

句容茅山的兴起与南朝社会^{*}

魏 斌

摘 要：梁武帝普通三年刻立于茅山南洞口的《九锡真人三茅君碑》，为理解以句容茅山为中心的南朝信仰地理提供了珍贵线索。题名于碑的“齐梁诸馆高道”人数众多，籍贯明确，呈现出侨旧混杂的特征。从身份上说，三茅君是三位原籍关中、渡江成为茅山之主的“神仙侨民”。这种侨寓情节的三茅君传记，出现于杨、许降神的东晋中期。三茅君被赋予的信仰职责是“监泰山之众真，总括吴越之万神”，即主管江南侨旧民众的升仙之路和生死问题，具有融合侨旧的信仰面貌。在这种“宗教想象力”的影响下，茅山成为道教圣地，刘宋以后道馆日渐增多，齐梁时期臻于极盛。这些道馆多由皇室敕建或大族供养，馆务“劬劳”，并非纯粹支持个人修道。在梁武帝中期佛教日益兴盛的形势下，道教徒在圣地茅山建造总结三茅君信仰的纪念石刻，具有一定的宗教抗争意味。

关键词：茅山 三茅君 神仙 侨旧 南朝

永嘉之乱后的流民南迁及其带来的区域历史变动，是东晋南朝史研究最核心的课题之一。近一个世纪以来，国内外学界在侨吴士族关系、侨州郡县及流民分布、黄白籍、土断等问题上积累了极为丰厚的成果。^① 不过，由于史料不足等原因，侨民在江南新居地的社会秩序和日常生活图景，仍然很不明晰。^② 比如说，在江南侨民最为集中的京口、晋陵和建康以东

* 本文为教育部新世纪优秀人才支持计划（CNET—12—0436）、教育部人文社会科学研究规划基金项目（项目号 12YJA770041）阶段性成果。感谢匿名审稿人提出的宝贵修改意见。

① 相关学术史梳理，参见胡阿祥：《东晋南朝侨州郡县与侨流人口研究》，南京：江苏教育出版社，2008年，第12—33页；中村圭爾：《六朝江南地域史研究》，东京：汲古书院，2006年，第3—66页。

② 这个问题自20世纪二三十年代以来不断有国内外学者触及，在侨旧学风、语言习惯、族群关系、身份性婚姻圈、土地秩序、物质文化、宗教信仰、社会风气等方面，取得了不少深具启发意义的成果，如唐长孺：《读抱朴子推论南北学风的异同》，《魏晋南北朝史论丛》，北京：中华书局，2011年，第338—368页；陈寅恪：《东晋南朝之吴语》，《金明馆丛稿二编》，北京：三联书店，2001年，第304—309页；陈寅恪：《魏书司马睿传江东民族条释证及推论》，《金明馆丛稿初编》，北京：三联书店，2001年，第78—119页；周一良：《南朝境内之各种人及政府对待之政策》，《魏晋南北朝史论集》，北京：北京大学出版社，1997年，第33—101页；中村圭爾：《六朝贵族制研究》，东京：风间书房，1987年，第359—398页；唐长孺：《南朝的屯、邸、别墅及山泽占领》，《山居存稿》，北京：中华书局，2011年，第1—26页；中村圭爾：《六朝江南地域史研究》，第323—383页；Michel Strickmann，“The

沿江地区,^① 侨民所带来的生计习惯和文化观念,如何在新居地植根存续?是否会影响到邻近地区的江南旧民?江南旧民又如何面对侨民及其文化?如果没有更为细致的区域性史料,这些问题很难落实到具体地理空间内进行观察。

句容茅山的道教史料群由此显得弥足珍贵。《真诰》、《周氏冥通记》中记录了大量有关茅山道教活动的细节,其价值早已广为人知。而一类更直观的史料——碑石及其铭文,由于原石多已亡失,尚未受到足够重视。这些当时分布于山中各处的纪念性石刻,蕴含着理解句容茅山区域史的丰富线索。其中,梁武帝普通三年(522)由建康崇虚馆主、道士正张绎主持刻立于茅山南洞口的《九锡真人三茅君碑》,由于其信仰总结意味和大量有明确身份、籍贯的题名,学术价值尤为重要。本文计划从此碑入手,结合相关石刻及《真诰》、《周氏冥通记》等文献记载,从社会史层面探讨句容茅山的兴起及其意义。

句容茅山以上清派的修道圣地而著名。^② 茅山中的句曲山洞位列道教十大洞天之八,^③ 在《真诰》的“神启”中,“吴句曲之金陵”与“越桐柏之金庭”并称,被认为是“养真之福境,成神之灵墟”,“吴越之境唯此两金最为福地”。^④ 不过,葛洪在《抱朴子内篇》中曾历数当时可以修道合仙药的江南名山,句容茅山并不在其列。^⑤ 葛洪就是句容人,他对茅山的“忽视”,说明直至东晋初期茅山仍非修道圣地。根据《真诰》及相关文献来看,茅山被赋予特殊宗教意味,其实就肇始于东晋中期杨羲和许谧父子的降神活动,而真正成为道馆集中的修道圣地,则要到刘宋以后特别是齐梁时期。

究竟是何种原因导致了句容茅山的圣地化?稍读《真诰》等文献就会发现,神仙三茅君兄弟在其中扮演了重要角色。许谧父子的修道之路由其指引,南朝时期茅山每年最隆重的信仰集会也与其有关。值得注意的是,三茅君本是咸阳南关人,后渡江成为茅山之主,主管着江南侨旧民众的升仙之路和生死问题。这是一个饶有兴味的现象。神仙三茅君的侨民身份是否与永嘉之乱后的流民南迁有关?三茅君信仰的兴盛和茅山的圣地化,是否反映出江南侨民、旧民的融

① Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy,” *T'oung Pao*, vol. 63, no. 1, 1977, pp. 1-64; 曹文柱:《六朝时期江南社会风气的变迁》,《历史研究》1988年第2期;李伯重:《东晋南朝江东的文化融合》,《历史研究》2005年第6期。但落实到具体的地理空间内、从细部上呈现侨旧民众生活图景的研究,仍然比较缺乏。

① 关于永嘉乱后江南侨民的分布,参见谭其骧:《晋永嘉丧乱后之民族迁徙》,《长水集》上册,北京:人民出版社,2009年,第206—229页;胡阿祥:《东晋南朝侨郡县与侨流人口研究》,第309—338页;葛剑雄主编:《中国移民史》第2卷,福州:福建人民出版社,1997年,第307—412页。

② 关于东晋南朝道教上清派特别是陶弘景,研究成果数量繁多,张超然有颇为细致的梳理,可以参见氏著:《系谱、教法及其整合:东晋南朝道教上清经派的基础研究》,博士学位论文,台湾政治大学中国文学系,2007年,第1—21页。此外,也可以参见索安(Seidel, Anna):《西方道教研究编年史》,吕鹏志、陈平等译,北京:中华书局,2002年,第23—26页。为避免繁琐,这里不再赘述。

③ 张君房编:《云笈七签》卷27《洞天福地》,李永晟点校,北京:中华书局,2003年,第611页。

④ 吉川忠夫、麦谷邦夫编:《真诰校注》卷11《稽神枢第一》,朱越利译,北京:中国社会科学出版社,2006年,第349页。关于茅山宗教地理的概要介绍,参见三浦国雄:《洞天福地小论》,《中国人のトボス》,东京:平凡社,1988年,第71—112页;Edward H. Schafer, *Mao Shan in T'ang Times*, Monograph No. 1, Revised edition, Boulder, Colorado: Society for the Study of Chinese Religions, 1989, pp. 1-9.

⑤ 王明:《抱朴子内篇校释》卷4《金丹》,北京:中华书局,1985年,第85页。葛洪提到的江南名山有晋安霍山,东阳长山、太白山,会稽四望山、大小天台山、盖竹山、括苍山。通检《抱朴子》内、外篇,均未提及句容茅山。

合关系?^①这正是本文所关心的问题。

一、普通三年茅山立碑事件

《九锡真人三茅君碑》原石今已不存,录文收入元代茅山道士刘大彬所编的《茅山志》。原碑内容由五部分构成:(1)天皇太帝授茅君九锡玉策文;(2)三茅君小传;(3)碑铭(叙述茅君事迹、立碑缘起等);(4)碑阴题记(记述立碑时的神异现象);(5)题名(“齐梁诸馆高道姓名”;唐宋时期续有补题,阙失未录),分别收入《茅山志》卷1《诰副墨》((1))、卷20《录金石》((1) (2) (3))、卷15《采真游》((5))。^②其中,(1)(2)(3)记述三茅君的策命文字和生平事迹,内容与《茅山志》卷5《茅君真胄》、《云笈七签》卷104李遵《太元真人东岳上卿司命真君传》大体相似而更简略。^③由于《茅君真胄》和李遵传记的存在,(1)(2)(3)的相关内容除了具有校勘方面的价值外,史料意义不大。可能正是由于这个原因,除了少数研究者简略提及(5)的题名价值外,^④此碑较少受到关注。

其实,古代碑石的史料意义,并不仅仅是刻写于其上的文字。碑石刻立同时也是一次重要的仪式过程。如果把普通三年三茅君碑的刻立,还原为一次集体性宗教事件,就会发现其中提示出很多有趣的历史线索。具体来说,为何刻立此碑?哪些人参与了这次活动?立碑时间、地点的选择是否有特殊考虑?沿着这些线索分析,再结合碑阴题名内容,普通三年茅山的信仰图景和此碑的史料价值,就会逐渐显现出来。

这次立碑有其特定的信仰背景。齐梁时期,茅山的信仰活动颇为兴盛。这种兴盛一方面体现在山中道馆林立,另一方面也体现在每年三月十八日道俗云集的登山盛会。《真诰》卷11《稽神枢第一》“三月十八日”条陶弘景注云:

唯三月十八日,公私云集,车有数百乘,人将四五千,道俗男女状如都市之众。看人唯共登山,作灵宝唱赞,事讫便散,岂复有深诚密契、愿睹神真者乎?纵时有至诚一两人,

① 已有学者注意到杨羲、许谧父子降神与东晋政治、社会结构的关联,如 Michel Strickmann, “The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy,” *T'oung Pao*, vol. 63, no. 1, 1977, pp. 1-64; 都築晶子:《南人寒門・寒人の宗教的想像力について》,《东洋史研究》47—2, 1988年,第24—55页。不过,这些研究关注的主要是杨羲、许谧父子的籍贯和身份,对于神仙三茅君较少讨论。另外,茅山附近曾发现过东莞侨民刘岱的墓志,参见镇江市博物馆:《刘岱墓志简述》,《文物》1977年第6期。

② 《茅山志》卷1《诰副墨》、卷20《录金石》、卷15《采真游》,《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年影印本,第550—551、630—632、617—619页。另外,《曾巩集》卷50《金石录跋尾》“茅君碑”条对此碑有简单介绍(北京:中华书局,1984年,第680页);南宋陈思《宝刻丛编》卷15《建康府》“梁茅君碑并两侧题名”条引《集古录目》、《复斋碑录》,亦有简要著录。(《石刻史料新编》第1辑第24册,台北:新文丰出版公司,1982年,第18325页)

