

中古时期山林的信仰空间与地理认知

——以天目山、天柱山、径山的层级关系为例*

沈国光

摘要：中古时期，宗教群体的山中活动及与山外世界的沟通对丰富山林地理的认知起着重要的作用。天目山自六朝以降一直是道教徒活跃的场所。直至唐五代时期，以吴筠、闾丘方远为代表的高道及以法钦、洪諲为代表的名僧在天目山地区的活动，塑造了此地区不同信仰的空间格局。得益于交通之便，驻锡天柱、径山的名道、高僧通过与仕宦、寓居于地方的士人建立深厚的关系，使得驻锡之山在成为地方名山后进入国家视野，得到朝廷的认可。这是天柱山、径山最终从天目山中分化而出并被认知的一个重要标志。这一对山林地理的认知过程可以用“母山—子山”假说概括，即某山脉诸峰渐次从其“母山”中分化而出，从而被逐渐认知。至宋代，在宗教群体的推动下，对这一区域形成了天目山与径山、天柱山之间，天柱山与大涤山之间分别为“母山”“子山”的层级结构认知。

关键词：山林 宗教群体 地理认知 天目山

作者：沈国光，中国社会科学院考古研究所助理研究员。

中古时期，以僧、道为代表的宗教群体在开发山林与丰富山林认知的过程中扮演着重要角色。随着山中僧道群体频繁的活动，不少名山逐步进入到国家视野之中^①。对山林的开发与认知并非完全同步，但互为表里。因中古时期史料的局限，尤其缺乏人口、田亩等数据，难以通过持

* 本文获中国社会科学院“青启计划”资助，项目编号：2024QQJH068；系国家社会科学基金重大项目“唐汉道教金石文献集成研究”（批准号：24&ZD269）的阶段性成果。

① 西方学界对宗教与地理关系的讨论主要体现在“圣地学”研究之中，参见[美] James Robson, “Buddhist Sacred Geography”及Gil Raz, “Daoist Sacred Geography”, in John Lagerwey, Pengzhi Lü eds. *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220–589AD)*, Brill, 2010, pp. 1353–1442。张伟然、夏军的研究指出僧人是中古时期对南方山林地理认知的主力之一。参看张伟然、夏军：《东晋南朝时人对南方山林的地理认知》，《云南大学学报（社会科学版）》2018年第1期。近年来，学界在解释道馆与寺院兴起时，多以山林作为地理背景。参见[日]都筑晶子：《六朝后期道馆的形成——山中修道》，付晨晨译，魏斌校，《魏晋南北朝隋唐史资料》第25辑，武汉大学文科学报编辑部出版，2009年，第226–246页；魏斌：《汉唐间江南名山的兴起——祀典·信仰·知识》，《唐代史研究》第12号，2009年；《“不死之福庭”：天台山的信仰想象与寺馆起源》《山居与生活世界——读刘孝标〈东阳金华山栖志〉》，收入氏著《“山中”的六朝史》，三联书店，2019年，第138–176、311–343页。至宋代，僧道群体作为地方开发主力的现象依旧存在。如在“开梅山”的过程中，佛道二教势力扮演了重要的角色。参见吕永昇：《北宋僧侣与资江流域的开发——宋熙宁年间湘中“开梅山”的历史考察》，《历史人类学学刊》第11卷第1期，2013年；雷闻：《从“妖人”到仙翁——正史与地方志中的盛唐道士申泰芝》，《中国史研究》2018年第2期。

续性的例证来透视山林开发的过程。因此,不妨聚焦于对山林的认知层面。实际上,古代文献中将山脉、山峰、岭统称为“山”,当用精确的现代地理学去观照古代文献中所谓的“山”时,难免会有扞格难通之处,导致今人在理解中古时人的山林认知时产生偏差。厘清山林分化的过程或是弥缝这种偏差的一个有效方法,即将山林的分化视作山林认知的过程。认知主体大抵可以分两个层面。第一是社会的,即区域内民众、地方官僚、士人对山林的认识,具有一定的地方性。第二是国家的,即国家权力对山林的渗透而带来的认知。最直接的判定标准是某山是否进入国家祀典,或山中景观是否由国家通过行政命令而得以营建,抑或是山中道馆、寺院及居于此的高道、名僧是否获得了国家的赐额、赐号等。两个层面又是关联的,地方官僚是实现两者沟通的关键桥梁。

将山林的分化与宗教信仰群体、地方士人活动相结合,可以为认清信仰与山林认知、地方社会以及国家权力之间关系提供一条清晰的线索。天目山及其诸峰的发现为此提供了一个很好的样本。天目山脉坐落于今浙皖交界地带。刘宋山谦之撰《吴兴记》称:“於潜旧县天目山,极高险,且长远,与宣城怀安并分山为界。”^①这一记述大抵与今天目山脉所在位置相当。本文拟以天目山及与之相关的天柱山、径山为例,探讨中古时期宗教群体活动影响下人们对山林的认知过程及这一过程所呈现出的具体模式^②。

一、天目山的“出现”与六朝时期道教的流布

《吴兴记》是最早出现“天目”之名以及系统记载天目山的文献^③。对天目山“极高险,且长远”这一认知以及相关地理知识,可能要至两晋时期才逐步形成。在这个阶段,活跃于天目山内的群体是道教徒。

最早进入天目山的修道之人可能是淳于叔通。《真诰》载淳于斟好道术,“后入吴乌目山”。陶弘景引《易参同契》称此人即淳于叔通,又注称“吴无乌目山,娄及吴兴并有天目山,或即是也”^④。从陶弘景的注文来看,《易参同契》亦未载天目山之名,可能陶弘景也并不清楚乌目山何在,故疑乌目山即天目山。关于两晋时期进入天目山生活与修道之人的记载十分模糊。传为陶潜所作的《问来使》中称“尔从山中来,早晚发天目”。但此诗或为晚唐人托名之作^⑤。东晋高道许迈似曾游历天目山。《真诰·真胄世谱》在考辨许迈年岁时称有《谱》云其“永和四年秋绝迹于临安西山”^⑥。咸淳《临安志》载临安诸山中,在县西五里有一“西山”,所据即许迈之事迹^⑦。“西山”是一个模糊的地理范围,但临安县之西确为天目山脉。虽然淳于叔通所在未必是天目山,上引陶诗无明证为东晋作品,许迈隐居之地亦未被称为天目山,但两晋南朝的天目山的确弥漫着浓厚的道教氛围。陶弘景编纂的《真灵位业图》中有地仙散位一人名曰范伯慈^⑧。据称此仙人入天目山“服食胡麻,精思十七年,大洞真仙司命君下降,受三十六篇经”^⑨。陶弘景疑

① 《初学记》卷五“地理上”引《吴兴记》,中华书局,1962,第92页。

② 陈曦新文讨论了天目山与天柱山兴起,但主旨与本文不同。陈曦:《8-13世纪的大涤山、径山和杭州》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第50辑,上海古籍出版社,2024年,第173-206页。

③ 另有山谦之《吴兴记》关于天目山的佚文一条,称:“於潜县北有天目山,山上众木甚美非常,因名翔凤林。”李昉:《太平御览》卷五七“地部二二”引《吴兴记》,中华书局,1960年,第276页下。

④ 陶弘景著:《真诰》卷一二“稽神枢第二”,赵益点校,中华书局,2011年,第216页。《真诰》中的淳于斟即《易参同契》中的淳于叔通。余嘉锡:《四库提要辨证》卷一九“子部十”,中华书局,1980年,第1211-1214页。

