



宋明地方志与南昌地区许逊信仰的变迁

陈曦 王忠敬

摘要: 在今江西南昌地区许逊信仰的历史变迁中,道教内外人士都对许逊形象进行过多重塑造,使其兼具道教与民间祠神的色彩。其间,除了《道藏》材料,宋明地方志起到独特作用。一方面,宋明方志在与许逊相关记载方面表现出的序列变化,与唐宋以来道教人士对许逊形象的重塑以及宋元净明道的发展同步;另一方面,由于唐宋时期的《图经》成为地方神祇进入祀典、走向合法化的重要载体,地方志又以儒家传统经典为收纳祠神的标准,这些影响到了明代南昌地区许逊形象的转变。通过明代地方志的再次塑造,许逊从一位斩蛟水神、道教真君、净明道祖师进而演变为一位符合儒家祭祀经典要求、有功于地方社会的福主,进入地方祀典。

关键词: 地方志;许逊信仰;南昌地区;宋明

鄱阳湖流域,历史上曾是宗教与民间信仰的交汇之地,其中,许逊与净明道的问题颇受关注,成果丰硕^①。虽然许逊几乎不见于魏晋南北朝的文献^②,但南朝以降,许逊身上汇聚了民间神祇与道教神灵的多种形象。在许逊作为民间神祇的研究上,黄芝岗先生《中国的水神》可为代表作,正如李丰楙先生所言,黄著未能使用丰富的《道藏》材料,为一大遗憾;李氏则结合《道藏》材料,对宋朝,亦即净明道产生的重要时期的许逊水神传说之演变给予了特别关注,并指出,北宋后半期至南宋初年,豫章附近区域的斩蛟、镇蛟传说大量聚集于许逊及其弟子身上,吴猛与许逊的师承关系出现逆转,原因在于西山邻近地区形成了许逊信仰圈,推动该信仰扩张的力量主要有四种:教门龙象的主导力量,庶民阶层的虔诚信奉,帝王顺势的封赐褒扬,知识阶层的接受与肯定,四种力量相互作用,并与当时崇道的氛围和理学振兴的需要相关^③。

许逊信仰滋生于民间,在其演变的过程中,既保持着民间信仰的特征,又有着道教信仰的浓厚色彩。道教领域的研究揭示,唐以前,许逊以身怀异术的民间祠神形象出现;唐宋时期,经过道教人士的重塑,吴猛的事迹开始汇聚到许逊身上,许逊逐渐由一位民间祠

① 如关于许逊水神传说的研究,参见黄芝岗:《中国的水神》,上海文艺出版社 1988 年;李丰楙:《宋朝水神许逊传说之研究》,载台湾汉学研究中心编:《汉学研究》第 8 卷第 1 期,1990 年,第 363~400 页。关于许逊与净明道问题的研究,参见秋月观暎:《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》,中国社会科学出版社 2005 年;张泽洪:《许逊与净明道》,载武汉大学历史系魏晋南北朝隋唐史研究室编:《魏晋南北朝隋唐史资料》第 11 期,武汉大学出版社 1991 年,第 69~77 页,同作者《净明道在江南的传播及其影响——以道派关系史为中心》,载《中国史研究》2002 年第 3 期,第 47~58 页;郭武:《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景的考察》,中国社会科学出版社 2005 年;许蔚:《断裂与构建:净明道的历史与文学》,复旦大学博士学位论文 2011 年;程宇昌:《明清鄱阳湖地区民间信仰研究》,华中师范大学博士学位论文 2012 年;等等。

② 张泽洪认为,许逊在“南北朝时期的史籍和道书皆不见记载”,参见前揭氏撰《许逊与净明道》,第 69 页。许蔚亦认为许逊不见于正史,六朝的材料仅有《许逊别传》与《幽明录》等“寥寥数条”,参见前揭氏著《断裂与构建:净明道的历史与文学》第 7 章《许逊信仰与净明道史余义要考》,第 199 页;并见氏著《许逊信仰与文学传述》第 2 章《主要研究对象及其相互关系》,华东师范大学硕士学位论文 2008 年,第 8~9 页。

③ 李丰楙:《宋朝水神许逊传说之研究》,第 363~400 页。

神上升为具有高尚德行、法术高超、受命于神的净明道祖师，许逊的飞升之地游帷观（也称玉隆观）亦与西山相联系，在北宋朝廷数度封赐后，以西山“玉隆万寿宫”行于后世；同时，许逊教团在两宋时势的演变中，吸收儒释道三家文化，将孝与忠、人道与仙道结合，通过人道之修炼，完成仙道之终极目标，从而在元代形成净明道的完整学说^①。已有成果显示，在许逊形象的多重塑造中，《道藏》材料起了重要作用，如南宋白玉蟾所撰《修真十书玉隆集》（以下简称《玉隆集》），收录了藏外材料阙如的北宋对玉隆观的数次封赐^②，常为研究者所使用；不仅如此，它还记载了宋徽宗梦里向许逊询问湖南、湖北纲运落水一事，当此事应验之后，徽宗“即取《图经》考之，见洪州分宁县梅山有许氏旌阳磨剑之地。诏画像如梦中所见者，赐上清储祥宫。寻依道录院奏请，于三清殿后造许真君行宫”^③。文中，白玉蟾称许逊“权掌九天”，高于天子，能为皇帝指点迷津，却仍然需要《图经》来证实其神迹的存在，这一情节的设计意味着什么？

明代，在鄱阳湖流域乃至江西地区，许逊被塑造为保护江西的福主，形成影响至今的福主信仰。许逊从方外之士变为民间神祇，再上升至凌驾于皇权之上的道教真君，复回归民间，转为佑护一方的地方神灵，但无论许逊的形象如何演变，许逊的地方神迹始终成为塑造者的最重要来源。汇集了这些地方神迹的志书在许逊信仰的变迁中扮演了何种角色？志书在书写过程中的变化蕴含了哪些意义？本文拟以宋、明地方志为中心，讨论志书与宋明间南昌地区许逊信仰变迁之间的互动，尝试回答上述问题^④。

