

## 【吴真】道教修道生活的忠与孝

——以初唐“致拜君亲”论争为中心

作者：[吴真](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期：2010-03-29 | 点击数：1575

[内容提要] 自六朝以来，忠孝君亲的儒家伦理早已在道教教义与修道生活中得到内化的融合与体现。初唐政府屡次命令道士僧尼致拜父母与君王的诏令，都将道士女冠与僧尼相提并论，强令二教必须礼拜父母与君王。佛教教团为此多次掀起反对致拜君亲的请愿运动，成功地迫使政府两次放弃强令僧尼拜君亲；道团态度则相对沉默，却在修道生活中实践着朝廷的政策精神。道教在致拜君亲问题上的“讷于言而敏于行”，反映了道教在唐代不辩自明的国家宗教之身份认同。

[关键词] 道教伦理；致拜君亲；忠孝观；国家宗教

作为中国本土宗教的道教，自创立时起，即在其宗教义理中对以“孝”为代表的儒家传统伦理予以适当处理，从而令儒家的“忠孝”融入道教仙道的修行实践之中。因而在道教的宗教伦理体系中，对君主和父母行世俗拜见之礼乃是题中之义。然而恰恰在唐代初年，朝廷几次三番下令强制要求道士女冠与僧尼必须致拜君亲。这些政府条文的出台是否针对当时道门中人不拜君亲的现状？如是，则在六朝道教宗教伦理体系中早已妥善解决的忠孝问题，在初唐是否出现了一定的反复？

僧尼是否应该对君主和父母行拜见之礼，是涉及整个中国佛教史的重大问题。佛教实行出家修行制度，教理规定，僧侣除了佛陀之外，不拜俗人。这与强调天地君亲等级秩序的儒家伦理产生了极大的冲突，因此早在东晋僧人慧远撰写《沙门不敬王者论》时，国家皇权在拜不拜君主与父母双亲的问题上，就同佛教教团发生过数次争论，最后以国家做出让步、允许沙门不拜君亲为结局。到了唐代，唐高祖、

唐太宗、唐高宗及至唐玄宗诸位君王，在拜不拜君亲问题上，同佛教教团发生了数次相持与争论。在以往佛教研究者尤其是日本学者的相关论述中，已经基本条理了初唐佛教教团从抗拒到顺从的历史过程。

[1] 然而论者甚少注意到，在唐代历次朝廷要求僧尼致拜君亲的诏令中，同样要求道士、女冠须致拜君亲。如果说作为李氏本家之教的道教拜见李氏君主是理所当然的，为何朝廷每次强迫僧尼拜见君亲，又一视同仁强调道士女冠也应遵守？

砺波护《隋唐佛教文化》第四章利用《广弘明集》等佛教文献与《唐大诏令集》等政府条文，详细考证了唐代贯彻僧尼拜君亲政策始末，然而他也承认，“我们有必要探讨从隋朝到唐朝中期，道士、女冠是如何应对拜君亲问题的。遗憾的是道教方面完全没有这方面的资料，所以不得不放弃”。[2]

佛教僧团反应激烈，留下大量反抗政府诏令的文字记载，故其反对致拜君亲的态度较为后人所知。道团态度的相对沉默，揭示了初唐道教在国家宗教政策中的微妙地位及其与佛教的微妙关系。砺波护从法制史和制度史的角度，对僧尼致拜君亲从抵抗到顺从的发展过程进行追踪，他认为“法制史研究、制度史研究中容易迷惑的陷阱，如名与实、原则与现实看似乖离而实际一致等问题，尚待今后进一步认证。”

[3] 笔者认为，朝廷历次敕令强制要求道团致拜君亲，即是法制史与制度史的一个小陷阱。如果我们单凭敕令的字面理解，可能会作出片面的判断。借助于唐代道教内部经典，尤其是《洞玄灵宝道学科仪》、《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》等修道生活的日常行为规范，才能洞悉道团微弱的主体声音。

