

浙江名人研究大系

浙江文化名人传记丛书

主编 万斌

道门领袖

——
杜光庭传

蔡堂根 著

浙江人民出版社

浙江省社科规划重大研究工程



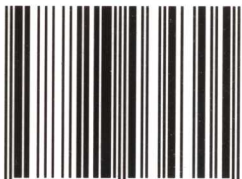
王蜀广德杜先生光庭，学海千寻，词林万叶，凡所著述，与乐天齐肩。

—— 何光远

（杜光庭）尝谓道法科教自汉天师暨陆修静撰集以来，岁月绵邈，几将废坠。遂考辨真伪，条列始末，故天下羽属永受其赐。

—— 赵道一

ISBN 7-213-03430-8



9 787213 034305 >

ISBN 7-213-03430-8

定价：20.00 元

道门领袖

——
杜光庭传

蔡堂根 著

浙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

道门领袖:杜光庭传/蔡堂根著. —杭州:浙江人民出版社,2006.12
(浙江文化名人传记丛书/万斌主编)
ISBN 7-213-03430-8

I. 道... II. 蔡... III. 杜光庭-传记
IV. B959.92

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 161145 号

道门领袖——杜光庭传

蔡堂根 著

出版发行 浙江人民出版社
杭州体育场路 347 号
市场部电话:0571-85176516
责任编辑 陈巧丽
责任校对 戴文英
封面设计 池长尧 殷 瞻
激光照排 杭州天一图文制作有限公司
印 刷 杭州富春印务有限公司
(杭州桐庐瑶琳镇)
开 本 880×1230 毫米 1/32
印 张 9.25 插 页 2
字 数 20.9 万
版 次 2006 年 12 月第 1 版
2006 年 12 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 7-213-03430-8
定 价 20.00 元
如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。



【作者简介】

蔡堂根，湖南攸县人。1967年生，2001年获厦门大学硕士学位，2004年获浙江大学博士学位。现为浙江理工大学副教授，主要从事中国文化史和宗教方面的研究。在各类学术刊物上发表相关论文十数篇。

【浙江文化名人传记丛书】

五四健将 —— 罗家伦传

德艺双馨 —— 尹桂芳传

一代辞宗 —— 沈约传

隐逸诗人 —— 寒山传

道门领袖 —— 杜光庭传

词家之冠 —— 周邦彦传

一代医宗 —— 朱震亨传

风孰与高 —— 于谦传

儒学正脉 —— 王守仁传

都市文人 —— 张岱传

天盖遗民 —— 吕留良传

博大之宗 —— 朱彝尊传

布衣史官 —— 万斯同传

学贯中西 —— 李善兰传

清季淳儒 —— 俞樾传

“浙江文化名人传记丛书”编撰指导委员会

顾问:梁平波 盛昌黎 刘 枫 毛昭晰

主任:陈敏尔

副主任:童芍素 沈立江 万 斌(常务)

委员:(按姓氏笔画排列)

万 斌 王凤贤 杨仁山 杨金荣 何一峰
谷迎春 沈立江 沈善洪 陈 铭 陈敏尔
钱巨炎 徐海荣 黄亚洲 童芍素 韩李敏
蓝蔚青 廖可斌 魏 桥

“浙江文化名人传记丛书”编辑委员会

主 编:万 斌

副主 编:卢敦基(常务) 陈 铭

委 员:(按姓氏笔画排列)

万 斌 王志邦 卢敦基 任宜敏 吴 光
汪俊昌 陈 野 陈 铭 林华东 罗卫东
徐 晓 徐吉军 郭浴阳 程小澜 曾 骅
楼贤俊 滕 复

总 序

万 斌

浙江这块并不算太广阔然而深厚的土地,哺育了众多的文化名人。他们为文化的传承,更为文化的创新,竭尽了他们的才智,取得了伟大的成果。据我们的粗略统计,元明清三代中,浙江一省的文学家皆占全国总数的五分之一。而现代史上,浙江文化名人之多、涵盖领域之广更使人瞠目结舌!面对这么一块丰厚的文化宝藏,今天如果不做点什么,岂不愧对先人!

开辟鸿蒙,旧事难具论。但据新的研究成果,可知约在十万年前,“建德人”已在浙江大地上活动。马家浜文化、河姆渡文化是六七千年前的胜景,四千多年前的良渚文化则透出了文明时代的曙光,充分证明了中华民族的多中心起源说。不过,与后来得到迅猛发展又逐渐被确认为华夏文化核心的中原文化相比,在很长一段时间内,早期的浙江文化弱势地位明显,良渚文化的神秘消失,也许就是这种弱势地位的原因或者结果。

尽管到西汉,浙江一带仍被视为“方外之地”,但是,即便从较狭窄的中原文化的角度看,浙江文化也已经能够成为那曲多声部合唱中的一个声部了。春秋时期的范蠡是一个成功的政治家和企业家,同时也是一个洞明世事的经济学家。

而王充,则以他的《论衡》震动了汉末的京兆。

魏晋南北朝时期与两宋时期的两次从北到南的人口大迁徙,以及吴越钱氏保境安民,是浙江文化后来得以繁茂的关键。这其间的安史之乱,也是北南文化彼消此长的关节点。自此,浙江这块美丽的土地开始得到大规模和深层次的开发,优美的山水给了艺术家、诗人,乃至高士高僧无尽的灵感。浙江人才迭出,各展其技,已然引起全国的注意。艺术家王羲之、王献之、曹不兴、智永、虞世南、褚遂良、燕文贵,文学家谢灵运、沈约、骆宾王、孟郊、寒山、拾得、罗隐、周邦彦,宗教界的智顗、杜光庭,科技界的沈括、毕昇、朱肱,都是对中国文化卓有贡献的人物。

南宋政权定都杭州后,浙江文化旋即在中国文化的舞台中心进行了令人崇敬的表演。这一表演一直延续到了清代。也就是说,在中国传统社会的后半期,浙江素领风骚,对中国文化贡献卓著:在思想学术领域,涌现出永康学派陈亮、永嘉学派叶适等重事功、重现实的思想巨擘,他们的主张在今天仍然成为浙江经济和社会发展的重要思想资源;王阳明的心学独树一帜,引领了明代思想解放的滔滔洪流;黄宗羲对政治社会的深刻反思,击中了传统中国的根本弊病。而黄氏与章学诚,则为中国史学的重镇。文学领域,则有陆游、朱彝尊、龚自珍等大诗人,更有高明、徐渭、李渔、袁枚等与市民阶层有深刻联系能道时代之先声者,亦有刘基、宋濂、于谦等在政治领域大有建树且文学亦可观者。艺术大师也极多,如马远、夏珪、赵孟頫、黄公望、吴镇、王蒙、陈洪绶等,不仅为一代名家,亦可为后世垂范。诸多的藏书家、刻书家和文献大家如范钦、严可均等为文化之邦增添了浓郁的文化气氛。在与

海外文化的交流沟通上,浙江也处于领先地位:陈元赟、朱舜水为中国文化远流日本作出了重要的贡献,而李之藻、杨廷筠、李善兰等则师法西方科技,开中国文化近代化之先声。

西风东渐,古老的中华从沿海泛起新浪。这一次在文化史上几可媲美战国时期的百家争鸣,使浙江有幸再一次位居中国的发展前沿,浙江文化在 20 世纪再次放射出异彩。转型期的文化大师,浙江有了王国维、章太炎、蔡元培。而鲁迅更以其超凡的艺术感受力和深邃的历史洞察力,成为世界级的文化巨人。举凡文学、艺术、教育、出版、学术、新闻,浙江无不人才济济,傲视全国,如茅盾、夏衍、郁达夫、吴昌硕、潘天寿、夏丏尊、张元济、胡愈之、钱玄同、陈望道、邵飘萍、曹聚仁等等,皆可谓自成一家的文化巨擘。在新兴的科学技术界,浙江亦出类拔萃,有竺可桢、金宝善、姜立夫、严济慈、童第周、赵忠尧等著名科学家。20 世纪已经逝去,但我们完全可以期望浙江的文化在新千年发扬光大,再放异彩。因为时代需要,因为中国需要,我们更希望因为世界需要!

浙江省社会科学院为浙江省哲学社会科学研究的综合学术机构,一方面以现实问题为主攻方向,另一方面也要秉承浙江文化的传统优势,总结浙江文化发展的宝贵经验,为文化的创新发展竭尽绵薄。在浙江省委、省政府建设文化大省的号召下,我们毅然启动“浙江文化名人传记”系列丛书一百部这个我院建院以来最大的科研项目。通过为浙江文化名人立传,既可借以反映浙江文化发展的总体面貌,也有利于今人见贤思齐,努力进取。目前丛书正在陆续面世,我们一定团结各方力量,坚持学术标准,争取近年内完成这个浩大的学术工程。

本丛书共为一百部,其中古代五十部,20世纪五十部。本丛书中之文化名人,我们一般采取以下准则选取:(1)生在浙江,或其主要文化成就在浙江完成者;(2)卒年在2000年底前者;(3)在某一文化领域作出巨大贡献,在全国有重大影响者。另外,丧失民族气节者不入选,个别资料奇缺者亦暂不入选。其中选目,若有不甚恰当者,希社会各界批评指正。

本丛书从创意始,就得到了中共浙江省委、浙江省人民政府、中共浙江省委宣传部、浙江省财政厅的正确指导和真诚帮助,得到了诸多学术界前辈的支持,得到了各兄弟单位和社会各界的关心,更值得一提的是,得到了众多文化名人的亲属及有关人士的无私协助。在此良好氛围下,我们唯有在今后几年焚膏继晷,埋头苦干,将这项工作尽可能做好,庶几不负社会之公望!

是为序。

2003年春于杭州

浙江文化名人传记丛书已出书目

古代部分

论衡之人——王 充传	徐 斌著	定价:20 元
天地一客——谢灵运传	宋 红著	定价:20 元
一代辞宗——沈 约传	林家骊著	定价:20 元
隐逸诗人——寒 山传	何善蒙著	定价:20 元
道门领袖——杜光庭传	蔡堂根著	定价:20 元
科学全才——沈 括传	何勇强著	定价:25 元
词家之冠——周邦彦传	沈松勤、黄之栋著	定价:25 元
婺学之宗——吕祖谦传	徐儒宗著	定价:25 元
人龙文虎——陈 亮传	卢敦基著	定价:20 元
永嘉巨子——叶 适传	朱迎平著	定价:20 元
松雪斋主——赵孟頫传	陈云琴著	定价:25 元
一代医宗——朱震亨传	马雪芹著	定价:20 元
传奇之祖——高 明传	万晴川著	定价:20 元
千古入豪——刘 基传	吕立汉著	定价:25 元
风孰与高——于 谦传	钱国莲著	定价:20 元
儒学正脉——王守仁传	钱 明著	定价:25 元
天一阁主——范 钦传	戴光中著	定价:20 元
大河安澜——潘季驯传	马雪芹著	定价:25 元
儒学名臣——刘宗周传	陈永革著	定价:25 元
遗民史家——谈 迁传	钱茂伟、柴伟梁著	定价:20 元
都市文人——张 岱传	余德余著	定价:20 元
风流道学——李 渔传	万晴川著	定价:25 元

天盖遗民——吕留良传	俞国林著	定价:20 元
博大之宗——朱彝尊传	王利民著	定价:20 元
布衣史官——万斯同传	朱端强著	定价:20 元
剑气箫心——龚自珍传	陈 铭著	定价:20 元
学贯中西——李善兰传	杨自强著	定价:20 元
清季淳儒——俞 樾传	马晓坤著	定价:20 元

二十世纪部分

法制冰人——沈家本传	陈柳裕著	定价:20 元
百年一缶翁——吴昌硕传	吴 晶著	定价:20 元
画之大者——黄宾虹传	吴 晶著	定价:20 元
出版巨擘——张元济传	张学继著	定价:20 元
潮落潮生——王国维传	陈 铭著	定价:22 元
古道长亭——李叔同传	吴可为著	定价:25 元
人之子——鲁 迅传	项义华著	定价:20 元
嘉业堂主——刘承干传	项文惠著	定价:20 元
兵学泰斗——蒋方震传	张学继著	定价:25 元
亭亭寒柯——余绍宋传	余子安著	定价:20 元
一代儒宗——马一浮传	滕 复著	定价:22 元
铁肩辣手——邵飘萍传	郭汾阳著	定价:25 元
平屋主人——夏丏尊传	王利民著	定价:25 元
走出象牙塔——蒋梦麟传	孙善根著	定价:20 元
扫雪斋主人——钱玄同传	周维强著	定价:20 元
人间潮音——太虚大师传	陈永革著	定价:20 元
书生本色——翁文灏传	戴光中著	定价:20 元
忠信笃敬——何炳松传	房鑫亮著	定价:20 元
太白之风——陈望道传	周维强著	定价:20 元

新史学宗师——范文澜传	董郁奎著	定价:20元
广博之师——陆志韦传	项文惠著	定价:20元
天涯孤舟——郁达夫传	罗以民著	定价:20元
逃墨馆主——茅盾传	余连祥著	定价:20元
大道之行——胡愈之传	陈荣力著	定价:25元
逝水人生——徐志摩传	周静庭著	定价:20元
五四健将——罗家伦传	陈明珠著	定价:20元
大笔淋漓——潘天寿传	卢炘著	定价:20元
茶者圣——吴觉农传	王旭烽著	定价:20元
缘缘堂主——丰子恺传	陈野著	定价:20元
自由报人——曹聚仁传	卢敦基、周静著	定价:20元
古槐树下的学者——俞平伯传	箫悄著	定价:25元
世纪行吟——夏衍传	陈坚、张艳梅著	定价:20元
科学泰斗——严济慈传	卢曙火著	定价:22元
凤鸣华冈——张其昀传	王永泰著	定价:20元
雪之歌——冯雪峰传	孙琴安著	定价:25元
克隆先驱——童第周传	俞为洁著	定价:20元
雨巷诗人——戴望舒传	北塔著	定价:20元
清官梦——吴晗传	刘光永著	定价:25元
千面人生——袁牧之传	郭学勤著	定价:20元
时代的吹号者——艾青传	骆寒超、骆蔓著	定价:24元
禹贡传人——谭其骧传	葛剑雄著	定价:20元
德艺双馨——尹桂芳传	陈华兴、黄宇著	定价:20元

目 录

第一章 宝玉大圭出缙云	(1)
缙云仙风	(1)
盛世道教	(12)
少年志学	(25)
第二章 天台修道抒壮志	(36)
弃儒向道	(36)
天台从师	(43)
志存高远	(54)
第三章 僖宗赐紫勤护驾	(67)
漫游问道	(67)
僖宗赐紫	(75)
随驾长安	(91)
第四章 隐居青城兴教忙	(97)
结庐青城	(97)
修观建醮	(107)
整理科仪	(120)
探求教理	(135)
第五章 名显王蜀展奇才	(151)
前蜀兴起	(151)

展才助蜀	(157)
殷勤慰主	(174)
终老青城	(187)
第六章 傲世妙笔传神仙	(199)
道教传记	(199)
文章傲世	(219)
翰墨留香	(240)
结束语	(246)
 杜光庭大事年表	(257)
杜光庭赐紫时间考辨	(264)
参考文献	(279)
 后记	(282)

第一章

宝玉大圭出缙云

缙云仙风

杜光庭生于唐宣宗大中四年(850)^①,字宾圣^②,号东瀛子^③,处州缙云人^④,即今天的浙江省丽水市缙云县人。

① 杜光庭的具体出生时间缺少文献记载,《历世真仙体道通鉴》载:“后唐明宗长兴四年癸巳十一月,光庭八十四岁。一旦披法服作礼辞天,升堂趺坐而化。”长兴四年为933年,按此推算,当生于850年,即唐宣宗大中四年。

② 杜光庭的字有“宾圣”、“宾至”、“圣宾”等多种记载,《蜀梼杌》卷上:“光庭字宾圣”;《全唐诗》卷八五四:“杜光庭字圣宾”;《十国春秋》卷四七:“杜光庭字宾至”。其中,以“宾圣”最为学界所认可,宾至、圣宾可能是古人传抄之误。

③ 又自称“华顶羽人”、“天姥峰羽衣”。

④ 关于杜光庭的出生地,有括苍、处州、缙云、天台、长安等多种说法,这些说法看似矛盾,实际上是一致的,只是所指的角度不同而已。缙云县最早建于唐高祖李渊武德四年(621),但其境域与今天的缙云县有很大不同,后撤销。与今天缙云地域大致相当的缙云县始建于武则天时期,曾先后属于括州郡、缙云郡、处州郡,而且,其一部分又曾属于括苍县,可见,所谓的括苍、处州、缙云等其实是指同一个地方。天台是杜光庭最初修道的地方,且离缙云不远,故与其出生地混为一谈。京兆杜陵是杜姓郡望,杜光庭的先辈很可能是长安人,后来移居处州缙云,故有长安之说。简言之,长安(京兆杜陵)是杜光庭的籍贯,处州缙云是杜光庭的出生地,这一观点基本为学界所认同。

古人常用“人杰地灵”来描述人与山水自然的关系,即灵秀的山水(既包括自然的山水,也包括山水中所蕴涵的某些人文传统)往往哺育出杰出的人才。从生活环境对人的影响来看,这一观点是很有道理的,今天的科学研究也表明:任何一个杰出人才的出现都离不开其生活环境的哺育和养护,许多杰出人士的成功都与他们早年生活的地理人文传统有关。地理人文传统不仅决定着一个人早年的思想个性,还可能内化为人们的潜意识,这种潜意识就像一个看不见、摸不着却又无所不在、难以改变的地理磁场,影响着一个人未来的发展方向。因此,如果把一个人后天的成就比喻为一棵参天大树,个人的天赋相当于一颗种子,那么,早期的地理人文传统就像这颗种子破土而出时被赐予的那块土地。这块土地可能开阔平坦,为茁壮成长的新苗、为未来的参天大树早早地提供了肥沃的土壤和宽敞的天空;这块土地也可能狭隘阴暗,新苗可能因此纤细而颀长,甚至只能倾倚屈曲,永远匍匐于山石之上。杜光庭早年生活于缙云,缙云的山水精神自然会嵌入他的心灵,流进他的血液,为他打上缙云的烙印。

缙云有神奇的传说,有秀美的山水。如果说山水相当于骨骼血肉的话,那传说就相当于精神灵魂,而缙云无论是山水还是传说,都与神仙道教相关,因此,缙云完全称得上是“仙风道骨”了。

1. 山水传说

缙云县之名来自缙云山(今仙都山),而缙云山名字的由来,据说与黄帝炼丹升仙有关。相传黄帝曾经在鼎湖峰炼丹,仙丹炼成后,黄帝便从这里乘龙升天了。黄帝炼丹时,山中曾出现非红非紫的云彩,这种云叫做缙云,鼎湖峰一带的山峦也因此叫做

缙云山。^①缙云县境内的奇山异水极多,其中以仙都山最著名、最有代表性。仙都山也就是原来的缙云山,唐玄宗在位时期,据说缙云山鼎湖峰上有五彩祥云,云中有嘹亮的仙乐,有飞舞的鸾鹤,还有山呼万岁的声音。玄宗皇帝听说这事后非常高兴,便把缙云山改名为仙都山。

仙都山峰岩奇绝,山水神秀,其中的九曲练溪、十里画廊,飘逸清奇,素有“桂林之秀、黄山之奇、华山之险”的美誉。在仙都奇丽神异的山水中,又以鼎湖峰为中心的山水传说最为著名。鼎湖峰又名“天柱峰”,俗称“石笋”,它东靠步虚山,西临练溪水,状如春笋,直插云霄,气势磅礴。石峰顶上青翠如盖,茂叶丛林之间有一小湖泊,四季不涸,相传是轩辕黄帝在此炼丹时被丹鼎压塌而成,故称鼎湖。

黄帝在仙都鼎湖峰炼丹飞升的相关传说早在晋代就见诸文献。如晋人郭璞、崔豹、谢灵运等都曾在相关的文献中提及类似的内容。唐朝道教盛行,这一传说更是广为流传,许多诗人都曾吟咏过此事,如徐凝的《题缙云山鼎池》:

黄帝旌旗去不回,空余片石碧崔嵬。
有时风卷鼎湖浪,散作晴天雨点来。^②

① 关于缙云山名称的由来,说法不一,但都与黄帝有关。有的说,“缙云”是黄帝的名号之一,缙云山因黄帝在此炼丹而得名。有的说,缙云山是黄帝属下官员的封地,黄帝以云纪官,春官为青云氏,夏官为缙云氏,秋官为白云氏,冬官为黑云氏。《轩辕本纪》载:“(黄帝)往炼石于缙云堂,于地炼丹时有非红非紫之云见,是曰缙云,因名缙云山。”(《云笈七籤》卷一〇〇)

② 《全唐诗》卷四七四。《道藏·仙都志》认为此诗为白居易所作,误。徐凝,浙江桐庐人,中唐著名诗人,与白居易有过密切的交往。

曹唐《仙都即景》：

黄帝登真处，青青不记年。孤峰应碍日，一柱自擎天。
石怪常栖鹤，云闲若有仙。鼎湖看不见，零落数枝莲。^①

今天的缙云民间仍然可以听到类似的传说，如《鼎湖峰和龙须草》说：

黄帝在缙云仙都石笋顶上架巨鼎炼丹，七七四十九天，丹成，他自用后，正想分给大臣们，忽然头顶天空现出一条大青龙。黄帝跃上龙背，冉冉飞升。大臣们争相攀附龙须上天，无奈何未享用仙丹仍为凡胎，身子太重，龙须被扯断，跌落在地。

巨鼎在石笋顶上压成凹穴，雨天积水成潭，因称“鼎湖”，石笋即为鼎湖峰，扯断的龙须，落地变成细长的龙须草，《本草纲目》称为“缙云草”，是打席子的好材料。^②

鼎湖峰北侧有仙水洞，在步虚山西坡的悬岩陡壁间，下临练金溪，洞口面溪，圆如镜子，故又称“镜岩”，是唐朝周景复修炼之

① 《全唐诗》卷六四〇。

② 缙云县志编纂委员会编：《缙云县志》，浙江人民出版社1996年版，第77页。关于黄帝的成仙，《列仙传》载：“黄帝采首山之铜，铸鼎于荆山下。鼎成，有龙垂胡髯下迎，帝乃升天。群臣百僚悉持龙髯从帝而升，攀帝弓及龙髯，拔而弓坠。群臣不得从，仰望帝而悲号，故后世以其处为鼎湖，名其弓为乌号焉。”《史记》卷二八载：“黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯，下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙髯，龙髯拔，堕，堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与胡髯号，故后世因名其处曰鼎湖，其弓曰‘乌号’。”

处。洞顶中间岩窦间有泉水,下滴成池,清澈见底;泉水春夏不多,秋冬不少,清醇甘凉,久蓄不腐,相传轩辕黄帝曾用此水炼丹,人们常喝它能祛病轻体,益寿延年,故名仙水。

鼎湖峰后的步虚山是仙都的主山之一。步虚山顶有步虚亭,坐在亭中俯瞰:鼎湖峰拔地而起,雄奇壮观;练金溪如丝如带,风情万种;再加上山风松涛,烟村暮树,给人一种置身于天宫仙府、远绝尘嚣之感。

鼎湖峰下是练金溪,又名锦溪,是好溪穿过仙都地区的溪流总称,素有“九曲练溪、十里画廊”之称。练金溪沿岸,随处都可以见到刀劈斧削般的峭壁石峰,鬼斧神工的奇洞怪石,或急或缓的溪流和清冽甘甜的山泉,还有奇花异草,苍松翠柏。沿好溪一路走来,总能给人琼瑶仙境般的感觉。

缙云这种神仙境界是那样令人向往,以至于常有清奇高逸之士来此览胜隐居。计倪精通术数,是协助越王勾践灭吴的重要功臣,相传他晚年就隐居仙都,现在的倪翁洞就是其隐居之地。后世常有人来倪翁洞凭吊,现在洞中还留有唐朝以来历代文人墨客留下的众多摩崖石刻,石刻中行书、楷书、隶书、篆书众体齐备,琳琅满目。其中,最珍贵的是唐代书法家李阳冰任缙云县令时留下的“倪翁洞”三字。三字刻于洞口巨石之上,字迹清晰,至今无损。晋宋时期著名的诗人谢灵运(385—433)博览群书,工书善画,诗才高绝,被尊为我国古代山水诗的鼻祖。谢灵运曾任永嘉太守,他在上任和辞归途中都曾畅游缙云,今缙云县东渡村好溪东岸的谢公岩就与他有关。谢灵运畅游缙云时也为鼎湖峰的奇绝所震撼,故在其作品中多次提到鼎湖峰,如其《归途赋》说:“停余舟而淹留,搜缙云之遗迹,漾百里之清潭,见千仞

之孤石。”^① 其《名山记》记载鼎湖时则说：“缙云山，旁有孤石，屹然干云，高二百丈，三面临水，周围一百六十丈，顶有湖，生莲花。”^② 唐朝的吴筠、李白^③、白居易、皮日休、陆龟蒙等著名的诗文大家都曾到过缙云，并留下了众多的诗篇。吴筠的《题缙云岭永望馆》说：

人惊此路险，我爱山前深。
犹恐佳趣尽，欲行且沉吟。^④

李白在《送王屋山人魏万还王屋》中描绘缙云说：

缙云川谷难，石门最可观。瀑布挂北斗，莫穷此水端。
喷壁洒素雪，空濛生昼寒。却思恶溪去，宁惧恶溪恶。
咆哮七十滩，水石相喷薄。路创李北海，岩开谢康乐。
松风和猿声，搜索连洞壑。径出梅花桥，双溪纳归潮。
落帆金华岸，赤松若可招。^⑤

书法家李邕、李阳冰，学问家段成式等则先后在处州或缙云做地方官，同样对这里表现出极大的兴趣。

① 转引《艺文类聚》卷二七。

② 转引《仙都志》卷上，《道藏》第十一册，第77页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年联合影印明《道藏》本。

③ （后晋）刘昫《旧唐书·李白传》载：李白在“天宝初，客游会稽，与道士吴筠隐于剡中”。剡中距离缙云不远，吴、李两人应该曾经一同游过仙都。

④ 《全唐诗》卷八五三。

⑤ 《全唐诗》卷一七五。

2. 道教胜地

缙云更是道教胜地,缙云的人文传统中一直弥漫着浓厚的神仙道教气氛。缙云的象征——仙都不仅一直与黄帝传说相联系,还是道教三十六洞天中的第二十九洞天,名叫元都祈先洞天。这里的灵山秀水常常使道教人士流连忘返,唐代道士刘处静在《玄虚志铭》中说“缙云山中尤宜养志,练金溪畔足以濯缨”^①,可以说是对这种现象的最好注脚,因此,历代都有重要的道教人物来缙云活动。

早在东汉末年,著名术士徐登、赵炳就在缙云一带修炼。据文献记载,徐登是福建人,擅长方术;赵炳,字公阿,浙江东阳人,也善于方术。时值兵荒马乱、瘟疫流行,两人便共同约定,用他们的方术来为百姓治病。^② 赵炳为民治病深受当地人尊敬,故后人在仙都山建赵侯庙纪念他,《仙都志》记载说:“赵侯庙在仙都山西梯云洞侧。”又引用《郡志》说:“庙在仙都乡,一方咸敬奉之,侯乃后汉赵炳也。”^③

三国两晋时的葛玄、葛洪也曾到过缙云。葛玄(164—244),字孝先,葛洪从祖父,三国时著名的方士,人称葛仙翁。葛洪(283—363),字稚川,自号抱朴子,丹阳句容(今属江苏)人,是东晋著名道教学者、炼丹家、医药学家;其主要著作有《抱朴子》、《肘后备急方》等,晚年在广东罗浮山炼丹终老。葛玄和葛洪都曾炼丹于缙云一带,虞集的《处州路少微山紫虚观记》载:“晋时葛玄(洪)尝炼丹于此,有遗井焉,今犹曰葛翁井,翁尝取水而浴

① 转引《仙都志》卷上,《道藏》第十一册,第79页。

② 详见《后汉书》卷八二《方术列传》。

③ 《仙都志》,《道藏》第十一册,第80页。

丹者也。”^① 缙云县境内还有丹址、葛竹、葛湖等村，据说都是因葛洪或葛玄而得名；葛竹山还有纪念他们的“葛仙翁庙”。

南北朝时期，一代宗师陆修静曾在缙云传教，其高徒孙游岳就是他在缙云时收的。后来，孙游岳隐居仙都山修道数十年，不与外界接触。孙游岳的得意弟子——“山中宰相”陶弘景也曾游居缙云，其《水仙赋》中也提及缙云，说：“若夫层城瑶馆，缙云琼阁，黄帝所以觞百神也。”^② 陶弘景师从孙游岳，自称华阳隐居，后开创茅山宗。缙云县五云镇的下洋村古名华阳，仙都芙蓉嶂中还有陶庵，这些都与陶弘景有关。

唐代，活动于缙云的名道士就更多了，如吴善经、许碯、周景复等都曾长期在此活动。吴善经（732—814），缙云人，唐玄宗兴建黄帝祠宇后，成为首批居住于黄帝祠宇的道士。通过修炼学习，吴善经道术大进，声名远播，后受诏进京，居于太清宫，为皇帝、后妃等传道，据说他的亲传弟子就有 500 余人。许碯也是缙云人，名山胜境无不遍历，他所到之处都是悬崖峭壁等别人不敢到达的地方，并常在所到的地方题词说：“许碯自峨眉山寻偃月子到此。”据文献记载，许碯曾经在仙都山辟谷养气十余年。周景复游居仙都，唐大历年间（766—779），开始在鼎湖峰旁的仙水洞中辟谷修炼，据说他在洞中整整呆了 80 余年，直至仙逝。他的这种毅力、这份执著感动了许多人，人们对他充满了敬意，后来很多文士名流都曾到此凭吊，并留下许多诗篇。如陆龟蒙的《寄题镜岩周尊师所居》说：

① （元）虞集：《处州路少微山紫虚观记》，《道园学古录》卷四六，《四库全书》本。

② （梁）陶弘景：《水仙赋》，《历代赋汇》卷一〇五，《四库全书》本。

见说身轻鹤不如，石房无侣共云居。
清晨自削灵香柿，独夜空吟碧落书。
十洞飞精应遍吸，一簪秋发未曾梳。
知君便入悬珠会，早晚东骑白鲤鱼。^①

皮日休的《寄题镜岩周尊师所居》说：

八十余年住镜岩，鹿皮巾下雪毵毵。
床寒不奈云萦枕，经润何妨雨滴函。
饮涧猿回窥绝洞，缘梯人歇倚危杉。
如何计吏穷于鸟？欲望仙都举一帆。^②

缙云的宫观祠宇等道教建筑设施也非常有名。传说最早的应该是“三将军殿”。三将军，俗称唐葛周，相传是周厉王时的三位谏臣，后来演变成道教神仙，称天门将军。三将军殿坐落在唐葛岭，在谢公岩南、雅宅村东，章溪汇入好溪之处，这里林木葱郁，溪声盈耳，环境非常清幽。

最有名的建筑当属黄帝祠宇。黄帝祠宇在鼎湖峰南侧的谷中，曾是江南祭祀黄帝的重要场所。其前身称为“缙云堂”，建于东晋，是当时道教教徒进行集体宗教活动的道观；缙云堂很早就见诸文献，谢灵运的《游名山志》中就有相关记载^③。唐玄宗特别崇信道教，他在位时各种灵迹瑞象不断“出现”，“天宝七年

① 《全唐诗》卷六二六。

② 《全唐诗》卷六一四。

③ 《太平御览》卷九九四引云：“《游名山志》曰：‘龙须草唯东阳永嘉有，永嘉有缙云堂。意者谓鼎湖攀龙须时，有坠落化而为草，故有龙须之称。’”

(748)六月八日,有彩云起于李溪源,覆绕缙云山独峰之顶,云中仙乐响亮,鸾鹤飞舞,俄闻山呼万岁者九,诸山皆应,自申至亥乃息”^①。当地刺史苗奉倩把这件事上报给朝廷,玄宗皇帝听了很高兴,便把缙云山改名为仙都山,并规定周围 300 里禁砍柴草和捕猎。同年,诏令建立黄帝祠宇,缙云堂也就为黄帝祠宇所取代。祠宇建成后,又规定每年度道士 7 人,以奉香火,吴善经就是黄帝祠宇首批 7 名道士之一。后来,著名书法家、缙云县令李阳冰还曾为其撰写祠额。

其实,不只是缙云仙都与道教有密切的关系,整个处州(今浙江丽水市)都与道教有密切的联系;处州于隋朝开皇九年(589)始建制,因处士星见于分野而得名。元人虞集在其《处州路少微山紫虚观记》也说:“传曰:‘少微,处士星也。予乡有少微山,故郡得处士而常有神仙道士居之。’”^② 因此,整个处州的道教氛围都比较浓厚,除缙云以外,处州其他地方也出了许多著名的道教人物,唐朝前期的叶法善就是这些道教名人中比较突出的一个。

叶法善,字道元,从高祖辈起,家族中就有多人为道士,属于典型的道教世家。叶法善的经历颇富传奇色彩,有关他的传奇故事也很多。据《旧唐书》载:叶法善生活于初盛唐,年轻时学习过符篆法术,善于驱神镇鬼。唐高宗显庆年间(656—661)被征召到京城长安。高宗想赐给他爵位,叶法善坚决推辞,请求继续做道士,高宗便把他留在宫廷中的内道场,待遇非常优厚。从唐高宗到武则天再到唐中宗的 50 余年间,叶法善常常来往于名山大川,多次被皇帝召入宫中,尽礼问道。睿宗即位后,拜鸿胪卿,

① 《仙都志》卷上,《道藏》第十一册,第 77 页。

② (元)虞集:《道园学古录》卷四六,《四库全书》本。

封越国公，仍旧为道士，住在京城长安的景龙观中。叶法善于开元年间(713—741)去世，共活了100多岁；唐玄宗亲自下诏表示哀悼，说：

故道士鸿胪卿员外置越国公叶法善，天真精密，妙理玄畅，包括秘要，发挥灵符，固以冥默难源，希夷罕测。而情栖蓬阁，迹混朝伍，保黄冠而不杖，加紫绶而非荣，卓尔孤秀，冷然独往。胜气绝俗，贞风无尘，金骨外耸，珠光内应。斯乃体应中仙，名升上德。朕当听政之暇，屡询至道；公以理国之法，数奏昌言。谋参隐讽，事宣弘益。叹徽音之未泯，悲形解之俄留，曾莫慙遗，歼良奄及。永惟平昔，感怆于怀，宜申礼命，式旌泉壤。可赠越州都督。^①

叶法善所受到的尊崇在当时的方外人士之中是无与伦比的，其传奇故事在民间也广为流传，唐人笔记小说及《太平广记》中多有记载。丽水市太鹤山相传就是叶法善丹成得道、乘鹤升天的地方。太鹤山混元峰又名试剑石，其高约15米，面积50平方米，一分为四，宛如剑劈，甚为奇异，相传就是叶法善丹成后，试剑劈石而成。

另外，叶法善的叔祖叶静能在唐高宗、武则天、中宗时期也曾出入宫廷，地位显赫。后因卷入宫廷纷争，先后依附武氏和韦氏而被杀，故正史对他的评价不高，称其“挟小道”，“浅术”，“亏国经”，“悖天道”^②。但其在民间的影响与叶法善一样深远，其传奇故事在唐代的志怪传奇小说中多有记载，如著名的敦煌变

① (后晋)刘昫等：《旧唐书》卷一九一《方伎列传》，中华书局1975年版。

② 详见(后晋)刘昫等：《旧唐书》卷三七《五行志》。

文《叶静能诗》就是糅合叶静能、叶法善等人的事迹而成的。

总之，仙风道骨是缙云山水传说的基本特色，也是缙云地理人文传统的形象概况，缙云的仙风道骨给了杜光庭神仙的梦想，也给了杜光庭神仙的灵气。它既像生命体中固有的基因，影响着杜光庭情感思想的发展和成长，又像一个明亮而美丽的光源，为困惑中的杜光庭指明方向，为前行中的杜光庭提供强大的力量。

盛世道教

任何一个英雄俊杰都是其所处时代的英雄、时代的俊杰，时代可能给予他们刺激，唤醒他们沉睡的梦，催促他们行动；时代也可能为他们提供一条宽敞的通道、一片广阔的天空，让他们自由驰骋，因此，人们常说“时势造英雄”。时代同样给予杜光庭重大的影响，如果说缙云的地理人文传统给了杜光庭神仙的灵气和梦想，那么，唐代的道教风尚就像一个盛大的剧院，为杜光庭神仙梦想和灵气的表演提供了一个宽敞的舞台，让杜光庭的神仙之路越走越远，越走越宽广。

1. 唐前道教

道教是中国土生土长的宗教，形成于东汉后期，是中国文化不可缺少的组成部分。道教最初的组织有太平道和五斗米道，太平道为张角所创，因奉《太平经》为主要经典而得名。当时疾疫流行，张角以替人疗病的方式传教，使太平道得到迅速发展，10余年间，教徒便达到数十万，遍及黄河中下游各州。汉灵帝光和七年（184），张角率领太平道徒发动了声势浩大的黄巾起义。起义失败后，太平道从此传授不明。五斗米道后来又称天师道或正一盟威之道，大约于东汉顺帝（126—144）时，由张陵创立于西蜀鹤鸣山。该道初创时期规定，凡加入该道团组织的

信徒都必须缴纳五斗米,故名“五斗米教”。又因创教之初曾受巴蜀少数民族原始宗教的影响,强调召神劾鬼、符篆禁咒等道术,巫术色彩浓厚,时人或称之“米巫”。五斗米道奉老子为教主,以老子的《道德经》为主要经典;张陵之孙张鲁还曾为《老子》作注,名《老子想尔注》,通过注解《老子》而阐述五斗米道的信仰与教义。后来,张鲁利用五斗米道在汉中建立了政教合一的割据政权。张鲁政权在其辖境内设立“义舍”,置义米、义肉以供出行的道徒取食,又实施宽刑、禁酒等利民措施,受到老百姓的欢迎,故汉末天下大乱之际,张鲁统治的巴、汉地区却比较安定。这种局面维持了近30年,有力地促进了五斗米道的发展。曹操出兵征伐汉中时,张鲁投降曹操;张鲁及部分道徒被迫北迁,这样,五斗米道扩展到北方,在中原地区广泛传播。

初期的道教主要活动于民间,流传于下层群众中。两晋南北朝时期,道教逐渐向上层社会发展,往往与统治集团相结合并为其服务;同时,世胄高门纷纷加入道教,甚至出现了一些所谓的道教世家,如当时的王羲之一家就是这样的道教世家,家族中的几代人都与道教有密切的关系。随着统治集团和士族大姓的加入,道教内部的思想体系和科仪形式等必然会发生相应的变化。初期道教来自民间,其思想体系和科仪形式中充满了下层群众的思想意识和行为方式,许多东西可能与上层社会的观念和利益格格不入,甚至矛盾对立。士族大姓等统治阶层加入道教后,自然会根据自己的意志和利益来改造五斗米道。一方面,他们废除了入道时缴纳五斗米的旧制,废除了房中术等与传统道德相冲突的修炼方法;另一方面,为了使道教适应士族贵族的需要,他们在修炼上强调存思之法,强调个人修炼,还整理了早期道教粗糙的理论体系和科仪形式,制定了许多新的经仪。通过各方面的改造,道教的教理教义、科仪规范等逐步完备,渐渐

摆脱了早期道教那种比较原始的状态,原来的民间宗教逐步转化成为封建统治服务的上层道教,进一步为封建统治阶级所接受,道教也因此得到进一步的提升和发展。

在道教的这一改造过程中,影响较大的有葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等人。葛洪在《抱朴子内篇》中为道教构建了种种修炼成仙的理论和方法,提出以神仙养生为内、儒术应世为外的主张,将道教的神仙方术与儒家的纲常名教相结合,建立了一套长生成仙的理论体系,使道教的神仙信仰理论化,丰富了道教的思想内容,为上层化的贵族道教奠定了理论基础。寇谦之在北魏太武帝拓跋焘等统治者的支持下,依据封建社会的伦理纲常改造原来的五斗米道,形成了北天师道。陆修静编制了《三洞经书目录》,这是道教史上第一部道经目录,对以后整理和保存道教经典起了重要作用;另外,他又在总结天师道原有的各种斋仪的基础上,吸收佛教的修持仪式和儒家的封建礼法等,制定了道教斋醮仪范,以适应道教改革的需要。经过寇谦之和陆修静的修订,道教的教规教戒、斋醮仪范等逐步定型,各种规章制度更为健全,道教组织也较为严密。陶弘景在寇谦之、陆修静的基础上,继续接收儒、释两家的思想,改造充实了道教的神仙学说和修炼理论,开创了对后世道教影响极大的上清派茅山宗。

隋朝皇帝杨坚、杨广都对道教非常重视,促进了道教的进一步发展。隋文帝杨坚夺取政权时曾利用道士为其大造舆论,即位后为感激道士们的舆论之功,便对他们大加赏赐,《隋书·来和传》称:“道士张宾、焦子顺、雁门人董子华,此三人,当高祖龙潜时,并私谓高祖曰:‘公当为天子,善自爱。’及践阼,以宾为华州刺史,子顺为开府,子华为上仪同。”^① 隋炀帝杨广在做晋王时

^① (唐)魏徵等:《隋书》卷七八《来和传》。

即对道士徐则非常钦慕尊敬,请他为自己传授道教法箓,并想依靠徐则帮他夺取帝位。^①即位之后,又召见茅山宗的宗师王远知,并以帝王之尊,对王远知亲执弟子之礼。

2. 皇家宗教

唐朝是中国历史上最强盛的王朝,也是道教最盛行的时代。李唐皇帝以老子李耳的后代自居,大力扶持道教,以致道教俨然成了皇家宗教,从皇帝大臣到平民百姓莫不尊崇道教,道教也因此进入辉煌时期。这种辉煌可以说是空前绝后的,它的出现是历史的巧合,也是道教发展的必然。

从道教方面看,道教经过两晋南北朝的整顿后,逐渐形成了依托统治集团的传统。道徒们为了加强道教的影响,促进自身的发展,常常想方设法与统治者接触,以便得到统治者的扶持。上清派茅山宗在这方面表现得尤其突出,茅山宗创始人陶弘景曾被誉“山中宰相”,这既表明了其地位的显赫,也说明了其与统治集团的紧密关系。李唐时期,茅山宗更是一枝独秀,宗师王远知、司马承祯、李含光等都先后受到唐代皇帝的优待。

在李唐王朝兴起的过程中,许多道士都非常看好李渊父子,故纷纷投奔李氏麾下,为李唐效力。楼观道士岐晖曾预言,“天道将改”,“当有老君子孙治世,此后吾教大兴”。大业十三年(617),当李渊挥兵来至蒲津关时,岐晖兴奋异常,说:“此真君来也,必平定四方矣。”^②为了表达自己对李渊的信心和支持,他不仅把自己的名字改为平定,还派遣 80 余名道士到蒲津关接应,把道观中储存的粮食全部拿来资助李家军队。茅山宗领袖王远知本和隋炀帝杨广交往甚密,眼见炀帝晚年天下大乱,杨氏

① 详见《隋书》卷七七《徐则传》。

② 此事详见(宋)观复、谢守灏《混元圣记》卷八,《道藏》第十七册,第 854 页。

政权岌岌可危，便立即转向李氏集团，并自称“奉老君之旨”，向李渊“预告受命之符”。唐太宗继承皇位之前，曾与太子李建成和齐王李元吉之间存在着皇位之争，王远知看到当时的李世民力量雄厚、影响大，继承皇位的可能性最大，便在与李世民的交往中教诫李世民说：“方作太平天子，愿自惜也。”^① 因此赢得李世民的信赖。

另一方面，李唐王朝在酝酿建立过程中也积极利用道教势力。隋唐期间，门阀士族的传统势力还很强大，如果不是出身名门大族，往往得不到社会的重视；李唐统治者为了提高其门第，神化其统治，有必要借助道教的帮助。道教宣称“老君子孙治世”，把李氏的祖先追述为老子，使李氏家族成了“神仙苗裔”，这既可借老子提高李氏家族的社会地位，又可借此表明李唐取代隋朝是“奉天承运”。因此，当岐晖、王远知等道士宣称奉老君之旨密告符命时，李渊等人非常感激。而且，李渊等在兴兵过程中也不忘利用道教为自己服务，甚至利用道教迷信为自己稳定军心、鼓舞士气。大业十三年(617)七月，李渊领兵刚出太原，就因隋朝将领宋老生的抵抗而受阻于灵石一带，时值雨季，粮运不继，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 杜光庭《历世崇道记》又载，太上老君曾多次显灵告知李渊相关事宜，后来，“太上又现，为善行曰：‘天子喜欢否？’对曰：‘大喜。’又曰：‘疑惑何事？’复对曰：‘为不知圣者姓名耳。’太上曰：‘我是无上神仙，姓李氏，号老君，即我也。我即帝之祖也。

① (后晋)刘昫等：《旧唐书》卷一九二《隐逸》。

② (后晋)刘昫等：《旧唐书·高祖纪》。

《史记》中有传，亳州谷阳县本庙有枯桧再生为验。我已令周公旦领神兵助国家打刘黑闼，得四月节，即破矣。’孝义又令善行人奏，高祖乃敕善行驰驿往洛阳军所，宣敕示谕。至时果平黑闼，四海大定，枯桧亦重生焉。”^①

李唐统治者不仅在其争夺天下时自觉地利用道教，得到天下后，李唐王朝在巩固其统治时也经常利用道教。杜光庭《历世崇道记》载：“文明元年(684)，天后欲王诸武，太上乃现于虢州阌乡县龙台乡方兴里皇天原，遣邬玄崇令传言于天后云：‘国家祚永而享太平，不宜有所僭也。’天后遂寝，乃舍阌乡行宫为奉仙观。”^②以后，每当王朝遇到了危险，如安史之乱、黄巢起义等，唐王朝都会编撰出有关老子现身降世等神话，以稳定人心。可以说，道教作为李氏的家传宗教，成了维系李唐王权的一面旗帜。唐朝前后出现的大量的“崇唐观”、“福唐观”、“兴唐观”等更表明了道教对维护和巩固唐王朝的重要意义。

既然道教为李唐王朝的兴起作出了重要的贡献，又对李唐王朝的巩固具有重要的意义，李唐统治者自然会特别地尊崇道教，并对道教给予特别的扶持。

唐王朝建立后，高祖立即赏赐曾积极为自己服务的道教人士。武德二年(619)五月，李渊下令重修岐平定所在的楼观道观：重新修葺老君殿、天尊堂和尹尊人庙，道观内的房屋殿宇都力求宏大宽敞，以体现其庄严肃穆的气氛。又把隋朝尚书苏威的200顷庄田赏赐给道观，指派专门的官员帮助监督修造，并任命岐平定主持观中事务。次年春天，李渊又亲自到楼观祭拜老君，召见岐平定等观中高道，并诏令“改楼观曰宗圣观，赐白米二

①② 《道藏》第十一册，第2页。

百石，帛一千匹，以供观中修补”，又授予岐平定金紫光禄大夫。^①王远知因为曾向李渊“預告受命之符”，李渊便授予王远知朝散大夫，并赐给金缕冠，紫丝霞帔。^②同样，李世民夺得帝位后，对王远知也十分器重，据《旧唐书·王远知传》载：“太宗登极，将加（王远知）重位，（王远知）固请归山。至贞观九年，敕润州于茅山置太受（平）观，并度道士二十七人。”^③唐太宗还亲下诏书赞扬王远知。

同时，唐统治者又积极制定奉道教为皇家宗教的崇道政策，以扶持道教。高祖李渊曾诏令：“老教、孔教，此土先宗；释教后兴，宜崇客礼。令老先、次孔、末后释。”并说：“老君是朕先君，尊祖重亲，有生之本。”^④明确规定道教在佛教之上。李世民继位后，在宗教上遵照其父李渊的既定政策，继续大力扶持道教，并再次下诏，规定道士、女冠在僧尼之上。他宣称：“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。宜有改张，阐兹玄化。自今已后斋供，行玄法；至于称谓，道士、女冠可在僧尼之前。庶敦本之俗畅于九天，尊祖之风贻诸万叶。”^⑤

唐高祖、太宗的崇道政策在以后的历代皇帝中得到进一步发展。唐高宗李治追尊老君为“太上玄元皇帝”，又在科举考试中加试老子的《道德经》，规定“自今已后，《道德经》并为上经，贡

① 详见唐高祖《褒授岐平定等诏》，《全唐文》卷一，中华书局1983年版，第31页。

② 详见（宋）观复、谢守灏《混元圣记》卷八，《道藏》第十七册，第856页。

③ （后晋）刘昫等：《旧唐书》卷一九二《隐逸》。

④ 唐高祖：《先老后释诏》，《全唐文·唐文拾遗》，第10373页。

⑤ 唐太宗：《道士女冠在僧尼之上诏》，《唐太宗诏令集》卷一一三，《四库全书》本。

举人皆须兼通”^①。高宗又规定道士、女冠隶属宗正寺，宗正寺是掌管“天子族亲属籍”的重要机构，道士、女冠属宗正寺也即确认道徒为皇帝本家，这一方面进一步神化了李唐王室，有利于巩固其统治地位，同时，也抬高了道士、女冠等道徒的政治地位和社会地位。唐武宗李炎刚即位便下敕规定“二月十五日大圣祖玄元皇帝降生日为降圣节，仍令两京及天下诸州府设斋行道作乐，赐大酺三日，军期急速亦不在此限，永为常式”^②。同年（开成五年）秋天，又召道士赵归真等 81 人入皇宫，在宫殿内修金箓道场，武宗亲自到道场中接受道教法箓，并拜赵归真为师，此后一直与赵归真等保持密切的关系。

3. 玄宗崇道

李唐王朝的所有皇帝中，对道教扶持最力的还是唐玄宗。玄宗李隆基一方面对道教非常崇拜，据《旧唐书·礼仪志》载：“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，真诀仙迹，滋于岁月。”^③其晚年退位后，更是以道教为寄托，终日炼丹修道，最后也因服食丹药中毒而死。杜光庭在《历世崇道记》中对玄宗的崇道有详细的记载，共记述了唐玄宗近 30 件崇道事件，甚至玄宗时期年号的改变——由开元改为天宝，也是其崇道的结果。据杜光庭《历世崇道记》载：

（开元）二十九年正月七日，陈王府参军田同秀于丹凤门外忽见紫云自西北暎楼，又见混元乘白马，侍从二童子。

①③ （后晋）刘昫等：《旧唐书》卷二四《礼仪志（四）》。

② 杜光庭：《历代崇道记》，《道藏》第十一册，第 5 页。

二童子谓同秀曰：“我昔与尹喜将入流沙之日，藏一匮灵符在桃林故关尹喜旧宅，汝可请帝取之。”同秀具事闻奏，敕差内使李志忠监同秀往陕州桃林县南十二里故函谷关墟求访之。俄有紫云白兔现于枯桑之下，便乃穿掘，下至水际，得石函经匮，玉板朱书细篆。帝闻奏大悦，即令京师列十部乐，歌舞鼓吹，自通化门入。……乃于正月一日改开元三十年为天宝元年，改桃林县为“灵宝县”。其后三年，帝见灵符有“天宝千载”之字，天宝已应改元之号，遂改年为载，乃于其地长乐亭置天宝观，御制并书灵符铭，立于所获之处。^①

另一方面，鉴于武氏、韦氏均依靠佛教势力篡夺李家王朝的事实，玄宗自即位之日起，便大力推行开国以来的崇道政策，提高道教地位，促进道教发展，以便达到维护李唐王朝的目的。其扶持道教的具体措施主要包括以下几个方面：

第一，尽量神化“玄元皇帝”——老子，掀起崇拜老子的狂热。首先，他多次亲自到玄元皇帝庙谒拜，一再下令天下诸州四处建立玄元皇帝庙。如开元十年（722）和开元二十九年（741），他曾先后两次诏令两京（西京长安和东京洛阳）以及诸州各自兴建玄元皇帝庙一所，规定每年都要根据道教的规矩举行斋醮活动；开元十九年（731）五月，他曾下令在五岳分别兴建老君庙。在玄宗的一再诏令之下，全国各地都兴建了玄元庙，其建筑也极其富丽堂皇。而且，玄宗还通过更改名字，不断提高玄元庙的地位，如把西京长安的玄元庙改称太清宫，东京洛阳的玄元庙改为太微宫，其他各州的则改称紫极宫；又为各地的玄元庙等选配道士，赐赠大量的庄园和奴婢等。其次，玄宗不断提升老子的封

① 该事件在《资治通鉴》卷二一五等正史中也有记载。

号,使老子的地位越来越高,也越来越神秘。天宝二年(743),玄宗追尊老子为“大圣祖玄元皇帝”;天宝八载(749),又尊为“圣祖大道玄元皇帝”;天宝十三载(754),再次尊为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。再次,玄宗曾大肆制作玄元皇帝神像,分布天下。据记载,开元二十九年(741)正月,玄宗自称梦见玄元皇帝。玄元皇帝还告诉玄宗说:“吾有像在京城西南百余里,汝遣人求之,吾当与汝兴庆宫相见。”玄宗便派人前往寻求,“得于周至楼观山间,闰四月,迎置兴庆宫。五月,令图写玄元真容,分送诸州开元观”^①。并诏令各地的道士、女冠等准备好威仪法事迎候,像到之后举行七日七夜的斋醮道场。为了便于各地道观的斋祭活动,玄宗又赐予各道观大量的钱物,大力鼓励其修道尊老行为。

第二,尽量提高道徒的社会地位。一方面,玄宗通过制定相关的政策,直接提高道徒的社会地位,玄宗即位后,便重申道士、女冠隶属宗正寺,并规定:凡是道士、女冠有违犯法令的,必须按照道教的戒律处理,各地州县官吏一律不得擅自处罚,否则,州县官吏将以犯罪论处,借以维护道教的尊严。另一方面,通过优待道教名流,表明自己对道徒们的尊重,这间接提升了道徒的地位。玄宗在位期间,经常召见道士,或封官赐物,或拜师问道,其中影响最大的是当时的上清派领袖人物司马承祯等。司马承祯当时主要活动于天台山,曾受到武则天、唐睿宗等皇帝的召见;开元九年(721),玄宗又派遣使者把司马承祯请到长安,由司马承祯为自己传授法箓。在这期间,玄宗不仅赏赐了司马承祯大量的财物,还在他回天台山时,亲自赋诗相赠。由于天台山距离长安太远,回还往返的时间太长,不便于经常请教,玄宗便在开

^① 详见《唐大诏令集》卷一一三《玄元皇帝临降制》,《四库全书》本。

元十五年(727)把司马承祯召至长安,为他在王屋山兴建阳台观。观成之后,玄宗又亲自题写观额,并赐赠大量的绢帛钱物等,以保证其日常生活的需要。同时,玄宗还叫妹妹玉真公主及光禄卿韦韬等到阳台观跟随司马承祯修习金篆斋。玄宗对司马承祯的弟子李含光也非常敬重,天宝四年(745)十二月,玄宗把李含光请入长安,安排他居住在皇宫中;每当有什么需要咨询请教,玄宗必先进行沐浴斋戒,表现得非常恭敬。李含光回茅山,玄宗下诏赐予他居住紫阳观,并明令禁止人们在茅山一带樵采。天宝七年(748)三月十八日,玄宗在皇宫中的大同殿接受《上清经箓》,也先派使者到茅山告知李含光受经箓的日期,又给李含光赐号为玄静先生,并赐予法衣,以表达自己拜师修道的礼节。

第三,重视道经的普及和整理。这主要表现在三个方面:(1)在道经的普及方面,唐玄宗亲自注疏《道德经》,并把自己注的《道德经》和《义疏》一起颁行全国,让人们修习;同时还规定,士人百姓都要学习《道德经》,每户人家都必须收藏《道德经》一本。另外,玄宗曾诏令崇玄馆学士在三元日讲授《道德经》和《南华经》等,朝廷百官都必须前去聆听;又命令崇玄馆抄写《一切道经》多部分别送到各地州郡府中,各地州郡再令人抄写,分送州郡下属的各地宫观等,使道教经书得到更广泛的流传。(2)设置崇玄馆,制定道举制度。唐玄宗在开元(713—741)年间就曾规定“每岁贡举人量减《尚书》、《论语》两条策,加《老子》策”^①。后来,又诏令在长安、洛阳及各州郡设置崇玄馆,馆中设置博士、助教等专职的管理教学人员,招收数量不等的学生,主要修习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》等,这些学生可以按照明经的要求参加科举考试,称为“道举”。还特别“降制”说:“诸色人有能

^① (后晋)刘昫等:《旧唐书》卷八《玄宗本纪上》。

明《道德经》及《庄子》、《列子》、《文子》者，委所由长官访择具以名闻，朕当亲试，别加甄奖。”^① 这些措施极大地扩大了道教经典的影响。(3) 搜集整理天下道书。玄宗在即位之初的先天(712—713)年间，即命太清观主史崇玄及昭文馆、崇文馆学士崔湜、卢藏用、沈佺期、员半千、薛稷等编修《一切道经音义》及《妙门由起》等道教经书共约150卷，玄宗还亲自为《一切道经音义》作序。开元年间，又派使者到全国各地搜求道经，编撰成大型的道教全书——《三洞琼纲》，共3744卷(或谓5700卷)，这可以说是中国历史上第一部“道藏”。

4. 盛世玄风

在玄宗等历代皇帝的扶持下，唐代道教势力迅速发展膨胀，道教宫观遍布全国各地，道士、道姑人数大量增加。道徒们的社会地位显著提高，他们不仅从事各种宗教活动，还常常与名士官吏往来，出入宫廷、王侯之门，甚至成为帝王之师，道教因此也进入了其有史以来最繁荣的时期。杜光庭在《历代崇道记》中说：“臣今检会从国初已来，所造宫观，约一千九百余所，度道士计一万五千余人。其亲王贵主及公卿士庶，或舍宅舍庄为观，并不在其数。则帝王之盛业，自古至于我朝，莫得而述也。”^② 这些数字是非常保守的，据相关学者统计，唐朝当时的道徒人数和道观数目都远远大于杜光庭的记载。

统治者的推崇和道教的繁荣，使神仙之风弥漫于唐朝社会的每一个角落。人们的思想、生活都深受其影响，道教既成了人们的精神追求，也是一种职业或生活的向往。

皇宫中，除了历代皇帝崇信或扶持道教外，皇室的其他成员

^① (宋)宋敏求：《唐大诏令集》卷一一三《玄宗皇帝临降制》。

^② 《道藏》第十一册，第7页。

也多崇信道教，甚至公主、妃嫔也纷纷加入道教，成为道徒、女冠。如唐玄宗的妹妹金仙公主和玉真公主都入道为女冠，杨贵妃也被度为太真宫女道士。百官大臣中，信奉道教的更有人在。他们有的弃官为道，有的居官学道，有的与道流过从甚密，以致唐朝上流社会中服食道教丹药蔚然成风。开国功臣尉迟敬德晚年崇奉道教，“笃信仙方，飞炼金石，服食云母粉”^①；唐代宗、德宗时的重臣李抱真晚年也爱慕神仙，史书记载：“（李抱真）晚节又好方士，以冀长生，有孙季长者为抱真炼金丹。”^② 唐文宗、武宗时期的名相李德裕据说也喜好道教，经常服食丹砂等，道士李终南还特意赠送他独特的火玉丹药。^③

唐代的文人名士等同样对道教非常热心，他们的思想生活和文艺创作等常常深受道教影响。他们或崇信道教以致入道受箓，或模仿道徒生活，以道教思想、方术自娱，或将崇尚道教、与高道交游视为风雅。陈子昂自称“平生白云志，早爱赤松游”^④；著名诗人贺知章晚年信奉道教，不仅把家乡的住宅赠给道观，自己也出家为道士。更为人们所熟知的应该大诗人李白，李白不仅有“谪仙”之称，有仙风道骨的神仙气度，而且，他的一生都与神仙道教相联系。他自己曾说“五岁诵六甲”，“十五游神仙”，“仙游未曾歇”^⑤。又说：“学道三十年，自言羲皇人。”^⑥ 也就是说，他从少年时代起就对求仙访道有着浓厚的兴趣。成年以后，李白对道教一直非常崇信，不仅曾浪迹天涯、遍访名山宫观，与

① （后晋）刘昫等：《旧唐书》卷六八《尉迟敬德传》。

② （后晋）刘昫等：《旧唐书》卷一三二《李抱真传》。

③ 详见（宋）李石《续博物志》卷三，《四库全书》本。

④ （唐）陈子昂：《答洛阳主人》，《全唐诗》卷八三。

⑤ （唐）李白：《感兴》之五，《全唐诗》卷一八三。

⑥ （唐）李白：《酬王补阙惠冀庄庙宋丞泚赠别》，《全唐诗》卷一七八。

高道逸士交游,而且多次隐居学道。他曾同道士元丹丘隐居于嵩山,不久,又与孔巢父隐居于徂徕山;天宝初年,与道士吴筠隐居于剡中,“既而玄宗诏筠赴京师,筠荐之于朝,遣使召之,与筠具待诏翰林”^①。李白离开宫廷后,来到山东,又“请北海高天师授道箓于齐州紫极宫”^②,过了一把道士瘾。

道教本来来自民间,与中国底层的民间文化有着千丝万缕的联系,其许多法术思想与民间信仰完全一致,容易为老百姓所接受。现在又有主流社会的支持和崇拜,民情风俗等日常社会生活中的道教因素就更加浓厚了。概言之,李唐王朝自上而下,整个社会都沉浸在道教流风之中。这种道教风尚一直延续到唐末五代,对杜光庭的道教生涯有着无可估量的影响,它像一阵紧锣密鼓,唤起了杜光庭对道教的向往;它也是一方深厚而肥沃的土壤,滋养着“道门领袖”,使其成长为参天大树。

少年志学

缙云的地理人文传统和唐代的道教风尚可能影响杜光庭的追求方向,也可能成为滋养杜光庭道教理想成长的温床,但在道徒的生活道路上能够走多远,最终能否成为道门的参天大树,还取决于杜光庭的勤勉努力,取决于杜光庭的执著追求,这些都与杜光庭早年的学习经历有关。

1. 缙云教育

唐代的宗教非常发达,不只是道教受到普遍的重视,其他如景教、伊斯兰教、祆教、摩尼教等也都得到了较好的发展。而当时的佛教更为繁盛,佛教既有广泛的社会基础,又同道教一样受

① (后晋)刘昫等:《旧唐书》卷一九〇(下)《文苑下·李白传》。

② (唐)李阳冰:《唐李翰林草堂集序》,《全唐文》卷四三七。

到统治者的重视,如唐太宗曾亲自为玄奘所译佛经写《大唐三藏圣教序》,并称赞说:“佛道崇虚,乘幽控寂,弘济万品,典御十方。”^①唐朝皇帝还常常举行儒、道、佛三教之间的对话,由三教中的代表人物在皇帝面前展开讨论,展示各自的优势,以至于出现了儒道佛三家并立的局面。

不过,这种对宗教的重视并未否定儒家思想的主导地位,尊崇儒家一直是唐王朝的基本国策。唐太宗曾说:“朕今所好者,惟在尧、舜之道,周、孔之教,以为如鸟有翼,如鱼依水,失之必死,不可暂无耳。”^②唐代的科举考试也更重视以儒家经典取士,为了便于人们对儒家经典的学习,唐王朝还组织学者整理儒家典籍,产生了孔颖达等的“五经正义”、贾公彦的《周礼疏》等重要著作。

唐朝崇尚儒术,自然非常重视教育。唐朝从中央朝廷到地方政府都有大量的教育机构,据史书记载,唐王朝在中央朝廷设有六学二馆,即国子学、太学、四门学、律学、书学、算学和弘文馆、崇文馆,共有学生数千人,主要是各类官员的子弟。在地方上,也根据州县等官府机构的大小而设立各类官学机构,招收数量不等的学生。如当时规定:“京都学生八十人;大都督、中都督府、上州各六十人,下都督府、中州各五十人,下州四十人;京县五十人,上县四十人,中县、中下县各三十五人,下县二十人。”^③

杜光庭早年生活的缙云就是一个教育发展比较早且较完善的地方,据记载,开元年间(713—741),缙云就奉诏设立县学,有学生数十人。在此期间,李邕曾多年任职括州(今浙江省丽水

① (宋)李昉:《文苑英华》卷七三五《大唐三藏圣教序》,第3825页上。

② (唐)吴兢:《贞观政要》卷六《慎所好》,第195页。

③ (宋)欧阳修等:《新唐书》卷四四《选举志》。

市),先是担任括州司马,后任括州刺史。李邕字泰和,因曾为北海太守,人称李北海,是唐代著名的书法家。其书法以行书为主,师法王羲之而又自成一体,书风豪挺,笔画雄劲,对后世书法产生了较大影响。李邕又擅长诗文,《全唐文》存其文5卷,《全唐诗》等存其诗数首。在个性上,李邕慷慨好义,直率敢言,喜欢提拔后进、周济穷人,故常受到执政者的嫉恨,屡遭贬斥。李邕任职括州期间,兴利除害,深得括州百姓的好评;他为叶法善祖父重写的碑文,后世称作“追魂碑”,是不可多得的书法精品。缙云是括州的属县,又有名山仙都,李邕对缙云当然非常重视,而他本人又是著名的书法家、文学家,自然非常关注教育,因此,他对缙云教育的发展应该有重要的影响。

唐肃宗乾元、上元间(758—761),李阳冰任缙云县令。李阳冰是唐代重要的文学家、书法家,他为倪翁洞题的篆书“倪翁洞”三字,现在还是缙云最珍贵的文物之一。集书法家和文学家于一身的李阳冰非常重视教育事业,上元元年(760)七月,李阳冰重修孔庙,重绘孔子像。他还亲自作记说:“有唐新上元七月甲辰,缙云县令李阳冰修文王庙,焕夫子之容貌,增侍立者九人,其余六十二子图画屋壁。”^①这种对孔子文王庙的重视也表明了其对教育的重视(当时的县学就设在孔庙内)。后来,李阳冰于宝应元年(762)任当涂县令,曾给予落魄的李白很多关照。李白去世后,为李白辑集诗文遗稿,又亲自为其遗稿作《草堂诗序》,使李白的诗得以更好地流传,这是对李白诗歌的贡献,也是对中国文学的贡献。这种对诗人及其诗歌的关心正是李阳冰重视人文艺术、重视教育的一贯表现。

^① 转引缙云县教育志编撰组编《缙云县教育志》,缙云印刷厂1988年印,第20页。

唐宣宗大中年间(847—860),唐代著名的文学家段成式^①出任处州(今浙江丽水市)刺史。任职期间,段成式主持修建了丽水境内的好溪堰,原来滩险流激、经常成灾的恶溪也因此变成了造福一方的好溪。一个文学造诣极高又非常留心民生政事的地方官,必然不会忽视当地的教育事业,缙云的教育活动自然会得到其关照。

这些重要的文化人士的参与极大地推动了缙云教育的发展,再加上神奇秀丽的缙云本来就有着良好的人文传统,因此,缙云县的教育水平在唐朝时一直领先于周围地区。据统计,丽水市在隋唐时期共有进士11名,其中,缙云一县就占了10名。^②这种良好的教育环境为杜光庭的早期学习提供了方便,对杜光庭的成长产生了重要的影响。