⑤ 袁行霈:《陶渊明集笺注》外集,中华书局,2003年,第601-602页。

⑥ 《真诰》卷二〇“真胄世谱”,第352页。

⑦ 潜说友:《咸淳临安志》卷二六“山川五”,《宋元方志丛刊》第4册,中华书局,1990年,第3605页上。

⑧ 陶弘景纂,《真灵位业图校理》,闻丘方远校定,王家葵校理,中华书局,2013年,第253页。

⑨ 《真诰》卷一四“稽神枢第四”,第255页。

《真诰》中的“乌目山”为天目山，并在《真灵位业图》中称范伯慈在天目山中精思，或因陶弘景曾游历两浙诸山，获得了地方上有关天目山的传说。《华阳隐居先生本起录》载陶弘景“游历山水二百余日”。《华阳陶隐居内传》引此条称天目山在其探历诸山之内^①。

南朝已不乏有人隐于天目山中修道。刘宋时期，诸玄秀居天目山中，“颇得写杜经”^②。“杜经”即杜京产所藏杨羲、许谧手写之上清经。天目山内还出现了道馆。方谦之曾入天目山修道。《道学传》称：“邵陵王屡遣延请，谦之不与相见。行人至馆，尝或相值而厚加赂遗也。”^③邵陵王即萧纶^④，方谦之当为萧梁时人。行人所至之馆应是方谦之在天目山所居之道馆。最具象征意义的是后为梁元帝的萧绎在天目山建立的太清馆。从《道学传》称萧绎“招诸道众，同来憩止”来看^⑤，太清馆的规模应该不小。

南朝时期天目山道士的活动对山中及周边聚落的影响不容小觑。方谦之在天目山“化被乡村，改恶行善，请业依仁，回向大法”，又“掩骼埋枯，周穷济急”^⑥。《三洞枢机杂说》载“山家多患山虐”，方谦之教授“山家”常诵《道德经》可“随喜众善，慈悲众恶”，依此疗疾^⑦。这里的“山家”，当指居住于天目山中的民众。此外，还有女道暨慧琰在天目山弘道。《道学传》称：

暨慧琰居于潜天目山学道，蝉蜕之后，依俗礼葬之。数年中，忽有闻山，盖山訇然如雷霆之声。乡人往看，见棺版飞空。上片落南村，今为上片村；底版落北村，今为下版村；两边版同在一处，今为版同村。因此升天也。^⑧

慧琰布教的方式同样是为民疗疾，《道学传》的另一条佚文称“人有疾，急施一符，莫不立愈”^⑨。暨慧琰影响的是所谓“乡人”，而这些地方村落的名称又是在充满神仙色彩的道教影响下形成的，可见道教对天目山周边影响之深。可兹申说的是，暨慧琰幼时出家为尼，舍尼入道后“遂入居天目山”^⑩。这似指此时之天目山仅为道教修炼之所，而非佛家道场，或可见此时天目山地区佛、道关系之紧张。成书于南北朝末至唐初间的《汉显宗开佛化法本传》伪造了一场永平十四年（71）的佛道论衡。参与论衡的有五岳诸道及“霍山、天目、五台、白鹿等十八山道士”^⑪。这部出于释家之手的文献，将“天目”归于道教之道场，也透露出南朝至唐初天目山地区道教事业之发达及佛教影响之微弱。

在此一阶段，道教徒是进入并活跃在天目山中最重要的人群。“天目山”之名的出现，大多伴随在道教徒修道的叙事之中。在这些叙事背景中，天目山成了拥有神通者的隐居之所。由于道教徒与山

① 贾嵩：《华阳陶隐居内传》卷上引《华阳隐居先生本起录》，《道藏》第5册，文物出版社、上海书店出版社、天津古籍出版社，1988年，第502页下。

② 《真诰》卷二〇“翼真检第二”，第346页。

③ 《三洞珠囊》卷一“救导品”引《道学传》，《道藏》第25册，第297页中。

④ Stephan Peter Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan: Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies*, Peter Lang GmbH, 2000, p. 247. 萧纶与道教关系十分密切，撰有茅山钱妙真道观碑之序以及《解真碑铭》，又曾召见道士陈景尚。分见李昉：《太平御览》卷六六六“道部八”引《道学传》，第2973页上；贾嵩：《华阳陶隐居内传》卷下，《道藏》第5册，第510页中-511页下。

⑤ 王悬河：《上清道类事相》卷一“仙观品”引《道学传》，《道藏》第24册，第875页中。

⑥ 《三洞珠囊》卷一“救导品”引《道学传》，《道藏》第25册，第297页中。

⑦ 《三洞枢机杂说》，《道藏》第18册，第488页上。朱越利认为此书多引六朝经典，盖成书于唐代。朱越利：《道藏分类解題》，华夏出版社，1996年，第262页。《三洞枢机杂说》记载此条时未标明源于何书，疑亦出自六朝文献。

⑧ 王松年：《仙苑编珠》卷上引《道学传》，《道藏》第11册，第26页中。

⑨ 《三洞珠囊》卷一“救导品”引《道学传》，《道藏》第25册，第298页上-298页中。

⑩ 同上。

⑪ 道宣编：《广弘明集》卷一“汉显宗开佛化法本传”，《大正新修大藏经》第52册，东京：大正一切经刊行会，1927年，第98页下-99页中。关于《汉显宗开佛化法本内传》的成书时间，参见刘林魁：《佛教伪史〈汉法本内传〉与佛道论争》，《云南社会科学》2009年第2期。

中及附近聚落乡民的接触,一定程度上获得了天目山及周边环境的地理认知。天目山幅员辽阔,人迹罕至,为修道者的修炼增添了神秘主义色彩。此时期,天目山中道教徒时隐时现,不知所在,也说明当时除了周边的民众以及山中的修道者外,普通士人、国家对天目山的地理认知尚处于初步阶段。

二、天柱山的发现与唐五代天目山道教之开展

至唐代,天目山已出现在《唐六典》所列的江南道名山之中^①,被纳入到了国家名山祭祀之中。唐代国家祭祀的对象虽是山川神,但这些祭祀活动在唐玄宗时期受到了道教的深刻影响^②。司马承祯的《天地宫府图》三十六小洞天中第三十四为“天目山洞”,其“周回一百里,名曰天盖涤玄天”,在杭州余杭县。与天目山密切相关的是七十二福地中第五十七福地天柱山,位于杭州於潜县^③。到了杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》(下文简称《名山记》)中,天柱山“取代”了天目山成为洞天,名“大涤玄盖洞天”^④。这种“取代”是建立在对天目山地理认知不断提高的基础之上。天柱山是天目山余脉。问题是,天柱山何时从天目山中分化而出为一个相对独立的地理单元?天柱山又为何会在晚唐五代时期“取代”天目山,从福地一跃成为洞天?^⑤有必要从两条线索检讨唐代天目山以及天柱山道教的发展。其一是道教本身的发展,其二是唐廷对这一区域内道教的承认与接受。

和南朝一样,唐代亦有修道者隐于天目山内。皎然《寻天目徐君》称“常见仙翁变姓名,岂知松子号初平”^⑥。徐君应是一名修道之士。薛能《送赵道士归天目旧山》称“观临天目顶,家住海潮声”^⑦。这位赵道士曾在天目山顶的道观隐居修道。南朝之太清馆在唐代已不见踪迹,不过在在天目山的余脉天柱山兴起了一座天柱观。这座天柱观成为唐代以降天目山地区最重要的道教场所。

