

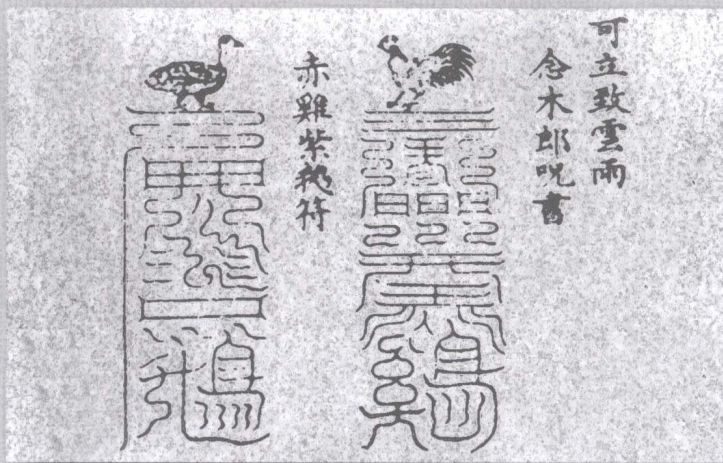
· 中国社会科学院民俗学研究书系 ·

朝戈金 主编

为神性加注

唐宋叶法善崇拜的造成史

吴 真 | 著



中国社会科学出版社

CASS Series of Folkloristic Studies

Divinization through Annotation: The Creation of the Daoist Ye Fashan Cult in Tang-Song History



本书是对于唐代道士从宗教社会学角度加以详细分析的开拓性著作。作者将文献跟田野结合起来，提供了道士成为神灵的全面性、体系性的论述。据作者说，叶道士在唐宋之间，不断地接受来自各种不同社群的神圣化的箭簇，可以说是一种箭靶子。中央朝廷、道派、本地同族、地方官绅、市井民众等许多社会集团向叶道士的神奇本质，附加对于自己有利的新的说明性内容，这类利己性附加行为，本书定义为“加注”。作者锐利地指出了各种加注的社会特质，而且更进一步论及各个加注的传播力量的强弱。

这本书，不止是关于一个道士的个案研究，而是一种牵涉“唐宋变革”的极为宏观的社会史研究。

——田仲一成（日本学士院会员，东京大学名誉教授）

本书讨论了唐宋道教信仰层面中一个具有典型意义的个案：一位宫廷道士如何在民众信仰潮流中，逐渐被“神化”，经过几百年的历史演变，成为地方民众道教信仰的神祇。本书揭示了唐宋时期道教发展中往往被人们忽略的一个重要方面，不仅在道教史研究中具有填补空白的意义，对于研究的理论和方法层面亦有开拓。

——孙昌武（南开大学文学院教授）

作者细致地钩沉了唐代著名道士叶法善在唐宋造神运动中的神化史，并且使用“加注”一词来解释神性的形成与流播，由此引出作者对于加注者及其加注动机的深层讨论。作者借助“加注”、“失注”、“神性的流动”等理论工具，指出中国造神史并非逐步递进的层累叠加，而是处在一个不断“加注”与“失注”的动态过程之中。

——叶涛（中国社会科学院世界宗教研究所研究员）



· 中国社会科学院民俗学研究所书系 ·

ISBN 978-7-5161-0833-8



定价：56.00元

· 中国社会科学院民俗学研究书系 ·

朝戈金 主编

为神性加注

唐宋叶法善崇拜的造成史

Divinization through Annotation:
The Creation of the Daoist Ye Fashan Cult in Tang-Song History

吴 真 | 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

为神性加注:唐宋叶法善崇拜的造成史/吴真著. —北京:
中国社会科学出版社, 2012. 4
ISBN 978-7-5161-0833-8

I. ①为… II. ①吴… III. ①叶法善 (616~720) —
人物研究②道教—研究—中国—唐宋时期 IV. ①B959.92

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 092199 号

为神性加注 吴真著

出 版 人 赵剑英

策划编辑 张 林 (mslxx123@sina.com)

责任编辑 金 泓

责任校对 刘 娟

封面设计 格子工作室

技术编辑 戴 宽

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-64056353 (编辑) 64058741 (宣传) 64070619 (网站)
010-64030272 (批发) 64046282 (团购) 84029450 (零售)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限公司 装 订 廊坊市广阳区广增装订厂

版 次 2012 年 4 月第 1 版 印 次 2012 年 4 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16

印 张 21.25

字 数 359 千字

定 价 56.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

中国社会科学院院长学术基金资助

“中国社会科学院民俗学研究书系”编委会

主 编 朝戈金

编 委 卓新平 刘魁立 金 泽 吕 微 施爱东

巴莫曲布嫫 叶 涛 尹虎彬

总 序

自英国学者威廉·汤姆斯 (W. J. Thoms) 于 19 世纪中叶首创“民俗” (folk-lore) 一词以来, 国际民俗学形成了逾 160 年的学术传统。作为现代学科意义上的中国民俗学肇始于五四新文化运动, 80 多年来的发展几起几落, 其中数度元气大伤。从 20 世纪 80 年代开始, 这一学科方得以逐步恢复。近年来, 随着国际社会和中国政府对非物质文化遗产 (其学理依据正是民俗和民俗学) 保护工作的重视和倡导, 民俗学研究及其学术共同体在民族文化振兴和国家文化发展战略中, 都正在发挥越来越重要的作用。

中国社会科学院曾经是中国民俗学开拓者顾颉刚、容肇祖等人长期工作的机构, 近年来又出现了一批较为活跃和有影响力的学者, 他们大都处于学术黄金年龄, 成果迭出, 质量颇高, 只是受既有学科分工和各研究所学术方向的制约, 他们的研究成果没能形成规模效应。为了部分改变这种局面, 经跨所民俗学者多次充分讨论, 大家都迫切希望以“中国民俗学前沿研究”为主题, 申请“院长学术基金”的资助, 以系列出版物的方式, 集中展示以我院学者为主的民俗学研究队伍的晚近学术成果。

这样一组著作, 计划命名为“中国社会科学院民俗学研究书系”。

从内容方面说, 这套书意在优先支持我院民俗学者就民俗学发展的重要问题进行深入讨论的成果, 也特别鼓励田野研究报告、译著、论文集及珍贵资料辑刊等。经过大致摸底, 我们计划近期先推出下面几类著作: 优秀的专著和田野研究成果, 具有前瞻性、创新性、代表性的民俗学译著, 以及通过以书代刊的形式, 每年择选优秀的论文结集出版, 拟定名为《中国民俗学》 (*Journal of China Folkloristics*)。

那么，为什么要专门整合这样一套书呢？首先，从学科建设和发展的角度考虑，我们觉得，民俗学研究力量一直相对分散，未能充分形成集约效应，未能与平行学科保持有效而良好的互动，学界优秀的研究成果，也较少被本学科之外的学术领域所关注、进而引用和借鉴。其次，我国民俗学至今还没有一种学刊是国家级的或准国家级的核心刊物。全国社会科学刊物几乎都没有固定开设民俗学专栏或专题。与其他人文和社会科学的国家级学刊繁荣的情形相比较，学科刊物的缺失，极大地制约了民俗学研究成果的发表，限定了民俗学成果的宣传、推广和影响力的发挥，严重阻碍了民俗学科学术梯队的顺利建设。再者，如何与国际民俗学研究领域接轨，进而实现学术的本土化和研究范式的更新和转换，也是目前困扰学界的一大难题。因此，通过项目的组织运作，将欧美百年来民俗学研究学术史、经典著述、理论和方法乃至教学理念和典型教案引入我国，乃是引领国内相关学科发展方向的前瞻之举，必将产生深远影响。最后，近些年来，国内外非物质文化遗产保护工作的大力推进，也频频推动国家文化政策的制定和实施中的适时调整，这就需要民俗学提供相应的学理依据和实践检验，并随时就我国民俗文化资源应用方面的诸多弊端，给出批评和建议。

从工作思路的角度考虑，“中国社会科学院民俗学研究书系”着眼于国际、国内民俗学界的最新理论成果的整合、介绍、分析、评议和田野检验，集中推精品、推优品，有效地集合学术梯队，突破研究所和学科片的藩篱，强化学科发展的主导意识。

我们期待着为期三年的第一期目标实现后，再行设计二期规划，以利我院的民俗学研究实力和学科影响保持良好的增长势头，确保我院的民俗学传统在代际学者之间不断传承和光大。本套书系的撰稿人，将主要来自民族文学研究所、文学研究所、世界宗教研究所和民族学与人类学研究所的民俗学者们。

在此，我代表该书系的编辑委员会，感谢中国社会科学院文史哲学部和院科研局对这个项目的支持，感谢“院长学术基金”的资助。

朝戈金

目 录

第一章 道教国师的政治人生·····	(1)
一 五代为道的道教世家·····	(4)
二 内道场道士叶法善·····	(9)
三 武韦时期的叶法善与叶静能 ·····	(13)
四 97 岁的政治第二春 ·····	(16)
五 长安景龙观主的交游圈 ·····	(22)
小结 ·····	(25)
第二章 仙师的自我设计与朝廷的政治加注 ·····	(26)
一 三次上表告老还乡 ·····	(27)
二 回乡立碑与舍宅为观 ·····	(30)
三 遗世诗中的自我设计 ·····	(34)
四 19 年后的政治加注 ·····	(38)
五 《叶尊师碑》中的道派加注 ·····	(41)
六 无所作为的叶氏门徒 ·····	(44)
小结 ·····	(50)
第三章 叶法善仙传的文学加注 ·····	(53)
一 刘谷神的《叶法善传》·····	(55)
二 《太平广记·叶法善传》主要出自杜光庭《仙传拾遗》·····	(58)
三 敦煌《叶净能诗》与刘谷神《叶法善传》的渊源 ·····	(61)
四 杜光庭的道教神化加注 ·····	(64)
五 杜光庭的地方知识加注 ·····	(70)

六 为叶法善“除污”	(74)
七 敦煌社会的叶净能符咒崇拜	(77)
小结	(81)
第四章 类型化的故事与神性化的角色	(82)
一 类型故事的附着点	(84)
二 明皇遗事中的叶道士印象	(89)
三 同类故事与斗法故事中的法师形象	(95)
四 世俗想象中的道士与道法	(101)
五 “能夺善衣”的叶道士	(104)
小结	(108)
第五章 中晚唐括苍地区叶法善崇拜的初兴	(110)
一 舍宅为观的族产转换	(112)
二 叶氏家族与道观香火	(115)
三 叶姓跃升为地方大族	(121)
四 晚唐的叶氏家族道士	(124)
五 叶天师的谶言与应谶者	(128)
六 新出的天师剑神话	(132)
七 宣阳观的公共性转向	(136)
小结	(139)
第六章 宋代道法传统的发明与道经的托名	(142)
一 《北帝灵文》与叶静能	(145)
二 被抹杀的《北帝灵文》	(148)
三 重新冠名的叶法善《骨髓灵文》	(152)
四 《天真皇人九仙经》与叶法善/叶静能	(159)
五 五雷法的《雷书》与叶天师	(163)
六 灵宝大法中的唐天师叶真人与叶靖能	(167)
七 温元帅地祇法中的叶天师	(170)
八 宋代道教仙传中的叶法善	(174)
小结	(177)

第七章 宋代地方道观的各自加注	(180)
一 福主叶天师的祈雨灵验	(181)
二 冲真观道士与天师遗物传说	(184)
三 处州各道观的挂靠与身份认同	(190)
四 处州籍进京道士与叶法善崇拜	(196)
五 处州地方道观的香火格局与经营策略	(199)
六 各自为神的地方性叶法善崇拜	(202)
七 《唐叶真人传》的处州公共记忆	(208)
八 叶法善灵验的停滞	(213)
小结	(216)
第八章 叶氏宗族的道士祖先崇拜	(221)
一 高溪崇道观与叶氏移民	(222)
二 甲乙住持制与宗族控制	(229)
三 《唐叶真人传》所载叶氏世系谱	(233)
四 卯山道观的宗祠化运营	(237)
五 由处州宗教市场看叶法善崇拜的走向	(246)
小结	(252)
结语 为神性加注——道士成神的造成史	(254)
一 神性加注的类别	(254)
二 神性的流动	(259)
三 神性的失注	(261)
四 神性叙事的停滞	(263)
附录文献	(265)
一 金石资料	(265)
二 官方史料	(274)
三 文学仙传	(277)

引用文献目录.....	(308)
一 古典文献.....	(308)
二 近人论著.....	(314)
三 研究论文.....	(318)
后记.....	(326)

第一章

道教国师的政治人生

道教史研究往往把唐代道教的兴盛描述成上清一系的兴盛。事实上在八世纪，与上清派司马承祯、李含光等上清宗师一样活跃于朝野的，还有叶法善、张果、罗公远等上清之外的道士。尤其是来自浙江南部括州（今浙江丽水）松阳的叶法善（616—720）^①，不仅在生前获得唐代道士所能得到的最高世俗爵位——越国公，去世 19 年后（739），唐玄宗还亲自为他撰写悼文《故金紫光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主赠越州都督叶尊师碑铭并序》（下称《叶尊师碑》）。《旧唐书》评价叶法善“当时尊宠，莫与为比”^②。

作为盛唐传奇道士的代表，叶法善去世不久，便成为神奇的故事人物。自中唐张鷟《朝野僉载》记载叶法善神奇法术故事之后，唐代文学中接连出现一批关于叶法善的神奇故事。^③《太平广记》卷 26《叶法善传》

① 叶法善生于隋大业十二年丙子岁（616），卒于唐开元八年庚申岁（720），凡 105 岁；按每年历六甲子日计，古人一般称为“一百七岁”。这个生卒年首见于 739 年的唐玄宗《故金紫光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主赠越州都督叶尊师碑铭并序》“洎我开元之岁，岁在庚申，形解升云，则春秋百有七矣”。《旧唐书》、《新唐书》皆从此说，但将“庚申”误作“庚子”：“法善生于隋大业之丙子，死于开元之庚子，凡一百七岁。”相关考证，参见朱玉麒《唐代道教人物三考》，《中国道教》1995 年第 2 期。但宋代《册府元龟》卷 53、卷 876 皆云叶法善“年九十卒”，同书卷 784《寿考》却又采用 107 岁的说法。本书沿袭旧说，文中一般称叶法善 107 岁。

② 《旧唐书》，北京：中华书局 1961 年版，卷 191《方伎传·叶法善传》，第 5107—5108 页。《新唐书》卷 204，《方伎传》第 5805 页，亦有叶法善传，基本沿用《旧唐书》叙事，只是在用词上稍有变动。

③ 唐代有关叶法善的文学叙事中，既有传奇、仙传，也有志怪、杂录等，为方便叙述，当难以使用专名匡限时，本书一概使用“文学”或“故事”等通用概念。

(引自《仙传拾遗》和《集异记》)可算是有唐一代叶法善神奇故事大全。^①到了南宋末期,叶法善的家乡括州更出现了一部集前代叶法善故事之大成的传记文学——《唐叶真人传》,这个仙传被收入明代《正统道藏》,说明叶法善在明代道团仍有一定影响。此外,赵道一《历世真仙体道通鉴》等元明时期的道内仙传中,也多收录有叶法善故事。^②

以往研究者在探讨叶法善道教活动时,经常将这些出自文学创作或道教仙传的材料掺入历史考证中,把历史人物的神奇故事当成历史人物的真实历史。1983年游佐昇《叶法善与叶净能——唐代道教的一侧面》^③、1988年丁煌《叶法善在道教史上地位之探讨》^④、1992年柯克兰(Russell Kirkland)“Tales of Thaumaturgy: T'ang Accounts of The Wonderworker Yeh Fa-shan”,^⑤这些研究无疑指出了叶法善在中国道教内部与民间社会的持久影响力,但是文学与历史夹杂的论述,混淆了历史实在的叶法善与后人想象建构的神仙道士之间的界限。在参与塑造“叶法善神性”的多种声音中,唐代文学作品关于叶法善的神奇故事,一方面是为了突出道士法术的神奇,另一方面是为了驰骋文人的丰富想象,而道教文献多出出于歌颂祖师或假托祖师名义推广道书的目的而虚构故事,于是,叶法善的形象愈到后世愈加高大,其神性也被层累地制造出来。这些神奇叙事当然有助于研究者用来凸显叶法善在道教史上的地位,却无助于我们了解叶法善的原始形象以及后代层累添加的光环。

① 张鹭:《朝野金载》,北京:中华书局1979年版,第66页。《太平广记》,北京:中华书局1961年版,第170—174页,《仙传拾遗》为晚唐五代杜光庭所著,《集异记》的作者薛用弱是830年前后时人,二书皆已佚。

② 《唐鸿胪卿越国公灵虚素真人传》又名《唐叶真人传》,载于《正统道藏》,台北:新文丰出版社1985年版,第30册,第326—344页。赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷39,载于《正统道藏》第8册,第645—647页。

③ 游佐昇:《叶法善与叶净能——唐代道教的一侧面》,《日本中国学会报》1983年第35期,第152—166页。

④ 丁煌:《叶法善在道教史上地位之探讨》,台湾成功大学《历史学报》1988年第14期,第1—78页。此文后收入丁煌《汉唐道教论集》,北京:中华书局2009年版,第157—207页。本书引用以台湾版为准。

⑤ 柯克兰(Russell Kirkland),“Tales of Thaumaturgy: T'ang Accounts of The Wonderworker Yeh Fa-shan,” *Monumenta Serica* 40 (1992): 47—86。此文是从其博士论文“Taoists of the High T'ang”摘选与叶法善有关的内容扩充而成。Russell Kirkland, “Taoists of the High T'ang.” Ph. D. Diss., Indiana University, Bloomington, 1986。

据笔者搜集所得，现在流传下来关于叶法善生平事迹的唐代碑刻记文共有五通：(1)《岱岳观碑》(678年)，^① (2)《龙瑞宫记》(714年)，^② (3)《唐故有道先生叶国重墓碑》(下称《叶国重碑》，717年)，^③ (4)《大唐赠歙州刺史叶公神道碑并序》(下称《叶慧明碑》，717年)，^④ (5)《故金紫光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主赠越州都督叶尊师碑铭并序》(下称《叶尊师碑》，739年)。^⑤ 通过这五通碑文以及《旧唐书》等官修史书，我们可以大致重建叶法善的生平历史及其道内活动。

道教内道场道士比之地方道观的道士更接近政治和宗教权力的中心，目前佛教内道场的研究已经进入具体朝代和内道场高僧的个体研究，而道教学界对于道教内道场以及活跃于内道场的道士，都缺乏精细的具体研究。^⑥ 叶法

① 现存。岱岳观碑立于泰山东南麓王母池之岱岳观，碑上镌刻着从高宗乾封元年(661)到代宗大历八年(773)的十余条奉敕泰山建醮的题记。陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，北京：文物出版社1988年版，第67页。

② 已佚。《龙瑞宫记》拓本载于清代阮元《两浙金石志》，《历代碑志丛书》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第19册卷2，第28—29页。又见《道家金石略》，第145页。

③ 已佚。《叶国重碑》，阮元《两浙金石志》卷2，第22—23页。(清)李遇孙辑，邹柏森校补：《括苍金石志》十二卷，并《续括苍金石志》四卷，载于《石刻史料新编》第15册，台湾：新文丰出版公司1977年版，卷1，第11293—11299页，《叶有道神道碑》，陈垣：《道家金石略》，第104—105页据此收。徐春平：《唐叶有道碑》，广州：花城出版社2011年版，辨析了此碑的历代拓本。

④ 已佚。据《两浙金石志》卷2，第24—25页记载，《叶慧明碑》碑当时存于宣平县的冲真观，原石久佚，所存重刻本，字多讹错。《两浙金石志》及陈垣《道家金石略》第106—107页所收录的碑文乃据何氏家藏旧拓本。《叶国重碑》与《叶慧明碑》的碑文自唐历清，屡见于金石志和文人笔记，从碑文内容的内证及版本的追溯，笔者认为确认此二碑为开元年间李邕所撰应该不成问题。相关考证亦可参见李丹、王陈亮编著《唐叶法善家族三碑考》，杭州：西泠印社2008年版。

⑤ 已佚。《叶尊师碑》载于《道家金石略》，第124—125页。以上五道碑文除载于陈垣编纂的《道家金石略》外，也见于《石刻史料新编》所收的《金石萃编》第2册，另外载于《续修四库全书·史部·金石类》卷912。本书将以《道家金石略》所收版本为准，参校其他各家本。

⑥ 直海玄哲在《则天武后と内道场》，《佛教史学研究》1991年第34期，第16—27页，通过对内道场性质的分析认为，内道场是僧侣阶级越过官僚权力、联结帝室和佛教界的场所。岩崎日出男：《不空の时代の内道场について——特に代宗の时代の内道場に充てられた宫中诸殿の考察を中心として》，《密教文化研究所纪要》1999年第13期，第65—77页，着重考察了代宗朝著名的内道场僧——不空和尚的事迹。唐代佛教内道场的总括性研究，可参陈金华(Chen Jin-Hua)，"The Tang Buddhist Palace Chapels," *Journal of Chinese Religions* 32 (2004): 101-173。道教内道场较少专门研究，较有深入的是王永平的《论唐代道教内道场的设置》，《首都师范大学学报》1999年第2期，第13—19页，着重于内道场作为宗教空间在历代帝王崇道活动中发挥的作用。

善在壮年时期走出家乡来到长安，直到 107 岁去世，他充任两京的内道场道士近六十余年，又兼任长安重要官立大道观——景龙观的观主。叶法善历经四朝帝王政治的浮沉，他的经历可算是唐代内道场道士生活在“政治人”与“宗教人”之间的最佳注脚。^①

一 五代为道的道教世家

隋大业十二年（616），叶法善出生于括州松阳^②一个世代为道的道士世家。括州地处浙江西南部，隋代之前归永嘉郡管辖，隋文帝开皇九年（589）以括苍、松阳、永嘉、临海四县置处州，开皇十二年（592）改处州为括州^③，辖松阳、遂昌等县。^④括州境内括苍山脉纵横，自东晋以来，常有方外之士前来修炼。《真诰》卷二十记东汉末的方士左慈，“今在小括山，常行来”。东晋陶弘景注曰：“小括即小括苍山，在永嘉桥与之北。”^⑤小括苍山是唐代括州的州治所在地，却也是修行之士常往之地。^⑥陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》记有两位道士修行于括苍山脉，一个是葛玄的弟

① 巴雷特（T. H. Barrett）在唐代道教通史 *Taoism under the T'ang* 提及叶法善时，认为必须把他置于唐代盛行以方术而著名的法师（wizards）这样的时代背景中考虑。巴雷特更多地从政治的角度理解叶法善在朝廷所扮演的角色，极少涉及叶法善的道教活动。T. H. Barrett, *Taoism under the T'ang* (London: TheWellsweep Press, 1996), pp. 51-54.

② 《旧唐书·地理志》卷 40，第 1596 页。东汉建安元年（196）置松阳县，属会稽郡管辖，县治在今浙江丽水市松阳县古市镇。隋开皇九年（589），分松阳东乡之地置括苍县，松阳属处州。唐贞元间（785—805），松阳县治由旧市迁至紫荆村（今西屏镇）。五代之吴越时代松阳县改称“白龙县”，北宋咸平二年（999），郡守杨亿稟请朝廷，将白龙县复名为松阳县。

③ 古人称“括苍”、“括州”，亦有作“括苍”、“括州”，近代逐渐统一为“括州”、“括苍”。在本书语境中，一般采用“括苍”、“括州”，但《括苍汇纪》等古籍书名以及引用文献，一仍原名。

④ 同上注②，唐代的括州州治在括苍县，唐大历十四年（779），因避德宗李适之讳，括州改为处州，同时括苍县改名丽水县，处州府管辖丽水、松阳、缙云、青田、遂昌等县。

⑤ 《真诰》卷 20，《正统道藏》第 35 册，第 110 页。

⑥ 明代万历年间《括苍汇纪》卷 7《地理纪》，第 553 页记：“小括苍山，众山环簇，状如莲花，又名莲城山。径路盘纡，亦名九盘岭。唐宋州治皆在焉。即今之西山也。”则小括苍山在唐代是括州州治所在地。《括苍汇纪》，《四库全书存目丛书》第 193 册，台南：庄严文化事业有限公司 1996 年版。

子郑思远，晋永昌元年入括苍山；另一个是平仲卿，潜修于括苍山仙境。^①其中郑思远就是传授《五岳真形图》于葛洪的“郑君”，其所传授的《五岳真形图法》中，将括苍山列为东岳泰山君佐命之山。^②



图 1.1 明代处州府总境图，（明）万历七年（1579）知府熊子臣修、何镗编，《括苍汇纪》卷1《舆地纪》。

虽然东晋以降，括苍山已是道门重要仙山，但从刘宋时期直到隋代叶法善出生之前近二百年时间，记载括苍地区道教发展的历史文献甚少传世。唐开元五年（717），叶法善为已逝世多年的父亲叶慧明、祖父叶国重取得朝廷的封赐，分别撰立《叶慧明碑》与《叶国重碑》，此二碑恰好为我们填补了五一七世纪括州道教活动的空白。由二碑整理出叶法善的家族世系是：

① 《洞玄灵宝真灵位业图》，《正统道藏》第5册，第27—28页。

② “东岳泰山君，罗浮、括苍佐命”，《五岳真形图法》，《云笈七签》卷79，北京：中华书局2003年版，第1809页。

叶乾昱——叶道兴——叶国重——叶慧明——叶法善^①

按照一代 30 年推算，叶乾昱大约活动于公元 490 年前后，《叶国重碑》记他“克壮其犹，永孚于德，堦户习隐，塞兑亿坤”，这样模糊的描写很难判断叶乾昱是否为道士，但可以肯定是一位具有出世情怀的隐士。

南朝萧梁时期（502—556），天师道在浙江地方社会广泛传播，尤其是在绍兴、湖州一带的南渡世家大族中，天师道道士与道民们展开了对后世道教影响殊深的写经、造经运动。^②而在浙江南部的括苍地区，天师道的传播情况如何，却极少见诸史籍。据《叶国重碑》与《叶慧明碑》，叶乾昱之子叶道兴，可能是天师道在括州地方上的在家道士。《叶国重碑》描写叶道兴云：“性守宫庭，道敷邦国，居鬼从地，帅神从天，受箓以怛之。”^③则叶道兴已经是被授法箓的正式道士。

到了叶法善的祖父叶国重（字雅镇），叶家的道术更发扬光大了。叶国重“灵承道宗，异闻训诱”，而且“专精五龙，遍游群岳”。五龙术是天师道安宅术的一种，唐前天师道仪式经典《赤松子章历》中，记有天师道道士常用《言功安宅章》，这种安宅道术的功用是，“五龙治宅，辟除不祥，消灭凶恶，扫荡千殃”。道士施行五龙术之后必须上章，“上请天官将吏，乞为收除鬼气，安慰冥司，迎请五龙安宅保护人口乞恩宝章一通。”^④

《叶国重碑》记载精通传统天师道术的叶国重又因“不饮不食，数十载于兹”（辟谷术）而被帝庭嘉许，“迹发皇眷，简才受命，降尊加礼”。

① 《叶国重碑》说叶国重“字雅镇，南阳叶县人也”，《叶慧明碑》也记叶慧明乃南阳郡人。唐人一般将郡望加于姓名之后，如姓李的皆出陇西，姓刘皆出彭城，因此南阳叶县显然不是叶国重出生地，而是祖籍郡望。二碑均未提及括苍叶氏何时定居括州松阳。松阳叶氏宗谱以松阳卯山后村的卯山叶氏《卯峰广远叶氏宗谱》12卷（1831年木活字本，叶万春等主修）为祖本，2005年11月笔者在松阳古市镇卯山后村叶氏55世长孙叶火林家翻拍了这一宗谱。该谱和《唐叶真人传》第328页均记载括州松阳之祖是叶法善的17世祖、东晋折冲将军叶俭，“得会稽之南乡，隐于卯西，家于松阳焉。”由于松阳宗谱号称北宋末年始修且经过历代修改，宋代以前的叶氏谱系被虚构和造作的嫌疑相当大，尤其是追溯到唐代的谱系，更不可信，因此本书将不引述众多叶氏族谱和宗谱，来否定或佐证唐代的文献。

② 参见唐长孺《钱塘杜治与三吴天师道的演变》，《魏晋南北朝隋唐史资料》1993年第12期，第1—11页。

③ 《叶国重碑》，《道家金石略》，第105页。

④ 《赤松子章历》卷3，载于《中华道藏》第8册，北京：华夏出版社2004年版，第650页。

从叶国重这一辈起，松阳叶家的家业开始兴旺：“（朝廷使者）乃周览（叶国重之）庐室，躬省仓廩，考畴人之疆亩，讯家僮之作业，皆俭以遵约。”^① 一个小地方的在家道士能拥有田地、房舍、贮藏粮食和草料的仓库和家僮，在隋末初唐的社会可算是地方社会的小康阶层。

叶国重的弟弟——叶静能（？—710）^②，先后在唐高宗与中宗朝廷充任内道场道士，以擅长符禁法术而著名。叶静能在政治上投靠韦皇后政治集团，在景龙四年（710）政变中因参与韦皇后一党的阴谋活动而被诛杀，其侄孙叶法善则积极襄助玄宗李隆基举事而立下大功。叶法善所立碑文《叶国重碑》与《叶慧明碑》均只字不提家族中有叶静能这样的叔祖，大概是出于维护家族政治清白的考虑。与弟弟叶静能不同，叶国重未曾至帝京开拓道教事业，而是一直居住在括苍延续家族血脉，其子叶慧明“启秘箓之高妙，扬玄津之洪波，道征若声，心靡苦气”^③，也是括苍地区的在家受箓道士。

叶氏家族自叶法善的曾祖叶道兴至父亲叶慧明，三代道士皆为受箓道士，又是天师道的在家道士（即火居道士），故《叶国重碑》总结叶法善家族史说：“道开幽键，性与真筌。一门累祖，四世百年。”二碑所叙叶氏家族的生存状况大概是五一七世纪浙南地区基层道教的典型例子。道士史崇玄撰写的《妙门由起序》这样归纳初唐时期的道士阶层：

一者天真，二者神仙，三者幽逸，四者山居，五者出家，六者在
家，七者祭酒。其天真、神仙、幽逸、山居、出家等，去尘离俗，守
道全真，踪寄寰中，不拘世务。其在家、祭酒等，愿辞声利，希入妙
门，但在人间救疗为事。今剑南江表此道行焉。所以称之为道士者，
以其务营常道故也。^④

这里提到的四川、江南一带盛行“在人间救疗为事”的在家道士，他

① 《叶国重碑》，《道家金石略》，第105页。

② 《太平广记》卷26《叶法善传》记叶静能为叶法善之叔祖。《唐叶真人传》第327页，文前附有“越国公叶真人世系之谱”，也将叶静能归为叶国重之弟，即叶法善叔祖。

③ 《叶国重碑》，《道家金石略》，第105页。

④ 自高宗朝开始编撰的《一切道经音义妙门由起》于712年完成，现已佚，仅存史崇玄撰写的《妙门由起序》一文，载于《正统道藏》第41册，第638页。

们凭借天师道传统的上章符咒之术，在下层民间社会以救疗为业。叶氏家族专精天师道五龙安宅术等“常道”，又以家族香火延续道教传统，兼具《妙门由起序》所说的“在家”与“祭酒”两种道士身份。

应当指出的是，父子相传是汉代以来天师道主要宗教组织方式，六朝天师道经典《玄都律文·制度律》规定：“制道士、女官、道民、篆生、百姓所奉属师者，父亡子继，兄没弟绍，非嫡不得继。”尤其是天师道祭酒道士的神职身份更是严格遵守“父亡子继，兄没弟绍，非嫡不得继”的宗教传统。然而到了初唐，这种家族传承似乎已经不占主流，大部分的道士并非道教世家出身，比如地位显赫的上清派潘师正、司马承祯、吴筠等，入道更多是一种个人的人生选择，而非为了继承家族道统。^① 因此叶



图 1.2 《卯峰广远叶氏宗谱》^② 所载叶法善祖父叶国重与夫人刘氏合葬墓风水图。

^① 葛兆光在《最终的屈服——关于开元天宝时期的道教》，载于荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海：上海辞书出版社 2003 年版，第 33 页的注释 64 提到，“唐代道教有一种很明显的传统，即道教的世家长续”，并列举了江西抚州麻姑山邓氏家族、叶法善家族和彭城刘氏为例。但他以彭城刘氏为道教世家，明显犯了以郡望彭城为出生地的错误。刘知古为长安人，刘玄和则为庐山人，而刘玄静更是四川临邛人，三人并非同一地区的宗族出身。另据笔者对陈垣编纂《道家金石略》所载有关唐代道士碑文的统计，世家长续的道士所占比例远远不足以构成“很明显的传统”的结论。

^② 本书所用《卯峰广远叶氏宗谱》皆摄于 2005 年 11 月，卯山后村。

氏“一门累祖，四至百年”，如此罕有的道教世代传继背景，让叶法善在同时代的道士中凸显出来，也被认为是可资夸耀的道教资本。《旧唐书》、《新唐书》在提及叶法善时都强调他“自曾祖三代为道士，皆有摄养占卜之术”。

二 内道场道士叶法善

道士世家出身的叶法善，“幼得父书，早传成法”（《叶国重碑》），成年后，又“讯远岳之福庭，媾幽寻之方士”（《叶慧明碑》），四处云游拜师学道。叶法善的道名渐渐远扬，显庆年中（656—661），唐高宗闻名征召叶法善到京师，并将其留在内道场。^① 道教世家子弟叶法善从偏远的浙南山区被召至朝廷，此时已年逾不惑。

叶法善所服务的内道场，位于洛阳。从唐初到唐末一直常设的道教内道场，是指设置在宫禁之内，供皇室从事宗教活动以及接待和安置高道逸士的宗教场所。内道场主要承担了宫廷的祈雨、止雨、祈请消弭内忧外患等仪式服务，并为皇帝的行道受箓、炼丹、入道妃嫔宫人的安置，等等，提供建议与服务。^② 显庆三年（658）洛阳被定为东都，从那之后一直到683年去世，高宗长驻洛阳而很少返回西京长安。这段时期道教内道场道士还有刘道合、郭行真、明崇俨等。道士郭行真当时颇受重视，他“薄解章醮，滥承供奉，敕令投龙，寻山采药”^③。661年，郭行真奉敕到泰山“为皇帝皇后七日行道”^④。666年，另一个内道场的道士刘道合，为高宗封禅泰山，在洛阳仪鸾殿施行止雨之术。^⑤ 677年，高宗特令道士明崇俨“入阁供奉，崇俨每因谒见，辄假以神道，颇陈时政得失，帝深加允纳”^⑥。由

① 《旧唐书》卷191，第5107页：“高宗闻其名，征诣京师，将加爵位，固辞不受。求为道士，因留在内道场，供待甚厚。”

② 王永平：《论唐代道教内道场的设置》，第14页。

③ 《法苑珠林》卷69《妖惑乱众第四》，《四库全书》第1050册，上海：上海古籍出版社1987年版，第149页。

④ 《岱岳观碑》（一），《道家金石略》，第56页。

⑤ 《旧唐书》卷192，第5111页。

⑥ 《旧唐书》卷191，第5097页。

三人的行迹可见，唐代的内道场道士，既是为帝室提供道教服务的道教仪式专家，更是帝王个人的道教顾问。

由于高宗沉迷外丹，洛阳时期的道教内道场也承担了为高宗炼制丹药的任务。《旧唐书》卷191记：

时高宗令广征诸方道术之士，合炼黄白。法善上言：“金丹难就，徒费财物，有亏政理，请核其真伪。”帝然其言，因令法善试之，由是乃出九十余人，因一切罢之。^①

由此可见高宗朝道教内道场的规模不小，单是为皇帝提供炼丹服务的就有90余名道士。叶法善并未因为自身是道门中人而赞成炼丹，反而以“政理”这样的世俗理由劝阻了高宗。但高宗并非因此改变执迷丹道的态度，后来又令道士刘道合“还丹，丹成而上之”^②。而刘道合与叶法善虽同为内道场道士，二人对炼丹的态度却截然不同，亦可见当时道教内道场并不是一个有着统一道教立场的内廷机构。

在两京内道场活动之外，内道场道士常常代表皇室，到各地山岳大川施行祭祀仪式。678年，62岁的叶法善奉朝廷之敕，在泰山主持祭岳醮事。《岱岳观碑》（二）记载此事：

仪凤三年三月三日，大洞三景法师叶法善奉敕于此敬□修斋河图大醮一□，敕敬造壁画元始天尊、万福天尊两辅，功德既毕，勒石纪年。^③

这里记载的“河图大醮”，属灵宝金篆宝斋的一种，成书于738年的《唐六典》规定官立道观可修之斋有七，规格最高的是：“其一曰金篆大斋，调和阴阳，消灾伏害，为帝王国土延祚降福。”^④主持这类关系帝王国土的高规格仪式的道士，必须是已经获授道教“河图宝篆”的高阶法位

① 《旧唐书》卷191，第5107页。

② 《旧唐书》卷192，第5111页。

③ 《岱岳观碑》（二），载于《道家金石略》，第67页。

④ 《唐六典》，北京：中华书局1992年版，卷4，第125页。唐代金篆斋研究，可参见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局2002年版，第五章，第571—582页。

道士。仪凤年间，叶法善的道教位阶是“大洞三景法师”，这已经是唐代道士授箓体制中的最高法位，河图宝箓是大洞三景法师的更低一阶法位。^①与叶法善同时代的道士张万福在《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》中记：“河图宝箓，右以元正之夜行之最吉，诸月三日、二十七日，此是尊皇降见之日，及甲子甲午庚申本命太岁八节日皆大吉。出九皇醮仪、上清七券经目及经，三箓诸法，太素玄都紫纹交带等。”^②将此道经与《岱岳观碑》（二）两相比较可以看到，叶法善所主持的泰山河图大醮选择在三月三日，又建造天尊像，正切合了道经关于择日和迎“尊皇”降见的规定。

内道场的道士除了为皇室的道教科仪服务，有时也走出内廷，到公共道观为公众施行公众性的道教仪式。叶法善充任洛阳内道场道士期间，曾经以叶氏家族擅长的劾鬼法术在洛阳凌空观打醮。《旧唐书》卷191记载：

法善又尝于东都凌空观^③设坛醮祭，城中士女竞往观之，俄顷数十人自投火中，观者大惊，救之而免。法善曰：“此皆魅病，为吾法所摄耳。”问之果然。法善悉为禁劾，其病乃愈。^④

叶法善这场采用禁劾术除鬼魅的打醮必定给唐人留下深刻印象，从《广异记》到《道教灵验记》，唐传奇文本与道内叙事常有类似的叙事出现。

① 小林正美：《唐代の道教と天师道》，东京：知泉书馆2003年版，第59—60页，统计出唐代墓志铭里署名“大洞三景法师”的道士，计有12名。大洞三景法师（弟子）是唐代天师道法位阶制度的最高位，传授洞真部上清经。道士法位与授箓仪式的研究，可参见施舟人（Kristofer Schipper），“Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts,” in *Religion and Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*, edited by G. Naundorf, K. H. Pohl, and H. H. Schmidt (Würzburg: Königshausen and Neumann, 1985), pp. 127-48. 小林正美：《唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位の形成》，《东方学》2008年第115期，第55—72页。

② 张万福：《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》，载于《正统道藏》第51册，第287页。

③ 《唐会要》，《四库全书》第606册，卷44第580页：“景龙四年（710）二月，东都凌空观殿宇并煨烬，唯一真人独存，目有泪迹”，可知洛阳凌空观毁于710年。

④ 《旧唐书》卷191，第5107页。

683年，67岁的内道场道士叶法善又一次代表帝室封岳，这一次是在南岳衡山。道士李冲昭的《南岳小录·衡岳观》记：“弘道元年（683），请叶天师法善封岳，辟方四十里，充宫观长生之地，禁樵采，断畋猎，罢献琛，以为常典。”^①

事实上，内道场道士因与政治牵涉过深，往往很难获得儒家史官较为中肯的评价。《旧唐书·方伎传》对于明崇俨、刘道合等一众内道场道士的评述尤多苛责之声，唯独对于叶法善的评价较为中立和正面，大概是因为叶法善态度鲜明地反对金丹术，与儒家文人的立场相近，故较能得到正面评价。在唐代道教界，内道场道士也是道团内部批判矛头所指。710年前后，道士张万福撰书批评曰：

或薄解符章、禁祝小技，出入天庭；或富贵人驱使……昔尝游江淮吴蜀，而师资付度，甚自轻率。至于斋静，殊不尽心，唯专醮祭，夜中谢设。近来此风少行京洛，良由供奉道士，多此中人，持兹鄙俗，施于帝里。^②

这里批评当时道团过于重视符章实用技术、“唯专醮祭”，并认为这种不良风气的源头，一个是天师道发祥地四川，另一个则是叶法善家乡所在的江淮吴地。张万福当时身为内道场道士史崇玄的弟子，矛头直指当时两京的内道场供奉道士，像叶法善这种擅长醮祭的内道场代表道士，似乎也

① 《南岳小录》撰于唐咸通至天复二年间（860—902），载于《正统道藏》第11册，第725页。这是唐代文献唯一关于叶法善衡山封岳的记载。《旧唐书·高宗本纪》卷5第110页：“永淳二年（注：683年12月，高宗改永淳二年为弘道元年）春下月甲午朔，幸奉天宫，遣使祭嵩岳、少室、箕山、具茨等山，西王母、启母、许由等祠。”此次祭岳的道士未详何人，然而这次着重祭祀西王母、启母等女性神，而衡山又是道教崇拜南岳魏夫人（华存）之仙坛，所以《南岳小录》此条记载叶法善衡山封岳有相当可信度。

② 张万福：《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》，第287页。张万福的生平不见于史书，仍能从他所撰写的7部道经判断他写作该书的时间是710年前后。详见丸山宏《道士张万福と唐代前半期の道教界》，氏著《道教仪礼文书的历史的研究》，东京：汲古书院2005年版，第420—457页。

是张万福的批判所向。^① 而且叶法善出身所在的江南在家道士，“务营常道”，以仪式专家（Ritual Specialist）的社区服务者身份游走于乡间社会，生活小康但社会地位不高，常常受到庙堂之上的史崇玄、张万福之类朝廷道士尖刻的讥讽。

三 武韦时期的叶法善与叶静能

从 684 年武则天正式改朝换代，一直到 710 年中宗被杀、韦皇后谋变的 26 年间，叶法善的行迹变得模糊不清。作为位于朝廷政治旋涡中心的内道场高道，这样的空白记录显得有些异常。在此期间，叶法善的同僚郭行真，常在宫禁为武则天行魔胜之术，刚刚被武则天承认为潘师正接班人的司马承祯以及道士马元贞、胡超等著名道士，都在为武则天政权服务。^② 唯独在高宗时期活跃的叶法善消失了踪影。还是玄宗李隆基撰写于 739 年的《叶尊师碑》透露了一些信息：

朕在藩邸，屡闻道要，及临宇县，虚竚昌言。奸臣寓谋，凶丑僭逆，未尝不先事启沃，亟申幽赞。^③

武韦之乱期间，李隆基在藩邸“常阴引材力之士以自助”，聚集了一批为他服务的道术之士。^④ 叶法善大概在这期间秘密成为李隆基智囊团的一分子，谋划出策，发挥道士预言祸福的特长，“未尝不先事启沃，亟申幽赞”。《叶慧明碑》也有文学色彩较浓的叙事曰：“国有多难，凶逆扇扬，

① 公元 712 年张万福撰写《传授三洞经戒法策略说》，载于《正统道藏》51 册，第 306 页，自称“太清宫道士”，并尊称太清观主史崇玄为“史尊师”。土屋昌明在《玉真公主をめぐる道士と玄宗期の道教》一文，福井文雅主编《东方学の新视点》，东京：五曜书房 2003 年版，第 319—342 页，认为张万福的批评是针对叶法善而发的，因为当时叶氏是内道场道士之首位代表。这个猜测似未能细究叶法善在睿宗朝处境。

② 神塚淑子：《则天武后期の道教》，吉川忠夫主编《唐代の道教》，京都：朋友书店 2000 年版，第 247—267 页，由 700 年道士胡超为武则天在嵩山举行投龙仪一事，指出道教在武氏代唐称帝政治活动中所起到的积极作用。

③ 《道家金石略》，第 124 页。

④ 《旧唐书·玄宗本纪》卷 8，第 166 页。

忠烈愤惋，亦既先觉，克图幽赞，皇哉神武，赫然天断，薄言即戎，予以戡乱。”^①

由于李隆基与武后集团及中宗韦皇后集团政治利益的对立，叶法善想必不可能安稳地留在被朝廷监控的道教内道场。《太平广记》收录的《叶法善传》虽然属于“仙传”的文学文体性质，但这一段文字说到叶法善南下广州，似可补足武韦之乱期间的空白记录：“中宗复位，武三思尚秉国权，师以频察妖祥，保护中宗、相王及玄宗，为武三思所忌，窜于南海。广州人庶夙仰其名，北向候之。师乘白鹿自海上而至，止于龙兴新观，远近礼敬舍施丰，多尽修观宇焉。岁余，入洪州西山，养神修道。”^②这里说到为了避难，叶法善曾经远走华南的广州和洪州。

景龙四年（710）六月，中宗被韦皇后一党所毒杀，李隆基与太平公主起兵诛韦皇后，共拥李隆基之父、太平公主之兄——相王李旦（睿宗）即位，内道场道士叶法善又重新出现在历史舞台上。他奉命前往江西抚州的魏夫人仙坛修法事。《宋本太平寰宇记》载，“景云中，（睿宗）使道士叶法善祭醮，持绣像幡花来修法事，至于坛西置洞灵观，度女道士七人以奉之”^③。

值得注意的是，叶家另一位道士、叶法善的叔祖叶静能，也在高宗、武后、中宗朝廷充任内道场道士。这位叶氏颇得帝后的宠爱，神龙元年（705），中宗甫一即位，“墨敕以方士郑普思为秘书监，叶静能为国子祭酒”^④。国子祭酒相当于从三品文官，平常负责皇家的祭天等儒家仪式。中宗无视儒家传统，任道士为国子祭酒，前朝无例，遭到朝野大臣的强烈反对。同年七月，侍郎桓彦范援引唐太宗朝的儒士孔颖达任国子祭酒为正面例子，苦谏中宗不能以“方伎”叶静能为国子祭酒。当其时，右卫骑

① 《道家金石略》，第107页。

② 《太平广记》卷26，第172页。有关广州龙兴观的史料仅此一条，除此之外，叶法善在广州和洪州西山的活动记录亦不见于其他唐代史料。龙兴观是中宗时天下各州官立道观的统一名称，《旧唐书·中宗本纪》卷7，第143—144页记“神龙三年（707）二月庚寅，改中兴寺观为龙兴，内外不得言‘中兴’”。

③ 《宋本太平寰宇记》，北京：中华书局2000年版，卷110，第176页。天宝年间颜真卿撰写《南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》，载于《颜鲁公文集》卷9，四部丛刊本，却称“景云中，睿宗使道士叶善信将绣像幡花来修法事，仍于坛西置洞灵观度女道士七人”。柯克兰前引文认为，“叶善信”在史书只有这条孤证，怀疑颜真卿误将“叶法善”写成“叶善信”。

④ 《新唐书·桓彦范传》卷120，第4311页。

曹参军宋务光也呈上《洛水涨应诏上直言疏》弹劾曰：“秘书监郑普思、国子祭酒叶静能，或挟小道以登朱紫，或因浅术以取银黄，既亏国经，实悖天道。”^① 尽管遭到朝野一致反对，706年中宗还是赐封叶静能为“金紫光禄大夫”（文官散阶正三品）。^②

叶静能备受朝野官僚抨击的“小道”，究竟是什么法术？苏颋《唐紫微侍郎赠黄门监李义碑》有载：

景龙中，叶静能谄谀媚妬，权势倾人，自谓金鼎可期，羽衣而立，公（李义）劾奏其僻，中宗原而宥之。^③

金鼎，即金丹服饵养生术，炼成之后可白日飞升，成为“羽衣客”。叶静能便是以“金鼎可期，羽衣而立”的外丹道术，取得中宗的宠幸以登朱紫。^④ 唐代帝王向有服用丹药以求长生轻举的传统，以往研究者多以为中宗偏向佛教，因此不服丹药，^⑤ 此论恐怕是未看到因为中宗试炼丹药而权势倾人的叶静能之记载。

内道场道士叶静能以炼丹邀宠，在政治上则投靠韦皇后政治集团。景龙四年（710）的元宵夜，中宗与韦后微行私访市里，以观烧灯，“时国子祭酒叶静能善符禁小术，散骑常侍马秦客颇闲医药，光禄少卿杨均以调膳侍奉，皆出入宫掖”^⑥。同年六月，韦皇后与安乐公主合谋毒杀中宗，假诏临朝。六月二十日晚，李隆基与太平公主联合，率禁军冲入宫中，“诛韦温、纪处讷、宗楚客、武延秀、马秦客、叶静能、赵履温、杨均等，诸

① 《新唐书·宋务光传》，卷118，第4276页。

② 《资治通鉴》，北京：中华书局1956年版，卷208，第6598页载：“丙申，僧慧范等九人并加五品阶赐爵郡县公，道士史崇恩等加五品阶，除国子祭酒同正。叶静能加金紫光禄大夫。”

③ 苏颋：《唐紫微侍郎赠黄门监李义碑》，载于（宋）李昉等《文苑英华》，《四库全书》第1341册卷893，第698页。

④ 《七返灵砂论》：“鼎者，瓷器也，入砂于鼎中，用阴阳火候飞伏之。”金鼎即以黄金造炼砂的丹鼎。《大还丹契秘图·金鼎第十》，载于《云笈七签》卷72，第1607—1608页，介绍这种造鼎法。

⑤ 如王永平《唐代道教与社会》，北京：首都师范大学出版社2002年版，第414—431页列出12个服饵丹药的唐代皇帝，不叙中宗。

⑥ 《旧唐书·韦庶人传》卷51，第2174页。

韦、武党与皆诛之”^①。叶静能在事变当晚，随着韦后集团的垮台而被诛杀。翌日登位的相王（睿宗）发布《平内难赦》，称“逆贼韦温、马楚客、叶静能、宗楚客等密行鸩毒，先圣暴崩”^②，意即叶静能是谋杀中宗的主事者之一，“逆贼”叶静能之罪大恶极，死有余辜。

前面提到，叶法善在高宗时期曾建言“金丹难就”，极力反对内道场炼丹，这与叶静能“金鼎可期”的态度截然相反。不仅如此，这两位来自同一家族、同在高宗与中宗朝为内道场供奉的道士，现有文献没有显示他们之间有过交往。叶静能从上位到被杀的五年（705—710），恰恰也是叶法善避走江海的时期。如果说叶静能正如《太平广记》、《唐叶真人传》及宋后叶氏族谱所宣称的那样，就是叶法善的直系叔祖，那么正当叔祖叶静能权倾朝野的时候，侄孙却要离开内道场到民间避难，这一层关系是颇耐人寻味的。而在710年睿宗复位的这场政变中，叶静能因参与韦皇后一党的阴谋活动而被诛杀，叶法善则积极襄助李隆基举事而立下大功，并在李隆基即位之后，上升为当朝国师。

两位来自同一个道教家庭的内道场道士没有在政治上相互援引，而是各据其主，可说是唐代道教政治的一个有趣现象。叶法善晚年上表回乡祭祖和所立碑文，只字不提家族之中曾有叶静能这样的人物，可能也是注意与这位“逆贼”做一清晰的切割。

四 97 岁的政治第二春

从浪迹天涯到重返内道场，叶法善在睿宗新朝似乎并未获得特别的重用。睿宗即位后诏布《平韦温逆党诏》和《平韦氏乱宣示中外制》，大力褒扬功臣，提及的宗教人士只有东明观道士冯处澄和宝昌寺僧普润。^③冯处澄就是道士冯道力，他“善于占兆，诣上布诚款”，睿宗上台后被封为“太子中允同正冀国公”。^④而叶法善所投靠的太子李隆基在当时尚未掌控

① 《旧唐书·睿宗本纪》第1册，第152页。

② 《平内难赦》，载于《唐大诏令》，上海：商务印书馆1959年版，卷123，第656页。

③ 李希泌主编：《唐大诏令补编》，上海：上海古籍出版社2003年版，卷32《平乱》，第1450—1451页。

④ 《新唐书》卷191，第5524页。

朝廷大局，反而是诛灭韦党、拥立睿宗立有大功的武则天之女、睿宗之妹太平公主，权倾朝野。她大力扶植出身布衣的内道场道士史崇玄，重要的国家道教仪式皆由史氏主持，景云二年（711）正月，史崇玄被授予“金紫光禄大夫”兼任长安最大道观——太清观的观主，并官拜鸿胪卿，主管国家外交礼仪。^①史崇玄还作为三洞大法师，主持了睿宗两个女儿——金仙公主、玉真公主的入道授箓仪式。^②可以说，睿宗时期政治上最当红的道士是史崇玄，而非叶法善。^③

从高宗时期就服务于内道场的高龄道士叶法善，终于在97岁之后的生命最后十年，迎来政治第二春。《旧唐书》评价叶法善在玄宗朝的地位，用了八个字：“当时尊宠，莫与为比”。

先天二年（713）七月三日，玄宗李隆基铲除了太平公主的势力，结束了一年多的二元政治局面。随着玄宗新政的到来，从藩王时期就跟随其左右的叶法善开始被推崇。为表彰叶法善“亟申忠款”，玄宗在同年八月敕布《封叶法善越国公制》曰：

道士叶法善，德包贞素，学究玄微，预睹鬯萌，亟申忠款。宜加宠命，以答懋功，仍遂乃怀，俾从真服。可授金紫光禄大夫、鸿胪卿、越国公兼景龙观主。^④

此处“预睹鬯萌”四字，透露出叶法善在先天二年之役中起到预测敌情和情报搜集的作用。^⑤玄宗稳固地位后，本来希望大大地“宠命”叶法

① 《新唐书》卷83，第3656页。

② 先天元年（712）太清观道士张万福《传授三洞经戒法箓略说》，《正统道藏》51册，卷下第306页。查尔斯·本（Charles D. Benn），*The Cavern-mystery Transmission: a Taoist Ordination Rite of A. D. 711*（Honolulu: University of Hawaii Press, 1991）一书，对此次公主入道事件有详细的考证。

③ 《旧唐书》卷191《方伎传·叶法善传》，第5107页记“睿宗即位，称法善有冥助之力”，似未细审借助叶法善之力的是玄宗，而非睿宗。

④ 《封叶法善越国公制》，载于《全唐文》，上海：上海古籍出版社1990年版，第1册卷20，第100页。制文后有“先天二年”字样，又同年八月二十日的《封华岳神为金天王制》，叶法善已是“越国公”头衔。

⑤ 《太平广记·叶法善传》和南宋道士谢守灏所撰《混元圣纪》（《正统道藏》第30册，第124—126页）有几段文字，渲染神化叶法善襄助玄宗登位的过程。虽然这些仙传和道内历史提供了更多详细记载，但本书认为这属于后世历史重构的“加注”，在此暂不具引。

善，但叶仍坚持保留道士身份，为报答其“懋功”，玄宗允许叶法善仍“从真服”、身着道袍入朝议政，并且赐封他为“金紫光禄大夫、鸿胪卿、越国公兼景龙观主”。



图 1.3 《卯峰广远叶氏宗谱》的十九世祖叶法善像。

“金紫光禄大夫、鸿胪卿、越国公兼景龙观主”，是史书所载唐代道士的最高世俗称号。首先，金紫光禄大夫是唐代文官散阶的正三品。唐代上清派宗师王远知在初唐时期备受尊崇，680 年被追赠为“太中大夫”，不过才从四品上散阶；另一上清宗师潘师正也只是“太中大夫”。与叶法善同时代的司马承祯（647—735），尽管是上清一系的精神领袖，被后世认为盛唐时期的第一高道，可是司马氏在玄宗朝获得的封号是“银青光禄大夫”，属从三品，^① 比叶法善的“金紫光禄大夫”官阶还低半品。

^① 《赠司马承祯银青光禄大夫制》，载《全唐文》卷 22，第 108 页。唐代官阶制度的研究，见砺波护《唐代的行政机构与官僚》，东京：中央公论社 1998 年版。

其次，主管佛道和外交事务的鸿胪寺长官——鸿胪卿，属从三品文官。^①以道士身份荣任鸿胪卿并获得“金紫光禄大夫”封号的，唐代只有史崇玄与叶法善二人，且皆为内道场道士。值得注意的是，713年《封华岳神为金天王制》文中，叶法善的头衔为“景龙观道士鸿胪卿员外置越国公”，720年玄宗《赠叶法善越州都督制》也记有“故道士鸿胪卿员外置越国公”，这里都比唐代其他文献多出了“员外置”三个字。

员外置是唐代特有的职事官制度，含有“员外置”或“同正”的官职纯属挂名的虚职，无须就任，不用承担相应职责。叶法善与“太子中允同正冀国公”道士冯道力、“金紫光禄大夫鸿胪卿员外置同正员上柱国河内郡开国公太清观主”史崇玄一样，属于唐代安抚型员外官，可以视为朝廷禁止他们享有实权之后的一种补偿。^②这也从一侧面说明内道场道士虽然受到帝王极为尊崇的封赐，但自睿宗朝之后，文人官僚加强了对道士从政的控制，杜绝了中宗朝那样任用道士叶静能为国子祭酒的现象。

此外，在“金紫光禄大夫鸿胪卿”的同时，叶法善还获授“越国公”封爵。在此之前，玄宗敕发《赏定策功臣制》赐予功臣勋爵，其中已含有叶法善的越国公封赏。^③而后朝廷又专文发布《封叶法善越国公制》，是表明隆重其事的态度。爵位越国公，与郡王、嗣王同列从一品，食邑三千户。国公和郡王，一般只授予宗室和少数被视为有再造大唐、功勋特别卓著者，唐代道士只有“开国公”史崇玄、“齐国公”冯道力与“越国公”叶法善三人得获国公勋爵。可以看到，上清一系道士虽然被后代道教史叙述为在唐代道教拥有最高政治地位的一派，但是从朝廷封赐来看，犹不如叶、史这样的内道场道士。

如果只是依靠诛杀太平公主一役中的“冥助之力”，内道场道士纵然

① 唐初沿袭隋制，鸿胪寺掌管“宾客及凶仪之事”，下属设崇玄署管理佛道事务。崇玄署自唐高宗之后隶属于鸿胪寺，直到开元二十四年（736），方改隶宗正寺。见《唐会要》卷49“僧尼所隶”，第633页。

② 参见朱长义《唐代前期的员外官制》，《荆州师专学报》1994年第3期，第63—67页。郁贤皓、胡可先《唐九卿考》，北京：中国社会科学出版社2003年版，第433页，罗列了开元初年任鸿胪卿一职的官员，不收史崇玄与叶法善，只列唐睢、刘知柔等文职官员。

③ 《赏定策功臣制》，见《全唐文》卷20，第98页。叶法善家乡括州，属古越地区，故按地望，封赐“越国公”。

一夜之间飞黄腾达，也很难获得“当时尊宠，莫与为比”的帝王荣宠。叶法善生命最后十年的荣达，是与他投合玄宗的道教情怀密不可分的。玄宗自小就对道家和道教思想产生浓厚兴趣，他曾回忆早年生活说：“（朕）爱自幼龄，即尚玄默。”^①先天二年（713）七月，玄宗在清除太平公主势力之后，八月即派叶法善前往西岳华山拜祭华岳。时任紫微侍郎、知政事的大臣苏颋（670—727）撰写《封华岳神为金天王制》曰：

门下：惟岳有五，太华其一，表峻皇居，合灵兴运。朕恭膺大宝，肇业神京，至诚所祈，神契潜感。顷者乱常悖道，有甲兵而窃发；仗顺诛逆，犹风雨之从助。永言幽赞，宁忘仰止，厥功茂矣，报德斯存。宜封华岳神为金天王，仍令景龙观道士、鸿胪卿员外置越国公叶法善，备礼告祭，主者施行。先天二年 八月二十日 ^②

玄宗初膺大宝，着手向神灵报德，为何首先考虑华山的华岳神？原来玄宗的出生年乙酉年（垂拱元年，685），五行中西主西、金、秋、白，而华山为西岳之尊，故赐封西岳对于成立伊始的玄宗政权而言，具有神学与政治的双重意义。《封华岳神为金天王制》一文透露出玄宗希望通过敕封与自己本命相称的华山，将功业告于天地神祇，巩固自己“正应天命”的神权合法性。^③那么意义如此重大的祭岳仪式，为何选中 97 岁高龄的道士叶法善前往华山主持？

李氏王朝经历了武韦之乱以后，玄宗新政权的首要任务是与武韦集团作彻底的决裂，重新树立李唐皇室的神权权威。叶法善早在高宗时期就是内道场著名道士，多次代表帝王前往东岳、南岳主持封岳仪式，恰恰在武周、中宗时期遭遇仕途的低潮。以玄宗新政权的眼光来看，叶法善可算是政治清白的高道。而且叶法善早在高宗朝就取得道教最高法位——大洞三景法师，象征着国家最高道教权威。玄宗新政府通过树立 97 岁高龄的叶

^① 《明皇令肃宗即位诏》，载《唐大诏令集》卷 30，第 117 页。玄宗的道教情怀，可参见宫川尚志《中国宗教史研究》，京都：同朋舍 1983 年版，第 9 章《唐の玄宗と道教》，第 327—355 页。

^② 《唐大诏令集》卷 74，第 418 页。

^③ 《旧唐书》卷 23，第 904 页云：“玄宗乙酉岁生，以华岳当本命，先天二年七月正位，八月癸丑封华岳神为金天王。”

法善的权威，也就表明了新朝乃是未经武周与韦党污染的、由高宗朝廷延续至今的李氏道教神权。

更具决定意义的恐怕还在于 713 年叶法善已接近人间罕见的期颐百岁。自从汉代的“商山四皓”之后，长寿的隐者一直是最高统治者所期望倚重的贤人。朝廷通过征召期颐老者入朝辅政，以期达到天下归心的示范作用。^① 唐太宗答魏征的诏书有“汉之太子，四皓为助；我之赖公，即其义也”^②。处处以太宗贞观之治为榜样的玄宗，必定也深知“商山四皓”政治传统的威力——当他还是众多为继承皇位而奋斗的王子中的一名时，就结识了长寿的高道叶法善；登基之后，重用 97 岁的道士叶法善作为辅政老人，无疑加深新政权“仁者之政”的政治印象。进入开元年间，玄宗一边礼待庙堂之近的前朝元老叶法善，一边广搜江湖之远的隐逸，发布《搜扬怀才隐逸等敕》以表明新朝对隐逸贤能的求贤若渴。^③

开元二年（714）夏天，98 岁高龄的叶法善回浙江松阳祭祖，路过会稽，顺道主持了一场道教投龙仪，为国家祈福。《龙瑞宫记》曰：

官自黄帝建侯神馆，宋尚书孔灵产入道，奏改“怀仙馆”。神龙元年再置。开元二年，敕叶天师醮。龙现，敕改龙瑞宫。^④

这里贺知章不书叶法善名讳而称其为“叶天师”，大概是为了配合龙瑞宫的天师道背景。东晋末年，浙江天师道宗主杜子恭所领的“杜治”，所在地便在会稽，《两浙金石录》记《龙瑞宫记》碑“立于会稽县宛委山龙瑞宫飞来石上，道家以为大禹藏灵宝五符治水之所”。史载天师道世家

① 《史记·留侯世家》载刘邦欲废太子刘盈，吕后用张良计谋，请隐居深山的四位须眉俱白的八十老翁出山辅佐太子，使太子免于被废黜。中国政治文化的商山四皓情结，参见康保成《试论陶渊明的“四皓”情结》，《中国文化研究》2004 年第 1 期，第 52—60 页。

② 当时太宗欲平息朝野对太子资格的疑议，特遣德高望重的魏征担任“太子太师”。《旧唐书·魏征传》卷 71，第 2561 页。

③ 《搜扬怀才隐逸等敕》云：“天下诸州有怀才隐逸、厮驰不调及失职冤人等事，并令诸道检察使博方，具以名闻，副朕饥渴之怀，庶广搜扬之义。”《唐大诏令集》卷 102，第 521 页。

④ 宋代陈思《宝刻丛编》（收入《四库全书》第 682 册）卷 8 引《诸道石刻录》云：“《龙瑞宫记》唐贺知章撰并书，开元二年立。”

孔氏家族出身的孔灵产，“于禹井山立馆，事道精笃”，此馆即道观怀仙馆。^①叶法善在此处奉敕修建投龙醮仪，应时出现龙瑞的吉兆，于是怀仙馆改名为“龙瑞宫”。

五 长安景龙观主的交游圈

由713年至720年去世，金紫光禄大夫、鸿胪卿、越国公叶法善担任长安景龙观观主一职长达七年之久。柯克兰将叶法善定义为游离于组织化道教之外的方士，认为其道士生涯与唐代道教的宗教社会实践完全无关。^②我们需要追问的是，作为一名法位具“大洞三景法师”的高道兼长安重要道观的住持人，其道教活动怎么可能“游离于组织化道教之外”？叶法善在内道场服务了近五十年之后，晚年得授景龙观观主，他的政治和宗教影响力更多是通由景龙观这样一个公共宗教空间，施加到更广阔的公众领域的。

与长安玄都观、昊天观等道观相比，景龙观是一座年轻的道观。^③景龙二年（708）闰九月，中宗下令在两京及地方各置景龙观。^④第二年三月，长安景龙观的大德曹一正即被派往泰山修建金箓大斋。^⑤此时景龙观地处长安何处，尚无史料提及。710年的政权交替之中，中宗宠爱的女儿长宁公主跟着失势，不得不出让她位于长安崇仁坊的公主宅，景龙观趁机移址于此。这一片宅地原为申国公高士廉宅，公主购入后，“又吞人数十屋，（公）主既承恩，盛加雕饰，朱楼绮阁，惊绝一时”。^⑥移址公主旧宅后，景龙观遂

① 《南齐书》卷48，《孙稚珪传》。唐长孺《钱塘杜治与三吴天师道的演变》一文分析了孔灵产与会稽天师道杜治的关系。

② 柯克兰（Russell Kirkland）对叶法善的定位是建立在志怪小说之上的，基本忽略了《岱岳观碑》等更能反映唐代道教实态的金石文献。故在“Tales of Thaumaturgy: T'ang Accounts of The Wonder-worker Yeh Fa-shan”一文中提出，叶法善从来不是一名正规的受箓道士。

③ 都筑晶子：《唐代中期的道观》，载于《唐代的宗教》，第269—295页，介绍了中唐时期的道观概况，文中并未提及景龙观。

④ 《唐会要》卷50，第637页“景云观”条：“景龙三年四月，大理少卿卢怀慎上疏曰，伏惟去年闰九月十三日，敕宜于两京及荆扬益蒲等州各置景龙、翊圣等观。”

⑤ 《岱岳观碑》（十二），载于《道家金石略》，第99页。

⑥ 《唐会要》卷50“景龙观”条，第637页，“玄真观”条，第644页。

成占地极广、风景美丽的大道观，当时词人名士竞入游赏。^①

景龙观虽然是以中宗年号“景龙”为名，道观却是在睿宗玄宗政权之后才得以兴盛的。景云二年（711）九月，诛韦皇后而登上龙座的相王睿宗为新铸成的景龙观钟撰写钟铭，铭文中提到“朕翹情八素，缔想九玄，命彼鼓延，铸斯无射”，表现出慕道之情。^②道观钟铭由皇帝亲自撰写，在现存唐代钟铭中绝无仅有，也透露出睿宗希望安抚这个以旧主年号命名的道观来安定民心的意图。这一年，远在天台山修道的道士司马承祯被睿宗征召入京，安置于景龙观，但他没有成为道观的观主，仍旧回到天台山修炼。^③先天二年（713）七月，伴随着玄宗的新政，内道场道士叶法善被封赐为这座大道观的观主。

景龙观景色优美，成为当时长安人优游的去处。曾写作《封华岳为金天王制》（见前文）的大臣苏颋作诗《景龙观送裴士曹》描述曰：“昔日尝闻公主第，今时变作列仙家。池傍坐客穿丛筱，树下游人扫落花。”^④中书侍郎张九龄《景龙观山亭集送密县高赞府序》极尽摹写之状：“景龙东山初主第一也，始其置，金版筑凤台，穷土木之功，极冈峦之势，议与盘石同体造化较力，何其壮哉！”^⑤

唐代的道观不只是道士修道场所，更是交际和游憩之地。文人士大夫在道观里结交道友，访道谈玄，诗文唱酬；驻观的道士借着这种交往，扩大其在世俗社会的影响力。^⑥上文所引苏颋与张九龄描写景龙观的诗文，旨在突出景龙观美景，却丝毫不提与他们同朝的显赫人物——景龙观观主叶法善，亦不叙景龙观本身的道教氛围。而叶法善主持景龙观的七年间，似乎并没有利用景龙观“词人名士竞入游赏”的地理优势，与朝廷的文人

① 《太平御览》，北京：中华书局1960年版，卷180，第879页，引用韦述（？—757）《两京记》（已佚）：“公主欲出卖木石，当二千万。山池别院乃不为数，遂奏为观，请以中宗号为名，词人名士竞入游赏。”

② 《景龙观钟铭》，载《道家金石略》，第100—101页。同时参见王翰章《景云钟的铸造技术及其铭文考释》，《文博》1986年第4期，第40—42页。

③ 《陕西通志》卷28引韦述《两京记》，载《四库全书》第552册，第447页。

④ 《御定全唐诗》卷73，载《四库全书》第1423册，第657页。

⑤ 《全唐文》卷290，第2947页。

⑥ 孙昌武：《道教与唐代文学》，北京：人民文学出版社2001年版，第三章，第409—470页，《唐代长安道观及其社会文化活动》，论述了唐代文学中的道观作为文人与道士交往中心场所。

士大夫展开诗文唱和往来。

叶法善逝世之后一年的开元九年（721）三月，玄宗置石柱于景龙观，命天台道士司马承祯依蔡邕石柱三体，书写老子《道德经》。^①此时司马承祯又一次被唐朝廷征召入京，写经地点选择在刚刚去世的叶法善主持下的景龙观，具有某种意味。可以看到，叶法善与比他年少31岁的司马承祯虽同在道内，同获睿宗与玄宗的垂青，但二人的道教活动几乎没有交叉。叶法善成功上位的内道场路径也与司马承祯大相径庭。自陶弘景取得“山中宰相”的世俗影响力以来，上清一系的道士很少在长安或者洛阳的道观住持，虽然他们经常被朝廷征召入京，但是他们更多地隐居山林，以退为进。而叶法善这样内道场出身的道士，却会以宫廷和两京的道观为中心进行道教活动。

天宝十三年（754）景龙观改名“玄真观”，随着755年安史之乱唐玄宗的被迫退位，与玄宗道教政策息息相关的玄真观也不再在国家道教中发挥重要作用，与玄真观有关系的宫廷道士亦少见于史书。^②

开元、天宝时期，司马承祯、吴筠等上清系道士以诗文唱酬和撰述个人修炼的道书而名，而孟安排等道士则开知识阶层“重玄”之说的风气，葛兆光认为，“那些在士人那里看来比较高尚的、雅洁的精神超越思想，在上层道教人士中间渐渐凸显，成为开、天之际道教中的一种取向，因而遮蔽了道教中本来一直是主流的实用知识与技术”^③。所谓的“遮蔽”，乃是后人往往以诗文留存的多少和比重来重建道教历史，偏重文学的上清一系更容易成为唐代道教史的主流，于是类似叶法善这样较少诗文唱和的道士，本来是玄宗朝早期的道教主流，却在后代道教史书写中，渐渐成为方伎一类的小道。通过以上对叶法善的历史钩沉，我们可以发现，代表了道教实用知识与技术的内道场道士，占据了两京官方道观的重要位置，如景龙观、洛阳大弘道观、圣真观，经常代表皇室主持道教斋醮，为国为民祈福；他们没有上清一系“王远知—潘师正—司马承祯—李含光”那么明确的世系，而是松散的师徒、道友关系；他们不似司马承祯那样与文人士大

① 《册府元龟》卷53，第61页。

② 《唐会要》卷50，第644页。杜光庭《道教灵验记》，《云笈七签》卷120，第2643页《浴爰赤木古钟水洗疮验》，记宝应中（大约762），有古钟诏送玄真观，久之，取留内殿。

③ 葛兆光：《最终的屈服——关于开元天宝时期的道教》，载荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海：上海辞书出版社2003年版，第25页。

夫交往，更无借文学宣传自我的意识，以至于后人只能从金石碑刻中才能得知他们当时在道内的地位。



图 1.4 叶法善已经成为丽水松阳的地方名片。

小 结

纵观叶法善在高宗、武则天、中宗、睿宗这四朝的五十余年道教生涯，伴君如伴虎，身为内道场道士的叶法善难免与政治有所牵扯，仕途沉浮不定。然而叶法善作为擅长醮祭的内道场高法位道士，最主要的职责是为帝室和公众提供仪式服务，“致礼加璧，能事洁羞”^①。

本章主要依据唐代金石资料和官方制文，呈现了一个较为接近历史“实像”的内道场道士叶法善。泰山碑、封岳制文等金石资料，是记录国家仪式事件的档案，较少夹杂记录者的偏好和立场，因此才能忠实记录下“大洞三景法师”叶法善及其科仪活动。仪式服务才是一名道士最为重要的宗教面向，却往往不为《旧唐书》等官方史料和《太平广记》等传奇文学所关心和记录，因此无法成为叶法善神性加注的叙事原点。

^① 《叶慧明碑》归纳叶法善的国家仪式服务说：“国家有事天地，将旅海岳，公尝致礼加璧，能事洁羞，传驷载途，郡邑迎谒者岁四三焉。”《道家金石略》，第107页。

第二章

仙师的自我设计与朝廷的政治加注

从高宗时期入仕内道场到 97 岁出任长安景龙观观主的生命历程中，叶法善更多地以一名仪式专家、内道场道士身份出现。710 年之后，中央朝廷颁布的多种文书中，专属于叶法善的标签是“金紫光禄大夫、鸿胪卿、越国公兼景龙观主”。由于叶法善并未如上清一系道士那样善与文人酬唱交游，现存文献中很难找到他 97 岁之前的诗文、奏章等发出自我声音的历史资料。一般来说，成名的道士都有着强烈的“建德立言”欲望，作为一名“当时尊宠，莫与为比”的国师级道士，似乎不可能只是作为政权与神权的无声代言人，任由官方文献和坊间传闻来定义其形象。我们在叶法善生命的最后五年，看到了他通过“归乡—上书—立碑—回授爵位—舍宅为观”的一系列活动进行自我形象的主动诠释。这是叶法善对于其公众形象的一种自我设计或者说“自我加注”。

开元庚申年（720），叶法善辞世，凡 107 岁，当时玄宗即颁布《赠叶法善越州都督制》加以悼念。到了开元二十七年（739），玄宗又亲敕《叶尊师碑》加以追悼。以往研究者多将《叶尊师碑》与叶法善生前托人所撰的《叶国重碑》、《叶慧明碑》相提并论，认为此碑无非是朝廷对叶法善的嘉奖之一。但是在叶法善逝世后的第 19 个年头，是什么原因让当朝天子突然忆及“旧情”，隆重地以御碑的方式再次彰显叶氏之事迹？玄宗希望通过《叶尊师碑》褒扬旧臣叶法善的什么品德？我们认为，需要把开元二十七年前后的道教局面与历史处境联系起来，才能理解玄宗御碑对于道士形象的“政治加注”。我们还可进一步追问，叶法善生前所作的自我设计是否被世人延续？玄宗对其所做的政治加注是否遵循着叶法善生前的自我加注？叶法善的门徒在宗师仙逝之后，如何对宗师的神性做进一步加注？

本章将以叶法善生命最后五年至开元末年（741）的二十五年时间为限，考察道士、帝王、门徒三种社会力量对于道士神性的加注。

一 三次上表告老还乡

开元二年（714）夏，98岁高龄的叶法善回到括州致拜祖墓，开元四年（716）返回到长安之后，又三次上表玄宗，请求告老回乡。二月二十一日，叶法善自书《乞归乡上表》，首次向唐玄宗告老还乡。表中自述之前回到括苍松阳致拜祖墓时，“聚族联党，不胜悲庆”。叶法善的姐姐时年103岁，见到弟弟归乡，“载喜载悲，才逾一句，奄忽先逝”。叶法善动情地提到，“虽死生有命，理则固然，而骨肉有情，岂无哀痛？”风烛之年的叶法善受此打击，“积年之疹遂发，形容枯劣，殆不能胜”。由于“病在江乡，力难胜致”，一直到715年夏天之后才动身起程回京。^①

《乞归乡上表》中，叶法善一再恳求玄宗，“特赐余魂，得归邱墓，则物善遂性，天覆无涯”。字里行间呈现出来的完全是一位备受疾病与思乡之痛困扰的老人，一位试图以“人之常情”说服皇帝放他归乡的臣子，这与世俗想象的超然方外、断舍俗情的高道形象，相去甚远。叶法善的陈情未能得到玄宗的批准，玄宗的《答叶法善乞归乡表批》一方面褒扬叶法善“资于朕躬，助以为政”的政治贡献，同时又声明“江海之心，此期难允”，拒绝了叶法善告老的请求。^②

两天后（二月二十三日），叶法善又呈上二表：《乞归乡修祖茔表》恳请回乡营修祖墓，《乞回赠先父爵位表》则恳求玄宗将先前赐予他的爵位

① 《全唐文》卷923，第4262页，载《唐叶真人传》，《正统道藏》第30册，第343—344页。叶法善之后呈上的《乞归乡修祖茔表》文首记有“二月二十一日扶病陈诚，特乞余魂归修茔墓而高天未听”，由此可知《乞归乡上表》的具体上表时间为开元四年二月二十一日。

② 唐玄宗：《答叶法善乞归乡表批》，载《全唐文》卷37，第174页。

回赠其父叶慧明。^①《乞归乡修祖茔表》称：

臣焦心泣血，以日为岁，若此不遂，死不瞑目。伏惟陛下覆焘亭育，昆虫遂性，孝理之教，被及众生。^②



图 2.1 据称李邕撰并书唐开元五年的《叶国重碑》，现置于金华市武义县桃溪延福寺。2010 年摄。

这一次上表，叶法善放弃了前一次上表通篇诉诸“人情”而言不及义

① 《全唐文》没有列明《乞回赠先父爵位表》与《乞归乡修祖茔表》的上表时间，宋代《唐叶真人传》按照唐代公文格式，在二表文末皆题为“开元四年二月二十三日具位臣某上表”。由于没有进一步的材料，现暂沿用这个上表时间。这三封上表也收入清乾隆十八年陈加儒修《宣平县志》，台北：成文出版社 1984 年版，卷 12《艺文志》，第 609—614 页。

② 《乞归乡修祖茔表》，载《全唐文》卷 923，第 4262 页。

的叙事，转而以“孝理”作为归乡理由。在《乞回赠先父爵位表》中他进一步阐明：

臣闻孝道之大，人行所先……伏惟皇帝陛下孝道叶天地，圣德符神祇，齐郡擢灵芝，陵寝降甘露，此陛下孝感之应，故当锡类及物……乞以陛下所授爵位回赠先父，臣上不违陛下孝道之风，下得展臣罔极之念。一遂哀疚，万死为幸。^①

正如这通表文所称，玄宗即位后一直身体力行，亲行孝悌，于开元二年建“花萼相辉楼”，与宋王、岐王诸兄弟同住。《孝经·纪孝行》曰：“孝子之事亲也，居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严。五者备矣，然后能事亲。”^②叶法善在父母百年之后上表朝廷请求授予先父爵位及整修祖墓，正应了五孝之一的“祭则致其严”，响应着玄宗的孝悌情怀。^③

开元二年（714）正月，玄宗下令检括僧尼，让两万多伪滥僧还俗。是年闰二月，玄宗颁布“令道士女冠僧尼拜父母敕”，敕令“自今以后，道士、女冠、僧尼等，并令拜父母。丧纪变除，亦依月数”^④。此举遭到佛教界的激烈反抗。开元二年的敕令虽然明确要求道士女冠亦须致拜父母，但其实道团内部早已在日常宗教生活中执行着朝廷的政策精神。^⑤在这样的局面下，同年（714）身为国师的叶法善以百年之身回乡省亲，716年又两次上表要求致祭先祖和整修祖墓，无疑是对“致拜父母”朝廷法令

① 《乞回赠先父爵位表》，载《全唐文》卷923，第4263页。

② 唐玄宗御注，宋邢昺疏，唐陆德明音义：《孝经注疏》，载《四库全书》第182册，卷6，第66页。玄宗在此条注曰：“五者缺一则未为能”。

③ 玄宗在722年与743年，两次训注《孝经》，颁于天下。载《旧唐书》卷8，第180—204页。

④ 《唐大诏令集》卷113《政事·道释》，“令道士女冠僧尼拜父母敕”，第588页。《全唐文》卷254也收入此敕文。《唐会要》卷47，第836页。又见《旧唐书·玄宗本纪》，第1册，第172页。

⑤ 关于唐代历次朝廷要求僧尼致拜君亲的行动中，佛教道教对于诏令的不同态度，可参吴真《道教修道生活的忠与孝》，《现代哲学》2009年第4期，第111—116页。关于玄宗朝佛教政策的讨论，以砺波护“Policy towards the Buddhist Church in the Reign of T'ang Hsuan-tsung” *Acta Asiatica* 55 (1988): 27-47，一文最为详尽。

的无言支持。叶法善这两张朝表可说是正中玄宗“以孝治天下”的情怀，玄宗批复道：

览所陈析，情深大孝，朕敦风厉俗，益所嘉称。师崇让鸣谢，固难依允，所请赠者，别有处分。^①

叶法善“情深大孝”之举，正应移孝作忠、敦风厉俗之朝廷政纲，大获玄宗嘉许。玄宗并未应允叶法善要求的将爵位回赠其先父，而是在保留法善爵位的同时，分别赐封其祖父叶国重、父亲叶慧明二人以爵位。叶慧明因子而荣，虽然生前从未踏出家乡一步，官阶却与上清派宗师司马承祯相同，被追赠从三品的“银青光禄大夫歙州刺史”。叶法善的祖父叶国重则按照朝廷赐予高道谥号的惯例（如唐太宗时的“升真先生”王远知、“体玄先生”潘师正），被赐“有道先生”。开元五年三月，应叶法善之请，时在括州太守任上的大书法家李邕（李北海）为叶国重、叶慧明分别撰写两道碑文。^② 加上739年唐玄宗《叶尊师碑》，叶氏三代道士分别被朝廷封赐并立碑，不仅在唐代独一无二，在中国道教史上也是罕见的。

二 回乡立碑与舍宅为观

这三封情状恳切的上表所呈现的“孝子叶法善”，与之前从金石文献和官修史书中所见的内道场道士叶法善，有着较大的距离。我们需要深入分析这三封上表如何表达叶法善生命最后阶段的“自我加注”。应当看到，

^① 唐玄宗答批见《唐叶真人传》，第338页。《全唐文》失载此文。

^② 《叶国重碑》碑末有“开元五年岁在丁巳三月七日侍者清溪观主詹玄一丁□”，而《叶慧明碑》碑后有字“开元五年太岁丁巳鹤尾七月夷则七日甲辰建”，可猜测写作和立碑时间。二碑的撰写者李邕（678—747）开元三年因罪左迁括州司马，写作二碑时正在司马任上。后晋刘昫《李邕传》，载《李北海集》，《四库全书》第1066册，第47页。李邕为唐代著名书法家，《旧唐书·李邕传》卷190记载李邕“早擅才名，尤长碑颂。虽贬职在外，中朝衣冠及天下寺观，多赉持金帛，往求其文。前后所制，凡数百首，受纳馈遗，亦至巨万。时议以为自古鬻文获财，未有如邕者。”他为叶法善家族撰写的《叶国重碑》和《叶慧明碑》，在书法史上亦有重要地位。

道士的自我加注，虽然有着回应其所处的时代政治文化的动机，但不能简单地将此“约化”为只有一种世俗原因，还应该看到背后隐而未现的宗教情怀。

作为中国本土宗教的道教早在创教之初，就开始适应儒家伦理的教义信条。东晋时期葛洪的《抱朴子内篇·对俗》强调“欲求仙者要当以忠孝、和顺、仁信为本”，也就是说，“人”在成为“仙”之前，首先要遵守世俗社会中人与人的伦理准则。早期道教多有忠君、孝亲及仁义礼智信等与俗世价值观念相合的要求，如六朝天师道经典《正一法文天师教戒科经》记：“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心，便可为善，得种民矣。”^① 这里强调，遵守世俗社会的儒家三纲五常，是天师道教民（种民）确认其宗教身份的必要条件。东晋至唐代的众多道经都一致强调先修人道是修仙者的必要前提。北周时期道教类书《无上秘要》卷15明言：“父母之命，不可不从，宜先从之。人道既备，余可投身。违父之教，仙无由成。”^②

修炼成仙的首要之务仍是遵守和实践儒家之孝。因此叶法善晚年回乡立碑的举动，既是孝道，也是仙道。六朝以来天师道强调，道民需要虔修功德，以连荫“七世父祖”，即必须合修仙道与孝道。叶法善出生于五代为道的浙南道教世家，这种孝道与仙道并行的宗教动机尤为强烈。《乞归乡修祖茔表》云：“臣幸生孝理之代，目视灵宝之符，身无横草之功，虚受茅苴之功”，认为叶家“灵宝之符”之道教传统乃其安身立命之根本。早在告老还乡之前，叶法善早已刻好父祖墓碑碑文，但因未得到玄宗的批准，碑石还停滞在苏州，他为此“焦心泣血，以日为岁，若此不遂，死不瞑目”^③。

整修祖墓、树立墓碑之后，叶法善又一再请求朝廷赐予父祖爵位，“乞纳天库官名封号以被泉门，则聚族糜躯，合宗贍胆，存亡幸甚”。三封上表中，“乡族”的概念一再出现，如此强烈的乡族观念在现存的有关唐代道士文献中，是相当突出的。身为括州地方长官的李邕在《叶国重碑》

① 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，载《正统道藏》第18册，第237页。

② 《无上秘要》，载《正统道藏》第25册，第33页。

③ 《全唐文》卷923，第4262页《乞归乡修祖茔表》：“欲树碑碣，私愿莫从，而碑石犹在苏州，未能得达乡里”。

中记叙叶法善衣锦还乡时，乡人来迎的场面——

群公帐餞，列蕃郊迎，朝章有辉，乡人皆庆，枉以末技，扬于孝心。惟先志以追远，立丰碑以纪德。

回乡立碑，也是叶氏家族借助中央权力向地方社会展示权势的手段，可以想见，皇帝御赐封号、地方长官（括州司马）撰写的二碑可以给世代为道的叶氏家族带来超越宗教的社会认同。

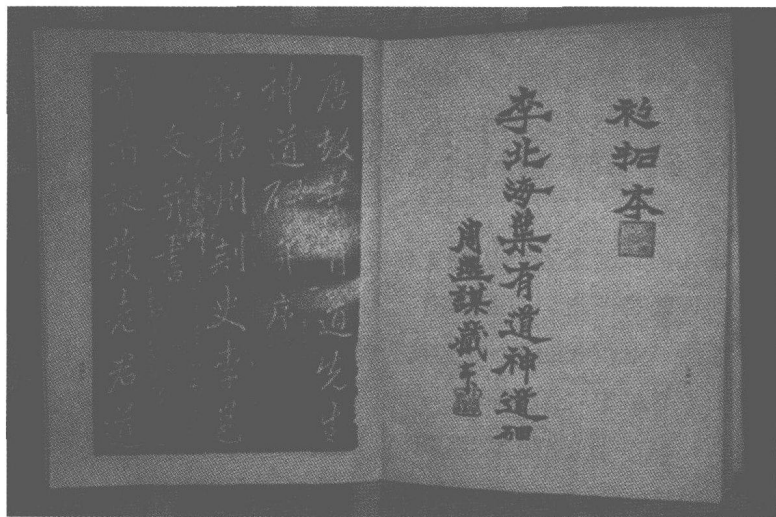


图 2.2 李邕撰并书唐开元五年（717）《叶国重碑》拓本。2005 年摄。

在争取朝廷封赐父祖的同时，叶法善还上奏朝廷，请将松阳卯山西南的叶氏祖宅辟为道观，并于开元五年（717）获赐额道观为“淳和”。叶法善又将括州太守李邕所写《叶国重碑》树立于淳和观内，“御制碑书额，以荣乡里”^①。叶法善的父亲叶慧明曾经迁居距离卯山约 30 里的括苍县，并逝世于斯，开元五年叶法善同时也将这个括苍山门故居，奏请辟为道观

^① 《太平广记》卷 26《叶法善传》，第 171 页。

“宣阳观”。^①

“归乡—上书—立碑—回授爵位—舍宅为观”这一系列行动的中心围绕着一个“孝”字，尤其是舍宅为观，具有延续道脉的宗教意义。叶法善中年离开家乡在外务道，延续了五代的叶家道教传统到了他这一辈如何延续，不仅是一个孝理香火问题，更是道脉传承问题。汉代以来，天师道的道士（祭酒）职业主要采取父子相传的香火继承方式，在各个地方社区生息繁衍。进入唐代，地方道士的流动性加大了，许多道士像科举士人一样，少小离家，到两京的内道场充当道士几十年，又或是修行于嵩山、王屋山等道教名山的大道观，最后老死在两京道观里，或仙逝于晚年修道之地。^②于是他们的道教事业更多地为道观的弟子门人所继承，原来老家以“在家道士”方式传承了数代的道教血脉，往往面临断裂。

叶法善将松阳叶氏祖宅辟为道观，对于维系道教血脉无疑是极为有效的举措。打个现代比喻，这相当于为私营企业挂上公家招牌，从此之后，淳和观与宣和观这两个道观的道士，自动地具有叶法善道脉传承人的身份。而且蕃息于此的道教世家叶氏之子弟，也可以优先进入道观成为道士。这一举措在叶法善百年之后渐渐显现出效果，由中唐历宋代，叶氏始终掌握着松阳地区道教的主要权力。叶法善去世五十余年后的778年，他舍宅为观的宣阳观铸造铜钟，钟铭上具名的道众38人，叶姓占了13人。其中括州都检校道门威仪、紫极宫道士叶脩然更是整个括州的最高道士官员。^③

① 《唐叶真人传》第334页：“请回赠先君，并舍括苍山门故居，奏请置宣阳观一所，凡道场供养、珍奇宝物，并是锡赐，尽归山门。”按《旧唐书》卷40第1596页所记，括州在开元年间领括苍、松阳二县，则宣阳观在括苍县（779年之后改名丽水县），宋元时期仍属丽水县，在明代之后则属宣平县。《嘉靖浙江通志》上册卷8，上海：上海古籍书店1990年版，第439页，记宣平县西北六十里有天师冢，为叶法善之父叶慧明的葬地。

② 上清宗师司马承祯，河南温县人，仙逝于王屋山；上清宗师李含光，广陵人，去世于茅山；景龙观道士张探玄，临淄人，在王屋山去世；天宝年间的高道刘若水，房州人，逝于东京圣真观。

③ 《宣阳观钟铭》，载《道家金石略》，第161—162页。

三 遗世诗中的自我设计

开元四年（716）由松阳返回长安之后，叶法善再没有离开长安，开元八年（720）六月三日，叶法善以 105 岁的期颐高龄，逝世于长安景龙观。^① 因中国古代按每年历六甲子日计岁数，所以叶法善的年龄在唐代一般被定为 107 岁，如玄宗《叶尊师碑》称，“洎我开元之岁，岁在庚申，形解升云，则春秋百有七矣”。107 岁，在中国古代高道之中确为罕见的高寿。



图 2.3 2010 年 7 月开光落成的武义牛头山天师殿，外墙的叶法善主题壁画《羽化登仙》。历史上叶法善逝世于长安，但这里却说叶法善在牛头山天师峰坐化，这又是新时代的地方道观加注。2010 年 12 月摄。

^① 《叶尊师碑》：“岁在鹑尾，月鹑火，是时也，返真悬解。”720 年的鹑火（小暑）是六月三日。

仙去时，叶法善留下三首遗世化诗，诗云^①：

昔在禹余天，还依太上家，忝以掌仙录，去来乘烟霞。
暂下宛利城^②，渺然思金华^③，自此非久住，云上登香车。

适向人间世，时复济苍生，度人初行满，辅国亦功成。
但念清微乐，谁忻下界荣，门人好住此，倏然云上征。

退仙时此地，去俗久为荣，今日登云天，归真游上清^④。
泥丸^⑤空示世，腾举不为名，为报学仙者，知余朝玉京^⑥。

这三首遗世诗是叶法善唯一留世的诗歌，语言平实，多征用道经的隐喻和典故。诗中重复出现禹余天、清微、上清、宛利城、玉京等等道教的仙界意象，意在强调自己乃是仙界掌仙录的谪仙，为了救济苍生而下凡，最后完成在人间辅国和度人的历练修行，回归云天。

叶法善唯一以诗歌形式的自我加注，并未跳出唐代道士遗世诗的规范。临终前自我塑造“谪仙”形象，预言自己回归仙界，是唐代道士的普遍现象。著名的如茅山祖师王远知在临终前告诉弟子潘师正曰：“吾昨见仙格，以小时误损童子吻，不得白日升天，署少室仙伯，将行在近。”翌

① 《御定全唐诗》卷860，载《四库全书》第1423册，诗前作者简介曰：“开元八年，年一百七岁化去，留三诗于座侧。”

② 宛利城，元始天尊教化天地时的南方仙境，《灵宝略纪》：“道君即为广宣经箴，传乎万世。尔时十方大法布满，唯宛利城境，法音未周，而此土众生，与法有缘。”《道教本始部》，载于《云笈七签》卷3，第39页。

③ 金华也是道家仙境之一。《元始无量度人上品妙经四注》，载《正统道藏》第3册卷2，第26页：“三华宫即玉清三元宫也。上元玉华，中元金华，下元九华，皆三元上皇道君居之。”卷4，第75页又有“学成得道，皆诣金华之山，受太一之信，以制神霄之王，灭大魔之试”。

④ 禹余天、清微、上清，都是道教神仙仙境，三清天之一。《道教三洞宗元》：“大洞之迹别出为化主，治在三清境。其三清境者，玉清、上清、太清是也，亦名三天。其三天者，清微天、禹余天、大赤天是也。天宝君治在玉清境，即清微天也，其气始青。灵宝君治在上清境，即禹余天也，其气元黄。”见《道教本始部》，载《云笈七签》卷3，第34页。

⑤ 指人的脑宫，《度人经集注》：“天尊在上清宫，号曰太一君，下在人身，为泥丸君。”

⑥ 玉京山处于上天的中心，亦即是玄都的中心。十方诸神每月齐集于玄都玉京山宫殿，检校地上人鬼功过。载《无上秘要》卷9，第4—11页。

日，王远知沐浴加冠衣，焚香而寐。^①《全唐诗》收入六种道士遗世诗，以叶法善这三首诗年代最早，但六种诗的内容大致相同，皆有意识地抒发自己对修道的感受，并作为遗言留赠给同道或后辈，勉励他们坚定信念，努力早日得道成仙。^②

叶法善逝世的第二天，玄宗颁布《赠叶法善越州都督制》，追赠叶法善“越州都督”。制曰：

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。固以冥默难原，希夷罕测，而情栖蓬闾，迹混朝伍。保黄冠而不拔，加紫绶以非荣。卓尔孤秀，泠然独往，胜气绝俗，贞风无尘，金骨外耸，珠光内映。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。难徽音之未泯，悲形解之俄留，何莫慙遗，歼良奄及。永惟平昔，感怆于怀，宜申礼命，式贲泉壤。可赠越州都督。^③

此制文可谓朝廷对叶法善的盖棺定论。玄宗念念不忘叶法善“朕当听政之暇，屡询至道；公以理国之法，数奏昌言”的政治影响力，更加嘉许法善“保黄冠而不杖，加紫绶而非荣”进退自如的道家处世精神。悲痛之余，玄宗加赠叶法善“越州都督”，并遵从他归藏括苍之山的遗愿，命其弟子仲容扶柩回乡。^④《太平广记》卷26的《叶法善传》对叶法善身后事的记载更为详尽，曰：

① 李渤：《真系》“唐茅山升真先生”，载《云笈七签》卷5，第80页。道教的“谪仙”传统，参见宫川尚志《谪仙考》，载氏著《中国宗教史研究》（一），京都：同朋舍1983年版，第459—477页。

② 《御定全唐诗》载《四库全书》第1431册。另外五种是：卷852，第362页，陈寡言《临化示弟子》一首。第363页，吴子来《留观中诗》一首。卷860，第422页，赵惠宗《遗简诗》二首。第423页，侯道华《题院诗》一首。卷861，第428页，沈廷瑞《壑穴遗诗》一首。

③ 《赠叶法善越州都督制》，《全唐文》卷22，第107页。南宋末年的《唐叶真人传》第333页，记载叶法善葬礼颇详，云：“又有制书，具在贺知章作《玄虚志》序中。”此处的制书概为玄宗《赠叶法善越州都督制》，但贺知章《玄虚志》不见于其他史籍，《全唐文》所收此制书可能来自《唐叶真人传》。

④ 《叶尊师碑》曰：“返真悬解，朔日追赠越州都督，逾月归藏括苍之山，免朝章，从夙志也。”则《赠叶法善越州都督制》是在叶法善逝世的第二天颁布的，而且叶法善灵柩是七月回到括州松阳安葬的。

师请归葬故乡，敕度其侄润州司马仲容为道士，与中使监护，葬于松阳，诏衢、婺、括三州助葬，供给所须。发引日，敕官缞衣祖，送于国门之外。^①

这里提到叶法善的侄子叶仲容，原为润州司马，为了协办监护葬礼，特被敕度为道士，与朝廷特使一起护送灵柩南归。衢州、婺州、括州三个州相临近，开元年间皆属浙西观察使管辖，朝廷特令三州助葬，出殡时京城官员缞衣送别到国门之外，葬礼之隆重礼遇至此，实为中国道教史罕见。

就在叶法善逝世的同年（720）六月十六日，玄宗又令内廷图绘叶法善貌像，以表怀念之情，并御撰一首《叶法善像赞》：

词江泻液，义苑含芬。别有真气，青溪出云。卓尔无对，超然不群。幽人蓊子，道士封君。^②

所谓“像赞”，就是根据画本而写的赞词。玄宗引用《神仙传》的隐士蓊子典故，称赏叶法善在幽人隐士与“道士封君”之间的自由出入。当时的太子李亨也写有《叶法善像赞》曰：

昂昂高士，潇洒孤峙。却立排烟，乘霓控鲤。果然不伐，为而不恃。驭风泠然，与物终始。^③

此赞所称许的叶法善“为而不恃”之大道若隐品德，与玄宗的同题像赞如出一辙。

在皇宫之内悬挂道士真像，并配以御写像赞，说明叶法善在玄宗心中的特殊地位。茅山王远知逝世百年后的天宝中，玄宗也曾“敕李含光于茅山太平观造影室，写真像”，但此追念方式远不及皇宫内追悼叶法善来得

① 《太平广记》，第172页。

② 唐玄宗：《叶法善像赞》，《全唐文》卷41，第193页。

③ 唐肃宗：《叶法善像赞》，《全唐文》卷45，第216页。

隆重。^①

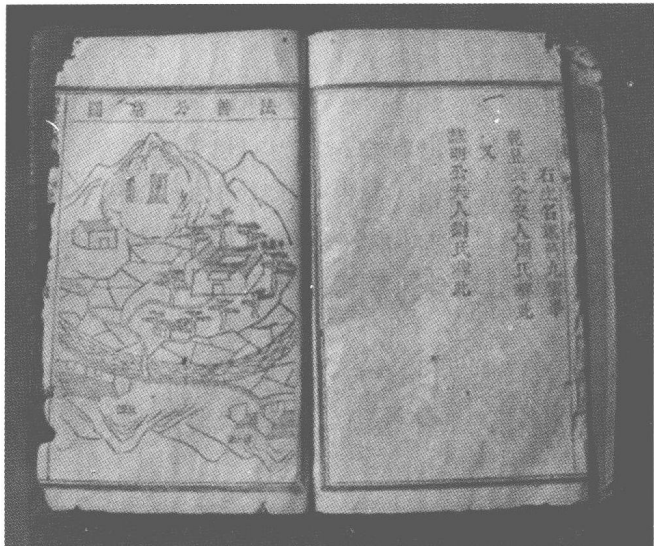


图 2.4 《卯峰广远叶氏宗谱》所绘叶法善墓，位于明清的宣平县，即今日的金华市武义县。

四 19 年后的政治加注

720 年叶法善去世后，上清一系渐渐笼罩了朝廷。玄宗为叶法善仙去哀悼之余，也着手物色一个身份名望与叶法善相当的道士来辅佐他。721 年，叶法善去世的第二年，唐玄宗找到了这个合适人选——司马承祯。此前司马承祯一直住在天台山，小心保持着与朝廷的距离。^② 721 年，玄宗亲受道教法箓于司马承祯，承认司马氏的道教宗师地位，并敕他刻《道德经》三石柱于叶法善主持过的景龙观。^③ 此举标志着玄宗建立道教神

^① 李渤：《真系》，《云笈七签》卷 5，第 81 页。

^② 巴雷特 (T. H. Barrett), *Taoism under the T'ang*, pp. 52-53, 讨论了司马承祯在睿宗、玄宗两朝的政治活动。

^③ 《旧唐书》卷 192《隐逸·司马承祯传》，第 5128 页。

权国家的开始。也是从此时开始,《道德经》成为一切官方经学之首。731年玄宗采用司马承祯的建议,建五岳真君祠、青城山丈人祠和庐山九天庙,以道教理论改造国家五岳祭祀系统。737年,令道士、女冠隶宗正寺,又敕诸州建玄元皇帝庙,开始将老子崇拜上升到国家祭典。^①

开元二十七年(739)二月二十六日,玄宗亲撰《故金紫光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主赠越州都督叶尊师碑铭》(下简称《叶尊师碑》),并令太子题额;四月又命当宠道士尹愔到长安景龙观宣敕御碑。^②为了郑重其事,玄宗还将《叶尊师碑》颁布天下各州,现存敦煌残卷S.4281即是此碑文的抄写残本。^③

《叶尊师碑》碑末称:“乘化而往,彼则悠然,不忘旧情,纪诸事迹,仙山海畔,碑石依然”,可见玄宗不忘旧情而写作碑文的心绪。然而为何偏偏在开元二十七年念及旧情呢?

