能等。

除了道士以外，一些受道教影响的文人士大夫也多有钟情于琴者。唐人留下了许多听道士弹琴和爱琴的诗文，他们或能亲自弹琴，如曾隐居终南山学道，靠“终南捷径”当官的卢藏用“善琴”〔³〕；吴谏议“琴在床头■在身”〔⁴〕，琴和道教符■成为这位官员最心爱的东西；或热衷于听道士听琴，有较高的欣赏能力，如孟郊《听琴》诗自述：“学道三十年，未免忧死生。闻弹一夜中，会尽天地情。”〔⁵〕李宣古《听蜀道士琴歌》，誉其所弹之琴，如同“苍崖劈裂迸碎泉，愤声高，怨声咽”，“吹我神飞碧霄里，牵我心灵入秋水，有如驱逐太古来，邪淫辟荡贞心开”，“从朝至暮听不足”。卢纶《河口逢江州朱道士因听琴》云：“庐山道士夜携琴，映月相逢辨语音。引坐霜中弹一弄，满船商客有归心。”一曲琴声能使满船唯利是趋的贾人萌生回家之心，其魅力之大，岂同凡响。曹邺也非常钟情于琴，其《听刘尊师弹琴》诗云：“曾于清海独闻蝉，又向空庭夜听泉。不似斋堂人静处，秋声长在七条弦。”〔⁶〕

连僧人也喜欢听道士弹琴，虚中的《听轩辕先生琴》，赞其：“诀妙与功精，通宵膝上横。一堂风冷淡，千古意分明。坐客神魂

〔¹〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·司马承祯传》，五一二八页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《全唐文》卷九二四，九六三七页，北京，中华书局，1983。

〔³〕《新唐书》卷一二三《卢藏用传》，四三七五页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕唐·王建：《送吴谏议上饶州》，见《全唐诗》卷三■ ■，三四一■ 页，北京，中华书局，1960。

〔⁵〕《全唐诗》卷三八■ ■，四二六一页，北京，中华书局，1960。

〔⁶〕李斌城先生推测：唐代的琴似为七弦之琴，方干《听段处士弹琴》亦云：“几年调弄七条丝”。

道教与唐代社会

凝，巢禽耳目倾。^{〔1〕}人和飞禽都被悠悠的千古意所感动，这位道长的琴艺之绝伦，不言而喻。齐己《听李尊师弹琴》诗云：“仙子弄遥琴，仙山松月深。此声含太古，谁听到无心。洒石霜千片，喷崖泉万寻。何人传指法，携向海中岑。”^{〔2〕}赞扬这位道士弹的琴，如同神仙奏的仙乐，琴声含蕴着太古的神韵，具有令人陶醉于忘我的魅力。

琴以外，唐代道士还喜欢吹笙。据段安节《乐府杂录·笙》言：“笙者，女娲造也。仙人王子晋于缙氏山月下吹之。象‘凤翼’，亦名‘参差’。”王子晋（一作王子乔），是传说中著名神仙。相传他曾是周灵王太子，“好吹笙作凤凰鸣”^{〔3〕}，其吹笙具有特殊的魅力。子晋尝游伊洛间，道士浮邱公接他上嵩山修道。三十八年后，于缙氏山（今河南缙氏）乘白鹤仙去，后人立祠于缙氏山及嵩山^{〔4〕}。武则天十分欣赏王子晋，天册万岁二年（696年）于嵩山行登封之礼时，封“王子晋为升仙太子，别为立庙”^{〔5〕}。圣历二年（699年），武则天又“幸嵩山，过缙氏，谒升仙太子庙”。^{〔6〕}这样关于王子晋及其吹笙的事在社会上影响更大了。

唐人诗文中，保留下来了大量有关王子晋吹笙的记载。僧灵一《妙乐观》诗云：“王乔所居空山观，白云至今凝不散。坛场月路

〔1〕《全唐诗》卷八四八，九六七页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《全唐诗》卷八四三，九五二九页，北京，中华书局，1960。

〔3〕也有关于王子晋吹箫的传说。如唐人许浑《缙山庙》诗云：“王子吹箫月满台，玉箫清转鹤裴回。”不过有的版本在“玉箫”处注作“玉笙”。又《旧唐书》卷七十八《张行成附昌宗传》载：“时谀佞者奏云，昌宗是王子晋后身。乃令被羽衣，吹箫，乘木鹤，奏乐于庭，如子晋乘空。辞人皆赋诗以美之。”张昌宗模仿王子晋状，也吹箫。

〔4〕据李斌城先生考证：道教史上有两个神仙王子乔，常被人混淆。除上述周灵王太子王子晋外，还有汉明帝时王子乔（见《洞仙传》）。

〔5〕《旧唐书》卷二十三《礼仪志三》，八九一页，北京，中华书局，1975。

〔6〕《资治通鉴》卷二六六则天后圣历二年，六五三九页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

几千年，往往吹笙下天半。^{〔1〕}据说有不少人“夜闻”子晋吹笙妙不可言，留下诗篇。侍御史厉玄《缙山月夜闻王子晋吹笙》云：“缙山明月夜，岑寂隔尘氛。紫府参差曲，清宵次第闻。韵流多入洞，声度半和云。拂竹鸾惊侣，经松鹤对群。蟾光听处合，仙路望中分。坐惜千岩曙，遗香过汝坟。”与厉玄同时为官的崇文馆校书郎钟辂，也吟有一首《缙山月夜闻王子晋吹笙》诗：“月满缙山夜，风传子晋笙。初闻盈谷远，渐听入云清。杳异人间曲，遥分鹤上情。孤鸾惊欲舞，万籁寂无声。此夕留烟驾，何时返玉京。唯愁音响绝，晓色出都城。”这两首诗都说他们是在月光清辉照耀下的寂静之夜，亲耳聆听了那飘荡在遥远天际的不同于人间乐曲的笙声。这虽属夸张，但却显示了唐人对王子晋吹笙的好感。翰林学士张仲素也曾作《夜闻洛滨吹笙》：“王子千年后，笙音午夜闻”，他在《缙山鹤》诗中也有“笙歌忆天上”之句。仕途坎坷的温庭筠在《赠张炼师》诗中也有怀念“清洛月寒吹玉笙。”国子博士刘驾《别道者》诗有：“玉笙无遗音，怅望缙岭云。”唐末礼部郎中李绅在《升仙庙兴功记》里说：“如闻夜月之笙。”白居易《王子晋庙》诗云：“子晋庙前山月明，人闻往往夜吹笙。鸾吟凤唱听无拍，多似霓裳散序声。”他将王子晋的笙声与其最喜欢的《霓裳羽衣曲》相提并论，足见白居易对它的钟情了。

正因为吹笙与传说中神仙王子晋有关，所以唐人常常将笙视为神仙所有的乐器，把笙与神仙、道观、道士联系在一起。龙角山庆唐观，“殿堂宛转于空门，云气踟蹰，笙磬往还于天路。^{〔2〕}开元七年（719年），东海县令元暖等游郁林观，“入听笙歌，宫商自

〔1〕《全唐诗》卷八■九。一作护国诗《题醴陵玉仙观歌》：“王乔一去空仙观，白云至今凝不散。星垣松殿几千秋，往往笙歌下天半。”九一三■页，北京，中华书局，1960。

〔2〕清·胡聘之：《山右石刻丛编》卷六《龙角山庆唐观纪圣铭》，太原，山西人民出版社，1988。

道教与唐代社会

合”，遂视此观“固可为真人之别馆，元始之离宫”〔¹〕李白《凤吹笙曲》云：“仙人十五爱吹笙”。甚至连僧人也作诗有：“予因览真诀，遂感西城一作域君。玉笙一作皇下青冥，人间未曾闻。”〔²〕储光羲《题太玄观》诗云：“门外车马喧，门里宫殿清。行即翳若木，坐即吹玉笙。”刘禹锡也将在宁静的秋夜里从安国观里飘出的笙声，比做仙乐“霓裳一曲在高楼”〔³〕。

唐代道士还喜欢啸。如峨嵋山陈道士“来游京邑，善长啸，能作雷鼓霹雳之音。初则发声调畅，稍加散越，须臾穹窿砰磕，雷鼓之音，忽复震骇，声如霹雳，观者莫不倾悚”〔⁴〕；道士刘法师，“据梧长啸，煮茗留客”〔⁵〕，用表演长啸和煎茶来挽留客人，倒也别出心裁；齐己《寄南岳白莲道士能于长啸》，描绘了一位“大耳仙人满颌须”的道士，在静悄悄的皎洁月光下，“醉倚长松一声啸”〔⁶〕。

何谓啸？道士们为什么如此青睐啸？只要我们看一看唐代宗永泰年间（765～766年）大理评事孙广所撰的《啸旨序》，就可以明白一二了，其文云：

夫气激于喉中而浊，谓之言；激于舌端而清，谓之啸。言之浊，可以通人事，达情性；啸之清，可以灭鬼神，致不死。盖出其言善，千里应之；出其啸善，万灵受职，斯古之学道者哉。故太上老君授南极真人，南极真人授广成子，广成子授风后，风后授务光，务光授舜，舜演之为琴，以授禹。自后或废

〔¹〕清·陆增祥：《八琼室金石补正》卷五十一《郁林馆东岩壁记》，347页，北京，文物出版社，1985。

〔²〕唐·皎然：《步虚词》，见《全唐诗》卷八二一，九二五五页，北京，中华书局，1960。

〔³〕唐·刘禹锡：《秋夜安国观闻笙》，见《全唐诗》卷三六五，四一二六页，北京，中华书局，1960。

〔⁴〕唐·封演：《封氏闻见记》卷五《长啸》，四五页，北京，中华书局，1958。

〔⁵〕唐·李观：《道士刘宏山院壁记》，见《文苑英华》卷八二二，四三四页，北京，中华书局，1966。

〔⁶〕《全唐诗》卷八四七，九五八六页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

或续，晋太行仙人孙公能，以啸得道，而无所授；阮嗣宗所得少分，其后不复闻矣！^{〔1〕}

与孙广约同时代的封演也说：“人有所思则长啸，故乐则歌咏，忧则嗟叹，思则吟啸。”他还引“《诗笺》云：‘啸，蹙口出声也。’成公绥《啸赋》云：‘动唇有曲，发口成音’。而今之啸者，开口卷舌，略无蹙口之法。孙（广）氏云‘激于舌端’，非动唇之谓也。”据此则知所谓啸实际上类似于今天的吹口哨。而道士喜欢啸，是相信啸“可以感鬼神，致不死”，达到长生不老的效果；另外，传说道教教主太上老君也非常重视啸，并将它传之后学，也是道士喜欢啸的重要原因之一。当然我们不能把这作为信史来看待，唐人封演早就指出：“至云太上老君，相次传授，舜演为琴，崇饰过甚，非予所敢闻也。”但据此也可以理解为什么道士特别喜欢啸与琴之缘故了，因为他们相信琴也是从啸发展而来的。关于啸，还有一些篇章，封演引孙广《啸旨》云：

啸有十五章：一曰《权舆》，二曰《流云》，三曰《深溪虎》，四曰《高柳蝉》，五曰《空林鬼》，六曰《巫峡猿》，七曰《下鸿鹄》，八曰《古木鸢》，九曰《龙吟》，十曰《动地》，十一曰《苏门》，十二曰《刘公命鬼》，十三曰《阮氏逸韵》，十四曰《正章》，十五曰《毕章》。^{〔2〕}

今天要弄清这十五章的确切内容，实属不易，但据孙广说：“《深溪虎》、《古木鸢》，状其声气。”看来其他十三章大抵也是“状其声气”，只不过所状声气不同罢了。孙广又说：“其事出道书”，如此说来，这十五章啸本来就与道教很有些关系，难怪道士们要特别地喜欢吟啸了。

综上所述，唐代道教乐舞的发展取得了很大成就，其主要原因有三个方：一是在继承中国传统乐舞的基础上，又充分吸收了外

〔1〕《全唐文》卷四三八，四四六七页，北京，中华书局，1983。

〔2〕唐·封演：《封氏闻见记》卷五《长啸》，四四~四五页，北京，中华书局，1958。

道教与唐代社会

来乐舞的有益成分；二是唐代统治者的大力提倡并亲自参与创作实践；三是有大量的公主、宫人、妓人以及王公贵族入道，他们具有较高的艺术修养，对唐代道教乐舞的发展起了重要的作用。

（二）道教与绘画、雕塑

唐代的道教绘画与雕塑也取得了辉煌的成就。饶宗颐先生指出：“唐时道士建醮，必造元始天尊像并壁画。”^{〔1〕}涌现出了大批的艺术家，并创作出了许多高水平的作品。过去关于这方面的研究比较薄弱，李斌城先生的《唐代道教绘画》与《唐代道教雕塑》^{〔2〕}，则是近年来有关唐代道教绘画与雕塑研究的重要成果。

1. 道教绘画

道教绘画的起始很早。方士们为了服务于宗教活动而虚构的仙人羽衣形象，其实应该就是道教绘画的最早渊源之一；在《太平经》中已有《乘云驾龙图》、《东壁图》、《西壁图》等道画的记载，大概就是将神仙故事、修真场面等宣扬道教活动与思想的内容绘制成图画，以扩大道教的传播与影响。

魏晋以后，佛道绘画逐步发展起来，形成了一个单独的门类“道释画”。从南北朝以降，擅长道释画者史不绝书。

经过历代画家的努力探讨，道画水平不断提高。至唐时，更是盛极一时。李斌城先生指出：“唐代道教兴盛，在社会上影响较大。道教为了争取更多的人信仰道教，不遗余力地在道观中大量绘制壁画，将神仙故事、神仙世界，甚至某些道经、教义，以通俗易懂的绘画形式，形象而生动地展现在宫观的墙壁上。”他还征引唐代著名大诗人白居易的话说：

道用无穷，统之者大圣；神化不测，感之者至诚。非图像

〔1〕 饶宗颐：《吴县玄妙观石础书迹》，见《历史语言研究所集刊》，1974年2月第45本第2份。

〔2〕 李斌城：《唐代道教绘画》与《唐代道教雕塑》（未刊稿）。

道教与唐代社会

无以示仪形，非供养无以展严敬，故一念一礼，而福随之。^{〔1〕}

道教也宣称：画天尊等道教神像，可以赎罪获福；供奉礼拜太上老君等神像，可保平安。道教徒杜光庭在他的著作《道教灵验记》里，就搜集了不少有关这方面的故事。如《张仁表念太一救苦天尊验》说：左街道士张仁表，“所履浮诞，未尝有由衷之言，及于侪友，险躁诡妄，人多薄之。因疾作逾月，医不能效”，梦见太一天尊告诫他“以吾此像，广示于人，开引进之门，为趣善之要，勉宜行之。”病就能痊愈。张仁表因“以己之财帛，于肃明观画天尊之像，东洛关外畿辅之间传写其本，遍令开悟”。又如《李邵画太一天尊验》讲：葭萌县令李邵，为亡妻赎罪，“于三洞观中访太一天尊之像，殿上有古本剥落，厚以金帛召工画之”，作为功德，果验。从此“邵每劝人作太一天尊像，其福报可以立待矣”。此外，像《贾湘严奉老君验》讲：“贾湘累世好道，崇奉香灯……有一幅老君像帧，持以自随，所到之处，虽一日一夕，亦设焚香之位，应感之效，不可殫述。”《昭成观壁画天师验附绢画验》讲：“昭成观壁画天师，岁月既久，彩粉昏剥”，然曾托梦于颁政坊李某，治愈其病；又“彭城刘存希天师灵验云，自幼以来，于唐兴观瞻礼天师，发心图写供养，因得绢本，出入护持，虽祇命远行，奉使南北，未尝一日阙香火之荐。”因此不少信道者不惜重金请人绘制道画或从道观购买道画，以祈求神灵保佑平安。如玄宗时，赠吏部侍郎苏公，“有重名于时，未大用而卒”，夫人崔氏为其画天尊像，“命工设色，饰金阙，图玉皇，元天不远，真宫在列……当受谒帝之符，幽魂有凭，必署升仙之■，此固崔氏之至愿也”。^{〔2〕}

崇道的皇帝也热衷画道像、题画赞。仪凤三年（678年），高宗敕令大洞三景法师叶法善等于泰山修斋设河图大醮，“敕敬造壁

〔1〕 唐·白居易：《画大罗天尊赞文》，见《白居易集》卷五十七，一一一—页，北京，中华书局，1979。

〔2〕 唐·张九龄：《画天尊像铭并序》，见《全唐文》卷二九一，二九五—页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

画元始天尊，万福天尊像两铺^{〔1〕}；长安四年（704年），武则天命威仪师邢虚应等于东岳观建斋设醮后，壁画天尊一铺廿二事^{〔2〕}。开元二十九年，玄宗曾“命画玄元真容，分置诸州开元观^{〔3〕}”。后来，又将安置玄元皇帝画像的道观扩大，并为此还专门下诏曰：“诸道真容，近令每州于开元观安置，其当州及京兆、河南、太原等诸府有观处，亦各令本州府写貌，分送安置。”^{〔4〕}至德二载（757年），通化郡云龙岩老君“显圣”之真像，“立于山前，自地接天，通身白衣，左手垂下，右手执五明之扇，仪像炳然”。肃宗令图画其真像，当时已是太上皇的李隆基题写御赞于画上曰：“画现殊相空浮瑞，色道释人天作礼”，诏令颁示天下诸郡国；后来，肃宗梦见须发皆黑的太上老君，臣下访得光天观圣祖院黑髭老君，两壁画有金甲神王各八人，天乐一部，命人绘画进之，肃宗见之“大悦，一如梦中所睹，乃出帝真容，令侍立于混元之后，仍颁示于天下，普令供养。”^{〔5〕}肃宗还曾为高道叶法善画像题写《赞》，描写其形象曰：“昂昂高士，潇洒孤峙，却立排烟，乘霓控鲤。果然不伐，为而不恃，驭风冷然，与物终始。”^{〔6〕}代宗亦常梦见太上老君召，从游四海之外，“帝著绛纱衣、平天冠，执圭立于老君之后，游十洲三岛六合四方海岳山川，无不备到，历历记之，队从仪卫，一无遗忘”。因“命画工图之，宣示京师”。^{〔7〕}宪宗也热衷于

〔1〕《岱岳观碑（二）》，见《道家金石略》（唐部分），67页，北京，文物出版社，1988。

〔2〕《岱岳观碑（九）》，见《道家金石略》（唐部分），95页，北京，文物出版社，1988。

〔3〕《资治通鉴》卷二一四玄宗开元二十九年，六八四四页，北京，中华书局，1956。

〔4〕《唐会要》卷五十《杂记》，一三三页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔5〕唐·杜光庭：《历代崇道记》，见《全唐文》卷九三三，九七一—八页，北京，中华书局，1983。

〔6〕唐肃宗：《叶法善像赞》，见《全唐文》卷四十六，五二二页，北京，中华书局，1983。

〔7〕唐·杜光庭：《道教灵验记·黑髭老君召代宗游十洲三岛验》，见《云笈七签》卷一一八，856页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

画道像，元和四年（809年）四月十四日，因降诞日，命画工画大罗天尊像一躯，后来，又于德宗逝世日，命画工画元始天尊像，“五彩彰施，七宝严饰”〔¹〕，元和九年（814年），宪宗“内出道教神仙图像经法九舆，以赐兴唐观”〔²〕。敬宗好道，隐士周息元“自言识张果、叶静能，诏写真。待诏李士〔³〕问其形状，图之以进”。在统治者们的提倡下，唐代道画创作盛极一时。

唐代涌现出了许多从事道画创作的艺人，李斌城指出：“唐代从事道教绘画的，主要有两种人：一种是道士；一种是俗人。”其中尤以俗人道画所取得的成就为大。当时唐代道教宫观壁画多有画家们的精美作品，“以长安而言，长安嘉猷观精思院有王维、郑虔、吴道子的壁画；咸宜女冠观有吴道子、解倩、杨廷光、陈闳的壁画；开元观有杨廷光、杨仙乔壁画；龙兴观有吴道子、董谓的壁画；玄真观有陈静心、程雅的壁画；弘道观有吴道子的壁画；万安观有李昭道的壁画；昭成观有‘百尺老君像，在层阁之中，坐折三十尺，像设图绩，皆吴道子、王仙乔、杨退之亲迹’”〔³〕。

阎立本是唐初著名的画家，他的道教画有《三清像》、《五星像》等〔⁴〕。所谓三清，即玉清境清微天元始天尊、上清境禹馀天灵宝天尊、太清境大赤天道德天尊之统称，是道教所信奉的最至高无上之尊神。当时东都玄都观东殿前间，有太宗御容，据说就是阎立本的临摹本，用“以镇九岗之气”，时人评价从中“犹可仰神武之英威也。”〔⁵〕至北宋时，秘阁仍藏有阎立本画的《五星像》、《二十八宿真形图》。其中“《五星》独有金、火、土；《二十八

〔¹〕 唐·白居易：《画大罗天尊赞文》、《画元始天尊赞并序》，见《白居易集》卷五十七，一二一七、一二一八页，北京，中华书局，1979。

〔²〕 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，六六页，北京，中华书局，1960。

〔³〕 李斌城：《唐代道教绘画》（未刊稿）。

〔⁴〕 元·汤〔³〕：《画鉴》，见《画品丛书》，四六页，上海，上海人民美术出版社，1982。

〔⁵〕 唐·朱景玄：《唐朝名画录》，见《画品丛书》，七七页，上海，上海人民美术出版社，1982。

道教与唐代社会

宿》，存者十三，余亡矣。”宋人董道^{〔1〕}所见“《道藏》传《五曜图》，金为女形，火为童子形，木为帝王形，土为老人形，而此画金形若美女，两鬓如羽翼，乘飞凤而翔洋，土为道人，不知何据；经说昴形如梯，毕形如芝，参形如妇人，井如足迹，鬼如佛胸，柳如蛇，张如瞿昙，轸如人手，房如纓络，心为大麦，尾如蝎，此画皆异。惟牛形如牛头，斗为人形，虚如鸟，娄如马，与经相合，不知经之所云如是矣。而画者又异于经，果得言有据耶？立本以画名世，后人固莫及。其妙绝天下，不当诘其所画是非也。”^{〔1〕}由此可见，阎立本的道教画并不是拘泥于道教所言，而是加入了自我的理解所作的艺术再创造。

唐代最著名的道释画大师当数吴道子。据《唐画断》载：吴道子所作的画，“两都寺观，图画墙壁四十余间。变像即同，人相诡状，无一同者……又画玄元庙，五圣千官，宫殿冠冕，势倾云龙，心若造化。”^{〔2〕}《剧谈录》也载：“东都北邙山有玄元观，观南有老君庙。台殿高敞，下瞰伊洛……壁有吴道玄画五圣真容及老子化胡经事。丹青妙绝，古今无比。”^{〔3〕}杜甫在《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》诗中描写吴道子的著名壁画《五圣图》曰：

画手看前辈，吴生远擅场。森罗回地轴，妙绝动宫墙。五圣联龙袂，千官列雁行。冕旒俱秀发，旌旆尽飞扬。

五圣是指高祖、太宗、高宗、睿宗、中宗。这幅壁画是作为太上老君的陪侍而创作的。画家通过李唐开国以来的五位天子联袂而立，文武百官比肩侍从的盛大场面，来烘托太上老君的威严与至高无上，图中大臣的恭敬，衣冠的秀美，仪仗的恢弘，表现的鲜明、生动。他在大同殿道教内道场所创作的大型山水壁画《嘉陵江山

〔1〕 宋·董道^{〔1〕}：《广川画跋》卷五，见《画品丛书》，二八七页，上海，上海人民美术出版社，1982。

〔2〕 《太平广记》卷二一二《吴道玄》引《唐画断》，一六二二页，北京，中华书局，1961。

〔3〕 《太平广记》卷二一二《老君庙》引《剧谈录》，一六二七页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

水图》也很有名，据说：“玄宗天宝中，忽思蜀中嘉陵江山水，遂假吴生驿递，令往写貌。及回日，帝问其状，奏云：‘臣无粉本，并记在心。’遣于大同殿图之，嘉陵江三百里山水，一日而毕。”〔¹〕唐人张彦远对他的这幅山水画给予了很高的评价，认为：“（吴道子）又于蜀道写貌山水，由是山水之变始于吴。”〔²〕此外，吴道子关于道教题材方面的绘画还有：《明皇受图》、《十指钟馗图》、《火星像》等。其中钟馗像精妙一时，据宋人郭若虚说：“昔吴道子画钟馗，衣蓝衫，鞞一足，眇一目，腰笏巾首而蓬发，以左手捉鬼，以右手扶其鬼目。笔迹遒劲，实绘事之绝格也。有得之以献蜀主者，蜀主甚爱重之，常挂卧内，一日召黄筌令观之，筌一见，称其绝手。蜀主因谓筌曰：‘此钟馗若用拇指掐其目，则愈见有力，试为我改之。’筌遂请归私室，数日看之不足，乃别张绢素画一钟馗，以拇指掐其鬼目。翌日并吴本一时献上。蜀主问曰：‘向止令卿改，胡为别画？’筌曰：‘吴道子所画钟馗，一身之力，气色眼貌，俱在第二指，不在拇指，以故不敢辄改也。臣今所画，虽不迨古人，然一身之力，并在拇指，是敢别画耳。’蜀主嗟赏之，仍以绵罽器，旌其别识。”〔³〕吴道子画能得钟馗之神韵固然惊人，黄筌能领略其精髓之所在，并且能融会贯通于自己的创作中实在也不简单。吴道子还曾画道教教主老子像，苏州玄妙观犹存刻石。此画线条流畅飘动，确有“吴带当风”的妙处。老子神态庄严中显出睿智，确是难得的精品。历代道教徒将刻石精心保护至今。

此外，还有李昭道、李思训父子也擅长山水画，时人称为大小李将军，史载：“时有李将军山水擅名，亦画大同殿壁，数月方毕

〔¹〕《太平广记》卷二一二《吴道玄》引《唐画断》，一六二二页，北京，中华书局，1961。

〔²〕唐·张彦远：《历代名画记》卷一，见《四库全书》第八一二册，290页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔³〕宋·郭若虚：《图画见闻志》卷六《钟馗样》，见《四库全书》第八一二册，568页，上海，上海古籍出版社，1987。

道教与唐代社会

……又画殿内五龙，鳞甲飞动。每欲大雨，即生烟雾。^{〔1〕}大同殿是唐代宫禁大内著名的道教内道场，玄宗令吴道子、李昭道、李思训父子于大同殿作画，是为了烘托内道场庄严神秘、虚无缥缈的仙道气氛。

和吴道子同时的著名道释画家还有杨庭光，据唐朱景玄的《唐朝名画录》载：“杨庭光画道像真仙与庖丁，开元中与吴道子齐名。”看来杨庭光是一位擅长画神仙人物的画家。

玄宗时，著名的道释画家还有韦无忝、陈闳等。韦无忝，京兆人，擅长动物画，“明皇时以画鞍马、异兽独擅其名。时人称韦韦画四足，无不妙也……今京都寺观之内，或有画处，凡攻马兽者，皆称妙绝。^{〔2〕}陈闳，会稽人，擅画神仙、人物，“以能写真人物子女等，本道荐之。玄宗开元中召入供奉，每令写御容，妙绝当时……太清宫肃宗真容，匪惟龙头凤姿，日角月宇之状，而笔力遒润，风采英逸，合符应瑞。天假其能也。国朝阁令公之后，一人而已。今咸宜观天尊殿内画上仙图及当时供奉道士等真，皆其踪也。^{〔3〕}

吴道子以后，唐代著名的道释画家要数周^{〔4〕}。周^{〔4〕}，京兆人，字景玄，一字仲朗，世家出身。因官至宣州长史，所以人称周长史。周^{〔4〕}善画释道以及仕女等贵族人物肖像。初师张萱，后有发展。显名于中晚唐时期。所画人物颇具风姿，衣裳劲简，彩色柔丽。据《唐画断》载：“（周^{〔4〕}）画穷丹青之妙……画子女为古今之冠……《仲尼问礼图》、《降真图》、《五星图》、《扑蝶图》，兼写诸真人、文宣王十弟子，卷轴至多……其画佛像真仙人物子女，

〔1〕《太平广记》卷二一二《吴道玄》引《唐画断》，一六二二页，北京，中华书局，1961。

〔2〕唐·朱景玄：《唐朝名画录》，见《画品丛书》，七九页，上海，上海人民美术出版社，1982。

〔3〕《太平广记》卷二一二《陈闳》引《唐画断》，一六二五页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

皆神也。^{〔1〕}宋周密的《云烟过眼录》还记有周^{〔1〕}的《天官像》和《龙女问道》图。

到唐末五代，有关道教体裁的画作大量涌现，如将军张图所作的《紫微朝会图》：“帝被袞执圭，五星七曜、七元四圣，左右执侍，十二宫神、二十八舍星，各居其次，乘云来下。其容色皆端敬，其服章皆严谨。道家谓玉皇大帝为众仙天子，紫微大天帝为众星天子，观此图者，知君臣之义，虽九天之上，亦未尝废也。图作衣纹，不思吴衣当风，曹衣出水之例，用浓墨粗笔如草书，颤掣飞动，势极豪放；至于作面与手，及诸服饰仪物，则用细笔轻色，详缓端慎，无一欹仄，亦一家之妙用。”^{〔2〕}支仲元画神仙人物，多作弈棋之势，笔法“紧细有力，人物清润不俗”。宋周密的《云烟过眼录》记有支仲元的《四皓》图、《四老围棋图》。范长寿的《醉道士图》，“笔法紧实可爱，著色亦润”；陆晃“画人物极工……有解厄天官像等数图”^{〔3〕}。张南本画有天地神祇、自古帝王和蜀中诸庙一百二十余帧，其画“千怪万异，神鬼龙兽，魑魍魑魅，错杂其间，时称大手笔也”^{〔4〕}；常粲所画《孔子西周问礼像》及“玉局化壁画道门尊像甚多”^{〔5〕}；孙知微有《十一曜图》、《孙太古上真》等，其《孙太古上真》：“其上作山水，甚古。怪木盘石，神坐石上，其像甚佳。侧有捧剑天女绝佳。下瞰海水，有龙神足蹶巨鳌，手捧琉璃方座，上有龟蛇；又有一龙神捧炉，炷香，上有小树

〔1〕《太平广记》卷二一三《周^{〔1〕}》引《唐画断》，一六三—一六四页，北京，中华书局，1961。

〔2〕北宋·李^{〔1〕}：《德隅斋画品》，见《画品丛书》，一六三—一六四页，上海，上海人民美术出版社，1982。

〔3〕元·汤^{〔1〕}：《画鉴》，见《画品丛书》，四一—四二页，上海，上海人民美术出版社，1982。

〔4〕宋·黄休复：《益州名画录》卷上《张南本》，见《四库全书》第八一二册，486页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔5〕宋·黄休复：《益州名画录》卷上《常粲》，见《四库全书》第八一二册，488页，上海，上海古籍出版社，1987。

道教与唐代社会

数十株，猴数十枚，甚奇。〔¹〕童仁益“乃孙知微之亚，尝画青城山丈人观诸仙”。李升画有《青城山图》、《二十四化山图》；赵云子“善画道像，于青城山丈人观画诸仙奇绝”〔²〕。

另外，唐代还有许多无名氏所创作的卷轴道画和宫观壁画。卷轴道画，如《老子度关图》：“山水、林石、车从、关令尹喜，皆奇古。老子乃作端正塑像，戴翠色莲华冠，手持碧玉如意，此盖唐为之祖，故不敢画其真容。”另有《道德经》两幅，其一“不知何人画，绢本。字大小不匀，真褚遂良书。在范相尧夫家，与冯京当世家《西升经》不同。虽有裴度、柳公权跋，非阎令画褚辈，唐人自不鉴尔”。其二为宗室赵仲忽所收藏，“人物三寸许，皆如吴书”。〔³〕这大概是道教经变画卷。还有“唐人画李八百妹洗《黄帝内经》图……万山中一白衣妇人，踞地临溪洗一本经，经上之亮光烛天，殊不知其意也”。〔⁴〕宫观壁画则更多，如青城山丈人观壁画《五岳诸神醮图》：“挥毫匠手，彩布循垣。灿若星陈，矗如云拥。由是宏裾褰袖，玉剑珠旒，火佩含星，瑶窗敛月，或琼颜倩袖，若辞姑射之峰。异状奇姿，似照浔阳之浦；丹青式备，绚烂如生。”〔⁵〕

除了俗人道释画家之外，道流中也颇有能画且较有成就者，如：裴然、张志和、牛戡、孙位、厉归真、张素卿等人。

裴然，开元道士，好诗酒，善丹青〔⁶〕。

〔¹〕 宋·周密：《云烟过眼录》卷下，见《画品丛书》，三五三页，上海，上海人民美术出版社，1982。

〔²〕 《青城山志》，转引自李斌城主编：《唐代文化》中册，666页，北京，中国社会科学出版社，2002。

〔³〕 宋·米芾：《画史》，见《画品丛书》，一八九～一九三页，上海，上海人民美术出版社，1982。

〔⁴〕 元·汤：《画鉴》，见《画品丛书》，四一四页，上海，上海人民美术出版社，1982。

〔⁵〕 唐·杜光庭：《画五岳诸神醮图词》，见《全唐文》卷九三六，九七四七页，北京，中华书局，1983。

〔⁶〕 《全唐诗》卷八五二裴然简介，九六三七页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

玄真子张志和，“善画山水，酒酣，或击鼓吹笛，舐笔辄就曲尽天真”^{〔1〕}。大历九年（774年），湖州刺史颜真卿等以缣帛请张志和绘画，他“俄挥洒，横布而纤纆霏拂，乱抢而攒毫雷驰，须臾之间，千变万化，蓬壶仿佛而隐见，天水微茫而昭合，观者如堵，轰然愕眙”^{〔2〕}。僧皎然《奉应颜尚书真卿观玄真子置酒张乐舞破阵画洞庭三山歌》：

道流迹异人共惊，寄向画中观道情……手挥毫，足蹈节，披缣洒墨称丽绝。石文乱点急管催，云态徐挥慢歌发。乐纵酒酣狂更好，攒峰若雨纵横扫。尺波澶漫意无涯，片岭势将倒。眈眈方知造境难，象忘神遇非笔端。昨日幽奇湖上见，今朝舒卷手中看。兴余轻拂远天色，曾向峰东海边识。秋空暮景飒飒容，翻疑是真尽不得。颜公素高山水意，常恨三山不可至。赏君狂画忘远游，不出轩墀坐苍翠。^{〔3〕}

诗中生动描写了他泼墨丹青时的情景。以至因为赏画而使人忘记了远游，可见其艺术魅力之高。

牛戩，“信笔作寒鹊野雉，甚佳”^{〔4〕}。

孙位，是一位道士出身的画家。据《野人闲话》载：“唐僖宗皇帝翠华西幸之年，有会稽山处士孙位随驾止蜀，位有道术，兼攻书画，皆妙得笔精。”^{〔5〕}僧贯休曾见过孙位于成都玉局观所画的龙，作诗道：“又闻蜀国玉局观有孙遇迹，蟠屈身长八十尺。游人

〔1〕元·辛文房：《唐才子传》卷三《张志和》，64页，哈尔滨，黑龙江人民出版社，1986。

〔2〕唐·颜真卿：《浪迹先生玄真子张志和碑铭》，见《全唐文》卷三四，三四四七页，北京，中华书局，1983。

〔3〕《全唐诗》卷八二一，九二五五页，北京，中华书局，1983。

〔4〕元·汤：《画鉴》，见《画品丛书》，四一二页，上海人民美术出版社，1982。

〔5〕《太平广记》卷二一四《应天三绝》引《野人闲话》，一六三九页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

争看不敢近，头觑寒泉万丈碧。^{〔1〕}可惜的是，孙位没有书画传世，加之有关其事迹的记载也很少，所以关于孙位的书画成就今天已难得其详。

厉归真，也是一位道士画家，善画花鸟，栩栩如生。据《玉堂闲话》载：“唐末，江南有道士厉归真者，不知何许人也。曾游洪州信果观，见三官殿内功德塑像，是玄宗时夹紵，制作甚妙，多被雀鸽粪秽其上。归真遂于殿壁画一鹤，笔迹奇绝，自此雀鸽无复栖止此殿。其画至今尚存。归真尤能画折竹野鹤。”^{〔2〕}因为壁画一鹤而竟能使雀鸽自此以后不敢光顾，可见其画实在是栩栩如生。

道士画家中成就最大者当推唐末赐紫大德张素卿。张素卿，简州（治今四川简阳西北）人，道士出身。“少孤贫落魄，长依本郡三清观顶挂。善画道门尊像、天帝星官，形制奇古，实天授之性也。尝于青城山丈人观画五岳、四渎、十二溪女等，兼有老子过流沙并朝真图、八仙、九曜、十二真人等像传于世”。^{〔3〕}他还曾在简州开元观“画容成子、董仲舒、严君平、李阿、马自然、葛玄、长寿仙、黄初平、葛永^①、窦子明、左慈、苏耽十二仙君像，各写当卖卜、卖药、书符、导引时真”。^{〔4〕}其画，“笔迹遒健，精彩欲

〔1〕唐·贯休：《题成都玉局观孙位画龙》：“位，东越人。僖宗南巡，随入蜀，后改名遇”。《全唐诗》卷八三七，九四三六页，北京，中华书局，1960。又据《道教灵验记·玉局化九海神龙》载：“玉局化九海神龙，会稽山处士孙立（位）画也。乾符庚子年九月庚辰时下笔，已时已毕，蟠^⑥踞缩者七十三尺，壁广一丈八尺许，喷云鼓波，颇为奇状。”见《云笈七^③》卷一二二，⁸⁸⁷页，北京，书目文献出版社，1992。

〔2〕《太平广记》卷二一三《厉归真》引《玉堂闲话》，一六三五页，北京，中华书局，1961。

〔3〕宋·郭若虚：《图画见闻志》卷二，见《四库全书》第八一二册，⁸²²页，上海，上海古籍出版社，1987。唐末道士杜光庭的《修青城山诸观功德记》也载张素卿在青城山：“图九江五岳之主，十山四渎之神，妙及丹青，弥加焕丽。”见《全唐文》卷九三二，九七一—页，北京，中华书局，¹⁹⁸³。

〔4〕宋·黄休复：《益州名画录》卷上《张素卿》，见《四库全书》第八一二册，⁴⁸⁵页，上海，上海古籍出版社，1987。

道教与唐代社会

活。见之者心竦神悸，足不能进，实画中之奇绝也”。〔¹〕道士陈若愚“师张素卿……受其笔法”，成都精思院有所画的青龙、白虎、朱雀、玄武四君像〔²〕。可惜这些作品大都没有流传下来，难以窥见其艺术魅力。

此外，唐代还有许多著名的道画。如司马承祯在给唐玄宗的上书中提到：“阳台观天尊殿内壁画高壹丈陆尺，长玖拾伍尺（下缺二十字），回贰百尺，画神仙灵鹤云气，右画王屋山（下缺二十五字），依按经传，创意作图，检校庄严，今至成毕，于是海区（下缺二十五字），寿福圣躬道佑延长，神□得久又以开图幽（下缺二十五字），灵山景观，法徒不胜忻荷。所有画匠手功及买彩色等（下缺二十四字），陛下本命紫绶及□□酬还讫，承祯比加□□不获（下缺二十四字），事迹题目二卷上进……（玄宗）省来状，知道观画诸仙之像，甚□著想休畅也”。〔³〕阳台观内的这帧巨幅道教壁画气势宏大，显系出于众匠之手。另外，司马承祯还曾为有关神仙王子晋的¹¹幅绘画题赞，这¹¹幅绘画描绘了王子晋在世及仙真生平，纂成一卷，类似于连环画，分别为：

（1）王子晋谏周灵王图：“图画周朝宫阙，作谷、洛二水相合，而斫稍毁宫城处，人夫负土欲壅些川，作太子具冠服，立于灵王前谏事”。

（2）王子晋与叔誉、师旷问答图：“图画东殿宇，作太子坐处与叔誉、师旷问答事，其师旷乃举躅其足”。

（3）王子晋吹笙，道士浮邱公降接图：“图画太子吹笙，游于伊、洛间，道士浮邱公降接之事”。

（4）王子晋卧卒与浮邱公东南行向嵩山图：“图画宫殿，作太

〔¹〕《太平广记》卷二一四《八仙图》引《野人闲话》，一六四一页，北京，中华书局，1961。

〔²〕宋·黄休复：《益州名画录》卷下《陈若愚》，见《四库全书》第八一二册，501页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔³〕《赐白云先生书诗并禁山敕碑》，见《道家金石略》（唐部分），182~183页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

子卧卒形，群臣鬻泣事，及太子共浮邱公东南行向嵩高山事”。

(5) 王子晋、浮邱公嵩山修道及王子晋出山见桓良图：“图画嵩高山，作修学岩林，居处岩中，有经书丹灶。浮邱公坐在其中，岩前作坛，王君坐在坛上，烧香精思事；又王君出于山次，见桓良共语事”。

(6) 王子晋缙山乘鹤飞升与时人告别图：“图画王君乘鹤，驻在缙氏山头，举手谢时人，并作周国帝王仪仗，及时人众等，望不得到及王君控鹤升天事”。

(7) 真人宣玉册付王子晋图：“图画上清宫阙，作道君形像，仙真侍卫，作二童侧立，共捧案，案上有玉策，并作一真人侧立，宣付王君”。

(8) 王子晋赴桐柏山洞宫图：“图画王君乘云车羽盖，仙灵侍从，旌节导引，龙鹤飞翔，从天而降，欲赴桐柏山洞宫事”。

(9) 百神拜谒王子晋图：“图画桐柏山，作金庭洞宫，王君坐在宫中，众仙侍卫，并五岳君各领佐命等，百神来拜谒”。

(10) 王子晋将素奏丹符付周季山、将一卷书付夏馥图：“图画真人周季山，作道士服，于桐柏山见真人王君，王君以左手执素奏丹符，欲付周君，周君长跪而受之；作夏馥，著古人衣，遇见王君，王君把一卷书，欲付馥，馥长跪，举两手受之。其周、夏二人皆作山人装束，各作一笈，解在其人边石上，皆跪于王君。王君作真人衣服，并有三五个仙人，侍在左右”。

(11) 茅山杨君书王子晋衣图：“图画茅山杨君学道，坛宇处王真人降见，着芙蓉冠、绛衣、白珠缀衣缝、带剑，杨君把纸笔附前而书，其衣作真仙之制，其剑鞘依经中样式”。〔1〕

可以想见唐代道流画家应该还有不少，可惜没有专书将他们的艺术成就汇辑起来。其实，就绘画而言，道可敌释，而且在某些领域而言，对中国画的影响也比佛教要深远的多，最突出的是山水

〔1〕 唐·司马承祯：《上青侍帝晨桐柏真人真图赞并序》，见《全唐文》卷九二四，九六三四~九六三七页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

画。中国山水画从南北朝开始，逐步成为独立的画种。至唐代，山水画的发展很快，并逐渐从人物画中分离出来，自成一派，出现了许多著名的画家。如吴道子既是一位著名的人物画家，又是一位颇有造诣的山水画家，从中可以看出，中国山水画所表现的那种简练、宁静、超逸的风格已经初露端倪，这深刻地体现了道教的文化精神。

如果说道教的内容为绘画提供了丰富的素材，从而促进了中国人物画的发展，那么道教的精神，更促进了中国山水画的发达。

2. 道教雕塑

唐代的道教雕塑也取得了巨大的成就，不但雕塑数量众多，而且涌现出了许多著名的雕塑家。

道教雕塑起源很早，至晚到南北朝时，已经开始大量出现道教雕塑。北朝在北魏时期，就有道教雕塑出现，据《隋书》卷三十五《经籍志四》载：自北魏太武帝尊奉道教，“刻天尊及诸仙之像，而供奉焉”。《周书》卷七《宣帝纪》也载：大象元年（579年），“初复佛像及天尊像。至是，帝与二像俱南面而坐，大陈杂戏，令京城士民纵观”。到隋朝，有道观处皆有道教塑像，如嘉州开元观，“后周所创，本名弘明观，隋大业中，方制大殿，于殿西头塑飞天神王像，坐高二丈余，坐二鬼之上”〔1〕，南朝大约是在刘宋之际开始出现道教造像，唐释法琳《辩证论》卷六自注：“考梁、陈、齐、魏之时，惟以瓠芦盛经，本无天尊形像。按任子《道论》及杜氏《幽求》云：道本无形，盖阴阳之精也。《陶隐居内传》云：在茅山中立佛道二堂，隔日朝礼。佛堂有像，道堂无像。王淳《三教论》云：近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家制作形像，假号天尊，及左右二真人，置之道堂，以凭衣食。宋陆修静亦为此形。”

到唐代，道教造像大盛。据李斌城先生研究，唐代雕塑数量众

〔1〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·嘉州开元观飞天神王像捍贼验》，见《云笈七签》卷一一九，⁸⁶²页，北京，书目文献出版社，¹⁹⁹²。

道教与唐代社会

多，质地五花八门，有石刻、玉雕、金铸、铁制、金铜铸、木雕泥塑、夹^①、绢绣、摩崖造像以及不明质地的雕塑等类型^①。

唐代道教雕塑不但数量多，而且规模大。如唐初益州（今四川成都）灵集观，“有天尊真人石像，大小万余躯^②”。又如今四川安岳县白羊山麓摩崖造像约¹²⁵⁰尊，仅据《道家金石略·白羊峰圣容正教龕铭》记，就有：“至开元十八年七月一日父□□化后，相天龕，次王宫龕□十□□□□救苦天尊乘九龙，为慈母古五娘造东西真相廿躯，小龕卅二龕刊躯天真□上下飞天神王”。这些都是颇具规模的道教雕塑群。

唐代道教雕塑的大盛，是与统治者的提倡有直接关系的。唐初，太宗为茅山道士王远知造太平观，“又于内殿奉为文德皇后造元始天尊像一躯，二真人夹侍。”^③礼部尚书虞世南去世，太宗曾为其“造天尊像一躯^④”；麟德元年（664年），高宗“造老子像，命送邙山^⑤”；玄宗在骊山朝元阁供奉的太上老君像，则是用幽州的白玉石雕塑而成的，“精妙无比，叩之如磬^⑥”；开元年间，于南山周至楼观谷中发现的玉像老君，高三尺五寸，也是用白玉琢成，玄宗备法物羽仪迎入兴庆宫大同殿，以白玉为座，众宝龕帐庄严护持；天宝三年（744年）四月，“敕两京、天下州郡，取官物铸金铜天尊及佛各一躯，送开元观、开元寺。”^⑦如蜀中青城山丈

〔1〕 李斌城：《唐代道教雕塑》（未刊稿）。

〔2〕 唐·卢照邻：《益州至真观主黎君碑》，见《卢照邻集笺注》卷七，四一八页，上海，上海古籍出版社，1994。

〔3〕 元·刘大彬：《茅山志》卷二十二《唐国师升真先生王法主真人立观碑》，见《道藏》第五册，六四一页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔4〕 《旧唐书》卷七十二《虞世南传》，二五七一页，北京，中华书局，1975。

〔5〕 唐·道宣：《续高僧传》卷二十二《明导传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

〔6〕 唐·郑■：《津阳门诗并序》，见《全唐诗》卷五六七，六五六五页，北京，中华书局，1960。

〔7〕 《旧唐书》卷九《玄宗纪下》，二一八页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

人观真君像，就是“明皇感梦，乃夹^{①22}制像，送于山中”的，该像制作精美，“冠盖天之冠，著朱光之袍，佩三亭之印，以主五岳，威制万神”^{〔1〕}。唐代统治者在做斋醮法事时，经常雕塑道教神像。显庆六年（661年），东岳先生郭行真等奉使为高宗、武后，于东岳泰山建醮七日，“并造素像一躯，二真人夹侍”^{〔2〕}；天授二年（691年），金台观主马元真、宦官杨君尚等，奉诏因大周革命，于东岳泰山行道章醮投龙作功德，“敬造石元始天尊像一铺，并二真人夹侍，永此岱岳观中供养。”^{〔3〕}一铺为多躯道像；翌年，马元真又奉敕于济渎投龙设醮，“以□彩造石元始天尊并夹侍二仙”^{〔4〕}；万岁通天二年（697年），东明观道士三洞孙文俊，奉武则天敕令于泰山岱岳观“祈请行道，事毕，敬造石天尊像壹躯，并贰真夹侍”^{〔5〕}；圣历元年（698年），大弘道观主桓道彦，奉武则天敕令于泰山设金■宝斋，河图大醮，七日行道，两度投龙，并为她“敬造等身老君像壹躯，并贰真人夹侍”^{〔6〕}；长安元年（701年），金台观主赵敬等，于泰山岱岳观灵坛修金■宝斋、设五岳一百廿盘醮礼，“敬造东方玉宝皇上天尊一铺，并二真人仙童玉女等夹侍”^{〔7〕}；长安四年（704年），威仪师邢虚应等，奉敕于东岳岱岳观中建金■大斋，“以本命镇彩物奉为皇帝敬造石玉宝皇上天尊一

〔1〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·青城丈人真君赐钱验》，见《云笈七□》卷一一八，853页，北京，书目文献出版社，1992。

〔2〕 《岱岳观碑（一）》，见《道家金石略》（唐部分），56页，北京，文物出版社，1988。

〔3〕 《岱岳观碑（三）》，见《道家金石略》（唐部分），79页，北京，文物出版社，1988。

〔4〕 《马元贞造元始天尊像记》，见《道家金石略》（唐部分），80页，北京，文物出版社，1988。

〔5〕 《岱岳观碑（四）》，见《道家金石略》（唐部分），81页，北京，文物出版社，1988。

〔6〕 《岱岳观碑（五）》，见《道家金石略》（唐部分），83页，北京，文物出版社，1988。

〔7〕 《岱岳观碑（七）》，见《道家金石略》（唐部分），94页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

铺十事^{〔1〕}；神龙元年（705年），大弘道观法师阮孝波等，奉中宗敕令于岱岳观建金■宝斋，“以本命镇彩等物，奉为皇帝、皇后敬造石玄真万福天尊像一铺^{〔2〕}；景龙二年（708年），大龙兴观道士奉敕往东岳设五岳名山河图等醮，“奉用本命纹缯及余镇彩敬造镇国天□（尊）□（一）铺^{〔3〕}；景龙三年（709年），虢州龙兴观主杜太素等奉中宗敕，于泰山岱岳观建金■大斋、河图大醮，“夹^{〔4〕}像一铺十一事，二圣本命镇彩修造^{〔4〕}；先天二年（713年），道士杨太希奉玄宗敕于济渎斋醮毕，“为皇帝回造石元始天尊像一铺并二真人等^{〔5〕}。会昌四年（844年），武宗驾幸长安左街兴唐观，“赐千匹（绢），特令修造铜铸圣容”；六年（846年），又用玉石雕琢玄宗皇帝像及玄宗、肃宗像，安置在东都新落成的太微宫内^{〔6〕}。

上之所好，下必盛焉。王公贵族、各级官僚纷纷效尤，各地造像不断。如玉真公主在长安政平坊建成安国观，其精思院，“琢玉为天尊老君之像^{〔7〕}；代宗时，河东节度使张奉璋刻范铁庄金元始天尊像^{〔8〕}；宝历二年（826年），浙西观察使李德裕，“上为九庙

〔1〕《岱岳观碑（九）》，见《道家金石略》（唐部分），95页，北京，文物出版社，1988。

〔2〕《岱岳观碑（十）》，见《道家金石略》（唐部分），95页，北京，文物出版社，1988。

〔3〕《岱岳观碑（十一）》，见《道家金石略》（唐部分），99页，北京，文物出版社，1988。

〔4〕《岱岳观碑（十二）》，见《道家金石略》（唐部分），99页，北京，文物出版社，1988。

〔5〕《杨太希造元始天尊像记》，见《道家金石略》（唐部分），102页，北京，文物出版社，1988。

〔6〕《唐会要》卷五十《尊崇道教》，一■一八页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔7〕宋·王说：《唐语林》卷七《补遗》，二五二页，上海，上海古籍出版社，1978。

〔8〕《铁元始像赞并序》，见《道家金石略》（唐部分），149页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

圣主，次为七世先灵，下为一切含识，于茅山崇元观南敬造老君殿院，及造老君、孔子、尹真人像三躯^{〔1〕}；懿宗时水部员外郎柳韬，自上京得老君夹^{〔2〕}像，高三四尺，圣像奇妙，乃重装修作，^{〔3〕}顶宝帐，以白金、香鸭、香龟数事，送于天台山玉霄宫供养^{〔2〕}；

流风所及，民间亦纷纷建殿造像，敬祀天尊。太宗贞观八年（634年），山西闻喜观底村“太上道民大宗子县中正祁文才、宗老祁则合宗等……倾心竭产，敬造元始天尊素像一躯，真人、玉童、天丁、师子、地祇之载香山，而皆左右相对”。^{〔3〕}所谓“素像”即塑像，大约为泥塑。贞观二十二年四月八日，“洞玄弟子辨法迁为儿敬造天尊像一龕供养^{〔4〕}；垂拱元年（685年），流寓洛州济源县的宗姓李儒意等²⁵⁰人为驾崩的高宗“于奉仙观敬造老君石像一座，并夹侍二真人”，制作精良，“镂琬鏤金，写□中之瑞色；涂丹绘粉，摹皓首之珍容^{〔5〕}；垂拱三年（687年），“女道士张妙端为天皇及见存父母并一切众生敬造天尊像并仙童玉女一躯功就，愿一切众生离苦解脱^{〔6〕}；垂拱五年（689年），宣州溧水县寻仙观道士宋文干，因山石自然形似，修立仙坛三所，圣历二年（699年），当地百姓集资，“琢石为像^{〔7〕}；证圣元年，杨满为亡女二

〔1〕元·刘大彬：《茅山志》卷二十三《三圣记碑》，见《道藏》第五册，六五页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕唐·杜光庭：《道教灵验记·天台山玉霄宫古钟僧偷而卒验》，见《云笈七籙》卷一[■]，870页，北京，书目文献出版社，1992。

〔3〕清·胡聘之：《山右石刻丛编》卷四《祁观天尊碑》，太原，山西人民出版社，1988。

〔4〕《洞玄弟子辨法迁造天尊像题记》，见《道家金石略》（唐部分），56页，北京，文物出版社，1988。

〔5〕唐·李审几：《奉仙观老君像碑》，见《道家金石略》（唐部分），70页，北京，文物出版社，1988。

〔6〕《张妙端造天尊像记》，见《道家金石略》（唐部分），74页，北京，文物出版社，1988。

〔7〕唐·周道赐：《寻仙观仙坛山铭》，见《道家金石略》（唐部分），92页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

人敬造天尊一躯供养^[1]；神龙元年（705年），颜文达等廿余人“奉为皇帝陛下、师僧、父母，敬造老子三尊一铺刊之”^[2]；开元七年，虞乡县某观主赵礼，“上为开元神武皇帝、皇后，下为七祖三师，见存家眷及一切群生，敬造常阳天尊像一铺”，也是丹青妙饰，装以兼金^[3]；上元三年，尚万^[4]“为亡父母，又愿家口平安，敬造天尊一塔”^[4]；另外，“汉州什邡县铁像天尊，高丈二三，俗谓之乌金像”^[5]；成都乾元观，“在蚕市创制多年……三门之下，旧有东华、南极、西灵、北真四天神王，依华清宫朝元阁样塑于外门之下，并金甲天衣”^[6]；长安务本坊光天观东圣祖院有黑髭老君像，“夹^[22]所作，功用精能，相好周圆，常作所不可及，日月角隆，起身长丈五六余，左右侍立玉童、玉女十二人，真人八身，金刚、力士、神王各四身”^[7]；玉局化玉像老君，“高余一尺，天姿莹洁，其相圆明”^[8]；“彭州^[10]阳县三台观铁像天尊，则天朝乡人众力所铸……既成之后，累有感通，郡邑之人归依如市”；“云顶山铁像天尊，高三四尺。亦是则天朝^[11]阳匠人廖元立所铸”；“益

[1] 《杨满造天尊像记》，见《道家金石略》（唐部分），81页，北京，文物出版社，1988。

[2] 《颜文达等造老子像记》，见《道家金石略》（唐部分），96页，北京，文物出版社，1988。

[3] 唐·赵隐仕：《天尊像铭并序》，见《道家金石略》（唐部分），108页，北京，文物出版社，1988。

[4] 《尚万^[10]造天尊像记》，见《道家金石略》（唐部分），148页，北京，文物出版社，1988。

[5] 唐·杜光庭：《道教灵验记·汉州什邡县水浮铁像天尊验》，见《云笈七^[3]》卷一一八，853页，北京，书目文献出版社，1992。

[6] 唐·杜光庭：《道教灵验记·嘉州开元观飞天神王像捍贼验》，见《云笈七^[3]》卷一一九，862页，北京，书目文献出版社，1992。

[7] 唐·杜光庭：《道教灵验记·黑髭老君召代宗游十洲三岛验》，见《云笈七^[3]》卷一一八，856页，北京，书目文献出版社，1992。

[8] 唐·杜光庭：《道教灵验记·玉局化玉像老君应梦验》，见《云笈七^[3]》卷一一八，856页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

州唐隆县大通观……有石像天尊一十三身，高一丈三尺^{〔1〕}；文宗大和年间（827~835年），茅山道士王栖霞建灵宝院，“造正三殿间，中塑灵宝天尊”。这些造像尽管许多今已无存，但仍可看出当时道教造像已相当普遍。

据王家[■]先生报道：“现在保存在四川剑阁鹤鸣山、安岳玄妙观、绵阳玉女泉等地的数千尊道教造像，其中即有天尊（救苦天尊、长生保命天尊）、老君，又有五方真人、飞天神王等，题材广泛，内容丰富，即是唐代道教石刻的精美之物^{〔2〕}。在四川绵州城西八里的西山观造像，从唐初贞观八年（634年）到唐末咸通十二年（871年）二百多年间造像从未间断，有明确年代记载的就有7块，其中有的是为亡故亲属、祖先、师尊求冥福，如：“文绍胤题记：贞观八年四月八日，文绍胤夫为存亡二世敬造天尊像一龕供养”；“任智斌题记：上元二年□月二日，道□任智斌奉为亡父任士□、亡师任士銮敬造天尊、老君二身供养”；有的是为现存亲人及一切人保平安，消灾免祸如：“邓阿姐题记：咸亨元年太岁庚午，十一月二十二日□□□□□生并及男女妻母，邓阿姐敬造天尊一龕供养。咸亨元年十一月廿二日”；有的是信道弟子所造的供养道像，如“弟子□□题记：乾封三年十二弟子□□存天尊供养□□三人女□□□□”；“文□□题记：至德二年太岁己卯，三月八日，三洞弟子文□□敬造天尊像一龕供养”。这些道教摩崖造像既有俗人参与所造，也有道士所造。最值得注意的是，有两通关于道教结社的造像题记，其一为孙季良等题记：其中首先提到俗人名，其次为上座、录事、押观及同邑道士多名，“遂结一社……□□□答众圣之恩”；其二为三洞道士孙灵讽题记：“三洞真一道士孙灵讽，当州紫极宫焚献兼神仙云（下缺）一坛，各愿合平安，永为供养。（下缺）声犹如独□，愿结一社，用答恩，敬造天尊、

〔1〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·吕祖修观仙人来往验》，见《云笈七□》卷一一八，855页，北京，书目文献出版社，1992。

〔2〕 王家[■]：《道教论稿》，43页，成都，巴蜀书社，1987。

道教与唐代社会

老君一铺。以咸通拾贰年岁次辛□三十一日修黄¹²³斋□中三夜表庆毕。”后有“专主社务兼书人景好古”等题名^[1]。看来这种道教结社是道俗互有，且推举专人专主社务。据《蜀中高僧传·释宝琼传》载：“今连邑比什邡诸县，并是道民，尤不奉僧……李氏诸族作道会。”这里提到的“道会”，也应该就是道教结社。过去我们更多的是注意到佛教结社，而对道教结社的研究到目前为止还是一个空白点。

另外，在一些省市博物馆中，还零星收藏有一些唐代道教的雕塑作品，如在陕西西安的碑林（陕西省博物馆）就收藏有唐代的太上老君造像，在山西太原的省博物馆（纯阳宫）内也收藏有唐玄宗时期的老君造像。

由于唐代道教雕塑大盛，所以涌现出了一批著名的雕塑家。唐代最为著名的雕塑家当数杨惠之。杨惠之，吴县（今江苏苏州）人，曾与吴道子同时学画，师法南朝张僧繇，后因吴道子在绘画上“声光独显”，惠之耻居其次，遂焚笔弃砚，放弃绘画，专事雕塑，并取得了卓越的成就，被时人誉为“塑圣”，其雕塑上的成就与吴道子在绘画上的成就并称。杨惠之的雕塑技巧已达到了炉火纯青、出神入化的地步，人物肖像更被称为“今古绝技”，往往气韵生动，栩栩如生。他创造了“山水塑壁”的雕塑形式，也就是以连绵的山水树木为背景安排人物故事的一种壁塑，成为中国寺观中常见的一种雕塑样式。他曾于京兆府长乐乡北太华观塑玉皇尊像^[2]，又在东都玄元观老君庙塑神仙泥塑之像，据《剧谈录》载：“东都北邙山有玄元观，观南有老君庙。台殿高敞，下瞰伊洛。神仙泥塑之像，皆开元中杨惠之所制，奇巧精严，见者增敬。壁有吴道玄画

