日常生活视域下唐代李宝臣的宗教信仰及其精神世界

冯金忠

摘　要： 李宝臣在唐代史籍记载中为一介武夫,长于骑射,主要是以安史叛将和桀骜不逊的河北藩镇节帅的形象示人的。近些年来,关于李宝臣的石刻资料不断出现,其形象也在不断丰满。通过石刻资料,结合传统史籍材料可以发现,李宝臣也在逐渐汉化,儒家思想构成了李宝臣思想及其精神世界的底色。他宠信方士,服食甘露乃至为之殒身的原因,并非仅凭"贮有异志"一词即可解之。耽于道教而服丹,似乎才是更为根本的原因。除了道教之外,他还崇信佛教,建寺开窟,招延僧人,进行各种功德活动。其治下祆教盛行,甚至不排除他也为祆教徒的可能性。在李宝臣身上,儒释道以及祆教等杂糅,并行不悖,其精神世界呈现出多重面相。这对认识河北藩镇乃至整个唐代社会的宗教信仰和精神世界具有一定的启示意义。

关键词： 李宝臣;唐代;佛教;道教;祆教
中图分类号:K242.3　**文献标识码:**A　**文章编号:**1004-9142(2024)05-0010-12

一、问题的提出

随着 20 世纪八九十年代社会史研究的勃兴,唐代日常生活史研究逐渐成为一个学界热点。[①]日常生活,主要包括衣食住行、婚丧嫁娶、社会风俗、精神生活等,即民众最基本、最日常的生活。这种研究趋向反映了关注点从国计到民生、研究层级从上到下的转变。这既是历史研究理念的转变,也与文书、石刻、家谱等基层民间资料的开拓直接相关。但在看到成绩的同时,亦应看到既有研究存在的一些问题。正如黄正建先生所言:"目前这种研究往往比较笼统,不分时代前后、不分阶层高下、不作定量分析,所

作者简介:冯金忠,河北省社会科学院河北学刊杂志社副总编辑、研究员,历史学博士。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大招标项目"中国古代基层治理方式的变迁及其近代化转型研究"(20&ZD216)和河北省社会科学发展研究重点课题"日常生活视域下唐代李宝臣的宗教信仰及其精神世界"(202401027)的成果。

① 在学术界,日常生活史与社会生活史两个概念既有联系,也有一定区别。从概念的内涵和外延来看,社会生活史似乎更为宽泛,其出现时间也较早。中国社会科学院历史研究所编写的多卷本《中国古代社会生活史》开始于 1987 年前后,即为此类代表性成果。关于日常生活史的研究,可以黄正建、常建华等为代表。

以常常使人感觉缺乏具体性。”[①]黄正建先生不仅进行了理论上的深入思考,并以器物等为切入点作了一系列微观具体的研究,特别是关于韩愈日常生活、张说与元稹日常生活比较研究等[②],颇具示范意义。但总体来看,迄今学界对唐代官员日常生活的研究尚不多见,且主要集中于文人型官员,而对武人型官员关注不多。当然,这与武人保存下来的有关日常生活的资料较少及性质相对单一有关。本文试以唐后期成德节度使李宝臣为个案,对其日常生活加以考察。

李宝臣本为范阳将张锁高之假子,故冒其姓,名忠志。后更为安禄山假子。在安史之乱中,他追随安禄山、史思明,官至恒州刺史,扼守土门。乱平降唐,赐姓名曰李宝臣,任成德节度使。建中二年(781)正月卒,享年64岁,诏赠太傅。李宝臣作为河朔三镇之一成德镇的肇建者,开启了成德镇长达150余年的割据统治,对唐后期的历史影响深远。

纵观李宝臣的一生,其生活空间主要经历了营州、长安、河北三个阶段。随着安史之乱末降唐,其人生步入了第三阶段。这时他43岁,已过不惑之年。这一阶段自宝应元年(762)十月至建中二年(781)正月,长约20年。李宝臣作为成德节度使,史称其“遂有恒、定、易、赵、深、冀六州地,马五千,步卒五万,财用丰衍,益招来亡命,雄冠山东。与薛嵩、田承嗣、李正己、梁崇义相姻嫁,急热为表里”。[③] 李宝臣迎来了他人生巅峰,为学界所熟知者也是这一阶段。

学界对于李宝臣的研究主要关注其治下成德镇与朝廷的关系、民族关系以及与邻藩的关系等显性层面。对于一个政治人物而言,以上无疑是其重要方面,但绝非全部。在征伐、斗争的背面充斥的则是更为久长的日常生活,这也是李宝臣研究中另外一个不可忽视的层面,我们可以暂且名之曰隐形生活或隐形形象。应该说,这两个方面是相互联系的,其日常生活构成了李宝臣生活的底色,也是其浮于表层的政治、军事活动的基础。近些年来,关于李宝臣的石刻资料不断出土,透过这些石刻史料,再结合传世文献,李宝臣的形象逐渐丰满起来,使我们有可能看到一个赳赳武夫、安史叛将和桀骜不逊萌有异志的河北藩镇节帅之外的另一个形象。当然,由于资料所限,本文不可能涉及李宝臣日常生活的方方面面,现主要对资料较为丰富的宗教信仰加以探讨,庶几对其精神世界乃至整个河北藩镇的研究有所裨益。

二、范阳奚抑或柳城奚:李宝臣的族属及其汉化

关于李宝臣的族属,《旧唐书》卷142《李宝臣传》云:“李宝臣,范阳城旁奚族也。”又云“范阳宝臣故里,生长其间”。《新唐书》卷211《李宝臣传》云,李宝臣“本范阳内属奚也”,“少长范阳”。按:范阳,在唐代至少包括三层含义,其地域范围从小至大分别为范阳县、范阳郡(即幽州)、范阳节度使(即幽州节度使、幽州镇)。由于范阳概念指称的模糊性,为我们了解李宝臣族属、出身及其早期活动增加了难度。

据保存于河北省正定县隆兴寺内的一方李宝臣残碑云,李宝臣“世居柳城”[④]。柳城,即营州,上都督府,万岁通天元年(696)为契丹所陷,圣历二年(699)侨治渔阳,开元五年(717)又还治柳城,天宝元年(742)更名柳城郡,乾元元年(758),复为营州。下辖柳城一县。为安置内附的奚和契丹,唐前期在柳城设置了许多羁縻府州。它处于唐廷防御奚和契丹的前沿,为幽州之屏藩,战略地位十分重要。从上述李宝臣残碑来看,李宝臣曾祖素时就已迁至营州,到李宝臣这一代,其家族世居营州至少已历四代。因此,两《唐书》李宝臣本传所谓范阳奚,确切而言应是柳城奚(或云营州奚)。此处的“范阳”,实际上是指地理意义上的范阳节度使(兼平卢节度使),而非范阳郡(即幽州)和范阳县。

---

① 黄正建:《韩愈日常生活研究——唐贞元长庆间文人型官员日常生活研究之一》,荣新江主编《唐研究》第4卷,北京大学出版社1998年版,第251页。

② 黄正建:《韩愈日常生活研究——唐贞元长庆间文人型官员日常生活研究之一》;黄正建:《官员日常生活的个案比较——张说与元稹的场合》,黄正建主编:《中晚唐社会与政治研究》,中国社会科学出版社2006年版,第411-432页。