一、以玉隆观为中心的汇聚

与许逊直接或间接有关的方志资料，刘宋雷次宗《豫章记》与刘澄之《鄱阳记》为早出的两种。修撰于北宋太平兴国（976～984）年间的《太平广记》、《太平御览》、《太平寰宇记》等书，曾转引《豫章记》、《鄱阳记》中许逊斩蛟或吴猛率弟子杀蛇等事^⑤，其中，所引《鄱阳记》除刘澄之著外，尚有唐人徐湛所撰同名异著^⑥。《豫章记》与《鄱阳记》表明，南朝至唐代，地记同时存在着吴猛、许逊二人斩水怪平水患的传说，故事发生地多统说为豫章。随着唐代道教人士的辗转书写，吴猛杀蛇与许逊斩蛟的故事逐渐合并，许逊成为这一传说的主角，亦由吴猛弟子转而成为吴猛之师，进而成为净明道祖师，吴、许师徒关系的转换深刻影响到后世对许逊形象的塑造与净明道的产生^⑦。

宋代是净明道产生的重要时期，唐宋以来，道教内外的文献留下了不少关于许逊神迹的记载，地方志亦不例外。元明时期，净明道与许逊的地位进一步上升，明代地方志在同类记载上却出现了与宋代不同的内容，这一变化是在配合许逊传说的演变，抑或反映了许逊信仰的自身发展？下面，以宋明时期净明道的活动中心洪州（治今江西南昌市）为例，比较地方志中该地区许逊相关记载的变化，考察宋明志书是如何“参与”到许逊形象的塑造过程中的。

《太平寰宇记》卷106《江南西道四·洪州》虽然转引了十余条《豫章记》的内容，但均与许逊无涉；洪州各县之下，记录了一些与许逊有关的内容，详见表1。

据表1，北宋初年，南昌县与许逊有关的传说、神迹，较洪州其他县为多，十二真君中的十一位故宅集中于该县，并以水西敦孝乡的游帷观为中心地；逍遥山上建有许旌阳玉隆宫，意味着许逊信仰的活跃，迟于宋太宗太平兴国（976～983）年间已赐额“玉隆宫”。

南宋，隆兴府的相关记载发生变化，《舆地纪胜》反映了此种变化（见表2）。

① 参见郭武：《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景的考察》与秋月观咲：《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》，其中，郭著第4章《思想主旨：仙道与人道》解释“仙道”与“人道”即成仙之道与为人之道，第223页。

② 白玉蟾：《修真十书玉隆集》卷34《续真君传》，《道藏》第4册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本1988年，第761～764页。

③ 白玉蟾：《修真十书玉隆集》卷34《续真君传》，第762页。

④ 本文涉及的今江西南昌地区，北宋为洪州，南宋孝宗朝升为隆兴府，元更府为隆兴路，明复改南昌府，参见范沫修、章潢纂：万历《新修南昌府志》卷2《郡纪》，书目文献出版社影印本1990年，第49～50页。

⑤ 如李昉等：《太平广记》卷456《蛇一·吴猛》，中华书局点校1961年新1版，第3728页；李昉等：《太平御览》卷54《地部十九》，中华书局影印本1960年，第262页；乐史：《太平寰宇记》卷107《江南西道五》，中华书局点校本2007年，第2156页。

⑥ 关于《豫章记》作者与成书年代的讨论，详参许蔚：《许逊信仰与文学传述》第3章《许逊斩蛟故事的由来及演变》，第27～30页。

⑦ 参见秋月观咲：《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》第1章《许真君传考》，第20～21页；张泽洪：《许逊与净明道》，第69～77页；等。

表 1 《太平寰宇记》卷 106 所见洪州地区与许逊相关部分记载^①

属县	具体内容
南昌县	逍遥山,在城西南八十里。道家第四十福地。山有许旌阳玉隆宫。
	吴城山,在治东北一百八十里,临大江。
	南昌山,在县西三十五里。高二千丈,周回三百里。南昌、建昌、新吴三县迤邐相接。……
	蛟井,在县西南四里。俗号横泉井,盖许旌阳除蛟龙为害之所。
	石白池。有石如白,相传许旌阳捣药处。
	铁柱观。晋仕旌阳令观左有井,与江水相消长,中有铁柱,旌阳所铸,与西山铁柱共镇蛟螭之害。
	十二真君宅:许真君、陈真君、施真君、周真君,并居南昌县水西敦孝乡,号游帷观是也;盱真君亦在游帷观侧;钟真君在南昌县蒙牙江,号丹陵观;时真君在游帷观;吴真君分宁县吴仙观。
分宁县	旌阳山,在县东一里。……旌阳许君曾游,故以为名。
靖安县	吴憩山,在县北五里。相传吴猛尝憩此。
	谿母峰,在县北十里。……相传许旌阳会谿母于此。
奉新县	大雄山。上有吴猛修道处。……又名百丈山,……
	镇蛟石。相传许、吴二人逐蛟入穴,以巨石书符镇之。今在延真观内。
	藏溪桥,在县西二十里。长五丈五尺,许逊斩蛟之所。其蛟入穴,逊以片石书篆文镇穴口,今见在。
武宁县	故吴真人宅。晋吴猛,字世云。《晋书·艺术传》云:“吴猛者,洪州武宁县人也。六岁有孝行,夏月未尝驱蚊,恐其去己而噬亲也。年四十,邑人丁义始授其神方。因还洪州,江波甚急,猛不假舟楫,以白羽扇画水而渡,观者异之。”