杜光庭早年的学习比较传统,以学习儒家经典和史书为主,且非常用心。《宣和书谱》也说:“光庭初意,喜读经史。”^③因此,杜光庭的历史知识非常渊博,这从他所著述的《帝王年代州郡长历》、《古今类聚年号图》、《历代崇道记》等名篇中就可见一斑。随着年龄的增长,杜光庭的学习目的越来越明确,一方面,他重视基本功的训练,经常进行诗歌、散文、骈体文等基本文体的写作训练,杜光庭后来的诗文及斋醮青词等都特别出色,与他此时的刻苦训练有密切的关系;同时,杜光庭还持之以恒地练习书法,也因此成了一个小有名气的书法家。另一方面,他也非常重视知识面的拓展,经常涉猎天文地理、志怪神仙等各种笔记小

① 段成式(803—863),字柯古,临淄(今山东淄博东北)人。唐代著名的文学家。《全唐文》收其文16篇,《全唐诗》存其诗1卷。其代表作《酉阳杂俎》,共30集,内容广博,近似《博物志》。

② 详见虞文喜主编《丽水地区人物志》,浙江人民出版社1995年版,第176页。

③ 《宣和书谱》卷五。

说,这不仅使他的知识结构更为完善,也使他对道教和佛教等有了初步的认识。

杜光庭的天赋极高,又非常勤奋,但仅凭天赋和勤奋要在较短的时间内完成这么重的学习任务还是非常困难的,因此,我们不能不关注一下杜光庭的学习方法。杜光庭非常讲究学习方法,能够科学地安排时间,据《历世真仙体道通鉴》记载,杜光庭读书是“先读天文神仙之书,次览经史子集。一月之内,分布定日而习之:一日诵经书,二日览子史,三日学为,四日记故事,五日游息。凡五事,每月各六日,如此不五七年,经史备熟”^①。从这里可以看出,杜光庭的学习不仅有先后轻重之分,而且注意到时间的合理分布和科目的全面均衡,注意到劳逸结合,其学习方法在当时是非常科学的。

通过勤奋有序的学习,杜光庭很早就表现出良好的知识基础和艺术功底,为时人所钦佩,也为名家所看重。当时的著名诗人方干^②见到他的文章后,非常欣赏他的才华,称赞他说:“此宗庙中宝玉大圭也。”^③从杜光庭后来的成就看,他没有愧对“宝玉大圭”的称号。杜光庭后来不仅先后出入李唐和王蜀朝廷,深为唐僖宗和王建等皇帝器重,多次赐官封号。而且,还整理了大量的斋醮科仪,注疏了多种经诰,编撰了众多的神仙传记,留下了大量的诗歌、青词、序文等,在道教领域和文学领域同时取得重大成就,在书法、医学、史地图谱等方面也有极高的造诣,成绩斐然。

① (元)赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷四〇,《道藏》第五册,第331页。

② 方干(?—约888),字雄飞,浙江桐庐人,晚唐著名诗人。因相貌丑陋,不为官场所容,一生不得志。晚年隐居镜湖,诗名颇盛,《全唐诗》收录其诗6卷。

③ (宋)张唐英:《蜀梼杌》卷上。

2. 济世宏愿

杜光庭早年的学习不仅在知识技能上为其以后的成功打下了坚实的基础,而且在人生追求方面为其后来的巨大成就提供了持久的动力。杜光庭一直以“救时济世”为己任,这种信念是他科举过程中建功立业思想的源泉,也是他入道后“扶宗立教”思想的源泉,而这种理想的形成则与他早年的学习相关。杜光庭成长于唐末,其早年的家庭情况已经很难考知,但杜光庭学识之渊博、才能之全面不是一般人所能比拟的。他曾参加过科举考试,《历世真仙体道通鉴》中又说他曾入国子监学习^①。从这些材料中可以看出,杜光庭早年的家境比较好,其家庭的文化背景也不错,很可能是官宦之家。这种家庭出身使杜光庭在接受良好的早期教育的同时,也逐渐形成了“救时济世”的理想。

中国传统文化历来以入世务实为特色,传统文化的主流思想——儒家强调入世有为自不必说,形成于春秋战国的其他各家也多具有入世精神,当时的诸子百家有一个共同特征,即“救时之弊”,他们的思想观点多具有强烈的人世精神,即使主张清静无为的道家,其无为也仅仅是一种手段,其真正的目的还是天下太平,即所谓的“无为而无不为”。毫无疑问,入世有为、建功立业一直是中国传统社会的主导思想。

这种积极入世、建功立业的思想到了唐代,因盛唐气象的激发而表现得更为明显。堪称盛世的唐代在国力、经济、文艺等众多方面都达到了前所未有的高度,其对周边民族的影响力也几乎是空前绝后的,因此,唐朝人的一个重要特征就是自信。一方

^① (元)赵道一《历世真仙体道通鉴》卷四〇载:“光庭尝谓曰:‘予初学于上庠,而国子监书籍皆备。’”杜光庭入国子监读书之说可能不实,但它在一定程度上表明杜光庭早年的学习条件比较好。

面,唐朝人对自己的国力非常自信,他们可以自信地敞开胸怀,吸纳各民族的经济文化艺术,其他各民族可以自由地在唐王朝境内经商、居住,甚至当官,少数民族的文化艺术也广为唐朝的汉人所接受。另一方面,他们对自己个体生命的价值非常自信,尽管他们可能只是一介书生,却自视极高,敢于长揖万乘,平交王侯,因此,当时的士人们更倾向于潇洒行世和放情为文,唐代的诗文也因此而激情四射。这种个性特征与中国传统知识分子所固有的强烈的历史使命感和社会责任感相结合,就很自然地形成了唐朝士人所独有的自信向上、热衷入世、渴求建功立业的时代风貌。甚至落魄无奈的杜甫,在其《奉赠韦左丞丈二十二韵》中也有“自谓颇挺出,立登要路津。致君尧舜上,再使风俗淳”^①的豪言壮语,足见唐人的自信和入世精神是多么强烈。唐代末期,盛唐的那种自豪感已经消失殆尽,但入世有为的精神还在,而且,面对动荡的社会和衰颓的时政,人们的历史使命感和经国安民的愿望可能会更加强烈。

杜光庭既然出身于一个文化背景不错的家庭,且可能是官宦之家,自然从小就会受到传统的建功立业和入世有为等思想的熏陶。随着年龄的增长和学习的继续,杜光庭的知识越来越丰富,思想越来越成熟,建功立业和入世有为等思想也进一步为杜光庭所认识。同时,李唐王朝正一步一步走向衰落,整个社会危机四伏,这种可怕的社会现实自然会激发杜光庭经国安民、救时济世的追求。这种救时济世的追求对杜光庭后来的成功非常重要,因为,良好的天赋和一时的勤勉也许可以造就灵光一现的才子,但很难成就一个在众多领域都取得杰出成就的大师,杜光庭要成为“道门领袖”这样一棵参天大树,要在道教领域取得划

^① 《全唐诗》卷二一六。

时代的贡献,必须有远大的理想和执著的信念。只有在特别的理想和信念的支持下,杜光庭才可能获得足够的动力,才可能不畏艰难困苦、不计较失败和挫折,才可能在人生的旅途上越走越远,取得杰出的成就。

“救时济世”的愿望在杜光庭科举期间主要表现为对建功立业的追求,杜光庭早年遍读经史,锐意科举,其目标就是建功立业,这种对建功立业的追求是其救时济世观念的具体表现。入道后,其救时济世的愿望仍然强烈地存在,并伴随他一生。在一般情况下,强烈的救时济世之心与出家修道、执著神仙是矛盾的、格格不入的,但在唐代这两者是可以兼容的;在杜光庭身上,强烈的救时济世之心更是其执著神仙道教的思想基础。

杜光庭的救时济世之心在许多方面都有明显的表露。首先,其诗歌中流露了强烈的救时济世之心。杜光庭的诗歌大部分是描述道教胜迹、表达道教观念的,但这并不妨碍其救时济世愿望的抒发,而且,这种救时济世的情怀表达得非常强烈。如《题福唐观》(之二),这首诗写于唐僖宗中和年间(881—885),当时黄巢起义军已经攻占长安,僖宗被迫入蜀避难,杜光庭被僖宗召见后深受重视,经常为僖宗举行各种斋醮活动,杜光庭对李唐王朝和僖宗也是忠心耿耿。此诗所题之观为“福唐观”,其中的“九月登临须有意”就是指九月登高望远、遥看长安,为长安被农民起义军占领而感到忧虑、伤心;“伫陪天仗入神州”则是指希望早日收复长安、希望陪同逃难的僖宗回到长安。这充分表达了杜光庭希望复兴李唐王朝的强烈愿望,表达了其救时济世之心。表达同样情感的诗歌还有《赠蜀州刺史》:

再扶日月归行殿,却领山河镇梦刀。
从此雄名压寰海,八溟争敢起波涛。

这首写给蜀州刺史的诗一方面充分赞扬了其“再扶日月归行殿”——扶持帝业的功劳,另一方面又以“八溟争敢起波涛”之句含蓄地表达了希望“刺史”能够进一步维持唐王朝的稳定的愿望。这是对刺史的赞美和期待,也是杜光庭救时济世之心的真实流露。

其次,杜光庭救时济世的信念在其斋醮词文中也有明显的流露。斋醮词文是斋醮过程中向神灵宣读的文书,结构比较固定,其中有一部分专门表达主人的各种祈求和愿望,以便神灵能够有针对性地加以保佑。从大量的斋醮词文中的祈求中可以看出,杜光庭的忧国忧民之心是非常强烈的。如《犀浦刘殷费顺黄策斋词》中的祈请是:

伏冀元光下烛,至圣冥通,俯鉴群情,滂流巨泽,上扶帝业,光赞圣猷,比三辰以并明,媿两仪而等固。鯤池凤穴之野,声教遐传;桑津蒙谷之乡,车书混一。保宁藩部,匡佑元戎,天禄永增,寿涯弥广。臣九冥元祖,超苦趣于幽关;五族周亲,享善缘于道域。封隅之内,三农有积于仓箱;政化之中,群瑞日编于简册。干戈静息,疵疠无侵。其有滞骨飘魂,久悲风露,伤坟败庙,常苦凋荒,乘此胜因,咸臻妙乐。龙神安镇,士庶昭苏,蠢动有生,同升福界。^①

这是刘殷和费顺两位地方官举行斋祭时的祈祷。这里既有“臣九冥元祖,超苦趣于幽关;五族周亲,享善缘于道域”的个人希望,更有“上扶帝业,光赞圣猷”,“封隅之内,三农有积于仓箱;政

^① 《全唐文》卷九三五,第9737页。

化之中；群瑞日编于简册。干戈静息，疵疠无侵”等对国事民生的关心。不仅各级官僚的斋醮词文中表达了这种对国家时局的关心，在道门中人的斋醮词中同样可以看到这种对国事民生的关切，如《温江县招贤观众斋词》中的祈求说：

伏冀三尊驻景，下察丹襟，万圣回轩，旁流元泽。上扶社稷，配天地以安禎；仰赞圣躬，同日月而辉焕。台星福曜，常镇坤维，将略庙谋，永宣井邑。一方昭泰，四境义安，疫毒无侵，戈鋌不作。臣等九元七祖，超度泉扃；五族六亲，允蒙禎佑。消平罪咎，和释灾凶，农蚕克保于丰穰，幽苦咸期于扶济。龙神镇守，风雨均调，道化周行，灵威广被。茫茫九土，扰扰四生，承黄坛普怀之缘，因太上九龙之命，俱升道果，普陟仙阶。飘浮绝祭之魂，霜露沾零之魄，勿为疵疠，各遂往生。道力所覃，永叶元吉。^①

这是招贤观中的道徒为自己举行斋祭时的斋词，其中的“臣等九元七祖，超度泉扃；五族六亲，允蒙禎佑”是道徒们的个人祈祷；“飘浮绝祭之魂，霜露沾零之魄，勿为疵疠，各遂往生”体现了道教徒的职业精神。其中的“一方昭泰，四境义安，疫毒无侵，戈鋌不作”和“农蚕克保于丰穰”则体现了道徒们对民生社会的关怀。

这些斋醮文尽管是以他人的身份、替他人而写，但其强烈的一致性和关切之情，同样是杜光庭个人情感的流露，准确地表达了杜光庭救时济世的愿望和追求。

另外，杜光庭的理论性著述中更直接地表明了其救时济世的理想。《道德真经广圣义》是杜光庭的代表作，杜光庭在这部

^① 《全唐文》卷九三五，第9736页。

书中一直强调“理身理国”。“理身理国”就是指道教对内用以修身养性,对外用以经国安民,与救时济世的思想完全一致。而且,杜光庭之所以要从事“广圣义”工作,就是因为玄宗注疏的《道德经》包含了“理身理国”的理念,具有“内则修身之本,囊括无遗;外即理国之方,洪纤毕举”^①的特征。杜光庭这种对理身理国的重视,正是其救时济世精神的体现。

总之,在杜光庭的血液里一直流淌着救时济世的热望,其早年的锐意科举和后来的“扶宗立教”都是这一热望的具体表现。同时,这种救时济世之热望也是其后来先后追随唐僖宗和王建等帝王的思想基础。

^① 杜光庭:《道德真经广圣义序》,《道藏》第十四册,第310页。

第二章

天台修道抒壮志

弃儒向道

杜光庭早年锐意科举,所学内容以儒家经典为主,其最大的心愿就是科举登第,这一心愿是其救时济世愿望的必然结果。从传统观念看,通过科举考试而从政为官,或直接辅佐皇帝治理天下,或做地方官主政一方,这都是救时济世最有效最直接的途径,也是实现建功立业理想最常用的方法。因此,杜光庭在多年的学习之后,必然会参加科举考试,而且,其早年求学的主要目的就是为了解科举考试,以便求得功名,实现其救时济世的愿望。

1. 落第之痛

各种文献对杜光庭科举考试的记载都比较简单,且互不相同。《五代史补》卷一说是“应九经举不第”,《鉴诫录·高尚士》说是“与华山郑征君云叟同应百篇,两战不胜”,《宣和书谱》卷五说是“懿宗设万言科选士,光庭试其艺不中”,《赤城志》卷三五说是“懿宗朝与郑云叟赋万言不中”。这些科目都要求考生知识渊博、才思敏捷,其中的“九经举”当属于明经科,要求对经史有比较全面的认识和理解;“百篇举”属于制举,试者一日之内写诗百篇即中;万言科也属于制举类,近似百篇举。这些不很一致的文

献资料表明,杜光庭大概在懿宗咸通末年参加过两次科举考试,一次是参加明经类的九经举考试,一次是参加万言科类的考试。杜光庭参加这两类考试,与他求学时偏重经史、兴趣广泛是完全一致的,也说明他对经史的了解、对诗文的创作都非常出色。

杜光庭本来就怀有急切的救时济世之心,有远大的理想,希望通过科举进入官场,完成自己建功立业的理想,《历世真仙体道通鉴·杜光庭》说他“志趣超迈”,这是非常中肯的。因为这种理想和打算,杜光庭早年非常用功,广泛地学习了各方面的知识,即所谓的“博极群书”。通过多方面的准备,杜光庭满怀信心地到长安参加科举考试,可惜两次考试都名落孙山。杜光庭的性情原本简朴而清高,不哗众取宠、不迎合流俗,且满腹经纶、雄心勃勃,一时遭到这种打击,自然非常失落、非常痛苦。而且,远离家乡亲人,也没有什么亲密的朋友,他觉得很孤独;他心里有太多的苦闷,却无人可以倾诉,此时,他想起了长安城里的潘尊师。

潘尊师是个道术高妙的老长安,尽管深居道观,但在当时长安的名流中声誉极高,很多达官贵人都和他有交往。杜光庭到长安准备科举考试时,由于对道教天生的亲近,故多次拜访潘尊师^①,向潘尊师表达自己救时济世的决心和理想,也希望得到他的引荐。唐朝的科举考试还不是很严格,达官贵人的引荐常常对科举的录取至关重要。潘尊师非常欣赏杜光庭的才华,但对引荐杜光庭还是觉得有点爱莫能助。

失望无奈的杜光庭又一次踏进了潘尊师的道观,向潘尊师倾吐自己心中的苦闷。经过两次考试之后,杜光庭对科举失去

^① (宋)陶岳《五代史补》卷一载:“杜光庭长安人,应九经举不第,时长安有潘尊师者,道术甚高,为僖宗所重,光庭素所希慕,数游其门。”

了信心,但其救时济世的决心还在,面对这种矛盾,他希望潘尊师能够给他一些指点,帮他解决这种矛盾。潘尊师了解到杜光庭的处境和心情后,对其科举的失利深表同情,但也不能有多少帮助,不过,他站在道教的立场,觉得要实现救时济世的理想,并不只有科举一条路,他认为杜光庭可以尝试另一种方式、另一条道路达到自己的理想。潘尊师的话比较含蓄,并没有指明一条具体的路;杜光庭觉得有所启发,心情也轻松了一些,但还是有些迷茫。

这样,带着一份失落、一份困惑,也带着一份希望,杜光庭踏上了归途。自己还可以走什么路来实现济世救时的愿望呢?自己有些什么特长、可以做些什么呢?离开长安后,杜光庭一直思考着,思考着,他多么希望能摆脱目前的困惑和失落,找到一条属于自己的路啊!

2. 王屋明志

来到洛阳,杜光庭仍然感到迷茫。洛阳是唐朝的东都,其繁华可与长安相媲美,因此,杜光庭决定在此逗留一些时日,看看洛阳周围的名胜古迹,也借此排解一下心中的郁闷。洛阳有许多闹市书坊和寺庙道观,这些本够杜光庭消磨几天,但杜光庭来自长安,这类东西见多了,且心情不好,故只过了两三天就觉得无处可去了。这时,有人建议杜光庭到更远一点的王屋山看看。

王屋山在洛阳西北,北依山西高原,东接华北平原,南临黄河,集雄、秀、奇、险、幽于一身。王屋山主峰为天坛山,素有“擎天柱地”之称,天坛山海拔 1700 多米,一峰突起,俯视群山,独具“王者风范”,形如“王者之屋”,王屋山也因此而得名。天坛又称琼林台,相传是轩辕黄帝设坛祭天之所,黄帝与蚩尤多次交战,久战不胜,“于元年正月甲子,列席于王屋山,清斋三日,登山至顶。于琼林台祷上帝破蚩尤,遂敕王母降于天坛。母既降,黄帝

亲供侍焉。王母乃召东海青童君,召九天元女,授与破蚩尤之策。黄帝依命,杀蚩尤于冀,天下乃无不克,海内安然”^①。以后,历代帝王多次登天坛山祭天,据说王屋山的迎恩宫便是唐初专门为迎接圣驾朝拜天坛而修建的。

王屋山也是道教胜地,被道家尊为“道境极地”,称其为“五岳四渎、十大洞天、三十六小洞天神仙朝会之所”^②。道教称之为“天下第一洞天”,即“小有清虚之天”。这里的传说很多,其最早的传说来自黄帝,相传黄帝一统天下后第三年的八月十五日,再次在天坛山祷请西王母,并接受西王母的教导。从此以后,每年八月十五日,四方道士都会云集王屋山天坛顶,王屋山因此成了道教人士所向往的人间仙境,历代都有高道在此活动。除了黄帝和西王母的传说外,相传太乙元君曾在此修道,周灵王太子王子晋与其师浮邱公曾游历天坛,老子李耳也曾入王屋山修炼,天坛山绝顶还有老子炼丹池遗迹。另外,清虚真人王褒、著名方士于吉、南岳夫人魏华存、“药王”孙思邈等都曾在此活动。李唐时期,由于唐玄宗等皇帝的大力支持,王屋山相继建成了紫微宫、阳台宫、清虚宫、十方院、灵都观等规模宏大的道教宫观,以至于王屋山上三里一宫、五里一殿,宫观林立、高道云集,王屋山因此成了当时道教活动的中心之一。

王屋山也是历代文人墨客探幽觅胜之地,他们或在此流连忘返,或对其倾慕向往,因此留下了许多不朽的名篇佳句。王维在《送张道士归山》中说:“先生何处去,王屋访茅君,别妇留丹诀,驱鸡入白云。”^③ 李白的《寄王屋山孟大融》说:“愿随夫子天

① (唐)杜光庭:《天坛王屋山圣迹记序》,《全唐文》卷九三一,第9703页。

② (唐)杜光庭:《天坛王屋山圣迹记》,《全唐文》卷九三四,第9723页。

③ 《全唐诗》卷一二六。

坛上，闲与仙人扫落花。”^① 杜甫的《昔游》说：“王乔下天坛，微月映皓鹤。”^② 刘禹锡的《奉送家兄归王屋山隐居》说：“阳落天坛上，依稀似玉京。夜分先见日，月静远闻笙。云路将鸡犬，丹台有姓名。古来成道者，兄弟亦同行。”^③ 白居易的《早冬游王屋偶吟》说：“霜降山水清，王屋十月时。石泉碧漾漾，岩树红离离。”^④ 晚唐著名诗人李商隐更甚，相传他曾两次入玉阳山隐居学道，并与道宫中的宋华阳姐妹俩有过一段浪漫的爱情故事。

这样一个好去处自然令人心动，尽管路程有点远，杜光庭还是打算去一趟，这总比郁闷而无聊地待在洛阳要强。

这次王屋山之行对杜光庭的人生道路有极重要的影响，它不仅让杜光庭走出了科举失意的阴影，解决了心中的困惑，还让杜光庭找到了一条新的人生之路。离开长安前，潘尊师曾告诉杜光庭，实现救时济世的理想并不只有科举一条路，但杜光庭当时因科举的打击，并未领悟到潘尊师话中的真正含义，也因此多了一份困惑。来到王屋山后，看到山中的流云秀石、殿宇亭台，沐浴着无处不在的鸟语花香、清幽宁静，杜光庭顿时豁然开朗，他看清了自己以后的人生之路，他还在自己的人生路上树立起了一座耀眼的丰碑，这座丰碑就是司马承祯。

司马承祯(647—735)，河南人，法号道隐，是唐代著名高道，茅山宗的第四代宗师。司马承祯出身于贵族之家，祖辈父辈都曾为官。司马承祯早年就对老子、庄子的道家思想很感兴趣，对上清派经典也有深刻的领悟，20岁时拜当时著名的道教宗师潘

① 《全唐诗》卷一七二。

② 《全唐诗》卷二一八。

③ 《全唐诗》卷三五七。

④ 《全唐诗》卷四四五。

师正为师,投身道教。后云游到浙江天台山,见天台山风景秀丽,宜于修道,便自号“白云道士”,隐居于天台山玉霄峰,成为唐代天台派道教的创始人。司马承祯道行高深,才情绮丽,深为时人景仰,当时的著名诗人陈子昂、贺知章、李白等都曾与他交游。当时的统治者对他也非常尊敬,武则天曾亲降手敕,召他入京;唐睿宗曾向他请教阴阳术数之事,并为他在天台山重建了桐柏观;^①唐玄宗则派专使接他入宫,亲受法箓,并尊其为“全国道教首座”。后来,玄宗嫌天台山太远,不方便迎请,便于唐开元十二年(724),命司马承祯在王屋山自选形胜,建造阳台观,观成之后,唐玄宗还“御书寥阳殿榜”送给他。同时,玄宗又让自己的胞妹玉真公主拜司马承祯为师,入王屋山修道;山上的灵都观就是唐玄宗为玉真公主而建,现在,王屋山还存有玉真公主墓。司马承祯在王屋山去世后,唐玄宗不仅赐给他谥号“贞一先生”,还特地为他御制碑文以示尊敬。司马承祯在王屋山留下的胜迹比较多,除阳台观外,位于天坛峰南麓中岩台上的紫微宫据说也是司马承祯所创,该宫建于武则天圣历二年(699),被称为王屋山道教三宫之首。其他如“上方院”、“白云道院”、“《坐忘论》碑”等都与司马承祯有关。

来王屋山前,杜光庭对司马承祯的情况有所了解,但没有深刻的认识。在王屋山真切地感受到各类道教胜迹和司马承祯的

^① 《唐睿宗赐司马承祯置观敕》:“敕台州始丰县属天台山,废桐柏宫墓一所,自吴赤乌二年,葛仙翁已来,至于国初,学道坛宇连接者十余所。如闻始丰人毁坏坛场,砍伐松竹,耕种及作坟墓于此,触犯家口,死亡不敢居住,于是出卖。宜令州县准地亩数酬价,乃置一小观,还其旧额。更于当州取道士三五人,选择精进行业者,并听将侍者供养。仍令州县与司马炼师相知,于天台山中辟封内四十里,为禽兽草木长生之福庭,禁断采捕者。景云二年十月七日。”转引天台县编纂委员会编《天台县志》,汉语大词典出版社1995年版,第798页。

遗风后，杜光庭对道教多了一层认识，对司马承祯更多了一层崇敬：司马承祯作为一名道徒，不仅得到帝王的尊敬，为时人所敬仰，还可以说是万世之师表。面对司马承祯的遗迹，杜光庭终于明白了潘尊师临别赠言的含义——实现建功立业的理想不是只有科举一条路，努力修道同样可以建立功业，同样可以实现人生的抱负，甚至还可能像司马承祯一样，成为帝王之师。这个道理很简单，这种现象在唐朝也比较多见，但一心一意投身科举并且为科举的失败所重创的杜光庭并没有注意到。

一旦醒悟了，也就轻松了。此后，杜光庭便尽情地游览了王屋山的各处胜迹，这也为他以后写《天坛王屋山圣迹记》创造了条件。在游览的同时，杜光庭也逐渐确定了追随司马承祯的思想、修习上清经篆的修道之路。这种观念在他的诗歌和散文中都有流露，如他的《题空明洞》说：

宵然灵岫五云深，落翮标名振古今。
芝朮迎风香馥馥，松桧蔽日影森森。
从师只拟寻司马，访道终期谒奉林。
欲问空明奇胜处，地藏方石恰如金。

这里的“从师只拟寻司马”就表明，自己投身道教是深受司马承祯启发，自己的修道之路也将完全追随司马承祯。另外，他的《天坛王屋山圣迹记》在描述王屋山各种胜迹的同时，也用了相当的篇幅记叙司马承祯的祖籍、师承、艺术才能、道教著述和仙化等细节。如对司马承祯的仙化描述说：“至开元十五年八月十五日，有双鹤绕坛西北而去。彼时白云自堂中出，闻箫韶之声，此先生显化之验也。王屋县宰崔日用闻奏，明皇异之。先生神化时，年八十有九，谥赠银青光禄大夫，谥‘白云先生’。堂西壁

上画先生游行,乘驾黄犊车,白云步步相随。”^① 这些充分表明了杜光庭对司马承祯的敬仰。

找到了新的人生之路,走出了科举失败的阴影,此后的归家之路也就走得特别轻快,不久,杜光庭就回到了家乡缙云。在缙云,看到仙都神异的山水,重温儿时即已经非常熟悉的黄帝传说,又一次唤醒了其心底的道教情感,原来由缙云的山水和人文传统所催化出的对道教的潜意识向往,此时就像冲破闸门的洪流汹涌而出,这进一步坚定了杜光庭修道的决心。

是的!故乡的山水、传说都注定自己要在道教的征途上发展,自己对道教早就有着天然的亲近感,何不欣然接受这故乡山水的赐予,顺着自己的感觉,在道教领域干出一番事业呢?通过修道,为他人、为社会、为李唐王朝同样可以做很多的事情,同样可以实现自己救时济世的梦想,司马承祯就是自己的榜样。杜光庭终于在王屋山胜迹和故乡山水的激发下决然入道,《历世真仙体道通鉴·杜光庭》中说 he 科举失败后“乃奋然入道”,也许就是这种心情的写照。

天台从师

杜光庭决定修道后,对于去哪儿修道似乎并没有多少犹豫,他直接选择了天台山。天台山离缙云不远,少年时期的杜光庭就对天台山有所了解,也有过向往。

1. 天台仙境

天台山位于天台县城北,之所以叫做天台,据说是因为它“顶对三辰”,“当斗牛之分,上应台宿”^②。天台山处处奇秀,胜

① 杜光庭:《天坛王屋山圣迹记》,《全唐文》卷九三四,第9725页。

② 详见《道藏·天台山志》第十一册,第90页。

境迭出；或群峰争秀，多姿多态；或飞瀑流泉，洁白如练；或云涛汹涌，如海如潮，无处不透出仙姿，无处不带着灵气。其中，尤以华顶峰、桐柏山、赤城山等最为有名。

华顶峰是天台山主峰，从峰顶俯视群山，重重山峦，层层围裹，犹如瓣瓣莲花，故称华顶（“华”是“花”的古字）。杜光庭后来曾自称华顶羽人，如《洞天福地岳渎名山记序》即署名为“华顶羽人杜光庭于成都玉局编录”，其“华顶”之称即来源于此，他以“华顶”自称表明自己对天台的怀念。华顶峰是天台最高峰，登上峰顶，可东望大海，北眺钱江，西览括苍，南瞩雁荡。秋冬之间，华顶峰还是观日的好去处。对华顶日出的奇异景象，清代齐周华有过形象的描述，他在《台岳天台山游记》中描述道：“日轮欲起，如金在熔，摩荡再三，始升天际。其初升也，体圆忽长，等卵黄之欲流；其既升也，则仍然一规，色兼红紫，轮似加大；及再升，反似渐小，却光芒刺目，不可正视。”^① 不过，华顶峰上总的来说是晴少阴雨多，尤其是春夏之间，更常是阴雨不歇。此时，华顶峰便是另一番景象：峰顶四周云涛翻滚，或如大海怒潮，或如羊群卧伏，或如絮团围裹；从归云洞看去，白茫茫的云雾一忽儿自峰顶漫过来，如滔天白浪，蓦地淹过头顶；一忽儿云收雾散，变成一抹轻纱，“华顶归云”就因此得名。李白的《天台晓望》说：“云垂大鹏翻，波动巨鳌没，风涛争汹涌，神怪何翕忽。”^② 这是壮阔而神奇的华顶奇观的形象概况。这种神奇的景象吸引了古今无数名人的朝拜，今天这里还留有王羲之写《黄庭经》时洗笔砚的“右军墨池”，智者大师当年的“拜经台”，李白游天台时读书的“太白读

① 转引天台县志编纂委员会编《天台县志》，汉语大词典出版社1995年版，第792页。

② 《全唐诗》卷一八〇。

书堂”等多处名胜。

赤城山在县城北面，山色赤红，如云如霞，远远望去，犹如城堡雉堞，在天台的群山中显得峥嵘特立，自古就被认为是天台的标志和南大门，如晋孙绰《游天台山赋》就说：“赤城霞起以建标。”^①赤城山层列有序，山上有很多奇异的洞穴，如下层的紫云洞、中层的瑞霞洞、上层的玉京洞等，这些洞穴都清幽脱俗，遐迩闻名。

桐柏山在县城西北，周围有玉女、紫霄、华琳、卧龙、莲花、翠微、玉泉、香琳、玉霄等九峰环抱。这样，桐柏山山外群峰拥簇，峰峰争秀；山下碧水横流，风景佳美，堪称神仙境界。

另外，天台山还有奇特神秘的“琼台”、“双阙”、“仙人座”等奇观。“琼台”相传是王乔驾鹤飞升之所，它突兀而起，如一朵亭亭玉立的美蓉，岩壁还有唐元和年间（806—820）镌刻的“台岩奇观”四个字。可以想象，当三五之夜到琼台赏月，明月当空，山色空濛，夜岚缥缈，静谧无穷，真是一个难以名状的神话世界。

这种神话世界般的山水当然少不了道教的神仙传说。这里有黄帝轩辕氏赴桐柏琼台受金浆玉液的传说，有伯夷、叔齐死后为九天仆射居桐柏的传说，还有王乔为右弼真人治桐柏，在琼台驾鹤飞升等其他传说。在这些传说中，影响最大，也最优美迷人的也许要算刘晨、阮肇入天台采药遇仙女的传说，据《幽明录》记载：

汉明帝永平五年，剡县刘晨、阮肇共入天台山取谷皮，迷不得返。经十三日，粮食乏尽，饥饿殆死。遥望山上有一桃树，大有子实，而绝岩邃洞，永无登路，攀沿藤蔓，乃得至

^①（晋）孙绰：《游天台山赋》，《六臣注文选》卷十一，《四库全书》本。

上。各啖数枚，而饥止体充。复下山，持杯取水，欲盥漱，见芜菁叶从山腹流出，甚鲜艳，复一杯流出，有胡麻饭糝，相谓曰：“此知去人径不远。”便共没水，逆流二里，得度山出一大溪，溪边有二女子，资质妙绝，见二人持杯出，便笑曰：“刘阮二郎，捉向所失流杯来。”晨肇既不识之，缘二女便呼其姓，如似有旧，乃相见忻喜。问：“来何晚耶？”因邀还家。其家筒瓦屋，南壁及东壁下各有一大床。皆施绛罗帐，帐角悬铃，金银交错，床头各有十侍婢，敕云：“刘阮二郎，经涉山岵，向虽得琼实，犹尚虚弊，可速作食。”食胡麻饭，山羊脯，牛肉甚甘美。食毕行酒。有一群女来，各持五三桃子，笑而言：“贺汝婿来。”酒酣作乐，刘阮忻怖交并。至暮，令各就一帐宿，女往就之，言声清婉，令人忘忧。十日后，欲求还去，女云：“君已来是，宿福所牵，何欲复还邪？”遂停半年。气候草木是春时，百鸟啼鸣，更怀悲思，求归甚苦。女曰：“罪牵君，当可何如？”遂唤前来女子，有三四十人，集会奏乐，共送刘阮，指示还路。既出，亲旧零落，邑屋改异，无复相识，问讯得七世孙，传闻上世入山，迷不得归。至晋太元八年，忽复去，不知何所。^①

这个传说自其出现以后，就受到历代文人的喜欢，不管是诗人还是小说家，都曾津津乐道，或歌咏其事，或改编创新，以至于不仅刘、阮遇仙故事深入人心，而且，在中国的小说史上出现了一系列的外出遇仙故事。今天，天台山的“惆怅溪”、“刘阮洞”等胜迹还常常令游人流连忘返。

^①（南朝·宋）刘义庆：《幽明录·刘晨阮肇》，载鲁迅《古小说钩沉》，第149—150页。

自然,天台山也有大量的道教名胜,且其时代往往很早。华顶峰有葛玄茶圃和葛玄炼丹处等,传说汉末著名方士左慈为避乱来到天台山,葛玄在天台山拜左慈为师,精思苦练,并炼丹于华顶峰等地。葛玄在华顶峰的炼丹处后来成了道教的洞天福地之一。赤城山的玉京洞也是重要的道教名胜,相传汉代高道茅盈在此修炼,葛玄在此接受左慈的《九丹金液仙经》,任城魏夫人在此炼丹,故玉京洞被称为“上玉清平之天”,是道教有名的“十大洞天”之一。

在唐代,天台山上最有名的道教胜迹是桐柏宫。桐柏宫在桐柏山麓,道教称其为“三灾不至,洪波不登,实不死之福乡,养真之灵境”^①。传说该宫最早建于西周,是周灵王太子晋修道的地方。后来,葛玄在此建院炼丹,杜光庭《历代崇道记》说:“吴主孙权于天台山造桐柏观,命葛玄居之。”杜光庭所说的“桐柏观”大概就是此院。葛玄在天台山得道后周游天下,与喜好道术的孙权有过交往,孙权非常欣赏葛玄,葛玄则传授孙权《灵宝经》,故孙权为葛玄造“桐柏观”是有一定的依据的。唐景云二年(711),睿宗诏令在原院墟址上为司马承祯建立桐柏观,诏书还规定:“禁封内四十里,毋得樵采,以为禽兽草木长生之地。”^②唐宪宗元和年间(806—820),冯惟良又增建降真堂、白云亭等。大和(827—835)、咸通年间(860—874),徐灵府、叶藏质先后增建修缮。桐柏宫逐渐成为中国道教南宗祖庭,也是道教七十二福地之一,被称为“真庭洞天”。以后历朝不断整修,规模日大,香火日盛。^③

①② 《道藏·天台山志》第十一册,第92页。

③ 1973年,桐柏水库建成蓄水,桐柏宫址沉于水底,部分建筑和文物移往鸣鹤观。

历代隐士道流活动于天台山的还有不少,如晋朝白云先生曾隐居天台灵虚,相传王羲之得其笔法,南朝褚伯玉曾隐居天台中峰,上清派的创始人陶弘景曾到天台山活动,而陈、隋间的名道徐则长期生活于天台。徐则曾应诏到扬州为当时的晋王杨广传授道法,徐则逝世后,杨广还为其手书“天台真隐东海徐先生”的匾幅,著名诗人徐陵为其作了《天台山馆徐则法师碑》。

2. 道教流风

天台山有如此神秘的自然风光,有如此良好的道教氛围,杜光庭决定出家修道,自然会选择天台山。不过,杜光庭之所以选择天台山,更与天台山的道教传统有关。

首先,天台山道教是一个重视融合创新的道教流派。据传说,早在东汉末年,方士左慈就曾因为避乱而来到天台山,开始了天台早期的道教活动。不过,真正的天台道教传统应该始于葛玄,葛玄是丹阳句容(今江苏丹阳)人,汉末三国时期著名的道教人物。葛玄早年即入天台修道,精思苦练,颇有成就。据《历世真仙体道通鉴·葛仙公》记载,葛玄在天台山遇到左慈,左慈将“《九丹金液仙经》,炼气保形之术,治病劾鬼秘法,《三元真一妙经》”授予葛玄。稍后,太上老君又降临天台山,把“洞玄大洞灵宝经三十六部”和“上清斋法二等并三策七品斋法”授予葛玄。这些经籍法术的传授当然不可信,但可以反映出一点,即葛玄对道教各种流派的思想都有兴趣,都有了解,存在着融合各派的倾向。因为,葛玄所接受的各种经书包括了灵宝、符箓、上清等各派的内容;而且,葛玄对金丹的修炼也非常重视,天台尚有其炼丹之遗迹,其从孙葛洪则是金丹派的重要倡导者。葛玄作为天台山早期道教活动的重要人物,对天台山道教的风格必然有着深远的影响,其重视融合各派而出新的倾向,后来就成了天台山道教传统中一个重要的特色。

而且,天台山道教所重视的融合创新也不只是道教内部各流派的融合,还包括对儒家、佛教等各种外部思想的吸收融合。南朝时期著名的道教思想家顾欢就是这方面的代表人物。

顾欢,字景怡,吴郡盐官(今浙江海宁)人,晚年居于天台一带,是南朝齐时著名的道教学者;他曾在天台山开馆聚徒,前来听讲学习的常常多达百余人。顾欢既精通儒学,撰有《尚书百问》、《毛诗集解叙义》等;又崇奉道教,撰有《老子义纲》、《老子义疏》等,是上清派的信奉者和重要传人。因此,其思想体系中融合儒道的色彩非常浓厚。顾欢又著有《夷夏论》,其《夷夏论》虽带有明显的排佛倾向,并曾产生很大的影响,但其中的“道则佛也,佛则道也,其圣则符,其迹则反”^①所包含的佛道本质相同的观念,却为佛道的融合提供了理论基础。

另外,天台山不仅是道教胜地,也是著名的佛教胜地,佛道之间虽常有争执,但也常互相学习发展,以至于陶弘景为了编撰《真诰》,曾“到始丰(天台县原名)天台山,谒诸僧及诸处宿旧道士,并得真人遗迹十余卷,游历山水二百余日乃还。”^②能够从“诸僧”手中得到“真人遗迹”,这既表明了佛教对道教的兴趣,也表明了天台山佛教和道教之间所存在的交流。而陶弘景主动向佛教徒请教,更是对天台山道教传统的继承和发展。

概而言之,重视融合创新是天台山道教的重要特征。而杜光庭早年为科举而学习时就务求广博,不拘泥于一家一派之说,这表明,杜光庭的个性里很早就有一种融合创新的追求。显然,天台山道教的特征与杜光庭的个性特征相吻合,杜光庭对天台山道教的欣赏是必然的。

① (梁)萧子显:《南齐书》卷五四《顾欢传》。

② (宋)张君房:《云笈七籤》卷一〇七,《道藏》第二十二册,第732页。

其次,天台山道教是一个偏重上清传统的道教流派。上清派为早期道教派别之一,以修习《上清经》为主。《上清经》最早为东晋中期杨羲、许谧、许谧之子许翔所造作,后来经过道徒王灵期等人的扩充,规模更大、流传更广。陆修静又以《上清经》为基础,撰成《三洞经书目录》,又“撰经义百有余篇”,于是上清派经篆更为完善。陆修静传弟子孙游岳,孙游岳传陶弘景,陶弘景开创上清派茅山宗。

上清派的开创人物均为士族出身,有较高的文化修养,和统治阶级上层亦有联系。上清派早期多重视行气、存思等的修炼,后逐渐形成重视个人精、气、神的修持法,也比较重视道教理论的探讨;而对符箓、斋醮和外丹等不如其他派别重视,完全贬斥房中术。这些特点易为士大夫和统治阶级所理解和接受,这也正是该派能较快发展、壮大的重要原因,因此,上清派的出现在一定程度上反映了民间道教向士族道教发展转化的过程。陶弘景的上清派茅山宗形成后,其修持方法以思神、诵经为主,也提倡炼丹。茅山宗道徒以出家居住道观修炼为主,注重文化和宗教道德修养,其研习道经、谨守法戒、施行斋醮等多依古法。茅山宗有比较系统的教理和规范化的宗教仪轨,不少道士长于撰述,并以玄理诗文名世。隋唐时期,茅山宗人才辈出,该派的宗师王远知、潘师正、司马承祯、李含光等人都是当时著名的道教人物,深受各代皇帝尊敬,也因此,上清派茅山宗成了隋唐时期影响最大的道教派别。

上清派这种重视文化、重视道德修养、重视经典戒法的传统,很容易得到知识渊博,且有救时济世之心的杜光庭的认同。而且,杜光庭受司马承祯的影响而入道,当初就明确了追随司马承祯、修习上清经篆的修道思路,因此,杜光庭对上清传统有着特别的情感。

天台山就是这样一个具有上清传统的道教胜地。早在东晋末年,造作《上清经》的杨羲、许谧、许翔均已经去世,许翔的儿子许黄民为躲避战乱,便携带上清经文来到天台山,从此,《上清经》在天台山传播。后来,长期活动于天台的顾欢又是上清派的信奉者和重要传人。唐朝时期,司马承祯作为唐代天台山道教的创始人,他本身又是上清派的第十二代宗师。司马承祯早年就对上清派经典有深刻的领悟,20岁时又拜著名的上清派宗师潘师正为师,对上清派在唐代的发展作出了重要的贡献。因此,司马承祯之徒薛季昌等人在天台山形成的传道系统其实就属于上清派。天台山道教的这种上清传统进一步促成了杜光庭的天台之行,同时也为杜光庭后来道教事业的发展打下了基础。

最后,司马承祯是唐代天台山道教的开创者,杜光庭去天台山也包含了追随司马承祯的成分。杜光庭既然把司马承祯作为自己人生之路的坐标,决定追随其思想甚至人生之路,自然希望更多地了解其思想,投身其门下。而当时天台山道教就是由司马承祯创立的,自武则天至唐玄宗初期,司马承祯曾长时间修道于天台山,开创了天台山道教。

司马承祯所开创的天台山道教,既继承了天台山道教的传统,又融会儒家、道家、佛家等多方面的精髓,将老庄清静无为之道转化为具体的可以操作的身心修养。这不仅开创了天台山道教的新道风,还促进了道教仙学由追求肉体长生转化为以性命双修为进路的修炼方式,对道教的发展作出了重要的贡献。在个人操守方面,司马承祯尽管得到了几代帝王的赏识,但他无意仕途,始终以弘道传教为立身之本,堪称道门师表。

后来,经司马承祯的弟子薛季昌等发扬光大,不仅在天台山形成了自己的传道系统,还和其他道徒一起,使颇具地域文化特点的南岳天台派道教盛极一时。薛季昌后来传田应虚,田应虚

又传冯惟良、徐灵府和陈寡言等人。冯惟良的影响也很大,以至于著名的诗人元稹等也向他缄词致敬,执弟子之礼。当时的唐宪宗、唐敬宗都曾降旨,召他入京,但冯惟良不为所动,一心一意在天台山修行传道。冯惟良再传应夷节、叶藏质、沈观等人。可见,天台山道教很好地传承了司马承祯的道教思想。杜光庭既然决定要追随司马承祯的思想及修道路线,自然会非常看重天台山道教与司马承祯的渊源关系,所以他来到了天台山,而且,马上投在一代名师应夷节门下^①,成了司马承祯的第六代传人。

3. 学道名师

应夷节(810—894),浙江东阳人。7岁开始学道,因勤勉好学,13岁时就已经很有成就了。15岁时,入天台山师事冯惟良,修习正一法箓等;18岁时又到江西龙虎山天师府学习功法;29岁时,进升玄法师;35岁,在天台桐柏观西南的翠屏岩建坛传道,直到85岁时无疾而终。应夷节道行高洁,在天台山精勤修炼50余年,影响极大,当地观察史李褒还曾特地为应夷节向朝廷奏请院额,唐武宗立即赐以“道元院”。应夷节一生修习的道法很多,但重点是弘传上清经箓和正一法箓,其精神和传道风格等都对杜光庭产生了深刻的影响。

投师应夷节后,杜光庭就跟随应夷节深居道元院,潜心修道学习。杜光庭上天台山学道约在咸通十二年(871),当时应夷节已经60岁出头;此时的应夷节不仅道学修养精深而渊博,且有数十年修学的亲身体验,对道教经籍的轻重、难易等情况可以说是了如指掌。因此,应夷节指导杜光庭从事经籍学习时完全是得心应手,杜光庭跟随应夷节学习,往往可以收到事半功倍的效果。另一方面,杜光庭当时20来岁,正是精力充沛、学习能力最

^① (元)赵道一《历世真仙体道通鉴》卷四〇:“事天台道士应夷节。”

强的时期,再加上其天资聪颖、文化功底扎实,因此,其学习速度极快,学习效率极高,进步神速。这既让应夷节惊讶不已,也激发了应夷节指导杜光庭学习的兴趣。

天台山原有一座藏经楼,即桐柏崇道观藏经殿,是唐睿宗为司马承祯整理三国葛玄以来的道经而下敕修建的,其中收藏了大量的道教经籍。咸通年间(860—874),杜光庭的师叔——名道叶藏质又在玉霄峰创建道观,经得唐懿宗的同意,命名为玉霄宫。玉霄宫中另外建有专门的藏经楼,收藏了大量的道教典籍,史称《玉霄道藏》,这是我国南方最早的道藏之一。杜光庭每天做完必须的宗教功课后就到藏经楼,按照师父应夷节的指导,阅读相关的经书,往往要到藏经楼关门时才最后一个出来。

应夷节最初安排的阅读任务并不多,而且,一般只安排杜光庭学习上清经箓,阅读一些比较重要的经典,因为杜光庭的文化功底深厚,不存在语言文字方面的障碍,应夷节希望杜光庭通过精读细研,能够从制高点入手,尽快把握道教的精髓。但杜光庭的学习速度和领悟能力远远超出应夷节的预料,在较短的时间内,杜光庭就把师父应夷节所认为重要的经籍全部看完了,而且有独到的认识。应夷节看到了杜光庭的学习能力,后来也就不再作太多具体的规定,而是让杜光庭自由学习。这样,杜光庭又开始了更广泛的学习,举凡符咒、斋仪、神仙传记等,只要是与道教相关的,他就如饥似渴地阅读,藏经楼中的书基本上让他读了个遍。

总之,在天台山学道期间,天台山丰富的道书,师父应夷节精深渊博的道学修养,加上自己的勤奋、聪慧和扎实的文化功底,使杜光庭在较短的时间内就对道教有了较全面而具体的认识,对道教各方面的经籍也有了系统的了解。这为杜光庭后来在道教领域取得重大成就打下了坚实的基础。

志存高远

杜光庭专心修道,进步神速,师门的长辈们如叶藏质等既为其刻苦勤勉的精神所感动,又为其快速成长而高兴,都认为这个同门晚辈一定能在道门中作出一番大事,能够光耀天台山道教。但杜光庭并未因长辈们的赞许而飘飘然,更无轻松自得之感,相反,杜光庭常常感到困惑和不安,当他把藏经楼中重要的道教经籍都翻阅完后,他有一种沉重的失落感。在阅读道教经籍的过程中,他心中产生了太多的疑惑和问题,这些问题他自己无法解答,他所尊敬的同门师长亦无法解答,他想从藏经楼的经籍中找到答案,现在也失败了。而且,这些经籍本身很不完整,非常混乱,常常互相矛盾,一些经书更是漏洞百出。他隐隐感觉到,道教之所以不能如他想象的那样得到充分的发展,不能轻而易举地超越自己的竞争对手佛教,很可能就是因为其经籍不完善,本身存在许多未能解决的问题。也许,这些问题如果不能很好地解决,不仅会影响自己的进一步修习,而且会影响一般人对道教的信心,最终影响道教的发展,这不能不令他忧虑不安。

1. 道教困境

杜光庭的忧虑和不安并非毫无根据,事实上,当时的道教确实存在许多问题。魏晋以来,道教确实得到了迅速的发展,唐代因有统治者的大力扶持,更是空前繁荣,成为道教史上最辉煌的时期;不过,这种发展繁荣并不能掩盖道教本身固有的矛盾和缺陷,到晚唐,道教的各方面矛盾进一步暴露,道教所面临的形势也严峻起来。

从道教的外部环境看,初盛唐时期那种良好的发展条件已经不复存在。尽管唐代的皇帝们总体上是扶持道教的,但由于多种因素的影响,也有部分皇帝更重视佛教。安史之乱后,唐肃

宗和代宗就有明显的崇佛倾向,肃宗“常使僧数百人为道场于内,晨夜诵佛”^①;代宗更严重,“常于禁中饭僧百余人,有寇致则令僧讲《仁王经》以禳之,寇去则厚加赏赐”^②。后来的唐宪宗也嗜好佛教,韩愈因反对其奉迎佛骨舍利子而差点被杀。唐懿宗对佛教的迷信就更严重了,他不仅多次游幸寺庙,施舍给寺庙大量的钱财;还在宫廷中的咸泰殿筑坛为内寺院,把众多的僧、尼接入宫廷,为自己施授佛教戒仪。咸通十四年(873)三月,他又派遣使者到法门寺迎取佛骨舍利子,并“广造浮图、宝帐、香舆、幡花、幢盖以迎之,皆饰以金玉、锦绣、珠翠。自京城至寺三百里间,道路车马,昼夜不绝”。佛骨舍利子送到京师长安后,懿宗又亲“御安福门,降楼膜拜,流涕沾臆,赐僧及京城耆老尝见元和事者金帛”。懿宗的这种行为也使王公大臣及百姓等竞相仿效,以致“富室夹道为彩楼及无遮会,竞为侈靡”,“宰相已下竞施金帛,不可胜纪”。^③ 这种对佛教的重视,对道教来说无疑是一个沉重的打击。

而且,随着唐王朝的衰落,许多道教的宫观、塑像等设施常常受到有意无意的破坏,大量的道教宫观因此而逐渐荒落。李唐王朝自称是道教始祖老子的后裔,常常把维护道教与维护李唐王朝联系在一起,因此,具有李唐王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常常会成为李唐王朝反对者破坏的对象。如东都洛阳的太微宫,在安史之乱中曾被安禄山叛军当成马厩,里面所供奉的唐高祖、唐太宗等皇帝的神位也全部被抛弃。后来史思明再次攻陷洛阳,又把整个太微宫全部

① 《资治通鉴》卷二一九,中华书局 1956 年版。

② 《资治通鉴》卷二二四。

③ 唐懿宗迎佛骨事详见《资治通鉴》卷二五二。

焚毁。而且,李唐王朝因遭受沉重打击而衰落,对道教的扶持和保护也力不从心,再加上割据的藩镇间争战不已,社会动荡,道教设施也常遭到官吏、普通百姓,甚至佛教徒的破坏或侵夺。杜光庭的《道教灵验记》中记载了很多类似的事件。如:

(一)

杨守亮失守之后,再还梁城,廨署多以焚毁,征督瓦木增置,公衙有吏请取老君观材瓦以备公用。差吏将毁之,乡里之人请众备瓦木之直充赎其观,或云:“屋宇多年,材瓦皆朽,不任选用。”吏拒而不听,即命工升屋。^①

(二)

咸通末,道流既阙,观已荒摧,但有尊殿石坛而已,丛篁拱木遍于基址之上,侵及阶檐。有僧辈二人,来止其内,复欲移置飞赴寺,栖息月余,潜计已定,将隳坏像设而夺其地焉。^②

(三)

昌明县灵集观铁像白马老君高丈余,观在郭外,扃鐍不严,有兴教市铸冶铁工父子二人夜入观中,欲毁铁像以益其熔铸,二童子已槌毁……^③

在杜光庭的《道教灵验记》中,这些宫观建筑等都因为其灵验而最后免遭毁坏,但这只是杜光庭的美好希望,是杜光庭弘扬

① 杜光庭:《兴元北逢山老君观验》,《道教灵验记》卷一,《道藏》第十册,第802页。

② 杜光庭:《青城山宗玄观验》,《道教灵验记》卷一,《道藏》第十册,第803页。

③ 杜光庭:《昌明县灵集观铁老君验》,《道教灵验记》卷六,《道藏》第十册,第821页。

道教神仙法力无边的一厢情愿,事实上,它们恰恰表明:道教宫观在当时正遭受着各方面的破坏。

从道教内部的思想体系看,其问题更多更尖锐,它们给道教发展所带来的危害也更严重。

首先,道教理论不严密、不完善,存在着许多肤浅甚至是自相矛盾的东西。道教尽管曾长期致力于理论建设,但直到唐代,道教理论仍然存在着诸多缺陷。这些缺陷的存在有它深刻的历史原因,早期的道教主要流行于下层社会,夹杂着许多下层社会的思想观念和民间信仰,这注定道教的理论体系在其最初就比较肤浅,而且非常庞杂。如《太平经》是道教现存最早的经典之一,《太平经》在继承老子之道和阴阳五行思想的基础上,运用神道设教的方式,将“太平世道”树立为理想目标以吸引广大民众。它虽然以“致太平”作为贯串全书的线索,但内容十分庞杂,其中存在许多互相矛盾的结论。稍后的《老子想尔注》尽管以《老子》为依托而发挥,同样缺少严格的理论体系。以后,尽管有葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景、顾欢等从理论、组织、科仪等多个方面进行整顿改造,使道教在各个方面都得到了显著的提高,但其固有的缺陷还是难以弥补。这种理论的缺陷不仅影响道教本身的发展,而且,也常常使道教在与佛教的斗争中居于下风;在佛道论争中,佛教徒常常抓住道教理论中的内在矛盾,从不同的角度对道教进行攻击,揭示道教的粗俗性、简陋性及不完善性,使道教徒陷入非常窘迫的境地。

武德八年(625),唐高祖李渊诏令道士李仲卿和僧人慧乘一起到宫中讨论各教的优劣。高祖令李仲卿宣讲《老子》,慧乘提问。慧乘便围绕“道法自然”对道教理论进行质疑。慧乘先问李仲卿说:“先生广位道宗,高迈宇宙,向释《道德》云:上卷明道,下卷明德。未知此道更有大此者,为更无大于道者?”李仲卿回答

说：“天上天下唯道至极最大，更无大于道者。”这样，僧人慧乘和道士李仲卿便一问一答，进行了一场激烈的论辩。为更好地了解这次辩论，我们不妨详细引用关于这次辩论的记载：

（慧乘）先问道（道士李仲卿）云：“先生广位道宗，高迈宇宙，向释《道德》云：上卷明道，下卷明德。未知此道更有大此者，为更无大于道者？”答曰：“天上天下唯道至极最大，更无大于道者。”难曰：“道是至极最大，更无大于道者，亦可道是至极之法，更无法于道者？”答曰：“道是至极之法，更无法于道者。”难曰：“《老经》自云：人法地，地法天，天法道，道法自然。何意自违本宗，乃云更无法于道者？若道是至极之法，遂更有法于道者，何意道法最大，不得更有大于道者？”答曰：“道只是自然，自然即是道，所以更无别法能法于道者。”难曰：“道法自然，自然即是道，亦得自然还法道不？”答曰：“道法自然，自然不法道。”难曰：“道法自然，自然不法道，亦可道法自然，自然不即道。”答曰：“道法自然，自然即是道，所以不相法。”难曰：“道法自然，自然即是道，亦可地法于天，天即是地。然地法于天，天不即地，故知道法自然，自然不即道。若自然即是道，天应即是地。”……（李仲卿）周悼神府，抽解无地，忸赧无答。^①

慧乘在这里围绕“道法自然”一语追问“道”与“自然”间的关系。《老子》中的“人法地，地法天，天法道，道法自然”历来被用作“道”先天地而存在的证据，它通常被翻译为：人取法地，地取法天，天取法道，道取法自然。按照本句的句法结构，“道”与“自

^① 《集古今佛道论衡》卷丙，《大藏经》第五十二册，第381页。

然”确实应该理解为两个不同等级层次的概念,而且,正如“天”高于“地”一样,“自然”也应该高于“道”。而道教一直把“道”奉为宇宙间至高无上的本体,认为宇宙万物都来源于“道”,这明显与句法结构所反映的“道”与“自然”的关系相矛盾。慧乘看出了这种矛盾,故有备而来,层层设套;李仲卿则拘泥于一般的理解,随口而答,毫无防备,结果越套越紧。最后,在慧乘的不断追问下,李仲卿陷入了“周樟神府,抽解无地,沮赧无答”的境地。由此可以看出道教理论体系的不严密。

其次,道教理论的缺陷,也导致了道教实践的困境,尤其是唐代盛行的外丹术。唐代的道教有了很大的发展,魏晋时期的神仙道所倡导的服食金丹以求肉体长生的思想在唐代进一步发展,以致当时的外丹术非常流行,唐代也因此被称为道教外丹术的“黄金时期”,炼制服食金丹的风气弥漫整个社会。这本来表明了道教的繁荣,但同时也导致了道教的衰落,因为丹药的毒性太大了,上自李唐王朝的帝王,下至王公大臣、平民百姓,许多痴迷丹药的人因此中毒而死。相关研究表明,唐代有十来个皇帝的死与服用丹药有关。长庆四年(824),唐穆宗因“饵金石之药”^①而毒死;会昌六年(846),唐武宗因服用道士赵归真等人的丹药中毒病死。史书记载:“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唐太宗之死也与服用丹药有关系,唐太宗晚年也相信道教外丹之说,并曾经服用,据《新唐书·高俭传》(卷九五)载:大臣高士廉去世时,太宗想亲自去凭吊,但房玄龄以“帝饵金石”、“不宜近丧”为由劝阻他,可见他此时已经在服食丹药。后来,唐太宗又命天竺方士为

① (后晋)刘昫等:《旧唐书》卷十六《穆宗本纪》。

② (后晋)刘昫等:《旧唐书》卷十八上《武宗本纪》。

自己“造延年之药”，“历年而成，先帝服之，竟无异效，大渐之际，名医莫知所为”。^①可见太宗之死与服用丹药有关。普通的官吏、百姓被毒死的就更多了，如《旧唐书·李抱真传》（卷一三二）载：节度使李抱真平时就迷信巫祝，病不求医，晚年又迷信方士丹术，有个叫孙季长的方士替李抱真炼金丹，骗他说吃了之后可以成仙，李抱真信以为真，多次对自己的部下说：“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。”于是，大量地服用这种丹药，“凡服丹二万丸，腹坚不食，将死，不知人者数日矣”。被别人治好，还不死心，“益服三千丸，顷之卒”。韩愈所撰的《故太学博士李君墓志铭》对这种外丹危害性的描述更加具体。该墓志铭说：

太学博士顿丘李子，余兄孙女婿也。年四十八，长庆三年正月五日卒；其月二十六日，穿其妻墓而合葬之，在某县某地。子三人，皆幼。

初，子以进士为鄂岳从事。遇方士柳泌，从受药法，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。在文书所记及耳闻相传者不说，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，

①（后晋）刘昫等：《旧唐书》卷八四。

射窍节以出，狂痛号呼乞绝；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，襄阳乘舸邀我于萧洲，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。金吾以柳泌得罪，食泌药，五十死海上。此可以为诚者也！薪不死，乃速得死，谓之智，可不可也？

五谷三牲，盐醯果蔬，人所常御。人相厚勉，必曰强食。今惑者皆曰：“五谷令人夭，不能无食，当务减节。”盐醯以济百味，豚鱼鸡三者古以养老，反曰：“是皆杀人，不可食！”一筵之饌，禁忌十常不食二三。不信常道而务鬼怪，临死乃悔。后之好者又曰：“彼死者皆不得其道也，我则不然。”始病，曰：“药动故病；病去药行，乃不死矣。”及且死，又悔。呜呼！可哀也已，可哀也已！^①

韩愈在这篇墓志铭中所揭示的外丹之害是触目惊心的，而且，从文中也可以看出，当时很多人对外丹的危害性和荒谬性有了清醒的认识，已经怀疑外丹的有效性，这种对外丹的怀疑必然会引起人们对道教神仙本身的怀疑，这非常不利于道教的进一步发展。

其三，道教的典籍科仪等文献杂乱无序，散失严重，迫切需规范整理。道教前期的发展比较缓慢，道经也比较少，重要的只有《道德经》、《太平经》、《黄庭经》、《周易参同契》、《灵宝五符

^① 钱仲联、马茂元校点：《韩愈全集》，上海古籍出版社1997年版，第311页。

经》、《三皇经》等。东晋以后随着道教的发展,新的道教经籍大批问世,这些经籍丰富了道教的教义和方术,为道教的进一步发展创造了条件,但也带来了许多问题。一方面,新出现的道经难免以伪充真、粗制滥造,这些质量低下的道教经籍不仅使修习者疑惑不解、无所适从,还可能影响他们对道教的信仰。另一方面,各种不同流派的道经都自称是道教正统,抬高自己、贬低别人;道士传经又强调秘密传授,互相封锁,缺乏交流。这样,信徒们很难全面了解道教经籍的基本情况,不利于道经的学习,同时,也不利于道经的保存,许多道经由于流传的范围较小,很容易随着时代的变迁而散失。

为改变这种状况,刘宋时的陆修静对道教典籍进行了一次全面的编目整理,编订了《三洞经书目》等书籍,使道经系统初步形成。同时,他还创立了“三洞四辅十二类”的道教典籍分类方法,奠定了后世整理道经、编修“道藏”的基本体例。

隋唐前期,随着道教的发展,道教经籍也进一步发达。唐玄宗时期,长安太清宫道士张万福又对道教科仪进行了一次较大整理。“安史之乱”以后,唐王朝日益衰落,道教深受打击,各种道经典籍也逐渐散失淆乱,损失惨重。它们一方面是毁于战火,如杜光庭所说的“二胡猾夏,正教凌迟,两京秘藏,多遇焚烧”^①。另一方面由于无人管理或者人为破坏也造成严重损失。中唐以来,唐王朝自顾不暇,部分道观无人管理是必然的,唐朝诗人薛逢的《社日游开元观》很形象地描述了这种现象,该诗说:

松柏当轩蔓桂篱,古坛衰草暮风吹。
荒凉院宇无人到,寂寞烟霞只自知。

^① 杜光庭:《无上黄箓大斋后述》,《全唐文》卷九四四,第9810页。

浪渍法堂余像设，水存虚殿半科仪。

因求天宝年中梦，故事分明载折碑。

这首诗描述了整个开元观的荒凉落败，其中的“浪渍法堂余像设，水存虚殿半科仪”，准确地反映了道教经籍被破坏的情景。再如杜光庭《道教灵验记·僧法成改经验》载：僧法成游庐山简寂观，乘主人不在，取出观中大量的道教经卷，“乃故换道经题目立佛经名字，改天尊为佛言，真人为菩萨罗汉，对答词理亦多换易，涂抹剪破，计一百六十余卷”^①。这里尽管不乏虚构夸张的成分，但佛教徒对道经的有意破坏是完全可能的。

显然，随着李唐王朝的衰落，道教在唐末所遇到的宫观凋零、典籍散乱无序、理论肤浅粗糙等问题非常严重。这些问题的存在影响着道教的发展，也危及道教的生存，道教迫切需要解决问题、重新振兴。

2. 立志兴教

杜光庭本是一个有历史使命感和社会责任感的人，有着强烈的救时济世的愿望，面对这些问题，他不可能视而不见、无动于衷。但是，杜光庭尽管深知这些问题对道教发展的严重影响，却无能为力，似乎一个问题也无法解决。因此，杜光庭只能干着急，他逐渐变得忧郁不安，甚至茶饭不思、精神恍惚。

知徒莫如师，应夷节毕竟是一代名师，徒弟的一举一动、一颦一笑都逃不过他的法眼。看到徒弟的忧虑和不安，应夷节既心疼，又欣慰；他深信杜光庭是一个前途远大的可造之才，也许他将改变道教的面貌。因此，应夷节多次和杜光庭长谈，尽可能为他解释疑惑，排解忧虑，探讨他未来努力的方向。

^① 《道藏》第十册，第840页。

经过自己的苦苦思索,又得到师父的悉心指点,杜光庭终于明确了自己的目标——全力整顿道教、振兴道教,也就是后人所说的“扶宗立教”。他坚信,有了早年求学和科举所建立的扎实的知识基础,有了天台山良好的修道环境和名师的指点,再加上自己的勤勉和坚持不懈的努力,一定能为振兴道教做很多事情。

其实,这一决定和信念的产生并不是偶然的,它们是杜光庭早年的理想和追求的继续,是他积极有为、建功立业思想在新的条件下的反映,与救时济世精神在本质上是一致的。杜光庭在天台时已经完全放弃科举、投身道教,但他在求学科举时所培养出来的救时济世的精神仍然存在,当这种精神进入其修道生活时,其早年的成就功业的信念和追求就可能很轻易地转变为整顿道教、发展道教的信念。因此,整顿和发展道教可以说是杜光庭早年的济世救时信念在道教生活中的具体化。从此以后,这种执著的追求一直支配着他的整个生命,他也因此而取得了辉煌的成就。

要整顿和振兴道教,需要做或者说可以做的方面很多。许多事情并不适合个人去做,或者说不适合杜光庭去做,比如修缮或兴建被毁坏的道教宫观等设施之类;但要进一步提升道教理论,全面整理道教典籍,却可以通过个人努力做很多事情。杜光庭就选择了从道教的理论和文献方面下工夫,以便在这些方面作出贡献,推动道教的发展。不过,即使从这两个方面看,杜光庭似乎也有所偏重,他在文献典籍的整理方面花费的精力更多一些,这是完全可以理解的。因为理论的革新不是想做就可以做的,除了个人的修养外,还会受到时代、传统等多种外部因素的影响;而典籍科仪的规范整理则更为实在可行,杜光庭早年的勤奋学习和天台山相对集中的文献资料都对其典籍科仪的整理大有帮助。