在隋朝到唐朝中期的道教典籍和官方文献中，道教教团对于致拜君亲问题确实比较沉默，但也并非如砺波护氏所言，完全找不到表明道团态度的文献。本文在条理道内文献之后，将之与同时期的官方诏令及佛教文献进行对读，从而指出，道团对于政府强行要求致拜君亲问题的沉默，从一个侧面说明忠孝君亲的儒家伦理早已在道教教义中得到内化的融合与体现。具体到开元二年（714）玄宗敕令佛道二教致拜君亲的历史事件，以往被研究者忽略的《全唐文》所收道士向玄宗的三通上表，为我们提供了作为事件中心点的道士如何看待孝道的详细纪录。通过对这些表文以及玄宗批答的文本细读，有助于我们了解作为佛教竞争者的道教如何主动融入儒家礼教秩序。

## 一、致拜君亲——仙道与人道的融合

作为中国本土宗教的道教根植于儒家社会中，理所当然地具有了适应儒家伦理的教义信条。东晋时期葛洪的《抱朴子内篇·对俗》即已强调“欲求仙者要当以忠孝、和顺、仁信为本”，也就是说，“人”在成为“仙”之前，首先要遵守世俗社会中人与人的伦理准则。早期道教多有忠君、孝亲及仁义礼智信等与俗世价值观念相合的要求，如六朝天师道经典《正一法文天师教戒科经》记：“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心，便可为善，得种民矣。”[4]这里强调遵守世俗社会的儒家三纲五常，是天师道教民（种民）确认其宗教身份的必要条件。东晋至唐代的众多道经都一致强调先修人道是修仙者的必要前提。北周时期道教类书《无上秘要》卷十五明言：“父母之命，不可不从，宜先从之。人道既备，余可投身。违父之教，仙无由成。”[5]修炼成仙的首要之务仍是遵守和实践儒家之孝。

《孝经》曰：“在家以孝事亲，出则以忠事君”。儒家的伦理道德从家庭的孝道引申到社会层面的忠君，以达到封建家长制与君主制的一致性。道教伦理既然已经承认了孝在宗教伦理中的合理性，对于“忠”自然也遵循。六朝时期道教内部科戒经典《正一法文天师教戒科经》提出“奉道不可不勤，事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠”[6]，这里将宗教意义上的敬师与奉道镶嵌到儒家“孝—忠”框架中，从而令宗教伦理与世俗政权制度融合为一体。

公元5世纪以后，道教仿照佛教出家制度，逐渐建立起驻观修道的修行制度。[7]虽然与家庭生活隔绝的道教日常宗教生活必须“内除俗念、外息俗缘”，但在伦理原则上，道士女冠并不能完全与家人隔绝。北周以降，道团内部针对道士女冠日常修行制定的各种清规戒律，如“初真十戒”、“洞玄十戒”，第一戒即是不得不忠君，第二戒是不得不孝亲。[8]大约作于4世纪至中唐之间的《洞玄灵宝道学科仪》是唐代道士女冠日常驻道观修持生活所遵循的手册。[9]其中卷下规定道士女冠有十条居山制度修道之要，第十即是“当念己身，父母长育之恩勿忘。”在此经“父母品”中有科条曰：“出家之人，若道士、

女官，身心依道，俗化全一隔，然于鞠养，有殊常俗。若在远，随四时省间；若在近，随月朔省间；在寒在热，在凉在暄，定省之时。” [10] 由此可以看到道士女冠虽不住家，但在归省双亲的问题上仍与世俗人并无二样，平常也要经常归省家里，向父母请安问候。 [11]

既然生活于神圣空间中的道士女冠仍需谨记孝敬世俗空间中的双亲与君主，那么道士女冠向君亲致敬礼拜，也是题中之义。或许因为道教伦理与儒家伦理的调和过于圆融，以至于唐代道团的各种科条戒律经书中均无需强调道士女冠致拜君亲的礼节与行为。笔者唯一能够找到证明道士女冠见到君亲必须礼拜的唐代道内文献，是初唐道士金明七真《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》所记： [12]

度人仪斋时未至，应度人列阶下，西面辞父母，谢九玄，合十二拜。次北面拜天子，四拜。所以者，冠带天尊法服，更不复拜父母、国君故也，于此入道之际，须辞谢耳。 [13]

