

江西道教史

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金新设立的一类重要项目,它是经过严格评审,从接近完成的优秀科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一标识、统一版式、符合主题、封面各异”的总体要求,委托商务印书馆、中华书局、中国社会科学出版社、社会科学文献出版社和人民文学出版社,陆续出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

2006年6月

本书为

国家社会科学基金后期资助课题成果

江西省重点人文社会科学研究基地南昌大学江右哲学
研究中心成果

南昌大学“211”工程建设项目“赣学”资金资助项目

序言一

有关道教研究的增长是近几年来学术发展(主要是在中国)的重要方面之一。道教是中国本土化的宗教,并且一直处于中国社会结构、思想、艺术和文化的核心地位。但是,部分受到那些不理解道教的本质及其在中国社会中处于核心地位的西方学者的影响,晚清以来的改革者们一直试图建构一个没有道教的中国形象,或者,道教在其中最多只是一个边缘性角色。但是经过一个世纪以来的道教边缘化或者无视道教的行为,如何将道教重新置于我们理解中国形象和文化的中心地位这一任务已经开始变得日益迫切。孔令宏教授和韩松涛先生关于江西道教史的重要著作是在这一纪念性历程中的重要一步。他们的努力不仅促进了如今在中国及海外都非常关注的、充满生机的道教研究,更将会引起中国所有历史学家的关注。

这本书之所以能够达成将道教重新置于中国历史的中心位置的关键所在,我认为,就是因为它是绝对本土化的。虽然它不是近些年来即将出版的第一本有关道教的本土化历史著作,但是该书收集了丰富的文献,并且对道教如何融入当地的社会和经济提出了新的见解。这一研究方式必定会成为将来道教研究的主流。俗话说:“如果不是本土的,那就不是道教的。”确实如此,当今顶级学者已经反复证明了这一点:虽然道教人士和道教机构的上层确实与官府关系密切,并且能够从朝廷的好恶中受益或者受损,然而道教是否植根于当地的社会支配,却是决定了道教的幸运或不幸。江西就在这一方面提供了一个非常有趣的例证:它的主要道教神明,即许真君,是与江西商会和江西商人的经济情况密切联系在一起的。另外一个主要的本土机构,在书中也一并讨论到了,就是龙虎山上的张天师家族。虽然从唐朝到清朝以来一直与历代皇室密切联系,但张天师家族是本土上层道士中的领头人物,而这些上层道士都在江西省和邻近各省主持各道教宫观。

因此,这样一个雄心勃勃的《江西道教史》为中国和海外的学者建立了一个必要且非常受欢迎的基础,可以在此基础上进一步研究和深化他们对道教和道教与本土社会之间关系的理解,从而促进本土文化和本土宗教传

统、口头历史和田野考察等的研究,显现出现代中国社会中道教令人惊异的多样性和适应力。

高万桑 Vincent Goossaert

Preface

The growth of Daoist studies, most importantly within China, is one of the most important recent developments in Chinese studies. Daoism is the native religion of China, and has always been at the core of its social organization, thought, arts, and culture. But, partly under the influence of Westerners who did not understand Daoism's nature and its role in Chinese society, reformers from the late Qing onwards have attempted to reinvent Chinese identity without, or, with a marginal role at best for Daoism. But after a century of sidelining or ignoring Daoism, the task of putting Daoism back at the center of our understanding of Chinese identity and culture has now begun in earnest. Profs. Kong Linghong and Han Songtao's important book on Daoism in Jiangxi is a major step in that momentous process. By so doing, they have contributed not only to the remarkably vibrant field of Daoist studies in China and abroad, but they will also draw the attention of all historians of China.

