

“山中”的六朝史

魏 斌

摘要:六朝时期,山岳文化景观发生了转折性的变化。3世纪初,江南山岳的文化景观主要是湘山、九疑、会稽等山的虞舜、大禹遗迹,以及大大小小并不知名的山神祭祀。6世纪末,这些祭祀景观仍然存在,也出现了新的祭祀内容(如国山碑),但最引人注目的显然已经是林立于山中的寺院和道馆,以及与后者有关的山中神仙洞府体系。与此同时,山中寺馆的兴起,使得“山中”成为一种特殊文化场所,类型多样的山林文献记述也开始出现并大量积累,并影响到中古类书的知识分类。宗教信仰与政治权力两种力量共同塑造了这种景观差异和文化变动,前者是道教、佛教向山林开拓的结果,后者则是以建康为中心的新政治地理格局的影响。在这两种力量的共同作用下,“山中”呈现出独特的文化面貌和地理格局,并成为与六朝历史关系密切的内容。

关键词:山林;寺院;道馆;祭祀;六朝

山中何所有?岭上多白云。

只可自怡悦,不堪持寄君。

——陶弘景《诏问山中何所有赋诗以答》

如何理解汉唐之间的历史变动?在近百年来的学术史上,关于这个问题的观察和解释可谓纷繁多元。历史譬如道路两侧的风景,是一个延续不断的过程,内在的差异或变化往往逐渐积累而生,远距离看来差异顿觉明显。如果把3世纪初作为一段历史道路的入口,6世纪末为其出口,出口和入口处的历史景观,会发现有许多不同。书写材料从简牍到纸张以及由此带来的权力机制和知识领域的变化,胡汉人群的混融和文化变动,佛教寺院、石窟和村邑造像的大量出现和道教的宫观化,均为其例。

山中修道和佛教山林化导致的山岳景观变化,亦是其中一个显著现象。陶弘景可能是应答齐明帝诏问“山中何所有”^①,所赋的这首小诗,以岭上白云隐喻山居的闲远高旷之意,机智隽永,令人回味。不过,如果把“山中何所有”作为一个历史学的提问,这一回答就显得过于简单。“山中”是一种特殊的地理空间。山中聚落和生计设施以及相应的山神祭祀,是迄今为止不少地方仍然延续的文化景观。在这种“原风景”的基础上,至迟两汉时期,山中已经出现神仙修道者等文化型“隐士”,而4世纪以降,由于佛教寺院的兴起和山中修道的道馆化,一些山岳逐渐成为寺馆集中的宗教圣地。陶弘景的这首小诗写作于齐梁之际,正好是山中寺馆臻于兴盛的时期。“山中何所有”之问,蕴含着理解这种山岳文化景观变化的重要线索。

作者简介:魏斌,武汉大学历史学院教授(湖北武汉 430072)。

基金项目:本文系国家社会科学基金一般项目“北朝山岳信仰空间研究”(15BZS042)的阶段性成果。

※本文初稿曾在东京大学“中国中古史像の再检讨”研讨会(2016年9月18日)、北大文研论坛第14期(2016年12月23日)报告,蒙与会师友指正启发,谨致谢意。

① 此诗所答诏问之帝有齐高祖(帝)、齐武帝、梁武帝等异说,结合相关事实分析,应为齐明帝,参看王家葵:《陶弘景丛考》,济南:齐鲁书社,2003年,第70页;王京州:《陶弘景集校注》,上海:上海古籍出版社,2009年,第300—302页。

具体来说,四世纪以降,山岳如何从早期状态逐渐附加上多种文化景观?山中寺院和道馆的兴起有没有地点选择性?山岳文化、信仰空间的构成和内部图景如何?不同文化、信仰力量在同一座山体内交汇,相互之间的关系如何?地理空间上有无具体表现?山岳作为一类特殊的文化、信仰中心,与国家权力间的关系如何?对周边地域又有怎样的影响?这种变化对中古知识世界又产生了怎样的影响?近年来,笔者在上述问题的关照下,对江南山岳陆续做了一些很粗浅的研究工作。这些工作主要以山岳个案研究的形式进行^①。本文想在这些个案研究的基础上,尝试对“山中何所有”这一提问作出初步的历史学回答。

一、“土地所在”与江南地方性

山岳最初都是自然性的山体,文化属性是后起的。在山岳的文化属性中,山神信仰的传统最为久远。原始性的山神信仰往往会进一步形象化和人格化,《山海经》所记述的就是这种过渡形态的山岳祭祀^②。而在一定的文化契机下,有些山岳又会被纳入官方祭祀系统,汉代以来的五岳祭祀体系,就是最显著的例子^③。

江南地区的山神祭祀,同样有久远的传统。《山经》中的南山经、中次十二经,记述江南山岳和神祇不少,如中次十二经洞庭等山,“其神状皆鸟身而龙首”^④。楚辞《九歌·山鬼》中,山鬼的形象则是“承赤豹兮从文狸”的女性^⑤。这些神祇中有一些受到楚国的特别重视,包山、葛陵等地出土的战国楚简中,就有崦山、五山等祭祀名^⑥。《越绝书》中亦记有几处与巫有关的山岳,如吴之虞山、越之巫山^⑦。秦灭六国后,“令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也”,制定了一个新的山岳祭祀体系,其中“自殽以东,名山五”,即太室(嵩高)山、恒山、泰山、会稽山、湘山^⑧。这个新定的名山祭祀体系,以关中诸山为重心的色彩很突出。东方名山五所,北方的嵩高山、恒山、泰山后来均位列五岳,但并不包括后来的南岳。

会稽山、湘山为何会受到始皇帝的重视,已难确知。不过,两山有一个共同的特征,即均与圣王传说有关。湘山之神,传说是“尧女,舜之妻,而葬此”^⑨,与之相关的是始皇帝望祀过的另一座江南名山——九疑山,传说是虞舜葬地。马王堆出土西汉初期长沙国地图中,九疑山地区亦明确标有“帝

① 相关论文如下(本文有些论述参考以下诸文,为免繁琐,除非必要,不再单独出注):1.《汉唐间江南名山的兴起》,《唐代史研究》第12号,2009年;2.《宫亭庙传说:中古早期庐山的信仰空间》,《历史研究》2010年第2期;3.《六朝名山の生活世界——「東陽金華山栖志」を手掛かりとして——》,《魏晋南北朝における貴族制の形成と三教・文学——歴史学・思想史・文学の連携による——》,东京:汲古书院,2011年;4.《洞庭古祠考——中古湘水下流的祠庙景观》,《历史人类学学刊》第10卷第2期,2012年;5.《仙堂与长生:六朝会稽海岛的信仰意义》,《唐研究》第18卷,北京:北京大学出版社,2012年;6.《国山禅礼前夜》,《文史》2013年第2期;7.《句容茅山的兴起与南朝社会》,《历史研究》2014年第3期;8.《南朝佛教与乌伤地方——从四通梁陈碑刻谈起》,《文史》2015年第3期;9.《书写“南岳”——中古早期衡山的文献与景观》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第31辑(2015年);10.《南朝建康的东郊》,《中国史研究》2016年第3期;11. “The Sacred Imagination of Mountains and Its Spatial Influence in Early Medieval China: A Focus on Mount Tiantai”, forthcoming.

② [日]伊藤清司:《〈山海经〉中的鬼神世界》,刘晔原译,北京:中国民间文艺出版社,1987年,第144—146页;马昌仪:《〈山海经〉古图中的山神与祠礼》,游琪、刘锡诚主编:《山岳与象征》,北京:商务印书馆,2004年,第417—451页。

③ [日]吉川忠夫:《五嶽と祭祀》,《ゼロ・ピットの世界》(現代哲學の冒険15),东京:岩波书店,1991年,第112—162页;田天:《秦汉国家祭祀史稿》,北京:三联书店,2015年,第297—327页。

④ 袁珂:《山海经校注》,成都:巴蜀书社,1993年,第219页。关于《山经》地理,参看谭其骧:《论〈五藏山经〉的地域范围》,《水集(续编)》,北京:人民出版社,2009年,第391—433页。

⑤ 汤炳正、李大明、李诚、熊良智:《楚辞今注》,上海:上海古籍出版社,1996年,第71页。

⑥ 杨华:《楚地山神研究》,《史林》2010年第5期。

⑦ 李步嘉:《越绝书校释》,武汉:武汉大学出版社,1992年,第32页。

⑧ 司马迁:《史记》卷二十八《封禅书》,北京:中华书局,1982年,第1371页。

⑨ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第248页。

舜”二字和可能表示祭祀的柱状图案^①。会稽山则是大禹葬地，“上有禹冢、禹井”^②。这就让人想到楚、越两国的政治影响。如王明珂所说，对华夏圣王传说的地理附会，表达的应当是华夏边缘政权的文化诉求^③。圣王传说的附会和认同，取决于传说中可资附会的知识资源。虞舜南征葬于苍梧之野、大禹涂山之会，为此提供了基础素材。越、楚虽然灭国，江南的舜、禹遗迹却流传下来，秦汉之际得到广泛认同。湘山、会稽山、九疑山的重要性，应当从这一点来理解。