表 2 南宋隆兴府与许逊相关的部分记载^②

属县	具体内容	出处
南昌县	铁柱。许旌阳既斩蛟蜃,谓豫章滨水之地,百怪丛居,吾上升之后或害人,铸铁柱二。一在子城南,縻以铁索绳,封镇蜃穴,即铁柱观也。	《輿地纪胜》卷 26
	铁柱宫,即延真宫也,旧名铁柱宫,政和赐今额。《道书灵验记》云:“铁柱,晋许真君所铸。”	《輿地纪胜》卷 26
	铁柱观。政和间改建[延]真宫。许旌阳既斩蛟蜃,谓豫章滨水之地,百怪丛居,吾上升之后或害人,铸铁柱二。一在子城南,縻以铁索,封镇蜃穴。又奉新县延真观有镇蛟石,尚存。	《方輿胜览》卷 19
	南昌山,《寰宇记》云:“在南昌县西三十五里,乃吴王濞铸钱之所。”	《輿地纪胜》卷 26
	吴城山,在郡北一百八十里,岸临大江,昔吴、许二君斩蛟处也。	《輿地纪胜》卷 26
新建县 ^③	西山,在新建西,大江之外。高二千丈,周三百里,压豫章数县之地。《寰宇记》云:“又名南昌山。”……	《輿地纪胜》卷 26
	玉隆观,在新建界,旧名游帷观。初,许旌阳学道于丹阳黄堂,尝以五色锦帷施于黄堂。及旌阳上升,锦帷飞还故宅,俄复升天,晋故立游帷观。唐有道士胡惠超,有道术,能役鬼神。其创观也,以夜兴工,至晓则止。今正殿雄丽,非人工所能。后榜有“游帷之观”四字,乃徐鉉所书。国朝祥符中,改赐“玉隆观”额。	《輿地纪胜》卷 26
	玉隆万寿观,在新建界,旧名游帷观。初,许旌阳学道于丹阳黄堂,尝以五色锦帷施于黄堂。及旌阳上升,锦帷飞还故宅,俄复升天,晋遂立游帷观。唐有道士胡惠超,有道术,能役鬼神。其创观也,以夜兴工,至晓则止。今正殿雄丽,非人工所能致。其扁榜有“游帷之观”四字,乃徐鉉[鉉]所书。祥符中改赐“玉隆万寿观”额。	《方輿胜览》卷 19

① 乐史:《太平寰宇记》卷 106《江南西道四》,第 2102~2120 页。
② 参见王象之:《輿地纪胜》卷 26《隆兴府·景物》,中国古代地理总志丛刊本,中华书局 1992 年,第 1148~1166 页;祝穆撰、祝洙增订:《方輿胜览》卷 19《江西路·隆兴府》,中华书局点校本 2003 年,第 335 页。
③ 据《太平寰宇记》卷 106《江南西道四·洪州》,新建县原为南昌县地,太平兴国六年(981)割南昌水西 14 乡置新建县,新建县治亦置于州城内,第 2108 页。

进贤县 ^①	香炉峰,在进贤县东四十里。其状如炉,时雨将作,烟雾滃然。上有许旌阳祠。	《輿地纪胜》卷 26
分宁县	东津山,在分宁县南二百二十里,吴猛居之,古坛尚存。	《輿地纪胜》卷 26
	磨剑池,在分宁县东,隔水一里,旌阳观后。旧传许旌阳于此磨剑,因以著名。	《輿地纪胜》卷 26
	旌阳观,在分宁县东一里旌阳山。……	《輿地纪胜》卷 26
奉新县	镇蛟石,在奉新之延真观。土人相传云:“许、吴二真君逐蛟入穴,以巨石书符镇之。”有石碣尚存。	《輿地纪胜》卷 26
	藏溪桥,在奉新县二十里,许逊斩蛟之所。其蛟入穴,逊以片石书篆文镇穴口,今见在。	《輿地纪胜》卷 26
	大雄山,即吴猛修道之所,势出群山,因以为名。《輿地广记》云在奉新县。	《輿地纪胜》卷 26

对比表 2 与表 1 的内容,同类记载已然变化。由于北宋两度割南昌等县地置新建、进贤二县,于是,新建、进贤县亦如南昌县,出现了许逊的神迹与传说,但其中的变化耐人寻味。如逍遥山、南昌山与西山,南宋的两部志书《輿地纪胜》和《方輿胜览》均未在隆兴府下提及逍遥山,却记载了西山——这座日后成为净明道活动中心的名山。《輿地纪胜》引《寰宇记》称,西山“又名南昌山”,将西山与南昌山合二为一,然而,《太平寰宇记》未见此说。

又如游帷观,《太平寰宇记》称许真君宅在南昌县水西敦孝乡,《輿地纪胜》记游帷观在新建县,结合太平兴国六年(981)分南昌水西 14 乡置县一事,《輿地纪胜》很自然地将南昌许逊故宅与新建游帷观联系在一起;至于东晋至北宋大中祥符(1008~1016)年间游帷观的变迁,《輿地纪胜》的记载可与唐宋间的《道藏》文献相互印证。如,约九世纪中叶成书的《孝道吴许二真君传》称^②,晋永和三年(347)、唐永淳三年(按:唐高宗永淳年号仅存续于 682~683 年,原文有误)两度奉敕修建游帷观^③;前引《玉隆集·续真君传》详述了游帷观自晋唐以来的发展,特别强调得到宋代数位皇帝的重视:宋太宗、真宗、仁宗三朝皆赐御书,真宗时改赐额曰“玉隆”,徽宗时有“降玉册上尊号醮诰词文”^④。

