

| 武夷山世界文化遗产监测与研究 | 第七辑 | 总主编 李晓红 邱旺土 |

厦 门 大 学 人 文 学 院  
武 夷 山 风 景 名 胜 区 管 理 委 员 会 编  
武 夷 山 世 界 遗 产 监 测 中 心

# 武夷山道教文化

黄永锋 主编





Wuyishan Shijie Wenhua Yichan  
Jiance yu Yanjiu

武夷山世界文化遗产监测与研究

〔第七辑〕

武夷山道教文化

责任编辑 薛鹏志  
封面设计 刘文龙

K0619-1-1

ISBN 978-7-5615-5073-1



9 787561 550731 >

定价:36.00元



Wuyishan Shijie Wenhua Yichan  
Jiance yu Yanjiu

# 武夷山世界文化遗产监测与研究

〔第七辑〕 总主编 李晓红 邱旺土

厦 门 大 学 人 文 学 院  
武夷山风景名胜区管理委员会  
武夷山世界遗产监测中心

编

黄永锋  
主编

# 武夷山道教文化



厦门大学出版社  
XIAMEN UNIVERSITY PRESS

国家一级出版社  
全国百佳图书出版单位

图书在版编目(CIP)数据

武夷山道教文化/黄永锋主编. —厦门:厦门大学出版社, 2014. 5  
(武夷山世界文化遗产监测与研究)  
ISBN 978-7-5615-5073-1

I. ①武… II. ①黄… III. ①武夷山-道教-宗教文化-文集 IV. ①B959.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 091649 号



厦门大学出版社出版发行

(地址:厦门市软件园二期望海路 39 号 邮编:361008)

<http://www.xmupress.com>

[xmup@xmupress.com](mailto:xmup@xmupress.com)

厦门集大印刷厂印刷

2014 年 5 月第 1 版 2014 年 5 月第 1 次印刷

开本:787×1092 1/16 印张:14.75 插页:6

字数:320 千字 印数:1~1 500 册

定价:36.00 元

本书如有印装质量问题请直接寄承印厂调换





武夷山名列三十六洞天之升真元化洞天



考察组在武夷山双世遗标志前合影





访道途中笑开颜



桃源观





天花岩道觀



葛仙廟





许真君庙

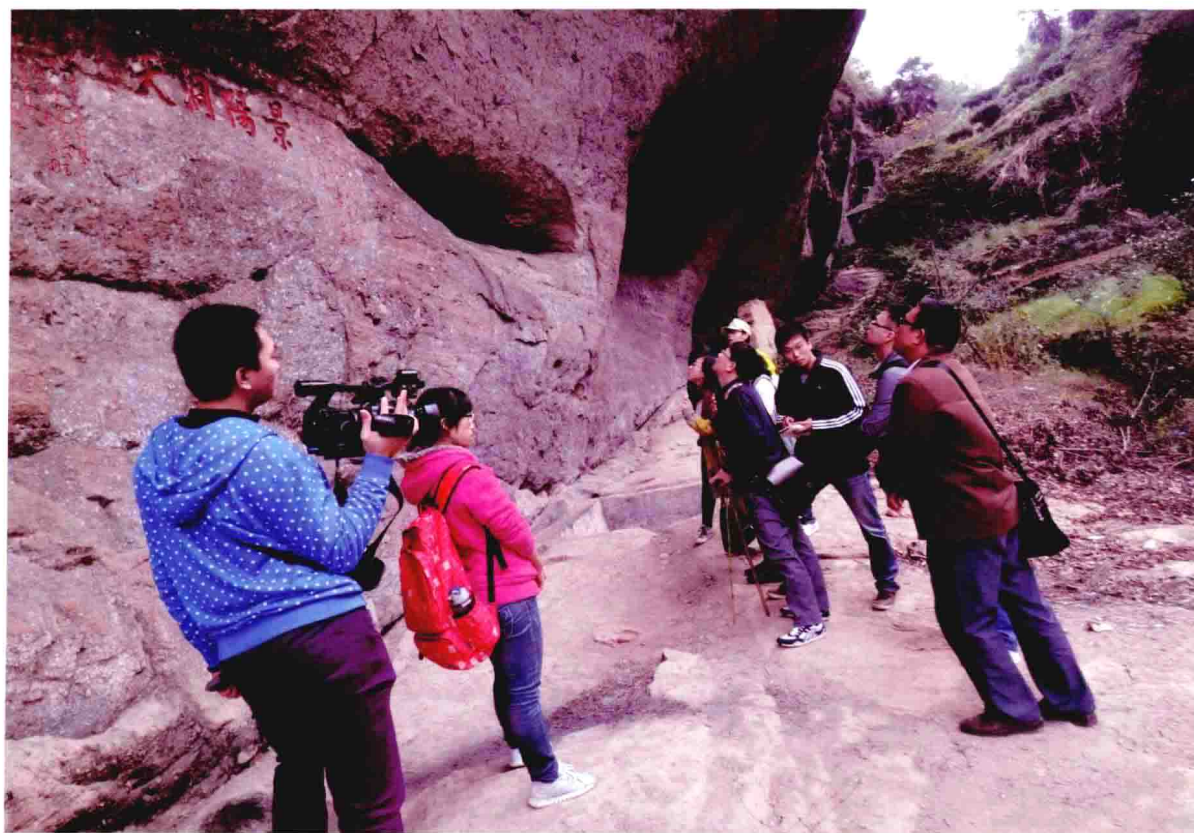


水帘道院





止止庵



景阳洞天



探寻



问道之乐





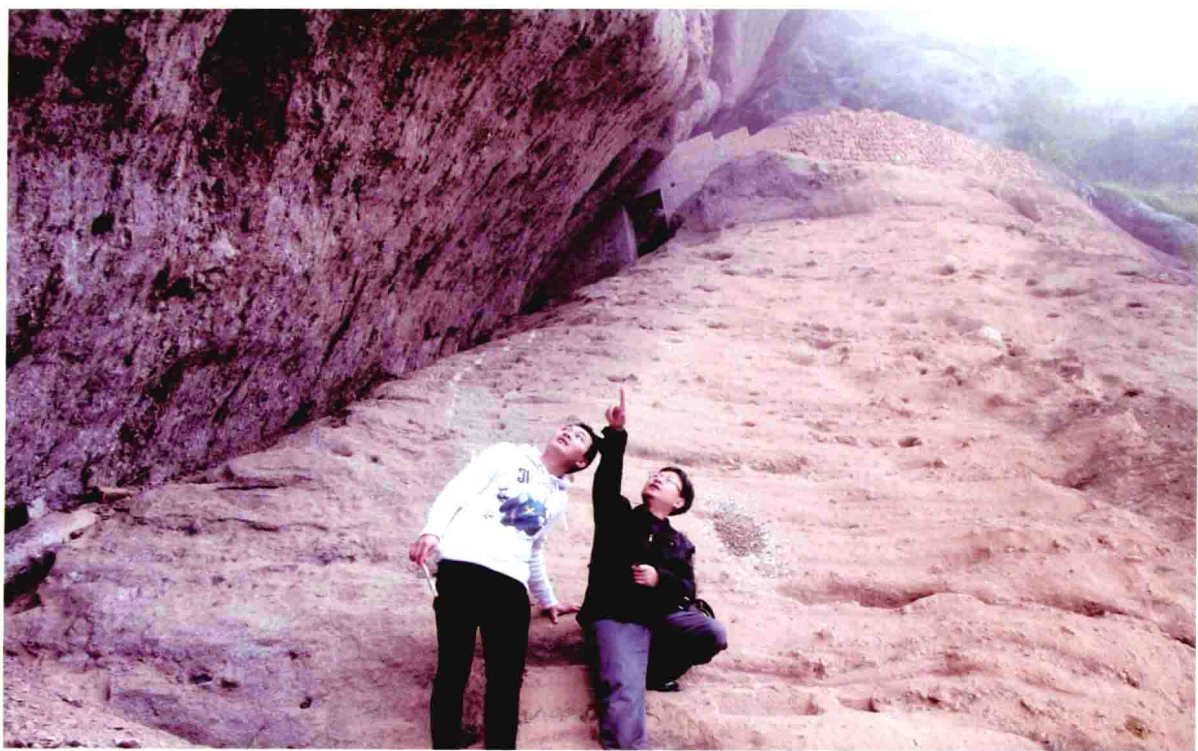
访谈



止止庵前话止止



练功



登高望远





## 序

林建德

2012年11月9日,我同厦门大学人文学院副书记邱旺土老师一起前往武夷山,看望正在武夷山进行考察监测活动的人文学院考察队师生。这次考察活动由哲学系教授黄永锋和学院辅导员蔡振磊带队,也是该年度第二次由黄永锋老师负责,以武夷山道教文化为主题的考察活动。时值秋梅天气,大雨瓢泼,同学们从野外考察归来,衣服鞋袜均被淋湿。看到同学们冒着风雨开展考察活动,我们既高兴,又心疼。高兴的是同学们到武夷山来参加考察活动,开阔了视野,学习了田野考察的技能和本领,又进行了一次吃苦耐劳的锻炼。心疼的是同学们淋湿了衣服鞋袜,怕他们感染风寒,影响此后的考察活动。当晚,武夷山遗产保护局黄贤格局长设便宴为考察队师生驱寒压惊。武夷山管委会遗产保护局监测中心主任俞建安、中心老同志乐裕贤先生等和我们一起把酒言欢,共同交流考察活动的收获,畅叙十年来考察活动结下的深情厚谊,其乐融融。今天想来,仍历历如在眼前。

考察活动结束后,在黄永锋老师的精心指导下,参加两次考察活动的25位同学认真整理考察笔记,撰写考察论文。经黄老师认真编辑整理,共形成论文近30篇。虽然不少同学都是初次参加武夷山道教文化专题考察,初次撰写道教文化专题论文,文字略显稚嫩,水平也有参差,但同学们态度认真,资料翔实,选题新颖,对武夷山道教文化是一次系统而全面的挖掘整理。武夷山管委会遗产保护局监测中心俞建安主任、乐裕贤先生,除了热心带领同学们开展考察活动外,还积极为考察队提供现存的多种道教文化资料,并且还亲自参与撰写论文。所以本期监测报告,既是本年度二期道教文化考察成果的汇集,也是监测中心领导、专家参与研讨的共同成果,文集的出版是值得我们高兴的一件好事。

厦门大学人文学院师生参加的武夷山世界文化遗产监测考察活动,已进行十多年了。作为考察监测活动的成果,《武夷山世界文化遗产监测与研究》文集已正式出版了六辑,尚有多个专题也正在积极编校中。作为考察监测活动的重要内容,考察监



测报告的整理、撰写,无疑要老师同学付出更多的时间和精力。这次以武夷山道教文化为专题的监测研究报告的出版,黄永锋老师付出了大量心血,我们在庆祝文集顺利出版的同时,也向黄永锋老师表示衷心感谢。我们祝贺同学们的考察活动取得丰硕成果,也期待着新的考察活动进一步开展和新的考察文集的不断诞生。

2013年10月6日

于厦门大学人文学院





## 前言

1998年1月,在陈支平教授和陈先珍主任共同推动下,厦门大学人文学院与武夷山风景名胜区管委会签订了第一份共建教学实践基地的协议,这是一个重要的事件,此后双方友好合作,硕果累累。我于2003年首次参加武夷山世界文化遗产监测活动,至今已有十年,其间留下许多美好的记忆,一些人和事时常浮现在脑海,萦绕心间。

据我所知,1999年厦门大学人文学院应武夷山风景名胜区管委会邀请,对武夷山世界文化遗产进行考察、监测、评估,并将监测、评估结果形成书面报告,作为联合国教科文组织世界文化遗产委员会对武夷山6年一次复查的依据。在此基础上,厦门大学人文学院和武夷山风景名胜区管理委员会于2002年5月共同创建武夷山教学与实习基地。2004年,鉴于数年的教学实践和双方合作监测研究的良好成果与效益,双方又签订协议,建立“厦门大学武夷山世界文化遗产永久性教学与实习基地”。

我同武夷山结缘,是在本科阶段。1999年8月,厦门大学宗教学研究所、台湾中华大道文教基金会、武夷山道文化研究中心、福建师范大学宗教文化研究所等单位主办的道文化研讨会于8月20—25日在福建武夷山隆重召开。当时,我刚刚大学本科毕业,面试保送福建师范大学宗教学专业攻读硕士研究生,盖建民老师推荐我与会。我查阅了许多有关武夷山及其道教文化的资料,可惜后来没有成行。但从此开始,我对武夷山及其丰厚文化遗产有所了解,并心向往之。

2002年,我考取厦门大学哲学系博士研究生,次年就有幸参加了武夷山世界文化遗产监测活动,跟随盖建民、周志家两位老师两次前往武夷山参学。我们提交的第一份正式监测报告收入《武夷山世界文化遗产的监测与研究(第一辑)》(厦门大学出版社,2005年)一书中。这份报告对监测规程做了梳理,特别是对石刻的保护提出去污、脱盐、除苔、补裂、封护等措施,得到武夷山风景名胜区管委会的重视。武夷山世界遗产监测中心主任俞建安先生告诉我们,武夷山风景名胜区管委会采纳了我们的意见,抢救了许多石刻。我们的工作得到认可,倍感喜悦。我记得这一年的第二次监测工作,是在春节的前些天,人们都在忙着准备年货,四处热烈的爆竹声传递着喜悦的节



日情怀。俞建安主任、乐裕贤先生、张达斌先生放下家事，陪同我们开展监测事宜，当中一天雨水连绵，我们一行五六人在新村一家小酒馆里，边喝酒边谈工作，等待天晴，雨一直没停，我们就一直喝酒取暖，那种情景如今依然历历在目。

2005年6月，我博士毕业留在厦门大学，任人文学院哲学系教师。夏天，学院委派我和朱艺楚老师带队前往武夷山进行文化监测活动，朱老师、我和同学们提交的十多篇考察报告收入《武夷山世界文化遗产的监测与研究（第二辑）》（厦门大学出版社，2008年）。这次我个人撰写了两篇文章：《白玉蟾修道思想管窥》、《白玉蟾与武夷山道友交游析略》，这是我探究武夷道教文化的开始，此后我对白玉蟾有所研究，即是此次活动奠定的基础。2005年3月16日，我和丽军登记结婚，当时我还是在读的博士生，没有拍结婚照，没有办婚礼，没有蜜月。这年年中，丽军告假，和我去了一趟武夷山，借由监测活动结下的情谊，武夷山的师友们——乐老、俞主任、达斌兄热情招待我们，让我们在人文殊胜、风光绝妙的武夷山度过数天“蜜日”。时过多年，我们仍津津乐道，感激不尽。

此后许多年，我虽然又多次因学术会议等工作到武夷山，但都与监测活动无关。这中间，福建省道教协会副会长、武夷山市道教协会会长林清道长，曾与我提及编撰《武夷山道教志》之愿想。此前，2001年，我的硕士导师盖建民先生也让我以《武夷山道教史略》为毕业论文选题。我深知武夷山道教文化历史悠久，积淀深厚，但资料搜集不易，这两次都不敢应承。不过，因此我心中一直存有遗憾，觉得自己欠了一笔文化债，也欠林道长和盖老师一份人情，总想找个机会弥补。2012年，厦门大学人文学院邱旺土副书记提议我再次带队去武夷山从事监测活动，这激发了我的心愿，于是积极响应，分别于5月、11月，和两批本科、硕士、博士学生共25人以武夷山道教文化为专题进行调研，最后收到论文近30篇。学生来自各个专业，科研经历有深有浅，提交来的文稿有的比较成熟，有的还有不足，但选题尚有新意，所以大部分编入文集。乐裕贤、俞建安等先生也积极供稿，林清道长、丘理真先生对考察队的工作给予有力帮助。武夷山世界文化遗产监测成果此前由厦门大学师生提供，现在武夷山风景名胜区世界遗产监测中心的专家和武夷山的文史专家也撰稿探讨，这意味着双方的合作更加紧密，监测工作往更深入的方向发展，是可喜的事情。这里一定要说的是，十年来，我多次走进武夷山，承蒙武夷山风景名胜区管委会诸多领导和朋友的关爱与帮助，这本集子之成书与他们的支持是紧密相关的。我想告诉他们，我常常怀念那些相聚的时光，记取那些赏心乐事，借此前言，聊表谢意，并祝各位诸事胜意，吉祥安康。

武夷山世界文化遗产监测活动，持续时间已有十年，参与人员数百人次，内容丰富多彩，形式活泼多样，成果以报告、论文、图片、画册、讲座、视频等途径呈现，文稿集结由厦门大学出版社正式出版，我们供稿的《武夷山道教文化》是第七辑。我从参与的学生到带队的老师，亲身体会到这个合作项目意义重大。监测成果对于武夷山世界文化遗产的保护与利用有一定的借鉴作用。师生们在活动过程中收获的不仅是学





识,还有社会经验以及丰富的情感体验。我想再次由衷地对促成、延续并帮助这个项目顺利实施的双方领导、老师、学友们致敬,感谢他们高瞻远瞩、无私奉献与热情参与,共同造就这一文化精品工程,成就许多佳话。但愿这个项目持续推进,同仁们的情谊历久弥新。

黄永锋

2013年6月8日



# 目 录

## 监测报告

- 2012 年上半年武夷山世界文化遗产监测报告 ..... 杨丽娜/1  
2012 年下半年武夷山世界文化遗产监测报告 ..... 储一鹏/12

## 名山宫观

- 武夷山道教史略  
——以现存武夷山志书为中心的考察 ..... 涂 丹/24  
武夷山冲佑观论略  
——兼论道教与政治的关系 ..... 任现芝/36  
武夷山止止庵的历史与现状 ..... 盛 雄/49

## 神仙信仰

- 武夷山神仙谱系述略 ..... 乐裕贤/58  
闽北三皇元君信仰探究 ..... 乐裕贤/68  
在君王和乡民之间:武夷君传说的变迁 ..... 徐 鑫/73  
略论武夷山的妈祖信仰  
——以天上宫为例 ..... 梁如玉/84  
武夷山道士“不朽之身”调查 ..... 张 敏/95  
从白玉蟾的神化看道教神系的变化 ..... 郭晓琳/99

## 高道人物

- 白玉蟾内丹养生思想及其现代价值 ..... 胡瀚霆/111  
“止止”探 ..... 王 超/123  
朱熹与武夷山道教 ..... 林奎生/128





陆游与武夷山道教文化 .....	宋欣然/137
------------------	---------

## 道通诸境

### 宗教仪式与文化“返魅”

——试析当代武夷山道教仪式中的民间性诉求 .....	景欣悦/148
充满天地,苞裹六极:论武夷山道教音乐 .....	宋蔓蔓/158
武夷山道教文化旅游资源开发 .....	张小柳/165

## 附 录

武夷山道教文化研究综述 .....	张 霞/172
关于道教发展的若干思考	
——福建省道教协会林清副会长访谈录 .....	周克浩/182
道解武夷山	
——访《武夷活源》作者丘理真先生 .....	周克浩/186
武夷山道教古宫观及遗址 .....	乐裕贤 俞建安/192
武夷山道教神话故事选粹 .....	杨丽娜/214



# 2012年上半年 武夷山世界文化遗产监测报告

杨丽娜

## 一、活动概况

“桂林山水甲天下，不如武夷一小丘。”郭沫若先生寥寥数字道尽武夷山风光之旖旎，山水之秀丽。不仅如此，作为世界自然与文化双重遗产，武夷山丰富的文化价值同样不可估量。2012年5月19日，厦门大学人文学院考察队来到“奇秀甲东南”的武夷山，进行每半年一次的世界文化遗产监测考察。考察队共12人，由厦门大学人文学院哲学系博士生导师黄永锋教授带队，成员有哲学系博士周克浩、萧友信，历史系博士涂丹，哲学系硕士林鑫生、贺崎，中文系硕士任现芝、景欣悦、张小柳，历史系硕士张敏以及人类学系本科生梁如玉、中文系本科生杨丽娜。武夷山风景名胜区管委会世界遗产监测中心俞建安主任热情接待考察队，并且不辞辛苦，全程陪同此次考察活动，使监测任务得以圆满完成。对此，我们深表感谢与敬意。

本次考察活动围绕“武夷山道教文化”开展，武夷山风景名胜区管委会世界遗产监测中心为我们制定了周密细致的考察路线，使得本次考察丰富全面且突出重点。“武夷山道教文化”考察的主要日程安排如下：

5月19日，考察葛仙庙、鸣山庙、宝福寺、葛玄道观、天上宫。

5月20日，登白塔山，考察玄天观、龙济道院。

5月21日，考察天花岩道观、磊石道观、马头岩道观，游览九龙峡谷、大红袍景区。

5月22日，考察武夷宫、止止庵、三清殿，畅游九曲溪。

5月23日，考察洋庄葛仙庙、翠峦道院，寻访下梅村。

5月24日，游览云窝、隐屏峰、天游峰、桃源洞。

考察第一日，我们兴致勃勃，重点走访了闽北最大的妈祖庙——天上宫。据福建省道教协会副会长、武夷山市道教协会会长、天上宫住持林清道长提供的资料，天上宫坐落于



天上宫正门



天上宫妈祖像

九曲溪畔的星村镇黄花岭，始建于康熙三十九年（1700年），至康熙四十八年（1709年）竣工，历时十年，这里供奉着海上女神——妈祖。

关于天上宫的历史沿革，武夷山网站有详细介绍。妈祖，原名林默，传说她能“乘席渡





重修天上宫记碑

海”。因此人们称她为“神女”、“龙女”。妈祖在我国东南沿海、东南亚等地信徒众多，人们建起众多大小不一的“妈祖庙”、“天后宫”、“天妃宫”来供奉她。而建在武夷山的妈祖庙，名字却叫“天上宫”。因武夷山黄岗山地处闽、浙、赣最高处，具有“东南屋脊”之称；发源于黄岗山麓的桐木溪，又叫“通天河”；其下游的九曲溪据称是九曲银河，传说能通往天上；而妈祖在形成时期被民间传为“通天女神”，星村传说就是由九天之上的星辰化就的，因此建在星村的妈祖庙，被人们认为是妈祖的天上行宫，称“天上宫”。

天上宫是一座仿宫殿建筑，天上宫匾额为竖匾。按照古代规制，只有皇宫才可以用竖匾，因为妈祖于嘉庆七年（1802年）被敕封为“天上圣母无极元君”，为御封天后，所以也可以用竖匾。匾额上雕有“阴阳太极”图案。砖雕门额用“太极”图案和“天上宫”额名标明妈祖的封号。

天上宫为闽西客家人集资所建，因这些客家人大都来自闽西的汀州，故天上宫又叫“汀州会馆”。因为星村自古是崇安县（今武夷山市）的茶市，汀州人长期在此从事岩茶买卖，通过九曲溪、建溪、闽江出海，将武夷岩茶销往各地。而为了保证行船安全，汀州人信奉海上女神妈祖。所以当年汀州人建这所会馆时，就在“汀州会馆”的大殿建有妈祖殿，供奉妈祖神像。

天上宫分为大殿、后进偏殿、左右廊，周围砌有风火墙。正面是砖砌牌楼式门面，砖雕



门面雕着神话人物与龙凤花鸟,层与层之间用砖雕塑花、果、斗、拱相砌而成,窗花、瑞云花样百变;匾额两边的砖雕龙凤装饰是凤在龙之上的构思,体现了海上女神妈祖的显赫地位。门楼顶上重檐翘脊,正中间矗立着一座保存完好的砖雕七层古塔镇立中轴。整体来看,整座宫庙别出心裁地为船形建筑,意为妈祖坐在船上行走于九曲溪上,保佑溪流上往来行船的安全。

如今殿内保留清代对联“地隔湄洲虹桥可接,门临曲水鹤舸常留”可证,天上宫自建宫后,每年都从湄洲岛妈祖祖庭接圣回宫。据记载,每到八月中秋,住宫人员组织迎圣信徒,由水路从湄洲岛将妈祖接到崇安天上宫,接受十方信徒朝拜。

作为武夷岩茶重要的水陆码

头,海上女神妈祖在星村的信徒众多。从八月中秋到九月初九日(林默遇难日),天上宫庙会人山人海,信徒安排踩街,恭迎妈祖游行赐福,以保一家平安。沿街各家办香案上供,并烧化由玉皇大帝救命的纸钱,供妈祖享用,以求得降福瑞。天上宫内的道士举行斋醮科仪,组织信徒念经、朝圣。是时星村三十六戏台演戏放灯,群众纷纷转场轮流看戏,有“你方唱罢我登台”的盛况。妈祖“出巡散福”后回銮天上行宫,接受信徒叩拜。农历九月初九日再从天上宫起驾,据说经通天河飞升进入玉京殿。

天上宫历经三百余年沧桑,到民国时期,宫观和法事活动日趋衰敝。新中国成立初期,历经土地改革,天上宫分给外地无房可居者,宗教活动中止。“文革”期间,门楼砖雕一半遭到破坏,大殿部分雕花被铲除,神像烧毁,大殿两侧陈放的十几块石碑也被抬去做了“九二”疗养院的基石。20世纪80年代被改做厘竹加工厂,90年代观音殿倒塌,妈祖大殿破落不堪。

2001年,武夷山市桃源观组织十方信徒对天上宫进行全面保护和维修,同年11月,经武夷山市民族与宗教局审核,准予其作为宗教活动场所对外开放。2002年,桃源观十方集资对大殿和门楼进行维修,并重建观音殿和两廊。按原样重修一新的天上宫屋顶为



考察队员与天上宫住持林清道长合影



双重飞檐,中间矗立着一座保存完好的原来的黑色古塔,两旁舍廊雕刻精致,重新刷红镀金,显得金碧辉煌。神缘点化,在房道范家风水山上发现一棵神木——千年含笑,直径1.69米,用其雕刻出一尊高6米的妈祖圣像和2.8米高的千里眼和顺风耳两护法。殿中保存一只为康熙四十八年(1709年)宫殿落成时铸就的香炉,这只香炉在“文革”中流失在农民家中,后由宫庙收回,现成为镇宫之宝。规模宏大、气势非凡的天上宫开启了我们的武夷山道教文化考察之旅。

伴着翌日的朝阳,我们迎来了考察中最劳累也最快乐的一天——登白塔山,走访龙济道院。白塔山是闽北一带较有影响的道教名山,海拔1553米,山峰傲岸秀美、直

插云霄,山高林密,郁郁葱葱。沿途山泉相伴,鸟鸣相随,日光透过繁茂的枝叶洒落在石路上,山间的正午也如清晨般凉爽怡人。山路崎岖难登,着实难为了平时缺乏运动的青年学子,可年过半百的萧道长居然身轻如燕,一路领先,令我们深深汗颜。而单手提鞋、赤脚登山的黄老师也让我们大呼佩服,黄老师一句“脚踩大地,更有力气”令所有人开心大笑,欢声笑语萦绕林间,原本艰苦的登山成为一趟欢乐的旅程,良师益友当如是!

经过近三小时的攀登,我们到达了白塔山顶,放眼望去,云蒸霞蔚,颇为壮观,不禁发



考察队攀登白塔山



磊石道观正门



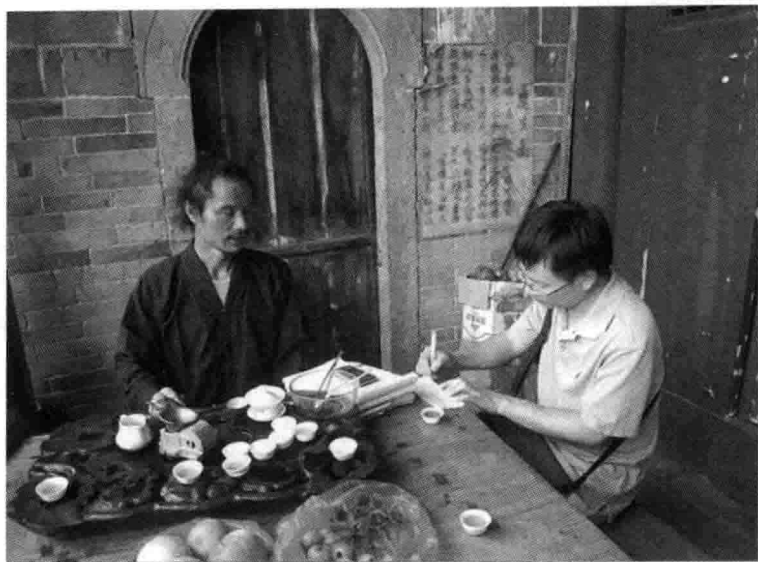


出“腾身转觉三天近，举足回首万山低”的感叹。而亲临龙济道院，我们也终于明白众多香客不辞辛苦千里迢迢前来祈福的原因。

龙济道院建于明洪武二十二年（1389年），清道光、咸丰年间，由住持张道圆重建，占地约 750 平方米，二进，木石结构，面阔约 15 米，进深约 50 米。大罗宝殿供奉着三清祖师，即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。门前挂有楹联“白塔伟然赫濯英灵垂千古，青峦秀英庄严气象仰三清”，屋顶漆有“万民安康”、“庇佑良民”、“五谷丰登”、“乡邦清吉”等大字。主殿供奉着三皇元君娘娘，墙壁上“有求必应”的锦旗格外引人注目。据说每到初

一、十五日，前来烧香祈福的香客摩肩接踵、络绎不绝，八月初一日的庙会更是人声鼎沸。

白塔山龙济道院带给我们的震撼尚未退却，马头岩磊石道观的触动接踵而来。武夷山马头岩，因岩石形似马头而得名，海拔 425 米，相对高度 83 米。近旁的磊石岩，像五匹奔驰的骏马，又叫“五马奔槽”。磊石道观位于磊石岩下，倚山而建，并无太过华丽的装饰。外部是由夯土堆砌而成的南方特有的马头墙，内部是木架结构，朱红的顶梁柱与镂空精致的红色窗台雕刻相得益彰，雅致美观，别有韵味。磊石观有一些具有典型道教文化特征的精美石雕，如门梁石夯上的太极八卦阴阳鱼，腾云驾雾、奔向太阳的麒麟等，工艺精湛，图案精致。道观的红柱黄墙衬托出隔世的道骨仙风，道观下方的茶丛彰显着初夏的勃勃生机。



黄永锋老师与陈崇元道长交流



武夷宫



磊石道观的陈崇元道长是一位名不虚传的隐士,他常年居住在这里,晨钟暮鼓,种茶养兰,写字弄箫,与来往的人们畅谈道教文化,享受着日复一日的清淡生活。我们刚迈入道观,陈道长便热情地招待我们落座。围桌而坐,品茗论道,茶如灵丹,沁人心脾,茶不醉人人自醉。陈道长博闻强识,对于道教文化深有研究,言辞中充满对本土道教文化的推崇和热爱,但也不乏对道教文化不受重视的忧心。傍晚时分,落日余晖,晚霞初放,在陈道长悠悠的送别箫声中,我们离开了磊石道观,带着对道教文化更深层次的认识,以及对道教未来发展的深深思索。

考察第四日,我们来到了武夷宫。武夷宫又名会仙观、冲佑观、万年宫,坐落在大王峰的南麓,前临九曲溪口,是历代帝王祭祀武夷君的地方,也是宋代全国六大名观之一。据《武夷山志》记载:武夷宫始建唐天宝年间(742—755年),是武夷山最古老的一座宫殿,迄今已有一千多年的历史。武夷宫初建时,并不在今址上,而是筑屋于一曲的洲渚上,称天宝殿。到了南唐保大二年(944年),元宗李王景为其弟李良佐“辞荣入道”,才移建今址,名“会仙观”。会仙观建成后,历代笃信仙家的封建统治者,都不惜花费重金,多次修葺、扩建这座宫殿,改名“冲佑观”。南宋词人辛弃疾、诗人陆游、理学家刘子翥、朱熹等都主管过冲佑观。元泰定五年(1328年),改观为宫,称“万年宫”。明正统四年(1439年),毁于兵燹。天顺、成化年间(1457—1487年),虽经官府多次拨款修葺,都未能恢复旧观。嘉靖四年(1525年),观又遭火焚,次年创复,即为现在的武夷宫。年代悠久的武夷宫,虽历代都曾加以修葺,但经不住数次火焚和兵燹,后仅留下几间空房。近年在旅游、文化部门支持下,武夷宫主殿又重新修复,庭院里的两株桂树,是宋代遗存下来的古树。全面恢复武夷宫的计划将逐步进行。这座千古名观必将重现昔日的雄姿。

在武夷宫内,我们有幸见到了丘理真老师,聆听他对于武夷山的独到见解,感受他对于武夷山的浓浓深情,如沐春风,获益匪浅。丘老师将武夷山视为第二故乡,将生命与爱融入这方乐土,潜心钻研武夷文化数年,创立了“三三五三一”理论。第一个“三”指道教、儒教、佛教,三教文化同山;第二个“三”指“洞天仙府”、“逝者如斯”和“云门三句”,这是打开武夷山文化迷宫的三把钥匙;“五”指在漫漫历史长河中,武夷山沉积了五层文化;第三个“三”指武夷山水文化中包含着世界共同的三大文化现象“石文化”、“水文化”、“生殖文化”;“一”是指武夷山的九曲溪是武夷文化的一条主线索。除此之外,丘老师还指出,作为一个道、儒、释三教文化共存、三花并蒂的文化名山,武夷山本身就是一座无比宏伟巨大的万年宫。丘老师自出机杼,将《武夷山风景区导游图》按顺时针方向向右旋转90度,把途中有关景点的名称按意义译成具体的图像,竟得到了一张《武夷山水万年宫》之图,妙哉!

穿过绿树掩映的宁静小径,我们跟随丘老师来到了“武夷山第十六洞天”止止庵。止止庵据称最早建于晋代,传说是神仙居住的地方。晋、唐、宋都有名道在此修炼,南宋著名道士、道教金丹派南宗第五祖白玉蟾在此担任住持时,止止庵达到全盛。名相李纲曾到此访道,宋明清代多有修葺、扩建,并屡有道众驻足。止止庵背倚大王峰,面朝九曲溪,汇集天地之灵气。门前楹联“十六洞天圣真化玄普度众生,南宗祖庭金丹养神泽沛人间”与潺潺流水、秀丽山川交相辉映,相得益彰。清代董天工编纂的《武夷山志》中写道:“武夷山千



崖万壑之奇，莫止止庵也。”

武夷宫南行 100 米，便来到三清殿。据武夷山景区导游资料介绍，三清殿是中国道教宫观的主要殿堂，供奉玉清元始天尊，上清灵宝天尊、太清道德天尊。明代抗倭名将戚继光于隆庆元年（1567 年）冬应召北上时，曾在殿中墙上题诗一首：

“一剑横空星斗寒，甫

随平虏复征蛮。他年觅取封侯印，愿向君王换此山。”殿前有一座题额为“渐入佳境”的白色花岗岩牌坊，结构精巧典雅，上凿有福建省著名书画家潘主兰先生撰文并书写的对联“如此名山宜第几，相当曲水本无多”，寥寥数字生动诠释了武夷山的重要地位。三清殿前有一组石碑，其中最高的是刘公神道碑，详记宋代大儒刘子翬的家世及生平事迹。神道碑左边的石碑，上题明朝万历年间进士龚一清的 140 字《游武夷记》七言古诗。右边的石碑是清朝正年间崇安县知县刘靖题写的“洞天仙府”和 1962 年现代文豪郭沫若视察武夷山时抒写的《游武夷泛舟九曲》诗碑：

九曲清流绕武夷，棹歌首唱自朱熹。幽兰生谷香生径，方竹满山绿满溪。

六六三三疑道语，崖崖壑壑竞仙姿。凌波轻筏觞飞羽，不会题诗也会题。

考察后期，我们不仅先后走访了葛仙庙、翠峦道院，进一步探访武夷山蕴含的深邃丰富的道教文化，而且泛舟漂流于九曲溪，饱览了武夷山的秀丽山水，深切感受到红五月的武夷丹山处处生机，碧溪曲曲清湖的魅力。

在武夷山绮丽醉人的山水中，时间如过隙白驹，匆匆而逝。本次武夷山考察之旅暂告一个段落，但师生在考察中结交的深厚情谊将伴随碧水丹山万古长存。也希望我们对武夷山道教文化的考察能够为武夷山已有的广博文化研究成果略尽绵薄之力。“武夷占尽人间美，愿乘长风我再来！”



止止庵山门

## 二、武夷山道教特点

本次考察队带队老师黄永锋教授，在中国道教史的整体语境中，对武夷山道教文化的特点做了概括。由中国社会科学院世界宗教研究所编著的《道教知识读本》一书也介绍了





道教的历史演变与经典教义等内容。

### (一)源远流长

道教是中国固有的本土宗教,道教形成宗教实体,大约始于东汉。从先秦道家发展为汉代道教,经历了数百年,乃至更久,这是道教的前史。道教形成后,又随着中国古代社会制度的变更和文化潮流的演进而不断发展。东汉至魏晋南北朝,是道教形成和确立的时期。后经魏晋南北朝数百年的改造发展,道教的经典教义、修持方术、科仪规范渐趋完备,新兴道派滋生繁衍,并得到统治者的承认,从早期民间宗教演变为成熟的正统宗教。隋唐至北宋时期,由于统治阶层的尊崇,道教极为兴盛。唐玄宗、宋真宗、徽宗,都是崇信道教的著名皇帝。他们优待道士,下令编修《道藏》,修造宫观,使道教的社会影响扩大。道教的哲学、养生术、炼丹术、科仪规章也更为完善。晚唐北宋以来,道教内部出现一些新的变化,主要表现为兼容儒佛道三教思想,以修持内丹术为主的金丹道派开始兴起。到了南宋金元时期,在华北出现了全真道、太一道、真大道等新道派,南方出现了金丹派南宗、天心、神霄、清微、净明等新道派,早期的天师道、上清派、灵宝派在教义和道法上也有革新。明清以后道教进入转型期,道教日趋世俗化,在民间颇有影响,并与少数民族宗教信仰相互渗透。道教作为中国的传统宗教,对我国的政治、经济、哲学、文学、艺术、音乐、化学、医学、药理学、养生学、气功学以及民俗、民族关系和农民运动各个方面,产生过深刻的影响。时至今日,道教仍对中国人民的精神生活和风俗民情意义重大。

武夷山作为道教文化名山,与道教的联系可追溯到唐末。自秦汉以来,武夷山就为羽流禅家栖息之地,留下了不少宫观、道院和庵堂故址。唐末五代初,杜光庭在《洞天福地记》里,把武夷山列为天下三十六洞天之一,称之为“第十六升真元化洞天”。宋绍圣二年(1095年),祷雨获应,又封武夷君为显道真人。至今山间还保存着宋代全国六大名观之一的武夷宫,为研究武夷山道教文化提供了珍贵的资料。武夷宫、天上宫等道观也是正式登记的宗教活动场所。

### (二)道通为一

世界性的宗教,无不有自己的创世纪,道教也是如此。《太上老君说常清静经》说:“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物。”这就是道教宇宙生成论的最简短的概括。作为宇宙本原意义的“道”,按老子的规定,它是超感觉的、无限定的、永存的、变化不息的、生成一切的总根源,一切存在物最初都由它生成,或一切存在物都由它构成。在《老子》第二十五章中对这种“道”最典型的描述是:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道。”

道的生养属性,体现在道教的义理和实践中,就是道教特别重生恶死,甚而追求长生不死。在早期道教行世时,便已强调重生的教义。道教强调道生万事万物,道与生相守,生与道相保,二而一,一而二,是须臾不离的。正是由于道教有生道相守、生道合一的基本教义,故而道教采撷、造作了许多修道养生的方术,诸如外丹、内丹、存思、守一、服气、服



饵、导引、房中、守庚申等，希求“保神固根，精气不散，淳白不分，形神合道”，达到生道合一，长生久视。武夷山道教养生文化积淀十分深厚，据我们考察，彭祖养生文化、白玉蟾内炼文化、洞穴修炼文化、饮食医药文化，都十分值得深入探讨。

### （三）关注民生

道教作为在我国流传已久的古老宗教，至今仍然存在，并且在社会和人生的各方面发挥着重大影响。它历尽人世社会之沧桑，也随着世俗的历史变迁不断改变着自己的形态，以期始终贴近百姓，不与社会发展相脱节。

道教始终关注民生，强调性命双修，道家与道教哲学的根本宗旨是“全性保真”，即保全个人生命和自然本性，追求生命的永恒和人性的解放。老子认为人与自然应该保持和谐，力求达到天人合一的境界。只有如此，才能保证人的身体健康。如果人与自然失去平衡，就可能发生疾病，导致衰老。所以，老子在养生上极力主张“人法地，地法天，天法道，道法自然”。按照“道法自然”的原则，正是由于道教关注人自身，人与自然的和谐发展，因此至今在中国仍信徒众多。武夷山目前正式开放的道教场所有十三处，还有为数众多的民间道场，这些道场，特别是桃源观、天上宫、许真君庙，香火鼎盛，游人如织，充分起到了服务民生、促进社会发展之作用。

