

中晚唐江南氏族兴起与道观、道士

吴 真

【摘要】浙江松阳叶氏自 6 世纪以来保持着父子相传的在家道士职业身份。唐开元前期第 4 代道士叶法善借助中央权威展开“舍宅为观”等一系列回馈乡里的措施。中唐以后松阳叶氏以两个道观为依托，开始掌握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。三个多世纪松阳叶氏的上升路线，既表现了宗教与庶族互动的模式，也反映出中唐以后开放性的社会阶层流动。

【关键词】宗族史，唐代地域社会，道观，唐代道教

自 1933 年陈寅恪先生《天师道与滨海地域之关系》以来，士族的家族道教信仰一直为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进入初唐时期，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》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。³在重视门第出身的初唐社会，如润州魏氏这样的世家大族之道教信仰传承与家族社会声望、文化象征之间的互动，其实并未超越魏晋南北朝的固有模式；本文所要讨论的江南道教庶族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。

与金元之后的宗教社会史研究相比，唐代道教金石资料相对稀少，地方文献更为匮乏，

¹ 代表性的研究有 Michel Strickman, “The Mao Shan Revelation, Taoism and Aristocracy,” *T'oung Pao* V.43.no. 1 (1977), 页 1-64; 都筑晶子:《南人寒门、寒人の宗教的想像力について——<真诰>をめぐって》，《东洋史研究》，47: 2(1988)，页 24-55; 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》12 (1993)，页 1-11。

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，只在《最终的屈服——关于开元天宝时期的道教》，收入荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》(上海:上海辞书出版社，2003) 页 33 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。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，三人并非同一家族出身。另据笔者对陈垣编纂《道家金石略》(北京:文物出版社，1988)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。这方面在西方较有突破的是 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): 105-13. 等论文利用区域史材料去揭示道派的社会活动。

³ 爱宕元:《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——<润州仁静观魏法师碑>を手掛りに》，收入氏著，《唐代地域社会史研究》，京都:同朋舍，1997 年，东洋史研究丛刊 52 册，页 333-354。《润州仁静观魏法师碑》碑阴共有 4 截，《道家金石略》页 61-66 只录存 1、2 截，碑刻全本可见《江苏通志稿·艺文志》卷 5。

因此不容易勾勒道教家族在地域社会中的生存状况。本文研究的浙西括苍地区叶氏家族由于唐玄宗朝“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，不仅在唐代独一无二，在中国道教史上也是罕见的。⁴叶法善晚年着力于经营老家的家族事业，营造了两个道观，现存两通钟铭记载了这两个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，恰好对证了叶氏家族的升迁历史。⁵这些金石文献、敦煌文书与道教经典、史书的相互参见，渐渐呈现出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。

一、从乡间在家到朝廷内道场——叶氏家族的上升路线

地处浙江西南部括州境内的括苍山，自东晋以来，常有方外之士前来修炼。东晋陶弘景的《洞玄灵宝真灵位业图》、《真诰》等道经多处记载左慈、郑思远等修道之人潜修于括苍境内。祖上来自南阳的叶氏道士家族就在括苍山脉之余脉——卯山之下繁衍。开元五年（717年），时任长安景龙观观主的国师叶法善为已逝世多年的祖父叶国重、父亲叶慧明取得朝廷的封赐，分别撰写《唐故有道先生叶国重墓碑》（下称《叶有道碑》）与《大唐赠歙州刺史叶公神道碑并序》（下称《叶慧明碑》）以纪念。⁶二碑虽未提及南阳叶氏何时定居括州松阳，但对叶氏的家族道教活动多有记载，由此可以窥见公元5-7世纪江南乡间道士的道教活动。⁷由二碑整理出叶法善的家族世系是：

叶乾昱——叶道兴——叶国重——叶慧明——叶法善

从《旧唐书》等唐代文献所明确的叶法善生年——隋大业十二年丙子岁（616）逆算而上，叶法善的高祖叶乾昱大约活动于公元5世纪后期，《叶有道碑》记他“克壮其犹，永孚于德，