关于洪州城西南 80 里逍遥山之许旌阳玉隆宫与许逊故宅之游帷观,《太平寰宇记》的记载十分清晰,未将两处宫观混淆。南宋,《輿地纪胜》称游帷观于大中祥符年间赐额“玉隆观”^⑤,《方輿胜览》称大中祥符间所赐为“玉隆万寿观”额^⑥,无论怎样,游帷观(玉隆观)与逍遥山许旌阳玉隆宫有别。但在南宋周必大笔下,二者并无分别,其游记云:

……约四十里乃至玉隆,是为道家逍遥山福地,前有胡詹(唐汉州二吏),次度龙冈桥。按,玉隆在西山之南,初不见西山,惟此桥略见之,而言西山则起于玉隆,终于吴城山。……宫本金氏宅,许旌阳求得之。晋康宁二年八月一日受命,十五日上升。初名逍遥观,徐鉉篆额,大中祥符间改为玉隆观。政和二年封神功妙济真君,如玉隆万寿宫之号,仍缮修之。^⑦

引文中,周必大将许逊飞升之地称为逍遥观即玉隆观,在逍遥山上,却不提游帷观;玉隆观起于西山脚下,政和二年(1112)赐额“玉隆万寿宫”。由此,逍遥山成为了许逊故宅所在,玉隆万寿宫取代了许旌阳玉隆宫,且与游帷观(即玉隆观、玉隆万寿观)互称。

与宋代志书相比,明代地方志相关记载的变化更大,尤以万历《新修南昌府志》为代表。这突出表现

①《輿地纪胜》卷 26《江南西路·隆兴府》称:“进贤县,在府东一百二十里,本南昌县之东境,晋析为钟陵县,寻废。唐武德中复立钟陵县,其后又废为进贤镇。《国朝会要》云:‘崇宁二年,分南昌县四乡、新建二乡,改镇为进贤县。’”,第 1141 页。
②本传不著撰人,据秋月先生考订,大约撰于九世纪中叶,参见前揭《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》第 1 章《许具君传考》,第 9 页。
③佚名:《孝道吴许二真君传》,《道藏》第 6 册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本 1988 年,第 845 页。
④白玉蟾:《修真十书玉隆集》卷 34《续真君传》,第 761 页。
⑤曾巩于熙宁九年(1076)至十年(1077)知洪州时曾撰《祭西山玉隆观许真君文》,可作为玉隆观不在逍遥山的佐证,参见曾巩:《曾巩集》卷 40《祭西山玉隆观许真君文》,中华书局校点本 1984 年,第 550 页。另外,曾巩知洪州的时间参见同书卷 19《洪州东门记》,第 313 页。
⑥秋月先生引《修真十书玉隆集·续真君传》认为,“万寿”之名为政和六年(1116)所加,参见氏著《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》第三章《逍遥山万寿宫志》的资料性检讨与玉隆万寿宫的沿革》,第 82 页。
⑦周必大:《文忠集》卷 169《泛舟游山录》,文渊阁四库全书,台湾商务印书馆影印,第 1148 册,第 850 页。按,原文东晋年号“康宁”为“宁康”之误。

在两方面,一是南昌县铁柱宫、许旌阳万寿宫、新建县玉隆观(游帷观)、西山、逍遥山等彼此之间关系更为复杂;二是宋代以来南昌县之外的许逊传说逐渐减少,吴猛与许逊的事迹则开始合并,吴猛的灵迹不断被淡化以至消失。

先看第一个表现。在西山、逍遥、吴城等山的方位上,明代各志表述互异。《明一统志》与嘉靖《江西通志》均以府城为三座山的地理方位参照物^①,万历《新修南昌府志》则将西山、逍遥山、吴城山列于新建县下^②,“拉近”了诸山与玉隆观之间的距离。

许逊故宅,《明一统志》与嘉靖《江西通志》俱称:“玉隆万寿宫在府城西八十里,晋许逊故宅,旧名游帷观,宋赐今额。”^③万历《新修南昌府志》亦云:“玉隆万寿宫别号逍遥山,去郡八十里,即许旌阳故宅。”^④这里,玉隆万寿宫因别号“逍遥山”,且旧名游帷观,使得游帷观“坐落”于逍遥山,沿袭了周必大的说法。

铁柱宫,据万历《新修南昌府志》卷10《裡祀》:“许旌阳祠在广润门东,即万寿铁柱宫,以祀晋旌阳令许逊,详胡俨记。”^⑤检之于同书卷28胡俨《许韦二君功德碑》,碑文云:“许君仍旧观以祀,即铁柱延真宫也。”^⑥据此,许旌阳祠与铁柱延真宫同址(详见下文)。

再看第二个表现。据表1与表2,奉新县藏溪桥为许逊斩蛟之所,进贤县香炉峰上有许旌阳祠,但在万历《新修南昌府志》中,藏溪桥与香炉峰与许逊有关的内容完全消失^⑦;奉新县的镇蛟石传说,原为吴、许二人所为,万历《新修南昌府志》仅以许逊为主角,隐去了吴猛^⑧;奉新县大雄山(即百丈山)原为吴猛修道之所,明代此山已全然不见吴猛的踪影^⑨。

宋明志书的上述变化,对于后世认识与净明道、许逊相关的事物影响深远。如今江西人多将逍遥山称为西山,认为玉隆万寿宫在逍遥山上^⑩。

二、“祀仙”与“祀功”

