

唐玄宗三經御注〈序〉及其儒道治國理念研究¹

李穌書

輔仁大學宗教學系助理教授

提要

本文以唐玄宗（685-762，712-756 在位）所撰《御注孝經》、《御注道德經》、《御注金剛經》之〈序〉為主要考察對象，試圖結合玄宗朝的歷史背景與文化政策進行分析，以掘發三〈序〉與玄宗治國理念之間的關係。本文考察後發現，玄宗在儒釋道三教當中最為重視儒教和道教的教化作用，對於釋教則採取消極尊重的態度；面對儒道二教時，也有著從獨尊儒教漸而轉向儒道並尊的立場轉變，而在實際施政則呈現出以儒為主，以道為輔的情況。

本文在進一步分析參與《御注孝經疏》《御注道德經疏》之撰著、頒布過程的人物和機構後，認為集賢院與集賢院學士在其中扮演著關鍵性角色；而集賢院的成立則與玄宗「孝治天下」的治國理念相關。本文最後指出，在「孝治天下」的原則下，玄宗逐漸形成儒道共治的治國理念，開元末葉以降設置太清宮、崇玄館、道舉等措施，可能不僅只是出自於玄宗的個人信仰，而是其治國理念的具體實現。而此前推動道教五嶽三山祭祀系統的建立，可能是玄宗儒道共治理念的第一步嘗試，對於太清宮、崇玄館的設置應予以某種啟發。

關鍵詞：《御注孝經》、《御注道德經》、唐玄宗、集賢院、太清宮

投稿時間：2025.01.21；接受刊登：2025.02.10；責任編輯：吳宏毅

¹ 本文為國科會專題研究計畫（112-2410-H-030-006-）部分研究成果。

壹、前言

唐代諸帝中以玄宗（685-762，712-756 在位）在位歷時最長，所立禮樂制度、所編典籍最眾，期間不僅佛道二教與王權之間的關係出現重大變化（陳弱水，2021：347-391；葛兆光，2003：96-117），明皇推動的多項制度亦對後世產生深刻影響，是中古時期儒釋道三教關係史上難以忽視的關鍵人物。就此而言，玄宗於開元年間（713-741）陸續頒布其親自為《孝經》、《道德經》、《金剛經》所撰之《御注》，²並將其刻石傳世之舉值得注意。其中《御注孝經》《御注道德經》甚至成為士子舉業所課經典（沈仲夫點校，《唐六典》，卷 21：558）；三經《御注》不僅深具象徵意義，也發揮著實際的效果。

三經《御注》的撰著既有玄宗的學術興趣在其中，更可見其三教觀與立場，學界歷來多將此解讀為玄宗企圖調和三教，或謂此為玄宗三教合一政策的展現。（葛兆光，2000；王雙懷，2016；麥谷邦夫，2018）本文從分析三經《御注》之〈序〉入手，以期釐清玄宗對三教之態度，進而結合玄宗在位期間之施政舉措，乃至於與修撰《御注》《御疏》之相關人物、機構制度等歷史背景作綜合考察，期能更為深入掘發玄宗之三教觀與治國藍圖之一端。

貳、三經《御注》之頒布

由於李唐王室對道教的崇奉，³唐代道教與王權的關係向來是學界關注的焦點，⁴由國家推動的崇道活動不僅在玄宗朝達到高峰，釋道二教與王權的關

² 後文將玄宗所作三經注合稱為三經《御注》。另扼要說明本文對古籍點校本的標示方式：本文使用之正史均為中華書局點校本，其餘古籍點校本除首次引用與出現不同點校者之情況將作標示，若點校者相同則不另標出，以免文煩。

³ 唐代史料多見以「道教」「道家」指稱同一群體，可知當時並無「道家=哲學」「道教=宗教」這樣的區別。（橫手裕，2015：3-21）如《晉書》〈王獻之傳〉：「獻之遇疾，家人為上章，道家法應首過，問其有何得失」（《晉書》，卷 80：2106）、〈三教治道篇〉：「又言道教者。凡立教之法，先須有主。道家既無的主，云何得稱道教」（《辯正論》，卷 2：499a），均為顯例。本文即在唐代史料所示之語境下理解、使用「道教」「道家」的指稱，而與當代多以「宗教」概念把握「道教」相異。

⁴ 巴瑞特（T.H. Barrett）關於唐代道教的整體描述為經典之作，宮川尚志亦有對安史

係也在玄宗朝迎來關鍵性的轉折。⁵明皇固然對道教有所傾心，甚至親為《道德經》作注，但也在不同時期分別為儒釋二教的代表經典《孝經》與《金剛經》撰注。玄宗對於三教的學術興趣與立場，當可自三經《御注》內容與各〈序〉略窺一二。在進入討論之前，需先針對三經《御注》的流傳情況，以及本文所據版本略作說明。

在三經《御注》當中，《御注孝經》不僅成為唐代官學定本（《唐六典》，卷 21：558），自天寶（742-756）後更成為科舉考試用書，今人常用之阮元（1764-1849）《十三經注疏》所錄《孝經》注（《十三經注疏》：2537-2562），即玄宗作於天寶年間的《御注》重注本。⁶（《十三經注疏》：2537-2538）至於《御注道德經》則有唐末杜光庭（850-933）為《御注》與《御疏》所作《道德真經廣聖義》五十卷，而《御注》、《御疏》、《廣聖義》三者均完整收錄於明代《道藏》。⁷三經《御注》當中唯《御注金剛經》長期失傳，至 1982 年由吳夢麟自房山石經中發現並公布錄文圖版後，《御注金剛經》方重新面世。（吳夢麟，1982；衣川賢次，2004）儘管三經《御注》的歷史流傳情況不一，然均有石經本與敦煌寫本殘卷，經學者校合整理，目前已大致復原全貌。本文以商務印書館「十三經漢魏古注叢書」點校之《御注孝經》（陸一整理，《孝經注》，2023：91-122）、《道藏》所收《唐玄宗御注道德真經》，和衣川賢次、麥谷邦夫分別校錄之《御注金剛經》（衣川賢次，2003：39-107；麥谷邦夫編，2007）為底本，並以石經本和敦煌本為參考對象。⁸

必須指出，三經《御注》並非同時頒布，其中以《御注孝經》首出，《御注道德經》次之，《御注金剛經》最遲。開元《御注孝經》尚有天寶重注本，其與《御注道德經》均有《疏》問世，唯《御注金剛經》僅有注、義訣而無疏。

亂前道教與國家互動的介紹。（T.H. Barrett, 1996；宮川尚志，1983：327-355）

⁵ 學界對此轉折甚至以「屈服」稱之。（葛兆光，2003：7-11）

⁶ 莊兵對相關研究史有詳密介紹。（莊兵，2014：275-309）

⁷ 《唐玄宗御注道德真經》、《唐玄宗御製道德真經疏》分見《道藏》第 11 冊，頁 716a-748c、749a-809b；《道德真經廣聖義》收於《道藏》第 14 冊，頁 309a-568b。

⁸ 《御注道德經》《御疏》之敦煌、吐魯番寫本數量有限。（朱大星，2007：93-99；游自勇，2017）劉志對玄宗《御注》《御疏》的製作流傳過程有所考論。（劉志，2023）

⁹茲將相關材料按時序整理於下：

1. 開元七年（719）：

「孝經、尚書有古文本孔、鄭注，其中指趣，頗多踳駁，精義妙理，若無所歸，作業用心，復何所適？宜令諸儒并訪後進達解者，質定奏聞。開元七年三月」（《唐大詔令集》，卷 81，〈令諸儒質定古文孝經尚書詔〉：467

2. 十年（722）：

「十年六月二日，上注孝經，頒于天下及國子學」¹⁰（《唐會要》，卷 36，〈修撰〉：658）

「上又特令行沖撰御所注孝經疏義，列於學官」（《舊唐書》，卷 102，〈元行沖傳〉：3178）

3. 二十年（732）：

據立於開元二十六年（738）之易州（河北易縣）石臺經幢所鐫「開元廿年十二月十四日」敕文，則是年《御注道德經》已成。（《金石萃編》，卷 83，「玄宗御注道德經」：1446-1454）¹¹

「九月，崔沔以左散騎常侍入院修撰，奉敕與道士趙仙甫、王虛真並諸學士參議，修老子疏」（陶敏輯校，《集賢注記》：252）

4. 二十一年（733）：

⁹ 《宋高僧傳》〈唐長安青龍寺道氤傳〉云「帝……續宣氤造疏矣」（贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 5：97-99），但其他傳世史料似未見相關記載。〈道氤傳〉所錄道氤撰著當中，「御注金剛經疏六卷」已佚，唯《御注金剛般若波羅蜜經宣演》收錄於《大正藏》第 85 冊。多位學者已指出，《宣演》內容實與《御注金剛經》無涉，而主要為宣揚唯識學之作；定源整理了道氤其人與學術之相關研究史。（定源，2023：52-59）

¹⁰ 《唐會要》〈論經義〉收錄了劉知幾（661-721）在開元七年（719）四月與司馬貞（679-732）對《孝經》、《道德經》以何注本為優的爭議文字（《唐會要》，卷 77：1406-1409），對於子元認為「竊以鄭氏孝經、河上公老子二書，訛舛不足流行，孔、王兩家，實堪師授，每懷此意，其願莫從」，司馬貞則表示應四家「俱行」；對各種經注作出裁定當是玄宗親注《孝經》的重要背景。

¹¹ 嚴靈峰輯有圖錄。（嚴靈峰輯，《石刻道德經十一種》，收入《無求備齋老子集成（初編）》，1965）

「開元二十一年□月一日」

「其老子宜令士庶家藏一本，仍勸令習讀，使知旨要。每年貢舉人，量減尚書、論語一兩條策，准數加老子策……今之此敕，亦宜家置一本，每須三省，以識朕懷」（《宋本冊府元龜》，卷 639，〈條制〉：2096）¹²

5. 二十三年（735）：

「二十三年三月癸未，親注老子，并修疏義八卷，及至開元文字音義三十卷，頒示公卿士庶及道釋二門，聽直言可否」（《冊府元龜》，卷 53，〈尚黃老〉：592）

「伏奉恩勅，賜臣等於集賢院，與諸學士奉觀御注道經及疏本」（熊飛校注，《張九齡集校注》，卷 13，〈請御注道德經及疏施行狀并御批〉，2008：731-733）

「二十三乙亥之歲六月三日，都釋門威儀僧思有表請，至九月十五日經出，合城具法儀於通洛門奉迎。其日表賀，便請頒示天下，寫本入藏，宣付史官」（方廣錫主編，《藏外佛教文獻（第十輯）》，〈房山石經碑〉，2008：39-106）

「右檢校道門威儀龍興觀道士司馬秀奏，望□兩京及天下應修官齋等州，尊取法物，各於本州一大觀造立石台，刊勒經注，及天下諸觀并令開講，敕旨依奏。開元廿三年九月廿三日」（陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》，1988：118）

6. 二十四年（736）：

「二十四年八月庚午，都城道士於龍興觀設齋，發揚御書道德經」（《冊府元龜》，卷 53，〈尚黃老〉：592）

7. 二十六年（738）：

易州龍興觀「開元廿六年歲次戊寅十月乙丑朔八日壬申奉敕建」《玄宗御

¹² 張九齡〈敕歲初處分〉部分文字略異，然內容全同。（熊飛校注，《張九齡集校注》，2008：480-484）今本《冊府元龜》所錄極簡：「二十一年御注老子成，詔天下每歲貢士減尚書、論語策，而加老子焉」（《冊府元龜》，卷 639，〈條制〉：7671）

注道德經》石臺（《金石萃編》，卷 83：1446-1522）

8. 天寶元年（742）：

「天寶元年八月十五日」立《御注金剛經》。（方廣錫主編，《藏外佛教文獻（第十輯）》，〈房山石經碑〉，2008：39-106）

9. 二年（743）：

「至天寶二年五月二十二日，上重注（《孝經》），亦頒於天下」（《唐會要》，卷 36，〈修撰〉：767）

10. 三載（744）：

「天寶三載……詔天下民間家藏孝經一本」（《舊唐書》，卷 9，〈玄宗本紀〉：218）

11. 四載（745）：

「天寶四載，立孝經注石臺於太學」（《金石萃編》，卷 87：1517-1522；《西安碑林全集（12、13 卷）》，1999）

12. 五載（746）：

「其載二月二十四日，詔曰：朕欽承聖訓，覃思玄經，頃改道德經載字為哉，仍隸屬上句。及乎廷議，眾以為然。遂錯綜真銓，因成註解。又孝經書疏雖粗發明幽蹟無遺，未能該備，今更敷暢，以廣闕文，仍令集賢院具寫送付所司，頒示中外」（《唐會要》，卷 77，〈論經義〉：1668）

