

大众宗教与地方文化的形成

——宋元以降赣东北葛仙公信仰研究

廖 涵

摘 要 赣东北的葛仙公信仰起源于六朝江南葛氏道的神仙崇拜。宋元时期，因江西灵宝道派贵盛，葛仙公信仰传至铅山葛仙山等处，具有治病布雨等功能。明初，葛仙公被列入广信府祀典，葛仙公信仰得以存续。明中叶，因地方官和士绅阶层的推崇，葛仙公护佑一方的形象被强化，成为地方官定期祭祀的铅山福主。清前期，赣东北迁入大量外地流移，葛仙公信仰是地方官用以维持社会秩序的文化手段。清中叶，官府退出了葛仙山的祭祀活动，葛仙公信仰日趋民间化，各地信众自行进香，形成了规模浩大的“开山门”活动，俨然是一种既符合国家意识形态又极具地方特色的文化形式。这表明，宋元以来赣东北葛仙公信仰的演变，是市场需求、“传统的发明”和国家权力共同作用的结果，而非是单向的“标准化”或“正统化”，可谓之“化内”地区大众宗教传播的“生态位竞争模式”。

关键词 葛仙公 赣东北 大众宗教 地方文化

作者廖涵，重庆大学历史学系副教授（重庆 400044）。

中图分类号 K23

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)07-0195-11

一、引言

大众宗教，亦称民间宗教、民间信仰，是中国普通百姓日常生活的一部分，也是理解中国乡村社会结构和地域支配关系的有效途径，更是地方文化的重要表现形式。^①数十年来，大众宗教一直是海内外社会文化史研究的重要议题之一，尤为关注大众宗教与王朝制度、儒家文化、地域认同、社会秩序等诸多因素的互动关系^②，并形成了两种主要的解释模式：一是美国人类学家华琛（James Watson）提出的“标准化”模式，即从王朝国家的角度考察代表国家意识形态的神祇信仰及其传播过程，认为国家倡导的是象征和结构，而非具体的内容和信仰，故容许不同社群表达自身的差异性^③；二是科大卫（David Faure）、刘志伟倡导的“正统化”模式，即从地域社会的角度考察明清华南各色人群利用师承传统、文字传播、国家制度等因素，创造不同形式的正统性标签来表达国家认同，大众宗教便是正统性标签之一。^④由于各地历史进程迥异，一些地方神祇的

① 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，“导言”第1—2页。

② 相关学术史回顾详见李军：《宋明以来闽西北大众信仰与地方社会研究》，北京：人民出版社，2025年，第1—14页。

③ 华琛：《神明的标准化：华南沿海天后的推广，960—1960年》，刘永华译，见刘永华主编：《中国社会文化史读本》，北京：北京大学出版社，2011年，第122—149页。

④ 科大卫、刘志伟：《“标准化”还是“正统化”——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》，《历史人类学学刊》2008年第6卷，第1—21页。

形象塑造其实是不同文化传统“合成”或不同时期正统性标签“层累”的结果。^①不过,上述研究多以华南地区为研究对象,考察各自“从化外到化内”过程中的文化建构问题^②,对开化较早的江西地区而言,相关解释模式略显不适。

唐宋以来,江西文化繁荣,道教广泛传播,各地大众宗教纷繁复杂。韩明士(Robert Hymes)以宋元抚州华盖山的三仙信仰与道教天心派为研究对象,提出江西民众的神祇信仰有“官僚模式”和“个人模式”两种范式,前者指道士处理神祇系统的信仰方式,后者指道士处理个人和民众神祇信仰的方式,认为地方神祇的形象塑造是朝廷赐封、道教体系和地方精英互动的结果。^③长年从事许真君信仰研究的李平亮认为,号称“江西福主”的许真君是道教净明宗祖师,两宋间因净明宗得到朝廷认可,许真君信仰广泛传播;元代以后,经地方官和乡绅的不断塑造,许真君形象逐渐儒家化,明中后期已然成为“儒仙”,并出现了地方化的趋势,被乡村社会用来整合地方秩序和控制经济资源,呈现了许真君信仰建构与实践的历程及其多元统一的特征。^④其实,许真君仅是江西众多的地方神祇之一,南昌之外的地方各有福主,仅鄱阳湖周边就有多个具有“正统”身份的神祇信仰^⑤,江西东北的信江中上游地区(下文简称赣东北)则以葛仙公信仰最盛,故而对江西各地大众宗教与地方文化的互动关系,应予以更加细致的考察。在有关近年中国乡村宗教活动“复兴”问题的讨论中,梁永佳归纳出“传统的发明”“国家—社会”“市场需求”等分析模式^⑥,若暂不深究大众宗教的宗教性问题,而将之视为一种文化现象,利用上述三种要素分析大众宗教的较长时段演变,或可借此管窥“化内”地区大众宗教的传播模式。

历史上,赣东北长期隶属同一个行政区,唐宋元属信州(路),明清属广信府,北宋间信州的行政区划趋于稳定,共辖上饶、玉山、永丰、铅山、弋阳、贵溪六县,明嘉靖间在弋阳、上饶、铅山间添置兴安县(今横峰),清雍正间永丰更名广丰。不过,宋元时期信州隶属江南东道,明初为“行盐”方便才改隶江西省^⑦,以致赣东北的社会文化进程与江西其他地区并不同步。明万历年间旅行家王士性称,江西流移遍及全国,“作客莫如江右,而江右又莫如抚州”,然“所不外游而安家食、俗淳朴而易治者,独广信耳”。^⑧明代赣东北少有奔走四方的竞食之民,明清鼎革间几经兵燹,清代则是人口的迁入之区。经数百年融合,赣东北出现了具有广泛群众基础的文化形式——葛仙公信仰。本文拟以葛仙公信仰为中心,通过梳理地方文献,辅以实地调查,将葛仙公信仰置于宋元以降赣东北的社会文化史进程中考察,探索“化内”地区社会文化形成的历史机制。

二、灵宝祖师：葛仙公信仰的道教基础

一般认为,铅山县葛仙山的葛仙公是指东汉末年的丹阳道士葛玄,他是江南葛氏道的创始人,葛洪称其为“余从祖仙公”,又称“太极左仙公”“太极仙翁”,具有崇高的宗教地位。葛洪在《抱朴子内篇》的《金丹》《释滞》《地真》诸篇论及葛玄^⑨,又在《神仙传》中撰有《葛玄》一篇近五百言,叙述葛仙公自丹阳出生至学道飞升的全过程:葛仙公自幼有志于道,于天台山师从左慈,“受《九丹金液仙经》”,因“勤奉斋科”,感动仙真,太上老君和太极真人先后“降于天台山”,向其传授灵宝经书和各种斋法,“尤长于治病、

① 刘永华:《道教传统、士大夫文化与地方社会:宋明以来闽西四保邹公崇拜研究》,《历史研究》2007年第3期;张侃、朱新屋:《“正统”的层累及流动——以唐宋闽北地方神欧阳祐为例》,《学术月刊》2013年第5期。

② 杜树海:《中国文化的一统与多元何以达致?——中西学界有关神明“标准化”与仪式“正统行为”的争论》,《民俗研究》2013年第4期。

③ 韩明士:《道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰与神灵模式》,皮庆生译,南京:江苏人民出版社,2007年。