③ 《茅山志》卷5《茅君真胄》,《道藏》第5册,第575—581页;张君房编:《云笈七签》卷104李遵《太元真人东岳上卿司命真君传》,第2254—2262页。一般认为,《茅君真胄》更接近于东晋中期《茅传》的内容。关于《茅君真胄》和李遵传记的文本比较,参见李丰楙:《汉武内传研究——汉武内传的著成及其衍变》,《六朝隋唐仙道类小说研究》,台北:学生书局,1986年,第30—31页;Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, vol. 2, 1984, p. 390. 笔者不习法文,此处参据张超然:《系谱、教法及其整合:东晋南北朝道教上清经派的基础研究》,第90页。

④ 参见刘琳:《论东晋南北朝道教的变革与发展》,《历史研究》1981年第5期;刘屹:《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,北京:中华书局,2005年,第607页。

复患此喧秽，终不能得专心自达。

三月十八日是大茅君来游茅山之日，《茅君真诰》云：“三月十八日、十二月二日期要吾师及南岳太虚赤真人游盼于二弟之处也，将可记识之。有好道者待我于是日，吾自当料理之，有以相教训于未悟。”^①这种明确的指示，自然引起修道者瞩目：“好道者欲求神仙，宜预斋戒，待此日登山请乞。笃志心诚者，三君自即见之，抽引令前，授以要道，以入洞门，辟兵水之灾，见太平圣君。”^②大茅君来游每年有两日，但据《真诰》可知，十二月二日由于天气寒冷，“多寒雪”，来的人很少。而三月十八日正值“江南草长，杂花生树，群莺乱飞”时节，登山乞神，场面相当壮观。

从陶弘景的描述可知，三月十八日登山乞神的“四五千入”之中，不仅仅是道士，也包括很多世俗信徒。他们主要的活动是登山，“作灵宝唱赞”，具有很强的仪式性。尽管陶弘景对这种集会颇多批评，但其中揭示的三茅君信仰的活力，^③却让人极感兴趣。普通三年刻立的三茅君碑，当然也是在这种信仰背景下出现的。

立碑事件的主持者是“三洞弟子领道士正”吴郡张绎。道士正是梁武帝天监二年（503）设立的道官，有大、小之分。平昌人孟景翼天监初年曾担任大道士正。^④从三茅君碑题名还可获知，张绎是以建康崇虚馆主身份兼道士正，统领道教事务。^⑤这意味着三茅君碑的刻立带有一定官方色彩。碑文说：

有道士张绎，欣圣迹之预闻，慨真颜之不睹，念至德之日道，惧传芳之消歇，故敬携同志，谨镌传录，虽复罗衣之屡拂，冀巨石之不糜，面千龄而沥肾，对万古以披心。但恨言不足以尽意，庶冥鉴之匪尤。

由这通张绎本人撰写的碑文可知，^⑥立碑刻写三茅君“传录”，是希望三茅君事迹能够传之久远，“长怀万古”、“传石留声”。他所提到的“同志”，当指“略见”于碑阴和碑侧的90余位“齐梁诸馆高道”。^⑦这份名单为了解齐梁时代的茅山道教世界，提供了极具价值的研究资料。略感遗憾的是，《茅山志》将其著录于《采真游》，而非直接附于碑铭之后，给利用这份题名带来一些麻烦。

题名至“治丞法身山阴董道盖”为止可以确认。问题在于自谁开始。主持其事的是道士正张绎，照理说他应当列于题名首位，但题写形式有些不符。题名一般包括馆名、籍贯、姓名三项（如“洞清馆主兰陵车龄晚”），《采真游》“张绎”条则是：“崇虚馆主道士正吴郡张绎。馆本宋明帝敕立于潮沟，供养大法师陆修静。齐永明敕立于蒋陵里。陶先生再兴焉。”开始符合一般形式，其后多出有关崇虚馆兴替的记述。紧随张绎之后的徐公休、张玄真、张景邈诸条，也有“善有道素”、“道兼三洞”、“秀挺超群”等文字。这种现象如何解释呢？《宝刻丛编》卷15“梁茅君碑并两侧题名”条引《复斋碑录》提示了一些线索：

① 《茅山志》卷5《茅君真诰》，《道藏》第5册，第580页。

② 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷11《稽神枢第一》，第364页。

③ 这种集会直到唐代中期仍很兴盛。《全唐文》卷377录唐宪宗大历十三年（778）柳识《茅山白鹤庙记》称“每岁春冬，皆有数千人，洁诚洗念，来朝此山”。（北京：中华书局，1983年，第3828页）

④ 《太平御览》卷666《道部八·道士》引《道学传》，北京：中华书局，1960年，第2973页。

⑤ 《隋书》卷27《百官志中》记北齐崇虚局职责是“掌五岳四渎神祀，在京及诸州道士簿帐等事”。（北京：中华书局，1973年，第755页）萧梁崇虚馆职责当与之类似。

⑥ 《太平御览》卷666《道部八·道士》引《道学传》：“（张绎）作茅山南洞碑，甚工。”（第2975页）

⑦ 《茅山志》卷20《录金石》，《道藏》第5册，第630—632页。

碑阴右侧题三洞法师真人殷灵养；左侧题三洞法师鲁郡周显明，以己卯诞世，寻真宋末，德茂齐梁。^①

殷灵养、周显明均见于《采真游》，题写形式为：三洞法师曲阿殷灵养、三洞法师鲁郡周显明。比较两种著录可知，周显明题名之后本来还有“以己卯诞世，寻真宋末，德茂齐梁”等文字。^②此外，《采真游》“孙文韬”条亦称：“南洞碑阴云：文韬心柔容毅，迹方智圆。既业不群物，故异简刊焉。”可见孙文韬题名之后也有相关文字。由此可以获知，题名于碑阴和碑侧的90余位“齐梁诸馆高道”，不少应当都附有介绍、评价性文字。这些文字在《茅山志》编纂时大部分被省略了。从顺序上来看，《采真游》中孙文韬在张绎之前。据此并结合传记内容推测，《采真游》中自“上清道士丹阳葛景宣仙公之胤”到“嗣真馆主丹阳句容许灵真”诸人，很可能也是题名内容。^③

如果仅从张绎开始算起的话，题名共计91人。从身份来说，有以下几种：（1）天师后裔：包括天师九世、十世孙和孙女，共有10人；（2）馆主、馆主女官、精舍女官：这是题名的主体，共有68人；（3）道士、女官：4人；（4）三洞法师：3人；（5）遯主：1人；（6）法身：5人。题名者所属的道馆，有不少可以确定位于茅山，如华阳馆、崇元馆、曲林馆、金陵馆、北洞馆、天市馆、方隅馆、金陵馆、招真馆等；有的则不在茅山，如林屋馆当位于太湖中的林屋山洞。^④但绝大多数道馆位置缺考。^⑤

题名者的籍贯分布最令人感兴趣。上述91人为主，加《采真游》张绎之前、葛景宣之后数人（包括有明确记载的孙文韬）。分郡县统计可知，晋陵郡人数最多，有34人；其次是丹阳郡19人，吴郡11人，南琅琊郡8人；然后是会稽郡4人（1人为僧人），义兴郡4人，吴兴郡2人，南东海郡2人；另外有侨民8人，天师后裔10人，不详籍贯者2人。可见题名于碑者主要来自于茅山周边地区，特别是邻近的晋陵郡和丹阳郡等地，同时也波及到太湖周边的吴郡、义兴和更远的会稽。从身份上来说，则兼有侨民和旧民。

陶弘景弟子参与了这次立碑活动，碑文书法即出自弘景弟子孙文韬之手。但现存题名中没有出现陶弘景的名字，也许是《茅山志》编纂时的省略。张绎和陶弘景曾就《法检论》有过“往复讨论”，^⑥两人是相识的。张绎主持在茅山建立三茅君碑，陶弘景应当会参与其事。但从

① 《石刻史料新编》第1辑第24册，第18325页。

② 周显明生于“己卯”年，即刘宋元嘉十六年（439），立碑时如果还在世，已有八十多岁。

③ 《茅山志》卷15《采真游》，《道藏》第5册，第617—619页。其中杂有一位僧人：“菩提白塔行禅比丘会稽释智渊，业总五乘，义该两教。”按，菩提白塔为天监十五年陶弘景所建，事见清顾沅钩本《梁上清真人许长史旧馆坛碑》，《石刻史料新编》第3辑第2册，台北：新文丰出版公司，1986年，第570页。《茅山志》卷20《录金石》等所录碑文不见此事，似是有意删去，参见陶弘景著，王京州校注：《陶弘景集校注》，上海：上海古籍出版社，2009年，第172页。

④ 华阳馆、崇元馆、金陵馆、招真馆、林屋馆，均见于《上清道类事相》卷1《仙观品》（《道藏》第24册，第874—878页）；曲林馆见于陶弘景《茅山曲林馆铭》（陶弘景著，王京州校注：《陶弘景集校注》，第194页）；北洞馆当位于茅山北洞，方隅馆当位于茅山北部的方隅山（燕口山），天市馆取自大茅山天市坛传说，金陵馆当与茅山金陵之地有关。（以上均见吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷11《稽神枢第一》，第356、438、362、346页）此外，茅真馆、鹤鸣馆从馆名来看也当与茅山有关。不过，道馆同名的情况也是存在的，吴郡海虞县虞山也有天师第十二代孙张裕所建的招真馆，《琴川志》卷13《虞山招真治碑》，《宋元方志丛刊》第2册，北京：中华书局，1990年，第1275—1276页。

⑤ 齐梁山中道馆地域分布很广泛，参见都築晶子：《六朝後半期における道館の成立》附《南朝道馆表》，《小田義久博士還暦記念東洋史論集》，京都：龍谷大学東洋史学研究会，1995年，第344—347页。

⑥ 《太平御览》卷666《道部八·道士》引《道学传》，第2975页。

立碑地点分析，又有些蹊跷。此碑立于茅山华阳南洞，也被称作南洞碑。《茅山志》卷7《括神枢·坛石桥亭》：“九锡亭，在南洞，以覆九锡文碑，石柱篆刻。”同书卷6《括神枢·洞》：“黑虎洞，在华阳南洞九锡碑之左。”又云：“黄龙洞，在九锡碑之右。”可知碑呈石柱状，篆刻，位于华阳南洞，居黄龙、黑虎两洞之间，元代时有亭覆盖其上。华阳南洞位于大茅山南麓，距陶弘景居住过的积金岭、雷平山、郁冈都比较远。^①

关于茅山的地理概况，陶弘景有过概括介绍。茅山是一组南北走向的狭长山峰的总称，山势曲折，“状如左书已字之形”：

今以在南最高者为大茅山。中央有三峰，连岑鼎立，以近后最高者为中茅山。近北一岑孤峰，上有聚石者为小茅山。大茅、中茅间名长阿，东出通延陵、[句]曲阿，西出通句容、湖[就]孰，以为连石、积金山，马岭相带，状如埭形。其中茅、小茅间名小阿，东西出亦如此，有一小马岭相连。自小茅山后去，便有雷平、燕口、方嵎、大横、良常诸山，靡迤相属，垂至破罡渚。自大茅南复有韭山、竹吴山、方山，从此叠障，达于吴兴诸山。^②