就在撰写《叶尊师碑》之前14天的二月己巳,玄宗自加尊号“开元圣文神武皇帝”,大赦天下。赦文中玄宗回顾自己登基初时多位臣子及道士辅佐的场面:“受命之初,既膺明号,尚多祗惧,已谓崇高,公卿宗子,缙黄耆艾,披诚沥恳,诣阙上言。”^④前文我们已经论述过叶法善对玄宗巩固政权所起的关键作用,在叶氏逝世19年后,玄宗借册尊号之际、忆及当年遭遇政治险滩时护驾的缙黄耆艾,这也是情理之中。故《叶尊师碑》一再提及叶法善“未尝不先事启沃,亟申幽赞”之丰功伟绩。更重要的是,《叶尊师碑》将道士辅国的传统上溯至轩辕三

① 《唐会要》卷50,第645页。

② 宋代《唐叶真人传》之后,多将此碑简称为《御制叶真人碑》。但是叶法善被称为“真人”始于宋宣和二年(1120)朝廷加封“灵虚见素真人”,此简称似有不妥,当以原题的《叶尊师碑》为是。

③ 敦煌卷S.4281原件首缺尾残,下半部坏损,无卷题,残存17行。大渊忍尔《敦煌道经(图录编)》,东京:福武书店1979年版,第892页著录此件,作失题道经,在第363页考证中,将此卷子断代为唐代10世纪的文物,并以为它系仙传之一部,但不明究竟系何人之传记。丁煌《叶法善在道教史上地位之探讨》第4—6页将此与《全唐文》卷41的《叶尊师碑》作逐字对勘,得出二者乃同一文本的结论。王卡:《敦煌道教文献研究》,北京:中国社会科学出版社2004年版,第232页亦赞同此论证。

④ 《旧唐书·玄宗本纪下》卷9,第210页。又见《开元二十七年册尊号敕》,《唐大诏令集》卷9,第51—52页。

皇与唐虞五帝：

朕闻轩辕三皇之盛者，尊广成；唐虞五帝之盛者，师尹寿。故夫以圣人之道，教圣人之才。^①

《叶尊师碑》接着又记叙叶法善早在15岁时已具“仙格”，传承了广成子与尹寿为帝王师的神道设教传统，“神则惟变，道亦旁通，苟得其人，抑所谓神道设教者也。”“若言匡国辅主，鼓舞发挥焉，朕可推而尊之，不可得而臣也”。通过歌颂叶法善仙迹，玄宗暗示自己既是人间帝王，是广成子与尹寿所辅佐的三皇五帝之后胤，亦是仙界君王，这样就赋予了撰写此碑的14天前新册加的“开元圣文神武皇帝”尊号以神权的无上权威。

叶法善身历五朝（高宗、武周、中宗、睿宗、玄宗），进退善于自处，出则有山林之逸，处尤有轩冕之贵。这种出处两宜、进退自如的人生正是“商山四皓”先隐居、后出山模式的唐代版本——他可以是隐居深山不与世通的隐者，当皇室需要他的时候，又会以德高望重之身出现于朝廷，安定天下。《叶尊师碑》文末总结说：

《易》曰：“君子或出，或处。”然出者无山林之逸，处者无轩冕之贵，虽道同则应，而迹异难兼。先生养神太和，观妙玄牝，君子或处之盛者也；金印实贵，紫绶方来，君子或出之盛者也。非夫道臻博大，德合神明，其孰能与此也？故于王室则承恩者五代，当朕时则传道者数人，皆曰宗师，无间然矣。

在玄宗看来，叶法善的一生极好地解决了山林之逸与轩冕之贵的矛盾，代表了道家人生的最高典范，正所谓“道臻博大，德合神明”。需要指出的是，开元末年玄宗敬崇道教，不仅仅是晚年追求长生和个人崇拜的动机，更有着建立一个前所未有的道教神权国家的雄图。叶法善去世得过早，无法帮助他达成这一目标。在叶法善去世19年后，玄宗借《叶尊师碑》重推叶法善形象，既有政治的安排，更有道教神权的考虑。果然在颁

^① 《叶尊师碑》，《道家金石略》，第124页。

布《叶尊师碑》同年的12月，权臣牛仙客、李林甫奏贺玄宗夜梦玄宗皇帝垂告灵应，请宣示百官，颁布中外，拉开了天宝时期一系列建立道教神权国家的序幕。^①

五 《叶尊师碑》中的道派加注

玄宗在叶氏逝世19年后御敕《叶尊师碑》，无疑是为建立道教神权国家做好舆论准备的“政治加注”，同时在行文中，也因应着当时上清一系主导的道教氛围，多处描写叶法善的上清道派背景。从叶法善生前所组织纂写的《叶国重碑》、《叶慧明碑》以及相关金石来看，叶法善的道派背景更多地属于天师道的在家道士一派，极少“上清色彩”，《叶尊师碑》中却有这样一段：

初，师甫七岁，涉江而游，迨三年，人以为溺。及还，问其故，则曰，三青童引之，憩于华堂峻宇，咽灵药，吸云浆，太上镇之，是以留也。十五中毒死，又见昔青童曰：天台茅君飞印。印其腹，始殊闷绝，良久豁如。师以灵应感通，殊尤若此。遂乃杖策，游诸名山，远访茅君而遇，岳骨上起，目瞳正方，冰雪绰约，喟然微笑曰：“尔来乎！尔名已登仙格，身逢魔试，故相救而免。当以辅人弼教为意，无汲汲于去来也。”

此处显示出叶法善7岁与15岁的濒死宗教经验，皆与上清神祇有关。“青童”在上清经派传经授箓的场合最常出现，茅君更是上清茅山的主神。^②

① 《册府元龟》卷53，第65—66页。唐玄宗在开元二十八年之后对待道教的态度及宗教政策，可参见查尔斯·本（Charles Benn），“Religious Aspects of Emperor Hsuan-tsung's Taoist Ideology”，in *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society* 2, edited by David W. Chappell (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), pp. 127-145.

② 李渤：《真系·王屋山贞一司马先生》，《云笈七签》卷5，第83页，记女道士焦静真被人导至方丈山，遇二仙女，谓曰：“子欲为真官，可谒东华青童道君，受三皇法”，也是由青童引导受法箓。上清青童君与上清派宗教世界之关系，参见神塚淑子《方诸青童君をめぐって——六朝上清派道教の一考察》，《东方宗教》1990年第76期，第1—23页。

由茅君预言叶法善“已登仙格”的谪仙身份，且教导他“当以辅人弼教为意”，意在坐实叶法善与上清茅山之间非同寻常的关系。

如果我们联想到 15 岁前叶法善更多地接受家族的火居天师道教育而非上清经系，那么玄宗在文中指出由“青童”与“茅君”两个上清经系的神灵引导叶法善入道，无疑带着“道派加注”的意味。以往上清道经所言的茅君乃是江苏茅山之山神，多以降授道经为务，而叶法善 15 岁时所遇的茅君，却是“天台茅君”。^① 天台山距离括州松阳约五百里，六朝时期天台山的道教传统是葛洪一派的神仙道，自司马承祯入山修道营建桐柏观之后，始与上清派系有了渊源。^② 司马承祯一生大部分时间住在天台山，自号“天台白云”。^③ 或许是开元末年的玄宗为了拉近叶法善与上清派关系，有意地将茅君加上“天台”二字以向司马承祯一系致意。

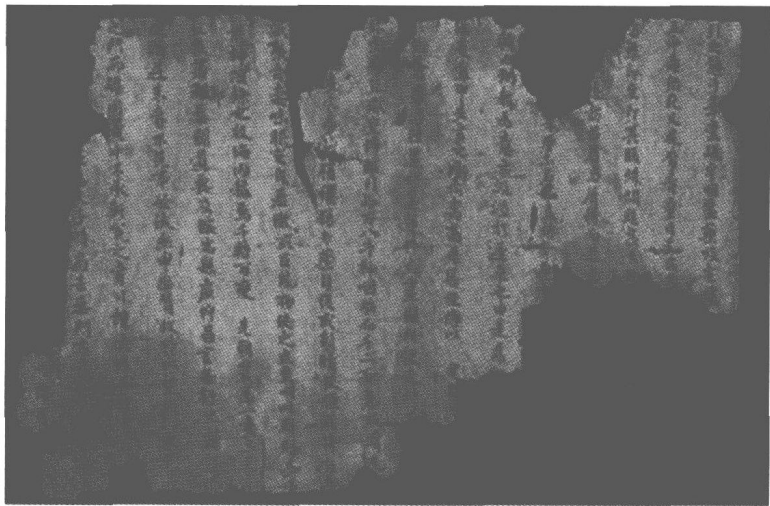


图 2.5 敦煌 S. 4281《叶尊师碑》残片，现存英国大英图书馆。

在叙述叶法善“早登仙格”的上清背景神奇出身之后，《叶尊师碑》

① 唐代的茅山和唐诗中的茅君形象，参见薛爱华 (Edward Schafer), *Mao Shan in T'ang Times* (Boulder, Colo.: Society for the Study of Chinese Religions, 1989)。

② (唐)徐灵府：《天台山记》，载《中国道观志丛刊》第 20 册，南京：江苏古籍出版社 2000 年版，第 23 页。

③ (唐)崔尚：《天台山桐柏观碑》，《道家金石略》，第 133—134 页。

接着讲述其道教师承及法术：

于青城赵元阳受遁甲步元之术，于嵩高韦善俊传八史云跻之道，宴息于罗浮括苍，往还于蓬莱方丈，灵图秘诀，仙符真度，宝篆生券，冥感空传。临目而万八千神，咽胎而千二百息。或潜泳水府，或飞步火房，或剖腹濯肠，勿药自复，或刮睛抉膜，投符有嘉，或聚合毒味，服之自若，或征召鬼物，使之立至，呵叱群鬼，奔走众神，若陪隶也。^①

青城山赵元阳，史书无传。^② 韦善俊，唐代史料亦无传，《太平广记》卷39说“京兆杜陵人也，访道周游遍寻名岳，遇神仙授三皇檄召之文，得神化之道”。此二道士传授的遁甲、步元、八史、云跻等道术皆是带有方术色彩的道教实用技术。^③ 往来于罗浮括苍与蓬莱方丈，说明叶法善仙游广域。^④ “临目而万八千神”是指上清存思修炼的一种行功姿式，在进行存神时，双目似睁非睁；而“咽胎而千二百息”则是道教传统的胎息内修术，此处是为了说明叶法善已经掌握了返老还童之道。^⑤ “或潜泳水府，或飞步火房”一段，语言颇具传奇文本的特色，极言叶法善符禁法术之神妙。

① 《叶尊师碑》，第124页。

② 柯克兰上引文第58页，认为《元和姓纂》的赵元阳即此碑提及的青城赵元阳。但《元和姓纂》的赵元阳为大历年间（766—779）河东郡人，比叶法善至少晚生100年。参见岑仲勉《元和姓纂四校记》，上海：商务印书馆1948年版，第665页。

③ 《辞海》，第784页：遁甲是术数的一种，十干中“甲”最尊贵而不显露，而且不独占九宫的任何一宫，故名“遁甲”。术士常根据奇门遁甲推算吉凶祸福，用以趋吉避凶。

④ 叶法善是否到过广东罗浮山，此存疑。由于碑文的描写往往重视对仗多于列举事实，笔者怀疑此处不能将“宴息于罗浮括苍，往还于蓬莱方丈”认为历史真实。自东汉《五岳真形图法》即有“东岳泰山君，罗浮括苍佐命”的说法，“罗浮括苍”常常被当成固定词汇连用，以对应向来象征海外仙山的固定词组“蓬莱方丈”。如《神仙传》，《云笈七签》卷109，第2375页，“蔡经”条，仙道王远“常在昆仑山，往来罗浮括苍等山，山上皆有宫室”。稍晚于叶法善的道士吴筠撰《天柱观碣》（《道家金石略》第162页），亦有“五岳作镇，罗浮括苍辈十山为之佐命，其余不可详载”。但《太平广记》卷470引李冗《独异记》，第3870页“李鹤”故事，从文中“开元中”和“自罗浮山赴玄宗急诏”两处可见，此处的叶静能毫无例外仍是叶法善之误。可惜此故事为孤证，令人无法了解安排叶法善从罗浮山上京应诏，是作者李冗写故事时为了路线上的安排方便（从广东赴长安，水路必经洞庭湖），抑或是叶法善真事？

⑤ 葛洪《抱朴子·内篇·释滞》说：“得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣……至于则老者更少，日还一日矣！”

《叶尊师碑》如此具体描绘叶法善的种种法术，是颇可寻味的。唐人尚奇，唐代志怪小说多有道士神奇法术的描写，《太平广记》收录有24则关于叶法善（叶道士、叶法师）符箓役召之术的传奇小说，这些描写与《叶尊师碑》中的“征召鬼物，使之立至，呵叱群鬼，奔走众神，若陪隶也”，都反映了类似宗教经验的道教法术想象（详见本书第四章）。由这些相似的法术描写，我们可以推想，叶法善逝世之后，上至庙堂下至坊间，大概已经盛传着叶道士的法术故事，因此《叶尊师碑》虽为御碑，却也袭用文人传奇的笔法，去描述叶法善“神变灵造”之神奇法术。

《叶尊师碑》多次称许叶法善的长生之道，“其生也，年长而色若孺子；其化也，委蜕而神则默仙”。由开元末年开，玄宗开始迷恋神仙长生轻举之术，垂青一些深谙长生术的道士如罗公远、张果、李遐周等。此时追悼春秋仙寿的道士，也颇符合玄宗追慕长生的意愿。^①

六 无所作为的叶氏门徒

道教宗师身后名声的发扬光大，一般是由其门下徒子徒孙们承担的。弟子对于宗教宗师的言行记录和神奇叙事，构成了宗教史的“门人加注”。譬如我们现在从六祖门人《坛经》所见的六祖，不仅是六祖这个历史人物本身，更有弟子神会和尚奋斗了二十多年的宗教门人加注。往往宗教人物能否成神，取决于后世是否能出现如神会这样“不惜身命，第佛教是非，竖立宗旨”的门人。^②

由唐代的资料所见，叶法善似乎与弟子机缘不深。虽然739年玄宗撰《叶尊师碑》称，“故于王室则承恩者五代，当朕时则传道者数人，皆曰宗师，无间然矣”。可是在玄宗朝“传道者数人”的那几位叶氏门生，只有尊称叶法善为“先生”的帝王玄宗留下了先生言行文字，其他人则在高举叶法善祖师旗帜方面寂寂无闻。

① 玄宗自开元晚期开始的个人崇拜与追求生生，可参见熊存瑞（Victor Xiong），“Ritual Innovations and Taoism under T'ang Xuanzong,” *T'oung-pao* 82 (1996): 258-316。

② 胡适：《菏泽大师神会传》引敦煌本《坛经》，《胡适文集》第6册，北京：人民文学出版社1998年版，第479页。

由金石碑记等唐宋文献所见，可以归入“叶法善弟子”的道士大致如下。

(1) 括州地方道观清溪观的观主詹玄一。他在叶法善回乡立《叶国重碑》时作为“侍者”，题名于碑后，以示尊重。“侍者道士”是官方为中央的高道在地方立观而配备的侍者（助手）。^① 杜光庭《道教灵验记》之“处州青田县清溪观古钟自归”条，记载清溪观的古钟在晚唐战乱纷失之后自归的灵验故事，此处清溪观所在的青田县，与松阳县在唐时同属括州（后改名处州），杜光庭的记载可以佐证从《叶国重碑》的714年直至晚唐，括州地方确有一道观名曰“清溪”。^②

(2) 江西洪州翊真观的观主暨齐物。《叶慧明碑》碑末有字“（缺）□州张□□□□□检校树碑侍者洪州翊真观主盧齐物”。各家金石志皆抄作“盧齐物”，但盧齐物未见唐代文献，而《太平广记》卷26的《叶法善传》和元代仙传《历世真仙体道通鉴》记作“暨齐物”，“盧”可能是“暨”在抄碑时的笔误。^③ 大历十三年（778），中岳道士吴筠《天柱观碣》记浙江余杭大涤山天柱观，“后有道士张整、叶法善、朱君绪、司马子微、暨齐物、夏侯子云，皆为高流，或游或居，穷年忘返。”^④ 可知暨齐物大概比叶法善年代稍晚，二人都曾经仙游于天柱观。暨齐物的度师是唐开元初年写作《要修科仪戒律钞》的天师道道士朱法满（字

① 《叶国重碑》碑末题名“开元五年岁在丁巳三月七日侍者清溪观主詹玄一丁□”，此处“丁”字之后脱一字，大概是另有一丁姓道士作为侍者。王永平《唐代道教与社会》第131页提出唐代有一种道士名曰“侍者道士，大约是经常随侍帝后左右的一类道士”，这个定义恐怕不准确。写于642年的《唐国师升真先生王法主真人立观碑》（载于《道家金石略》第53页）记唐太宗为王远知“敕润州于旧山造观一所，赐田。度道士七十人，以为侍者”。玄宗《复建桐柏观敕》（《全唐文》卷19）要求天台地方“更于当州取道士三五人，选择精进行业者，并听将侍者供养”。可见“侍者道士”是为某一重要道士在地方立观而配备的侍者（助手），是地方道士而非宫廷道士。

② 杜光庭《道教灵验记》卷40《处州青田县清溪观古钟自归验》，载《云笈七签》卷120，第2639—2640页。

③ 《道家金石略》、《两浙金石志》卷2、《金石续编》卷6、《唐叶真人传》皆以为“盧齐物”。赵道一《历世真仙体道通鉴》卷39，第647页记：“师（叶法善）有弟子百余人，惟暨齐物、尹愔为入室矣。”

④ 《道家金石略》，第162页。

君绪)。^①洪州翊真观,唐代文献失考,有关暨齐物的后代文献,亦无提及他曾主持洪州翊真观的历史。^②此处洪州西山的道观主持作为侍者道士出现于括州叶法善家族碑文中,还是表明了括苍地区道观与洪州道观的某种联系。^③

(3) 长安景龙观道士丁政观。开元二十七年(739)四月二十三日,玄宗御撰的《叶尊师碑》颁至叶法善生前主持的长安景龙观,《叶尊师碑》文末附有《弟子丁政观谢赐真人碑铭状》:

敕内肃明观道士尹愔宣敕内出御文赐臣师主。臣跪奉天章,仰瞻宸翰,以惶以喜,载庆载悲。臣忝与门人,不胜感愧之至,谨录陈谢以闻,谨状。开元二十七年四月二十三日弟子景龙观道士丁政观等进。^④

当时长安景龙观的道士自称为叶法善的门人,道士丁政观代表观内一众叶门弟子,陈谢玄宗御赐宗师碑铭。这位丁政观当时正充任景龙观的大德一职,在写于开元二十三年(735)的法藏敦煌文书P.2457《阅紫篆仪》的卷末校记上,可以看到负责校对官写道经的是“京景龙观上座李崇

① (南宋)邓牧:《洞霄图志·人物门》卷5(载《四库全书》第587册):“暨齐物,字子虚,师玉清观朱法师君绪,受法篆,神符秘方救物不怠。”同卷《朱法师》条:“朱君绪,字法满,余杭县人,年十八入道,居玉清观……逝时开元八年五月二十九日也。”宋代大涤山洞天的叶法善崇拜,详见本书第六章。

② (元)陶宗仪:《说郛》(载于《四库全书》第879册)卷67,第601页记:“翊真观,州西北三十八里。”《御定佩文斋广群芳谱》(载于《四库全书》第847册)卷68,第8页:“翊真观在南昌府城西南,观有二松,相去五尺,合为一干,号曰义松。”

③ 叶法善与洪州西山的交往影影绰绰地出现于文献中。《叶尊师碑》说:“先生幼有奇质,长标特操,神照体外,骨秀形表,万先生目之曰:‘子书成仙格,方自仙官,吾将及尔为同寮也。’”万先生可能是高宗朝受宠的道士万振,即后代洪州西山净明道所宣扬的万法师。李显光《许逊信仰小考》,《宗教学研究》1999年第3期,第12—19页,以及郭武《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景的考察》,北京:中国社会科学出版社2005年版,第177—178页,因此将叶法善归入唐代洪州胡慧超所重振的净明道门下。

④ 《道家金石略》第125页,同时可见《全唐文》卷928“丁政观”条,第4286页。

一再校，使京景龙观大德丁政观三校”。^① 紫宫箓是唐代天师道的正一法阶，受紫宫箓的道士必须三年一次到各官立道观阅箓，如此方能主持为国消灾的正一派道法科仪。^② 敦煌文书《阅紫箓仪》说明开元年间，由叶法善门人弟子所把持的长安景龙观，是负责检箓全国道教法箓和抄写道经的道观。上文提过玄宗在大内皇宫之内供奉叶法善真容并写有《叶法善像赞》，作为叶门弟子的景龙观大德丁政观是否也在景龙观之内同样供奉宗师真容？目前史料阙如。

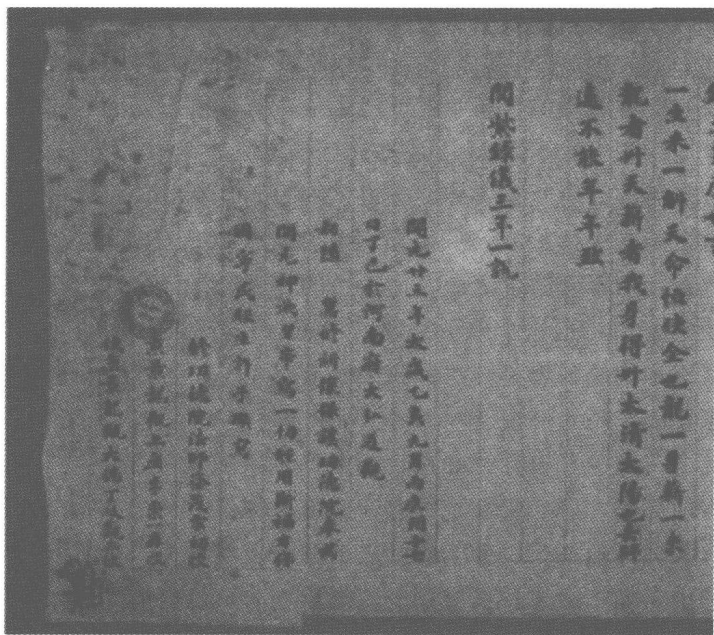


图 2.6 敦煌 P. 2457《阅紫箓仪》卷末校记，叶法善弟子、长安景龙观大德丁政观三校。现存法国国家图书馆。

① 法藏敦煌文书 P. 2457《阅紫箓仪》，见大渊忍尔，《敦煌道经》第 2 册《图箓编》，东京：福武书店 1979 年版，第 713—715 页。《唐六典》卷 4，第 125 页云：“凡天下观总一千六百八十七所，每观观主一人，上座一人，监斋一人，共纲统众事。”可知上座是道观中仅次于观主的道士。《唐六典》卷 18，第 505 页又有“凡天下寺观三纲及京都大德，皆取其道德高妙为众所推者，上尚书祠部”。可见大德应该是道观中德高望重的年长道士。

② 关于敦煌《阅紫箓仪》及阅箓仪式，详见施舟人，“Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts”，pp. 134-135。

(4) 肃明观道士尹愔。739年四月二十三日奉敕至景龙观宣讲御文的肃明观道士尹愔，在开元中期“拜谏议大夫、集贤院学士、兼修国史，固辞不起，有诏以道士服视事，乃就职”，是玄宗器重的内道场文人道士，时任“谏议大夫集贤院学士兼知史官事”。^①目前尚无更多的唐代资料显示尹愔的叶门弟子身份，但元代赵道一《历世真仙体道通鉴》记：“师（叶法善）有弟子百余人，惟暨齐物、尹愔为入室矣。”^②

(5) 叶仲容。在玄宗《赠叶法善越州都督制》和《叶尊师碑》中可以看到，叶法善羽化时，留下归藏括苍故里的遗愿。据《太平广记》卷26《叶法善传》“敕度其侄、润州司马仲容为道士”的记载，原为润州司马的侄子叶仲容，为了协办监护葬礼，特被敕度为道士，与朝廷特使一起护送灵柩南归。度为道士的官员叶仲容之后是否留在松阳家宅的淳和观继续道士生活？抑或道士身份只是一时便宜行事之计？唐代资料没有更多的记载。南宋末年的《唐叶真人传》有道：“仍敕度真人弟子司马仲容为东京圣真观道士，与中使护丧，归葬于宣阳观之侧。”^③这里宣称弟子司马仲容由仕入道，乃奉叶法善之命，而入道的道观又是叶法善曾打醮的洛阳圣真观（凌空观）^④，但这个弟子被讹为“司马仲容”，并不姓叶。后代的松阳叶氏宗谱记载叶仲容是叶法善弟弟叶道感之子，过继到叶法善房下，延续着叶家香火，可为一说。^⑤

以上五位道士，自称“叶法善门人”的只有长安景龙观道士丁政观。叶法善生前辉煌，身后寂寂，只有帝王玄宗以文字形式“忆及旧情”，如此反差，大概与他一生服务于庙堂之上的内道场有关。虽然叶法善历仕五朝天子的内道场，又主持长安景龙观七年之久，但内道场和景龙观这种皇家官立的“公家道场”，为了避免拉帮结派之嫌疑，难以公开培植个人势力。内道场道士的主要服务对象是帝王世家，这种定位决定了内道场领导

① 《新唐书》卷200宋代《唐叶真人传》将尹愔也列入叶法善弟子，但唐代文献没有提供尹愔与叶法善交往的证据，今存疑。

② 赵道一：《历世真仙体道通鉴》，第647页。

③ 《唐叶真人传》，第333页。

④ 张鷟：《朝野佥载》卷1，第8页载：“景龙四年洛州凌空观失火，万物并尽惟有一真人，岿然独存，乃泥塑为之。后改为圣真观。”

⑤ 松阳叶氏宗谱以松阳卯山后村的卯山叶氏《卯峰广远叶氏宗谱》12卷〔叶万春等纂修，道光十一年（1831）木活字本〕为祖本。该谱记载叶仲容（名玄璿）是叶法善的弟弟叶道感之子，过继给叶法善一房承继香火，并奉命出家为道。

人的“官员”特点，无法实践由前任住持对续任住持的教内或派内衣钵交接，因而也就决定了“人走茶凉”的必然结局。一俟高道过世，门人弟子很难大张旗鼓地张扬祖师的“个人崇拜”。作为侍者道士题名于叶氏二碑之上的地方道观道士（詹玄一、暨齐物）与中央内道场的叶法善之间，似乎也仅仅限于叶氏在世时的上下级关系，二人并无叶氏门人之称。而且叶法善所处的天师道道士团体，本来也没有如王远知、司马承祯的上清一系那样强调世系和宗师，更无李渤写作上清一系《真系》那样的世系认同意识。总而言之，在唐代围绕“叶法善”这一象征符号的多种加注中，来自叶法善门人的宗教加注，表现最为薄弱。

正如明清时人纂修族谱喜欢攀龙附凤地追认历史名人为本宗祖先，在宗教史上，类似的“追认”也是层出不穷。这种加注又不同于上述的门人加注，它常常表现为随机性的“攀龙附凤”。743年，洛阳大弘道观的道士蔡玮撰写《玉真公主受道灵坛祥应记》，追述景云二年（711）金仙玉真二公主入道受箓的盛典曰：“（公主）年甫二八，当景云之初始，受道于括苍罗浮真人越国叶公。”^①也就是说，叶法善还是两位公主的授箓道师。然而无论叶法善同时期的碑文、739年的玄宗撰《叶尊师碑》抑或两唐书以及南宋《唐叶真人传》，皆未提及叶法善这一次光荣的授箓。

先天元年（712），太清观道士张万福写作《传授三洞经戒法箓略说》，文中提及“窃见金仙玉真二公主以景云二年岁次辛亥春正月十八日甲子，于大内归真观中，诣三洞大法师、金紫光禄大夫、鸿胪卿河内郡开国公上柱国太清观主史尊师受道”。^②由于此书写作时间比蔡玮《玉真公主受道灵坛祥应记》更接近历史事件的发生时间——景云二年（711），而蔡玮《玉真公主受道灵坛祥应记》中唯一提到景云年间公主受箓的便是叶法善的这次，却无一字提及史崇玄主持的那次，可以推测，蔡玮是让叶法善“取代”了史崇玄。景云年间，寒人出身的道士史崇玄因事太平公主甚勤，

^① 蔡玮：《玉真公主受道灵坛祥应记》，《道家金石略》，第139—140页。同年蔡玮为前一年去世的道门领袖张探玄撰写墓志碑《唐东京道门威仪使圣真玄元两观主清虚洞府灵都仙台贞玄先生张尊师遗烈碑铭》，载《道家金石略》，第136—137页。此外蔡玮还撰有志怪集《后仙传》。《颜鲁公文集》卷9《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》记，“玄宗闻（黄灵微的事迹）而骇之，覆视明白，使道士蔡玮编入《后仙传》”。《后仙传》已佚，内容亦杳不可考，相关考证见李剑国《唐五代志怪传奇叙录》，天津：南开大学出版社1993年版，第218—219页。

^② 张万福：《传授三洞经戒法箓略说》，《正统道藏》51册，第306页。

得出入禁中，拜鸿胪卿，后来太平公主事败，史崇玄也随着伏诛。洛阳的大弘道观与长安景龙观，经常并列出现在为国家服务的道教仪式记录中，二观的道士可谓国家道教政策的忠实执行者。^① 蔡玮身为大弘道观的内道场道士，且所处时代与 711 年所隔不远，此处的张冠李戴应当不是无心之错，而是故意把玄宗朝“政治不正确”的史崇玄替换为政治地位崇高的景龙观观主叶法善。^②

道士蔡玮的这一次攀龙附凤的加注，并未被后代其他的叶法善文本所接受，这也说明无视公共历史事实的道团内部加注，是无法获得长久的叙事生命力的。

小 结

以上主要通过唐代金石碑刻与官方文献，重建叶法善生平事迹。有别于以往学界对上清一系道士的研究，我们在叶法善身上看到的是一个更为复杂的道士，他身上有着多个面向：江南道教世家子弟、内道场道士、国师、大洞三景法师、景龙观观主、孝子。叶法善是在唐玄宗神权合法性的众多灵验事件与崇尚道术的唐代社会风气的合力之下，出现的圣者形象。回到唐代崇道的社会背景中去理解叶法善的六个面向，才能跳出长期以来由上清经系垄断唐代道教的印象，进入一个地方道士在朝廷内道场个人奋斗的生命史。

在生命的最后五年，叶法善通过“归乡—上书—立碑—回授爵位—舍宅为观”等一系列活动对自己的后事进行了妥善安排，对自我形象进行了适当的定位和诠释，羽化前又留下了三首遗世诗，这是两种指向的自我设计：前者旨在争取叶氏家族在括州地方社会的政治宗教资源，同时延续道

① 大弘道观在洛阳修文坊，武周时期至开元年间，大弘道观的道士与朝廷关系密切，多次奉敕到东岳举行斋醮仪式。参见雷闻《五岳真君祠与唐代国家祭祀》，载于《唐代宗教信仰与社会》，第 37 页。

② 查尔斯·本 (Charles D. Benn), *The Cavern-mystery Transmission: a Taoist Ordination Rite of A. D. 711*, 第 154 页和 156 页，亦认为需谨慎对待蔡玮的碑文所提供的叶法善事迹。他以《太平广记》卷 26《叶法善传》为依据，认为景云年间叶法善还流放于湖南、广东等地。

教世家的道脉，后者则是向长安朝廷和民众表达“谪仙羽化”仙人形象的宗教自我实现。

叶法善去世 19 年之后，玄宗御赐的《叶尊师碑》体现了有别于叶法善自我设计的国家意志。这是玄宗为建立道教神权国家进行舆论准备而做的“政治加注”，同时也因应着开元以来上清一系为主导的道教局面，为天师道道士叶法善加注了上清道派背景。与此相比，来自门人弟子的宗教“门人加注”则乏善可言，体现了内道场道士“身后成神”的困境。

表 2.1 叶法善历史简表

时 间	活 动
616 年，隋大业十二年	叶法善出生于浙江松阳
623 年，唐高祖武德六年	叶法善七岁，涉江而游，迨三年，人以为溺。遇青童，得道法
631 年，太宗贞观五年	十五岁，中毒死，得遇天台茅君而复活
656—661 年，高宗显庆	叶法善四十余岁。高宗闻其名，征诣京师，求为道士，留在内道场。建议高宗废合丹
678 年，高宗仪凤三年三月三日	叶法善 62 岁，以大洞三景法师身份奉敕于泰山岱岳观修斋河图大醮
683 年，高宗弘道元年	叶法善 67 岁，封南岳，辟方四十里
705 年，中宗神龙元年	叶静能任国子祭酒，被弹劾，仍留于内道场
710 年，中宗景龙四年 睿宗景云元年	六月，韦后弑帝立温王重茂。临淄王隆基起兵讨韦氏，诛其属，叶静能被杀 李隆基为平王。相王旦复位，是为睿宗 叶法善 94 岁，八月奉诏赴阙，助玄宗举事
711 年，睿宗景云二年	叶法善 95 岁。景龙观钟铸成，天台山道士司马承祯被召止于此观 睿宗使叶法善持绣像幡花，至南岳夫人魏夫人仙坛修法事，于坛西置洞灵观
713 年，玄宗先天二年，开元元年	玄宗于七月诛太平公主，是年十二月改年号为开元 叶法善 97 岁，拜金紫光禄大夫鸿胪卿越国公兼景龙观主，又赠其父为歙州刺史 八月二十日，往华山封华岳神为金天王

续表	
时 间	活 动
714 年，玄宗开元二年	叶法善 98 岁，主持会稽龙瑞宫投龙仪
716 年，开元四年二月二十一日、 二月二十三日	叶法善向唐玄宗呈《乞归乡上表》，玄宗《答叶法善乞 归乡表批》 叶法善呈上两表：《乞归乡修祖茔表》恳请回乡修祖墓， 《乞回授先父表》恳求玄宗将先前赐予他的爵位回赠 先父
717 年，开元五年三月七日、 七月七日	李邕《唐故有道先生叶国重墓碑》立碑 《大唐赠歙州刺史叶公神道碑并序》（《叶慧明碑》）立碑
720 年，开元八年	叶法善辞世，唐玄宗颁布《赠叶法善越州都督制》，追 赠“越州都督”
721 年，开元九年三月	玄宗置石柱于景龙观，令天台道士司马承祯依蔡邕石柱 三体，书写老子道德经
739 年，开元二十七年二月二十六 日、四月二十三日	唐玄宗敕《叶尊师碑》 内道场肃明观道士尹愔奉敕至景龙观宣讲御文，丁政观 等道士拜谢

第三章

叶法善仙传的文学加注

叶法善去世后不到一百年，出现了以叶法善为传主的道教仙传——刘谷神的《叶法善传》，有关叶法善的单篇故事也屡见于张鷟《朝野僉载》等笔记小说当中。《太平广记》共收录 24 条叶法善（叶道士、叶静能、叶净能）^① 相关的唐代传奇故事，而其中又以引自《仙传拾遗》和《集异记》的《叶法善传》篇幅最长，叙事最复杂。此外还有敦煌残卷 S. 6836《叶净能诗》等，将流传于晚唐的 14 个“叶净能”（叶道士）故事捏合为一个说话本子。这些文学文本形成了有唐一代叶法善神性加注的最强音——传奇文学的加注。

本章专论晚唐五代期间叙事规模较大的三个相关文本：刘谷神《叶法善传》、《太平广记》卷 26 的《叶法善传》以及敦煌 S. 6836《叶净能诗》。它们在体裁上属于“仙传”性质，继承了《汉武内传》、《葛仙翁别传》、《王子乔传》以降杂传体仙传的文学传统，叙事目的在于讲述道士生平与灵验事迹。^②

道教非常重视仙传，在构成道藏的道经中，关于成仙之方法与途径，

① 中唐以后的小说中，叶法善、叶静能、叶净能、叶法善、叶天师、叶法师、叶道士，所指大致为叶法善。相关辨析可参见本书第四章以及吴真《唐代社会关于道士法术的集体文学想像》，《武汉大学学报》2010 年第 3 期，第 294—299 页。

② 《隋书·经籍志》卷 33，北京：中华书局 1961 年版，第 983 页总结人物杂传的文体特征为：“名目转广，而又杂以虚诞怪妄之说。”仙传作为文学体裁的成立历史，可参见孙昌武《作为文学创作的仙传——从〈列仙传〉到〈神仙传〉》，《济南大学学报》2005 年第 1 期，第 22—30 页。唐小说对人物杂传文体的继承，可参见陆逊、潘建国《唐传奇文体考辨》，《文学遗产》1999 年第 6 期，第 34—49 页。

主要由各种内丹和符篆的道经载录；描写和证明凡人成仙之可能的宣教功能，则由仙传作品来承担。仙传是道教向民众和自己的信徒宣传、确认神仙信仰的最重要文学工具。^① 长期以来，现代研究者往往对道教仙传抱着简单的“二元切分法”，或为史料，或为神书。柳存仁论及有关汉张天师的庞大仙传文学时指出：“它是有限的史料和更多的夸饰的叙述杂糅的，可以把它们看做文学性作品的创作，或是无从证明的信仰性‘神书’。”^② 这个观点代表了现代学术研究者对于仙传文学分割处理的态度：历史的归历史，宗教文学的归宗教文学。道教仙传研究也因此常常出现两种进路：一种是试图辨伪，去除道士故事中的附会旧说、任意捏合等文学技巧与宗教夸饰成分；另一种是全盘接受，把仙传当成某一个道士的历史真实。第一种进路试图从历史文献学的角度为道士神话“祛魅”；第二种进路则是希望以传奇文学的多种叙事来补足相对贫乏的道教史料。

过去四十多年，《太平广记·叶法善传》与《叶净能诗》的研究更多地体现为前一种进路，着重指出叶氏传奇如何附会，又如何捏合的叙事学问题。^③ 可是道教仙传的文学叙事往往带着强烈的现实关怀，那些表面看起来“张皇鬼神，称道灵异”的文学艺术，背后其实交错着各种现实的信仰诉求、作者本人宗教情怀等具体写作情境。而且同一个传主的仙传文本群，形成了以传主的生平和神迹为同心圆的文本体系，具有区别于其他不

① 仙传的概念近似于西方的“圣者传记”(hagiography)，自1995年巴黎“遗迹崇拜与圣者崇拜：中国圣者传记与地域史的材料”学术会议及林富士、傅义岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》，台北：允晨文化实业股份有限公司2000年版，一书刊行以来，台湾、国外学者开始以“圣者崇拜”取代原来“仙人崇拜”概念，并以“圣者传记”取代原来的“仙传”概念。

② 柳存仁：《汉张天师是不是历史人物？》，《道教史探源》，北京：北京大学出版社2000年版，第68页。

③ 以1960年日本学者小川阳一为始，此后金荣华、游佐昇、张鸿勋、陈炳良、萧登福、罗宁等学者在本事源流、叙事风格及人物形象考证方面，均有专论。小川阳一：《〈叶净能诗〉の成立について》，《东方宗教》1960年第16期，第55—66页。游佐昇：《叶法善と叶净能——唐代道教の一側面》，《日本中国学会报》1983年第35期，第152—166页。金荣华：《读〈叶净能诗〉札记》，台北：《敦煌学》1985年第8期，第27—46页。张鸿勋：《敦煌道教话本〈叶净能诗〉考辨》，《敦煌学论集》，兰州：甘肃人民出版社1985年版，第130—145页。张鸿勋：《敦煌话本〈叶净能诗〉再探》，《第二届国际唐代学术会议论文集》上册，台北：文津出版社1993年版，第727—752页。陈炳良：《〈叶净能诗〉探研》，《汉学研究》1990年第8.1期，第109—118页。萧登福：《敦煌变文〈叶净能诗〉一文之探讨》，载氏著《敦煌俗文学论丛》，台北：台湾商务印书馆1988年版，第132—174页。罗宁：《读〈叶净能诗〉》，《新国学》第4卷，成都：巴蜀书社2002年版，第165—188页。

同传主仙传系统的自足性。因此有必要考察唐代叶法善/叶静能神奇叙事的文本生长之路,这样才能条理出不同时代对同一传主不断叠加的神性加注,及其与同一系统的其他文本相比,具有怎样的叙事特征,反映了怎样的写作情境。

一 刘谷神的《叶法善传》

叶法善成为志怪小说的传说对象,始于开元初年的《朝野僉载》。^①稍晚于此书的牛肃《纪闻》,专叙玄宗开(元)天(宝)年间事,其中“叶法善”条讲述叶法善以道法降服千年老狐所化的婆罗门僧。^②唐肃宗时,多言鬼怪的戴孚《广异记》记载了五则关于叶法善(叶静能)的法术故事。^③这些散见于各种笔记、杂记中的神奇故事都是一事一叙的短篇文学作品,对叶法善(叶道士)的生平等背景资料不作丝毫交代。

中唐时期,坊间出现一本以叶法善为传主的仙传《叶法善传》,《崇文总目》等目录书记载此传作者为“刘谷神”。唐人以谷神为道号及名号的人相当普遍,^④盖取《道德经》“谷神不死”之义。《叶法善传》的作者刘谷神虽不详何人,大概视作道家应不至大谬。台湾学者丁煌以《新唐书》列书体例为据,从相邻书作者之在世时代加以推测,认为刘谷神大概是玄宗天宝时期至代宗大历时期(766—780)的人物。^⑤记载北宋朝廷藏书书目的官修目录书《崇文总目》,道书类著录有“刘谷神撰《叶君善传》一

① 参见《太平广记》卷285引《朝野僉载》“叶道士”条,第2269页。

② 牛肃大概生于武周朝,卒于肃宗朝。《太平广记》卷448引《纪闻》“叶法善”,第3665—3666页。

③ 《文苑英华》卷737收入顾况《戴氏广异记序》,大致可以推测戴孚的写作时间和背景。杜德桥(Glen Dudbridge), *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: a Reading of Tai Fu's Kuang-i Chi*. (New York: Cambridge University Press, 1995) 一书的附录共构沉《广异记》328个故事。戴孚《广异记》五个叶道士故事中,二叶的事迹严重相窜。

④ 谷神,词出《老子》上篇第六章“谷神不死,是谓玄牝”。唐代以“谷神”为名号者颇多。唐《传奇》作者裴铏号“谷神”,《博异志》作者郑还古亦号“谷神”,《广异记·朱敖》(《太平广记》卷334引)有道士程谷神。

⑤ 丁煌《叶法善在道教史上地位之探讨》还提出刘谷神可能与叶法善有亲戚关系,因松阳叶氏世代与彭城刘氏家族联姻。此考证缺乏可信的唐宋史料,兹备为一说。

卷”，此处“君”字当为“法”字之讹。^①《新唐书·艺文志》卷59“道家类”，著录“刘谷神撰《叶法善传》二卷”。关于《新唐书》与《崇文总目》所存道书名目，龙彼得（Piet van der Loon）认为《新唐书》道家书目显然参考了宋初尚未散佚的足本《崇文总目》，而且其条目多从《崇文总目》出。^②再综合1158年成书的郑樵《通志》卷66所记“《叶法善传》一卷，刘谷神撰”，^③则刘谷神所撰《叶法善传》盖为一卷。^④

六朝以来《穆天子传》、《周氏冥通记》、《葛仙翁别传》、《王子乔传》等道教仙传，一般是由崇道者将当时民间流传的故事收集连缀，加工成为专述某一仙人道士的仙传。刘谷神《叶法善传》概系这一文学传统之内、专述叶法善修仙经历及灵验事迹的专传。由于此传失佚已久，以往学界对于这一本专传的研究似未深入，然而如果比对唐宋各种叶法善仙传的文字，我们还是可以拼接出更多的《叶法善传》碎片。^⑤

刘谷神《叶法善传》曾在中晚唐至宋代通行于民间，为当时民众习见的叶法善仙传。《太平广记·叶法善传》在叙述叶法善早年入仕高宗的功绩之后云：“除害殄凶，玄功遐被，各具本传”，后文又说：“其余追岳神、致风雨、烹龙肉、祛妖伪、灵効之事，具在本传，此不备录。”^⑥这里所说的本传，不能理解为《旧唐书》和《新唐书》“方伎传”的叶法善传，^⑦因为此二传的文字较少（皆四百字左右），基本只录其生平，更无收录叶

① 《崇文总目》卷10，《四库全书》第674册，第118页。

② 龙彼得（Piet van der Loon），*Taoist Books in the Libraries of the Sung Period*（London: Ithaca Press, 1984），pp. 6-10。

③ 郑樵：《通志·艺文略》卷66“道家三”，载《四库全书》第374册，第387页。

④ 李剑国《唐五代志怪传奇叙录》第914页亦作此推断。柯克兰（Russell Kirkland），“Tales of Thaumaturgy: T'ang Accounts of The Wonder-worker Yeh Fa-shan”一文不提刘谷神《叶法善传》，反而认为九世纪初期蒋防所作《幻戏志》是第一本叶法善传记，从而将《幻戏志》视为《太平广记·叶法善传》和《唐叶真人传》之文本来源。但是《幻戏志》并非唐人小说集，而是近人伪题唐蒋防撰之伪书，考证可参见李剑国《唐五代志怪传奇叙录》附录《伪书辩证》第1175—1176页。《幻戏志》，载《丛书集成初编》，上海：商务印书馆1929年版，第2698册，“叶法善”条在第4—6页。

⑤ 李剑国《唐五代志怪传奇叙录》第914—915页在“叶法善传一卷”条目下，对中唐至明代的各种叶法善故事进行总体的版本考证，但未进行各个版本的文字比对。孙昌武《道教与唐代文学》第160页在简述叶法善事迹时提及：“大约在唐末，现出了署名刘谷神所著《叶法善传》，今存《道藏》本《唐叶真人传》以及《太平广记》的记载即应是所从出。”

⑥ 《太平广记》卷26，第172页。

⑦ 李剑国《唐五代志怪传奇叙录》第914页提出此处的“本传”即两种《唐书》之本传。

法善追岳神、致风雨、烹龙肉等法术故事。鉴于唐代文献目录所载的只有刘谷神《叶法善传》一种“本传”，《太平广记·叶法善传》所指当为刘谷神《叶法善传》。也就是说，在其所从出的《集异记》与《仙传拾遗》的晚唐五代，或者《太平广记》编纂的北宋初年，刘谷神《叶法善传》是容易被普通人所阅读到的，为免重复，《太平广记·叶法善传》才有意省略了叶法善“除害殄凶、玄功遐被”的道教活动以及追岳神等法术灵效之事，而专注于讲述一些对于读者来说较为新奇的叶法善事迹。

到了南宋理宗时期，陈思编写《宝刻丛编》的时候，刘谷神《叶法善传》可能还流传于世。在《唐有道先生叶国重碑》条下，陈思记曰：“李邕既为撰碑，而难于书法。善追其魂而书之，世号‘追魂碑’。其间用字多差误，是时夜艾钟鸣，李公书未毕而觉，碑因存而不易续。以碑示邕，邕笑曰：‘初以为梦，今果然耶。’《叶法善传》。”^① 这里所讲述的“追魂碑”本事出自《叶法善传》，然而目前所存唐宋诸家叶法善传之中，却无此本事记录。虽然《太平广记·叶法善传》记述了故乡浙江括苍的不少叶法善事迹，但并未讲述这一追魂碑故事。因此南宋《宝刻丛编》所引《叶法善传》，大致是当时所得见的中唐刘谷神所撰本传。

南宋末年，浙江括苍地方官府重修了一部叶法善传，即今《道藏》本所存的南宋淳祐元年（1241）《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》（后世简称《唐叶真人传》，下同）。根据时任处州知州的马光祖所作之序，《唐叶真人传》由浙江丽水县冲真观的道士张道统編集而成。冲真观在北宋时期致力于为观内的叶法善崇拜争取官方认同，促成了1116年和1122年宋徽宗的两次敕书封赐叶法善，该观道士组织撰写的《唐叶真人传》重点记载与叶法善相关的多个地方风物传说，其中便明确记载了立于松阳西山叶国重墓前的追魂碑之神奇故事，但并无文字记录唐代刘谷神的《叶法善传》。南宋《唐叶真人传》面世之后，各种目录文献中便很难找到刘谷神《叶法善传》的踪迹，大概是适应新时代灵验传说叙事的《唐叶真人传》渐渐取代了旧叙事传统的刘谷神《叶法善传》，于是旧书渐亡佚于宋元之交。

^① 陈思：《宝刻丛编》，《四库全书》第682册，卷13，第403—404页。



图 3.1 武义县牛头山天师殿内的壁画《追魂书碑》，描绘李邕被叶法善追魂、梦中书碑。2010 年摄。

二 《太平广记·叶法善传》主要出自 杜光庭《仙传拾遗》

开元初年的《朝野僉载》之后，大约有 16 本唐代笔记小说收入近 20 种叶法善故事，多是一事一文的传奇逸闻，不见叶法善传说故事的综合文本。《太平广记》卷 26 的《叶法善传》，辑录了叶法善生平事迹和多个神奇故事，可算是南宋《唐叶真人传》之前叶法善故事最为完备的一个本子。此传系从两本晚唐笔记小说——《集异记》、《仙传拾遗》所辑出，但现存的宋版二卷本《集异记》不收《叶法善传》，^①而唐末五代道士杜光

^① 《集异记》作者是唐穆宗长庆年间（821—824）担任光州刺史的薛用弱，残存二卷，今所见版本以宋代《顾氏文房小说》本最早，所存 16 条并未收入叶法善相关故事。《集异记》版本考证，参见李剑国《唐五代志怪传奇叙录》第 508—514 页。今人补编《集异记》，北京：中华书局 1980 年版，又从《太平广记》辑出 40 余条，则全收《太平广记·叶法善传》。

庭（850—933）所编撰的《仙传拾遗》，全书佚于元明之际。^①这使得我们很难判断《太平广记·叶法善传》的12个故事具体所出，但是如果对文字进行结构解析，还是可以得到比较清晰的答案。由于此传对后世的叶法善故事、《唐叶真人传》和叶氏宗谱的叙事影响极深，在此有必要对其文本特色作一探究。

就文字风格而言，《太平广记·叶法善传》从篇首“叶法善，字道元”到“发引日，敕官缟衣祖送于国门之外”，以人物传记的写作手法完整地叙述了叶法善由出生到仙去的道士一生。在按时间排列的生平事迹之中，还穿插了七个神奇故事：

- a. 7岁溺水遇青童。
- b. 卯酉山投符起石。
- c. 括苍山遇三神人，得授法术。
- d. 解张尉妻之尸媚。
- e. 救活姚崇已终之女。
- f. 过钱塘江投符杀恶蜃。
- g. 识破吐蕃宝函机关。

此七个故事中的b、d、e、f、g故事，虽然与散见于《太平广记》其他分卷的叶法善故事有异，但这五个故事母题却属于唐代志怪小说刻画道教法师常用的故事类型。比如f故事“过钱塘江投符杀恶蜃”的主题类型，与开元年间《朝野僉载》记载的“许逊斩蛟”神迹基本相同。^②由于夹杂于生平事迹的记述之中，这七个故事的讲述语言较为平实简洁，并无过多“炫奇”的风格。可是下文从“开元初，正月望夜，玄宗移仗于上阳宫以观灯”开始，语言转向铺张神奇，共叙述以下四个故事：

- h. 元宵领玄宗神游至西凉府观灯。
- i. 八月十五夜引玄宗游月宫，传《霓裳羽衣曲》于人世。

^① 《仙传拾遗》原书有四十卷，大约佚于元末明初之际。严一萍《道教研究资料》第1辑，台北：艺文印书馆1974年版，从《太平广记》和《三洞群仙录》辑得佚文97条。李剑国《唐五代志怪传奇叙录》第1025—1040页，共辑得128条。

^② 《太平广记》卷231引《朝野僉载》，第1769页记：“西晋末，有旌阳县令许逊者，得道于豫章西山。江中有蛟蜃为患，旌阳没水，拔剑斩之。”故事属于道士斩蛟故事类型，具体论述可参见李丰楙《许逊传说的形成与衍变——以六朝至唐为主的考察》，载于氏著《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》，台北：台湾学生书局1997年版，第11—65页。

j. 令巨榼化为道士以娱张说。

k. 以丹符救东海龙，阻止胡僧咒海。东海龙报恩，修筑“天师渠”。

这四个故事皆是中唐以来志怪小说早已有之的叶法善传奇，与以往的故事版本相比，并无多少修改和发挥。就文本特征而言，无论是叙事主题还是语言风格，这四个传奇故事与前一部分的叶法善生平事迹呈现极大的区别。而且文本的叙事时间也颇不一致，前文已经交代完叶法善归葬故里和朝廷追悼之礼，至此完整地叙述叶法善一生，可是从故事 h 开始，叙事时间又重新回到“开元初正月望月”的叶法善生前时间。这种叙事时间的截然分别，说明《太平广记·叶法善传》的作者认为需要严格区分“叶法善生平”和“叶法善传奇”两种叙事系统，因此才刻意地将文本叙事时间分为两个部分。

在讲述了故事 k “天师渠”之后，《太平广记·叶法善传》又另起一段：“又一说云，显庆中，法善奉命修黄箓斋于天台山。”这一段文字讲述的“瓜州渡口斗白鱼精”故事，从未见于唐宋其他小说，连南宋末年囊括叶法善故事大全的《唐叶真人传》也未有收入。《太平广记》编者觉得有必要将之搜罗于内，而且又特地点明此乃“又一说”，说明这一故事与前面四个传奇故事是辑自不同的版本。

综上所述，《太平广记·叶法善传》文字共有三个部分：（1）文首至“敕官缟衣祖送于国门之外”，是叶法善生平事迹的人物传记文字；（2）“开元初，正月望夜，玄宗移仗于上阳宫以观灯”至“至今谓之天师渠”，共有 h—k 四个叶法善法术灵验故事；（3）“又一说云”之后，叙叶法善瓜州渡口符降白鱼精一事。

我们再考察《太平广记·叶法善传》所引自的两本小说集——《集异记》与《仙传拾遗》。现存《集异记》67 条佚文，每一条文只专叙某一传奇之事，皆属残丛小语式的神仙传说，不可能出现像第 1、2 部分那样庞大的文字篇幅和叙事规模；而且在文字风格上，第 1 部分文字的史传风格也与《集异记》神奇夸张大相径庭。从这两点来推测，大致可以肯定《太平广记·叶法善传》第 1、2 部分，并非引自《集异记》。

相比之下，现存《仙传拾遗》的集佚文之叙事规模与文字风格，更加接近第 1、2 部分文字。南宋王灼《碧鸡漫志》说：“《仙传拾遗》云，明皇用叶法善术，上元夜自上阳宫往西凉州观灯，以铁如意质酒而还，遣使取之不诬。”此处所云即是《太平广记·叶法善传》的故事 h，王灼所处

的南宋绍兴年间,《仙传拾遗》尚未散佚,此处谓故事 h 引自《仙传拾遗》,相当可信,也佐证《太平广记·叶法善传》第 1、2 部分源自《仙传拾遗》。^①因此我们推断,《太平广记·叶法善传》从杜光庭《仙传拾遗》辑出叶法善生平事迹及 h—k 的四个传奇故事,而只从《集异记》辑出“瓜州渡口斗白鱼精”一事,所以在两个文本之间,用“又一说云”四个字以作为继说的标志。^②

《太平广记》卷 21 收入的《孙思邈传》也有着类似的辑录情况。《孙思邈传》宣称从《仙传拾遗》及《宣室志》辑出,文中在讲述孙思邈生平事迹及著述之后,另起一段“开元中,复有人见隐于终南山”,叙述孙思邈阻止胡僧咒海,此故事又见于现存《宣室志》。这样的编录手法与卷 26 的《叶法善传》极为相似,也可证明《太平广记》主要从道教仙传如《仙传拾遗》中引录仙人生平和神奇故事,再从志怪传奇中补录一些散出的仙人灵验故事。^③

三 敦煌《叶净能诗》与刘谷神《叶法善传》的渊源

在有关叶法善的唐宋传奇文学之中,敦煌 S. 6836 残卷较受到学者的关注。此卷现存英国大英博物馆,不著作者,首缺尾完,尾题写有“叶净

① 王灼著,岳珍校正:《〈碧鸡漫志〉校正》卷 3,成都:巴蜀书社 2000 年版,第 53 页。

② 严一萍辑录《仙传拾遗》佚文时,以宋代《三洞群仙录》及元代《历世真仙体道通鉴》的佚文为标准,断定《太平广记·叶法善传》第 1 部分源自《集异记》,而第 2、3 部分为《仙传拾遗》佚文,因此第 65—69 页的“叶法善”条不收第 1 部分的生平,笔者对此不能苟同。李剑国在《唐五代志怪传奇叙录》第 514 页云:“按《广记》所引,末事(除鱼精)以‘又一说云’领起,疑为《集异记》文,此前诸事当出《仙传拾遗》。”这种推断与本书吻合,但并未举出内证。

③ 以往学界多注重杜光庭《神仙感遇记》、《墉城集仙录》、《道教灵验记》,而对《仙传拾遗》极少研究。如詹石窗《道教文学史》,上海:上海文艺出版社 1992 年版,张松辉《唐宋道家道教与文学》,长沙:湖南师范大学出版社 1998 年版,皆不论及《仙传拾遗》。罗争鸣《杜光庭道教小说研究》,成都:巴蜀书社 2005 年版,第五章《〈仙传拾遗〉研究》是目前比较全面介绍的文字,但在版本考证上多沿袭李剑国的考证,关于《太平广记·叶法善传》之文本特色并无进一步的阐述。

能诗”，故被学界拟题为《叶净能诗》。^①此乃现存敦煌遗书中唯一的以道教人物为主角的通俗文学，全文共有八千余字，通篇以散文叙述叶净能异迹，带着说话艺人特有的说书口吻，篇末以38句四言韵文哭辞作结，属于从晚期变文向宋元话本过渡的话本。《叶净能诗》遇“皇帝”一称时遵守谨空示敬的书例，所列故事除长安玄都观斩狐、掘地道伏五百面鼓试净能、斩龙取肉三事最早见于开元时期张鹭《朝野僉载》外，其余的11个故事见于《广异记》、《河东记》、《集异记》等小说，这些所从出的小说无不是中唐以后及至五代宋初时人所作，因此研究者们基本判定敦煌《叶净能诗》的写作年代大约是晚唐至五代时期，差不多与杜光庭《仙传拾遗》同时代。^②

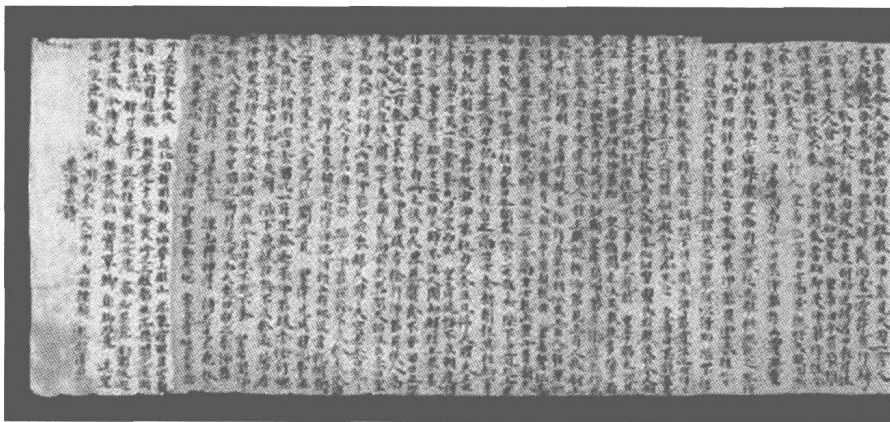


图 3.2 敦煌 S. 6836 残卷拟题《叶净能诗》的后半部分，文末有“叶净能诗”四字题目。现藏大英博物馆。

目前所见《叶净能诗》残本从唐代著名道士叶净能幼年在会稽山会叶

① 敦煌残卷 S. 6836 收入王重民等编《敦煌变文集》上册，北京：人民文学出版社 1957 年版，第 216—228 页，当时王重民据残卷的尾题定名，拟名为《叶净能诗》。原卷白纸，正面书，存 263 行，前题佚，卷端稍残，以起首即为叶净能幼年学道事，前缺似不多。原卷现存英国大英博物馆，版本状况可参见《英伦博物馆汉文敦煌卷子收藏目录》，台北：新文丰出版股份有限公司 1985 年版，第 221 页；翟林奈 (Lionel Giles), *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum* (London: Trustees of the British Museum, 1957)。

② 参见张鸿勃《敦煌道教话本〈叶净能诗〉考辨》，第 260—287 页。

观学道讲起，西赴长安，斩邪驱怪，显现种种神异，最后以赴大罗天结束，缀连大小 14 个故事：

- a. 化符溺水而渡。
- b. 画符追华岳神放人。
- c. 玄妙观以剑符驱煞狐精。
- d. 渡江投符杀恶蜃。
- e. 嚬水作法，止地道奏乐。
- f. 作法使酒瓮化为道士。
- g. 令玄宗得啖龙肉。
- h. 画符追五岳值官降雨，解救天下亢旱。
- i. 元宵节引玄宗神游剑南观灯。
- j. 向天曹求子。
- k. 八月十五夜引玄宗游月宫。
- l. 犯禁私藏大内宫人侍寝，事发。
- m. 隐身柱内脱身。
- n. 与中使相遇于蜀川。^①

这 14 个故事中，除了 a、l、m、n 四个故事之外，其他皆有所本，与唐人小说中的叶法善/叶道士故事大致类同（见第四章表 4.1）。^② 敦煌《叶净能诗》叙述的历史时代大体是玄宗朝，可是历史上，主人公叶净（静）能早于睿宗朝便被诛，断无可能在玄宗朝代复活过来。龙晦^③、张鸿勋、游佐昇等学者在以往相关研究中已经指出“净”为“静”之误写，而唐代又存在将叶法善故事讹传为叶静能故事的现象，因此《叶净能诗》的主角应当是叶法善。笔者基本同意这样的结论，同时需要补充的是，《叶净能诗》与中唐刘谷神《叶法善传》有着极深的文本渊源。

① 1998 年意大利学者卡多纳（Alfredo Cadonna）出版博士论文 *Il Taoista di Sua Maestà: Dodici Episodi da un Manoscritto Cinese di DunHung*, (Rome: Libreria Editrice Cafoscarina, 1998) 翻译《叶净能诗》为意大利语，并探讨了其中 12 个故事母题与叶法善历史真实之间的关系。

② 明代凌濛初《初刻拍案惊奇》保存有《叶净能诗》的 14 个故事类型，陈祚龙《敦煌古抄〈叶净能诗〉谈到凌濛初的〈唐明皇好道集奇人〉与〈武惠妃崇禅斗异法〉》，《敦煌学》1988 年第 13 期，第 1—78 页，对《叶净能诗》在唐宋及明清各个时代的异文，加以新校重订，从通俗文学的研究角度指出此本是用作讲说、宣演方士叶静能的“俗讲”话本。

③ 龙晦：《论敦煌道教文学》，《世界宗教研究》1985 年第 3 期，第 60—69 页。

《太平广记·叶法善传》为了避免与刘谷神《叶法善传》重复，故意不备录“追岳神、致风雨、烹龙肉、祛妖伪”这四个灵验故事。可是这四个故事恰恰在《叶净能诗》得到浓墨重彩的叙述，占了全文近一半的篇幅：故事 b 即“追岳神”，故事 c 为“祛妖伪”，故事 h 为“致风雨”，故事 g 则是“烹龙肉”。可见出现在西北敦煌地区的《叶净能诗》并非一无依傍，它大量采用了中唐以后流传于世的刘谷神《叶法善传》之故事内容。另外，这四个故事中的 c 与 g 也见于南宋末年的《唐叶真人传》，此传又云“若入柱隐形、凌空化鹤、追岳神、致风雨、灵验之事，不可殚述”，亦即省略了《叶净能诗》之 m、b、h 故事，可能是因为它们为南宋末年的浙江民众较为熟知。按常理，敦煌卷《叶净能诗》很难传播到江南的浙江括苍地区，因此南宋《唐叶真人传》与晚唐宋初敦煌《叶净能诗》在故事类型上互相参见之关系，只能说明它们产生于同一个母本，即中唐刘谷神的《叶法善传》。

四 杜光庭的道教神化加注

《太平广记·叶法善传》作为学界借以研究叶法善的一大历史资料来源，虽然研究者了解其文本性质是志怪小说，但是在考证叶氏生平事迹时又多借助其中的叶氏事迹记载。^① 这里存在着一个悖论：既然《太平广记·叶法善传》属于“张皇鬼神，称道灵异”的志怪小说，志怪文体决定其叙述的传奇性与随意性，所谓的“率尔而作，不在正史”，很难胜任“有裨于正史”的史料角色。^② 但是《太平广记·叶法善传》又包含了大量为官方史书所缺乏的，且看起来比较可信的叶法善史料，这对极欲了解叶法善其人其事的研究者来说是个极大的诱惑。在解决了这个文本主要辑自杜光庭《仙传拾遗》的文本来源之后，再结合杜光庭的个人背景来解读《太平广记·叶法善传》，才能洞察那些令人难分真假的“史料”在某些程

① 比如游佐昇《叶法善と叶净能——唐代道教の一側面》，丁煌《叶法善在道教史上地位之探讨》，柯克兰，“Tales of Thaumaturgy: T'ang Accounts of The Wonder-worker Yeh Fa-shan”。此三文大量地借用《太平广记·叶法善传》以重建叶法善生平。

② 参见《隋书·经籍志》卷 33 关于“杂传”、卷 34 关于“小说”文体特色的概括。

度上属于道教宗师杜光庭夹带的“私货”(个人加注)。

杜光庭在晚唐五代有“道门领袖”之称。中和元年(881),杜光庭随唐僖宗避黄巢之难至成都,遂留于蜀,后受到前蜀高祖王建的赏识,曾为金紫光禄大夫、左谏议大夫,封蔡国公,敕号“广成先生”。^①在受到帝王宠爱和身为宫廷道士领袖这两点上,杜光庭与玄宗朝的叶法善有极大的相似之处。

杜光庭一生编纂过《录异记》、《神仙感遇传》、《王氏神仙记》、《墉城集仙录》等道教仙传,深谙传奇小说之写作手法。他大部分神仙传记都是从前人著述中修改而来,《仙传拾遗》的“拾遗”表明了该书“从纷繁的古籍中将前代神仙故事重予集掇,并补缀唐代流传的相关传说,使这些因流传久远而湮没不闻的‘神仙’再获‘生机’”的立场。^②以杜光庭的文学修养以及“扶宗立教”的道教理念,他在补缀叶法善这样的大唐国师仙传之时,必定不甘于只是做简单的文字“集补”,我们需要将《太平广记·叶法善传》与同一叶法善叙事系统内的其他唐宋资料作一番细细排对,方能窥见“杜光庭式”的道教神化加注。

首先是杜光庭大量借鉴开元二十七年(739)玄宗亲撰的《叶尊师碑》褒扬叶法善的事迹文字,现列表比较两个文本的异同(表3.1):

两相比较我们会发现,《太平广记》的叶法善生平事迹与739年唐玄宗撰《叶尊师碑》有较多重合,并在《叶尊师碑》基础上有所增益。如碑文只云叶法善“已登仙格”,《太平广记》进一步明确这个仙格是“太极紫微左仙卿”。在六朝经典之中,太极紫微左仙卿是一个在主神太极真人(老君)之旁充任开路护卫的副神,虔心向道者在白日飞升之后,可补仙官为太极左仙卿。^③后文又记叶法善获三神人授予道法“正一三五之法”,

① 傅飞岚(Franciscus Verellen)所著 *Du Guangting (850-933): Taoiste Du Cour A La Fin De Chine Medievale* (Paris: College De France, Institut Des Hautes Ecoles Chinoises, 1989)一书对杜光庭的生平事迹、道教著作和道教思想等方面作了详细的历史考察。傅飞岚《道教视野中的社会史:杜光庭(850—933)论晚唐和五代社会》,李凌瀚译述,香港:香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心,2001年版,该书亦有简述。

② 罗争鸣:《杜光庭道教小说研究》,第227页。

③ 陶弘景《真诰》卷5:“老君者,太上之弟子也。年七岁而知长生之要,是以为太极真人。”下文记,“昔有黄观子者,亦少好道……太极真人百四十事试之,皆过。遂服金丹而咏《太洞真经》,今补仙官为太极左仙卿。”《真诰校注》,北京:中国社会科学出版社2006年版,第175页。

这是初入道的天师道道士所习之法，出现在这段文字中，比较符合少年叶法善的道教成长历程。^①“太极紫微左仙卿”与“正一三五之法”这两个六朝道教经典的常用道内术语，却从未出现在中晚唐其他各家叶法善传奇故事中，这也说明《太平广记·叶法善传》第1部分文字，如果不是出自晚唐道教大宗师杜光庭之手，便是杜光庭的《仙传拾遗》抄自刘谷神的《叶法善传》，总之须是具有道家学养之人。

表 3.1 《太平广记·叶法善传》（《仙传拾遗》）与
《叶尊师碑》之文字比较

（以 标示母题相异处，以 标示母题相同处）

情 节	《叶尊师碑》	《太平广记·叶法善传》
出生	无	母刘， <u>因昼寐，梦流星入口，吞之乃孕，十五月而生。</u>
七岁	初，师甫 <u>七岁</u> ，涉江而游， <u>迨三年</u> ，人以为溺。及还，问其故，则曰： <u>三青童引之</u> ，憩于华堂峻宇，咽灵药，吸云浆， <u>太上镇之</u> ，是以留也。	年 <u>七岁</u> ，溺于江中， <u>三年不还</u> ，父母问其故，曰： <u>青童引我</u> 饮以云浆，故少留耳。亦言 <u>青童引朝太上</u> ，太上领而留之。
十五岁	<u>十五中毒死</u> ，又见昔青童曰： <u>天台茅君飞印</u> ，印其腹，始殊网绝，良久豁如。	师年 <u>十五中毒殆死</u> ， <u>见青童</u> 曰： <u>天台茅君飞印相救</u> 。于是获苏。
神告使命	遂乃杖策，游诸名山， <u>远访茅君而遇</u> ，岳骨上起，目瞳正方，冰雪绰约，喁然微笑曰：尔来乎！尔名已登仙格，身逢魔试，故相救而免。当以 <u>辅人弼教</u> 为意，无汲汲于去来也。	<u>常游括苍白马山石室，内遇三神人</u> ，皆锦衣宝冠，谓师曰：我奉太上命以密旨告子。子本 <u>太极紫微左仙卿</u> ，以 <u>校录不勤谪于人世</u> 。速宜立功，济人佐国，功满当复旧任。以 <u>正一三五之法</u> 今授于子，又勤行助化，宜勉之焉。
师承	于 <u>青城赵元阳</u> 受遁甲步元之术，于 <u>嵩高韦善俊</u> 传八史云踪之道，宴息于罗浮括苍，往还于蓬莱方丈。	又师 <u>青城师赵元阳</u> 受遁甲。与 <u>嵩阳韦善俊</u> 传八史。 <u>东入蒙山</u> ，神人授书。 <u>诣嵩山，神仙授剑。</u>

① 《云笈七签》卷45，第106页所载“明正一箓第三”：“若高人俗士有希道之心，未能舍荣禄，初门不可顿受，可受三五阶。”正一箓三五阶是天师道入门级的最基础道法。因此“正一三五之法”是指叶法善被括苍三神人授以正一入门法术。

续表

情 节	《叶尊师碑》	《太平广记·叶法善传》
辅佐玄宗即位	朕在藩邸，屡闻道要，及临宇县，虚佇昌言。奸臣寓谋，凶丑僭逆，未尝不先事启沃，亟申幽赞。	景龙四年辛亥三月九日，括苍三神人又降，传太上之命：汝当辅我睿宗及开元圣帝，未可隐迹山岩以旷委任。言訖而去。时二帝未立而庙号年号皆以先知。其年八月，果有诏征入京，追后平韦后、立相王睿宗。玄宗承祚继统，师于上京佐佑圣主，凡吉凶动静，必预奏闻。

除了在道教法术和神名的术语上更为专业，杜光庭式的道教神化加注还体现在制造“叶法善出生神话”之上。此乃《太平广记·叶法善传》独有的记述，《叶尊师碑》及其他叶法善故事皆不载此事。中国民间传说向有“圣人奇生”的母题，圣人必有非一般的超自然出生，道教仙人传说也常出现这个母题。《太平广记·叶法善传》记叙叶法善的母亲梦流星而怀孕，怀孕十五个月才生产，这两个细节都预示着叶氏日后奇伟的人生。在另一篇完全原创的道教传承纪事中，杜光庭这样描述自己的度师、晚唐南天台派宗师应夷节出生的情形，“母何氏夫人，梦流星入牖，惊寤而神光在焉，因觉怀妊”^①。这个应夷节出生神话与叶法善出生神话如出一辙，大概是杜光庭较为常用的神化加注手法。

《太平广记·叶法善传》的第1、2部分，即杜光庭《仙传拾遗》部分，两次提到刘谷神《叶法善传》（“各具本传”和“灵効之事，具在本传，此不备录”）。由文字推测，杜光庭不欲过多重复前人《叶法善传》内容，所以要求对此有兴趣的读者自行翻阅旧传，从而把更多的篇幅留给带着杜氏风格的叶法善生平记传。然而《仙传拾遗》中省略的叶法善故事，在杜光庭编辑的其他仙传中却一再出现。比如杜光庭以笔记体记载历史上各种道教灵验事迹的《道教灵验记》，收有“天师叶法善设醮摄魅验”故事，记叙叶法善于洛阳打醮劾魅病一事，应该就是《仙传拾遗》所回避的“祛妖伪”一事。^②又杜光庭在所编《神仙感遇传》之“李主簿”条，叙

① 杜光庭：《洞玄灵宝三师记》，《正统道藏》第11册，第557页。

② 杜光庭：《道教灵验记》，《云笈七签》卷120，第2654页。

李主簿妻被华岳神所摄，后被叶仙师以符篆救回。^①此当系《仙传拾遗》所省略的“追岳神”。

综上所述，可见杜光庭对当时广泛流传于民间的各种叶法善故事所知甚多，不仅在自己编纂的多本仙传集中反复引用，而且在编集《仙传拾遗》的叶法善本传之时，又有意识地回避前人所撰之传，运用“圣人奇生”等宗教文学母题，去构造一部带有“杜光庭烙印”的全新《叶法善传》。

玄宗撰《叶尊师碑》提到叶法善的门徒时说“当朕时则传道者数人，皆曰宗师，无间然矣”。上一章我们已经了解叶氏门人在叶法善祖师的宗教加注方面的无作为，但到了杜光庭笔下，却是另一番景象：“二京受道篆者，文武中外男女子弟千余人。所得金帛，并修宫观，恤孤贫，无爱惜。久之辞归松阳，经过之地，救人无数。”^②师从叶法善的弟子人数，从玄宗时代的数人，到了晚唐杜光庭所说的“千余人”，由此可窥杜氏的宗教加注之急切意欲。

在“辅佐玄宗即位”的同一主题之下，《太平广记·叶法善传》比之《叶尊师碑》，增益了一大段文字，讲述括苍山三神人再次示现，预先告知叶法善“佐佑圣主”的神圣使命以及睿宗与玄宗的年号，“时二帝未立而庙号年号皆以先知”。这段文字明显袭自道教谶纬神话，意在凸显叶法善领受天命辅佐王业之道教神威。

《太平广记·叶法善传》在按时间顺序述完叶法善一生事迹之后，从“开元初，正月望夜，玄宗移仗于上阳宫以观灯”开始，叙述h—k四个传奇故事。此四事完全不同见于《叶尊师碑》，大量采用了传奇小说的神奇叙事手法，杜光庭在故事之中议论曰：

玄宗累与近臣试师道术，不可殫尽，而所验显然，皆非幻妄，故特加礼敬。^③

① 杜光庭：《神仙感遇传》，《云笈七签》卷112，第2475—2476页。此事原见《逸史》（《太平广记》卷391引）。

② 《太平广记》卷26，第170页。

③ 同上书，第172页。

这里借玄宗口吻来申明叶法善道术之“验”，亦即显然之“灵验”。六朝以来的佛教故事形成了“灵验叙事传统”，即以某种超自然的证据证明某种灵验确实发生过，以达到护法宣教之目的。8世纪以降，道教文学从佛教借鉴了这一灵验叙事，创作出《道门集验记》、《玄门灵验记》等道教灵验文学，杜光庭《道教灵验记》即是其中代表。傅飞岚（Franciscus Verellen）在论证《道教灵验记》时指出，“验”的引申义是“回应信仰行为而用作证据的奇迹”，文字记载的功能就在于记录这些奇迹以作为信仰证据。^①

可以看到，《太平广记·叶法善传》h—k四个传奇故事的叙事手法与《道教灵验记》十分接近，元宵节叶法善领玄宗神游西凉府观灯，特意留下铁如意质酒，文字特别交代说这是为了“验之非谬”。又八月十五夜叶法善与玄宗游月宫，传《霓裳羽衣曲》于人间，路过潞州府城上，玄宗吹玉笛、投金钱于城中而还，也是为了验证神游月宫经历确实发生。叶法善使用法术令巨榼化为道士饮酒，最后斩道士显现出酒榼的原形，立显其法术之灵验。而东海龙为报叶法善搭救之恩，特开一泉水，文中夹注云：“泉水流注，经冬不竭，至今谓之天师渠。”天师渠这一圣者遗迹，也就见证着叶法善营救东海龙之确凿无误。

由上所述，《太平广记·叶法善传》辑自杜光庭《仙传拾遗》的文字与《道教灵验记》、《录异记》、《神仙感遇传》等杜光庭所撰神仙信仰类作品一样，涉及道教历史、灵验事迹和道教仙传，它们在一定程度上都分享了灵验、感通和祥瑞这一相通的主题，都服务于杜光庭“扶宗立教”的写作目的。杜氏关于叶法善的道教历史并非从纯粹历史记载的角度，而是从（道教）神学的角度出发施以“宗教加注”，从而论证、见证和护卫道教神仙信仰的真实性、有效性和神圣性。

① 傅飞岚（Franciscus Verellen），“‘Evidential Miracles in Support of Taoism’: The Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late Tang China”，*T'oung-pao* 78（1992）：217—263。一文追溯七世纪《法苑珠林》至九世纪《道教灵验记》的佛教、道教之灵验传统，其中对杜光庭《道教灵验记》尤多分析，可参阅。

五 杜光庭的地方知识加注

《太平广记》所记录的唐代道士故事大多经历了口口相传、书书相沿的传播阶段，近年杜德桥（Glen Dudbridge）等学者开始考察故事内含的地方知识（local knowledge）如何传播以及这些知识如何内化为故事情节。^① 细读《太平广记·叶法善传》的《仙传拾遗》文字部分（即除了故事 k “天师渠”之外的全文）可以发现，其中出现的众多道教名词与具体地名，皆为唐宋官方文献（如新旧唐书的叶法善传）及诸家志怪小说所无，这也是一种杜光庭式的地方知识加注。

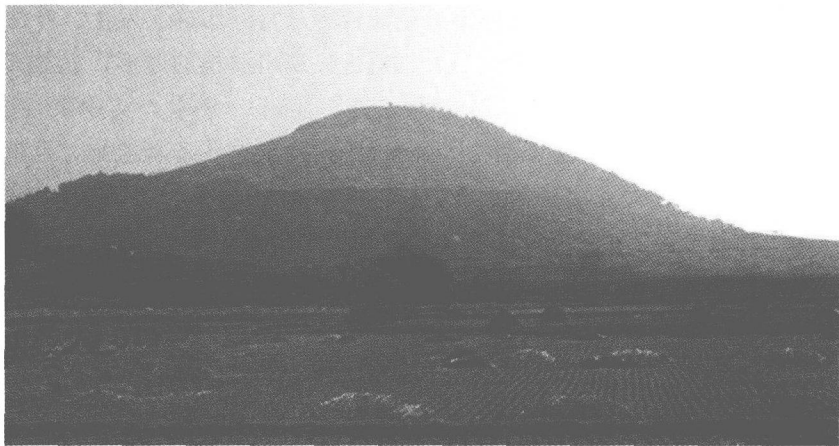


图 3.3 叶法善的故乡——松阳卯山，现为当地茶叶基地。2005 年摄。

叶法善家族世居浙江松阳的卯山脚下，一般的史籍（如《旧唐书》卷 191）只记叶氏世居括苍松阳，而没有具体到卯山这样一个详细的地点。可是《太平广记·叶法善传》却出现了两次卯山：一是“遂入居卯酉山，其门近山，巨石当路，第环回径以避之。师投符起石，须臾飞去，路乃平

^① 杜德桥（Glen Dudbridge），*Religious Experience and Lay Society in T'ang China: a Reading of Tai Fu's "Kuang-i Chi"*。杜德桥另有专文讨论，“T'ang Sources for the Study of Religious Culture: Problems and Procedures”，*Cahiers d'Extrême-Asie* 12（2001）：141—154。

坦，众共惊异”。此处文字近似地方风物传说的口吻，有可能是杜光庭在搜集松阳的叶法善传说后整理而成的。二是“（师）尝谓门人曰：百六十年后当有术过我者，来居卯酉山矣”。这是一则典型的道教谶语，预言道教接班人的应谶。（分析详见第五章第五节）卯酉之名出自道家五行天文学，当与五代务道的叶法善道士家族有着密切联系，宋以后的地方志和《唐叶真人传》，将卯酉山拆为卯山与酉山。



图 3.4 松阳西山，山高约 50 米。2005 年摄。

《太平广记·叶法善传》还提及叶法善在去世前，请求唐玄宗将其松阳卯山之南的祖宅舍为道观，玄宗为此观赐号“淳和”。^① 这一个淳和观在叶法善去世后，仍然作为地区道教的信仰中心而存在着，有唐乾元二年（759）的《淳和观钟铭》可为证。（见第五章第二节）这样一个地处偏远的地方小道观，从来不曾出现在括苍地区以外的唐代志怪小说和官方文献中，《太平广记·叶法善传》却记载下来了，颇值得留意。

在讲述叶法善的神奇出生时，杜光庭特意交代叶法善的母亲姓刘。关于唐代叶氏家族婚姻情况，我们无从得知，目前存世的唐宋括苍地方文献中，亦未有刘氏家族的相关记载。叶法善的后裔、晚唐道士叶藏质，咸通十一年（870）在天台山营造经幢一楼，题云：“上清三洞弟子叶藏质为妣刘氏四娘造。”^② 则在叶法善去世之后一百多年，叶氏与刘氏两个家族之

^① 《太平广记》第 171 页：“父慧明赠歙州刺史，师请以松阳宅为观，赐号‘淳和’，御制碑书额以荣乡里。”

^② （元）佚名：《天台山志·洞天宫》卷 1，《中国道观志丛刊》第 20 册，第 39 页。

间仍保持通婚婚姻关系。南宋《唐叶真人传》首页刊有“越国公叶真人世系之谱”，其中列出叶法善的祖父叶国重娶刘氏生五子，五子中有四人又娶刘姓之女，其中叶慧明娶刘氏生子法善。^①综合叶藏质题记和《唐叶真人传》世系谱，《太平广记·叶法善传》出现叶法善的刘姓母亲，可能是杜光庭采自括苍当地的民间信息。

《太平广记·叶法善传》中，括苍白马山的括苍三位神仙共有两次现身，预言日后叶法善“辅人弼教”的天职。这三个叶法善的“神师”角色在玄宗撰《叶尊师碑》中，本来是由天台茅君承担的，但在杜光庭笔下，被面目模糊的括苍三神人所取代。三神人早年曾于括苍白马山石室中授叶法善以正一法术，在武韦时期流落华南期间，又再度示现，预告叶法善的道教天命和二帝庙号年号。括苍白马山在括苍宣平县西五里，晚唐时隶属括苍县。地方文献记载幼年叶法善曾随父亲叶慧明居于括苍县，白马山即叶法善的修炼所之一。^②

括苍三神人为何取代天台茅君？第二章提到，玄宗御赐《叶尊师碑》正逢天台山司马承祯为首的道教上清一系领摄道教局面之时，故有必要切合当时形势，提及“天台茅君”这个上清神灵来进行“道派加注”，虽然叶法善的道派背景更偏向天师道中的正一传统。到了晚唐五代，江西龙虎山的正一张天师世系地位上升，渐渐掌握了江南一带道教的主导权。^③曾受正一天师道箓的杜光庭在编撰《仙传拾遗》时，已不必把叶法善辅人弼教之功继续归于天台茅君之下，因此暂以叶氏故乡的括苍三神人取代天台茅君，也更符合历史人物叶法善的地方道派背景。

以上所述《太平广记·叶法善传》（《仙传拾遗》）蕴涵着的地方知识和特定的宗教情境，必是由了解括苍地方掌故及叶法善事迹之作者添加到

① 《唐叶真人传》第327页。唐人习惯将郡望加于姓名之后，姓刘皆出彭城，此处与松阳叶氏世代通婚的刘氏显然也是松阳本地人，不可能是苏北彭城人士。

② （明）李贤等：《明一统志》（《四库全书》第472册）卷44，第1047页：“白马山，在宣平县西五里，有瀑布石室，室中有巨石屹立，击之铿然，相传叶法善尝栖于此。”明代的宣平县即唐代的括苍县，县内也有另一个叶法善舍宅为观的道观宜阳观。

③ 晚唐五代的天师道复兴局面，详见巴雷特（T. H. Barrett），*Taoism under the T'ang*，pp. 102-109，以及巴雷特的“The Emergence of the Taoist Papacy in the T'ang Dynasty,” *Asia Major* 3rd series 1 (1994): 89-106。

文本之中的。杜光庭恰恰就是这样一位精通道教神仙传说与括苍地方的文人道士。杜氏乃浙江括苍缙云县人，缙云县与叶法善故乡松阳在唐时同属括苍府管辖。^①既为同乡，杜光庭对流传于括苍地区的叶法善故事应该比较熟悉，因此在文字叙述中才会出现其他文本所没有的地方知识加注。



图 3.5 叶法善墓原位于武义县柳城畲族镇上河村，20 世纪 70 年代改田造地时，被夷为平地。2008 年前后，叶法善后裔叶河在柳城郑回村火烧地口自然村边，砌起一座临时的叶天师墓，供族人朝祭。2010 年摄。

① 关于杜光庭籍贯众说纷纭，概括起来有京兆杜陵（今陕西长安县东北）、长安（今西安）和位于南方浙江的处州（治所在今浙江丽水）、缙云（今浙江丽水市缙云县）、括苍（今浙江丽水）和天台（今浙江天台）。其中处州、缙云、括苍三说只是因地理沿革而生发的，实为同一地区大小范围的不同称法。目前学界比较一致的看法是浙江处州人。详细考证可参见傅飞岚，*Du Guangting (850—933): Taoiste Du Cour A La Fin De Chine Medievale* 一书。

六 为叶法善“除污”

国师叶法善与“逆贼”叶静能同宗同姓，年代相近，同服务于高宗、中宗时期的道教内道场，如果不加以细辨，二叶确实有众多相同之处。^①从写作于770年前后的戴孚《广异记》算起，在叶法善逝世（720）后仅50年左右时间，民间传奇叙事便开始将二叶混为一谈。《广异记》多言鬼怪，题材广泛，篇幅漫长，书中关于叶法善、叶静（净）能记载有四条：

a. 开元初，玄宗以皇后无子，乃令净能道士，奏章上玉京天帝，问皇后有子否。久之，章下，批云：无子。迹甚分明。^②

b. 开元初，岐王范以无子，求叶道士净能为奏天曹。闻天曹报云：范业无子。净能又牒天曹，为范求子……^③

c. 唐吴郡王苞者，少事道士叶静能。……能曰：正是此老野狐。临别书一符与苞，令含，诫之曰：“至舍，可吐其口。当自来此，为汝遣之，无忧也。”苞还至舍，如静能言。妇人得符，变为老狐，衔符而走，至静能所，拜谢。静能云：“放汝一生命，不宜更至于王家！”自此，遂绝。^④

d. 玄宗时，洛阳妇人患魔魅，前后术者治之不愈。妇人子诣叶法善道士，求为法遣。善云：“此是天魔，彼自天上负罪，为帝所谴，暂在人间。然其谴已满，寻当自去，无烦遣之也。”其人意是相解之词，固求佑助。善云：“诚不惜往。”乃携人深入阳翟山中，绝岭有池水，善于池边行禁。^⑤

叶道士净能，亦即叶静能，早于710年被诛，当然不可能活到故事 a

① 小川阳一：《道教说话》，《敦煌与中国道教》，东京：大东出版社1983年版，第291—304页，考察了叶法善故事与叶静（净）能故事的交叉性，认为二叶容易混淆是因为二人同姓，时代也相近，皆擅长符篆之术。但此结论只是从志怪小说所得出，而未论及二叶的个人历史。1983年游佐昇《叶法善与叶净能——唐代道教の侧面》亦认为志怪小说中的叶法善/叶静能，实为历史上的叶法善。

② 《太平广记》卷300“叶净能”，第2385页。开元初年无子的皇后是王皇后，724年被黜。见《旧唐书》卷51，第2177页，或《唐会要》卷3，第26页。

③ 《太平广记》卷387“岐王范”，第3087页。

④ 《太平广记》卷450“王苞”，第3677页。

⑤ 《太平广记》卷361“洛阳妇人”，第2868页。

和b的“开元初”，此二故事明显是叶法善之事被误传成叶静能的。然而戴孚编集《广异记》之时，并未进行历史考证与辨析，对这些以讹传讹的叶静能故事照录不误。

《广异记》是现存唯一在同一本书中同时出现叶静能与叶法善的唐代志怪小说集，收录的四个叶道士故事之中，以叶静能（叶净能）为主角有三个，以叶法善为主角只有一个。这也说明仅仅在叶法善去世的五十多年之后，民间社会对其人的认识已经非常模糊，以致替换成逆贼叶静能之名，亦无有不妥，甚至于叶静能（叶净能）故事比叶法善故事的出现频率更高。

当时亦有稍具历史常识的文士，对民间社会混淆二叶的谬误加以批评。写作于838—860年的赵璘《因话录》有一段议论：

有人撰集怪异记传云：“玄宗令道士叶静能书符，不见国史。”不知叶静能，中宗朝坐妖妄伏法。玄宗时，有道术者，乃法善也。谈话之误差尚可，若著于文字，其误甚矣。^①

道士叶静能因“逆贼”罪名，“中宗朝坐妖妄伏法”，而在民间传闻中他却可以取代玄宗朝的国师叶法善成为法术高强的高道，足见民间记忆的混乱性及对政治的免疫性。唐代目录书不见名曰《集怪异记》或《怪异记》的小说，《因话录》此处所云“有人撰集怪异记传”，所指当为中唐之后盛行的怪谈小说集传，如戴孚《广异记》、《集异记》、《集异录》、《记异》、《见闻录》等等。这些志怪小说对历史真实性不深加考究，所以才会出现赵璘所批评的把叶法善误传为叶静能这样的谬误。

《太平广记》所收的多种叶法善故事由于只是叙述叶道士的单一神奇故事，无须关注正确的故事主角应为叶法善还是叶静能这个问题。戴孚编集《广异记》虽载有叶法善与叶静能的五个故事，但此小说集重在“集异”，自不必在意逆贼还是国师。杜光庭《太平广记·叶法善传》（《仙传拾遗》）编辑目的却不止于“拾遗”，更在于利用道教灵验故事来扶宗立教，因此有必要在内文中小心处理叶静能这样一个有可能伤害叶法善历史

^① 赵璘：《因话录》，上海：上海古籍出版社1957年版，第106页。赵璘是唐德宗朝（780—805）宰相赵宗儒的侄孙，家世显赫，多识朝廷典故。

清白的“污点”。

前文已经论述了杜光庭如何运用多种叙事资源，着力塑造叶法善的道教宗师形象。在《太平广记·叶法善传》（《仙传拾遗》）的11个故事之中，本来就有八个故事采自晚唐之前、以叶静能/叶净能为主角的志怪故事，杜光庭把它们的主人公都替换为叶法善。在记述少年时期叶法善的一连串“遇仙”宗教经验之后，杜光庭忽然荡开一笔，说：

叔祖静能，颇有神术。高宗时入直翰林，为国子祭酒。武后监国，南迁而终。初高宗征师（叶法善）至京，拜上卿，不就，请度为道士，出入禁内。^①

与正史相比较，此处讲述叶静能的文字有着明显的错误：

第一，唐代的翰林院，到玄宗开元初年才创立，是翰林待诏和翰林供奉的宿直之所，高宗时并无翰林。这里所云道士叶静能于高宗朝入直翰林，显然在伪造历史。^②

第二，由本书第一章所引《旧唐书》、苏頌《唐紫微侍郎赠黄门监李义碑》等文献可见，叶静能担任国子祭酒是中宗在位时期，而不是更早的高宗时期。叶静能在710年参与了韦皇后谋杀中宗的政变，因此被诛。杜光庭却称叶静能在武则天监国时期南迁而终，以武周（690—705）政权的时间来算，则杜氏把叶静能的死亡时间提前了将近二十年。学识渊博的杜光庭不可能不知道如此明显的硬伤，大概是为了回避叶静能在中宗朝不光彩的“逆贼”历史，只能在叶法善入仕内道场之前，先捏造一段叔祖叶静能的“清白”历史，以防止叶静能的历史污点影响下文的叶法善叙事。

如此煞费苦心地除污，似有狗尾续貂之嫌。其实叶静能只在《太平广记·叶法善传》中出现了这么一句，并不承担全文的任何叙事功能，完全不提及叶静能这个人物，亦无损读者对叶法善的认可与接受。

对此可以进行合情推理是：《太平广记·叶法善传》所身处的晚唐社会，正如赵璘《因话录》所批判的，小说混淆叶静能/叶法善二人的状况

^① 《太平广记》卷26，第170页。

^② 唐代翰林院制度，可参见傅璇琮《唐玄宗两朝翰林学士考论》，《文学遗产》2000年第4期，第55—64页。

实在已经到了相当严重的地步，甚至于叶静能故事比叶法善故事传播更广，数量更多。《太平广记·叶法善传》采用的11个故事类型，有些原来的主角就是叶静能/叶净能，^①这就使得杜光庭在组织叶法善叙事时不能置叶静能于不顾。从政治正确的立场出发，杜光庭大概认为有必要在文中回应当时混淆二叶的社会观念，对二叶的关系给出一个合理的解释。于是秉着不损害叶法善高道神仙形象的原则，杜光庭不得不篡改了叶静能历史，进行了一番巧妙的“除污”加注。

七 敦煌社会的叶净能符咒崇拜

杜光庭在《太平广记·叶法善传》（《仙传拾遗》）中极力保持叶法善叙事不被叶静能叙事所干扰，那么在抄写传唱《叶净能诗》的敦煌地方社会，民众是否足够了解逆贼叶静能与国师叶法善的云泥之别？

首先我们要看到，敦煌地方本来存有关于叶法善的道教官方叙事。叶法善在世时名满天下，玄宗在叶氏去世之后将御制《叶尊师碑》颁诸天下各州，敦煌现存卷S.4281便是此碑之残文。叶法善主持的长安景龙观，又是开元年间负责校定敦煌道教阅箓仪文书的中央道观，自称叶门弟子的道士丁政观，还在开元二十三年（735）的法藏敦煌文书P.2457《阅紫箓仪》卷末题记上留有名字。从这两点来判断，至少在唐代敦煌的正统道教界，道教宗师叶法善不至于不为人所知。

可是敦煌卷S.6836《叶净能诗》明明沿用了中唐刘谷神《叶法善传》的部分故事内容，却又放弃宗师叶法善不用，通篇以叶净能为主角。这恐怕需要我们放下“言必有征”的史家标准，根据传奇故事的口头传统特性去理解《叶净能诗》，方能解释敦煌民间社会的叶净能叙事之莫名强大。《叶净能诗》行文杂乱，编排故事显示出极大的随意性，这在敦煌俗文学中并不是个例。游佐昇在讨论同时期的敦煌通俗文学《董永变文》时认为，《董永变文》叙事结构的不连续性是因为把本来不同的董仲故事和董永故事黏合在一起的结果。当时敦煌民间信仰中的董仲崇拜与民间故事中