净明道产生于南宋的江西,以西山为活动中心,它的发展既有当地的许逊信仰作为基础,又与当时江西的政治、经济、文化背景有关^⑪。许逊兼为净明道祖师与民间祠神,无论在道教体系内,还是在民间信仰范畴,其忠孝德行与超凡仙道皆为后人所崇祀,尤其是斩蛟治水、驱逐瘟疫等法术,更为民间所推崇,前揭《宋朝水神许逊传说之研究》揭示了此种发展。正如学者们所指出,宋元时期净明道的教义融入了儒、佛的思想,尤其是儒家伦理,从而完成了净明道的改造与革新;同时,许逊成为净明道祖师,“外力”起了重要作用,如许氏家族以外的孝道成员的努力,许逊教团之外道教人士的帮助等^⑫。宋明志书中关于许逊记载的变化,与唐代以来《道藏》材料塑造的许逊形象、宋元时期净明道的发展轨迹有着同步之处,在某种程度上说,志书也起了“外力”的作用。但是,南宋以后,士人在许逊信仰上特别强调儒家祭祀经典的规定,“仙道”这一净明道的终极目标逐渐成为践行“人道”的手段,许逊信仰出现新的特点。

《礼记·祭法》云:“夫圣王之制祭祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大

①李贤等:《明一统志》卷49《南昌府·山川》,文渊阁四库全书,台湾商务印书馆影印,第473册,第3页;林庭楫、周广:嘉靖《江西通志》卷4《南昌府·山川》,四库全书存目丛书本,齐鲁出版社1996年影印本,第130页。

②万历《新修南昌府志》卷3《山川》,第57~58页。

③《明一统志》卷49《南昌府·寺观》,第9页;嘉靖《江西通志》卷7《南昌府·寺观》,第301页。

④万历《新修南昌府志》卷23《寺观》,第453页。

⑤第181页。

⑥第580页。

⑦万历《新修南昌府志》卷3《山川》、卷5《桥渡》,第59、100页。另外,《明一统志》卷49《南昌府·山川》与嘉靖《江西通志》卷4《南昌府·山川》俱将香炉峰上的许旌阳祠改为了许旌阳洞。

⑧万历《新修南昌府志》卷3《山川》,第60页。

⑨参见《明一统志》卷49《南昌府·山川》、嘉靖《江西通志》卷4《南昌府·山川》与万历《新修南昌府志》卷3《山川》。

⑩参见郭武:《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景的考察》第2章《〈净明忠孝全书〉的形成背景》,第92页;并见秋月观暎:《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》第2章《西山与旌阳县》,第45页。

⑪郭武先生认为,许逊信仰由民间信仰发展成为宗教派派,与当时中国(尤其是江西地区)社会政治、经济、文化等因素的变化有关,参见氏著《净明忠孝全书》研究——以宋、元社会为背景的考察》第3章《祖师传记:元代以前的教团历史》,第163页。

⑫参见郭武:《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景的考察》第4章《思想主旨:仙道与人道》、《结论》,第223~302页。关于宋元时期净明道教义的发展,并见秋月观暎:《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》第10章《关于近世中国宗教史上净明道的使命》,第249~261页。

菑则祀之，能捍大患则祀之。”^①存世的少数几部南宋地方志在《祠庙门》中都曾引用这段祭祀帝王的规定，以阐释诸神祠进入地方祀典的缘由^②。一些明代地方志延续了这一思想，万历《新修南昌府志》收录了多篇明人颂扬许逊的记文，如万恭《玉皇阁记》云：

晋敬之先生者，修净明忠孝之教，天神降，地祇出，驱蛟龙而戮之，西安亡垫溺之虞，事在旌阳传中。力徙城于章江之浒，而水陆始兼利矣。洪之民德敬之先生甚厚，即其所维铁柱所而祀之，西湖之阳，第曰福主而不名，非祀仙也，祀功也。^③

引文可见，除了道教真君的仙术之外，许逊佑护地方的福主功业更为当地人所崇祀，故“非祀仙也，祀功也”。陈文烛《许真君庙碑》同样强调许逊因有功于民而区别于其他神仙：“往读《列仙传》，如晋葛洪、扈谦同真君羽化，世号神仙，何从祀之？而祀典所云：法施于民则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。善乎！万司马氏曰：‘祀功也，非祀仙也。’”^④

在《许韦二君功德碑》中，邑人胡俨亦强调许逊的“旌阳令”身份，赞扬了许逊在县令任上的善举，并与唐元和（806～820）年间江西观察使韦丹“为民去害兴利”的功业相提。韦丹，因江西观察使任上“政事卓异，宰相周墀称当时治民第一，德被八州，诏刻功于碑”^⑤。胡文称：“二君于民功德若此，而报祀不举，岂非旷典欤？祭法曰：‘法施于民则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。’由此而言，二君之祀，于礼为宜，然举而行之，则存乎人焉。……许君仍旧观以祀，即铁柱延真宫也。乃作新祠于观中，西北以祀韦君。”^⑥许、韦二君，一为披仙术为民除害的县令与道教真君，另一位为“治民第一”的地方官员，均以有功于民为后人同祀，然而，对地方社会而言，许逊仅凭真君祖师之术，尚难以与韦丹的卓异政绩比肩，须使“民物莫安”，才“其功大矣”^⑦。值得注意的是，前引万历《新修南昌府志》以铁柱延真宫与许旌阳祠同址，而在《明一统志》、嘉靖《江西通志》的祠庙部分中，并无收录许旌阳祠，那么，万历《新修南昌府志》的独特记载有何意义？该书卷10《裡祀》提供了线索：

夫国之大者在祀，所以崇德报功而尚贤也。郡中若文庙、社稷、山川，固裡祀正典，而各祠

血食兹土，或以死勤事，或御灾捍患，均之有功德于民焉，具得载在祀典，故并存之。^⑧

换言之，裡祀部分收录的祠庙，已然进入地方祀典。许旌阳祠既入地方祀典，铁柱延真宫与其同址有何意义？结合《明会典》所记，明朝南昌府仅忠臣庙进入国家祀典，许旌阳祠或因未进入祀典而不被《明一统志》和嘉靖《江西通志》记载，而稍晚成书的万历《新修南昌府志》收录了许旌阳祠，当与范涑知南昌府修复前朝曾经纳入官方祀典的数十座庙宇有关^⑨，此时该祠或已收入地方祀典，于是，将铁柱宫与许旌阳祠视为一处，铁柱宫俨然为祀典所认同。