The main reason why this book will achieve its aim of putting back Daoism at the center of Chinese history is, I think, that it is resolutely local. While not the first local history of Daoism to be published in recent years, it is remarkably well documented and offers new insights on the way Daoism enmeshes with local society and economy. And this approach certainly is the future of Daoist studies. "If it is not local, it is not Daoist" goes one saying. Indeed, the best of recent scholarship has repeatedly made this point: while the top levels of the Daoist clergy and institutions do interact with the national government, and can benefit or suffer from favor or disfavor at the top, it is its embeddedness in local society that dic-

tates the fortune or misfortune of Daoism. Jiangxi offers a peculiarly interesting perspective: its major Daoist cult, that of Xu Zhenjun, was completely linked up with the guilds and the economy of Jiangxi merchants. Another major local institution, also well discussed here, is that of the Zhang Heavenly Master based on Longhushan. Even though it worked closely with successive imperial families from the Tang to the Qing, the Zhang Heavenly Masters were also at the head of local networks of elite Daoists running temples, in Jiangxi and neighboring provinces.

Therefore, such an ambitious history of Daoism in the Jiangxi provincial context is a necessary and very welcome basis on which scholars, in China and abroad can build on to further and deepen their understanding of Daoism as it worked and works in local society, bringing in the study of local culture and local religious traditions, oral history and fieldwork to unearth the remarkable variety and resilience of Daoism in modern Chinese society.

Vincent Goossaert 高万桑

序言二

在过去的几十年里,我们目睹了一股新的充满活力的现象在道教研究界中出现。与以往学者致力于搜集和重现那些产生和传播于后《道藏》时代的道教文献的努力相类似,历史学家、人类学家、民俗学者和其他道教学者都日益将他们的注意力转向从社会性和文化性层面来挖掘和研究植根于本土情境下的道教历史、制度、仪式和修行。

在西方,这种道教研究上的“本土转向”可以得到很好的例证:最近出版了一些有关道教宫观、仪式和它们与当地社会的联系方面的专论^①;一些大型合作性研究项目的开展:由麦吉尔大学院长肯尼思带头和中国同行共同参与的“当代福建道教仪式与地方社区”,由法国国家科学研究中心的华澜、范华,哈佛大学的詹姆士·罗宾逊,夏威夷大学的普尔·安德森和其他人组成的研究团队共同致力于“湖南中西部的道教仪式、塑像和祝祷文”研究;由法国高等研究实践学院的劳格文(约翰·拉格威),中央研究院的康豹及其来自浙江的同行共同研究的“浙江东部道教庙宇体系、世系和地方团体”项目;另外还有最近由法国国家科学研究中心、高等研究实践学院的高万桑所主持的支持异地协同合作的研究项目“近现代中国城市道士与庙宇研究计划——以广州、杭州、南阳、武汉为例”。在中国,这种新的对道教地方史和文化的聚焦也可以从1980年以来的相关出版物上看出来^②。

在我看来,这种地方性转向意味着对道教的社会性、政治性和文化性的理解上发生重大的聚焦转变。这种新的道教研究范式主要将道教视为一种宗教现象,或者是一种深深植根于中国地方社会和文化的经验,与中国人生活的各个维度都密切相关,无论是地方社会还是大到整个国家。毕

^① 例如苏珊·纳奎因(又名韩书瑞)的《北京:庙宇与城市生活(1400—1900)》,2000年出版。高万桑的《1800—1949年间北京的道士:城市道士的社会史》,2007年出版。黎志添的《香港及华南道教研究》,2005年出版。刘迅的《道教现代化:民国时期上海的革新、在俗修行和内丹社团》,2009年出版。

^② 参见陈耀庭的《上海道教史》(1989年),李养正的《新编北京白云观志》(2007年),郭武的《道教与云南文化》(2000年)、《四川的全真道观》(会议论文集,2007年),即将出版的樊光春的《西北道教史》,吴亚魁《江南道教史》(2008年)。

竟,道教绝不仅仅是一些古典文献、言行录和哲学思辨的堆砌。相反,它是一种充满生机的传统,在它两千多年的历程中经历了许多转变,然而,它将继续随着时代变迁而不断衍化和调适。