13. 十四載（755）：

「其年十月八日，頒御注道德經並疏義，分示十道，各令巡內傳寫，以付宮觀」（《唐會要》，卷 36，〈修撰〉：767）

其中與三經《御注》和《疏》之作成相關時序為：

《御注孝經》成，令儒臣作疏（722 年）→《御注道德經》成（732 年）
→《御注道德經疏》《御注金剛經》成（735 年）→ 重注《孝經》（743 年）
→ 令補訂《孝經疏》（746 年）

從上列記述來看，玄宗當對《孝經》最為重視，不僅在開元十年（722）撰成《御注孝經》後，隨即命儒臣元行沖（653-729）為《御注孝經》作《疏》，

且於天寶二年（743）重新撰注《孝經》，最後尚於天寶五載（746）補訂元氏《孝經疏》。《御注孝經》、《疏》改易四過，撰訂時間跨度長達二十餘年。相較於此，《御注道德經》撰作期間約二年左右，所費時間雖不及《御注孝經》，然在開元二十三年（735）與《御注道德經疏》一同頒布，注、疏並出，如下文所論，《御注道德經》的頒佈與玄宗之治國理念相關，可謂代表著玄宗強烈的個人意志。

適成對照者為《御注金剛經》。此為玄宗受「都釋門威儀僧思有表請」之作，並非玄宗主動撰著；不僅從受請為文至注成頒行僅三個月，且玄宗似乎未下有詔另為《御注金剛經》撰疏之舉。換言之，玄宗固然親為三教經典撰《御注》，然其對三教之態度顯然有冷暖之別。下節將以三經《御注》〈序〉為中心，檢視前述觀察是否成立。

參、三經《御注》〈序〉所見玄宗之三教觀

如前所述，玄宗在開元十年（722）撰成《御注孝經》後，於天寶二年（743）再行重注（後文將二者分別省稱為「開元御注」、「天寶重注」），通行本如天寶四載（745）立於太學之石臺本，以及如阮元刊刻《十三經注疏》時所收之《御注孝經》，均為「天寶重注」本。最初頒行的「開元御注」本在中土久已散佚，所幸清末經黎庶昌（1837-1898）擔任出使日本大臣時訪得「開元御注」本之復刻，後編入《古逸叢書》，¹³從而使學者得以再睹其風貌。惟該本無玄宗〈序〉僅有元行沖所撰〈序〉，本節僅針對傳世「天寶重注」本玄宗〈序〉進行討論，¹⁴此前需就玄宗為《孝經》作注的背景稍作說明。

¹³ 《古逸叢書》所收《覆卷子本唐開元御注孝經》為享祿辛卯年（1531）寫本，該寫本由屋代弘賢（1758-1841）於寬政十二年（1800）復刻後，收入黎庶昌所編《古逸叢書》。（黎庶昌編〔清〕，《古逸叢書》第5輯，1965）關於漢唐《孝經》版本之流傳情況，陸一有扼要描述（陸一整理，《孝經注》，2023：1-15），莊兵對此有系統分疏（莊兵，2024：73-116），顧永新考察《孝經》各種傳注在日本的傳布情況，並有「開元御注」「天寶重注」異文對照表，頗便使用。（顧永新，2014：753-772）

¹⁴ 據莊兵考證，今僅存於日本之《王羲之草書孝經》摹本中有玄宗之御筆〈序〉，此御筆〈序〉當出自於玄宗《孝經制旨》之〈序〉，略經改動後連同王羲之草書《孝經》

《孝經》自漢代以來日受重視，雖未立為學官，¹⁵然如王觀堂（1877-1972）所考，《孝經》為兩漢經師必習之典，其重要性並不下於五經（王國維，1959：174-217）；至武帝（156BCE-87 BCE，141 BCE-87 BCE 在位）推行郡國歲以「孝廉」舉才的察舉制，¹⁶綰合官員選任與儒教倫理為一，則可謂開啟了將儒教「孝」原理制度化的政治傳統。魏晉南北朝處於漢唐之間，因其特殊的政治與社會背景，門閥貴族在面臨「忠」君與「孝」親之抉擇衝突時，作為家族倫理核心之「孝」，其價值往往凌駕於皇權之上。（唐長孺，2011：235-250）另以學術與社會風氣而言，《孝經》不僅自西晉以降已列入學官（《晉書》，卷 75，〈荀嵩傳〉），甚至在南北朝時以誦讀《孝經》擬《觀世音經》者有之，以誦《孝經》療病、陪葬者亦有之，¹⁷可見《孝經》之風行與對社會影響之一斑。

時至唐代，科舉取士制度至玄宗朝已臻成熟（吳宗國，1992；傅璇琮，2003），據開元二十七年（739）成書之《唐六典》〈吏部考功員外郎〉條所載，明經科考試科目按經典篇幅多寡概分為：「禮記、左傳為大經，毛詩、周禮、儀禮為中經，周易、尚書、公羊、穀梁為小經。通二經者，一大一小，若兩中經。通三經者，大、小、中各一。通五經者，大經並通。其孝經、論語並須兼習」。（《唐六典》，卷 2：44-46）《孝經》雖不在九經之列，但與《論語》同為舉子必需兼習之帖經科目，其重要性不言而喻。綜此可知，玄宗在九經中獨取《孝

真跡一同賜予玄宗之弟，即薛王李業（686-734）。該〈序〉僅較「天寶重注」本〈序〉在首尾處多出三十一字，而內容無甚出入。據莊文，則《孝經制旨》、「開元御注」、「天寶重注」之〈序〉實為同一篇〈序〉之活用。（莊兵，2024：371-408）學界對《孝經制旨》是否為一書，抑或即指玄宗《御注孝經》仍有所疑義。（朱海，2003：124-135）

¹⁵ 西漢文帝時《孝經》曾與《論語》等經傳同立學官，旋即又廢：「孝文皇帝欲廣遊學之路，論語、孝經、孟子、爾雅皆置博士。後罷傳記博士，獨立五經而已」。（趙岐章句，陸傑整理，《孟子章句》，〈孟子題辭〉，2023：9-11；陳壁生，2015：40-105）

¹⁶ 西漢察舉項目繁多，「孝廉」僅為其一。（黃怡君，2024：101-177）

¹⁷ 分見《梁書》，卷 48，〈匡胤傳〉：「性至孝，常日限誦孝經二十遍，以擬觀世音經」、《陳書》，卷 26，〈徐陵傳〉：「份性孝悌，陵嘗遇疾，甚篤，份燒香泣涕，跪誦孝經，晝夜不息，如此者三日，陵疾豁然而愈，親戚皆謂份孝感所致」、《魏書》，卷 90，〈馮亮傳〉：「遺敕兄子綜，斂以衣帟，左手持板，右手執孝經一卷」。吉川忠夫對此有生動考察。（吉川忠夫，1984：547-567）此外，東晉南北朝中央官學於釋奠之講經經典亦多為《孝經》。（郭永吉，2019：210-217）

經》作注，並不僅只是其形制短小，更因《孝經》涉及國家意識形態之建立，也與漢魏以降社會文化的歷史脈動直接相關。¹⁸為便於討論，茲將全文逐錄於下：

朕聞上古，其風朴略，雖因心之孝已萌，而資敬之禮猶簡。及乎仁義既有，親譽益著，聖人知孝之可以教人也，故因嚴以教敬，因親以教愛。於是以順移忠之道昭矣，立身揚名之義彰矣。子曰：吾志在春秋，行在孝經。是知孝者，德之本歟。經曰：昔者明王之以孝理天下也，不敢遺小國之臣，而況於公、侯、伯、子、男乎。朕嘗三復斯言，景行先哲，雖無德教加於百姓，庶幾廣愛形于四海。嗟乎。夫子沒而微言絕，異端起而大義乖。況泯絕於秦，得之者皆煨燼之末。濫觴於漢，傳之者皆糟粕之餘。故魯史春秋，學開五傳，國風雅頌，分為四詩。去聖逾遠，源流益別。近觀孝經舊注，踳駁尤甚。至於跡相祖述，殆且百家，業擅專門，猶將十室。希升堂者，必自開戶牖，攀逸駕者，必騁殊軌轍。是以道隱小成，言隱浮偽。且傳以通經為義，義以必當為主。至當歸一，精義無二，安得不翦其繁蕪，而撮其樞要也。韋昭、王肅，先儒之領袖，虞翻、劉邵，抑又次焉。劉炫明安國之本，陸澄譏康成之注。在理或當，何必求人。今故特舉六家之異同，會五經之旨趣。約文敷暢，義則昭然，分注錯經，理亦條貫。寫之琬琰，庶有補將來。且夫子談經，志取垂訓。雖五孝之用則別，而百行之源不殊。是以一章之中，凡有數句，一句

¹⁸ 學界對玄宗《御注孝經》多在文獻學、經學研究傳統下進行（陳鐵凡，1986：191-198），如陳鴻森考察玄宗《孝經注》開元十年（722）本、天寶二年（743）重注本在敦煌、日本的流傳過程，並指出玄宗《孝經注》重注本多仍舊注，並兼及元行沖《孝經疏》之刊刻。（陳鴻森，1998：53-70、2003）古勝隆一從經學發展史的角度，指出玄宗《御注孝經》為平息《孝經》新舊經學之爭的產物，其中反映了古文經學，特別是隋代經學家劉炫《孝經述義》的思想，具有複雜的學術性格。（古勝隆一，2000：213-241、2006：305-371）姚魯元則注意到敦煌寫本《孝經皇帝感》雖以讚歌形式傳布玄宗《孝經注》，但細究其內容可發現與玄宗意旨相去甚遠，可見官方文本在中央與地方流通過程中出現有意義的變化而深具文化史意涵，其觀點值得重視。（姚魯元，2023：1-59）

之內，意有兼明。具載則文繁，略之又義闕。今存于疏，用廣發揮。

這篇勒於石臺的玄宗御書〈序〉僅五百餘字，雖有學者指出其撰著時間、內容乃至於與「天寶重注」本、「開元御注」本之關係等文獻學上的問題（林秀一，1938：12-26），然該〈序〉核心思想甚是明晰：一是在於重新確認以「孝」為治國的根本方針，二是透過御注的形式，即以皇權的力量對《孝經》應循鄭玄（127-200）注或孔安國（前 156?BCE-74? BCE）傳的論爭作最終裁決。玄宗對於「孝經舊注，踳駁尤甚」現象的解決辦法與自表心跡的描述幾占全〈序〉篇幅三分之二，其中所述「六家之異同」更是《孝經》學史上聚訟紛紜的問題。（陳鴻森，2003：35-64）若合觀開元七年（719）〈令諸儒質定古文孝經尚書詔〉（《唐大詔令集》，卷 81：467），可知玄宗對注解《孝經》一事當早有準備，下詔令諸儒質定《孝經》、《尚書》固然有為平息經學紛爭的考慮，然主要理由其實可見於〈序〉前半展現的玄宗個人意志。

玄宗在〈序〉中明確表達，其對「經曰：昔者明王之以孝理天下也，不敢遺小國之臣，而況於公、侯、伯、子、男乎？」的精神曾「三復斯言」，所引經說即〈孝治章〉篇首「子曰」之一部。該篇展現的是以「孝」為核心，貫徹自「明王」以至於庶民的等級秩序，可說是發明從〈天子章〉至〈庶人章〉行「孝」精神的總結。（池澤優，2002：195-248）玄宗在相應章節的御注未採鄭《注》著重諸侯士大夫的立場，而是從孔《傳》針對天子以「孝治天下」的層面加以發揮，強調的是天子教化天下的社會責任。玄宗透過〈序〉所傳達聖人以孝教人的原理，當出自〈聖治章〉「因嚴以教敬，因親以教愛」；這一敬愛精神的進一步擴大，便是「以順移忠」的事君之理，亦為「立身揚名」的內涵（鄭雅如，2014）。換言之，忠於事君既是立身揚名的具體實踐，也是孝道精神的具體發揚，君臣之義在移孝（順）作忠的作用下，成功的轉化為為君臣同體論的基礎。（渡辺信一郎，1994）

關於《御注孝經》在〈聖治章〉對君臣之義的揮發乃至於對經文的篡改，學者考論已多（陳壁生，2015：214-265），本文想強調的是，對照〈序〉所引經文與相應的玄宗注文，不難發現玄宗在強調君臣之義與移孝作忠的同時，也