[1] 《西山观造像题记》，见《道家金石略》（唐部分），49~50页，北京，文物出版社，1988。

[2] 宋·刘道醇：《五代名画补遗·塑作门第六》，见《画品丛书》，一■四页，上海，上海人民美术出版社，1982。

道教与唐代社会

五圣真容及老子化胡经事。丹青妙绝，古今无比。^{〔1〕}杨惠之的雕塑和吴道子的画像集于一处，堪称双绝。

此外，唐代较为知名的道像雕塑家还有：

刘九郎，曾于今洛阳地区的南宫大殿塑三清大帝塑像及门外青龙、白虎等守殿神，时人称为“神巧”^{〔2〕}。

雍本中，蜀人，约活动于唐末五代时期。曾为当地天长观、龙兴观、龙虎宫等道教宫观塑像，驰名当代。

程承辩，蜀人，也生活于唐末五代时期。工雕刻和绘画，曾塑造彭山道教洞明观内造像。

刘处士，长安夹^⑫塑人，也是一位雕塑能手，“其所塑夹^⑫真，于夹^⑫内画罗隔布，肉色缝，绛彩为五脏、肠胃喉咙十二结、十二环，与舌本相应，脏内填五色香。各依五脏两数，当心置水银镜。一一精至，与常塑不同。其塑中土形移在天长观，金彩严饰”^{〔3〕}。

除了各种各样的道教塑像，唐代道教雕塑还包括铸钟、经幢、石灯及印等等各种有关道教的雕塑文物，其中尤以铸钟为多。

铸钟，是道教雕塑中仅次于塑像的道教雕塑。据李斌城先生研究，唐代“钟的大小、字体、纹样等千姿百态，是具有道教色彩的雕塑文化”。

道士和信道者经常铸造各式各样的铸钟，作为功德，为天子、亲人或亡人祛灾免祸、祈求冥福。如长安四年（704年），合州（治今四川合川）庆林观观主蒲真应等，奉为圣神皇帝陛下敬造洪

〔1〕《太平广记》卷二一二《老君庙》引《剧谈录》，一六二七页，北京，中华书局，1961。

〔2〕宋·刘道醇：《五代名画补遗·塑作门第六》，见《画品丛书》，一四四页，上海，上海人民美术出版社，1982。

〔3〕唐·杜光庭：《道教灵验记·昭成观壁画天师验附绢画验》，见《云笈七签》卷一九，859页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

钟一口，重四百斤，“普及法界苍生，并同斯福”〔¹〕；景云二年睿宗为景龙观铸钟制铭，希望能“上资七庙，傍延兆人……悬玉京而荐福，侣铜史而司辰”〔²〕；开元二十九年（741年），虔州（治今江西赣州）南康县道俗¹²⁰余人，共同出资，用铜三百斤，“敬造铜钟一口，奉为国王帝主牧宰官僚，下及苍生，同沾福佑，永充洞清观供养”〔³〕；大历十二年（777年），在括苍（今浙江丽水）由著名道士叶法善舍宅建立的宣阳观，道俗共同出铜一千五百斤，“奉为国王圣化普及，道俗存亡”〔⁴〕，造洪钟一口，在这口钟上还留下了制作大匠孙性、葛光、留超等人的名字。有的道观还不止一口铸钟，如“洪州游惟观有二钟，一是观司特敕所铸，一是许真君修行钟，历代传之，在真君殿，稍小于观钟尔”〔⁵〕。

唐代道观铸钟本身就是一类精美的道教雕塑艺术品。这类铸钟形制各异，动辄数千斤重，如浙江松阳县淳和观鸿钟，“悬重千钧，量逾百石”〔⁶〕；再如青城山宗玄观，也有古铜钟，“三千余斤，隐花文飞仙幢节之状，工甚精好”〔⁷〕；而开州龙兴观钟更是重达七、八千斤，“未有钟楼，悬于殿上……云安白鹤观钟，亦类于

〔¹〕《庆林观铜钟铭》，见《道家金石略》（唐部分），⁹⁵页，北京，文物出版社，1988。

〔²〕《景龙观钟铭》，见《道家金石略》（唐部分），¹⁰⁰页，北京，文物出版社，1988。

〔³〕《洞清观钟款识》，见《道家金石略》（唐部分），¹²⁸页，北京，文物出版社，1988。

〔⁴〕《宣阳观钟名》，见《道家金石略》（唐部分），¹⁶¹页，北京，文物出版社，1988。

〔⁵〕唐·杜光庭：《道教灵验记·洪州游惟观钟州官强取入寺验》，见《云笈七籙》卷一二■，⁸⁷¹页，北京，书目文献出版社，1992。

〔⁶〕《淳和观钟铭》，见《道家金石略》（唐部分），¹⁴⁶页，北京，文物出版社，1988。

〔⁷〕唐·杜光庭：《道教灵验记·青城山宗玄观铜钟不能损验》，见《云笈七籙》卷一二■，⁸⁶⁹页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

此^{〔1〕}；甚至还有超过万斤重的特大形钟，如大历年间，温江县太平观任尊师，“于市中每日户乞一钱，铸钟万斤……钟上皆镌刻陀罗尼咒^{〔2〕}”。稍小者也有数百斤重，如大历十四年（779年），“润州金坛县诸里村将仕郎、前宣州溧水县尉贺裕等六十余户，共铸洪钟一口，用铜一百七十斤”，送于茅山紫阳观灵宝院，永充供养，匠人为周廉^{〔3〕}。

唐代铸钟制作工艺也特别精良，纹饰美丽，人物禽兽等形象栩栩如生。如开元中，有人从玉山之下赤木庄地下掘得古钟，“形上坐狮子为鼻，鼻下平阔，其顶圆大，围三尺余六七寸，顿小如腰鼓形，向下复大，奇文隐镂，万状千名，迥非熔范所作。……夜有光影，时或自鸣。为邻里所异，不敢藏隐，奉表进焉，敕赐景龙观”；又宝应中，“44■^{〔4〕}居人耕地，亦得古钟百余斤，上有伏虎形为鼻，自鼻以下顿大数寸而小杀之，如是再杀三成，共高一尺八九寸，遍身天花云叶，工用殊妙，比赤木所得圆厚而重，既得，夜夜有光，或飞于空中，声韵清越，亦表上进，诏送玄真观^{〔4〕}”；渝州南平县道昌观有古钟，“以二狮子对立，捧花座，蛟螭为鼻，蛟尾分绕狮之足，盘于钟上，钟形再杀三成，如44■^{〔4〕}古钟之状，于其杀处，细花文五条，当中一条黄色，明净累累，若珠贯焉，次珠条之外，作花片之状，屈曲相萦，又外一重云叶缠绕，踪迹奇巧，工甚固细，若非人工。此外周身有花，不可细记^{〔5〕}”；甚至有的钟经多年腐蚀，仍明亮如新，如“黔南盐井中，因摧损修

〔1〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·开州龙兴观钟雪冤验云安钟附》，见《云笈七签》卷一二■，870页，北京，书目文献出版社，1992。

〔2〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·温江县太平观铸钟道士得道验》，见《云笈七签》卷一二■，869页，北京，书目文献出版社，1992。

〔3〕 《茅山紫阳观灵宝院钟款识》，见《道家金石略》（唐部分），163页，北京，文物出版社，1988。

〔4〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·浴爰赤木古钟水洗疮验古钟验附》，见《云笈七签》卷一二■，870页，北京，书目文献出版社，1992。

〔5〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·渝州南平县道昌观古钟奇巧验》，见《云笈七签》卷一二■，870页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

筑，得一古钟。长三四尺，中细而实，如腰鼓尾腔之状，两头圆厚，叩之皆有声，奇音响亮，与常钟异。在盐井多年，益加光腻，无毁蚀之势，时有金色，精明异常^{〔1〕}。天台山玉霄宫古钟，高二尺，重百余斤，制度浑厚，形如铎，上有三十六乳，隐起之文，亦甚精妙^{〔2〕}。这也从一个侧面反映了唐代铸造工艺的高超水平。

唐代铸钟音色浑厚悠扬，叩之常声闻远近。如眉州故彭山市观有大钟，“重千斤，观云州二十余里，每叩钟之时，声应州郭^{〔3〕}；玄宗时，“施州清江郡开元观有钟焉，其形绝古，用麟为鼻，以系于^{〔4〕}状，若悬匏，叩之初则清音纤远，俄而震然响闻数里……明皇诏编于国史，复命宰臣李林甫写其奏，以颁示天下^{〔4〕}。

唐代铸钟还多镌刻有铭文，成为研究唐代道教史的重要资料。如处州青田县清溪观古铜钟，重千余斤，其上“墨书‘青田’字^{〔5〕}；咸通中，越州上虞县令夏侯，“颇倾心崇道，以县邑无观，买其地创造观宇，掘地获古钟百余斤，上有文字曰‘正观’，是冬，赐额，以降诞节祝寿所奏，赐名延庆观焉^{〔6〕}。

经幢：是道士或信道者，将某些道经或有关道教内容的东西雕刻于柱形石上，以广宣传，长久保存。如唐玄宗亲注《老子》成，颁示天下，曾大量镌刻石幢。其中有亳州《道德经》石幢，是唐玄宗东封泰山回谒老君子于亳州旧宅，“亲札《道德经》，镌石作大

〔1〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·黔南盐井古钟多年无毁蚀验》，见《云笈七^{〔3〕}》卷一二[■]，870页，北京，书目文献出版社，1992。

〔2〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·天台山玉霄宫古钟僧偷而卒验》，见《云笈七^{〔3〕}》卷一二[■]，870页，北京，书目文献出版社，1992。

〔3〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·眉州故彭山市观大钟伤寺匠验》，见《云笈七^{〔3〕}》卷一二[■]，869页，北京，书目文献出版社，1992。

〔4〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·施州清江郡开元观钟见梦验》，见《云笈七^{〔3〕}》卷一二[■]，871页，北京，书目文献出版社，1992。

〔5〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·处州青田县清溪观古钟自归验》，见《云笈七^{〔3〕}》卷一二[■]，869页，北京，书目文献出版社，1992。

〔6〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·越州上虞县钟时鸣地中验》，见《云笈七^{〔3〕}》卷一二[■]，872页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

幢，造八角楼，覆之于虚无殿之前^{〔1〕}；又“置石柱于景龙观，令天台道士司马承祜依蔡邕石柱，三体书写老子《道德经》^{〔2〕}；又曾于怀州（治今河南沁阳）开元观、阆乡奉仙观，应王公万民之请，亲札二经，以大石对峙而立，并按亳州太清宫幢的样式修建^{〔3〕}；现存于河北邢台开元时的“道德经石台”，台为八角形，分为台座、柱身、宝盖三部分，经文最后刻有“玄元皇帝道德经注。御注。右检校道门威仪龙兴观道士司马秀奏：望□两京及天下应修官斋等州，取尊法物，各于本州一大观造石台刊勒，及令天下诸观并令开讲^{〔4〕}”。据此所知，仅玄宗时所立的《道德经》幢就遍布全国各地。

石灯：如敬宗宝历三年，崇玄观上清三洞道士贺思宝，“敬造长明灯台于宝殿内，永充供养”，其上也留下了镌刻匠人的名字，有乐安、蒋浑、蒋清麟等^{〔5〕}。

印：是道士从事法事活动时的一种重要法器，这类雕刻很多，如道士袁归真刻有黄神越章印^{〔6〕}；僖宗时成都道士范希越，事北帝修奉之术，雕天蓬印^{〔7〕}，等等。这类物件也是道教雕刻的一种。

从总的来看，唐代的道教雕塑取得了巨大的成就，雕塑的数量多、规模大、种类丰富，制作精美，在中国雕塑史上占有一定的地位。

〔1〕 宋·谢守灏：《混元圣记》卷八，见《道藏》第十七册，八六一页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老》，五八九页，北京，中华书局，1960。

〔3〕 唐·杜光庭：《历代崇道记》，见《全唐文》卷九三三，九七一—三页，北京，中华书局，1983。

〔4〕 刘慧达：《河北邢台地上文物调查记》，见《文物》1963（5），62~67页。

〔5〕 《唐石灯记》，见《道家金石略》（唐部分），175页，北京，文物出版社，1988。

〔6〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·张让黄神印救疾验》，见《云笈七籙》卷一二，872页，北京，书目文献出版社，1992。

〔7〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·范希越天蓬印祈雨验》，见《云笈七籙》卷一二，872页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

（三）道教与唐代书法艺术

关于道教与书法艺术的关系，虽然画符书[■]还算不上真正的书法艺术，但有论者已注意到它们与书法艺术还是很有些关系的^[1]。《洞玄灵宝玄门大义》叙述符[■]由起，说三元八会六书之法和八体六文等，介绍蒙恬造笔、仓颉造字以及汉字字体的演变和构字方法，表明符与汉字的密切关系。其曰：“篆者，撰集云书谓之云篆。”其认为符与书有区别，但又互相渗透：

符者，通取云物星辰之势。书者，别析音句铨量之旨。图者画取灵变之状。五符中有书，参以图像；书中有图，形声并用。

又讲符字“八显”（按：八类书写法），然后说：

此六文八体，或今字同古，或古字同符。更相加减，共成一法，合为一用，故同异无定也。此依宋法师所说，未见正文，而三洞经中符，有作今字者，此以《古文尚书》中有与今字同者耳。

道教的符，其中有很大一部分实际上就是变化了的各体汉字。

另外，道教非常讲究抄经。抄经是为了给人诵读，宣传教义。对抄经人来讲是一种功德和修行的手段。所以道士抄经不仅要求恭敬肃穆，而且要求书法。从敦煌文书中保留下来的大量道经，可以看出有许多道经的抄写水平是很够得上书法水平的。

无论是画符念咒，还是抄经诵经，都促使道士钻研书法。所以，唐代道士中多有书法名家。如司马承祯，擅长篆、隶书，自成一体，号金剪刀书。唐明皇曾令他用三种字体抄写《道德经》，可见他在书法方面是具有较高造诣的。

唐代道教徒在书法方面取得较高成就的还有：擅长楷书的吴彩鸾、杜光庭、梁元一，擅长行书的鱼又玄等人。

吴彩鸾，“自言西山吴真君之女”。擅长小楷，后人评价其

[1] 朱越利：《道经总论》，401页，沈阳，辽宁教育出版社，1991。

道教与唐代社会

“字画虽小，宽绰有余，全不类世人笔，当于仙品中别有一种风气。”据说她用小楷写的《唐韵》，当时人争购之，一部可以卖到五千钱。

道士杜光庭，字宾圣，道号东瀛子，括苍人，道教史上著名的学者。“光庭初意喜读经史，工词章、翰墨之学。懿宗设万言科选士，光庭试其艺不中，乃弃儒衣冠入道流，意澹漠。著道家书，颇研极至理，至条列科教，自汉张道陵暨陆修静撰集以来，始末备尽，于今羽流咸宗之。僖宗临御，光庭始充麟德殿文章应制，一时流辈为之敛衽，皆曰：学海千寻，辞林万叶，扶宗立教，海内一人而已。”杜光庭在书法方面有很高的造诣，他擅长楷书，后人评价他的书法：“得烟霞气味，虽不可以拟伦羲、献，而迈往绝人，亦非世俗所能到也。”他喜欢将自己的诗文用楷书公公正正地誊录下来，时“人争得之，故其书因诗文而有传”。

道士梁元一，“亡其乡里。天资孤洁，不染世习，丹药之暇，尤喜翰墨，初慕钟、王楷法，久而出入规矩之外”。在书法艺术上也取得了很高的成就，他虽然师法钟、王，而又不拘泥于其体，别创新境，十分的难能可贵。后人对他书法成就的评价是：“其法严，其气逸，其格清。其严也，若秉简而立星坛；其逸也，若御风而挥八极；其清也，若秋霄之饮沆瀣。凡以心专于抱一而不务外游，故其神凝而虑寂，据梧隐几，泯然身世之俱亡，及乘兴一寓于挥洒，自然有超世绝俗之态矣。观其书《太上内景经》，作小楷法而体兼众善，乃知游方之外者，非世习之所能及也。”^{〔1〕}所谓法严、气逸、格清，反映的正是书法艺术所追求的一种神韵，这也正是道教精神对书法艺术的深刻浸润。

道士鱼又玄，华阳人，工行书，造诣颇深。《宣和书谱》卷十《行书四》评价其书法艺术云：“得王羲之笔意，而清劲不堕世俗之习，飘然有仙风道骨，可以想见其人。《与崇道大师书》，作字

〔1〕 以上所述诸道士书法名家皆见：《宣和书谱》卷五《正书三》，三九~四一页，上海，上海书画出版社，1984。

道教与唐代社会

吐辞颇类世间所传武仙童书；其论四行，殊有旨趣，而其一曰勤洁，二曰严正，三曰定慧，四曰仁慈。非深造自得，何足知此？直笔端得晋人之高风。”可见鱼又玄不但在书法实践上有很高的成就，就是对书法理论也有独到的见解。

此外，受道教影响极深的著名文士李白和贺知章，在书法艺术上也有很高的成就。他们都是一生在孜孜不倦地追求神仙道教，又都在晚年入道，他们的艺术创作显然受到道教思想的影响。李白，字太白，一生好道，晚年曾在山东齐州紫极宫从高道士受[■]，成为正式道士。他不但在诗歌创作上取得了极高的成就，有“诗仙”之称，而且在书画艺术方面也造诣颇高。据《宣和书谱》卷九《行书三》评价其书法曰：“字画尤飘逸”。“飘逸”反映出他在书法创作中也具有浓厚的“仙风道骨”之气，这显然与他一生好道的追求是有很大关系的。贺知章，字季真，越州永兴人。“天姿夷旷，谈论警发……晚节尤放诞，自号四明狂客。脱落簪绂之累，嬉戏里巷间，与物无忤……天宝初，病，梦游帝居，数日，悟，乃上章乞为道士，从之。又赐鉴湖数顷为放生池，以越州所居为千秋观”。他的书法创作也具有浓郁的道家风格，据《宣和书谱》卷十八《草书六》载：“贺知章……能文，善草、隶，当世称重。恐不能遽取，每于燕闲游息之所，具笔研佳纸候之。偶意有惬意，不复较其高下，挥毫落纸；才数十字，已为人藏去，传以为宝……每醉必作，为文词初不经意，卒然便就，行草相间，时及于怪逸，尤见真率。往往自以为奇。使醒而复书，未必尔也。书时惟问纸有几幅，或曰‘十幅’，则词随十幅尽；或曰‘二十幅’，则随二十幅意乃止。然多多益办，不见笔力之衰；忽有佳处，人谓其机会与造化争衡，非人工可到。盖胸中所养不凡，源深流长，自然之道。”这种率情真性，任意挥毫，却可以创作出惊世绝品，而蓄意作书却又未必能挥洒出作者的真情实性的风格，显然与受道家不拘形迹的影响有关。

像李白、贺知章在书法上的这种飘逸、怪譎、真率的风格，其实在唐代的许多书法家身上也都有强烈的反映，这也显示出道家精

道教与唐代社会

神对书法艺术的深刻影响。

（四）道教建筑与园林艺术

唐代道教在宫观建筑与园林艺术方面也取得了较高成就。据王宜峨氏研究，唐代道教建筑的特点是：屋顶坡度平缓，出檐深远，斗拱比例较大，柱子粗壮，屋顶多用灰瓦覆盖，风格庄严古朴。道教的宫观建筑布局一般是以高大、庄严、华丽的宫殿式建筑为中心，两厢配以较低矮、活泼的各式殿堂，同时还点缀以亭台楼阁，构成殿阁巍峨、道院森森的艺术格局。无论是从建筑规模上，还是从工艺技巧等方面都达到了相当成熟的程度^{〔1〕}。

唐代道教宫观的代表性建筑应为两京及各地供奉太上老君的各种宫观庙宇。其中西京和老子故里亳州真源县称太清宫、东都称太微宫、天下诸州称紫极宫和各式各样的玄元庙。太清宫的建制是：南开三门，两重；东西各开三门，一重；每门安锁，正殿前后八间，置卯阶、午阶、酉阶，及布砖，置龙墀，及置皇帝斋宫，公卿及行事官斋宇，御厨、斋厨及官吏公宇^{〔2〕}。如东都的太微宫，“台殿高敞，下瞰伊洛”，杜甫有诗描绘云：

配极玄都^{〔1〕}，凭高禁^{〔2〕}长。守祧严具礼，掌节镇非常。碧瓦初寒外，金茎一气旁。山河扶绣户，日月近雕梁。仙李蟠根大，猗兰弈叶光。世家遗旧史，道德付今王。画手看前辈，吴生远擅场。森罗回地轴，妙绝动宫墙。五圣联龙袂，千官列雁行。冕旒俱秀发，旒旒尽飞扬。翠柏深留景，红梨迥得霜。风箏吹玉柱，露井冻银床。身退卑周室，经传拱汉皇。谷神如不死，养拙更何乡。^{〔3〕}

〔1〕 王宜峨：《道教宫观及其建筑艺术》，见《世界宗教研究》，1989（3），51～60页。

〔2〕 宋·谢守灏：《混元圣记》卷九，见《道藏》第十七册，八六七页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕 《太平广记》卷二一二《老君庙》引《剧谈录》，一六二七页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

这座道观雕梁画栋，金碧辉煌，翠柏森森，红梨带霜，威严壮观，体现的是一种皇家宗庙的雄大气度。又如北都太原，则以高祖旧宅为紫极宫^{〔1〕}；亳州，真源县太清宫，传为老子降生之宅，自殷周汉唐，历代修葺，至唐末，尤有“两宫二观，古桧千余树，屋宇七百余间，有兵士五百人镇卫官所”。庞勋之乱时，又有“避难士庶千余家，咸在宫内”^{〔2〕}。这座宫观住五百兵士，还接纳千余家难民，再加上观中道士，可以想见其占地面积实在是惊人。

此外，京师及各地的大量道观也规模宏大，充分体现出道教建筑的中国式风格。李斌城先生指出：唐代道教宫观异常豪华，贵族官僚舍宅建观成风。如长安保安坊昊天观，原为晋王李治宅，显庆元年（656年），为唐太宗追冥福，立为道观，占一坊之地；宏道观也占一坊之地^{〔3〕}。长安外郭城共有108坊，每坊居宅甚多，而仅此二观就占用了两坊之地，其规模之宏大，由此可见一斑；玄宗为昭成太后于颁政坊建昭成观，“阁上觚棱高八尺，雨廓檐溜，去地三十余尺，京师法宇，最为宏丽，惟玄都观殿可以亚焉”^{〔4〕}；又如位于普宁坊的东明观，“规度仿西明之制，长廊广殿，图画雕刻，道家馆舍，无以为比”^{〔5〕}。此处“西明”，乃指位于延康坊的佛寺西明寺，此寺原为隋尚书令、越国公杨素宅，其“第宅华侈，制似宫禁”^{〔6〕}。由此可见仿西明寺而建的这座道观，其规模也很大；另处，高力士出资于兴宁坊，“立道士祠，珍楼宝屋，国贤所

〔1〕 唐·杜光庭：《历代崇道记》，见《全唐文》卷九三三，九七一—三页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·亳州太清宫老君挫贼验》，见《云笈七籙》卷一一七，847页，北京，书目文献出版社，1992。

〔3〕 《唐会要》卷五十《观》，一—一八页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔4〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·上都昭成观验》，见《云笈七籙》卷一二二，859页，北京，书目文献出版社，1992。

〔5〕 清·徐松：《唐两京城坊考》卷四，一二二页，北京，中华书局，1985。

〔6〕 《隋书》卷四十八《杨素传》，一二八八页，北京，中华书局，1973。

道教与唐代社会

不逮^{〔1〕}；回元观，本为安禄山旧宅，位于亲仁坊宽敞之地，是由政府出面用内库钱所建，“堂皇三重，皆像宫中小殿，房廊窈窕，绮疏诘屈，无不穷极精妙^{〔2〕}”；长乐坊兴唐观，为了赶工期，竟拆用兴庆宫、大明宫等处宫殿材料造之，据《唐会要》卷五十《观》载：兴唐观，“本司农园地，开元十八年造观。其时有敕，令速成之，遂拆兴庆宫通乾殿造天尊殿，取大明宫乘云阁造门屋楼，白莲花殿造精思堂屋，拆甘泉殿造老君殿”。元和八年，又“命中尉彭忠献帅徒三百人修兴唐观，赐钱十万，使壮其旧制。其观北拒禁城，因是开复道为行幸之所。是日，又命以内库绢千匹、茶千斤，为兴唐观复道夫役之赐。又以庄宅钱五十万，杂谷千石，充修斋醮之费^{〔3〕}”。长兴坊乾元观，原为泾原节度使马[□]宅，“初创是宅，重价募天下巧工营缮，屋宇宏丽，冠绝当时”。大历十三年（778年），改作观^{〔4〕}。这些兴建于京师的道观无不富丽堂皇，规模宏大。

外地也修建有许多规模宏大的道观。如洪州乌石峰乌石观，敕建于贞观时，其中“许祖旌阳宝殿，崇高三丈六尺，广六丈，深四丈，其后三清殿高四丈，广深俱同前殿^{〔5〕}”；饶州开元观，“巨殿层楼，回轩广厦，枕湖有水阁，松径有虚亭，松竹森疏，花木秀茂，郡人避暑寻春，为一州胜赏之所^{〔6〕}”；嘉州开元观，“在层岗

〔1〕《新唐书》卷二七《宦者上·高力士传》，五八五九页，北京，中华书局，1975。

〔2〕清·徐松：《唐两京城坊考》卷三引《谭宾录》，六页，北京，中华书局，1985。

〔3〕据《唐会要》卷五十《观》条记载：兴唐观似有两座，其一位于长乐坊，本司农园地，建于开元十八年；其二位于永崇坊，本兴信公主宅，卖与剑南节度使郭英[□]，其后入宫。大历十二年，为华阳公主追福，立为观，其初名宗道观。

〔4〕清·徐松：《唐两京城坊考》卷二引《代宗实录》，四二页，北京，中华书局，1985。

〔5〕《敕建乌石观碑记》，见《道家金石略》（唐部分），49页，北京，文物出版社，1988。

〔6〕唐·杜光庭：《道教灵验记·饶州开元观神运殿阁过湖验》，见《云笈七[□]》卷一一七，846页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

之上，下眺城邑，俯视江山，二水萦回，众峰环抱，颇为郡中之胜。旧有高阁，临崖崇楼切汉，制度宏巧，远近称之^{〔1〕}；洋州素灵宫，原为汉武帝素灵夫人降真内殿而建，后经唐高祖特创台殿，唐德宗复加营饰，“由是材石之功，最为宏壮^{〔2〕}”；又如蜀中建有許多道观，其中益州至真观，“地当极要，任切会昌，南邻覆锦之城，西逼吞珠之界”，有天宫、大讲堂，并造长廊二十余丈，石坛三级，周回一百步^{〔3〕}，则为闹市中的一座颇负盛名的宏观巨制；福唐观“盘空蹑翠到山巅，竹殿云楼势逼天”。^{〔4〕}楼既上逼蓝天，足见其高大雄伟；本竹观，“楼阁层层冠此山，雕轩朱栏一跻攀。碑刊古篆龙蛇动，洞接诸天日月闲”。^{〔5〕}层层相接的楼阁，轩栏精雕浓抹，又富有文化气息。

唐代有许多道教宫观是营造在名山大川，如茅山华阳观有正殿三间，两庑并及讲堂、坛靖、房宇、门廊，飞梁架栋，“虬檐轩举”，“凤甍孤峻”。^{〔6〕}是一座风景秀美的清修佳处。又如茅山灵宝院，是大和三年（829年）谷隐公舍俸钱一百万重修的，“力工约万”，“造正殿三间，中塑灵宝天尊景从，砌坛级，三门三间，环绕廊庑一十六间，并葺坏整颓，降真堂续连于内，重新沼■，再筑垣墙”，又于东北隅“旧阁基建瑞像殿三间，两厦中塑羊角山应现老君，西南隅向日三官堂三间，塑像岌岌其状，亭亭其势，金碧

〔1〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·嘉州开元观门扉为马棧验》，见《云笈七■》卷一一九，887页，北京，书目文献出版社，1992。

〔2〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·洋州冯行袭毁素灵宫验》，见《云笈七■》卷一一七，847页，北京，书目文献出版社，1992。

〔3〕 唐·卢照邻：《益州至真观主黎君碑》，见《道家金石略》（唐部分），63～64页，北京，文物出版社，1988。

〔4〕 唐·杜光庭：《题福唐观》二首，见《全唐诗》卷八五四，九六六五页，北京，中华书局，1960。

〔5〕 唐·杜光庭：《题本竹观》，见《全唐诗》卷八五四，九六六五页，北京，中华书局，1960。

〔6〕 唐·江■：《王先生碑》，见《道家金石略》（唐部分），59页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

其饰，轮奂其映，瓦叠鸳翠，甍差凤翘……旌幢翻翻〔¹〕，十分壮丽。

有时，外地还模仿京师式样，兴建道观。如中宗景龙三年（709年），大理少卿卢怀慎上疏提到：“两京及荆、扬、益、蒲等州，各置景云、翊圣等观，图样内出……率计一观，将数万功”。这些道观建筑设计的图样，都是由朝廷拟定提供的，这也反映了李唐王朝对道观兴建的重视。

有的道观还附有精美的园林建筑，具有独特的艺术神韵。都城长安有许多园林式的道观建筑，如位于长安崇仁坊的玄真观，“（原）为长宁公主宅，又吞人数十屋……盛加雕饰，朱楼绮阁，惊绝一时……山池仍不为数。”〔²〕这就是一座带有精美园林的道观；玉真公主在正平坊所建的安国观，也是园林式建筑，以纱饰窗，青松绕殿，环境极为幽美，“门楼高九十尺，而柱端无斜，殿南有精思院，琢玉为天尊老君之像。叶法善、罗公远、张果先生并图形于壁。院南池引御渠水注之，叠石像蓬莱、方丈、瀛洲三山……咸通中，有书生云：‘尝闻山池内，步虚笙磬之音’；卢尚书有诗云：‘夕照纱窗起暗尘，青松绕殿不知春’。”〔³〕；通义坊的九华观，是蔡国公主舍宅所建的一座道观，诗人武元衡曾有诗赞曰：

朱门临九衢，云木蔼仙居。曲沼天波接，层台风舞余。曙
烟深碧筱，香露湿红蕖。瑶瑟含风韵，纱窗积翠虚……不与蓬
瀛异，迢迢远玉除。〔⁴〕

这也是一座典型的园林化道观。

李斌城先生通过对唐代道教建筑的研究发现，这些由贵族官僚

〔¹〕 元·刘大彬：《茅山志》卷二十四《灵宝院记》，见《道藏》第五册，六五五页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕 《唐会要》卷五十《观》，一〇二七页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔³〕 宋·王说：《唐语林》卷七《补遗》，二五二页，上海，上海古籍出版社，1978。

〔⁴〕 唐·武元衡：《题故蔡国公主九华观上池院》，见《全唐诗》卷三一七，三五六八页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

舍宅而建的道观，建筑布局基本上保留了原来的面貌，即四合院式，分前院、中院、后院，有厅、堂、楼、阁、廊、屋、亭等等建筑，左右对称，花木山水置于后院。同时，又根据道教的需要，有所改建，如园林中增添三神山，易观、殿、院等道教之名^[1]。这些多彩多姿、高超绝伦的道教建筑，成为唐代建筑艺术中的一笔珍贵的遗产。

唐代的道教建筑虽然宏伟壮丽，精美绝伦，但在历经千余载的风雨侵蚀和天灾人祸之后，尚能劫后幸存于今者，实在是凤毛麟角。据认为山西省芮城龙泉村的广仁王庙，是现存最早的道教庙宇，这也是我国现存的唐代三座木结构建筑之一。据王宜峨氏报告，广仁王庙又称五龙庙，内奉水神广仁王，是一座四合院形制的庙宇建筑。正殿建于唐文宗大和五年（831年），五间四架，单檐歇山顶，柱头没有普柏枋，只施栏额。檐下只有柱头设斗拱，而补间没有斗拱。柱头斗拱为五铺作，双抄偷心造。殿身有檐柱十六根，全部筑入墙内，殿内无柱，梁架全部露明，四椽^①通达前后檐外，制成二跳华拱。梁枋形状均为“月梁造”，但弧起不甚显著，为典型的唐代建筑。庙内尚保留有唐碑，为研究唐代道教宫观建筑的重要资料^[2]。

三、道教与唐代科学

宗教本来是与科学不相容的，但某些宗教活动却在客观上对科学的发展有促进作用，尤其是道教与科学的关系显得更为密切一些。英国著名学者李约瑟先生认为，中国自然科学知识的发展和各种工艺流程的改进正是得益于道教外丹术的发展，他正是基于这样的认识，而对道教与中国古代科技的关系问题，倾注了极大的热

[1] 李斌城：《唐代道教建筑》（未刊稿）。

[2] 王宜峨：《道教宫观及其建筑艺术》，见《世界宗教研究》1989（3），51～60页。

道教与唐代社会

情，甚至有人称之为“当代新道家的先驱”^{〔1〕}；美国著名学者费正清先生也认为：“中国原始科学发展的主要部分是同热爱自然的道家相联系的，而不是同死读书的儒家相联系的。”^{〔2〕}的确，道教的发展对唐代医学、天文学及炼丹术的发展都曾做出过重要的贡献。

（一）道教与唐代医学

道教徒们在实践长生成仙的宗教幻想时，积极从医学方面寻求不死之药，他们除了多方收集各种疗疾单方外，还对传统医学进行了一些研究，对唐代医学的发展做出了贡献。道教是从古代巫术演变而来的，而古代医巫同源，医字从巫，这表明医是从巫术分化出来的。不过，道教从原始巫术发展成为比较完备的宗教，而中医却在不断地清除巫术迷信的成分中，朝着科学的方向前进。因此，道教对唐代医学的影响从本质上来说，是服务于它所宣扬的长生不死、修炼成仙的宗教目的的。道教徒们在寻求各种不死之药的同时，也辑集了不少疗疾单方，同时又发展了不少延年健身之术。在祖国医学中，单方既是施治的方法依据，又是医学经验的总结，与中医理论互为经纬。因此收集单方是促进医学发展的重要工作。道教徒有的是基于自身延寿的需要，有的出于济世救人的动机，做了不少收集药方的工作，有的还做了理论分析。其中多有贡献巨大者，如唐代名医孙思邈，就是其中最为杰出的一位。

孙思邈，是我国唐代著名的医药学家。他医德高尚，一生不求名利，深入实践，不断总结，将道教方术与中医学相结合，在导引、服气、金丹、服饵、按摩、饮食起居等方面都有很深的造诣，被后人尊称为“药王”。他对中国医药学的巨大贡献是撰集整理成《千金方》。《千金方》是《备急千金要方》与《千金翼方》两书

〔1〕董光壁：《当代新道家》，24页，北京，华夏出版社，1991。李约瑟（Joseph Needham），字丹耀，号十宿道人，又号胜亢子，晚年还自称为一个“名誉道家”。

〔2〕〔美〕费正清（Fairbank, John King）等著：《东亚：传统与改革》（East Asia: Tradition and Transformation, 1973）。

道教与唐代社会

的通称。《备急千金要方》三十卷，该书收集了我国自东汉以来的许多医论、医方、用药、针灸等基本成果，兼及服饵、食疗、导引、按摩等养生方法，同时还记载了他在临床上的大量实验和采集到的民间单方，共约五千三百多个。在此基础上，他又在晚年修订补充成《千金翼方》三十卷，是我国最早的一部临床实用医学百科全书，对后世产生了巨大的影响。这本书是继东汉张仲景的《伤寒杂病论》之后，对我国古代医药学的又一次重大总结。尤为值得称道的是，他对妇科和儿科特别重视，把它们列在卷首，主张独立设科。他曾注意到药物配伍和辨证施治的重要性，首创复方，提出一方治多病或多方治一病的方法。他用昆布、海藻、羊和鹿的廔（甲状腺）等治疗由于碘缺乏而造成的瘰病（甲状腺肿大），用含有多量维生素乙的杏仁、吴茱萸、蜀椒、谷皮等治疗和预防脚气病，在当时都是十分先进的。欧洲人第一次论述脚气病是在1642年，几乎比他晚了一千年。在药物的采集和应用方面，孙思邈也有突出的成绩。《千金方》共收集了八百余种药物，对其中二百多种药物的采集和炮制还专门做了记述。李经纬先生在对孙思邈的医学成就进行了深入的研究之后，将其贡献归纳为十项：一、整理研究《伤寒论》；二、集唐以前医方学之大成；三、开创了本草药物按其功效进行分类的方法；四、对杂病的认识、防治和护理也有不少创见；五、正确阐明了许多营养缺乏症的防治问题；六、重视针、药并重的综合治疗的原则，强调在针灸处方上辨证施治；七、奠定了妇科、儿科发展的初步基础；八、总结了许多医疗技术；九、发展了养生长寿学，主张静功与动功相结合，并辅以食治、食疗、讲求卫生等；十、其炼丹实践对制药做出了贡献^[1]。难怪近代名医黄竹斋先生称赞《千金方》“真是十全十美”，孙思邈为“一代宗

[1] 李经纬：《孙思邈在医学发展上的伟大贡献》，见《中医杂志》，1962（2），25~29页。

道教与唐代社会

师”、“伟大医学家”。〔¹〕

孙思邈的《千金方》不仅对祖国医学的发展做出重要贡献，而且远播海外，对世界医学的发展也产生影响。如此书曾东传日本、朝鲜，历代翻刻、征引极多。1955年，人民卫生出版社曾影印日本江户时代医学影摹北宋刊本。另外，此书还在元代被译成波斯文广为流传，公元1313年，拉施德汗编了一部中国医学百科全书，题名为《伊利汗的中国科学宝藏》（Tanksnq namahi—likhandarfununi uluni khitai），书中涉及了许多道医的知识，这部波斯文巨著，至今流传，伊斯坦布尔大学的苏海尔·思费尔在1939年曾将它译成土耳其文出版（suheyl Vnver，Tgankswk namei lihan der fununu Vlimu hatai Mukaddimesi，Istanbul，1939）。

除孙思邈之外，唐代精通医道的道士还有很多。如著名茅山道士李含光著有《本草音义》；又知道士王彦伯，“天性善医，尤别脉，断人生死寿夭，百不差一。裴胄尚书有子，忽暴中病，众医拱手，或说彦伯，遽迎使视之。候脉良久，曰：‘都无疾。’乃煮散数味，入口而愈。裴问其状，彦伯曰：‘中无鳃鲤鱼毒也。’其子实因■得病。裴初不信，乃■鲤鱼无鳃者，令左右食之，其疾悉同，始大惊异焉。”“又彦伯自言，医道将行，列三四灶，煮药于庭，老幼塞门而请。彦伯指曰：‘热者饮此，寒者饮此，风者饮此，气者饮此。’各负钱帛来酬，无不效者。”〔²〕由此可见，其医道之精湛与高超。

另有善医紫极宫道士，行踪虽然颇为神秘，但扶危救死，善举颇多。“广陵有木工，因病，手足皆拳缩，不能复执斤斧，扶踊行乞。至后土庙前，遇一道士，长而黑色，神采甚异，呼问其疾，因与药数丸曰：‘饵此当愈。’……木工既归，饵其药，顷之，手足

〔¹〕《孙真人传·医学源流歌》，转引自卿希泰：《中国道教史》第二册，³¹⁶页，成都，四川人民出版社，1992。

〔²〕《太平广记》卷二一九《王彦伯》引《酉阳杂俎》及《国史补》，一六七五页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

痛甚，中夜乃止。因即得寐，五更而悟，觉手足甚轻，因下床，趋走如故……后有妇人久疾，亦遇一道士，与药而差，言其容貌，亦木工所见也。〔¹〕

道教养生思想对唐代卫生保健学的影响更大。道家的内丹法认为“气能存生内丹”，将人体当炉鼎，以体内的“精”、“气”做药物，用“神”去烧炼，可使精、气、神凝聚成“圣胎”，即内丹，发展了医学上的养生保健、气功长寿，对人体生物运动的规律认识有一定的贡献。道教非常重视驱除体内寄生虫，如唐代的《太上除三尸九虫保生经》介绍的除三尸法，即驱除体内寄生虫的治疗方法。

（二）道教与唐代天文历法

唐代懂天文历法的道徒方士也很多，如薛颐、傅仁均、李淳风、尚献甫等。道教宣扬日月星辰崇拜，宣扬雷法、呼风唤雨、炼丹、占卜、望气、预告符命等，离不开天象的观测，另外道士上章斋醮也需要天文知识，所以许多道教徒掌握有一定的天文学知识。

道士所掌握的这些天文律历知识和占星术之类的知识，多为王权政治服务，或为宫廷作宗教仪式，或预卜政治前途。如道士薛颐，就曾巧妙地利用自己所掌握的天文律历知识为现实政治服务。据《旧唐书》卷一九一《方伎·薛颐传》载：“薛颐，滑州人也。大业中，为道士。解天文律历，尤晓杂占……武德初，追值秦府。颐尝密谓秦王曰：‘德星守秦分，王当有天下，愿王自爱。’秦王乃奏授太史丞，累迁太史令。贞观中，太宗将封禅泰山，有彗星见，颐因言：‘考诸玄象，恐未可东封。’”太宗曾为之置紫府观，“观中建一清台，候玄象，有灾祥蚀谪见等事，随状闻奏。前后所奏，与京台李淳风多相符契。”

唐代还有些道士参与了天文律历的制定工作，如唐代最早的

〔¹〕《太平广记》卷二二■《广陵木工》引《稽神录》，一六八五页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

《戊寅元历》，就是在道士傅仁均的参与下修订而成的。据《新唐书》卷二十五《历志一》载：“高祖受禅，将治新历，东都道士傅仁均善推步之学，太史令庾俭、丞傅弈荐之。诏仁均与俭等参议，合受命岁名为《戊寅元历》。乃列其大要，所可考验者有七……高祖诏司历起二年用之，擢仁均员外散骑侍郎。”此历基本上采用隋代张胄玄的历法，但它是首次正式颁布实行采用定朔法的历法，并主张不用上元积年，很有些对历法实行革新的气象。在《戊寅元历》运用期间，由于出现连续大月或连续小月的问题没有解决，在贞观十八年（644年）预测第二年九月将出现连续四个大月的现象，于是把傅仁均的历法由定朔又改为平朔。到高宗时，《戊寅元历》疏误日多，麟德二年（665年）于是颁用李淳风制定的麟德历。

《麟德甲子历》应该说也是与道教很有些关系的，这主要是因为它的制定者李淳风本人就与道教结下了不解之缘。李淳风，出身于道士家庭，其父李播，曾任隋高唐尉，“以秩卑不得志，弃官而为道士，颇有文学，自号黄冠子。注《老子》，撰《方志图》，文集十卷，并行于代。淳风幼俊爽，博涉群书，尤明天文、历算、阴阳之学。”^[1]他曾隐居终南山，假托老子之口传言符命。《混元圣记》卷一说：“大业十三年（617年）丁丑，老君降于终南山，语山人李淳风曰：‘唐公当受天命。’淳风由是归唐。”《云笈七签》卷四《道教相承次第录》引《云台治中内录》，更是神化李淳风，说太上老君传授云台正治官图、治山灶鼎等，得⁴¹代相承，其第38代即为李淳风。看来李淳风与道教的关系是非常密切的，所以道教也才把他视为教中之人。李淳风是唐代著名的天文学家，在天文学方面颇多建树，这应该说是与他的家学渊源有很重要的关系。《新唐书》卷五十九《艺文志三》就著录有其父李播所撰的《天文大象赋》一卷，李淳风的天文学知识应该颇得益于其家学。《麟德甲子历》是李淳风在隋代刘焯的《皇极历》的基础上修订而成的。

[1] 《旧唐书》卷七十九《李淳风传》，二七一七页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

该历也采用定朔法，但为避免《戊寅元历》中连续出现四个大月或三个月月的现象，采取了变通迁就的方法，把朔日下推一日，使第三个小月改成大月，或往上退一日，使第四个大月改为小月。从此定朔取代了平朔，为后世历法所沿用。他还曾于贞观七年（⁶³³年）用铜铸造成新型浑天仪，用以观测天象。

李淳风不仅在天文历法上颇有成就，而且在其他科学领域也取得了杰出成就。如在数学上，他曾参与注释十部算经，书成，唐高宗下令在全国颁行。对于保存祖国的古算术做出了重要的贡献。

此外，尚献甫也精通天文，曾于武后执政期间官至浑仪监。据《旧唐书》卷一九一《方伎·尚献甫传》载：“尚献甫，卫州汲人也。尤善天文。初出家为道士。则天时召见，起家拜太史令，固辞曰：‘臣久从放诞，不能屈事官长。’则天乃改太史局为浑仪监，不隶秘书省，以献甫为浑仪监。数顾问灾异，事皆符验。又令献甫于上阳宫集学者撰《方域图》。”

另据《旧唐书》卷四十七《经籍志下》载：道士史崇玄撰《十二次二十八宿星占》十二卷；《新唐书》卷五十九《艺文志三》还载有：道士王希明的《丹元子步天歌》一卷。

（三）道教练丹术对唐代科学的影响

众所周知，道教采用炉鼎烧炼矿石企求长生不死的宗教幻想，使得中国古代的黄白术和外丹术由此发展起来，成为近代化学的先驱，而唐代则是道教黄白术与外丹术发展的鼎盛时期。唐代道士在继承前人烧炼经验的基础之上，积累了许多化学反应的知识。

唐陈少微撰的《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀》中记载了前人在不同纯度朱砂提出汞量不同的反复实践中得到的量的认识，即朱砂分解（化学反应）前后总质量不变。孟乃昌先生认为“这是运用质量守恒定律的朴素而明确的叙述。”〔¹〕

〔¹〕 孟乃昌：《中国炼丹术原著评介》，见《世界宗教研究》，1984（4），72～84页。

道教与唐代社会

唐金陵子述《龙虎还丹诀》对物质守恒原理进行了定量研究详细记述了砷铜的制备，列举了¹⁵种由铜化合物提炼高纯度铜（“红银”）的方法^[1]。

唐张隐居的《张真人金石灵砂论》对铅的化学变化及其产物的知识非常丰富，并认识到它们的物质统一性，即均含有铅元素。其曰：铅“可作黄丹、胡粉、密陀僧也。《九都丹经》云：修炼九光神丹，将铅抽作千变万化，不失常性。”

中国炼丹术中有各种各样的水法反应。唐代《轩辕黄帝水经药法》是现存仅有的两部水法专论，另一部是汉代古籍《三十六水法》。炼丹术的水法反应涉及溶液中酸碱平衡、沉淀平衡、氧还原平衡和络合平衡等化学原理。

我国的四大发明之一——火药的发现，也得益于唐代炼丹家的实践。古代方士们在烧炼外丹的过程中，发现将硝石、硫黄、木炭混合在一起（有时增加雄黄）会发生燃烧爆炸现象，于是提出了“伏火”问题。这一发现，也就是火药的发明。“火药”之所以称为“药”，就是因为它是炼丹家发现的。唐代的道教著作中屡有提到火药的发明过程。如《诸家神品丹法》卷五记载，孙思邈发明了火药，其“伏火硫黄法”曰：

硫黄、硝石各二两，令研右（按：当为后），用销银锅或沙罐子入上件药在内掘一地坑，放锅子在坑内，与地平，四面却以土填实。将皂角子不蛀者三个，烧，令存性，以钐逐个入之。候出尽焰，即就口上着生熟炭三斤，簇煨之。候炭消三分之一即去余火不用。冷，取之，即伏火矣。

孙思邈将硫黄、硝石、木炭按一定比例配合，即原始的黑火药。有的学者将之视为火药的正式发明，有的学者视为发明前的实验阶段。

《铅汞甲庚至宝集成》卷二辑录中有唐宪宗元和三年（808

[1] 郭正谊：《从 龙虎还丹诀 看我国炼丹家对化学的贡献》，见《自然科学史研究》，1983（2），112~117页。

道教与唐代社会

年)清虚子撰《太上圣祖金丹秘诀》，其中提到“伏火矾法”曰：

硫二两，硝二两，乌兜铃三钱半。右为末，拌匀，掘坑，入药于罐内，与地平。将熟火一块，弹子大，下放里面，烟渐起。

清虚子所配药物，也是原始火药，他记录了燃烧时冒烟的现象。托名“真人郑思远”著、实为中唐以后的炼丹书《真元妙道要略·黜假验真镜第一》时里也提到“伏火消石法”曰：“有以硫黄、雄黄合硝石并蜜烧之，焰起，烧手面及烬屋舍者。”这里描述的也是火药燃烧现象。

此外，唐代道士还在金属冶炼技术方面积累了不少宝贵的经验。如司马承祯著《上清含象剑鉴图》记述了铸镜、剑之法及所用药物。唐归耕子撰《神仙炼丹点铸三元宝照法》记述了铸镜、鼎、炉的方法。

唐代炼丹术在继承前代成就的基础上，又提高到一个新的水平。约在此时，炼丹术西传，经阿拉伯再传至欧洲，成为近代化学的先驱，这是中国道教炼丹术对世界文化所做出的重要贡献。

四、道教与儒、释之间的斗争与融合

唐代由于统治者采取了三教并重的文化政策，在思想文化界形成了儒、释、道三家鼎立的格局。三家各有自己的一套宗旨和理论体系，都想争取更多的思想文化阵地，所以在理论上和利益上必然会发生摩擦；加之佛教是外来宗教，使它与儒、道之间又多了一层中外文化的冲突。另外，宗教势力与封建政府 in 政治与经济利益上也常发生矛盾。因此，三教之间的对立和斗争是不可避免的。道教虽然侥幸与李唐皇室攀上了亲戚关系，格外得到统治者的恩宠，几乎被尊为国教，可是从其实际发展势力而言却远不如儒、释两家发达。这是因为儒学在经过魏晋南北朝的低谷徘徊发展状态之后，重新被统治者奉为正统；佛教尽管时时受到来自儒、道两方面的攻击与诘难，甚至经常面临着被统治者禁毁的威胁，但却异常的兴旺发

道教与唐代社会

达。面对着从理论到实践两方面都比自己有着深厚传统和强大势力的儒、释两家，道教一方面与之进行了顽强的斗争，另一方面也积极吸纳儒、释两家的思想精华，以利于自己的理论化建设。由于道教在与王权政治尽力保持一致方面与儒、释两家具具有共同点，加之它们之间在理论上也不无相通之处，所以三教之间的相互融摄就成为时代思潮的主流。

（一）儒、道论争与士大夫对道教的抨击批判

道教与儒学虽然都属于本土传统文化的范畴，但由于它们在理论体系上存在着较大的差异，加之儒学通常以正统思想的面目出现，成为维护国家利益的代表，而与道教宗教势力之间在政治与经济利益上难免发生矛盾，所以儒、道之间的摩擦与冲突不断。

唐王朝建立以后，追认道教教主太上老君为祖，从而与道教攀上了亲戚关系，同时又重新确立了儒学的正宗地位。使儒、道共同成为辅翼封建统治的思想工具。加之在三教论争中，道教常常以本土传统文化的面目出现，背靠儒学与佛教展开斗争，使之在许多问题上取得了共同点和相近点。所以，从表面上来看，儒、道之间的冲突不如儒、释与道、释之间的冲突显得激烈，儒生士大夫对道教的直接抨击也较少。但在一些具体问题上，如在关于追求服饵金丹成仙、大建宫观与度人入道等问题上，儒、道之间的斗争也很尖锐，儒生士大夫对道教的抨击与批判，有时也非常激烈。

唐代常因度人入道及兴建道观而引发儒生士大夫对道教的猛烈抨击。其中最著名的一次，当属唐前期睿宗年间围绕着为出家的金仙、玉真两位公主修建道观，在朝野引发的一场儒道之间的激烈冲突。

这件事曾在朝廷内外引起轩然大波，成为轰动一时的大事。代表儒家立场的官僚士大夫对此曾有激烈的反应，同时也招致佛教徒的攻击。关于金仙、玉真观的修建过程及其规模，《新唐书》卷八十三《诸帝公主·金仙公主传》记载：“太极元年（⁷¹²年），（金仙公主）与玉真公主皆为道士，筑观京师，以方士史崇玄为师。

道教与唐代社会

崇玄本寒人，事太平公主，得出入禁中，拜鸿胪卿，声势光重。观始兴，诏崇玄护作，日万人。”《资治通鉴》卷二百一十景云二年也记载其事说：以宰相窦怀贞督成其役，“逼夺民居甚多，用功数百万”。其工程之浩大，引起朝野上下一片哗然，不仅“群浮屠疾之”，以钱十万赂狂人段谦陷害史崇玄，使其流放岭南，后又因卷入太平公主案而招致杀身之祸。而且儒生士大夫也对修建玉真、金仙二观所引起的劳民伤财问题，议论纷纷，上疏劝谏。群臣所上奏疏，现尚存多件，有韦湊的《谏造道观疏》、魏知古的《谏造金仙、玉真观疏》和《又谏营道观疏》、辛替否的《谏造金仙、玉真两观疏》、裴^{〔1〕}《谏春旱造寺观疏》、崔莅的《谏为金仙、玉真二公主造观疏》以及谏议大夫宁原悌所上的谏书等。

综观这些奏疏，其出发点多站在传统儒家的立场上来立论，如魏知古连上二疏，广引儒家经义，论造观之不合先圣仁德之义；又如崔^{〔2〕}、崔莅所上奏疏也是广征博引儒家经义，劝谏修造两观；再如辛替否所上奏疏，则为长篇大论，反复申说造观非福德。其中所指责的原因多集中在三个方面：一是“前水后旱，五谷不熟”、“突厥于中国为患……窥犯亭鄯^{〔1〕}”，此时兴建二观不合时宜；二是“两观之地，皆百姓之宅，卒然迫逼，令其转徙，扶老携幼，投窜无所，发剔椽瓦，呼嗟道路^{〔2〕}”，严重妨民；三是“烧瓦运木，载土填坑，道路流言，皆云计用钱百余万贯^{〔3〕}”，带来惊人的浪费。当时宁原悌的意见可谓代表了大多数人的看法，他痛切地指出：

若使广事修营，假饰图像，尽宇内之功力，倾万国之资

〔1〕 唐·魏知古：《又谏营道观疏》，见《全唐文》卷二三七，二三九七页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 唐·魏知古：《谏造金仙、玉真观疏》，见《全唐文》卷二三七，二三九七页，北京，中华书局，1983。

〔3〕 唐·辛替否：《谏造金仙、玉真两观疏》，见《全唐文》卷二七二，二七六二页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

储，为神则靡效于先朝，树怨则取谤于天下。^{〔1〕}

这些言词恳切的谏书，颇为朝野所瞩目，形成了代表儒家、谏臣立场的一股强大势力。虽然二观在稍后次第完成，但这次因为兴建两观所引发的朝野上下声势浩大的反对大兴道教宫观的浪潮，影响颇为深远。直到玄宗即位，姚崇仍上疏以“上皇造金仙、玉真观，皆费巨百万，耗蠹生灵”事，来劝玄宗以之为鉴^{〔2〕}。从此以后，虽然唐代公主好道入道成风，但是很少由国家来出面为之兴建宫观，而舍宅置观或追福立观则成为公主所驻女冠观的主要来源。

在对待神仙服饵术的问题上，虽然有大量的儒生士大夫孜孜以求，甚至达到了如醉如痴的地步，但毕竟谁也未曾亲眼见过或亲身体验过那种成仙的乐趣和不死的神通，所有的一切都只是从道士的宣传和道书的描绘或传说中得来的，而在实际生活中，他们看到的却是许多道士相继死去的残酷现实。诗人姚合就有《哭孙道士》诗云：“修短皆由命，暗怀师出尘。岂知修道者，难免不亡身。”这真是对道教所宣扬的修道成仙说的辛辣讽刺。所以，从唐初以来就有许多较为清醒的儒生士大夫给予神仙道教以猛烈的抨击与批判。如中宗任用道士郑普思、叶静能，左拾遗李邕就上疏指出：“若有神仙能令人不死，则秦始皇、汉武帝得之矣。”^{〔3〕}

到唐后期，对道教所宣扬的长生不死观点持怀疑态度的人越来越多。如诗人刘叉的《自古无长生劝杨勉酒》诗云：

奉子一杯酒，为子照颜色。但愿腮上红，莫管颌下白。自古无长生，生者何戚戚。登山勿厌高，四望都无极。丘陇逐日多，天地为我窄。祇见李耳书，对之空脉脉。何曾见天上，著得刘安宅。若问长生人，昭昭孔丘籍。

尤其是随着越来越多的人死于服饵金丹，许多人从追求金丹服

〔1〕《唐会要》卷五十《观》，一—二页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔2〕《资治通鉴》卷二一 玄宗开元元年十月甲辰条考异引吴兢《升平源》，六六八九页，北京，中华书局，1956。

〔3〕《资治通鉴》卷二 八中宗神龙元年，六五八九页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

饵术的狂热中逐渐冷静下来，开始深刻地反思这一社会现象。像白居易虽然也曾追求过炼丹服饵养生，希望能延年益寿，但他并没有完全沉溺于道教的长生不死成仙的美梦之中而不能自拔。他对道教的成仙宣传曾给予深刻的揭露与批判。作为新乐府运动的倡导者，他在以诗歌“美刺”时政的同时，也对当时的求仙热潮有所“讽喻”。他的新乐府《海漫漫》诗，就明确标示出“戒求仙也”的本意，他以传说中的海上“神山”为题材，回顾了秦皇、汉武相信“山上多生不死药，服之羽化为天仙”的宣传，屡派方士到海上仙山去寻找不死药的旧事，一针见血地指出：“蓬莱今古但闻名，烟水茫茫无觅处。”而徐福、文成这些古代方士所进行的“祈上元”、“礼太一”的活动，纯属荒诞欺人。否则后人就不会见到骊山脚下秦皇、汉武陵上被风飒飒吹动的蓑草，以此来说明自古以来那些迷恋于求仙的皇帝，到头来都难免一死的可悲结局。最后他还深刻地指出：道家的“玄元圣祖五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天”。^{〔1〕}他还对当时因求仙服食而致“药误”之事屡表遗憾。他的《梦仙》诗就嘲笑那些心存幻想、抛家弃子、荒废一生者的可悲结局。诗曰：

人有梦仙者，梦身升上清。坐乘一白鹤，前引双红旗。羽衣忽飘飘，玉鸾俄铮铮。半空直下视，人世尘冥冥。渐失乡国处，才分山水形。东海一片白，列岳五点青。须臾群仙来，相引朝玉京。安期羡门辈，列侍如公卿。仰谒玉皇帝，稽首前致诚。帝言汝仙才，努力勿自轻；却后十五年，期汝不死庭。再拜受斯言，既寤喜且惊；秘之不敢泄，誓志居岩扃。恩爱舍骨肉，饮食断膻腥。朝餐云母散，夜吸沆瀣精。空山三十载，日望辘轳迎。前期过已久，鸾鹤无来声。齿发日衰白，耳目减聪明。一朝同物化，身与粪壤并。神仙信有之，俗力非可营。苟无金骨相，不列丹台名。徒传辟谷法，虚受烧丹经。只自取勤

〔1〕《白居易集》卷三，五六~五七页，北京，中华书局，1979。

道教与唐代社会

苦，百年终不成。悲哉梦仙人，一梦误一生！^{〔1〕}

这真是对沉溺于求仙学道者的一种极大嘲讽。他在《对酒》诗中进一步说：“复闻药误者，为爱延年术……药误不得老，忧死非因疾。谁言人最灵，知得不知失。何如会亲友，饮此杯中物。”（卷十）为此他建议《罢药》：“自学坐禅休服药”（卷十五），当然所谓“坐禅”也不是最好的办法。他还明确提出《戒药》说：在滚滚红尘中，人的贪欲是无止境的，“早夭羨中年，中年羨暮齿。暮齿又贪生，服食求不死。朝吞太阳精，夕吸秋石髓。邀福反成灾，药误者多矣。”（卷三十六）他对同辈士人中因耽于服食而遭受“药误”的危害做了深刻的检讨，写下《思旧》（卷二十九）诗一首说：

闲日一思旧，旧游如目前。再思今何在，零落归下泉。退之服硫黄，一病迄不痊。微之炼秋石，未老身溘然。杜子得丹诀，终日断腥膻。崔君夸药力，经科不衣绵。或疾或暴夭，悉不过中年。惟予不服食，老命反迟延。况在少壮时，亦为嗜欲牵。但耽葷与血，不识汞与铅。饥来吞热物，渴来饮寒泉。诗役五藏神，酒汨三丹田。随日合破坏，至今粗完全。齿牙未缺落，支体尚轻便。已开第七秩，饱食仍安眠。且进杯中物，其余皆付天。

白诗中所提到的“退之”，有人认为即韩愈，也有人认为不是韩愈而是卫中立；“微之”为元稹，“杜子”系杜元颖，“崔君”即崔玄亮，均为当时名士。至于元稹、杜元颖、崔玄亮等人，则都是迷恋道术者。此外，白居易还写过不少怀疑服食长生的诗篇，表现出一个正直的诗人对道教所宣扬的那套神仙长生理论的冷峻态度。

唐代对道教神仙思想批判最激烈的当属韩愈。韩愈以“抵排

〔1〕《白居易集》卷一，四页，北京，中华书局，1979。

道教与唐代社会

异端，攘斥佛老^{〔1〕}，恢复儒家道统为己任，对佛道给予猛烈的抨击。他曾经指责佛道耗费大量财富，加重百姓负担，使民“穷且盗也”，所以他主张止塞佛道，勒令僧道还俗，烧掉佛经道书，把寺观改做民房，发扬儒家之道以取代佛道的宗教理论。尤其是韩愈对道教所宣扬的服食理论更是给予了无情的批判与揭露，当他的侄孙女婿太学博士李于，由于受方士的蛊惑服饵金丹中毒而死，年仅48岁，抛下三个尝未成年的幼子，为此韩愈痛心地下《故太学博士李君墓志铭》，他以亲眼目睹并有过交游的七位官僚服饵金丹中毒而死的例子，深刻地揭露了金丹服饵术的危害与欺骗性，他沉痛地写道：