如今孔令宏教授和韩松涛先生的力作《江西道教史》为这一崭新的、令人兴奋的领域增添了新的知识。他们的协作包含了严格的田野考察以及对现有研究成果、地方志和历朝史实的耙梳整理、去粗存精,这本书堪称是中国迄今为止最详实的地方道教史之一。它为读者展现了详实的道教传承历史,从道教作为中国本土宗教信仰的最初产生,中间经过江西作为天师传统圣地的极盛时期和作为内丹传承世系的中国封建社会晚期,直至正一道在江西省的复兴的现今。这本书不仅覆盖面广,且新运用了许多原初资料,对目前中外的道教领域研究都是一个巨大的贡献。我真诚地希望顺着孔令宏教授和韩松涛先生这本书所指引的方向,将来在中国出现越来越多的类似研究。

刘迅谨识

美国罗格斯大学历史系

2009年9月26日

Preface

In past few decades or so, we have witnessed a new and thriving phenomenon in Daoist studies. Parallel to the scholarly endeavor in collecting and republishing Daoist scriptures produced and circulated in the post-*Daozang* years, historians, anthropologists, folklorists and other scholars of Daoism have increasingly turned their attention to uncovering and studying Daoist social and cultural history, institutions, rituals and practices in local contexts.

In the west, this “local turn” in Daoist studies is best exemplified not only by the recently published monographs on Daoist monastic networks, practices

and their connections with local society,^① but also by several large collaborative research projects; the joint study led by Kenneth Dean of McGill University and his Chinese partners on the Daoist rituals and local community in contemporary Fujian; the team research on the Daoist rituals, statuettes, and liturgical texts centered in central and western Hunan and led Alan Arrault and Patrice Fava of CNRS, James Robson of Harvard University and Poul Andersen of University of Hawaii and others; the joint research on the Daoist network of temples, lineages, and local cults in eastern Zhejiang by John Lagerwey of EPHE, and by Paul Katz of Academia Sinica and his Chinese colleagues from Zhejiang; and most recently the new multi-site and multilateral research program led by Vincent Goossaert of CNRS—EPHE on modern urban Daoist temples and clerics in Guangzhou, Hangzhou, Nanyang and Wuhan. In China, this new focus on Daoist local histories and culture can also be seen in the publications on the subject since the 1980s^②.

For me this turn to the local represents an important shift of focus on the social, political and cultural understanding of Daoism. This new paradigm of Daoist studies views Daoism primarily as a religious phenomenon or experience deeply grounded in Chinese local society and culture, and intimately connected with various dimensions of Chinese life at the local level as well as with the state. After all, Daoism is more than simply a canon of scriptural texts, hagiographies, and philosophical treatise. Rather it is a living tradition that has undergone many transformations in its two millennia. Yet, it continues to evolve and adapt with the changes of times.

Now to this body of exciting new scholarship, Professors Kong Linghong and Han Songtao add their important contribution: *Jiangxi Daojiao*

① For example, Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400—1900* (2000), Vincent Goossaert, *Taoists of Peking: A Social History of the Clerics, 1800—1949* (2007), Lai Chi'tim, *Xianggang ji Huanan daojiao yanjiu* (2005), and Xun Liu, *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai* (2009).

② See Chen Yaoting, *Shanghai daojiao shi* (1989), Li Yangzheng, *Xinbian Beijing Baiyuan guan zhi* (2007), Guo Wu, *Daojiao yu Yunnan wenhua* (2000) and “Quanzhen Daoist networks in Sichuan” conference paper, 2007, Fan Guangchun, *Xibei Daojiao shi*, forthcoming, and Wu Yakui, *Jiangnan daojiao shi* (2008).

shi ^①. Their collaborative work incorporates rigorous fieldwork investigation with thorough culling of the existing archives, local gazetteers, and dynastic histories, and produces one of the mostly thorough researched local Daoist histories to date in Chinese. It reveals to its readers the rich history of Daoist heritage that begins with the early naissance of Daoism as China's dominant indigenous religion, through the heydays of Jiangxi as the sacred site of the Celestial Masters traditions and the inner alchemic (neidan) lineages during the late imperial China, to the present Zhengyi Daoist revival in the province. In both its scope of coverage, and its use of new primary sources, this book makes a great contribution to the current field of Daoist studies in China and the West. I sincerely hope that there will be more studies of the similar kind to follow in the direction set by Professors Kong and Han's book in China.