試圖突出天子肩負以「孝」教化天下的職能，如此便涉及應如何落實的問題：〈序〉雖標出「子曰：吾志在春秋，行在孝經」來為行孝作理論張本，然《孝經》並未針對如何行孝作具體解釋，顯然〈序〉所謂上古之時「資敬之禮猶簡」，以及〈聖治章〉注表示君主有「行嚴佩之禮」的責任，都反映出玄宗重視行孝之「禮」的基本立場。關於如何將「孝」呈現於「禮」，將於下節討論，此先轉入《御注道德經》〈序〉。仍錄該〈序〉文如下：

昔在元聖，強著玄言，權輿真宗，啟迪來裔。遺文誠在，精義頗乖。撮其指歸，雖蜀嚴而猶病，摘其章句，自河公而或略。其餘浸微，固不足數。則我玄元妙旨，豈其將墜？朕誠寡薄，嘗感斯文，猥承有後之慶，恐失無為之理，每因清宴，輒叩玄關，隨所意得，遂為箋注。豈成一家之說，但備遺闕之文。今茲絕筆，是詢於眾公卿臣庶道釋二門，有能起予類於卜商，針疾同於左氏，渴於納善，朕所虛懷，苟副斯言，必加厚賞。且如諛臣自聖，幸非此流，縣市相矜，亦云小道，既其不諱，咸可直言，勿為來者所嗤，以重朕之不德。

該〈序〉又見於前節所列開元二十六年（738）於易州龍興觀所立石臺經幢，《道藏》本之〈序〉當出自經幢所鐫敕文，敕文末有「開元廿年十二月十四日」的記錄。該〈序〉篇幅不長，字數未逾二百，其中論其撰《注》之目的與《御注孝經》〈序〉所述相去無幾，均為不滿後世異說並起而思端正之作。然相較於後者直言「在理或當，何必求人。今故特舉六家之異同，會五經之旨趣」的氣魄，《御注道德經》〈序〉則謙言「豈成一家之說，但備遺闕之文」。

儘管〈序〉言該《御注》乃「每因清宴，輒叩玄關，隨所意得，遂為箋注」的隨筆撰著，然從玄宗在即位之初所編《一切道經音義》〈序〉自陳「恭惟老氏，國之本宗，虔述玄經，朕之夙好」（《道藏》，第24冊：720c），開元九年（721）命司馬承禎（647-735）書三體《道德經》以立石柱於景龍觀（《冊府元龜》，卷53：589），開元十八年（730）「命集賢院學士陳希烈等，於三殿講道德經」（《冊府元龜》，卷53：590）等跡象來看，其對道教經籍當有長期的關心。一如麥谷邦夫等學者所考，玄宗於開元二十年（732）完成《御注道德經》

後並未隨即頒布（武內義雄，1927；今枝二郎，1978a：20-35、1978b：55-83；麥谷邦夫，2018：355-365），仍詢問「公卿臣庶、道釋二門」，即便開元二十三年（735）完成《御疏》且賜予集賢院臣僚觀閱後，仍駁回中書令張九齡（678-740）頒示《御注》的請求，理由是「慮有未周」。¹⁹直至同年九月經「右檢校道門威儀龍興觀道士」司馬秀的呈請下，方將經、注一並頒布天下，並令各州大道觀「造立石台，刊勒經注」，足見其態度之慎重。

據該〈序〉內容，《御注道德經》雖是鑒於嚴君平《老子指歸》、河上公《章句》之失，而為發揚「玄元妙旨」「無為之理」之作，但自身的定位仍在成「一家之說」。值得注意的是，玄宗自陳撰注動機是「猥承有後之慶，恐失無為之理」，此處突顯的並非是帝王身份，而是作為「聖祖」子孫而繼踵聖祖思想的立場；換言之，闡發弘揚聖祖無為治國思想的《御注道德經》即是向聖祖盡孝之作。《御注》雖如盧國龍等學者從多方面指出玄宗「妙本」思想的特色與在道教思想史上的意義，²⁰然綜觀全書所引經典，除徵引《老子》、《莊子》和司馬遷語數處，²¹未見其他道經。成書稍晚的《御疏》更是包含《易》、《春秋》等儒教五經皆引，甚而兼及《論語》《爾雅》，然道典除《莊子》外，僅引《西

¹⁹ 子壽傳見《舊唐書》（《舊唐書》，卷 99：3097～3100），其文集收有請狀與玄宗御批。（《張九齡集校注》：731-732）

²⁰ 盧國龍在比對敦煌本玄宗《老子疏》和成玄英《開題序訣義疏》的基礎上，有力的證明了後者對玄宗《老子疏》思想造成影響，指出「妙本」說在玄宗《老子注》《老子疏》思想體系中的重要性，並及於玄宗發揮的修養論與政治思想，認為玄宗《注》《疏》的出現，乃是重玄思想在理論與歷史雙重含義上的終結。（盧國龍，1993：408-441）麥谷邦夫認為玄宗《御注道德經》為弭平初唐以來佛道對於「自然」與「道」的本源論爭問題，遂提出高於宇宙本體之「道」的「妙本」說以為調解，並指出《御疏》與《御注》在思想上的異同處，以及「妙本」在《御注》《御疏》思想中的核心地位。（麥谷邦夫，2018：337-353）堀池信夫則認為在玄宗的思想中，其實可見二種「妙本」觀：一為遠高於「道」的超越存在，另一則與「道」相等。（堀池信夫，2019：236-307）江淑君同樣處理玄宗《御注》《御疏》思想相關問題，並從「妙本」「道法自然」「權實」等多層次的思想分析開展系列研究，針對「妙本」的思想地位則指出「妙本」與「道」乃是體用不二的關係，其說與盧國龍看法相近，對麥谷、堀池氏之說頗有補正之效。（江淑君，2018-2021：202-212、95-104、42-51、123-132）

²¹ 引《老子》者凡二見：〈載營魄章第十〉、〈將欲歛之章第三十六〉，引《莊子》者一處：〈上德不德章第三十八〉，引司馬遷語一處：〈絕學無憂章第十二〉。

昇經》數條。(前田繁樹, 2004: 171-197) 若不論《御注》的佛學色彩,²²曾自司馬承禎(647-735)「親受法籙」的玄宗,²³對於道教經籍的掌握似乎有限, 其學術養成仍以儒教經說為主。

最後須檢視《御注金剛經》〈序〉。如前所述, 由於玄宗《御注金剛經》未入《大藏經》而長期受到忽視, 直到吳夢麟公布房山石經所見玄宗《御注金剛經》後, 才陸續引起學界關注。《御注金剛經》除有石經本, 衣川賢次〈唐玄宗《御注金剛般若經》的復原與研究〉和麥谷邦夫編《唐玄宗金剛般若波羅蜜經注索引》均分別注意到敦煌寫本 S.2068 實為玄宗《御注金剛經》, 並作校錄與相關研究,²⁴本節參考二氏錄文, 將〈序〉逡錄於下:

述作者, 明聖之能事也。朕誠寡薄, 豈宜空為好古, 竊比前
 □□□□□□□□徒自為矜飾。蓋欲弘獎風教爾。昔歲述孝經以
 為百行之首, 故深覃要旨, 冀闡微言, 不唯先王至德, 實謂君子務
 本。近又讚道德, 伏知聖祖垂教。著□□□□□□□□稟訓。況道
 家使人精神專一, 動合無為。凡有以理天下之二經, 故不可闕也。
 今之此注, 則順乎來請。夫眾竅互作, 鼓之者風也, 柷梨相殊, 可
 口者味也。苟在□□□□□□□□將助我者, 何間然乎。且聖人設
 教以盡理, 因言以成教。悟教則言可忘, 得理而教可遺。同乎大通
 者, 雖分門而一致, 攻乎異端者, 將易性於多方。諒□□□□□□□
 意在乎。不著人我, 不住福德, 忘心於三伐, 閉境於六塵, 以音聲
 求, 如夢幻法。故發菩提者, 趣於中道, 習無漏者, 名為入流。將會
 如如, 故須遣遣, □然三□□□□□□□□□□同證, 皆眾妙門, 可

²² 柳存仁已提出玄宗《御注》頗見佛學影響。(柳存仁, 1969: 1-9) 學界對於《御疏》撰者是否為玄宗仍有爭議, 然合觀玄宗對頒示注疏的態度, 注疏成書後當經過玄宗檢視。

²³ 「開元九年, 玄宗又遣使迎(司馬承禎)入京, 親受法籙, 前後賞賜甚厚」。(《舊唐書》, 卷 192: 5128)

²⁴ 衣川賢次除以房山石經本與敦煌、吐魯番諸寫本校錄玄宗《金剛經注》, 更指出玄宗《金剛經注》未經官府流布, 而是頒行後由僧眾至各地寺院刻經並以宣講的形式流傳。(衣川賢次, 2004: 1-75) 麥谷邦夫則指出該注無調和三教之意圖, 在義學上亦無特出發揮。(麥谷邦夫, 2011: 241-266)

不美歟。可不美歟。若文關事迹，理涉名數，注中粗舉而未盡明，及經中梵音應須翻譯者，并詳諸義訣云。

該〈序〉雖有部分文字闕漏，然大意仍相當清楚，與先前《孝經》《道德經》二注〈序〉展現出玄宗試圖平息學術紛爭的態度不同，〈序〉未如前者明揭《孝經》有「六家」或《道德經》具「蜀嚴」、「河公」等注家，而僅說明該《注》是「順乎來請」之作；²⁵至於撰注動機，則是欲「弘獎風教」。玄宗針對弘獎風教的內容與標準有非常具體的說明，一是標舉《孝經》注的作用在於闡發「先王至德，實謂君子務本」，另則以《道德經》注為例，此更具雙重意義：即發明自家「聖祖垂教」之義，與「道家使人精神專一，動合無為」之理。

玄宗顯然高度重視《孝經》與《道德經》蘊含的治世功能，認為二者是「有以理天下之二經，故不可闕」。儘管〈序〉似乎頗有視釋教為「眾竅」、「相梨」的意味，²⁶但仍承認其為「同乎大通」之一門，因而在「將助我者，何間然乎」的國家治理立場，終為《金剛經》撰《御注》。〈序〉透顯出玄宗以儒道二教為主，而僅承認釋教具翼贊之效的態度極為鮮明。此外，相較於《孝經》與《道德經》之二《注》，《御注金剛經》篇幅最長，然玄宗所用時間卻最短，《注》、《義訣》之成立過程或有僧人文士襄協。²⁷

相較於玄宗對儒道二教經典的重視與相關舉措，玄宗對於釋教的態度則頗見嚴厲。玄宗即位之初，便於開元二年（714）「令道士女冠、僧尼致拜父母」，繼而開元二十一年（733）再次下令僧尼除需效仿道士女冠禮拜國主外，也需「兼拜其父母」（《冊府元龜》，卷 60：672），著意透過皇權的力量將僧尼納入家國的社會禮儀秩序中。對於玄宗前後二次要求僧尼致拜君親的命令，不僅未

²⁵ 即房山石經末所鐫開元「二十三乙亥之歲六月三日，都釋門威儀僧思有表請，至九月十五日經出」一事。

²⁶ 此處均衍《莊子》之義。（郭慶藩，《莊子集釋》，卷 1 下、卷二中：45-51、172-174）

²⁷ 衣川賢次舉出道氤在《御注》成書過程的作用，並推測《御注》可能令禪宗開始重視《金剛經》（衣川賢次，2004：1-75），道氤見前注 9。此外，玄宗對佛學應有興趣（前注 21），除道氤外，以譯出《大寶積經》聞名的菩提流志（572?-727?）、禪師義福（658-736）等學僧均於開元初曾隨駕玄宗赴洛。（《宋高僧傳》，卷 3、卷 9：43-44、197-198）

有僧團挺身相抗，甚至在二年後（735）《御注道德經注》《御疏》頒行不久，釋門威儀思有隨即呈請玄宗為《金剛經》作注，與初唐時僧團激烈抵制禮拜君親詔令的決絕態度迥然有別。對此現象，學界既有認為這是佛教對王權「屈服」的觀點（陳弱水，2021：347-391），亦有學者認為玄宗並未打壓佛教，指出玄宗於天寶五載（746）甚至接受了密宗祖師不空（705-774）的灌頂。²⁸（礪波護，1986：478-518；《宋高僧傳》，卷1：6-12）此外，玄宗為釋家經典作注的行為，更被多數學者理解為三教合一政策的宣示。²⁹（徐新源，2021：25-33）