^① 比如《太平广记·叶法善传》故事k讲述的天师渠，亦见于牛僧孺《玄怪录》卷3的“叶天师”条，唯主人公是“道士叶静能”。

的主角董永，由于是同一个姓，所以容易被混淆。^① 本来中唐以后的志怪小说已经普遍将二叶事迹严重相窜，且大有叶净能叙事凌驾于叶法善叙事之上的趋势。《叶净能诗》既然是艺人通俗说话的底本，在捏合连接多个叶道士故事之时，也难免延续这一说话惯性，径以更深入人心的道士叶净能为主角。

在敦煌民间咒术信仰之中，还有一位神祇名为“叶净”。敦煌残卷 S. 2615《妙法莲华经》纸背写有多种咒语和符篆，其中《大部禁方龙树菩萨九天玄女咒》的第十行起有咒文曰：

奉请十方诸佛，诸大菩萨、罗汉、圣僧、神祇、奉请房山长、李老君、孙宾、董仲、叶净，本部禁师，即闻呼即至，闻请即来助弟子威力。^②

咒文说明了敦煌地区佛教密宗与民间咒术杂糅的信仰状态。施行咒术的宗教人士，不仅奉请佛教菩萨罗汉，甚至连叶净、李老君、孙宾、董仲舒等民间神祇也同被祈祷，齐齐下凡制妖。从咒文可见，叶净（叶净能）是一位晚唐敦煌地区以咒禁法术著名的民间神祇，这也是《叶净能诗》得以流传的民众信仰基础。^③

《叶净能诗》的 14 个故事均围绕着民众最感兴趣的符咒术而展开，内容充满了冥通符咒、召神斩妖。为渡无渡之河，净能“遂书符一道，抛向水中，其河枯竭，净能即行”。岳神夺凡人妻，“净能遂取笔书一道黑符，吹向空中，化为着黑衣神人，疾速如去，即到岳神庙前”。为令玄宗得啖

① 游佐昇：《〈董永变文〉和道教——以董仲信仰为中心》，四川大学宗教研究所主编《道教神仙信仰研究》下册，台北：中华道统出版社 2000 年版，第 732—746 页。

② 此咒文在 1960 年小川阳一《〈叶净能诗〉の成立について》一文中首先得到注意。游佐昇《〈董永变文〉和道教——以董仲信仰为中心》第 734 页在考察敦煌法藏 P. 3358《产宅神历卷》后指出，“董仲”即“董仲舒”，敦煌写本常常省略神名。依此说法，“叶净”当为叶净能之缩写，即《叶净能诗》的主角叶净能。

③ 晚唐敦煌社会的松散型民间宗教局面，可参见余欣《神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》，北京：中华书局 2006 年版，第 56—74 页。姜伯勤认为，叶净能故事在晚唐以后于敦煌的流行，反映了人们记忆中对玄宗朝道教热的一种回顾，并表现出敦煌道教向精修内丹的修仙趋向之回归。姜伯勤：《道释相激：道教在敦煌》，《道家文化研究》1998 年第 13 期，第 25—78 页。

龙肉，叶净能“作法画符一道，抛着盆中”。求雨亦是使用符术，“画符五道，先迫五岳值官要雨”。叶净能垂涎一美貌宫人，“遂归观内，书一道符，变作一神。神人每至三更，取内人来于寝”。叶净能符咒术甚至可以“喝太阳海水、时向逆流”。^①《叶净能诗》篇末总结道：“若道教通神，符箓绝妙，天下无过叶天师耶！”^②

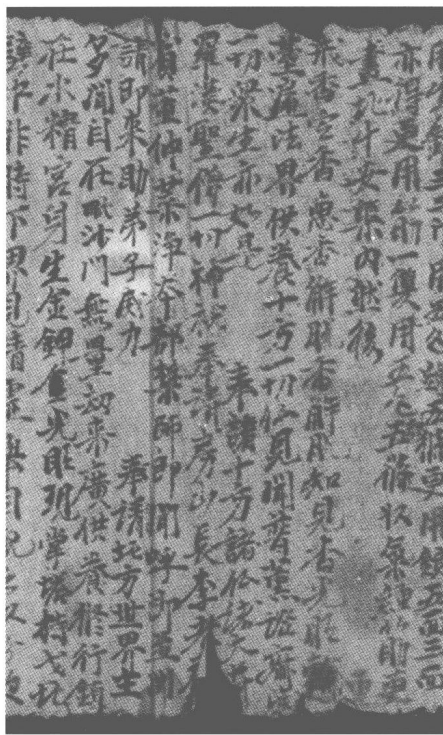


图 3.6 敦煌残卷 S. 2615《妙法莲华经》纸背《大部禁方龙树菩萨九天玄女咒》的细部。

敦煌社会流行着糅合了密宗、道教与民间信仰的符箓咒禁之术，叶净能，而不是叶法善，被尊为符咒之神。在这样的信仰氛围之中，民间艺人将中唐以来诸多道士传奇故事附会到叶净能这一个“箭垛”之上，以叶净

① 王晶波：《〈叶净能诗〉“喝太阳海水时向逆流”语义辨正》考证了这一法术，《敦煌学辑刊》2009年第3期，第84—91页。

② 《叶净能诗》，《敦煌变文集》卷2，第226页。

能传奇作为娱乐大众的素材，这样的流变、捏合过程，不必依恃道团中人弘传宗教之使命来完成，喜言神怪的庶民叙事趣味本身就是叶净能叙事的推动力。有学者认为，晚唐五代逐渐恢复势力的天师道道团中人，利用敦煌当地的叶净能符咒信仰，将《叶法善传》改为《叶净能诗》，用以宣传教义。^①但天师道在晚唐敦煌的复兴，本身是一个伪命题。晚唐五代是敦煌佛教全盛期，正在江南复兴的天师道尚未远播敦煌。

《叶净能诗》的故事1讲述叶净能垂涎一美貌宫人，以法术拘来侍寝，致宫人怀孕。事情败露之后，玄宗大怒，令人追杀之，但叶净能以遁身术逃脱了。如此不光彩的“邪术”故事，若是出自道团中人之口，似不合情理，只能将之理解为“小说家言”，民间艺人为了吊起听众的故事瘾，添油加醋，活色生香。^②而且敦煌卷S.4281《叶尊师碑》能够保存下来，说明在晚唐敦煌的道团之中，宗师叶法善保有一定的名望。如果《叶净能诗》是道团中人所撰，此道士似不可能将声名显赫的宗师叶法善，替换为声名狼藉的叶净能，因为这涉及道团的名声与自我认同。

总而言之，在中晚唐时期，流传于敦煌一地的叶法善/叶静能相关文本有三种：敦煌S.4281《叶尊师碑》残片、敦煌S.6836《叶净能诗》以及敦煌S.2615《大部禁方龙树菩萨九天玄女咒》。它们构成了晚唐五代地方社会的两种叶道士形象：前者的“叶法善”象征着中央王朝的正统道教传统，后者的“叶净能”则代表着民间符咒信仰的“小传统”。原本在《太平广记·叶法善传》（杜光庭《仙传拾遗》）中，叶静能叙事对叶法善叙事形成了“污染”，所以杜光庭需要进行“除污”的加注处理。可是在敦煌社会，民间说话人并不负担这种除污的宗教使命，因此一味往“符箓绝妙”的方向去讲述叶净能之神迹。在敦煌社会，正统道教传统的叶法善与民间信仰小传统的叶净能，一正一邪，并行不悖。

① 游佐昇：《敦煌俗文学与道教》，《道教》，上海：上海古籍出版社1992年版，第279—281页。

② 《叶净能诗》属于讲说道教题材的话本，却不宜视为道教徒宣扬道教题材的变文。郑阿财《唐五代道教俗讲管窥》对此有简论，《敦煌学》2008年第27期，第332—335页。

小 结

以叶法善为传主的刘谷神《叶法善传》当为诸家叶法善传之母本，虽然该传亡佚于宋元之际，但从《太平广记·叶法善传》和敦煌 S. 6836《叶净能诗》的文字排对之中，仍可窥见此传的若干情节。

《太平广记·叶法善传》主要出自杜光庭《仙传拾遗》。杜氏在编撰时有意识地回避刘谷神《叶法善传》，转而运用谶纬神话、圣人奇生、遗物灵验等宗教文学母题去构造一部带有“杜光庭烙印”的全新《叶法善传》。杜氏关于叶法善的个人传记并非从历史的角度，而是从（道教）神学的角度出发施以“宗教加注”，从而论证、见证和护卫了道教神仙信仰的神圣性。在普适性的宗教加注之中，杜氏也加入了一定的地方风物知识和特定的宗教情境，将传主的神性进行了在地化处理。

中唐以后，民间社会通常将宗师叶法善与逆贼叶静能相混淆。在这些混乱的民间记忆中，杜光庭《太平广记·叶法善传》出于扶宗立教的叙事目的，篡改了叶静能的历史，以避免叶静能的政治污点伤害叶法善的清白叙事。杜氏的除污处理，当然是对叶法善神性的洗白加注。敦煌《叶净能诗》的文学加注，却并未受到污点历史的羁绊和束缚，其所讲述的道士叶净能品性好色、擅使符咒，这些是民间艺人回应敦煌当地的符咒信仰所进行的通俗诠释，着重于神性中的“神奇”，而非“神圣”。

《太平广记·叶法善传》与敦煌《叶净能诗》代表着唐代文学对于“叶道士”的两种加注方式：前者“叶法善”象征着正统道教传统，后者的“叶净能”则代表着民间符咒信仰的“小传统”。

第四章

类型化的故事与神性化的角色

叶法善在世时，就已经成为同时代人口耳相传的传说对象。据张鷟（658—730）写作于开元初年的《朝野僉载》记载：

凌空观叶道士咒刀，尽力斩病人肚，横桃柳于腹上，桃柳断而内不伤。复将双刀斫一女子，应手两断，血流遍地，家人大哭。道士取续之，喷水而咒，须臾平复如故。^①

大概洛阳凌空观叶道士的法术故事在唐代流传颇广，《旧唐书》卷191记载叶法善曾于洛阳凌空观设坛祭醮、以法术禁劾魅病，是此类故事之一种。^②《广异记》的“洛阳妇人”条，记述玄宗时有洛阳妇人患魔魅，诣叶法善道士，求为法遣，也是此类故事之一。^③《朝野僉载》虽未明言叶道士之名，但张鷟生活年代与叶法善相近，其时叶姓道士以法善之名为著，且又写明了洛阳凌空观这一特定场合，可以推测叶道士盖为叶法善，他所使“喷水而复”的法术具有明显的西域幻术色彩。739年玄宗撰《叶尊师碑》也有一句类似的描写：“或剖腹濯肠，勿药自复”。

从这些洛阳叶道士的法术故事中，我们是否可以归结出唐代小说对于

① 见《太平广记》卷285，第2269页“叶道士”。《朝野僉载》原有20卷，今存6卷，全自《太平广记》辑出，余皆不传。

② 杜光庭《道教灵验记》所记“天师叶法善设醮摄魅验”故事与《旧唐书》文字十分相近，《云笈七签》卷120，第2654页。

③ 《太平广记》卷361引《广异记》，第3186页。

叶法善神性的某种独特加注呢？当我们重新把《太平广记》所有的道士神奇叙事进行故事分类，放弃原来按故事主人公分类的标准，改以情节基干作为分类标准^①，梳理出一个个的故事类型^②，这时就会发现，大多数的“叶道士故事”与其他道士故事分享着同一批故事类型。^③

回到《太平广记》卷285，我们可以看到同卷前后共有四条同样出自《朝野僉载》的故事——“叶道士”、“祖珍俭”、“河南妖生”、“梁州妖生”。后三个故事的情节基干与“叶道士”的情节基干同属一类：术士以刀刺伤身体某一部分，血流满地，喷水咒之又平复如故。^④“河南妖生”之篇末，作者点评道：“此盖西域之幻法也。”可见这些幻术的异域色彩。四个故事的主角身份却又各有不同，祖珍俭是一位拥有“妖术”的方士，河南妖生和梁州妖生则是信奉祆教的祆主，但三人与洛阳叶道士“喷水而复”法术却是高度地相似。《朝野僉载》作者张鷟在同一书中、不厌其烦地重复讲述着“同一法术、不同术士”的类型故事，之所以记录下洛阳叶道士的幻术故事，是为了尽可能多地搜集当时社会关于幻术的多种异文本，可见此类故事在当时曾经广泛流传。^⑤

由于志怪小说本身有着不同于史传的文学属性，它们并不肩负忠实记录历史的叙事目的，读者的阅读期待也不在于通过小说阅读而获得精确的史实或严谨的史识，也就是说，志怪小说一般不会被史家所苛求。因此我们很难根据这些志怪叙事判定作为历史人物的叶法善“擅长西域幻术”，而只能说，唐代的民众对叶法善有着如此这般的宗教想象，并借助具体的神奇故事对叶法善的神性进行了文学加注。唐代志怪小说的文学本质，以

① 刘魁立：《民间叙事的生命树——浙江当代“狗耕田”故事情节类型的形态结构分析》，《民族艺术》2001年第1期。

② 参见丁乃通著《中国民间故事类型索引》，孟慧英、董晓萍、李扬译，沈阳：春风文艺出版社1983年版。又见丁乃通著《中国民间故事类型索引》，郑建威、李惊、商孟可、段宝林译，武汉：华中师范大学出版社2008年版。

③ 由于本章论及的唐代志怪小说多数已佚，故大部分佚文由《太平广记》所引出。此外，北宋曾慥的《类说》、元人陶宗仪《说郛》亦多收唐人野史传记小说，《类说》记载叶法善/叶静能14事，《说郛》记有10事，但就叶法善故事类型而言，并没有在《太平广记》之上有所增加。故本章讨论叶法善故事类型仍将以《太平广记》所收的唐代小说为主。

④ 《太平广记》卷285，第2269—2270页。

⑤ 李剑国《唐五代志怪传奇叙录》前言第3页总结《朝野僉载》这类野史笔记特点说：“写作不是创作，主要不是提供寄托寓意供人欣赏的作品，而是提供数据。”这种笔记小说采用史家的“记注”法，以备史阙。

及类型故事对于道士身份的随意安排，虽然关闭了志怪小说中的叶法善故事通往真实历史人物叶法善的路径，却又洞开了另一进路：经由叶法善的神奇叙事，我们可以了解唐代民众如何想象高道叶法善，换言之，志怪小说反映了唐代故事家对于叶法善神性的集体想象。并且由于叶法善叙事与其他道士的叙事共享着同一故事类型，通过叶法善的神奇叙事之一斑，我们更可以考察口头传统的故事类型对于整个道士阶层的神性加注，以及唐代民众的宗教经验 (Religious Experience)。^①

一 类型故事的附着点

道士以符法禁劾岳神放回生人妻，是唐代道士神奇叙事的一个典型的故事类型。《太平广记》卷 378 “李主簿妻”，记载李主簿妻入华岳庙谒金天王，气绝而倒。县宰推荐李主簿前往叶仙师处求救，最后叶仙师画符三道，强制华岳神将李主簿妻送还。^②《太平广记》卷 26 引《纪闻》“邢和璞”、卷 298 引《广异记》“赵州参军妻”，除了将故事中的道士叶仙师替换成邢和璞或者明崇俨、华岳神改为泰山三郎或山神，大致情节模式与“李主簿妻”惊人地相似。类似的情节结构还见于《太平广记》卷 300 “河东县尉妻”等八则。它们都属于同一故事类型：(1) 岳神（山神）看中生人妻，令其气绝魂游；(2) 受害者家属向道士求救；(3) 道士施符术，连催三符，将民妇索回；(4) 民妇归来后讲述魂游经历。

^① 杜德桥在 *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: a Reading of Tai Fu's "Kuang-i Chi"* 一书以及 “T'ang Sources for the Study of Religious Culture: Problems and Procedures” 一文中，提出“把小说当做宗教经验记载”的研究进路。他认为，一部文学作品就是它那个时代精神观念的一个产品，反映了当时代的人类经验。无论里面的内容怎么去分析、了解、诠释，它本身就是那个时代产生的百分之百的真实。唐代志怪小说可以成为我们了解唐人宗教经验的绝佳材料。“对于什么志怪小说的真实性和准确性的问题，我的看法是，不同传说因附着不同的历史文献，会有不同的叙事样式，各自都会认为各自是正确的叙事结构，所以，对我们来说，比较有把握的读法，是考察传说与同时代或相近时代社会上下文的联系，因为它们同属于一个文化结构，在文化含义上可能互补。”

^② 《太平广记》卷 378，第 3012 页“李主簿妻”，引自撰写于大中年间（847—860）的《逸史》，作者卢肇（821？—879？），节存一卷，又辑存三卷。此故事就是刘谷神《叶法善传》的“追岳神”，敦煌《叶净能诗》也有相同的情节。

“道士制服岳神”的故事类型，反映了唐人对道士的宗教想象与神性加注。开元十九年（731），司马承祯提倡国家设立五岳真君祠、青城丈人庙和庐山使者庙，他所倡导的道教仙真高于国家祭祀之岳神的观念，给唐代的民间信仰打下了深深的烙印。所以在此种故事类型中，道士令岳神归还民女，不是一般法术故事中的祈求，而是命令式的连催三符，背后显然隐藏着道教天师高于岳渎神的观念。^①在这一故事类型之中，叶法善、邢和璞或者明崇俨或者无名道士，都被讲述者赋予了统制岳神的权威神性。然而为何是这三名道士被“赋予”制服岳神的神性呢？或者说，这些神性（故事类型）是通过什么方式具体地附着到了叶法善的名下呢？

西岳华山与唐玄宗的本命相称，713年八月，玄宗甫一即位就令叶法善代表朝廷前往西岳，册封华岳神为金天王（详见本书第一章）。^②《太平广记》卷378“李主簿妻”特地说明邀叶仙师出手营救是因为其时“叶仙师善符术，奉诏投龙回，去此半驿，公可疾往迎之”。唐代投龙仪是帝王向山岳大川祈祷之国家礼仪，叶法善713年代表朝廷赴封华岳，随之举行了投龙仪。正因为有这样的历史背景，叶法善被“李主簿妻”设定为故事中的作法道士，也就顺理成章了。

作为一种故事类型，重心在于情节结构，而非具体的某位主人公，故事类型要落实到具体的故事讲述中，必然要寻找一个可靠的具體人物作为故事主人公，叶法善或许只是作为一个可信的主角被选中。从故事类型的角度来看，这或许只是一次偶然的被选择；但如果从叶法善神性加注的角度来看，叶法善作为有神性的法师是必然的，具体被附着什么样的故事才是偶然的。站在故事类型的角度，同一故事类型，既可以附着道士甲，也可以附着道士乙；站在叶法善神性加注的角度，同为叶法善，可以为其神性加注故事a，也可为其神性加注故事b。但在多种可能的组合之中，那些相对更默契的组合，能够获得更强的生命力，成为相对稳定的，以人物为中心的神奇故事，比如故事“李主簿妻”。

“道士制服岳神”这一故事类型一旦落实为一个稳定的故事“李主簿

^① 道教五岳崇拜与国家祭祀之关系，可参见雷闻《五岳真君祠与唐代国家祭祀》，荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，第35—83页。

^② 贾二强在《唐代的华山信仰》，《中国史研究》2000年第2期，第90—99页，论述了玄宗时代的华岳神因为华山与玄宗的特殊关系而被民间所崇拜的社会风气。

妻”，其中的故事情节也就有可能作为稳定的知识，成为新故事的生长点，再度与其他的故事类型相结合，进一步生长出更多的神奇故事。比如“李主簿妻”中“叶法善投龙于西岳”的情节，就会再次出现在其他故事当中。晚唐康骈《剧谈录》“刘平”：

（天宝中）处士刘平见（安）禄山左右常有鬼物数十，殊形诡状，持炉执盖，以为导从。平心异之，谓禄山必为人杰。及禄山朝觐，与平俱至华阴县，值叶法善投龙于西岳。平旋见二青衣童子承虚而至，所谓禄山鬼物皆弃炉投盖，狼狽而走。平因知禄山为邪物所辅，必不以正道克终。及禄山归范阳，遂逃入华山而隐。^①

故事中安禄山窃取大权的时代是天宝中期，这时叶法善早已去世近20年，显然不可当做真实历史来看，而应视为唐人解释安史之乱起因的一种历史想象。叶法善随从青衣童子所持道教正气，令护卫安禄山的魑魅望风而逃，使得原来敬仰安禄山的刘平预感安禄山将有“不以正道克终”的结局。在此类“道士压制鬼魅邪物”故事类型中，叶道士象征着压制一切鬼魅邪物的道教正统，更象征着凛然不可侵犯的李氏正统皇室权威。^②神性加注的生长点，正在于“叶法善投龙于西岳”这一稳定的情节知识。

从以上同一附着点的不同神性加注现象，可以看到唐代道士故事的神性加注机制——不同的故事类型承载着不同叙事面向的神性，它们需要通过具体的时间、地点、身份，附着到具体的道士名下。具体的附着点是有限的，然而神性加注的理论可能性却是无限的，比如同样的“叶法善投龙华山”附着点，可以连接起“道士制服岳神”类型，也可连接起“道士压制鬼魅邪物”类型。

唐代志怪小说中，叶法善神性的另一常见附着点是“洛阳道士”。上述《广异记》“洛阳妇人”、《旧唐书》卷191和《道教灵验记》洛阳凌空观叶法善设醮摄魅记载、《朝野僉载》中的洛阳叶道士，皆属此类。

① 《太平广记》卷332引《剧谈录》，第2640—2641页，“刘平”。《剧谈录》作者康骈是公元877年进士，唐僖宗时人。

② 唐广明元年（880），华山华岳庙的玄宗御制华岳碑（立于724年）出现自鸣的怪象，事件背后的王权象征，可参见户田靖久《玄宗御制碑自鸣考——中国王权与怪异》，《东洋学报》卷85.3，2003年，第29—60页。

有时附着点还会更具体地落实为“洛阳圣真观道士”。比如稍晚于《朝野僉载》的牛肃《纪闻》专叙玄宗开（元）天（宝）年间事，其中“叶法善”条讲述叶法善制服千年老狐所化之婆罗门僧。^① 故事中，叶法善把狐妖缚至洛阳圣真观降伏。而在《广德神异录》“叶法善”条中，唐玄宗上元夜于洛阳上阳宫观灯，“有道士叶法善在圣真观，上促命召来”，将洛阳圣真观作为叙事的起点，讲述叶法善领玄宗千里观灯的奇闻。^②《开天传信记》的“曲秀才”故事一开首就说：“道士叶法善精于符箓之术，上累拜为鸿胪卿，优礼特厚。法善居圣真观，常有朝客十余人诣之，解带淹留，满座思酒。”叶法善以法术化酒瓶为曲秀才的故事，也是发生在圣真观之内。^③

洛阳圣真观便是《旧唐书》卷191和《道教灵验记》所记，叶法善设醮摄魅的洛阳凌空观，景龙四年（710）失火焚毁之后更名圣真观。同样的附着点——洛阳圣真观，可以附着“道士除狐妖”的故事类型，也可以附着“道士领玄宗千里观灯”的故事类型，以及“以物化人”（酒榼化秀才）的故事类型，由此可见类型故事附着机制之灵活。神奇故事一旦附着、落实到具体的宗教人物名下，自然就对此宗教人物之神性予以文学加注。

另外，在“识镜龙”的故事中，我们还可以看到，只要是精通法术的宗教人士，无论是道士还是僧侣，均可能附着此故事类型。

在9世纪中期《异闻录》（《太平广记》卷231）“李守泰”里，识龙镜并祈雨的是道士叶法善。

唐天宝三载五月十五日，扬州进水心镜一面……帝亲幸龙堂祈之。不应，问昊天观道士叶法善曰……帝即诏中使孙知古，引法善于

① 《太平广记》卷448引牛肃《纪闻》，第3665—3666页，“叶法善”。牛肃大概生于武周朝，卒于肃宗朝。《纪闻》久佚不传，《太平广记》引《纪闻》一百余条。此条目之文首讲述叶法善生平曰：“道士叶法善，括苍人，有道术，能符禁鬼神。唐中宗甚重之，开元初供奉在内，位至金紫光禄大夫、鸿胪卿。”《纪闻》这一段文字是《太平广记》20多个故事除了卷26“叶法善传”之外、第二条提及叶法善生平的中唐小说。

② 《太平广记》卷77“叶法善”，第478页。《广德神异录》又名《神异记》，唐阙名撰，已佚，《太平广记》引16条。李剑国《唐五代志怪传奇叙录》第158认为“似撰于代宗德宗间，佚文多条载广德后事，殆书经后人增益”。

③ 《太平广记》卷368引《开天传信记》，第2391页“曲秀才”。

内库遍视之。忽见此镜，遂还奏曰：“此镜龙，真龙也！”帝幸凝阴殿，并召法善祈镜龙……帝诏集贤待诏吴道子，图写镜龙，以赐法善。^①



图 4.1 武义县俞源村俞氏宗祠，明代古戏台的匾额上绘有“叶法善领玄宗游月宫”情景。2010 年摄。

故事时间背景是天宝三年（744），这时叶法善早已去世二十多年，不过仍旧被拉进故事中充任神奇道士，并加注了识龙镜以及求雨的神性。

佚名的《龙护老人铸镜歌》（《全唐诗》卷 864）歌序中也有类似记载：“天宝三载，扬州进水心镜，纵横九寸，背有盘龙，势如生动。七载，秦中大旱，叶法善用镜龙祈雨。”^②大概“叶法善识镜龙祈雨”是中晚唐流传的一种故事。可是到了晚唐笔记《酉阳杂俎》中，识镜龙的法术又被

① 《太平广记》卷 231 引《异闻录》，第 1771—1772 页“李守泰”。

② 佚名：《龙护老人铸镜歌》，《全唐诗》卷 864。

安在僧一行名下。

僧一行，开元中尝旱，玄宗令祈雨，曰：“当得一器，上有龙状者，方可致之。”命如内府遍视，皆言不类。后指一镜鼻盘龙，喜曰：“此真龙矣。”持入道场，一夕而雨。或云：“是扬州所进，初，范模时，有异人至，请闭户入室，数日开户，模成，其人已失。”有图并传，见行于世。此镜，五月五日，于扬子江心铸之。^①

在这个“识镜龙”的故事中，识别宝物的眼力和求雨的法力被加注在僧一行的名下。可见同一故事类型中宗教人物的神性特质，既可以加注在一个早已作古的道士名下，也可以加注在某位高僧名下，具有高度的灵活性。

二 明皇遗事中的叶道士印象

中唐以后，一批讲述“明皇遗事”的文学作品竞相涌现。陈鸿《长恨歌传》、曹邕《梅妃传》、乐史《杨太真外传》、无名氏《玄宗遗事》、李德裕《次柳氏旧闻》、郑处晦《明皇杂录》等，于“白头宫女在，闲坐说玄宗”的追忆叙事中，抒写着对玄宗和开天盛世的怀念，对昔盛今衰的痛惜。正如唐末五代时人郑繁撰写《开天传信记》序言所称：“窃以国朝故事，莫盛于开元天宝之际。……承平之盛不可殒坠，辄因簿领之暇，搜求遗逸，传于必信，名曰开天传信记。”^② 因为带着怀念与搜求的叙事动机，中唐以后的明皇遗事往往将太平时代的明皇游乐当做历史韵事加以描写，叶法善作为开元初期极负盛名的内道场高道，也就频繁地出现在这些遗事当中。

唐代众多叶法善故事中，最为文人津津乐道的是叶法善引玄宗游月宫

① 《太平广记》卷396引《酉阳杂俎》，第3164页“一行”。僧一行是玄宗时期著名的佛教高僧，事迹详见《宋高僧传》卷5。

② 郑繁：《开天传信记》，载《开元天宝遗事十种》，上海：上海古籍出版社1985年版，第49页。是书皆记开元、天宝故事，凡32条。

一事。此事最早记载于8世纪末《广德神异录》的“叶法善”条。

唐玄宗于正月望夜，上阳宫大陈影灯……有道士叶法善，在圣真观。上促命召来……于是令上闭目，约曰：必不得妄视，若有所视，必当惊骇。上依其言，闭目距跃，身在霄汉，已而足及地，法善曰：可以观览。既视，灯烛连亘十数里，车马骈阗，士女纷杂。上称其善。久之，法善曰：观览毕，可回矣。复闭目与法善腾虚而上，俄顷还故处，而楼下歌吹犹未终。法善至西凉州，将铁如意质酒肆。翌日，上命中官，托以他事，使凉州，因求如意以还。

法善又尝引上游月宫，因聆其天乐。上自晓音律，默记其曲。而归传之，遂为《霓裳羽衣曲》。^①

这段记载包含了两个情节：（1）叶法善领玄宗游凉州，千里观灯；（2）叶法善领玄宗游月宫，传《霓裳羽衣曲》。故事主角都是唐玄宗与叶法善，玄宗借助叶法善任意高下、一日万里的道教乘蹻术得以遨游天界。

开元二十七年（739）的《叶尊师碑》曾有片语提及叶法善的乘蹻术：“于青城赵元阳受遁甲步元之术，于嵩高韦善俊传八史云蹻之道，宴息于罗浮括苍，往还于蓬莱方丈。”^②这一小段文字被《广德神异录》借助文学想象演绎开来，将叶法善的乘蹻法术神性落实到了具体的故事情节当中，被赋予了强大的故事生命力，被反复援引，广为传播。

牛僧孺（779—847）《玄怪录》的“开元明皇幸广陵”条，将《广德神异录》的两种故事类型——叶法善引领玄宗千里观灯、玄宗游月宫传《霓裳羽衣曲》——结合起来，又把千里观灯的地点由西凉府改到了广陵（扬州），使故事情节更加丰满细致。

开元十八年正月望夕，帝谓叶仙师曰：“四方之盛，陈于此夕，

① 《太平广记》卷77“叶法善”，第486—487页。

② 《抱朴子·内篇·地真》说：“能乘蹻者，可以周游天下，不拘山河。凡乘蹻……或服符精思，若欲行千里，则以一时思之；若昼夜十二时思之，则可以一日一夕行万二千里，亦不能过此。”贺碧来（Isabelle Robinet），“Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism”，*History of Religions* 19（1979）：37-70，将这种道教法术译为 traversing great distances。



图 4.2 松阳高腔的新剧《唐明皇游月宫》，左为叶法善，右为唐玄宗。2010 年 12 月摄于武义县牛头山天师殿。

师知何处极丽？”对曰：“灯烛华丽，百戏陈设，士女争妍，粉黛相染，天下无逾于广陵矣。”帝曰：“何术可使吾一观之？”师曰：“待御皆可，何独陛下乎。”俄而虹桥起于殿前，板阁架虚，栏楯若画。师奏：“桥成，请行，但无回顾而已。”于是帝步而上之，太真及侍臣高力士、黄幡绰、乐官数十人从行，步步渐高，若造云中。

俄顷之间，已到广陵矣。月色如昼，街陌绳直，寺观陈设之盛，灯火之光，照灼台殿。士女华丽，若行化焉，而皆仰望曰：“仙人现于五色云中。”乃蹈舞而拜，阗溢里巷。帝大悦焉，乃曰：“此真广陵也？”师曰：“请敕乐官奏《霓裳羽衣》一曲，后可验矣。”于是作乐云中，瞻听之人，纷纭相蹈。曲终，帝意将回，有顷之间，已到阙矣。帝极喜。

人或谓仙师幻术造微，暂炫耳目。久之未决。后数旬，广陵奏云：“正月十五日三更，有仙人乘彩云自西来，临孝感寺道场上，高数十丈。久之，又奏《霓裳羽衣》一曲，曲终而去。官僚士女，无不具瞻。斯盖陛下孝诚感通，玄德昭著，名应仙策，道冠帝图。不然，

何以初元朝礼之晨而庆云现，小臣贱修之地而仙乐陈？则垂衣裳者徒闻帝德，歌南风者才洽人心，岂与盛朝同日而语哉！”上览表，大悦，方信师之不妥也。^①

文中“步步渐高，若造云中”的道术，亦即《叶尊师碑》提到的“云跻之道”，充满道教奇幻色彩。玄宗的神游经历和谱制《霓裳羽衣曲》是中心情节。玄宗身边大臣最初还表示出对叶法善法术的怀疑，“人或谓仙师幻术造微，暂炫耳目”，可是当广陵当地官员报告说正月十五日曾闻仙人《霓裳羽衣曲》一曲，玄宗立刻对叶仙师的法术笃信不疑。在这里，《霓裳羽衣曲》作为证据，见证着“师之不妥”以及道教“灵验”。同样的，《广德神异录》的铁如意也起到相同的灵验见证的作用。

玄宗尊崇道教，号称“道君皇帝”，正如广陵官吏的上表所云：“斯盖陛下虔诚感通，玄德昭著，名应仙箓，道冠帝图。”地方官员认为，仙乐飘飘是上天对玄宗“虔诚”与道教虔信（玄德昭著）的回报，“不然，何以初元朝礼之晨而庆云现，小臣贱修之地而仙乐陈？”宗教意义上的灵验传统之中，“验”是十分关键的“确信”（Conviction），即“回应信仰行为而用作证据的奇迹”，各种灵验记的文字记载就是记录这些奇迹以作为信仰的证据。

“游月宫传《霓裳羽衣曲》”故事在讲述玄宗的道教灵验之余，也解释了《霓裳羽衣曲》的由来——由道士带领皇帝仙游月宫获得。^②由于这种神性加注，《霓裳羽衣曲》被后人认为是道教乐曲的一种。北宋沈括《梦溪笔谈》评论曰：“霓裳，本谓之道调法曲。”^③《霓裳羽衣曲》不仅象征了全盛时期的道教对庙堂音乐文化的浸染，在经历了安史之乱后的文人追

① 牛僧儒：《玄怪录》卷3，北京：中华书局1982年版，第57—58页。《类说》卷11题作“明皇观扬州上元”，文字较简略。《玄怪录》于宋代为避始祖玄朗名讳而改称为《幽怪录》，南宋之后逐渐与刘宋时期的《幽怪录》相混。《玄怪录》佚文多被《太平广记》、《类说》、《绀珠集》、《说郭》收集，现残存四卷是明代陈应翔编集的，共44事。

② 唐代文学中的游月主题，可参见薛爱华（Edward H. Schafer），“A T'ang Trip to the Moon”，*Journal of the American Oriental Society* 96（1976）：27-37。但该文较少涉及“明皇游月宫”故事类型。

③ 沈括：《梦溪笔谈》卷5，载《四库全书》册862，第735—736页。

忆中，更象征了一去不复返的开元盛世。中晚唐诗人创作了大量与《霓裳羽衣曲》相关的诗歌，现存 50 首左右，无不借用此曲抒写盛世难再的痛惜。白居易《法曲》诗云：“法曲法曲舞霓裳，政和世理音洋洋，开元之人乐且康。”^① 刘禹锡《三乡驿楼伏睹玄宗望女儿山诗，小臣斐然有感》回忆道：“开元天子万事足，惟惜当年光景促。三乡陌上望仙山，归作霓裳羽衣曲。”^② 咸通年间（860—874）王桢《玄宗幸西凉府观灯赋（以“春日游幸，见天师术”为韵）》感叹说：“空令思唐德之遗民，最悲凉于此夕。”^③ 作为玄宗道教体验引领者的道士叶法善，自然承载着唐人对于开元盛世这个道教黄金时期的集体记忆。

从叶法善引玄宗游月宫的故事中我们可以看到：因为有玄宗“道冠帝图”的道教虔信，于是便有了“千里观灯”与“游月宫传《霓裳羽衣曲》”的“验”（见证）。在这些灵验故事类型中，玄宗必须借助道士叶法善的乘蹻法术，方可神游月宫、千里观灯。也就是说，道士叶法善是道教灵验的引导者，而玄宗则是灵验的发起者和体验者。宗教灵验的主体，乃在帝王玄宗，而不在道士，道士是叶法善还是其他人，皆无关紧要。因此虽然《广德神异录》、《玄怪录》均将这一灵验之神性加注于叶法善名下，可是此一加注并不为叶法善所“专享”。

柳宗元《龙城录》“明皇梦游广寒宫”条中，充当引导者角色的叶法善被申天师（道士申泰芝）所替代。^④ 《太平广记》卷 22 “罗公远传”，引领玄宗游月宫的道士换成了罗公远。^⑤ 申天师与罗公远俱是天宝年间以法术著称的内道场道士。既然是道士，且曾事于玄宗，便与叶法善一样，具有被“引玄宗游月宫传《霓裳羽衣曲》”的神性加注名下

① 白居易：《法曲》，《全唐诗》卷 426。

② 刘禹锡：《三乡驿楼伏睹玄宗望女儿山诗，小臣斐然有感》，《刘宾客文集》，《四库全书》第 1077 册，卷 24，第 475 页。

③ 王桢：《玄宗幸西凉府观灯赋》，《全唐文》卷 767。此外还有大中五年（851）之后的郑嵎《津阳门诗》和诗注，也是专言《霓裳羽衣曲》一事，诗注称：“叶法善引上入月宫，时秋已深，上苦凄冷，不能久留。归于天半，尚闻仙乐。”《全唐诗》卷 567。

④ 柳宗元：《龙城录》卷上，载（宋）魏仲举集注《五百家注柳先生集》，《四库全书》第 1077 册，第 284 页。宋代笔记小说《异人录》沿袭此故事，引导玄宗游月宫的道士亦为申天师。

⑤ 《太平广记》卷 22 出《神仙感遇传》、《仙传拾遗》、《逸史》等，“罗公远”条，第 147 页。

的可能性。

每一种加注到具体道士名下的神性，皆是合理的附着；无论是加注在哪一位道士名下的神性，都只是附着而已，不存在一个接近“本真”的历史版本。唐代之后，“明皇梦游月宫”这一故事类型，叶法善、申天师、罗公远甚至无名道士，均可充任其中的道士角色，各种异文各行其道，互不排斥。但在追求“一人一事”典故本源的历史癖看来，如此众说纷纭便是荒诞不经，应当予以厘清。宋人王灼在《碧鸡漫志》中已经对当时游月宫故事的各种异文加以辨析，推举叶法善引领玄宗的版本当为更接近故事本来面貌。王灼批评道：“唐人喜言开元天宝事而荒诞相陵夺，如此将使谁信之？予以是知其他饰以神怪者皆不足信也。”^①王灼之后，游月宫故事“荒诞相陵夺”的混乱状态并未消歇，各种异文仍然各行其道，被王灼推举为正宗祖本的叶法善故事，似乎也未能取得强势文本的地位。

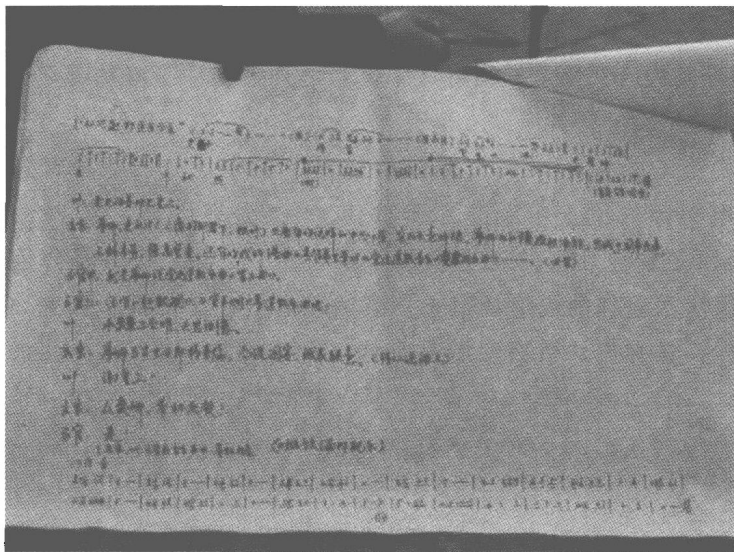


图 4.3 松阳高腔新剧《唐明皇游月宫》剧本。玄宗道：“还有你我所谱曲的具有养生奇功的宫廷道教音乐《霓裳羽衣曲》。”2010年摄。

^① 王灼：《〈碧鸡漫志〉校正》卷3，第53页。

“明皇梦游月宫”故事类型之中，讲述者希望表达的是对于开元天宝时期唐玄宗道教灵验的体验与认识，主角是唐明皇而不是道士。在这一“明皇遗事”的叙事系统之内，道士的神性加注充当了玄宗之宗教体验的陪衬。讲述者在叙事之时，很自然地选择将引领玄宗的神性加注在几位开天时期较为人知的内道场道士名下，比如叶法善、张果、罗公远、申泰芝。也就是说，只要满足“历史上曾与玄宗有过交往的著名道士”这一必要条件，该道士即有可能被加注明皇遗事系统的神性叙事。

值得注意的是，志怪小说的神性加注，表现出一定的偏向性。从传统道教史来看，上清派宗师司马承祯、李含光^①才是开天时期的道门代表人物，他们与玄宗的过往也远比罗公远道士更密切。但是志怪小说对司马承祯、李含光等上清宗师似乎并无加注神性的欲望，每当小说讲述开天遗事，陪伴在玄宗身旁的，总是叶法善、罗公远、张果等以法术见长的道士。^②

三 同类故事与斗法故事中的法师形象

我们可以把以道士的神奇故事作为主要叙事线索的唐代小说归并成一定数量的故事类型，按照故事类型分别列出故事的神性主体，这时我们就会发现，唐代叶道士叙事与四位道士——明崇俨、邢和璞、张果、罗公远——在故事类型上重合度最高。

① 茅山宗师李含光在玄宗、肃宗朝所受政治礼遇，见柯克兰（Russell Kirkland），“The Last Taoist Grand Master at the T'ang Imperial Court: Li Han-kuang and T'ang Hsuan-tsung”，*T'ang Studies* 4（1988）：43-67。

② 晚唐康骈《剧谈录》第47页记：“政平坊安国观，明皇朝，玉真公主所建。门楼高九十尺，而柱端无拱枋。殿南有精思院，琢玉为天尊老君之像。叶法善、罗公远、张果先生，并图之于壁。”这里所见，叶法善、罗公远、张果三人也成为开天时期的代表道士。

表 4.1 与叶道士相关的故事类型及其异文比照表

叶道士故事的主要类型	张果	罗公远	明崇俨	申元之	邢和璞	孙思邈	东明观道士
喷水咒幻术	✓						
施法斗胡僧		✓					
制服狐妖		✓	✓				
向岳神追讨人妻			✓		✓		
致风雨		✓					
烹龙肉			✓				
追魂碑							
领玄宗千里观灯		✓					
引玄宗游月宫, 传《霓裳羽衣曲》		✓		✓			
以符箓为人治病, 掘得古曲几							
打醮劾魅病							
上章求子							
丹符救东海龙, 阻止胡僧咒海						✓ ^①	
酒榼化道士	✓						
令死者起死回生					✓		
识破书生隐身术		✓					
降服江鼉怪							
止地道奏乐			✓				
隐身避难		✓					
与玄宗蜀川相遇		✓					
劫取官人							✓ ^②

道士明崇俨, 有四个故事与叶道士故事的类型相重合, 这是极受高宗

① 胡僧咒海, 龙王求助于道士(佛僧)击败胡僧, 是唐代志怪小说的一种故事类型。大塚秀高《张生煮海の说话渊源再考》,《东方学》1978年第56期,第1—12页对此有较全面梳理,可参考。

② 《太平广记》卷285引《开天传信记》,第2273页“东明观道士”条,记开元年间宫禁有美人梦被人邀去,后玄宗令人于东明观发现梦拘美人的道士。

和武则天宠幸的内道场道士，官至正谏大夫。^①《太平广记》卷285“明崇俨”，讲述明崇俨以法术嚙地窖乐声，这与敦煌《叶净能诗》故事e“止地道奏乐”故事的描写大致相同。^②《太平广记》同卷“刘靖妻”讲述明崇俨上天剔取龙肝为人疗病，这又与卷26《叶法善传》及《叶净能诗》所述“烹龙肉”一事同属一个故事类型。^③《太平广记》卷298引《广异记》“赵州参军妻”，明崇俨勅符令泰山三郎退还霸占的民妇，此又为“道士制服岳神”故事类型的异文。《太平广记》卷299引《异闻录》“韦安道”，讲述武则天时韦安道之新妇为狐精所魅，明崇俨以术除之，这属于“道士制服狐妖”的故事类型，叶道士故事中也有三条记载同属此类型。

道士邢和璞，《旧唐书·方伎传》没有记载，《太平广记》卷26引《纪闻》“邢和璞”，说他善方术，常携竹算数，开元二十年（732）云游长安，能增人算寿，还能活其死者。^④此条记载中，邢和璞与叶道士共享了两个故事类型：（1）起死回生术，（2）向岳神追讨人妻。

与叶法善差不多同时代的道士张果，《旧唐书·方伎传》有传，他在武则当天当政期间隐居于山西，开元二十一年（733）奉诏进京，玄宗“亲访理道及神仙药饵之事”，后赠张果以“银青光禄大夫”。^⑤《太平广记》卷30引《明皇杂录》、《宣室志》及《续神仙传》的“张果”传，对张果事迹记述颇详细，其中“幻化酒榼为道士”与“击落牙齿又回复如初”二事，都与叶道士故事的主要类型相重合。在《太平广记·张果传》中，叶法善甚至充当了衬托张果道术的角色。

时又有道士叶法善，亦多术，玄宗问曰：“果何人耶？”答曰：

① 《旧唐书》卷191“方伎传”，第5098页，“洛州偃师人，父之小吏有善役召鬼神者，崇俨尽能传其术”。

② 《太平广记》卷285引《朝野金载》，第2270页“明崇俨”。《太平广记》卷11，第75页“刘凭”情节与此类似。

③ 《太平广记》卷285引《朝野金载》，第2270页“刘靖妻”。

④ 《太平广记》卷26引《纪闻》，第174—175页“邢和璞”。

⑤ 《册府元龟》卷53，第63页。对道士张果的研究，较为全面的是桀溺（Jean-Pierre DIÉNY），“La Légende, Le Conte et L'Histoire: le cas du Vénérable Zhang Guo (VII Siècle)”，in *En Suivant La Voie Royale: Mélanges En Hommage Léon Vandermeersch*, edited by Jacques Gernet and Marc Kalinowski (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1997), pp. 315-328。

“臣知之，然臣言讫即死，故不敢言。若陛下免冠跣足救臣，即得活。”玄宗许之。法善曰：“此混沌初分白蝙蝠精。”言讫，七窍流血，僵仆于地。玄宗遽诣果所，免冠跣足，自称其罪。果徐曰：“此儿多口过，不遽之，恐败天地间事也。”玄宗复哀请，久之，果以水喷其面，法善实时复生。^①

由史书可知，张果进京是开元二十一年，其时叶法善已去世13年，二人的历史几无交叉。而且就算叶法善活到张果进京时，也已经实岁117岁；张果再长寿，怎么有可能比叶法善更高寿且蔑呼叶氏为“此儿”？在这种随意杜撰的背后，可以看到小说作者有意贬低叶法善以彰显张果道术的用心。^②

与叶道士故事在类型上重合最多的当属罗公远故事。罗公远，官方史籍无传，但其传奇文学流传颇广，晚唐五代的四川地区甚至形成了拥有专祠崇祀与香火组织的罗公远崇拜。^③《太平广记》卷23“崔生”，叙罗公远以道术破解崔生的隐形术，这与《会昌解颐录》及《原化记》的“叶道士破书生隐身术”同属一个故事类型。^④《太平广记》卷449“邢阳令”，记天宝年间邢阳令被天狐所惑，罗公远书符驱狐。^⑤此外《太平广记》卷77“罗思远”，记罗思（公）远擅长隐形法，为躲避玄宗追杀而隐身入柱，后来罗在蜀地托使来报。^⑥《太平广记》卷396引《酉阳杂俎》的“不空三藏”条，讲罗公远与不空三藏一起作法祈雨。^⑦加上《太平广记》卷22“罗公远”所记“引玄宗游月宫”及“与胡僧斗法”等事，《太平广记》所

① 《太平广记》卷30，第194页。

② 《太平广记·张果传》第193页，玄宗命邢和璞测算张果年龄，又命师夜光目视张果形状，皆不能定。这两个道士也是起到衬托张果道术的作用。

③ 四川的罗公远信仰研究，可参见傅飞岚（Franciscus Verellen），“Luo GongYuan: Légende et Culte D'un Saint Taoïste”，*Journal Asiatique* 275（1987）：283-332；游佐昇《罗公远与民间信仰》，秋月观瑛主编《道教と宗教文化》，东京：平河出版社1987年版，第245—264页，采用了由唐传奇笔记入手的方法，并结合了四川地方志与道教仙传，讨论蜀地以求雨灵验为中心的罗公远遗迹崇拜。

④ 《太平广记》卷23引《逸史》，第155页“崔生”。

⑤ 《太平广记》卷449引《广异记》，第3670—3671页“邢阳令”。

⑥ 《太平广记》卷77引《开天传信记》，第485—486页“罗思远”。唐代志怪小说中，罗光远、罗思远、罗方远俱为罗公远的别名。

⑦ 《太平广记》卷396引《酉阳杂俎》，第3164页“不空三藏”。

收罗公远故事，共有八则与叶道士故事共享相同的故事类型。



图 4.4 松阳卯山的广福观，即清代卯山下观的外墙上，残留的神仙画像。2005 年摄。

在以张果为主角的故事中出场的叶法善，一般是作为张果的衬托；到了罗公远故事中，张果与叶法善二人又变成了罗公远的衬托。《太平广记》卷 22 “罗公远”传，辑自《神仙感遇传》、《仙传拾遗》、《逸史》等书，由于文本来源繁多，所述共有十余事，其中叶法善共出现四次，每次都是配角。

时玄宗酷好仙术，刺史具表其（罗公远）事以进，时玄宗与张果、叶法善基。二人见之大笑曰：“村童事亦何解？”乃各握碁子十数枚，问曰：“此有何物？”曰：“空手。”及开，果无，并在公远处。方大骇异，令与张、叶等齿坐。剑南有果初进，名为“日熟子”，张与叶以术取，每过午必至。其日，暨夜都不到，相顾而语曰：“莫是罗君否？”时天寒围炉，公远笑于火中素树一筋，及此除之，遂至。叶诘使者，云：“欲到京，焰火亘天，无路可过。适火歇方得度。”从此众皆敬伏。^①

^① 《太平广记》卷 22 “罗公远”，第 147 页。

这类“斗法故事”往往以叶法善和张果的法术失灵及对罗公远的“敬伏”，来凸显罗公远法术之高强。作者可能觉得这样的衬托还不够，又单独把叶法善拿出来与罗公远作比较。

玄宗谓叶尊师曰：“吾方闲闷，可试小法以为乐也。师试为朕举此方木。”叶受诏作法，方木一头揭数尺，而一头不起。玄宗曰：“师之神力，何其失耶？”叶曰：“三藏使金刚善神重压一头，故不举。”时，玄宗奉道，武妃宗释，武妃颇有悦色，三藏亦阴心自欢，唯公远低头微哂。

玄宗谓三藏曰：“师神咒有功，叶不能及，可为朕咒叶入澡瓶乎？”三藏受诏置瓶，使法善敷座而坐，遂咒法大佛顶真言。叶身歛歛就瓶，不三二遍，叶举至瓶嘴，遍讫，拂然而入瓶……玄宗曰：“朕之法师，今为三藏所咒而没，不得见矣！”武妃失色，三藏大惧，玄宗谓公远曰：“将若之何？得法善旋矣？”公远笑曰：“法善不远。”良久高力士奏曰：“叶尊师入。”

下文又叙叶法善与三藏^①斗法三番，令玄宗开颜，罗公远评价曰：“陛下以为乐，乃道之末法也，叶师何用逞之？”在罗公远一番展示法术之后，“叶公、三藏，然后伏焉”。虽然小说称叶法善为“叶尊师”、“叶公”，讲述时却全无尊重之意，叶法善先是被三藏法师困住法力，后又很不情愿地被三藏咒入瓶子，最后是罗公远施法才将叶自瓶中释放出来。将叶法善陷于如此狼狈不堪的境地，当然是衬托罗公远的小说写法，而非历史真实。

相比之下，在所有的叶法善故事中，只有一处出现罗公远，^②其他文本从未出现张果与罗公远的踪影。从这些“抑叶尊张”或“抑叶尊罗”的春秋笔法中，我们大概可以想象：在讲述张果故事与罗公远故事的两个故

① 不空三藏是玄宗天宝年间佛教界著名的密宗法师，生平事迹可参见山崎宏《隋唐佛教史の研究》，京都：法藏馆1969年第13章《不空三藏》，第239—250页。

② 《太平广记》卷52引《会昌解颐录》“张卓”条，出场的是“罗叶二师”，即罗公远与叶法善。

事圈（其实分别也即张果信仰群与罗公远信仰群）的知识体系内，叶法善作为法术高强的道士形象已经相当深入地深入人心，因此张果故事和罗公远故事才会借助叶法善的神性，以“斗法”的形式压过叶法善一头，用以为张果或罗公远之神性进行加注。叶法善——张果——罗公远，三者之间“长江后浪推前浪，前浪死在沙滩上”的叙事模式，呈现出不同信仰群体对各自所尊道士之神性进行层层加注的特点。

四 世俗想象中的道士与道法

中唐牛肃《纪闻》记载了叶法善制服千年老狐的故事，^①同时期的戴孚《广异记》则记书生王苞为狐狸精所迷，请叶静能前来破妖，^②还有敦煌《叶净能诗》的故事c“玄妙观以剑符驱煞狐精”，这些故事皆属“道士除狐妖”类型。故事讲述叶道士除狐精的法术，相似之处颇多，表达了唐人与狐妖有关的宗教经验。

同出戴孚《广异记》的“杨伯成”，叙述开元初京兆少尹杨伯成“为狐恼，诏令学叶道士术者十余辈至其家，悉被泥耳”，^③后来杨伯成邀得一位无名道士以术驱狐成功。《广异记》“王苞”故事中尚将叶静能塑造成治狐高手，但到了“杨伯成”故事中，强中更有强中手，叶道士的弟子皆被野狐打败，无名道士才是真正的高道，可见志怪小说的叙事重点并不在具体哪位道士，换句话说，治狐降妖之神性，可以加注到任意一位道士名下。

《太平广记》卷447引《朝野僉载》的“狐神”指出：“唐初已来，百姓多事狐神，房中祭祀以乞恩，食饮与人同之，事者非一主。当时有谚曰：‘无狐魅，不成村。’”《太平广记》卷447至卷455共收“狐”类故事48篇，绝大多数为唐人所作，反映了唐代“无狐魅，不成村”的社会信仰风气。在这些故事中，道士作为擅长驱狐的仪式专家，经常被延引至民家施展法术。叶道士（叶法善、叶净能、叶静能）只是芸芸“狐妖制服

① 《太平广记》卷448引《纪闻》“叶法善”，第3665—3666页。

② 《太平广记》卷450“王苞”，第3677页。

③ 《太平广记》卷448“杨伯成”，第3664页。开元初的叶道士，一般指叶法善。

者”中间的一员。

由志怪小说所见，唐代民众给予叶法善的神性加注，首先与其他道士共享着相同的故事类型；其次，在具体的道教法术描写上，也没有跳出传统道术的三板斧套路。叶道士在所有故事中的道术归结起来无非是“投符”和“喂水”两样。《广德神异录》说“法善尽传符篆，尤能厌鬼神”。^①《独异记》有个故事讲述叶静能法斗洞庭湖江鼉：“静能书一符帖巨石上，石即飞起空中。鼉妖方拥案晨衙，为臣石所击落，乃复本形。”^②《会昌解颐录》说到道士“叶公”破解隐身法术时云：“叶公踏步叩齿，喷水化成一条黑气，直至桌前，见一少年执女衣襟。”^③《原化记》的描写与此极为相似：叶天师“遂取水喷咒，死女立变为竹，又曰：‘此亦不远，搜尚在。’遂持刀禁咒，绕宅寻索”。^④《叶净能诗》也有喂水法术的类似描写：“索水一碗，对皇帝前便喂之，作法。水一离口，云雾斗暗，化作大蛇，便入地道，奏乐遂止。”

借“投符”和“喂水”这两个反复施行的标志性动作来理解道士叶法善，很容易将叶法善想象成一名游行于乡间的，以简单的符篆术为社区民众提供驱邪仪式服务的地方道教法师，事实恰恰相反，从叶法善的工作履历来看，其主要服务于庙堂之上，几乎从不行走于江湖之中。这就提醒我们，唐代民众对于道士存在着一种类型化的认识。他们并不了解道士为驱邪所进行的道教科仪的宗教世界，更不关心道士投符的符篆内容，只有法术所带来的驱邪效果才是故事的重点。

故事形象都是模式化的，我们不可能奢望通过志怪小说中的神奇故事来破解宗教历史人物的生存状态或道教法术，因为志怪小说所呈现的永远只是普罗大众对这些宗教人士的类型化想象，或者说，是民间社会对宗教

① 《太平广记》卷77引《广德神异录》“叶法善”，第478页。此条最后一个故事讲述：“宁州有人，卧疾连年。求法善飞符以制之。令于居宅井南七步，掘约五尺许，得一古曲几。”在此段文字下，作者引用《会稽记》、《金陵六朝记》等六朝古籍以说明此处叶法善获得的古曲几与葛玄神仙道一系有密切联系。第一章我们曾论述叶法善所在的括苍山区与葛玄神仙道有着密切关系，自叶道兴开始（550年左右），叶家道士又习服食之术，近于神仙家。可能因为这样的道教背景，《广德神异录》才会把葛玄古曲几出世安排在叶法善名下。这个故事反映了唐代民众对叶法善道教背景的想象。

② 《太平广记》卷470引李冗《独异记》“李鹞”，第3870页。

③ 《太平广记》卷52引《会昌解颐录》“张卓”，第323—324页。

④ 《太平广记》卷72卷72引《原化记》“陆生”，第448—449页。

神性的模式化加注。这种民间社会的想象模式，可能会误导研究者对唐代道教实际状态和道士生存状态的理解。比如柯克兰通过对《集仙》、《幻戏志》等志怪小说的考察，得出的结论居然是“历史上的叶法善首先和至多是一名方士，准确地说是一名魔术师”。^①

志怪小说中的叶道士故事，价值不在于补足我们对叶道士、罗公远等道士及道教历史的认识，而在于通过这些故事，让我们能更好地了解民众如何表达他们感知未知世界的宗教经验和社会生活经验——当他们遭遇灵魂世界的骚扰及生活中不可预知的危机时，他们会采用何种宗教仪式，需要什么样的宗教人士来为他们服务？唐代正值道教充满创发力的鼎盛阶段，上至天子下至平民对于道教的道术皆抱着崇信的态度，他们依靠道教理论来解释世界，依靠道士来解决各种宗教和信仰乃至生老病死的现实问题。叶道士们善于符篆驱邪的神异性格正是普罗大众之宗教经验与宗教诉求的一种反映。

志怪小说中的道教经验与道教想象，补足了我们对唐代道教世俗化的一些认识。近十几年来西方道教研究界普遍认为，北宋时期开始盛行道教符篆术，标志着道教向“在地化”与“社区化”的转型。鲍菊隐（Judith Boltz）在一篇被广泛征引的论文中指出，以“治疗与驱邪”为目的的“考召术”成为宋代道教技术的主流。^② 戴安德（Edward L. Davis）出版于2001年的专著延续了这一观点，描述了宋代介于道士与巫师之间的民间法师以治疗与驱邪为特点的道法实践，他以“治疗运动”概括道教在12世纪之后的新发展，认为在宋代这一转型期的道士与以往的正统道教不同的是，这些流派都有自己独特的用以治疗或驱邪的“法”，具体操作这些法术的专业人士，是宋代社会新崛起的，介于道士与巫之间的群体——法师。^③ 然而，我们从唐代志怪小说对神奇道士的类型化想象中即已看到，以治疗和驱邪见长的道士，早在唐代就已经在民众的想象世界中

① 柯克兰（Russell Kirkland），“Tales of Thaumaturgy: T'ang Accounts of The Wonder-worker Yeh Fa-shan”，p. 85。

② 鲍菊隐（Judith Boltz），“Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles With the Supernatural”，in *Religion and Society in T'ang and Sung China*（Honolulu: University of Hawaii Press, 1993），pp. 241-306。

③ 戴安德（Edward L. Davis），*Society and the Supernatural in Song China*（Honolulu: University of Hawaii Press, 2001），pp. 33-36。

成为类型化、典型化的宗教形象；由此我们完全可以进一步推想，在这些符篆术、驱邪术的市场需求与文字记载背后，必定活跃着以符篆术、驱邪术谋生的道团与道士，不能因为《正统道藏》等“经典道教”（Canon Daoist）的唐代文献没有记录，我们就漠视其存在。^①

五 “能夺善衣”的叶道士

中唐之后盛行的怪谈小说往往将叶法善与叶静能混为一谈，为了不让叶静能的政治污点影响叶法善的光辉形象，《太平广记·叶法善传》对此进行了“除污”处理。但在其他许多杂说类的小说集中，并未理会叶静能的污点历史。比如中唐时期戴孚《广异记》在同一本书收录了四个叶道士故事，其中以叶静能（叶净能）为主角有三个，以叶法善为主角只有一个，四个故事并未产生相互干扰。再有同样属于“斩酒榼所化之秀才（道士）”故事类型，约作于大和、开成年间（828—840）的薛渔思《河东记》所记故事主角为“术士叶静能”^②，稍晚于此的郑纂《开天传信记》所记“曲秀才”故事，主角却是居于洛阳圣真观的叶法善。^③ 同一故事类型，同一神性，加注于叶静能还是叶法善，完全由具体讲述者的知识背景所决定。

由表 4.2 可以看到，几乎每个叶法善故事都有一个叶静能故事的异文存在。依据现存的唐代叶道士故事，其中叶静能故事甚至比叶法善故事还多出三种。“中宗朝坐妖妄伏法”的逆贼叶静能居然能比政治正确的叶法善拥有更多数量的神奇故事，《叶净能诗》远播边塞敦煌，也可算是民间记忆免疫于政治历史的一种表现。

① 长期以来，西方道教学界过于强调运用道教内部经典，对于《太平广记》等道外文献的历史真实性又持过于警惕的谨慎态度，反而阻碍了利用《太平广记》等世俗文献进行宗教历史情境（Religious Historical Situation）的深入研究。这方面正是中国宗教文学研究者大有可为之处：搜集散落于世俗文献中的宗教文学文献，进行大量文本分析比较的主题学研究，由此进入宗教文学叙事手段、叙事结构及其社会心态史的考察。

② 《太平广记》卷 72 引《河东记》，第 450—451 页“叶静能”。

③ 《太平广记》卷 368 引郑纂《开天传信记》，第 2391 页“曲秀才”。荥阳人郑纂，昭宗时拜相，昭宗光化二年（899）卒。

表 4.2 叶法善与叶静能所共享的故事类型

故事类型	叶法善	叶静能	其他
引玄宗千里观灯	《广德神异录》、《明皇杂录》、《仙传拾遗》	《叶净能诗》	
引玄宗游月宫	《津阳门诗》、《广德神异录》、《仙传拾遗》	《叶净能诗》	
斩酒榼所化之秀才（道士）	《开天传信记》、《仙传拾遗》	《河东记》、《叶净能诗》	
阻止胡僧渴海	《仙传拾遗》	《玄怪录》	
自华岳神处救回民女	《叶法善传》、《仙传拾遗》	《叶净能诗》	《逸史》（叶仙师）
制服狐魅	《纪闻》	《广异记》、《叶净能诗》	
识破魍魉		《独异记》	
上章求子		《广异记》、《叶净能诗》	
符杀恶蜃	《仙传拾遗》	《叶净能诗》	
施法斗胡僧	《广异记》	《叶净能诗》	《朝野金载》（叶道士）
西王母宴会上歌咏开天遗事		《纂异记》	

唐代的叶道士故事中，我们只看到了叶法善政治正确的一面，丝毫看不到叶静能污点政治的一面。在这些故事中，我们甚至可以看出“叶静能=叶道士=叶法善”的等式，因此，《太平广记》中的六个叶静能故事，其时间可以一致地体现为“开元中”或者“天宝中”。从这些故事时间中，我们可以窥见叶法善作为“明皇遗事”道士代表的痕迹。创作于9世纪中

期的《纂异记》，^①其“嵩岳嫁女记”叙述了两个书生参加神仙宴会，与西王母、穆天子、汉武帝等一起吟诗唱和，唐玄宗也在宴会上吹笙，玄宗时有悲色，西王母居然召来叶静能，让他歌唱玄宗“当时事”。

王母曰：“应须召叶静能来唱一曲当时事。”静能续至，跪献帝酒，复歌曰：“幽蓟烟尘别九重，贵妃汤殿罢歌钟。中宵扈从无全仗，大驾苍黄发六龙。妆匣尚留金翡翠，暖池犹浸玉芙蓉。荆榛一闭朝元路，唯有悲风吹晚松。”歌竟，帝凄惨良久，诸仙亦惨然。^②

诗中见证李杨爱情和安史之乱的道士叶静能，无论解读为历史中的叶静能还是叶法善，皆不合适。叶静能被诛于景龙四年（710），叶法善也只活到开元八年（720），两人都未曾见证安史之乱。但这些历史时间丝毫不会影响《纂异记》的故事讲述，故事只是需要借助一个大致生活于该时间段左右，又可以出席神仙宴会的神奇道士，以便道出李杨爱情与盛衰治乱的人世感慨。

“能”“善”不分的故事思维在中唐以后甚至从志怪小说蔓延到宫廷行为。唐宝历二年（826），唐敬宗曾下令浙江官员检寻道士叶静能的文案。《旧唐书·敬宗本纪》记：

（二年正月）庚午，湖南观察使沈传师奏：奉诏校寻叶靖能、罗光远文案，检寻不获。^③

当时敬宗迷恋于黄白丹术，常向来自浙西的道士周息元问以长生之术，是年八月的丙申朔夜——

是夜，太白近太微，令供奉道士二十人随浙西处士周息元入内官之山亭院，上问以道术，言识张果、叶静能；浙西观察使李德裕上

① 又名《异闻录》，《新唐书·艺文志》小说家著录，一卷。向无传本，只见《太平广记》所引的佚文。作者李玫，是大和至大中（828—860）时人。

② 《太平广记》卷50引《纂异记》“嵩岳嫁女记”，第309—312页。

③ 《旧唐书》卷17，第518页。

疏，言息元诞妄，无异于人。^①



图 4.5 《卯峰广远叶氏宗谱》的十七世祖叶静能像。

罗光远即开元年间道士罗公远，张果、叶静能、罗公远三人俱为中唐之后的故事中频繁出现的神奇道士。敬宗下诏检寻叶静能、罗公远与张果的遗迹，说明此三人的事迹在敬宗朝时已经被神化，使得迷恋于道术的敬宗对这三名在世时并不闻名的内道场道士产生了浓厚兴趣。善于察言观色的浙西道士周息元，有见于敬宗对叶静能的兴趣，于是宣称自己认识张果与叶静能，这种“自言长寿”的叙事策略，其实也是一种自我神性的加注，遂招来浙西观察使李德裕的弹劾。

朝廷的这次检寻行动，力图将文学世界的叶静能“坐实”到现实世界中的湖南地方，以现实证明虚空，结果当然是“检寻不获”。唐敬宗的检寻行动似乎已经将传说中的叶道士坐实为“逆贼”叶静能，而不是国师叶法善。试想以叶法善在玄宗朝一代国师的崇高地位，宫廷内有关他的文案必定相当丰富，但敬宗却对此不感兴趣，反而命令湖南地方寻访叶静能的踪迹。由此也隐约看到中唐之后由于二叶故事的混淆交舛，原本有着污点

^① 《旧唐书》卷17，第520页。《册府元龟》卷922（《四库全书》第918册），第400页记浙西人周息元负责寻访，因“息元上言：‘识张果叶静能’。有诏命画工李士昉就问其状而写之”。

历史的叶静能，借助“叶道士”这一模棱两可的名头，不仅披上了叶法善政治正确的历史外衣，而且不断夺占其既有的神奇故事，共享着叶法善的神性光环，终于从文学世界折返到现实世界，重新获得了朝廷的青睐。

小 结

神奇故事主要是因生动的情节而流传的，但是，情节需要依附于具体的人物才可能生动。没有人物的情节和没有情节的人物都无法组成故事，但是，特定情节和特定人物的组合关系并不是固定的。

某一神奇的故事类型，比如“千里观灯”，既可以附着在叶法善名下，也可以分别附着在叶静能、罗公远或者其他类似道士的名下；反之亦然，同一个叶法善，既可以被加注“千里观灯”的情节，也可以加注“斩妖除魔”的情节，一切视乎故事讲述者的具体诉求。

有些故事的目的在于情节，具体由谁来出演情节是次要的。故事的本意也许并不以人物的神性加注为目的，但在客观上起到了为出演者神性加注的效果。如明皇遗事中的“千里观灯”和“游月宫”等，本意只是为了抒写对玄宗和开元盛世的怀念，具体的引领者可以是叶道士，也可以是罗公远或者申天师。

甚至那些不大符合人物身份地位的情节，也会被附着到他们名下，比如“投符”和“喂水”这些江湖术士的套路，就很不符合叶法善的国师实际身份，但它符合普罗大众对于宗教人士的类型化想象，是民间社会对宗教神性的模式化加注。高道出演故事的回报是，作为故事中的神奇术士，他们自然会因故事的传播而使自己的神性得到更广泛持久的认同。

当然，也有些故事的目的本身就是为了加注人物的神性。例如那些“抑叶尊张”或“抑叶尊罗”的斗法故事，本来目的就是为了借助叶法善的神性，以宣传或抬高张果和罗公远等的的神性。

由于类型故事中人物与情节之间的这种可以在有限范围内自由组合的特点，往往容易因此出现张冠李戴的舛误。有污点历史的叶静能与一贯政治正确的叶法善，就因为共享着一批相同的故事类型，又共享着叶姓道士这么一个相似的名号，因而被中唐之后的唐人混为一谈，甚至屡屡出现“能夺善衣”的记述。

所有的神奇故事都承载着一定的神性，而故事又是类型化的，类型化的故事是可以不断更换人物角色的。只要是大致符合情节要求的角色，都可以替换到该类型中成为新的故事，换句话说：同一出戏剧，可以由不同的演员来饰演。同样的道理，故事角色如同戏剧演员，同一个演员可以在不同的戏剧中演出不同的情节。每一则故事都是特定演员在特定情节中的一次出演，演员的每一次出演都会为自己增添一轮光环，演出场次愈多，演员的光彩就愈加夺目。所以说，神奇道士的故事越多，故事流传越广，道士的名气就越大，加注于其名下的神性就越丰富、越深厚。

第五章

中晚唐括苍地区叶法善崇拜的初兴

一人得道，鸡犬升天。中国道教史上，白日飞升的得道者，往往给家族、邻里、地方甚至鸡犬带来福荫。浙江括州松阳叶氏自南朝萧梁时期（6世纪初）以来一直保持着父子相传的在家道士职业身份。出身于这样世家的叶法善，其晚年的“归乡—上书—立碑—回授爵位—舍宅为观”一系列行动，目的即在于延续家族道脉，并进一步为家族赢得地方政治文化权力。中唐以后，松阳叶氏以两个叶法善“舍宅为观”的道观为依托，很快主导了地方社会的宗教文化话语权，晚唐时期更是上升为名列郡姓的地方望族。松阳叶氏家族的上升路线，正是“一人得道，鸡犬升天”的典型个案。

自1933年陈寅恪先生出版《天师道与滨海地域之关系》以来，士族的家族道教信仰一直是魏晋南北朝时期道教史的研究重点。历来研究者多结合史书，从传世的上清系道经中发掘南渡世家、寒门士族（如杜氏、许氏、魏氏）的宗教信仰与家族之间的互动关系。^①进入初唐，士族世代奉道的家族信仰并不十分明显，唐代道教的地域性、家族性亦较少被研究者关注。^②日本学者爱宕元对于唐仪凤二年（677）《润州仁静观魏法师碑》

① 代表性的研究有司马虚（Michel Strickmann），“The Mao Shan Revelation, Taoism and Aristocracy,” *T'oung Pao*. Vol. 43. No. 1 (1977): 1-64；都筑晶子：《南人寒门、寒人の宗教的想像力について——〈真浩〉をめぐる》，《东洋史研究》，1988年第47.2期，第24—55页；唐长孺：《钱塘杜治与三吴天师道的演变》，《魏晋南北朝隋唐史资料》1993年第12期，第1—11页。

② 葛兆光在多篇关于唐代宗教的书评中，提倡“在宗教史研究中应该把家族、区域和信仰联系起来”，但并未对此研究理念展开具体研究。

的细致研究,开拓了唐代区域社会史的道教研究进路。他从润州魏氏望族与魏姓道士的历史出发,探讨了初唐江南地域社会的士族与上清茅山一系的道观及道士之间的互动关系。^①在重视门第出身的初唐社会,如润州魏氏这种世家大族道教信仰传承与家族社会声望、文化象征之间的关系,其实并未超越六朝道教与地方社会互动的固有模式。

本章所要讨论的江南道教庶族——松阳叶氏,凭借家族著名道士的经营而上升为名列郡姓的显要家族,却是“唐宋变革”背景之下的另外一种宗教与家族互动的模式,同时也反映出中唐以后开放性的社会阶层流动。^②

近年来道教碑刻的研究已经日益受到学界的重视,在目前的明清社会与道教研究中,道教碑刻尤其是碑阴,能够提供某个具体道观的宫观建筑、坛场设置、宫观制度、宗派传承和传戒受箓等信息,我们可以借此重建道教在地方社会的具体传播和活动的历史。^③道教碑刻也告诉我们宗教与社会的关系,即道观与当地各阶层信众、地方小区、宗族尤其是香会的密切关系。

唐代括苍地区(处州)社会史资料极度缺乏,括苍唐宋宗谱之类的文献也全无存世,因此不容易勾勒道教家族在地域社会中的生存状况。^④而唐代的松阳叶氏家族,由于国师叶法善的显赫政治地位,令三代叶氏道士分别被朝廷封赐并立碑。在存世不多的唐代道教金石碑刻之中,恰好有两通钟铭分别记录了叶法善晚年营造的两个括州地方道观在中唐时期的香火状况以及与叶氏家族的关联。北图8418号《姓氏录》与敦煌S.2052号《新集天下姓望氏族谱一卷并序》关于郡姓的记载,恰好印证了叶氏家族的升迁历史。这些金石文献、敦煌文书与道教经典、史书的相互参见,渐

① 爱宕元:《唐代江南における宗教の关系を媒介とした士人と地域社会——〈润州仁静观魏法师碑〉を手掛りに》,载氏著《唐代地域社会史研究》,京都:同朋舍1997年版,东洋史研究丛刊52册,第333—354页。《润州仁静观魏法师碑》碑阴共有4截,《道家金石略》第61—66页只录存1、2截,碑刻全本可见《江苏通志稿·艺文志》卷5。

② 本章的第一至三节曾以《中晚唐江南氏族兴起与道观、道士》为题,发表于《中国社会历史评论》第11卷,天津:天津古籍出版社2010年版,第38—49页。

③ 王岗:《云南道教碑刻与昆明虚庵》,载《“宗教、社会和区域文化”:华南与西南研究》,香港:香港中文大学出版社2001年版,第94—95页,注释1—3对此有总结,可参。

④ 自南宋绍兴年间(1131—1162)《处州图经》至1992年,括州(处州)共修志18部。现存最早的处州地方志是明成化十八年(1482),知府郭忠所主持的《处州府志》。

渐呈现出这个江南地方社会的在家火居道士家族历经三个多世纪的上升路线。

道士成仙之后，关于仙人家乡的地区崇拜兴起之考察，在以往研究中并未得到重视。晚唐道士丰去奢作为一位弘扬叶法善崇拜的关键性道教人物，也从未被研究者提及。^① 这可能是前人研究未能充分利用各种地方史志、文物、道观碑刻等地区资料所造成的。^② 如果将道观、家族和地方社会纳入考察视野，我们可以看到，叶法善作为家族和道观的文化权力象征，已经成为地方社会文化网络的公共资源。中晚唐时期对叶道士神性的各种加注，从历时的层面看，有中央朝廷及帝王的政治加注、传奇小说的文学加注、道团内部的托名加注等，从地方社会的层面来看，还有层出不穷的地方道观祖师崇拜、叶氏家族的祖先崇拜，等等。

一 舍宅为观的族产转换

717年，叶法善在邀请地方长官撰写《叶国重碑》和《叶慧明碑》之外，他还上奏朝廷，请将松阳卯山西南祖宅辟为道观，并获赐额“淳和”^③。淳和观位于松阳卯山之南，松阳叶氏自晋代以来就聚居于卯山脚

① 本书用“叶法善崇拜”(Ye Fa-shan Cult)来表述因共同崇拜叶法善而凝聚在一起的团体及崇拜行为，是因为它们还没有达到有组织、制度、固定活动场所和系统理论学说的严格意义上的宗教教派(Sect)，比如全真道和元代之后净明道。

② 比如柯克兰(Russel Kirkland)，“Huang Ling-wei: A Taoist Priestess in T'ang China”，*Journal of Chinese Religions* 19 (1991): 47-73 和 “Ssu-ma Ch'eng-chen and the Role of Taoism in the Mediaval Chinese Polity”，*Journal of Asian History* 31.2 (1997): 105-138 二文虽然引用了唐代地方道观关于黄灵微、司马承祯的碑文，但未能运用地域史、道教史的研究方法加以探讨立碑者的地方叙事动机及碑文对地方道教的深远意义。丁煌《叶法善在道教史上地位之探讨》第六部分“叶法善信仰之形成”，第50—60页，据清代松阳地方志罗列出16个括苍地区崇拜叶法善的道观，又主要讨论了明清之后兴起的逍遥观、通天宫、广福观等道观，对唐代的淳和观与宣阳观只有寥寥几字介绍。

③ 《太平广记》卷26《叶法善传》，第171页。《唐叶真人传》第334页也提及：“又请卯山西南祖宅为观，赐额曰：淳和。”淳和观的赐额由叶法善本人向朝廷申请获批之后下赐地方，属于唐代道观赐额的典型案例。须江隆《唐宋期における祠庙の庙额・封号の下賜について》，《中国：社会と文化》1994年第9期，第96—119页，一文指出，唐代申请庙额与封号的推动者主要是地方观察使及中央派驻地方的官员，而宋代则多为地方社会的士人与富户，唐代赐额、封号的政策就总体而言更多适用于佛道二教。

下的卯山后村，叶法善的祖父——叶国重葬于卯山之东五里的酉山之上，《叶国重碑》树立于墓侧。叶法善的父亲叶慧明晚年迁居距离卯山约30里的括苍县（779年之后改名为丽水县）并老死于斯，717年叶法善也将这个故居奏请辟为宣阳观，道观之侧便是叶慧明墓。720年叶法善仙去之后，其灵柩归乡，葬于括苍宣阳观之旁，《唐叶真人传》记载：“仍敕度真人弟子司马仲容为东京圣真观道士，与中使护丧，归葬于宣阳观之侧。”^①

唐代除了国家创立、州府直接管理的“官道观”之外，还存在大量“亲王贵主及公卿士庶或舍宅舍庄为观”的“私道观”，叶法善所建立的淳和观、宣阳观即属于后者。^②由于唐代均田制规定了寺观可以占田经营，在授田予僧、尼、道士、女冠之余，同时又赋予他们免除赋役徭役的特权。因此王公富贵人家舍宅（包括田产）为私道观，除了信仰方面的原因外，还有着通过将私有财产转为道观的恒产从而取得合法避徭役田税特权的考虑。唐玄宗政府意识到了这个问题，开元年间收紧了创立寺观的政策。713年下令“王公以下不得辄奏请将庄宅置寺观”^③。714年又重申“天下寺观，屋宇先成，自今已后更不得创造”^④。717年，叶法善却在这样的政策压力中上书要求舍旧宅为观，并获玄宗批准。^⑤

如上文所述，天师道的在家道士向来保持“与民火居”的传道特点，

① 《唐叶真人传》第333页。

② 官道观、私道观的概念并非唐代文献所原有，道端良秀在《唐朝に於ける道教対策——特に官道观設置と道舉に就いて》（《支那佛教史学》1940年第1.4期，第30—56页）一文首先提出。从唐代官方文献看到道观的性质确实有官与私之区别。唐高宗朝开始，“天下诸州置道士观，上州三所、中州二所、下州一所，每观各度七人”，这种就是每个州府官方设立的、有统一名字的官道观，如中宗朝的龙兴观，开元年间的开元观、天宝年间的紫极观。每逢国忌日、帝王诞日及道教三元日，官道观均需为国家打醮祈福。私立道观虽然也要经过官方批准，可是不需要承担官方道教仪式的义务与责任。因此淳和观的设立虽然得到玄宗的御批，但是从性质上仍属官员舍宅为观的私道观。

③ 《唐会要》，卷50“杂记”第878页记：“先天二年五月十四日，敕王公以下不得辄奏请将庄宅置寺观。”

④ 《唐会要》卷49第860页：“开元二年二月十九日，敕天下寺观，屋宇先成，自今已后更不得创造。若有破坏，事须条理，仍经所司陈牒检验，先后所详。”

⑤ 《新唐书》卷196第5607页，记载天宝二年（743），玄宗特许著名文士贺知章“请为道士，还乡里，诏许之以宅为千秋观而居。又求周宫湖数顷为放生池，有诏赐镜湖、剡川一曲”。这片池塘湖泽连同贺知章旧宅田产，都成为千秋观的常住庄田。这次舍宅为观是得到玄宗御批的，与叶法善舍宅为观的做法相类似。

在自己或者信众的家中便可施行道场法事，不需要进驻道观以去尘离俗。^① 松阳叶氏虽然世代为道，但在叶法善之前家族并不经营固定的道观，便是这个道理。叶法善一系列回馈乡里的举措却让叶氏从游走执业的“在家道士”转变为“驻观道士”，其中的意义不仅在于令家族道教信仰从此拥有固定的宗教场所，更在于从经济上实现家族财产的保值。



图 5.1 武义牛头山天师殿外墙的壁画《舍宅建观》，2010 年摄。

《唐六典》卷 3 载：“凡道士给田三十亩，女冠二十亩，僧尼亦如之。”^② 如果按照正常道观拥有度牒道士七人计算，淳和观的观田至多也就 210 唐亩。但是我们不要忘记 713 年叶法善被授予与郡王、嗣王同列从一品的爵位——越国公。根据唐田令的有关规定，有封爵者可以享受相应的占田份额：“凡官人受永业田，亲王一百顷，职事官正一品六十顷，郡

① 道观常住制度的形成，据孔丽维（Livia Kohn）*Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-cultural Perspective*（Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003）一书的考证，不会早于公元 5 世纪。

② 小林正美从《唐六典》这条记载以及其他典籍，条理出唐代依据天师道位阶制度而颁给道士土地的道士给田制。《唐代道教教团天师道》，《东洋思想宗教》2003 年第 20 号，第 20—49 页。

王及职事官从一品五十顷。”^①那么从一品的越国公叶法善舍宅为观，将原来田产舍与淳和观或者宣阳观之后，二道观的观田便可猛增至 50 顷（即 5000 唐亩）。这不仅是正常道观田地的 20 倍，而且均是永久免除田税、赋役、徭役的寺观田。叶法善创立淳和观及宣阳观，就像给叶氏族人建立了一个永久保有利息的遗产基金，百年之后仍然滋养着卯山一带的叶氏家族。^②

二 叶氏家族与道观香火

由叶氏松阳旧宅改造为道观的淳和观，在叶法善去世后，作为松阳地方道教的信仰中心而存在着。叶氏祖辈在松阳地方游走行道，应当积累了较为广泛的社会关系，再加上国师叶法善所获得的广袤观田，可以说，淳和观在建观之初便拥有较好的经营基础。淳和观位于松阳县西 20 里“旧市”的东北处，旧市为唐代贞元元年（785）之前松阳县治所在，居民稠密，甲于一邑，叶法善将旧宅舍为道观之后不到 40 年，淳和观已经有经济能力铸造大型铜钟。刻于肃宗乾元二年（759）的《淳和观钟铭》记载：

此邑紫府，修建鸿钟，悬重千钧，量逾百石。爰有南海贤士陈明羽人，一言于邦，千里来应。祥金自积，良冶子来，立埏埴而成模，制橐籥而运用，大力斯拔，高炉正开……^③

^① 《唐六典》，卷 3，第 75 页。

^② 据 2005 年笔者赴松阳县调查所知，唐代淳和观（宋代改为永宁观）的清代建筑尚存，民国之后改为松阳古镇小学。1993 年永宁观天师殿被拆除，2006 年 8 月，永宁观迁建于卯山上的叶氏宗祠俭公祠之旁。

^③ 宋代陈思《宝刻丛编》，《四库全书》第 682 册，卷 13 第 404 页，记此碑“铭为郭阶撰郭阳正书乾元二年正月十五日建”。碑文收入清人李遇孙辑、邹柏森校补《括苍金石志》，《石刻史料新编》，台北：新文丰出版公司 1977 年版，第 15 册，卷 2，第 11305 页。或《道家金石略》第 146 页。

此处说淳和观钟“悬重千钧”、“量逾百石”也许是文人的夸张之语，即便如此，仍可视作创立仅40余年的淳和观经济实力和宗教辐射能力的一种炫耀或展示。发起铸钟的并非本邑道士，反倒是远从南海千里云游而来的道士陈明，昭示出松阳淳和观的影响力远及四方，才能吸引外地道士前来驻观修炼；而且外来道士一呼吁，便有“祥金自积”，也表明了松阳淳和观对当地普通信众具有相当的号召力。

唐代由于大量的铜材化成了佛像、铜钟等宗教用具，使铸币原料缺乏，以至于政府多次下令制止寺观私铸铜钟。如729年玄宗发布《禁铸造铜器诏》，要求天下“禁断私卖铜锡，仍禁造铜器”^①。而就在铸造淳和观铜钟的当年七月，因为政府诸铜量不足，国用未足，币重货轻，唐政府铸乾元重宝钱，以一当十用。^②在这样严格的铜器国家监控之下，淳和观道众仍能聚集千金铸造巨钟，从另一侧面亦可见淳和观的经济实力之雄厚和地方人脉之深。^③

代宗大历十二年（777）正月二十五日，另一个叶氏舍宅为观的道观——括苍县宣阳观也铸造了一口铜钟，“奉为国王圣化普及，道俗存亡”，铭文记：

维唐大历十二年，岁次丁巳，正月甲寅朔，廿五戊寅，宣阳观奉为□□国王

圣化普及，道俗存亡，敬造洪钟一口，用铜一千五百斤

元奏□□敕置观，金紫光禄大夫鸿胪卿越国公道士叶法善

摄判使贾岌、县令李冲、市承郑保进^④

率化众缘道士：郑通灵、郑国清、吴灵岳、吴升玄、周法慈、叶

① 《唐大诏令集》卷112，第582页。

② 《唐大诏令集》卷112，第582页《行乾元重宝钱敕》。唐代铜荒与宗教用铜之关系，参见董惠民《唐代中后期“钱荒”原因探析》，《湖州师专学报》1998年第4期，第47—50页。

③ 淳和观这口巨钟至清嘉庆年间仍残存上半段钟体，补校《括苍金石志》的丽水人王尚廉曾亲眼见之，记曰：“又云法善有言，此钟碎尽，吾当复出。凡乡有水火祈祷，各持斧往纷然搏击，皆以铜尽为悦。今仅存一二尺耳。”载《括苍金石志》卷2，第11305页。据2005年11月笔者采访松阳县文物管理所了解到的，淳和观铜钟在民国时期已佚。

④ 贾岌和李冲二官员的事迹，史书失载。1736年沈翼机等纂修的《浙江通志》（收入《四库全书》第522册）卷112“缙云郡太守、括州刺史”栏下，第66页，罗列代宗朝担任括州刺史的有裴士淹、王缙、第五琦，并无贾岌。

道游

叶朗清、吴惠虚、郑仙超、叶惠光、王法虚、毛仙灵，以上各舍十五斤

都检牧道门威仪、紫极宫道士叶脩然，廿斤。道士叶齐真十五斤

周光超舍铜十五斤

俞怀直舍铜廿斤

大匠孙住、葛光、留超

舍铜卅斤主。郑德宝、戴公训夫妻，吴怀德夫妻为□女檀越郑王乡

舍十五斤。郑怀政廿斤，叶招福、叶招泰、叶思庭、戴公之、戴德丘、郑女娘

郑保盖、叶待贤、叶待正、周光择、周光遂、叶达芝、叶万春、俞喜娘

叶光超、吴怀丘、陶大娘^①

宣阳观是叶法善奉敕所立道观，而且又为其灵柩安葬之所，可说宣阳观就是叶法善崇拜的“祖师庙”。因此 777 年铸造宣阳观钟时，叶法善虽已去世 58 年，作为本观的祖师，他的名字仍然列于铸钟官员的首位，这可以视为彰显宣阳观“象征资本”的一种方式。

宣阳观钟上镌有括州刺史、括苍县县令和市承三级官员题名，表明地方政府对宣阳观铸钟行为的支持态度。唐代私立道观一般可安置度牒道士七人，宣阳观的题名道士共有 12 人，属于规模比较大的道观。^② 宣阳观各道士每人所捐献的铜数，当是他们到民间化众缘之后集合所得，并非纯私人支出。道士与施主的姓氏呈现高度一致，除了王姓道士无对应姓氏的施主，叶、郑、吴、周四姓的道士各有同姓施主共 17 人，占了 22 人施主中的 77%，而其中叶姓道士五人，叶姓施主八人。这也说明宣阳观道士主要来自本地家庭，不像金元以降的全真道观那样全国各地道士来集的十

^① 《宣阳观钟铭》，载《括苍金石志》卷 3，第 11312 页，与《两浙金石志》卷 2 第 31—32 页所收的版本略有差异，后者缺字较多。宣阳观钟后世称为“大历钟”，明清地方志多有记载。2010 年 11 月笔者访问武义，在朱连法先生的协助下对宣阳观钟的钟铭逐字核校，现以此次实地调查的校文为准。

^② 王永平：《道教与唐代社会》第 2 章第 193—203 页，对唐代道观道士人数多有勘订。

方丛林。



图 5.2 据传造于唐大历十二年的宣阳观钟，又称“大历钟”，现为武义县县级重点保护文物，1968 年从宣平冲真观移置桃溪延福寺。2010 年摄。

钟铭上有一位并非宣阳观的道士——紫极宫道士叶脩然，颇值得留意。他一人独捐 20 斤铜，财力不凡，“都检校道门威仪”表明其地方道教长官的特殊身份。唐天宝年间之后，各州设立崇拜太上玄元皇帝（老子）的国立道观——紫极宫。^① 开元年间唐政府开始设立以教（团）管教（道

^① （唐）杜佑：《通典》卷 53，长沙：岳麓书社 1995 年版，第 563 页“老君祠”记：“天宝元年九月，改两京玄元庙为太上玄元皇帝宫，二载，西京改为太清宫，东京改为太微宫，天下诸郡为紫极宫。”括州紫极宫位于唐时的州治丽水县县城内的少微山上。（清）邹伯森：《括苍金石志补遗》，载《石刻史料新编》第 10 册，卷 1，第 7405 页，少微山紫虚观《杜光庭题张素华莹石刻》有记：“此山因开为观，天宝二年建宫，名紫极，即今紫虚观也。”

教)的道官制度,设有全国性和地区性两种道门威仪使,一般由道士、女冠担任,职责是监领诸道士,叶脩然就是以括州官立道观紫极宫的道士身份兼任地方道官一职。

在叶法善的故乡括州,叶姓子弟担任地方道教长官,并且独力捐赠叶法善舍宅为观的道观20斤铜,这从一侧面说明叶法善去世之后,其道教权力通过叶氏族人及道观弟子渗透到地方宗教权力网络中。道士叶齐真单列于叶脩然之后,显然不是宣阳观道士,但归属的道观不详,大概也是括苍地方道观之一员。他与叶法善同为叶姓族人,所以也在叶姓道观铸钟时题名捐赠,以示对祖师叶法善的尊敬。《宣阳观钟铭》所记的五位叶姓道士不仅仅与叶法善有着血缘关系,或许也有着某种宗教性的授受关系。

唐代佛教以大庄园经济经营寺院,财力丰富,又多檀越捐赠,以大量铜铸钟,一直为时人所诟病。如629年陕西富县宝室寺铜钟,用铜3000斤。^①相比之下,道观经济不似佛寺般发达,铸钟用铜也没有佛寺般奢侈。704年合州庆林观造铜钟,用铜400斤。741年江西虔州南康县洞清观铸铜钟用铜仅300斤,在款识上题名捐赠的道众却有90余人之多。^②《宣阳观钟铭》所称铜钟近1500斤,若并无夸张的话,用铜量是庆林观钟的3.5倍,洞清观钟的5倍。^③

括州在中晚唐一直属于江南经济相对落后的地区,武宗朝处州刺史韦纾《括郡厅壁记》云:“大和五年(831),纾自司贺员外郎奉符典州,大惧不称其职。且以地险而瘠,人贫而劳;茧丝之税,重倍他郡。故逢穰岁,亦未若他郡之平年也。”^④当时松阳地险贫瘠,税收又重,官员皆以任职括州为险途。在这样的经济条件下,括苍县道众仍然可以集合1500

① 姬乃军:《宝室寺铜钟铭文考释》,《文博》1996年第1期,第31—54页。

② 《庆林观铜钟铭》,《道家金石略》第95页。《洞清观钟款识》,《道家金石略》,第128—129页。

③ 《道家金石略》共搜集五通唐代道观钟铭,《景龙观钟铭》无记载铜钟形制,《淳和观钟铭》所报为虚数,只有《庆林观铜钟铭》、《洞清观钟款识》和《宣阳观钟铭》可以比较铜钟规模。

④ 《括郡厅壁记》,载《全唐文》卷613,《续修四库全书》第1644册,第126页。

斤铜铸造大钟，地区道众的经济实力可算是雄厚了。^①

《宣阳观钟铭》不计铸钟的匠人，官员、道士和施主共有九姓 38 人，其中叶姓 13 人，占了 35%。在捐赠 20 斤的 17 位施主中，叶姓族人占了 8 人，其中叶招福与叶招泰、叶待贤与叶待正可能是兄弟的关系。叶姓族人如此踊跃捐赠，与宣阳观作为叶姓族田的属性有着极大关系。新兴的叶姓族人通过铸造道观铜钟，题名于钟上，连早已作古的祖先“金紫光禄大夫鸿胪卿越国公道士叶法善”也被郑重地题名于上，叶姓族人宣称其政治文化话语权力的意图，是十分明晰的。与此对比，677 年《润州仁静观魏法师碑》的 231 位施主皆居住于仁静观附近村落，分属 50 多个姓氏，其中魏姓 39 名，占了 17%。两碑的数据差异表示出仁静观作为辐射扬州润州等地“上清圣地”宗教中心的地位，而括州宣阳观则是以立庙的家族叶氏为依托的地缘性社区道观。

再有《润州仁静观魏法师碑》所列门人男女弟子及舍施檀越等总计 540 人，魏姓占了 76 人，其中现任官 3 人，前任官 6 人，文散官 5 人，勋官 11 人，处士 2 人，女官 9 人，庶民 39 人，道士却只有 1 人。题名的 16 名地方官吏中有 10 名魏姓，说明魏氏在润州地方掌握了极大的政治权威。这样的阶层构成是因为自南渡以来魏姓已经成为润州当地名门大族，不断地有族人出仕做官，出家为道反而不是魏姓族人获得现实权力的最佳路径。而《宣阳观钟铭》38 人中，没有叶姓官员，叶姓人又以道士的比例最高。这可能还是因为叶姓虽然借叶法善之力兴起，然而一百年的工夫毕竟太短，叶姓还是难以培养出高素质的人才参加科举。而由于叶法善生前对松阳道观的妥善安排，又使得叶姓子弟可以比较容易地入道为道士，甚至可以担任地区的道官（比如叶脩然）。

^① 《浙江通志》卷 1079，第 702 页引《处州府志》说：“龙泉县铜山，唐书地理志云：山出铜。松阳县产银、铅、锡，宣平县产铁。”虽然括州当地富产铜矿，并不能为民间铸造铜钟带来多少方便。因为唐代采铜业属国家专营，所采铜矿直接由诸道盐铁转运使直接上缴中央，地方政府不得扣留。参见崔瑞德 (D. C. Twitchett), *Financial Administration under the T'ang Dynasty* (Cambridge: University Press, 1970), p. 78。

三 叶姓跃升为地方大族

如上所述，松阳叶氏在括苍地区凭借在家道士的职业经营了三个多世纪，开元初期又出了位列上公的国师，整个叶氏家族在叶法善生前身后的8世纪借助淳和观、宣阳观这两个信仰中心，在地区拥有一定的社会地位，但松阳叶氏似乎还未能跻身世家大族的行列。撰成于天宝元年至宝应元年（742—762）的北图8418号《姓氏录》，记录括州（松阳郡）和毗临的台州（临海郡）大姓情况：

临海郡四姓：台州。屈、谭、靖、弋

松阳郡四姓：括州。黄、濊^①、曲、豆

此《姓氏录》是唐前半期以贞观氏族志为蓝本的士大夫私修谱，大致说明初唐到安史之乱前，松阳郡的名门望族并无叶姓，虽然叶法善在开元年间权倾一时。与北图8418号《姓氏录》同属安史之乱前系统的《宋本太平寰宇记》记缙云郡（即松阳郡）有三大姓：黄、赖、丰，这其中也没有叶姓身影。^②而到了大历十四年至咸通十三年（779—872）的敦煌S.2052号《新集天下姓望氏族谱一卷并序》（现存伦敦大英博物馆），叶姓已经跃升处州松阳和台州的大姓行列：^③

处州松阳郡，出五姓：劳、赖、叶、瞿、晏

^① 濊为“赖”之误，相关订正可参见郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社1989年版，第346页。

^② 《宋本太平寰宇记》，卷99，第114页。宋人邓名世《古今姓氏书辨证》卷15引录十余条贞观《氏族志》佚文，其中有“括州松阳郡三姓”。天宝元年（742）括州改名“缙云郡”，乾元元年（758）复名为括州。

^③ 毛汉光：《敦煌唐代氏族谱列卷之商榷》，《中央研究院历史语言研究所集刊》1971年V.43.2，第259—276页，对《姓氏录》和《新集天下姓望氏族谱一卷并序》二氏族谱考释颇详，文后附有二谱的影印件。

台州临海郡，出六姓：屈、冷、靖、谭、弋、叶^①



图 5.3 敦煌 S. 2052《新集天下姓望氏族谱一卷并序》后半部分，右起第二行为处州松阳郡五姓。此卷现藏大英博物馆。

历来仁井田升、池田温、毛汉光等学者均指出，敦煌 S. 2052 号较北图 8418 号《姓氏录》姓望剧增，说明汉魏以来的门阀士族在唐代中晚期的衰落，新兴庶族力量的上升，许多原本寒微的杂姓伴随着政治地位的提高，已日益跻进望姓的行列。围绕着敦煌姓氏文书，魏晋以来的著姓如何在安史之乱之后衰落，庶族又如何兴起，学界已有不少个案研究。^② 括州和台州二地叶姓的上升，具有时代普遍性之上的个别性——叶姓是通过道士的政治地位积累了政治资本，然后又通过舍宅为观、族人入道等方式确