太学博士顿丘李于，余兄孙女婿也。……初，于以进士为鄂岳从事。遇方士柳泌，从授药法，服之往往下血。比四年，病益急，乃死。其法以铅满一鼎，按中为空，实以水银，盖封四际，烧为丹砂云。余不知服食说自何世起，杀人不可计，而世慕尚之益至，此其惑也！在文书所记及传闻相传者不说，今直取目见亲与之游，而以药败者六七公，以为世诫。工部尚书归登、殿中（侍）御史李虚中、刑部尚书李逊、逊弟刑部侍郎建、襄阳节度使、工部尚书孟简、东川节度、御史大夫卢坦、金吾将军李道古：此其人皆有名位，世所共识。工部既食水银得病，自说若有烧铁杖自颠贯其下者，摧而为火，射窍节以出，狂痛呼号乞绝，其茵席常得水银，发且止，唾血十数年以毙。殿中疽发其背死。刑部且死，谓余曰：“我为药误。”其季建，一旦无病死。襄阳黜为吉州司马，余自袁州还京师，襄阳乘舸邀我于萧州，屏人曰：“我得秘药，不可独不死，今遗子一器，可用枣肉为丸服之。”别一年而病，其家人至，讯之，曰：“前所服药误，方且下之，下则平矣。”病二岁竟卒。卢大夫死时，溺出血肉，痛不可忍，乞死乃死。金吾以柳泌得

〔1〕 唐·韩愈：《进学解》，见《韩昌黎文集校注》卷一，四五页，上海，上海古籍出版社，1986。

道教与唐代社会

罪，食泌药，五十死海上，此可以为诫者也！^{〔1〕}

韩愈所记载的这几个人服饵金丹的情况，皆触目惊心。其中提到的工部尚书归登是受方士的欺骗服饵金丹的，据《新唐书》卷一六四《归登传》载：“有遗金石不死药者，给曰已尝，及登服几死，讯之，乃未之尝，人皆为怒，而登不为愠。”道士们为了达到欺骗别人服食金丹的目的，不惜以撒谎来蒙骗当事人，而被骗者也是哑巴吃黄连，有苦道不得。殿中侍御史李虚中的情况，还可参照韩愈的《殿中侍御史李君墓志铭》，其中说：李虚中兄弟六人，“其一人尝为郑之荥泽尉，信道士长生不死之说。既去官，绝不营人事。”李虚中“亦好道士说，于蜀得秘方，能以水银为黄金，服之，冀果不死。将疾，谓其友卫中行大受韩愈退之曰：‘吾梦大山裂，流出赤黄物如金。’左人曰：‘是所谓大还者，今三矣。’”这真实地反映了李虚中服饵金丹中毒后，出现幻觉的情况。李虚中死后，留下十二个孩子，其幼子刚三岁。^{〔2〕}李建好道，曾与大诗人白居易“早结道友，以药术为事”^{〔3〕}；金吾将军李道古就是给宪宗推荐方士柳泌，致使宪宗服饵中毒的那个人，在《旧唐书》卷一三一《李道古传》中也载：“（道古）终以服丹药，呕血而卒。”这真是个至死不悟的家伙。

韩愈在痛惜嘲笑那些沉溺于金丹服饵术的大臣的同时，还对那些不相信神仙道教之说的士大夫予以赞扬，如河南少尹李素上任伊始，有“吕氏子灵弃其妻，著道士衣冠，谢母曰：‘当学仙王屋山。’去数月复出。间诣公，公立之府门外，使吏卒脱道士冠。给冠带，送付其母。”^{〔4〕}这件事在当时影响很大，韩愈专门做诗《谁

〔1〕 唐·韩愈：《故太学博士李君墓志铭》，见《韩昌黎文集校注》卷七，五五三页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔2〕 唐·韩愈：《殿中侍御史李君墓志铭》，见《韩昌黎文集校注》卷六，四三九~四四一页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔3〕 《白居易集》卷十九诗题，四一七页，北京，中华书局，1979。

〔4〕 唐·韩愈：《河南少尹李公墓志铭》，见《韩昌黎文集校注》卷六，三六九~三七七页，上海，上海古籍出版社，1986。

道教与唐代社会

氏子》咏其事曰：

非痴非狂谁氏子，去入王屋称道士。白头老母遮门啼，挽断衫袖留不止。翠眉新妇年二十，载送还家哭穿市。或云欲学吹凤笙，所慕灵妃比萧史。又云时俗轻寻常，力行险怪取贵仕。神仙虽然有传说，知者尽知其妄矣。圣君贤相安可欺，干死穷山竟何俟。呜呼余心诚岂弟，愿往教诲究终始。罚一劝百政之经，不从而诛未晚耳。谁其友亲能哀怜，写吾此诗持送似。^{〔1〕}

另如江南西道观察使王仲舒，“禁浮屠及老子为僧道士，不得于吾界内因山野立浮屠老子像，以其诳巧渔利，夺编人之产。”^{〔2〕}韩愈为之作墓志铭时专门提到了这件事。

此外，还有许多人求仙学道进行了批判，如张籍的《学仙》诗云：

楼观开朱门，树木连房廊。中有学仙人，少年休谷粮。高冠如芙蓉，霞月披衣裳。六时朝上清，佩玉纷锵锵。自言天老书，秘覆云锦囊。百年度一人，妄泄有灾殃。每占有仙相，然后传此方。先生坐中堂，弟子跪四厢。金刀截身发，结誓焚灵香。弟子得其诀，清斋入空房。守神保元气，动息随天罡。炉烧丹砂尽，昼夜候火光。药成既服食，计日乘鸾凰。虚空无灵应，终岁安所望。勤劳不能成，疑虑积心肠。虚羸生疾疹，寿命多天伤。身殁惧人见，夜埋山谷傍。求道慕灵异，不如守寻常。先王知其非，戒之在国章。^{〔3〕}

诗中描写了一个楼观学仙人，“少年休谷粮”，可谓虔诚至极，后服食仙丹，结果造成“虚羸生疾疹，寿命多天伤。身殁惧人见，

〔1〕 唐·韩愈：《谁氏子》，见《全唐诗》卷三四■，三八■九页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 唐·韩愈：《故江南西道观察使赠左散骑常侍太原王公墓志铭》，见《韩昌黎文集校注》卷七，五三四页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔3〕 唐·张籍：《学仙》，见《全唐诗》卷三八三，四二九八页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

夜埋深谷旁”的悲剧。所以张籍劝人与其“求道慕灵异，不如守寻常”。这真是修仙学道而误人的生动事例。

在唐人传奇中也常有揭露神仙道教骗人害命的故事。《玉堂闲话》收录的两则故事，就生动地揭露了神仙道教骗人性命的事实。其一为《选仙场》：

南中有选仙场，场在峭崖之下，其绝顶有洞穴，相传为神仙之窟宅也。每年中元日，拔一人上升。学道者筑坛于下，至时，则远近冠帔，咸萃于斯，备科仪，设斋醮，焚香祝数，七日而后，众推一人道德最高者，严洁至诚，端简立于坛上，余人皆掺袂别而退……其道高者，冠衣不动，合双掌，蹶五云而上升。观者靡不涕泗健羨，望洞门而作礼。如是者年一两人。次年有道高者合选，忽有中表间一比丘，自武都山往与诀别。比丘怀雄黄一斤许，赠之曰：“道中唯重此药，请密置腰腹之间，慎勿遗失之。”道高者甚喜，遂怀而升坛。至时，果蹶云而上。后旬余，大觉山岩臭秽。数日后，有猎人，自岩旁攀缘造其洞，见有大蟒蛇，腐烂其间。前后上升者骸骨，山积于巨穴之间。盖五色云者，蟒之毒气。常呼吸此无知道士充其腹。哀哉！^{〔1〕}

与此故事相近的另一则为《狗仙山》，只不过“殉道”者不是人而是狗：

巴_西之境，地多岩崖，水怪木怪，无所不有。民居溪壑，以弋猎为生涯。嵌空之所，有一洞穴，居人不能测其所往。猎师纵犬于此。则多呼之不回，瞪目摇尾，瞻其崖穴，于时有彩云垂下，迎猎犬而升洞。如是者年年有之。好道者呼为狗仙山。偶有智者，独不信之。遂缙一犬。挟弦弧往之，至则以粗_绳系其犬腰。系于拱木，然后退身而观之。及彩云下，犬萦身而不能随去，吠叫者数四，旋见有物。头大如瓮。双目如电。

〔1〕《太平广记》卷四五八引《玉堂闲话》，三七四九页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

鳞甲光明。冷照溪谷，渐垂身出洞中观其犬。猎师毒其矢而射之。既中，不复再见。顷经旬日，臭秽满山。猎师乃自山顶，缒索下观，见一大蟒，腐烂于岩间。狗仙山之事，永无有之。^{〔1〕}

另外，《张謁忠》，也揭露了神仙道教骗人丧命的故事：

天宝中，河南缙氏县东太子陵仙鹤观，常有道士七十余人，皆精专修习法[■]，斋戒咸备。有不专者，不之住矣。常每年九月三日夜有一道士得仙，已有旧例。至旦，则具姓名申报，以为常。其中道士每年到其夜，皆不扃户，各自独寝，以求上升之应。后张謁忠摄缙氏令，不信。至时，乃令二勇士持兵器潜觐之。初无所睹，至三更后，见一黑虎入观来，须臾，衔出一道士，二人射之，不中。虎弃道士而去，至明，无人得仙者，具以此物白謁忠，申府请弓矢，大猎于太子陵东石穴中，格杀数虎，有金简玉[■]洎冠帔及人之发骨甚多。斯皆谓每年得仙道士也。自后仙鹤观中，即渐无道士，今并休废，为陵使所居。^{〔2〕}

这些揭露和批判，促使讲求烧炼服食的道教外丹术，在唐以后逐渐走向衰落，而以主张个人内修、面向大众的道教内丹学却逐渐兴起，并最终成为道教中最大的修炼派别。

（二）佛、道之争与统治集团之间的政治斗争

道教是中国土生土长的宗教，它与佛教之间的矛盾斗争由来已久。这种斗争有时比较缓和，有时非常激烈。大致说来，唐前期的佛道之争比较尖锐复杂，唐后期除武宗时期比较激烈外，相对趋于缓和。佛道之争的原因，主要表现为两教之间争取统治者的恩宠、争夺社会信徒、提高政治地位，从而获取更大的政治与经济利益的

〔1〕《太平广记》卷四五六引《玉堂闲话》，三七五[■]页，北京，中华书局，1961。

〔2〕《太平广记》卷四二八引《博异志》，三四八三页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

门户倾轧。佛道之争的焦点，主要集中在夷夏之辨，两教的异同优劣、位次以及《化胡经》的真伪等问题上^{〔1〕}。佛道势力的消长，与政治气候的关系紧密相连，在一定程度上反映了统治集团内部的矛盾斗争。

隋朝的统治者崇信佛教，对道教则采取了利用、防范和控制的办法。佛教势力激剧膨胀，道教势力则相对弱小。隋文帝对佛道之争极为重视，佛道论辩时有发生。文帝曾令道士褚揉讲《老经》，僧人前往听讲并发生争辩^{〔2〕}。文帝对容易引起佛道之争的“老子化胡说”极为敏感。开皇三年（583年），隋文帝下令召集沙门、道士共同讨论，朝臣苏威、杨素、何妥与道士张宾等有参玄理者，详计奏闻，时释彦琮掌言务，试举大纲，未及指复，道士自陈其矫诈，因作《辨教论》明道教妖妄者²⁵条，引经据典，受到宰辅大臣们的褒赏^{〔3〕}。奉佛大臣杨素就曾责问楼观道士云：“何言老子化胡？”^{〔4〕}隋王朝在对待化胡之争的问题时不免有助佛抑道之倾向。

唐王朝建立以后，统治者出于抬高门第，神化统治的需要，追认道教教主太上老君为祖，转而扶植和崇信道教，道教势力发展很快。这样佛、道之间的矛盾更为激化，比较重大的佛道斗争有以下几个回合：

一次是唐初围绕傅奕反佛而展开的一场大论战。傅奕反佛虽然是站在传统儒家的立场上，但他所主张的兴复孔（儒学）、李（道教）之教而破佛，客观上也带有佛道之争的味道。加之佛教徒攻击傅奕曾为道士，不敢和强大深厚的儒学对阵，而将反击的矛头指

〔1〕 孙文德：《晋南北朝隋唐俗佛道争论中之政治课题》，台北，中华书局，1972。认为三方争论的主要焦点为：伦理问题，如孝顺父母、蓄养妻子；君臣关系；华夷之辨；财经、劳役与兵役，强弱与治乱等。

〔2〕 唐·道宣：《续高僧传》卷九《释僧粲传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

〔3〕 唐·道宣：《续高僧传》卷二《释彦琮传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

〔4〕 唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷乙，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

道教与唐代社会

向了道教，这样就使得佛道之争的性质更为明显。

在佛教徒的挑战面前，道教徒被迫应战。武德九年（626年），清虚观道士李仲卿著《十异九迷论》，刘进喜著《显正论》，托傅奕奏上。道教徒的直接参战，使佛道之争明朗化、公开化。佛教徒们除撰文回击傅奕外，法琳还撰《辨正论》破《十异九迷论》，同时还致书太子、宰辅及信佛朝臣以求支援。

唐高祖本来是想崇道来神化王权政治的，他曾亲自到终南山的楼观拜谒了老子庙，并发布过“老先、次孔、末后释宗”^{〔1〕}的诏令；为了解决国家的财政困窘，他原打算采纳傅奕的排佛建议，但在僧徒和王公贵族大臣的拼命反对下，高祖权衡利弊，采取了名为沙汰佛道二教，实为抑佛护道的办法。即便如此，也因为玄武门之变的发生和随之而来的唐高祖的退位而没有来得及实行。

唐太宗上台后，虽然停止了沙汰佛道的政策，但出于尊祖固本的需要，仍旧推行崇道抑佛的政策。贞观十一年（637年），唐太宗下诏，对累代以来那种“殊俗之典，郁为众妙之先；诸夏之教，翻居一乘之后”的现象表示不满，宣布：“朕之本系，起自柱下。鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功”，为了“阐兹玄化，自今以后，斋供行立，至于称谓，道士、女冠可在僧、尼之前”^{〔2〕}。此诏一出，佛道之争顿趋尖锐。京邑僧徒纷纷诣阙上表反对。唐太宗“谕旨遣之”，僧徒忍气而退。一个名叫智实的和尚，决心以死护法，在上奏朝廷的《论道士处僧尼前表》中，指责：“今之道士，不遵其法，所著冠服，并是黄巾之余，本非老君之裔；行三张之秘术，弃五千之妙门，反同张禹，漫行章句，从汉魏以来，常以鬼道化于浮俗，妄托老君之后，实是左道之苗。若位在僧之上，诚恐真伪同流，有损国化”。他还收集了道经及史书中

〔1〕 唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷丙，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

〔2〕 《道士女冠在僧尼之上诏》，见《唐大诏令集》卷一一三，⁵³⁷页，上海，学林出版社，1992。

道教与唐代社会

自汉魏以来“佛先道后之事，如别所陈。”^{〔1〕}太宗见了大怒，敕令凡不伏者与杖。智实仍不收敛，被杖责于朝堂，不久病死。

智实虽死，道徒们仍不罢休，他们乘胜打击僧徒。贞观十三年（639年），道士秦世英告发僧徒法琳所撰《辩正论》，攻击老子，“讪谤皇宗，毁黜先人，罪当罔上”。太宗于是大怒，即令推问法琳，沙汰僧尼。其时法琳不仅坚持《辨正论》的观点，并进而以唐王朝之祖出自“北代李”而非“陇西李”以答太宗之问；同时还对老子家系进行了攻击。太宗极为愤怒，欲置法琳于极刑，法琳害怕，表示认罪，最后被流放益州（四川成都），病死于途中。至此，唐初围绕傅奕反佛而展开的一场佛道之争，在统治者的政治干预下，以道徒的暂时占了上风而告一段落。

唐高宗、武则天时，围绕着沙门应否向王者致敬、《化胡经》之真伪以及争夺皇权之需要，佛道之争又趋激烈。

唐高宗执政前期，对佛、道二教都很尊崇。他曾多次召集佛道名流在宫廷论议，调和二教的矛盾。后来，当他看到道徒在论议中总是败北，乃至狼狈不堪，社会上也出现了一些道徒弃道皈依佛教之事，如著名道士郭行真弃道皈依佛事件就很轰动。特别是佛教势力为寻求新的政治靠山积极活动，当他们看到唐高宗的皇后武则天，作为一代政坛新星冉冉升起之时，竟然投其所好，为她夺权服务。唐高宗感到以李姓老子为教主的道教处此劣势，对巩固皇权不利。为了维护唐王朝的统治，使道徒更好地神化王权，他采取了许多措施，诸如追认老子为太上玄元皇帝，亲赴亳州参拜老子庙，命道士隶属管理皇族的宗正寺，贡举人加试《老子》等，扶植道教。

不过，由于佛教势力远胜于道教，道徒根本不是僧徒的对手。加之高宗病魔缠身，大权逐渐转移到武则天手中。所以他所做的这些努力，都因力不从心，并未能扭转既成之势。当龙朔二年（662年），高宗诏令沙门敬拜君亲时，京邑僧徒二百余人曾上表公开表

〔1〕 唐·道宣：《广弘明集》卷二十五《叙太宗皇帝令道士在僧前诏表》，二九五页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

示反对。他们还串通王公贵族大臣袒护释氏，唐高宗不得不被迫取消诏令^{〔1〕}。麟德元年（664年），唐高宗令造老子像，敕送邙山，长史韩孝威“私嘱僧尼，普令同送”，但普遍遭到僧徒的抵制，他们攻击韩孝威“妄托天威，黄巾煽惑”^{〔2〕}，而最终取消了这次活动。

关于《化胡经》之真伪，历来是佛道论争中最敏感的问题。这时佛教徒乘势抨击《化胡经》，要求唐高宗下令禁毁。显庆五年（660年），高宗召集僧人静泰与道士在洛阳宫中辩论《化胡经》之真伪，双方针锋相对，引经据典，各执一词，辩到后来，二人甚至口出不逊，互作人身攻击，高宗只好敕令暂时停止辩论^{〔3〕}。总章元年（668年），根据僧徒要求，高宗重诏僧道百官于百福殿议《化胡经》之真伪，辩论结果，道徒失利。唐高宗在众目睽睽之下，也不好过分偏袒道教，只得下诏搜集天下《化胡经》焚弃，宣布其不在道经之数^{〔4〕}。

佛教徒们还要求调整道先佛后的政策。显庆二年（657年），唐高宗曾召法师惠立与道士张惠元辩二教之先后，大臣临证，道士失利^{〔5〕}。朝中大臣也有附和者，御史冯神德就乘机上《释在道前表》。至上元元年（674年），唐高宗为了平息佛道之间的矛盾，装出一付公允的姿态，下诏规定：公私斋会及参集之处，道士女冠在东，僧尼在西，不须更为先后^{〔6〕}。让佛道二教平起平坐，这才暂

〔1〕 唐·道宣：《广弘明集》卷二十九《停沙门拜君诏》，三■一页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔2〕 唐·道宣：《续高僧传·明导传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

〔3〕 元·念常：《集古今佛道论衡》卷丁《上在东都令洛邑僧静泰与道士李荣论对》，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

〔4〕 元·念常：《佛祖历代通载》卷十二，见《四库全书》第一■五四册，四四四页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔5〕 元·念常：《佛祖历代通载》卷十二，见《四库全书》第一■五四册，四三六页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔6〕 《唐会要》卷四十九《僧道立位》，一■■六页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

时平息了这场风波。

唐高宗死后，武则天登基，因为佛教徒为她上台执政曾大造舆论，于是下令：“释教开革命之阶，升于道教之上。”〔¹〕并取消了老子“太上玄元皇帝”的尊号，罢贡举人习《老子》。僧徒得此助力，如虎添翼。而道徒在佛道之争中，虽有叶法善之流“雅不喜浮屠法，常力诋毁”〔²〕的著名道士，但总的来说，处境更趋狼狈。在道教处于极端不利的形势下，出现了比郭行真更为彻底的叛道者杜□。

杜□，“幼入玄门，才通经法，黄冠之侣，推其明哲，出类逸群，号杜□炼师”。万岁通天元年（696年），杜□上表朝廷，乞求弃道为僧，而且为了使所谓的“倒蹶之徒革心于昏昧之俗，弘通之士悬解于真如之理”，也就是为了使更多的道教徒像他一样叛变，撰写了一部《甄正论》，用主客问答的形式，对道教教主、道经，乃至道教的各个方面，进行了全面而系统的否定。他说佛道之争是由于道徒“见佛法兴盛，俗薄其教，苟怀嫉忌”。〔³〕由于杜□不是普通的道家之流，而是作为当时政治中心的东都洛阳的名观大弘道观之主，被“道术之流，推为纲领”〔⁴〕，所以他从自己的营垒中跳出来，大杀回马枪，在社会上和宗教界的震动很大，成为唐代佛道之争中的一件大事。

武则天尊佛抑道的政策，使佛教在这一回合的佛道斗争中获得了空前的胜利。

武则天佛先道后的政策，加剧了佛道二教的矛盾。为了调和佛

〔¹〕《资治通鉴》卷二■四则天后天授二年，六四七三页，北京，中华书局，1956。



〔²〕《新唐书》卷二■四《方技·叶法善传》，五八■五页，北京，中华书局，1975。


〔³〕唐·玄奘：《甄正论》卷上，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

〔⁴〕宋·赞宁：《宋高僧传》卷十七《玄奘传》，四一四页，北京，中华书局，1987。


道教与唐代社会

道矛盾，缓和道教的对立情绪，武则天晚年的佛道政策有些微变化，提出了“道佛齐重”的方针^[1]。对于唐高宗时焚弃《化胡经》的做法也做了某些改变，万岁通天元年（696年），僧徒惠澄上表再次乞求禁毁《化胡经》，挑起新一轮的《化胡经》纠纷。武则天召集僧、道及大臣详议，否决了僧徒的建议，并将这一次讨论辑为《议化胡经状》一卷。

中宗即位以后，下令恢复老君“玄元皇帝”的尊号和贡举人习《老子》的政策。道教徒以为时来运转，又大肆宣扬“老子化胡”之说，这样就在佛、道之间重又挑起新一轮的关于《化胡经》真伪的大辩论。当时中宗“诏僧道定夺《化胡成佛经》真伪。时盛集内殿，百官侍听。诸高位龙像，抗御黄冠，翻覆未安，  难定”。争执不下。僧徒法明问道流曰：“老子化胡成佛，老子为作汉语化？为作胡语化？若汉语化胡，胡即不解。若胡语化，此经到此土，便须翻译。未审此经是何年月，何朝代，何人诵胡语，何人笔受？”此问一出，立即难住了道流。中宗见势，就在当年九月十四日下令干脆禁断《化胡经》，敕曰：

仰所在官吏废此伪经，刻石于洛京白马寺，以示将来。朕叨居宝位，惟新阐政，再安宗社，展恭之大礼，降雷雨之鸿恩，爰及缁黄，兼申惩劝。如闻天下诸道观皆尽《化胡成佛变相》，僧寺亦画玄元之形，两教尊容，二俱不可。制到后限十日内并须除毁。若故留，仰当处官吏科违敕罪。其《化胡经》累朝明敕禁断，近知在外仍颇流行，自今后其诸部《化胡经》及诸记录有化胡事，并宜除削。若有蓄者，准敕科罪^[2]。

洛阳大桓道观主道士桓道彦等上表固请保留，中宗虽然答以

[1] 武则天：《僧道并重敕》，见《全唐文》卷九十六，九九页，北京，中华书局，1983。

[2] 宋·赞宁：《宋高僧传》卷十七《法明传》，四一五页，北京，中华书局，1987。

道教与唐代社会

“岂忘老教，偏意释宗”。但还是坚持禁毁了事。这样，自南北朝以来，频频引发佛道纠纷的《化胡经》问题，总算以佛徒的胜利而暂告了结。

睿宗雅尚道教，对武则天佛先道后的政策做了彻底的调整，规定：“自今每缘法事集会，僧尼、道士、女冠等，宜令齐行并进。”^{〔1〕}这样，长期以来，困扰佛道之间的关于先后位次争论的问题，政府以二教并重、不许互争雄长的办法，作为永久性政策确定下来。在这之后，虽然佛道之间公开的冲突渐趋缓和，但他们之间的明争暗斗却一直没有停止。

唐前期的佛道之争还体现在对经济利益的争夺上。唐初，僧徒道会，勾结官府强占隆山县新立道观资产，赶走道流。开元年间，四川青城山常道观与附近僧徒打官司，也是因僧徒侵夺观宇、田产和竹木等引起的。唐玄宗亲自过问，并特派专使，会同地方长吏从中斡旋，才使这一轩然大波平息下去^{〔2〕}。

唐后期，肃、代佞佛，僧道相争又渐起。除了继续唇枪舌剑的论辩以外，还增添了蹶刀梯、蹈烈焰、探油汤、餐铁叶、嚼钉线等斗法邪术。如代宗年间就发生了太清宫道士史华与章信寺和尚崇惠之间僧道斗法的戏剧性故事。据《宋高僧传》卷十七《崇惠传》载：

（大历）三年（768年）戊申岁九月二十三日，太清宫道士史华上奏：“请与释宗当代名流角佛力道法胜负。”于时代宗钦尚空门（佛教），异道（道教）愤其偏重。故有是请也。遂于东明观坛前架刀成梯，史华登蹶如常磴道焉。时缙伍互相顾望推排，且无敢蹶者。惠闻之，谒开府鱼朝恩，鱼奏请于章信寺庭树梯，横架锋刃，若霜雪然，增高百尺。东明之梯极为

〔1〕《僧道齐行并进敕》，见《唐大诏令集》卷一一三，538页，上海，学林出版社，1992。

〔2〕《青城山常道观敕并表》，见《道家金石略》（唐部分），110页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

低下。时朝廷公贵、市肆居民，骈足摩肩而观此举。时惠徒跣登级下层，有如坦路，曾无难色。复蹈烈火，手探油汤，仍餐铁叶，号为“○”，或嚼钉线，声犹脆飴。史华怯惧惭惶，掩袂而退。

类似这种惊心刺激的斗法，已经超出了正常的义理相争，而具有必欲置之死地而后快的味道。

另外，佛道之间争夺社会信徒的斗争也一直没断。从唐中期以来，随着讲唱文学的不断发展，僧人们常常借在寺院和街道开俗讲的形式，用引人入胜的佛教经变、民间传说和历史故事等通俗形式，讲唱结合，吸引听众。道徒也不甘落后，也开俗讲，与僧徒争夺听众。韩愈的《华山女》诗，就生动地反映了唐中期以来佛道在这方面的斗争，诗曰：

街东街西讲佛经，撞钟吹螺闹宫庭。广张罪福资诱胁，听众狎恰排浮萍。黄衣道士亦讲说，座下寥落如明星。华山女儿家奉道，欲驱异教归仙灵。洗妆拭面著冠帔，白咽红颊长眉青。遂来升座演真诀，观门不许人开扃。不知谁人暗相报，忽然振动如雷霆。扫除众寺人迹绝，骅骝塞路连辚④。观中人满坐观外，后至无地无由听。抽钗脱钿解环佩，堆金迭玉光青荧。天门贵人传诏召：六宫愿识师颜形；玉皇颔首许归去，乘龙驾鹤去青冥！豪家少年岂知道，来绕百匝脚不停。云窗雾阁事恍惚，重重翠幕深金屏。仙梯难攀俗缘重，浪凭青鸟通丁宁。

这首诗描写了佛教徒在街东街西开俗讲，配合以撞钟吹螺和威胁利诱的骗人说教，一下子招揽了许多听众，道教因此而受到冷落。奉道的华山女靠“白咽红颊长眉青”，卖弄色相，一下子又把佛门信徒都吸引了过去，骗取了大量的钱财，甚至还被请到皇宫里去。诗中所写到的僧徒讲经“闹宫廷”，以及华山女奉诏入宫，都说明了佛道斗争的背后，都得到了封建统治者的支持。

唐武宗即位以后，恶佛好道，在佛道之争中袒护道教而贬抑佛教。会昌年间，虽然每逢武宗诞节，也按惯例置内斋，诏僧道进宫

道教与唐代社会

议论，但道士往往得赐紫，却没有僧徒的份。紧接着，武宗又焚弃宫内佛教经像，废内斋、内道场，以老君天尊像取代佛像，令原供养佛像者，统统挪至道观侍奉天尊^[1]。道徒乘势攻击佛徒。道士赵归真，过去曾遭京诸僧“诮谤”，常感“痛切心骨，何日忘之”，他利用武宗的宠信，“每对，必排毁释氏”，煽动武宗尽除佛法^[2]。赵归真还荐举罗浮山道士邓元起、南岳道士刘玄靖等，共为犄角，同谋毁佛。同年，武宗即下诏毁佛。这就是佛教史上著名的“三武一宗”毁佛案中的武宗灭佛。会昌灭佛对佛教是一次沉重的打击，在这次佛难中，有许多僧人被迫还俗，还有些佛徒改投道教，如《唐鸿胪卿致仕赠工部尚书琅耶支公长女炼师墓志铭并序》中提到：支氏长女，“九岁奉浮屠……中途佛难，易服玄门”。^[3]会昌灭佛之后不久，武宗即被道徒所炼的“仙丹”毒死。唐宣宗即位以后，以道士惑乱先朝，毁废佛教之罪名，将赵归真等捕杀。下令全面恢复佛教。此后，佛道之间再无发生大的斗争。

此外，佛教对道教所宣扬的长生不死思想也进行了讽刺、挖苦，如僧贯休的《行路难》诗云：

……负薪为炉复为火，缘木求鱼应且止。君不见烧金炼石古帝王，鬼火荧荧白杨里。

僧齐己的《与聂师道话道》也云：

……药中迷九转，心外觅长生。毕竟荒原上，一盘蒿陇平。

“九转神丹”、“太乙金液”是道教丹药之最，一般认为服了以后可以成为“天仙”，齐己却说即使是九转仙丹也不能使人死而成仙。这些批判也反映了佛道二教之间在思想上的尖锐对立和斗争。

佛道之争，形式上是两个出世宗教之间的斗争，但拨开神学的

[1] 上述唐武宗袒道抑佛事，均见日本僧人圆仁所著的《入唐求法巡礼行记》，一七六页，上海，上海古籍出版社，1986。

[2] 元·念常：《佛祖历代通载》卷十六，见《四库全书》第一■五四册，五五九页，上海，上海古籍出版社，1987。

[3] 《千唐志斋藏志》下册，图版一一五八，北京，文物出版社，1984。

道教与唐代社会

迷雾，实际上反映的是世俗政治斗争的内容。尤其是李唐王朝和道教结成了特殊的关系，这样就使得唐代的佛道之争具有了一层更为特殊的意义。

道教与唐代社会

(三) 从三教论议到三教融合看 道教理论化建设

1. 三教论议与三教融合

由于唐王朝采取了三教并存的文化政策，在思想文化领域内不搞一家一说的独尊，而是在调和三教的基础上，兼而用之，从而形成了三教并行、优容诸说的多元文化格局和自由诘难论争的学术氛围。有力地促进了道教与儒、释两家之间的相互吸收和融合。

三教论议，一般是在宫廷举行，偶尔也有地方政府和个别寺观举行的情况。它是由皇帝出面主持召集儒、释、道三家各若干人（有时人数相同，有时不同）参加，让大臣列席听讲。论议时，先由道徒（或僧、或儒）一人（或二人），立一个（或两个）义（即提出一、两个问题），由儒（或僧、或道解答），展开你言我语的交锋。辩论期间，主持者可以随时插话、发问，某一方不服，允许申辩、提问。有时主持者允许互相讽刺、挖苦，其话之粗俗，有类于泼妇对骂。辩论激烈时，可延至深夜。当天辩不完，则改日再辩。论议结束，主持者或赐物封官；或事后派人分别传谕评语；或以诏令等形式做出决定^[1]。三教论议（有时只召僧道参加），在隋及唐前期，或在内殿御前举行，或在国子学召开，无有定规，也不是定期举行；唐后期德宗年间，传统的内殿论议，演化为诞节讲论；往日庙堂上抑扬激越的问难论辩，蜕变为三家互标义旨、斯文酬对的程式。

隋代三教论议，见诸记载的不是很多。隋文帝时，曾令道士褚揉讲《老经》，僧人前往听讲并发生争辩。文帝还就“老子化胡说”，召集僧道大臣论辩。隋炀帝时，始平令杨宏集道俗于智藏寺，让道士先开讲道经。道士于永通以《老经》立义曰：“有物混成，先天地生，吾不知其名，字之曰道。”有僧慧净发问：“‘有物

[1] 参阅李斌城：《唐代佛道之争研究》，见《世界宗教研究》，1981（2），99～108页。

道教与唐代社会

混成，’为体一故混，为体异故？若体一故混，正混之时，已自成一，则非一道生；若体异故混，未混之时，已自成二，则二非一起。先生道冠余列，请为稽疑。”据说当时于永通“茫然忸怩无所对”〔¹〕。这是见诸记载的隋唐时期关于涉及佛道哲学命题的较早、较详细的论对。

唐王朝建立以后，唐高祖在国子学首开三教论对。在一次释奠礼上，高祖召徐文远讲《孝经》、沙门惠乘讲《波若经》，道士刘进喜讲《老子》，再命儒学大师陆德明“难此三人，各因宗指，随端立义。”〔²〕武德八年（625年）释奠，则以国子祭酒和国子博士为主，僧惠乘、道士李仲卿、潘诞为宾，“堂列三座，拟叙三宗。”〔³〕这是唐王朝举行的三教同堂论对、以儒为主、三教共济的新形式。

唐太宗时，曾于贞观十二年（638年）由太子李承乾召集，在弘文殿进行一次僧唱主角的三教论议，参加者有儒学大师国子祭酒孔颖达、僧慧净、道士蔡晃。僧慧净与道士蔡晃各为宾主，问难之间，敌意甚炽。慧净开讲《法华经》，蔡晃与之辩论，慧净以蔡晃未懂他的答词却“谬陈后难”，当场嘲讽蔡晃耳聋眼瞎、智力低下。孔颖达闻之不平，起而助道难僧，讥佛家无净，形成儒道联合对抗释僧的局面。慧净反讥君子不党，结果慧净以强辩而独留美名〔⁴〕。此外，太宗朝似乎再没有搞过三教论对。

唐高宗崇尚义理，庙堂论对空前活跃。他虽然对道教表现出明显的倾向，但他对佛教的发展也给予应有的重视。纵观高宗的一生

〔¹〕唐·道宣：《续高僧传》卷三《释慧净传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

〔²〕《旧唐书》卷一八九上《儒学上·陆德明传》，四九四五页，北京，中华书局，1975。

〔³〕唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷丙，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

〔⁴〕唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷丙，又见《护法沙门法琳别传》，《续高僧传》卷三《慧净传》系此事于贞观十三年，从《论衡》。

道教与唐代社会

没有发过黜佛诏令，给佛教的发展提供了相对宽松的政治环境，这就复燃了佛徒们重树昔日优势地位的想法，引发了佛道的诘难。高宗时期，佛道之争仍很激烈，总章年间（668～670年），“僧、道常争二教优劣，递相非斥”，已经成为“京城流俗”^{〔1〕}。自显庆三年至龙朔三年（658～663年），在两京内殿先后七次召集论对。正如有的专家学者所论及的那样：“显庆、龙朔论对显示的佛道两教关系，仍然是共戴王道基础上的对立竞争关系。但在高级僧道之间，彼此的对立心理已比唐太宗时大为缓解。”^{〔2〕}不过这七次论对，作为意识形态领域内的正宗思想儒家都没有参加，只有僧道双方辩难争胜，互不相让。僧道互承主宾，皆就释典道经竖义，诸项竖义问难多已关涉佛道哲学的本体论、发生论和认识论，如“道生万物义”、“老子名义”、“说因缘义”、“六洞义”、“本际义”等，先后成为辩论主题；某些辩对过程颇含精致的内在逻辑。如显庆三年四月的论对，道士李荣立“道生万物”义，僧慧立问，双方就《老子》的最高理念“道”，是有意识的，还是无意识的，展开辩论。同年十一月论对，李荣立“本际义”，与僧义褒展开问对。此论题亦触及《老子》本体论要旨。本际的“际”，为“际会”、“遇合”义，本际，可释为始合。老子视“自然”为最高存在，“道”是“自然”的内在规律，“本际”则是二仪“始合”，“自然”与“道”、“际”的关系，是本与末的关系。龙朔三年六月十二日的论议，李荣开《升玄经》“道玄不可以言象诠释义”，与僧灵辩引发一场关于“玄”的性质的辩论。这些辩论显示出佛道两家异质宗教由长期的竞争趋向融合的趋势。通过论对，道教徒们认识到单凭唐王朝的扶持，并不能真正建立政治上的优先地位；面对具有精致缜密的哲学理论体系的佛教徒们的连连诘难，道教徒们

〔1〕 唐·刘肃：《大唐新语》卷十三“谐谑”类，一九〇页，北京，中华书局，1984。

〔2〕 张弓：《隋唐儒释道论议与学风流变》，见《历史研究》，1983（1），46～58页。

道教与唐代社会

不是“忸怩无对，尘尾顿垂，声气俱下”，就是环顾左右，词不达意，装聋作哑，敷衍了事，甚至于摆出传统民族文化的正统面貌，进行人身攻击，可以说离开了王权政治支持的这种学术味极浓的争辩，已经成为道教连连败北的滑铁卢。要图存，就必须得求发展，再也不能躺在王权政治支持的老本上惟我独尊了。唐高宗曾明确指出“道士何不学佛经”^{〔1〕}，提倡道教向佛教学习，汲取其营养，以发展自己。道教中的有识之士也洞察到这一点，开始放弃一些不切实际的幻想，老老实实地钻研理论，思考对策，进行了理论化方面的建设。

在论辩过程中，唐高宗还努力引导双方论对在激烈与理智、严肃与轻松交织的氛围中进行。唐高宗鼓励论争，提倡辩对，和合两教，优容诸说。他在显庆三年六月的百福殿论对中，首先致词，提出“佛道二教，同归于善”，“共谈名理，以相启沃”的论对方针。在历次论对现场，唐高宗或评论，或调侃，时而“怡然大笑”，时而“解颐大笑”，使佛道之间的彼此对立心理大为缓解。如百福殿论对时，李荣开“六洞义”，僧慧立诘难，李荣理屈词穷，恳求慧立手下留情。慧立虽然将内殿论席喻为沙场战阵，不容姑息，但表示论罢出得内殿，尽可“别叙暄凉”。生动地反映了僧道理智相待的情景。同年十一月的中殿论对，道士张元一度“忸怩无对，尘尾顿垂，声气俱下”。但论毕，僧与道“相从还栖公馆”。僧义褒还鼓励道士博涉立义之法，详熟名理，以期日后论对。这已经跳出了两教角力的传统模式，向着共求名理的学术“沙龙”演变。但佛道对立竞争毕竟由来已久，加之高宗、武后时期，佛道斗争还很激烈，所以，有时候僧道之间还难免以粗俗的对骂，甚至是人身攻击来代替论辩。如显庆三年论辩，僧慧立挖苦李荣“鬃发不剪，裤_口未除，手把桃符，腰悬赤袋，巡门劾鬼，历巷魔儿”。李荣大怒说道：“汝若以剪发为好，何不剔眉！”慧立讽刺道：“何为角发

〔1〕唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷丙，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

道教与唐代社会

不角髭？”显庆五年论辩，僧静泰对骂李荣“额前垂发已比羊头口上生须还同鹿尾”，“屡申驴项丞蹙蛇腰，举手乍奋驴蹄，动脚时摇鹤膝”〔¹〕。总章年间（668～670年），京城大兴善寺发生火灾，寺舍、佛像皆化为灰烬，李荣幸灾乐祸，作诗讽刺道：“道善何曾善，云兴遂不兴。如来烧亦尽，唯有一群僧。”〔²〕终于报了一箭之仇。道士的这种狭隘心理固不足为训，但从中也透露出僧道之间的门户之见是难以从根本上一时消除的。

高宗出于兴唐的政治需要而扶植道教，但面对具有深厚社会基础的佛教不能不有所顾及，所以他流露出缓和佛道争端的想法。据佛教方面的史籍记载，显庆元年著名高僧玄奘曾上奏说：“先朝以释氏名位次道流之下，先帝晚年，许为改正。”到底有无这样一回事，已经死无对证，但从中反映出佛徒们的一种普遍心理，即要求调整道先佛后的政策。高宗对佛徒打着先帝的招牌行要挟之实的要求不好作答，只得含混对以：“佛道名位，先朝处分，事须平章。”〔³〕以拖来应付。这时，朝中一些信佛的大臣也乘机附和，御史冯神德上《释在道前表》〔⁴〕，在议论沙门不拜的同时，委婉地建议高宗改变道先佛后的政策。最后高宗来了个折衷办法，在上元元年（674年）下诏：“公私斋会及参集之处，道士、女冠在东，僧尼在西，不须更为先后。”〔⁵〕让佛道二教平起平坐。佛徒们在争坐次的同时，还对道教的其他方面展开反击，其中主要是对佛教不利的道教经书《老子化胡经》，佛教徒坚决要求禁毁。总章元年

〔¹〕 以上关于高宗年间的佛道论议均见唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷丙、卷丁记载，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

〔²〕 唐·刘肃：《大唐新语》卷十三，一九〇页，北京，中华书局，1984。

〔³〕 元·念常：《佛祖历代通载》卷十四，见《四库全书》第一〇五册，四三六页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔⁴〕 《全唐文》卷二〇二，二〇四一页，北京，中华书局，1983。

〔⁵〕 《唐会要》卷四十九《僧道立位》，一〇〇五页，上海，上海古籍出版社，1991。

道教与唐代社会

(668年)高宗下令：“搜聚天下《化胡经》焚弃，不在道经之数。”〔¹〕但从近代发现的敦煌遗书中还保留下来“老子化胡经”类文书的情况来推测〔²〕这一问题在唐代自始至终没有得到很好的解决，以至在后来的佛道之争中屡次成为双方争论的一个热点。

载初元年(689年)二月，武则天“御明堂，大开三教，内史邢文伟讲《孝经》。命侍臣及僧、道士等以次论议。”〔³〕这种形式又类似于武德时的“儒辩三教”，是体现儒学为本、和合三教宗旨的另一方式。

唐玄宗统治时期，唐王朝进入繁荣时期，社会相对安定，学术文化昌明，三家都得到重大发展。特别是道教的发展处于鼎盛时期，统治者极端尊崇道教，求仙学道之风盛行。三教论对也呈空前规模，论对焦点主要集中在定释道之优劣上。开元时，大理评事韦玘请求开三教论对，“表请释道二教定其胜负，言释道蠹政，可除。玄宗诏三教各选一百人，都集内殿”，论对的主要参加者有韦玘、僧思明、利涉、道士叶静能(应为叶法善)〔⁴〕等。“韦玘先陟高座，挫叶静能及空门思明，例皆辞屈。涉次登高座，解疑释结，临敌有余，与韦往返百数千言，条绪交乱，相次抗之，棼丝自理，正直有归”。最后，僧利涉竟然捕风捉影，将韦陟之姓氏与韦庶人(中宗韦皇后)之姓氏相联系，致使唐玄宗联想到“玘(可

〔¹〕元·念常：《佛祖历代通载》卷十四，又见《佛祖统纪》卷十七《法明传》所载：唐中宗时禁断《化胡经》事，与此雷同。因中宗神龙元年(705年)诏中有“《化胡经》累朝明敕禁断”之说。笔者倾向于高宗时曾有过禁毁之事。

〔²〕关于敦煌遗书“老子化胡经类”文书的研究状况，请参阅《讲座敦煌》⁴《敦煌与中国道教》，97~117页，东京，大东出版社，1983。

〔³〕《旧唐书》卷二十二《礼仪志二》，八六四页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕大概是叶法善之误。因叶静能依附于韦、武一党，而于景龙四年(710年)夏六月，死于太平公主与临淄王(即后来的唐玄宗)发动的宫廷政变。早在唐代，人们就常把叶静能与叶法善相混，如在敦煌变文中有《叶静能诗》(见《敦煌变文集》，人民文学出版社1957年版)，但实际上描写的却是叶法善的事迹。叶法善曾参与唐代统治阶级的内部斗争，据说曾先后保护过中宗、睿宗与玄宗，得到唐皇室的宠信。唐玄宗即位以后，官拜鸿胪卿，封越国公，“当时尊宠，莫与为比。”(《旧唐书》卷一九一《叶法善传》)叶法善死于开元八年(720年)，那么这次三教论对也应该在此之前。

道教与唐代社会

能)是庶人宗族,敢尔轻蔑朕玄元祖教及凌栝释门”,判定道释胜^[1],但道释胜负终未判定。开元十八年(730年),玄宗再次召僧道氤与道士尹谦在兴庆宫花萼楼论对,以“定二教优劣,氤雄论奋发,河倾海注。道士尹谦对答失次,理屈辞殚,论宗乖舛”。玄宗“诏赐”而已,也未立即判定道释优劣^[2]。其后,唐玄宗还于开元二十三年(735年)的八月诞日(千秋节),再次开三教论议,讲论三教异同,辩论结果呈现出三教调和、并列的倾向^[3]。这种佛道调和的趋势在民间也有反映,如晋昌人唐[9]问妻:“佛与道孰是非?”答曰:“同源异派耳。”^[4]这与这一时期,唐玄宗亲注颁布儒、释、道三家经典,促进三家的调和与融合的趋势是相一致的。

安史之乱以后,三教融合的趋势更为明显。上元二年(761年)六月,肃宗自灵武驾还劫后的长安,于景龙观设高座,是为恢复中断已久的三教论议的先声。永泰二年(766年)二月一日,唐代宗亲临国学释奠,“集诸儒、道、僧,质问竟日。此礼久废,一朝能举”^[5],正式恢复三教论议。但唐代宗有佞佛倾向,朝野大臣如王缙、杜鸿渐、元载等从而煽之,甚至在大历年间的《资州刺史叱干公三教道场文》中,虽然声称三教“殊途同归”,却以佛先、道次、儒末为次序^[6]。表明这一时期佛教势力的壮大。

唐德宗将传统的内殿三教论议,正式确定为诞节三教讲论。贞元十二年(796年)四月,德宗诞日,御麟德殿,召给事中徐岱、兵部郎中赵需、礼部郎中许孟容与四门博士韦渠牟及道士万(葛)

[1] 宋·赞宁:《宋高僧传》卷十七《利涉传》,四一九页,北京,中华书局,1987。

[2] 宋·赞宁:《宋高僧传》卷五《道氤传》,九七页,北京,中华书局,1987。

[3] 《册府元龟》卷三十七《帝王部·颂德》,四一四页,北京,中华书局,1960。

[4] 《太平广记》卷三三二《唐[9]》引《通幽记》,二六三五页,北京,中华书局,1961。

[5] 《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》,九二三页,北京,中华书局,1975。

[6] 清·王昶:《金石萃编》卷九十六,北京,中国书店,1988。

道教与唐代社会

参成、沙门、谭（覃）延等十二人，讲论儒、释、道三教。以僧鉴虚对韦渠牟，许孟容对赵需，谭延对道士郗惟素。“始三家若矛盾然，卒而同归于善”。^{〔1〕} 诸人皆谈毕，鉴虚总结道：“玄元皇帝，天下之圣人；文宣王，古今之圣人；释迦如来，西方之圣人；今皇帝陛下，是南瞻部洲之圣人”。德宗听毕，面有喜色^{〔2〕}。这次讲论以李耳、孔丘、释迦如来和唐德宗并称“四圣人”，体现了三教融合与调和的趋势已成为时代的潮流。

唐敬宗于宝历二年（826年），“敕沙门、道士四百余人，于大明宫谈论设斋”。这是唐代所见到的规模最大的佛道论对。这次论对，未召儒臣参加。此后，除唐文宗朝外，缙黄论议成为诞节讲论的主要形式。

唐文宗在大和元年（827年）和七年的诞节（十月十日），曾两次举行三教论议。尤其是大和元年的论议，参加者为白居易、僧义林、道士杨宏元，都是谙熟三教经典的学者^{〔3〕}。论议气氛祥和，论对典雅，论题切要，已经完全没有了以前三教论对中争雄竞长、怒目相向的浓烈火药味，而完全成为程式化的诞节仪式。大和七年的诞节论议，由翰林承旨学士王源中等与僧道讲论于麟德殿，文宗对宰臣说：“降诞日设斋，起自近代。朕缘相承已久，未可便革。”^{〔4〕}可见即使连皇帝本人也将设斋论议视为诞节程式而变得可有可无了。三教学者的门户之见和竞争之心已大为淡化，昔日激烈辩对甚或人身攻击的场面已为斯文酬答所取代。这表明儒、释、道三教在共佐王化的基点上取得了共识。

武宗时期，继续开释道论议，武宗降诞日为六月十一日，称为德阳日，会昌元年（841年），武宗降诞日，“于内里设斋。两街供

〔1〕《新唐书》卷一六一《徐岱传》，四九八四页，北京，中华书局，1975。

〔2〕宋·王说：《唐语林》卷六《补遗》，一九三页，上海，上海古籍出版社，1978。《旧唐书》卷一三五《韦渠牟传》，三七二八页，北京，中华书局，1987。

〔3〕唐·白居易：《三教论衡》，见《白居易集》卷六十八，一四三四页，北京，中华书局，1979。

〔4〕《旧唐书》卷十七下《文宗纪下》，五五二页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

养大德及道士集谈经。四对论议，二个道士赐紫，释门大德总不得着”。会昌二年，“上德阳日，大内降诞降斋。两街大德对道士，御前论议。道士二人得紫，僧门不得着紫。”三年，“今上德阳日，内里设斋，两街大德及道士御前论议……道士二人敕赐紫衣，而大德总不得着紫”。〔¹〕在此情形下，道徒主动公开向僧徒挑战，提出要与之辩论，得到武宗全力支持。会昌五年（845年）正月，武宗下诏于麟德殿辩论神仙是否可学，又手付老子理大国若烹小鲜义，只准僧徒知玄一人参加。知玄从容登座答辩，大讲帝王理道教化根本，说神仙之术乃山林匹夫所为，非王者所宜。他还写诗讽刺武宗学仙。这样，非但“道流不能屈”，并“大忤上旨”，结果被“放还桑梓”〔²〕。这四次释道论辩成为会昌灭佛的先声。

宣宗即位，下令恢复佛教，三教论议也随之恢复。大中元年（847年）六月二十三日诞节（寿昌节）三教论议，僧知玄应诏讲赞，“赐紫袈裟，署为三教首座。帝以旧藩邸造法乾寺，诏玄居寺之玉虚亭”；大中三年（849年）诞节，复“诏谏议李贻孙、给事杨汉公，缙黄鼎论议”，后“命画工图形于禁中”〔³〕。此外，僧玄畅也“于大中中，凡遇诞辰，入内谈论，即赐紫袈裟，充内外临坛大德”〔⁴〕；辩章也曾为“三教首座”〔⁵〕。这几次三教论议，恰逢会昌法难之后宣宗再倡兴教，佛教备受帝室信重。

懿宗朝，释道论辩继续进行。咸通十一年（870年）十一月十四日诞节（延庆节），懿宗于“麟德殿召京城僧道赴内讲论”，僧

〔¹〕〔日〕圆仁撰，顾承甫、何泉达点校：《入唐求法巡礼行记》卷三、卷四，一五二、一五七、一七一页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔²〕宋·赞宁：《宋高僧传》卷六《知玄传》，一二八页，北京，中华书局，1987。

〔³〕宋·赞宁：《宋高僧传》卷六《知玄传》，一二八页，北京，中华书局，1987。

〔⁴〕宋·赞宁：《宋高僧传》卷十七《玄畅传》，四三〇页，北京，中华书局，1987。

〔⁵〕宋·赞宁：《宋高僧传》卷十六《慧灵传》，三九二页，北京，中华书局，1987。

道教与唐代社会

彻“述皇猷，辞辩浏亮，帝深称许。”〔¹〕又有道士陈^①叟者与僧徒论辩，屡挫其锋，据《唐摭言》载：

陈^①叟者……弱冠度为道士，隶名于昊天观。咸通中，降圣之辰，二教论议，而黄衣屡奔，上小不悻。宣下：令后辈新入内道场，有能折冲浮屠者，论以自荐。陈^①叟摄衣奉诏。时释门为主论，自误引《涅槃^②经疏》，陈^①叟应声叱之曰：“皇帝山呼大庆，阿师口称献寿，而经引涅槃^②，犯大不敬。”以其僧谓陈^①叟不通佛书，既而错愕，殆至颠坠。自是连挫数辈，圣颜大悦，左右呼万岁。其日帘前赐紫衣一袭。陈^①叟由是恣其轻侮，高流宿德多患之。潜闻上听，云：“陈^①叟衣冠子弟，不愿在官帔，颇思理一邑以自效耳。”于是中旨授至德县令。〔²〕

像这种论辩，已经不是涉及释道教义教理的问题，而完全衍化成为一种比试脑筋反映灵敏度，甚至带有一定的诡辩色彩的一种程式论辩。论辩结束后，往往还要有优人的演出以助兴。据唐人高彦休的《唐阙史》卷下载：

咸通岁，优人李可及者……尝因延庆节缙黄讲论毕，次及倡优为戏。可及乃儒服岌巾，褰衣博带，摄齐以升崇座，自称三教论衡。其隅座者问曰：“既言通三教，释迦如来是何人？”对曰：“是妇人。”问者惊曰：“何也？”对曰：“《金刚经》云：‘敷座而坐’，或非妇人，何烦‘夫坐’然后‘儿坐’也。”上为之启齿。又问曰：“太上老君何人也？”对曰：“亦妇人也。”问者亦益所不谕，乃曰：“《道德经》云：‘吾有大患，是吾有身；及吾无身，吾复何患’。倘非妇人，何患于有‘娠’。”上大悦。又曰：“文宣王何人也？”对曰：“妇人也。”问者曰：“何以知之？”对曰：“《论语》云：‘沽之哉，沽之哉，我待价者也。’而非妇人，待‘嫁’奚为？”上意极欢，

〔¹〕 宋·赞宁：《宋高僧传》卷六《僧彻传》，一三三页，北京，中华书局，1987。

〔²〕 《太平广记》卷二六五《陈^①叟》，二■七八页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

宠赐甚厚。翌日，授环卫之员外职。

优人李可及在内廷释道论辩结束以后，敢于戏弄三教教主，说明三教论辩已经完全演变成为诞节活动的一项程式。

直到唐昭宗龙纪元年（889年）二月二十二日诞节（嘉会节），还有“诏两街僧道讲论至暮，各赐分物银器”^{〔1〕}的记载。不过此时距唐王朝的灭亡已经不远，经过唐末农民大起义的打击，李唐王朝行将崩溃，这时的三教论议已经成为虚应故事。

宫廷三教论议对唐代学风影响很大^{〔2〕}，流风所及至于民间。在穷乡僻壤、荒山野岭以及湖畔泽国都能见到有关三教论议的事情发生。如元和中，有高显处士以钓鱼为业，夜三更不寐，见三美女，各言其所好，分别曰：习释、道、儒，“各谈本教道义，理极精微”。^{〔3〕}又在王屋山，有道士主动找和尚论“佛道优劣”，据《潇湘录》载：

王屋山有老僧，常独居一茅庵，朝夕持念，唯采药苗及松实食之。每食后，恒必自寻溪涧以澡浴。数年在山中，人稍知之。忽一日，有道士衣敝衣，坚求老僧一宵宿止。老僧性僻，复恶其尘杂甚，不允。道士再三言曰：“佛与道不相疏，混沌已来，方知有佛。师今佛弟子，我今道弟子，何不见容一宵，陪清论耳？”老僧曰：“我佛弟子也，故不知有道之可比佛也。”道士曰：“夫道者，居亿劫之前，而能生天生人生万物，使有天地、有人、有万物，则我之道也。亿劫之前，人皆知而尊之，而师今不知，即非人也。”老僧曰：“我佛恒河沙劫，皆独称世尊，大庇众生，恩普天地。又岂闻道能争衡。我且述释迦佛世尊，是国王之子。其始也，舍王位，入雪山，乘囊劫

〔1〕 宋·赞宁：《大宋僧史略》卷下《德号附》，见《大正藏》第五十四卷，东京，大正一切经刊行会。

〔2〕 参考张弓：《隋唐儒释道论议与学风流变》，见《历史研究》，1993（1），46~58页。

〔3〕 《太平广记》卷四七■《高显》引《传奇》，三八七四页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

之功，证当今之果，天上天下，惟我独尊，故使外道邪魔，悉皆降伏。至于今日，就不闻之。尔之老君，是谁之子？何处修行？教迹之间，未闻有益。岂得与我佛同日而言。”道士曰：“老君降生于天，为此劫之道祖，始出于周，浮紫气，乘白鹿，人孰不闻。至于三岛之事，十洲之景，三十六洞之神仙，二十四化之灵异，五尺童子，皆能知之，岂独师以庸庸之见而敢蔑耶？若以尔佛，舍父逾城，受穿膝之苦，而与外道角胜，又安足道哉。以此言之，佛只是群魔之中一强梁者耳。我天地人与万物，本不赖尔佛而生，今无佛，必不损天地人之万物也。千万勿自言世尊。自言世尊，世必不尊之。无自称尊耳。”老僧作色曰：“须要此等人，设无此等，即顿空却阿毗地狱矣。”道士大怒，伸臂而前，拟击老僧，僧但合掌闭目。须臾，有一负薪者过，见而怪之，知老僧与道士争佛道优劣。^{〔1〕}

传统的三教论议或佛道论衡，由于流传下来的相关材料大都是佛教方面的，所以在论议中总是佛教徒咄咄逼人，道教徒理屈词穷，最后狼狈而退；而在这一则记载中，却是道教徒主动找佛教徒论战，且辩论的话题非常之简单，即争论佛与老君究竟谁最早的问题。最后佛教徒辩不过道教徒，却以坠入“阿毗地狱”事来诅咒道士，道士也毫不示弱，竟然动起拳头来了。由此可见，唐代的三教论衡与佛道论议的火药味很浓。

三教论议促进了三教之间的调和与融合。一方面，在隋唐时期，佛教的中国化过程已经逐渐完成，佛学吸收了儒家的忠孝伦理观以及道教的神仙迷信观，建立了中国化的哲学体系，过去那种“华夷”之辨的色彩已大为减弱，有利于三教的融合与吸收。另一方面，为了建立新的儒学体系，中唐以来援佛入儒、援道入儒，蔚然成风，文人士大夫们热衷于结交僧道，共同谈玄参禅；而作为民

〔1〕《太平广记》卷三七■《王屋薪者》引《潇湘录》，二九四四页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

族宗教的道教，为了进行理论化方面的建设，也纷纷援佛入道，至于儒家思想更是道教所依傍的主要对象。在此氛围中，三教合流成为社会主潮。当时三教或二教兼习者，比比皆是。如德宗朝宰相韦处厚，服膺儒学，又栖心空门，外而君子儒，内修菩萨行；又如参加过三教论议的大臣韦渠牟，初读儒经，后做道士，又做和尚，出入三教，游刃有余；文士刘轲也是同样情况，他“慕孟轲为文，故以名焉。少为僧，止于豫章高安之果园。后复求黄老之术，隐于庐山。既而进士登第，文章与韩、柳齐名”〔¹〕。贾岛初为和尚，后又脱却袈裟，参加科举考试。即使像反佛异常激烈的韩愈、李翱，在建构他们的理论框架时，也从佛教学说中吸取营养。这些情况表明，儒、佛、道三教之间共存相处、调和融合的趋势，已经成为当时思想文化界发展的潮流。

进入五代十国时期，三教合流的趋势已经基本完成，三教论议成为和合三教的独特学术形式，已经完成了它的历史使命，而很少见于历史记载了。

2. 道教的理论化建设

道教兴起时，其来源颇为复杂。它是以我国古代社会的鬼神崇拜为基础，吸收了原始巫术的某些成分，又混杂以先秦道家、阴阳五行理论、儒家讖纬学说中的神秘主义成分和古代神仙信仰而形成的混杂体系，其中还包容有先秦墨家、兵家、医家以及少数民族信仰的成分，带有浓厚的万物有灵论和泛神论性质。这种庞杂的性质，决定了它在兴起时就派别林立，始终也没有形成完整的体系和稳定的信仰；并且早期道教是以反对暴政的面目出现，往往处于封建统治的对立面。这种状况，使它在魏晋南北朝隋唐时期与佛教的对垒中屡屡败北。道教中的有识之士，早就洞察到了这一点，早在南北朝时期，就有寇谦之、陶弘景、陆修静等人清理道教，从事理

〔¹〕《太平广记》卷一八一《刘轲》引《唐摭言》，一三四六页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

论化建设的尝试。到唐代，唐高宗更明确指出：“道士何不学佛经。”^{〔1〕}在这种情况下，道教学者们一方面融入儒家的政治思想与伦理思想，另一方面吸取了佛教义理，更依托道家，使道教的理论化建设加强，并进一步向义理化方向发展。具体表现在以下四个方面：

首先，用神仙信仰来阐发老庄思想，大兴注老解庄之风，老子正式由先秦道家的创始人成为道教所尊奉的教主。

道教与老庄道家的关系，人们往往混为一谈。其实，就道教的起源来说，无论是先秦老庄道家，还是秦汉之际的新道家，与之都无多大关系。甚至在原始道教经典中的有些思想，还和老、庄思想是相对立的。老庄思想基本上是无神论，他们提出“道”作为最高范畴，超越于鬼神、天地、阴阳之上；道教则主张粗糙的有神论。另外，老庄思想作为自然哲学，把天、地、人、物的生死成毁都看做是自然的气化过程，反对长生；而道教则以长生不死作为最基本的信念。二者的旨趣迥然不同。

汉末宫廷已神化并祭祀老子，张道陵创立五斗米道，也曾尊奉老子，每日诵五千言，但并未附会教义加以解释。至于张角兄弟、于吉、孙恩、卢循等开展的民间符水道教以及后来形成的金丹道教，均与老庄思想没有直接的关系。

南北朝时，道教流派众多。主要有太平道、正一道、灵宝道、上清道和楼观道等五派。各道派自造道书，除正一道尊奉老子为“太上老君”外，其他四派中楼观道奉老子弟子尹喜为祖师，似乎与老子还有点关系，其余三派则都看不出与老庄有何瓜葛。在陶弘景的《真灵位业图》所构筑的庞大的神仙体系中，一共排列了七个等级，连魏华存、许穆、许^⑥等都列入第二神阶，徐来勒、葛玄等也进入第三神阶，而被尊为太上老君的老子仅列为第四神阶的主神。