刘迅 (LIU Xun)

Department of History,
Rutgers University, USA
Sept 26, 2009

^① A History of Daoism in Jiangxi

第一章 汉代三国时期江西道教的酝酿

许地山《道教史》引刘勰《灭惑论》称：“案道家立法，厥品有三：上标老子，次述神仙，下袭张陵。”^①如果不论其品第，则老子的道家思想、秦汉神仙信仰及张陵所代表的巫鬼方术，是道教三个最主要的来源。将此三者融合为一，即是道教的早期形态。

江西所处是所谓吴头楚尾的地方，受吴楚文化的影响很深；江西部分地区又深受越文化的影响，无论是楚文化、吴文化还是越文化，都与巫覡的影响有关，所以江西有敬天崇道的传统，这些都是道教滋生和发展的土壤。秦汉时期，在秦皇汉武的推动下，神仙信仰流行，秦汉时期的江西也有较多的神仙传说，有些一直流传至今，并在当地百姓中仍有较大影响。龙虎山张天师一系虽然是从魏晋时代才开始发展的，但张陵在修道十年后才西入蜀地传道，张陵在东部的事迹，也是有值得追寻的地方的。我们从这里开始，翻开江西道教神秘的一页。

第一节 汉代江西道教传说

张陵于汉安元年(142)在巴蜀地区创建五斗米道，是为道教的起源，之前一般称为道教前史。神仙信仰在道教产生之前的秦汉时期已经广为流传。有学者认为，“道教的主要源头，接近古代荆楚文化和燕齐文化，道家、黄老和神仙方术皆发源于这两大文化区域”^②。作为深受吴、越、楚文化影响的江西，也有较多的神仙修道的传说。一些传说流传至今，并在历史上一直影响着当地道教信仰和民间文化的形成与发展。本节择要略述如下。

鬼谷子，又称鬼谷先生，隐居于鬼谷，因以为号。《史记集解》曰：“颍川

^① 许地山：《道教史》，上海：上海古籍出版社1999年版，第3页。

^② 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》，北京：中国社会科学出版社2007年修订版，上册第202页。

阳城有鬼谷，盖是其所居，因为号。”^①苏秦、张仪师事之，《史记·张仪列传》曰：“张仪者，魏人也。始尝与苏秦俱事鬼谷先生，学术。苏秦自以不及张仪。”^②

鬼谷子为隐士，据已知的文献，至少晋代已被称为道士，晋郭璞《游仙诗》曰：“青溪千余仞，中有一道士。云生梁栋间，风出窗户里。借问此何谁？云是鬼谷子。”^③在南朝陶弘景《真灵位业图》中，鬼谷子列于第四级左位，正式成为道教的仙真。

虽然鬼谷子的隐居地，后世多定为在河南境内的云梦山^④，但多处均传有鬼谷子之隐居地。江西贵溪县有鬼谷山，张君房《云笈七签》卷二七《洞天福地》称鬼谷山为第十五洞天，称“周回七十里，名曰贵玄司真洞天。在信州贵溪县，真人崔文子治之”。贵溪县之鬼谷山是传说中众多鬼谷子隐居地之一，山上有苏秦台、张仪井，又有鬼谷洞，洞内可容纳数千人。