《三洞奉道科诫仪范》敦煌本也记：“科曰：凡道士女官经法其身，或未其法，但天尊法服在身，虽父母帝王之亲严，皆当别位则席，不得匀同座，及居出家人上倚立。” [14] 这两条文献都强调，道士在主持度人斋法事时，冠带天尊法服后，从凡俗之身 (human body) 变成天尊的神圣身体 (sacred body)；在道教科仪的神学结构中，天尊作为天界主神是不能向世俗空间中的父母、国君致拜的，因此道士须于法事开始之前先向父母和天子辞拜。这从侧面说明法事之外的日常宗教生活，当道士女冠只是作为凡俗的个人时，致拜君亲乃是常情。

## 二、“致拜君亲”论争中沉默的道团

佛教僧尼不拜俗人，这是一个宗教信仰的原则问题，进入中国以后，这一教理与中国强调忠孝的儒家伦理发生极大冲突。初唐时期数次致拜君亲的争论，便是这一冲突的激烈化表现。

太宗贞观五年 (631) 下月，“诏僧尼道士，致拜父母”。 [15] 虽然只是要求致拜父母，仍遭到佛教徒猛烈的反对，两年后，太宗撤消了这道敕令。高宗执政后仍谋划将宗教置于政治权力之下，显庆二年 (657)，

高宗重新提出致拜君亲的问题。朝廷发布诏书命令僧尼不得受其父母及尊长的礼拜。〔16〕这一诏令禁止父母尊长等世俗人向僧尼礼拜，为接下来朝廷命令僧尼反过来要致拜父母，投石问路。果然，诏敕没有遭遇佛教教团的强烈反应，被平静地接受了。到了龙朔二年(662)，高宗颁布“命有司议沙门等致拜君亲敕”，命令有司研讨有关“令道士女冠僧尼，于君皇后及皇太子其父母所致拜”，也就是道士女冠僧尼是否应该致拜君王与双亲的问题。〔17〕佛教方面立即掀起猛烈的反对运动，派出高僧向武后的母亲杨氏上表陈情，又聚集京城僧侣联合上表。在此压力下，高宗撤回了原意，“前欲令道士女冠僧尼等致拜，将恐振骇恒心，爰俾详定”，但强调道士女冠僧尼仍须致拜自己的父母。〔18〕在佛教顽强的坚持之下，没过多久，朝廷连拜父母诏也都撤销了。

唐高宗诏令佛道二教致拜君亲时，佛教的道宣、威秀等僧人曾对此进行激烈的反抗。当事人道宣和尚编著的《广弘明集》卷二十五和弘福寺彦惊和尚编纂的《集沙门不应拜俗等事》六卷，记载了高宗朝僧尼反对拜君亲的斗争过程。〔19〕而同样被强制要求致拜君亲的道教教团却鲜见表态。我们在同时期的高道潘师正以及稍晚的司马承祯、张万福、朱法满等撰述颇丰的道士之著述中，乃至后来《册府元龟》、《旧唐书》等官方史书中，看不到道团对此问题发出赞成或者反对的声音。那么道教教团内部对于致拜君亲的朝廷诏令，持何种态度？

正如上文所论述的，道教的宗教伦理观从六朝以来就接纳了儒家的忠孝伦理。致拜君亲的行为在佛教看来是宗教伦理向世俗社会屈服的表现，但在道教教义与伦理层面，却从来不成问题，尤其是致拜父母的孝行本身也是道士女冠日常应持的修行。我们需要追问的是，朝廷与佛教教团在“致拜君亲”问题上的角力当中，道教究竟是无辜的连坐者，还是朝廷强制致拜的对象？

释家《集沙门不应拜俗等事》显然不认为是道教是并肩作战的战友，其卷二记载了隋代在致拜君王的争论中，道教立场不坚定的事迹：隋炀帝大业三年(607)颁布的《大业律令》条文规定“诸僧道士等，有所启请者，并先须致敬，然后陈理”。过了两年，炀帝在长安南郊接见群臣，佛教僧尼和道教道士女冠“依前跽立”，并未致拜炀帝。于是炀帝责问：“条式久行，何因不拜？”结果“黄老士女闻便致礼，唯僧尼