据《真诰》记载，茅山句曲山洞有五个便门，分别是南两便门、东西两便门和北大便门。便门是句曲洞天与外界交通的门户，为修道者所重视。但其中只有山南大洞、北良常洞比较显露，另外三处很难寻觅，陶弘景指出：“今山南大洞即是南面之西便门，东门似在枝陇中，北良常洞即是北大便门，而东西并不显。”^③正由于此，山南大洞附近较早成为道馆集中之地。^④不过，这里的信仰状况颇为芜杂：“自二十许年，远近男女互来依约，周流数里，廨舍十余坊。而学上道者甚寡，不过修灵宝斋及章符而已。近有一女人来洞口住，勤于洒扫，自称洞吏，颇作巫师占卜，多杂浮假。”这样来看，山南大洞附近主要是“不过修灵宝斋及章符”的道士以及巫祝的活动场所。陶弘景对此很不满意，批评说：“今南便门外虽大开而内已被塞，当缘秽炁多故也。”这个评论耐人寻味。意在使神仙三茅君“长怀万古”的《九锡真人三茅君碑》，为何会选择在被陶弘景批评为“秽炁”的山南大洞口呢？

不仅如此。南洞碑建立的普通三年五月，远在小茅山以北的雷平山麓，竟然也有碑刻活动，这就是《上清真人许长史旧馆坛碑阴》。^⑤碑文为陶弘景所撰，内有“十七年，乃缮勒碑坛，仰述真轨”之说，据此天监十七年此碑已刻写建造。但碑阴题名之后又记：“右王侯朝士刺史二千石过去见在受经法者。普通三年五月五日略记。”时间记述上出现了差异。这种差异是由于补刻而造成的。从内容上看，许长史碑阴分为两部分：陶弘景小传、题名（上清弟子、皇帝朝臣等）。其中，陶弘景小传记述其主要活动，至天监十五年“移郁冈斋室静斋”为止，据此推断，小传应当也是天监十七年刻写上石的。而仔细体味碑阴末尾的“右王侯朝士刺史二千石”云云，可知普通三年补刻的只是皇帝、朝臣题名。题名中谢举的官号“侍中、豫章内史、太尉长史”，综

① 陶弘景在茅山中换过好几处居所，扼要情况见《许长史旧馆坛碑阴》所刻小传：“永明十年壬申岁，投绂栖山，住中茅岭上，立为华阳馆。至梁天监四年，移居积金东洞。……十四年冬，徙来此馆。十五年，移郁冈斋室静斋。”（陶弘景著，王京州校注：《陶弘景集校注》，第186页）

② 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷11《稽神枢第一》，第347页。

③ 本段引文均见吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷11《稽神枢第一》，第356、366页。

④ 据陶弘景记述，南齐初年敕建的崇元馆即位于此处。此外，可考者还有张元妃所造的玄明馆、张允之所造的金陵馆等，均见《上清道类事相》卷1《仙观品》引《道学传》，第877—878页。

⑤ 此碑有多家著录，录文比勘参见陶弘景著，王京州校注：《陶弘景集校注》，第171—190页。另可参见李静：《〈许长史旧馆坛碑〉略考》，《宗教学研究》2008年第3期。

合了其天监十四年至普通元年间的主要任职，也可佐证此点。^①至于上清弟子题名，应当是天监十七年和碑文、小传一起刻写上石的。^②

普通三年的这次补刻引人注目。天监十七年的刻石，与陶弘景自立冥所的时间相近，可能是陶弘景根据真人指示筹备身后事宜的举措之一。^③后者则是一个很有趣的现象。许长史碑补刻于五月五日，南洞碑建立于五月十五日，前后仅相隔十天。这是否只是一种巧合？如果不是，这次补刻与三茅君碑的建立又有何关联？

普通三年茅山南洞口的立碑事件由此显得颇为特别。这次由建康道士正主持、牵涉到近百位道士和供养人、颇有神异色彩的集体性立碑活动，^④至少提示出以下几个问题：（1）与均为上清弟子题名的许长史碑相比，三茅君碑题名包括天师后裔、三洞法师、上清道士等多种身份，他们为何成为“同志”，共同参与三茅君碑的刻立？（2）从题名者地域分布来看，江南流民集中的晋陵郡、丹阳郡等地，江南土著势力强大的吴郡、义兴郡等地，都有不少人参与。三茅君究竟是怎样的神仙，会受到侨民、旧民的共同崇奉？（3）立碑地点为何选择在陶弘景极力批评的华阳南洞口？时间为何是在普通三年？为何十天前会有许长史碑的补刻？很明显，理解上述问题的关键是三茅君的信仰内涵。

二、“神仙侨民”与江南新乡土

据三茅君碑、《茅君真冑》和《云笈七签》本李遵《司命真君传》，大茅君名盈，咸阳南关人，曾在恒山学道，后受学于西城王君，汉元帝（一说汉宣帝）时升仙，渡江居于句曲之山，“邦人因改句曲为茅君之山”。后来他的两个弟弟茅固、茅衷亦于汉元帝永光年间渡江至茅山。至汉哀帝元寿二年（前1年），大茅君受太帝命为司命东卿上君，治赤城玉洞之府，离开茅山。茅固（中茅君）、茅衷（小茅君）为地仙，分别为定录真君和保命仙君，留居茅山。大茅君离开时约定，每年三月十八日、十二月二日来访。

有关三茅君传记的相关文本，道教史学者已有过不少讨论。综合相关意见来看，基本可以确认，记有上述内容的三茅君传记出现于东晋中期。^⑤最重要的证据，是《真诰》卷11《稽神枢第一》所记许谧答信：

① 《梁书》卷37《谢举传》，北京：中华书局，1973年，第529—530页。谢举于天监十四年出为宁远将军、豫章内史。十八年入为侍中，领步兵校尉。普通元年出为贞毅将军、太尉临川王长史。

② 《六朝事迹编类》卷14《碑刻》（上海：上海古籍出版社，1995年，第141页）、《宝刻丛编》卷15《建康府》“梁华阳石碣颂”条引《复斋碑录》（《石刻史料新编》第1辑第24册，第18324页），均指出了此碑碑阳、碑阴的时间差异，但没有注意到碑阴实际上也存在补刻现象。另据《茅山志》卷20《录金石》，此碑在唐大历十三年进行过一次“洗刻”（《道藏》第5册，第634页），《六朝事迹编类》称“唐紫阳观主刘行矩等重勒”，应当就是指这次“洗刻”。题名中径称“梁武皇帝”，王家葵认为就是重刻时所改，《陶弘景丛考》，济南：齐鲁书社，2003年，第366—367页。

③ 麦谷邦夫：《梁天监十八年纪年有铭墓砖和天监年间的陶弘景》，日本京都大学人文科学研究所主编：《日本东方学》第1辑，北京：中华书局，2007年，第80—97页。关于墓砖的发现过程及其相关研究，另可参见陈世华：《陶弘景书墓砖铭文发现及考证》，《东南文化》1987年第3期。

④ 碑阴称：“此碑有如玄孱宿构，略有四事：一者，工人凿山，唯得此碑，一石有如现成；二者，众石悉不堪作趺，唯所指安碑处，一石有如伏龙之状；三者，密石连环，唯安柱处有自然埒；四者，事竟，洞内飞泉忽涌。”（《茅山志》卷20《录金石》，《道藏》第5册，第632页）

⑤ 相关研究参见张超然：《系谱、教法及其整合：东晋南朝道教上清经派的基础研究》，第113—119页。

昔年十余岁时，述虚闲耆宿有见语，茅山上故昔有仙人，乃有市处，早已徙去。后见包公问动静，此君见答，今故在此山，非为徙去。此山，洞庭之西门，通太湖苞山中，所以仙人在中住也。唯说中仙君一人字，不言有兄弟三人，不分别长少，不道司命君尊远，别治东宫。未见传记，乃知高卑有差降，班次有等级耳，辄敬承诲命，于此而改。

校注指出，“未”当作“末”。许谧生于永兴二年（305），“十余岁”时正是两晋交替之际，其时故老口传只是说“故昔有仙人”，并无三茅君传说。后从包公（鲍靓）处听说仙人是茅季伟。这个说法在《晋书》卷80《许迈传》中可以得到印证：“谓余杭悬雷山近延陵之茅山，是洞庭西门，潜通五岳，陈安世、茅季伟常所游处。”^①在三茅君传记中，中茅君名固，字季伟，但许谧读到传记之前，显然并不知道茅季伟就是中茅君。他大概有些奇怪，为何鲍靓只告诉他中茅君的“字”。其实事情已经很明确，杨、许降神之前与茅山有关的茅姓仙人，就只有一位茅季伟。^②而且据鲍靓和许迈所言，其时茅山在神仙世界中的地位是依存于洞庭山的（洞庭之西门），远非后来可比。

许谧得读三茅君传记，是在“乙丑年初”，即兴宁三年（365）初。传记应当是随着杨、许降神活动一起问世的。传记是真人之诰的辅助文本，目的是吸引许谧皈依“上道”。^③那么，在这种背景下“出场”的神仙三茅君兄弟，具有怎样的特征呢？

三茅君传记并不完全是新建构的，其基础是早期《神仙传》中的茅君传记。^④不过，这位茅君是幽州人，学道于齐，^⑤新传记将其籍贯改为咸阳南关，是很大的不同。这种改变的原因已很难确知。值得注意的是，《真诰》卷17《握真辅第一》录有数条关中地区的地理、遗迹和传说，其后陶弘景有一条有趣的按语：

右此前十条，并杨君所写录潘安仁《关中记》语也。用白笺纸，行书，极好。当是聊抄其中事。

陶弘景对于杨羲为何抄写《关中记》，显然并不太清楚，故而判断为“聊抄”。其实，结合三茅君新籍贯来看，可能并非如此。《真诰》卷11《稽神枢第一》记定录君之语，称茅山金陵之土坚实，“掘其间作井，正似长安凤门外井水味”。又说：“子其秘之。吾有传记，具载其事，行当相示。”这条诰示的时间显然在许谧得读三茅君传之前。其中“正似长安凤门外井水味”一句，流露出原籍咸阳的中茅君对“故土”的熟悉。由此判断，杨羲抄读《关中记》，应当是为了获得有

① 葛洪在《抱朴子内篇》中则完全未提及茅君，只提到仙人陈安世，以“入山辟虎狼符”著称。（王明：《抱朴子内篇校释》卷17《登涉》，第310页）

② 东汉时有陈留人茅季伟，为太学生，曾与汉末党人颇有关系，但未见有学仙事迹。（《后汉纪》卷22《孝桓皇帝纪下》，北京：中华书局，2002年，第419页）

③ 张超然：《系谱、教法及其整合：东晋南朝道教上清经派的基础研究》，第89—112页。张超然注意到，相对于紫阳真人跋涉山岳的修道方式，寻求名师。注重存思诵读的上清经法更便于修行，对于身在官场的许谧更有吸引力。但即便如此，许谧仍犹豫不决。杨羲为此做了不少努力，真人不断发出诰示敦促许谧，并为其构造了一位仙偶云林夫人。关于后者的具体讨论，可以参见李丰楙：《魏晋神女传说与道教神女降真传说》，《误入与谪降：六朝隋唐道教文学论集》，台北：学生书局，1996年，第163—183页。