“名山”是一个文化符号，背后是王朝政治地理的影响。楚、越灭国之后，王朝政治重心位于北方，江南地区在政治、文化上均被边缘化，“名山”的地位也逐渐弱化。湘山、会稽山、九疑山在两汉国家祭祀中的地位，远不能与位于长江以北的五岳相比^④。江南再次出现独立政权是在六朝时期。相应地，江南山岳祭祀在以首都建康为重心的政治地理格局下，也出现了独特的文化面貌。孙皓时期的国山祭祀是一个显著的例子。这次颇受讥刺的祭祀活动，折射出江南政权的一个政治文化难题。国山祭祀并非完整的封禅活动，而是“先行禅礼”，《史记》卷二十八《封禅书》引管仲之说，历来“封”均在泰山，“禅”的位置则多所变更。此说为江南政权举行“禅”提供了依据，但“封”的问题无法解决。国山祭祀之后，梁武帝时又有人提议“封会稽、禅国山”，一度引起梁武帝的兴趣，但最终遭到学士反对而作罢^⑤。这个封禅难题体现出汉代政治传统与江南地方政权的矛盾性。秦汉时期形成的五岳，是以北方为重心的祭祀体系。孙吴、东晋到南朝，江南政权对于五岳祭祀一直兴趣不大，或许就是由于这一尴尬^⑥。

与之形成鲜明对照的是，“钟山之神”即蒋子文信仰，受到江南政权崇重^⑦。淝水之战前，会稽王司马道子“以威仪鼓吹求助于钟山之神，奉以相国之号”^⑧，刘宋时更加爵“位至相国、大都督、中外诸军事，加殊礼，钟山王”^⑨。沈约《赛蒋神庙文》有“仰惟大王，年逾二百，世兼四代”之辞^⑩。蒋子文生前不过是一位“嗜酒好色”的秣陵尉，为何会受到如此重视？《隋书》卷六《礼仪志一》说：

至(天监)十六年，有事北郊，帝复下其议。于是八座奏省四望、松江、浙江、五湖等座。其钟山、白石，既土地所在，并留如故。^⑪

这里提到保留钟山、白石的原因，是“土地所在”，很值得注意。蒋子文神的重要性来自于建康保护神的内涵。《搜神记》记其自云：“我当为此土地神，以福尔下民，尔可宣告百姓，为我立祠。不尔，将有大咎。”^⑫白石山是建康西北的军事要地，或以为即今阅江楼所在的狮子山，其神白石郎，见于《神弦歌》^⑬，信仰内涵与蒋子文相类。这些“土地所在”的小山被列入朝廷祭祀正是始于东晋。《宋书》卷十六《礼志三》列举山川祭祀名单后提到：“江南诸小山，盖江左所立，犹如汉西京关中小水，皆有祭秩也。”这里说将“江南诸小山”与汉代长安“关中小水”相比，所云正是建康政权与“土地所在”的关系。

① 谭其骧：《二千一百多年前的一幅地图》，《文物》1975年第2期。

② 班固：《汉书》卷二十八上《地理志上》，北京：中华书局，1962年，第1591页。

③ 王明珂：《华夏边缘：历史记忆与民族认同》，北京：社会科学文献出版社，2006年，第163—184页。郭静云认为，舜、禹原为南方传说，后进入华夏古史系统（《夏商周：从神话到史实》，上海：上海古籍出版社，2013年，第103—107页），其说证据不足。

④ 五岳中的南岳有衡、霍争议，但至少自汉武帝以来，南岳祭祀一直是在庐江霍山，参看田天：《秦汉国家祭祀史稿》，第304—312页。

⑤ 姚思廉：《梁书》卷四十《许懋传》，北京：中华书局，1973年，第577页。

⑥ 南岳霍山祭祀在宋孝武帝时受到一定重视，川川贵行认为是宋孝武帝建立新文化传统的举措之一，见《東晉南朝における傳統の創造》，东京：汲古书院，2015年，第147—151页。

⑦ 关于蒋子文信仰，参看林富士：《中国六朝时期的蒋子文信仰》，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，第163—204页；梁满仓：《论蒋神在六朝地位的巩固与提高》，《世界宗教研究》1991年第3期。

⑧ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一四《苻坚载记下》，北京：中华书局，1974年，第2918页。

⑨ 沈约：《宋书》卷十七《礼志四》，北京：中华书局，1974年，第488页。

⑩ 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷七十九《灵异部下·神》，上海：上海古籍出版社，1982年，第1355页。

⑪ 魏征等撰：《隋书》卷六《礼仪志一》，北京：中华书局，1973年，第108页。

⑫ 李剑国：《新辑搜神后记》卷一，北京：中华书局，2007年，第467、470页。

⑬ 郭茂倩编：《乐府诗集》卷四十七《清商曲辞四》，北京：中华书局，1979年，第684页。

刘宋孝武帝时期重修蒋山祠，“所在山川，渐皆修复”，明帝时“立九州庙于鸡笼山，大聚群神”^①，这些举措也可以置于“土地所在”的背景下理解。

这一点让人很感兴趣。虽然说“山无大小，皆有神灵”^②，但秦汉时期，由于江南地区处于文化边缘，很少进入主流历史记述，江南山神绝大多数并不知名。这种情况随着江南政权的建立而发生了变化。“土地所在”的江南神祇日益受到关注，并越来越多的见诸文献记述。除了蒋子文、白石郎，孙皓祭祀过的石印山，“下有祠屋，巫祝言石印神有三郎”^③。最显著的例子是位于庐山山南的宫亭神，由于六朝立国江南后地处都城建康通往岭南的交通要道，在《异苑》、《幽明录》等书中留下了多条传说，并成为佛教叙述中的感化对象。宣城敬亭山神庙，由于谢朓《赛敬亭山庙喜雨》、《祀敬亭山庙》等诗咏，亦广为人所知^④。茅山白鹤庙，首见于《真诰》和《茅君内传》记述，由于茅山道教的影响，一直到唐代仍受到崇重。这些江南神祇应当早已存在，但在秦汉文献中毫无记载，在六朝时期的著名化，显然与六朝政权立国江南有关。

“土地所在”的影响，同样也体现在神仙道教领域。在《抱朴子·金丹》中，葛洪引《仙经》，详细列举“可以精思合作仙药”的山岳：

华山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、长山、太白山、终南山、女几山、地肺山、王屋山、抱犊山、安丘山、潜山、青城山、娥眉山、缙山、云台山、罗浮山、阳驾山、黄金山、鳖祖山、大小天台山、四望山、盖竹山、括苍山。^⑤

分析这个名单可知，首先是五岳，其次按照地域分列诸名山，太行山脉及其周边、巴蜀、会稽、岭南地区均有分布。葛洪指出，这些山岳，“皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成”。但在葛洪心目中，“上国名山”亦即中原地区的名山，修道环境明显要优于南方名山。如他回答“江南山谷之间，多诸毒恶”问题时说：“中州高原，土气清和，上国名山，了无此辈。今吴楚之野，暑湿郁蒸，虽衡霍正岳，犹多毒螫也。”^⑥只是永嘉之乱后“中国名山不可得至”，修道者只能选择会稽名山和岛屿。

由于“中国名山不可得至”，江南名山获得了发展的契机。《真诰》卷十四《稽神枢第四》条列有五岳名山中“一年之得道人”事迹，分别是：1. 霍山：邓伯元、王玄甫（时间不详）；2. 华阴山：尹虔子、张石生、李方回（“并晋武帝时人”）；3. 衡山：张礼正（汉末入山）、冷明期（魏末入山）；4. 庐江潜山：郑景世、张重华（晋初受口诀入山）；5. 括苍山：平仲节（“大胡乱时渡江”）；6. 剡小白山：赵广信（魏末渡江）；7. 海中狼五山：虞翁生（吴时隐此山）；8. 赤水山：朱孺子（吴末入山）^⑦。上列修道者集中于汉末至西晋，所修道之山多位于“吴楚之野”的庐江和江南地区。《真诰》出现于江南，这种侧重于江南名山的神仙地理叙述，也让人想到“土地所在”的影响。

这一点更显著地体现在洞天福地体系之中。唐前期司马承祯编录的《天地官府图》^⑧，是洞天福

① 沈约：《宋书》卷十七《礼志四》，第488页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》卷十七《登涉》，北京：中华书局，1985年，第299页。