元代元明善所编《龙虎山志》录有五代宋初朱涣所撰的《贵玄思真洞天碑》，碑中称：

有信州鬼谷山者，在贵溪县南八十里。第十五洞天，号贵玄思真。是山周回七十里，峰峦郁峻，溪壑幽深，迥出人寰，实为仙府。按《洞天记》，即鬼谷先生修真之所。坏碑苔藓，微分古篆之词；遗址荆榛，宛有当时之迹。其诸名胜备载，良难并命。勒于碑阴，亦乃稍无过实。原夫先生，盖周时豪士。始无乡里族氏，长于治身养性。所著子史，今行人间。观其纵横之说，至道之要，明于指归者，足以坐邀富贵，立兴邦国。成苏张之荣显，致秦赵之霸强。匪不由斯乎？……元宗皇帝嗣位也，以国家犹龙垂裔。执象化人，凡曰玄关，即惟奉教。洎保大十一载，癸丑岁，有乡老刘英者寻而得之，于此图画奏闻，续观阙下。凝和先生陈希声奉敕遍祀名山，遂诣古坛，躬行醮礼，因而精选道士韦脩然、吴宝华于彼结庵。……昭孝太弟早启崇心，已图基构；贤顺妃钦兹妙果，别用庄严。矧割钱五千万，置碑钟幢幡道具等，莫不亭安翠琤，楼振洪音。其次仙仗之仪，供醮之器。一则务为轮奐，一则成自精研。

① 《史记》卷六九，《苏秦列传第九》，北京：中华书局 1959 年版，第 7 册第 2241 页。

② 《史记》卷七〇，《张仪列传第十》，北京：中华书局 1959 年版，第 7 册第 2279 页。

③ 余冠英选注：《汉魏六朝诗选》，北京：人民文学出版社 1958 年版，第 179 页。

④ 陈蒲清：《鬼谷子详解》，长沙：岳麓书社 2005 年版，第 173 页。河南亦有两处云梦山，一在淇县，一在汝阳县。陈蒲清据《史记》认为鬼谷子隐居处当在淇县云梦山。

盖兹表饰之功，兼助追修之道。^①

碑后题“文林郎试秘书省正字掌表奏朱涣撰，冰井副使银青光禄大夫检校国子祭酒兼殿中侍御史徐继宗书，金紫光禄大夫检校司徒使持节集州诸军事集州刺史上柱国周庆篆额。开宝七年太岁甲戌四月己卯朔八日丙戌立”。碑文中之元宗皇帝即南唐中祖李璟，保大十一年(953)时，信州隶属于南唐，时有名为刘英者，发现了鬼谷子的残碑。《贵玄思真洞天碑》称此残碑“坏碑苔藓，微分古篆之词；遗址荆榛，宛有当时之迹”。碑当已残，而文字是古篆。可惜《贵玄思真洞天碑》中没有记录当时所出残碑的内容，但从文中可以断定是当时的残碑记录了鬼谷子在鬼谷山活动的内容，而后乡里将此事上奏于朝廷。凝和先生陈希声此时正奉敕“遍祀名山”，得知此事，遂至鬼谷山“躬行醮礼”，并选派道士韦儵然、吴宝华常驻于此。

此后有“昭孝太弟”，“割钱五千万”修建鬼谷山的道观。关于“昭孝太弟”，《南唐书》卷一六《后妃诸王列传第十三》曰：

烈祖五子，宋皇后生元宗，楚王景迁，晋王景遂，齐王景达，种氏生江王景迈。……景达生于吴顺义四年……改抚州大都督临川牧，在镇十余年，后主嗣位，加太师尚书令，甚尊礼之，卒于镇，年四十八，在烈祖诸子中，最为寿矣，赠太弟，谥昭孝，遗命留葬江州庐山。初，景达好神仙道家之说，记室徐铉献《述仙赋》以讽，行于世。

南唐烈祖即李昇，有五子，元宗即继李昇之后即位的南唐中祖李璟，李景达即为李昇第四子，生于顺义四年(925)，卒于开宝五年(972)。死时“赠太弟，谥昭孝”，又碑文撰写的时间为开宝七年(974)，则此时李景达已卒，故文中用其谥号“昭孝太弟”。其传中又称“景达好神仙道家之说”，故其出钱修鬼谷山道院。