④ 现存有两种版本的《神仙传·茅君》，差异极大。《四库》本内容较多，情节与李遵撰三茅君传记相似，《汉魏丛书》辑本与《太平广记》卷13“茅君”相同，较简略，具体比勘参见葛洪撰，胡守为校释：《神仙传校释》，北京：中华书局，2010年，第182—189页。从顺序上说，应当是先有《汉魏丛书》辑本内容，后来有东晋中期所出李遵撰本，《四库》本最为晚出，明显是在李遵撰本基础上删改而成的。

⑤ 《史记》卷6《秦始皇本纪》记有齐客茅焦，颇有事迹。（北京：中华书局，1982年，第227页）

关关中地理的知识。

在李遵撰本茅君传记中,茅君自咸阳渡江至茅山,成为神仙世界的“侨民”。这个情节在早期《神仙传》中也不存在,而是记其成仙后:“去家十余里,忽然不见,远近为之立庙奉事之。茅君在帐中,与人言语,其出入,或发人马,或化为白鹤。”^①这位茅君显然是在故乡成仙,又佑护着乡里之人。为何李遵撰本中茅君会长途跋涉来到茅山,成为“神仙侨民”呢?细读《真诰》就会发现,这并不是一个孤立的现象。《真诰》中登场的神仙,绝大多数都来自吴越以外的地区,如卷1《运象篇》列有一份南岳夫人诰示的神仙名单,籍贯包括咸阳、郑、卫、幽、沛、常山、长乐、楚、东海、冯翊、涿郡、西域等地。^②出场最多的几位神仙,如紫阳真人周君是汝阴人,^③清灵真人裴君是右扶风人,^④杨羲仙师南岳夫人魏华存是任城人,均来自北方。其中,魏华存嫁于南阳刘氏,丈夫去世后,“为真仙默示其兆,知中原将乱,携二子渡江……自洛邑达江南”。^⑤许迈曾师从的鲍靓(其女嫁与葛洪)是东海或陈留人,于东晋大兴元年(318)南渡。^⑥河中人平仲节则在“大胡乱中国时”,渡江入括苍山。^⑦可见在《真诰》中,“神仙侨民”是一个相当普遍的身份特征。^⑧

关于“神仙侨民”迁居江南的具体情形,《神仙传》提供了一个有趣的例子。东海郡人王远(字方平),为乡里陈耽所供养,后来“蛇蜕”而去,南渡入括苍山,途经吴郡之时,住在“骨相当仙”的胥门小民蔡经家,点化其成仙。后来又再次降临蔡家,招来东海女神麻姑,显示种种仙术。根据蔡经的描述,王远“往来罗浮、括苍等山”,“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。……所到则山海之神皆来奉迎拜谒”。^⑨王远在故乡东海郡仙去后,渡江至江南,仙职与“地上五岳生死之事”有关,这些情节与“总括东岳”、“领死记生”的三茅君颇为相似。王远在吴郡与蔡经的接触,与三茅君对许谧的引导和教化,也有可比之处。

这种“神仙南渡”叙事,很容易让人联想到北方流民的南迁。分析起来,“神仙南渡”的原因,可能主要有两个:其一是流民将所崇奉的神仙带到了江南新居地;其二是神仙知识的传承者和制造者——道士们——的南渡。前一种情况相关记载较少,暂且不论;后一种情况在《抱

① 《太平广记》卷13“茅君”条,北京:中华书局,1961年,第87—88页。

② 吉川忠夫、麦谷邦夫编:《真诰校注》卷1《运象篇第一》,第7—9页。

③ 《紫阳真人内传》,《道藏》第5册,第542页。

④ 张君房编:《云笈七签》卷105《清灵真人裴君传》,第2263页。

⑤ 《太平广记》卷58“魏夫人”条,第357页。颜真卿《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》文字稍有差异。(《颜鲁公集》卷9,上海:上海古籍出版社,1992年,第57—61页)关于南岳魏夫人信仰,参见爱宕元:《南嶽魏夫人信仰の變遷》,吉川忠夫编:《六朝道教の研究》,東京:春秋社,1998年,第377—395页。魏华存、刘璞均实有其人,南京象山琅琊王氏墓地出土刘璞之女刘媚子墓志,提供了重要佐证,具体讨论参见周冶:《南岳夫人魏华存新考》,《世界宗教研究》2006年第2期。

⑥ 《晋书》卷95《艺术·鲍靓传》,北京:中华书局,1974年,第2482页;张君房编:《云笈七签》卷106《鲍靓真人传》。(第2318页)二者所记籍贯不同。

⑦ 吉川忠夫、麦谷邦夫编:《真诰校注》卷14《稽神枢第四》,第448页。

⑧ 赵益对上清系“传说人物”籍贯有过统计,参见氏著:《六朝南方神仙道教与文学论考》,上海:上海古籍出版社,2006年,第93—95页。此外,王青也注意到上清系神仙的北方特征。(《〈汉武帝内传〉与道教传经神话》,收入《先唐神话、宗教与文学考论》,北京:中华书局,2007年,第269—272页)

⑨ 《太平广记》卷7“王远”条,第45—48页。本条原出《神仙传》,《汉魏丛书》本《神仙传》与之相同,《四库》本则颇有文字差异,具体比勘参见葛洪撰,胡守为校释:《神仙传校释》卷3“王远”,第92—118页。

朴子内篇》、《真诰》等文献中均有不少记载。根据这些记载来看，道士群体的南渡，集中在东汉末年和永嘉之乱两个时期。

东汉末年南渡的道士中，最有名的是干吉（一作于吉）和左慈。干吉是琅琊人，“先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴会人多事之”。他是《太平经》的传承者。^①左慈是庐江人，据称汉末渡江至江南，不少名山留下了他的传说和遗迹。他似乎是江南丹法的传入者，葛洪曾说：“江东先无此书，书出于左元放，元放以授余从祖，从祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也。”^②江东地区“先无”的“此书”，指左慈所传《太清丹经》、《九鼎丹经》、《金丹液经》等。

永嘉之乱以后，南渡流民中有不少道士。葛洪说：“往者上国丧乱，莫不奔播四出。余周旋徐豫荆襄江广数州之间，阅见流移俗道士数百人矣。或有素闻其名，乃在云日之表者。”^③这些“流移”于江南的道士们，是神仙知识的重要宣传者。葛洪讥刺说：

余昔数见杂散道士辈，走贵人之门，专令从者作为空名，云其已四五百岁矣。人适问之年纪，佯不闻也，含笑俯仰，云八九十。须臾自言，我曾在华阴山断谷五十年，复于嵩山少室四十年，复在泰山六十年，复与某人在箕山五十年，为同人遍说所历，正尔，欲令人计合之，已数百岁人也。于是彼好之家，莫不烟起雾合，辐辏其门矣。^④

葛洪所云，其实就可以理解为大量道士涌入江南地区后，为吸纳信众进行的“欺诳”行为。从他的批评可以推想，应该有不少江南旧民被吸纳为信众。《太平御览》卷716《服用部一八》引《名山略记》称：“郁州道祭酒徐诞常以治席为事，有吴人姓夏侯来师诞，忽暴病死。”郁洲旧属东海郡，可知有吴人以北人祭酒为师。东晋初期存在于晋陵、句容的几个仙道传承线索，如魏华存、刘璞—杨羲—许谧父子，鲍靓—葛洪、许迈，紫阳真人周君、清灵真人裴君—华侨，也都可以置于这一背景下理解。^⑤

渡江来到江南的“神仙侨民”，与江南旧民的关系如何呢？《真诰》卷17《握真辅第一》记有紫阳真人周君神降时与许谧的一次谈话，很值得玩味。许谧问：“昔闻先生有守一法，愿乞以见授。”紫阳真人委婉拒绝，并解释说：“昔所不以道相受者，直以吴伦之交而有限隔耳。君乃真人也，且已大有所禀，将用守一，何为耶？”陶弘景注称：“周是汝阴人，汉太尉勃七世孙，故云伦人也。”紫阳真人和原籍右扶风的清灵真人，是晋陵人华侨降神时的主角，“先后教授侨经书，书皆与五千文相参，多说道家诚行养性事，亦有讖纬”。^⑥紫阳真人不肯授许谧守一法，一个重要原因是“直以吴伦之交而有限隔耳”，由此来看，侨人、吴人之间的道法传授，最初似

① 《三国志》卷46《吴书·孙策传》注引《江表传》，北京：中华书局，1982年，第1110页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》卷4《金丹》，第71页。参见吉川忠夫：《师受考》，《六朝精神史研究》，京都：同朋舍，1984年，第425—461页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》卷4《金丹》，第70页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》卷20《祛惑》，第346页。

⑤ 镇江丹徒县焦湾侯家店曾出土过一枚道教六面铜印，刻有“东治三师”、“□□王氏”、“民侨”等文字，参见刘昭瑞：《镇江出土东晋道教印考释》，《考古发现与早期道教研究》，北京：文物出版社，2007年，第158—167页。曾维加推测其中的“王氏”可能是琅琊王氏，《“永嘉南渡”与天师道的南传——再论焦湾侯家店道教六面铜印》，《世界宗教研究》2011年第3期。魏华存在世时亦为女官祭酒，“领职理民”，《太平广记》卷58“魏夫人”，第358页。需要指出的是，南渡侨民带来的信仰不仅是道教，佛教亦然，参见吉川忠夫：《五、六世紀東方沿海地域と仏教——摂山棲霞寺の歴史によせて》，《東洋史研究》42—3，1983年，第1—27页。

⑥ 《紫阳真人内传》附《周裴二真叙》，《道藏》第5册，第548页。关于《紫阳真人内传》的文本分析，

乎仍是有所保留的。

三茅君的态度则和紫阳真人有所不同。《真诰》卷2《运象篇第二》：

东卿司命甚知许长史之慈肃。小有天王昨问：“此人今何在？修何道？”东卿答曰：“是我乡里士也。内明真正，外混世业，乃良才也。今修上真道也。”

大茅君称许谧是“乡里士”，流露出对江南新乡土的认同感。陶弘景注意到此点，特别注解道：“乡里者，谓句容与茅山同境耳，非言本咸阳人也。”这一点令人很感兴趣。实际上，《真诰》神仙世界的主角就是侨居于茅山的三茅君，许谧的修道之路主要由其指引，陶弘景指出：“南真自是训授之师，紫微则下教之匠，并不关俦结之例。……其余男真，或陪从所引，或职司所任。至如二君，最为领据之主。今人读此辞事，若不悟斯理者，永不领其旨。”^①这个观察是非常敏锐的。而三茅君对许谧的指引，很大程度上是基于对句容地方的乡土认同。这种态度与紫阳真人相比，已是很大的不同。

三茅君与白鹤庙祭祀的结合，也可以看作是其走向江南土著化的一个表现。《真诰》卷11《稽神枢第一》“汉明帝永平二年”条陶弘景注：

按三君初得道，乘白鹤在山头，时诸村邑人互见，兼祈祷灵验，因共立庙于山东，号曰白鹤庙。每飨祀之时，或闻言语，或见白鹤在帐中，或闻伎乐声，于是竞各供侍。此庙今犹在山东平阿村中，有女子姓尹为祝。逮山西诸村，各各造庙。大茅西为吴墟庙，中茅后山上为述墟庙，并岁事鼓舞，同乎血祀。盖已为西明所司，非复真仙僚属矣。