因此,杜光庭决定首先从科仪典籍方面入手,从事整顿道教、振兴道教的大业。他打算全面搜集各种道教典籍文献,通过考辨真伪,比勘优劣,全面整理道教典籍,规范道教的斋醮仪式,以此推动道教的发展。关于这一理想的确立和影响,《历世真仙体道通鉴·杜光庭》曾概括说:“尝谓道法科教自汉天师暨陆修静撰集以来,岁月绵邈,几将废坠。遂考辨真伪,条列始末,故天下羽属永受其赐。”这一评价是非常中肯的。

不过,要想全面整理道教典籍,就必须先充分了解、掌握各种道教典籍,而当时的天台山尽管道藏比较丰富,但并不全面;在印刷书籍还刚刚出现的唐末,道经的流传一般很慢,范围也很小,即使是皇宫之内,其典籍也不见得全面完整。因此,要想整理道教典籍,就必须走出天台山,游访各处名观道院,进行艰苦的搜寻;早期的陆修静在从事典籍的整理时,也免不了这番漫游搜集之苦,最后才完成其整理工作。杜光庭很清楚这一工作的特征和性质:这中间本来就有说不尽的跋涉之苦,而当时又处在唐末,饥荒匪盗随处可见,这无形之中为自己的漫游搜集工作增添了许多危险。但他无所畏惧,为了振兴道教,为了实现自己的理想,他义无反顾,心中只有一个信念——坚定不移地朝着自己的理想前进。

一旦明确了自己未来的追求目标,一旦有了这份坚定不移的信念,杜光庭原来的忧虑和不安也就一扫而光,此时,他一边和师父规划行程路线,一边打点行装,心中有一种说不出的轻松感。他有些兴奋,也有些急不可待,甚至希望立即出发,踏上遥远的征途。他的心常常飞翔到不知哪一处洞天福地去了,他似乎见到了那些著名的宫观,见到了许多深受自己尊敬的高道逸士,甚至在梦中都轻声地笑了起来。

师父应夷节看出了他急切的心情,一边给予他仔细嘱托和

关照，一边为他商订大致的行程和下山时间。当这些都大致确定下来时，杜光庭说不出有多欣喜：可以马上为实现自己的理想而行动了；他似乎看到了旅途中一座座巍峨的宫观，见到了一个个慈祥而渊博的高道，能不欣喜吗？

欣喜之余，他又不免又有一丝担忧：这些洞天福地能比得上天台山吗？这些宫观能胜过桐柏宫吗？这些高道能超越自己的师父、师叔等人吗？想到自己马上就要告别这熟悉的山山水水，离开这曾给自己无限关怀的师门长辈，走出这曾激发自己无限向往的观院，他又觉得无比的失落惆怅，不禁万分的留恋。那些天，他稍得空闲，就会走出观院，默默地走在天台山的小路上，或眺望远处的山色树木，或谛听近旁的流水鸣禽，或抚摸路边的劲松怪石。他似乎要把天台山的一草一木、一山一石都牢牢地铭记在心里，并把它们带到天涯海角。

启程的时间终于到了，那是唐僖宗乾符二年(875)早春的一天，杜光庭背着简单的行李跨出观院，身后是同门长辈和道友们挥手之间的依依不舍之情，热情凝视中的嘱托和希望；身前是通往山下的崎岖小路，这条小路尽管杜光庭曾经走过不知多少次，但今天却显得特别异样，有一种望不到尽头的感觉。这时，杜光庭突然想起了先哲屈原的一句话：“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。”是的，杜光庭今天所走的路，这条重整典籍、振兴道教之路确实是艰难的，也是漫长的，但他要坚定地求索下去。

第三章

僖宗赐紫勤护驾

漫游问道

杜光庭走出天台山,开始了其事业和人生的漫游,也开启了他事业和人生的辉煌。他怀着“扶宗立教”之志,从东到西、从南到北,足迹遍及近半个中国。从此再未回过浙江,但他的心里时时惦记着缙云、天台,他永远保持着浙江人的执著和勤勉。

1. 问道浙赣

离开天台后,杜光庭顺路游历了浙江境内的相关地方,如曾经到衢州开化寻访当时在开化修道的令狐绚。令狐绚之父令狐纁为余杭太守,咸通末年曾任职杭州,诗僧贯休在咸通末年东归婺州游历杭州时,还曾拜谒令狐纁,并写有《上杭州令狐使君》的诗。

据《神仙感遇传·令狐绚》记载:令狐绚尚好清虚、淡泊功名,曾在开化私第中专门开设一套静室以供清修。静室中常常奇烟缭绕、异香弥漫,据说时有神仙降临。有一次入静时,令狐绚被一位青童领着,飘飘然地来到一座高山上,拜见了太上老君。在老君处,令狐绚不仅见到了张天师代替尹真人为玄中法师的名

册,还目睹了张天师与尹真人在太上老君面前论功的场面。^①

尽管杜光庭在天台山阅读了大量的道教典籍,又得到过同门师长的悉心指点,但对张天师升为玄中法师之事还是闻所未闻。出于对令狐绚的尊敬,他不好当面质询,但还是心存怀疑。直到两年以后(877),四川蒙阳的一位张姓道友也说张天师最近进位为玄中法师,杜光庭才变怀疑为惊异,对令狐绚更为佩服。

《神仙感遇传》中说令狐绚在修炼时有神仙降临,甚至被引见于太上老君,这当然不可信,但杜光庭对时间、地点及人物的交代却是可信的,它表明杜光庭离开天台后,即往西漫游,875年尚在浙江境内。

不过,杜光庭离开衢州开化后,并未立即西行,而是往西南先到龙虎山,这可能是杜光庭的既定行程。龙虎山本名云锦山,在江西贵溪县西南,离衢州并不远,传说张陵曾在此山炼九天神丹,丹成后有龙虎出现,故名龙虎山;后来,张陵的四代孙张盛回到龙虎山,龙虎山由此成为道教圣地。司马承祯在《天地宫府图·七十二福地》中称龙虎山为道教第三十二福地,该书说:“第三十二龙虎山,在信州贵溪县,仙人张巨君主之。”唐武宗会昌年间,张陵第二十代孙张湛曾受到武宗召见,武宗还赐名张湛所建宫观为“真仙观”,当时,龙虎山上著名的宫观还有张天师庙和三清观等。

杜光庭来到衢州,必然会往拜龙虎山,龙虎山既然是张天师后代居住的地方,他要搜集道教典籍文献,这个地方就不应该错过。而且,杜光庭的师父应夷节曾经在龙虎山修道学习,杜光庭下山前,师父也曾嘱咐他,一定要到龙虎山看看,因为,那里有很多其他地方见不到的道教典章,对杜光庭进行科仪典籍的整理

^① 故事的具体细节参见《神仙感遇传·令狐绚》,《道藏》第十册,第885页。

非常有用；师父还特地交代，请他代为问候自己早年在此修道时的师长和同门师兄弟。龙虎山之行让杜光庭对天师道有了更清晰的认识，对张天师也更加充满了敬意，以至于他后来的道教传记作品中曾多次提到张天师的灵验和影响。

离开龙虎山，杜光庭仍未立即西行，而是就近游访了龙虎山东南的武夷山。武夷山位于福建北部的崇安县城南，该山水秀、峰奇、谷幽、壑险，风景优美，素有“奇秀甲东南”之誉。道教将其列入三十六小洞天之第十六洞天，司马承祯《天地宫府图·三十六小洞天》说：“第十六武夷山洞，周回一百二十里，名曰真升化玄天。在建州建阳县，真人刘少公治之。”当地的神仙传说很多，据说彭祖、皇太姥、武夷君、控鹤仙人等都曾居武夷。据《史记·封禅书》记载，汉武帝也曾派遣使者在大王峰南麓设坛，用干鱼祭祀武夷君。唐天宝年间（742—756），武夷山被封为名山大川，禁止樵采；又在山上建了一所道观，名为“天宝殿”（即武夷宫）。以后，道教在武夷山的活动更加频繁。

武夷山既被司马承祯列为第十六洞天，又在浙江附近，杜光庭当然不会错过。在武夷山，杜光庭游访了山中的各处名胜和宫观，并撰有《武夷山记》，可惜这篇《武夷山记》早已散失，具体内容不得而知。

离开武夷山后，杜光庭直向西行，不久便到了江西崇仁县，崇仁县东南有座山名叫天宝山，杜光庭不仅在天宝山驻留过一段时间，还在附近的沸湖山尝试着炼过丹。据《江西通志》卷十载，崇仁县东南三十里处有山名叫天宝山，该山“峭拔高耸，为境中伟观。又东南十里，曰沸湖山，唐杜光庭炼丹之所”。杜光庭之所以要驻留此地，一方面由于天宝山“峭拔高耸，为境中伟观”，道教氛围比较浓，适合修炼。另一方面，天宝山的“天宝”二字唤起了他对唐玄宗的想往，杜光庭对唐玄宗非常崇敬，他后来

的代表作《道德真经广圣义》就是以玄宗的《老子》注疏为基础，推广玄宗之义而作。因此，他对天宝山有一种特殊的亲近感，甚至曾打算长期驻留此地。不过，江西并不是杜光庭原计划的最终目的地，炼丹也不是杜光庭的最终追求，杜光庭的终极目标是要搜集整理道教典籍科仪、振兴道教。所以，他最终离开了天宝山，离开了江西，沿着长江前往四川——道教的发源地。

2. 蜀中漫游

乾符三年(876)，杜光庭到达四川。杜光庭离开江西直往四川是他和师父应夷节早已确定的行程。蜀中是道教发源地，也是道教圣地，中国最早的道教流派之一五斗米道就是由张陵在蜀中鹤鸣山(今成都市大邑县境内)创建的。张陵造作道书(或称符书)，自称天上的神人下凡，以替人治病进行传教，受到当地百姓的普遍欢迎。为了统率教民，他设立24个传教点，即“二十四治”，这些治所基本上都在今四川境内，如阳平治在今四川彭县、鹿堂治在今四川绵竹、鹤鸣治在今成都市大邑县。

张陵死后，其子张衡、孙张鲁继续传道。东汉末年，刘焉为益州牧，曾以张鲁为督义司马，汉献帝初平二年(191)，张鲁率部进取汉中。后来，刘焉之子刘璋杀害张鲁母亲及家室，张鲁便割据汉中，建立政教合一的政权。于是，张鲁集政权、教权于一身，在巴、汉地区大力推行五斗米道。曹操出兵汉中时，张鲁被迫投降；张鲁降曹后，其本人和许多道徒都被迁往北方，致使五斗米道在三国时期出现了短暂的沉寂，巴蜀地区的道教发展也因此受到一定的打击。

西晋以来，巴蜀的五斗米道又活跃起来。西晋初，陈瑞在蜀中传播五斗米道(属于五斗米道的分支)，据记载，当时信奉其教的人颇多，其徒众有数万人，就连当时的巴郡太守也成了道徒。后来因势力愈来愈大，陈瑞被当权者认为有图谋不轨之嫌而遭

杀害。不久，四川又发生了李特、李雄领导的流民起义。这支起义队伍中多是信奉五斗米道的谿人，他们进攻成都时，得到五斗米道首领范长生（时居青城山）的支持，最后夺取成都。李雄于永兴元年（304）称成都王，改元建兴，于306年即皇帝位，国号大成，史称成汉，拜范长生为丞相，加号“天地太师”。范长生死后，其子范贲继任丞相。直至东晋永和三年（347），成汉政权才被桓温所灭。由此可见，蜀中当时的道教势力很强大。

正因为蜀中的道教传统非常悠久且崇道气氛非常浓厚，所以，后来流传的道教神仙常与巴蜀有关，一般的道教人物也非常向往蜀中的道教圣地。杜光庭既然想全面整理道教经籍科仪，振兴道教，自然要到这一道教圣地去搜寻第一手资料，只有这样，其整理工作才可能全面系统。一代名师应夷节很清楚这一点，曾认真研习过道教典籍的杜光庭也明白这个道理，因此，蜀中必然会成为杜光庭漫游中极重要的一站。

杜光庭到达四川后，就直奔成都。成都不仅是历史文化名城，是当时蜀中的政治、经济和文化的中心，也是道教活动的重镇，其辖内及周边地区有许多道教胜地。

在成都，杜光庭首先实地考察了青羊肆。青羊肆相传是老子降生的地方，据杜光庭《道教灵验记·青羊肆验》记载：“成都青羊肆在正见坊罗城之外，乃太上老君自终南山与尹喜相别，将适流沙，会期之所也。是岁，老君自说经台上升入太微。尹喜千日修行，功成入蜀，寻觅青羊肆，得见老君，即其地也。”^①青羊肆尽管早有这种有关老子的传说，却因长年荒废，宫观无存，“但有千载古松，高十余丈，径三四尺；修竹荒台，岿然存矣”。唐懿宗咸通年间，有一个叫杨孜的商贩买下了这块地，并建了一座比较简

^① 《道藏》第十册，第806页。

单的殿,后来连殿堂和土地一起卖给一个叫陈评的官员。杜光庭对老君特别崇拜,且有志于搜集整理道教典籍、弘扬道教,故非常重视青羊肆,他一到成都就寻找青羊肆,打听青羊肆的相关情况,他还找到青羊肆当时的主人陈评,了解青羊肆的传说及宫观变迁情况^①。另外,杜光庭还在《道教灵验记·成都青羊殿验》、《历代崇道记》等多种文献中记载了有关青羊肆之事。

大致了解了成都的道教官观等相关情况后,杜光庭又把游访的范围向成都周边地区扩展,以便搜集更多的道教材料。乾符四年(877),杜光庭到蒙阳游访,在蒙阳结识了一个张姓道士。有一天,张道士向一批信徒宣讲张天师传授道法的故事,杜光庭听了之后,突然想起两年前在浙江开化时令狐绶曾说过张天师代替尹真人任玄中法师之事,便专门向张道士请教此事。没想到张道士也说:“天师进位,近为玄中法师。”其说法与令狐绶完全相同,这让杜光庭感到非常惊异。^②杜光庭能在两年之后、千里之外,专门请教张道士,求证自己心中的一点疑问——张天师任玄中法师之事,足见杜光庭在搜集考察道教材料过程中的严谨和认真。

在此期间,杜光庭访求的足迹不仅遍及蜀中,而且还到达四川以外的周边地区,据《道教灵验记》记载:均州(湖北均县西北)有一座白鹤观,是冯逸人隐居得道的地方,后虽年久荒废,但灵异仍在,有一次观外失火,白鹤观周围的草木全部被烧,但火到

^① 杜光庭《道教灵验记·青羊肆验》载:“事乃丙申年(876)春也。余诣陈,访其地,已有此宫。因问其所以,陈为余道之。”

^② 此事详见杜光庭《神仙感遇传·令狐绶》,文末载:“丁酉年(877)于西川蒙阳见张道士,云:‘天师降授道法,远近敬而事之。’因聆其天师降教之事,云:‘天师进位,近为玄中法师。’与令狐所说符契,论功登台之事,一无异者焉。玄功杳冥,未可详验,聊以记其异也。”《道藏》第十册,第885页。

观边,即自行熄灭,宫观完好无损。乾符六年(879),杜光庭因访求典籍胜迹而到此观,并向田野老叟请教白鹤观的具体情况。^①杜光庭对道教材料的搜求不可谓不全面细致。

杜光庭在访求胜迹的过程中,也遇到了一些传奇人物,据《十国春秋》卷四七记载:“光庭初入蜀时,曾于梓潼遇异僧,僧与县令周乐有旧,忽云:‘今日自兴元来,颇瘁。’光庭奇其言,明日,僧去,乐谓光庭曰:‘此僧乃鹿芦趺,故剑侠也。’为嗟异者久之。”从这则记载可以看出,杜光庭不仅与县令周乐颇有交往,而且对“异僧”也没有什么门户之见,他们尽管因不熟悉而未有接触,但杜光庭既“奇其言”,又“嗟异者久之”。可见,杜光庭在搜集道教典籍科仪的过程中,几乎是三教九流,无所不交。

为了全面地整理道教典籍科仪,振兴道教,杜光庭真可谓是有义无反顾。艰苦的跋涉、孤单的旅程、随时都可能出现的危险,它们都像粘在脸上或发梢的蜘蛛网,尽管可能带来一些不适,杜光庭都可以轻轻地把它们抹去。不过,长年在外,对故乡、对师门的思念却让他难以排解,他只能把这种思念之情形诸笔端,化成一首首思乡曲。《题鸿都观》就是这样一首思乡曲,该诗写道:

亡吴霸越已功全,深隐云林始学仙。
鸾鹤自飘三蜀驾,波涛犹忆五湖船。
双溪夜月明寒玉,众岭秋空敛翠烟。
也有扁舟归去兴,故乡东望思悠然。

这里的“学仙”、“自飘三蜀驾”点明了自己入玄学道后到四

^① 此事详见《道教灵验记·均州白鹤观野火自天验》,《道藏》第十册,第810页。

川漫游，“犹忆五湖船”用了越国名臣范蠡的典故，再加上“双溪夜月”、“故乡东望”等，深切地表明了自己对浙江、对故乡缙云的思念。

广明元年(880)，因黄巢起义军势头正猛，唐王朝局面混乱，人心惶惶，杜光庭也因此回到成都，主要活动于成都、青城山一带，且与当时的高道和社会名流都有交往。成都当时有个叫范希越的道徒，道术甚高，有天蓬印一枚，非常灵验，杜光庭与他交情很好。当年自三月起，成都一带几个月都没有下雨，田地里的庄稼禾苗都快枯死了，人们都非常焦急。范希越便用天蓬印为老百姓求雨，据杜光庭《道教灵验记》载：“是日庚辰，以戌时投印池中，阴风遽起，云雾周布。亥时大雨，达晓及辰，大电迅雷，惊震数四。至巳少霁，乃得归府。升仙桥水渐马腹，罗城四江，平岸流溢，螟蝗之属，淹渍皆死，自是有年矣。”^①

在青城山，杜光庭与青城山宗玄观道士张素卿过从甚密。张素卿幼年不幸，年纪很小就成了孤儿，生活贫困，后出家为道。张素卿早就活动于青城山，乾符六年(879)，张素卿与当地县令崔正规重新修建宗玄观，并常住此观。据杜光庭《道教灵验记》记载：“青城山宗玄观，古常道观也。……咸通末，道流既阙，观已荒摧，但有尊殿石坛而已，丛篁拱木遍于基址之上，侵及阶檐。……乾符己亥岁(879)县令崔正规、道士张素卿重兴观宇。驾幸西蜀，遂奏为宗玄观。”^② 张素卿擅长绘画，是当时著名的道教画家，其重要作品有《老子过流沙图》、《五岳朝真图》等，《益州名画录》卷上载，张素卿绘画，“落锥之后，下笔如神，自始及终，更无改正。……当代名流，皆推画手。”而杜光庭在书法方面很有

① 详见《道教灵验记·范希越天蓬印验》，《道藏》第十册，第847页。

② 详见《道教灵验记·青城山宗玄观验》，《道藏》第十册，第803页。

造诣,因此,他们在艺术上有共同的志趣,可谓志同道合。后来,杜光庭多次与张素卿共同主持醮祭活动,并一起为兴修青城山的道教宫观出了很多的力。

僖宗赐紫

就在杜光庭西游蜀中时,唐王朝也经历了其建立以来最沉重,也是毁灭性的打击——黄巢农民起义。它进一步加速了唐王朝的灭亡,也促成了僖宗与杜光庭的见面。

1. 唐末乱象

安史之乱以后,唐王朝就开始走下坡路,之后,尽管有宪宗、文宗、宣宗等皇帝励精图治,希望重新振作,恢复初盛唐的局面,有的皇帝也确实取得了一些成效,但由于这期间的藩镇割据、宦官专权、朋党之争等愈演愈烈,唐王朝再也难现初盛唐时期的生机了。到懿宗、僖宗时,已经到了无可挽回的地步。

大中十三年(859),唐宣宗去世,懿宗即位。懿宗即位后,唐朝的各种社会矛盾更加激化,不仅原有的藩镇割据愈演愈烈,与西南的南诏、西北的党项及藏族等少数民族的冲突愈加频繁,而且,由于统治集团的昏庸腐败,其他社会矛盾也进一步激化,整个朝政非常混乱。

懿宗即位之初,浙江天台县就爆发了裘甫领导的农民起义。据《资治通鉴》载:“浙东贼帅裘甫攻陷象山,官军屡败,明州城门昼闭,进逼剡县,有众百人,浙东骚动。”后来,起义队伍迅速壮大,先后攻占了周围许多个州县,多次打败朝廷军队的围攻,如在天台山桐柏观前一战,浙东军首领范居植战死、刘勍只身逃归,以致“越州大恐”。在这种胜利形势鼓舞下,“于是山海诸盗及它道无赖亡命之徒,四面云集,众至三万,分为三十二队。其小帅有谋略者推刘晔,勇力推刘庆、刘从简。群盗皆遥通书币,

求属麾下。甫自称天下都知兵马使，改元曰罗平，铸印曰天平。大聚资粮，购良工，治器械，声震中原”。经过一年左右的时间，唐王朝才最终把起义军镇压下去。^①

咸通九年(868)，徐州一带又爆发庞勋起义。庞勋义军最早是一批军人。当初朝廷为抵抗南诏的入侵，在徐州、泗州(今江苏盱眙附近)等地招募士兵驻守桂州(今广西桂林)一带，开始约定三年轮换一次。但由于当地地方官苛刻严酷，士兵们在外驻守了六年还不能轮换回家，以致激起士兵的反抗。回到徐州一带后，这些士兵又受到当地官吏的疑忌镇压，最终转变为起义。当时，江、淮之间旱灾蝗害相继，民不聊生，人心不安。因此，当庞勋等义军募兵扩军时，人们“争赴之，至父遣其子，妻勉其夫，皆断锄首而锐之，执以应募”^②，义军队伍迅速壮大。庞勋起义前后持续了两年，先后攻陷了和州(今安徽和县一带)、滁州、徐州等众多的城池，多次重创地方和朝廷的军队，处死了一批地方官僚，朝廷上下为之震动，以致当年的科举考试都因此而取消，如懿宗在咸通十一年(870)四月曾下诏说：“去年属以用军之际，权停贡举一年，今既去戈，却宜仍旧。来年宜别许三十人及第，进士十人，明经二十人，已后不得援例。”^③

尽管危机四伏，唐懿宗也没有想到要振作起来，而是疏远贤良大臣，重用奸诈小人，大肆信佛，游宴无度。

据《资治通鉴》记载：“上(懿宗)好音乐宴游，殿前供奉乐工常近五百人，每月宴设不减十余，水陆皆备，听乐观优，不知厌

① 裘甫农民起义事详见《资治通鉴》卷二四九、卷二五〇，有关该事引文亦出自此处。

② 《资治通鉴》卷二五一。

③ (后晋)刘昫等：《旧唐书》卷十九(上)《懿宗纪》。

倦，赐与动及千缗。曲江、昆明、瀟湘、南宫、北苑、昭应、咸阳，所欲游幸即行，不待供置，有司常具音乐、饮食、幄帘，诸王立马以备陪从。每行幸，内外诸司扈从者十余万人，所费不可胜纪。”^①当时有大臣进谏，请求懿宗皇帝节制各种娱乐宴游活动，以治国安民为重，懿宗虽不好治他们的罪，也只是把他们的谏言当做耳边风。

其大肆挥霍，从他宠爱的女儿同昌公主出嫁和去世等事情中可见一斑。同昌公主下嫁给韦保衡时，正是庞勋起义的时期，但懿宗照样大讲排场：“倾宫中珍玩以为资送，赐第于广化里，窗户皆饰以杂宝，井栏、药臼、槽匱亦以金银为之，编金缕以为箕筐，赐钱五百万缗，它物称是。”^②同昌公主病逝后，懿宗竟然蛮不讲理地把治病的太医给杀了，甚至还要株连九族，史载：“同昌公主薨，追赠卫国公主，谥曰文懿。……上尤钟念，悲惜异常。以待诏韩宗绍等医药不效，杀之，收捕其亲族三百余人，系京兆府。宰相刘瞻、京兆尹温璋上疏论谏行法太过，上怒，叱出之。”^③以致刘瞻被贬，温璋被迫自杀。同昌公主下葬时，懿宗又是：“凡服玩，每物皆百二十舆，以锦绣、珠玉为仪卫、明器，辉煌二十余里。赐酒百斛、饼饩四十橐驼，以饲体夫。”以致“韦氏之人争取庭祭之灰，汰其金银”。其后，懿宗非常思念公主，便命“乐工李可及作《叹百年曲》，其声凄婉，舞者数百人，发内库杂宝为其首饰，以绁八百匹为地衣，舞罢，珠玑覆地”^④。

用人不当，疏远贤臣，亲昵小人，也是懿宗时期的特征。懿

① 《资治通鉴》卷二五〇。

② 《资治通鉴》卷二五一。

③ （后晋）刘昫等：《旧唐书》卷十九（上）《懿宗纪》。

④ 均见《资治通鉴》卷二五二。

宗后期重用韦保衡、路岩等人，路岩与韦保衡互相勾结，“势倾天下”。据《资治通鉴》记载：“上（懿宗）荒宴，不亲庶政，委任路岩。岩奢靡，颇通赂遗，左右用事。至德令陈蟠叟因上书召对，言：‘请破边咸一家，可贍军二年。’上问：‘咸为谁？’对曰：‘路岩亲吏。’上怒，流蟠叟于爱州，自是无敢言者。”路岩等扰乱朝政，激起极大的民愤，后来路岩与韦保衡争权而被贬，出任西川节度使。路岩出城时，附近的行人纷纷向他投掷瓦砾土块以泄愤恨。

同时，唐懿宗迷信佛教。他不仅多次游幸寺庙，施舍给寺庙大量的钱财，还在长安城内兴建寺庙戒坛，剃度僧尼。同时，他还在宫廷中的咸泰殿筑坛为内寺院，把众多的僧、尼接入宫廷，亲自接受佛教戒仪；又在宫中设立佛教讲席，亲自唱诵佛经，抄录经典。咸通十四年（873）三月，他又派遣使者到法门寺迎取佛骨——舍利子，当时许多大臣都进谏劝阻，甚至有人拿宪宗皇帝迎取佛骨后不久就去世的故事来吓唬他，他也毫不在乎，并且说：“朕生得见之，死亦无恨！”为此，他“广造浮图、宝帐、香舆、幡花、幢盖以迎之，皆饰以金玉、锦绣、珠翠。自京城至寺三百里间，道路车马，昼夜不绝”。佛骨舍利子送到京城长安后，“导以禁军兵仗、公私音乐，沸天烛地，绵亘数十里”，懿宗又亲“御安福门，降楼膜拜，流涕沾臆，赐僧及京城耆老尝见元和事者金帛”。这种仪式护卫的盛大场面，远远超过了当时王室祭祀祖宗天地的场面，也远远超过了唐宪宗时期迎取佛骨的场面。上行下效，王公大臣及百姓等也竞相拜佛，“富室夹道为彩楼及无遮会，竞为侈靡”，“宰相已下竞施金帛，不可胜纪”。^①

有了懿宗皇帝这一折腾，唐王朝自然越来越衰弱、越来越混乱，以致《资治通鉴》评价说：“自懿宗以来，奢侈日甚，用兵不息，

^① 唐懿宗迎佛骨事详见《资治通鉴》卷二五二。

赋敛愈急。关东连年水、旱，州县不以实闻，上下相蒙，百姓流殍，无所控诉。相聚为盗，所在蜂起。”^①

僖宗时期，这种混乱的局面更加严重。咸通十四年(873)僖宗继位，当时僖宗只有12岁，这种年龄当然谈不上治国理政。僖宗继位前，侍候他日常生活的小马坊使田令孜很得信任；僖宗即位后，便把田令孜提拔为中尉，“使知枢密”。僖宗皇帝贪玩胡闹，史载：“上(僖宗)与内园小儿狎昵，赏赐乐工、伎儿，所费动以万计，府藏空竭。”^②又“好骑射、剑槊、法算，至于音律、菟博，无不精妙；好蹴鞠、斗鸡，与诸王赌鹅，鹅一头至五十缗。尤善击球，尝谓优人石野猪曰：‘朕若应击球进士举，须为状元。’”^③因此，僖宗便把所有的军政大事都交给田令孜处理，并称呼田令孜为“阿父”。

田令孜本姓陈，四川人，咸通年间作小马坊使，常与当时尚为普王的僖宗同吃同睡，故很受僖宗宠信。田令孜知书识字，善于权术，他每次见僖宗，都要自己准备两盘果品，和僖宗坐下来边吃边聊天，往往要坐很长的时间，借此笼络僖宗。一旦大权在握，他就“招权纳贿，除官及赐绯紫皆不关白于上”^④。以致僖宗朝“百度崩弛，内外垢玩。既所在盗起，上下相掩匿，帝不及知”^⑤。

而僖宗生逢末世，注定他会遇到一连串的灾祸。他刚当上皇帝，就一边是外患连连，一边是天灾不断。其即位的第二年，即乾符元年(874)，就先后有党项、回鹘、南诏等侵扰边境；同时又蝗虫、干旱相连，以致僖宗皇帝被迫“以蝗避正殿，减膳”(乾符

①②④ 《资治通鉴》卷二五二。

③ 《资治通鉴》卷二五三。

⑤ (宋)欧阳修等：《新唐书》卷二〇八《田令孜传》。

二年)，“以旱降死罪以下”(乾符三年)^⑥，希望上天能因此而减轻这些天灾。

更可怕的是乾符二年(875)爆发了王仙芝等领导的农民起义，揭开了黄巢农民大起义的序幕。第二年，王仙芝的起义军就发展到数万人，多次打败朝廷军队，攻占了黄河以南 10 多个州县，使得当地州府的军队都不敢攻击起义军，只能勉强固守自己的城池。后来，黄巢等人也相应起义，并很快与王仙芝会合，使起义的农民军更加强大。

王仙芝等人战死后，黄巢领导农民起义军转战江西、广东、湖南等地，广明元年(880)前后，黄巢义军一路北上，沿途守军望风披靡。当年十月，黄巢率领义军 10 多万人北渡淮河，当时，起义军粮草充足，士气高昂，纪律严明，秋毫无犯，渡过淮河后，一路北上，沿途的很多百姓纷纷加入义军。十一月，黄巢起义军攻入东都洛阳，洛阳守官亲自迎接起义军，起义军秩序井然，未给洛阳的市民造成任何不便。十二月，义军向潼关进发，潼关守军闻风而逃，唐都城长安的最后一道屏障也失去了。

潼关失守的消息传到长安，朝廷一片混乱。当天晚上，“(田)令孜帅神策兵五百奉帝自金光门出，惟福、穆、泽、寿四王及妃嫔数人从行，百官皆莫知之”^⑦。僖宗逃出长安后，经过凤翔境直奔兴元(今陕西汉中市)。在兴元，西川节度使陈敬瑄请僖宗到成都避难，田令孜也劝僖宗到成都，走投无路的僖宗只得答应，中和元年(881)正月，僖宗来到成都。

2. 成都赐紫

就在僖宗逃出长安之时，长安的潘尊师早已到了成都。潘

^⑥ 均见《新唐书》卷九。

^⑦ 《资治通鉴》卷二五四。

尊师虽然深居简出,却和京城中的许多达官贵人有联系。僖宗继位后,虽然僖宗本人因年龄太小,对道教毫无兴趣,对潘尊师也一无所知,但朝臣中敬重潘尊师的却为数不少,他们也经常和潘尊师互通声气。因此,潘尊师对朝廷内外的情况都比较了解。黄巢起义军迅速壮大时,潘尊师见局势很不乐观,且有心到四川看看自己所向往的道教圣地,故早早地离开了长安。在成都,潘尊师无意间遇见了早在成都的杜光庭,不禁惊喜万分。

杜光庭在长安参加科举考试时就认识了潘尊师,且非常尊敬他,多次拜访他;科举落第后,又曾得到潘尊师的指点,故心里非常感激潘尊师。杜光庭留给潘尊师的印象也非常好。现在两人偶然地走到一起,真是他乡遇故人,自然有许多的话要说,有许多的思想要交流,于是,他们坐在一起倾心长谈。杜光庭了解了潘尊师一些近年的情况,也把自己离开长安后的经历告诉了潘尊师,并特别提到自己的打算和来蜀的目的。了解到杜光庭的远大理想和执著的追求,潘尊师激动不已,他似乎也受到杜光庭的信念和追求感染的感染,很想为这个年轻人做一点什么,以便他在追求理想的道路上走到更顺利、更遥远。此后,他们常一起到成都各处游历,交流心得和见解,潘尊师更是把自己多年的所见所闻所学一点一滴地全部告诉杜光庭,希望这些东西能够对杜光庭的事业有所帮助。

僖宗本来对朝政不够关心,对道教也兴趣不大,有关李唐王朝的命运问题更很少考虑。逃离长安后,他不得不面对残酷的现实:身后有可怕的黄巢起义军,何时才能击败他们、能否击败他们都是未知数;他可能因此一去不回,李唐王朝也可能就此终结。想到这可怕的后果,僖宗心里既害怕又茫然,他不禁想起了道教,想起了老祖宗的法宝,希望利用道教、利用“祖宗”——老子李耳来保佑自己。但当时正在逃亡途中,自己对道教也了解

不多，故无从着手。

僖宗及部分朝臣来到成都后，潘尊师在成都的行踪很快为一些朝臣所了解；僖宗正想倚重道教，因此，很快召见了潘尊师，且对潘尊师非常敬重。僖宗本希望潘尊师出来主持蜀中的道教，主持朝廷的相关道教活动，但潘尊师年事已高，不想为这些俗事所累，便以自己年纪大行动不便为由推辞掉了。不过，僖宗此时是真心希望有人能为他主持道教事务，虽然潘尊师自己不愿意，僖宗也希望潘尊师能推荐一个他所熟悉的可以主持道教事务的人。于是，潘尊师很快想到了杜光庭，并向僖宗推荐说：“臣观两街之众，道听途说，一时之俊，即有之；至于掌教之士，恐未合应圣旨。臣于科场中识九经杜光庭，其人性简而气清，量宽而识远，且困于风尘，思欲脱履名利久矣，以臣愚思之，非光庭不可。”^① 僖宗听说有杜光庭这样一个人选，自然大喜过望，立即召见。

杜光庭早年本有意于功名事业，有意于为唐王朝做点事情。道教本身又有参与朝廷各种政治活动的传统，其中，上清派的从政传统尤其突出，如陆修静、孙游岳、陶弘景等上清派早期领袖人物都与当时的朝廷乃至皇帝有亲密的关系，得到过朝廷和其他上流社会的支持。后经陶弘景阐扬而形成的茅山宗，更是人才辈出，如道士王远知、潘师正、司马承祯、李含光等茅山宗师，都得到唐宗室的尊崇，他们时常被礼请入京，或问道、或建醮，出入禁中，备受礼遇。杜光庭作为司马承祯的第六代传人，自然会受到这种上清传统的影响，不会拒绝与当时的统治者合作。而且，要搜集到更多的道教典籍，最为便捷有效的方式就是进入宫

^① (宋)陶岳：《五代史补》卷一。不过，该书认为潘尊师推荐杜光庭在僖宗回长安之后，误。

廷,了解宫廷中所藏的文献典籍。因此,为李唐王朝、为僖宗效力,是杜光庭非常向往的。

这样,僖宗和杜光庭可以说是一拍即合,大有相见恨晚之慨。惊喜之余,僖宗立即封杜光庭为赐紫道士,把他留在自己身边。此后,杜光庭便出入当时的行宫,为僖宗主持各种斋醮等道教活动,其思想行为也与唐王朝有了更多的联系。^①

3. 奉道救难

僖宗在成都基本上是无事可做。官军在长安周围与黄巢起义军的争夺战,主要由郑畋、杨复光、李克用等人负责,自己只能焦急地等待每一个消息。成都行宫中所有的大事都不由自己做主,要看田令孜的意见行事。逃亡成都,田令孜是早有准备的,看到黄巢起义军的声势越来越大,田令孜似乎早已预见到僖宗难免逃难,所以,他在广明元年(880)初就推荐自己的兄弟陈敬瑄及几个亲信到四川各地任职。史载:“令孜见关东群盗日炽,阴为幸蜀之计,奏以敬瑄及其心腹左神策大将军杨师立、牛勗、罗元杲镇三川,上令四人击球赌三川,敬瑄得第一筹,即以为西川节度使。”^②把持蜀中大权的都是田令孜的人,把持成都行宫朝政的也自然是田令孜了,当时的僖宗与傀儡差不离。在这种情况下,僖宗似乎只能一心一意地祈祷,祈求李唐的“先祖”——太上老君再一次保佑李氏渡过难关,因此,流亡成都的僖宗皇帝只能把主要精力放在斋醮祭祀、求神拜鬼方面。

僖宗手下的那帮大臣和各地的道士们或许为讨好和安慰皇

^① 关于杜光庭最早见僖宗并被赐紫的时间,一般有两种说法,即僖宗入蜀之前和僖宗由蜀回长安之后,笔者认为,这两种说法都不当,应在僖宗入蜀之初,具体考证见附录。

^② 《资治通鉴》卷二五三。

帝陛下，或许为鼓舞士气、稳定军心，就在僖宗一心一意祈求“祖宗”老子的保佑时，他们也纷纷奏上各种灵异祥瑞之事，让惊恐不安的僖宗皇帝看到了希望，也给予了其大肆斋醮祭祀的动力。据《历代崇道记》记载，广明二年（881）三月，僖宗刚到成都，节度使王重荣便派人上奏说：

据晋州申：龙角山庆唐观老君殿侧柏树上瑞葛枯死重生。先是武德中混元应现，后于二树间立殿宇，逾年之后，柏树上忽自生葛蔓，长十余丈，荣茂于常。其后齐王夺嫡，此蔓枯死。旬月之后，自其末青翠再生，齐王遂败。至中宗复位，安史叛逆，朱泚谋乱，皆忽枯落，久而复生。广明元年，黄巢犯阙，其年秋葛蔓枯死。^①

看来，庆唐观老君殿侧的葛蔓确实很灵异，它本因唐高祖李渊建殿而生，后来或枯或荣，都对应着李唐政权的困顿与复兴。现在“瑞葛枯死重生”，自然暗示了僖宗王朝的复兴，这正是僖宗渴望出现的局面，僖宗听了当然心花怒放。后来，王重荣等又进一步补奏说：“（广明）二年（881）冬枝叶重茂。又于榜树上别生一枝，旬日之中，长五十余尺，相对繁茂，有异于常。”僖宗高兴之余，不仅对此事大加赞扬，诏令“编付史官”，而且“其后祥异，皆有诏敕”。

有了这样一个先例，其他地方的官员和道徒们自然闻风而动，亳州的太清宫更不甘落后。亳州太清宫的前身就是隋末唐初时岐晖所在的楼观，隋末天下大乱时，岐晖全力支持李唐，深受李渊尊崇；而且，楼观相传是老子出关时应尹喜之邀，留下来

① 杜光庭：《历代崇道记》，《道藏》第十一册，第5页。

写出《道德经》五千言的地方,因此,它被认为是道教圣地,为历代李唐皇帝所重视,也因此而改为太清宫。据《历代崇道记》记载:中和三年(883)三月十一日,亳州刺史潘稠派遣道士马含章、孙栖梧等人上奏朝廷,说自乾符四年(877)起,就经常有叛军贼寇侵扰太清宫所在的真源县,贼寇少则千余人,多则上万人,他们多是打太清宫的主意,想抢劫焚烧太清宫,有时则企图攻掠真源县城,或骚扰附近的村庄。但他们都会受到神灵的惩罚,“老君皆密垂神化,忽(或)起浓云,或驱以阴风,或击以雷雹,率皆颠沛,寻至败亡”^①。僖宗听说自己的“祖宗”这么灵验,当然非常高兴,过不久就下诏把真源县升格为畿县,并且叫杜光庭等代写了斋醮祭祀的青词,进行祭祀,以答谢“祖宗”的帮助,僖宗自己也亲自向东叩头祭拜。当年八月,僖宗又下诏书封赏相关人员,说:

亳州太清宫是混元降圣之里,名高道祖,福荫皇基。九宫之瑞井涵空,一鹿之仙踪在树;累代之禎祥可纪,近年之感应尤彰。所宜严盛于福庭,安可荒凉于静宇?潘稠能施善政,久乐真风,广出俸钱,备修宫观。垣墉栋桷,无不精新,像设丹青,弥加焕丽。观图考事,深可慰嘉。其住宫威仪道士吴重元可赐紫,仍号“凝元先生”。道士马含章、孙栖梧并赐紫,潘稠加金紫光禄大夫、检校工部尚书,余并如故。^②

僖宗当时既关注其他地方的道教情况,也重视行宫附近的斋醮祭祀活动。僖宗在成都及其周围所举行的道教醮祭活动同

①② 杜光庭:《历代崇道记》,《道藏》第十一册,第6页。

样很多,杜光庭曾多次代表朝廷举行相关的祭祀活动。首先是中和元年(881)七月,杜光庭等代表僖宗封青城,据《道教灵验记·僖宗封青城醮验》载:

(青城山)历代帝王虽置祠斋祭,未载加封号。僖宗皇帝中和元年辛丑七月十五日,诏内臣袁简易、刺史王滋、县令崔正规与余诣山修醮,封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,枯苗载茂,县乃大丰。^①

关于这次封山活动,杜光庭在《修青城山诸观功德记》中也有描述,内容基本相同。^②

不过,这里的封号可能有误,当时著名的道教画家张素卿就居住在青城山宗玄观,且与杜光庭有密切交往,他也参加了这次封山活动。据《益州名画录》载:

道士张素卿者,简州人也。……乾符中,居青城山常道观焚修。至中和元年,僖宗皇帝遣使与赐紫道士杜光庭封丈人山为希夷公。癸卯(中和三年)岁,素卿上表云:五岳既已封王,丈人位居五岳之上,不可称公。是岁,敕宜改封五岳丈人为希夷真君,素卿赐紫。^③

① 《道藏》第十册,第850页。

② 杜光庭《修青城山诸观功德记》载云:“中和辛丑(元年)岁,僖宗驻蹕成都,封希夷嘉号,驿骑降止。龙吟涧中,寻以灵应,叠申斋荐,神钟自响。仙炬遍山,肉角金蛇,具于坛上。枯棕再茂,六枝重生,符瑞骈罗,咸编青史。”《全唐文》卷九三三,第9711页。

③ (宋)黄休复:《益州名画录》卷上。

从《益州名画录》的记载可以看出,在中和元年这次封山中,青城山被封为希夷公,后来才改为希夷真君。同年八月,有流星出现,有人认为这是一种警戒,唐玄宗幸蜀时也曾出现类似的天象,后来,玄宗请道士到青城山修斋祭告,果然出现了许多祥异之事;现在也应该按照玄宗的做法,到青城山举行斋醮,以告答天意。于是,僖宗马上命杜光庭和赐紫道士郭遵泰一起到青城山丈人观修周天大醮,还在宗玄观设置灵宝真文道场。

成都青羊肆相传是老子降生的地方。僖宗到成都后,渴望得到老祖宗的保佑,自然对这块老君降生的地方特别崇拜,故多次朝拜青羊肆,后来还大肆兴修青羊宫。兴修青羊宫之事,杜光庭不仅参与其中,而且,在其《历代崇道记》中进行了详细的记载。中和三年(883)八月二十九日夜,僖宗诏命本家宗室李特立和道士李无为到成都府青羊肆玄中观设醮,祈请老祖先保佑李唐王朝复兴。正在醮祭的时候,“忽见虹光如弹丸许,渐渐明大,出于殿基东南竹林中,跳踯入西南梅树下没。于没处穿地三尺已来,得宝砖一口,长一尺一寸五分,阔七寸四分,一边厚一寸三分,并有花文,一边厚一寸八分,重一十二斤。有古篆六字,各方二寸,深三分。镌刻莹洁,迥非人工。文曰:‘太上平中和灾。’”^①李特立等把这块砖头进献给僖宗,僖宗见到“太上平中和灾”,大喜过望,马上诏令朝廷百官前来观看。众官见了,纷纷祝贺。同时,僖宗又大肆赏赐,李特立被授予太子校书,道士李无为被赐紫,两人又分别赏赐缣帛各 300 匹。并下诏说:

^① 本处叙述、引文及下面的贺表、诏书都出自杜光庭《历代崇道记》,以下不再说明。

今因巡幸，灵贶昭彰，殊光跳跃于庭前，灵策申明于树下。砖含古色，字验休祲，中和之灾害欲平，厚地之祲符乃现，足表玄穹降佑，圣祖垂祥，将歼大盗之兵戈，永耀中兴之事业。须传简册，兼示寰区。已付史官，备令编录，仍模勒文字，告示诸道及军前。其观可改号为“青羊宫”，仍置殿堂屋宇。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。宗子特立已除官，道士李无为已赐紫，所宜升奖，用荷庆灵。敬瑄位冠公台，风行郡国，效节于延洪之代，修心于道德之乡，遂令境内消兵，地中呈宝，其为休美，倍可嘉称。

同年十月，僖宗又决定重修青羊宫，命高品道士郭遵泰负责监造，其费用全部由宫廷支付，以表明自己的诚意。据说自获得那块篆文宝砖到十月修青羊宫之间，蜀中及附近的盗寇就先后被擒，蜀中很快获得清平；长安已经收复，平定黄巢义军的形势也越来越好。欣喜之余，僖宗皇帝亲自驾临青羊宫，并进行了一番赏赐。又下诏说：“太上垂祥，青羊应现，礼宜崇饰，用答殊休。诸道州府紫极宫，宜委长吏如法修饰，仍选有科仪道士祭醮。”后来，又令翰林学士乐朋龟撰写碑文^①，竖立于青羊宫中，以便向天下昭示：李唐王室是神仙——太上老君的后裔，李唐总能得到老君的保佑，能够传之万代以至于无穷。

当然，僖宗所醮祭的不可能仅限于成都或青城山，为了复兴李唐王朝，他必然会醮祭其他传说很灵验的宫观神山，以便得到各方神灵的佑护。但皇帝是不可以轻易外出的，尤其是正当兵

① 碑文可参见《混元圣记》卷九，《道藏》第十七册，第874页。

荒马乱之际，因此，杜光庭常常代表僖宗或朝廷到各处从事醮祭活动。相传唐玄宗幸蜀时，秦中化的龙池中有龙飞出，且非常灵验，玄宗知道后，便派人清通浚疏该池，以便神龙安居。后来长期无人整修，僖宗入蜀时，尽管仍然很灵验，但已经草满堤残，一派荒凉。因此，僖宗一边派人整修，一边派杜光庭代表自己到秦中化龙池举行醮祭。在这次醮祭过程中，杜光庭还以僖宗皇帝的名义撰写了醮词，即《中和秦中化龙池醮词》。该醮词中说：

昔我祖明皇，巡功蜀甸，果闻飞跃，实效禎祥，爰俾浚池，用资安处。今则年光递易，堤址荒残，草积波痕，砂封泉脉，应灵未爽，胙蚕犹传。每垂霖雨之恩，以济嗇夫之望，眷言故实，深用轸怀。朕寡德承图，抚时有寇，省方巡俗，尚驻坤郊。龙其申彼霆威，震其风令，扫渠凶于北陆，清氛雾于中原。克洽理平，永臻多福。^①

僖宗这次醮祭的目的很明显，就是请求神龙保佑，尽快平定黄巢的农民军，即醮词中的“龙其申彼霆威，震其风令，扫渠凶于北陆，清氛雾于中原”。

在此期间，杜光庭除代表朝廷到其他地方进行醮祭活动外，也常以个人的身份游历附近的宫观神山，一方面为自己的道教典籍整理做准备，一方面为李唐王朝祈求福佑。如中和年间（881—885）的一个中秋，杜光庭曾到葛仙山游访，并举行了醮祭，因他当时已经是赐紫道士，一直在为僖宗和朝廷奔走，故尽管是个人性的醮祭，其醮祭的目的也纯粹是为唐王朝的长治久安。他在《葛仙山化醮词》中说：

^① 《全唐文》卷九四三，第9800页。

臣夙慕元微，早崇清静。躬逢圣日，既叨辅赞之荣；梦想灵山，常贮逍遥之志。尚萦多事，徒郁素怀。今节及仲秋，礼当望秩，遐瞻翠岷，杳隔红尘，虔备醺坛，用申诚祝。伏冀虎旗龙旆，远辞八极之宫；鹤驭鸿骖，聊降二仙之驾。歆兹薄礼，赐以殊休，俾稼穡有年，凶灾不起；幽明共福，家国咸安。比帝祚于崇冈，续唐年于劫历，必期修洁，以奉灵光。^①

在这里，杜光庭效忠李唐王朝的心态表达得非常清楚，正是由于他“既叨辅赞之荣”，为僖宗所封赐，所以，他不仅强调“幽明共福，家国咸安”，更强调“比帝祚于崇冈，续唐年于劫历”，希望李唐王朝渡过劫难，再次中兴。这种效忠李唐王朝的心情可以说是他当时的基本心态，在他当时的诗文中也有清楚的表白。杜光庭曾几次游访福唐观，并留下了两首《题福唐观》诗。第一首是在僖宗入蜀之前游福唐观时留下的。当时，杜光庭只是一名年轻的道士，有自己的理想，但与朝廷尚无关系。尽管当时的局势已经很动荡，但事不关己，无官一身轻，所以他对福唐观是单纯的欣赏，有一分喜悦，更有一分轻松和逍遥，他看到的是气势逼天的云楼，是草深路幽的古洞，是漫不知年的旧碑，另外还有登高望远、万里烟霞尽收眼底的阔大。因此，他能感觉到人间仙境的喜悦轻松。第二首是在僖宗入蜀时所作。杜光庭当时已经被僖宗接见，赐紫受封，作为当地的道教领袖，杜光庭已经与李唐王朝连在一起了；此次的心境明显与上次不同，他的最大心愿是平定黄巢义军，能够早日陪伴僖宗返回长安。因此，旧地重

① 《全唐文》卷九三九，第9771页。

游,虽看到或红或绿的树叶,或远或近的白云,但在这九月深秋、登高望远的氛围中,已经不再有从前的轻松喜悦。此时,杜光庭有的是愁绪,有的是期待,他要陪着天仗、陪着皇上,再入神州,回归长安。

随驾长安

僖宗和杜光庭等人的虔诚祈祷似乎没有白费,上天终于让他们看到了复兴的希望。僖宗逃到四川后,杨复光、李克用等率领的官军与黄巢的起义军在长安周围展开了长时间的拉锯战。中和三年(883)四月,收复长安。次年七月,黄巢战死。

1. 随驾兴教

僖宗于中和五年(885)正月起驾离开成都,返回长安,杜光庭也得以陪伴僖宗回朝;盼望已久的时刻终于到了,杜光庭心中的喜悦之情自然无法形容。此时此刻,他利用道教为唐王朝服务的信心更足了,他似乎看到了李唐中兴的图景;他深信,自己振兴道教的理想实现的时刻已经越来越近了。因为在道教的生存环境方面,可以通过僖宗的支持而获得朝廷的全面扶助;在典籍整理方面,既可以借助皇宫收藏的道教文献,又可以凭自己已有的身份组织大批的人力共同进行,这无疑可以少走很多弯路。因此,他自僖宗离开成都起就着意留心道教情况。

首先,在回长安的途中,他不忘对途中的宫观的走访和改造。阆州(今四川阆中市)有一处石壁,石壁上有幅天然的老子图像,据说有人在此求雨,非常灵验。人们便在这个地方修造了一个小斋宫,又立碑刻文记叙其事。杜光庭随僖宗还朝时路经此地,见此情景,非常兴奋,立即奏请僖宗皇帝在此建置玄元观。此时僖宗的心情非常愉快,且是有关祖宗老子的事情,自然满口

答应。据说这个玄元观后来一直非常灵验,祈雨求晴,有求必应。^①兴元三泉县(今属陕西汉中市)有黑水老君殿,据说当年唐玄宗逃往四川时,亲眼看见老子降临到当地的一块岩石上,唐玄宗立即下马礼拜。拜完之后,又叫官吏在老子降临的地方把老子当时的模样雕塑出来,并建造亭庙,以便祭拜。到僖宗时,尽管还很灵验,但由于时代久远,亭庙已经残败不堪。杜光庭随僖宗途经兴元时,又建议在这里设立中兴宫,以表示唐王朝在僖宗时能够中兴,僖宗也马上答应。据《道教灵验记》载:“时僖宗大驾还京,光庭获备扈卫,以其年(885)二月十五日降圣节日,奏请皇帝躬拜捻香,奏置为中兴宫,增修圣迹。节度司寻便准敕崇葺。”^②

三月,僖宗回到长安,为了庆祝流亡结束、重新回朝,僖宗决定大赦天下,还把“中和”改元为“光启”。到长安后,杜光庭并没有闲下来,他一方面参读宫廷中残剩的道教典籍,一方面走访附近的宫观,考察相关的道教胜迹,拜阅抄录各种道经典章,全身心地投入道教经籍的搜集整理工作。当时虽然平息了黄巢的农民起义军,但并不太平:经过战火的洗礼,长安城内宫观残败、坊市凋敝、人烟稀少;长安城外哀鸿遍野、难民无数,人们还未从残酷的战火中清醒过来,社会很不安定。但杜光庭并未被这些困难吓倒,他还是像在蜀中一样,到处游访,四处考察,他曾冒着危险到长安东北的富平县,探访游历当地的“女学洞”,还留下了《东西女学洞记》一文。显然,杜光庭的这种游历并不纯粹是游历,其主要目的还是为了搜集有关道教的文献资料。他对女学

① 详见《道教灵验记》卷六《阆州石壁成文自然老君验》,文末说:“光启年,大驾还京,光庭奏置玄元观,宠诏褒允,至今郡中水旱祈祝,灵验益彰矣。”

② 《道教灵验记·三泉黑水老君验》,《道藏》第十册,第821页。

洞之所以有特别的兴趣,就是因为传闻洞中常有读书的声音,且曾藏有大量的经书。关于这点,其《东西女学洞记》有较具体的记载:

长安富平县北定陵后通关乡,入谷二十余里,有二洞,一名“东女学”,一名“西女学”。其东女学崖壁悬绝,洞门在崖面,跻攀不及。夜,往往闻读书之声。其西女学约山有路,可到洞门。……其底傍有崖龕,梯磴而上,曲屈甚广。龕内有道经数万卷,皆置于柏木板床之上。有一石人,俯首凭案而坐,形如生人。天井之底,有道门所投之简,委积朽烂,不知其数。其大顺年中,富平奉道人姓徐第七,曾于洞内取《养生经》,出外传写,却送山洞中。^①

可见,当时杜光庭的搜集工作尽管艰辛、危险,但为了道教事业,杜光庭把这些都置之度外。正是由于杜光庭不辞辛劳地积极搜求,他在长安短短几个月内就搜集了各种经诰共 3000 多卷^②,可以说是收获颇丰。

2. 痛别兴元

僖宗的流亡生活并未因黄巢起义的失败而结束,他回到长安还没定下心来,又再次被迫外逃。原来,僖宗回到长安后,虽然黄巢义军已经被击败,黄巢也已经战死,但此前朝廷所控制的地区经过这次起义的冲击,大部分被新的军阀所占有,如“李昌

^① 《全唐文》卷九三四,第 9726 页。

^② 关于杜光庭当时搜求之艰辛和结果,其《无上黄箓大斋后述》中有详细的回顾,原文说:“扈跸还京,淹留未几,再为搜访,备涉艰难。新旧经诰,仅三千卷,未获编次,又属省方。所得之经,寻亦亡坠。”

符据凤翔，王重荣据蒲、陕，诸葛爽据河阳、洛阳，孟方立据邢、洺，李克用据太原、上党，朱全忠据汴、滑，秦宗权据许、蔡，时溥据徐、泗，朱瑄据郓、齐曹、濮，王敬武据淄、青，高骈据淮南八州，秦彦据宣、歙，刘汉宏据浙东”，以致“国命所能制者，河西、山南、剑南、岭南西道数十州”。^① 这些军阀控制着当地的军队和赋税，相互争夺，朝廷也无可奈何。这样一来，朝廷的财政自然异常紧张。

僖宗入蜀之前，朝廷曾控制着安邑、解县两地的池盐，这是当时朝廷财税的重要来源。黄巢义军攻入长安后，僖宗外逃，两地池盐由河中节度使王重荣兼管。僖宗回朝后，王重荣继续控制盐池，除了每年送给朝廷 3000 车盐以外，其他的收入就自己支配。当时的田令孜因为自己手下的禁军缺少军饷供应，无计可施，便想把王重荣所管辖的盐池收回朝廷，但王重荣是绝对不可能把盐池这块肥肉吐出来的。于是，田令孜便以朝廷的名义派兵进攻王重荣，王重荣则联合李克用与之对抗。

光启元年(885)十二月，李克用的军队击败田令孜的神策军，进逼京师长安。田令孜非常恐惧，便胁迫当时并不打算离开长安的唐僖宗出逃凤翔。因担心李克用等人的追击，次年三月，田令孜又挟持僖宗到兴元(今陕西汉中市)。在逃往兴元的途中，王重荣等人为了阻止田令孜挟持僖宗远逃，派人毁坏栈道、把守险要之处，又派了大量的军队在后面追赶，致使僖宗在逃亡途中惊险万状，勉强逃到兴元，还惊魂不定。^② 当时的都城长安本已经历了多次乱兵的破坏，再经过这次破坏，更是宫阙萧条，野草满目，一派荒凉。

① (后晋)刘昫等：《旧唐书》卷十九(下)。

② 参见《资治通鉴》卷二五六。

杜光庭千辛万苦搜集的几千卷道教典章,因时间仓促,尚未来得及编目整理,在随僖宗逃亡时全部散失,让他痛心不已。刚到长安时,杜光庭本来是满怀希望,天真地以为从此可以为唐王朝、为道教做一番事业。现在,跟着僖宗一路逃到兴元,数历险境,辛辛苦苦搜集来的经诰也全部散失。这无疑给了杜光庭当头一棒,让他猛然惊醒。此时,杜光庭不仅仅是对 3000 卷经诰的散失深感痛心,更通过这次长安之行,全面认清了李唐王朝的衰落和无可奈何。尽管他对李唐政权还心怀感激,还希望为李唐的复兴出一份力,但宦官乱政、军阀割据、社会动荡,风雨飘摇中的李唐政权已经看不到任何希望。因此,到兴元后,杜光庭便向僖宗上表请求,希望能够再回蜀中,完成自己为道教弘教传法的志愿。面对眼前这种形势,僖宗自己也绝望了,他对当时的局势已经无能为力,故同意了杜光庭的请求。

杜光庭离开僖宗,并不是怕随从僖宗会有更多的危险或不安定,也不是对唐王朝毫无感情,而是觉得自己继续留在僖宗身边,不仅对僖宗王朝无任何帮助,无法实现自己治理国家的理想,还会影响自己对道教理想的追求,故忍痛离开僖宗。其实,杜光庭对僖宗是非常感激的,也衷心地祝愿李唐王朝能够尽快稳定中兴,所以,他在离开僖宗后,还曾举行过一些醮祭,为李唐王朝祈祷。如他回到阆州天目山时,见这里也有福唐观,便在观中进行醮祭,并留下了一篇《醮阆州天目山词》。因为“翠舆顺动,丹阙貽灾”,皇帝再次出逃,故希望得到“圣祖”老君等神灵的帮助,“共启中兴之运”。^① 而当他再次来到阆州玄元观时,更是感慨万千,当初自己请僖宗在此建置玄元观时是满怀希望、豪情万丈,没想到现在却凄然而回。因此,他在观中又举行了一次醮

① 醮词详见《全唐文》卷九四二,第 9796 页。

祭,其《醮阆州石壁元(玄)元观石文老君词》说:

伏以造化灵都,神仙奥壤,秀横空际,翠竦江干。烟霭峰前,圣祖之宸仪迥出;松篁林内,玉童之真相旁分。非雕镌藻绘之能,运天地自然之妙。所以潜流景贶,貽福烝人,常祛旱潦之灾,几叶休贞之应。况今銮迎汉渚,路隔秦州,祈元祖之光灵,拯神孙之播越,克清万寓,以泰群生。无俾沂水桥边,独扫庞勋之党;霍山祠畔,空推刘武之锋。虔俟元威,载昌鸿祚。不任祝望希恩之至。^①

这里的“况今銮迎汉渚,路隔秦州”交代了僖宗被迫出逃的遭遇,而“祈元祖之光灵,拯神孙之播越,克清万寓,以泰群生”则表达了希望国家清平、百姓安乐、李唐中兴的强烈祈愿。从这两篇醮词中,我们可以看出杜光庭对李唐王朝的一片赤诚。

^① 醮词详见《全唐文》卷九四二,第9796页。

第四章

隐居青城兴教忙

结庐青城

离开兴元(今陕西汉中市)、离开僖宗之初,杜光庭感到很迷茫、很困惑。尽管他对唐王朝还有一种深情,对僖宗还有一份感激,也真心地希望唐王朝能够重新振兴,希望唐僖宗能够祚位久远,但这种希望遥远而渺茫。原打算整理科仪,为道教的发展作出一点贡献,但辛苦搜集的道教典籍又全部丢失,经过多年的跋涉漂泊之后,仍然是两手空空,毫无建树。杜光庭感到非常沮丧,整顿道教科仪的理想也受到很大打击。

1. 又尝丹术

背负着沉重的迷茫与困惑,杜光庭漫无目的地一路南行。他开始怀疑原来的理想,怀疑过去的追求,他不清楚自己的目标在哪里,也不清楚脚下的路通向何方,何时才可以走到尽头。他痛苦着,感叹着,也不知走了多少个白天和黑夜,终于到达了剑州(今四川剑阁县)。尽管剑州离兴元并不太远,但这段路杜光庭似乎走了几个世纪,他的心太沉重了,他觉得很累,需要休息,需要梳理一下早已混乱不堪的头绪。于是,他在剑州普安(今剑阁县普安镇一带)停了下来。

剑州在蜀川的东北边境,境内的剑门山群峰突兀、峻岭横空、关隘险绝,素有“一夫当关,万夫莫开”之誉,是兵家必争之地,也是蜀川的最好屏障。杜光庭在此停下来也许与这种屏障后的安全感有关,不过,最根本的原因还是杜光庭当时实在太疲惫、太失望了,需要尽快休整。而且,剑门的风光也令他神往,这里或巍峨雄险,气势磅礴;或青翠旖旎,曲径通幽;或烟笼雾锁,如画,处处给人一种美不胜收的感觉。唐代著名诗人骆宾王、李白、岑参、杜甫、白居易等都曾到此游历,并留下了《蜀道难》等许多脍炙人口的诗篇,后来,杜光庭也留有《题剑门》^①一诗,歌咏剑门的雄奇壮美。

停下来做什么呢?整理科仪不可能,原来搜集的经诰早已散失,想要注疏经典也无资料。这时,他想起了炼丹,尽管他对炼丹表示怀疑,但炼丹在当时的道教领域还比较流行,他在江西天宝山也曾尝试着炼过一段很短的时间。现在,当所有的理想都破灭了,其他的事情又毫无头绪时,他又想试试这曾经被怀疑过的修道方式,这也许是失落者最常见的心态吧!杜光庭对各种典籍都比较熟悉,对炼丹的程序很了解,故炼起丹来也中规中矩,有板有眼。后来,剑州普安还保存有杜光庭炼丹时使用过的“浴丹池”,据说,池中有一种特别神奇的鱼,金色红鬣,能够飞跃。如果有人在池里抓了这种鱼,马上就会出现狂风暴雨。^②

不过,这种炼丹活动不可能持续太久,杜光庭不可能长期消沉,他曾经得到缙云山水的滋养,又得到天台山应夷节等名师的

① 杜光庭《题剑门》:“谁运乾坤陶冶功,铸为双剑倚苍穹。题诗曾驻三天驾,碍日长含八海风。”《全唐诗》卷八五四。

② (明)彭大翼《山堂肆考》卷二四载:“浴丹池在保宁府,剑州普安废县,唐杜光庭炼丹之所。”(明)胡世安《异鱼图赞补》卷中载:“剑州普安废县浴丹池,唐杜光庭浴丹之所。池有鱼,赤鬣,色如金,飞越其中,或探取,必触风雨之变。”

指导,他也许暂时会因为受到打击而受伤,但不可能被这种打击完全击倒,他仍然是一个充满激情的杜光庭。他必然会在短时间内走出迷茫,而且,一旦走出困惑与迷茫,他必然会结束炼丹活动,继续着手搜集道教典籍,从事科仪整理工作。

事实正是如此,经过一段时间的炼丹、休整和思考,杜光庭逐渐摆脱了原来的困惑:虽然僖宗再一次被迫出逃,但李唐王朝并未彻底结束,也许峰回路转,它又会找到出路,毕竟,它拥有200多年的积累,他杜光庭没有必要绝望。另一方面,杜光庭更直接的目的是“扶宗立教”,重振道教,即使李唐王朝真的无可救药,他也不应该放弃“扶宗立教”的追求。经过这番思考,杜光庭不再迷茫,也自然地结束了炼丹活动,并满怀信心地继续南行。不久,他进入了阆州(今四川阆中),在阆州的福唐观和玄元观,他还先后举行了醮祭,并撰写了《醮阆州天目山词》和《醮阆州石壁元(玄)元观石文老君词》两篇醮词,祈求神灵再次保佑僖宗和李唐王朝渡过难关。

2. 定居青城

离开僖宗、离开兴元后前往何处,应该有多种选择。不过,杜光庭最终还是选择了蜀中,这一方面是蜀中的道教传统和氛围令他向往,蜀中是道教的发源地,也是道教圣地,要想整理道教典籍,这里是不能不花精力去清理的。其次,蜀中虽有战争,但不像其他地方激烈频繁,可以说是一个相对安定的地方,这种环境对于杜光庭的道教事业来说是非常重要的。同时,经过近十年的居住和生活,杜光庭对蜀中已经有很多的了解,也有更多的感情。因此,离开阆州后,他便前往成都。

回到成都后,他很快选择了青城定居下来,《历世真仙体道通鉴》说,杜光庭“喜青城山白云溪气象盘礴,遂结茅居之,溪盖

薛昌真人飞升之地也”^①。杜光庭的这一选择是完全可以理解的,不过,《历世真仙体道通鉴》中关于杜光庭选择青城山的理由还太简略。

青城山位于成都平原西侧,岷山南缘,距离成都还有一段路程。杜光庭在《青城山记》中说,岷山“连峰接岫,千里不绝,青城乃第一峰也”^②。据说它之所以名为青城山,是因为这里诸峰环绕,状若城郭;浓荫覆地,四季常青。青城山自然景观众多,且各具特色,它们或群山逶迤,细浪层递;或青峰入云,云蒸雾绕;或古木森森,遮天蔽日;或曲径幽深,流水潺潺。春暖花开之际,则又鸟语花香,清风扑面,它集原始、古朴、惊险、神奇、秀美于一体,具有无限魅力。

