

从祠神到奉圣：神御殿制度、皇权神化 与真宗朝上清太平宫改造

韦 兵

摘 要 北宋上清太平宫的改造过程反映了真宗朝政治文化转型的重要面相。太平宫最初由太宗为酬谢术士张守真而建，专门奉祀黑煞神以宣示即位合法性。真宗即位后，通过三大举措对这一前朝政治遗产进行系统改造：将太平宫功能转变为以奉安太宗御容为主的神御殿；迁出张守真墓以消除其影响；编撰《翊圣保德真君传》统一黑煞神叙事。这些改造实现了御容奉祀的制度化，使太平宫从神灵崇拜场所转变为皇权象征空间。真宗通过重新阐释黑煞神地位，将其由太宗个人护佑神提升为宋朝国家保护神，并纳入天书封禅体系。神御殿制度的建立标志着皇权神化的重要进展，以皇帝御容替代神灵作为崇拜对象，推动皇权象征向基层社会渗透。这一变革与北方游牧政权“王权神化”观念相互影响，共同促进了宋代以降皇权专制的强化。太平宫改造所体现的皇权与神圣性关系的重构，对理解宋代政治文化转型具有典型意义。

关键词 祠神 奉圣 太平宫改造 皇权神化

作者韦兵，四川大学历史文化学院教授（四川成都 610065）。

中图分类号 K23

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)12-0192-11

烛影斧声之夜，术士张守真通过黑煞神降语制造“晋王有仁心”的符命，为太宗夺取皇位立下大功。太宗一方面为酬谢张守真，另一方面也希望继续利用黑煞神的符命，为得位合法性作证明，太平兴国二年（977）刚登上皇位的太宗就差人在张守真最初传教的风翔府盩厔县大兴土木，在守真旧有北帝宫基础上修建上清太平宫，专门祀奉黑煞神，并命张守真主持太平宫事务。历时三年^①，宏伟的太平宫方才建成；太平兴国六年，应张守真之请，太平宫黑煞神进封为“翊圣将军”，诏书赞扬太平宫神“大庇斯民”的盛德，确立其护国神地位，太平宫也因此成为国家层面最重要的宫观神祠。真宗时期，作为前朝的政治遗产的太平宫为适应时代变化经历了重大转型，包括四方面内容：太平宫的功能由奉祀黑煞神的宫观转变为以奉安太宗御容为主的神御殿（供奉皇帝画像的地方）；迁出张守真墓，终结张守真的影响；修撰《真君传》，对黑煞神相关叙事由官方统一口径；重新定位黑煞神，将其由太宗个人的幸运神转变为整个大宋的保护神。黑煞神和上清太平宫这一先朝政治遗产在新的政治语境下被创造性地改造，尤其是太平宫奉安太宗御容，这成为御容殿制度化的起点。这些背后都反映了真宗朝政治文化转变的一个侧面。真仁之际是汉唐传统打破以后新规范的重建时期，这一探索时代为传统政治文化与思想的走向奠定了基础，如果说天书封禅事件在不同群体中引起反思与批判，间接使儒学复兴运动进入政治层面，本文则重点讨论真宗朝在建

^① 《宋朝事实》称“二年功成”，此处采用《行状》“迨三周岁，始僭厥功”，张清：《传应法师行状》，王旭：《金石萃编》卷134，《石刻史料新编》第1辑第4册，台北：新文丰出版公司，1977年，第2499页。

构新符命的同时如何改造前朝旧符命，通过对黑煞神和太平宫系统化的重塑改造，以新建的神御殿为载体，用先皇崇祀替代神灵崇拜，实现皇权神化。这一变化前人少有关注，却对北宋以降皇权及其象征的演化影响深远。^① 皇权和士大夫是宋代政治密不可分的两个方面，儒学复兴运动和士大夫“致君尧舜”的政治抱负密切相关，在通常的叙述中，普遍认为士大夫群体通过经典重释和制度建设在政治实践中取得话语权，一定程度上实现“共治”；但事实上宋代也是皇权强化的重要时期，真宗通过太平宫改造，实现了制度化、面向大众开放的先皇神御殿崇祀，这是皇权神化并向基层渗透的重要举措，影响深远。

一、奉安御容：上清太平宫定位和功能的转变

上清太平宫在太宗朝自建成以后就有独特的定位和功能，一方面奉祀黑煞神，作为太宗即位合法性的有力宣示，其地位上非同一般，所任命的宫监不仅需要六品常参官资历，而且是宋代极少需要实地履职、唯一兼兵马都监的宫观差遣^②；同时，借助“晋王有仁心”降语上位的太宗默认太平宫继承黑煞降语的权力，希望通过操控黑煞降语，继续对现实政治发挥影响。宫主张守真、宫监李铸等人都有降语权力，对雍熙北伐、关西叛乱等国家大事持续发表看法，成为王朝政治过程中一种颇有影响力的声音。朝廷赋予宫观法定神降权力，可以对现实政治发表意见，这种做法在中国历史上还是比较罕见的。

太平宫建筑格局是中轴线依次列四大殿：进入山门，最前为真君所御殿，供奉黑煞神；次七元殿，供奉北斗七星；次紫微殿，供奉紫微大帝；次玉皇通明殿，供奉玉皇大帝。中轴线上的四大殿按照尊卑秩序排列，作为玉帝辅臣、三大将之一的黑煞神在最前一殿，地位最尊的玉皇大帝位于最后一殿。东庑依次为天地水三官、东斗、九曜、天蓬四殿；西庑依次为天曹、西斗、十二元神、真武四殿；又有灵官堂、南斗阁，并列星宿诸神之像。^③ 宫中竖立有钟楼、经楼，又有斋道、堂室，靡不完备。建丰碑以纪其事，题额曰“上清太平宫”，碑文为徐铉撰《大宋凤翔府新建上清太平宫碑铭》，铭文序言对上清太平宫的位置、规模和其中的斋醮活动作了详细描述。太平宫有太宗赐邸店百楹，经营牟利，以供宫中日常。张守真又以其前后收入的金银钱物，创田园万亩，以为宫中常住资产。朝廷还给卒百人供其驱役，朝中大臣如赵普、贾黄中、李铸、张卓等均前往祈求降言。北宋大部分时间太平宫由朝廷直接任命监宫管理，作为宗教“特区”，拥有超越属地管理之外的“治外教权”，其所在的风翔府没有属地管辖权。尤其太宗朝前期，太平宫显赫地位达到顶点。

随着政治语境的变化，太平宫的种种特权日益不符合时代要求，太宗朝晚年已经意识到太平宫黑煞降语作为他一手打造的政治操控工具，这种形式也暗含极大的不可控因素，他可能意识到这种形式对未来王朝继任者也将是个很棘手的问题。尤其是考虑到降语的不确定性在皇位更迭中的风险，所以解铃还需系铃人，为确保皇位平稳交接，他在生前就着手处理此事：首先是至道元年（995）宣布真君完成历史使命，不再降语；其次就是至道二年安排张守真“升仙”；三年，太宗死，真宗即位。