③ 陈寿：《三国志》卷四十八《吴书·孙皓传》裴松之注引《江表传》，北京：中华书局，1982年，第1171页。

④ 曹融南校注解：《谢宣城集校注》卷三，上海：上海古籍出版社，1991年，第236—240页。《太平御览》卷四十六《地部十一·江东诸山》引《郡国志》及《宋永初山川古今记》：“宛陵北有敬亭山，山有神祠，即谢朓赛雨赋诗之所。其神云梓华府君，颇有灵验。”（李昉等撰：《太平御览》，北京：中华书局，1960年，第220页）

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》卷四《金丹》，第85页。其中，位于五岳之列的南岳霍山，据葛洪下文解说，是指晋安霍山（今宁德霍童山）。晋安霍山在东晋南朝道教观念中一直被认为是南岳所在，但与此同时，官方祭祀仍以庐江霍山为南岳。出现这种差异的原因不详。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》卷十七《登涉》，第306页。

⑦ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷十四《稽神枢第四》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年，第447—449页。

⑧ 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷二十七“洞天福地”，北京：中华书局，2003年，第608—631页。后来杜光庭所撰《洞天福地岳渎名山记》基本承袭了这一体系（福地部分小有差异），见《道藏》第11册，北京：文物出版社/上海：上海书店/天津：天津古籍出版社，1987年，第55—58页。

地最早的体系化记载。从地域分布来看,江南特别是吴越名山在其中占据主导地位。如十大洞天有五所位于吴越地区(另外五所中,岭南、蜀地各有一所;两所为传说之山,地点不明;北方地区比较明确的仅有王屋山一所);三十六小洞天中江南名山有二十五所,吴越地区占十三所。洞天福地体系经历了一个发展过程,东晋中期仍只有三十六洞天之说,而且只有前十位洞天有明确记载。《真诰》卷十一《稽神枢第一》:“大地之内有地中之洞天三十六所。其第八是句曲山之洞,周回一百五十里,名曰金坛华阳之天。”东晋中期出现的《茅君传》记有三十六洞天中前十位的名称,与司马承祯《天地宫府图》所载十大洞天一致,即王屋、委羽、西城、西玄、青城、赤城、罗浮、句曲、林屋、括苍^①。由此来说,山中神仙洞府想象和洞天的具体化,应当是道教神仙说在江南地区的新发展。由于“土地所在”的原因,江南山岳被赋予了重要的神圣性。

无论是孙皓的国山禅礼,还是道士对江南名山的寻访,背后其实有一个共同的逻辑起点,即葛洪所说的“中国名山不可得至”,换言之,最初只是作为“上国名山”的替代。这种文化心理当然与楚、越之后江南长期成为文化边缘之地有关,同时也说明“上国”的文化正统性已经成为一种普遍意识。如何摆脱这种边地意识,将“土地所在”的江南地方性融入侨寓政权的文化认同之中,是东晋南朝时期面临的一个文化难题。国家祭祀层面上对蒋子文神的崇重,知识领域内庐山宫亭神传说的广泛传播,道教领域内以江南名山为主体的洞天体系的形成,都可以看作是这一背景下的产物。

二、信仰景观的变化及其空间表现

西晋时期洛阳附近已经出现山中寺院。永嘉之乱后,大量僧人南迁,山中寺院在剡县、庐山等地出现和发展。刘宋时期开始,山林修道也出现了“寺院化”的趋势,由皇室或大族支持,道馆广泛出现于江南山岳之中^②。从祠庙祭祀到寺馆林立,江南山岳呈现出一种新的景观形态,道教和佛教成为影响“名山”兴起的重要因素。

在山中寺馆出现之前,山林修道已经有很长历史。传为刘向所撰的《列仙传》中,记有不少在山中服食修行的学仙者,如邳人棊子,“少在黑山采松子、茯苓,饵而服之,且数百年”;陵阳子明,“上黄山,采五石脂,沸水而服之”^③。这些山中修道者的生活年代,有的据称在殷周时期,具体则难以考究。据《神仙传》、《抱朴子内篇》的记载来看,东汉三国时期山中修道已经是相当普遍的现象。“仙”字在秦汉时期有“僊”、“仙”两种不同的写法,《释名》:“僊,迁也,迁入山中也。”《说文》:“亼,人在山上。”这两种文字名物之书均出现于东汉,可见当时仙(僊)与山的密切关系。《抱朴子内篇》中的《金丹》、《登涉》等篇,颇多涉及入山问题,其中说:“凡为道合药,及避乱隐居者,莫不入山。”^④葛洪还提到,需要慎重选择所入之山,“古之道士,合作神药,必入名山,不止凡山之中”,因为“凡小山皆无正神为主,多是木石之精,千岁老物,血食之鬼,此辈皆邪炁,不念为人作福,但能作祸”^⑤。这种对山岳的分类和认识,应来自于入山者长期以来的经验积累。

山中修道的普遍化,会形成一个庞大的山岳修道网络。可能是东晋华侨所撰的《紫阳真人内传》,详细记述了紫阳真人周义山的修道经历,列举其先后探访三四处名山,在山中遇到仙人授以

① 这十所洞天均不在五岳之中,与《抱朴子内篇》列举名山时首举五岳有所不同。《太平御览》卷六七八《道部二十·传授上》引《茅君传》:“五岳及诸名山皆有洞室,或三十里、二十里、十里,岳洞方百里也。”(第3025—3026页)《白氏六帖事类集》卷二引《茅君内传》:“五岳及名山洞室,或三十里、二十里、十里,难并合神仙之言,又非小天之数。岳洞万里,其岱宗山之洞周三千里,名曰三宫空洞之天。”引文颇有差异(东京:古典研究会,2008年。本条蒙孙齐兄提示,谨致谢意)。虽然还有一些不明之处,但在《茅君传》中,五岳对于修道者的意义显然已经低于十所洞天。

② [日]都筑晶子:《六朝後半期における道館の成立》,《小田義久博士還暦記念東洋史論集》,京都:龙谷大学東洋史研究会,1995年,第317—352页;孙齐:《唐前道观研究》,山东大学博士学位论文,2014年,第30—75页。

③ 王叔岷:《列仙传校笺》,北京:中华书局,2007年,第109、158页。

④ 王明:《抱朴子内篇校释》卷十七《登涉》,第299页。

⑤ 王明:《抱朴子内篇校释》卷四《金丹》,第85页。

不同的仙经,如在王屋山遇仙人赵佗子、黄先生,授以《芝图》十六首及《五行秘符》、《黄素神方》、《五帝六甲》、《左右灵飞》之书四十四诀;在霍山遇司命君(即大茅君茅盈),授以《经命青图》、《上皇秘籍》,等等^①。这种叙述的背景,应当就是当时广泛存在的山中修道现象。

由于山林的隔离性和隐秘性,往往被想象为神圣空间之所在。《博物志》卷一《物产》说:“名山大川,孔穴相内,和气所出,则生石脂、玉膏,食之不死,神龙灵龟行于穴中矣。”^②在此基础上,逐渐产生出山中神仙洞府的构想。《紫阳真人内传》说:“天无谓之空,山无谓之洞,人无谓之房。山腹中空虚谓洞庭,人头中空虚谓洞房。是以真人处天处山处人,所谓出入无间。”^③《真诰》卷一四《稽神枢第四》说:

名山五岳之中学道者数百万人。今年有得道而升天者,人名如别。年年月月,皆有去者如此,不可悉纪。今为疏一年之得道人耳。有不乐上升仙而长在五岳名山者,乃亦不可称数。或为仙官使掌名山者亦复有数千。^④

这里就将名山与神仙治所相联系。具体的例子,如东海人王远“常在昆仑山,往来罗浮、括苍等山”,“山上皆有宫室,主天曹事”,“一日之中,与天上相反覆者十数过,地上五岳生死之事,皆先来告王君”^⑤。茅山的句曲洞天,则是“宫室结构,方圆整肃”,左慈感慨:“不图天下复有如此之异乎!神灵往来,相推校生死,如地上之官家矣。”^⑥《真诰》记述句曲洞天最为细致,包括详细的官府主者和人员构成。句曲洞天是一个更大的神仙洞府体系中的一环,其他洞天亦当如此。在《真诰》的想象中,主者方诸青童居于会稽海岛之中,定期巡行以句容茅山、天台桐柏山等为代表的洞天,形成“会稽海岛——吴越洞天”的神仙地理,体制上类似于世间的州郡统辖关系。如前所述,这种神仙洞府体系至迟在东晋中期已经形成,具有浓厚的江南地方性色彩。