青城山的迷人之处远不止这些自然景象,这里的人文积淀也非常深厚。其中,最具特色的是其作为道教圣地的身份。

青城山很早就流传着奇异的神仙故事,据杜光庭《青城山记》记载,早在黄帝时期,就有一个叫宁封的仙人住在青城山,后来,黄帝拜他为师,向他“请问三一之道”,宁封便送给黄帝一部《龙蹠经》,黄帝修习此经后,便“能策云龙以游八极”。黄帝非常感激他,便“拜宁君为五岳丈人,使川岳百神,清都受事”^③。因此,青城山也叫“五岳丈人”,其地位高于五岳,据《玉匮经》说,青城山“乃岳渎之上司,尊仙之崇秩;一月之内,群岳再朝”^④。

如果说这些传说过于离奇,难以信从的话,青城作为道教圣地的身份则是无可置疑的。青城是道教的第五大洞天,称为“宝

① (元)赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷四〇《杜光庭》。

② 杜光庭:《青城山记》,《全唐文》卷九三二,第9709页。

③ 此段与下段关于青城的传说、史实、引文等除特别注明的外,均出自杜光庭《青城山记》,以下不再一一说明。

④ 转引杜光庭《青城山记》。

仙九室之天”。东汉末年，道教创始人张道陵曾在此山设坛传教，杜光庭《青城山诸观功德记》记载：“昔汉祚陵迟，人鬼交杂，鼓氛吹毒，代杀生灵。太上命正一真人三天张君，自渠亭鹤鸣顿驾兹岭，行明威之法，清涤林泽。折冲万里，拔鬼城鬼市，刻石为天地日月羊马台三师坛，命魔幢以誓鬼神，各司昼夜。丹笔画山，青崖中断，笔迹在焉，经图攸载。”^① 这些“以誓鬼神”的石头后来称为“誓石”，《福地记》说：“青城山有赤石如鹿形，今誓石多有如野兽之状者。”^② 张陵之子张衡、孙张鲁也嗣法于此。后来，晋代的范长生，隋代的赵昱等高道相继在此修道。杜光庭的《青城山记》还记载说：“其山逸士高人，多所憩息。葛稚川《神仙传》云：‘仙人李阿，朝游成都市，暮宿青城山。’宋大明中，道士杨超远、秀才费元规，亦居此山。唐有逸士冯廓、王仙柯于此修道，皆有感降。玉真公主，肃宗之姑也，筑室丈人观西，尝诣天下道门使萧邈。（邈）字元裕，受三洞秘法箓，游谒五岳，寓止山中，就拜灵峰于宝室洞前，有仙云五色，元鹤翔舞焉。”由此可见，自道教产生以来，青城山就一直是道徒们栖息修炼的圣地。

由于自然风光奇秀，又有许多道教传说和胜迹，青城也是文人墨客向往的游览胜地，唐朝的著名诗人岑参、杜甫、贾岛、钱起等都到过或吟咏过青城，并留下了许多优美的诗歌。如杜甫的《丈人山》（之一）：

自为青城客，不唾青城地。
为爱丈人山，丹梯近幽意。

① 杜光庭：《青城山诸观功德记》，《全唐文》卷九三二，第9711页。

② 转引杜光庭《青城山记》。

钱起的《赋得青城山歌送杨、杜二郎中赴蜀军》：

蜀山西南千万重，仙经最说青城峰。
 青城嵒崕倚空碧，远压峨眉吞剑壁。
 锦屏云起易成霞，玉洞花明不知夕。
 星台二妙逐王师，阮瑀军书王粲诗。
 日落猿声连玉笛，晴来山翠傍旌旗。
 绿萝春月营门近，知君对酒遥相思。

僖宗幸蜀时，也对青城山特别关注，不仅给青城山封号，即封五岳丈人为希夷公，后改封为希夷真君，还命杜光庭等在青城山举行规模盛大的灵宝道场周天大醮，以祈求神灵保佑行将灭亡的唐王朝。据《僖宗青城斋醮验》^①载：“中和辛丑(881)岁，僖宗驻蹕成都。八月有大流星出虚危，犯清庙，历坟墓之星。太史奏：玄宗在蜀之年，星文谲见，与此无异，差道士于青城山修斋，果有祥异。请准故事，于青城山斋醮以答天戒。余奉敕与高品赐紫郭遵泰奏于丈人观，修周天大醮，宗玄观置灵宝真文道场。”就在人们开始醮祭的那天晚上，青城山出现了“神钟鸣于空中，殿上钟不击自响，各五十余声；圣灯遍山，作虹桥花木之状”等多种神奇现象。僖宗听了之后惊喜异常，不仅下诏褒赞，还“刻其事于幸蜀碑中”，这样，青城的道教氛围更加浓厚了。

青城山的道教名胜很多，主要有丈人观、宗玄观、上清宫等。丈人观(宋以后改名为建福宫)建筑于峭壁之下，规模宏大，气度非凡。观前清溪流淌，四周古木葱茏，环境幽美。杜甫的《丈人山》(之二)说：“丈人祠西佳气浓，缘云拟住最高峰。扫除白发黄

^① 杜光庭：《僖宗青城斋醮验》，《道藏》第十册，第850页。

精在,君看他时冰雪容。”这里的“丈人祠”应该就是指丈人观,可见当时的丈人观就是一个游览胜地。后因年久失修,丈人观逐渐荒废残破。唐昭宗时期,由杜光庭等人主持,在青城县令莫庭义的帮助下,丈人观进行过一次大规模的整修,杜光庭曾写了大量的文章记载相关的事情,如《青城山丈人殿功毕安土地醮词》、《丈人观画功德毕告真醮词》、《谢恩宣示修丈人观殿功毕表》等。宗玄观原名常道观(今天师洞),位于青城山腰,相传东汉末年张道陵曾在此讲经传道。据杜光庭《青城山宗玄观验》载,常道观曾经被僧人占有,唐玄宗诏命归还道教,“开元十九年,道士王仙卿奏请移观还旧所,寺出山外,诏益州长史张敬忠命道士王仙卿、高品官王怀景专检校移观入山,仍赐金仙玉真二公主道像石真镇于龕内,黄帝真文幢、阴道山文石碣、手诏碑皆立于观所。”^①自此,常道观兴旺了一段时间。后来,常道观又逐渐衰落,“咸通末,道流既阙,观已荒摧,但有尊殿石坛而已,丛篁拱木遍于基址之上,侵及阶檐”,以致又差点被佛家僧人占有。僖宗乾符六年(879),青城县令崔正规和当时著名的道士画家张素卿一起重新整修宫观祠宇,香火也旺盛起来;僖宗逃亡蜀中时,张素卿等便奏请改为宗玄观。可见,宗玄观经历了多次兴废。上清宫位于青城第一峰上,始建于晋代(公元4世纪),杜光庭曾多次到此观,其《道教灵验记》中还有一则关于上清宫天池之灵验的故事,且是其亲身经历过的,载云:“顷因游礼,有府中健步一人,随余登山,令以碗汲水,误投足于其间,顷刻即涸,数月经雨,

^① 此节关于宗玄观的故事及引文,均出自《青城山宗玄观验》,《道藏》第十册,第803页。

竟亦无水。余宿于上清宫，焚香祈谢，一夕复旧矣！”^① 他还有“十年重到上清宫，石磴泉梯屈曲通”^② 的诗句，显然，这里的上清宫也是指青城的上清宫。

青城这种清幽而富有道教传统的环境，非常适合修道活动，自然吸引着杜光庭。杜光庭曾多次来青城山活动，对青城深有感情，写了《青城山记》等多篇有关青城的文章。他与在青城山活动的其他道徒的关系也很好，如当时主持宗玄观的张素卿就与杜光庭很要好，他们曾共同为僖宗主持斋醮活动，先后被僖宗赐紫封号，活跃于僖宗朝廷。正是这众多的缘由，杜光庭选择了青城山作为自己在蜀中的安身之处。

在青城，杜光庭居于白云溪。白云溪背倚轩辕峰，紧邻宗玄观、祖师殿等著名宫观，且林岚掩映，环境清幽，早为杜光庭所钟爱。这里也是唐玄宗时期的名道薛昌修道成仙的地方，附近还有薛昌灵骨塔、浴丹池等遗迹。杜光庭对薛昌深有敬意，在其《仙传拾遗》中还有薛昌的传。据记载，薛昌好道术、爱游历，天宝七年(748)到青城，因喝了神奇的章陆酒而成仙，能透视各种物体。玄宗准备召见他，但薛昌不为所动，最后飘然而去，不知所终。^③ 这也可以说是杜光庭定居白云溪的原因之一。杜光庭去世后，葬在清都观后，又紧邻薛昌井，他们也因此永远相伴了。

3. 声名远扬

杜光庭当时虽隐居青城白云溪，但他作为赐紫道士的影响还在，经常有地方大员、朝廷命官或隐者术士等各色人等找他，

① 杜光庭：《青城绝顶上清宫天池验》，《云笈七籤》卷一二二，《道藏》第二十二册，第847页。

② 陈尚君辑校：《全唐诗补编·全唐诗续补遗》，中华书局1992年版，第499页。

③ 详见(宋)陈葆光《三洞群仙录·薛昌瓮卧》及(元)赵道一《历世真仙体道通鉴·薛昌》。

因此他与外界的交往还是很多。

杜光庭刚回到成都,当时统领成都的陈敬瑄就热情地接待了他。陈敬瑄比较尊崇道教,曾多次请杜光庭为他主持斋醮祭祀,杜光庭因此留下了多篇为陈敬瑄撰写的斋醮词,如《川主太师北帝醮词》、《川主太师南斗大醮词》等,这些醮词中有一篇名为《中和周天醮词》的,比较特别,写于光启末年(“中和”二字可能为误写)。词文说:

臣以庸虚,猥当大任,极台衡之秩,居藩屏之崇。虽倾捧日之心,莫著匡君之绩。顷以四郊多垒,中国不宁,戎马载驰,兵车尚驾,或近臣肆逆,或远镇辜恩。才灭泉巢,初回銮辂,又闻薄伐,再致省巡。凡在人臣,岂胜愤惋?惟炷香冥想,望圣祖之贻休;拜表祈真,待阴兵之助役。果见伪王孽相,连颈歼夷;凶帅朱玫,继踪斩馘。缅维幽赞,更切明诚。臣所以上祈至道,明祷真灵,志先忧国忧人,诚匪为家为己,由是上天悔祸,大道降灵,包藏者寻就诛锄,党附者皆从剪扑。封疆继静,凋瘵旋苏,韩球败亡,君雄泉戮,渐通道路,将雪冤沈。^①

“才灭泉巢,初回銮辂,又闻薄伐,再致省巡。”这是指僖宗自蜀中回长安后,因王重荣、李克用逼宫而再次外逃之事。而“果见伪王孽相,连颈歼夷;凶帅朱玫,继踪斩馘”则是指僖宗再次出逃后,朱玫等胁持襄王李煊而另立皇帝之事,朱玫和襄王被杀于光启二年(886)十二月,“孽相”郑昌图等被处死于光启三年(887)三月,僖宗于光启四年(888)三月去世,故此醮词应写于光

^① 《全唐文》卷九三九,第9771页。

启三年下半年。文中的“极台衡之秩，居藩屏之崇”和“太乙运行，已照蜀分，五星移度，或在身宫”就是指陈敬瑄，因为，陈敬瑄当时是蜀中的最高统领。这里尽管是为陈敬瑄而写，但其语气文辞间，仍可看出杜光庭对李唐王朝的一片忠诚。

王建取代陈敬瑄统领蜀川后，杜光庭与王建的交往也非常密切，曾多次为王建主持醮祭活动，并留下了《川主周天地一醮词》、《大王本命醮葛仙化词》等众多的斋醮词文。杜光庭与王建部下李师泰等人也有交往。李师泰是王建兴兵以来的重要战友，曾与王建、晋晖、韩建、张造一起，被唐僖宗称为“随驾五都”。据《十国春秋》记载，乾宁年间（894—898），李师泰在成都锦浦里建造新的府邸，清理地基时发现一个大墓，非常坚固，在墓墙外还找到了数十枚金钱，“各重十七八铢，径寸七八分，圆而无眼，去缘二分有规文隐起，规内两面各铸蕃书二十一字”^①。人们都不知道是怎么回事，于是，李师泰马上派人到青城山请教杜光庭，可见李师泰对杜光庭有比较深切的了解。杜光庭与当地地方官吏也有很多交往，如大肆重修青城山宫观的青城令莫庭义就与杜光庭的关系很好。

由于杜光庭在当时的影响很大，也有其他地方的官吏慕名专程来蜀中拜访杜光庭的，唐末宰相公孙偓就是如此。公孙偓朴实好道、旷达恬淡，为相之前就曾专程到蜀中拜访杜光庭。后来，公孙偓到南岳任官，还专门写诗寄赠杜光庭，其中有几句是：“蜀国信难遇，楚乡心更愁，我行同范蠡，师举效浮丘，他日相逢处，多应在十州。”^②

其他隐者术士慕名拜访杜光庭的就更多了，其中最有名的

① （清）吴任臣：《十国春秋》卷四〇。

② 详见（五代）孙光宪《北梦琐言》卷四。

是一名蜀中狂道。据记载,蜀中有一个狂道士,有一天到紫极宫拜见杜光庭,并请求借居歇脚。住下来后,他整天狂饮大醉,高唱《感庭秋词》,杜光庭不知道他的来历,也没有加以特别的注意。“一夕,灯烛荧煌,列席甚盛,道士正坐,二青衣童侍立,光庭窥户曰:‘识度凡浅,不料上仙降临。’”杜光庭正想进门求见该道士,不料狂道士和他开了个小小的玩笑。道士“乃令二童收拾筵具,折叠之随手而小,如符子状。又将二童合为一木偶,可寸许,悉纳冠中,乃启户。光庭欣然而入,已无见矣,但四壁焉”。^① 不管狂道士在此的意图如何,都可以看出杜光庭在当时的影响之大。

修观建醮

青城山有悠久的道教传统,有秀丽的自然风光,杜光庭因此选择了青城山。不过,作为道教圣地的青城山尽管宫观众多,但许多宫观由于年久失修,早已经破败不堪,许多地方急需整修,杜光庭在《修青城山诸观功德记》中描述说:“山中有丈人、常道、威仪、洞天诸观,岁祀绵远,颓毁者多。前宰博陵崔正规、渤海吴廷休,并加缮饰,将复旧基。旋属輶辂省方,部邑供亿,不遑缔造,渐至败隳。虽芝检奔驰,星车旁午,十年之内,无所增修。”^② 面对这种情景,杜光庭非常焦急。唐昭宗景福、乾宁年间(892—898),主政蜀中的王建任命南郡人莫庭义为青城县令,这一局面才得到改变。

1. 青城莫令

青城一方面是道教圣地,环境优美,历来为人们所向往;另

^① (宋)曾慥:《说郛·道士唱感庭秋词》,转引自《乘异记》。

^② 《全唐文》卷九三二,第9711页。

一方面，青城一带又是蜀中的重要农业区，是重要的粮食生产基地，著名的水利工程都江堰也在这里，因此，一直为当地统治者所重视。但因时局动荡，豪强横行，当地百姓常受到多方面的侵扰，生活毫无保障；同时，“县临大江，岁有水患，漂泛昏垫，常人苦之”^①。在这种人为伤害和自然灾害的双重压迫下，不仅青城人无法安居乐业，而且也影响整个蜀中的稳定。青城急需一个德才兼备的官员前来治理，当时主政蜀中的王建有志于长期割据蜀中，也看出了青城的重要性，故特别任命莫庭乂为青城县令。杜光庭在《修青城山诸观功德记》中也交代说：“初，相国司徒王公、安抚副使张公，金以青城处二江上游，为一川剧县，赋輿殷会，水陆兼资，非能政全才，难膺慎择。飞上章奏，而授于公（莫庭乂）。”^②

莫庭乂富有治理才能，关爱百姓民生，留心政事。关于这一特点，我们从其醮祭中的醮词中就可见一斑，杜光庭《广成集》中的《莫令南斗醮词》说：

臣宿稟真谟，仰宗元训，敢忘勛励，以自秉修。而叨备官荣，属兹多事。虽加勤恪，实有惧于旷违；徒切兢忧，固取讥于尸素。诛奸瘳恶，或举刑章，或督惩愆，或施鞭楚，犒士或开其牢戮，宴宾难废于烹燔，恐因故杀误伤，遂结深冤厚衅。又臣行年所历，小运逢灾，宿曜所躔，火星为照。月临申未，天符居本命之辰；位对丑寅，飞旗当冲破之地。虑我厄会，弥切震惊。省己循怀，宽刑慎行，减饌节酒，远色防非。犹虑凶咎未蠲，福祥莫应。恭披典册，虔诣灵山，按南斗文仪，法上元分纬。九微灯影，星罗远拟于六星；一德香

①② 杜光庭：《修青城山诸观功德记》，《全唐文》卷九三二，第9712页。

烟，云色高连于三素。竹殿既招其虚实，松轩可降于真灵，
向此披心，敢期符佑。伏愿六宫上圣，辍死篆以延生；五纬
尊神，碎祸车而流福。冤尤销解，灾厄和平，骨肉安宁，境邑
康泰。风雨调顺，谷稼丰登，寇盗不兴，疹瘥无作。^①

这次醮祭虽是针对个人福乐、灾厄而举行的，但其中的“叨
备官荣，属兹多事。虽加勤恪，实有惧于旷违；徒切兢忧，固取讥
于尸素”和“诛奸瘴恶，或举刑章，或督惩愆”等，充分表现了他为
官期间勤于政事，严于吏治整顿等特点。其后的“省己循怀，宽
刑慎行，减饷节酒，远色防非”则表明了他平时对百姓的关爱宽
厚和对自我的严格自律。而最后的祈祷中又特别强调“冤尤销
解，灾厄和平，骨肉安宁，境邑康泰。风雨调顺，谷稼丰登，寇盗
不兴，疹瘥无作”，更可以看出他对百姓安乐的渴望，对当地政通
人和、繁荣清平的期待。

莫庭乂任青城令后，一方面痛惩当地的奸恶豪强，抚恤孤贫
孱弱的民众，使整个县境安宁清泰；另一方面，他又针对当地的
水患而兴修水利，这既杜绝了水患对人们生命财产的危害，又确
保了经济生产的发展，因此粮食连年丰收，整个县境都呈现出
一片祥和安定、欣欣向荣的景象。

莫庭乂如此卖力地勤于政事，既与他勤政爱民的本性有关，
也与他的感恩戴德有关。莫庭乂是一个很重情义的人，据杜光
庭《修青城山诸观功德记》记载，莫庭乂之所以能够担任青城县
令，一方面是富有吏才，为王建所信任，一方面是得到了当时的
安抚副使张琳的推荐，因此，他对两人都心怀感激。他曾多次举
行斋醮祭祀，为他们两人祝祷，希望他们能够福禄无穷，并留下

^① 《全唐文》卷九三八，第9764页。

了《青城令莫庭义为副使修本命周天醮词》、《莫庭义为川主修周天醮词》、《莫庭义为安抚张副使生日周天醮词》、《莫庭义为张副使本命甲子醮词》等众多的醮祭词，如《莫庭义为张副使本命甲子醮词》云：

臣闻天道无亲，辅兹有德，功或及物，福必无涯。当川安抚副使张琳，奉主无私，酬知尽节。初终一致，虽风雨而不渝；筹画万端，越岁寒而弥劲。顷以四郊多垒，两镇称兵，物力将虚，经费逾广，厚敛则生灵必困，薄赋则供亿不充。出自良谋，丰其军食，糗粮山积，戈甲云屯。人不告劳，物无失所，益振貔貅之势，伫成吊伐之功。但以张某三命之中，犹逢灾厄；二运之内，甲禄气微。天符临本命之宫，土星逆愁烦之位，虑为灾咎，辄罄诚祈。爰托皇坛，旁希元佑。伏愿十华降福，三圣回光。锡善贶于诸天，灾殃自息；荡过尤于九府，禄算增延。永俾安宁，共康藩屏。^①

这里有对张琳副使“奉主无私，酬知尽节。初终一致，虽风雨而不渝”等美德的称颂；有对张琳“出自良谋，丰其军食，糗粮山积，戈甲云屯”等才能的赞扬，也有祝张琳“灾殃自息”、“禄算增延”、“永俾安宁”的美好祈愿，可以看出莫庭义对张琳副使的一片挚诚。这些褒扬之辞并非虚夸，张琳在品德和才能方面确实有过人之处。张琳在唐末曾任眉州刺史，主持修建通济堰，灌溉大片农田，确保了当地农业生产的发展，当地百姓深受其惠，以至于民间曾流传这样的歌谣：“前有章仇后张公，疏决水利粳稻丰，南阳杜诗不可同，何不用之代天工。”王建入蜀后，张琳在建王手下

^① 《全唐文》卷九三九，第9767页。

曾任永平节度判官、邛南招安使等职,在此期间,他协助王建“缮完城隍,抚安彝獠,经营蜀雅,琳之功居多。未几,奏授节度副使”,最后授武信军节度使,不幸早逝。王建对张琳的去世深为痛惜,即皇帝位后,他还特地补下诏书,诏书说:“张琳操持劲直,才术纵横,成今日之鸿基,自斯人之懿绩;不享朝天之禄,遽兴失手之悲。言念前功,常思厚报,宜追赠太尉,以报幽魂,其嗣子更加正官,仍赐章绶。”^①以张琳这种品性推荐莫庭义,可见莫庭义也是一个很不错的人才。

莫庭义对王建也是忠心耿耿,他不遗余力地整治青城,就是对王建事业的支持。当时的王建正处于扩张时期,战争连年不断,急需粮草等多方面的后勤服务,作为重要的粮食生产基地的青城县能够连年丰收,自然对王建是个极大的支持。因此,杜光庭在《修青城山诸观功德记》中赞扬说:“时相国师九陇摩垒逾年,飞挽刍粮,轮楫相望,督发泉货,络绎道途;办无后期,动必成集,亦犹公沙穆神明之政也。”^②

另外,莫庭义也非常尊崇道教,他经常请杜光庭替自己主持斋醮祭祀,现存的《广成集》中,有关他的斋醮文共有10多篇,是《广成集》中留下斋醮文最多的人之一。对道教的尊崇,他在《莫令南斗醮词》(见上文)中有明确的表白,其中的“宿稟真谟,仰宗元训,敢忘助励,以自秉修”之语,说明他对道教既有天性的爱好,也有诚心的崇拜。所以,当担心自己会有灾祸时,莫庭义便“恭披典册,虔诣灵山,按南斗文仪,法上元分纬”^③,祈请神灵替自己消灾除难。正因为莫庭义对道教非常崇信,所以,他一旦感

① 此处关于张琳的事迹和两处引文,都出自《十国春秋》卷四〇《张琳传》。

② 《全唐文》卷九三三,第9712页。

③ 《莫令南斗醮词》,《全唐文》卷九三八,第9764页。

觉政事之外尚有余力，便立即对青城山的道观宫殿进行大规模的整修。

关于莫庭乂此次大规模兴修青城山宫观的活动，杜光庭在其《广成集》中有许多相关的记载，除《修青城山诸观功德记》进行了专门的记叙外，在《青城山丈人殿功毕安土地醮词》、《宣再往青城安复真灵醮词》、《谢恩宣示修丈人观殿功毕表》等众多的青词、表记中也有相关的描述。据《修青城山诸观功德记》记载：“癸丑岁(893)，县令南郡莫公庭乂，奉敕常醮，躬行奠礼，阅其胜异，痛此捧芼。不率私财，不侵公用，二年注意，两观鼎新。福地山祠，各设其位，刻石为像，用图永年。”可见此次莫庭乂的兴修是从唐昭宗景福二年(893)开始的，到乾宁二年(895)基本完成，对丈人观、老君观^①等宫观进行了重点整修，对其他道教祠庙也有相应的维修。就具体建筑而言，对丈人观的兴修用力最大，也因此，杜光庭留下了多篇关于兴修丈人观的表记及醮祭青词，如《宣醮丈人观新殿安土地回龙恩表》、《谢恩令僧行真修丈人观表》、《青城山丈人殿功毕安土地醮词》、《丈人观画功德毕告真醮词》等。

莫庭乂的这种行为，让杜光庭既钦佩又感激，故在其《修青城山诸观功德记》中对莫庭乂赞扬有加，说：“夫自然之化，无为之风，宏之者至人也，勤之者上士也，勤宏不怠，惟公得之。”“夫功德者，在道则功及幽明，德兼覆育；在儒则功捍大患，德御大灾。公修于道则如彼，行于政则如此，功德盛矣广矣。”把莫庭乂看成是德兼儒、道的典范。

^① 杜光庭《修青城山诸观功德记》中有“又老君观宸容暴露，栋宇倾摧，示懋厥功，创为兴置”之语。

2. 兴官修观

杜光庭是这次青城宫观修复活动中的重要主持者之一，他不仅参与了全过程的兴修，而且做了不少工作。围绕青城山各宫观的兴建，他不仅写了《修青城山诸观功德记》，还写了多篇谢恩奏表，如《谢恩宣示修丈人观殿功毕表》、《宣醮丈人观新殿安土地回龙恩表》、《谢恩令僧行真修丈人观表》等，这些都可以看出其主持者的身份。同时，杜光庭还为此事举行了多次斋醮祭祀活动，留下了多篇醮祭词，其中最具特色的是《青城山丈人殿功毕安土地醮词》，醮词说：

伏闻混元既判，融结分形。惟彼岷山，广吞西徼，压二江而作镇，冠五岳以居尊。窟宅神仙，含藏洞府。层峰叠嶂，捧日月于云间；积翠堆岚，隔尘埃于人世。辟天国而真灵杂集，廓成都而芝术骈罗，是曰福庭，统兹形胜！希夷真君道成上古，名重高真。轩帝南巡，尝展师资之礼；明皇西幸，仍加崇饰之功。尚丰祠于炎汉之年，旌懿号于中和之日。每彰休应，丕佑寰区。顷者躬拂烟萝，仰瞻羽卫，眸容在目，寤寐宁忘？近以阙闕层楹，风凋雨渍，岁华暗贸，颓朽可虞。爰命慧进大师行真，度木鳩工，成兹大壮。飞甍耀景，碧霄排空，四垣之图像如新，重檻之阶陛不改，爰复正寝，永播元休。俾天地山川，神明职秩，常加禎飨，大庇烝黎，鸷暴不侵，沴瘥无作，稼穡蕃稔，风雨以时。旻穹观壁合珠连，夷夏睹文修武偃，边烽静息，妖孽歼平，车书伫混于万方，正朔期同于九有。生灵蒙福，宗社永昌，式勤蘋藻之仪，常奉馨香之荐。遣广成先生杜光庭，虔修大醮，昭谢真灵，遐望云轩。

显然,这是丈人观主殿修造完毕后杜光庭受命进行醮祭而留下的青词,这里先交代青城“冠五岳以居尊”的地位,继描述其“层峰叠嶂”、“积翠堆岚”的奇丽景象。随后列举了“希夷真君道成上古,名重高真。轩帝南巡,尝展师资之礼;明皇西幸,仍加崇饰之功。尚丰祠于炎汉之年,旌懿号于中和之日”等青城山及丈人观的历史沿革,回顾了丈人观“阙閤层楹,风凋雨渍,岁华暗贸,颓朽可虞”的衰落情景。再以“慧进大师行真,度木鳩工,成兹大壮。飞甍耀景,碧雷排空,四垣之图像如新,重檻之阶陛不改,爰复正寝,永播元休”等,描述丈人观兴造的情况和兴造后的壮观景象,最后,才有一点祈祷。从这篇短短的醮词中,人们可以了解到青城山及丈人观多方面的信息。除这篇醮词外,杜光庭还撰有《宣再往青城安复真灵醮词》、《丈人观画功德毕告真醮词》、《画五岳诸神醮图词》等,从这些醮词和表记中可以看出其热心操持、辛劳奔波的情景。

这次兴修可以分为两个大的阶段。前一个阶段是宫殿建筑等的修建和装修,在这一期间,僧人行真的功劳很大。行真有杰出的工程建筑才能,被当时在蜀中主政的王建等委派来青城负责各宫观兴修的设计指导工作。行真不愧为名师高匠,通过实地测量勘察,很快完成了丈人观真君殿等主体建筑的兴建,其中的真君殿建造得巍峨雄伟、庄严肃穆,赢得了各方的称许。该殿修造成功后,杜光庭还特地上《谢恩令僧行真修丈人观表》,稍后又上了《谢恩宣示修丈人观殿功毕表》,以示感激。《谢恩宣示修丈人观殿功毕表》说:

臣某言:伏睹长平山惠进禅师行真奏,伏惟宣旨重起立丈人观真君大殿功毕者。……去冬以丈人观置立年深,堂庑凋坏,命高僧而制度,赐物力以兴隆。于是运石他山,伐

材幽谷，榱桷入用，剡刷程能，俄成大壮之功，克致齐天之固。虚檐瞰日，广砌横空，云拂危梁，风生疏牖，垣墉不改，图画如新。截冈阜而豁庭除，辟沟源而护阶磴，冲流莫及，迸石难侵。遥符睿圣之慈，显比殊常之绩，集奇功于不朽，增圣寿于无疆。臣叨列元关，夙深皇泽，唯虔焚炷，上答休明。^①

这里对丈人观的兴修情况有比较全面的交代，既交代了兴修过程中惠进（行真）禅师的功劳，又交代了兴修的时间，即“去冬以丈人观置立年深，堂庑凋坏，命高僧而制度，赐物力以兴隆”，从这个时间的交代可以看出，丈人观兴修是从景福二年（893）开始的，次年其主体工程即告完成。此表当写于乾宁元年（894）。关于具体的兴修情况，在《修青城山诸观功德记》中也有比较详细的记载。

第二阶段就是对新修的宫殿加以描画彩绘，包括宫观内外的各种壁画及神仙真人等塑像的上色、形象的描摹等。这项工作具体由张素卿负责。张素卿是著名的道教画家，又长期生活在青城，且与杜光庭关系很好，这一工作当然非他莫属。对于张素卿的杰出工作，杜光庭在《修青城山诸观功德记》中也特别提及说：“复命赐紫大德张素卿，图九江五岳之主，十山四渎之神，妙极丹青，弥加焕丽。”画好之后，杜光庭还特地举行醮祭，告慰神灵，并撰有《丈人观画功德毕告真醮词》，称其画“鹤貌云容，疑谒潜灵之府；琼姿淑态，似来澄碧之容。莞尔可瞻，肃然如在”^②。

从修造过程中的两个阶段可以看出，此次青城宫观的兴修

① 《全唐文》卷九三〇，第9690页。

② 《全唐文》卷九三六，第9747页。

集合了多方面的力量,在兴修过程中,杜光庭虽不是唯一的主持者,但无疑是最重要的主持者之一,为青城宫观的兴修作出了重要的贡献。

3. 普建斋醮

除了宫观的建设外,杜光庭还为不同阶层的人们举行了大量的斋醮祭祀,并撰写了大量的醮祭青词。现存的《广成集》仅保存了200多篇斋醮词文,相信他实际撰写的要远远多出这个数目。现存的斋醮青词大部分撰成于杜光庭隐居青城这段时间,就杜光庭的经历来看,这是符合当时的实情的。杜光庭先是在天台学道,随后漫游,中和年间又追随僖宗,这些时段都不可能有多余的时间从事斋醮活动,撰写的青词自然不会太多。王蜀时期杜光庭出入宫中,地位很高,年龄也渐渐大了,不会轻易举行斋醮活动,斋醮词文也不会太多。而隐居青城期间,不仅时间很长(20来年),且年富力强、影响大,又没有其他特别的事情,故有更多的机会为别人举行斋醮祭祀。

杜光庭从事斋醮祭祀的目的很明确,就是为国家、为百姓消灾求福,祈求安乐太平。杜光庭是一名道徒,自然相信斋醮祭祀的神秘力量,他认为相关的斋醮活动对国家的稳定、对民众的幸福等具有重要的意义,他在《修青城山诸观功德记》中就宣称:“(丈人观)或周天展醮,或黄箓开坛,报国为时,惟严与敬,固可以会真灵而福邦国也。”因此,在杜光庭看来,他所举行的斋醮祭祀活动与他的“救时济世”的追求一致,可以说是他“救时济世”追求的具体表现。正因为杜光庭有这种认识,所以,他真诚地为不同阶层的人们举行各种意图的斋醮活动,希望因此为人们带来更多的安乐和幸福,具体可以从以下两个方面认识:

首先,杜光庭希望通过各种斋醮活动为朝廷、为各级地方政府带来平安和丰收,尤其希望能够以此挽救行将灭亡的李唐王

朝。

黄巢起义之后，唐王朝进一步衰落，皇帝不仅无法号令地方豪强，而且自己的安全也经常受到威胁，军阀们为扩大自己的影响，常控制朝廷、胁持唐皇帝。昭宗在位时多次受到李茂贞、朱全忠等人的威胁，天复元年（901）十一月，昭宗被李茂贞等胁持到凤翔，朱全忠打败李茂贞后，昭宗又被胁持到洛阳。面对这一状况，杜光庭非常焦急，他希望通过自己的醮祭活动，祈请神灵保佑唐昭宗的平安，保佑唐王朝的稳定。《广成集》中的《罗天醮众神词》就表达了这一情感，该醮词说：

我大唐皋陶种德，圣祖垂休，光宅中原，传二十帝，元风扇于万寓，皇泽浸于九围，遍彼群伦，咸蒙覆焘。而运钟艰否，时属播迁，天数未宁，帝车未复。忠臣义士，皆悬报国之心；望日瞻天，敢怠勤王之志？……是敢按遵元格，披考灵科，修黄策宝斋，设罗天大醮，下穷九垒，上极三清，严陈忤请之仪，愿假感通之应。伏惟尊神众圣，悯鉴丹诚，雷发神威，风回景眚，埽欃枪于碧落，殄氛翳于皇都，永固鸿图，中兴大业。次愿封疆分野，销解灾蒙，祛厄会之期，致和平之气；龙神辑睦，风雨均调，疵疫无侵，戈鋌允戢。^①

从词意看，《罗天醮众神词》当为王建而写，并且很可能写于天祐元年（905），当时，昭宗被胁持到洛阳，王建曾经呼为勤王。词中说：“我大唐皋陶种德，圣祖垂休，光宅中原，传二十帝……而运钟艰否，时属播迁，天数未宁，帝车未复。”这表明是昭宗时期，且离开了长安；而“忠臣义士，皆悬报国之心；望日瞻天，敢怠

^① 《全唐文》卷九三八，第9764页。

勤王之志”，似是天祐元年王建呼吁勤王的口气。醮词中说“按遵元格，披考灵科，修黄箓宝斋，设罗天大醮”，以祈请“雷发神威，风回景贶，埽欃枪于碧落，殄氛翳于皇都，永固鸿图，中兴大业”。这是王建的祝祷之辞，更是杜光庭的心声和愿望，可以看出杜光庭对李唐的忠诚。

天复三年(903)八月，王建被封蜀王。王建为蜀王期间，成都一带曾遭受严重干旱，大量的禾苗干枯，老百姓都心急如焚；王建多次组织人员祭祀求雨都不见效，最后，只好请杜光庭代表自己在青城进行求雨醮祭活动。杜光庭认真地组织了这次醮祭求雨活动，并代王建撰写了《蜀王青城山祈雨醮词》。该醮词说：

臣叨荷圣慈，镇临重地，兼梓遂黔巫之境，亘微泸蛮蜒之封，位极台衡，任崇将相。每虑功轻恩厚，福过灾生，循分统营，拊心忧惕。自青春届序，甘雨愆期，农亩亏功，骄阳害物，虽历申祭祀，遍告神明，密云但布于西郊，膏雨未沾于南亩。皇皇众庶，叩向无门。窃惟大道垂文，天师演教，有章奏之品，有祈醮之科，将展焚修，须依灵胜。是用披心云洞，拜手仙峰，伫真侣之感通，冀明诚之御达，赐臣以时和岁稔，拯臣以雨顺风调，驱肥遗于穷荒，舞商羊于中境。岩峦曹属，鼓列缺以舒威；洞府龙神，震灵霭而助化。消除虐魃，苏息枯苗，克歆黍稷之馨，允洽京坻之望。……谨差左都押衙、检校尚书右仆射、前黎州刺史曹岳与左右街宏教大师赐紫杜光庭，虔诚章醮，归命希恩。^①

在这篇醮词中，杜光庭既交代了王建的历职和勤政，如“叨荷圣

^① 《全唐文》卷九四二，第9792页。

慈，镇临重地，兼梓遂黔巫之境，亘微泸蛮蜒之封，位极台衡，任崇将相。每虑功轻恩厚，福过灾生，循分兢营，拊心忧惕”。又反映了当时“甘雨愆期，农田亏功，骄阳害物”的严重旱情以及老百姓“叩向无门”的焦急；最后，重点突出了人们渴望“雨顺风调，驱肥遗于穷荒，舞商羊于中境”，以便“消除虐魃，苏息枯苗，克歆黍稷之馨，允洽京坻之望”的虔诚祈祷。这种结果是杜光庭所希望的，也是他坚信通过斋醮能够达到的。

其次，杜光庭希望通过斋醮为普通的个人祈求福禄，祈求平安。杜光庭的斋醮祭祀活动并不限于国家或地方大事，也不限于王建等高官要人。杜光庭为下级官吏和一般平民撰写了不少青词，而且多是为一些家常小事而写，包括建房、还愿、驱邪去痛和超度亡灵等各个方面，如《唐洞卿本命醮词》：

臣宿运所钟，遭值道化，佩奉真箓，获以禀修，而功业未彰，愆尤易积，阴阳爽候，疾疹所婴。忧迫既深，叩祈是切，果蒙昭佑，旋获痊平。又以中元之辰，欲陈黄箓之会，仰告真圣，愿遂丹心。今则坛席克终，功德成就，关盟有应，风雨无侵。冥感圣慈，效酬难尽，敢因本命，虔备科仪，设微醮以展诚，拜灵章而请福。伏冀高尊鉴领，众圣照临，前愿已圆，殊祥下及，使臣罪销厄灭，业著功充，奉亲既保其安宁，荐远必沾其迁拔。永坚诚砺，以答真灵。^①

很明显，唐洞卿地位不高，他的此次醮祭也纯粹是日常小事，因为他曾经“阴阳爽候，疾疹所婴”，后祈求神灵保佑，果然很快康复。因此，他举行了这次醮祭以还愿和答谢神灵，同时也希

^① 《全唐文》卷九三六，第9745页。

望神灵继续保佑自己。《安宅醮词》^① 则纯粹是为修宅建房而写,希望获得神灵的谅解和护佑。总之,杜光庭的斋醮活动所服务的范围上至王侯大臣、下至普通的平民百姓,大到国家安危、小到生病建房等琐事;杜光庭是真诚地想为这些人服务,希望通过神的力量,为这些人排忧解难,祈求幸福美满。

整理科仪

天台修道时,杜光庭在师父应夷节的精心指导下,利用天台山丰富的道藏,系统地学习了各方面的典籍。这既让杜光庭对道教的经诰有比较全面的了解,也让他认识到天台山道藏的不足,认识到整个道教典籍的错乱、残损、散失等严重问题。因此,杜光庭在天台修道时就确立了自己道教生涯的基本目标——整理道教典籍,即《历世真仙体道通鉴》所说的“考辨真伪,条列始末”,正是这一追求激发了他漫游各地、搜求经诰的豪情。

杜光庭来蜀川的基本目的就是要寻访和搜集各种经诰文献,以便全面整理道教典籍,但由于战火不断、时局不宁,他追随僖宗期间及此前所艰难搜集的大量经诰来不及整理便全部散失,使其整理工作受到沉重打击。现在隐居青城,生活稳定了,且巴蜀本是道教发祥地,其文化中心成都距青城也不远,便于搜集各种典籍文献,这自然有利于道教典籍的整理。因此,杜光庭隐居青城时期除了从事青城宫观的兴修及举行通常的斋醮祭祀活动外,还在道教典籍搜集、科仪整理方面取得极大成就,为道教斋醮科仪的整理作出了重要贡献,也因此奠定了杜光庭在道教史上的重要地位。

^① 详见《全唐文》卷九三九,第9773页。

1. 斋醮科仪

作为一种宗教,道教尽管从先秦道家那儿借用了“道”这一概念,把道教与道家联系在一起,又把老子奉为道教的教主——创始人,把《道德经》奉为道教最重要的经典之一,但道教之“道”明显不同于道家之“道”。道家之“道”作为生成宇宙万物的本源,尽管有一定的神秘性,但总体来说,是一个具有自然主义倾向的概念,与神灵鬼怪没多少联系。道教虽然也信仰“道”,强调他们对“道”的追求,但他们在这一信仰和追求中,对鬼神的信仰非常突出。道教徒认为,经典是神授予的,规诫是神制定的,人的生死是神主宰的,人的贫富贵贱是由命中注定的;人可以向神倾诉自己的愿望,可以祈求神的护佑,也可以祈求神的帮助以达到某种要求或目的。因此,道教组织除了日常人际关系的各种规定外,还要有一套人神关系的规定。道教的这种人神关系的规定主要体现在其基本的宗教仪式——“斋醮”之中。

“斋醮”作为宗教仪式,在道教产生之前就已经广泛存在于各种祭祀活动之中,如祭祀前的沐浴洁身、祭祀中的焚香敬酒等;道教借用了这些仪式,且在意义方面有了一定的发展。

“斋”这个字在先秦文献中常写作“齐”,古人在祭祀前是必须斋戒的,如《礼记·祭统》中说:“将祭,君子乃齐”,“防其邪物,讫其嗜欲,耳不听乐。故曰:齐者不乐,言不敢散其志也。心不苟虑,必依于道;手足不苟动,必依于礼。是故君子之齐也,专致其精明之德也”。意思就是说,在祭祀之前,必须通过斋戒才能收心敛欲,专心致志,表示人的诚敬。因此,“斋”在古代就是“戒洁”的意思,指的是古人在祭祀以前,必须沐浴更衣、不喝酒、不食荤、不行房事等,表示祭祀人对神肃穆而崇敬。“醮”在古代可以作祭祀仪式解,指用酒食、果品等供奉神灵,以祈请神灵的护佑。

从早期的意义看,“醮”和“斋”可能出现在同一次祭祀活动中,“斋”近似于祭祀的准备活动,“醮”指具体的祭神过程。后来,斋和醮发展成为两种不同的祭祀仪式,如南宋蒋叔舆的《无上黄箓大斋立成仪》说:“烧香行道,忏罪谢愆,则谓之斋。延真降圣,乞恩请福,则谓之醮。斋醮仪轨不得而同。”^①也就是说,“斋”是一种忏悔谢罪的仪式,“醮”是一种祈恩求福的仪式。由于斋和醮曾是祭祀过程中的两个必然阶段,每一个正式的祭祀都可能包含斋和醮两个过程,斋和醮后来也逐渐连用,意义也渐渐融合,成为道教祭祀求神仪式的通称。因此,斋醮既是道教徒与神灵沟通交流的基本手段,是道教徒祭祀神灵、祈求赐福消灾的基本仪式,又是道教最重要的法术和传教手段,集中反映了道教的宗教特色。

另外,道教的祭祀求神仪式也常称作科仪,道教科仪常与道教斋醮通用,它们似乎是一对同义词;不过,严格地区别,它们是不同的。

“科仪”之“仪”指的是仪式,“科”的早期含义是法规、条例的意思,后引申为法式、程式和规制,故道教科仪即指道教的程式和规制。程式和规制最初往往只是包含于习惯行为中的观念意识,也可能出现于口头言语之中,很少有具体的文字形式。当仪式活动成熟发达后,这些程式和规制便可能逐渐文字化,因此,道教科仪后来也逐渐专指道教仪式的规程条文。前文提到薛逢的《社日游开元观》,其中有“浪渍法堂余像设,水存虚殿半科仪”之句,显然,这里的科仪便是指写有道教规章条例的书籍等。

正因为斋醮和科仪存在这些区别,故斋醮与科仪并提对举时,斋醮一般指具体的祭祀活动,科仪则指祭祀过程中所遵循的

^① (南宋)蒋叔舆:《无上黄箓大斋立成仪》卷十六,《道藏》第九册,第478页。

规程制度,如《太上洞渊神咒经·步虚解考品》曾把“修斋设醮,不依科仪”^①作为一种罪过,其中的“斋醮”就是指具体的祭祀活动,“科仪”则指规章条例。因此,科仪程式规定着具体的斋醮活动,科仪程式的不同,必然导致斋醮形式的不同;不同的斋醮祭祀活动,也总是源自于不同的科仪程式。

从科仪与斋醮形式的关系可以看出,科仪是道教斋醮祈神等宗教活动的基础,它规定了人们在神灵面前应该采取怎样的行为举止,规范着道教的宗教活动;道教科仪的完善与否,直接关系着道教能否持续健康地发展。因此,科仪的整理和规范是提升道教整体水平的前提条件之一,对改变道教活动中的混乱局面具有重要作用。道教在其发展过程中,许多有识之士也充分意识到了道教科仪对道教发展的重要影响和意义,意识到没有成熟的科仪就很难有成熟发达的道教,因此非常重视道教科仪的整理。

道教形成的初期,太平道和五斗米道的具体科仪都不得而知,当时由于处于草创时期,可能有一些简单的仪式,但并没有形成完整的规程条文,即使有,也可能非常粗糙简单,因此早期道教的科仪文献至今还没有被发现。经过魏晋到南北朝,随着道教的发展壮大,道教科仪也日渐宏富。

不过,道教同时也出现了组织混乱、科律废弛等不良现象,这种现象在东晋南朝时期尤其严重。晋代以来,道教在组织形式上发生了重大变化,形成于五斗米道早期的祭酒制度为道官制度所取代,但这种道官制度并不完善,一些道官“妄相置署,不择其人,佩箠惟多,受治惟多,受治惟大,争先竞胜,更相高下……纵横颠倒,乱杂互起,以积衅之身,佩虚伪之治箠。身无戒

^① 《太上洞渊神咒经》卷十五,《道藏》第六册,第59页。

律,不顺教令,越科破禁,轻道贱法。恣贪欲之性,而耽酒食,背盟威清约之正教,向邪僻袄巫之倒法”^①,致使道教的形象乃至其生存发展都受到严重威胁。在这种情况下,陆修静提出了一套整顿和改革的措施。

陆修静(406—477)是南朝宋著名的道教学者,早期道教的重要建设者。他士族大家出身,是三国时东吴丞相陆凯的后裔。他青少年时期主要接受儒家教育,精通儒家典籍,对星象、谶纬等也有涉猎;同时,他又爱好道教方术,精研过部分道经。成年后,陆修静抛家弃子,入山修道,声名远播,先后受到南朝宋文帝刘义隆、宋明帝刘彧的敬重,明帝还特地为他在天印山建造崇虚馆。在此期间,陆修静“大敞法门,深弘典奥,朝野注意,道俗归心。道教之兴,于斯为盛”^②。

陆修静对道教的贡献是多方面的,就道教的文献科仪而言,他一方面对道教经典进行了整理和分类,先后编撰了《灵宝经目》、《三洞经书目录》等书,这是道教兴起以来所进行的第一次系统的清理和总结。在整理道教经典的过程中,他又创造了“三洞四辅十二类”的道教典籍分类体系,即把道教典籍分为洞真、洞玄、洞神三部分归类整理,再把三洞以外的道经分为四辅:太清、太平、太玄、正一,以补充、解说三洞经。为了便于道士对道经的学习和掌握,又将三洞真经各分为12类,即本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、玄章、表奏等。这样,道经就形成了一个完整有序的体系,这一体系奠定了隋唐以后历代整理道经、编修道藏的基本体例,并一直为后世所沿用。

另一方面,陆修静为道教科仪的完善发展作出了重要的贡

① (南朝)陆修静:《陆先生道门科略》,《道藏》第二十四册,第781页。

② (唐)王悬河:《三洞珠囊·敕追招道士品》,《道藏》第二十五册,第306页。

献。首先,他提出了比较完整的斋醮科仪理论,为斋醮科仪的进一步发展奠定了理论基础。他认为,斋醮行道是沟通鬼神的重要桥梁,称“建斋行道,四天帝王皆驾飞云绿骈、八景玉舆,从真人、玉女,手持花幡,前导凤歌,后从天钧,白鹤狮子,啸歌邕邕,烧香散花,浮空而来,瞻履行道,观听法音。天王下降,万灵朝焉”;“夫斋法至精,威禁甚严。所以尔者,天真大神,十方众圣及三界群灵皆亲降斋所,观听行道。魔王叉手作礼,所在神祇皆来侍卫门户”^①。也就是说,道教举行斋醮仪式时,神灵都会光临,从而达到人神交通。因此,他十分重视道教斋仪的作用,认为斋醮是修道的根本。其次,他在总结前代斋仪的基础上,提出了“九斋十二法”的斋醮体系,即上清的绝群离偶法、孤影夷谿法,灵宝的金篆斋法、黄篆斋法、明真斋法、三元斋法、八节斋法、自然斋法、三皇斋法、太一斋法、指教斋法,再加上三元涂炭斋法,共12种。^②另外,他还撰述了一系列的斋戒仪范之书,如《太上洞玄灵宝众简文》、《太上洞玄灵宝授度仪》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》等。

科仪本身有一定的稳定性,但斋醮等宗教活动随着时代的变化而在形式和内容方面会发生相应的变化,因此,科仪总会随着时代的变化而发生相应的变化。

李唐时期,由于统治者对道教的支持,道教发展迅速,陆修静所制定的科仪等在现实的运用过程中暴露出许多局限。而且,随着大量宫观的兴建和道徒人数的增多,对斋醮仪式和科律的需求也与日俱增,出现了许多新的科仪,《全唐文》中收录的名

^① (南朝)陆修静:《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,《道藏》第九册,第824、826页。

^② 详见陆修静《洞玄灵宝五感文》,《道藏》第三十二册,第620页。

目繁多的斋词、醮词、叹道文、忏文等，正是当时道教科仪繁荣的写照。这种道教科仪的增加和时代本身的变迁使道教科仪又面临着重新整理的问题，唐玄宗时，道士张万福对科仪的整理就是应这种现状而出现的。张万福是长安太清宫道士，又称张清都，唐玄宗时被授“大德”称号，并曾为金仙、玉真两位公主授道篆，为三洞高功法师。张万福对当时道教内部的传承礼仪、道士的生活礼仪以及黄箓科仪等的规范化作出了重大贡献，他编撰的科仪经文有《传授三洞经戒法箓略说》、《三洞法服科戒文》、《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》、《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箓立成仪》等，张万福的整理是继陆修静之后对斋醮科仪的又一次重要的整理。

2. 集大成者

安史之乱时期，叛军把道教当成李唐王朝的维护者，因此，许多道教宫观被有意破毁，经籍等也大多散失。杜光庭说：“寻至二胡猾夏，正教凌迟，两京秘藏，多遇焚烧。”^①这可以说是安史之乱时道教状况的真实反映。以后藩镇割据、战火不断、社会动荡，道教科仪继续受到严重破坏，科仪的整理也无法大规模地开展。杜光庭说：“上元年中，所收经箓六千余卷。至大历年，申甫先生海内搜访，京师缮写，又及七千卷。长庆之后，咸通之间，两街所写才五千三百卷。”^②这是合乎事实的。

为这种现状所激发，杜光庭入道不久就决心重新整理道教科仪。《历世真仙体道通鉴》说（杜光庭）“尝谓道法科教自汉天师暨陆修静撰集以来，岁月绵邈，几将废坠。遂考辨真伪，条列始末”，这大致反映了杜光庭当时的心态。杜光庭离开天台而漫游江西、蜀中等地，就是为了搜集整理道教科仪。就在杜光庭全

①② 杜光庭：《无上黄箓大斋后述》，《全唐文》卷九四四，第9810页。

心全意进行搜集整理时,黄巢起义爆发。这次农民起义对道教经籍科仪的破坏更为严重,杜光庭描述说:“近属巨寇凌犯,大驾南巡,两都烟煤,六合榛棘,真宫道宇,所在凋零,玉笈琅函,十无三二。”^①这一令人痛心的局面更加激发了杜光庭整理的决心,因此,他自离开僖宗以后,就隐居青城,潜心科仪整理,并因此获得重大成就。

总体说来,搜集整理道教科仪花费了杜光庭大量的时间和精力,前后持续了30余年,足迹遍布大江南北。如他最初于乾符二年(875)离开天台到浙江开化拜访令狐绹就包含了经籍搜求的目的。以后,乾符四年(877)在西蜀蒙阳见张道士,乾符六年(879)游访均州白鹤观,乃至随僖宗回长安后,探访东西女学洞等,都是其前期搜集工作的具体表现。杜光庭在《无上黄箓大斋后述》(即《太上黄箓斋仪》卷五二《转经》尾序)中说:“余属兹艰会,漂寓成都,扈蹕还京,淹留未几,再为搜访,备涉艰难。新旧经诰,仅三千卷。”^②这可以说是此段时期历经艰辛、到各处游历请经的总结。可惜此时所搜集的经籍等由于僖宗的再次出逃而全部散失,让杜光庭痛惜不已。尽管遭受到如此重大的挫折,杜光庭却并未丧失搜集整理经籍科仪的决心,隐居青城期间,他继续从事艰难的搜求整理工作。此时的蜀中虽相对稳定,但并不太平,王建的征战一直没有停止过,匪盗饥民也时常会给行人带来威胁,故当时的搜求工作可以说是困难重重,其《无上黄箓大斋后述》中所说的“重游三蜀,更欲搜访,累阻兵锋,未就前志”,就是这种困难的真实写照。不过,这一切都无法阻止杜光庭,他总是想尽办法到各地访求。如大顺二年(891)曾在成都玉

①② 杜光庭:《无上黄箓大斋后述》,《全唐文》卷九四四,第9811页。

局化查阅《转经》^①，天祐三年（906）曾到平都山请《太上洞元灵宝素灵真符》^②，天祐四年（907）曾到仙都观求经，并曾撰有《仙都观石函取经记》^③，就是这样，杜光庭最终在科仪整理方面取得了重大的成绩。

杜光庭在科仪整理方面的工作，主要是以陆修静等灵宝斋为基础，融会正一法箓和上清经箓，并吸收张万福的斋醮思想，对斋醮科仪进行了比较全面的整理与修订。杜光庭修订、编集的各种斋醮科仪在《道藏》中收录了 20 多种 100 多卷，如《太上黄箓斋仪》、《道门科范大全集》、《金箓斋起坛仪》、《太上三五正一盟威阅箓醮仪》、《洞神三皇七十二君斋忏方仪》、《太上灵宝玉匱明真大斋忏方仪》等，其中以《太上黄箓斋仪》、《道门科范大全集》影响最大。

《太上黄箓斋仪》今存《道藏》第九册，共 58 卷，是各类黄箓斋仪的汇编。黄箓斋主要用于救济先祖，拯救亡魂脱离地狱苦海。关于黄箓斋的这一功用，杜光庭曾说：“黄箓斋拯救幽灵，迁拔飞爽，开度长夜，升济穷泉，固其大旨也。然祛灾至福，谢罪希恩，人天普修，家国兼利，功无不被矣。”^④ 所以，杜光庭对黄箓斋仪非常重视，用力最多，《太上黄箓斋仪》也是其所编撰整理的斋仪中影响最大的一种。

从结构上看，《太上黄箓斋仪》共 58 卷，每卷各讲述一种仪

① 杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五二《转经》尾序说：“时大顺二年辛亥八月初三日庚辰，成都玉局化阅省科教，聊纪云尔。杜光庭述。”

② 杜光庭《太上洞元灵宝素灵真符序》中说：“余天复丙寅岁，请经于平都山，复得其本，编入三洞藏中，冀将来同好，共知济物之志焉。”

③ （宋）陈思《宝刻丛编》卷十九载：“《仙都观石函取经记》杜光庭撰，正书，天复七年四月。”

④ 杜光庭：《太上黄箓斋仪·八天真文》，《道藏》第九册，第 371 页。

式,这些仪式大致可分为四部分。

第一部分:卷一至卷九,为一般黄箓斋,黄箓斋规定要持续三天三夜,每天的早、中、晚都要举行特定的道教仪式^①;这9卷就是在这三天的清晨、中午、傍晚时所举行的9个道教仪式。

第二部分:卷十至卷四〇,是各种专用斋的三时行道仪式,包括太子降诞、为人臣消灾、为国家消灾、安宅、忏悔疾病、普度幽灵、解考等。

第三部分:卷四一至卷四八,为各种忏悔仪,如士庶消灾方忏、安宅行道忏、荷恩感瑞忏等。

第四部分:卷四九至卷五八,为斋醮所用的各种杂仪,包括言功拜表、散坛设醮、撰经、镇坛真文玉诀、投龙壁仪、八天真文等。

每卷中的道教仪式都有一定的基本程序,如卷十《太子降诞清旦行道》的程序是:

- (1) 入户;(2) 卫灵;(3) 鸣法鼓二十四通;(4) 各称法位;
- (5) 读词;(6) 礼方;(7) 忏悔;(8) 三启;(9) 三礼;(10) 发念;
- (11) 复炉;(12) 出户。

每一个程序下一般都有一段或长或短的说明性文字,如《太子降诞清旦行道》中的“三启”之下是:“乐法以为妻,爱经如珠玉,持戒制六情,念道遣所欲,淡泊正气停,萧然神静默。天魔并敬护,世世享大福。”^②“三礼”之下是:“(臣)等至心稽首礼太上万极大道;(臣)等至心稽首礼三十六部尊经;(臣)等至心稽首礼

① 杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五五:“修黄箓大斋,三日三夜,告盟九天,投简三元,福利光大,不可盛言。”

② 《道藏》第九册,第208页。

玄中大法师。”^①

其他各类斋仪的基本程序尽管随名称对象的不同而有一定的差异,但基本的程式是相似的。

南宋金允中《上清灵宝大法·总序》中说:“至唐广成先生杜君光庭,遂按经诰,修成《黄箓斋科》四十卷。”^②但《黄箓斋科》现在不存,也许这里的《太上黄箓斋仪》即是金允中所指的《黄箓斋科》。《太上黄箓斋仪》的编撰前后持续20多年^③,基本上编撰于杜光庭仕蜀以前,其中以隐居青城这段时间为主,也包括扈从僖宗乃至离开天台开始漫游等时期。另据罗争鸣考订,《太上黄箓斋仪》最初可能并未完全成集,而是以单行本流传,是后人根据杜光庭所搜集整理的黄箓斋科仪纂辑而成,其中有些篇目有后人修改的痕迹,但基本上都是杜光庭的作品,而且还有部分已经散失。这一看法是可以信从的。

杜光庭特别重视黄箓斋,他不仅整理了大量的黄箓斋仪,而且在他的其他著述中也大力宣传黄箓斋。其《广成集》中收录了大量的黄箓斋词,如《张氏国太夫人就宅修黄箓斋词》、《黄齐为二亡男助黄箓斋词》、《胡常侍修黄箓斋词》等等。其《道教灵验记》中还记载了许多黄箓斋灵验的故事,如《陈武帝黄箓斋验》、《隋文帝黄箓斋验》、《李约黄箓斋验》等等。在《李约黄箓斋验》中,杜光庭还借李约亡妻之口,强调黄箓斋的功用,说:

① 《道藏》第九册,第209页。

② 《道藏》第三十一册,第345页。

③ 杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五四《镇坛真文玉诀》、卷五二《转经》、卷五七《八天真文》中各有针对本卷的小序,且各有纪年文字。其中,《镇坛真文玉诀》题为“庚子年(880)中元日集”,《转经》题为“大顺二年(891)辛亥八月庚辰”,《八天真文》题为“天复元年(901)辛酉十月五日癸未”。

天上地下，一切神明，无幽无隐，无小无大，皆属道法所制，如人间万国，尊奉帝王尔。黄箓斋者，济拔存亡，消解冤结，忏悔罪犯，召命神明，无所不可。上告天地，拜表陈词，如世间表奏帝王，即降明敕。上天有命，万神奉行，天符下时，先有黄光，如日出之象，照地狱中一切苦恼，俱得停歇，救济拔赎，功德极速，故须修黄箓斋为急矣。^①

杜光庭的大力宣传和全面整理对黄箓斋的流行普及发挥了重要的作用，金允中在《上清灵宝大法·总序》中说：“由是科条大备，典格具彰，跨古越今，以成轨范。”^② 在《上清灵宝大法》卷三九中又说：“广成先生荐加编集，于是黄箓斋之科仪典格，灿然详密矣。后世遵行，莫敢越也。”^③ 这些评价是非常中肯的，正是由于杜光庭的这种努力，此后的黄箓斋所包括的范围比其他特定名目的斋仪要广得多，成为道教斋醮中使用得最为频繁的仪式之一。

《道门科范大全集》87卷，今存《道藏》第三十一册。此书所包括的科范仪式比《太上黄箓斋仪》要广泛得多，举凡拜章、消灾、忏悔、安宅、启醮、设坛、谢罪等所需遵守的各种程式均有详明的规定，如《生日本命仪》、《忏悔疾病仪》、《消灾道场仪》、《灵宝太一祈雨醮仪》、《文昌注禄拜章道场仪》、《北斗延生道场仪》等等。各仪式的程序也随名称的不同而不完全一致，如卷二《生日本命仪》中午道仪的基本程式是：

(1) 都讲举各礼师存念如法；(2) 高功宣卫灵咒；(3) 都讲

① 杜光庭：《道教灵验记》卷十五，《道藏》第十册，第855页。

② (南宋)金允中：《上清灵宝大法·总序》，《道藏》第三十一册，第345页。

③ (南宋)金允中：《上清灵宝大法》卷三九，《道藏》第三十一册，第608页。

举鸣法鼓二十四通;(4)高功发炉;(5)都讲举请称法位;(6)宣词;(7)忏方;(8)命魔;(9)三启;(10)三礼;(11)重称法位;(12)知磬举十二愿;(13)都讲举存神烧香;(14)高功复炉;(15)知磬举出堂颂;(16)出户;(17)引至六幕堂。

而卷十一的《灵宝太一祈雨仪》的基本程式则是:

(1)法事升坛如式;(2)都讲举各礼师存念如法;(3)高功宣卫灵咒;(4)都讲举鸣法鼓二十四通;(5)高功发炉;(6)高功出受法禄职职灵官;(7)都讲举请称法位;(8)降圣、上香、献茶;(9)举玉清乐、奏乐;(10)宣词;(11)举上清乐、奏乐;(12)举太清乐、奏乐;(13)宣疏;(14)都讲举重称法位;(15)知磬举送神颂;(16)举存神烧香;(17)高功复炉;(18)宝花圆满天尊、化财;(19)向来、回向。

这部书内容广泛,种类繁多,它不是成书于一时,更不是成书于杜光庭一人之手。在全部87卷中,直接署名杜光庭的仅48卷,其他的或未署名,或署以他名,即使是署名为杜光庭的各卷,也存在一些后人修改伪托的痕迹。不过,由于科仪本身是发展变化的,不同的时代必然会根据自己的时代的情况而有所修订补充,故修改或伪托是难免的。但不管怎样,它们都必须以前人的编著为基础,是在前人基础上的补订、修改或发展,因此,杜光庭在其中的巨大贡献是无可否认的。而且,该书中的部分仪式还保存了古代五斗米道的宗教习俗,如“南北二斗同坛醮仪”、“北斗清醮仪”、“北斗忏灯仪”等,这些不仅是研究道教斋醮活动的参考资料,也是研究古代五斗米道的重要文献。

除了这两部专门性的道教科仪集外,杜光庭还有许多单行的科仪文献,这些科仪文献或散失、或被删改,完整保存下来的已经不多。在《道藏》中被收录保存的有《太上三洞传授道德经紫虚箓拜表仪》、《洞神三皇七十二君斋方忏仪》、《太上洞渊三昧

神咒斋清旦行道仪》、《太上正一阅箓仪》、《太上灵宝玉匱明真人斋言功仪》、《金箓斋忏方仪》、《金箓斋启坛仪》、《太上洞渊三昧神咒斋忏谢仪》、《太上洞神太元河图三元仰谢仪》等 10 多种,由此也可以看出杜光庭在道教科仪整理方面的巨大成就。

很明显,杜光庭通过对斋醮科仪的整理,将道教斋醮的行仪模式确定为以言辞表奏和诵赞祈祷为主,同时,对道教科仪的内部结构确定为以节次为单位的程式化结构,这种改变适应了时代的需要,为原有的斋醮仪式增添了活力。另一方面,杜光庭将道教主要道派的斋醮仪式加以统一并使之规范化,使道教的斋醮科仪从内容到形式都基本定型;而且,杜光庭所修订的科仪规范、严谨、典雅,富于艺术性,这不仅适合于道徒们的使用,也提升了斋醮科仪的文化品位。杜光庭的这些成就对道教科仪的发展乃至整个道教的发展都产生了深刻的影响。

其实,杜光庭不仅在理论上是一个地地道道的道教学者,为整理斋醮科仪作出了巨大的贡献,同时还是一个实实在在的实践者,身体力行地实践并推广自己所规范的斋醮科仪。杜光庭在理论上将道教斋醮的行仪模式确定为以言辞表奏和诵赞祈祷为主,又把道教科仪的内部结构确定为以节次为单位的程式化结构,同时他也把这种行仪模式用于道教实践,在斋醮仪式中运用这种程式化结构,把理论与实践结合起来。今天我们已经看不到杜光庭具体的斋醮活动,但从他相关的撰述中我们仍然可以领略到他的斋醮活动的某些特点。首先,杜光庭的少数撰述交代了其斋醮活动的部分程式,如《道教灵验记》卷十四《僖宗青城斋醮验》载:“启坛之夕,神钟鸣于空中”^①;《广成集》之《谢新殿修金箓道场表》载:“于新殿内修金箓道场七昼夜,今月十四日

^① 《道藏》第十册,第 850 页。

开,至二十日散,供奉官杨绍业依时设拜言功表,赞讫者。”^①《宣醮丈人观新殿安土地回龙恩表》载:“臣获承睿奖,虔启醮坛,严香烛以焚修,遍真灵而告谢。”^②这里的“启坛之夕”,“供奉官杨绍业依时设拜言功表,赞讫者”,“虔启醮坛,严香烛以焚修,遍真灵而告谢”等语都包含有少量的仪式程序,说明杜光庭的斋醮活动与他所整理的科仪形式是一致的。另外,杜光庭《广成集》中保存了大量的斋醮词,这些词文典雅规范,堪称后代斋醮文的典范,也可以说是杜光庭斋醮科仪整理工作的一部分;而且,这些词文类型多样,经粗略统计,不同类型的斋醮词共有30多种,如金篆斋词、报恩斋词、明真斋词、九曜醮词、南斗醮词、北帝醮词、五星醮词、六甲醮词、八节醮词等等。斋醮词文都是具体斋醮仪式中的一部分,一般在仪式中的“宣词”这一节次使用,每种类型的斋醮仪式都有特定形式的词文。因此,从《广成集》所留下的部分斋醮词文可以看出,杜光庭当时所举行的斋醮活动不仅数量极多,而且类型多样。杜光庭就是这样通过大量的斋醮实践,一方面验证自己所整理的新的斋醮行仪的可行性,同时也为其他的道教同行作出示范,使这种规范的科仪形式得到更好的流传和推广。

总之,杜光庭所整理考订的科仪既有理论高度,具有良好的规范性和可行性,又得到实践的验证,故其科仪一般具有质量高、富有开创性等特点。同时,杜光庭所考订的科仪数量众多,涉及范围广泛,几乎覆盖了唐末社会生活的各个方面,道教信徒需要施行的仪式几乎都可以在杜光庭编订的科仪文献中找到行仪的标准,因此,杜光庭完全可以说是唐代道教斋醮科仪的集大