⁴ 丁煌：《叶法善在道教史上地位之探讨》，成功大学《历史学报》第14卷，1988年，页1-78。主要根据清代地方志讨论了明清之后松阳的叶法善信仰，对于唐代区域社会中的叶氏家族较少讨论。Russell Kirkland, “Tales of Thaumaturgy: T’ang Accounts of The Wonder-worker Yeh Fa-shan”, *Monumenta Serica* 40 (1992): 47-86. 主要讨论叶法善在两京的道教活动。叶法善在唐宋道教的重要历史地位，可参吴真：《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》，香港中文大学2006年博士学位论文。

⁵ 括州，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，公元592年改名为括州，辖松阳、丽水、遂昌、青田等县。代宗大历十四年（779）夏五月因避德宗李适之名讳，改括州为处州。《旧唐书·地理志》，北京：中华书局，1961年，卷40页1596。

⁶ 《叶有道碑》与《叶慧明碑》的碑文自唐历清屡见于括苍金石志和文人笔记，从碑文内容的内证及版本的追溯，似能肯定此二碑为开元年间李邕所撰。相关考证亦可参李丹、王陈亮编著《唐叶法善家族三碑考》，杭州：西泠印社，2008年。本文取二碑版本较常见的《道家金石略》页104-107，下同。清代阮元《两浙金石志》卷2页23记《叶有道碑》“碑在松阳县，文二十二行，行书径八分”，据2005年11月笔者在松阳县田野调查，该碑佚于民国时期。《叶慧明碑》据《两浙金石志》卷2页24-25记，“碑在宣平县治冲真观。原石久佚，所存重刻本，字多讹错，此据何氏家藏旧拓本录之。”

⁷ 二碑均称叶氏郡望是南阳叶县，在追叙始祖时只提到春秋时期尹戌于南阳叶邑为邑尹，并未提及叶氏何时自南阳迁居括苍。存世的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，2005年11月笔者在松阳古市镇卯山后村叶氏55世长孙叶火林家中翻拍了这一宗谱）为祖本，记载括州叶氏之祖是叶法善的17世祖、东晋折冲将军叶俭，“得会稽之南乡，隐于卯酉，家于松阳焉。”

堙户习隐，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。叶乾昱之子叶道兴（即叶法善的曾祖），从《叶有道碑》“性守宫庭，道敷邦国，居鬼从地，帅神从天，受篆以恒之”⁸推测，则已经是受篆的天师道职业道士。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，唐前天师道科仪经典《赤松子章历》载有天师道道士常用《言功安宅章》，其中提及这种道术的功用是“五龙治宅，辟除不祥，消灭凶恶，扫荡千殃”。⁹精通传统天师道术的叶国重还因“不饮不食，数十载于兹”的辟谷术而被帝庭嘉许，“迹发皇眷，简才受命，降尊加礼”。

从叶国重这一辈起，松阳叶氏家业开始兴旺：“乃周览庐室，躬省仓廩，考畴人之疆亩，讯家僮之作业。”¹⁰由此大概可以看到，6-7 世纪江南乡间地方的在家道士以提供五龙术等与地方民众日常生活密切相关的道术为谋生手段，拥有一定的经济实力。叶国重的弟弟——道士叶静能（即叶法善叔祖¹¹）却来到了长安，先后在高宗与中宗朝廷充任宫廷内道场道士，以擅长符禁法术而著名。¹²与弟弟叶静能不同，叶国重一直居住在括苍延续家族血脉，其子叶慧明“启秘篆之高妙，扬玄津之洪波，道征若声，心么苦气”¹³，也是括苍地区的在家受篆道士。

显庆年间（656~661），高宗征召叶慧明之子——叶法善赴京，并将其留在洛阳的内道场。由此至中宗时期，内道场道士中有两位来自括州叶氏，叔祖叶静能在政治上投靠韦皇后政治集团，被加授“金紫光禄大夫”（文官散阶正三品），因其“谄谀媚妬，权势倾人”而屡被朝臣弹劾；¹⁴叶法善也以家传道术活跃于两京道教界。在景龙四年（710）六月睿宗复位的政变中，叶静能因参与韦皇后一党的阴谋活动而被诛杀。登位的相王（即睿宗）发布的《平内难赦》称叶静能为“逆贼”，¹⁵其侄孙叶法善则积极襄助李隆基举事而立下大功，被封赐唐