神仙洞府想象影响到山中道馆的选址。一般认为,山中道馆出现于刘宋时期,齐梁时期最为兴盛。道馆一方面是山中修道的延续,另一方面在组织形态和修道方式上又不同于此前的山中修道。道馆一般是由“师—弟子”关系构成的修道团体,主持者称“馆主”,其信仰活动除去馆内道士的自我修行外,还需要为道馆的建立者和供养者——皇室、士族官僚祈福,具有相当的世俗性。道馆往往建于神仙洞府的入口处^⑦,最明显的例子,是茅山句曲洞天最重要的入口——山南大洞口。南齐初年,由王文清主持在此“敕建”崇元馆,逐渐发展为“周流数里,廊舍十余坊”的建筑密集之处^⑧。梁武帝普通三年(522),道士正张绎主持在此建立纪念性的《九锡真人三茅君碑》。在另一处重要的洞天桐柏(天台)山,可考的几所南朝道馆,如纪念褚伯玉的太平馆、为齐明帝祈福的金庭馆和徐则的山馆,分布在通往山中神圣之地的路线上。“南岳”衡山的早期道馆,亦以朱陵洞天附近最为集中。道馆依傍于洞天,是江南山岳常见的空间形态。

从葛洪的记述来看,早期山中修道阶段适合修道的江南山岳,分布颇为广泛,吴越地区则以会稽地区最为集中。道馆兴起之后,茅山的地位则变得越来越重要,是山中道馆最重要的集中之地,数量庞大,与朝廷的关系也最为密切。

① 《紫阳真人内传》,《道藏》第5册,第542—548页。关于紫阳真人这种跋涉山岳的修道方式,张超然曾有讨论,见《系谱、教法及其整合:东晋南朝道教上清经派的基础研究》,台湾政治大学博士学位论文,2008年,第89—112页。另可参看[韩]金志炫:《内傳にみる道教修行の過程と世界の構造》,《宗教与文化》第26号,首尔大学宗教问题研究所,2014年,第185—217页。

② 范宁:《博物志校证》卷一,北京:中华书局,2014年,第13页。

③ 华侨:《紫阳真人内传》,《道藏》第5册,第546页。

④ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编:《真诰校注》卷十四《稽神枢第四》,第448—449页。本条是乙丑岁即东晋兴宁三年(365)九月二十日夜清灵真人裴君“疏出”,“掾”(许翊)所写。

⑤ 李昉等编:《太平广记》卷七“王远”条引《神仙传》,北京:中华书局,1961年,第45—48页。

⑥ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编:《真诰校注》卷十一《稽神枢第一》,第356、366页。

⑦ 也有不少道馆建立在并非洞府的山中,如潘洪隐居多年的上虞兰风山即是一例。

⑧ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编:《真诰校注》卷十一《稽神枢第一》,第356、366页。

相对于道教领域内的神仙洞府想象,佛教领域内对江南山岳的神圣性并无特别的建构。从现有史料来看,有一些入山僧人认为所居之山类似于耆阇崛山(灵鹫山)。如东晋义熙年间,僧翼、昙学“至秦望西北,见五岫骈峰,有耆阇之状,乃结草成庵,称曰法华精舍”^①。刘宋时期,求那跋摩到始兴虎市山,见此山“仪形耸孤,峰岭高绝”,“谓其仿佛耆阇,乃改名灵鹫。于山寺之外,别立禅室”^②。南齐时期,僧护到石城山,“见其南骈两峰,北迭峻嶒,东竦圆岑,西引斜岭,四嶂相衔,郁如鹫岳,曲间微转,涣若龙池”^③。这些记述的共同之处,就是根据山体形貌比附耆阇崛山^④。

许理和(Erik Zürcher)认为,寺院与山林的密切关系是中国佛教的特色,可能受到道教神仙说的影响^⑤。据《高僧传》来看,最早的一些山中僧人,如西晋洛阳磐鹁山犍陀勒和娄至山河罗竭,都是胡僧^⑥。他们选择在山中修行,可能只是头陀山林,看不出神仙说的影响。石赵时期,道安等在太行诸山中等修行,避难目的比较突出^⑦。但太行诸山是早期山林修道的集中地,僧人与修道者的接触在所难免^⑧。山中禅修与神仙说的结合,在南岳慧思愿文中表现最为突出。但这种思想应当已有长时间的酝酿过程。北朝后期伪经《首罗比丘经》、北齐天保八年(557)刻立的《赵郡王高颿定国寺塔铭碑》等均提到月光童子与天台山的关系,可能就是受到天台山神仙洞府地位的影响。

江南山寺出现于东晋时期,剡县诸山、庐山是早期的两个主要区域。早期的山居僧人,从《高僧传》分类来说,有义解、禅僧等区分。从山居人数来说,又有个体僧人、僧团两种类型。他们对山岳空间的开拓存在差异。

个体禅僧进入山林,往往选择居于岩穴(石室)之中,同时由于生活需要,与附近山村民众颇有接触。东晋永和初年帛僧光进入剡县石城山,“于山南见一石室,仍止其中,安禅合掌,以为栖神之处。至明旦雨息,乃入村乞食,夕复还中”,“尔后薪采通流,道俗宗事。乐禅来学者,起茅茨于室侧,渐成寺舍,因名隐岳”^⑨。石城山隐岳寺的建立过程,揭示了山中寺院形成的一个重要路径——从修禅石室到茅舍、寺院,禅僧以其神异而获得民众信奉,在他们的支持下建立寺院。这种山中寺院受到周边区域的供养,佛教信仰由此也逐渐深入江南民间。南朝中期,嵩头陀在以乌伤县为中心的金衢盆地山脉边缘,先后建立七所山寺,深刻影响到乌伤地方的信仰生活,是一个典型的例子。

与个体禅僧相比,人数较多的僧团进入山林时,起居、生活等方面的问题更为突出。慧远僧团在庐山的开拓就是如此,《高僧传》卷六《义解三·释慧远传》:

……及届浚阳,见庐峰清静,始住龙泉精舍。……时有沙门慧永,居在西林,与远同门旧好,遂邀远同止。永谓刺史桓伊曰:“远公方当弘道,今徒属已广,而来者方多。贫道所栖褊狭,不足相处,如何?”桓乃为远复于山东更立房殿,即东林是也。^⑩

庐山东林寺的建立得到了江州刺史桓伊的支持。慧永本人所居的西林寺,也是由“郡人陶范”支持建

① 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷十三《兴福·释僧翼传》,北京:中华书局,1992年,第483页。

② 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷三《译经下·求那跋摩传》,第107页。

③ 孔延之编:《会稽掇英总集》卷十六刘勰《梁建安王造剡山石城寺石像碑》,《影印文渊阁四库全书》第1345册,台北:台湾商务印书馆,1983年,第114页。

④ 《弘赞法华传》卷一提到,刘宋景平元年(423)瓦官寺沙门帛惠高建灵鹫寺,沙门释惠豪“于中制灵鹫山图,奇变无方,郁似睹真。其山林禽兽之形,天龙八部之状,历代未有,自兹始出。龛成之后,倾国来观”(《大正藏》第51册《史传部三》,第13页)。可知刘宋时期灵鹫山已经图像化。

⑤ [荷]许理和:《佛教征服中国》,李四龙、裴勇等译,南京:江苏人民出版社,1998年,第328—340页。

⑥ 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷十《神异下》犍陀勒、河罗竭两传,第369—370页。

⑦ 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷五《义解二·释道安传》,第178页。

⑧ 十六国后期,释玄高在“群仙所宅”的林阳堂山修行,此山为“群仙所宅”,玄高在山舍,“应真仙士,往往来游”。见释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷十一《习禅·释玄高传》,第410页。

⑨ 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷十一《习禅·帛僧光传》,第402页。

⑩ 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷六《义解三·释慧远传》,第212页。

立^①。这还只是起居空间的问题,至于日常的衣食之资,更是需要持续性的供给。一般来说,解决的办法有二:1. 信众供养;2. 寺田收入。这两个方面的需求,会影响到寺院选址。东林寺、西林寺就位于庐山北麓的丘陵地区,附近有比较开阔的田地。要想获得条件比较好的寺址,往往需要得到官府、地方大族的支持。南朝末期,智颢僧团二十余人进入天台山,最初选择的佛陇是一处偏狭的山间谷地,并不理想。后来基址更为理想的国清寺,是得到隋代晋王杨广的支持才得以最终建立^②。

从佛教山林的地理分布来说,也呈现出一些变化。早期的两个中心,剡县诸山和庐山,分别邻近两个区域性政治中心——浔阳和山阴。前面提到,庐山寺院的建立与江州官府和地方大族的支持有密切关系。剡县较早的山居僧人竺法潜,为王敦之弟,他“隐迹剡山,以避当世”,可能与琅琊王氏从朝廷中枢的退场有关。他在会稽拥有产业,支遁遣使向其“求买仰山之侧沃洲小岭,欲为幽栖之处”,即见一斑^③。支遁本人也与当时名流“皆著尘外之狎”,晋哀帝时又被征召至建康近三年^④。这种“佛教山林—区域政治中心”的地理格局,似乎显示出东晋时期山林佛教与朝廷在一定程度上的疏离关系。