## 三、对武夷山道教发展的几点建议

### （一）注重培养人才

前中国道教学院副院长李养正在《当代中国道教》一书中曾指出，道教宗元“道”、“经”、“师”三宝，认为修道必习经诰，习经诰必有师授始能悟道明理，臻得道果。道教素重经诰宣教，其教学方式历来师徒授受，口口相传，此教育方式保守，故而在一定程度上阻碍了道教的发展。近代著名道教学家、第二届中国道教协会会长陈樱宁先生在1961年提出了《培养道教知识分子计划》，并亲自主持创办了道教历史上的第一所学校——道教徒进修班。

在陈樱宁先生的引领下，从北京到各省市都不断有道教学校兴起，如雨后春笋，方兴未艾，武汉、成都、苏州、浙江、陕西、兰州、腾冲等地的道教协会竞相创办道教培训班。事实证明，道教界自办宗教学校，使青年道士的文化素质、思想素质、宗教修养水平都有较大提高，他们在宫观管理、主持教务、外事接待、经办社会公益事业和服务事业以及协助贯彻宗教政策方面，都发挥了积极作用。

武夷山作为道教文化名山，具有开办道教学校的条件。道教学校可以打破旧传统师徒授受、口口相传的教学方式，改变为集体招生、集体教学、集体管理的教育方式。按照道教的规范办学，教学主要内容以道教教理教义、经典、规戒、科仪以及道功修炼为主。通过



各种层次的教育,培养一批爱国爱教、有文化、有道教学识、有坚定从事道教事业的志愿和信念的年轻道教徒,培养武夷山道教界自己的人才,促使武夷山道教发扬光大。

## (二) 注重道风建设

道风建设对于道教发展至关重要,注重道风建设须从宫观道士的日常修持抓起,主要分为规范性的日常功课以及宗教生活和文化生活方面的自习自修两方面。

日常功课分早坛功课和晚坛功课,主要内容即诵经念咒。所用经书,一般应为黄绫封面的刻印经褶本,道士人手一册,平时念熟,早晚坛时入殿堂或念或唱,由高功或经师领头,念时敲打铃铛木鱼等法器,以合音节。经文一般都很短,多是四言韵文,便于诵唱。日常功课是宫观道士的日常必修课,按清规,居观道士每日必须上殿诵念早晚坛功课经。这些经,或以清静为宗,或以精气神之内修内炼为本,是很凝练的道教教理教义。

除规范性的早晚功课外,还应有较为丰富、较为自由宽松的宗教生活和文化生活。宫观内道士,早五更开静,以敲钟、打云板为号。起床后,洒扫殿堂庭院,练习太极拳、八卦掌等道教武术。白天各司其职,晚上入静前,是道士的自习自修时间。道士可自由选择修习内容,如研习经书、琴棋书画等。

武夷山道教界,目前存在出家道士较少、某些道观的早晚功课不规整、文化学习松弛等现象,建议武夷山道教协会多组织培训、学习,也可以选送青年才俊到福建省道教协会或中国道教协会参加培训、学习,以期端肃道风,弘扬正信,促进道教事业的健康发展。

## (三) 加强对外交往

道教界历来重视对开友好往来。武夷山作为国家 5A 级景区,是世界自然与文化双重遗产,驰名中外,久负盛名,同时地处海西,地理位置优越,具有对外交往的便利条件。应抓住机遇,积极推动“请进来”和“走出去”,可利用区位优势,开展诸如“武夷君祭典”、“道教文化论坛”等宗教文化活动,通过道教界的互相交流,切磋教义、交流教务工作经验,共同为振兴道教而努力。港、澳、台道教的“根”在内地,祖庭在内地,而且我们都是炎黄子孙,加之在港、澳、台的道教信徒近千万,增进交往、增进了解、增进情谊,这对于在“一国两制”原则下统一祖国的事业具有积极意义和作用。宗教无界限,道教也是联系内地与东南沿海,中国与其他国家的纽带。期待武夷山道教界能够发挥地利,多开展联谊活动和文化交流活动,为祖国安定、国际友好奉献应有的力量。





## 2012年下半年 武夷山世界文化遗产监测报告

储一鹏

### 一、总 述

武夷山风景名胜区,“三三秀水清如玉,六六奇峰翠插天”,其自然景观美不胜收,令人赞叹。同时,山水养心性、启智慧,文明的传播、风俗的积淀、文士的驻足造就了武夷青山秀水间厚重的文化遗存。而道教文化,就是这厚重文化遗存中的一支显流。

武夷山道教文化源远流长。先秦时期,原始的神仙信仰和传说已在武夷山盛行。武夷山神话传云:受尧帝封为彭城侯的长寿之神铿率子彭武、彭夷来山中垦荒浚河、驱兽植茗,山遂以两子之名“武夷”称之。又据古代《武夷山志》记载:相传秦时有神仙降山中,自称武夷君,受玉帝命,统录诸地仙,于是以“武夷”名山。并传云:武夷是地仙之宅,各路地仙会聚武夷山。西汉元封元年(公元前110年),汉武帝平定闽越王馀善叛乱后,摧毁武夷山闽越王城,并听从越巫勇之奏言,在朝廷的郊祀盛典中,把山民奉之为神的武夷君列在黄帝、天乙、地乙、泰乙诸神之后。于是,“武夷君”第一次出现在《史记》中。武夷君享受朝廷郊祀的殊荣延续79年之久,至汉成帝二年(公元前31年)才停祀。此后,汉朝廷还派遣使者在武夷山幔亭峰腰的巨石上祭祀武夷君,留下汉祀坛遗址。汉朝之后,历代朝廷对武夷君也屡祀不辍。随着道家信仰和神仙传说的盛行,秦时刘少公和魏王子骞等十三道人及潘遇等相继在武夷山选择崖壁洞穴修炼。东汉时期,中国道教初建,进山修炼的道士渐多。唐宋时,由于官府倡导,道教盛行,宫观、道士活动增多。北宋道教名篇《云笈七签》记载:武夷山荣列道教三十六洞天之一,称“第十六洞天”,名曰“升真元化之洞”。武夷山目前有留下的道教遗迹有:止止庵、三清殿、投龙洞、凝云道院、天花岩道观、复古观、升真观、莲花山道院、养恬庵、武仁庙等。

道教文化与武夷山水相得益彰。优越的自然环境是生发、滋养道教文化的温床,而玄幽、深邃的道教文化则为灵动、秀美的武夷山水增加了一份厚重典雅。二者的有机交合恍惚呈现出一种玄妙之境,引得芸芸众生心旷神怡、求索不止。



## 二、考察行程及相关道教遗址

2012年11月7—12日,厦门大学人文学院武夷山世界文化遗产监测考察组来到武夷山,以道教文化为专题对武夷山的道教遗存进行实地调研、考察。本次前来的监测考察组共有12人,由厦门大学人文学院哲学系教授黄永锋、学院学工组辅导员蔡振磊老师共同带队,成员有历史系博士徐鑫、张霞,中文系硕士宋欣然、宋蔓蔓、储一鹏,哲学系硕士胡瀚霆、盛雄、王超,人类学系本科生朱雅雯,中文系本科生郭晓琳。本次考察受到了武夷山风景名胜区管理委员会及其下属的世界遗产监测中心的有关领导与相关人员热情周到的接待,特别感谢世界遗产监测中心俞建安主任,他不仅亲自到火车站迎接,还专门负责考察组饮食、住宿、交通等一切后勤保障工作,全程引导、陪同此次考察活动。本次考察活动承接上半年的主题——武夷山道教文化,原计划行程如下:

- |         |     |   |
|---------|-----|---|
| 11月7日:  | 上午  | 岚谷(考察许真君庙)  |
|         | 下午  | 城关佛岭、小武夷(考察云台道院,天花岩道观)                                |
| 11月8日:  | 上下午 | 白云岩——双乳峰——三仰峰天壶峰——桃源洞(考察白云禅寺,石鼓道院遗址,碧霄洞,天壶道院遗址,桃源道观等) |
| 11月9日:  | 上午  | 星村(考察葛玄道观、天上宫)  |
|         | 下午  | 武夷宫、止止庵   |
| 11月10日: | 上午  | 白塔山下(考察玄天观、莲花山道观)                                     |
|         | 下午  | 四新(考察武仁庙,玉龙谷)   |
| 11月11日: | 上午  | 云窝——隐屏峰——天游(考察云窝道院、玄元道院遗址,天游观等)                       |
|         | 下午  | 九曲溪   |
| 11月12日: | 上午  | 大王峰——幔亭峰——换骨岩——兰汤(考察升真观、仙女梳妆楼遗址等)                     |
|         | 下午  | 水帘洞(考察清微洞真观、水帘道院遗址等)                                  |
| 11月13日: | 上午  | 杜辖岩(考察天心永乐禅寺,养恬庵遗址等)                                  |
|         | 下午  | 一线天——云岩(考察云岩庵遗址等)                                     |

因实际考察日程由七天压缩为六天,加上考察期间天降大雨三余日,所以考察组经与俞建安主任商议后及时对行程做出灵活变更,实际考察行程与事先安排有所变化。下文对考察行程叙述以实际考察行程为依照。

11月7日上午,一夜火车从厦门到武夷山,在车站与俞主任会面后即去住处,稍作休整后启程奔赴位于岚谷的许真君庙。住处位于武夷山市区中心地带,交通较为便利。从住处车行约五十分钟到许真君庙,路途多狭小岔路,车沿稻田、小河穿梭行进。一路的田



园风光、乡风民俗令考察组成员身心愉悦。

许真君庙位于武夷山市北部的岚谷乡山坳村,庙内因供奉有七仙娘娘,当地人也称为七仙观。许真君庙供奉的主神为许真君,传说他曾镇蚊斩蛇,为民除害,道法高妙,声闻遐迩,时求为弟子者甚多,被尊为净明教教祖。许真君为晋代道士许逊,字敬之,江西南昌人。据庙内供职人员叶罗奎<sup>①</sup>介绍,当年山坳村年年下冰雹,庄稼年年被打掉,自从许真君来到此地后,冰雹从此消失,村民感激许真君,故修建此庙。据说许庙修建于几百年前,后荒废 90 多年,现存庙宇为 1995 年重建。每逢农历二月十五日、七月初七日为庙会集日,庙会有固定仪式,为国家、信众祈平安、祷祥瑞(汶川地震时有专门设道场做超渡,又有捐学、捐款修桥铺路等义举)。庙会时有几百信众前来叩拜吃斋饭,平时周末(特别是闰月)也有小型吃斋饭集会。笔者于庙前的路间随机询问村民,得知此庙是周围很有影响的庙宇,在民间有很多信众。

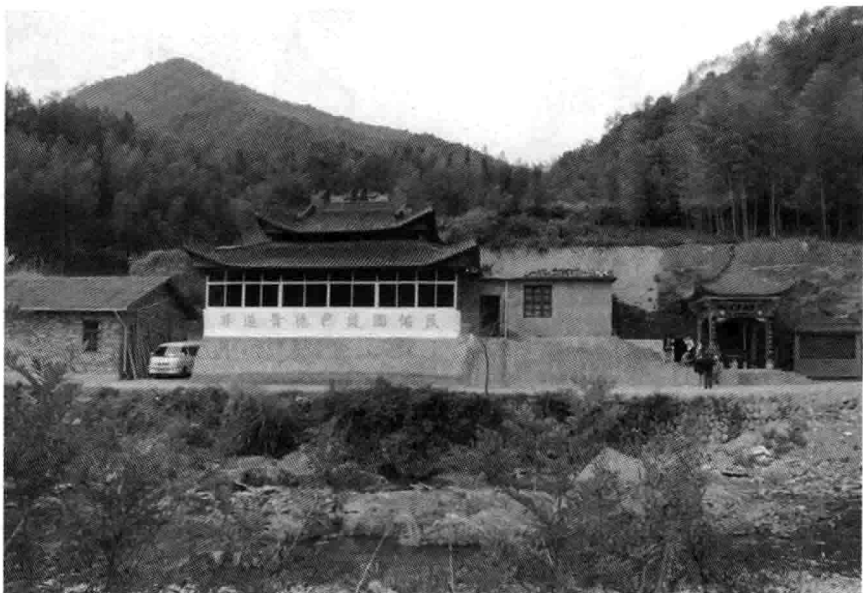
许真君庙背山面河,依山建在一小坡上,前面有一条沿河公路(村级水泥路)。庙内供奉的神灵较多,除许真君外,还有七仙女和三奶夫人。七仙女主要佑护信众的进学、功名和姻缘,三奶夫人则赐信众多子多福,可见此庙是将民间的诸多信仰集中于一庙。庙宇干净、整洁、仪式齐备,有专职人员负责庙宇日常事务,受周边信众敬仰,香火较为旺盛。遗憾的是此庙规模不大,又曾历荒废,现存文物、资料很少。供职人员叶罗奎坦言希望扩建庙宇宿舍并在庙前河面铺建停车场,以便四方信众。

考察组一行中午在许真君庙吃完斋饭后,便赶赴位于武夷山市崇安街道办城西村红岭的云台道院。云台道院位于半山坡上,从山脚登上七八十级布满青苔的台阶,迎面可见一灰迹斑驳、残破风蚀的石柱,上书:“道通天地成功大”,右下角留有:“大清同治七年孟秋月”。再上几级台阶就到了一片平坦地,随即发现云台道院周边还有大慈殿、玉皇楼、佛岭庵,可见此处是儒、释、道合为一处的联合庙,联系庙门前石柱上的字迹,可进一步确认此处是以道教为主的三教合一的宗教场所。云台道院为一进式砖墙木瓦结构建筑,外观门楣上繁体字书:“云台道院”。左右门联上书:“道天行地随乾坤,天机内相坐云台”。正门白色外墙上左右刷有红色大字“德与天配”、“道法自然”。进门观之,有一立牌:“仙翁宏恩”。题词落脚为“杨锦荣、张丽瑛,2007 年 8 月 19 日”。殿内有四根木柱纵横排开,柱上有对联:“祈葛仙人有善心个个佑,祷神助过而能改人人安”。云台道院供奉主神为葛仙翁,葛仙翁真名葛玄。葛玄(164—244),三国吴人,葛洪从祖,字孝先。

考察过云台道院后,我们又来到了相距不远的天花岩道观。天花岩道观位于武夷山市新丰街道办五里村,道观坐落在半山崖壁上,仿佛是从崖壁岩石中凿建此观,抑或是天然形成,也未可得知。从山脚到天花岩道院要登两百余级石阶,且石阶颇为陡峭,随行中不时有人气喘呼呼,感叹路远山陡难行。及至天花岩道观,先遇一石门,门顶俯卧红漆双

<sup>①</sup> 许真君庙内供职人员,原名叶海英,叶罗奎为其法名。本次考察许真君庙由其与另一位供职人员三程(男,真名夏枫)接待并做讲解。





许真君庙



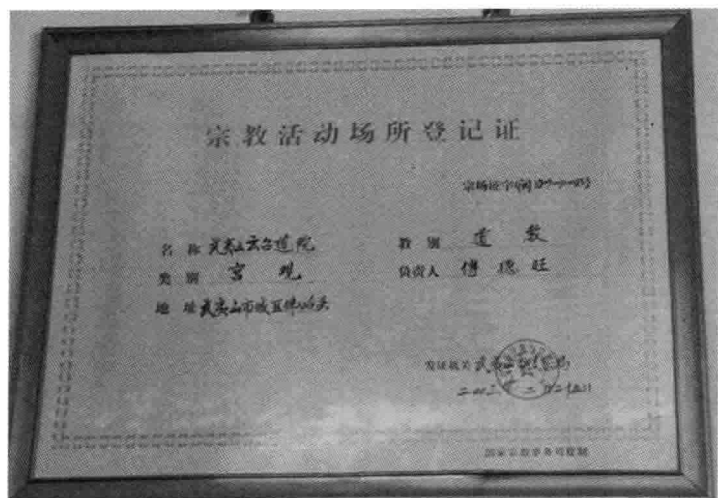
位于陡峭石级上的天花岩道观山门

龙石雕，门楣上有字：“天花岩道院”。过石门后，前面是一小块开阔地，左侧见白色镂空墙，墙依岩石空隙而建，上方横刻四字：“天花道院”。道院内供有观音大士、女娲娘娘、黎山老母、太乙救善天尊诸神。道院以岩石为顶、为三壁，似在岩洞入口砌一堵墙建成。面对道院门前左侧有一座两级小塔，白身红顶，顶端有一金色葫芦。右侧立有修路功德碑，上面刻满捐款人姓名。沿道院前石阶继续前行，过二十余步，见瑶池宝殿，此殿造型与天



云台道院外观

花道院相同，皆以天然岩石做顶、做三壁建成。略微不同的是此处砖砌白墙顶部有琉璃瓦装饰，白墙顶部正中间还落座有一红色琉璃小塔，可见设计建造之用心。殿内供奉主神为三皇元君娘娘，此殿为1992年重建，何时始建已无从考证。殿前空地上也有一座白塔，塔体也有一金色小葫芦，只是塔和葫芦要比天花道院的稍大，并且此处的塔



武夷山民宗局颁发给云台道院的宗教活动场所登记证

有一金色钵体作为底座。瑶池宝殿右侧数步之隔，又有玉皇楼。玉皇楼依山而建、傍山而上，供奉主神为玉皇大帝。据楼内悬挂牌匾“玉皇楼记”记载，此楼于2006年闰七月初开工重建，一楼客厅钢筋水泥框架结构为主，二楼玉皇殿四周水泥砖墙，殿堂整体木材结构为主。由于重建年代较近，因此玉皇楼整体看去较成规模，保存也较完好。从以上所述可见，天花岩道观由一观、两殿三座建筑组成，整体依岩石走向傍山建成。道观四周环山，临观远眺，视野开阔，满目茶园，云清雾绕，茶香沁脾，人行其中，不觉乎置于仙境。

11月8日，也就是考察的第二天，天空下起了大雨，这场雨也一直伴随我们接下来的



三天行程。虽然下雨增加了我们跋山涉水的难度,但是当天我们还是冒雨考察了大王峰一线的复古庵遗址、升真观遗址、仙女梳妆楼遗址和水帘洞周围的清微洞真观、水帘道观遗址。早上八点半,我们准时集合出发,乘车二十分钟左右抵达大王峰脚下。当天的行程基本在山间穿越,一早我们就开始了爬山旅程。由于登山路途较长,大家普遍感到体力不支且呼吸不畅,俞主任笑言此种情况是“上山气管炎,下山关节炎”。尽管行程辛苦,大家还是咬牙坚持并且通过说笑和唱歌来舒缓身心、活跃氛围。爬到大王峰山腰,我们就到了复古庵遗址。从现场我们看到有一长约10米,宽约1.5米的水池,水池采用方石砌成,石头上已经布满泛黑青苔。池边岩石上留有残断石柱,可见此水池以前有顶盖,应为储蓄生活用水水池。水池前方还有一山门遗址,周边崖壁上有石柱凿痕且留有石刻文字。仔细观察,可以看到崖壁上有悬棺残存,这证明了此地以前有崖葬民俗。据俞主任说,崖葬文化商周时开始出现,属武夷山地区最早。



复古庵遗址

考察过复古庵遗址,沿着山路继续攀爬,离山顶不远时就到了升真观遗址。升真观传说是魏王子骞等武夷十三仙仙蜕之地。宋时乡绅为表敬神,捐资肇建此观。观前有太清殿,后为法堂。殿堂之上设有仙楼,供奉仙像。古时香客络绎不绝,“上以祝天子万年,下以利州县祈祷”。观后石壁勒有“玉笥山屏”,意即武夷山雄奇峭峻。升真观遗址现存残破二层石砌建筑,一层内有石柱、石台、石廊等遗迹,周围有两方大水池,可看出以前规模很大。二层位于山顶一块平整空地,现荒废严重,仅留有墙基、瓦片、石头等残碎遗迹。据俞主任说,二层位于山顶,为人迹罕至,自然荒废所致。

考察完升真观,我们又跋涉来到位于幔亭峰山腰换骨岩上的仙女梳妆楼。道书记载,“学仙者,当于天台注名,武夷换骨”,即修炼道士要在这儿换骨后才能羽化登仙。岩之得名,由此而来。换骨岩有两个岩洞:灵云洞和云虚洞。灵云洞分上、下两洞,上洞在南壁,下洞在东壁,上下盘旋,互相沟通,宛如高楼上的回栏曲槛。上洞的石罅中,有泉七孔,四



时不竭,名为七星泉。云虚洞在岩的北壁。洞内方广数丈,可纳百余人。洞壁中有小楼两楹,不施片瓦,风雨不侵,俗称“仙女梳妆楼”。相传这是武夷孔、庄、叶三位仙女修真的地方。“仙女梳妆楼”南有一大石穴,筑有72板墙,约6层楼高,不施片瓦,当地人说是嘉庆年间武夷岩茶制作的工场。由于仙女梳妆楼所在地孤峰绝壁,陡峭异常,考察组中只有黄永锋教授和胡瀚霆、储一鹏两名同学攀登上去一探究竟。攀爬过两重门后,石阶均沿崖壁凿成,攀爬必须手脚并用,爬过一百余石梯后至山顶有一方形(2米左右)水池,水池里蓄满水。据黄老师推测,此池位置如此险峻,应为供在此修炼人使用的饮水池。

中午我们在仙女梳妆台下面食用随身携带的干粮充饥,下午我们来到位于丹霞嶂东面的水帘洞,考察清微洞真观、水帘道院遗址。“清微洞真观,在水帘洞内右,宋道士江成真建。明嘉靖(1522—1566年)间重建,称水帘道院,寻改名白龙观。”水帘道院遗址位于水帘洞岩壁下,三贤祠右边,现在只剩下断壁,内有石凳、石几之类。沿水帘道院遗址的石壁下往右方上行约百米,在离地约三米处有一平台,平台上方一米处凿有一壁洞,壁洞据推测为供奉神像之用,平台是道士修道炼丹之地。在水帘道院的岩壁上方发现一排排开凿的小洞,似乎为栈道痕迹。从现存遗址来看,当年水帘道院规模一定很大,可惜这一切现在都没有遗存下来。



止止庵祖师殿

11月9日,雨继续下,我们主要对止止庵进行实地考察。八点半从住处出发,约一小时后到达止止庵。止止庵背大王峰,坐落于山坳中,门前为碧波荡漾的九曲溪,右侧有一深涧绕庵而过汇入九曲溪,四周风景佳绝。相传是皇太姥和武夷十三仙人中的张湛及女仙鱼道超、鱼道远结庐修道之所。晋代有名道来此炼气养真。南宋嘉定年间,名士詹琰夫出重资修建庵堂,名止止庵,取其“止其所止,止观止念”之义,并延请白玉蟾到此主持,为





该庵发展鼎盛时期。至近世历经“三毁三建”<sup>①</sup>，现存规模为20世纪初建成。止止庵由一院墙围成，大门似牌坊状。门楣上书：“止止庵”，再往上可见繁体“人文秀发”四字竖排而下。两边门联为：“到此十六洞天方知天外有天当止则止，仰其百千仙道始悟道非可道应行变行”。进院门后发现此庵似园林式院落，院中山石交错、草木葱翠，景色美不胜收。院内有前殿和后殿，前殿为供奉白玉蟾<sup>②</sup>的祖师殿，后殿为易经楼和财神殿。两殿主体皆为木质结构，殿楼规模宏伟，蔚为大观。止止庵是白玉蟾祖师的千年道场，又位于武夷山主景区内，四周环境清幽，对人颐养心性、祛除浮躁很有好处。

11月10日，因天降倾盆大雨，原定考察路线含有两个半小时山路，出于安全考虑，当天考察改为参观虎啸岩景区并在住处交流考察心得、整理考察资料。

11月11日，天气由雨转阴。早上八点半我们准时从住处出发，当天完成了对莲花山道院和武仁庙的考察。莲花山道院位于武夷山主景区外的星村镇黎新村新冯莲花山，车开到山脚下后，沿溪涧边崎岖山路索山而上约3公里，再进入盘山小路，行进需用木棍开路。如此耗时近两小时，忽现柳暗花明，两山谷间出现一大盆地，则为莲花山道院所在。道院有院墙圈围，院内枫叶红彤，枫树高耸，清幽中腾出一片仙气。院外四周稻田、茶园遍布，再远处是与天相接的青山，贴切地映合着道教的天人合一。

相传明末有七仙女驾云经过此地，看到丘田里正开着茂盛的莲花，于是下凡到此，当地百姓建道院和宝塔以作纪念，世称莲花山道院。明末时香火旺盛，民国年间被禁毁数十年。现存道院里有七仙女殿、十三太保殿、三清殿、大罗宝殿，为1981年6月在王信浙主持以及各地弟子支持下重建而成。道院内各处门联独具一格，如：“性与天之道，妙经度源人”、“日出扶桑迎法驾，云来岱岳护神宫”、“清水劈开双玉峡，仙洞飞来两白龙”。莲花山道院建院较早，各大殿保存较为完整。此道院为周边道院宗主院，山下、四周道院皆为本院王信浙道长徒弟所创或所主持。我们去时，道长王信浙于一个月前去世，随行人员皆叹息无缘与此高道谋面。道院供奉神灵较多，有七仙女、三皇元君（七仙女殿）、药王、雷公电母（大罗宝殿）、十三太保（十三太保殿）等。每年农历七月初七日为莲花山道院庙会集日，信徒从四面八方赶来朝拜，人数达数百人之多。

中午我们在莲花山道院食用斋面，随行人员皆言斋面可口。下午我们下山继续乘车前行后再攀爬山路石级来到武仁庙。武仁庙位于星村镇红星村东北源，是武夷山地区最早一批登记为宗教活动场所的三个道观之一。庙为二进式二层木质结构，单殿式格局，进

① 民国二十九年（1940年）九月，国民党第三战区司令长官顾祝同在武夷宫设苏皖临时联合政治学院时，在此设立图书馆；1950年被拆毁（此为一建一毁）。武夷山景点对外开放后曾经在原址上建竹制茶室，后也荒废了（此为二建二毁）。1993年11月，中央电视台在武夷山拍摄大型神话电视剧《武夷仙凡界》时，拆毁了原有的竹寮，搭建几处茅房，作为拍摄外景场地，电视剧拍摄完成后也拆毁了（此为三建三毁）。

② 白玉蟾为道教南宗第五代传人，即“南五祖”之五，开创了内丹派南宗道教。飞升后封号为“紫清明道真人”，世称“紫清先生”。



莲花山道院

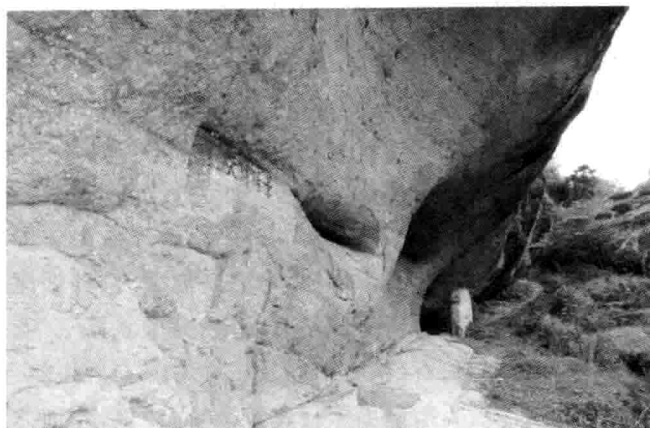


武仁庙

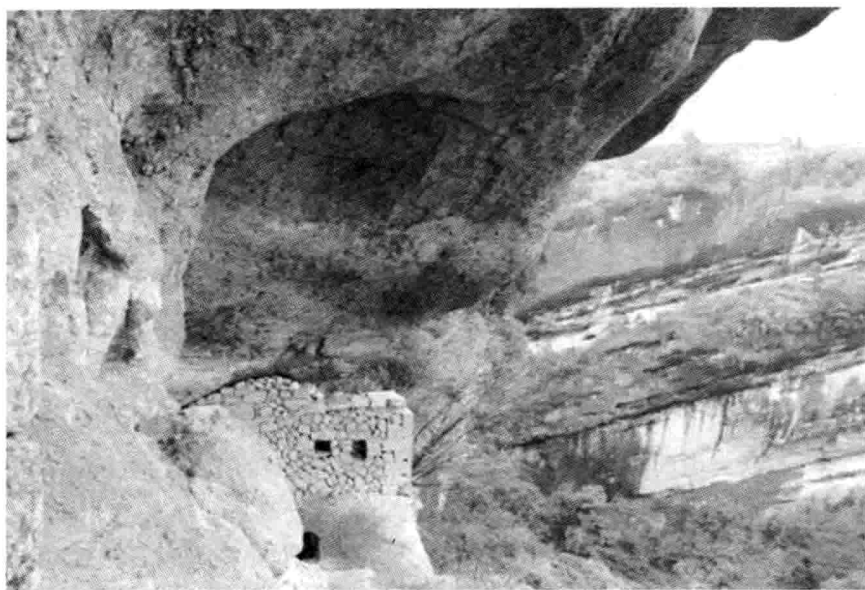
门后两边有天井，门外右侧有供奉神灵，大门门联：“有心烧香不拜又何妨，无心点烛任你也无用”。横批：“神威显赫”。殿内高粱上悬挂牌匾：“武仁名山”。武仁庙始建于元朝顺宗皇帝时期，至今有 600 多年历史，供奉主神有大郎祖师，观音也在供奉神像之列。据说此庙所处位置先前为周边村民赶集必经之地，有托梦灵验之说，故香火旺盛。从现存情况来看，庙舍土墙斑驳，有破损痕迹，亟需整修。



11月12日,也是这次行程的最后一天,我们考察了武夷宫和养恬庵遗址。武夷宫是武夷山地区最负盛名的道教宫观建筑群落之一。历代正史均有记载,武夷宫始建于唐天宝年间,当时叫天宝殿,之后南唐皇帝李璟之弟、后主李煜之叔李良佐放弃王权,迁居至此,并在此地入道,李良佐来此地后获得了皇家财政的支持,于此地大修宫观建筑,并改名为会仙



养恬庵全貌



吴中立修炼地

观,实为当时四大名观之一。宋代改名叫冲佑观,元代叫万年宫,明代称冲元观,清代名冲佑万年宫,当时武夷宫最鼎盛时期有建筑300多间。

武夷宫位于武夷山九曲溪的入口,大王峰下,景色与天地山水浑然一体,已有一千多年的历史。现在已看不到当年气势雄浑的建筑了。据历史资料记载,这一千多年来,武夷宫一直是道教活动频繁的中心之一,并与众多历史名人联系在一起。宋代陆游、辛弃疾、朱熹、刘子翥等先后提举冲佑观,另一位大词人柳永的名字也与它紧紧地联系在一起。至清代,武夷宫逐渐衰落,殿宇倾塌,只剩下少数单立的建筑物。1990年,当地相关部门开始重修武夷宫主殿,重修好的主殿开始作为朱熹纪念馆之用,后又把朱熹纪念馆迁出,改



建武夷山名人纪念馆,主要用以展现历史上与武夷山有联系的高道名流、文学艺术家、军事将领、政界要人等<sup>①</sup>。武夷宫是武夷山风景名胜区的核心景区,来此游览的游客络绎不绝,但大多是漂流九曲溪后到此游览仿宋街、参观柳永纪念馆和武夷山名人纪念馆,很少有人知道在这些气派、崭新的街、馆的潜层,埋藏着一块有着丰富内蕴的道教化石。

下午,我们翻山越岭,来到了位于杜辖岩的养恬庵遗址。这也是我们本次考察活动的最后一站。遗址位于半山腰山谷间,巨石形成天然屏障,据记载,浦城籍的司丞吴中立隐居岩中,勒“景阳洞天”于岩壁,命名其居室为“养恬庵”。现存遗址可清晰看见岩壁上“景阳洞天”四字,左边小字刻有“张元培、吴中立立”。有一山门,门上刻有“土国在”,现场还可看见一堵土墙、石臼、石窖以及石柱凿痕。再往前行进200米,过沟壑有一岩壁,岩壁上开有一扇石门,人需借助木梯爬至,继而往里,左面是万丈悬崖,右面是笔直岩壁,中间只有不足一米宽的石路,抬头又见一石门,上书“不二门”,过此门后见右侧岩壁上留有刻字,方知是吴中立修炼场所。此地十分险峻,无强力、壮体、勇气者不能至,是极佳的修道场所。

考察了养恬庵,我们随即下山回市区吃晚饭,约七点半左右前往火车站,乘火车离开武夷山,本次考察行程到此结束。

### 三、监测意见

近一周的考察行程,我们走访了许多武夷山道教场所和道教遗址,对武夷山的道教文化也有了更为深入、更为实际的了解。自古以来,宗教文化与名山大川就有着深厚的渊源。唐时,道教被尊为国教,大诗人李白遍访九州名山,为的就是求仙问道。与泰山、华山的雄踞耸立不同,武夷山的特点是深邃幽远,山中众多秀丽的山水沟壑、岩石洞涧无疑为修建宫观、隐世炼道提供了绝佳的场所。现有的道教活动场所和道教遗址,几乎遍布武夷山的每一座山峰下、每一口岩洞中、每一道沟涧里,真可谓:山隐高道,道遁山中。

经过近一周的实地考察,考察组成员真切地感受到了武夷山景区管委会在武夷山道教活动场所的维护、道教遗址的保存以及相关文物资料的挖掘、搜集、整理等方面所做的努力,特别是武夷山景区管委会下属的世界遗产监测中心,他们所付出的辛勤劳动和取得的喜人成绩有目共睹,他们所具有的保护武夷山道教文化遗产的意识和责任心令人称赞。为了使武夷山道教文化遗产能得到更好的保护、传承以及造福世人,考察组成员一致认为在既有的保护框架内,可以在以下方面做些工作:

(1)对道教遗址需做些标示和说明文字,使之可以为更多的人所了解。不同于现存的

<sup>①</sup> 盖建民、蒋朝君:《武夷山宗教文化遗迹及景观考察》,朱水涌主编《武夷山世界文化遗产的监测与研究》,厦门:厦门大学出版社,2005年,第40~42页。





道教活动场所,武夷山的道教遗址几乎都没有明确的标牌及相应的解释文字,现场残存的断墙、石柱、岩洞等很难让一般的游客、信众知晓其背后的丰富历史内蕴。诸如复古庵、升真观、仙女梳妆台、养恬庵等道教遗址,多数人都不知道其确切的位置,或者即使到了遗址现场,其身后埋藏的道教文化记忆也鲜为人知。道教遗址的标识工作,一方面是武夷山作为世界文化遗产地的责任,另一方面也有利于挖掘武夷山的文化底蕴,从而促进其旅游资源的开发。简言之,这是一个可以在文化和经济两个维度上收获双赢的举措。

(2)可以尝试推出以武夷山道教文化为主题的旅游线路。如今,全民旅游的发展越来越兴旺,大多数人已不满足于那种遍观山水、拍照走路的快餐旅游方式,潜层、细品慢游的深度旅游方式已经是越来越多人的愿望。武夷山可以发挥自身道教文化资源的优势,推出诸如武夷山道教文化体验之旅等专项旅游线路。此类旅游线路的推出,不仅可以适应人们对于深度游、文化游的需求,成为武夷山旅游发展的新增长点,而且有利于进一步挖掘、开发、保护和发展武夷山道教文化多方面的丰富资源。

(3)可以适当召开武夷山道教(宗教)文化研讨会等学术会议、发布武夷山道教(宗教)文化研究相关课题等。据了解,武夷山风景名胜区管委会有意成立世界遗产研究院,组织相关研究课题,定期举办学术研讨会,创办刊物,以便在此基础上建立世界遗产博士后流动站,这些都是非常有远见的思路,如能实施,定能集思广益,引入国内外专家、学术界同行、宗教界人士共同参与,合力探讨、挖掘、整理武夷山道教等文化遗产,不仅可以使之得到更为广阔的开掘和更为充实的阐释,还将大大有助于其昭示世人的进程,使其在现时代焕发出新的光彩。



## 武夷山道教史略

——以现存武夷山志书为中心的考察

涂 丹

武夷山道教的发展历史由来已久,自陶唐时代的彭祖和武、夷二君的传说开始,武夷山便被深深地打上了“仙”字的烙印,为道教文化在该地区的创立和发展奠定了良好的基础。秦汉时期,武夷山就开始有道教仙人的活动足迹,汉武帝派遣使者献乾鱼祭祀武夷君,开启了中央王朝对武夷山道教发展的政治支持。历经魏晋南北朝、隋唐七百多年的发展,至宋代武夷山已成为全国著名的道教名山。有明一代,武夷山道教的发展趋于成熟,由朝廷封赐的宗教真正走入民间。进入清代,由于统治者的抑道崇儒政策,武夷山道教逐渐淡出政治层面,开始走向衰落。

自北宋嘉祐年间(1056—1063年)崇安县人刘夔撰修的第一部《武夷山志》开始,至清乾隆十六年(1751年)董天工志的付梓问世,历代共撰修山志十四种,<sup>①</sup>但多已散佚,至今仅存徐表然撰《武夷志略》(明万历四十七年刊本)、袁仲孺纂辑《武夷山志》(明崇祯十六年刻本)、王复礼撰《武夷九曲志》(康熙五十七年刻本)、董天工修纂《武夷山志》(清乾隆十六年修,道光二十五年重刊本)四种(下文简称“四志”)。诸多志书皆已亡佚,其原版固然无可考,但其书中内容已融入现今所存的版本之中。王复礼在其所撰修的《武夷九曲志》卷首的《凡例》中,即对版本特征及内容来源作了交代,“武夷山志自宋刘道元创始,嗣后程嗣祖、杨恒叔、蓝世中、江仲鱼、樊斗山、徐德望、袁稚生、李尝之、李磊英、郑慎庵、王适庵、蓝勋卿皆有编辑,或存或亡。今得折衷删订,功何可忘,因为首例”。<sup>②</sup>从王复礼的叙述中可见,《武夷九曲志》是在对前志删改增订的基础上完成的,其文本必然保留了前志的诸多内容。董天工纂修的《武夷山志》同样是在参考前志的基础之上完成的,卷首《凡例》中有如下记载:

今得见者,惟袁稚生、徐德望、王适庵、王草堂四种。然袁稚生志板回禄;王适庵

<sup>①</sup> (清)董天工:《武夷山志》卷首《凡例》,清乾隆十六年(1751年)修,道光二十五年(1845年)重刊本。《凡例》中对历代志书的种类记载如下:“武夷山志自宋刘道元创始,嗣后程嗣祖、杨恒叔、蓝世中、江仲鱼、樊斗山、徐德望、袁稚生、李尝之、李磊英、郑慎庵、蓝勋卿、王明府适庵、王草堂皆有编辑。”从董志中可见,历代所修纂的武夷山志书共十四种。

<sup>②</sup> (清)王复礼:《武夷九曲志》卷首《凡例十则》,康熙五十七年(1781年)刻本。



志板为倪广文恽仲所得,带往晋江,王草堂志板为陆明府扶照携去嘉定。所存者,惟徐德望《武夷志略》一板,所载太简。兹合四志,互参详订,汇成一篇。<sup>①</sup>

王复礼和董天工皆开宗明义地指出了所撰修的志书是在参酌前志的基础上编撰而成的。衷仲孺虽未明确指出其所撰修的志书参考了前志,但笔者通过对衷志与徐表然所撰《武夷志略》的比较发现,衷志中关于仙真、羽流的记录基本摘录了徐志。通过上述分析可见,自宋代至清代所编修的武夷山志书多达十四种,至今仅存留四种,诸多志书的散佚固然可惜,但通过对现存志书的解读,依然可以一定程度地窥探出前志的部分内容,加之每种方志都包含对武夷山整个道教发展历程的记录,因此,仅通过对现存四种武夷山志的解读来探究武夷山道教的发展脉络依然可行。

武夷山道教自秦汉初创开始,大致经历了魏晋南北朝的成长、隋唐的发展、宋代的繁盛、明代的成熟和清代的衰落几个阶段。下文试图通过对现存四种武夷山志的整体架构、编撰者及作序者认知、文本内容等方面的分析,梳理出武夷山道教的发展脉络,并试图分析在这一历史进程中,中央、地方和民间关于道教文化认识的一致性和差异性。