虽然太宗做了一些安排，但并未彻底解决这个问题，真宗即位以后，太平宫的地位很尴尬，作为先朝的政治遗产，其作为太宗符命的历史使命已经完成，而其突出地位反而是提示人们联想太祖、太宗皇位更

① 关于黑煞神与宋代政治文化，可以参考韦兵：《“张守真神降”考疑：术士与宋太祖太宗皇权更替》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2017年第3期；韦兵：《赵宋“家神”：黑煞神源流及与宋代政治文化关系》，《社会科学研究》2020年第3期。关于上清太平宫概况可参考彭琦：《宋代的风翔（京兆）府上清太平宫》，《宋史研究论丛》第8辑，2007年；关于北宋真宗朝天书封禅的最新研究见张维玲：《从天书时代到古文运动：北宋前期的政治过程》，上海：上海古籍出版社，2023年。

② “诸宫观官：凤翔府上清太平宫、袭庆府景灵宫太极观、南京鸿庆宫、安庆府灵仙观，常令一员供职（注：上清太平宫仍兼兵马都监）。”（《永乐大典》卷14626引南宋淳熙《吏部条法》，明嘉靖隆庆间内府重写本。此为南宋条法照录北宋旧文）；皇祐中虞部员外郎李丕旦为“监凤翔府上清太平宫兼兵马监”（《华阳集》卷50《朝奉郎尚书虞部员外郎监凤翔府上清太平宫兼兵马都监护军李君墓志铭》），可见现实中太平宫监的差遣确实要兼带兵马都监。关于宋代宫观祠禄问题可参考汪圣铤：《关于宋代祠禄的几个问题》，《中国史研究》1998年第4期。

③ 其中黑煞、天蓬、真武为天之大将，后来加上了天猷，称为四圣；九曜是日、月、金、木、水、火、土、罗睺、计都，后来又加上月孛、紫气，就是十一曜。张守真在太平宫安设的三大将、九曜属于唐末五代的神祇知识体系，而四圣、十一曜是宋代才开始流行的。

替中的诸种谣言。面对先朝留下的这个具有政治隐患的历史遗产，真宗感到棘手的是这既不能用，也不能遽废，对太平宫的改造迫在眉睫。

真宗朝上清太平宫迎来的最大改造就是修建了太宗神御殿。在古代皇帝画像称为御容，而神御专指已故皇帝的画像，供奉这种画像的地方就是神御殿。真宗咸平三年（1000）八月，上清太平宫置神御殿，奉安太宗圣容。官方颁定了神御容崇祀的规制：“每三元圣节，命使设醮，岁以为常。”^①。这样，寺观奉安神御就成为一种制度化的规定。虽然稍早于此的咸平二年九月，东京启圣禅院落成了安顿有太宗神御的御容殿，真宗还亲自前往祭拜，但从僧道威仪、教坊导引这些记载看，很可能是佛道追荐祈福，没有见到有相关制度化的祭祀规定。太平宫御容殿建成后，相关祭祀制度同时出台，并推广到其他地方的御容殿，太平宫才是神御奉祀制度化的起点。当然制度化有一个渐进完善的过程，咸平二年九月后，启圣院太宗神御殿“每岁用正月朝拜，太常卿赞导”^②，祭祀由国家管理宗庙的太常礼官主持。大中祥符三年（1010）正月，“诏自今谒启圣院太宗神御殿，如飨庙之礼，设褥位，西向再拜，升殿，酌爵毕，归位，俟宰相焚香讫，就位，复再拜，永为定式”^③，这个“飨庙之礼”可以理解为祭拜太庙之礼，“如”是“比照”的意思，这表明神御殿祭祀制度化完善，规格、仪式都是依据国家祀典。

神御殿的建立的基本原则一般是选择皇帝亲自到过的地方，太宗并未去过太平宫，而仍然成为奉安太宗神御的地方，可见其特殊地位。借助太平宫改造实现的神御殿制度化是一项重要举措，真宗在此基础上接续继续安顿太祖神御：景德四年（1024），西京建太祖神御殿；同年，奉安太祖御容于应天禅院^④。仁宗天圣二年六月，太平宫建殿奉安真宗御容^⑤，真宗本人的画像最终也被挂上了他自己改造的太平宫神御奉祀体系中。凤翔上清太平宫成为宋代著名的奉安二圣神御的地方，是太宗的七个、真宗的十四个神御殿之一，仁宗曾为上清太平宫二帝神御殿亲书匾额^⑥。

真宗从崇奉先祖的角度去改造太平宫，其内在理路与封禅有相通之处，就是所谓丕绍先祖、扬祖宗盛烈，也是在这一时期，“祖宗故事”“祖宗旧典”之类说法开始出现，这些表面上看似关系不大的事件，背后都有相同的动机。真宗初年，经过继位过程中李皇后、王继恩等人合谋立楚王元佐的危机，他需要通过强调继承先皇来为自己的合法性张目，太平宫改造为太宗神御殿即是此用意；澶渊之盟以后，他又需要借扬祖宗之烈的封禅来慑服内外^⑦。遵先朝成宪，守祖宗基业一直是真宗朝政治的主基调，也是太平宫改造为太宗御容殿的重要动因。

真宗以后，太平宫御容殿除每年按时祭祀外，还定期维修：苏辙为太平宫神御殿维修期间迁移御容而作有祝文，王珪撰写了修太宗神御殿完工奉安御容的祝文^⑧，这应该是两次时间不同的维修。除二圣御容外，这里还陈列了他们的御书刻石，苏轼路过太平宫时就观赏过那里陈列的太宗书《急就章》刻石：“轼近至终南太平宫，得观三圣遗迹，有太宗书《急就章》一卷，为妙绝。”^⑨ 绍兴元年（1131），金人占领陕

① 宋敏求撰、辛德勇、郎洁点校本：《长安志》卷 18，西安：三秦出版社，2013 年，第 558 页。秦蕙田认为景德四年西京建太祖神御为宋神御殿之始，同年奉安太祖御容于应天禅院为御容安奉禅院之始。其实，咸平三年太平宫建太宗神御殿才是宋代神御殿制度化的起点。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷 45 “真宗咸平二年九月”，北京：中华书局，2004 年，第 963 页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷 73 “真宗大中祥符三年正月壬戌”，第 1651 页。

④ 关于御容和御书的研究参见黄博：《如朕亲临：帝王肖像崇拜与宋代政治生活》，太原：山西人民出版社，2023 年；宋晓希：《御书与宋代政治文化研究》，四川大学博士论文，2017 年。