⁸ 《叶有道碑》，页 105。

⁹ 《赤松子章历》卷 3，见《中华道藏》（北京：华夏出版社，2004）第 8 册，页 650。

¹⁰ 《叶有道碑》，页 105。

¹¹ 《太平广记》录有以叶静能、叶法善为主角的传奇小说共 11 则，其中卷 26《叶法善传》记叙尤为详细，记叶静能为叶法善之叔祖。这些文献所提供的社会史信息，相关讨论详见吴真：《唐代社会关于道教法师的集体宗教想像：以叶法师故事为心》，香港珠海书院《亚洲研究》第 59 期，2009 年，页 3-18。南宋末年编辑的《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》（又名《唐叶真人传》），《正统道藏》台北：新文丰出版公司，1985 年，第 30 册页 327，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。

¹² 《旧唐书·韦庶人传》卷 51，页 2174 记景龙四年“国子祭酒叶静能符禁小术”常出入宫掖。叶静（净）能是现存敦煌唯一道教通俗文学 S. 6836《叶净能诗》的主人公，小川阳一：《〈叶净能诗〉の成立について》，东京：《东方宗教》1960 年第 16 期，游佐升：《叶法善と叶净能一唐代道教の一側面》，《日本中国学会报》1983 年第 35 期，主要根据文学文献以探讨叶静能的生平和文学形象。

¹³ 《叶有道碑》，页 105。

¹⁴ 苏颋：《唐紫微侍郎赠黄门监李义碑》，收入宋·李昉等，《文苑英华》，《四库全书》第 1341 册卷 693，页 698。

¹⁵ 《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”。收入《唐大诏令》，上海：商务印书馆，1959 年，卷 123，页 656。丁煌《叶法善在道教史上地位之探讨》对叶法善的政治技巧多有揣摩与评论，可参。

代道士最高世俗爵位——“越国公”，尊为“国师”，《旧唐书》评价叶法善“当时尊宠，莫与为比”。¹⁶因为卷入某一事件或运筹而顷刻覆灭的显赫世家贵族不在少数，叶氏能够不受叶静能的连坐，归功于叶法善高超的政治运作，而717年叶法善所立《叶有道碑》与《叶慧明碑》均只字不提家族中有叶静能这样的叔祖，大概也是出于维护家族政治清白的考虑。

由上所见，叶氏家族从叶道兴至叶法善，四代道士皆为天师道受篆道士，《叶有道碑》总结叶法善家族史为：“道开幽键，性与真筌，一门累祖，四世百年。”叶氏家族大概是公元5—7世纪江南基层道教从事人员的典型例子，唐高宗朝颇受武后尊崇的宫廷道士史崇玄曾经撰写《妙门由起序》，这样归纳初唐时期地方社会道士的生存状态：

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。¹⁷

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。这些“务营常道”的道士以仪式专家(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之类朝廷道士无不尖刻的讥讽。¹⁸但当移居长安的叶法善获得政治地位之后，松阳地方叶氏的家族命运开始出现转弯。

二、舍宅为观——叶氏的族产转换

汉代以来，天师道的道士(祭酒)职业主要采取父子相传的继承方式，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“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、吴筠等高道，入道更多是一种个人的人生选择，而非为了承继家族道统。而且唐代道士的职业生涯也发生了变化，许多道士像科举士人一样，少小离家老大还，到长安洛阳的内道场充当道士几十年，最后老死在两京道观里，或仙逝于晚年修道之地。¹⁹于是他们的道教事业更多地为道观的弟子门人所继承，原来在老家以“在家道士”方式传承了数代的道教血脉，往往面临断裂。作为四代道教传人的叶法善，一定是

¹⁶ 《旧唐书》卷191《方伎传·叶法善传》。《新唐书》卷204《方伎传》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。朝廷制文《封叶法善越国公制》载于《全唐文》，上海：上海古籍出版社，1990年第1册卷20，页100；《赠叶法善越州都督制》，《全唐文》卷22，页107。

¹⁷ 自高宗朝开始编撰的道经总集《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》，收入《正统道藏》第41册，页638。

¹⁸ 与叶法善同时代的道士张万福撰有《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》，《正统道藏》51册，卷1页287即批评当时道教界重视符篆奏章实用技术、唯专醮祭的不良风气。土屋昌明在《玉真公主をめぐ道士と玄宗期の道教》一文，载于福井文雅主编《东方学の新视点》，东京：五曜书房，2003年，页319-342认为张万福是针对当时内道场道士的首席代表——叶法善而发的批评。