## 一、秦汉至宋元:初创、发展、繁盛期

自陶唐时代的彭祖开始,武夷山便被打上了深深的“仙”字烙印,彭祖“隐居是山(武夷山),善养生术,寿七百七十七岁,子二:曰武,曰夷,同居于此”,<sup>②</sup>“武夷山”之名的由来即源于此。此记载虽是传说,无从考证,但武夷山之名源于道教传说的事实,却很大程度上反映了道教文化在武夷山的根基之深及传统之久远。

秦汉时期,武夷山道教进入初创期。方士、羽流开始入武夷山修行,据清人来谦鸣说:“自秦汉而降,历为方士、羽客隐遁之所。”<sup>③</sup>大量方士、羽流汇聚于此,为武夷山道教的初创提供了人员准备。四志中的仙真记载,这一时期占据相当数量,以董天工的《武夷山志》为例,卷十七《方外》中所记载的仙真共53位,秦汉两代就有19位。虽然皇太姥、武夷君、刘少公、控鹤仙人、十三仙等皆属于传说中的神仙人物,但塑造这些仙真人物的过程及其故事本身的成功流传,已经说明了道教发展在该地区具有极大的潜能,且已初见雏形。此外,汉武帝“祀武夷君,用乾鱼,令祠官领之”<sup>④</sup>的行为,显示出武夷山的神仙传说已开始进入中央王朝的视野,为其后的道教发展提供了政治上的支持。

魏晋南北朝时期是中国道教的成长发展期,这一期出现了葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘

① (清)董天工:《武夷山志》卷首《凡例》。

② (清)董天工:《武夷山志》卷十八《方外·仙》。

③ (清)董天工:《武夷山志》,来谦鸣《原序》。

④ (清)董天工:《武夷山志》卷四《祀典》。



武夷君

景等一批著名的道教领袖。“他们从神学理论、组织制度等方面对道教进行了改造,使道教走向成熟化、定型化。”<sup>①</sup>关于这一时期武夷山道教的发展情况,四志记载极为简略,仅简要介绍娄师钟1位仙真,“娄师钟,晋时人,修炼武夷山中,茹芝术勤吐纳,吸日月精光,后冲举仙去”<sup>②</sup>。四志的简略记载虽不能直接地反映出该时期道教的发展情况,但从中国道教整体的上升态势来看,武夷山道教的发展并未停滞,只是相较于整个著名人物辈出的

① 谢路军:《中国道教源流》,北京:九州出版社,2004年,第69页。

② (明)徐表然:《武夷志略》卷四《仙真》,明万历四十七年刊。





时代,稍显逊色。

唐代道教发展开始进入繁盛时期,自开国以来,统治者便开始推行崇道政策,唐高祖李渊甚至自称是老子的后代,唐玄宗即位之初,便开始大力扶植道教,从而形成了唐代道教发展的全盛局面。在统治者大力崇道的背景下,武夷山的道教也取得了较大发展,薛邴、许碯、孔、庄、叶三仙女均是该时期的著名仙真。薛邴,“唐时人”;许碯,“唐时高阳人,自称高阳酒徒,少举进士不第,学仙于王屋山,遍游名山,尝至武夷绝顶,题云:‘许碯自峨山寻偃月子到此’”;孔、庄、叶三仙女,“俱会稽人,唐天宝间来武夷学道,栖天柱峰下。一日遇皇太姥,授以丹诀,指往东南,觅修炼之所,乃于均峰得云虚洞居焉。道成,投身换骨岩仙去”。<sup>①</sup> 山志中关于这一时期道教仙人的修行特征虽无详细记载,但许碯云游名山至武夷绝顶、孔、庄、叶三仙女特来“武夷学道”的事实,已经表明了此时武夷山道教文化已经具有相当的名气。“唐天宝七载,封天下名山大川,遣登仕郎颜行之至武夷山(一曲溪北旧有石刻记其事,后同亭湖陷,石陨水中)。全山禁樵采。”<sup>②</sup>除被封为全国名山之外,武夷宫还得到大量赐田,“武夷宫自汉唐以来,历代皆有赐田,通计一万一千余亩”<sup>③</sup>。大量赐田,为仙真、羽流们专心研习道法提供了足够的物质保障,有力地促进了道教文化的进一步发展。

五代十国时期,武夷山道教的发展以《南唐御帖》的颁赐为标志。李良佐,字元辅,为南唐元宗李璟之弟,于南唐保大八年(950年)入武夷山访道,遂留居武夷山。元宗李璟命有司为其弟创建道观,并颁布了《南唐御帖》:

敕建州武夷山升真玄化洞天,武夷观可改赐“会仙”为额,仍令有司日下准备木植,别择高爽清净去处,鼎新创造,照依降去式格,务要简朴。其山方圆一百二十里,与本观护荫,禁樵采张捕,违者所司按法施行。<sup>④</sup>

此外,还册封其为“‘演道冲和先生’,又铸钟重千余斤,自金陵航海至闽”<sup>⑤</sup>。《南唐御帖》的颁赐,可谓自秦汉以来,统治者对武夷山道教的最大褒奖,然而这一封赐是基于李良佐与南唐元帝的亲情关系建立起来的,并非由于道教文化自身发展所获得的政治支持。即便如此,我们仍不可否认,由李良佐入武夷修道所带来的一系列封赐,为武夷山道教发展带了巨大推动力。

进入宋代,武夷山道教发展迎来了真正的繁盛时期。首先,北宋和南宋朝廷,曾多次敕封武夷仙人,颁赐金龙玉简制章等,从政治上支持武夷山道教的发展。经过对四种方志的综合整理,两宋政府对武夷山道教的封赐多达七次,具体如下:

- ① (清)董天工:《武夷山志》卷十八《方外·仙》。
- ② (清)董天工:《武夷山志》卷四《祀典》。
- ③ (明)徐表然:《武夷志略》卷一《武夷宫复田始末》。
- ④ (明)衷仲孺:《武夷山志》卷八《祀典》,明崇祯十六年刻本。
- ⑤ (清)董天工:《武夷山志》卷十八《方外·仙》。



宋绍圣二年(1095年)，“祈雨武夷，获应，敕封显道真人”<sup>①</sup>。

宋元符元年(1098年)，敕封武夷君为显道真君，敕文为“建安之境，武夷之巔，有真人焉。体道之无，以人于有，出而应世，屡降吉祥。朕想见仪容，不恩寤寐。天道因人而复显，圣名以实而始彰，褒宠高风，申加美称。建州武夷冲祐观，显道真人宜加封为显道真君，故兹昭示，想宜知悉”<sup>②</sup>。

宋绍兴十八年(1148年)，敕封魏王子骞为冲妙真人，孙卓灵应真人，张湛显应真人，刘景嘉应真人，赵元奇妙应真人，彭令昭冲应真人，顾思远静应真人，白石生善应真人，马鸣生惠应真人，胡氏仙普应夫人，鱼道超助应夫人，鱼道远顺应夫人，李氏仙慈应夫人。<sup>③</sup>

宋端平元年封潘侯诰命：

敕建宁府武夷山冲祐观护法正神潘遇，昔以旱魃为虐，致祷山川，会不崇朝，甘霖随降，山灵山伯，亦既尊显，有司奏闻，谓尔阴相有功于国，理宜褒赠，以答神庥，可特封通灵协济侯。<sup>④</sup>

宋嘉熙元年(1237年)投送金龙玉简制章：

维大宋嘉熙元年，岁次丁酉某月朔日，嗣天子臣，伏为保延国祚，恭祈嗣序，敬费香信，新建冲科。命道士二十一人于建宁府武夷山升真元化洞天冲佑观启建灵宝道场，一昼二夜满散，设醮三百六十分位，告盟天地，诞集嘉祥，谨依旧式，诣武夷山升真元化洞天投送金龙玉简……<sup>⑤</sup>

宋嘉熙二年(1238年)祝文：

维大宋嘉熙二年(1238年)太岁戊戌五月甲寅朔日，嗣天子御名，谨遣观察使洪范，齎香敬诣武夷山升真元化洞天，上启显道真君十三仙众。伏以至真妙道，元化无方，大德高仙，神应莫测。式褒显迹，用尚徽称。异鉴兹诚，永绥福地。御名无任诚惶诚恐悃禱之至。<sup>⑥</sup>

宋嘉熙二年(1238年)加封十三真君诰命：

尚书省礼部牒，建州武夷山冲祐观仙人魏王子骞封冲妙孚惠真君，孙绰封灵应真君……李氏仙封慈应真君。敕建州武夷山冲祐观冲妙真人魏王子骞等有功于国，利济斯民。属者旱魃为灾，靡神不宗。武夷之山神，人所萃望，是洞府以祈甘霖，不崇朝之间，触石而雨，安得不表之，爰赐徽名，以宏道力，可依前件奉赐，于右牒到奉行。<sup>⑦</sup>其次，道士修行普遍提高，独具特色的道教文化形成。从仙真数目来看，在董天工《武

① (清)董天工：《武夷山志》卷四《敕封》。

② (明)衷仲孺：《武夷山志》卷八《祀典》。

③ (清)董天工：《武夷山志》卷四《敕封》。

④ (明)衷仲孺：《武夷山志》卷八《祀典》。

⑤ (清)董天工：《武夷山志》卷四《祀典》。

⑥ (明)衷仲孺：《武夷山志》卷八《祀典》。

⑦ (明)衷仲孺：《武夷山志》卷八《祀典》。



《夷山志》所记载的 53 位仙真中,宋代多达 19 位,是所有朝代中数目最多的。同时,道士的修行普遍提高,且出现了白玉蟾等著名道教人物:

白玉蟾……幼敏慧,十岁应神童科,主司命赋织机诗,即应声曰:“大地山河作织机,百花如锦柳如诗。虚空白处做一匹,日月双梭天外飞。”其后屡试不第,拂袖入罗浮,得洞元雷法,能呼召雷雨。生平文思汪洋,顷刻数千言。善诗,其草书有龙翔凤翥之势。复遍游名山,后至武夷,曾讲法于冲佑之采隐堂,居止止庵……有《琼琯集》行世。<sup>①</sup>



白玉蟾

<sup>①</sup> (清)董天工:《武夷山志》卷十八《方外·仙》。



白玉蟾由儒入道,其道法思想中融入了诸多儒家思想精华,促使了道教文化的多元化发展。此外,以朱熹为代表的儒学思想家,对于武夷山道家文化也持有一种褒扬的态度,朱熹著名的《九曲棹歌》开篇即写道:“武夷山上有仙灵,山下寒流曲曲清。”可见,儒、道合流的趋势在宋代开始出现。另一方面,羽流开始出现,并逐步增多,且不乏修行高深者,能呼雷唤雨、禳灾灵验者不在少数。如宋代王通“学道武夷毛竹洞,能飞神御气,呼召雷雨”;江成真“清修甚谨,以祈雨闻于朝”;江师隆“以父命修道武夷,得异术能致雷雨。绍定中,钱塘有水孽,诏赴阙,以法平之”;刘梦鼎“好清微道法,行灵宝,醮事多验。曾建筑于邵武九龙观,枯井涌泉,天降甘露”。<sup>①</sup>

通过对上述特点分析可见,宋代武夷山道教无论是其政治地位,还是道士自身的修行方面都取得了极大提高,但这种提高仅局限于政府和道士的互动层面,其影响并未渗透至民间。两宋政府对武夷山仙人、道观的敕封大多基于祈雨灵验而进行的,此外,预防灾情、保延国祚等也是统治者举行祀典的重要因素。其敕封的方式多是对武夷仙真颁赐封号。“从11世纪开始,由朝廷向神灵赐封官爵变得越来越普遍”,政府希望通过向神祇赐封的方式,将其纳入世俗的轨道,“神祇需要人类的承认,以便能够继续显灵”,“神祇得到的荣誉越多,也就越灵验”。<sup>②</sup>然而,通过对四种方志的解读,我们并未发现在两宋时期,民间与武夷山道教的互动,中央政府对武夷山道教的一系列敕封,并未像韩森所描述的那样,带动了道教文化向民间的渗透。韩明士对两宋道士活动轨迹的研究,一定程度上是对了武夷山志记载的呼应,在他所描绘的两宋道士活动区域地图中,武夷山甚至整个福建的道士都未能跨越闽省的边界,始终固守在自己原有的空间范围内,同样,外边的道士也未曾进入。<sup>③</sup>武夷山道教文化与外界的疏离,一定程度上阻碍了其紧跟宗教世俗化潮流的出现,政府、民间、道教三者联动的局面晚至明代才在该地区出现。

元代武夷山道教处于保守过渡时期,无大的发展,亦无明显停滞。统治者的焚经政策,对整个元代道教的发展产生了较大影响。“尽自喇嘛教为元代尊奉,世祖赐号教主八思巴为皇天之下、一人之上、宣文辅治、大圣至德、普觉真智、佑国如意、大宝法王、西天佛子、大元帝师,而僧徒势焰大盛,遂有焚经退寺之举。道藏中《老子化胡经》之类,悉行焚毁,而道士之气亦不扬矣。”<sup>④</sup>武夷山的道教自然受到了元朝统治者大肆焚毁经书的影响,但由于远离政治中心,偏居东南一隅,并未受到直接冲击。据四志所载,元代著名羽流有王与敬、彭日隆、张与玉、张克真、张志道、林文能、程斯道、俞复婴等人,从人数上来看,相较于宋代,并无大的波动。然而,仙真的数目,至此开始锐减,整个元代,见于四志的仙真

① (清)董天工:《武夷山志》卷十八《方外·羽流》。

② [美]韩森著,包伟民译:《变迁之神:南宋的民间信仰》,杭州:浙江人民出版社,1999年,第76、161页。

③ [美]韩明士著,皮庆生译:《道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》,南京:江苏人民出版社,2007年,第177~180页。

④ 傅勤家:《中国道教史》,北京:东方出版社,2008年,第167页。





仅有金志阳,且这一趋势一直延续到明清时期。总之,整个元代的武夷山道教发展并无大的波动,处于较为平稳的转型期,道教人物开始从仙坛走向世俗,道教文化逐渐从政治领域过渡至地方和民间。

综上所述,自秦汉开始,武夷山道教进入初创时期,经历了魏晋南北朝、隋唐的孕育发展,至宋代走向鼎盛。然而,宋代武夷山道教发展的鼎盛仅局限于统治者扶持的政治层面和教派体系内部的发展,并未出现民间、政府和宗教互动的良性发展态势,其在地方与民间的发展并未跟上其在政治领域的步伐。进入元代,由于统治者的大肆焚经,远离政治中心的武夷山道教虽失去了中央政府的政策支持,却获得了自由发展的空间,开始从政治铸造的仙坛走向世俗民间。

## 二、明代:成熟期

明代道教发展受到统治者的大力推崇,尤其是明世宗朱厚熜对道教的尊崇达到了痴迷程度。统治者个人在对道教崇奉的同时,还制定了较为完善的管理制度,明代僧道皆置官以管理其众。在政治领域之外,道士与道教的信仰和活动,贯穿整个明代社会。永乐四年(1406年)至正统十年(1445年)《道藏》的编修可谓明代道教史上的一件大事,不仅显示了统治者对道教的重视,而且编修工程的进行对保存和恢复在元末动乱中散落的岌岌可危的道教文献起了极大的作用。

从明代道教发展的整体状况来看,统治者和中央政府对其基本持一种推崇和支持的态度,并设置了相应完备的管理机构。然而,笔者通过对现存四种武夷山志的解读,发现武夷山道教在整个明代发展历程中,基本无中央介入的痕迹,而是朝着更加成熟的世俗化、民间化方向发展。可是,我们并不能因此否认,明政府道教政策对偏居东南的武夷山道教未产生影响。相反,正是由于中央政府对道教的推崇,为武夷山道教发展提供了良好的政治环境和发展空间。下文试图通过对现存武夷山志的解读,从志书的整体架构、编撰者认知和文本内容三方面的分析,探讨明代武夷山道教的发展情况。

首先,从现存明代武夷山志的编撰架构分析。现存的明代方志有徐表然撰的《武夷志略》和衷仲孺纂辑的《武夷山志》两个版本。《武夷志略》共四卷,卷四记录了自陶唐时代至撰书之日,武夷山的仙真、羽流,可谓介绍道教文化的专卷,其后还附有《仙真图释序》,对每位仙真都进行了生动的图画描绘且有简要的文字介绍。从徐志的体例安排来看,道教文化在武夷山发展的历史进程中占据了重要地位。同时,这一安排本身也是作者对道教文化的认同,而作者这一认同的产生则与当时道教的发展状况及整个社会对其认识密不可分。可见,至明代中后期,武夷山道教依然具有良好的发展态势,且在当时社会中处于较为重要的地位。衷仲孺纂辑的《武夷山志》共十九卷,其中卷四《仙真·羽流》和卷八《祀典》是对道教文化的专门介绍,从卷数的安排上看,道教在衷志中所占的比重似乎比徐志要低很多,但细细分析之后,即可发现,道教文化的记录在二志中所占的比重并无太大差



异。衷志将很多内容进行了拆分,卷次划分相较于徐志更为细致。例如,衷志的卷九至卷十七是对武夷山文学作品的摘录,而与徐志中与这部分内容相似的“题咏”仅出现在卷二中。可见,进入明末,武夷山道教并未出现明显的衰落态势。此外,两志中的诸多文学作品是与道教文化相关的,这一现象更进一步说明了道教文化在明代武夷山所处的重要地位。

其次,从志书编纂者及作序者的认知来看。编撰者和作序者对武夷山道教的认识和态度很大程度上体现了他们所代表阶层的认知,而方志编撰者和作序者对武夷山道教的认知,可以从他们所作的序纪、序文中窥探一二。徐表然在《武夷志略》的《武夷序纪》中开宗明义地介绍了武夷山道教的发展历史,“武夷自汉遣使祠祀,止设坛墀。唐天宝间,始即洲渚中建观。迨南唐后主李璟为其弟李良佐敕建”<sup>①</sup>。陈鸣华在为《武夷志略》所作的序文中,对武夷山道教如此评价:“阅洞天而知仙真之灵异焉。”<sup>②</sup>衷仲孺《武夷山志》的《武夷总叙》,首句即与道教相关,“武夷山在崇安县南三十里,杜光庭洞天,记称为‘第十六升真元化洞天’。”<sup>③</sup>徐燊在为衷志所写的序文里,有大量篇幅涉及道教文化:

洞天三十有六,而吾闽则独占其二。崇安之武夷山古以钱铿二子得名,号曰升真元化第十六洞天。真人刘少公治之,岩峦峭耸,突起地中,溪涧淙洄,蟠旋坤轴,泉甘土肥,风物秀美,地灵人杰,神仙所居。秦时设宴,鲁孙驾长虹而成桥路。汉代奉祠,遣使荐乾鱼而筑地坛遗。唐宋屡降敕书。……玄鹤守洞府之门,金鸡报仙都之晓。真身委蜕,布满云根。机杼周航,乱架岩隙;气引广漠,风和不周。宝剑昔试于石棱,铁笛遥闻于天表。实思维之灵区,八紘之圣境也!然皇太姥、魏子骞与夫十三真君聚集于一毛之孔,而三千儒术荒芜于独角之端,乃出紫阳夫子结庐高隐,道重河汾,鼓棹清歌,声侔金石。又有海琼仙人,庵名“止止”,妙契玄玄。皆能黼黻儒林,发挥仙窟。海岳为之增辉,烟霞繇其动色。<sup>④</sup>

而且,张肯堂在崇安公署的题词里,有大量笔墨着色于武夷山的道教仙真。通过对上述序文的分析可见,武夷山道教在这些作者心目中占据重要地位,而他们对道教的尊崇一定程度上体现了其所代表的明代文人士大夫阶层对道教文化的认知态度。

再次,从志书的文本内容来看。一方面,仙真数目减少。综合现存四志,明代的仙真记录仅有蔡双髻、王广、草鞋仙三位,而羽流数目与前代相比并无较大波动。仙真数目延续元代的锐减趋势,并非武夷山道教走向衰落的标志,相反,正是其趋向世俗化、民间化的成熟标志。“明代并不是以新宗派的形成,或者是以杰出思想家的出现为标记的时期,而

① (明)徐表然:《武夷志略》卷首《武夷序纪》。

② (明)徐表然:《武夷志略》,陈鸣华序。

③ (明)衷仲孺:《武夷山志》卷首《武夷总叙》。

④ (明)衷仲孺:《武夷山志》,徐燊序。



是以道教的不同支派间的联合与汇同为特征的时代。”<sup>①</sup>朱迪斯这一总结为明代武夷山道教人物羽化成仙数量的减少提供了合理解释。另一方面,诸多道教场所的新建和修复。根据董天工纂修的《武夷山志》统计,明代新建和重修的道教场所共21座,仅次于宋代的22座。明代诸多道教场所的兴建和重修不再局限于政府出资,而是向道观自修、道士募集、民间捐资等多渠道发展。例如冲佑观,“明兴,仍称观,改冲元观。正统四年(1439年)正月火,后又遭兵燹。天顺、成化,虽屡有修葺,未复其初。弘治末,道会詹文皓募众修理。嘉靖四年(1525年)冬又火。明年,本观提点詹本初创复,所费浩繁,阅两岁始成。冠冕宏敞,允称名山巨构云”<sup>②</sup>。又如止庵,“景泰中,道士王守端、江一真复创小宇。正德末,建阳方道明又葺之。嘉靖十六年(1537年),直指李元阳于祀玉蟾庵后建玉皇阁”<sup>③</sup>。民众参与捐资修建道教场所可谓武夷山道教文化真正渗透至民间,趋于世俗化的重要标志。

有明一代,武夷山的道教文化取得了巨大发展,进入成熟发展期。地方、民间、道教团体积极参与到道教文化的建设之中,形成了良性的互动。道教发展真正从政府建筑的神坛走向民间,其世俗化趋势日益明显。

### 三、清代:衰落期

1644年,满人入主中原,开启了两百多年的清王朝统治。清皇室原本崇奉萨满教,入关后又接受了佛教,对道教虽亦崇奉,但态度较为冷淡,“既利用又抑制,且抑制不断加强”<sup>④</sup>。在清政府频频抑制下,道教发展开始走向衰落,然而,其生存空间并未被完全剥夺,“人民崇奉,延请祈禳超度者,比比皆是”<sup>⑤</sup>。这一时期,武夷山道教与全国道教发展的总体步调基本一致,士大夫代表的统治者阶层基本秉持崇儒抑道的宗旨,但是道教在民间依然具有较大的发展空间。

王复礼撰的《武夷九曲志》和董天工纂修的《武夷山志》因分别成书于康熙五十七年(1718年)和乾隆十六年(1751年),只能用来探讨清前期武夷山道教的发展状况,但基于有清一代统治者对道教抑制不断加强的事实,我们运用两志分析的结果,基本适用于清中后期。下文将通过对两志的整体架构、编撰者认知和文本内容的分析,探讨清代武夷山道教的发展情况。

首先,与道教文化相关的记载比例急剧缩减。通过与徐表然撰的《武夷志略》和衷仲

① [英]崔瑞德、[美]牟复礼编:《剑桥中国明代史:1368—1644年》(下卷),北京:中国社会科学出版社,2006年,第920页。

② (清)董天工:《武夷山志》卷五《一曲上》。

③ (清)董天工:《武夷山志》卷六《一曲中》。

④ 唐大潮:《明清之际道教“三教合一”思想论》,北京:宗教文化出版社,2000年,第8页。

⑤ 傅勤家:《中国道教史》,北京:东方出版社,2008年,第188页。



儒纂辑的《武夷山志》比较,清代撰修的两志关于道教的记载占全志的比重急剧缩减。董天工纂修的《武夷山志》共二十四卷,除开篇的《绘像目录》中包含了十七幅仙真的画像外,全志仅卷四《祀典》、《敕封》、《颁赐》部分和卷十八的《方外·仙》、《方外·羽流》是专门介绍道教文化的,王复礼撰的《武夷九曲志》共十六卷,对道教的记载基本没有涉及(该志多强调武夷山的自然风光,对于道教文化基本未涉及,或许受其所撰写主题的影响)。从内容上看,董志关于道教的记载与前志基本一致,只增加了明末清初部分。摘录前志,虽是地方志编撰者惯用的方法,但相较于其他部分较大幅度的删改增订,董天工对道教部分几乎全文抄录的行为,可见对道教文化不够重视。

其次,文人士大夫的崇儒抑教态度。王复礼《武夷九曲志》和董天工《武夷山志》的数篇序文,涉及道教的内容较少,即使偶有讨论,也只是作为衬托儒学的次级文化出现,清代文人士大夫对于道教文化的态度,基本未有真正的褒扬。文渊阁大学士、吏部尚书史贻直在为董天工纂修的《武夷山志》所作的序文中提到:

考武夷之迹最古,其所称武夷君、圣姥诸事,多荒诞不可信。六朝时,自顾野王讲授其中,文学以显。至宋,赵清献筑吏隐亭于三曲,其后杨文肃、胡文定倡道于此。及朱子开紫阳书院,诸大儒云从星拱,流风相继。<sup>①</sup>

史贻直的这段评述对道教文化充满了轻蔑的态度,并以此来抬高儒学的地位,其崇儒抑道的思想显露无遗。

吏部尚书、都察院御史杨锡绂在序文中这样写道:

因思此山秀结天壤,有宋名贤后先踵接,析疑辨惑于其间,山灵固自不凡,其不借中秋宴客,二子名武、名夷之说,以惊世而骇俗也明矣。第虑积久帙散,古迹难名,来着徒诧为仙窟神宅,而不知为鹿洞、鹅湖,甚可惧也。<sup>②</sup>

杨锡绂虽未明确表达对道教文化的鄙夷,但对于民众对道教圣地的兴趣远超于儒学的情形,充满了不理解,并竭力宣传儒家文化。

通议大夫、福建分巡延建布政使司来谦鸣涉及道教文化的序文如下:

然自秦汉以降,历为方士、羽客隐遁之所。迨宋儒迭兴,考亭夫子倡道东南,讲学于武夷山之五曲,而胡、杨、游、蔡诸大儒先后往来,以及文人词客游览觞咏,流风余韵,大为山水生色。而武夷山之名始甲于天下,谓非人杰而后地灵耶?<sup>③</sup>

在来谦鸣看来,道教仙真、羽流虽为武夷山文化的重要内容,但随着宋代儒学的兴起,武夷山的盛名才开始真正被世人所熟知。

董天工在序言中写道:

盖闻震旦洞天三十有六,吾闽得其二:第一曰霍林洞天,长溪之霍童山也;第十六

① (清)董天工:《武夷山志》,史贻直《原序》。

② (清)董天工:《武夷山志》,杨锡绂《原序》。

③ (清)董天工:《武夷山志》,来谦鸣《原序》。





曰升真元化洞天，吾崇之武夷山也。……嗟嗟！霍童之风景已非，何如武夷之溪山无恙耶！然试问所为金龙玉简，犹有存焉者乎？亦曰：“无有”；问所为琪花琼树，犹有存焉者乎？亦曰：“无有”。空遗化鹤于铜壁，长架仙船于岩阿；宝剑虽试于石棱，铁笛谁闻乎？天表断简残篇，弗为纂集，则将来之披图阅志而卧游者，不久而愈失实乎。况自紫阳夫子讲学于五曲，圣祖仁皇帝崇褒宸翰御书“学达性天”，辉映名山，则武夷不得与霍童等观也。<sup>①</sup>

董天工（曾任县官、知府）的这段论述虽涉及了大量的武夷山道教名胜，但仅作为褒扬儒学的衬托，作者认为，武夷山的知名度之所以能够超过霍童山，后来者居上，主要是由于儒学在该地区的兴起，序文通过对道教的描述，以此来突出儒学对武夷山文化发展的巨大贡献。陆庭灿在为《武夷九曲志》的序文亦如此评价：“崇安夙称胜地，而武夷实在境内，为天下之十六洞天。其名最著，余束发受书，即知为紫阳夫子讲学著书地。”<sup>②</sup>陆庭灿（曾任县官）认为，武夷山的盛名源自于朱熹在此地的讲学，而非悠久的道教文化传统。从上述序文可见，清代的文人士大夫认为，儒学的传播是武夷山文化发展的最大贡献者，在他们的视域中，儒学的光辉完全掩盖了道教文化。而且，官职越高，他们对道教文化的轻视态度越严重。

其三，知名道教人物缺乏，道教场所颓坏。根据董天工纂修的《武夷山志》记载，清代既无仙真，亦无官方对武夷山道教的祀典、敕封、颁赐记录。关于道教的记载仅有羽流7位，修建道教场所7座。所记载的7位羽流，任圆智“精于数学”，金象“能诗善书画”；而其余5位，并未记载其道行或是擅长的领域。道教场所在经历了宋、明两代的发展高峰后，至清代开始走向衰败，诸多道观皆以破败，处于荒废状态。清初陆莱在游历武夷山时，曾发过如此感慨：“因言九曲之峰、岩、崖、洞所产惟茶，羽流得以栖息，亦惟茶是给，今困于征求，售于僧，并于富家，宫中旧有三十六房，今仅三家，岌岌乎有不可存之势也。”<sup>③</sup>可见，武夷山的诸多道教场所在清初已处于难以为继的状态。修行人数的减少和道教的场所破败形成了恶性循环，并进一步加速了道教自身的衰落。

由于清政府对道教日趋严重的抑制政策和文人士大夫崇儒抑道思想的影响，清代武夷山道教的发展日趋衰落，主要表现为修行人数减少、道士的修行较浅、道教场所颓坏等方面。然而，这一衰落并非是全面、彻底的，其在民间依然存在较大的发展空间，而如今武夷山道教文化的逐步复兴，正是清代道教文化在该地区一直存续的最好佐证。

① （清）董天工：《武夷山志》，董天工《原序》。

② （清）王复礼：《武夷九曲志》，陆庭灿序。

③ 徐学仁等：《武夷千秋记文选》，福建省武夷山管理局，1985年，第87页。



## 武夷山冲佑观论略

——兼议道教与政治的关系

任现芝

诸君畅游武夷九曲者多先言“万年宫”：元代诗人王逸有诗《游武夷憩万年宫作》云：“九曲溪头泊画船，探幽特访武夷仙”；清初诗人庞垲《游武夷》诗中有云：“欲穷九曲水，先到万年宫”；稍后的钱澄之有诗《孟冬同无可禅师李磊英居士游武夷山》云：“武夷山下万年宫，九曲溪头一棹通”……个中缘由不难想象：万年宫位于武夷山九曲溪的一曲之畔，古代游者多从一曲逆流而上，万年宫自然是第一站。再者，古代无专业的导游人员，道人在这座道教仙山中算是主人，故泛舟游山者多由道人引路。作为道教宫观，万年宫占尽了地利与人和，因此成为武夷山最早的“宾馆”<sup>①</sup>。

其实，九曲溪景点的第一站并不是万年宫，而是万年宫不远处的问津亭。北宋宣和年间，李纲从江西入武夷时写了一首《趣真亭》：“烟霞深处一亭闲，石蹬萦纡紫翠间。但觉峰峦劳顾揖，不知身到武夷山。”这个“趣真亭”是宋代的叫法，意指进入仙境；明代改为“入佳亭”，取渐入佳境之意，与今天武夷宫内“渐入佳境”的牌坊意义相同而地点不同。清代方改名为问津亭，借“子路问津”之典故，综九曲古今发展之历史，言九曲渡口之大意。

“自问津亭沿溪而西里许，达山麓为冲佑观，武夷之都会也。”<sup>②</sup>冲佑观被称为“武夷之都会”，足见其盛况和地位。“冲佑观”即上述诸诗人所言之“万年宫”。除此之外，“会仙观”、“武夷宫”之类的指称亦同。从唐之“天宝殿”，到南唐之“会仙观”，到宋之“冲佑观”，到元之“冲佑万年宫”，到明之“冲元观”，清之“武夷宫”。宋代是其发展繁荣的巅峰，故本文以“冲佑观”为题，以彰其高誉。

冲佑观为何会有这么多名称和荣誉？历代统治者对冲佑观的发展是什么态度？冲佑观对武夷山道教信仰有什么影响？且容我们梳理冲佑观的历史变迁。

① 方彦寿：《武夷山冲佑观》，厦门：鹭江出版社，1996年，第97页。

② （明）徐表然：《武夷山名胜图绘》，日本早稻田大学藏本（笔写本），第23页。



## 一、形成期：汉唐

日本早稻田大学收藏的明徐表然辑录的《武夷山名胜图绘》，在一曲诸胜之“冲佑万年宫”条目说“先名武夷观。汉设坛墀，唐始为屋”。

所谓“汉设坛墀”，据《汉书·郊祀志》记载：“祀武夷君，用乾鱼，令祠官领之。”说的是西汉元光年间（前134—前129年），武帝设坛用乾鱼祭祀武夷君的传说。祭祀对象是武夷君。《异仙录》记载始皇二年（前245年），有神仙降临山中，自称武夷君，当地部落就将此山叫做武夷山以示崇敬；还有人说是“长寿之祖”彭祖有两个儿子叫彭武和彭夷，他们从彭城避难到此，筲路蓝缕开发此山……传说纷纭，武夷君究竟是谁，后世尚无定论。总之，武夷山的人们都奉武夷君为神仙，而今武夷山幔亭峰半山腰上棋盘一样的巨石则被称为“汉祀坛”。

所谓“唐始为屋”，据清人董天工《武夷山志》卷之四“敕封”：“唐天宝七载（748年），封天下名山大川，遣登仕郎颜行之至武夷山（一曲溪北旧有石刻记其事，后同亭湖陷，石隕水中），全山禁樵采。”这则敕封说的是唐玄宗封天下名山大川的史实。他十分崇尚道教信仰，于天宝年间遣使颜行之前往武夷山，封武夷山为道教三十六洞天中的“升真元化洞天”。他还在一曲洲渚间创建屋宇，祭祀武夷君，屋宇被称为“天宝殿”。

而所谓“先名武夷观”，则是说五代十国时期，王审知和哥哥王潮跟着王绪起兵入闽，王绪因残暴引起兵变被杀，王审知则接受朝廷任命，做了闽王。在闽任职期间，他励精图治，保境安民，将武夷山的宫观增饰了一番，把天宝殿改为武夷观。后晋天福元年（936年），王延义为逃避王继鹏之祸而假装发疯，然后做了道士，在武夷山此观中修炼。

历史的长河静静地流淌，时空被悄悄地定格。从汉到唐五代，江山代有新主出，武夷山得到进一步开发，冲佑观的面貌也日新月异。道教形成于东汉，西汉时道教尚未形成，汉武帝没有建祠建观，只向山川星辰祭拜，是合理的，有朴素的自然崇拜意味。唐玄宗在洲渚间建天宝殿，冲佑观才初具规模，正印证了道教宫观在唐代形成定制。正因为是唐朝皇家敕建，后来王审知在闽任节度使的时候才对它悉心整修。这是皇家的福泽所致，也显示了王审知独具慧眼、高瞻远瞩之识见。难以想象，如果没有他的后期管理，天宝殿也许会像当初封名山时的记事石刻一样隕落水中或倾圮殆尽也未可知。

《武夷山志》卷之四“颁赐”：

南唐保大二年（944年）二月，敕建州武夷山“升真元化洞天”。武夷观可改赐“会仙”为额，仍令所司日下准备木植，别择高爽清净去处，鼎新创造，照依降去格式，务要简朴。其山方圆一百二十里，与本观护荫，并禁采张捕，违者所司按法施行。

与此记载相关的史实是：南唐李良佐久慕武夷山之名，奏请皇兄入道武夷山，李璟封他为“演道冲和先生”，敕令观察使彭保廉等将建在洲渚间的武夷观，移到一曲北岸之畔的“高爽清静”之处，下诏赐名为“会仙观”，并由御笔亲书。他还规定方圆一百二十里的地



方都归会仙观管理,禁止樵采渔捕。不止如此,李璟还特意在金陵铸造了千余斤的铜鼎,通过海运运送至闽,悬于汉祀亭侧。

李璟敕封是冲佑观成为钦定宫观的标志,汉唐时期武夷山道教的发展和宫观建设由此达到第一个高峰。<sup>①</sup>李璟的举措实际上是将武夷山风景区纳入以道观面目出现的皇家行政管辖之内。<sup>②</sup>当时的御史大夫张绍曾经撰写《会仙观铭》记载这一历史事件,被镌刻而置于观前。铭文回溯了南唐帝王的伟大功绩,渲染会仙观当时的盛况,其中有曰:

乃眷名山,追惟圣迹。内库颁金,元侯奉职。三境求规,五灵取则。跨谷弥冈,张霄架极。珠宫宝殿,璇台玉堂。凤翔高麓,龙转回廊。错落金碧,玲珑璧珫。云生林础,雷绕藩墙。七圣斯岩,三君如在。八景灵舆,九华神盖。清霄莫匹,明霜匪对。仿佛壶中,依稀物外。众真之宇,拟之无伦。会仙之额,名之惟新。

珠光宝气,龙凤呈祥,一派皇家气象;神君列位,壶中物外,一种道教信仰。帝王君权的威严有了道家神仙的传授,仿佛真正实现了天人合一,就更堂皇而实至名归;道教的精神圣殿有了皇家的富贵装点,好像隐约出入于世间方外,也更现实而似无还有。“会仙之额,名之惟新”,武夷山道教信仰因此而更名正言顺,冲佑观的历史篇章也因此而崭新!

汉唐时期的冲佑观,经历了“汉祀台—天宝殿—武夷观—会仙观”这一系列的历史变迁,初步形成了它作为“武夷之都会”所应有的基础实力和皇家荣誉。当时具体的建筑结构尚无未得到完全考证。只知那时观内就有清虚堂(李良佐坐化于此),附近曾有仙君庙在会真观之右(据董天工《武夷山志》)。而李良佐则被称为武夷山道教的开山之祖。董天工有《李良佐图赞》嘉其修行:“辞荣学道驻山阿,宫殿崔巍映碧波。夜听金钟声寂沥,昼诵《道德》五千多。武夷之荣,道家始之;道家之荣,斯人始之!”