① 本书引用毛汉光《敦煌唐代氏族谱列卷之商榷》文后的复印件，亦参校《敦煌地理文书汇辑校注》，第 328 页。

② 林立平：《唐代士族地主的衰亡过程——几件敦煌谱书的启示》，《北京师范大学学报》1987 年第 1 期，第 87—97 页。

保家族经济的可持续发展,777年《宣阳观钟铭》可以视为叶姓跃升为地方大族的文化象征。

家族的兴起与衰落,婚媾、仕宦、学术文化、经济状况等固然是重要因素,在唐代这样一个社会阶层流动性加强的时代,我们通过松阳叶氏的兴起可以看到,家族的宗教信仰与相关的宗教活动,也对地方庶族的上升起到关键作用。爱宕元的研究勾勒了自山东任城南渡而来、侨寓江南的士族魏姓如何借助上清道士和道观来保持南朝以来的地方影响力。魏隆法师所代表的是交织着地方精英与茅山上清派的地方势力,以仁静观为中心“持续发挥着对于地域乡村社会的教化与指导功能”。^①同在江南地区,道教世家叶氏的例子告诉我们,原先地位寒微的乡间在家道士家族,在获得中央政治地位和地区公共空间(道观)支配权后,也可以渐渐取得地方社会的显著地位。

松阳叶氏的发迹史显示了出仕、联姻之外的“第三条道路”,这是宋以后的宗族不屑提及的“邪道”,一般宗族族谱也不愿记载出为僧道的族人。^②叶法善对于家族兴起的丰功伟绩却是历代叶氏宗谱必定提及的家族史,松阳叶氏28世孙、宋代大儒叶梦得(1077—1148)在叶氏宗谱《南阳老谱叙》追述:“十七世孙曰法善,仕唐开元年,光禄大夫加越国公,有道术,兼天师事。世居缙云、括苍州、永嘉郡等处。故今处州叶氏家乘名为‘括苍世谱’,盖宗于俭也,而以松阳县移风里为本乡。”^③

唐代庶族叶氏兴起的过程中,舍宅为观、变族产为道观,这是最具决定意义的举措。正如学者在金元以降地方社会史中所揭示的,道观作为社区公共空间,必定与各阶层信众、地方社区、宗族、香会等产生影响深远的互动关系;^④中唐以来的淳和观、宣阳观,就是这样持续地为地方叶氏家族控制社会文化网络提供宗教与文化资源。中唐以后,道观的香火网络

① 《唐代江南における宗教の関係を媒介とした士人と地域社会》,第347页。

② 元代以后族谱一般不录出为僧道的族人,这方面的讨论可参见冯尔康等著《中国宗族社会》,杭州:浙江人民出版社1994年版,第203—204页。

③ 叶梦得出身的吴中叶氏,五代时期由松阳卯山迁来,叶梦得所编辑《石林宗谱》可见《吴中纪革叶氏世谱》,据清雍正6年(1728)钞本重印,中国国家图书馆藏早期稀见家谱丛刊第9种,北京:线装书局2002年版。《吴中纪革叶氏世谱·凡例》规定“五不书”中,即有“忘祖如为僧道之类”,谱内却又多述叶法善、叶藏质等叶姓道士事迹。

④ 参见郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》,福州:福建人民出版社2003年版,收入的系列论文。

和社会网络急速扩张，普世化教义的道教与地方仙人崇拜的合作更加深入。应当看到，以道士、道观为依托的叶氏家族发迹史，正是道教史、社会史“唐宋变革”的一个缩影。^①

四 晚唐的叶氏家族道士

松阳卯山脚下的淳和观在唐宪宗李纯（806—820）在位时期，为避宪宗名讳，改名“安和观”。^② 直至唐代末期（九世纪末期），安和观仍是叶法善的叶氏后裔道士修道之所。晚唐道教天台上清一系的代表人物——叶藏质，早年先在家族道观安和观出家为道，后来又到天台山修炼，北宋初年道士贾善翔《高道传》有传记曰：

道士叶藏质，字含象，处州松阳人，法善之裔也。初隶安和观为道士，诣天台冯惟良授三洞经箓，于玉霄峰选胜，创道斋，号石门山居，其前有二峰耸峭对峙，故曰石门。日诵《道德》、《度人》二经，晚年尤精符术，请之者如织……一日，忽命酒召其友应夷节同饮，语及生平事，然后告以行日。及期，题于门曰：鸡鸣时去。门人遂闻珠佩杂鼓乐声于空中，须臾鸡唱，视之又化矣。年七十四。^③

叶藏质虽然在家族道观安和观出家为道，后来其师承和道教生涯却围绕着天台山展开。由于叶藏质与刘处静、应夷节同为道士冯惟良的门人，而冯惟良之度师又为田虚应，田之师为薛季昌，薛又师承司马承祯，所以

① 较早涉及道教史唐宋变革的是施舟人（Kristofer Schipper），“Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty”，in *Tantric and Taoist Studies: in Honour of R. A. Stein*, edited by Michel Strickmann, *Melanges Chinois et Bouddhiques*, Vol. 22 (Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1985), pp. 812-834, 讨论了晚唐地方社会的仙人崇拜香火组织与道士、道观之间的合作。

② 《旧唐书》卷159记载，韦处厚本名淳，因避宪宗讳改名处厚。陆质，本名淳，以辟宪宗讳，改质。可见宪宗时人不仅名字有“纯”字的要改名，含有“淳”字的亦须避讳。

③ 贾善翔《高道传》著录十卷，佚于元明之际，元代赵道一《历世真仙体道通鉴》辑录了73条。“叶藏质”条见《历世真仙体道通鉴》卷40，第657页。今人严一萍《道教研究资料》第一辑第83页“叶藏质”条，以《历世真仙体道通鉴》为底本，辑录《高道传》三卷。

后世道教多将叶藏质归入上清一系的南岳天台一派。^①叶藏质隐居于天台山玉霄峰修道,《赤城志》卷30载:“洞天宫,在县西北三十里玉霄峰上。唐咸通五年,道士叶藏质创道斋,号‘石门山居’。十三年奏为玉霄宫。”^②

上文提及的咸通五年(864)和十三年(872)是目前有关叶藏质的准确纪年,《高道传》说叶藏质去世时74岁,其同门应夷节(810—894)当时尚在世,那么我们可以推断出叶藏质的活动年代是810—890年。叶法善无子嗣,公元720年朝廷敕令其侄叶仲容出家为道并过继至叶法善房下,如果叶藏质是叶仲容的直系后代,那么他大概是叶法善的七世孙。^③

咸通五年,叶藏质在天台山玉霄峰创立道斋,后获廷将私人道斋奏立为公共道观。元人《天台山志》的“洞天宫”条,记载此次舍宅为观行为系得唐懿宗御批:

唐咸通间,道士叶藏质尝于玉霄峰创道斋,号为“石门山居”。后奏乞为玉霄宫,懿宗许之。又徐灵府《小录》道士陈寡言尝隐居玉霄峰,号“华琳”。有经幢一楼,经皆咸通十一年书。后题云:“上清三洞弟子叶藏质为妣刘氏四娘造,永镇玉霄藏中。”宋祥符元年改额,令归并桐柏,废。^④

叶藏质与朝廷官员的来往可算频繁,玉霄宫建成之后,浙东观察使李绾为了感谢叶藏质为其修斋授箓,特将高二尺、重百余斤、相传夏禹所铸

① 卿希泰主编:《中国道教史》第2卷第6章,《道教在安史之乱以后至五代十国时期的曲折前进》,成都:四川人民出版社1992年版,第408页对南岳天台派的定义是:“以居住于南岳和天台山,或在南岳、天台受道而得名,此派道士多受上清大洞秘法或三洞经箓。”杜光庭《洞玄灵宝三师记》(收入《正统道藏》第11册)第555—559页,记唐代南岳天台一系的道法传承为:“上清大法自句曲陶真人传升玄王真人,王传体玄潘真人,潘传贞一司马真人,司马传南岳薛天师季昌,薛传衡山田先生良逸,田传天台栖霞冯征君惟良,冯传先生(应夷节)”。

② (南宋)陈耆卿(1180—1236):《赤城志》,载《宋元地方志丛书》第11册,台北:大化书局1980年版,卷30,第7298页。

③ 《卯峰广远叶氏宗谱》12卷(叶万春等纂修,道光十一年木活字本)的《名士》卷记叙了叶藏质事迹,但在叶氏谱系中并没有出现叶藏质的名字。

④ (元)佚名:《天台山志》,第39页。

的古钟赠予玉霄宫，另外水部员外柳韬又馈赠玉霄宫老君像一幅。^①叶藏质所处的晚唐时代战乱频繁，而天台山地区相对安宁，他将七百多卷道书移置于玉霄宫钟楼，史称为《玉霄道藏》，即上文所提的“玉霄藏”。^②

叶法善身处朝野却鲜与文士诗文唱和，与先祖不同，叶藏质继承了天台山上清一系的诗文传统，会昌年间，他与贯休（832—912）、王贞白、方干（？—888？）、皮日休（834？—883？）、陆龟蒙（？—881？）、徐鉉等诗人往来唱和。现存《全唐诗》中，与叶藏质有关的诗歌就有10首之多。^③如陆龟蒙的《和袭美寄题玉霄峰叶涵象尊师所居》：

天台一万八千丈，师在浮云端掩扉。
永夜只知星斗大，深秋犹见海山微。
风前几降青毛节，雪后应披白羽衣。
南望烟霞空再拜，欲将飞魄问灵威。

这些诗歌突出叶藏质仙居玉霄峰的道家气质，表达了诗人们对他的想念与景仰，可以视为文人对道士叶藏质的文学加注。《高道传》说叶藏质“晚年尤精符术，请之者如织”，并记载了叶藏质以符篆为婺州人驱邪的故事。此事可能出自10世纪初叶藏质同门应夷节的弟子杜光庭所撰写的《道教灵验记》之“天台玉霄宫叶尊师符治狂邪验”条：

天台山玉霄宫叶尊师修养之暇，亦以符术救人。婺州居人叶氏，

① 《云笈七签》卷120《道教灵验记》，第2644—2645页“天台山玉霄宫古钟僧偷而卒验”记：“咸通中，左常侍李绾为浙东观察使，请玉霄峰叶尊师修斋受篆，于使宅立坛，出此钟以击之。既而水部员外柳韬自上京得老君夹纁像，高三四尺，圣相奇妙，乃重装修，作叠顶宝帐，以白金香鸭香龟数事，送于玉霄亦便留篆坛内供养。斋毕，李绾命宾为钟铭，具以岁日，刻于钟上，并老君像，皆送山中。所刻之处，灿然金色。”

② 陈国符在《历代道书及道藏之纂修与铤板》一文中提到：“天台山，唐代有经藏，道士叶藏质造。”载氏著《道藏源流考》上册，北京：中华书局1963年版，第125页。

③ 《全唐诗》收入相关10首唐诗是，贯休：第9438页《寄天台叶道士》，第9352页《送道士归天台》，第9327页《寒月送玄士入天台》，第9354页《秋夜玩月怀玉霄道士》，第9438页《送道友归天台》，第7088页皮日休《寄题玉霄峰叶涵象尊师所居》，第7193页陆龟蒙《和袭美寄题玉霄峰叶涵象尊师所居》，第7483页方干《赠天台叶尊师》，第8066页王贞白《寄天台叶尊师》，第8585页徐鉉《赠奚道士含象》。

其富亿计。忽中狂瞽之疾，积年不瘳……其家素不信道，偶有人谓之，令诣天台，请玉霄宫叶尊师符，可祛此疾，不然，莫知其可也。乃备缙帛器皿，入山请符。尊师谓使者曰：“此符到家，疾当愈矣。”无以器帛为用，尽归之……如此二日三夕，使者持符而至，入门迎拜，欢呼踊跃前导，得符服之，瞑然食顷，疾已瘳矣。由是躬诣山门，厚施金帛，助修宫宇，一家修道，置靖室道堂，旦夕焚修焉。^①

由敦煌文书所见，中唐以降叶姓已经跃为处州、台州的地方大姓，而在与处州、台州比邻的婺州^②，被道士叶藏质所医治的婺州富人恰恰也姓叶，《道教灵验记》强调“其富亿计”。这位富人原不信奉道教，病愈后成为叶藏质的忠实信徒，“躬诣山门，厚施金帛，助修宫宇”。这位叶氏助修宫观，除了感谢叶藏质医治之恩外，大概与777年叶姓族人赞助宣阳观一样，表达了新兴大姓借助修道观以显示文化权力的欲望。

与叶藏质同为天台山上清一系的冯惟良、田良逸诸高道，在《道教灵验记》中并无叶藏质这般符箓驱邪的神奇故事，这恐怕与叶藏质出生于松阳“擅长符箓，尤能劾役鬼神”之家族道法传统略有关系。杜光庭《道教灵验记》的另一则灵验故事，记载叶藏质施法截贼、保护天台山玉霄宫古钟，其法术主要体现在“尊师咒水洒之，良久僧亦稍醒”。^③

本书第三章提到杜光庭《太平广记·叶法善传》（《仙传拾遗》）出于扶宗立教之目的，为叶法善进行了多种手法的神性加注。可是当他在《道教灵验记》记录叶藏质的灵验传说时，却又丝毫不提其道教世家背景。而且叶藏质与文人的唱和诗歌中，也从未出现这个家族背景。从叶藏质的行迹及诗文记录来看，他无心继承家族的道教遗产，放弃了家族道观安和观修道的方便，出走天台山自创道斋。由此可见叶法善作为家族象征资本，并不一定为后裔所继承与发扬光大。

① 《道教灵验记》“天台玉霄宫叶尊师符治狂邪验”，《云笈七签》卷119，第2629—2630页。

② 《元和郡县图志》，北京：中华书局1983年版，卷26，第624页记括州（处州）州境：“西北至婺州二百六十里，西北至衢州四百五十里。东北至台州四百九十里”。

③ 《云笈七签》卷120，第2645页。

五 叶天师的讖言与应讖者

家族子弟出身的叶藏质远走天台山修道，松阳卯山安和观的叶法善崇拜，又由哪些人群来弘扬呢？880年之后，卯山来了一个外地道士——丰去奢，全力中兴安和观。唐末五代间的沈汾《续仙传》“丰去奢传”记载颇详：^①

丰去奢，衢州龙丘人也。家住于九峰山下，少入道游学道术，精思忘疲。年三十余，便居处州松阳县安和观，其观即叶静能故乡学道之所。而观北五里有卯山^②，高五十余丈，相传云汉张天师及叶静能皆居此山修道。去奢慕前事，登其山结庵以居。后观中道士相率山下居人为构屋及造堂殿，设老君、张天师像及叶静能真影，朝夕焚修朝礼……时丽水县人华造，因中和年荒乱之后，拥土人据岩险。浙东连帅具以上闻，朝廷议欲息兵，乃授造以刺史^③……去奢闻剑却归石下，尔后居山十五年余，每言常见龙虎异鸟行于庭际，安和观道士多寓山顶，烧奏见龙虎鸟迹，咸惊异之……去奢升天而去，山下道俗观

① 作者沈汾，诸史无传。《续仙传》经常提及唐僖宗中和年间（881—885）黄巢之乱后的混乱世局，《续仙传序》云，“中和兵火之后，坟籍犹阙，诎有秉笔记而述作者？……今故编录其事，分为三卷，冀好事君子学道之人谭柄，有显真仙哉。”由此推测，沈汾大约是唐末至五代之间的处州（今属浙江）县令，撰写《续仙传》的时间是在唐亡之后。今《正统道藏》第8册收有《续仙传》全本3卷，第251—303页，共36篇仙传，传主多为晚唐、五代时人。另外北宋张君房《云笈七签》卷113下，第2523—2480页载《续仙传》25人，当系节本。二本文字颇多异同，互有增损得失，李剑国《唐五代志怪传奇叙录》第1000页，认为张君房时近沈汾，版本上《云笈七签》当比明代《正统道藏》更优。

② 《正统道藏》本《续仙传》卷上，第279页将卯山误为“茅山”，可能是抄写者不了解松阳地理而以音误。

③ 关于中和年之后的华造兵乱，正史缺载。《浙江通志》卷225，《四库全书》第525册，第170页“华使君庙”记：“华使君庙，遂昌县志：在邑东十余里。神名造，唐景福间（892—893）处州刺史，死于贼，乡人立庙祀之。”大概可知华造兵乱时间是892—893年。

望者甚众。后野火焚其屋舍而灵迹尚存，今有道士醮祭焉。^①

《续仙传》所记人物以晚唐之人为主，文中并无一处提及叶法善。此处写明叶法善舍宅为观的安和观（即淳和观）是“叶静能故乡学道之所”，显然是受到中唐之后民间普遍混淆叶法善、叶静能二人的习惯之影响，将叶法善误写为叶静能。



图 5.4 晚唐安和观故址位于松阳卯山山顶，图为清代通天宫的废墟。2005 年摄。

丰去奢作为一个来自他乡的异姓道士，入驻叶氏家庙性质的安和观，需要借助崇拜祖师叶法善以笼络当地人，因此他才会宣称“慕前事，登其山结庵以居”，又在卯山上营造堂殿，铺设叶法善真影，朝夕焚修朝礼。如此苦心经营，大有历史情境（Historical Situation）于内。杜光庭《太平广记·叶法善传》（《仙传拾遗》）记录了一句叶法善的遗书谶言：

^① 《续仙传·丰去奢作》，《云笈七签》卷 113 下，第 2494—2495 页。文中提及丰去奢 30 多岁便来卯山居住；892—893 年华造兵乱中，丰去奢被华造所囚；后来丰去奢又在安和观居住了 15 年后飞升，由此大致可以推测丰去奢活动的年代在 850—910 年。

（师）尝谓门人曰：百六十年后当有术过我者，来居卯酉山矣。^①

亦即 720 年之后过了 160 年，预言中的道教接班人会出现于卯山。这条谶言未必系叶法善遗世之语，但也至少说明杜光庭所处的晚唐五代曾经流传这样一条叶法善谶言。而来自龙丘的道士丰去奢在卯山活动的时间点，从《续仙传》的“中和年荒乱”文字来推测，恰恰就是叶氏去世 160 年之后的 890 年前后。但是杜光庭提及叶法善接班人的谶言，又丝毫不叙 890 年前后、前来卯山应谶的道士丰去奢。而与杜光庭同时代的沈汾《续仙传》讲述了丰去奢事迹，却又不提叶法善谶言。笔者揣测，《太平广记·叶法善传》与《续仙传》二书之间信息不对等的原因可能有二：

第一，杜光庭自中和元年（881）随唐僖宗避黄巢之难至成都之后，一直定居于四川。丰去奢也是 880 年黄巢之乱后才到卯山定居的。在晚唐兵荒马乱、信息不通的时代条件下，久居蜀地的杜光庭在编撰《仙传拾遗》时未曾听说远在浙江的丰去奢应谶的事迹，这是可以解释得通的。这也说明所谓的“叶法善谶言”至少在杜光庭前往四川之前，已经广泛流传于民间，所以杜氏方觉得有必要在叶法善传记中提及。

第二，《续仙传》作者沈汾并非括州（处州）本地人，更非似杜光庭那样熟知道教历史的大学者。《续仙传》将叶法善误为叶静能，甚至不提叶法善谶言及丰去奢之应谶，都是沈汾缺乏处州地方知识和叶法善相关历史知识的表现。但在 890 年前后，沈汾身处接近浙江的溧水（今属江苏），却比远在四川的杜光庭更有机会听闻丰去奢中兴卯山的事迹，因此才对丰氏生平记录颇详。

应当看到，丰去奢虽然是临近松阳的龙丘（今龙游）人，^②但他所属的丰姓，在大历年间叶姓兴起之前是松阳本地三大姓之一。北宋人郑樵所

^① 在《唐叶真人传》中，这个谶言被称为《报弟子仲容书》：“吾去后百六十年外，卯山当出一人，更过于吾，若有人于吾旧居修行，即其人也。”《全唐文》卷 923（《续修四库全书》第 1649 册），第 516 页据此条收入。

^② 龙丘县，唐时以龙丘山名，吴越宝正末年恶丘为墓不祥，改名龙游。龙游县境东南 90 里即为松阳。（清）吴任臣《十国春秋》卷 112《地理表》，载《五代史书汇编》第 8 册，第 4850 页。

撰《通志》卷28说丰氏乃是望出松阳。^①《宋本太平寰宇记》记缙云郡有三大姓：黄、赖、丰。^②北图8418号《姓氏录》记载初唐到安史之乱前松阳郡大姓中也有丰姓。^③到了大历年间的敦煌S.2052号《新集天下姓望氏族谱一卷并序》，松阳五大姓已经不见丰姓踪影。然而在重视门第出身的唐代地方社会，昔日名门望族出身的家族背景可能会有利于丰去奢在叶氏家族道观安和观立足。而在叶藏质等叶氏后裔无心于重整叶法善崇拜的情况下，选择一位出身地方望族的热心道士，也是安和观道众比较明智的选择。《续仙传》记载卯山当地道众与外来道士丰去奢的配合度颇高，“后观中道士相率山下居人为（丰）构屋及造堂殿”。

值得注意的是，这条晚唐时期流传的叶法善谶言所划定的接班人，并不局限于叶姓子弟，只需来居卯山，修道于卯山下的安和观，便可应谶。这样开放性的谶言就给外来道士丰去奢提供了应谶的机会，他入驻安和观之后的一系列举动，旨在因应谶言，将卯山这样一个圣者遗迹加以“圣化”。

丰去奢时代之前的安和观坐落于卯山北五里，丰氏驻观之后始登卯山而居，安和观内道士才跟从他到卯山上构建道观，“多寓山顶”。将安和观从卯山之下搬迁至山上，这一举动本身具有相当浓厚的宗教意义。卯山乃叶法善修炼之地，又是叶姓族人蕃息之故地，是松阳道众崇拜叶法善的圣者遗迹所在。这种遗迹对于崇奉“圣者”的人们产生出一种凝聚力，故对

①（宋）郑樵：《通志》，载于《四库全书》第373册，卷28，第317页曰：“丰氏，左传郑穆公子丰之后，又王父字为氏，望出松阳。”

②《宋本太平寰宇记》，卷99，第114页。天宝元年（742）括州改名“缙云郡”，乾元元年（758）复名为括州。详见《旧唐书·地理志》卷40，第5册，第1596—1598页。

③北图8418号《姓氏录》曰：“松阳郡四姓：括州。黄、濂、曲、豆。”笔者认为，曲姓豆姓是笔误，应为“丰”（丰）姓。郑炳林《敦煌地理文书辑校注》以《太平寰宇记》所记校对此卷，发现《姓氏录》多错漏；又与敦煌S.2052号《新集天下姓望氏族谱一卷并序》对校，也是以《姓氏录》误字较多，统计也有误，云“河内郡九姓”，但列出来只有八姓：宋、司马、荀、向、浩、淳于、车、寻。“渔国郡八姓”事实上只有七姓，因为抄写者将复姓夏侯看成夏姓与侯姓，才有八姓之说。由于敦煌卷子竖行抄写，此处松阳郡四姓：黄、濂、曲、豆，当是抄写人将“丰”字拆成了“曲”与“豆”，故有四姓之说。因氏族志、姓氏录等唐代氏族谱已佚，今存典籍中仅宋人邓名世《古今姓氏书辩证》卷15引录十余条贞观《氏族志》佚文，内中有一例可为左证：“唐贞观所定，虢州江夏郡三姓，泉州安南郡六姓，括州松阳郡三姓。”

圣者崇拜的发展具有很强的维系作用。^① 迁居卯山山上之后，丰去奢不仅响应了叶法善预言，更可借卯山这样一个叶法善崇拜圣者遗迹之名，重新获得“山下居人”的捐款以整修安和观。种种迹象表明，丰去奢把自己定位为叶法善预言中的那个道教衣钵接班人，从而投合了安和观道众和卯山下居人的集体愿望，在晚唐中和年的兵荒马乱的年代，带领地方民众振兴安和观。

六 新出的天师剑神话

丰去奢前来卯山“应讖而作”，凭借地方道教祖师叶法善的讖言所营造之舆论情势，获得安和观道众和地方社会的配合支持。在地利人和之上，丰去奢还因应晚唐天师道复兴的道教形势，在卯山大兴张天师崇拜——

卯山东南有一方石，阔二丈余，平若砥，盖天然也。去奢常坐其上，拱默静想，一旦感神人，谓之曰：“张天师有斩邪剑二口并瓶贮丹，在此石下，可以取之。”去奢谢神人曰：“此石天设，非人力可加，自惟荒谬守真而已。托兹山栖获安，久蒙圣佑，丹之与剑，讎可辄取？”神人曰：“但勤修无怠，剑丹自可立致。”后三年，神人乃以剑、丹送于去奢。剑乃张天师七星剑，丹以石匣藏之，一瓶贮之，倾药有斗余，如麻子红色光明。去奢自服及施人，有疾皆愈。^②

按照道教神权模式，宗教领袖唯有取得天神的授命，方可号令一切。每当有新的教派兴起时，其领袖们常常声称获得神仙的降经和授命，如东汉张道陵宣称得太上降授“天师”号，西晋魏华存宣称得清虚真人降授《大洞真经》等，皆是照此模式而来。因此丰去奢声称获得张天师的斩邪剑二口以及一瓶贮丹，为他最终被塑造成为安和观的中兴之主提供了神学

^① 关于遗迹崇拜对圣者崇拜的内容和形式之深远影响，可参见林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》之《序言》部分。

^② 《续仙传·丰去奢传》，《云笈七签》卷113下，第2495页。

依据。

作为道教“道”的符号的道教剑，一般是驱鬼避邪的符剑。^①《续仙传》提到的丰去奢所获“天师剑”，似非六朝早已有之的天师道传统。著名道士陶弘景《刀剑录》记述十三道家和吴越名剑，书中却无载张天师的剑。只有到了与丰去奢同时代的杜光庭所撰写的《道教灵验记》书中，始有剑的记载。“天师剑愈疾验”条有记：

天师剑五所铸，状若生铜，五节连环之柄，上有隐起符，文星辰日月之象，重八十一两，尝用诛制鬼神，降翦凶丑。升天之日，留剑及都功印传于子孙，誓曰：“我一世有子一人传我印剑及都功篆，唯此非子孙不传于世。”……至十六世天师，好以慈惠及人，忧轸于物。以神剑灵效，每有疾苦者，多借令供养，即所疾旋祛。^②

《道教灵验记》中的天师剑是道教神权的化身，“唯此非子孙不传于世”，天师剑见证着第16代张天师子孙血统的嫡传和道教的正统。巴雷特(T. H. Barrett)在探讨晚唐之后出现的龙虎山张天师世系时指出，由于八世纪末期之前的文献均显示张天师的圣迹主要集中在四川地区，张天师世系的构建，应与考察张天师家族何时定居江西龙虎山同时进行。因为只有唐皇室式微之后，江西龙虎山这样一个偏僻山区的道教家族才会被南方的新政权(杜光庭所服务的前蜀，以江西为中心的南唐)看中，张天师家族也重新恢复曹魏以来为皇室佐证天命的政治传统。^③

第一章我们曾经论述过六朝以来松阳叶氏家族的道教传承近于天师道，但是关于叶法善的唐代文献从未宣称他与龙虎山张天师一系发生关系。由于现存唐代括州道教资料非常有限，令我们无法了解，共祀张天师像与老君像的信仰形式具体何时在安和观兴起。但与叶藏质同门的道士应夷节(810—894)，“十五入天台，参正一；十七佩高玄紫虚；十八诣龙虎山系天师十八代孙少任，受三品大都功”，也就是说，828年，江西龙虎

① 福永光司《道教的镜与剑》一文对自汉代以来道教剑的传统多有梳理。载《日本学者研究中国史论著选译》第7册，北京：中华书局1993年版，第386—445页。

② 《道教灵验记》，《云笈七签》卷120，第2648—2649页。

③ 巴雷特(T. H. Barrett)，"The Emergence of the Taoist Papacy in the T'ang Dynasty"，pp. 100-106。



图 5.5 丰去奢获授张天师斩邪剑与贮丹。图出王世贞《有像列仙全传》。

山的张天师世系已经成为浙江道士的入道授箓之师。^①这一时期，处州出现两位叶姓道士——叶孤云、叶广寒，道法也是接近天师道一系。北宋初孙夷中《三洞修道仪》序言称：

天师之裔，世传一人，即信州龙虎山张家也。大约此教盛于吴蜀……历经于唐季，其间道业彰灼者，江左即有若简寂先生陆公修静，中宇即有若隐真赵先生、潘天师、澄源李先生、司马天师、宗元先生吴天师、牛天师、叶孤云、叶广寒二天师、希和李先生，皆传教

^① 杜光庭《洞玄灵宝三师记》，第 557 页。关于此条记载的真伪，可参见巴雷特上引文第 99—100 页的辨析。

之光明者，具载“道门七叶图”，其于枝分脉散，不可胜数。^①

从文中次序可以推测叶孤云、叶广寒二天师大约是中晚唐人物，宋人陈思《宝刻丛编》、“天台导元院记”条记：“唐张仁颖撰，道士叶琼秀书，道士叶孤云分书额。文德元年（888）十一月立”，其中叶孤云大概是888年前后之人。^②二叶道士与叶藏质年代相近，也在天台山从事道教活动。北宋初陈纂的《葆光录》“高彦”故事讲述湖州高彦司徒之子作恶多端，“有善道法者求以厌之，亲密者乃言道士叶孤云精于符篆，请试佩之，礼如其言，后果绝影响。”^③这里叶孤云的道术显示出精于符篆的叶氏家族传统。

880年前后，丰去奢入主安和观后，宣称卯山原为汉张天师修炼之处，又屡屡发生“神人致送天师剑”之灵验，这种叙事呼应着当时张天师世系逐渐在江南地区壮大的宗教形势。象征天师道正统的天师剑，不仅使丰去奢获得地区道教的话语权力，得以主持松阳安和观十余年，更使他的法术具备了治病劾鬼的神剑灵效。

综上所述，晚唐中和年间，道士丰去奢来到卯山中兴安和观，利用了两种象征资本：一是叶法善谶言，二是天师剑传说。本来道教的宝剑便是谶言的载体，《朝野僉载》记载净明道祖师许逊遗留一双斩魃之剑，“后来渔人纲得一石，破之，得剑一双。视其铭，一有‘许旌阳’字，一有‘万仞’字，遂有万仞师出焉。”唐高宗年间，道士万仞应谶而生，凭借宝剑这个宗教象征复兴许逊崇拜。^④丰去奢本可以像万仞那样，结合叶法善谶

①（五代）孙夷中：《三洞修道仪》，收入《正统道藏》第54册，第258页。《三洞修道仪》是龙虎山张天师一系在唐末复兴之后才撰写的道内典籍，潘师正、司马承祯、吴筠等在唐代从未与张天师一系发生关系的上清系道士，均被列入天师道“道业彰灼者”一列。此处“宗元吴天师”是指天宝年间的吴筠（谥号“宗元”），牛天师与希和李先生不可考。

②《宝刻丛编》卷13，第403页据《复斋碑录》（已佚）。

③陈纂：《葆光录》，载《五代史书汇编》第10册，杭州：杭州出版社2004年版，卷3，第6303页。李剑国《宋代志怪传奇叙录》，天津：南开大学出版社1997年版，第31页考证陈纂当为吴越人，国亡入宋，《葆光录》大概作于997年真宗即位之后。

④《太平广记》卷231，引《朝野僉载》“许逊”条，第1769页。李丰楙《许逊与萨守坚：邓志谟道教小说研究》第36—38页认为，六朝以来的人们往往赋予宝剑传说以神秘的解说，而上述许逊之剑重现于世的传说，象征着许逊崇拜的复兴，“应属于当时重新振兴的许逊信仰的传说风尚下的产物”。

言与天师剑传说去塑造自己的应谶神话，直接把天师剑诠释为叶法善天师遗存于卯山的灵物。南宋末年《唐叶真人传》便是如此结合的：“真人昔藏剑丹在卯山巨石下，后有丰去奢修行于此得之，遂仙而去。”^①

叶法善谶言与天师剑传说这两种象征资本被丰去奢分别处理，可能与安和观供养的神祇格局有关：由于安和观的创观祖师是叶法善，观中道士朝礼的道教祖师除了老君像和张天师像外，还设有叶法善（叶静能）真影。三像并立的格局，意味着地方道观努力调和唐代官方老君崇拜、晚唐江南地区张天师崇拜复兴和松阳地方叶法善崇拜三种道教传统。

在这三种象征资本之中，官方老君崇拜是不证自明，无须丰去奢进行一番神性加注。松阳地方的叶法善祖师崇拜，则可借用当地流传的谶言舆论环境。张天师崇拜却是当时方兴未艾的新兴崇拜，需要借助一些神奇故事的阐释，才能令地方民众理解张天师这位年代久远的道教宗师与卯山的宗教联系。类似卯山天师剑的叙事也出现在同时代的《道教灵验记》“道士刘方瀛依天师剑法治疾验”故事中，咸通年间（860—874）天台道士刘方瀛，“与同志弋阳县令刘翊按天师剑法，以五月五日就弋阳葛溪炼钢造剑，勅符禁水，疾者登时即愈。”^②从《道教灵验记》与《续仙传》描述天师剑的相似之处，可以窥见晚唐江西张天师世系的重兴对浙江地区道教灵验叙事的深远影响。

七 宣阳观的公共性转向

晚唐时期，由于中央皇权的日益衰微，皇室复苏了借助道教神权力量的兴趣。复兴的道教势力于僖宗皇帝统治时期（874—888）再次得势。同时由于中央朝廷对地方施政影响力之衰微，道士更多借助地方社会力量来复兴道教。^③丰去奢在松阳地方得到安和观及卯山山下居民的襄助，在卯

① 《唐叶真人传》第335页。

② 《云笈七签》卷119，第2616页。

③ 道教在晚唐和五代的地方发展，参见巴雷特（Timothy H. Barrett），*Taoism under the T'ang*，pp. 102-109。李远国：《神霄道法——道教神霄派沿革与思想》，成都：四川人民出版社2003年版，第9页认为叶法善是唐代洞渊派之发扬光大者，则丰去奢亦为洞渊派的高道。然而由上文所引资料所见，丰去奢的法术及道教活动似乎更近晚唐复兴的龙虎山正一派。

山之上复兴张天师信仰与叶法善崇拜，正是在这样的时代背景和道教气氛之下展开的。

与此同时，位于丽水县（即 779 年之前的括苍县）的叶法善故居宣阳观，也在异姓道士的主持下得到了极大的发展。北宋大中祥符三年（1010）《重修宣阳宫大殿记》回顾道：

宣阳宫者，有唐越国公叶法善之故居也。公凝神旦宅，丰味道腴，口含慈宝（下缺）……乾符中（874—879 年），道士丁存古天机务深，谷神善答，故能指通三部，檄召五星，泊謁精庐，早摧阳□，不（下缺）护于鬼神，岂无他人，里尚多于豪俊。于是务邦民之廩给，进大匠以财成，柱壮十围，例支玉（下缺）咸镂文楣□此□□□禽，不疑于云构吴宫过□，旋缀于春泥。迨□巢寇犯关，吴民入堡，及（下缺）河分疆，虽铁幕争雄而铜盘共歆，王姬馆虽容外筑，公□池未免郊迎。^①

777 年的《宣阳观钟铭》一起首便提到建立道观的祖师叶法善，1010 年的《重修宣阳宫大殿记》也是首先缅怀叶法善生前事迹，然后才进入道观重修历程的讲述。此碑记重在记叙从晚唐至北宋的一百五十多年间，宣阳观经历战乱人事沧桑，期间共有两次大规模的重修：一为黄巢之乱时道士丁存古主持，二为宋真宗大中祥符年间的地方乡贤、进士祝颢主持。

道士丁存古在世事动荡的晚唐社会，仍能募集到资金重修叶法善故居的宣阳宫，碑文指出有两个有利因素：一是丁存古法术高强，“指通三部，檄召五星”，在黄巢兵乱之中运用道法保护乡民；二是地方民众大力支持，“岂无他人，里尚多于豪俊”，“于是务邦民之廩给，进大匠以财成，柱壮十围”。丁存古的重修计划遭遇了黄巢兵乱而受挫，878 年秋季，“巢寇犯

^① 《重修宣阳宫大殿记》碑文中有：“自祥符初命事，至庚戌岁毕工。”可知此碑立于宋真宗大中祥符庚戌岁（1010）宣阳宫竣工之际。《重修宣阳宫大殿记》见《两浙金石志》卷 5，第 103—104 页，或《括苍金石志》卷 4，第 11333—11335 页；又见《道家金石略》第 423—424 页。《两浙金石志》记此碑“篆额八字，文二十二行，正书，在宣平县……后总有丁师、祝侯诸语云云，似是住持道士所作。石已断泐，读之知其大概若此”。可知《重修宣阳宫大殿记》碑在阮元撰写《两浙金石志》的清道光年间仍存。北宋中期之后，宣阳观改称冲真观，据笔者 2010 年 11 月访问武义县的冲真观旧址所了解，此碑久佚。

关，吴民入堡”，宣阳宫工程因此搁置，丁道士一直居住于坏圯的道观中，直至五代时期，“丁师云归，夜鹤空怨”。

宋真宗大中祥符初年，“州郡徒伸于辟命”，地方民众向州府请命重修宣阳宫，又推举“乡党之通儒”、进士祝颙主持监督工程，“柱石求旧，而榑槛惟新……醺器装严从官，总计钱五十万”。大中祥符三年（1010），宣阳宫竣工，进士祝颙请人撰写《重修宣阳宫大殿记》以记其事。

由于此碑在“道众鲍用居蒋道”之后断泐，缺大段文字，令我们无法了解当时捐款重修的括苍里人，是否像 777 年《宣阳观钟铭》那样以叶姓为主。然而从道士丁存古到道众鲍用居、蒋道，均非叶姓道士，这与列名 777 年《宣阳观钟铭》之上的道士多数为叶姓，形成了一定的反差。松阳叶氏的根据地——卯山安和观，在晚唐时期也是由外姓道士丰去奢主导，综合而言，晚唐至北宋初年，运营两个叶法善舍宅为观之道观的道士，以外姓为主，原本依靠道士职业起家的松阳叶姓，则在八世纪末（中唐）成为地区名门大姓之后，逐渐地淡出道士行业。



图 5.6 松阳卯山山顶的晚唐安和观故址，剑丹传说中的丹井仍未干涸。2005 年摄。

小 结

本章以晚唐五代时期的括州（处州）地区为中心，从叶氏族人、道观道士、地区道教形势等层面，剖析地方社会叶法善崇拜之初兴。八世纪初，叶法善舍宅为观的淳和观（安和观）、宣阳观，原本是属于面向家族内部的私道观。经过了二百多年的运营，这两个道观渐渐转变为地方社会的公共空间，不仅香火由外姓道士主持，而且宫殿重修工程也由乡民、地方士绅与官府联手承担。道观的公共性转向，说明叶法善作为一种象征资本，也已经由家族性转向了公共性，不同时代的不同社群可以因应当时的历史宗教情境，对“叶法善”进行不同诠释面向的神性加注。

虽然叶氏宗族在晚唐出现了叶藏质这样的高道，但是，对叶法善神性的加注工作却已成为地方道教团体的公共责任。外来的异姓道士丰去奢利用晚唐天师道复兴的道教形势，在叶氏祖居的卯山上，采取“应讖加注”、迁观山顶、获授天师剑等形式弘扬道教信仰。由《宣阳观钟铭》等金石资料以及丰去奢的仙传文学可以看到，中晚唐的处州地区形成了共同崇拜（祠祀）祖师叶法善的社会群体。这一群体之形成，实与叶姓上升为地方名门大姓的历程相互催生。九世纪末，道士丰去奢确立了松阳卯山作为叶法善遗迹崇拜的“圣地”，对于后代叶法善崇拜的发展产生深远意义。宋代松阳卯山诸道观的蓬勃发展，正是这种圣者崇拜与遗迹崇拜的余响。

联系同时期的志怪小说和诗文之中流传的叶法善/叶净能传奇故事，不禁要追问：处州地区的叶法善崇拜与小说诗文中的叶道士故事，这两种系统的神性加注是否相互激荡生发？以往唐代小说的研究者对于小说背后的道教力量策动多有猜测。张鸿勋认为《叶净能诗》是道徒利用小说宣扬道教法术灵异的话本小说。^①金荣华在《读〈叶净能诗〉续记》一文中认

^① 张鸿勋《敦煌道教话本〈叶净能诗〉考辨》第278—280页，主要从《叶净能诗》夸耀道教法术的基调及文中道教词语得出《叶净能诗》的作者应该为道教徒的结论。笔者认为不能因为《叶净能诗》讲述道士故事便认定其作者为道徒。如果将《叶净能诗》放回唐代大量的叶法善/叶净能传奇叙事文本中考察，《叶净能诗》并没有显示出有别于志怪小说的道教面貌。

为,《叶净能诗》作者是站在叶静能这一边对玄宗发泄怨恨之气的,并进一步提出,“是谁会在事隔两百多年以后还站在叶静能这一边,假借一连串故事来贬损玄宗呢?从道教方面看,《叶》文的作者可能是叶静能的若干代再传弟子。”^①

此类论断存在两个问题:(1)说话人损贬朝廷,以皇帝或官员的愚蠢来反衬故事主人公的睿智,并非《叶净能诗》所独有,乃是中国通俗文学及民间故事中常见的表现手法。这种模式化的故事手法并不能成为推断说话人身份、立场的依据。(2)金荣华说:“有些叶静能的门徒在逃过那场政变的劫难后,代代师徒传授之际,一方面会因为这位祖师的政治因素而不敢张扬其师承,但也一定以有一位这样潜力高强而又广为人知的祖师而肯定自己的门派。”这当然只能是一种历史假设,目前没有任何史料可以证明历史上存在过叶静能弟子世系这样一个坚韧的道士群体。正如我们在第二章讨论叶法善及其门徒弟子时指出的,内道场道士很难形成金荣华所希望看到的明显的师徒相承的道教世系,更不可能将一种怨气传承二百年后再作发泄。

唐代的道教故事,更多地表达了世俗民众对道教神灵、道士和道术的观念与想象,我们不能随意将之与正统道内经书相提并论,以为从故事中可以看出道教承传历史和秘传技术。我们也不可能借助唐代文献中的叶法善故事来证明中唐以后的民间社会存在着一种有组织、有香火、以叶法善/叶静能为主要崇拜对象的道教世系。

但是当我们将眼光转向括州的地方文献时,却可以清晰地看到八世纪下半期开始兴起的,以淳和观(安和观)与宣阳观为中心的叶法善崇拜。这为我们展示了不被文学叙事所关注的、非故事性的地方信仰实体。本章所涉及的地方性叶法善崇拜所兴起的时代(中晚唐),与我们前面所讨论的唐代故事的流传年代基本一致,可是,我们并未从两者之间看出明显的相互交叉或相互借鉴的痕迹。同一时代的叶法善神性加注,采用了截然不同的两种方式,最关键的原因是,故事性的文学叙事与地方社会的道教神圣叙事,分别归属于文学与宗教两个不同的叙事系统,它们只是从不同的角度利用叶法善这样一个公共文化资源。

那么,括苍地区兴起的实体性叶道士崇拜,是否曾对全国范围的叶道

^① 金荣华:《读〈叶净能诗〉札记》,第45页。

士故事产生过影响呢？金荣华曾经提出一个猜想：“从家庭方面看，《叶》文的作者也可能是他的血胤后裔。……叶静能被杀后，他的子孙和门徒虽未受到追究，但走避他地，乃是理所当然之事。若是便于一旦有事逃亡异域，则当时的敦煌正是边境大城，潜隐其地，也合情理。而先祖被杀，子孙衔恨；又以叶静能名声广传，历久不息，较易促使子孙忆念往事。唐室亡后，子孙中若有能文者编话本贬损玄宗一番，宣扬一下自己的祖先，也替自己的祖先出口气，于是敦煌写卷中便有了《叶净能诗话》话本，这也是一种可能。”^①

正如金荣华所希望的，笔者在着手研究时也曾试图寻找浙江松阳叶氏后裔对《叶净能诗话》及唐代文学中的叶道士故事可能施加的影响，但是随着研究的深入，我们不得不指出，这或者只能是一个研究假设，而且很可能是一个无效的假设。就笔者目前所掌握的各种地方文史资料来看，没有任何迹象显示括苍地区的叶法善崇拜曾经对中晚唐时期的叶法善/叶静能故事产生过积极的推动作用或传播影响，括苍地区的地方性宗教知识也只在杜光庭《仙传拾遗》中有所反映。

到了宋代，有关叶道士的唐代故事已经逐渐凝成经典，并逐渐为处州地方的叶法善崇拜所借用。比如宋真宗祥符年间的《重修宣阳宫大殿记》，其中提到叶法善“骑月而往，应（下缺）仙去而云蛄绝音，堂留而金石交响”^②，明显典出中唐以后《广德神异录》等小说诗文中频繁提及的“叶法善引玄宗游月宫，传《霓裳羽衣曲》”故事。

^① 金荣华：《读〈叶净能诗〉续记》，金荣华：《敦煌吐鲁番论集》，台北：新文丰出版社1996年版，第57页。金荣华这两篇论文都忽视了叶法善与叶静能在唐人小说中混用的事实，因此未能联系叶法善生平事迹加以论述，通篇只提及叶净能。

^② 《道家金石略》，第423页。

第六章

宋代道法传统的发明与道经的托名

明代《正统道藏》收入的道经之中，与叶法善/叶静能/叶天师相关的共有八类计 11 本道书。道士黄公瑾在“地祇法”道经降世的序言中宣称：“叶天师乃将此法流传，后学呼吸之顷，响应昭然。”^①此句道出了宋元新道法托名叶天师，谋求道法合法性的内在诉求。那么，叶天师作为道内宗教资源，在怎样的历史处境下会被道团重新提及和利用？本章将通过追踪五代至宋元时期相关道书之文本形成过程，揭示宋代道团对于叶天师的神性加注。

本书之所以未将这些五代至宋元出现的，假托在叶天师名下的道书放在第一至五章唐代道教史的语境中讨论，而将它们归为后人攀龙附凤的加注，乃基于以下理由：唐代所有的文献包括第一章引用的四通直接关于叶法善的碑文、道教硕学杜光庭的《太平广记·叶法善传》以及杜光庭其他撰述，乃至唐代道教经目，皆未记载叶法善/叶静能曾经撰写这些道经。1240 年处州当地道士向朝廷呈献的集叶法善文献之大全的《唐叶真人传》亦无只字提及那些号称出自叶法善/叶静能的道经、符法。宋代假托在前代高道名下的道法，多为宋人发明的传统。

以往研究者多以叶法善在后代某一道经中被托为某一道法的传授者，就将其归为此一道派的祖师。又因为叶法善曾经在某一地区活动，就认为他必定与此地道派有过联系。丁煌《叶法善在道教史上地位之探讨》一文留意到了宋代六部以叶法善/叶静能为撰者的道经，据此讨论叶法善生前

^① 《地祇法》之《东岳温太保考召秘法》，载《道法会元》卷 254，《正统道藏》第 51 册，第 479—492 页。

的道教思想与道教活动。^① 游佐昇《叶法善と叶净能——唐代道教の側面》根据宋代元妙宗《太上助国救民总真秘要》，认为叶法善为了保身和求荣达而兼习上清法。^② 李远国《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》因为托名叶静能的《北帝灵文》而认为叶法善是北帝洞渊法的创始人。^③ 张广保《唐宋内丹道教》则据宣称是叶法善所注释的《真龙虎九仙经》而认为叶法善在唐代中期已是内丹法的推动者。^④ 这些前人研究未能从道派构造史的角度批判地分析这些宋代道经，而是将之视为叶法善本人的撰述。^⑤

宋代道经假托前辈高道，以坐实经书来源的合法性，这种假托的坐实程度越高，往往其谬误程度也越高。我们从中看到的，并不是文本表面所呈现的历史真实，而是潜文本中所暗示的某宗某派的自我认同。通过对宋代道经托名和追认现象的辨析，我们可以大致了解宋代道团中人如何具体操作前代道教历史资源。在这一点上，本书将借用马克瑞（John R. Mcrae）在 *Seeing through Zen: Encounter, Transformation and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* 一书的禅研究原则：“它（在历史上）不真实，因此它更重要。”意思是禅语录不能当做历史事实来看待，但是可以在更长的历史发展中把握它，看看它究竟在宗派形成历史中发挥了什么认同作用。“禅宗谱系的谬误程度正如它的确实程度”，禅系谱凸显的历

① 丁煌：《叶法善在道教史上地位之探讨》，第33—37页。丁煌因《太平广记·叶法善传》记载叶法善曾云游于洪州西山而将其归为净明道门下，郭武《〈净明忠孝全书〉研究》一书，第177—178页因袭这一观点并加以发挥，认为“叶法善曾凭其高超的及参与世俗政治的能力，为许逊教团的发展作出了贡献”。然而如果连宋元《净明忠孝全书》等净明道经典也从未“攀龙附凤”地追认叶法善为本派祖师，后世研究者这种自以为站得比宋人高远的追认，却也构成了一种类似宋代道经托名行为的“学术研究加注”。

② 游佐昇：《叶法善と叶净能——唐代道教の側面》，第164页。

③ 李远国：《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》，第3—10页。

④ 张广保：《唐宋内丹道教》，上海：上海文化出版社2001年版，第52—54页。

⑤ 另外，在 *The Taoist Canon* 和 *A Survey of Taoist Literature* 对于宋代道经的逐本简介中，研究者已经注意到了一些托名叶法善/叶静能的道经，但尚未深入地将这些道经的托名行为作一个整体的考察。*The Taoist Canon: a Historical Companion to the Daozang*, edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, (Chicago: University of Chicago Press, 2004) pp. 403-404, 1057-1061. 鲍菊隐 (Judith Boltz), *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkely: Institute of East Studies, 1987), pp. 96, 119, 120, 233, 注259, 注359.

史之缺失，实际上是宗派认同、强调自我意识的产物。如果非要把它坐实为历史，反而可能会误解禅语录作者所要表达的“真意”。^①

1978年司马虚（Strickmann）的“The Longest Taoist Scripture”一文，对学界历来认为道经不能作为历史文献的说法提出质疑。他通过重现《度人经》的文本形成过程，勾勒了徽宗时代的道教经典为了响应国家政权的宗教需要而作出的种种教义和仪式的调整。此文不但勘定了61卷本《度人经》的年份，而且对其所结合的社会背景进行了解析，从而为“道经作为历史材料”的可能性论证作出了示范。^②本章正是沿袭司马虚的研究路向，首次将宋代各种托名叶法善/叶静能的八部道经串联起来整合考察，尤其是当《骨髓灵文》接上了《北帝灵文》的文本链之后，我们可以整体地观察宋代道团对于叶天师神性的层层加注现象（见表6.1）。

表 6.1 《正统道藏》所收宋代道书托名叶法善/叶静能的版本情况

道经（道法）	出处	作者、年代	假托对象	存佚
《太上北帝灵文》 三卷	《新唐书》	欧阳修等， 1060年	叶静能	佚
《上清隐书骨髓灵文》	《太上助国救民总真 秘要》	元妙宗， 1116年	叶法善	存
《北帝灵文》三卷	《通志》	郑樵，1158年	叶静能	佚
《天真皇人九仙经》	《通志》	郑樵，1158年	叶静能撰，罗公 远、一行注	佚

① 马克瑞（John R. Mcrae），*Seeing Through Zen: Encounter, Transformation and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*（Berkeley: University of California Press, 2003），序言xii。此外葛兆光《攀龙附凤的追认？——从小林正美〈唐代道教天师道〉讨论佛教道教宗派研究的方法》一文，借小林正美之书讨论思想史与宗教史研究中关于宗派问题的方法论。他认为目前中国道教研究者比较不重视宗派问题的后设性虚构，也较少注意到宗派之间并不那么泾渭分明。这种对宗派问题批判眼光的缺失可能会导致我们理解道教历史的某些盲点。该文载于《唐研究》第10卷，北京：北京大学出版社2004年版，第29—44页。

② 司马虚（Michel Strickmann），“The Longest Taoist Scripture”，*History of Religions* 17.3-4（1978）：331-354。

续表

道经（道法）	出处	作者、年代	假托对象	存佚
《九仙篇》	《道枢》	曾慥，1155 年前后	叶法善、罗公远、一行注	存
《天真皇人九仙经》	《郡斋读书志》	晁公武，1151 年之后	一行、罗公远、叶法静注	存
《雷书》	《冲虚通妙侍宸王先生家语》	王文卿的弟子，1153 年之后	叶天师	存
《雷书》	《先天雷晶隐书》	白玉蟾，1200 年之后	天师叶法善传授	存
《神虎隐书》	《灵宝无量度人上经大法》	宁全真，1200 年前后	天师叶真人	存
《混元玉札》	《上清灵宝大法》	王契真，1200 年之后	叶靖能天师	存
《温太保考召秘法灵文》	《东岳温太保考召秘法》	黄公瑾，1274 年	西蜀叶天师	存

一 《北帝灵文》与叶静能

由 1042 年成书的《崇文总目》道书目录存有当时所见 525 部道经目录，其中卷 10 载有“《太上北帝灵文》一卷，阙”，同页又有“《北帝灵文》三卷”。由于《崇文总目》至 1144 年重刊时已经只存录书名、卷数和某些需要特别注明的作者名，因此我们无法得知一卷本和三卷本的《北帝灵文》的作者和具体写作情况。但有一点可以肯定，1144 年时，一卷本的《北帝灵文》已阙，三卷本的《太上北帝灵文》则尚存。^①

参考了《崇文总目》的《新唐书·艺文志三》（成书于 1060 年），记

^①（北宋）王尧臣、王洙、欧阳修等奉敕撰：《崇文总目》卷 10，载《四库全书》第 674 册，第 118 页。关于《崇文总目》的版本源流及书中所存道书名目，可参见龙彼得 *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period*, pp. 6-8。

有“叶静能《太上北帝灵文》三卷”，这时候的目录书已经将三卷本《太上北帝灵文》归入叶静能名下。^① 1158年成书的郑樵《通志》也记有“《北帝灵文》三卷，唐道士叶静能撰。《太上北帝灵文》一卷，同上。”^② 这表明郑樵对于《北帝灵文》一卷本与三卷本之区别没有概念。

以上三本宋代目录书的相关记载表明了从11世纪开始，三卷本《北帝灵文》被归入叶静能名下，从而使叶静能具备了北帝驱咒道法的神性。那么这个叶静能是否系历史上的叶静能？抑或唐人小说中那个混杂了二叶历史的“叶静能”？

叶法善/叶静能早在唐代中期（八世纪）就撰写出《北帝灵文》，有违于整个唐代北帝道法的发展史。北帝道法以驱邪咒鬼见长。虽然六朝上清经系中已有“北帝煞鬼之法”，其中也出现了以“天蓬”命名的咒语，但是唐代的北帝道法术从未获得广泛的社会承认，这些驱邪仪式也并未广泛地进入道经。^③ 直至晚唐《太上洞渊北帝天蓬护命消灾神咒妙经》出现，才标志着洞渊经系开始将北帝与天蓬视为驱灾的主要神灵。穆瑞明（Mollier）在追溯宋代北帝道法时指出，晚唐时期北帝道法在四川和江苏甚至整个江南地区拥有了一批实践者，这些以北帝道法驱邪的实践者包括了名列“北帝太玄道士”法位的道士以及众多行“俗法”的巫师。^④

五代时期，北帝道法进一步勃兴，道士孙夷中作于1003年的《三洞修道仪》记载了一批以“北帝”命名的道经，在“北帝太玄道士”名下记曰：

① 《新唐书》卷59，第1521页。龙彼得上引书第8—10页，在对照《新唐书》与《崇文总目》二书中的道家书目之后认为，《新唐书》显然参考了当时尚未散佚的足本《崇文总目》，而且其书目多从《崇文总目》出。

② 郑樵：《通志·艺文略》卷67“道家三”，载于《四库全书》第374册，第387页。

③ 北帝道法在唐末五代的发轫及道法技术特征，参见穆瑞明（Christine Mollier），“La méthode de l'empereur du nord du mont Fengdu: une tradition exorciste du taoïsme médiévale”，*T'oung-pao* 83（1997）：329—85，尤其是第349—354页的讨论。

④ 见上引穆瑞明文。此外，萧登福在《北帝源起及其神格的衍变》，《道教神仙信仰研究》第405—457页总结北帝的神格变迁认为，北帝（黑帝）伏魔信仰于唐末五代兴起，宋代之后黑帝的神格转被紫帝取代，自宋仁宗之后，玄天上帝信仰逐渐兴起，伏魔神格又转移到玄帝身上。但文中没有讨论唐代北帝信仰的道经和咒经。

此道称上清北帝太玄弟子。冠星纪冠，玄羽服，白裳黄裙玄履，坐召灵坛，执简佩鄴都印，带斩鬼剑。授北帝箓二卷，伏魔经三卷，天蓬经十卷，北帝禁咒经三卷，飞玄羽章经十卷，北帝降灵召鬼经三卷，北帝雷公法一卷，鄴都要箓三卷，传鬼策三卷，北帝三部符一卷，北帝朝仪一卷。治六天鬼神，辟邪禳祸之事也。^①

原本在六朝和唐代承担“辟邪禳祸”任务的洞渊法道士，到了五代时期仍然保持着“其法上辟飞天之魔，中治五气，下绝万妖，亦多救世也”之道法特色。^②与此同时，为了满足民间日益增长的对道教实用技术的要求，道教形成了以北帝、天蓬为特征的新道经体系，同时在授箓法阶中增加了一个新的法位——北帝太玄道士，专门从事《三洞修道仪》所说的“治六天鬼神，辟邪禳祸之事”。^③这些北帝太玄道士充当驱邪师的角色游走于晚唐地方社会，敦煌 S. 6836《叶净能诗》反映了敦煌民间的叶净能符咒崇拜，再加上中唐以后多种小说反复讲述叶法师劾鬼驱邪故事，由此可以推测：正是在晚唐社会崇尚驱邪道法的社会风气之中，关于叶净能（叶净能）劾鬼驱邪故事才会风行一时，晚唐北帝道法的新出道经《北帝灵文》也才有了附着于叶净能身上的必要性。

《三洞修道仪》记载的这 11 部新出道经以“鄴都”、“天蓬”、“雷公法”为特点，其中《北帝禁咒经》三卷，会不会就是托名叶净能的《太上北帝灵文》三卷本呢？现将《崇文总目》卷 10 记载的北帝经系道经与《三洞修道仪》作一比较：

① 孙夷中：《三洞修道仪》，载《正统道藏》第 54 册，第 261—262 页。

② 《三洞修道仪》，第 261 页。

③ 宋代道教着重民生的实践技术趋势，可参见洛厄尔·斯卡尔（Lowell Skar），“Ritual Movements, Deity Cults and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times”，in *Daoism Handbook*（Leiden: Brill, 2000），pp. 413-463。

表 6.2 《三洞修道仪》与《崇文总目》北帝一系道经目录一览

《三洞修道仪》	《崇文总目》 ^①
北帝策二卷，伏魔经三卷，天蓬经十卷，北帝禁咒经三卷，飞玄羽章经十卷，北帝降灵召鬼经三卷，北帝雷公法一卷，酆都要篆三卷，传鬼策三卷，北帝三部符一卷，北帝朝仪一卷	天蓬神咒一卷，太上北帝天蓬坛场印图一卷（阙），太上北帝灵文一卷（阙），北帝三备经三卷（阙），北帝神咒经十卷，北帝灵文三卷，太上北帝治病道法一卷（阙），北帝元枢内章一卷（阙），太上洞真飞行羽真一卷

由表 6.2 所见，二书所列北帝经系道经没有一本存在重名的现象，说明《北帝禁咒经》三卷并非托名叶静能的《太上北帝灵文》。《三洞修道仪》与《崇文总目》二书所记合共有 20 部北帝道经，大约都是晚唐、五代至北宋初（即 9—10 世纪）期间新作出世的。这些同一时代纷繁竞出的北帝道经，系出不同地区道派的作者之手，它们形成了一定的竞争关系。在晚唐小说极力渲染叶静能法术的社会气氛之中，新出《北帝灵文》的无名作者将道经托在著名道士叶静能名下，可让此书先声夺人。因此《北帝灵文》托名叶静能所著，是有其获得社会认同的动机的。《北帝灵文》对于叶静能的加注，既是宗教历史情境之使然，同时也让叶静能被附着了北帝道法的神性。

二 被抹杀的《北帝灵文》

道教在北宋宋真宗之后迎来蓬勃发展的高峰期，尤其是在宋徽宗朝（1101—1125），由于“教主道君皇帝”徽宗的一系列崇道政策，道教达到了全盛时期。12 世纪的一百年间，新出道经不断面世，北帝道法持续地

^① 此九部道经系从《崇文总目》卷 10 第 118—119 页的 51 部道书中按顺序、按北帝道法特点而择出，在原书中的次序并非连续紧接。

受到天心派、神霄派等新兴道派的重视而被融合到它们的经典中。^①但是三卷本叶静能著《北帝灵文》却在这些新出道经中不见了踪影。这种在道内目录消失的状况，又与南宋初年《通志》记载《北帝灵文》三卷仍存的情况相抵牾。如果我们换一种考察的方式就会发现，三卷本《北帝灵文》只是被重新包装、改名成为天心正法的道经之一而已。

1075年前后，江西华盖山道士邓有功编集《上清天心正法》时，同时另集有一本《北帝符文》三卷。邓在《上清天心正法》序言中提到：

臣受持在末，滥领条纲，哀法衰微，承师训规，受太上四阶经篆秘要符文，岂敢不精思运神？实恐辜负先圣，故将所得妙道，重删天心正法一部，分为上下二卷，仍略。今时法师所用符咒，皆是北帝符，别作三卷，名曰“北帝符文”。在正法之外，及修三洞四阶、宝篆秘谱焉。^②

这段话提醒我们，《北帝符文》共有三卷，在邓有功编集《上清天心正法》之前即已存在，而且北帝符咒被当时的法师广泛地使用着。但是邓有功提到的经过他本人整理的《北帝符文》三卷，在后世《道藏》中又未见著录。^③

《正统道藏》有两本道经编著者为邓有功，一是《上清天心正法》，二是《上清骨髓灵文鬼律》。奇怪的是邓有功在二部道经各自的序言中并没有提到自己另外的著作，尤其是《上清天心正法》序言没有提到邓有功还

① 宋徽宗时期道教的发展情况，可参见金中枢《论北宋末年之崇尚道教》（上、下），载《宋史研究集》，台北：中华丛书编审委员会1974年第7期，第291—392页；《宋史研究集》1976年第8期，第207—278页。

② 邓有功：《上清天心正法·序言》，《正统道藏》第17册，第744页。此书是道士授天心正法的法箓时所用道经。序言中邓有功声称该经授自北宋初华盖山道士饶洞天，序言中提及华盖山是作者的“本山”，又提及华盖三仙以及位于华盖山的桥仙观。由于1075年桥仙观被朝廷赐额“崇仙观”，故《上清天心正法》的序言及书的一部分内容应当写作于1075年之前。此书可能经过后人增改，序言称本书“分为上下二卷”，但现在我们看到的《正统道藏》文本却有7卷之多。卷3所收第三十代天师张继先所编之符箓，卷6所记1117年之后的神霄法符箓，显然都是后人增窜的内容。

③ The Taoist Canon, pp.1064-1067 关于邓有功道书的论述中，执笔者安保罗（Poul Andersen）未能注意到这个问题。

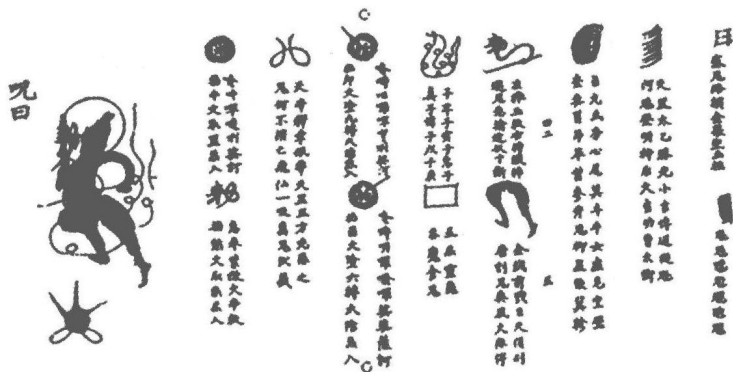


图 6.1 邓有功《上清天心正法》卷 3 的北帝符咒。

编著有《上清骨髓灵文鬼律》，这一点殊不可解。^① 这引发了一个猜测：《上清骨髓灵文鬼律》其实就是邓有功在《上清天心正法》序言所称经过他本人整理的《北帝符文》，而《北帝符文》极有可能就是托名叶静能的三卷本《北帝灵文》。我们在道经中找到了三个证据：

其一，二卷本《上清骨髓灵文鬼律》原名应为三卷本《上清骨髓灵文》。明代《正统道藏》在收入《上清骨髓灵文鬼律》时，曲解了作者邓有功原意，将本来是三卷本的《上清骨髓灵文》改成二卷本的《上清骨髓灵文鬼律》。邓有功在此书序言中云：

乃若邪怪之鬼物，为祟为厉为妖为孽，扰民害物者，莫不有以治之，则其为患可胜计耶！此上清骨髓灵文所以俾付，正宜者使之以奉行也。其目有三，曰“鬼律”，曰“玉格”，曰“行法格式”，合而言

^① 《上清骨髓灵文鬼律》上中下共二卷，载《正统道藏》第 11 册，第 798—816 页。本来应当是正一传统的“鬼律”，被定名为“上清”传统，安保罗（Poul Andersen）认为这很可能是因为天心正法的道士同时也习上清法，因为邓有功在序言中自称“受上清大洞篆，行天心正法”。关于此经的写作时间，安保罗认为是 1116 年（即元妙宗《太上助国救民总真秘要》的写作时间）之前，见 *The Taoist Canon*, pp. 1060-1062，安保罗关于《上清骨髓灵文鬼律》的简评。而鲍菊隐（Judith Boltz）在 *A Survey of Taoist Literature*, pp. 33-36 由于将邓有功等同于《全宋诗》中的诗人邓有功（1210—1279），从而将邓有功《上清天心正法》与《上清骨髓灵文鬼律》归入 13 世纪道经。事实上邓有功在两部道经的序言对自己的身世多有描述，可以肯定他是活跃于 1100 年前后的道士。这一基本判定有利于我们辨明天心正法诸道经的文本渊源，尤其是邓有功《上清天心正法》、《上清骨髓灵文鬼律》与元妙宗《太上助国救民总真秘要》之间的传承关系。

之，通谓之“骨髓灵文”也。^①

可见“骨髓灵文”是由“鬼律”、“玉格”和“行法仪式”三部分组成。全书在行文中也贯彻了这种分类，上、中、下的每一部分皆有鬼律、玉格和行法仪式的小标题总领下文。按照这样的格式，《上清骨髓灵文鬼律》分为三卷才更符合经文的本意。更重要的是，邓有功在全书的文字中均称本书为“上清骨髓灵文”或“骨髓灵文”，从未以“骨髓灵文鬼律”代称此书。因此现存《正统道藏》以《上清骨髓灵文鬼律》名之，是犯了以部分的“鬼律”代替全部“灵文”、亦即以偏概全的命名错误；而且将本来包含鬼律、玉格、行法仪式三卷本的文本，生硬地分为二卷本，也没有顾及原经的分类原意。

其二，三卷本《上清骨髓灵文》就是道藏目录失载的邓有功三卷本《北帝符文》。上文所引邓有功自称，“北帝符，别作三卷，名曰‘北帝符文’，在正法之外”。可见邓有功所处的北宋时期江西社会，《北帝符文》与天心正法并行流传，并不包含于同一书内。1116年元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷2在“北帝符”下加注云：“此诸符旧本与天心法兼行，今以附录于此”，可为佐证。

其三，《上清骨髓灵文》所传授的道法以北帝道法为主，全文出现频率最高的主神是北帝（亦称北极大帝、上清大帝），北帝主管驱邪院，指挥天蓬大元帅、黑煞将军、玄武符使等神将扫荡邪恶。邓有功在序言中开宗明义道，“鬼律者，天曹割判，入驱邪院北帝主而行之。玉格并行法仪式者，玉帝特赐驱邪院以掌判也”。这些“驱邪院”、北帝符等北帝道法的专有名词及符篆，说明《上清骨髓灵文》只是《北帝灵文》的另一种表达，它们所指向的道法是一致的。^② 同样在序言中，邓有功还说：

① 邓有功：《上清骨髓灵文鬼律·序》，《正统道藏》第11册，第798页。

② 施舟人（Kristofer Schipper），“Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism”，*T'oung-pao* 80（1994）：61-91，p. 69认为“鬼律”传统始于早期天师道运动出现的《女青鬼律》，此道经宣示鬼名以克制、厌胜它们，同时包含了针对道民的戒规、禁忌以及条例和处罚。《女青鬼律》为后来许多类似文献提供了一个模板。在《上清骨髓灵文鬼律》中可以清晰地看到天师道这个传统如何被天心正法改造成对鬼怪所犯罪行的审判与惩戒。黎志添《女青鬼律与早期天师地道下世界的官僚化问题》，载《道教研究与中国宗教文化》，香港：中华书局2003年版，第25—26页也提及《上清骨髓灵文鬼律》在治鬼鬼律问题上对《女青鬼律》的继承与发展。

臣窃见玉格之文，寻常法师只以口传，而行法仪式又隐而不谕，故灵文因此散缺。所存者，鬼律而已。鬼律虽存，其俗师不能深晓其意，加之传写讹谬，文理舛错，遂致废缺，只以符水治病，多致诳惑。^①

此处透露出邓有功之前，骨髓灵文已经流传于世，广为俗师用于治病救人。这与《三洞修道仪》所描述的五代之后，专以治疗为能事的北帝道法盛行民间的情况是相符的。邓有功有感于《北帝灵文》被俗师传写“文理舛错”的状况，才着手整理《北帝灵文》，并按照自己的意愿，新冠名为《上清骨髓灵文》。

综上所述，托名叶静能的三卷本《北帝灵文》到了天心道派道士邓有功手上，被整合成了不具传授者姓名的三卷本《上清骨髓灵文》。邓有功为了搜集《北帝灵文》，“十数年间，尝于洪州西山玉隆观、南康军简寂观、舒州灵仙观博求妙本”，则在11世纪中晚期，《北帝灵文》已经传遍江西、安徽南部（舒州）等江南地区。^②邓有功在编辑这本“文理舛错”旧经的同时，顺便把原来的叶静能作者也一并隐去，这样才能彰显一己编辑之功。如果说假托叶静能的道经是一种“加注”行为，那么邓有功编辑《北帝灵文》则是一种“减注”行为。

三 重新冠名的叶法善《骨髓灵文》

宋徽宗政和六年（1116），道士元妙宗编辑天心正法的总结性道书——《太上助国救民总真秘要》，在卷四至卷六又收入《上清骨髓灵文》，仍作三卷。元妙宗在卷四《上清隐书骨髓灵文》之首写有案语：

《骨髓灵文》，唐叶法善天师所传，出自汉正一天师之遗法也，功验神奇，莫可拟测。旧以九符，常用传授，其余隐秘，莫不闻见。臣昔于九符之外，复得十符，谨续本文之次，别成中卷，稍阐元纲，以

① 邓有功：《上清骨髓灵文鬼律·序》，《正统道藏》第11册，第798页。

② 同上。

广妙用也。其于条律，自如旧本，载之于后云耳。^①

此处所云条律皆从“旧本”，当指邓有功本的《上清骨髓灵文》。《太上助国救民总真秘要》卷六《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式》的文字沿袭了邓有功《上清骨髓灵文》的七门鬼律、56条玉格和16条行法仪式，文字完全相同，但篇幅略有压缩，只有55条。^②而卷四所辑的九道据称古传“骨髓灵文符”，不见于《上清骨髓灵文》，反倒见于另一本也是邓有功编撰的《上清天心正法》卷三。这9道符法，号称由太上老君授予张天师，并系第三十代天师张继先（号虚静天师）（1092—1126）亲自编写。在此基础上，元妙宗在卷五还增加了建狱以拘鬼的“五狱法”10道符篆，施行此法时，道士需要存想及上章（书中称为“伏章”）。

从文字上看，元妙宗《上清隐书骨髓灵文》沿用了邓有功的《上清骨髓灵文》；从宣称为叶法善所传这一点来说，《上清隐书骨髓灵文》又是复古了叶静能《北帝灵文》传统。^③上文我们所指出的邓有功编集的三卷本《上清骨髓灵文（鬼律）》就是宋初托名叶静能的三卷本《北帝灵文》，这一点在《上清隐书骨髓灵文》文本中也得以证实。

可是当号称叶静能所作的《北帝灵文》重新出现在《太上助国救民总真秘要》文本中时，元妙宗将此经的传授者更改为“唐叶法善天师”，还将在此之前并未显示出与正一派有传授关系的北帝一系道法，改称“唐叶法善天师所传，出自汉正一天师之遗法”。与晚唐的道教宗师杜光庭一样，

① 《太上助国救民总真秘要》，载《正统道藏》第54册。书前有政和六年（1116）年元妙宗自序，自称曾在南阳行道，以符水为民治病。1115年元妙宗应徽宗召请，入京师经局校刊《万寿道藏》，得以遍阅道书，并由此发现当时的道书中普遍缺乏符篆考召术的疗法，序言中称“独于救世治疗符法、适时可施之术，殊为隐阙，未有完备用之”。因此他将编纂的《太上助国救民总真秘要》定位为“符法秘用口诀”。此书是徽宗朝最系统全面记载天心正法法术之道书，共有十卷。

② 元妙宗在卷首称本卷共有115条玉格仪式，实际上只录得55条，比之《上清骨髓灵文》还少了九条。这可能是今本《正统道藏》漏收之故。见《正统道藏》第54册，第125—137页。

③ 关于《太上助国救民总真秘要》卷4—6与《上清骨髓灵文鬼律》的文本渊源，已由安保罗（Poul Andersen）在《The Taoist Canon》p.1059中略略提及，本书即受此启发。但安保罗并没有看到叶法善《骨髓灵文》其实是早前托名叶静能《北帝灵文》同一条文本链上的另一版本。此外，丁煌《叶法善在道教史上地位之探讨》第35页、游佐昇《叶法善与叶静能》第164页也注意到了元妙宗《骨髓灵文》，将此书视为叶法善遗著，而未能在宋代道教历史和元妙宗著述道书的历史情境之中去定位此书。

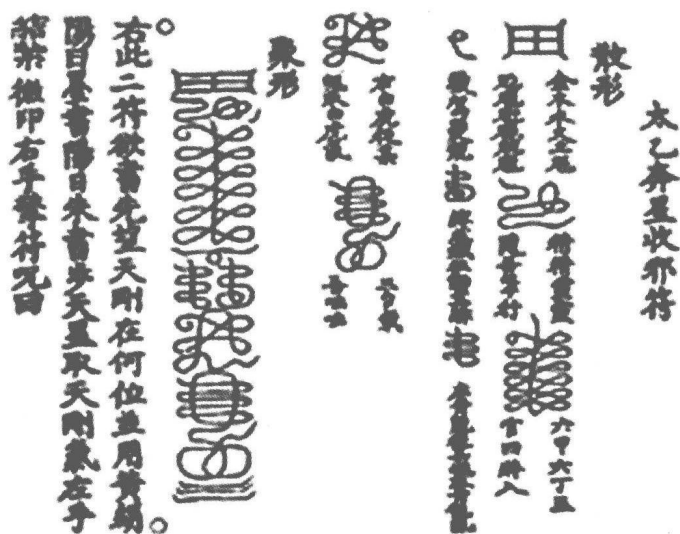


图 6.2 元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷 4《上清骨髓灵文》之“太乙奔星收邪符”。

元妙宗显然意识到了唐宋时人混淆叶法善与叶静能的误区，并且认为有必要对于叶静能进行“除污”处理。

应处州地方政府及冲真观道众之请，徽宗时期，中央朝廷两次敕封叶法善。政和六年（1116）正月，冲真观道士吴慧淳带着叶法善遗物前来开封，为叶法善争取加封，立即得售；正月二十一日，朝廷颁布《致虚见素法师诰》，四年后的宣和二年（1120），徽宗又再次封赐叶法善为“灵虚见素真人”。政和宣和年间，徽宗在面对外敌内乱的困境中，希望借助道教神霄运动的神圣化，以此代表一个救世主的诞生以及太平盛世的来临，实现人间与天界对应、帝王与教主合一的救度梦想。重和元年（1118）八月，已经自封为“教主道君皇帝”的徽宗在诏建天下道学时称：“道无乎不在，在儒以治国，在士以修身，未始有异，殊途同归。”^① 1120 年封赐叶法善的《加封灵虚见素真人诰》中，徽宗自称“体妙道以治身，畅淳风而抚世”，表达了强化借助道教救世的意愿。叶法善封号从政和年间的

^① （宋）杨仲良：《续资治通鉴长编纪事本末》，北京：北京图书馆出版社 2003 年版，卷 127《道学》，第 3944 页。

“致”字，被更改为“灵”，显示了中央朝廷彰显叶法善灵验神力的意图。

1070年前后，邓有功《上清天心正法》与《上清骨髓灵文（鬼律）》二书据称皆受于华盖山道士饶洞天，而饶洞天的经书又传自五代时期道士谭紫霄。^①在“谭紫霄—饶洞天—邓有功”这样明确的师承体系中，如果承认《上清骨髓灵文》缘自叶静能《北帝灵文》，无疑是自相矛盾的。而且在邓有功写作《上清骨髓灵文（鬼律）》的11世纪上半期，唐代道士叶法善尚未获得北宋朝廷的足够重视，江西抚州一个民间道士恐怕不大清楚了解唐代道士叶法善的历史。因此邓有功在新编经书中只字不提叶静能《北帝灵文》和叶法善，是符合其个人写作处境的。

元妙宗则不同。在朝廷两次叶法善敕封之前的政和五年（1115），元妙宗已经应徽宗召请，到开封经局校刊《万寿道藏》。他可能在遍阅道书时发现了一度被邓有功改删的《北帝灵文》。再加上1116年正月，朝廷应丽水冲真观之请、下达了敕封叶法善的诰文，处于政治中心的宫廷道士元妙宗有见于此，很有可能在这一年的年底编纂《太上助国救民总真秘要》时，为《北帝灵文》恢复原名，并将一直以来将错就错的作者叶静能，改正为当时正被朝廷弘扬的叶法善。

至于为何要将唐叶法善天师所传之《骨髓灵文》说成“汉正一天师之遗法”，同样也与徽宗朝的道教形势有关。大观二年（1108），徽宗册封张道陵为“正一靖应真君”，这是在第三十代天师张继先请求之下作出的官方敕赏。张继先天师深得徽宗的信任，曾四次应徽宗之召赴开封传道，徽宗赐其“虚靖先生”号以荣之。^②在张继先之前，虽然龙虎山第二十四代天师获得了宋真宗的赐号，但是整个北宋时期，处于上升期的江西龙虎山正一派尚未取得统摄整个江南道教的权势。^③因而1075年的道教形势，

① 《上清天心正法》序，第742页：“大士者，饶公处士也。名洞天，虽获秘文，然未识诀目玉格行用之由。复遇神人指，令师于谭先生名紫霄，授得其道。”《上清骨髓灵文鬼律》序言又称：“推原其本，则祖仙饶洞天初为府吏，用心公平。”

② 靖康二年（1127）三十代天师张继先应钦宗邀请赴京，路上在泗州仙去，享年36岁。张继先撰有《大道歌》、《心说》流传于世。《历世真仙体道通鉴》、《汉天师世家》、《龙虎山志》、《玄品录》等皆载有“张继先传”。《正统道藏》第54册收入《三十代天师虚靖真君语录》，是明初四十三代天师张宇初编集张继先的语录和诗文的总集。

③ 张继先推动龙虎山正一道达到全盛，可参见松本浩一《张天师と南宋の道教》，载《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀纪念论集》，东京：国书刊行会1982年版，第337—350页。

并不具备让江西华盖山的地方道士邓有功声称天心正法与正一派渊源的必然性，因此邓氏的《上清天心正法》与《上清骨髓灵文（鬼律）》二书的序言未曾提及天心正法与同在江西的张天师一系之关系。^①

元妙宗所处的 1116 年，因天师张继先弘教之功，正一派已经强大得足以让每个派别的道士感觉到示好甚至归属的必要了。因而元妙宗在《太上助国救民总真秘要》中，一方面沿袭邓有功确定下来的天心正法传承体系，承认天心正法传自饶洞天与谭紫霄；另一方面又将天心正法归为汉天师张道陵之“传教”，声称天心正法与北帝道法“同出乎正一之宗”^②，考召法也是“出于正一之道，故有三五考召之策”^③。

叶法善本人在历史上便是天师道的著名高道，唐代小说提及叶法善时也常以“叶天师”代称。《太上助国救民总真秘要》把《骨髓灵文》的著作权更换为叶法善天师，又将这本经书纳入“汉正一天师之遗法”的正一传统，都是元妙宗对徽宗朝廷道教形势的与时俱进之回应。从《太上助国救民总真秘要》开始，叶法善经常与张天师一起出现在宋人托名的道书中。

天心正法向龙虎山正一传统的靠拢，不仅体现在叶法善天师的字重回道经，也表现于《太上助国救民总真秘要》将《天蓬三十六将符口诀》归到唐代天师道士邓紫阳名下。^④ 邓紫阳（名思权）出身于世代为道的江西临川世家。根据唐代李邕所撰《唐东京福唐观邓天师碣》，邓天师在开元末年受玄宗宠幸，主持东京福唐观及本郡的龙兴观，开元二十七年（739）逝世于长安太元观，殡于旧居江西抚州临川境内的麻姑山。临川邓氏子孙多有继承邓紫阳法脉，颜真卿《麻姑山仙坛记》、郑畋《唐故上都龙兴观三洞经篆赐紫法师邓先生墓志铭》、徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》

① 安保罗（Poul Andersen），“Taoist Talismans and the History of the Tianxin Tradition”，*Acta Orientalia* 57（1996）：141-152 认为天心正法是 11 世纪江西华盖山地方道派的一场道教地方运动。

② 《太上助国救民总真秘要》卷 1，第 82 页。

③ 《太上助国救民总真秘要》卷 7，第 139 页。司马虚（Michel Strickmann）“The Longest Taoist Scripture”一文指出徽宗朝编辑《万寿道藏》时，道教各派都试图将代表本派的经典收入即将刊印的道藏中。因此当时道藏的多部道经都出现综合各家道派的风格。

④ 《太上助国救民总真秘要》卷 3，《天蓬三十六将符口诀并序》第 109 页，元妙宗记：“大唐时麻姑山中有一人，姓邓名紫阳，焚修道曲于此山中，修鄮都之术在此山洞之中五载矣。日夜修持，略无懈怠，诵天蓬咒，无时暂舍。”

等碑记载了从“邓紫阳之侄邓德诚—邓延康—邓道牙、邓道苗—邓启霞”的五代邓氏道教嗣传。这几通唐代碑文关于邓氏道教法术的描写并无出现“北帝”字样，亦无北帝道法最常使用的天蓬咒等字样。^①事实上只有到了宋代的元妙宗《太上助国救民总真秘要》（1116年）、陈葆光《三洞群仙录》（1154年）等道书中，邓紫阳才被认定为北帝天蓬咒的创始人。

元妙宗对于叶法善和邓紫阳的神性加注，主要是因应龙虎山天师道受宠的时势，在东汉道教祖师张道陵到宋代道法之间，设置叶法善和邓紫阳作为“二传手”，以表示道法由东汉、六朝、唐代到宋代不间断的传递。但是这种苦心设计并未被后世道经广泛地接受。南宋初年《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》也载有《天蓬三十六将符口诀》，宣称天蓬咒直接受自张天师，并未提及天蓬咒经过邓紫阳的传承。^②同样纂于南宋初年《上清北极天心正法》开篇第一句便称：“夫天心法者，自太上降鹤鸣山日，授天师，指东北极之书，辟斥邪魔救民是务……天心为万道之宗，众法之祖。虚静先生云有两印，一系北极驱邪印，二系都天大法主印，简而不繁，留付奇人留传于世。”^③这里将天心法说成由张道陵到第三十代天师张继先（虚静先生）的直接传承，自然也就无须叶法善充当“二传手”。在南宋道书中，北宋邓有功宣称创立心正法的饶洞天一系极少被提及，表明南宋之后的天心正法已经被强大的正一派收编，本应是天心正法之祖的饶洞天一系被挤出了天心正法神祇殿堂。^④

①（唐）李邕：《东京福唐观邓天师碣》，《道家金石略》，第125页。（唐）颜真卿：《麻姑山仙坛记》，载《道家金石略》，第154页。（唐）郑畋：《唐故上都龙兴观三洞经策赐紫法师邓先生墓志铭》，《全唐文》卷767，第7981—7983页。（唐）徐锴：《茅山道门威仪邓先生碑》，《全唐文》卷888，第9283页。

②（宋）欧阳雯：《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》，《正统道藏》第54册，第108—114页。本经时代及之内容考证，可参见张勋燎《江西高安出土南宋淳熙六年徐永墓〈鄱都罗山拔苦超生镇鬼真形〉图石刻——兼论欧阳雯受〈太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经〉的时代》，《道家文化研究》1995年第7期，第300—311页。

③《上清北极天心正法》，第800页。此道经共有一卷，载《正统道藏》第17册，第800—819页。

④安保罗上引文据此现象，提出《上清北极天心正法》应当作于南宋时期，至少是张继先身后（1126年之后）。

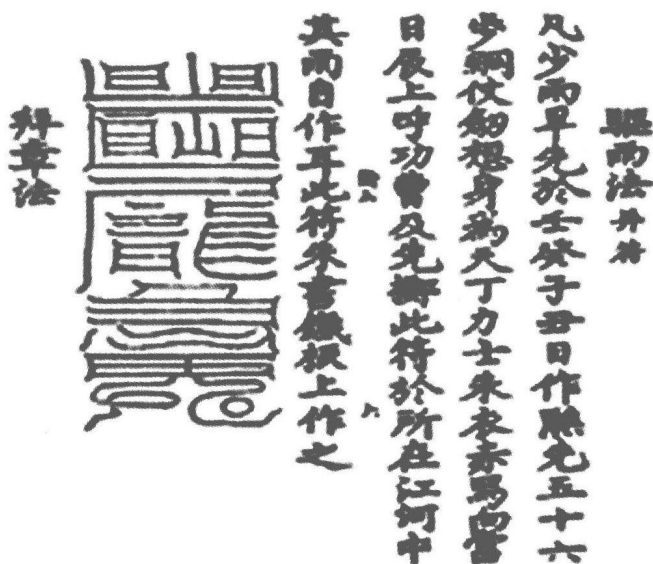


图 6.3 元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷 5《上清骨髓灵文》之“驱雨法”。

每一部道经在吸收前代道法技术的时候，均会因应当时的时势、地域、社群而有选择地挑选某些历史人物来代表某一道法传统，这是一种带有道教特性的神性加注。这种加注现象往往给后人造成这些历史人物“创造”某一道教传统的印象。比如有些研究者就将邓紫阳视为道教北帝派的开创者，又认定叶法善是北帝派之前的洞渊北帝派始祖之一。^①

施舟人指出，将北帝道法视为一个道派只是一种理论的方便，事实上道教史上从未出现一个有明显师承派系的所谓“北帝派”。随着北帝道法的护卫神“翊圣保德真君”被宋王朝塑造为王权的守卫神，天心正法、神霄派和清微派皆将这个显赫的神灵纳入自己的体系中，同时也吸收了北帝

^① 李远国《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》第 10—15 页认为北帝派为邓紫阳所开创。本书认为这与叶法善被假托为《北帝灵文》作者而被归入洞渊派、北帝派一样，属于道派构造史的历史重构问题，因此本书暂不接受比邓紫阳早 30 年左右的叶法善曾“发扬光大洞渊派”之观点。

符箓法。^① 伴随着这一道法整合的历史进程，各种新出道法也陆续出现了冠名叶法善/叶静能的《北帝灵文》。但是这种来自道法（道经）的加注，与道观的祖师崇拜行为有着明显的区分。也就是说，我们需要分辨道法传承与道门派系传承这两种不同的宗教传承方式。道法技术的相互吸收并不像构筑一个派系那样需要道观、师徒、门规等现实基础，有时只是作者在道法文本中加以引用，便可完成对另一经系道法的吸收与加注。因此不能因为北帝道法被吸收进入天心正法、神霄派经典、五雷法等新兴道法之中，便认为叶法善/叶静能也参与了这几个道法派系的历史活动。将道法传承过程中出现的托名现象理解为道教特有的神性加注，可能更符合当时的宗教历史情境。

四 《天真皇人九仙经》与叶法善/叶静能

成书于1042年的《崇文总目》保存了525部道书的名目，其中卷9记有《天真皇人九仙经》一卷，不记撰者。此之后《天真皇人九仙经》开始与叶法善产生关系，完书于南宋初年的郑樵《通志·艺文略·诸子类》著录：“《天真皇人九仙经》一卷，唐叶静能撰，罗公远、一行注。”^②

晁公武（1105—1180）完成于绍兴二十一年（1151）的《郡斋读书志》后志卷2则记载：

《天真皇人九仙经》一卷，（右）天真皇人为黄帝说，一行、罗公远、叶法静^③注，论水火龙虎造金丹之术。《崇文》书也。按《九仙经兴废记》云，此经黄帝留峨嵋山石壁，汉武帝时得之。大中

^① 施舟人（Kristofer Schipper），*The Taoist Canon*. Vol. 2. 3. B. 10, p. 1188, “The Beidi and Xuantian Shangdi Cult”.