¹⁹ 司马承祯，河南温县人，仙逝于王屋山；李含光，广陵人，去世于茅山；叶法善的弟子张探玄，临洺人，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。

周详地考虑了松阳老家叶氏发展问题，他在生命最后六年所做的努力，就是为了扩大道士世家叶氏在地方上的生存空间。

开元二年(714)夏，98岁高龄的叶法善回到栝州致拜祖墓，次年返回到长安之后，三次上表唐玄宗请求告老回乡，且请为祖父叶国重、父亲叶慧明修墓树碑。为了嘉许叶法善的孝行，玄宗分别赐封叶国重、叶慧明以爵位。²⁰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，时在栝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。²¹身为栝州地方长官的李邕，对于叶氏家族在地方社会的模范作用无不褒扬，碑文记叙前年叶法善回乡“聚族联党”，时“群公帐钱，列蕃郊迎，朝章有辉，乡人皆庆”，而当皇帝御赐爵位的《叶有道碑》与《叶慧明碑》树立于松阳祖墓时，世代蕃息于此的叶氏更是门庭添辉。²²

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，并获赐额为“淳和”。叶法善又将栝州太守李邕所写《叶有道碑》树立于淳和观内，“御制碑书额，以荣乡里”。²³叶法善的父亲叶慧明曾经迁居距离卯山约30里的栝苍县并逝世于此，公元717年叶法善同时也将这个栝苍山门故居，奏请辟为“宣阳观”。²⁴

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。²⁵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，

²⁰叶法善的三次表文分别是《乞归乡上表》、《乞归乡修祖莹表》、《乞回授先父表》，表末附有玄宗的批复和上表的写作时间，见《唐叶真人传》第343—344页。又收入《全唐文》卷923，第4262—4263页，另见清乾隆十八年陈加儒修《宣平县志》，台北：成文出版社，1984年，卷12《艺文志》第609—614页。

²¹《叶有道碑》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口”，而《叶慧明碑》碑后有字“开元五年太岁丁巳鹑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)开元三年因罪左迁栝州司马，写作二碑时正在栝州任上。

²²《叶有道碑》页105。

²³《太平广记》卷26《叶法善传》，页171。《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。”唐代寺观的赐额制度，可参须江隆：《唐宋期における祠庙の庙额・封号の下赐について》，《中国：社会と文化》9(1994):96—119。

²⁴《唐叶真人传》页334：“请回赠先君，并舍栝苍山门故居，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页1596所记，栝州在开元年间领栝苍、松阳二县，则宣阳观在栝苍县，宋代归属丽水县，在明代之后则属宣平县。《嘉靖浙江通志》上海：上海古籍书店，1990年，上册卷8页439，记宣平县西北六十里为天师冢，为叶法善之父叶慧明的葬地。

²⁵官道观、私道观的概念并非唐代文献所原有，由道端良秀在《唐朝に於ける道教对策——特に官道观设置と道举に就いて》，《支那佛教史学》1.4(1940):30—56一文首先提出。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。

还有着通过将私有财产转为道观的恒产从而取得合法避税特权的考虑。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”。²⁶714 年又重申“天下寺观，屋宇先成，自今已后更不得创造。”²⁷公元 717 年，叶法善却在这样的政策压力下上书要求舍旧宅为观，并获玄宗批准。²⁸

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，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。²⁹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。

《唐六典》卷 3 载：“凡道士给田三十亩，女冠二十亩，僧尼亦如之。”如果按照正常道观拥有度牒道士 7 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，郡王及职事官从一品五十顷。”³⁰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。³¹

开元八年(720)六月三日，叶法善在长安逝世，玄宗于次日颁布《赠叶法善越州都督制》，追赠“越州都督”谥号，并遵从他归藏括苍的遗愿，命其弟子仲容扶柩回乡，下葬于卯山祖居之旁。³²到了开元二十七年(739)二月二十六日，玄宗又亲撰《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并序》悼念叶法善，并令太子题额；四月又命当宠道士尹愔到长安景龙观宣敕这封御碑。³³为了郑重其事，玄宗还将此碑铭颁布天下各州，现存敦