## 二、发展繁荣期:宋元明

### (一)宋代

宋朝是冲佑观得以发展的关键时期,尤其是政治中心南移的南宋时期,可谓皇恩深泽武夷山。为嘉奖神仙对社稷百姓有功,北宋朝廷主要在冲佑观敕封真人。南宋时,除了敕封仙号之外,又频频遣使投送金龙玉简,帝王祭祀鲜有间断。

《武夷山志》卷之四“敕封”：“宋绍圣二年(1095年),祷雨武夷,获应,敕封显道真人。”

宋元符元年(1098年)敕门下:建安之境,武夷之巔,有真人焉。体道之无,以入于有,出而应世,屡将吉祥。朕想见仪容,不忘寤寐,天道因人而复显,圣名以实而始彰,褒宠高

① 《武夷山道教的深远影响》,见福建省情资料库·地方志之窗网站:<http://www.fjsq.gov.cn>。

② 方彦寿:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996年,第8页。



风,申加美称。建州武夷冲佑观显道真人武夷君宜加封为显道真君。故兹诰示,想宜知悉。

宋绍兴十八年(1148年),敕封魏王子骞为冲妙真人,孙卓灵应真人,张湛显应真人,刘景嘉应真人,赵元奇妙应真人,彭令昭冲应真人,顾思远静应真人,白石生善应真人,马鸣生惠应真人,胡氏仙普应夫人,鱼道超助应夫人,鱼道远顺应夫人,李氏仙慈应夫人。

宋端平元年(1234年),加封武夷君为显道普利真君。

宋端平元年(1234年),敕建宁府武夷山冲佑观护法正神潘遇……可特封通灵协济侯。

宋嘉熙二年(1238年),加封潘遇为通灵协济妙感侯。

宋嘉熙二年(1238年),敕:建宁府武夷山冲佑观冲妙真人魏王子骞等有功于国,利济斯民。……宜加封魏王子骞冲妙孚惠真君,其余孙绰等加封真君,胡氏加封元君。<sup>①</sup>

从董天工《武夷山志》的上述记载可以发现:北宋绍圣到元符年间,朝廷敕封的对象只有武夷君,敕封的名号先是显道真人,后是显道真君。南宋绍兴十八年(1148年),朝廷敕封的对象扩大到魏王子骞,以及孙卓、张湛、刘景嘉等都在真人之列,甚至胡氏、鱼道超、鱼道远等女性也一同被封为普应夫人、助应夫人、顺应夫人等,充分体现了道教阴阳互补、男女平等的思想,道教的神仙体系初步建立。端平、嘉熙年间,朝廷将冲佑观的很多大神加封真君,小神封侯。宋朝皇帝虔诚奉道,北宋天圣年间选定全国十大洞天为投送金龙玉简之处,武夷山在十大洞天之外的三十六小洞天,也被选作投送处之一,可谓破例获得了殊荣。自从北宋皇帝开了在武夷山投送金龙玉简的先例,随后的皇帝也沿袭前例,总计多达20多次。南宋嘉熙元年那一次,就把灵宝道场设在冲佑观。当时的金龙玉简原文到明代的谢肇制时还得见,现在保存在《武夷山志》中。

词人柳永曾作《巫山一段云》咏颂金龙玉简的投送。词的第二阙云:

琪树罗三殿,金龙抱九关。上清真籍总群仙,朝拜五云间。昨夜紫微诏下,急唤天书使者。今贵瑶检降彤霞,重到汉皇家。

开头描写祭祀场地装点辉煌:琪树拱卫着三殿,金龙盘绕着九关,点明此次祭祀的祭坛所在地。通常,武夷山大王峰投龙洞是投送金龙玉简的胜地,而当时的三清殿所在地当然指的是冲佑观。“上清真籍总群仙,朝拜五云间”,拜的是上清显道真君武夷君。结尾说使者“重到汉皇家”,追溯到一千一百年前汉武帝设坛祭祀武夷君,文化历史感顿生。

神仙显灵,朝廷敕封;恩重泽广,真君显道。政治和宗教形成密切联系的时候,往往政治统治更稳固,宗教发展更繁荣。中国封建统治者“把佛道两教的思想纳入儒家学说之中,发展了‘神道设教’,成为儒家思想体系中的一个十分重要的组成部分,其本质上讲的是天道人道的一致”<sup>②</sup>。宋朝正是如此,武夷山道教的发展便是一例。冲佑观的发展在宋

① 《武夷山志》,《中国方志丛书》第219册,第265~267页。

② 陈麟书:《宗教学原理》,北京:宗教文化出版社,2003年,第376页。





朝皇帝的大力支持下达到了最高峰,首先体现在众神灵的归位和完备,其次体现在宫观规模的扩大、实力的提升和影响的加强。宋朝皇权眷顾,田产、钱财也随之而来:北宋真宗赐田百斛;哲宗元符元年就一次赐钱80万,田10顷;南宋绍兴、绍定间,“赐田增修、“蠲免粮差”……当时冲佑观的经济实力为武夷山之最,不可小觑。

## (二)元代

元泰定五年(1328年),冲佑观改名为“万年宫”,表明了元统治者延续万年的美好愿望。恩格斯曾说:“每一次由比较野蛮的民族所进行的征服,不言而喻地都阻碍了经济的发展,摧毁了大批的生产力。但是在长时期的征服中,比较野蛮的征服者,在绝大多数情况下,都不得不适应征服后存在的比较高的‘经济情况’;他们为被征服者所同化,而且大部分甚至还不得不采用被征服者的语言。”(《反杜林论》)诚然,蒙古人在地理上实现了中国的大一统,文明和文化上却是被征服者,表现之一就是当时实行的民族和文化政策:宗教兼容而无专宠。相对于宋朝对道教的信奉和支持,道教在元朝却是受委屈的,武夷山道教的发展也由轰轰烈烈变为潜滋暗长。冲佑观的待遇此时虽比不上宋朝时候,名称上却晋级了。

“道教产生于民间、山野,洞、堂、舍、治、石室、草屋,是其‘初置’时的建筑物。当道教被改造成皇家道教之后,朝廷里的宫、观也就成为专有建筑了。……道教的方士们,利用阁观、宫观、观台、台榭请神、迎神,这些本来是天子诸侯的宫殿、或由天子诸侯为方士们专门修建。”<sup>①</sup>一般认为,民间所建的为“庙”、“观”,帝王册封或敕建的为“宫”,但很多字典词典并未对“宫”、“观”并未作严格区分。《古汉语字典》将“观”解释为“道教庙宇”;“宗庙或宫廷大门外两旁的高建筑物”。可见“观”的级别是比不上“宫”的。武夷山风景名胜区的研究员丘理真老先生说:“道教建筑中,小者为观,大者为宫。”现今武夷山景区冲佑观一带的旅游景点即被纳入“武夷宫”的范畴。他还从道教仙山的角度揭秘武夷山的风景布局,将一张普通的《武夷山风景导游图》整合为内藏玄机《武夷山水万年宫》!<sup>②</sup>“万年宫”这一称号断非普通道教宫观可匹配的,所以说元代的冲佑观级别上要优于宋代。由南唐至宋的帝王,在经济政治上对冲佑观给予了充分的保障,促进武夷山道教的实质性的纵深发展;而元代统治者则在形式上更进一步,在冲佑观的发展史上写下了开拓性的一笔。

也许是元代的兼容并蓄、广事利用的宗教政策所致,也许是元代统治者的美好愿望与文人的理想有些契合或共鸣,“万年宫”这一名称频频见诸诗文中,从元朝直到明清。元代,五律有刘侃的《谒万年宫》等,七律有马皋的《万年宫望幔亭》、杜本的《读虞伯生万年宫碑记》<sup>③</sup>等,长律有邓生的《泛舟九曲,还憩万年宫有作》、陈显曾的《谒万年宫》等。明代,

① 杨嵩林:《道教“宫观”的缘起》,《重庆建筑大学学报》2000年第2期,第16~17页。

② 丘理真:《武夷活源》,福州:海潮摄影艺术出版社,2006年,第6页。

③ 罗健:《武夷古诗词选》,福州:海峡文艺出版社,2003年,第68页。



“闽中十子”中的蓝智有七律《宿万年宫》<sup>①</sup>等。万年宫在元末遭受火灾,又遇兵燹,颓败不堪。后屡有修复,但已大不如从前。直到嘉靖五年(1526年),提点詹本初主持大规模修复扩建,才得以焕然一新。欧阳清撰文《重修冲佑万年宫记》为述。“本初遂挥金与谷,命徒孙王廷德、张廷安分理。丙午岁,不惟游憩者得以止宿,而朝夕祝禧之举,众亦乐有所资矣!”重修万年宫,对武夷山游客住宿和当地人祷祝祭祀的意义,由此可见一斑。清人董天工在冲佑观夜宿时,不禁吟出“家住平川九曲终,顺流溯邸万年宫”的诗句。“万年宫”这一名称对文人的潜移默化,可谓久远矣。

万年之宫,万里恢弘,万代统治,万世瞩目。时至今日,热爱武夷山者,如丘老之辈,仍然忍不住惊呼“万年宫”。向往如斯,爱慕如斯,我们也不禁为“万年宫”所饱含的美好理想和情感激流所征服。事实上,明初万年宫就被改为“冲元观”,詹本初修建之后又易名为“冲佑万年宫”。万历三十年(1602年)明神宗御赐《道藏》时下的敕谕中却仍称之为“冲佑观”,而不是“冲元观”或“冲佑万年宫”。如此说来,元统治者的美好愿望、文人的理想都挡不住后人的自觉选择。

### (三)明代

有明一代,统治者以刘伯温所改造的儒家学说为正统思想,道教影响有所减弱。武夷山冲佑观的官方支持力度虽比不上有宋一代,也还算圣眷绵延。武夷山道教的发展也没有因为失宠于帝王而萎靡,反而以自身顽强的生命力另辟蹊径。元末兵燹灾乱之后,冲佑观几度颓废,几度修葺,曲折向前。直到嘉靖年间,在此任职的官员和道士们不惜人力和巨资来修复重建,历时两年,扩建了多处建筑,使冲佑观成为“名山巨构”,举世瞩目。

明制:每岁八月十五日,崇安县官先日具牲醴,诣武夷山冲佑观,斋宿致祭。祝曰:惟乾坤镇南纪,赞化效灵。由汉迄今,祀典有常。尚飨。<sup>②</sup>

崇安县人每年的八月十五日都会到冲佑观斋戒祭祀,祈祷全县河清海晏、乾坤安泰。难能可贵的是这已成为一种固定的制度,可见其重要意义。据元末至明正统、嘉靖初这段时间冲佑观兴废的情形来推断,这种祭祀不会很隆重,甚至流于形式罢了。倒是观内的道士们虔诚得多:“每岁中秋日,羽流建醮,仰祝圣寿灵长,舆图巩固,民物乂安,山川共处。”<sup>③</sup>冲佑观这种尴尬的境地改变于詹本初的修复重建之功,昙花重现于万历三十五年(1607年)明神宗御赐《道藏》之举(时有碑记在冲佑观,后不存):

明万历三十年五月,皇帝敕谕武夷山冲佑观住持及道众人等:朕惟《道藏》一书,乃黄帝老子以来诸高士名流元言法旨,大较以清静慈简为宗。朕自冲昧,承祀洪基,迄今三十祀,天下和平,臣民乐业,实皆天眷祖德所致,足征灵通妙应之机……我祖宗设立道录一司,专领是教,圣母慈圣宣文明肃皇太后,常命摹印全经,颁布天下。朕既序之简端,跋之

① 罗健:《武夷古诗词选》,福州:海峡文艺出版社,2003年,第81页。

② 《武夷山志》,《中国方志丛书》第219册第265页。

③ (明)徐表然:《武夷山名胜图绘》,日本早稻田大学藏本(笔写本),第23页。



篇末矣。……施舍在京及天下名山诸道观，用广其传。凡尔羽流，其焚香讽诵，信受奉行，为国祝禧，为民解罪，洁严顶礼，永远尊藏，不许褻玩损失，特赐护敕通知。钦哉！故谕。<sup>①</sup>

《道藏》乃道教经书之总集。唐玄宗时就派人搜访编纂，宋金元各代皆有编纂，宋徽宗政和年间全版刊行。明代派专人修纂，非京城或天下名观是没有资格收藏的。冲佑观得以跻身其中，何其荣幸！“凡尔羽流，其焚香讽诵，信受奉行，为国祝禧，为民解罪，洁严顶礼，永远尊藏，不许褻玩损失，特赐护敕通知。”毫无疑问，《道藏》成了冲佑观的镇观之宝，他们在正殿三清殿“香案前竖石碑，刻‘明颁道藏，敕神座’，左右两巨柜，封贮全藏”<sup>②</sup>。后之览者络绎不绝。

明御赐《道藏》，宋投金龙玉简，对于冲佑观来说，同样是皇恩浩荡，却有不同的内蕴。首先，武夷山的道士敷衍神话，将宋代皇帝说成是“武夷仙灵瑞世降为人主”，神仙和皇帝是一家人，一家亲。明神宗颁赐《道藏》明文晓谕道士们“焚香讽诵”“洁严顶礼”“永远尊藏，不许褻玩损失”，带有明显的严令色彩。他是要冲佑观的道士们安心研习经书，努力修行，“为国祝禧，为民解罪”。其次，宋统治者是道教的首领，由神仙降而为人主，是道教信条的执行者；明统治者则凌驾于道教之上，道教的一切都要服从于封建统治的需要。后者才是封建社会中实质意义上的“神道设教”。武夷山道教显示了自身强大的生命力：各种流派及方术盛行，如杂占、辟谷、符咒、内丹、外丹、气功等；建筑规模不断扩大，时人称之为“武夷宫”，尔后又演变成所在地的地名。<sup>③</sup>

发展繁荣期的冲佑观，有必要关注一下它的建筑布局。

宫观的建筑格式，从现有资料看，大约有这样三个发展阶段：一是“靖”和“治”；二是以“天尊殿”为中心的宫观建筑格式；三是至今仍存以“三清殿”为中心的宫观建筑格式。<sup>④</sup>武夷山道教建筑多数采用第三种建筑格式。从建筑布局上来说，“道教宫观建筑规模虽有大小，但格式大致相差无几：前有门，入门为中庭，继为堂（即殿），堂后是寝居处。或者旁有廊庑，后有园池，廊之两侧，分别建屋。”<sup>⑤</sup>冲佑观的建筑布局大致属于后者。

明徐表然的笔写本《武夷山名胜图绘》较早地直接而系统地描绘了冲佑观的建筑布局：

嘉靖四年，复修建首门，匾曰“武夷山”，二门匾曰“升真玄化洞天门”。内稍北为望仙桥。桥北为三门，匾曰“敕赐冲佑万年宫”。三门内为汉祀亭，亭北为拜章台。台北为三清殿，殿后为宾云亭。亭后为玉皇阁，阁下祀十三仙。阁东有方池，清泉不溢不涸。阁后为法堂，堂后为方丈正殿立。

① 《武夷山志》，《中国方志丛书》第219册，第268～270页。

② 《武夷山志》，《中国方志丛书》第219册，第357页。

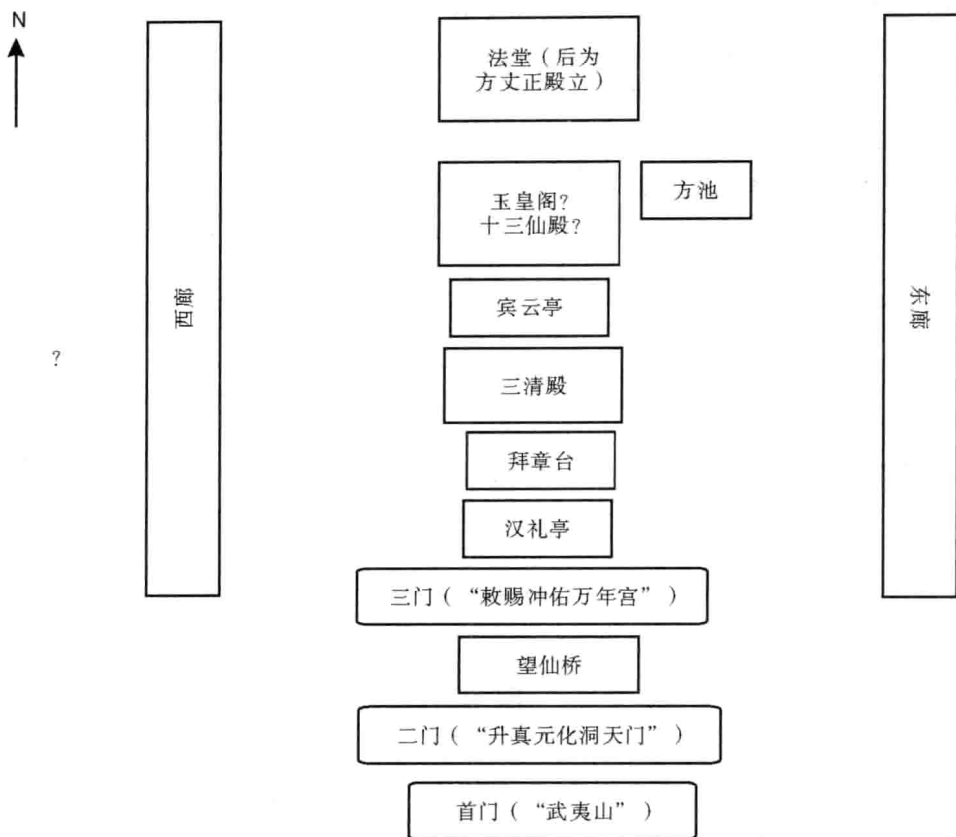
③ 详见方彦寿：《武夷山冲佑观》，厦门：鹭江出版社，1996年。

④ 卿希泰：《道教史》，北京：中国社会科学出版社，1994年，第393页。

⑤ 卿希泰：《道教史》，北京：中国社会科学出版社，1994年，第395页。



文中“嘉庆四年”应为“五年”，因为冲佑观嘉靖四年遭火灾，翌年才开始修复重建。



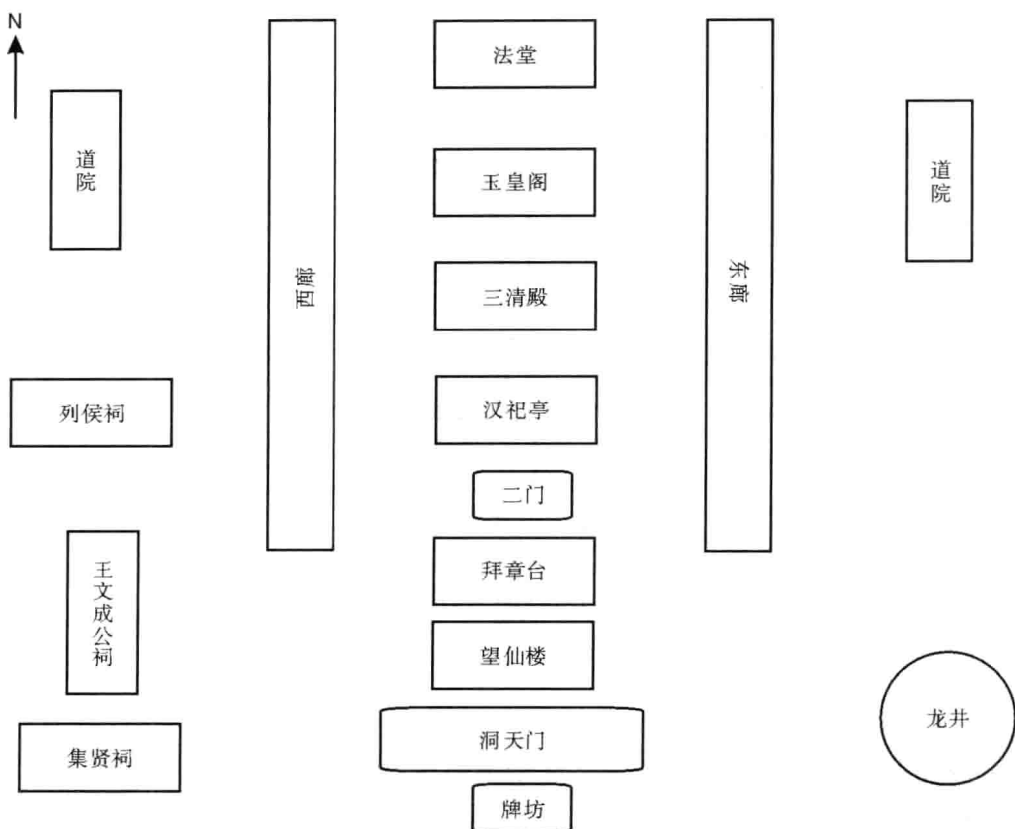
明徐表然图

徐述之外，还有一些线索可循，如方彦寿《武夷山冲佑观》中提到詹本初鼎新扩建的有“玉皇阁、十三仙殿、三清殿、法堂、山门、两廊”等。但只知两廊、玉皇阁和十三仙殿，并不能确定两廊之外有没有什么，也不能确定玉皇阁和十三仙殿的布置情况。又，徐表然明确说“(宾云)亭后为玉皇阁，阁下祀十三仙”，表明十三仙殿和玉皇阁其实是一体的。董天工也说御书阁“在宾云亭后，藏历代诰敕。俗称玉皇阁，上供玉皇，下祀十三仙”。至少清代是一体的。其他不明布局的院、堂，今列于此以记之：持正院、中和院、清隐院、止（徐本误，应为“正”，据武夷山志点校本）善院、宾云院、存正院、静廉堂、橘隐堂、观妙堂、存心堂、观复堂、静隐堂、清虚堂、真隐堂、深静堂、岁寒轩、竹间轩等。明初因久颓废，冲佑观田产零落。“万历元年（1573年），邑侯朱公琯追复前田一千五百石，本宫立有复田祠（并记）。”可知，徐表然图中应有复田祠，其前身是观复堂，在法堂左。宫之左右也有建筑簇拥。左有邹东郭祠（即大云寺故址）、王思质祠，皆万历年间建；右有万历年建的宗方城祠、徐臬司祠、四贤祠（祀赵清献公抃、胡文定公安国、刘文靖公子翬、朱文公熹），天启间建的三公祠（祀学使宗公臣、臬司徐公中行、学使葛公寅亮）。还有罗念庵祠、王阳明祠（以甘泉湛公、



东郭邹公、荆川唐公配，匾曰“国朝理学四先生祠”，旧为金山寺故址）、文昌楼、龙井二（一在宫门前之左，其内方；一在宫门前之右，其内圆）。

当然，作图侧重点不同，难免有疏遗，笔写本或者印刷版，都不可能尽善尽美。清人董天工编《武夷山志》时在第五卷中收录了前人的冲佑观素描，并说冲佑观观内建筑“今皆倾圮，惟观右道房几所而已。然前志原图不可废也。谨重刊之，他日复兴，犹见前规云尔”。董天工保存的冲佑观图以子午线为中轴，左右对称。



清王复礼图

董天工编的《武夷山志》是综合明代衷仲儒和徐表然、清代王复礼三个不同版本的志书而成。他说“前志原图不可废也”，不知“前志”所指为哪个版本？今见图中有王文成公祠，这是一条重要线索。“王文成公”指的是明代理学家王守仁，字伯安，浙江余姚人，学者称阳明先生，曾在武夷山讲学。福建省情资料库中讲道：武夷山幔亭峰下西禅岩之麓和云窝各有一处王文成公祠来纪念他。幔亭峰下的祠堂年久倾颓，在王阳明六世孙王复礼的倡议下，康熙四十八年（1709年）被移至冲佑观前，崇安县令王梓撰有《重建王文成公祠记》。也就是说康熙四十八年之前冲佑观没有王文成公祠。而徐表然的《武夷名胜图绘》中在“宫之左右”的建筑中已列出该祠堂，二说冲突。其实，仔细观察《武夷山风景区导游图》就会发现，冲佑观和幔亭峰都在一曲，离得相当近，徐表然把幔亭峰下的王文成公祠说





成是“宫之左右”的建筑,是完全合理的。又,董天工《武夷山志》中有这样记载:“王文成(公)祠凡三:一在一曲冲佑观西、金山寺麓,久废;今重建冲佑观头门内;一在五曲云窝右。”如此,再明白不过了:冲佑观西、金山寺麓指的就是幔亭峰下,冲佑观头门内的祠堂是康熙四十八年移建的。四种武夷山志书中,只有王复礼的是作于康熙五十七年(1718年),时间上吻合。所以,董天工所说的“前志”是王复礼的《武夷九曲志》,董图是保存了王复礼的图,而王图所绘的最迟应是康熙年间的冲佑观。

对比徐表然的冲佑观布局图,首先,嘉靖时的首门及其“武夷山”牌匾已无存,取而代之的是“渐入佳境”的牌坊。其次,明时的二门“升真元化洞天门”变为首门“洞天门”,三门已无存。汉祀亭和拜章台的位置也因明三门、清二门的变迁而发生了位移。第三,明时的“望仙桥”到清时成为“望仙楼”,明显扩建了。第四,明时玉皇阁之东有方池,清图没有注明。王复礼的图并不能说明清代冲佑观的变迁。顺治八年(1651年),冲佑观西廊垣外建了殷公祠,祀邑侯殷应寅,后颓废。总的来说,清康熙时冲佑观的概貌还是有的,只是局部有所改变。

### 三、式微期:清以后

明代不以道教思想为正统,中后期却也皇恩浩荡,武夷山道教还是有所复兴的。清王朝统治者信奉本族的藏传佛教,道教发展走不了高层路线,世俗化趋势很明显,武夷山冲佑观也深受影响,日渐衰微。道教源于民间,在清朝时又回归民间,多数以通俗的形式活跃在民众之中。<sup>①</sup>

和元朝蒙古人一样,清朝在文化上也是被征服者。康熙尊崇汉文化,敢于重用汉臣,以一代帝王之胸怀创造着清一代的盛世。康熙不信鬼神,但崇尚文化,他对武夷山的文化,尤其是朱子理学推崇有加。康熙二十六年(1687年),他御书“学达性天”匾额,颁赐宋儒朱熹,悬于五曲紫阳书院,至今犹存。皇帝对汉文化的推崇造福了一大批文人学者,也影响了一些官员。王梓在武夷山任职有年,看到前人建的先贤祠废多存少,就在武夷万年宫之右选址,合九曲诸贤,建了群贤祠。群贤祀宋元明二十九位理学贤士,既有朱熹、王守仁等通儒巨擘,也有熊禾、杜本、王思质等理学名人。在崇安百姓心目中,家祠是家族凝聚力的象征;在知识分子心目中,群贤祠一类的公祠是精神的圣殿、文化的载体。

<sup>①</sup> 方彦寿:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996年,第12页。



康熙三十四年(1695年),此时的冲佑观已与其东的会真观<sup>①</sup>统称为“武夷宫”。顾炎武的学生潘耒到建阳书坊刊刻《日知录》,顺游武夷,留下了《游武夷宫》一诗,诗云:“路接仙源步步幽,琼宫肃穆枕丹丘。荫浓万树深藏殿,翠扫诸峰半入楼。”诗中充满了一派宁静素雅的清幽心境,赏心悦目。正如此时的武夷宫,远离政治尘嚣,世俗而祥和。

民国时期,相对于全国大范围的战乱,武夷山显得安静了很多。这里三面环山,一面靠海,适于作战略后备区而不是战场。1937年,蒋鼎文在武夷宫为6100多阵亡将士建立“赣粤闽湘鄂剿匪东路军阵亡将士公墓”,蒋介石亲撰墓志铭。1940年夏天,黄埔军校出身的国军第三战区司令长官的顾祝同在武夷宫筹建苏皖联立政治学院,把宫内41间屋舍改为办公厅、饭厅、男女宿舍。第二年秋,又改为苏皖联立技艺专科学校,顾祝同兼任学校主任和委员。这是武夷山高等教育的开始。战争年代,宫观不再是宫观,冲佑观只是武夷宫内可资利用的屋舍。

改革开放以来,应国内发展旅游业的需要,冲佑观由80年代的国际兰亭学院恢复了宫观建筑的本色。原冲佑观遗址被改建成了柳永纪念馆。匾为李锐题字“柳永纪念馆”,下方是怀素的草书“武夷宫”。馆内有纪念堂,上悬匾“一代词宗”,下悬匾“白衣卿相”。堂前有大石一(石上刻朱字),有浮雕二及雕像二构成场景图:左为《雨霖铃》“执手相看泪眼”的夫妻送别场景,右为妻子在家思念丈夫、丈夫在京远望的场景;堂后有柳永雕像,旁为碑记,曰:

公元二〇〇四年九月,值武夷山柳永纪念馆新馆落成之际,柳永仙冢抔土自镇江北固山分移至此。千载游子今朝还乡,一代词宗魂归故里。

武夷山市人民政府、武夷山风景名胜区管理委员会立。

“白衣卿相”纪念堂外廊有十几根木柱,每根柱上都刻有对联,如“名场失利岂非才子词人,官运未通果是白衣卿相”、“曲雅文华婉约词情人钦仰,心高意远风流才调足称奇”等等。对联所言并不完全符合柳永,却足以看出有关的古今争议。这几幅对联是纪念馆的精髓所在。纪念堂的后墙的外面用宋体雕刻着柳永的《定风波》、《玉蝴蝶》、《竹马子》、《少年游》、《雨霖铃》、《夜半乐》、《蝶恋花》、《曲玉管》等词。

在柳永纪念馆外不起眼的右侧走廊,置有两块泛黄的石碑:一为“洞天仙府”,蓝色楷体字,款识是“大清乾隆元年秋八月”和“邑令新郑刘靖题并立石”;一为“华夏第一词人柳永”、“巫山一段云”,墨色。还有词二阙及评注:“《巫山一段云》系词牌名。此填词着力渲染武夷山奇绝的景致和诡谲的神话,将脍炙人口的‘幔亭招宴’更加升华和浪漫化。”此二石碑颜色陈旧泛黄,风蚀剥落痕迹明显,不似新成。

柳永是武夷山走出去的骄傲。他的真正故里是白水村,位于武夷梅溪上游鹅子峰下,

<sup>①</sup> 会真观很早就有。初,乡人以幔亭之宴得与仙真同会,建祠于此,曰“同亭”。宋政和五年,赐额“会真”,祀魏真君及从神潘遇。元人萨都刺于至正三年(1337年)在武夷山拜访隐居武夷的杜本,杜本带他参观冲佑观,借宿冲佑观东的会真观,有诗《会真观》。元刘说道有诗《会真庙》。明张渠有《重建会真观记》。



并不在武夷山风景区。因词人的重要地位和景区的建设需要,才为他搬家至现在的柳永纪念馆。而白水村则因为远离集群景区,鲜有人至,显得有些寂寥,“没有柳永的故居,没有柳永的文字,没有柳永的后人,只有柳永曾经出走的土



柳永纪念馆

地和土地上两棵诗人亲手栽下的罗汉松”<sup>①</sup>。白水村寂寞如柳永,纪念馆却沾了武夷山旅游风景区的人气,十分热闹。

## 四、结 语

从汉武帝设坛祭祀武夷君,到南唐李良佐入观修道,是冲佑观的形成期。随着统治者对道教的逐渐关注和信仰:武帝设坛、玄宗为殿,王审知为观,李璟赐额,武夷山道教有了真正的始祖,并迎来了第一个发展高峰。宋元明是冲佑观的发展繁荣期。宋朝以道卫教,皇权赋予的至高荣誉成就了冲佑观健全的神仙体系和雄厚的经济实力。元则使它在形式上晋级,由观到宫,美好的统治理想和后世文人的诗文传承形成共鸣。明朝是武夷山道教以其顽强生命力加强内修的时期,建筑布局的完善也使冲佑观达到了另外一种繁荣,堪称“名山巨构”。清以后,武夷山道教趋于世俗化,冲佑观的存在意义变得愈发现实,祠堂、校舍、纪念馆……冲佑观的沉没印证了武夷山乃至全国道教的式微。

从古到今,政治都是中国社会发展的主导性因素。政治深刻影响着经济、文化的发展方向,宗教尤其如此。当统治者相信道教、依赖道教的时候,道教就走高层路线,高层也因此道教化,比如宋朝;当统治者忽略甚至打压道教的时候,道教需要自立自强去适应现实政治,统治者才会有所侧目,比如明清;当其他事物的发展走在道教前头且统治者不予以认可的时候,道教只能走民间路线,回归世俗,比如清末至今。

我们驱车至武夷宫门口,进去方觉其阔大。初无暇细览,待乘竹排从九曲至一曲,才

<sup>①</sup> 陈雅卿:《2010年度武夷山世界文化遗产监测报告》,张世宏主编《武夷山文学》,厦门:厦门大学出版社,2010年,第24页。



有机会一睹真容。其中武夷山自然博物馆、武夷山名人馆、柳永纪念馆、仿宋步行街和万春园诸胜已让我们目不暇接，武夷山茶文化陈列馆、闽越书画苑更来不及探访。武夷宫之大，果不虚传。印象很深刻的是主干道拐弯处有一尊徐霞客的汉白玉雕像，是后人为了纪念他在武夷山的三天考察而建。<sup>①</sup>所以说，武夷宫所承载的不只是冲佑观及其历史，更是古今相关的名人大事的汇集。对于武夷宫来说，这穿越时空的厚重，太需要后人去细细品味了。自然博物馆自然是深受小朋友和考察者的喜爱，名人馆壁画之“颂山名客、流寓名士、布衣名贤”中竟有所喜欢的、鲜为人知的杜本，仿宋步行街和琳琅满目的纪念品令人流连，万春园的各种盆栽和石雕真是巧夺天工……

离开时，“渐入佳境”的牌坊依然壮观地立着。起初，我们带着憧憬来追寻饱经历史沧桑的冲佑观，满心期待；而今，崭新的柳永纪念馆取代了沧桑的冲佑观，憧憬不再。若不经武夷山世界遗产监测中心俞建安主任提醒，我们也不会注意到“柳永纪念馆”的大匾之后，竟然委屈地悬着一块小匾：“武夷宫”。专为它而来的我们，路过却险些错过，遑论步履匆匆的游客？这是对冲佑观的特殊保留，还是为了表明了纪念馆的“双重身份”？俞主任告诉我们说残存的还有一块刻有太极阴阳图的石头，躺在纪念馆院子的草丛里。除此之外，再也找不到冲佑观的任何痕迹。柳永来了，冲佑观却没了。幸或不幸，时代主流来决定。

---

<sup>①</sup> 明万历四十四年(1616年)二月二十一日始，徐霞客在武夷山考察三天，遍游九曲及其附近崖峰，全面考察了武夷山水。宿于武夷宫，并写下了《游武夷山日记》，成为武夷山旅游资源研究和开发的重要资料。



# 武夷山止止庵的历史与现状

盛 雄

## 一、止止庵的历史沿革

武夷山位于福建省西北部闽赣两省交界处,风景名胜区面积约 70 平方公里,属典型的丹霞地貌,胜景奇幻百出,“三三秀水清如玉,六六奇峰翠插天”,“曲曲山回转,峰峰水抱流”,素有“碧水丹山”、“奇秀甲东南”之美誉,1982 年被列为国家首批重点风景名胜区,1999 年被联合国教科文组织列入《世界遗产名录》,荣膺“世界自然与文化双重遗产”。大自然赋予了武夷山独特和优越的自然环境,吸引了历代高人雅士、文臣武将前赴后继,在山中或游览、或隐居、或著述、或授徒。历经千年积淀,先人的驻足在九曲溪畔留下了众多的文化遗存,使武夷山成为中国基本文化形态儒、释、道的荟萃之地。

特别是对于追求“清静自然”的道教方士、羽客来说,武夷山水是一个绝佳的修炼隐逸之地。清人来谦鸣说:“自秦汉而降,(武夷山)历为方士、羽客隐遁之所。”<sup>①</sup>回溯至传说中陶唐时代,道教神仙人物彭祖与其二子曰武曰夷隐居于此,武夷山因此得名。彭祖之后,历经秦汉晋唐,众多道教神仙、人物都曾在武夷山或驻留或修炼羽化,至唐宋时期武夷山已成为道教名山,道教将其列入三十六小洞天之第十六洞天,司马承祯在其《天地宫府图·三十六小洞天》曰:“第十六武夷山洞,周回一百二十里,名曰真升化玄天。”杜光庭亦在其《洞天福地岳渎名山记·三十六洞天》称之为“升真化玄洞天”。随着道教名山地位的确立和道教活动的兴盛,一大批道教场所被修建起来遍布全山,历史上武夷山道教宫观有 108 观之说,但大多数岁久荒圯,在现代仅遗存断壁残垣供后人景仰,现存完整的宫观有冲佑万年宫、桃源观、止止庵、天上宫等,其中白玉蟾亲自住持过的止止庵历经风雨,几经倾颓和修复,在近年得以重建,可以说是武夷山道教宫观一个缩影。

<sup>①</sup> (清)来谦鸣:《序》,乾隆《武夷山志》。





止止庵坐落于大王峰麓，九曲溪畔，自然景观奇秀，地理位置极佳。《武夷山志》载：“是庵背倚幔亭，面对虎啸，左则天柱峰，右有铁板嶂”，“不深而幽，不高而敞”，“云寒玉洞，烟锁琼林。紫桧封丹，清泉浣玉。铁笛一声，群仙交集。螺杯三饮，步虚冷冷。青草青，百鸟吟。亦可棋，亦可琴。有酒可对景，无诗自吟心。神仙渺茫在何许？盖武夷千崖万壑之奇，莫止止庵若也。”<sup>①</sup>止止庵内外现存许多摩崖石刻，大门口刻有“武夷山第十六洞天”，庵内有石刻“止止壶天”，所以专家学者考证，武夷山“第十六洞天”的具体所在地就是止止庵。自古以来，止止庵作为一块风水宝地吸引了众多仙人羽士有缘于此。止止庵有文字记载的历史有两千余年。据宋祝穆《武夷山记》载：秦始皇二年仲秋，武夷君与皇太姥、魏王子骞等十三仙人，在幔亭峰顶大宴乡人，结彩为屋数百间，群仙云集，君民同乐。这个“幔亭招宴”的传说在武夷山流传千年，至今不衰，据说当时皇太姥就在离幔亭峰不远的止止庵之地结庐修炼。继皇太姥之后，“次则张湛继其踪而入室，其后有如鱼道超、鱼道远皆秦时之女真人此而隐焉”<sup>②</sup>。张湛、鱼道超、鱼道远相继到此隐居。此后，“晋人娄师钟、唐人薛邴，皆于此地炼真养元而去”<sup>③</sup>。北宋年间，东京李陶真、洛滨李铁笛、燕山李磨镜接踵于此，盖一草庵，名之“止止庵”，世称“三李”。宋朝宰相李纲因政治失意来武夷山拜访“三李”，在庵边增设一“史隐亭”，欲隐居于此未成。此后数代又有尼师数代在此禅修，世人称庵为“禅庵”，称此地为“禅岩”。但到南宋时期，“庵亦倾壤，地皆荆榛”，止止庵日现颓废之势。至宋嘉定九年（1216年），名士詹琰夫出资整修止止庵，并邀请金丹派南宗五祖白玉蟾从“驻云堂”来庵为住持，白玉蟾作《武夷山重建止止庵记》以叙述止止庵建造历史及其含义。以后，程斯道有异术，黄咸中遇仙皆在此庵。明朝癸酉年间（1273年），道士金蓬头复隐武夷山居紫清之止止庵并于至元间坐化，旬余体颜不坏。至明景泰元年（1450年）止止庵有过一次大规模重建，景泰中（约1454年）道士王宋端、江一真等修复观宇，正德末年（1521年）方道明增建，嘉靖十六年（1537年），李元阳住持增建玉皇阁。嘉靖年间，道士傅汝舟、江一源入武夷居止止庵。清顺治十六年（1659年），崇安县令韩士望出资重建，当时道士云集，康熙乙酉年（1669年）南城道士邓行达居止止庵二十余年，坐化庵中。

到了近现代，止止庵的命运依旧跌宕起伏。1914年，南平知事万珙在崇安、建阳知事的陪同下游览武夷山，他写的《武夷纪游》中记载止止庵“室宇三栋，上栋有楼”，“凭栏视兜鍪、狮子诸峰，凝烟耸翠，尽态极妍”。1940年，国民党第三战区司令顾祝同在武夷宫设苏皖临时联合政治学院时，曾将该观改为“墨三（顾祝同之表字）图书馆”。1950年，“图书馆”被拆毁。1954年3月，有位名叫老竹的旅行家，写了一篇《武夷春色》登在《旅行杂志》上，详细描述了这几座建筑物。但过后不久，这些古建筑全部被拆掉，连石板也被人运走了。到了现代，武夷山景点对外开放后曾经在原址上建竹制茶室，后亦荒废。1993年，中

① （清）董天工：《武夷山志》卷六，清乾隆刻本。

② （宋）白玉蟾：《重建止止庵记》，《道藏》第4册，第797～822页。

③ （宋）白玉蟾：《重建止止庵记》，《道藏》第4册，第797～822页。



中央电视台在武夷山拍摄电视剧时,拆毁了原有的竹寮,搭建几处茅房,作为拍摄外景场地,电视剧拍摄完成后也拆毁了。直至2003年,经过社会各界和政府部门十几年的悉心谋划,止止庵得以破土重建,2007年建成对外开放。至此,止止庵终于结束了它千年的风雨飘摇,引来的



止止庵山门

新的生命历程。重建后的止止庵,与武夷山著名景点大王峰融为一体,以北方风格为基调的仿古建筑群坐落在在大王峰南麓,被群山叠翠所包围,殿堂瑰丽,山水秀美。包含着丰富文化内涵的诸神之殿、碑亭廊苑,赋予自然山水以人文的重新诠释。山水与宫殿、自然与人文,在这里被圆融地结合起来,千年古观,重放异彩。

## 二、止止庵的宫观建筑及艺文墨宝现状调查

重建之后的止止庵共有四栋主体建筑,分别是山门、祖师殿、易经楼(玉皇阁)和白真人祠。除了主体建筑之外,还分布各项配套设施以及亭、台、石刻、纪念碑等小筑。

止止庵山门,坐艮向坤,为砖木结构,山门两侧伫立一对神兽麒麟,是在原大门的位置上重建。门楼原为清代书院的牌坊,是从建阳市彭墩村整体易地原拆移建。山门上“止止庵”三字由中国道教协会会长任法融道长题写,门上砖雕精美,喻“吉祥、花开富贵”之意。门上挂有一副楹联:“到此十六洞天方知天外有天当止则止,仰其百千仙道始悟道非可道应行便行。”寥寥两语点破止止庵的地位和意旨。由左右礼门义路进入庵内,又一副楹联:“道既在兹山亦文,心源如是水同活。”意思是:道既然在此,山水景观也饱含着文化;理学渊源既然在此,流水也像中华哲学思想一样活跃。言简意赅地道出此地自然人文景观的特质。山门内供奉的王灵光是道教中擅长斩妖除魔的天神。

进庵小径左右绿草成茵,花团锦簇,仔细一看才知大有玄机,小径左右各有一个太极八卦图,所不同的是左为后天八卦,右为先天八卦。过慧愿桥有一株古梅树从石缝长出,先分一枝,旁边再长两枝,继而又生了三枝,形象地注释了老子《道德经》中:“道生一,一生二,二生三,三生万物”的宇宙生成论。古梅左后方便是止止庵三大殿之一的祖师殿,祖师