俨然。” [20] “黄老”即道士女冠的另一称呼，他们一受炁帝责问便屈服致礼，这反映出道团致拜帝王的态度摇摆性。

在隋代，道团对于是否致拜君王如果说还有犹豫，那么到了以道教教主老子为李氏先祖的唐代，向君王礼拜大概已经不成为问题。唐太宗贞观十一年（637）发布“令道士在僧前诏”，称皇室李氏本源出自老子李聃，故令道士、女冠今后居于僧、尼之前，以敦返本之俗，尊祖之风。 [21] 显庆元年（656）高宗为太宗追福祭祀而设立昊天观，平日由道士们负责例行的追荐法事。昊天观中设立太宗塑像，道士向其塑像礼拜，意味着也是向国家王权致敬，正如 Timothy H. Barrett 所言，昊天观的设立象征着李氏皇朝将道观、国家祭祀以及皇家帝系三个系统连接统一起来。 [22] 仪凤四年（679）高宗又下敕令道士女冠自今隶于负责皇室宗族事务的宗正寺管理，即确认道团中人为李氏本家的族人。因此自太宗历高宗朝，道教在享受着作为“本家家教”尊崇地位的同时，向本家天子致拜，应当也不与教义相违背。

唐初道士修持所遵循的道经，如《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》规定，道士女冠须向父母请安、致敬，并向天子致拜，这大概是当时道团中人惯行的行为。因此在显庆二年（657）高宗不顾佛教教团反对，颁布“僧尼不得受父母拜诏”，以僧尼受父母礼拜，“有伤名教，因命僧尼不得受父母及尊者礼拜”。条文只针对僧尼不得接受父母的礼拜，并未提及道士女冠。 [23] 此乃因为当时道士女冠不仅没有接受父母和尊长的礼拜，而且平时还常向双亲礼拜，故而朝廷无需下令禁止。

### 三、著名道士对于致拜君亲的态度

如果说早期道教的伦理观及日常科戒透露出道教致拜君亲的可能性，却仍不能做为正面证据；那么如果能够发现历次致拜君亲事件中某些道士的态度，无疑将为我们理解当时道团的立场提供相当有利的帮助。佛教僧人反应激烈，留下大量反抗政府诏令的文字记载，故其反对致拜君亲的态度较为后人所知。那么道团的态度是否如砺波护先生所言“遗憾的是道教方面完全没有这方面的资料，所以不得不放弃”？沉默的道团难道连一些赞同或者反抗的痕迹都没有留下？

高宗朝以道家术数见宠的大臣李淳风（602—670）在龙朔二年（662）这场论争中也写有一表状以附和朝廷意旨，《兰台秘阁局郎中李淳风议状》云“今令道士女官僧尼恭拜君亲，于道佛无亏，复从国王正法，大革前弊，深废浇讹。”[24] 官至太史令的李淳风出身道教世家，父亲李播曾为隋末道士，李淳风虽无正式入道的文献记载，但唐代道书《黄帝宅经》、《太上赤文洞神三策》、《金锁流珠》皆托名为其所著述和做注。[25] 在这封议状中李淳风提出道士女官僧尼恭拜君亲并不会违背道教佛教的教义（“于道佛无亏”），如此鲜明的赞成态度大概也代表了当时道团附和朝廷的姿态。太常寺博士吕才也进议状表示同样的立场“又案道经云，道士一人得道乃追荣七叶父母。此则立身成道，贵于追显前叶……今令僧尼道士女官拜敬父母，亦是不违本教。”[26]

高宗朝遭遇佛教强烈反对而搁置的致拜君亲问题，到了玄宗执政之伊始重新被提出。先天二年（713）七月，唐玄宗诛杀太平公主一派后开始亲政，为了区别于武、韦时期的崇佛政策，713至714年，玄宗以整肃纲纪为目标，推行了淘汰伪滥僧、限制建造豪华寺院和造佛像等抑制佛教教团的一系列举措。开元二年（714）正月，玄宗下令检括僧尼，让两万多人的伪滥僧还俗。是年闰二月，玄宗颁布“令道士女冠僧尼拜父母敕”，命令“自今以后，道士、女冠、僧尼等，并令拜父母。丧纪变除，亦依月数。”[27] 此举仍然遭受来自佛教界的反抗。[28]