③ 《新唐书》卷211《李宝臣传》,中华书局1975年版,第5946页。

④ 冯金忠、陈瑞青:《唐成德军节度使李宝臣残碑考释》,《中国历史文物》2009年第4期。

范阳奚与柳城奚的称谓,貌似矛盾,所指实际为一,其背后所蕴含的则是安史之乱前范阳节度使与平卢节度使之间错综复杂的关系。范阳与平卢互为犄角,为战略联防区。为了便于调度协作,范阳节度使往往兼平卢节度使。开元七年(719)始设平卢节度使,不久即以幽州节度使兼平卢节度使。天宝元年(742)平卢又独立设镇,以安禄山为节度使,同时以裴宽为范阳(幽州)节度使。但天宝三载(744)后安禄山又兼有二镇。唐玄宗对安禄山倚之如长城,安禄山所受之宠遇,自唐初以来的将帅都难以望其项背。正因为如此,安禄山以范阳节度使兼平卢节度使达十余年。当时李宝臣(时称张忠志)在安禄山手下为将,正处于安禄山兼有二镇的时期。范阳与柳城概念的混同正是此历史背景的反映。

关于李宝臣之世系,《新唐书·宰相世系表五下》云,李宝臣曾祖素,左骁卫大将军;祖父越,左金吾卫大将军;父佶,左武卫大将军。[①]曾祖素,上揭李宝臣残碑亦有记载。《新唐书·宰相世系表》之记载是否采自李宝臣残碑,不敢遽言。李宝臣曾祖、祖、父仅见其名,而事迹阙略,其官职盖系李宝臣显达之后的追赠。另外,这些汉化痕迹很浓的名字颇令人生疑,有可能是李宝臣显达后的改译。这些姑且不论,明确可知的是,在天宝年间李宝臣即开始使用汉名"张忠志",并有了其表字"为辅"。[②] 表字,在中国古代一般是男子二十岁行冠礼后由长辈为其所取,对此《仪礼·士冠礼》即言:"冠而字之,敬其名也。"[③]名字的汉化,特别是表字的出现,是李宝臣汉化的最直观反映。

从史籍记载来看,李宝臣的夫人有谷氏和郑氏。其中,谷氏为李宝臣之嫡妻,被封为邠国夫人,乃李惟岳之母。谷氏为河北大姓,史称李惟岳之舅谷从政,有胆略,颇读书,王武俊等皆敬惮之,官至定州刺史。[④] 谷从政祖上为唐初谷那律。谷那律,魏州昌乐人,为一代大儒,淹识群书。贞观中,累迁国子博士,褚遂良曾赞其为"《九经》库"。后迁谏议大夫,兼弘文馆学士。其孙倚相,仕为秘书省正字,雠覆图书,多所刊定。[⑤] 由此可知,经学为谷氏家学,其家族文化素养深厚。郑氏为李宝臣之侧室,不排除出于荥阳郑氏的可能。依据墓志资料,李宝臣还有一位侧室王氏。王氏家本太原,后为恒州藁城人,大历八年(773)十二月去世,赠瑯琊郡夫人,次年二月归葬于恒州城东北五里尚德原。她为李宝臣生下一子辅□。[⑥] 从王氏夫人"家本太原"来看,当为著名的四姓之一的太原王氏。可见,李宝臣三位夫人均为中原大姓。与中原内地大姓通婚,是其汉化的另一个重要表征。

李宝臣,史称其"善骑射",早年为卢龙府果毅,"常觇虏阴山,追骑及,射六人尽殪,乃还"[⑦]。此战使李宝臣一举成名,并得到安禄山的赏识,担任安禄山射生,从入朝,并留为射生子弟,得以出入禁中。安史之乱爆发后,李宝臣遁归,追随旧主安禄山,更为安禄山假子。安禄山令其率骁骑十八人,劫持太原尹杨光翙,挟之以出,追兵万余人竟然不敢逼近。后官至恒州刺史,督精甲驻扎土门,以扼河东进出河北之门户。安禄山反,李宝臣与田承嗣"为贼前驱"[⑧]。至德元载(756)十二月,唐肃宗曾与李泌谈及安史叛军的情形,认为不出两年,叛乱即可平定,其根据就是"贼之骁将,不过史思明、安守忠、田乾真、张忠志、阿史那承庆等数人而已"[⑨],将李宝臣目为叛军中有数的骁将之一。在安史之乱后,李宝臣统治成德期间,史籍中亦称其"当时勇冠河朔诸帅"。[⑩] 总之,综合诸记载,李宝臣给人以一个赳赳武夫的形象,善骑射,骁勇善战,同时桀骜不逊,屡与朝廷和邻镇挑起战端,为一代之枭雄。

《李宝臣纪功碑》(永泰二年,766)由李宝臣手下支度判官王佑撰文,其文对碑主李宝臣多有讳饰美

① 《新唐书》卷75下《宰相世系表五下》,第3450页。

② 《新唐书》卷211《李宝臣传》云李宝臣字为辅,而《旧唐书》卷142《李宝臣传》无此记载。李宝臣残碑也云李宝臣字为辅。

③ 阮元校刻:《十三经注疏》第2册,中华书局2009年版,第2068页。

④ 《资治通鉴》卷226,建中二年正月条,中华书局1956年版,第7293页。

⑤ 《新唐书》卷198《谷那律传》,第5652页。

⑥ 该墓志出土于河北正定县三里屯乡(今属正定镇)三里屯村,参见樊子林等:《唐瑯琊郡王夫人墓志考》,《考古与文物》1991年第5期。

⑦ 《新唐书》卷211《李宝臣传》,第5945页。李宝臣残碑对此事亦有记载。

⑧ 《新唐书》卷210《田承嗣传》,第5923页。

⑨ 《资治通鉴》卷219,至德元载十二月条,第7008页。

⑩ 《旧唐书》卷142《李宝臣传》,中华书局1975年版,第3866页。

化。例如,对李宝臣参与安史之乱的事实百般回护。文中记录了李宝臣治下的一些史实:“二年春,群吏更告公曰:‘滹沱会流,暨于城下,天雨淫降,鸿涌泄岸,波积如阜,奔贯乃雉,胥恐为鱼,其日固久。’公以聚人欲经□□启导流□□天造层城巍巍,居人坦坦,□德合于无疆。冬十月,公告成于先帝。”“惟四年夏大旱,涤涤甫田,百谷如焚,人曰祈土龙,公曰非旱备,乃贬躬之食,勤人之□□神□寅□朝而雨。”①所谓“二年”“惟四年”,均是从李宝臣担任恒州刺史,即至德二载(757)算起的。其中,“二年”滹沱河泛滥,水溢至城,时在至德三载(758)。“惟四年夏”,恒州大旱,发生在上元元年(760)。以上史实均在李宝臣降唐之前。在王佑笔下,李宝臣面对水旱天灾时的所作所为,完全是一个勤政爱民、恂恂谦恭的循吏,而迥异于传世典籍中的武将、叛臣的形象。贞珉文本中李宝臣形象的变化,一定程度上折射出李宝臣对传统儒家治国理念的接受。

关于李宝臣本人的文化修养,史籍中并无明确记载,显然这非其所长。前面已提到,李宝臣作为奚人,其曾祖素时就已迁居至营州,至李宝臣本人,居于营州至少已历四代。如果说安史之乱期间及之前,战事频仍,戎马倥偬,李宝臣尚无暇他顾,但随着叛乱戡定,政局趋于平稳,他有了更多的时间接触士子和儒家文化。邵真在李宝臣帐下专掌文翰,深得李宝臣信任。② 李宝臣长子李惟诚,为嫡子李惟岳之异母兄,史称其“好儒书理道,宝臣爱之,委以军事;性谦厚,以惟岳嫡嗣,让而不受”③。李宝臣之所以偏爱李惟诚,乃至一度有废嫡立长的想法,主要就是由于李惟诚“好儒书理道”。虽然李宝臣自身儒术或有欠缺,但他对此却是极为看重的,认为这是作为藩帅必备的一项素质。