① 《全唐文》卷九二九,第9680页。

② 《全唐文》卷九三〇,第9691页。

成者。南宋宁全真、王契真的《上清灵宝大法》卷五四说：“广成先生杜君光庭于是总稽三十六部之经论，旁及古今之典籍，极力编校，斋法大成。然其一字一法，由始及终，莫非出于经典所是，古科二十四品之斋。广成之论，谓黄篆兼总死生，人天同福，上至邦国，下及庶人，皆得修奉，隶于下元中宫，统摄万灵，并关九府，功德深重，利佑存亡，于是撰集斋科四十卷，号曰《黄篆斋科》。然则坛坟典仪，朝修俯仰，莫不古今一途。而其科文严整，典式条畅，发明古则，昭示方来，斋法至此，不可有加矣。”^① 这里尽管是就杜光庭的斋法而言的，但用于杜光庭所整理的整个科仪也是完全恰当的，完全可以用它来概括杜光庭在整顿道教科仪方面的巨大成就和深远影响。

探求教理^②

道教来自民间，本来就偏重于实际操作，对抽象的理论不够关注，再加上它杂糅了多种民间信仰，这些信仰之间缺乏一致性，因此，道教的思想体系比较纷乱。魏晋南北朝时期，道教得到上层社会的支持，在葛洪、寇谦之、陆修静等著名的道教学者的改造下，道教的面貌有了重大改观，道教的思想体系也趋于完善。不过，这种改观和完善并不能掩盖道教理论的不足，道教的理论体系在唐代仍然很薄弱。其最明显的体现是：一、理论体系不严密，思辨性差，故在与佛教论争时，一直处于不利地位。尽管它也常常借用、学习佛教的相关思想，但效果并不明显。其次，思想肤浅、粗糙，致使道教在实际活动中面临多方面的困惑。

^① 《道藏》第三十一册，第201页。

^② 关于杜光庭在道教思想理论方面的成就，孙亦平在《杜光庭思想与唐宋道教的转型》中有多方面的论述，本节观点多参考其说。

道教历来追求炼丹服食,肉体成仙,这听起来有道理,且很吸引人,但它们最终都无法兑现,这很容易受到人们的质疑;而且,因服食金丹中毒而死的事件在唐代很常见,这无疑会冲击道教的丹术等思想理论。良好的思想理论体系对一个宗教的发展至关重要,道教理论体系中所存在的问题得不到解决,必然会阻碍道教的发展,甚至会影响道教的生存。作为有志于整顿道教、促进道教发展的杜光庭必然希望在这方面有所作为。

1. 发明“圣义”

杜光庭在道教理论方面的成就主要体现在两个方面,一是专门的道教论著,如他的《三教论》、《玄门枢要》、《道门枢要》、《大质论》等道教论著;二是经诂论注,主要有《道德真经广圣义》、《太上老君说常清静经注》、《阴符经注》等。在杜光庭的理论性著述中,以《道德真经广圣义》最具代表性,是奠定其道教思想地位的主要著作。

《道德真经广圣义》完成于天复元年(901)之前^①,原本30卷,收入《道藏》第十四册时析为50卷,题为“唐广成先生杜光庭述”,是杜光庭最重要的著作之一。《道德真经广圣义》之“圣”指唐玄宗,“广圣义”就是要印证推广发扬玄宗之义,因此,该书可以说是依据“圣义”——唐玄宗的《道德经》注疏来发挥己见而写成的理论性论著。该书前5卷主要是交代本书的相关情况,后45卷方为正文。其中,卷一《叙经大意解疏序引》,介绍撰写缘由,并把《道德经》的基本观点概括为38条,如“教以无为理国”,“教以修道于天下”,“教以道理国”等。卷二包括《释老君事迹氏族降生年代》、《释老君圣唐册号》两篇,前者着重讲述老子的神

^① 杜光庭《道德真经广圣义序》末署为“天复元年龙集辛酉九月十六日甲子序”。

奇事迹,后者主要记载唐王朝历代皇帝对老子的尊崇和给老子的封号等情况。卷三、卷四《释御疏序》,讲释发挥唐玄宗的《道德经》疏序。卷五为《释疏题明道德义》,主要是概述“道”、“德”的含义及其关系,并针对前人的疏漏而提出自己的观点。正文部分逐句疏解《道德经》,基本上按照《道德经》原文—唐玄宗注—唐玄宗疏—杜光庭释义这样一个体例结构全书。如《道德经》中的“不见可欲,使心不乱”一句的疏解形式是:

不见可欲,使心不乱。

注:既无尚贤之迹,不求难得之货,是无可见之欲,而心不惑乱也。

疏:希慕聪明,是见可欲,欲心兴动,非乱而何?今既不崇贵贤能,亦不妄求越分,则不见可欲之事而心不惑乱也。

义曰:希慕,美望也,性识有限而美望聪明,是为越分,名之为欲。又修道之士初阶之时,愿行未周,澄炼未熟,畏见可欲,为境所牵,乃栖隐山林以避嚣杂;及心泰志定,境不能诱,终日指挥,未始不晏如也。所谓小隐于山,大隐于都,未能绝欲,恐境所牵,乃栖遁山林,以避所见。及其澄心息虑,想念正真,外无挠惑之缘,内保恬和之志。虽营营朝市,名利不关其心;碌碌世途,是非不介其意。混迹城市,何损于修真乎?①

另外,该书还有一篇序,即《道德真经广圣义序》,该序从道教的基本信仰出发,对老君事迹、《道德经》产生的背景、《道德经》出现后的注疏情况等作了比较详细的介绍。在介绍《道德

① 杜光庭:《道德真经广圣义》卷八,《道藏》第十四册,第352页。

经》的疏注情况时，杜光庭对历代 60 多家《道德经》注疏作了全面的列举，《序》中说：

此《道德经》自函关所授，累代尊行，哲后明君，鸿儒硕学，詮疏笺注，六十余家，则有节解上下（老君与尹喜解），内解上下（尹喜以内修之旨解注），想尔二卷（三天法师张道陵所注），河上公章句（汉文帝时降居陕州河滨，今有庙存），严君平指归十四卷（汉成帝时蜀人，名遵）……道士成玄英（作讲疏六卷），汉州刺史王真（作论兵述义上下二卷），道士符少明（作道谱策二卷），玄宗皇帝所注道德上下二卷（讲疏六卷），即今所广疏矣。^①

杜光庭在这里所记载的有关《道德经》的詮疏笺注目录无论在数量上还是种类上，都是当时乃至后来很长时间内首屈一指的，也可以说是最为完备的。随着时间的流逝，许多关于《道德经》的疏注因各方面的原因而散失，因此，杜光庭在这里为后人了解汉唐几百年间纷繁复杂的《道德经》注疏的情况提供了一篇非常珍贵的资料，向人们展示了唐末为止有关《道德经》研究的大致脉络。在《道德真经广圣义》第五卷中，杜光庭还对各家疏注的主旨进行了精要的评判，他说：

《道德》尊经，包含众义，指归意趣，随有君宗。河上公、严君平，皆明理国之道；松灵仙人、魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢，皆明理身之道；苻坚时罗什、后赵图澄、梁武帝、梁道士奚略，皆明事理因果之道；梁朝道士孟智周、臧玄静、

^① 《道藏》第十四册，第 310 页。

陈朝道士诸桀、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄蹟、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴，皆明重玄之道；何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祜、卢氏、刘仁会，皆明虚极无为、理家理国之道。^①

杜光庭正是在充分把握前人的研究成果的前提下，兼采众说而进行“广圣义”工作的，因此，《道德真经广圣义》可以说是五代以前《道德经》研究成果的全面总结，也可以说是唐前老学研究的集大成者，在道教思想发展史上具有承前启后的重要意义。

杜光庭之所以要撰述这部《道德真经广圣义》，表面上看，纯粹是为了证明发展玄宗的观点，他在序中也说，因为“后学披卷，多懵本源”，所以要“采摭众书，研寻篇轴，随有比况，咸得备书，纂成《广圣义》三十卷。大明在上，而燭火不休；巨泽溥天，而灌输不息”^②。其实，这仅仅是杜光庭的谦虚之辞。杜光庭兼采众家的观点而加以释义，并不是简单地罗列众说，而是要表明自己的观点。在释义中，杜光庭在尊老、崇道、重玄、修心、理国等多个方面都提出了自己的观点，既对老子的思想进行了深刻的辨析，又有相应的发挥，在一定程度上提高了唐代的道教理论水平。因此，《道德真经广圣义》比较全面地展示了杜光庭的道教理论体系。

2. 理论特色

关于杜光庭的思想理论我们也可以从尊老、崇道、重玄、修心、理国等多个方面认识。这些特点除了《道德真经广圣义》中有比较集中的体现外，在《太上老君说常清静经注》及相关的序

① 《道藏》第十四册，第341页。

② 《道藏》第十四册，第310页。

记等著述中也有反映。

李唐王朝大力扶持道教,把老子尊奉为自己的祖先,多次给老子上尊号,老子成了道教神仙中的第一人,他不仅在道教组织中具有极为尊崇的地位,在李唐社会生活的其他领域中也受到极大的尊敬。杜光庭成长于李唐王朝,又深受唐僖宗赏识,受其封赐,他自然非常忠诚李唐王朝,非常尊崇老子。

杜光庭对老子的尊崇是显而易见的。首先,杜光庭在众多经典中选择《道德经》,在大量的《道德经》注疏中又选择唐玄宗的注疏进行义释,这本身就表明了其尊老尊唐的倾向。其次,在《道德真经广圣义》卷二中,杜光庭又根据民间传说等对老子的降生、生平事迹等进行了详细的描述,在神化老子的同时,也把老子传说系统化,使老子的故事更加生动而富有神圣性。关于老子的降生,杜光庭在《道德真经广圣义》卷二中记载说:老子曾托胎于玄妙玉女(老子历代都会降生人间),玄妙玉女在怀孕时,是“感梦之后因而有孕”,整整怀孕 81 年,老子才出生。老子出生时,有“九龙吐水以浴圣姿”,老子一出生,“即行九步,左手指天,右手指地,曰:天上地下,惟吾独尊”。^①从杜光庭的记述看,老子是“生于万物之首,起于无始之前”,是“天地之根本,万物莫不由之而生成”,他不仅是道教教主,也是宇宙万物的创造者。另外,杜光庭在《道教灵验记》等著述中,也花了大量的篇幅描述老君之灵验和神异,这都是其尊老倾向的反映。正是出于对老子的无比尊崇,杜光庭才会花大量的精力从事老学研究,才可以成为老学研究的集大成者。

在尊崇老子的同时,杜光庭也非常重视“道”。《道德经》本

^① 本处关于老子的传说及引文都出自《释老君事迹氏族降生年代》,《道藏》第十四册,第 316—323 页。

来就把“道”放在至高无上的位置,有“道生一,一生二,二生三,三生万物”之说;后来的道教继承了这一传统,“道”不仅成了该宗教的名称,也是其宗教教义的核心,所谓的“得道成仙”就是这一观念的反映。不过,杜光庭对“道”的重视并不是简单地继承前人的观点,他在继承的同时还有一定的改造和创新。杜光庭认为道虽然无形无象,但却是万事万物的创造者,是道化生出千姿百态、生生不息的大千世界。他说:“道者,虚无之气也,混沌之宗,乾坤之祖,能有能无,包罗天地。道本无形,莫之能名,无形之形,是谓真形;无象之象,是谓真象。”^①又说:“大道之用,居乎物先。物象未彰,乾坤未辟,而道在其先也。运道之用,施道之功,而后有天地万物也。”^②因此,在杜光庭那里,道既是人格化的神灵、宇宙万物的创造者,又是世界的最终本源。

那么,无形无象的道是怎样创生出千姿百态的具体事物的呢?这就少不了“气”和“理”的参与。杜光庭认为,道是天地万物的最高抽象,是先于具体有形的万物而存在的,但这种抽象的存在并不能直接产生具体的万物,无形的“道”必须通过“气”而生天、地、人乃至万物,而且,在生化万物时又总是依据相应的具有客观性的“理”而进行。在“气”和“理”的参与下,道也就生化出了天地万物。

杜光庭对“重玄”也非常重视。什么叫“重玄”呢?“重玄”与老子《道德经》中的“玄之又玄”有关,“重玄”学家在阐释“玄之又玄”时曾提出:“于空于有,无所滞著,名之为玄;又遣此玄,都无

① 杜光庭:《太上老君说常清静经注》,《道藏》第十七册,第183页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》卷二一,《道藏》第十四册,第413页。

所得,故名重玄,众妙之门。”^①也就是说,既不执著于有,也不执著于无;最终,不执著于有和不执著于无也都完全抛弃,这就叫重玄。这种“重玄”思想萌芽于魏晋,唐代时在道教学者中非常流行,其最重要的特征就是“有无双遣”,这种“有无双遣”既是一种重要的思维方式,也是道教修道过程中所追求的理想境界。

杜光庭对“重玄”思想的重视是非常突出的,他之所以推崇《道德经》,一个重要的原因就是他认为《道德经》具有“重玄”的特征,他在《道德真经元德纂序》中描述老子撰写《道德经》的缘由时说:“以为三皇大德,不足以程式后王;五帝常道,不可以垂训末俗。撮重玄奥义,着《道》、《德》二篇,欲明道无为也,因德以显之;德有用也,因道以明之。”^②他谈到唐玄宗注疏《道德经》的缘由时也指出,玄宗正是因为“虽诸家染翰,未穷众妙之门;多士研精,莫造重玄之境”^③,才重新注疏《道德经》。因此,杜光庭要义释唐玄宗的《道德经》注疏的一个重要因素就是唐玄宗的注疏中充分体现了“重玄”的特征。另外,杜光庭在评介各家《道德经》注疏的主旨时也特别推重“重玄”的流派,他在《道德真经广圣义》卷五中曾说:“严君平以虚玄为宗,顾欢以无为为宗,孟智周、臧玄静以道德为宗,梁武帝以非有非无为宗,孙登以重玄为宗,宗旨之中孙氏为妙矣。”^④杜光庭不只是欣赏“重玄”的理论,更重视这一理论的运用,他在义释“玄之又玄,众妙之门”时说:“夫撮迹忘名,已得其妙,于妙恐滞,故复忘之,是本迹俱忘,又忘此忘,乃合乎道。有欲既遣,无欲亦忘,不滞有无,不

① 敦煌经卷 P3674 号《本际经》卷八《最圣品》,转引孙亦平《杜光庭评传》第 182 页。

② 杜光庭:《道德真经元德纂序》,《全唐文》卷九三一,第 9699 页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义序》,《道藏》第十四册,第 310 页。

④ 杜光庭:《道德真经广圣义》卷五,《道藏》第十四册,第 341 页。

执中道，是契都忘之者尔。”^①很明显，这完全用的是重玄思想。

杜光庭之所以特别重视“重玄”思想，一个重要的原因就是，以“有无双遣”为特征的“重玄”作为一种重要的思维方式，在提高道教理论水平的过程中具有重要的意义。道教一直面临着与佛教进行较量这样一个现实问题，道教早期在与佛教的论争中一直处于下风，因为佛教的理论体系更完整，其思辨能力更强。要战胜佛教，仅仅有统治者的支持远远不够，还必须完善自己的理论体系，而“重玄”理论是当时道教最具思辨性的学术方法之一，这自然会引起杜光庭的重视。

唐末五代以前的道教在成仙的途径方面非常重视外在事物的帮助，如服食丹药、神灵的帮助等；在成仙的方式上，则特别强调魂识成真、肉体升仙等状态，唐代盛行的外丹道就是这种成仙观念的具体表现。在唐代，不仅普通的民众道徒等服食丹药、迷信丹药，就连许多皇帝大臣都崇信金丹、服食金丹，盲目追求肉体升仙，以致形成一种社会性的偏见——只重视炼丹服食，肉体升仙。这种肉体直接飞升成仙似乎比佛教的彼岸世界更迷人，佛教把人生的最后最高境界推到生命结束后的彼岸世界，在追求这种缥缈而遥不可及的理想时，还要与现世的各种欲望和快乐完全绝缘，这是更重现世的中国人所难以接受的；道教的肉身成仙似乎更为美妙，它强调在现实生活中兑现长生永恒，迎合了人们害怕病痛死亡，追求健康长生的心理。不过，这种美妙迷人的东西很容易被戳穿，道教许诺在现世兑现长生不死，但现实中并没有人实现长生飞升（只存在于各种各样的神仙传说中）；相反，许多人因服食丹药而中毒致死，这不能不让人怀疑神仙的存在。这种怀疑一旦产生，就必然对道教形成致命的打击，道教要

^① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷六，《道藏》第十四册，第344页。

进一步发展,必须解决这一理论问题。

为了突破唐人在成仙理论上所形成的偏见,杜光庭主张仙道多途,这一观点在《墉城集仙录·序》中表现得特别清楚。在该序中,杜光庭一面批驳世俗的观点说:“常俗之流,或言神仙者,必俟身形委谢,魂识成真,而后谓之神仙,非是骨肉升翥,此盖愚瞽未达之甚也。”^①同时,列举了大量的事例说明仙道多途:

神仙之道百数,非一途所限,非一法所拘也。或为真人之友,或为天帝之宾,倏忽而龙驾来迎,参差而云骈遐迈者,则谷希长里、青光赤松之例是也。或受书禀篆,阴景炼形,灵肉再生,前功克懋者,则五老上帝、四极真王之例是也。或精诚不易,试难不移,目注昆邱,心朝大帝,而得道者,黄观、韦道微、传君之例是也。况复大洞七变、八禀三图,胎精斑符、隐芝曲素,玉清金液、黄水秘符、赤树青英、环刚绛实、白羽皇象、九转八琼,服之而化凤化龙,饵之而为金为玉。复有金珰玉佩之诀、三皇八景之文、华丹素奏之灵、神虎金真之要。飞行之羽,超虚摄空;流金之光,摄神制逆。翱翔则翠羽元翮,控御则飞盖曲晨。七十四方之所修,靡亏毫发;三十七色之所授,渐备羽仪。至或降九锡以腾凌,践七试而贞介。资师秘诀,证自我心,历象不能易其坚,雷霆不能骇其听,富贵不能惑其志,声色不能诱其衷。此则我命在我,长生自致。故古今得者,诎可殚论!《南真》云:“功满三千,白日升天。宏道无已,自致不死。”此之谓也。夫神仙之上者,云车羽盖,形神俱飞。其次牝谷幽林,隐景潜化。其次解化托象,蛇蛻蝉飞。然而冲天者为优,尸解者为劣。又

① 《全唐文》卷九三二,第9705页。

有积功未备，累德未彰，或至孝至忠、至贞至烈，或心不忘道，功未及人，寒栖独炼于己身，善行不加于幽显者，太上以其有志，太极以其推诚，限尽而终，魂神受福者，得为善爽之鬼。地司不制，鬼录不书，逍遥福乡，逸乐遂志，年充数足，得为鬼仙。然后升阴景之中，居王者之秩，积功累德，亦入仙阶矣。如此则善不徒施，仙固可学；功无巨细，行无洪纤。在立功而不休，为善而不倦也。修习之士，得不勗哉！^①

这种仙道多途的观点不仅有利于打破成仙理论的偏见，还有利于提高人们修道成仙的兴趣，如其中强调：“又有积功未备，累德未彰，或至孝至忠、至贞至烈，或心不忘道，功未及人，寒栖独炼于己身，善行不加于幽显者，太上以其有志，太极以其推诚，限尽而终，魂神受福者，得为善爽之鬼。地司不制，鬼录不书，逍遥福乡，逸乐遂志，年充数足，得为鬼仙。然后升阴景之中，居王者之秩，积功累德，亦入仙阶矣。如此则善不徒施，仙固可学；功无巨细，行无洪纤。”这里不仅大力宣传忠孝善行，而且，使一般的人都可以看到成仙的希望，都乐意行善修仙。

与主张仙道多途一致，杜光庭在修道理论方面也尽力跳出陈旧的俗见，支持与当时尚非主流但具有强大生命力的心性论观点。他反复强调“修道即修心”的观点，如《太上老君说常清静经注》中曾说：“圣人设法教人，修道即修心也，修心即修道也。心无所著，即无心客观。既心无可观，则无所用无所修，即凝然合道。故心无其心，乃为清静之道矣。”^② 他在《墉城集仙录·序》中说的“我命在我，长生自致”（见上文），与“修心即修道”也

① 《全唐文》卷九三二，第9705页。

② 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，《道藏》第十七册，第185页。

是一脉相承的。

如果更深入地探讨,我们就会发现,修道即修心的思想与道教的道性论是紧密相关的。道性论深受佛教的佛性论影响,它的一个基本观点就是“一切众生皆有道性”,道生万物,万物禀受道气而来。换言之,万物在本性上同源于道,道性与众生性之间是相一致的,是相即不离的。同样,人的生命因禀受道气而来,故得道则生,失道则死,或者说,人心中都有道性,迷失其道性的是凡人,悟得其道性的便是神仙。因此,修道的关键就是要在心性上下工夫,从人的心性层面去追求生命的超越,追求与道合一。

杜光庭对这种道性论观点很感兴趣,他自己在相关的论述中也多次用到道性论观点,他在《太上老君说常清静经注》中曾说:“道本自然,无所不入,十方诸天,莫不皆弘至道。普天之内,皆为造化。蠢动含生,皆有道性。若能明解,即名为得道者也。”^①这就是一种彻底的道性论思想。

一切众生都有道性,道性是我们所固有的,仅仅是由于我们被遮蔽,迷失了本性,才失去了道,因此,人们通过修道也就能得道。而且,这种修炼不是对外在世界的刻意追求,而是要撤除遮蔽,寻找迷失的本性,寻找内在固有的道性。在这种思想的影响下,修道形式自然会由外求转向内修,由追求外在的神灵转向考问内在的心灵,修道即修心的观点也自然会出现。

既然修道即修心,那么,修道成仙也就成了个人内心的修炼。《道德经》有“道法自然”之说,道教学者一般认为,道的本质特征就是自然清静。因此,要使心与道吻合,其实也就是要使心达到自然清静的状态,一旦内心的修炼达到了这一状态,也就达

① 杜光庭:《太上老君说常清静经注》,《道藏》第十七册,第187页。

到了道的境界,也就是成仙。杜光庭对这一点是非常信从的,他在《太上老君说常清静经注》中说:“一切众生,不得真道者,皆为情染意动,妄有所思,思有所感。感者,感其情而妄动于意,意动其思而妄生于心。人若妄心不生自然清静。又云:妄者,亡也。皆亡失其道性。故逐境而感情,妄动其心,故不得真道。”^①

另外,由于杜光庭一直抱着救时济世的思想,因此,在道教修习中,他也非常强调道教的“理国”之用,常常把理国与理身并提,强调对理国理身的追求。所谓理身理国,简单地说,就是指道教对内、对个人可以用来修身养性,对外、对国家可以用来经国安民。杜光庭对理身理国的重视反映在多个方面,首先,他认为,《道德经》具有理身理国的重要功能,在《道德真经元德纂序》中他曾高度评介《道德经》“为理身理国之要,乃至精至极之宗”^②。在《道德真经广圣义》中他也强调:“道德尊经,并包万法,圆制三才,理国理家之宗,修身修道之要,无所不摄,无所不周。”^③又引用唐玄宗的诏书说:“道德五千,实惟家教,理国则致乎平泰,修身则契乎长生,包万法以无伦,冠六经而首出。”^④其次,他之所以选择唐玄宗的注疏本作进一步义释,花费巨大的精力完成50卷的《道德真经广圣义》,除了出于对唐玄宗的崇拜、出于尊唐的意识外,也因为唐玄宗的《道德经》注疏“内则修身之本,囊括无遗;外即理国之方,洪纤毕举”^⑤。

修道何以能理国?这也与杜光庭对道的理解有关。杜光庭认为,道的本性是“自然无为”,而且,正是由于天道的自然无为,

① 杜光庭:《太上老君说常清静经注》,《道藏》第十七册,第188页。

② 《全唐文》卷九三一,第9699页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》卷一,《道藏》第十四册,第318页。

④ 杜光庭:《道德真经广圣义》卷一,《道藏》第十四册,第320页。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义序》,《道藏》第十四册,第310页。

天道才能够“无为而无不为”，才能够善胜万物。国家、社会同宇宙万物一样，也来自于道，也包含着道性，也具有道的本质特征。因此，人们如果遵循老子的“自然无为”而进行修道，就可以与道合一，也自然可以达到国泰身安的境界。故他说：“老君垂教，以清静为用，无为为宗。清静则国泰身安，无为则道成人化。夫道德无为也，天地成焉，万化行焉，万物生焉。”^① 在这里，我们可以看出他对道的尊崇，也可以看出他对救时济世的执著追求。

显然，杜光庭理论体系中的各种特征是互相关联的，它们是一个有机的整体。

首先，救时济世是杜光庭最初的理想，也是他永远的追求。他投身科举考试时，这种追求主要表现为对建功立业的渴望。后来弃儒入道，建功立业的渴望已经消失，但救时济世的理想还在，它必然会以其他的形式表现出来，杜光庭在道教思想中所流露出来的“理国”观念就是这种追求的反映。在杜光庭的时代，唐王朝正处在风雨飘摇之中，因此，其“理国”的基本渴求就是国泰民安、李唐复兴。老君被认为是李唐的祖先；道教被尊为李氏的家族宗教，被视为李唐王朝的象征；玄宗则既是李唐最为崇奉道教的皇帝，又是李唐盛世局面的实现者，是盛唐的象征。从这个角度看，杜光庭的尊崇老子、尊崇道教、尊崇玄宗也就可以理解了，它们其实都是尊唐的表现，是“理国”思想的表现，是救时济世思想的表现。

其次，杜光庭尊崇道教，更希望通过重整道教，达到“理身理国”的目的。但是，当时的道教在理论和实践上都面临着极大的困境，其理论上最明显的问题是思辨性差，思想肤浅；肉身成仙的理论尽管听起来很迷人，但最终无法兑现，现实中根本找不出

^① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三四，《道藏》第十四册，第483页。

真正的成仙者,这很容易让人产生怀疑。同时,在狂热的炼丹服食过程中,很多人因服食金丹而中毒致死,这也直接冲击着道教的丹术等理论。在这种情况下,杜光庭要想重整道教,就必须想办法解决相关的理论上的矛盾,走出理论上的困境。“重玄”既然是一种重要的思维方式,是当时最富思辨特色的学术方法,为了强化道教思想的思辨性,重构道教的理论体系,杜光庭必然会注意到“重玄”,因此,杜光庭强调“重玄”也是顺理成章的事情。

同时,“重玄”不仅是道教重要的修道方式,更是道教修道过程中所追求的理想境界。“重玄”的一个基本特征就是“有无双遣”,当把“有无双遣”作为理想的修道境界时,这势必导致修道路线的变化。因为,“有无双遣”就是要既不执著于有,也不执著于无,甚至“不执著于有和不执著于无”本身也要完全抛弃;这其实是一种完完全全的心灵状态,是一种不偏执、不强求、平静自然的心理世界。这样,得道成仙成了个人的内在追求,成了一种心理状态,这很自然就会引出“修道即修心”等观点。

不过,“修道即修心”的观点完全背离了道教原来的成仙路线:道教原来的基本追求是炼丹服药、肉体成仙,它们都是向外的或者说是外在的,“修道即修心”是向内的或者说是自我内在的。唐朝盛行一时的外丹道就是一种典型的外求式的修道行为,它尽管已经被证明是一条走不通的死胡同,但仍然是当时道教的主流思想之一,仍然被很多人所信奉;“修道即修心”是一种新的观念,与服食成仙的传统观点完全相反,故很难为人们所接受。在这种情况下,杜光庭必须大力宣扬仙道多途,批判简单的肉体飞升论,以消解炼丹服食等传统的成仙理论在人们心目中的地位和影响。一旦服食成仙的顽固观念动摇了,仙道多途的观念被人们广泛接受,也就为“修道即修心”等新的成仙理论的出现提供了可能和空间。

既然修道就是修心,修道成仙也就成了个人内心的修炼,即一旦内心的修炼达到了道的境界,也就是成仙了。这从表面上看是模糊了成仙的界限,实际上是降低了成仙的门槛,使一般人都可以成仙,这对提高人们修道成仙的兴趣具有重要作用。同时,这种“修道即修心”的观念完全改变了道教原来在修仙修道过程中专注于外求的倾向,最终促进了内丹道的发展,为宋元以来内丹道的盛行准备了条件。

第五章

名显王蜀展奇才

前蜀兴起

唐天祐四年(907)四月,朱温强迫唐哀帝禅让,建立后梁,李唐王朝灭亡。同年九月,王建在成都称帝,建立前蜀王朝。称帝以前,王建就与杜光庭有密切的交往,且对杜光庭的道教活动给予了极大的支持;称帝后,王建一如既往地尊崇杜光庭,杜光庭的地位更高,影响也更大。

1. 王建崛起

王建本是河南舞阳人,出身下层社会,长得眉粗额宽、身材魁梧,富有勇略。年轻时,王建所干的都是诸如宰牛、偷驴、贩私盐等不守法纪的事情,故当地人都称他为“贼王八”。后来从军,被提拔为下级将领,王仙芝、黄巢起义时,曾先后参与了平定王仙芝、黄巢起义的活动。击败黄巢义军后,王建与晋晖、韩建、张造、李师泰各率所部,投奔流亡成都的唐僖宗。僖宗得到王建等五人非常惊喜,称之为“随驾五都”。光启二年(886),刚刚回到长安不久的僖宗因受到王重荣等的攻击而被迫再次出逃,王建负责护卫僖宗,表现非常出色。史载:“(光启)二年三月,(僖宗)移幸兴元,以建为清道使,使负玉玺以从。行至当涂驿,李昌符

焚栈道，栈道几断。建控僖宗马，冒烟焰中过，宿坂下。僖宗枕建膝寝，既觉，涕泣，解御衣赐之。”^①此后，王建先后被任命为壁州（今四川通江）刺史、利州（今四川广元）刺史，并乘机招兵买马，扩充实力；光启三年（887），王建袭取阆州（今四川阆中），自称防御使。

此时，王建一边听取部下的建议，“养士爱民”，一边与东川节度使顾彦朗建立亲密的关系，这对驻守西川成都的陈敬瑄构成了威胁。为了解除这一威胁，陈敬瑄采用田令孜的建议，于光启三年（887）十月邀请王建去成都。王建走到半途时，陈敬瑄又担心王建难以管辖而反悔，拒绝其进入成都，王建非常愤怒，便率所部进攻成都及其周围的州镇，先后攻下了汉州（今四川广汉市）和德阳（今四川德阳市区周围）等地。

当时成都的兵力还比较强大，王建尽管有顾彦朗的支持，仍然久攻不下，便决定依靠唐朝朝廷，瓦解陈敬瑄的力量。于是，派部下周庠“草表，请讨敬瑄以赎罪，因求邛州。顾彦朗亦表请赦建罪，移敬瑄它镇，以靖两川”^②。此时，僖宗已死，昭宗继位。唐昭宗当皇帝之前曾受过田令孜的气，对田令孜不满；即位之后，田令孜又不听从昭宗的诏令，本来就想找机会制服他。现在王建要找田令孜的靠山陈敬瑄^③的麻烦，昭宗当然非常支持，便“以韦昭度兼中书令，充西川节度使，兼西川招抚制置等使，征敬瑄为龙武统军”^④。陈敬瑄自然不会听任朝廷的摆布，故与唐王朝对抗，这样，原来王建与陈敬瑄之间的争斗也就变成了朝廷

① （宋）欧阳修：《新五代史》卷六三。

② 《资治通鉴》卷二五七。

③ 僖宗第二次出逃长安可以说是田令孜一手造成的，为了免受责罚，田令孜在西逃时期离开僖宗，来到成都，依附陈敬瑄。

④ 《资治通鉴》卷二五七。

与陈敬瑄之间的矛盾，王建对陈敬瑄的进攻成了奉命征讨，这自然对王建有利。陈敬瑄本来就没有什么才能，全靠当初田令孜的权势而飞黄腾达，故在王建的进攻下节节败退。大顺二年（891）七月，陈敬瑄、田令孜投降，王建完全控制成都。十月，王建被朝廷封为西川节度使，成为蜀中的主要统治者。乾宁四年（897），王建又击败东川留后顾彦晖，这样，王建完全据有两川之地。光化三年（900），王建被赐爵“琅琊王”。光化四年（901）三月，又被封为“西平王”。天复三年（903）八月，晋爵“蜀王”。

王建尽管出身低微，又是一介武夫，但却雄心勃勃。早在其屠牛贩盐之时，就有过称王一方的梦想。据《蜀梟记》卷上载：“初，（晋晖）与建为盗，夜泊武阳古墓中，闻人呼墓中鬼曰：‘颍州设无遮会，可同行否？’墓中应曰：‘蜀王在此，不得相从。’二人相谓曰：‘蜀王谁是也？’晖曰：‘八哥状貌有异于人，必有非常之事。’”王建刚刚占据阆州有了一点点自己的地盘时，其部下建议他养士爱民，以待时局之变，称雄一方，他也欣然接受。同时，王建又是一个工于心计，对唐朝末年的局势有清楚认识的人。当他进攻陈敬瑄而久攻不下时，很快想到“用兵者不倚天子之重，则众心易离。不若疏散瑄之罪，表请朝廷，命大臣为帅而佐之，则功庶可成”^①，把自己跟陈敬瑄的矛盾演化为朝廷与陈敬瑄的矛盾，最后取得主动权。击败陈敬瑄后，王建在进入成都前又严禁士兵焚掠成都坊市，为成都后来的稳定繁荣创造了条件。王建统治西川后，更“留心政事，容纳直言，好施乐士，用人各尽其才，谦恭俭素”^②，其势力得到进一步发展。

① 《资治通鉴》卷二五七。

② 《资治通鉴》卷二五八。

2. 王杜交欢

王建本来就比较迷信,同时他也认识到要成就大事,少不了宗教。唐代的佛教、道教都很盛行,在这种社会背景下,要获得民心、赢得社会舆论的支持,必须要借助宗教的力量。因此,王建自大顺二年(891)取代陈敬瑄成为蜀中的最高统治者后,就对蜀中道教表现出特别的热情。他入主西蜀不久(893),就任命颇有才能的莫庭义为青城令,代替自己从事经常性的醮祭活动,又支持莫庭义对青城山进行大规模的兴修。青城山道观宫殿的兴修还是以唐朝朝廷的名义进行的,杜光庭还写了《谢恩宣示修丈人观殿功毕表》、《宣醮丈人观新殿安土地回龙恩表》、《谢恩令僧行真修丈人观表》等。如《谢恩令僧行真修丈人观表》说:

臣某伏睹惠进大师僧行真状奏,奉圣旨修青城山丈人真君殿功毕者。伏惟陛下恩抚万方,仁深二教。祇园蓬岛,咸均崇饰之慈,鹿苑螯宫,俱被兴修之赐。爰于仙宇,特命高僧,戟中剗剃之功,克就庄严之胜。俄成邃殿,永镇福庭,期五山十洞之灵,增弥劫齐天之寿。臣获居元教,躬荷皇慈,不任之至。^①

表中的“伏惟陛下恩抚万方,仁深二教”和“躬荷皇慈”等都表明是写给朝廷的,但实际上这些都是在王建的支持下而进行的。在当时军阀割据、战火不断的情况下,唐朝皇帝对当时的莫庭义不可能有什么影响,皇帝对青城道教的关注只是一个虚名而已。

王建对道教的热情和支持当然也包括了与杜光庭的结交。杜光庭当时就住在青城山,且在成都道教界有着广泛的影响;莫

^① 《全唐文》卷九三〇,第9688页。

庭又兴修青城宫观时,杜光庭写了多道奏表,主持了大量相关的斋醮祭仪,杜光庭可以说是当时兴修宫观的重要主持者之一,王建对杜光庭应该是非常熟悉的。而且,王建对杜光庭非常信任,常请杜光庭为自己主持斋醮祭祀,为其消灾、解厄、祛病,这从杜光庭所留下的醮祭青词中可以看出。如《川主天罗地网醮词》:

行年所历,实迫灾期,况天地中和,圆方化育,流形挺质,命世降奇,皆归鼓铸之权,难遁兴衰之数。顾臣凡昧,敢避晦蒙,丙辰当厄会首临,丁巳乃灾期将解。惟兹二岁,实抱百忧,上祝元穹,敢祈销解。仰惟圣鉴,俯念诚祈,显降威灵,大祛灾衅。使乾纲坤纪,息氛沴于一方;地网天罗,解凶期于小运。行歌击壤,归圣朝朴素之风;束甲韬弓,副元祖希微之教。^①

这里的“丙辰(896)当厄会首临,丁巳(897)乃灾期将解”表明是王建在蜀时期,“丙辰”、“丁巳”两年正是王建决战东川顾彦晖时期,经过多次波折,王建最后击败顾彦晖——清除了王建称王蜀中之路上的最大障碍。此次醮祭大概举行于其最后的决战之前,其目的是祈请神灵佑护,解却凶厄,以保证战事等顺利,故词文中有“惟兹二岁,实抱百忧,上祝元穹,敢祈销解”之句。

杜光庭对王建也颇有好感。王建入主西蜀后,不仅对道教给予热情的扶持,而且留心政事,用人得当,为蜀中的安定发展发挥了重要作用,这让杜光庭对他非常敬重。另外,王建尽管心底里想当王做皇帝,但表面上对唐王朝还是非常忠诚的。其护卫僖宗出逃时的情形最早表明了这一点;后来的许多事情,他尽

^① 《全唐文》卷九三七,第9752页。

管是替自己作打算,但都是以朝廷的名义进行的,如与陈敬瑄争夺成都、兴修青城山宫观等,这无疑可以表现其对唐王朝的尊敬。朱温强迫唐昭宗迁都洛阳,昭宗曾派人秘密送信告诉王建,王建也曾派兵准备到长安迎驾,但蜀军在途中遇到了朱温军队的阻止,只好回来。朱温迫使唐哀宗禅让时,王建还传檄各地,希望与其他各地的势力联合起来讨伐朱温,以复兴唐王朝,后因没有人响应而作罢。这些行为也许不是真心,但足以迷惑世人。杜光庭对李唐王朝非常感激,也非常忠诚,对王建这种“忠诚”唐王朝的行为自然非常欣赏,故乐意为王建效力。

可以肯定,唐王朝灭亡之前,杜光庭就已经和王建建立了亲密的关系,王建欣赏、信任杜光庭,杜光庭则热情地为王建服务。杜光庭不仅亲自为王建主持醮祭,还常常随行王建左右。在杜光庭的醮词中有篇《亲随为大王修九曜醮词》,这是杜光庭跟随王建并为他主持醮祭而留下的醮词。当时王建流年不利,又“微恙所婴,尚未痊愈”,故请杜光庭为其建九曜醮祈请神灵,消灾祛病,添禄延寿。最后,还表示希望因此“罄竭微衷,扶持大宝,抚安疲俗,匡赞中兴”^①。而杜光庭的《自到仙都山醮词》中也有“蜀王扶天茂绩,命世雄姿”^②等语,说明杜光庭对王建确实非常欣赏。由此可见杜光庭与王建关系之亲密。

王建此时对祥瑞等也表现出浓厚的兴趣,这既是为其皇帝梦做准备,为其造舆论,也可以迎合杜光庭等的口味,以便其更好地为自己服务。当时传说有仙鹤降临彭女观,王建便派人到彭女观进行醮祭,并请杜光庭撰写词文。杜光庭在《川主大王为鹤降醮彭女观词》中说:

① 详见杜光庭《亲随为大王修九曜醮词》,《全唐文》卷九三八,第9759页。

② 《全唐文》卷九三八,第9761页。

今者忽闻灵鹤，栖止云峰，乃玄元行化之山，是彭祖升天之所。元坛藟荟，久无焚荐之踪；林木阴森，果致感通之事。实圣朝之上瑞，岂藩阃之所招？愿祈山寿鹤年，以奉龙图凤历。遐瞻烟峤，伏切欢愉，冀凭奏醮之仪，以达归依之恳。谨差赐紫大德上官知真兵马使王承琛，精诚香火，上告真灵。^①

此篇醮词应该写于王建封“琅琊王”之后，封“蜀王”之前，即光化三年(900)至天复三年(903)之间。当时的李唐王朝已经朝不保夕，王建称王一方之心渐渐显露，他为祥瑞临蜀而醮祭本来就含有霸蜀之心，而醮词中的“实圣朝之上瑞，岂藩阃之所招”更是此地无银三百两。

展才助蜀

朱温称帝后，原来割据的藩镇纷纷独立；天祐四年(907)九月，王建也打算称帝，但又担心别人说自己不忠于唐王朝，于是召集手下的将佐商议。当时有人建议他仅仅以蜀王称制而不称帝，王建设没有答应。最后，王建采用当时的安抚副使掌书记韦庄的建议，率领手下的官吏百姓痛哭三天，以表示对唐王朝的留恋和忠诚，随后，在成都即皇帝位，国号大蜀，史称前蜀。

1. 光庭出山

为了巩固王蜀政权，王建既重视武功，也关心文治。在武功方面，王建继续强化自己的军事力量，巩固已有的地盘，并伺机扩张领地。对于内部可能存在的威胁和挑战，王建也毫不手软，

^① 《全唐文》卷九四三，第9800页。

王建称帝不久，其养子——前东川节度使、中书令王宗佶恃功骄横，多树党友，阴谋作乱，甚至对王建出言不逊、傲慢无礼，直接威胁王建的威信及权力，武成元年（908）三月，王建便命卫士击毙王宗佶，并将其党羽全部贬斥。

文治方面也颇有成就。王建虽然是一介武夫，但对读书人却非常尊敬，还时常教育身边的将士要尊重读书人。他曾经对身边的武将说：“吾为神策军将时，宿卫禁中，见天子夜召学士，出入无间，恩礼亲厚如寮友，非将相可比也。”^① 再加上蜀川地处西南，地势险要，物产丰富，相对中原来说，局势也更为安定。因此，原唐王朝的皇亲贵族、才士名流等纷纷来此避难，如当时著名的诗人韦庄、李唐宰相张浚之子张格等都先后来到蜀中。王建称帝时，所用的大臣多是李唐的名臣世族，如韦庄为左散骑常侍判中书门下事、郑骞为御史中丞、张格为翰林学士、周博雅为成都尹等。这样，蜀地文化在很大程度上延续了唐王朝的贵族文化，尤其是唐宫廷文化的传统，史书也说：“蜀主虽目不识书，好与书生谈论，粗晓其理。是时唐衣冠之族多避乱在蜀，蜀主礼而用之，使修举故事，故其典章文物有唐之遗风。”^②

同时，王建也非常重视境内的安定，重视农业生产的发展。武成三年（910）六月，王建曾下诏劝课农桑。诏书中说：“昔刘先主入蜀，武侯劝其闭关养民，十年而后举兵，震摇关内。朕以猥渺，托居人上，烝民久罹干戈之苦，而不暇力于农桑之业。今国家渐宁，民用休息，其郡守县令务在惠绥，无侵无扰，使我赤子乐于南亩，而有豳风《七月》之咏焉。”^③ 故《蜀梹杌》评价王建说，

① （宋）欧阳修等：《新唐书》卷六三。

② 《资治通鉴》卷二六六。

③ （清）吴任臣：《十国春秋》卷三六。

其“惠绥黎庶、劝课农桑、轻省徭赋”^①的措施可以与三国时期的刘备相比。正因为这些措施的实行,王蜀前期的经济得到较好的发展。

在当时的环境之下,要想巩固政权、当稳皇帝,除了多为老百姓做点事情,解决人民的实际生活问题,让百姓感激涕零外,还必须利用传统的迷信观念,利用天象符瑞等制造一些舆论,以表明其皇位的得到是上天给予、命中注定的,这样才能更有效地得到民心,得到众人的拥戴。这种中国古代帝王惯用的手法,王建当然很清楚,因此,王建在称帝前后“收到”了大量的符瑞。天祐四年(907)四月,朱温刚称帝,蜀中就传说有巨人出现在青城山;六月,又有凤凰出现在万岁县,黄龙出现在嘉陵江;其他各州县也纷纷说本地出现了甘露、白鹿、白雀等祥瑞之物。这些都暗示:蜀中要出一个真龙天子,王建要当皇帝。当年九月,王建即位之时,左右大臣又献上“兔子上金床”之讖,因为,王建生于卯年(属兔),即帝位之时又是丁卯年;王建听了很高兴,便命人用黄金装饰自己的宝座,并宣称蜀国是以金德王天下,以对应讖语。

王建也知道,制造符讖瑞象等是道教的拿手好戏,故其称帝前就对道教非常热心,对杜光庭也特别尊重。称帝时,王建又力邀杜光庭加入自己的王蜀政权。不过,杜光庭尽管与王建的关系非常亲密,但要他一下子割断与李唐王朝的关系还是很困难的。杜光庭最尊崇的道教人物老君、玄宗都可以说是李唐王朝的人,自己又曾得到僖宗的宠信,被赐紫封号,也因此而逐渐成名,这让他非常怀念李唐王朝。因此,王建最初邀请他出山时,他委婉地拒绝了,甚至以后多次邀请都被他谢绝。《鉴诫录》中

^① (宋)张唐英:《蜀梹杌》卷上。

说：“郑（云叟）则后唐三诏不起，杜（光庭）则王蜀九命不从，可谓高尚隐逸士。”^①就是对这一事件的准确概括。经过王建多次真诚的邀请，杜光庭最终答应出山，加入了王蜀集团，但他对李唐王朝还是念念不忘，甚至在依靠前蜀多年后，还使用唐王朝给他的封号和唐朝皇帝的年号，如《录异记·司马凝正》中记载司马凝正的事迹后，最后交代是“时天祐庚午年也”^②。天祐是昭宗、哀帝时年号，也是唐王朝最后一个年号，天祐庚午年为910年，当时唐朝已经灭亡了三四年，此时王蜀是武成三年，但杜光庭却仍用唐朝年号，可见其对唐王朝的怀念。

杜光庭答应王建的邀请后，王建非常高兴，亲自对杜光庭说：“昔汉有四皓，不如吾一先生足矣。”^③汉文帝时，吕氏本想夺取刘姓天下，后因文帝有商山“四皓”的帮助而作罢，王建在这里把杜光庭比作“四皓”，认为他是安定王蜀政权的柱石，足见他对杜光庭的重视。

杜光庭答应加入王蜀集团是经过仔细思考的，从“王蜀九命不从”看，他曾思考过较长的时间。其最后之所以答应王建的要求，主要是出于对王建的信赖和期待。王建入蜀以来的所作所为大多是值得肯定的，其兴道安民的措施，曾让杜光庭深感欣慰；通过后来的交往，杜光庭渐渐对王建有了一分信赖，觉得王建堪称唐王朝的贤臣之一。王建称帝当然是杜光庭所不愿看到的，也因此多次拒绝王建的邀请，有“九命不从”之说。不过，杜光庭也不能不接受唐王朝已经灭亡的事实；既然如此，杜光庭要想看到国泰民安、道教繁荣等景象，也许只有期待王建了，毕竟，

① （后蜀）何光远：《鉴诫录》卷五《高尚士》。

② 杜光庭：《录异记·司马凝正》，《道藏》第十册，第858页。

③ （元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四〇《杜光庭》。

王建还称得上有所作为，蜀川在他的治理下有声有色，他对道教也非常热情。杜光庭的这种期待和考虑在其《自到仙都山醮词》中有比较具体的体现。《自到仙都山醮词》中说：

蜀王扶天茂绩，命世雄姿。八国二江，早列封圻之内；黔城楚碣，皆归陶冶之中。惟此仙山，光于境寓。仰灵踪而稽首，遥展诚祈；望阆境以驰心，虔修醮酌。将以求书禹穴，伫逢八会之篇；探简洞庭，愿值五符之诀。敷宏奥蹟，演畅真宗。况属大教凌迟，中原多难，俾其绍习，须俟流通。某躬泛长波，式遵成命，焚香昭告，愿鉴丹诚。所期汜水桥边，不独传于汉相；典阳泉上，岂止授于千君。捧秩西归，中兴圣教。^①

这里是杜光庭私自前往仙都山举行醮祭而留下的醮词，词文中先描述了仙都山的奇胜，接着简单交代了蜀王的“扶天茂绩，命世雄姿”等业绩，最后，近一半的篇幅申述自己期待“中兴圣教”的宏愿，其中还特别提到“大教凌迟，中原多难”。很明显，这里包含了借王建的业绩和蜀中的平静以光大道教的意愿。出于这样一些意愿和考虑，杜光庭最终加入了王蜀集团。

2. 表奏呈情

既已答应王建，杜光庭也就毫无保留地为王蜀政权效力，积极投身王蜀的各种活动，希望能为王建分忧，为王蜀做一些有意义的事情。武成元年(908)六月，群臣为王建上“英武睿圣皇帝”的尊号时，杜光庭也上了一封热情洋溢而文辞华美的贺表，即《谢允上尊号表》，表文说：

^① 《全唐文》卷九三八，第9761页。

伏惟皇帝陛下，元鸟诞商，赤符兴汉。救焚拯溺，神资命世之才；日角月庭，天启乘时之瑞。懋宏勋而崇睿德，功盖前朝；总历数而廓洪基，祇膺宝运。由是三灵改卜，万国攸归。鄙成汤周武之君，陈师用钺；笑创魏开隋之主，侮寡凌孤。振衣而康济九围，凝旒而光临大宝。承耀魄中黄之祚，执招拒西白之符。握金镜而照寰瀛，人神交泰；抚璇玑而观海岛，亿兆乐推。故得御端门而嘉气横轩，发圆邱而神兵扈仗。谒清庙而纤云四卷，月莹中霄；膺鸿名而白气轻飞，烟笼广砌。麟呈沼沚，龙跃江湍，草树含文，云霞绚彩，金符踊篆，玉玺流光。虽让德于上苍，已盈编于太史。又若天涯地表，右塞南荒，列奇货于明庭，贡神驹于天厩，宝香来于绝域，美玉荐于殊封。汉孝武之四隅，请颁正朔；唐高宗之属国，愿混车书。将复禹封，更开尧土，百揆时叙，六乐克和。信及豚鱼，恩加动植，矜逋已责，恤狱省刑。……貌貅百万，皆蒙轮拔拒之豪；騊駼千群，尽骥子龙孙之骏。延奖忠孝，博采器能，片善无遗，微功必录。专经稚子，激之以高科；靖节幽人，縻之以好爵。赏勤敦本，务穡劝农。岁多栖亩之粮，时丰廩实；野有如云之稼，国富家肥。四隅无烽燧之劳，百里有歌谣之乐。星芒武将，功高而武烈洗洗；岳秀儒臣，业贍而儒风穆穆。虽仲谋之兴江表，元德之有坤维，较美筹功，曾何仿佛！今则关河克静，鞞析无喧，邻封之玉帛交驰，近境之干戈载戢。人欢富寿，政洽雍熙，文武诸臣，愿增徽懿，中外沥恳，华裔同辞。果回日月之光，俯降俞允之诏。戴圆履矩，率土普天，观盛礼而有期，仰高穹而

增抃。^①

王建尽管在称帝过程中比较顺利,但却缺乏当皇帝的自信。他出身低微,又比较迷信,总担心别人会怀疑自己帝位的合法性,以致得不到人们的支持,因此,他自准备称帝起,就一直在为其帝位的合法性寻找依据。在一个宗教观念支配着人们的日常生活的时代,这种合法性的依据主要来自神灵的承诺:神灵既规定着个人的生死富贵,也规定着王朝的兴衰短长。神灵如果承诺让王建享有蜀川,普通的民众也就可以接受王氏集团、接受王蜀政权。因此,王建非常欣赏符谶瑞象之类的东西,并希望有更多的祥瑞来为自己作证,为自己打气,为王蜀政权撑腰。既然皇上喜欢符瑞,臣下就有办法“找到”符瑞,所以,王蜀时期符谶祥瑞等的记载之多,历代少见。王蜀统治的几十年中,龟、龙、麟、凤等祥瑞在川中屡次出现,以至于欧阳修在撰述史书时都感慨:“予读《蜀书》,至于龟、龙、麟、凤、驺虞之类世所谓王者之嘉瑞,莫不毕出于其国,异哉!”“麟、凤、龟、龙,王者之瑞,而出于五代之际,又皆萃于蜀,此虽好为祥瑞之说者亦可疑也。”^②

杜光庭当然清楚王建的这种心态,为了满足王建的这一需要,杜光庭自然会尽力配合王建的活动,因为这些事情多与道教相关联,对弘扬道教、发展道教是很有好处的。武成二年(909),有一个叫王友田的百姓向王建进献两株合穗的禾苗,王建非常高兴,杜光庭也立即上了《贺天贞军进嘉禾表》,说:

臣某伏睹天贞军留后崔善进射洪县百姓王友田上《嘉

① 《全唐文》卷九三〇,第9689页。

② (宋)欧阳修:《新五代史》卷六三。

禾合穗图》者。圣德遐通，祥符叠至，文武瞻睹，中外欢呼。臣某谨按《瑞图》云：“嘉禾者，美瑞也。稔岁精，王者德至于土，则二苗同秀。”昔者唐叔得禾，异亩同颖。成王问周公曰：“二禾一穗，意天下和同乎？”王命唐叔作《嘉禾篇》。由是九土会同，八紘归化，旅獒西贡，越雒南来，三十世之宏基，七百年之大业，辉前映古，逾夏掩商。今在圣明，复彰斯瑞。伏惟陛下绍轩皇之圣绪，承周帝之洪源，应历数以配天，总华夏而类帝。……德通于地，见共秀于二苗；应达乎天，果异亩而同颖。契圣祖兴周之瑞，表吾君拓土之征。昔则合天地为一同，今则包万方为一统。……臣窃仰瑞图，夙歌圣德，愿预采诗之录，思陪唐叔之篇。谨课《颂圣德嘉禾合穗》诗一首进上。^①

表中举了西周唐叔得嘉禾的典故，又说：“王者德至于土，则二苗同秀。”“伏惟陛下绍轩皇之圣绪，承周帝之洪源，应历数以配天，总华夏而类帝。”这其实是在说：王建的称帝是合法的，是天定的；而且，王建“乃圣乃神，有明目达聪之美”，王蜀政权必将像西周一样，一统天下，帝祚久远。这无疑是给王建的一服对症药，让王建非常受用。除此表外，杜光庭还写了《贺雅州进白鹄表》、《贺黄云表》等多通类似内容性质的表奏。

王建称帝后，为了巩固并进一步扩张前蜀王国，进行了一系列的对外战争，并取得了局部的胜利。其中，对其东北面的岐王李茂贞的战争最为激烈。

李茂贞本来姓宋，出身下层军卒，黄巢起义时因镇压起义有功而升迁为下级将领。光启年间（885—888），僖宗为王重荣、朱

^① 《全唐文》卷九二九，第9683页。

玫等所迫而出逃兴元，李茂贞因保护僖宗有功而受到僖宗重视，被赐姓名，后以军功封为凤翔陇右节度使；大顺元年（890），封为陇西郡王，后来加封为岐王。在此前后，李茂贞拥兵自重，多次威胁唐王朝的都城长安，唐昭宗就曾因此而被迫出逃。

凤翔就在蜀川东北，王建和李茂贞在各自的扩张中必然会有许多冲突。天复年间（901—904），因韩全海等胁持昭宗到凤翔，李茂贞与朱温之间进行了长时间的激战，王建就曾利用李茂贞此时自顾不暇的机会，从李茂贞手里夺取了兴元等地。王建称帝前后，为了让蜀中与朱温之间多一道屏障，决定与李茂贞结盟，并且把自己的女儿普慈公主嫁给岐王侄儿、秦州节度使李继崇为妻。岐王李茂贞的辖地范围较小，且土地贫瘠，故多次向王蜀请求财货，王建都如数给他；甚至李茂贞向他请求巴、剑二州，王建也尽力忍住怒火，说：“吾奉茂贞，勤亦至矣；若与之地，是弃民也，宁多与之货。”^①并赠送大量的丝、茶、布、帛等给李茂贞以作补偿。

不过，王建并非害怕李茂贞，时机一旦成熟，王建与李茂贞之间的战争是必然的。永平元年（911）一月，普慈公主派遣宦官宋光嗣送信给王建，说李继崇骄横傲慢，酗酒无度，残害贤良，请求回归成都。王建便派人接普慈公主回蜀归宁，公主回到成都后，王建便把她留在成都，不让她回去。岐王李茂贞知道后怒不可遏，决定与王蜀断绝关系，这也就成了王建与李茂贞大规模争战的导火线。

当年三月，李茂贞发兵进攻王蜀，王建也派出十多万军队迎战李茂贞军。此后，岐王与蜀王打了近一年的仗，王建两次亲自出征，才最后击败李茂贞的军队，取得重大的胜利。王建第二次

^① 《资治通鉴》卷二六七。

出征前,王蜀军队正遭受重大失败,当年十月,王建亲自出征利州,十一月亲临兴元,终于大败李茂贞军队。据《资治通鉴》载:“(永平元年十一月)丁酉,蜀主自利州如兴元,援军既集,安远军望其旗,王宗侃等鼓噪而出,与援军夹攻岐兵,大破之,拔二十一寨,斩其将李廷志等。”^①

出于对王建人身安全和身体健康等方面的考虑,杜光庭极力反对王建的这次亲征。身为皇帝的王建当时已经65岁了,确实不宜艰苦的军旅生活,而且,当时的王蜀军队正遭受败绩,前线形势比较复杂,又值冬天,天寒地冻。所以,杜光庭连续上了《请驾不巡幸军前表》、《(请驾不巡幸军前表)第二表》进行劝阻。《请驾不巡幸军前表》说:

臣某伏睹宣旨,驾幸北路军前者。臣闻展义巡功,《礼经》垂典;诛凶伐叛,有国通仪。盖欲回广照于一方,辑五瑞于群后,翦其暴乱,慰彼烝黎。况蠢尔郾岐,久迷大顺,匪朝伊夕,即睹殄平。不足以亲驾戎车,远临狡穴,依依众愚,僉用惊疑。伏惟陛下逾舜文明,超周神武,稟秋霜之令,敷春育之恩。……今则上将专征,雄师薄伐。远凭圣算,必划根荄。窃惟汉曲褒川,方当寒沍,霜雪峻栈,岂易跻登?况射鲋穿蝇,詎用千钧之弩;孤城荒堞,宁烦万乘之威?伏乞圣慈,俯徇群心,特寝成命,伫观克捷,永统华夷。^②

这里一方面颂扬了王建“逾舜文明,超周神武,稟秋霜之令,敷春育之恩”等文功武略,另一方面指出:“况蠢尔郾岐,久迷大顺,匪

① 《资治通鉴》卷二六八。

② 《全唐文》卷九二九,第9683页。

朝伊夕,即睹殄平”和“况射鲋穿蝇,诎用千钧之弩;孤城荒堞,宁烦万乘之威?”说明平灭凤翔是早晚之事,无需劳动皇帝亲自出征。同时强调“汉曲褒川,方当寒沍,霜雪岭栈,岂易跻登”,交代了当时天寒地冻的不利天气,故希望王建以圣体为重,不要亲自出征,可见,杜光庭对王建的关心是真诚的。王建也看出了这一点,所以,他尽管没有听从杜光庭的劝阻,但还是非常感激,也更加倚重他。

3. 仙居铜谶

局部的军事胜利并没有为王建树立自信,在王建的潜意识里,自己的帝位并不那么合法,王蜀政权能否长期稳固、发展仍是一个未知数,因此,他仍然非常关注各种祥瑞。在所有的祥瑞中,仙居观事件最为特别,这也是王蜀时期符瑞事件中影响最大的一件,杜光庭也积极参与其中。

永平二年(912)七月二十一日,汉州什邡县有一个叫郭回芝的普通百姓到仙居观附近采草药,挖出一块铜牌,铜牌长七寸,宽四寸,上面刻有几十个字,正面是:“《老子通天记》云:丁卯年甲戌乙亥人王生,享二百年天子。王从建、王元膺、王万感、王岳、王则、王道义。”另有五个篆文字,不能辨认。后面是:“北邙化张(章)宏道天宝留此,明圣代钦承元赐。”郭回芝把这个铜牌送给仙居观道士,仙居观道士又把它献给王蜀朝廷。由于这其中的姓名与生辰都跟王建吻合,而且又说是唐玄宗天宝年间留下的,这无异于表明:王蜀王朝是上天安排的。有了这样一块铜牌,王建当然欣喜若狂,立即请杜光庭等人“按九等之科仪”修符瑞报恩祭仪,以保佑“社稷永昌,休徵必应,四时合序,万物以嘉。俾令率土之滨,尽保无疆之福”^①。杜光庭为此写有《皇帝修符

^① 杜光庭:《皇帝修符瑞报恩斋词》,《全唐文》卷九三五,第9732页。

瑞报恩斋词》和《皇帝修灵符报恩醮词》、《皇帝醮仙居山词》、《皇帝醮仙居山章仙人词》等，其中的《皇帝醮仙居山词》中说：

伏以圣主明王，必臻符瑞，膺图受箴，爰著讴歌，既居亿兆之尊，遂忝帝王之命。洎临大宝，将及六年，教化未浹于生灵，华裔尚乖于正朔。……今年七月八日，汉州什邡县百姓郭回芝于仙居观采药，掘地得铜牌，长七寸，广四寸，上六十字。云“《老子通天记》云：丁卯年甲戌乙亥人王生，享二百年天子。王从建、王元膺、王万感、王岳、王则、王道宜。”五字篆文未详。后云“洛州北邙化章宏道天宝年留此，明后圣代。”顾惟薄德，遽捧殊祥，云历数之延长，纪子孙之次第，佩服元贶，益用兢惭。敢罄深衷，专深醮谢。伏冀毕朝福地，总召名山，各驾仙车，共歆丹恳，示安社稷，咸泰人民，致风雨之不愆，俾干戈之载戢。^①

单纯的斋醮祭祀似乎并不能表达王建心中的惊喜，王建在建醮报恩的同时，还改什邡县为通记县，以应铜牌中的《通天记》之名。又派人重修观宇，把原来的仙居观改名为天锡观，重塑观中神像，封该山的主神李八百为“元应真人”，封道士章宏道为“鉴圣真人”。观成之后，王建又令杜光庭等进行了大规模的醮祭。为此，杜光庭写有《天锡观告封章真人词》、《封李真人告词》、《天锡观告封章李二真人醮词》等。其中的《天锡观告封章李二真人醮词》说：

^① 《全唐文》卷九四一，第9789页。也许是杜光庭的记忆不确，本醮词中的铜牌之文略有出入。

永平二年秋七月，于仙居云山，获古篆铜识，乃太上《通天》之记，是章真所铸之文。名姓生辰，子孙年数，重重显迹，一一合符。周公探策之求，郭璞揲蓍之得，真为天授，克验神功。顾寡昧以多惭，岂钦承之敢怠？是用创新观宇，别署嘉名，备像设之仪，改镇县之额，斋修金策，醮启瑶坛。虽陈昭报之诚，难答上元之赐。章真人亲缄秘字，李真人首镇仙山，共洽休祯，光于郡国。须展褒封之礼，以旌赞助之功，爰举彝章，式陈歉款。今封章宏道为“鉴圣真人”，封李八百为“元应真人”。谨遣广成先生金紫光禄大夫左谏议大夫蔡国公杜光庭，精备香灯，虔申醮告。^①

醮词中的“创新观宇，别署嘉名”就是指改仙居观为天锡观，“改镇县之额”就是指改什邡县为通记县。所谓的“虽陈昭报之诚，难答上元之赐”就是指此前所举行的修符瑞报恩祭仪等，杜光庭因此撰有《皇帝修符瑞报恩斋词》、《皇帝修灵符报恩醮词》等，由于这些还难以表达王建心中的感激之情，故又“封章宏道为‘鉴圣真人’，封李八百为‘元应真人’”。

除了这些修缮封赐外，王建还送给天锡观大批的房屋田产。杜光庭代表道门徒众写有《谢宣赐天锡观庄表》，云：

臣某伏蒙圣慈，宣赐汉州通记县天锡观唐友则庄一所，永充常住者。伏惟陛下继天受命，应运垂裳，鸿图豫定于上清，宝册遽呈于厚地。鼎新观宇，允答休祯，三殿之像貌崇严，终岁之香花精洁。今则特颁睿泽，广赐庄田，辍彼膏腴，永为常住，皇慈迴降，元教增荣。自兹日给斋羞，免有旁求

^① 《全唐文》卷九四三，第9801页。

之阙；晨香暮烛，益专焚祝之心。祈圣寿之延洪，保宏基之隆永。臣某叨荣圣奖，躬荷殊恩，不任之至。^①

杜光庭在仙居观铜牌事件中出力极多，先后为王建和皇太子举行了多次斋醮祭祀，且留下了大量的青词祭文。王建对杜光庭的工作极为满意，也因此对他更加信赖和尊敬。永平三年（913）六月，赐予杜光庭金紫光禄大夫、左谏议大夫、蔡国公等，并进号“广成先生”。前文提到的《天锡观告封章李二真人醮词》中有“谨遣广成先生……杜光庭，精备香灯，虔申醮告”之语。可见该文写于永平三年六月或稍后，此次醮告大概是杜光庭刚被赐封之后的一次活动，当时距仙居观铜牌的发现刚好一年，新修的天锡观也许刚刚完成，因此有这次醮告活动。

4. 山中宰相

杜光庭获得王建的信赖和尊敬，不仅仅因为他在王蜀王朝的各种宗教性活动中发挥了重要的作用，还因为他在前蜀王朝的制度建设等多个方面作出了贡献，在当时具有广泛的影响。

杜光庭虽然是以道教领袖的身份受到人们的尊敬的，但其才能是多方面的。他不仅精通道教领域的相关知识，而且对儒家经世之学也非常了解。所以，《历世真仙体道通鉴》说：“盖光庭非止善辞藻而已，有经国之大才。”杜光庭的经世才能可能源于两个方面的影响，一方面，杜光庭早年求学是以科举为目的的，很早就有救时济世的理想，且兴趣广泛，故对经世之学早有了解；其次，杜光庭曾得到僖宗的信任，出入宫廷，对朝廷之礼仪及社会各方面矛盾之复杂都有深刻的认识，这也可以说是一份宝贵的经验。正是由于杜光庭具有这种才能，所以，他在王建时

^① 《全唐文》卷九三〇，第9688页。

期的前蜀王朝扮演着重要的角色。身为皇帝的王建非常敬重他,既赐给他爵位封号,还请他做皇太子的老师;朝廷中的博学之士也常常要请教他,据《历世体道通鉴》载:“建用张格,乃唐相浚之子,其才术高于时而于故实未通,治蜀初,小大事每令咨稟。”又说:“相国徐光溥志学之年执弟子礼事之。”这些记载应该有部分可信之处。