刘宋以后则有一些变化。建康附近的钟山和摄山,逐渐演变为重要的佛教山林。这两处新成长的山林,对建康权力中心的依赖性要远远超过剡县诸山和庐山^⑤。如位于建康城外的钟山,南朝时期成为寺院林立之地,是皇室、士族官僚的游览讲经之地,热闹喧哗,被智颢认为是“非避喧之处”。这一点也让人想到前面提到的茅山在南朝山林道教中的重要性。值得注意的是,这种变化同样发生于刘宋以后。研究者指出,随着晋宋之际皇权上升,江南政权的统治方式发生了颇多变化^⑥。胡宝国先生也注意到,政治和文化资源从会稽到建康的移动和集中,是南朝时期的一个显著现象^⑦。钟山和茅山的兴起,是否与权力世界的这种变化有关,是一个耐人寻味的问题。

相对于山神信仰而言,山中修道者和僧人属于后来者。当不同信仰力量汇集在同一地理空间内,如何相处成为一个显见的问题。六朝文献中叙述不同信仰间冲突、感化等情节的故事颇为常见。佛教最晚进入,加上外来信仰性质,与前两者的冲突、协调关系尤为明显。这些叙述往往有各自的信仰立场,如何在这些立场中辨析出“本来的历史和写的历史”,也成为研究过程中的一项基础性工作。一般来说,有时候某种信仰力量可能会在山岳空间中占据优势,但更多的情况下是形成共存关系。这一过程往往体现为物化的信仰景观。

茅山就经历了一个道教逐渐“占据”的过程。齐梁时期,道馆广泛分布于山中,受到周边村落崇信的民间信仰——白鹤庙,亦与神仙三茅君传说相融合。建康东北的摄山,则经历了一个佛教“占据”的过程。山顶“旧有周江乘庙”^⑧,此外亦有“外道馆地”,但后来由于“疫疠”而废弃。刘宋泰始年间平原明僧绍在此“结构茅茨”,后将宅舍施于法度禅师,建立寺院。后来其子又与法度一起,在山中刻造佛像,使摄山成为一处受到建康官僚士族崇重的佛教圣地。摄山信仰景观的变动过程,按照江总碑文的记述,是“三清遗法,未明五怖之灾;万善开宗,遂变四禅之境”^⑨。

① 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷六《义解三·释慧永传》,第232页。

② 灌顶:《隋天台智者大师别传》,《大正藏》第50册《史传部二》,第193—196页。

③ 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷四《义解一·竺法潜传》,第156—157页。

④ 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷四《义解一·支遁传》,第159—164页。

⑤ 关于钟山,参看拙文:《南朝建康的建康东郊》,《中国史研究》2016年第3期;关于摄山佛教,参看蔡宗宪:《五至七世纪的摄山佛教与僧俗网络》,《台湾师大历史学报》第55期(2016年),第47—102页。

⑥ 晋宋之际的皇权问题,讨论很多,不赘举。近年户川贵行强调刘宋时期建康的中心化与国家礼仪建设,见《東晉南朝における傳統の創造》,第157—173页。

⑦ 胡宝国:《从会稽到建康——江左士人与皇权》,《文史》2013年第2期。

⑧ 李昉等编:《太平御览》卷四十六《地部一一·摄山》引《江乘地记》,第222页。

⑨ 王昶:《金石萃编》卷一三二《栖霞寺碑》,《石刻史料新编》第1辑第4册,台北:新文丰出版公司,1977年,第2468—2470页。参看蔡宗宪:《中古摄山神信仰的变迁——兼论人鬼神祠的改祀与毁撤》,《唐研究》第18卷,第1—20页。

当多种信仰力量共存时,有时候会呈现出明显的空间分野。如庐山,早期最重要的佛教寺院位于山北,而宫亭庙和修道遗迹多位于山南;江南衡山,道馆多集中在朱陵洞天附近,慧思进入后的修行地明显远离此处。上虞城南的山中,佛教寺院以龙山为著名,道馆则在龙山之南的兰风山。但也并非均是如此,有时候空间区分并不明显,如天台山的早期寺院位于赤城山和瀑布山,瀑布山同时也建有很重要的道馆。

从山中修道到山中寺院、道馆的兴起,意味着道教、佛教的山中修行,从个体性苦修到团体性“寺院”修行的变化。在这一过程中,一方面是神仙洞府构想带来的山岳空间的神圣化及其影响,一方面是在世俗世界特别是皇室和士族官僚的供养和支持下,山岳信仰景观的急速变化。前者主要与神仙道教在江南地区的发展有关。3至6世纪是中国宗教信仰史的一个关键转变期,这一点在江南山林景观上亦有直观体现。

三、“山中”文化场与山林书写

山中寺院、道馆的兴起,在“山中”造就了一种新的文化地理空间,其最主要的特征是文化性和逃离性。我在以往的论述中曾比之为“文化岛”。需要指出的是,这种山林“文化岛”并不是孤立和隔离的,寺馆生活的组织化和团体化,使其往往与城邑、村落中的政治、社会力量有着密切的联系,在宗教神圣性之外,亦有相当的世俗化倾向。

谢灵运在《游名山志序》中,曾谈到衣食与山水的关系,指出前者是“人生之所资”,后者是“性分之所适”,并议论说:

俗议多云:欢足本在华堂,枕岩漱流者,乏于大志,故保其枯槁。余谓不然。君子有爱物之情,有救物之能,横流之弊,非才不治。故时有屈己以济彼,岂以名利之场,贤于清旷之域邪?^①山林独居的空间隔离感(“清旷之域”),可以避开人群生活带来的困扰(“名利之场”),这是山居者基本的理念。每个人都生活于特定时代的权力和秩序之中,有得意,有失意,有融入,也有逃离,山林为逃离者和隐修者提供了一个可以避世的场所。在这里,他们可以更多地专意于“性分之所适”。陶弘景《寻山志》提到入山的目的,是“倦世情之易挠”,而入山之后,“散发解带,盘旋岩上。心容旷朗,气宇调畅”^②。

不过,正如小尾郊一所指出的,在这些叙述中很少描述山居生活之苦^③。实际上,即便是为了解决单纯的生存问题,山中独居修行也需要面对很多的困难。从这种意义上来说,寺院和道馆的兴起,可以认为是隐修环境的舒适化。《抱朴子内篇》中关于山林隐修各种具体困苦の説明和解决之道,如山居“栖岩庇岫,不必有罔罽之温”带来的风湿病、入山时可能遇到“百邪虎狼毒虫盗贼”、“隐居山泽辟蛇蝮之道”^④,等等,寺院和道馆兴起之后已经较少再讨论。而舒适化的山中修道,需要得到世俗供养和支持,对权力世界具有相当的依赖性。这也使得“山中”成为一种特殊的文化场。

寺馆碑铭往往由王公官僚或著名文士撰写,就是一个显著的文化现象。庐山慧远去世后,“谢灵运为造碑文,铭其遗德,南阳宗炳又立碑寺门”^⑤;南齐永明中释超辩去世后,“僧祐为造碑墓所,东莞刘勰制文”^⑥;陶弘景去世后,昭明太子、萧绎、萧纶等先后撰写碑铭和墓志^⑦;褚伯玉去世后,孔稚圭

① 徐坚:《初学记》卷五《地理上·总载山》,北京:中华书局,2004年,第94页。

② 王京州:《陶弘景集校注》,第1页。《道藏》本注云“年十五作”。

③ [日]小尾郊一:《中国文学中所表现的自然与自然观——以魏晋南北朝文学为中心》,邵毅平译,上海:上海古籍出版社,2014年,第125—126页。

④ 王明:《抱朴子内篇校释》卷十七《登涉》,第299—314页。

⑤ 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷六《义解三·释慧远传》,第222页。

⑥ 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷十二《诵经·释超辩传》,第471页。

⑦ 刘大彬:《茅山志》卷二十一《录金石》,《道藏》第5册,第636—638页。

撰有《褚先生伯玉碑》；徐则去世后，徐陵撰有《天台山馆徐则法师碑》。这些寺馆碑铭中还有不少为“敕建”。

山中寺馆是以“师—同学—弟子”关系为纽带构成的文化团体。这种组织化生活的文化团体，有记忆、塑造、传承的内在动力，再加上与世俗权力世界的密切关系，使其成为一个重要的知识生产场所，造就了数量可观的文献记述和知识积累。碑铭之外，《高僧传》、《续高僧传》、《道学传》等载有大量山中僧人、道士的传记，不待多言。据《弘明集》、《广弘明集》、《国清百录》、《真诰》、《周氏冥通记》等书及《艺文类聚》、《太平御览》等类书的引用来看，山中寺馆文献包括诏敕、书信、碑铭、檄文、诰文、行状、内传、别传等多种，类型极为丰富，数量亦相当可观。