众所周知,河朔藩镇虽然是唐代典型的割据型藩镇,但其本质上仍是唐王朝统治下的地方行政单位,唐王朝的政策法令在河北地区亦有施行;河朔诸镇不输王赋,但两税法亦仍实行;仍以儒家思想为意识形态主导思想,河朔地区的士子接受的也是以儒家思想为主体的教育,进士科也是河朔文人的主要入仕之途,这同其他顺地藩镇并无二致。“河朔型藩镇是具有游离性与依附性并存的双重特点的,不能把它们的割据绝对化”④,在此背景之下,儒家思想同样也构成了李宝臣思想和精神世界的底色。

三、甘露与丹药:李宝臣的道教信仰

李宝臣晚年热衷于道教,诸史籍对此均有详细记载。《新唐书·李宝臣传》云:李宝臣“既贮异志,引妖人作谶兆,为丹书、灵芝、朱草,斋别室,筑坛置银盘、金匜、玉罍,猥曰:‘内产甘露神酒。’刻玉印,告其下曰:‘天瑞自至。’众莫敢辨者。妖人复言:‘当有玉印自天下,海内不战而定。’宝臣大悦,厚赍金帛。即而畏事露且诛,诈曰:‘公饮甘露液,可与天神接。’密置堇于液,宝臣已饮即喑,三日死,年六十四”⑤。《旧唐书·李宝臣传》亦云:“宝臣名位既高,自擅一方,专贮异志。妖人伪为谶语,言宝臣终有天位。宝臣乃为符瑞及灵芝朱草,作朱书符。又于深室斋戒筑坛,上置金匜、玉罍,云‘甘露神酒自出’。又伪刻玉为印,金填文字,告境内云:‘天降灵瑞,非予所求,不祈而至。’将吏无敢言者。妖辈虑其诈发,乃曰:‘相公须饮甘露汤,即天神降。’宝臣然之。妖人置堇汤中,饮之,三日而卒。”⑥《张孝忠遗爱碑》亦记载了李宝臣临终时的情形,“俄而寝疾,喑不能言,犹以手指北,瞠然注目”⑦。其中所云李宝臣临终时喝了所谓甘露后“喑不能言”,与《新唐书》所载是一致的。

对于李宝臣之死,《资治通鉴》卷226中只有寥寥数语:“春,正月,戊辰,成德节度使李宝臣薨。”但在《考异》中,司马光引唐人谷况《燕南记》曰:“忠志末年,惟纳妖妄之人、兼阴阳、术数、谄媚苟且之辈,

① 周绍良总主编:《全唐文新编》卷440,吉林文史出版社1999年版,第5130页。
② 《旧唐书》卷187《忠义下·邵真传》,第4905页。
③ 《旧唐书》卷142《李宝臣附惟诚传》,第3870页。
④ 张国刚:《唐代藩镇研究》(增订版),中国人民大学出版社2010年版,第49页。
⑤ 《新唐书》卷211《李宝臣传》,第5948页。
⑥ 《旧唐书》卷142《李宝臣传》,第3868页。
⑦ 权德舆:《唐故义武军节度使营田易定等州观察处置使开府仪同三司检校司空同中书门下平章事范阳郡王赠太师贞武张公遗爱碑铭并序》,《全唐文》卷496,中华书局1983年版,第5058页。

争献图谶,称有尊位,诈作朱草、灵芝,凿石上作名字。又于后堂院结坛场,清斋菜食,置金杯、玉斝、银盘,云甘露神酒自至其内。又言天符下降。忠志自谓命符上天,将吏罔有谏者。使行文牒,布告州县云:'灵芝朱草,王者之瑞,辄生坛上,香满院中,灵石呈祥,天符飞应,甘露如蜜,神酒盈杯,匪我所求,不期自至,各牒管内郡县,宜令知委,同为喜庆也。'既而日为妖妄者更相矫云:'不日当有天神下降,持金箱玉印而至,然后即大位,为天所授也。四方皆自归伏,不待征讨,海内坐而定矣。'忠志大悦。多以金、银、罗、锦、异物赏之。阴阳、妖妄者自知虚伪,恐事泄见诛,共言:'相公宜服甘露、灵芝草汤,即天神降速。'忠志一任妖者,遂于汤中密著毒药,既饮毕,便失音,三日而卒。"①

《燕南记》所记相较两《唐书》为详,并补充了一些细节。例如,李宝臣对灵芝、朱草等祥瑞以及甘露的出现欣喜若狂,并为此专门牒告管内郡县,"同为喜庆"。总体来看,诸书所记李宝臣的死因是一致的,即认为李宝臣为方士所毒死。但司马光却提出了否定性意见:"按方士妖妄,必为一府所疾,所凭恃者宝臣一人耳。若酖杀宝臣,身在府中,逃无所之,安能免死乎!计方士虽愚,必不为此。盖时人见宝臣曾饮其汤,遇疾而死,以为方士所酖,谷况承而书之耳。"②其实,司马光主要是从情理推断的,属于臆测,并无其他史实根据。姑且不论李宝臣是否为方士所毒杀,其晚年痴迷于道教、宠信方士则是没有任何问题的。

道教将供神所用之水,称之为"七宝浆"。据《太上大道玉清经》载,所谓七宝浆,系指日精宝浆、月华宝浆、星精宝浆、甘露宝浆、金液宝浆、灵光宝浆、玉匮宝浆。其中,即包括甘露。按照道教的说法,甘露乃上天所赐,是在三更半夜由北斗星降下来的,将它同美玉屑混调喝下后便会长生不老乃至成仙。中国历史上,服食甘露者并不鲜见。例如,汉武帝听信道士之言,于建章宫筑神明台,立铜仙人舒掌捧铜盘承接甘露。三国时,魏明帝也于芳林园置承露盘。从史籍中所记来看,此举多属帝王所为,而李宝臣求取甘露无疑属于僭越。他明知"灵芝朱草,王者之瑞",但照行不误。从这个意义上称其"专贮异志"③,亦属有据。

在石刻资料中对李宝臣的道教信仰亦有反映,而且从时间上看,并不限于其晚年,其行迹至晚可以追溯至唐大历四年(769)。河北省平山县博物馆收藏有一方唐碑《大唐西临山石龛像记》(以下简称"《龛像记》"),立于唐大历四年四月,主要记述了李宝臣在西临山开龛造像的缘由及经过。该碑文第7行即云,李宝臣"好道素□"。④ 还比如,有一道士王士林,唐代宗时被征入内道场,为代宗修福。后李宝臣闻其名而召之,署为节度参谋,并令其还俗,奏授廷尉评。这个王士林后来投靠易州刺史张孝忠,"后苻阳王牧于易,移参谋于易上"⑤。按:张孝忠为易州刺史是在大历十年(775)十月,当时李宝臣在田承嗣挑拨下,偷袭盟友幽州朱滔,"既与朱滔有隙,以张孝忠为易州刺史,使将精骑七千以备之"⑥。虽然王士林在李宝臣帐下的具体时间不详,但毫无疑问应在大历十年之前。而《龛像记》所载更是早在大历四年(769)。