对这座道观早期历史记载最详的是吴筠的《天柱山天柱观记》(下文简称《观记》)^⑧,撰于大历五年(770)前后^⑨。现节录部分碑文于下:

旁讯有识,稽诸实录,乃知昔高士郭文举创隐于兹……暨我唐弘道元祀,因广仙迹,为天柱之观……贞观初,有许先生曰某,怀道就闲,荐征不起。后有道士张整、叶法善、朱君

① 李林甫等著:《唐六典》卷三“尚书省”,陈仲夫点校,中华书局,1992年,第70页。

② 雷闻:《郊庙之外:隋唐国家祭祀与宗教》,三联书店,2009年,第259-260页。魏斌称《唐六典》中的名山与道教《天地宫府图》之间“似有某种联系”。参见魏斌:《汉唐间江南名山的兴起——祀典·信仰·知识》。

③ 司马承祯:《天地宫府图并序》,张君房编:《云笈七签》卷二七“洞天福地”,李永晟点校,中华书局,2003年,第618、628页。

④ 杜光庭:《洞天福地岳渎名山记》,罗争鸣辑校:《杜光庭记传十种辑校》,中华书局,2013年,第391页。

⑤ 已有学者指出《天地宫府图》与《名山记》记载的洞天福地体系存在差异性,并试图解释这种历时性的差异。[日]三浦国雄:《洞天福地小论》,《风水:中国人的トボス》,东京:平凡社,1988年,第71-112页;郑以馨:《道教洞天福地的形成》《洞天的分布及其意义》,《道教学探索》第10号,1997年,第68-112页。李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》,台北:台湾学生书局,1997年,第153-163页。酒井规史注意到“天目山洞(大涤玄盖洞天)”的变迁,但未对这种变迁作进一步解释。参见[日]酒井规史:《第三十四小洞天“天目山洞(大涤玄盖洞天)”と洞霄宮の现况》,《洞天福地研究》第4号,2013年。

⑥ 《全唐诗》卷八一七,中华书局,1960年,第9209页。

⑦ 《全唐诗》卷五五八,第6477页。

⑧ 吴筠:《天柱山天柱观记》,《文苑英华》卷八二二,中华书局,1966年,第4338页下-4339页上。

⑨ 陈思:《宝刻丛编》卷一四引《访碑录》,《石刻史料新编》第1辑第24册,第18298页上。《访碑录》称该碑为《唐天柱山天柱宫记》。《洞霄图志》收此文称《天柱观碣》,文末载:“筠与逸人李玄卿,乐土是安,舍此奚适,恐将来君子靡昭厥由,故核而志之,表此坚石。大历十三年正月十五日,中岳道士吴筠记。”(邓牧编:《洞霄图志》卷六,《景印文渊阁四库全书》第587册,台北:台湾商务印书馆,1983年,第454页下-455页上)《洞霄图志》所收之文系年有误。《文苑英华》收《天柱山天柱宫记》文末称:“筠与逸人李玄卿,乐土是安,舍此奚适,恐将来君子靡昭厥由,故特志之,表此贞石。”此处未载吴筠撰文时间。(第4339页上)据碑文可知,李玄卿与吴筠同游天柱观。《文苑英华》卷八二八收李玄卿《厨院新池记》称:“大历五年,岁号阉茂,八月一日记。”(第4372页上)《洞霄图志》卷六亦收此文,作“大历五年,岁号阉茂,八月一日,处士李玄卿记。”(第455页上)虽有小异,但可知二人游天柱观之时间当为大历五年无疑。

绪、司马紫微、暨齐物、夏侯子云，皆为高流，继踵不绝，或游或居，穷年忘返。宝应中，群寇蚁聚，焚蕪城邑，荡然煨烬，唯此独存。非神灵扶持，曷以臻是。州牧相里造、县宰范情，化洽政成，不严而理，遗氓景附，复辑其业。^①

将天柱观历史与郭文举相联系，或由吴筠“旁讯有识”所得^②。天柱观建于弘道元年（683）则似可“稽诸实录”。该年唐廷曾颁诏令“天下诸州置道士观”^③。据吴筠所记，叶法善等高道曾于此“或居或游”。这就不难理解为何《天地官府图》将天柱山纳入七十二福地体系之中。宝应元年（762），元载在江淮征收多年所欠租调，有民众“相聚山泽为群盗，州县不能制”。八月，袁晁“攻陷浙东诸州”，“民疲于赋敛者多归之”^④。天柱观及周边也遭受了一定影响，后赖相里造及范情才得以“复辑其业”。相里造曾为江、杭二州刺史^⑤。范情与天柱观关系更为密切。与吴筠同游天柱观的李玄卿在《厨院新池记》中记载，范情曾造访天柱观，见厨院前池有“天造池沼之形”遂令黄冠凿为新池^⑥。

天柱观在吴筠及其弟子邵冀玄时期一度兴起。《宝刻丛编》载天柱观内有《唐内供奉道士吴筠碑》，立于贞元十年（794）^⑦，可惜碑文已佚。现存关于吴筠师徒与天柱观关系最重要的材料是权德舆的《唐故中岳宗玄先生吴尊师集序》^⑧。其称：

玄宗在宥天下，顺风祈向，乃献《玄纲》三篇，优诏嘉纳。志在遐举，累章乞还……得请未几，盗泉汙于三川，羽衣虚舟，泛然东下。栖匡庐，登会稽，浮剡河，息天柱……大历十三岁，岁直鹑首，止于宣城道观，焚香返真于虚室之中。门弟子有邵冀玄者，率吁其徒，宁神于天柱西麓，从其命也。冀玄偏得先生之道，如槁木止水，剖心遗形。大原王颜，常悦先生之风。自先生化去二十五岁，颇为御史中丞，类斯遗文为三十编，拜章上献，藏在秘府。厥后冀玄得其本以授予，请列其径庭，庶传永久。^⑨

吴筠曾隐于天柱，大历十三年羽化于宣城道观^⑩。吴筠驻天柱观的时间应该是完成《观记》的大历五年后不久。《观记》言“筠与逸人李玄卿乐土是安，舍此奚适”^⑪，李玄卿《厨院新池记》称其“与吴天师采真洞府，朝夕窥临”^⑫。天柱山正是二人“采真洞府”所得。吴筠很成功地融入到了当地的地方士人群体之中。大历七年，他与颜真卿等人交游湖州^⑬。吴筠对天柱观十分重视。邵冀玄率道团住天柱观，正是出于吴筠之意。这一方面与天柱山的自然环境有关，可使

① 吴筠：《天柱山天柱观记》，《文苑英华》卷八二二，第4339页上。

② 查唐修《晋书》卷九四“郭文传”，郭文举隐居之地为余杭大辟山。（中华书局，1974年，第2440页）

③ 《册府元龟》卷八四“帝王部”，中华书局，1960年，第994页下。

④ 《资治通鉴》卷二二二“唐纪三八”，中华书局，2011年，第7238、7249页。

⑤ 独孤及：《祭相里造文》，《文苑英华》卷九八一，第5164页下。

⑥ 李玄卿：《厨院新池记》，《文苑英华》卷八二八，第4372页上。

⑦ 《宝刻丛编》卷一四引《访碑录》，《石刻史料新编》第1辑第24册，第18298页上。

⑧ 参看 Jan De Meyer, *WuYun's way: Life and Works of an Eight-Century Daoist Master*, Brill, 2006, pp. 3-8; 谢保成：《〈旧唐书·吴筠传〉与〈道藏·吴尊师传〉雷同问题探究》，《史学史研究》2020年第2期。