²⁶ 《唐会要》，《四库全书》上海：上海古籍出版社，1987 年，第 606 册卷 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。”

²⁷ 《唐会要》卷 49 页 860：“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。”

²⁸ 《新唐书》卷 196，页 5607 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。

²⁹ 道观常住制度的形成，据 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。

³⁰ 《唐六典》，北京：中华书局，1992 年，卷 3，页 75。

³¹ 据 2005 年笔者赴松阳县卯山调查所知，唐代淳和观(明清时改为卯山观)的清代建筑尚存，道观附近田地一直为松阳叶氏的族田，历代叶氏族谱对此有详细记载。民国初年，道观被改为松阳小学。

³² 《赠叶法善越州都督制》，《全唐文》卷 22，页 107。

³³ 全文见于《正统道藏》本的《唐叶真人传》，《太平广记》卷 26《叶法善传》亦有部分文字完全重合，《道家金石略》页 124-125 据《唐叶真人传》收入此碑，《全唐文》卷 41 亦收入。

煌残卷S. 4281 即是碑文的抄本。³⁴随着叶法善的离世，松阳叶氏的政治光辉遂告结束，然而他生前舍宅为观等一系列回馈乡里的举措却持续影响了身后的叶氏家族。

三、道观钟铭所见叶氏道观与道士

由叶氏松阳卯山旧宅改造为道观的淳和观，在叶法善去世后，仍然作为地区道教的信仰中心而存在着。立于肃宗乾元二年(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。³⁵

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，仍可视作为创立仅 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，才有外地道士前来驻观；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”。³⁶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。³⁷就在这样严格的铜器监控之下，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。

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，廿五戌寅，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。奏敕置观，金紫光禄大夫鸿胪卿越国公道士叶法善
刺史贾发，县令李冲，市丞郑保进³⁸

³⁴ 敦煌卷子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，页 892 著录此件，作失题道经。大渊忍尔在《敦煌道经(目录编)》页 363 的考证中，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》页 4—6 将此与《全唐文》卷 41 的《叶尊师碑铭并序》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 年页 232 亦赞同此论证，暂不具引。

³⁵ 宋代陈思《宝刻丛编》，《四库全书》第 682 册卷 13 页 404 记此碑“铭为郭阶撰郭阳正书乾元二年正月十五日建”。清·李遇孙撰、邹柏森校补《括苍金石志》，收入《石刻史料新编》，台北：新文丰出版公司，1977 年，第 15 册卷 2 页 11305 记载淳和观铜钟在该书写作的清代嘉庆年间已破，仅存上一段在松阳县卯山的卯山观(即唐代淳和观)。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。

³⁶ 《唐大诏令集》卷 112，页 582。

³⁷ 《唐大诏令集》卷 112，页 582 《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》4 (1998)：47—50。

³⁸ 贾发和李冲二官员的事迹，史书失载。沈翼机等 1736 年纂修的《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，页 66 罗列代宗朝担任括州刺史的

率化众缘道士：郑通灵、郑国清、吴灵岳、吴升玄、周法慈、叶道游、叶郎清、
吴惠虚、郑仙超、叶惠光、王法虚、毛仙灵，已上各舍十五斤。
都检校道门威仪、紫极宫道士叶修然，廿斤。
道士叶齐真十五斤。
舍铜卅斤主，郑德宝、戴公训夫妻，吴怀德夫妻为檀越郑王卿
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、周光泽、周光遂、叶庭芝、叶万春、俞喜娘、叶光超、吴怀丘、陶大娘
大匠孙性、葛光、留超³⁹

此时叶法善已去世 58 年，因为宣阳观是他奉勅所立道观，为表尊重，遂将叶法善名列铸钟官员的首位，这可以视为彰显宣阳观“象征资本”的一种方式。宣阳观钟有栝州刺史、栝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的支持态度。唐代私立道观一般可安置度牒道士 7 人，宣阳观的题名道士共有 12 人，属于规模比较大的道观。⁴⁰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。在道士与施主的姓氏之间呈现高度一致，除了王姓道士无对应姓氏的施主，叶、郑、吴、周 4 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 5 人，叶姓施主 8 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的十方丛林。