〔1〕唐·道宣：《集古今佛道论衡》卷丙，见《大正藏》第五十二卷，东京，大正一切经刊行会。

道教与唐代社会

道教兴起之后，尊老、注老，以老、庄、文、列作为道经文本，对它们进行大量的宗教性诠释，作为建构自身理论的材料，应该是隋唐时的事情，尤其是唐朝。

由于李唐王室追认老子为其祖先，竭力神化老子，于是老子被神化为最高的主神，并被尊为道教教祖。老子的《道德经》被尊奉为最崇高、最奥妙的经典，视为最根本的信仰，并与庄、列、文诸子被国家钦定为道教的四大经书。注老解庄之风大兴。唐末五代的著名道教学者杜光庭曾就注老诸家做过一番整理和总结，著《道德真经广圣义》五十卷指出，历代注老者不下六十家，仅隋唐时期就有三十二家，占半数还多。其中较著名的有王玄览、成玄英、唐玄宗和杜光庭等诸家。

这股注老解庄之风的主旨，是以道教神仙信仰来阐发老庄思想。他们大论老子所提出的“道”，并竭力神化其“道”，通过对“道”的阐发来论证神仙长生的信仰。第一步是论证“道”是宇宙的本体，是永恒的存在。第二步是论证“道”与“物”的关系，认为“道”生天地万物，但万物有生灭，而“道”与天地能长久。第三步是论证“道”与“众生”的关系，认为“众生禀道生”，但“众生非是道”，只能说“道中有众生，众生中有道”，众生欲得道，必须是“能修而得道。”得“道”则可以常久。第四步则进而论证“道应内求”，认为一切事物皆是人的意识所产生、决定的，一切事物皆存在于人的意识之内。第五步则归根到底论证要修道、得道而成仙，则必须修持“是常是清净”的“识体”，才能使“真体”不死。著名道士王玄览注老解老的成果《玄珠录》，就是按这五步来展开论述的。

另一著名道教学者吴筠，将老子之“道”与神仙信仰更紧密地结合，以发展道教义理。类似王玄览、吴筠用神仙信仰来阐发老庄之道的道教思想，在唐代十分盛行，对后世道教有着深远的影响，也可以说是完成了道教的基本教义^[1]。

[1] 李养正：《道教概说》，122~129页，北京，中华书局，1989。

道教与唐代社会

通过注老解老及神化老子，到杜光庭的《道德真经广圣义》中，老子已经成为无所不能，无所不包，神力无边，甚至先天地生的道教尊神，并最终完成其作为道教教祖的神化。这也是唐代道教日益发展的重要标志。

其次，道教着力于融摄佛教的思辨成果，援佛入道，用以建构自身的理论体系。

隋唐时期道教理论化建设的重要成果，即道教重玄学的盛极一时。卢国龙认为：“隋及唐初，是道教重玄学理论发展的顶峰时期。其所以发展，既与佛道二教的激烈论争分不开，又取决于重玄学自身的内在逻辑。”重玄派始于注解老子《道德经》，其重要特色就是融摄佛教的思辨成果以发挥老庄的哲学思想，被称为“老庄哲学在佛学影响下的新发展或道家、佛学融合的产物”。^{〔1〕}其代表作有成玄英的《老子注》、《庄子疏》、李荣的《老子注》、王玄览（626~697年）的《玄珠录》、孟安排的《道教义枢》等^{〔2〕}。如重玄学的著名学者王玄览所倡导的道教教义，就明显是本于道教而杂糅有佛教理论，特别是佛教法相宗（慈恩宗）“万法唯识”、“唯识无境”的思想。另外，重玄家们还吸取了佛教天台宗的止观论，着重阐发了修持之道在于“主静”、“坐忘”。在这方面，司马承祯做出了突出的贡献，他的《坐忘论》和《天隐子》对后世道教徒的影响很大。他以老庄思想为主体，吸取佛教的止观、定慧学说，阐发养生修真理论，强调了所谓成仙，并非肉体的飞升，而在于“收心离境”，“守静去欲”，便会“自入虚无”，“与道冥一”，达到这种精神境界，就是“神人”，也就是《庄子·大宗师》中所说的“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的“坐忘”境界。这种静心坐忘的修真理论，成为后世道教在养生修真方面的圭臬。到五代时，这种静定之功进而又与模拟自然的金丹（外丹）理论

〔1〕 任继愈主编：《中国道教史》，250页，上海，上海人民出版社，1990。

〔2〕 关于重玄诸家的生平及著述情况在卿希泰先生的大作《中国道教史》第二卷中有详细的论述，可以参阅。

道教与唐代社会

相结合，遂演变成钟吕金丹（内丹）道。

据杜光庭《道德真经广圣义》卷五所说，发明“重玄”之旨者是东晋时孙登，后来，“梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士褚粦、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄醜、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴，皆明重玄之道”。^{〔1〕}唐代重玄宗最有代表性的人物是成玄英和李荣，另外对重玄理论做出贡献的人物还有孟安排、王玄览和司马承祯等人，这些人大多生活和活动在唐高宗、武后时期或其前后，形成隋唐道教理论建构中的主干思想。

所谓“重玄”，语出《道德经》第一章“玄之又玄，众妙之门”。他以祖述道经而融摄佛、道为突出特色，明显地吸收了佛学中观论的精华。据成玄英《老子义疏》第一章解释：

玄者，深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源乎一道，同出异名。异名一道，谓之深远，深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄。

有欲之人，唯滞于有，无欲之士，又滞于无，故说一玄，以遣双执。又恐行者滞于此玄，更祛后病；既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞，此则谓之又遣，故曰玄之又玄。

妙，要妙也。门，法门也。前以一中之玄，遣二偏之执；二偏之病除，一中之药还遣，唯药与病，一时俱消。此乃妙极精微，穷理尽性，岂独群圣之户牖，抑亦众妙之法门。

这种解释，大体为后来的重玄诸家所沿袭。如李荣《道德经注》第一章云：

道德杳冥，理超于言象；真宗虚湛，事绝于有无。寄言象之外，论有无之表，以通幽路，故曰玄之。犹恐违方者胶注，失理者守株，即滞此玄，以为真道，故极言之。非有无之表，定名曰玄。借玄以遣有无，有无既遣，玄亦自丧，故曰又玄。又玄者，三翻不足言其极，四句未可致其源，寥廓无端，虚通

〔1〕《道藏》第十四册，三四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

不碍；总万象之枢要，开百灵之户牖，达斯趣者，众妙之户门。

这种双遣二边之论，显然来自鸠摩罗什所传龙树之学以及罗什注《老》对“损之又损”的解释。到孟安排还把佛教真如破除妄执之义引进对《老子》本体论“道”的诠释，他在《道教义枢·道德义》中说：

道者，理也，通也，导也……言理者，谓理实虚无……言通者，谓能通生万法，变通无碍……言导者，谓导执令忘，引凡令圣。

这里所说的“导执令忘”，还是“重玄”双遣之义的引申发挥。这种“以重玄为道，以三一为归”的理论，颇与中国化的佛教如吉藏的四重二谛义相近，而又别有进境。

此外，重玄家们还就道性与法身，观行与坐忘之道进行了阐释和发挥。

总之，重玄家们所阐发的重玄之道内容丰富，包罗万象，有宇宙论、人生论、道德论、人性论、政治论等思想内容，但其核心点还是在人生哲学，而核心的核心是人的生命问题。他们的思想体系融会佛、道，而又兼及儒学，在当时道教中独树一帜，别具一格，最富有思辨性和理论性。对当时及后世产生了一定的影响，如佛教华严宗的体用论即受到重玄家从体用、本迹角度论述道物关系理论的影响，禅宗北宗之祖神秀即自称其道法“总会归体用两字亦曰重玄门”〔¹〕当有取于道教重玄说；被称作“前理学时代”的代表人物之一的李翱〔²〕也受到当时重玄家们的影响，他的《复性书》便明显地继承了成玄英复归真性的思想，所以受到以儒学正宗自居的韩愈的斥责，认为他是个“杂佛老而言者”。

〔¹〕 唐·净觉：《楞伽师资记·神秀传》，见《大正藏》第八十五卷，东京，大正一切经刊行会。

〔²〕 程方平：《隋唐时代的儒学——前理学教育思想研究》，¹页，昆明，云南教育出版社，1991。

道教与唐代社会

唐代道教理论化建设取得如此辉煌的成就，除了唐王朝在政治上给予大力支持，创造出—个相对自由、宽松的学术争鸣环境外，还与重玄派的大师们的努力所分不开的。成玄英是个政治活动能力较强的道士，他在贞观年间受太宗之召至京师，永徽中（650～655年）流郁州（今江苏连云港）。在流放期间注释《老》、《庄》及撰写了其他著作，“书成，道王元庆遣文学贾鼎就授大义，嵩高山人李利涉为序”。〔1〕李荣颇富文人气质，有诗才，性格诙谐，好与人争辩。他受到高宗征召，长期活动于长安和洛阳两京，并多次代表道教方面参加论辩，〔2〕锻炼了实际说辩能力，成为当时京师最为活跃的道教领袖。他曾与初唐四杰之一的骆宾王、卢照邻有交往，卢写诗赞扬他“应诏佐明君”〔3〕可见李荣也是个政治道士。至于王玄览则是个“恩度”道士，他常出入公卿大臣之门，好为人言灾祥福祸，因事曾被系狱一年。他精通佛、道二教之学，“二教经论，悉遍披讨”，并撰有《真人菩萨门》，也是个带有政治色彩的道士〔4〕。这些重玄宗师们虽还不能挣脱门户之见，但他们跳出传统的两教意气之争的窠臼，心平气和地参加论对，探研名理，将道教的发展推进到一个新的高度。

援佛入道，不仅表现在一些表层的宗教仪注、名词术语的模仿、引用上，而且还在深层的思辨结构和理论内容上有所吸取。可

〔1〕《新唐书》卷五十九《艺文志三》，一五一七页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《太平广记》卷二四八《李荣》引《启颜录》云：“唐有僧法轨，形容短小，于寺开讲，李荣往共论议，往复数番。僧有旧作诗咏荣，于高座上诵之云：‘姓李应须李，言荣又不荣。’此僧未及道得下句，李荣应声接曰：‘身长三尺半，头毛犹未生。’四座欢喜，伏其辩捷”。一九二五页，北京，中华书局，1961。据《集古今佛道论衡》卷丙、卷丁记载：李荣还常与儒学博士一起讲论。据《旧唐书》卷一八九上《儒学上·罗道琮传》载：道琮“高宗末，官至太学博士，每与太学助教康国安，道士李荣等讲论，为时所称”。四九五七页，北京，中华书局，1987。

〔3〕唐·卢照邻：《赠李荣道士》，见《卢照邻集》卷一，四九页，北京，中华书局，1980。

〔4〕唐·王太霄：《玄珠录序》，见《全唐文》卷九二三，九六二三页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

以说这已经成为隋唐道教义理化发展的一种趋势。

第三，纳儒入道，将孔孟之道融入老庄之道，使之更适合统治者的口味，更好地为封建统治服务。

道教是中国土生土长的宗教，在长期的发展和不断完善中，把许多封建伦理教条变成道教的教义，以适合封建统治需要。从表面上看起来，道教与封建政治的主导思想儒学是相互矛盾的，而在实质上并不矛盾，而是统一的。重玄家成玄英所提倡的重玄之道就深受儒家思想的影响，如他在谈到修道时即侧重于静，主张修行之人以动中求静为高，静为本根，守住虚静则能长存，若处俗世能超然物外方为高明。这种思想是对传统的内圣外王之道的发挥。另外，他在谈到体用关系时，说：“返朴还淳，归于妙本”，“从本降迹，以救苍生”〔¹〕，表现出体用同源思想，其中包含了儒家经世致用的观念，显示了儒道合一的精神。

唐玄宗时道士吴筠纳儒入道的思想更为明显，这大概与他本人曾经是“鲁中儒士”的经历有关，据说他“少通经，善属文”，曾参加科举考试而落第，之后入嵩山师从茅山派道士潘师正为师，传正一之法。他喜好与文士交结，以诗名闻。玄宗征其至京师，命待诏翰林。问以道法，对曰：“道法之精，无如五千言，其诸枝词蔓说，徒费纸札尔。”又问以神仙修炼之事，对曰：“此野人之事，当以岁月功行求之，非人主之所宜适意”。每有所陈，“但名教世务而已”。〔²〕他的“与道同一”的修真观，就是从汉儒天人合一的宇宙观出发的。他的社会政治思想也是从天人合一的宇宙观出发的。他对社会的治乱兴衰非常关心，他曾说：

道德者，天地之祖；天地者，万物之父；帝王者，三才之

〔¹〕 五代·强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷七《成玄英疏》，见《道藏》第十三册，四二六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕 唐·权德舆：《吴尊师传》，见《全唐文》卷五八，五一六四页，北京，中华书局，1983。《旧唐书》卷一九二《隐逸·吴筠传》，五一二九页，北京，中华书局，1987。

道教与唐代社会

主。然则道德、天地、帝王一也，而有古今浇淳之异，尧、桀治乱之殊者，何也？夫道德无兴衰，人伦有否泰，古今无变易，情性有推迁。故运将泰也，则至阳真精降而为主，贤良辅而奸邪伏矣；时将否也，则太阴纯精升而为君，奸邪弼而贤良隐矣。天地之道，阴阳之数，故有治乱之殊也。^{〔1〕}

他从天道阴阳的变化去推究人世治乱的终极原因，之后，又提出了一套根治的办法，这就是：

夫仁义礼智者，帝王政治之大纲也。而道家独云：遗仁义，薄礼智者，何也？道之所尚，存乎本，故至仁合天地之德，至义合天地之宜，至礼合天地之容，至智合天地之辩。皆自然所禀，非企羨可及。

这样，吴筠就将老庄之道与孔孟之道由对立而归于统一。接着他又说：

道德为礼之本，礼智为道之末。执本者易而固，执末者难而危。故人主以道为心，以德为体，以仁义为车服，以礼智为冠冕，则垂拱而天下化矣……舍道德而专任礼智者，非南面之术。^{〔2〕}

他的修炼思想也同样体现了纳儒入道的倾向，他在强调清静寡欲以存神养气的同时，还注重道德品行的修炼，他说：“剪阴贼”，“以忠贞而奉上，至义临下，宏施博爱”，“至孝至贞以仁义而至廉，按真诰之言不待学修而自得”^{〔3〕}。这些思想表明了他以道为本，纳儒入道的宗旨。唐末五代的杜光庭，在继承和发扬吴筠这一思想的基础上，进一步论述了儒道合流、道高于儒的思想。他所撰的《道德真经广圣义》，便是具体体现。如卷三第九说：

〔1〕 唐·吴筠：《玄纲论·化时俗章》，见《全唐文》卷九二六，九六五七页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 唐·吴筠：《玄纲论·明本末章》，见《道藏》第二十三册，六七六页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔3〕 唐·吴筠：《神仙可学论》，见《全唐文》卷九二六，九六四九页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

仲尼谓敬叔曰：吾闻老聃博古而达今，通礼乐之源，明道德之归，则吾师也。

表明了所持儒道既相契合，而道又高于儒的态度。杜光庭称道教为“本朝家教”，以老子为至尊，既是道教的需要，也是唐王朝政治的需要。又卷五第二十曰：

又道德经序，开元二十一年颁下……其下卷自第一尽第九章明仁德；次第十尽第十八明礼德；第十九尽二十七章明义德；从第二十八尽三十章明智德；从第三十七尽四十五章明信德。仁以履虚一，礼以不恃不宰，义以柔弱和同，智以无识不肖，信以执契不争，其大旨亦以玄虚恢廓冲寂希微为宗。

又卷一第七：

夫载仁伏义，抱道守谦，忠孝君亲，友悌骨肉，乃美之行也。

他解释老子的“不尚贤”，乃是“矜徇夸炫之行”；老子的“绝圣弃智”，并不是绝仁义圣智，乃是在于“抑浇诈聪明”，欲使君君、臣臣、父父、子子，见素抱朴，“臻于忠孝”。总之，其目的在于以道为主，融合儒道。这一宗旨，也为后世道教所沿用。有人就注意到敦煌文书中道教孝道文献的研究^[1]，这显然也反映了传统儒家对道教的渗透。

第四，文饰斋醮仪式并使之规制化，初步完成了道教理论从形式到内容的系统化工程。

道教自创立始，就存在着组织混乱，科律废弛的现象。南朝宋道士陆修静，针对这种情况曾进行过整理道教斋醮仪范的努力，但由于当时国家分裂，他所倡导的以斋仪为主的道教，仅局限于南朝行道，故又称为南天师道。隋唐大一统局面的相继出现，为道教科仪的重新整理提供了有利的社会条件。这个时期道教科仪的整理卓有成效，对此做出贡献的有张万福和杜光庭。

[1] 郑阿财：《敦煌道教孝道文献的研究之一》，见《杭州大学学报》，1998（1），84~91页。

道教与唐代社会

张万福，约活动于盛唐时期。他在陆修静斋法的基础上，进一步进行了完善。他所编撰的科仪经文计有：《传授三洞经戒法■略说》、《三洞法服科戒文》、《洞玄灵宝道士受三洞经戒法■择日历》、《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》、《醮三洞真文五法正一盟威■立威仪》等。《传授三洞经戒法■略说》分为上、下两卷，简述道教的经戒，根据信教对象的品位不同而授予的种种戒律。与这一著作相关的《洞玄灵宝道士受三洞经戒法■择日历》，旨在说明道士受经戒以什么日期为最佳。可以说这两部著作是他对经戒所作的清整。《醮三洞真文五法正一盟威■立威仪》，则是他在醮仪方面所作的整理。而《三洞法服科戒文》，则是他对道教服饰制度所作的解说。张万福编录整理的斋醮科仪散佚较多，但仅从现存资料来看，亦足以说明他是继陆修静之后、杜光庭之前对道教科仪做出贡献的一位重要道士。他的工作为杜光庭在道门科仪方面的继续发展创造了条件^[1]。

杜光庭，生活在晚唐五代。他是道门科仪的集大成者。他曾师从天台山的茅山派道士应夷节，既得了上清大法，也受过龙虎山天师的法■。他认为道法科仪，自汉天师及陆修静撰集以来，岁月绵邈，几将废坠，于是他考订真伪，条理始末，将茅山道与天师道两派的斋醮仪式，分门别类，整理成《道门科范大全集》八十七卷。一方面是将道教主要道派的斋醮仪式统一起来，加以规制化；另一方面则是将其表奏、词章、疏启、颂赞、咒、愿，加以文饰，并且对各种仪式敷衍以艺术的内容。他最终完成了道教斋醮仪式的制定，他所制定的道门科范，至今仍为道教所沿用。

此外，唐代对道教向义理化方面发展做出贡献的，还有梁丘子（白履忠）、见素子（胡■）之阐发《黄庭经》，玄真子（张志和）之阐发《易》理，吴筠之阐发《西升经》，李筌、张果之阐发《阴符经》等。

总之，唐代统治者抬高道教，尊奉《道德经》，道教徒便从宗

[1] 关于张万福对道教科仪的整理的详细情况，请参阅卿希泰：《中国道教史》，第2卷，282~290页，成都，四川人民出版社，1992。

道教与唐代社会

教的角度来阐发老庄思想，造作或文饰其以神仙信仰为核心的教义，援佛入道，纳儒入道，从而完成了道教斋醮科仪的规范，使道教从低层次的、粗俗的宗教形式发展为高层次、有教养的理论形态。这不能不说是中国道教发展史上的一个重要转变。

五、小 结

道教与唐代文化的关系是非常紧密的，我们从道教与唐代文学、艺术、科学以及哲学等四个方面进行了一些探讨，认为唐代道教渗透于唐文化的各个方面。

从道教与唐代文学的关系而言，道教思想不仅深刻地影响到唐代文人士大夫群体的行为方式，而且对他们的文学创作也产生了巨大的影响。唐诗的仙风道韵颇为浓烈，词的形成与出现也与道教不无关系，至于小说中的道教色彩则更为浓厚。这些都说明道教对唐代文学的影响是巨大的。

道教与唐代艺术的关系也颇为紧密，这不但表现在道教（或道家）的审美观念对唐代艺术的深刻影响上，而且还从音乐、绘画、雕塑、书法、建筑以及园林艺术等许多方面表现出来，构成唐代艺术宝库中的重要内容。

道教与唐代科学的关系也是非常密切的。有人甚至认为：“道教与中国古代诸文化形式中关系最密切的，首先当推古代科学。”^{〔1〕}从道教对唐代医学、天文学以及其他一些科学领域的影响来看，此话是有一定道理的。

至于道教与唐代哲学的关系，则更为密切。道教在与儒、释之间的斗争与融合中，全面发展了自身的理论。唐代以成玄英为代表的道教学者，发展了“重玄之道”思想；王玄览分“可道”与“常道”，发展了宇宙生成理论；吴筠从本体论角度来说明他的修

〔1〕 张岱年、方克立主编：《中国文化概论》，309页，北京，北京师范大学出版社，1994。

道教与唐代社会

炼方法，同时强调精神的修炼，对后来内丹方术发展有影响；开元中李筌认为战争的胜负在于人事，是对先秦军事辩证法思想的发展。总之道教的理论化建设取得了巨大的成就。

社会生活篇

道教对唐代社会生活的影响很大。道教的斋醮科仪与群众的延生送死、禳灾祛疾乃至岁时节日有着紧密的联系。一般来说，道教主要是通过民间信仰习俗相联系，影响到唐代的民间岁时风俗，并且进而影响到娱乐风俗。一方面，道教不断地从民俗中汲取养料，如采纳民间的巫术、祭祀等法术，并纳入自己的系统，固定下来。另一方面，道教又对唐代民间，尤其是农村的信仰习俗起着持续的、稳固的、有时甚至是十分有力的影响，在某种程度上还指导着民间的信仰和习俗。

一、道教神仙与唐代民间信仰

道教的神仙崇拜与民间信仰有着极其紧密的关系，这主要表现在道教所尊崇的神仙不断从民间信仰的神灵中得到补充。由于道教是中国土生土长的宗教，所以它的神仙系统与民间神灵及历史上有影响的人物自然发生紧密的联系。较为典型的有玉皇、城隍、灶神、钟馗、梓潼帝君、二郎神等等。

（一）从天上到人间以及每家每户的神灵世界：

玉皇、城隍、灶君信仰

玉皇大帝是道教中主宰天地事务的大神，地位极为崇高。我国

道教与唐代社会

民间很早就有崇奉玉皇大帝的风俗，说他是总管三界、十方、四生、六道一切祸福的崇高天神。在南朝陶弘景撰的《真灵位业图》中，玉皇列于“玉清”第一阶右方的第十二位尊神，称之为“玉皇道君”，当时既不称“玉皇大帝”，也不是至尊天神，不过称“道君”而已，地位还不算很尊崇。到唐代，玉皇的地位有显著的提高，《玉皇经》宣称“帝即道身也”。“玉皇即道”的提法是唐代以前所不曾有过的现象。这实际上是在观念上将“帝”与“道”合而为一，亦即皇权与神权相结合，利用道教以抬高“帝”的权威。由于唐代皇室与道教关系密切，所以利用神权以提高皇权的地位也就没有什么可奇怪的了^[1]。唐人诗中也常见“玉皇”一词，如韩愈《李花二首》之二有：“夜领张彻投卢仝，乘云共至玉皇家。”^[2]柳宗元《界围岩水帘》诗中也有：“忽如朝玉皇，天冕垂前旒。”^[3]元稹也有诗曰：“我是玉皇香案吏，谪居犹得住蓬莱。”卢拱《中元观法事》诗也有：“四孟逢秋序，三元得气中。云迎碧落步，章奏玉皇宫。”^[4]陆龟蒙诗中也多处提到“玉皇”，如《白芙蓉》诗曰：“澹然相对却成劳，月染风裁个个高。似说玉皇亲谪堕，至今犹著水霜袍。”另有《高道士》诗云：“峨嵋道士风骨峻，手把玉皇书一通。”^[5]从唐人诗句来看，“玉皇”信仰已是朝野信仰的“圣中至尊”之天神了。到宋代，对玉皇的尊崇更加隆重，宋真宗大中祥符五年（1012年）上玉皇尊号为“太上开天执符御历含真体道玉皇大帝”；宋徽宗政和六年（1116年）再上玉皇尊号为“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇大帝”，从此以后玉皇信仰长盛而不衰。

城隍本为民间信仰中守护城池的神，唐人段全纬曾说：“都邑

[1] 李养正先生在《道教概说》中认为《玉皇经》成书于唐玄宗时期，³⁶⁴页，北京，中华书局，1989。

[2] 《全唐诗》卷三四[■]，三八[■]八页，北京，中华书局，1960。

[3] 《全唐诗》卷三五[■]，三九三[■]页，北京，中华书局，1960。

[4] 《全唐诗》卷四六[■]，五二六八[■]页，北京，中华书局，1960。

[5] 《全唐诗》卷六二[■]，七二一九、七二二二[■]页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

之主，其城隍神之谓乎。〔¹〕后为道教所信奉。道教以城隍为“剪恶除凶，护国保邦”之神，称他能应人所请，旱时降雨，涝时放晴，以保谷丰民足〔²〕。又以城隍为管领亡魂之神，当道士建醮“超度亡魂”时，须发文书“知照”城隍（叫《城隍牒》），方能“拘解”亡魂到坛〔³〕。

城隍之名始见于《易·泰卦·上六》，所谓“城复于隍”。《说文》解释说：“隍，城池也。有水曰池，无水曰隍。”关于城隍神的起源，据说是由《周礼》蜡祭八神之一的水（即隍）庸（即城）衍化而来。到南北朝时，已有祀城隍神的明确记载。据《南史》卷五十三《梁武帝诸子·邵陵携王纶传》载：大宝元年（550年），纶据郢州（今湖北武昌）时，因“数有变怪，祭城隍神”。又据《北齐书》卷二十《慕容俨传》载：北齐天保六年（555年），慕容俨镇守郢城，南朝梁将任约等率军围城，以荻洪截断水路，慕容俨也曾祷于城隍神，祈请破敌：“城中先有神祠一所，俗号城隍神，公私每有祈祷。于是顺士卒之心，乃相率祈请，冀获冥佑。须臾，冲风^⑩起，惊涛涌激，漂断荻洪。约复以铁锁连治，防御弥切。俨还共祈请，风浪夜惊，复以断绝，如此者再三。城人大喜，以为神助。”这说明南北朝时的人们已经赋予了城隍神保护城池之职

到了唐代，对城隍神的崇拜更是大为兴盛，几乎每一个城市都供奉着这位自己的保护神，“水旱疾疫必祷焉”〔⁴〕，如《广异记》载“开元中，滑州刺史韦秀庄，暇日来城楼望黄河，楼中忽见一

〔¹〕 唐·段全纬：《城隍庙记》，见《全唐文》卷七二一，七四二三页，北京，中华书局，1983。

〔²〕 《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》，见《道藏》第三十四册，七四七~七四九页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔³〕 宋·吕元素：《道门定制》卷二，见《道藏》第三十一册，六七四页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔⁴〕 唐·李阳冰：《缙云县城隍神记》，见《全唐文》卷四三七，四四六一页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

人，长三尺许，紫衣朱冠，通名参谒。秀庄知非人类，问：‘是何神？’，答曰：‘即神隍之主。’又问：‘何来？’答云：‘黄河之神，欲毁我城，以端河路，我固不许。克后五日，大战于河湄，恐力不禁，故来求救于使君尔。若得二千人，持弓弩，物色相助，必当克捷。君之城也，惟君图之。’秀庄许诺，神乃不见。^{〔1〕}尤其是江南地区，城隍神的信仰更为普遍，所谓：“吴俗畏鬼，每州县必有城隍神。”^{〔2〕}李白的《天长节使鄂州刺史韦公德政碑并序》就有鄂州刺史韦某因雨霖不止，而祝祷于城隍的记载：“大水灭郭，洪霖注川。人见忧于鱼鳖，岸不辨于牛马。公乃抗辞正色，言于城隍曰：‘若三日雨不歇，吾当伐乔木，焚清祠。’精心感动，其应如向。”^{〔3〕}张说、张九龄、韩愈、杜牧、李商隐、许远等都撰有祭城隍神文；羊士谔写有赛城隍诗；裴君还创作了以广州城隍神为角色的传奇小说^{〔4〕}。大凡地方官到任，总要在适当的时机拜谒城隍神，如《稽神录》载：朱拯“补安福令，既至，谒城隍神”，见“其神座后屋漏梁坏”，即以私财葺之^{〔5〕}。

有的地方官到任后，还要举行隆重的祭奠城隍神仪式，其意义似乎在于人间的官吏向分管此地的城隍神致意，以便共同保护好该地的百姓。如开元五年（717年），荆州大督府长史张说撰《祭城隍神文》曰：

城隍以积阴为德，致和产物，助天育人。人之仰恩，是关祀典。说恭承朝命，纲纪南邦，式崇荐礼，以展勤敬。庶降福四氓，登我百谷，猛兽不搏，毒虫不噬。^{〔6〕}

〔1〕《太平广记》卷三二《韦秀庄》，二三九六页，北京，中华书局，1961。

〔2〕《太平广记》卷三三《宣州司户》引《纪闻》，二四二二页，北京，中华书局，1961。

〔3〕《李白集校注》卷二十九，一六五四页，上海，上海古籍出版社，1980。

〔4〕周楞伽辑注：《裴君传奇·崔炜》，14~18页，上海，上海古籍出版社，1980。

〔5〕《太平广记》卷二八一《朱拯》，二二四一页，北京，中华书局，1961。

〔6〕《全唐文》卷二二三，二三五七页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

唐代祭城隍神文，多为淫雨乞晴、天旱乞雨之作，地主守宰为民请命，祈求城隍神显灵弭灾，保佑地方安泰。如开元十五年（727年），张九龄在洪州刺史任上，因“淫雨不止，恐害嘉谷”，祈求天晴^{〔1〕}；关于洪州城隍，《报应录》也有记载：“唐洪州司马王简易者，常暴得疾，腹中生物如块大，随气上下，攻击脏腑，伏枕余月。一夕，其块逆上筑心，沈然长往，数刻方寤，谓所亲曰：‘初梦见一鬼使，自称丁郢，手执符牒云：奉城隍神命，来追王简易。某即随使者行，可十余里，方到城隍庙，门前人相谓曰：王君在世，颇闻修善，未合身亡，何得遽至此耶？寻得见城隍神，告之曰：某未合殂落，且乞放归。城隍神命左右将簿书来，检毕，谓简易曰：犹合得五年活，且放去。’”^{〔2〕}这里的城隍神已经具有了掌管人间寿夭及统领亡魂之职。杜牧在黄州刺史任上，则因天大旱，为民请命，两祭城隍神乞雨，禀告其在黄州的政绩，言词虔诚恳切之至^{〔3〕}。韩愈则在潮州刺史任上，“以淫雨将为人灾……乞晴于尔明神”；后在袁州刺史任上，又“以久不雨，苗且尽死”，祈雨于城隍。^{〔4〕}另外，还有赞城隍神之灵异，同时乞求其能保佑一方之平安，如段全纬的《城隍庙记》云：

前年蛮寇卒来，戎备无素，但扰郊鄙，不近^{〔5〕}，闭关戒严，即时罢退。则扶倾捍患之力，其阴灵幽赞之神乎！……俾夫农无水旱，人不夭札，屏绝蛮夷，阜安闾里，护乎封域、富庶乎亿年。^{〔5〕}

该文所赞颂的是成都城隍神。唐代现存祭城隍文最多的是李商

〔1〕 唐·张九龄：《祭洪州城隍神祈晴文》，见《文苑英华》卷九九六，五二三二页，北京，中华书局，1966。

〔2〕 《太平广记》卷一二四《王简易》，八七三页，北京，中华书局，1961。

〔3〕 唐·杜牧：《祭城隍神祈雨文》，见《樊川文集》卷十四，二〇二页，上海，上海古籍出版社，1978。

〔4〕 唐·韩愈：《潮州祭神文》其三、《袁州祭神文》其一，见《韩昌黎文集校注》卷五，三二〇、三二一页，上海，上海古籍出版社，1986。

〔5〕 《全唐文》卷七二一，七四二三页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

隐，李商隐虽未曾独当一面，但作为节度使府的掌书记，也曾为府主写过许多祭城隍文，如《祭桂州城隍祝文》（写于大中元年）、《为安平公兖州祭城隍神文》、《为怀州李使君祭城隍神文》等^{〔1〕}。倘若祈祷得到满足，那么在每年的一定时候，还要举行“报赛”活动，“赛”即酬报献功的祭神活动。这时所作的祭文，称为“赛文”。李商隐的《赛永福县城隍神文》、《为中丞荥阳公桂州赛城隍神文》、《赛灵川县城隍神文》、《赛荔浦县城隍文》、《赛城隍神文》等^{〔2〕}，都是这方面的作品。另外，还有“赛城隍诗”，如羊士谔的《城隍庙赛雨二首》：

零雨慰斯人，斋心荐绿萍。山风箫鼓响，如祭敬亭神。

积润通千里，推诚奠一卮。回飙经画壁，忽似偃云旗。^{〔3〕}

这两首诗反映的似乎是向城隍神祈雨而灵验后报赛城隍的情景。老百姓吹箫擂鼓，祭仪颇为隆重而热烈。

除了祈雨祷晴外，唐代还流传着城隍神救人的故事。如张^{〔4〕}的《华州城隍神新庙记》载：“唐昭宗乾宁三年（896年），韩建请昭宗幸华州，欲刺杀之。将及御屋，有神人厉声曰：‘汝陈许间一卒尔……’仓皇出，明访之，乃华州城隍。”^{〔4〕}

唐代城隍神多尊历史上的功臣循吏为之。如宣州城隍神尊晋宣城内史桓彝为之，据《太平广记》卷三[■]三《宣州司户》引《纪闻》载：“开元末，宣州司户卒，引见城隍神……司户既入，府君问其生平行事，司户自陈无罪，枉见录……府君曰：‘吾即晋宣城内史桓彝也，为是神管郡耳。’”《晋书》卷七十四《桓彝传》载：桓彝任宣城内史，“在郡有惠政，为百姓所怀”。苏峻之乱，举郡兵讨之，死难。“宣城人纪世和率义故葬之”，故宣城人尊桓彝为城隍神。这里的宣州城隍神已经具有管领亡魂之职。襄阳城隍神为

〔1〕《文苑英华》卷九九五，五二二九页，北京，中华书局，1966。

〔2〕《文苑英华》卷九九七，五二三七页，北京，中华书局，1966。

〔3〕《全唐诗》卷三三二，三七[■]一页，北京，中华书局，1960。

〔4〕清·王昶：《金石萃编》卷一五六，北京，中国书店，1988。

道教与唐代社会

汉初名相萧何，据梁·鲍至《南雍州记》载：“城内见有萧相国庙，相传谓为城隍神。”〔¹〕越州城隍神为唐初越州总管庞玉，据吴越王钱〔²〕撰《镇东军墙隍神庙记》：

故唐右卫将军总管庞君讳玉，顷握圭符，首临戎政，披榛建府，吐哺绥民，仁施则冬日均和，威肃则秋霜布令。属墙爱戴，黔庶歌谣，寻而罢市兴嗟，余芳不泯，众情追仰，共立严祠，镇都雉之冈峦，宰军民之祸福，殿堂降邃，仪卫精严，式修如在之仪，仰托储灵之荫。〔²〕

所以钱〔²〕又奏封其为崇福侯，到后唐清泰元年（934年）更进一步追封为兴德保〔³〕王。

灶神，亦称“灶王”或“灶君”，是我国民间普遍信仰的神灵。由于灶对人们的实际生活起着重要的作用，所以受到了人们的普遍信仰。灶神多供奉于灶头，人们习惯上亲切地称它为灶王爷。

祭灶风俗起源很早，先秦时期它就被列为国家祀典的七祀之一，受到人们的普遍供奉，《礼记·祭法》云：“（王）立七祀，曰司命，曰中溜，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶。庶士庶人立一祀，或立户，或立灶。”汉代郑玄注云：“小神居人之间，司察小过，作谴告者尔。灶主饮食之事。”陆龟蒙《祀灶解》也曰：“灶在祀典，闻之旧矣。祭法曰：王为群姓立七祀，其一曰灶。达于庶人，庶人立一祀，或立户，或立灶……其神居人间，伺察小过，作谴告者。又曰：灶鬼以时录人功过，上白于天。当祀之以祈福祥。”〔³〕由于灶神居人间，专门“司察小过”，如果发现谁有错误，灶神便转告上天给以惩罚，所以能够决定人之寿夭祸福。由此可见，灶神是与一般老百姓朝夕相处、关系非常密切而且渊源很深的神灵。

〔¹〕《通典》卷一七七《州郡典七》襄阳郡，四六七六页，北京，中华书局，1988。

〔²〕《全唐文》卷一三■，一三■五页，北京，中华书局，1983。

〔³〕《全唐文》卷八■一，八四一三页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

关于灶神的称呼，有许多不同的说法。《淮南子·汜论训》曰：“炎帝作火，死而为灶。”似乎是因为炎帝发明火，而祀以为灶神；而孔颖达为《礼记·礼器》作疏曰：“颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”指的又是祝融。至唐代，又有传说灶神为女子者，如《通幽录》载：

永泰中，牛爽授庐州别驾，将之任，有乳母乘驴，为镫研破股。岁余，疮不差，一旦苦疮痒，抑搔之，若虫行状，忽有数蝉，从疮中飞出，集庭树，悲鸣竟夕，家人命巫卜之。有女巫颇通神鬼，巫至……见一鬼黑衣冠，据枝间，以手指蝉以导，其词曰：“东堂下，余所处，享我致福，欺我致祸及三女。”巫又言：“黑衣者，灶神耳。”……后有华岳道士褚乘霞，善驱除……结坛守，其日暮，内闻雷霆搜索……道士说：“宵中，初有甲兵与霞战，鬼败而溃散。须臾，有一女子，年二十许，叩头谢，言是卓女郎。霞让之，答曰：非某过也，宿命有素，值爽及女命尽，且不修德，而强梁诬欺，自当尔。”〔¹〕

可见，唐代就有因得罪灶神而致祸的传说。段成式在《酉阳杂俎》卷十四《诺臬记上》中又记载：“灶神名隗，状如美女。又姓张名单，字子郭。夫人字卿忌，有六女皆名察（一作祭）洽。常以月晦日上天白人罪状，大者夺纪，纪三百日；小者夺算，算一百日。故为天帝督使，下为地精。己丑日，日出卯时上天，禹中下行署，此日祭得福。其属神有天帝娇孙、天帝大夫、天帝都尉、天帝长兄、崑上童子、突上紫宫君、太和君、玉池夫人等。一曰灶神，名壤子也。”由此可见，唐代的灶神也还不很确定，有名卓女，有名隗者，还有姓张名单，字子郭者，且远比后代灶神要威风的多，不但有夫人子女，还有一套地位颇为显赫的属官。唐人祭灶神也远比后代要频繁、虔诚的多，灶神上天白人罪状的时辰也还未固定于年终，而常常是每月的最后一天，所以祭灶神也不限于腊月

〔¹〕《太平广记》卷三三七《牛爽》，二六七六页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

的除夕一次，不过除夕之祭（后来移至腊月二十三），应该是一年之中最为隆重的一次祭祀。为了让灶君“上天言好事，回宫报吉祥”，人们在送灶之时，均需献以豚酒蔬果，有时甚至用酒糟或饴糖涂抹于灶门，谓之“醉司命”，目的在于，让灶神吃了酒糟，上天以后昏昏然，或被饴糖粘住嘴巴，开不得口，也就不能向天帝告诉人间的罪状了。由此可见，人们祭灶的功利色彩是极为浓厚的。

唐代民间关于灶的禁忌很多，据高国藩先生引敦煌文书^{P2661}背《诸杂略得要抄子》云：

灶当户舍，令人失火，凶。

故灶处安床，令人子孙不利。

井灶相当，令人有口舌，不利。

灶与天^并并，令人烧死不利。

灶前浴小儿，令隆残不利。

凡作灶砖土，勿著人旁，令人家衰耗；

宜著宅外丙丁地，如离宅，分灰。

凡作灶余泥，凡灶中灰，随多少去之，

勿出著前，令人家不利。

立春日取富贵地中土涂灶，令人富贵。

这些禁忌大多是在实际生活中总结出来的经验、教训，如灶不能挡着门，是害怕引起火灾；又如砌灶的地方不能放床，更不能在灶前浴小儿，因为这样会对不懂事的小孩子造成潜在的危险，易于烧伤、烫伤小孩子；还有做灶的砖和泥不能堆放在别人的地方，否则“令人家衰耗”，其实是怕引起邻里之间的纠纷。还有一些禁忌是害怕得罪灶神，如不能将灶安置在井旁，大概是因为灶为火神，属阳，井为水神，属阴，怕阴阳不和；至于在立春日取富贵人家地中的泥土涂灶，令人富贵，则是一种对美好愿望的祈盼。不过，在敦煌民间，所有的这些禁忌，都是怕得罪灶神的一种表现。

这些关于灶的禁忌，很容易为道教所利用和改造，成为恫吓人们的工具。我们看到，灶神很早就与道教有些渊源。道教传说中的神仙李少君曾劝汉武帝祀灶，曰：“祀灶则致物，致物而丹砂可化

道教与唐代社会

为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者可见，见之以封禅则不死。”于是天子始亲祀灶^{〔1〕}。著名道教徒葛洪在其所著的《抱朴子·微旨》中也说：“或云：‘敢问欲修长生之道，何所禁忌？’抱朴子曰：‘禁忌之至急，在不伤不损而已。按《易内戒》及《赤松子经》及《河图命符》皆云，天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死，诸应夺算者有数百事，不可具论……又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算，算者，三日也。’”葛洪以此作为修道之人应谨记的神^{〔2〕}之一，可见灶神与道教的关系非同一般。到唐代，灶君已经成为道教所信奉的重要神^{〔3〕}之一，正一派道士在传授《太上童子一将军[■]》时，“奉请童子[■]者，须于五腊日祭祀家族九祖，使信徒不忘祖业。二月、八月还要醮祀灶王，以示不忘民食之宗”。^{〔2〕}在敦煌文书中发现的 P2856 号卷子《发病书》中，有道士制造的十二道推年立法护身符咒，其中第四、六、七、八、九道都提到“崇在灶君^{〔3〕}”，说明灶君有降殃之功能。后来，道士们又造作出《太上洞真安灶经》及《太上灵宝补谢灶王经》等道书，收入《道藏》，从而使灶神成为掌管一家之饮食，操一家之生死祸福，并随时录人之功过，一年一度上天禀报的基层主要神^{〔4〕}。不过，其民间信仰的特征仍很明显。

（二）捉鬼大神：钟馗信仰

钟馗也是唐代民间崇拜的重要神灵。关于钟馗信仰，高国藩先生曾有深入的研究。^{〔4〕}钟馗信仰正式产生于唐代，民间传说钟馗以善捉鬼而闻名于世。关于钟馗的传说，较早见于北宋沈括的

〔1〕《史记》卷十二《孝武本记》，四五五页，北京，中华书局，1982。

〔2〕任继愈主编：《中国道教史》，346页，上海，上海人民出版社，1990。

〔3〕高国藩：《中国古俗探微——敦煌古俗与民俗流变》，94~103页，南京，河海大学出版社，1989。

〔4〕高国藩：《中国古俗探微——敦煌古俗与民俗流变》第十章《钟馗驱傩风俗》，330~345页，南京，河海大学出版社，1989。

道教与唐代社会

《梦溪笔谈·补笔谈》卷三：

禁中旧有吴道子画钟馗，其卷首有唐人题记曰：明皇开元讲武骊山，岁暮，翠华还宫，上不悒，因店作，将逾月，巫医殫伎不能致良。忽一夕，梦二鬼，一大一小。其小者衣绛犊鼻，履一足，跣一足，悬一履，携一大筠纸扇，窃太真紫香囊及上玉笛，绕殿而奔。其大者戴帽衣蓝裳，袒一臂，鞞双足，乃捉其小者，剖其目，然后擘而啖之。上问大者曰：“尔何人也？”奏云：“臣钟馗氏，即武举不捷之士也。誓与陛下除天下之妖孽。”梦觉，店若顿瘳，而体益壮。乃诏画工吴道子，告之以梦，曰：“试为朕如梦图之。”道子奉旨，恍若有亲，立笔图讫以进，上睽视久之，抚几曰：“是卿与朕同梦耳。何肖若此哉！”道子进曰：“陛下忧劳宵旰，以衡石妨膳，而店得犯之。果有触邪之物，以卫圣德。”因舞蹈，上千万岁寿。上大悦，劳之百金，批曰：“灵^①应梦，厥疾全瘳。烈士除妖，实须称奖。因图异状，颁显有司。岁暮驱除，可宜遍识，以祛邪魅，兼静妖氛。仍告天下，悉令知悉。”

但在成书于唐代中宗神龙二年（706年）的王仁煦的《切韵》中就已提到钟馗，云：“钟馗，神名。”玄宗时大臣张说有《谢赐钟馗及历日表》云：

臣某言，中使至，奉宣圣旨，赐臣画钟馗一，及新历日一轴者。猥降王人，俯临私室，荣钟睿泽，宠被恩辉。臣某中谢，臣伏以星纪回天，阳和应律，万国仰维新之庆，九霄垂湛露之恩，爰及下臣，亦承殊赐。屏祛群厉，绩神像以无邪。^{〔1〕}刘禹锡也有《为李中丞谢赐钟馗历日表》云：

臣某言，中使某乙至，奉宣圣旨，赐臣画钟馗一，新历日一轴。恩降云霄，光生里巷，虽当岁暮，如煦阳和。臣某中谢，伏以将庆新年，聿修故事，绩其神像，表去厉之方，颁以

〔1〕《全唐文》卷二二三，二二五五页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

历书，敬授时之始，微臣何幸，天意不遗，无任感戴屏营之至。^{〔1〕}

所谓“屏祛群厉”、“去厉”，都是驱除鬼邪之意。刘禹锡还写过内容基本相同的《为淮南杜相公谢赐钟馗历日表》，其中也有“伏以图写威神，驱除群厉”句，也是表达了借图写钟馗之画像，驱除鬼邪之意。这说明早在唐代就有在岁除悬挂钟馗图像以驱鬼神的风俗。五代时期继承了这种风俗，《新五代史》卷六十七《吴越世家》载：“岁除，画工献《钟馗击鬼图》，^{〔2〕}以诗题图上。”也是借岁末挂钟馗击鬼图以讨吉利之风俗。

据高国藩先生研究：“钟馗信仰在唐代不独流行于宫廷，也流行于民间，特别是敦煌民间。”它与古代的除夕驱傩风俗有关。在现存的敦煌写本文书中，有 P3552、P4976、S2055 诸卷提到钟馗，如 P3552《儿郎伟》云：“驱傩之法，自昔轩辕，钟馗白泽，统领居仙。”认为钟馗是在岁末统领大众的“驱傩”之神。又如 S2055《除夕钟馗驱傩文》云：

亲主岁领十万，熊黑爪硬，铜头银额，魂（浑）身总着豹皮，尽使朱砂杂赤，感称我是钟馗，捉取江游浪鬼。

该文书似为敦煌民间除夕驱傩时人们化装成钟馗唱的驱鬼词。它对钟馗的形象进行了一番具体的描述，熊黑硬爪，铜头银额，披着斑斓的豹皮，全身用朱砂染红，与当时内地所流传的“戴帽，衣蓝衫，袒一臂，鞞一足（或曰鞞双足），眇一目，腰一笏，巾裹而蓬发垂鬓”的形象不太一样。而与传统的岁除驱傩的方相氏的打扮颇为相似，据《开元礼》载：大傩之礼，“其一人方相氏，著假面，黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，右执戈，左执盾……以逐恶鬼于禁中。”^{〔2〕}将方相氏与钟馗形象对比，可以看出：方相氏“蒙熊皮”，钟馗“着豹皮”；方相氏全身“玄衣朱裳”，钟馗全身则“朱砂染赤”；方相氏“逐恶鬼于禁中”，钟馗则是“捉取江游浪

〔1〕《全唐文》卷六二，六八三页，北京，中华书局，1983。

〔2〕《通典》卷一三三《礼典》，三四二页，北京，中华书局，1988。

道教与唐代社会

鬼”。其形象颇为吻合，这说明方相氏驱傩风俗正向着钟馗驱鬼的方向演变。

唐五代时画家所创作的钟馗画像也皆与捉鬼有关。传说“昔吴道子所画一钟馗，衣蓝衫，鞞一足，眇一目，腰一笏，巾裹而蓬发垂鬋，左手捉一鬼，以右手第二指^①（当为‘剌’）鬼眼睛。笔迹遒劲，实有唐之神妙”^{〔1〕}。五代前蜀著名画家黄筌曾据此重作一幅《钟馗捉鬼图》，北宋李^②的《德隅斋画品》记载了孙知微所作的一幅《雪钟馗》：“破巾短褐，束缚一鬼，荷于担端，行雪林中，想见武举不第，胸中未平，又怒鬼物扰人，擒捕击搏，戏用余勇也，皆孙知微所作。知微华阳真人，有尊行，寓意于画，隐者也。笔墨神妙，超然度越众人。”又有蜀石恪“所作《鬼百戏图》，钟馗夫妇对案置酒，供张果肴，乃执事左右皆述其情态，前有大小鬼数十，合乐呈伎俩，曲尽其妙”。

在唐代，城隍和钟馗已经成为道教的重要神^③。敦煌文书P3811号卷子为一幅道士作法时悬挂的《总坛式》^{〔2〕}，所谓《总坛式》，是道士画符咒作法前、设坛行祭礼时悬挂在中央的图，里面的总符咒写有各种神名，表示道士们通常所信仰的神^④，在这幅《总坛式》里所请的神^⑤中就有城隍和钟馗，分别位于坛中东北方和坛外东南方。另外，在这幅《总坛式》中提到的神^⑥还有位于坛外西南方的土地、坛内西北方的黑杀大将、东北方的天蓬大师、东南方的玄武大将、西南方的朱雀大将以及象征东、南、西、北方的青帝、赤帝、白帝、黑帝等神^⑦，这些神^⑧原来大都是民间信仰的神灵。如玄武信仰本是源于原始自然崇拜，为古代神话中的北方之神，先秦民间已将它变为神。到唐代，由于道教对它的重视，玄武的地位有所升高。当时原本是天上星宿的玄武，已获得龟蛇作为

〔1〕《太平广记》卷二一四《黄筌》引《野人诗话》，一六四一页，北京，中华书局，1961。

〔2〕高国藩：《中国古俗探微——敦煌古俗与民俗流变》，89页，南京，河海大学出版社，1989年。

道教与唐代社会

神的象征，李贤注《后汉书》就释其为龟蛇合体，《酉阳杂俎》续集卷三中也有这方面的记载：“朱道士者，太和八年，尝游庐山，息于涧石，忽见蟠蛇如堆缯锦，俄变为巨龟。访之山叟，云是玄武。”其法力也明显增强，传说某人见到“蛇缠一龟”而不知为玄武，遂用锄击杀之，“其家数十口，旬日相次而卒，有识者曰玄武神也”〔¹〕。后来玄武又被改为真武，传说其修炼得道之处即武当山，因而受到民间的普遍尊祀。它如东方青帝、西方白帝、南方赤帝、北方黑帝等神〔²〕，都是在先秦时期就受到民间普遍祭祀的神〔³〕。

（三）梓潼帝君、二郎神及其他神灵信仰

梓潼帝君，原是蜀地民间崇拜的神张〔⁴〕子。《华阳国志》载：梓潼县“有善板祠，一曰〔⁵〕子，民岁上雷杼十枚，岁尽不复见，云雷取去。”〔⁶〕子应即是雷神。北宋时有人说张系“晋人，战死而庙存。”〔⁷〕又据《北梦琐言》载：

梓潼县张〔⁸〕子神，乃五丁拔蛇之所也。或云，■州张生所养之蛇，因而祠，时人谓为张〔⁹〕子。其神甚灵，伪蜀王建世子名元膺，聪明博达，骑射绝伦，牙齿常露，多以袖掩口，左右不敢仰视。蛇眼而黑色，凶恶鄙褻，通夜不寐，意以作逆伏诛。就诛之夕，梓潼庙祝巫为〔¹⁰〕子所责，言我久在川，今始方归，何以致庙宇荒秽如是耶？由是蜀人乃知元膺为庙蛇之精矣。〔¹¹〕

李商隐曾有《张〔¹²〕子庙》诗曰：

下马捧椒浆，迎神白玉堂。如何铁如意，独自与姚苻。〔¹³〕

〔¹〕 唐·傅亮：《灵应录·沈仲霄子》，见《说乳三种》第八册，五四■二页，上海，上海古籍出版社，1988。

〔²〕 宋·乐史：《太平寰宇记》卷八十四《剑南东道三·梓潼》，见《四库全书》第四六九册，682页，上海，上海古籍出版社，1987。

〔³〕 《太平广记》卷四五八《张〔¹⁴〕子》，三七四九页，北京，中华书局，1961。

〔⁴〕 《全唐诗》卷五三九，六一七一页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

清冯浩注引《尔雅》：“**虺**，**大眼**，最有毒今淮南人呼**虺子**。”据此，梓潼神即蛇神，也可能是先民所祀的蛇神。只是后来加上了名姓罢了。不管是雷神也罢，人也罢，还是蛇神，总之是晋代以前民间所祀的神，而它走运则在唐玄宗、僖宗奔蜀，传说都得到它的护佑。其实，很可能仅仅是这两位崇道皇帝的自我神化，于是它被封为“济顺王”。所以王铎作诗嘲讽曰：“盛唐圣主解青萍，欲振新封济顺名。夜雨龙抛三尺匣，春云凤入九重城。剑门喜气随雷动。玉垒韶光待贼平。惟报关东诸将相。柱天功业赖阴兵。”^{〔1〕} 实在是 对皇帝政治腐败而又聊以神助自慰颇有微词。后来有些道士就写些《清河内传》、《梓潼帝君化书》之类的东西以证其事，宣扬神迹，让它掌管“文昌府”和人间禄籍，这样，它便成了道教中主宰功名禄位的神。

赫赫有名的二郎神，本为民间信奉的李冰之子李二郎。而道教则根据隋唐时期民间崇信的勇士赵昱，将其神话为新二郎神。据托名柳宗元的《龙城录》说：赵昱曾持刀入水刺蛟，平息水患，隋时拜嘉州太守，唐太宗时封为神勇大将军，庙食灌江口。唐明皇避安史之乱至蜀，又加封为赤城王。《三教搜神大全》又说：赵昱原为道士，从李珣隐青城山，被隋炀帝起为嘉州太守，死后成神。由此可见，道教正是利用民间对赵昱的信仰，把他奉为新二郎神的。

此外，还有大量民间信仰的神灵被纳入道教的神仙行列，从而极大地壮大了道教神仙的声势。如唐玄宗时，司马承祯曾上言：“今五岳神祠，皆是山林之神，非正真之神也。五岳皆有洞府，各有上清真人降任其职，山川风雨，阴阳气序，是所理焉。冠冕章服，佐从神仙，皆有名数，请别立斋祠之所。”玄宗从其言，因敕五岳各置真君祠一所，其形像制度，皆令承祯推按道经，创意为

〔1〕 唐·王铎：《谒梓潼张**虺**子庙》，见《全唐诗》卷五五七，六四六一页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

之^{〔1〕}。又天宝七载五月，诏：“三皇已前帝王，宜于京城共置庙官。历代帝王肇迹之处，德业可称者，忠臣义士、孝妇烈女，所在置一祠宇。晋阳真人等并追赠，得道升仙处，度道士永修香火。”^{〔2〕}这样就有一大批民间信仰的神灵进入了道教神仙队伍。又如代宗时道士李国祯，“请于昭应县南三十里山顶置天华上宫露台、大地婆父、三皇、道君、太古天皇、中古伏羲、娲皇等祠堂，并置洒扫宫户一百户。又于县之东义扶谷故湫置龙堂，并许之”。^{〔3〕}可以说，广泛吸取民间信仰中的神灵，是道教不断壮大声势的重要途径，也是控制神权、吸引民众信仰的一个重要手段。

二、岁时节俗中的道教印记

唐代民间每年都有各种各样固定日期的民俗活动，这些岁时节俗活动，大都深刻地打上了道教的印记。道教影响岁时风俗的一个重要形式，是对时令节日做出自己的解释，使之增添了许多道教的内容。这无论从当时的时令节日，还是信仰节日中都可以看到。

（一）道教色彩较浓厚的节日

唐代道教色彩较为浓厚的节日有：合称为三元节的上元、中元、下元以及太上老君诞节等。据敦煌写本文书 S. 6537 背¹⁴ 分号郑余庆《大唐新定吉凶书仪》：“三元日，正月十五上元，廿（七）月十五日中元，十月十五日下午元……格各休假三日，下元日休假一日，并宫观行道，设斋役金龙……降诞日，玄元皇帝降诞二月十五

〔1〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·司马承祯传》，五一二八页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，九一五～九一六页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《旧唐书》卷一三■《王■传附道士李国祯传》，三六一八页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

日……敕休假一日行香〔¹〕。

道教有“三官”之说，三官各有生辰，称为三元节。三元节分别在正月十五、七月十五、十月十五。这在南朝梁以前还没有出现，宗懔的《荆楚岁时记》还称“正月一日是三元之日也”，而“七月十五，僧尼道俗，悉营盆供诸仙”，是佛道二教的共同节日。赵翼的《陔余丛考》卷三十五曰：“其正月、七月、十月之望为三元日，则自元魏始。”其实，三元节的正式定型应该在唐代。《唐六典》卷四《尚书礼部·祠部郎中》载：“三元斋：正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日水官为下元，皆洁身自忏愆罪焉。”三元斋就是三元节。

在这三个节中，由于上元节与元宵节相结合，所以显得异常热闹。由于道教有上元节“天官赐福”的口彩，所以更增添狂欢气氛。一般民众于“忏愆罪”并不相干。但由于是日附会上种种有关道教神仙的美丽传说，显得很有意思。韩鄂的《岁华纪丽》卷一记载：上元有“帝女巢成而得仙”的传说，据引《广阳记》云：“南方赤帝女入山学道，仙鹤以正月一日衔柴作巢，至十五日巢成，后得道升天。”民俗则有“卜于紫姑，祀其太乙”的活动，据引《异苑》曰：“其夕，迎紫姑神以卜之。本人家妾，为大妇所妒，其日感激而死，故世人至是日作其形，迎于厕，云：子胥不在，曹姑已行，小姑可出。子胥，婿也，曹姑，姑也。”熊孺登《正月十五日》诗曰：“汉家遗事今宵见，楚郭明灯几处张。深夜行歌声绝后，紫姑神下月苍苍。”〔²〕也提到紫姑神。关于祀太乙，《史记·乐书》曰：“汉家祀太乙，以昏时祀到明。”所谓太乙神就是太阳神，道教称“太乙真君”。另外，唐代还流传着是日夜“玄宗游凉州”的传说，“叶天师时与玄宗游凉州，以铁如意质酒”。上元日民间有观灯风俗，道家也于是日燃灯以助兴，羊士谔《上

〔¹〕周一良、赵和平：《敦煌写本郑余庆 大唐新定吉凶书仪 残卷研究》附录，见《唐五代书仪研究》，185页，北京，中国社会科学出版社，1995。

〔²〕《全唐诗》卷四七六，五四一九页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

元日紫极宫门观州民燃灯张乐》：“山郭通衢隘，瑶坛紫府深。灯花助春意，舞绶织欢心。闻似淮阳卧，恭闻乐职吟。唯将圣明化，聊以达飞沈。”^{〔1〕}此外，道观还举行一些宗教活动，以吸引更多的俗客参观布施，如张仲素《上元日听太清宫步虚》：“仙客开金■，元辰会玉京。灵歌宾紫府，雅韵出层城。磬杂音徐彻，风飘响更清。纡余空外尽，断续听中生。舞鹤纷将集，流云住未行。谁知九陌上，尘俗仰遗声。”^{〔2〕}的确，与热闹嘈杂的街市相比，道观自是那些喜好清静的人们远离喧闹的极好去处，在这里吟听道士们唱起虚无缥缈的《步虚歌》，仿佛灵魂都有一种飞升的感觉，自有一种挣脱俗务、清静安宁之美。所以，平日里为俗务羁绊的文人士大夫于上元日多有来道观焚修的，陆龟蒙《上元日道室焚修寄袭美》诗曰：“三清今日聚灵官，玉刺齐抽谒广寒。执盖冒花香寂历，侍晨交佩响阑珊。执盖、侍晨，皆仙之贵侣矣。将排凤节分阶易，欲校龙书下笔难。唯有世尘中小兆，夜来心拜七星坛。”^{〔3〕}而有的文人还梦见了西王母，丁泽《上元日梦王母献白玉环》诗曰：“梦中朝上日，阙下拜天颜。仿佛瞻王母，分明献玉环。灵姿趋甲帐，悟道契玄关。似见霜姿白，如看月彩弯。霓裳归物外，凤历晓人寰。仙圣非相远，昭昭寤寐间。”^{〔4〕}这些与道教有关的传说与活动，丰富了唐代上元日的民俗活动内容。

中元为传统的“鬼节”，认为该日是地狱开门之日，已故祖先可以回家团聚；但其他孤魂野鬼也纷纷出动，兴风作浪，危及人间，因此才有“鬼节”之称。相传该日为道教地官的生辰，地官降下，定人间善恶，所以有“地官赦罪”的说法。道士入夜诵经济度，饿鬼囚魂可获解脱。不难看出，所谓地官信仰，乃是远古时期鬼魂崇拜与道教信仰相结合的产物。据《岁华纪丽》卷三记载：

〔1〕《全唐诗》卷三三二，三七■二页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《全唐诗》卷三六七，四一三五页，北京，中华书局，1960。