④ 李平亮:《宋明以来许真君信仰的发展与演变》,《学术月刊》2024年第4期。

⑤ 程宇昌:《明清时期鄱阳湖地区民间信仰与社会变迁》,南昌:江西人民出版社,2014年。

⑥ 梁永佳:《中国农村宗教复兴与“宗教”的中国命运》,《社会》2015年第1期。

⑦ 宋可达:《试论浙、赣省界的形成——以明初广信府的改隶为中心》,《中国历史地理论丛》2020年第2期。

⑧ 王士性:《广志绎》卷4《江南诸省·江西》,吕景琳点校,北京:中华书局,1981年,第80页。

⑨ 王明:《抱朴子内篇校释(增订本)》,北京:中华书局,1985年,第70—71、150、352页。

收効鬼魅之术”，后尸解飞升。^①在葛洪笔下，葛仙公原是一位擅长炼丹治病，具有行气、分身等法术的道士，后传经得道，成为尸解飞升的仙真，是为后世葛仙公信仰发展的基础。

东晋以后，随着灵宝道书的涌现和仙传的流传，葛仙公信仰逐步扩展。^②刘宋时，道士陆修静，“祖述三张，弘衍二葛”，整理出36卷《灵宝经》。日本学者小林正美称，陆氏整理的灵宝经书可分为两类：一是葛氏道道士编撰的元始系经书，又称灵宝旧经；二是天师道教徒托葛仙公造作的经书，又称灵宝新经。^③新旧灵宝经共同确立了葛仙公在江南道教中的教主地位。不过，陶弘景对此耿耿于怀，认为葛仙公不过是“吴时下演灵宝，下为地仙”，故将之安排在《真灵位业图》的第三中位之左位的第十六位。^④这其实是上清道士对葛仙公刻意打压和批判的结果。^⑤隋唐时期，江南葛氏道、上清派等相继失传，天师道贵盛并一统天下道教，然“元始传于太上，徐真授于葛仙，师资相袭，长为教主，譬彼传灯，明明不绝”^⑥，葛仙公的教主地位似不可撼动。

宋元时期，道教的发展进入了新阶段，各地教派不断“发明”自己的传统。江西境内道派林立，肇兴于唐末五代的灵宝道派脱颖而出，它以葛仙公为祖师，阁皂山为祖庭，与茅山上清派、龙虎山正一派齐名。得益于灵宝道派的贵盛，葛仙公于南宋相继被赐封尊号“冲应真人”和“冲应孚佑真君”。^⑦同时，大量新造经书被冠以“灵宝”之名，亦多托名葛仙公编撰或作序。如南宋道书《上清灵宝大法》、元代道书《道德真经集义大旨》托名葛仙公作序，《太极祭炼内法》则托名葛仙公创作。《太极祭炼内法》言及葛仙公时称：“太极仙翁得灵宝之道于玄古三师，由是有祭鬼之科、炼度之法行于世。所谓一盂之饭，可以饱万鬼；一道之符，可以度万魂。其用简，其旨深，其济博，其功大。”^⑧葛仙公的教主身份得到升华，成为超度亡灵、造福民众的仙真。此外，仙传也是中古时期葛仙公信仰传播的重要载体。在唐前志怪小说中，有《葛仙公（翁）别传》《太极左仙公葛君内传》《太极左仙公神仙本起内传》等文曾记录葛仙公的灵验故事。遗憾的是，三者均已佚失，仅《葛仙公别传》有若干片段保存于《艺文类聚》《太平御览》等宋代类书中。^⑨宋元仙传存世者良多，赵道一的《历世真仙体道通鉴》有《葛仙公》一卷，谭嗣先则撰有《太极葛仙公传》一卷。比照之下，二者主体内容基本一致，即葛仙公神迹的主线叙事实为《神仙传》内容的具体化。^⑩不同的是，《太极葛仙公传》收集了各地名山洞府的葛仙公传说，其中一则源自荆门紫盖山（今湖北宜昌市当阳县）：“初，仙公尝于荆门紫盖山修炼，值天寒，衣服蓝缕，跣足而行。时有屈氏二女见之，怜其忍冷，夜作双履，次日往献。暨至，则仙公已去，所炼丹炉灰尚温，二女拨灰得丹一粒，分服之，自是即不饥，后俱隐去，时人以为得仙。”^⑪可见，已有一些葛仙公的传说成为地方文化的来源。这表明，宋元时期葛仙公信仰得到大范围的传播，并开始出现地方化的迹象，这是葛仙公信仰进入赣东北的历史背景。

唐宋时期，赣东北宗教势力活跃，佛教寺院遍地，张天师携天师道南迁寓居信州龙虎山，并逐渐得到朝廷的重视，为宋室所大力扶持。^⑫灵宝道派在赣东北也有不少据点，上饶的灵山、弋阳的捣药山、铅山的鹅湖山等名胜均有葛仙公的仙迹。据《太平寰宇记》记载，灵鹫山（即灵山），“盘亘十余里，绝顶有葛仙坛，丹

① 胡守为：《神仙传校释》，北京：中华书局，2010年，第269—270页。参见刘屹：《如何修得上仙——以古灵宝经中的太极左仙公葛玄为例》，见余欣主编：《中古时代的礼仪、宗教与制度》，上海：上海古籍出版社，2012年，第375—391页。

② 黎志添：《从葛玄神仙形象看中古世纪道教与地方神仙传说》，《中国文化研究所学报》2001年第10卷；神塚淑子：《六朝灵宝经中的葛仙公》（上、下），钦伟刚译，《宗教学研究》2007年第3、4期。

③⑤ 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135—137、30页。

④ 陶弘景纂、闾丘方远校定、王家葵校理：《真灵位业图校理》，北京：中华书局，2013年，第96页。

⑥ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷15，《道藏》第13册，北京：文物出版社；上海：上海书店；天津：天津古籍出版社，1988年，第482页。

⑦ 卿希泰主编：《中国道教》第1卷，上海：知识出版社（沪版），1994年，第228页。

⑧ 郑思肖撰：《太极祭炼内法》，《道藏》第10册，第440页。

⑨ 魏世民：《魏晋南北朝小说史》（下册），合肥：安徽大学出版社，2011年，第609、620页。

⑩ 任继愈主编：《道藏提要（修订版）》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第333—334页。

⑪ 谭嗣先：《太极葛仙公传》，《道藏》第6册，第849页。

⑫ 周奇：《边缘到中心：唐宋江西道教研究》，厦门大学硕士学位论文，2002年；王见川：《张天师之研究——以龙虎山一系为考察中心》，台北：博扬文化事业有限公司，2015年。

灶、石臼、石砚、石几在焉”。信江北岸，又有捣药山（今属横峰县），“葛公居此求仙”。^①铅山县治西南的葛仙山亦是如此。

葛仙山，原名云岗山，位于铅山故治永平镇西七十里，信江支流桐木水（今铅山河）中游。葛仙山是武夷山主峰黄岗山向北延伸余脉上的一座山峰，其支分九脉，最高处海拔近 1100 米。嘉靖《铅山县志》和嘉靖《广信府志》均收有元末明初人陈衡撰写的《葛仙祠记》，县志将其附在“太极观”项下，府志则附在“葛仙祠”项下，是目前所见有关葛仙山最早的记录。对照之下，二者内容基本一致，唯府志文末附有一通旧碑的碑文。据《葛仙祠记》载：