“都检校道门威仪、紫极宫道士叶修然”之所以能够一人独捐 20 斤铜，是因为他是地方道教长官。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。⁴¹开元年间唐政府开始设立以教(团)管教(道教)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，叶修然就是以栝州官立道观紫极宫的道士身份兼任地方道官。叶法善在长安的弟子们如张探玄、田仙寮、田名德三人皆担任过道门威仪使，而在叶法善的故乡栝州，叶姓子弟也担任地方道教长官，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的道教权力通过其族人及弟子，渗透到地方宗教权力架构中。道士叶齐真单列于叶修然之后，显然不是宣阳观道士，但归属的道观不详，大概也是栝苍地方道观之一员。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，以示对先人叶法善的尊敬。《宣阳观钟铭》所记的 5 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，用铜三千斤。⁴²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，用铜四百斤。741 年江西

有裴士淹、王缙、第五琦，并无贾岌。

³⁹ 《宣阳观钟铭》，《栝苍金石志》卷 3 页 11312 与《两浙金石志》卷 2 页 31—32 所收的版本略有差异，后者缺字较多。本文以《栝苍金石志》之本为准，参校《道家金石略》页 161—162。

⁴⁰ 王永平：《道教与唐代社会》，北京：首都师范大学出版社，2002 年，第 2 章页 193—203 对唐代道观道士人数多有勘订，可参。

⁴¹ 唐·杜佑《通典》，长沙：岳麓书社，1995 年，卷 53 页 563 “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。”栝州紫极宫位于唐时的州治——丽水县少微山上。清·邹伯森《栝苍金石志补遗》，收入《石刻史料新编》第 10 册，卷 1 页 7405 记少微山紫虚观《杜少庭题张素华莹石刻》云：“此山因开为观，天宝二年建宫，名紫极，即今紫虚观也。”

⁴² 姬乃军：《宝室寺铜钟铭文考释》，《文博》1996 年第 1 期，页 31—54。

虔州南康县洞清观铸铜钟用铜仅三百斤，在款识上题名捐赠的道众却有 90 余人之多。⁴³《宣阳观钟铭》所称铜钟近一千五百斤，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。⁴⁴

栝州在中晚唐一直属于江南经济相对落后的地区，武宗朝担任处州刺史的韦纾《栝郡厅壁记》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。”⁴⁵当时松阳地险贫瘠，税收又重，官员皆以任职栝州为险途。在这样的经济条件下，栝苍县道众仍然可以集合一千五百斤铜铸造大钟，地区道众的经济实力可算是雄厚了。⁴⁶

《宣阳观钟铭》不计铸钟的匠人，官员、道士和施主共有 9 姓 38 人，其中叶姓 13 人，占了 35%。在捐赠廿斤的 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，而栝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人名总计 540，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，然而一百年的功夫毕竟太短，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(比如叶修然)。

四、敦煌氏族谱所见叶姓的兴起

如上所述，松阳叶氏在栝苍地区以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

⁴³ 《庆林观铜钟铭》，《道家金石略》页 95。《洞清观钟款识》，《道家金石略》页 128-129。

⁴⁴ 《道家金石略》共搜集 5 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。

⁴⁵ 《栝郡厅壁记》收入《全唐文》卷 613，《续修四库全书》第 1644 册，页 126。

⁴⁶ 《浙江通志》卷 1079，页 702 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。”虽然栝州当地富产铜矿，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，地方政府不得扣流。参 D. C. Twitchett, *Financial Administration under the T'ang Dynasty* (Cambridge: University Press, 1970), pp. 78.

中心，在地区拥有一定的社会地位，但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》，记录栝州(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：栝州。黄、濂、曲、豆⁴⁷

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。⁴⁸而到了大历十四年至咸通十三年(779-872)的敦煌S2052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：⁴⁹

处州松阳郡，出五姓：劳、赖、叶、瞿、晏

台州临海郡，出六姓：屈、冷、靖、谭、弋、叶⁵⁰

历来仁井田升、池田温、毛汉光等学者均指出，伦敦S2052号较北图8418号《姓氏录》姓望巨增，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，已日益挤进望姓的行列。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。⁵¹栝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、族人入道等方式确保家族经济的可持续发展，《宣阳观钟铭》可以视为叶姓跃升为地方大族的文化象征。