^② 《通志·艺文略第五》卷67“道家二”，第385页。

^③ “叶法静”乃是各取叶静能与叶法善之一字的折中写法。

尝禁绝。^①

由于《崇文总目》至南宋之际已经残缺不齐，只余书名、卷数和少数标明作者的目录，我们只能从晁公武此处所引《九仙经兴废记》的片言只语推测《天真皇人九仙经》的流传情况——此道经由天真皇人授予黄帝，汉武帝时出世并流传民间，到唐开元年间增加了僧一行、叶法静、罗公远三人的注论，传至唐大中年间（847—860）又被官方禁绝。^②

曾慥写作于1155年前后的道教内丹总集《道枢》，书中卷31《九仙篇》不足千字篇幅，由叶法善、罗公远、一行三人轮流讲述利用体内水火龙虎造金丹之道术。^③虽然卷首并无提及作者之名讳，《九仙篇》起首第一句便称“光辩天师曰：修长生者勿散乱”。曾慥在“光辩天师”四字下注道：“叶法善也”。后文又称罗公远为“永元真人”，一行为“六通国师”。^④曾慥著有60卷《类说》，是蒐集汉至宋的近二百部小说的类书。此书有七处提及叶法善，分别是卷3“白蝙蝠精”，卷6“曲生风味”，卷16“铁如意质酒”，卷28“龙镜记”，卷57“霓裳词”，卷60“西凉观灯”。其中卷14“叶法善”条引唐人赵璘《因话录》：“道士叶静能中宗朝坐妖妄伏法，玄宗时有道术者乃法善也。有人撰记传云：‘玄宗令道士叶

① 《郡斋读书志·后志》卷2，载《四库全书》第674册，第410页。《郡斋读书志》原书四卷，1151年刊于四川，此本已佚。晁氏门人姚应绩所编二十卷本，于原书有所增益，1294年刊于衢州，是为衢州本。来年黎安朝录衢州本姚氏所增为《后志》二卷，又取赵希弁藏书为《附志》一卷，复增订考异，合刊于袁州宜春郡，称为袁州本。《天真皇人九仙经》等道教书目多收于衢州本，即袁州本的后志。

② 另外，元代脱脱主修的《宋史·艺文志》，北京：中华书局1977年版，卷205记“玄宗与叶静能、一行问答语，《大易志图参同经一卷》，不知所据何书，历代目录书和《道藏》条目也无此书。元人所修《宋史》错漏多出，此处叶法善又被习惯性地讹为叶静能。

③ 作者曾慥是福建晋江人，宋高宗时期（1127—1162）曾任虔州、庐州等地的地方官。《道枢》囊括了唐代李光玄、刘知古、施肩吾直至北宋刘操、张伯端等内丹理论。但其号称中唐代的内丹道书部分，学界多认为是北宋时人假托而作。可参见鲍菊隐（Judith Boltz），*A Survey of Taoist Literature*, pp. 231-234对《道枢》及作者的介绍。宫泽正顺《〈道枢〉の构成について——〈坐忘篇〉を中心として》，《大正大学研究纪要》1988年第73期，第31—62页，认为《道枢》一书的版本情况复杂，除了其中北宋部分的内丹道经比较确切年代之外，其他的道经需要小心地分辨处理。

④ 叶法善被称为光辩天师，以及罗公远的永元真人、一行的六通国师，从未见于其他文献中。

静能’。误矣!”^①大概曾慥了解二叶身份之区别,而且也了解叶静能早在罗公远、一行入仕内道场之前就辞世,所以才没有跟随《通志》写成“叶静能”和《郡斋读书志》写成“叶法静”^②。

南宋初年的目录书所载《天真皇人九仙经》,被后世研究者认为就是明代《正统道藏》所存的《真龙虎九仙经》。^③此经在卷首写明:“罗叶二真人注”,文中由“叶公”与“罗公”轮流作注,阐明长生久视的内丹修炼法。如果我们将《真龙虎九仙经》与曾慥《道枢》的《九仙篇》对读,可以看到两者文字的重合率极高。“龙虎”指的是人体内的水与火两种内丹之基本元素。《崇文总目》卷9记载了中唐以后出现的几本以“龙虎”为名的道教丹派道经。作者为金陵子的《龙虎还丹诀》一卷是一本八世纪中期之后的外丹著作,主要讨论了炼丹和还丹的原理。卷9还存晚唐道士苏元明所撰写的《青霞子龙虎金液还丹通玄论》一卷及《龙虎还丹通玄药诀》二卷。这两本道经可能是《正统道藏》现存《龙虎元(玄)旨》的祖本,主要介绍如何将体内的阴与阳转化为丹药的内丹修炼术。^④可以看到,传授将体内三昧定化之火炼为元胎道术的《真龙虎九仙经》,与上述丹书十分类似。从内丹学的发展史来看,《真龙虎九仙经》(《天真皇人九仙经》)的撰著年代,似无可能早至叶法善年代(八世纪早期)。

活动年代稍晚于叶法善的天宝年间道士罗公远,频频出现于晚唐小说,正如本书第四章所论述的,小说中的罗公远叙事与叶法善叙事之重叠程度相当大,二人同时被塑造为法术高强的道士,因此不难想象南宋初年的三本目录书提及《天真皇人九仙经》时,不约而同地将叶、罗二人并列为著者。而开元年间著名的佛教密宗大师一行(682—727)亦列为此道书

① 曾慥:《类说》,北京图书馆古籍珍本丛刊第62册,北京:书目文献出版社1998年版,卷14“叶法善”,第251页。

② “叶法静”之名多出现于宋书中,利用《四库全书》电子检索可得14本书提及“叶法静”,皆为宋代之后的典籍。如宋代何莲《春渚纪闻》卷9,《四库全书》第863册,第527页的“跃鱼见水石中”记:“唐明皇令道士叶法静冶金药成点磁盆试之者。鱼盆则一木素盆也。”宋代《锦绣万花谷》后集卷4,《四库全书》第924册,第543页“中秋”条:“携乐游月宫。明皇与太真叶法静八月望日游月宫,少顷见龙头雉堞,金阙玉扉,冷气逼人。”

③ 施舟人(Kristofer Schipper), *The Taoist Canon*, pp. 403-404, 张广保《唐宋内丹道教》第52—54页均持此观点。《真龙虎九仙经》与《龙虎中丹诀》二经同卷,载于《正统道藏》第6册,第833—839页。

④ 参见 *The Taoist Canon*, p. 411 关于《龙虎元旨》源流的简介。

之作者，可能暗示了《天真皇人九仙经》的存想体内护卫神与密宗佛法的某种联系。^①

罗公远和一行二人是《天真皇人九仙经》的注作者，上述三本目录书在这方面是一致的，区别只在于是另外一个作者是叶静能还是叶法善。晁公武《郡斋读书志》采取了折中的办法，各取叶静能与叶法善之一字，改为“叶法静”著。这种不一致说明宋人与唐人一样，往往混淆叶法善与叶静能这两个历史人物，一般只是将二人合并为“唐代那一个姓叶的著名道士”的模糊认识。（详见第四章第五节）

不仅如此，宋人似乎也不真正了解二叶的道教事迹。正如本书第一章所描述的，唐中宗朝的道士叶静能以金丹服饵养生术而著名，叶法善在高宗朝虽反对内道场炼丹，本人却也是擅长炼外丹的高道。二叶道士所处的时代，不仅道教的内丹技术尚未发展，二人的历史活动也未见参与了内丹的修行。唐代文献（包括道内杜光庭的《仙传拾遗》）均未提及叶法善曾撰写过任何的道经，五代后晋时官方主修的《旧唐书·经籍志》^②、1042年成书的《崇文总目》也没有提及二叶注述内丹道经一事，为什么两宋之交的三本目录书均将一百年前尚无作者归属的《天真皇人九仙经》归于叶法善/叶静能名下？^③

宋徽宗大兴道教的北宋末年，朝廷上下涌现出众多内丹经书的注释本及结合道家修炼和医疗的内修经书。^④《天真皇人九仙经》虽然不是徽宗时期新出世的内修道经，但在当时同类道经竞出的局势下，也存在着托名

① 1345年成书的元代官修《宋史》卷205，在《天真皇人九仙经》目下注：“僧一行撰”。此处则忽略了叶法善和罗公远。僧一行的生平及佛教法术可参见长部和雄《一行禅师の研究》，载氏著《唐宋密教史论考》，京都：永田文昌堂1982年版。关于佛教密宗影响道教炼度仪式，可参见鲍菊隐（Judith Boltz），“Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-Century Taoist Meditation Technique of the Salvation of Lost Souls”，in *Tantric and Taoist Studies*, pp. 487-511。

② 《旧唐书·经籍志》记载安史之乱以前唐代道经目录。叶法善逝世于开元八年（720），如果他在世时撰写了道经，应该会被收入《旧唐书·经籍志》。

③ 张广保《唐宋内丹道教》第52—54页认为《真龙虎九仙经》为叶法善本人所撰，因此将叶法善归为唐代内丹派的创始人之一。

④ 徽宗朝道教内丹术的发展，可参见巴尔德里安·侯赛因（Farzeen Baldrian-Hussein），“The Book of the Yellow Court: a Lost Commentary of the 12th Century”，*Cahiers d'Extrême-Asie* 14（2004）：187-226。此文以徽宗朝《黄庭经》注为个案，探讨了12世纪道教内丹技术的发展 and 时代特色。

于历史著名高道的迫切需要。本章第三节论述了徽宋时期的元妙宗《太上助国救民总真秘要》已经重提《北帝灵文》与叶法善之渊源关系，本来并无撰者的《天真皇人九仙经》在两宋之交也被托名于叶法善、罗公远与僧一行这三位法术传奇色彩浓重的法师，盖系类似的时势使然。

五 五雷法的《雷书》与叶天师

靖康之难后，江西抚州的道士王俊（后世多称其为王文卿或王侍宸，1093—1153）继续在江西传播五雷法。记载王文卿言行的《冲虚通妙侍宸王先生家话》开篇便称：

侍宸曰：昔游名山二百余所，一到金陵清真洞，乃唐叶天师修真之地。抵暮四无人烟可依，远望山中，忽有灯光，以此投奔灯光。到草舍间，寂然无人，予心大惊，于灯下桌上有一文字，启而视之，名曰：《嘘呵风雨之文》。予意其必雷宅也。心方安，取笔墨以木叶录之。录将毕，忽闻鸡鸣之声。须臾一老姥出来，予问其姓氏，老姥曰：予无姓氏，此乃雷霆所居之地，不可久留……予得雷书，自清真洞天始。^①

叶法善/叶静能个人历史并未见到曾于金陵修炼的记载，金陵清真洞天也并未见于金陵地方志。王氏门人在此处宣称王文卿的雷书来自叶天师修真之处的清真洞天，似乎有着借助唐叶天师的名义抬高雷书出身的意图。下文又称：

侍宸曰：予未得雷文之前，已遇汪君于扬子江，授予飞神谒帝之道。后游清真洞天，得此文，经三载之久，又遇汪君于军山店中。后过禅寺语余：“所修飞神谒帝之道何如？”余答汪君曰：“三年前弟子

^① 一卷本《冲虚通妙侍宸王先生家话》系统地论述了神霄雷法的40个重大问题，系由王文卿的弟子袁庭植等编辑，大约作于1153年王逝世之后，载《正统道藏》第54册，第605—612页。

到清真洞天，偶昏暮不知其所，荒落草舍之中，孤灯独案之上，得《嘘呵风雨之文》”。遂于身中取简呈之。汪君曰：“子真宿仙也。昔老姥乃电母也。子既得其文，予当语汝于此方。”^①

虽然《雷书》是在叶天师修真之地获得的，后文却又不复出现叶天师的踪迹，反而是清真洞天中的老妪电母，成为《雷书》天书品格的见证者。王氏门人还强调王文卿在清真洞天奇遇之前已经获得汪火师传授“飞神谒帝之道”，得授《雷书》后又再次得到汪师的提点。综合两段文字我们会得出这样的印象：叶天师与王文卿并不存在雷法传授的关系。^②

司马虚《宋代の雷仪——神霄运动と道家南宗についての略说》一文指出南宋初期正一派得到官方的重视，确立了凌驾于所有道教教团之上的正统性。当时正一派提倡五雷法，以取代广行于民间的神霄雷咒。虽然正一派将五雷法追溯到天师张道陵，但其实是受到神霄运动的挑战之后才出现的新道法。^③ 同样的道理，由于1116年《太上助国救民总真秘要》已经将叶天师塑造为汉张道陵道法的唐代“二传手”，叶天师在《冲虚通妙侍宸王先生家语》的神光一现可以视为这个潮流的余响。南宋初年，神霄雷法的门人在面对统摄江南的正一派对于雷法技术的争夺时，有意将唐代叶天师拉进雷书的创世神话中充当次要的见证者，以表示神霄雷法与五雷法系出同门。

在杂取了神霄雷法各门人论述的《雷法议玄篇》一书中，有一种《欸火真形符法》，据无名作者称，此法系1078—1085年为曾宗师所创，1133

① 《冲虚通妙侍宸王先生家话》载于《正统道藏》第54册，第605页。

② 王文卿本江西建昌南丰人，宣和初（1119）遇唐代高真汪火君于扬子江。王文卿之后的神霄派奉汪真君为阐教之祖师，但汪、王二人所处年代相距甚远。据《历世真仙体道通鉴续编》卷5《汪真君传》，汪真君的生卒年是唐玄宗二年甲寅（714）至贞元五年（789）。神霄雷法的传承谱系在李丰楙《宋元道教神霄派的形成与发展》一文中多有考证，载于《许逊与萨守坚——邓志谟道教小说研究》第171—206页。李丰楙认为汪师只是一种感悟式的灵界仙真，在王文卿生前只说是异人传授，当神霄派发展到南宋时，就坐实为火师，因而成为咒法中的宗师，这一个衍变也就是王文卿神格化的完成。但李丰楙未能注意到《冲虚通妙侍宸王先生家话》中叶天师一段描述也在完成王文卿神格化过程中起到重要作用。

③ 司马虚（Michel Strickmann）：《宋代の雷仪——神霄运动と道家南宗についての略说》，《东方宗教》1975年第46期，第15—28页，揭示了正一派吸收雷法的历史过程。

年作者于金陵得受此法。^① 由于这个时间与《冲虚通妙侍宸王先生家话》所记王文卿云游金陵清真洞天的时间相近，但却宣称是曾宗师，而不是叶天师所传授，可以推测，王氏门人在改编金陵地方的五雷法时，隐去《雷法议玄篇》的曾宗师名字，又有鉴于两宋之交的道经喜托名叶天师的风潮，遂将唐叶天师“加注”为《雷书》的见证人。门人这种攀龙附凤的神性加注，只是一时一地之形势需要，在本门派的系列道经编撰过程中未能得到一以贯之的坚持，因此我们在同时期诸本托名王文卿的神霄雷法道书中，找不到其他提及唐叶天师的相关记载。^②

叶法善在雷法中再次出现是在南宋末年白玉蟾（1194—1229）作注、据称王文卿传授的《先天雷晶隐书》之中。^③《木郎祈雨咒》的“赤鸡紫鹅飞无穷，摄虐缚祟送北酆”句下，白玉蟾注曰：

唐天师叶法善《雷书》中有赤鸡紫鹅之符，投于东南水瓮中，诵木郎咒，可致雨。事见《方丈法书》。^④

木郎是神霄雷法中主管雨水的神灵，木郎咒配以赤鸡紫鹅符，在召雷求雨之时卓有灵效。^⑤ 这里强调木郎咒与赤鸡紫鹅符是从叶法善《雷书》所出，可见唐天师叶法善被神霄五雷法门人认为是传授雷法的祖师。此处

① 《雷法议玄篇》卷3“欬火真形”，《正统道藏》第54册，第424—428页。

② 《正统道藏》第51册《道法会元》卷76—108的《雷霆妙契》，卷114—120的《太极都雷隐书》均声称传自王文卿，笔者从中未能找到叶法善或者金陵清真洞天的相关记载。

③ 《先天雷晶隐书》共有4卷，皆为五雷法之法术符法，载于明代初年雷法仪礼的总集《道法会元》卷83—87，《正统道藏》第51册。宋代神霄雷法研究，见司马虚《宋代の雷仪——神霄运动と道家南宗についての略说》；刘枝万《雷神信仰と雷法の展开》，《东方宗教》1986年第67期，第1—21页；洛厄尔·斯卡尔（Lowell Skar），“Administering Thunder: A Thirteenth-Century Memorial Deliberating the Thunder Rites”，*Cahiers d'Extrême-Asie* 9（1996—1997）：131—158重点讨论了白玉蟾对神霄雷法的整合，但未处理《先天雷晶隐书》的来源问题。

④ 白玉蟾注解《木郎祈雨咒》见《道法会元》卷87《先天雷晶隐书》，第466页。明代袁华的《耕学斋诗集》卷7《祷雨诗为陈应辰炼师赋》也用这个典故：“起叱风雷掩暘光，紫鹅赤鸡飞符章，檄召皓灵三山宫。”明人曹学佺《石仓历代诗选》卷224（《四库全书》第1389册），第849页将《木郎祈雨咒》收为白玉蟾的七律诗，未收诗注。

⑤ 《先天雷晶隐书》，第464页在“木郎太乙三山雄”下出注：“太乙碧玉之府，木郎皓灵神君居其左，主祈雨瑞。”可见木郎主宰雨水。《御定佩文斋咏物诗选》卷127，元代诗人揭傒斯《归舟》一诗提到：“鸦啼木郎庙，人赛水神祠。波浪争掀舞，艰难久自知。”

白玉蟾提到，叶法善之事可以参见《方丈雷书》，即《木郎祈雨咒》上文所提到《方丈王侍宸紫微雷书》。这样又折回到《冲虚通妙侍宸王先生家语》所记载的王文卿（侍宸）于金陵洞天获得《雷书》的神霄雷法传统上来。



图 6.4 《雷法议玄篇》所载《歎火真形符法》中的“赤鸡紫鵞符”。

白玉蟾在作注《先天雷晶隐书》时，又把本来语焉不详的“唐叶天师”从旧经角落翻出来，并坐实为“唐天师叶法善”。考虑到白玉蟾的文人学者知识背景，如此的加注似在情理之中。^①但此类加注过于琐碎，无关神霄雷法的派系道法构造，因而未能在地方神霄五雷法的传述中广泛流传。元代至顺三年（1332）虞集《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》全文详细地记叙王文卿生平和身后被乡人崇祀的事迹，但丝毫无叙叶天师与王文卿

^① 朱迪斯·柏林 (Judith A. Berling), “Channels of Connection in Sung Religion: The Case of Pai Yü-ch'an”, in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, pp. 307-334 讨论了文人色彩浓重的“道官”和仙人两重身份的白玉蟾的南宋道教改革。白玉蟾的编辑出版活动，可参见松下道信《白玉蟾とその出版活动——全真教南宗における师授意识の克服》，《东方宗教》第104期，2004年，第23—42页。

的关系一说。^① 虞集为叶法善家乡处州府多处道观撰写碑文，多次提到叶法善神迹，可见对叶法善并不陌生。（详见第八章第六节）元代的祖师传记不再讲述南宋的叶天师清真洞天神话，这说明元代抚州地方道派已经不再将叶天师视为本派经典传授神话的必要部分。

六 灵宝大法中的唐天师叶真人与叶靖能

自从 1116 年元妙宗《太上助国救民总真秘要》将叶法善连接上张天师传统之后，叶天师与张天师两个宗师也开始并列出现在 12 世纪晚期的灵宝道经中。《灵宝无量度人上经大法》卷 66《神虎追摄品》之《神虎隐书》卷首记载：

天一北祚太一紫元混元玉札神虎隐书者，昔天师叶真人成道之日，藏此隐书于龙虎山壁鲁洞中，以石铭曰……^②

叶法善所处的唐代开元年间，汉张天师世系尚未形成明确的世代传承，江西龙虎山晚至 9 世纪末方上升为天师道张天师世系的祖庭。《灵宝无量度人上经大法》号称《神虎隐书》系唐天师叶真人藏匿于龙虎山中，这又是宋代道士的一种神性加注。它反映了灵宝派道经将本派符箓类法术塑造为汉唐天师道传统的身份认同意图。宣和二年（1120）中央政府的《加封灵虚见素真人诰》之后，叶法善被封赐为“灵虚见素真人”，于是“叶真人”的新名号开始与原来的“叶天师”并行，《灵宝无量度人上经大法》提到的“唐天师叶真人”，正是反映了叶法善名号的这一变化。

^① 《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》，虞集《道园学古录》卷 25，载《四库全书》第 1207 册，第 367—370 页。

^② 《神虎隐书》，《灵宝无量度人上经大法》卷 66，载《正统道藏》第 6 册，第 229—256 页。由于《灵宝无量度人上经大法》不列撰者，目前学界关于作者是谁尚无定论。劳格文（John Lagerwey）在《The Taoist Canon》，第 1032 页的简述中，对读本经与王契真编 66 卷本《上清灵宝大法》宁全真传授的部分之后认为，此无名作者极有可能是宁全真，而且写作年代早于《上清灵宝大法》，是 1200 年前后的道书。全书的大部分内容被王契真的《上清灵宝大法》所重复，从道法传承上看，极有可能是天台山灵宝派的经书。

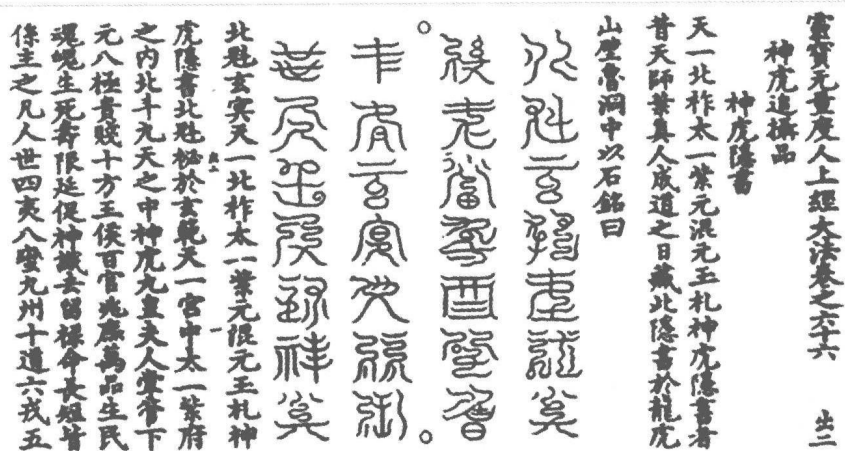


图 6.5 《灵宝无量度人上经大法》卷 66 的《神虎隐书》

《灵宝无量度人上经大法》的叶真人《神虎隐书》又出现在王契真《上清灵宝大法》卷 36《混元玉札》中。后者大部分文字与前者相同，尤其是“太上混元玉札追魂铁券”等文书，更是无一字一符不同。《混元玉札》卷首曰：

师曰：《混元玉札》乃玉清神虎之合契，三皇召灵之秘旨，是元始亲降札文，有回骸起死度人之道。自汉时三天太玄都主飞玄之后，遗神文于龙虎山壁鲁洞，因唐时叶靖能天师遇太一元君指曰：北魁玄范在龙虎，得者当寻西壁鲁（洞），致鬼召灵升高清神功，可作帝王师。后叶靖能依铭得之，况上真刘真人讳根及仙人孙登、天师刘刚皆遇之。^①夫行持之士，若不得玉札，则亡魂不能聚其魂魄，卒难超度。^②

① 刘根，后文《下部使者符》有载，“昔西山真人刘根遇太一玉女授之功成，遗龙虎山壁鲁洞中”。《正统道藏》有道书《灵信经旨》，又名《刘根真人灵信经》，这个刘根似乎是《神仙传》讲到的医者刘根。刘根，字君安，长安人也，汉孝成帝时为郎中。

② 《混元玉札》载宁全真授，王契真纂《上清灵宝大法》卷 36，载于《正统道藏》第 52 册，第 261—279 页。《混元玉札》属“神虎玄范门”，皆传授召魂的符篆与技术。目前关于宁全真与王契真的文献相当少，学界大致确定宁全真是天台山灵宝派道士。

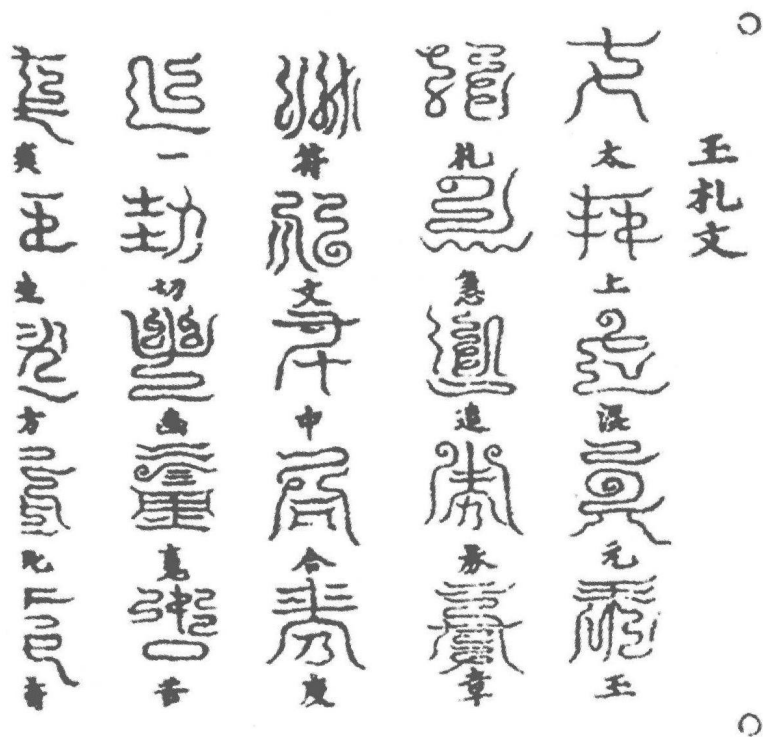


图 6.6 王契真《上清灵宝大法》卷 36 “混元玉札符文”。

综合《神虎隐书》与《混元玉札》文本可见，此法的重点是将亡者的姓名生死及本命等信息书写于玉札上，由法师施法将玉札焚化，送达三官地司，以使亡者魂魄能够得到聚合而利于超度。金允中《上清灵宝大法》卷 10 “神虎雌雄二印”对此总结说：“神虎本科用于召魂。”^① 这种驱使鬼卒、焚化文书以召回地狱亡者魂魄的技术带着浓厚的天心正法印迹。《灵宝无量度人上经大法》在卷 45 特别强调了道士若想超度祖先，必须先学会天心正法的驱鬼之术，《神虎隐书》与《混元玉札》便是大量吸取了天心正法的技术，比如步罡、取气、吹气、变神和诀目；黑煞将军、玄武符使等天心传统的神灵也在仪式中被召请。^②

^① 金允中编 45 卷本《上清灵宝大法》卷 10 “本法印篆品”，《正统道藏》第 53 册，第 3 页。

^② 这一点已由劳格文在 *The Taoist Canon*，第 1032 页指出。

在北宋时期的天心正法传授神话之中，唐叶天师是专攻驱鬼辟邪的《骨髓灵文》之传授者，张天师则是《骨髓灵文》的创作者；在灵宝大法中，叶天师仍是驱鬼考召的《神虎隐书》传授者，张天师也仍是始创者。天心正法与灵宝大法的叶天师神性加注手法之类同，揭示了12世纪道团对其想象与重构仍是集中于符篆驱鬼避邪的法师形象。显然，这种形象呼应了唐代志怪小说对叶天师神性的集体加注。

在《神虎隐书》与《混元玉札》这两个基本相同的文本之中，虽然关于叶天师传授道书情节的描述相似，但在名号上却有很关键的区别：“唐天师叶真人”与“唐叶靖能天师”。这说明在唐人小说“叶静能/叶净能/叶净”这三种讹号之上，南宋末年又出现了一种新名号——叶靖能天师。这是王契真《上清灵宝大法》在采纳金允中《上清灵宝大法》时的无心之讹？抑或有意为之？尚待更多的考察。

七 温元帅地祇法中的叶天师

“叶天师与张天师”这一对固定搭配，作为道法的汉唐正统象征，频繁出现于12世纪新出道经之中，在13世纪的北岳酆都一系道经之内，又可见二位天师的身影。1274年，道士黄公瑾在《地祇法》系统的《东岳温太保考召秘法》述称，温太保（即瘟神温元帅）的符文秘法传自叶天师，《东岳温太保考召秘法·灵文序》写道：

因西蜀叶天师借岳兵收管瘟疫之鬼，太保现身叙说乃事，愿与擒捉救病安民。蜀民不经月，皆获痊愈。后复现身曰：“愿辅佐天下法官，行持捉祟治病。今有符文秘法，望为阐扬。”叶天师乃将此法流传，后学呼吸之顷，响应昭然。^①

^① 《地祇法》之《东岳温太保考召秘法》，载《道法会元》卷254，《正统道藏》第51册第479—492页。温元帅出身于温州平阳县温家垵，据传是天宝时期郭子仪手下将军，自南宋末年开始被塑造为主管瘟疫的神灵。康豹（Paul Katz），*Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*（Albany: State University of New York Press, 1995），pp. 85-89对温元帅的生平有详细研究。

此处叶天师的道法以“灵文”为名，内文又多述符篆考召之术，表明温太保考召法是秉承了北帝灵文、骨髓灵文的召考驱鬼传统。与邓有功《上清骨髓灵文（鬼律）》相比，这篇灵文省略了玉格与仪式，通章都是考召鬼吏之符咒，更偏重于鬼律的内容。

除了玄宗写于739年的《叶尊师碑》提及叶法善曾“于青城赵元阳受遁甲步元之术”，叶法善的道教活动记载与四川甚少关联。黄公瑾这里特别指称“西蜀叶天师”，应与温太保考召法术的师承有关。《道法会元》卷253《地祇法》卷首记有“五雷经篆火铃仙官刘玉”自述，称地祇法乃其由青城山道士吕希真处得授，“吕以道法自青城而来，江浙名动一时。凡祈请祷雨，伐庙馘邪，莫非用此。”^①同为刘玉所撰的《地祇上将温太保传》，讲述地祇法主神温太保的神迹也多发生在蜀地，这些都表明温元帅信仰起源于四川地区。那么，地祇法的撰述者在把著名的唐叶天师拉进道派历史时，也需要适应温元帅信仰的蜀地起源，在叶天师的身份之前加上“西蜀”二字了。

地祇法在叶天师之上还安排了神阶更高的祖师——张虚靖天师。黄公瑾附于《地祇法》卷首的《地祇绪余论》说：

地祇一司之法，实起教于虚靖天师……地祇法诸符如丙丁生鬼符、急捉符、治病符，皆是虚靖天师所传，合以初本为正。后来江湖法官出新奇，以诱后进增符篆……至如浙本诸符近来传之愈多，第恐虚靖出此法时未必有许多也。^②

这段文字透露出，整套地祇法由第三十代天师张继先（虚靖天师）传授行世，西蜀叶天师传授的只是其中一部分的考召法。^③黄公瑾编辑《地

^① 《地祇上将温太保传》，由刘玉（号清卿）撰，弟子黄公瑾编辑成今本。《正统道藏》第30册，第345—354页。《道法会元》卷198《神霄金火天丁大法》也与刘玉有关。《道法会元》卷253《地祇法》保存了刘玉的序言及黄公瑾撰写的《刘清卿事实》，可以与《地祇上将温太保传》互见刘玉的生平。

^② 《地祇绪余论》，载《道法会元》卷253，第474—476页。

^③ 《道法会元》卷253—268诸道经皆属地祇法、酆都法系统，卷258《东平张元帅专司考召法》，卷259《地祇馘魔关元帅秘法》，卷260《酆都朗灵关元帅秘法》的主法者皆为张继先（张虚靖）。二阶堂善弘在《张虚靖と酆都地祇法》，《关西大学文学论集》2005年第3期，第217—230页，指出这一系统的道法与北帝一系道法之间，存在一定的传承关系。

祇法》一书时，鉴于社会上的地祇法“浙本诸符，近来传之愈多”，为了正本清源，有必要将地祇法的重点符箓考召法托名到更古远的叶天师门下，以示来源的正统。叶天师在这里与张虚靖一起，象征着13世纪兴起的秉持温太保信仰的道派群体谋求自身合法性的企图。^①

但是七世纪的叶天师之考召法如何又变成“实起教于虚靖天师”的北宋道法？在这一点上，黄公瑾似乎并不觉得存在叶天师与张虚靖“关公战秦琼”的年代问题。自天心正法始，经过神霄雷法，一直到灵宝大法，叶天师（无论是叶法善或是叶静能）总是与龙虎山张天师并肩出现在符箓道书中。这几乎已经成为一种思维定式，在这样的道经加注惯性之下，黄公瑾才会自然而然地把叶天师与张虚靖强拉到一起。^②

黄公瑾提倡的“西蜀叶天师传授说”并未成为酆岳派道士的共识。与《地祇法》同属北帝酆岳一系的《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》，编注此书的卢君埜自称从道士郑知微那里得授酆都黑律。^③从符咒传统上来看，《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》沿袭了女青鬼律、北帝鬼律的格式与道法，书中云：“北帝即紫微大帝之分化也。故上清天涂玉真天坛玉格、女青鬼律、天蓬律、九天大法等文刑律，严重莫如酆都黑律也。”^④之所以不称鬼律或者玉格而名“黑律”，是因为北帝所传文籍皆为黑色。

道士郑知微是叶法善故乡处州人士，徽宗时跟随其师项举之人京，得

① 公元1344年温州东阳当地道士储祥集资兴建温忠靖王庙，著名文人宋濂为之作《温忠靖王庙堂碑》记曰：“蜀叶天师后用其符崇除疹气之，为人苗者仿佛见王（按，指温元帅）衣赭袍、握宝剑、乘追风骏下之劾召之家，遂皆祠。”见《文宪集》卷16，《四库全书》第1224册，第35—36页。可见明代的平阳县当地人仍保存着叶天师传授道法给温元帅的集体记忆。据徐宏图1996年2月在平阳东岳观对林诚镜道长的采访记录，平阳县至今仍流传着叶天师出借天符给温元帅的民间传说。徐宏图《平阳县的温琼信仰及其相关仪式》，载徐宏图、康豹主编《平阳县苍南县传统民俗文化研究》，北京：民族出版社2005年版，第376页。

② 李丰楙《宋元道教神霄派的形成与发展》一文认为第三十代天师张继先参与了神霄雷法、地祇法的道法实践，第194页的结论是：“温元帅信仰的形成，虚靖与有功焉”。

③ 《道法会元》卷265，《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》之序言称：“西台御史检法行刑通访大使魏伯贤修，上清大洞法师、观明端靖冲妙真人郑知微序次。”卷后又写“九重天命注生破邪日直元君杜光庭编行，九天金阙大夫六阴洞微仙卿卢君埜注释”。

④ 《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》，《道法会元》卷265，第579页。下文说：“玉帝召北帝统率神将吏兵，演大魔黑律，行酆都九泉号令符，纠察三界鬼神，印降伏魔群。”

赐“冲和静素法师”。^① 在他编撰《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》之前，同属鬼律灵文系列的《北帝灵文》、《上清骨髓灵文（鬼律）》已经托名于叶法善/叶静能。在他之后，同样为北帝酆岳一系符咒经书的《东岳温太保考召秘法灵文》又号称为叶天师所传，偏偏是叶法善的同乡道士郑知微，没有作出道经托名于叶法善/叶静能的姿态。可见宋代道士为叶法善进行神性加注，并不存在道派传承、地域同乡等必然因素，加注或者默杀，视乎道士需要回应的历史具体情境。



图 6.7 《道法会元》卷 254《东岳温太保考召秘法》“驱捉符”。

明代初年，四十三代天师张宇初（1361—1410）《岷泉集》卷一在回答门人关于酆岳派道法问题时，又把郑知微与前人叶法善并提，云：

是降经箴以训之，符法以阐之，以是法立焉。而其传尤著者汉天师、茅真君、许旌阳、葛仙翁、丘真君也。曰三洞四辅，清微、灵宝、神霄、酆岳者洞辅之品经箴是也。……酆岳则朱照明、郑知微、

^① 孙觌（1081—1169）《鸿庆居士集》卷 23《静素法师郑君祠堂记》，《四库全书》第 1135 册，第 238—239 页记录了郑知微在北宋神霄运动消寂之后的遭遇。郑卒于南宋建炎三年（1129），他营建的平江府（今江苏苏州）崇真寿圣宫，后来在弟子、临安府延祥观妙通大师刘宗亨的主持下得到复兴。

卢养浩、叶法善倡其宗者，佐郑、潘、李而派益衍矣。然究其要也俱不出乎三炁五行之妙焉。^①

天师张宇初认为朱熙明、郑知微、卢养浩、叶法善四人是北帝酆岳派之提倡者，从而将这一道派与灵宝、神霄、清微三宗并列称为“道门四辅”。这里的朱熙明是指在郑知微之前编注《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》的朱真君教主，卢养浩则是参与《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》与《地祇法》编注的卢君堃。朱熙明、郑知微、卢养浩三人是按道法传承次序依次排列的宋人，但是最后又冒出一个唐代的叶法善，三个宋人与一个唐人并列，时代次序十分古怪。而且唐叶法善是在黄公瑾《地祇法》中被追认为酆岳地祇法的宗师的，这里既然提及了朱、郑、卢三位宋代弘扬北帝酆岳派的法师，为何又不提另一支传播北帝酆岳派的刘玉、黄公瑾师徒？张宇初似乎也了解自己记叙的混乱，他在《道门十规》中说：“凡天雷酆岳之文，各相师授，或一将而数派不同，或一派而符咒亦异，以是讹舛失真、隐真出伪者多，因而互生谤惑。”^②

八 宋代道教仙传中的叶法善

当宋代符箓类道书纷纷将道法归于叶法善/叶静能名下，从而为叶天师加注了新的神迹时，原来在唐代发展最为充分的叶法善文学加注，在宋代却呈现出停滞状态，《三洞群仙录》、《混元圣纪》、《类说》等小说和仙传，基本沿用了唐代的叶法善叙事。

1154年，江阴县的静应庵正一派士陈葆光编撰了《三洞群仙录》，书中涉及叶法善的共有三处。^③卷10“道元观灯知微玩月”系由《仙传拾遗》辑出叶法善（字道元）领唐玄宗千里观灯、以铁如意验证的故事。卷11“法善宝函玉乔玉棺”，引用叶法善遇括苍三神人预言辅佐睿

① 第四十三代天师张宇初，《岷泉集》卷1，载《正统道藏》第55册，第775页。张宇初曾在明代永乐年间奉命纂校《道藏》，精熟道教史实与典籍。

② 张宇初：《道门十规》卷1，载《正统道藏》第54册，第231页。

③ 《三洞群仙录》共有20卷，收集神仙故事1054个，起自盘古，迄于北宋，引用书多至二百余种。三个叶法善故事分别见于卷10，《正统道藏》第54册，第466页；卷11，第474页。

宗、玄宗及识破吐蕃宝函机关之事。卷10“丰丹一斗翁药千缗”，引用《续仙传》丰去奢获得天师剑一事，文首记曰：“《续仙传》处州松阳乃张天师修真之所，丰去奢慕前人之迹，结庵以居。”对比《续仙传》原文，“相传云汉张天师及叶静能皆居此山修道。去奢慕前事，登其山结庵以居”（详见第五章第五节），会发现《三洞群仙录》隐去了卯山崇祀叶静能之事，从而将整个故事处理成“张天师传授丰去奢”的情节。也就是说，晚唐丰去奢的“应讖加注”，到了南宋道士的笔下已经不再具有现实意义，松阳卯山被改写为汉张天师的圣地，而非叶法善崇拜的圣地。

道士谢守灏编纂于1191年的道教神仙传记《混元圣纪》，也记载了叶法善的生平事迹。^①这一部分抽取了《太平广记·叶法善传》关于叶法善早年道教活动及括苍三神人预言他辅佐睿宗、玄宗登基的部分情节，文字完全未作任何改动。^②《混元圣纪》旨在书写老子在各个朝代的“圣显”，叶法善的部分虽然与老子崇拜完全无关，但作者认为叶法善辅助帝王的历史，正是唐帝国崇尚老子的结果，因此也一并收入。

如果将叶法善的文学加注叙事比喻成一棵故事生命树，文本形态最为多样的《太平广记》已经基本将文学加注的形态固定下来。宋代《三洞群仙录》与《混元圣纪》皆从这一主干衍生而出，在故事类型上没有多少突破。《太平广记》搜集了四种叶天师“引唐玄宗游月宫，得传《霓裳羽衣曲》”类型故事，这一强大的故事枝在宋人笔记中有了一些变化。赵与时（1175—1231）《宾退录·林灵素传》叙述神霄派道士林灵素如何获得宋徽宗宠幸之时，提到了叶静能：

灵素为幻不一，上每以“聪明神仙”呼之，御笔赐玉真教主、神霄凝神殿侍宸，立两府班。上思明达后，欲见之。灵素复为叶静能致

^① 《混元圣纪》共有9卷，书名因宋真宗封老子为“混元上德皇帝”而来。书前有南宋绍熙二年（1191）谢守灏进表。全书以编年为体，收集有关太上老君的种种神话和传记，凡开辟以来自宋徽宗宣和（1119—1125）间老君名迹变化遗事及历代帝王崇祀老君之举都予记录。载于《正统道藏》第30册，涉及叶法善的文字在卷8，第124—125页。

^② 在此段文字之后有编者按曰：“按《太平广记》所载与此正同。”

太真之术，上尤异之。^①

这里赵与时误将叶法善写为叶静能，是中唐以后笔记小说常犯的错误之一；但叶法善/叶静能以法术令玄宗得以与杨贵妃（太真）魂魄相见，却可能是唐代之后才出现的故事情节。白居易《长恨歌》首次提及玄宗与杨贵妃魂魄相见的故事，“临邛道士鸿都客，能以精诚致魂魄。为感君王展转思，遂令方士殷勤觅。”同时创作的陈鸿《长恨传》的叙述则是，“适有道士自蜀来，知上心念杨妃如是，自言有李少君之术。玄宗大喜，命致其神。方士乃竭其术以索之。”^② 这里仿效了汉武帝令道士李少君施法与李夫人亡魂见面的典故，以唐玄宗代替汉武帝，以蜀地道士取代李少君。可能是因为这种道教魂游之术与叶法善引领玄宗神游月宫的法术相近，且故事主角皆为道士与玄宗，因此流传到了宋代，便将《长恨歌》中的无名道士改换成了叶法善/叶静能。

《宾退录》此处提及叶静能，重点并不在这个唐代道士身上，而是暗示“宋徽宗—林灵素”其实是唐代“唐玄宗—叶道士”帝王与道士组合模式的余响。^③ “林灵素仿效叶静能致太真之术”，这一文学加注极具历史隐喻与传奇色彩，多被后人所转述。南宋绍兴年间钱愐所著《钱氏私志》、元初赵道一《历世真仙体道通鉴》皆有记叙。其中《历世真仙体道通鉴》记：

（林灵素）伴膳，帝叹曰：“每思皇后英魂何归，朕尝闻唐明皇令叶先生追杨太真相见，师能致否？”先生应云：“谨领圣谕。”至夜设

① 赵与时著，齐治平校点：《宾退录》，上海：上海古籍出版社1983年版，第4—6页。赵与时称此传即为1130年前后耿延禧所作《灵素传》，强调：“灵素本末，世不知其全，故著之，不敢增易一字。”

② 陈鸿：《长恨传》，《太平广记》卷486，第3999页。

③ 徽宗的崇道政策及其与林灵素的关系，可参见宫川尚志《宋の徽宗と道教》，《东海大学纪要·文学部》1974年第22期，第1—10页；《林灵素と宋の徽宗》，《东海大学纪要·文学部》1975年第23期，第1—8页。松本浩一《宋代の雷法》，《社会文化史学》1979年第17期，第45—65页，讨论了林灵素借徽宗之力将江南雷法推广到全国，从而掀起“神霄运动”。这些徽宗与林灵素的研究都未留意到“徽宗—林灵素”这个组合与“玄宗—叶法善”之间的历史隐喻。

醮，飞符召之。^①

宋代仙传中以“宋徽宗—林灵素”组合来模仿“唐玄宗—叶道士”的模式描写给后人留下深刻印象。元初耶律楚材所编的《玄风庆会录》记录了丘处机于1219—1223年西行，向元太祖成吉思汗传道论玄的系列言论，其中引用了神仙林灵素带着宋徽宗神游上天，徽宗乐在其中无意返回人间，林灵素劝诫徽宗功限未毕，尚且不能居于神霄洞天。^②可见叶法善引领玄宗神游月宫的叙事，仍然持续地对后代道教叙事产生影响。

小 结

本章试图从宋代托名叶法善/叶静能的道经文本链中，解析道教由北帝符法—天心正法—神霄雷法—酆岳地祇法的道法融合过程。地方宗教集团根据本地道法及历史的独特性，构造了适合自己地方传统的精神权威和神圣启示（Sacred Revelation）。从本章的讨论可以看到，每一部道经在吸收前代道法技术的时候，均会因应时势、地域、社群，有目的地选择某些历史人物来充当自己道法传统的代言人，这是一种带有宗教特性的传统发明，牵涉着道经背后的信仰群体的自我认同，客观上也为假托对象的神性作了更进一步的加注。

从本章所列举的托名“叶天师/叶真人/叶法善/叶静能/叶法静”的多种宋代道书，可以窥见宋代道团在道法传统发明中的无序状态：同一道派的不同经书可能会假托在不同历史人物的名下，甚至无暇顾及本派“宣传口径”的统一；不同道派背景的经书继承同一道法传统，既可以选择假托

^① 赵道一：《历世真仙体道通鉴》，卷53“林灵素”，《正统道藏》第8册，第780页。林灵素是林灵素的原名。《钱氏私志》和《历世真仙体道通鉴》皆将徽宗所见之亡魂写成是明节皇后（安妃刘氏）。一字之差，谬之甚远。林灵素宣和二年（1120）正月有罪放归乡里，宣和三年（1121）安妃刘氏才去世。显然1120年之前徽宗让林灵素招魂的不应该是尚未离世的安妃。最早记录此事的《宾退录》赵与时（1175—1231）写为“明达皇后”（刘贵妃），是比较符合史实的，因为政和三年（1113）刘贵妃去世。林灵素向徽宗进神霄说时，曾取媚明节皇后，将她安排在神霄宫九华玉真安妃，因此后世记载将错就错，就将二事都安在明节皇后刘氏身上。二妃在《宋史》卷243《后妃传》皆有小传。

^② 耶律楚材：《玄风庆会录》，载《正统道藏》第5册，第197页。

叶天师，也可以抹去叶天师之名，另择其他作者；根据道经编纂者知识背景的不同，叶天师的名号可以分别呈现为叶静能、叶法善、叶靖能、叶法静等；是否假托叶天师并不存在历史必然，在出身地域上更接近叶法善的道士集团也可能选择忽略叶天师。

宋代道法/道经的传承基本上呈现为一种连续的文本链状态，可是，假托的对象却是可以不断更换的，加注在叶天师名下的这种神性，也可以加注在其他假托对象的名下，呈现为一种断裂的状态。假托在谁的名下，赋予假托对象何种神性，其实是道经编撰者根据其所处的时代和地区道教形势进行综合博弈的结果。

宋代以降，诸家道派纷起于各地，伴随而来的大量道教典籍各有其不同传统和师承体系，要厘清这些道派的源流发展以及彼此之间的关系是一个复杂的庞大工程。以往学者通过天心正法和五雷法的研究已经指出，12世纪至14世纪江南层出不穷的道教新道派共同关心的是：治疗与驱邪。每个道派都开发出实践型的道法，新道法的实践者在道书中被称为“法师”。这意味着六朝以来注重经忏与个人清修的道教传统已经转向了更为在地化的社区服务。^① 我们从北帝符法—天心正法—神霄雷法—酆岳地祇法的道法传承链中可以看到，托名叶天师的道经所加注的神性，重点在于叶天师“治疗与驱邪”的符箓权威。

“治疗与驱邪”并非宋代道经为叶法善神性所注入的新内容。当叶法善频繁出现在唐代故事中时，他已经是这样一位“尽传符箓，尤能厌鬼神”道教法师。^② 宋代的新出道经从唐代故事中继承了叶法善擅使符箓的神性主题，又以道经特有的神圣启示模式加以包装，从而令文学加注的神奇法师形象，逐渐内化、转变成为宋代道教内部的道法祖师形象。

经过宋代道经对于叶天师神性的层层加注，叶天师的宗教地位在元明时期依然居高不下。明初的道士周思得（1359—1451）所撰《灵宝济度大成金书》卷三《朝真谒帝门》，对东汉至宋元道教科仪宗师进行总结性的阐述时说：

① 参见上举鲍菊隐（Judith Boltz），“Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles With the Supernatural”一文以及戴安德（Edward L. Davis），*Society and the Supernatural in Song China*一书。

② “法善尽传符箓，尤能厌鬼神”，语出《广德神异录》“叶法善”条，载《太平广记》卷77，第478页。详见本书第四章。

唐叶靖天师行飞神御气之道，神虎追摄之法，杜光庭天师立黄箓斋醮之仪，二师兼行，此道愈大。^①

这里所说的“神虎追摄之法”，亦即南宋时期的《神虎隐书》与《混元玉札》中的叶天师追摄魂魄法。可是在此二书的基础上，周思得将宋人的“叶靖能”天师讹为“叶靖天师”，说明在明初道团的历史记忆中，叶天师的本来面目甚至具体名号都已经变得日益模糊。周思得认为叶天师与杜光庭分别代表着唐代道教两个传统：叶天师象征道教飞符劾鬼的法术传统，杜天师以其对道教总结性的科仪整理而代表着道教的科仪传统。“二师兼行，此道愈大”，这一评价可谓叶法善身后一千多年来，道内经典给予叶法善的最高定位。

^① 周思得：《灵宝济度大成金书》卷3，《藏外道书》第16册，成都：巴蜀书社1992年版，第110页。

第七章

宋代地方道观的各自加注

有宋一代，江南社会经济繁荣，人文鼎盛，为后人留下丰赡的地方史、宗族史及宗教史方面的记载，叶法善作为“象征资本”^①被地方道观、地方宗族加以利用的过程，遂得以呈现。本书第五章探讨了唐代处州地方以淳和观与宣阳观为中心、以叶氏族人及叶法善隔世弟子为骨干而展开的叶法善崇拜。本章及第八章将要探讨的是宋元时期（960—1368）地方社会的叶法善崇拜。

宋元时代是形塑叶法善崇拜的关键时代：丽水冲真观为叶法善争取到两次中央朝廷的封号，并且组织编纂了一本集大全的仙传《唐叶真人传》（后被收入《正统道藏》），高溪叶氏和松阳叶氏则以崇祀叶法善为中心推动道观的宗祠化。这三种神性加注，决定了后代叶法善崇拜的基本走向。

本章将集中探讨叶法善神性如何转化为现实权力的问题，并试图提出这些问题：在宋元时期的处州地方，叶法善诸神性中的哪一类神性最受地方社会的重视？什么社群是这类神性的主要加注者和传播者？作为叶法善崇拜的主要弘扬者，宗教场域的道观与观中道士，在现实生活中如何操作叶法善的神性加注？

^① 在对尼日利亚农村田野作业的发现进行解释时，布迪厄（Pierre Bourdieu）在涉及社会声望与特殊知识层面使用了“象征资本”（symbolic capital）一词；其后在对法国教育体系的分析中，布迪厄通过论证一系列人们灵活地用以辨别自身的文化资质存在，发展了他的象征资本概念。Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (New York: Cambridge University Press, 1977), pp.171-183.

一 福主叶天师的祈雨灵验

位于丽水县北五里的宣阳观是叶法善奉敕所立道观，而且又为其灵枢安葬之所，可说宣阳观就是叶法善崇拜的“祖师庙”。从 777 年的《宣阳观钟铭》与 1010 年的《重修宣阳宫大殿记》两种金石资料所见，8—11 世纪，宣阳观渐渐向地方公共空间转型，不仅香火由外姓道士主持，而且宫殿重修工程也由乡民、地方士绅与官府联手承担。北宋初年，宣阳观充当的地方宗教文化网络中枢作用，日益明显。宋真宗咸平二年（999），处州全境遭遇大旱，知州杨亿（974—1020）特派遣丽水县令亲至宣阳观，向观中供奉的叶法善真像祈雨，并宣读杨亿写作的祭文：

咸平二年月日，知军州事杨某，谨遣丽水县尉侯俨，以香茶酒纸之奠，致祷于宣阳观叶天师之神。^①

惟天师敷佑一方，历祀浸远，功济万类，化驰九幽。惨舒天吏之权，陟降上帝之右。肇建真宇，聿为殊庭。尸祝具陈，若亢仓之居巽岬；祭祀不绝，犹朱邑之在桐乡。^②

北宋初年官方道观如天庆观等，神殿中一般供奉老子、三清像。宣阳观的特别之处是在“上帝之右”，即昊天上帝的配享神位设立了叶天师神

① 《宣阳观祈雨文》，杨亿《武夷新集》卷 20，载《四库全书》第 1086 册，第 607 页。《栝苍汇纪》卷 11《治行纪》第 621 页记：“宋杨亿，建州人，咸平初自左自言真集贤院出知本州岛。在任政尚宽大，致岁丰稔，民咸德之。”明成化十八年（1482）十八卷本《处州府志》是目前现存最古老的处州地方志，原书藏美国国会图书馆，笔者 2006 年 3 月赴日本东洋文库，抄录了该书影印本的一部分。因引用不便，本书引用处州方志将以明代万历七年（1579）知府熊子臣修、何鏗编的十五卷《栝苍汇纪》为主。

② 《宣阳观赛雨文》，杨亿《武夷新集》卷 20，第 608 页。999—1000 年出现了全国性的大旱。1000 年七月，宋真宗以江浙饥歉，令巡抚夏侯于庐山召集道士设醮和建大斋。

像，这样使得宣阳观又带有祖师纪念专祠的性质。^① 杨亿此次求雨显然是冲着叶天师的灵验而来的，他质问叶天师：“岂昔也如向之斯答，而今也为惠之不终？”（为什么从前叶天师一直报答着州民祈雨之祈求，而如今您又不能将这种神惠一以贯之？）。在他看来，叶天师不仅代表着天帝的权威，“舒天吏之权”，而且更“敷佑一方”，主佑本地平安，故叶天师去世近三百年之后，其祠祀仍能保持“祭祀不绝，犹朱邑之在桐乡”。由于叶天师具备了这样的神权与灵威，丽水县令代表知州杨亿前来祈雨，许以奠品酬谢，“是用备菲薄之奠，陈危苦之辞，愿以一介之躯，少赎百姓之命”。^②

作为凌驾于地方祠庙之上的道教宫观，宣阳观主祀之神是昊天上帝，叶法善神像虽在上帝之右，却充当了“地方福主”的神灵角色，主宰州境之内的百姓福祉。杨亿《宣阳观祈雨文》文末云：“当洁祀典，以答神休。若分野缠炎，阴阳作沴，凡有殃咎，宜加守土者之身，百姓无辜，庶可以免。”这里知州以“罪己”作为承诺，请求专职州境事务的叶天师之神，普降甘霖于其庇佑的子民。

杨亿遣丽水县令前来祈雨时，宣阳观尚还残破不堪，又过了11年，宣阳观才迎来了一次大规模重修。1010年的《重修宣阳宫大殿记》记述了宣阳观重修工程因黄巢兵变而搁置，后又历经唐末五代的兵火浩劫，梁木俱坏，柱石满地。丽水县进士祝颙主持重修，用钱五十万，于大中祥符三年（1010）完成大殿工程。^③ 宣阳观似乎也在这次重修之后，由一般的“观”升格为更大规制的“宫”，号为“宣阳宫”。

大中祥符二年（1009）十月，真宗诏天下州县营建官立道观天庆观，每观赐田5—10顷。^④ 1010年祝氏重修宣阳观的举动，无疑配合了国家

① 昊天上帝的国家神格化、昊天玉皇上帝名号的出现、玉皇祖父的建立以至玉皇上帝的地位提升至仅次于三清尊神等改变，是北宋王朝神道设教发展的结果。道教玉皇信仰的发展研究，可参见李远国《三清、玉皇信仰略考》，载四川大学宗教所编《道教神仙信仰研究》上册，第74—75页。

② 《宣阳观赛雨文》，第608页。

③ 《重修宣阳宫大殿记》，《道家金石略》，第423—424页。

④ 宋真宗的崇道活动，参见柯素芝（Suzanne E. Cahill），“Taoism at the Sung Court: The Heavenly Text Affair,” *The Bulletin of Sung-Yuan Studies* 16（1980）：23-44。处州府的州立道观开元观也在1009年改名为天庆观。



图 7.1 2010 年开光的武义牛头山天师殿，后祀主神为叶法善天师，前左身着大罗天袍者为天师殿住持道士叶罗生。2010 年摄。

“神道设教”的崇道形势。碑文提到“州郡徒伸于辟命”，又推举进士祝颢^①主持工程，正是基于官方传播道教宗师叶法善“希夷之道”的愿望。

到了宋英宗治平年间（1064—1067），宣阳观改名为“冲真观”，同时中央朝廷封赐叶法善为“见素真人”。这一次的封赐没有留下具体的文献记载，只有宋徽宗《致虚见素法师诰》和闾丘若冲《重修冲真观碑》略略提及。

^① 明代《括苍汇纪》和《丽水县志》的《选举志》均失载北宋祥符年间丽水县的祝姓进士。

二 冲真观道士与天师遗物传说

政和五年（1115），道士林灵素向徽宗进呈“神霄说”，被深深打动的徽宗开始了一系列将宋王朝塑造为“神霄玉清仙境”的崇道活动。徽宗时期，处州、温州一带的浙江道士纷纷进京争取官方承认，比如处州道士项举之、郑知微、吴应能等等。在这一轮进京热潮之中，政和六年（1116）正月，处州冲真观道士吴慧淳带着该观所保存的叶法善遗物前来汴梁，为叶法善争取加封，终获朝廷颁授封号。处州地方官闻丘若冲为此撰写《重修冲真观碑记》（1122年前后），其记曰：^①

政和六年，处州冲真观道士、通微大师吴慧淳，以唐玄真护国天师^②簪、履、剑器诣阙上言：臣所主观，即天师故居，岁久将灰藏剑器在山林间，其地不生草木，常如洒扫。臣顷得石碑、簪、剑、宝器于土中，悉天师所遗余迹。自唐至今，祷祀不绝，有功于民。臣谨函封以闻，乞加号谥，给度牒，以广其宇，新其像，岁度道士，嗣修香火。^③

宋代道冠师号从高到低依次是：先生、法师、处士、大师四级，每级有八字、六字、四字、二字，师号前的字数决定本级师号的等次。这次为叶法善崇拜奔走的吴慧淳师号为“通微大师”，表示属于第四级大师级的

① 闻丘若冲可能是当时丽水的地方长官，应冲真观主事者潘宗元之请撰写此碑。碑记中有“后二年，余将去官，宗元来请”，可以推测写作时间是在宣和二年封赐后的又二年（即1122年）左右。乾隆《宣平县志》和康熙《丽水县志》的《仕宦志》皆未载闻丘若冲其人。

② “玄真护国天师”的封号，未见资料记载始于何时。

③ 《重修冲真观碑》未收入《括苍金石志》，仅见载乾隆十八年（1752）陈加儒修《宣平县志》卷13《艺文志》，第729—732页。明正统十四年（1449）丽水县划出宣慈乡、应和乡和懿德乡三乡，置为宣平县。宣阳观（冲真观）在宋代归属丽水县，在明正统之后则属宣平县，故《宣平县志》多有冲真观记载。《嘉靖浙江通志》上册，上海：上海古籍书店1990年版卷8《地理志》，第439页记宣平县西北六十里为天师家，为叶法善的父亲叶慧明之葬地。

最低等之一。^①但这种地位并不妨碍吴慧淳将叶法善遗迹直达朝阙。^②



图 7.2 《卯峰广远叶氏宗谱》所收北宋政和六年《加封致虚见素法师诰》。

晚唐时期，道士丰去奢声称获得张天师的斩邪剑二口以及一瓶贮丹，为他中兴卯山安和观叶法善崇拜提供了神学依据。天师剑作为象征道教正统的神器，在以叶法善为祖师的另一个道观——冲真观（唐代宣阳观）上京争取封敕的过程中，也发挥了强大的宗教隐喻作用。冲真观的前身是叶法善灵柩所存的故居，道教仙传往往提到仙人尸解仙化之后遗存于世的遗

^① 吴慧淳字渊之，擅长符咒，《重修冲真观碑》说“渊之行水疗也”。“大师”的师号是宋代赐得最多，也是最普遍的一级。陈兵、唐代剑《宋朝与道教》，载任继愈主编《中国道教史》下册（增订本），北京：中国社会科学出版社 2001 年版，第 591 页；汪圣铎：《宋代对释道二教的管理制度》，《中国史研究》1992 年第 2 期，第 130—139 页，对此均有讨论。

^② 宋代地方道观申请赐额需要经过一定的报批程序，首先是通过道士或者官僚、耆老、州府申报，其次是有司勘验，然后由朝廷下发郡檄和敕牒，最后一道手续是入籍，写入地志图经。参见陈兵上引文第 565—567 页。

物，比如石碑、鞋履、发簪、剑器。^①道士吴慧淳正是借用了这种仙人遗物传说，为冲真观这个圣者遗迹，加注了一层神性的光辉——“岁久将厌藏剑器在山麓间，其地不生草木，常如洒扫”。叶天师遗物的法力加持，“自唐至今，祷祀不绝，有功于民”，自唐以来福佑着丽水地方。

道士吴慧淳构造的天师遗物传说，为叶法善法力之灵验提供了生动的实物见证，也为他上京活动开辟了更具说服力的言说空间。当吴慧淳带着这些天师遗物来到开封，很快获得正沉浸于教主道君皇帝梦的徽宗之认同。政和六年（1116）正月二十一日，徽宗特颁《致虚见素法师诰》，称：

敕唐金紫光禄大夫、鸿胪卿、越国公、玄真护国天师叶某：夫为道者，所为无近名而人亦无得名焉。此至人所以去名也。乃若善善而恶恶，垂世立教，则以名为表，治天下者亦无不废尔。学道得法，自拔滓秽之中。今数百年，剑履如生，犹不忘物。应民请祷，夹（革）之爵而自然尔。固得之，聊易名号，以慰州人。可特封致虚见素法师。^②

这里徽宗特地提到“今数百年，剑履如生，犹不忘物”，显然是为吴慧淳上书叙述的天师神迹所打动。叶法善剑履灵验的发生地是距离冲真观不远的山麓，也就是丽水县东隅三里，受益于冲真观道士推动的天师遗物传说，此地之灵验神迹在宋时大为扬名。南宋时期在此地营建了剑履庵，“相传叶法善卒葬于此，甫一年，棺槨忽开，惟存剑履，因以名庵”^③。

鉴于叶法善“应民请祷”之灵验，朝廷“聊易名号，以慰州人”，将叶法善的封号从治平年间的二字“见素”扩充至四字，号为“致虚见素法

① 叶法善墓与天师遗物传说，广泛见于明清地方志。如《明一统志》卷44，第1051页记“叶法善墓”云：“在处州府城北一百二十里，法善葬于此未一年，棺忽开，惟存衣冠剑履。宋宣和间，道士以剑履献于朝。”

② 《致虚见素法师诰》，载《唐叶真人传》，第344页。

③ 见《栢苍汇纪》卷9《湮祀志》第615页和卷14《杂事纪》第693页的记载。宋代的大道观一般有殿、院、庵三个层次。庵一般是本宫观道士的居住场所。剑履庵与冲真观相隔不到一里，可能是冲真观的附属机构。

师”。这个称号已经达到官方道谥师号第二等级的第二品阶。^①

借助此次朝廷赐封的大好形势，冲真观在宣和初年重修了大殿，又重饰了神像。《重修冲真观碑》记：

上从之，敕封致虚见素法师，给度牒三十，又为之岁度一人。自是堂宇门庑屋庐阶户烂然，备具三清上帝风马云车，天师遗像冠裳佩玉，遂与东南福地洞天杰立相望。^②

冠裳佩玉的新塑叶天师遗像与三清、昊天上帝并肩而立，接受乡人的膜拜。晚唐时期的丰去奢在松阳卯山大张叶法善崇拜时，安和观之内崇拜的神像是老子、张天师和叶法善。（见本文第五章第六节）这是调和了唐代官方老君崇拜、晚唐江南地区张天师复兴形势和松阳地方叶法善崇拜三种道教势力的崇祀形式。可以看到，北宋时期的道观神像格局大有不同：作为地方福主的叶法善神像仍岿然不动，入宋以后，代表国家道教崇拜的神像从老君改为昊天玉皇上帝，^③同时道教宗教世界最高尊神的代表也由张天师改为宋代定型的元始天尊、灵宝天尊及道德天尊（太上老君）的三清大帝。在这个神像格局之中，三清与昊天玉皇上帝是当时全国道观的定例，冲真观的特色只在于崇祀地方福主叶法善。

政和六年（1116）的敕封令冲真观获得了前所未有的官方支持——“给度牒三十，又为之岁度一人”。^④这里的“岁度一人”是一种特度名额，意即冲真观每年可以获得一个度为道士的指标。北宋时期获得如此礼

① 宋代朝廷封敕道号制度，可参见唐代剑《宋代道教管理制度研究》，北京：线装书局2003年版，第225页。这里的“法师”并非《夷坚志》等笔记小说中游走于民间的非神职的法师道士。

② 《重修冲真观碑》，第730页。

③ 就在冲真观获封的同一年（1116）九月，宋徽宗尊昊天上帝为“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”，敕命天下洞天福地修建宫观必须塑造玉皇上帝圣像，玉皇上帝神像普及至地方一级的道观。《上玉皇大帝圣号宸服册》，载《宋大诏令集》，北京：中华书局1962年版，卷136，第478页。

④ 宋代规定初入道的“童行”必须获取度牒才能正式成为官府承认的道士。宋代取得度牒主要有三个途径：试经（考取经业）、特恩（皇帝专拨度牒）与进纳（用钱购买）。吴慧淳这次上请度牒即属于第二种。试经要求道士的文化水平比较高且一般要经过十来年的努力，而购买度牒是许多童行单凭自己经济力量无法支付的。宋代度牒和道士披戴制度，可参见唐代剑《宋代道教管理制度研究》，第194—218页。

遇的道观并不多，一般是官方重点宫观，如开封太一宫、祥源观及各州的官立天庆观，或是有特殊灵异的宫观，如杭州水府净鉴观，才能获得如此殊荣。^① 应当看到，位于浙江处州丽水县的地方道观能够得到岁度一人的待遇，这表达了徽宗朝廷对冲真观叶法善崇拜的相当肯定。^② 而“给度牒三十”应当视为政府修葺冲真观的出资方式，拨赐 30 道度牒让冲真观可以变卖为钱，这是徽宗政府财政困难时封赐宫观的通行方法。例如政和二年（1112）杭州洞霄宫道士何冲靖“亲诣京师，奏请蒙赐度牒三百道，令本路漕臣应办工役一新宫宇”^③。政和年间的度牒，每道值二百二十贯，那么冲真观的 30 道度牒，大约合六千六百贯钱。

冲真观获封之后四年，宣和二年（1120），宋王朝又再次封赐称号于叶法善，《加封灵虚见素真人诰》曰：

敕：朕体妙道以治身，畅淳风而抚世，凡号高真之侣，每与往躅之怀。见素真人叶法善，太极仙卿、括苍羽客，扫妖凶而馘减，摄魍魎以惊奔。故在开元之间，屡示化人之迹。深莫可测，本皆自然，惟见素之强名具。治平之前诏，景仰可以推崇。敢忘申赉，灵虚用彰微妙。可特封灵虚见素真人。宣和二年六月二十五日。^④

宣和年间的朝廷封号，可以看到官方对叶法善神性的进一步加注。诰书褒扬叶法善“扫妖凶而馘减，摄魍魎以惊奔”的神力，投射着徽宗朝廷在外敌压境困境中的道教救度希望。诰书特地把四年前的叶法善封号由“致”字改为“灵”，“灵虚用彰微妙”，表现出借助彰扬叶法善灵力以获得道教神威加持的意图。

此次宣和年间的神性加注，格外注目的是，将叶法善的“法师”名号进一步升格为“真人”。元丰三年（1080）太常博士王古上奏曰：“请自今诸神祠无爵号者赐庙额，已赐额者加封爵。初封侯，再封公，次封王。生

① 比如潜说友《咸淳临安志》，载《四库全书》第 490 册，卷 75，第 771 页，记杭州净鉴观：“政和改净鉴院。七年增水府字，仍岁度道士一人。”

② 目前学界对于宋代道观的运作情况缺乏详细研究，因此我们无法找到同级别地方非官立道观的度牒情况与冲真观比较。

③ （南宋）邓牧：《洞霄图志·人物门》卷 5，第 437 页。

④ 《加封灵虚见素真人诰》，载《唐叶真人传》，第 344 页。

有爵位者从其本。封妇人之神，封夫人再封妃。其封号者初二字，再加四字，如此则锡命驭神，恩礼有序。欲更增神仙封号，初真人，次真君。如此则锡命驭神，恩礼有序。”^①王古的建议得到采纳，之后宋王朝对道观祠庙所祀神灵的赐封基本按照这个思路。本来治平年间（1064—1067）叶法善的“见素真人”在神仙类封号中，属于品阶较低的二字真人。冲真观吴慧淳上京争取回来的政和六年（1116）封号，在字号上从二字升格为四字，但同时“真人”又降格为亦适用于在世道士的“法师”。宣和二年（1120）徽宗的这次封诏强调说“治平之前诏，景仰可以推崇”，保留治平年间的“见素真人”封号，又在见素之前加上当时朝廷所推崇的“灵虚”二字，这个四字真人封号，在北宋时期民间道庙神灵所获封号之中，可算高规格封号。^②

政和六年及宣和二年的两次朝廷封赐，令冲真观财力大增，《重修冲真观碑》文末诗云：“赖有湖边六顷田，后学每每得真诠。”据此可知冲真观的常住田有六顷之多。处州在宋代仍属经济落后地区，南宋绍定三年（1230）知州叶武子称：“括苍为郡，地狭而瘠，民劳而贫，浙东七郡，括最为下。经界久废，奸弊百出。”^③丽水虽然是处州府治所在，却“阻依山谷，岁入鲜少，征需繁剧，弊孔滋多”。^④大中祥符年间官府赐每州的州立天庆观田5—10顷，冲真观这样一个并非州立的道观，又是在处州这

① 《宋史·礼志五》卷106，北京：中华书局1977年版，第2561页。北宋的“真人”称号只用于封神，南宋既用于封神，也适用于封赐在世的高道。

② 根据须江隆对《宋会要辑稿》（下简称《宋会要》）北宋时期对于民间祠庙赐额的统计，在763个赐额中，道教神仙共有27次。叶法善的历次封号并未记载于《宋会要》中，下文将要提到的巴山四仙的二次封赐、华盖山浮丘王郭三真君的三次封赐也未见载，可以想见《宋会要》记载是十分不完全的。与《宋会要》27个赐额相比，叶法善的四字封号可算高级别。被封为“真君”的有1102年的赤松子“灵虚真君”，1107年的句容真君祠“太元妙道冲虚真君”。同为四字真人的有1118年江西李冰庙及四川李相公祠的“昭惠灵显真人”，四川郎君神祠的“昭惠灵显真人”，此外孙思邈、范长生等著名道教神仙均是二字真人，尤不如叶法善的四字真人称号。须江隆（SUE Takashi），“The Shock of the Year Hsuan-ho 2: The Abrupt Change in the Granting of Plaques and Titles during Hui-tsung's Reign”，*Acta Asiatica* 84（2003）：80-124。

③ 南宋绍定三年（1230）叶武子《奏免浮财物国札付碑》，载《括苍金石志》卷7，第11368—11371页。

④ 《括苍汇纪》卷1，第450页。

样相对落后地区，却坐拥六顷观田，可称是江南民间经济富足的大道观。^①

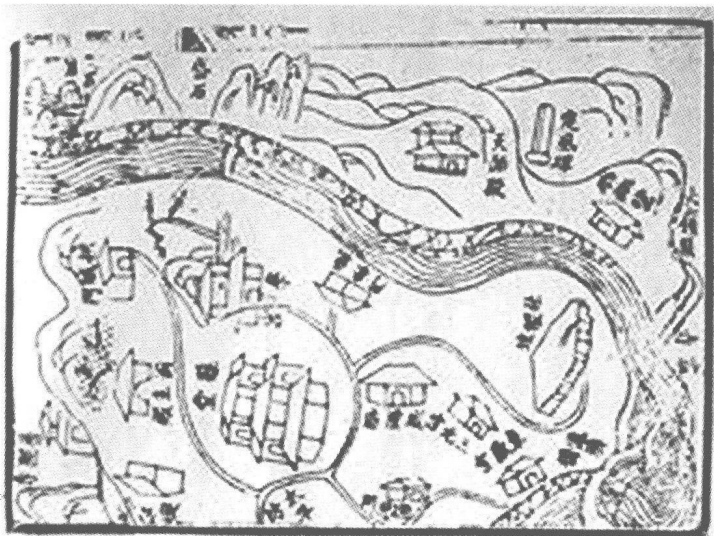


图 7.3 清初宣平县境图，图中的天师殿即为宋代的丽水县冲真观，定风碑即李邕所书《叶国重碑》，此碑在唐宋时期称为“追魂碑”，至明清又加注了“定风镇飓”的神性，故称“定风碑”。剑履庵为传说中叶法善尸解成仙的墓地。清乾隆十八年陈加儒修《宣平县志》卷一《舆地纪》。

三 处州各道观的挂靠与身份认同

北宋朝廷自宋太宗时期以来便努力将地方崇拜纳入国家祀典体系。宋真宗在 1008 年下诏明令，“诸祠庙自开宝皇佑以来，凡天下名在地志，功

^① 陈兵上引文第 598 页，统计宋代有田宫观 32 所，共有 49972 亩，平均每个宫观为 1561 亩。根据《嘉定赤城志》卷 18 资料，毗临处州的同在浙东路的台州 18 所常住宫观，二顷以上者四所，最高的是仙居县凝真宫的 4.3 顷。与此相比，冲真观的六顷常住田大大超出了宋代道观的平均数。

及生民，宫观陵庙名山大川能兴云雨者，并加崇希，增入祀典。”^①叶法善作为处州著名的成仙道士，“敷佑一方，历祀浸远”，其“能兴云雨”的显著灵验早在999年知州杨亿前来祈雨之时就已经显现，故在北宋初年即已名列处州地区的官方祀典之内。^②宋徽宗时期，冲真观发起的两次进京争取封赐行动皆得到圆满的回报，叶法善被授予较高品阶的诰号。

在这样的官府和道观双方神性加注之下，叶法善已经成为地方道教最具价值的象征资本。处州地区那些本身历史原来就与叶法善有关联的道观，在圣者遗迹传说上面大做文章，以凸显道观与叶法善的紧密关系。而一些本来与叶法善并无多少历史交涉的道观及民间祠庙纷纷挂靠至叶法善名下，它们往往将道观历史追溯至叶法善时代，声称叶天师曾经隐化修炼于此，并构造一些叶天师遗迹、神器的地方风物传说。这些道观的叶法善神性加注反映了宋代的地方道观自我身份认同的建构方式。

1. 卯山永宁观

处州府松阳县是叶法善祖居地，叶法善晚年回乡省亲为父祖立碑、舍宅为观的举动，使叶氏家族在松阳地方获得政治资源。中晚唐时期，伴随着叶姓上升为处州地区的名门大姓，叶法善崇拜以叶姓聚居的卯山为圣地而展开。九世纪末，道士丰去奢将改名为安和观的淳和观，由卯山山下迁至卯山山顶，确立了卯山作为叶法善遗迹崇拜的中心地位。北宋治平元年（1064），卯山安和观改名“永宁观”，撤出卯山之巅，搬迁到卯山前的清溪溪旁，亦即旧市市集之处。^③

现存地方志和金石资料显示，永宁观在两宋之间发展甚微。北宋末年的方腊之乱对永宁观造成极大破坏，铸于唐乾元二年（759）的淳和观巨钟，“宣和间方寇焚热，钟在烈焰中不铄，声亦不改，浮屠百人舁之不能动，及钟楼重建既成，数人挽而上之。”^④后来永宁观虽获重修，但始终未如另一个叶法善舍宅为观的道观——丽水冲真观那样香火兴旺。

① 《宋大诏令集》卷179《天下有名在地志功及生民宫观陵庙并加崇饰诏》，第646页。《宋史·礼志》卷105，第2561页。

② 杨亿：《宜阳观赛雨文》，第608页。

③ 清溪是松溪在卯山一段的别名。松溪发源于遂昌，东南流至丽水，汇为瓯溪，最后在温州入海。《嘉靖浙江通志》上册卷8，《地理志》，第417页。

④ 《栝苍汇纪》卷14，《杂事纪》，第688页。



图 7.4 宋代永宁观迁出卯山后，原址改为广福观，即清代的卯山下观。1990 年代之后辟为林场基地。2005 年摄。

2. 卯山通天宫与广福观

卯山是松阳叶氏祖居地，唐末五代时，安和观道士追随丰去奢，“多寓山顶”。丰去奢升天而去，“后野火焚其屋舍而灵迹尚存，今有道士醮祭焉。”^① 就在卯山山顶被南宋《唐叶真人传》称为“叶法善修炼之地”的旧址，北宋初年盖建了一座私立性质的山斋，供人入山修炼静养，山斋后获朝廷赐额为“通天宫”。宋廷原则上允许道士在名山胜境自由创建山斋、庵堂，但要升格为宫观，立一门户，一般须经朝廷赐额。^② 大中祥符三年（1010），通天宫又获得朝廷赐额，改名“寿昌观”。同一年，在 60 里外的

① 《续仙传·丰去奢传》，《云笈七签》卷 113 下，第 2495 页。

② 唐代剑：《宋代道教管理制度研究》，第 107—123 页指出宋代一个道观是否合法的标志乃在是否获得朝廷赐额，同时宋廷也严格控制庵、院、祠、斋升格为宫观。

丽水县，同样祭祀叶法善的宣阳宫大殿重修工程竣工。

卯山作为叶法善崇拜的圣地，山上的叶法善遗迹资源当然是道观存身立命的根本。晚唐丰去奢在制造神权天授神话时，宣称卯山山顶藏有汉张天师的斩邪剑二口和贮丹一瓶，到了宋代，本来加注于张天师名下的神器，又转到叶法善名下，“真人昔藏剑丹在卯山巨石下，后有丰去奢修行于此得之，遂仙而去。”^①相传叶法善炼丹之处便在通天宫（寿昌观）之旁，“观之侧西北，向有炼丹井，山下有灵泉，即泉处有醺厨，士民请祷之所。”^②比之斩邪驱魔的天师剑传说，炼丹井和灵泉的圣者传说更为接近信仰人群的日常生活，井水和泉水具有叶法善神力的加持，可以治愈信众的疾病，丹井常年有士民请祷，香火连绵。

北宋治平年间（1064—1067），中央朝廷曾赐叶法善以封号，这从宣和二年（1120）徽宗《加封灵虚见素真人诰》中的“治平之前诏，景仰可以推崇”可以窥得。同时卯山安和观改名“永宁观”，撤出卯山之巅，而卯山的炼丹井遗迹则从“士民请祷之所”升格为道观，赐名“寿圣观”，南宋末年又改名“广福观”。^③宋元时期，卯山圣地共有两个道观：一是卯山山巅的通天宫（寿昌观，即清代的卯山上观），另一是卯山山腰的广福观（寿圣观，即清代的卯山下观）。

3. 西山天真院

晚唐杜光庭《仙传拾遗》在回顾叶法善学道经历时曾云其“遂入居卯西山，其门近山，巨石当路”。卯山与西山其实是两座东西对望的山峰。明代地方志《栝苍汇纪》记曰“二山东西对峙，以方立名，道士叶法善修炼往来处也”。西山在卯山东五里，山上也有一座崇祀叶法善的道观天真院。据云叶法善的祖父叶国重之墓便位于天真院旁，被赋予“追魂碑”神秘色彩的唐代《叶国重碑》，亦置于此道院之内。^④

① 《唐叶真人传》，第335页。

② 同上书，第331页。

③ 同上书，第332页：“治平元年（1064）赐寿圣观，今改名广福观。”

④ 《栝苍汇纪》卷14，《杂事纪》，第688页记载天真观建于唐“弘道二年”即嗣圣元年（684）。天真观亦见《嘉靖浙江通志》上册，卷8《地理志》，第417页。

4. 丽水妙成观

丽水县城北少微山上的妙成观，始建于唐代贞元年间（785—804），当时观名为“龙兴观”，宋治平间改名妙成观，宋元时期，妙成观的相关金石志均宣称天师叶法善曾经居于此观。明代《栝苍汇纪》的编纂者认为这个说法并不可信，因为妙成观的建成比叶法善去世晚了60多年。^①显然，宋人这种有违史实的追认，意在借用宗师叶法善这个象征资本。

5. 松阳洞阳观

在松阳县东二里的洞阳山上，还有一座古老的道观——梁大同元年（535）始建的洞阳观。徽宗宣和一年（1119），当时洞阳观的副事道士叶冲妙，延请时任衢州太守的叶仲堪写作《逍遥观记》，以纪念洞阳观改名和迁址。^②《逍遥观记》第一句便云：“洞阳实唐天师奕世仙隐之地，灵踪具在”，将洞阳观加注为叶天师圣者遗迹。

北宋初年，这个叶天师灵踪因为曲径断堑而人迹罕及，香火寥落。宣和一年，县尹张邦彦择址另起新观，改名为“逍遥观”，原来的洞阳观旧址改为子院——叶天师祠。当其时，徽宗的神霄运动正当烈火烹油之时，《逍遥观记》说，“方今神圣在御增修琳宫洞天福地，虽名未见于载籍，而可以延高真萃隐仙者，兴建殆尽”。在此之前二年，丽水冲真观为叶法善争得徽宗的御批封号，有见于如此崇道的大好形势，县尹张邦彦把香火寥弊的古洞阳观重新包装为叶法善的“奕世仙隐之地”，又将道观搬迁至交通便利的松阳县西北隅的云岩山之阳。此举登时得到当地士绅的响应，“豪右闻之欣承海谕，争相占拟，惟恐其后”。

经过这番改造，新址的逍遥观仍秉持着古洞阳观始自六朝的道教传

^① 《栝苍汇纪》卷15，《杂事纪》，第684页。

^② 《逍遥观记》，载于顺治十一年（1654）《松阳县志·艺文志》卷11，海口：海南出版社2001年版，故宫珍本丛刊第99册，第136页；光绪元年（1875）《松阳县志》卷11《艺文志》，《中国方志丛书·华中地方》第190册，台北：成文出版社1974年版，第925—926页。顺治《松阳县志·选举志》，卷8，第83页记此记的作者叶仲堪是元丰乙丑科（1085）进士，曾任衢州太守。《卯峰广远叶氏宗谱》的世谱图记其为28世孙，即叶仲堪是卯山叶法善这一支的直系子孙。《逍遥观记》中叶自称：“予以戊戌岁东归，观副事叶冲妙状其实，属为文，以志岁月，因为之书。”可推知《逍遥观记》作于北宋宣和一年（1119）。

统，而逍遥观的子院叶天师祠却属民间祠祀性质，走的是世俗化祠庙的香火道路。^① 逍遥观如此一道一俗，两条腿走路，兼顾了松阳地方的叶天师崇拜与原来的道教崇拜。这一经营策略实施的关键，仍在于北宋初年道观对叶天师历史的成功挂靠连接。

6. 青田崇道观

松阳邻县的青田县，原有道观名曰“崇道观”，乃唐天宝初年本县人朱昆弟舍宅为之，北宋初获赐额“崇道”，宣和年间毁于兵乱，后重修于南宋度宗咸淳二年（1266）。叶珉《崇道观重建三清大殿》碑记云：“青田玄鹤洞天，名著道家书，扶舆淑气，至人间出，自青牛道士炼丹其间，而卯山真人父子亦尝栖止，至今浴丹井、点易窗，遗迹亦班班在。”^②

其实青田崇道观就坐落于道教第三十洞天——青田大鹤天山洞之旁，早在唐代即“名著道家书”。但崇道观的道众似乎觉得这个道教传统还不够显赫，需要把崇道观历史挂靠到卯山叶法善及其父亲名下，并为二真人加注了浴丹井、点易窗的圣者遗迹。

7. 叶天师庙

宋代朝廷屡次敕封叶法善，表明了官方对于处州地方叶法善崇拜的积极推动态度，在这种推力作用之下，处州地方的叶法善神性加注行为愈发活跃，大有“山水皆姓叶”之势。位于松阳与遂昌交界处的牛头山（又名长松山），传说为叶法善解化处，宋代在山巅建有叶天师庙，到《括苍汇纪》的明代中期仍存，“至今水旱祷之有应”。^③ 此外丽水县南三里天师岩的山巅也矗立着一座叶天师庙，龙泉县西乡象溪旁、遂昌县三都郑村等地，皆建有叶天师庙。^④ 这几个叶天师庙名为庙而非道观，属于民间祠庙的范畴。但是它们与名宦祠、乡贤祠一样名列官方正式承认的裡祀，并非

① 逍遥观至明代仍存，《括苍汇纪》卷14，《杂事纪》第688页，记逍遥观在明代是松阳县道录司所在。据明成化年间《处州县志》卷10记载，“叶天师祠，在县东二里，旧洞阳观”。

② 叶珉撰写于1265年的《崇道观重建三清大殿记》记：“观宋宣和辛丑毁于寇，越三十有四年。观主赵处襄始复其旧。”载《道家金石略》，第1189页。

③ 《括苍汇纪》卷7《地理纪》，第569页，卷9《裡祀纪》，第612页。

④ 据《括苍汇纪》卷7《地理纪》，第560—575页。

不为官府承认的“淫祀”，而是载入方志的正祀。^①

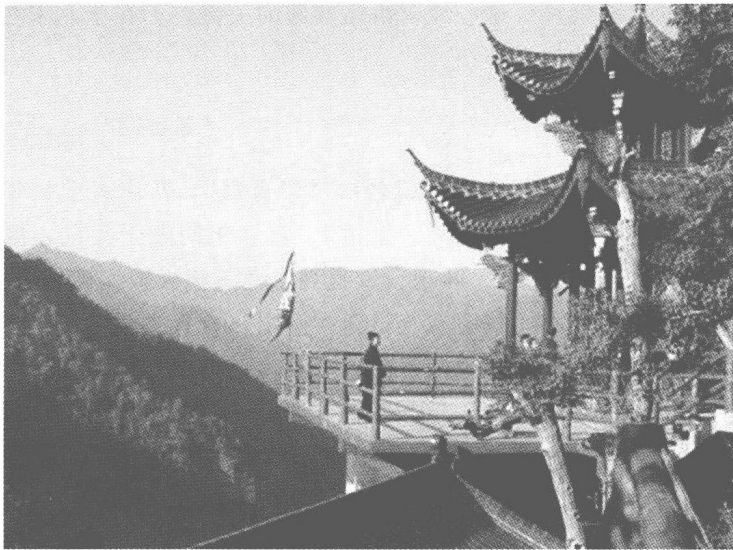


图 7.5 武义、松阳、遂昌交界的牛头山山巅叶天师庙，2010 年重建称天师殿。2010 年摄。

四 处州籍进京道士与叶法善崇拜

宋代处州多处道观自我加注为叶法善修炼居地，从而将道观的身份认同建立在叶法善这个文化标志之上。那么这是否说明处州府的道士在推动叶法善崇拜方面起到主导作用？从现有文献看来，具体某一道观的某些道士宣称他们与叶法善的道教渊源，并不完全出于尊崇道教祖师的本意。是否将个人修道生活与叶法善崇拜挂钩，完全视乎道士对道观的地方定位、道派源流等等因素的综合博弈。

丽水少微山上的紫虚观，就从未宣称与叶法善产生任何历史性的延续。紫虚观前身是唐代天宝年间始建的紫极宫，宋治平二年（1065）改今

^① 可参见雷闻《唐宋时期地方祠祀政策的变化——兼论“祀典”与“淫祠”概念的落实》关于宋代祀典对民间祠庙的界定。《唐研究》第 11 卷，2005 年，第 269—294 页。

名。作为处州府的州立道观，此观道士同时兼任地方道教长官“都检校道门威仪”一职。777年，紫极宫道士叶脩然的名字曾经出现在叶法善崇拜的祖师庙——宣阳观的捐赠人行列中。进入11世纪，紫虚观并未挂靠到叶法善名下，而是宣称东晋葛洪曾炼丹于此，唐末五代道教大师杜光庭也曾修真于此。

号称为叶法善生前居所的妙成观，与紫虚观同处少微山上，宋治平年间（1064—1067），当妙成观打出叶法善居所的身份标志时，紫虚观的身份认同仍建筑于葛洪、杜光庭的历史渊源之上。可能是同处一山的两道观之间形成了某种竞争关系，所以建构身份认同的策略也就各有千秋。南宋孝宗（1163—1189）年间，紫虚观出现了一名有传奇色彩的道士——章思廉。他是遂昌人，先于遂昌寿光宫入道，后在紫虚观受教于王清烈，“于观中授灵宝经”，擅长预言和辟谷术。章思廉去世后葬于少微山上的眉岩，弟子梁惟适竺人在故地建造神仙宅，弘扬以章思廉为祖师的道教崇拜，“岁时致享，而以神仙宅名之”。^①有宋一代，紫虚观的著名道士还有徐泰定、卢仲璠，有关他们的文献记录均未宣称与叶法善的道教渊源。

叶法善的后裔叶氏在松阳本地是第一大姓，紫虚观的本地叶姓道士也不在少数。南宋淳祐年间（1241—1252），丽水人叶光大寓居于紫虚观，以书符丹药灵验而著称。另一个本地道士叶邦彦，为元初高道吴自福的度师。现存文献并未显示这些叶姓道士声称与叶法善的道教渊源关系。北宋末年邀请叶仲谔写作《逍遥观记》的松阳洞阳观副事道士叶冲妙，虽然在松阳为道，其名字却不见载于《卯峰广远叶氏宗谱》。从几位叶姓道士的事迹来看，他们似乎在推动叶法善这位既是道教宗师又是宗族祖先的神祇崇拜方面无所作为。^②

有宋一代，处州出现了若干位上京入仕的道士，他们有否为处州地区

① 元泰定二年（1325），虞集《处州路少微山紫虚观记》，载《道家金石略》第923页。

② 近年地域史研究的误区之一，是研究者经常仅凭相同的姓氏与地域而将其归为同一家族。这在韩明士（Robert Hymes）*Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*（Berkeley: University of California Press, 2002）对南宋抚州地方士人家族的研究中表现得尤其突出。该书第7章因为乐安县招仙观的碑记有载“绍兴以来道士杜、谭、李、曾、詹、陈、董、许相继主祈禳事”，乐安县精家族中也恰有李、曾、詹各姓，因此韩氏就认为这些道士必当出于这些家族，这也就成为韩氏证明精英家族主导地方宗教事务的一个例证。批评见包伟民《精英们“地方化”了吗？——试论韩明士〈政治家与绅士〉与“地方史”研究方法》，《唐研究》第11卷，第653—671页。

叶法善崇拜贡献推波助澜之力？从现有文献看来，这些来到朝阙的道士似乎无意跟故乡的前朝高道扯上关系。宋哲宗时期的松阳籍道士刘应真，受箓于龙虎山张虚白，元祐间（1086—1094）召至京师，主上清储祥宫，赐紫衣，号“灵宝虚应”，有道德经解意行于世。^①

宋徽宗正式登基后，极力搜访方士、礼遇道士，在众多进入宫廷的道士中可以看到处州籍道士活跃的身影。1105年，处州龙泉县奉灵观住持吴应能获徽宗诏赐号“妙应先生”。这一师号与同年第三十代天师张继先的“虚靖先生”师号是同一级别。吴应能的弟子朱希常跟其入内，也获得徽宗嘉许，被封为“凝妙大师”，授右街鉴诰札差，知濠川南华观。^②与吴、朱同时在朝的还有同样来自处州的另一对师徒——项举之和郑知微。徽宗1117年下手诏急召遂昌紫极宫道士项举之进京，授以“紫虚大夫葆光殿较籍爵秩视朝散大夫”。^③郑知微与其师项举之一同入觐，徽宗异其言，赐号“冲和静素法师”。郑知微的弟子刘宗亨在朝廷南渡之后，担任左街副道录，主管全国道教公事。^④同时期的处州道士还有丽水天庆观道士王应廉，受上清法箓，1112年赐紫衣，得养气之术，好读南华经。丽水县道士傅希烈，则师从茅山第25代宗师刘混康，1117年任左右街道录院道录，主管全国道教，著作《青华帝君降临记略》记录了1117年青华帝君降临事。^⑤

这些处州道士各有师承，有到江西龙虎山受箓的正一门人，也有茅山上清派弟子，还有如吴应能那样来路不明的道士，“自言常遭异人得布气

① 《括苍汇纪》卷15《仙释》，第696页。刘应真的籍师张虚白见宠于哲宗、徽宗两朝，载金中樞《论北宋末年之崇尚道教》（上），第313—314页。《东坡全集》卷86，《上清储祥宫碑》（《四库全书》第1108册），第382—383页，记1079年“神宗皇帝始命道士王太初居宫之故地，以法箓符水为民禳禱，民趋归之，稍以其力修复祠宇”，建成开封上清储祥宫。1091年哲宗召“道士刘应真嗣行太初之法”，入主上清储祥宫。

② 吴应能与朱希常二人之小传，载《括苍汇纪》卷15《仙释》，第694页。

③ 处州当地共有六道碑文提及项举之和郑知微，据《妙静项先生墓志铭》，载《括苍金石志补遗》卷2，第7414页。政和七年（1117）徽宗《寿光宫手诏碑》，《道家金石略》第354—355页；《寿光宫宸翰碑》，《道家金石略》第330—331页。

④ 道录院是政府设置的由道冠自己管理道教事务的中央机构，掌天下宫观神像、科仪制度、道门威仪及州郡天庆观住持人选。宋代的道录院分左右街，设道录、副道录、都监、道座、鉴义十职，其中职位最高者为左街道录，最低为右街鉴义。刘宗亨的左街副道录，已经是道教界的第二号人物，位置相当高。

⑤ 《括苍汇纪》，第694页。

术，杂用符水，治病辄愈。祈禳请祷，其应如响。”^① 他们凭借符篆之术进入朝廷皇宫，大概对于这些进京的道士来说，故乡的唐天师叶法善崇拜资源并未带有多大的现实意义。

有宋一代，天心正法、神霄雷法、灵宝大法、北岳地祇法纷纷将部分符咒类道书托名于唐叶天师之下，这些出身处州的进京道士并未显出为叶天师神性加注的迹象。除了郑知微著有道经留世之外，他们似乎并未参与到北宋末年流行江南的天心正法或者神霄雷法的道法实践中去。正如本书第六章所揭示的，道士郑知微在编撰《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》时，并未跟随温州酆岳系道士的叶天师神性加注。

五 处州地方道观的香火格局与经营策略

徽宗时期，几位进京的处州籍道士，无一不得到朝廷“立观以居之”的恩赐。1105年徽宗诏令吴应能所属的处州龙泉奉灵宫，“改赐额‘天宁万寿宫’，为国家祈天永命之地，且以旌妙应先生吴应能施德济民之效也”。徽宗还赐予天宁万寿宫“道藏经四千五百五十一卷，给神像器用以实之，给田十顷。岁度道士一人”。^② 此后丽水冲真观，因朝廷敕封叶法善，也获得每年度一道士的殊荣，占田六顷，但是规格和待遇还是比不上同在处州的天宁万寿宫。1117年处州道士项举之也获重修遂昌紫极宫，获赐额“紫极寿光之宫”。^③

从以上对于处州地方各个道观的历史追溯中，可以看到徽宗时期全国上下的崇道活动给处州道观带来了兴旺的局面，道观内的道士们，八仙过海，各显神通，各自寻找提升道观影响力的有效途径。处州籍的进京道士利用中央政府的赏赐，增强了所在地方道观的政治经济影响力；冲真观、

^① 1105年，乡人何执中为吴应能写作《万寿宫记》。载《栟苍汇纪》卷15《杂事纪》，第691页。

^② 同上。

^③ 《妙静项先生墓志铭》，第7414页。郑知微也获得在平江府（今江苏苏州）立观的封赐。1127年宋高宗下令“括神霄宫钱财充国用”，令温州、处州没收林灵素、郑知微、傅希烈家资，以平民愤和补充军费开支。熊克（1111—1189）：《中兴小纪》卷1，《四库全书》第313册，第793页。

洞阳观、妙成观等道观则借助叶天师神话，争取官府和地方民众的支持。

身在朝廷的处州道士们与冲真观道士吴慧淳们采用的经营策略不同在于：进京道士们不需要借助某位先人的名声，他们只靠一己的灵通便能获得宫观资源和朝廷赐额。而吴慧淳们只有打着叶法善的旗帜方能说服官府相信其道观在“功其生民”方面的重要地位，而且只有借助叶法善灵验传说才能争取更多的地方信众。由此可见，叶法善的象征资本，在整合地方社会资源方面较能发挥现实作用。



图 7.6 明代松阳县境图，左上标出卯山，图中标有逍遥观。《括苍汇纪》卷一。

处州地区各大道观，经过徽宗时期的各显神通，是否形成了一定的宗教势力格局？在这个格局之中，推动叶法善崇拜的道观是否赢得更大的“香火份额”？南宋绍兴三年（1133），处州府的官立道观天庆观铸造铜钟，共有 22 个下辖地方道观参与了捐款。^① 钟铭上的题名，透露出处州各地

^① 《天庆观钟铭》，载《括苍金石志》卷 5，第 11337—11341 页。《括苍汇纪》卷 14《杂事纪》，第 684 页记：“天庆观在处州府治东南，晋代为老君庙，唐始改与开元观，宋大中祥符元年改天庆观，元贞元年改元妙观，明毁于洪武，惟存钟楼。此洪钟用铜三千五百余斤，用钱一千四百百余千，众千到六百余千外，唱化衣钵添助。”

方道观经济实力对比情况，兹列表如下：

表 7.1 1133 年《天庆观钟铭》所见各道观经济实力（仅限本书提及道观）

道观	捐献者	金额（单位：足） ^①
丽水冲真观	知观张智冲、道业、道众	14800
丽水紫虚观	知事季若朴、道业、赐紫道士俞景岑	8500
丽水妙成观	叶嗣浩、道业、叶嗣泾、柳仲宣	6600
丽水高溪崇道观	道众	7000
遂昌寿光宫	道众	6000
遂昌天宁万寿宫	道众	5000
松阳永宁观	道业、道众	3900
松阳天真院	道众	2800
松阳逍遥观	道众	1200
松阳寿昌观（通天宫）	道众	1000
松阳寿圣观（广福观）	道众	1400

22 个题名《天庆观钟铭》的处州道观之中，冲真观捐献数目仅次于丽水的无为观（24200 足），名列全州的第二大道观，这说明冲真观因推动叶法善崇拜而获徽宗朝廷一系列赏赐，给道观带来明显而持续的经济力提升。在本书提及的 11 个道观之中，捐献款额第二是紫虚观，这是沿革于唐代州立紫极观的大道观，从未声称与叶法善有过历史关系，却在宋元明时期一直保持香火兴旺。由于与紫虚观同在一座山上，妙成观的经济实力较逊于紫虚观，纵使北宋末期该观宣称为叶法善生前居所。11 个道观中排名第三是高溪崇道观，虽然道观在宣和年间遭到重创，南宋初年，在新移民到高溪的叶氏家族支持下得以复兴，经济实力仍相当可观。（见第八章第一节）在丽水县的四个道观之中，位于县城外的冲真观在捐助金额上遥遥领先于城内的两个道观，这是得利于上文提到的中央朝廷给予冲真观的优惠政策“给度牒三十，又为之岁度一人”。

松阳县的五个道观捐赠皆不如丽水和遂昌，这可能是因为丽水为处州府城所在，而松阳只是下属的一个小县，政治经济资源和信众数量自然相

^① 足，即足陌，宋代的计钱单位。宋时有足陌、短陌之别，以八十钱为一陌。

差甚远。遂昌县两个道观在 1120 年前后因为进京道士吴应能和项举之受宠的关系得到朝廷的财政支持，靖康之乱后，各地在神霄运动中骤兴的许多道观遭遇毁坏、被占。从天庆观捐献名单来看，遂昌县这两个得益于神霄道教运动的宫观，元气尚存，经济实力仍属中上水平。

唐代开元年间叶法善舍宅而立了两个道观——松阳淳和观、括苍宣阳观，二观几乎从同一起点出发，过了四百余年，从南宋初年《天庆观钟铭》可以看到，丽水冲真观（即唐代括苍宣阳观）因为积极推动叶法善祖师崇拜而香火兴旺，相形之下，松阳永宁观（即唐代松阳淳和观）在神性加注方面较少作为，因而道观的发展较为缓慢。而圣地卯山上的两个崇祀叶法善的道观——寿昌观（通天宫）与寿圣观（广福观），捐款的总和还不如永宁观，更远远不及丽水冲真观的五分之一。

六 各自为神的地方性叶法善崇拜

以叶法善生前的名望、身后小说故事以及北宋年间屡获朝廷封敕来观察，叶法善神性具有口头传播、官方推广等利于推广的条件，不大可能只局限于故乡处州一地。宋代江南地方志书和金石资料显示出叶法善崇拜在故乡之外的发展。

1. 浙江奉化虚白观

晚唐五代时期，丰去奢在松阳以卯山为中心开展叶法善遗迹崇拜。在此之前，以叶天师神迹命名的圣者遗迹已经出现在浙江四明山下的奉化县（唐属明州管辖，今为慈溪），此即“天师渠”遗迹。

唐宪宗时期的宰相牛僧孺（779—847）《玄怪录》记载，开元中，道士叶静能于明州奉化县兴唐观讲经，龙王化为老者前来求救，后叶静能以法术帮助龙王击败胡僧渴海，龙王为了报恩，在兴唐观前开辟一条引水渠，“石甃绕观，清流潺潺，既周而南，入于海，黄冠赖焉。乃题渠曰：‘仙师渠’。师所以妙术广大天下，盖龙之所助焉。”^① 这个故事被《太平广记》卷 26《叶法善传》收集于内，故事主角由叶静能改为叶法善，故

^① 《玄怪录》卷 3 “叶天师”，第 58 页。

事最后以“泉水流注，经冬不竭，至今谓之‘天师渠’”结尾。^①

由于唐代小说多叙神奇而极少写实，因此我们无法了解明州兴唐观的道士是否创作以及推动了“天师渠”这一圣者传说。兴唐观在晚唐昭宗时期改名为“虚白观”。^②南宋咸淳十年（1274），奉化县虚白观住山道士吴葆真修缮道观，并委托当地著名文人、曾任江西抚州知州的黄震（1213—1281）为之作观记，记曰：

观始于唐叶天师。天师日讲《度人经》，有庞眉藜杖者，日至听讲，察之，镇亭山龙王也。因告以境内民渴水，盍救诸。是夕，平地忽清渠开，民用均济至今，号“仙师渠”。此观所不容不修，而葆真所尽心者宜书。^③

这里提到由于虚白观是唐叶天师遗迹之所在，故“不容不修”。可见叶法善去世五百多年后，对于唐叶天师的记忆仍保存于奉化四明山的山水传说之中，并且山上的道观仍将叶法善视为本观历史象征。

2. 杭州洞霄宫

另外一个以叶法善为历史象征的道观是杭州天柱观。公元778年道士吴筠写作《天柱观碣》曾记叶法善、朱君绪、暨齐物等高道在杭州大涤山天柱观“或游或居，穷年忘返”。^④大中祥符五年（1012）天柱观改名洞霄宫，它坐落于道教第三十四洞天——余杭大涤山洞天之下，受到赵宋历代君王的赐额，几经重建。宋室南渡之后，南宋历代帝后对洞霄宫恩宠有

① 《太平广记》卷26，第173页。

② 《浙江通志》卷230（《四库全书》第525册），第256页记：“虚白观，《明一统志》：在县治东北，旧名兴唐观。唐叶靖天师讲经处。《奉化县志》：光启中建，昭宗时赐今额。后废，宋元祐中复兴。”将叶法善/叶静能写为“叶靖”，是明人的一种习惯，见本书第六章的小结。

③ 黄震《虚白观记》，《黄氏日抄》卷88，载《四库全书》第708册，第948页：“观始开元，唐末中废，元祐复兴，绍兴善继。景定庚申，吴师葆真撤而老屋壹是又新，中崇三清，旁祠东岳，外及三门。”可知在吴葆真修缮之前，虚白观在宋代经过了两次复兴。虚白观祭祀道教三清，旁祠东岳，似乎并无叶法善的神像。

④ 吴筠：《天柱观碣》，载《道家金石略》，第162页。《咸淳临安志·寺观一》卷75“洞霄宫”，第771页：“洞霄宫在余杭县西南一十八里，汉武帝元封三年创公坛于大涤洞前，为投龙祈福之所。”

加，或临幸，或赐道藏，或赐额题字；当时宰执大臣离职以后，都赐以“提举洞霄宫”一衔，以示幸宠。^① 根据南宋末年至元代初年的洞霄宫道士邓牧（1247—1306）《洞霄图志》记载，宋代洞霄宫保留着叶天师的圣者遗迹——“叶天师讲堂”：

叶天师讲堂，旧志^②载在山门外，天师役鬼神所建，制度宏巧，绝不类常工。开元中天师讲《道德》、《度人》诸经于此，有仙花灵鹤自天而下，吴越高士辐辏听法，咸有所悟，愿居弟子列者三百余人。惟语以济恤孤贫，感愧覆载，忠孝君亲，重人性命，净身心绝奢侈，即为道之根绪也。洎经兵火，遗迹不存，今移官中为演教堂。^③

这里将洞霄宫讲堂的建成归功于叶天师役使鬼神之神力，又回顾当年叶氏在本地讲经度人、演教说道，事颇详细，却未见于其他地方的史料及文学。

《洞霄图志》的“叶天师传”节取了《太平广记·叶法善传》的叶法善生平介绍文字，在记叙叶法善在钱塘江投符杀蜃之后，安插了一句，“回山（天柱山）平居二十余载，尝役鬼神建讲堂观门外，听法者云集，有仙花灵鹤之祥。载《古迹门》。”^④ 虽然史书以及《太平广记·叶法善传》皆不载叶法善曾云游至大涤山，更不曾居于天柱山二十余年，这并不妨碍《洞霄图志》的“时空大挪移”。宋代叙事者从《太平广记·叶法善传》的地理“钱塘江”连接到距离不远的天柱山，于是叶法善在天柱山洞霄宫的居住演教，看起来也就是“顺道”一样的自然。洞霄宫的叶天师讲堂传说，可以视为宋元时期的道士根据地方知识对于叶法善神性的新加注。而在临安洞霄宫这样的南宋王朝道教中心，还保存着关于叶法善的历

① 大涤山洞天道观之变迁，可参见鲍菊隐（Judith Boltz），*A Survey of Taoist Literature*，pp. 117-119。

② 旧志，可能系指1118年道士唐子霞所作《真境录记》以及南宋端平年间（1234—1236）洞霄宫道士的两篇续录。但这些记载皆已佚，只余今本《洞霄图志》。

③ 邓牧：《洞霄图志》，载《四库全书》第587册，卷4，第427—428页《古迹门》。又见《大涤洞天图记》卷中，载《正统道藏》第30册，第439页。

④ 《洞霄图志》卷5《人物门》“叶天师”条，第434—435页。

史记忆，亦可见叶法善在南宋道教和宫廷的影响力仍不绝如缕。^①

3. 江西抚州相山四仙祠

江西抚州地方也有两处叶法善遗迹崇拜。一是崇仁县巴山（1156年之后改称“相山”）的梅桀邓叶四真人祠，另一处是新淦县梅仙峰的梅桀邓叶四仙祠。这两个祠庙皆为道士掌握。^②元代虞集《相山重修保安观记》总结相山四仙祠特点云：

而邑之父老言，先汉时，地本南昌西南之境，梅君福尉南昌，有所捕治至焉。桀君巴为豫章太守，亦有所劾治于此。二君有仙道方术以辅其政化，辟除邪暴，禁止淫黷，使民不逢不若，离其灾害，是以德之而不忘，皆有遗迹祠宇在山之支陇。唐邓君紫阳，本郡人，叶君法善，缙云人，亦曰南城人，皆尝往来修真山中。故宋时即山巅并祠此四君者，而使道士守之。梅桀山下之祀祭不废，乞灵之人以四君为归矣。^③

由此可见梅、桀、邓、叶四位仙人大约到宋代被组合成一个崇拜系统，相山和梅山建有祠庙祭祀四仙。四仙崇拜的发起者之所以选择四仙，据《相山重修保安观记》所云，首要考虑是四仙皆有“仙道方术”，其次是曾在抚州地方历史留下圣迹。梅仙指的是东汉南昌尉守梅子真，因有善政后人祠之，并以相山东北山峰命名为“梅峰”。梅子真与其他三仙合祠于相山之外，又有专祠设于梅峰，其祠也是为道士所掌管。^④桀仙则是东

① 南宋淳祐三年（1243）演教堂落成时所刻的《演教堂记》，载《洞霄图志》卷6，第458—460页，并无提及叶天师讲堂或演教堂，有可能到了邓牧《洞霄图志》的宋末元初，叶天师传说才被提起。

② 崇仁县巴山四真人祠见《江西通志》卷9《临江府山川志》，载《四库全书》第513册，第306页。新淦县梅仙峰四仙祠，见《江西通志》卷10《抚州府山川志》，第333页。

③ 保安观在至正辛巳（1341）修缮道观、道众之舍和门庑庖库。观中道士请元代大儒虞集为之记《相山重修保安观记》，载于《道园学古录》卷47，第660页。

④ 元代吴澄《梅峰祠记》，《吴文正集》卷46，载《四库全书》第1197册，第480页：“梅仙宋代封灵虚妙应真人，既合祠于巴山，又专祠于梅峰。故吏部侍郎李公刘家梅峰之阴，暨弟博古，捐资筑室买田，备诸器物，度胡守真为道士奉其祠。”可见主持专奉梅仙的梅峰祠者亦为道士。

汉豫章太守栾巴，他在本地任太守时“素有道术役鬼神”，“悉毁坏旁祀，翦理奸巫，于是妖异自消，百姓始颇为惧，终皆安之”。豫章（即宋代的抚州）当地百姓为了纪念栾巴，以其名命名崇仁县东北的山峰为“巴山”。^① 邓仙是开元年间天师道道士邓紫阳，江西抚州本地人，739年逝世后殡于旧居抚州的麻姑山，玄宗并州府“度弟思明麻姑山道士，用成尊师仁也。御书仙灵观额，立麻姑山庙，用昭尊师愿也”，大约唐代已经有祠庙纪念邓紫阳。^② 抚州邓氏子孙多承邓紫阳法脉，五代时期著名高道邓启霞即出自抚州邓氏。（见本书第六章第三节）相山保安观所崇祀的四仙之中，以叶法善与地方的关联最为薄弱，虞集特地注明“亦曰南城人”，此五字轻巧地将浙江人叶法善追认为江西抚州南城（今南丰市）人。

梅栾邓叶四仙，是官员，也是道士。四仙既是中央政权在地方的投影，也是道教神权在地方的反映。北宋大观四年（1110），在四仙祠（保安观）道士的推动之下，相山四仙获得道团的“道封”。^③ 因祈雨屡现灵验，相山四仙祠在南宋时期香火一直兴旺，南宋理宗绍定四年（1231）九月，朝廷应地方士绅的要求，加封四仙为“真人”，端平元年（1234）二月，又追加封赐为“真君”。^④ 咸淳七年（1271）抚州大旱，相山的驻山道士罗端英力邀知州黄震来相山四仙祠祈雨，果然奏效，黄震遂作《相山

① 栾巴在抚州地方被崇拜的历史，虞集《崇仁县显应庙冲惠侯故汉栾君之碑》，《道园学古录》卷41，第584—586页有详细记载。柳存仁《栾巴与张天师》一文认为栾巴所行之道是早期天师道的正一盟威之道。载李丰楙、朱荣贵主编《仪式、庙会与小区——道教、民间信仰与民间文化》，台北：中央研究院中国文哲研究所1996年版，第19—48页。

② （唐）李邕：《东京福唐观邓天师碣》，《道家金石略》，第125页。

③ 《崇仁县显应庙冲惠侯故汉栾君之碑》云：“按祀典，崇宁三年赐东明县柏梁桥栾巴庙曰‘显应庙’。大观四年（1110）封巴为冲惠侯显应庙矣。其山巅之祠与梅子真同命，得赐妙济灵纯真人之号者，则用道家之言也。”这里说梅山四仙祠中的栾巴获得与梅子真“同命”为妙济灵纯真人，那么其他邓、叶二仙应该也是同样的道封称号。宋代道教开始大量地吸收民间神祇进入道教神殿，颁布各种“道封”给民间香火所崇祀的民间神祇。祁秦履（Terry F. Kleeman），*A God's Own Tale: the Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*. (Albany: State University of New York Press, 1994) 一书描述了宋代梓潼神被道教推动的个案。

④ 虞集《相山重修保安观记》记载：“开庆己未（1259）用漕臣守臣言祈祷之应，封四君为真人。端平甲午（1234）加封真君，皆有褒称。”抚州地方志失载四仙具体的真君名号。

会灵四仙祠记》以纪念四仙。^① 祠记提及四仙祠的香火情况曰：

初祠在山半，祷辄风雷；守祠者恐而迁之山绝顶，晨香夕灯，登陟亦良苦。世犹以其有百姓秋报之微利，动思夺而取之。星冠鹤氅之流常不得宁。^②

这里透露出四仙祠位于相山绝顶，交通殊为不便，但由于灵验殊应，百姓前来进香颇多。香火之旺引起了一些地方势力的强夺之心，多方滋扰，导致居观的道士不得安宁。收入《正统道藏》的《华盖山浮丘王郭三真君事实》的一个灵验故事——“群仙尊让浮丘坐次”故事透露出，对相山四仙祠起强夺之心的地方势力，正是被另一个道观道士控制的华盖山三仙崇拜。^③ 此故事讲述了南宋绍兴年间，当地信众塑造了相山四仙、华盖山三仙和玉隆十二仙像，择日将众神像安奉到相山。“本意为巴仙而设，群仙附焉”，因此原来神像的座次安排是梅桀邓叶这四仙居正位，其他众仙在侧。岂料安奉当日风雨交作雷电震耀，后来通过杯筮获知神示，原来是华盖三仙不满于排位在相山四仙之后，“旋即移浮丘居中，梅桀邓叶左右分座，其次许吴王郭班序罗列”。^④ 这个故事所描述的神位之争，暗示了南宋时期相山四仙、华盖山三仙和西山净明道三种香火系统对相山地区

① 韩明士（Robert Hymes）注意到黄震这次赈灾没有向抚州本地最旺的香火——华盖山三仙求雨，而选择了距离府治比较远的相山四仙，从这次事件来讨论神灵信仰的兴衰、官员的取舍背后体现了源自地方自身的权威与外部委派的权威之间的竞争。黄震把四仙中的桀巴和梅仙当做与自己类似的权威——外来的、官方的、惩罚性的，与黄震立场相反的抚州地方精英不选择相山四仙信仰的原因，也在于相山四仙包含着与朝廷的亲密关系及与抚州地方社会紧张的隐喻。*Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, pp. 116-130.