永平之西乡，有山曰葛仙。自趾而升，旦及日中，始得其巅，地形如堂。隍隍之中，有栋宇隆然，则葛仙翁祠也……仙翁，琅琊人，字孝先，与汉更始将军同名……于是，奉太常天真、木公金母之教，修黄庭内景之法。寄情云壑，积功丹鼎。或曰：自其高祖来居丹阳之句容，故上饶灵鹫山、葛溪托花台，皆仙坛所在，得非广信之景，笙鹤遗韵，独为多欤？^②

上述引文的含义有三：一是形制恢宏的葛仙祠位于葛仙山之巅，从山脚爬上山顶，需耗时半天，这与今日登山情况相近；二是葛仙公的身世，葛仙公出身贵族，一心向道，擅长炼丹治病；三是赣东北葛仙公的仙迹良多，葛仙公信仰已为民众熟识。这表明，元代赣东北的葛仙公信仰与宋元时期南方各地一样，是灵宝道派广泛传播的结果。府志附录的旧碑文交代了葛仙山开发和太极观创建的过程。该碑文曰：

有右饮地，辟于宋绍兴甲子，经营于淳熙丁酉，祠成于嘉熙辛丑。其营建，士则杨子先、王应韶，道士则刘悟真、游道真也。又百余年，皇元混一，悉构更新，凡植若干楹，一庙三室，作于某年，其人则某人也。^③

引文提及，葛仙山开辟于南宋绍兴十四年（甲子，1144），至淳熙四年（丁酉，1177）已有道士在此居住修行，葛仙翁祠建成于“嘉熙辛丑”年，倡建者包括地方士人杨子先、王应韶和道士刘悟真、游道真等。查阅南宋年表，以“嘉熙”为年号者共四年，未有辛丑年；然嘉熙后的淳祐元年为辛丑年，且嘉熙和淳祐均为宋理宗赵昀在位时期的年号。故笔者推断，此“嘉熙辛丑”应是淳祐元年（1241）。不过，万历末年撰成的《铅书》在《祠》篇中对太极观的记载尚有差异：“葛仙祠，宋元祐七年（1092），乡人立祠祀之；元至正间，增建太极观，中造仙翁像。”^④《铅书》将葛仙祠的创建时间推前至北宋后期，而增建太极观、塑葛仙公像则是在元末至正年间，与旧碑中“又百余年，皇元混一，悉构更新”等语照应。综上两说推测，葛仙山的开发始于两宋之际，南宋至元代葛仙公信仰稳步发展。

至陈衡撰写祠记时，葛仙山上已出现了不少奇异景观：“兹山之胜，巨鳌耸体，与乾象为邻。雾雨交集，浑然太极，阴闻（闇）阳明，一目千里。道左有上马石坠，试剑石分裂峭壁；上有仙井，蛟蟠凤蓄，尘〔坠〕芥抵，郁怒号。病饮则愈，旱祷则霖。有求之类，洗心洁服，奔走亟拜，霓裳羽帔，托于斯宇。”^⑤葛仙山上风景宜人，视野开阔，有上马石、试剑石、仙井等景观。这些景观在民间传说中有一定的解释。相传，云岗山曾盘踞九条乌龙，它们法力高强，时常兴风作乱。当地一位道人目睹九龙残害生灵，遂前往武夷山请葛仙公来为民除害。葛仙公闻之，便铸造七星宝剑。宝剑炼成后，葛仙公化作樵夫，只身来到云岗山，望见山巅之下九条山脉，宛若九条巨龙。走近一看，竟是九个彪形大汉，并扬言要吃掉葛仙公。葛仙公欲智取九龙，先在巨石上踩下一个巨大足印（即仙人足印），再拿七星宝剑劈开一块岩石（即试剑石），欲与九龙决斗。九龙见状，自知不是对手，齐跪求饶，并发誓弃恶从善，听从葛仙公使唤。自此以后，葛仙公便命它们为巡山太保，负责守护方圆百里山区，旱时传云布雨，灾则广施医药，驱瘟祛病。^⑥为适应地方社会，灵宝

① 乐史：《太平寰宇记》卷 107《江南西道·信州》，王文楚等点校，北京：中华书局，2007 年，第 2150、2153 页。

② 嘉靖《铅山县志》卷 12《外志·寺观》，《天一阁藏明代方志选刊续编》第 46 册，上海：上海书店出版社，1990 年，第 264—265 页。注：县志中“有山曰葛仙”字迹不清，按府志补。

③ 嘉靖《广信府志》卷 9《祀典》，《天一阁藏明代方志选刊续编》第 45 册，第 549—550 页。

④ 万历《铅书》之《年表·古今制置表第四·鬼神·祠》，《北京大学图书馆藏稀见方志丛刊》第 167 册，北京：国家图书馆出版社，2013 年，第 463—464 页。

⑤ 嘉靖《铅山县志》卷 12《外志·寺观》，《天一阁藏明代方志选刊续编》第 46 册，第 265 页。注：县志中缺“坠”字，按府志补。

⑥ 江西省铅山县民族宗教事务局、葛仙山寺观管理委员会编：《葛仙山民间故事》，北京：宗教文化出版社，2010 年，第 44—48 页。

道士和地方绅士强化了葛仙公神格中施药治病的能力，“发明”了驱云布雨的功能。是时，有不少信众盛装来葛仙山进香，说明元代葛仙公信仰在铅山一带已有一定的群众基础。

由上可知，赣东北葛仙公信仰起源于六朝葛氏道的神仙崇拜。两宋时期，江西灵宝道派兴起，追认葛氏道的造经者葛玄为创教祖师，葛仙公信仰遂随灵宝道派发展而传播。在道士群体的主导下，葛仙公信仰传入铅山等处，并结合地方需求，“发明”了施药治病、驱云布雨等神格，是为赣东北文化形成的道教基础。

三、铅山福主：明代葛仙公信仰的地方化

明初，明廷严格限制地方官和民间祭祀神祇的活动。洪武元年（1368）朱元璋下旨，“命中书省下郡县访求应祀神祇。名山大川、圣地明王、忠臣烈士，凡有功于国家，及惠爱在民者，具实以闻，著于祀典，有司岁时致祭”。^① 未经朝廷认可的神祇，则属于“天下神祠不应祀典者，即淫祠也，令有司毋得致祭”^②，严禁民间祭祀。此后，虽有些补救措施，让一些在地方社会具有保佑功能或拥有广泛信众的制度性宗教神祇信仰，也进入地方祀典，是为地方公祭体系的中间层级。^③ 不过，宋元时期各地的神祇多数未能进入祀典。同时，明廷实施抑制宗教的政策，通过实行度牒制度、《周知册》等方法对全国僧道进行管制，限制佛道二教场所的规模和宗教活动。洪武六年（1373），朝廷规定：“乃令府州县止存大寺观一所，并其徒而处之，择有戒行者领其事。”^④ 受此影响，全国各地的宗教活动陷入低谷，江西道教各派均遭到不同程度的打击。龙虎山张天师的教主地位大大下降，天师府道士张正常被褫夺了“正一教主天师”的称号^⑤，曾与正一派齐名的灵宝道派则迅速衰败。永乐年间，解缙登览阁皂山时，感慨“阁皂云兼野水流，漫传先圣昔曾游。岂知汉晋遗风远，只有宋元文字留”^⑥，宋元的盛况已然不存；宣德八年（1433），阁皂山遭遇大火，大量宫观被焚毁；至嘉靖间，“积负虚税，黄冠星散，仅存一二人”。^⑦ 灵宝祖庭如此，其他各处名山洞府的葛仙公仙迹多成为“往事”，赣东北的葛仙公信仰唯有铅山县得到存续。