开元二年的敕令虽然明确要求道士女冠致拜父母，但其实道团内部早已在日常宗教生活中执行着朝廷的政策精神。长安国立道观——景龙观主持、道门领袖叶法善向玄宗呈上的三篇上表，恰恰说明了当时道团对于致拜君亲的配合态度。[29] 就在玄宗政府出台“令道士女冠僧尼拜父母敕”的同一年，叶法善回到故乡栝苍致拜祖墓，开元四年（716）二月二十一日，叶法善向唐玄宗呈上《乞归乡上表》，请求告老还乡。[30] 两天后，叶法善又呈上二表：《乞归乡修祖莹表》恳请回乡缮修祖墓，《乞回授先父表》则恳求玄宗将先前赐予他的爵位回赠先父叶慧明。这两次三封上表都围绕“孝理”而展开。

六朝以来天师道强调道民需要虔修功德以连荫“七世父祖”，即仙道与孝道合修，叶法善出生于五代为道的浙南道教世家，这种孝道与仙道并行的宗教动机尤为强烈，其《乞归乡修祖莹表》云：“臣幸生孝

理之代，目视灵宝之符，身无横草之功，虚受茅苴之功”，认为叶家“灵宝之符”道教传统乃其受到朝廷重视的根本。在《乞回授先父表》中他进一步阐明：“臣闻孝道之大，人行所先……伏惟皇帝陛下孝道叶天地，圣德符神祇，齐郡擢灵芝，陵寝降甘露，此陛下孝感之应，故当锡类及物。” [31]

正如叶法善所言，玄宗即位后一直身体力行，敦风厉俗，亲行孝悌，于开元二年建花萼楼，与宋王、歧王诸兄弟同住。叶法善这两封领悟了中央精神的朝表，可说是正中玄宗“孝道叶天地”的情怀。开元十年颁行天下的玄宗御注《孝经》提倡“在家以孝事亲，出则以忠事君”，叶法善“情深大孝”之举因应玄宗“移孝作忠”的治国理念，大获玄宗嘉许，不仅没有将先前赐予叶法善的爵位回赠其先父，而是在保留叶法善爵位的同时，分别赐封叶法善的祖父叶国重、父亲叶慧明二人以爵位。

可以想见，身为“国师”的道门领袖叶法善在开元初年的回乡省亲行为，请求告老和翻修祖墓之上表，所要回应的正是玄宗推行孝道、强令僧尼致拜君亲的历史情境（Historical Situation）。道团中人如叶法善者，早在日常行为和思想意识上，自觉地将君王与父母置于至上的权威位置。开元二年“令道士女冠僧尼拜父母敕”，只不过是道团在“致拜君亲”问题上的又一次“陪坐”。开元二十一年（733），玄宗再次下令僧尼必须跟随道士女冠之例，致拜君王，并再度重申一并致拜父母。收入《唐大诏令集》的“僧尼兼拜父母诏”曰：

道教释教，其来一体，都忘彼我，不自贵高。近者道士女冠，称臣子之礼，僧尼企踵，勤诚请之仪。以为佛初灭度，付嘱国王，猥当负荷，愿在宣布，盖欲崇其教而先于朕者也。自今已后，僧尼一依道士女冠例，兼拜其父母，宜增修戒行，无违僧律，兴行至道，俾在于此。 [32]

诏书透露出道团早已依臣子之礼拜君王、拜父母，僧尼理应仿效。道教在这里是作为佛教的榜样而被提及的。这也从官方诏书的角度肯定了道教遵循政府所倡行的儒家伦理之积极态度。在玄宗强大的王权压