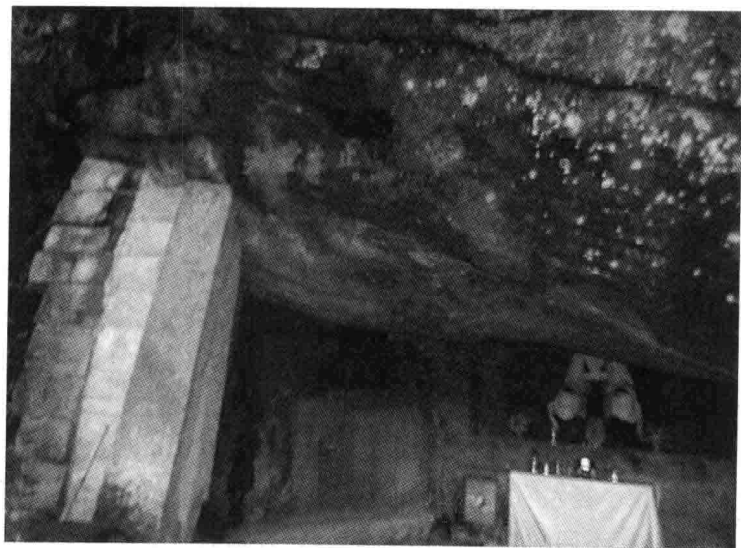


殿外六棵木柱上有幅楹联：“道法本自然上善应若水，静涵无量阴蕴和一点阳。”祖师殿内正上方悬挂着“南宗祖庭”的牌匾，供奉着玉雕南宗五祖白玉蟾玉雕。据介绍：该玉雕高2.6米，神像高1.8米，由岫玉雕刻而成，白玉雕身，翠玉雕扇，花玉大蟾蜍为身下座骑，坐骑背驮97个小蟾蜍，加上白玉蟾，一共99个蟾蜍。正殿左右挂有道教全真金丹派南宗初祖紫阳真人张伯端、二祖翠玄真人石杏林、三祖紫贤真人薛道光、四祖翠虚真人陈泥凡的画像，诸真人均是一派仙家风范。

祖师殿正后方为易经楼（玉皇阁），木石结构，17.9米高，连廊五开间，四檐两层歇山式楼阁，盖在玉皇阁原址。通往易经楼的台阶中间有一组石雕中国龙，刻画了中国传统文化中“龙生九子，各有不同”的传说。正殿门前有两根龙柱，由金丝楠木雕成，十分珍贵。在易经楼一层和二层的四周，及两层楼的大门，也刻有60多幅精细的木雕，其雕刻内容皆反映闽北的历史故事。玉皇阁二楼以上均为木结构，所用杉木全部是百年以上的木头，塑有玉皇大帝神像，主要为举办学术论坛，文化交流，传统教育以及易经研究之场所。一楼大厅为殿厅，主要陈列产自辽宁省秀延县的大型天然玉石，重达18吨大型雕刻作品，名曰“永远的武夷山”，把武夷神仙洞府的



易经楼



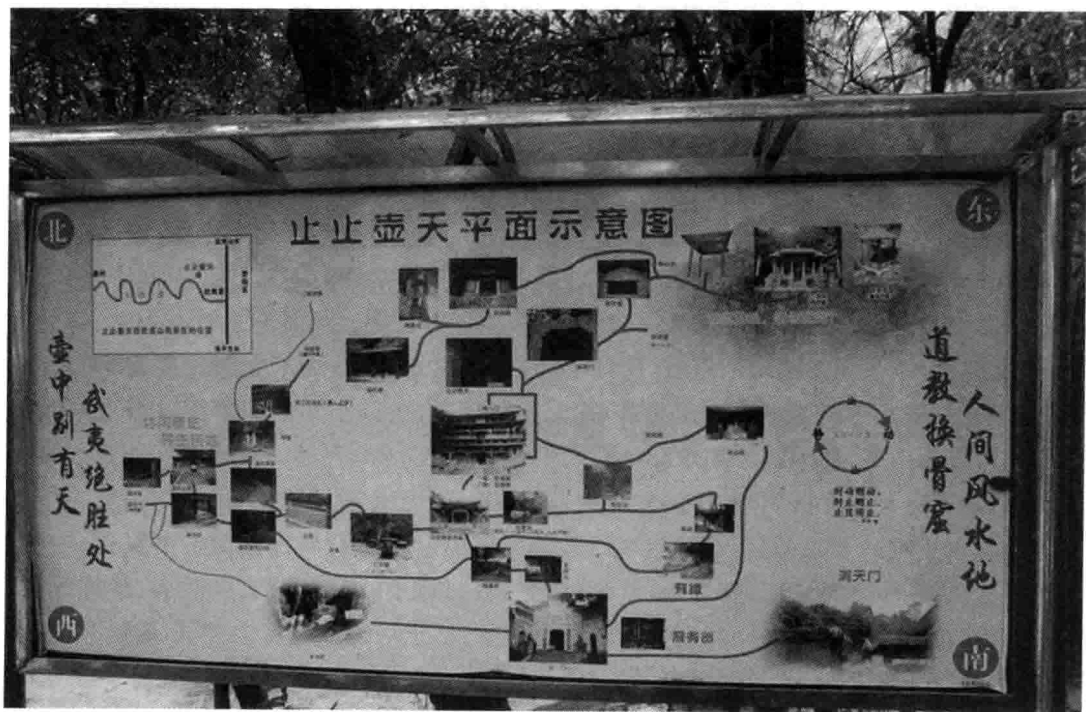
止止壶天



36峰99岩以及九曲溪和春夏秋冬的自然生态表现得淋漓尽致,是福建省最大的一宗玉石雕作品,颇值一睹。“易经楼”横匾为中国哲学界泰斗任继愈先生的墨宝,任先生还为其撰写了一副对联:“卦起阴阳无需文字,究原爻象不废图书”,传达了筹建者把易经楼建成全国性易经研究中心的想法。

在易经楼正后方有一洞,洞口眉眼篆书“止止壶天”,表明此地乃武夷山三十六洞天之一,真升化玄洞天的确切地点。沿着易经楼向右向上纵深到止止庵最里处便是纯石结构的白真人祠。这栋建筑物不同于其他庙观,采用的是无墙无壁的开放型结构,供奉着白玉蟾玉雕,与近景的蟾蜍石雕相映成趣,后因不忍其日晒雨淋玉雕被移至祖师殿内。石亭正前方树立华表两柱,两只朝天兽昂首发哮,扶正辟邪。石亭屋脊正中,止止标志两止交叠,上下左右皆为止字,构图奇巧却又寓意深远。白真人祠所伫之地传说是白玉蟾打坐修炼的地方,因此在止止庵里面白真人祠可以算得是一处“玄关”。白真人祠的后方建有一座石结构的止止庵重建纪念碑,以感谢所有关心支持重建止止庵的各界人士。

除了这几大主体建筑以外,止止庵中还分布着露华桥、壶天小筑、栖真洞、天师殿、洞天门、钟楼、关公殿等建筑古迹,这些碑亭廊苑与北方风格为基调的主仿古建筑相映生辉,即错落有致又不失清静古雅,即是一处游览的胜地,亦是一个清修的好去处。



重建后的止止庵平面图



### 三、止止庵历史文化价值的现代再发挥

#### (一) 止止庵的历史文化价值

正如止止庵前简介牌上所写：“止止庵历经沧桑，风雨剥蚀，时代磨洗，愈久弥光，毁而复修，废而再华。两千年两次重建，非山川之灵俊，道德之含蓄，文化之积淀，能有此堂皇乎？”几千年来，从神话传说中的仙人羽客到现实生活中的文人雅客都曾为这片灵动的山水所倾倒，于此或休养生息，怡然自得，或纵情肆意，挥毫泼墨，他们的活动足迹以及思想灵感对现代的我们来说都是珍贵的历史文化瑰宝。现从各种方志古籍中可以得知姜师钟、薛邴、李铁笛、李磨镜、李陶真、白玉蟾、黄咸中、金蓬头、江一源、傅汝舟等人都曾在止止庵或长或短逗留。其中很多人因行为隐逸，生平不为世人所知，文字记载以李陶真、白玉蟾、黄咸中、金志阳的故事最为传奇。

李陶真，因好吹铁笛又称李铁笛，东京人，宋熙宁年末至武夷止止庵居。李笛技十分高超，每吹笛，一奏而苍壁裂，再奏而龙蛇悲，众人都十分惊讶。李曾与人同游溪上，忽然跳入深潭不见踪影，大家十分惊愕，连忙回去找他，结果见其正酣睡榻上。后来李陶真又居建平里通仙岩，一日留诗告别众人，诗云：“毛竹森森自剪裁，试吹一曲下瑶台。当途不遇知音者，拂袖白云归去来。”众人听见笛声隐隐渐远，不知所适。

黄咸中，东阳人，曾借宿止止庵中。夜半遇仙人东南子坐石上，告诉他已名在仙籍，然后授以秘书及方寸铜印，说佩之可以济世延年，当时空中有彩云捧月的祥兆，道人令其更名为庆云，精进勤修七十年后再会于此。黄随即弃家遍游名山，后归武夷，年九十坐化。

金志阳，号野庵，明永嘉年间人。素不梳发，人称金蓬头。幼时就果敢有大志，特立独行，慕道弃世，蓬头在龙虎山结庵时，病者求药，以其供果服之，无不立愈。曾在早时登井召龙，出来一条龙逐渐变小跃入其袖中，蓬头遂训斥之，放开小龙随即下雨。癸酉年间复隐武夷山居止止庵，期间曾为湖东元帅李太平谋略预测，十分灵验。至元年间四月十日坐逝庵中，越十三日面赤若栗，肢体温软犹生，其徒将其葬于庵侧之古梅下。

提及止止庵乃至武夷山，都不能够回避一位历史上与之有着深厚渊源的高道——白玉蟾。白玉蟾，本名葛长庚，字如晦、紫清、白叟，号海琼子、海南翁、武夷散人、神霄散吏。南宋时人，祖籍福建闽清。幼聪慧，谙九经，能诗赋，长于诗画。遂笃志玄学，遍访名师，苦志修炼，参游各地，于惠州得遇泥丸真人，随归罗浮，授以金丹火候之法，后出家为道士，师事陈楠9年。陈楠逝后，白玉蟾游历天下，先后收留元长、彭耜、陈守默、詹继瑞为徒，据称“四方学者，来如牛毛”，影响日益扩大，打破了自张伯端至陈楠以来南宗的单传历史。后隐居著述，在名士詹琰夫的邀请下来到武夷止止庵传道授法，是金丹派南宗的实际创立者。可以说，武夷山是白玉蟾生命后半段浓墨重彩的一笔。他虽游历甚广，却钟情武夷山水，他在自赞诗中云：“笑指武夷山下，白云深处吾家！”特别是对于止止庵，他不仅亲力亲





为其重建写下了《重建止止庵记》，一方面对止止庵极尽赞美之辞，“神仙渺茫何处许？盖武夷千岩万壑之奇，千山万水之胜，莫止止庵之地”；另一方面溯请止止庵的历史源流和文化意蕴，接受了住持此“清绝胜妙处”的邀请。时至今日，止止庵中的祖师殿、白真人祠都是为了纪念白玉蟾而修建，庵内有一联：“培成仁德德有邻，此地欣邻白水；风尚兴贤贤可学，其人愿学紫阳”，足见今人对这位高道的深切缅怀。

仙人羽客由于本身的神秘性，他们在止止庵的故事多以传奇性引人入胜，这些传奇的事迹也是武夷山地区神话故事的重要组成部分。除此以外，历代文人也多为止止庵的胜景和所吸引，留下了众多诗词佳句。其中比较完整的有宋詹琰夫《止止庵即事》：“小结茅庵斩薜萝，主人心事定如何。春风枕上邯郸梦，夜雨灯前云水歌。岁月不堪频把玩，山林偏称小婆娑。年来欲问长生诀，止止庵中养太和。”明傅汝舟《游止止庵》：“登台台下访仙俦，倚树迷花过远丘。云石倒随飞鸟坠，风泉低压断虹流。年华宛转仙家驻，物色迢遥地主求。琼琯此中如可遇，同吹铁笛万峰游。”明江一源羽士《止止庵》：“庵名止止谁知止？我亦庵中悟止人。啼鸟落花春意足，满天凉露月华新。明李永锡《止止庵》：“逶迤深谷两峰开，中有仙人结宇来。欲识洞天奇绝处，一湾溪水自潏洄。”明汪三宝《谒止止庵白真人祠》：“杖履飘然海外来，平生踪迹遍崔嵬。琪花瑶草随时采，紫府琼楼次第开。丹灶尚遗玄谷石，茅庵犹傍白云堆。衷肠欲对虚灵诉，月冷空山猿鹤哀。”明林大辂《游武夷八首》：“止止庵开近钓矶，汀鸥沙鹭日相依。野人投老谈金液，童子从师住翠微。别涧泉声云外细，平林山色座中辉。玉蟾遗迹今衰草，惆怅秋风薜荔衣。”这些诗歌有着较高的文学鉴赏价值，是武夷山地区文化研究的重要资料。

## （二）止止庵现代价值的开发

与武夷山风景区其他道观如冲佑万年宫、桃源观、天上宫等相比，止止庵损毁程度更为严重，所以即使在改革开放以后我国宗教政策更为自由宽松的情况下，也没有及时得到修复，长时间处于荒废状态。自2007年重新对外开放以后，止止庵既面临着机遇也面临着挑战，一方面从外在的宫观建筑到内在的规章制度都呈现出一种全新的面貌，这就意味着发展的可能；另一方面因重建开放时间较短，各项工作都百废待兴。因此，如何让这座千年古观在新的历史条件下焕发出全新的生命力，发挥其应有的价值，成了我们所需要共同思考的问题。在此，结合《中国道协50周年工作回顾报告》和止止庵具体的历史地理条件，本文提出以下几点建议：

（1）大力加强自身建设，建立健全规章制度，规范教务活动，提高庵内道教徒宗教素养。工欲善其事，必先利其器，只有在塑造一个良好和谐的宫观氛围之后，才能重树止止庵在教内的名声，吸引更多的求真之士前来参访。要做到这一点，一方面可以派遣庵内道士前往北京白云观、四川青城山常道观、沈阳太清宫等运作比较成熟的道观学习其管理方法，再结合止止庵具体实际加以应用；另一方面可以加强与附近开放时间较长的桃源观以及当地政府部门的交流合作，早日建立一套完善的规范制度和人才管理体系。

（2）积极开展学术研究，弘扬道教优秀文化。正如前文所述，止止庵历史悠久，几千年



来在此流连的仙人高道不断,他们的活动足迹留存下独具一格的仙道文化资源。以白玉蟾真人为例,他的丹道理论重视对儒学及禅理的融汇,强调性命双修,乃道教史上的一代宗师。他的著作《武夷集》、《玉隆集》、《上清集》等数十卷文稿被收入《道藏》,被视为重要的道教典籍,影响深远。除此之外,他还“善草书、篆隶,妙画梅竹”。依托这些丰富的文化资源,足以将止止庵开发为道教文化研修中心或者更细化为白玉蟾文化研究馆。除此之外,止止庵还可以根据不同人群知识需求举办道教文化普及论坛,或者开办寒暑期道教文化研习班,吸引海内外道教高士、学者、游客来此地研修、求学,把止止庵打造成地区道教文化研究和传播中心。

(3)积极与港澳台、东南亚道教界和国外宗教界进行友好往来,为实现祖国统一和维护世界和平做贡献。福建地处海西,与香港澳门相隔不远,与宝岛台湾隔海相望,与东南亚地区自古以来也有着密切的经济文化联系,这种得天独厚的地缘优势可以进一步转化为教缘优势,止止庵可以充分发挥道教界同根同源的历史渊源,加强联系和交往,在请进来的同时也要走出去,增进了解与友谊。这种地缘教缘优势的良性运用不仅符合当今国内道教界的总体趋向,也有利于在中国大陆以外地区和国家宣传自己。

(4)适当开发止止庵的旅游价值。止止庵坐落在武夷山风景区的中心地带,重新对外开放以后必然面临着旅游开发和宗教文化场所保护之间的平衡问题。对此,一方面我们必须认识到止止庵旅游价值开发的积极方面。自成为“世界文化与自然双重遗产”之后,武夷山风景名胜来自海内外的游客群体十分庞大,并且风景区和游客自身都越来越有意识地推崇“武夷山文化游”。众多游客的参访,是止止庵宣传自身最好的途径,而且游客的祈福活动也可以为道观带来一定的经济收入,这种“以游养庵”是维持道观日常运转所需费用的方法之一。所以止止庵在未来要牢牢把握住道教文化在武夷山旅游开发中的特殊优势,开发如探寻“止止”意蕴的道教养生游、祈福游、“南宗寻祖”游等特色旅游亮点,吸引更多的游客。其次,宗教文化场所的旅游开发尤其要注意适度,切勿影响正常的宗教活动。在限制游客数量,划定游客参观范围,规范游客行为语言,制定合理收费标准、限制宫观附近盈利性摊位等方面都要制定出合理的规范,务求在熙熙攘攘的旅游开发同时保持道教宫观清净的修道氛围。

(5)发展慈善事业,回馈社会。止止庵在重建过程中,民间力量发挥了巨大作用。因此在进行正常的道教活动以外,还可以在植树造林、改善宫观周围生态环境、赈灾济贫、行医施药、支援地方办学、发展经济等方面,发挥积极作用。止止庵坐落于闽北,与沿海发达地区相比,该地区贫困人口较多,慈善事业尚不发达。止止庵可以在自身运作成熟以后,发挥宗教“劝人向善”号召力,通过举办一系列慈善活动,筹集善款,为闽北地区的慈善事业做贡献。

作为武夷山地区道教文化发展的一个缩影,历经千年风雨沧桑之后,止止庵终于在新世纪迎来了天时地利人和的绝佳发展时机。相信凭借其绝佳的地理位置、悠久的历史 and 丰富独特的文化资源,在社会各界的全力支持和经营下,止止庵必将在不久的将来重塑辉煌,成为武夷山地区乃至福建省一座重点道教宫观。



## 参考文献

- [1](明)何乔远. 闽书[Z](明崇祯刻本).
- [2](明)陈道. 八闽通志[Z](明弘治刻本).
- [3](清)董天工. 武夷山志[Z](清乾隆刻本).
- [4](清)张宝琳. 永嘉县志[Z](清光绪八年刻本).
- [5](民国)刘超然. 崇安县新志[Z](民国三十年铅印本).
- [6]道藏[Z]. 文物出版社、上海书店出版社、天津古籍出版社, 1988
- [7]黄永锋. 道教在当代中国的阐扬[M]. 北京. 东方文化出版社, 2011.
- [8]黄永锋. 归时猿鹤烦传语, 记取前回白玉蟾——海琼真人与武夷道友交游析略[J]. 宗教学研究, 2006, (3).
- [9]盖建民. 白玉蟾丹道养生思想发微[J]. 道韵, 1999, (8).
- [10]王家忠. 白玉蟾与金丹派南宗[J]. 海南师范学院学报(人文社会科学版), 2002, (2).
- [11]何敦铎. 武夷山古代道教文化探略[J]. 福州师专学报, 2001, (1).
- [12]郭伟锋、许亦善. 武夷山道教文化及其旅游价值[J]. 武夷学院学报, 2009, (12).
- [13]夏涛. 白玉蟾与武夷山道教[D]. 厦门大学硕士论文, 2007.



## 武夷山神仙谱系述略

乐裕贤<sup>①</sup>

神仙,既是道教尊崇的主要对象,也是古代社会精神文化的支柱,无论在道教体系,或社会民间,都有着“只能虔诚顶礼膜拜,不能丝毫亵渎侵犯”的无限威权。本文主要依照明徐表然《武夷志略》、清董天工《武夷山志》、民国31年《崇安县新志》、葛洪《神仙传》等资料略述武夷山众神仙。

—

2004年夏,厦门大学人文学院武夷山考察队,到武夷山做“土著先民文化考古”活动,在武夷山风景区境内的鼓子峰崖葬遗址中,发现了周代的印纹陶器遗存。由此可以推断:武夷山早在商周时期,古闽族先民们即有人在此修养栖息(这可能就属于当时的少数隐居在山的厌世者)。《史记·封禅书第六》记载说:“古者、天子常以春解祠,祠黄帝用一梟破镜;冥羊用羊祠;马行用一青牡马;太一泽山君地长用牛;武夷君用乾鱼;阴阳使者以一牛。”而汉武帝却煞有介事的,于元朔年间(前128—123年),不远万里派遣使者,前到武夷山幔亭峰下,设坛祭礼武夷君。可以想见,武夷君在汉武帝心目中的分量之重,并足证他是一位较为远古的“天神”。据多种《武夷山志》记载:“相传,昔有神仙降山中,自称武夷君,受上帝命,统录群仙,授馆于此。”由此可以推断武夷君是受命于玉皇大帝,来到武夷山统管群仙的主神,其地位居于武夷诸神之上。因此,他亦就成为武夷山早期神灵的代表,而武夷山因此得名。由此武夷山成为民间信俗文化的一座“神”山。

春秋战国时期,随着方仙道的兴起,武夷君之影响扩大,于是在武夷君的影响下,武夷山又结集了“神星之精”皇太姥母子二人、武夷山主刘少公以及控鹤仙人和魏王子骞等十三仙诸。

<sup>①</sup> 编者按:乐裕贤先生是闽北贤达人士,钟情武夷山水,于武夷山文化遗产之搜集、整理、研究数十载,成果颇丰。编者有幸相识,承蒙关爱,多次惠赠大作,铭感于内。2012年,武夷山道教文化考察活动,乐老也参与其间,并前后撰文两篇,为文集增色不少,特此致谢。



武夷仙山



皇太姥





皇太姥,又称太元夫人,民间称她为圣母。历代《武夷山志》有载说她是“上界天仙下凡,降临此山”,亦属天神层次,所以武夷君在秦始皇二年(前220年)八月十五日于幔亭峰顶宴请武夷乡人时,要与她一道即席,并在西方设专席座位,供其就座。所谓“神星之精”,神星本即是众星中的精华份子,再加以“精”,则是精中之精,这应升华到星的最高层。在庞大的星系中(古有东、南、西、北、中央五大星君,另加日、月总称为“七曜”星君),皇太姥隶属哪位星神之精?难探究竟。据武夷民间传说《王母娘娘惩恶鹰》的神话推断,她似乎与西王母有关,疑是西王母之化身。

刘少公,民间称武夷山主,秦时人。他之名在道书《云笈七籤》中载说:“武夷为升真元化洞天,真人刘少公治之。”所谓真人,据《淮南子·本经训》中载云:“莫生莫死,莫虚莫盈,是谓真人。”意即长生不死,虚幻无常。达到此种境界,即成为真人,这是民间信俗中的真人。刘少公应是开发武夷山的创始人和武夷山道场管理主人(此时,武夷山众多神仙,开始形成修道场所),从《云笈七籤》中的“治之”语意中理解:“治”的概念,当是他构建武夷山洞天福地中所实施的方法和措施。在道教体系形成之初,“治”是指洞天福地的一种雏形。东汉末年,道教诞生之初,便有“治”的修道场所的设立。《云笈七籤》卷二八载云:“治者,性命魂之所属也”。亦即所谓“要使身体与精神有所依托,就必须要有‘治’的存在。武夷山其时应是‘治’的创始,而刘少公则是被派到这里负责‘治’的管理神。《武夷山志》载称:“刘少公,旧称武夷山主。”的确是恰其份。清董天工有诗赞曰:“武夷一片石,谁辟万山空?检彼古灵笈,当年有少公。”

秦时无道教体系,刘少公抑或在东汉时期,张道陵创教期间来武夷山?经过武夷君皇太姥、刘少公诸神的一番精心经营,武夷山道场“治”得到很大的发展。于是招徕了控鹤仙人和十三仙的结集,成集团性地据武夷山修仙炼道。

控鹤仙人,本名属仁,姓氏无考,为秦时人。他是天台山元虚老君华真仙师的第七个儿子,原出于上八洞之六的赤城洞天一脉,神阶很高。控鹤仙人之所以寄迹武夷山,是带有上天仙庭的特殊使命,其身份是上天派驻武夷山的使者,专为考察武夷十三仙(魏王子骞等)在武夷山的修为,届时引渡他们重新归籍,再入仙班。

天台山早在东汉时期,就有刘晨、阮肇入此山采药而遇仙的故事;其后有葛玄、葛洪曾在赤城之玉京洞炼丹,世称“道教祖庭”,与武夷山体系相属。据有关道书称:“凡证入仙班的仙子,均须到天台注名(登记注册)入籍,然后到武夷山“洗心”和“换骨”,才能飞升。因此,武夷山特设有“更衣台”和“换骨岩”,以备入籍仙子洗心换骨,飞腾升天。宋名臣李纲有诗赞道:“元化升真十六天,灵仙蝉蜕翠岩前。金坚玉润留余骨,密锁烟霞几百年。”

控鹤仙人在武夷山,驻跸于四曲鸣鹤峰的“清溪凝真洞”,与武夷十三仙修持之地“止止壶天”、“天柱峰”、“复古洞”相去不远。仙人日常除乘鹤出游外,只是静静观察十三仙之修为,并未与众仙道破机关。所以十三仙平时只见他驾鹤腾空,以为是武夷君,均毕恭毕敬地叩礼。在历经八百余载后,他一日驾鹤途经三姑龙潭上空,适遇十三仙在为乡人祷雨。众仙见之,以为是武夷君至,随即请其施法。控鹤仙人承诺,遂获甘霖。十三仙大喜,张湛因而向控鹤仙人献上祝诗一首,道是:“武夷山上武夷君,白马垂鞭入紫云。空里只闻



控鹤仙人和十三仙

三奠酒，龙潭波上雨纷纷。”

控鹤仙人乘此机会，仔细观察了十三仙，见其修为颇诚，访道亦精，于是即遣随身仙童何凤儿前往天台山，取来仙籍检视。见籍中具载：“子骞与张湛等，因饮酒过度，忤逆黄元真人（即灵宝天尊），被真人贬谪到武夷山修炼反省，八百年后乃得脱骨化仙。是时正好将届其时，于是控鹤仙人以“九品丹书”授之，渡其返归仙籍。控鹤仙人还在四曲卧龙潭旁，举仙剑将一巨石劈成两半，给当年孽龙之幼子，受许旌阳之命在潭中护山的幼龙示警。“应老老实实护好武夷山，不然，与此石一样”，此石人称“试剑石”，宋李纲亦有诗道：“炼气为金铸剑成，且将顽石试青萍。光芒郁郁冲牛斗，斩尽妖魔若发钶。”

武夷十三仙人是：魏王子骞、张湛、孙绰、赵元奇、彭令昭、刘景、顾思远、白石生（又名白玉生）、马鸣生、胡氏、李氏、鱼道超、鱼道远等。他们分别居于大王峰麓的“止止壹天”、“复古洞”、“天柱峰”等处修炼。

魏王子骞，据传说是春秋时魏国王子（亦有传为魏时人，姓王名子骞），在武夷山南十里有魏王故城（经多方查找，在武夷山南侧相距约十华里处的龟峰之上，发现有故城墙遗址，是否为魏王城遗址，尚待考证），相传是魏王子骞所筑。他是十三仙中的首领，带着十



二位仙人在大王峰麓居修八百余年而后仙去，遗蜕于小藏峰。宋绍兴十八年(1148年)，朝廷到武夷山向魏王子骞等十三仙祈雨有应，敕封其为“冲妙真人”，后又于端平元年(1234年)加封为“冲妙孚惠真人”。

张湛、孙绰等十二仙，均依魏王子骞为地主，居大王峰、幔亭、均峰之麓，得控鹤仙人所授之“九品丹书”之后，潜心修炼，同时悟道而证仙。宋绍兴十八年(1148年)，张湛被皇封为“显应真人”；孙绰封为“灵应真人”；刘景封为“嘉应真人”；赵元奇封为“妙应真人”；彭令昭封为“冲应真人”；顾思远封为“静应真人”；白石生封为“善应真人”；马鸣生封为“惠应真人”；胡氏封为“普应夫人”；鱼道超为“助应夫人”；鱼道远为“顺应夫人”；李氏为“慈应夫人”。

十三仙首领魏王子骞还带有一位从仙潘遇。潘遇，本崇安县(今武夷山市)人，青年时因家庭变故，愤世而离家，先在武夷山南的中奢(今前兰村西南侧)山中修炼，后得魏王子骞相邀，一同到大王峰下与张湛等一道以子骞为地主，苦修得道仙去。后在宋端平元年亦受宋朝廷封为“通灵协济候”又加赐“协济妙感候”。

关于彭祖和二子彭武、彭夷之说：查多种史书和道书，仅有《列仙传》载说：“钱铿隐于此山，二子曰武、曰夷。”武夷由此得名。其实，彭祖是尧帝时人，又封于彭城(今徐州)，后人四川的彭山，留家于彭亡山仙去，不可能来武夷山。清董天工在修《武夷山志》时，载他为最早武夷山神是据明徐表然《武夷志略》而来。但董氏在收载时，亦附有文说：“彭祖之事，幻妄不经。灵均《天问》所云：‘彭铿斟雉帝何享？寿命永多夫何长？’正以其事为不足凭。后世尚奇，反摭拾而为《列仙传》，谬矣！”这就说明，彭祖之于武夷，是“风马牛不相及”，故笔者不作武夷神之系列。

武夷山神之谱系，在西汉元封元年(前110年)，武帝平定闽越国叛汉时，“诏军吏尽将其民徙处江淮间，东越(闽)闽地遂虚”。由此，武夷山成荒芜之地，错过了魏晋时道教发展的有利时机，故自十三仙之后，武夷山沉寂了700余年，迄唐高祖李渊于武德元年(618年)在武夷山茶洞建“石堂寺”后，武夷山始有少数隐者遗迹。

## 二

后汉时，福建侯官(今闽侯县)人张垓，遁迹武夷山中，隐姓埋名，在大王峰南壁半腰一洞中修炼。不知历时多久，道成并在洞中坐化登仙。据传：正当他将仙去时，其母寻儿至洞下，大呼其名，他听见母声，即俯身顾视其母一眼而去，故后人见其仙蜕之头向右倾俯。宋初有樵者偶上此峰采药，见在其遗蜕之背有像金钱般白点六七个，手上有“杰”字，其旁有方石一块，石上一金蟾踞此，并昂首向着仙蜕，故后人称其为金蟾的化身。有山人在峰近旁拾得木牌一片，上书张垓字样，故知其名，山人称他为张金蟾，其洞为“张仙洞”。

明嘉靖十七年(1538年)巡案御史李元阳，闽中参政张时彻，督学江以达，建南分宪汪佃等一行，曾攀登张仙洞，见其遗蜕尚完好无损，江以达特为此撰文《张仙洞记》说：“岩可深数丈许，有张仙玉体在，跌坐而回首。”李元阳题《观张仙洞》诗云：“群山环拱大王峰，缥



渺丹梯历万重。蜕骨仙人何处去，巉岩回首石为容。”

明万历初(约1573—1577年)福建代巡抚杨四知游武夷，到张仙洞见仙蜕裸呈不雅，随制衣冠并将其置山下，建庙供奉。但有道众议为不妥，复还其位并在洞旁置铁栏以护。遗蜕至清末尚完好，后于民国中期毁于兵燹。

西晋至隋期间，有李铁笛(洛阳人)、李磨镜(燕山人)、姜师钟、薛邴、张草衣等，相继入武夷修炼，他们均居于止止庵一带，并都得道证仙。

唐中叶，道教形成了“福地洞天”道场体系，武夷山随着道教的发展，山民对神仙的信仰日益增强。天宝年间(742—756年)，武夷山开始发展道教建筑，在大王峰麓洲渚间建“天宝殿”，用以祭祀武夷君，为武夷山道教开辟了活动场所。由此招徕会稽(今浙江绍兴)人，孔、庄、叶三女入山修道，栖止于天柱峰(即大王峰)下。三女修道志诚得遇皇太姥并授丹诀，嘱其到均峰北壁的云虚洞中继续修炼。后得证仙，分别获“太素孔元君”、“太微庄元君”、“太妙叶元君”等仙号。其修炼之所世人称为“仙女梳妆台”，遗址现尚完好。清董典斋有诗赞曰：“瑶姬携手降凡尘，天柱峰头遇太真。丹诀遥从青府授，云虚洞里往来频。”

三女证仙的影响，引来素有“高阳酒徒”之称的散仙许碯。他原是唐时高阳(今河北保定市)人，少年举进士不第，故学仙于王屋山。道成，遍游名山大川。是时得闻武夷山之名，特来游览。到时被武夷山之秀丽而惊叹，遍涉武夷诸峰而后驻足三仰之巔，在峰顶写下：“许碯自峨山寻偃月子到此”，并在九曲溪的四曲金谷岩下题诗道：“阆苑花前是醉乡，踏翻王母九霞觞。群仙拍手嫌轻薄，谪向人间作酒狂。”因为他常日里都在醉乡，世人有怪者问时，他回说：“我为就宴昆仑失仪见谪”，并自称是“高阳酒徒”，世人目他为疯子，他却乘疯而乘云飘升。董天工题诗云：“历遍名山到武夷，摸崖凿壁醉题诗。一经叔夜高歌后，满壁龙蛇千古垂。”其题诗金谷崖，今为武夷山人称为“题诗岩”。

随着张、二李、姜、薛、三仙女、许碯等众仙在武夷修炼所发生的影响扩大，引起崇信道教的唐玄宗对武夷山的关注，特遣登仕郎官颜行知奉敕来武夷山，封敕武夷君诸神仙，并在九曲溪的一曲刻石，敕令“全山禁止樵采”，以保护武夷山生灵，加深武夷山的神秘性，为武夷山涂上浓郁的道教色彩，由此跻身于道教的三十六洞天的第十六洞天。

五代十国时期，闽王昶弑父自立，迫其弟王延羲到武夷山修道。王延羲于通文元年(936年)入山，闽王昶修武夷天宝殿供其修炼，由此王延羲成为武夷山以宫观为活动基地的第一人。王延羲入武夷山修道，虽然为时仅有两年多，但因他的特殊地位和社会影响，随即招徕较多的从道之人，夯筑起武夷山道教发展的基础。天福四年(939年)七月，王延羲复闽王之位，号大闽皇帝，改年号为永隆，因此，武夷观影响扩大，入观修持者日众，香火更加旺盛。

李良佐是继王延羲之后入武夷山兴道的奠基者，他生于后梁贞明(918—920年)间，为南唐烈祖孝高帝李昇次子。少年时聪颖好学，能文善于诗词，但性格冲淡，节俭朴质，不事奢侈。其母种氏欲使已继李昇位，曾向李昇进言说：“江王景易(李良佐时立为江王)才能超出齐王景通(李璟)。”李昇认为她非法干政，将她幽禁并令削发为尼。因此，李良佐则被另眼看待。李昇去世，李璟继位。李良佐自觉应隐居山林，故于保大二年(944年)辞去



江王之位，拜别乃兄李璟，访道于江南名山大川，至武夷见山清水秀，有仙灵旧迹，遂驻足武夷，自此跻身武夷山仙道行列。李璟得知其弟在武夷入道，特遣御史大夫张绍持敕到武夷，敕当地有司，将原建在洲渚间的“天宝殿”移建大王峰下，并御赐匾额“会仙观”，铸千斤铜钟悬于观中，册封李良佐为“演道冲和先生”，下诏“方圆一百二十里，为本观护荫”，禁止在此樵采张捕，把武夷山正式纳入道教的道场体制，在道教的“洞天福地”体系中占有确切的位置。李良佐在武夷修道三十七载，聚集了众多道士羽流，弘广道法卓有成就，声誉甚隆，故后人称其为武夷宫观的开山之祖，为世人所瞻仰。他使武夷山的道教发展和宫观建设，由此达到第一个高峰。

继李良佐之后，陆续有葛真人、詹真人、李仙、罗仙、吴公、丘公、知微子、陈冲素等诸仙相继聚集武夷，武夷道教由此趋向繁荣。

葛真人，俗名无考，居于武夷山一线天的灵岩石穴中。灵岩石穴高大宽敞，能容数十人，昔有巨蟒盘踞其中，吐气伤人，无人敢近。葛真人施法斩之，并在其地创庵以居。清时尚有葛仙馆和灵岩庵，今庵、馆均废，但斩蟒洞犹在，人称为馘妖洞。

詹真人，亦不知其俗名及何方人氏，唐宋间入武夷山，在九曲南山的云岩洞，用竹杖怒驱踞洞蟒蛇，镇之深洞不能出，随即利用巨洞创建“云岩庵”，后仙去，其庵至今犹存。清董天工有诗赞曰：“巨蟒蟠洞壑，吐气谁能胜。怒把青筇击，深藏不敢升。”

李仙、罗仙，均不知其姓氏，何处人。李仙在四曲鸣鹤峰西南，更衣台东侧一高峰修持，其峰顶有洞而陡险，是李仙坐化处，后人称此为李仙岩。明嘉靖进士，江西按察使司金事白悦题诗云：“李仙在何处，夙昔隐岩中。捣药视月鬼，骑龙乘天风。圣灯吐金焰，真蜕俨玉容。我欲从之去，仙源杳难迎。”罗仙，江西庐山人，来武夷修持，久居于换骨岩之灵云洞，得控鹤仙人所遗宝印而证仙。

吴公、丘公，姓名失传。吴公在八曲北岸之鼓子峰（又名并莲峰）腰崖洞石室中修炼。该洞天成，外隘中宽，可容数十人。吴公在此中修炼不记岁时。一日，道成将仙去，特将木炭画阶级于峰壁，随画随登，直至峰巅，遂冲举飞升。其修炼之石洞，至今保存完好。明人杜圻有诗赞吴公洞云：“洞天真境异凡间，护翠流云面面寒。千古吴公遗迹在，青霄不见鹤飞还。”丘公在九曲灵峰左麓之寒岩石室修持。日间常常化身为老乞儿游于市，然不乞不讨，但能预言祸福。道成坐化洞中，留诗曰：“本是瀛洲仙子，徜徉元化洞天。笑指蓬莱归去，冲飞直入苍烟。”其洞山人名为“丘公洞”，洞壁有摩崖“寒岩”二字。

知微子，樵阳人，姓孙，名字无考。入武夷山，结庐于山南马枕峰东麓之毛竹洞。此处巉岩峻陡，崖壑出奇，洞高路险，林深苔滑，平时极少有人至此。宋李纲曾寻游后写道：“洞生毛竹绿猗猗，枝干扶疏满洞垂。传是群仙游息地，蔽藏不许外人知。”知微子隐修于此，闲时采药济民，自己多食松果饮泉，得冲举术，遍涉武夷峰岩崖壑，来往行云驾雾。后飞升而去，著有《知微子》一卷行世，宋文学家苏轼曾为此书作序。

宋代以降，皇族笃信道教，武夷山道教得到进一步的发展。真宗赵恒赐御书“冲佑”道观匾额，改“会仙观”为“冲佑观”。或赐钱币、或赐田产，遣使投送金龙玉简等活动达数十次。大兴土木，扩建道院宫观，屋宇达三百余间，武夷山一跃成为道教活动中心，并随着丹





道的发展,演变为金丹派南宗的根据地,由此,大量仙真和高道,羽流结集于武夷山。其中跻身仙真的有:邹录事、吴怀玉、徐熙春、陈冲素、李陶真、王文钦、黄扑、白玉蟾、郭道人、徐顷、黄威中、金志阳、蔡双髻、王广、草鞋仙。

进入羽流高道行列的有:王通、江成真、江师隆、刘梦鼎、陈丹枢、陈洪范、刘妙清、王与敬、彭日隆、张与玉、张克真、张志道、林文能、金复婴、汪三宝、刘端阳、张廷安、张三丰、周千秋、黄合贤、江一源、钟全容、任圆智、金象、邓迁达、潘养素、虞启祚等。

邹录事,北宋宝元时人,原居崇安。康定间(约1040年)应崇安县令赵汴的邀请,聘为崇安县录事。为人奉公,遇事谨慎。除薪俸之外,一介不取,因而家境清贫如洗。当时除祖上留下几亩薄田地,别无他物。赵汴为清廉之官,故二人相处甚密。汴任职秩满,回籍无资。邹录事卖祖田以助赵汴之行,赵汴不受,邹曰:“业已鬻,失祖父田、钱无所置。”赵汴不信,暗访邹言属实,感而受之。赵汴离职后,他即弃妻、子,入武夷山修持、遇张湛授以九转丹诀,结茅于幔亭峰,后证仙尸解于幔亭峰。