赣东北靠近南京，朝廷的宗教政策得到较为严格地执行，各类神祠多废弃不存。如宋元时期铅山县有道观十余座，明前期仅葛仙祠尚有宗教活动。^⑧ 各州县的祀典神祠数量极少，铅山祀典神祠仅有城隍庙、社稷坛、风云雷山川坛、历坛、旗纛庙、四贤祠（供奉鹅湖之会的四位大儒）、韩侍郎祠等数座，未见有关葛仙祠和葛仙公的记载。不过，葛仙祠出现于广信府的祀典之列。据嘉靖《广信府志》载，除了朝廷规定需供奉的山川、乡贤、名宦诸祠，广信府的祀典神祠共有14座，分别是上饶县的江元帅庙、石人庙，弋阳县的赭亭庙，玉山县的东岳行祠、昭烈庙、夏太保庙、茅司徒庙、灵济庙，贵溪县的威显庙、鸣山庙、叶真君祠，铅山县的平水庙、鹅湖府君庙、葛仙祠。其中，东岳行祠是东岳庙的分庙，其余均属“惠爱在民”者，鸣山庙、石人庙、灵济庙、鹅湖府君庙等在宋元时期供奉贵溪、上饶、玉山、铅山诸县镇山的山神，赭亭庙、茅司徒庙、威显庙供奉的是各县历史上有功德的官员，江元帅庙、夏太保庙、叶真君祠、平水庙、灵济庙供奉的则是能“驱云布雨”的神祇。^⑨ 这些祠庙中的主祭神多在宋代已获得朝廷赐封，鸣山大帝、江元帅、石人庙的李真君等信仰则延续至今。葛仙公为何能入选广信府祀典，嘉靖《广信府志》未作具体说明，仅论及葛仙公的生平事迹和葛仙祠的创建过程。如前所述，宋元间葛仙公的主要神格有“旱祷则霖”一项，与入选祀典所需“驱云布雨”的性质一致，具备“惠爱在民”的属性，而且葛仙公信仰在当地有广泛的信众基础，府衙的官员顺应民意将葛仙公列入祀典，既符合朝廷的政策，也合乎地方社会的诉求。

① 《明太祖实录》卷35“洪武元年九月丙子条”，台北“中央研究院”历史语言研究所影印本，1962年，第632页。

② 《明史》卷50《礼志四》，北京：中华书局，1974年。

③ 李媛：《选择神祇：明代公祀体系的包容与排斥——以地方公祭神祠为中心》，《求是学刊》2012年5月。

④ 《明太祖实录》卷86“洪武六年十二月戊戌条”，第1537页。

⑤ 赵轶峰：《明代国家宗教管理制度与政策研究》，北京：中国社会科学出版社，2008年，第196页。

⑥ 解缙：《解文毅公集》卷5《游阁皂山》，乾隆三十二年刊本，厦门大学图书馆古籍库藏。

⑦ 万历《阁皂山志》卷上《序》，《四库全书存目丛书》史部第235册，济南：齐鲁书社，1996年，第7页。

⑧ 嘉靖《广信府志》卷19《观寺》，《天一阁藏明代方志选刊续编》第45册，第1170—1171页。

⑨ 嘉靖《广信府志》卷9《祀典》，《天一阁藏明代方志选刊续编》第45册，第528—548页。

明初铅山葛仙祠被列入广信府祀典，使葛仙公信仰得到延续，然葛仙公信仰实现复兴则另有缘由。明中叶，朝廷对民间宗教活动的管控日渐松弛，葛仙公信仰开始焕发生机。据万历《铅书》“鬼神篇”记载：

葛仙祠，在铅山县南西七十里葛仙山……至国朝为县之镇山，岁以六月朔日祀龙王，县令亲至，祈祷则雨，率以为常。成化五年，按察使赵公耿按信，晋谒祠下，有异应。因图于郡守王翰、千户孙鹏，构飞升亭于山椒，以昭灵贶。大学士夏言出藏金若干，铸仙翁像以崇奉祀。至隆庆间，益昭灵应。^①

上述引文言及两个内容，一是地方官每年至葛仙山举行祭祀活动，二是助推葛仙公信仰复兴的重要事件。明中叶葛仙山的祭祀活动是指每年六月初一铅山知县前往葛仙山祭祀葛仙山龙王，祈祷风调雨顺。对此，万历《铅书》“群神篇”亦有记载：“昔宋城在鹅湖之西，故以鹅湖山为府君，立庙，岁时祈祷之，克应。今我朝城在葛仙山之北，葛仙山是为我铅城府君，故岁以六月朔日，县长必躬祷于葛山龙王云。”^②宋代铅山县城在桐木水之北、鹅湖山之西，故以鹅湖山为镇山，鹅湖山神为县城府君；明代铅山县衙设于铅山守御所的所城，位于桐木水之南、葛仙山之北，故以葛仙山为镇山，葛山龙王遂成为铅山的府君。

不过，铅山县官员祭祀镇山和葛山龙王的行为实不符合明代礼制。据万历《明会典》记载，洪武二十六年（1393）朝廷制定地方有司祭祀山川风云雷雨诸神祇之礼，“凡各布政司府州县春秋仲月上旬择日同坛祭，设三神位，风云雷雨居中，山川居左，城隍居右。若府州县，则称某府、某州、某县境内山川之神”。^③即州县官员每年五月、十一月上旬前往城隍庙的风云雷雨山川坛祭祀山川之神。此后，明廷未曾更改有司祭祀山川之礼，亦未有重定地方镇山和镇山神之举。铅山县的风雨雷云山川坛始建于洪武八年（1375），位于“县治南二里”^④，地方志祀典亦未见镇山神的记载。也就是说，铅山县官员将葛仙山认定为镇山并祭祀葛山龙王的行为，应是遵循当地的传统文化，而非依照明代的国家礼制。地方官祭祀葛山龙王的目的是祈雨，这恰是葛仙公“护佑地方”的核心功能之一。葛山龙王在葛仙公来此修行时已被“收服”（如前所述），是葛仙公麾下负责行云布雨的功能神。由此可见，地方官明面上的祭祀对象是葛山龙王，实际的祭祀对象是向龙王发号施令的葛仙公。