碑文中所称《洞天记》当是杜光庭《洞天福地岳渎名山记》的简称。关于当时所建鬼谷山道院的名称，史籍未记，而后世此处有凝真观，南宋曾子良撰《凝真观记》，称：

而其山，则有南唐保大十一年之记。盖有吴宝华者，实始荒之以能山林。而其所谓凝真者，又不知其得名于何代也。继以景祐、嘉祐

^① 娄近垣：《龙虎山志》，南昌：江西人民出版社1996年版，第171页。

之重修，所投之筒犹在，见于治平之记，则兹山尝兴盛，亦可知矣。^①

从中可知在宋仁宗景祐（1034—1038）、嘉祐（1056—1063）两次重修凝真观，而两次重修有治平年间（1064—1067）的文字记载，而景祐上距保大十一年（953）尚不足八十年，故当时所建之观名很有可能即是“凝真观”。当地现有凝真观和天乐道院旧址，可知鬼谷山上曾建有天乐道院。《凝真观记》云：

佐是役又有郑万休者，家故儒也，闻君之风而高之，往归焉。乃奉其命，征文于余，余既诺矣。万休喜，且曰：“观之外有涧，涧之上有亭。亦既名曰‘涤烦’矣。观之东有道院，未名也，其为名之。”余久之曰：“可名曰‘天乐’。”万休益喜。^②

从上文可知天乐道院建于南宋，“天乐”之名是曾子良取的。关于鬼谷山道观供奉的主神，据笔者于2007年实地考察复建于凝真观遗址上的鬼谷洞道院，现在主殿供奉的是鬼谷子、太上老君和张天师。两边偏殿分别供奉的是当地俗神，左边为四位仙娘，分别是西王母、王氏仙娘、李氏仙娘、白氏仙娘，传说称王氏仙娘为鬼谷子师妹，与李、白两位仙娘一同在此守山。右边是五猖老爷。当地的道教与民俗节日有：五月十三日鬼谷子生日，立冬守岁，四月十二日白氏仙娘生日，五月十二日王氏仙娘生日，十月十五日五猖老爷生日。据驻山道士称，鬼谷山道院属正一派。

“麻姑献寿”是我国流传很广的神话传说。相传农历初三，是住在昆仑山上的神仙西王母的寿辰，麻姑在降珠河畔用灵芝酿成仙酒，带到蟠桃会上，献给西王母，于是麻姑在民间成为健康长寿的象征。“麻姑献寿”是传统绘画特别是民间年画的常见题材，我国不少地方出现了妇女祝寿时送麻姑献寿图、春节贴麻姑年画的习俗。

关于麻姑的由来，首见于传为曹丕所作的《列异传》，此书本已亡佚，有辑存本，曰：

神仙麻姑降东阳蔡经家，手爪长四寸。经意曰：“此女子实好佳手，愿得以搔背。”麻姑大怒。忽见经顿地，两目流血。^③

① 娄近垣：《龙虎山志》，南昌：江西人民出版社1996年版，第265页。

② 娄近垣：《龙虎山志》，南昌：江西人民出版社1996年版，第265页。

③ 鲁迅：《鲁迅辑录古籍丛编》第一卷，北京：人民文学出版社1999年版，第133页。

此条叙述简略,不能见其全貌,故后人探讨麻姑的来源时,主要根据葛洪《神仙传》中的《王远》篇中所述之“麻姑”:

王远,字方平,东海人也。……其日方平果来。……因遣人召麻姑相问,亦莫知麻姑是何神也。……麻姑至,蔡经亦举家见之。是好女子,年十八九许,于顶中作髻,余发散垂至腰,其衣有文章而非锦绮,光彩耀日,不可名字,皆世所无有也。入拜方平,方平为之起立。坐定,召进行厨,皆金玉杯盘无限也。肴膳多是诸花果,而香气达于内外。擗脯而行之,如松柏炙,云是麟脯也。麻姑自说:“接待以来,已见东海三为桑田。向到蓬莱,水又浅于往昔,会时略半也,岂将复还为陵陆乎?”方平笑曰:“圣人皆言,海中行复扬尘也。”……又麻姑爪如鸟爪,蔡经见之,心中所念言:“背大痒时,得此爪以爬背,当佳否?”方平已知经心中所念,即使人牵经鞭之,谓曰:“麻姑,神仙也,汝何忽谓爪可以爬背耶!”但见鞭著经背,亦不见有人持鞭者,方平告经曰:“吾鞭不可妄得也。”^①