吴怀玉,北宋崇安人,中年弃家人武夷山修道、结庐于大王峰顶,常步罡礼斗,老无衰颜。他目人间为“俗无可视”,因此无论行或坐,均闭目不睁。世人称之为“眇翁”。某日他醉酒之后,在冲佑观指着武夷君、魏王子骞之神像云:“岁右戊子(端拱元年,988年)降为人主……,三十有八载,当抚平四海。”被敷衍成影响极大的“武夷仙瑞世之说”,使宋廷对武夷山道场极为尊崇。其年达96岁,无疾而化。

徐熙春,邵武人,原操酒业。一日,有韦道人到酒肆乞酒于其婢,被熙春察觉,即鞭挞其婢,伤婢肌肤。道人即用百伤丸为婢疗伤,一贴立愈。且道人又教婢制药之法。药成,将余水倾其家井中,并嘱婢曰:“后再作药丸,必用此水,能治百病。”婢屡试屡验。熙春悟道道人必仙欲追随不果,故即虔诚向道。不久一夜,梦铁冠道人揖之相语曰:“旦至城南五峰院相晤。”翌日,熙春往,果见所梦者,自言姓蔡,住武夷山,并赠熙春“五花草”,嘱食。熙春遵嘱而食,于是自此绝粒。蔡相约某日武夷相会。熙春如期往,则蔡已先至。熙春到大王峰下,蔡先行飘然渡过一曲,熙春以水深不能渡,遂止于金身院修持。后坐化于大王峰东壁一洞,其遗蜕至清代尚存,容颜欣然如含笑状。其洞山人称之为徐仙洞。后因兵燹,遗蜕被毁。

王文卿,号冲和子,江西南丰人,又名癡道人,原为士子。一日偶夜行遇雨迷途,得仙人授以神霄雷法,遂入道。宣和间(1119—1125年)入武夷居石鼓道院修持,道行高深而被荐于朝,徽宗拜为太素大夫,在朝施法驱鬼止雨有功,又拜为“金门羽客”,赐号冲虚通妙先生,并命为侍宸。他在武夷山创神霄派,弟子众多,支流繁出。一日风云晦冥,登楼而渺。

李陶真,东京(今开封)人,北宋熙宁(1077年)入武夷,居一曲北之止止庵。有时出其牒示人,乃唐开元所给,众笑其荒诞不可信,李亦一笑置之。陶真好吹铁笛,每作穿云裂石之声。某次过小年(年终最后一个节日),道士集而欢饮,陶真赴宴。忽然诸房均有笛声同发,众道士骇之。后再至通仙岩居,不久留诗“毛竹森森自剪裁,试吹一曲下瑶台;当途不遇知音者,拂袖白云归去来”,并吹着铁笛飘然别众而去,不知所终。



黄朴，樵川人，绍兴初（约 1131—1133 年）入武夷访仙无遇，忽于白云岩下见有草庵，内有道姑，姿色殊丽，问黄朴来故，黄答来洞天访仙。道姑曰：“洞天无形，尔岂可觅乎？”时日将暮，道姑邀黄在庵止宿，黄曰：“汝妇人独处，于义不可。”姑曰：“此地多虎，恐君见伤。”黄朴不听其邀，遂坐于户外。夜半虎果至，姑再开门呼之，黄朴仍然不肯起，坚坐至天明，虎亦潜去。道姑对朴曰：“君真有志者，洞天去此不远。”乃指路曰：“途有深溪不可渡，遇樵者，当拜求之。黄朴信其言，循所指途行，果遇樵者拜求之，樵者怒曰：“是姬如许饶。”于是遂令朴闭目，挽樵者衣，悠忽过溪。只见宫殿崔嵬，不可名状。有一人碧冠绛袍、云履、坐殿上，命左右引朴至前曰：“汝何人，辄至此？宜带回，积功累行，他时再来。”乃给予胡麻饭饮食之，遗之出，至崖下，回望时，仅高山深谷，原境杳然，道姑及庵亦失其所。黄朴遂绝粒，静修于三仰之巔，后坐化仙去。

白玉蟾，字如晦、以阅，白叟，号琼琯，云外子，琼山道人，武夷翁，武夷散人。本姓葛，名长庚，福建闽清人，生于琼州。其祖葛有兴，曾任职琼州（今海南琼山县），父葛振兴随父居。玉蟾生时，“母梦道者以玉蟾授之”故名。因祖与父相继去世，母因生计所迫而易嫁白氏，故随继父姓。玉蟾生性敏慧，十岁即赴广州应神童科试，主考出命题：赋《织机诗》，他不假思索即赋：“大地山河作织机，百花如锦柳如丝；虚空白处做一匹，日月双梭天外飞”。考官以不合题不予录取，他一气拂袖而归，弃功名入道罗浮山，师事金丹派南宗四祖陈楠。南宋嘉定九年（1216 年）白玉蟾入武夷山（第二次入山）居于止止庵修持，收徒彭耜、留元长等弟子，授之以洞元雷法。期间时而蓬首赤足，狂涉于各峰峦间；时而青巾野服，漫步于溪涧泉边，题诗自嘲云：“千古蓬头赤脚，一生服气餐霞，笑指武夷山下，白云深处吾家”，决心证道武夷。嘉定十五年（1222 年）四月，白玉蟾赴临安伏阙上书，直陈天下事，但被佞臣所阻，未能如愿。因借酒消遣胸中块垒。谁知酩酊大醉，误闯京兆尹衙门，被兵卒以“醉执逮京尹府”，关入京兆府大牢。但第二天府尹知是白玉蟾，命人至牢放人请罪时，牢中不见人影。此事被宁宗知道，认为他是道教高人，且多次“为国升座”，主持国醮有功，故不予追究。白玉蟾道参大洞法篆，创内丹紫阳派，成为全真南宗五祖。著有《琼琯集》、《武夷集》等六部数十卷，均属道教重要经书。其文学诗书俱佳，草书有“龙翔凤翥之势”。其高足彭鹤林评其道法云：“玉蟾尝夜过鄱湖，剪纸为月，嘘于樯端照行。达旦又与众泛西湖，酒酣跃入水，寻于海丰见之”，佐证其道法高深。

郭道人，徐顷，黄咸中等仙人及众羽流从略。

### 三、结 语

武夷山之神仙谱系，其对我国道教的影响，深远而广泛。神之谱系始自武夷君，其说虽属荒诞，然却有历史传统正著《史记》为凭，可以算作我国道教前期神仙信仰的代表，亦是闽北民间尊崇的代表。可惜的是，武夷山在西汉后期直至唐代这段时空里，错过了魏晋道教发展的黄金时期，使武夷山道教推迟发育和形成体系。唐中叶，太子文学陆羽撰《武



夷山志》记述了“武夷君幔亭招宴神话故事，把武夷君定位于“地官也”，极大地提高武夷山的仙道影响，促使李良佐等人入山，产生了神霄派王文卿、金丹派白玉蟾等众多“仙真”人物，使武夷山为宋朝著名道教演道场所，并纳入皇家管理范畴，派遣专职管理官员进山管理。自宋宣和年始至宝佑年间止共遣派提举、主管近百位，让武夷山宗教活动得到有力的支持，并使其后延，直至明、清两代，成就武夷山儒、释、道三教同山的盛况。



## 闽北三皇元君信仰探究

乐裕贤

在一个地区,民间能自发地,而且是普遍地形成对某一种宗教,或某一位神祇的信仰,这其中信仰对象必有特殊性,能够承载这个地区民众所寄予的普遍祈求和希望,同时能在某种特殊情况或境遇中,给予民众慰藉。由此确立起祂们在这个地区的声望,并被民众树立为偶像。诸如天后妈祖林默娘、保生大帝吴本、临水夫人陈靖姑等。

闽北民间信仰的三皇元君,其性质大体与林默娘、陈靖姑类似,在闽北民众的心目中,三皇元君有着很高声望。但由于闽北地形复杂,市县之间的民俗、语言、生活习惯各有差异,故民间信俗亦存差别。遍访闽北各县市,笔者发现三皇元君信俗,顺建溪源流,大致相仿。然靠东北的浦城、松溪、政和一带,三皇元君信仰较为淡薄。建溪沿岸,深探其源,亦存有两种不同传说和记载。不过民间将其合二为一,有些混淆不清,故笔者聊作分述。

### 一、初唐时期的三皇元君

早在唐初,武夷山脉就出现有三皇元君的信仰,但初期影响仅限于祀地周围。其后逐渐扩展他处,随即形成多处祀地。

#### (一)白塔山之三皇元君

白塔山是武夷山脉北段峰岩之一,位于武夷山市南、与建阳市的交界处,地理位置属武夷山风景名胜区的—个部分。这里山高林密,地势峻拔,海拔1553米。因其山体的岩层,具有多层黑白相间的层叠,有如宝塔之形,故名白塔山。在白塔山顶峰南侧,有一块平缓地带,古时建有一处木石结构的道教宫观建筑群——龙济道院。道院建筑占地面积750余平方米,规模雄伟壮观。主殿祀三清神像,配殿祀三皇元君神像。在其西侧岩壁上,有摩崖刻石“世竖还真”,其意为:到此修炼者,即便是凡夫竖子,亦能修炼成真。沿着龙济道院右侧再上石阶数百级,登临其最高处,名“烧香顶”。这里是“三皇元君”得道升天的地方,故建有条石屋—幢(面阔7.15米,进深5.6米,高5米),内供三皇元君神像,此处被称为“白塔洞天”。



白塔山龙济道院

“三皇元君”究竟属何女神？据史载，她们是春秋战国时期，与武夷山主神武夷君同时进入武夷山脉修炼的诸神中的一个支派，有着悠久的历史渊源。由于她们没有与武夷君沟通往来，自立门户，故武夷君得到汉皇封祀，而她们却被历史烟云所湮没。直至唐贞观年间，才为民间所发现，立庙祀之。

三皇元君姓甚名谁？闽北民间多数人只知有三皇元君女神而祀奉，对其具体姓氏不甚了解。笔者查康熙年间编纂的《建宁府志》卷四十七《杂志三·道释》条目中载云：

汉，钱郁霄、刘永志、李氏三女，同在白塔山修炼成仙。贞观辛丑（即贞观十五年，441年），猎者吕师逐兽入山中（指白塔山），遇三女子于石上围棋（今尚有棋盘石遗迹在），因坐而观之。一女授桃半颗与食，俄顷，猎具朽烂。归家，几十年。乡人因挽师引至原处，忽睹圆光百丈，三女升天，遂号三皇元君，立龙济道院以奉之，雨暘祈祷即应。

《建宁府志》这段记述，首先说明：（1）三皇元君是汉时人；（2）姓钱、刘、李、名为郁霄、永志（一人不知名），她们同时同地修炼成仙。（3）她们是在唐初显圣于民间的。显圣的过程，大致是：三仙女遣野兽，把猎人吕师引上白塔山，然后现身围棋，让他坐着观奕，并给仙桃使其不觉饥饿和忘却时间，一坐就是几十年，制造一个人间奇迹。吕师的返乡，自然引起乡人的莫大惊奇，且必然要“挽”着吕师，引领他们去仙迹地一饱眼福。三仙女借机一展神通，以感化乡人，结集善男信女，供奉香火，赐福人间。

当乡人亲睹了三仙女圆光宝像后，其内心的崇敬自然不可名状。为敬奉仙灵，当然应该立庙祀之，以表述乡人的虔诚。这事《建宁府志》亦有记载说：





龙济道院,在周村里白塔山,乃三皇元君修炼地,乡人建院祀之。明洪武三十二年(1399年)重建。

此记述明确指出:“龙济道院”是乡人为祀奉三皇元君而建的,始建年代应是唐朝贞观间,明洪武时重建。

查《建阳县志》(1994年版)第三十篇第三章《宗教》第二节《道教》载:

唐贞观十五年(641年),又有钱、刘、李三女子,到建阳西北边疆的白塔山修炼,后人号其为三皇元君。后唐明宗(926—930年)时,有处士石湖到建阳县东千米高山上建庵修炼,是山始名庵山。明洪武三十二年(1399年)在白塔山建“龙济道院”祀三皇元君。明永乐元年(1403年)在书坊大金山建“龙德仙庵”祀三皇元君。山庵祀三皇元君不知起于何年。

《建阳县志》所载,进一步证明:唐贞观年间,白塔山有钱、刘、李三女修炼,时间即是贞观十五年(641年)入山。白塔山的“龙济道院”是明代始建的,明永乐间建阳书坊的大金山也建起了“龙德仙庵”,供奉三皇元君。但对于三皇的修炼年代的记载,却与《建宁府志》相去甚远。一为汉代,一为唐代,时空超越780余年。二者孰是孰非,难以定论。不过从整体看,《建宁府志》记述较详,《建阳县志》记述较简,前者准确度可能较后者高些。

## (二)南平庵山之三皇元君

南平庵山是潭东第一名山,坐落于建阳童游镇南。山峰海拔1020米,高峻挺拔、崔嵬嶙峋,雄踞于建阳、建瓯之间建溪的东岸。登其峰顶,建阳、建瓯、武夷山风光尽收眼底。相传,五代后唐明宗(李嗣)天成三年(928年),有高僧石湖在山结庵隐修,随命名为“庵山”,其庵名为“济灵庵”。当年,石湖建庵时是在“元君古寺”旧址上扩建“济灵庵”的。“元君古寺”始建于唐贞观年间,石湖扩建后,初名济灵,因庵后有一泉井,旱不涸,潦不盈,终年清澈,水如清静,勺饮少许,沁人心脾,故称灵泉而庵名又改称灵泉寺。这里有一段记述:

三皇即邑人钱郁宵、刘永志和李姓(名不详)的三位女儿,她们练武习艺如同胞所生。当时山区盗贼猖獗,扰民掠财,侵至人命。她们三人组织村民抗击,取得胜利后修炼成仙。邑人纪念她们,立寺塑像,申报朝廷,被封为三皇元君,御赐“卫国佑民”匾额,迄今依然悬于寺中。

这段记述,仅是今人根据传说记录下来的文字。从逻辑上看,此说较为合理。它既说清三皇姓氏和身份,亦说清其被封为“三皇元君”因由和民间立寺塑像纪念因由,但却没有说明时间背景,有点遗憾。

综合《建宁府志》、《建阳县志》、《南平庵山》三种记述,三皇元君之姓氏可以确定为“钱、刘、李”,但其名二处载为:郁宵、永志(李姓女名不详),庵山则载为是郁宵、永志属其父之名,然仙女名何称?亦无下文。不过作为民间信仰之女神,有姓无名未为不可,庵山之说较能认可。至于入山修炼时间,三说均有唐贞观年代叙述。初唐入山或显圣,其说各有千秋,溯源定于此时亦无大碍。



究其发展与传播,均属民间自发。立祀初期,大致是以建阳、崇安县(今武夷山市)为活动中心,逐渐向周围县市邵武、光泽、顺昌、建瓯、南平等辐射,邻省江西的石塘、紫溪、永平、铅山、上饶等地亦有一定影响。

民间信奉主要以“祈雨禳灾”为前提,《建宁府志》记载的最后一句说:“雨旸祈祷即应”,即是大旱时求雨必应,后兼以“添丁增寿”,“招财进宝”、“仕途进取”等内容,在闽北七县市中,信徒众多,各地均有观院和活动场所。在解放前,闽北沿建溪县市的民间,一般的民家厅堂上方或神龛中,均少不了有“三皇元君”一席神位。每逢其庙会期间,信众都要在三日前进行斋戒,禁食酒肉、腥膻,并在赴会当日沐浴净身,备足香仪方能到其祀地朝圣礼拜。如若不然,或稍有不诚,则到半途,会犯某些突发之病,无功而返。特别是白塔山祀地,朝圣的善男信女众多,从其十多幅古代摩崖刻石可以看出,其鼎盛时期,香火必定盛况空前。现录其三幅以飨读者。

其一(赞景题刻)云:

一景闽中开太古,洞天封祀自南唐。

巍巍宝阁元君殿,暮夜钟声到山苍。

其二(赞景诗刻)云:

二景清泉洌汧流,取来养性运枯焦。

在天民仰为甘露,透海龙宫喜得漂。

这二首诗刻,其一说明“三皇之号”是在南唐时受皇封的。其二说明:民祀元君,主要是祈雨解旱灾,有灵应而题的。

其三(为祈保长寿题刻)云:

下梅里(今武夷山市下梅村)信绅邹太保,在白塔山下(行)善修路二百五十丈(约800余米),祈保长男钰长大成人,寿命延长。嘉庆十三年仲冬月吉立。

此幅题刻则表明三皇元君的神职有所扩展。纵观民间对神仙自发的信仰,大致不外乎是“福、禄、寿、喜、财”这五字的祈求和期望。而对于女神则多从求喜角度出发,祈求多生贵子和保佑其子顺利长大等,故女神信众多属女性,社会影响力深入民众家庭。

## 二、中唐时期的三皇元君

唐代是道教鼎盛时期,由于皇帝自认是老子后裔,提倡道教。唐高宗李治追封老子为“太上玄元皇帝”,全国各地信道自然风起云涌。迄李隆基登基后,更是大建道观,道院宫观遍及各地,民间神仙信仰亦即蓬勃发展。有着“洞天福地”之称的武夷山风景名胜区,此时入山修道者,亦随之接踵而来。因之,武夷山云虚洞之三皇元君就在此时入籍武夷。

武夷山风景区,自古即有“奇秀甲东南”的美誉。自汉武帝封祈武夷君之后,入武夷山修道者以数十计,均得证仙。云虚洞之三皇元君,即是唐之中叶入武夷山修道的女仙派系。



据清道光《武夷山志》卷十八《方外》载云：

孔、庄、叶三仙女，俱会稽（今浙江绍兴）人，唐天宝（742—755年）间来武夷学道，栖天柱峰（即大王峰）下。一日遇皇太姥（传说是与武夷君先后来武夷山之女神），授以丹诀，指往东南，觅修炼之所，乃于均峰（又称换骨岩）得云虚洞居焉，道成，投身换骨岩仙去。

《武夷山志》的记载，点明唐中叶浙江绍兴人孔、庄、叶三位女子，在武夷山风景名胜区内均峰北壁的云虚洞修炼成仙。其成道是得到皇太姥授以“丹诀”，方能证仙。由此亦从侧面道出了，武夷山尚有更高层次的女神栖隐。孔庄叶三仙女虽然道成，但其亦荣膺“三皇元君”之号何来？再翻读《武夷山志》的卷十九，杂录目中又有载云：

治平间（1064—1067年）大旱，有士人江小三者，灌田均峰下，遇三女，授小葫芦，盛水令洒之，大雨如注。越数日，江往谢，缘径深入，有洞府，榜曰：“云虚之洞”。有金字朱牌，题曰：“太素孔元君、太徽庄元君，太妙叶元君”。童引三女出见，以胡麻饭食之。告之曰：“我本会稽上虞人，唐天宝时来学道，得仙于此。”语毕，指路送出，夹径桃花，渡一小涧，则三姑石下。至家，已三载矣。

这则“江小三遇仙”的神话故事，当是彼时好事者或某道者杜撰出来的。但作为志书记录，其历史分量不轻。它既表述了武夷山景区之奇特，而受诸多隐者的青睐，互引至此修炼成仙，并成“升真元化洞天”。同时借“小葫芦降雨除旱”之神通，引领江小三入仙洞，以洞匾、金字朱牌，显示其元君称号，让小三去传播影响。大凡神仙显圣，多用此法。武夷云虚洞三皇元君，在崇安、建阳二县（市）民间信仰，常与白塔山之三皇元君信仰混在一起，无分彼此。但在道教派系中，或社会中上层，云虚洞之三皇元君信仰，却超过白塔山三皇元君声誉。特别在两宋时期，许多官员专程到其祀地朝圣。如建宁府太守胡师文，他于绍圣间，携幕僚张净、王华国、王行可以及邑宰王当、县尉石景充等，不远数百里之遥，专程入云虚洞拜谒元君，并刻石以纪其行。更有四川古丰都府二府（同知）李景来，不远千里到其洞府朝圣，并题诗刻石以表述其对元君的崇敬，诗云：

区区三载抗尘颜，絀直无由脱谤讪。

今日扪萝叩仙室，愿将凡骨换云岩。

民间还有一说：“武夷云虚洞之三皇元君，是财神爷赵公元帅的三个妹妹，三仙岛的云霄、碧霄、琼霄三霄元君的第二次化身。”所以民间对三皇元君的崇敬十分虔诚，特别是琼霄是专为天下婴儿成长的保护神，备受民间青睐。

综上所述，闽北三皇元君信仰，源远流长，民间影响深远。



# 在君王和乡民之间：武夷君传说的变迁

徐 鑫

## 前 言

武夷君作为武夷山的山神，与其相关的传说从时间上追溯源远流长，从版本上考究不一而足，而且这些相关传说不仅长期在武夷山地区盛传，并且在福建全境乃至全国范围内都具有较大的影响力。有关武夷君的传说最早起于先秦，而后盛于唐宋，自明清以来依然绵延不休。汉代以来，武夷君即被纳入国家祭祀体系，而不仅仅是原来边缘族群的地方神灵系统。虽然其祭祀是带有怀柔性质的，等级仍然不如主流的祭祀。直到唐宋时期，道教成为国家统治阶层所崇信的主要宗教，形成自上而下的潮流，武夷君作为闽地道教神仙的代表人物，其祭祀的等级才得以逐步提高，并被授予了一系列敕封。借此，武夷君信仰从地方走向中心，成为国家道教信仰体系的一个重要组成部分。而武夷山也因此同其他几座以发扬道教为主的名山，如武当山、龙虎山等并列，成为国家最重要的道教名山之一。明清以后，道教信仰式微，武夷君信仰也受到影响，风光不再，但是仍然处于国家祭祀体系中，受到官方重视。虽然作为官方信仰的地位有所削弱，但是在民间信仰中，武夷君信仰反而出现了更大的活力和更广泛的表现。武夷君信仰发起于地方神灵体系，在近两千年的演变流传过程中，既具有国家性，也呈现乡土性，在国家祭祀体系中占有重要的地位，且和地方民众密切相关。在以往的调查研究中，对于武夷君的起源，武夷君和武夷山崖葬之间的关系，以及武夷君在闽台地方信仰中的地位等方面有着较为详尽的考察和分析<sup>①</sup>，但是缺乏对于武夷君信仰长时段的梳理和分析，更没有注意到武夷君作为武夷山神在国家

<sup>①</sup> 较早的研究有石钟健：《论武夷山悬棺葬的有关问题——武夷君是谁和武夷山悬棺葬的开始时代》，《思想战线》1981年第1期；近年来陈进国关于福建地方信仰的文章也多有涉及：如《“买地券”习俗的考现学研究——闽台地区的事例》，《民俗研究》2008年第1期。《“买地券”习俗与地域风水信仰——福建的案例》，《中国经济史论坛》<http://eco.guoxue.com/article.php/9975/1>。



和地方信仰中的角色嬗变,本文拟就这一问题展开讨论。

## 一、出于闽越:传说的起源

在地理上,福建属多山丘陵地带,然在福建诸山之中,武夷山却是少有的在全国范围内都具有巨大影响力的山脉。武夷山的众多道教神灵,长期受到人们的膜拜供奉。尽管这些神灵起源不一,但是若追溯武夷山最早的道教神灵,就会指向该山的山神——武夷君。关于武夷山山名的由来,众说纷纭,但主要体现为以下两种传说,其一为“昔有神人降此,自称武夷君”,其二在“簞輶隐于此山,二子曰武曰夷”<sup>①</sup>,因而得名。彭祖生活在武夷山中,因而得名的说法,大多见于志怪之书中,其正统性较差,而武夷君的传说则大多载于正史之中,被文人墨客传诵,传播更为广泛。关于武夷君的传说,最早可以追溯到秦始皇二年八月十五日,“武夷君与皇太姥、魏王子骞辈,置酒会乡人于峰顶,召男女二千余人,虹桥跨空,鱼贯而上。设彩屋幔亭可数百间,饰以明珠宝玉,中设一床,谓之玉皇座,西为太姥、魏真人座,东为武夷君座,悉施红云茵、紫霞褥、金盂贮花,异香氤氲,初,乡人至幔亭外,闻鼓声。少顷,空中有赞者呼乡人为‘曾孙’,使男女分东西依次进拜。毕,真人抗声言:‘汝等,曾孙各安好!’遂命男女以东、西坐。又,亭之东西有青绫幃幄,内各设床、陈乐具”<sup>②</sup>。这个传说也是幔亭峰的起源传说。在这个传说中,武夷君和皇太姥、魏王子骞等一同饮宴<sup>③</sup>,他们都是武夷山本土的神灵,他们和武夷君是同一体系中的神灵,皇太姥和魏王子骞的传说时间都早于武夷君。这个传说还提到称呼本地乡民为“曾孙”,这提现了武夷君和当地乡民之间的联系,将武夷君的地方性展露无遗,显然是闽越地区的地方神灵信仰。在这一时期,武夷山本身是闽越国的中心地区。不仅如此,这一传说中提到的虹桥,虹桥即山中所插的木板,其原型显然应该是现今武夷山仍然可以看到的崖棺葬,据碳十四测年,武夷山悬棺的时间大概是公元前 1840 加减 90 年<sup>④</sup>,其久远远胜于这一传说的时间,可见其附会之处。“大王峰升真洞外,有木板纵横插于岩际。相传,武夷君设宴幔亭时,架虹桥以引乡人,及下,桥遂断。其板飞插各峰石罅,迄今大小藏峰、鼓子峰、金鸡洞诸处皆有之,风雨飘摇岁久不腐,人亦莫能取,间有自坠者,色黝而泽,类沉香,文理坚栗,不辨何木,土人珍之,云:‘能出胃气痛,辟火灾,祛邪崇焉’。”<sup>⑤</sup>此后,这个传说演变成

① (清)董天工:《武夷山志》卷四。

② (清)董天工:《武夷山志》卷七《武夷山记》。

③ 皇太姥为传说中较早于武夷山中修行的神仙。董修《武夷山志》中有记载:“有神曰圣姥,母子二人居此山,秦时人号为圣姥,众仙立为大姥圣母,今人祝庙呼大元夫人是也。”

④ 石钟健:《论武夷山悬棺葬的有关问题——武夷君是谁和武夷山悬棺葬的开始时代》,《思想战线》1981年第1期。

⑤ (清)董天工:《武夷山志》卷十九《虹桥桥》。





为武夷山“昔有神人降此山，告人曰子为武夷君，统录地仙，授馆于此”<sup>①</sup>。考虑到地仙概念在汉代之后才实现：“按《仙经》云：‘上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙。’”<sup>②</sup>这可能是后人穿凿附会，但仍然可以体现武夷君在唐宋之后在整个东南地区的地位提升。

这些传说充分说明了武夷君是闽越地方神灵的信仰的重要象征，是地方神灵体系产生的必然结果。在历史上，历代文士也对武夷君来源给予各种猜测。其中，较有影响的是朱熹在《武夷图序》中认为：“武夷之名著自汉世。祀以乾鱼，不知果何神也。今建宁府崇安县南二十余里，有山名武夷，相传即神所宅……颇疑前世道阻未通，川壅未决时，夷落所居，而汉祀者即其君长。盖亦避世之士，生为众所臣服，没而传以为仙也。”<sup>③</sup>可以看出，朱熹认为武夷君的信仰是古代闽地百姓对于自己君长的信仰而产生的传说。而在宋代熊禾所撰的《升真观记》中，对武夷君的起源做了更详细的推测，认为武夷君的起源是因为“三代以前，越在要服，固荒远难证。太极气化，其始也挺生一二至人，以为一方生民祖，形化而后生类益众，则其间有才德绝异者，众皆臣服之，以长其地，故谓之君”<sup>④</sup>。而且熊禾还对其他的边疆地区作为类比，认为“上古以来，如姜源之弃、简狄之契，与夫蜀未通之先，蚕丛鱼凫，杜宇开明，载在传记，皆其类也”<sup>⑤</sup>。因此，无论是地方神灵的传说，还是由地方君长崇拜而来的武夷君信仰，都说明武夷君是闽越地方信仰体系的早期神灵，更是当地最主要的信奉对象之一。

武夷君真正从地方走向中央，是在西汉时期。汉武帝时，正式开始祭祀武夷君。《史记》记载：“古者天子常以春解祠，祠黄帝用一枭破镜；冥羊用羊祠；马行用一青牡马；太一、泽山君地长用牛；武夷君用乾鱼；阴阳使者以一牛。令祠官领之如其方，而祠于忌太一坛旁。”<sup>⑥</sup>除了郊祀之外，传说汉武帝也曾派人到武夷山举行祭祀。在武夷山仍有汉祀坛的遗迹，根据《武夷山志》记载，汉祀坛，俗名棋盘石，幔亭峰半巨石浑然方正，上侈下削平如砥，可坐数十人，据传为汉武帝遣使以乾鱼祀武夷君处。<sup>⑦</sup>

这是有记载的历史中武夷山纳入到国家祭祀体系中的第一步，但是其中有两点值得我们注意：首先，祭祀武夷君是汉武帝平定闽越国之后发生的，而且这一决定受到了粤人勇之的影响，在《汉书·郊祀志》中提到“是时既灭两粤，粤人勇之乃言……乃命粤巫立粤祝祠，安台无坛，亦祠天神上帝百鬼，而异鸡卜”<sup>⑧</sup>。此外，祭祀武夷君所用的是乾鱼，其实

① (宋)王象之：《舆地纪胜》第一百二十九卷，清影宋钞本。

② (晋)葛洪：《抱朴子·论仙》。

③ (清)董天工：《武夷山志》卷四《武夷图序》。

④ (清)董天工：《武夷山志》卷六《升真观记》。

⑤ (清)董天工：《武夷山志》卷六《升真观记》。

⑥ (汉)司马迁：《史记·封禅书》。

⑦ (清)董天工：《武夷山志》卷七《汉祀坛》。

⑧ 《汉书·郊祀志》第五下。



乾鱼就是干鱼,很容易联想到鱼是东南沿海常见的食物,而在传统的祭祀中并不常见。而在其他记载中,也提到了祭祀武夷君用的食物为“武夷君食河祗脯,注乾鱼也”<sup>①</sup>。由此可见,对武夷君的祭祀虽然已在国家祭祀体系中,但是仍然体现了浓烈的地方特色,使用了地方性的祭品。

关于武夷君的身份有以上诸多推测,但是基本可以断定的是,首先武夷君信仰存在于汉代之前,为当时闽越国的神灵,并且很有可能是由当地闽越国的祖先崇拜而演变而来的。其次,武夷君自汉武帝时代开始,就被纳入到了国家祭祀体系中。当然,对他的祭祀具有明显的东南海洋文化特征,是中央政权怀柔地方的一种表现。武夷君或由地方君长所化,其出现的原因和当地的祖先崇拜和对贵族的崇拜有着分不开的关系,虽然在汉武帝时期获得郊祀,但是这既是中央政权对地方政权的政治手段,也于汉武帝好鬼神的个人性格密不可分。然相对于中原地区而言,闽地仍然是“化外之地”。作为化外之地的神灵,武夷君自然也是“化外之神”,中原地区的主流思想并未接纳,也不会对其予以重视。因此这一时期的武夷君具有浓烈的地方神灵信仰的特征,虽然被纳入了国家体系,但仍然是出于中央对地方的控制作用,而非在国家祭祀体系中占据中心地位。在汉朝之后,唐代之前,武夷君的祭祀基本不见于史籍记载,这既是国家动乱的影响,也可以看出这一祭祀在国家体系中何等的弱势!

## 二、盛于朝堂:传说的高潮

武夷君在秦汉时期被国家体系接纳进入之后,由于各地动乱频繁,地方神灵的祭祀都不同程度地遭到忽视,因而武夷君的祭祀大多荒废,不见于史书记载。直到唐天宝年间,“始创于屋于洲渚,曰天宝殿。唐天宝七年(748年),封武夷山名山大川,全山禁樵采”<sup>②</sup>。五代闽王审知曾经为之扩建,扩建后的道观明确称为武夷观,祭祀武夷君。到了南唐保大二年(944年),元宗李璟为其弟良佐入山修道,重新修建武夷观宫殿。其诏文如下:

敕建州武夷山升真元化洞天,武夷观可改赐“会仙”为额。仍令所司日下准备木植,别择高爽清净去处,鼎新创造。照依降去格式,务要简朴。其山方圆一百二十里与本观护荫,并禁樵采、张捕。违者所司按法施行。<sup>③</sup>

自此,供奉武夷君的宫观格局基本确定。到了北宋和南宋时期,曾多次敕封武夷仙人,颁赐金龙玉简制章等,对于武夷君信仰的支持不遗余力。两宋朝廷对武夷山道教有数

① (清)厉荃原辑、关槐增纂:《事物异名录》卷十五《饮食部》,清乾隆刻本。

② (清)董天工:《武夷山志》卷四《敕封》。

③ (清)董天工:《武夷山志》卷五《一曲上》。



次敕封颁赐，具体如下：宋绍圣二年（1095年），“祈雨武夷，获应，敕封显道真人”<sup>①</sup>。宋元符元年（1098年），敕封武夷君为显道真君，敕文为“建安之境，武夷之巔，有真人焉。体道之无，以人于有，出而应世，屡降吉祥。朕想见仪容，不恩寤寐。天道因人而复显，圣名以实而始彰，褒宠高风，申加美称。建州武夷冲祐观，显道真人宜加封为显道真君，故兹昭示，想宜知悉”<sup>②</sup>。宋端平元年（1234年），加封武夷君为显道普利真君。“宋嘉熙元年（1237年）投送金龙玉简制章”：“维大宋嘉熙元年，岁次丁酉某月朔日，嗣天子臣，伏为保延国祚，恭祈嗣序，敬赍香信，祈建冲科。命道士二十一人于建宁府武夷山升真元化洞天冲佑观启建灵宝道场，一昼二夜满散，设醮三百六十分位，告盟天地，诞集嘉祥，谨依旧式，诣武夷山升真元化洞天投送金龙玉简……”<sup>③</sup>宋嘉熙二年（1238年），又加封武夷君为显道普利冲元真君。宋嘉熙二年（1238年）祝文：“维大宋嘉熙二年太岁戊戌五月甲寅朔日，嗣天子御名，谨遣观察使洪范，赍香敬诣武夷山升真元化洞天，上启显道真君十三仙众。伏以至真妙道，元化无方，大德高仙，神应莫测。式褒显迹，用尚徽称。异鉴兹诚，永绥福地。御名无任诚惶诚恐惴惴之至。”<sup>④</sup>

在历次敕封和祭祀当中，以宋嘉熙元年投送“金龙玉简”最为盛大。唐代以来，在名山大川进行的“投龙”仪式就是崇信道教的历朝历代皇帝们沟通上天，举行盛大祭祀的重要形式。完整的“金龙玉简”由三部分组成，即金龙、玉简、玉璧。金龙以金铸成，其意义在于将玉简上达天听，其即所谓“龙者上天之驿骑也。传信通感，龙驿为先，负简腾三官，效誓即告盟十极”<sup>⑤</sup>。玉简所承载的是君王希望上达天听的具体事宜，其材质一般使用玉质，也有使用金银的，但一般会称之为“金简”或“银简”。宋嘉熙年间的玉简到明代尚有保存，明万历年间，谢肇淛在游历武夷山的时候，在当时供奉武夷君的万年宫观看过，他认为“简虽半焚，而文尚无恙，字画精工。当时青宫未兆，边衅渐开，委政弥远、成大诸匪人，而区区以玉帛坛醮为足，祈天永祚，亦大惑矣”<sup>⑥</sup>。真正在投龙的时候，还需要附有金钮、青丝。《太平御览·道部》卷下即引《黄简文经》说：“投金龙一枚，丹书玉札，青丝缠之，以关灵山五帝升度之信，封于绝岩之中，一依旧法。”也有说法较为详细：“当用金钮九只，以副于简，三简二十七钮也。金钮代锺血，青丝代割发，通明达诚最为重也。故以青丝缠钮壁以附于简及龙，而后投之。”<sup>⑦</sup>南宋金允中撰著的《上清灵宝大法》四十五卷，澄清源流，驳斥南宋各道派教义及科仪的僭伪，为道教重要的科仪经典。其中提到了完整的“投龙简”仪式。这一仪式通常是在户外举行，仪式的第一步是在山坡上选择一块相对平整的土地，随后要

① （清）董天工：《武夷山志》卷四《敕封》。

② （明）衷仲孺：《武夷山志》卷八《祀典》。

③ （清）董天工：《武夷山志》卷四《祀典》。

④ （明）衷仲孺：《武夷山志》卷八《祀典》。

⑤ 《正统道藏》第15册，第12057页，台湾艺文印书馆影印本。

⑥ （清）董天工：《武夷山志》卷二十《游武夷山记》。

⑦ 《正统道藏》第52册，第42419页，台湾艺文印书馆影印本。



将这块土地洒扫干净,摆出香烛、茶酒等贡品。随后由道士们进行敕水净醮,高功行科。首先需要念诵五方咒,其次要鸣法鼓二十四通。在鸣法鼓的同时,口中要向太上老君祝祷。之后进行“请称法位”、“请圣”等步骤,其后有三次向神祇献茶酒的仪式,即“初献茶酒”、“亚献”、“终献”。在这些都完成后,要进行最重要的步骤——“宣简告文”,念完便封简,用青丝将金龙、玉简、金钮缠裹好,放入匣中,最后则是“以简投洞中”、“再入科”、“复炉”、“学仙颂”、“焚燎”、“向来回向”等。其中最重要的是念“投龙颂”,其颂文为“祈真登紫岳,告命诣灵山,玉女摇梵响,金童奏香烟。书名通九地,列字上三天,永享无期寿,克成高上仙”<sup>①</sup>。投龙仪式选择的地方多是道教的洞天福地,在全国有影响力的名山大川。《全唐文》卷九百三十一《天坛王屋山圣迹序》说:“国家保安宗社,金□籍文,设罗天之醮,投金龙玉简于天下名山洞府。”五岳、武当山、茅山华阳洞,青城山天师洞,天柱山大涤洞等道教著名洞府都成为该活动的重要地点。在唐代的记载中,基本没有关于在武夷山“投龙简”仪式的记载。在宋代,这一对于名山大川的最高祭祀规制更加盛大。同时武夷山升真洞也成了其中的重要地点。这正是以武夷君信仰为代表的武夷山道教从地方走向全国,并得到中央认同的结果。

自此,武夷君信仰消解了其强烈的地方色彩,开始成为国家神灵体系中的重要一员。在对于武夷君的敕封中仍旧可以看到武夷君作为地方神灵的护佑属性,其几次加封,大多以求雨灵验为理由。但是在其他记载中,武夷君的信仰还以祥瑞、传说等方式向朝廷加以更为重要的影响。这一互动的结果,使得双方都受益匪浅。在绍圣二年(1095年),“修建武夷宫殿落成,八月已安武夷君像于新殿,是日有白鹤三十二,飞鸣而下,翔舞于庭至暮,望升真洞而去”<sup>②</sup>。这一祥瑞在朝廷中被大加赞扬,并且在当年,武夷君就获封显道真人。“宋元符二年(1099年),武夷君庙有仙鹤迎诏。”<sup>③</sup>这更被朝廷视为四海升平的象征。同年下诏敕封武夷君为显道真君,认为“建安之境,武夷之巔,有真人焉。体道之无,以人于有,出而应世,屡降吉祥”<sup>④</sup>,是需要加以表彰的盛事。这种以祥瑞为太平盛世表现的风气在宋代一直盛行,甚至军队也以武夷君的鹤舞祥瑞为标志。在北宋哲宗年间,兵部侍郎黄裳言,“南郊大驾诸旅名物,除用典故制号外,余因时事取名……茅山至上日有重轮曰重轮,太上老君眉间发红光号曰祥光,武夷君庙有仙鹤号曰祥鹤……”<sup>⑤</sup>宋代以来,福建成为全国科举取士最重要的地区之一,朝中闽地大臣不胜枚举。而武夷君的祥瑞之处也体现在这些官员中。宋代的杨亿,曾主修《册府元龟》,领袖诗坛数十年,为一代名臣。宋朝《名臣传》中提到:“母张氏,始生亿,梦羽衣人自称武夷君托化;既诞,则一鹤雏,尽室惊骇,贮而

① 《正统道藏》第52册42420页,台湾艺文印书馆影印本。

② (清)董天工:《武夷山志》卷十九《古迹》。

③ 《宋全文》卷十四,清文渊阁四库全书本。

④ (明)衷仲孺:《武夷山志》卷八《祀典》。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷五百十四,清文渊阁四库全书本。