② 《黄氏日抄》卷88《相山会灵四仙祠记》，第949—950页。同书卷94，第1005页《相山四仙祈雨》也记载同年六月亢旱，黄震往巴山祈雨，“四仙显灵，独西郊之有雨”。

③ 华盖山三仙是指东汉仙人浮丘、魏晋时代的仙人王仙和郭仙。三仙崇拜在华盖山的桥仙观开始被崇祀。1075年三仙获得朝廷敕号“真君”。1088年桥仙观被赐额崇仙观。《华盖山浮丘王郭三真君事实》由北宋到元代的历代崇仙观道士编撰，载《正统道藏》第30册，第275—326页。

④ 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷5，第316—317页。南宋末期，三仙崇拜的信仰地域超越了原来的抚州地界，扩展到浙江西部及江西南部。在《华盖山浮丘王郭三真君事实》命名的三仙“三十六福地”可以看到浙江婺州金华山、江苏灵宝派本山阁皂山王郭坛和江西南部建昌军麻姑洞。明代洪武年间，华盖山三仙崇拜更发展到一百多家分庙。

的争夺。本来相山是四仙崇拜的本山，神像排列以四仙为主神中心是理所当然之事。然而在宋代已经扩展到一百余分庙的华盖山三仙香火明显已经“猛龙过江”，力图将相山四仙排挤到配享的位置上。

在华盖山三仙香火与相山四仙崇拜的磨合过程中，叶法善天师作为正统道教之象征，较容易被华盖山三仙香火系统的道观所接纳。比如抚州崇仁县明村的浮云观，“乃华盖祠，至唐邓叶二仙亦尝栖止其地”。^①在这座道观里，道士在主神浮丘王郭三仙的两旁，也设有邓紫阳、叶法善二天师神像。

七 《唐叶真人传》的处州公共记忆

南宋嘉熙庚子（1240）春，丽水县冲真观道士编撰完成了一部《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》（后世简称《唐叶真人传》），并邀得时任处州知州的马光祖亲自作序，以表地方政府对叶法善崇拜的推重。知州马光祖是浙江东阳人，嘉熙年间（1237—1240）任处州知州，因治理处州有宣绩而被丽水名宦祠所崇祀。^②他在序言中说道：

余出守括苍，有表兄张君道统为冲真羽士。一日访余，出示《叶天师传》，观其邀致神人，际遇仙客，皆平生精炼修习，仙风道骨，夙与神会，故能感遇契合如此之易。亦其孝于亲忠于君，有以动天地感鬼神，位在上卿，足以鞭风驾霆，膺天爵之荣，岂区区人爵之所能浼哉！今仙化几千百年矣，祈晴祷雨，泽及生民，报应如响，故宜受享祀，香火绵绵，亘万古而不穷矣。淳祐庚子春，裕斋马光祖序。^③

① 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷4，第299页。

② 《括苍汇纪》卷9《往哲纪》，第606页。又卷11《治行纪》第622页记：“马光祖，东阳人，嘉熙中，自官讲知州，为政知大体，决讼如神。岁歉计口赈民。密室书词自责，涕泣请于天曰：‘减光祖十年之寿为括苍三日之霖。’果得雨。”由于马光祖在处州为政颇有政绩，深得民心，比《唐叶真人传》晚出九年（1249）的处州府青田县安福道院铜钟便是当地民众自发为追荐马光祖而集资铸造。当时处州盛传马光祖罢官已死，故青田民众有此感恩报德之举。见淳祐九年（1249）的《青田安福院铜钟款识》，《括苍金石志》卷8，第11380页。

③ 《唐叶真人传·序》，第327页。鲍菊隐（Judith Boltz），*A Survey of Taoist Literature*, pp. 96-97 指出马光祖撰写序言目的在于肯定叶法善作为地方守卫神的权威。

从这里看出叶法善崇拜有两点打动马光祖：一是孝于亲、忠于君；二是祈晴祷雨，泽及生民。前者符合以忠孝观念治国的儒家理念，后者则是儒生官员审定民间祭祀是否为“正祀”的标准（即是否“有功于民”）。叶法善“忠于君”的形象在宋代道书《三洞群仙录》、《混元圣纪》中也曾得到塑造与褒扬，“孝于亲”的形象由于切合地方统治和宗族发展的现实需要，只有在《唐叶真人传》这样的地方读本中才得到突出，处州以外的文学和道观崇拜皆未有强调“孝”的这一点。可以说，马光祖站在宋代地方官员的角度，对叶法善神性进行了加注。

马光祖为之作序的《唐叶真人传》，来自既是他的表兄同时也是丽水县冲真观道士的张道统。冲真观在北宋时期致力于为观内的叶法善崇拜争取官方承认，促成了1116年和1122年徽宗对叶法善的两次敕书封赐。因此冲真观道士组织撰写的《唐叶真人传》沿用了1122年的叶法善封号——灵虚见素真人。由于徽宗时期两次中央政府赐封都是冲真观道众发起的，《唐叶真人传》为此特地说明，“诰文藏于丽水之冲真”。在仙传正文之后，《唐叶真人传》辑录了唐代三通碑文、叶法善三次的上表和唐玄宗批答、宋徽宗两封制诰。这些历史档案确证着叶法善崇拜的合法性和正统性。

《唐叶真人传》从时间顺序到故事情节，基本按照《太平广记·叶法善传》原貌，可以视为唐代文本的扩写本。现将故事情节比较如下：

除了“化巨榼为道士”与“瓜州渡口斗白鱼精”，《唐叶真人传》几乎援引了《太平广记·叶法善传》里所有的传奇故事，两个文本相似程度极高。但《唐叶真人传》又增加了三个类型故事：与明崇俨斗法、地窖止乐、斋醮祈雨。这三个故事在唐末敦煌写本《叶净能诗》中也有记载。正如本书第三章所指出的，《叶净能诗》比《太平广记·叶法善传》更忠实地沿用了已佚的刘谷神《叶法善传》部分故事内容。从《唐叶真人传》记载的这三个故事来看，冲真观道士张道统等作者在写作此传时，可能借鉴了中唐刘谷神《叶法善传》（见表7.2）。

表 7.2 《唐叶真人传》、《太平广记·叶法善传》的文本比较

情节	唐叶真人传	太平广记	其他
母亲梦流星入口而得孕	✓	✓	
七岁溺水遇青童	✓	✓	
投符起石	✓	✓	
为父母选墓地风水	✓	无	
羽士赠仙书神剑	✓	无	
括苍山遇三神人，得授法术	✓	✓	
起死复生，开肠破腹	✓	✓	叶净能诗
符法敕天兵	✓	无	
破狐魅	✓	✓	叶净能诗
与明崇俨斗法，把捉冥官	✓	无	叶净能诗
地窖止乐	✓	无	叶净能诗
斋醮祈雨	✓	无	叶法善传
离寝避灾	✓	无	
阻止胡僧咒海，天师渠	✓	✓	
过广州龙兴观	✓	✓	
神人命佐二帝登基	✓	✓	
令姚崇之女复活	✓	✓	
解张尉之妻尸媚	✓	✓	
过钱塘江投符杀恶蜮	✓	✓	叶净能诗
元宵领玄宗至西凉府观灯	✓	✓	叶净能诗
引玄宗游月宫，传《霓裳羽衣曲》	✓	✓	
识破吐蕃宝函机关	✓	✓	叶净能诗
追魂碑	✓	无	叶法善传
化巨榼为道士	无	✓	叶净能诗
瓜州渡口斗白鱼精	无	✓	

叶法善为其祖父叶国重所立的《叶国重碑》，在刘谷神《叶法善传》中被加以神化，赋予历史实物以“追魂碑”的宗教色彩。这块追魂碑就收藏在松阳当地，立于西山叶国重墓前，关于追魂碑的地方风物传说不断地被历代地方文献所引述，《唐叶真人传》对这一通石碑的描写极尽渲染。这样一个在地化的传说故事，却未被《太平广记·叶法善传》、《叶净能

诗》等流传于外地的文本引用。

与追魂碑同样属于地方风物传说的还有叶法善选定墓地的风水故事。在神鹿引领下，叶法善挑选“形势悉备”的宝地下葬父亲叶慧明与母亲刘氏，这个神奇故事反映了南宋末期风水阴宅观念的普及。^①



图 7.7 《卯峰广远叶氏宗谱》所载叶法善母刘氏墓风水图。刘氏墓位于叶法善高祖叶乾昱与妻子周氏的合葬墓之侧。

唐末五代以杜光庭《仙传拾遗》为蓝本的《太平广记·叶法善传》，括苍地方知识只是出现了三处。而南宋《唐叶真人传》的设定读者是处州本地道观信众，文本兼有地方读本的性质。试列举此传描写的处州名胜、道观相关信息如下：

- (1) 瓯溪有神女化冢、石门岭、仙人曳履岭，其山势并括苍仙都洞天，连延天台四明，近金华长山赤松洞，黄初平叱石之处相去不远。中有白马山瀑布水，青溪万仞，古号仙居，林泉葱蒨，于是真人隐焉。
- (2) 居父母丧，乃于瓯溪近山访葬之地。
- (3) 是时岁方十三，从括苍山入天台、四明、金华、会稽，涉江浙，

^① 据《卯峰广远叶氏宗谱》的记载，这个风水极佳的墓地位于松阳牛头山，屡有祈雨灵验之事发生。

北入天柱、天目、姑苏、洞庭。

(4) 真人所寓处，皆须置坛立井。卯山绝顶，初创山斋，后赐额为“通天宫”。

(5) 真人尝至清溪，属炎暑，与道士游于溪渚。^①

(6) 又以剑勒“道静”二字于岩上，各方三丈许。真迹尚存，即三教门山是也。

(7) 奏请置宣阳观一所，凡道场供养珍奇宝物并是锡赐，尽归山门。宣阳观属丽水县宣慈乡，今改为冲真观……又请卯山西南祖宅为观，赐额曰淳和。在松阳县旧市，今改为永宁观。

(8) 真人于是请还山拜扫致敬，于丽水松阳二处墓门封树碑表，命李邕作墓志，韩择木书，以光窀穸。其墓在冲真之侧。真人祖国重葬于松阳之酉山，山有石鸡能鸣，遂于其处置道院，今曰天真院。立碑于下。

(9) 真人昔藏剑丹在卯山巨石下，后有丰去奢修行于此得之，遂仙而去。今山产仙茆及无名异丹，灶下土化成耳。

可以看到，《唐叶真人传》作者努力将处州地区的山水名胜打上叶法善圣者遗迹的烙印，这可以说是一种神性的在地化加注。此传尤其突出卯山在叶法善道教生涯的重要性，同时对那些与叶法善崇拜有关的宋代道观（广福观、淳和观、宣阳观）历史也作了一一声明。这些都表明《唐叶真人传》的性质是一个反映冲真观道众“公共记忆”的神传文本。万志英（Richard von Glahn）总结宋代神传文本与信仰关系时指出宋代宗教文化的一个特征是，神作为人的历史的一部分之意识成长起来，这个历史不是古代圣贤的远古历史，而是有关公共记忆的、与地方日常生活相关的普通历史。人们的记忆中逐渐累积着神灵的知识，这些公共知识通过印刷、图像等途径广为传播，又通过仪式和社区的庙会等活动一再重现。在宋代，记录这些公共记忆的文学、民间传说以及信仰仪式，在塑造宗族和社区的宗教传统方面的作用是空前的。^② 与《唐叶真人传》以及同时收入《正统道藏》第30册的《虚靖冲和先生徐神公语录》、《华盖山浮丘王郭三真君

^① 清溪在卯山下，即今称“松荫溪”。在赤岸村之前叫松荫溪，赤岸经古市到西屏的一段古称“清溪”。

^② 万志英（Richard von Glahn）：《The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture》（Berkeley: University of California Press, 2004）。

事实》、《西山十二真君传》诸本神仙传记，都具有这样的公共记忆文本特点。

八 叶法善灵验的停滞

追溯《唐叶真人传》的文本形成过程我们会发现，地方社会的叶法善神性品格是由处州地区以外的唐代故事所形塑的。中唐刘谷神《叶法善传》和《太平广记·叶法善传》的文学加注，基本固定了叶法善的神迹与故事，南宋《唐叶真人传》在此基础上加注了地方信众所关心的地方公共记忆，再配合冲真观的叶天师神像、叶天师遗迹等具体崇祀形式，完成了“文学→信仰”的转化。

正是由于《唐叶真人传》是在文学加注之上的加注，其文本的公共记忆时间依然停留于唐代，叶法善的灵验故事也主要发生在唐代。作为一本承载地方信众公共记忆的信仰文本，《唐叶真人传》缺乏对当下社会的回应。相比之下，江西抚州华盖山三仙虽然都是早于叶法善成仙的魏晋时人，但是三仙在南宋时期却能持续地显灵。《华盖山浮丘王郭三真君事实》第五卷记载了23个发生在南宋时期的三仙灵验故事，其中“感应朝山求药”回应当地药农信徒的祈求，“化将官斋以遗兵士触秽”讲述三仙显灵解决当地民众为驻军所扰之困。《华盖山浮丘王郭三真君事实》的每个灵验故事都在努力回答南宋抚州地方道众关心的社会问题。这个江西的神传文本所反映出来的推动三仙崇拜的道士集团对于信众现实生活需求的敏感度，正是处州《唐叶真人传》所欠缺的。

《唐叶真人传》唯一可能反映宋代现实的情节，是叶法善成为宫廷道士之后，“黑鞑作乱，主上忧惶，莫知所计。问真人曰，何以禳救？答曰：此小寇，无足为忧。遂以符法敕天兵数万，翳空而来，甲刃交驰，击贼奔走。”唐代叶法善故事从未出现符法敕天兵的情节，而“黑鞑”这个名词是宋人用来称呼蒙古的专有名词，如南宋末年彭大雅撰写的蒙古见闻录，名曰《黑鞑事略》。这个驱除黑鞑的故事当是宋人将南宋末年备受蒙古侵扰的现实投射到叶法善身上，寄望于叶法善的法术可以天降神兵抗敌。

从999年知州所写的祈雨文，到1240年的《唐叶真人传》，叶法善显

现于宋人现实生活的灵验只有一个主题：祈晴祷雨。这在某种程度上说明叶法善香火的主要支持者是那些耕种农田的信众。而同时代许多道教神祇的神传文本已经展示出他们在农业之外的商业、娱乐、医药等广泛领域的灵验。《华盖山浮丘王郭三真君事实》序言称：“仙志在修炼飞升而已，鲜有推德以及人者。惟华盖三仙则不然。祷雨雨应，祷疾病瘳，求嗣而得嗣，求药而得药，四方之人蒙福者众。”^① 在传统的农业神职能之外，华盖山三仙又被赋予了求子、治病、采药等多种神力。在江苏泰州天庆观，香火的主神、徽宗时道士徐守信（徐神公）的灵验故事多以官员、商人、举子为主角，意味着信众在科举、商业等领域对徐神公的神性进行了加注。^②

正如韩森（Valerie Hansen）在《变迁之神》指出的，祠庙能否生存和兴旺，完全视乎其神祇能否在现实生活持续地显示灵验。各类庙记碑文与《夷坚志》等笔记小说的描写都说明了，神祇对自己的绘像、塑像、祠庙与朝廷的赐封是何等的在意。他们为此对人的祈求作出积极的响应——继续显灵，在解决信众提出各种生活诉求的过程中各显神通。^③ 《唐叶真人传》文本缺载宋代的灵验故事，除了唐代文学所记载的符篆之外，叶法善在宋代的灵验只有“能兴风雨”一种。这从一侧面说明叶法善崇拜在1240年代的南宋末年，已经逐渐丧失了信仰传播的内在动力——灵验。

12世纪随着全国性市场的逐渐形成，宗教信仰的传播渐渐呈现区域性的特征，如上文所举的华盖山三仙、徐神翁等区域性神灵信仰，它们往往拥有一个本庙与多个其他地区的分庙，以本庙为中心的香火系统也渐渐发展起来。跳出处州地界，我们看到浙江奉化虚白观、杭州洞霄宫、江西相山四仙祠（保安观）三地也存在着以道观为依托的叶法善崇拜，三地与处州的道观共享着同一个道教象征资本——唐代天师叶法善。那么这是否

① 《华盖山浮丘王郭三真君事实》有三篇序言，本书引用这一篇是道士刘祥、王克明写于南宋景定二年（1261），卷3，第297—298页。

② 《虚靖冲和先生徐神公语录》，载《正统道藏》第30册，第613—636页。江苏泰州道士徐守信卒于徽宗时期，在南宋绍兴年间开始被崇拜，成为泰州天庆观香火的主神。由该观道士撰写于南宋绍兴二十八年（1158）《虚靖冲和先生徐神公语录》明确记载了一百多个徐神翁灵验故事，其中大部分灵验的叙说者是官员和商人，说明了徐神翁信仰的推动者主要是道士、官员和商人。

③ 韩森（Valerie Hansen），*Changing Gods in Medieval China*，1127—1276（Princeton，N.J.：Princeton University Press，1990），pp. 48-78。

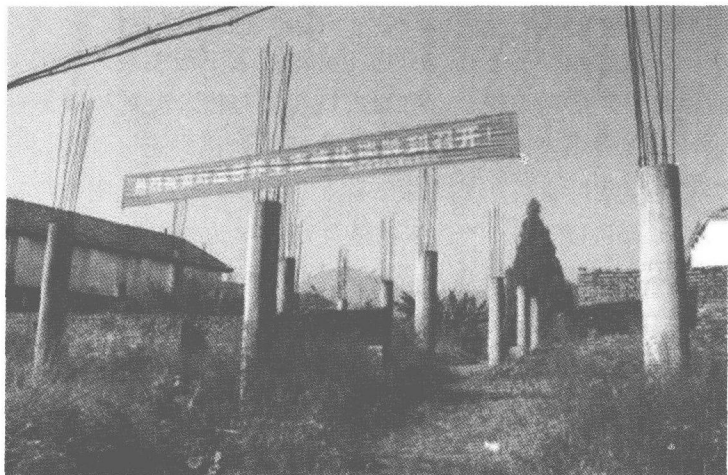


图 7.8 武义县柳城畚族镇全塘口村的冲真观遗址。2007 年开始，借助武义县打造叶法善“养生大师”名片的形势，村民开始集资修复冲真观，截至 2010 年 12 月已完成征地、规划、地基等工作。2010 年摄。

表示着宋代的叶法善崇拜已经形成了跨地区的区域性崇拜？

首先，区域性崇拜一般建立在对于神祇的公共认同（Common Identity）之上。从本庙到各地的分庙，对于所崇拜神祇的名号、历史、神话传说、神力等信仰核心内容，均形成一定的共识。宋廷为某一神灵封号和赐额的官方行为，也促进了这些区域性崇拜公共认同之形成。政和元年（1111）年，秘书监何志同抱怨各地祠庙崇拜同一神祇却有多种官爵封号的现象：“岂有一身两处、庙貌封号不同者！”他向徽宗建议，各地在崇祀同一神灵时，应该取神灵最高一等爵为定。这一建言后被中央政府诏告各地执行。^①可是叶法善的封号就一直没有实现统一。南宋端平元年（1234）二月，朝廷封赐江西相山四仙之一的叶法善为“真君”，这是一个比“真人”更高阶、更显赫的封号，^②但 1240 年的《唐叶真人传》仍沿用北宋宣和年间封赐的“灵虚见素真人”，而且由宋历清，处州府多个崇

① 何志同的建议是：“宜加稽考，取一高爵为定，悉改正。”载《宋会要辑稿》，北京：中华书局 1957 年版，礼二十，第 769 页。

② “欲更增神仙封号，初真人，次真君。”《宋史·礼志五》，卷 106，第 2561 页。

拜叶法善的祠庙道观皆采用“灵虚见素真人”，可见江西的叶法善神性加注并未回输叶法善故里。

其次，区域性崇拜的本庙与分庙未必形成上下级关系，但至少本庙与分庙之间保持一定的联系交流。如果叶法善崇拜已经发展为区域性崇拜的话，丽水冲真观自中唐以来的祖师庙（本庙）地位应无可争议。可是在冲真观所编纂的《唐叶真人传》之中，除了《太平广记·叶法善传》所记录的四明山天师渠遗迹之外，^① 看不到提及处州以外的道观祠庙崇祀叶法善的记载。如果存在区域性香火系统的话，作为本庙的冲真观应该乐意提及这种可资炫耀的神祇影响力证明。而且浙江奉化、杭州洞霄宫以及江西相山三地的地方资料之中，从未见到相关道观的道士因为同祀叶法善而进行的交往联系，四地关于信众进香的记载也没有提到其他地方的叶法善崇拜。

以上说明宋代并未形成区域性的叶法善崇拜。作为神灵的叶法善，“各自为神”，各地的道观祠庙独立地从叶法善这个公共资源中抽取适合本地实际的信仰内容加以崇祀，亦即，地方信仰群体各自对叶法善神性进行加注。《唐叶真人传》虽是叶法善本地灵验故事的集大成之作，但它不仅未能给叶法善崇拜加注新的灵验故事，而且由于其集成叙事的权威性，在一定程度上固化、限制了叶法善神性叙事的进一步加注空间，这也是区域性的叶法善崇拜难以进一步成型的重要原因之一。

如果我们联系第六章所呈现的宋代北帝、天心、灵宝大法诸道法传统多部道经的叶天师神性加注，还可以发现，这些来自道教内部的宗教性加注也未能反映在《唐叶真人传》中。虽然《唐叶真人传》与宋代的道法经书同时被收入明代的《正统道藏》，但是在叶法善神性加注这一共同行为之上，道经传承系统与地方道观香火系统之间完全没有产生交流。

小 结

北宋朝廷自宋太宗时期以来便努力将地方崇拜纳入国家祀典体系。宋

^① 四明山天师渠的传说，《唐叶真人传》的文字大部分抄自《太平广记·叶法善传》，但在故事结尾“经旱不竭，今谓之天师渠”之后，有一行小字体说明：“在四明之下，天台之东，真人所寓处，皆须置坛立井。”第331页。

真宗在大中祥符元年（1008）下诏明令：“诸祠庙自开宝皇佑以来，凡天下名在地志，功及生民，宫观陵庙名山大川能兴云雨者，并加崇希，增入祀典。”^① 叶法善作为处州历史上的著名高道，“敷佑一方，历祀浸远”，其“能兴云雨”的显著灵验在北宋初年的知州杨亿前来祈雨之时就已经显现，故在北宋初年即已名列官方祀典之内。^② 另一方面，宋代地方势力膨胀，地方道观祠庙的香火组织逐步发展成为一种强大的社会力量。通过争取皇帝敕封崇祀的神明以诰号（亦即所谓的“国封”），以地方神明香火为纽带建立起来的社会组织获得了自上而下的合法性。宋徽宗时期，冲真观发起的两次进京争取封赐的行动皆得到圆满回报，叶法善被授予较高品阶的诰号。“见素真人——致虚见素法师——灵虚见素真人”，这三个朝廷封号的层层递进，反映了宋王朝的国家意志对于地方叶法善崇拜的控制，以及对叶法善神性的政治加注。

唐天师叶法善已经成为宋代地方社会文化网络的公共资源，当道观需要谋求身份认同时，往往会将道观历史挂靠至叶法善名下。那些本身历史与叶法善有关联的道观，则顺应着中央政府的崇道形势，充分挖掘了叶天师这一象征资本的历史优势。这其中，叶法善生前舍宅为观的丽水宣阳观（冲真观）担当了推动叶法善崇拜的主事者角色，冲真观道士为叶法善争取了两次宋廷赐封，南宋末年又组织编撰了反映信徒公共记忆的神传文本《唐叶真人传》。

处州之外，宋代的江南地区还有三处崇祀叶法善的道观——奉化虚白观、杭州洞霄宫、相山四仙祠。虽然三地与处州共享着同一个道教象征资本，但这并不表示宋代的叶法善崇拜已经发展为一种跨越地域的区域性崇拜。江西相山四仙祠加注的叶法善神性并未回输到叶法善故里，同样，处州道观为叶法善争取得来的朝廷封号也并未应用到其他地区崇祀叶法善的道观中。各地的道观祠庙各行其是，各自从叶法善神性之中抽取适合本地实际的地方性道教知识，对叶法善神性进行了在地化加注。

宋代的地方神祇叶法善，缺少持续增长的灵验故事。唐代奠定的叶法善本地灵验故事主要集中于祈晴祷雨的农业功能上，这些旧的灵验故事难

① 《宋大诏令集》卷179《天下有名在地志功及生民宫观陵庙并加崇饰诏》，第646页。《宋史》卷105，《礼志》，第2561页。

② 杨亿：《宣阳观赛雨文》，第608页。

以适应宋代市场化社会信仰需求日趋分化的社会现实。《唐叶真人传》一方面弘扬了叶法善的神性，但在另一方面，它也固化了叶法善的神性叙事，限制了叶法善神性的加注空间，导致南宋末年叶法善崇拜日渐丧失其信仰传播的内在动力——新的灵验，这也是区域性的叶法善崇拜未能形成的重要原因。

施舟人、丁荷生（Kenneth Dean）等人的研究表明，唐末五代以来，随着江南地区社会经济的发展，地方性神明香火的组织实力大大增强了。传统的由官方设置的以修道为目的道观，在宋代逐渐转变成地方性很强的道教庙宇和组织，并与地方神明香火和地区社群的节庆建立了非常密切的关系。兴盛的地方祭祀传统破坏了中世纪道教教会的统一性，而不是其仪式传统的统一性。通过对新的仪式和经典的精细加工，道士们将地方圣贤和“地位可上升”的邪神吸引进他们的普世性道教神系中。这不可理解为道教和民间宗教的融合，而应理解为提升（包括大量地改造）地方祭祀，使其纳入普世性道教神系中。^① 在道团将民间香火道教化的努力过程中，往往需要凭借“微妙的和复杂的计谋”。^② 可是江南地区的叶法善崇拜并不属于这种道教世俗化进程的个案。叶法善从生前到去世后，一直是道教内部地位崇高的宗师、荣获历代朝廷赐号的道士，因此地方道观的道士对叶法善神性的加注，绝不似收编民间神明香火那样自上而下地去接纳兼容，相反的，身兼道教祖师与地方福主的叶法善为道士们提供了正统的身份认同和象征资本。

作为历史人物的叶法善，在唐代的叙事中拥有多个面向：江南道教世家子弟，内道场道士，国师，大洞三景法师，景龙观观主，孝子。作为故事主角的叶法善，在唐代文学中又被加注了专擅治疗与驱邪的道教法师神性。《唐叶真人传》与宋代各种道法经书一起被收入明代的《正统道藏》，

① 施舟人：“Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty”一文通过净明道在唐末宋初的发展指出道教的地位高于民间信仰，并在形塑后者的过程扮演主要的角色。丁荷生（Kenneth Dean），*Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*（Princeton, N.J.：Princeton University Press, 1993）认为道教透过改造地方神祇的传记及图像来促进民间信仰的普及化，例如福建的保生大帝、广泽尊王等。

② 民间香火道教化的典型个案，是道教收编声名狼藉的民间五通神，可参见蔡雾溪（Ursula-Angelika Cedzich），“The Cult of Wu-t'ung/Wu-hsien in History and Fiction: Religious Roots of the Journey to the South”，in David Johnson ed., *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion*（Berkeley: University of California Press, 1995），pp. 137-218。

但是在叶法善神性加注这一共同的目的上，道经传承系统与地方道观香火系统之间并没有发生交流和互动。由于地方道观对于叶法善神性的选择性利用，叶法善神性的多种面向并未在宋代处州地方道团与信众的集体记忆中得到强化，更未得到进一步地加注。

宋代各地区的道观和道士集团在将叶法善由象征资本转化为象征权力的过程中，叶法善神性的何种面向起到了关键作用呢？有宋一代，处州道观的叶法善崇拜就只从叶法善神性中提炼了对提升道观地位具有现实作用的象征资本加以利用和渲染，这便是作为地方福主的叶法善庇佑全境百姓的神力。从 999 年知州杨亿的祈雨文、徽宗朝的两封敕文，到 1240 年的《唐叶真人传》，都只凸显了叶法善的两种神力：“能兴云雨”和“自唐至今，祷祀不绝，有功于民”。冲真观、逍遥观、青田崇道观等道观便是从这两个基本点出发而对叶法善神性进行反复加注的，但由于神性叙事过于单调，这种单一的神性已经很难适应宋代市民社会的多样化诉求，其日渐衰落也就成为一种必然趋势。

表 7.3 唐宋元时期叶法善崇拜的相关道观祠庙

时间	道观祠庙	地区	主要碑刻	备注
唐 ↓ 宋	淳和观 ↓ 永宁观	松阳县卯山	739 年《淳和观钟铭》	唐末改称“安和观”，宋初改为永宁观
唐 ↓ 宋	宣阳观 ↓ 冲真观	丽水县	777 年《宣阳观钟铭》 1010 年《重修宣阳宫大殿记》 1116 年《重修冲真观碑记》	1116 年和 1120 年徽宗两次封赐叶法善
唐	天真院	松阳西山		叶国重碑所在地
宋	妙成观	丽水少微山		原为唐代龙兴观
北宋	广福观、 通天宫	松阳卯山山顶		1266 年于广福观内设叶氏宗祠
北宋	逍遥观	松阳县	1118 年《逍遥观记》	
南宋	高溪崇道观	丽水县	1265 年《高溪崇道观碑》	

续表

时间	道观祠庙	地区	主要碑刻	备注
南宋	崇道观	青田县	1265 年《崇道观重建三清大殿记》	
宋	叶天师庙	松阳牛头山		
宋	天师庙	丽水县天师岩		
宋	叶天师庙	龙泉县西乡		
宋	叶天师庙	遂昌县		
唐→宋	奉化虚白观	明州奉化	1274 年《虚白观记》	
唐 ↓ 宋	天柱观 ↓ 洞霄宫	杭州大涤山		观内有叶天师讲堂
宋	梅桀邓叶 四真人祠	江西抚州 崇仁县相山	1271 年《相山会灵四仙祠记》 1341 年《相山重修保安观记》	叶法善与其他三仙合祠
宋	梅桀邓叶 四仙祠 (保安观)	江西抚州 新淦县梅仙峰		叶法善与其他三仙合祠

第八章

叶氏宗族的道士祖先崇拜

北宋时期，丽水冲真观从道观的立场对叶法善崇拜进行了提升，由此获得现实权力。叶法善作为地方福主的神性，被宋元时期的地方道观进一步加注。而对于世代居于处州的叶氏宗族来说，叶法善既是地方历史名人、道教祖师，更是家族历史上最为显赫的祖先。进入南宋，专心于地方社会活动的丽水叶氏、松阳叶氏将叶法善“道士祖先”的身份进行了重新包装，通过将道观宗祠化的方式，把道士祖先这一象征资本转化为宗族在地方社会的象征权力。^①

丁煌《叶法善在道教史上地位之探讨》一文，依据民国《松阳县志》罗列出 16 个崇祀叶法善的处州道观，以此说明松阳叶氏“黄冠祖业，累世传继，至于民国肇建，不绝于代者逾千百年。就道教史中观察，江西龙虎山张氏一族之外，则推叶氏之族矣”。^② 丁文的贡献在于勾勒了叶法善崇拜由唐代延续至民国的大致线索及面貌轮廓，然而其论述有几点尚待商榷：

(1) 丁文几乎完全忽略了叶法善崇拜形成期的有宋一代，只从民国地方志中抽取了有限的几篇明代、清代碑刻，由此讨论帝国晚期的地方叶法

① 布迪厄在“Social Space and Symbolic Power”，*Sociological Theory* 7.1 (1989): 14-25 一文中提出，“象征资本是一种信誉，它授权于那些被公认为可以影响公共舆论的人。象征资本又是一种建构的权力，一种通过社会动员造成新群体的力量。换言之，象征资本是社会群体权威代言人的权力，它只能作为一种长期性的、制度化的最终结果而获得，即从该群体获得造就群体的力量”。

② 丁煌：《叶法善在道教史上地位之探讨》第六部分“叶法善信仰之形成”，第 50—60 页。文中还着重介绍了逍遥观、通天宫、广福观三个松阳道观在清代和民国的发展。

善崇拜。

(2) 既然松阳叶氏“黄冠祖业，累世传继”，那么就需要大量的宗谱、家谱和地方文献来支撑这个论述，而丁文未能援引叶氏宗谱和相关文献而给出令人信服的立体论证。

(3) 叶氏宗族“黄冠祖业，累世传继”的结论，虽然美好，却不符合地方现实。宋代的处州地方社会，即有异姓士绅支持原来崇拜叶法善的道观，也有一些原来与叶法善无关的道观祠庙前来挂靠。就算是叶法善直系后代支持道观，大多也不是以叶氏族人入观为道的形式赞助的，事实上叶姓道士从未在宋元时期的叶法善崇拜中起到主导的推动作用，冲真观的吴慧淳、张道统等大力弘扬叶法善崇拜的道士，皆为异姓道士。也就是说，不能因为民国时期松阳叶氏的祖居地还有道观以及道士在推广叶法善崇拜，就可以不假思索地认为这是叶法善的“法脉”一直在延续，这跟江西龙虎山张天师一族世代为道的情况是截然不同的。

本章力图通过道观碑记与《卯峰广远叶氏宗谱》，地方志中的《选举志》、《仕宦志》以及叶氏族人相关墓志铭的对读，探讨叶法善崇拜与处州叶氏宗族发展互相催发的关系。如果将道观、宗族、宗教市场和地方社会这四个维度纳入考察视野，我们可以看到叶法善对于宋代地方社会而言，并不是一个道教正统法脉的传承问题，而是“道士祖先”的神性如何为地方宗族提供象征权力的问题。^①

一 高溪崇道观与叶氏移民

北宋中期，松阳叶氏陆续迁出松阳另辟居地，其中卯山叶氏第25世孙叶襄（字廷相）顺着松溪而上，在距离卯山十里、丽水城西四十里的高溪一带定居下来，并将父亲叶胜（字升）葬于高溪麒麟山。叶襄育有五

^① 康豹 (Paul R. Katz) 在论述宋元时期温元帅信仰时，引用象征资本概念来说明地方社会团体赞助祭祀活动的背后动机——士绅、官员借此维持对地方社会的权力掌控与影响力；道士借此对抗异端信仰，同时通过对崇拜仪式的操控来影响与社区成员的关系。Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, pp. 171-179.

子，被认为是高溪叶氏之祖。^①元人黄潛（1277—1357）在为叶襄的十世孙叶应咸（字心可）撰写的墓志铭中，回顾丽水高溪叶氏的发迹史云：

君讳应咸，字心可，姓叶氏，处州丽水县人，叶于处为著族。君十世祖襄，自松阳徙丽水，遂占籍焉。高祖冠，宋季再领乡荐，善言性理，而尤深于《易》。有起进士至敷文阁待制者曰“宏”，其伯兄也。^②

从上文所云，“十世祖襄自松阳徙丽水，遂占籍焉”，可知叶氏从北宋中期的叶襄开始迁徙至丽水，经过六代族人的奋斗经营，到了北宋末年，叶襄十世孙叶应咸的高祖叶冠（四世祖），已获得“再领乡荐”的地方“著族”地位。我们可以从丽水县志所记宋代科举名册之中，窥见两宋之交丽水叶氏的兴起。

表 8.1
丽水县宋代科举中榜的姓氏分布
(包括进士、特奏名、乡贡)^③

姓氏	北宋（全县总数 10）	南宋（全县总数 57）
叶姓	0	9
祝姓 ^④	4	1
吴姓	2	2
郑姓	0	7
蔡姓	0	4
潘姓 ^⑤	0	3

① 叶襄是松阳叶氏 25 世孙，从《卯峰广远叶氏宗谱》世系谱的上下谱文推断，他生活的年代大约是 1050—1120 年。笔者在上海图书馆、丽水图书馆皆无法找到高溪叶氏宗谱，只能凭借《卯峰广远叶氏宗谱》的记载以确定世代和年代。

② 元人黄潛（1277—1357）：《赠承事郎同知奉化州事叶府君墓志铭》，《文献集》卷 9，《四库全书》第 1209 册，第 573—574 页。叶应咸（心可）卒于 1275 年，其子叶琛于 1300 年左右请黄潛撰写墓志铭。

③ 由于宣平是明代才由丽水分割出去，所以此部分的材料系综合《括苍汇纪·选举志》第 521 页的丽水县和第 540 页的宣平县资料。

④ 祝姓系五代时期由衢州迁来，见 1347 年《祝梅所墓志铭》，《括苍金石志》卷 12，第 11430 页。

⑤ 潘姓，北宋初由杭州迁来括苍，见南宋绍定五年（1232）的《齐国夫人潘氏纳圻志》，《括苍金石志》卷 7，第 11372—11374 页。

由表 8.1 可见丽水叶氏在北宋尚无高中科举的族人，进入南宋朝，却涌现了九位上榜族人。这一种质的飞跃，体现了北宋叶氏迁移至丽水、在当地站稳脚跟、几代承传积累了一定经济基础着力经营科举、终于迎来科举人文的鼎盛的宗族发展历史。南宋初年，丽水叶氏出现了一位高中进士的族人——叶宏，亦即黄潜《赠承事郎同知奉化州事叶府君墓志铭》提到的“起进士至敷文阁待制者”，叶应咸高祖（四世祖）的伯兄。叶宏于南宋乾道八年（1172）进士及第，历任大理丞、太府少卿、总领淮西军饷等职，多有宦声。叶宏曾被赐“直敷文阁、除福建转运副使”，晚年辞归乡里，庆元元年（1195）卒于丽水高溪故居。^①

通常一个家族在经过几代人科举入仕的奋斗之后，逐渐有余力开始建构家族的自我认同，宣称自己拥有显赫的古代祖先，然后又着手编纂家谱、编写碑铭等记录家族历史的文献。高溪叶氏来到高溪另开天地之后的一百年之间，涌现了叶宏这样的官员文人，追认和宣扬祖先遂提上了日程。南宋孝宗淳熙壬寅年（1182）叶宏重修高溪崇道观可以视为高溪叶氏构筑自我身份认同的开始，《高溪崇道观碑》记载：

若唐玄真护国天师灵虚见素真人叶公，尤所谓杰然者已。师发迹卯山，标名紫微，勋著国家，泽流后人，灵迹显应，具开元御撰碑，记略弗著。由括城西四十里，地号高溪。^②溪入原十里而近，为圣山，古龙所家。其乡尝为岁旱，师由卯山望气，迹其居，丹书铁札，檄龙□雨，甘泽随应，岁以稔告。乡民德之，相与肖师像，立庙溪西，以土神配，禴禴每效，福嘏频集。

环溪□□，皆师裔绪，合祠于朝，请即庙建观，赐额高溪，时开元间也。宋祥符改锡“崇道”，宸居巍巍，有翼有严。迨宣和睦寇兵毁，惟师像岿然独存。草创兴□，未复先绪，至淳熙壬寅，则山灵中

① 清道光二十六年（1846）张铤纂修《丽水县志》卷 10《人物》，《稀见中国地方志汇刊》第 19 册，北京：中国书店 1992 年版，第 705—706 页，记有《叶宏传》。

② 高溪发源丽水西面的大竹山，与松溪交汇入瓯江。道光《丽水县志》卷 3《山水》记，“大竹山，在县西四十里，高溪源”。

歇，□修几坠。^①

有关叶法善的唐代文献从未提及高溪的道观，结合高溪叶氏的移民史，我们很容易看穿这一段号称建于唐开元年间的高溪道观的历史建构成分。开元年间，叶氏族人尚未定居高溪，何来叶法善“裔绪合祠于朝”而且还创建道观并获进行赐额？通过塑造开元时期的道士先祖叶法善与高溪道观的悠久历史，高溪的新移民叶氏希望从先祖历史中获得现实话语权。

这段道观的叙事可以看做高溪叶氏谋求身份认同的投射。叙述者特地说明“师由卯山望气，迹其居”，卯山是松阳叶氏自东晋以来的祖居地，这里暗示了高溪叶氏始祖叶襄由卯山移民而来。叶法善“丹书铁札，檄龙□雨，甘泽随应”，利用道教法术，把荒地改造成哺育叶氏子孙的沃土，他也就成为高溪叶氏象征意义上的开山祖。丹书铁札求雨之处被称为“圣山”，表达着高溪叶氏对开山祖叶法善兼具宗族和宗教两种意义的崇敬。^②

碑文记高溪观在宋大中祥符年间（1008—1017）被赐额“崇道观”。这个时间接近高溪始祖叶襄移居丽水的年代，隐喻着祥符年间才是高溪观的创建时间。^③高溪崇道观与丽水冲真观一样，观内树立叶法善神像以崇祀之，但两道观的神像格局有着大不同：冲真观是并祀三清、玉皇上帝与叶天师像，这是处州道观的常例，叶天师像其实是以地方福主的身份配享的；高溪崇道观却是以土地神配享主神叶法善，这在处州地方道观之中极其罕见。

高溪崇道观独特的神像格局，隐喻着高溪叶氏的移民史。叶氏先祖背井离乡前来高溪，也带来了原来福佑叶氏宗族的祖先神——叶法善。道士

① 元泰定三年（1326），叶珣撰写《高溪崇道观碑》文，以纪念高溪叶氏族人叶师孟（同时也是高溪崇道观的施主）被朝廷赐予“大护持”。但碑文大部分内容是回忆崇道观1182年的重修。作者叶珣是丽水县高溪人，明初开国功臣叶琛之弟。元代至元年间（1335—1340）从临安县尹调任瑞安州判官。道光《丽水县志》卷10《人物》，第732页有传。《高溪崇道观碑》载于《续括苍金石志》卷3，《石刻史料新编》第15册，第11466—11468页；或见《道家金石略》，第1175—1176页。

② 道光《丽水县志》卷3《山水》第255页记：“丽水县西五十里为圣山，俗呼‘龙潭背’，即唐叶法善檄龙行雨处。”

③ 《括苍汇纪》的相关记载与此有出入，卷14《杂事纪》，第684页：“崇道观，在府西四十五里，旧名高溪。宋治平三年（1066）改今名。”

祖先凭借“丹书铁札”，“征服”和收编了当地土地神，因此才有土地神配享叶法善的神灵秩序存在。高溪叶氏所加注的叶法善具有“文化英雄”（Culture Hero）的特性，这类英雄人物以外来者的身份降服本地人，并缴获后者奉献的天然资源或收编本地神灵，从而在本地留下相关的神话传说，比如天师道创始人张陵巧妙地收服蜀地的女神，留下“陵井”、“焰阳洞”等地方风物传说，成为蜀地神话中的文化英雄。^①

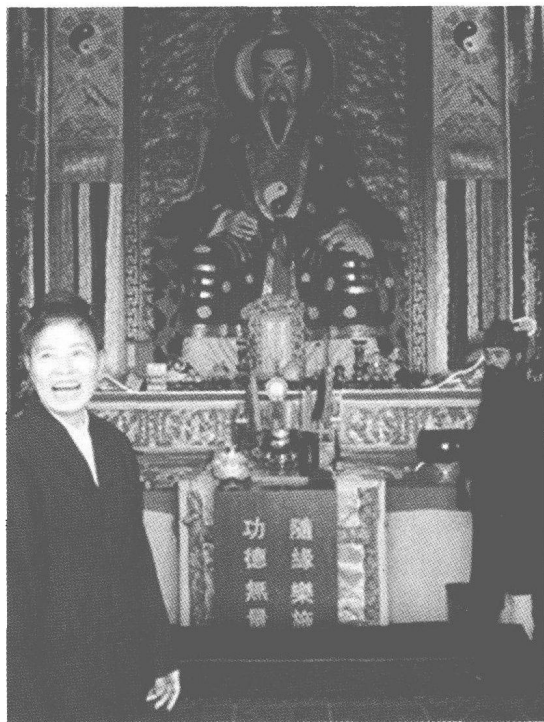


图 8.1 武义县牛头山天师殿，2010 年 7 月重建开光。2010 年摄。

① 关于道教故事反映的道教神灵征服与收编本地社神，可参见吴真《降蛇——佛道相争的叙事策略》，《民族艺术》2006 年第 1 期，第 61—68 页；吴真《从六朝故事看道教与佛教进入地方社会的不同策略》，《河南教育学院学报》2007 年第 3 期，第 6—9 页。天师张陵的文化英雄传说，可参见傅飞岚（Franciscus Verellen），“Zhang Ling and the Lingjing Salt Well”，*Cahiers d'Extreme-Asie*, V. 12 (2001): 249-265。

一般道观之中，三清神像是占据主神的位置，由于叶法善身兼道教神仙与叶氏开山祖的身份，崇道观便以叶法善作为主神，配祀以土地神。崇道观与其说是一所道观，毋宁说是一所地缘性的乡村社庙，更准确地说，是叶氏族人的宗祠。

碑文宣称崇道观在宣和年间（1119—1125）兵乱中遭到毁坏，“惟师像岿然独存”。但是南宋绍兴三年（1133）处州天庆观铸钟时，高溪崇道观还能捐献七千足，在丽水道观中排名第三，可见境况也不至潦倒地步。（见第七章第五节）南宋孝宗淳熙壬寅年（1182），时任总领淮西军饷的叶宏，号召族人修复道观：

至淳熙壬寅，则山灵中歇，□修几坠。时总饷敷文叶公宏暨叔父修职公芮，慨念厥绍，□为树立，乃请葆光道士洪端本为之主，爬梳整理，首复甲乙旧规，一传而叶葆和，再传而詹虚一。改向重建，面甲背庚，拱挹中法，景气顿回。殿堂、廊庑、斋馆、库庖，为屋凡百五十楹。前观主纪道斋、法嗣陈如琳实佐其役，至陈观□继序，三世弗替有加。峙都门，捷重堤，旧庙新畬，是堂是构。前咸阳主簿叶君师孟，笃志粉榆，倡谊协助，集里曲，建斋会，瑯函藁笈，音梵相答。泰定三年三月，钦奉圣旨，赐大护持，林谷动容，道俗归仰。

先是，观之始基，开山祖命工辟原下芜秽为田，仅二顷，岁食恒不给。至是□□□□家各捐所有，廩入增裕，合前七百斛，居与养兼备矣。咸愿有述，以重永久。余尝谓道家者流，□清净□□□□□□本，专气致柔，归根复朴，彼惟自求于内，非有待于外也。虽然，室庐之兴替，人勿（下缺）灵□焉。是观也，幸住山数公，前介后承，以昌其绪，乡之士大夫（下缺）室庐益壮，晨钟□，升堂千指，而人物益繁，苍（下缺）伊护之功，岂非祖师之灵（下缺）来者□□□泰定（下缺）①

这里提及两次道观重修，一次是南宋淳熙壬寅年（1182），由时任“总饷敷文”的叶宏与叔父叶芮主事，另一次是元代泰定三年（1326），由

① 《高溪崇道观碑》，《续括苍金石志》卷3，第11467页。

前咸阳主簿叶师孟主持。^① 这三位主事者皆为曾出外当官的高溪叶氏族人。由这样有名望的“乡之士大夫”地方精英牵头重修，叶氏族人遂积极响应，他们筹集了充实的资金，把破旧的道观变成“殿堂、廊庑、斋馆、库庖，为屋凡百五十楹”的宏大规模，而且更为道观添置丰厚的观产。道观在开山时期购置的二顷观田，由于是亩产较少的沙磧地，不足以支撑日常的祭祀，因此仍需要族人继续捐献。经过叶氏每家每户“各捐所有”的人纳，崇道观的常住田面积大为增加，每年共有七百斛的收入，不但足以应付住观道士的日常起居，更能保证乡里宗族每年对叶法善神像的香火供养，是谓“居与养兼备矣”。

一般地方道观号召募捐常住田，很难做到似崇道观这样的叶氏族人每家各捐所有的社会动员。只有当叶氏家族将崇道观定位为宗祠，而且族人又将捐献常住田视为家庭义务的时候，这种义务性的捐赠才有实行可能。也就是说，高溪叶姓族人将捐赠道观，等同于每年向宗祠交纳一定的祭田。增广之后的崇道观岁入 700 斛，按照宋代一顷田年产 80 斛的平均数计算，叶氏族人大约又捐赠了七顷（700 亩）良田。^② 就算这个数字有夸大的成分，崇道观拥有的祭田数量在南宋仍可谓可观。^③

宋元时期的叶氏宗族合族捐赠数量可观的良田，供崇道观作常住之用，表明该宗族的财力、物力、人力都具备了相当规模。此之前，叶氏宗族已经开始利用其组织资源去控制水利资源。南宋乾道五年（1169），著名文人范成大在处州知州任上，曾动员丽水、松阳两地民众修缮通济堰。这一处州府最大的水利工程主要泄洪工程名为“叶穴”，因水穴在叶地，故名。^④ 叶穴设有堰会，其组织架构类似于清代水利组织“闸会”，控制

① 修职叶芮和前咸阳主簿叶师孟，地方志及叶氏族谱皆无载。

② 南宋末年之前，一斛十斗，与石同量。《宋会要》食货 6 之 26《垦田杂录》记淳熙元年（1174）：“盖一顷岁收谷八十余石，若出卖，价钱止五十缗，不可以五十缗目前之利，而失八十斛每岁之入。”即，当时一顷田的平均年产是 80 斛。

③ 据以往学者对宋代宗祠祭田的统计，最多的一例是婺源汪氏永思堂，共有祭田 500 余亩。可参见常建华《宋元科举制下宗族制度的发展》，载冯尔康等著《中国宗族社会》，第 175 页。

④ 通济堰修建于丽水、松阳交界的松溪之上，宋代元祐、政和、绍兴年间屡次修建，灌溉农田达到二百余顷。道光《丽水县志》卷 3《水利》，第 268—271 页记载通济堰在北宋政和初年的修复时，曾经得到邑人叶秉心的襄助。1168 年处州知州范成大撰《通济堰碑》，载《括苍金石志》卷 5，详细规定了通济堰各堰会的义务。

着灌溉用水的分配，堰会的堰首、堰工均由高溪叶氏族人充当。在江南地区，有大型水利的乡村，其宗族集团一般规模大且等级严密。^①南宋时期丽水通济堰叶穴的运作情况说明，当时的高溪叶氏家族已经拥有足够的组织资源去操作乡村的文化权力网络，而崇道观的重修与常住田的扩充，只是这些组织资源的进一步运作而已，何况崇道观本来就是高溪叶氏发起兴建的宗祠性道观。

二 甲乙住持制与宗族控制

一个宗祠性质的道观，仅有宗族财力的保证是远远不够的，建立一套道士法嗣与宗族子孙长久合作的制度，才是保证宗祠祭祀长久不衰的根本。南宋淳熙九年（1182）重修工程的主事人叶宏，“乃请葆光道士洪端本为之主，爬梳整理，首复甲乙旧规，一传而叶葆和，再传而詹虚一”^②。也就是恢复“甲乙制”的道观住持制度，采取道教内部法嗣继承的方式来保持叶氏宗族对于崇道观的控制。

宋代道观按住持产生方式可分为甲乙道观和十方道观。^③十方道观由皇帝或政府选派住持，经济来源上主要依靠政府拨款，观产也是国家所有，宫观所有的收入皆需上缴政府。甲乙道观的住持由开山祖师指定的徒弟世代继承，殿宇多是自修自建，经济上自给自足，也可由施主建修、施主供养。甲乙道观犹如世俗家族一般，一切财产均归宫观所有，实际上也就是个人所有。无论是十方制还是甲乙制，既经申请立案即为定制；若需

① 杜赞奇（Prasenjit Duara）：《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》，第17—23页对19世纪一个水利组织的研究说明，水利控制体现了乡村的权力架构。

② 《高溪崇道观碑》，《续括苍金石志》卷3，第11467页。

③ 关于宋代道观的甲乙住持制，目前学界尚无专论探讨。唐代剑《宋代道教管理制度研究》第1章《官观土地与役制度》第292—295页略有涉及，但未及深入个案。目前佛教研究在这一问题已经探讨得相当深入，如黄敏枝《宋代佛教社会经济史论集》，台北：学生书局1989年版，第8章《宋代佛教寺院的体制并兼论政府的管理政策》集中围绕常住田探讨寺院住持体制；刘长东《论宋代的甲乙与十方寺制》，《四川大学学报》2005年第1期，第79—89页，在甲乙制与十方制的利弊及转换方面亦多有见解。

变更体例，须由官府核准审批。^① 宋宁宗嘉泰二年（1203）颁行的《庆元条法事类》规定：

诸非十方寺观主首身死，或有故不应住持者，听充弟，如有向上尊长应住持，从众保明，先差补。无兄弟，以所度及兄弟所度之人继绍。非祖师营置者，以所度人住持，无所度人，以同师兄弟。^②

此条法规定了甲乙寺观的住持承替，一般在道观内尊长、兄弟、徒弟或者兄弟的徒弟、同门师兄弟等有亲缘或师承关系的道士师徒间进行。它资取了世俗社会家族成员的家产继承及立嗣继产的优先权次第，按血胤亲疏或师门嫡庶长幼来定先后。这反映出朝廷充分承认、保护创观方对观产的私有权。

从高溪叶氏“乃请葆光道士洪端本为之主，爬梳整理，首复甲乙旧规”的记录看来，原来创立崇道观的叶氏族人在两宋之交的一段时间失去了对道观的控制权，崇道观变成了十方道观，香火领导权辗转多方。1182年，叶氏族长叶宏等人借崇道观修缮之机，恢复道观住持“甲乙旧规”，这意味着视道观为宗族财产的叶氏家族夺回了道观的主事权。所以《高溪崇道观碑》清晰地记录了道观住持的甲乙师承是：洪端本→叶葆和→詹虚一。确立了这一世系之后，立碑石以永存，后代的法嗣道士在继任住持之时，可以援引这通碑石为凭证。

然而1182年之前的十方制住持并未被驱赶出道观，碑文又记录了前观主纪道斋及其法嗣陈如琳也参与了这次重修，并且在道观内形成了另一师承世系：纪道斋→陈如琳→陈观□。这一支世系没有叶姓道士出现。《高溪崇道观碑》同时记载两个道士世系显然是有深意的，意在明示纪道

① 崇道观既然在1182年才恢复旧规，在此之前极有可能施行的是十方住持制。刘长东《论宋代的甲乙与十方寺制》提到南宋多有因寺院颓圯而改甲乙而为十方寺的现象。崇道观在北宋末年曾遭兵乱毁坏，可能就是因为道观建筑破败而又未能得到叶氏宗族的财力支持，故而在北宋末年至1182年之间的近70年间，改由外来的道士主持，施行十方住持制。宋廷在控制十方道观转为甲乙道观的法规是比较严格的，各州道正司的职责范围有一条便是审核十方道观改为甲乙道观。《庆元条法事类》卷50规定，官观擅改十方为甲乙住持，杖一百，“道正司知而不举，与同罪”。由于文献所记有限，本书无法追溯崇道观住持改制的过程。

② 《住持门道释令》，载《庆元条法事类》卷50，台北：新文丰出版公司1976年版，第476页。

斋这一支法嗣在住持位置上的大权旁落。根据甲乙住持制道观的相关规定，后代崇道观的住持必须也只能在“洪端本→叶葆和→詹虚一”这一世系产生。

南宋时期，地方家族屡屡施田舍地给甲乙制的道观和佛寺，施田及重修道观似乎是“轻财乐施”、为地方祈福的善举，但从本质上也有着经济考虑。朱熹的弟子真德秀《西山文集》记载了浦城人全何孙出家为道士，将其祖业连同房屋全部舍与仙游观及建州天庆观。全祖孙一语道破天机：

何孙此举所以深为祖考地也。观今之人，积金钱恐不多，占田宅恐不广，皆曰：“吾将世其蒸尝，使万世子孙毋变也。”然一传焉，而弗失者寡矣，再传、三传焉，而弗失者则又寡矣。其来也，尘积；其去也，川溃。若是者何也？子孙不能皆贤，而盈虚相代者，天之道也。今吾悉归之二官，二官常存，则吾之田亦存；吾之田存，则吾之先人之祀亦与之俱存，其为虑顾不远邪？^①

由此可见地方宗族以寺观为宗祠，实为借宗教香火之力延续宗族祭祀的“妙算”。元代黄潜为婺州净胜院所撰写的庄田记文更明确指出，实行甲乙住持制的寺庙广受施主青睐的原因在于：

凡佛者之居，曰寺若院，有甲乙次相授法，田庐费蓄、器械百须之物，悉得以为世业，传子若孙。然人之子孙不皆才且贤，而佛氏之子孙率以义合，必择焉而得其才，乃以畀之。故其传往往至于千数百岁而不坠，世家大族弗如也。^②

甲乙住持制度本身的稳定性与保守性，保证宗教庙宇可以长久地在单一宗教法派（也可以认为是单一利益集团）之内传承，也保证了庙宇常住田产的“千数百岁而不坠”，这连许多延嗣几百年的世家大族也自叹不如。

① 真德秀（1178—1235）：《全行可度牒田记》，《西山文集》卷25，《四库全书》第1174册，第382页。

② 黄潜：《净胜院庄田记》，载于《金华黄先生文集》卷13，《续修四库全书》第1323册，第218页。黄敏枝《宋代佛教社会经济史论集》，第305—313页讨论了宋代佛寺的甲乙住持制对于寺院常住田的保护作用。

是以净胜院自北宋英宗治平年间赐额，以甲乙相传，迄元代已二百六十余年。从这一点考虑的话，南宋初年，作为叶氏族长的叶宏致力于恢复崇道观的甲乙住持制度，其实是采用一种最为合适的宗教制度去确保宗族控制权在道观之内的代代相传。此之后，崇道观香火运营步入正轨，直至明代还香火兴旺。

以上所涉及的都是叶氏族人对崇道观的规划与控制，那么崇道观的道士在叶姓家族祭祀之中充当了什么角色呢？《高溪崇道观碑》赞扬了驻观道士与叶氏族人的良好合作关系曰：“是观也，幸住山数公，前介后承，以昌其绪。”碑刻提到前咸阳主簿叶师孟在元泰定年间“集里曲，建斋会”，南宋元明的江南地方社会，常常延请道士到乡里设斋会、建醮坛，这些斋会主要功能是超度祖先，同时为民祈福。高溪崇道观所在的丽水县与盛行灵宝斋法的温州地区毗邻，定期举办斋会也是地区道教传统之一。^①



图 8.2 松阳古市镇卯山后村叶氏 55 世长孙叶火林先生家传《卯峰广远叶氏宗谱》12 卷，1831 年木活字本，叶万春等主修。2005 年摄。

① 柳存仁：《五代到南宋时的道教斋醮》，勾勒了五代到南宋斋醮道派的特点及其代表人物。载于氏著《和风堂文集》卷中，上海：上海古籍出版社 1991 年版，第 171—184 页。张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，成都：巴蜀书社 1999 年版，第 1 章，第 263—272 页介绍了宋代民间三元斋会和相关民俗活动。

宋元之交的温州道士林灵真编有《灵宝领教济度金书》云：“大而告天祝圣之文，小而田里襁褓之事，修斋奉醮，粲然毕备。”宋廷南渡之后，浙东士庶慕名延请《灵宝领教济度金书》的传授者——宁全真前来建斋会，“或度幽魂，或弭兵戈，或祈晴雨，或有玄报，不可殫记”^①。宋人生死病厄、水旱兵异、奠祭超度、三元八节，从皇帝到百姓都求助于道士做斋醮，这给道教宫观增加了一笔不小的收入。南宋期间，“江浙间建黄箓大斋，会者万计”。江西饶州一次斋醮，宫观可收入一千二百贯；如果是上万人的斋会，道观收入就相当惊人了。^②由此看来，高溪崇道观在三元日、祖先忌日或年节为叶氏家族修斋奉醮，拔度祈福，充当了宗祠与家庙的双重作用。此外，还可借建斋会，获取不菲的道观收入。

三 《唐叶真人传》所载叶氏世系谱

南宋嘉熙庚子（1240）《唐叶真人传》在知州马光祖撰写的序言之后，列出了松阳叶氏始祖叶俭以下的《越国公叶真人世系之谱》。在道教仙传的文字之中，插入一个世俗家族的宗谱，这在现存《正统道藏》所收仙传之中，是一个孤例。

叶法善出生于五代为道的道教世家，这是唐代的《叶国重碑》、《叶慧明碑》、玄宗《叶尊师碑》已经强调过的，《唐叶真人传》的世系谱中，“叶乾昱—叶道兴—叶国重—叶慧明—叶法善”的排列，以及各人的字号、官职描述基本以这三通碑文为准。从中唐开始总是跟叶法善混淆在一起的叶静能，世系谱也给了他清晰的位置，就是叶道兴之子（叶法善叔祖），这也说明在南宋处州地方社会之中，似乎不存在宋代道经那样将叶法善误为叶静能甚至叶靖能的惯性。唐代的《叶国重碑》、《叶慧明碑》提到松阳叶氏源流只至叶法善的高祖叶乾昱，关于叶法善唐代至北宋文献，比如多

① 宁全真授，林灵真编：《灵宝领教济度金书·嗣教录》，《正统道藏》第12册，第27页。处州府在宋代属浙东路管辖。据劳格文和吕锤宽1990年在比邻丽水的温州苍南县开展的田野调查，这一带的道士做炼度仪式时仍以《灵宝领教济度金书》为施法科仪书。劳格文、吕锤宽《浙江省苍南地区的道教文化》，《东方宗教研究》1993年第3期，第173—199页。

② 南宋道士蒋叔舆在《无上黄箓大斋立成仪》卷57《宋冲靖先生留君传》，记叙了道士留用光在江浙民间主持黄箓大斋的盛况。载于《正统道藏》第16册，第347—349页。

处涉及松阳地方知识的《太平广记·叶法善传》，均未追溯松阳叶氏始祖。《唐叶真人传》世系谱之首却写明是“十五代祖，晋折冲将军、迁散骑常侍、苍梧太守谥俭字巨文一字仲廉（叶俭）”。正文第一段也呼应文前的系谱说：“鼻祖叶俭寻佳山水，得会稽之南乡，隐于卯酉，家于松阳焉。”^①

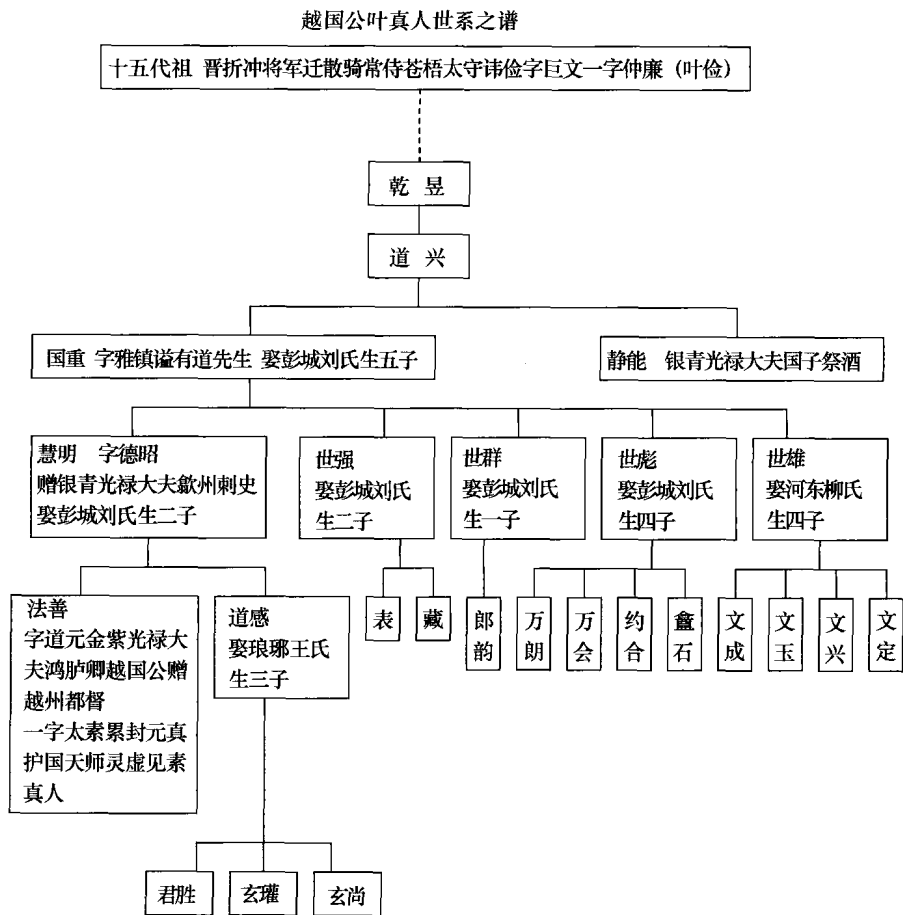


图 8.3 《唐叶真人传》所载叶氏世系谱

松阳叶氏鼻祖叶俭的出现，是宋代宗族编纂族谱的社会风气之下出现的宗族自我想象。北宋皇祐年间（1049—1054），欧阳修、苏洵先后编写

^① 《唐叶真人传》，第 328 页。

了本族的新族谱，为宋代的族谱树立了范式。松阳叶氏 28 世孙、大学士叶梦得（1077—1148）在南宋建炎年间就曾编辑吴中叶氏这一支的《石林家谱》。^① 由于吴中叶氏是在五代时期由松阳卯山迁来，叶梦得《石林宗谱》也收入了当时流传于松阳的《南阳老谱》和《括苍旧谱》。他在《南阳老谱叙》中说：“处州之叶维出于俭。俭字臣文，仕晋折冲将军，守括苍，后遂居缙云。俭之十七世孙曰法善，仕唐开元年，光禄大夫加越国公，有道术，兼天师事。世居缙云、括苍州、永嘉郡等处。故今处州叶氏家乘名为‘括苍世谱’，盖宗于俭也，而以松阳县移风里为本乡。”^② 吴中叶氏谱与《唐叶真人传》同样确立了叶俭作为处州松阳叶氏始祖和叶法善中兴叶氏的地位。

《唐叶真人传》的世系谱可视为一个断代简谱，盖系由南宋流传的《括苍旧谱》截取叶俭到叶法善的唐代部分。它将鼻祖叶俭称为第 15 代祖，可见当时追溯叶氏从郡望南阳迁徙松阳历史的《南阳老谱》已经存在且流传。《唐叶真人传》在叶国重之下的各个祖先姓名之旁，注明其字号、妻子姓氏、生育情况，这些都是北宋以后族谱的通行体例。但《唐叶真人传》没有完全因袭时人在虚构的始祖与实有的某代祖先之间构造“填充”若干代祖先名字的宗谱写法，它从鼻祖叶俭之后就直接跳到叶乾昱以下五代，省略了一百多年历史时间。《唐叶真人传》详细列出了除了叶慧明之外的叶国重四个儿子及以下的 11 个孙子（与叶法善同辈分），叶法善之弟叶道感及其三个儿子。叶法善的弟弟这一支叶氏从中唐至宋代一直居于卯山一带，而且由中唐历北宋，叶氏宗族代有人才出，可是《唐叶真人传》并不承担见证叶法善世系从唐代到南宋绵延不断生息的叙事任务，世系谱止于叶法善的子辈，也就是 770 年左右。由此可见《唐叶真人传》世系谱主要目的在于展示唐代叶法善的上下六世叶氏。

^① 元至正十二年（1352）温州人叶景尧《叶氏重修宗谱序》云：“宋元祐丁卯（1087），有讳承信公者，搜辑编聚，并载诸谱。建炎庚戌（1130），尚书左丞梦得公复核歙州之碑、睦州之谱，而源流世系，叙其始末，世谱具矣。”即在 1087 年处州叶氏已经修纂了宗谱，叶梦得于 1130 年核实《叶慧明碑》（即此处所云“歙州之碑”）和睦州宗谱，编入吴中叶氏《石林宗谱》。《叶氏重修宗谱序》见郑笑笑、潘猛补主编《浙南谱牒文献汇编》，香港：香港出版社 2003 年版，第 19 页。

^② 叶梦得：《南阳老谱叙》，载于《吴中纪革叶氏世谱》。此谱乃从 1130 年叶梦得《石林宗谱》基础上，经历代增修而成。



图 8.4 《卯峰广远叶氏宗谱》中的叶法善父亲、叶氏十八世祖叶慧明。

在道教仙传之中插入宗族世系谱，但又保持一定的叙事节制，不将宋代叶氏世系编入于中，《唐叶真人传》这种对于叶法善与叶氏宗族的态度颇堪玩味。这大概与文本所处的地方社会历史情境有些关系。

从中唐开始，叶氏便已跃居处州的名门大姓，至南宋时代更可称处州地区代表性的簪缨世家。主持编纂《唐叶真人传》的丽水冲真观道士张道统通过收入叶氏世系谱，适当地向处州叶氏致敬，这是可以理解的。撰写序言的知州马光祖的交游圈中，有几位叶氏子弟与之交情甚笃，马光祖的得力幕僚叶提，便是松阳叶氏子弟。^① 1237 年，时已卸任处州知州的马光祖应松阳本地名士叶茂之请，为《松阳县进士题名碑》作序，在序中极力

^① 《栝苍汇纪》卷 12《往哲纪》，第 637 页，“叶提”条记：“字天祺，问学该传文词典瞻，任上饶县簿。时马光祖守健康兼江东安抚使，辟至幕府，多所赞画，梁榑、华登云、朱天民、吴梅皆出其门。”

称赞松阳科名之盛，尤其对叶茂回馈地方社会之善举大有褒扬。^①从知州官员的角度来说，于公于私，马光祖都愿意看到这样一部褒扬叶氏先祖的仙传刊行流传。

从北宋初年的《重修宣阳宫大殿记》、宣和年间的《重修冲真观碑记》来看，宋代的丽水宣阳宫（冲真观）的地方赞助者并非丽水叶氏，而是来自祝姓、潘姓等地方望族的乡耆。大中祥符三年，丽水县进士祝颢及其子弟主持重修宣阳宫；宣和年间冲真观的主事者是潘宗元，他与道士吴慧淳合作，促成了徽宗朝廷的两次赐封。^②到了南宋末年的道士张道统编纂《唐叶真人传》时代，冲真观仍保持着由外姓地方精英主事的状态，这可能也影响了《越国公叶真人世系之谱》向处州望族叶氏的“适当致敬”态度。

四 卯山道观的宗祠化运营

晚唐至北宋初年，运营两个叶法善道观的道士以外姓为主，原本依靠道士职业起家的松阳叶氏在八世纪末（中唐）成为地区名门大姓之后，晚唐宋初逐渐地淡出道士行业，而在科举入仕和经营地方事务上多有斩获。敦煌文本显示的中唐以后处州松阳郡五大姓——劳、赖、叶、瞿、晁，只有叶姓一族发展到南宋仍能人才辈出，其他四姓在宋代松阳选举志中全无一人。

宋代是一个竞争性强、开放性高的社会。家族发展是要有策略的，教育、经济、婚姻、人际关系是发展的重要基础，但若要长期维持家声和社会地位，科举才是最关键的因素。^③由表 8.2 所见，虽然南宋时期程姓、潘姓和项姓崛起于乡里，但松阳叶氏仍稳居地方第一大族，共产生过 34 名士子，占松阳总数的 34%。松阳叶氏的宋代“中兴祖”、26 世孙叶劝在

① 叶茂时“以太学擢第，归闾里荣之”。《松阳县进士题名碑》载《续括苍金石志》卷 2，第 11460—11462 页。

② 闾丘若冲：《重修冲真观碑记》（1122 年前后），第 731 页：“开士潘宗元，年六十余，主观事，导余周览，详观之颠末，欲记其事。”

③ 可参见黄宽重《科举社会下家族的发展与转变——以宋代为中心的观察》，《唐研究》第 11 卷，第 337—353 页。

高中进士之后官运亨通，宋仁宗庆历时期曾担任大理评事。北宋庆历二年（1042）叶氏松阳卯山祖宅罹于兵火，叶劝为全族再创新居，更号卯山为“卯峰”。叶劝之子叶著，举明经出身，也曾任大理评事，所生五子皆为朝奉。^①此外，与王安石相善的叶致远以及朱熹的弟子叶味道也都是松阳叶氏子弟^②，松阳叶氏的30世孙叶实，于南宋绍兴八年（1138）高中进士。^③

表 8.2 松阳县宋代科举中榜的姓氏分布（包括进士、特奏名、乡贡）^④

姓氏	北宋（总数 23）	南宋（总数 76）
叶姓	12	22
程姓	4	13
潘姓	2	13
项姓	0	13
郑姓	0	5

松阳叶氏科举人文的鼎盛带动了当地学堂教育的发展，元代著名理学家吴师道曾记述松阳的儒家里塾之盛况说：“处州松阳县旧市者，古治所也，唐叶法善宅焉。距今县一舍许，宋时里塾甚盛。”^⑤南宋庆元年间，朱熹因被当朝官僚集团罗列为“伪学”而遭到贬官，当他任浙东常平使者行部经过松阳时，曾在松阳旧市私塾，为乡里叶氏书生们讲说理学。其中“叶宸者能述论语孟子大义，朱子异之，俾主塾焉”。^⑥

① 1266年前后，叶劝的七世孙叶士琳请松阳本地进士高宗商撰写的《宋隐君元成朝奉叶公守元行状》（收入《卯峰广远叶氏宗谱》），回溯了叶劝这一支的历代兴旺局面。根据行状判断，叶守元生卒年是1150—1229年。

② 《括苍金石志》卷8，第11386—11387页《王顺斋先生墓志铭》：“吾括僻处万山，则有龚深父、叶致远与王安石相善，项平甫诸公坐贬党籍。而又有叶味道及顺斋先生辈，雍容讲学，是惟圣教之尊，名言之妙。”叶味道《宋史》卷438有专传，后来迁居温州平阳县，成为温州叶氏之开山祖。

③ 本榜状元是黄公度，《括苍金石志补遗》卷2，第7411页，记松阳县西石笋山翠峰观前有黄公度题款，无年月，当是黄公度游松阳时应叶实之请刻石纪念。

④ 据顺治《松阳县志·选举志》卷8，第82—86页。参校以《松阳县进士题名碑》，《续括苍金石志》卷2，第11460—11462页。

⑤ 吴师道：《明善书院记》，《礼部集》卷12，《四库全书》第1212册，第143页。

⑥ 同上。

宋代的士族越来越凭借对地方社会的支配来维持其家族的富足，并依赖科举教育作为士人的自我身份认同的必要条件。士族透过领导或与人合作的方式参与地方建设或修建庙宇等公益活动，这与奠定经济、教育基础一样，是稳固、扩展家族的地区地位以及防止家族在竞争中失败的重要考虑和策略。^① 丽水高溪叶氏 1182 年重修宗祠性质的崇道观，可以被视为叶氏提升乡里声望的举措。《唐叶真人传》之后 26 年的宋度宗咸淳二年（1266），松阳叶氏进一步将叶法善崇拜转化为更具体的宗祠崇拜。第 34 世孙叶士琳出资扩建卯山广福观、通天宫，同时与观中道士订立文约，自此二道观承担卯山叶氏的宗族春秋祭扫。^② 《卯峰广远叶氏宗谱》保存的文约记曰：

立文约：卯山通天宫道士刘竹隐、师父留可适，蒙唐真人裔孙士琳相捐建法堂官宇，妆塑真像。广福观下右侧现厝俭公、琚公，春秋祭扫。喜舍田本都土名徐村下庄门鼓楼前处，又十一都界首等项，共计租三百余石，将契凭拨与徒弟郑大德入官修造，每岁正月八日办祭散胙之资。恐后徒有异言，故立此约，与士琳后裔收执，以为万古不绝之名。本官后徒等亦各宜永遵遇期，办祭散胙，毋得异言。今恐无凭，立此。

至元三年十一月十二日^③ 道士刘竹隐押

广福观刘玄德、徒弟郑碧霞、郑大德

同立约

永宁观叶世珏俱有押

① 包弼德（Peter Kees Bol）：《斯文：唐宋思想的转型》，南京：江苏人民出版社 2001 年版，第 37 页认为士族的外延一直在变化中。作为一个描述社会成分的术语，“士”在唐代的多数时间里可以被译为“世家大族”，在北宋可以被译为“文官家族”，在南宋时期可以译为“地方精英”。

② 叶士琳，字良璧，卯山叶氏 34 世孙，《卯峰广远叶氏宗谱》的世系谱记他出生于 1217 年，无卒年记载。

③ 元代有两个至元年号，元世祖至元三年是 1266 年，即宋度宗咸淳二年。元惠宗至元三年是 1337 年。从《卯峰广远叶氏宗谱》所记叶士琳生年是 1217 年，且叶士琳托人所写《存耕堂记》一文作于南宋景炎二年（1277）来看，此约文订立的时间应为 1266 年。这里援用元世祖至元年号，但当时松阳尚是南宋王朝统治之下。一直到至元十三年（1276）元兵才占领处州，改称处州路。因此，《卯峰广远叶氏宗谱》这个记年显然经过后人篡改。

南宋理学家朱熹在《家礼》一书确定了祠堂之制，主张士人设置祠堂及置办祭田，墓祭始祖和宗族先祖。此后南宋末年的江南士族多以朱熹的宗族方案作为大宗族人祭祖和收族的理论指导。^① 松阳叶氏以道观为宗祠的举措，比之 1182 年高溪叶氏与崇道观，更体现了南宋以后地方宗族与道观合作的进一步深化，具体如下：

(1) 广福观以松阳叶氏始祖叶琚、叶俭配享，“广福观下右侧现厝俭公、琚公，春秋祭扫”，卯山山顶的通天宫则“蒙唐真人裔孙士琳相捐建法堂宫宇，妆塑真像”。南宋初年的高溪叶氏以道教祖师叶法善神像作为祖先像，尚属道观神像体系内的设置，卯山叶氏却在广福观之内，添设叶氏始祖神像，且行春秋合族祭扫之礼，这样就更紧密地结合起宗族祭祀与道教崇拜。



图 8.5 卯山广福观内的叶氏宗祠——俭公祠，即宋元时期的广远祠。2005 年摄。

(2) 立文规定，广福观道士的责任是“永遵遇期，办祭散胙”，即须为宗族祭祀服务。卯山叶氏又捐献三处田地共计租三百余石，作为祭田，以供每年正月八日的办祭散胙。1182 年高溪叶氏“各捐所有”捐赠的祭

^① 朱熹：《家礼》卷 1，《四库全书》第 142 册，《通礼·祠堂》，第 531—534 页。

田还有供驻观道士焚修居养的用途，1266年的松阳叶氏这纸条约已经写明祭田的收入是专款专用，只用于宗祠祭祀。^①

(3) 道士世系方面，虽然条约没有像高溪崇道观那样写明实行甲乙住持制，但内文和署名还是列出了通天宫“留可适→刘竹隐”、广福观“刘玄德→郑碧霞、郑大德”的师传谱系，说明广福观和通天宫也是实行师徒相授的甲乙主持制，惟其如此，“本宫后徒等亦各宜永遵遇期”的条文方得以保证。从文约的行文来看，广福观和通天宫实际上属于同一个道士集团，道观缔约方是通天宫道士刘竹隐，文约的明文却又细列广福观的责任义务，而且该观三位道士也具名于后“同立约”。（二道观在宋代变迁，可参第七章第三节）明清时期，这两个道观名为“卯山上观”与“卯山下观”，仍然保持同一道士集团的关系。也就是说，1266年订立的约文是卯山上的广福观和通天宫的道士集团作为一方，叶士琳代表的卯山叶氏作为另一方，双方签订合作关系。在这次叶氏宗族与卯山道观的缔约行为之中，北宋治平元年迁出卯山的永宁观（即唐代的淳和观）派出道士叶世珏立押于后，作为条约的第三方证明人。

南宋时期不少科举失意的士人专心于地方社会活动，经营家族、乡里，教育子弟，期待重新孕育发展契机，在地方文化普及中扮演了重要的角色。^② 此次立卯山道观为宗祠的主事人叶士琳，便是这样失意于科举、得意于乡里的士人。他是松阳叶氏“中兴祖”叶劝的七世孙，父亲和祖父皆为朝奉。在科举失意之后，叶士琳将精力放在营造叶氏在地方社会的文化权力上面，1266年建立广福观叶氏宗祠便是他“收宗”宏大计划的一部分。南宋景炎二年（1277）他亲自重修了叶氏宗谱，同时舍家财兴办叶氏的宗族学堂“存耕堂”。当时的屯田郎吴天泽为存耕堂作记云：

卯山之后有叶氏，族大望重而世好读书。至曰士琳者，尤秀拔。

① 南宋黄干（1152—1221）《始祖祭祖关约》记载福建闽县黄氏宗族“每岁贡纳十六石，充祭祀之用，收入甚微”，为此又发动各房再合捐6石，才足够祭祀之用。相比之下，广福观岁入“三百余石”的数字表明当时松阳卯山叶氏的财力丰厚。《始祖祭祖关约》载于《勉斋集》卷34，《四库全书》第1168册，第392—393页。

② 邓小南：《龚明之与宋代苏州的龚氏家族——兼谈南宋昆山士人家族的交游与沉浮》探讨了这样的个案，载于《中国近世家族与社会学术研讨会论文集》，台北：中央研究院历史语言研究所1998年版，第98—100页。

环郡君子与交者咸器重之。士琳游息之所，匾曰“存耕堂”，取义于所谓“但存方寸地，留与子孙耕”之语。^①

松阳叶氏“族大望重而世好读书”这一点，从本章所列表 8.2 的叶氏占松阳科举士人总数 34% 便可证实。本地的官员和著名文人多与叶士琳交友，现存《卯峰广远叶氏宗谱》诗文集收录了叶士琳四首以卯山为题材的诗歌，每首诗之后皆有三四位当地文人的唱和之作。^② 在这些诗作中，作为叶氏辉煌的祖先的唐真人叶法善及其神迹，屡被唱颂。

如果按照十世一宗祠的宗祠原则，作为 34 世孙的叶士琳之义务至多是建立一个追溯到 17 世祖叶法善的宗祠，这已经是高溪叶氏尝试过的做法。叶仕琳显然自觉地将营造“卯山叶氏为松阳叶之宗祖”之地方认同视为己任，他在广福观内设立的宗祠乃是“统宗祠”，祭祀的是松阳叶氏的一世祖“俭公”叶俭，甚至还有叶俭之父、整个江南叶氏的始祖“琚公”——叶琚。东晋时期，叶琚的四个儿子分别在吴中湖州、建安、衢州、处州落地，南宋年间吴中纪革叶氏、睦州新定叶氏编纂的宗谱皆以叶琚为江南始祖。^③ 南宋末年，江南家族祠堂出现了从祭祀四世祖先的小宗祠向祭祀始祖的大宗祠的转化，这一时代潮流表现在松阳地方，便有叶士琳在广福观内设统宗祠的举动。^④

地方耆老叶士琳建宗祠、修族谱、建宗族学堂的一系列举动带动了松阳地方大兴宗祠的风气。《栝苍汇纪》这样总结弥漫于松阳的宗族祭祀氛围：“人崇信义，家置祭田，基建祠宇，兢兢乎报本追远之风，诚得征轮有序。”^⑤ 南宋景炎二年（1277），即叶士琳重修叶氏宗谱的同一年，族人道士叶宗亨在松阳县南十里建立新道观，崇祀叶法善的祖父叶国重（字有道），道观故名“有道观”。^⑥ 据 717 年李邕撰写的《叶国重碑》，叶国重

① 《存耕堂记》，载《卯峰广远叶氏宗谱·诗文集》。

② 四组诗分别是《卯山挂月》、《横岭横云》、《太平仙府》、《广福龙湫》。诗作多以卯山上的试剑石、炼丹井、放鹤洞、点易亭等叶法善古迹为题咏对象。

③ 见《吴中纪革叶氏世谱》的《石林宗谱序》。

④ 可参见常建华《宋元科举制下宗族制度的发展》，第 172—174 页。

⑤ 《栝苍汇纪》卷 1《松阳风土》，第 454 页。

⑥ 《栝苍汇纪》卷 14《杂事纪》，第 689 页。有道观至明代中叶《栝苍汇纪》时已经“久废”。

依靠传统天师道的五龙安宅道术，在松阳地方火居谋生，他虽因孙子叶法善而留名，但在中唐至北宋期间并未见崇祀叶国重的道观创立。在卯山东五里的西山，自初唐以来便有一座古道观——天真院，中唐至明清，天真院内常设叶法善神像。（见第七章第三节）到了宋元之交，叶国重这样一位叶氏祖先，又被本地叶氏道士装上金身、坐上神座。联系到当时的叶氏族人叶士琳弘扬宗族之系列举措，可以想见 13 世纪末期，道士祖先叶法善作为宗族的象征资本，在宗族构筑身份认同的历程中发挥着重大作用。

自 13 世纪末卯山叶士琳确立以广福观为叶氏宗祠的机制后，广福观的历次修缮多与松阳叶氏的宗族事务同步进行，广福观的叶法善崇拜成为祖先崇拜的一种形式。明代的叶氏族人仍然沿用着南宋末年叶士琳时期“以道观为宗祠”的做法。明代正德十一年（1516），松阳叶氏 44 世孙叶福“率族玄道，中兴事业”，重修广福观内的叶氏宗祠“广远祠”，在其执笔的《叶氏祠堂记》中，叶福追述叶士琳于宗族之功曰：“叶士琳初为人杰，终葬本里。刳造以礼荐，遇岁时忌诞收族围拜，展孝思于一堂，序昭穆于两房。”又称，“先世遗下田租，除舍正念寺、通天宫、广福观以为忌祭之需，余租二百斗存留本祠。”^①可见 1266 年叶士琳与卯山通天宫、广福观所立文约到了 1516 年仍具约束力，叶氏族人的“先世遗下田租”，即是供奉道教祖师叶法善的香火田，也是道观内举行宗族年节忌祭所用的香火田。

以上高溪叶氏和松阳叶氏的个案说明了，地方宗族与道观道士两种社会集团在叶法善神性加注之上，经由“道观宗祠化”途径达成共赢。然而宋元儒家对于江南正一派背景的道士素无好感，在叶氏这样“族大望重而世好读书”的地方望族之中，道教崇拜与儒家思想又如何在宗族内部得到圆融？

北宋著名理学家程颐曾反对国家官僚公开祭拜城隍神；朱熹则对唐代狄仁杰毁江南一千七百座淫祠之行为予以高度评价；朱熹弟子陈淳

^① 《叶氏祠堂记》，收入《卯峰广远叶氏宗谱》。这里提到明代正念寺也是叶氏控制的寺庙。光绪元年的《松阳县志·建置》卷 4 记，正念寺“在松阳县西三十里，唐建中元年建，名‘信义寺’。会昌五年废为院。宋治平间改名正念寺。嘉定中重建，复废。至康熙年间僧慈生重建”。这里没有标明正念寺废于南宋嘉定中（1208—1225）之后的何时。但笔者 2005 年 11 月在松阳一中（正念寺旧址）发现一块碑文，记载着明代洪武十四年（1381）正念寺的一次大规模修缮，可见至少在明代初年，正念寺还比较兴旺。

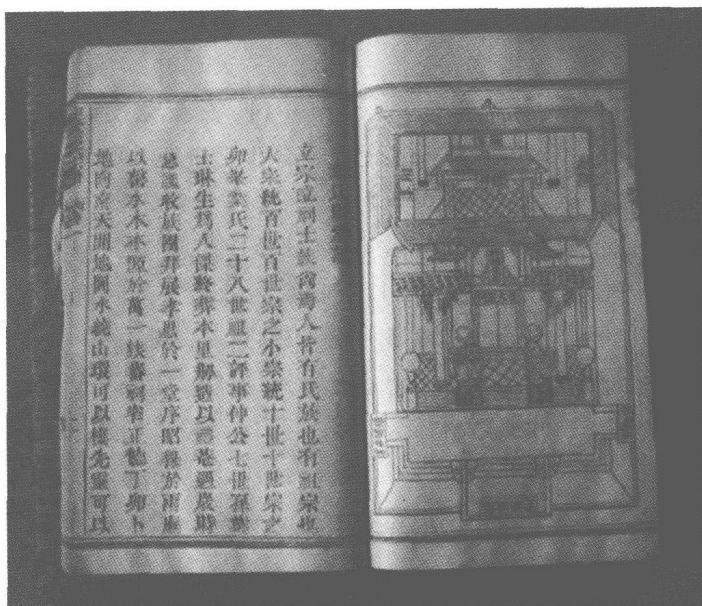


图 8.6 《卯峰广远叶氏宗谱》所绘广福观内的叶氏宗祠——广远祠。

(1159—1223) 多次批评民间以三月二十八日为泰山府君的诞辰日及替龙女、真武神塑像之事。从这些例子看来，朱子学对于某些不合古礼原则的民间祭祀形式，多抱持批判态度。^① 然而叶法善生前即以孝理而闻名，唐宋以来的官方封赐亦褒扬其“情深大孝”，他又是松阳叶氏有史可稽的直系祖先，崇拜叶法善的道观早在唐代已经被列入官方祀典，叶法善崇拜的各个面向，无不落在儒家伦理规范之内。正如知州马光祖在《唐叶真人传》序中所归纳的，“亦其孝于亲忠于君……今仙化几千百年矣，祈晴祷雨，泽及生民，报应如响，故宜受享祀，香火绵绵，亘万古而不穷矣。”对于如此忠孝君亲全备的地方道教崇拜，朱子学的文士们基本无法开出反对的理由，就在叶士琳兴建广福观叶氏宗祠的时代（南宋咸淳末年），同一宗族的儒生叶再遇，于松阳旧市辟出“法善故墟之阳”，建立明善书院

^① 朱熹理学对待民间祠庙的态度，可参见小岛毅《正祠と淫祠——福建の地方志における记述と伦理》，《东洋文化研究所纪要》1991年第114期，第87—123页。

以纪念朱熹讲学于此。^① 明善书院在元至元年间屡次扩充，理学家吴师道受邀为书院写记评论说：

法善以幻贵于唐，显于乡，志怪者孰不歆艳。一旦化为俎豆弦诵之区，淑其人而致力者，往往出于遗裔，独何欤？宋伪学禁兴，倡其说者，郡人也。当时朱子几不能免。诂知易世后，车辙马迹之所经，咸慕其执鞭不可得。彼诋诬掊击者，至今羞称之。^②

这里回顾的是当年朱熹受“伪学”的政治纷争所累而受到打压，松阳士子仍坚持“倡其说”。^③ 吴师道认为朱子门生的这种坚持，就像松阳叶法善的遗裔弘扬祖先崇拜一样，乃松阳叶氏“明善之旨”家风的集中表



图 8.7 《卯峰广远叶氏宗谱》的“卯峰形势图”，山顶为通天宫，山麓为广福观。

① 《嘉靖浙江通志》上册卷 8《地理志》第 419 页：“有咸淳季年叶再遇者，请建书院，曰明善”。

② 吴师道：《明善书院记》，《礼部集》卷 12，第 143 页。

③ 余英时：《朱熹的历史世界》，北京：三联书店 2004 年版，第 11 章《官僚集团的起源与传承》，第 623—685 页，着重讨论了庆元年间南宋官僚集团针对朱熹理学的“禁伪学”运动。

现。在理学家的眼里，叶法善的神性经历了以下变迁：生前以幻术而显贵，成为乡里的历史名人，他的传奇故事又被诸多文学志怪所言说，宋元时期，松阳叶法善崇拜最终被“俎豆弦诵”儒家礼乐传统所收编。致力于弘扬叶法善崇拜的社会力量，“往往出于遗裔”，叶氏族人在儒家祖宗崇拜体系之内，对道士祖先叶法善进行了持续的神性加注。

五 由处州宗教市场看叶法善崇拜的走向

宋元时期的江南地方社会，形成了民间佛教神、道教神、民间信仰神等各路神灵竞争的宗教市场，其中又以温州和处州尤为活跃。清代《括苍金石志》在搜集近40通处州府宋代寺观庙记之后总结云：

宋元之间，听命于神。乡曲小庙稍著灵异，便举其人以实之，并有举其姓而不知其名者，多矣。因令甲有申覆请封之条，小民奔走如狂，欲邀朝命以悦神，得有封爵，与身受者无异。于是竭貲创造以祈福佑。其实皆出于虚，无恻怛之言，事之不经，莫此为甚。而甌括一带为尤盛。^①

在这样众神喧哗的宗教市场之中，叶氏宗族所支持的叶法善崇拜以及相关道观所经营的叶法善香火，是否比乡曲小庙更具竞争优势？这就需要——考察处州地区与叶法善一起站在宗教市场上的各种神祇。

丽水城内有座灵显庙，庙神生前姓章，夫人姓吕，夫妻二人于黄巢之乱中捍卫乡里而歿，又于宣和年间方腊之乱时，现身庇佑乡里，从而获得本地血食。南宋乾道元年（1165）《重建章侯庙碑记》称其“灵迹益著殄寇于宣和，止潦于绍兴”，因此朝廷封其为“仁烈侯”，赐灵显庙神妻为助顺夫人。灵显庙神还有四个女婿，“凡侯之救灾弭患逆风宁雨，皆四神实辅之”，四人也同时获封“仁烈侯”。灵显庙神的四个女婿中有名曰“蔡

^① 《括苍金石志》卷9，第11398页。南宋《缙云县尉毛维瞻修孔子庙碑》评点括苍地区的民风曰：“俗犷而纵，近惑巫鬼，争为高祠广宇，张大其徒，勤勤拳拳，求福田与利益。迁染成性，虽善教而不能移。”载于《括苍金石志》卷3，第11317页。