⑤ 王应麟：《玉海》卷 100《郊祀》，《景印文渊阁四库全书》第 945 册，台北：台湾商务印书馆，1986 年，第 645 页下栏。

⑥ 《宋会要辑稿》6 之 7，《崇儒》第 3 册，北京：中华书局影印本，1997 年，第 2272 页。

⑦ 邓小南：《祖宗之法：北宋前期政治述略》（修订二版），北京：生活·读书·新知三联书店，2025 年，第 286—344 页。清代雍正皇帝在原有的奉祀神御奉先殿之外，以孝为借口另外新开寿皇殿为康熙神御殿，以压服其得位问题上的不利舆论，动机正与此相同。

⑧ 苏辙著，陈宏天、高秀芳点校：《苏辙集》卷 34《凤翔府太平宫修殿告迁太宗真宗神御祝文》，北京：中华书局，1990 年，第 598 页；王珪：《华阳集》卷 14《凤翔府上清太平宫修太宗神御毕工奉安祝文》。

⑨ 苏轼著，孔凡礼点校：《苏轼文集》卷 69《书太宗皇帝急就章》，北京：中华书局，2011 年，第 2180 页。

西地区，终南山上清太平宫道士柴全真等持太宗、真宗御容自岐下抵宣抚使张浚，张浚即遣使奉安于成都府新繁县重光寺太祖御容殿之侧。这样，原来在上清太平宫的太宗、真宗神御就来到了成都府，神御附带的神圣性也随之南迁。而终南山上清太平宫由于所在区域陷入金人手中，南宋期间就基本退出朝廷的视野。由于御容南迁，成都府在某些方面取得了某种象征性的神圣权力，尤其是绍兴四年，吴玠又从武兴送仁宗、英宗、神宗御容至新繁重光寺御容殿奉安，加上原来供奉的太祖御容，北宋六皇御容汇聚西蜀，是京城之外规模最大的御容殿。但颇为尴尬的是重光寺御容殿自北宋以来虽然得到有官方承认，但一直没有正式赐额，身份上只能认定为“准官方”，遂屡请宫额于朝廷。有人认为这样会使蜀中坐大：“谓今蜀已有大学及殿前司，独欠景灵耳”^①，大学是指蜀中石室府学，求学士子众多，四川又具有举办类省试资格，川中士人在成都参加礼部试，不必赴京城，论者认为地位相当于中央太学；殿前司指淳熙中胡元质入蜀所创雄边军数千人，禁卒列营府治之侧，可拟皇城殿前司；而景灵宫位于都城，是和太庙相配的原庙诸帝神御殿。蜀中已经在科举、军事方面有特权，论者认为如果再具备原庙神御殿这种象征性神圣权力，那么其地位的坐大不言而喻，朝廷顾虑于此，最终没有给成都府神御殿赐额。两宋离乱之际，太平宫奉安的二圣御容也算经过一段曲折，在成都与子孙的御容有了个小团圆。朝廷不给成都府的神御殿赐额也是有道理的，重光寺六皇御容合祀，不啻在京城之外又添一个原庙，从朝廷权威与礼制两方面看均不为不妥。

真宗将太平宫改造为太宗神御奉祀场所标志着其定位和功能的内在转型：虽然名义太平宫上还是黑煞的专门祠观，但实际上黑煞翊圣真君已经在宫观中被边缘化，最重要的崇祀对象不再是黑煞神，而是作为皇帝分身的神御与御书。以至于在后来士人的印象中，太平宫最重要的内容是神御与御书，黑煞只是附带的谈资。当然，这种转换是在潜移默化中积年逐渐完成的。应该说这种改造很成功，既承认历史延续性，又突出新的政治内涵。真宗尊重太平宫和黑煞神的地位，从二字“翊圣真君”进封为四字“翊圣保德真君”，重新阐释了真君的地位和意义（见后文），同时也赋予太平宫新的政治功能——先帝神御殿，为太平宫的合法延续提供了基础。

此前，寺庙宫观塑画皇帝御容一直都存在，但基本是作为皇帝、地方和寺观的个体性行为，不是一种制度化的存在。这些御容出现的场景，或描绘帝王作为供养人礼佛场景，或用帝王形象来塑画神佛，比如唐开元天宝中，寺观铸造玄宗等身天尊、佛像^②，但寺观供奉的主体依然是神佛。而从真宗的太平宫改造开始，国家法定的这些奉安御容的寺观祭祀的主体就是帝王而不再是神佛，这是一个重要转变。这些寺观中的神御殿供奉皇帝御容，每年定期祭拜，成为一种制度化的存在。元丰五年（1082），神宗扩建景灵宫，建十一殿，将京师大部分御容迁入其中，聚拢集中奉祀，景灵宫成为事实上国家礼制层面的原庙，太庙奉神主，景灵宫奉神御，这是神御殿制度化进程的一个深化。^③ 京师万寿观及地方寺观供奉的神御依然保留，与景灵宫（原庙）神御奉祀并存，这两种形式都对后来产生了影响。西夏圣容寺、元代诸帝影堂都属于寺观神御奉祀，而明清两代的神御奉祀则延续景灵宫原庙的路径，从明延续到清的奉先殿、乾隆以后的寿皇殿都是列皇神御聚拢，按国家祀典集中奉祀，是很典型的原庙。分布于各地的神御殿则被认为是“致褻”而取消，这是清代不同于宋代的地方。^④

太平宫崇祀核心从虚化黑煞神到实化皇权（作为皇帝本人分身的神御、御书）的变化揭示了真宗以来宋代皇权演变的脉络，即皇权的神格化。太宗时期的太平宫主要崇奉对象是黑煞神，居于神圣之位是虚化的神祇，真宗改造太平宫，将御容、御书崇拜制度化，御书、御容巧妙替代黑煞神成为太平宫崇奉的核心，太平宫的神圣内核从虚化的神祇被置换为具体的先皇。真宗将先皇摆进太平宫那一刻，皇帝形象以及皇帝的各种象征性分身就通过神圣内核的置换进入原来神祇所居的虚位，将抽象虚化的神圣之位填实，进

① 李心传撰，徐规点校：《建炎以来朝野杂记》甲集卷2《郡国祖宗神御》，北京：中华书局，2006年，第82—83页。

② 雷闻：《郊庙之外：隋唐国家祭祀与宗教》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第116—128页。

③ 汤勤福：《宋代御容供奉与玉清昭应宫、京师景灵宫的礼仪问题》，《河北大学学报（哲学社会科学版）》2020年第3期。

④ 彭向前：《西夏圣容寺初探》，《民族研究》2005年第5期；顾寅森：《元朝诸帝影堂考述》，《元史及民族与边疆研究集刊》，第42辑；张小李：《清代皇帝原庙制度初探》，《故宫学刊》2015年第1期。