弃之江。其叔父曰：我闻间世之人，其生必异。迨至江滨开视，则鹤蜕而婴儿具焉，体犹有紫囊尺余，既月乃落。”<sup>①</sup>这个传说中既直接提到了武夷君托化，又有武夷君屡次显现的祥瑞之物——仙鹤，是宋代祥瑞的重要表现。其中，我们还可以看到两点：其一，杨亿为福建浦城人，其地距武夷山并不远，可见受到了武夷君信仰的重大影响。其二，杨亿在真宗年间以反对大兴土木以及求仙祀神而著称，但是他的传记中明确写到了受武夷君托化而生的异象。由此可见，武夷君在宋代不但受到闽地百姓的信仰，在全国范围内，也是有着巨大影响力的。从崇信道教的皇帝，到图求吉利的军官，乃至文坛干将都是武夷君的信徒。这种影响力达到最高峰的一个重要体现就是武夷君降为人主的传说。“当神宗之未生也，武夷山道士吴怀玉有道术，指武夷君像曰，岁在戊子，降为人主，又指魏王像曰，三十有八载，当继世御极平四海，后其语皆验。”<sup>②</sup>其后这一预言愈演愈烈，“世传宋真宗、神宗、哲宗皆武夷君应世”<sup>③</sup>。更为令人惊叹的是，这一预言的当事者，几位皇帝也没有对此加以否认，相反，哲宗时期，还是武夷君受到敕封和加以祭祀的鼎盛时期。此时的武夷君，俨然国朝正统，不复闽地边陲之神的命运。这些祥瑞和传说，从地方看来，与其说仙鹤舞之的祥瑞体现了皇帝的德政，不如说远至闽地的祥瑞体现了地方神灵对于中央王朝的承认，从而使得皇帝四方来朝的虚荣心得到巨大的满足。

唐宋以来，武夷君的信仰逐步从汉代具有独特地方特色的信仰体系转变成为国家级的道教信仰中心。唐宋之时，随着我国经济重心逐步南移，唐宋的中原文化在福建盛行，且唐宋以来对于闽地的控制逐步走向正轨。以往用来怀柔的地方神灵信仰也逐步在全国取得了重要的地位。其产生的祥瑞，以及对地方的护佑，都受到了中央政权的承认，并且一再通过敕封、祭祀等方式授予和巩固其正统性。不仅如此，武夷君的信仰体系也不甘寂寞，借助祥瑞和传说，逐步走到朝廷的中心。武夷君信仰的地方特征从护佑地方，成功地转型成为为国昭示祥瑞，乃至降为人主。既体现了地方对中央的归附，又成功地使之融入到国家信仰体系中。武夷君的信仰在宋代达到高峰，其表现在于能够在朝堂之中占有重要地位，其所在的武夷山也能够成为与其他道教洞天齐名的重要福地。

### 三、归于乡民：传说的淡出

自元代开始，武夷君的信仰逐步式微，根据现有史料，我们可以看到从元代起，对武夷君的大型国家级祭祀就没有出现在官方史籍中，且天降祥瑞，载之史册的传说也几乎没有出现。唯有的祭祀仅是由地方官员进行的。据载，明代由地方官员发起在“每岁八月十五

① (宋)胡仔：《茗溪渔隐丛话》卷第三十六《本朝杂记下》。

② (明)陈耀文：《天中记》卷十二，清文渊阁四库全书本。

③ (明)陈全之：《蓬窗日录》卷七，明嘉靖四十四刻本。





日,崇安县官先日具牲醴,诣武夷山冲佑观,斋宿致祭。祝曰:惟神屹镇南纪,赞化效灵,由汉迄今,祀典有常。尚飨”<sup>①</sup>。在清代也是如此,即“武夷君锡宴乡人皆登上寿民受其惠厚矣,考之山中历代故事犹存,而国朝亦以亦以八月望日命官致祭”<sup>②</sup>,其选定的祭祀日期也相当具有特点,正是农历的八月十五日,根据武夷君传说的起源,这一天是武夷君在幔亭峰设宴款待乡人的日子,即为武夷君同自己的“曾孙”们见面的日子。而祭祀中所使用的供奉武夷君的祭品也不再是颇具东南海洋特色的干鱼,而是在其他祭祀中也较为常见的中原式祭品。此外,对武夷君的祭祀也不再是需要史书大书特书的特别祭祀,而是逐步实现了日常化、地方化。



天游峰顶彭武像



天游峰顶彭夷像

就国家性祭祀的角度而言,关于武夷君的祭祀活动自元代开始即逐步衰落,关于武夷君的敕封均未获得,相关祀典也不能得以举行。但是我们却发现,供奉武夷君的冲佑观在元代和明代一再得到改建和扩建。其中,在元泰定五年(1328年),将冲佑观改名为万年宫。而在明代,冲佑观虽然屡经磨难,但依然能够恢复旧制。“明兴,仍称观,改冲元观。正统四年正月火,后又遭兵燹。天顺、成化,虽屡有修葺,未复其初。弘治末,道会詹文皓募众修理。嘉靖四年(1525年)冬又火。明年,本观提点詹本初创复,所费浩繁,阅两岁始成。冠冕宏敞,允称名山巨构云。”<sup>③</sup>除了数次恢复重建之外,万历三十年(1602年),明神

① (清)董天工:《武夷山志》卷四《祀典》。

② (清)董天工:《武夷山志》卷五《会真观记》。

③ (清)董天工:《武夷山志》卷五《一曲上》。



宗颁赐《道藏》给天下名山诸道观，冲佑观亦在其中。诏文“印造全藏四百八十函，施舍在京及天下名山诸道观，用广其传。凡尔羽流，其焚香讽诵，信受奉行，为国祝禧，为民解罪，洁严顶礼，永远尊藏，不许褻玩损失”<sup>①</sup>。由此可见，虽然宋代之后，武夷君信仰仍然作为纳入国家体系的官方信仰存在，并由地方官定期举行祭祀仪式，使宫观在清代之前都能维持较好的建筑状态。然而与此同时，在宋代之后的武夷君信仰的发展过程中，基本无中央介入的痕迹，而是朝着更加世俗化、民间化、再次地方化的方向发展。而正是在地方的民间信仰中得到传承和发展的武夷君信仰能够支撑冲佑观反复的修葺、重建。

在福建及其周边地区的民间信仰中，武夷君（在民间信仰中多称呼为武夷王）信仰是一个非常重要的方面。这点在民间买地券的风俗中体现得尤为明显，“买地券”（亦称冥契、幽契）源于西汉，唐宋以来在全国各地都有流传“买地券”的做法。最初，所谓“地券”只是作为死者领有阴间土地的凭据，通常附有道教的制鬼符篆，券文刻写或笔写于砖、铁、铅板、石板等硬化的物品上，以便于墓中久存。买地券的风俗即是通过这种形式，向当地的神灵或者祖先请求墓地的使用权。值得我们注意的是，在福建、台湾等地，目前发现的买地券其所谓“地主”有很大部分是武夷王字样。如在厦门发现的元至正二十一年（1361年）的“买地券”：

武夷王买地券。武王夷今有大盘地龙一所，坐落莲阪保地名报恩后垄田上……卖与本保亡人叶丰叔，出手承买为坟安葬。其钱当日随契两相交付，去说并无领目，所卖其地，与上下神祇无预，亦无干涉争□。如有执占，一仰武夷王餐当，不涉买主之事。<sup>②</sup>

在此买地券中，武夷王作为当地地主赫然出现，其买卖协议和普通地契的用语极为相似，甚至出现了绝卖的情况，规定如有争议，由武夷王承当。这样的例子在福建很常见，其影响一直达到民国时期，甚至直到今天都有这种风俗。而且，这种风俗不仅仅存在于墓地中，在福建、台湾的很多地方，买地券以“砖契”的形式出现，在建造房屋的过程中都有一定程度的运用。民国时期长汀县“阳宅地券”：

今据中华国福建省汀州府长汀县○乡○村○号○姓○名，因居住房屋不够使用，今岁幸逢山向大利……并托中间人张坚固、李定度问到开山地主武夷王，卖出吉地一块……即主文契当日出契银九万九千九百九十九贯冥钱，即日交讫，开山地主武夷王差下九牛破土将军，执刀立斩不留情。……说合中人张坚固号，在见人张果老号，立契人武夷王号，东王公作证见示，西王母作证盟示，代笔人白鹤仙。<sup>③</sup>

① （清）董天工：《武夷山志》卷四《颁赐》。

② 吴诗池：《厦门考古与文物》，厦门：鹭江出版社，1996年，第202页。转引自陈进国：《“买地券”习俗与地域风水信仰——福建的案例》，<http://eco.guoxue.com/article.php/9975/1>。

③ 转引自陈进国：《“买地券”习俗与地域风水信仰——福建的案例》，《中国经济史论坛》<http://eco.guoxue.com/article.php/9975/1>。



在此契约中,武夷王作为开山地主出现,而非福建地域的神灵也在其中轮番出现,这既体现了武夷王作为闽越地主的牢固地位,也表现出了买地券作为一个中原的“舶来品”和本地风俗的有机结合。

林拓在分析福建文化的地理过程时指出,闽越信仰是“福建信仰形态的区域底色”,“不同地区移民的进入、不同文化层的覆盖、不同阶段的社会变迁使原有的底色发生不同程度的蜕变,显得忽明忽暗、或浓或淡,有的可能仍然如故,有的已经面目全非,有的则在几重涂抹之后仍难以摆脱底色的作用。”而武夷君属于氏族信仰层面,在福建虽有影响,但其影响范围较小。<sup>①</sup> 陈进国则认为林拓低估了武夷君信仰的影响范围,其重要性应该加以重视。但是无论是何种观点,武夷君信仰的闽越地方属性是割舍不了的,特别是在官方色彩的涂抹工作几近停滞的时候,我们更可以看出武夷君信仰在闽越地区的乡土性质。当然,这种表现是一种在中原话语强调和混合下的地方性信仰体系。武夷君信仰除了在福建出现之外,还在台湾、广东等地出现,但都是在福建影响地域辐射的范围之内的。而武夷君在淡出国家视野,更趋于世俗化和平民化以后,在闽越基层社会却仍然存在较大的影响力。

## 结 语

武夷君信仰经历了长期的发展过程,从先秦的原始氏族信仰,到汉代进入国家祭祀体系,唐代开始复兴,宋代达到鼎盛时期,元代之后开始回归乡土,在福建民间信仰中始终占据着一个相当重要的位置。呈现出这样的发展情况是与闽越和中央的关系密不可分的。在先秦时期,由于地域和政治等原因,闽越独立于中原之外,经济、文化都不能相互沟通交流,因而其产生的神灵信仰也不尽可知。而随着中原政权对闽越地区的逐步开拓和掌控,武夷君信仰就渐渐转变成国家控制地方的重要手段,从象征意义上将福建纳入到国家体系中。随着地方经济的逐步发展以及经济重心南移,闽越地区在唐宋时期已经开始融入到国家领域范围内,此时的武夷君信仰积极寻求融入国家信仰体系,并试图进入国家信仰体系的顶层。于是,中原和闽越的信仰以道教为结合点,在碰撞中取得一致。宋代之后,道教逐步衰落,而福建和中原的文化传播和交融却呈现出更加多元和深入的状态,武夷君信仰成为一种兼具国家和地方色彩的信仰体系,同时被民间和国家祭祀,并且得到长期维持和发展。在闽越地区的历史进程中,武夷君信仰成为国家和地方之间长期互动,经济和

<sup>①</sup> 林拓:《文化的地理过程分析:福建文化的地域性考察》,上海书店出版社,2004年,第192~197页。



文化的融合和传播的载体和表现形式。

武夷君既具有地方神灵的乡土气息，又具有国家化神灵的正统名声。武夷君信仰起于闽越地方，随着福建的逐步开发以及福建地区和中原王朝的长期互动当中，武夷君信仰逐步从地方走向中央，从具有蛮荒气息的闽越神灵，逐步被附会成为名臣乃至人主，在国家祭祀中处于重要地位的神灵。同时，武夷君信仰又始终牢固地存在于福建地方信仰当中，是当地民间信仰的重要对象。武夷君信仰在朝堂之上历经潮起潮落，在民间却始终绵延不断。既具有国家性，又具有地方性，这样的双重属性导致了武夷君信仰始终摇摆于国家和地方之间，时而成为庙堂之上的“尊客”，时而作为护佑“曾孙”的地主。就这样，武夷君的传说在君王和乡民之间不断变迁，却始终作为道教神灵和民间信仰而传承不绝。



# 略论武夷山的妈祖信仰

——以天上宫为例

梁如玉

## 一、前言

妈祖信仰起源于北宋福建莆田地区,距今已有一千多年的历史,在这一信仰的发展过程中,妈祖的形象也发生了诸多的变化。

妈祖信仰的分布范围集中在闽台等沿海地区,民间相传妈祖是一位“泽被苍生,安澜利济,功敷海间,救急救难”的海上保护神,该信仰具有典型的海洋文化表征。事实上,妈祖信仰经过长期的发展,在一定程度上已成为一个成熟的信仰体系,在很多地区建有固定的祭祀庙宇。庙宇是信仰的物质载体之一,它的建立与扩散反映了其分布区域的自然和人文地理特征。武夷山地处闽北内陆山区,远离海岸线,却也有妈祖庙分布。那么,武夷山地区的妈祖文化是如何确立的,且作为地方文化系统的一部分,该地的妈祖信仰又具有怎样独特的地方特征呢?在本文中,笔者将以2012年5月在武夷山天上宫做的实地调查为主要田野资料来源,并尝试从地方史层面入手将当年的人口迁移、经济发展和移民所建的供奉天后的天上宫(浙江会馆)联系起来,以了解天上宫妈祖信仰的信众特征、妈祖信仰在武夷山地区的发展史脉络、当地文化系统对它进行的地方化改造,和在背后推动该信仰传播和发展的动力为何等问题,希望从中厘清出一条清晰的信仰脉络。

## 二、社区概况

明清时期,武夷山已建有规模较大且见诸记载的妈祖宫庙,民国时期,仍有多座主祀或兼祀妈祖的宫观。而该地目前现存的主祀妈祖的宫观共四座:“其一,天上宫,位于星村黄花岭,始建于清康熙三十八年(1699年),2001年重修;其二,妈祖庙,位于梅溪溪畔的下梅村,实践时间不详,1994年重修;其三,天后宫,位于武夷镇赤石村,始建时间不详,未重





修；其四，天后宫，位于兴田镇城村村，始建时间不详，未重修。”<sup>①</sup>其中，星村镇天上宫修建的历史背景及其经历的各种变迁最具代表性，故后文将以天上宫作为本文的唯一分析案例。

### （一）星村概况

星村镇位于武夷山市西南麓、九曲溪西北部，地处国家级风景名胜区内，现有土地686.7平方公里，为九曲溪畔最大的一个村落。该村属山地丘陵区，气候为中亚热带季风性湿润气候，一年四季光照充足，无霜期长，全年雨量充沛且降雨主要集中于3—6月间。

该镇自汉末年间开始，便陆续有北方人口迁入，元、明、清时期，人口迁移频繁且迁入与迁出并存。随着人口大规模的流动，该镇开始日渐被中央政府纳入行政辖制范围。“元至大四年（1311年），元政府开始在星村镇置巡检镇；明洪武初改设巡检司，嘉靖时称星村市；清代曾一度设分县于此。该镇古为上仁义乡、下仁义乡的建置，辖有周村里、将村里、节和里、建平里，即相当于该镇所辖的星村、黄村、黎源、澄浒一带。”<sup>②</sup>

星村镇茶市历史悠久。清乾隆十八年间（1753年），崇安知县刘靖就曾在《片刻余闲集》中曾记述道：“山之第九曲尽处有星村镇，为行家萃聚之所。”<sup>③</sup>同治年间的《福建省例》里收录的一封公牒，曰：“臣确加访察，各省茶叶，素以闽浙为最盛，而闽省则以崇安所产为最著，是以从前商贩皆集于崇邑，其别县所产之茶，皆携赴崇安出售，由崇安南关纳税，运赴各处行销。”<sup>④</sup>由此也可知，星村在清朝时已有诸多茶行，且茶市颇具规模，无怪当时有谚云“药不到樟树不灵，茶不到星村不香”。

由于人口迁移、战乱、统治者政策及经济发展等原因，星村镇的道教发展也历经了一个由兴起到繁荣再到衰败直至现在逐渐复兴的这样一个不断起伏变化的阶段。宋朝以前，“星村镇的道教以神仙道为主”。入宋以后，随着北方移民的迁入，该镇的道教“逐渐发展成为金元全真道南宗”。到了明朝，因道教受到统治阶层的推崇，星村镇的道教因此获得了极大的发展。民国时期，星村的天后宫依旧有宗教活动。但到1949年，星村镇已基本无道士。“文革”期间，该镇境内的道教进入一个更为衰落的时期。近年来，随着政策的逐渐宽松和人们复兴传统文化的渴望日渐强烈，该镇的道士开始逐渐增多，各类宗教活动也开始兴起。<sup>⑤</sup>

① 周典恩：《移植与嬗变：武夷山妈祖信仰考察》，《厦门教育学院学报》2008年第3期，第47页。

② 引自百度百科“星村镇”词条，网址：<http://baike.baidu.com/view/1473421.htm#sub8033333>，访问时间：2012年8月7日。

③ （清）刘靖：《片刻余闲集》，《续修四库全书》第1137册，上海：上海古籍出版社，1997年。

④ 《福建省例》第2册，第243页。

⑤ 李尾咕：《移民与闽北社会的变迁——武夷山市星村镇的调查》，福建师范大学社会历史学院，2006年。



## (二)天上宫概况

天上宫始建于康熙三十八年(1699年),宫观坐东朝西,位于九曲溪南岸的星村镇东南面黄花岭上。世界各地主祀妈祖的庙宇大多取名“妈祖庙”,或“天后宫”、“天妃宫”,而星村妈祖庙却取名为天上宫。据天上宫的住持林清道长解释,这么命名的原因与其地理位置有关:首先,武夷山地处闽、粤、台三省最高处,素有“东南屋脊”之称,星村位于武夷山九曲溪畔,因而天上宫的海拔高度相较沿海地区的妈祖庙而言偏高;其次,九曲溪的源头之一桐木溪,又名“通天河”,妈祖在形成初期曾被民间称作“通天女神”,且九曲溪下游又被人们称作“九曲银河”,据说能通往天上,再加上星村也传说由九天之上的星辰化就,因此,建在星村的妈祖庙被人们称作是妈祖在天上的行宫,故取名“天上宫”。

天上宫布局平面为船形,面阔33米,进深39米,总建筑面积达864平方米,是闽北地区最大的妈祖庙。宫观按中轴线前后递进、左右均衡对称的宫殿式建筑手法建成,沿着中轴线,依次为门楼、影壁、天井、妈祖殿和观音殿。其中,妈祖殿为正殿,正殿左右两侧为陪殿,右侧陪殿面阔三间,进五柱,依次是文昌殿、财神殿,客堂、斋堂、厨房、仓房等生活用房则被安排在右侧陪殿后部,左侧陪殿至今尚未进行维修与重建。



天上宫的门楼

该宫观的正面为砖砌牌楼式门面,门楼以砖石砌成,配以石鼓门档。门楼顶上重檐翘脊,正中间矗立一座砖雕七层古塔,该古塔在天上宫未重修前就已存在,历经风雨依旧保存完好。宫观门楼最高层立有竖石匾,匾额刻有“天上宫”三字,按照古代规制,只有皇宫才可以用竖匾,因妈祖于嘉庆七年(1802年)被敕封为“天上圣母无极元君”,所以也用竖匾。竖匾上方刻有太极图案,两旁砖雕龙凤装饰,且凤在上而龙在下,竖匾下方有横匾,刻有“鄞江聚秀”四字。宫观的左右侧门都配有横匾,分别刻有“宁波”“利济”,门楼两侧有柱



联,分别为:“胜地钟华宏气象”、“奇峰远秀壮观瞻”。天上宫妈祖殿内供奉的妈祖神像高6米,妈祖神像旁立有高2.8米的“千里眼”和“顺风耳”二护法,妈祖神像和其左右护法均由同一根含笑木雕刻而成,且妈祖神像为目前国内最大的含笑木雕。妈祖宫殿内存有一副康熙四十八年(1709年)造的石柱贴金对联,于天上宫重修时从地下清挖出土,其联云:“行宫迹驻圣恩深,韩海波恬神德厚”。另外,妈祖殿内还摆有一个石制香炉,为康熙三十八年(1699年)建宫时所造,“文革”期间因被本地农户保存于家中而免于被毁,重修宫观时被收回天上宫。

自建宫以来,天上宫已历经三百余年风风雨雨,新中国成立前宫观还有道士住持相关的宗教活动,土改后,天上宫内宗教活动终止,且宫观被改成无房者居住之地。后来在“文革”破四旧运动中,天上宫遭到重创,宫观内的石碑、神像被破坏,门楼砖雕受损,左右两廊被拆除。80年代,在经济发展的浪潮下,天上宫被改做厘竹厂,宫观内部分建筑倒塌。2001年,在武夷山桃源观的组织下,天上宫重建工作启动;同年11月,经武夷山市宗教局审核,准予其作为宗教活动场所对外开放;2002年,重修工作竣工。关于重修天上宫,该宫观内的影壁有详细记载,现将碑文抄录如下:

#### 重修天上宫记

武夷山神仙窟宅道教十六升真玄化洞天华夏仙都道  
 书云登仙者当在天台注册武夷换骨为历代名家养生  
 登真首选福地天上宫坐落星村九曲之畔志书云星村  
 者天街之参毕也九曲者星河也故曰天上之宫祀奉天  
 上圣母妈祖元君宫宇始建于清康熙三十八年重檐翘  
 脊雕梁画栋雄伟壮观宫殿门楼嘉庆时赐建砖镂细刻  
 龙绕凤舞美仑美奂兀头妈祖之尊崇号行宫之冠首宫  
 务历来黄冠主持晨夕诵经礼忏祷文祈言信众熙攘香  
 火延绵圣母诞辰绕境踩街万民空巷燃灯焚香竞相朝  
 拜然岁月沧桑经历文化浩劫近代宫宇荒芜颓败貽尽  
 似遭权利侵夺险被拆除幸逢国昌道兴圣母显灵岁共  
 和辛巳桃源道观焚修弟子感戴厚德承负重修之责冲  
 破阻力不辞劳倦十方募资幸有所成令琳宫论奂一新  
 神迹威赫护国佑民恩泽群黎

道历四千七百零六年玄门弟子林信涵李信甄赵崇觉沐手拜撰



### 三、武夷山地区的妈祖信仰

#### (一) 妈祖信仰概述

关于妈祖信仰的起源地,大多数人认为其产生于福建莆田的湄洲岛或贤良港,但也有说法认为其诞生于霞浦的松山。妈祖信仰自宋代形成之时起,其分布的地域、受众的阶层就在不断扩大,其职责也由原来的海上守护神演变成后来的万能神。由于妈祖信仰的跨地区传播,许多地区形成了本地特有的名称,如干豆妈、北港妈、南屯妈等称谓,妈祖称谓的多样化体现了该信仰在当地社会发展中不断地被本土化。谭世宝先生在其作品《澳门历史文化探真》中曾就妈祖信仰演变的特征作过论述:

妈祖信仰自产生之时起,就是一种不断超越地区、阶层、宗教乃至民族局限的多面体、多功能的信仰,因为不同宗教、不同地区和不同阶层乃至不同种族的人,都先后投入参与这一信仰的创造与发展的历史潮流过程中,因而在不同方面给妈祖打上自己的印记,同时又可把妈祖请入不同的宗教和不同性质的庙宇中。<sup>①</sup>

##### 1. 妈祖世谱

妈祖既是一位具有传奇色彩的宗教人物,同时也真实存在于历史中。有关妈祖的家世与生卒时间,后人多谓其父乃五代闽王统军兵马使林愿,母王氏;妈祖生于宋建隆元年(960年)农历三月二十三日,卒于宋雍熙四年(987年)秋九月初九日。<sup>②</sup>因坠地后弥月不啼,乃取名为“默”,民间多称其为林默娘。

关于妈祖其人其事的传世文献众多,其中年代最早的当为南宋初廖鹏飞撰写的《圣墩祖庙重建顺济庙记》。该文完成于绍兴二十年庚午(1150年)正月十一日,其云“世传通天神女也,姓林氏,湄洲屿人。初,以巫祝为事,能预知人祸福,既歿,众为立庙与本域”<sup>③</sup>。除此之外,另有《天妃显圣录》、《天后志》、《南渚林氏宗谱》、《九牧林氏邵州谱》、《贤良港林氏六房谱》等,这些书也都较为完整地记载了妈祖世谱的发展过程。

从诸多史料之载可见,妈祖生前为民间巫女,以巫祝为事,由于其在世时巫术灵验且心怀慈悲,众人在她得道升天后之后,建庙祀之,并改称其为神女。而后,随着时间的推移,儒释道的文化精英逐渐介入妈祖信仰的传播与改造之中,这使得该信仰的受众群及影响力得到极大的扩展。至宣和五年(1123年),宋徽宗赐妈祖以“顺济”庙匾,妈祖正式由

① 谭世宝:《澳门历史文化探真》,北京:中华书局,2006年,第1~2页。

② 谢重光:《闽粤台民间信仰论丛》,北京:海洋出版社,2012年,第203页。

③ 廖鹏飞:《圣墩祖庙重建顺济庙记》,转引自谢重光:《闽粤台民间信仰论丛》,北京:海洋出版社,2012年,第203页。



一名民间巫女变成神。自此后,经南宋至清朝,妈祖屡次受到统治者的褒封,地位也不断提升,历次从夫人、妃至天妃,到康熙三十二年(1684年),朝廷褒封妈祖为“天后”<sup>①</sup>,至此妈祖成为地位最为崇高的女神之一。

至于民间广为使用的“天上圣母”之称,具体应始于道光年间,首见于道光二十六年(1846年)陈池养的《慎余书屋诗文集·卷四》之中,“我朝之初,遗孽不清,用兵海上四十年乃收台湾入版图。战阵之际,舟航之间,无有不荷神之庇者,用是屡降御书,近复尊称天上圣母焉”<sup>②</sup>。民间流传,“天上圣母”之称“与康熙十九年(1680年)清廷加封妈祖为‘天上圣母’的传说有很大关系”,但至今仍未有确切的历史材料佐证康熙十九年妈祖曾受封为“天上圣母”,所以这一神称极有可能是民间妈祖信众对妈祖的尊称。而现在使用最为广泛的“妈祖”之称,同样也是从一个地方性神称而逐渐演变至现在的世界性神称。“妈祖”之称“最早见载于台湾的方志,稍后也见载于有关台湾的笔记”,且“‘妈祖’名称开始创用和使用于明朝”。清代以后,“台湾地区的‘妈祖’名称也逐渐为大陆普遍采用”<sup>③</sup>。

## 2. 妈祖生平及其神化

妈祖由巫到神的神化,有着一个多重的神化过程,并在这个过程中产生了许多神话传说。首先,妈祖的诞生有着极其神异之处。据《绘图三教源流搜神大全》所载,其“母陈氏,尝梦南海观音与以优钵花,吞之;已而孕,十四月始免身,得妃。以唐天宝元年(742年)三月二十三日诞,诞之日,异香闻里许,经旬不散”<sup>④</sup>。其次,妈祖天生即与神佛有缘。在其刚周岁之时,“在襁褓中见诸神像,叉手作欲拜状。五岁能诵《观音经》。十一岁,能婆婆按节乐神”<sup>⑤</sup>。而关于妈祖得到神缘点化的过程,《天妃显圣录》载:“十三岁,时有老道士玄通者,往来其家。妃乐舍之。道士曰,‘若具佛性,应得渡人正果’,乃受妃玄微秘法。妃受之,悉悟诸要典。十六岁,窥井得符,虽灵通变化,驱邪救世,屡显神异,常驾云飞度大海,众号曰‘通贤灵女’”<sup>⑥</sup>。而在妈祖救助海难的事迹中,最著名的当属其游魂救父兄之事。据徐葆光《中山传信录》卷一《天妃灵应记》中所载:“一日方织,忽据机瞑坐,颜色变异,母蹴问之,寐而泣曰:父无恙,兄歿矣。顷之,信至,父与兄渡海舟覆,你若有挟之者,得不死,兄以柁摧,救不获。”妈祖在其二十八岁时升华,“时显灵应,或示梦,或示神灯,海舟

① 朱天顺:《有关妈祖褒封的几个问题》,《台湾研究集刊》1997年第4期,第72页。

② 陈池养:《慎余书屋诗文集·卷四》,转引自朱天顺:《有关妈祖褒封的几个问题》,《台湾研究集刊》1997年第4期,第72页。

③ 郭志超:《妈祖名称的来源》,《世界宗教文化》2004年第2期,第23页。

④ 《绘图三教源流搜神大全》卷四,上海:上海古籍出版社,1990年。

⑤ 《绘图三教源流搜神大全》卷四,上海:上海古籍出版社,1990年。

⑥ (清)林尧俞、林兰友、丘人龙:《天妃显圣录》,转引自马书田、马书侠:《全像妈祖》,南昌:江西美术出版社,2006年,第23页。



获庇无数，土人相率祀之”<sup>①</sup>。

纵览妈祖传说，我们可以看到，妈祖起初是作为海上保护神形象出现的，随着时间的推移，其功能也不断被附加。而有关妈祖生平的传说众多，不仅有官方所记载的，还有很多流传于民间，并且各地的妈祖传说均与当地人的社会生活需求息息相关。从流传的妈祖传说可以看出，妈祖的庇护领域包括管理漕运、抵御灾害、赐予功名、保卫地方、送子驱魔、祛病保平安等等。综合多处文献记载，约略可知：妈祖自幼聪敏好学且朝夕礼佛，八岁到私塾念书即能做到过目不忘；十三岁那年，得玄同道人授玄微秘法；十六岁得神人赠铜符；二十三岁降服桃花山之千里眼与顺风耳，并收为部将；二十八岁，道成，玉帝来诏，妈祖白日飞升，时宋雍熙四年丁亥秋九月重九日。

## （二）妈祖信仰与武夷山文化

人类的生存与生活状况一直同他们所扎根的地域的土地、气候、植被及生物群等自然地理特征息息相关，而自然地理状况作为人群文化发展的大背景，迫使生活在其中的人类群体不断地去创造能够适应当地环境的文化。文化，作为人群的一种适应策略，不仅包括社会习惯、经济生产、政治生活，还包括宗教信仰。妈祖起源于福建莆田的湄洲岛，其信仰起源地人群生活的最显著特征即是海洋，妈祖信仰承载了当地人民对海洋的希望，也缓解了海洋带给他们的压力。因此，妈祖信仰产生的人群和自然地理环境决定了“海洋”是其文化特征中最为基础的一个要素，妈祖信仰的分布区域总体也呈现出沿海集中的特点。武夷山地处闽北内陆山区，且远离海岸线，该地民众的生活与海洋并无交集，那么，天上宫作为一座历史悠久的妈祖庙宇，它为何会出现于此呢？下文将尝试对此问题作出回答。

### 1. 传入的时间

首先要探讨妈祖信仰传入闽北武夷山的时间和原因等问题。从天上宫的《重修天上宫记》可知，该宫观修建时间为康熙三十八年（1699年），而其他资料也显示，“赤石、下梅的妈祖庙均始建于清朝时期”<sup>②</sup>。从当时的生产力水平和社会环境出发，外来信仰很难在传入初期就大规模修建庙宇，而商贾要想在异地落籍的初期即完成会馆的建造也是比较困难的，所以妈祖信仰传入的时间可以推至明清之际。那么妈祖信仰是否可能在明清之际传入武夷山地区呢？限于资料和学识，笔者难以给出一个准确的回答，在此，仅试图从妈祖信仰的发展历程和星村的人口迁移两方面来对这个论断的可能性进行探讨。

从史料可知，宋、元、明、清的统治者都曾对妈祖进行过褒封，也采取过鼓励妈祖信仰传播的政策，但在侧重点上略有不同。朱天顺先生在其论文《清代以后妈祖信仰传播的主要历史条件》一文中曾总结：

元统治者为解决北方的粮食问题，主要在进行南粮北调的大规模海上漕运方面

<sup>①</sup> （清）徐葆光：《中山传信录》卷一，转引自周典恩：《移植与嬗变：武夷山妈祖信仰考察》，《厦门教育学院学报》2008年第3期，第46页。

<sup>②</sup> 周典恩：《移植与嬗变：武夷山妈祖信仰考察》，《厦门教育学院学报》2008年第3期，第48页。





利用了妈祖信仰。明统治者主要在出使外国和对外贸易方面利用了妈祖信仰。因而元代妈祖信仰传播的特点是因漕运而向北传播显得突出,明代主要在南京及长江下游和闽、浙、粤等贸易港口和出使经过的港口一带兴盛起来。清代又是另一种情况……向北方传播的社会条件减弱了……清代宣传最多的是在海上军事活动中得到妈祖的神力帮助,这些事都发生在江南,如上海、福建、澎湖、台湾等地。<sup>①</sup>

从朱天顺先生的研究,我们可推测,妈祖信仰进入武夷山地区的时间最早可能推至明朝。再结合天上宫简介,我们了解到,天上宫又被称作“浙江会馆”,而从明朝刘恂《帝京景物略》所载“尝考会馆设于都中,古未有也,始嘉隆间”<sup>②</sup>可知,会馆应出现于明朝后期。所以,将天上宫的出现时间定于明清之际的论断得到进一步确认。而且,由于元朝动乱频繁,不少村庄人烟稀少,到了明朝,社会相对稳定,此时星村镇宜居的环境和便利的水运确实也吸引了一大批的移民定居于此。移民的迁入带动了星村经济的繁荣,到清朝时,星村生产的红茶已闻名世界,茶市的繁荣使得大量的移民迁至星村。清朝大批移民的涌入也为妈祖信仰的进驻提供了可能。

综上所述,笔者推测,妈祖信仰最初进入武夷山地区的时间极大可能是在明清之际,且妈祖信仰最迟应在嘉庆时期,即天上宫采用竖石匾之时,已在武夷山扎根。

## 2. 传入的原因

由于武夷山地区特殊的地理位置和历史条件,决定了妈祖信仰在武夷山传播的原因与沿海地区有所不同。

首先,从武夷山地区的妈祖庙所在的地理位置来看,我们可以发现,武夷山地区的四座妈祖庙均沿着有航运功能的河流分布,且这些庙宇分布的村落都曾是武夷山地区有名的货物集散地。以天上宫所在的星村镇为例,星村镇素有“中国岩茶第一镇”之称,位于崇阳溪支流之一的九曲溪之畔。在交通运输条件不发达的过去,内陆的长途贸易主要依靠船运,而此时九曲溪的航运功能,正给闽北地区和福州地区人民的物资流通带来了极大的便利。然而,由于九曲溪发源地为黄岗山西南麓,所流经之地也多属山间盆谷之区,故水道落差大,险滩多,个别地段的水路滩多水急,航运困难。因此,作为航海保护神的妈祖逐渐成了这些闽江航运业者的保护神。

另外,石奕龙先生在《论闽粤内陆的妈祖信仰与航运业及林姓的关系》一文中还指出,妈祖庙的修建除了“可以满足精神上保佑航行安全的需要”之外,还具有“满足船工的一些实际生活需要的功能,如墟市上的妈祖庙,也是船工的临时客栈……长途运货的船工……往往需要使船十天半月的,每到夜晚,他们也需投宿于陆地,因此这些沿河的妈祖庙也就

<sup>①</sup> 朱天顺:《清代以后妈祖信仰传播的主要历史条件》,《台湾研究集刊》1986年第2期,第49~50页。

<sup>②</sup> (明)刘恂:《帝京景物略》卷四。



是他们最好的宿地了”<sup>①</sup>。石奕龙先生在该文中也提到他在中山镇和武夷山市进行调查时,确得到有关资料的证实,“在可以通航的年代中,这两地的妈祖庙都是来往于水路上的船工、排工的临时住所”<sup>②</sup>。所以,妈祖庙作为一种既满足了航运业者精神需要,又能为其提供实际生活帮助的存在,在沿河地区出现已是必然。

第三,从天上宫影壁上的碑文我们可以了解到,天上宫最初由浙江商贾集资修建,是一座集妈祖信仰与浙江会馆于一体的建筑,从这我们可以看出,商帮会馆在妈祖信仰传入武夷山地区的过程中起着十分重要的作用。那么商帮会馆为何会在此修筑妈祖庙呢?我们知道,在中国封建时期的民众价值观里,经商被视为一种次等的、不仁不义的行为,且商业基本一直处在政府的压制和不平等的对待之下。对于这些离乡背井的商贾们而言,不论出于一种对群体归属感的精神需要,抑或是出于某种其满足生存发展的实际需求,借由共同的宗教信仰来加强地缘联系和业缘互助都是迫切且有效的。在《太上老君说天妃救苦灵验经》中有载,妈祖神通范围包括:“一者,誓救舟船,达于彼岸;二者,誓护商客,咸令安乐;三者,祛逐邪祟,永得消除;四者,荡灭灾屯,家门清净;五者,追捕奸盗,屏迹潜行……”<sup>③</sup>无疑,妈祖的种种庇佑功能给了这些商客们以极大的安慰。因而,如天上宫这种基于共同的妈祖信仰而建立的会馆陆续出现在星村等武夷山地区。这些由外来商贾修建的妈祖庙在功能和建筑布局上往往与会馆连为一体,在外来商贾中起着联络乡谊、调节同籍内部分争以及共同联合对外的功能。

### 3. 有关武夷山妈祖信仰的三点说明

目前,学术界关于妈祖信仰之属性争论众多,大致可以分为“儒家神教”说、“道教”说、“佛教”说、“民间宗教”说,以及“摩尼教”说五大类,笔者无意在本文中对武夷山妈祖信仰的属性进行详论,所以不将相关内容在此赘述,但若要了解武夷山地区的妈祖文化,有一些事实是不能被忽视的。

首先,妈祖信仰初入武夷山地区之时的宗教性质有“商民性”色彩,因其早期是作为浙江鄞县(今宁波市)籍商贾所修建的浙江会馆出现的。后来因种种历史原因,武夷山地区的妈祖庙基本都受到了破坏,现存的妈祖庙几乎都是现代新建的,且很大程度上是在当地政府的主导下进行重修与运行工作。至此可看出,武夷山妈祖信仰的“商民性”已逐渐淡去,而官方色彩在不断加强。现在,武夷山地区的妈祖庙多纳入了官方的管辖范围,其中包括主持庙观日常运行的核心人物的社会身份日渐与政府工作挂钩,而武夷山的妈祖信仰也成了当地旅游文化规划的一个重要组成部分。

其次,有学者根据妈祖庙住持的宗教身份为依据,判定武夷山妈祖信仰属于道教系

<sup>①</sup> 石奕龙:《论闽粤内陆的妈祖信仰与航运业及林姓的关系》,《莆田学院学报》2008年第1期,第75~76页。

<sup>②</sup> 石奕龙:《论闽粤内陆的妈祖信仰与航运业及林姓的关系》,《莆田学院学报》2008年第1期,第76页。

<sup>③</sup> 蒋维钹:《妈祖文献资料》,福建:福建人民出版社,1990年,第59页。



统,笔者认为此类断言还需进一步的学术探讨。笔者在收集、查阅资料时,深感无所适从,有关武夷山妈祖信仰的文献资料缺失严重,且在仅有的少部分相关记载中,也存在着令人无从选择的局面,一些史料对该地妈祖庙观存在情况的记载不一,或者记载粗略甚至直接略过不谈。研究者若试图通过对妈祖庙住持身份的分析为切入点,至少需要将本地绝大部分妈祖庙的历代住持的宗教身份做一个严谨的科学分析,而不仅是依靠官方或民间提供的资料。事实上,在田野调查时,笔者深感官方和民众对本地妈祖信仰的解说渗透着强烈的文化自豪感于其中,这并不是说田野资料是无用的,相反,这种饱含情感表达的文本资料体现着文化中的个人对所处社会的认同与归属,但情感性的表达不能作为科学研究建立的基础,学术的研究应建立在相对中立客观的历史文献资料史实之上。而现阶段的大部分有关武夷山妈祖信仰的研究并未给出相关的资料梳理,或者行文所引用的资料不够完善,所以关于此类问题的探讨仍需后续者的不断补充与修正。笔者认为今后可能要从天上宫的宗教科仪、宗教生活、宗教制度、宗教典籍、宗教思想等方面加以深究。