李宝臣信仰道教离不开李唐王朝崇信道教并以之为国教这个大的历史背景。李唐皇室出于为其正统性寻找统治依据的原因,对于道教的发展与传播不遗余力。而对于唐后期河北藩镇节帅而言,他们信仰道教则多出于功利和现实的目的,无论是延请知名高道与之交游,或修建宫观立像祭祀,或兴修醮事大开斋筵等,都是累积所谓功德的一种形式,其目的不外是为了本人及其家人祈福禳灾、延年益寿、官运

① 《资治通鉴》卷226,建中二年正月条,第7291-7292页。
② 《资治通鉴》卷226,建中二年正月条,第7292页。
③ 《旧唐书》卷142《李宝臣传》,第3868页。
④ 此碑原址在河北省平山县三汲乡西林山山头寺遗址(当时称为西临山寺),1989年被发现,后移置于平山文庙内。白砂石质,蟠龙碑首。高246厘米,宽92厘米,厚22厘米。参见冯金忠、张伟娜:《平山县博物馆所藏〈大唐西临山石龛像记〉初探》,《中国国家博物馆馆刊》2021年第2期。
⑤ 《唐故赠户部郎中太原王君墓志铭并序》,周绍良、赵超主编:《唐代墓志汇编》建中014,上海古籍出版社1992年版,第1830页。
⑥ 《资治通鉴》卷225,大历十年十月条,第7235页。

亨通等。“通常事佛,上焉者不过图死后之安乐。”[①]而道教与佛教很大的一个不同,佛教关注的是死后的彼岸世界,而道教则更关注今生现世,认为通过服丹修炼等手段,不仅可以强身健体,还可以长生乃至羽化成仙,这也是它对广大民众和统治者具有莫大吸引力的主要原因。

对于李宝臣而言,史籍中都提到了他“贮有异志”,即有不臣之心。他虽然贵为一方节帅,却并不满足。大历十年(775),由于魏博田承嗣吞并相卫诸州,唐廷纠集成德、幽州与淄青等镇讨伐。田承嗣知李宝臣少长范阳,心常欲得之,乃勒石若谶者瘗之境,教望气者云有王气。李宝臣掘得之,其文曰:“二帝同功势万全,将田作伴入幽燕。”[②]所谓“二帝”,暗指成德李宝臣与淄青李正己二人。田承嗣迎合和利用李宝臣之野心,并从中加以挑拨,使李宝臣攻击朱滔,从而破坏了成德与幽州的联盟,将之玩弄于股掌之间。李宝臣诚然野心勃勃,但细究其服食甘露乃至为之殒身的原因,似乎并非仅以“贮有异志”一词即可解之。揆诸石刻资料,李宝臣患病并长期为疾病所折磨,似乎才是更为直接的原因。人生苦短,譬如朝露。人均有好生恶死的本能,当其步入老年或身患疾病后,随着死亡的临近,这种恐惧感往往会愈来愈强烈,总希望生命得到延续,几乎任何人都概莫能外。换言之,李宝臣痴迷于长生术,很可能缘于他此时被疾病困扰。例如,上揭《龛像记》第 8 行即提到“初称疾者”。[③] 为了治疗疾病,求得痊愈,李宝臣才不惜大兴土木,在一个原本的道教胜地开窟造像,并将自己和妻子的塑像分居佛像左右。李宝臣大规模修建西临山石窟,其时间在大历四年乃至之前。这表明,大历四年乃至更早,李宝臣的身体状况即出现了较大问题。虽然西临山石窟为佛教工程,与之后李宝臣服食甘露和丹药等道教活动有所不同,但同为疾病所扰,在动机上并无二致。另外,前揭所示,大历十年李宝臣亲身参加了讨伐田承嗣的军事行动,似乎这时其身体已无大碍,可能大历四年后其身体状况又一度有了很大好转。

从种种迹象来看,李宝臣晚年病情已十分严重。史称“宝臣暮年,益多猜忌,以惟岳暗懦,诸将不服,即杀大将辛忠义、卢俶、定州刺史张南容、赵州刺史张彭老、许崇俊等二十余人,家口没入,自是诸将离心”[④]。关于李宝臣晚年诛戮诸将,该书《王武俊传》亦云:“宝臣末年,虑身后诸子暗弱,为诸将所夺,屡行诛戮,诸将离心。武俊官位虽卑,而勇略迈世,宝臣惜其才,不忍诛之,而士真密结宝臣左右,保护其父,以是获免。”[⑤]甚至其姻亲谷从政也被猜忌,“惟岳舅谷从政者,有智略,为宝臣所忌,移病不出”;李宝臣死后,李惟岳欲自立,谷从政劝李惟岳说:“又顷者相公诛灭军中将校,其子弟存者,口虽不言,心宁无愤? 兵犹火也,不戢自焚。”[⑥]《资治通鉴》卷 226 记载谷从政劝说李惟岳云:“且先相公所杀高班大将,殆以百数,挠败之际,其子弟欲复仇者,庸可数乎!”[⑦]所杀诸将的人数,或言“二十余人”,或言“殆以百数”,上下之间颇为悬殊。

对于李宝臣诛戮诸将的原因,史籍皆称是由于李宝臣晚年猜忌诸将,担心他死后生性懦弱的继承人李惟岳难以驾驭诸将。这固然是一个重要原因,但也存在一些扞格难解之处。易言之,猜忌众将只是一个表象,其实还有一个更深层次的原因。此或可以李宝臣服丹药的后遗症解之。虽然史籍中并无李宝臣服丹的明确记载,但通过种种迹象来看,李宝臣确实在服丹。金石含酷烈之性,烧炼后更是火毒难制。《医心方》称:“又药盛发使人悲愁恚怒、角弓反倒,其状若风,有面色青黑,身体斑磷。”[⑧]服丹后虚火上升,狂躁易怒,乃至失语是很典型的症状。比如,安禄山长期服散(即寒食散)[⑨]。史言安禄山晚年一些病症,“以疾加躁急,动用斧钺,严庄亦被捶挞”[⑩];“禄山先患眼疾,日加昏昧,殆不见物,又性转严酷,事

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京大学出版社 1997 年版,第 368 页。
② 《新唐书》卷 211《李宝臣传》,第 5947 页。
③ 参见冯金忠、张伟娜:《平山县博物馆所藏〈大唐西临山石龛像记〉初探》。
④ 《旧唐书》卷 142《李宝臣传》,第 3868 页。
⑤ 《旧唐书》卷 142《王武俊附士真传》,第 3876 页。
⑥ 《旧唐书》卷 142《李宝臣附惟岳传》,第 3869 页。
⑦ 《资治通鉴》卷 226,建中二年正月条,第 7294 页。
⑧ 丹波康赖撰,翟双庆、张瑞贤等校注:《医心方》卷 19《服石发动救解法第四》,华夏出版社 1993 年版,第 321 页。
⑨ 沈睿文:《安禄山服散考》,上海古籍出版社 2015 年版,第 133-167 页。
⑩ 《旧唐书》卷 200 上《安禄山传》,第 5371 页。

不如意,即加箠挞,左右给侍微过,便行斧钺”①。还比如唐武宗,“帝重方士,颇服食修摄,亲受法箓。至是药躁,喜怒失常,疾既笃,旬日不能言”②。这些与李宝臣暮年的症状何其相似。