而神化皇权自身。真宗、徽宗都在这个皇权神化的演进脉络之中具有重要意义：真宗改造的太平宫神御殿意味着先帝成神，他设计的景灵宫则意味着赵氏先祖赵玄朗为神，且亲自降临；徽宗是神御殿的积极推动者，在原来景灵宫之外又新建西景灵宫，把神宗御容升格到赵宋皇室新世系的开端，又命礼部制定各地御容殿祭拜仪式。^① 他自认为神霄帝君下世，在全国统一规划建立的神霄宫，崇奉他自己在天上的身份神霄帝君，这是宋代皇权神化顶点——朕即神。从先祖成神、先帝成神到朕即神，这些都隐含了同一个命题：皇帝本身才是真神。这也意味着传统世俗性皇权和超越性神圣之间的空隙被一步步填实，皇权之上再没有超越性的存在可以制约它，这是宋代以来皇权演进的一个重要趋势。在此之前，周朝至汉唐皇权标准的定义是天子——即上天治理下民的代理人，代理人的角色和上天的绝对超越性之间悬隔了很大的空间，上天的意志就是天命，这决定了代理人的合法性，而天听自民听，就是说上天的意志还是取决于现实中人民的感受，所以代理人必须有敬畏的心态，敬天保民，才能承天命，治天下。否则天命靡常，代理人会被上天抛弃，失去合法性。这一观念的核心是上天和代理人之间存在空隙，后者不能僭越前者，为皇权设置了一个超越性的制约因素，这是自周朝以来王朝政治理性化的基础。^② 宋代逐渐将上天和代理人之间的空隙填实，“朕即神”消解了皇权之上的超越性制约，皇帝的行为不再受约束，徽宗朝政治的种种混乱和非理性与不受制约的皇权有密切关联。这一“填实”的趋势在宋以后以更大的幅度展开，对王朝政治及皇权专制产生了重要影响。溯其源头，真宗改造的太平宫当为其滥觞之一。

改造太平宫之外，真宗出于政治需要发动的天书封禅运动才是重头戏，翊圣在前朝已被禁止“发言”，这个前朝符命现在显然不能再用。真宗需要新的符命，制造新的政治神话，这就是天书与封禅。出于政治延续性考虑，翊圣也不能完全弃用，真宗将其纳入到天书封禅运动中，只是在封禅神祇体系里地位相比太宗时代大为下降。虽然受到崇奉，但明显处于天书配角的地位，其地位排在紫微大帝、七元辅弼真君之后，袍服是低于紫微大帝绛纱袍、七元辅弼真君红绡衣的皂袍。^③ 再从供奉的殿宇看，太宗时建立专门宫观上清太平宫奉祀翊圣；真宗时，只是在玉清昭应宫宝符阁西北隅作凝命殿，殿后作凝命阁，以奉真君^④，说明其供奉之地已经是偏隅小阁，与恢宏的上清太平宫不可同日而语。

真宗以后，翊圣每年只是在上清太平宫按规定进行例行祭祀，没有其他特别的崇奉。仁宗朝，张守真被追溢为传应大法师外^⑤，此外就没有更多影响了。徽宗政和三年（1113）四月二十四日，以福宁殿东今上诞圣之地作玉清和阳宫，“东挟曰灵一，以奉天蓬、天猷、翊圣、真武”^⑥，翊圣已经没有单独崇奉的宫殿，只在玉清和阳宫东厢一个偏殿供奉翊圣，还是四圣“共享”。五代宋初，黑煞神是拥有独立殿宇被单独崇奉的神；杨亿的时代已经与玄武、天蓬合称为天之三大将；北宋中后期，又加入天猷，合称四圣。北宋中期以后黑煞基本上没有独立崇祀，而是与天蓬等合称为四圣，共处一殿。黑煞神翊圣真君从独立的单一神被渐渐纳入组神中，真宗改造太平宫又使黑煞失去专祠，这都表明其影响力下降，地位已经远不如五代宋初。

① 黄博：《如朕亲临：帝王肖像崇拜与宋代政治生活》，第 143 页。

② 中古时代的皇权观念中佛教“佛—转轮王”大致可以对应儒家“上天—天子”，本质上都算一种委托—代理结构。在这个问题上非常“激进”的武则天借助明堂为武周政治的合法性张目，宣称弥勒下生，尊号“慈氏越古圣神金轮皇帝”，这就比皇帝自比转轮王的传统进了一步，可谓“填实”了佛与轮王之间的空隙：转轮王上面有更高的超越性存在，要供养参礼佛，接受佛的教诲，如果自比弥勒下生，其上再无更高的超越性（也有认为武则天仍然是自比为转轮王，没有自比弥勒下生）。但明堂大火以后，武则天很快放弃了这个弥勒下生的叙事，回归九鼎这种皇帝作为上天代理的传统政治话语。所以，武则天的“填实”其实与她个性人格和特殊历史背景有关，在唐代将轮王和弥勒慈氏加诸己身的也就武则天一人，后来没有持续性。参见孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2013 年第 11 期；孙英刚：《佛教与阴阳灾异：武则天明堂大火背后的信仰及政争》，《人文杂志》2013 年第 12 期；吕博：《明堂建设与武周的皇帝像——从“圣母神皇”到“转轮王”》，《世界宗教研究》2015 年第 1 期。

③⑥ 《宋会要辑稿》礼 51，《徽号》第 2 册，第 1546、1548 页。

④ 王钦若：《翊圣保德真君传》，张君房编：《云笈七签》卷 103，北京：中华书局，2003 年，第 2226 页。

⑤ 张师正：《括异志》卷 1《黑杀神降》，《全宋笔记》第 10 册，郑州：大象出版社，2019 年，第 118 页。

二、迁墓移碑：张守真痕迹的清除

太平兴国二年春，太宗即位才几个月，太平宫就正式启建，朝廷命起居舍人王龟从、内供奉王守节负责修建事宜。对于太平宫选址的问题上，各方似有分歧，以至于“众议未决”，最后还是张守真利用黑煞神降语，压服众议，选定守真旧观北帝宫附近为宫址。真君降言：“北帝宫甫近，可建殊庭”，既然是真君降语选址，谁人敢不听从，张守真由此实现了所希望的修建地址，即在他从前的道场北帝宫边上建造新的太平宫。国家兴建的太平宫落成以后，张守真私人的北帝宫也同时并存，并逐渐纳入到太平宫中。太平宫承担国家祭典的功能，而北帝宫则可保留不少张守真的“私货”，比如咸平二年建成塑有张守真形象以供后人瞻拜的真堂，以及真堂前树立的《行状》碑应该都在老的北帝宫内。这一部分在《行状》里被称为“别墅”，就是张守真私人空间。张守真把墓址也选在这里。只是随着时间推移，北帝宫逐渐融合到了太平宫里，不再做区分。