六朝由此也成为山岳知识书写的转折期。如所周知，山中寺馆兴起之前，有关山岳的文献记述主要与祭祀有关。古代山岳文献可以追溯到《山海经》，但一直到孙吴时期，相关记述并不丰富。存世较多的如山岳祭祀碑铭，主要分布在北方^①，江南地区可考的仅有秦始皇会稽刻石、蔡邕《九疑山碑》，以及孙皓时期留下的几种山石符瑞题铭。东晋南朝时期，有一些山岳祭祀诏令、祭文和诗歌留存，如前文提到的沈约《赛蒋山庙文》，谢朓《赛敬亭山庙喜雨》、《祀敬亭山庙》。一些致祭者的亲践经历也见诸记述，如刘宋时期王歆之祭祀九疑山舜庙，“亲负劲策，致祠灵堂”，将经历写入所撰《神境记》^②。此外，东晋永和年间，江州刺史桓伊遣人至庐山踏查，获得的“知识”，如“见有莲池在庐山之绝顶”、“见大湖之侧有褊槽，崇山峻岭，极舟楫之所不到也”、“下岭见毛人，长大，体悉毛，语不可解”等^③，成为此后浔阳地记撰述的重要知识来源。刘宋元嘉年间，宋文帝亦曾遣画工图写各地山状，“时一国盛图于白团扇焉”^④。这种知识传统，可能来自于上计制度的影响，是州郡地志中山岳记述的重要来源^⑤。

而山林知识书写的扩张，最核心的推动力是寺院、道馆的兴起。这种宗教性因素的重要性，也让人想到东晋中期以后知识阶层中“尽山水之游”风气的兴起。这种风气影响到文学领域，所谓“庄老告退，而山水方滋”，对此文学史界已有相当丰富的研究积累^⑥。而大量山岳诗文的出现，既是东晋南朝文学的特征之一，同时也使山岳开始得到细致的描写和记述，成为文化史上的重要现象。山水文学的书写者，多来自士族官僚阶层，他们对山水的重视，除了对自然之美的喜好，所谓“溪山之盛，林壑之美，人所同好也”^⑦，还有一个往往被忽视的推动力，即同一时期的山林佛教和道教的发展。

① 最典型的是河北元氏县的东汉山岳祭祀碑刻，见[日]永田英正编：《汉代石刻集成（图版·释文）》，京都：同朋社，1994年，第56、96、146、230、238页。

② 李昉等编：《太平御览》卷五二六《礼仪部五·祭礼下》引王歆之《神境记》，第2389页。据现存佚文来看，此记当是王歆之任职营阳郡府时所撰，所记为郡内名山。

③ 王象之：《舆地纪胜》卷二十五《南康军·景物上》引《浔阳记》，北京：中华书局，1992年，第1095页；《太平御览》卷三七三《人事部十四·毛》引《浔阳记》，第1719页。

④ 李昉等编：《太平御览》卷四十七《地部十二》“石新妇山”条引《临海记》，第229页。此事亦见于同卷“天姥山”条引《郡国志》，第229页。

⑤ 参看林昌丈：《“郡守问士”与“皇帝问计”：汉魏六朝地志编纂的侧面》，“综合的六朝史学术研讨会”论文，首都师范大学，2015年5月23—24日。关于魏晋时期州郡地志撰述的兴起，参看胡宝国：《汉唐间史学的发展》，北京：商务印书馆，2003年，第171—174页。

⑥ 参看王瑶：《玄言·山水·田园》，《中古文学史论集》，上海：古典文学出版社，1956年，第111—128页；[日]小尾郊一：《中国文学中所表现的自然与自然观——以魏晋南北朝文学为中心》，第120—136页；[美]康达维：《中国中古文人的山岳游观——以谢灵运〈山居赋〉为主的讨论》，刘苑如主编：《游观：作为身体技艺的中古文学与宗教》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2009年，第1—63页。

⑦ 陈田夫：《南岳总胜集》“序”，《大正藏》第51册《史传部三》，第1056页。需要指出的是，知识阶层的山岳探访，除了游观之外，有时也有经济方面的内考虑。如王羲之写给谢万的书信中说：“比当与安石东游山海，并行田视地利，颐养闲暇。”（房玄龄等撰：《晋书》卷八十八《王羲之传》，北京：中华书局，1974年，第2012页）《太平御览》卷四十七《地部十二·乌带山》引孔灵符《会稽记》称，陈郡谢敷“少时经始诸山，往往迁易，功费千计，生业将尽”，后来游历至诸暨，获知乌带山多紫石，“遂往掘，其利不訾”（第228页）。联系到当时势力阶层“封山占水”的风气，谢敷的这个故事应当并非个例。

文学写作中提及山中神仙,曹魏、西晋时期已经存在,毋庸多言。东晋中期,山中神仙洞府想象对士族官僚影响已经相当广泛。孙绰《游天台山赋》:“天台山者,盖山岳之神秀者也。涉海则有方丈、蓬莱,登陆则有四明、天台,皆玄圣之所游化,灵仙之所窟宅。”^①道士许迈写给王羲之的信中说:“自山阴南至临安(海),多有金堂玉室,仙人芝草,左元放之徒,汉末诸得道者皆在焉。”王羲之去官后,曾与许迈“共修服食,采药石不远千里,遍游东中诸郡,穷诸名山,泛沧海”^②。如前所述,山中神仙洞府想象的基础,是广泛存在的山中修道现象,访问名山之中的道士和仙人,也是当时流行的修道方式。东晋时期士族官僚与道教关系密切,很难说“山水方滋”没有受到山中修道的影响。

山中寺馆兴起后,士族官僚与山中世界的联系更为密切。访问山中寺馆,就是当时极为常见的行为。萧愨《游七山寺赋》云:

瞻朱扉之赫奕,望宝殿之玲珑,拟大林之精舍,等重阁之讲堂。……其徒众则乍游乍处,或贤或圣,并有志于头陀,俱勤心于苦行,竞假寐而诵习,咸夙兴而虔敬。……既释教之兴华,乃法轮之宣盛,寺既凭山而构造,山亦因寺而有七。^③

这篇赋文写于梁武帝中大通年间,萧愨时任东扬州刺史。他游览的七山寺是位于会稽城南山中的七处寺院。这次访问并非孤例。萧子良、周颙等人任职会稽时,与天柱山寺僧人慧约、法华台寺僧人昙斐等均有密切交往。天柱山寺是萧愨提到的“七山寺”之一。法华台寺位于剡县,剡县僧人与士族官僚的关系,东晋时期就已经颇为密切。实际上,山中寺馆很多本来就是由朝廷敕建或在士族官僚支持下建立。“名利之场”和“清旷之域”,并不是可以截然分开的两种场所,这是六朝山岳游观和文学写作的重要背景。

单体性山岳记的出现和早期书写,是理解“山中”文化场的一个重要现象。据《水经注》、《齐民要术》、《北堂书钞》、《艺文类聚》等书征引,有慧远、周景式、张野、宗测《庐山记》四种、徐灵期《南岳记》、宗测《衡山记》、袁山松《句将山记》,以及撰者不详的《庐山南陵云精舍记》、《罗浮山记》等山岳记^④。这些山岳记大多撰写于南朝时期,慧远《庐山记》可能是年代最早的一种,撰写于东晋末期。这些山岳记大多均已亡佚。从佚文来看,内容主要是记述山岳自然景观、文化遗迹和传说。其中慧远《庐山记》年代最早,内容亦较完整^⑤,该文内容可分为自然自理和文化遗迹两部分。对自然地理的细致描述,应来自于慧远“自托此山二十三载,再践石门,四游南岭”的亲践经历^⑥。文化遗迹则多与神仙有关,如匡续先生与“神仙之庐”的得名、董奉治病与杏林传说。最有趣的则是慧远《庐山记》所写:

昔野夫见人著沙弥服,凌云直上,既至,则踞其峰,良久乃与云气俱灭,此似得道者,当时能文之士,咸为之异。

慧远以僧人撰写山记而多记神仙内容,是一个值得注意的现象。有关山岳自然地理的认识,可以通过山居和游历获得,遗迹和传说则具有很强的继承性。如上节所说,僧人进入山林之前,山中修道已经有一个长期的积累过程,慧远《庐山记》多叙神仙内容,与此是相符的。这也让人对山岳记的知识来源颇感兴趣。

汤用彤先生在叙列南北朝佛教撰述时,曾将“名山寺塔记”专列一目,并说:“僧人超出尘外,类喜

① 萧统编,李善注:《文选》卷十一孙绰《游天台山赋》,北京:中华书局,1977年,第163页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷八十《王羲之传》,第2107页。