唐代道教盛行外丹,炼丹饵药在有唐一代是一个很普遍的现象,上至帝王臣僚,下至普通士人往往有之。唐代道士吴筠在《神仙可学论》中,认为神仙可学而致。“所以招真以炼形,形清则合于气;含道以炼气,气清则合于神。体与道冥,谓之得道。道固无极,仙岂有穷乎?”③怎样才能成仙呢?一个重要途径就是服丹。“夫金丹之为物,烧之愈久,变化愈妙。黄金入火,百炼不消,埋之,毕天不朽。服此二物,炼人身体,故能令人不老不死。”④自先秦以来,燕齐一代即盛产方士。⑤ 东汉以来,随着道教盛行,即以道士和丹药著称于世。前面提到的道士王士林,在唐代宗时被征入内道场,很可能就是为代宗炼丹。后来受李宝臣延请,乃至还俗为官,但仍继续为李宝臣炼丹。唐长庆三年(823),有道士为穆宗献丹药,穆宗试之有效验,问丹药从何而来,道士回答曰:“自蓟门。”时朱克融方叛,穆宗遽曰:“惜哉,药自贼境来,虽验何益!”即弃药而逐道士。⑥ 唐末成德节度使王镕好左道,炼丹药,求长生,信重道士王若讷⑦,以至最后激起了兵变。

这里还需要了解饮甘露与服丹之间的关系,其实两者在使用上既可独立进行,也存在一定的交叉。易言之,在服丹时有时饮以甘露,以甘露纾解服丹后的躁渴。史称唐武宗服丹,青城山邢道士“以肘后绿囊中青丹两粒,及取梨数枚,绞汁而进之,帝疾寻愈”⑧。这里唐武宗是以赵州梨汁辅助服丹。在功能和用途上,李宝臣以甘露辅助服丹,庶几近于此。

四、建寺与营窟:李宝臣的佛教生活

关于李宝臣的日常生活,史籍中主要记载了他的道教生活,这一点也为学界所熟知,但通过石刻资料可以发现,李宝臣还是一个虔诚的佛教徒。

天宝三载(744),唐玄宗敕令“两京及天下诸郡于开元观开元寺以金铜铸帝等身天尊及佛各一”。⑨ 安史之乱中,凡叛军之所经,开元观和开元寺中的玄宗真容像悉被熔毁。而李宝臣治下的恒州独存,由是李宝臣被赐实封百户。之前,学界多将其解读为李宝臣对唐廷佯为恭顺的表现,其实这亦可从李宝臣的宗教信仰方面加以解读,一定程度上与李宝臣的道教和佛教信仰有关。

前面所论及的李宝臣饮甘露,其实这不仅为道教行为,在佛教中亦十分重视甘露,认为是天人之所食。甘露,梵语 amrta,音译阿密哩多、阿密栗多,意译为不死液、天酒,奉其为不死之神药。《金光明经文句》卷五即云:“甘露是诸天不死之药,食者命长身安,力大体光。”在佛教经典中甚至有《甘露经》、甘露法等。《佛说甘露经陀罗尼咒》即云:“取水一掬,咒之七遍,散于空中。其水一滴变成十斛甘露,一切饿鬼并得饮之,无有乏少皆悉饱满。”正是由于佛、道两家均重视甘露,李宝臣才信之不疑,至死不寤。

成德镇所辖恒、冀、深、赵等州均是佛教发达之地,特别是治所恒州长期以来佛教兴盛。⑩ 李宝臣统治时期,在成德镇辖内修复和建造了一些寺院。“光膺朝寄,主东之诸侯,保和师旅,康靖方夏。民既咸

① 姚汝能撰,曾贻芬点校:《安禄山事迹》卷下,《开元天宝遗事·安禄山事迹》,中华书局 2006 年版,第 107 页。
② 《旧唐书》卷 18 上《武宗纪》,第 610 页。
③ 张君房纂辑,蒋力生等校注:《云笈七签》卷 93《仙籍语论要记部》,华夏出版社 1996 年版,第 563 页。
④ 王明:《抱朴子内篇校释》卷 4《金丹》,中华书局 1986 年版,第 71 页。
⑤ 顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,上海古籍出版社 2005 年版,第 8 页。
⑥ 《新唐书》卷 163《柳公绰传》,第 5022 页。
⑦ 《新五代史》卷 39《王镕传》,中华书局 1974 年版,第 414 页。
⑧ 李昉等:《太平广记》卷 411《紫花梨》,中华书局 1961 年版,第 3339 页。
⑨ 王钦若等:《册府元龟》卷 54《帝王部·尚黄老二》,中华书局 1960 年版,第 599 页。
⑩ 梁勇:《从历代寺院的兴废论石家庄佛教的兴衰》,梁勇、杨俊科著《石家庄史志论稿》,河北教育出版社 1988 年版,第 185-213 页。

理,法亦随建,遗功坠迹,悉命修复。”[①]例如,恒州城内天宁寺凌霄塔,初名慧光塔,始建于唐代宗年间。[②]从时间上看,即在李宝臣统治时期。民间流传着关于李宝臣与此塔的种种传说,很可能此塔乃至天宁寺之修建即与李宝臣有关。开元寺亦为正定八大寺之一,始建于东魏兴和二年(540),初名净观寺,隋开皇十一年(591)改名解惠寺(或作解慧寺),武则天天授元年(690)奉敕改为大云寺,开元二十六年(738),改名开元寺。近些年新发现的《唐开元寺大法师塔铭》,其刻立时间为唐德宗贞元三年(787)[③],是与李宝臣有关的一方重要石刻。其内容节录如下:

1.(上残)□知名沙门之勍敌也
2.(上残)立彼我之相而建议也。道士词穷
3.(上残)奉主但启邪阈　　法师知不可谏□
(中略)
6.(上残)□谛或裸躯而彰幻,若乃悟诸有之不有,明
7.(上残)保真,故戒律不足以垢其身,文词不足以饰其言□
8.(上残)朝非而夕改,虚往而实归。常山郡之李帅及其夫人谷
9.(上残)生置寺二额,悲敬四百所,范鲸响五十,悬建方□十坛,缁剔善
10.(上残)毕,返元归本,当大历七年十月寝疾,十八日终于开元寺。
(后略)

由于塔铭残缺颇甚,塔主大法师的姓名不详。从其内容来看,他曾参与佛道之间论战,在日常生活上不拘行迹,有类于普化、济公之类人物,大历七年(772)十月圆寂于开元寺。值得注意的是,其中第 8 行“常山郡之李帅及其夫人谷”,即指李宝臣及其夫人谷氏。由于塔铭后面残缺,李宝臣及其夫人具体所为不详。其下所云“置寺二额,悲敬四百所”,即可能与李宝臣有关,因为申请寺额须以当地官府的名义申奏朝廷,在程序上必须经由作为地方最高军政长官李宝臣的允准。其时间当在大历七年(772)之前。

为了祈雨等活动,李宝臣有时也与一些僧人交往。大历二年(767)五月间,恒州连遭三年亢旱,李宝臣忧心如焚,听闻自觉禅师之名,亲自入平山县重林山院拜谒,请其入恒州城祈雨。李宝臣对自觉禅师说:“某无政术,致累百姓三年亢阳,借苦引咎自责,良无补矣。或云龙王多依师听法,忘其施雨。愿师垂救旱之誓,有如白水。如念苍生,请辍禅定,略入军府。”自觉禅师乃虔恪启告龙神,未移晷刻,辄降大雨,旱情得以纾解。由于自觉禅师祈雨成功,使李宝臣对之更加虔信,“归向勤重,若孝子之事父母焉”。[④]