力之下，佛教教团改变了近五百年传统，顺从地拜见父母与君王，“佛教在开元末年终于屈服于王法”[33]，王法与儒家伦理取得了胜利。

#### 四、道教作为李唐国教的身份认同

综上所述，我们大致可以理解道教在唐代历次致拜君亲论争中的态度立场。早在政府颁布佛道致拜君亲之前，道团中人早已在修道生活的日常行为规范中，遵循着儒家礼教的忠与孝。但朝廷并未因此而将道教划出强制致拜君亲的行列，多次诏令将顺从的道团与反抗的僧团相提并论。这种看似对二教平等看待的态度，在佛教看来是对其教义的干涉，在道教来说却是宣布其一直以来致拜君亲行为的政治正确性，因此才有开元二十一年（733）政府“僧尼兼拜父母诏”以道士女冠为僧尼榜样。因此我们不能单凭733年之前政府若干诏令的字面表述，便判断道士女冠当时与僧尼一样也是反对致拜君亲的。道教在致拜君亲问题上的“讷于言而敏于行”，恰恰反映了道教在唐代不辩自明的国家宗教之身份认同。

事实上，唐政府这种表面平等、实际崇道抑佛的宗教政策倾向，早在唐高祖时候即已显现。唐高祖武德四年开始，道士傅奕（554—639）前后七次上疏主张废佛毁佛，本来就同情道教的唐高祖有意废佛。但在武德九年（626）四月所颁布的诏令中，高祖却宣布淘汰“诸僧尼、道士、女冠”，而且在天下诸州各留寺院、道观一所，其余全部罢废。[34]本来由道教徒发动的废佛运动，到头来却是各打五十大板，佛道二教同遭沙汰。

初唐时期，道观数量远远少于佛教寺庙，道观在全国地方州县的普及度尚未达到一州一观的规模。一直到高宗666年令天下各州置立一官立道观和佛寺，道教方在政府的政策支持下建立起全国的道观网络。

[35]因此高祖626年诏令表面看似公平，但实际矛头却是指向大张旗鼓营造寺塔的佛教。[36]

道教受到国家政权如此的优待，但却屡屡在朝廷主办的“三教论衡”中败北。[37]与法琳、道宣等高僧屡屡撰写饱含宗教热情与宗教操守的护教文集以澄明教义的积极性相比，道团在“三教论衡”这种尤其需要护教文论的论争中沉默着，无为着。正如Kristofer Schipper(施舟人)在“Purity and Strangers:

Shifting Boundaries in Medieval Taoism”一文所指出的，道团在初唐数次三教论衡中的沉默，乃是道教从来是中国土生土长的宗教，无须对中国社会与统治者辩明自己的文化身份，也没有外来宗教身份认同的危机。而且由于李氏王朝将道教尊为国教，道教在唐代已然成为国家身份的文化符号。[38]

相形之下，致拜君亲论争中的佛教，却始终在国家权力的强压之下申诉着、抗争着直至最后的屈服，于是形成了卷帙甚多的护教文字。如果说僧尼致拜君亲是外来的佛教与儒家礼教秩序的冲突与妥协，那么本土的道教在致拜君亲问题上的“讷于言而敏于行”，恰恰反映了道教在唐代不辩自明的国家宗教之身份认同。

[1] 砺波护：《唐代贯彻僧尼拜君亲政策始末》，载氏著《隋唐佛教文化》，上海：上海古籍出版社，2004年，第87—95页对于日本相关研究进行了文献回顾。Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang* (Cambridge :Cambridge University Press, 1987) 第3章也有讨论初唐佛教界反对致拜君亲的历次运动。

[2] 《隋唐佛教文化》第104页。

[3] 《隋唐佛教文化》第113页。楠山春树《河上公说话の形成》，《老子传说の研究》，东京：创文社，1979年，第171—198页一文讨论了道教河上公传说的“不敬王者论”，并以唐代几次道士女冠僧尼致拜君亲的官方诏令为例，说明初唐道团也有此思想的余绪。本文认为，道教河上公传说是佛教传入中国之后道教受到佛教“不敬王者论”影响形成的，但这一义理并非道教的本来教义，接受面不广，而且在后世的道团内部的戒令与行为规范中也未见具体的执行。就此道教教义与道团宗教实践背离的情况，将另文讨论，本文暂不展开。楠山氏引用唐代诏令也有文献误读的问题，见砺波护《隋唐佛教文化》第104—105页的辨析。