③ 释道宣:《广弘明集》卷二十九萧愨《游七山寺赋》,《大正藏》第52册《史传部四》,第338页。

④ 北方地区则有卢元明《嵩高山记》、《华山记》、《泰山记》等。当时有两种华山山岳记,有一种指江南之华山。关于六朝山岳记的简要梳理,参看鲁西奇:《隋唐五代山岳志考》,《人群·聚落·地域社会:中古南方史地初探》,厦门:厦门大学出版社,2012年,第373—375页。

⑤ 陈舜俞:《庐山记》卷一《总叙山水》,《大正藏》第51册《史传部三》,第1025页。慧远《庐山记》见于多种文献征引,以此条内容最多。

⑥ 《世说新语·规箴》“远公在庐山中”条引远法师《游山记》,刘义庆撰,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》,上海:上海古籍出版社,1993年,第572页。

结庐深山,故名山记略,恒于佛史有关。”^①他举出的例子是慧远的《庐山记》和支遁的《天台山铭序》。但从时间先后性来说,山中修道要远早于山林佛教。以“南岳”衡山为例,仔细比对徐灵期《南岳记》佚文和南岳真形图的细字标注可以发现,《南岳记》佚文主要记述与山中修道有关的山中洞府、石室、仙药、水源等,而这些也正是南岳真形图中标注的内容。此外,现存六朝时期最细致的山岳记述,可能是《真诰·稽神枢》对茅山地理的记载。相关内容来自于《茅君内传》,虽然并非山岳记,但读后仍不难感知,这些有关茅山地理的知识,应当也与山居修道有关。由此看来,早期山岳记的知识来源,除了山民见闻外,山中隐居修道者的地理踏查和认识积累,亦是很重要的方面^②。

最早的单体性山岳记,应当是在这些知识基础上综合形成的。而从最早的《庐山记》成于慧远之手、最早的《南岳记》由刘宋时期的衡山道士徐灵期完成来看,山岳记撰述的契机似乎仍与山中寺馆的兴起有关。值得注意的是,稍晚一些的山岳记很多成于士族官僚之手,如慧远之后,周景式、张野、宗测均撰有《庐山记》;徐灵期之后,宗炳撰有《衡山记》。从这种知识承袭中,也可以感觉到士族官僚山水之游与山中寺馆的关系。

寺馆碑铭、传记、诗赋、地志,这些类型多样的山林知识书写的出现和大量积累,影响到中古知识世界的构成。唐初编纂的《艺文类聚》,是最早设立“山部”的类书^③,以该部的文献引用为例,“庐山”条引用《山海经》、伏滔《游庐山序》、慧远《庐山记》、葛洪《神仙传》、张野《庐山记》、周景式《庐山记》、谢灵运、鲍照、江淹游庐山诗三首、支昙谛《庐山赋》以及梁元帝的《庐山碑序》,这十一种资料除《山海经》外,均产生于东晋南朝时期。“罗浮山”条引用《茅君内传》,袁彦伯《罗浮山疏》、《罗浮山记》,王叔之游罗浮山诗一首以及谢灵运的《罗浮山赋》,五种资料均为东晋南朝文献。可以说,《艺文类聚·山部》的设立,很大程度上是依赖于六朝山林文献记述的扩张和知识积累。

四、山岳历史中的六朝遗产

现代意义上的“名山”,包括自然之美和文化遗迹两种不同的景观类型。不过,对于王朝时期而言,“名山”主要是以后者即祭祀、宗教等文化遗迹著称。这些遗迹在“山中”有一个文化累积的过程,成为观察历史变动的线索。

回到本文开始提出的问题。如果把3世纪初作为观察山岳历史的入口,6世纪末作为出口,二者显然存在巨大的景观差异。3世纪初,江南山岳的文化景观主要是湘山、九疑、会稽等山的虞舜、大禹遗迹,以及大大小小并不知名的山神祭祀。6世纪末,这些祭祀景观仍然存在,也出现了新的祭祀内容(如国山碑),但最引人注目的显然已经是林立于山中的寺院和道馆,以及与后者有关的山中神仙洞府体系。两种力量共同塑造了这种景观差异,即宗教信仰与政治权力。前者是道教、佛教向山林开拓的结果,后者则是以建康为中心的新政治地理格局的影响。在这两种力量的共同作用下,3至6世纪江南山岳的“名山化”,呈现出独特的文化面貌和地理格局。

《唐六典》卷三《尚书省》“户部郎中员外郎”条列举诸道名山,江南道共有十三所,较之秦汉时期可考的湘山、会稽山、九疑山三所,数量上有了很大的扩展。这个名山体系的入选标准不详,但理解

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》第十五章《南北朝释教撰述》,《中国现代学术经典·汤用彤卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第432页。

② 五岳真形图的功用之一即与入山有关,参看曹婉如、郑锡煌:《试论道教的五岳真形图》,《自然科学史研究》第6卷第1期,(1987年);张勋燎:《道教五岳真形图和有关两种古代铜镜材料的研究》,《南方民族考古》第3辑,成都:四川科学技术出版社,1991年,第92—101页。

③ 几种主要类书中,《北堂书钞》没有单独的“山部”。《艺文类聚》卷七至卷八(“山部上”、“山部下”),以山为纲,分地志、碑铭、赞赋、诗等细目罗列相关史料,征引文献门类最为丰富。《初学记》卷五(“地理上”)仅列五岳和终南山。《太平御览》卷三十九至卷五十(“地部四”至“地部十五”),则以十二卷篇幅,按照五岳、名山、河南宋郑齐鲁诸山、商洛襄邓淮蔡诸山、关中蜀汉诸山、河北诸山、山东诸山、会稽东越诸山、南楚诸山、西楚南越诸山、陇塞及海外诸山的顺序,征引相关文献,罗列山岳数量庞大,条目清晰,但仅摘要征引地志等资料,未收录碑铭、诗文等。

为六朝时期江南文化性名山兴起的一个结果,应当并无太大疑问。相关诸山的文化遗迹,大体如下:

茅山	神仙洞府(第八大洞天)/道馆
蒋山	佛教寺院/民间信仰(蒋子文庙)/神仙洞府(第三十一小洞天)/道馆
天目山	神仙洞府(第三十四小洞天)/佛教寺院
会稽山	大禹祭祀/佛教寺院/神仙洞府(第十小洞天)/道馆
四明山	神仙洞府(第九小洞天)/道馆
天台山	佛教寺院/神仙洞府(第二十七小洞天)/道馆
括苍山	神仙洞府(第十大洞天)
缙云山	神仙洞府(第二十九小洞天)
金华山	神仙洞府(第三十六小洞天)/道馆/佛教寺院
大庾山	不详
武夷山	神仙洞府(第十六小洞天)/民间信仰
庐山	佛教寺院/神仙洞府(第八小洞天)/道馆/民间信仰
南岳衡山	佛教寺院/神仙洞府(第三小洞天)/道馆

十三所名山中,只有大庾山未见于洞天福地体系^①,其余除了会稽山延续大禹祭祀,蒋山(钟山)、武夷山等民间信仰遗迹较为知名外,均与佛教、道教有关,尤其是道教洞天体系的影响最为显著^②。如果按照区域细分,又可分为三组:南岳衡山,在今湖南;庐山和大庾山,在今江西;其余十所,均位于今长江下游以南的江浙(吴越)地区。从数量上来看,吴越地区占有绝对优势。这种地理分布与六朝政治地理格局是一致的,显示出都城建康对于江南区域文化进展的巨大影响^③。

在道教、佛教两种因素中,道教的影响显然要更加突出。如前所述,山中修道起源很早,但永嘉之乱以后在江南地区得到新的发展。东晋中期,一个以江南山岳为主体的洞天体系逐渐形成,并影响到此后山中道馆的地理分布。山中道馆始建于刘宋时期,齐梁时期走向兴盛,茅山则是道馆最为集中的修道圣地。山中道馆多是敕建或得到士族官僚供养,与世俗权力世界形成相当密切的信仰关系和运作模式。需要指出的是,这种新的山中修道形式在同一时期的北方地区非常少见。有记载的北方道馆,仅有可能建于北魏太和年间的楼观、北周后期的华山云台观等寥寥几所^④。十大洞天中位列第一的王屋山虽然在北方地区(太行山南段),但感觉更像是上清系道士的追溯性书写^⑤。这种南北差异令人很感兴趣。

相对于山林佛教而言,山中修道是在本土文化脉络中产生的宗教现象,属于汉晋文化传统的一部分。以往学界讨论汉晋传统,主要集中在国家制度和士族精英层面,实际上民间传统也是其中很重要的内容。上清系的新修道理念可能起源于魏晋时期的北方,性质上有些类似魏晋时期河南地区出现的玄学新风气。这种风气在永嘉之乱后移入江南,并在江南地区发展和成熟^⑥,受到江南风土很