林山石窟位于河北省平山县,唐后期属于成德镇恒州属县。该石窟在武则天时期断续开凿,安史之乱期间仍持续进行,但大规模开凿始于李宝臣。李宝臣与林山石窟的因缘见于《大唐西临山石龛像记》。[⑤] 其文中第 6 行“成德观察(后磨勘)尚书左仆射兼御史大夫清河郡王□公”,即指李宝臣,关于“清河郡王”,李宝臣降唐后始封密云郡公,宝应二年(763)春闰正月,封清河郡王。该碑落款时间为大历四年(769)四月。其背景是大历三年六月的幽州之乱。

大历三年六月,幽州节度使李怀仙被部下兵马使朱希彩所杀。朱希彩自为留后,李宝臣率兵攻之,反为所败。唐廷不获已宥之,任命河南副元帅、黄门侍郎、同平章事王缙为幽州节度使,以朱希彩为幽州节度副使,权知军州事。诏王缙赴镇。朱希彩闻王缙之来,搜选卒伍,大陈戎备以逆之。虽然迎谒甚恭,

① 邵真:《易州抱阳山定惠寺新造文殊师利菩萨记》,《全唐文》卷 445,第 4534 页。
② 国家文物局主编:《中国文物地图集》河北分册(中册),文物出版社 2013 年版,第 36-37 页。
③ 此系正定县私人收藏,据收藏人介绍,初发现于正定县城阳和楼正门里一人家,在收购时已被凿成一圆形井盖形状,许多字被裁掉。现存直径 66 厘米,厚 4 厘米,楷书。
④ 赞宁撰,范祥雍点校:《宋高僧传》卷 26《唐镇州大悲寺自觉传》,中华书局 1987 年版,第 657 页。
⑤ 冯金忠、张伟娜:《平山县博物馆所藏〈大唐西临山石龛像记〉初探》。

王缙知终不可制，遂劳军旬日而还。唐廷不得已，寻以朱希彩充幽州节度留后。十一月丁亥，正任幽州节度使。自此长达半年之久的幽州变乱以唐廷妥协告终。由于对幽州战事已经结束，李宝臣才得以有余暇开凿造像。而王缙从长安前往幽州赴任，恒州为必经之地。《旧唐书》卷 11《代宗纪》即提到七月乙亥王缙赴镇州。李宝臣与王缙之间的交往，除了王缙任职幽州时途经镇州的机缘外，二人都虔信佛教也是一个重要的原因。正定隆兴寺所藏李宝臣残碑（即其神道碑）即出于王缙之手，由王缙撰文并书丹。当时王缙已 81 岁高龄。王缙两度为相，身份显赫，而且以耄耋之年，为李宝臣书写碑铭，大概二人有不错的私交。

除了在会府恒州之外，李宝臣在其所属其他诸州也大兴佛事活动。例如，易州在建中之乱前为成德镇之巡属。易州抱阳山上定惠寺，始建于隋开皇年间，由于年久失修，唐大历年间，由新罗僧人谈藏进行了重修，“乃毕土木，乃备丹素。彩错翬飞，霞张电燄，俨八部以营卫，列四天以护持”。寺内主体建筑为文殊菩萨堂，“又于堂内立我陇西王洎夫人邠国夫人谷氏真形于其次”。[①] 陇西王，即指李宝臣[②]。此次谈藏之修复工程，李宝臣为功德主，该寺文殊菩萨堂内供奉有李宝臣及其夫人谷氏的真身塑像。正如成德掌书记邵真奉李宝臣之命所撰《易州抱阳山定惠寺新造文殊师利菩萨记》文中所言：“作礼端肃，则文殊垂教之迹可归也；洁诚趋奉，则陇西护法之恩可报也。”其目的甚明，在于“俾我陇西公位尊而寿，功业长久，俾我邠国既炽而昌，福履穰穰”。[③] 该文撰于大历九年（774），则李宝臣助修当在大历九年或之前。

李宝臣及其夫人被供奉于文殊菩萨两侧，这一点很值得注意。在中国古代，多数洞窟常常画有（或塑有）开窟者及其相关人物的形象，即供养人像，旁边题有供养人的名字，少数是“真容像”，多数只是象征性的人像。由于易州抱阳山定惠寺的重修是由李宝臣捐资助修的，是所谓“护法”，主殿内神像的安排也必然是经过李宝臣允准的。李宝臣及其夫人被列于文殊菩萨两侧，体现了李宝臣的文殊信仰。在佛教中，普贤、文殊、观音三位菩萨被称作“三大士”，若加上后起的地藏菩萨，即合称“四大菩萨”。按照佛教的一般说法，文殊菩萨为释迦牟尼的左胁侍，专司智慧，但在唐代文殊菩萨亦被视为一方保护神，即所谓“文殊师利实护神州”[④]。自古以来，五台山为文殊菩萨的道场，而镇州（即恒州）乃朝圣五台山的重要孔道。例如，日本僧人圆仁于唐文宗年间巡礼五台山，就曾行经镇州。由于地处五台山文殊菩萨信仰的辐射圈内，李宝臣信仰文殊菩萨就不难理解了。但李宝臣作为地方最高军政长官，他更为看重的可能还是文殊菩萨作为地方保护神的职能。

还比如定州曲阳慧炬寺，始建于北齐天保年间，后被毁，唐代由智力禅师重建。他在开元八年（720）至河北，唐永泰初，于曲阳县燕川村南创建寺院，“故成德军节度李公聆而邀之，伟其胜行。禅师亟辞耄疾，愿讫林泉。大历九年，为申寺额，敕曰慧炬。仍度僧一十人，扫洒守护”。[⑤]李公，即李宝臣，他在大历九年（774）为智力禅师申奏朝廷，敕赐寺额曰慧炬寺，并度僧十人。

从以上李宝臣的佛教活动来看，涉及助修佛寺、开窟造像、祈雨、延交僧人等；供奉虔信的既有观音菩萨，也有文殊菩萨；所交往的僧人既有传统教派僧人，也有新兴的禅宗僧人，显示出多源杂糅、不主一端的特点，而与唐代一般文人士大夫表现出较大不同。[⑥]

五、释道之外：李宝臣与祆教关系蠡测

李宝臣何时接受道教和佛教难以揣知，有可能在营州时即接受了这些信仰，当然也不排除是在长

① 邵真：《易州抱阳山定惠寺新造文殊师利菩萨记》，《全唐文》卷 445，第 4535 页。

② 李宝臣降唐后始封密云郡公、赵国公，宝应二年（763 年）春闰正月，封清河郡王。徙封陇西郡王的具体时间不详。综合诸典籍记载，至晚大历九年十月之前，李宝臣已被封为陇西郡王。

③ 邵真：《易州抱阳山定惠寺新造文殊师利菩萨记》，《全唐文》卷 445，第 4535 页。

④ 赞宁撰，范祥雍点校：《宋高僧传》卷 2《唐洛京圣善寺善无畏传》，第 19 页。

⑤ 良说：《唐北岳慧炬寺建寺故禅师（智力）神道影堂纪德碑并叙》，吴钢主编：《全唐文补遗》第 6 辑，三秦出版社 1999 年版，第 14-15 页。

⑥ 唐代文人士大夫与佛教的关系，参见郭绍林：《唐代士大夫与佛教》（增补本），三秦出版社 2006 年版。

安,甚至是在进入河北之后。但作为奚人,其原发信仰应为祆教。

祆教最初流行于波斯,后流传至西域其他国家。“俗事天地日月水火诸神,西域诸胡事火祆者,皆诣波斯受法焉。”[①]南北朝时,祆教经西域东传至中原内地。北朝至隋时,祆教被称为“胡天”,因崇拜圣火,故又被称为“拜火教”“火祆教”。从北魏经东魏至北齐,祆教信仰在社会上传播开来,并受到统治者的提倡和重视。北魏宣武灵皇后胡氏,“废诸淫祀,而胡天神不在其列”[②]。北齐时,还设有专门管理祆教事务的官职——“萨甫”。[③]《隋书·礼仪志二》载:“(北齐)后主末年,祭非其鬼,至于躬自鼓舞,以事胡天。邺中遂多淫祀,兹风至今不绝。后周欲招来西域,又有拜胡天制,皇帝亲焉。其仪并从夷俗,淫僻不可纪也。”[④]