正因为杜光庭不仅仅是一个道教领袖,而且在王蜀朝廷中还充当着皇帝王建的顾问、大臣们的导师,甚至王朝政策的制定者这样一些角色,所以,杜光庭当时还有“山中宰相”之称。如当时的青城山道士张令问就曾写诗给杜光庭说:“试问朝中为宰相,何如林下作神仙。一壶美酒一炉药,饱听松风清昼眠。”这首诗中包含了一些对杜光庭的不满甚至轻视,但它真实地反映了杜光庭在当时王建朝廷的地位。由于杜光庭具有如此重要的地位,因此王建觉得最初封给杜光庭的广德先生还不够分量,应该给杜光庭更为荣耀更恰当的称号。但是,王建当时并不知道给什么称号更加合适,便询问其他大臣,当时有一个叫毛文锡的官员提议:唐高祖李渊初年,岐平定(岐晖)曾被封为金紫大夫;唐玄宗开元年间,尹愔曾位居谏议官之列。王蜀也可以给予杜光庭正式的朝廷官职和爵位,而不必仅仅限于道教称号。王建觉得这个办法好,于是永平三年(913)六月,“以道士杜光庭为金紫光禄大夫,左谏议大夫,封蔡国公,进号广成先生”^①。并让他居住在成都龙兴观,这样,当官与当道士两不误。

另外,杜光庭既然受到王建的倚重,又有很大的影响力,自然会受到蜀中人士的极大尊敬。因此,当时的达官贵人、文士名流多与杜光庭有来往,这从他所留下的斋醮祭文就可以看出来,

^① 《资治通鉴》卷二六八。

这些祭文所涉及的人有皇帝、皇太子和公主等皇室成员,有王侯、宰相等显宦,更有其他各级官员,如《皇太子为皇帝修金篆斋词》、《户部张相公修迁拔明真斋词》、《王虔常侍北斗醮词》、《晋公南斗醮词》、《飞龙唐裔仆射受正一篆词》、《勇胜司空宗恪九曜醮词》、《李仇中丞本命醮词》等等。杜光庭与其他宗教人物也有很多来往,如王建曾特地安排他与著名的道士黄万佑相见,为此,杜光庭还写了《诏与黄万佑相见谢表》。杜光庭在前蜀时期所交往的宗教人物中,最值得一提的是佛教人物贯休。

当时的王蜀朝廷对道教很重视,对佛教也没有进行特别的压抑,佛道二教人物都可以进朝参拜皇帝,为皇帝效力,这与唐王朝相似。在这两个宗教之间,当然也时常有纷争,但明显不如唐朝前期那么激烈。就杜光庭而言,作为以弘教为己任的道门领袖,他对佛教难免有些微辞,以抬高道教的地位和影响。不过,他更多的是以平等的态度,与佛教人士融洽相处。其实,这种二教和平相处的态度对杜光庭并不陌生,天台山本来就是佛道并盛,有二教相融的传统。这种融合众派的传统精神也一直影响着杜光庭,正是因为有这种精神,杜光庭才能够取得如此重大的成就。

贯休(832—912)是婺州兰溪(今浙江金华兰溪)人,与杜光庭可以说是同乡。他本姓姜,7岁出家,有过目不忘的能力。20多岁时曾云游处州,拜谒了当时处州刺史兼诗人段成式,并写了《上缙云段使君》的诗。后来,曾在江西洪州(今南昌)等地修习传法;咸通末,曾东归婺州,并游杭州,曾拜谒杭州刺史令狐绹,并写有《上杭州令狐使君》的诗。后来,又北游河北、长安等地。唐末天下大乱,他于乾宁年间回到吴越一带,拜谒过钱镠;后又云游过湖南等地,这些地方都不能令他满意。这时,有人建议他去蜀中。天复三年(903)秋,他便到了成都。贯休很有文学才

华，诗名颇盛，有诗文集数十卷；又善于绘画，书法也很好，他的书法在当时被称为“姜体”。贯休初入蜀见王建时，献给王建的诗中有一联是“一瓶一钵垂垂老，千水千山得得来”，形象地刻画出了自己的情形，王建看了非常高兴，便称他为“得得和尚”，对他礼遇有加。他先居东禅院，后居龙华道场，王建称帝后，赐号“禅月大师”，另有龙楼待诏、明因辨果功德大师、赐紫大沙弥等名号头衔。

贯休胖而矮，不拘小节，常常在大街上边步行边嚼果子，与当朝的高官王锴、韦庄、欧阳炯等都有交往。同时，贯休又才思敏捷，善于随机应变，个性刚直，敢说敢行。永平二年（912）二月，王建曾游龙华道场，并请贯休一起坐下来喝茶。他们边喝边聊，王建想领教他的才思，便叫他信口诵读一下最近写的诗。当时各位王子和贵戚都在座，贯休很看不惯他们，想嘲讽一下他们，便吟诵《公子行》诗，说：“锦衣鲜华手擎鹖，闻行气貌多轻忽，艰难稼穡总不知，五帝三王是何物。”王建听了连连叫好，其他的王子贵戚就很不自在，心里都怨恨他。

贯休的出生地婺州本与处州缙云比邻，贯休早年又曾云游缙云、天台山、绍兴等地，故与杜光庭在经历上有许多相同点，再加上他们在诗文、书画等方面有共同的爱好，因此，杜光庭和贯休的关系很密切，他们常常见面，也常常在一起开玩笑，互相戏谑。有一天，杜光庭和贯休一起骑马出门，两人正走在大街上时，贯休的马忽然大便起来，见一颗一颗的马粪落地，杜光庭连连大叫：“大师大师，您的数珠掉了。”贯休见了，知道他在开自己的玩笑，马上回敬道：“这不是数珠，是大还丹。”杜光庭本想开贯休的玩笑，反而被贯休戏谑了一通，心里很不受用。^①

^① 详见（宋）陶岳《五代史补》卷一。

殷勤慰主

王建在位前期,因其文韬武略,国势有明显的发展,使得当时的后梁太祖朱温也不敢轻视他。其后期因各种矛盾激化,开始走下坡路。

1. 太子风波

王建内政的衰落始于太子元膺之死,这件事对王建的打击极大,对后来王蜀政权的影响也极深。

太子元膺是王建的第二个儿子,本名宗懿,曾被封为遂王,武成元年(908)六月被立为皇太子。当时宗懿才17岁。史书记载,宗懿“猥喙龅齿,目视不正,而警敏知书,善骑射,性狷急猜忍”^①;又说他“多才艺,能射钱中孔,尝自抱画球掷马上,驰而射之,无不中”^②。王建当时对宗懿还比较满意,武成二年(909)八月,王建令他判六军,叫他创建天武神机营、开设永和府,精选朝中才俊之士作为僚佐下属。为了更好地培养宗懿,王建不仅告诫他要“一切学朕所为,则可以保国”^③,还请杜光庭做太子宗懿的老师,但杜光庭不愿意长期待在宫廷中,王建也不便勉强;就请他推荐两个沉稳厚道、品质高尚的人来教导太子,杜光庭便推荐许寂、徐简夫做太子的老师。但是,当时的太子年轻气盛,根本看不起这两个人,从来就不与这两个人说话;又贪图玩乐,“日与乐工群小嬉戏无度,僚属莫敢谏”^④。武成三年(910),宗懿与王建的宠臣内枢密使唐道袭不和,王建担心他们之间闹出更大的矛盾,于当年三月,让唐道袭担任山南西道节度使,离开成都。永平元年(911),王建为击败李茂贞的军队而两次亲征利州等

①④ 《资治通鉴》卷二六八。

②③ (宋)欧阳修:《新五代史》卷六三。

地,都是由皇太子宗懿监国。

永平二年(912)七月,仙居山发现神秘铜符,王建兴奋不已,皇太子宗懿也激动万分。他曾亲自到仙居山去举行醮祭仪式,并请杜光庭为他撰写醮词,即《皇太子醮仙居山词》。该醮词说:

惟兹古观,果显殊祯,得天宝真符,出老君秘记。金文乌印,篆字虬蟠,分明而瑞迹如新,拂拭而苔痕尚在。几千年之前定,圣主开图;二百岁之昌期,吾皇享国。御名国姓,生日年辰,一一指陈,重重符验。继书薄德,备列姓名。①

为了对应铜牌上的谶文,宗懿又把自己的名字改为元膺,表明自己将成为王蜀的第二位皇帝,因为,铜符上有“王从建、王元膺、王万感”等次序的名字。

就在皇太子改名元膺之时,为了加强对太子的教育,王建还命人代自己写了一篇告诫太子的文章。该文说:

吾提三尺剑,化家为国,亲决庶狱,人无枉滥,恭俭畏慎,勤劳慈惠,无一事纵情,无一言伤物,故百官吏民爱朕如父母,敬朕如天地。汝襁褓富贵,不知创业之艰难。更汝之名上应图谶,勿骄勿矜,勿盈勿忌,维敬维诚,惟谦惟和;内睦九族,外安百姓,赤心待群臣,恩信爱士卒。刑罚人之命也,无徇爱憎,奸邪国之贼也,无信谗构。绝畋游之娱,察声色之祸。然后能保我社稷,君我臣民。吾蚤莫戒训,恐汝遗忘,当置于几案,出入观省。②

① 《全唐文》卷九四一,第9784页。

② (清)吴任臣:《十国春秋》卷三六。

永平三年(913)二月,唐道袭回到成都重新担任枢密使,太子和唐道袭之间的矛盾再次激化。结果,唐道袭在王建面前诬称元膺作乱,元膺则率兵攻杀唐道袭。王建发兵镇压,元膺为乱兵所杀。

元膺之死对王建的打击很大。王建当时已经六十七八岁,很希望有个人能够继承并发扬自己的帝业。元膺尽管有不足,但还是让王建比较满意,故自立元膺为太子以来,王建给予元膺多方面的教育和关注。现在元膺就这样死了,这既让他有失子之痛,又让他为帝业的继承而担心,而且,前期的努力培养和悉心关注也都付诸东流。

元膺死后,朝臣多次请王建确立新太子,王建也觉得很有必要,于是准备确立新太子。当时,王建心中已经有了人选:一个是雅王王宗谔,因为他的相貌像自己,个性也相像;另一个是信王王宗杰,他在众王子中最有才能,且处事敏捷。王建想在他们两人之中选一个立为太子,只是最终选谁还未确定。但太子最后的确定却出乎王建的意料,宗谔和宗杰都未成为太子,反而是年纪最小的宗衍当上了太子。

宗衍最初被封为郑王,在建王当时的诸子中最为幼小,但他的生母是王建所宠幸的徐贤妃,徐氏想立自己的儿子为太子,便联合当时的飞龙使唐文扆,求宰相张格上表王建,请求立宗衍为太子。张格也不是一个正直之人,便连夜拿着准备好的奏表给王宗侃等众功臣看,骗他们说是得到了王建的密旨,来征求大家的意见,各位大臣听说是王建的意思,自然不好反对,便纷纷在奏表上签名。第二天,张格把奏表进献给王建,王建一看所有的大臣都签名了,以为众臣都想立宗衍为太子,心里虽不愿意,也不好说什么。但王建还是不甘心,便请看相的人来给各位王子

看相,以便最后决定。张格等知道消息后,又买通看相的,叫他告诉王建,说宗衍的相最贵。王建只好立宗衍为太子。不过,他终究是不放心,曾非常怀疑地说:“宗衍幼懦,能堪其任乎?”^①总之,新太子的确立让王建感到非常不快,对帝业的继承和发展也多了一层担心。

2. 祥瑞慰主

王建本人年事已高,精力不济,许多事情都有力不从心之感,而继承人的问题更让他很不愉快,这令他对王蜀的前景更加担忧。在这种情况下,本来就迷信的王建更加把希望寄托在各种图谶祥瑞之中,这既是一种自我安慰,也是一种精神麻醉。

永平四年(914)八月,利州(今四川广元)地方官上奏说,当地一个叫阳谟洞的洞穴中有神仙出没,王建便马上派人去祭祀答谢。前去祭祀的人又报告说,祭祀之时看见有神迹出现,王建更信以为真,立即进行封赐:改阳谟洞为“紫霞洞”,改阳谟洞所在的道长山为“玄都山”,改阳谟洞所在的景谷县为“金仙县”,封玄都山之神为“玉清公”,还在玄都山开创坛场,兴修殿宇。殿宇修成之后,王建又命杜光庭等12人到紫霞仙观建金箓道场,进行祭告。为此,杜光庭还撰有《紫霞洞修造毕告谢醮词》,词云:

四年八月二十四日戊子,利州团练使王承宾奏,此山灵洞,显见神仙。遂命威仪任可言、高品杨知淑专申告谢,仰答光灵。十月一日甲子,才启醮筵,再闻应见。云旌羽旆,参差崖壁之中;鹤态神仪,罗列洞门之内。事迈于昆山瑶水,美超于姑射具茨,祇荷禎祥,弥增震惕。是用考诸典礼,特举封崇,以是月甲申,改道长山为“玄都山”,阳谟洞为“紫

^① 《资治通鉴》卷二六八。

霞洞”，景谷县为“金仙县”，封元都山神为“玉清公”，创厥坛场，鼎新观宇。自初揆构，逮于毕功，累见真仪，益彰灵贶。谨遣金紫光禄大夫左谏议大夫广成先生蔡国公杜光庭等一十二人，贵信币香花，按元科具典，于紫霞仙观，修金箓道场。^①

显然，杜光庭对祥瑞斋醮之类的事情是不遗余力的，因为这是自己的兴趣所在，也是自己的本职。而且，这些事情对王建当时的生活具有重要的意义，是安慰王建的最主要的方式。为了满足王建追求神仙的嗜好，杜光庭还送了一只青玉枕给王建。这只玉枕体形方平，可供两人共寝；其性能颇为奇特：冬温夏凉，醉酒者枕着它可以醒酒，做梦时枕着它可以梦入仙境。据说这只枕头是仙人左宫夫人用过的，所以叫作“左宫枕”。左宫把它送给杜光庭，杜光庭为了表示自己的忠诚和关切，又把它送给王建。当时王建的寝宫里有两件宝贝，一件是唐玄宗曾经用过的宝帐，一件就是这左宫枕。^②

在军事方面，此时的王建余威不减，王蜀军队在东南和西南的战争中都取得局部的胜利，东北对岐王李茂贞的战争更取得重大胜利。永平五年(915)和通正元年(916)，王蜀军队不仅夺取了李茂贞的秦州(今甘肃秦安)、凤州(今陕西凤县)、阶州(今甘肃康县)、成州(今甘肃成县)等地，还迫使李茂贞的重要将领刘知俊、李继崱等投降，以致李茂贞的政治经济中心凤翔府都被王蜀军队包围。

在这次重大的军事胜利中，李茂贞的一个降将投王建所好，

① 《全唐文》卷九四〇，第9780页。

② 详见(元)陶宗仪《说郛》卷一二〇(下)。

说李茂贞所在的风翔地区流传着“泰边垂，曲子待来年”的歌谣。迷信各种符谶祥瑞之说的王建听了非常高兴，他似乎感觉出其中包含了一些对自己有利的信息，但还不能肯定，于是，马上请杜光庭为他解释这一歌谣中所隐含的征兆。杜光庭为此写了《宣示解泰边垂谢恩表》，解释了该歌谣中所隐含的征兆，该表说：

臣某伏奉圣旨，宣示东北面军前所奏，得风翔出归官健王彦钊等分析贼中事宜，并有谣言“泰边垂，曲子待来年”者。……伏惟皇帝陛下继天诞睿，应运启图，徇亿兆之乐推，抚临海岳；承昊穹之眷命，拯救生灵，国宝珍符，不求自至；夷琛塞賸，望日争来。而犹北境负恩，孤城背义，坐积薪之上，即致焚烧。巢折苇之端，立瞻齋粉，果见明神示谶，里巷传谣。窃闻所告之词，便主克平之义，所言“边垂”者，乃国家散关之外。圣心协顺，同时雨之师，神道言祥，先陈后之咏。成功克敌，蹀足可期，即当荡定三秦，统临万国，瑶图宝历，地久天长。^①

杜光庭的解释认为，这个歌谣暗示王蜀军队很快就可以消灭岐王李茂贞势力，其中的“边垂”就是指国境边上的大散关之外，也就是当时李茂贞所在的风翔府。因此，王蜀“成功克敌，蹀足可期，即当荡定三秦，统临万国，瑶图宝历，地久天长”，这种解释当然让王建非常受用。

在此期间，王建对相关的祥瑞之事同样非常关心，其中，比较突出的是鹤鸣化枯柏再生事件。鹤鸣化是张陵创立五斗米道

^① 《全唐文》卷九三〇，第9688页。

的道教圣地,据当时住在鹤鸣化的玄一大师郭昭美说,该观中有许多古柏树,其中的七株已经枯死多年;但当年却突然发芽长枝,且长得异常的茂盛。当地的地方官知道后,便派人查验,确认无误。王建听说这回事自然很高兴,便派杜光庭等前往斋醮祭谢。杜光庭为此次斋醮写有《宣醮鹤鸣枯柏再生醮词》,同时,还上了《贺鹤鸣化枯树再生表》和贺诗,借机宽慰王建。贺表说:

臣按《瑞图》云:“帝王德及草木,政致升平,则松柏常生,木有祲异。伏惟陛下膺图启运。握纪承天,修文化而服遐荒,耀武威而平九有。恩周草木,惠及蜚蠊,穷蕃解辩以归仁,犷俗梯山而纳賧。由是涵濡异类,感动殊恩,雪兔霜禽,栖翔接影,应龙神蔡,表见为常。今者玉洞云峰,灵墟古化,当炎汉建平之际,乃天师修道之乡,林麓森疏,烟霞滃施。苍崖藓织,凌云之辙迹犹存;翠埤莎封,化鹤之坛基尚在。而岩前古柏,枯朽多年,沾雨露以重荣,呈萐芽而再茂,乔柯袅翠,密叶凝阴。彼王廙之豫章,难偕茂盛;虽瀨乡之仙桧,莫继祲祥。惟七柏之兴荣,契卜年之遐永,祥编瑞牒,古昔无伦。”^①

这里的“帝王德及草木,政致升平,则松柏常生,木有祲异”称颂了王建的德行和政绩;“惟七柏之兴荣,契卜年之遐永”等则在安慰王建,王蜀政权将会长治久安。王建看了当然很高兴。其他大臣对鹤鸣化枯柏再生之事也很关注,并曾为此举行斋醮活动,如邛州刺史张敬周就曾因此在鹤鸣化为王建等修金箓斋,还请杜光庭替他撰写了金箓斋词,即《邛州刺史张太博敬周为鹤

^① 《全唐文》卷九三〇,第9692页。

鸣化枯柏再生修金篆斋词》，以此祝“皇帝寿等岷峨，明齐日月，普颁正朔，一统寰区。皇后受福紫宸，增龄丹篆。皇太子永扶皇极，养德青宫。公主嫔妃，荣匡圣日。诸王百辟，钦赞皇基”^①。

3. 礼殊恩隆

杜光庭的耿耿忠心获得了王建的进一步信赖，通正元年（916）十二月，杜光庭又被升官，加封为户部侍郎。为此，杜光庭感激涕零，并上了《谢恩除户部侍郎兼加阶爵表》：

臣某言：伏蒙恩敕，除授光禄大夫、尚书、户部侍郎、上柱国、蔡国公、广成先生者，睿慈眷煦，宸翰云敷，叨荣而但觉逾涯，荷渥而罔知所措。……如臣幽懦，荣奉休明，循顾庸襟，敢臻殊宠。伏惟陛下披图创历，握纪继天，明逾两曜之悬，德合二仪之美。荡涤氛垢，苏泰寰区，功宣而万有同心，化被而八紘绕指。梦通岩壑，肱股符命说之求；景仰烟波，辅弼契非熊之兆。元勋贞佐，捧日扶天，人杰时英，诞星降岳。青宫翼赞，日月重光，朱邸忠贞，盘维增永。臣某江湖贱质，簪褐微才。为儒既昧于成麟，学道甘期于画虎。矧复辞吴岁久，奉圣年深，杳无山水之思，每感风云之会。归栖照育，三十余秋。施重嵩衡，遇深溟渤，变枯骸为茂草，起败骨为丰肌，徒曰奇功，难谐圣奖。是以臣俯盈丹恳，积感皇慈。晓动神魂，夜惊形影。效报未申于丝发，忧惶空溢于肺肝。况复启运之初，垂裳之始，赐铜山之美号，加北省之华资。无以身谕国之谈，上裨天德；乏造膝沃心之议，仰副

^① 杜光庭：《邛州刺史张太博敬周为鹤鸣化枯柏再生修金篆斋词》，《全唐文》卷九三六，第9743页。

宸衷。^①

此表一方面极力称颂王建的功绩美德,如“明逾两曜之悬,德合二仪之美。荡涤氛垢,苏泰寰区,功宣而万有同心,化被而八纮绕指”等。一方面交代了自己的经历,如“为儒既昧于成麟,学道甘期于画虎。矧复辞吴岁久,奉圣年深”和“况复启运之初,垂裳之始,赐铜山之美号,加北省之华资”等,都是其生平经历的准确交代。杜光庭的生平资料保存下来的极少,此表中有关其生平情况的交代,为研究杜光庭生平经历提供了重要的线索。

为了表示对杜光庭的尊敬,王建还给了杜光庭特殊的待遇,即上朝时,杜光庭可以不和其他的佛道二教人士一起,而可以独自引对皇帝的相关问题。杜光庭非常感激,又上了《谢恩奉宣每遇朝贺不随二教独引对表》,一面称扬王建的美德功绩,是“诞睿承天,执符御极,包乾坤而覆载,悬日月以照临。披金镜之光华,无幽不察;调玉烛而亭育,有物皆春”。一面肯定王建的创举,“念臣虽迹预簪冠,而身叨爵秩,清级才移于北省,华资又接于南曹,特令敷奏之时,不杂缙黄之侣,俾其独引,显示优恩。昔者魏重谦之,梁尊贞白,汉称曼倩,秦有子平,礼容靡睹于新规,朝揖皆循于常度。今者降九天之明命,垂万世之宏规”。^② 王建对此表非常欣赏,便下诏把该表编入国史,杜光庭又因此而写了《谢独引令宣付编入国史表》。

在为杜光庭加官晋爵的同时,王建还赐给杜光庭房舍和老君石像等以支持其活动。

① 《全唐文》卷九二九,第9681页。

② 杜光庭:《谢恩奉宣每遇朝贺不随二教独引对表》,《全唐文》卷九二九,第9681页。

杜光庭当时常住于龙兴观,是该观的主要负责者。龙兴观是唐玄宗曾经到访过的地方,玄宗本是道教的崇信者,玄宗回长安后,人们便在龙兴观塑了玄宗的像供奉起来,其专门供奉玄宗像的地方就叫御容院。前蜀时期,龙兴观的御容院等建筑已经破落,杜光庭曾组织人力物力修复御容院等。整修之前,他还写了《龙兴观御容院醮土地词》进行醮祭。永平五年(915),王建又在龙兴观内起造寿昌殿,并把自己的像绘于寿昌殿墙壁之上,大概是有意模仿唐玄宗。随后,又在观内建扶天阁,在扶天阁内绘上各位功臣的肖像。有了这样两座建筑,该观的影响更大了,地位也更高了。

通正元年(916)十月,王建又赐给龙兴观一座原玉局化的官舍和一座老君石像,以表彰杜光庭等的忠敬虔诚,杜光庭和龙兴观的道众都非常高兴,便打着旗帜扛着鲜花,把老君像迎到龙兴观,并把老君像供奉在龙兴观御容院旁的一个殿阁中。在拆移安放老君像之时,王建又赐予龙兴观钱物以便其举行斋醮祭祀仪式,这更使杜光庭等道徒感激不尽。故杜光庭在《谢恩赐玉局化老君表》中写道:“群心瞻仰,万象欢随,雷喧赞悦之音,雾集圣明之福。臣与道众等获栖大教,叠荷隆恩,永励修持,上酬睿奖。”^①

接着,杜光庭又在通正元年(916)年底写了《奏于龙兴观醮玉局剖子》的奏表送给王建,认为“名山大川,二十四化,春秋常祀,著在旧仪”,故请求说:“其玉局化所修常醮,伏请起天汉元年二月八日,委本府县只就龙兴观玉局石像老君前修设,冀免旷阙,以协敬恭。又北邙化在嵩州,积年已来,醮祝皆阙。况居率土之内,宜申咸秩之文,前件二化,今亦欲就龙兴观一处,与玉局

^① 《全唐文》卷九二九,第9685页。

同用，延祝景贶，永福圣朝。”^①王建自然爽快地答应了。后来，王建果然亲自来龙兴观醮祭玉局化，杜光庭为此写了《皇帝于龙兴观醮玉局化词》。其词说：

玉局洞台，元元降迹，镇兹都会，密迹城闉。年祀徒深，光灵不泯，虚寂靡殊于林谷，贻祥每及于烝黎。常切敬恭，敢忘瞻奉？伏自祇膺历数，启创朝廷。象阙端门，须就正阳之位；霜坛羽殿，遂从迁革之宜。……爰自吉日，式备香坛，翹注匪遥，真灵必鉴。伏惟元元降佑，大道开恩，赦已往之尤违，锡将来之祯祚，使宝图延永，社稷安宁，风雨均调，龙神辑睦，灾期荡涤，罪咎销平。其有真符太乙之运行，将移地分，火曜土星之临照，欲及身宫，愿回力以护持，致微躬之昭泰，烽燧不飞于四境，疹癘无挠于兆人。^②

王建能接受杜光庭的奏请，亲自来龙兴观参加醮祭，这既反映了王建对道教的崇信，也可以看出其对杜光庭的信任和尊敬。

4. 枭雄西去

王建的前蜀尽管在军事上取得了一定的胜利，王建所想要看到的祥瑞也不时出现，但在内政方面却一天不如一天。晚年的王建本来年事已高，精力不济，很难有效地处理各方面的政事，非常需要朝廷大臣的帮助，但此时的朝廷却是奸臣当道。首先，张格在建王后期长期担任宰相之职，但张格在大事上一味迎合王建的心意；在用人方面，嫉贤妒能，凡是才能超过自己的，他都要想办法予以排挤，结果，王蜀朝廷多是一些碌碌无为之辈，

① 《全唐文》卷九三一，第9699页。

② 《全唐文》卷九四一，第9785页。

毫无生气。其次,王建晚年重用宦官唐文扆,以致朝中事无大小都由唐文扆决定。而唐文扆为人奸诈,甚至在王建病危时企图夺取王蜀政权。王建所宠信的徐氏姐妹也贪图权力,勾结唐文扆等人,干预朝政。在这种情况下,不仅朝政越来越混乱,连王建也做起了糊涂事,如听信谗言,贬谪枢密院事毛文锡、处死都招讨使刘知俊等。

王建当然知道这种局面的可怕,他非常痛心,想重新振作,但年老体弱,心有余而力不足;他想放手让下一辈来干,又对王宗衍极不放心。有一次王建从夹城路过,听到太子王宗衍与其他王子斗鸡击球喧闹的声音,便长叹着说:“吾百战以立基业,此辈其能守之乎!”^①可见他是多么的失望。王建也曾想过改立皇太子,但王宗衍的羽翼已渐丰满,王建已经无可奈何。有一段时间,王建对信王王宗杰很看重,宗杰也常常和王建谈论有关的朝廷大事,不久,宗杰便莫名其妙地暴亡,王建怀疑是与太子宗衍有关的人谋害的,这让王建彻底绝望了。

正是由于皇太子事件中的失望甚至绝望,内政方面的操心,再加上年事已高,王建自永平末年(915)起就患病在身,到光天元年(918)四月,随着信王宗杰的暴亡,其病情也突然加剧,两个月以后,王建便去世了。

在王建病重的最后几个月中,杜光庭也一直在病中,当时的杜光庭已年近70,眼疾很严重。尽管如此,杜光庭对王建还是非常关心的,多次上表问候。有几天,王建的病情稍有好转,杜光庭深感宽慰欣喜,便先后上了《贺圣体渐痊愈表》、《贺疾愈表》等。如《贺疾愈表》说:

^① 《资治通鉴》卷二七〇。

臣某言：伏审圣体日就痊平，中外臣僚，咸增踊跃。臣某诚欢诚抃，顿首顿首。臣闻五纬经躔，尚有差其行度；四时运动，犹或爽于惨舒。虽寒暑之乖宜，盖阴阳之常数。伏惟皇帝陛下顺时设教，以德临人，万几每系于宸襟，六气稍违于圣体。今则神灵叶赞，宗庙垂祥，广集天休，顿安圣寝。足嗣唐尧之一统，永延周帝之遐龄。颁赏赐于医功，恩流海内；帑鼓呼于品物，声震层霄。臣昨自三月已来，偶萦疾苦，不获随例舞蹈尧阶，无任欢呼屏营之至。^①

其中的“偶萦疾苦，不获随例舞蹈尧阶”就是指杜光庭当时的眼疾。王建看了杜光庭的贺表非常感激，便亲自回诏感谢他。王建的“手诏”让杜光庭既十分惊喜，又非常难过。惊喜的是王建对自己的特别待遇，难过的是自己很清楚王建的大限已到。杜光庭并未为王建预卜生死，但他想起了马处谦的话，也许马处谦的预言是准确的。

马处谦自小因得眼病而失明，以占卜糊口。有一天，一个人前来占卜，占卜完后便对马处谦说：“你占卜的技术还不够高明，我有更精妙的占卜方法，你愿意学习吗？”马处谦自然愿意，于是跟着那人去学习，那人便把“星算诀”传给他。从此，马处谦占卜术大为长进。后来，马处谦随别人来到蜀中，王建听说他的术数很精妙，非常重视他，并多次赐予他官职。杜光庭与马处谦的关系很好，王建想让马处谦给自己算算寿年的短长，又不好直接问他，便请杜光庭替自己去打听。当杜光庭问起这件事时，马处谦也没有直接说王建能有多长寿命，毕竟这有点忌讳，而且，他也知道杜光庭与王建的关系，于是打了个哑谜，告诉杜光庭说：“主

^① 《全唐文》卷九三〇，第9695页。

上受元阳之气四斤八两。”杜光庭也不好揭开谜底，便把原话转告王建。面对这种答非所问的答案，王建是真的有点不知所云，只好一笑了之。后来，王建在 72 岁时去世。原来，4 斤 8 两即 72 两（古代 16 两为 1 斤），暗喻 72 岁。^①

终老青城

早在病重之前，王建就预感自己大限已到，将不久于人世。自己去世之后，王蜀政权会怎样呢？

1. 临终重托

王建对太子宗衍毫无信心，但又不甘心自己千辛万苦打下的基业断送在宗衍手上，他必须另外想办法。这时，他又想到了杜光庭，想到了道教。李唐王朝尽管已经灭亡，但它在前期建立政权和巩固统治时，曾多次利用道教、利用老君的“显灵”来渡过难关，效果很好；王建想，如果自己也能找到像李唐那样的道教传奇，也许能帮助王氏渡过难关，使自己的基业得以延续。于是，他在病中把杜光庭召入宫中，向杜光庭说明了自己的想法，希望能够得到杜光庭的帮助。杜光庭有些为难，因为这多少有些牵强，且与自己整顿道教的思想无关，但面对王建的虔诚与信赖，他也不好拒绝，只得答应下来。

正是由于对杜光庭寄托了厚望，王建在病中也没有忘记杜光庭，当他听说杜光庭给他上了《贺疾愈表》时，马上给杜光庭回了一份手诏，一面表示感谢，一面问候杜光庭的眼疾情况。杜光庭接到手诏后，更是感激不已，并立即上了一通《谢手诏表》，同

^①（清）吴任臣《十国春秋》卷四五载：（马处谦来蜀），高祖习其名，密令广成先生杜光庭问年寿几何，处谦曰：“主上受元阳之气四斤八两。”高祖后 72 岁而殂。盖计数为 72 两也。

时,杜光庭更加觉得有必要尽快完成王建的嘱托。但是,用一种什么样的方式把王蜀与道教联系起来呢?杜光庭进行了多方面的思考比较,杜光庭希望自己能够找到一种既不背离自己的道教事业和信仰,又有利于王蜀政权的两全之法。

不过,王建并没有等到杜光庭的最终答案,就在杜光庭进行多方面的思考时,王建于光天元年(918)六月去世。王建临终时,对太子仍然不放心,故召集大臣吩咐说:宗衍年轻懦弱,当初我不好违背各位的联名奏请,故未按由大到小的顺序而直接立他为太子。如果他不能担任为君治国的大任,你们可以废除他的皇位,把他安置在其他地方,千万不要杀害他;各位可以在王氏子弟中另外选择一个有才能的人继承王位而辅助他。^①王建去世后,王衍立即继承皇帝大位(即位后名字去“宗”字),从当时的情形看,其地位是不稳的,甚至王氏政权都有点危险。王建病危时,宦官唐文宸就曾凭借自己久典禁兵,参与机密,企图阻止大臣与王建见面,驱逐朝中重臣,一旦王建去世,就夺取王蜀政权。幸亏其计划败露,唐文宸也被杀。

杜光庭既受王建重托,又与王建有知遇之恩,自然很关心王衍的继位情况,因此,杜光庭当时尽管患有眼疾,但一直密切关注着王衍的活动,王衍在继位执政等方面有什么事情,他都会及时作出反应。王衍登基、宣布大赦、开始听政时,杜光庭都上了贺表,如《贺嗣位表》、《贺德音表》、《又贺德音表》、《贺登极后听政表》等等。如其《贺嗣位表》说:

臣某言:伏审今日皇嗣宝位,光御洪图,率土欢呼,普天

^① 《资治通鉴》卷二七〇载:“太子仁弱,朕不能违诸公之请,逾次而立之。若其不堪大业,可置诸别宫,幸勿杀之。但王氏子弟,诸公择而辅之。”

欣戴。臣中贺。臣闻成王嗣位，举千载之徽猷；舜帝继明，为百王之茂典。上膺天命，下契人情。伏惟皇帝陛下道比成汤，仁同大禹，德宜符于五纬，运潜契于二仪。是以克绍宗祧，光升宝位，鼎祚彰惟新之命，洪基显隆永之期。即使车书混同，夷夏清泰，九土有归山之马，四溟无横海之鲸，克振皇纲，永安大业。臣叨荣昌运，获列簪裳。仰驰捧日之心，虽同螯抃；俯抱卧漳之恨，莫遂凫趋。臣无任瞻天望圣踊跃屏营之至。①

王衍看了杜光庭的《贺嗣位表》后，为表示敬意，立即赐予批答。因此，杜光庭马上又上了《谢批答表》。

杜光庭除了关注王衍的登基外，对王建的安葬也非常重视，毕竟他与王建的关系非同一般。有关王建的安葬，他先后上了《慰中祥大祥禪制表》、《慰释服表》、《慰册庙号表》、《慰启攒表》、《慰祔庙礼毕表》、《慰封陵表》、《慰发引表》、《慰山陵毕表》等多道奏表。如《慰册庙号表》说：

臣某言：今月某日，追册大行皇帝尊谥及庙号者。伏惟大行皇帝应天诞睿，乘运开图。丰沛振衣，功超于汉祖；邠岐杖箠，仁迈于周文。考唐尧翊善之名，遵虞舜盛明之号。今则式崇尊谥，爰美圣功，亿兆咸哀，寰区共感。伏惟陛下悲缠罔极，孝理万方，仰弓箭以难追，奉册书而增感。普天率土，哀殒同深。②

① 《全唐文》卷九三〇，第9695页。

② 《全唐文》卷九三一，第9697页。

这里所说的“追册大行皇帝尊谥及庙号者”就是指谥王建为“神武圣文孝德明惠皇帝”和庙号“高祖”。

杜光庭在密切关注王建的安葬和王衍的继位听政的同时，也一直在考虑怎样完成王建的遗愿。经过多方面的权衡，杜光庭最后决定以王氏为中心编一部道教神仙传记。这既与他当时大力编撰神仙传记的工作一致，可以成为其神仙传记的一部分，又可以把王氏与道教神仙联系起来，把王氏当成神仙后裔，正如李唐自称老子的后裔一样，这对提高王氏的地位无疑是有帮助的，有利于王氏政权的稳定。这部以王氏为中心的神仙传就是后来的《王氏神仙传》，由于杜光庭当时一直在病中，故传记的编撰进展很慢，直到乾德四年(922)左右才最后完成。

2. 王衍无道

不过，继位后的王衍比王建当时想象的更糟糕，当皇帝才几年，王蜀朝廷便是一片乌烟瘴气。

首先，王衍重用奸臣、不听谏言。王衍当皇帝后，在朝政方面依赖王宗弼，在机要事务方面重用宦官宋光嗣。王宗弼是王建收养的义子，在建王进攻东川顾彦晖时，就曾向顾彦晖泄露机密，背叛王建，但王建对他还是很信任，王建病危时，还特意诏他回成都，诏令他辅佐太子宗衍。王衍即位后，王宗弼成为王蜀的首席辅政大臣，先后被封为巨鹿王、齐王。但王宗弼对王蜀的事业并不忠诚，当王衍不理政事时，王宗弼不仅没有任何的谏阻，而且，还利用自己掌握各级官吏的任免权之便，大肆收受贿赂、提携亲友，以致朝廷上下，怨声四起。宦官宋光嗣最初侍奉普宁公主，普宁公主回成都后，宋光嗣便留在王建身边。王建病重时，考虑到自己身边的大将大臣都是过去的同乡功臣，担心他们会不听王衍使唤，便命宋光嗣为枢密使，与王宗弼等一起受诏辅政。王衍即位后，宋光嗣统管六军，一味迎合王衍的爱好，受到

王衍的宠信。同时,又与王廷绍、欧阳晃等宦官上下勾结,干预朝政。

同时,王衍的母亲等也贪权受贿,扰乱朝政。据史书记载:王衍即位后,“尊其母徐氏为皇太后,后妹淑妃为皇太妃。太后、太妃以教令卖官,自刺史以下,每一官阙,必数人并争,而入钱多者得之;通都大邑起邸店,以夺民利”^①。

为了提高自己享乐的兴致,王衍还命文思殿大学士韩昭、内皇城使潘在迎、武勇军使顾在珣为随同,经常陪侍游宴,这些人都是有名的奸臣小人,一味怂恿王衍享乐胡为,不理国政。潘在迎还常常劝王衍诛杀进谏的大臣,说这些进谏的人都是在诽谤朝政。

面对这种局面,王蜀的许多大臣都很着急,纷纷进谏,但王衍却听不进任何谏言。王衍即位不久,宋光嗣就请求任命王廷绍、欧阳晃等宦官为将军和军使,王建时的重臣周庠等曾进谏坚决阻止,但王衍不听。后来,针对王衍的游宴无度、政事荒乱,又有多人进谏,王衍都置之不理。有一年重阳节,王衍在宣华苑宴请朝中近臣,酒喝到一半时,嘉王王宗寿乘机向王衍进言,说到当时的政局混乱、王蜀政权岌岌可危时,嘉王言辞激切,禁不住泪流满面。当时的王衍也有点不知所措,旁边的韩昭和潘在迎等竟然嘲笑道:“嘉王喝醉了,这是在发酒疯。”王衍也就不了了之。

其次,王衍贪图游乐,不理朝政。他刚一即位,就四处游乐。继位的头两年,他就常与其母亲——太后及其姨母——太妃游宴当时的各贵戚显宦之家,并遍游成都附近各郡的名山胜迹。这并不能满足王衍游历的欲望,即位的第三年,即乾德二年

^① (宋)欧阳修:《新五代史》卷六三。

(920)八月,他更是从成都出发,远游武定军(今陕西洋县一带),来到王蜀政权的东北边界。出游时,他穿着黄金甲,戴着珍珠帽,拿着戈,带着箭,随行的人扛着各种旗帜和武器,华丽无比,前后相连,绵延百余里。当时有些百姓不知是皇帝出游,还以为神话传说中的灌口二郎神来了。回来时,王衍一行途经利州(今四川广元)、阆州(今四川阆中),顺嘉陵江而下,他们的龙舟画舸豪华无比,辉映江渚,沿途州县花费了大量的人力、物力以满足其挥霍,以致百姓怨声载道。这次游历历时近5个月,直到乾德三年(921)正月才返回成都。

再次,王衍沉溺声色,荒淫无度。他即帝位之前,就酷好靡靡之音,曾经收集各类艳情诗歌200多首,题名为《烟花集》。即帝位后,更是饮酒作乐,无所不为。在宫中,王衍常带着自己宠信的狎客,“与宫女杂坐,或为艳歌相唱和,或谈嘲谑浪,鄙俚褻慢,无所不至”^①;在宫廷之外,则是酒店饭馆、青楼妓院,无所不到。同时,王衍贪求美色,强占民女。乾德二年(920),当他出游到阆州时,见阆州人何康的女儿长得很美,便强行把她带走。当时,何家女儿已经许人,即将出嫁,王衍便令人送给她未婚夫一百匹帛,以为补偿。何氏未婚夫知道后,尽管不愿,却无可奈何,最后伤心而死。乾德四年(922),王衍又强夺军使王承刚女儿入宫,王承刚请求王衍放还自己的女儿,王衍不仅不听,反而把王承刚流放到茂州(今四川茂县)。王承刚女儿听说父亲因自己而获罪,便剪发为父亲赎罪,王衍不许,王女激愤之余,自杀身亡。

王衍纵情游宴声色,甚至后唐派人来朝,流露出要一统天下的意图,王衍也不以为意。咸康元年(925)九月,王衍陪同母亲太后和姨母太妃到青城山醮祭,顺路游历了青城山的丈人观、玄

^① 《资治通鉴》卷二七二。

都观、金华宫等处,最后到上清宫设醮求福,拜谒王建的塑像。随后,王衍与太后、太妃又游历彭州(今四川彭州市)的阳平山、汉州(今四川广汉市)的三学山等名胜,一路赋诗吟唱,逍遥自在。杜光庭当时就居住在青城,但由于对王衍太失望,故对王衍幸临青城毫无热情,在杜光庭所留下的文字中看不到任何相关的记载。

终于,王衍在他最后一次声色游乐中亡国。乾德六年(924)末,宦官王承休因为曾对王衍说秦州多美女,希望自己能到秦州选一些美女来献给王衍。王衍便封王承休为天雄军节度使。咸康元年(925),王承休又请王衍游幸秦州,因此,王衍游完青城等地后,又立即前往秦州。当时王蜀群臣大都劝谏王衍取消此行,甚至他母亲徐太后痛哭绝食加以阻止,也不能让他回心转意;有人用秦始皇东游而死在路上、隋炀帝南巡而被杀江南、刘禅昏庸而亡国等史实来警告他,他也不听。

王衍之所以决意前往秦州,据说是因为王承休妻子严氏的缘故,严氏是一个少见的美人,王承休又是一个宦官,因此,王衍早就和严氏私通,为了严氏,王衍也就一意孤行了。

王衍于当年十月从成都启程,一路上和韩昭等奸臣吟诗酬答,附庸风雅。途中,又有官员进谏,甚至有人报告后唐军队犯境,军情紧急,王衍都不以为意。行至利州,看到大量的败逃而回的士卒,王衍才真正相信后唐军队来了,因此匆忙赶回成都。可惜为时已晚,王衍此时已经众叛亲离,前线将士早已不满其作为,纷纷投降或逃亡;结果,后唐军队势如破竹,前后不到70天就解决了前蜀政权,王衍也成了阶下囚。而且,在押往洛阳途中,王衍与王氏宗族全部被杀,前蜀王朝也就结束了。

3. 栖居白云

王衍即位后,杜光庭入朝的时间已经大大减少,但王衍的所

作所为还是有所听闻,面对王衍的这种作为、这种朝政,杜光庭很难过,但为了不负王建所托,他还是坚持把《王氏神仙传》编完,他更希望王衍能够有所醒悟,有所振作,以便能够把王建的事业发扬光大。因此,他一编撰完《王氏神仙传》,就立即把它送给王衍。

该书全部收录王姓神仙,最早的是西周周灵王太子晋,通常称为王子晋,杜光庭把他作为王姓祖先,另外有王乔、王方平、王守一等,共 55 名仙人。该书暗示,王建等王氏其实是王子晋后代,王蜀其实就是神仙苗裔。因此,王衍看了《王氏神仙传》后非常高兴,立即封杜光庭为“传真天师”、“崇真馆大学士”,又在皇宫中亲自接受道箓,加入道教,集道士和皇帝于一身。随后,又在青城山兴修上清宫,在宫中塑造王子晋像,奉为王氏祖先,并尊王子晋为圣祖至道玉宸皇帝;同时塑造了王建和王衍的像,侍立于王子晋左右,王衍亲自前往祭祀朝拜。

尽管王衍对道教很感兴趣,对杜光庭也非常尊敬,并给予他新的封赐,但看到王衍的荒淫无道,杜光庭对王蜀政权不再抱任何希望,于是,他主动向小皇帝请求归隐青城。从此,杜光庭长年隐居白云溪,并终老青城。

归隐青城才两三年,王蜀就灭亡了。王蜀的灭亡是杜光庭早已预见到的,所以他选择了归隐青城。但杜光庭并没有想到王蜀会灭亡得这样快,这样残酷彻底。对于王衍,可以说是罪有应得,对于王建,却有点令人叹息,王建千辛万苦建立起来的王蜀基业本来是相对稳定和繁荣的,也应该有足够的力量自我保卫,没想到他才去世几年,就全部被王衍葬送了,如果王建地下有知的话,一定会捶胸顿足,大骂不已。另外,杜光庭在建王去世前曾接受过他的嘱托,希望他能借助道教的帮助,巩固王蜀政权,尽管杜光庭完成了自己的任务,编撰了《王氏神仙传》,但没

有达到预期的效果,这令他多少有点内疚。

经历了李唐王朝的灭亡,又经历了王蜀王朝的兴起和灭亡,杜光庭对世事看得更透——所谓的帝王将相和功业都不过是过眼烟云,他的心更加淡然了。他只希望在青城继续清修,继续他的道教事业;随后的孟蜀政权多次邀请他出山,他都婉言谢绝。

除了孟蜀政权的邀请外,当时还有道徒和其他人前来拜谒,毕竟杜光庭的名声太大了。但此时的杜光庭年事已高,对人情世故也看得很淡,故不轻易见人。经过了从李唐到王蜀的荣幸和显要,他更希望有一种清静平淡的生活。他常到青城各处走走,这里的一草一木都有他的情感,都留下了他的足印,他觉得这一切是那么的熟悉而亲切。此时,他往往手持骄龙杖,带着吠云犬,恬静而自然。他的骄龙杖非竹非木,“红如猩血,重若玉石”^①,据说是一个仙人送给他的。他的吠云犬纯白如雪,聪明伶俐,经常陪伴在其左右。据杜光庭自己说:如果把麻油涂在“吠云”的脚上,再用彩绘之布把脚裹上,吠云犬就可以日行万里。^②

这种恬淡自然的生活并不妨碍杜光庭对道教事业的关心和追求。尽管年事已高,杜光庭还是尽心地指导门人后辈的修行,这些门人平时一般不会打扰他,只是在特定的时间才会结伴来拜见他,聆听他的教诲。他与外界也有一定的联系,对道教事业仍然比较关心,后唐明宗天成二年(927),他还为成都太清观撰写了《太清观取钟并修观记》。^③

杜光庭晚年最可贵的还是他那执著的探索精神。再次隐居

① 参见(明)高濂《尊生八笺》卷十四等。

② 参见(明)顾起元《说略》卷三〇等。

③ 《宝刻类编》卷七载:“《太清观取钟并修观记》,杜光庭撰,天成二年,成都。”

青城时,杜光庭已经 70 多岁,以他这样的成就和身份,在如此高龄完全可以安心休息,颐养天年。不过,杜光庭不可能停下来休息。他虽然在道教理论、科仪、神仙传记等方面取得了重大成就,但在具体的修炼方面却近似空白,对有志于“扶宗立教”的杜光庭而言,这不能不说是一大遗憾。正是因为心存遗憾,所以他没有停止探索,希望有所弥补。

道教的终极目标是得道成仙,同时也强调延年益寿,不管是成仙还是长寿,都少不了肉体的修炼,早期的炼丹服食都是围绕肉体的修炼而产生的。但炼丹服食在唐代遇到了麻烦,许多人因此而中毒致死;杜光庭自己也曾有过两次短暂的炼丹经历,最后都不了了之,他也觉得外丹修炼之路确实已经走到了尽头,必须抛弃。外丹修炼之法可以抛弃,但肉体或者说身体的修炼却无法放弃,这是道教的主要目标之一,也是道教最具魅力的地方;没有了肉身的修炼和重视,也就没有真正的道教。

那么,怎样才能做到放弃外丹服食而又不动摇肉身的修炼呢?杜光庭经常为这个问题而苦恼。以前由于要漫游,要完成理论、科仪、传记等方面的工作,尽管他曾为这个问题苦恼过,但常常会因其他的事情而渐渐淡忘;现在没有其他事情干扰,这个问题就一直萦绕在他脑海,困惑着他,他不能不想办法解决它。天台道教本来就具有上清派倾向,杜光庭的学道也是从修习上清经箓开始的,因此,杜光庭在寻找新的修炼方法时必然会利用上清派的思想资源。上清派在修炼中历来强调咽津、行气、存思等方法,常常借存思等来集中意念,以达到精气内守、神不外驰的目的。这种修炼可以说是一种身体内在的修炼,与杜光庭所强调的“修道即修心”的思路基本一致,因此引起了杜光庭的极大兴趣。于是,杜光庭在青城山开始了新的尝试,他特地建造了

“飡和阁”作为自己修炼的场所,潜心修炼“上清紫虚吞日月气法”^①。这种“吞日月气法”类似于后来内丹修炼的气功,也就是说,杜光庭晚年最终抛弃了矛盾百出的外丹修炼,开始了早期的内丹修炼,对后来内丹道的发展具有不可低估的影响。

后唐长兴四年(933),杜光庭感觉自己即将离开这个世界,他有些留恋,又有些释然。他还是像以前一样经常带着吠云犬漫步在青城的小路上,还是像以前一样继续修炼他的“上清紫虚吞日月气法”,没有人看出他有什么异常。有一天,杜光庭突然对他的门人弟子说:“上帝正在青城山建造真宫,还没有建成。我昨晚梦见自己到天庭朝拜上帝,上帝叫我做岷峨主司,真宫就是为我而建,我恐怕很快就要离开你们了。不过,现在真宫还没有建成,在真宫完工之前我是不会走的。”门人弟子听杜光庭这么一说,都非常伤心,以至于悲泣落泪。但大半年过去了,也不见杜光庭有什么异常,人们渐渐把杜光庭当时的话忘记了,有人认为自己只是开开玩笑而已。当年十一月,杜光庭又对门人说:“真宫现在竣工了,我可能要走了。”由于杜光庭一直那么健朗、那么平静,门人们认为杜光庭又在开玩笑,故都不太在意。一天清早,杜光庭穿上自己最喜欢的一套法服,登上住所旁边的祭坛朝天礼拜,礼拜结束后再回到法堂,盘腿而端坐,脸色红润,神态自然,他的弟子门人都以为他在进行正常的修炼。不久,法堂内渐渐异香满堂,非常浓郁,门人都很奇怪,纷纷到法堂查看究竟,最后发现,杜光庭已经仙逝。杜光庭去世后,吠云犬围绕着其尸体徘徊数圈,最后狂叫几声,也气绝而亡。^②

一代宗师杜光庭就这样安详地走了,带着他忠实的吠云犬,

① 详见(清)吴任臣《十国春秋》卷四七。

② 详见(元)赵道一《历世真仙体道通鉴》卷四〇《杜光庭》和《宣和书谱》卷五。

带着满室的异香。也许他永远地离开了他所执著追求的道教事业，离开了他曾关注过的现实民生；也许他还在白云之上、在另一个世界热切地注视着这一切，并在真心地祈祷着。

第六章

傲世妙笔传神仙

道教传记^①

作为“扶宗立教”的道门领袖,杜光庭隐居青城(依附王蜀以前)时的贡献主要在科仪整理和理论探索方面,在前蜀时期的贡献则集中在道教传记方面。

1. 人物传记

道教传记主要指以宣扬道教教义、劝善教化为主的人物传和杂记,其内容主要反映道教生活、道教法术和神仙信仰等。其作者可能是道教徒,也可能是与道教相关的甚至毫无关系的文人士大夫。从文学体裁看,它们多属于志怪传奇类小说,也有人把它们称为道教小说。

道教传记出现的时间很早,相传西汉刘向所撰的《列仙传》可以说是最早的道教传记之一,尽管当时道教还没有正式形成。魏晋南北朝时期,道教传记有所发展,据研究者统计,这一时期先后有《神仙传》、《述异记》、《集仙传》等 10 多种道教传记。不

^① 杜光庭在道教传记或者小说方面的情况,罗争鸣的博士论文《唐五代道教小说研究——以杜光庭为中心》进行了详尽的研究,本节多处援用其观点。

过,与同时期的佛教传记相比则逊色多了。佛教传记不仅数量多,而且辅教色彩、宣教意识等都非常鲜明,如《冥验记》、《观音应验记》、《冤魂志》等。这种形势在唐朝的绝大部分时期里都没有改变,当时的佛教有《冥报记》、《般若经灵验》、《报应记》等,其宣教的目的明确而有针对性,而道教则根本见不到这类作品。唐末五代时这种状况开始改变,在这一改变过程中,杜光庭的作用是不可替代的。

一种宗教要得到良好的发展,仅仅有统治者的支持、有系统的典籍制度或完善的思想体系还远远不够,这些只是其发展的一个方面。一个寻求完善发展的宗教必须以最有效的手段宣传自己的教义、思想,必须让广大民众知道它、理解它,最终从心底里接受它、信仰它,只有这样,才可以吸收更多的信徒,才可以得到迅速的发展。要达到这个目的,仅仅有严密精致的理论体系、规范严谨的宗教仪式或严格有序的宗教组织等都不够,即使“神圣”无比的宗教经文,其进行广泛宣传的功效也非常有限,因为宗教经文常常是直接的说教,既单调,又枯燥,而且宗教经典中常有很多专门性的术语,一般人很难看懂。因此,一个成熟的宗教往往要凭借更通俗、更有趣的文艺形式进行广泛的宣教活动,如佛教的传记、变文等就是如此。同样,道教要获得更多民众的理解和支持,要继续发展,也必须借助通俗有趣的艺术形式进行广泛的宣传,只有这样,才能更有效地达到弘扬道教教义、光大道教信仰的目的。作为道门领袖,杜光庭不可能不知道这个道理,因此,杜光庭有必要选择道教传记继续从另一个角度拓展弘扬道教的空间。

同时,杜光庭原来所执著的科仪整理,经过较长时间的投入,已经告一段落,要想继续在这方面有更全面深入的工作,几乎不可能。因为,蜀中的材料已经搜集得差不多了,要想访求到

更多的新材料,必须到其他地方去,但当时各国割据分裂,战火不断,原来的那种漫游已很不安全。更主要的是杜光庭当时年事已高,不适合像以前那样进行长时间、远距离的云游。思想理论方面的探索研究当然也很重要,杜光庭在这方面已经做了很多事情,并且取得了相当的成就;也许,杜光庭可以在思想理论方面继续探索,毕竟,思想上的发展是无止境的。不过,思想的研究对于具体的个人来说是有限度的,一个人要在思想高度方面得到突破,不是想到就能做到的,如果没有新的思想资源的帮助,要在短时间内超越自己原有的思想理论几乎不可能,因此,当时的杜光庭要想在思想理论方面继续发展已经很困难。继续从事科仪整理和理论探索都不太现实,而对道教事业的执著又决定了杜光庭不可能因此而停下来休息,更不会停下来享受过去的成就。在这种情况下,杜光庭要继续为道教发展出力就必须开拓新的领域,这进一步促使杜光庭投身于道教传记工作。

杜光庭早年参加过科举考试,文学功底深厚,知识面极广;后来,又游历过很多地方,接触过上至皇帝大臣、下至僧侣道徒等各色人物,见闻颇多,从事这种传记的编撰自然得心应手。杜光庭曾到开州(今四川开县)龙兴观游历,见到了一件很奇特的事情:相传龙兴观内有一口钟,可以帮助决狱判案。那一次,他正好目睹了一次审案的全过程,“忽见官吏押领囚徒来于钟前,焚香告誓,援槌将击之际,有人抑止之,更令取款,如是数四,都不击钟论讼,已得其理矣”^①。后来,这件事情就成了他《道教灵验记》中的故事之一。因此,杜光庭尽管在道教传记方面花费的精力不多,但却取得了重要的成就。有学者统计,唐末五代时期出现的道教传记集将近 20 部,可以说是道教传记的繁荣时期;

① 杜光庭:《道教灵验记·开州龙兴观钟验》,《道藏》第十册,第 846 页。

其中,杜光庭一人所撰的就达6部之多,而且《墉城集仙录》、《道教灵验记》等还具有开创性的成就。

杜光庭的六部道教传记集分别是《墉城集仙录》、《仙传拾遗》、《王氏神仙传》、《神仙感遇传》、《录异记》、《道教灵验记》,最初共90多卷,现存40多卷。除了传记集外,还有一些单篇的传记文章,如《历代崇道记》、《毛仙翁传》^①、《洞玄灵宝三师记》^②等。这些道教传记涉及面广,内容多样,弘道辅教色彩浓厚,在道教传播史上产生过重要影响;为了全面了解其道教传记的特色,下面对六部传记集一一介绍。

《道教灵验记》

《道教灵验记》大概成书于杜光庭隐居青城、依附王蜀王朝之前,应该是其道教传记集中成书较早的一部。该书原本20卷,今存《道藏》第十册,仅15卷^③,显然,其中的部分篇目已经散失。《道教灵验记》不是标准的神仙传,不是单纯地讲述神仙故事,而是以护法弘教为目的,宣扬道教各个领域的灵验事迹,故其宗教味极浓,类似于佛教的《金刚经报应记》、《般若经灵验》、《舍利感应记》等。

今本《道教灵验记》所记载的15卷灵验事迹分别是:卷一、卷二、卷三为“宫观灵验”,卷四、卷五为“尊像灵验”,卷六、卷七为“老君灵验”,卷八为“天师灵验”,卷九为“真人王母将军神王童子灵验”,卷十、卷十一、卷十二为“经法符箓灵验”,卷十三为“钟磬法物灵验”,卷十四、卷十五为“斋醮拜章灵验”。这些灵验故事或是强调道教神灵的灵异,以此告诫民众要崇奉道教,如卷

① 本篇原为《毛仙翁赠行诗后序》,收入《全唐文》卷九四四。

② 本文原题“广成先生刘处静撰”,据相关学者考订,刘处静应为杜光庭之误。

③ 《云笈七籤》之卷一一七至卷一二二中保存了120多篇。

三之《剡县白鹤观蝗虫不侵验》:

晋右军将军王羲之剡川有二庄,其东为金庭观,西为白鹤观,相去七十余里。金庭则王氏子孙百余户居焉,有秃笔冢、墨池、剑匣并在。白鹤即太宗飞帛书额,为州县所宝。观之水田,周回于观侧。咸通秋中,蝗虫害稼,江浙弥甚,里间田亩之间相聚驱之,或震鼓革、击铜器、簸彩纈之衣,昼以及夕,忘其寝味,惊呼斥逐,犹不能免其害。或集于田中,虽千亩之广,硕苗巨穗,顷刻皆尽。观田有与居人之封畛相接者,有沟塍相隔者,屈曲萦迂,犬牙相伴。民田皆尽,殆无孑遗;观田丰衍,倍于常岁。其有植根于观地之中,垂秀民田之内,虫亦不食。时俗以为偶然尔。洎明年,地蝻伤稼,所害尤广,而观田复无所侵。邑人乃蒸香洁斋,上报玄德矣。^①

或是张扬道教“赏善罚恶”的神威、道教的神圣不可侵害,以维护道教利益,如卷五之《启灵观天尊验》:

秦州启灵观者,昔老君与尹喜将适流沙,驻驾之所。自天竺回,幽演大道,亦栖止焉。故其地有伯阳川。幽王之时,老君犹居其处。幽王荒淫,不可以佐;道德尊大,国人仰之,号为伯阳父。古有祠宇,国朝为启灵观。山谷旻远,自相国高燕公为防御使葺修之后,久无人居。大寇犯阙,车驾在蜀。避地僧三十余人寓止观内,昼则游食村落,夜宿其间。欲坏天尊像,以其殿为禅堂。聚议累日,持疑未决。一

^① 《道藏》第十册,第809页。

僧唱言曰：“此是老君古迹，但存老子一堂，天尊土塑，去之有何不可？”率先毁其座。忽有大黑蛇现于座侧，长十余丈，吹毒嘘气，逡巡熏黑。众乃奔走，风雷随之，迸诸林野，伤者四五人，率先者殁于山外。节度使景端侍中闻之，命工增葺，度道士张法相以居之。巨蛇往往亦出，乡里咸见之，无所伤害焉。^①

关于编撰《道教灵验记》的目的，杜光庭在《道教灵验记·序》中交代说：“今访诸耆旧，采之见闻，作《道教灵验记》，凡 20 卷。庶广慎微之旨，以宏崇善之阶。”也就是说要弘扬道教教义，让更多的人认识道教，崇信道教。杜光庭之所以急于弘道，这与唐末的社会现状相关。当时正是唐王朝走向灭亡的时期，战火纷飞，灾祸不断，社会动荡。唐王朝既无力维护自己的统治，更无法保护道教，道教受到严重的冲击。道教宫观被毁、道教经籍散失、道士流离失所等现象时有所见；《道教灵验记》中所描述的军队盗匪侵占道观、愚民野老偷盗道观财物、和尚僧徒恶意涂改道经等事情正是这一社会现状的反映。再加上道教本身在理论和实践上都不够完善，和自己的竞争对手佛教相比往往处于劣势，人们对道教的信奉也不够热烈。这种情形严重威胁着道教的生存和发展，作为道门领袖，杜光庭自然要想办法改变，这也就催生了《道教灵验记》。

杜光庭在《道教灵验记》中除宣扬道教的神异灵验外，还特别强调早已深入人心的“善恶报应”思想。他在《道教灵验记·序》中就曾指出：“‘为善者善气至，为恶者恶气至。’此太上垂惩劝之旨也。《书》曰：‘惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之’

^① 《道藏》第十册，第 818 页。

百殃。’此圣人法天道福善祸淫之戒也。由是论之，罪福报应，犹响答影随，不差毫末。……况积善有余福，积恶有余殃。幽则有鬼神，明则有刑宪，斯亦劝善惩恶至矣。大道不幸，太上好生，固无责于刍狗，而示其报应。直以法字像设，有所主张，真文灵科，有所拱卫，苟或侵侮，必陷罪尤。故历代已来。彰验多矣。”^①很明显，杜光庭的“灵验”是以“善恶报应”观念为基础的，即为善则得善报，为恶则得恶报。不过，这里“报应”的施行者是道教神灵，善和恶评判的标准也是道教的，即凡符合道教教义的行为即是善，就会得到善报；凡损害道教利益的行为即是恶，将要得到恶报。所谓的“直以法字像设，有所主张，真文灵科，有所拱卫，苟或侵侮，必陷罪尤”，就是这一思想的直接反映。

杜光庭在《道教灵验记》中以“善恶报应”思想为基础宣扬道教的神异灵验，成功地说明了道教的神秘性、道教的法力无边和道教的神圣不可侵犯。这既有利于诱导民众与信徒尊道、爱道，自觉维护道门利益，又可以警告那些损害道教利益的行为，以便树立道门尊严，因此，它对维护道教、发展道教都具有重要的意义。同时，《道教灵验记》也是道教领域里最早且最完善的大张旗鼓地宣扬道门灵验、善恶报应观念的传记，在唐五代时期，也可以说是唯一一部这样的书，具有重要的开创性意义。

《墉城集仙录》

《墉城集仙录》成书于王蜀时期。原书 10 卷，今存《道藏》第十八册，仅收录 6 卷，另《云笈七籤》收 20 多篇。该书是杜光庭专为女仙立传而作，是道教史上最早的女仙传记集之一，也是道教史上第一部较为系统的女仙谱系。书中共收录了以金母元君（西王母）为首的女仙 38 人，因“女仙以金母为尊，金母以墉城为

^① 《道藏》第十册，第 801 页。

治”，故名为《墉城集仙录》。

这种女仙传记专集的出现与道教自身的观念有关，道教对女性比较重视，女仙男仙的地位基本平等，女冠和男道也没有多少区别，如唐朝居于主导地位的上清派的始祖就是南岳魏夫人；在道教典籍中，地位尊崇的女仙也随处可见。杜光庭在《墉城集仙录·序》中也说：“一阴一阳，道之妙用。裁成品物，孕育群形，生生不停，新新相续。是以天覆地载，清浊同其功；日照月临，昼夜齐其用。假彼二象，成我三才。故木公主于震方，金母尊于兑泽，男真女仙之位，所治昭然。”^① 这种观念在中国古代的社会生活和其他宗教活动中比较少见，如儒家重男轻女，佛教尼姑的地位也明显低于和尚，女性修佛不仅要遵守更多的戒律，而且其成就也远达不到男性的高度。

当然，该书的出现也与当时的社会背景相关，唐代道教由于得到最高统治者的支持而迅速发展，道教盛行，许多妇女也纷纷入道，从公主、贵妇到歌伎、妓女都可能成为道教女冠，以至女道士的活跃成了唐代道教的一个显著特征。王蜀对道教也非常支持，女性信徒也非常多。如《十国春秋》载：“（925年）三月，帝谒永陵，自为夹巾，或裹尖巾，其状如锥，民庶皆效之。还宴怡神亭，妃嫔皆戴金莲花冠，衣道士服。”^② 有了这种社会氛围，出现女仙专集也就很自然了。

不过，杜光庭编撰《墉城集仙录》这样一部女仙专集，更多的还是出于他的道教追求。杜光庭在《墉城集仙录·序》中曾说：“观夫浩籍之中，图传所述，混同载录，未有解张。今按上清七部之经，存注修行之事；日月五星之内，空常飞步之篇。元父元母

① 《全唐文》卷九三二，第9705页。

② （清）吴任臣：《十国春秋》卷三七。

以兼行，阳号阴号而具著，纂彼众说，集为一家。女仙以金母为尊，金母以壙城为治，编纪古今女仙得道事实，自为《壙城集仙录》。上经曰：‘男子得道，位极于真君；女子得道，位极于元君。’此传以金母为主，元君次之，凡十卷矣。”^①很明显，本书的编集目的就是因为有关女仙的记载在道教的经诰典籍、图篆传记中常常跟其他内容混在一起，其事迹个性等都得不到充分的展示，为了完整清晰地表现这些女仙，杜光庭才“纂彼众说，集为一家”。不仅如此，杜光庭还希望借此建构一个完整的女仙谱系，进一步完善道教的神仙体系（后文详说）。

该书的内容大多采录前代典籍，如《列仙传》、《神仙传》、《真诰》等，但这种采录并不是简单的摘抄辑录，而是在杜光庭自己的编撰目的和仙道思想指导下，对原作进行了颇具匠心的润饰和加工。如《壙城集仙录》之《女几》：

女几者，陈市上酒妇也。作酒常美。仙人过其家饮酒，即以素书五卷质酒钱，几开视之，乃仙方养性长生之术也。几私写其要诀，依而修之。三年，颜色更少，如二十许人。数岁质酒，仙人复来，笑谓之曰：“盗道无师，有翅不飞。”女几遂随仙人去。居山历年，人常见之，其后不知所适。今所居即女几之山也。