万历《新修南昌府志》卷28还录有北宋王安石《许旌阳祠记》。是记称：“今师帅南丰曾君巩慨然新之。巩，儒生也，殆非好尚老氏教者，亦曰：能御大灾、能捍大患则祀之，礼经然也。”^⑩王安石对于祠祀许逊的说法与上述几篇记文相同。曾巩知洪州时虽曾祭拜过西山玉隆观（见上文），并未提及修复玉隆观或许旌阳祠事，此篇记文亦未见于王安石文集，宋人的记文首见于明代地方志而不收于文集的现象，已非一二例^⑪，颇疑此文非王安石所作。尽管如此，该文与上引诸文同列于万历《新修南昌府志》，多少反

①郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》卷46《祭法第二十三》，北京大学出版社2000年，第1524页。

②谈钥纂修：嘉泰《吴兴志》卷13《祠庙》，齐硕等修、陈耆卿纂：嘉定《赤城志》卷31《祠庙门》，赵与泌修、黄岩孙纂：宝祐《仙溪志》卷3，宋元方志丛刊本，中华书局1990年，第4741、7516、8307页。

③万历《新修南昌府志》卷29《艺文》，第610页。

④万历《新修南昌府志》卷28《艺文》，第576页。

⑤万历《新修南昌府志》卷15《名宦传》，第278页。

⑥万历《新修南昌府志》卷28《艺文》，第580页。

⑦万历《新修南昌府志》卷28《艺文》，第579页。

⑧第181页。

⑨李平亮《明清南昌西山万寿宫与地方权力体系的演变（1550—1910）》考察了明清时期南昌府西山万寿宫的兴衰，作者引《明会典》讨论了明朝南昌府仅有忠臣庙进入国家祀典，西山万寿宫未能进入祀典之列，至万历范涑知南昌府时，全面修复了前代曾纳入官方祀典的数十座被毁庙宇，厦门大学硕士学位论文2001年，第15页。并见徐涛等撰、李东阳等重修：《明会典》卷85《祭祀六》，文渊阁四库全书本，台湾印书馆影印，第617册，第807页。

⑩参见第575页。

⑪如万历《新修南昌府志》卷29《艺文》收录北宋余靖《西山行程记》，第618～619页；陈霖纂修：正德《南康府志》卷8收录南宋吕祖谦《南康石堤记》，天一阁藏明代方志选刊，上海古籍书店影印本1964年，两篇记文均未见于同氏文集。

映了明人的观念。

三、地方志与民间祠祀

唐宋时期,道教对许逊形象进行了重塑,但许逊的不少神迹同时留存于志书中,地方志因而提供了藏外材料的支持。同时,方志的权威地位亦被《道藏》材料所认可,据前引《玉隆集》,宋徽宗即以《图经》来检验权掌九天的许逊预言之真伪。唐至北宋时期的《图经》,既是当时地方志的主要流行形式^①,也是地方神祇进入祀典、走向合法化的重要载体^②。

《大唐开元礼》颁行(开元二十年,732)以前,唐代地方“诸神祠”未列入国家礼典,不过,地方祠祀还是得到地方官府的承认与支持,具有合法性;《大唐开元礼》颁行后,地方政府对“诸神祠”拥有祠祀合法性的认定权,使得地方信仰与国家礼制的结合成为可能,这个重要变化的依据之一就来自地方文献《图经》。正如雷闻先生所指出,《图经》由地方政府主持修撰,官方色彩很重,在判定地方祠祀正当性时发挥了重要作用,并反映了地方经济文化的发展在“祀典”形成中的作用,体现了中唐以后“祀典”涵义的逐步扩大^③。

宋代对于地方祠祀的规定趋于明晰,《宋史·礼志》曰:“其诸州奉祀,则五郊迎气日祭岳、镇、海、渎,春秋二仲享先代帝王及周六庙,并如中祀。州县祭社稷,奠文宣王,祀风雨,并如小祀。凡有大赦,则令诸州祭岳、渎、名山、大川在境内者,及历代帝王、忠臣、烈士载祀典者,仍禁近祠庙咸加祭。”^④关于诸祠庙,同书进一步规定:“自开宝、皇祐以来,凡天下名在地志,功及生民,宫观陵庙,名山大川能兴云雨者,并加崇饰,增入祀典。”^⑤“名在地志”,强调了地方因素在祀典中的作用;而“功及生民”,既继承了儒家经典,又突出了祠神对地方社会的贡献。在国家调整地方祭祀政策、修定祀典的过程中,地志(《图经》)的地位越来越上升。

景德二年(1005)九月,真宗曾下诏“取《图经》所载者赐额”^⑥,意味着在民间神祇能否进入祀典的问题上,《图经》具有初步认定的作用。哲宗绍圣二年(1095)十二月,尚书礼部侍郎黄裳等人奏言:“乞诏天下州军籍境内神祠,略叙所置本末,勒为一书,书曰‘某州祠典’。从之。”^⑦相同一事,《文献通考》记为:“绍圣二年,礼部侍郎黄裳请诏天下州军,籍所祠庙,略叙本末如《图经》,命曰‘某州祀典’。从之。”^⑧据此,《图经》为祀典的撰写提供了范例,它与国家祀典“实相表里”^⑨。南宋道士白玉蟾“设计”的徽宗取《图经》细节,实则认可了《图经》在国家礼典修撰中的独特地位。