⑨ 权德舆著：《权德舆诗文集》卷三三“唐故中岳宗玄先生吴尊师集序”，郭广伟校点，上海古籍出版社，2008年，第514-515页。

⑩ 吴筠事迹的考订，参看卢仁龙：《吴筠生平事迹著作考》，《中国道教》1990年第4期；Jan De Meyer, *WuYun's way: Life and Works of an Eight-Century Daoist Master*, pp. 9-102；[日] 麦谷邦夫：《吴筠事迹考》，《东方学报》第85册，2010年；孙亦平：《吴筠与茅山上清派关系新考——兼论唐代的教派问题》，《世界宗教研究》2022年第3期。

⑪ 吴筠：《天柱山天柱观记》，《文苑英华》卷八二二，第4339页上。

⑫ 李玄卿：《厨院新池记》，《文苑英华》卷八二八，第4372页上。

⑬ [日] 麦谷邦夫：《吴筠事迹考》。尚不明确吴筠何时离开天柱山，不过最早也应在大历七年稍后。麦谷邦夫误以《洞霄图志》所收《天柱观碣》末所题日期为准，推测其于大历十三年离开余杭。此外，大历年间，颜真卿在湖州时曾与流寓湖州及本地士人多有诗文唱和。这一群体被后世称为“湖州文人集团”。（尹占华：《大历浙东和湖州文人集团的形成和诗歌创作》，《文学遗产》2000年第1期）吴筠亦当属此集团。

“栖迟者心畅而寿永”^①，另一方面恐怕也与天目山的道教传统不无关系。

天柱山得以被发现，所处地理位置是一个不容忽视的因素。吴筠入天柱山的路线很清楚，即“自余杭郭溪溪十里，登陆而南，弄潺湲入峥嵘，幽径窈窕，才越千步”至天柱观^②。钱繆《天柱观记》中称天柱“峰峦西接两天眼之龙源，次连石镜之岚岫，东枕浙江之迢派”^③。天柱山恰好位于东部平原进入天目山之孔道上。王颜能“常悦先生之风”，恐即得益于这种通达的交通。王颜于贞元六年在杭州刺史任上^④，贞元十二年在长安任御史中丞^⑤，编纂吴筠遗文的时间则是在“先生化去二十五年”的贞元十九年^⑥。他应该是在杭州刺史任上与吴筠多有往来。在编纂完吴筠遗文后，王氏又趁在中央任职之便将之上献唐廷。王颜与吴筠的这种交往，与相里造以及范曄往来天柱观的情况类似，得益于天柱山与杭州、余杭之间便捷的交通。王颜入京也使得吴筠所在的天柱山进入到了国家视野之中。

天柱山可能在邵冀玄后经历了一段没落的时光。钱繆《天柱观记》称天柱观“难驻贤能”的窘境至晚唐间丘方远驻锡时得以改变。天柱山真正得以崛起正在此时。间丘方远受法箓于天台山玉霄宫叶藏质，后住余杭大涤洞。景福二年（893），钱繆“深慕方远道德，访于余杭大涤洞，筑室宇以安之”。唐昭宗累召而不赴，“乃降诏褒异，就颁命服，俾耀玄风，赐号妙有大师、玄同先生”。间丘方远一直活动于江南一带，“声名愈播于江淮间”，又“阐扬圣化，启发蒙昧，真灵事迹，显闻吴楚”，有弟子二百余人。至天复二年（902）二月十四日，间丘方远羽化，“葬于大涤洞之傍白鹿山”^⑦。

间丘方远、天柱观与钱氏政权之关系，前彦已有详论^⑧。现仅论与本文关系密切之内容。钱繆曾至天柱山“遍寻地理”，“请上清道士间丘方远与道众三十余人，主张教迹，每年春秋四季为国焚修”^⑨。此后，间丘方远频繁往来于天柱观与杭州之间，他的目的很明确，就是要获得钱氏的支持。《续仙传》载“方远以天文推寻，秦地将欲荆榛，唐祚必当革易”，故“不出山林”，未赴昭宗之诏^⑩。钱繆则与以间丘方远为代表的道教之间存在着某种默契。一方需要道教徒为其斋醮祈福。天复元年的斋醮活动，正是间丘方远受命于吴越危难之际而举行^⑪。另一方则希望通过正确的政治选择以期发展。间丘方远曾主动至杭州见钱繆，甚至为了获得钱繆关注，不得不放弃谈玄而改谈《春秋》^⑫。

由于间丘方远与钱繆的频繁接触，使得关于天柱山的认知也更加深刻。光化二年（899）十

① 吴筠：《天柱山天柱观记》，《文苑英华》卷八二二，第4339页上。

② 同上，第4339页上。

③ 钱繆：《天柱观记》，《洞霄图志》卷六，第451页下。

④ 赞宁著：《宋高僧传》卷九“唐杭州径山法钦传”，范祥雍点校，中华书局，1987年，第211页。

⑤ 《册府元龟》卷五二〇下“宪官部”，第6216页上。

⑥ 郭广伟校点《唐故中岳宗玄先生吴尊师集序》所据底本是北京图书馆所藏孙星衍校、杨绍和跋抄宋本，以《唐文粹》《文苑英华》《全唐文》所收对勘。郭广伟对诸版本的文字出入作了注释，但无考辨。《唐文粹》所收此序称：“大原王颜常悦先生之风，采道也熟。自先生化去三岁，颜为御史中丞，类斯遗文为三十编，拜章上献，藏在秘府。冀玄者，偏得先生之道，如槁木止水，刳心遗形。自先生化去二十五岁，以其文编，请传永久。”（姚铉编：《文粹》卷九三，《中华再造善本》，北京图书馆出版社，2006年，第20册，第33页a）按此说，王颜在“先生化去三岁”的建中二年（781）前后任御史中丞，编纂吴筠遗文。而“以其文编，请传永久”者又似指邵冀玄。《文苑英华》卷七〇四所收此序与《唐文粹》相同。（第3631页下）此外，《道藏》太玄部《宗玄先生文集》收此序，与诸本略有不同，但此处同作“自先生化去二十五岁”云云。（《道藏》第23册，第653页中-653页下）据上引《宋高僧传·唐杭州径山法钦传》及《册府元龟》所记王颜任杭州刺史与御史中丞之时间，《文粹》及《文苑英华》所收此序记载有误。

⑦ 沈汾：《续仙传》卷下，《道藏》第5册，第93页上-中。

⑧ 刘凯：《唐末五代杭州天柱观与江南道教发展论考——以钱繆所撰〈天柱观记〉为中心》，《中山大学学报（社会科学版）》2014年第2期。

⑨ 钱繆：《天柱观记》，《洞霄图志》卷六，第452页下。

⑩ 沈汾：《续仙传》卷下，《道藏》第5册，第93页上。

⑪ 刘凯：《唐末五代杭州天柱观与江南道教发展论考——以钱繆所撰〈天柱观记〉为中心》。

⑫ 钱俨：《吴越备史》卷一，《景印文渊阁四库全书》第464册，第522页上。

一月二十七日的诏书中称，钱繆曾“考一境图经”，进《重修天柱观图》一面^①。所谓“一境”，大抵即是钱繆当时所领有的两浙地区，这幅上进之图当详细记载了余杭及天柱山的地方知识。此图所记对天柱山的认知在钱繆的《天柱观记》中有所体现，且渊源有自。吴筠《观记》称：“粤天柱之号，潜、霍及此，三峰一称矣。”^②在吴筠的道教地理学体系中，余杭之山与潜、霍同有“天柱”之称。钱繆《天柱观记》称：