前述引文的另一项内容，记述的是两位知名人士登葛仙山的故事：一是成化间按察使赵耿曾往拜谒并邀地方官筹资修建飞升亭；二是嘉靖间同郡贵溪县大学士夏言登葛仙山，后出资重铸葛仙公像。正是基于知县的常年表率、按察使赵耿和内阁首辅夏言的认可，隆庆间葛仙公信仰遂复兴起来。比对其他文献的记载，还能探知更多赵耿、夏言等人的事迹。嘉靖《广信府志》和《铅书》均收入有赵耿撰写的《飞升台记》，文中先描绘“铅山第一胜境”葛仙山的美景，再考据葛仙公得道成仙的身世，故“躬往谒之”，“归与郡守王翰及守御千户孙鹏图之，构一亭，其所匾曰‘飞升’；下立一石门，题曰‘飞升台’”。^⑤文末，署时“成化五年（1469）六月望日立”。赵耿（1428—？，字叔成），常州武进人，景泰间“拜监察御史”，成化初年巡按湖广、河南等地，“及按江西，限满将代，会江西大旱，户部请敕耿赈济，奏免逋粮二百六十余万，贷盐钞二载，免漕运一年，升江西按察使”。^⑥据此推测，赵耿在葛仙山与葛仙公“有异应”的具体内容，可能与江西旱情得到缓解有关。夏言是否也“有异应”，未见记载，《铅书》亦未提及其重塑葛仙公像的缘由，仅收入了夏言所撰二首诗词，即《登葛仙山二首》和《沁园春·登葛仙山飞升台作》，二者亦收入于《夏桂洲先生文集》。^⑦故老相传，首辅费宏在京去世后，夏言扶柩送归铅山。后登览葛仙山，当晚夜宿于葛仙殿。睡梦中，夏言与葛仙公论道，不敌，葛仙公遂戏言要其以相位相让。夏言醒后，便脱下自己的冠袍、玉带，披于葛仙公像上。

① 万历《铅书》之《年表·古今制置表第四·鬼神》，《北京大学图书馆藏稀见方志丛刊》第167册，第463—464页。

② 万历《铅书》之《志书·典礼书第七·群神篇》，《北京大学图书馆藏稀见方志丛刊》第166册，第551—552页。

③ 万历《明会典》卷94《有司祀典（下）》，《续修四库全书》第790册，上海：上海古籍出版社，2002年，第633页。

④ 嘉靖《铅山县志》卷6《祀典》，《天一阁藏明代方志选刊续编》第46册，第134页。

⑤ 嘉靖《广信府志》卷4《古迹·飞升台》，《天一阁藏明代方志选刊续编》第45册，第264—265页。

⑥ 康熙《常州府志》卷23《人物·赵耿传》，南京：江苏古籍出版社，1991年，第488页。

⑦ 夏言：《夏桂洲先生文集》卷4《登葛仙山二首》、卷7《沁园春·登葛仙山飞升台作》，《四库全书存目丛书》集部第74册，济南：齐鲁书社，1997年，第238、356页。

如今赣东北葛仙公像均身着官服，便是夏言留下来的宰相袍。^① 赵敬修建飞升亭、夏言重塑葛仙公像诸事，为葛仙公的灵验提供了有力证明，是葛仙公信仰广泛传播的重要助力。

此外，葛仙公信仰的复兴，还可能受到科举世家鹅湖费氏的影响。明中叶，鹅湖费氏一门六进士，费宏官至内阁首辅，费宏曾任礼部尚书，对江西地方政治影响甚大，堪称江右望族。^② 就铅山县来说，费氏还是地方文化的塑造者，嘉靖《铅山县志》、万历《铅书》两部志书均有费氏族人参与编撰——费宏是嘉靖志的主撰、费元禄则是《铅书》的主撰之一。然而，二者有葛仙山、葛仙祠的记载十余处，却未提及与费氏的关系。细读费宏的文集和费氏族谱，可发现一些微妙之处。费宏为其父费璠所作的行传中提及，费璠总理家政四十年，喜好堪舆之术，曾四处寻觅风水宝地，迁葬祖先坟茔，“故继祖母张孺人之葬于青山、敏庵及张孺人之葬于石垄，少参公及雪峰先生之葬于芙蓉，皆山水佳胜处”。^③ 祖坟改葬后，新坟周边山场多归费氏所有，如费宏的叔祖母叶氏葬于八都金字山，有护坟山场“计四亩，上至山顶，下至山脚，南北俱合水为界……其山并有怪梓树，布与周姓看守，每年交租金七十钱三百文，清明后一日交”。^④ 在《鹅湖横林费氏宗谱》的族规中，又有如下条款：

功名显达，祖宗之光；志士奋兴，多由鼓励。葛仙山计租百金有奇，族中子侄辈有登乡榜者，准予全收五年。中会榜、钦点者，全收十年……后世子孙，如有不肖，私行典卖，即行取还归祠。^⑤

引文内容主要是费氏宗族对子侄考中举人、进士的奖赏，奖品则是葛仙山一带山场的租金，每年百两有余，足见葛仙山周边山场实际上是费氏的族产。这一现象反映了士人阶层在塑造地方文化时的复杂心态，他们既希望在官方文献中维持儒雅的士人形象，又能在现实中利用文化手段来实现经济利益。这为地方社会创造费宰相与葛仙公交往的灵验故事提供了一定空间，令当地乡民津津乐道^⑥，由此不仅提高了费氏经营葛仙山山场的正当性，也验证了葛仙公的高强法力，强化了葛仙公护佑一方的形象。

由上可知，明初葛仙公可能凭借其“驱云布雨”的功能入选广信府祀典，使得葛仙公信仰在限制宗教活动的政策下艰难存续。随着朝廷对民间的管控日渐松弛，地方官以葛仙山为铅山县城镇之名，“发明”了每年六月朔日前往葛仙山祭祀葛山龙王和葛仙公的传统，加之成化间江西按察使赵敬、嘉靖间大学士夏言的推崇和铅山费氏的助力，葛仙公信仰逐步复兴，葛仙公已然化身为护佑地方的福主。诚如葛仙山道士编撰的《太极左宫葛仙翁妙经》（简称《葛仙经》）所言：“太上老君化身下降，生于太极左宫，作江右之福主，为铅邑之恩仙，执掌雷霆，游行三界，放大光明，普照十方。”^⑦

四、多面神祇：清代葛仙公信仰的民间化

明清鼎革，赣东北战火频仍，延续至康熙初年，“信郡七邑俱为贼据，百里之内，杀戮无数，断绝人踪，鸡犬无闻，遭祸独惨”。^⑧ 三藩之乱后，为恢复生产，地方官府着力招揽流民，开垦荒地，赣东北迎来了大规模外地移民迁入的浪潮。^⑨ 不过，流民迁入之初，官府徭役派征不均，“逃入本境认垦荒田者，每闻强黠里保，串通胥役，乘其草舍方兴，耒耜甫修，即指称门夫，或供应援剿来往官兵，或运粮各处军营，以致力穷仍复逃去”。^⑩ 为妥善安置流民，地方官各显神通。康熙间铅山知县潘士瑞改革户籍、赋役制度，“凡有差徭