玄宗為三教代表性經典撰《注》之舉自有其象徵意義。《御注金剛經》之作可說是玄宗對三教態度最後一角的完成，若引玄宗之語，即是「三教無闕」的展現。（《張九齡集校注》，卷15：792）然而將儒釋道三教無闕並舉，恐怕並不意味著對玄宗而言，三教的重要性可以等量齊觀。自本節對三經《御注》〈序〉的相關考察可知，玄宗的三教觀呈現出以儒、道二教為核心，對於釋教則為一消極尊重之立場，云玄宗並尊三教則可，若將三經《御注》的撰作解讀為三教並重、三教齊一，或仍有斟酌的餘地。

肆、玄宗朝前期的施政理念與執行機構：集賢院

已有不少學者分別從儒教和道教的立場出發，指出玄宗有意重建儒教的禮樂秩序（David McMullen, 1988: 132-136; Peter K. Bol, 1992:110），或試圖以道教作為治國方針。（T.H. Barrett, 1996:54-73；松浦千春，1997：47-58）近年隨著唐代禮制研究的深化，學者也日益重視道教在唐代國家祭祀中扮演的角色，特別是吳麗娛注意到玄宗推動太清宮和九宮貴神祭祀以補足初唐以來儒教在唐王室始祖祭祀問題上的缺失；吳楊則在丁煌等學者的研究基礎上，論證向來被認為是李唐皇室家廟的太清宮其實具有更強烈的國家性格，並指出太清宮出現儒教祭祀進入道教祭祀禮儀的現象；劉政秀則透過對太清宮設置背景的考察，

²⁸ 亦有學者認為玄宗對於密宗的興趣近於道教法術。（橫井克信，2010：347）

²⁹ 又如中書令張九齡在〈請御注經內外傳授狀〉稱頌玄宗遍注三經是「三教同歸」。（《張九齡集校注》，2008，卷13：736-737）

認為玄宗朝道教出現「宗法性」轉向等。（吳麗娛，2019：113、117；丁煌，2009：73-156；吳楊，2022：207-243；劉政秀，2025：1-47）本節在這些重要先行研究的基礎與啟發下，將接續上節的考察成果以進一步揭示玄宗三經御注與歷史背景的互動關係。

如前所論，《孝經》之主旨在於發揚儒教政治階序之孝德，具體的孝行並非其論述核心；換言之，孝行實際內涵的禮儀節文尚有待聖人聖王的詮解與制定。至於玄宗朝的君臣如何實際推動相關儀節，參與玄宗《孝經》《道德經》注疏相關人員的身份或許是可考察的線索。

首先值得注意的是受玄宗之命，為開元十年（722）《御注孝經》撰寫〈序〉的作者元行沖（653-729）。行沖是北魏拓跋氏故族，史稱行沖「博學多通，尤善音律及詁訓之書」，顯然是漢化已深的胡人。（《舊唐書》，卷 102：3176-3182；吉川忠夫，1988：427-451；陸路，2025：23-83、721-722）《御注孝經》頒布時，行沖任右散騎常侍、弘文館學士知麗正殿校寫書事，不僅和毋煚（?-722）、韋述（?-757）等人接續開元七年（719）去世的祕書監馬懷素（659-718）和左散騎常侍褚无量（646-720）負責檢校四部書的重要文化事業，於開元九年（721）完成後進呈玄宗《羣書四錄》，³⁰日後更奉玄宗之命為《御注孝經》作《御注孝經疏》並列於學官，可說是執行玄宗朝初期文化政策的重要人物。而行沖所任弘文館學士、麗正殿校寫書事的身份至為關鍵。弘文館為唐高祖（566-635，618-626 在位）於武德四年（621）所置，原名修文館，是初唐重要的文化機構與勳貴子弟的培育中心（《唐會要》，卷 64：1114-1117）；麗正殿則是集賢院的前身，而成立於開元十三年（725）的集賢院，是玄宗朝最重要的學術文化單位與玄宗推動國家禮制的核心（池田溫，1971：45-98；李德輝，2006；盧意寧，2009），也和三經《御注》的形成與頒布直接相關。

上節提及玄宗撰《御注道德經》多引《周易》，從史載「康子元，越州會稽人，仕歷獻陵令。開元初，詔中書令張說舉能治易、老、莊者，集賢直學士侯行果薦子元及平陽敬會真於說，說藉以聞，並賜衣幣，得侍讀。子元擢累秘

³⁰ 《羣書四錄》已佚。（《舊唐書》，卷 46：1962；汪辟疆，1955：75）

書少監，會真四門博士，俄皆兼集賢侍講學士」（《新唐書》，卷 200：5701），可知玄宗在開元初年本已對《周易》等三玄有著濃厚興趣，甚至令張說（667-730）舉薦學者入禁中為其講說。《易》《老》並非張說所長，自前引文可知，該任務的實際執行者乃侯行果；行果是集賢院直學士，特擅解《易》，史稱「行果、會真及長樂馮朝隱同進講，朝隱能推索老、莊秘義，會真亦善老子，每啟篇，先薰盥乃讀。帝曰「我欲更求善易者，然無賢行果」云」。（《新唐書》，卷 200：5702）前舉玄宗《御注道德經》多見《周易》《莊子》語，可謂其來有自。順帶一提，行果向張說舉薦的康子元在之後亦於集賢院任侍講學士，而張說正是集賢院的首任長官。（陶敏輯校，《集賢注記》，2015：217）

另可注意者，為開元中期以後與馮朝隱同在禁中為玄宗講解《老子》《周易》的陳希烈（?-758）。³¹《舊唐書》稱希烈「精玄學，書無不覽。開元中，玄宗留意經義，自褚无量、元行冲卒後，得希烈與鳳翔人馮朝隱，常於禁中講老、易。累遷至祕書少監，代張九齡專判集賢院事。玄宗凡有撰述，必經希烈之手」，可謂是玄宗朝治國方針由至尊儒術轉向儒道共治過程中的關鍵性人物，更是玄宗朝集賢院中後期的主事者之一。玄宗撰著「必經希烈之手」的史家之語固不必為真，然自此亦可見玄宗對希烈信賴之厚。此外，尹愔（?-741）則是以道士身份於開元二十五年（737）出任集賢院學士者，史稱愔「博學，尤通老子書。初為道士，玄宗尚玄言，有薦愔者，召對，喜甚，厚禮之，拜諫議大夫、集賢院學士，兼脩國史，固辭不起。有詔以道士服視事，乃就職，顯領集賢、史館圖書」（《新唐書》，卷 200：5703；《舊唐書》，卷 9：207），儘管尹愔似乎對道士身份有高度認同，然《新唐書》仍將其列入儒林傳，顯然是著眼於尹愔的學術專長與署官執掌。

前舉諸人如康子元、侯行果、馮朝隱、陳希烈等人不僅學術專長相近，且均和集賢院有直接或間接的關係，明乎此，也就不難理解張九齡（678-740）會在〈請御注道德經及疏施行狀〉、〈請御注經內外傳授狀〉屢次提及玄宗於集賢院賜大臣、諸學士同觀《御注道德經》《疏》，以及集賢院奉賀《御注金剛經》

³¹ 按《冊府元龜》所載，陳希烈為玄宗講《道德經》當在開元十八年（730）（《冊府元龜》，卷 53：590），應晚於侯行果、馮朝隱等人。

完成的紀錄了。（《張九齡集校注》，2008，卷 13：731、736）

關於集賢院之職能，《唐六典》載「集賢院學士掌刊緝古今之經籍，以辯明邦國之大典，而備顧問應對」（《唐六典》，卷 9：280-281），可知集賢院既有搜集典籍之任，亦備皇帝諮詢國政之責，且多由宰臣兼任大學士知集賢院事，學術、政治地位崇高。³²自下列集賢院襄贊玄宗之文化事業內容，當可知集賢院實即玄宗禮樂政策之執行機關：³³

1. 開元十年（725）：

八月詔張說領集賢院學士、禮官刊撰《封禪儀注》，十一月行封禪。（《冊府元龜》，卷 36：398-403）

詔張說改訂樂章，玄宗自定聲度，張說為詞令，太常樂工就集賢院教習。（《唐會要》，卷 32：595-597）

2. 十六年（728）：

張說、曆官陳玄景據僧人一行遺作編製成《開元大衍曆》成，翌年頒行。（熊飛，2012：189-190）

3. 十七年（729）：

張說製成《太廟樂章》十七首，修纂《謁陵儀注》。（《舊唐書》，卷 8：192；《職官分紀》，卷 15：377）

4. 二十年（732）：

九月，張說、蕭嵩前後宰相等領集賢院學士修撰《大唐開元禮》百五十卷成。（《舊唐書》卷 21：818；張文昌，2012：45-59）

九月，命左散騎常侍、道士趙仙甫、王虛真並諸學士修老子疏。（《集賢注

³² 《大唐新語》所載以下源乾曜、張說的對話，很能體現集賢院在當時文人心中的地位：「賀知章自太常少卿遷禮部侍郎，兼集賢學士，一日並謝二恩。時源乾曜與張說同秉政，乾曜問說曰：「賀公久著盛名，今日一時兩加榮命，足為學者光耀。然學士與侍郎，何者為美？」說對曰：「侍郎，自皇朝已來為衣冠之華選，自非望實具美，無以居之。雖然，終是具員之英，又非往賢所慕。學士者，懷先王之道，為縉紳軌儀，蘊揚、班之詞彩，兼遊、夏之文學，始可處之無愧。二美之中，此為最矣」（許德楠、李鼎霞點校，《大唐新語》，卷 11：165）

³³ 本文贊同盧意寧對玄宗朝集賢院的政治與文化定位，惟盧文未及討論道教在其中扮演的角色。（盧意寧，2009：57）

記》：252）

5. 二十三年（735）：

正月，命張九齡率禮官就集賢院修撰《籍田儀注》，玄宗親行籍田禮。（《唐會要》，卷 36：658；《舊唐書》，卷 8：202）

三月，頒示玄宗製《開元文字音義》。以張九齡為首，領集賢院校理官呂證等人，按《音義》分撰《春秋音義》、《毛詩音義》、《莊子音義》。（《唐會要》，卷 36：658；《集賢注記》：253-254）

陳《御注道德經》、《疏》於集賢院。（《張九齡集校注》，2008，卷 13：731-733）

6. 二十五年（737）：

頒《事類》一百三十卷。（《舊唐書》，卷 9：208）

7. 二十六年（738）：

自開元十年詔集賢院修《六典》，至二十六年始成。（《集賢注記》：254-257）

8. 天寶五載（746）：

令集賢院具寫《御注孝疏》、《御注道德經》頒示中外。（《唐會要》，卷 77：1410-1411）

9. 刊定時間不明：

《御刊定禮記月令》一卷，玄宗親撰，由集賢院學士李林甫、陳希烈等注解。（《新唐書》，卷 57：1434）

《初學記》三十卷，由張說、徐堅、韋述等分撰。（《新唐書》，卷 59：1653）

上舉諸事除編纂類書外，各種典籍的編撰刊布可說均和儒教對聖王的期許直接相關：如封禪、謁陵、籍田、製作帝國禮典樂章、頒布曆法、隸定文字音義等。特別是封禪、謁陵既是天子的職責，也是王朝承受天命的象徵，是天子「孝治天下」的具體展現，相關儀注的策定極為緊要，本應由禮部責成其事，然自集賢院成立後，顯然禮部日漸轉為執行機關。³⁴換言之，集賢院既是玄宗

³⁴ 對於開元末葉禮部與太常寺針對禘祫祭祖之禮的爭端，玄宗仍交付集賢院議決，可見集賢院的作用。（《舊唐書》，卷 26：997-1000）

朝前期國家禮樂制度的制定單位，也是玄宗擘畫禮樂理想的核心機構。那麼在前述開元二十三年（735）玄宗《御注金剛經》〈序〉透露出儒道共治的意圖後，這一格局是否有所轉變呢？下節將就此問題進行考察。

伍、最後的拼圖：儒道共治理念的施行

《舊唐書》〈陳希烈傳〉對於玄宗朝出現治國方針轉變的現象有所描述（《舊唐書》，卷 97：3059）：

陳希烈者，宋州人也。精玄學，書無不覽。開元中，玄宗留意經義，自褚无量、元行冲卒後，得希烈與鳳翔人馮朝隱，常於禁中講老、易。累遷至祕書少監，代張九齡專判集賢院事。玄宗凡有撰述，必經希烈之手。

文中以褚无量（646-720）和元行冲（653-729）的去世為界，³⁵認為此前玄宗致力於索解儒教經義，重視儒臣，此後則轉向易老玄學，並招徠精於黃老之學的陳希烈等人，是相當具啟發性的看法。