按传记所载，皆云天有八柱，其三在中国。一在舒州，二在寿阳，洎今在余杭者皆是也。

又按道经云：天壤之内有十八洞天，三十六小洞天，如国家之有藩府郡县，递相禀属。^③

这篇记文撰写于光化三年七月，展现的地理认知应与《重修建天柱观图》相一致。关于余杭天柱山为“三天柱”之一的道教地理学知识继承了吴筠的认知^④。此处所引“道经”的洞天福地体系已与杜光庭的《名山记》一致，天柱山已从《天地宫府图》中的福地升为洞天。吴筠曾居天台，閭丘方远与杜光庭同出南岳天台一脉^⑤，或有共享的道教地理学知识。随着钱繆的上表以及昭宗诏书的下达，余杭天柱山作为“三天柱”之一的认知得到了官方的确认。

在从司马承祯到杜光庭的洞天福地体系演变中，一个关键问题是对大涤洞所在表述的不同。《天地宫府图》称天目山洞为“天盖涤玄天”，对应的是《名山记》中的天柱山“大涤玄盖洞天”。表述的地点转化，正是因为中唐以来天柱山道教的崛起，改变了对天目山地理的认知，天柱山从天目山中分化而出。杜光庭的洞天福地体系有着深刻的国家观念烙印，这是他与司马承祯的不同之处^⑥。吴筠与閭丘方远分别获得唐廷的封号，使得天柱山的国家痕迹日益深刻，这是天柱山地位上升的重要原因。在钱繆奏进之前，对天柱山的地理认知已经进入到了地方图经中，经钱繆奏进，这种认知又从地方系统上升到了国家层面。

三、径山的兴起与唐五代天目山佛教之开展

在天柱山被发现的同时，同属天目山余脉的径山也在兴起。《方輿胜览》引《图经》称：“径山乃天目山之东北峰也。”^⑦此点最晚至宋代已被认知。径山的兴起，与天柱山之天目山的“脱离”属同一原因，即该区域地理认知的提升。不过，径山的兴起得益于佛教。

六朝至盛唐时期，天目山一直为道教势力占据。打破这种格局的是法钦建立径山寺。法钦俗姓朱，吴郡昆山人，圆寂于贞元八年（792），“报龄七十九，僧腊五十”^⑧。依此，法钦生于开元元年（713）左右，出家于开元二十九年（741）前后。法钦遇鹤林玄素而从其学，成为牛头宗传人^⑨。离开鹤林寺后，法钦南下弘法。之所以选择径山，以及关于早期径山佛教的兴起，李

① 钱繆：《天柱观记》，《洞霄图志》卷六，第453页下。

② 吴筠：《天柱山天柱观记》，《文苑英华》卷八二二，第4338页下—4339页上。“潜、霍及此，三峰一称矣”一句《文苑英华》所收该文作“潜之霍及（一作‘乃’）此，三峰一称矣”。现从《洞霄图志》卷六所收。（第454页上）

③ 钱繆：《天柱观记》，《洞霄图志》卷六，第451页下。

④ 在吴筠到钱繆叙述中，产生变化的是霍山。潜山，即舒州之天柱山，自汉代以来便已是道教名山。潜山附近又有霍山，同样有天柱之称。可参看雷闻：《唐代潜山的信仰世界——以石刻材料为中心》，《敦煌学》第27辑，台北：乐学书局有限公司，2008年，第223—238页。按照钱繆所称，另一座天柱山在寿阳。寿阳之霍山亦为道教名山。参看蔡宗宪：《唐代霍山的神话与祭祀——兼论霍山中镇地位的确立》，《政治大学历史学报》第47期，2017年。但寿阳霍山不见有“天柱”之称。此中原因，尚待进一步考察。

⑤ 陈国符：《道藏源流考》（新修订版），中华书局，2014年，第23—24页。

⑥ 雷闻：《郊庙之外：隋唐国家祭祀与宗教》，第212页。

⑦ 祝穆著：《方輿胜览》卷一“浙江西路”，祝洙增订，施和金点校，中华书局，2003年，第17页。

⑧ 李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《文苑英华》卷八六五，第4564页上。

⑨ 《宋高僧传》卷九“唐杭州径山法钦传”，第210页；李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《文苑英华》卷八六五，第4563页下。昌莲对径山法钦之生平有详考。昌莲：《略考径山法钦的生平、门徒及禅法》，《寒山寺论学集》，宗教文化出版社，2013年，第20—34页。

吉甫撰《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》有如下记载：

因问以所从，素公曰：“逢径则止，随汝心也。”他日，游方至余杭西山，问于樵人，曰：“此天目山之上径。”大师感鹤林逢径之言……于此宴坐之久。邦人有构室者，大师亦因而安处，心不住于三界，名自闻于十方。华阴学徒，来者成市矣。^①

径山被称为“天目之分径”^②，但在此前未出现在诸文献之中。法钦从樵人口中得知径山之名，可知当时依山为生之人方才具备一定关于径山的地理知识。这种知识带有乡间口耳传闻性质。径山得以从地方性名山一跃成为全国性名山，使社会以及国家对其之认知从天目山中分化出来，全赖法钦及此后佛教僧侣的弘法。

李华撰有《润州鹤林寺故径山大师碑铭》^③，径山大师即鹤林玄素，或因玄素曾至径山而有此称。如此，法钦至径山弘法或出自玄素授意。法钦在径山弘法，声名“闻于十方”，并引起了执政者的注意。大历三年二月，代宗延请法钦至长安。敕曰：“本州供送，凡到州县，开净院安置，官吏不许谒见，疲师心力。弟子不算多少，听其随侍。”可见其重视^④。代宗又“授以肩舆，迎于内殿”，将其安置在章敬寺^⑤。章敬寺是此时长安一所地位极高的寺院^⑥。大历二年七月，鱼朝恩捐宅为章敬太后立寺。代宗力排众议，该寺最终于次年八月最终建成^⑦。在建成前的正月乙丑，代宗至章敬寺行香，“凡度僧尼一千人”^⑧。就在二月，代宗下诏延请法钦。法钦是第一个被代宗征召入章敬寺的地方僧侣。法钦居章敬寺，“自王公逮于士庶，其诣者日有千人”。在法钦欲归山之时，代宗又赐号“国一大师”^⑨。

代宗得知法钦的事迹，疑与崔涣有关。《宋高僧传·法钦传》载：

钦之在京及回浙，令仆公王节制州邑名贤执弟子礼者，相国崔涣、裴晋公度、第五琦、陈少游等。^⑩

《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》载：

初，大师宴居山林，人罕接礼，及召赴京邑，途经郡国，譬若优昙一现，师子声闻。晞光赴响者，毂击肩摩，投衣布金者，丘累陵聚。^⑪

法钦在径山时“人罕接礼”恐不确。至德元载（756）十一月，北方陷在安史之乱的纷扰中，刚即位的肃宗遣崔涣“巡抚江南，补授官吏”。次年八月，崔涣为余杭太守、江东采访防御使^⑫，又被“旋授正议大夫，太子宾客”，至法钦入京后不久的大历三年八月被贬刺道州，卒于是年十二月^⑬。法钦在长安的时间并不长，一年后即返回径山^⑭。崔涣与法钦相识的时间定不在法钦返回径山之后。鹤林玄素圆寂于天宝十一载（752）^⑮，则法钦在此前即已驻锡径山。崔涣当在余杭