① 江西省铅山县民族宗教事务局、葛仙山寺观管理委员会编：《葛仙山民间故事》，第20—23页。

② 曹国庆：《明代江西科第世家的崛起及其在地方上的作用——以铅山费氏为例》，《中国文化研究》1999年第4期。

③ 费宏撰：《费宏集》卷16《先君封翰林修撰承务郎五峰先生行实》，吴长庚、费正忠校点，上海：上海古籍出版社，2007年，第560页。

④ 费正忠修：《鹅湖横林费氏宗谱》之《世系》，北京：中国文史出版社，2013年，第192页。

⑤ 费正忠修：《鹅湖横林费氏宗谱》之《公规十条》，第174页。

⑥ 江西省铅山县民族宗教事务局、葛仙山寺观管理委员会编：《葛仙山民间故事》，第5—10、190页。

⑦ 叶荣书抄：《太极左宫葛仙翁妙经》，2010年，铅山葛仙山大葛仙殿藏。

⑧ 康熙《广信府志》卷1《祥异》，台北：成文出版社，1989年，第140—141页。

⑨ 曹树基：《明清时期的流民和赣北山区的开发》，《中国农史》1986年第2期。

⑩ 同治《广信府志》卷11《艺文·咨询地方利弊条陈》，台北：成文出版社，1979年，第1449页。

公务，一概照粮均充，不费民间一文”^①，也适时前往葛仙山祭拜龙王，祈求风调雨顺，安抚民心。他在《告葛仙山龙王庙文》中写道：

惟兹山之岿然兮，为县之镇；卜山腰而建庙兮，奉神以慎。感精爽之流通兮，山川并润；借神灵之赫濯兮，妖氛荡尽。与仙翁而上下兮，惟德弗摈；愧待罪之两年兮，今始一覲。念生灵之多难兮，田荒屋烬；苦催科之无术兮，复虞饥谨。望妙运其化机兮，雨旸时顺；俾百谷之丰登兮，至喜田畯。特抠衣以致祭兮，肥洁为进；崇祀典而无斁兮，鉴以诚信。^②

引文显示，潘士瑞登葛仙山时已任职两年，当时铅山县“田荒屋烬”，赋税完纳困难，故来镇山葛仙山祷告，祈求风调雨顺、五谷丰登，并将之认定为遵循国家礼制的“崇祀典”行为。不过，该祭文虽以告龙王文为名，然潘知县的主要倾诉对象却是“仙翁”，表明葛仙公在地方社会的影响力远在葛山龙王之上。值得注意的是，潘知县还在山腰建了一座小庙，并供奉了神祇，其目的应是为登山的香客提供休息之所。

康熙中叶以后，社会秩序日趋稳定，地方上的宗教活动日趋活跃。从现有文献看，潘士瑞是县志记载中唯一前往葛仙山祭祀的知县，说明康熙以后地方官对葛仙山的干涉减少，导致葛仙山的经营逐渐为地方社会主导，相关的祭祀活动、进香组织、神格特征等均出现了民间化的趋势。

清嘉道年间，葛仙山每年六月初一的祭祀仪式由民间自行开展，形成了被称作“开山门”的盛大活动，参与者包括赣东北的土著人群和新迁入的移民群体。所谓“开山门”，是指云游四方的葛仙公在六月初一返回后，葛仙山将打开山门，葛仙公开始“坐堂应诊”，接受信众的感谢和祷告。当地民众为了迎接葛仙公回山，在葛仙祠中持香敬候至凌晨打开山门，再为葛仙公上香，乃至成为抢到“头香”的有福之人。为此，不少香客提前上山，在山上待一晚，上香后再依次“做功德”，向葛仙公汇报上一年的状况，并许下新一年的愿望。据同治《铅山县志》引“前志”记述：“每年六月初一起至十月初一止，不特本邑往仙山拜祷者，具有香亭仪仗，箫鼓管弦，络绎道途，肃人观听。即来自数百里外，洁诚进香，亦皆如是。”^③寥寥数语论及葛仙山进香活动的几个重要信息：一是明确了葛仙山的进香时间为六月初一至十月初一，六月初一为开山门，十月一日则是闭山门，此间四个月是葛仙山的香汛期；二是前来葛仙山进香的信众人数众多，络绎不绝，不仅有铅山当地民众，数百里外来者亦有不少；三是进香队伍具备仪仗，民众敲锣打鼓，盛装而来。不过，时任铅山知县吴林光对开山门的盛况颇感不安，并作诗一首。诗云：“葛仙山头钟鼓起，葛仙山下人如蚁。仙乎有无不可知，呆女痴儿竞趋靡。六月一日山门开，村村鼓角进香来。填街塞巷纷杂沓，人声炮声喧如雷。共道求仙仙降福，布施百钱供一宿。千万人来千万钱，徒使奸僧饱鱼肉。年年秋尽始封山，失业伤财空逐逐。富豪士恶争财东，白刃血溅山门红。杀人者死咸抵罪，无辜波及村为空。岂知徼福返求祸，以此问仙仙亦穷。愿尔办香祀田祖，俾尔时和年屡丰。”^④诗歌前四句描述的是，六月初一开山门时葛仙山人潮如蚁的热闹景象，前来进香的香客形成了以村落为单位的祭祀组织。新修《葛仙山志》亦载：“每年从‘开山门’到‘关山门’，漫长的120天是朝山进香和旅游观光的盛期。来自闽、浙、皖三省的部分县、乡和江西上饶、铅山、贵溪、弋阳、横峰、广丰、万年、鹰潭等地的信众，以‘会’的名义，结聚而来……男性衣衫整洁，女性穿红挂绿，仿若过年赶集。每个‘会’人数不等，多则逾千，少有数百……每个‘会’队的前后高竖镶边绣龙彩旗，上标地名、会名，有的还高举飞金描银的五彩华盖（万年伞）。 ”^⑤后七句言及，各地香客住在山上，须向寺院布施百文铜钱，致使山上“奸僧”获利丰厚。诗下有注释道：“寺僧累每年轮收香钱，富氏利之，预贷僧钱，至期倍偿，名曰‘财东’。互相争贷争偿，竟械斗杀人，屡成京控巨案，连年莫结。”据此可知，官府退出祭祀活动后，葛仙山由僧人负责日常经营，因香客对祈福活动不惜借贷投入巨款，易引发械斗杀人等治安问题。葛仙山上为和尚提供修行的佛寺名作慈济寺，该寺创建于何时，未见史料记载。

① 康熙《铅山县志》卷3《里甲》，台北：成文出版社，1989年，第402页。详见廖涵：《清代江西棚民的社会上升流动——以铅山篁碧村为中心》，《清史研究》2021年第3期。