据陶弘景记述，白鹤庙祭祀在茅山周边村聚极为盛行。其主庙位于茅山之东的村中，庙中有巫祝，各村又有分庙。从形式上看，显然是一种民间神祇信仰。陶弘景也意识到白鹤庙祭祀的非道教色彩，认为“盖已为西明所司，非复真仙僚属矣”。不过，白鹤庙主可能本来就非“真仙僚属”，而是常见的山神祭祀。^②

鹤在早期的茅君传中已经出现，茅君仙去后，民众立庙供奉，“茅君在帐中，与人言语，其出入，或发人马，或化为白鹤”。可能正是这个“化为白鹤”的情节，为新茅君传记的建构提供了灵感。《茅山志》卷5《茅君真胄》：“昔人有至心好道入庙请命者，或闻二君在帐中与人言语，或见白鹤在帐中。白鹤者，是服九转还丹使，能分形之变化也，亦可化作数十白鹤，或可乘之以飞行，而本形故在所止也。”^③九转还丹，指大茅君赐二弟“九转还丹一剂，神方一首，仙道成矣”。新茅君传记之后本来还附有这首“神方”。^④大茅君之所以要赐二弟九转还丹，是由于二弟“已老”，“上清升霄大术，非老夫所学”。^⑤在教习二弟停年不死之法并三年精思后，再赐以神

① 可参见张超然：《系谱、教法及其整合：东晋南北朝道教上清经派的基础研究》，第23—46页。

② 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷19《翼真检第一》，第566—567页。

③ 如临海白鹤山山神就与白鹤有关，《太平御览》卷582《乐部二十·鼓》引《临海记》，第2625页。关于原始三茅君信仰的山神属性，已有一些学者注意到，参见Edward H. Schafer, *Mao Shan in T'ang Times*, p.4; 赵益：《句曲洞天：公元四世纪上清道教的度灾之府》，《宗教学研究》2007年第3期。茅山的白鹤是三只，当与茅山三峰突出的地理特征有关。

④ 本条亦简略见于《初学记》卷30《鸟部·鹤》引李遵《太元真人茅君传》（北京：中华书局，2004年，第727页），可证《茅君真胄》确实更接近东晋中期的茅君传记。

⑤ 《太平御览》卷678《道部二十·传授上》引《登真隐诀》：“李翼，字仲甫，以七变法传左慈，慈修之，以变化万端。此经在《茅真人传》后，道士以还丹方殊密，故略出，别为一卷。”（第3025页）可知“神方”本附于新茅君传记之后，后来才成为单行本。

⑥ 《茅山志》卷5《茅君真胄》，《道藏》第5册，第578页；张君房编：《云笈七签》卷104《太元真人东岳上卿司命真君传》文字表述稍异（第2259页）

丹，终成仙道。这个情节似有所指，兴宁三年的许谧，已是“年出六十，耳目欲衰”的老人。^①

新茅君传记记述了大量茅山地理细节，《真诰》卷11《稽神枢第一》有关茅山地理环境的细致描述，即多抄自新茅君传记。这些关于茅山的“地方性知识”，内容琐碎具体，显示出撰述者对茅山地理和人文掌故的熟悉。推想起来，撰述者可能是利用了当地的白鹤信仰传说，^②将之与仙传糅合，转化为白鹤为九转还丹使及三茅君乘鹤的情节。^③通过这种述说方式，“神仙侨民”三茅君实现了土著化，成为江南新乡土的佑护之神，父老歌云：“茅山连金陵，江湖据下流。三神乘白鹤，各治一山头。召雨灌旱稻，陆田亦复柔。妻子咸保室，使我百无忧。”^④需要指出的是，这只是道教立场上的叙事。民间神祇被移居于此地的神仙、高僧取代或降服，在道教、佛教的“辅教故事”中是很常见的。这种叙事往往只是停留在口承或文本层面，现实中的民间祭祀仍旧延续。^⑤白鹤庙在新茅君传记、《真诰》中又被称作句曲真人庙，应当理解为在不同叙事中的差异。^⑥

从性质上说，三茅君是在文本上建构出来的虚拟“生命”，如何建构包括籍贯、学道经历、仙职等在内的“生命史”，反映出撰作者的理念。新传记展示的图景是：原籍关中的三茅君兄弟，渡江定居于句容茅山，成为“神仙侨民”。后来大茅君得补更高仙任，留下两位弟弟主宰茅山。他们主管、指引着江南地区侨旧民众的修仙之路和生死问题，同时也以地方神的形象佑护着茅山周边民众。很显然，“关中一茅山”是撰作者构建三茅君“生命史”的地理骨架，而“神仙侨民”对江南新乡土的认同感，则是撰作者的潜在理念。在这种背景下来看杨羲对关中、茅山地理的兴趣，^⑦显得饶有兴味。杨羲可能是吴人，^⑧他的上清道法则传承自南渡侨民魏华存及其子刘璞。这种道法传授上的侨旧关系，应当是三茅君以及《真诰》中登场的大多数神仙均来

① 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷1《运象篇第一》、卷9《协昌期第一》，第19、281—282页。

② 吴越地区白鹤信仰早有传统，《吴越春秋·阖闾内传第四》说，吴王女滕玉死，发丧时“乃舞白鹤于吴市中”。（周生春：《吴越春秋辑校汇考》，上海：上海古籍出版社，1997年，第53页）

③ 神仙乘鹤的例子，亦见于刘向《列仙传》卷上“王子乔”条，其升仙之时，“乘白鹤驻山头，望之不得到，举手谢时人，数日而去，亦立祠于缙氏山下及嵩高首焉”。（《道藏》第5册，第68页）薛爱华（Edward H. Schafer）对茅山白鹤意象及其文学表现有过分析。（Edward H. Schafer, “The Cranes of Mao-shan,” in M. Stricmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 2, MCB XXI, Bruxelles, 1983, pp. 372-393）

④ 《茅山志》卷5《茅君真胄》，《道藏》第5册，第580页；本条亦见于《初学记》卷30《鸟部·鹤》引李遵《太元真人茅君内传》（第727页），文字小异。

⑤ 参见魏斌：《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。

⑥ 据新茅君传所记，汉代朝廷曾三次封赐或修庙，分别是王莽地皇三年（公元22年）七月，“遣使者章邕赍黄金百镒、铜钟五枚，赠之于句曲三仙君”；东汉建武七年（公元31年）三月，“遣使者吴伦赍金五十斤，献之于三君”；东汉永平二年（公元59年）敕郡县修庙。（吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷11《稽神枢第一》，第360—361页）这些记事完全不见于东汉文献，薛爱华认为是撰述者虚构，参见Edward H. Schafer, *Mao Shan in T'ang Times*, p. 4. 其意图可能是借朝廷权威“宣示”三茅君早在汉代已定居茅山。

⑦ 前面提到杨羲曾抄写《关中记》。此外，他对茅山的地理环境也做过实地考察，其与许谧书信称：“不审尊马可得送以来否？此间草易于都下。彼幸不用，方欲周旋三秀。数日事也。”所谓“三秀”，即指茅山三峰，陶弘景注云：“凡云三秀者，皆谓三茅山之峰，山顶为秀，故呼三秀也。”（吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷17《握真辅第一》、卷2《运象篇第二》，第535、67页）

⑧ 杨羲的籍贯尚不确定，《真诰》卷20《真胄世谱》称其“本似是吴人，来居句容”，“本似是”云云，说

自于北方的知识背景。^①

三、茅山道馆的兴起及其信仰图景

东晋兴宁年间出现的新茅君传记，构建了一个想象中的茅山圣地。不过，据《真经始末》所云，杨、许降神时书写的上清文献，自太元元年许谧去世一直到义熙初年，约30年间，仅在句容、剡县等地小范围流传，读者不多。^②这就提出一个问题：真人之诔和传记中对三茅君和茅山圣地的“塑造”，影响力究竟如何呢？

《真诔》卷13《稽神枢第三》“许长史今所营屋宅”条陶弘景注云：

长史宅自湮毁之后，无人的知处。至宋初，长沙景王檀太妃供养道士姓陈，为立道士廨于雷平西北，即是今北廨也。后又有句容山其王文清，后为此廨主，见《传记》，知许昔于此立宅，因博访耆宿。至大明七年，有术虚老公徐偶，云其先祖伏事许长史……于时草莱芜没，王即芟除寻觅，果得砖井，[上]（土）已欲满，仍掘治，更加甃累。今有好水，水色小白，或是所云似凤门外水味也。

王文清是句容人，他所读的“传记”，就是杨、许降神时出现的新茅君传。上引最后一句“似凤门外水味”云云，亦见于《真诔》卷11《稽神枢第一》，据定录君诔示，正是“传记”中的内容。王文清读“传记”并寻访许长史旧宅，是在刘宋大明年间。^③从他的寻访活动可以获知，新茅君传记所构建的茅山圣地图景，在相当一段时间内影响力是很有限的。^④随着许谧父子先后去世，他们的雷平山馆久已荒废，不为人所知。王文清在刘宋中期进行的寻访活动，带有“再发现”的意味。分析起来，这种“再发现”有几个潜在的条件：其一，刘宋初期雷平山建造由长沙景王檀太妃供养的道馆，馆中的山居道士成为茅山信仰资源的寻访者；其二，新茅君传记和真人之诔在茅山道士间流传，成为寻访时的文本指南；其三，茅山周边父老的口承记忆。这些在王文清的寻访经历中都可以看到。

① 明陶弘景对此是抱有疑问的。（吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诔校注》，第592页）此外，有关杨羲的几种晚出传记，在提及籍贯时亦颇为模糊，如张君房编：《云笈七签》卷106《杨羲真人传》称“不知何许人也”（第2317页）；《侍帝晨东华上佐司命杨君传记》则未提及籍贯（《道藏》第34册，第475—480页）；《三洞群仙录》卷2“杨君司命”条引《真诔》，记为“句容人”（《道藏》第32册，第243页）；《历世真仙体道通鉴》卷24《杨羲》称“似是吴人”，与《真诔》相同。（《道藏》第5册，第238页）

② 三茅君籍贯是咸阳南关，值得注意的是，《真诔》中有不少神仙来自关中，如杜契、陈世京、乐长治、孟先生等，鲍靓先世似乎是京兆杜陵人。（吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诔校注》，第421、424、380页）许迈提到的茅山仙人陈安世也是京兆人。（《太平广记》卷5“陈安世”条，第37页）

③ 《真诔校注》卷19《翼真检第一》，第572—574页。许谧去世后，由其孙许黄民收集保存，“亦有数卷散出在诸亲通间”，在句容有小范围流传。元兴三年许黄民携赴剡县，居于马朗家，“于时诸人并未知寻阅经法，止禀奉而已”。义熙年间晋安郡吏王兴写有两通，一由孔默携回建康，后“焚荡，无复子遗”。一由王兴自携，后“遇风沦漂”，仅余《黄庭》一篇。可知杨、许降神后的几十年间，这批资料的流传是很有限的。参见陈国符：《道藏源流考》上册，北京：中华书局，1963年，第19—28页。

④ 王文清对杨、许所书上清经很有兴趣，曾从句容葛永真处得到杨羲书《王君传》，还在大明七年饥荒少粮时，以“钱食”从句容严虬处求得许翔书《飞步经》。（吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诔校注》卷20《翼真检第二》，第581页）这两种资料应当就是“数卷散出在诸亲通间，今句容所得者是也”。