太平宫在真宗朝的一个重要变化是张守真墓迁出太平宫。至道二年，张守真死后权厝于太平宫别墅；咸平二年，张氏门人弟子为其修建塑有张守真形象的真堂，《行状》末列名“元”字辈的是其徒子，“善”字辈的是其徒孙，塑像工匠的名字叫杜振，并在真堂前树立《行状》碑，这个碑由张清撰写，守真众弟子刊刻立石，这个真堂与《行状》碑应该是附属于张守真墓的纪念性建筑。景德二年八月，自别墅迁葬书台乡郭塚社。这是为配合太平宫主体转型为太宗神御殿而落实的举措，以减少太平宫中张守真的印记。我认为随迁的还有真堂和《行状》碑，这些带有强烈张守真印记的墓园附属建筑不可能在迁墓后还能单独存在。仁宗景祐二年（1050），张君简观瞻法师真像，感叹《行状》碑剥损的地方可能是位于郭塚社的张守真墓，而不是太平宫。其重刊碑文名为《传应法师行状》，所用“传应法师”为仁宗景祐年间给张守真的新赐号；咸平所立旧碑一定不是这个名字，或许叫《崇愿大师行状》，这说明我们今天能见到的景祐重刊碑也不是原样拷贝复制咸平原碑，而是在一些地方有加工修改。

同时，对张守真的儿子进行“训诫”：一般来说，降神的灵媒可以世袭传承，有迹象表明，张守真之子张元济是被严厉禁止染指神降。《真君传》有几则专门针对守真之子的神降语：

张守真子元济常斋戒诣宫，真君降言曰：“汝父守真遭逢于吾，故令子孙受福。汝岂不闻信州龙虎山张道陵，至今子孙不绝？亦逢于上圣，得道之后，应及后世。汝亦于吾有缘，直须在家孝于父母，食禄忠于帝王，立身扬名，岂非好事。”又诲之曰：“无事莫街行，勤学必立名。扬名在天下，道荫有长生。”又曰：“为过自家知，善恶日相随。分明违天道，问汝阿谁痴。”^①

神降的背景如谁主持神降、张元济问了什么这些重要信息已经不能知道，但从降语语气看，降语主持者不应该是张守真，或为李铸亦未可知。对张元济的神降语颇含诫谕之意，主题就是要顺从朝廷，“无事莫街行”尚属劝谕，“分明违天道，问汝阿谁痴”，则分明是斥责其平日行径。黑煞神降由于太宗的政治考量被终止，对此最不满的就应当是本可世袭这种权力的张元济。《真君传》选择这一条训斥意味的降语编入，实际是对张元济不能世袭神降一种再确认，同时训诫其安分。张元济为张守真的继任者谭元吉撰写了墓志铭，说明他一直和太平宫人事有些瓜葛。其署衔的官职是“将仕郎守国子监丞知永兴军樗县事”，也说明确实是走普通仕途；咸平二年《行状》碑末署名的二十一弟子中没有张元济，可能是出于避嫌，没有参与。张元济之外，张守真一众弟子门人也力图利用其的影响力为自己谋取地位，张涛及众门人撰写树立《传应法师行状》碑就是希望用另一种方式延续对神圣资源的掌握。迁葬以后，《行状》必定也随之从太平宫迁到偏僻的郭塚社。《行状》的叙述明显和朝廷口径不同，《行状》不仅没有被正史采用，甚至很快就在荒野中销声匿迹，连宋人的记录里也没有一点蛛丝马迹。

皇权与教权问题在华夏文明中早已被清楚地界定，从具体政治实践讲，皇权是唯一的，可能有显赫一时宗教人物，但没有制度化的宗教权力（张、孔两家世袭的不是真正意义的教权，而是皇权至上象征体系

^① 王钦若：《翔圣保德真君传》，张君房编：《云笈七签》卷103，第2240—2241页。

中的一环，他们世袭的意义来源于可以证明皇权合法性，明白地说就是证明道教和儒教在皇权卵翼下的恭敬和臣服，除此之外，这种世袭没有任何教权上的意义。皇权之外没有教权，对于可能分享绝对权力的教权，皇权也绝对不会含糊和手软。张守真在特殊历史背景下拥短暂有了政治权力分享、宗教意义再生产以及建立国家层面尊奉的宗教场域三种特权，这样就有一种微茫的可能性产生出世袭教权，这是皇帝绝对不能允许的。

张守真也确实力图保持教权的独立性，他曾借助黑煞神降发出对翊圣封号歧义的质疑：“所言翊圣者，翊于何圣？”此处“翊”是辅佐、帮助的意思，这个“圣”是指皇帝还是上帝呢？如果是指皇帝，那么翊圣黑煞尊神和皇帝就是君臣关系，这个答案明显不符合张守真潜意识的想法。通过神降发问，也迫使太宗做出解释：“玉帝辅臣所辅翊者，上帝也。”^①张守真在太祖、太宗皇位交替之际敢于说出那些很冒险犯忌的神降语，这绝不是懦弱怕事、单纯计较利害的人敢为。守真对太宗也不是全然俯首帖耳，诸如对“翊圣”解释这类问题敢于表达他自己的想法，力图保证教权独立，但这些内容几乎被后来的历史编撰删改殆尽。而对“翊圣”的理解，后世几乎都认为是护佑太宗，而不取辅翊上帝。

所以，在处理张守真和太平宫的问题上，太宗和真宗的做法有很强的内在连续性，以下几点很重要：（1）杜绝新的宗教意义再产生，禁止降语，黑煞神由“语神”到“默神”；（2）杜绝宗教权力的血缘继承，皇权排他性促使消除平行权力分享者——教权；（3）置换新的权力内涵，太平宫神权的唯一的替代者就是皇权。太平宫从黑煞神道场到太宗神御殿，其奉祀之内核从神祇被置换成皇权；（4）宋代皇权内在发展的绝对化和独断化，体现在皇帝成神的趋势，即皇权侵夺神权，隐性地取消“天”之超越性，这种趋势发展到徽宗时代有了更明确的理解：朕即神。

三、钦定叙事：《真君传》的编撰与异说清理

真宗处理黑煞神这一历史问题的第三个举措是编撰《真君传》。真宗面临的难题，即过气的政治遗产如何处理的问题，这不仅包括具体的太平宫神祠改造，也包括相关历史叙述。黑煞信仰与政治的紧密联系及其所包含在现实与认知两个层面上的潜在颠覆性，使得太宗和真宗先后对黑煞信仰进行了“管控”，前者务“实”，后者务“虚”：如果黑煞继续降语，那么新增降语带来的不确定性在某些关键政治节点会导致不可控风险，停止降语就是停止新增的不确定性；而对现成的降语进行甄别、清理、删存使其更符合朝廷认可的历史叙事，这是在历史解释的务虚领域争取控制权。真宗朝对历史和现实解释权力的把控，不仅表现在封禅这样大型的神道设教运动，也表现在国史修撰，甚至《真君传》删定这样的细微之事上。