裡”者，正是丽水蔡氏宗族中人，因此1165年《重建章侯庙碑记》的作者、参军蔡伯尹坦言，正是因为灵显庙神的蔡姓女婿的缘故，才倡导乡人同修灵显庙。^①

在丽水城北三十里有一座灵应庙，原名“叶侯庙”，崇拜的是“浯溪”的溪神，姓叶而佚名。叶姓溪神生于唐僖宗朝，臂力绝伦，二子亦骁，三神常为里人除蛇虫。黄巢之乱期间，“或见侯（溪神）率众飞石从天下击贼，贼辟去，乡井赖完。共名为陈‘叶侯’祠祀以报。”南宋淳祐二年（1242），进士潘桧修葺了灵应庙，于是“雨暘疫疾，谒告如响”。^②此后松阳潘姓多次主持灵应庙的修缮与争取朝廷赐封。

在丽水城南十里下刘村的彭城庙，五位庙神俱姓刘，也皆佚其名。《郑桂高碑记》记载南宋咸淳十年（1274）刘氏家族将刘姓祖宅捐出作为彭城庙新庙，并为庙神上书朝廷，“以次发灵，民蒙惠利”，请求朝廷赐额褒奖。朝廷遣派邻州建德府的官僚前来覆查，未获审批通过。^③

南宋嘉熙四年（1240），即冲真观编纂《唐叶真人传》的同一年，丽水的梅氏家族也发起了为梅姓神祇争取朝廷封赐的活动。福胜庙神是丽水本地的云和乡人，本姓梅，唐僖宗朝的大将军，宣和年间方腊之乱中现身庇佑乡里，南宋初年又多次显灵驱赶蝗虫而保一方丰稔。云和乡民中的梅姓族人在乡贡进士梅一飞的组织下，合辞上书要求赐庙额。在呈交给有司的请表中，乡民们援引当地的梅氏宗谱为证据，构造了一系列神祇的生平事迹，又屡次强调此神与乡人的血缘关系：“我侯叱咤王此土矣，忝后裔亦有与荣”，“侯爵永存，延我后裔”。^④嘉熙四年，朝廷下敕赐封福胜庙神为“福胜侯”。

从这些丽水地方祠庙神祇的成长历史，可以看到为争取赐封神祇而努力的地方家族身影，刘姓、梅姓、蔡姓……地方宗族通过投资祠庙，构造

① 《重建章侯庙碑记》：“蔡姓系吾祖免祖也，俱以功列于祠。”载于乾隆《宣平县志》卷12《艺文志》，第720—722页。

② 灵应庙在元代多有修葺，得到正一真人留国公“以符诰封鬼神”的道封，元至正六年（1346）潘氏家族又一次修葺了祠庙。见撰写于1346年的林似祖《重建灵应庙记》，载于《括苍金石志》卷11，第11428—11429页。

③ 《郑桂高碑记》，载于道光《丽水县志》卷5《祠祀》，第375页。此记也称《彭城庙记》，载于《括苍金石志》卷9，第11397—11399页。

④ 梅成：《云和福胜庙敕牒碑》，《括苍金石志》卷8，第11375—11378页。明代景泰三年（1452）割丽水县的浮云、元和二乡，置云和县。故福胜庙在南宋仍属丽水界内，距府治40里。

各种获得神祇特殊福佑的灵验故事，为自己选择的神灵进行神性加注，由此争取地方文化象征资本的主导权。^①

宗族在选择投资对象时，首选是与自己同姓的神祇，如上面提到的彭城庙刘姓神和福胜庙的梅姓神。同时宗族也可能选择推崇异姓的神灵，条件是像灵显庙那样在祠庙众神之中安插一个宗族的祖先加以配享。当然有些宗族只需要编造一个神灵眷顾宗族的灵验故事，便会考虑投资，如灵应庙之于松阳潘姓族人。正如上引《括苍金石志》指出的：“乡曲小庙稍著灵异，便举其人以实之；并有举其姓而不知其名者，多矣。”如何坐实神祇的个人历史，完全视乎信徒们的当下需要，或举为同姓，或编造灵验故事。^②

在处州地区各宗族广泛地参与到为本族或本乡神祇争取赐额的激烈竞争之下，松阳叶氏或者高溪叶氏选择祖先叶法善，无疑是一种保险的做法。叶法善不是无名小神，他在唐玄宗时期获得的政治荣誉足以让叶氏夸耀自己的高贵血统，他在括苍山水间留下的仙迹是有《太平广记》诸多文本的确凿记载，玄宗赐予叶氏家族的三道碑刻也皆有实物见证，这一切都是宋代崛起的有姓无名的唐末神祇所无法企及的。与叶法善这样显赫的祖先神灵形成对比的是刘氏家族所支持的彭城庙五位佚名庙神。1274年刘氏家族争取赐封彭城庙未获朝廷批准，原因是他们无法为刘姓神祇与地方历史之间构造一个具有说服力的“敷佑一方”灵验记，故未获承认。这也说明，各族各乡展开的造神运动之中，单凭一个宗族的力量未必能够获得成功。这方面叶法善崇拜还有一个更有利的因素是，叶法善建立的两座道观（冲真观和永宁观）早在唐代就入祀典，北宋时期冲真观又屡次荣获朝廷赐额。

第七章我们曾将处州叶法善与江西、江苏的道教神灵对比发现，作为

① 此外还有丽水城东十里的好道庙，宋大中祥符间获封“济渡侯”。丽水城西35里的通惠庙，宋政和三年赐额，绍兴四年封普应侯，“水旱祷之”。在风门山巅的协应庙，宋淳祐十二年（1252）赐额。祀奉厉神的福顺庙、显佑庙也是在南宋1240年前后获朝廷赐额。《丽水县志》卷5《祠祀》，第388—391页。

② 水越知在《宋代社会と祠庙信仰の展开——地域核としての祠庙の出现》，《东洋史研究》2002年第4期，第1—38页指出，南宋以后赐额、赐号出现两个趋势，一是朝廷赐予民间祠宇的赐额、赐号规格比北宋高了许多，北宋赐额多以二字或四字为主，南宋则是普通一个神祇都能获赠六字封号，以至于建炎三年大臣一再上奏要求限制八字赐额的数量。二是地方宗族更广泛地参与到为本族或本乡神祇争取赐额的活动之中。

地方神祇的叶法善，缺少在宋代持续显现的灵验，而且他的唐代灵验故事集中于祈晴祷雨的农业功能上，无法适应宋代市场化社会之中信徒的信仰需求越趋分化的社会现实。现在再将叶法善崇拜放到处州本地的祠庙竞争环境中，叶法善神性的这个特点仍是突出的。

丽水城北二十里惠应庙的庙神，原本在驱蝗方面屡有灵验，南宋嘉定八年（1215）的碑记显示惠应庙的信众已经扩展到了来自各地的客商，“经商客旅至庙诣香，江海遇有风波，祈祷感应”。^① 丽水本地香火最旺的祠庙，是位于丽水县北五里的丽阳祖庙。丽阳神因唐大中年间有祈雨灵验始被崇拜，“民有水旱疾病、螟蝗、盗贼兵革，必祷焉”。宋代主持丽阳祖庙这个看似民间宗教庙宇的宗教人士却是道士。^② 与冲真观、永宁观的同行相比，丽阳祠庙的道士在推动神灵的当代灵验传说方面，无疑是与时俱进的。宋元之交，丽阳神的灵验已经超越了农业神的职权范围，开始兼管科举和商业。^③ 元至正十四年（1354），《丽阳庙碑铭》为我们描绘了宋代丽阳神的新灵验：一是“宋时应进士举者，祷梦于神，穷达得失，莫不先知，因刻《应梦录》传于世”。也就是说，丽阳神的信徒包括了进京科举的秀才，他们还刊印了《应梦录》以传播丽阳神的灵验。^④ 二是咸淳中（1265—1274）处州府饥荒，刚好吴商数十艘米船正在海上等待最好的商机出售，“相时射利，未知所适”。这时丽阳神化身为书生，将处州饥谨的消息告诉了吴商，一夕大风将商船吹到了处州港口，正当荒年，吴商之米

① 宋嘉定八年（1215）赐额，遗有《甘泉惠应庙敕牒碑》，《括苍金石志》卷7，第11360页。碑文透露此祠庙是“金端公”的神灵所驻。金端公是唐末因黄巢之乱在丽水本地“没于王事”而被立庙崇拜的，“屡显神迹”。另有《甘泉惠应庙尚书省敕牒碑》，载于《括苍金石志补遗》卷3，第7422—7424页。

② 1221年《丽阳祖殿香炉欵识》显示当时主观有道士三人，道生三人。见《续括苍金石志》卷2，第11456—11457页。《宋会要》礼二十一，第860—878页记载，丽阳神自北宋元丰三年、大观二年和绍兴二十九年三次被加封。有宋一代，丽阳神共被朝廷赐封十次之多，从二字侯起最后达到最高规格的八字王“仁文神武正福忠圣王”。13世纪初期丽水各村形成了祭祀丽阳神的香火组织，《丽阳祖殿香炉欵识》便是丽阳祖庙前数里一个名曰“丛桂会”的香会组织捐刻的。

③ 元代有二碑一记详述丽阳庙历代封爵灵异事迹。至顺三年（1332）《丽阳庙加封神号碑》，《括苍金石志》卷11，第11425—11426页。同年，乡人林似祖撰有《丽阳庙加封记》，《括苍金石志》卷11，第11426—11427页。至正十四年（1354），《丽阳庙碑铭》，载于《括苍金石志》卷12，第11437—11439页。

④ 《丽阳庙加封神号碑》，载于《括苍金石志》卷11，第11426页。

卖出了好价钱，处州饥荒也因此得解。“商知神所为，致祭而去”。^① 丽阳神在这里利用了市场机制，扮演了一个信息代理人的角色，帮助自己封域的民众躲过了灾荒。南宋时期的神灵已经获得了新的经商专长，更确切地说，当信徒们被卷入日益扩大的市场体系时，他们将自己的神祇也带了进去。^②

宋元时期，众神喧哗，灵验纷出，各种祠庙崇拜活动之中的神性加注，透射出社会转型对于宗教世界的冲击与影响。处州那些崇祀叶法善的公共道观，如丽水冲真观、松阳永宁观，它们面对的不止有不断将灵验扩展到新的商业、科举领域的同行道观祠庙竞争，还有同样崇拜叶法善的高溪崇道观、松阳广福观等宗族祠庙的竞争，而且在这个宗教市场上，还有为数更多的被地方家族所支持的各种民间祠庙的竞争。在这样的地方宗教情境之下，仅仅凭借叶法善的唐代灵验来吸引信众，显然是不足够的。



图 8.8 位于武义县柳城畚族镇全塘口村的冲真观，明清屡经废弃与重修，于 1986 年被彻底拆毁，改建大源中心小学。2007 年，村支书全先生集资修建冲真观古文化遗产纪念堂。图为全先生在冲真观工地。2010 年摄。

① 《丽阳庙碑铭》，第 11437 页。

② 韩森《变迁之神》第 1 章，第 72—73 页引用的《台州临海县灵康庙碑》，故事与丽阳神完全一样。这应是南宋庙记文学的一种叙事模型，透射出南宋商业革命对宗教世界的影响。

祠庙能否生存和兴旺，完全视乎庙中所祀之神祇能否在信众的现实生活中持续地显示灵验，也就是神祇能否被信众、宗教人士、朝廷等社会集团进行持续的神性加注。进入明代，叶法善崇拜这种缺乏活力的特性导致了道观祠庙的两种分化：躺在叶法善身上“吃老本”（象征资本）的冲真观、永宁观、天真观逐渐衰败；获得叶氏家族支持的高溪崇道观和松阳广福观、通天宫从元明到清代仍然保持着良好的香火运营。

清康熙四十四年（1705），武方蔚《旧市永宁观膳田碑》记载，永宁观在明代末年已经“殿宇倾塌，几成荒丘”，至清代康熙年间为佛寺所夺。^①宋代盛极一时的丽水冲真观在明代宣德年间已经颓废，只有罗汉松、丹井、殿前二旧碑、大历铜钟、元代石香炉座几个古迹遗存。^②道光年间张铤纂修《丽水县志·寺观志》已经不记冲真观，这意味着冲真观已经在清代官方祀典上消失。^③西山天真院在顺治十一年（1654）《松阳县志》中记载是“久废”，大约也是废于明代中期。^④

与之形成对比的是，卯山上的广福观到了清代雍正十二年（1734）还在发挥着叶氏宗祠的作用。叶培章《卯山广福观序》记，“故观之羽士，皆知木本水源之义，而以其山为叶氏族山，即以岁时祭扫之时，会食于观中，以溯旧典”。^⑤可知南宋末年叶氏族人与道观在宗祠运营上的合作，晚至清代仍在继续。根据同治十三年（1874）的《丽水县志》，高溪崇道观当时仍有香火祭祀。^⑥

① 《旧市永宁观膳田碑》，载于民国《松阳县志》卷13，第632页。

② 乾隆《宣平县志》卷11《杂事·寺观》，第535页。《栝苍汇纪》卷15，《杂事纪》第693页收录三首明人对冲真观宋时盛况的缅怀诗作。其中教谕舒祥诗曰：“丹成犹注千年井，宅废空余百尺松。藏剑用心封石匣，采金亲手刻神钟。断碑零落无人管，半在泥沙半草丛。”这里提到了冲真观几样叶法善遗物：炼丹井，天师剑，777年铸造的宣阳观大历钟，断魂碑。

③ 道光《丽水县志》，卷7《寺观》，第143—149页。

④ 顺治十一年（1654）《松阳县志·建置》卷4，第62页。

⑤ 民国十五年《松阳县志》卷12《艺文记》，第76—77页。广福观在民国之后称为卯山下观。据2005年12月笔者对当地民众所采访的口述历史，广福观在民国年间拥有400多亩观田，1944年叶氏族人叶芳呼应当局“庙产兴学”号召，将广福观改为俭公中学（后改名为松阳二中），只要是叶姓子弟皆可免费上学。笔者在卯山寻访了广福观，观内的俭公祠（叶氏宗祠）建筑雕梁犹在，2005年时为家禽饲养场。卯山山顶的通天宫已废弃近30年，仅余几根石柱。

⑥ 同治十三年（1874）《丽水县志》，卷7《寺观》，第458页。据卯山叶氏59世孙叶绍骅先生回忆，1949年之前，叶氏族人维持着每年两次到广福观内的叶氏宗祠拜祭祖先的传统。

小 结

处州地方叶氏宗族的发展史，是与弘扬“道士祖先”叶法善崇拜相辅相成的。北宋中期从松阳迁徙至丽水高溪的叶氏族人，通过塑造开元时期的道士先祖叶法善开辟高溪道观的传说故事，重新建构了新移民家族的身份认同。高溪叶氏将崇道观定位为宗祠，族人将捐田给道观等同于每年向宗祠交纳一定的祭田。叶氏族人采取道教内部法嗣继承的“甲乙住持制度”，确保了宗族控制权在宗祠化道观之内的代代相传。

由丽水冲真观道士编纂的《唐叶真人传》，收录了《越国公叶真人世系之谱》。这个从流传于南宋的《括苍旧谱》中截取出来的，自叶氏始祖叶俭至中兴祖叶法善部分的断代世系简谱，反映了当时作为地方望族的叶氏宗族的象征权力。

宋元时期，在叶法善故里，松阳叶氏已经被塑造成“族大望重而世好读书”的地方望族，松阳叶氏族长出资扩建卯山的广福观和通天宫，在道观之内增设宗祠，并令道士承担宗族的春秋祭扫。高溪叶氏和松阳叶氏的个案说明了，地方宗族与道教两种社会集团经由“道观宗祠化”的操作，达成了双赢共生的局面。道士祖先叶法善神性之中“孝于亲忠于君”的面向，切合了松阳叶氏宗族的儒家伦理规范。宋元时期，松阳叶法善崇拜最终被“俎豆弦诵”儒家礼乐传统所收编。松阳叶氏族人在祖宗崇拜的儒家体系之内，对道士祖先叶法善进行了持续的神性加注。

高溪叶氏和松阳叶氏的“道观宗祠化”举措，显示了宗族利用祖先神灵象征资本以及转换道观公共资源的策略。^① 这些个案有助于我们拓深对于兼为宗祠的道观之日常运作及其与宗族之合作关系等问题的认识。常建华以元代至大年间（1310年前后）江西信州道士、叶法善裔孙叶行叔建

① 卜正民（Timothy Brook）：《Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China》（Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University and Harvard-Yenching Institute, 1993）一书讲述了晚明士绅通过支持佛寺事业以积累象征性的信用（象征资本），从而讨论晚明兴起的市民社会“公共领域”。然而从本书关于叶氏支持道观的两个事例可以看到，士绅或者大宗族支持宗教寺观，早在南宋的江南社会已经出现。

立叶真人祠堂为例，论述名人专祠向宗族宗祠转型的宗族历史。^①叶真人祠堂所祀之叶真人就是叶法善，元代江西信州以叶法善为旗帜建立宗祠的个案，如果放置于宋元之交处州叶氏宗族与道观合作的时代背景之下来考察，可以进一步洞见道士祖先叶法善在江南宗族形成史上所起到的整合地区宗教文化资源的重要作用。

将叶氏宗族个案放大到宋代整个处州地区的宗教市场考察，还可以窥见地方宗族如何通过投资祠庙和构造灵验故事，为自己选择的神灵进行神性加注，以争取地方文化象征资本的主导权。宋元时期，众神喧哗，灵验纷出，道观祠庙能否生存和兴旺，完全视乎庙中所祀之神祇能否在信众的现实生活中持续地显示灵验，也就是神祇能否被信众、宗教人士、地方宗族、政府官员等社会集团进行持续的神性加注。第七章我们曾将处州叶法善崇拜与江西、江苏的神祇崇拜进行对比，发现作为处州地方神祇的叶法善，缺少在宋代持续显现的灵验，而且他的唐代灵验故事集中于祈晴祷雨的农业功能上，无法适应宋代市场化社会之中信徒的信仰需求越趋分化的社会现实。再将叶法善崇拜放到处州本地的祠庙竞争环境中考察，我们看到叶法善“当下灵验缺失”这个缺陷仍旧是突出的。元代之后，当冲真观、永宁观等公共道观在宗教市场上因为缺乏竞争力而逐渐退出历史舞台时，叶氏家族所支持的宗祠型道观却因祖先崇拜这一稳定神性的持续有效，而一直延续着叶法善崇拜的香火。公共道观因为叶法善神性的稳定不变而失去了竞争力，而宗祠道观却因为神性的稳定有效而香火不断，同一神性，在不同的信仰空间内呈现了截然不同的两种命运。

^① 元代文人李存撰写的《叶真人祠堂记》（收入《道家金石略》第974页），记叙了元代江西信州王宗岭叶氏族人在叶法善裔孙叶行叔倡导下，改筑祠堂于青山南侧，纪念叶法善的专祠由此便转变为叶氏宗祠。相关论述见常建华《宋元科举制下宗族制度的发展》，《中国宗族社会》，第175页。

结 语

为神性加注——道士成神的造成史

开元八年（720），叶法善在长安景龙观仙逝，此后，“叶法善”这个名字不断地被笔记小说、道教经典、地方道观和叶氏宗族叙说着。这些叙事与其说是叶法善的生命历史，还不如说是关于道教圣者叶道士的神性叙事。叶道士作为一个箭垛式的故事主人公，在唐宋之间不断地接受着来自不同社会群体的神圣箭簇，最终成为引领唐明皇游月宫的神奇道士、中央朝廷封诰的“灵虚见素真人”、保境安民的地方福主。本书将这种神圣箭簇不断射向箭垛的过程，称作“神性加注”。

本书所定义的“神性”，也即圣者作为具有超凡力量的神，其区别于凡人的神奇特性。这些神奇性并非纯宗教学意义的神性（Divinity），而是中国民间社会所理解的诸如上天入地、预知生死未来、呼风唤雨、降妖伏魔等神奇本领。所谓“加注”，是指各种社会力量将各种神奇叙事附着于某位圣者名下，无论其主观目的为何，客观上为圣者的神性追加了一些说明性内容，起到了增强民间社会对于该圣者神奇性想象和理解的作用。

一 神性加注的类别

为了讨论加注于叶法善身上各个时代、各个社群的神性叙事，本书首先作了“减法”，主要依据唐代金石资料和朝廷制文，呈现了一个较为接近历史“实像”的内道场道士叶法善。作为擅长醮祭的内道场高法位道士，叶法善的主要职责是为帝室主持国家仪式，“致礼加璧，能事洁羞”。

从现存的零散资料来看，对于叶法善神性的加注工作至迟在叶法善

107 岁生命的最后五年便已开始。叶法善通过“归乡—上书—立碑—回授爵位—舍宅为观”的一系列活动进行了自我形象的主动诠释，亦即自我加注。这一加注围绕着一个“孝”字，尤其是将叶氏二处家宅施舍为道观，具有延续道脉的宗教意义，更进一步为家族赢得了地方政治文化权力。叶法善为其父祖所立的两通碑刻《叶慧明碑》、《叶国重碑》，直至宋代，依然在处州的道观与叶氏宗族中不断被重提，且被信众附会出许多地方风物传说。

唐宋时期对叶道士神性的各种加注，从历时的层面看，有帝王及其中央朝廷的政治加注、传奇小说的文学加注、道书道经的托名加注、地方道观的加注、叶氏家族的加注等等。通过这些加注行为我们可以看到，道士叶法善作为一种上至庙堂下至江湖的公共资源，如何被各种社会力量所利用和诠释。

1. 政治加注

叶法善在辅助玄宗登基时立有大功，获得“金紫光禄大夫、鸿胪卿、越国公兼景龙观主”的政治待遇。叶法善辞世后 19 年的开元二十七年，玄宗罕见地亲敕《叶尊师碑》加以追悼。这是玄宗为建立道教神权国家进行舆论准备而做的政治加注。《叶尊师碑》关于叶法善生平事迹的叙述，成为后世《太平广记·叶法善传》和《唐叶真人传》之祖本，也成为宋代地方道观向中央朝廷争取叶法善封号的主要依据。经过国家政治力量加注过的神性叙事，是一种强势的神性加注。

进入宋代之后，叶法善作为处州地方历史上的著名高道，备受官府推崇，被树为“敷佑一方，历祀浸远”的地方福主，赋予“能兴云雨”的显著灵验。宋徽宗时期，崇祀叶法善祖师的丽水冲真观发起进京争取封赐的行动，道观的道士与信众在向中央呈报之时，抓住叶法善“自唐至今，祷祀不绝，有功于民”的地方福主神性大做文章，再佐以具有灵验色彩的天师遗物传说，获得徽宗朝廷的认同。“见素真人——致虚见素法师——灵虚见素真人”，这三个朝廷封号的层层递进，反映了宋王朝的国家意志对于地方社会叶法善崇拜的控制、利用，以及对叶法善神性的政治加注。

2. 文学加注

刘谷神《叶法善传》、《太平广记·叶法善传》以及敦煌 S. 6836《叶

净能诗》，属于讲述道士生平与灵验事迹的仙传体文学，文本中既有宗教加注，也有文学加注。同时唐代文学中，还有为数极多的叶法善/叶净能/叶天师的单篇“叶道士”神奇故事。通过故事类型的罗列可以看到，神奇故事的本意也许并不以故事人物的神性加注为目的，但在客观上起到了为故事人物神性加注的效果。这些神奇故事的附着，往往体现出一定的随意性，甚至那些不大符合叶法善身份地位的情节，也会被附着于其名下，因为它们符合普罗大众对于神奇道士的类型化想象。这是民间社会对道士神性的一种模式化加注。神奇道士的故事越多，故事流传越广，道士的名气就越大，加注于其名下的神性就越丰富、越深厚。集合了唐代14个叶道士故事类型的敦煌《叶净能诗》，其系列故事均围绕着民众最感兴趣的符咒术而展开，是唐人对叶道士神性进行文学加注的代表性作品。

叶道士作为神奇道士的形象及其神奇故事，频频出现于唐代的文学作品当中，这些文学加注成为唐宋时期影响广泛持久的强势叙事。被加注在叶法善名下的专擅治疗与驱邪的道教法师神性，不仅进入了宋代道法经书的叙事，也进入了处州地区道观的叙事之中。唐代小说频繁提及的“叶法善领玄宗游月宫，传《霓裳羽衣曲》”等故事，被后人视作历史典故，时常出现在地方道观的历史叙述之中。到了清代，梨园行业所供奉的十二音神中，叶法善真君仍然稳定地占据一席，这也是因为“引玄宗游月宫”故事深得人心的结果。由此亦可得见通俗文学影响之巨大。

3. 宗教加注

为了光大师门，赋予道派神圣性和合法性，门人弟子对于师尊的神性加注往往表现最为活跃。然而在叶法善身后，其门人弟子在弘扬祖师方面几无作为，这也是叶法善所服务的内道场作为一个“准官僚机构”，派系林立，人走茶凉的真实写照。

晚唐时期，据说处州地方曾经流传叶法善预言道教接班人的谶言“百六十年后有术过我者，来居卯酉山”。叶法善去世一个半世纪之后，果然有一个异乡异姓的道士丰去奢来到松阳卯山，可谓应谶而来。凭借这一谶言所营造的舆论情势，丰去奢获得了安和观道众和地方社会的配合支持。丰去奢主持安和观期间，进一步加注了叶法善神圣谶言、天师剑传说这两种象征资本，不仅将卯山这样一个叶法善圣者遗迹加以“圣化”，而且结合晚唐天师道复兴的江南道教形势，在卯山大兴张天师崇拜。“隔世

弟子”丰去奢所进行的宗教加注，又将叶法善的道教背景拉回到江南天师道的体系之中，强化了卯山作为天师遗迹的圣山地位。

同样在晚唐五代时期，道教宗师杜光庭所编撰的出自《仙传拾遗》的《太平广记·叶法善传》的主体部分，从（道教）神学的角度出发，借助叶法善的生平事迹和神奇故事去见证和护卫道教神仙信仰的神圣性，同时加入了一定的地方风物知识和特定的宗教情境，客观上起到了将叶法善神性“在地化”的作用。

可是，以上几类唐人对叶法善神性的宗教加注，很少反映到宋代道团内部经书中。五代至宋元出现的与“叶天师/叶真人/叶法善/叶静能/叶靖能”相关的共有八类计11种道书，均为新出道法经典，它们通过构造叶天师与道法出世的神话，以坐实经书来源的神圣性与合法性。“叶天师与张天师”这一对固定搭配，作为道法的汉唐正统象征，频繁出现于12世纪新出道经之中。这是一种带有宗教特性的传统发明，牵涉着道经背后的信仰群体的自我认同，客观上也为叶法善的神性作了更进一步的加注。

中唐以后，本为江南庶族的道士世家松阳叶氏，以两个叶法善舍宅为观的道观为依托，长期主导着地方社会的宗教文化话语权。晚唐时期，叶姓已经上升为处州地区的地方名门大姓。松阳叶氏的上升路线，正是“一人得道，鸡犬升天”的典型个案，其中既有中央朝廷政治加注施加的影响，更有地方道观利用祖师叶法善这个招牌所进行的经营。晚唐以后，这两个道观——淳和观（安和观）、宣阳观（冲真观），从面向家族内部的私道观渐渐转变为地方社会的公共空间，不仅香火由外姓道士主持，而且宫殿重修工程也由乡民、地方士绅与官府联手承担。道观的公共性转向，说明叶法善作为一种开放性的公共资源，可以被不同社群进行不同诠释面向的神性加注。

有宋一代，处州道观的叶法善崇拜主要提炼了对提升道观地位具有现实作用的象征资本加以利用和阐释，这便是作为地方福主的叶法善庇佑全境百姓的神性。丽水冲真观向北宋朝廷争取封诰的呈表，以及南宋末年该观组织编撰的神传文本《唐叶真人传》，处州各个挂靠于唐天师叶法善名下的地方道观，皆努力将括苍地区的山水名胜风物打上叶法善圣者遗迹的烙印，生产了各种相关的地方风物传说，以令道观与叶法善的象征联系更具说服力。

晚唐安和观道士丰去奢，宋代冲真观道士吴慧淳、张道统等道观道士

对于叶法善神性的加注，体现出道士在整合地方社会文化网络方面的协商与操作能力，这不同于以往研究者所认为的，中唐以后道教对于地方仙人香火进行了自上而下的提升与改造。处州的地方道观一方面承认叶法善作为地方道教祖师的历史象征，一方面将其塑造成了庇佑一方的地方福主，从而莫立这些道观的地区宗教话语权。

处州之外，宋代的江南地区还有三处崇祀叶法善的道观——奉化虚白观、杭州洞霄宫、抚州相山四仙祠。虽然三地与处州共享着同一个道教象征资本，但这并不表示宋代的叶法善崇拜已经发展为一种跨越地域的区域性崇拜。各地的道观祠庙各行其是，各自从叶法善神性之中抽取了适合本地实际的地方性道教知识，对叶法善神性进行了在地化加注。

4. 宗族加注

宋代地方宗族往往通过投资祠庙和构造灵验故事，为自己选择的神灵进行神性加注，着力打造有利于己的象征资本，以争取地方文化的主导权。处州叶氏宗族拥有一位历史上著名的道士祖先，而且这位祖先曾对叶氏上升为地方大姓起过重要作用，因此叶氏对于叶法善神性的宗族加注，比之同地区同时代的其他宗族，更为活跃。

北宋中期从松阳迁徙至丽水高溪的叶氏族人，通过生产道士先祖叶法善开辟高溪道观的故事，重新建构了新移民家族的身份认同。高溪叶氏将崇道观定位为宗祠，族人将捐田给道观等同于每年向宗祠交纳一定的祭田。叶氏族人还采取道教内部法嗣继承的“甲乙住持制度”，确保了宗族控制权在宗祠化道观之内的代代相传。

由丽水冲真观道士编纂的《唐叶真人传》，收录了《越国公叶真人世系之谱》。这个从流行于南宋的《括苍旧谱》中截取出来的断代世系简谱，反映了当时作为地方望族的叶氏宗族的象征权力。

宋元时期，在叶法善故里，被誉为“族大望重而世好读书”的地方望族松阳叶氏，出资扩建了卯山的广福观和通天宫，并在道观之内增设宗祠，令道士承担宗族的春秋祭扫。

高溪叶氏和松阳叶氏的个案进一步说明了，地方宗族与道教两种社会集团经由“道观宗祠化”的操作，达成了双赢共生的局面。道士祖先的身份，及其道士神性之中“孝于亲忠于君”的伦理面向，被完美地集合于叶法善之一身。宋元时期，松阳叶法善崇拜最终被“俎豆弦诵”儒家礼乐传

统所收编。叶氏族人在祖宗崇拜的儒家体系之内，对道士祖先叶法善进行了持续的神性加注。

二 神性的流动

上面我们将唐宋时期的叶法善神性加注归纳为四个类别，从历时的角度考虑，一种社会力量在选择加注之神性时，常常援引已经附着于圣者名下的既有神性，或加以阐释发挥，或借力解构，这样就构成了神性的流动。

某项神性与加注对象之间的关系是不确定的，同一神性可以分别加注于不同的主体名下，同一主体也可加注不同的神性。比如，同一种故事类型（神性）在这一则故事中可能附着于叶法善名下，在另一则故事中则可能附着于叶静能名下，在敦煌《叶净能诗》中，甚至所有叶道士的神性故事都被统归在叶净能名下，而到了《太平广记·叶法善传》，却又将全部神奇故事归于叶法善名下。

微观地看，每一次神性的流动，都是特定语境下有特定目的的选择性行为，可是，宏观地看，神性的流动在总体上呈现为一种混沌无序的状态。比如，宋代道团在道法传统的发明进程中，同一道派的不同经书可能会假托在不同历史人物的名下，甚至无暇顾及本派“宣传口径”的统一；不同道派背景的经书也可能继承同一道法传统，既可以选择假托于叶天师名下，也可另择其他作者；根据道经编纂者知识背景的不同，叶天师的具体名号可以分别为叶静能、叶法善、叶靖能、叶法静等。

不同加注类别之间，神性也是流动的。有污点历史的叶静能/叶净能，与一贯政治正确的国师叶法善，因为共享着一批相同的故事类型，又共享着叶姓道士这么一个相似的名号，因而被中唐之后的唐人混为一谈，屡屡出现“能夺善衣”的记述。这些混乱的文学加注，到了晚唐，开始流向政治加注，唐敬宗朝廷甚至要求地方政府检寻叶静能遗迹，试图将文学世界的叶静能“坐实”回到历史世界当中。宋代各种新道派编纂的许多道法道书中，也将叶静能/叶净能奉为传授祖师。由此可见，文学加注甚至比道教内部的历史传统更具影响力，文学反过来覆盖了历史。

然而在宋代处州地方道观与叶氏宗族的神性加注中，叶静能却从未取

代叶法善受到香火崇拜，这说明在地方层面的神性加注中，“叶法善的历史”是备受尊重的象征资本。叶静能的历史污点经过了唐代文学的涂抹，已经淡出普通民众的认知视野，因此在叶氏宗谱的宗族史叙事系统中，叶静能仅仅是以叶氏家族另一个著名道士的身份出现。地方层面的神性加注也从另一角度接受了文学加注中的叶静能故事，将唐代以叶静能/叶净能为主角的神奇故事全都置换为叶法善的故事。无论是同类加注内部的神性流动，还是异类加注之间的神性流动，都是加注主体的能动行为，呈现出一种选择性的神性流动。可见特定类别的神性加注是具有排他性的，宗族加注中一旦确立了叶法善的神圣地位，就有意识地排斥了具有历史污点的叶静能。另一有趣的例子是，晚唐时期异姓道士丰去奢在松阳卯山弘扬叶法善崇拜，从而确立了卯山作为叶法善崇拜的圣山地位，可是，宋代的叶氏家族在重建和改造卯山道观的历史叙事中，却从不提及非叶氏的丰去奢；而在丽水县冲真观道士编纂的《唐叶真人传》中，却记录了作为叶法善崇拜中兴功臣的丰去奢事迹。叶氏宗族的神性加注中既排斥了具有历史污点的叶静能，也排斥了非叶氏的丰去奢，而公共道观的神性加注则只排斥了叶静能，并未排斥丰去奢。

在上述四个加注类别之中，源自政治加注和文学加注的神性最具流动性。由于中国文化深受王朝政治的影响，源自政治加注的神性自上而下地流播到地方道观、道教教团、地方宗族之中。这种流动是容易想见的，关键在于各种接受政治加注的社会集团如何灵活运用这种象征资本，进一步加注带有本集团标志的新神性。

但是，政治加注的叶法善神性却极少流动至唐代志怪小说的叶道士故事之中。在唐代文学中，叶静能比叶法善拥有更多数量的神奇故事，《叶净能诗》甚至远播边塞地区。

文学加注对叶法善神性的强势形塑作用，以及与此相对的道教宗教加注影响力的弱小，必须引起我们足够的注意。宋代的新出道经从唐代的文学加注中继承了叶法善擅使符篆的神性主题，又以道经特有的神圣启示模式加以包装，从而令唐代故事中的神奇法师形象，逐渐内化、转变成为宋代道教内部的道法祖师形象。但是，宋代的宗教加注并未影响各地道观的叶法善崇拜，更未回输宋元文学，甚至未能影响《历世真仙体道通鉴》等元明时期的道内仙传。

以往学者多指出拥有普适性价值的道教教团的“道封”，对于提升、

推广地方仙人香火的决定性影响。可是通过叶法善崇拜的个案，我们需要对道教道团的力量打上问号。唐代叶法善的门人弟子在推广祖师崇拜方面毫无作为。不仅宋代道教经典所加注的叶法善神性，主要来自文学加注，而且地方道观所加注的叶法善神性，其文化资源主要也是来自地方信众的公共记忆。

神性的文学加注，借助口头传播、公共读物、庙宇香火等方式，显示了强大的传播威力和隔代传承的记忆功能，可以成功地转化为跨越地域的公共文化资源。不仅是宋代道经中的叶天师，甚至整个宋元江南地方社会的叶法善神性，基本上都是由唐代的文学加注所形塑的。中唐刘谷神《叶法善传》、《太平广记·叶法善传》以及唐代叶道士故事等文学加注，基本固定了叶法善的神迹与故事，南宋《唐叶真人传》在此基础上加注了地方信众所关心的地方公共记忆，再配合冲真观的香火崇拜，完成了“文学→信仰”的转化。文学加注的强势流动力还表现在，无论是宋代仙传小说还是地方道观的神传文本，它们的公共记忆时间依然停留于唐代，叶法善的神迹也主要发生在唐代，叶法善崇拜的灵验故事缺乏对当下社会信仰需求的回应。

文学加注对其他加注的影响是滞后的。中晚唐流播甚远的叶法善文学加注与处州地方社会的宗教加注，大致处于同一时期，可是，两者之间却并未发生神性流动。有关叶法善的神奇故事几乎从不涉及处州地方社会，更未涉及以淳和观与宣阳观为中心的叶法善崇拜，反过来也一样，地方社会的实体性叶法善崇拜也未曾对全国范围的叶道士故事做出回应或起到进一步推动作用。然而到了北宋初年，文学加注的“游月宫”故事开始作为历史纪事进入了地方道观的碑记之中，文学加注的符箓神性也流入宋代新出道法经书之中。

三 神性的失注

按照顾颉刚“层累造史”说，圣者叶法善之神性，是在历史进程中不断累加造成的。我们通过区别不同加注类别、具体考察加注背后的社会历史情境，还可以发现，叶法善的神性加注固然有流动与累加的“加法”过程，然而由于神性加注总是各自进行的，每一次加注都是一次选择性的叙

事，导致神性也常常呈现出“减法”的一面，有时则呈现为如“盲点”般的有意忽略，我们称之为“失注”。

首先失注的是叶法善身世中最重要的三个方面：一是大洞三景法师的道教法阶，这是叶法善最重要的宗教身份，却从未被他身后的道内经典、叶氏宗族和政治封诰所提及，唐代的文学加注甚至将叶法善描写成一名游行于乡间的，以简单的符篆术为社区民众提供驱邪仪式服务的地方道教法师。二是叶法善临终前的三首遗世诗，诗中着力塑造了自己“谪仙”的仙师形象，这一自我加注在后世回音寥寥，基本上无人响应。三是叶法善以107岁的罕见高龄辞世，虽在玄宗《叶尊师碑》等唐代官方文献中尚有提及，奇怪的是，无论是在唐宋的文学加注、宗教加注，还是处州地方的宗族加注之中，几乎从未就这一罕见的高龄进行神性加注。

究其原因，大概是“大洞三景法师”不是公共知识，难以进入社会的群体记忆，加之不具备可供流动的“神奇性”，很难转化为民间社会喜闻乐见的神性叙事。自我加注的“谪仙说”由于缺乏具体故事的文学支持，始终没能形成一种可供言说的叙事文本，因而没有传播的力量。

107岁的“长寿翁”，在人间固然算是奇迹，可是，这一年龄在神仙世界却是不值一提的“短寿仙”。那些历史上未详生卒年的游方道士，反倒被加注了更加漫长得多的年岁，如唐代的张果即被加注了“尧时丙子年生”的神性，到了宋代，叶法善“实实在在”的107岁，与造神运动之中被推崇的八百岁彭祖、二百岁陈抟老祖、“年百余岁而状貌如婴儿”的吕洞宾等“自言长生”的仙翁相比，更是不值一提。

神性的加注与失注，只与社会力量的现实诉求有关。有趣的是，进入21世纪后，一些千年失注的叶法善神性，又被地方社会重新加注，焕发出新的叙事生命。2006年以来，浙江的武义县、松阳县、遂昌县、青田县等地纷纷宣称叶法善为本县历史名人，将叶法善当做文化名片加以推广。松阳县在宣传“卯山仙茶”的养生功效时，重点强调了叶法善的百岁养生之道。2009年，武义县政府确立了“打造中国温泉名城、构建东方养生胜地”的发展目标，叶法善被宣传部门加注成为中国历史上著名的“养生大师”，遍及该县的养生产品、养生温泉、生态旅游等各种相关宣传品中。为了将就现代人的时间概念，浙江多县“自觉”地将叶法善的年龄改为西方纪年法的105岁，而不是古代史籍统称的“一百零七岁”。饶是如此，105岁在现代入眼中也绝对称得上是道家养生的楷模。叶法善这个

实实在在的年岁，在古代仙翁“放卫星”的大跃进长寿竞赛中虽显寒碜，但在崇尚科学的现代大环境之下，反而成了不怕科学火炼的真金。

千年失注的百岁神性在当代社会重新获得了政治、商业的双重加注，从一方面也正说明了中国造神史并非逐步递进的层累叠加，民间神祇的神性永远处于加注与失注的动态过程。

四 神性叙事的停滞

众神喧哗，灵验纷出，道观祠庙能否生存和兴旺，完全视乎神祇能否被信众、宗教人士、地方宗族、政府官员等社会集团进行持续的神性加注。

但是，如果某种神性叙事过于强大，一旦被文本固化，成为一种共同知识，往往也就意味着神性的固化以及加注活力的丧失。也就是说，一种神性的过分稳定和成熟，不仅可能会限制该神性自身的进一步加注，也可能会挤压其他神性的加注空间。

在唐代发展最为充分的叶法善文学加注，在宋代却呈现出明显的停滞状态，无论是道内仙传还是笔记小说、类书，基本沿用了唐代的叶道士故事类型。同样的，南宋《唐叶真人传》虽是叶法善灵验故事的集大成之作，但它不仅未能给叶法善崇拜加注新的灵验故事，而且由于其叙事的权威性，反而在一定程度上固化、限制了地方社会对叶法善神性的加注空间。

唐代的叶法善故事中，斩狐魅、除病疫、追岳神等神性反映了唐代社会民众的宗教经验，由于这些故事过于强大，神性发生的时代也被固化在了唐代，其治疗与驱邪的神性并未在宋代滋生出新的故事。宋代的叶法善被塑造成了一个高高在上的地方福主，其于民众现实生活的灵验基本上只有一个主题：祈晴祷雨。而同时代的许多道教神祇已经展示出他们在宋代市民社会中的适应性调整，贡献了商业、娱乐、医药等广泛领域的新生灵验。

另一方面，自唐玄宗以来的政治加注，虽然在行政层面上肯定了叶法善的神性，却也导致叶法善神性的呆板，不亲民，再加上《旧唐书》等官方史料对于叶法善的记述较为具体与正面，把他定格在历史人物的层面，

这样也限制了天马行空的神奇故事之进一步生发。历史人物的生平资料越是模糊与芜杂，叙事的生长空间越大，其神奇故事的生长点也越多，如江西华盖山的三仙、福建的林默娘、湖北的吕洞宾这些宋代以后香火迅速扩张的神祇，无一不是缺失生平史料的模糊面孔，他们身后的神性叙事，得以容纳不同社会力量的自由加注。

宋元时期，地方道观不断固化了叶法善作为地方福主的身份。丽水叶氏、松阳叶氏也将叶法善“道士祖先”神性进行了重新包装，通过将道观宗祠化的方式强化加注。叶法善神性在这两种加注的合力之下，其在地化（localization）越彻底，其神性的流动性能就越差。恰恰是这种凝固的神性限制了叶法善神性在宋元以后的加注空间。

对于叶法善神性的新加注，只能有待于社会环境的变化。新的环境必然滋生新的诉求，新的诉求可能会激活新的故事生长点，如同 21 世纪的养生需求激活了 107 岁的“长寿翁”。

附录文献

一 金石资料

1. 唐仪凤三年（678）《岱岳观碑》

仪凤三年三月三日，大洞三景法师叶法善等奉敕于此敬□修斋设河图大醮一□，敕敬造壁画元始天尊、万福天尊象两铺，功德既毕，勒石纪年。

2. 唐开元二年（714）《龙瑞宫记》

宫记

秘书监贺知章

宫自黄帝建候神馆，宋尚书孔灵产入道，奏改怀仙馆。神龙元年再置。开元二年敕叶天师醮，龙现，敕改龙瑞宫。管山界至：东秦皇酒瓮射的山。西石□山。南望海玉□香炉峰。北禹陵内射的潭五云□□白鹤山淘砂径茗□宫山□□潭葑茭池□洞天第十天名天帝阳明紫府真仙会处。黄帝藏书□□□阙□□□□禹至阙得书治水□禹之□（下缺）

3. 唐开元五年（717）《唐有道先生叶国重碑》

江夏李邕撰并书

昔者诞发老君，道统天地，生德夫子，身负日月。且时宰不宗，主人勿用，矧乎埋照浚谷，潜盘穷山，幽姿蛻于尘容，素尚胤于仙类。岂辟命

行矣，爵服繁之而已哉。

公讳国重，字雅镇，南阳叶县人也。自少典锡羨，高辛纂绪，陶唐重熙，后稷迈种，文王之胤乃食于沈，尹戍之子载封于叶，受氏享国，大哉邈乎。逮乎祖乾昱，克壮其犹，永孚于德，墀户习隐，塞兑亿坤，硕肤长材，通理博艺，虽安车累至而坚卧固辞，故庆祚克开，眉寿维永矣。厥考道兴，性守宫庭，道敷邦国，居鬼从地，帅神从天，受篆以恒之，飞符以比之，扼魍魎之邪，刘台台之祟，有足奇也。至于挥扎落纸，引弓贯革，特超五部，广雅大余，俟谁嗣哉。先生灵承道宗，异闻训诱，弱丧文貌，幼尚真笃，仙骨有象，童心不萌，专精五龙，遍游群岳。聪以知远，明以察微，达死生之占，体物气之变，故静贞动耗，息影归止，云卧牝壑，林巢仙居，人绝不邻，道阻且右，独往幽胜，永歌隐沦，放闲保和，习虚致静，拊五石之髓，撷三芝之英。

时哉不留，岁聿其逝，缟鬓纯漆，韶颜渥丹，事适玄同，神与道媾，惟寂惟寞，不饮不食，数十载于兹，乃声闻帝廷，迹发皇眷，简才受命，降尊加礼。将之以文马，速之以畅轂，先生盱眙长揖，握手高谢曰：“自昔帝舜登庸，德辉允铄，光武继统，吏道孔嘉。且薛方逢萌，备外臣之礼，虞仲夷逸，终处士之业，岂垢俗疵物，偏质介性，将探道慕德，坐致遐龄。”使者蓄无言之疑，申遂行之旨，乃周览庐室，躬首仓廩，考畴人之疆亩，讯家童之作业，皆俭以遵约，安能维始，味不甘口，色无养目，信以为著诚去伪，敢守难夺，顺风可即，强起曷至焉。遂虚觐复命，暂放闲列。朝廷企其高，渴其道，聆嘉声而属想者，岂胜言哉！有司以天元书缺，星度官弛，亡五德之转，缪四时之序，天道运行，不知所况，子亥丑癸，焉识其原，皆乘递远寻，请益传授，可谓绳诚列而曲直征，衡诚悬而轻重立。粤惟博物君子，岂期小说鰕生。呜呼，天不持久，人将复归，颓年迫于期颐，远志屈于摧落，卜兆幽谷，托坟清林，逸人不追，国士靡宪，泉石沮色，乡县失声，岂无他人，惟子之故。

胤子慧明，赠银青光禄大夫，歙州刺史。公罔替厥繇，代增其业，启秘篆之高妙，扬玄津之洪波，道征若声，心麾苦气，吹律暖谷，运历知天。屢下辟书，终不应命。

孙景龙观道士，鸿胪卿越国公法善，幼得父书，早传成法，夤念有训，迈迹自身，读天下之书，备方外之术。火涤淫祀，剑诛群妖，恩开五君，名动四国。其入也，排金锁，谒紫庭，为帝傲吏；其出也，法玉京，

坐玄寺，作人宗师。故能大匠道门，冢卿朝右，礼食轩座，寓直禁庐矣。尝以理气自强，登老益壮，虽暮景急节，而纯孝孔哀，是献封章，愿拜坟墓，有軫帝念，载形王言，神札以飞，传瑞乃发，群公帐饯，列藩郊迎，朝章有辉，乡人皆庆，枉以末技，扬于孝心。惟先志以追远，立丰碑以纪德，夫何间然。其词曰：

宗文素履，家代隐仙，道一相孕，薪火交传，黄公术左，赤水珠联，道开幽键，性与真荃，一门累祖，四至百年。抗迹岩谷，消声天地，卓尔遐举，蔼然高致，麝以臭焚，珠以明坠，人则有心，征亦不至，保身匪偷，全璞为利。孝孙增业，明辟顺风，心尝无忝，事或不同，征贤朝满，举逸山空，曷由高枕，克谢代工，测微达变，尽规纳忠。皇眷虽渥，孝思亦深，章服粲粲，传驷骖骖，载达阙庭，是展坟林，纪石追远，昭铭率心，孝忠事立，荣歿宠今，遐超古始，永宪江南。

开元五年岁在丁巳三月七日侍者清溪观主詹玄一丁□

4. 唐开元五年（717）《大唐赠歙州刺史叶公神道碑并序》

江夏李邕撰

国子监太学生韩择木书并题

公讳慧明，字德昭，南阳郡人也。其先系自轩后，弥于周文，聃季食沈，子高封叶，因为氏矣。逮问政偶孔，好龙得真，代有闻也。昔者惟帝兴运，乃圣炳灵，风云相从，人梦通感，间气骏发，良弼大来，有开必先，凭物为象，固自然矣。则我使君降仙府，乘道流，追踪隐沦，叶契幽叟，结庐涧沚，考盘岩椒，同人利贞，遁代勿用，雅好酒德，允遂老经，话言解颐，精义绝倒，诱进不倦，虚纳尽款，好事集门，长者闾里，每至升月帷户，和风林薄，植杖啸谷，席皮琴山，泰然乐生，澹乎忘老。方且惟性寿，溯神仙，徇赤松之游，纵黄老之术。外身先物，归根致柔，缘以大均，持以大定，色理不荡，宠辱不惊，绳绳焉，熙熙焉，孔德之容，罔可测已。故师长旌礼，邦族兴化，智者谓智，仁者谓仁，虽褐塞桑枢，苙衣韦带，必避途加敬，怀风惕息焉。

是用克闻于家，大育厥胤，则我越公袭上德，延庆灵，生而知之，学而习之，有专门之资，得丕承之业，才彪犴道，既冠同玄，讯远岳之福庭，覲幽寻之方士，陈咒雷骇，吐刃电光，沈海莫濡，蹈冶匪热，呵万鬼，搦百神，启阴官之符，变冥司之策，追究往事，坐知来兹，膏肓无所

通其形，雾露不能滋其疾。奇迹多绪，嘉声日闻，是以大君孔休，辟命荐至，入自卧内，问以咎征，造膝必成，偶事偕中。时更四纪，代且五王，顺风以请天师，敛衽以近皇极，缙素莫能出右，公卿是惟虚左。国家有事天地，将旅海岳，公尝致礼加璧，能事洁羞，传驷载途，郡邑迎谒者岁四三焉。自顷贼臣蓄祸，小人吹蛊，敢为戎首，兴此厉阶，天步未亨，人事将殆。公乃极陈幽赞，大启圣猷，枚卜撰辰，并走群望，作为邦翰，先后主忧，殄剿元凶，翼扶皇统。是嘉厥异，式扬尔忠，爵赏懋于身，宠赠光乎考。匪此父也，曷训其子，匪此子也，曷扬其亲。松楸已行，碑板未立，永念终古，追荐孝思，骤请阙延。第如江介，远访才子，枉逮鄙夫。赵括论兵，多阙旧学，班固述史，实赖家书，顾惟成章，实愧贞石。其词曰：

真隐夷轨，默仙解形，倬哉独立，企古遐征，殆庶玄德，升睹丹经，服乡不涅，光和无营，卜筑岑渚，左药右琴，徐啸风谷，缓步月林，白云怡意，清泉洗心，曷胜不往，曷奇不临。迹因神远，情随地深。举代方籍，皇家未弑，肇有懿子，载扬令德，左慈致物，越人辩色，司察鬼谋，役使神力，宠被五君，声闻八极。日尝薄蚀，国有多难，凶逆扇扬，忠烈愤惋，亦既先觉，克图幽赞，皇哉神武，赫然天断，薄言即戎，于以戡乱。帝念畴庸，典开列土，岂曜厥身，实赠于父，朱幡乃锡，紫绶是与，存致歿荣，忠伸孝举。列列桐柏，绪风兴悲，表墓有阙，纪德无词，哀哀严荫，奕奕孝思，孰传终古，是建丰碑。

赠慧明银青光禄大夫歙州刺史子道士法善授鸿胪卿封越国公

开元五年太岁丁巳鹑尾七月夷则七日甲辰建。

（缺）□州张□□□□□检校树碑侍者洪州翊真观主卢齐物□

5. 唐开元二十七年（739）《故金紫光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主赠越州都督叶尊师碑铭并序》

朕闻轩辕三皇之盛者，尊广成，唐虞五帝之盛者，师尹寿，故夫以圣人之道，教圣人之才，守之七日，又守之九日，朝彻而后能见，独是道也。入水不濡，蹈火不热，啸叱风雨，鞭笞魑魅，无方而后能进物，独是神也。神则惟变，道亦旁通，苟得其人，抑所谓神道设教者也。

师讳法善，字道元，自诸梁食采，是谓叶公，邑亦如之，因而命氏，则昔为南阳人也。曾祖道兴，祖国重，父慧明，赠歙州刺史。贲丘园者，

一贯吾道，食旧德者，百代可知。故名溢宇宙之中，身在江海之上，则今为古括人也。至隋大业之岁，岁在丙子，法师是生，凡六百四十二甲子，洎我开元之岁，岁在庚申，形解升云，则春秋百有七矣。其生也，年长而色若孺子；其化也，委蜕而神则默仙。尝从朕游，仰之弥高，钻之弥坚，藏察无象，钩致不测。若言匡国辅主，鼓舞发挥焉，朕可推而尊之，不可得而臣也。

其始终出处之迹，可得而言者。初，师甫七岁，涉江而游，迨三年，人以为溺。及还，问其故，则曰：三青童引之，憩于华堂峻宇，咽灵药，吸云浆，太上镇之，是以留也。十五中毒死，又见昔青童曰：天台茅君飞印印其腹，始殊闷绝，良久豁如。师以灵应感通，殊尤若此，遂乃杖策游诸名山，远访茅君而遇，岳骨上起，目瞳正方，冰雪绰约，喁然微笑曰：“尔来乎！尔名已登仙格，身逢魔试，故相救而免。当以辅人弼教为意，无汲汲于去来也。”由是便于青城赵元阳受遁甲步玄之术，于嵩高韦善俊传八史云笈之道，宴息于括苍罗浮，往还于蓬莱方丈。灵图秘诀，仙符真度，宝篆生券，冥感空传。临目而万八千神，咽胎而千二百息。或潜泳水府，或飞步火房，或剖腹濯肠，勿药自复，或剝睛抉膜，投符有嘉，或聚合毒味，服之自若，或征召鬼物，使之立至，呵叱群鬼，奔走众神，若陪隶也。

故海内称焉，千转万变，先朝宠焉，一昼三接。朕在藩邸，累闻道要，及临宇县，虚佇昌言。奸臣寓谋，凶丑僭逆，未尝不先事启沃，亟申幽赞，故特加紫绶以大公侯之封，而确固黄中，不乘轩冕之赏，可谓德博而施，道尊而光者也。适来无迹，为夫子之时，适去无吝，为夫子之顺。

岁在鹑尾，月鹑火。是时也，返真悬解，朔日追赠越州都督，逾月归藏括苍之山，免朝章，从夙志也。先生幼有奇质，长标特操，神照体外，骨秀形表，故万先生目之曰：“子书成仙格，方自仙宫，吾将及尔为同僚也。”信哉！《易》曰：“君子或出或处。”然出者无山林之逸，处者无轩冕之贵，虽道同则应，而迹异难兼。先生养神太和，观妙玄牝，君子或处之盛者也；金印实贵，紫绶方来，君子或出之盛者也。非夫道臻博大，德合神明，其孰能与此也？故于王室则承恩者五代，当朕时则传道者数人，皆曰宗师，无间然矣。夫为文者纪其实，称德者尚其训，先生知予，予宁不述，诚寓然而无愧，可披文以相质。铭曰：

忽然勃然，莫不出焉，油然冽然，莫不入焉。

百昌之源，万化之泉，于此观妙，实云列仙。

列仙伊何，销化却老，观妙伊何，岂假至道。

旁通幽赞，神变灵造，淫词厉阶，无隐不讨。

讨逆辅顺，功就佐时，藏往察微，业与神期。

章绂加等，方来不欺，视掾若遗，恍然我思。

大有元吉，黄中通理，默仙委蜕，玄达无已。

叶县鳧飞，辽城鹤止，玄风盛烈，郁乎千祀。

开元二十七年岁次己卯二月己未朔二十六日。乘化而往，彼则悠然，不忘旧情，纪诸事迹，仙山海畔，碑石依然。

弟子丁政观谢赐真人碑铭状

内肃明观道士尹惜，宣敕内出御文，赐臣师主。臣跪奉天章，仰瞻宸翰。以惶以喜，载庆载悲。臣忝与门人，不胜感愧之至，谨录陈谢以闻，谨状。开元二十七年四月二十三日，弟子景龙观道士丁政观等进。

6. 唐乾元二年（759）《淳和观钟铭》

人之巧者与造物同功，器之著者与阴阳齐方。此邑紫府，修建鸿钟，悬重千钧，量逾百石。爰有南海贤士陈明羽人，一言于邦，千里来应。祥金自积，良冶子来，立埏埴而成模，制橐籥而运用，大力斯拔，高炉正开，金火令流，云雷皆至，红光旁照，踊跃密移。善应长保于岁年，仙侣永闻于时夜。昔称北宫之赋，三月而成；今观东郭之师，不日而就。振于无境，鸣而当律，喜尧年之陶铸，荷圣泽而书名，皇化远冒于遐方，景福愿归于魏阙。铭曰：

越金既聚，鳧氏作则，至用出虚，宏之充塞，既集仙圣，永清道德，远及千春，方兹一刻。蹲熊下峙，盘龙上陈，刚亦能吐，声实为宾，形如天覆，响若谷神，远韵无斁，用之不勤。

7. 唐大历十二年（777）《宣和观钟铭》

维唐大历十二年，岁次丁巳，正月甲寅朔，廿五戊寅，宣阳观奉为□□国王

圣化普及，道俗存亡，敬造洪钟一口，用铜一千五百斤

元奏□□敕置观，金紫光禄大夫鸿胪卿越国公道士叶法善

摄刺使贾岌、县令李冲、市承郑保进

率化众缘道士：郑通灵、郑国清、吴灵岳、吴升玄、周法慈、叶道游、叶朗清、吴惠虚、郑仙超、叶惠光、王法虚、毛仙灵，以上各舍十五斤

都检牧道门威仪、紫极宫道士叶脩然，廿斤。道士叶齐真十五斤

周光超舍铜十五斤

俞怀直舍铜廿斤

大匠孙住、葛光、留超

舍铜卅斤主。郑德宝、戴公训夫妻，吴怀德夫妻为□女檀越郑王乡舍十五斤。郑怀政廿斤，叶招福、叶招泰、叶思庭、戴公之、戴德丘、郑女娘

郑保盖、叶待贤、叶待正、周光择、周光遂、叶达芝、叶万春、俞喜娘

叶光超、吴怀丘、陶大娘

8. 北宋大中祥符三年（1010）《重修宣阳宫大殿记》

（前缺二行）方内者也，□夫嗟凤鸟不至，叹龙吾不知。鼠壤余疏，非□成□，象□至道，适传尹关用（下缺）宣阳宫者，有唐越国公叶法善之故居也。公凝神旦宅，丰味道腴，目转方瞳，口含慈宝。（下缺）游鸿胪命卿，旋闻受署，然藏山尚浅，□露徒深。御风而行，不闻列寇之来复；骑月而往，应（下缺）。仙去而云軿绝音，堂留而金石交响。光仪凭物，妙域存神，失其交臂，不停飞薨，旋壤瓦落（下缺）

乾符中，道士丁存古，天机务深，谷神善答，故能指通三部，檄召五星，泊谒精庐，早摧阳□，不（下缺）护于鬼神。岂无他人，里尚多于豪俊，于是务邦民之廩给，进大匠以财成，柱壮十围，例支玉（下缺）咸镂文楣。□此华表，归禽不疑于云构，吴宫过燕，旋缀于春泥。

迨后，巢寇犯关，吴民入堡。及（下缺）河分疆，虽铁幕争雄，而铜盘共歃。王姬馆虽容外筑，公壻池未免郊迎。奈何西土虽兴，独迎（下缺）衍正讲涅槃，玉清虽在于人间，金鼓但鸣于梦侧。恭惟皇宋弔伐之后，内□富庶之来，（下缺）孔修，五兵不铸。则斯宫也，叶堂弥古，真龙不来，丁师云归，夜鹤空怨。苔沿砌上，但惊禾黍之离离；□□□间，不见神仙之谔谔。

进士祝顒者，雅亮天骨，素乘日车，自戴绶垂纓，目览口诵，动能问礼。居（下缺）日之不□，适三□而变缓，州郡徒伸于辟命，枋榆自得于逍遥。然常投袂故宫，披襟福地，因谓物不（下缺）道由人行。其如尘暗灵幡，漏推虚室，适为败类，焉能集仙？但当考事以命货，何必张□而告众。因百（下缺）二十万，然后谒丘园之旧德，询乡党之通儒，人有切于宿心，事无劳于弥□。既而厚币乎匝，均（下缺）使山榘毕更，璇题尽改。虽柱石求旧，而根槛惟新，莫不再染丹楹。荐糊赭壤，基去白地，栋摩赤霄。不（下缺）青砖绝尘未明而翠瓦生，日兼储侍，醺器装严，从官总计钱五十万。自祥符初命事，至庚戌岁毕工（下缺）新王正一见闰月。

非专割剜，是贵因循。盖使击钟者通财，扛鼎者陈力，运斤成风者则墨鼓策播，音（下缺）晨。是以往不妄来，至无虚反。噫！天下能事，世生哲人。栋桡之埶，丁师修之于昔；梁木其坏，祝侯理（下缺）。不然，则鸾凤之响沉天，希夷之道坠地，又何以壮域中之大，符物外之游者哉！□室（下缺）没之利，系表所蕴，考非八卦之爻；体中不佳，起作一禽之戏。永怀镌石，遽托含毫（下缺）文伸义，将操直笔，预禁横流，是宜彰往以考来，安用誉尧而非桀。聊书岁月，祇俟清（下缺）祝顒男弼初同（下缺）道众鲍用居、蒋道（下缺）。

9. 北宋宣和四年（1122）前后《重修冲真观碑记》

政和六年，处州冲真观道士、通微大师吴慧淳，以唐玄真护国天师簪、履、剑器诣阙上言：“臣所主观，即天师故居，岁久将厌藏剑器在山林间，其地不生草木，常如洒扫。臣顷得石碑、簪、剑、宝器于土中，悉天师所遗余迹。自唐至今，祷祀不绝，有功于民。臣谨函封以闻，乞加号谥，给度牒，以广其宇，新其像，岁度道士，嗣修香火。”上从之，敕封致虚见素法师，给度牒三十，又为之岁度一人。自是堂宇门庑屋庐阶户烂然，备具三清上帝风马云车，天师遗像冠裳佩玉，遂与东南福地洞天杰立相望。初治平中，封见素真人，通微之请加致虚，号法师。宣和二年改灵虚，复真人。初天师以宅为宫，敕号宣阳，盖睿宗时也。至治平锡今名。

渊之行水疗也，至其宫瞻仰太息，经数百年仙风道貌凜焉。长在歧望，望白马蓊蒿空翠，非雾非烟，令人弃百事，拟从游也。开士潘宗元，年六十余，主观事，导余周览，详观之颠末，欲记其事。后二年，余将去官，宗元来请，曰：“天师去人间五百年，通微与仆植坯未暇治碑，恐流

传失实，观之同流里之父老，咸请记之。”余才不逮，李笔弱于韩记，事恐弗称，既不克让，勉循众志，延摭其事书之。

又为诗以系焉，诗曰：紫微左官校上仙，四方万善皆纪年，闲游八荒少迁延，一时暂谪居弃贤。河图洛纬周义篇，贯穿佛老俱穷研。高宗中睿迄开元，屡排禁闕陈志言。功成行满踰三千，复命上征禹余天。故家留作区中缘，跳丸合璧频推迁。昔时丹井今依然，道人得道知其原。手持故物走金盞，皇王锡命如其前。照耀金碧增雄妍，坐令裕后如开先。当时筑室踰万椽，丽巧耸擢高相连。斥大庫小支危颠，金榜钿额篆纠缠。如升如恒不崩骞，屹屹三清侔大圆。群仙恻恻驻云辔，入门长揖心肃虔。遥睨白马旧山川，罨如鸾鹤乘云烟。晨钟暮鼓福绵绵，赖有湖边六顷田。从学每每得真詮，贞珉藉以永其传。

10. 元泰定三年（1326）《处州路高溪崇道观碑》

（上缺）温（下缺）叶现撰

（上缺）事□处州（下缺）事邢彧书

承务郎处州路丽水县达（下缺）事伯颜察儿篆额

括上应少微，以处士名郡。其扶輿清淑之气，旁薄郁积，结为名山，钟为异□，□□□出，后先相望。若唐元真护国天师、灵虚见素真人叶公，尤所谓杰然者已。师发迹卯山，标名紫微，勋著国家，泽流后人，灵迹显应，具开元御撰碑，记略弗著。由括城西四十里，地号高溪。溪入原十里而近，为圣山，古龙所家。其乡尝为岁旱，师由卯山望气，迹其居，丹书铁札，檄龙□雨，甘泽随应，岁以稔告。乡民德之，相与肖师像，立庙溪西，以土神配，衿襁每效，福嘏频集。环溪□□，皆师裔绪，合祠于朝，请即庙建观，赐额高溪，时开元间也。宋祥符改锡“崇道”，宸居魏巍，有翼有严。迨宣和寇兵毁，惟师像岿然独存。

草创兴□，未复先绪，淳熙壬寅，则山灵中歇，□修几坠。时总饷敷文叶公宏，暨叔父修职公芮，慨念厥绍，□为树立。乃请葆光道士洪端本为之主，爬梳整理，首复甲乙旧规，一传而叶葆和，再传而詹虚一。改向重建，面甲背庚，拱挹中法，景气顿回，殿堂廊庑，斋馆库庖，为屋凡百五十楹。前观主纪道斋、法嗣陈如琳实佐其役，至陈观□继序，三世弗替有加。峙都门，捷重堤，旧庙新畚，是堂是构。

前咸阳主簿叶君师孟，笃志粉榆，倡谊协助，集里曲，建斋会，瑯函

藁笈，音梵相答。泰定三年三月，钦奉圣旨，赐大护持，林谷动容，道俗归仰。先是，观之始基，开山祖命工辟原下芜秽为田，仅二顷，岁食恒不给。至是□□□□家各捐所有，廩入增裕，合前七百斛，居与养兼备矣。咸愿有述，以重永久。

余尝谓道家者流，□清净□□□□□□本，专气致柔，归根复朴，彼惟自求于内，非有待于外也。虽然，室庐之兴替，人勿（下缺）灵□焉。是观也，幸住山数公，前介后承，以昌其绪，乡之士大夫（下缺）室庐益壮，晨钟□，升堂千指，而人物益繁，苍（下缺）伊护之功，岂非祖师之灵（下缺）来者□□□泰定（下缺）

二 官方史料

1. 唐先天二年（713）《封华岳神为金天王制》

门下：惟岳有五，太华其一，表峻皇居，合灵兴运。朕恭膺大宝，肇业神京，至诚所祈，神契潜感。顷者乱常悖道，有甲兵而窃发；仗顺诛逆，犹风雨之从助。永言幽赞，宁忘仰止，厥功茂矣，报德斯存。宜封华岳神为金天王，仍令景龙观道士、鸿胪卿员外置越国公叶法善，备礼告祭，主者施行。先天二年 八月二十日

2. 唐开元八年（720）《赠叶法善越州都督制》

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。固以冥默难原，希夷罕测，而情栖蓬闾，迹混朝伍。保黄冠而不拔，加紫绶以非荣。卓尔孤秀，泠然独往，胜气绝俗，贞风无尘，金骨外耸，珠光内映。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，事宜弘益。难徽音之未泯，悲形解之俄留，何莫慙遗，歼良奄及。永惟平昔，感怆于怀，宜申礼命，式賁泉壤。可赠越州都督。

3. 《旧唐书》卷 191《方伎传》

道士叶法善，括州括苍县人。自曾祖三代为道士，皆有摄养占卜之术。法善少传符篆，尤能厌劾鬼神。显庆中，高宗闻其名，征诣京师，将

加爵位，固辞不受。求为道士，因留在内道场，供待甚厚。时高宗令广征诸方道术之士，合炼黄白。法善上言：“金丹难就，徒费财物，有亏政理，请核其真伪。”帝然其言，因令法善试之，由是乃出九十余人，因一切罢之。法善又尝于东都凌空观设坛醮祭，城中士女竞往观之。俄顷数十人自投火中，观者大惊，救之而免。法善曰：“此皆魅病，为吾法所摄耳。”问之果然。法善悉为禁劾，其病乃愈。

法善自高宗、则天、中宗历五十年，常往来名山，数召入禁中，尽礼问道。然排挤佛法，议者或讥其向背。以其术高，终莫之测。

睿宗即位，称法善有冥助之力。先天二年，拜鸿胪卿，封越国公，仍依旧为道士，止于京师之景龙观，又赠其父为歙州刺史。当时尊宠，莫与为比。

法善生于隋大业之丙子，死于开元之庚子，凡一百七岁。八年卒。诏曰：“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，事宜弘益。叹徽音之未泯，悲形解之俄留，曾莫愁遗，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。”

4. 北宋咸平二年（999）《宣阳观祈雨文》

咸平二年月日，知军州事杨某，谨遣丽水县尉侯俨，以香茶酒纸之奠，致祷于宣阳观叶天师之神。卉物具腓，骄阳为患。倬彼云汉，昭回于天。畏景载炎，膏泽靡降。川原将竭，稼穡卒瘁。比屋嗷嗷，大命将止。去岁小歉，斯民荐饥，贫者不厌于糟糠，富室亦空于担石。羹藜啜菽，力耕数耘，期乎有秋，以续其命；而朱夏将半，溽暑方隆，肥遗兴妖，旱魃为虐。人亦劳止，天其忍睹？唯神佐佑化工，惠绥兹土。庙貌载肃，阴隙孔昭。乃眷含生，讵可无意？人者神之主，食者民之天。民失其天，遂至于死；神乏其主，复将畴依？神其鉴兹下诚，请于上帝，使龙起沮泽，蜿蜒层波，电鞭一挥，雨足散洒。沟塍流溢，溪谷沸腾。薰然善苗，如握而长。年谷大稔，厉鬼不行，家获仓箱之储，人免塗炭之患。当洁祀典，以答神休。若分野缠炎，阴阳作沴，凡有殃咎，宜加守土者之身，百姓无

辜，庶可以免。

5. 北宋咸平二年（999）《宣阳观赛雨文》

近以愆伏之气，渗于阴阳；旱暵之为，延于稼穡。某忝守兹土，不敢遑宁。虽天灾流行，厥有冥数；而神道正直，享于至诚。惟天师敷佑一方，历祀浸远，功济万类，化驰九幽。惨舒天吏之权，陟降上帝之右。肇建真宇，聿为殊庭。尸祝具陈，若亢仓之居崑崙；祭祀不绝，犹朱邑之在桐乡。灵睨孔昭，斯民攸赖。是用备菲薄之奠，陈危苦之辞，愿以一介之躯，少赎百姓之命。精意恳祷，冥感玄通，山川出云，天地交泰。祁祁甘泽，濡润辙而有余；莓莓原田，取嘉谷而可异。明神无乏祀之愧，农夫慰望岁之心。夫如是，神之降祥至矣！当与周弃播种百谷，勾龙平易水土，功德相若，社而稷之。虽盼响无方，高明不宰，然豺獭有祭，亦出于自然；黍稷非馨，岂资于备物。爰洁祀典，以答神休。适因昭报之辰，更露虔祈之恳。以畏日流毒，多稼向荣，水泉枯干，山田绕塍。民非稻不食，稻非雨不滋，秋孟以来，浸润恐竟。岂昔也如向之斯答，而今也为惠之不终？一策之功，傥或中辍，一溉之益，亦必后枯。神其鉴兹下诚，终乃前烈。殒越颠沛，罔敢自安？洗心沥肝，仰冀冥助。

6. 北宋政和六年（1116）《致虚见素法师诰》

敕，唐金紫光禄大夫、鸿胪卿、越国公、玄真护国天师叶某：夫为道者，所为无近名而人亦无得名焉。此至人所以去名也。乃若善善而恶恶，垂世立教，则以名为表，治天下者亦无不废尔。学道得法，自拔滓秽之中。今数百年，剑履如生，犹不忘物。应民请祷，夹（革）之爵而自然尔。固得之，聊易名号，以慰州人。可特封致虚见素法师。

7. 北宋宣和二年（1120）《加封灵虚见素真人诰》

敕，朕体妙道以治身，畅淳风而抚世，凡号高真之侣，每与往躅之怀。见素真人叶法善，太极仙卿、括苍羽客，扫祲凶而馘减，摄魍魎以惊奔。故在开元之间，屡示化人之迹。深莫可测，本皆自然，惟见素之强名具。治平之前诏，景仰可以推崇。敢忘申贲，灵虚用彰微妙。可特封灵虚见素真人。宣和二年六月二十五日。

三 文学仙传

1. 《太平广记》卷26《叶法善传》

叶法善字道元，本出南阳叶邑，今居处州松阳县。四代修道，皆以阴功密行及劾召之术救物济人。母刘，因昼寐，梦流星入口，吞之乃孕，十五月而生。年七岁，溺于江中，三年不还。父母问其故，曰：“青童引我，饮以云浆，故少留耳。”亦言青童引朝太上，太上领而留之。弱冠，身長九尺，額有二午。性淳和洁白，不茹荤辛。常独处幽室，或游林泽，或访云泉。自仙府归还，已有役使之术矣，遂入居卯西山。其门近山，巨石当路，每环回为径以避之。师投符起石，须臾飞去，路乃平坦。众共惊异。常游括苍白马山，石室内遇三神人，皆锦衣宝冠，谓师曰：“我奉太上命，以密旨告子。子本太极紫微左仙卿，以校录不勤，谪于人世，速宜立功济人，佐国功满，当复旧任。以正一三五之法，令授于子。又勤行助化，宜勉之焉。”言讫而去。自是诛荡精怪，扫馘凶妖，所在经行，以救人为志。

叔祖靖能，颇有神术，高宗时，入直翰林，为国子祭酒。武后监国，南迁而终。

初高宗征师至京，拜上卿，不就，请度为道士，出入禁内。及欲告成中岳，扈从者多疾，凡咒咒，病皆愈。二京受道篆者，文武中外男女弟子千余人。所得金帛，并修宫观，恤孤贫，无爱惜。久之，辞归松阳，经过之地，救人无数。

蜀川张尉之妻，死而复生，复为夫妇。师识之曰：“尸媚之疾也，不速除之，张死矣。”师投符而化为黑气焉。相国姚崇已终之女，钟念弥深，投符起之。钱塘江有巨蜃，时为人害，沦溺舟楫，行旅苦之。投符江中，使神人斩之。除害殄凶，玄功遐被，各具本传。

于四海六合，名山洞天，咸所周历。师年十五，中毒殆死，见青童曰：“天台苗君，飞印相救。”于是获苏。又师青城山赵元阳，受遁甲。与嵩阳韦善俊传八史东入蒙山，神人授书。诣嵩山，神仙授剑。常行涉大水，忽沉波中，谓已溺死，七日复出，衣履不濡，云：“暂与河伯游蓬莱。”则天征至神都，请于诸名岳投奠龙璧。中宗复位，武三思尚秉国权。师以频察妖祥，保护中宗相王及玄宗，为三思所忌，窜于南海。广州人

庶，凤仰其名，北向候之。师乘白鹿，自海上而至，止于龙兴新观。远近礼敬，舍施丰多，尽修观宇焉。

岁余，入洪州西山，养神修道。景龙四年辛亥三月九日，括苍三神人又降，传太上之命：“汝当辅我睿宗及开元圣帝，未可隐迹山岩，以旷委任。”言讫而去。时二帝未立，而庙号年号，皆以先知。其年八月，果有诏征入京。迨后平韦后，立相王睿宗，玄宗承祚继统，师于上京，佐佑圣主。凡吉凶动静，必予奏闻。

会吐蕃遣使进宝函封，曰：“请陛下自开，无令他人知机密。”朝廷默然，唯法善曰：“此是凶函，请陛下勿开，宜令蕃使自开。”玄宗从之。及令蕃使自开，函中弩发，中蕃使死，果如法善言。俄授银青光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主。

祖重，精于术数，明于考召，有功于江湖间，谥有道先生，自有传。父慧明，赠歙州刺史。师请以松阳宅为观，赐号淳和，御制碑书额，以荣乡里。

明年正月二十七日，忽友云鹤数百，行列北来，翔集故山，徘徊三日，瑞云五色，覆其所居。是岁庚申六月三日甲申，告化于上都景龙观。弟子暨齐物、尹愔，睹真仙下降之事，秘而不言。二十一日。诏赠金紫光禄大夫越州都督。春秋百有七岁。所居院异香芬郁，仙乐缤纷，有青烟直上烛天，竟日方灭。师请归葬故乡。敕度其侄润州司马仲容为道士，与中使监护，葬于松阳。诏衢、婺、括三州助葬。供给所须。发引日，敕官缟衣祖，送于国门之外。

开元初，正月望夜，玄宗移仗于上阳宫以观灯。尚方匠毛顺心，结构彩楼三十余间，金翠珠玉，间厕其内。楼高百五十尺，微风所触，锵然成韵。以灯为龙、凤、螭、豹腾踞之状，似非人力。玄宗见大悦，促召师观于楼下，人莫知之。师曰：“灯影之盛，固无比矣；然西凉府今夕之灯，亦亚于此。”玄宗曰：“师顷尝游乎？”曰：“适自彼来，便蒙急召。”玄宗异其言，曰：“今欲一往，得乎？”曰：“此易耳。”于是令玄宗闭目，约曰：“必不得妄视，若误有所视，必有非常惊骇。”如其言，闭目距跃，已在霄汉。俄而足已及地。曰：“可以观矣。”既睹影灯，连亘数十里，车马骈阗，士女纷委。玄宗称其盛者久之，乃请回。复闭目腾空而上，顷之已在楼下，而歌舞之曲未终。玄宗于凉州，以镂铁如意质酒，翌日命中使，托以他事，使于凉州，因求如意以还，验之非谬。

又尝因八月望夜，师与玄宗游月宫，聆月中天乐。问其曲名，曰：“《紫云曲》。”玄宗素晓音律，默记其声，归传其音。名之曰《霓裳羽衣》。自月宫还，过潞州城上，俯视城郭悄然，而月光如昼。师因请玄宗以玉笛奏曲。时玉笛在寝殿中，师命人取，顷之而至。奏曲既，投金钱于城中而还。旬日，潞州奏八月望夜，有天乐临城，兼获金钱以进。玄宗累与近臣试师道术，不可殫尽，而所验显然，皆非幻妄，故特加礼敬。

其余追岳神，致风雨，烹龙肉，祛妖伪，灵效之事，具在本传，此不备录。

又燕国公张说，尝诣观谒，师命酒。说曰：“既无他客。”师曰：“此有曲处士者，久隐山林，性谨而讷，颇耽于酒，钟石可也。”说请召之，斯须而至。其形不及三尺，而腰带数围，使坐于下，拜揖之礼，颇亦鲁朴。酒至，杯盂皆尽，而神色不动。燕公将去。师忽奋剑叱曲生曰：“曾无高谈广论，唯沉湎于酒，亦何用哉！”因斩之，乃巨槁而已。

尝谓门人曰：“百六十年后，当有术过我者，来居卯酉山矣。”

初，师居四明之下，在天台之东，数年。忽于五月一日，有老叟诣门，号泣求救。门人谓其有疾也。师引而问之，曰：“某东海龙也。天帝所敕，主八海之宝，一千年一更其任，无过者超证仙品。某已九百七十年矣，微绩垂成，有婆罗门逞其幻法，住于海峰，昼夜禁咒，积三十年矣。其法将成，海水如云，卷在天半，五月五日，海将竭矣。统天镇海之宝，上帝制灵之物，必为幻僧所取。五日午时，乞赐丹符垂救。至期，师敕丹符，飞往救之，海水复旧。其僧愧恨，赴海而死。明日，龙辇宝货珍奇以来报。师拒曰：“林野之中，栖神之所，不以珠玑宝货为用。”一无所受，因谓龙曰：“此崖石之上，去水且远，但致一清泉，即为惠也。”是夕，闻风雨之声，及明，绕山麓四面，成一道石渠，泉水流注，经冬不竭。至今谓之天师渠。

又一说云，显庆中，法善奉命修黄篆斋于天台山，道由广陵，明晨将济瓜州。是日，江干渡人，舫舟而候，时方春暮，浦溆晴暖，忽有黄白二叟相谓曰：“乘间可以围棋为适乎。”即向空召冥儿。俄有两童擘波而出，衣无沾湿。一叟曰：“挈棋局与席偕来。”须臾，两童如命，设席沙上。对坐约曰：“赌胜者食明日北来道士。”因大笑而下子。良久，白衣叟曰：“卿北矣！幸无以味美见侵也。”旷望逡巡，徐步凌波，远远而没。舟人知其将害法善也，惶惑不宁。及旦，则有内官驰马前至，督各舟楫。舟人则

以昨日之所见具列焉。内官惊骇不悦。法善寻续而来，内官复以舟人之辞以启法善。法善微哂曰：“有是乎？幸无挂意。”时法善符术神验，贤愚共知，然内官泊舟人从行之辈，忧疹靡遑。法善知之而促解缆，发岸咫尺，而暴风狂浪，天日昏晦。舟中之人，相顾失色。法善徐谓侍者曰：“取我黑符，投之鹢首。”既投而波流静谧，有顷既济。法善顾舟人曰：“尔可广召宗侣，沿流十里间，或芦洲蒹渚，有巨鳞在焉，尔可取之，当大获其资矣。”舟人承教，不数里，果有白鱼长百尺许，周三十余围，僵暴沙上。就而视，脑有穴嵌然流膏。舟人因脔割载归，左近村间，食鱼累月。

（出《集异记》及《仙传拾遗》）

2. 敦煌残卷 S. 6836《叶净能诗》

（前缺）〔会〕嵇（稽）山会叶观中，女冠□□悉解符录（箓），后归依〔太〕上老君之教。净能一见慕之，便即留意，住在观内，□一道仕。日夜精修，勤苦而学。长年廿，便入道门。身为擣（槁）冠黄被（帔），卷不离手，志咸敢（感）神，遂得神人而见，净能亦不知何处而来。书云：净能年幼，专心道门，感得天（大）罗宫帝释，差一神人，送此符本一卷与净能，令净能志心勤而学：“勿遣人知也。得成，无所不遂，尊师忽（或）要升天，须去即〔去〕，须来便来。推五岳即须臾，喝太阳海水，时向逆流，通幽动〔微〕，制约宇宙，造化之内，无人可皆（偕）。若志道法之玄，心都被符所捐，天上天下，一切灵祇名字，留在此符本之中，吾亦不能言。”忠人知天文，辞尊师去，后于大罗天中，为期相见。须臾之间，净能不见神人。当时倾心在道，更无退心。便开符读之，脚下分明，悉住（注）鬼神名字，皆论世上精魅。不禁小耶（邪），忽要拔地移山，即使一神符。净能便于会嵇山内精法，人（上）应天门，下通〔地〕理，天下鬼神，尽被净能招将，神祇无有不伏驱使。净能便于会嵇〔山〕内令人鬼神，驱驰〔精〕魅，无不遂心，要呼便呼，须使便使。若在道精熟，符录（箓）最绝，宇宙之内，无过叶净能者矣。

况且道士美貌清畅，情伤（肠）宽闲，若至太处，性同暖□（缓急），一旦意欲游行，心士（事）只在须臾，日行三万五万里。若不餐，动经三十五十日；要餐，顿可食六七十料不足。或即隐身没影，即便化作一百个人。今乃愚（遇）唐朝天子，三皇五帝开辟以来，未似我〔玄〕宗皇帝圣明。朝廷（廷）卿相，言无诵（谄）佞。帝号开元。自帝每修道者，敕命

天下修造尊容，并及观舍殿，再崇道教。净能自会嵇山适长安，留名。行经数日，大罗王化作一河水，其河阔五里已来，又无桥船渡人之处，而试净能。遂书符一道，抛向水中，其河枯竭，净能即行。

经数日，得至华州华阴悬（县）东五里已来。其年四月选，悉皆赴任。有常州无锡悬（县）令张令将妻及男女于华岳神前过。其张令将妻，酒脯驼马，奠祭岳神求福。适会此日岳神在庙中阙第三夫人，放到店中，夜至三更，使人娶之。三更三点，忽尔卒亡。悬（县）令不知是岳神娶将，号天大哭，情缠绵。其净能在于侧近店止宿，忽闻哭声甚切。净能遂问：“何故哭？”张令曰：“其夜妻子卒亡。”净能曰：“必被岳神取（娶）也！”欲与张令妻再活。张令曰：“启尊师：若化救得再活，煞身乃不敢有违，要其尊师命矣。”净能问长官曰：“夫人莫先疾病否？”张令曰：“先无病疾，只到此门（间）有亡。”净能救护，誓不辜恩。净能遂取笔书一道黑符，吹向空中，化为着黑衣神人，疾速如云，即到岳神庙前。门人亦（一）见，走报岳神云：“太一使至。”岳神便屈，使人直入殿前，言：“太一传语，因何辄娶他生人妇，离他夫妇，失其恩爱？”岳神启使人曰：“皆奉天曹正配，与之作第三夫〔人〕，非关太一之事。乃使回，但依此谕报。”使人唱喏，劣（当）时却回，具依岳神言语谕说。〔净能〕作色愠然，又取朱笔书符，吹向空中，化作一使人，身着朱衣，倾（顷）刻之间使至。岳神趋走下殿，只对使人。使人曰：“不〔当〕取他生人妇为妻，太极怒。今取张令妻何处？”岳神启言使人曰：“岂敢专擅取他生人妇为妻，皆奉天曹正配，伏惟使者照为谕说，即劣（当）恩幸。”使人曰：“莫为此女人损着符（府）君性命，累及天曹！”岳神曰：“伏惟太使善为分疏，终不敢相负。”使人回至店中见净能，具传岳神言语，云皆奉天曹正配，为定三夫人，非敢专擅。净能闻说，作色重容，怒使人曰：“大不了事！”囑在一边，又取雄黄及二尺白练绢，画道符吹向空中，化为一大将军，身穿金甲，□上兜□（盔），身長一丈，腰阔数围。乃拔一剑，大叫如雷，双目赫然，犹如雷（电）掣。展转之间，便至岳神庙前。其时张令妻正拜堂次，使者高声作色：“咄！这府君，因何取他生人妇为妻，太使极怒，令我取你头来！”都不容岳神分疏，拔剑上殿，便拟斩岳神。岳神见使者上殿，忙惧不已，莫知为计，劣（当）时便走。诸亲向前，哀祈（祈）下拜：“使但令将张令妻去。”亲情回报府君：“不用留此女人，致他太一嗔怒。”岳神自趋走下殿，长跪设拜，哀祈使者。劣（当）时却领张

令事（妻）归衣（于）店内，不经时向中间，张令妻即再苏息。报言夫：“我在岳神前拜堂之次，忽有一将军，身穿金甲，□上兜□（鍪），拔剑上殿，拟斩岳神；岳神怕他，而乃放妾却回。”张令见妻所说，喜不自胜，遂与妻同礼谢净能，启言：“尊师救得妻子再活，恩重岳山，未委将何训（酬）答？”张令遂于笼中取绢廿匹上尊师。张令曰：“唯置得此绢，未免贫自孤遗。令身与妻子，即合永为奴仆（仆），以谢恩私，伏望尊师，特收薄礼。”净能曰：“道之法门，不将致物为念，不求色欲之心，不贪荣贵，唯救世间人疾病，即是法门。以长官夫妇情深，净能遂救其性命，但劣（当）赴任，将绢以充前程，无使再三。净能西到长安，自有财帛。”妻遂拜辞净能。

净能曰了，即策杖寻途。不经旬日，便至长安。且见玄都观内安置。徒经一月，不出院内，只是弹琴长啸，以畅其情。观家奴婢，往往潜看，不见庖厨，亦无餐啜之处。五三济（济）流，参竭（竭）问其道术，净能且说符录（箓）之能，除其精魅妖邪之病，无不可言矣。遂出一人之口，入万人之耳，不经信宿，长安两市百姓，悉知玄都观内一客道士，解医疗魅病，兼有符录（箓）之能。

劣（当）时策贤坊百姓康太清有一女年十六七，被野狐精魅。或笑或哭，或走或坐，或出街中乱走，即恶口骂詈人，时有继（邻）人报康太清曰：“玄都观内有一客道士，解医野狐之病。”康太清闻说，与妻相随，同诣观中院内，礼拜净能，具论疾状，“辄投尊师救疗，死不辜恩。”净能曰：“此病是野狐之病，欲得除喻（愈），但将一领毡来，大钉四枚，医之立差（瘥）。”康太清劣（当）时便归，取毡一领及钉，并引女子，同至观中。净能见女子，便知是野狐之病。净能劣（当）时左手持剑，右手捉女子，斩为三断，血流遍地。一院之人，无不惊愕。康太清夫妇号天叫地，高声唱：“走捉（投）悬（县）门，告玄都观道士，把剑杀人！”净能都不忙惧，收毡盖着死女子尸，钉之内四角，血从毡下交流。看人无数，皆言：“帝城之内，敢有此事，谁不叫呼。”净能却于房内，弹琴长啸，都不为事。须臾，捕贼官及捉事所由等，齐到净能院内，问：“杀人道士何在？”净能于房内报之：“在此！官人何必□□（匆匆）！净能疗野狐之病，闲人无知，妄说杀人。”官人回问，康太清启言官人曰：“在毡底一人。”其官人见毡下血流傍地，语〔净〕能曰：“杀人处目验见在，仍敢拒张！”净能语官人曰：“何不揭毡看验之！取此行粗疏法令。”捕贼官遂处分所

由，揭毡验之，曰：“康太清女子为野狐病卧，女子苑（宛）然无损，野狐斩为□□（三段）。”捕贼官见人，情思愕然。康太清夫妇匍匐作礼。其女魅病，劣（当）时便除。捕贼官且（具）事由申上尹，到观中亲自礼揭（谒），然问姓名，瞻仰之极。尹言其异圣事，录表秦（奏）闻。

开元皇帝好道，不敬释门，遂命中使至玄睹（都）观内宣进止，诏净能。奉诏行直至殿前，皇帝亦（一）见，净能便说道法清虚微妙，深怀圣情。皇帝意乐长生不死之术，净能奏曰：“有录（箓）符之升天地，除其精魑魍魎妖邪之病；合陈神丹，子（不）得阻隔。陛下若求志里（治理）长生不死之法，亦将易矣。”玄宗闻净能所奏，性意悦然，谓净能曰：“愿为弟子，尊师与朕为师。”且于观内安置。观家敕选一院，每日令人只拟。皇帝日〔日〕驾幸叶净能院内，论其道法。及朝庭卿相，无不欲往。百姓已来，皆崇道教。

忽于一日，皇帝意欲求仙，诏净能于大内顾闻（问）。净能奏曰：“臣与陛下摇（遥）采仙药去。”净能一身元在观，化为〔一〕身与陛下取仙药。行至殿（钱）塘江，见水深林林（渺渺），广阔莫侧（测）其涯。江有恶蜃，舟船不敢过之。净能遂书符一道，抛向江中，其江水汎澄三月（日），漂其恶蜃于沙滩之□（上）。净能亦（一）见，劣（当）时斩为三断（段）。便过其江，取得仙药，进上皇帝。皇帝大悦。唯高力士不信是仙药，遂奏曰：“臣恐此药，非是真药，臣拟试之！”皇帝曰：“何法而试？”力士奏曰：“臣拟萧墙之内，掘地道打五百面鼓。陛下诏净能，言大内有妖起，尊师如何除剪？”皇帝依奏。力士便差人掘地道成，内打五百面鼓。皇帝便诏净能，奉诏至殿前。皇帝赐上殿，便言大内有妖〔鼓〕之声。净能奉进止除妖鼓之声，索水一椀（碗），对皇帝前便灑（嚥）之，作法。水亦（一）离口，云雾斗暗，化作大蛇，便入地道。眼如悬镜，口若血盆，毒气成云，五百人悉皆作曾寒灾声，不敢打鼓。净能既闻声绝，奏曰：“臣□（启）陛下，不是妖鼓之声。”皇帝曰：“不是妖鼓之声，是何物声？”净能奏曰：“陛下试臣符录（箓）之功，令人打鼓。”皇帝闻奏，惭见净能，便归观内。

前后三日，皇帝诏净能于大内饮宴，作乐动箫韶。时属（属）初秋之月，凉风渐侵。大内宴赏，与宾（嫔）妃玩乐，同饮数巡，歌吹滨（缤）纷。皇帝心不欢悦，谓净能曰：“朕今饮宴都不似，天师有章令，使宴乐欢娱？”净能承其帝命，抽身便起，只对殿西角头一个剑南蛮画瓮子，可

授（受）石已来，净能移心作法，暗求欢乐帝心，娱情在炙。于是净能怀中取笔，便于瓮子上画一道士把酒盏饮帖在瓮子上，其瓮子便变作一个道士。身長三尺，还着擗（擗）冠黄被（帔），立于殿西角头。净能奏曰：“臣见陛下饮似不乐，臣与陛下邀得一个饮流，此席的毕欢矣。”皇帝闻，谓净能曰：“是何饮流，性得朕意？”净能奏曰：“还是一个道士，妙解章令，又能饮宴，论今说古，无有不知，多解多能，人间皆晓。”陛下诏道士，道士奉诏从殿西角趋而直至殿前，口口称臣。玄宗亦（一）见，龙颜大悦。妃后彩女，悉皆欢笑。其道士朝仪不失，皇帝便赐升殿：“与朕接坐问答。”帝又问：“尊师饮户大小？”净能奏曰：“此尊大户，直是饮流，每巡可加三十五十分，卒难不醉。”其道士巡到便饮，都不推辞。皇帝极欢，同坐兴洽，妃后嫔女，皆欢（劝）三升。道士被劝校多，巡巡不阙。从巳时饮至申时，道士饮一石已来，酒瓮子恰荡。樽中有酒五升，净能意逞道士，奏曰：“陛下席欲散，余酒拟欢（劝）尊师，伏望陛下允臣所□（奏）。”皇帝曰：“依奏！”酒便赐尊师，其道士苦推辞，奏曰：“臣恐失朝仪而亏礼度。”净能曰：“知上人是户，何用推辞！”道士奏曰：“其酒已劣（当），贯（实）饮不得！”净能见苦推辞，对皇帝前乃作色怒曰：“此道士，终须议斩首！”皇帝曰：“他有何罪愆，忽而斩之？”净能奏曰：“缘伊遁（诟）我极。”皇帝依奏，令高力士（士）取剑斩道士。□（头）随剑落，抛在一边；头元是酒瓮子盖，身画瓮子身，向上画一个道士，帖符一道。缘酒瓮子恰满便醉。皇帝一见大笑，妃后共贺帝情，应内人惊笑不已。高力士再三瞻瞩不分，重观恣（咨）嗟。玄宗皇帝及朝庭大臣，欢（叹）净能绝古超今，化穷无极，暴书符录（箓），□圣幽玄，人问（间）罕有，莫侧（测）变现，与太上老君而无异矣。

玄宗倾心好道，专意求仙，露胆披肝，思望长生，又贪采符录（箓）之妙。皇帝又夜梦见一神人送龙肝来。帝谓神人曰：“此肝自何而来？”神人曰：“上界令神送来！”皇帝梦里得龙肝，其味甚美，忽然惊校（觉），都无一物。皇帝思梦，便诏净能问之。净能奏曰：“陛下合得龙肉吃。”皇帝曰：“何以得之？”净能奏曰：“索水一盆。”剑横其上，作法书符一道，抛着盆中，云露（雾）斗暗，良久中间，露（雾）收云散，空中有一神人，送龙腿一只，可重三十余斤。净能收得，进上皇帝。皇帝见龙肉，大悦龙颜，朝庭将相具言：“自古未有似净能者也！”

开元十三年，天下亢旱，帝乃诏百僚。皇帝〔曰〕：“关外亢旱，关内

无雨，卿等如何？”有宰相璟宗（崇）奏曰：“陛下何不问叶净能求雨？”皇帝闻，便诏净能对，奉诏直至殿前。皇帝曰：“天下亢旱，天师如何与朕求雨，以救万姓？”净能奏曰：“与陛下追五岳神问之。”皇帝曰：“便与问。”净能对皇帝前，便作结坛场，书符五道，先追五岳直（值）官要雨。五岳曰：“皆犹（由）天曹。”净能便追天曹，且（具）言：“切缘百姓抛其米饼，在其三年亢旱。”净能曰：“缘皇帝要雨，何处有余雨，速令降下！”天曹曰：“随天有雨。”叶尊师便令计会五岳四渎，速须相将下雨。前后三日雨足，五谷丰熟，万姓歌谣。

至十四年，皇帝大赦天下，一任百姓点灯供养。诸官看灯，非常作乐。又有敕令，坊市百姓，一任点灯，勿令禁夜。看灯却回大内，净能（皇帝）问：“诸州悬（县）皆如此否？”净能奏曰：“蜀都有灯，供养至极，优（伏）恐京国不如！”皇帝又问：“剑南去此多少？”净能奏曰：“去此三千里。”皇帝问曰：“如何知彼？”净能奏曰：“臣适来从彼看回。陛下信臣所奏曰（白），自去即难；与臣同往，斯须便到。”皇帝曰：“脱将朕去，复何侍从，几人同行？”净能奏曰：“可一与人也。”皇帝曰：“复着何色衣服？”净能奏曰：“供奉之类，尽着素衣。”皇帝曰：“便令高力士等火急装束，速与卿等同往剑南看灯。”高力士等面奉进上（止），当时柅排装束。于是作法，便将皇帝及左右随驾等，同□（往）剑南看灯，疾似飞云，由（犹）如电掣。皇帝侍从片时便到剑南，巡历街衢，同游诸处。又见坊市点灯铺设，供养交横，音乐至极，深悦帝情。净能又将皇帝于蜀王殿上，随驾同观，遂令奏乐数曲。皇帝谓净能曰：“天师，夜更深，朕拟却归长安。”净能奏曰：“陛下今日游蜀川，未能周遍，若欲归京，如今便行。”净能再奏曰：“陛下驾幸此郡，须交蜀郡之知看灯，于蜀王殿上奏乐。”帝曰：“如何令人得之（知）朕自看灯来？”净能奏曰：“陛下须留一事着体之衣于蜀王殿上。后节度使必遣人搜殿，见此汗衫子，必差人进来。陛下然谓朕自看灯作乐，故留汗衫子，以为不谬。即蜀人及宇宙百姓，咸知陛下看灯，岂不善矣！”皇帝遂留衣少（小）汗衫子一领，在蜀王殿上。净能见皇帝留衣，便作法，须臾之间，相将到长安。净能奏曰：“此大内。”皇帝展转怀愧求道仙，叹净能是事莫侧（测）其渥（涯），符录（策）天下每不可比。皇帝专心求长生不死之术，忽闻大内打四下鼓，更漏分明，皇帝回报净能：“天师且归观内，明晨净能见朕。”净能奉敕，便归观内。皇帝与高力士说曰：“〔蜀〕中路远，阻隔山河（河），臊（瞬）