玄宗治國態度的轉向從開元十八年（730）已可見發端。³⁶在回應宰臣裴光庭（676-733）呈請將陳希烈等入禁中講老莊一事編入史冊的手詔裡，玄宗表達了時當承平之世，道教可輔翼治國的態度：「既內平而外成，且刑清而訟息，端拱多暇，留意典墳，以為道者玄妙之宗，德為教化之本。講諷微旨，稽詳秘文，庶無為而政成，不宰而物應」、「務惟齊俗，亦欲申於兆庶，必若同歸清淨，共守玄默」。（《冊府元龜》，卷 53：590）在此脈絡下，翌年由道士司馬承禎（647-735）所倡議建立的道教五嶽三山祭祀系統便值得留意。

所謂五嶽三山是指由五嶽諸真君祠、青城山丈人祠、廬山九天使者廟、瀋

³⁵ 褚无量、元行冲分別卒於開元八年（720）、開元十七年（729）。

³⁶ 張說曾形容開元初期玄宗的學術興趣為「崇儒重道，親自講諷，刊校圖書，詳延學者」（《集賢注記》：226），就上下文意而言，「道」應指儒道。玄宗在開元十三年（725）下詔改集仙殿為集賢殿時，稱「仙者，捕影之流，朕所不取」略可見此時對道教之態度。（《唐會要》，卷 64：1119）

山真君祠所組成之道教系山嶽神靈的祭祀系統，而有別於儒教傳統的嶽鎮海瀆國家祀典（楊華，2024），其中三山祭祀並不在儒教祀典之內。在儒教建構的王權理論中，五嶽祭祀不僅是國家祀典，也是王權的具體象徵，相關祭儀向來也都在儒教經典規定的傳統中進行，³⁷如《舊唐書》卷 24〈禮儀志〉載：

五嶽、四鎮、四海、四瀆，年別一祭，各以五郊迎氣日祭之。東嶽岱山，祭於兗州…南嶽衡山，於衡州…中嶽嵩山，於洛州。西嶽華山，於華州…北岳恆山，於定州…其牲皆用太牢，籩、豆各四。祀官以當界都督刺史充。

顯然唐代的五嶽祭祀仍按《周禮》〈春官·大宗伯〉的規定，於迎氣日以太牢祭祀五嶽，並以地方首長代替天子出任主祭官。對此儒教的血食祭祀傳統，司馬承禎在道教貴尚清虛的立場而主張「五嶽皆有洞府，各有上真人降任其職，山川風雨，陰陽氣序，是所理焉。冠冕章服，佐從神仙，皆有名數」，批評儒教五嶽神祠「皆是山林之神，非正真之神也」，呈請玄宗「別立齋祠之所」（《舊唐書》，卷 192：5128），遂有「置五嶽真君祠廟」之事，和玄宗隔年（732）下敕「五嶽先制真君祠廟，朕為蒼生祈福，宜令祭嶽使選精誠道士以時設醮，及廬山使者、青城丈人廟，並准此祭醮」的相關活動。（《冊府元龜》，卷 53：590）自此以後，唐代五嶽祭祀當是儒道二教雙軌並行制，亦即在道教系統之五嶽真君祠舉行醮祭的同時，也在儒教系統的五嶽廟進行傳統的血食之祭。

這一五嶽真君祭祀向來在國家祀典中的儒道互動脈絡下展開研究，³⁸然而若就本文的視角而言，玄宗同意子微建立五嶽真君祭祀系統的提議，乃是為實現前舉十八年（730）其在手詔所示儒道共治理想的重要舉措，極具現實意義。必須說明的是，本文「儒道共治」一詞所指者為植基於道教思想與治國理念，透過國家禮儀、制度等面向以參與原為儒教所主導之領域；所強調者為該現象

³⁷ 朱溢梳理唐宋時期國家祀禮等級，並指出五嶽的地位在宋初一度上升為大祀。（朱溢，2014：41-85）

³⁸ 由於該祭祀系統具有道教的經典依據、由道士組織管理、進行道教儀式，且為宋朝所承繼等特色，因而引起不少學者的關注。（吉川忠夫，2020：114-117；牛敬飛，2020：329-335。雷聞，2024：196-236、424-448；橫手裕，1999：20-39）

的出現，並非比例之輕重。³⁹

玄宗在開元十八年手詔中已透露對道教「無爲而政成」施政理想的傾心，二十一年（733）更頒布〈歲初處分〉，敕令士庶家藏《老子》一本，敕文在強調「孝友溫飽」「先務仁恕」等儒教價值之餘，已開始揭舉「共興玄化」「敦崇道本」的儒道共治施政目標；敕文末「今之此敕，亦宜家置一本，每須三省，以識朕懷」的表述更不啻是一政治宣言。⁴⁰聯繫前舉開元二十三年《御注金剛經》〈序〉認為《孝經》《道德經》為「理天下之二經」，明顯可見玄宗從早期「孝治天下」朝向儒道共治理念的轉進軌跡：開元十八～二十三年（730-735）是該理念的重要形成期，其具體象徵，即為太清宮相關制度的建立與推行。

關於太清宮的設置原因，學界向來認為是玄宗崇道的展現，近年吳麗娛則論證玄宗有意透過太清宮的祭祀制度以建立儒道兩重的祖先祭祀系統，從而消泯李唐王室的始祖祭祀問題。本文立場與之相近，並試圖指出其深層因素當與前述玄宗「孝治天下」、「儒道共治」的治國理念相關。玄宗在開元十七年（729）九月所立〈大唐龍角山慶唐觀紀聖之銘〉明確宣稱「我遠祖玄元皇帝，道家所號太上老君者也」，⁴¹在太清宮成立後的天寶八載（749）〈天寶八載冊尊號敕〉則再次確認了皇室祖先與道教老君的關係：「國家系本仙宗，業承聖祖...自今已後，每禋祫，並於太清宮聖祖前設位序正，上以明陟配之禮，欽若玄宗，下以盡虔恭之誠，無違至道」，並規定本在太廟舉行的禋祫之祭，此後也需在太清宮聖祖像前舉行；禋祫之祭是統治者對歷代先祖每數年舉行一次的國家祭典，不僅在祀典中屬最高等級之大祀，也具有高度的宣示意義（甘懷真，1991：72-76）。在太清宮聖祖像前同時舉行禋祫，固然是玄宗向聖祖盡孝以貫徹其「孝治天下」理念的展現，也是儒道共治的象徵。茲將相關制度成立時間條列於下：

1. 開元十七年（729）：

³⁹ 宋徽宗（1082-1135，1100-1126 在位）亦曾推動以道教為主之制度改革，徽宗朝道教與儒教幾成分庭抗禮之勢，唯以失敗告終。（孫克寬，1965：93-122）

⁴⁰ 張九齡〈敕歲初處分〉（熊飛校注，《張九齡集校注》，卷 7：480-484），並鑄於開元二十三年（735）所立石經幢。（陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》：118）

⁴¹ 起因或為開元十四年（726）此地所出之連理枝祥瑞。（《冊府元龜》，卷 24：259）

九月，立〈大唐龍角山慶唐觀紀聖之銘〉（陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補。《道家金石略》：111-114）

2. 十九年（731）：
五月，五嶽各置老君廟。（《舊唐書》，卷 8：197）
應道士司馬承禎之請，於五嶽置真君祠。（《冊府元龜》，卷 53：590）
3. 二十五年（737）：
令道士、女冠隸宗正寺。（《舊唐書》，卷 9：207）
4. 二十六年（738）：
六月，諸州置開元觀。（《唐會要》，卷 50：1029）
5. 二十七年（739）：
十一月，夜夢玄元皇帝誡其北訪。（《冊府元龜》，卷 53：593）
6. 二十八年（740）：
五月，預示宰臣將置玄元皇帝廟暨崇玄學。（《冊府元龜》，卷 53：593）
42
7. 二十九年（741）：
正月，兩京諸州置玄元皇帝廟・崇玄學，施行道舉。四月，夢老君真容。
（《冊府元龜》，卷 53：593-594）
8. 天寶元年（742）：
正月，玄元皇帝降靈符於尹喜故宅而改元。（《冊府元龜》，卷 54：597；
《唐大詔令集》，卷 4：21-22）
9. 二年（743）：
三月，親謁太上玄元廟。改西京玄元皇帝廟為太清宮、東京為太微宮、諸

⁴² 同卷載玄宗開元十年（722）正月「詔兩京及諸州各置玄元皇帝廟一所，並置崇玄學」（頁 589-590），疑為誤植。《唐會要》則作開元二十五年（737）「敕諸州玄元皇帝廟」。（《唐會要》，卷 50：1029）然兩《唐書》與《資治通鑑》均未見開元二十九年（741）以前設置玄元皇帝廟並置崇玄學的紀錄。惟《唐代詔敕目錄》分繫前舉三事於開元十、二十五、二十九年。（東洋文庫唐代史研究委員會編，《唐代詔敕目錄》，1981：166、206、212）另見高明士對相關問題的考證。（高明士，《中國中古的教育與學禮》，2005：47-50）

州為紫微宮。（《舊唐書》，卷 9：207）

將道士女冠劃出宗正寺，改隸司封。（《唐大詔令集》，卷 78：442-441）

10. 八載（749）：

閏六月，規定太清宮亦舉行禘祫禮。（《唐大詔令集》，卷 9：54）

11. 十載（751）：

正月，親郊，確立郊祭程序為薦獻太清宮、薦享太廟、郊祭。（《舊唐書》，卷 24：928）

據此可知太清宮的前身即玄元皇帝廟，⁴³所祀神靈乃作為李唐王室始祖的道教神靈老君。⁴⁴自兩漢以降，王朝的始祖祭祀均按儒教成法，於太廟立木主以祭；太廟即王室宗廟，為儒教彰示「祖之所自出」的標誌性建築，《禮記》〈曲禮〉明言：「君子將營宮室，宗廟為先，廡庫為次，居室為後」，《孝經》〈感應章〉亦云：「宗廟致敬，不忘親也」。（徐淵整理，《禮記注》，卷 1：78；《孝經注》：118）質言之，太廟既是天子致祭祖先的盡孝之所，亦為向天下宣示天命的重要場域，具有公與私的雙重意義。周天子太廟數有七（《禮記注》，卷 4：217-218），李唐太廟最初由高祖時之四室，至玄宗時確立為九室（《舊唐書》，卷 25：941-954），並以太祖景皇帝李虎（?-554?）、高祖（566-635，618-629 在位）、太宗（598-649，626-649 在位）為不祧之主。⁴⁵而太清宮的規制據《大唐郊祀錄》描述，其宮門大小為「每門二十四戟，其殿十一」，對照《唐六典》規定「太廟、太社及諸宮殿門，各二十四戟」（《大唐郊祀錄》，卷 9：789；陳仲夫點校，《唐六典》，卷 4：116），可知太清宮的建置規格與太廟相

⁴³ 亳州紫極宮因被認為是老子出生地，亦名為太清宮（《舊唐書》，卷 24：926）；是以唐代名為太清宮者有二，即西京長安和亳州，本文以前者為主要討論對象。

⁴⁴ 如太宗於貞觀二十一年（647）下詔稱「朕之本系，起自柱下」（《唐大詔令集》，卷 113：586-587），在稍早的貞觀十三年（639）佛道論爭中亦詰問法琳（571-640）何以「犯毀我祖禰，謗黷我先人」（郭紹林點校，《續高僧傳》，卷 25：957），高宗則在〈追尊玄元皇帝制〉言「粵若老君，朕之本系」（《唐大詔令集》，卷 78：442）等。

⁴⁵ 睿宗（662-716，684-690、710-712 在位）時發生過李唐始祖當為西涼武昭王李暠（351-417，400~417 在位）或李虎的爭議（王文錦等點校，《通鑑》，卷 47：1312-1315），直至德宗（742-805，779-805 在位）貞元十九年（803），太廟最終確立以太祖神位為尊。（《舊唐書》，卷 26：1000-1010）

當，換言之，太清宮實即道教版的太廟。

太清宮既為道教版之太廟，宮內按道教禮儀進行祭祀自是應有之義，諸如太清宮所奉祭品乃「享以素饌，三焚香以代三獻」，而非儒教之血食酒肴；且「每年依道法齋醮」，選取道士「滿三七人為定額」等（《冊府元龜》，卷 53：593、599）等，⁴⁶皆為道教特色的彰顯。另一方面，為了突出聖祖既是「家人」，又是性質異於「有盡之期」而「既沒」的其他先祖，更是道教中「湛然常在，為道之宗」的崇高存在，玄宗在「事生之禮」的大原則下，對太清宮的祭祀儀禮另作相應調整：如以青詞取代祝板，以朝服取代冕服等。（《通典》：1478-1479）