笔者曾经论及国史修撰中对太祖、太宗之际事实的润色增删。与修国史同步，对黑煞神的历史叙述进行“规范”，清理删存相关记载也在计划之中，《真君传》的编定就是出于这样的政治考虑。九年，王钦若奉真宗之命将黑煞神神降之语编成三卷《翊圣保德真君》，并由真宗亲自作序^②。天禧元年（1017）七月，“赐中书、枢密院、两制已上新印《翊圣保德真君传》各一册”^③。王钦若奉旨编撰《翊圣保德真君传》并不像表面上那么简单，对这个前朝符命，真宗一方面加以崇奉，把封号从“翊圣将军”上升为“翊圣保德真君”，在亲自规划的玉清昭应宫也给翊圣留了位置，还亲自为《翊圣保德真君传》作序。这种推崇可以强化从太宗到真宗的权力延续的天命合法性，这是真宗希望得到的；另一方面，翊圣毕竟是前朝符命，在真宗新符命中只能是配角。而且神降的内容庞杂，有些不一定对朝廷有利。《翊圣保德真君传》就是通过编撰清理各种异说，统一对事件的不同说法，给予一个官方的标准版本。宋代著录王钦若编撰《翊圣保德真君传》为三卷，今存于《云笈七签》和《宋朝事实》的《翊圣保德真君传》内容大致相同，不分卷。如果这是王编撰的原书，其所记事件并不按时间顺序，内容错杂，体例混乱，仓促编删成书的痕

① 王钦若：《翊圣保德真君传》，张君房编：《云笈七签》卷 103，第 2225 页。

② 参见王钦若：《翊圣保德真君传》，张君房编：《云笈七签》卷 103。

③ 《宋会要辑稿》礼 62，《赉赐》第 2 册，第 1712 页。

迹很重。

和太宗停止黑煞神降语一样，真宗下旨编撰《翊圣保德真君传》也是将翊圣进一步放进神龛盖棺定论。这是一种充满政治技巧的巧妙终结，既确保其起到“安全的”象征性作用，又限制其不能发挥存在不可控风险的实际作用。大中祥符九年，被真宗宠信的王钦若奉旨编撰《翊圣保德真君传》，这部由皇帝作序、宰辅编定的《真君传》，不仅编选的体例和标准必须符合当时的政治取向，其增删取舍和定调实际都是皇帝钦定。可以试想，谁敢对这样的御制序的撰述增删一个字？所以编选的仓促、粗疏、遗漏都不是问题的核心，抹去“异说”，给出官方“定说”，黑煞的历史与解释必须依照这个定本，这才是问题的核心。从现有史料看，壬子癸丑之夜，黑煞神“晋王有仁心”的降语第一次就出现《真君传》中，这算是对此夜张守真所为给出的一个官方说法。其实，真宗授意编撰的《真君传》一个最核心问题就是要给太祖、太宗授受之际提供一个官方标准说法。

同时，关于黑煞的定位真宗朝有了微妙的变化，新的说法淡化黑煞为太宗个人的幸运之神的说法，转而强调其为大宋王朝的护佑之神，这就为黑煞神在新朝取得了合法性，这一站位将确立今后黑煞神在整个王朝中的定位。大中祥符七年加号“翊圣保德真君”，诏书特别强调了黑煞与天水一朝同兴，专佑赵家皇权的特性：

大中祥符七年诏曰：诞敷宝命，仰荷于至神；昭报殊征，虔增于懿号。盖为邦之大典，庇民之深旨也。而况翊宣元化，表式众灵。司阴鹭于舍生，播明威于福地。当王基肇启，固降治而已彰；洎文考缙承，复先期而斯应。由是亟营珍馆，各荐徽章。蒙介福于无垠，佐鸿图于累盛。顾惟眇质，绍抚绵区。属典礼之交修，实祺祥之杳委。缅怀幽赞，敢怠钦崇。是用益以丕称，奉之茂则。式达至精之恳，庶申祇答之文。期克萃于寅恭，永保宁于品汇。爰颁成命，俯告宰司。深体予怀，共宣其事。翊圣将军宜加圣号曰翊圣保德真君。^①

在“翊圣”后加号“保德”内涵深远，翊圣之“圣”其实专指太宗，是强调黑煞作为太宗个人的幸运神；保德之“德”是指整个天水一朝的德运，黑煞所保就变为赵宋王朝绵延帝业。与太宗朝赐号翊圣将军的诏书相比，这一诏书明显强调翊圣黑煞神不是太宗一人的幸运神，而是从有宋“王基肇启”以来，历太祖、太宗，以至真宗本朝，自始至终，一直护佑国家的叙事，这一叙事自真宗朝确立以来，一直到南宋都被奉为范本，历朝在此基调上不断加以增添、润色。“保德”是真宗对黑煞神地位重新解释的核心，也是我们把黑煞神作为赵宋“家神”的缘由。

当然，翊圣保德真君更多只是作为真宗合法继承太宗统序的象征而存在，新朝神道设教重点仍是天书封禅。从神道设教功能上看，天书封禅其实是张守真神降的一个升级版，但天书封禅明显更富于正统性和仪式感，这是由于时代需求不同，参与人员的构成也不同。由术士张守真的神降发展而来的翊圣真君崇祀，背后推动者多为宋初的武人和内侍，他们的文化水平不高，和方术之士交往较多，易于接受张守真这种灵媒降语的形式。太宗一朝潜邸旧臣和故吏在政治中的影响非常大，这种灵媒降语一直在这帮人中保持影响力，朝中大臣也热衷于黑煞神降，翊圣将军一直是太宗朝最重要的国家神祇。真宗朝，推动天书封禅的是王钦若等科举出身的士人，而且这种神道设教方式相比于黑煞神降，无论从内容和规模上都更复杂、更具有仪式感，与儒家经典和历史传统拥有更紧密的联系。天书封禅是古代世界士大夫精英层面的文化，与灵媒神降一类民间巫术距离较远。太宗、真宗两朝神道设教方式的变化，反映了背后统治阶层人员构成及政治文化风尚的变化。

太平宫的改造与《真君传》的编撰，体现了宋代在处理这类“过气”政治遗产时的一些思路，对如何兼顾连续性与现实性而进行的探索，很多地方应该说是经过深思熟虑，处理方式比较成熟圆融。太平宫这类建筑都是与特定政治现实具有高度关联性，当政治社会语境一旦变化，其地位就显得非常尴尬，因为它的内涵和叙事在很多方面和新的语境是不符合甚至相抵牾，如何妥善处理这类遗产，需要体现出统治者