地方官在处理民间祠祀与相关事务时,时常以《图经》为据,体现了《图经》在地方神祇合法化过程中的重要作用^⑩。如淳熙五年(1178),朱熹知南康军(治今江西星子县),遭遇大旱,遂遍诣各祈祷灵应处求雨,都昌县(治今江西都昌县)陶威公庙即为其中一处。陶威公,即东晋陶侃,其建功立业之地并非南康军,但当地税户董翌称:“谨按图经,公始家鄱阳,后徙浔阳,见有遗迹在本军都昌县界,及有庙貌在本军城内及都昌县,水旱祷禳,皆有感应”,乞求朝廷赐予封号,南康军在核实后,认为“宜加官爵封号庙额者,州具实事状申转运司”^⑪。在申请封号的过程中,朱熹正是依据《图经》,说明陶威公在都昌县久享庙

①王德恒:《中国方志学》,大象出版社1997年,第92页。

②关于宋代地方祠祀与国家祭祀政策和祀典关系的讨论,参见韩森:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》之4《赐封》,浙江人民出版社1999年,第76~101页;雷闻:《郊庙之外:隋唐国家祭祀与宗教》第3章《“祀典”与“淫祠”之间》,三联书店2009年,第270~276页;皮庆生:《宋代民众祠神信仰研究》第6章《正祀与淫祀——宋代祠神信仰的合法性研究》,上海古籍出版社2008年,第272~317页;等。

③参见雷闻:《郊庙之外:隋唐国家祭祀与宗教》第3章《“祀典”与“淫祠”之间》,第223、264~273页。

④脱脱等:《宋史》卷98《礼志一》,中华书局点校本1985年新1版,第2425页。

⑤《宋史》卷105《礼志八》,第2561页。

⑥徐松辑:《宋会要辑稿》礼20之6,中华书局1957年,第767页。

⑦《宋会要辑稿》礼20之9,第769页。

⑧马端临:《文献通考》卷90《郊社考二十三·杂祠淫祠》,中华书局校点本2011年,第2771页。

⑨《宋会要辑稿》礼20之10,第769页。

⑩关于朱熹在地方的礼制实践与《图经》在地方事务中的作用等问题,笔者拟另文讨论。

⑪朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷20《乞加封陶威公状》,朱杰人等主编:《朱子全书》第21册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年,第933~936页。

食,存在“血缘”关系,而且旱涝祈祷皆应,有功于当地,这符合礼典中增入祀典的规定:“名在地志,功及生民,宫观陵庙,名山大川能兴云雨者”。

从南宋地方志中,我们可以看到《图经》与祀典的关系进一步变化。淳熙《严州图经》在提及朱太守祠时,称“旧亦不载祀典。绍兴九年,因修《图经》,知为会稽郡地买臣故乡,为加增葺,岁时祀之”^①。可见,虽然祀典不载朱太守祠,但通过重修《图经》,不仅收录了该祠庙,还记录下“岁时祭祀”之制,使之合法化。有的记载还将《图经》与祀典并提,颇有视《图经》如地方祀典的意味,如临安府会灵庙建成后,李壁在记文中提到:“雨暘致祷,无有差忒。载之祀典,纪之《图经》,可考不诬。”^②

唐宋时期,国家打击淫祠并不少见,然而,即便如狄仁杰毁江南淫祠“至千七百,惟存禹、太伯以下四人”,南宋之后,“夫四人者,不可数见,而千七百之淫祠,今未必不烂熳于宇宙间也”,所以,地方志的书写者“犹以土俗传信重于锄剔,姑并存之,使来者择焉”^③。所谓“土俗传信”,“采之旧闻,访之故老,皆有考据”,故存之《图经》^④。因而,地方官府借助《图经》保存民间信仰,既符合国家对地方祀典的规定,又遵从了地方祭祀传统,或不失为“时宜”之计。

如何对待当地的祭祀传统,曾出任过地方官的朱熹有过评论。朱熹支持地方官毁淫祠,但指出须留意民心,在评述张栻拆庙一事时,他说:“南轩拆庙,次第亦未到此。须是使民知信,未稍无疑,始得。不然,民倚神为主,拆了转使民信向怨望。”^⑤显然,在毁淫祠的问题上,朱熹注意到了当地的祭祀传统,若只是强行拆庙,并不能从百姓心中真正毁掉淫祠。

宋代方志在国家与地方祀典编撰中的作用,在明代得到延续,许逊信仰的变迁反映了这一趋势。明朝,西山万寿宫、铁柱延真宫等与许逊信仰有关的宫观未能进入国家祀典,与国家调整宗教政策、打击淫祠有关^⑥。正统(1436~1449)初年,江西按察使石璞^⑦曾向朝廷奏言许逊与韦丹二人有功于本府,“上闻,遂命礼官具祝册,每岁春秋,方面重臣揆时备物,行事祠下。”^⑧可见,虽然西山万寿宫等未进入明朝国家礼典,但许逊作为有功于民的地方神灵,仍然会被朝廷所认可。南昌知府范涑主持修纂万历《新修南昌府志》时,曾以“郡故有志而未传,即渚之二酉”,听取郡邑耆老之传授,得“百年物也”^⑨。因而,在《新修南昌府志》中,当地流传数百年的许逊信仰,不仅得到记录传承,还有了新的形象;此时,许逊的真君色彩已不如地方福主强烈,道教仙术已成为实行“人道”的手段,加之许逊合乎儒家经典的要求,其佑护本地的功德也得到了地方人士的大力颂扬,“祀功也,非祀仙也”,道出了许旌阳祠进入地方祀典的正当理由。