① 李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《文苑英华》卷八六五，第4563下-4564页上。

② 《宋高僧传》卷九“唐杭州径山法钦传”，第211页。

③ 李华：《润州鹤林寺故径山大师碑铭》，《文苑英华》卷八六二，第4550页上-4551页下。

④ 《宋高僧传》卷九“唐杭州径山法钦传”，第211页。

⑤ 李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《文苑英华》卷八六五，第4564页上。

⑥ 关于章敬寺的重要性，参见王静：《城门与都市——以唐长安通化门为主》，《唐研究》第15卷，北京大学出版社，2009年，第23-50页。

⑦ [美] 斯坦利·威斯坦因：《唐代佛教》，张煜译，上海古籍出版社，2010年，第89-90页。

⑧ 《册府元龟》卷五二《帝王部》，第576页下。

⑨ 李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《文苑英华》卷八六五，第4564页上。

⑩ 《宋高僧传》卷九“唐杭州径山法钦传”，第211页。

⑪ 李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《文苑英华》卷八六五，第4564页上。

⑫ 《旧唐书》卷一〇“肃宗本纪”，中华书局，1975年，第244-246页。

⑬ 《旧唐书》卷一一“代宗本纪”、卷一〇八“崔涣传”，第290-291、3280页。

⑭ 昌莲：《略考径山法钦的生平、门徒及禅法》，《寒山寺论学集》，第23页。

⑮ 李华：《润州鹤林寺故径山大师碑铭》，《文苑英华》卷八六五，第4551页上。

太守任上即已与法钦相识。恐是趁崔涣“巡抚江南”之机，法钦与之结识，其名也得以上达天听，得诏入京，获得朝廷的官方认可。

因代宗护持，法钦成为了一位名噪一时的高僧。其与第五琦、裴度、陈少游等官僚士人关系密切。第五琦自广德元年（763）至大历五年任京兆尹^①，又于大历十三年至十四年间刺湖^②。天目山部分山脉即在湖州境内。第五琦与法钦在长安或湖州相识。史料未载裴度有江南之行，但其卒于开成四年（839），时年七十五^③，则生于永泰元年（765），与法钦相识当在法钦返回径山之后。陈少游自大历五年刺越，并为浙东观察使，又于八年为淮南节度观察使^④。至兴元元年（784）十二月逝世^⑤，陈氏在江淮地区任职长达十余年，当在此期间与法钦相识。与法钦相关的还有不少活跃于江淮间的士人。撰《唐大觉禅师碑铭》的丹丘为嘉兴人。同为法钦立碑的王颜即编纂吴筠遗文的杭州刺史^⑥。《宋高僧传》称：

自淮而南妇人礼乞号，皆目之为功德山焉。（贞元）六年，州牧王颜请出州治龙兴寺净院安置，婉避韩滉之废毁山房也。^⑦

这则史料疑本于《唐国史补》。该书载：

韩晋公闻径山，以为妖妄，肩輿召至庭中，望其状貌，不觉生敬，乃为设食，出妻子以拜之。妻乃曰：“愿乞一号。”径山曰：“功德山。”后闻自杭至润，妇人乞号，皆得“功德山”也。^⑧

韩滉于建中二年（781）五月刺润，充镇海军节度使、浙江东西道观察等使^⑨。韩滉在理浙时期确有废毁佛教山房之举。据韩滉行状，其到任后就平定了一场地方僧人叛乱。史称：

自信安洪光、东杨（按：当为“阳”）捍狼士（按：当为“山”）僧惟晓等结连数部，荧惑愚氓，（韩滉）破其巢窟，伏戎自殪，山越一清。^⑩

韩滉平定这场骚动或引起了当时山林佛教的忧虑。惟晓被称为“山越”，来自捍狼山，与山林佛教关联甚深，以致韩滉“闻法钦，以为妖妄”。王颜请法钦离开径山，正是为其免遭牵连。纵观整个事件，法钦在杭州已颇有道价，因此获得了州牧王颜的帮助。韩滉最终对法钦的认可，结合上文所考可知，法钦在代、德时期俨然已成为在江淮间颇有影响力的一位名僧，与地方士大夫建立了深厚的关系。这种地方人际网络关系又可从地方延伸至中央。或正因如此，法钦在归山后还能不断受到唐廷的礼遇。德宗在贞元五年“遣使赍玺书宣劳，并庆赐丰厚”^⑪。法钦圆寂后，又是由王颜上奏中央方得以被赐谥“大觉”^⑫。

晚唐时期江淮间的政治走势也深刻影响了径山的崛起。鉴宗、洪諲时期的径山寺得到了吴越王钱镠的关注。鉴宗俗姓钱，与钱镠同族。其弟子洪諲在钱镠发家时告诫道：“好自爱。他日贵极，当与佛法为主。”后经钱镠上表，鉴宗得谥“无上大师”，洪諲被赐为“法济大师”^⑬。洪諲在径山时期，径山聚集了大量僧侣，史称“始唯百许僧，后盈千数”，径山寺也获得僖宗所赐

① 《旧唐书》卷一一“代宗本纪”，第273、296-297页。

② 郁贤皓：《唐刺史考全编》卷一四〇，安徽大学出版社，2000年，第1947-1948页。

③ 《旧唐书》卷一七〇“裴度传”，第4433页。

④ 《旧唐书》卷一二六“陈少游传”，第3564页。

⑤ 《旧唐书》卷一二“德宗本纪上”，第347页。

⑥ 参黄夏年：《法钦碑及作者考》，《中国文化》2012年第2期。

⑦ 《宋高僧传》卷九“唐杭州径山法钦传”，第211页。

⑧ 李肇著：《唐国史补校注》卷上，聂清凤校注，中华书局，2021年，第70页。

⑨ 《旧唐书》卷一二“德宗本纪上”，第329页。

⑩ 顾况：《检校尚书左仆射同中书门下平章事上柱国晋国公赠太傅韩公行状》，《文苑英华》卷九七三，第5118页下。

⑪ 《宋高僧传》卷九“唐杭州径山法钦传”，第211页。

⑫ 李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《文苑英华》卷八六五，第4564页上。

⑬ 《宋高僧传》卷一二“唐洛京广爱寺从谏传附鉴宗传”“唐长沙石霜山庆诸传附洪諲传”，第279、284页。

“乾符镇国”之额。

在法钦住山时还有不少僧人纷纷前往径山。现将法钦时期及之后与径山寺有因缘的僧侣信息制成下表。

表 1 法钦以降唐五代径山寺僧人表

僧人	径山因缘	备注	史料来源
智藏	至径山与法钦“谈论周旋”。	原随马祖道一居于南康龚公山	《宋传》10/223
澄观	谒径山钦师。		《宋传》5/105
自在	投径山出家。	吴兴人	《宋传》11/245
道悟	“投径山国一禅师”，于径山学法有五年。	东阳人	《宋传》10/231 《道悟碑》《全》691/7081
崇惠	“出尘心切”，“往礼径山国一禅师为弟子”。	杭州人	《宋传》17/425
鉴宗	“巡历名山，遂止天目东峰径山”。在径山时“道俗归心，恢扬法教”。	湖州人 径山第二祖	《宋传》12/279
洪諲	至径山觐见鉴宗，并嗣其法位。	吴兴人	《宋传》12/283 - 284
全宰	投径山，洪諲剃染。	钱塘人	《宋传》22/562
全玘	入径山，洪諲剃染。	余杭人	《宋传》30/744