〔3〕《全唐诗》卷六二四，七一七七页，北京，中华书局，1960。

〔4〕《全唐诗》卷二八一，三一九七页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

中元“道门宝盖，献在中元……地官考校之元日，天人集聚之良辰。”据引“道经云：七月十五日中元，地官考校，勾搜选天人，分别善恶，以其日作玄都，大献于玉京山，以诸奇异妙好、幡幢、宝盖，供养之具，精膳饮食，献诸众圣。道士于其日讲论《老子经》、《十方大圣经》，高咏灵篇。”有人以为它是因为佛教的盂兰盆会而受到重视的，其实，佛教的盂兰盆会定在七月十五恐怕也是入乡随俗的结果。道教宫观于是日要举行各种法事活动，唐代皇室崇道，多于是日举行各种各样的活动，如代宗大历七年（772年）“七月望日，于内道场造盂兰盆，饰以金翠，所费百万。又设高祖已下七圣神座，备幡节、龙伞、衣裳之制，各书尊号于幡上以识之。舁出宫廷，陈于寺观。是日，排仪仗，百僚序立于光顺门以俟之。幡花、鼓舞，迎呼道路，岁以为常。”^{〔1〕}寺观陈列唐室自高祖至肃宗七代帝王的神座，显示了道教服务于皇室政治的特征。由于皇室的参与，使得该节增添了浓厚的欢腾热闹气氛，自然吸引更多的俗人前往参观，如卢拱《中元观法事》诗曰：

四孟逢秋序，三元得气中。云迎碧落步，章奏玉皇宫。坛滴槐花露，香飘柏子风。羽衣凌缥缈，瑶轂辗虚空。久慕餐霞客，常悲习蓼虫。青囊如可授，从此访鸿蒙。^{〔2〕}

殷尧恭还在这一天观看了道士唱《步虚》，写下了《府试中元观道流步虚》诗：

玄都开秘■，白石礼先生。上界秋光静，中元夜景清。星辰朝帝处，鸾鹤步虚声。玉洞花长发，珠宫月最明。扫坛天地肃，投简鬼神惊。悦赐刀圭药，还留不死名。^{〔3〕}

道观还要在这一天举行歌舞表演，以吸引观众，如戎昱的《开元观陪杜大夫中元日观乐》诗云：

〔1〕《太平御览》卷三十二《时序部》引《唐书》，一五二页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《全唐诗》卷四六三，五二六八页，北京，中华书局，1960。

〔3〕《全唐诗》卷四七二，五三六■页，北京，中华书局，1960。又卷四九二作殷尧藩诗《中元日观诸道士步虚》，五五六六页。

道教与唐代社会

今朝欢称玉京天，况值关东俗理年。舞态疑回紫阳女，歌声似遏彩云仙。盘空双鹤惊几剑，洒砌三花度管弦。落日香尘拥归骑，□风油幕动高烟。^{〔1〕}

也有些人在参观完道观法事活动以后，触动了某种情愫，写下了一些感慨之作，如李商隐的《中元作》诗曰：

绛节飘摇空国来，中元朝拜上清回。羊权须得金条脱，温峤终虚玉镜台。曾省惊眠闻雨过，不知迷路为花开。有□未抵瀛洲远，青雀如何鸩鸟媒。^{〔2〕}

许多文人士大夫，还于是日寄诗作于相好的道士，或捎上自己的问候之意，或抒发自己的某种情怀。如令狐楚《中元日赠张尊师》诗云：

偶来人世值中元，不献玄都永日间。寂寂焚香在仙观，知师遥礼玉京山。^{〔3〕}

陆龟蒙的《中元夜寄道侣二首》诗曰：

学饵霜茸骨未轻，每逢真夕梦还清。丁宁独受金妃约，许与亲题玉篆名。月苦撼残临水佩，风微飘断系云缨。须臾枕上桐窗晓，露压千枝滴滴声。

橘斋风露已清余，东郭先生病未除。孤枕易为蛩破梦，短檐难得燕传书。广云披日君应近，倒影裁花我尚疏。唯羨羽人襟似水，平持旄节步空虚。^{〔4〕}

唐人多有咏中元诗作，这些诗对于了解中元节俗留下了宝贵的资料。

下元节基本上是道教的节日。下元有水官解厄的说法，据《历代神仙通鉴》卷四载：“敕下元为五气三品水官，来往洞元风泽之气，晨浩之精，金灵长乐之宫，总主九江、四渎、三河、五

〔1〕《全唐诗》卷二七■，三■二四页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《全唐诗》卷五四■，六一八八页，北京，中华书局，1960。

〔3〕《全唐诗》卷三三四，三七五一页，北京，中华书局，1960。

〔4〕《全唐诗》卷六二六，七一九七页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

海、十二溪真圣神君，每至亥月十五，水官考籍。”唐人于鹄曾作有《宿西山修下元斋咏》诗曰：“幽人在何处，松桧深冥冥。西峰望紫云，知处安期生。沐浴溪水暖，新衣礼仙名。脱屣入静室，绕像随礼行。碧纱笼寒灯，长幡缀金铃。林下听法人，起坐枯叶声。启奏修律仪，天曙山鸟鸣。分行布菅茅，列坐满中庭。持斋候撞钟，玉函散宝经。焚香开卷时，照耀金室明。投筒石洞深，称过上帝灵。学道能苦心，自古无不成。”^{〔1〕}描写了诗人在山观参与下元修斋的活动情景。

唐代还有下元不杀牲、不判极刑的风俗，后来逐渐扩大到上元、中元也不杀牲。据《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老一》载：

（开元）二十二年十月敕曰：“道家三元，诚有科诫，朕尝精意，禱亦久矣，而初未蒙福，念不在兹。今月十四日、十五日，是下元斋日，都内人应有屠宰，令河南尹李适之勾当。总与赎取，其百司诸厨，日有肉料，亦责数奏来，并百姓间是日并停宰杀渔猎等，兼肉料食。自今以后，两都及天下诸州，每年

正月、七月、十月（三）元日起，十三至十五，兼宜禁

〔1〕《全唐诗》卷三一，三五七页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

断。^{〔1〕}

由此可见，从盛唐开始，三元节不仅是道家的节日，也影响到民众的生活。

关于三元节行道设斋，唐政府还曾有过一些专门的规定。如唐玄宗开元二十七年五月二十八日，因祠部上奏：“诸州县行道散斋观寺，准式，以同、华等八十一州郭下僧、尼、道士、女冠等，国忌日各就龙兴寺、观行道散斋，复请改开元观、寺。”朝廷特下旨：“京兆、河南府宜依旧观、寺为定，唯千秋节及三元行道设斋，宜就开元观、寺，余依。”至贞元五年八月十三日，处州刺史齐黄又奏：“当州不在行香之数，乞伏同衢、婺等州行香。”敕旨：“依。其天下诸州未有行香处，并宜准此，仍为恒式。”^{〔2〕}唐末五代道士杜光庭就留下了大量的关于官民三元节设斋建醮的记载，如《皇后修三元大醮词》、《众修三元醮词》、《中元众修金■斋词》、《上元玉局化从修黄■斋词》、《赵郃助上元、中元、下元黄■斋词三首》、《冯捐大夫助上元、中元、下元斋词三首》、《周庠员外助上元、下元斋词二首》、《卢蔚大夫助上元、中元、下元斋词四首》^{〔3〕}等。由此可以看出，宗教节日不但影响到民俗活动，而且具有了一定的政府行为。

除了三元节以外，还有玄元皇帝诞日二月十五日也被规定为节日，除宫观设斋外，还放假一天。据《唐会要》卷五十《杂记》载：开元二十五年十月二十七日敕：“诸州玄元皇帝庙，自今以后，每年二月降生日，宜准西都福唐观，一例设斋。”到天宝五载

〔1〕 据《唐会要》卷五十《杂记》所载大致相同：开元二十二年十月十三日诏：“道家三元，诚有科戒，朕尝精意久矣，而物未蒙福。今月十五日，是下元斋日，禁都城內屠宰。自今以后，及天下诸州，每年正月、七月、十月三日，十三日至十五日，并官禁断屠宰。”—■二九页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔2〕 《唐会要》卷五十《杂记》，—■三■页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔3〕 《全唐文》卷九三五、九四二，九七三一~九七三五页、九七九四~九七九七页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

二月十三日，太清宫使、门下侍郎陈希烈又奏曰：“大圣祖玄元皇帝以二月十五日降生，既是吉辰，请依四月八日佛生日，准令休假一日。”从之。到

道教与唐代社会

会昌元年二月十五日，正式命名该节为降神圣节，并下敕曰：“玄元皇帝降诞日，近览天宝二年敕：‘我圣祖澹然常在，为道之宗，既殊有尽之期，须展事生之礼。’今太清宫荐告皆用朝谒之仪，即降诞昌辰，理难停废。宜改为降神圣节，休假百官，庶表贻谋之庆，以申严敬之诚。”〔¹〕

（二）传统节日中的道教印记

道教对唐代传统节日的渗透也颇为深远，传统节日虽然没有明显的道教含义，但因受道教的神仙谱系和传说的影响，增加了一些美丽的传说。其中最明显的就是年末岁首的那段时间。这段时间从每年的腊月至翌年正月，在近两个多月的时间内，节日一个接着一个，时令、喜庆、祭祀、娱乐、饮食等一应活动，集中体现着唐代民间风俗、文化的特点。在这一系列的传统节日里，道教的渗透非常之深，有些风俗甚至延续至今。

元日，为旧历春节，是唐代民间最盛大的节日。元日为一年之始，一阳更新，万物复苏。民间在合家团聚欢庆节日之际，可以看出许多风俗打上了道教的烙印。如民间要在除夕举行钟馗驱傩仪式，朝廷还要向群臣颁发钟馗画像及新历书，家家户户要挂桃符仙木，取神人神荼、郁垒啖百鬼之传说，还要燃爆竹、挂松枝、贴画鸡、设苇绳于门上、饮屠苏酒以祛灾，还要“造胜华”，据说是因为“正月一日造胜华以相遗，象瑞图金胜之形；又云象西王母正月七日戴胜华见武帝于承华殿。”〔²〕在这一天，道观中还在忙着举行宗教仪式，为女道士受箓。贾岛《元日女道士受箓》诗云：“元日更新夜，斋身称净衣。数星连斗出，万里断云飞。霜下磬声在，月高坛影微。立听师语了，左肘系符归。”〔³〕描写的就是元日女道

〔¹〕《唐会要》卷五十《尊崇道教》，一七—一七页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔²〕唐·韩鄂：《岁华纪丽》卷一，见《说郛三种》第六册，三二二八页，上海，上海古籍出版社，1988。

〔³〕《全唐诗》卷五七三，六六六五页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

士受[■] 出家的情景。

元旦之后七日即为人日，相传从正月初一到初七，分别为鸡、狗、羊、猪、牛、马、人，所以正月初七又称“人日”。唐代人日有登高的风俗，可能与神仙传说中的“汉帝之会承华殿，宋王之登望仙楼”有关。据《岁华纪丽》卷一载：“西王母头戴胜华，以正月七日会帝于承华殿。”所以民间于此日又有“剪彩为花以相遗”之俗。

上^⑬，三月初三日。有袪禊风俗，权德舆《上^⑬日贡院考杂文不遂赴九华观袪禊之会以二绝句申赠》：

三日韶光处处新，九华仙洞七香轮。老夫留滞何由往，珉玉相和正绕身。

禊饮寻春兴有余，深情婉婉见双鱼。同心齐体如身到，临水烦君便袪除。

另有《和九华观见怀贡院八韵》：

上巳好风景，仙家足芳菲。地殊兰亭会，人似山阴归。丹灶缀珠掩，白云岩迳微。真宫集女士，虚室涵春辉。拘限心杳杳，欢言望依依。滞兹文墨职，坐与琴觞违。丽曲涤烦虚，幽緘发清机。支颐一吟想，恨不双翻飞。^{〔1〕}

讲得都是上巳日文人士大夫于道观袪禊的风俗。

清明节，俗称鬼节。民间有于是日上坟的风俗，唐代还有祭祀道教土地神的风俗，杨巨源《清明日后土祠送田澈》诗有：“清明千万家，处处是年华。榆柳芳辰火，梧桐今日花。祭祠结云绮，游陌拥香车。惆怅田郎去，原回烟树斜。”^{〔2〕}描写的就是清明祭后土神的情况。

端午，为五月初五。赵和平先生认为，端午节含有道家求长生

〔1〕《全唐诗》卷三二九，三六七八页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《全唐诗》卷三三三，三七二[■]页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

之意^[1]。唐代端午节之午时，道教称为“天中节”。唐人有是日采蟾蜍、配赤符之俗，此俗显然是受道教传说之影响，据葛洪《抱朴子》载：“五月五日采蟾蜍，头有八字者，日中时取之，阴干。一曰以其足画地，即为流水，带左臂辟恶。”又曰：“五月五日著赤符于心前”，可以“辟五兵”。敦煌文书 P3838 背《端午驱鬼符》，就是一幅敦煌唐人在端午节挂在室内辟邪的符。画这幅符和用这幅符都有一系列风俗仪式。如符必须是在端午节这一天日出时写好；写符时，砚台内必须放硝石粉磨黑土，以驱邪，同时，口内还必须含一点硝石粉，直到书写完毕，意在防病；用药涂抹身体；不外出，万事兴；每天吃杏七八个、枣三粒，渴时饮人参汤。具有避祸养生之意。总之，从符与风俗仪式可见，符是在人的外部向鬼邪进攻，配合此符的风俗仪式，则是在人的内部（从心理、体表、到五脏六腑）向鬼邪进攻，以保护人在端午节之安全。另 S0799 号文书后之杂书符咒有：“五月五日天中节，一切恶事尽消灭，急急如律令。”可见敦煌在五月五日由道士来画符念咒，十分流行。^[2]

七夕，为七月初七。七夕是一个很古老的节日，早在《西京杂记》中就有记载：“贾佩兰在宫时，七月七日临百子池作乐，乐毕，以五色缕相羈，谓之‘连爱’”。后来又有了七夕“乞巧”的风俗，据《荆楚岁时记》载：“七夕妇人以彩缕穿七孔针，陈几筵酒脯瓜果于庭中，以乞巧。”关于七夕流传最广的是牵牛织女相会的传说，这一传说亦见于道教的神仙故事中，据韩鄂《岁华纪丽》卷三引吴均《齐谐记》云：“桂阳成武丁有仙道，忽谓弟子曰：七月七夕织女将渡河，暂过牵牛，吾向以被召，明日失所在，后人至今云织女嫁牵牛。”所以在七夕，又增加了搭仙桥、仙楼的内

[1] 周一良、赵和平：《敦煌写本书仪略论》，见《唐五代书仪研究》，13页，北京，中国社会科学出版社，1995。

[2] 高国藩：《中国民俗探微——敦煌古俗与民俗流变》，118~121页，南京，河海大学出版社，1989。

道教与唐代社会

容。此外，七夕还流传着“王乔骑白鹤翔山上，举手谢世”、“蔡经鸣鼓而还家”、“汉武帝心待王母，青鸟来殿前”等道教神仙传说，据《列仙传》云：“王子乔见桓良曰：‘告我家，七月七日待我于缑山头。’至时，果乘白鹤于山头，望之不得到，举手谢世人。数日而去。”关于蔡经事，据说蔡经字方平，去家十余年，忽还，谓家人曰：“七月七日王君来，到期可多作数百斛饭，以供从官。”至日，果然闻金鼓箫管之声，从天而下。关于汉武帝会西王母事，据说七月七日西王母诣汉武，汉武帝心待王母，忽有青鸟从西而来集殿前。这些道教神仙传说的附会，增加了七夕活动的浪漫气氛。

中秋，为八月十五。中秋是传统的团圆节日，是以合家团聚赏月为重要特色的节日。中秋赏月、玩月尤其为唐代的文人士大夫们所喜欢。是夜一轮明月高高挂在天际，人们仰头遥望星空，自然会生发出无限的感慨与想象，道教的神仙传说故事更丰富了人们的这种想象。唐代流传着月宫、桂树、蟾蜍以及仙人吴刚的传说。据段成式《酉阳杂俎》前集卷一《天咫》载：“旧言月中有桂、有蟾蜍，故异书言月桂高五百丈，下有一人常斫之，树创随合。人姓吴名刚，西河人，学仙有过，谪令伐树。”唐代还流传着道士导引唐明皇于中秋游月宫的传说，据《太平广记》卷二十二《罗公远》条引《神仙感遇记》及《仙传拾遗》、《逸史》等书云：“开元中，中秋望夜，时玄宗于宫中玩月，公远奏曰：‘陛下莫要至月中看否？’乃取拄杖，向空掷之，化为大桥，其色如银，请玄宗同登。约行数十里，精光夺目，寒色侵人，遂至大城阙。公远曰：‘此月宫也。’见仙女数百，皆素练宽衣，舞于广庭。玄宗问曰：‘此何曲也？’曰：‘霓裳羽衣也。’玄宗密记其声调，遂回。却顾其桥，

道教与唐代社会

随步而灭。^{〔1〕}《三水小牋》也有一则描写中秋夜道士苦良宵阴雨不能赏月，赖有高道作法才得天晴遂其意的故事：

九华山道士赵知微……结庐于凤凰岭前，讽诵道书，练志幽寂……人不见其情容。常云：“分杯结雾之术，化竹钓锜之方，吾久得之，固耻为耳。”去岁中秋，自朔霖霖，至于望夕。玄真谓同门生曰：“堪惜良宵而值苦雨。”语顷，赵君忽命侍童曰：“可备酒果。”遂遍召诸生谓曰：“能升天柱峰玩月否？”诸生虽唯应，而窃议以为浓阴殃雨如斯，若果行，将有垫巾角折屐齿之事。少顷，赵君曳杖而出，诸生景从。既辟荆扉，而长天廓清，皓月如昼。

唐代还流传着女仙吴彩鸾于中秋夜与青年进士相恋的传说，据《宣和书谱》卷五载：“女仙吴彩鸾，自言西山吴真君之女。大和中，进士文萧客寓钟陵。南方风俗，中秋夜妇人相持踏歌，婆娑月影中，最为盛集，萧往观焉。而彩鸾在歌场中，作调弄语以戏萧，萧心悦之，伺歌罢，躡迹其后。至西山中，忽有青衣燃松明以烛路者。彩鸾见萧，遂偕往。”这些美丽的神仙传说，也为人们中秋赏月增添了无限的遐想。

九月初九重阳节，又称“重九”。这也是一个很古老的节日。早在《西京杂记》中就有记载：“汉武帝宫人贾佩兰，（九月九日）佩茱萸、食饵、饮菊花酒，云令人长寿。”所以每逢是日汉武宫中以茱萸系臂，相沿成俗。由于重阳节俗与服食长寿有关，这也是道教追求的目的之一，所以在流传过程中逐渐与道教神仙传说相结合。赵和平先生认为，重阳节“明显含有道家求长寿的思想^{〔2〕}”。关于重阳，唐代流传的道教神仙传说故事有：汝南桓景随费长房学

〔1〕关于道士导引唐明皇游月宫事，还见于有关叶法善、叶静能、申天师等人的传说中。如《太平广记》卷二十六引《集异记》与《仙传拾遗》及同书卷七十七引《广德神异录》归之于叶法善；敦煌变文《叶静能诗》则归之于中叶净能；而在《龙城录》、《异闻录》中又归之于申天师；《开天传信记》又说是玄宗梦游月宫。

〔2〕周一良、赵和平：《敦煌写本书仪略论》，见《唐五代书仪研究》，13页，北京，中国社会科学出版社，1995。

道教与唐代社会

道多年，一日费对桓说，九月九日，你们全家当有大灾，只要臂系盛茱萸的绛囊，登山饮菊花酒，可消此灾。桓景依言而行，于是日举家登高。晚上回家，发现家中鸡犬牛羊全都暴死^[1]。所以重阳登高，成为此节重要的民俗特征。唐代非常流行重九登高，著名道士孙思邈在《千金要方·月令》中把登高列为一项节日性重要活动，他说：“重阳之日，必以肴酒登高远眺，为时宴之赏，以畅其志。酒必以采茱萸、甘菊以泛之，既醉而归。”每逢是日，皇帝还要赏赐大臣“茱萸树、菊花酒、五色糕”等以助兴。

除了这些节日之外，还有一些节日，如皇帝诞辰也有于寺观设斋，不得杀牲的规定。此类节日虽然是世俗节日，却也增添了不少道教的内容。如玄宗生辰为千秋节，有寺观行道的规定；又《旧唐书》卷二十下《哀帝纪》载：“敕：‘乾和节文武百僚诸军诸使诸道进奏官准故事于寺观设斋，不得宰杀，只许酒果脯醢。’”

三、道教法术与民间习俗

道教的一个重要内容，是道法，即各种各样的法术。道士施行法术时，要佐以种种法器，如法衣、剑、镜等等。同时，还要有一定的仪式规定和环境条件，如祈雨时或在某些神庙，或在“龙潭”等灵迹附近，有时还须专门筑坛。在斋醮仪式中，还有音乐伴奏。另外，还要运用章奏、画符、念咒、捏诀等形体动作，来综合完成一整套法术。道教法术与民间习俗有着紧密的联系，它渗透到社会生活的方方面面，对唐代的社会生活产生了巨大的影响。

（一）符[■]、禁咒诸术与民俗

在道教法术中，运用符[■]、禁咒是道士作法的重要手段。道教符[■]通常是指记录有关天官功曹、十方神仙名属、召役神吏，施行

[1] 唐·韩鄂：《岁华纪丽》卷三引《续齐谐记》，见《说郛三种》第六册，三二四六页，上海，上海古籍出版社，¹⁹⁸⁸。

道教与唐代社会

法术的牒文，一般还配有相关的符图，所以统称为符[■]。道教有各种各样的符[■]，一般来说，道士所受法[■]是由低到高的，据《隋书》卷三十五《经籍志四》载：

其受道之法，初受《五千文[■]》，次受《三洞[■]》，次受《洞玄[■]》，次受《上清[■]》。[■]皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识。受者必先洁斋，然后斋金环一，并诸贄币，以见于师。师受其贄，以[■]授之，仍剖金环，各持其半，云以为约。弟子得[■]，緘而佩之。

道士们为了自神其说，往往无限夸大符[■]的作用，吹嘘符[■]有无所不能之效果。《正一修真略仪》就说：

[■]以检劾三界官属，御运元元，统握群品，鉴鹭罪福，考明过功，善恶轻重，纪于简籍，校诫宣示之文。掌觉灵图，推定阳九百六天元劫数。又当诏令天地万灵，随功役使，分别仙品。众官吏兵，亿乘万骑，仙童玉女，列职主事，驱策给侍之数目。浩劫无穷，太上十方至真众圣，皆互禀师资，结盟受授，从俗登真，永保生道。

道士做法事时，主要依靠驱使[■]文中的功吏官属，来拔度生灵，救济困厄。如《太上三五正一盟威考召[■]》就能“考鬼召神”，据说“世有云中鬼子，九魄众精，及土水木石，隶形异质，变化诸妖，有类魑魅，为生民害，当以三五考召符吏追而问之。”考召[■]中附有六种符图，所召神吏有五方召鬼大将军、召方帝君、召附鞭大将军，以及召七祖、召宅、召社、召斩鬼等神人，佩带此考召[■]文，可以使[■]中吏兵下界医治百姓疾苦，助国扶命。此外，考召[■]还有六种功德：（¹）能医治邪注疾病，收捉诛斩祟妖；（²）能与人勘天曹地府年命长短、贫富贵贱；（³）能与人禁断公私；（⁴）能与人夫妻男女生命相克者令不相克，永世相宜，并能除水火之害；（⁵）能与人解除公私咒诅；（⁶）能除天地灾害，风雨不

道教与唐代社会

时，四气不正，瘟毒鬼气等。^{〔1〕}从此符的内容来看，真是包罗万象，无所不能。正是由于迷信道教法种种神奇功效，所以唐代民间符咒风俗流行一时，如道士叶法善“少传符，尤能厌劾鬼神。”^{〔2〕}当时，“二京受道者，文武中外男女子弟千余人。”^{〔3〕}唐代敦煌民间也盛行请道士画符的风俗，据高国藩先生研究指出：

敦煌民间盛行请道士画符的风俗，其主要目的在于驱鬼避邪，趋吉避凶。目的因人而异、各不相同，有些人为了治病，治各种各样的病，有治眼病的，有治小儿夜啼的，有治脓疮的，有治难产的，等等，有些人为了过好节日，有些人为了图个吉利，有些人为了升官发财，百姓怀着各自不同的目的请道士画符，道士们为了满足这些不同的要求也就画出了各种各样的符，大显身手。

高国藩先生将敦煌道教符划分为十四类：吞符、护身符、吞带并用的符、洗眼符、箭符、符印、宅符、门符、床脚符、树符、墓穴符、挂符、乘云符、隐形符^{〔4〕}。这些符的内容囊括了民众生活的方方面面，像疗疾疫、延生、送死、超度亡灵等等生老病死、衣食住行方面，都有涉及。

在科学不发达的古代，尤其是广大农村，人们常为疾病所困扰。道教中有些人由于长期钻研医药，在治病疗疾方面积累了不少经验，对中国医药学的发展做出了巨大的贡献。但是长期以来，涂炭禳灾、作法驱鬼、符咒治病等迷信做法，一直是道教法术中的重

〔1〕 任继愈主编：《中国道教史》第九章《唐代道教法传授》，354页，上海，上海人民出版社，1990。

〔2〕 《旧唐书》卷一九一《方伎·叶法善传》，五一—七页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 《太平广记》卷二十六《叶法善》条引《集异记》及《仙传拾遗》，一七一—页，北京，中华书局，1961。

〔4〕 高国藩：《中国民俗探微——敦煌古俗与民俗流变》第三章《符咒风俗》，68—85页，南京，河海大学出版社，1989。

道教与唐代社会

要内容。

以符水治病，早在道教草创时期，就非常流行，如东汉张角创立的太平道和张鲁等人创立的五斗米道，都曾使用过符水治病的方法。据《三国志》卷八《魏书·张鲁传》注引《典略》曰：

光和中，东方有张角，汉中有张修……角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之……及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。^{〔1〕}

后世沿袭了这种做法，而更进一步演变成为各种各样的道教符和斋醮科仪。如道士叶法善曾于东都凌空观设坛醮祭，“城中士女竞往观之，俄顷数十人自投火中，观者大惊，救之而免。法善曰：‘此皆魅病，为吾法所摄耳。’问之果然。法善悉为禁劾，其病乃愈”。^{〔2〕}《旧唐书》卷五十六《罗艺传》也载：“先是，曹州女子李氏为五戒，自言通于鬼物，有病癩者，就疗多愈，流闻四方，病人自远而至，门多车骑。”在唐代文人学士及道士们所编辑的有关著作中，留下了大量关于道士以符水治病的神奇事例。如杜光庭编辑的《道教灵验记》，就有许多这方面的故事，其中讲述天台道士为人治病的故事的就有两则：一则是《道士刘方瀛依天师剑法治疾验》，讲述的是：天台道士刘方瀛，“常以丹篆救人，

〔1〕又据《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》：“张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”二二九九页，北京，中华书局，1982。

〔2〕《旧唐书》卷一九一《方伎·叶法善传》，五一—七页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

与同志弋阳县令刘别按天师剑法以五月五日就弋阳葛溪炼钢造剑敕符禁水，疾者登时即愈。于黄岩县修斋，敕坛以救疫毒……一县之疫，数日而愈。”另一则《天台山玉霄宫叶尊师符治狂邪验》，讲述的也是天台山道士为人治病的事：天台山玉霄宫道士叶尊师，“修养之暇，亦以符术救人”。婺州富家子叶氏“忽中狂瞽之疾，积年不瘳”。眼看病情越来越重，其家“襁制、饭僧、祈福、祠鬼、召巫覡，靡所不作，莫能致效”。后入山请符，“使者持符而至，入门迎拜，欢呼踊跃，前导得符服之，瞑然，食顷疾已瘳矣”。〔1〕类似的例子举不胜举。像高国藩先生在敦煌民间符■中所提到的吞符大部分就是用做符水治病的，道士们吹嘘吞符有治万病之效果。就 S2498 写卷所见，其吞法就有五种：冷吞、热吞、吐吞、痢吞、汗吞。治病之外，还有一种吞符是专门为产妇准备的“难产符”，又称催生符。另外像洗眼符则是专门用做治眼病的。

与符水治病相关联的是祈祷延生，如杜光庭的《兴州王承休特进为母修黄■斋词》曰：“今则臣母窦氏，本命甲子某月日生，灾运所缠，遂婴疾苦，虽勤服饵，未获痊平。”所以希望：“赐臣母氏易短促之龄，益遐长之祚，蠲消厄会，荡涤灾衰，使六气均调，百关康愈。”〔2〕这就是道教徒为别人祈祷延生时撰写的斋词。另外在杜光庭所编辑的《道教灵验记》中也有许多关于祈祷延生的故事，如《杜鹏举父母修南斗延生醮验》载：杜鹏举乃相国杜鸿渐之兄，“其父年长无子，历祷神□□，乃生鹏举。二三岁间终年多疾，十岁犹玩劣怯懦，父母常以为忧，太白山道士过其家，说阴阳休咎之事，因以鹏举甲子问之，道士曰：‘此子年寿不过十八岁’”，因授予司命延生之术——醮南斗延生之诀，“父母勤奉无阙，致醮之夕，有物如流星坠席中”。一年之后，忽有青衣吏二人过息其门，告之曰：“司命知君竭诚，明年当有一子。此二子皆保

〔1〕唐·杜光庭：《道教灵验记·天台山玉霄宫叶尊师符治狂邪验》，见《云笈七签》卷一一九，⁸⁶⁵页，北京，书目文献出版社，1992。

〔2〕《全唐文》卷九三五，九七三七页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

眉寿。”明年，果又有子鸿渐，“兄弟俱充盛”，并寿逾九十，终身无疾。此事虚构成分甚多，自不必全当做信史，如杜鹏举并不是杜鸿渐之兄，而是其父，又杜鸿渐并非寿逾九十，终身无疾，而是因“疾甚”辞职，年⁶¹而卒；又杜鸿渐素奉佛，“酷好浮图道”，“及休致后病，令僧剃顶发，及卒，遗命其子依胡法塔葬，不为封树，冀类缙流，物议哂之”。^{〔1〕}并未见他有奉道之事，倒是其父杜鹏举精通医术，曾“与卢藏用隐于白鹿山”，似乎还与道教有些关系，这些情况自不必论。但故事本身却反映出唐人祈命延生的民俗。又如《范阳卢蔚醮本命验》讲：“范阳卢蔚，弱冠举进士，有日者言其年寿不永，常宜醮本命以增年禄。蔚素崇香火，勤于修醮，未尝辍焉。”故事反映的也是唐人祈命延生的习俗。道教的护身符，也是用作驱邪祛鬼、延生保平安的，在敦煌道教符[■]中有针对不同对象的各种符，有百姓带的、有官吏带的、有道士和尚带的，还有佩带到身上不同地方的符，如置于鞋内的脚符和衣领符。其中官吏带的符上就写有“身命益算符”。此外，像吞带并用的符也有此功效。

道教法术与丧葬礼仪发生关系也由来已久。从已出土的墓葬来看，曾发现过唐代墓葬中画有类似于墓穴符之类的符[■]，用以厌胜。在敦煌文书中也发现有墓穴符之类的东西，如P³³⁵⁸号卷子就有此种符，内有“书此玄宅四角大吉利”字样。“玄宅”为唐人对墓穴的雅称，敦煌唐人认为家中“钱财不聚，八神不安”，全是由于辞世的家人在墓穴中受到鬼捣乱的结果。所以将此符书于桃木板，安放墓穴四角，可以驱鬼，有利于家庭兴旺发达。至于打醮，由于唐代奉行佛道并行的政策，所以在有关的送死礼仪中，也是僧道同请不悖，如懿宗女儿同昌公主死，出葬时，“敕紫尼及女道士

〔1〕《旧唐书》卷一[■]八《杜鸿渐传》，三二八三~三二八四页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

为侍从引翼”。〔¹〕至于民间，丧葬之家用僧道威仪前引，相沿已久，几乎成为定制。中国的老百姓是崇拜多神的，求神颇有实用的意味，谈不上对那种宗教有特别虔诚的信仰。所以一般民众的丧事是请僧还是请道，并无一定之规，有钱人家为了摆阔气，往往是僧道同请。

道教法术与民俗有关的还有所谓的“招魂”术。我国古代早在先秦时期就有对死去之人行“招魂”术之举，称之为“复”。《礼记·表大记》载：“复有林麓，则虞人之设阶。”注云：“复，招魂复魄也。阶，所乘以升屋者。虞人，主林麓之官也。”疏曰：“是招魂之礼也”，“复，谓升屋招魂。其死者所封内若存林麓，则所主林麓虞人设阶梯而升屋”。当时，人死以后不马上“行死事”，必须先“复”，即先行招魂。若其家（一般为大夫以上）有主管山林的官——虞人，让虞人升梯至屋顶呼叫其名，招其魂归，即可复活。官职卑微无林麓之官者，则以其他佣人代替。所以《礼记正义》说：“复，是求生”，“复而犹望生”。待至“复”而无望后才“行死事”而入殓。后来发展为凡人死而不得其尸，则亦行招魂之仪式，如楚怀王被骗入秦，死于秦国，屈原作《招魂》，以招怀王之魂（一说宋玉招屈原之魂）。这种招魂仪式汉以后多为方士所主持。汉武帝时，“李夫人少而早卒”，上思念不已，有方士齐人李少翁“言能致其神。乃夜张灯烛，设帷帐，陈酒肉，而令上居他帐，遥望见好女如李夫人之貌，还幄坐而步。又不得就视，上愈益相思悲感。”特为作诗赋悼之〔²〕。这也是一种招魂术。后来道教发展了招魂术，认为“强死”或死于非命的人，其魂魄不散，必须招魂或超度。唐代流传着道士为唐明皇寻觅杨贵妃魂魄的传说，其实就是一种类似于“李少翁式”的招魂仪式。据陈鸿《长

〔¹〕《太平广记》卷二三七《同昌公主》引《杜阳编》，一八二五页，北京，中华书局，1961。

〔²〕《汉书》卷九十七上《外戚·孝武李夫人传》，三九五二页，北京，中华书局，1962。

道教与唐代社会

恨歌传》载：唐玄宗自从还都以后，被尊为太上皇，迁居西内思念贵妃不已，“求之梦魂，杳不能得。适有道士自蜀来”，知其心事，“自言有李少君之术。玄宗大喜，命致其神。方士乃竭其术以索之”。白居易正是根据当时的民间传说，写成著名的长诗《长恨歌》，其后半部分写临邛道士作法招魂：

临邛道士鸿都客，能以精诚致魂魄。为感君王辗转思，遂教方士殷勤觅。排空驭气奔如电，升天入地求之遍。上穷碧落下黄泉，两处茫茫皆不见。忽闻海上有仙山，山在虚无缥缈间。楼阁玲珑五云起，其中绰约多仙子。中有一人字太真，雪肤花貌参差是……闻道汉家天子使，九华帐里梦魂惊……惟将旧物表深情，钿合金钗寄将去。钗留一股合一扇，钗擘黄金合分钿；但令心似金钿坚，天上人间会相见。^{〔1〕}

杨贵妃之被缢死马嵬驿，应该说是有冤枉的成分在内。所以在她死后，民间有许多传说，或以为贵妃未死，而沦为女冠居于某处道观^{〔2〕}，甚至还有贵妃随来华的日本遣唐使东渡扶桑，终老天年的传说。早于白居易的唐代诗人李益也有《过马嵬二首》诗，其二中提到了唐明皇请方士为杨贵妃招魂事，曰：

金甲银旌尽已回，苍茫罗袖隔风埃。浓香犹自随鸾辂，恨魄无由离马嵬。南内真人悲帐殿，东溟方士问蓬莱。惟留坡畔弯环月，时送残晖入夜台。

唐玄宗自蜀中返回长安后，先居南内，惟以炼丹服饵自娱，因他还曾受过道[■]，所以南内真人即指唐玄宗。“悲帐殿”，以汉武帝悲李夫人用李少翁招魂典故，喻唐明皇因对杨贵妃思念，在南内设帐招魂。《仙传拾遗》也有关于蜀中道士杨通幽为明皇召杨贵妃

〔1〕《白居易集》卷十二，二三九页，北京，中华书局，1979。

〔2〕俞平伯先生在二十代末就撰文认为，杨贵妃没有死，而是由一位宫女代死的。她随着难民溃军流落民间，后来沦为女冠（参见：《长恨歌及长恨歌传传疑》，见《小说月报》二十卷二号，后收入《杂拌儿之二》）。有人还曾写小说及拍电影叙其事。

道教与唐代社会

魂魄事^[1]，与陈鸿《长恨歌传》所记大体相仿。可见关于道士招魂或“寻觅”杨贵妃事，在当时流传甚广。不管是实有其事，抑或为民间传说，其中所反映出来的道士招魂事，则无疑为当时的一种重要的民俗事项。唐代诗人张籍《征妇怨》诗也提到招魂事，有“万里无人收白骨，家家城下招魂葬”句，说的就是阵亡在外的征人无法还尸，妻子在家中行招魂仪式并用其衣冠葬之的风俗。

（二）道教斋醮与民俗

道教法术与民俗相关联的还有各种各样的斋醮。《隋书》卷三十五《经籍志四》载：

其洁斋之法，有黄■、玉■、金■、涂炭等斋。为坛三成，每成皆置绵^①，以为限域。傍各开门，皆有法象。斋者亦有人数之限，以次入于绵^①之中，鱼贯面缚，陈说愆咎，告白神^②，昼夜不息，或一二七日而止。其斋数之外有人者，并在绵^①之外，谓之斋客，但拜谢而已，不面缚焉。而又有诸消灾度厄之法，依阴阳五行数术，推人年命书之，如章表之仪，并具贽币，烧香陈读。云奏上天曹，请为除厄，谓之上章。夜中，于星辰之下，陈设酒脯麦饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。又以木为印，刻星辰日月于其上，吸气执之，以印疾病，多有愈者。

斋醮的目的是消灾度厄，方法是夜间陈列供物祀神，上奏愿文。这些仪式显然与民间的星辰信仰有关，在杜光庭文集《广成集》所收醮词（愿文）中，就出现了许多与星辰有关的醮名，如北斗醮、南斗醮、本命醮、五星醮等。此外，道教斋醮与民俗事项紧密相关的内容还很多，唐僧法琳在《辩正论》中曾攻击道教说：

从天地、山川、星辰、岳渎、及安宅、谢墓，呼召魂神，所营醮法，备列珍奇，广班绫彩，多用蒸鱼、鹿脯、黄白、蜜料、清酒、杂果、盐豉、油米等。先奏章，请呼将军吏兵，道

[1] 见《太平广记》卷二十《杨通幽》，一三八页，北京，中华书局，1961。

道教与唐代社会

士等皆执手版，向神称臣，叩头再拜，求恩乞福，与俗并同。

从上可知，道教斋醮从天地、山川、星辰、岳渎、安宅、谢墓等许多民俗事项有关，所谓“与俗并同”，反映的正是这种道教斋醮仪式与民俗之间有很深的血缘关系。

到唐代，道教的斋醮仪式取得了更大的发展。据《唐六典》卷四《尚书礼部·祠部郎中员外郎》条载：

斋有七名：其一曰金■大斋，调和阴阳，消灾伏害，为帝王国王延祚降福；其二曰黄■斋，并为一切拔度先祖；其三曰明真斋，学者自斋，斋先缘；其四曰三元斋，正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日地为下元，皆法身自忏愆罪焉。其五曰八节斋，修生求仙之法；其六曰涂炭斋，通济一切急难；其七曰自然斋，普为一切祈福。

这些斋法中的三元斋与八节斋与岁时节俗有关，前面我们已经提到。明真斋与道士修道有关，似乎与民俗无关，但道士在修斋的同时又有拯救自己的先祖的目的，这显然也与民俗有关。至于其他几种斋法则明显与民俗有关，如、调和阴阳、消灾伏害，为帝王延祚降福；拔度先祖；拯救一切急难；为一切人祈福等。这些斋法反映了唐前期道教斋醮的主要内容。唐末道士杜光庭是道教斋醮科仪的集大成者，他将道教主要道派的斋醮仪式统一起来，并加以规制化，整理成《道门科范大全集》八十七卷。他所制定的道门科范，至今仍在沿用。这些醮仪可以说是集民俗事项之大全，如生日本命仪、忏褫疾病仪、消灾星曜仪、消灾道场仪、灵宝太一祈雨醮仪、祈求雨雪道场仪、文昌注禄拜章道场仪、祈嗣拜章大醮仪、誓火褫灾说戒仪、安宅解犯仪、解褫星运仪、南北二斗同坛延生清醮仪、北斗延生捍厄仪、北斗延生忏灯仪、北斗延生醮说戒仪、北斗延生道场仪、真武灵应大醮仪、道士修真谢罪仪、上清升化仙度迁神道场仪、东岳济度拜章林醮仪、灵宝崇神大醮仪，等等。涉及的民俗事项有：过生日、治病、消灾、祈雨、求雪、士子应举、求子、安宅、延生、修道求仙、济度亡灵，等等，真可谓五花八门，包罗万象。

道教与唐代社会

道教与民俗发生紧密关系的还有超生拔厄斋醮。这类斋醮是以对地狱、阴间的信仰为前提的。在佛教传入以前，中国原有幽都冥土的传说。汉代出现了泰山治鬼之说。魏晋人说“泰山，天地孙也，主召人魂。”^{〔1〕}似乎地府在泰山。道教后来又有“酆都”之说，“酆都大帝”赫然居于南朝梁陶弘景撰的《真灵位业图》中，治鬼之所于是从东岳搬到“酆都”。至晚到唐代，道教中的阴间地府的构想又添入了佛教的阎罗王等，如唐末道士杜光庭撰的《道教灵验记》中有《相国杜幽公修黄■斋免阎罗王验》的故事，其中就出现了“冥官之任”阎罗王的形象，这样就使得道教的阴曹地府构成更加系统化了。这种阴曹地府的幻想，在民间有极大的影响，所以丧葬中往往添入僧道诵经设醮，以求死者灵魂早日超度，不要陷在地狱中受苦。道教也自称能够与阴间相沟通，可以通过种种仪式请求救拔陷于地狱中的亡灵，有些斋醮仪式就是专为此而制定的。如黄■斋就是以救济先祖、拯救亡魂脱离地狱之苦而设的。有人曾就杜光庭所撰的《道教灵验记》和《云笈七■》卷一二■至一二一《道教灵验记》所收录的¹⁷例斋醮灵验故事进行了考察，发现唐代民间修斋，仍以黄■斋的故事居多，达¹²例，修斋的主要目的是为救济亡魂的占¹⁰例。其中³例是拯救父母在冥司受拷责之苦的魂灵，追善供养，⁶例以治愈疾病为目的，内容是怀怨而死的亡魂作祟引起疾病，为此需作黄■斋忏悔罪过，消除业障，救济死者，令其转生，以解怨恨，求得疾病痊愈^{〔2〕}。如《徐翥为父修黄■斋验》讲的就是一例拯救其父在冥司受拷责之苦魂灵的故事：徐翥经商为官皆春风得意，惟有三子皆有残疾，因常“悒悒不乐”，一日，游东海山观，与道士话其事，道士曰：“三子之疾，非己之过，非子之罪，盖宿业所钟尔。道门所谓宿业，非是

〔1〕 晋·张华著、范宁校证：《博物志校证》卷一，一二页，北京，中华书局，1980。

〔2〕 刘枝万：《中国修斋考》，见《中国民间信仰论集》，中央研究院民族研究所专刊，²²，1974。

道教与唐代社会

疾者前生之业，乃先人之罪，殃流后裔也。君家先世当有酷于刑法，暴于捶楚，为官不恤牢狱，不矜囚徒，意生法外，残毒害物，遂使子孙受其报尔。”果然其父曾在则天朝为酷吏，陷害之人不计其数。道士劝徐翥修黄■斋以超拔救存役之苦，徐翥从之，第二日夜见有“黑气郁勃，直北而来，中有三人，枷□械缚”，前一人即翥之父也，因徐翥“精修黄■，功简上玄，即宜赦宥”。遂得超拔升天，三子之疾也在旬月之间完复如初。从徐翥与道士的对话中，可以看出道教吸收并改造了佛教的“宿业”观念，并加以利用，这一点大概编撰者也意识到了，所以又借道士之口百般解释。又如《马敬宣为妻修黄■道场验》讲：怀州武陟人马敬宣，于开元六年春，授司农寺丞，移家入京。“妻亡，有二男一女，亦皆幼小”。常遭后妻谢氏虐待，“多被抑挫，衣食不足，鞭楚异常”。一天，谢氏因七岁幼女偷吃煎饼，竟抄起烧红的铁火箸残忍地刺入小孩手掌。“不经旬日，女乃致死”。后来，谢氏“受烂足之报”，双足痛楚，不堪忍受，“所病三年，求死不得，医药弥甚，广作功德，亦无济益”。敬宣因以此事求教于永穆观女冠杜子霞，子霞曰：“解冤释结，除宿报之灾，惟黄■道场可以忏袪冤魂生天，疾病自损，过此不知也。”于是在景龙观修黄■斋七日七夜谢，“梦前妻及亡女曰：‘以功德故，舍汝大冤。天符下临，不得久住，今则受福于天堂去矣。’足疾遂愈。”此类故事意在树立榜样，劝人向善修道，只要虔心向道，任何恶业皆可解脱。同样的题材在后代笔记小说中也一再出现，意在使人认识到，即使没有怨魂，死者也要诉说冥界之苦，引起活人患病。为了安抚死者的不满，应举行超度仪式。正是由于道士们的宣传，使得对道教斋法的这种作用的信仰，得到广泛传播。《道教灵验记》也许就含有这种宣传的目的。这样，追荐亡魂活动也就植根于民间信仰的观念之中。

（三）道教法术与民间祈雨、占卜诸俗

民间祈雨、占卜等民俗活动，也很普遍。道士们除了直接主持禳灾祛病等法事活动外，还直接参与了这些民俗活动。

道教与唐代社会

祈祷一类的法术原本就是一种迷信。但在封建社会里，人们面对许多困难无法得到科学的解决，只好将希望寄托在祈祷之上。比如说祈雨，这是一件大事。因为中国是一个农业大国，风调雨顺是收成的重要保证，久旱不雨，构成对农业的极大威胁。所以，祈雨成为从中央到地方各级政府的重要职责。

祈雨，本是古代民间习以为常之事。道教成立以后，道教徒用系统的道术将原来民间的祈雨术改造成一套较为严格的斋醮仪式，这样就使得道教法术在民间祈雨之类的活动中取得支配地位。唐代有大量请道士祈雨的记载，史书中也留下不少著名道士“祈雨有验”的传说。如著名高道叶法善据说就能“追岳神，致风雨”〔¹〕；又如著名道士罗公远，曾受唐玄宗之诏“祈雨”〔²〕，后来民间传说他“每风雨愆期，田农旷废则必见焉。疑其仙品之中，主司风雨水旱之事也”。以至乡民欲祈雨于灌口李冰祠，而有老姬曰：“要雨须求罗真人，其余鬼神不可致也。”〔³〕又如唐肃宗乾元元年（758年）二月，因天旱，“于曲江池投龙祈雨。又令道士何智通，于尚书省都堂醮土神，用特牲，设五十余座，右仆射裴冕及尚书侍郎并就位如朝仪”。〔⁴〕还有为了渲染道教灵应，地方官祈雨于道教灵迹之处，如阆州刺史高元裕，因大旱，“祈祈山川祠庙，无不周诣，忽于玉台观前瞻望山东丛林之上，见有异气”，原来是石壁之上有“奇文自然老君之状……元裕焚香叩祈以崇葺为请雨，还未及州，甘雨大注，联绵雨夕，远近告足”。〔⁵〕

〔¹〕《太平广记》卷二十六《叶法善》条引《集异记》及《仙传拾遗》，一七一页，北京，中华书局，1961。

〔²〕《太平广记》卷三九六《不空三藏》引《西阳杂俎》，三一六四页，北京，中华书局，1961。

〔³〕唐·杜光庭：《道教灵验记·罗真人降雨助金验》，见《云笈七签》卷一一九，861页，北京，书目文献出版社，1992。

〔⁴〕《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，六五五页，北京，中华书局，1960。

〔⁵〕唐·杜光庭：《道教灵验记·自然石文老君降雨验》，见《云笈七签》卷一一八，856页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

唐僖宗是唐后期著名的崇道皇帝，关于他利用道教祈雨术的传说也很多。如乾符二年（875年），唐僖宗诏道士置金■斋祈雨，这年三月不雨至于五月，名山大川灵湫郊坛，所在祈祭，未能致效，中外焦劳，计无所出，司空平章事郑畋上言说：“风雨水旱，实系上玄，山川百神皆上帝之臣吏也，不能专其雨泽，自春愆亢，上轸圣情，所作祷求，未彰厥效。臣愚以为上表玉皇，可以感风雨，少安圣虑，请应天节日殿上选两街道士各七人，于内殿置金■道场七日，天下名山青城、峨嵋、茅山、天台、罗浮、五岳等一十八处，降赐祠文，各修道场七日，内殿请皇帝捻香祈祷，以冀感通。”僖宗从之，果得大雨^{〔1〕}。又如广明元年（880年），唐僖宗又请道士范希越祈雨，这年“三月不雨，五月愈望，人心焦然，谷稼将废，（希越）愿于万岁池试行神印，为生灵祈雨。于是诣至真观致斋，是日庚辰以戌时投印池中，阴风遽起，云物周布，亥时大雨，达晓及辰，大雷闪电，惊震数四，至^{〔30〕}时少霁，乃得归府，升仙桥，水渐及马腹，罗城四江，平岸流溢，螟蝗之属，淹渍皆死”。^{〔2〕}再如中和元年（881年）七月十五日，僖宗又“诏内臣袁易简、刺史王兹、县令崔正规与朕诣（青城）山修醮，封（宁先生）为五岳丈人、希夷真君。是时县境亢旱，苗谷将焦，封醮之夜，龙吟于观侧溪中，风雨大至，枯苗再茂，县境乃丰”。^{〔3〕}

由于唐代道士祈雨之事甚为普遍，所以还出现了据道士祈雨事创作的话本小说，如敦煌写本文书《叶净能诗》就有：开元十三年（725年）大旱，玄宗命叶净能求雨：“净能对皇帝前，便作坛场，书符五道，先追五岳直（值）官要雨，五岳曰：‘皆犹（由）

〔1〕 唐·杜光庭：《道教灵验记》卷十四《僖宗金■斋祈雨验》，见《道藏》第十册，八四九页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·范希越天蓬印祈雨验》，见《云笈七■》卷一二■，872页，北京，书目文献出版社，1992。

〔3〕 唐·杜光庭：《道教灵验记·青城丈人授黄帝龙■并降雨验》，见《云笈七■》卷一二■，873页，北京，书目文献出版社，1992。

道教与唐代社会

天曹。’净能便追天曹，且（具）言：‘切缘百姓抛其面米饼，在其三年亢旱。’”于是叶净能移别处余雨降下，“前后三日雨足”〔¹〕。

既然天旱可以祈雨，那么天涝时又需要祈晴，在这方面也有不少道士留下许多记载。如道士刘道合就曾为高宗作止雨之术，据《旧唐书》卷一九二《隐逸·刘道合传》：“道士刘道合者，陈州宛丘人。初与潘师正同隐于嵩山。高宗闻其名……召入宫中，深尊礼之。及将封泰山，属久雨，帝令道合于仪鸾殿作止雨之术，俄而霁朗，帝大悦。”又传说宪宗时道士田良逸既有祈雨术，又有止雨术，据《因话录》载：“元和初，南岳道士田良逸、蒋含弘，皆道业绝高，远近钦敬，时号‘田蒋’……吕侍郎涓、杨侍郎凭，相继廉问湖南，皆北面师事。潭州大旱，祈雨不获，或请邀致……先生蓬发弊衣，欣然就辇，到郡亦终无言，即日雨降。所居岳观，内建黄■坛场，法具已陈而天阴晦，弟子请先生祈晴，先生亦无言，岸帻垂发而坐。及行斋，左右代整冠履，扶而升坛，天即开霁。”〔²〕

祈雨（晴）当然有碰巧而成功的，但也有毫无“灵验”的。如会昌年间（841~846年），晋阳大旱，“自春徂夏，数百里田，皆耗■”〔³〕。晋阳令狄惟谦亲自“禱于晋祠，略无其应”。时有郭天师，少攻符术，多行厌胜，曾出入宫掖，赐号“天师”。狄惟谦应百姓所求，登门请郭天师祈雨，郭天师再三推托不过，答应下来。举行仪式那天，“乃具车舆，列幡盖，惟谦躬为控马，既至祠所，盛设供帐，髻折庭中”。郭天师折腾了一整天，次日，才对狄惟谦说：“我为尔飞符上界请雨，已奉天帝命，必在至诚，三日雨当足矣。”好消息传出，四郊百姓云集于此，等待天降甘霖。然而，三日过去了，并无一点下雨的征兆。郭天师又说：这是因为你当县令

〔¹〕 王重民等编：《敦煌变文集》，上集，222~223页，北京，人民文学出版社，1957。

〔²〕 唐·赵■《因话录》卷四，九二页，上海，上海古籍出版社，1957。

道教与唐代社会

的无德，我为你再祷告上天，七日之后才会有雨。狄惟谦引罪自责，对郭天师更加恭敬。然而，七天过去后，仍未下雨。郭天师祈雨不灵，就想溜走，狄惟谦不放。郭天师竟然悻然变色，大骂狄惟谦不知天道，并说：“天时未肯下雨，留我将复奚为！”狄惟谦乃婉言劝郭天师暂留一宿，明日饯行。他于当夜做好一切布置。第二天，郭天师发现饯别宴毫无安排，又“大怒呵责”，狄惟谦大怒道：“左道女巫，妖惑日久，当须毙在此日，焉敢言归！”于是命左右拉郭天师于神前，鞭背二十，然后投于漂水。又命在祠后的高山上设席焚香，祷告上苍。此时，合城骇愕，观者如堵。忽然，大片云层涌来，先覆盖了狄惟谦站立之处，然后“四郊云物会之，雷震数声，甘雨大澍，原野无不滂流”。狄惟谦杀郭天师求雨获得了成功^[1]。在这个故事里，郭天师祈雨不但失败，而且还搭上了性命。实际上，道士祈雨恐怕还是不灵的多。只是，既然求到了雨，便作为一种神迹传布开来，文人学士们也就认真地予以笔录。

天旱祈雨、久雨祈晴都是抵御自然灾害，围绕生产和生活展开的道术，施行的范围相当广泛。还有诸如冬天祈雪以及御风灾、退洪水等等活动，有些是民间自发的，也有些是官府出面所搞的。

民间卜卦风俗起源很早，构成了民俗中的重要组成部分。卜是古人预测吉凶祸福的重要手段，佛道二教兴起以后，有一些和尚、道士也掌握了占卜知识，为人指点迷津，当然更多的是信从者主动到佛寺道观以及一些民间祠庙求和尚道士卜筮前程。唐代有关道士精通占卜的记载很多，如薛颐，“解天文律历，尤晓杂占”^[2]，他曾预言李世民当得天下；邢和璞，“善算人而知夭寿善恶”，太尉房■曾请邢和璞“算终身之事。邢言若由东南止西北，禄命卒矣。降魄之处，非馆非寺，非途非署，病起于鱼膻，休材龟兹板。”后

[1] 《太平广记》卷三九六《狄惟谦》引《剧谈录》，三一六六页，北京，中华书局，1961。

[2] 《旧唐书》卷一九一《方伎·薛颐传》，五■八九页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

果如其言^[1]；张□曾在他的著作《朝野僉载》中记载了自己亲历过的两位善卜道士，文曰：

开元中二年，梁州道士梁虚舟以九宫推算张□云：“五鬼加年，天罡临命。一生之大厄。”以《周易》筮之，遇观之涣，主惊恐，后风行水上，事即散；又安国观道士李若虚不告姓名，暗使推之，云：“此人今年身在天牢，负大辟之罪，乃可以免。不然，病当死。无有救法。”果被御史李全交致其罪，敕令处死，而刑部尚书李日知、左丞张庭□、崔玄升、侍郎程行谋咸请之，乃免死，配流岭南。二道士之言，信有征矣。^[2]

《耳目记》也记载了一位善卜的五明道士：“长庆之代，邺中有五明道士者，不知何许人，善阴阳历数，尤攻卜筮。”成德军将王庭凑曾经求五明道士：“究平生否泰。道士即为卜之，卦成而三钱并舞，良久方定，而六位俱重。道士曰：‘此卦纯乾，变为坤，坤土也，地也。大夫将来秉旄不远，兼有土地山河之分。’”果然不久，军中即发生哗变，共推王庭凑为留后，朝廷不能制，遂授予节度使。后来王庭凑迎五明道士“置于府，为营馆舍，号五明先生”。王庭凑又问以禄寿，答曰：“三十年。”并劝以“竭节勤王，爱民恤物，次则保神啬气，常以清俭为心”，若能如此，“必享殊寿，后裔兼有二王。”^[3]即使是以大力破除淫祠迷信而闻名的政治家李德裕，也对道士占卜颇为迷信，他在晚年总结他一生的仕宦之途时，著有《冥数有报论》一文，曾提到过一位邺郡道士，为他预测前程：“公当为西南节制，孟冬望舒前，节符至矣。”后验，“不差岁月”。所以德裕认为：“冥报之事，或有或无”^[4]即既不

[1] 《太平广记》卷二一五《邢和璞》引《酉阳杂俎》，一六四八页，北京，中华书局，1961。

[2] 《太平广记》卷二一六《开元中二道士》，一六五七页，北京，中华书局，1961。

[3] 《太平广记》卷二一七《五明道士》，一六六一页，北京，中华书局，1961。

[4] 《全唐文》卷七一■，七二八六页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

肯定有，也不否定无，采取了在半信半疑中倾向于有的态度。这种态度也影响到他对道教的想法。虽然他曾先后上疏反对敬宗迎请隐士周息元和武宗宠待道士赵归真之举，但他对道教的态度还是有所保留的，他只是建议不要轻信迂怪之士、苟合之徒，轻易地去追求长生不老的金丹仙药，而应以黄老养生作为长寿之道。^[1]这主要是从宗庙社稷利益为重方面考虑的，但从根本上来说他并不排斥道教。另外，德裕之祖父李栖筠也颇迷信道教卜筮，据《太平广记》卷一四九《李栖筠》条引《逸史》载：栖筠未显达时，“将赴选”，曾向“烟霞之士”田山人和楚州白鹤观道士张尊师问前程，颇验，栖筠深信之。当时长安市中还有以卖卜为生的道士，僧护国诗《逢灵道士》有：“长安市里仍卖卜”^[2]。在古代，由于科学知识不发达，人们对自己的命运往往无法掌握，所以十分迷信占卜，凡事都要用占卜来问一问吉凶，将命运交给占卜来指点，就是很自然的事。

此外，像求签、求子等民俗活动也多与道教有所关联。可以说，道教对唐代民俗的影响是多方面的，其范围也是非常广泛的。道教通过与民俗结合使自身得到普及，而民俗则借助道教的影响更加丰富多彩。

四、神仙道教与唐代社会

唐代是神仙道教的大流行时期，其表现为道教金丹术（或称外丹）的发展臻于极盛。当时社会上的求仙学道之风非常盛行，上自皇帝，下及文人士大夫，甚至于普通庶民百姓，都对服饵养生怀有浓厚的兴趣。他们除了热心支持方士道徒们的炼丹活动外，还有相当多的一批人亲自从事飞丹合药的实践，希望通过服食仙丹，延年益寿，长生不老，以致为此而殒命早夭者比比皆是，在一定范

[1] 《旧唐书》卷一七四《李德裕传》，四五一七页，北京，中华书局，1987。

[2] 《全唐诗》卷八一，九一三九页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

围内造成了巨大的震动。李斌城先生指出：“唐人喜神仙，不少人、事抹上神仙的色彩……有唐一代神仙信仰广被社会，深入人心，成为鲜明的时代风尚”。〔¹〕在这股弥漫于唐代社会的求仙学道狂潮中，有两个显著的特点：其一，神仙道教在唐代社会上层的影响大于下层；其二，神仙道教在唐代妇女中的影响特别巨大。

（一）试释唐代诸帝多饵丹药之谜

神仙道教对唐代社会上层生活的影响是多方面的，其中尤以金丹服饵养生术所产生的影响力最为巨大。在这方面，封建最高统治者皇帝迷恋最深、陷入得也最深。唐代诸帝对服饵术怀有浓厚的兴趣，古往今来有不少学者注意到这个有趣的现象，清代著名学者赵翼曾指出：“唐代诸帝多饵丹药”。〔²〕今人李斌城先生曾对唐代诸帝炼丹服药现象，提出了精辟的见解，他在《唐人的神仙信仰》一文中，专门论述了“皇帝的神仙信仰”，将唐代诸帝炼丹服药的情况总结为四个特点：1. 大多为政治上有所作为者；2. 大多是执政后期好神仙；3. 未获长生，反得早死；4. 死不悔悟〔³〕。此外，像卿希泰先生主编的《中国道教史》第二卷、任继愈先生主编的《中国道教史》的有关章节以及其他许多中外学者的有关论著中，也有大量的关于唐代诸帝迷恋服食丹药的很好论述，归纳起来，大家普遍认为唐代诸帝服食丹药的主要动力为迷信道教神仙之说，妄图祈求长生不老。这些成果为笔者的研究提供了许多有益的启发，笔者认为唐代诸帝迷恋金丹服饵术的原因是相当复杂的，而身体健康因素以及唐帝室中有可能遗传的一种家族病“风疾”，是导致唐代诸帝迷恋金丹术的一个重要原因。