如果說在太清宮內奉祀大聖祖是玄宗盡孝的展現，那麼具體代表玄宗的儒道共治意圖者，莫過於〈天寶八載冊尊號赦〉宣稱「文宣王與聖祖同時，俱為教首」，規定「宜於太清、太微宮聖祖前，更立文宣王儀象，與四真人列侍左右」之舉。（《唐大詔令集》，卷 9：53-54）玄宗在開元二十七年（739）已下制追封孔子為「文宣王」，令「自今已後，兩京國子監，夫子皆南面而坐，十哲等東西列侍。天下諸州亦准此」、「正南面、改冕服、樂用官懸」（《舊唐書》，卷 24：920；《冊府元龜》，卷 50：560），其中孔子像即作王者裝束。〈天寶八載冊尊號赦〉令在兩京太清、太微宮置文宣王像為聖祖像列侍，既是開元二十一年（733）〈歲初處分〉令天下習《道德經》以「共興玄化」的具象化，卻也不無崇道抑儒的意味。

玄宗創置太清宮的意義，還在於透過國家禮制於全國範圍內將皇室始祖與道教尊神老君作明確的連結與宣示，此為李唐開國百餘年來首見。高祖在起事初期雖頗藉老君信仰試圖為其政權添加神聖性（《舊唐書》，卷 1：3；蔡宗憲，

⁴⁶ 金子修一整理了玄宗朝太清宮的幾項主要特色：（1）在祭祀規格上，太清宮與宗廟、郊祀同為大祀，且為皇帝親祀，而非有司攝事。（2）在祭祀日程上，天寶十載（751）以降形成了皇帝親祀太清宮→親祀太廟→親郊的常例。（3）太清宮與太廟均為四時孟月之祭，然太清宮之薦獻為素饌，而非血食。（4）太清宮在薦獻時使用道教上章習用之青詞，太廟在薦享時則使用祝版。（5）太清宮奉有老君塑像，太廟則奉木主。（金子修一，2006：362-369）

2017：75-116），⁴⁷太宗亦見維護道教之舉（丁煌，2009〔1975〕：54-72），⁴⁸然而相關祭祀既未入國家祀典，亦未見專門建物之營造，視老君為先祖的態度可說近於一種南北朝的世族慣習與立場。（吳羽，2019：203-209）直到高宗（628-683，649-683 在位）的一連串崇道舉措，才從制度層面漸次加強老君信仰及其與皇室的連結，並積極利用道教資源。⁴⁹武則天（624-705，690-705 在位）稱制後取消各種國家奉道政策的舉動，恰恰反映了相關政策造成的社會影響。從玄宗推動的各項崇道政策來看，可謂是對武則天政權的反動，其多項政策繼踵高宗朝自是應有之義，太清宮之建立與道舉之設均可見高宗影響之痕跡。

必須強調，與其說道教透過太清宮的建立而進入國家祀典，⁵⁰毋寧說太清宮乃玄宗「孝治天下」理念的延伸，以及儒道共治理想的具體展現。從玄宗在各種詔敕提及老君時多稱「聖祖」、「我祖」可知，太清宮的致祭對象嚴格來說並非是道教的尊神李老君，而是李唐的「聖祖玄元皇帝」，聖祖的身分具有皇室遠祖與道教尊神的二重性。（吳楊，2022：229）太清宮所奉聖祖石像乃「當衾南面坐，衣以王者袞冕之服，以繒綵珠玉為之」（《大唐郊祀錄》，卷 9：788），⁵¹既非儒教太廟祀以木主，也異於道教造像當著道袍的成法，其所體現的其實

⁴⁷ 玄宗時人封演在《封氏聞見記》開篇〈道教〉對此有生動的描述：「國朝以李氏出自老君，故崇道教。高祖武德三年，晉州人吉善行於羊角山見白衣老父，呼善行謂曰：『為吾語唐天子：吾是老君，即汝祖也。今年無賊，天下太平』。高祖即遣使致祭，立廟於其地」。（趙貞信校注，《封氏聞見記校注》，2005：2）同在晉州的霍山亦有類似的傳說（仇鹿鳴箋證，《大唐創業起居注箋證》，2022：78-96），晉州是李唐政權初肇之根據地，足見老君信仰在當地之影響力與李淵集團對道教資源之利用。唐末杜光庭（850-933）《歷代崇道記》雖蒐集不少唐代崇道記錄，然考慮其文本性質（白照傑，2023：77），本文以正史、政書或碑刻為主要考察對象。

⁴⁸ 太宗在道釋二教的位次問題，便時見左袒道教之態。（《唐大詔令集》，卷 113：586-587）

⁴⁹ 如乾封元年（666）追號老君為「太上玄元皇帝」，並於天下諸州設置觀寺各一所（《舊唐書》，卷 5：90），上元二年（675）敕令科考加試《老子》，儀鳳三年（678）敕令舉人需兼通「道（德）經、孝經」等。（《冊府元龜》，卷 639：7669）

⁵⁰ 呂博則從佛道論衡的歷史背景下討論太清宮的成立意義。（呂博，2025：52-75、189）

⁵¹ 雷聞據崔明允作於天寶二年〈大唐平陽郡龍角山慶唐觀大聖祖元元皇帝宮金籙齋頌〉（《全唐文》卷 303：3896-3898）對老君像的描述，指出慶唐觀王者造型的老君像可能影響日後的太清宮老君像。（雷聞，2014：353-355；白照杰，2023：75-86）

是凌駕於儒道二教之上的玄宗個人意志與無上的王權。

與此相關者為太清宮的性質。太清宮相關制度雖多見道教色彩，然與國家道觀有本質上的差異。在兩京諸州遍置太清宮之前，全國各州已有三座國家道觀，一為高宗於乾封元年（666）所置之萬壽觀，⁵²另一為中宗（656-710，684、705~710 在位）神龍元年（705）所立之中興觀；⁵³此外，玄宗尚於開元二十六年（738）「敕每州各以郭下定形勝觀、寺，改以開元為額」（《唐會要》，卷 50：879），即開元觀。⁵⁴這三座國家道觀均有道士固定於節日行道設齋（陳仲夫點校，《唐六典》，卷 4：126-127），然而如國忌行香卻未在太清宮舉行。⁵⁵

另可注意者為名稱之更易。太清宮初名「玄元皇帝廟」而非「觀」，當是在祠廟傳統下所置；天寶二年（743）因「聖祖所理，本在諸天，將欲降靈，故宜取象，況惟帝號，豈可名宮」而易廟名為「太清宮」，仍未易「廟」為「觀」（《冊府元龜》，卷 53：599），顯然與一般國家道觀作出了區別。⁵⁶而宮與觀最主要的差異，在於宮為王者所居，如隋代《經典釋文》云「古者貴賤同稱宮，秦漢以來唯王者所居稱宮焉」（張一弓點校，《經典釋文》，卷 29：629），觀則主要相對於佛寺，是道士女冠集體居住修行之所。（孫齊，2014：34-36）《唐會要》同卷記錄太清宮沿革頗詳，卻未將其劃入三十座西京名觀之列（《唐會要》，卷 50：865-878），宮、觀箇中差異自此可見。⁵⁷另就制度而言，出任太清宮使、掌管宮事者，均為宰輔而非道士，由此可見太清宮所具有的皇室家廟色彩，謂其為道教化之宗廟則可，卻不宜理解為一般的國家道觀。

綜此可知，太清宮是李唐天子向這位具有複合性格的聖祖・老君盡「孝」

⁵² 觀名據敦煌寫本《沙州都督府圖經》（P.2005）卷三（李正宇，2007：56），然似未見於其他材料。

⁵³ 後於神龍三年改名為龍興觀。（《舊唐書》，卷 5：90；卷 7：137、143）

⁵⁴ 雷聞對二座位於二京的國家道觀均有考察。（雷聞，2016：138-159、2021：16-27）整體而言，對於唐代地方的國家道觀仍有待進一步的研究。

⁵⁵ 可參聶順新對國忌行香制度的研究。（聶順新，2015：131-149）

⁵⁶ 蔡林波對唐代道觀的建置有全景式描述（蔡林波，2024：70-83），唯該文視太清宮為道觀，其觀點與本文有異。

⁵⁷ 宋代已開始稱呼道教建築為宮觀，並透過賜額制度予以階層化，規模小者為觀，大者為宮。（唐代劍，2003：121-123）

的具體展現場域，與太廟、南北郊三者共同組成了帝國舉行大祀的核心空間，也象徵著李唐天命在儒教、道教對王權的雙重認證下得以永續統治。必須指出，這一套透過對儒教「孝」原理的發揮而使道教老君成為宗法性「聖祖」的太清宮制度，也讓玄宗有效地阻斷了轉輪王觀念的作用。轉輪王作為中古新型態的王權觀（康樂，2010：135-216；古正美，2011：1-60），自南北朝以降盛極一時，亦是武則天代唐的成功要素之一。而玄宗所推行的太清宮制度則在理念與制度上排除了轉輪王觀念的復辟，不僅日後趙宋繼踵玄宗的儒、道雙重天命觀與制度，直至清代以前，已難見藉由轉輪王觀念來建構漢地統治政權合法性的例子。⁵⁸前述玄宗對佛教態度的淡漠，恐怕也與此不無相關。

另一代表玄宗儒道共治理念者，為崇玄學制之成立。開元二十九年（741）玄宗以立廟學的方式，⁵⁹在設置太清宮的同時，也一併於兩京諸州置立用以推廣道學的教育機構即崇玄學，⁶⁰並加設道舉。《舊唐書》載開、天年間之崇玄學「其生徒令習道德經及莊子、列子、文子等，每年準明經例舉送」、「兩京崇玄學各置博士、助教，又置學生一百員」、「（天寶二年）崇玄學改為崇玄館，博士為學士，助教為直學士，更置大學士員」。（《舊唐書》，卷 24：925-926；《唐會要》，卷 64、卷 77：1121-1122、1403-1404）

從設置人員和講授經典的內容來看，兩京崇玄學的功能在於培養道學人材，性質與弘文、崇文館同屬學館教育系統；其學生員額（200 人）則遠較弘文（30 人）、崇文（20 人）二館學生數為夥，而稍遜於國子監系統的國子學（300 人）和太學（500 人）（《舊唐書》，卷 43、44：1848、1908、1891）。與其他主要研習儒教經典的學子相同，受道學教育的中央與地方崇玄學子可透過應試道舉而取得入仕資格，參與政務。崇玄學與道舉之設，可說落實了玄宗在開元十八年（730）手詔所示「無為而政成，不宰而物應」、「同歸清淨，共守玄默」的儒道共治理想。（《冊府元龜》，卷 50：590）

⁵⁸ 轉輪王觀念並未絕跡，而多為非漢政權所宣揚，如南詔、清帝國等。（甘德星，2006：119-174）

⁵⁹ 高明士對隋唐廟學的建立有系統研究。（高明士，2005：60-69）

⁶⁰ 天寶二年（743）兩京崇玄學改為崇玄館，地方改為通道學。（《新唐書》，卷 48：1253）

值得注意的是前述天寶改制後，兩京崇玄館出現的性質變化。原初的崇玄學當如國子監系統般的教育機構，由負責道學教育的博士、助教和學生組成，其中博士、助教均為有品秩的職事官；⁶¹然改制為崇玄館而增設的大學士，則是如「太清宮使」般的使職，雖無官品，但在政治上的影響力卻遠過於博士。（賴瑞和，《唐代高層文官》，2016：35-61）作為新設院館，兩京崇玄館之編制職務當和弘文、崇文二館相仿，而規模或在二者之間。⁶²弘文館學士「掌詳正圖籍，教授生徒。凡朝廷有制度沿革，禮儀輕重，得參議焉」、崇文館學士「掌東宮經籍圖書，以教授諸生」（《舊唐書》，卷 43：1848）；據此，可推知崇玄學士除須教育學生、纂修製作道教典籍，也當肩負顧問之責。（李德輝，2006：58-64）換言之，改制後的兩京崇玄館已由最初的文教單位，轉為兼有政務職能的機構，至於地方各州通道學的教育職責仍如其舊。從玄宗朝宰臣如陳希烈（?-758）、楊國忠（700-756）領太清宮使也往往兼崇玄館大學士或集賢院大學士的現象來看，⁶³集賢、崇玄二館院為玄宗儒道共治政策的重要制定與執行機關。可惜受限於史料，除了從〈天寶八載冊尊號敕〉可知崇玄館曾繕寫「一切道經」分送諸道採訪使以供諸郡轉寫，⁶⁴以及崇玄館學士似有呈報祥瑞之責外（《冊府元龜》，卷 54：600），目前難以對兩京崇玄館的活動有更多的具體認識。