④ 杨、许降神在当时并非秘密。《真诔》卷17《握真辅第一》“今具道梦”条陶弘景注称：“于时诸贵游或闻杨降神，信者多所请问，不信者则兴诮毁，故有此言以厉之。”（吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诔校注》，第540页）其时许谧尚在官场任职，降神的一些内容可能因此有所流传。

茅山信仰资源的“再发现”，出现于刘宋以后，似非偶然。学者已经指出，山中道馆的兴起，正是刘宋以后道教史上的一个重要现象。^①具体到茅山而言，义熙年间（405—418）开始，杨、许手书的上清经逐渐传开，特别是经由王灵期的“造制”，影响日渐广泛，“举世崇奉”。到了梁初，已是“京师及江东数郡，略无人不有”。^②可以想见，随着义熙以后上清经的传布，以三茅君和杨、许活动为中心的茅山信仰资源，也必然会日渐受人关注。值得一提的是，刘宋时期裴骅撰著《史记集解》时，即曾引用《太原（元）真人茅盈内纪》，^③表明其时知识界对于新茅君传已不陌生。

茅山道馆开始增多，亦始于刘宋时期。前面提到，刘宋初期长沙景王檀太妃为其供养的陈姓道士在雷平山西北建立“道士廨”，大明年间王文清曾继任廨主。此廨及“左右空地”后来由梁武帝敕买，为陶弘景建朱阳馆。^④山南大洞口附近，有刘宋初期广州刺史陆徽供养的徐姓女道士，弟子相承居此。刘宋元徽年间，“有数男人复来其前而居”，南齐初年王文清奉敕在此立馆，“号为崇元，开置堂宇廨廊，殊为方副。常有七八道士，皆资俸力。自二十许年，远近男女互来依约，周流数里，廨舍十余坊”。^⑤另据《道学传》记载，萧道成“革命”之际，“访求道逸”，于茅山造馆，建元二年（480）敕请义兴人蒋负刍于宗阳馆行道，又敕晋陵人薛彪之为茅山金陵馆主；永明十年（492）陶弘景在中茅岭创建华阳馆；建武三年（496），薛彪之启敕于大茅山东岭立洞天馆；^⑥天监三年梁武帝为许灵真敕立嗣真馆。^⑦这些道馆多由皇室敕建或大族供养，与建康权力中心联系密切。^⑧

据上述材料判断，茅山道馆兴起于刘宋，走向全盛则是在齐梁之际。这一点在前文所引的许长史碑、三茅君碑题名中也得到印证。其中，许长史碑阴罗列了“王侯朝士刺史二千石过去见在受经法者”即曾支持过上清派活动的皇帝、朝臣名单，南齐有十三人，梁代有七人，包括三位皇帝（齐世祖武皇帝、太宗明皇帝、梁武皇帝）及萧遥光、萧伟、沈约、吕僧珍等朝臣。三茅君碑阴有曲阿陈师度、刘僧明分任馆主的兴齐馆、齐乡馆，兰陵鞠遂任馆主的帝乡馆，从馆名来看，这几所道馆可能与齐梁皇室有关。

- ① 参见都築晶子：《六朝後半期における道館の成立》，第317—352页。出现这种变化的原因，小林正美推测或许与刘裕对孙恩、卢循之乱的镇压有关。（小林正美：《六朝道教史研究》，李庆译，成都：四川人民出版社，2001年，第198页）关于刘宋时期江南道教的变化，另可参见唐长孺：《钱塘杜治与三吴天师道的演变》，《山居存稿续编》，北京：中华书局，2011年，第182—201页。
- ② 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷19《翼真检第一》，第572—575页。早期灵宝经也受到上清经的影响，参见Stephen R. Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures,” in M. Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 2, MCB XXI, Bruxelles, 1983, pp. 434-486; 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002年，第210—220页。刘宋以后灵宝经的广泛流行，可能也会促进上清系神仙知识的传播。
- ③ 《史记》卷6《秦始皇本纪》裴骅集解引《太原真人茅盈内纪》，第251页。裴骅为裴松之之子，《史记集解》撰述的具体时间不详。
- ④ 《周氏冥通记》卷3“七月十八日夜”条陶弘景注，参见麦谷邦夫、吉川忠夫编：《周氏冥通记研究（译注篇）》，京都：京都大学人文科学研究所，2003年，第183—184页。
- ⑤ 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷11《稽神枢第一》，第366页。
- ⑥ 蒋负刍、薛彪之事，均见《上清道类事相》卷1《仙观品》引《道学传》，《道藏》第24册，第877页。
- ⑦ 《茅山志》卷15《采真游》、卷20《录金石》，《道藏》第5册，第617、633页。
- ⑧ 陶弘景与建康权力中心的联系自不必言，再如茅山女道士晋陵人钱妙真去世后，门人立碑，“邵陵王为观序，今具存焉”。（《太平御览》卷666《道部八·道士》引《道学传》，第2973页）另外，关于早期茅山道馆，都築晶子亦有梳理。（《六朝後半期における道館の成立》，第321—333页）

这些敕建或大族供养的道馆并非纯粹支持个人修道。《道学传》“蒋负刍”条说：“负刍又于许长史旧宅立陪真馆，应接劬劳，乃以馆事付第二息弘素，专修上法也。”^① 周子良于天监十四年“从移朱阳，师后别居东山，便专住西馆，掌理外任，迎接道俗，莫不爱敬”。^② 这些需要接见道俗的“劬劳”馆务，都包括哪些内容呢？其一是斋事。天监十四年八月九日，王法明在中堂“为皇家涂炭斋”，周子良亦参加；^③ 同年五月十八日，周子良与其舅徐普明在中堂“为谢家大斋，三日竟散斋”。^④ 这些斋事主要为皇室、大族所做，很费精力，《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》引“抱朴子曰”：“洪意谓大斋日数多者，或是贵人，或是道士，体素羸劣，不堪旦夕六时礼拜。愚欲昼三时烧香礼拜，夜可阙也。”^⑤ 此外，梁武帝即位后曾命陶弘景炼丹，弘景并不情愿，却又不得不奉旨在积金岭东建立炼丹之所。^⑥ 天监十四年天旱，“国主忧民乃至”，“诸道士恒章奏”，陶弘景也曾与周子良一起上章祈雨。^⑦ 除了这些宗教活动，有时还要应对世俗杂务。句容发现的天监十五年石井栏铭文云：“皇帝愍商旅之渴乏，乃诏茅山道士□永若作井及亭十五口。”^⑧ 句容茅山邻近建康通往三吴的交通要道破冈渚，行旅众多，茅山道士奉皇帝诏令朝廷建作井亭，正是宗教活动以外的俗务。

与茅山中道馆和宗教人口的增多有关，朝廷还专门在茅山中设立了负责治安的“逻”，《梁书》卷1《武帝纪上》记天监元年三月：

延陵县华阳逻主戴车牒称云：“十二月乙酉，甘露降茅山，弥漫数里。正月己酉，逻将潘道盖于山石穴中得毛龟一。二月辛酉，逻将徐灵符又于山东见白麋一。丙寅平旦，山上云雾四合，须臾有玄黄之色，状如龙形，长十余丈，乍隐乍显，久乃从西北升天。”

天监元年三月萧衍尚未称帝，可知华阳逻南齐时已经设立。凑巧的是，逻将潘道盖也出现于天监十七年陶弘景所撰井栏记，称其为“湖孰潘逻”。^⑨ 华阳逻可能设在陶弘景居住过的华阳馆附近，《真诰》卷11《稽神枢第一》记积金峰宜建静舍，陶弘景注云：“今正对逻前小近下复有一穴，涌泉特奇。大水干旱，未尝增减，色小白而甘美柔弱，灌注无穷。”这个逻应当就是华阳逻。此外，三茅君碑题名中有一位“宗元逻主吴郡陆僧回”。宗元逻可能与杨超远曾任馆主的宗元馆有关，^⑩ 具体位置则不详。逻主要负责治安。为何要在茅山中设立逻呢？想来有两方面的考

① 《上清道类事相》卷1《仙观品》引《道学传》，《道藏》第24册，第877页。

② 《周氏冥通记研究（译注篇）》卷1“其七月中乃密受真旨”条，第9页。

③ 参见《周氏冥通记研究（译注篇）》卷3“八月九日”条，第199页。涂炭斋的起源，目前存在争议，王承文认为是早期天师道已有的斋法。（《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第343—354页，吕鹏志则认为出现较晚，是模拟灵宝斋制立的《唐前道教仪式史纲》，北京：中华书局，2008年，第220—225页）

④ 《周氏冥通记研究（译注篇）》卷1“周所住屋南步廊”条，第25页。

⑤ 《道藏》第9册，第874页。《三洞珠囊》卷5《长斋品》引录此条，文字小异，《道藏》第25册，第324页。今本《抱朴子内篇》无此内容。本条资料的使用承蒙审稿人指正，谨致谢意。

⑥ 《华阳陶隐居内传》卷中，《道藏》第5册，第505页。

⑦ 《周氏冥通记研究（译注篇）》卷2“六月二十一日”条，第126—127页。

⑧ 《光绪续纂句容县志》卷17上《金石中》“梁石井栏题字”条，《中国地方志集成·江苏府县志辑》，南京：江苏古籍出版社，1991年，第398页。

⑨ 《茅山志》卷8《稽古篇·陶真人丹井》，《道藏》第5册，第590页。

⑩ 《上清真真人许长史旧馆坛碑》，陶弘景著，王京州校注：《陶弘景集校注》，第186页。

虑：其一当然是保障山中道馆的安全；^①其二也可以管理、监视山中道馆的活动。^②茅山道馆并非纯粹的世外修道之地。

根据这些迹象推断，齐梁时代的茅山实际上具有皇家、大族修道场所的意味。山中道士受到皇室、大族的供养，为皇室、大族做斋祈福，也成为他们的“劬劳”馆务。问题是，为何皇室、大族为如此重视茅山？《三洞珠囊》卷2《敕追召道士品》引《道学传》称：“齐明帝践祚，恐幽祇未协，固请隐居诣诸名岳，望秩展敬。”^③这里说“恐幽祇未协”，礼请道士们“望秩展敬”，可以理解为山中敕建、供养性道馆兴起的原因。

不过，上引《道学传》也提到，可以“望秩展敬”的名山很多，为何茅山会成为最重要的道教“圣地”？显然还有更深层次的原因。这需要联系到三茅君的信仰吸引力。东晋中期构建的三茅君传记中，兄弟三人分别被授予仙职，大茅君是“太元真人东岳上卿司命真君”，中茅君是“地真上仙定录神君”，小茅君为“司三官保命仙君”。^④据天皇太帝敕授玉册文，其职责分别是：（1）司命君：“总括东岳。又加司命之主，以领录图籍。”（2）定录君：“兼统地真，使保举有道。”（3）保命君：“总括岱宗，领死记生。”^⑤其中，司命君地位最高，“监泰山之众真，总括吴越之万神”，^⑥实际上是吴越地仙和泰山鬼府的总领；定录君“兼统地真”，保命君“总治酆岱”，^⑦在茅山各有“宫室”和“府曹”，“神灵往来，相推校生死，如地上之官家”，是司命君职责的具体实施者。^⑧在他们的管理下，茅山成为一处“为仙真度世及种民者”通往长生度厄之路的“治所”。^⑨