首先，传统观点认为，唐代诸帝服食丹药的主要原因是迷信道教的神仙之说，妄图祈求长生不死，但这种观点很难解释唐代诸帝

〔¹〕 李斌城：《唐人的神仙信仰》，中国唐史学会第五届年会论文，1992。

〔²〕 清·赵翼著、王树民校证：《廿二史札记校证》卷十九，三九八页，北京，中华书局，1984。

〔³〕 李斌城：《唐人的神仙信仰》中国唐史学会第五届年会论文，1992。

道教与唐代社会

明知神仙虚妄，却不吸取先辈的教训，前仆后继地沉湎于金丹服饵之术的现象，甚至有的帝王还年纪轻轻就为此而白白送掉了宝贵的性命；另外，唐代为诸帝炼丹的，不仅有道士，还有方士、太医、大臣，甚至从外国来的胡僧。所以，把诱使诸帝服食和迷恋金丹的责任完全推到道教和道士的身上，也是不公允的。其实，唐代诸帝迷恋金丹服饵术的原因是相当复杂的，由于诸帝的品行、气质、信仰以及服食时的情况不同，这就决定了诸帝服食丹药的动因以及后果也必然有所差别。为方便论述起见，特将唐代诸帝迷恋服饵术者列表如下：

道教与唐代社会

表 6 : 唐代诸帝迷恋金丹服饵术者表

帝号	服食情况	终年
唐太宗	贞观二十一年（ ⁶⁴⁷ 年）正月，已饵食金石；二十二年五月，中天竺方士那罗迦娑婆造延年药，历年而成，服之，于二十三年五月中毒死。	55
唐高宗	总章元年（ ⁶⁶⁸ 年），婆罗门僧卢迦阿逸多受诏合长年药，高宗将饵之，为大臣谏止；道士刘道合进丹药，开耀元年（ ⁶⁸¹ 年），闰七月服，弘道元年（ ⁶⁸³ 年）十二月病死。	55
武则天	方士武什方、道士胡惠超等都曾为其炼丹，三年乃成，久视元年（ ⁷⁰⁰ 年）服；长安四年（ ⁷⁰⁴ 年）张昌宗、张易之兄弟所合神丹成，服之，次年病死。	81
唐玄宗	玄宗曾亲自合药，道士也为他炼丹，后因不茹葷，辟谷，病死。	77
唐宪宗	元和十三年（ ⁸¹⁸ 年），山人柳泌、僧大通等合金丹，次年十月服，明显出现中毒症状，日加燥渴，性情暴戾，左右近侍多被杀，十五年正月，宦官发动政变，杀害宪宗。	42
唐穆宗	僧惟贤、道士赵归真劝穆宗服金石，善炼丹者郑注也受信任。长庆四年（ ⁸²⁴ 年），正月已服食，中毒死。	29
唐敬宗	僧惟贞、道士赵归真、术士王信等为上求访仙药，山人杜景先为上迎请隐士周息元。宝历二年（ ⁸²⁶ 年）十二月死于宫廷政变。	18
唐文宗	大和七年（ ⁸³³ 年），服郑注炼丹药，颇验。开成五年（ ⁸⁴⁰ 年），正月病死。	32
唐武宗	会昌五年（ ⁸⁴⁵ 年），服道士赵归真等丹药，次年三月中毒病死。	32
唐宣宗	大中十二年（ ⁸⁵⁸ 年），服医官李玄伯、山人王岳、道士卢紫芝所炼伏火丹砂，次年八月中毒身亡。	49

道教与唐代社会

续表

帝号	服食情况	终年
唐懿宗	懿宗曾命修合辟暑丸，并谓服食后有神效，夏日衣裘无炎气。	40
唐僖宗	幸蜀前（885年前），梦神人教食云母粉可得轻生不死，因饵之。888年死。	26

注：1. 此表所据资料来源主要为新、旧《唐书》和《资治通鉴》等。

2. 表中年龄系根据《中国历史大辞典·隋唐五代卷》之资料而来。计算方法为周岁，古人则多采用虚岁法。

从上表可知，这些帝王，除武则天、唐玄宗在“人生七十古来稀”的唐代，属于高寿而终者外，太宗、高宗、宪宗、宣宗、懿宗五帝，按我们今天的说法，都属于英年早逝，而穆、敬、文、武、僖五帝，则为早天了。老年人本来就重保养，所以武则天、唐玄宗迷恋服饵长生术，本不足怪；中年人体质正处于下降阶段，也需要调摄，所以太、高、宪、宣、懿五帝也迷信服饵养生术，还在情理之中；惟有穆、敬、文、武、僖五帝，年纪轻轻，却也迷恋金丹术，殊为令人费解。

我认为身体健康因素是导致唐诸帝迷恋金丹服饵术的一个重要原因。唐朝诸帝大都自幼生长深宫，锦衣玉食，过着奢侈腐朽的生活，体质本来不很健壮，及至登基以后，更少了约束，内宠成群，加之政事杂务以及恶劣的情绪和不良的生活方式，都会导致诸帝的体质更加虚弱，产生疾病。其中有一种称为“风疾”的病症，在唐诸帝中广为流传（见表⁷），这种病症可能是导致诸帝迷恋金丹术的一个诱因。

道教与唐代社会

表7：唐代诸帝得“风疾”者表

帝号	得病情况
唐高祖	贞观八年（634年）秋，得风疾，次年病死。
唐太宗	贞观六年（632年），太宗曾说：“朕有气疾”。二十一年（647年），又说上得风疾，二十三年五月死。
唐高宗	显庆五年（660年），上初苦风眩头痛，目不能视。
唐顺宗	贞元二十年（804年），九月，太子始得风疾，不能言。
唐穆宗	长庆二年（822年）十一月庚辰，上与宦官击 ^⑬ 于禁中，有宦者坠马，上惊，因得风疾，不能履地。
唐文宗	大和七年（833年），十二月庚子，上始得风疾，不能言。
唐宣宗	宣宗自幼寡言，视瞻特异，宫中以为不慧。十余岁时，曾遇重疾沈缙，乳媪以为心疾。大中九年（855年），尝苦不能食，晚年苦风毒。

注：此表所据资料来源主要为新、旧《唐书》和《资治通鉴》等。

风疾是一种很复杂的疾病，临床上常可出现头痛眩晕、抽搐、痉挛、肢体颤动、麻木、蠕动、口眼歪斜、言语不利、步履不稳，甚至突然跌倒、不省人事、半身不遂等症状，而情志不遂、饮食不节、恣酒纵欲等则是引起风疾的一种主要原因，如西医所说的心脑血管疾病、高血压等，还与遗传有关，且重症死亡率极高。^{〔1〕}

从唐诸帝常服食的钟乳及炼丹所用的主要原料，如朱砂、雄黄、硫磺、云母、白矾、磁石等成分来看，的确也都有入药治病的功效。如钟乳治虚劳喘咳、寒嗽、阳痿、腰脚冷痹等症，以钟乳为主要成分配制而成的钟乳酒，治风虚劳损、脚疼冷痹、羸弱挛瘦不

〔1〕 历代对风症的论述很多。请参阅《中国大百科全书·中国传统医学卷》，113~114页，北京，中国大百科全书出版社，1992。

道教与唐代社会

能行等症。唐人对钟乳治病之说颇为相信，唐太宗不但长期服用钟乳，且赐大臣，唐代宗还曾“以（元）载籍没钟乳五百两分赐中书门下、御史台五品以上、尚书省四品以上”。〔¹〕朱砂对惊风、心悸、眩晕、失眠多梦等症也有疗效，含有朱砂成分的循络丹就治风痹气滞、血脉凝涩、行步艰难等症；雄黄对惊痫等症也有疗效，含有雄黄与朱砂的八风散，主治八风十二痹，对猥退病、半身不遂、目眩失神、恍惚妄语等症都有一定的疗效；它如硫磺对阳痿、腰膝酸冷、肾虚喘促、虚寒腹痛，云母对虚喘、眩晕、失眠、惊悸，白矾对癫痫、喉痹，磁石对眩晕、目昏、耳鸣、虚喘、失眠、惊痫等症，皆有一定的疗效。〔²〕

从诸帝所得的风疾的症状来看，服用这些药物或有这些药物配伍的药，都有一定的疗效。有人就认为“金丹的作用决非仅毒死人命，亦必有不少服丹得益者”，“服食金丹的效验，大约有三：一为丹砂等药品本身确有一定的健脑、安神、强身的药理作用，一些人的体质和疾患偶然对症，便可获得疗效。二为服食少量砒霜等砷剂和汞剂后，人体慢性中毒引起毛细血管舒张和轻微发炎，从而起到刺激神经和催淫的作用。三是由于中国传统食品的单一化和缺乏牛奶制品，服用一些矿物药物可补充人体矿物质的缺乏；同时，一些微量元素进入人体后有时也会获得健身祛病的奇效”。〔³〕但服用这些成分配制的药物应非常谨慎，因为这些成分有的含有剧毒，有的不可火锻水飞。而给帝王们治制的丹药，都是经过长时间的火冶水飞，产生了巨大的毒性，加之服食过量，不但对疾病没有减缓，反而导致唐人服食仙丹后，多毙命于此。下面我们试析之。

唐代诸帝中，高祖首开得“风疾”而死的先例。据《资治通鉴》卷一九四太宗贞观八年（⁶³⁴年）记载：“上屡请上皇避暑九

〔¹〕《旧唐书》卷一一八《元载传》，三四一四页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《中医大辞典》（中药分册），143、263、360~361、395页，北京，人民卫生出版社，1982。

〔³〕胡孚琛：《魏晋神仙道教》，263页，北京，人民出版社，1989。

道教与唐代社会

成宫，上皇以隋文帝终于彼，恶之。冬，十月，营大明宫，以为上皇清暑之所。未成而上皇寝疾，不果居。”同书贞观九年五月又载：“太上皇自去秋得风疾，庚子，崩于垂拱殿”。年⁶⁹岁。唐高祖具体所得“风疾”为何种类型，不得确知，但似乎应与风热、风湿等症有关。自从玄武门之变、唐高祖退居太上皇之后，以恣酒纵欲为事，情志不遂，加之年事已高，热极生风，所以得“风疾”后竟至不治而逝。

唐太宗是唐诸帝中第一位迷恋金丹服饵养生术的皇帝。许多学者非常困惑于太宗从早年的不信神仙之说到晚年迷恋服饵养生的转变，而将原因简单地归结为太宗对道教的神仙思想态度前后有所不同，也就是说由最初的不信到后来相信了神仙之说，所以太宗不惜以生命为代价服饵金石丹药的动因，是追求成仙不死。这种解释有点牵强附会。太宗早年曾嘲笑秦皇、汉武的求仙举动，他对侍臣说：“神仙事本是虚妄，空有其名……神仙不烦妄求也。”^[1]他还写诗道：“忠良可接，何必海上神仙乎。”^[2]表现出对神仙长生说的不信任态度。贞观十一年（637年）二月，太宗在一份诏书中，谈到了死及自己死后的安排，说：“夫生者天地之大德，寿者修短之一期。生有七尺之形，寿以百龄为限，含灵禀气，莫不同焉，皆得之于自然，不可以分外企也。”并告诫子孙在他身后不得厚葬，“务从俭约”。^[3]从这份诏书的内容来看，颇有点遗诏的味道。这年太宗还不到40岁，经过十多年的励精图治，消灭了对唐王朝最具威胁的东突厥，成就了贞观之治的大好局面，按常理来说，应该正是功成名就、踌躇满志之时，不该有此灰暗心情。原来太宗至晚于贞观六年以后，体质就开始每况愈下，据《资治通鉴》卷一九四载：正月，“上将幸九成宫，通直散骑常侍姚思廉谏。上曰：

[1] 唐·吴兢：《贞观政要》卷六《慎所好》，一九六页，上海，上海古籍出版社，1978。

[2] 唐太宗：《帝京篇》十首序，见《全唐诗》卷一，一页，北京，中华书局，1960。

[3] 《旧唐书》卷三《太宗纪下》，四七页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

‘朕有气疾，暑辄顿剧，往避之耳’”。从畏暑怕热这一点来说，其病症与高祖颇为相似。《新唐书》卷三十八《地理志》载：河南府颍阳县，“倚箔山有钟乳，贞观七年采”。可见太宗很早就开始注意调摄保养，但效果看来不是很佳，以致病情一度非常严重。贞观十年（636年）时，因“上得疾，累年不愈，后侍奉，昼夜不离侧，常系毒药于衣带，曰：‘若有不讳，义不独生’。后素有气疾，前年从上幸九成宫，柴绍等中夕告变，上擐甲出阁问状，后扶疾以从，左右止之，后曰：‘上既震惊，吾何心自安！’由是疾遂甚”。〔1〕可见太宗病得很严重，一度可能出现生命危险，所以长孙后才会常备毒药随时准备追随太宗而去。不料，长孙后在“医药备尽而疾不瘳”的情况下，先太宗而逝，这对他的打击很大。因为长孙皇后不但是太宗的贤内助，而且还是他长期生死与共的好伴侣。由于唐太宗本人也长期患病，这自然使他也想到了死，所以才会有了次年二月所下的谈论死的诏书。但从这份诏书来看，丝毫也看不出太宗怕死的情绪，相反表现出来的是一种面对死亡的坦然态度，所以才会毫不忌讳地公开谈论死的问题，并安排后事。

太宗迷信服饵养生术，是贞观十七年（643年）以后的事。笔者认为这与贞观十七年的废立太子之事和解决高丽问题有关。在太宗看来，这两件事是相互关联的。众所周知，围绕着贞观十七年废立太子承乾后立新太子，朝中曾展开过一场激烈的斗争。令太宗伤透了脑筋，甚至产生了轻生的念头。最后，在大臣长孙无忌等的极力争取下，太宗选立了他本来并不喜欢的晋王李治为太子。太宗之所以不喜欢李治，是因为李治的性格太为柔弱，怕在百年之后，李治不能担当治国的重任；而从避免皇室诸子在他身后展开仇杀的角度考虑，太宗又看中了李治宽柔的性格，并最终立他为太子。但这一问题始终困扰着进入中年且身体不好的太宗。而正在这时，位于唐朝东北方的高丽采取了敌视唐朝的政策。高丽问题曾令富庶强大的隋王朝栽了跟头，隋文帝、炀帝没能解决的这一问题，唐太宗实

〔1〕《资治通鉴》卷一九四太宗贞观十年，六一二页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

在不放心再将这一问题遗留给太子，他要自己的有生之年尽量解决之。而这就需要使他每况愈下的身体得到恢复，尽量延长自己的寿命，这就是从贞观十七年开始，太宗转而对服饵养生术产生浓厚兴趣的原因。据说太宗曾诏洞庭山道士胡隐遥入内殿，“问摄生之道”，胡隐遥学太阳炼形之法，约八十岁，状貌如三十许。^{〔1〕}贞观十七年，太宗幸名医甄权家，“视其饮食，访以药性”。甄权时年103岁，长于养生。他和弟立言皆有高深的医术，隋鲁州刺史庾狄苦风患，手不能引弓，诸医莫能疗，甄权“鍼其肩隅一穴”，即时而愈。御史大夫杜淹患风毒发肿，太宗令立言视之，奏曰：“从今更十一日午时必死”，果如其言。又诊治患心腹鼓胀、骨瘦如柴者，“令服雄黄”，“其疾乃愈”。^{〔2〕}太宗之所以亲临甄权家，看来应是有针对性的。贞观十九年（645年）十二月，太宗征辽还至定州后不久，大概因为长途劳顿、征辽不利等因素，致使太宗疾病又有所增加：“上病痛”。二十年三月到达京师，“上疾未全平，欲专事保养”。军国机务委皇太子处决，太子除听政外，即入侍药膳。八月，太宗又行幸灵州招抚薛延陀，十月还京师后，“上以幸灵州往还，冒寒疲顿，欲于岁前专事保摄”。^{〔3〕}可能在这时，太宗已经服食了丹药。因为二十一年正月，高士廉卒，太宗欲亲临吊丧，房玄龄、长孙无忌等“以帝饵金石，谏不宜近丧”。^{〔4〕}三月，又“得风疾，苦京师盛暑”，命修终南山翠微宫。十一月壬子，“上疾愈”。^{〔5〕}这场大病，使太宗更加追求服饵养生。贞观二十二年，王玄策破中天竺那伏国，俘其国王并方士那罗娑婆归国，进献给

〔1〕元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷二十九，见《道藏》第五册，二七〇页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕《旧唐书》卷一九一《方伎·甄权附弟立言传》，五〇九页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《资治通鉴》卷一九八太宗贞观二十年，六二四一页，北京，中华书局，1956。

〔4〕《新唐书》卷九十五《高俭传》，三八四〇页，北京，中华书局，1975。

〔5〕《资治通鉴》卷一九八太宗贞观二十一年，六二四六、六二五〇页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

太宗，太宗竟听信这个外国方士“自言寿二百岁，云有长生之术的谎言，命其“于金飙门造延年之药”。历年乃成，服之，“竟无异效，大渐之际，名医莫知所为”。〔¹〕据《资治通鉴》卷一九九载：太宗临终前“苦痢剧增。”显系服食丹药中毒所致，终于贞观二十三年五月。

据此可知，太宗是在服食国内方士所进金石后，又饵外国方士所制丹药的。陈国符先生注意到“我国与西域长生药术之关系”，认为“是时中西交通颇为频繁，故外丹黄白，常由西域输入之药物”〔²〕也即中外方士所炼之丹药大同小异，皆足以毒死人的性命。从太宗迷恋金丹服饵养生来看，显然与他长期患病有关。这和他早年不相信神仙之说并不矛盾，他迷恋服饵养生是想通过这种办法尽量延长自己的寿命。古往今来，追求长寿始终是人类的天性之一，这和神仙信仰还是有区别的。我认为，太宗服饵养生的目的，也是长寿，不能归之于他相信道教的神仙长生不死之说的范围之内。他第一次饵金石，疾病有所缓减，增强了他第二次饵金丹的信念。这种为追求养生而不计后果的做法，反而酿成他中毒早死的严重后果。而高丽问题直到他临终还念念不忘，想发动第二次征高丽的战争，但这一问题最终还是由他的继承人高宗来完成的，这对太宗来说，无疑是一件憾事。

唐高宗最初也不信神仙之说，他曾于显庆二年（657年）说：“自古安有神仙！秦始皇、汉武帝求之，疲弊生民，卒无所成，果有不死之人，今皆安在！”〔³〕所以他不相信曾欺骗其父太宗的天竺僧那罗迦娑婆能合长生药。但高宗的体质一直较弱，所以他也比较留意养生，显庆五年（660年）十月，他才³²岁时，也得了奇怪的“风疾”。据《资治通鉴》卷二百载：“上初苦风眩头重，目不

〔¹〕《旧唐书》卷一九八《天竺传》、卷三《太宗纪下》、卷八十四《郝处俊传》，五三〇八、六一、二七九九页，北京，中华书局，1975。

〔²〕陈国符：《道藏源流考》，下册，^{396~397}页，北京，中华书局，1992。

〔³〕《资治通鉴》卷二〇〇，高宗显庆二年，六三三三页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

能视，百司奏事，上或使皇后决之。”从这以后，高宗之病一直没有好转，以至于麟德元年（664年）以后，“上每视事，则天垂帘于后，政无大小，皆与闻之……中外谓之‘二圣’”。^{〔1〕}同时，高宗也频繁接触炼丹术士。总章元年（668年），有婆罗门僧卢迦阿逸多，“受诏合长年药，高宗将饵之”，为大臣郝处俊所谏止。^{〔2〕}但高宗并没有停止炼丹合药活动。《旧唐书·方伎·叶法善传》就说：“时高宗广令征诸方道术之士，合炼黄白。”道士刘道合炼丹成，上之。咸亨（670~674年）中，刘道合卒，众谓尸解，高宗闻之不悦，说：“刘师为我合丹，自服仙去。其所进者，亦无异焉。”^{〔3〕}上元二年（675年）三月，高宗病情加重，遂产生逊位于武后的念头，又为大臣郝处俊等谏止。^{〔4〕}高宗又欲传位于太子李弘，不料太子又暴亡，也没能实现。关于这位太子暴亡的原因，前人一直怀疑是武则天毒死的，今人对此提出异议。^{〔5〕}笔者认为李弘长年多病，在与其父母宴于宫中时，又因治国问题情绪激动，突发急病而暴亡，这种急病可能就是“风疾”，风疾中的心脑血管疾病，如脑溢血、心猝死等，都与情绪波动巨大有关；而这种疾病“风疾”，与其父高宗的遗传可能有关。此后，高宗更是频繁造访隐士道人，探求养生之道，并于开耀元年（681年）闰七月庚申，“上以服饵，令太子（李显）监国”。^{〔6〕}弘道元年（683年）十一月丙戌，“上苦头重，不能视，召御医秦鸣鹤诊之”，御医以针刺

〔1〕《资治通鉴》卷二■一高宗麟德元年，六三四三页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《旧唐书》卷八十四《赦处俊传》，二七九九页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·刘道合传》，五一二七页，北京，中华书局，1975。

〔4〕《资治通鉴》卷二■二高宗上元二年，六三七五~六三七六页，北京，中华书局，1956。

〔5〕《新唐书》卷八十一《三宗诸子·孝敬皇帝弘传》载：“上元二年，从幸合壁宫，遇鸩斃。”《资治通鉴》卷二■二高宗上元二年载：“太子薨于合壁宫，时人以为天后鸩之也。”今人俱武认为李弘死于肺结核（见《武则天屡易太子几废皇帝之初探》，《武则天与文水》，太原，山西人民出版社，1989）。

〔6〕《资治通鉴》卷二■二高宗开耀元年，六四■三页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

法使高宗视力稍有好转，十二月宣布改元，高宗已经“气逆不能乘马”，于丁^③夜病逝。^{〔1〕}由此可见，唐高宗迷恋服饵也是从治病养生的角度出发的，但结果仍是重复了其父的悲剧。

唐初三帝都得“风疾”，显然不是孤立的现象，笔者认为这中间应该有某种遗传基因在起作用。

武则天对炼丹服药也颇有兴趣。她曾遣使召司马承祜，因为听说他精通炼丹之法；又曾令叶法善采药并遍祷名山，是由于他会炼金丹；召张果是因为时人传其有长年秘术；命武仕方赴岭南采药炼丹，是因为他自言能合长生药。她还曾征召隐居豫章西山的道士胡慧超和委托内宠张易之、张昌宗兄弟为她炼丹合药。史称，武则天饵胡慧超丹药，“疾小瘳”，也即病稍减轻；她还服食了二张兄弟所合的丹药，谄附二张的宰臣杨再思曾向武则天献媚说：“昌宗主炼丹剂，陛下饵之而验，功最大者也”。^{〔2〕}所谓“饵之而验”，大概也是稍微减缓了病情。前人对唐代皇帝多因服药而死，惟则天服药而享年⁸¹岁，感到大惑不解，赵翼解释说：“岂女体本阴，可服燥烈之药？”^{〔3〕}其实武则天服食丹药后，属于慢性中毒，只不过没有立即被毒死而已。史载：“服药之后三年而则天崩”^{〔4〕}在这三年中，也是久病缠身。可见，武则天的高寿，主要是因为她服食丹药时已经年迈，而她的死亡，也是与饵丹中毒有关的。

唐玄宗初也不信道教神仙之说，开元六年（⁷¹⁸年），“夏，四月，戊子，河南参军郑铎、朱阳丞郭仙舟投匭献诗，敕曰：‘观其文理，乃崇道法；至于时用，不切事情，宜各从所好’。并罢官，度为道士。”开元十三年（⁷²⁵年），大宴群臣、学士于集仙殿，上

〔1〕《资治通鉴》卷二[■]三高宗弘道元年，六四一五，六四一六页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《新唐书》卷一[■]四《张行成附易之昌宗传》，四[■]一五页，北京，中华书局，1975。

〔3〕清·赵翼著、王树民校证：《廿二史札记校证》卷十九《唐代诸帝多饵丹药》，三九八页，北京，中华书局，1984。

〔4〕唐·张^④：《朝野僉载》卷五，一一六页，北京，中华书局，1979。

道教与唐代社会

曰：“仙者凭虚之论，朕所不取；贤者济理之具”，遂更名为集贤殿。^{〔1〕}但他从中年以后，竟也开始相信服饵养生之术，这与他沉溺于酒色，不思进取，从而导致了体质的下降有关。唐玄宗在皇宫内有专门为他炼丹的场所，道士黄河清等曾奏：“兴庆宫合炼院内产芝草”；^{〔2〕}他还命道士孙太冲在中岳嵩阳观合炼丹药，中使薛履信监督。晚年退居太上皇以后，更是留意于服食，他曾说：“吾比年服药物，比为金灶煮炼石英。”^{〔3〕}说明他曾亲自合药并饵之。但他为什么没有被立即毒死？李斌城先生认为：“玄宗吃亲自合的药，旁人恐难做手脚”。^{〔4〕}另外，笔者认为也与他精通药性，对医药有所了解，用药谨慎有关。不过，晚年他处于被幽禁状态时，心情不畅，“日以不悻，因不如葷，辟谷，浸以成疾”^{〔5〕}终于病死于77岁高龄之时。辟谷素食是道教倡导的养生术，老年人，尤其是年老体虚者，并不适合练此术。所以，玄宗之死与他相信道教养生术也不无关联。

唐顺宗也是得“风疾”而死的。贞元二十年（804年）九月，“太子始得风疾，不能言”^{〔6〕}且有偏瘫症状。是年，他刚43岁。太子身居储位²⁶年，德宗奉天罹难时，身为皇太子的李诵往往“身先禁旅，乘城拒战，督励将士，无不奋激”^{〔7〕}屡建功勋。他目睹朝廷之政争，藩镇之跋扈，宦官之弄权，以及父王之束手无策，内心非常愤愤，这种动荡忧郁的生活损害了他的身体。所以，

〔1〕《资治通鉴》卷二二玄宗开元六年、十三年，六七三三、六七六四页，北京，中华书局，1956。

〔2〕唐·孙逊：《为宰相贺合炼院产芝草表》，见《全唐文》卷三一一，三一五八页，北京，中华书局，1983。

〔3〕唐玄宗：《赐皇帝进烧丹灶诰》，见《全唐文》卷三十八，四一一页，北京，中华书局，1983。

〔4〕李斌城：《唐人的神仙信仰》，中国唐史学会第五届年会论文，1992。

〔5〕《资治通鉴》卷二二肃宗上元元年，七九六页，北京，中华书局，1956。

〔6〕《资治通鉴》卷二二六德宗贞元二十年，七六六页，北京，中华书局，1956。

〔7〕《旧唐书》卷一四《顺宗纪》，四一六页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

他还未登大位，即已不幸身染重疾。及至即位以后，虽想刷新政治，却心有余而力不足。最终在位不足一年，即在朝廷内外激烈的政治斗争中，匆匆退位，而后再匆匆死去。

唐宪宗迷恋金丹服饵，也与他的身体状况和不良情绪有关。这一点赵文润先生也有很好的论述，他说：宪宗本好色（这大概也是中国封建帝王的通病），内宠极多，这必然会损害他的身体；但他的父亲顺宗为他纳勋臣郭子仪的孙女为妃，显然含有政治联姻的性质，宪宗对这桩婚姻很不满意，为此一直没有册立皇后，史载：“上以妃门宗强盛，恐正位之后，后宫莫得进，托以岁时禁忌，竟不许（立）。”^{〔1〕}这必然导致他与郭氏的感情不睦，家庭生活不尽如人意。元和六年（811年），皇太子李宁（宪宗长子，后宫纪美人所生）病逝，对宪宗震动很大，“宪宗虽君临天下，有希冀长生的愿望，但生命的脆弱，人生的短暂飞逝，常常使想在有生之年大干一场的他深感生命的宝贵。太子宁的早死，使宪宗希望长寿的欲望更加强烈。”而这时，皇嗣的选择又令宪宗陷入苦恼。宪宗意欲立次子沔王恽（后宫妃嫔所生），但在群臣的坚持下，只好改立他并不满意的第二子遂王宥（郭氏所生）为太子。尽管“皇嗣问题得到重新解决，但宪宗对人生的飘忽匆匆，突然降临的厄运迷惑不解，而且甚感畏惧。他既希望长生不老，永享人世间的荣华富贵，又幻想来世更有一番作为，这是造成元和中期以后宪宗身体力行服饵金石，不惜一切崇道佞佛的主要原因”。他希望“从礼遇神仙方士解决当务之急，健康长寿”，当然这样做的结果只能是适得其反，白白送掉自己的性命^{〔2〕}。

唐穆宗即位以后，惩办了为宪宗炼丹药的方士道徒，但不久他也重蹈覆辙。据《旧唐书》卷一七一《裴^①传》载：“穆宗虽诛柳泌，既而自惑，左右近习，稍稍复进方士。”这一点千百年来令研究者们困惑不解，而将其简单地归结为穆宗贪求成仙不死的欲望。

〔1〕《资治通鉴》卷二二九宪宗元和八年，七七[■]二页，北京，中华书局，1956。

〔2〕参阅赵文润、拜根兴：《唐宪宗》，¹²⁵页，西安，三秦出版社，1989。

道教与唐代社会

我认为穆宗之所以不吸取宪宗的教训，迷恋金石服饵，也与他患有“风疾”有关。据《资治通鉴》卷二四二长庆二年（822年）十一月条载：

庚辰，上与宦者击球于禁中，有宦者坠马，上惊，因得风疾，不能履地，自是人无闻上起居。

是年，穆宗才²⁷岁。宦官王守澄曾将懂医术、善炼丹的郑注推荐给穆宗，“上亦厚遇之”。李德裕曾说：“郑注精于服食”^[1]。可见穆宗亲信方士，是希望从方士那里讨得灵丹妙药，为他治病。长庆四年正月，处士张皋上疏切谏不宜服食丹药，但穆宗已经“饵其金石之药”^[2]，致使病情加重而死。

唐敬宗求访异人、仙药的活动，完全是出于少年的好奇心，听信了方士道徒们的煽动干出来的。敬宗¹⁵岁即位，游幸无度，亲近小人，在位不足³年，即死于内廷政变。如果他活得长一些，并也吃丹药的话，相信他也会最终被毒死的。

关于文宗吃丹药的事，几乎为所有的研究者所忽视。唐文宗即位以后，流放了迷惑穆宗、敬宗的方士道徒赵归真等人；又几次谋诛宦官，都没有成功，反而受制于阉竖之手。他是一位忧患意识较强的帝王，不幸的是，年纪轻轻也染上风疾，并一度失语。据《资治通鉴》卷二四四大和七年（833年）十二月条载：

庚子，上始得风疾，不能言。于是王守澄荐昭义行军司马郑注善医；上征注至京师，饮其药，颇有验，遂有宠。

此年，文宗²⁴岁。病后，“神识耗减，不能复故”。文宗的症状与顺宗颇为相像。那么，郑注给文宗治病用的药是什么？也是金

[1] 《资治通鉴》卷二四四文宗大和七年考异引李德裕：《文武两朝献替记》，七八九三页，北京，中华书局，1956。

[2] 《资治通鉴》卷二四三穆宗长庆四年，七八三页，北京，中华书局，1956。据《旧唐书》卷一八四《宦官·王守澄传》载：“（郑）注尝为李⁴⁰煮黄金，服一刀圭，可愈痿弱重⁴¹之疾，复能返老还童。⁴⁰与守澄服之，颇效。守澄知枢密，荐引入禁中，穆宗待之亦厚。”

道教与唐代社会

丹。据说，郑注“自言有金丹之术，可去痿弱重^①之疾”。^{〔1〕}郑注初“以方伎游江湖间。元和末，至襄阳，依节度使李^②。为^③煮黄金饵之，寝亲遇”。李^④之所以饵食郑注所炼金丹，是因为“李^⑤病痿，注治之有状，守澄神其术，故中人皆昵爱”。^{〔2〕}王守澄曾经把郑注推荐给穆宗，看来穆宗和文宗所得“风疾”症状类似。由此推知，郑注给文宗治病用的药也是金丹。大和九年（835年），“京师讹言郑注为上合金丹，须小儿心肝，民间惊惧”。^{〔3〕}这件事未必是实，但说明郑注的确懂金丹之术。奇怪的是，文宗吃了郑注的“金丹”，不但没有像其他帝王一样被毒死，反而病情似乎还有所好转。个中缘故究竟是什么，不得而知。但炼制金丹的某些成分，的确对治疗风疾有效，只要配制得当，一般是不会毒死人的。郑注精通医术，自然对药物的药性了然在心，也许他配制金丹的方法不同于方士道徒，所以不但没有毒死人，反而医治好不少人的疾病。郑注因此而得到文宗的信任，走上政治舞台，演成唐后期历史上至为酷烈的甘露之变。甘露之变后，文宗受制于家奴，精神抑郁，常感物伤怀，闷闷不乐。史载：“上自甘露之变，意忽忽不乐，两军球鞠之会什减六七，虽宴享音伎杂^⑥盈庭，未尝解颜；闲居或徘徊眺望，或独语叹息。”^{〔4〕}总之，愁绪愤懑的心情极大地损坏了他本不健康的身体。开成四年（839年）十月，文宗观童子缘^⑦，想起死于非命的太子，“上因是感伤，旧疾遂增”，^{〔5〕}病死于次年正月。可见，文宗的死因也是与“风疾”复发有关的。从文宗的病例来看，则反映出唐人对吃丹治病的认识。这对我们重新认识唐诸帝迷恋服饵养生提供了新视点。

至于唐武宗则是完全相信道教的神仙之说。《旧唐书·武宗纪》说：“帝在藩时，颇好道术修摄之事”。及至登基以后，这种

〔1〕《旧唐书》卷一六九《郑注传》，四四[■]一页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《新唐书》卷一七九《郑注传》，五三一五页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《资治通鉴》卷二四五文宗大和九年，七九[■]四页，北京，中华书局，1956。

〔4〕《资治通鉴》卷二四五文宗开成元年，七九二七页，北京，中华书局，1956。

〔5〕《资治通鉴》卷二四六文宗开成四年，七九四一页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

信仰更甚。以至服食金丹中毒，“肤泽消槁”〔¹〕道士们骗他说是“换骨”〔²〕，他还信以为真，直至病死。

有“小太宗”之称的唐宣宗，当初对神仙之说也有较清醒的认识。他即位以后，立即杖杀和流放了毒害武宗的道士赵归真、轩辕集等人。直到大中十一年（857年）九月，他还曾说：“朕每观前史，见秦皇、汉武为方士所惑，常以之为诫……虽少翁、栾大复生，不能相惑”。〔³〕但在次年二月，宣宗已经服饵了医官李玄伯、道士虞紫芝、山人王乐所制的丹药，致使燥渴不已，十三年六月，疽发背，八月病死。宣宗明知丹药之危害而偏要服食，司马光将之归结为“上晚节颇好神仙”〔⁴〕笔者认为还是简单了点。据《旧唐书·宣宗纪》载：

帝外晦而内朗，严重寡言，视瞻特异。幼时宫中以为不慧。十余岁时，遇重疾沉痾……乳媪以为心疾。

由此可见，宣宗从小体质就很差，患过大病。及至即位以后，宣宗励精图治，惩治了元和逆党，又曾和大臣秘密商议解决宦官问题，但大臣已习惯于因循苟且，拒绝配合，“南北司如水火”，政治愈加黑暗。年过不惑的宣宗感觉越来越心力交瘁，加上储君问题，令他越发心烦意乱。所以从大中五年（851年）以后，他对服饵养生的兴趣越来越浓厚。大中九年（855年），“上尝苦不能食”〔⁵〕以后就医次数明显增多，“季年风毒，召罗浮山人轩辕集，访以治国治身之要”。遭到群臣的反对。因为轩辕集曾在大中初作为诳惑武宗的罪魁祸首之一而遭到流放，这时，他又要迎回轩辕集，据说是轩辕集医好了宦官吴德〔⁶〕的脚病，得到吴的举荐的缘故。宣宗在对群臣解释他迎请轩辕集的动机时说：

〔¹〕《新唐书》卷七十七《后妃下·王贤妃传》，三五〇九页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《资治通鉴》卷二四八武宗会昌五年，八二二一页，北京，中华书局，1956。

〔³〕《旧唐书》卷十八下《宣宗纪》，六四〇页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《资治通鉴》卷二四九大中十一年，八六五页，北京，中华书局，1956。

〔⁵〕《资治通鉴》卷二四九宣宗大中九年，八五八页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

朕以万机事繁，躬亲庶务，访闻罗浮山处士轩辕集，善能摄生，年龄亦寿，乃遣使迎之，或冀有少保理也〔¹〕。

照他自己的说法，他求访异人、服食金丹的动机也是为了养生治病。轩辕集到京师后，宣宗将他召入宫中，问以长生可致之术，轩辕集只泛泛地谈论修身养性之道，劝他“别求长生”，然后就要坚决离去。宣宗又问他：“朕有天下，竟得几年？”轩辕集也含糊予以作答。〔²〕可见宣宗本人对长生不死之说也是没有信心的。宣宗迷恋服饵，有调理养生的考虑，但是这种心存侥幸所付出的代价却是相当沉重的。

唐懿宗即位以后，诛杀了给宣宗炼制伏火丹砂的李玄伯、虞紫芝、王乐等人，但他本人也似乎没有真正认识到服饵金丹的危害，不久他也命人给他炼制丹药。唐末沈知言的《通玄秘术》记述了唐末炼丹之用于医疗方面的²⁷个丹方，其特点是：药味少，剂量小，注意“伏火”去毒，制作简单。特别重视两个丹药，其中之一“辟暑丸”，是奉懿宗之命修合而成，并谓服食后有神效，夏日衣裘无炎气。看来懿宗也有怕暑畏热的毛病。虽然我们不能断定懿宗是否也曾患有“风疾”，但从诸帝得“风疾”后的一些症状来看，颇与懿宗的情况有些相像，由此看来，懿宗之服饵丹药也不是没有缘由的。

唐后期顺宗、穆宗、文宗、宣宗四帝也得“风疾”，联系唐初三帝也罹“风疾”的情况，笔者以为这绝不是一个孤立的现象，而是与唐帝室中有遗传疾病有关。

经过以上讨论，笔者认为可以得出以下几点认识：

其一，唐代诸帝迷恋金丹服饵术的一个重要原因是身体健康因素；其中在唐帝室中广为流传的一种疾病“风疾”，可能是导致唐诸帝迷恋金丹服饵的一个重要诱因。唐诸帝出于调摄保养甚至是治

〔¹〕《旧唐书》卷十八下《宣宗纪》，六四二页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《旧唐书》卷十八下《宣宗纪》，六四二、六四五页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

病的原因而轻信丹药，其结果是多中毒而死，教训是非常深刻的。当然，我们说唐诸帝出于健康长寿、治病调摄方面的原因而迷恋金丹服饵养生术，并不否定有些皇帝追求长生不死成仙的侥幸心理。所以，我们说唐诸帝追求服饵金丹的原因是相当复杂的，具体到每个皇帝的情况也会有所不同。

其二，唐代为诸帝炼丹者，不仅有宣扬神仙不死理论的道士担当主角，而且还有方士、和尚、太医、大臣，甚至从外国来的胡僧；而道士中也有不少人是反对炼丹服药而主张内修的。因此，不可一概而论。不过，从整体而言，唐代主张炼丹服药的主角还是道士。

（二）唐代社会的修仙学道之风

由于封建帝王的尊崇和支持，加上唐代社会的繁荣发展，修仙学道之风蔚然，道教金丹服饵竟成为一种普遍性的社会现象。举国上下崇道、信道、迷道之风，如狂似癫：王侯公卿、妃嫔贵主、中使外戚、节镇藩将、诗人文士、百姓小民，许多人迷恋于炼丹合药，追求长生不死。甚至有些佛教徒，也有颇好此道者。如许浑《闻释子栖玄欲奉道因寄》诗曰：“欲求真诀恋禅扃，羽帔方袍尽有情。仙骨本微灵鹤远，法心潜动毒龙惊。三山未有偷桃计，四海初传问菊名。今日劝师师莫惑，长生难学证无生。”^{〔1〕}不过这毕竟属于特例，但也反映出神仙道教的巨大诱惑力。

首先是社会上层的那些达官显贵群起仿效，他们出于各种目的，交结道教方术之士，访求金丹大药，服饵烧炼以为时尚。如隋末江淮起义军的首领杜伏威归唐后，官拜太子太保兼行台尚书令，史称：“伏威好神仙长年术，饵云母被毒，武德七年（624年）二月，暴卒”^{〔2〕}大概是服饵中毒的结果；太宗时功臣尉迟敬德，“未

〔1〕《全唐诗》卷五三三，六八九页，北京，中华书局，1960。

〔2〕《新唐书》卷九十二《杜伏威传》，三八一页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

年笃信仙方，飞炼金石，服食云母粉”〔¹〕也是受道教神仙之说的影响；高宗、武后时人孟诜，虽为进士出身，曾官至凤阁舍人、台州刺史、春官侍郎等重职，但他“少好方术”，能够辨识道士烧炼的所谓“药金”。他曾于凤阁侍郎刘■之家，见御敕赐金，谓■之曰：“此药金也。若烧火其上，当有五色气。”试之果然。他还拜名医、高道孙思邈为师，亲自实践炼丹，后来他退休后，“归伊阳之山第，以药饵为事。诜年虽晚暮，志力如壮，尝谓所亲曰：‘若能保身养性者，常须善言莫离口，良药莫离手’。”〔²〕武后时宰相崔元综，“晚年好摄养导引之术，年九十余卒”〔³〕逼武则天退位，迎中宗返政的“五王”之一袁恕己，“素饵黄金”，后为酷吏周利贞所逼，“饮野葛数升，不死，愤懣，□土以食，爪甲尽，不能绝，乃击杀之”〔⁴〕受到玄宗重用，曾帮助玄宗削平太平之党，以至有“内宰相”之称的王琚，“好玄象合炼之学”，他自己曾标榜说：“飞丹炼药，谈谐嘲咏，堪与优人比肩”〔⁵〕到盛唐时期，道教金丹术也发展到极盛，炼丹已由昔日在深山野岭秘密地进行，发展到在道观、达官贵人宅邸乃至皇宫等地公开地随意从事。如大臣萧嵩，“性好服饵，及罢相，于林园植药，合炼自适”。〔⁶〕1970年10月，在西安南郊，据认定为唐玄宗的堂兄■王守礼的府邸遗址，出土了大批唐代医药文物，有丹砂、钟乳石、白石英、紫石英、琥珀等，还有炼丹器、温药器、研药器等医药器具〔⁷〕。这些炼丹药物、器具的出土，反映出唐代长安贵族大臣炼丹服药的风气。更有

〔¹〕《旧唐书》卷六十八《尉迟敬德传》，二五■页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《旧唐书》卷一九一《方伎·孟诜传》，五一■一页，北京，中华书局，1975。

〔³〕《旧唐书》卷九十《崔元综传》，二九二四页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《新唐书》卷一二■《袁恕己传》，四三二四页，北京，中华书局，1975。

〔⁵〕《旧唐书》卷一■六《王琚传》，三二四八~三二五■页，北京，中华书局，1975。

〔⁶〕《旧唐书》卷九十九《萧嵩传》，三■九五页，北京，中华书局，1975。

〔⁷〕耿鉴庭：《西安南郊唐代窖藏里的医药文物》、《从西安南郊出土的医药文物看唐代医药的发展》，见《文物》，1972（6），52~60页。

道教与唐代社会

甚者，还出现了辞官入道的现象，如官至礼部侍郎、集贤院学士秘书监的著名文士贺知章，“因病恍惚，乃上疏请度为道士，求还乡里，仍舍本乡宅为观”，入四明山修道，自号“四明狂客”^{〔1〕}；有个自称“仵达灵真人”者，自叙于“知命之年”曾随玄宗銮舆西幸，“驻蹕行在掌命”，极受玄宗宠信，及至德丁酉（757年）岁，“衔命[□]于嵩岳”，两次均遇见青城丈人，得受“真元丹诀”和“神水黄芽之要”。随即向皇帝“乞骸归田”，同南曹郎张去非、左史程太虚一起，“皆以故庐共制神室”而临炉炼丹^{〔2〕}。在这种风气的影响下，社会上求仙学道之人越来越多。

唐后期，王公贵族的求仙学道之风更甚，为此而败家殒命者史不绝书。如德宗时昭义节度使李抱真就是很典型的例子，据《旧唐书》卷一三二《李抱真传》载：

晚节又好方士，以冀长生。有孙季长者，为抱真炼金丹，给抱真曰：“服之当升仙。”遂署为宾僚。数谓参佐曰：“此丹秦皇、汉武皆不能得，唯我遇之，他年朝上清，不复偶公辈矣。”复梦驾鹤冲天，悟而刻木鹤、衣道士衣以习乘之。凡服丹二万丸，腹坚不食，将死，不知人者数日矣。道士牛洞玄以猪肪谷漆下之，殆。病少间，季长复曰：“垂上仙，何自弃也！”益服三千丸，顷之卒。

李抱真之所以成为道教金丹服饵术的牺牲品，是和他具有浓厚的迷信思想分不开的。史书上说他平时就迷信巫祝方士，得病时不延请医生，而是听信巫祝之言，请求朝廷降其官爵以禳除之，以致至死不悟。唐代由于受道徒方士的诱惑而相信服饵者甚多，以致害死了许多人的性命。还有牛李党争的魁首李德裕和牛僧孺，都好服食。关于李德裕好道之情况已见前述，而牛僧孺好服食之事，则见

〔1〕《旧唐书》卷一九[■]中《文苑中·贺知章传》，五[■]三四页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《还丹肘后诀》卷下《唐仵达灵真人记》，见《道藏》第十九册，一八二页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

白居易《酬思黯戏赠》诗云：“钟乳三千两，金钗十二行。妒他心似火，欺我鬓如霜。”白居易自注曰：“思黯自夸前后服钟乳三千两，甚得力，而歌舞之伎颇多。来诗谑予羸老，故戏答之。”〔¹〕牛僧孺，字思黯，开成初以检校司空为东都留守期间，耽于服药与女乐。

到唐末，方镇大臣多有相信金丹服饵术，而惑于方士道术者。如淮南节度使高骈，就是一个既有“官瘾”，更有“仙瘾”的地方大员。他在《和王昭符进士赠洞庭赵先生》诗中有“药将鸡犬云间试，琴许鱼龙月下听。自要乘风随羽客，谁同种玉验仙经”句，表现出强烈的学道愿望；后来听说同僚加官晋爵，又感叹地写下《闻河中王铎加都统》诗曰：“炼汞烧铅四十年，至今犹在药炉前。不知子晋缘何事，只学吹箫便得仙。”他还写下《步虚词》一首，流露出对青溪道士得道成仙的羡慕，诗云：“青溪道士人不识，上天下地鹤一只。洞门深锁碧窗寒，滴露研朱点《周易》。”〔²〕正是由于他深陷于道士方术的迷惑，后来他重用了一帮投机取巧的奸邪之徒，最终因误了军事，引发了一场所谓的“妖乱”，落得个身败名裂、死无葬身之地的下场。据《资治通鉴》卷二五四僖宗中和二年（882年）载：

初，高骈好神仙，有方士吕用之坐妖党亡命归骈，骈厚待之，补以军职。用之，鄱阳茶商之子也，久客广陵，熟其人情，炉鼎之暇，颇言公私利病，故骈愈奇之，稍加信任。骈旧将梁缙、陈珙、冯绶、董瑾、俞公楚、姚归礼素为骈所厚，用之欲专权，浸以计去之，骈遂夺缙兵，族珙家，绶、瑾、公楚、归礼咸见疏。

用之又引其党张守一、诸葛殷共蛊惑骈。守一本沧、景村民，以术干骈，无所遇，穷困甚，用之谓曰：“但与吾同心，

〔¹〕《白居易集》卷三十四，七六七页，北京，中华书局，1979。

〔²〕《全唐诗》卷五九八，六九一八、六九二四、六九二二页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

勿忧不富贵。”遂荐于骈，骈宠待埒于用之。殷始自鄱阳来用之先言于骈曰：“玉皇以公职事繁重，辍左右尊神一人佐公为理，公善遇之；欲其久留，亦可縻以人间重职”。明日，殷谒见，诡辩风生，骈以为神，补盐铁剧职。骈严洁，甥侄辈未尝得接坐。殷病风疽，搔扞不替手，脓血满爪，骈独与之同席促膝，传杯器而食。左右以为言，骈曰：“神仙以此试人耳！”骈有畜犬，闻其腥秽，多来近之。骈怪之，殷笑曰：“殷尝于玉皇前见之，别来数百年，犹相识。”骈与郑畋有隙，用之谓骈曰：“宰相有遣剑客来刺公者，今夕至矣！”骈大惧，问计安出。用之曰：“张先生尝学斯术，可以御之。”骈请于守一，守一许诺。乃使骈衣妇人之服，潜于他室，而守一代居骈寝榻中，夜掷铜器于阶，令铿然有声，又密以囊盛彘血，洒于庭宇，如格斗之状。及旦，笑谓骈曰：“几落奴手！”骈泣谢曰：“先生于骈，乃更生之惠也！”厚酬以金宝。有萧胜者，赂用之，求盐城监，骈有难色，用之曰：“用之非为胜也，近得上仙书云，有官（本作宝）剑在盐城井中，须一灵官往取之。以胜上仙左右之人，欲使取剑耳。”骈乃许之。胜至监数月，函一铜匕首以献，用之见，稽首曰：“此北帝所佩，得之，则百里之内五兵不能犯。”骈乃饰以珠玉，常置坐隅。用之自谓^①溪真君，谓守一乃赤松子，殷乃葛将军，胜乃秦穆公之婿也。

用之又刻青石为奇字云：“玉皇授白云先生高骈，”密令左右置道院香案。骈得之，惊喜。用之曰：“玉皇以公焚修功著，将补真官，计鸾鹤不日当降此际。用之等谪限亦满，必得陪幢节，同归上清耳！”是后，骈于道院庭中刻木鹤，时著羽服跨之，是夕斋醮，炼金烧丹，费以巨万计。

用之微时，依止江阳后土庙，举动祈祷。及得志，白骈崇大其庙，极江南工材之选，每军旅大事，以少牢禱之。用之又言神仙好楼居，说骈作迎仙楼，费十五万缗，又作延和阁，高八丈。

道教与唐代社会

用之每对骈呵叱风雨，仰揖空际，云有神仙过云表。骈辄随而拜之。然常厚赂骈左右，使伺骈动静，共为欺罔，骈不之悟。左右小有异议者，辄为用之陷死不旋踵，但潜抚膺鸣指，口不敢言。骈倚用之如左右手，公私大小事皆决于用之，退贤进不肖，淫刑滥赏，骈之政事于是大坏矣！

用之知上下怨愤，恐有窃发，请置巡察使，骈即以用之领之，募险狺者百余人，纵横闾巷间，谓之“察子”，民间呵妻骂子，靡不知之。用之欲夺人货财，掠人妇女，辄诬以叛逆，榜掠取服，杀其人而取之，所破灭者数百家，道路以目，将吏士民虽家居，皆重足屏气。

用之又欲以兵威胁制诸将，请选募诸军骁勇之士二万人，号左、右莫邪都。骈即以张守一及用之为左、右莫邪军使，署置将吏如帅府，器械精利，衣装华洁，每出入，导从近千人。

用之侍妾百余人，自奉奢靡，用度不足，辄留三司纲输其家。

用之犹虑人泄其奸谋，乃言于骈曰：“神仙不难致，但恨学者不能绝俗累，故不肯降临耳！”骈乃悉去宾客，谢绝人事，宾客、将吏皆不得见；有不得已见之者，皆先令沐浴斋戒，然后见，拜起才毕，已复引出。由是用之得专行威福，无所忌惮，境内不复知有骈矣。

高骈重用吕用之等妖人胡作非为，激起部下的不满。大将毕师铎的爱妾由于为吕用之所夺，于是他联络张神剑等人反攻扬州，这时吕用之还拿胡话来欺骗高骈，说什么：“公幸勿忧。苟不听，徒劳玄女一符耳。”结果当然是痴人说梦，最后城被攻破，高骈被囚在道院，后来被杀；而蛊惑高骈的吕用之、张守一等人却出奔杨行密，又欺骗杨行密说居所有金，“行密入城，掘其家地下，得铜人长三尺余，身被桎梏，钉其心，刻‘高骈’二字于胸，盖以魅道

道教与唐代社会

厌胜蛊惑其心，以至族灭。〔1〕后来，吕用之等人也被杨行密所杀。这就是所谓的“广陵妖乱”。这场始于高骈宠信神仙道术之士的灾难，使得繁华的扬州城在军阀的混战中毁于一旦。

另外，还有成德节度使王■、卢龙节度使刘仁恭也是道教金丹服饵术的狂热信徒。王■于唐昭宗时赐号“敦睦保定大功臣”，守太师、中书令、赵王。〔2〕《新唐书》卷二一一《藩镇镇冀·王■传》载：“（■）以房山有西王母祠，数游览，妄求长年事，逾月不还。”《旧五代史》卷五十四《王■传》更详细地记载了王■求仙学道以致败家亡身的情况：“（■）惑于左道，专求长生之要，常聚缙黄，合炼仙丹，或讲说佛经，亲受符■。西山多佛寺，又有王母观，■增置馆宇，雕饰土木。道士王若讷者，诱■登山临水，访求仙迹，每一出，数月方归，百姓劳弊。王母观石路既峻，不通舆马，每登行，命仆妾数十人维锦绣牵持而上。”后因王■信用奸邪，激起兵变。当哗变士卒攻入军府时，“■方焚香受■，军士二人突入，断其首，袖之而出，遂焚其府第，烟焰亘天，兵士大乱。■姬妾数百，皆赴水投火而死……尽杀王氏之族……初，■之遇害，不获其尸，及庄宗攻下镇州，■之旧人于所焚府第灰间方得■之残骸。”王■本为长生而求仙学道，不料反落得个死无葬身之地的下场，这也真是对那些至死不悟者的一个嘲讽。令人不解的是，就是这样一个致使一代枭雄王■落得个身首异处下场的道士王若讷，却又得到另一个藩镇卢龙节度使刘仁恭的信任，据《新唐书》卷二一二《藩镇卢龙·刘仁恭传》载：“是时，中原方多故，仁恭得倚燕强且远，无所惮，意自满。从方士王若讷学长年，筑馆大安山，掠子女充之。”《旧五代史》卷一三五《刘守光传》也载：刘仁恭“师道士王若讷，祈长生羽化之道。幽州西有名山曰大安山，

〔1〕《旧唐书》卷一八二《高骈传》，四七一二~四七一四页，北京，中华书局，1975。

〔2〕《旧唐书》卷一四二《王■传》，三八九二页，北京，中华书局，1975。另据《旧五代史》卷五十四《王■传》载：“■于昭宗朝赐号‘敦睦保定大功臣’”。七三■页，北京，中华书局，1976。

道教与唐代社会

仁恭乃于其上盛饰馆宇，僭拟宫掖，聚室女艳妇，穷极侈丽。又招聚缙黄，合仙丹，讲求法要”。刘仁恭居大安山，不理军务，后其子刘守光发动兵变，囚禁其父，自称大燕皇帝，后唐庄宗攻破幽州，俘杀其父子。道士王若讷能使两位威震一方的节度使大做长生成仙之梦，并由此导致了破家亡身之祸，可见神仙道教在当时社会上的巨大影响。

在这种社会风气的影响下，唐代弃官入道者更多。如曾官至谏议大夫的崔玄亮好道，“夙慕黄老之术，斋心受■，伏气炼形”，后在湖州，“岁修三元道斋，辄有彩云灵鹤，回翔坛上”〔¹〕，“晚好黄、老清静术，故所居官未久辄去”〔²〕著名文士贺知章，曾官至礼部侍郎、秘书监，“天宝初，病，梦游帝居，数日寤，乃请为道士，还乡里，诏许之，以宅为千秋观而居……幼子亦听为道士”〔³〕金部员外郎蔡南玉弃官入道；德宗贞元七年（791年）四月，吉州刺史阎采上表请为道士，从之，赐名“遗荣”〔⁴〕，诗人戎昱还写下《送吉州阎使君入道二首》诗送行，中有“余当从宦日，君是弃官时。”“庐陵太守近隳官，霞帔初朝五帝坛。风过鬼神延受■，夜深龙虎卫烧丹。”；另戎昱还有《送王明府入道》诗写的也是一位弃县令之职而入道者〔⁵〕；戴叔伦，贞元中罢容管都督，上表请为道士；萧俛自左仆射表请为道士；蒋曙中和初（881年），自起居郎以兄弟因乱离，遂屏迹丘园，因应天节奏请入道，从之。〔⁶〕唐末诗人方干作《叙龙瑞观胜异寄于尊师》诗有“若弃荣名便居此，自然清浊不相关”句，自注曰：“尊师前年三十，从评

〔¹〕《白居易集》卷六十八《吴兴灵鹤赞》、卷七十《唐故虢州刺史赠礼部尚书崔公墓志铭》，一四三一、一四六九页，北京，中华书局，1979。

〔²〕《新唐书》卷一六四《崔玄亮传》，五■五二页，北京，中华书局，1975。

〔³〕《新唐书》卷一九六《隐逸·贺知章传》，五六■七页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕《唐会要》卷五十“杂记”，一■三一页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔⁵〕《全唐诗》卷二七■，三■一二、三■一四页，北京，中华书局，1960。

〔⁶〕五代·王定保：《唐摭言》卷八，见《唐五代笔记小说大观》，1651页，上海，上海古籍出版社，2000。

道教与唐代社会

事弃官入道”。^[1]唐彦谦写有《赠窦尊师》诗云：“我爱窦高士弃官仍在家。”^[2]韩偓的《送人弃官入道》^[3]诗，反映的都是弃官入道者的情况。而秦系的《题石室山王宁所居》^[4]诗则反映的是“罢官学道”者的情况。这些事例，都反映了当时在官僚显贵中崇尚道教的社会风气。

其次，唐代的文人学士也普遍受神仙道教的影响，这在前面我们已经论述过，这里就不再赘述。由于文人士大夫群体代表了当时社会的思想主潮，所以他们的好恶直接影响到当时的社会风气。

需要指出的是，在这股求仙学道的狂潮中，固然大多数人是出于迷信道教的金丹服饵大法可以使人长生不老成仙理论的欺骗的，但也应该看到，的确有许多人是出于治病长寿的善良愿望的，尤其是肆虐一时的“风疾”，更成为许多人追求服饵的原动力。如太宗时太子右庶子高季辅“以风疾废于家”。后因上疏陈得失，特赐钟乳一剂，谓曰：“进药石之言，故以药石相报。”^[5]初唐四杰之一的卢照邻，因“婴病去官，居太白山草阁，得方士玄明膏饵之。会父丧，号恸，因呕，丹辄出，疾愈甚。家贫苦，贵宦时时供衣药，乃去具茨山下，买园数十亩，疏颖水周舍，复豫为墓，偃卧其中。自以当高宗时尚吏，己独儒；武后尚法，己独黄老”。^[6]“有恶疾，医所不能愈”，因仰慕医圣孙思邈的养生之术，而“执师资之礼以事焉”。^[7]卢照邻所患之“恶疾”，也是“风疾”，据《旧唐书》卷一九■《文苑·卢照邻传》载：“（照邻）因染风疾去官，处太白山中，以服饵为事。后疾转笃，徙居阳翟之具茨山，著

[1] 《全唐诗》卷六五三，七四九八页，北京，中华书局，1960。

[2] 《全唐诗》卷六七二，七六八二页，北京，中华书局，1960。

[3] 《全唐诗》卷六八■，七七九七页，北京，中华书局，1960。

[4] 《全唐诗》卷二六■，二八九七页，北京，中华书局，1960。

[5] 《旧唐书》卷七十八《高季辅传》，二七■三页，北京，中华书局，1975。

[6] 元·辛文房：《唐才子传》卷一，7页，哈尔滨，黑龙江人民出版社，1986。

[7] 《旧唐书》卷一九一《方伎·孙思邈传》，五■九五页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

《释疾文》、《五悲》等诵，颇有骚人之风，甚为文士所重。照邻既沉痾挛废，不堪其苦，尝与亲属执别，遂自投颍水而死，时年四十”。白居易晚年追求服饵，也与他得了可怕的“风疾”有一定的关系。他在《病中诗十五首》序中说：“开成己未岁（四年，839年），余蒲柳之年，六十有八，冬十月甲寅旦，始得风痹之疾，体目眩，左足不支。”他在《初病风》诗中描述自己的症状为：“肘痹宜生柳，头旋剧转蓬。”在《枕上作》中写道：“风疾侵袭临老头，血凝筋滞不调柔。”后来更兼足痹而不能行走，感叹与张道士抱元相逢恨晚，希望他能开致“治老”灵方。所以他也留意起道家的服饵养生，在《早服云母散》诗中他写道：“晓服云英漱井华，寥然身若在烟霞。药销日晏三匙饭……身不出家心出家。”^{〔1〕}风疾的确是一种令人望而生畏的“恶疾”，据《旧唐书》卷四十三《职官志二》吏部郎中条载：“风疾、使酒，皆不得入仕。”既然患风疾能够影响到一个人的前程，也就难怪卢照邻一生宦途坎坷了。

唐代曾涌现出一批专治各种风疾的名医，如常州名医许胤宗在南朝陈时就已出名，当时，“柳太后病风不言，名医治皆不愈，脉益沉而噤”，胤宗“乃造黄耆防风汤数十斛，置于床下，气如烟雾，其夜便得语”。武德年间，“关中多骨蒸病，得之必死，递相传染，诸医无能疗者，胤宗每疗，无不愈”。洛州人张文仲，“尤善疗风疾，其后则天令文仲集当时名医共撰疗风气诸方，仍令麟台监王方庆监其修撰。文仲奏曰：‘风有一百二十四种，气有八十种。大抵医药虽同，人性各异，庸医不达药之行使，冬夏失节，因此杀人。唯脚气头风上气，常须服药不绝，自余则随其发动，临时消息之。但有风气之人，春末夏初及秋暮，要得通泄，即不困剧。’于是撰四时常服及轻重大小诸方十八首表上之。”^{〔2〕}当时有

〔1〕《白居易集》卷三十五、卷三十一，七八七~七八八、七一二页，北京，中华书局，1979。

〔2〕《旧唐书》卷一九一《方伎·张文仲传》，五九一、五一〇页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