该故事采自《列仙传》，《列仙传》之《女几》的原文是：

女几（九）者，陈市上酒妇人也。作酒常美。遇仙人过其家饮酒，以素书五卷为质。几视其书，乃养性交接之术。

^① 《全唐文》卷九三二，第9706页。

九私写其文要，更设房室，纳诸年少，饮美酒，与止宿，行文书之法。如此三十年，颜色更如二十时。仙人岁复来过，笑谓九曰：“盗道无师，有翅不飞。”遂弃家追仙人去，莫知所之云。

很明显，杜光庭在编撰过程中对原文进行了较大的修改，原文中“更设房室，纳诸年少，饮美酒，与止宿，行文书之法”等涉及房中术的内容被全部删除，仅以“依而修之”一笔带过，使《墉城集仙录》中的《女儿》更合乎传统道德的要求，更有利于发挥劝善惩恶、诱导世俗的作用。

《神仙感遇传》

《神仙感遇传》成书于王蜀时期，原本10卷，今《道藏》第十册收录5卷77篇，在《太平广记》和《云笈七籋》等书中收录了近40篇。该书主要记载仙凡感通的故事，其中的主人公一般为凡人，这些凡人因为种种缘由而与神仙相遇。这些凡人的身份也多种多样，从帝王将相到商贾小吏，从道冠方士到僧侣和尚，从白发老叟到无知孩童，几乎无所不有。如卷四之《岐阳女子》：

岐阳女子者，年五六岁，其家沽酒。一旦，严冬寒甚，有樵夫十数辈，鬻薪于市。稍稍散去，独一老叟荷薪未售。日已晡矣，北风转劲。女子之母悯，见老叟，呼之与语，买薪，直酬之百钱。欲设食，叟曰：“不须食也。”乃以酒一器授之。叟袖中坠一柿子，女子因拾之。叟笑曰：“本欲将还家，今既孩儿所得，便可食之。”女子遂吃此柿子。因不食粒。今已数年，颜状奇丽。樵叟竟不知所之也。^①

① 《道藏》第十册，第900页。

显然,这种感遇故事意在表明,每个人都能够遇到神仙,都可能得到神仙的眷顾甚至跻身神仙行列,只要他们诚心、向善、信道。所以,大多数故事都会渲染遇仙者的诚意、专心或者苦修等经历。

人仙感遇是道教神仙信仰中的重要主题,大部分神仙故事都离不开人与神的相遇和交往。因为道教与佛教等宗教不同,它既不强调完全的出世,也不像儒家执著于人世;它追求的是长生不死,既不受世俗生活的束缚,又存在于现实的世界中。仙人常常混迹于凡人的社会生活中,且很乐意帮助诚信善良的人们;凡人时常可以遇到神仙。对一个修仙学道的人来说,更希望得到神仙的帮助或启示。杜光庭就是借助这一常见的人仙感遇主题,宣扬诚心、行善、尊道等道教教义,以诱导时俗。

《神仙感遇传》在内容上同样有很多是采录自其他书籍,但与《墉城集仙录》不同,此书重点采集的不是唐朝以前的典籍,而是唐人撰著的小说、笔记、野史等各种书籍,如《宣室志》、《酉阳杂俎》、《逸史》等。而且,书中还有很大一部分内容是杜光庭根据自己的谈访见闻撰写而成,具有明显的独创性,对丰富道教的神仙传说具有重要的意义。

《仙传拾遗》

《仙传拾遗》原书 40 卷,共 430 余则故事^①,但已经散失不存,今有学者从《太平广记》、《三洞群仙录》等书中辑出 120 余则。就辑出来的篇目看,此书采录的内容非常广泛,几乎遍及各类文献典籍。有的是采自唐前典籍中的神仙传记,有的是唐以

^① (宋)陈骙等《中兴馆阁书目·神仙家类》卷四载:“四十卷,共四百二十九事。”

来文献中的神仙传记,有的是当时传闻中的奇人异事,如叶法善、韩愈、颜真卿等,这些人物的撰写也可能有文献的依据,也可能纯粹是杜光庭自己根据传闻而创作的,故有部分人物根本不见于其他书籍记载。

既然自称“拾遗”,就必须按“拾遗”的标准编撰相关的传记。该书在采集神仙传记时大致遵循这样一个规则:采录唐以前典籍的“仙传”多是通常的典籍中很少被关注或没有独立立传的人物;唐代新出的神仙人物则广采博取,全部收录;一些前代已经很常见的神仙传说也可能被收录,但这部分神仙人物在编撰时往往添加了新的传说和其他情节,使原来的传说更加丰满真实、更具有时代气息。如《萧史》:

萧史不知得道年代,貌如二十许人。善吹箫,作鸾凤之响而琼姿炜烁,风神超迈,真天人也。混迹于世,时莫能知之。秦穆公有女弄玉,善吹箫,公以弄玉妻之。遂教弄玉作凤凰鸣。居十数年,吹箫似凤声,凤凰来止其屋。公为作凤台,夫妇止其上,不饮、不食、不下数年。一旦,弄玉乘风,萧史乘龙,升天而去。秦为作凤女祠,时闻箫声。今洪州西山绝顶有萧史石,仙坛、石室及岩屋、真像存焉,莫知年代。^①

《萧史》的传说采自《列仙传》,前面的故事情节基本未变,仅在词句上有些调整。后面的“今洪州西山绝顶有萧史石,仙坛、石室及岩屋、真像存焉,莫知年代”则为杜光庭添补,这无疑使古老的传说更具有现实性。

如果说《神仙感遇传》是人仙感遇故事专集,《墉城集仙录》

^① 转摘自(宋)李昉等《太平广记》卷四。

是女仙故事专集,那么,《仙传拾遗》就是一部“神仙故事大全”。因此,《仙传拾遗》可以说是对神仙传说的全面整理,它一方面为那些早已流传的神仙故事补充了新的材料,使其形象更加丰满,另一方面,又使典籍中不为人关注的神仙得到认识;同时,它对新出的神仙故事进行了全面的搜罗,使整个神仙传说体系得到进一步的发展。

《王氏神仙传》

《王氏神仙传》成书于王蜀后期,原书4卷,今不存,仅在《三洞群仙录》、《类说》等书中保存了部分篇目,且大多有删略,故篇幅一般比较短小。如《三洞群仙录》卷二节引“王子晋”,题为《子晋侍宸》,说:

王乔字子晋,周灵王之太子。生而神明,幼而好道。好吹笙,作风凰鸣之音,而白鹤朱凤翔集。复遇浮丘公,授以道要,接上嵩山。不归。一日,忽乘鹤驻山巅。而童谣曰:“王子乔,好神仙,七月七日上宾天。”初补南岳司命侍宸,再补桐柏真人。

该书以王子晋为首,共纂集王姓男女神仙55人,可以说是王姓神仙专集,是杜光庭为王蜀统治者寻找神学依据而作。这与李唐王朝为巩固统治,把老子奉为自己的远祖,并编造大量的老子神话类似。这本书完成后,杜光庭就把它献给王蜀统治者。史书记载:“(乾德)五年,起上清宫,塑王子晋像,尊以为圣祖至道玉宸皇帝,又塑建及衍像,侍立于其左右。”^①这件事情的出现应该与《王氏神仙传》有关。

^① (宋)欧阳修:《新五代史》卷六三。

由于这本书的存在,许多学者对杜光庭的品行不以为然,如宋人陈振孙的《直斋书录解題》卷十二中说:“当王氏有国时,为此书以媚之,谓光庭有道,吾不信也。”晁公武的《郡斋读书志》卷九则说:“光庭集王氏男真女仙五十五人,以谄王建。”其实,这纯粹是用传统的儒家道德观来评判道教人物。杜光庭并不是儒家的道德典范,而是一个近似于殉道者的道门领袖,他既深受道教传统的影响,又要想方设法弘扬道教。道教走出民间宗教的地位后,立即向当时的贵族统治者靠拢,并一直为统治者效劳奔走,也正是由于得到上层统治者的支持,道教才得到长足的发展;同样,杜光庭要振兴弘扬道教,也不可能远离当时的统治者。即使从献媚这个角度说,在当时的社会背景下也是很正常的——历代盛行不衰的符瑞、谶语,有哪个是真实的?有哪个不是编出来献媚统治者、为统治者打气助兴的?即使是那些警告性的谶语,它也往往是另一批人出于某种目的而编出来以吓唬人的,他们与杜光庭的行为并无本质的区别。杜光庭仅仅是继承了传统而已,它的行为是中国传统思想行为的必然,只要我們不是以道德典范的标准去审视,他的这种行为就是可以接受的。

《录异记》

《录异记》成书于王蜀时期甚至可能更晚,原本10卷,今《道藏》第十册收录8卷。该书主要记载各种具有奇异特征或化变的怪事怪物,其内容、体例都与古代的博物志相似,故常常被视为文言小说,也因此受到了更多的关注。

不过,杜光庭并未打算从事纯粹的小说创作,《录异记》也不是一般的博物志,尽管杜光庭在《录异记·序》中明确表白:“聊因暇辰,偶为集录。或征于闻见,或采诸方册,庶好事者无忘于披

绎焉。命曰《录异记》。”^① 似乎《录异记》完全是出于打发时间、嗜好奇闻逸事而编撰的一部闲书。其实不然,《录异记》从篇目内容的取舍到结构形式的安排都经过杜光庭的精心处理,是杜光庭按照其道教理念精心编撰的一部弘扬道教教义的著作。

现存的《录异记》共8卷,这8卷的内容分别是:第一卷,仙;第二卷,异人;第三卷,忠、孝、感应、异梦;第四卷,鬼神;第五卷,龙、异虎、异龟、异鼈、异蛇、异鱼;第六卷,洞;第七卷,异水、异石;第八卷,墓。这里按照“仙→人→鬼→动物→自然物”这一顺序排列各种奇异之事,明显不是随意而为,而是杜光庭道教观念的反映。“仙”居于首位,这是符合其道教徒身份的;把“忠”、“孝”之事作为一种奇异之事来处理,这看似不合理,却准确地表明了杜光庭对儒家忠孝观念的重视。而“仙→人→鬼神→动物→自然物”的先后顺序也正是道教对自然万物等级观念的认定。

在内容上,杜光庭主要围绕“异变”组织全书。他在《录异记·序》中就说:“虽景星甘露,合璧连珠,嘉麦嘉禾,珍禽珍兽,神芝灵液,卿云醴泉,异类为人,人为异类,皆数至而出,不得不生,数讫而化,不得不没。亦由田鼠为鴽,野鸡为蜃,雀化为蛤,鹰化为鸠,星精降而为贤臣,岳灵升而为良辅。今古所载,其徒实繁。又若晋石莘神,凭人幻物,鸟血鱼火,为灾为异。有之乍惊于闻听,验之乃关于数历。大区之内,无日无之。”^② 书中所记之事也基本上都是怪异之事,如:

婺州永康县山亭中有枯松树,因断之,误堕水中,化为石。取未化者试于水中,随亦化焉。其所化者,枝干及皮与

①② 《道藏》第十册,第856页。

松无异，但坚劲。有未化者数段，相兼留之，以旌物异焉。^①

永平初，有僧惠进者，姓王氏，居福感寺。早出至资福院门，见一人长大，身如靛色，迫之渐急。奔走避之，至竹箐桥，驰入民家，此人亦随至。撮拽牵顿，势不可解。僧哀鸣祈之。此人问：“汝姓何也？”答云：“姓王。”此人曰：“名同姓异。”乃舍之而去。僧战惧投民家，移时稍定，方归寺中。是夕，有与之同名异姓者死焉。^②

宣扬神奇异变本是道教的基本思想之一，因此，这些怪异之事看似与道教无关，实际上与道教思想是一致的。同时，在《录异记》中还有许多纯粹的道教故事，卷一讲“仙”全为道教人物自不必说，卷二之“异人”、卷六之“洞”中也多为道教事迹，即使在“异龟”、“异鱼”、“异水”、“异石”等记载中也常包含比较明显的道教故事，如“异水”中载：

青城县西北，去县三里有老君观，观门东上有一泉，号“马跑泉”。其泉水味甘，四时不绝。春夏如冰冷，秋冬即温。昔太上老君与天真皇人于此会真之所，其泉是老君所乘者马跑成泉焉。^③

这里明显在神化道教人物，包含着强烈的弘道倾向。因此，《录异记》表面上看是一部博物志式的小说杂记，实际上是杜光庭精

① 《录异记》卷八，《道藏》第十册，第879页。

② 《录异记》卷五，《道藏》第十册，第869页。

③ 《录异记》卷七，《道藏》第十册，第877页。

心编撰的一部宣传道教思想、强调道教神异的道教教科书。而且,由于其模糊性和隐蔽性,它比那些堂而皇之的道教宣教性书籍更容易让人接受,影响也更广。

总之,当道教在唐末五代的动荡和战火中备受打击而逐渐衰落时,杜光庭为了振兴道教,不仅在道教思想理论和科仪整理方面作出了重要的贡献,而且在弘扬神仙思想、传播道教教义、普及道教意识方面发挥了极其重要的作用。他所编撰的六部道教传记集各具特色:《道教灵验记》着重强调道教的威严灵验,《神仙感遇传》重点讲述人仙交感、神仙可遇,《墉城集仙录》是女仙故事专集,《王氏神仙传》是王姓神仙专集,《仙传拾遗》为“神仙故事大全”,《录异记》则大力张扬道教的神异。这些传记集各有侧重又互相关联,向世人展示了一个比较全面的神仙群体,也向世人传达了多方面的道教教义和理念,为道教思想的传播作出了开拓性的贡献。

2. 神仙世界

杜光庭不仅向世人展示了一个比较全面的神仙群体,展示了神仙世界的个体成员的各自风貌,而且,也为世人描绘了神仙世界的空间结构和社会结构。

首先,杜光庭系统地阐释了道教的“三十六天”说,向世人展示了一个清晰的神仙世界的宇宙结构。中国道教在两晋时期就出现了“三十二天”的宇宙结构说,后来“三十二天”又逐渐演化为“三十六天”;隋唐时期,“三十六天”说已经基本为道教界所认同。不过,对“三十六天”的具体解释并不统一,各家各派借用不同的文化资源,往往各取所需,自成一派,致使道教的宇宙天界说纷繁庞杂,莫衷一是。为此,杜光庭以上清派的思想为基础,综合归纳其他各家的观点,系统地阐释了“三十六天”说,较好地清理了道教的宇宙系统。

在阐释“三十六天”时，杜光庭一方面强调太上老君是天地的根本，是万物的始源，肯定太上老君创造三十六天，为道教的宇宙天界说确立了一个神圣的本源。另一方面又以“三界”、“四种民(人)”、“三清上极”等将“三十六天”分为三个大的层次。即：

初下六天为欲界：第一太黄天，二太明天，三清明天，四玄胎天，五元明天，六七曜天是也。次十八天为色界：一虚无天，二太极天，三赤明天，四恭华天，五曜明天，六皇笏天，七虚明天，八端靖天，九玄明天，十极遥天，十一元载天，十二太安天，十三极风天，十四始皇天，十五太黄天，十六无思天，十七上揲阮乐天，十八无极昙誓天是也。次四天为无色界：一霄度天，二元洞天，三妙成天，四禁上天是也。此二十八天，名为三界。……此上又四天，名为四种人天：一常融天，二玉隆天，三梵度天，四贾奕天。……又上三天为三清境：一曰大赤天，二曰禹余天，三曰清微天。最上曰大罗天，包罗诸天，极高无上，玄都玉京，镇于其巅，三尊所处，万圣朝轩，为极道之域，成化之根也。^①

这三十六天首先是一个立体的空间结构，以“欲界”的第一天“太黄天”最低，依次往上，最后是大罗天，大罗天也是至高无上的。同时，三十六天也是一个等级分明的社会体系，每一个“天”都有特定的天神，从而形成了一个以大罗天为首的天界系统。杜光庭这种“三十六天”天界系统的建构对道教的发展具有重要的意义，一方面它形象地反映了道教成仙升天、不断超越有

^① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷二，《道藏》第十四册，第317—318页。

限人生的信仰；另一方面，它也为道教阐述修道品位与阶次提供了理论依据。杜光庭认为，在“欲界”六天中，还属于修道的初始阶段，修道以去欲为主；去欲后升入“色界”诸天，在“色界”修道以摆脱物质生活和精神烦恼为主；当修炼到清静无为时即进入“无色界”，这样一步一步发展，一步一步上升，最后到达大罗天境界。

其次，杜光庭系统地介绍了道教仙境在地理空间上的分布。道教仙境是道徒术士们的生活场所，也是道教传说中神仙活动的舞台，对宣传道教的神仙信仰具有特殊的魅力，因此，历来受到道教信徒的重视。但由于道教流派众多，神仙来源五花八门，以致道教仙境众说纷纭，令人眼花缭乱，这一现状明显不利于道教的发展。为此，杜光庭在综合前人说法的基础上，撰述了《洞天福地岳渎名山记》，对道教仙境进行了系统的整理。

在《洞天福地岳渎名山记》中，杜光庭把道教仙境分为八大类，并分别进行了比较详细的介绍。(1)“岳渎众山”，包括玉京山、广桑山、扶桑山、蓬莱山、瀛洲、沧海岛等等，它们或在天上，或在海中，基本上都是虚构的。(2)“中国五岳”，即泰山、华山、恒山、衡山、嵩山等，但说得很神秘。(3)“十大洞天”，包括王屋洞(王屋山)、青城洞(青城山)、赤城洞(天台山)等。(4)“五镇海渎”，包括东镇沂山、南镇会稽山、东海广德王、南海广利王、江渎东广源王、淮渎南长源王等，杜光庭还交代，“五镇海渎”封于天宝十年(751)。(5)“三十六靖庐”，多是著名的道教人物得道成仙的活动地，如紫虚庐(南岳魏夫人)、凤台庐(萧史)、元阳庐(张道裕)等。(6)“三十六洞天”，包括武夷山、仙都山、天柱山等。(7)“七十二福地”，包括武当山、龙虎山、天姥岭等。(8)“灵化二十四”，即“二十四治”，张陵创立五斗米道时在各地设立的传道场所，如阳平化、鹤鸣化等，基本上都在巴蜀境内。通过

这种系统的整理和详细的说明,道教仙境也就一目了然了,这无疑有利于人们对道教仙境的了解。

另外,杜光庭还建构过一套女仙谱系。道教流派众多,神仙来源复杂多样,神仙谱系自然比较混乱。陆修静曾对神仙谱系进行过一次比较全面的整理,给后世留下了较大的影响,不过,陆修静的神仙谱系更多是针对男性神仙而言的。道教强调阴阳和合,男仙女仙的地位没有太大的差别,女仙传说非常流行,女性道徒也为数不少,故很有必要建构合理的女仙谱系。但唐末以前,这一工作似乎并没有引起人们的注意,更没有人整理女仙谱系。杜光庭专门为女仙立传,他自然要考虑女仙谱系这一问题,因此,杜光庭尽管没有明确提出女仙谱系,但在《墉城集仙录》中却清楚地展示了一个女仙谱系。

现存的《墉城集仙录》6卷,共收录了38个女仙,她们在书中的位置是:卷一为圣母元君、金母元君;卷二为上元夫人、昭灵李夫人、三元冯夫人、南极王夫人;卷三为云华夫人、太微玄清左夫人、东华上房灵妃、紫微王夫人;卷四为太真夫人、麻姑;卷五为云林右英夫人、婴母、钩弋夫人、湘江二妃、洛川宓妃、阳都女、杜兰香;卷六为盱母、九天玄女、孙夫人、蚕女、彭女、弄玉、园客妻、昌容、汉中酒妇、女几、采女、太阳女、太阴女、太玄女、樊夫人、河间王女、东陵圣母、西河少女。这一编排结构表明:第一,这些女仙以金母(西王母)为中心,金母是女仙中的最高统治者,故金母元君被安排在卷一^①,暗含了由金母元君总领全书的意图。关于这一点,杜光庭在《墉城集仙录·序》中也有明确的交代,《序》中说:“女仙以金母为尊,金母以墉城为治。”又说:“此传

^① 圣母元君之所以放在卷一,且在金母之前,主要出于尊老,圣母元君是老子的母亲。

以金母为主,元君次之。”该书之所以名为《墉城集仙录》,也是出于这一原因。第二,在其他仙女中,第一层次是昆仑系女仙,如上元夫人、紫微王夫人、云华夫人、南极王夫人等,其中多是西王母之女。第二层次是上清派女仙,如太微玄清左夫人、昭灵李夫人、三元冯夫人、东海上房灵妃等。最后是那些采自民间传说和神仙传记中的仙女,如钩弋夫人、湘江二妃、洛川宓妃、阳都女、杜兰香等。这样就构成了一个以西王母为核心,以下依次为昆仑女仙、上清女仙、其他女仙的女仙谱系,这对丰富道教神仙体系具有重要的意义。

文章傲世

杜光庭是道教学者,道门领袖,同时也是一个影响深远的文学家,在文学方面取得了骄人的成就。其文学创作众体兼备,诗歌、散文、小说、辞章等无所不善,而且,文笔流畅,语言典雅,结构严谨,深受后人喜欢。关于这一点,我们从后世的评介中就可见一斑:后蜀何光远在《鉴诫录》中称杜光庭是“学海千寻,词林万叶,凡所著述,与乐天齐肩”^①;《资治通鉴》称杜光庭“博学善属文”^②;《宣和书谱》既肯定杜光庭“工辞章翰墨之学”,又交代杜光庭曾撰“歌诗杂文仅百余卷”^③;元代的《历世真仙体道通鉴》亦称杜光庭“善辞藻”,有“歌诗杂文仅百余卷行于世”。可见,杜光庭的文学才华和成就是后世所公认的。

杜光庭之所以能取得巨大的文学成就,这既与他的个人天赋有关,更与其生活经历相关。杜光庭本来聪慧过人,天赋较

① (后蜀)何光远:《鉴诫录》卷五《高尚士》。

② 《资治通鉴》卷二六八。

③ 《宣和书谱》卷五。

高，早年生活于缙云，缙云的灵山秀水又给了他更多的艺术灵感；而且，缙云自古就有很多文化名人前来瞻仰、生活，这无形中也给了他良好的影响。杜光庭后来准备科举，在学习过程中，他不仅喜读经史，而且兴趣广泛，博览群书，极有文学创作才能，因此，他参加的科举是“百篇”举。这种童年的生活经历和青少年时期的求学过程为杜光庭打下了良好的文学基础。

杜光庭入道后，为了搜求整理道教典籍，很快离开天台，漫游大江南北，遍览各地绮丽的风景，见识到许多新鲜事物，这不仅让他大开眼界，而且大大丰富了其人生阅历，为他的诗文创作提供了丰富的素材。更重要的是，杜光庭入蜀之后，生活圈子并不限于道教信徒和道教宫观，他先后追随唐僖宗和王蜀皇帝王建，又先后亲历了两个王朝的衰亡，这让他对社会、对人生有更多一份感受，更深一层认识，其思想也因此进入了一个新的境界。

另外，杜光庭既受到唐僖宗、前蜀王建等统治者的重视，也自然会得到达官贵人和其他文化名人的关注，因此，他与当时文人的交往非常密切，尤其是在前蜀时期。唐朝末年的中原战乱频仍，而蜀中相对安定，王建又非常重视士子文人，故唐朝的大批官宦文人进入蜀中避难，使得蜀中成了唐末五代时期重要的文学创作中心，如当时影响极大的“花间词”派就生存于蜀中。

杜光庭在文学艺术方面本来就很有天赋，知识丰富，见闻广博，且与朝廷的关系紧密，其他文人自然愿意和他交往。据《历世真仙体道通鉴》记载，相国徐光溥“志学之年执弟子礼事之”，宰相张格也非常尊敬他，朝廷中的很多事情都要请教他。其他如诗僧贯休、著名的诗人韦庄等都曾活跃于王蜀朝廷，为王建所倚重，且都擅长诗文书画，杜光庭与他们之间有更多的交往更是很自然的。《唐才子传》在介绍诗人沈彬时曾说：“初经板荡，（沈

彬)与韦庄、杜光庭、贯休具避难在蜀中,多见酬酢。”^① 沈彬是唐末五代时比较有名的诗人,《全唐诗》中收其诗 20 余首,据文献记载,沈彬“生而颖秀,幼能为诗”,唐末避乱蜀中,曾经题诗于大慈寺的墙壁上,“王衍与徐太后游大慈寺,见壁间书:‘墙头细雨垂纤草,水面回风聚落花。’爱之,问知蟪(彬)句,给札,令以诗进,蟪(彬)以百首献衍,颇重之。将召为知制诰,宋光嗣以其轻傲,止赐白金而已。”^② 可见,杜光庭和当时的著名文人确实有很多交往。杜光庭能经常与这些文学大家交往,也自然有利于其文学创作水平的进一步提高。

在这多方面因素的共同作用下,再加上其个人的刻苦勤奋,杜光庭在文学中取得巨大成就也就很自然了。为了更好地认识杜光庭的文学成就,我们可以从诗歌、散文、小说三个方面着手,了解其文学特征及成就。

1. 诗歌

杜光庭是唐末重要的诗人之一,不仅诗歌作品数量多,而且在内容和形式方面都独具特色。

《全唐诗》收杜光庭诗歌 1 卷(卷八五四)共 31 首,另有零散诗句若干,其中 11 首又署名为郑遨,即该卷中的《富贵曲》至《山居三首》,在郑遨的诗作中,这 11 首也同样又署了杜光庭的名。据何光远《鉴诫录》记载,署名郑遨的 11 首诗应该是郑遨的诗;从诗歌风格看,这 11 首也与杜光庭其他的诗歌大不一样,因此,《全唐诗》所收杜光庭完整的诗歌应该是 20 首。另在各类《全唐诗》补遗中尚辑有杜光庭诗若干篇,特别是陈尚君先生的《全唐诗续拾》中,在杜光庭名下辑集了咒诀、赞词、颂歌、步虚词等共

① (元)辛文房:《唐才子传·沈彬》卷七。

② (明)曹学佺:《蜀中广记》卷一〇六。

100多首^①，这些诗虽然未必全部为杜光庭所作，但大部分都与杜光庭有关系，这是可以肯定的。另外，杜光庭还有大量的诗歌已经散失，如杜光庭曾经有《二十四化》诗一卷，现在已经全部散失；杜光庭在《贺黄云表》、《贺获神剑进诗表》、《贺鹤鸣化枯树再生表》等表奏中都指明附有贺诗，现在都不存，很明显也已经散失。《唐才子传》载：“初经板荡，（沈彬）与韦庄、杜光庭、贯休具避难在蜀中，多见酬酢。”现在也见不到任何与沈彬往来的诗歌，可见也已经散失，总之，杜光庭的诗歌创作是非常丰富的。

杜光庭的诗歌从内容上看，主要以反映道教名胜、道教生活或道教教义为主，在《全唐诗》所收的20余首诗歌中，直接以道教宫观等署名的就占11篇，完全宣扬道教教义的两篇，即《纪道德》、《怀古今》。何光远《鉴诫录》曾引其《山居百韵》的残句以说明杜光庭诗歌中的道教成分，诗云：“丹灶河车休砑砑，蚌胎龟息且绵绵。馭景必能趋日域，骑箕终拟蹑星躔。返朴还淳皆至理，遗形忘性尽真铨。”^② 这里句句不离道教术语典故，形象地说明了杜光庭的诗歌在内容上的基本特色。另有部分赠人、咏物或纪胜迹的，如《赠人》、《题剑门》、《初月》等，在这部分作品中，同样有很多内容与道教相关。如《赠人》：

静神凝思仰青冥，此夕长天降瑞星。

海上昨闻鹏羽翼，人间初见鹤仪形。

这里从头至尾，所描述的都是道教生活或者道教观念，而且，包含着道教术语和典故，也许，这里所赠之人就是一个道徒。

① 详见陈尚君辑校《全唐诗补编·全唐诗续拾》，第1509—1536页。

② （后蜀）何光远：《鉴诫录》卷五《高尚士》。

从思想情感看,杜光庭的诗歌大致可以归纳为三个方面:

(1) 歌颂赞美道教胜迹、人物等,以表达对道教、神仙的向往之情,这种情感在杜光庭诗歌中表现得最多。如《题北平沼》:

桐柏真人曾此居,焚香崖下诵灵书。
朝回时宴三山客,洞尽闲飞五色鱼。
天柱一峰凝碧玉,神灯千点散红蕖。
宝芝常在知谁得,好驾金蟾入太虚。

《题仙居观》:

往岁真人朝玉皇,四真三代住繁阳。
初开九鼎丹华熟,继蹊五云天路长。
烟锁翠岚迷旧隐,池凝寒镜贮秋光。
时从白鹿岩前往,应许潜通不死乡。

“北平沼”即“北平治”应该是为避唐高宗李治的讳而改,桐柏真人指王子乔,相传北平治是王子乔升仙的地方。这里的桐柏真人“焚香崖下诵灵书”的生活,“烟锁翠岚迷旧隐,池凝寒镜贮秋光”。“天柱一峰凝碧玉,神灯千点散红蕖”等美景,“应许潜通不死乡”、“好驾金蟾入太虚”等期待都表明了其对神仙生活的向往和追求。

(2) 阐发道教思想,弘扬道教教义。这类诗歌中最引人注意的是《纪道德》。《纪道德》不仅在内容上通篇讲述“道”、“德”这两个道教的基本观念,在形式上也很有特色,全部诗歌中的句子依次由1个字递增到15个字,全诗为:

道，德。清虚，玄默。生帝先，为圣则。听之不闻，转之不得。至德本无为，人中多自惑。在洗心而息虑，亦知白而守黑。百姓日用而不知，上士勤行而必克。既鼓铸于乾坤品物，信充仞乎东西南北。三皇高拱兮任以自然，五帝垂衣兮修之不惑。以心体之者为四海之主，以身弯之者为万夫之特。有皓齿青娥者为伐命之斧，蕴奇谋广智者为盗国之贼。曾未若轩后顺风兮清静自化，曾未若皋陶迈种兮温恭允塞。故可以越圆清方浊兮不始不终，何止乎居九流五常兮理家理国。岂不闻乎天地于道德也无以清宁，岂不闻乎道德于天地也有逾绳墨。语不云乎仲尼有言朝闻道夕死可矣，所以垂万古历百王不敢离之于顷刻。

这里不仅强调了道和德“清虚，玄默”，“听之不闻，转之不得”等特性，还歌颂了其“为圣则”，“以心体之者为四海之主”和“理家理国”等重要作用，所以，“道”与“德”是“垂万古历百王不敢离之于顷刻”。在其他咏物、纪胜的诗歌中也常包含这种弘扬道教教义的因素，如《题平盖沼》的“龙车凤辇非难遇，只要尘心早出尘”，《怀古今》的“吾所以思抗迹忘机用虚无为师范，吾所以思去奢灭欲保道德为规箴”等。

(3) 歌颂建功立业，直接表达其救时济世的理想。这种思想在赠人的诗歌中表现比较明显，如《赠蜀州刺史》：

再扶日月归行殿，却领山河镇梦刀。
从此雄名压寰海，八溟争敢起波涛。

这里的蜀州刺史具体指谁不太清楚（也许就是王建），“再扶日月归行殿”中的“日月”应当是指李唐王朝的某个皇帝，该“刺史”在

皇帝外逃时曾给予皇帝很多帮助。联系末句的“八溟争敢起波涛”，我们可以清楚地看出，诗人既对“刺史”的扶持帝业表示赞赏，同时也希望他能够进一步维持唐王朝的稳定。与《赠蜀州刺史》主题类似的还有残诗《赠将军》。《赠将军》前两句缺失，后六句是“八表顺风惊雨露，四溟随剑息波涛。手扶北极鸿图永，云卷长天圣日高。未会汉家青史上，韩彭何处有功劳”。这里的“四溟随剑息波涛”，“手扶北极鸿图永”等在内容和主题上都与前首诗近似，也许这里的“将军”和“刺史”是指同一个人。表现杜光庭的救时济世思想的诗歌还有《题福唐观》（之二），该诗写于僖宗入蜀期间（上文已经交代），杜光庭登临福唐观，大概是为僖宗王朝祈求神灵的保佑，其中的“暂熟炉香不须去，伫陪天仗入神州”就表达了诗人希望早日收复长安，陪伴僖宗回京的强烈愿望。另外，残句中的“降因天下思姚宋，出为儒门继孔颜”^①等也表达了这类思想情感。

杜光庭也有少量的诗歌抒发自己对故乡的思念之情。如《题鸿都观》就充分表达了杜光庭对故乡的思念，尤其是其中的“双溪夜月明寒玉”、“故乡东望思悠然”等语。

从艺术形式看，杜光庭的诗歌往往明白晓畅、平易实在，毫无浮艳之感，这不仅表现在其道教说理性的诗歌中，即使是咏物抒情的诗歌也都真切实在，绝没有无病呻吟之感。如《初月》：

始看东上又西浮，圆缺何曾得自由。
照物不能长似镜，当天多是曲如钩。
定无列宿敢争耀，好伴晴河相映流。
直使奔波急于箭，只应白尽世间头。

^① 《全唐诗》卷八五四。

杜光庭在这里对月亮的描写浅显而明白,如月亮“东上又西浮”的运行规律、月缺多于月圆的时间规律等都是平易晓畅的大白话。

不过,杜光庭诗歌中的实在浅白并非毫无深度,而是在浅显明白中包含着深刻的哲理,为了说明这一点,我们不妨再以《初月》为例。《初月》的“圆缺何曾得自由”、“定无列宿敢争耀”和“直使奔波急于箭,只应白尽世间头”等句都另有深意。如其中的“圆缺何曾得自由”,虽是自然现象的简单描述,却包含着深沉的哲思,这里的“不自由”既是对万人瞻仰的月亮的感慨,也是对忙忙碌碌的世人的感慨,我们每个人都在这“不自由”中白头终老。“直使奔波急于箭,只应白尽世间头”则在表达日月如梭、光阴似箭、人生易老这一常见而简单的道理的同时,还向世人昭示:人生不自由,人生易老,因此,人生的第一要务是修道求真。关于这一点,杜光庭在《怀古今》中有更清楚的表达,如其中的“始炫朱颜丽,俄悲白发侵。嗟四豪之不返,痛七贵以难寻”,就充分表明了这种人生易老,世事无常的观点,而“君不见四皓避秦峨峨恋商岭,君不见二疏辞汉飘飘归故林。胡为乎冒进贪名践危途与倾辙,胡为乎怙权恃宠顾华饰与雕簪”等,则是其希望人们不要为名利所羁縻,应该全心修道的急切呼唤。

总体而言,杜光庭的诗歌特点可概括为 12 个字,即恢弘道谛、明白实在、富含哲理。何光远在《鉴诫录》中评价说:“杜先生为诗,悉去浮游,迥为标准,区分理本,实契真筌。”^①这一评价是非常中肯的,另据《历世真仙体道通鉴》记载,杜光庭尽管与韦庄同朝为官,但不满意韦庄的诗风。韦庄作为唐末五代著名的

① (后蜀)何光远:《鉴诫录》卷五《高尚士》。

诗人,也是“花间词人”的重要代表,曾热衷于闺情、游乐生活的描写。韦庄去世后,其弟曾拿韦庄的诗集请杜光庭作序,却遭到杜光庭的拒绝,杜光庭说:“相国富有文辞,若集中不删落小悼浮艳等诗,不敢闻命。”^①杜光庭对“浮艳”的不满准确地反映了其明白实在、不好浮华的风格。也许正是由于杜光庭的诗歌具有这种明白实在、不好浮华的风格,所以,《鉴诫录》中又认为,“凡所著述,与乐天齐肩”,把杜光庭与白居易并提。

2. 散文

杜光庭在散文方面也取得重大成就,其散文的涉及面极广,包括表奏、斋醮青词和各类序记等,主要收录于其《广成集》中。《广成集》原书100卷,其全貌难以考证,今《道藏》第十一册所收的《广成集》仅为17卷,包括各类表奏50多篇、斋醮词200多篇,其他的可能大部分散失。《广成集》中的这些文章后来都收录于《全唐文》的卷九二九至卷九四四。另外,《全唐文》还收录了杜光庭的各种序记30余篇,如《录异记序》、《玉函经序》、《麻姑洞记》等。因《全唐文》收录的散文更全面,故以下分析以《全唐文》为依据。

杜光庭的各种序记多是针对具体的文集或事象而作,一般具有明确的目的性,内容质实,形式自由,或记叙或议论,篇幅长短不限,如《修青城山诸观功德记》、《壙城集仙录序》等多达1500字,而《玉函经序》则不足150字。由于这些序记在前文的相关章节中多有提及,故在此不再详述。

杜光庭的表奏数量比较多,且多是在王蜀时期所作,其中有少量的表奏作于王蜀以前,如《谢恩令僧行真修丈人观表》、《谢恩宣示修丈人观殿功毕表》、《宣醮丈人观新殿安土地回龙恩表》

① (元)赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷四〇《杜光庭》。

等,但这些奏表最终也许并未送达长安,而是由当时主政蜀中的王建代行处理,因此,杜光庭的表奏可以说全部是写给王蜀政权的。从形式上看,杜光庭的表奏严谨典雅,骈体文的色彩非常浓厚,如《贺收陇州表》:

臣某伏睹北面军前陇州节度使桑简,以手下兵士及城池归降,收复陇州者。睿算遐宣,元勋效节,才申薄伐,已复雄城。臣某中贺。伏惟陛下圣迈黄轩,威超周武,运神机于掌内,动有成功;料劲敌于毂中,举无遗策。自岐郊负义,关外隳盟,深辜敦好之仪,遽绝睦邻之分。拥豺狼之一旅,恃疆土于三州,巢折苇以偷生,坐积薪而称固。小不事大,《春秋》所诛,所以义士盱衡,谋臣扼腕,皆期殄扫,遂举戈矛。六军奋跃以争先,八校喑鸣而致勇,蹴土伫摧于吴岳,饮马将竭于渭流。桑简以智合变通,心明向背,倒戈衔璧,效命投诚。献千里之山河,不施寸刃;复一方之户口,无损秋毫。便回毫社之锋,自收商受之众,想回中之路绝,退且无归,顾瀚上之讎深,甯将奚适?料其元丑,即见梟擒。广通于八水三山,永统于九州四海,俱颁舜历,尽入禹封。臣获奉昌期,冀观大捷。无任之至。①

王蜀和其北面李茂贞政权的争战一直没有停止过。永平五年(915),王蜀在争战中取得重大胜利,王蜀军队不仅夺取了李茂贞的秦州、凤州、阶州、成州等地,还迫使李茂贞的重要将领刘知俊等投降,通正元年(916)十月,又迫使节度使李继岌等投降。以致李茂贞政治经济中心凤翔府都被王蜀军队包围,此表就写

① 《全唐文》卷九三〇,第9686页。

于那时。表中除第一句是交代性的散句外,其他都是对仗工整的骈句,或四字或六字,非常严谨;而且,词语雅致,音节和谐,典故迭出,给人一种雍容华贵的感受。在情感上,对王蜀的赞扬和对李茂贞政权的贬斥也非常鲜明,如赞扬王蜀是“圣迈黄轩,威超周武,运神机于掌内,动有成功;料劲敌于彀中,举无遗策”;贬斥李岐则是“拥豺狼之一旅,恃疆土于三州,巢折苇以偷生,坐积薪而称固”。

除了这些表奏、序记外,杜光庭所留下的散文极大部分是斋醮词文,也即所谓的青词。青词是道教举行斋醮仪式时献给天神的表章祝文,也称祷告词文,因为最初是用朱砂写在“青藤纸”上,故谓之为青词,也称为绿章。道教在举行斋醮仪式时,一般都有“读词”或“宣词”的仪式,这一仪式就是向神灵宣读青词。从文体风格看,青词也多是骈体文,不仅文辞华美,而且四六句式,对仗工整,故道门中又称青词为“四六金文”。

唐代由于道教盛行,各种斋醮仪式频繁举行,青词的撰写非常普遍,不仅道士为举行斋醮仪式要经常撰写青词,许多文人、官吏也常出入道场,并热衷于撰写青词,以至于撰写青词祭文等成为唐朝文坛的一大特色。如韩愈、柳宗元等都写过大量的祭文,著名的小说家沈亚之也曾写过《郢州修明真斋词》^①,《唐诗纪事》中更记载了一则符载撰写斋醮青词的奇事。符载是中唐时期小有名气的文人,他常“以王霸自许,耻于常调,韦皋镇蜀,辟为支使。虽曰受知,尚多偃蹇。皋尝于二十四化设醮,请撰斋词。于时陪饮于摩河池。载离席盥漱,命小吏十二人捧砚,人分两题,缓步池间,各受口占,其敏速如此”^②。由此也可以看出当

① 详见(唐)沈亚之《沈下贤集》卷十二。

② (宋)计有功:《唐诗纪事》卷五一。

时文人热衷于撰写青词的盛况。在这种青词繁盛的时代，杜光庭可以说是当时数一数二的青词高手；其青词不仅数量多，而且质量高，文体规范，在当时受到广泛的欢迎。

从结构上看，杜光庭青词的基本格式比较固定，这与其整理科仪时把科仪形式程式化的特点一致。其青词的格式一般是：(1) 赞颂所祈神灵或所行斋醮仪式的神妙及其功用，(2) 叙述主人的基本情况及其建斋设醮的缘由，(3) 交代建斋设醮的情况，(4) 表达主人的各种祈求和愿望，(5) 一两句表达感激或虔诚信奉之类的话，有时还有“不任”或“谨词”等表示谦卑恭敬的词语。为了直观，我们不妨看看以下两篇青词：

(1) 《奉化宗佑侍中黄箓斋词》

①伏闻道本无为，降元精而生二象；象而后数，罗五纬而备群形。维地丽天，无违于律历；阳舒阴惨，咸系于裁成。由是善恶循环，吉凶倚伏。乾刚坤载，不能排九六之期；蟾魄乌轮，不能革盈亏之势。况乎二仪稟质，三命定生，未超变化之机，固有推迁之理。是宜兢怀省己，审过知非，常加策励之心，冀动真灵之鉴。

②臣夙承元荫，早沐洪休，运偶睿明，身叨宠任。推忠陈力，未申匡济之劳；翊圣扶天，累荷超逾之渥。将坛相印，委遇益隆；苍佩行师，徽荣弥厚。戒满盈而徒切，报君父以何阶。尚恐动静行藏，有乖于素分；属心举念，有忤于神明。或在公有失于赏刑，统众有愆于裁断，或往世之尤违未解，或积生之冤债未祛，有一于斯，皆宜忤涤。又今年二运俱逢于墓位，飞天仍直于火星，虽居华盖禄德之方，恐有刑克照临之数，以兹兢惧，倍切恳诚。徐氏年运之中，亦有灾滞，大小二运。金火气微，飞宫遇于计都，天符临于生月，恐为灾

滞，志在忤祈。

③是敢恭备信仪，虔申斋洁，按元都品格，修黄策道场，严香花于二日六时，召真圣于诸天诸地，凝神注念，沥恳披心。

④伏惟万圣回光，众真流鉴，悯其丹款，锡以休祥，赦已往之罪瑕，息将来之厄滞。明星暗曜，无临照之凶，三命五行，除冲妨之会。冤仇和释，债讼消平，嗣允繁昌，寿禄延益。九元蒙福，幽夜开光，眷属康宁，龙神安豫。上愿圣躬万寿，大业永昌。布声教于九围，咸欢舜泽；混车书于八极，共乐尧仁。百谷丰盈，六气均畅。

⑤誓倾忠孝，上酬英睿之慈；克励精诚，仰副真灵之①

(2)《贾璋醮青城丈人真君词》

①伏以岷蜀雄都，西南巨镇，下蟠万壑，上拱九清，为造化之殊庭，乃神仙之奥府。瑶宫璇阙，深秘于洞台；翠壁丹崖，仰呀于云雾。高真之所栖息，上圣之所宴游，实掌休祥，以福寰海。

②臣获逢道化，夙荷元慈，惭无尘芥之功，难报乾坤之德。而立身处俗，易结罪尤，往世此生，宁无过咎？五行三命，恐值灾衰，躔次星文，虑为临照。或冤仇所滞，或债讼未明，有一于兹，是用忧惧。

③辄敢披心灵峤，稽首仙都，辄备信仪，遥申祷祝。

④伏愿鉴其丹恳，锡以元恩，使景福潜资，寿涯延益，灾凶销荡，罪咎蠲除，冤债和宁，禄祚繁永。兼乞子孙嗣续，宗

① 《全唐文》卷九三四，第9729页。

绪昌隆。

⑤誓倾虔奉之心，以答仙灵之佑。不任。①

这两则青词都包括五个部分，完整地反映了杜光庭青词的基本格式。其实，杜光庭的青词不论类型和长短，基本上都是按照这五个层次而撰写的，只是有时由于具体环境的不同，可能省略其中的某些项目，其中的首项和末项缺少的情况比较多见。

从斋醮祭祀的对象和类型看，杜光庭青词的涉及面极广。他所代笔的对象上至皇帝大臣、下至普通民众，几乎无所不有；其青词所反映的内容，举凡求雨、悼亡、安魂、祛病、消灾、忏悔、祝寿、求官、祈福等，凡是人们所遭遇的各种困难，凡是人们所向往的各种幸福，几乎全部涉及。关于这一特点前文已有所交代，故在此仅举一则杜光庭为自己的醮祭所撰写的青词《三会为弟子醮词》：

臣以庸微，负荷大法，敷宏真训，开度天人，授道传经，济时行化。弟子某等，夙慕大道，归命至真，奉信元科，参受符篆，传付之后，已历岁年。或虑未受道之前，及佩篆之后，立身注意，动有罪条。三业十躔，恣其愆过；三元八节，朝谒不专；本命庚申，修行有阙。或啖食荤血，秽乱正真；或嗜欲繁华，负违禁戒，非凭三会，难遍忏祈。今因某会之辰，考校之节，同申大醮，拜章言功，罪谢十天，归诚三宝。并乞宿殃清荡，众罪蠲除；善簿定名，生宫列籍；冤仇和解，债讼夷平，真气内充，百关悦豫；灵官外护，万恶消沉。五行三命之中，暗曜明星之内，永无临照，长息灾凶。九祖生天，六亲蒙福；

① 《全唐文》卷九三八，第9757页。

公私贞吉，动静康宜；年命增延，福祚遐广。誓令修励，上答元恩。不任。^①

“三会”是道教的固定节日，分别在一月、七月、十月，在这个日子里，三官将考校功过，故常例行斋醮。杜光庭因担心其弟子在入道前或修道后有什么过错，恐招致神灵的处罚，故在三会节为弟子们举行醮祭，希望神灵保佑其弟子“宿殃清荡，众罪蠲除；善簿定名，生宫列籍；冤仇和解，债讼夷平，真气内充，百关悦豫；灵官外护，万恶消沉。五行三命之中，暗曜明星之内，永无临照，长息灾凶。九祖生天，六亲蒙福；公私贞吉，动静康宜；年命增延，福祚遐广”。足见杜光庭的宽容仁厚。

从语言形式看，杜光庭所撰写的青词具有浓厚的文学色彩，文辞典雅、语汇丰富、结构严谨，写景则景象生动，抒情则情真意切，不愧为一位撰写青词的高手。例如《莫庭义为川主修周天醮词》：

伏闻元圣开光，高尊俯化，泽周品汇，慈覆万夫，悬罪福之明科，标死生之大法。上惟邦国，下及人臣，同归统御之门，咸宗沮劝之训，古今不紊，纤介无遗。臣伏念佐圣立功，非贤不济；扶危拯难，非德靡先。节度使王某，义贯神明，忠卫社稷，耀武略而先朝返正，鼓仁化而今圣理平，用是茂勋，锡兹巨镇。其间或克收宫禁，诛荡妖凶，秦甸行师，袖川振旅，廓清庸蜀，底定卢彭，外静边方，下戢奸暴，盖不得已，未能去兵。至乃宣天子之威，用将军之钺，无非仗顺，必在为时。尚虑故杀误伤，因成衅咎，天曹地简，或纪愆违。又恐

① 《全唐文》卷九四二，第 9795 页。

宿曜所临，行年有厄，历运衰否，分野灾凶，须备忏陈，以期昭洗。臣叨居寮属，辄按经图，仰罄丹诚，恭申大醮，洁礼颂于仙岳，奉榛糈于灵坛。上叩虚无，极诸天而祷祝；旁周海宇，俯九地以虔祈。冀达精思，曲流真佑。愿北宫赦罪，南极延生，五行之否塞清销，三命之灾衰弭绝，寿将川广，禄与山崇。谷稼丰穰，烝黎辑悦，常扶圣日，永福群生。上愿国祚遐长，圣朝宁泰，戈鋌自息，文轨大同。三光顺度于上元，万类繁昌于下土，幽明异趣，水陆殊阶，咸沐真慈，共臻鸿泽。不任。^①

这篇醮词尽管比较长，但通篇都是四六句结构，行文典雅严谨，属于典型的骈体文。篇中对仗工整，音节和谐，韵句迭出，如“上惟邦国，下及人臣，同归统御之门，咸宗沮劝之训，古今不紊，纤介无遗”，“扶危拯难，非德靡先”，“叨居寮属，辄按经图”等都注意到押韵，读来朗朗上口。杜光庭之所以会留下如此多的青词，除了其对道教事业的执著追求外，一个重要的原因就是其青词非常出色，深受人们欢迎。

3. 小说

杜光庭的小说作品主要指其道教传记，即《道教灵验记》、《墉城集仙录》、《仙传拾遗》、《王氏神仙传》、《神仙感遇传》、《录异记》等作品，这些道教传记尽管是杜光庭为了更有效地宣传道教思想、教义而编撰，但都可以说是质量上乘的小说。从文学体裁角度看，这种以宣扬道教思想教义、描述道教生活法术等为内容的道教传记也属于小说，可以说是古代小说的一个分支，一般称之为道教小说。道教小说出现的时间很早，《穆天子传》、《列

^① 《全唐文》卷九三六，第9746页。

仙传》、《汉武故事》等都可以说是早期的神仙道教小说,尽管当时的道教还没有正式形成。后来,随着道教的发展繁荣,这种小说有一定的发展;唐末五代时期,由于杜光庭等人的努力,极大地推动了这类小说的发展,道教小说走向繁荣。

杜光庭编撰这些道教传记的初衷是为了弘扬道教教义,而不是要从事小说创作。但他在具体的编撰过程中,一方面广泛地搜集整理了前人文献中的各种神奇故事和民间流传的各种灵迹异闻,另一方面运用高超的文学技巧进行改造创新,塑造了众多的形象生动、性格鲜明的人物,留下了大量的情节曲折、引人入胜的神奇故事。因此,杜光庭的这些道教小说不仅在道教领域具有非同一般的意义,在文学史上的小说领域同样具有很高的地位。

从思想内容看,杜光庭的道教小说具有极大的开创性,开拓了小说创作的新领域。在杜光庭的六部道教小说中,《录异记》属于地理博物体小说,《墉城集仙录》、《神仙感遇传》、《仙传拾遗》、《王氏神仙传》属于传记体小说,这些小说或为女性神仙专集,或为同姓神仙专集,或为特定时代、特定类型的神仙故事,或为专题性的宣传道教教义的故事,它们题材各异,内容毫无雷同;而且,这些内容多是前代小说作者所未曾写过的,或虽有人写过也写得很不充分。因此,杜光庭的道教小说不仅在弘教方面开创了弘扬道教教义的新天地,在古典小说的发展方面也开启了小说创作的新领域。它们以独特的面貌出现在唐末五代的小小说领域,既拓宽了人们的视野,又极大地丰富了唐五代的文学创作,也因此,杜光庭的道教小说越来越为文学研究者所重视。

从艺术形式看,杜光庭的小说取得了多方面的成就。杜光庭本来具有良好的文学素养,再加上其博学和严谨,其道教小说中的艺术手法往往非常高超,这些高超的艺术手法进一步确立

了杜光庭在唐五代小说史上的重要地位。为了更好地把握其小说创作的艺术手法,我们可以从以下几个方面考察:

第一,故事情节离奇曲折,引人入胜。杜光庭往往在小说中运用丰富的想象和夸张,制造曲折离奇的情节,以增加神仙故事的神奇性,以便吸引读者,扩大道教在民众中的影响。如《道教灵验记·仙都观石函经验》载:

忠州平都山仙都观,(有)阴真人镇山《太平经》。武德中,刺史独孤晟取经欲进。舟行半日,有二龙一青一白,横江鼓波,船不得进。舟人惊惧,复溯流还郡。晟即命所由垫江路,陆行进经。时山川之中久无攀兽,至是蛇虎当道,经使恐惧,将经却回。晟即修黄箓道场,拜表上告,然后取经以进。在内道场供养,绵历岁年。开元中,供奉道士司马秀准诏祭醮名山,开函取经,但空函而已。诃诘道众,疑是观司隐藏。法侣惊惧,无词披雪。遂焚香上告,具述武德中经已将去,今诏旨搜访,无经上进,仰忧谴责。时景气晴朗,野绝尘埃;忽阴雪覆殿,迅雷震击。俄而,檐宇澄济,经在案上,异香盈空,祥烟纷霭,复得昔日所取之经以进。会昌中,赐紫道士郭重光、晏玄寿复斋,诏醮山取经石函之中,经复如旧。至今镇观者,犹是此经。不知何年归还耳。^①

关于仙都观石函中的《太平经》,杜光庭曾经写过《仙都观石函取经记》,估计杜光庭曾经观览过,但该经的神奇经历无疑是虚构的。这里送经途中的一波三折、藏经过程中的失而复得等都描绘得十分神奇,生动形象地表现了《太平经》的神异和灵验,

^① 《道藏》第十册,第837页。

令人敬畏而神往。

其次,采用真实的时空背景,造成亦真亦幻的效果。神仙并不存在,所有的神仙故事都是虚构的,但为了弘道、为了更好地发展道教,这些神仙故事必须让人们觉得可信,觉得神仙是实际存在的。因此,杜光庭在从事小说创作时常常采用虚事实写的方法,增加故事的真实性。其具体的做法大致包括:神仙或神奇人物都有真实的姓名、籍贯等;故事的开头或结尾都有故事发生的时间和地点等。如《神仙感遇传·令狐绚》开头就是:“令狐绚者,余杭太守纁之子也,雅尚玄微,不务名宦,于开化私院自创静室,三日五日即一度开室,焚香终日乃出,时有神仙降之,奇烟异香,每见闻于庭宇。”中间讲述令狐绚梦游天界,遇到太上老君令张道陵代尹真人为玄中法师之事。结尾交代:“乙未年(875)闻令狐之说,丁酉年(877)于西川蒙阳见张道士云:‘天师降授道法,远近敬而事之。’因聆其天师降教之事,云:‘天师进位,近为玄中法师。’与令狐所说符契,论功登台之事,一无异者焉。玄功杳冥,未可详验,聊以记其异也。”^①这样一来,时常有神仙降临令狐绚住所及令狐绚梦游天界的事就显得更为真实可信,也正是由于这一艺术手法的运用,杜光庭的小说作品常有一种亦真亦幻的艺术魅力。

再次,杜光庭在神仙传记中非常注重人物形象的塑造,他往往能够借助于人物的语言、行为及心理活动等栩栩如生地展示人物形象。如《道教灵验记》卷五中的《杜晦》:

杜晦少时于长白山遇一道士。哀其多疾,以丹砂一粒,大如绿豆,红光莹彻。便令吞之,曰:“此丹不独祛积冷,若

^① 《道藏》第十册,第885页。

不食肉，可至长生。慎无触秽也。”既服丹，即容状充悦，轻健不食。累官为商州刺史，绝粒三十年，人不知也。忽一旦思肉，闻品味馨香，心自念曰：“仙师戒我不食肉，今欲却食五谷，先须食肉，必夺我药力矣。”遂啖猪肉少许。良久，吐一物，大如鸡子，若新胶未干。割而视之，丹在其内，光色莹然，与初服时无异。复欲吞之，因失之。后惋恨久之。是夕梦长白道士曰：“子不守吾戒，败于长生，吾复得丹矣。”晦时年八十余，只如四十许人。失丹之后，旬日齿发变衰，颜色枯槁，数年而卒。^①

这里的“仙师戒我不食肉，今欲却食五谷，先须食肉，必夺我药力矣”，形象地表现了杜晦吃肉前的思想斗争，“遂啖猪肉少许”说明其心存侥幸心理。犯禁而吐出了丹砂后，作者又用“复欲吞之”、“惋恨久之”刻画杜晦事后悔恨交加的心理，最后梦中的道士之语其实是杜晦后悔不已的真切反映。杜光庭就是这样通过语言、行动和心理刻画，用简短的文字准确地描绘了杜晦当时的心理活动，栩栩如生地表现了其形象特征。

另外，杜光庭的小说中有许多是通过搜集整理前人文献中的各种神奇故事和民间流传的各种灵迹异闻而完成的，因此，它们对故事传说的保存也具有重要意义。现存的杜光庭小说中保存了许多有意义的故事传说，如《录异记·异人》中的“李特”条就较好地保存了巴蜀地区有关巴蜀祖先“稟君”的传说。该条开始即交代：“昔武落钟离山崩，有石穴二所，一赤如丹，一黑如漆。有人出于赤穴者名务相，姓巴氏。有出于黑穴者凡四姓：傥氏、樊氏、栢氏、郑氏。五姓皆出，皆争为长。”随后，讲述了务相通过

^① 《道藏》第十册，第901页。

“刺穴”、“浮土船”而成为巴人首领“稟君”，又射杀盐阳女神带领巴人来到夷城等过程。这一传说的基本内容在汉代的《世本》中即有记载，但杜光庭把几个故事糅合在一起，使古老的传说显得更加完整，而且，他还在文章结尾加上：“秦并天下，以为黔中郡，薄赋敛之，岁出钱四十万。巴人呼赋为賫，因谓之賫人焉。”^①这样，又把古老的民间传说与现实结合起来，赋予了古老的传说新的生命力。

杜光庭的小说中另一个必须提及的篇目是《神仙感遇传》卷四中的《虬须客》。《虬须客》的基本情节与后世影响甚大的传奇小说《虬髯客传》完全一致，《虬髯客传》讲的是隋朝末年，杨素之侍女红拂慧眼识英才，夜奔寒士李靖，决定同赴太原开创事业。途中遇到有志于争夺天下的虬髯客，并结为好友。虬髯客见到李世民之后，深为折服，认为天下非李世民莫属，并嘱咐李靖辅助李世民，自己则远走海外，开创新天地。该故事的主题就是要借虬髯客前后态度言行的变化，强调李唐王朝是众心所归、上天所授。但是，由于该故事以隋末大动荡这一具体的历史时代为背景，塑造了红拂、虬髯客、李靖、李世民等众多生动丰满的形象，且情节曲折跌宕，具有强大的艺术魅力，故备受后世文人学者的关注。

由于《虬须客》与《虬髯客传》在情节上是一致的，故对于《虬髯客传》的作者历来争论不休，有人说是杜光庭，有人说是唐朝宰相张说，有人说是唐朝著名的小说家裴铏，但都缺乏有力的证据。不过，即使杜光庭不是《虬髯客传》的原作者，也肯定是一位有名的改编者，与《虬髯客传》有非常密切的关系，对《虬髯客传》的流传产生过重大影响。

^① 《道藏》第十册，第860页。

翰墨留香

杜光庭是一位杰出的道教学者、优秀的文学家，也是一位颇有成就的书法家，其书法艺术独具特色。关于杜光庭的书法，《宣和书谱》的记载是：“（杜）光庭初意，喜读经史，工辞章翰墨之学。……喜自录所为诗文，而字皆楷书，人争得之，故其书因诗文而有传，要是，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。”^①以这则记载为基础，再结合其他零星的记载，我们大致可以了解杜光庭书法的基本情况。

第一，从艺术特点看，杜光庭书法有两个比较突出的特征：其一，杜光庭的书法作品以楷书为主，即“字皆楷书”，他流传后世的书法作品基本上都是楷书，如《正书送先辈诗》无疑是楷书，《仙都观石函取经记》也是楷书^②。杜光庭这种擅长楷书的特点可能与唐代的书法潮流有关，唐代是书法艺术的繁荣时期，当时的行书、草书、楷书、篆书等都取得了极高的成就，楷书成就尤其突出，如欧阳询、颜真卿、柳公权等楷书名家都是唐代人，可以说楷书是唐朝书法的主流。杜光庭可能就是受这种时代潮流的影响，故更重视楷书艺术。其二，杜光庭的书法清虚旷逸，颇有仙风道骨般的韵味，即“得烟霞气味”。这是杜光庭书法的基本特点，也是其最具特色的地方。中国书法历来强调书如其人、传情达意，如唐代孙过庭《书谱》评价王羲之的书法说：“羲之写《乐毅》则情多怫郁，书《画赞》则意涉瑰奇，《黄庭经》则怡怿虚无，《太师箴》则纵横争折，暨乎《兰亭兴集》，思逸神超，《私门戒誓》，

^① 《宣和书谱》卷五。

^② （宋）陈思《宝刻丛编》卷十九载：“《仙都观石函取经记》杜光庭撰正书，天复七年四月。”

情拘志惨,所谓涉乐方笑,言衷已叹。”同样,杜光庭以“扶宗立教”为己任,潜心探寻道教的教理教义,常常神游清虚胜境,这种精神气质自然会流注于他的书法艺术,故有了“得烟霞气味”的书法特色。因此,杜光庭书法中的“烟霞气味”可以说是杜光庭精神气质的流露。

第二,从艺术成就和影响看,也有两个方面值得注意。一方面,杜光庭的成就虽比不上王羲之等书法名家,但其书法独具特色——“得烟霞气味”,因此,其书法境界也不是一般的书法者所能达到的,具有“迈往绝人”的独特地位。另一方面,杜光庭的书法深受人们喜爱,在当时的蜀中可以说是颇有名气,以至于其书法作品“人争得之”,而且,向他学习书法的人也为数不少。杜光庭在书法创作方面颇有才气,在指导书法学习方面也有独到的办法,经他指导的学生中后来不乏小有名气的书法家,如元昭嘏、张昭嗣就是其门徒中较有成就的书法家。据《诗话总龟》载:“道士张昭嗣效柳公权书,昭嗣则传真天师杜光庭门人也。工部元员外昭嘏仿韩择八分书,昭嘏亦光庭门人。”^①

第三,杜光庭的书法作品流传下来的极少。据相关文献记载,流传下来的作品主要有《正书送先辈诗》、《杜光庭诗帖》^②、《仙都观石函取经记》^③等,这些作品到今天也都早已失传。其作品之所以很少流传,应该与他对书法的态度有关。杜光庭把自己的一生都奉献给了道教,他的全部精力和追求都投注在道教身上,因此,他生活中的一切都是以道教为中心、围绕着道教而展开。杜光庭有高超的文学才能,在诗歌、散文、小说等各个

① (宋)阮阅:《诗话总龟》卷二一。

② (明)张丑:《清河书画舫》卷五(上)。

③ (宋)陈思:《宝刻丛编》卷十九。

方面都取得了卓越的成就,但他从来就没有为文学而文学,他的文学作品都是以弘道传教为目的,都是弘道传教的手段。同样,杜光庭的书法也只是其传教的手段而已,虽然其书法独具特色,且深受人们喜欢,但他并不怎么在意,更谈不上自负。在杜光庭看来,书法只不过是其传道过程中的小小技艺,故从不刻意从事书法创作;他只是在日常的道教活动中随意写写,但由于其书法功底深厚,且心意相通,以至于往往成为书法佳作。他也从未想过要保存其作品,幸好他喜欢抄录自己的各种道教诗文,当时的人们又很喜欢他这种内容形式俱佳的诗文作品,其书法作品才有少量的流传。

杜光庭不仅在书法艺术上“迈往绝人”,在书法理论上也有造诣,因此,他对汉字的演变过程也有独到的见解。隶书的起源是书法理论上不容忽视的方面,也是文字学上的一个关键问题。在文字学上,隶书的起源一直争议颇多,《汉书·艺文志》就认为:隶书始于秦代,是“起于官狱多事,苟趋省易,施之于徒隶也”,故名叫隶书。后来一般认为隶书创于秦时程邈,据记载:“秦狱吏程邈善大篆,得罪系云阳狱,增减大篆,去其繁复。始皇善之,出为御史,名其书曰隶书。”^①但也有很多人对这一观点提出了多种疑问,对此,杜光庭同样有自己的观点,其《隶书解》说:

世人多以隶书始于秦时程邈者,非也。隶书之兴,兴于周代。何以知之?按《左传》,史赵筭绛县人年曰:“亥有二首六身。”是其物也。士文伯曰:“然则二万六千六百有六旬也。”盖以“亥”字之形,似布筭之状。按古文亥作“𠂔”,全无

^① (清)顾藹吉:《隶辨》卷八《隶八分考》。

其状。虽春秋之时，文字体别，而言亥字有二首六身，则是今之亥字。下其首之二画，竖置身傍亥作豕，此则二万六千六百之数。据此亥文，则春秋之时有所隶书矣。又酈善长《水经注》云：临淄人有发古墓者，得铜棺，棺外隐起为文，言齐太公六代孙胡公之棺也。惟三字古文，余同今书。此胡公又在春秋之前，即隶书兴于周代明矣。当时未全行，犹与古文相参。自秦程邈已来，乃废古文，全行隶体。故程邈等擅其名，非创造也。^①

在这里，杜光庭认为隶书起于周代，他找出了两个证据：其一是亥字的写法，即《左传·襄公三十年》中的“亥有二首六身”^②，他认为这里的“二首六身”不是指有两个头、六个身子，而是说“亥”字字首像二，字身像六，根据这一结构写出来的“亥”字形体完全是当时所能见到的“亥”字的隶书形体，而与古亥字的形体相差很远，据此推断春秋时已经有隶书。其二是根据一则盗墓的资料，把隶书出现的时间上推到周代。隶书周代就已经存在的观点虽值得商榷，但文字有一个发展过程，隶书非形成于一人一时，它在秦朝以前就已经存在，只是在秦时曾有过一次比较大的整顿规范，这是毫无疑问的。很明显，杜光庭在这里完全跳出了一般人的考虑角度，他所考虑的是从“亥”的结构中看出汉字形

① 《全唐文》卷九三四，第9727页。

② 《左传·襄公三十年》载：“二月癸未，晋悼夫人食舆人之城杞者。绛县人或年长矣，无子，而往与于食。有与疑年，使之年。曰：‘臣小人也，不知纪年。臣生之岁，正月甲子朔，四百有四十五甲子矣，其季于今三之一也。’吏走问诸朝，师旷曰：‘鲁叔仲惠伯会郤成子于承匡之岁也。是岁也，狄伐鲁。叔孙庄叔于是乎败狄于咸，或长狄侨如及虺也，豹也，而皆以名其子。七十三年矣。史赵曰：‘亥有二首六身，下二如身，是其日数。’士文伯曰：‘然则二万六千六百有六旬也。’”