四、结 语

晋唐以降,许逊在演变为净明道祖师之前,许逊信仰在民间传承已久。无论是民间,抑或道教,都对许逊进行过多种形象的塑造,或道士、真君祖师,或县令、水神;或具铜符铁券、金丹宝经,或携正一斩邪之法、三五飞步之术;或入水斩蛟,或巡行九天,无一不体现出设计之精心。南宋至元,随着净明道的产生与许逊成为净明道祖师,道教人士对许逊的塑造已无大变化,但在地方社会,明代南昌府的许逊形象仍在转变,从曾经凌驾于君主的真君复归县令,携“流闻远迹”之“慈惠之政”^⑩,借其仙术有功于家乡,完成从“仙道”至“人道”的逆向转变,许逊信仰更多地蕴含了儒家伦理。

在许逊形象的变换中,《道藏》材料的夸大描述,常为非道教人士所批评。然而,令人感兴趣的是,志

① 陈公亮修,刘文富纂:淳熙《严州图经》卷2《祠庙》,中华书局宋元方志丛刊本1990年,第4328页。

② 潜说友纂修:咸淳《临安志》卷71《祠祀一》,中华书局宋元方志丛刊本1990年,第4000页。

③ 嘉定《赤城志》卷31《祠庙门》,第7516页。

④ 刘克庄:《后村先生大全集》卷97《仙溪志》,四部丛刊本,上海商务印书馆1922年。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》卷3《鬼神》,中华书局校点本1986年,第35~36页。

⑥ 参见前揭李平亮《明清南昌西山万寿宫与地方权力体系的演变(1550—1910)》第3章《西山万寿宫与地方利益集团》,第14页。

⑦ 张廷玉等:《明史》卷160《石璞传》,中华书局校点本1974年,第4360页。

⑧ 万历《新修南昌府志》卷28《许韦二君功德碑》,第580页。

⑨ 万历《新修南昌府志·序》,第1页。

⑩ 万历《新修南昌府志》卷28《许韦二君功德碑》,第579页。

书所记录的许逊形象与神迹,与《道藏》所述差别不大,宋明方志在相关记载上的序列变化,亦与道教人士对许逊形象的重塑以及净明道的发展同步。这或许说明了根源于民间信仰的许逊崇拜,无论它带有哪种色彩,都需要依托地方志、地方传统来推动形象的重塑。北宋以来,国家试图通过颁行祀典、完善赐额赐号等制度来调整国家祭祀体系^①,在地方祭祀层面,《图经》拥有判定民间神祇能否进入祀典的权威,成为民间祠祀合法化的重要途径之一。玉隆观在北宋时几度获得赐额,但到了南宋道士白玉蟾的笔下,许逊这位可上九天的道君,其灵迹也依赖地方《图经》加以认定,其中的变化值得进一步思考。

至少在明万历时,南昌府的地方神祇进入地方祀典的标准与南宋时期并无二致,对儒家传统经典的继承成为共同的标准。在玉隆万寿宫、铁柱延真宫未能进入国家礼典的背景下,许旌阳祠被纳入地方祀典,不失为道教、民间信仰与地方社会的共同之需。南宋淳熙《严州图经》的一则记载,或可解释万历《新修南昌府志》中铁柱延真宫与许旌阳祠被视为同一的说法:严州(治今浙江建德市)英烈王庙,“旧不载祀典,绍兴九年,因修《图经》,考正本原,取吴山本庙封爵名之,岁时遣官致祭焉。”^②可见,虽然身处祀典之外,仍然可以通过地方的“考正本原”,以具备进入《图经》的条件。类似许逊崇拜这样融合了宗教与民间祠祀的信仰,地方志既是其变迁的载体,又是推动其演变的动力之一,万历以后,许逊信仰的发展又越出唐宋以来的轨道,不断加入地方社会的需要,其演变日趋复杂^③。

Local Gazetteers and the Evolution of Xu Xun Beliefs in Nanchang from Song to Ming Dynasty

Chen Xi (Associate Professor, Wuhan University)

Wang Zhongjing (Graduate, Wuhan University)

Abstract: Xu Xun had been shaped multiply by both inside and outside the Taoist to make him be both the gods of Taoist and popular beliefs in the evolution of Xu Xun beliefs in Nanchang area. The local gazetteers had played the unique role besides the Taoist Scriptures(道藏) in the evolution. On one hand, the sequence changes of Xu Xun in local gazetteers had been synchronous with the reshaping by Taoist since the Tang and the Song Dynasties and the development of Jing-ming Sect (净明道) during the Song and the Yuan Dynasties. On the other hand, because “map guide”(Tu jing 图经) of Tang and Song Dynasties was the carrier in which local deities were taken in country's Register of Sacrifices(祀典) and made them legalized, the image of Xu Xun was reshaped according to country's Register of Sacrifices in Nanchang during the Ming Dynasty. Xu Xun was reshaped from a water god who could chop dragons living in rivers, a Cheng Chun(真君) of Taoist, the founder of Jing-ming Sect to the local patron saint who met the Confucian ritual classics and had performed meritorious service to the local people by local gazetteers of Ming Dynasty, thereby being taken in the local Register of Sacrifices.

Key words: local gazetteers; Xu Xun beliefs; Nanchang; Song and Ming Dynasties

●作者简介:陈曦,武汉大学历史学院副教授;湖北 武汉 430072。Email:chenxiwhu@gmail.com。

王忠敬,武汉大学历史学院硕士生。

●基金项目:国家社会科学基金一般项目(10BZS019)

●责任编辑:桂莉

①参见韩森:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》之4《赐封》,第76~101页;雷闻:《郊庙之外:隋唐国家祭祀与宗教》第3章《“祀典”与“淫祠”之间》,第270~276页;皮庆生:《宋代民众祠神信仰研究》第6章《正祀与淫祀——宋代祠神信仰的合法性研究》,第272~317页;等。

②陈公亮修、刘文富纂:淳熙《严州图经》卷2《祠庙》,宋元方志丛刊本,中华书局1990年,第4328页。

③参见前揭李平亮:《明清南昌西山万寿宫与地方权力体系的演变(1550—1910)》。