① 大庾山(岭)未见有较为著名的信仰遗迹,被列入江南道名山,应当主要是交通因素。六朝定都建康,大庾山(岭)、赣水-鄱阳湖通道成为建康通往岭南最主要的道路,大庾山(岭)地位的上升,以及相应的九疑山地位的下降,这可能是一个主要原因。

② 两者之间的差异也很明显。如十大洞天第二委羽山洞、第九林屋山洞,均不在江南道名山之列。三十六小洞天中,位列江南道名山的蒋山、天目山、缙云山(仙都山洞)排名均很靠后,金华山更为小洞天之末;而位居首位的霍桐山,以及南昌西山、小浣山、鬼谷山、玉笥山、九疑山、盖竹山、华盖山、洞阳山、幕阜山、大西山、金庭山、麻姑山等多所洞天,亦未被列入江南道名山。

③ 参看何德章:《建康与六朝时代江南经济区域的变迁》,《魏晋南北朝史丛稿》,北京:商务印书馆,2010年,第125-136页。唐宋之间,吴越名山地位有所下降,禅宗重镇多分布于鄂湘赣地区,道教领域内衡山、麻姑山、阁皂山的兴起,均为其例。这种变化应当与政治地理格局的变化有关。

④ 参看孙齐:《唐前道观研究》“北朝道馆辑考”,第207-221页。

⑤ 王屋山是清虚真人王褒的治处,而王褒是南岳夫人魏华存的仙师,王褒-魏华存-杨羲构成了早期上清系的关键谱系,王屋山的崇高地位或许与此有关。

⑥ 参看刘屹:《神格与地域:汉唐间道教信仰世界研究》第四章第一节《南朝经教道教的形成及其对北方道教的影响》,上海:上海人民出版社,2011年,第245-280页。

大的影响。洞天体系和山中道馆的兴起,都是这一脉络下的产物。与此同时,北方地区则延续旧有的山中修道方式,洞天说并不流行,道馆也极其少见。唐长孺先生指出,永嘉之乱后南北学术风气出现显著差异:“南方重义理,上承魏晋玄学新风,北方继承汉代传统,经学重章句训诂,杂以讖纬。”^①山中修道在南北朝的发展脉络,与此颇为相似。只不过南方对魏晋新修道方式并不仅仅是承续,而是在江南新环境中又有进一步发展,形成融入江南地方特征的新传统。

从这种意义上来说,洞天、道馆及其运作模式,可以看作是六朝山岳特征性最强的历史遗产。陈朝灭亡之后,这一遗产一方面通过文献和知识传承影响隋唐及以后的知识阶层,一方面也通过茅山派道士的活动,在北方得到继承和发展。茅山道士王远知命弟子潘师正去嵩山之举,是一个很有代表性的事例,武周圣历二年(699)刻立的《潘尊师碣》说:“王君以尊师名著紫简,业盛黄丘,指以所居,告归中岳,于是謁来上国,贲趾中经。”^②现存潘师正的各种传记资料中,对于从茅山到嵩山的原因,均颇为隐晦。不过,从潘师正后来与唐高宗的密切关系可以看出,王远知很可能是观察到陈朝灭亡后茅山在政治地理上的边缘化,故而建议潘师正到嵩山。这一举措实际上是想利用“洛阳—嵩山”的地理格局,重建“建康—茅山”式的宗教关系。后来的发展正如王远知所预期。

江南山林佛教的特征性显得不那么突出。江南最早的山寺,永嘉之乱后出现于剡县,僧人多以义解、清谈知名。此后,慧远和庐山佛教的兴起,从渊源来看更像是北方的道安流亡僧团在江南地区的延续。汤用彤先生说:“南方偏重玄学义理,上承魏晋以来之系统。北方重在宗教行为,下接隋唐以后之宗派。”^③江南早期山中僧人的义解、讲述色彩,是一个较为显著的特点。不过,单纯从山林佛教景观来说,以禅修、石窟开凿为特色的北方山林,特征性显然更为突出。而且,北方佛教山林还有一个值得注意的现象,即五台山文殊道场的兴起^④。如前所述,江南山寺虽然分布广泛,但并未有意比附佛典,构建某所山岳的佛教神圣性。五台山文殊道场的比附和发展,是中国佛教史上具有特别意义的新现象^⑤。这一现象为何出现北方而不是江南,颇耐人寻味。

江南山林佛教最值得关注的一点,仍然与山中修道有关。江南山寺出现和扩散的时间,正好也是道教洞天体系形成的时期。山中道馆兴起后,与山中寺院的信仰关系,以及二者在地理分布上的空间特征,更是一个颇具江南特色的景观现象。而道教对山岳神圣性的想象和构建,对江南山林佛教也产生了一定影响。从信仰接触和相互影响的角度来说,江南山林的信仰内涵,较之北方更为多元。换言之,如果想深入观察佛教传入中国后与本土信仰景观间的冲突、占据、同化、融合等现象,江南山林更具代表性。

六朝山岳文化景观从祭祀到寺馆的变化,是在佛教、道教影响下产生的一种新现象,换言之,寺馆化时期的六朝山林是一种新型的文化地点。阿兰·普雷德(Allan Pred)指出,地点是一种人工产物,“任何地点的历史偶然生成,也就是既定区域内所有作为场景的地点和所发生的一切,与该地点(以及其他任何在经济、政治等方面与其相互依赖的地点)上结构化过程在物质上的连续展开密不可分”^⑥。对于六朝山林的新样态形成而言,其“结构化过程”,就是这一时期佛教和道教的新进展及其对山林的景观塑造。其中,山中修道的起源很早,但长期以来主要形态是岩穴或简单房舍,团体性、

① 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,北京:中华书局,2011年,第227页。

② 王昶:《金石萃编》卷六十二,《石刻史料新编》第1辑第2册,第1062页。

③ 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》第十四章《佛教之北统》,第362页。

④ 林韵柔:《五台山与文殊道场——中古佛教圣山信仰的形成与发展》,台湾大学博士学位论文,2009年,第29—62页。

⑤ 陈金华:《东亚佛教中的“边地情结”——论圣地及族谱的建构》,《佛学研究》2012年第21期。这种固着于某位菩萨的山岳道场,与某位神仙治下的洞府颇有相似性。联系到北朝文献中月光童子与天台山的关系,菩萨道场的起源似乎与神仙洞府有某种内在的关联,有待于以后探讨。

⑥ [美]阿兰·普雷德(Allan Pred):《社会生成空间,空间生成社会:思科讷省中的圈地运动、社会变化和地点生成过程》,[英]德雷克·格利高里(Derek Gregory)、约翰·厄里(John Urry)编:《社会关系与空间结构》,谢礼圣、吕增奎等译,北京:北京师范大学出版社,2011年,第343—344页。

寺院化的修道形态——道馆,出现要远远晚于山中的佛教寺院。从文化起源的角度来说,这种新的历史现象,可以认为是佛教传入中国后,在早已存在的山中修道环境中生根、协调、同化的结果。

而正如阿兰·普雷德(Allan Pred)所说,地点“在一组既定的历史环境下生成”之后,“权力关系就成为社会结构的核心”。寺馆化时期的“山中”,虽然具有一定的文化特殊性,但同样也不能置身于权力关系之外^①。除了内部的信仰和人际关系,由于供养和舒适化的内在需求,使得山中寺馆对于世俗政治、社会权力具有很强的依赖性和融入性,在某种程度上仍旧属于社会权力体制的一部分。如前所述,“名利之场”和“清旷之域”并非截然对立的两种场所,山林之中的“清旷之域”,仍是与六朝政治历史关系密切的地点,意义不只是简单的信仰生活,而是消弭身份阻隔、重组社会关系、重建社会流动的特殊场所。许理和与都筑晶子分别指出,寺院和道馆消泯了不同阶层的身份界限,创造了一个新的社会活动场所^②。南朝后期的宗教领域中,可以看到越来越多江南寒门、寒人的身影,宗教领域已经成为一种特殊的社会流动途径。“山中”的地理和文化特殊性,使其在这一过程中扮演了重要角色。从这种意义上理解,寺馆化时期的江南山林蕴含着理解六朝历史的诸多线索,值得学界给予更多关注。

[责任编辑 孙 齐]

^① 如果借用霍布斯鲍姆讨论黑手党时使用的“平行体系”(Parallel System)一词,带有一定逃离性的山中寺馆组织及其运作方式,在某种意义上,似乎也可以认为是一种游离于国家权力体系之外的文化性“平行体系”,只是不能过高估计其独立性。见[英]艾瑞克·霍布斯鲍姆(Eric J. Hobsbawm):《原始的叛乱》,杨德睿译,北京:社会科学文献出版社,2014年,第37-49页。

^② [荷]许理和:《佛教征服中国》,第8-15页;[日]都筑晶子:《六朝时代的江南社会与道教》,谷川道雄编:《魏晋南北朝时代的基本问题》,北京:中华书局,2009年,第265-266页。