《宋传》=《宋高僧传》诸僧传记；《全》=《全唐文》；“/”前为卷数，后为页码

依上表，中晚唐时期大量的江南僧侣活跃于径山地区。牛头宗法脉相传本身就带有显著的区域色彩，传人多出自江左一带^①。不过，自鉴宗以下的僧侣并不出自牛头宗。除了政治与宗派因素之外，径山又是何以兴盛的？

这恐怕与径山所在具体的地理位置相关。《方輿胜览》引《图经》载径山“中有径路，后通天目”^②。径山实乃通往天目山深处之通道所在。余杭更是地处要道。史称“余杭者，为吴东藩，滨越西境。驰轺轩者数道，通滨驿者万里。故中朝御命之士，于是往覆，外国占风之侣，尽此奔走”^③。鹤林寺所在镇江、径山寺所在余杭，以及所谓“自杭至润”，都暗示着作为交通线路的运河在径山兴起中的作用。法钦也是“乘流”南下而至径山^④。法钦与诸士人之交往，也与此不无关系。此种交通条件为径山的兴起打下了地理基础。

法钦未能深入天目山，止步于径山，一个重要的原因可能是自六朝以降的天目山一直为道教名山。就地理格局而言，此时佛教的化区仅在天目山之外缘。但山林之外缘无疑更易与都市发生频繁的接触。径山逐步兴起后，佛教开始向天目山深处渗透。崔玄亮曾撰《大觉禅师碑》^⑤。史称玄亮“奕世好道”，可知道教是崔氏家族的传统信仰。玄亮在宝历时期任湖州刺史时曾修黄箓斋与三元斋^⑥。他的修道经历不得不让人与自六朝以来就有浓厚道教底蕴的天目山产生联想。《新唐书·艺文志》载崔玄亮有《海上集验方》十卷^⑦。玄亮善药术，天目山又多产药物。《重

① 释印顺：《中国禅宗史》，江苏人民出版社，1990，第66页。

② 《方輿胜览》卷一“浙江西路”，第17页。

③ 李吉甫：《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》，《文苑英华》卷八六五，第4564页上。

④ 《宋高僧传》卷九“唐杭州径山法钦传”，第211页。

⑤ 同上，第212页。

⑥ 杜光庭：《神仙通感传》卷一，《杜光庭记传十种辑校》，第436页。关于崔玄亮的道教信仰，参见〔日〕深泽一幸：《崔玄亮之道教生活》，〔日〕麦谷邦夫编：《三教交涉论丛续编》，京都：京都大学人文科学研究所，2011年，第267 - 290页。

⑦ 《新唐书》卷五九“艺文志”，中华书局，1975年，第1572页。

修政和经史类证备用本草》引《本草拾遗》称天目山产地龙藤，又引《图经》称天目山有小天蓼^①。《普济方》中保存了两份《海上集验方》治疗牙疼的药方，药物即含地龙与天蓼^②。推测崔玄亮应该常常活动于天目山中。

崔玄亮后又兼信佛教。其墓志称：“公之晚年，又师六祖。以无相为心地，以不二为法门。每遇僧徒，辄论真谛。”^③不过，玄亮与佛教发生接触的时间可能更早。《唐年补录》称：“唐太和中，崔玄亮为湖州牧。尝有僧道闲，善药术，崔曾求之。”道闲则向崔玄亮展示了“神仙之术”^④。崔玄亮在湖州任上已与佛教有所接触。崔玄亮撰《大觉禅师碑》的具体时间已不可考。如果考虑到径山与湖州的地理关系、玄亮曾在天目山中活动以及与湖州僧侣之接触，撰碑的时间大抵是在其任湖州刺史的宝历年间^⑤。

法钦以后，不断有僧侣进入天目山。慧琳于大历初受具足戒后，“一入天眼二十余年”。天眼即是天目山^⑥。明觉投马祖道一剃染后，游衡岳、南台、四明，又“于径山留心请决数夏”，辗转于杭州诸处后，最终于元和十五年“避嫌远器”而隐于天目山中^⑦。在佛教文献的语境中，明觉实现了对天目山山神的“驯服”。《宋高僧传·慧琳传》载：

或说山神作白鹿形，每五月与震泽龙会，必暴风雨焉。琳居此，率多妖异，而心不挠。^⑧

《宋高僧传·明觉传》载：

（天目山）有上下龙潭，深不可测，怪物往往出于中。有白鹿，毛质诡异，土人谓为山神也。觉遁是中，檀信为禅宇。长庆三年春及冬至明年二月大旱，野火蔓延，欲烧院。僧惶遽，觉曰：“吾与此山有缘，火当速灭。”少选，雷雨骤作，其火都灭，远近惊叹。^⑨

天目山之降水由白鹿山神与震泽龙相会而成。对天目山山神的崇拜，是流行于域内“土人”间的信仰。但长庆年间的这场雷雨，并非由明觉祈求山神所致。在僧人的书写中，将山神称为“妖异”，透露出佛教初入天目山时期与本地民间信仰间的紧张。明觉能预知这场雷雨的来临，暗示着佛教对天目山“山神”/“妖异”的“驯服”，也意味着佛教势力进入到了天目山深处。

径山的崛起对天目山一带的宗教格局影响极大。径山所处位置，不仅使得佛教得以在径山弘布，更打破了天目山为道教信仰占据的格局。法钦、鉴宗以及洪諲相继获得唐廷及钱镠的赐号、追谥，径山寺也获得了僖宗的赐额，使径山从一座地方性的佛教道场一跃成为了全国性佛教名山。也正是在这样的背景之中，径山从天目山中分化了出来。

四、余论：中古时期信仰与山林“母山—子山”的认知假说

天目山是横亘于今浙皖交界的一条山脉。在六朝文献中就出现了关于天目山的记载。到了唐

① 唐慎微等著：《重修政和经史类证备用本草》卷一三、一四，陆拯等校注，中国中医药出版社，2013年，第911、954页。

② 朱橚：《普济方》卷六五“牙齿门·牙齿疼痛”、卷六八“牙齿门·虫蚀牙齿”，《景印文渊阁四库全书》第749册，第13页下、77页下。

③ 白居易著：《白居易集笺校》卷七〇“唐故虢州刺史赠礼部尚书崔公墓志铭并序”，朱金城笺校，上海古籍出版社，1988年，第3750页。

④ 李昉等编：《太平广记》卷七三引《唐年补录》，北京：中华书局，1961年，第460页。

⑤ 据崔玄亮墓志，崔玄亮于宝历年间刺湖，在湖三岁。《旧唐书》卷一六五“崔玄亮传”称玄亮“出为密、湖、曹三郡刺史……大和初，入为太常少卿。四年，拜谏议大夫”（4313页）。《唐年补录》称玄亮为湖州牧的时间作太和中，实误。