些道徒方士也曾医治好一些人的风疾，如《太平广记》卷十七《薛肇》引《仙传拾遗》载：

薛肇，不知何许人也。与进士崔宇，于庐山读书，同志二人，二人业未成而去。崔宇勤苦，寻已擢第。唯肇独以修道为务，不知师匠何人，数年之间，已得神仙之道。庐山下有患风劳者，积年医药不效，尸居候时而已。肇过其门，息树阴下，因语及疾者，肇欲视之，既见曰：“此甚易耳，可以愈也。”留丹一粒，小于粒米，谓疾者所亲曰：“明晨掐半粒，水吞之，自当有应，未愈，三日外更服半粒也。”其家自以久疾求医，所费巨万，尚未致愈，疾者柴立，仅存余喘，岂此半粟而能救焉。明日试服之，疾者已起，洎午能饮食，策杖而行。如此三日，充盛康壮，又服半粒，即神气迈逸，肌肤如玉，髭发青^①，壮可二十岁许人。

这个故事所记载的就是一个因食丹而治愈风疾的事例，不过这样的例子很少。可悲的是，唐代得风疾者在求治过程中，往往救治不当，加之道术之士以神仙道教所宣扬的金丹服饵术相诱惑，从而酿成了无数的悲剧。

（三）神仙道教对唐代妇女的影响

在封建社会里，妇女是受压迫、受束缚最为严重的一个社会群体，她们往往把解脱苦难的希望寄托在宗教身上，因而妇女信教者也至为众多。在众多的宗教中，道教以追求现世的享乐和相对较少歧视妇女的特色，吸引了广大的妇女信众，产生了巨大的影响^{〔1〕}。她们信教的动机常常具有急功近利的实用主义色彩。

早在道教初创时期，就有女子修道的情况，有的在道派的建立和发展过程中还起过重要作用。像五斗米道教主张鲁之母就以

〔1〕 参阅谷玛利：《中国妇女与道教》，见《扬州大学学报》，1998（6），44～47页。关于这方面的论述还有孙亦平氏的《论 太平经 的妇女观及其对道教发展的影响》，见《世界宗教研究》，1998（2），111～117页。

道教与唐代社会

“鬼道”教民，发展信徒，对道教的创立起过重要的作用。有的女道士甚至还成为一些道派的首领，在道教发展史上产生了巨大的影响。南北朝以后，尤其是唐代，妇女入道修行更趋兴盛。《太平广记》专门列《女仙》类，共十五卷，记载了近九十位女仙的事迹；唐末道士杜光庭还著有《墉城集仙录》一书，也是专门辑录女仙事迹的著作。

唐代妇女好道、修道情况主要体现在下列几类群体中：

第一，唐代宗室贵族妇女好道、入道之风盛行。清代著名学者龚自珍曾说：“唐之道家，最近刘向所录房中家，唐世武¹、杨玉环皆为女道士（按：武则天曾入感业寺带发修行，非为女冠。）而玉真公主奉张真人为尊师，一代妃主，可考于传记者四十余人，其无考者，杂见于诗人讽刺之作；鱼玄机、李冶辈应之于下，韩愈所谓：‘云窗雾阁事窈窕’，李商隐又有‘绛节飘摇空国来’一首，尤为妖冶，皆有唐一代道家支流之不可问者也。”^{〔1〕}龚说虽有许多值得商榷之处，但稽之唐人诗文史传，确有一定的根据。唐代公主好道、入道者众，稽诸两《唐书》及《唐会要》，在唐代两百零七位公主中，大约有二十余位公主入道或曾经入道（见表⁸），而没有一位公主为尼的。当时两京的许多著名道观是公主舍宅而建的，如中宗女新都公主、长宁公主、安乐公主、睿宗女蔡国公主等纷纷舍宅建观，长安城中安业坊有唐昌观，大概为玄宗女唐昌公主所建（见表⁷、表⁸）。此外，像玄宗女上仙公主、代宗女灵仙公主、玉清公主、玉虚公主等，单从封号来看，就颇与信仰神仙道教有关。

这些宗室贵族妇女好道、入道的动机是多种多样的，除了追求长生成仙的愿望外，还有四个方面的原因：¹ 为先人祈福，寄托了她们的良好愿望。如太平公主初度为女冠，即是武则天为她的母亲荣国夫人追冥福的结果。² 为身体健康原因。唐代帝室公主，

〔1〕清·龚自珍：《上清真人碑书后》，见《龚自珍全集》第四辑，二九七~二九八页，上海，上海古籍出版社，1975。

道教与唐代社会

从小生长深宫，体质较弱，早夭者比比皆是，如上仙公主、怀恩公主、灵仙公主、真定公主、玉清公主、玉虚公主等都是早夭，大概就与她们的身体健康太差有关，所以她们很小就出家，希望能够通过修仙学道延年益寿。³ 亲人信仰的影响。如玄宗女信成公主的外祖母为“恩制内度太平观女道士”王紫虚。加之唐帝崇道，这种家族奉道的现象对后代的影响也不可低估。⁴ 家庭的变故和个人遭遇的不幸，也是促使这些宗室妇女皈依道教的重要原因。如越王贞因反对武则天起兵失败后，全家被流放岭南，至文宗开成年间，尚存五世孙女李玄真，出家为女冠，“持四世丧北还”^{〔1〕} 新昌公主因驸马亡故而入道。总之，这些宗室贵族妇女的绝大部分好道、入道的追求是虔诚的，她们入道后仍然享受着公主的待遇。对于公主的封赏，本是历朝的常例，唐代也不例外，如唐睿宗曾给予金仙公主加实封一千四百户^{〔2〕}。到唐明皇时曾就公主封赏问题专门制定新的制度。据《新唐书》卷八十三《诸帝公主》载：

开元新制：长公主封户二千，帝妹户千，率以三丁为限；皇子王户二千，主半之。左右以为薄。帝曰：“百姓租赋非我有，土出万死，赏不过束帛，女何功而享多户邪？使知俭嗇，不亦可乎？”于是，公主所禀殆不给车服。后咸宜以母爱益封至千户，诸主皆增，自是著于令。主不下嫁，亦封千户，有司给奴婢如令。

值得注意的是在这个新制中，特别规定了不下嫁公主的封赏问题。所谓不下嫁的公主，本来只是些特殊情况，如重病、或许嫁而夫死，而在唐代则颇为盛行的是公主舍家入道的现象。

表 8：唐代公主好道、入道者表

公主名	帝名	经过	出处
-----	----	----	----

〔1〕《新唐书》卷八十《太宗诸子·越王贞传》，三五七七页，北京，中华书局，1975。

〔2〕唐·徐峤：《大唐故金仙长公主志石铭并序》，见樊光春：《陕西新发现的道教金石》，见《世界宗教研究》，1993（2），97～98页。

道教与唐代社会

太平公主	高宗女	则天生。咸亨元年(670 年),为外祖母荣国夫人幸冥福 ,度为女冠。仪凤二年(677 年)筑太平观 ,如方士薰戒 ,以拒吐蕃请婚。永隆中嫁薛绍 ,绍死 ,于垂拱中 ,改嫁武攸暨。	《新唐书》卷八十三《诸帝公主传》,《旧唐书》卷一八三《太平公主传》。
新都公主	中宗女	景云元年(710 年),公主子武仙官出家为道士 ,舍宅立福唐观 ,在崇业坊。又玉芝观 ,在延福坊 ,公主先舍宅为新都寺 ,天宝二年立为观。	《唐会要》卷五十《观》。

道教与唐代社会

续表

公主名	帝名	经过	出处
长宁公主	中宗女	韦皇后败,立长宁公主宅为景龙观,在崇仁坊。又都玄观,在道德坊,也是公主宅,景云元年(710年)立为观。	《唐会要》卷五十一《观》。
蔡国公主	睿宗女	开元二十八年(740年),舍宅置九华观,在通义坊。	同上。
金仙公主	睿宗女	太极元年(712年),出家为女冠,以史崇玄为师,帝为筑金仙观。	《新唐书》卷八十三《诸帝公主传》。
玉真公主	睿宗女	太极元年(712年),与金仙同时出家为女冠,帝为筑玉真观。	同上。
上仙公主	玄宗女	早薨。张九龄《贺上仙公主灵应状》:“特禀清虚,薄于滋味,素含真气……伏惟圣系,本于道源……幼而能悟,性与非常……复升于丹……则知仙路有归。”唐玄宗《答张九龄贺上仙公主灵应状》:“道有默仙,谓之形解。古来既尔,今亦将然。童幼之年,伤其天促。灵应之理,及入真元。且与方外为心,不比人间结念。”	《新唐书》卷八十三《诸帝公主传》。《全唐文》卷三十七、卷二八九。
永穆公主	玄宗女	先嫁王繇。天宝七载(748年),出家,舍宅置观。	《唐会要》卷五十一《观》。
万安公主	玄宗女	天宝七载(748年),出金仙观安置。	《唐会要》卷六《公主杂录》。
新昌公主	玄宗女	天宝六载(747年)驸马萧衡卒,奏请度为女冠,为立观。	《长安志》卷九。
楚国公主	玄宗女	先嫁吴澄江。兴元元年(784年)请为女冠,赐名上善。	《新唐书》卷八十三《诸帝公主传》。
咸宜公主	玄宗女	先嫁杨洄,后改嫁崔嵩。宝应元年(762年)入道。	《唐两京城坊考》卷三。
寿安公主	玄宗女	以其孕九月而诞,遂不出降,常令衣道服。后嫁苏发。	《新唐书》卷八十三《诸帝公主传》。

道教与唐代社会

续表

公主名	帝名	经过	出处
怀思公主	玄宗女	早薨。号登真。	《新唐书》卷八十三《诸帝公主传》。
华阳公主	代宗女	大历七年(772年)因病出家,号琼华真人。	同上。
灵仙公主	代宗女	早薨,追封。	同上。
真定公主	代宗女	早薨,追封。	同上。
玉清公主	代宗女	早薨,追封。张谓《玉清公主挽歌》:“学风年犹小,乘龙日尚赊。初封千户邑,忽驾五云车。地接金人岸,山通玉女家。秋风何术早,吹落禁园花。”	同上。另《全唐诗》一九七。其中“学风”、“乘龙”、“玉女”,皆为道家语。
玉虚公主	代宗女	早薨。“承夙烈之玄风,悟道家之真。方开鲁馆,甫往有行……念其早夭……载锡灵仙之号,可追封玉虚公主。”	同上。另《全唐文》卷四十六《追封玉虚公主制》。
文安公主	德宗女	丐为道士,薨大和时。	同上。
浚阳公主	顺宗女	大和三年(829年)入道。	同上。
平恩公主	顺宗女	大和三年(829年)入道。	同上。
邵阳公主	顺宗女	大和三年(829年)入道。	同上。
永嘉公主	宪宗女		《唐会要》卷六《公主》
永安公主	宪宗女	长庆初(821年),嫁回鹘可汗,会可汗死,未成行。大和中,请为女冠,诏赐邑印,如浚阳公主故事,且归婚赏。	《新唐书》卷八十三《诸帝公主传》。

道教与唐代社会

续表

公主名	帝名	经过	出处
安康公主	穆宗女	乾符四年（877年），以主在外颇扰人，诏与永兴、天长、宁国、兴唐四主还南内。	《新唐书》卷八十三《诸帝公主传》。
义昌公主	穆宗女	懿咸通时。	同上。
永兴公主	敬宗女	大概为女冠。因与女冠安康公主等在外颇扰人，而勒令还南内。假如已经出嫁的话，应该不会有此不轨行为。	同上。
天长公主	敬宗女	同上。	同上。
宁国公主	敬宗女	同上。	同上。
兴唐公主	文宗女	同上。	同上。

在这一情形下出家入道的公主根据新制仍然可以享有千户、给奴婢的封赏。据《唐会要》卷六《杂录》载：

天宝七载（748年），皇女道士万安公主出就金仙观安置，赐实封一千户，奴婢，所司准公主例给付。

万安公主的情况就是贯彻了开元新制的结果。文宗大和三年（829年）正月又敕：

浚阳、平恩、邵阳三公主，皆舍俗入道，宜令每年各赐封物七百段匹，仍准旧例，春秋两限支付。

则在开元新制之外，又增加了新的封赏内容。从后来永安公主入道时，“诏赐邑印，如浚阳公主故事。”〔¹〕可见公主封赐已成定制。所以一般来说唐代公主大都赐有大量的封户，过着非常奢华甚至很开放的生活，如玉真公主仅就其所戴的玉叶冠而言，就有

〔¹〕《新唐书》卷八十三《诸帝公主·永安公主传》，三六六八页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

“时人莫计其价”的说法〔¹〕。但绝非像传统观点所认为的那样，她们入道的动机在很大程度上是为了追求糜烂淫逸的生活方式〔²〕，因为在唐代那种非常开放的社会风气之下，一个贵族妇女为了追求糜烂淫逸的生活方式，根本用不着遮遮掩掩，即使不入道也可以实现。反之假如社会风气要是不允许的话，即使很开放的人也有所约束，如安康等五主即是。

第二，唐代后宫妃嫔、宫人、宫廷歌舞艺人也好道、入道成风。女道士元淳曾有：“三千宫女露蛾眉，笑煮黄金日月迟”〔³〕句，反映的就是宫中妇女好道、学道成风。这和唐王朝有意识地引导后宫学习道教经典有关。据《新唐书》卷四十七《百官志二》载：内侍省掖庭局曾设有专门教授“庄老、太一”的宫教博士各一人。宫中还经常举办道教讲论，据《唐大明宫玉晨观田法师玄室铭》记载：女道士田玄素在宪宗元和年间，“每一讲说，妃嫔以下相率而听者数千人。或舍名衣，或舍□宝，愿为师弟，升堂入室者，不可数焉。”“太后惜其德能”，及其卒，“太后哀恻”。〔⁴〕《玄室铭》的作者宋若宪为当时宫中有名的宋氏五姐妹之一、又是田玄素的从母，所以难免夸大其词，但唐代后宫妃嫔、宫人、歌舞艺人入道现象的确引人注意。后宫妃嫔女官入道现象，最著名的是唐明皇选寿王妃杨玉环入道、号太真之事；另有刘长卿的《故女道士婉仪太原郭氏挽歌词》〔⁵〕，写的也是一位入道的后宫；李玄真也

〔¹〕 唐·李群玉：《玉真观》：“高情帝女慕乘鸾，绀发初簪玉叶冠。”自注曰：“公主玉叶冠，时人莫计其价。”见《全唐诗》卷五六九，六五九六页，北京，中华书局，1960。

〔²〕 关于唐代女冠之放荡生活，苏雪林女士在1927年撰成的《玉溪诗谜》中，曾有论述。她认为，唐之女冠兼具娼妓性质，为“半娼式的女道士”。

〔³〕 《全唐诗》卷八■五《句》，九■六一页，北京，中华书局，1960。

〔⁴〕 樊光春：《陕西新发现的道教金石》，见《世界宗教研究》，1993（²），102~103页。

〔⁵〕 《全唐诗》卷一四八，一五一八页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

曾是一位后宫女官，入道后居洞晖观^[1]；李远曾作有《观廉女真葬》诗，自注曰：“女真善隶书，常为内中学士”。^[2]后宫宫人入道现象最为常见，唐代诸帝经常放免宫人以作为所谓的“善政”之一，那些早年入宫，早已无家可归的宫人的最后归宿大都是被安置在京城诸寺观，如宪宗元和十年（815年）十二月，“出宫人七十二人置京城寺观”^[3]，文宗开成三年（838年）又两次出宫人送两街寺观安置，一次是二月，“文宗以早出宫人刘好奴等五百余人，送两街寺观。”^[4]一次是六月，“出宫人四百八十，送两街寺观安置”。^[5]如政平坊安国观，“明皇时玉真公主所建……女冠多上阳宫人。”^[6]翻检《全唐诗》有韦应物、戴叔伦、王建、于鹄、张籍、张萧远、殷尧藩、李商隐、项斯等诗人写有送宫人入道的诗^[7]，另有鲍溶、白居易^[8]的诗也提到后宫宫人入道之事，这些入道宫人的动机有出于畏老色衰而入道求仙，她们“舍宠求仙畏

[1] 《上智为玄真造像记》载：“大唐故女官讳玄真，太上仙苗，陇西懿族。希夷之体，亲承老君之妙，益易之方，乃传王母之术。以景云二年岁次辛亥，四月丙□□六日辛巳升化于洞晖观。”见《道家金石略》（唐部分），101页，北京，文物出版社，1988。

[2] 《全唐诗》卷五一九，五九三页，北京，中华书局，1961。

[3] 《旧唐书》卷十五《宪宗纪下》，四五五页，北京，中华书局，1975。

[4] 《唐会要》卷三《出宫人》，四一页，上海，上海古籍出版社，1991。

[5] 《旧唐书》卷十七下《文宗纪下》，五七四页，北京，中华书局，1975。

[6] 宋·王说：《唐语林》卷七，二五二页，上海，上海古籍出版社，1978。

[7] 见《全唐诗》卷一九五韦应物《送宫人入道》、卷三八四张籍《送宫人入道》、卷四九一张萧远《送宫人入道》、卷四九二殷尧藩《宫人入道》、卷五四李商隐《和韩录事送宫人入道》、卷五五四项斯《送宫人入道》，北京，中华书局，1960。

[8] 唐·鲍溶：《玉清坛》：“上阳宫里女，玉色楚人多。西信无因得，东游奈乐何。”见《全唐诗》卷四八六，五五二页，北京，中华书局，1960。白居易：《春题华阳观》诗题下有小注曰：“观即华阳公主故宅，有旧内人存焉。”诗曰：“帝子吹箫逐凤凰，空留仙洞号华阳。落花何处堪惆怅，头白宫人扫影堂。”见《白居易集》卷十三，二五一页，北京，中华书局，1979。

道教与唐代社会

色衰”，相信“金丹拟驻千年貌”^{〔1〕}，而“发愿蓬莱见王母”^{〔2〕}如善于柘枝舞的萧氏，“贞元初，自梨园选为内妓……宫中莫有伦比者，宠赐甚厚……后闻神仙之事，谓长生可致，乞奉黄老，上许之。诏居嵩南洞清观”^{〔3〕}。放弃了宫中养尊处优的生活。但对大多数宫人来说，她们是一群备受摧残与损害的妇女，她们年少时入宫，白白将青春断送在寂寞的深宫，当年老色衰时，被迫离开宫禁，已是无家可归，只好栖身宫观，伴随着一豆灯盏，焚香诵经，以度残生。“十岁吹箫入汉宫”^{〔4〕}，“萧萧白发出宫门”^{〔5〕}。“日暮焚香绕坛上”^{〔6〕}，“佩■新参老氏师。”^{〔7〕}正是她们凄凉晚景的生活写照。宫廷歌舞艺人和伎人入道现象也很普遍，如卢纶的《过玉真公主影堂》诗云：“夕照临窗起暗尘，青松绕殿不知春。君看白发诵经者，半是宫中歌舞人”^{〔8〕}。另如许浑的《赠萧炼师并序》^{〔9〕}杨巨源的《观妓人入道二首》^{〔10〕}，写的都是歌舞艺人入道

〔1〕 唐·张萧远：《送宫人入道》，见《全唐诗》卷四九一，五五五四页，北京，中华书局，1960。

〔2〕 唐·王建：《送宫人入道》，见《全唐诗》卷三■ ■，三四一二页，北京，中华书局，1960。

〔3〕 唐·许浑：《赠萧炼师并序》，见《全唐诗》卷五三七，六一二八页，北京，中华书局，1960。

〔4〕 唐·于鹄：《送宫人入道归山》，见《全唐诗》卷三一■，三五■三页，北京，中华书局，1960。

〔5〕 唐·戴叔伦：《送宫人入道》，见《全唐诗》卷二七三，三■九四页，北京，中华书局，1960。

〔6〕 唐·项斯：《送宫人入道》，见《全唐诗》卷五五四，六四二四页，北京，中华书局，1960。

〔7〕 唐·殷尧藩：《宫人入道》，见《全唐诗》卷四九二，五五七三页，北京，中华书局，1960。

〔8〕 见《全唐诗》卷二七九，三一六九页，北京，中华书局，1960。又卷七八三，八八四三页题作卢尚书《题安国观》，诗下有小注曰：“东都政平坊安国观，玉真公主所建，女冠多上阳退宫嫔御。”

〔9〕 《全唐诗》卷五三七，六一二八页，北京，中华书局，1960。

〔10〕 《全唐诗》卷三三三，三七三九页，北京，中华书局，1960。

道教与唐代社会

的事情^[1]。

第三，神仙道教对官僚士大夫的家眷也有很大的影响。如李林甫的女儿李腾空出家为女道士，李白曾有诗描写；李德裕的妻刘致柔、妾徐盼及儿媳陈氏皆为女道士；还有文士李涉，送妻入道^[2]；姚崇之女也奉道；韦皋外甥女张氏，因“寝疾累年”，“慕道受[■]，因名容成”，“自受道[■]，修行匪懈。每闻梵词‘乘彼白云，至于帝乡’，则悠然长想。时或居闲无人，整容静处，飘飘然冲虚之意深焉。”^[3]能元皓的孙女能去尘，因夫死，“遂于黄[■]坛场投迹从道”，其子能处愿也“夙[□]空寂，归师出家”^[4]。王屋山女道士柳默然也出身名门望族，因“遭未亡之酷”，于是“授正一明威[■]灵宝法于天台，又进上清大洞三景毕[■]于衡岳，遂居王屋中岩曰阳台，贞一先生司马子微之故居。”有“女子二人，皆早从玄志，列位上清。”^[5]

第四，神仙道教对普通妇女也有很大的影响。如著名道士叶法善在东都凌空观设坛醮祭，“城中士女竞往观之，俄顷数十人自投火中。”^[6]王屋山女道士刘若水在京城设醮时，“都城士女，观者雾集。”^[7]一些道教名山胜地还成为广大妇女信众朝拜、游览的好地方，如“钟陵西山有游帷观，即许真君逊上升之地也。每岁至中秋上升日，吴蜀楚越之人，不远千里而至，多携挈名香珍果，缵

[1] 李丰^{F3E}：《唐代公主入道与送宫人入道诗》，见《第一届国际唐代学术会议论文集》。

[2] 唐·李涉：《送妻入道》，见《全唐诗》卷四七七，五四三三页，北京，中华书局，1960。

[3] 《清河张氏女殇墓志铭》，见《道家金石略》（唐部分），169页，北京，文物出版社，1988。

[4] 唐·严轸：《唐故女道士永穆观主能师铭志并序》，见《道家金石略》（唐部分），178页，北京，文物出版社，1988。

[5] 唐·李敬彝：《大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊师真宫志铭》，见《道家金石略》（唐部分），179页，北京，文物出版社，1988。

[6] 《旧唐书》卷一九一《方伎·叶法善传》，五一[■]七页，北京，中华书局，1975。

[7] 《王屋山刘若水碑》，见《道家金石略》（唐部分），144~145页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

绣金钱，设斋醮以祈福。时钟陵人万数，车马喧阗，士女栉比，连臂踏歌〔¹〕。还有一些关于女道士因修道而葆青春的传说，也成为妇女向往学道的动力。如关于华姑的传说，据说华姑乃抚州临川县人，真名黄令微，约生活于武后至玄宗时（？~721年），“少乃好道，丰神卓异，天然绝粒。年十二，度为天宝观女道士。年八十，发白面红如处子状，时人谓之华姑。蹠履而行，奔马不及……姑同学弟子黎琼仙，恒服茯苓、胡麻，绝粒四十余秋。年八十，齿发不衰。六七岁时，亲睹其事。”其后又有女道士曾妙行，也因梦见华姑而请修行，“韶颜润泽，虔修香火于此山，遐迩骇慕焉。”〔²〕遂使该地成为远近闻名的女仙修行之处。民间妇女的好道入道情结，大多与家庭的影响有很大的关系。

唐代妇女入道修行之众，从女道观的设置情况及政府对道士的统计数字中也可以反映出来。据《唐六典》卷四礼部·祠部郎中员外郎条载：“凡天下观，总一千六百八十七所，一千一百三十七所道士，五百五十所女道士。”其中道士观占67%，女道士观占33%，约为整个道观的1/3。《唐六典》修成于玄宗开元年间，这反映了盛唐时期妇女入道的盛况。又据《新唐书》卷四十八《百官志三》崇玄署条载：“天下观一千六百八十七，道士七百七十六，女官九百八十八。”其中关于道观的统计数字与《唐六典》相同，显然其数字是来自该书。而在1764名道士的统计数字中，道士仅占44%，女道士则占到57%，女道士的数量明显超过了道士。这也反映了唐代妇女入道之盛。

（四）神仙道教的流行对唐代社会的影响

神仙道教的流行对唐代社会产生了一定的影响。具体而言，有

〔¹〕元·赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》卷五《吴采鸾》，见《道藏》第五册，四八〇页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔²〕唐·颜真卿：《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》，见《道家金石略》（唐部分），150~151页，北京，文物出版社，1988。

道教与唐代社会

以下几个方面：

第一，追求炼丹服食，害死了许多人的性命。其中尤以统治阶级中的人为突出，由于他们大多具有一定的政治地位，他们的举动以及猝死，就不能不对他们所处的那个时代的政治生活产生某些影响。前面我们说过，唐代诸帝多饵丹药，由此而中毒身亡者有太宗、高宗、武则天、宪宗、穆宗、武宗、宣宗等诸帝。有人曾注意到唐代诸帝炼丹服药者“大多是政治上有所作为者”，他们在位期间大多促进了唐代政治、经济诸方面的发展。他们的猝死，对唐代政坛或大或小会产生一次震荡，从而对他们的政治生活的连续性产生某些破坏作用。这一点在唐后期表现的尤为突出。唐后期诸帝死后，多发生宦官发动的宫廷政变，其中原因之一就是诸帝在位期间没能很好地（或来得及）处理他们的继承人问题，如宪宗、武宗、宣宗都有这方面的问题，而在他们身后的政治生活变动也最大。元和、会昌、大中之政，在唐后期算是最有起色的三个时期，但都因随着他们的中毒身亡而熄灭了唐王朝复兴的一缕希望。其中罪责虽然不能全归之于服食金丹，但无疑这也是一个很重要的原因。至于社会上因为醉心于神仙道教，追求炼丹服食而为此夭折者也众。唐人关于这方面的揭露很多。这可以说是对资源的一种浪费，同时也会造成某种潜在的不安定因素。

第二，追求炼丹服食，浪费了大量的钱财和时间。唐代金丹道术臻于极盛，炼丹已由昔日在深山野岭的秘密进行，发展到在道观、达官贵人的宅邸、乃至皇宫等地公开地从事。据《唐语林》卷六说：长安风俗，贞元后，“侈于服食”。其实，唐前期的太宗、高宗、武则天、玄宗已经耽于服食，煽其风于前，唐后期，从宪宗始，穆、敬、文、武、宣、懿、僖等诸帝都不同程度地醉心于服食，使其风愈演愈烈。所谓“侈于服食”者，恐怕主要是有钱人的事。就以封建皇帝为例，唐王朝尤其是唐前期，一统天下，最高统治者一声令下，各方稀奇药石均可罗致。据《黄帝九鼎神丹经诀》卷十四载：

雄黄，生武都山谷，敦煌山阳，采无时好者作鸡冠色，不

道教与唐代社会

臭而坚实也。若暗黑及虚者，不好也。敦煌在凉州西数千里古以为药最难得也。昔与赤金同价，今圣朝一统，环宇九域，无虞地不藏珍，山不秘宝。武都崇岫一旦山崩，雄黄耀日，令^{〔1〕}运而至京者，不得雇脚之直，瓦石同价。

新、旧《唐书·地理志》所记载的各地贡品中，也多有用于服食炼丹的药物。封建皇帝为了满足服食长生的欲望，动辄诏令天下求诸奇药异石。太宗请天竺僧合延年之药，“发使天下，采诸奇药异石，不可称数^{〔2〕}”；武则天为了求长生，“使洪州僧胡超合长生药，三年而成，所费巨万^{〔3〕}”；唐玄宗除了“令道士、中官合炼醮祭^{〔4〕}”，还亲自“妙选仙经”，检取“神方^{〔5〕}”，“为金灶煮炼石英^{〔6〕}”，并将药物分给宗室大臣；唐宪宗甚至遣方士柳泌“驱役吏民于山谷间，声言采药，鞭笞躁急^{〔7〕}”，引起当地吏民的极大愤慨。这些劳民伤财之举，造成极大的浪费，也损害到唐代的政治生活。

第三，这股求仙学道的狂潮，也曲折地反映出部分文人士大夫的追求和命运。如前所论，唐代的文人士大夫，有不少弃官入道求仙者，有些人的确对神仙道教特别虔诚，孜孜以求，达到了不顾一切的地步，如荥泽尉李某，“信道士长生不死之说，既去官，绝不营人事”，弃其妻子不顾。^{〔8〕}但有很多人仕途不利，一生大部分

〔1〕《道藏》第十八册，八三七页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔2〕《旧唐书》卷一九八《天竺传》，五三〇八页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《资治通鉴》卷二〇六则天后久视元年，六五四六页，北京，中华书局，1956。

〔4〕《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，九三四页，北京，中华书局，1975。

〔5〕《旧唐书》卷九十五《睿宗诸子·让皇帝宪传》，三〇一二页，北京，中华书局，1975。

〔6〕唐玄宗：《赐皇帝进烧丹灶诰》，见《全唐文》卷三十八，四一一页，北京，中华书局，1983。

〔7〕《旧唐书》卷一三五《皇甫湜传》，三七四二页，北京，中华书局，1975。

〔8〕唐·韩愈：《殿中侍御史李君墓志铭》，见《韩昌黎文集校注》卷六，四三九页，上海，上海古籍出版社，1986。

道教与唐代社会

时期沉处下僚，随人俯仰，抱负与理想得不到伸展，愤而去官，沉湎于仙道以求解脱。当然还有部分人求仙学道的目的是为了在仕途上寻找一条“终南捷径”。据《资治通鉴》卷二一■睿宗景云二年（711年）记载：睿宗召天台山道士司马承祯问道，“承祯固请还山，上许之。尚书左丞卢藏用指终南山谓承祯曰：‘此中大有佳处，何必天台！’承祯曰：‘以愚观之，此乃仕宦之捷径耳！’藏用尝隐终南，则天时征为左拾遗，故承祯言之。”所以在靠近京都交通便利的名山胜境，便成为某些文人士大夫们隐居学道的理想场所。蒋星煜先生在《中国隐士与中国文化》一书中曾说：“中国的隐士有着浓厚的道家色彩”，唐代的隐士多分布于嵩山、终南山、太白山、王屋山、天台山、衡山、青城山、庐山、四明山、峨嵋山、中条山、洞庭山、鹿门山等处。而“嵩山对于那些身居山林之中，心存魏阙之下的隐士最适合不过了，朝廷恩命一下，立可轻裘以趋”。所谓大隐隐于朝，是某些文人士大夫们所追求和奉行的完美的人生哲学。胡适先生在《白话文学史》中指出：“唐时尊重隐士，善于取巧的人便不再辛辛苦苦地去考科第，而买山筑屋隐居起来，名气一大，自然有州郡的推荐，朝廷的征辟。”可谓一针见血地道出了唐代文人士大夫们隐居求仙学道的政治意图。在求仙与做官的选择中，更多的人把天平倾向于后者，《云笈七籙》卷一一三所记载的卢杞的故事，极具有代表性，当天帝以仙女相引诱，让卢杞在天仙、地仙、宰相三者之间选择其一时，卢杞不顾仙女含情脉脉的暗示，大呼“愿为世间宰相”。当然若是能将做官与求仙完美地结合起来，那是更好不过的事情了。

第四，由于神仙道教的流行，一些道徒方士或有野心的人挟道术出入宫廷，结交王公大臣，对唐代政治也产生了不小的影响。唐代道士基本上可以分为两类人：一类是隐居不求闻达、专心修炼者，如张果、司马承祯之流；一类是积极干世的政治道士，如叶法善、赵归真之流。而那些隐居道士也多与宫廷大臣往来，如司马承祯在睿宗时曾被召至京，引入宫中，问以阴阳术数之事及理国之

道教与唐代社会

道，大受宠信，后“承祜固辞还山……朝中词人赠诗者百余人。”〔¹〕至于那些积极干世的政治道士，更有过之。唐前期，有王远知、叶法善等道徒或密告符命、或参与政争；唐后期，则有赵归真煽动武宗灭佛、吕用之等蛊惑高骈酿成“广陵妖乱”。唐代诸帝对道士优宠有加，名气大者如史崇玄、叶法善之流，封公赏爵，否则也能待诏翰林，或为供奉山人。至于那些出入王公大臣之门的道术之士，也大都待以上宾，对唐代的政治产生一定的影响。

五、民间道教与唐代社会

唐代民间道教的流播似乎没有神仙道教的声势浩大，学术界也多把研究的重点集中在神仙道教方面，而对民间道教的注意则很不够。其实，唐代民间道教继续以早期道教“鬼道”的面目出现，进一步与民间巫术迷信相结合，深深地浸润于广大民众的生活之中，对唐代社会产生了至为重大的影响。

（一）民间道教与巫术迷信的进一步合流

1. 鬼道的历史考察

早期原始道教的巫术迷信色彩是较为浓厚的，所以史书中一般称之为“鬼道”。王明先生指出：

民间道教和贵族道教的主要区别：前者叫做鬼道或巫鬼道，如张鲁据汉中，“以鬼道教民”，以符水治病。后者叫仙道或方仙道，即服食药物企求长生不死的神仙道。秦时，有宋毋忌、正伯乔、充尚、羡门子高等，皆燕人，“为方仙道”。这个方仙道逐渐发展而为神仙道教，都是社会上层统治者上至帝王旁及豪门贵族所信奉的。天上的神仙是人间贵族虚幻的反

〔¹〕《旧唐书》卷一九二《隐逸·司马承祜传》，五一二八页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

映，贵族支配庶民，所以神仙也“役使鬼神”。^{〔1〕}

在这里，王明先生不但正确区分出“鬼道”（民间道教）与“仙道”（贵族道教）之间的主要特征，而且指出它们之间的相互关系，这就为我们准确地把握“鬼道”发展的历史及其与“仙道”分流发展的轨迹，提供了重要的参考意见。李养正先生将道教形成的母体归纳为三个渊源：鬼道、方仙道、黄老道^{〔2〕}。所谓“鬼道”，即盛行于殷商时期的鬼神崇拜，巫祝则是沟通人神之间的中介，而后代兴起的道教具有典型的古代巫祝的遗风。宁可先生在论述早期道教的形成时，曾说：

形成于东汉的早期道教，其渊源上承老子的遗教，近受当代阴阳五行之说、图讖、神仙方术及巫术的影响，其肇建与传布者则多为方士和巫覡。方士尚神仙，巫覡交鬼魅。方士主要游结上层，巫覡更多面向平民。^{〔3〕}

这里虽然说的是道教形成时的情况，但从道教形成以后的发展历程来看，基本上是符合这一论断的。任继愈先生就曾说过：

道教建立后，沿着两条路线传播。上层路线与历代朝廷、官方相配合，可以称为正统的官方道教。还有在社会下层广大群众中传播的道教，它与民间巫术、符咒结合得比较紧密。农民起义也往往利用道教这个组织形式。^{〔4〕}

道教在早期形成阶段深深地打上了巫术迷信的烙印。五斗米道最初即称“鬼道”，据《三国志》卷三十一《蜀书·刘焉传》载：

张鲁母始以鬼道，又以少容，常往来焉家，故焉遣鲁为督义司马。

东晋·常璩《华阳国志》卷二也说：

〔1〕 王明：《抱朴子内篇校释》序，第2版，三~四页，北京，中华书局，1985。

〔2〕 李养正：《道教概说》，14页，北京，中华书局，1989。

〔3〕 宁可：《五斗米道、张鲁政权与“社”》，见《中国文化与中国哲学：1987》，140~165页，北京，三联书店，1988。

〔4〕 任继愈：《道家与道教》，见《道教与传统文化》，3~9页，北京，中华书局，1992。

道教与唐代社会

汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山（一作鹄），造作道书自称“太清玄元”，以惑百姓。陵死，子衡传其业。衡死，子鲁传其业。鲁字公祺，以鬼道见信于益州牧刘焉。鲁母有少容，往来焉家。初平中（190~193年），以鲁为督义司马，住汉中，断谷道，鲁既至，行宽惠，以鬼道教。

后来，刘焉死，子璋代立，张鲁母及家室尽遭杀害，“鲁遂据关中，以鬼道教民”^{〔1〕}。方诗铭先生说：“所谓‘鬼道’，即巫鬼之道”。^{〔2〕}其具体做法为：学道者须出五斗米，因此也被称为“米民”或“米贼”。初学道者称“鬼卒”，后号“祭酒”，各领部众，多者称“治头大祭酒”，祭酒为“鬼吏”，主为病者请祷。做法是书病者姓名，说服罪之意，作三通，一上于天，著山上，一埋于地，一沉于水，称为“三官手书”。诸祭酒各起义舍于路，以止行人，悬置酒肉其中，行路者量腹取足，若过多，“鬼道辄病之”，所以又称五斗米道。五斗米道在传教过程中，采取了许多巫术迷信的做法，吸引了大量民众，在汉中地区建立起政教合一的政权。^{〔3〕}由此可见，“‘鬼道’一称反映了早期道教事巫祀鬼的宗教特色”^{〔4〕}。

早期道教的另一支太平道，也具有较为浓厚的巫术迷信色彩。太平道曾在东汉末年爆发的黄巾农民大起义中起了重要的组织作用，它以“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的谶语为号召，以黄老之术与民间巫术相结合的方法，发展道徒，很快形成席卷全国的黄巾农民大起义，动摇了东汉王朝的统治。其组织群众的做法与五斗米道有许多相似之处，据《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》载：

初，巨鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟

〔1〕《三国志》卷八《魏书·张鲁传》，二六三页，北京，中华书局，1982。

〔2〕方诗铭：《释“张角李弘毒流汉季”》，见《历史研究》，1993（2），40~51页。

〔3〕《后汉书》卷七十五《刘焉传》，二四三六页，北京，中华书局，1965。

〔4〕段玉明：《五斗米道入滇考》，见《中国史研究》，1993（4），87~95页。

道教与唐代社会

子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。

又据《三国志》卷八《魏书·张鲁传》注引《典略》曰：

光和中（178～184年）中，东方有张角，汉中有张修……角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同。

但太平道与五斗米道还有许多不同之处，如太平道的领袖们自称“大贤良师”，奉事黄老道，师持九节杖，以符水疗病，并教人叩头悔过，毁神坛，相信“中黄太乙”〔¹〕奉持《太平经》。《太平经》又称《太平青领书》，“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”〔²〕是以黄老之术与民间巫术相结合的方法发展道徒的。其组织单位称为“方”，大方万人，小方亦有六七千人，各立渠帅。所以，在史书中有将张角兄弟蔑称为“贼”、“妖贼”者，而没有将太平道称为“鬼道”者。看来，太平道与五斗米道的区别，关键还在于以“鬼道”疗病，即以巫术为人们治病的方法不同。不过，太平道与五斗米道一样也是受巫术迷信影响较深的。

黄巾起义失败以后，太平道也渐由衰微而销声匿迹。五斗米道后来投降曹魏北徙，至晋时又南传，称为天师道。天师道对东晋南朝的政治产生了广泛的影响，出现了许多奉持天师道的世家。〔³〕尤其是东晋末年爆发的以天师道教主孙恩、卢循领导的起义，是统治阶级内部矛盾与农民反抗地主阶级斗争的结合。起义军迅速发展几十万，声势浩大，直逼东晋王朝的首都建康，沉重地打击了门阀地主阶级的势力，加速了东晋王朝的覆灭。也促使早期道教向系统化宗教的转化。

从早期道教太平道和五斗米道的传道方式来看，都是以符水给

〔¹〕《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》，二二九九页，北京，中华书局，1965。

〔²〕《后汉书》卷三十《襄楷传》，一八四页，北京，中华书局，1965。

〔³〕陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，见《金明馆丛稿初编》，一～四页，上海，上海古籍出版社，1982。

道教与唐代社会

人治病为特色。任继愈先生曾说：

道教初创是从宣传下层群众开始的……中国农村长期愚昧落后，缺医少药。以符水治病，驱妖捉鬼，祈神禳罪，与民间巫术、占卜星相、图讖迷信活动相结合，成为道教传教活动的一部分内容。^{〔1〕}

“鬼道”在民间的广泛流播，正是以广大下层群众为基础。“鬼道”以符水治病、驱妖降鬼、祈福禳罪为特色，对于生活在社会底层的广大民众来说，具有极大的吸引力。成千上万的下层民众，通过信仰宗教，得到心灵上的寄托，消解减轻了现实生活中所遭受的苦难，所以乐从者如云。钟国发在论述早期天师道时就认为：

天师道从东汉末年创建起，作为道教最早的组织之一，两百多年中主要活动于民间……作为一种鬼神道派，它组织能力较强，但思想肤浅，形态粗俗，比较容易投合动乱时代群众的精神饥渴状态，而不适应统治阶级安定统一的要求。^{〔2〕}

早期道教成为号召和组织广大民众的有力武器，这对封建统治构成极大的威胁，由此影响下的民变暴动此起彼伏。魏晋南北朝时期，与宗教有关或被称为“妖人”、“妖贼”的起事，约有七十次左右，其中明显地与道教，特别是天师道有关的就近二十次。^{〔3〕}像东晋时以“鬼道”起事的李脱事件就很典型，史载：“时有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建邺，以鬼道疗病，又署人官位，时人多信事之。”^{〔4〕}早期道教的这种状况，使之很难为统治者所接受，从而影响到它自身的存在与发展。

神仙道教的倡导者葛洪，站在封建贵族的立场上，指斥原始道

〔1〕 任继愈：《道藏提要 序》，见《道藏提要》，4页，北京，中国社会科学出版社，1991。

〔2〕 钟国发：《前期天师道史略》，见《中国史研究》，1983（2），100～113页。

〔3〕 宁可：《五斗米道、张鲁政权和“社”》，见《中国文化与中国哲学：1987》，140～165页，北京，三联书店，1988。

〔4〕 《晋书》卷五十八《周札传》，一五七五页，北京，中华书局，1974。

道教与唐代社会

教为“妖道”，把利用道教进行斗争的人民群众，诬蔑为“奸党”“群愚”，说他们“假托小术，坐在立亡，变形易貌，诳惑黎庶”，应“犯无轻重，致之大辟”。〔¹〕由于葛洪所宣扬的神仙道教很适合统治阶级的口味，被统治者奉为道教正统，从此道教出现了贵族道教和民间道教分流发展的趋势。

北魏道士寇谦之诡称太上老君授予他“天师之位”，命他着手“清整道教，除去三张伪法”；〔²〕在教义上吸取了儒、释思想，提倡礼度及戒规。他把许多封建伦理教条变成道教教义，如教人“不得叛逆君王”，“于君不可不忠”，要安于贫贱，“勿怨贫苦”；〔³〕等等，以约制教徒身心。他也主张“服食闭炼”，但使炼形居于辅助地位。寇谦之改革后的新道教，得到统治阶级的赏识，北魏皇帝拓跋焘尊其为国师，请他辅佐国政。这样，贵族道教和封建政治密切结合起来，成为维护封建统治的精神工具。寇谦之改革后的道教被称为“新天师道”，以区别于在民间流传的“鬼道”。

神仙道教在唐代得到统治者的高度青睐，臻于极盛。但民间道教仍以“鬼道”的面目出现，还在不断发展，并进一步与巫术迷信相合流，继续对唐代社会生活产生着广泛的影响。

2. “鬼道”在上层社会的渗透

唐代民间道教继承了早期道教“鬼道”的特点，而又有新的发展，在民间广泛传布，这与唐代社会有深厚的巫术迷信之风是分不开的。在五斗米道流传的传统区域巴蜀汉中地区是巫风较盛的区域，史载：“夷（白虎夷）事道，蛮（廩君蛮）事鬼”；〔⁴〕“巴俗

〔¹〕晋·葛洪著，王明校释：《抱朴子 内篇校释》卷九《道意》，第²版，一七二～一七三页，北京，中华书局，1985。

〔²〕《魏书》卷一一四《释老志》，三〇五—三〇六页，北京，中华书局，1974。

〔³〕北魏·寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》第十八册，三一〇—三一〇页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

〔⁴〕唐·樊绰著，赵吕甫校释：《云南志校释》引《夔城图经》，³⁶³页，北京，中国社会科学出版社，1985。

道教与唐代社会

事道，尤重老子之术”。〔¹〕《隋书》卷二十九《地理志上》曰：“汉中之人……好祀鬼神，尤多忌讳，家人有死，辄离其故宅。崇重道教，犹有张鲁之风焉。”鬼道在巴蜀地区的影响绵延不绝，至为深远。

荆楚文化最突出的特点是敬鬼神。《隋书》卷三十一《地理志》说：“荆州率敬鬼，尤重神祠祀之事。”元稹说：“楚俗不事事，巫风事妖神。”〔²〕当他被贬官江陵时，给老朋友白居易写信，告知所见江陵巫卜之盛，说：“南人染病，競賽乌鬼，楚巫列肆，悉卖瓦卜。”〔³〕有人看到一座不知名号的庙内“土偶罗列，一神当座，三妇侍侧，无门榜标记，莫知谁氏”。〔⁴〕属于典型的淫祠。唐政府对这种状况极为重视，狄仁杰出任江南巡抚使时，十分痛恨“吴、楚之俗多淫祠”的现状，曾“奏毁一千七百余所”。〔⁵〕开元年间，韦景骏任房州刺史，境内“好淫祀而不修学校”，韦景骏为了改变当地民风，“始开贡举，悉除淫祀。”〔⁶〕这种厉行禁止的办法，可能会收敛一时之效，但由于民间“巫风燎原久”，用这种单纯的行政命令并不能从根本上消除，尤其是荆楚腹地一带，巫风淫祀更是未曾禁绝。〔⁷〕

江浙沿海一带，民间道教巫术之风本极盛行。《抱朴子》说：“吴越有禁咒之法，甚有明验。”〔⁸〕直到中唐以来仍然如此，史称：

〔¹〕《北史》卷六十六《泉□传》，二三三—一四页，北京，中华书局，1974。

〔²〕唐·元稹：《赛神》，见《元稹集》卷三，二九页，北京，中华书局，1982。

〔³〕唐·元稹：《酬翰林白学士代书一百韵》，见《元稹集》卷十，一一—一六页，北京，中华书局，1982。

〔⁴〕《全唐文纪事》，1246页，上海，上海人民出版社，1987。

〔⁵〕《旧唐书》卷八十九《狄仁杰传》，二八八—二八七页，北京，中华书局，1975。

〔⁶〕《旧唐书》卷一八五《韦景骏传》，四七九—四七九八页，北京，中华书局，1975。

〔⁷〕李文澜：《汉唐荆楚鬼神文化的时代特征》，见《唐文化研究论文集》，245—257页，上海，上海人民出版社，1994。

〔⁸〕晋·葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》卷五《至理》，第2版，一一—四四页，北京，中华书局，1985。

道教与唐代社会

“江岭之间信巫祝，惑鬼怪。”〔¹〕甚至连通都大邑的扬州也“俗信鬼神，好淫祀”。〔²〕不堪压迫的广大人民群众常常依托鬼神，发动反抗斗争。李德裕出任浙西观察使时，“欲变其风，择乡人之有识者，谕之以言，绳之以法……属郡祠庙，按方志前代名臣贤后则祠之，四郡之内，除淫祀一千一十所。又罢私邑山房一千四百六十，以清寇盗”。〔³〕可见当地所谓“淫祠”巫风之盛，已成严重的社会问题。

此外，远在西北的敦煌、吐鲁番地区也受到道教巫术迷信之风的熏染，从当地民俗中强烈地反映出来。有的学者已经注意到敦煌民间巫风与道教之关系。〔⁴〕唐代浓厚的巫术迷信之风为民间道教的流布提供了适宜的土壤。

我们将唐代道教划分为贵族道教与民间道教，并不是说民间道教的流布及影响仅仅局限于民间。任继愈先生就曾指出：“官方道教与民间道教并不是绝对对立的”〔⁵〕。事实上，民间道教与贵族道教难以从根本上截然断开，甚至民间道教还对统治阶级产生了巨大的影响。《太平广记》讲述了一则关于魏徵年轻时的故事，充满了神话色彩，但却可以说明“仙道”与“鬼道”的互相影响。故事说：

郑国公魏徵，少时好道学，不信鬼神，尝访道至恒山。将及山下，忽大风雪，天地昏暗，不能进。忽有道士，策青竹杖，悬《黄庭经》，亦至路次……延徵于深阁，对炉火而坐，进以美酒菜肴，从容论道。词理博辨，徵不能屈。临曙……道士曰：“子之所奉者仙道也，何全诬鬼神乎！有天地来有鬼

〔¹〕《旧唐书》卷一七四《李德裕传》，四五一一页，北京，中华书局，1975。

〔²〕《隋书》卷三十一《地理志下》，八八六页，北京，中华书局，1973。

〔³〕《旧唐书》卷一七四《李德裕传》，四五一一页，北京，中华书局，1975。

〔⁴〕高国藩：《中国民俗探微——敦煌巫术与巫术流变》，南京，河海大学出版社，1993。

〔⁵〕任继愈：《道家与道教》，见《道教与传统文化》，3~9页，北京，中华书局，1992。

道教与唐代社会

神，夫道高则鬼神妖怪必伏之。若奉道自未高，则鬼神妖怪反可致之也。何轻之哉！”……徵自此稍信鬼神。^{〔1〕}

从这则故事证明贞观名臣魏徵曾“出家为道士”的经历，但对于具有建功立业思想而“尤属意纵横之说”^{〔2〕}的魏徵来说，他所欣赏的是“仙道”所包含的统治术，而对具有反抗思想的“鬼道”，自然持鄙视态度。这也是自葛洪、寇谦之整理道教、提倡神仙道教以来，统治阶级对民间道教（鬼道）所持的一贯态度。但故事透露出鬼道对仙道的影响，则尤为值得重视。

事实上，信仰鬼神之道的“鬼道”，通过各种手段和途径浸润于上层社会，甚至渗透到宫禁大内，显示出其对唐代社会的巨大的影响力。初唐幽州总管罗艺事件就受到鬼道的影响。《新唐书》卷九十二《罗艺传》载：

先是，济阴女子李，自言通鬼道，能愈疾，四方惑之，诏取致京师。尝往来艺家，谓艺妻孟曰：“妃相贵，当母天下。”孟令视艺，又曰：“妃之贵由于王，贵色且发。”艺妻信之，亦赞以反，既败，与李皆斩。

这是初唐“鬼道”影响下，统治阶级集团内部发生裂痕的事件。从中可以看出，唐代“鬼道”继承了早期道教的方法，其吸引人的主要手法：一是为人治病。《旧唐书》卷五十六《罗艺传》也载：“先是，曹州女子李氏为五戒，自言通于鬼物，有病癩者，就疗多愈，流闻四方，病人自远而至，门多车骑。”早期五斗米道和太平道的“大贤良师”们，就是以这种方法为人治病的，从中浓烈地显示出民间巫术的特色。二是为政府所严厉禁止的“妄说他人及己身有休征”^{〔3〕}这一点正投合了具有政治野心者的所好，表现出民间道教与封建政府的对抗性，这一点也是早期道教的特

〔1〕《太平广记》卷三七引《潇湘录》，二五九八页，北京，中华书局，1961。

〔2〕《旧唐书》卷七十一《魏徵传》，二五四五页，北京，中华书局，1975。

〔3〕《唐律疏议》卷十八，三四五页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

色。

中宗年间的“鬼道”对上层社会的影响也非常巨大。《新唐书》卷一二三《赵彦昭传》载：“彦昭本以权幸进，中宗时，有巫赵挟鬼道出入禁掖，彦昭以姑事之。尝衣妇服，乘车与妻偕谒，其得宰相，巫力也”。这里明确说女巫赵氏挟“鬼道”得幸于皇室，连赵彦昭的宰相之位也是通过巴结女巫得来的，这反映了“鬼道”对当时政治的影响。中宗年间的另一件“鬼道”事件更加浓烈地显示出民间道教与方士巫术合流的本色。据《资治通鉴》卷二■八神龙二年（706年）条载：

初，秘书监郑普思纳其女于后宫，监察御史灵昌崔日用劾奏之，上不听。普思聚党于雍、岐二州，谋作乱。事觉，西京留守苏环收系，穷治之。普思妻第五氏以鬼道得幸于皇后，上敕环勿治。

秘书监郑普思本人也是由于身为“术士”，“以妖妄为上所信重”，〔¹〕他的妻子第五英儿依附于韦皇后及安乐公主等，“依势用事，请谒受赇”，被司马光称之为“女巫”。〔²〕可见鬼道与方士巫术相结合，对于唐代宫廷政治也有较强的浸染。

盛唐时期，还发生了挟鬼道以干政的事件。《旧唐书》卷一■三《牛仙客传》载：

初，仙客为朔方军使，以姚崇孙闾为判官。及知政事，闾累迁侍御史，白云能通鬼道，预知休咎。仙客颇信惑之。及疾甚，闾请为仙客祈祷，在其门下，遂逼仙客令作遗表荐闾叔尚书右丞弈及兵部侍郎卢奂堪代己，闾为起草……玄宗觉而怒之……赐闾死。

姚闾作为开元名相姚崇之孙，能通“鬼道”，预知休咎，使用祈祷之法为人治病，其方法与济阴女子李氏的“鬼道”颇多相似

〔¹〕《资治通鉴》卷二■八中宗神龙元年，六五八九页，北京，中华书局，1956。

〔²〕《资治通鉴》卷二■九中宗景龙二年，六六二二三页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

之处。众所周知，姚崇向来反对宗教迷信，唐玄宗即位初，召见姚崇，他曾“以十事上献”，其中有针对武则天、中宗崇佛，睿宗崇道，“皆费巨百万，耗蠹生灵”事，请求凡寺观宫殿，统统停止建造〔¹〕为玄宗所采纳。直到临终，他还遗言子孙：“道士见僧获利，效其所为，尤不可延之于家。当永为后法！”〔²〕但他的儿孙们为了升官发财，早已将先人的遗训抛诸脑后，不但奉道崇道，并且接受了“鬼道”之法。据《道教灵验记·姚元崇女精志焚修老君授经验》载：姚崇女名长寿，“年七岁，不茹荤，不饮酒”，常于玄元像前焚香点灯，颇为虔诚。〔³〕《集异记》也记载：著名道士叶法善曾将相国姚崇已卒之女，“投符起之。”〔⁴〕大概因为姚崇之女是被道士所救活，所以她自幼就信奉了道教。近代发现的敦煌遗书有开元廿三年（735年）五月“正议大夫行礼部侍郎上柱国夏县开国男姚弈”及李林甫等人监修的唐玄宗《御注道德真经》残卷〔⁵〕说明姚崇子姚弈曾参与了襄助玄宗掀起崇道高潮的活动。在开元、天宝年间崇道气氛浓烈，权奸当政的客观环境下，也难怪连姚崇子孙也要借助于“鬼道”实现其非正常升迁的美梦。从而也说明“鬼道”的确具有一种不可抗拒的诱惑。

中唐时期，统治者崇道的巫术迷信色彩日益浓厚，史称：“肃宗、代宗皆喜阴阳鬼神，事无大小，必谋之卜祝”〔⁶〕，“德宗晚好鬼神事”〔⁷〕，因此“鬼道”对于上层社会的影响更进一步。中唐名相李泌就是个“鬼道”的热衷者，《旧唐书》卷一三■《李泌

〔¹〕《资治通鉴》卷二一六玄宗开元元年，六六八九页，北京，中华书局，1956。

〔²〕《资治通鉴》卷二一八玄宗开元九年，六七四七页，北京，中华书局，1956。

〔³〕宋·张君房：《云笈七〇》卷一一九，⁸⁶³页，北京，书目文献出版社，1992。

〔⁴〕唐·薛用弱：《集异记》补编《叶法善》，¹⁷页，北京，中华书局，1980。

〔⁵〕〔日〕大渊忍尔：《敦煌道经图录编》。

〔⁶〕《资治通鉴》卷二二六代宗大历十四年，七二七二页，北京，中华书局，1956。

〔⁷〕《新唐书》卷一三九《李泌传》，四六三九页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

传》载：“泌长于鬼道”，“放旷敏辨，好大言”，“颇有说直之风而谈神仙诡（鬼）道，或云尝与赤松子、王乔、安期、羡门游处，故为代所轻”。李泌长期生活在民间，对南方的巫鬼之道应该比较谙熟，他曾隐居南岳衡山亲自实践修道，他不屑于孜孜以求地奔走于权贵之门而显达。当时统治者表现出好鬼神祈禳的倾向，李泌想必是通过这种标新立异的做法引起统治者的重视，同时又可在险恶的政治环境中保全自己。

唐后期，“鬼道”适应藩镇割据的形势，以方术影响藩镇。据《集异记》补编《刘元迥》条记载：

刘元迥者，狡妄人也。自言能炼水银作黄金，又巧以鬼道惑众，众多迷之，以是致富。李师古镇平卢，招延四方之士，一艺者至，则厚给之。元迥遂以此术干师古，师古异之……因以鬼道说师古，曰：“公绍续一方，三十余载，虽戎马仓廩，天下莫与之侔，然欲遣四方仰归威德，所图必遂者，须假神祇之力。”师古甚悦……尤加礼重，事之如兄。

刘元迥之所以能得到藩镇李师古的宠信，除了迎合他贪财的心理之外，还为李师古“假神祇之力”，“遣四方仰归威德”，实现其“享国永年”的政治野心而奔走。从中可以看出，“鬼道”在新的历史时期又有了新的的发展，在刘元迥身上，既有“鬼道”惑众的一面，又有“仙道”烧炼黄白的一面。“鬼道”与“仙道”的结合，反映了唐代神仙道教大流行的背景下，“仙道”对“鬼道”的影响，但它为野心家服务的宗旨没有变，同时还保持了早期道教与封建统治相对抗的特点。

从上述“鬼道”的事例可知：（1）鬼道与巫术结合较为紧密；（2）鬼道虽然主要在民间流布，但也影响及于上层社会；（3）鬼道总是以封建统治对立面的面貌而出现，因此一般总是受到统治阶级的排斥与打击。

道教与唐代社会

(二)“鬼道”在唐代民间的进一步流播

早期道教是以反对暴政的面目出现的，它借用了早已流传并为群众所习见的巫术的方法，使其在社会上迅速传播开来。著名人类学家马林诺夫斯基说过：“巫术和宗教是有区别的。宗教创造一套价值，直接地达到目的。巫术是一套动作，具有实用的价值，是达到目的的工具。”〔¹〕巫术和宗教相结合所产生的社会效应是巨大的。道教，尤其是早期道教到民间道教的发展历程充分证明了这一点。

道教所蕴含的反抗思想是较为强烈的，道教早期经典《老君音诵诫经》假托老君之口言曰：

今世人恶，但作死事，修善者少。世界诈伪，攻错经道，惑乱愚民，但言老君当治，李弘应出，天下纵横反逆者众。称名李弘，岁岁有之，其中精感鬼神，白日人见，惑乱万民，称鬼神语，愚民信之，讹诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。称刘举者甚多，称李弘者亦复不少，吾大恚怒。〔²〕

历史上受道教影响假托“李弘”、“刘举”起义暴动的事件屡

〔¹〕〔英〕马林诺夫斯基：《文化论》，51页，北京，民间文艺出版社，1987。

〔²〕《道藏》第十八册，二一一页，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988。

道教与唐代社会

见不鲜^[1]（见表9、表10），王明先生指出：“这个‘岁岁有之’的李弘，只是李老聃的化身。”^[2]所以富有神秘的感召力量，成为被压迫者利用民间道教作为号召群众组织群众反抗封建统治的有力武器。

隋末唐初社会上广泛流传的“老君子孙当治世”，“李氏当为天子”的道教讖语，当也与此有关。隋炀帝时李浑冤案，即为传说中“李弘”的牺牲品。隋末群雄李密、李轨、李渊集团都利用了这一政治讖言，自称“名应图讖”，李唐建国以后更追认道教教主老子为始祖，高宗、武后还给太子起名李弘，“以明其为天授，上应符讖，不同于余子。”^[3]这说明它又成为统治阶级巩固政权以及野心家们改朝换代的工具。李唐王朝自称为李老君之子孙，表明其政权为顺天应民，另外也借此消弭“代代有之”利用“李弘”

[1] 最早注意到“李弘”和“刘举”问题的是汤用彤先生，他在《新建设》，1961（6）上发表的《康复札记》第一篇《“妖贼”李弘》和《读 道藏 札记》第四篇《“妖人”刘举》（均收入《汤用彤学术论文集》，北京，中华书局，1983）中查到4个李弘和2个刘举，并指明：“‘李弘’一名当为其时利用道教领导农民起义之领袖的代名词。”唐长孺先生的《史籍与道经中所见的李弘》（收入《魏晋南北朝史论拾遗》，北京，中华书局，1983）一文中也注意到“李弘”现象。方诗铭先生在1962年2月3日的《文汇报》上发表了《关于李弘·卢悚两位农民起义领袖的事迹》，其后又在《社会科学辑刊》1979（5）上发表了《与张角齐名的李弘是谁？》，又从史书中翻检出3位李弘。王明先生在纪念汤用彤先生诞辰90周年的论文《农民起义所称的李弘和弥勒》（收入《道家 and 道教思想研究》，北京，中国社会科学出版社，1984）中又查到1位李弘。时间从公元322年到614年，长达290余年间，假借李弘名义起义的人代代不绝，地域遍及东西南北中，可见他的政治号召力很大，影响深远。关于刘举，既然与李弘并称，当然也是利用道教领导农民起义之领袖的代名词，只是其影响及号召力不如李弘大而已。

[2] 王明：《农民起义所称的李弘和弥勒》。《太上三天内解经》说：“老子帝帝出为国师……变化无常，或姓李名弘，字九阳；或名聃，字伯阳……或一日九变，或二十四变，千变万化，随世沉浮，不可胜载。”又《度人上品妙经四注》唐李少微注云：“李弘为金阙后圣太平真君，来劫下为人主。”