松阳卯山脚下、叶氏祖居的淳和观在唐宪宗李纯(806-820年在位)时期，为避宪宗名讳，改名“安和观”。⁵²直至9世纪末期，安和观仍是道教世家叶氏的修道之所。北宋初年道士贾善翔《高道传》记：“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。”⁵³这位叶氏后裔叶藏质先由家族道观安和观出家为道，后来又到天台山修炼，成为晚唐道教天台上清一

⁴⁷ 濂为“赖”之误，相关订正可参郑柄林，《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社，1989年，页346。

⁴⁸ 《宋本太平寰宇记》，北京：中华书局，2000年，卷99，页114。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“栝州松阳郡三姓”。天宝元年(742)栝州改名“缙云郡”，乾元元年(758)复名为栝州。

⁴⁹ 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》卷43第2分册，1971年，页259-276，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。

⁵⁰ 本文引用毛汉光《敦煌唐代氏族谱列卷之商榷》文后的复印件，亦参《敦煌地理文书汇辑校注》，页328。

⁵¹ 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，页87-97。

⁵² 《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。

⁵³ 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”条见卷40，《正统道藏》第8册页657。

系的代表人物。⁵⁴

晚唐杜光庭所撰《道教灵验记》中的“天台玉霄宫叶尊师符治狂邪验”讲的就是叶藏质以符箓道术治好婺州居人叶氏“狂瞽之疾”的故事。⁵⁵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⁵⁶，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，恐怕也与公元777年叶姓族人赞助宣阳观一样，表达了新兴大姓显示文化权力的欲望。

结语

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”。⁵⁷同在江南地区的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。⁵⁸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：“处州之叶维出于俭，俭字臣文，仕晋折冲将军，守栝苍，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、栝苍州、永嘉郡等处。故今处州叶氏家乘名为‘栝苍世谱’，盖宗于俭也，而以松阳县移风里为本乡。”⁵⁹

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

⁵⁴叶贵良：《天台玉霄宫叶尊师道迹考》，《宗教学研究》2006年第2期，页32-36。

⁵⁵杜光庭：《道教灵验记》，《云笈七签》，北京：中华书局，2003年，卷119，页2629-2630。

⁵⁶《元和郡县图志》，北京：中华书局，1983年，卷26页624记栝州（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”。

⁵⁷《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》，页347。

⁵⁸元代族谱普遍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，页203-204。

⁵⁹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。1352年温州人叶景尧《叶氏重修宗谱序》云：“建炎庚戌（1130），尚书左丞梦得公复核歙州之碑（即《叶慧明碑》）、睦州之谱，而源流世系，叙其始末，世谱具矣。”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，页19。《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。

方社区、宗族、香会等产生影响深远的互动关系；⁶⁰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。⁶¹中唐以后，道观的香火网络和社会网络急速扩张，道教更为“在地化”，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。⁶²

On Rise of South China Ye Lineage and the Daoist Monastery, Daoist Priests in the Middle and Late Tang Dynasty

WU Zhen

(The School of Literature, Nankai University)

Abstract: The Ye lineage in Zhejiang SongYang have kept the occupation as Lay Daoist in the lineage tradition since 6 CE. During early Kaiyuan Era, The Forth Ye Daoist, YE Fashan got his ancestors be bestowed by the emperor and changed the lineage land to two Daoist monastery which favored the lineage to rise. Relying on the two monasteries, the SongYang Ye lineage gradually wielded influence on local religious-cultural society since mid-Tang and has ascent to be the local leading family listed in the Tun-Huang manuscripts. The ascent of Ye lineage interprets the interaction mode between humble lineage and religion Daoist, which also reflects the mobility of social stratification after mid-Tang.

Keywords: Lineage History, Local Society in Tang Dynasty, Daoist Monastery, Tang Daoist

作者简介：吴真，女，南开大学文学院副教授，日本学术振兴会、东京大学东洋文化研究所外国研究员，主要研究领域为道教史。

⁶⁰可参郑振满、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，收入的系列论文。

⁶¹进入宋代，专心于地方事务的松阳叶氏则通过营造叶法善香火网络、叶氏族谱和道教神传文本等方式，确定宗族在地域社会的权威地位，现存多通宋代金石碑刻揭示了淳和观、宣阳观作为地方文化权力网络的中心枢纽作用，笔者将另文探讨。

⁶²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.812-34. 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。