儘管可以推測，經由玄宗在兩京諸州設置玄元皇帝廟和崇玄學等舉措，道教可能得以在全國範圍內擴張其影響力，⁶⁵然而諸如崇玄學所授四子真經雖為

⁶¹ 以國子博士品秩最高，太學博士次之，書學、算學博士最末。（《舊唐書》，卷 44：1890-1892）

⁶² 如分配在弘文館的書手為三十人，崇文館為十人，崇玄館則是二十人。（《舊唐書》，卷 43、44：1848、1908；《唐會要》，卷 64：1122）

⁶³ 丁煌認為崇玄館大學士在太清宮使職出現且為宰臣兼領後即專司崇玄館務。（丁煌：2009〔1980〕：97-99）

⁶⁴ 敕文所言「今內出一切道經」若指開元道藏，則可證明崇玄館實際參與了道教經典的編纂活動，唯開元道藏修纂的過程仍有待研究。（Yi Liu, 2005：185-214）

⁶⁵ 據敦煌寫本 P.3768 題記「天寶十載……道學博士」的記載來看，推測地方的通道學博士或作道學博士（王卡，2004：291-296）；吐魯番亦有 2 件記載紫極宮的抄本。（榮新江，1999：127-144）玄元皇帝廟或崇玄學亦遠置於敦煌、吐魯番一事當無可疑。

國家頒定，卻均未列入道士受籙應習經典、現存道舉試題未見煉養修仙內容、唐代老君造像數量遠遠不及於天尊等現象來看，⁶⁶崇玄學制主要是為了培養能遂行玄宗儒道並治理念的人材，並非培育道士，難以視為扶持道教之舉，對於道教的直接影響可能也相當有限。

陸、結論

玄宗在位期間陸續為儒釋道三教之核心經典撰著頒布《御注》，其中《御注孝經》《御注道德經》更成為唐代舉子科考定本，三經《御注》無疑兼具象徵與實質意義。對此，不少研究者將此解讀為玄宗採取「三教合一」、「三教一致」立場的表現。本文在考察三經《御注》〈序〉及其時代背景後，指出玄宗在三教當中最為重視儒教和道教的教化作用，對釋教則採取消極尊重的態度；在面對儒道二教時，也有著從獨尊儒教朝向儒道並尊的立場轉變，而在實際施政則呈現出以儒為主，以道為輔的情況。作為儒教核心思想之「孝」，乃至於《孝經》所蘊藏「移孝作忠」的意涵，則是玄宗最為重視的面向。

本文進一步分析參與《御注孝經疏》、《御注道德經疏》之撰著、頒布過程的人物和機構後，發現集賢院與集賢院學士在其中扮演著關鍵性角色；而集賢院的成立則與玄宗反映在《御注孝經》〈序〉當中以「孝治天下」的治國理念相關。集賢院與集賢學士是玄宗治國政略的主要擘劃者與執行者，不僅玄宗朝所制定的重要禮樂典籍皆見集賢院參與其中，即便被視為是玄宗崇道標誌的太清宮，其成立過程與相關人物也可見集賢院學士的身影。

對於傳統習慣將太清宮的出現解釋為玄宗醉心於道教下的產物，本文的初

⁶⁶ 四子真經指天寶十載（751）「改莊子為南華真經，文子為通玄真經，列子為沖虛真經，庚桑子為洞虛真經」。（《舊唐書》，卷 24：926）道士受籙時所需修習之經典在張萬福在先天元年（712）所編纂《傳授三洞經戒法籙略說》、唐末道士杜光庭（850?~933）《洞玄靈寶三師記》等唐代中末葉道經均有紀錄。（《道藏》，第 32 冊：184c-197c；第 6 冊：751a-753c）關於唐代道士的位階制度，可參小林正美研究。（小林正美，2003：65-131）拙文曾指出，唐代老子造像約 7 方，遠少於天尊造像的 61 方。（李穌書，2019：47）權德輿所出道舉試題多與《莊子》相關，然內容均與煉養修仙等法無涉。（郭廣偉校點，《權德輿詩文集》：603-604、612-613、621）

步觀察是，推動太清宮制度的深層因素可能不僅是出自於玄宗個人信仰，而是與其以「孝治天下」和儒道共治的施政理念有關，而該理念的形成，也有著試圖遏阻轉輪王觀念流布的歷史性因素。玄宗繼承且發揚李唐開國以來尊重道教老君的傳統，視其為皇室「大聖祖」的策略乃儒教「孝」原理和以「孝治天下」理念的延長；而在國家祭祀的層級上則藉由規範太清宮、太廟與郊祀的舉行次序與儒道雙軌的祭祀禮儀，從理論與制度層面由儒道二教雙重保證了李唐政權永續統治的正當性與神聖性，這當是玄宗從「孝治天下」推進至「儒道共治」理念的主要用意。太清宮制度的建立也有效地打擊了轉輪王觀念的流行，儒道二重天命觀成為了新型態的王權理論。此外，本文在考察太清宮相關制度後，亦指出太清宮雖可視為道教版的太廟，然其性質與一般的國家道觀並不相同。

與太清宮同時成立者，則為兩京諸州崇玄學制度之建立。崇玄學初立之時，其性質近於國子監之官學，為玄宗培養推動其儒道共治理念人材的教育機構，崇玄學子可透過道舉取得進入國家官僚體系的資格，與儒教官僚共治天下。天寶改制後，兩京崇玄學成為崇玄館，其地位轉與集賢院、弘文館等院館相埒，性質也從文教機構轉成兼負政務之機關，從而與集賢院共同成為推動玄宗儒道共治理念的重要機構，地方玄學教育機構之通道學（原崇玄學）則一仍其舊。換言之，太清宮（道教化宗法型態）、崇玄學（道學教育）、道舉（官僚銓選）三者共同構成了玄宗推動儒道共治的核心措施，在制度上確保了該理念的執行。

與此相關，稍早於太清宮、崇玄學制度者，則有創議自道士司馬承禎的道教五嶽三山祭祀系統。該祭祀系統的推行可謂玄宗形成於開元中之儒道共治理念的第一步嘗試，可以認為，包含日後由道教主導的祭祀（如九宮貴神等）在國家祀典中影響力的擴張，同為玄宗儒道共治理念下的結果，對後世如趙宋的統治方針當有所影響。

參考文獻

古籍

- 趙岐章句〔漢〕，陸傑整理。《孟子章句》，北京：商務印書館，2023。
- 鄭玄注〔東漢〕，徐淵整理。《禮記注》，北京：商務印書館，2023。
- 魏收撰〔北齊〕。《魏書》，北京：中華書局，1974。
- 房玄齡等撰〔唐〕。《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 姚思廉等撰〔唐〕。《梁書》，北京：中華書局，1973。
- 姚思廉等撰〔唐〕。《陳書》，北京：中華書局，1972。
- 李林甫等撰〔唐〕，陳仲夫點校。《唐六典》，北京：中華書局，1992。
- 李隆基注〔唐〕，陸一整理。《孝經注》，北京：商務印書館，2023。
- 唐玄宗〔唐〕。《唐玄宗御注道德真經》、《唐玄宗御製道德真經疏》均收入《道藏》第11冊，上海：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
- （以下收於《道藏》各道經，出版資料皆同，不另註出）
- 王涇〔唐〕。《大唐郊祀錄》，收入古典研究會編。《大唐開元禮附大唐郊祀錄》，東京：汲古書院，1984。
- 史崇〔唐〕。《一切道經音義妙門由起》，收入《道藏》第24冊。
- 杜光庭〔唐〕。《洞玄靈寶三師記》，收入《道藏》第6冊。
- 杜光庭〔唐〕。《道德真經廣聖義》，收入《道藏》第14冊。
- 法琳〔唐〕。《辯正論》，收入高楠順次郎，渡邊海旭都監。《大正新脩大藏經》第52冊，東京：大正一切經刊行會，1961。
- 韋述撰〔唐〕，陶敏輯校。《集賢注記》，北京：中華書局，2015。
- 封演〔唐〕，趙貞信校注。《封氏聞見記校注》，北京：中華書局，2005。
- 道宣撰〔唐〕，郭紹林點校。《續高僧傳》，北京：中華書局，2014。
- 道氤〔唐〕。《御注金剛般若波羅蜜經宣演》，收入高楠順次郎，渡邊海旭都監。《大正新脩大藏經》第52冊，東京：大正一切經刊行會，1960。
- 張九齡撰〔唐〕，熊飛校注。《張九齡集校注》，北京：中華書局，2008。
- 張萬福〔唐〕。《傳授三洞經戒法籙略說》，收入《道藏》第32冊。

- 陸德明撰〔唐〕，張一弓點校。《經典釋文》，上海：上海古籍出版社，2012。
- 權德輿撰〔唐〕，郭廣偉校點。《權德輿詩文集》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 溫大雅撰〔唐〕，仇鹿鳴箋證。《大唐創業起居注箋證》，北京：中華書局，2022。
- 劉肅撰〔唐〕，許德楠、李鼎霞點校。《大唐新語》，北京：中華書局，1984。
- 劉昫等撰〔後晉〕。《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 歐陽修傳〔宋〕。《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- 孫逢吉撰〔宋〕。《職官分紀》，北京：中華書局，1988。
- 贊寧撰〔宋〕，范祥雍點校。《宋高僧傳》，北京：中華書局，1987。
- 宋敏求編〔宋〕。《唐大詔令集》，北京：中華書局，2008。
- 王欽若等編〔宋〕。《宋本冊府元龜》，北京：中華書局，1989。
- 王欽若等編〔宋〕。《冊府元龜》，北京：中華書局，1960。
- 王溥撰〔宋〕。《唐會要》，上海：中華書局，1955。
- 王昶〔清〕。《金石萃編》，臺北：台聯國風出版社，1964。
- 阮元校刊〔清〕。《十三經注疏》，北京：中華書局，1980。
- 《覆卷子本唐開元御注孝經》，收入黎庶昌編〔清〕。《古逸叢書》第5輯，臺北：藝文印書館，1965（《百部叢書集成》影印光緒十年遵義黎氏日本東京使署刊本）。
- 李正宇。《古本敦煌鄉土志八種箋證》，蘭州：甘肅人民出版社，2007。
- 高峽等編，《西安碑林全集（12、13卷）》，廣州：廣東經濟出版社、深圳：海天出版社，1999。
- 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補。《道家金石略》，北京：文物出版社，1988。
- 郭慶藩撰，王孝魚點校。《莊子集釋》，北京：中華書局，1985。
- 嚴靈峰輯。《石刻道德經十一種》，收入《無求備齋老子集成（初編）》第一百六十冊，臺北：藝文印書館，1965。

當代論著

- 丁煌。《漢唐道教論集》，北京：中華書局，2009。
- 王卡。《敦煌道教文獻研究》，北京：中國社會科學出版社，2004。

王國維。《觀堂集林》，北京：中華書局，1959。

王雙懷。〈唐玄宗御注“三經”述評〉32:4《唐都學刊》（2016.7），頁 5-10。

方廣錫主編。《藏外佛教文獻（第十輯）》（北京：中國人民大學出版社，2008），頁 39-106。

牛敬飛。《古代五岳祭祀演變考論》，北京：中華書局，2020。

古正美。〈佛教傳播與中國佛教國家的形成〉40《成大歷史學報》（2011.6），頁 1-60。

甘德星。〈「正統」之源：滿洲入關前後王權思想之發展與蒙藏轉輪王觀念之關係考辨〉，收入汪榮祖、林冠群主編，《民族認同與文化融合》，嘉義：國立中正大學台灣人文研究中心，2006，頁 119-174。