上述《王远》篇故事完整,麻姑的形象丰满,且保留了上述《列异传》中麻姑与蔡经有关情节及麻姑手如鸟爪的特征,可知两书所述来源相同。

从麻姑崇拜的实际区域来看,与麻姑故事发生实际关系的有江西南城、四川青城山、重庆丰都平都山、安徽宣州(宣城)、安徽麻城、湖南衡山、湖北英山、浙江天台、山东牟平、河北沧州、江苏句容、江苏丹阳、广东罗浮山、福建邵武等等地方。但山以麻姑命名者只有四处:一是安徽宣城麻姑山,二是江苏句容麻姑山,三是福建邵武麻姑山,四是江西南城麻姑山^②。

江西南城县麻姑山原名丹霞山,后因麻姑传说及建麻姑庙,改名麻姑山。麻姑山被列为道教三十六洞天中的第二十八洞天、第十福地。唐司马承祯在其《天宫地府图》中云:“第二十八麻姑山洞——周回一百五十里,名曰丹霞天,在抚州南城县,属王真人治之。”又曰:“第十丹霞洞——在麻姑山,是蔡经真人得道之处,至今雨夜多闻钟磬之声,属蔡真人治之。”^③这样一来,则南城县麻姑山与上述王方平度蔡经的事迹被联系起来,麻姑

① 《列仙传·神仙传》,上海:上海古籍出版社,1990年影印版第16—18页,此版本《神仙传》据文渊阁四库全书本影印。

② 曹红亮:《麻姑考辨》,《宗教学研究》2006年第1期。

③ 张君房:《云笈七签》卷二七,北京:中华书局2003年版,第617,620页。

山被视为麻姑的得道之地。经过司马承祯的确定,南城麻姑山成为最有影响的麻姑神话的流传地。

颜真卿有《有唐抚州南城县麻姑山仙坛记》,其碑文先述麻姑的事迹曰:“麻姑者,葛稚川《神仙传》云:……”其文取自葛洪《神仙传》无疑,文字与前引《神仙传》之《王远》篇略同。又云:“按《图经》,南城县有麻姑山,顶有古坛,相传云麻姑于此得道。”^①司马承祯《天地宫府图序》云:“乃名曰《天地宫府图》,其天重迭,气象参差,山洞崇幽,风烟迅远,以兹缣素,难具丹青,各书之于文,撰《图经》二卷。”^②据此,颜真卿所说《图经》当是《天地宫府图》的文字版,颜真卿此段文字当依据司马承祯《天地宫府图》。

麻姑山于唐代建有麻姑庙,一名麻姑山庙。李邕《唐东京福唐观邓天师碣》曰:“二十七年冬(邓思瓘)遗言曰:‘吾事亲未终于孝,爱弟未终于仁,请本郡御书仙灵观额。及麻姑山置庙,兹事莫遂,奄至形解。圣上悦问于我,君将此辞以闻。’言毕,异香四来,奄忽而化。……度弟思明,麻姑庙道士,用成尊师仁也;御书仙灵观额立麻姑山庙,用昭尊师愿也。”^③颜真卿《抚州南城县麻姑山仙坛记》亦云:“(开元)二十七年……仍请立庙于坛侧,玄宗从之。”^④可知麻姑庙为唐玄宗开元二十七年(739)所立。

麻姑的信仰在唐代颇为流行,郑畋《唐故上都龙兴观三洞经箓赐紫法师邓先生墓志铭》中有记载:“宝历中,旧相元公制置江夫人有疾,忽梦神人云:‘何不求麻姑仙师?’元公遽命使祷请,既至而疾果愈,夫人稽首奉箓,俱为门人。”^⑤此处“相元”为双姓,“制置”是官名。即唐敬宗宝历(825—827)年间,有制置姓相元,其夫人江氏有疾,梦见神人让她去求麻姑仙师,江夫人至麻姑山拜麻姑,而后疾愈,然后便做了麻姑庙的记名弟子,可见在唐代麻姑的信仰已经深入民间。