^① 李攸：《宋朝事实》卷7，北京：中华书局，1955年，第118页。

的智慧。以黑煞神崇拜为目的而建立太平宫，因为涉及到皇位交接的核心秘密，加之灵媒神降这种不可控因素极大的崇拜形式，太宗朝已经在管理上逐步加强管制。到了真宗朝，这个前朝的政治遗产已经完成历史使命，如果简单处理，不考虑延续性，也可以不理不睬，或加以否定，让它退出政治舞台。但真宗在处理这类问题时考虑更为细致，他注意到了政治遗产的连续性问题，保持这种连续性对王朝合法性的神圣象征构建具有积极意义。他一方面将黑煞神重新定位后纳入封禅体系，另一方面也对太平宫进行功能改造，以御容、御书崇拜替代黑煞崇拜；仁宗朝延续这个思路上，将真宗神御也安置到太平宫，宫中的二圣御容供朝野瞻拜，黑煞神进一步退隐到幕后^①。同时，关于黑煞神的种种说法以官修御制的形式加以规范，统一到官方修撰的《真君传》中。这些做法既保持了延续性又兼顾现实性，体现了宋代政治文化思想与实践的一些绵密侧面。

四、规范定型：北宋真宗以后的太平宫

太平宫在北宋的影响力总的说来是日趋下降，张守真死后，太平宫主的位置由宗道大师谭元吉担任，元吉为金陵人，雍熙中奉诏入京，居建隆观，以才能得选内殿应奉。至道二年，奉诏为终南上清太平宫主，咸平三年授凤翔府管内道正。据墓志，其任宫主期间，所为不过“礼奉香火，心同霜雪”^②，意思就是除按常规奉祀以外，别无所为。但由于处于前述关中道教与政治互动密切的地域，传统带来的影响仍然会不时显现，但其地位始终是在真宗时代确立的框架之内。太平宫道士张景先生活在神宗、哲宗时代，在朝野有一定影响，被陕西转运使赏识，荐于朝廷，出入皆与之并驾同途。后来，张景先主持亳州太清宫，太守黄履也很敬重他，执弟子之礼，以致内寝馈食，黄履必再拜而受，每次问安，都要送百缗为贽礼。黄履是新党的干将，绍圣初年因攻吕大防、刘摯、梁燾而进用，绍圣末与当轴者不和，出知亳州。此时，黄履已经是暮年，估计年老体弱，希望从张景先那里求得长生康强之术，故对其尊奉有加。但时代已经不同，太平宫地位也不能和当年相比，张景先的影响力比其前辈张守真还是差远了。在咸阳就有监官看不惯张景先敢和朝廷官员抗礼，斥责摔裾，狠狠羞辱了他一番。

徽宗年间，太平宫又出了一个高道于元隐。其早年身世扑朔迷离，据说曾遇驼头道者授其《大洞经》十一章。又有老人导之游陕县鸡足山，山裂得洞，昏黑不可入，忽见日光穿过洞隙，探得一石匣，其中有奇书，乃《玉注大洞三十九章经》，老人口授秘诀。于元隐因此得道，居于凤翔府，在当地官民中很有影响力。太守迎奉于家中，曾在一密室闭关半年，太守日遣人伺之，只见其酣睡不醒。其间，临邛吴伸道因公务到陕西，途中遇见于元隐，相互攀谈很久，到了陕西吴将此事告诉太守，太守大惊，命人查看，发现于半年来寸步未离密室，仍在酣睡之中。大观元年（1107）诏赴阙，受到徽宗礼遇，赐玉鹤、玉磬、宝琴，赐号“清真冲妙先生”，御赐诗赞其“卧月眠云光不夜，超凡入圣净无尘。为传黄素神方诀，幸觐中华太极身”云云，言其以睡运功，传大洞真经。既而屡请辞得还，在凤翔府上清太平宫构别位以居。常以大洞真经五行六字气转传授于人，能使伛蹠者起行，羸瘵者充盛。宣和四年（1122）羽化，死后徽宗亲裁四字，号“希夷至道先生”，命童贯选官祭葬，转运使任谅撰写碑状《于真庵记》，这个碑集唐名家书，在书法史上有一定知名度，可惜今天碑、拓均佚失，只在《嘉靖重修三原志》保留了《于真庵记》的碑文，于元隐的事迹也靠这个碑文被后世了解。^③

于元隐活跃于关中，很多方面都和张守真类似，皆为早年事迹不详，出于民间的修道者，后来声誉达

① 仁宗朝处理真宗朝封禅的政治遗产玉清昭应宫的办法也值得一提，当时玉清昭应宫被雷火所焚烧，当时有人建议重建被否定，这也是一种处理过气政治遗产的智慧。

② 张元济：《大宋故凤翔终南上清太平宫主宗道大师赐紫谭君玄堂志铭》，党斌：《民族·盟约·边界·战争：陕西出土宋代墓志辑释》，北京：社会科学文献出版社，2021年，第67页。

③ 任谅：《于真庵记》，张信撰修：《嘉靖重修三原志》，《中国地方志集成·陕西府县志辑》第8册，南京：江苏古籍出版社；上海：上海书店出版社；成都：巴蜀书社，2007年，第173页；赵建勇：《隐没的先真：北宋高道于元隐事迹略考》，《宗教学研究》2016年第3期。

于京城，被皇帝青睐。只是由于时代和机遇的不同，他们的地位和影响力也有差异。于元隐在凤翔府多年，还归以后也是依太平宫构别位以居，就是说没有进驻太平宫，因为这个时候太平宫定位已经非常固定——就是崇奉太宗、真宗御容、御书的殿堂，官方不愿意看到有其他因素削弱这个定位。

徽宗时代对太平宫的管理有一个重要变化：徽宗之前太平宫都是差遣专官管理，“管勾上清太平宫”这个差遣在太宗朝需要常参官身份，如李铸以驾部员外郎充任；熙宁中，李杞以太子中舍管勾凤翔府太平宫；元祐中，薛绍彭则以承事郎勾当上清太平宫。总的说来，这一差遣官员的身份等级在降低。徽宗时期，太平宫又迎来一个变化，即从专官管理到属地化管理：大观元年，凤翔府盩厔县太平宫所在清平镇升为军，隶京兆府清平军，属县一终南县，知清平军兼知终南县，专管勾上清太平宫^①，而不再另差官员管勾，实现了属地化管理。北宋末年的这一变化从行政区划和管理上将太平宫这一宗教特区最终变成普通政区，终结了“治外教权”，这是其地位进一步下降的标志。