[3] 左景权：《洞渊神咒经 源流试考——兼论唐代政治与道教之关系》，见《文史》第23辑，279~285页，北京，中华书局，1984。

道教与唐代社会

讖言反抗政府的野心家们。这在前面我们已有论述。^[1] 唐王朝的这一招颇为奏效，自隋以降，再也没有发生过托名“李弘”暴动的事件。

唐代虽未发生与“李弘”并称的“刘举”暴动的事件，但在当时社会上广泛流传着“刘氏当王”的政治讖言，应当与道教经书中所说的“刘举”有关，这在李唐王朝宣布应“李氏当王”的讖语建立全国性统一政权之后具有了特殊的意义。在唐代，关于“刘氏当王”的讖语引起的政治事件也层出不穷。

表 9：托名“李弘”起义事件一览表

帝号	时间	事件	出处
晋怀帝	永嘉四年(310年)	平阳人李洪帅流人入定陵作乱。	《晋书》卷五《怀帝纪》
晋明帝	太宁二年(324年)	时有道士李脱者，妖术惑众。弟子李弘养徒 F69 山(今安徽霍山)，云应讖当王。	《晋书》卷五十八《周札传》
晋成帝	咸康八年(342年)	石虎时，“贝丘人(今山东境内)李弘，因众心之怨，自言姓名应讖，连接奸党，署置百僚，事发诛之，连坐者数千家”。	《晋书》卷一六《石季龙载记》上
晋穆帝	永和末(356年)	遣江夏相刘山古、义阳太守胡骥计妖贼李弘，皆破之。	《晋书》卷九十八《桓温传》。
晋废帝	太和五年(370年)	广汉妖贼李弘与益州妖贼(今四川境内)李金根聚众反，弘自称圣王	《晋书》卷八《废帝纪》

[1] 见本书《政治篇》之《唐代道教发展的三个高潮·唐代道教初盛局面的形成》之《皇权与神权的结合·隋末唐初道教图讖的大流行与李唐建国》及《西周政治与道教的继续发展》。

道教与唐代社会

续表

帝号	时间	事件	出处
晋安帝	义熙十年、后秦姚兴弘始十六年(414年前)	姚兴寝疾,妖贼李弘反于武原。武原氏仇常起兵应之(今川陕地区)。	《晋书》卷一一八《姚兴载记》。
宋文帝	元嘉二十九年(452年)	淮上夏侯方进起义,改姓李名弘(今鄂、豫邻接地区)。	《宋书》卷七十六《王玄谟传》。
南朝齐东昏侯	永元二年(500年)	巴西人赵续伯聚众起义,奉其乡人李弘为圣主,弘曰:“天与王印,当王蜀(今四川境内)”。	《南史》卷十三《刘季连传》。
北魏太武帝	太平真君七年(446年)	仇池人李洪起义,擅作符书,自称应王(今甘肃东南羌族聚居区)	《魏书》卷五十一《封敕文传》。
北魏孝明帝	武泰初(528年)	阳城(今河南登封)人李洪起义	《魏书》卷四十四《费穆传》。
隋炀帝	大业十年(614年)	扶风人唐弼举兵反,众十万,推李弘为天子,自称唐王(今陕西)。	《隋书》卷四《炀帝纪》。

表 10 :托名“刘举”起义事件一览表

帝号	时间	事件	出处
北魏孝文帝	延兴三年(473年)	妖人刘举,自称天子,煽惑百姓,齐州(今山东历城)刺史捕斩之。	《魏书》卷七《高祖孝文帝纪》
北魏孝庄帝	建义元年(528年)	光州人刘举,聚众数千,反于濮阳(今河南境内),自称皇武大将军,破平之。	《魏书》卷十《孝庄帝纪》。

唐初刘黑闥举事时,就应用了这一谶语作为号召。窦建德起义失败后,他的部将遭到唐政府的追捕,建德故将范愿等不堪忍受唐王朝的高压政策,计划再次发动起义,他们“相率复谋反叛,卜

道教与唐代社会

以刘氏为主吉，共往漳南，见建德故将刘雅告之，且请。雅曰：‘天下已平，乐在丘园为农夫耳。起兵之事，非所愿也。’众怒，杀雅而去。范愿曰：‘汉东公刘黑闥果敢多奇略，宽仁容众，恩结于士卒。吾久常闻刘氏当有王者，今举大事，欲收夏王之众，非其人莫可。’遂往诣黑闥，以告其意。黑闥大悦，杀牛会众，举兵得百余人。^{〔1〕}武德五年（622年），刘黑闥在相州称汉东王，建元天造，表明神授政权之意。

从起义者孜孜以求刘姓者为领导的举动来看，“刘氏当王”的政治谶语成为号召组织这次暴动的一面旗帜。

唐初利用“刘氏当王”谶语起事的还有刘兰事件。《新唐书》卷九十四《刘兰传》载：“刘兰，字文郁，青州北海人。仕隋为鄱阳郡书佐。涉图史，能言成败事。”隋末起兵，后降唐，贞观时谋叛，被杀。“初，长社许绚解谶记，谓兰曰：‘天下有长年者，咸言刘将军当为天下主。’兰子昭又曰：‘谶言海北出天子，吾家北海也。’会■县尉游文芝以罪系狱当死，因发其谋，兰及党与皆伏诛”。这次利用“刘氏当王”谶语的未遂反叛事件，说明其在初唐的影响力还是相当大的。

到武则天执政时期，她还以“刘氏当王”的谶语为借口，镇压政治上的反对派。《新唐书》卷一一七《裴■先传》载：“时补阙李秦授为武后谋曰：‘谶言“代武者刘”，刘无强姓，殆流入乎？’”于是武则天大开杀戒，将流放的李氏宗室大臣杀了不少。李秦授所说的这个谶言显然是“刘氏当王”谶语的改造，是为附会武则天时期的政治而造作的。

“刘氏当王”谶言后来又有新的发展。玄宗开元时，有人将其改造成“刘氏代李”的政治谶语。据《册府元龟》卷九二二《总录部·妖妄》载：开元初，有王怀古者造谣说：“释迦牟尼佛末，

〔1〕《旧唐书》卷五十五《刘黑闥传》，二二五八~二二五九页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

更有新佛出（按指弥勒佛下生）。李家欲末，刘家欲兴。”这是借释迦佛衰微，弥勒佛新兴，烘托出李唐王朝将要衰微，刘家天下将要代兴的讖语。这一讖语显然也是借用了“刘氏当王”的讖言，只不过它将道教讖言附会到佛教弥勒佛出世的传说上，说明民间宗教的互通性。它适应了新的形势，即开天时期统治者大肆崇道，因而不利于打出道教的旗号传布谣讖反对政府，而将其附会于佛教，来了个改头换面。难怪这样重大的政治谣言一出笼，立即引起唐玄宗及整个统治集团的恐慌，下令诸道按察使及时捕杀造谣者。

直到中唐，“刘氏当王”的讖言还激起淮南刘展的叛乱。当时有谣言曰：“手执金刀起东方”。“金刀”合为“刘”字，“展倔强不受命，姓名应谣讖”。^{〔1〕}起兵反叛唐王朝，使富庶的淮南遭受涂炭之灾。

由此可见，历史上流传的“李氏当王”和“刘氏当王”的道教讖言影响极大。但在李唐王朝宣布应讖建立王朝以后，又通过造经等活动以应“李弘应出”的政治讖语，从而消弭了社会上以“李氏当王”为讖反叛的活动之后，“刘氏当王”的讖语又成为具有相当号召力的政治谣言，并在唐代屡有野心家利用之（见表11）。

表 11：唐代有关“刘氏当王”讖语的政治事件一览表

帝号	时间	事件	出处
高祖	武德五年(622年)	竇建德故将范愿等谋复叛，卜以刘氏为主吉，曰：“吾久常闻刘氏当有王者，”遂请刘黑闥为主，复称汉东王，建元天造。	《旧唐书》卷五十五《刘黑闥传》。

〔1〕《资治通鉴》卷二二一唐肃宗上元元年，七九七页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

太宗	贞观十七年 (643年)	初,长社许绚解谶记,对刘兰说:“天下有长年者,咸言刘将军当为天下主”。兰子昭又曰:“谶言海北出天子,吾家北海也。”遂谋反,伏诛。	《新唐书》卷九十四《刘兰传》。又《资治通鉴》卷一九六作“刘兰成”。
----	-----------------	--	-----------------------------------

道教与唐代社会

续表

帝号	时间	事件	出处
武周	长寿二年(693年)	补阙李秦授为武后谋曰：“讖言‘代武者刘’，刘无强姓，殆流人乎？”乃遣六道使大杀宗室、大臣遭流放者。	《新唐书》卷一一七《裴先传》
玄宗	开元初(713年)	王怀古对人说：“释迦牟尼佛末，更有新佛出。李家欲末，刘家欲兴。”敕下诸道按察使捕杀之。	《册府元龟》卷九二二《总录部·妖妄》。
肃宗	上元元年(760年)	时有谣言曰：“手执金刀起东方。”刘展倔强不受命，内常侍邢延恩以其“姓名应谣讖”，清除之。展反于淮南。	《资治通鉴》卷二二一。

此外，在唐代还流传着其他有关道教的政治讖言。唐太宗向以英武开明之君的面目而受到后人的称赞，他对待功臣的态度是较为开明的，以杀功臣少而闻名。但对事涉“左道”巫讖的事件也决不宽贷。唐初功臣张亮被杀就是明显例证。《旧唐书》卷六十九《张亮传》说：张亮妻“李尤好左道，所至巫覡盈门，又干预政事”，“有方术人程公颖者，亮亲信之。初在相州，阴召公颖，谓曰：‘相州形胜之地，人言不出数年有王者起，公以为如何？’公颖知其有异志，因言亮卧似龙形，必当大贵。又公孙常者，颇擅文辞，自言有黄白之术，尤与亮善。亮谓曰：‘吾尝闻图讖‘有弓长之君当别都’，虽有此言，实不愿闻之’。常又言亮名应图讖，亮大悦”。后被人告发私养“义儿五百人”，斩于市。^[1]《新唐书》卷九十八《韦挺传》说：“挺以失职，内不平，作书谢所善公孙常。常，善数者也，以他事系，投环死”。韦挺也因交通术士遭流放。这些道术之士与大臣往来，怀有不轨意图，往往对王朝政治的

[1] 参阅《新唐书》卷九十四《张亮传》，三八二九页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

稳定构成威胁。如唐肃宗上元二年（761年），“术士长塞镇将朱融与左武卫将军窦如玠等谋奉嗣岐王珍作乱，金吾将军邢济告之。夏四月，乙卯朔，废珍为庶人，溱州安置，其党皆伏诛”。〔1〕所以唐王朝对这些事涉左道的事件镇压得也很坚决。

据唐代法律规定：“诸造[]（通妖）书及[]言者，绞。”这里的造还仅仅指的是“自造休咎及鬼神之言，妄说吉凶，涉于不顺者”。因为这些言行对国家的统治和长治久安构成了威胁，所谓“构成怪力之书，诈为鬼神之语”、“妄说他人及己身有休征”，“妄言国家有咎恶。观天画地，诡说灾祥，妄陈吉凶”，“传用以惑众者”〔2〕都在严厉禁止之列。难怪唐王朝及各级政府对事涉“妖贼”、“妖人”的事件，都要采取残酷的镇压态度，并且尽量将其扼杀在萌芽之中。如贞观二十年（646年），吉州人刘绍略妻王氏从道士手中得到一份《五岳真仙图》及《三皇经》，“受持州官，将为图讖”，上云：“凡诸侯有此文者，必为国王；大夫有此文者，为人父母；庶人有此文者，钱财自聚；妇人有此文者，必为皇后”，唐政府获悉后，立即下令“诸道观及百姓，人间有此文者，并勒送省除毁”。〔3〕此外，唐政府还多次下令禁断图纬，大历二年（767年），唐代宗下诏说：“讖纬不经，蠹深于疑众。盖有国之禁，非私家所藏……一纪于兹，或有妄庸，辄陈休咎，假造符命，私习星历。共肆穷乡之辩，相传委巷之谭，作伪多端，顺非僥泽。荧惑州县，诳误闾阎，坏纪挟邪，莫逾于此。其玄象器局，天文图书，《七曜历》、《太一雷公式》等，私家不合辄有。今后天下诸州府，切宜禁断”。〔4〕即使如此，讖纬图略随着民间道教的传布仍在悄悄地流传，由此影响下的暴动起义此起彼伏，终唐不绝。

发生在唐高宗永徽四年（653年）的陈硕真起义，就是在民间

〔1〕《资治通鉴》卷二二肃宗上元二年，七一一二页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《唐律疏议》卷十八，三四五页，北京，中华书局，1983。

〔3〕唐·道世：《法苑珠林》卷五十五，四八页，上海，上海古籍出版社，1991。

〔4〕《旧唐书》卷十一《代宗纪》，二八五～二八六页，北京，中华书局，1975。

道教与唐代社会

道教影响下爆发的一次农民起义。由于陈硕真自称“文佳皇帝”成为中国历史上第一个称帝的农民运动女英雄，这比公元⁶⁹⁰年正式称帝的中国历史上惟一的女皇帝武则天还要早³⁰多年，所以，关于这次起义的研究历来受到治史者的重视。但因为有关这场运动的史料较少，因此影响到研究者的视野，使得关于这次起义的研究很难深入。有的学者从农民运动与宗教的关系入手，认为陈硕真起义受到火祆教的影响^[1]，笔者不敢苟同。据《新唐书》卷一■九《崔义玄传》载：

（崔义玄）永徽中，累迁婺州刺史。时睦州女子陈硕真举兵反。始，硕真自言仙去，与乡邻辞诀，或告其诈，已而捕得，诏释不问。于是姻家章叔胤妄言硕真自天还，化为男子，能役使鬼物，转相荧惑，用是能幻众。自称文佳皇帝，以叔胤为仆射，破睦州，攻歙残之，分遣其党围婺州。义玄发兵拒之，其徒争言硕真有神灵，犯其兵辄灭宗，众凶惧不肯用。司功参军崔玄籍曰：“仗顺起兵，犹无成；此乃妖人，势不持久。”义玄乃署玄籍先锋，而自统众继之。至下淮戍，禽其谋数十人。有星坠贼营，义玄曰：“贼必亡。”诘朝奋击，左右有以盾鄣者，义玄曰：“刺史而有避邪，谁肯死？”敕去之。由是众为用，斩首数百级，降其众万余。贼平，拜御史大夫。

从引文可见，这场运动带有明显的道教色彩。陈硕真自言“仙去”，而又“自天还”的神话编造，明显受到道教女仙飞升下降之类故事的启发。又说硕真“能役使鬼物”，说明她精通“鬼道”。在有关道教的研究中，有一个容易为人们所忽视的问题，即“使鬼”与“驱鬼”的问题。在“使鬼”法下，人、鬼双方可以通过巫的活动获得协调。早期五斗米道的信徒又称“鬼卒”、“鬼吏”，所谓“三官手书”，通过书其名、服其罪的形式，达成人、鬼之间的谅解，各归本位，互不侵犯，其病也就不治自愈了。这是

[1] 林梅村：《从陈硕真起义看火祆教对唐代民间的影响》，见《中国史研究》1993（2），140~142页。

道教与唐代社会

典型的追求谅解的仪式，更准确地说，应该看成是一种人、鬼之间的盟诅仪式。正是以人、鬼的协调为特征，五斗米道又称“鬼道”。而在“驱鬼”法下，人、鬼之间始终是敌对的、你死我活的。就道教史的发展而言，前期重在“使鬼”，而后期则重在“驱鬼”。〔1〕从陈硕真“能役使鬼物”来看，显然属于“使鬼”法，但和早期“鬼道”相比，陈硕真不但能对“鬼”表现出不客气的“请”，而且还能不客气地“使”。“请鬼”而又能“使鬼”，这正是唐代“鬼道”在继承早期“鬼道”特点的基础上，而又有新的发展。近世洛阳出土的《崔玄籍墓志》也证明了这一点，志文曰：

君名玄籍，字嗣宗，清河东武城人也……起家文德皇后挽郎，寻授婺州司功参军事。属[□]贼陈硕真挟持鬼道，摇动人心，以女子持弓之术，为丈夫辍耕之事。[□]气浮于江波，凶徒次于州境，凡在僚属，莫能拒捍。刺史清河公崔义玄察君智勇，委令讨击。君用寡犯众，以正摧邪，破张鲁于汉中，殄卢循于海曲。功无与让，赏不逾时，永徽四年，加游击将军守右武卫崇节府果毅都尉。〔2〕

引文中的“[□]贼”通“妖贼”，是作者站在地主阶级立场上对农民运动的诬蔑。文中明确说陈硕真“挟持鬼道”组织起义，“挟持”二字形象地道出陈硕真“请鬼”的特点；又将她与早期道教运动史上的张鲁、卢循相提并论，可见这场运动的道教色彩是较为浓厚的。〔3〕

陈硕真起义是唐代有关宗教起义中规模较大、影响较深远的一次农民运动。从其发生及波及的范围来看，属于传统的天师道影响的东南地区。〔4〕这里曾爆发过震撼东晋王朝统治的天师道教徒孙

〔1〕 段玉明：《五斗米道入滇考》，见《中国史研究》，1993（4），87~95页。

〔2〕 《千唐志斋藏志》上册，453页，北京，文物出版社，1983。

〔3〕 参阅拙著：《论唐代民间道教对陈硕真起义的影响》，见《首都师范大学学报》，1995（2），100~107页。

〔4〕 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，见《金明馆丛稿初编》，一~四页，上海，上海古籍出版社，1982。

道教与唐代社会

恩、卢循起义，还有不少“鬼道”暴动的事件。著名者如“李八百”起义就是利用了“鬼道”组织发动群众的。^[1]所以，民间道教的思想根深蒂固地扎根于当地民众的意识中，只要条件成熟，又会以同样的形式迸发出来^[2]。这就是唐代历史上江南一带“妖人”、“妖贼”不断暴动的原因。如：

高宗开耀元年（681年），常州发生了刘龙子造反事件。《新唐书》卷三《高宗纪》载：开耀元年“五月乙酉，常州人刘龙子谋反，伏诛”。其具体情况为：“刘龙子妖言惑众，作一金龙头藏袖中，以羊肠盛蜜水绕系之。每相聚，出龙头，言圣龙吐水，饮之，百病皆差。遂转羊肠水于龙口中出，与人饮之，皆罔云病愈，施舍无数。遂起逆谋，事发逃走，捕访久之擒获，斩之于市，并其党十余人。”^[3]这是类似于“鬼道”以符水治病为名组织群众的一次暴动。

玄宗开元末（741年），在歙州婺源县（今江西境内）又发生了洪贞利用巫道诳惑百姓的事件。^[4]据《太平广记》卷四二五《洪贞》条引《述异记》载：“贞本好道，常焚香持念，颇有方术。居于祁南之回玉乡，乡人遂称其变现神通，将图非望，潜署百官，

[1] 《晋书》卷五十八《周札传》载：“时有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建邺，以鬼道疗病，又署人官位，时人多信事之。弟子李弘养徒^{F69}山云应讞当王。故（王）敦使庐江太守李恒告札及其诸兄子与脱谋图不轨。时延（札兄子）为敦咨议参军，即营中杀延及脱、弘，又遣参军贺鸾就沈充尽掩杀札兄弟子，既而进军会稽，袭札。札出拒之，兵败见杀。”《太平御览》卷六七[■]引《集仙录》、《太平广记》卷七引《神仙传》，皆有李八百事。

[2] 李斌城先生也认为陈硕真起义是属于受道教影响的一次起义，他说：“（陈硕真）这种讲神仙，有召神劾鬼法术者，是道教符[■]派特征……同时，唐代江浙滨海地区，属于天师道系统的符[■]派比较流行。因此陈硕真利用这一有利条件是顺理成章的。”见李斌城主编：《中国农民战争史》（隋唐五代十国卷），134~135页，北京，人民出版社，1988。

[3] 唐·张[□]：《朝野僉载》卷三，七一页，北京，中华书局，1979。

[4] 据唐·李吉甫：《元和郡县志》卷二十八江南道·歙州条：“婺源县上，本休宁县西南界。开元二十六年，平妖贼洪氏，始置此县”。687~688页，北京，中华书局，1983。

道教与唐代社会

州中豪杰皆应之。后州发兵就捕，获数十人，而贞竟不知所在。这也是一次明显受民间道教影响的事件。

除江南地区以外，其他地区也屡有民间道教影响下发生的事件。如：

高宗朝，长安市上有“巫传鬼道惑众，自言能活死人，市里尊神”，右金吾将军田仁会“劾徙于边”。〔¹〕

武则天时，有妖妄人李慈德，于大足（701年）年间在宫中变乱，她“白云能行符书厌……布豆成兵马，画地为江河……削竹为枪，缠被为甲”〔²〕为羽林将军杨玄基斩杀。

睿宗朝，刘诚（又作“诚”）之自称“真人”，“妖惑众庶”，“妄说灾”，事发被杀。〔³〕

玄宗开元二十四年（736年），醴泉“妖人”刘志诚，“久从军伍，颇解杂占”〔⁴〕于关中造反，遭镇压。以上两事具体情况不详，颇疑与“刘氏当王”讖言有关。

代宗宝应年间（762~763年），青城山“妖贼”张安居以“左道惑众”。〔⁵〕青城山为天师道的传统圣地，这次暴动也应与民间道教有关。

宪宗元和时，有绛州“幻人怵民以乱”，聚众达三千余人。〔⁶〕

敬宗时，染工张韶与卜者苏玄明攻打皇宫。〔⁷〕

宣宗大中五年（851年），巴南“妖贼”据说“三里雾未能成

〔¹〕《新唐书》卷一九七《循吏·田仁会传》，五六二四页，北京，中华书局，1975。

〔²〕唐·张鷟：《朝野僉载》卷三，六六页，北京，中华书局，1979。

〔³〕《册府元龟》卷九二二《总录部·妖妄二》，一八八九页，北京，中华书局，1960。

〔⁴〕唐·张九龄：《贺昭陵征应状》，见《全唐文》卷二八九，二九三五页，北京，中华书局，1983。

〔⁵〕《旧唐书》卷一二三《班宏传》，三五—八页，北京，中华书局，1975。

〔⁶〕《新唐书》卷一五四《李宪传》，四八七—四页，北京，中华书局，1975。

〔⁷〕《资治通鉴》卷二四三穆宗长庆四年，七八三六~七八三八页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

市，五斗米乃欲诱人”，统治者希望通过残酷镇压，达到“长清[□]气，永变巫风”的目的^{〔1〕}。可见巴蜀地区的民间道教有深厚的传统。

唐末最大的两次农民起义，也借用了民间道教的某些做法。懿宗咸通九年（868年）爆发的庞勋起义，也受“鬼道”的影响。据《新唐书》卷一四八《康承训传》载：“勋好鬼道，有言汉高祖庙夜阅兵，人马流汗，勋日往请命。巫言球场有隐龙，得之可战胜，勋大役徒凿地，不能得”。后庞勋又谒汉高祖庙受命，自称“天册将军”，“刻木作妇人，衣绛被发”，“妄言有神呼野中曰：‘天符下，国兵休’。”庞勋的这些做法与前代“鬼道”相比，又有许多新的内容，但民间“鬼道”与巫术结合的特点却还保存。

王仙芝、黄巢农民大起义爆发之前，天下盛传“金色虾蟆争努眼，翻却曹州天下反”的讖谣。当黄巢起义军攻克长安时，又以符命暗示天命所在，曰：“唐帝知朕起义，改元广（广）明，以文字言之，唐已无天分矣。‘唐’去‘丑’‘口’而安‘黄’，天意令黄在唐下，乃黄家日月也。土德生金，予以金王，宜改年为金统”。^{〔2〕}黄巢即位之前，也先“斋太清宫，^{〔3〕}我们前面论述过太清宫为李唐王朝专为供奉道教教主老子而建的宫观，从玄宗朝开始，太清宫祭祀制度已形成定规，黄巢斋太清宫，无非也是为了表示他所领导的政权为神授，具有合理性。据说皮日休还为黄巢造讖，云：“欲知圣人姓，田八二十一；欲知圣人名，果头三屈律。”^{〔4〕}所谓“田八二十一”为“黄”字，“果头三屈律”为“巢”字，合起来正是黄巢的名字。这些都说明黄巢起义也自觉或不自觉地接受和利用了道教的某些方式，为自己服务。

〔1〕 唐·李商隐：《为兴元裴从事贺封尚书加官启》，见《全唐文》卷七七七，八一—五页，北京，中华书局，1983。

〔2〕 《旧唐书》卷二百下《黄巢传》，五三九三页，北京，中华书局，1975。

〔3〕 《新唐书》卷二二五下《黄巢传》，六四五九页，北京，中华书局，1975。

〔4〕 元·辛文房：《唐才子传》卷八，¹⁶⁶页，哈尔滨，黑龙江人民出版社，1986。

道教与唐代社会

此外，还有僖宗广明元年（880年）的青城山妖人诈称西川节度使陈敬瑄，被地方官识破，“执之，沃以狗血，即引服，悉诛之”。〔1〕昭宗天复元年（901年），道士杜从法也以妖妄诱昌、普、合三州民作乱，遭镇压。〔2〕

以上所举的这些事件，有的直接受“鬼道”的影响，有的虽没有记载与“鬼道”有关系，但其做法显然是民间道教与巫术相结合的一套内容。唐代民间道教在继承早期道教以符水治病、使鬼驱邪、祈福禳灾等特点的基础上，又进一步与民间巫术、幻术相结合，如布豆成兵、画地为河、驱鬼降妖、复活死人等，更具有吸引力。因此，每一次与民间道教有关系的事件，都会造成一次不小的震动。在封建社会里，封建统治者需要利用神权搞君权神授，被压迫者同样也需要利用神权搞神授夺取政权。这种对封建统治形成威胁的民间道教，正好适应被压迫者的愿望，所以屡屡成为他们组织群众和发动群众的有力工具。这也是民间道教区别于为封建统治服务的神仙教教的根本所在。

六、小 结

道教对唐代社会生活的影响是非常巨大的。道教的神仙信仰有很多内容就是从民间信仰中来的，这从天上到人间以及每家每户的神灵世界，如玉皇、城隍、灶君信仰以及捉鬼大神钟馗信仰和梓潼帝君、二郎神及其他神灵信仰中，都有深刻的反映；岁时节俗中的道教印记也很突出，这不但体现在道家色彩浓厚的节日之中，而且在传统节日中也烙上了道教的印记；至于道教法术与民间习俗的关系就更为紧密了，道教符、禁咒诸术与民俗，道教斋醮与民俗以及道教法术与民间祈雨、占卜诸俗等方面，都有道教的深刻影响，在某种程度上还指导着民间信仰和习俗。

〔1〕《资治通鉴》卷二五三僖宗广明元年，八二二六页，北京，中华书局，1956。

〔2〕《资治通鉴》卷二六二昭宗天复元年，八五五五页，北京，中华书局，1956。

道教与唐代社会

道教与唐代社会生活的密切关系，还表现在道教分流为神仙道教与民间道教的发展上。神仙道教是当时道教发展的主流，求仙学道之风遍及社会各阶层，对当时社会产生了巨大的影响，特别是对上层社会的影响尤为引人注目，唐代诸帝及公卿大臣中有许多人因饵丹药中毒身亡，教训非常惨痛，另外对唐代妇女的影响也很大；而民间道教则与巫术迷信进一步合流，尤其是随着“鬼道”在当时社会上的进一步传播，不但深入浸淫于民间社会，而且渗透到上层社会，与统治阶内部矛盾和阶级矛盾交织在一起，对唐代社会生活产生了深刻的影响。

主要参考论著

—

- 西汉·司马迁：《史记》，北京，中华书局，1982年第2版。
东汉·班固：《汉书》，北京，中华书局，1962年。
南朝宋·范晔：《后汉书》，北京，中华书局，1965年。
西晋·陈寿：《三国志》，北京，中华书局，1982年第2版。
唐·房玄龄：《晋书》，北京，中华书局，1974年。
北齐·魏收：《魏书》，北京，中华书局，1974年。
唐·令狐德■：《周书》，北京，中华书局，1971年。
唐·魏徵：《隋书》，北京，中华书局，1973年。
唐·李延寿：《北史》，北京，中华书局，1974年。
后晋·刘^②：《旧唐书》，北京，中华书局，1975年。
北宋·欧阳修、宋祁：《新唐书》，北京，中华书局，1975年。
北宋·薛居正：《旧五代史》，北京，中华书局，1976年。
北宋·欧阳修：《新五代史》，北京，中华书局，1974年。
北宋·司马光：《资治通鉴》，北京，中华书局，1956年。
北宋·王溥：《唐会要》，上海，上海古籍出版社，1991年。
北宋·李^①：《文苑英华》，北京，中华书局，1982年。
北宋·王钦若等：《册府元龟》，北京，中华书局，1960年。
北宋·李^①等：《太平广记》，北京，中华书局，1961年。
北宋·李^①等：《太平御览》，北京，中华书局，1960年。
唐·杜佑：《通典》，北京，中华书局，1988年。
元·马端临：《文献通考》，北京，中华书局，1986年。
北宋·宋敏求：《唐大诏令集》，上海，学林出版社，1992年。

道教与唐代社会

唐·李隆基撰、李林甫注：《大唐六典》，西安，三秦出版社
1991年。

唐·长孙元忌等：《唐律疏议》，北京，中华书局，1983年。

清·彭定求等编：《全唐诗》，北京，中华书局，1960年。

清·董诰等编：《全唐文》，北京，中华书局，1983年。

东晋·葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》，北京，中华书局，1985年。

东晋·常璩著，刘琳校注：《华阳国志校注》，成都，巴蜀书社，1985年。

东晋·张华著，范宁校证：《博物志校证》，北京，中华书局，1980年。

唐·李吉甫：《元和郡县图志》，北京，中华书局，1983年。

唐·樊绰著，向达校注：《蛮书校注》，北京，中华书局，1962年。

唐·温大雅：《大唐创业起居注》，上海，上海古籍出版社，1983年。

唐·吴兢：《贞观政要》，上海，上海古籍出版社，1978年。

唐·谷神子：《博异志》，北京，中华书局，1984年。

唐·薛用弱：《集异志》，北京，中华书局，1984年。

唐·李玟：《纂异记》，上海，上海古籍出版社，1991年。

唐·南卓：《羯鼓录》，丛书集成初编本，北京，中华书局，1985年。

唐·崔令钦：《教坊记》，收入《中国古典戏曲论著集成》（一），北京，中国戏剧出版社，1959年。

唐·段安节：《乐府杂录》，收入《中国古典戏曲论著集成》（一），北京，中国戏剧出版社，1959年。

唐·道世：《法苑珠林》，上海，上海古籍出版社，1991年。

唐·道宣：《广弘明集》，上海，上海古籍出版社，1991年影印本。

唐·道宣：《续高僧传》，江北刻经处，清光绪十六年刻本。

道教与唐代社会

唐·刘肃：《大唐新语》，北京，中华书局，1984年。

唐·段成式：《酉阳杂俎》，北京，中华书局，1981年。

唐·苏鄂：《杜阳杂编》，北京，中华书局，1958年。

唐·郑廷海：《广陵妖乱志》，《说乳三种》本，上海，上海古籍出版社，1988年影印本。

唐·裴光庭：《东观奏记》，北京，中华书局，1994年。

唐·郑处诲：《明皇杂录》，北京，中华书局，1994年。

唐·刘[㊦]：《隋唐嘉话》，北京，中华书局，1979年。

唐·张[㊧]：《朝野僉载》，北京，中华书局，1979年。

唐·范摭：《云溪友议》，北京，中华书局，1959年。

唐·封演撰，赵贞信校注：《封氏闻见记校注》，北京，中华书局，1958年。

唐·李肇：《唐国史补》，上海，上海古籍出版社，1983年。

唐·赵[㊨]：《因话录》，上海，上海古籍出版社，1983年。

唐·韦执谊：《翰林院故事》，收入《翰苑群书》，四库全书本，上海，上海古籍出版社，1987年。

唐·韩鄂：《岁华纪丽》，《说乳三种》本，上海，上海古籍出版社，1988年。

唐·朱景玄：《唐朝名画录》，收入《画品丛书》，上海，上海人民美术出版社，1982年。

唐·张彦远：《历代名画记》，四库全书本，上海，上海古籍出版社，1987年。

唐·元稹撰，冀勤点校：《元稹集》，北京，中华书局，1982年。

唐·李白著，瞿蜕园、朱金城校注：《李白集校注》，上海，上海古籍出版社，1980年。

唐·白居易著，顾学颉校点：《白居易集》，北京，中华书局，1979年。

唐·杜牧著，陈允吉校点：《樊川文集》，上海，上海古籍出版社，1978年。

道教与唐代社会

唐·岑参著，陈铁民、侯忠义校注：《岑参集校注》，上海古籍出版社，1981。

唐·韩愈撰，马其昶校注、马茂元整理：《韩昌黎文集校注》，上海，上海古籍出版社，1986年。

唐·王维撰，清·赵殿成笺注：《王右丞集笺注》，上海，上海古籍出版社，1961年。

唐·李德裕：《会昌一品集》，四库全书本，上海，上海古籍出版社，1987年。

唐·颜真卿：《颜鲁公文集》，四部丛刊初编本，上海，上海书店，1989年。

唐·张九龄：《曲江集》，四库全书本，上海，上海古籍出版社，1987年。

唐·卢照邻著，祝尚书笺注：《卢照邻集笺注》，上海，上海古籍出版社，1994年。

唐·柳宗元：《柳宗元集》，北京，中华书局，1979年。

唐·皮日休：《皮子文藪》，四库全书本，上海，上海古籍出版社，1987年。

五代·王仁裕等：《开元天宝遗事十种》，上海，上海古籍出版社，1985年。

五代后蜀·何光远：《鉴戒录》，四库全书本，上海，上海古籍出版社，1987年。

五代·后蜀赵崇祚编：《花间集》，武汉，武汉出版社，1995年。

宋·乐史：《太平寰宇记》，四库全书本，上海，上海古籍出版社，1987年。

宋·李_公：《德隅斋画品》，收入《画品丛书》，上海，上海人民美术出版社，1982年。

宋·刘道醇：《五代名画补遗》，收入《画品丛书》，上海，上海人民美术出版社，1982年。

宋·范祖禹：《唐鉴》，上海，上海古籍出版社，1984年。

道教与唐代社会

宋·孙光宪：《北梦琐言》，上海，上海古籍出版社，1981年

宋·宋敏求：《长安志》，四库全书本，上海，上海古籍出版社，1987年。

宋·王说：《唐语林》，上海，上海古籍出版社，1985年。

宋·米芾：《画史》，收入《画品丛书》，上海，上海人民美术出版社，1982年。

宋·董[?]：《广川画跋》，收入《画品丛书》，上海，上海人民美术出版社，1982年。

宋·王灼：《碧鸡漫志》，收入《中国古典戏曲论著集成》（一），北京，中国戏剧出版社，1959年。

宋·赵明诚撰，金文明校证：《金石录校证》，上海，上海书画出版社，1985年。

宋·陈善：《扞虱新话》，收入《四库全书存目丛书》子部第一■一册，济南，齐鲁书社，1995年。

宋·赞休：《宋高僧传》，北京，中华书局，1987年。

宋·张君房编：《云笈七[?]》，北京，书目文献出版社，1992年。

宋·周密的《过眼云烟录》，收入《画品丛书》，上海，上海人民美术出版社，1982年。

宋·佚名：《宣和书谱》，上海，上海书画出版社，1984年。

金·元好问：《遗山集》，四库全书本，上海，上海古籍出版社，1987年。

元·辛文房：《唐才子传》，哈尔滨，黑龙江人民出版社，1986年。

元·汤[?]：《画鉴》，收入《画品丛书》，上海，上海人民美术出版社，1982年。

明·胡震亨：《唐音癸签》，上海，上海古籍出版社，1981年

清·徐松：《登科记考》，北京，中华书局，1984年。

清·赵翼著，王树民校证：《廿二史札记校证》，北京，中华书局，1984年。

道教与唐代社会

清·徐松：《唐两京城坊考》，北京，中华书局，1985年。

清·胡聘之编：《山右石刻丛编》，太原，山西人民出版社，1988年影印本。

清·王昶编：《金石萃编》，北京，中国书店，1985年。

清·陆增祥：《八琼室金石补正》，北京，文物出版社，1985年。

清·王鸣盛：《十七史商榷》，北京，中国书店，1987年。

清·龚自珍：《龚自珍全集》，上海，上海古籍出版社，1975年。

[日本]园仁：《入唐求法巡礼行记》，上海，上海古籍出版社，1986年。

[朝鲜]崔致远：《桂苑笔耕集》，丛书集成初编本，北京，中华书局，1985年新编版。

陈鼓应：《老子注译及评介》，北京，中华书局，1984年。

杨鸿年：《隋唐两京坊里谱》，上海，上海古籍出版社，1999年。

陈垣等编：《道家金石略》，北京，文物出版社，1988年。

周绍良等编：《唐代墓志汇编》，上海，上海古籍出版社，1992年

周绍良主编：《敦煌文学作品选》，北京，中华书局，1987年。

王重民等编：《敦煌变文集》，北京，人民文学出版社，1957年。

汪辟疆：《唐人小说》，北京，古典文学出版社，1955年。

周楞伽辑注：《裴_君传奇》，上海，上海古籍出版社，1980年。

《千唐志斋藏志》，北京，文物出版社，1984年。

《吐鲁番出土文书》第七、八册，北京，文物出版社，1986年。

《道藏》，北京，文物出版社，上海，上海书店，天津，天津古籍出版社，1988年。

[日本]高楠顺次郎等编：《大正藏》，东京，大正一切经刊行

道教与唐代社会

会，大正十三年（1924年）至昭和九年（1934年）。

[日本]大渊忍尔：《敦煌道经图录篇》

《敦煌道经目录篇》。

二

[德国]马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第1卷，北京，人民出版社，1956年。

[德国]马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第1卷，北京，人民出版社，1972年。

黎澍主编：《马、恩、列、斯论历史科学》，北京，人民出版社，1982年。

毛泽东：《毛泽东选集》（合订本），北京，人民出版社，1964年。

鲁迅：《鲁迅全集》，北京，人民文学出版社，1981年。

郭沫若：《郭沫若全集》，北京，人民文学出版社，1984年。

罗竹风主编：《宗教学概论》，上海，华东师范大学出版社，1991年。

陈麟书、袁亚愚：《宗教社会学通论》，成都，四川大学出版社，1992年。

陈国符：《道藏源流考》，北京，中华书局，1963年。

陈国符：《中国外丹黄白法考》，上海，上海古籍出版社，1997年。

卿希泰主编：《中国道教史》一、二卷，成都，四川人民出版社，1992年。

卿希泰：《中国道教思想史》第一卷，成都，四川人民出版社，1980年。

卿希泰、詹石窗：《道教文化新典》，上海，上海文艺出版社，1999年。

任继愈主编：《中国道教史》，上海，上海人民出版社，1990

道教与唐代社会

年。

任继愈主编：《宗教词典》，上海，上海辞书出版社，1985年。

李养正：《道教概说》，北京，中华书局，1989年。

许地山：《道教史》，上海，上海书店，1991年。

傅勤家：《中国道教史》，上海，书店，1984年。

金正耀：《中国的道教》，北京，商务印书馆，1996年。

周一良：《魏晋南北朝史札记》，北京，中华书局，1985年。

汤用彤：《隋唐佛教史稿》，北京，中华书局，1982年。

郭朋：《隋唐佛教》，济南，齐鲁书社，1980年。

方立天：《中国佛教与传统文化》，上海，上海人民出版社，1988年。

孙昌武：《道教与唐代文学》，北京，人民文学出版社，2001年。

葛兆光：《道教与中国文化》，上海，上海人民出版社，1988年。

葛兆光：《想象力的世界——道教与唐代文学》，北京，现代出版社，1990年。

王明：《道家与道教思想研究》，北京，中国社会科学出版社，1984年。

卢国龙：《道教哲学》，北京，华夏出版社，1997年。

朱越利：《道经总论》，沈阳，辽宁教育出版社，1991年。

詹石窗：《南宋金元的道教》，上海，上海古籍出版社，1989年。

詹石窗：《道教文学史》，上海，上海文艺出版社，1992年。

黄世中：《唐诗与道教》，桂林，漓江出版社，1996年。

吕锡琛：《道家、方士与王朝政治》，长沙，湖南出版社，1991年。

王家■：《道教论稿》，成都，巴蜀书社，1987年。

牟钟鉴等：《道教通论——兼论道家学说》，济南，齐鲁书社，1991年。

道教与唐代社会

胡孚琛：《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》，北京，人民出版社，1989年。

胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家、道教、仙学》，北京，社会科学文献出版社，1999年。

任继愈主编：《道藏提要》，北京，中国社会科学出版社，1991年。

刘仲宇：《中国道教文化透视》，上海，学林出版社，1990年。

文史知识编辑部编：《道教与传统文化》，北京，中华书局，1992年。

张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，成都，巴蜀书社，1999年。

张立文等：《玄境——道学与中国文化》，北京，人民出版社，1996年。

董光壁：《当代新道家》，北京，华夏出版社，1992年。

高国藩：《中国民俗探微——敦煌古俗与民俗流变》，南京，河海大学出版社，1989年。

高国藩：《中国民俗探微——敦煌巫术与巫术流变》，南京，河海大学出版社，1993年。

蒋星煜：《中国隐士与中国文化》，上海，上海书店，1992年。

钟肇鹏：《讖纬论略》，沈阳，辽宁教育出版社，1991年。

程方平：《隋唐时代的儒学》，昆明，云南教育出版社，1991年。

姜伯勤：《敦煌艺术与宗教文明》，北京，中国社会科学出版社，1996年。

姜伯勤：《唐五代敦煌寺户制度》，北京，中华书局，1987年。

陈寅恪：《元白诗笺证稿》，上海，上海古籍出版社，1982年。

周一良、赵和平：《唐五代书仪研究》，北京，中国社会科学出版社，1995年。

周菁葆、邱陵：《丝绸之路宗教文化》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1998年。

王昆吾：《中国早期艺术与宗教》，北京，东方出版中心，

道教与唐代社会

1998年。

傅玄琮：《唐代科举与文学》，西安，陕西人民出版社，1986年。

傅璇琮：《李德裕年谱》，济南，齐鲁书社，1984年。

吴宗国：《唐代科举制度研究》，沈阳，辽宁大学出版社，1992年。

程蔷、董乃斌：《唐帝国的精神文明——民俗与文学》，北京，中国社会科学出版社，1996年。

程毅中：《唐代小说史话》，北京，文化艺术出版社，1990年。

苏雪林：《玉溪诗谜》，收入《苏雪林文集》第四集，合肥，安徽文艺出版社，1994年。

侯忠义：《隋唐五代小说史》，杭州，浙江古籍出版社，1997年。

叶舒宪、田大宪：《中国古代神秘数字》，北京，社会科学文献出版社，1996年。

王仁波主编：《隋唐文化》，上海，学林出版社，1997年。

秦浩：《隋唐考古》，南京，南京大学出版社，1992年。

张岱年、方克立主编：《中国文化概论》，北京，北京师范大学出版社，1994年。

《中国历史大辞典》（隋唐五代卷），上海，上海辞书出版社，1995年。

《中国大百科全书·中国传统医学卷》，北京，中国大百科全书出版社，1992年。

《中医大辞典》（中药分册），北京，人民卫生出版社，1982年。

孙文德：《晋南北朝隋唐俗佛道争论中之政治课题》，台北，台湾中华书局，1972年。

[日本] 德忠：《道教史》，上海，上海译文出版社，1987年。

[日本] 福井康顺等监修：《道教》一、二、三卷，上海，上

道教与唐代社会

海古籍出版社，1990年。

[日本]《讲座敦煌》⁴《敦煌与中国道教》，东京，大东出版社，1983年。

[日本]宫川尚志：《中国宗教史研究》第一，东京，同朋舍出版，1983年。

[日本]橘朴：《道教与神话传说——中国的民间信仰》，改造社，1958年。

[德国]马克斯·韦伯：《儒教与道教》，南京，江苏人民出版社，1995年。

[英国]马林诺夫斯基：《文化论》，民间文艺出版社，1987年。

[英国]李约瑟：《中国科学技术史》第二卷，北京，科学出版社，上海，上海古籍出版社，1990年。

[美国]费正清（Fairbank, John King）等著：《东亚：传统与改革》（East Asia: Tradition and Transformation, 1973）。

三

陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，《金明馆丛稿初编》，上海，上海古籍出版社，1982年。

陈寅恪：《武_周与佛教》，《金明馆丛稿二编》，上海，上海古籍出版社，1980年。

陈寅恪：《顺宗实录与续玄宗录》，《金明馆丛稿二编》，上海，上海古籍出版社，1980年。

唐长孺：《史籍与道经中所见的李弘》，《魏晋南北朝史论拾遗》，北京，中华书局，1983年。

唐长孺：《敦煌吐鲁番史料中有关伊、西、北庭节度使留后问题》，《中国史研究》1980年第3期。

王重民辑录，刘修业整理：《补全唐诗拾遗》，《中华文史论丛》1981年第4辑，上海，上海古籍出版社，1981年。

道教与唐代社会

王国维：《唐写本 大云经疏 跋》，《观林堂集》卷二十一
上海，上海古籍出版社，1983年。

汤用彤：《从 一切道经 谈到武则天》，《汤用彤学术论文集》，北京，中华书局，1983年。

汤用彤：《康复札记·“妖贼”李弘》，《汤用彤学术论文集》，北京，中华书局，1983年。

汤用彤：《读 道藏 札记·“妖人”刘举》，《汤用彤学术论文集》，北京，中华书局，1983年。

宁可：《五斗米道、张鲁政权和“社”》，《中国文化与中国哲学：1987》，北京，三联书店，1988年。

宁可、蒋福亚：《中国历史上的皇权和忠君观念》，《历史研究》1994年第2期。

任继愈：《道藏提要 序》，《道藏提要》，北京，中国社会科学出版社，1991年。

任继愈：《道家与道教》，《道教与传统文化》，北京，中华书局，1992年。

卿希泰：《道教的源与流》，《道教与传统文化》，北京，中华书局，1992年。

李斌城：《试论唐代的道教》，《山东师范大学学报》1978年第6期。

李斌城：《唐代佛道之争研究》，《世界宗教研究》1981年第2期。

李斌城：《茅山宗初探》，《中国史研究》1983年第2期。

李斌城：《隋唐五代农民起义与宗教及儒家的关系》，《唐史学会论文集》，西安，陕西人民出版社，1986年。

李斌城：《敦煌写本唐玄宗 道德经 注释残卷研究》，《世界宗教研究》1987年第1期。

李斌城：《武则天与道教》，《武则天与文水》，太原，山西人民出版社，1989年。

李斌城：《唐人的神仙信仰》，唐史学会第五届年会论文。

道教与唐代社会

李斌城：《唐人的道教生活》，《春史卞麟锡教授还历纪念唐史论集》，唐史论丛编纂委员会，1995年。

李斌城：《唐代社会生活的神仙色彩》，《炎黄文化研究》1998年第5期。

姜伯勤：《沙州道门亲表部落释证》，《敦煌研究》1986年第3期。

姜伯勤：《论敦煌本 本际经 的道性论》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，北京，中国社会科学出版社，1996年。

姜伯勤：《 本际经 与敦煌道教》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，北京，中国社会科学出版社，1996年。

姜伯勤：《道释相激：道教在敦煌》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，北京，中国社会科学出版社，1996年。

王明：《农民起义所称的李弘与弥勒》，《道家 and 道教思想研究》，北京，中国社会科学出版社，1984年。

左景权：《洞渊神咒经 源流考——兼论唐代政治与道教之关系》，《文史》第二十三辑，北京，中华书局，1984年。

龙晦：《论敦煌道教文学》，《世界宗教研究》1985年第3期。

龙显昭：《论曹魏道教与西晋政治》，《世界宗教研究》1985年第1期。

葛兆光：《道教与唐诗》，《文学遗产》1985年第4期。

贾剑秋：《论唐代道教对唐代文化的影响》，《西南民族学院学报》1996年第3期。

王定璋：《道教文化与唐代诗歌》，《文史哲》1997年第3期。

申载春：《道教与唐传奇》，《文史哲》1997年第3期。

王昆吾：《早期道教的音乐与仪轨》，收入《中国的早期艺术与宗教》，北京，东方出版中心，1998年。

王昆吾：《唐代的道曲和道调》，收入《中国的早期艺术与宗教》，北京，东方出版中心，1998年。

蒲亨强：《阴柔清韵：道教音乐审美风格论》，《中央音乐学院学报》1998年第1期。

道教与唐代社会

张弓：《隋唐儒释道论议与学风流变》，《历史研究》1993年第1期。

张弓：《唐代的内道场与内道场僧团》，《世界宗教研究》1993年第3期。

颜廷亮：《敦煌文化中的道教及文化》，《敦煌研究》1999年第1期。

郑阿财：《敦煌孝道文献研究之一》，《杭州大学学报》1998年第1期。

方诗铭：《与张角齐名的李弘是谁？》，《社会科学辑刊》1979年第5期。

方诗铭：《关于李弘、卢悚两位农民起义领袖的事迹》，《文汇报》1962年2月3日。

方诗铭：《黄巾起义先驱与巫及原始道教的关系——兼论“黄巾”与“黄神越章”》，《历史研究》1993年第3期。

方诗铭：《释“张角李弘毒流汉季”——“李家道”与汉晋南北朝的“李弘起义”》，《历史研究》1995年第2期。

萧□父：《隋唐时期道教的理论化建设》，《海南大学学报》1991年第1期。

彭清深：《道教在唐代的兴盛及主要人物著述释略》，《西北民族学院学报》1993年第2期。

潘桂明：《唐初佛道之争的实质和影响》，《安徽师大学报》1990年第1期。

赵克尧：《唐前期的佛道势力与政治斗争》，《浙江学刊》1990年第1期。

李明友：《广弘明集与隋唐初期的佛道儒论争》，《世界宗教研究》1992年第2期。

李富华、董型武：《试论唐代的宗教政策》，《世界宗教研究》1989年第3期。

施光明：《论唐代宗教政策》，《陕西师范大学学报》1985年第1期。

道教与唐代社会

彭耀、李成栋：《中国封建社会中宗教与王权政治的关系》
《世界宗教研究》1993年第3期。

高世瑜：《唐玄宗与道教》，《唐玄宗与泰陵》，西安，陕西旅游出版社，1992年。

薛平拴：《论唐玄宗与道教》，《陕西师范大学学报》1993年第3期。

汪桂平：《唐玄宗与茅山道》，《世界宗教研究》1995年第2期。

牛志平：《武则天与宗教》，《武则天与文水》，太原，山西人民出版社，1989年。

李刚：《唐代江西道教考略》，《世界宗教研究》1992年第1期。

李刚：《李白与道士之交往》，《宗教学研究》1988年第2~3期合刊。

罗宗强：《李白与道教》，《道教与传统文化》，北京，中华书局，1992年。

张泽洪：《唐代道观经济》，《四川大学学报》1993年第4期。

张泽洪：《唐代道士人数辩说》，《郑州大学学报》1995年第6期。

姜亮夫：《敦煌所见道教佚经考》，《兰州大学学报》1982年第1期。

樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》1993年第2期。

郭也生：《“千唐志斋”藏志所见唐代宗教活动之一斑》，《世界宗教研究》1986年第3期。

段玉明：《五斗米道入滇考》，《中国史研究》1993年第4期。

孙亦平：《论太平经的妇女观及其对道教发展的影响》，
《世界宗教研究》1998年第2期。

谷玛利：《中国妇女与道教》，《扬州大学学报》1998年第6期。

道教与唐代社会

钟国发：《前期天师道史略》，《中国史研究》1983年第2期

孟乃昌：《中国炼丹术原著评价》，《世界宗教研究》1984年第4期。

郭正谊：《从 龙虎还丹诀 看我国炼丹家对化学的贡献》，《自然科学史研究》1983年第2期。

王宜峨：《道教宫观及其建筑艺术》，《世界宗教研究》1989年第3期。

钟来因：《唐朝道教与李商隐的爱情诗》，《文学遗产》1985年第3期。

葛兆光：《人生情趣·意象·想象力》，《道教与传统文化》，北京，中华书局，1992年。

谢建忠：《道教与孟郊的诗歌》，《文学遗产》1992年第2期。

陈铁民：《王维与道教》，《文学遗产》1989年第5期。

庆振轩、车安宁：《唐五代道教词简论》，《西北民族学院学报》1993年第2期。

汪圣铎：《宋代对释道二教的管理制度》，《中国史研究》1991年第2期。

周绍良：《唐代变文及其它（代序）》，《敦煌文学作品选》，北京，中华书局，1987年。

俞平伯：《长恨歌 及 长恨歌传 传疑》，载《小说月报》二十卷二号，后收入《杂拌儿之二》。

李文澜：《汉唐荆楚鬼神文化的时代特征》，《唐文化研究论文集》，上海，上海人民出版社，1994年。

朱雷：《敦煌所出 索铁子牒 中所见归义军曹氏时期的“观子户”》，《武汉大学学报》1993年第6期。

李经纬：《孙思邈在医学发展上的伟大贡献》，《中医杂志》1962年第2期。

牟钟鉴：《道教与中国传统文化》，《道教与传统文化》，北京，中华书局，1992年。

胡戟编：《五四以后有关武则天的论著目录索引》，载《中国

道教与唐代社会

唐史学会会刊》，1986年第5期。

林梅村：《从陈硕真起义看火祆教对唐代民间的影响》，《中国史研究》1993年第2期。

王永平：《论唐代民间道教对陈硕真起义的影响——兼与林梅村同志商榷》，《首都师范大学学报》1995年第1期。

王永平：《论武周朝政治与道教的继续发展》，《武则天研究论文集》，太原，山西古籍出版社，1998年。

王永平：《论唐代的行业神崇拜》，《首都师大史学》，北京，首都师范大学出版社，1999年。

王永平：《论唐代的文化政策》，《思想战线》1999年第3期。

王永平：《隋末唐初的山西道教》，《沧桑》1999年第1期。

王永平：《论唐代道教内道场的设置》，《首都师范大学学报》1999年第2期。

王永平：《“道”辨》，《晋阳学刊》1999年第3期。

王永平：《试释唐代诸帝服饵丹药之谜》，《历史研究》1999年第4期。

王永平：《李德裕与道教》，《文史知识》2000年第1期。

王永平：《论唐代道举》，《人文杂志》2000年第2期。

王永平：《唐代道士获赠俗职、封爵、紫衣、师号考》，《文献》2000年第3期。

王永平：《论武则天对道教初盛局面形成的贡献》，《武则天与咸阳》，西安，三秦出版社，2001年。

王永平：《论唐代的道教经济活动》，《中国经济史研究》2000年第2期。

王永平：《论唐代道教的管理体制》，《首都师范大学学报》2000年第5期。

王永平：《论唐代的“鬼道”》，《首都师范大学学报》2001年第6期。

刘慧达：《河北邢台地上文物调查记》，《文物》1963年第5期。

道教与唐代社会

《西安南郊唐代窖藏里的医药文物》，《文物》1972年第6期
耿鉴庭：《从西安南郊出土的医学文物看唐代医药的发展》，
《文物》1972年第6期。

《1973年吐鲁番阿斯塔那古墓群发掘简报》，《文物》1975年
第7期。

饶宗颐：《从石刻论武后之宗教信仰》，台北《历史语言研究所集刊》45卷3期，1974年5月。

饶宗颐：《吴县玄妙观石础书迹》，台北《历史语言研究所集刊》45卷2期，1974年2月。

丁煌：《唐高祖、太宗对符瑞的运用及其对道教的态度》，《唐代研究论集》第二辑，台北，台湾新文丰出版公司，1992年。

傅乐成：《李唐皇室与道教》，《食货月刊》第9卷第10期。

孙克宽：《唐代道教与政治》，《大陆杂志》第51卷第2期。

李丰^{F3H}：《唐代公主入道与送宫人入道诗》，《第一届国际唐代学术会议论文集》。

李树桐：《武则天入寺为尼考辨》，《唐史考辨》，台北，台湾中华书局，1979年第3版。

刘枝万：《中国修斋考》，《中国民间信仰论集》，中央研究院民族研究所专刊22，1974年。

吴其昱：《李翔及其涉道诗》，载日本《道教研究》第一册。

[日本]布目潮讽：《唐代前半期长安公主宅的道观化研究》，《中国的都市与农村》，东京，汲古书院，1992年。

[日本]道端良秀：《唐代道教政策研究》，《支那佛教史学》2期4卷，1940年。

[美国]N. J基拉多特：《“任其自然”——道家之道》，美国芝加哥英文版《宗教史》杂志第23卷第2期，1983年11月。

[韩国]任大熙：《武后政权与山南、剑南——关于则天武后的僧侣招聘》，载《新韩学报》第22卷，1986年。

后 记

拙稿经过十余年的酝酿、写作与修改，终于要面世了，就像看到孕育已久的孩子即将呱呱坠地，喜悦之情自不待言。回顾拙作的成稿过程，其间凝聚了自己多年来艰辛求学的各种酸甜苦辣和众多关心我成长的学长师友们的厚爱。

1985年，我从北京大学历史系本科毕业以后，又师从山西大学历史系老教授罗元贞先生攻读硕士学位，学习隋唐五代史。先生从学习到生活各方面，都给予我很大的关心与帮助。当最后要选定学位论文题目时，我对“唐代游艺”与“道教与唐代政治”两个问题都产生了浓厚的兴趣。正当我犹豫不决之际，先生帮我选定了前一个题目，定名为《唐代游乐活动研究》，后来该文修改为《唐代游艺》一书，由西北大学出版社于1995年出版。对后一个问题，记得当时先生是这样教诲我的，他说道教是一门非常博大精深的学问，凭我当时二十刚出头的经历和学识，要在短时间内完成这样一个颇为复杂问题的研究，显然难度太大，不妨可以考虑作为以后工作和学习中的研究方向来抓。从后来从事该课题的研究情况来看，果然如先生所言。今年先生仙逝已经整整八年了，每当忆及当年先生耳提面命之情景，心中常常充满了深深的怀念之情。

硕士毕业后，我留在山西大学工作了四年，其间曾与李书吉学长合作申请过一个科研项目：“三至九世纪的道教与中国社会”。但由于当时工作环境的限制以及图书资料、经费短缺等原因，当然

道教与唐代社会

主要还是由于自己的学识积淀不够，所以我迫切希望能够再次得到“充电”的机会，这样我又于1992年考取了首都师范大学历史系，师从宁可先生攻读博士学位。

在先生的悉心指导下，我不但在学识上有了极大的提高，而且从先生的治学风格上得到了很大的启示。当我提出以《道教与唐代政治》为研究课题，作为博士论文的想法时，很快就得到了先生的首肯与大力支持。经过三年的苦心钻研，终于完成了博士论文，并通过了答辩。

我特别感谢那些在百忙中参加了我博士论文答辩和论文评议的老师们。他们是：何兹全先生、宁可先生、吴宗国先生、李斌城先生、阎守诚先生参加了论文答辩并做出书面评议；沙知先生、吴枫先生、胡戟先生、许道勋先生、张弓先生、张国刚先生、陈国灿先生、陈明光先生、葛承雍先生、马明达先生、孙文泱先生，也对拙文做出了书面评议。诸贤除了对我进行鼓励与鞭策外，还提出了许多中肯的意见，这为以后进一步修订成拙著，提供了重要的参考意见。拙作中的《政治篇》以及一些相关的内容，就是在我博士论文的基础上修改而成的。

我毕业后留校任教，在繁重的教学工作之余，常常思考如何修改论文事宜。由于有幸得到霍英东教育基金会的资助，从而使我得以在原来博士论文的基础上进一步扩充，深入研究，这就是今天展现在读者面前的由《政治篇》、《经济篇》、《文化篇》和《社会生活篇》四部分所组成的《道教与唐代社会》一书。

在具体从事该课题的研究过程中，我常常遇到许多意想不到的困难，这主要是因为做这样的题目，除了需要具备深厚的理论素养与扎实的历史学功底外，还必须对宗教学、哲学、文学、民俗学等相关领域的知识有足够的储备与研究。所以，我感觉拙著还存在许多不足之处，比如有关道教与经济问题的研究、道教与唐诗的论述等等方面，就稍嫌单薄；此外，关于道教与社会生活问题的研究，也有一些论述不够深入的地方。这些缺憾，看来只好留待以后的进一步修订了。

道教与唐代社会

屈指算来，从留校任教到现在，已经过去六个春秋了。每当学长和师友们关切地询问起我博士论文的修改情况时，我都感到非常赧颜。今天终于可以看到自己多年来的研究成果要付梓了，这既是对我前一段工作的一次总结，同时也是对多年来关爱我、帮助我、支持我的学长师友的一个最好交待。拙作有幸得到首都师范大学校长出版基金的资助，这还得感谢业师宁可先生与李斌城先生的郑重推荐，他们在百忙之中认真审阅了拙作，订正了许多错误；尤其是李斌城先生，还慷慨地将他多年来关于唐代道教研究的许多重要资料和成果惠赐作者，其中最弥足珍贵的是关于唐代道教建筑、乐舞、绘画以及雕塑等方面的资料和成果，皆属于未刊文稿，笔者有幸先睹为快，这对充实拙著之不足起了关键作用。另外，本书在写作过程中，还参考了大量中外学者的有关论著。我的四位研究生马秀勇、果美侠、邝向雄、王晓玲，帮助我订正了不少错误；出版社社长邹华先生、责任编辑仓理新女士以及王亚利女士也为本书的修订提出了不少宝贵的意见。此外，还值得一提的是，我的爱人刘冬梅对我的无私帮助，她不但在生活上给了我很好的照顾，而且还对拙著的修改提出过不少有益的建议。首都师范大学出版社和历史系的领导同志们对本书的出版给予了大力的支持，在此谨一并致以衷心的感谢！

由于我水平有限，书中错误及纰漏之处在所难免，真诚希望得到师长、学友及同仁们的批评指正！

王永平

2001年2月17日于首都师范大学