② 同治《铅山县志》卷26《文征·告葛仙山龙王庙文》，台北：成文出版社，1989年，第2225—2226页。

③④ 同治《铅山县志》卷5《地理·风俗》，第364、364—365页。

⑤ 汪华光主编：《葛仙山志》，北京：宗教文化出版社，2001年，第78—79页。

在葛仙山上，除了葛仙祠和慈济寺，还有老君殿、观音殿、三官殿、灵官殿、地母殿、玉皇殿等诸多神庙，能够更好地适应不同人群的信仰需求。所供奉的神祇，不仅有葛仙祠内的葛仙公及其陪祀的风、雨、雷、电四神和四大瘟神，还有太上老君、观音菩萨、三官菩萨、灵官菩萨、文财神、药王、地母元君及天母元君和水母元君、鬼谷仙师、五谷天君、玉皇大帝，等等。这些神祇落脚葛仙山的缘由，未见文献记载。不过，上述神祇多有各自诞辰庆典，以致葛仙山每年的仪式活动十分频繁，比较隆重的是观世音菩萨的诞辰、成道、出家纪念日，六月初一“开山门”及八月二十的葛仙公飞升日。^① 有趣的是，前述潘知县在山腰建的小庙，后改成了“娘庙”。相传，葛仙公在葛仙山飞升后，其母寻儿至此，葛仙公化作一位道童告知其子外出云游未归，在此等候即可。许久后，老妇功德圆满，葛仙公遂托梦不久前登山的夏宰相，希望建庙供奉老妇。夏宰相明白葛仙公要表达孝心，便建庙供奉葛仙公的母亲，故后世称之为娘庙。^② 由此，葛仙公多了孝子的神格，并衍生了不少灵验故事。据同治《广信府志》记述，铅山县的徐加明非常孝顺，“母患乳痛，三年不愈”，听说葛仙山有舍身坛可以保母平安，遂前往葛仙山投崖，“母与弟不胜悲痛，至舍身处昇尸归，母病遂痊”。类似事迹，也发生在铅山青年叶正萼、上饶青年郑鹤山身上，从舍身台投崖后，“所求皆应”。^③ 这类“舍身救亲”现象亦发生在泰山信仰盛行的地区^④，它应与“割股疗亲”一样，实为士大夫宣扬儒家孝文化的意识形态塑造。^⑤

葛仙山的宗教活动大大超出了葛仙公信仰的范畴，并非此处独有的现象。在赣东北地区，一庙之内供奉多个神祇并有频繁祭祀活动的现象随处可见，移民村落尤其是如此。铅山县西南的篁碧村，是通往福建光泽、崇安二县的枢纽，清康熙至雍正间迁入了大量闽南、闽西移民，村内造纸业发达，商贩流动频繁。^⑥ 据同治《铅山县志》记载，历史上篁碧村曾有多座神庙，回龙庵“在县西三十七都篁碧村新庵前，阖村共建”^⑦，庙后有“新庵”，还有周仙庙，“土人建庙以祀周仙，庙限于地，规模不大”。^⑧ 并解释称：“周仙者，据称姓周名韦，江西赣州府人，生于明武宗时，歿于万历时。国朝顺治年间，来铅山之三十七都篁碧村西源清泉洞修心养性，因示梦于土人，立庙以祀，每患疮毒及婴孩病，往祷辄应。”^⑨ 据此推测，周仙应是清初赣州府移民迁入时带来的原乡信仰。如今，篁碧村仅有村庙一座，在村东南角，名为王公庙，原作会圣庵，据说其规模尚不及过去的四分之一，庙内主祭神为王真人（即王公）。相传，王真人名通，为北宋间铅山永平人，曾前往武夷山学道，后于篁碧村坐化。同治《铅山县志》记云，铅山旧志将王公“列于土神”，“今归入仙类”，且“而附以近事，特为立传”，将王真人塑造为宋代已获赐封、能够“御灾捍患”的神仙。^⑩ 不过，王公庙并非“王公”之庙，而是“会圣庵”，庙内供奉有大小菩萨40余尊。除王公菩萨外，还有张天师、圣母娘娘、关帝、灵官、玉皇大帝及四大天师，以及弥勒佛、三世佛祖、十八罗汉、千手观音、送子观音等，葛仙公及其陪祀诸神则供奉于右偏殿。庙内重要神祇同样每年有专属庆典，王公庙的祭祀活动纵贯全年。八月廿四日是王公菩萨的诞祭，是王公庙最为重要的仪式活动，有道士、和尚来做法事，还会举行游神活动——将5个儿童装扮成庙里的王公、葛仙公、观音、圣母、关帝等菩萨，坐在竹轿里，被抬着巡游全村。每年七月初一是葛仙公的“诞祭”，这天村民多在庙里祈福，也有人前往葛仙山进香。值得注意的是，每年“唱王公经”时，村内道士用来引导仪式的《王公经》竟与葛仙山的《葛仙经》内容几乎一致，仅将《葛仙经》里的“仙公”“葛仙”等表述换成了“王公”。不难发现，王公是篁碧村的土神信仰，经士大夫塑造，成为篁碧信仰体

① 汪华光主编：《葛仙山志》，第81页。

② 江西省铅山县民族宗教事务局、葛仙山寺观管理委员会编：《葛仙山民间故事》，第41—44页。

③ 同治《广信府志》卷9之5《人物·孝友》，第954、926页。

④ 代洪亮：《生命与信仰的冲突：泰山舍身研究》，《民俗研究》2015年第2期。

⑤ 吴佩林、钟莉：《传统中国“割股疗亲”语境中的观念与信仰》，《史学理论研究》2013年第4期；方潇：《割股疗亲：传统中国尽孝中的自残身体及其法律规训》，《当代法学》2024年第2期。

⑥ 廖涵：《清代造纸业的小商品经济——以江西铅山县为中心》，《安徽史学》2020年第6期。

⑦ 同治《铅山县志》卷7《建置·寺观》，第521页。

⑧ 同治《铅山县志》卷3《地理·山川》，第246—247页。

⑨⑩ 同治《铅山县志》卷30《杂类·仙释》，第2434、2410—2414页。

系的核心；葛仙公信仰代表的是本县的文化传统，关帝、玉皇、圣母等铅山史籍鲜见的神祇，多可能是外来移民带来的原乡文化。也就是说，篁碧村一庙多神的信仰体系，是移民村落中本地传统与外来文化不断融合的结果，葛仙山乃至赣东北地区类似的现象应亦是如此，是赣东北基层社会实现文化整合的体现。

基于一庙多神的特征，葛仙公是多数神庙共同的祭祀对象，故当地学者认为赣东北村村皆有葛仙庙。^①不过，葛仙公在不同神庙的功能并不一致，葛仙公与其他神祇的关系也不尽相同，民众对葛仙公的认知亦然。一类神庙以葛仙公为主祭神，同时供奉观音、如来诸神，此处的葛仙公是葛仙山的分身，村民每年前往葛仙山进香是向主身“报告”一年的情况，如铅山永平镇的葛仙殿、紫溪镇的金相寺，铅山东南的英将乡亦是如此。英将民众称葛仙公为“行公”，意思是不断云游的神仙，葛仙山关山门后，行公会来此施药救人、炼度亡魂，每年香汛期间，村民则以“隆兴会”之名，一同前往葛仙山答谢葛仙公。^②一类神庙有自己的主祭神，如铅山十一都的女城祠，主祭神是孔八娘，庙内也供奉葛仙公和如来、观音诸神，这里的葛仙公也是葛仙山的分身，法术要比主祭神的高强。上饶县（今广信区）南五府山镇有圣塘庙，其主祭神是江元帅（又称老江公），庙里还有开山法主、李真君、观音、妈祖、玉皇大帝、葛仙公等数十尊神。据庙内管事介绍，葛仙公是从上泸镇传来的，原是甘溪墟（镇治所在）商人祭拜的神，像财神一样。当地人不愿意回答葛仙公和老江公谁更灵验的问题。他们认为，葛仙公是赣东北最大的神，管辖范围最广，老江公只负责上饶县南边和广丰西南一带，葛仙公更像是一位较之江元帅更高级的官员。也就是说，葛仙公的神格已趋于多元化和实用化，是地方社会为满足不同信众而出现的新“发明”。