体的演变历程,由此证明隶书在中国历史上出现的时代,这种思考的角度是可取的。由此也可以看出其对汉字发展历史独到的看法和其敏锐的思维能力。

另外,杜光庭在历史、地理乃至医学等方面都有独到的造诣。《宣和书谱》说杜光庭早年“喜读经史”,《历世真仙体道通鉴·杜光庭》引用杜光庭早年的读书心得时亦说:“一月之内,分布定日而习之:一日诵经书,二日览子史,三日学为,四日记故事,五日游息。”可见杜光庭早年对史书确实非常重视,故对历史有全面的了解和独到的见解,这种对历史的了解和见识,从其《历代崇道记》、《古今类聚年号图》、《道经降传世授年载图》等作品的编撰中可见一斑。杜光庭早年的学习兴趣非常广泛,各方面的知识都有了解,后来又遍游各地,因而对地理也有独到的认识,在地輿图谱方面有特别的贡献,他不仅写有《青城山记》、《天坛玉屋山圣迹记》、《武夷山记》、《续成都记》、《洞天福地岳渎名山记》等有关道教胜迹的地理记,还撰有《圣祖历代瑞现图》、《二十四化图》等图谱。

杜光庭在医学方面也有很高的成就。道教强调养生长寿,强调炼丹服食,其中的养生和服食都与人体的健康问题相关,炼丹又非常讲究各种材料的搭配,对各种材料的药物特性也非常重视,因此,古代的道徒往往具有一定的医术,而著名的医家也常常与道教有关,如著名的“药王”孙思邈就是道士出身。杜光庭有过短时间的炼丹经历,又强调道教的“理身”之功,自然对医术比较关心,且有很深的造诣。

杜光庭在医学方面的代表作是《玉函经》(或名《了证歌》)。《玉函经》1卷,是一本以歌诀形式讲述医家诊脉的要诀,被今人视为稀世罕见的医学古籍。杜光庭在《玉函经序》说:“医门广博,脉理元微。凡称诊脉之流,多昧死生之理。悦精心于指下,

必驰誉于寰中。可疗者圆散宜投,难起者资财慎取,免沉声迹,图显功能。余幼访明师,遍寻奇士,粗研精于奥义,敢缄秘于卑怀。谨傍《难经》,略依诀证,乃成生死歌诀一门。非敢矜于实学,欲请示于后昆焉。”^① 这既可以看出杜光庭对医道的重视和谨慎,也反映了杜光庭谦虚的态度。

^① 《全唐文》卷九三二,第9707页。

结束语

在满室的馨香中,杜光庭走完了他辉煌的一生,也给后人留下了一大笔精神财富。当我们试图全面清理这笔已经不够完整的精神财富时,惊讶地发现,杜光庭既是一个卓越的道门领袖、一个成绩斐然的文学家,也是一个在书法、史地图谱、医学等各方面都有杰出成就的奇才;而且,杜光庭各方面成就的获得都与其执著的救时济世之心相关。

《宣和书谱》称赞杜光庭是“扶宗立教,海内一人”,《历世真仙体道通鉴》称杜光庭为“道门领袖”。综观其一生,杜光庭在“扶宗立教”方面确实做了许多事情,取得了非凡的成就,对道教的健康发展产生了深远的影响,“道门领袖”之称是名副其实的。杜光庭在“扶宗立教”中的具体贡献我们可以从理论发展、科仪整理、教义宣传、宫观建设等四个方面概括。

(一) 杜光庭在道教理论发展过程中发挥了重要作用,对宋元时期内丹道的形成和全真教的出现有一定的影响。

隋唐时期,道教固有的理论体系不够完善、思辨性差等缺陷在“三教论争”中暴露无遗,让道教人物感到非常尴尬。而且,因服食金丹而中毒致死的事时有发生,这不仅使唐代流行的外丹术理论颇受怀疑,也使道教追求的肉体飞升的成仙思想受到冲击。在这种形势下,杜光庭竭其所能地从事道教理论的探索,一

方面撰述了《三教论》、《玄门枢要》、《大质论》等道教理论论著，另一方面完成了《道德真经广圣义》、《太上老君说常清静经注》等经诂诠注。通过这些论著和诠注，杜光庭为道教理论体系的完善和发展作出了重要贡献，也因此奠定了其在道教思想领域的重要地位。

针对道教理论体系不完整、思辨性差和外丹修炼术陷入困境等问题，杜光庭进行了多方面的探索。首先，杜光庭发展了前人的“道气”说。一方面强调道的至高无上，道既是人格化的神灵，是宇宙万物的创造者，也是世界的最终本源。另一方面又强调“气”和“理”的作用，只有在“气”和“理”的参与下，道才能生化出千姿百态的天地万物，为道教宇宙体系的完善创造条件。其次，杜光庭非常推崇以“有无双遣”为基本特征的“重玄”。“重玄”既是一种重要的思维方式，也是当时最具有思辨特色的学术方法，在加强道教思想的思辨性、重构道教的理论体系方面具有重要的意义。而且，“重玄”也是道教修道过程中所追求的理想境界，“重玄”所强调的“有无双遣”就是指既不执著于有，也不执著于无，甚至“不执著于有和不执著于无”本身也要完全抛弃。这是一种完完全全的心灵状态——不偏执、不强求，平静自然的心态，当把这种心灵状态作为修道所追求的理想境界时，自然会引出“修道即修心”的观点。其三，杜光庭格外重视“修道即修心”的观点。唐代成仙理论的主流还是肉体飞升，与此理论一致的是外丹术盛行，尽管当时有许多人因服食金丹中毒而死，使道教的声誉受到影响，但这种理论仍然为很多人所信奉，这严重妨碍了新思想的出现。为此，杜光庭一方面批评过分强调“魂识成真”、肉体飞升的成见，宣扬仙道多途，另一方面反复强调“修道即修心”的观点。“修道即修心”是向内的或者说是专注自我内在的修炼思维，它完全改变了道教原来在修仙修道过程中专注

于外求的倾向。既然修道就是修心,修道成仙也就成了个人内心的修炼,这对推动内丹道发展、促进宋元以来内丹道的盛行具有重要意义。同时,既然修道就是修心,即内心的修炼达到了道的境界,也就是成仙了,这实际上模糊了成仙的标准,降低了成仙的门槛,使一般人都可以成仙,有利于提高人们修道成仙的兴趣。其四,杜光庭还非常强调道教的济世之功用。杜光庭生活于政权岌岌可危的唐朝末期,藩镇割据、农民战争、自然灾害,致使民不聊生,由于这种现实的刺激,杜光庭非常强调道教的“理国”之用,即道教的经国安民的功用。因此,他特别推崇《道德经》,认为它是“理国理家之宗”;他选择唐玄宗的注疏本来进一步义释,也是因为其注疏“理国之方,洪纤毕举”。这种强调济世、渴求经国安民的思想自然会刺激道徒们关心社会、关注民生,甚至投身社会,这对金元时期王喆全真道的出现无疑有一定的影响。

(二) 杜光庭在科仪整理方面作出了划时代的贡献。

道教科仪作为道教斋醮等活动的程式和规制,是道教斋醮祈神等宗教活动的基础,制约着道教的宗教活动和道徒们的日常行为,道教科仪的完善与否,直接关系到道教能否持续健康地发展,道门中的有识之士多重视道教科仪,重视对科仪的整理。

早在南北朝时,著名的道教学者陆修静就曾对道教科仪进行系统的清理和总结,一方面,他提出了比较完整的斋醮科仪理论,他认为斋醮是修道的根本,是沟通鬼神的重要桥梁,为斋醮科仪的进一步发展奠定了理论基础。另一方面,他在总结前代斋仪的基础上,提出了“九斋十二法”的斋醮体系,撰述了《洞玄灵宝五感文》、《太上洞玄灵宝授度仪》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》等一系列的斋戒仪范之书。唐玄宗时,又有道士张万福对科仪进行整理,先后编撰了《传授三洞经戒法策略说》、《三

洞法服科戒文》、《洞玄灵宝道士受三洞经戒法篆择日历》、《醮三洞真文五法正一盟威篆立成仪》等科仪文献,为道教科仪的发展作出了重大贡献。

不过,斋醮等宗教活动总是随着时代的不同而发生相应的变化,科仪形式也自然会随着时代的发展而发展;再加上唐朝后期社会动荡,道教宫观破坏严重,道教经籍等大量散失,道教科仪残缺不全。因此,唐末五代之际的道教科仪急需重新整理,正是在这种紧迫的形势下,杜光庭投身于科仪整理工作。

为搜集整理道教科仪,杜光庭花费了大量的时间和精力,走遍了大江南北,前后持续了30余年,共编撰了《太上黄箓斋仪》、《太上三五正一盟威阅箓醮仪》、《太上三洞传授道德经紫虚箓拜表仪》、《洞神三皇七十二君斋方忏仪》、《金箓斋忏方仪》、《太上洞神太元河图三元仰谢仪》等百多卷道教科仪,堪称道教科仪史上的一大壮举,也因此被称为唐代道教斋醮科仪的集大成者。

同时,杜光庭在整理斋醮科仪时,将道教斋醮的行仪模式确定为以言辞表奏和诵赞祈祷为主,并把道教科仪的内部结构确定为以节次为单位的程式化结构。这种改变不仅适应了时代的需要,使原有的斋醮仪式更具活力,而且,完善了道教的科仪体系,使道教的斋醮科仪从内容到形式都基本定型,促进了斋醮仪式的规范化,这对整个道教的发展都产生了深刻的影响,具有划时代的意义。《上清灵宝大法》称杜光庭修订的黄箓斋仪“灿然详密矣。后世遵行,莫敢越也”^①,《历世真仙体道通鉴·杜光庭》称杜光庭“考辨真伪,条列始末,故天下羽属永受其赐”^②,这些评价真实地表明了杜光庭在整顿道教科仪方面的巨大成就和深

① (南宋)金允中:《上清灵宝大法》卷三九,《道藏》第三十一册,第608页。

② (元)赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷四〇。

远影响。

(三) 杜光庭在教义宣传方面的成就也是开创性的。

一种宗教要得到良好的发展,仅仅有系统的典籍制度或完善的思想体系还远远不够,还必须有通俗有趣的宣传手段,来宣传自己的教义和思想,必须让广大的民众知道它、理解它,最终从心底里接受它、信仰它。道教也不例外,道教要获得更多民众的理解和支持,要继续发展,就必须借助通俗有趣的艺术形式进行广泛的宣传。不过,早期的道教在这方面做得并不好,尽管曾出现过《列仙传》、《神仙传》、《述异记》等传记,但相对其竞争对手佛教来说要逊色得多,佛教传记不仅数量多,且辅教色彩、宣教意识等非常鲜明和强烈,如《冥验记》、《观世音应验记》、《冤魂志》、《报应记》等,这种现状非常不利于道教的发展。

为了弥补道教在教义宣传方面的不足,杜光庭先后编撰了《道教灵验记》、《墉城集仙录》、《仙传拾遗》、《王氏神仙传》、《神仙感遇传》、《录异记》、《历代崇道记》等近百卷传记(现存40多卷)。这些传记各具特色,如《道教灵验记》着重强调道教的威严灵验,《神仙感遇传》重点讲述人仙交感、神仙可遇,《墉城集仙录》、《王氏神仙传》分别是女性和王氏神仙专集,《录异记》则主要记载各种奇异或化变的人和物,类似于地理博物志。它们各有侧重又互相关联,既向世人展示了奇特的神仙群体,又向民众传达了多方面的道教教义和理念。

而且,杜光庭学识渊博,文学功底深厚,游历过大江南北,接触过上至皇帝大臣、下至僧侣道徒等各色人物,见闻颇多,故其道教传记具有很高的艺术性,极大地扩大了其道教传记的影响。这些道教传记的出现直接带动了唐末五代时期道教传记的繁荣,改变了道教传记明显落后于佛教的状况,在弘扬神仙思想、传播道教教义、普及道教意识等方面发挥了极其重要的作用。

另外,杜光庭还通过《道德真经广圣义》、《洞天福地岳渎名山记》、《墉城集仙录》等为世人描绘了神仙世界的空间结构和社会结构,有助于人们对神仙世界的认识。

(四) 杜光庭在具体的宫观建设方面也作出了重大贡献。

道教最初来自民间,其思想体系、规矩制度、组织形态等都非常粗糙、简单。魏晋以后,道教逐渐向上层社会发展,得到统治者的支持,又有葛洪、陆修静等著名的学者参与整顿改造,道教进一步发展,并逐步完善起来。因此,道教历来就重视与统治阶层的接触,有寻求统治者支持、扶助的传统;而现实条件也决定了道教必须获得上层统治者的支持才能得到长足的发展。晚唐五代时期,若要振兴和弘扬道教,就不可能远离当时的统治者,杜光庭很清楚这一点,所以,他先后投身于李唐朝廷和王蜀政权,为统治者奔走效劳。

李唐时,杜光庭得到僖宗的欣赏,被封为赐紫道士,出入行宫,并为僖宗主持各种斋醮祭祀等道教活动,如曾先后代表僖宗封青城、醴秦中化龙池等,后来又随驾回长安。王蜀时,王建对杜光庭更是信赖有加,他不仅对杜光庭说“昔汉有四皓,不如吾一先生足矣”^①,把杜光庭比为汉初的“商山四皓”,而且还先后赐予杜光庭“广德先生”、“广成先生”等封号,加封杜光庭金紫光禄大夫、左谏议大夫、蔡国公、户部侍郎等官职爵位,甚至请杜光庭做皇太子的老师。杜光庭不仅为王蜀朝廷举行各种斋醮祭祀活动,还时常被邀请参与政事,成为名显一时的“山中宰相”。杜光庭能够获得最高统治者的信赖,这无疑有利于提高道教地位、扩大道教影响,有利于拓展道教的生存和发展空间。

同时,杜光庭也常常借助统治者的信赖和支持,兴修道教宫

^① (元)赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷四〇。

观,发展道教事业。光启元年(885),杜光庭随僖宗回朝途中,曾先后向僖宗奏请兴修建置玄元观、中兴宫,并得到僖宗的御准。定居青城时,又在当时蜀中的最高统治者王建和青城县令莫庭乂等支持下,大规模兴修青城山的丈人观、老君观等宫观,为此,杜光庭不仅写了一系列的奏表,如《谢恩宣示修丈人观殿功毕表》、《宣醮丈人观新殿安土地回龙恩表》等,还举行了大量的斋醮活动,留下了《青城山丈人殿功毕安土地醮词》、《丈人观画功德毕告真醮词》等众多的斋醮青词。王蜀时期所兴修的道教官观等就更多了,影响较大的有:永平三年(913),汉州什邡县仙居观铜牌事件之后,王建改仙居观为天锡观,重塑观中神像。永平四年(914),利州阳谿洞洞穴中传说有神仙出没,王建便在当地修造了紫霞仙观。王衍后来则在青城山顶兴修了上清宫,并在宫中塑造王子晋像,奉为王氏祖先,尊王子晋为圣祖至道玉宸皇帝。这些宫观的兴修虽不一定由杜光庭主持,但都受到杜光庭的影响这是可以肯定的。

正因为对道教有着多方面的贡献和影响,杜光庭才被誉为“扶宗立教,海内一人”,才不愧为“道门领袖”。

杜光庭又是一个影响深远的文学家,在文学创作方面取得了骄人的成就。杜光庭在文学创作方面可以说是一个多面手,诗歌、散文、小说、辞章等无所不擅,而且文笔流畅,语言典雅,结构严谨,具有极高的艺术价值。首先,杜光庭是唐末五代重要的诗人之一,其诗歌不仅数量多,且独具特色。杜光庭的诗歌由于大量散失,《全唐诗》仅收其诗歌1卷20多首,就现存的诗歌看,杜光庭的诗歌多与道教相关,具有明白实在、不好浮华、富含哲理等特点。后蜀何光远在《鉴诫录》中说:“杜先生为诗,悉去浮游,迴为标准,区分理本,实契真筌。”这个评价是非常中肯的。其次,杜光庭在散文创作方面极有造诣,其散文成就主要体现在

其青词作品中。因道教盛行,青词在唐五代非常流行,杜光庭可以说是当时数一数二的青词高手。青词本是一种应用性文体,且应用于斋醮祭祀,但杜光庭却赋予青词浓厚的文学色彩,其青词文辞典雅、语汇丰富、结构严谨,写景则景象生动,抒情则情真意切,在当时受到广泛的欢迎,故杜光庭留下的青词数量多,质量高,成为当时及后世的青词典范。再次,杜光庭是一个杰出的小说家,开创了小说创作的新领域。杜光庭编撰《神仙感遇传》等道教传记的初衷是为了弘扬道教教义,而不是要从事小说创作,但他的编撰具有极高的文学艺术水准,塑造了众多形象生动、性格鲜明的人物,留下了大量的情节曲折、引人入胜的神奇故事,是不可多得的小说佳作。这些小说集中刻画道教神仙,内容特别,它们以独特的面貌出现在唐末五代的小說领域,既拓宽了人们的视野,极大地丰富了唐五代的文学创作,又在古典小说的发展方面开启了小说创作的新领域。后蜀何光远在《鉴诫录》中称杜光庭是“学海千寻,词林万叶,凡所著述,与乐天齐肩”^①。《宣和书谱》既肯定杜光庭“工辞章翰墨之学”,又称杜光庭曾撰“歌诗杂文仅百余卷”^②。可见,杜光庭的文学才华和成就是后世所公认的。

杜光庭也是一个颇有成就的书法家。其书法作品在当时深受人们喜爱,以至于“人争得之”,影响很大。受唐朝书法潮流的影响,杜光庭更重视楷书艺术,其传世的《正书送先辈诗》、《仙都观石函取经记》等都是楷书作品。从艺术特色看,杜光庭的书法清虚旷逸,颇有仙风道骨之韵,《宣和书谱》称之为“得烟霞气味”。这一特征可以说是杜光庭精神气质的自然流露,杜光庭的

① (后蜀)何光远:《鉴诫录》卷五《高尚士》。

② 《宣和书谱》卷五。

书法也因此而具有非同一般的艺术地位,《宣和书谱》评介说:“(其书法)虽不可以拟伦羲、献,而迈往绝人,亦非世俗所能到也。”^①另外,杜光庭的《隶书解》通过对《左传》中“亥有二首六身”一语的考察,否定隶书始于秦程邈之说,虽然其认为春秋乃至西周即有隶书的观点值得商榷,但他能从“亥”的形态结构中看出汉字形体的演变历程,由此认定隶书在中国历史上出现的时代,这种思考的角度是可取的,也是很有见地的。

杜光庭在史地、图谱乃至医学等方面也有独到的造诣。杜光庭先后撰有《历代崇道记》、《青城山记》、《天坛王屋山圣迹记》、《古今类聚年号图》、《道经降传世授年载图》、《圣祖历代瑞现图》、《二十四化图》、《混元图》等多种与道教相关的历史、地理、图谱等方面的著作;在医学方面则有《玉函经》传世,反映了其对医学的重视和精通。

杜光庭在众多的领域都取得了卓越的成就,这些成就的取得都与其执著的追求——救时济世相关。杜光庭是杰出的道门领袖,非常崇尚道家的自然、无为、清静等理念,但这并不意味杜光庭追求隐居避世、逃避现实的生活。其实,杜光庭心中最大的愿望是“救时济世”,正是由于这一信念的存在和执著,才有了杜光庭在道教、文学、书法等各方面的成就,才造就了这位道教史上影响深远的大师。

杜光庭除了具有浙江人固有的坚韧和执著,还得到了缙云山水传说和人文传统的特别恩赐:神奇的山水给予他灵秀,优美的神仙传说给了他超脱,良好的教育环境为他编织了远航的华帆,打下了坚实的知识基础,历代文化名人对缙云的流连忘返则为他树起了一座座最早的航标。另外,杜光庭又是唐代的杜光

^① 《宣和书谱》卷五。

庭,是唐末五代的杜光庭。唐代曾经的盛世、唐人固有的自信和追求建功立业的精神同样在杜光庭的血液里流淌;而唐末五代动荡不安的社会现实则如一根带刺的大棒,时时敲痛杜光庭敏感的神经,这些既会唤起他对太平盛世的向往,也会激发其治国安民的雄心。在这多方面因素的影响下,杜光庭“救时济世”之强烈愿望自然呼之即出。

“救时济世”的愿望贯穿于杜光庭的一生。杜光庭早年求学时广泛涉猎,刻苦学习,准备科举,希望由此扬名科场,建立功业,故其早年的“救时济世”之心主要表现为对“建功立业”的追求。科举考试失败后,杜光庭潜心学道,此时,直接的建功立业的追求已经淡退,但“救时济世”之心还在,且越来越强烈;杜光庭认为自己可以通过修道达到治国安民的目标,所谓的“老君垂教,以清静为用,无为为宗。清静则国泰身安,无为则道成人化”^①,就是这一思想的反映。不过,此时的“救时济世”愿望的具体表现形式已经发生了变化,原来的“建功立业”变成了“扶宗立教”。

在强烈的“扶宗立教”的愿望推动下,杜光庭从多个方面入手,试图解决道教发展中所存在的问题。杜光庭总是那么尽心尽力,孜孜以求,因此在道教理论、道教科仪、道教传记等多个方面都取得了惊人的成就。而且,其在文学、书法、图谱、医学等方面的成就也都与其“扶宗立教”的目标有关。杜光庭以整顿道教为己任,把全部的精力和心思都投注在道教身上,他尽管在文学、书法等方面都取得了卓越的成就,但他从来就没有为文学而文学、为书法而书法,只是认为要更好地宣传教义、推动道教的发展,有必要借助文学、书法等艺术手段。当然,杜光庭所有成

^① 杜光庭:《道德真经广圣义》卷三四,《道藏》第十四册,第483页。

就的取得,也都与其早年求学时勤奋刻苦所打下的坚实基础有关。不过,不论是“扶宗立教”的信念还是早年的勤勉苦学,都是其“救时济世”追求的外化或者说表现,因此可以说,杜光庭各方面成就的取得都与其“救时济世”的理想相关。

杜光庭的成就是多方面的,其影响是深远的,在道教科仪和道教小说方面更具有里程碑式的意义。但是,杜光庭在历史上并未引起人们的足够注意,除为少数道教学者所熟悉外,其他人对他往往知之甚少;古代的各种正史很少提到他,其他文献对他的记载也非常简略,以致杜光庭的生平资料非常缺乏。造成这种现象的原因是多方面的,其中最主要的一个原因是:杜光庭作为“道门领袖”,既效力于王蜀,其对李唐似有不忠,又编撰过《王氏神仙传》等书,有谄媚王蜀之嫌,且其部分神仙传记似无依据,纯属自己编造。从儒家观点看,这些行为都是严重违背道德规范的,都是儒家人士所不齿的,因此,在以儒家思想为主导的传统社会,杜光庭只能默默无闻。

今天,当我们以客观辩证的观点来分析和看待杜光庭时,就会发现:杜光庭的许多成就是非常突出的,其对中国文化的影响也是深远的。当我们进一步清理中国传统文化时,不能不正视他、研究他,而他那些不合儒家道德规范的行为也有必要重新认定。其实,杜光庭是“道门领袖”而不是儒家圣人,只要我们不把他当成道德典范看待,他的行为就是可以接受的。也许,我们应该给杜光庭一个更客观合理的评价、更恰当得体的地位。

杜光庭大事年表

850 年(唐大中四年) 1 岁

杜光庭本年出生,字宾圣(或作宾至、圣宾),道号东瀛子(又称华顶羽人),赐号广德先生、广成先生等,处州缙云人。

[《历世真仙体道通鉴·杜光庭》载,杜光庭逝于长兴四年(933),时年84岁。据此推算,当生于850年,即唐宣宗大中四年。]

870 年(唐咸通十一年) 21 岁

约在此年,科举失败,后投师天台山应夷节门下修道。

875 年(唐乾符二年) 26 岁

本年初,离开天台,西行至衢州开化,拜访令狐绹;后南行至武夷山,撰有《武夷山记》(离开开化后,可能途经龙虎山,再至武夷山);再西行到江西崇仁县沸湖山,在此有过炼丹的经历。

876 年(唐乾符三年) 27 岁

本年中后期,到达蜀中,游访成都青羊肆等地。

877 年(唐乾符四年) 28 岁

漫游西川,在蒙阳与张道士游。

879 年(唐乾符六年) 30 岁

到均州等蜀川周边游访灵迹。

880 年(唐广明元年) 31 岁

十二月,僖宗逃出长安。杜光庭继续游访灵迹,并整理撰集

符咒经诀等。

881年(唐中和元年) 32岁

正月,僖宗驾幸成都,杜光庭被僖宗召见赐紫。七月、八月,两次奉敕赴青城山修醮。

[学界多认为僖宗即位(873)之初即召见了杜光庭,疑点太多,故不从。笔者认为杜光庭被赐紫当在本年,具体考证见《杜光庭赐紫时间考辨》。修醮之事,参见《道教灵验记》卷十四之《僖宗封青城醮验》和《僖宗青城斋醮验》等。]

882年(唐中和二年) 33岁

到秦中化龙池、葛仙山化、福唐观等地醮祭,撰有《中和秦中化龙池醮词》、《葛仙山化醮词》、《题福唐观》(之二)等诗文。

[这些诗文均为僖宗入蜀时之作,但都未提及长安收复(中和三年四月)之事,故多在本年。]

883年(唐中和三年) 34岁

四月,唐军收复长安;八月,僖宗等在青羊肆得到宝砖祥瑞之文,大肆醮祭,并兴修青羊宫,杜光庭当参与其事。

884年(唐中和四年) 35岁

著成《历代崇道记》。

885年(唐光启元年) 36岁

正月,僖宗启驾离开成都。三月,驾至长安。十二月,僖宗再次出逃。杜光庭护驾回京。启驾前,杜光庭受命建醮。途中,奏置中兴宫,玄元观。到长安后积极搜求道教典籍。

886年(唐光启二年) 37岁

三月,僖宗幸兴元。杜光庭随驾兴元,长安所收集的道教典籍全部丢失。南归成都,途经剑州普安,在此逗留炼丹。后至阆州,于福唐观和玄元观举行醮祭,祈神保佑唐王朝。撰有《醮阆州天目山词》、《醮阆州石壁元(玄)元观石文老君词》。

887 年(唐光启三年) 38 岁

回到成都,居青城白云溪;与陈敬瑄交往,为其主持斋醮祭祀,留下《川主太师北帝醮词》、《川主太师南斗大醮词》、《中和周天醮词》(“中和”二字可能误写)等。

〔《中和周天醮词》中有“才灭泉巢,初回銮辂,又闻薄伐,再致省巡”,“果见伪王孽相,连颈歼夷;凶帅朱玫,继踪斩馘”等语;朱玫和襄王被杀在光启二年(886)十二月,“孽相”郑昌图等被处死在光启三年(887)三月,僖宗于光启四年(888)三月去世,故此醮词应写于光启三年下半年。〕

888 年(唐光启四年) 39 岁

三月前,为陈敬瑄举行醮祭,撰《川主相公周天后土诸神醮词》。

〔《川主相公周天后土诸神醮词》中有“总此封疆,十载于兹”之语,又提及僖宗第二次出逃,但未交代其再回长安(光启四年三月),当尚不知道。陈敬瑄 880 年到蜀中任职,至本年已 9 年,可称 10 年,故系此。〕

891 年(唐大顺二年) 42 岁

七月,王建击败陈敬瑄,控制蜀中。杜光庭在成都玉局化阅省科教。

893 年(唐景福二年) 44 岁

在青城令莫庭义的支持下,参与兴修青城山丈人观、老君观等宫观。

894 年(唐乾宁元年) 45 岁

为青城宫观的修建举行大量的醮祭活动,留下了多篇关于兴修宫观的表记及醮祭青词,如《青城山丈人殿功毕安土地醮词》、《宣再往青城安复真灵醮词》、《谢恩宣示修丈人观殿功毕表》、《宣醮丈人观新殿安土地回龙恩表》、《谢恩令僧行真修丈人观表》、《丈人观画功德毕告真醮词》、《画五岳诸神醮图词》等。

895 年(唐乾宁二年) 46 岁

青城山宫观修复工程告一段落,撰《修青城山诸观功德记》。

896 年(唐乾宁三年) 47 岁

居青城山白云溪,与节度参谋司徒李师泰等游。

897 年(唐乾宁四年) 48 岁

继续与王建等交往,为其撰《川主天罗地网醮词》等。

898 年(唐光化元年) 49 岁

撰《昌利观王尊师修功德碑》。

[《宝刻类编》卷六有“《昌利观王尊师修功德碑》,杜光庭撰,光化元年十一月记”等记载。]

901 年(唐天复元年) 52 岁

完成《洞天福地岳渎名山记》、《道德真经广圣义》,继续编撰斋醮科仪,为王建等举行斋醮祭祀,撰《川主大王为鹤降醮彭女观词》等。

[王建光化三年(900)赐爵“琅琊王”,光化四年(901)为“西平王”,天复三年(903)为“蜀王”。《川主大王为鹤降醮彭女观词》仅称“大王”而不称蜀王,故系在此年前后。其他如《大王本年醮葛仙化》、《大王初修葛仙化告真词》等,都可能是该时段的作品。]

903 年(唐天复三年) 54 岁

王建为蜀王。杜光庭继续为王建等举行各种斋醮活动,《蜀王青城山祈雨醮词》、《蜀王仙都山醮词》、《自到仙都山醮词》等都作于此时或此后几年。

906 年(唐天祐三年) 57 岁

平都山请经,得《太上洞元灵宝素灵真符》。

907 年(唐天祐四年) 58 岁

6月,朱温称帝,唐亡;9月,王建称帝。杜光庭婉拒王蜀邀请,撰《仙都观石函取经记》。

908年(前蜀王建武成元年) 59岁

加入王蜀集团,上《谢允上尊号表》,可能在此年为太子元膺之师。

909年(前蜀王建武成二年) 60岁

上《贺天贞军进嘉禾表》。

[《新五代史》卷六三载:“(武成)二年,颁《永昌历》。广都嘉禾合穗。”]

910年(前蜀王建武成三年) 60岁

虽依王蜀集团,但对李唐王朝还心存怀念。

[《录异记·司马凝正》有“时天祐庚午年”之语。杜光庭撰写此文的时间可能更晚,权系于此年。此时尚用李唐年号,足见其对李唐的怀念。]

911年(前蜀王建永平元年) 62岁

王建与李茂贞进行了近一年的战争,十一月王建亲临兴元,大败李茂贞军队。杜光庭上《请驾不巡幸军前表》、《(请驾不巡幸军前表)第二表》等。

[有学者认为此二表是咸康元年(925)上给王衍的,劝其不要北游秦州。但表中既有“皇太子”与百官陈请,又有整师出兵、“伫对捷书”等交代,这都不符合王衍当时的情形,故当为本年上给王建的表。]

912年(前蜀王建永平二年) 63岁

七月,汉州什邡县得铜牌之瑞,王建大肆醮祭赏赐,太子改名元膺。杜光庭协助主持大量斋醮祭祀,撰有《皇帝修符瑞报恩斋词》、《皇帝修灵符报恩醮词》、《皇帝醮仙居山章仙人词》、《皇帝醮仙居山词》、《天锡观告封章真人词》、《封李真人告词》、《天锡观告封章李二真人醮词》等。

913年(前蜀王建永平三年) 64岁

杜光庭授金紫光禄大夫、左谏议大夫,封蔡国公,进号广成先生。

914年(前蜀王建永平四年) 65岁

利州景谷县道长山阳谩洞传说有神仙出没,王建改阳谩洞为“紫霞洞”、道长山为“玄都山”、景谷县为“金仙县”,封玄都山之神为“玉清公”。杜光庭受命到紫霞仙观建金箓道场,撰有《紫霞洞修造毕告谢醮词》等。

916年(前蜀王建通正元年) 67岁

蜀攻岐,取陇州,岐将李继岌等降蜀。

三月,杜光庭撰成《毛仙翁传》。十月,受赐官舍一所,老君石像一座,上《奏于龙兴观醮玉局剖子》。上《贺收陇州表》;受命解《泰边垂》曲子,上《宣示解泰边垂谢恩表》,撰《修衡山天师观记》。岁末,迁户部侍郎,上《谢恩除户部侍郎兼加阶爵表》。

917年(前蜀王建天汉元年) 68岁

二月,龙兴观老君石像及王建画像前设醮,上《寿春节进章真人像表》,十二月,上《贺诛刘知俊表》。

[据《资治通鉴》卷二七〇载:本年十二月,王建以谋叛罪斩刘知俊于炭市。设醮之事参见《奏于龙兴观醮玉局剖子》。]

918年(前蜀王建光天元年) 69岁

四月,王建病重;六月,王建去世,王衍继位。十一月,王建葬永陵。杜光庭自三月以来一直患眼疾。上王建《宣进天竺僧二十韵诗表》、《贺西域胡僧朝见表》、《贺封资王忠王表》、《贺圣体渐痊愈表》、《贺疾愈表》、《谢手诏表》等。上王衍《贺嗣位表》、《贺德音表》、《又贺德音表》、《贺登极后听政表》、《谢批答表》、《慰中祥大祥禪制表》、《慰释服表》、《慰册庙号表》、《慰启撰表》、《慰祔庙礼毕表》、《慰封陵表》、《慰发引表》、《慰山陵毕表》、《请不赴山陵表》等。

920年(前蜀王衍乾德二年) 71岁

为强思齐写《道德真经元德纂序》。

921 年(前蜀王衍乾德三年) 72 岁

八月,王衍受道箓。杜光庭为传真天师,崇真馆大学士,撰《元元皇帝历代应见图序》。

923 年(前蜀王衍乾德五年) 74 岁

王衍起上清宫,塑王子晋像,尊王子晋为圣祖至道玉宸皇帝。杜光庭归隐青城,并在青城建飨和阁,修习“上清紫虚吞日月气法”。

[《新五代史》卷六三载,王衍于本年“起上清宫,塑王子晋像”。《十国春秋》卷四七载,王衍“受道箓于苑中,以光庭为传真天师、崇真馆大学士,未几解官,隐青城山,号登瀛子,建飨和阁,奉行上清紫虚吞日月气法”,故系于本年。]

926 年(后唐庄宗同光四年) 77 岁

居青城,撰《石笋记》。

[《宝刻类编·姓名残缺(四)》卷八有“《石笋记》,杜光庭撰,同光四年立,成都”等记载。]

927 年(后唐明宗天成二年) 78 岁

居青城,撰《太清观取钟并修观记》。

[《宝刻类编·名臣(十五)》卷七有“《太清观取钟并修观记》,杜光庭撰,天成二年,成都”等记载。]

933 年(后唐明宗长兴四年) 84 岁

十一月,杜光庭去世,葬于清都观后。

杜光庭赐紫时间考辨

杜光庭被僖宗召见赐紫是其生平中的大事,也可以说是其人生的转折点,对其整个人生和思想都具有重要影响。但杜光庭被召见赐紫的时间历来存在争议,并产生了诸多的误解,这对准确认识杜光庭的生活经历和思想观念等都非常不利,有必要彻底澄清。

关于杜光庭的赐紫时间目前主要有两种看法。一种观点认为,杜光庭被赐紫是僖宗自西蜀回长安以后的事情,如《唐五代文学编年史》(五代卷)云:“中和年间,住长安太清宫。僖宗自蜀归京,召见赐紫,赐号广成先生。光启二年(886),从僖宗奔兴元。”^①目前学界认同这一观点的不多,因为现存的杜光庭文集有多处记载表明,杜光庭在僖宗回长安之前就已经侍从僖宗。如《道教灵验记·三泉黑水老君验》载:“时僖宗大驾还京,光庭获备护卫。”^②《道教灵验记·僖宗青城斋醮验》载:“中和辛丑(881)岁,僖宗驻蹕成都……余奉敕与高品赐紫郭遵泰奏于丈人

^① 傅璇琮主编:《唐五代文学编年史》(五代卷),辽海出版社1998年版,第50页。

^② 《道藏》第十册,第821页。

观,修周天大醮,宗玄观置灵宝真文道场。”^①《道教灵验记·僖宗封青城醮验》载:“僖宗皇帝中和元年(881)辛丑七月十五日诏内臣袁简易、刺史王滋、县令崔正规与余诣山修醮。”^②

第二种观点认为,僖宗在入蜀(中和元年)之前,甚至在其登基之初就召见了杜光庭,并赐紫。如卿希泰的《道教史》说:“僖宗召见,赐以紫袍,充麟德殿文章应制,为内供奉。中和元年(881),随僖宗入蜀,遂留居成都。”^③罗争鸣的《关于杜光庭生平几个问题的考证》说:“从《宣和书谱》、《历世真仙体道通鉴》所载,杜光庭可能在僖宗践祚初年(874年即位)就辞吴进京,获赐紫加官。”^④这一观点在目前的学界比较流行,其依据主要是《历世真仙体道通鉴》和《十国春秋》等文献。不过,这一观点同样存在明显的问题,是不可信的,我们可以从以下几个方面考察:

首先,从所依据的史料看,其可信度不大。比较详细地记载僖宗与杜光庭关系的文献主要有《五代史补》、《蜀梼杌》、《宣和书谱》、《历世真仙体道通鉴》、《十国春秋》等5种,其成书年代分别是:《五代史补》约成书于北宋前期真宗年间,《蜀梼杌》约成书于北宋中期的神宗年间,《宣和书谱》成书于北宋末年的宋徽宗时期,《历世真仙体道通鉴》成书于元代,《十国春秋》成书于清代。为了具体地了解这五种文献中关于杜光庭被僖宗召见的记载,我们不妨一一罗列如下:

①② 《道藏》第十册,第850页。

③ 卿希泰、唐大潮:《道教史》,中国社会科学出版社1994年版,第144页。

④ 罗争鸣:《关于杜光庭生平几个问题的考证》,《文学遗产》2003年第5期。

(一)

杜光庭长安人，应九经举不第。时长安有潘尊师者，道术甚高，为僖宗所重。光庭素所希慕，数游其门。当僖宗之幸蜀也，观蜀中道门牢落，思得名士以主张之。驾回，诏潘尊师使于两街求其可者。尊师奏曰：“臣观两街之众，道听途说，一时之俊，即有之；至于掌教之士，恐未合应圣旨。臣于科场中识九经杜光庭，其人性简而气清，量宽而识远，且困于风尘，思欲脱屣名利久矣，以臣愚思之，非光庭不可。”僖宗召而问之，一见大悦，遂令披戴，仍赐紫衣，号曰广成先生，即日驰驿遣之。（《五代史补》卷一）

(二)

（杜）光庭字宾圣，京兆杜陵人，寓居处州。方干见之，谓曰：“此宗庙中宝玉大圭也。”与郑云叟应百篇举不中，入天台为道士。僖宗召见，赐紫衣，出入禁中。上表乞游成都，隐青城山白云溪。卒于蜀，年八十五，颜貌如生，众以为尸解。（《蜀梼杌》卷上）

(三)

道士杜光庭字宾圣，道号东瀛子，括苍人也。……光庭初意，喜读经史，工辞章翰墨之学。懿宗设万言科选士，光庭试其艺不中，乃弃儒衣冠入道，游意淡漠。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，始充麟德殿文章应制，一时流辈，为之衿衽，皆曰：“学海千寻，辞林万叶，扶宗立教，海内一人而已。”（《宣和书谱》卷五）

(四)

道士杜光庭字宾圣，号东瀛子，本处州人。博极群书，志趣超迈。唐懿宗朝，与郑云叟赋万言不中，乃奋然入道，

事天台道士应夷节。尝谓道法科教自汉天师暨陆修静撰集以来，岁月绵邈，几将废坠。遂考辨真伪，条列始末，故天下羽属永受其赐。郑畋荐其文于朝，僖宗召见，赐以紫服象简，充麟德殿文章应制，为道门领袖，当时推服。皆曰：“学海千寻，辞林万叶，扶宗立教，海内一人而已。”中和初，从驾兴元，道游西县。适遇术士陈七子名休复，洒然异之，披榛穴地，取瓢酒酌之，曰：“以此换子五脏尔。”先生知国难未靖，上表乞游成都，喜青城山白云溪气象盘礴，遂结茅居之。（《历世真仙体道通鉴》卷四十）

（五）

杜光庭字宾至，缙云人，一曰长安人。为人性简而气清，量宽而识远。方干见之，曰：“此宗庙中宝玉大主也。”唐咸通中应九经举不第，遂入天台山学道。长安有潘尊师者，道术甚高，雅为僖宗所重，时时以光庭为言。僖宗因召见，大悦。已而从幸兴元，竟留于蜀。（《十国春秋》卷四七）

从这些材料中可以看出，距离五代不远的宋人并未肯定杜光庭是在僖宗即位之初即被召见。《五代史补》认为是僖宗入蜀回长安后才召见杜光庭，《蜀梼杌》中的“僖宗召见，赐紫衣，出入禁中”和《宣和书谱》中的“僖宗临御，始充麟德殿文章应制”都只表明僖宗在位期间才被召见赐紫，而未肯定僖宗入蜀之前就已经召见了杜光庭。《历世真仙体道通鉴》基本上是整合宋人的相关记载而成，但却把僖宗召见杜光庭的时间明确定在僖宗入蜀之前，同时，还增添了“郑畋荐其文于朝”一事，由于《历世真仙体道通鉴》本是道门传记，其间多有荒诞之说，其真实性很值得怀疑，尤其是郑畋荐文一事。郑畋荐文之事初看起来是杜光庭在僖宗入蜀之前即被召见的有力佐证，但实际上正增加了这一观

点的可疑性。僖宗逃入蜀中期间,郑畋不仅有效地阻止了黄巢军西进,还传檄天下,发兵勤王,《资治通鉴》载:“(中和元年三月)甲子,畋传檄天下藩镇,合兵讨贼。时天子在蜀,诏令不通,天下谓朝廷不能复振,及得畋檄,争发兵应之。贼惧,不敢复窥京西。”^①这对保卫唐王朝起到了非常重要的作用,故深为僖宗倚重^②,同时,郑畋“文学优深,器量弘恕,美风仪,神采如玉,尤能赋诗,与人结交,荣悴如一”^③。其知制诰时为朝廷起草诏书,“思不淹晷,成文粲然,无不切机要,当时推之”^④。因此郑畋可以称得上是集美德、才华和仪貌于一身的忠臣、名臣,《历世真仙体道通鉴》强调郑畋荐文,应该存在以郑畋之荐来抬高杜光庭的地位和影响的意图。《十国春秋》之传基本上是汇集宋人及《历世真仙体道通鉴》等材料而成,也许正是看出了《历世真仙体道通鉴》的这种意图,故《十国春秋》虽受《历世真仙体道通鉴》的影响,把僖宗召见杜光庭的时间定在入蜀之前,但不采纳郑畋荐文之说,而改用《五代史补》的潘尊师荐杜光庭之说。因此,《历世真仙体道通鉴》把杜光庭被僖宗召见赐紫的时间定在僖宗入蜀之前,或是出于对宋人资料的误读,或是为了抬高杜光庭的地位和影响。换言之,从留存下来的文献资料看,杜光庭在僖宗入蜀之前被召见赐紫的观点是很值得怀疑的。

其次,从时间上看,杜光庭不可能在僖宗入蜀前被召见而到长安。据杜光庭的《道教灵验记》、《神仙感遇传》等文献记载,杜光庭于876年即在蜀中一带活动。

① 《资治通鉴》卷二五四。

② 尽管郑畋在僖宗入蜀之前就已经为相,但因与卢携政见不一,入蜀之前郑畋并不为僖宗所重。

③ (后晋)刘昫等:《旧唐书》卷一七八。

④ (宋)欧阳修等:《新唐书》卷一八五。

《道教灵验记·青羊肆验》载：“以其地卖与度支院官陈评，事乃丙申年(876)春也。余诣陈，访其地，已有此宫，因问其所以，陈为余道之。不二年，陈随相国高燕公(高骈)下江陵。”^① 高骈离开成都在乾符四年(877)六月，故“余诣陈”当在876年春到877年6月之间，取其中间，则在876年底，而他此前一定即已到达蜀中，故杜光庭在876年即已经在蜀中活动。《神仙感遇传·令狐绚》载：“丁酉年(877)于西川蒙阳见张道士云：‘天师降授道法，远近敬而事之。’因聆其天师降教之事，云：‘天师进位，近为玄中法师。’”^② 这表明877年杜光庭在蜀中活动。《道教灵验记·均州白鹤观野火自灭验》载：“乾符己亥(879)岁，因游访灵迹，观亦俨然。有老叟话兹灵应，尝记其祥异，题于殿壁。”^③ 均州在今湖北境内，杜光庭为访道求经，足迹遍布蜀中及其周边地区，这是很自然的，这表明879年杜光庭尚在蜀中及其周边地区活动。880年黄巢起义正猛，当年十二月，僖宗即驾出长安，在这种情况下，僖宗不可能有闲情召见杜光庭，杜光庭也不太可能在兵荒马乱之际，短时间内往返于长安、蜀中。因此，杜光庭如果是在僖宗入蜀前受召进京，只能在873年下半年到875年之间。

但是，875年杜光庭尚在浙江。《神仙感遇传·令狐绚》载：

令狐绚者，余杭太守纁之子也。雅尚玄微，不务名宦。于开化私院自创静室，三日五日即一度开室，焚香终日乃出。时有神仙降之，奇烟异香，每见闻于庭宇。因言入静之

① 《道藏》第十册，第806页。

② 《道藏》第十册，第885页。

③ 《道藏》第十册，第810页。

时,有青童引入至天中高山之上,朝谒老君,见册命,张天师为玄中大法师以代尹真人之任。……乙未年(875)闻令狐之说,丁酉年(877)于西川蒙阳见张道士,云:“天师降授道法,远近敬而事之。”因聆其天师降教之事,云:“天师进位,近为玄中法师。”与令狐所说符契,论功登台之事,一无异者焉。玄功杳冥,未可详验,聊以记其异也。^①

文中说令狐绹是余杭太守之子,那么,令狐绹“于开化私院自创静室”,这里的“开化”当在杭州或杭州附近,而浙江古有开化,《太平寰宇记》载:“(衢州)元领县六,今五:信安、江山、龙游、常山、开化、盈川(一县旧废)。”^② 故文中的令狐绹应该在浙江修道。宋人吴自牧《梦粱录·历代方士》又载:“蔡经、郭文、文举、葛洪字稚川号抱朴子……令狐绹……徐爽赐号冲晦先生,具杭之得道仙士。”^③ 潜说友《咸淳临安志》卷六九中也有类似的记载,这表明去唐末五代不远的宋人也认为令狐绹修道于浙江。既然令狐绹在浙江修道,那么,“乙未年(875)闻令狐之说”当指在浙江境内听到令狐绹的这种说法,后来又在蜀中得到证实,即“丁酉年(877)于西川蒙阳见张道士……因聆其天师降教之事”。这类神仙故事中多怪诞之说,但杜光庭为表明其记述的真实性,往往在时间、地点、人物的交代方面采用真实的时空背景,这可以说是杜光庭神仙传记中的惯用手法。如文中提及余杭太守令狐绹,据学者考证,令狐绹在咸通末年确实在杭州任太守^④,诗

① 《道藏》第十册,第885页。

② (宋)乐史:《太平寰宇记》卷九七。

③ (宋)吴自牧:《梦粱录》卷十七《历代方士》。

④ 详见陶敏《全唐诗人名考证》,陕西人民教育出版社1996年版,第1032页。

僧贯休在咸通末年东归婺州游历杭州时, 还曾拜谒令狐绹, 并写有《上杭州令狐使君》的诗。因此, 文中的“乙未年(875)”和“丁酉年(877)”应基本能反映其经历行踪, 即 875 年杜光庭尚在浙江境内。

既然杜光庭 875 年尚在浙江, 则不可能于 873 年至 875 年间被僖宗召见。也就是说, 从时间上看, 杜光庭不可能在僖宗入蜀之前被召见。

再次, 从僖宗个人的情况看, 僖宗在入蜀前不可能召见杜光庭。尽管僖宗在入蜀之后, 为了尽快恢复李唐王朝的江山, 曾一度非常重视道教, 希望能够得到神灵的照顾, 得到“祖先”老子的保佑, 故多次举行大型的祭祀活动。但僖宗即位初期对道教并没有什么兴趣, 甚至也没有什么了解。因为, 873 年(咸通十四年)七月, 僖宗继皇帝位时才 12 岁, 至 875 年, 僖宗也才 14 岁。史载: “上时(875)年十四, 专事游戏, 政事一委令孜(田令孜), 呼为‘阿父’。”^① 即使到 880 年, 行将被黄巢起义军赶往蜀中前夕, 他也是“好骑射、剑槊、法算, 至于音律、搗博, 无不精妙; 好蹴鞠、斗鸡, 与诸王赌鹅, 鹅一头至五十缗”^②。以这种专事游戏的个性不太可能主动召见身为道士的杜光庭。

而当时僖宗身边的大臣, 也没有特别奉道的。僖宗当时最宠信田令孜, 田令孜喜欢玩弄权术, 却无崇道倾向, 《新唐书》说他: “贩鬻官爵, 除拜不待旨, 假赐绯紫不以闻。百度崩弛, 内外垢玩。既所在盗起, 上下相掩匿, 帝不及知。”^③ 《资治通鉴》载:

① 《资治通鉴》卷二五二, 第 8176 页。

② 《资治通鉴》卷二五三, 第 8221 页。

③ (宋) 欧阳修等: 《新唐书》卷二〇八《田令孜传》。

“令孜颇读书，多巧数，招权纳贿，除官及赐绯紫皆不关白于上。”^① 其他的重臣如崔彦昭、赵隐、裴坦、萧邛、卢携等都无奉道的记载。因此，僖宗入蜀前，杜光庭由权臣推荐而得到僖宗召见的可能性也不大。

复次，从杜光庭自身条件看，不可能在僖宗入蜀前被召见。前已说明，自 876 年起，杜光庭一直在蜀中活动，因此，他要在僖宗入蜀前被召见，必须在 875 年以前。当前学界普遍认为杜光庭生于 850 年，按此推算，875 年杜光庭才 25 岁。此前，他曾有过求学、科举、入天台修道等经历，其入天台修道的具体时间不得而知，但不会早于 20 岁。杜光庭是在科举不中后才入天台修道的，其科举的时间已不可考，但不会太早；《历世真仙体道通鉴》载云：“光庭尝谓曰：予初学于上庠，而国子监书籍皆备。先读天文神仙之书，次览经史子集。一月之内，分布定日而习之：一日诵经书，二日览子史，三日学为，四日记故事，五日游息。凡五事，每月各六日，如此不五七年，经史备熟。”^② 唐代国子监生徒的年龄有明确规定：“凡生，限年十四以上，十九以下；律学十八以上，二十五以下。”^③ 因此，杜光庭即使在最低年龄的 14 岁进国子监，加上“不五七年”的学习时间，也已经 18 岁多了，其科举的最早时间当在 19 岁。尽管杜光庭入国子监学习的记载不完全可信，但起码可以说明，杜光庭早年并不是神童式的人物，而是以通常人的年龄求学、科举的，故其参加科举的年龄不会太早。关于杜光庭的科举考试，《鉴诫录·高尚士》说是“僖宗朝，与华山郑征君云叟同应百篇，两战不胜”，《五代史补》卷一说是“应

① 《资治通鉴》卷二五二，第 8176 页。

② 《道藏》第五册，第 331 页。

③ （宋）欧阳修等：《新唐书》卷四四。

九经举不第”，《宣和书谱》卷五说是“懿宗设万言科选士，光庭试其艺不中”，《赤城志》卷三五说是“懿宗朝与郑云叟赋万言不中”。这些互相矛盾的记载表明，杜光庭可能参加过两次科举，故其科举结束应在20岁以上。因此，杜光庭入天台山师从应夷节修道应是其20岁以后的事情。若杜光庭20岁以后入天台修道，则到其25岁(875年)时，其修道的时间只有三四年，要在如此短的时间里，在道教圈内获得很高的声誉，以至得到皇帝的召见赐紫，这不太可能，何况，天台距离长安如此遥远。

因此，史料依据、时间记载、僖宗和杜光庭的个人情况等都能表明，僖宗在入蜀前召见杜光庭的观点是站不住脚的。

杜光庭在僖宗入蜀之前并未被召赐紫还可以从另几则材料中得到佐证。

其一，杜光庭有《题福唐观》二首，即：

(一)

盘空蹑翠到山巅，竹殿云楼势逼天。
古洞草深微有路，旧碑文灭不知年。
八州物象通檐外，万里烟霞在目前。
自是人间轻举地，何须蓬岛访真仙。

(二)

曾随云水此山游，行尽层峰更上楼。
九月登临须有意，七年岐路亦堪愁。
树红树碧高低影，烟淡烟浓远近秋。
暂爇炉香不须去，伫陪天仗入神州。

显然，这两首诗写于蜀中，而且分别写于两次来福唐观。第二首应写于僖宗入蜀时期，结合“福唐观”之题目及其整首诗的

诗意,其中的“九月登临须有意”应该指登高望远、遥看长安,希望早日收复长安,“伫陪天仗入神州”则是指希望陪同僖宗回到长安。杜光庭当时可能是受僖宗之托或自己主动到福唐观来祭拜,希望以此保佑唐王朝的复兴。第一首写于前一次来福唐观,而且应该是僖宗入蜀之前。此次题诗尽管也是在福唐观,却未引起他对朝廷或唐王朝的任何关心,整首诗都是纯粹的景物和道教观念等的描述。由此可以推断,当时的杜光庭应该是一个普通的道士,与朝廷或僖宗没有什么特别的联系,也就是说,杜光庭入蜀之初并未受到僖宗的召见和赐紫。这种推断是合理的,它可以从“七年岐路亦堪愁”之句得到佐证。该句很明显是描述杜光庭自己的某种经历,作为当时的杜光庭,总共7年的一致性的经历,应该也只可能是指其离开天台后的漫游,即875年离开天台漫游,到881年在成都得到僖宗召见赐紫,这期间刚好7个年头。同时,诗人又认为这7年是“岐路”(“岐”通“歧”)、是“堪愁”的,为什么诗人会有这种感觉呢?其中的“堪愁”似乎好理解,因为这7年中他都是一个人漫游,这与朝廷中的生活相比,其愁困是可想而知的。而把这7年的经历当成“岐路”却有点费解,这里唯一的解释应当是:881年起杜光庭得到僖宗的重视,从此为僖宗、为朝廷效力,他把这种生活视为正路,此前7年的经历则是个人的漫游,与朝廷无关,故为“岐路”。这更确切地表明,881年之前的杜光庭并未得到僖宗的召见赐紫。

其二,杜光庭在中和四年(884)撰有《历代崇道记》,记叙的内容上起周穆王下至唐僖宗中和三年(883),其中唐朝记得更详细,唐朝的每个皇帝一般各记一两件事,只有高祖、太宗、玄宗、僖宗是两件以上,其中,又以玄宗、僖宗最详细。玄宗详细是因为玄宗崇道最有名,且杜光庭对玄宗很崇拜,其重要的《道德真经广圣义》即是印证推广玄宗之意;僖宗详细则因为他是杜光庭

作记时的当朝皇帝,且僖宗当时对道教也很重视。杜光庭所记载的僖宗崇道事情起自广明二年(881)三月,即“广明二年三月,河中节度使王重荣奏,据晋州申:龙角山庆唐观老君殿侧柏树上,瑞葛枯死重生”^①。终于中和三年(883)十月,即“是月乙卯奏,收复京城,有以见大道垂休,圣祖昭祐,洪图延永,唐祚无疆者也”^②。也就是说,所记的都是僖宗入蜀以后的事情。这一点很值得注意:僖宗自咸通十四年(873)即位,至广明二年(881)已经是9个年头了,为什么僖宗的崇道记载要从其第9年开始,而且,刚好是在蜀中?这应该不是偶然的。僖宗于广明二年(881)正月到达成都,其最早的崇道记载始于当年三月,故其崇道的记载都是发生在入蜀之后的事情。作为当朝的事情本应该有相当详细的记载(881年至883年的事情确实记载得非常详细),但僖宗的前8年却完全阙如。这可能有两个方面的原因,一是前8年确实没有崇道的事情;二是虽有了一些崇道的事情,但杜光庭不清楚。第一个方面的原因明显太牵强,因为,即使考虑到僖宗前期对道教并无多少兴趣,后期的崇道纯粹是因为黄巢起义威胁到李唐王朝的生存而出现,那么,我们也应该看到,黄巢起义早在878、879年就已经令朝廷不安,《资治通鉴》载:“(879年四月)上以群盗为忧。”^③按常理,僖宗崇道或群臣进献瑞象等事情应该在当时就陆续出现。因此,僖宗前8年的崇道事实完全阙如主要是由第二个方面的原因所致,即杜光庭确实不太清楚当时的崇道事件。杜光庭在僖宗入蜀之前并未受到召见赐紫,加之远在蜀中、江西、浙江等地,自然不清楚当时僖宗的崇道或

① 杜光庭:《历代崇道记》,《道藏》第十一册,第5页。

② 杜光庭:《历代崇道记》,《道藏》第十一册,第7页。

③ 《资治通鉴》卷二五三。

大臣进献瑞象等事件。同时，僖宗几乎是只身离开长安，其入蜀时不可能带出任何有关崇道方面的文献记载，杜光庭在写《历代崇道记》时自然无法写僖宗入蜀之前的事情。

其三，杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五二之《小序》载：“余属兹艰会，漂遇成都，扈跸还京，淹留未几，再为搜括，备涉艰难。”^①这里“漂遇成都”的当然是指“余”，即杜光庭先“漂遇成都”，后“扈跸还京”。“漂遇”有漂泊之意，既是“漂遇”，自然不是扈从僖宗到成都，也不是被召见赐紫后而先于僖宗来到成都——这是当前比较流行的观点。赐紫道士的地位很高，即使是独自前往成都，身份也很特别，用“漂遇”是不恰当的。“漂遇”一词表明，杜光庭初到成都时是毫无特殊身份的普通道徒；僖宗入蜀之前，杜光庭并未被召赐紫。

其四，杜光庭撰有《武夷山记》^②，此书已经失传，其内容不得而知，杜光庭既撰《武夷山记》，他应该游访过武夷山。另外，杜光庭还到过江西的崇仁县，且在该县的沸湖山逗留过，有过短暂的炼丹经历，据《江西通志》卷十载：“天宝山在崇仁县东南三十里，峭拔高耸为境中伟观，又东南十里，曰：‘沸湖山’，唐杜光庭炼丹之所。”崇仁县在武夷山正西，相距并不太远，这表明杜光庭到过武夷山是完全可能的。杜光庭既到过武夷山和崇仁县沸湖山，又在此地留下过炼丹的遗迹，说明他在此待过的时间还比较长。杜光庭何时来过沸湖山和武夷山呢？杜光庭入蜀之后或去长安之后都不可能再来武夷山，他在天台山修道的时候也不太可能跑到崇仁县沸湖山炼丹，因此，他去武夷山和沸湖山的时间应该在离开天台山之后、到达长安或蜀中之前的这段时间。

① 杜光庭：《太上黄箓斋仪》卷五二，《道藏》第九册，第346页。

② （宋）陈振孙：《直斋书录解題》卷八载：“《武夷山记》一卷，杜光庭撰。”

如果杜光庭离开天台山是应僖宗之诏,那他不可能在接到诏命之后还跑到天台山西南的武夷山和沸湖山,更不可能待在沸湖山炼丹。这表明,杜光庭离开天台山根本不是应诏入京,而且,876年初他可能还在江西境内。

其实,杜光庭被召见赐紫应该是僖宗入蜀期间的事情;杜光庭入蜀也不是经由长安再入蜀中,而是经由江西,再沿长江而入蜀中的。

杜光庭入天台后,“尝谓道法科教自汉天师暨陆修静撰集以来,岁月绵邈,几将废坠”,便有“考辨真伪,条列始末”^①,重新整理道教科仪的志向,故在天台修习了一段时间后,便决定漫游四方,搜集各种道教典籍。从《神仙感遇传·令狐绚》中可以看出,杜光庭在875年离开天台山西行,途经衢州时顺便拜访了在开化修道的令狐绚。出浙江后,杜光庭并未立即西行,而是南下到了武夷山,故写有《武夷山记》,也许去武夷山之前还上过龙虎山,他既然要全面搜集各种道教典籍,就不应该错过天师府,且其师父应夷节曾在龙虎山修习过^②;游完武夷山后,杜光庭西行来到江西崇仁县沸湖山,在此炼过一段时间的丹,故留下了其炼丹的遗迹。随后,杜光庭北上洪州,再沿长江前往四川;四川是道教发祥地,他要搜集道教典籍,整理道教科仪,四川应该是他游访行程中最重要的一站。约在876年中后期,杜光庭到达蜀中。

876年以后,杜光庭以成都为据点,漫游蜀中及其周边地区,求经访道。僖宗于881年正月逃到成都,希望利用道教挽救行将倾覆的李唐王朝,急需一个有影响的道教人物为自己主持

① (元)赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷四〇,《道藏》第五册,第331页。

② 详见《历世真仙体道通鉴》卷四〇,《道藏》第五册,第329页。

道教事业。此时杜光庭正在成都，且由于这些年一直在蜀中漫游访道，在道教圈中影响较大，以至于很快被推荐给僖宗。僖宗见了杜光庭感觉很满意，便立即赐紫，从此，杜光庭便活动于僖宗身边，经常为僖宗主持各种醮祭活动。《五代史补》中关于僖宗召见杜光庭的记载可能较接近事实，只是在时间上出现了一些偏差。此后，杜光庭又随驾长安，直到 885 年，僖宗再次被迫逃到兴元，杜光庭才离开僖宗回到成都，并定居青城山。

参考文献

古代典籍

1. 杜光庭作品

《道德真经广圣义》，《道藏》本^①。

《太上老君说常清静经注》，《道藏》本。

《太上黄箓斋仪》，《道藏》本。

《道门科范大全集》，《道藏》本。

《太上宣慈助化章》，《道藏》本。

《无上黄箓大斋立成仪》，《道藏》本。

《道教灵验记》，《道藏》本。

《墉城集仙录》，《道藏》本。

《神仙感遇传》，《道藏》本。

《录异记》，《道藏》本。

《广成集》，《道藏》和《全唐文》本。

《历代崇道记》，《道藏》和《全唐文》本。

《洞天福地岳渎名山记》，《道藏》和《全唐文》本。

^① 所用《道藏》为文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合影印明正统《道藏》本，1988年版。

《全唐文》(卷九二九至卷九四四),(清)董诰等编,中华书局 1983 年版。

《全唐诗》卷八五四,彭定求等编,中华书局 1960 年版。

2. 相关文献

《列仙传》,(汉)刘向撰,《四库全书》本^①。

《云笈七籤》,(宋)张君房编,《道藏》本。

《三洞群仙录》,(宋)陈葆光编撰,《道藏》本。

《上清灵宝大法》,(南宋)金允中,《道藏》本。

《历世真仙体道通鉴》,(元)赵道一编修,《道藏》本。

《资治通鉴》,(宋)司马光编著,中华书局 1956 年版。

《旧唐书》,(后晋)刘昫等撰,中华书局 1975 年版。

《新唐书》,(宋)欧阳修、宋祁等撰,中华书局 1975 年版。

《新五代史》,(宋)欧阳修撰,中华书局 1974 年版。

《五代史补》,(宋)陶岳撰,《四库全书》本。

《蜀梼杌》,(宋)张唐英撰,《四库全书》本。

《十国春秋》,(清)吴任臣撰,《四库全书》本。

《宣和书谱》,《四库全书》本。

《太平广记》,(宋)李昉等编,中华书局 1961 年版。

《鉴诫录》,(五代后蜀)何光远撰,《四库全书》本。

《唐诗纪事》,(宋)计有功撰,《四库全书》本。

《唐才子传》,(元)辛文房撰,《四库全书》本。

今人研究

《杜光庭评传》,孙亦平著,南京大学出版社 2005 年版。

《杜光庭思想与唐宋道教的转型》,孙亦平著,南京大学出版

① 所用《四库全书》为台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本,1986 年版。

社 2004 年版。

《唐五代道教小说研究——以杜光庭为中心》，罗争鸣（博士论文）。

《中国道教史》（四卷），卿希泰主编，四川人民出版社 1996 年版。

《中国道教》（四卷），卿希泰主编，东方出版中心 1994 年版。

《道教学》，朱越利、陈敏著，当代世界出版社 2000 年版。

《道教与唐代社会》，王永平著，首都师范大学出版社 2002 年版。

《道教礼仪》，陈耀庭著，宗教文化出版社 2003 年版。

《道教文学史》，詹石窗著，上海文艺出版社 1992 年版。

《唐五代志怪传奇叙录》，李剑国著，南开大学出版社 1993 年版。

《全唐诗补编》，陈尚君辑校，中华书局 1992 年版。

《唐五代文学编年史》（五代卷），傅璇琮主编，贾晋华著，辽海出版社 1998 年版。

《缙云县志》，缙云县志编纂委员会编，浙江人民出版社 1996 年版。

《杜光庭事迹考辨》，王瑛著，《前后蜀的历史与文化》，巴蜀书社 1994 年版。

《杜光庭入蜀时间小考》，王瑛著，《宗教学研究》1995 年第 1 期。

《杜光庭著述叙略》，张亚平著，《四川文物》1999 年第 6 期。

《关于杜光庭生平几个问题的考证》，罗争鸣著，《文学遗产》2003 年第 5 期。

《杜光庭著述考辨》，罗争鸣著，《宗教学研究》2004 年第 4 期。

后 记

杜光庭曾被誉为“学海千寻,辞林万叶,扶宗立教,海内一人”,在宗教、文学、书法等众多领域都作出了杰出的贡献,但杜光庭在历史上并未受到应有的关注。近些年,杜光庭渐渐进入人们的视野,有关其研究的文章也多了起来,其中,王璞、孙亦平、罗争鸣等人的文章和著述尤见功夫,但总体来看,有关杜光庭的研究还很不够。

本传记试图把杜光庭放在唐代文化的大背景之下,结合道教发展的历史和晚唐五代动荡的社会现实,真实地再现杜光庭的人生历程,展现其独特的个性和深邃的思想,揭示其在中国思想文化方面的杰出贡献。因此,本传记所遵循的原则是:尊重史料、严格考证、适当发挥、杜绝虚构。

由于杜光庭的生平资料等流传下来的太少、太简单,且常常互相矛盾,杜光庭所涉猎的领域又非常广泛,要写好杜光庭传有相当的困难。幸好孙亦平、罗争鸣等人在杜光庭研究方面取得了重大成果,本书在撰写过程中,有多处直接借鉴了他们的观点。研究和写作过程中,本人亦曾专程拜访孙亦平教授,故除了拜读了孙教授的相关著述外,还得到了其热情点拨;同时,本人除参阅了罗争鸣博士多篇公开论文外,还研读了其尚未发表的有关杜光庭道教小说的博士论文,深受启发。在此,谨对孙亦

平、罗争鸣及其他杜光庭研究者表示衷心的感谢。

本传记在筹划、写作及出版过程中,还得到浙江省社会科学院卢敦基、陈野等前辈的热情支持和帮助,得到束景南、吴在庆两位导师的多方面的指导,得到浙江人民出版社陈巧丽等老师的认真指教。另外,师兄薛亚军、师弟舒仕斌在文献资料方面曾给予我很大帮助;妻子王丽等家人承担了所有的家务,让我能够集中精力和时间从事本传记的撰写。没有这多方面的帮助和支持,本传记很难按时完成,在此一并致谢。

由于本人学力所限,兼之时间紧迫,本传记难免草率、疏漏乃至错谬,不当之处,敬请各位同仁、读者批评指正。

蔡堂根

2006年5月