北宋中期，对太平宫及周边情况记录最详细的是苏东坡，他与太平宫颇有缘分，多次到过太平宫，留下了不少诗歌。嘉祐六年，苏东坡中制举，授签书凤翔府判官，在此任上，遍游终南名胜，太平宫是他很喜欢的一个地方。嘉祐七年（1062）正月，苏东坡以公务至盩厔，以暇便游太平宫，晤宫监张杲之。嘉祐八年（1063）九月，再赴太平宫，宿溪堂，读《道藏》，有诗咏其事：“嗟余亦何幸，偶此琳宫居。宫中复何有？戢戢千函书。盛以丹锦囊，冒以青霞裾。王乔掌关钥，蚩尤守其庐。乘闲窃掀搅，涉猎岂暇徐。”^②，侧面也反映了太平宫藏书的情况。在宫中还观赏了宋太宗御书《急就章》，“轼近至终南太平宫，得观三圣遗迹，有太宗书《急就章》一卷，为妙绝”^③，此为太平宫收藏御书的情况。此年冬天，再谒太平宫，为《上清词》。元祐二年（1087），在东坡写此词二十多年以后，应薛绍彭之请，书自作及弟和词，薛将苏书上石并跋。薛时以承事郎勾当上清太平，他也是北宋有名的书家，所以这个刻石写、刻均为名手，在苏书刻石中尤其珍贵。苏轼在第一、二次参观上清宫，所提及就是观“三圣遗迹”，即御容、御书之类，其中并未言及黑煞神，这也是一般士大夫到上清宫参观的内容。如前所论，自真宗朝以来上清宫中黑煞神逐渐在淡出，而代之以先皇御容、御书的崇拜，而且这种以前只存于帝京原庙中的皇帝画像，普通人可以在太平宫等御容殿里得以近距离观瞻，这是普通人最接近“面圣”的体验。观瞻的场所是神祠，御容处于神位之上，这一视角位置在民众心里强化了皇帝的神性。汉唐时代，皇帝和基层民众的生活经验非常遥远，除了皇粮赋役，皇权在普通人头脑里其实是很抽象的东西，而从御容殿来看，宋代的皇权及其象征是力图以神的形象向基层渗透，让普通人有目睹圣（神）容的机会，把抽象的皇权变为具体的经验。

到了北宋中期，一般人估计就只知道上清宫的御容和御书了，很少能知道其中那个沉默幽隐中的黑煞翊圣真君。苏轼是多次参访，又曾一度长住在观中，阅读《道藏》，才逐渐知道翊圣之事，而有《上清词》之作。此词风格奇崛，意象瑰奇，描绘翊圣下降出巡、回返天宫的场景，场面宏大，栩栩如生，猜测可能是苏轼以翊圣殿的壁画为蓝本进行铺陈描绘。“君胡为乎山之幽”以下六句，都是在说求真实际遇黑煞神之事，其中“一朝去此而不顾”是说太宗末年黑煞神停止神降、返回天宫复命之事，这些都记载于《真君传》中，苏轼在太平宫读《道藏》期间应该看过此书。苏辙似乎没有到过太平宫，他的和词基本出于想象，生动性不如其兄之作。他们的词中都用到了“秘殿”这个词，用来称呼翊圣的宫殿，这个词在《传应法师行状》里就曾用来指黑煞神的道场。苏轼这种比一般士大夫对上清太平更了解的人，也基本将其视为供奉御容和御书的神御殿，而对黑煞神的了解也源自《真君传》，说明真宗朝确立的这一转变完全定型，并且深入人心。

结语

太宗晚年已经意识到神降在政治运作中的风险，他将上清太平宫的管理纳入官方行政体系，派朝官直

① 《宋史》卷87《地理志三》。

② 苏轼撰，王文诰辑注，孔凡礼点校：《苏轼诗集》卷4《读道藏》，北京：中华书局，1982年，第181页。

③ 苏轼著，孔凡礼点校：《苏轼文集》卷69《书太宗皇帝急就章》，第2180页。

接管理，一步步剥夺张守真神圣的象征性权力，太平宫地位和影响力在此之后呈现下降趋势，转折点就是太宗晚年停止真君降语，借翊圣对现实政治发挥影响的神灵降语终结了。此时的翊圣从一个可以针对具体事实发言的言说之神变为坐在神坛上的“沉默”之神，其功用最多不过是受人膜拜的木主土偶而已。太宗晚年亲自将这一帮助他登上皇位的符命终结，以保障权力交替过程中的稳定。真宗朝“技术手段”更复杂和“文化含量”更深厚的天书封禅运动取代了黑煞神降成为新朝符命，黑煞神作为前朝过气的政治遗产不仅不能满足新朝的符命要求，某些方面还成为潜在的历史负担。对黑煞神旧符命的改造和天书封禅一起，以光耀祖宗基业为宗旨，共同成为真宗朝神道设教的不同侧面：通过《翊圣保德真君传》的编定和御制序言，统一、规范了关于黑煞神的历史叙述，其规格也从定于一尊的大神降格为到诸多神祇之一，进而被整合、编码到了封禅的崇拜仪式中；又通过赐号重新解释黑煞神的地位，成功地将其从太宗个人的幸运神转变为整个王朝的保护神，从象征的层面完成了从旧朝符命到新朝符命的过渡和衔接。更为重要的是上清太平从黑煞神专祠转变为先皇神御殿，帝王成神，成为大众可以直接瞻视、膜拜的对象，神御这个被神化帝王分身是皇权强化的表现，也是宋代以来皇权神化并向基层社会渗透的重要一环。除了神御殿制度外“皇权神化”另外一个源头是游牧王朝的王权观念，可汗、赞普都被认为是神佛或神佛的后裔，青唐首领欺南陵温钱逋名为“唃廝囉”，意思是“佛儿子”，西夏首领称为“不儿罕”，意思是“佛王”。这种首领为神佛的观念（deification）与中原儒家传统以天子秉承天命为上天代理人（agent）的观念差距很大，前者其身份和血统就是合法性的来源，后者要证明自己德行足以拥有代天牧民的资格，宋代以制度化神御殿为标志的皇权神化潜在目标就是取消这种证明的过程，填实上天/皇帝这种委托/代理关系之间的空隙，如前者一样仅凭身份血统就拥有合法性。宋代以后这种北方系草原王朝的王权观念与宋代“皇权神化”汇流，共同推波助澜皇权专制加强的历史趋势。厘清这些隐晦的脉络对理解真宗朝政治文化以及宋代已降皇权发展极富启发意义。

（责任编辑：周奇）

From Temple Worship to Imperial Veneration: The Taiping Palace Transformation, Sacralization of Imperial Power, and Ritual Reforms in Zhenzong's Reign

WEI Bing

Abstract: The transformation of Shangqing Taiping Palace under Emperor Zhenzong exemplifies the sacralization of imperial power in Northern Song China. Originally built to worship the deity Heisha (“黑煞”), the palace was repurposed as an imperial shrine housing Taizong's portrait, while the compilation of the Biography of the Virtuous Protector Sageredefined Heisha as a dynastic guardian. This institutionalization of imperial portrait veneration marked a key shift from deity worship to emperor-centered sacrality, reflecting broader trends of political centralization and ritual reform in Song governance.

Key words: worship deities, imperial veneration, the Taiping Palace transformation, sacralization of imperial power