甘懷真。《唐代家廟禮制研究》，臺北：臺灣商務印書館，1991。

朱大星。《敦煌本《老子》研究》，北京：中華書局，2007。

朱海。〈唐玄宗御注《孝經》考〉《魏晉南北朝隋唐史資料》20（2003.12），頁 124-135。

朱溢。《事邦國之神祇：唐至北宋吉禮變遷研究》，上海：上海古籍出版社，2014。

白照杰。〈天命再造：唐玄宗的“夢真容”運動〉《社會科學》6（2023），頁 75-86。

江淑君。〈唐玄宗《道德真經》注、疏的幾點觀察〉，《東亞漢學研究》8（2018），頁 202-212。

江淑君。〈虛極至道：唐玄宗《道德真經》注、疏的妙本義〉《東亞漢學研究》9（2019），頁 95-104。

江淑君。〈唐玄宗《道德真經》注、疏之「道法自然」釋義〉《東亞漢學研究》10（2020），頁 42-51。

江淑君。〈處實行權：唐玄宗《道德真經》注、疏的權實思想〉《東亞漢學研究》11（2021），頁 123-132。

呂博。〈唐代老子祭祀及道佛知識重構〉《歷史研究》（2025），頁 52-75、189。

李德輝。《唐代文館制度及其與政治和文學之關係》，上海：上海古籍出版社，

2006。

李穌書。〈三清考〉《臺大歷史學報》64（2019.12），頁 1-55。

定源。〈敦煌遺書中的唐代沙門道氤——對傳世文獻的若干補充〉《敦煌研究》2（2023.4），頁 52-59。

吳羽。〈李唐皇室尊老子為始祖探源〉，《敦煌學輯刊》1（2019.3），頁 203-209。

吳宗國。《唐代科舉制度研究》，瀋陽：遼寧大學出版社，1992。

吳楊。〈唐代長安太清宮的儒道儀式〉，收入葉焯編。《唐研究（第二十七卷）》（北京：北京大學出版社，2022），頁 207-243。

吳夢麟。〈房山石經本《唐玄宗注金剛經》錄文——附整理後記〉《世界宗教研究》2（1982）。

吳麗娛。〈也談唐代郊祀廟祭祀中的“始祖”問題〉《文史》126（2019.2），頁 107-138。

汪辟疆。《目錄學研究》，上海：商務印書館，1955。

柳存仁。〈道藏本三聖註道德經之得失〉，《崇基學報》9:1（1969.11），頁 1-9。

姚魯元。〈《孝經皇帝感》所見唐玄宗《御注孝經》的傳播與接受形式〉《早期中國史研究》15（2023.12），頁 1-59。

唐代劍。《宋代道教管理制度研究》，北京：線裝書局，2003。

唐長孺。《魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局，2011。

徐新源。〈唐玄宗注《金剛經》與唐朝三教合一政策的形成〉《唐都學刊》37:2（2021.3），頁 25-33。

孫齊。〈唐前道觀研究〉，濟南：山東大學博士學位論文，2014。

高明士。《中國中古的教育與學禮》，臺北：臺大出版中心，2005。

張文昌。《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》，臺北：臺大出版中心，2012。

陸路。《北朝唐代元氏家族研究》，上海：上海古籍出版社，2025。

康樂。〈天子與轉輪王——中國中古「王權觀」演變的一些個案〉，收入林富士主編。《中國史新論（宗教史分冊）》（臺北：聯經出版公司，2010），頁 135-216。

莊兵。〈敦煌吐魯番出土《孝經》研究論介〉，收入國立政治大學中國文學系主

- 編。《出土文獻研究視野與方法（第五輯）》（臺北：國立政治大學中國文學系，2014），頁 275-309。
- 莊兵。《出土文獻與域外文獻視野中的孝經學史新證》，臺北：學生書局，2024。
- 游自勇。〈吐魯番所出《老子道德經》及其相關寫本〉《中華文史論叢》127（2017.3），頁 139-161。
- 雷聞。〈龍角仙都：一個唐代宗教聖地的塑造與轉型〉，收入陳金華、孫英剛編。《神聖空間：中古宗教中的空間因素》（上海：復旦大學出版社，2014），頁 333-366。
- 雷聞。〈唐兩京龍興觀略考〉，收入劉曉、雷聞主編。《隋唐遼宋金元史論叢（第六輯）》（上海：上海古籍出版社，2016），頁 138-159。
- 雷聞。〈帝鄉靈宇：唐兩京開元觀略考〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》5（2021.10），頁 16-27。
- 雷聞。《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教（增訂版）》，北京：生活·新知·讀書三聯書店，2024。
- 榮新江。〈唐代西州的道教〉，收入季羨林等主編。《敦煌吐魯番研究（第四卷）》（北京：北京大學出版社，1999），頁 127-144。
- 陳弱水。《中國歷史與文化的新探索》，新北市：聯經出版，2021。
- 陳壁生。《孝經學史》，上海：華東師範大學出版社，2015。
- 陳鴻森。〈孝經學史叢考〉，收入嚴耕望先生紀念集編輯委員會編。《嚴耕望先生紀念論文集》，臺北縣：稻鄉出版社，1998，頁 53-70。
- 陳鴻森。〈唐玄宗孝經序「舉六家之異同」釋疑——唐宋官修注疏之一側面〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》74:1（2003.3），頁 35-64。
- 陳鐵凡。《孝經學源流》，臺北：國立編譯館，1986。
- 黃怡君。《西漢官吏的選任與遷轉》，臺北：臺大出版中心，2024。
- 楊華編。《傳統中國岳鎮海瀆研究》，武漢：武漢大學出版社，2024。
- 葛兆光。《中國思想史（第二卷）》，上海：復旦大學出版社，2000。
- 葛兆光。《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003。

- 傅璇琮。《唐代科舉與文學》，西安：陝西人民出版社，2003。
- 郭永吉。《帝王學禮：自漢至隋皇帝與皇太子經學教育禮制研究》，桃園：中央大學出版中心，2019。
- 賴瑞和。《唐代高層文官》，臺北：聯經出版社，2016。
- 熊飛。《張說年譜新編》，新北市：花木蘭文化出版社，2012。
- 聶順新。〈元和元年長安國忌行香制度研究——以新發現的〈續通典〉佚文為中心〉，收入武漢大學中國三至九世紀研究所編。《魏晉南北朝隋唐史資料（第32輯）》（上海：上海古籍出版社，2015），頁131-149。
- 蔡林波。〈人間置觀：唐代“道觀”的官方化建制與營造〉《四川大學學報（哲學社會科學版）》6（2024.12），頁70-83。
- 蔡宗憲。〈唐代霍山的神話與祭祀：兼論霍山中鎮地位的確立〉《國立政治大學歷史學報》47（2017.05），頁75-116。
- 鄭雅如。《親恩難報：唐代士人的孝道實踐及其體制化》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014。
- 鄭燦山。《東晉唐初道教道德經學：關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》，臺北：臺灣學生書局，2009。
- 劉志。〈唐玄宗御本《道德經》考〉《世界宗教研究》9（2023.9），頁60-68。
- 劉政秀。〈唐代玄宗時期道教的「宗法性」轉向——以太清宮的建立為中心〉《華人宗教研究》25（2025.01），頁1-47。
- 盧意寧。〈盛唐集賢院的成立與意義：兼論玄宗朝學術文化風氣的轉變〉，臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士學位論文，2009。
- 盧國龍。《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993。
- 顧永新。《經學文獻的衍生和通俗化》，北京：北京大學出版社，2014。
- 小林正美。《唐代の道教と天師道》，東京：知泉書館，2003。
- 古勝隆一。《中國中古の學術》，東京：研文出版，2006。
- 今枝二郎。〈玄宗皇帝の「老子」注解について〉《中國古典研究》23（1978.6），頁20-35。
- 今枝二郎。〈唐玄宗御製「道德真經疏」について——才字号本の検討〉《大正

大學研究紀要（佛教學部・文學部）》64（1978.11），頁 55-83。

衣川賢次。〈唐玄宗《御注金剛般若經》的復原與研究〉，《花園大学文学部研究紀要》36（2004），頁 1-75。

衣川賢次。〈唐玄宗《御注金剛般若經》校錄〉，收入方廣鋁編。《藏外佛教文獻（第十輯）》（北京：宗教文化出版社，2003），頁 39-107。

吉川忠夫。《六朝精神史研究》，京都：同朋舍，1984。

吉川忠夫。〈元行沖とその「釋疑」をめぐって〉《東洋史研究》47:3（1988.12），頁 427-451。

吉川忠夫。《六朝隋唐文史哲論集Ⅱ》，京都：法藏館，2020。

金子修一。《中国古代皇帝祭祀の研究》，東京：岩波書店，2006。

松浦千春。〈玄宗朝の国家祭祀と『王権』のシンボリズム〉《古代文化》49:1（1997.1），頁 47-58。

武内義雄。《老子的研究》，東京：改造社，1927。

池田溫。〈盛唐之集賢院〉《北海道大學文學部紀要》19:2（1971.2），頁 45-98。

池澤優。《「孝」思想の宗教学的的研究》，東京：東京大學出版會，2002。

東洋文庫唐代史研究委員会編。《唐代詔敕目錄》，東京：東洋文庫，1981。

林秀一。〈御注孝經序に關する疑惑〉《漢学会雜誌》6:3（1938.12），頁 12-26。

前田繁樹。《初期道教經典の形成》，東京：汲古書院，2004。

宮川尚志。《中國宗教史研究（第一）》，京都：同朋舍，1983。

麥谷邦夫編。《唐玄宗金剛般若波羅蜜經注索引》，京都：京都大學人文科學研究所附屬漢字情報研究センター，2007。

麥谷邦夫。《六朝隋唐道教思想研究》，東京：岩波書店，2018。

渡辺信一郎。《中国古代国家の思想構造：専制国家とイデオロギー》，東京：校倉書房，1994。

横井克信。〈王法と佛法〉，收入沖本克己編。《仏教の東伝と受容》（東京：佼成出版社，2010），頁 347。

横手裕。〈佐命山三上司山考〉《東方宗教》第 94 期（1999.11），頁 20-39。

横手裕。《道教の歴史》，東京：山川出版社，2015。

堀池信夫。《老子注釈史の研究》，東京：明治書院，2019。

礪波護。《唐代社會政治史研究》，京都：同朋舍，1986。

Barrett, T.H. *Taoism under the T'ang: religion & empire during the golden age of Chinese history* (London: Wellsweep, 1996).

Bol, Peter K. “ "This culture of ours": intellectual transitions ”, in *T'ang and Sung China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992).

Liu, Yi. “ Research into the Catalogue of the Daozang of the Early Tang Based on Nanzhu guan ji and the Daoist Scriptures of Dunhuang ”, in Andersen Poul. and Reiter Florian C. eds., *Scriptures, schools, and forms of practice in Daoism: a Berlin symposium* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), pp.185-214.

McMullen, David. *State and Scholars in T'ang China* (Cambridge University Press, 1988).

輔仁
宗教研究

A Study on Emperor Xuanzong of Tang's Prefaces to the Imperial Commentaries on the Three Classics and His Governance Ideals of Confucianism and Daoism

LI He-Shu

Assistant Professor, Department of Religious Studies of Fu Jen Catholic University

Abstract

This study focuses on the prefaces to the *Imperial Annotations on the Classic of Filial Piety*, the *Imperial Annotations on the Dao De Jing*, and the *Imperial Annotations on the Diamond Sutra*, all authored by Emperor Xuanzong of Tang (685–762; r.712–756). By situating these texts within the historical and cultural policy context of Xuanzong's reign, this paper seeks to explore their relationship to his broader political philosophy. The findings reveal that among Confucianism, Daoism, and Buddhism, Xuanzong emphasized the moral and educational functions of Confucianism and Daoism while adopting a more reserved and respectful stance toward Buddhism. His views shifted over time from privileging Confucianism alone to a more balanced appreciation of Confucianism and Daoism. However, Confucianism remained primary in actual governance, with Daoism serving a supplementary role.

Further analysis of the figures and institutions involved in the compilation and promulgation of the *Imperial Commentary on the Classic of Filial Piety* and the *Imperial Commentary on the Dao De Jing* highlights the pivotal role played by the Academy of Scholarly Worthies (*Jixianyuan*) and its scholars. The establishment of the Academy itself reflects Xuanzong's

governing principle of “ruling the empire through filial piety.” The study concludes that under this principle, Xuanzong gradually developed a model of governance integrating both Confucian and Daoist thought. Policies such as establishing the Taiqing Palace and the Chongxuan Institute from the late Kaiyuan era onward were likely not merely expressions of personal religious belief but concrete implementations of this dual-governance ideal. Earlier initiatives to institutionalize Daoist rites for the Five Sacred Peaks and the Three Sacred Mountains may be seen as the first step toward realizing this vision and may have served as a conceptual precursor to the creation of the Taiqing Palace and the Chongxuan Institute.

Keywords: *Imperial Commentary on the Classic of Filial Piety, Imperial Commentary on the Daodejing, Tang Xuanzong, Jixian Academy, Taiqing Palace*