[4] 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，《正统道藏》，台北：新文丰出版公司，1985年，第18册第237页。

[5] 《无上秘要》，《正统道藏》第25册第33页。

[6] 《正一法文天师教戒科经》《正统道藏》第18册第232页。

[7] 道教道观常住制度的形成，据 Livia Kohn, *Monastic Life in Medieval Daoism: a cross-cultural Perspective* (Honolulu : University of Hawai'i Press, 2003) 一书的考证，不会早于公元5世纪。至隋末唐初，道教道观及驻观道士女冠才开始大量出现。

[8] 楠山春树《道教和儒教》一文着重讨论了道教戒律与儒教五伦之关系，载于[日]福井康顺等监修：《道教》第二卷，上海：上海古籍出版社，1992年，第39—70页。

[9] 唐初道观的宗教生活，在 Florian Reiter, *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999) 一书中有较详细的分析，但未注意到道士是否需向父母君王致敬的问题。

[10] 《洞玄灵宝道学科仪》卷下，《正统道藏》第24册第777页。

[11] 张培锋：《宋代僧人省亲作品的省亲观念初探》一文认为佛僧归家省亲行为始于唐代，载于《世界宗教研究》2007年第1期，第35—40页。道士女冠的省亲行为目前学界尚无专文探讨。

[12] 1970年代以来，西方与日本学界关于《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》的内容与年代有过多篇论文讨论，大致同意此书完成于7世纪中期。可参 Livia Kohn, "The Date and Compilation of the Fengdao kejie, the First Handbook of Monistic Taoism", *East Asian History* 13 / 14 (1997) : 91—118.

[13] 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷6，《正统道藏》第24册第765页。

[14] 《三洞奉道科诫仪范》敦煌本，《中华道藏》第42册第40页。与现行《正统道藏》本相比，此敦煌本保留了更原始的唐代记录。关于二版本内容的比较，见吉冈义丰：《三洞奉道科诫仪范の成立について》，载于吉冈义丰、苏远鸣合编：《道教研究》第1辑，东京：明森社，1965年，第5—108页。

[15] 《资治通鉴》卷193。详细内容记载在《贞观提要》卷7《礼乐》。

[16]《全唐文》卷12,上海:上海古籍出版社,1990年,第147页“僧尼不得受父母及尊者礼拜诏”。

《唐大诏令集》卷113、《唐会要》卷47和《通典》卷68所提“显庆二年诏”与此相同。

[17]《广弘明集》卷25,《大正藏经》第52册第284页,和《集沙门不应拜俗等事》卷3第455页,都记载了此诏的全文。

[18]《全唐文》卷12,第148页“令僧道致拜父母诏”,《广弘明集》第289页和《集沙门不应拜俗等事》第472页皆称此诏为“今上停沙门拜君诏”,题目更为维护和突出佛教立场。

[19]均收载于《大正藏经》第52册《史传部四》。

[20]《隋炀帝敕沙门致拜事一首(并兴善寺沙门明瞻答)》,见《集沙门不应拜俗等事》卷2。

[21]《全唐文》卷6,第73页“令道士在僧前诏”。太宗以后的朝廷诏令一直遵循此精神,将道士女冠排名于僧尼之前。

[22] Timothy H. Barrett, *Taoism under the T'ang* (London: The Wellsweep Press, 1996), pp. 29-30. 关于唐代国家祭祀与道教仪式之间的关系, Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (Yale University Press, 1985) 专门讨论郊祀、宗庙、陵寝、巡狩、封禅、明堂等唐代礼仪制度,对道教仪式涉及较少。