息之间，及都（诸）州郡。”其夜节度使及官寮百姓等，又闻蜀王殿上作乐，直至天明，蜀郡人深怪。倍加搜获，疑是异人。捕逐纷□（纭），恐是精怪。又收得少（小）汗衫子一领。数日寻逐，都无踪由。剑南节度不敢隐，便录表闻，奏言异事，谨差幕府兼御史中丞翟常进表，不经旬日，即到长安。皇帝览表，展在玉案，赞之一遍。又见汗衫子，龙颜大悦，隐知不谬。皇帝亲问事宜，使人具言：“正月十五日夜二更，车马侍从，尽着白衣，得有一百余人，向蜀王殿上作乐，曲终便去，遗却汗衫子一领，搜获更无踪由。是此异详（祥），本使勒臣奏闻。”皇帝谓翟常曰：“昨正月十五日夜，朕与叶净〔能〕及随驾于蜀王殿上憩歌，故令奏乐，收畅曲罗，及归回，恐蜀郡不知朕之游看，故遗汗衫子。卿速报本使，朕自别有优赏诏。”翟常拜辞皇帝，便即登途。欢心弈（奕）〔奕〕，雨露〔沾〕身，六亲增荣，九族咸庆。不经旬日，即至蜀中，具言诏命。剑南人吏百姓，皆言皇帝通神宇宙，天下周游，非论蜀川境，诸州府不敢辄行法令。

皇帝每日亲问净能道法，净能时时进法，皇帝每事不遗。忽于一日，皇后无子，拟求净能曰：“妾闻叶净能法述（术）通神，妾欲求子，不敢不奏。”皇帝便诏净能问曰：“朕未登极之日，即有皇后；及至登极已来，全无子息。天师兹（缙）流，为朕求一子，在其国计。朕与皇后，不敢有负天师。”净能奏曰：“男女盖缘宿运，净能何以求之？”净能乃问天曹，牒地府。净能便对皇帝书符，吹向空中，当时化为神，便乃升天。又书符牒问地府。须臾天曹地府同报曰：“皇后此生不合有子。”净能具奏。

八月十五日夜，皇帝与净能及随驾侍从，于高处既（玩）月，皇帝谓净能曰：“月中之事，其可测（测）焉？”净能奏曰：“臣说亦恐无益，臣愿将陛下往至月宫游看可否？”皇帝曰：“何以得往？”净能奏曰：“陛下自行不得，与臣同往，其何难哉！”皇帝大悦龙颜。皇帝曰：“可将侍从同行？”净能奏曰：“剑南看灯，凡人之处；月宫上界，不同人间。缘陛下有仙分，其可暂往。”皇帝又问曰：“着何色衣服？”净能奏曰：“可着白锦绵衣。”皇帝曰：“因何着白锦绵衣？”净能〔奏曰〕：“缘彼是水晶楼殿，寒气凌人。”皇帝装束便行。净能作法，须臾便到月宫内。观看楼殿台阁，与世人不同；门□（户）牖，全殊（殊）异世。皇帝心看楼殿，及入重门，又见楼处宫合，直到大殿。皆用水精琉璃玛瑙，莫侧（测）涯际。以水精为窗牖，以水精为楼台。又见数个美人，身着三殊（铖）之衣，手中皆擎水精之盘，盘中有器，尽是水精七宝合成。皇帝见皆存礼度。净能引

皇帝直至娑罗树边看树。皇帝见其树，高下莫测（测）其涯，枝条直赴三千大千世界，其叶颜色，不异白银，花如同云色。皇帝树下徐行之次，踟躇（踟躇）暂立，冷气凌人，雪凝复（彻）骨。皇帝谓净能曰：“寒气其（甚）冷，朕欲归宫。”净能奏曰：“与陛下相随游戏，甚是仙□（华），不并下方，陛下不用□□（匆匆），且从容玩月观看，然乃却回，岂不善矣！”皇帝倚树，转觉凝寒，再问净能：“朕今忍寒不得，愿且却归，若更须臾，须恐将不可。”净能再问（闻）帝说，不觉哂然。便乃作法，须臾却到长安。又皇帝专心求法，合掌向前，启言天师：“示朕道法，尽朕一身，永受天录，与朕为师。”净能奏曰：“微臣道法，皆是符录之功，岂堪传受。”皇帝至明晨，群臣朝参，帝曰：“朕昨夜三更，与叶天师同往月宫观看，见内外清霄迥然，楼殿台阁悉异，皆是七宝装饰。”群臣共驾（贺）皇帝：“三皇五帝周秦已来，未有似陛下者也。若道教通神，符录（箓）绝妙，天下无过叶天师耶。”皇帝遂命太史官，批在唐录。

后经数日，净能见大内一宫人，美貌殊绝，每见帝宠。净能遂归观内，画一道符，变作一神。神人每至三更，取内人来于观内寝，恰至天明，却送归宫。日来月往，已经半年，美人昏似醉，都不觉知。忽奏皇帝曰：“今有孕，惟候其产难，不敢不奏。”皇帝闻奏，当知即是净能作法，令人取之。便令美人勿说于人。皇帝诏高力士商量，拟于大殿内杀净能。净能于观内早知之。皇帝为（谓）高力士曰：“叶净能移山覆海，变动乾坤，制约宇宙，升虚空而自在，变化无难，朕拟杀之，恐将难矣。卿有何计，与朕杀之？”力士奏曰：“叶净能升云来往，皆用符录之功，今因大殿内设计欲谋杀之，净能何以得知。陛下但诏净能上殿赐座，殿后蜜（密）排五百口剑，陛下洋洋（佯佯）问法，净能道法之次，洋洋振龙威。臣暗点号，五百人一时攒剑上殿，而必杀之。”皇帝曰：“其计甚善。”力士既奉进言，遂于金吾杖（仗）取五百人，刀剑悉如雪霜，伏于殿后，不令人知。皇帝遂诏净能；〔净能〕早知伏杀殿后，都不为事。既至殿前，皇帝赐坐，说其道法。皇帝曰：“便有何法？”净能知皇帝福（逼）问述（术）法：“其数极多。陛下欲拟遍问之，卒无理尽，臣所见只可如斯！”皇帝问（闻）净能奏，勃然作色，大怒龙威。高力士便遣五百人，一时上殿，拟斩净能。〔净能〕见五百人拔剑上殿，都不忙惧，对皇帝前缓步徐行，“吾亦不将忙矣！”五百人一时举剑，俯临净能。净能思心作法，即变身入殿柱中，莫睹踪由。皇帝惊忙，绕柱数匝看之。连声便唤：“天师！天师！”

朕无此意，高力士起此异心，幸愿天师察朕成（诚）素。”净能于柱内奏曰：“本愿尽陛下一世，谁知陛下中道起此异心！”皇帝遂遣高力士把剑削柱看之。高力士奏（奉）敕削柱。其柱约一半已上，转起分明，全无净能踪由。净能柱内又奏：“臣且归大罗天去也！”皇帝与高力士见一条紫气，升空而去。皇帝追悔不及。朝庭将相皆言皇帝□□（匆匆）纳力士之□，致使天师不住人间，却归于上界，盖非净能之过矣。

皇帝自此之后，日夜思慕，寝食不安。旬日之间，中使蜀川一百余里已来，忽见净能缓步徐行。净能见使人，高声便唤使人且住。使人闻唤，下马离鞍，向前礼拜，问：“天师且去？”“来日圣宫（躬）万福。”使人曰：“何得至此间？”净能曰：“我要归大罗宫去。来日□□，不及辞皇帝。使人与净能传语启陛下，净能在路，不及修表，伏惟陛下照察。若欲得与臣再相见，须待海竭河枯，山移地没。”言讫，倾（顷）刻之间，并不相见。其使人遂归赴阙庭，见皇帝先〔奏〕其蜀川事由。后奏：“臣从剑南回日，去蜀川一百里路，逢叶净能缓步徐行，唤臣传奏陛下：‘来日□□，不及辞陛下。兼缘在路，不及修表。陛下若欲得相见，须待山移地没，海竭河枯。’令臣口奏，不敢不奏。”皇帝闻净能附使人所奏，临殿而望蜀川，满泪流泪而大哭曰：“朕之叶净能，世上无二。道教精修，清虚玄志。练（炼）九转神丹，得长生不死。伏（服）之一粒，较量无比。元始太一神府（符）印能运动天地，要五曹唤来共语，呼五岳随手驱使。造化须移则移，乾坤要止则止。亦能荷（扶）朕月宫观看，伏向蜀游戏。朕兴异心，干戈伦矣，呼之上殿，都无志畏，问之道术，奏言无比，锋刀遍身，投形柱里，相之无处，宁知其意。剑南使回，他早至彼，令传口奏，能存终始。朕实辜卿，愿卿知意，遥望蜀川，空留双泪。开阙已来，一人而已，与朕标题，烈（列）于清（青）史。”

叶净能诗

3. 唐代志怪小说与诗文

（1）张鹭《朝野佥载》，八世纪初

A. 《太平广记》卷285引《朝野佥载》，“叶道士”。

陵空观叶道士咒刀，尽力斩病人肚，横桃柳于腹上，桃柳断而内不伤。复将双刀斫一女子，应手两断，血流遍地，家人大哭。道士取续之，喷水而咒，须臾平复如故。

B.《太平广记》卷285引《朝野僉载》，“叶法善”。

孝和帝令内道场僧与道士各述所能，久而不决。玄都观叶法善取胡桃二升，并壳食之并尽。僧仍不伏。法善烧一铁钵赫赤，两手欲合老僧头上，僧唱“贼袈裟”掩头而走。孝和抚掌大笑。

(2)《纪闻》，八世纪中期

《太平广记》卷448引《纪闻》，“叶法善”。

道士叶法善，括苍人，有道术，能符禁鬼神，唐中宗甚重之。开元初，供奉在内，位至金紫光禄大夫、鸿胪卿。时有名族得江外一宰，将乘舟赴任，于东门外，亲朋盛筵以待之。宰令妻子与亲故车先往胥溪水滨。日暮，宰至舟旁，饌已陈设，而妻子不至。宰复至宅寻之，云去矣。宰惊，不知所以。复出城问行人，人曰：“适食时，见一婆罗门僧执幡花前导，有数乘车随之。比出城门，车内妇人皆下从婆罗门，齐声称佛。因而北去矣。”宰遂寻车迹，至北邙虚墓门，有大冢。见其车马，皆憩其旁。其妻与亲表妇二十余人，皆从一僧，合掌绕冢，口称佛名。宰呼之，皆有怒色。宰前擒之，妇人遂骂曰：“吾正逐圣者，今在天堂，汝何小人，敢此抑遏？”至于奴仆，与言皆不应，亦相与绕冢而行。宰因执胡僧，遂失。于是缚其妻及诸妇人，皆喧叫。至第，竟夕号呼，不可与言。宰迟明问于叶师。师曰：“此天狐也！能与天通，斥之则已，杀之不可。然此狐斋时必至，请与俱来。”宰曰：“诺！”叶师仍与之符，令置所居门。既置符，妻及诸人皆寤，谓宰曰：“吾昨见佛来领诸圣众，将我等至天堂，其中乐不可言。佛执花前后，吾等方随后作法事，忽见汝至，吾故骂。不知乃是魅惑也。”斋时，婆罗门果至，叩门乞食，妻及诸妇人闻僧声，争走出门，喧言佛又来矣，宰禁之不可，乃执胡僧，鞭之见血。面缚，舁之往叶师所。道遇洛阳令，僧大叫称冤。洛阳令反咎宰，宰具言其故，仍请与俱见叶师。洛阳令不信宰言，强与之去。渐至圣真观，僧神色惨沮不言。及门，即请命。及入院，叶师命解其缚，犹胡僧也。师曰：“速复汝形！”魅即哀请，师曰：“不可！”魅乃弃袈裟于地，即老狐也。师命鞭之百，还其袈裟，复为婆罗门，约令去千里之外。胡僧顶礼而去，出门遂亡。

(3)戴孚《广异记》，写作于770年前后

A.《太平广记》卷300引《广异记》，“叶净能”。

开元初，玄宗以皇后无子，乃令净能道士，奏章上玉京天帝，问皇后有子否。久之，章下，批云：无子。迹甚分明。

B. 《太平广记》卷 387 引《广异记》，“岐王范”。

开元初，岐王范以无子，求叶道士净能为奏天曹。闻天曹报云：“范业无子”。净能又牒天曹，为范求子。天曹令二人取敬爱寺僧为岐王子。鬼误至善慧寺大德房。大德云：“此故应误，我修兜率天业，不当为贵人作子，当敬爱寺僧某乙耳。”鬼遂不见，竟以此亡。经一年，岐王生子，看六七岁，恒求敬爱寺礼拜。王亦知其事，任意游历。至本院，若有素。及年十余，竟不行善，唯好持弹，弹寺院诸鸽迨尽耳。

C. 《太平广记》卷 450 引《广异记》，“王苞”。

唐吴郡王苞者，少事道士叶静能。中罢，为太学生。数岁在学，有妇人寄宿。苞与结欢，情好甚笃。静能在京，苞往省之。静能谓曰：“汝身何得有野狐气？”固答云无。能曰：“有也。”苞因言得妇始末。能曰：“正是此老野狐。”临别书一符与苞，令含，诫之曰：“至舍，可吐其口。当自来此，为汝遣之，无忧也。”苞还至舍，如静能言。妇人得符，变为老狐。衔符而走，至静能所，拜谢，静能云：“放汝一生命，不宜更至于王家！”自此，遂绝。

D. 《太平广记》卷 448 引《广异记》，“杨伯成”节选。

杨伯成，唐开元初为京兆少尹……为狐恼，诏令学叶道士术者十余辈至其家，悉被泥耳……

E. 《太平广记》卷 361 引《广异记》，“洛阳妇人”节选。

玄宗时洛阳妇人患魔魅，前后术者治之不愈。妇人子诣叶法善道士，求为法遣。善云：“此是天魔，彼自天上负罪，为帝所遣，暂在人间。然其谴已满，寻当自去，无烦遣之也。”其人意是相解之词，固求佑助。善云：“诚不惜往。”乃携人深入阳翟山中，绝岭有池水，善于池边行禁。久之，水中见一头髻，如三间屋，冉冉而出，至两目睽如电光，须臾云雾四合，因失所在。

(4) 《广德神异录》，762—805 年

《太平广记》卷 77 引《广德神异录》“叶法善”。

唐玄宗于正月望夜，上阳宫大陈影灯。设庭燎，自禁门望殿门，皆设蜡炬，连属不绝。洞照宫室，荧煌如昼。时尚方都匠毛顺心多巧思，结构缯采为灯楼十二间，高百五十尺，悬以珠玉金银，每微风一至，锵然成韵，仍以灯为龙凤虎豹腾跃之状，似非人力。有道士叶法善，在圣真观，上促命召来。既至，潜引法善观于楼下，人莫知者。法善谓上曰：“影灯

之盛，天下固无与比。惟凉州，信为亚匹。”上曰：“师顷尝游乎？”法善曰：“适自彼来，便蒙召。”上异其言曰：“今欲一往，得否？”法善曰：“此易耳。”于是令上闭目，约曰：“必不得妄视，若有所视，必当惊骇。”上依其言，闭目距跃，身在霄汉，已而足及地，法善曰：“可以观览。”既视，灯烛连亘十数里，车马骈阗，士女纷杂。上称其善。久之，法善曰：“观览毕，可回矣。”复闭目与法善腾虚而上，俄顷还故处，而楼下歌吹犹未终。法善至西凉州，将铁如意质酒肆。翌日，上命中官，托以他事，使凉州，因求如意以还。

法善又尝引上游月宫，因聆其天乐。上自晓音律，默记其曲。而归传之，遂为《霓裳羽衣曲》。

法善生隋大业丙子，终于开元壬申，凡一百七十年矣。宁州有人，卧疾连年。求法善飞符以制之。令于居宅井南七步，掘约五尺许，得一古曲几。几上有十八字歌曰：“岁年永悲，羽翼殆归。哀哉罹殃苦，令我不得飞。”疾者遂愈。案孔恻《会稽记》云：“葛玄得仙后，几遂化为三足兽，至今上虞人往往于山中见此案几，盖欲飞腾之兆也。”《金陵六朝记》曰：“吴帝赤乌，七年八月十七日葛玄于方山上得道，白日升天，至今有煮药铛，山有洗药池见在。”又白仲都，葛玄弟子，亦白日升天，至今祠坛见在白都山下。又姚光，亦葛玄弟子，自言得为火仙，吴大帝积薪焚之，光安坐火中，手阅素书一卷。

法善尽传符篆，尤能厌鬼神。先是高宗曾检校诸术士黄白之法，遂出九十余人。曾于东都凌空观设坛醮，士女往观之。俄有数十人自投火中，人大惊。师曰：“皆鬼魅，吾法摄之也。”卒，谥越国公。

(5) 牛僧孺(779—847)所作《玄怪录》

A. 《玄怪录》卷3“开元明皇幸广陵”节选。

开元十八年正月望夕，明皇谓叶仙师曰：“四方之盛，陈于此夕，师知何处极盛？”对曰：“天下无如广陵。”帝欲一观，俄虹桥起于殿前，师奏请行，但无回顾。帝步上之，高力士乐官数十人从行。俄顷到广陵，士女仰望曰：“仙人现于云中。”师曰：“请敕乐官，奏霓裳羽衣一曲。”……人或谓仙师幻术造微，暂炫耳目。久之未决。后数旬，广陵奏云：“正月十五日三更，有仙人乘彩云自西来，临孝感寺道场上，高数十丈。久之，又奏《霓裳羽衣曲》一曲，曲终而去。官僚士女，无不具瞻。斯盖陛下孝诚感通，玄德昭著，名应仙篆，道冠帝图。不然，何以初元朝礼之晨而庆

云现，小臣贱修之地而仙乐陈？则垂衣裳者徒闻帝德，歌《南风》者才洽人心，岂与盛朝同日而语哉！”上览表，大悦，方信师之不妥也。

B.《玄怪录》卷3“叶天师”。曾慥《类说》卷11引为“胡僧咒海水”。

开元中，道士叶静能讲于明州奉化县兴唐观。自升座也，有老父白衣而髯者，每先来而后去，必迟迟然，若有意欲言而未能者。讲将罢去，愈更淹留。听徒毕去，师乃召问。泣拜而言，自称鳞位，曰：“有意求哀，不敢自陈，既蒙不问，敢不尽其诚恳。位实非人，乃实藏之守龙也。职在观南小海中，千秋无失，乃获稍迁，苟或失之，即受炎沙之罚。今九百余年矣，胡僧所禁且三十春，其僧虔心，有大咒力，今忧午日午时，其术即成，来喝水干，宝无所隐。弟子当死，不敢望荣迁，然千载之炎海，诚不可忍。惟仙师哀之，必免斯难，不敢忘德。”师许之，乃泣谢而去。

师恐遗忘，乃大书其柱曰：“午日午时救龙。”其日赴食于邑人，既回方憩，门人忽读其柱曰：“午日午时救龙。今方欲午，吾师正憩，岂忘之乎？”将入，师已闻，遽问曰：“今何时？”对曰：“顷刻未午耳。”仙师遂使青衣门人执墨符，奔往海。一里余，见黑云惨空，毒风四起，有婆罗门仗剑，乘黑云，持咒于海上连喝，海水寻减半矣。青衣使亦随声堕焉。又使黄衣门人执朱符奔马以往，去海一百余步，又喝，寻堕，海水十涸七八矣。有白龙跳跃浅波中，喘喘焉。又使朱衣使执黄符以往，僧又喝之，连喝不堕。及岸，则海水才一二尺，白龙者奋鬣张口于沙中。朱衣使投符于海，随手水复。婆罗门抚剑而叹曰：“三十年精勤，一旦术尽，何道士之多能哉！”拗怒而去。既空海恬然，波停风息，前堕二使，亦渐能起，相与偕归，具白于师。未毕，老父者已到，泣拜曰：“向者几死于胡术，非仙师之力，不能免矣。位也，惧不克报，然终天依附，愿出门人，可指使也。若承师命，虽秦越地阻，江山路殊，一念召之，即立左右矣。”自是朝夕定省，若门人焉。

师以其观在原上，不可穿井，童稚汲水，必于十里之外，阖观患之。他日，师谓髯父曰：“吾居此多日，怜其汲远，思绕观有泉以济之，子可致乎？”曰：“泉水之流，天界所有，非力可致。然师能见活，又脱千年之苦，岂可辞乎！夫非可致而致之，界神将拒，俟战胜然后可。令诸人皆他徙。其日晦明三复，然后归，庶几有从命之功。”合观从之。过期而还，则石瓮绕观，清流潺潺，既周而南，入于海，黄冠赖焉。乃题渠曰：“仙

师渠”。师所以妙术广大天下，盖龙之所助焉。

(6) 薛渔思《河东记》，约作于大和、开成年间（828—840）

《太平广记》卷72引《河东记》，“叶静能”节选。

唐汝阳王好饮，终日不乱。客有至者，莫不留连旦夕。时术士叶静能常过焉。王强之酒，不可，曰：“某有一生徒，酒量可为王饮客矣。然虽侏儒，亦有过人者。明日，使谒王，王试与之言也。”明旦，有投刺曰：“道士常持蒲。”王引入，长二尺，既坐，谈胚浑至道……王即令左右行酒，已数巡，持蒲曰：“此不足为饮也。请移大器中。与王自挹而饮之，量止则已，不亦乐乎！”王又如其言，命醇酌数石，置大斛中，以巨觥取而饮之……乃复尽一杯，忽倒，视之，则一大酒榼，受五斗焉。

(7) 《会昌解颐录》，约作于会昌年间（841—846）

《太平广记》卷52引《会昌解颐录》，“张卓”节选。

张卓者，蜀人。（唐开元中，将至洋州，得遇仙人，娶仙人之女，得传法术，潜入富贵人家夺人爱女）敕罗、叶二师，就宅寻之。叶公踏步叩齿，喷水化成一条黑气，直至卓前，见一少年执女衣襟……右座及罗、叶二师暨敕使，皆仰仆焉。叶公曰：“向来入门，见非常之气，及其开口，果有太乙使者。相公但获爱女，何苦相害？”卓因纵女，上使卫兵送归旧山。

(8) 《原化记》约（841—847）

《太平广记》卷72引《原化记》，“陆生”节选。

（开元初，陆生在终南山中学异术，学成至长安城中户部侍郎宅中，以法术盗侍郎女，将持女去。）时叶天师在朝，奔遣邀屈，生隐于户下半日矣，少顷，叶天师至。诊视之曰：“此非鬼魅，乃道术者为之尔。”遂取水喷咒死女，立变为竹，又曰：“此亦不远，搜尚在。”遂持刀禁咒，绕宅寻索。果于门侧得生。

(9) 郑嵎《津阳门诗并序》约大中五年（851）之后

《全唐诗》卷567《津阳门诗》：

蓬莱池上望秋月，无云万里悬清辉。

上皇夜半月中去，三十六宫愁不归。

月中秘乐天半闻，丁珰玉石和埙篪。

宸聪听览未终曲，却到人间迷是非。

叶法善引上入月宫，时秋已深，上苦凄冷，不能久留。归于天半，尚

闻仙乐。及上归，且记忆其半，遂于笛中写之。西凉都督杨敬述进婆罗门曲，与其声调相符。遂以月中所闻为之散序。用敬述所进曲作其腔，而名《霓裳羽衣法曲》。

(10) 《逸史》，九世纪中期

《太平广记》卷378引《逸史》，“李主簿妻”。

选人李主簿者，新婚。东过华岳，将妻入庙，谒金天王。妻拜次，气绝而倒，唯心上微暖。过归店，走马诣华阴县求医卜之人。县宰曰：“叶仙师善符术，奉诏投龙回，去此半驿，公可疾往迎之。”李公单马奔驰五十余里遇之。李生下马拜伏流涕，具言其事。仙师曰：“是何魅怪乃敢如此？”遂与先行，谓从者曰：“鞍驮速驰来，持朱钵及笔。”至店家，已闻哭声。仙师入见，曰：“事急矣，且先将笔墨及纸来。”遂画符焚香，以水喂之。符北飞去，声如旋风，良久无应，仙师怒，又画一符，其声如雷，顷之亦无验。少顷，鞍驮到，取朱笔，令李公左右煮少许薄粥，以候其起。乃以朱书一道符，喷水叱之，声如霹雳。须臾，口鼻有气，闻眼能言，问其状，曰：“某初拜时，金天王曰：‘好夫人！’第二拜云：‘留取。’遣左右扶归院，适已三日，亲宾大集，忽闻敲门，门者走报王。王曰：‘何不逐却？’乃第一符也。逡巡门外闹甚，门者数人细语于王耳。王曰：‘且发遣。’是第二符也。俄有赤龙飞入，正扼王喉，才能出声曰：‘放去！’某遂有人送。乃第三符也。”李生罄囊以谢，叶师一无所取。是知灵庙，女子不得入也。

(11) 李玫《异闻录》，九世纪中期

《太平广记》卷231引《异闻录》，“李守泰”节选。

天宝三载五月十五日，扬州进水心镜一面……至天宝七载，秦中大旱，自三月不雨至六月，帝亲幸龙堂祈之，不应。问昊天观道士叶法善曰：“朕敬事神灵，以安百姓。今亢阳如此，朕甚忧之。亲临祈祷，不雨何也？卿见真龙否乎？”对曰：“臣亦曾见真龙。臣闻：画龙四肢骨节，一处得似真龙，即便有感应。用以祈祷，则雨立降。所以未灵验者，或不类真龙耳。”帝即诏中使孙知古，引法善于内库遍视之。忽见此镜，遂还奏曰：“此龙镜，真龙也！”帝幸凝阴殿，并召法善祈镜龙。顷刻间，见殿栋有白气两道，下近镜龙。龙鼻亦有白气，上近梁栋。须臾，充满殿庭。遍散城内，甘雨大澍，凡七日而止。秦中大熟。帝诏集贤待诏吴道子，图写镜龙，以赐法善。

(12) 佚名《龙护老人铸镜歌》，《全唐诗》卷 864

天宝三载，扬州进水心镜，纵横九寸，背有盘龙，势如生动。七载，秦中大旱，叶法善用镜龙祈雨。云从之出，甘霖大霑，初铸镜时，有老人自称龙护，同一小童名玄冥，至炉所，经三日，失之。于炉前获素书一纸，并一歌。移炉于扬子江心。五月五日午时铸成焉。

盘龙盘龙，隐于镜中，分野有象，变化无穷。

兴云吐雾，行雨生风，上清仙子，来献圣聪。

(13) 《纂异记》，九世纪中期

《太平广记》卷 50 引《纂异记》“嵩岳嫁女记”节选。

王母曰：“应须召叶静能来，唱一曲当时事。”静能续至，跪献帝酒，复歌曰：“幽蓟烟尘别九重，贵妃汤殿罢歌钟。中宵扈从无全仗，大驾苍黄发六龙。妆匣尚留金翡翠，暖池犹浸玉芙蓉。荆榛一闭朝元路，唯有悲风吹晚松。”歌竟，帝凄惨良久，诸仙亦惨然。

(14) 康骈《剧谈录》，895 年之前

《太平广记》卷 332 引《剧谈录》“刘平”。

咸通中，有五经博士卢肇，得神仙保养之道，自言生于隋代，宿旧朝士，皆云见于童幼，奕世奉之，不穷年寿。安史之乱，隐于终南山中。其后或出或处。先是，令狐相公谕以柱下漆园之事，稍从宦于京师，常言与处士刘平善，执友修道。平天宝中居于齐鲁间，尤善吐纳之术。能夜中视物，不假灯烛。安禄山在范阳，厚币致于门下。平见安禄山左右常有鬼物数十，殊形诡状，持炉执盖，以为导从。平心异之，谓禄山必为人杰。及禄山朝觐，与平俱至辇下。行至华阴县，值叶法善投龙于西岳。平见二青衣童子承虚而至，所谓禄山魑魅，皆弃炉投盖，狼狈而行。平因知禄山为邪物所辅，必不以正道克终。及禄山归范阳，遂逃入华山而隐。

(15) 李伉《独异记》，九世纪中晚期

《太平广记》卷 470 引《独异记》，“李鹄”。

唐敦煌李鹄，开元中为邵州刺史。挈家之任，泛洞庭。时晴景，登岸。因鼻衄血沙上，为江鼃所舐，俄然复生一鹄，其形体衣服言语，与其身无异。鹄之本身，为鼃法所制，繫于水中。其妻子家人，迎奉鼃妖就任，州人亦不能觉悟。为郡几数年，因天下大旱，西江可涉。道士叶静能，自罗浮山赴玄宗急诏，过洞庭，忽沙中见一人面缚，问曰：“君何为者？”鹄以状对，静能书一符帖巨石上，石即飞起空中。鼃妖方拥案晨衙，

为巨石所击落，乃复本形。时张说为岳州刺史，具奏，并以舟楫送鹢赴郡。家人妻子乃信。今舟行者相戒不沥血于波中，以此故也。

(16) 郑紫《开天传信记》，890年前后

《太平广记》卷368引《开天传信记》，“曲秀才”。

道士叶法善精于符箓之术，上累拜为鸿胪卿，优礼特厚。法善居玄真观，常有朝客十余人诣之，解带淹留，满座思酒。忽有人叩门，云：“曲秀才。”法善令人谓之曰：“方有朝寮，无暇晤语，幸吾子异日见临也。”语未毕，有一措大，傲睨直入，年二十余，肥白可观，笑揖诸公，居于末席，抗声谭论，援引今古。一坐不测，众耸观之，良久暂起，如风旋转。法善谓诸公曰：“此子突入，语辩如此，岂非魑魅为惑乎？试与诸公取剑备之。”曲生复至，扼腕抵掌，论难锋起，势不可当。法善密以小剑击之，随手丧元，坠于阶下，化为瓶盖，一座惊慑，遽视其处所，乃盈瓶醲醢也，咸大笑，饮之，其味甚嘉。坐客醉而抚其瓶曰：“曲生曲生，风味不可忘也。”

(17) 王仁裕《开元天宝遗事》(880—956)

《开元天宝遗事》，“照病镜”。

叶法善有一铁镜，鉴物如水，人每有疾病，以镜照之，尽见脏腑中所滞之物，后以药疗之，竟至痊愈。

(18) 《太平广记》卷30《张果》

《太平广记》引《明皇杂录》、《宣室志》及《续神仙传》卷30“张果”节选。

时又有道士叶法善，亦多术，玄宗问曰：“果何人耶？”答曰：“臣知之，然臣言讫即死，故不敢言。若陛下免冠跣足救臣，即得活。”玄宗许之。法善曰：“此混沌初分白蝙蝠精。”言讫，七窍流血，僵仆于地。玄宗遽诣果所，免冠跣足，自称其罪。果徐曰：“此儿多口过，不遣之，恐败天地间事也。”玄宗复哀请，久之，果以水喂其面，法善实时复生。

(19) 《太平广记》卷22《罗公远》

《太平广记》引《神仙感遇传》、《仙传拾遗》、《逸史》等书“罗公远”节选。

玄宗酷好仙术，刺史具表公远事以进。时玄宗与张果、叶法善棋。二人见之大笑曰：“村童事亦何解？”乃各握棋十数枚，问（公远）曰：“此有何物？”曰：“空手。”及开，果无，并在公远处。方大骇异，令与张、

叶等齿坐。剑南有果初进，名为“日熟子”。张与叶以术取，每过午必至。其日，暨夜都不到，相顾而语曰，“莫是罗君否？”时天寒围炉，公远笑于火中素树一箸，及此除之，遂至。叶诘使者，云：“欲到京，焰火亘天，无路可过。适火歇方得度。”从此众皆敬伏。

开元中中秋望夜，时玄宗于宫中玩月，公远奏曰：“陛下莫要至月中看否？”乃取拄杖向空掷之，化为大桥，其色如银，请玄宗同登。约行数十里，精光夺目，寒色侵人。遂至大城阙，公远曰：“此月宫也。”见仙女数百皆素练，霓衣舞于广庭。玄宗问曰：“此何曲也？”曰：“霓裳羽衣也。”玄宗密记其声调，遂回，却顾其桥，随步而灭。且召伶官依其声调作《霓裳羽衣曲》。

时武惠妃尤信金刚三藏……玄宗幸东洛，武妃同行，在上阳宫麟趾殿。方将修殿，其庭有大方梁数丈，径六七尺。时公远、叶尊师、金刚三藏皆侍从焉。玄宗谓叶尊师曰：“吾方闲闷，可试小法以为乐也。师试为朕举此方木。”叶受诏作法，方木一头揭数尺，而一头不起。玄宗曰：“师之神力，何其失耶？”叶曰：“三藏使金刚善神重压一头，故不举。”时玄宗奉道，武妃宗释，武妃颇有悦色，三藏亦阴心自欢，唯公远低头微哂。玄宗谓三藏曰：“师神咒有功，叶不能及，可为朕咒叶入澡瓶乎？”三藏受诏置瓶，使法善敷座而坐，遂咒法大佛顶真言。叶身欻欻就瓶，不三二遍，叶举至瓶嘴，遍乞，拂然而入瓶。玄宗不悦，良久谓三藏曰：“师之功力，当得自在。既使其入，能为出乎？”三藏曰：“是僧之本法也。”即咒之，诵佛顶真言数遍，叶都不出。玄宗曰：“朕之法师，今为三藏所咒而没，不得见矣！”武妃失色，三藏大惧。玄宗谓公远曰：“将若之何？得法善旋矣？”公远笑曰：“法善不远。”良久高力士奏曰：“叶尊师入。”玄宗大惊曰：“铜瓶在此，自何所来？”引入问之，对曰：“宁王邀臣吃饭，面奏的不放。臣适宁王家食讫而来，不因一咒何以去也？”玄宗大笑，武妃三藏皆贺。

已而使叶设法箬，于是取三藏金襴袈裟折之，以盆覆之。叶禹步叩齿绕三匝曰：“太上老君摄去！”盆下袈裟之缕，随色皆摄，各为一聚。三藏曰：“惜哉金襴！至毁如此！”玄宗曰：“可正乎？”叶曰：“可。”又覆之咒曰：“太上老君正之！”启之，袈裟如故。叶又取三藏钵，烧之烘赤，手捧以合三藏头，失声而走。玄宗大笑。

公远曰：“陛下以为乐，乃道之末法也。叶师何用逞之？”玄宗曰：

“师不能为朕作一术以惧朕耶？”公远曰：“请更问三藏法术何如？”三藏曰：“贫道请收固袈裟，试令罗公取。取不得则罗公输，取得则僧输。”于是令就道场院为之。

4. 南宋嘉熙庚子（1240）《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》（后世简称《唐叶真人传》）

（1）唐叶真人传序

道家以清净无为为宗，仙家以导引修炼为法。秦皇汉武，尝求神仙矣，求而不得，则曰：天下岂有仙人哉，尽妖妄矣。嗟夫神变无方，希夷莫测。弊履功名，泥涂轩冕。是岂多欲之君，所能屈致耶。

余出守括苍，有表兄张君道统为冲真羽士。一日访余，出示《叶天师传》，观其邀致神人，际遇仙客，皆平生精炼修习，仙风道骨，夙与神会，故能感遇契合如此之易亦。其孝于亲，忠于君，有以动天地感鬼神，位在上卿，足以鞭风驾霆，膺天爵之荣，岂区区人爵之所能浼哉！今仙化几千百年矣，祈晴祷雨，泽及生民，报应如响，故宜受享祀，香火绵绵，亘万古而不穷矣。淳祐庚子（注：当为嘉熙庚子）春，裕斋马光祖序。

（2）唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传

真人姓叶，名法善，字道元，一字太素，本南阳人也。自叶公沈诸梁之后属，汉末桓灵之时，避地江左。鼻祖俭，寻佳山水，得会稽之南乡，隐于卯酉，家于松阳焉。高祖乾昱，道德有闻。曾祖道兴，不坠世业。祖国重，始构大门。父慧明，业诗礼居儒素，不务荣宠，游玩山林，枕石漱流，行歌负薪，每结草为舍，预知未然，曰：吾当有子。妻刘氏，因昼寝，梦流星入口，吞之，继而有娠。经十有五月，岁在困敦，月黄钟而真人生。天无浮翳，四气朗清，异香入室，神光满堂。彩云徘徊，玄鹤下降。

初真人在胎，声闻于外，及生而聪明，幼而岐疑。年甫七岁，识量温雅，貌古老成。父熟视之曰：汝幼勤苦，老必雅贵。于是涉江而游，三年不返，家人谓已溺亡。及还，问其故，则曰：二青童引我，饮以云浆，留连许时。年十岁，有善人伦者，曰：子以日角月渊，隆集偻背，修上促下，当为帝王之师。及弱冠，身長九尺，額有二午。性纯洁，自小不苟荤，独处幽室，好古学文，十一诵诗书，十二学礼乐。研穷《周易》，耽味老庄，河洛图纬，悉皆详览。志愿修道，栖迟林泉，与父俱遁乎卯山，

樵苏自给。寻形选胜，占星候气，登高临深，穷源逝险。

是时已有役使之术，其门巨石当路，投符起之，须臾飞去，叠于山之东南，众皆惊异。今卯山有石坎存焉。常寻幽访隐，得灵墟福地。其有欧冶铸剑溪，欧溪有神女化冢、石门岭、仙人曳履岭，其山势并括苍仙都洞天，连延天台四明，近金华长山赤松洞，黄初平叱石羊之处，相去不远。中有白马山瀑布水，青溪万仞，古号仙居，林泉葱蒨，于是真人隐焉。家贫，尝曰：我生人世，功业未成，堂有垂白之亲，何以为养？遂佣耕亩，日吁不休，时有紫云为之覆盖。同人夺其阴处，云亦随之。被渔者扫水，卧于泥中，口中不言，色亦不愠。牧马既去其害，牧牛况无其金。无何，居父母丧，乃于欧溪近山访卜葬之地，有一白鹿卧于山下雪中，近之，鹿遂跃去，其卧处温然，其有白气亘属高下。真人异之，因小立环视此山，则重冈叠陇，朝挹四正，与夫左右前后连袂起伏，形势悉备。叹曰：斯可藏矣。遂葬焉。

真人曰：不遇名师，将何度世？是时岁方十三，从括苍山入天台、四明、金华、会稽，涉江浙，北入天柱、天目、姑苏洞庭、勾曲、衡山、霍山，南游剑水，登赤城，至罗浮等处，凡名山胜地，自江汉之南，无不经历。寻诣豫章万法师，求炼丹辟谷导引胎息之法，但熊经鸟申吐故纳新食松茹木，无荣于世。年十五中毒殆死，又见青童曰：勾曲仙人，天台茅君，飞印相救。言毕，印至，印其腹，良久豁如。远访茅君，相遇，岳骨上起，目瞳正方，微笑曰：尔来乎！汝名已登仙格，身逢魔试，故相救而免，当以辅人弼教为意。

由是于青城赵元阳受遁甲步玄之术，嵩高韦善俊传八史云笈之道。后入蒙山访求隐术，于是山路遇一羽士，问曰：子何往？真人曰：欲求师学道。羽士曰：余亦学道，幸得相遇于此。我欲暂往他处，有小衣幘，君为守之。真人曰：诺。羽士遂去，经数日复来，曰：子真长者，愿以仙书一卷，神剑一口相报。遂开幘取赠授之。羽士告别且曰：子但持此按行，尔后景界渐来，预知善恶。

又合炼神丹，置坛起灶，经涉数年，思存灵应。十月上甲夜半，焚香愿念，忽闻空中鸣钟击磬管弦箫瑟之音，起而视之，俄顷见骑从满室，内有三神人，各长八尺余，容貌异常，衣云锦之衣，戴通天冠。真人俯伏虔请，神人曰：汝但复坐勿恐，太上遣吾喻汝，汝合得道。盖昔是太极紫微左宫仙翁，领校簿，书录诸仙及天下得道之士名字，增年减算，一月三

奏。缘汝失谨，曾于休暇之日，游乎八荒，因兹降下人世，更修功累德，行满之日，当复汝仙位。今汝行三五盟威正一之法，诛斩魑魅妖魔，救护群品，惠施贫乏，代天行理。但以阴德为先，不须别有贡告。吾有秘法欲相传授，须清斋三日，无使世人知，受吾口诀，不得文字相付，恐传非人，轻泄帝旨，罪延七祖，不得上升。即以符剑封印授之。又一神人曰：卿今退真，下生人世，宜广建功德。更受五岳符图、天皇大字，及三一真经、黄庭紫书、八景素书、步蹻罡纪、秘密微妙。但是三洞上清上法上真，须精进修习，晨夕无替，及长存五千文，统理人道，明察天地，勿致轻泄，道当自成。又一神人曰：至道微妙，非此能言，要当守一，屏去骄淫。每以鸣钟击鼓，调理三关，导引吐纳，服内外丹。常挹存日月，开闭门户，朝修太上，则当朱光潜照，无英白元自来守护。黄老奏书，功成行满，必当升举。汝受此言，修行不倦，后期欲至，即于许氏旌阳君宅北山峰重复相见。真人俯伏谢曰：某行微德薄，不悟天真，枉垂灵驾，非意所及，恭承教旨，精意奉行。再拜奉辞，神人腾空而去。

由是潜行阴德，济度死生。及会稽理病，屡曾起死。复于扬州，以剑开长史夫人之腹，取病以示人，夫人当时病瘥如故。凡开肠易胃，破腹剪形，一无损坏，亦无痛楚。抉目洗睛，出安纸上，除去膜翳，复纳于中，全不惊动，目明如故。人强与钱，则乞诸贫病。其有狂邪淫祀为灾害者，行履所及，并皆诛戮。名闻远近。并皆知之。

征召至于再三，控辞不允，勉赴阙庭。高宗皇帝见之，不使设以臣礼。湛然示寂，一无所言，但喘息而已。上曰：卿病耶？曰：臣病在市朝，疗在山林，愿从退隐。上曰：此逸人耳。诏为上卿，真人力辞不拜，曰：臣愿出家，请为道士。帝乃从之，度于景龙观，多留内庭，问以道法，穷尽源奥，吉凶臧否，皆预知之，言无不中。

黑闼作乱，主上忧惶莫知所计，问真人曰：何以禳救？答曰：此小寇无足为忧。遂以符法敕天兵数万翳空而来，甲刃交驰，击贼奔走。帝曰：功卫社稷，师之力也。屡有宠锡，真人辞而不受，曰：是天道神功，在臣何与？

时有中书侍郎女，以狐魅为祟，颠狂猖厥，鬼语神歌。女每见一僧乘青骡来至，其病遂作。奉敕命师为治。真人欲示神变，谓侍郎曰：贫道辟谷日久，疲羸无力，希一饱饭，当即为治。侍郎即遣家人具蔬饭，真人一饭一斛面三硕，瓜菜果实莫以数计，见者皆惊，尚云未饱。未作法间，僧

乘骡而至，瞻视真人，遂即却走。真人叱吏兵擒执，女遥知发声大哭。真人大叱一声，僧变成狐，骡乃化狗。讯问曰：家在城南古墓中。遂往掘视，得狐百许，金银罗绮，狼藉其内。因得素书三卷，野狐名目宗谱等官位名讳，真人继书符焚之，狐类悉皆屏灭。由是之后，城内病者尽瘥。

帝及皇后，诸王公主，朝士以下，亲受道法，百官子弟、京城及诸州道士，从真人受经法者，前后计数千余人。王公布施，塞道盈衢，随其所得，舍人观宇，修饰尊像，及救困穷。每日炊米十余硕，以供贫病，来者悉无选择。真人常怀直谏匡保社稷之心。高宗欲登封告成，驾幸中岳，忽疫疾流行，扈从者多病死。奉勅命令治，真人一诵咒诀，疫厉消殄，垂死者并皆得苏。特旨授殿中监，真人复辞不受。

当时有供奉明正谏，每使冥官上天曹检事，须臾之间来报善恶，未尝失期。帝令师密切厌之，及问正谏，都无所知。数日云：使不来。上令尊师解之，正谏曰：云被叶尊师遣向天门把捉，不得通。

上又令密凿地为坎，使乐人入坎鼓乐，谓师曰：地中无故有音声，请师厌禳。真人书符四道，钉之于地，音声便断。仍使日责地中乐人何不作乐。报云：见四方有蛇，各如柱大，张口向人欲噬，惊惧，故不敢动。

时值旱暵，命真人向河祈雨。曰：各赍雨衣及伞盖。相随人未之信。祷祈才毕，雨遂雾霜，人马衣冠尽湿。一日，请帝暂离寝避灾，初不信，真人力言之。方移毕，风雨雷电霹雳，当帝寝处，直下震地，甲帐为之碎，帝惊悸不已。其余应验，事多不载。

真人虽出入形闾，佐时辅国，而韬时匿迹，和光同尘，心存仙道，志慕腾举，辞欲还山，帝乃许焉。归至茅山、姑苏、洞庭、天目、天台、括苍等处往来。于茅山修真炼丹，朝谒无亏。忽五月一日，老叟诣门，号泣求救，真人引而问之，曰：某东海龙也，上帝敕主八海之宝，一千年一更其任，无过失者，超登列仙。某已九百七十年矣，微勋将就，有婆罗门者，逞其幻法于海畔，日夜禁咒，积二十年，其法将验，海水如云，卷上天畔。五月五日，海将涸焉，统天镇海之宝，必为幻僧所取，某今哀求救援。真人许之，至五日午时，敕丹符飞往，海水复旧。胡僧愧叹，赴海而死。来日，老叟备珍奇宝物来报，真人辞谢不受，因曰：此山峰去水且远，但得一泉，即为惠也。是日风雨，及明，山馆之侧有一脉清泉，自石渠出，经旱不竭，今谓之天师渠。在四明之下，天台之东。真人所寓处，皆须置坛立井。卯山绝顶初创山斋，复赐额为通天宫，大中祥符三年改寿

昌观。观之侧西北向，有炼丹井，山下有灵泉，即泉处有醺厨，士民祈祷之所。治平元年赐寿圣观，今改名广福观。

真人尝至清溪，属炎暑，与道士游于溪渚。真人忽沉水中，七日不返，同游道士惊惧，谓已葬蛟龙之腹，归告其家，及徒众道俗，尽皆傍溪觅之。七日后，忽见从旧游处出。曰：汝等必惧耶！我暂共河伯游蓬莱，值数仙人宴会，留顷刻间，虑子忧之，故亟来，今果然也。遂入天台寻司马练师，访不死之福庭。去桐梧，入灵墟，谓司马练师曰：荫落落之长松，藉萋萋之纤草，今日是也。又登华顶望海云：蓬莱去此不远，与子当复，应归彼。即司马练师负琴，真人抚剑而过石桥，临青溪万仞，蹈危履险，抚壁立之翠屏，又何惧焉。

岁辛丑，则天皇后征真人投龙采药，遍祷名山大川。风轩飘飘，驷骑络绎。后中宗皇帝在位，武三思尚秉国权，时多信谗说。真人从容累谏，忤旨贬之岭外。门人忧色，真人曰：否泰有时，隐见正当尔也。遂递至南岳，抵连州，去广州，尚数百里陆路不通，要以舟济。真人欲于广州采药，先遣弟子舟行至广府。义唐观道士闻真人来，驰报都督胡元礼，即与道士僧尼及府县官僚，先向江边迎候。少时，见真人乘白马从水上来，及到岸相谒，引至龙兴观。自都督、别驾、长史、百姓多受道法，舍施园林田宅者甚多，真人一无所取，并回施常住。当后得旨，量移归至洪州，依宗华观，将弟子入西山洪崖先生学道之所，居涉三年，行上清隐法。景龙四年太岁辛亥（注：当为庚戌），据编年作景云二年辛亥三月初六夜，弟子梦一仙人，将一鹤相随，问云，对曰：我是时人，不言姓字。指弟子曰：君幸得师左宫仙卿，帝其方征，即有信来。神人所将鹤徘徊四顾，宛转而舞。睡觉即白之，真人曰：汝当梦耶！此吉征，吾已知矣。九日日中时，有瑞云天乐，香气馥郁，浮空而来，遥至室内，弟子认是梦中所见。神人谓真人曰：相识否乎？答曰：晨夕思慕真容，有如饥渴，每夜存想寤寐之间，常侍左右，何为不识？叩头再拜，神人曰：卿累功欲满，宜自精励，道高魔试，当须慎之，太上令我预送变形易骨金精上药与卿，时运未至，不可即服，密而藏之。神人曰：卿至八月，即当入京，佐助当今帝主及开元神武皇帝，传授道法，兼殄元凶。今天步艰难，龙飞在即，子当辅佐国家，安镇名山岳渎，投龙醺祭，凡在于子，自天佑之。且受世荣禄，至封邑大内，居其位，世亦应之，如影随形。岁鹑尾，月鹑火，三日日中时，西岳侍卿，复卿太极紫微左宫仙卿之位。言毕，真人谢曰：浊质下愚，滥叨真

盼，悦遂后期，则虬力负山，不胜其任，粉骨何谢？再拜而辞。

至八月，果奉敕曰：道士叶尊师，令人京，若有弟子，亦任随从。真人既奉诏，乘驿至京，朝见之后，多留内廷。时玄宗在藩邸，与真人同处，因章醮龙见坛前，祈求皆有灵验，祷雪盈尺，请雨滂沱。尝在庐山升坛，坛角陆地水涌，其水甘美，仙鹤群舞。在许先生宅醮，二黄龙从井出。真人匡辅玄宗，在潞州明雨，时预知韦氏逆乱，先已闻奏先天之言，一一并实。玄宗尝问真人机要，乃密云：昔遇神人，尝说有开元帝号，凡谋逆之党，并得预知。及帝登九五，改元为开元，号神武皇帝。真人在帝左右，未尝不献可替否，密申幽赞，除害殄凶，玄功退被。

相国姚崇有女已死，爱念弥切，投符起之。张尉之妻死而化生，复为夫妇，真人知之，曰：此尸媚之疾也，不速除则张尉必死。投符而化为黑气。钱塘江有巨蜃，沦溺舟航，经涉者苦之。清沙镇长沈愈躬自来迎，真人由是往焉。候潮信至，以铁符丹篆镇之，至今绝其患。又以剑勒“道静”二字于岩上，各方三丈许。真迹尚存，即三教门山是也。

玄宗移仗上阳宫观灯，尚方匠毛顺心结构彩楼三十余间，饰以金翠珠玉，楼高百余丈，微风所触锵然成韵。以灯为龙螭腾跃之状，似非人力所至，玄宗悦之，促召真人观于楼下。真人曰：彩灯之盛，固无比矣！然西凉府今夕之灯，亦亚于此，但皆奢侈，无益于国。帝怪其言，欲试其仙术，且曰：今欲一往，得乎？曰：此易耳，以至尊远往观灯，恐非所宜。帝力强之。真人请帝瞑目，腾驱而上，俄顷即至，以所随如意贯酒。及欲回，复请帝瞑目，顷之，已在楼下，而歌舞未终。继遣中使，托以他事，使于凉州，因取如意以还，验之非妄。

八月望夜，与帝游月宫，令聆月中天乐，问其曲名，曰：紫云。帝素知音律，记其声，遂著乐府，更其名曰：霓裳羽衣。自月宫还，过潞州，俯视城郭悄然，而月色如昼，因请帝以玉笛奏曲。时玉笛尚在寝殿中，真人遣神人取之，不顷而至，既而奏曲，遂投金钱于城中而还。旬日潞州奏，八月望夜，有天乐临城，兼获金钱以进。

帝累与近臣试其道术，皆非妄幻。若入柱隐形，凌空化鹤，追岳神，致风雨，灵验之事，不可殚述。会吐蕃遣使进宝函封，曰：请陛下自开，毋令他人知机密。朝廷默然。唯真人曰：此是凶物，宜令番使自开。及令开，函中弩发，中番使而死。帝嗟叹惊悸，故愈加礼敬。先天二年八月，加授金紫光禄大夫鸿胪卿越国公。三让不受，帝不许让。制书略曰：道士

叶法善德包贞素，学究玄微。预睹衅萌，函申忠款。宜加宠命，以答懋功。仍遂乃怀，俾从真服。可授金紫光禄大夫，鸿胪卿越国公，兼景龙观主。

真人辞不获免，请回赠先君，并舍括苍山门故居，奏请置宣阳观一所，凡道场供养珍奇宝物，并是锡赐尽归山门。（宣阳观属丽水县宣慈乡，今改为冲真观。）赠真人父银青光禄大夫，使持节歙州刺史。又请卯山西南祖宅为观，赐额曰：淳和。（在松阳县旧市，今改为永宁观。）真人于是请还山拜扫致敬，于丽水松阳二处墓门，封树碑表。命李邕作墓志，韩择木书以光窆窆。（其墓在冲真之侧。）真人祖国重，葬于松阳之西山，山有石鸡能鸣，遂于其处置道院。（今日天真院。）立碑于下。时请李邕为碑记，并求其书，而邕不允，是夜追其魂书之，续以碑刻示邕。邕笑曰：初以为梦，今果然矣。真人始得碑石于海峤，遣神人运归，水神不知，误裂其石，即投符治之，水神哀告，得免。以胶缀石断处，今其碑断痕在焉。

真人封树碑拜祭，泉石生辉，乡间忻庆。开元五年，岁在丁巳，春三月，因别乡人，曰：别易会难，此去恐不相见。左右歔歔，道俗潸然，车骑骈阗，士女络绎，送之登途，莫不哀恻。又曰：吾来年即遣信还，可于此候之，信到吾非久矣。明年正月二十七日，忽见玄鹤数百，列北而来，翔集欧溪，徘徊三日。瑞云五色，一时上覆。三日之后，不知所在。乡人怪其言灵异，莫测所由。

开元八年庚申岁五月，真人已年一百七岁，于西京景龙观托疾，潜服神丹。天真来往，千乘万骑，日夜不绝。门人弟子，亲王公主，中使朝士已下，来去莫觉。唯弟子尹愔、卢齐物等见，密而不言。至六月三日甲申日中时分，真人化剑为尸，云舆造门，天钩拥户，彩云缭绕，香气缤纷，迎侍而去。京城之人咸见院中有青烟直上，与天相接，终日不灭。真人于座侧留三诗云：

昔在禹余天，还依太上家。忝以掌仙录，去来乘烟霞。暂下宛利城，渺然思金华。自此非久住，云上登香车。

适向人世间，时复济苍生。度人初行满，辅国亦功成。但念清微乐，谁忻下界荣。门人好住此，倏然云上征。

退仙时此地，去俗久为荣。今日登云天，归真游上清。泥丸空示世，腾举不为名。为报学仙者，知余朝玉京。

并有遗书报弟子仲容，云：汝将吾诗及书进上，不得求官，当奉诏监

丧，归葬括苍。吾去后百六十年外，卯山当出一人，更过于吾。若有人于吾旧居修行，即其人也。真人昔藏剑丹在卯山巨石下，后有丰去奢修行于此，得之，遂仙而去。今山产仙茆及无名异丹，灶下土化成耳。

真人升云之后，弟子于旧坐处收得诗及书进上，帝感泣，亲幸丧所，辍朝三日，王公以下百官朝士，无不感恻。翌日，进赠越州都督。至十六日，奉敕内图写真人貌像，御制赞曰：

词江泻液，义苑含芬。别有真气，青溪出云。卓尔无对，超然不群。幽人蓊子，道士封君。

肃宗重赞曰：

昂昂高士，潇洒孤峙。却立排烟，乘霓控鲤。果而不伐，为而不恃。驭风泠然，与物终始。

又有制书，具在贺知章作《玄虚志序》中。仍敕度真人弟子司马仲容为东京圣真观道士，与中使护丧，归葬于宣阳观之侧。王公以下，尽出京城青门外送别，倾城缟素，莫不攀号哀恻。归至扬州，冥信先至，仙鹤数百翔于括苍洞天墓田，彩云五色，徘徊数日不终。旬朔，真人灵輶已至葬所，奉敕衢婺杭三州助葬，官僚士庶道俗男女，去来如市，门人数千，悲恻不已。百鸟哀鸣，四面云集，天为改色，日亦无光。葬后一年，棺槨自开，但见衣冠剑舄，始知真人不死，实轻举耳。帝缅想仙风，眷慕不已，于观立碑，宠以宸翰，及命太子题额。至国朝政和六年，特封“致虚见素法师”。宣和二年，加号“灵虚见素真人”。诰文藏于丽水之冲真。今以李邕所作碑志，及真人前后表奏、批答、制诰、世系，悉辑录于后云。

(3) 真人乞归乡上表

道士臣某言：臣江海野人，素无道业。涧饮木食，枯槁自居。属圣朝宗道之门，大兴玄范。臣得沐皇化，服事五朝，竭忠尽诚，披肝沥胆。一有所补，万死无恨。侃属圣朝，重张寓县，再安品物。凡在含识，咸用昭苏。陛下不弃刍蕘，复收簪履。臣愚陋过蒙恩渥，假具列棘之司，加以茅直之封。褒荣圻被，泽漏泉肩。然臣胡颜堪此大造，灰身刎首，不能上答。前岁天恩赐归乡里，残魂假息，获拜先茔，聚族联党，不胜悲庆。属亲柿莫年，百余三岁，见臣还丘壑，载喜载悲，才逾一句，奄忽先逝。虽死生有命，理则固然，而骨肉有情，岂无哀痛。积年之疹。一朝遂发。形容枯劣，殆不能胜。往者虔奉纶言，俾投龙璧。奉使之后，礼应复命，心驰魏阙，意欲骏奔，病在江乡，力难胜致。自前年之冬末，骤辞南土。去

岁之夏首，才达东京，死魂余步，抑难训说。宁有形枯心疾，叨厕莫宜。紫绶金章，人臣极贵。自非功高带砺，不可锡其光宠。况道本希夷，无观视听。谬膺匪服，实玷国猷。伏愿陛下特赐余魂，得归丘墓。则物善遂性，天覆无涯。方违阙廷，不胜攀恋。无任恳祷之至，谨诣朝堂，上表以闻。臣诚惶诚恐，死罪死罪。谨言。

开元四年二月二十一日，鸿胪寺卿员外置越国公，景龙观主，臣叶某上表。

批答：省表具之。师羽仪碧落，梁棟玄门。迹虽系于人间，神自超于物累。方欲受三清之要，宣六气之和，资于朕躬，助以为政。且光庆之义，众妙所存。江海之心，此期难允。即宜断表，深体朕怀。

(4) 真人乞归乡修祖茔表

道士臣某言：二月二十一日，扶病陈诚，特乞余魂归修茔墓，而高天未听，局地无所。因此旧气发动，残生如线，未辞圣代，奄成异物，幸赖天覆含育，未即泉壤。贷及余命，得遂微心。臣前奉丝纶，赐归桑梓。既宝龙璧，备历山川。夙夜周章，恭承国命。比及乡里，时迫严寒。属数年失稔，百姓逃散，亲族餒殍，未辩情礼，欲树碑碣，私愿莫从。而碑石犹在苏州，未能得达乡里。臣焦心泣血，以日为岁。若此心不遂，死不瞑目。伏惟陛下覆焘亭育，昆虫遂性，孝理之教，被及含生。臣皮骨空存，命均风烛。乞余喘未绝，所愿获申。一闻圣恩，九泉无恨。方当解违宸极，异疾江湖。伏枕疏襟，不胜悲恋。谨诣朝堂，上表以闻。臣诚惶诚恐，死罪死罪。谨言。

开元四年二月二十三日，具位臣某上表。

批答：省表具知，师体含众妙，道冠草仙。希微所以，得真清静，由其助化。然因心之恳，扶病思归，表疏累闻，词情转至，今依所请，有轸于怀。

(5) 真人乞回授先父表^①

臣闻，孝道之大，人行所先，故洪覆无言，神女有卷绡之应。厚载至广，江鳞充膳之征。斯实感于神祇，通于天地者矣。伏惟皇帝陛下，孝道时天地，圣备符神祇。齐郡擢灵芝，陵寝降甘露。此陛下孝感之应，故当锡类及物。而臣幸生孝理之代，目视灵应之符。身无横草之功，虚受茅

^① 此表在《全唐文》卷923题《乞回赠先父爵位表》。

苴之锡，九卿之任，下譬江海，五等之爵，上应星纬。臣崦嵫日迫，泉壤无几。生我父母，竟未答于劬劳。覆我圣恩，实有重于山岳。臣诚则微物，岂能无心，自忝辱朝列，日夜惶惧。生无益于圣代，死实负于康时，而犬马私情，切有所愿。乞以陛下所授爵位，回赠先父。臣上不违陛下孝道之风，下得展臣罔极之念。一遂哀疚，万死为幸。且臣鸡皮鹤发，形骸若是，残魂假气，奄忽无时。去冬辞违阙廷，輿疾道路。曲蒙陛下覆养之德，复喜生全，令得重谒紫宸，趋蹑丹地。及兹余喘，披沥微诚。陛下所假臣厚禄贖钱，乞纳天庠，官名封号，以被泉门。则聚族糜躯，合宗殫胆，存亡幸甚，所不敢言。伏愿天慈沛然听许。再生非重，百身靡贖。不胜哀苦，悲恳之至。谨诣阙上表以闻。臣诚惶诚恐，死罪死罪。谨言。

开元四年二月二十三日，具位臣某上表。

批答：省表具知。师名登仙境，才轶道枢，保护朕躬。朕不忘德朝之爵秩，事时至公，鉴所陈析，情探大孝。朕敦风厉俗，益所嘉称。师崇让鸣谦，固难依允。所请赠者，别有处分。

引用文献目录

一 古典文献

1. 道教类

(1) 《道藏》文献

以下均出自《正统道藏》全 61 册，明正统《道藏》影印本，台北：新文丰出版公司 1985 年版。

(梁) 陶弘景：《真诰》，《正统道藏》第 35 册。

(唐) 史崇玄：《一切道经音义妙门由起》，《正统道藏》第 41 册。

(唐) 张万福：《传授三洞经戒法箓略说》，《正统道藏》第 51 册。

(唐) 张万福：《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》，《正统道藏》第 51 册。

(唐) 朱法满：《要修科仪戒律钞》，《正统道藏》第 11 册。

(唐) 李冲昭：《南岳小录》，《正统道藏》第 11 册。

(唐) 杜光庭：《洞玄灵宝三师记》，《正统道藏》第 11 册。

(五代) 孙夷中：《三洞修道仪》，《正统道藏》第 54 册。

(宋) 邓有功：《上清天心正法》，《正统道藏》第 17 册。

(宋) 邓有功：《上清骨髓灵文鬼律》，《正统道藏》第 11 册。

(宋) 元妙宗：《太上助国救民总真秘要》，《正统道藏》第 54 册。

(宋) 张继先：《三十代天师虚靖真君语录》《正统道藏》第 54 册。

(宋) 谢守灏:《混元圣纪》,《正统道藏》第 30 册。

(宋) 宁全真授,王契真纂:《上清灵宝大法》,《正统道藏》第 51—52 册。

(宋) 宁全真授,林灵真编:《灵宝领教济度金书》,《正统道藏》第 12 册。

(宋) 欧阳雯:《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》,《正统道藏》第 54 册。

(宋) 陈葆光:《三洞群仙录》,《正统道藏》第 54 册。

(宋)《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》,《正统道藏》第 30 册。

(宋) 蒋叔舆:《无上黄箓大斋立成仪》,《正统道藏》第 16 册。

(元) 赵道一:《历世真仙体道通鉴》,《正统道藏》第 8 册。

(明) 张宇初:《岷泉集》,《正统道藏》第 55 册。

——《道门十规》,《正统道藏》第 54 册。

《洞玄灵宝真灵位业图》,《正统道藏》第 5 册。

《正一威仪经》,《正统道藏》第 30 册。

《受箓次第法信仪》,《正统道藏》第 54 册。

《道法会元》,《正统道藏》第 51—53 册。

《灵宝无量度人上经大法》,《正统道藏》第 6 册。

《上清北极天心正法》,《正统道藏》第 17 册。

《真龙虎九仙经》,《正统道藏》第 6 册。

《冲虚通妙侍宸王先生家话》,《正统道藏》第 54 册。

《华盖山浮丘王郭三真君事实》,《正统道藏》第 30 册。

《大涤洞天图记》,《正统道藏》第 30 册。

《虚靖冲和先生徐神公语录》,《正统道藏》第 30 册。

(2) 以下均出自《云笈七签》全 5 册,北京:中华书局 2003 年版。

《五岳真形图法》,《云笈七签》第 1 册。

《神仙传》,《云笈七签》第 5 册。

(唐) 李渤:《真系》,《云笈七签》第 1 册。

(唐) 杜光庭:《道教灵验记》,《云笈七签》第 5 册。

(五代) 沈汾:《续仙传》,《云笈七签》第 5 册。

2. 方志、金石志、宗谱

(唐)徐灵府:《天台山记》,《中国道观志丛刊》第20册,南京:江苏古籍出版社2000年版。

(唐)李吉甫:《元和郡县图志》,北京:中华书局1983年版。

(宋)陈思:《宝刻丛编》,《四库全书》第682册,上海:上海古籍出版社1987年版。

(宋)陈耆卿:《赤城志》,《宋元地方志丛书》第11册,台北:大化书局1980年版。

(元)佚名:《天台山志》,《中国道观志丛刊》第20册。

(宋)施宿等撰:《会稽志》,《四库全书》第486册。

(宋)潜说友:《咸淳临安志》,《四库全书》第490册。

(元)虞集:《道园学古录》,《四库全书》第1207册。

(明)薛应旗纂修:《嘉靖浙江通志》,《天一阁藏明代方志选刊续编》第24—26册,上海:上海古籍书店1990年版。

(明)李贤等:《明一统志》,《四库全书》第472—473册。

(明)成化十八年(1482)《处州府志》,美国国会图书馆影印本。

(明)万历七年(1579)知府熊子臣修、何鏜编:《括苍汇纪》,《四库全书存目丛书》第193册,台南:庄严文化事业有限公司1996年版。

(清)沈翼机等:《浙江通志》,《四库全书》第519—526册。

(清)谢旻等:《江西通志》,《四库全书》第513册。

(清)王昶:《金石萃编》,《续修四库全书·史部·金石类》第887册,上海:上海古籍出版社2002年版。

(清)阮元:《两浙金石志》,《历代碑志丛书》第19册,南京:江苏古籍出版社1998年版。

(清)李遇孙辑,邹柏森等校补:《括苍金石志》十二卷并《续括苍金石志》四卷,《石刻史料新编》第一辑第15册,台北:新文丰出版公司1977年版。

(清)邹伯森:《括苍金石志补遗》,《石刻史料新编》第二辑第10册,台北:新文丰出版公司1979年版。

(清)王棻:《处州金石志》,《石刻史料新编》第二辑第60册。

(清) 1654 年,《松阳县志》,《故宫珍本丛刊》第 99 册,海口:海南出版社 2001 年版。

(清) 1655 年,侯杲纂修:《宣平县志》,《稀见中国地方志汇刊》第 19 册,北京:中国书店 1992 年版。

(清) 1846 年,张铤纂修:《丽水县志》,《稀见中国地方志汇刊》第 19 册。

(清) 1752 年陈加儒修:《宣平县志》,《中国方志丛书·华中地方》第 181 号,台北:成文出版社 1974 年版。

(清) 1874 年,彭润章纂修:《丽水县志》,《中国方志丛书·华中地方》,第 186 号。

(清) 1875 年,《松阳县志》,《中国方志丛书·华中地方》,第 190 号。

(清) 1877 年,潘绍诒修,周荣椿纂:《处州府志》,《中国方志丛书·华中地方》,第 193 号。

民国 1926 年,李钟岳等修,孙寿芝纂:《丽水县志》,《中国方志丛书·华中地方》,第 220 号。

《吴中纪革叶氏世谱》,据清雍正六年(1728)钞本重印,中国国家图书馆藏早期稀见家谱丛刊第 9 种,北京:线装书局 2002 年版。

叶帝佐等纂修:《金华天钟湖叶氏宗谱》,乾隆辛未年(1751)重修,中国国家图书馆藏早期稀见家谱丛刊第 57 种。

叶万春等纂修:松阳《卯峰广远叶氏宗谱》12 卷,道光十一年(1831)木活字本,上海图书馆藏。

《上海图书馆馆藏家谱提要》,上海:上海古籍出版社 2000 年版。

3. 传统文献

(后晋) 沈昉等:《旧唐书》,北京:中华书局 1961 年版。

(唐) 张鷟:《朝野僉载》,北京:中华书局 1979 年版。

(唐) 道世:《法苑珠林》,《四库全书》第 1050 册。

(唐) 魏征等:《隋书·经籍志》,北京:中华书局 1961 年版。

(唐) 杜佑:《通典》,长沙:岳麓书社 1995 年版。

唐玄宗御注，宋邢昺疏，唐陆德明音义：《孝经注疏》，《四库全书》第182册。

（唐）赵璘：《因话录》，上海：上海古籍出版社1957年版。

（唐）牛僧孺：《玄怪录》，北京：中华书局1982年版。

（唐）薛用弱：《集异记》，北京：中华书局1980年版。

（唐）康骕：《剧谈录》，上海：古典文学出版社1958年版。

《唐六典》，北京：中华书局1992年版。

《唐会要》，《四库全书》第606册。

《册府元龟》，《四库全书》第902—911册。

《全唐文》，上海：上海古籍出版社1990年版。

《全唐文补遗》第1辑，西安：三秦出版社1994年版。

《全唐诗》，北京：中华书局1960年版。

《唐大诏令集》，上海：商务印书馆1959年版。

李希泌主编：《唐大诏令补编》，上海：上海古籍出版社2003年版。

《宋本太平寰宇记》，北京：中华书局2000年版。

《宋会要辑稿》，北京：中华书局1957年版。

《宋大诏令集》，北京：中华书局1962年版。

《庆元条法事类》，台北：新文丰出版公司1976年版。

（五代）陈纂：《葆光录》，《五代史书汇编》第10册，杭州：杭州出版社2004年版。

《十国春秋》，《五代史书汇编》第8册。

《开元天宝遗事十种》，上海：上海古籍出版社1985年版。

《幻戏志》，《丛书集成初编》第2698册，上海：商务印书馆1929年版。

（后晋）刘昫：《李北海集》，《四库全书》第1066册。

（宋）李昉等：《太平广记》，北京：中华书局1961年版。

（宋）李昉等：《文苑英华》，《四库全书》第1341册。

（宋）王尧臣等：《崇文总目》，《四库全书》第674册。

（宋）杨亿：《武夷新集》，《四库全书》第1086册。

（宋）欧阳修：《新唐书》，北京：中华书局1961年版。

（宋）司马光：《资治通鉴》，北京：中华书局1956年版。

（宋）苏东坡：《东坡全集》，《四库全书》第1108册。

- (宋)晁公武:《郡斋读书志》,《四库全书》第674册。
- (宋)郑樵:《通志》,《四库全书》第373—374册。
- (宋)朱熹:《家礼》,《四库全书》第142册。
- (宋)孙覿:《鸿庆居士集》,《四库全书》第1135册。
- (宋)熊克:《中兴小纪》,《四库全书》第313册。
- (宋)真德秀:《西山文集》,《四库全书》第1174册。
- (宋)赵与时,齐治平校点:《宾退录》,上海:上海古籍出版社1983年版。
- (宋)黄震:《黄氏日抄》,《四库全书》第708册。
- (宋)何蘧:《春渚纪闻》,《四库全书》第863册。
- (宋)佚名:《锦绣万花谷》,《四库全书》第924册。
- (宋)邓牧:《洞霄图志》,《四库全书》第587册。
- (宋)魏仲举集注:《五百家注柳先生集》,《四库全书》第1077册。
- (宋)王灼,岳珍校正:《〈碧鸡漫志〉校正》,成都:巴蜀书社2000年版。
- (宋)杨仲良:《续资治通鉴长编纪事本末》,北京:北京图书馆出版社2003年版。
- (宋)黄干:《勉斋集》,《四库全书》第1168册。
- (元)脱脱主修:《宋史》,北京:中华书局1977年版。
- (元)吴澄:《吴文正集》,《四库全书》第1197册。
- (元)吴师道:《礼部集》,《四库全书》第1212册。
- (元)宋濂:《文宪集》,《四库全书》第1224册。
- (元)黄潛:《文献集》,《四库全书》第1209册。
- 《金华黄先生文集》,《续修四库全书》第1323册,上海:上海古籍出版社1995年版。
- (元)陶宗仪:《说郛》,《四库全书》第879册。
- (明)曹学佺:《石仓历代诗选》,《四库全书》第1389册。
- (清)吴任臣:《十国春秋》,《五代史书汇编》第8册。

二 近人论著

1. 中文类

包弼德 (Peter Kees Bol):《斯文:唐宋思想的转型》,南京:江苏人民出版社 2001 年版。

岑仲勉:《元和姓纂四校记》,上海:商务印书馆 1948 年版。

陈国符:《道藏源流考》,北京:中华书局 1963 年版。

郭武:《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景的考察》,北京:中国社会科学出版社 2005 年版。

李丰楙:《许逊与萨守坚:邓志谟道教小说研究》,台北:学生书局 1997 年版。

李剑国:《宋代志怪传奇叙录》,天津:南开大学出版社 1997 年版。

李文治、江太新:《中国宗法宗族制和族田义庄》,北京:社会科学文献出版社 2000 年版。

李远国:《神霄道法——道教神霄派沿革与思想》,成都:四川人民出版社 2003 年版。

林富士、傅飞岚主编:《遗迹崇拜与圣者崇拜》,台北:允晨文化实业股份有限公司 2000 年版。

冯尔康等:《中国宗族社会》,杭州:浙江人民出版社 1994 年版。

傅飞岚 (Franciscus Verellen):《道教视野中的社会史:杜光庭(850—933)论晚唐和五代社会》,李凌瀚译述,香港:香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心 2001 年版。

罗争鸣:《杜光庭道教小说研究》,成都:巴蜀书社 2005 年版。

砺波护:《隋唐佛教文化》,上海:上海古籍出版社 2000 年版。

杜赞奇 (Prasenjit Duara):《文化、权力与国家——1900—1942 年的华北农村》,王福明译,南京:江苏人民出版社 2003 年版。

黄敏枝:《宋代佛教社会经济史论集》,台北:学生书局 1989 年版。

金荣华:《敦煌吐鲁番论集》,台北:新文丰出版社 1996 年版。

卿希泰主编:《中国道教史》,成都:四川人民出版社 1992 年版。

荣新江主编:《唐代宗教信仰与社会》,上海:上海辞书出版社 2003

年版。

唐代剑：《宋代道教管理制度研究》，北京：线装书局 2003 年版。

施舟人 (Schipper, Kristofer M.)：《中国文化基因库》，北京：北京大学出版社 2002 年版。

孙昌武：《道教与唐代文学》，北京：人民文学出版社 2001 年版。

孙克宽：《寒原道论》，台北：联经出版事业公司 1977 年版。

田仲一成：《中国的宗族与戏剧》，钱杭、任余白译，上海：上海古籍出版社 1992 年版。

严一萍：《道教研究资料》第一辑，台北：艺文印书馆 1974 年版。

余英时：《朱熹的历史世界》，生活·读书·新知三联书店 2004 年版。

郁贤皓、胡可先：《唐九卿考》，北京：中国社会科学出版社 2003 年版。

王重民等编：《敦煌变文集》，北京：人民文学出版社 1957 年版。

王永平：《唐代道教与社会》，北京：首都师范大学出版社 2002 年版。

王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局 2002 年版。

王善军：《宋代宗族和宗族制度研究》，河北：河北教育出版社 2000 年版。

萧登福：《敦煌俗文学论丛》，台北：台湾商务印书馆 1988 年版。

徐宏图、康豹主编：《平阳县苍南县传统民俗文化研究》，北京：民族出版社 2005 年版。

徐扬杰：《宋明家族制度史论》，北京：中华书局 1995 年版。

郑柄林：《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社 1989 年版。

詹石窗：《道教文学史》，上海：上海文艺出版社 1992 年版。

张广保：《唐宋内丹道教》，上海：上海文化出版社 2001 年版。

张鸿勋：《敦煌俗文学研究》，兰州：甘肃教育出版社 2002 年版。

张松辉：《唐宋道家道教与文学》，长沙：湖南师范大学出版社 1998 年版。

张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，成都：巴蜀书社 1999 年版。

郑笑笑、潘猛补主编：《浙南谱牒文献汇编》，香港：香港出版社 2003 年版。

四川大学宗教研究所主编：《道教神仙信仰研究》，台北：中华道统出

版社 2000 年版。

《中国近世家族与社会学术研讨会论文集》，台北：中央研究院历史语言研究所 1998 年版。

2. 日文类

大渊忍尔：《敦煌道经》，东京：福武书店 1979 年版。

丸山宏：《道教文化展望——道教文化研究会论文集》，东京：平河出版社 1994 年版。

——《道教儀禮文书の歴史的研究》，东京：汲古书院 2005 年版。

吉川忠夫主编：《唐代の道教》，京都：朋友书店 2000 年版。

山崎宏：《隋唐佛教史の研究》，京都：法藏馆 1969 年版。

小林正美：《唐代の道教と天師道》，东京：知泉书馆 2003 年版。

酒井忠夫、福井文雅、山田利明主编：《日本中国の宗教文化の研究》，东京：平河出版社 1991 年版。

礪波護：《唐代の行政機構と官僚》，东京：中央公论社 1998 年版。

牧田諦亮、福井文雅主编：《敦煌と中国道教》，讲座敦煌 4，东京：大东出版社 1983 年版。

《敦煌の文学文献》，东京：大东出版社 1990 年版。

3. 西文类

Barrett, Timothy. H. *Taoism under the T'ang*. London: The Wellsweep Press, 1996.

Benn. Charles D. *The Cavern-mystery Transmission: a Taoist Ordination Rite of A. D. 711*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.

Boltz, Judith Magee. *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Century*. Berkely: Institute of East Studies, 1987.

Brook, Timothy. *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University and Harvard-Yenching Institute, 1993.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press, 1977.

Cadonna, Alfredo. *Il Taoista di Sua Maestà: Dodici Episodi da un Manoscritto Cinese di DunHung*. Rome: Liberia Editrice Cafoscarina, 1998.

Davis, Edward L. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Dean, Kenneth. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1993.

Dudbridge, Glen. *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: a Reading of Tai Fu's Kuang-i Chi*. New York: Cambridge University Press, 1995.

Ebrey, Patricia B. & Peter N. Gregory. eds. *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Hansen, Valerie. *Changing Gods in Medieval China, 1127—1276*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1990.

Hymes, Robert. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Lionel Giles. *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*. London: Trustees of the British Museum, 1957.

Katz, Paul R. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Mair, Victor H. *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*. Harvard University Press, 1989.

——— *A Medieval, Central Asian Buddhist Theme in a Late Ming Taoist Tale by Feng Meng-lung*. Philadelphia, PA, USA: Dept. of Asian and Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, 1999.

Mcrae, John R. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Piet van der, Loon. *Taoist Books in the Libraries of the Sung Peri-*

od. London: Ithaca Press, 1984.

Richard, Von Glahn. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley: University of California Press, 2004.

Schafer, Edward H. *Mao Shan in T'ang Times*. Boulder, Colo.: Society for the Study of Chinese Religions, 1989.

Verellen, Franciscus. *Du Guangting (850—933): Taoiste Du Cour A La Fin De Chine Medievale*. Paris: College De France, Institut Des Hautes Ecoles Chinoises, 1989.

Waley, Arthur. *Ballads and Stories from Tun-huang: an Anthology*. New York: Macmillan, 1960.

Weinstein, Stanley. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

The Taoist Canon: a Historical Companion to the Daozang. edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

三 研究论文

1. 中文类

陈兵、唐代剑：《宋朝与道教》，任继愈主编《中国道教史》（增订本），中国社会科学出版社2001年版。

陈炳良：《〈叶净能诗〉探研》，《汉学研究》1990年第8期。

陈祚龙：《敦煌古抄〈叶净能诗〉谈到凌濛初的〈唐明皇好道集奇人〉与〈武惠妃崇禅斗异法〉》，《敦煌学》1998年第13期。

丁煌：《叶法善在道教史上地位之探讨》，成功大学《历史学报》1988年第14期。

——《唐代道教太清宫制度考（上）》，《历史学报》1979年第6期。

董惠民：《唐代中后期“钱荒”原因探析》，《湖州师专学报》1998年第4期。

傅璇琮：《唐玄宗两朝翰林学士考论》，《文学遗产》2000年第4期。

福永光司：《道教的镜与剑》，《日本学者研究中国史论著选译》第7册，北京：中华书局1993年版。

葛兆光：《攀龙附凤的追认？——从小林正美〈唐代道教天师道〉讨论佛教道教宗派研究的方法》，《唐研究》第10卷，北京：北京大学出版社2004年版。

黄宽重：《科举社会下家族的发展与转变——以宋代为中心的观察》，《唐研究》第11卷，北京：北京大学出版社2005年版。

姬乃军：《宝室寺铜钟铭文考释》，《文博》1996年第1期。

贾二强：《唐代的华山信仰》，《中国史研究》2000年第2期。

姜伯勤：《道释相激：道教在敦煌》，《道家文化研究》1998年第13期。

金中枢：《论北宋末年之崇尚道教》（上、下），《宋史研究集》1974年第7期；《宋史研究集》1976年第8期，台北：中华丛书编审委员会。

金荣华：《读〈叶净能诗〉札记》，《敦煌学》1985年第8期，台北：中国文化大学中国文学研究所敦煌学会。

康保成：《试论陶渊明的“四皓”情结》，《中国文化研究》2004年第1期。

黎志添：《〈女青鬼律〉与早期天师地道下世界的官僚化问题》，《道教研究与中国宗教文化》，香港：中华书局2003年版。

雷闻：《唐宋时期地方祠祀政策的变化——兼论“祀典”与“淫祠”概念的落实》，《唐研究》第11卷。

刘长东：《论宋代的甲乙与十方寺制》，《四川大学学报》2005年第1期。

刘枝万：《雷神信仰と雷法の展開》，《东方宗教》1986年第67期。

柳存仁：《栾巴与张天师》，李丰楙、朱荣贵主编：《仪式、庙会与小区——道教、民间信仰与民间文化》，台北：中研院1996年版。

——《五代到南宋时的道教斋醮》，柳存仁《和风堂文集》卷中，上海：上海古籍出版社1991年版。

劳格文、吕锤宽：《浙江省苍南地区的道教文化》，《东方宗教研究》1993年第3期。

陆逊、潘建国：《唐传奇文体考辨》，《文学遗产》1999年第6期。

毛汉光：《敦煌唐代氏族谱列卷之商榷》，《中研院历史语言研究所集

刊》第43本第2分册,1971年。

朴元焄:《明清时代徽州真应庙之统宗祠转化与宗族组织》,《中国史研究》1988年第3期。

孙亦平:《杜光庭与天台山道教》,《浙江社会科学》2003年第6期。

孙克宽:《唐代道教与政治》,《大陆杂志》1975年第36期。

王永平:《论唐代道教内道场的设置》,《首都师范大学学报》1999年第2期。

——《论唐代道教的管理体制》,《首都师范大学学报》2000年第5期。

王岗:《云南道教碑刻与昆明虚拟庵》,《“宗教、社会 and 区域文化”——华南与西南研究》,香港:香港中文大学出版社2001年版。

汪圣铎:《宋代对释道二教的管理制度》,《中国史研究》1992年第2期。

王瑛:《杜光庭事迹考辨》,《宗教学研究》1992年第1—2期。

吴真:《唐代社会关于道士法术的集体文学想象》,《武汉大学学报》2010年第3期。

——《中晚唐江南氏族兴起与道观、道士》,《中国社会历史评论》第11卷,天津:天津古籍出版社2010年版。

——《华北地方社会中的全真道士:以华山法派赓续与公共庙宇经营为中心》, *Daoism: Religion, History and Society*, (《道教研究学报》) Vol. 2, 香港:香港中文大学出版社2010年版。

——《道教修道生活的忠与孝》,《现代哲学》2009年第4期。

——《浙南叶氏道教世家的道法传统》,《上海道教》2008年第3期。

——《降蛇——佛道相争的叙事策略》,《民族艺术》2006年第1期。

——《民间信仰研究三十年》,《民俗研究》2008年第1期。

郑阿财:《唐五代道教俗讲管窥》,《敦煌学》2008年第27期。

朱长义:《唐代前期的员外官制》,《荆州师专学报》1994年第3期。

唐长孺:《钱塘杜治与三吴天师道的演变》,《魏晋南北朝隋唐史资料》1993年第12期。

张勋燎:《江西高安出土南宋淳熙六年徐永墓〈酆都罗山拔苦超生镇鬼真形〉图石刻——兼论欧阳雯受〈太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经〉的时代》,《道家文化研究》1995年第7期。

2. 日文类

愛宕元：《唐代江南における宗教的関係を媒介とした士人と地域社会——〈潤州仁靜觀魏法師碑〉を手掛りに》，愛宕元《唐代地域社会史研究》，东洋史研究丛刊 52，京都：同朋舍 1997 年版。

都筑晶子：《南人寒门、寒人の宗教的想像力について——〈真诰〉をめぐる》，《东洋史研究》，V. 47. 2，1988 年。

道端良秀：《唐朝に於ける道教對策——特に官道觀設置と道舉に就いて》，《支那佛教史学》V. 1. 4，1940 年。

大塚秀高：《張生煮海の説話淵源再考》，《东方学》1978 年第 56 期。

二階堂善弘：《張虚靖と酆都地祇法》，《关西大学文学论集》V. 54. 3，2005 年。

宮澤正順：《〈道樞〉の構成について——〈坐忘篇〉を中心として》，《大正大学研究纪要》V. 73，1988 年。

宮川尚志：《唐の玄宗と道教》，收入氏著，《中国宗教史研究》，京都：同朋舍 1983 年版。

——《谪仙考》，《中国宗教史研究》。

——《宋の徽宗と道教》，《东海大学纪要・文学部》V. 22，1974 年。

——《林靈素と宋の徽宗》，《东海大学纪要・文学部》V. 23，1975 年。

戸田靖久：《玄宗御制碑自鸣考——中国王权と怪异》，《东洋学报》卷 85. 3，2003 年。

松本浩一：《宋代の雷法》，《社会文化史学》，V. 17，1979 年。

——《張天師と南宋の道教》，《歴史における民衆と文化——酒井忠夫先生古稀記念论集》，东京：国书刊行会 1982 年版。

水越知：《宋代社会と祠廟信仰の展開——地域核としての祠廟の出現》，《东洋史研究》V. 60. 4，2002 年。

神塚淑子：《方諸青童君をめぐる——六朝上清派道教の一考察》，《东方宗教》V. 76，1990 年。

土屋昌明：《玉真公主をめぐる道士と玄宗期の道教》，福井文雅主编：《东方学の新視點》，东京：五曜书房 2003 年版。

小島毅：《正祠と淫祠——福建の地方志における記述と论理》，《东洋

文化研究所纪要》V.114, 1991 年。

小川陽一：《〈葉浄能詩〉の成立について》，《东方宗教》V.16, 1960 年。

小林正美：《唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位の形成》，《东方学》V.115, 2008 年。

岩崎日出男：《不空の時代の内道場について特に代宗の時代の内道場に充てられた宮中諸殿の考察を中心として》，《密教文化研究所纪要》V.13, 1999 年。

遊佐昇：《葉法善と葉浄能——唐代道教の一側面》，《日本中国学会報》V.35, 1983 年。

——《罗公远と民间信仰》，秋月觀瑛主编：《道教と宗教文化》，东京：平河出版社 1987 年版。

須江隆：《唐宋期似における祠廟の廟額・封號の下賜について》，《中国：社会と文化》V.9, 1994 年。

直海玄哲：《則天武后と内道場》，《佛教史学研究》V.34, 1991 年。

Strickmann, Michel: 《宋代の雷儀——神霄運動と道家南宗についての略説》，《东方宗教》V.46, 1975 年。

3. 西文类

Andersen, Poul, “Taoist Talismans and the History of the Tianxin Tradition”, *Acta Orientalia* 57 (1996) .

Barrett, T. H., “The Emergence of the Taoist Papacy in the T’ang Dynasty”, *Asia Major* 3rd series 1 (1994) .

Benn, Charles, “Religious Aspects of Emperor Hsuan-tsung’s Taoist Ideology”, in *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society* 2, Edited by David W. Chappell. Honolulu: University of Hawaii Press, (1987) .

Boltz, Judith M. , “Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-Century Taoist Meditation Technique of the Salvation of Lost Souls”, in *Tantric and Taoist Studies*, Vol.2, ed. By Michel Strickmann. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, (1983) .

—— “Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles With the

Supernatural”, in *Religion and Society in T'ang and Sung China*.

Bourdieu, Pierre, “Social Space and Symbolic Power”, *Sociological Theory* Vol. 7. 1 (1989) .

Cahill, Suzanne E, “Taoism at the Sung Court: The Heavenly Text Affair”, *The Bulletin of Sung-Yuan Studies* 16 (1980) .

Dudbridge, Glen, “Tang Sources for the Study of Religious Culture: Problems and Procedures”, *Cahiers d'Extrême-Asie* 12 (2001) .

Farzeen Baldrian-Hussein, “Lü Tung-Pin in Northern Sung Literature”, *Cahiers d'Extrême-Asie* 2 (1986) .

—— “The Book of the Yellow Court: a Lost Commentary of the 12th Century”, *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004) .

Chen JinHua, “The Tang Buddhist Palace Chapels”, *Journal of Chinese Religions* 32 (2004) .

Jean-Pierre DIÉNY, “La Légende, Le Conte et L'Histoire: le cas du Vénérable Zhang Guo (VII Siècle)”, in *En Suivant La Voie Royale: Mélanges En Hommage Léon Vandermeersch*. edited by Jacques Gernet and Marc Kalinowski. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, (1997) .

Kirkland, Russell, “Tales of Thaumaturgy: T'ang Accounts of The Wonder-worker Yeh Fa-shan”, *Monumenta Serica* 40 (1992) .

—— “Huang Ling-wei: A Taoist Priestess in T'ang China”, *Journal of Chinese Religions* 19 (1991) .

—— “Ssu-ma Ch'eng-chen and the Role of Taoism in the Mediaval Chinese Polity”, *Journal of Asian History* 31.2 (1997) .

—— “The Last Taoist Grand Master at the T'ang Imperial Court: Li Han-kuang and T'ang Hsuan-tsung”, *T'ang Studies* 4 (1988) .

Kroll, Paul W, “Notes on Three Taoist Figures of the T'ang Dynasty”, *Bulleting Society for the Study of Chinese Religions* 9 (1981) .

Mollier, Christine, “La méthode de l'empereur du nord du mont Fengdu: une tradition exorciste du taoïsme médiévale”, *T'oung-pao* 83 (1997) .

Robinet, Isabelle, “Metamorphosis and Deliverance from the Cor-

pese in Taoism", *History of Religions* 19 (1979) .

Schafer, Edward H, "A T'ang Trip to the Moon", *Journal of the American Oriental Society* 96 (1976) .

Schipper, Kristofer M, "Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts", in *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*, edited by G. Naundorf, K. H. Pohl and H. H. Schmidt, Würzburg: Königshausen and Neumann, (1985) .

—— "Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism", *T'oung-pao* 80 (1994) .

—— "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty", in *Tantric and Taoist Studies: in Honour of R. A. Stein*, edited by Michel Strickmann, Melanges Chinois et Bouddhiques, Vol. 22 (Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1985) .

Seidel Anna K. , "A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-feng", in *Self and Society in Ming Thought*, edited by Wm. Th. DeBary, New York: Columbia University Press, (1970) .

Skar, Lowell, "Ritual Movements, Deity Cults and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times", in *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, (2000) .

—— "Administering Thunder: A Thirteenth-Century Memorial Deliberating the Thunder Rites", *Cahiers d'Extrême-Asie* 9 (1996 — 1997) .

Strickmann, Michel, "The Longest Taoist Scripture", *History of Religions* 17. 3—4 (1978) .

SUE Takashi, "The Shock of the Year Hsuan-ho 2: The Abrupt Change in the Granting of Plaques and Titles during Hui-tsung's Reign", *Acta Asiatica* 84 (2003) .

Verellen, Franciscus, " 'Evidential Miracles in Support of Taoism': The Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late Tang Chine", *T'oung-pao* 78 (1992) .

—— "Luo GongYuan: Légende et Culte D'un Saint Taoïste", *Journal Asiatique* 275 (1987) .

—— “Shu as a Hallowed Land: Du Guangting’s Record of Marvel”,
Cahiers d’Extrême-Asie 10 (1998) .

Xiong, Victor, “Ritual Innovations and Taoism under T’ang Xuan-
zong”, *T’oung-pao* 82 (1996) .

后 记

本书是在我的博士学位论文《唐宋时期道士叶法善崇拜发展研究——内道场道士、法师、地方神祇》基础上修订而成的。

2003年当我刚刚进入香港中文大学宗教系博士班的时候，有一天站在中央图书馆胡乱翻书，前一钟头瞥见京剧十二音神之中有位叫叶法善的音神，下一钟头就看到敦煌残卷唯一的道教说话文本《叶净能诗》。当时我眼前一亮，此乃天赐佳题也，《道士叶法善研究》刚好兼顾了原来在中山大学古代戏曲硕士的学术背景与博士阶段的道教研究学术训练。从事宗教研究的学者比较相信“因缘”这种东西，于是就一头扎进了自己编造的南柯梦中。

隔着这么多年往回望，首先要感谢导师黎志添教授引领我进入宗教学的领域，不断地帮助我弥补以前文学研究的逻辑与哲学弱点。由黎教授芝加哥学派的宗教学眼光来看，他的顽劣学生所进行的研究可能算不上“正宗的”宗教学研究。我爱看杂书，又从小习见故乡潮州的迎神赛会民俗与红白宗教仪式，故此研究道教总是“眼光向下”，喜欢琢磨道观作为一个经营实体在地方社会怎样生存，又喜欢探究各种社会人群在推动道教崇拜背后的现实目的，还有那些隐含于传说故事、戏曲文学中神鬼道士形象后面的叙事策略，道教在民间的被理解与被接受，等等。可以说，叶法善崇拜这样一个研究对象，表达了我所理解的动态的“道教”。

在博士论文的写作过程中，中国台湾李丰楙教授、法国傅飞岚（Franciscus Verellen）教授的多次指导加深了我对唐宋道教史与道教文学的体认。2005年秋季，我获得法国远东学院奖金的资助，远赴巴黎蒐集

法语研究资料，期间劳格文（John Lagerwey）教授对于我即将开始的叶法善家乡松阳的田野调查，提出了许多可贵的建议。

2005年11月，我从浙江省艺术研究所徐宏图教授那里获得丽水道教的田野资料，又得到松阳县民政局吴永明先生的热心帮助，计划在浙江松阳作十天考察。没想到计划刚实施一周，在一次从卯山返回松阳县城的途中，我不慎从巴士上失足跌倒，左脚脚踝严重摔伤，幸得吴永明夫妇的悉心照顾，才得以渡过难关，拄着拐杖提前撤出松阳。后来我又坐着轮椅乘飞机返回潮州，在家养了近两个月的脚伤，父母每天轮流替我搓脚搽药，把左脚搓得比右脚纤细了好几圈，从那至今，我再也没敢穿着裙子出门。

松阳之行，让我对于唐天师叶法善的想象，由虚入实，论文写作顿时有了“接上地气”的感觉。卯山后村叶氏55世长孙叶火林先生慷慨将家族单传的叶氏宗谱借给我拍录。如果通过对本书的阅读，能够有助于叶火林先生以及松阳叶氏后人更加细致地理解一千多年前他们睿智的祖先叶法善，以及历代祖辈们在叶法善崇拜中所表现出来的思想与行为方式，那将是本书的荣幸。

博士论文完成之时，正逢我的三十而立之年。蒙黎志添、孙昌武、谭伟伦、游子安诸教授的垂青，这篇论文成为2006年度香港中文大学宗教系博士毕业论文中唯一的A。博士毕业以后，我的学术之路一直比较顺利，先后在香港中文大学、南开大学和东京大学从事教学与研究。

我的学术成长中最重要的几个阶段，均受惠于日本学士院会员、东京大学名誉教授田仲一成先生。1999年的一次学术会议，让我有幸结识了田仲先生，通过研读先生的地方演剧和宗族社会史研究著作，我渐渐找到结合文学、地方社会、民俗、宗教等学术兴趣的研究方向。2006年春，受先生的邀请，我前往日本查阅了东洋文库和东京大学所藏地方志和宗族史资料。2009年之后，在日本学术振兴会海外特别研究员项目的资助下，我得以再赴日本从事博士后合作研究，成为田仲先生的关门弟子。先生为人之严正，治学之严谨，视野之开阔，对于学生的影响是极其深远的。

2010年11月，受浙江省武义县政府的邀请，我又访问了叶法善崇拜的另一中心——唐宋的丽水县，今日的武义县。多年来热心于叶法善研究

的朱连法先生带我参观了唐大历钟、叶法善墓、冲真观等遗迹。不过，让我深感意外的是，2006年我那本印量极少的未公开出版博士论文，在杭州、金华、丽水等地竟然有不少读者。更让我意外的是，“文化武义丛书”中有一本《叶法善传说研究》（中国文史出版社2011年版）居然与我的博士论文“高度相似”，材料、观点，甚至连注释规范也遵守着香港中文大学博士论文的特殊规定。虽说“模仿是最大的赞美”，可如此仿造，还是让我心生不快。可是话又说回来，当代中国的学术研究，几半深陷于剪刀加浆糊的泥淖之中，如我一介女流，也只能徒唤奈何。

我的博士论文中的许多观点和材料，已经被《叶法善传说研究》等叶法善研究论著抢先在内地公开发表了，看来我也只有全面超越自己的博士论文，才能向读者奉献一份对得起读者，也对得起自己，经得起推敲的学术著作。在改定本书时，我始终心存惕惕，生怕因循六年前的幼稚与执见，也为了进一步超越。

这六年中，伴随着自己学术视野与田野经验的提升，对于具有“学术成年礼”意义的博士论文，“怯与怕”的感觉日益加深。几年来我一直苦恼于未能找到统括叶法善崇拜的“那一个”主题。2011年夏天，在东京大学与丈夫的一次饭后漫步中，神光一闪，主题示现了——“为神性加注”。就像道教经典描绘的神仙示现人间一样，当时顿觉海天开阔，云霞纷飞。围绕着神性加注这个概念，我几乎是在原著基础上重起炉灶，进行了脱胎换骨的大修订。

此后持续半年的论文修改，是一次又一次否定自我的痛苦历程。同样的文献材料，六年前的我与今天的我，看法之迥异有时竟如参商。利用东洋文库与东京大学的便利条件，我尽可能地补足了相关的研究文献，又在张林、金泓两位编辑的帮助下多次修正原稿的错漏。虽然明知若干年后若再回看今日著述，还是一样的自我否定，我也无法容忍自己无所作为——我虽无法预知将来，但必努力超越过去。

2001年我从中山大学硕士毕业，后来在导师康保成教授的建议和田仲一成先生的引荐下，转投香港中文大学黎志添教授门下从事宗教学研究，再后来又因博士论文与孙昌武先生结下学术缘分，加入南开大学古代文学教研室这个著名的学术团队，再因田仲先生而东渡日本，又因丘山新、户仓英美诸先生的关照而成为东京大学东洋文化研究所和文学部的访问研究员。

回顾这十年的求学治学道路，我常怀感恩，希望借着这本小书，向长期以来关怀我的师友们、亲人们，稽首道谢。

吴真

2011年11月识于东京汤岛