宋代皇帝多次赐麻姑封号,据《麻姑山志》卷三《封号》,元丰六年(1083),宋神宗特颁发《封麻姑敕》,封麻姑为“清真夫人”;元祐元年(1086),宋哲宗封麻姑为“妙寂真人”;宣和六年(1124),宋徽宗封麻姑为

① 颜真卿:《有唐抚州南城县麻姑山仙坛记》,《全唐文》卷三三八,北京:中华书局1983年影印版,第4册第3423页。

② 张君房:《云笈七签》卷二七,司马承祯《天地宫府图并序》,北京:中华书局2003年版,第608页。

③ 李邕:《唐东京福唐观邓天师碣》,《全唐文》卷二六五,北京:中华书局1983年影印版,第3册第2694—2695页。

④ 颜真卿:《有唐抚州南城县麻姑山仙坛记》,《全唐文》卷三三八,北京:中华书局1983年影印版,第4册第3423页。

⑤ 郑畋:《唐故上都龙兴观三洞经箓赐紫法师邓先生墓志铭》,《全唐文》卷七六七,北京:中华书局1983年影印版,第8册第7981—7983页。

“真寂冲应元君”；其后宋宁宗加封麻姑为“真寂冲应仁佑元君”，宋理宗又加封麻姑为“真寂冲应仁佑妙济元君”。明代虽然没有对麻姑再赐封号，但规定每年七月七日，当地官员军民等都要携带供品进山朝拜麻姑^①。

关于麻姑山上宫观的兴废，据《麻姑山志》卷三《兴废》篇曰：

唐开元二十七年，道士邓思瓘请于朝，特建仙都观于本山。

天宝五年复诏增修仙宇，降赐仙姑真仪部从。

宋真宗咸平间，复创赐麻姑仙庙为观，复赐御书。

仁宗神宗哲宗徽宗屡朝宠锡有加，自高宗南渡，福建寇范汝为陷邵武，复进攻建昌广信，游兵屯于本观，焚焉。江西按抚李回檄岳飞分兵保建昌军，飞遣将平之，故立庙于本山。

理宗朝道士陈赐谷募缘立复本观。

元仁宗延祐初，广昌草寇作乱，士民祷于元君之庭，获庇平安，有司奏请诏改仙都万寿宫。

元至正壬辰，劫火焚荡，宫宇片瓦不存。明定鼎金陵，凡名山大川悉仍旧号，革前代之淫名，命有司以时致祭麻姑山而奠币焉。

洪武祠提举雷振远、都监刘碧渊等攻苦食淡，畚土开荒，募缘劝相，构寥阳殿。永乐间，提典周崇禧、刘椿年继主其席，焚修之暇，加以经营，太守吴公致序文为之倡，前作后述，视昔有加，正殿嵯峨屹立。至万历丙申七月七日之夜，忽罹神火，正殿焚焉。旧额祀典于是日举祭，有司缘公务违期，人谓仙灵震怒云。次年丁酉，郡人王昭特建正殿，规模草创，庚戌仲春郇郡伯委官增饰，金碧焕然，盖仙灵所感通。至明末则又荡为灰烬矣。

盛朝定鼎之后，海宇升平，渐次修葺，蔚为巨观。百余年来，山志未经采补。咸丰丙辰六年叠遭兵燹，官观胜迹，名公题咏，存者寥寥。今重刊山志，而中间缺略，无可搜罗，至于经营土木，恢复旧制，则有志未逮，俟诸他日可耳。^②

由上可知，自南宋至清，麻姑山宫观屡建屡毁。清咸丰六年麻姑山再

① 黄家驹重编：《麻姑山志》卷三《封号》，清同治五年黄氏洞天书屋重刊本。本书选用本为：陈廖安主编：《珍藏古籍道书十种》（上），台北：新文丰出版股份有限公司 2001 年影印本，第 95—96 页。

② 黄家驹重编：《麻姑山志》卷三《封号》，清同治五年黄氏洞天书屋重刊本。本书选用本为：陈廖安主编：《珍藏古籍道书十种》（上），台北：新文丰出版股份有限公司 2001 年影印本，第 97 页。