[23]《全唐文》卷12“僧尼不得受父母及尊者礼拜诏”,第147页。

[24]《兰台秘阁局郎中李淳风议状》,收入《集沙门不应拜俗等事》卷5。《全唐文》卷159据此收入“李淳风”条,唯篇名改为《议僧道不应拜俗状》。

[25] Timothy H. Barrett, “Towards a Date for the Chin - So Liu - Chu Yin,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53. 2 (1990): 292-294. 一文考证了《金锁流珠》的年代应该不早于安史之乱,李淳风做注当是伪托。不过托名李淳风的道书在中唐以来流行,也说明李淳风与道团的亲密关系。

[26] 《太常寺博士吕才等议状》，收入《集沙门不应拜俗等事》卷5。《全唐文》卷160据此收入“吕才”条，唯篇名改为《议僧道不应拜俗状》。

[27] 《唐大诏令集》卷113《政事·道释》，“令道士女冠僧尼拜父母敕”，第588页。《全唐文》卷254也收入此敕文。《唐会要》卷47，第836页。又见《旧唐书·玄宗本纪》，第1册，第172页。

[28] 关于玄宗朝佛教政策的讨论，以砺波护“Policy towards the Buddhist Church in the Reign of T' ang Hsuan-tsung” *Acta Asiatica* 55 (1988): 27-47. 一文最为详尽。

[29] 来自浙江括州松阳的道士叶法善(616-720)，历仕高宗、武后、睿宗、玄宗数朝，因助玄宗登基有功，被玄宗封赐唐代道士最高世俗爵位——“越国公”，尊为“国师”。《旧唐书》评价叶法善“当时尊宠，莫与为比”。叶法善在唐代道教的重要历史地位，可参吴真：《唐宋时期道士叶法善崇拜发展研究——内道场道士、法师、地方神祇》，香港中文大学2006年博士学位论文。

[30] 《乞归乡上表》、《乞归乡修祖莹表》、《乞回授先父表》，表末有文字注明上表的写作时间，收入《全唐文》卷923，第4262-4263页。此三篇上表又见于南宋末年编辑的《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》(又名《唐叶真人传》)，《正统道藏》第30册，第343-344页。另见清乾隆十八年陈加儒修，《宣平县志》，台北：成文出版社，1984年，卷12《艺文志》第609-614页。

[31] 《乞回授先父表》，《全唐文》第4263页。

[32] 《唐大诏令集》卷113，第588页。《全唐文》卷30收入内文大致相同的诏敕，唯题为“令僧尼无拜父母诏”，意思完全相反。砺波护《唐代贯彻僧尼拜君亲政策始末》第80-81页，第103-104页追究《全唐文》这道诏敕的史料来源，将之与《册府元龟》的静嘉堂文库藏本及京都大学内藤湖南旧藏的两部明钞本文献的校勘订正，又确认了其发布时间，认为“令僧尼无拜父母诏”的“无”字为笔误，应以《唐大诏令集》的“兼”字为是。

[33] 砺波护《唐代贯彻僧尼拜君亲政策始末》，第112页。

[34] 《唐大诏令集》“诸僧尼、道士、女冠等，其不能精进，戒行有阙，不堪供养者，并令罢遣，各还桑梓”。《旧唐书》卷1《高祖纪》“武德九年五（四）月辛巳”条也载录此诏书。

[35] Timothy H. Barrett, *Taoism under the T'ang*. 指出高宗在封禅大典之后于天下诸州各置观、寺一所，对于道教尤其意义非常，这是道教首次在全国范围内有了国家支持的道观网络。对于佛教而言，全国官立佛寺的网络早在隋代就已建立。开元二十六年完成的《大唐六典》卷四《礼部·祠部郎中员外郎》记载，当时天下道观有1687所，佛寺5358所，可见经过玄宗的崇道政策，道观与佛寺的比例为1:3，道教的宫观规模仍远不及佛教。

[36] 道端良秀：《唐朝にける道教对策——特に官道观设置と道举に就いて》，《支那佛教史学》1.4（1940）：30—56。

[37] 罗香林：《唐代三教讲论考》，载于《唐代文化史》，台北：商务印书馆，1955年，第159—176页。

[38] Kristofer Schipper, “Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism,” *T'oung Pao* V. 80 (1994): 61—81.

（原文刊于《现代哲学》2009年第4期）