祆教信仰与粟特人紧密相连。近些年来,太原北齐娄睿墓、徐显秀墓、西安北周史君墓、太原隋虞弘墓等内地典型的粟特人墓葬相继被发现,而河北内地却鲜有发现。安禄山作为粟特人,信奉祆教,这一点已为学界所公认。李宝臣作为安禄山的假子,安禄山的祆教信仰对李宝臣有无影响?从现存史料来看,虽然尚未发现李宝臣信奉祆教的直接证据,但其亦有祆教的嫌疑。

首先,从李宝臣的出身和地域来看。李宝臣本为奚人,史称,奚“风俗并于突厥”[⑤],即言奚人风俗同于突厥。“突厥事祆神,无祠庙,刻毡为形,盛于皮袋,行动之处,以脂酥涂之。或系之竿上,四时祀之。”[⑥]荣新江先生亦指出,粟特与突厥之间关系密切,在文化心理和生活习性上有某种共通之处。[⑦] 李宝臣世居柳城,这里不仅聚居着奚、契丹,还有从西北辗转迁徙而来的突厥、昭武九姓等族人,民族关系十分复杂。如前所言,作为奚人,李宝臣曾祖素时就已经迁至营州,到李宝臣这一代,世居营州至少已经四代。对于营州与粟特人之间的关系,荣新江先生指出,营州是华北通向东北地区的咽喉之地,为粟特人聚集的主要地方。粟特人在北朝隋唐间到达河北,主要沿着两条路线,一是从灵州经并州、代州、蔚州而到达幽州,甚至远赴东北营州地区。二是从洛阳,经卫、相、魏、邢、恒、定州,而达幽州,由幽州东北行,而至营州。在这两条线路中,目的地都指向了幽州和营州。幽州和营州是唐前期河北道粟特人分布的两个主要中心。特别是营州地位尤为重要,或许可以说是距离粟特本土最远的一个粟特聚落。[⑧] 据两《唐书》本传,李怀仙为“柳城胡”,荣新江先生倾向于李怀仙为粟特人。[⑨] 安禄山、史思明等唐代著名粟特将领,都源自营州。李宝臣作为安禄山的假子,长期追随安禄山、史思明诸人,数年间耳濡目染,一定程度上出现粟特化现象,并信仰祆教,应并不奇怪。

其次,从唐前期河北地区的种族和环境来看。对于河北胡化,陈寅恪先生早有精辟论述,并在河北众多少数民族部众中,对粟特人给予了特别关注,乃至认为安史武装力量的主体为粟特人。[⑩] 森部丰先生指出,在河北地区的卫、相、魏、邢、恒、定、幽、营各州,都有零散的粟特移民。其中,有些地方可能还有胡人相对聚居的地方。[⑪] 譬如,如意元年(692)立于恒州城内开元寺的三门楼石柱上,就集中记录了一组相互婚姻的安、曹、史、何、米、罗、石、康、毕的粟特胡人,表明他们是在相对集中的地方居住的。另外,

---

① 《旧唐书》卷198《西戎传·波斯国》,第5311页。

② 《魏书》卷13《皇后传·宣武灵皇后胡氏》,中华书局1974年版,第338页。

③ 北齐鸿胪寺所统“典客署,又有京邑萨甫二人,诸州萨甫一人”。参见《隋书》卷27《百官志中》,中华书局1973年版,第756页。

④ 《隋书》卷7《礼仪志二》,第149页。

⑤ 《旧唐书》卷199下《奚传》,第5354页。

⑥ 段成式:《酉阳杂俎·前集》卷4,《唐五代笔记小说大观》,上海古籍出版社2000年版,第591页。

⑦ 荣新江:《粟特与突厥——粟特石棺图像的新印证》,《中古中国与粟特文明》,生活·读书·新知三联书店2014年版,第372页。

⑧ 荣新江:《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》,原载《国学研究》第6卷,后收入《中古中国与外来文明》(修订版),生活·读书·新知三联书店2014年版,第95-103页。

⑨ 荣新江:《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》,第101页。

⑩ 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,上海古籍出版社1997年版,第28-48页。

⑪ 森部丰:《唐代河北地域におけるソグド系住民——开元寺三门楼石柱题名及び房山石经题记を中心に》,《史境》第45号,2002年,第23-27页。转引自荣新江:《安史之乱后粟特胡人的动向》,原载于《暨南史学》第2辑,暨南大学出版社2003年版,后收入《中古中国与粟特文明》,第100-101页。

中宗景龙年间(707—710)立于恒州获鹿县本愿寺的石幢上也比较集中地记录了史、安、石、毕、罗、翟等姓的粟特人。例如,其题名有安礼楷、经主□宝德妻石、经主李义□母石、(上缺)单礼妻石。[①] 应说明的是,恒州城内开元寺的三门楼、恒州获鹿县本愿寺等均位于成德镇的统治中心会府所在地。这表明唐前期,恒州即为河北道中除营州之外又一个粟特人集聚的中心。

再次,从唐后期河北藩镇的情形来看。安史之乱中,幽州和营州境内的内附少数民族部落随叛军南下,"一切驱之为寇,遂扰中原"[②],散居于河北各地,使河北民族关系进一步复杂化。河北藩镇中的粟特人问题,学界已多有研究,此不赘述。在恒州治下,获鹿县是一个很特殊的存在,其粟特人聚落颇值得注意。除了前面提到的本愿寺经幢题名之外,《宝刻丛编》卷 6 有"唐鹿泉胡神祠文"一目,云为"唐来复撰,并书,宝历二年四月立,在获鹿"[③]。此碑所包含的粟特人信息,早已为学界所重视。对于胡神祠的性质,由于既称"胡神",且用祆教常用的"祠"字,程越和荣新江等先生都认为是祆教寺庙。[④] 荣新江先生进而指出,这正是粟特人的传统信仰,由此可知在这一地区有粟特人聚落,直至唐后期仍然存在。[⑤]

对于唐代获鹿县的粟特人,还可补充一些具体例证。今石家庄市鹿泉西,有一个村子名叫胡申铺。胡申铺本是古代驿道上的递铺名称,村庄即以此得名,现仍存其旧址的楼阁。其实,胡申本当作胡神,由于对胡神不详所指,当地人久而久之便讹称为胡申,并编造出胡申是秦汉之际韩信背水之战时期的一员战将,因为寻找水源未果而自杀,韩信来到胡申自杀之处,发现了白鹿泉,为了纪念胡申,就创建了胡申庙这样的民间故事。[⑥] 联系到上面提到的胡神祠的记载,可知此胡神庙至晚创建于唐代,与西汉的韩信毫无关系,民间传说的所谓"胡申"更是纯系子虚乌有。直至明代,镌刻在胡申铺南阁上的匾额,还是"胡神铺",即使在清雍正《畿辅通志》卷 44《铺司・正定府》所载清代正定府获鹿县六个铺中,其中之一即为胡神铺。这表明直至清前期,在官方文献中仍写作胡神铺,而非胡申铺。