明白了这一点，再联系到上引“恐幽祇未协”一句，就会对茅山道馆为何在宋齐梁三朝走向兴盛有了更深一层的理解。敕建和供养道馆的皇室、大族，与普通民众一样，最关心的无非也是生死问题，^⑩而三茅君正是最直接的管理者。附着在三茅君身上的这种信仰想象力，使其一旦得到某种助力，就会显示出旺盛的信仰活力。

- ① 茅山中发生过抢劫事件，《周氏冥通记》卷3“七月十三日”条记，“十三夕一更忽被寇，似有六七人，皆执杖”（《周氏冥通记研究（译注篇）》，第178页），抢劫者自称是“御杖”。此事给周子良造成很大的心理影响，“比者恒忧与盗事”（第186页）。
- ② 天监七年陶弘景因奉敕炼丹不成，“改服易氏”，从茅山逃往浙东。（《华阳陶隐居内传》卷中，《道藏》第5册，第506页）可见茅山道馆受到朝廷的管理、监视。
- ③ 《道藏》第25册，第306页。此事不见于有关陶弘景事迹的其他记载，真实性尚有待确认。不过，齐明帝由于上台前后残杀高、武子孙，的确内心颇为不安。
- ④ 《茅山志》卷5《茅君真胄》，《道藏》第5册，第578—579页。
- ⑤ 《茅山志》卷1《诰副墨》，《道藏》第5册，第551页。
- ⑥ 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷12《稽神枢第二》，第384页。《茅山志》卷5《茅君真胄》则记作“都统吴越之神灵，总帅江左之山元”。（《道藏》第5册，第579页）
- ⑦ 《周氏冥通记研究（译注篇）》卷4“十二月二十一日”条，第219页。
- ⑧ 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷11《稽神枢第一》、卷12《稽神枢第二》，第357、381—391页。
- ⑨ 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷11《稽神枢第一》，第348页。关于这个问题的进一步讨论，参见魏斌：《仙堂与长生：六朝会稽海岛的信仰意义》，荣新江主编：《唐研究》第18卷，北京：北京大学出版社，2012年，第99—125页。
- ⑩ 这一点从杨羲为自己设定的仙职，即“辅佐东华为司命之任，董司吴越神灵人鬼，一皆关摄之”，也可有所理解。（吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷20《翼真检第二》，第592页）杨羲的授职见《真诰》卷2《运象篇第二》，具体为“理生断死，赏罚鬼神；摄命千灵，封山召云”，“总括三霍，综御万神，对命北帝，制敕酆山”云云。（吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第54页）此条为杨羲“自记”。另外前文曾提到，从故乡东海郡渡江至江南的神仙王远，其先职也是与“地上五岳生死之事”有关。

这让人联想到宋、齐、梁三朝统治者的出身。刘裕为彭城县绥舆里人（侨置于晋陵郡丹徒县京口里），萧道成、萧衍为南兰陵郡兰陵县中都里人（侨置于晋陵郡武进县东城里），^①均位于茅山东北的邻近地区，是过江侨民的集中地。三茅君碑题名中，晋陵郡、南兰陵等也正是人数最多的地区之一。这一地区侨民的信仰状况，《冥祥记》提供了一个具体事例。故事主角是刘宋元嘉年间居于晋陵东路城村的刘龄：

元嘉九年三月二十七日，父暴病亡。巫祝并云：家当更有三人丧亡。邻家有道士祭酒，姓魏名叵，常为章符，诳化村里。语龄曰：君家衰祸未已，由奉胡神故也。若事大道，必蒙福祐。不改意者，将来灭门。龄遂亟延祭酒，罢不奉法。……像于中夜又放光赫然。时诸祭酒有二十许人，亦有惧畏灵验密委去者。叵等师徒犹盛意不止。被发禹步，执持刀索，云：斥佛还胡国，不得留中夏为民害也。^②

这是一则佛教立场上的叙事，反映出各种信仰势力在晋陵东路城村的紧张关系。当地祭酒有20人左右，足见道教信仰之盛行。与此相关，南东海郡郟县也有道教与民间信仰的冲突：“郟县西乡有杨郎庙。县有一人，先事之，后就祭酒侯褚求入大道，遇谯郡楼无陇诣褚，共至祠舍，烧神坐器服。”^③楼无陇是原籍谯郡的侨民。在这则记事中，“求入大道”者最终受到杨郎神的惩罚，其叙述立场明显倾向于民间神庙。而抛开两则故事的叙述立场不论，京口、晋陵侨民中道教信仰显然是极为普遍的。^④可以想见，随着刘宋以后京口、晋陵侨民政治地位的上升，道教活动会获得相当的“助力”。这或许是茅山道馆与宋、齐、梁三朝皇室关系密切的原因。

不过，从《冥祥记》的故事来看，侨民对于“大道”的认识和理解，大概只是停留在“神不饮食”、“师不受钱”、符章解厄等层面，^⑤至于上清派的存思升仙之法，很难说是否流行。不仅如此，侨民对“大道”的信仰也并不纯粹。上述两则记事就出现了巫祝、神庙、佛教等多种信仰势力。此外，侨居于晋陵南沙县的临淮射阳人王敬则，其母是女巫，敬则却“诣道士卜”，还曾在暨阳县神庙“引神为誓”，^⑥信仰十分多元。事实上，尽管南朝时期天师道在经义中对民间巫道曾多有批判，^⑦但落实到日常信仰层面，民众是很难将其截然分开的。永嘉乱后南渡隐居茅山的博昌人任敦曾感叹说：“众人虽云慕善，皆外好耳，未见真心可与断金者。”^⑧这一感叹应当就是鉴于民众的多元信仰心态。

任敦的感叹中隐含着理解齐梁时代茅山道教世界的重要线索。从齐明帝“恐幽祇未协”，梁

① 《宋书》卷1《武帝纪上》，北京：中华书局，1974年，第1页；《南齐书》卷1《高帝纪上》，北京：中华书局，1972年，第1页；《梁书》卷1《武帝纪上》，第1页。萧衍出生于秣陵县同夏里三桥宅。

② 释道世著，周叔迦、苏晋仁校注：《法苑珠林校注》卷62《占相篇》引《冥祥记》，北京：中华书局，2003年，第1865—1866页。

③ 《太平广记》卷295“侯褚”条引《异苑》，第2348页。

④ 关于徐兖地区的道教信仰传统，参见陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，《金明馆丛稿初编》，第1—46页；刘屹：《东部与西部：早期道教史的地域考察》，《神格与地域：汉唐间道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011年，第173—243页。

⑤ 施舟人：《道教的清约》，《法国汉学》第7辑，北京：中华书局，2002年，第149—167页。

⑥ 《南史》卷45《王敬则传》，北京：中华书局，1975年，第1127—1128页。暨阳也是过江侨民的重要居住地，《世说新语·术解》引《郭璞别传》，称其于永嘉乱后，“结亲暱十余家，南渡江，居于暨阳”。（余嘉锡：《世说新语笺疏》，上海：上海古籍出版社，1993年，第705页）参见《日知录》卷31“郭璞墓”条。（顾炎武著，黄汝成集释：《日知录集释》，上海：上海古籍出版社，2006年，第1763页）

⑦ 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第296—319页。

⑧ 《三洞珠囊》卷1《教导品》引《道学传》，《道藏》第25册，第296页。

武帝即位后“犹自上章”、^①命陶弘景炼丹，还有皇家涂炭斋、谢家大斋的记载来看，齐梁皇室、大族供养茅山道馆的目的，是比较实际的。这也让人想起陶弘景对南洞口附近道士们的批评，即所谓“学上道者甚寡，不过修灵宝斋及章符而已”。

陶弘景批评中，最值得玩味是“不过”一词。他显然是认为，修道者有两个层次，较低的层次是“不过修灵宝斋及章符”，较高的则是“上道”。但“上道”与“灵宝斋及章符”并非对立关系，修“上道”者同时也会“修灵宝斋及章符”。如南岳夫人魏华存“为女官祭酒，故犹以章符示迹”。^②陶弘景道团同样如此，王法明曾为皇家涂炭斋，周子良和徐普明曾为谢家做大斋。周子良姨母“常修服诸符，恒令为书”；又曾命周子良、潘渊文曾共作条疏辞牒为陶弘景上章。^③另外前面提到，天监十四年干旱，“诸道士恒章奏，永无云气”，陶弘景和周子良亦共作章奏祈雨。陶弘景所编《登真隐诀》中也有关于章符的专门记述。^④由此来看，斋法、章符是齐梁时代茅山道馆共有的道法活动。

明确了这一点，就可以回答前文提出的问题：为何三茅君碑和许长史碑题名有明显差异？许长史碑全部是上清弟子，三茅君碑则包括天师后裔、三洞法师、上清道士等多种身份。这种差异显示出以陶弘景为核心的上清道团与茅山道教的关系。齐梁时代的茅山“诸馆”，可能有一些共有的道法活动，陶弘景提到的“灵宝斋及章符”，可以理解为是对这些道法活动的一个概括。上清道团的修道方式则超越于此，更注重存思诵读的上清“大道”，成为与其他道士的区别。^⑤以往的道教史研究特别注重上清、灵宝、天师等道派分野，成果令人瞩目，但对于道教的日常图景而言，“异”虽然重要，“同”也是不能忽视的。^⑥毕竟，日常性的民众信仰实践，主要还是斋法、章符等道法活动。

三茅君碑立碑地点的疑问也自然而解。南洞口虽然被陶弘景批评为“秽炁”之地，但大茅山本是大茅君的洞府所在，尤其以山顶和山南洞口最为“神圣”。其中，山顶“每吉日，远近道士咸登上，烧香礼拜”，许谧亦曾“操身诣大茅之端，乞特见采录，使目接温颜，耳聆玉音”。而山南大洞口“大开”，更便于寻访参拜。山南还有被称作南便门的小洞口，“亦以石填穴口，但精斋向心于司命。又常以二日登山，延迎请祝，自然得见吾也”。在这几处适合立碑的大茅山“圣地”之中，山顶登临不便，“无复草木，累石为小坛。昔经有小瓦屋，为风所倒”，南便门“小穴甚多，难卒分别”，均远不如洞口大开，“有好流水而多石，小出下便平”且道馆密集的大洞口附近合适。^⑦

① 《隋书》卷35《经籍志四》，第1093页。

② 《太平御览》卷671《道部一三·服饵下》引《上元宝经》，第2991页。

③ 参见《周氏冥通记研究（译注篇）》卷2“六月四日”、卷3“七月二日”，第82、145页。又卷1“夏至日”条称：“姨母修黄庭三一，供养魏传苏传及五岳三皇五符等。”（第43页）