⑥ 《宋高僧传》卷一六“唐钱塘永福寺慧琳传”，第390页。

⑦ 《宋高僧传》卷一一“唐天目山千顷院明觉传”，第254页。

⑧ 《宋高僧传》卷一六“唐钱塘永福寺慧琳传”，第390页。

⑨ 《宋高僧传》卷一一“唐天目山千顷院明觉传”，第254页。

五代，大涤洞所系之地点从天目山细化到了天柱山，而天目山的东北峰径山亦得以兴起。这意味着天柱山与径山分别从天目山分化而出。关于这两座名山的记载，都是夹杂在宗教因素的文献之中。这不得不让我们从信仰的角度去考虑它们的出现与崛起。

在宗教信仰推动山林不断被认知的背后，暗含两条线索。其一是宗教本身的发展，如自吴筠至闾丘方远、法钦至洪諲的驻锡与弘法，推动了山林中道馆与寺院的营建、环境的开拓以及宗教地理知识的丰富。其二是活跃于地方上高道、名僧获得执政者的认可，使他们驻锡的山林进入到国家视野之中。就山林知识获得的主体而言，最早的获得者当是山民与周边民众，但这种知识带有浓厚的地方性。深入山林的宗教徒在自我探索认知的同时，也从山民口中获得新知并对之加以塑造。因仕宦等缘由而往返于地方与两京的士人群体成为了地方信息传递者，这恰好也是唐代地方官员的应尽职责。活跃于地方的高道、名僧成功融入到这一群体中，并假之上达天听，得到国家授予的殊荣，驻锡的山林也随之扬名。

再看山林地理认知的问题。天目山、天柱山、径山之间存在一种层级关系。径山是天目之东北峰。关于天柱山与天目山的关系，《大涤洞天记》有清楚地表达。其称：

浙右山水之胜莫如杭，杭山水之胜莫如天目，天目之胜未如大涤洞天，盖大涤山水发源天目。^①

这里的层级关系很明显，大涤洞所在之山即属天目山之范畴。此种关系还可以细分。在当时的地理认知中，大涤洞在天柱山。吴筠《观记》称“天柱之观有五洞相邻，得其名者为之大涤”^②。但到宋代，大涤洞所在之山已经被明确称为“大涤山”^③。

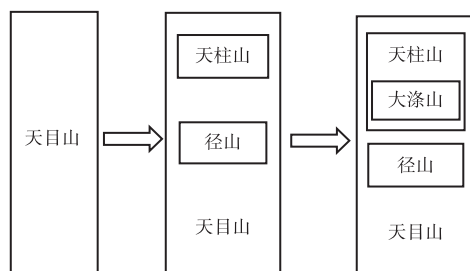


图1 天目山、径山、天柱山、大涤山层级关系示意图

民国时修《杭州府志》中的“天目山”条按语对这种变化是有解释的。其称：

按：乾隆《志》云：“《山海经》言：诸毗凡五，在南经者二，其二在极西，其一在极北。”诸毗非指一山一水也。《诗》：“天子是毗，无为夸毗。”一训为附。盖凡所在诸小山，辅附于大山者，均以诸毗称。天目自於潜东趋钱塘，连峰亘阜，时或杰起临安。余杭之天柱、大涤、径山，钱塘之武林、界石及海宁之海门，所谓诸毗也。诸山皆去天目以东，故《经》云：“东望诸毗。”^④

此说对天目山与天柱、径山、大涤等山之关系说得非常清楚。但这没有表现出诸小山出现的历时

① 邓牧编：《大涤洞天记》卷中“叙山水”，《道藏》第18册，第146页中。

② 吴筠：《天柱山天柱观记》，《文苑英华》卷八二二，第4339页上。

③ 邓牧编：《大涤洞天记》卷中“天柱山”，第146页下-147页上。近年有不少学者对大涤山进行了田野考察，澎湃新闻推出“洞天寻隐·洞霄纪”专栏。李皖蒙：《汇纂、唱和、点景——宋元诗意中的洞霄宫》，2020年12月19日，https://m.thepaper.cn/newsDetail_forward_10444446；吴真：《风水变局与深山棋会》，2020年12月24日，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_10517389。

④（民国）《杭州府志》卷二七“山水八”，《中国方志丛书·华中部分》第199号，台北：成文出版有限公司，1985年，第690页下。

性，只作了空间上的表达。如果将两者综合，可以推论出：先有对大型山脉（天目山）的认知，这些“辅附于大山”的小山（天柱山、径山）则渐次从大山中分化出来而被发现。这是对山林认知精细化的具体表现。

谭其骧在讨论区域开发史的研究理路时提出一种“母县理论”，即“研求各县之设治时代及其析置所自，骤视之似为一琐碎乏味的工作，但就全国或某一区域内各县作一综合的考察，则不啻为一部简要的地方开发史”^①。这是选择了“县”的成立作为研究地方开发史的“代用指标”。不妨将这种基于行政区划的理论架构延展至对自然地理的认知之上，将诸“山”的发现作为中古山林认知过程的“代用指标”。山林并不如同行政区划那样，由行政力量为之命名、划定疆土与界线，但某一区域内之山林陆续在文献中“浮现”似可视为“母县理论”的一种变形。换言之，对某山脉下的诸峰渐次从所属山脉分化而出的过程，不妨概括为“母山—子山”假说。所谓“母山”，指“子山”浮现之前所属之山林；对于“母山”而言，从中分化出来之山林即为其“子山”。如果认识到山林之被发现象征人类对于山林地理认知的启蒙，那么“母山—子山”的形成过程也就意味着人类的山林认知逐次深入。

“母山—子山”这一假说有三点内涵。其一，“子山”的出现大致表明该地区已经开始被认知；其二，对于“子山”认知的驱动力，来源于山外群体的进入以及山中群体与山外世界的交流。它的表现是，最早从“母山”中分化而出的“子山”都是在“母山”的边缘地带而临近都市或交通路线；其三，“母山”与“子山”并非一组对立的概念，更具鲜明的层级意义，包含“子山”与“子山”之间彼此独立，以及诸“子山”与“母山”之间密切联系的双重含义。天目山、径山、天柱山以及大涤山的分化在空间表达的历时性变化，即是“母山—子山”假说的印证，可以视为对天目山的认知史。天目山为径山、天柱山之“母山”；天柱山又为大涤山之“母山”。天柱山与径山的发现并不是偶然的。它们都位于天目山的东缘，与东部都市有着便捷的水陆交通。高僧、高道往返于山林与都市之间，无疑得益于这种地理条件。在神圣空间与世俗世界之间的往还，是宗教团体化众导俗，寻求生存与发展的应有之意。因此，在中晚唐，位于天目山东缘的天柱山、径山从其“母山”中分化而出，成为相对独立的地理单元被逐渐认知。

可以说，“母山—子山”假说为了解中古时人对山林地理的认知提供了一种视角，也有助于更好地探索中古信仰的发展。频繁活跃于山中的僧道群体，是沟通山内—山外、地方—朝廷的重要桥梁，并成为这一假说形成的内在驱动力。不过，这一假说的普遍性仍然有待更多具体个案研究进行验证与补充。

（责任编辑：易中亚）

^① 谭其骧：《浙江省历代行政区划——兼论浙江各地区的开发过程》，《长水集》，人民出版社，1987年，第404页；张伟然等：《历史与现代的对接——中国历史地理学最新研究进展》，商务印书馆，2016年，第79页。