综合以上,在李宝臣治下,特别是在其统治中心恒州长期有大量粟特人,甚至存在着粟特人聚落,祆教十分流行,并出现了胡神庙等祠宇建筑。这反映笃信佛教、道教的李宝臣对祆教秉承宽容的态度,如果联系其族属和出身背景,很可能他本人亦为祆教徒。

李宝臣虔信佛教、道教,也信仰祆教,这种现象并非不可能。荣新江先生即指出,随着粟特人的汉化,入华粟特人越来越多地皈依了佛教。[⑦] 道教为中国本土宗教,自不必言,祆教和佛教都是外来宗教,从传入时间来看,佛教在先,其势力亦远迈祆教。在北朝,佛教与祆教相互交融,二者关系实极密切。此时中原地区的祆教吸收了佛教因素,更确切地说,当时传入中原的祆教借助佛教而实现自身的传播。佛教早于祆教传入中国内地,在北朝时迅猛发展,其地位无可撼动。祆教入华,面临着如何与佛教共存的问题,其解决之道即附于佛教以求发展。而且佛教和祆教信仰并存,不只是北朝后期如此,在中古西域国家亦十分普遍。康国"俗奉佛",同时又"有胡律,置于祆祠,决罚则取而断之"[⑧];高昌"俗事天神,兼信佛法"[⑨];焉耆国"俗事天神,并崇信佛法"[⑩];于阗国"好事祆神,崇佛教"[⑪]。北朝后期,佛教广泛传播,在佛光笼罩下,信徒众多。祆教信仰在统治者的提倡下,上行下效,颇为流行。北朝如此,在唐代亦概莫能外。

---

① 沈涛:《常山贞石志》卷 7,《续修四库全书》第 906 册,上海古籍出版社 2002 年版,第 401 页。
② 《旧唐书》卷 39《地理志二》,第 1527 页。
③ 陈思:《宝刻丛编》卷 6,中华书局 1985 年版,第 148 页。
④ 程越:《从石刻史料看入华粟特人的汉化》,《史学月刊》1994 年第 1 期;荣新江:《安史之乱后粟特胡人的动向》,第 111 页。
⑤ 荣新江:《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》,第 100 页。
⑥ 参见《元重修鹿泉神应庙碑》(元至正十七年,1357 年立),戴建兵主编:《石家庄市鹿泉碑刻辑录》,河北人民出版社 2018 年版,第 58 页。碑文中称"有庙曰胡神"。
⑦ 荣新江:《北朝隋唐粟特聚落的内部形态》,《中古中国与外来文明》(修订版),第 149 页。
⑧ 《隋书》卷 83《西域・康国传》,第 1848-1849 页。
⑨ 《魏书》卷 101《高昌传》,第 2243 页。
⑩ 《魏书》卷 102《西域・焉耆国传》,第 2265 页。
⑪ 《旧唐书》卷 198《西戎・于阗国传》,第 5305 页。

六、余　论

长期以来,在唐代藩镇中河北藩镇最受重视,自 20 世纪八九十年代一度为学界研究热点,成果丰硕。随着唐代藩镇研究的回落,经过本世纪初的一度冷寂后,近些年以安史之乱和藩镇为中心的河朔问题又重新成为学界新的热点,涌现出了李碧妍《危机与重构:唐帝国及其地方诸侯》、仇鹿鸣《长安与河北之间:中晚唐的政治与文化》、王炳文《从胡地到戎墟:安史之乱与河北胡化问题研究》、张天虹《中晚唐五代的河朔藩镇与社会流动》等一系列专著。立足于河朔藩镇本身是此时期河朔藩镇研究的一个重要特征,使之摆脱中央正统史观的桎梏,其研究更趋于全面、客观和公正,而多学科交叉、新的角度,又使这些研究具有了新的学术视野,使河朔藩镇这个"老"课题重新迸发出活力。① 虽然当前学界对河北藩镇社会学层面的关注日益增多,但由于为资料所囿,其对河北藩镇社会无论是上层还是下层日常生活的关注研究仍有较大的余地。

从宗教社会学的角度来看,列维-布留尔指出,宗教表象在"该集体中是世代相传;它们在集体中的每个成员身上留下深刻的烙印"②。如有学者所言,"多数人是会与自己的父母或亲属保留有同样的宗教信仰,藉以保持与他们的宗族关系;同样地,他们亦会尽量留在自己出生成长的宗教群体中,藉以保存他们所拥有的最大的'社会资本'。又当人对自己的宗教文化增加了认识和参与之后,他亦会不断内涵化其宗教感情,也自然地保存有较多的'宗教资本',增加其对所属宗教的归属感及委身(commitment)。这样的信徒是较难转变自己的宗派或转向归依另一个的宗教的"。③ 按照这种观点,宗教信仰在家族内部具有传承性。但这并非绝对,并不适用于中国古代。中国古代宗教信仰具有复杂性,除了族属外,生长生活环境和所在地域似乎更为重要。

由于族属、生长生活环境以及其他现实因素的影响,唐人的信仰往往呈现复杂性和多重性。其宗教信仰并非单选项,往往存在多个可能。透过对李宝臣日常生活的探察,可知他本为柳城奚人,是一介武夫,但在汉文化的熏染之下,逐渐接受了儒家文化,服膺儒术,同时虔信佛教和道教。这在一定程度上表现出对既有民族宗教传统的背离,而显示出对汉文化的认同。在其治下,祆教盛行,甚至不排除李宝臣本人也是一个祆教徒的可能性。从这个角度而言,似乎又显示出他对既有民族传统的赓续与承接。在其日常生活特别是宗教信仰方面,李宝臣表现出儒、释、道、祆教等兼容杂糅的特点,多种宗教相交织,并行不悖,其精神世界呈现出多重面相。

当然,李宝臣的宗教行为在唐代河北藩帅中并非个例。这警示我们在研究时应注意其复杂性和多面性,这样才能对其心理和行为有更为全面、客观的认识。由于唐后期河北藩镇材料较少,且很零散、不系统,相比其他地区在资料保存上具有先天的劣势,这既造成我们对河北藩镇的许多问题的研究难以深入,也容易导致根据某些材料得出以偏概全的结论。仍以宗教信仰为例,大历九年(774),魏博节度使田承嗣修复在安史之乱中被焚毁的开元寺山门,新建三门楼,并让其幼子出家为寺主。长庆年间,幽州节度使刘总奏请为僧,并以其私第为佛寺,诏赐刘总法号大觉,寺名报恩寺。这些均提到了田承嗣、刘总等人的佛教信仰。但如果仅仅根据这些记载,便想当然地认为田承嗣、刘总为佛教徒,这便很可能导致盲人摸象、以蠡测海,因为这些可能只是其中一个侧面而已。近些年来,由于李宝臣石刻资料不断涌现,为我们研究李宝臣的宗教信仰和精神世界提供了契机,希望借此能对深入认识河北藩镇乃至整个唐代社会的宗教信仰和精神世界起到一些启示作用。这也是本文的主旨所在。

(责任编辑:仲平)

① 冯金忠:《"河朔故事"研究的社会学转向》,《中国社会科学报》2022 年 1 月 12 日。
② 列维-布留尔著:《原始思维》,丁由译,商务印书馆 1981 年版,绪论第 5 页。
③ 吴梓明:《中国人的"宗教选择"——一个宗教社会学研究课题的思考》,《宗教研究》2008 年。