④ 《登真隐诀》卷下《章符》，王家葵：《登真隐诀辑校》，北京：中华书局，2011年，第74—79页。

⑤ 有趣的是，陶弘景对“不过修灵宝斋及章符”的道士多有批评，他自己竟也成为被取笑的对象。撰作年代不详的《桓真人升仙记》（《道藏》第5册，第513—517页）称，本来做杂役的陶弘景弟子桓真人（即桓法阇）升仙，此时弘景拜托他代问自己为何一直未能升仙。此事与《周氏冥通记》中周子良升仙前“群仙来游”时的谈话情形相似。麦谷邦夫指出，天监末期的陶弘景，已经陷入非常微妙的心理状态。（《梁天监十八年纪年有铭墓碑和天监年间的陶弘景》，日本京都大学人文科学研究所主编：《日本东方学》第1辑，第80—97页）为何他的升仙会晚于弟子？此点很容易引起人们对上清大道的质疑。

⑥ 神塚淑子注意到，刘宋以后上清派的仪礼化、教团组织化趋势，与灵宝派相似，实际上背离了最初的个人修仙理念。（参见氏著：《六朝道教思想的研究》，东京：创文社，1999年，第287—291页）

⑦ 本段引文均见吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》卷11《稽神枢第一》，第363—367页。

从性质上来说,南朝时代的茅山,是“为仙真度世及种民者”共同的圣地,并不仅仅是上清道士的舞台。其中,“为仙真度世”者包含了多种修道团体,“种民”则是向善民众,^①二者亦即每年三月十八日登山集会的“道俗”。三茅君虽然是上清系道士构建出来的神仙,其在齐梁时代的信仰活力,却是与一般“道俗”的信仰实践密不可分的。天监四年陶弘景祈雨上章时提到,希望三茅君显灵降雨,如此则“白鹄之咏,复兴于今”。这种心态正是理解三茅君信仰的关键。概括言之,三茅君之所以能得到茅山周边“道俗”的隆重崇拜,一方面得益于其佑护新乡土的“土著化的神仙侨民”身份;另一方面,他们主管着学道者的升仙之路和民众生死问题,这正是南朝“道俗”最关心的问题。

由此也让人对立碑时间产生一些推测。如所周知,梁武帝即位初年仍崇重道法,天监四年以后则日渐倾向于佛教,并“博采经教,撰立戒品”,于天监十八年四月八日“发弘誓心,受菩萨戒”,大赦天下,成为“皇帝菩萨”。^②在佛教日益隆盛的格局之下,道教的前景不容乐观。隋费长房撰《历代三宝记》卷3称天监十六年六月“废省诸州道士馆”,^③虽然此事的真实性尚无法确认,但佛长道消的趋势是很明显的。普通三年即梁武帝受戒三年之后,道士正主持在“圣地”茅山建立三茅君碑,详细刻写天皇太帝授三茅君的九锡玉册文、三茅君小传和茅君事迹,碑阴题刻90余位“齐梁诸馆高道”和信众,差不多同时又在许长史碑阴补刻“王侯朝士二千石过去见在受经法者”名单,这种浓重的信仰总结和纪念意味,或许可以理解为道教徒在佛教隆盛的“压迫”形势下作出的应对之举。^④张绛所撰碑文中的“念至德之日道,惧传芳之消歇”云云,可能是有意有所指的。

结 语

永嘉之乱后的流民南迁,对江南社会产生了深刻影响。由皇室、士族、庶民、军士以及僧人、道士、巫祝等各色人等构成的庞大人群,短时期内集中涌入江南地区。他们带来的文化观念、生计习惯以及信仰传统,也随之进入江南地区,从而在相当程度上改变了相关区域的社会历史面貌。这种影响突出地表现在流民最为密集在建康以东沿江和京口、晋陵地区。可以说,“徐充化”是东晋以后这一地区的重要特征。

《真诰》中的“神仙侨民”叙事,就是这种移民社会的反映。《真诰》神仙世界的基本特征

① 种民概念见《太平经》卷1—17《太平经钞甲部》“种民定法本起”条。(王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第1—2页)小林正美认为,东晋南朝时期种民思想的流行,与道教终末论有关。(小林正美:《六朝道教史研究》,第435—458页)

② 《续高僧传》卷6《义解二·释慧约传》,《大正藏》,第50册,史传部二,第469页。参见諏訪義純:《梁武帝佛教關係事蹟年譜考》,《中國南朝佛教史の研究》,東京:法藏館,1997年,第11—78页;顏尚文:《梁武帝受菩薩戒及舍身同泰寺与“皇帝菩薩”地位的建立》,《中国中古佛教史论》,北京:宗教文化出版社,2010年,第250—319页。

③ 《历代三宝记》卷3“天监十六年”条,《大正藏》,第49册,史传部一,第45页。《佛祖统纪》卷37“天监十六年”条则称“敕废天下道观,道士皆返俗”,《大正藏》第49册《史传部一》,第350页。

④ 陶弘景梦佛“授其菩提记,名为胜力菩萨”(《梁书》卷51《陶弘景传》,第743页),天监十五年于茅山建菩提白塔,也可置于这一背景下理解。(参见王家葵:《陶弘景丛考》,第30—32页)

之一，是承认“神仙侨民”在江南神仙世界中的优势地位，^①并力图塑造其对江南新乡土的认同感。其中，影响最大的是原籍咸阳、侨居茅山的三茅君。他们被赋予的职责是“监泰山之众真，总括吴越之万神”，总管着江南侨旧民众的升仙之路和生死问题。这种“宗教想象力”，与侨民在东晋政治中的优势地位是一致的，与此同时，也隐含着江南寒门、寒人对于一个更加“开放”的体制的渴望。^②

“宗教想象力”的背后，是正在走向土著化的江南侨民。永嘉乱后进入江南的流民群体，在经历最初的优待政策后，自东晋中后期开始不断面临着被“土断”为江南人的命运。^③虽然侨人士族仍标榜自己的北方郡望，但侨民们在事实上已经成为江南人，与江南新乡土的关系变得更为密切。土著化了的江南侨民们，显然更愿意接受一个经历相似的神祇，融合侨、旧两种色彩的神仙三茅君由此获得了成长空间。三茅君对于江南新乡土的认同感，也使其很容易为旧民所接受。这是在侨旧融合的政治体制下，侨旧民众相互作用而带来的一种协调。句容茅山的圣地化过程，展现的正是这样一幅信仰图景。如同现实世界一样，神仙世界的侨旧融合也并不是单线的侨民化，而是在上层表现为侨民化，下层仍保持着土著信仰的底色。南朝江南的社会文化，呈现出的正是这样一种复合面貌。

最后想要指出的是，茅山本身也让人看到一些“侨置”的影子。大茅君的位号是“太元真人东岳上卿司命真君”，保命君则“总括岱宗，领死记生”，信仰职责均与东岳泰山有关。这种观念有其来历。如所周知，汉晋民众的生死问题本来是由泰山府君掌管的，永嘉之乱后，泰山大部分时间处于胡人政权的统治之下，侨居江南的流民死后归往何处，成为一个显见的问题。在这种背景下，三茅君以仙人身份被任命“断制”泰山生死，并将管理机构分别设置于句容茅山和会稽东南滨海的霍山，^④在某种程度上正好解决了上述信仰难题。“神仙侨民”依存于江南新乡土，其权力却仍然与沦为胡人统治的泰山信仰有关，这是江南侨、旧关系的反映，也是“圣地”茅山的信仰意义所在。在梁武帝中期佛教日益隆盛的形势下，道教徒在“圣地”茅山建造总结三茅君信仰的纪念石刻，并在许长史碑阴补刻“王侯朝士刺史二千石过去见在受经法者”名单，具有一定的宗教抗争意味。

〔作者魏斌，武汉大学历史学院教授。武汉 430072〕

（责任编辑：张云华 责任编审：路育松）

① 小南一郎认为，上清修仙思想在南朝的流行，意味着人在神仙世界中的“卑小化”，这可能与江南豪族屈从于北方贵族的政治现实有关。（小南一郎：《寻薬から存思へ——神仙思想と道教信仰との間——》，吉川忠夫编：《中國古道教史研究》，京都：同朋舍，1992年，第3—54页）

② 都築晶子：《南人寒門・寒人の宗教的想像力について》，第24—55页。

③ 关于土断的研究很多，参见胡阿祥：《东晋南朝侨州郡县与侨流人口研究》，第89—111页；安田二郎：《僑州郡縣制と土断》，《六朝政治史研究》，京都：京都大学学术出版会，2003年，第453—524页。南徐州的情况比较特别，新近的研究，可以参见小尾孝夫：《南朝宋齐时期の国軍体制と僑州南徐州》，《唐代史研究》第13号，2010年，第3—27页。

④ 参见魏斌：《仙堂与长生：六朝会稽海岛的信仰意义》，荣新江主编：《唐研究》第18卷，第99—125页。

CONTENTS

Research Articles

Two Models for Writing about Good Officials in Middle Antiquity

Sun Zhengjun(4)

In middle antiquity, “The Fierce Tiger Crossing the River (*Menghu Duhe* 猛虎渡河)” and “Locusts Leaving the Region (*Feihuang Chujing* 飞蝗出境)” were templates for constructing and depicting the image of local good officials (*liangli* 良吏) in historical records. Originating in the Eastern Han and widely used in subsequent histories, the two models generated a number of variants. Their emergence owed something to the prevalence of ideas of good and bad auguries and the Han Dynasty’s commendation of good officials at the local level, but they also drew on the earlier textual model of “No More Thieves and Robbers (*Daozei Zhixi* 盗贼止息)”. Although, by the Song Dynasty, changes had occurred in the thinking about auguries which had constituted their theoretical background, the two writing models persisted in Song histories and their successors with tenacious vitality. Many such writing models, including these two, made their way into historical records, to some extent weakening their authenticity and rendering them stereotyped, stylized and lacking in individualized description.

The Rise of Mt Mao in Jurong County and the Southern Dynasty Society

Wei Bin(22)

The Stele of the Jiuxi Masters of the Three Mao (九锡真人三茅君碑) was set up on Mt Mao by the mouth of the Southern Cave in the third year of the Putong reign period of Emperor Wu of the Liang Dynasty (464-549). It provides valuable clues for understanding the geography of Southern Dynasty beliefs centered on Mt Mao in Jurong County. The names of a great many “Taoist Masters of the Temples in the Qi and Liang Dynasties” are inscribed on the stele, with their native places clearly indicated, revealing a distinctive mixture of immigrants and natives. In terms of status, the Masters of the Three Mao were three “immortal sojourners” who came from Guanzhong and, crossing the Yangtze River, became the masters of Mt Mao. The biographies of the Masters of the Three Mao, with the details of their sojourning away from home, appeared in the middle years of the Eastern Jin when Yang Xi and Xu Mi were summoning the gods. The Masters of the Three Mao were charged with the responsibility of “supervising all of the immortals of Mt Tai, including the gods in Wu and Yue”; that is, they were in charge of the route to immortality and of vital issues for both immigrants and natives in the Jiangnan region, with a distinctive fusion of the two groups in terms of beliefs and appearance. Under the influence of this kind of “religious imagination”, Mt Mao became a sacred place for Taoism. Taoist temples increased in number after the Liu Song Dynasty and reached a peak in the Southern Qi and Liang Dynasties. Most were constructed under orders from the emperors or supported by the great families. Temple affairs were demanding; the temples were not there purely to support private devotions. With Buddhism growing ever stronger in the middle years of Emperor Wu of the Liang Dynasty, the fact that Taoists placed a memorial stele summarizing their belief in the Masters of the Three Mao on the sacred site of Mt Mao implies a certain degree of religious protest.