综上所述，历经明清鼎革，赣东北迁入大量外地移民，地方官曾用葛仙公信仰安抚流民。不过，清中叶官府退出了葛仙山的祭祀活动，葛仙公信仰发展转由基层社会主导，六月初一祭祀龙王的仪式演变为迎接葛仙公回归的开山门活动，葛仙山的日常运行由山上的慈济寺僧人负责，并衍生出神祇繁杂的信仰体系，形成了大量以村落为单位的进香组织，葛仙公又出现了孝子、财神、高级官员等多元面向。这表明，葛仙公信仰为适应不同信众的具体需求和基层社会文化整合而趋于民间化。

五、结语

赣东北的葛仙公信仰起源于六朝时期江南葛氏道的神仙崇拜。宋元时期，南方地区道教普及，追认葛仙公为创教祖师的江西灵宝道派盛极一时，推动了葛仙公信仰的传播，并落脚于信州葛仙山、灵山等处，形成了施药治病、驱云布雨的神格特征。明初，在朝廷限制宗教发展的政策下，葛仙祠被列入广信府的祀典，葛仙公信仰得以存续。成化前后，朝廷放松了对民间宗教活动的管控，葛仙公信仰得到江西省官员和本地士绅的认可及当地世族的推崇，葛仙公护佑一方的形象得到强化，成为地方官定期祭祀的铅山福主。清前期，兵燹后的赣东北迁入大量外地移民，葛仙公信仰被地方官用以安抚流民。清中叶，地方官不再参与葛仙山的祭祀活动，葛仙公信仰发展出现了民间化的趋势，表现为葛仙公形象的多元化，民间祭祀组织自发进香，发展成声势浩大的“开山门”活动，形成了连接各村落的区域性仪式网络。至此，葛仙公信仰既是赣东北土著人群地域认同的文化表达，也是外来移民在地化的精神象征，故而是地方社会文化整合的重要形式，意味着区域性的文化形式基本成形。

近千年赣东北葛仙公信仰的演变，实质是在王朝国家的制度框架内，不同层级的社会行动者利用这一象征形式建构地方文化的不同方式。宋元时期，江西灵宝道派贵盛，灵宝道士“发明”了葛仙公的创派祖师身份，并得到朝廷两次尊号赐封，体现了灵宝道士和国家权力在宗教事务和文化治理上的有效合作；葛仙公信仰传播至各处名山洞府后，依据各处的“市场”需求衍生出大量的仙迹传说，丰富了葛仙公的神格，又为后人“发明”地方传统奠定基础。明代，葛仙公信仰的存续和复兴，既离不开地方社会对葛仙公护佑功能的需求，也得益于地方官对朝廷政策的差异化实行。明初葛仙祠被列入广信府祀典，是广信府官员顺应民意的结

① 彭志才：《契约文书所见清末民国上饶葛仙庙的土地交易与民间信仰组织》，《地方文化研究》2022年第5期。

② 参见张来雪：《文化再造：葛村文旅产业开发的过程与逻辑》，江西财经大学硕士学位论文，2024年，第22—28页。

果；明中后期葛仙公成为铅山福主，是铅山县官员面对各层级对葛仙公的“市场”需求，利用地方传统“发明”祭祀镇山神活动而逐渐演变的结果。清中后期，地方官虽淡出了葛仙山的祭祀活动，但康熙间铅山知县的祭祀行为，不仅将葛仙公信仰塑造成地方文化的象征，且为地方社会自发组织的进香活动提供了行动指南。随着儒家意识形态的渗透，地方社会相继“发明”了葛仙公的孝子、财神、官员等多元形象，适应了不同社区和不同阶层的市场需求。概言之，宋元以来赣东北葛仙公信仰的演变，是市场需求、“传统的发明”和国家权力共同作用的结果，人们年复一年的仪式参与，共享一套文化话语和相近的信仰体验，并获得了各自的意义。

通过葛仙公信仰演变为区域性文化现象的个案，还可管窥“化内”地区大众宗教的传播模式。在赣东北，宋元时期已存在多种神祇信仰，源自灵宝道派的葛仙公仅是其中之一，大众宗教的生态环境堪称复杂，其影响因素有制度性宗教的拓展、王朝国家的文化政策、地方社会的浓厚传统，等等。赣东北葛仙公信仰的演变虽兼具“标准化”和“正统化”的部分特征，但与“化外”地区不同，其重心并非聚焦于处理教化实践中国家权力的表现方式，而是应对地方社会中的宗教竞争和文化融合。具体而言，葛仙公信仰传播中的“标准化”现象，即得益于地方官和社会精英的推动实现地方化，实是为适应市场需求而“发明”传统的过程；地方社会利用王朝制度和文化符号来建构合法性的“正统化”现象，则是为应对国家宗教政策和意识形态而采取的策略性措施，二者共同推动了葛仙公神格的多元化和实用化，也是葛仙公信仰在复杂的宗教生态系统中得以存续并脱颖而出的关键。由此可见，“化内”地区大众宗教的广泛传播，并非单向的“国家渗透”或“地方建构”，而是一个持续竞争和多层次“协商”的过程，最终发展为一种既符合国家意识形态又极具地方特色的文化形式。这一不同于“标准化”和“正统化”的历程，可称之为大众宗教传播的“生态位竞争模式”，或能为理解“化内”之区地方文化的形成提供新的路径。

〔本文系国家自然科学基金西部项目“明清闽浙赣毗邻山区造纸业的技术社会史研究”（25XZS006）的阶段成果〕

（责任编辑：周 奇）

Popular Religion and the Formation of Local Culture

—— Research on the Belief in *Ge Xian'gong* in Northeastern Jiangxi since the Song and Yuan Dynasties

LIAO Han

Abstract: The cult of *Ge Xian'gong* (“葛仙公”) in Northeast Jiangxi originated from the worship of immortals within Geshi Daoism in the Jiangnan region during the Six Dynasties. During the Song and Yuan Dynasties, driven by the prominence of the Lingbao School of Daoism in Jiangxi, this cult spread to Mount Gexian in Yanshan and other locations, serving functions such as healing and rainmaking. In the early Ming Dynasty, *Ge Xian'gong* was incorporated into the official Register of Sacrifices (“祀典”) of Guangxin Prefecture, ensuring the continuity of the cult. By the mid-Ming, promoted by local officials and social elites, *Ge Xian'gong*'s image as a regional protector was reinforced, and he became the termly worshipped “Patron Deity” (“福主”) of Yanshan. During the early Qing, following a massive influx of immigrants into Northeast Jiangxi, the cult was utilized by local officials to maintain social order. By the mid-Qing, official authorities withdrew from sacrificial activities at Mount Gexian, and the cult became increasingly popularized. Believers from various regions initiated spontaneous pilgrimages, giving rise to the large-scale “Opening the Mountain Gate” (“开山门”) ceremonies. This developed into a cultural form that complied with state ideology while retaining distinctive local characteristics. This study suggests that the evolution of the *Ge Xian'gong* cult since the Song and Yuan periods is the combined result of market demand, “the invention of tradition”, and state power. Rather than a unidirectional process of “standardization” or “orthodoxy-building”, it can be described as the ecological niche competition mode of popular religious propagation in civilized regions.

Key words: *Ge Xian'gong*, northeastern Jiangxi, popular religion, local culture