最后,妈祖信仰作为一种外来的文化形态,它是如何做到在当地文化系统中的协调和发展?通过对天上宫的庙观建筑及庙会祭祀活动的分析,我们大致能够得到以下三点回答。第一,星村是一个多种信仰和谐并存的村落。星村镇的各种信仰大部分都能做到和睦相处,故而与妈祖生存于同一区域内的其他信仰,对妈祖信仰的到来并没呈现出引人注目的排斥反应,而有些神灵的信徒还会在拜祭完他们信奉的神灵后再来天上宫拜祭妈祖,在天上宫中,我们也能看到其他陪祀的神灵与妈祖共享着信徒的香火供奉。事实上,星村镇的宗教宽容性与其社会历史条件是分不开的,星村作为一个多移民的沿河村镇,人口流动频繁,这些往来的人群来到星村以后,随之也将自己原有的宗教信仰带入了这片土地,这些外来的信仰多具有很强的生存力和宽容性,故能与妈祖信仰和睦相处。第二,星村镇各庙宇之间的相互交流往来,以及地方精英的支持,保证了妈祖在当地移植及发展的可能。在天上宫中,我们见到了来自其他庙宇的邀请函,在对当地人的访问中我们也了解到,天上宫与武夷山其他庙观,甚至与莆田妈祖庙、海外妈祖庙都有进香等宗教往来活动,而当地的精英人群在每年的三月二十三日妈祖诞辰日和九月初九妈祖飞升日的香会上,也都会做一些有庆贺之意的行为。这种庙观之间的相互交往及当地精英的行为往往能在无形中对民众的信仰选择做出一个偏好性的导向作用。第三,当地人群对妈祖神力的深信不疑是连接天上宫与村民日常生活的媒介,也是维系天上宫香火鼎盛必不可少的一个条件。我们在与天上宫的信众团体及庙观管理人员的交流中可以深刻感受到,妈祖的神通广大和予求予给令他们对妈祖产生了极大的崇敬心理,而有关妈祖灵验的各种经验、故事,也使得他们愈加频繁地进行相关的宗教行为。

## 四、结 语

自南宋时期妈祖信仰诞生以来,多个封建统治者在基于国家发展需要的层面对该信



仰采取了有侧重的或褒扬或压制的政策,明清为妈祖信仰发展最为迅速的时期;1911年,清政府被推翻,妈祖信仰随之失去了来自中央政权的支持;1949年,新中国成立,社会发生巨大变化,妈祖信仰日渐衰落;近年来,因保护传统文化的呼声日益强烈,人们对妈祖文化的关注度随之增多,学界也随着出现了一股妈祖文化研究热潮。但是,当前的研究者多把重点集中于中国东南沿海和港、澳、台及东南亚等地的妈祖文化现象研究之上,对于中国内陆地区的妈祖文化现象的研究则相对少了很多,尚有许多空白亟待后续者的补充。

本文对武夷山地区妈祖信仰的发展脉络作了一个初步总结,通观全文,可以得到如下结论:明清之际,随着航运业的发展,妈祖信仰由外来商贾、船工和排工为主体传入武夷山地区;后来,随着社会大环境的变化、航运业的衰微以及移民的逐渐本地化,妈祖信仰日趋衰微。妈祖信仰在武夷山的传播和发展的过程,也是一个被地方改造、接受的过程,在这个过程中,不同的教派、不同的阶层、不同的地区文化都参与到里面来,并在其中留下自己的文化烙印,所以妈祖信仰作为武夷山地方文化系统中的民俗现象,是一种具有深刻的地方知识特征的信仰,而不可能是一种超地方化的存在。

通过了解天上宫的发展历程,我们可以看到妈祖信仰进入武夷山地区的时间、方式与社会大背景,而这不仅仅是对妈祖信仰整体研究的一个补充,更体现了闽南海洋文化与闽北内陆文化的交流与融合过程。妈祖信仰在武夷山地区的成功移植,展现了妈祖文化在多元文化交流时所展现的特殊凝聚力与调和性,对今后中国传统文化的发展走向也具有十分重要的启示作用。



# 武夷山道士“不朽之身”调查

张 敏

武夷山道教文化研究,已有许多成果,其中有关道士羽化后“不朽之身”的研究几乎没有。但这种尸身不朽的传说大多语焉不详,留下很多揣测,因此要做一番较为全面的调查,才能有所发现。笔者2012年5月参与武夷山道教文化考察队,希望能够通过调查对“成仙”道人全蜕不腐的情况和原因做一个大概的梳理。

## 一、武夷山道教中关于不朽全蜕的传说与记载

2012年5月19日,笔者在武夷山天上宫与林清住持交谈中得知在武夷山当地流传有很多关于道士羽化升仙后留下不朽之身的传说。这些传说按照时间顺序整理如下:

宋代,武夷山一位张姓道长在进入武夷山地区修炼,每日采集草药炼丹,后在其居住的崖洞内羽化升仙,但留得完整不朽的全蜕,其栖身的崖洞中还飘逸出芬芳,一时在该崖洞附近流传,成为当地人们争相供奉的仙迹。

明代,在靠近天上宫一带的山崖中有一位来自江西的熊姓道士,其在此处修炼内丹,并在附近山中采药炼丹。后修得仙法,展示给附近居民,将村民家中的大水缸做法嵌入崖壁上,之后在栖居的山崖中仙逝,而尸身保持着升仙时的姿态,并未腐朽,成为当地圣景,为当地居民所供奉。

清代,亦有几位道士在此处进行修炼并得道,同时保留着不朽的尸身,这些传说中的遗迹都藏于武夷山的崖居岩洞中。

其中有关这种传说最晚的是发生在民国时期,林道长言之凿凿,说这些不朽的尸身直到“文革”期间才被焚毁。之前保留的状态良好,身上的衣物完整。尸体在火化之后未有异味。

翻阅相关文献记载时,笔者也发现,此类的记述很多,其中在《武夷山市志》卷三十二宗教第一章道教篇中查到相应的记载,其中著名的道士有:

张仙,晋人(或曰后汉人),至武夷山隐其姓名。《闽大记》记其名淡。有人以为其音与传说中的十三仙之一张湛相重而不取,言其名为垓。在大王峰石穴中坐化。留下尸身不



武夷山的崖葬

朽，背上有白点，手上有杰字。后世有人为其饰服。在风雨中衣饰成灰而肉身完好。明万历年间杨四知为其塑身并设栏保护，遗蜕至清末尚完好。千年不朽，为后世留下了一个难解之谜。

徐熙春，邵武人，原为商人。在城南遇武夷山道士，“遗赠五花草食之，由是绝粒”辟谷。后入武夷修炼，坐化于大王峰东壁，遗蜕不朽，被后人视为神仙。后人还称其地为徐仙岩，屡迎取遗蜕祈祷，求灭水患或求雨。

王广，崇安人，明嘉靖年间学道于水帘洞。励志勤苦，后得异人指授。“每行，人远望之有两身焉。”自择日期洒沐浴更衣，别众端坐而逝，留下全蜕不朽，至清末尚完好。

程良初，歙西人。明万历时居杜葛岩修炼，日织草鞋以市为生。后坐化洞中，经年不朽。乡民以草鞋仙名之，并凿龛置其遗蜕。清文人曾记其“衣朽无存，而皮肉未毁，瞑目趺坐，须发宛然”。

另外清代董天工《武夷山志》记载：“鼓子峰……岩半石罅有虹板、仙蜕，倚崖为屋，名‘石鼓道院’”；“石鼓道院、鼓子庵，岩半飞楼一派，殊高敞，可以远眺溪、山。”<sup>①</sup>可见，在石鼓道院以前，这里已经有修道之人的“仙蜕”，是道人成仙之地。

另有“杜葛岩，在梧桐窠北，其巔可远眺城市。相传昔有杜氏、葛氏隐此山隈。垒石为门，入迳绝幽。又传为姓杜名葛者尝纠乡兵于此，以御山寇，亦名杜葛寨。由石门进不数武，悬崖嵌空，风雨不侵，乃高真燕集之都，曰‘会仙洞’，是为下洞。由兹登蹶，石磴盘折，

<sup>①</sup> （清）董天工：《武夷山志》卷之六《一曲中》，第 833 页。





鸟道萦纡，名曰‘小有洞’，是为上洞。万历初道人程常静建吕仙亭于此，因石为龕，以安仙像，又建会仙楼三间，以祀玉皇诸仙。又傍为云水楼，楼傍夹蜗为静圜室，其炊餐处镌曰‘飞霞岩’。同时，浦城吴司丞中立隐此，勒‘景阳洞天’四字于岩壁，易葛为辖曰杜辖岩，谓路迳幽曲，杜绝车辖也。扁其庵曰‘养恬庵’，为之记。明末邑人邱四可弃诸生而隐，亦居此。岩背有万历时草鞋仙，尝结小屋以居，今遗蜕犹存”<sup>①</sup>。

## 二、对不朽之身形成原因的分析

从上述的访谈记录以及文献来看，所有的这些事情都发生在汉朝以后。道教在东汉后期创立，武夷山吸引各地羽流方士接踵而至，前来修炼。宋、元、明较盛，高道辈出，或辟谷或炼丹或符箓，流派纷呈。有的为民众所崇拜，有的则备受朝廷敬重。因此在武夷山留下了很多关于不朽之身的传说。

但从目前笔者搜集到的这些传说中，可以发现以下几个共同点：（1）这些道士都是在武夷山地区的山岩洞穴中进行修炼。（2）他们在去世之前都有服用过某些药物（自己采集的草药或者丹药）。（3）道士的这些肉身，身后为当地信徒所供奉。

分析这些特征，似乎能够比较好地解释这种“肉身造像”产生的原因。

1. 为什么要选择在洞穴中修炼？《方輿胜览》记载：“升真洞……石壁之上谿旣一室，径数丈而深倍之。洞室之前，悉以黄心木纵横为栈，若可通神仙往来者。洞室之上，又有一穴，横插双木为桥，修可三丈。桥之西壁别开一罅，中有香炉、药瓶之属，可望而不可亲也。洞室之下，裂一隙，其旁鼎存焉。”从这则描述可知，升真洞是方士羽客炼丹求仙之地。此处石壁上的天然岩洞较大，方士羽客以黄心木修栈道与神仙沟通。洞内一罅中还有炼丹用的香炉、药瓶、鼎等器具，反映了原始道教的神仙信仰文化。不过，此时的道教人士所使用的洞穴布置均较为简单，只有一些满足他们或神仙进出的栈道、木桥等构件而已。对于一心寻道无心他物的道人而言，脱离尘世，简事清静无疑是最佳的选择。武夷山的岩洞正是好去处。

2. 从传说和文献的相关记载中，大部分道士都在去世之前均有内服一些药品，草药或是炼制的丹药。道教产生初期发展起伏不定。到南北朝时期，北朝寇谦之，南朝葛洪、陆修静、陶弘景分别对道教进行改造，外丹盛行。在不断炼丹制药的实践中，对某种药物产生的防腐作用有所认识可能性很大。一些丹药，含有较多汞元素的丹药占很大比例，汞元素的超量摄取对于人体本身有很大危害，但有着很强的尸体防腐作用。

3. 道教弘扬之需要。唐代，道教被统治者奉为国教，道教因此兴盛起来。武夷山区的道教文化随着道教在帝国地位的提升而获得很大发展。而在悬崖峭壁等人迹罕至的地方

<sup>①</sup> （清）董天工：《武夷山志》卷之十五《山北》，第902～903页。



炼丹服药得仙则是保持一种宗教神秘性的有效手段。道教在经过南北朝的改造之后,非常注重通过符合风水术的宫观建筑、宗教神灵、科仪法式(斋醮、祈禳等)来宣扬道教信仰、求得神仙显应。如此就有一定的对不朽尸身的需求。

通过对武夷山地区道教人士仙蜕形成原因的分析,笔者认为,仙蜕在某种意义上是道教仪式的产物,作为该地区的宗教象征存在,在不断的口口相传中,成为被人们崇拜的仙迹。武夷山的山崖洞穴,因成功保持这些完好的仙蜕,给本就宜人的景色添上了神圣的色彩。此类不朽的尸骸本身即是一种文化遗产。

### 三、小 结

武夷山地区道教文化源远流长,通过对武夷山地区留存的各种道教遗迹遗物进行分析,可以分析出道教在武夷山一带发展的历史脉络。经过这次短暂的调查,我们发现,在对武夷山道教文化遗产的保护上,人们大多关注的是一些有形的宫观等物质文化遗产,如冲佑观、止止庵、天上宫等,认为这种有形的文化遗产才代表道教文化,或者能够带来直接的旅游经济收益。其实武夷山地区的非物质文化遗产还有相当大的发挥空间,比如笔者此次关注的道士不朽之身,这在其他山中是不多见的。而武夷山地区有此传说和相应的遗迹,确实值得进一步的研究。不过在研究以及后续的开发中应当避免一些旅游景区对传说、民间故事等非物质文化遗产求玄求虚的做法,应本着对历史负责,对道教文化尊重的态度,以扎实的学术研究为基础,构建起一套关于武夷山地区完整的不朽之身的非物质文化遗产构架。



## 从白玉蟾的神化看道教神系的变化

郭晓琳

中国自古以来的造神运动,不断地将日月星辰、地上方物、历史圣贤、得道信徒纳入道教神仙体系中。《礼记·祭法》说:“夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。”根据这个原则,凡是有功于民者,皆被纳入祭祀的范畴。宋代对前贤的崇拜达到了一个高峰,奉祀人神的庙宇遍布城乡。在福建地区,有不少巫师道士,他们在生前被百姓视为法力无边的人物,死后,百姓很自然地认为他们尸解成仙,成为众神中的一员。因此很多历史人物、得道信徒被人为地神化,成为某个特定地区乃至全国的保护神或者专门神。

白玉蟾为南宗第五代传人。“南宗”自他之后,始正式创建了内丹派南宗道教。飞升后封号为“紫清明道真人”,世称“紫清先生”。“真人”在道教神仙体系中,是得道成仙之人。白玉蟾可以说是被神化的典型代表之一,甚至与闽北民间信仰相结合,成了传统信仰中青蛙神的转世神祇。

白玉蟾由民间偶像到道教神仙的演变经历,浓缩了这一时期道教神系的变化过程,这与两宋以来的道教世俗化趋势有着根本的联系。



白玉蟾像



那么,白玉蟾是如何被神化的?

## 一、白玉蟾其人

白玉蟾,本姓葛,名长庚。为白氏继子,故又名白玉蟾。字白叟、如晦、以阅、众甫,号海琼子、云外子、神霄散吏、琼山道人、海南翁、武夷翁。南宋时人,祖籍福建闽清,生于琼州(今海南琼山)人。幼聪慧,谙九经,能诗赋,长于书画,曾举童子科。及长,因“任侠杀人,亡命至武夷”。“师事南宗四祖翠虚子陈楠,九年始得其道,承其衣钵为南宗五祖。内修丹道,外练雷法。”白玉蟾曾在武夷山的止止庵和冲佑观担任住持,广收徒弟,致力于传播丹道。“国醮大典”后,被诏封为海琼清紫明道真人,被尊称为道教南宗五世祖。

白玉蟾在《自赞》三首组诗中,如此描述过自己:“千古蓬头跣足,一生伏气餐霞。笑指武夷山下,白云深处吾家”;“神府雷霆吏,琼山白玉蟾。本来真面目,水墨写绡缣”;“非道非释亦非儒,读尽人间不读书。非凡非圣亦非士,识破世上不识事”。在他的自述里,曾经是神霄府的雷霆吏的他,而今,坠入凡尘,不修边幅,风餐露宿。

## 二、白玉蟾的神化

由于道教本身多而杂以及派别林立的现实,又由于道教历来十分重视神仙信仰,随着时代的发展和传播的需要,吸收、构造和淘汰神仙的活动从来没有停止过,因此,从整个道教史上看,道教的神仙谱系一直是个开放的变动体系,从来没有一个固定的模式。

中古时期的道教更加关注普通民众的日常生活状况和生活质量,从道教神仙体系来说,这个时期,是神仙群体的一次大规模扩展过程。同时,这一神仙群体中许多神仙也是道教重要派别的创始人和代表性人物。

### (一)道教神系列表中的地位

白玉蟾飞升后封号为“紫清明道真人”,世称“紫清先生”。

“真人”一词见于《黄帝内经·素问·上古天真论第一篇》:“上古有真人者,提挈天地,把握阴阳,呼吸精气,独立守神,肌肉若一,故能寿蔽天地,无有终时,此其道生。”

《庄子·大宗师》:“古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深……古之真人,不知说生,不知恶死,其出不欣,其入不距;翛然而往,翛然而来而已矣。”

《淮南子·本经训》:“莫死莫生,莫虚莫盈,是谓真人。”

汉代王逸的《九思·守志》:“随真人兮翱翔,食元气兮长存。”

《旧唐书·玄宗纪下》:“天宝元年……庄子号为‘南华真人’。文子号为‘通玄真人’,列子号为‘冲虚真人’,庚桑子号为‘洞虚真人’。”



“真人”这个名称从最早的形容修道养生的人,随着历史的发展,逐渐扩大词义外缘,被赋予了新的含义。凡存养本性或修真得道之人泛称成仙之人,而成仙得道不仅仅拘束于古之圣人,也包括了平凡之人。

白玉蟾被尊为“紫清明道真人”,说明了他被神化的事实。

## (二)与青蛙神的关系

在民间神灵谱系列表中,白玉蟾被尊为青蛙神,在一些较为久远的道书中依然能够见到这样的记载。俞樾《茶香室四钞》卷二十记载:“元吴师道<sup>①</sup>《敬乡录》云:‘(福州)有玉蟾大王庙,在子城上,时见白玉蟾,形大小不一,威灵甚厉。余疑玉蟾大王庙,乃近世所奉青蛙神之类,而又疑仙家白玉蟾亦即此神。’”

元代的吴师道在《敬乡录》里说了对白玉蟾与青蛙神的关系的推测。在福州的玉蟾大王庙里,供奉着青蛙神,而从庙宇的名号来看,似乎是仙家白玉蟾的神位。南宋灭亡后,元代取而代之。两个朝代从时间轴上看相距不远,因此,吴氏的推测具有一定的可信度。其推测向我们提供了两条线索:第一,在元代,福建北部地区已经有了青蛙神崇拜,而且民众建庙祭拜;第二,青蛙神不再是自然崇拜,而是与白玉蟾这个道教人物相结合,白玉蟾即青蛙神,体现出道教将民间信仰纳入其中的世俗化现象。

然而,旧时福州城的水部一带有一座蛤蟆庵,供奉的是号称“振威将军”的青蛙神。可见,青蛙神对应的历史人物神祇可能不止一人,而认为白玉蟾就是青蛙神的说法只是其中之一。一个自然崇拜的神灵与历史人物的结合,并非是一对一的关系,这说明了道教神系的复杂繁乱现象相当多见。

## (三)庙宇——神化的存迹

武夷山大王峰下的止止庵,观内主要供奉的不是中国道教中的老君,而是中国神仙谱中的白玉蟾,同时白真人祠也不同于其他道观,无墙无壁,仿若一座古亭,身临其中便是巨型岫玉雕刻而成的白玉蟾的雕像,镇殿之宝,价值不菲。在道观中花玉雕的蟾蜍共计98只,一只大蟾蜍背上背着97只小蟾蜍,然而入门后道长言道有99只蟾蜍,(99乃是阳数之最大数)。原来白玉蟾又名白蟾蜍,所以最后一只蟾蜍是白真人祠内的白仙人雕像。这无疑又印证了白玉蟾和蟾蜍之间某种微妙的联系。

此外,定安文笔峰有白玉蟾宫,据传是白玉蟾仙化之地。海南在儋州儋耳山有一座白衣大帝庙,庙中祭祀的正是白玉蟾,据说,上个世纪六十年代“文革”之前,香火曾经盛极一

<sup>①</sup> 吴师道(1283—1344),字正传,婺州兰溪县城隆礼坊人(今属浙江)。生于元世祖至元二十年(1283年),卒年惠宗至正四年(1344年),年62岁。除《敬乡录》外,还著有《战国策校注》、《礼部集》二十卷及附录一卷、《易杂说》二卷、《书杂说》六卷、《诗杂说》二卷、《春秋胡氏传附辨》十二卷以及《兰溪山房类稿》等。



时。福州乌山历史风貌区有座白真人庙,庙始建于明,重修于清。占地面积 500 多平方米,坐北朝南,土木结构,四周是风火山墙,大门上花岗岩横额刻“护道白真人庙”六个大字,上嵌直匾“奉旨祀典”。明清时期香火鼎盛。庙内奉祀南宋时道教白玉蟾仙师神像。然而,改革开放后,由于科学技术、知识的普及,加之城市发展建设需要,这些祭祀白玉蟾的神庙大多或已遭拆除,或香火凋零,或被遗弃,使勘定白玉蟾被神化的直接史料大为减少。可见,白玉蟾作为道教神的神格地位已经在逐渐下降,其影响力远远弱于妈祖、关公、城隍等神祇。

### 三、白玉蟾被奉为神仙的原因初探

两宋以来,福建当地的民众信奉白玉蟾并不全是因为他法术高强,其根本原因在于他救死扶伤、祷雨祈晴,扶危济困,在他死后,人们歌颂其威灵,这体现了中国人的观念,即凡有功德于民则祀之。白玉蟾被神化的事实需要置放到整个社会大背景下进行考量。

#### (一)以谪仙人自居的身世情缘

道教创造了一个五彩斑斓的神仙世界,神霄世界就是天上仙界,白玉蟾自述身世的时候,将自己视为一个因为犯了错而被贬谪到人世间的仙人,即“谪仙人”。在许多诗文中,常常透露出自己对天界的回忆,对被贬谪的无可奈何之感。这样的自我宣传无疑为自己的“仙人”身份造势,在民众的口耳相传中,深化了其仙人身份认同。

白玉蟾的《曲肱诗》表明了自己从天上到人间的经历,他经历了三次被逐出神霄的坠世之行。

第一次被驱逐:“昔在青华第一宫,只缘醉后怒骑龙,倾翻半滴金瓶水,不觉人间雨发洪。玉皇有敕问神霄,谁去骑龙乱作妖,自别雷城一回首,人间天上已相辽。”白玉蟾在神霄天界,因为喝酒醉后骑了飞龙,弄翻了天上的半滴金瓶水,虽然在天上只是半滴,但是下界已然是洪水泛滥,恐怕已经是生灵涂炭。玉皇动怒,亲自责问了事故的缘由,并狠狠地责罚了他,将其贬下凡尘。“谪居尘世意徘徊,炼尽金丹待鹤来,归去神霄朝玉帝,依前令我掌风雷。”白玉蟾被贬人世后,虽然也有过徘徊不甘的时候,但还是选择了面对现实,潜心修炼金丹,最终修成正果,回去朝见玉帝,玉帝也不计前嫌,命令他重新掌管风雷。

在白玉蟾的诗文叙述里,第二次被逐的原因显得有点偶然:“太一天皇谒紫清,翠娥百万拥云軿,当时不合抬头看,忽见天丁叱火铃。我不生嗔怨玉皇,翠娥不复舞霓裳,如何天上神仙女,染污清都一散郎。”神霄仙界的规定是严苛的,仙人们不可以抬头看玉帝旁边的仙女,白玉蟾就是因为无意中抬头看了一眼,不巧被发现,于是第二次遭到放逐。对于第二次被放逐,白玉蟾显得有点落寞,因此并不如上次那样锐意进取,执意回到神霄。“梦断南柯觉昨非,因缘尽处两分飞,寒松空锁翠娥梦。我独于今未得归。玉府官僚无甚人,上皇怜我最辛勤,忽然诏下催归去,猿叫万山空白云。”但偏偏神霄天界缺人,玉皇怜悯他





之前工作勤勉,因此下诏召回天庭。

第三次被放逐的原因更是令人扼腕:“瑶池王母宴群仙,两部笙歌簇绮筵,误取一枚仙李吃,又来人世不知年。”在瑶池王母宴请群仙的宴席上,他错误地取了一枚仙李吃,据此推测,估计神霄有规定,什么等级神仙吃什么仙果是固定的,于是,白玉蟾又被放逐出天庭,来到了人间。不过这次被放逐的时间还不长。“我到人间未百年,恰如顷刻在三天。”以前的事情还历历在目,本来他是雷霆使,“往昔逍遥在太华,朝餐玉乳看琼花,当年身著六铢服,不识人间有苦麻”,既然“做到天仙地位时,三遭天遣落天墀”,那么权且放逐自己“且就人间洞府嬉”。从此,白玉蟾“跣足蓬头破衲衣,闷来饮酒醉吟诗,塵中走遍无人识。我是东华大帝儿”。浪迹人世,他却认为“只有一般输我处,君王未有此清闲”。

当然,白玉蟾也是口是心非。他口口声声说自己暂时在人间逍遥纪念,但内心深处还是想回到那个琳琅的世界。他在《赠陈高士琴歌》中回忆神霄仙界:“太华宫中多白莲,以金为花玉为根。上有琼甲金丝龟,夜吸珠露花间眠。紫琅殿深不可诘,时有火铃飞出入。殿中仙君乘云軿,三千玉娥傍侍立。此般景象犹未忘,所以思念时悲伤。”他时常因为自己无法返回天界而悲伤不已。如他的七言古诗《可惜》:“人间何似神霄府,我今面目蒙尘土。年来无梦到神霄,一度伤怀泪如雨。风前无奈倚栏干,雪里不堪闻杜宇。此情欲谁有谁知,只有春风知我苦。……可惜袖中一卷书,可惜手中一枝笔。南方有人无消息,对花对酒长相忆。”但神霄天界竟然也是“人情淡薄”,白玉蟾所熟悉的那个世界已经将他彻底遗忘在人世间。白玉蟾《赠陈高士琴歌》中就此表达了他的心酸之情:“上界瑶池玉浪寒,凤凰阁下罗千官。紫皇宴坐苍琳宫,岂复知我犹人间。龟台烟冷风萧萧,十万彩女歌云璈。自怜踪迹今尘土,安得金妃复赐桃。青琅真人骑白鸾,日往日复玉京山。不念曾与同僚时,清都绛阙何时还。紫清夫人侍帝轩,朝朝嫣然妙华门。盍思人世此凄苦,金玉玉雁凭谁传。”

## (二)传奇身世口耳相传

道教通过创作新故事,将白玉蟾纳入到神仙体系是自然不过的事情。两宋时期的崇道风气有一个特别显著的现象。崇道者经常编造自己的出身,与神仙相挂靠,从而为自己的出身增加神秘高贵的色彩。在传说中,白玉蟾的出身就颇为传奇。

下世仙人必须经历一个转世投胎的过程。相传白玉蟾出生之时,其母亲梦到食用了一个蟾蜍一般的东西,故生下后名为“玉蟾”。蟾蜍在民间历来都被认为是仙物,它代表着吉祥长寿。陆机《要览》说蟾蜍:“肉芝,万岁聘蛛,头上有角,额下有丹书八字,名曰肉芝。以五月五日取,阴干,以其足画地,即流水,带之于身,能辟兵。”蟾蜍长到一万岁的时候,背上会长出灵芝,经过特殊方法处理之后,具有神奇的辟兵的作用,可以保护自身不受刀剑所伤,也能使手中所持兵器具有神力或者杀伤力。在道教中,蟾蜍是具有神奇色彩的事物之一,传说中,他的母亲梦到蟾蜍,似乎在暗示着白玉蟾与道教不可切割的渊源。

还有一个关于白玉蟾出身的不同版本。清代彭竹林《神仙通鉴白真人事迹三条》里记



载,他的母亲“梦道者以玉蟾蜍授之,是夕产子,母即玉蟾名之以应梦”<sup>①</sup>。因为道人以玉蟾蜍相赠,他的母亲才产下他,这样的传说暗示意味更浓。后来的《广东通志》、《祁阳县志》都持此说。

一般而言,重要道派的创始人、在宗教理论或者修炼方面具有重大影响的道教人物通过神仙传说和通俗文学的宣传,更加声名显赫,成为道教经典宣传的神仙人物,而各种有关他们成仙事迹的故事也在教内教外流传。关于白玉蟾身世的传说故事经过口耳相传,越发蒙上了神秘的色彩,这是促使白玉蟾神化的手段之一,梦来得真切,却又无从考证,无从检验,这正符合了神化的需要。从人到神的过程中,在很大程度上借鉴了文学手段来体现,而口头文学的作用尤甚。文学与道教对民间宗教信仰的改造和吸收确实存在着某种互动关系。

### (三)洞天福地孕育仙人气质

东晋道士葛洪认为:“上士得道,升为天官;中士得道,栖集昆仑;下士得道,长生世间。”<sup>②</sup>根据这样的神仙分级理论,神仙有不同等级,居于不同的仙境。道教仙境其实分为了三个系统,即天上仙境、海中仙山和地上洞天福地。<sup>③</sup>道教的洞天福地说认为在凡世的名山之中,也存在一个完整的神仙境界,那就是洞天福地。这种学说是道教与神秘地理说、古代神话相结合的一种神秘理论。《春秋说题辞》曰:“山之谓言,宣也。含泽布气,调五神也。”《礼记》则称:“夫山,一拳石之多,及其广大,草木生之,禽兽居之,宝藏与焉。”<sup>④</sup>《韩诗外传》说:“夫山者,万人之所瞻仰也,草木生焉,万物植焉,飞鸟萃集焉,走兽伏焉,四方益取兴焉。”<sup>⑤</sup>道教的洞天福地说更多反映了古人对崇山峻岭的崇拜。

洞天福地就是地上仙山,包括了十大洞天、三十六小洞天和七十二福地。武夷山位于福建与江西的交界处,属福建省崇安县(1989年撤县设市),为道教名山。唐司马承祯《洞天福地记》载其为道教三十六小洞天中之第十六洞天。武夷山凭借其得天独厚的修炼条件,成为名满天下的道教圣地。从地理环境而言,武夷山云雾缭绕、景色宜人,自然具备了仙山的气质。从自然资源上看,武夷山有丰富的药材资源,为修炼者就地取材,制作仙丹药丸提供便利。此外,武夷山上诸多的神仙传说,为其仙境化创造了许多美妙的想象。

在武夷山定居期间,白玉蟾住在冲佑观,“武夷结草二年余,花笑莺啼春一壶”。冲佑观原来也叫武夷宫,唐朝天宝年间(742—755年)在武夷一曲洲渚上兴建的。葛洪在《抱朴子内篇》说:“正神在其山中,其中或有地仙之人。”<sup>⑥</sup>名山出仙人,白玉蟾在武夷山中修

① 周伟明、唐玲玲、安华涛点校:《白玉蟾集》,海口:海南出版社,2006年,第15页。

② 王明:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1980年,第67页。

③ 苟波:《道教与明清文学》,成都:巴蜀书社,2010年,第1页。

④ (唐)欧阳询:《艺文类聚》第一册,上海:上海古籍出版社,1965年,第121页。

⑤ (汉)韩婴:《韩诗外传(附补逸/校注拾遗)》第一册,北京:中华书局,1985年,第38页。

⑥ 王明:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1980年,第76页。



炼,在民众眼里,自然有可能就是山中的仙人。广大民众将白玉蟾神仙化暗合了他们对武夷山出仙人的期待。得天独厚的地理条件,为白玉蟾由人间偶像向神仙的转化提供了重要的条件。

#### (四)施药救人体现道教神仙的“救济性”特征

神仙的“救济性”是指神仙以神奇的力量来实施“道”的法则,对民众实行救济和援助。这实际上也是道教神仙形象的主要特征之一。《云笈七籤》卷四十五《秘法诀要·修真旨要》说:“道者,虚无之至真也,术者,变化之玄伎也,以术以济人。”道教神仙,是“道”的象征和“术”的实行者,自然具有“济世救人”的特殊使命和责任。爱民护民,会以道术治病救人的人,无疑会受到普通民众的极大欢迎和崇拜。<sup>①</sup>

白玉蟾师承陈楠。陈楠修道成功,一心要救济别人,经常用土掺符水,捏成小丸,治病救人,无不灵验,人称“陈泥丸”。嘉定六年(1213年)陈楠离开罗浮山,来到临漳地方,在这里“翠虚假水解于临漳,复出于武夷,悉受诸玄秘,先生尽得其旨”<sup>②</sup>。这里的先生指的就是白玉蟾。陈楠到临漳地方假装“水解”,在武夷山一带又出现,将自己所学的道教玄学秘术,无一保留地传授给白玉蟾,而白玉蟾也都全部掌握了。“尽得其旨”指的是什么?当然包括内丹与雷法,此外,应该还有一些医学方面的知识。因为这之后,白玉蟾披发装狂,开始了漫游的经历,所到之处,救死扶伤。“人有疾苦,或草或木,或土或炭。随所得予之,饵者则愈。”<sup>③</sup>这与陈楠治病救人的方法,换汤不换药。白玉蟾的慈悲心肠和颇为神奇的救病术在当时的社会上广泛传扬,他的高尚道德和济世情怀也被世俗描述成神仙的品行。

#### (五)祈雨术与国醮活动彰显道教神仙的神秘道术

气候是影响中国古代农业最关键的因素,道教产生之后,神仙就自然而然地成为了民众心目中抗拒自然灾害的希望所在。为了祈求风调雨顺,农民在不同时节、场合都要举行各种活动,以求神灵保佑,一旦久旱不雨,或者淫雨成灾,农民最常用的方法就是向神祷告和使用祈雨的巫术。所以,用道术制服自然灾害的神仙群体也受到了民众的特别青睐。

宋朝廷规定:各地守令遇到自然灾害,都要到庙中祈仙。因此,上自君王,下至百姓,每逢天旱,都会有祈雨活动,祈雨灵验,天降大雨,解除旱灾,风调雨顺,也就天下太平。所以,我们现在翻阅宋人文集,多有《祈雨》、《祈晴》之类的文字。

宋元以来,以内炼为根本,以符咒等术役使雷部诸神来伏妖灭魔、祈雨止旱的道术在道教内部已经被广为接受,成为影响巨大的新的道教法术。神霄雷法就是其一,其作用是

① 苟波:《道教与明清文学》,成都:巴蜀书社,2010年,第199页。

② 周伟民、唐玲玲、安华涛点校:《白玉蟾集》,海口:海南出版社,2006年,第12页。

③ 彭耜:《海琼白玉蟾先生事实》,周伟民、唐玲玲、安华涛点校:《白玉蟾集》,海口:海南出版社,2006年,第12页。



役使雷电、呼风唤雨。白玉蟾的雷法理论得到了应验,根据彭耜《海琼玉蟾先生事实》记载,丙子年(1216年)春,天气干旱,一些道士诵木朗咒以求雨,但没有应验。白玉蟾为之订正之后,求雨得雨。

丙子年是嘉定九年,《木朗祈雨咒》后柳志通作了一个补充说明:“唐宋以来,皆诵木朗咒祈雨,然旧本错误颇多,白紫祖师特为改正,并加注释,诚心持诵,其感应必矣。唯咒本,世间不多概见,壬戌秋,于道藏全书白真人集内,得此咒本,敬付梨枣,以公同志。”

《木朗祈雨咒》背后附有张天师、董仲舒祈雨科仪节录的《祈雨简便科仪》,其中的神仙供奉牌位是:风云雷雨尊神之位;木朗太乙三山行雨神仙之位,居中;紫清白祖仙师之位。这里的紫清白祖仙师,就是白玉蟾。这也印证了后世把白玉蟾当做祈雨的神仙供奉,是符合白玉蟾的实际情况。在白玉蟾的诗文中,有许多跟祈雨有关的记录。如《龙虎山祈雨早行有作》:“两三条电复无雨,六七点星微上云。鞭起卧龙我骑去,挥戈叱问五雷君。”又如《祈雨伏虎庵》:“梵相无言旱气奢,三农无饭欲蒸沙。俊头香穗成禾穗,麈尾天花化雨花。”

白玉蟾的祈雨活动想必也赢得了很多的夸赞,如《祈雨歌》里说的:“天地聋,日月瞽,人间亢旱不为雨。山河憔悴草木枯,天上快活人诉苦。待吾骑鹤下扶桑,叱起倦龙与一斧。奎星以下亢阳神,缚以铁札送酆府。驱雷公,役雷电,须臾天地间,风云自吞吐。因火老将擅神武,一滴天上金瓶水,满空飞线若机杼。化作四天凉,扫却天下暑。有人饶舌告人主,未几寻问行雨仙,人在长江一声橹。”白玉蟾的《祈雨歌》里说,因为人间干旱,天上神仙自顾快乐,不睹人间辛劳,他驾鹤下人间,实行雷法,驱使雷电风云,取来天上神水,化作云雨,布施人间。而当有人询问谁是行雨仙时,他自飘然而去。

还有一例关于白玉蟾施行雷法的记载。彭耜《海琼玉蟾先生事实》:“乙亥冬,武夷詹氏之居,火光坠其家,延先生拜章以禳之,已而大书一符于中庭,是夕闻户外万马声,有呼云火殃已移于延平某人家,验之果然,信慕者益众。”这是嘉定八年(1215年),白玉蟾在武夷山,成功地将大火转移,这是目前为止所知道的白玉蟾最早的雷法实践活动。这次之后,信仰他的信徒越来越多。

嘉定十一年(1218年)的国醮活动更令白玉蟾的名气广为传播。是年春,白玉蟾游江西西山,“适降御香建醮<sup>①</sup>于玉隆宫,先生避之,使者督宫门力挽先生回,为国升座,观者如堵”。国醮上,“有神龙现于天”。彭耜对神龙出现的描述很简单地带过,根据后世的推测,可能这只是像神龙一样的云朵。但宋代人可不这么想,神龙毕竟是神物,不能轻易所见,如今在国醮上看到,真是大吉大利。钦差马上“俱表以闻”。宁宗皇帝看到奏折后,龙心大悦,“有旨召见”。西山国醮结束之后,白玉蟾可谓名满天下了。由于国醮的空前胜利,皇帝欲召见白玉蟾。哪知白玉蟾竟然躲开了,“遁而去”。

当时的人们认为:皇天或者上帝不可能直接对人间进行管理,他要行使雷法的权力

<sup>①</sup> 醮是指陈设果脯酒品祭祀天神星座的礼仪。国醮,是国家举行的祭祀活动,具体的仪式是:夜中,于星辰之下,陈设酒脯饼饵币物,历祀天皇太一,祀五星列宿,为书如上章之仪以奏之,名之为醮。



下放给某些合适的人选,由他们代表上天役使鬼神祛除灾异。具体说,就是祈晴祷雨、召雪兴云、摄呼雷电、驱风降雹、封山破洞,降妖除魔、驱邪治病、为民请命、遣逐旱蝗、显现报应等。总之,就是替天行道。<sup>①</sup>而白玉蟾会行云布雨,潇洒自在的做派当然赢得百姓的青睐。自然而然他被认为是上天派来行使雷法权力的神人,是替天行道的仙人。

#### (六)自撰神仙封号造势

白玉蟾建立新教派南宗,被人尊为“南宗五祖”。南宗是一个以传行内丹为主、兼传神霄系雷法的教派。他广收徒弟,并按照一定的模式组织起来,嘉定十一年(1218年)十月,白玉蟾率领众弟子上《传度谢恩表文》,乞请神霄玉清真王准其传度授以雷部神职,白玉蟾此时已经有了神职,称作:高上神霄玉清府雷霆令统五雷将兵提领雷霆都司鬼神公事。

白玉蟾在武夷山时期,还曾主持过一次传度仪式。传度法会呈上的四篇章文朱表,白玉蟾的法职有所不同:

《修真十书武夷集》卷四十七所收录的《雷府奏事议动丹章》、《表奏法坛传度首过谢恩朱章》、《法曹陈过谢恩奏事朱章》、《忤谢朱表》中,白玉蟾署名的法职包括雷术和受籙的法位,他自称上清大洞宝籙弟子、上清大洞经籙弟子,表明他具有最高的上清法位。

可见,白玉蟾通过自撰神职,有意无意地引导了舆论的导向,为民众认可他的“谪仙人”身份造势。

#### (七)神秘遁化添疑云

尸解术是早起道教信奉的一种弃肉体而去的成仙方式,尸解者或白骨如玉、或紫包洁洛、或化为杖、或化为履、或未殓失骸、或衣在行去。上清派认为尸解并不是真正意义上的死,是得道道士暂时游于太阴。水解是尸解的一种。

彭翥竹林所整理的《神仙通鉴白真人事迹三条》里提到,白玉蟾东游杭州的时候,与人泛舟西湖。“酒酣坠水,舟人惊呼援溺,玉蟾出水面摇手止之而没”,但又“复见于海丰县,后至姑苏咏梅未竟”。彭粗点明:“绍安己丑冬,或传先生解化于吁江。”

白玉蟾是何时水解的,尚是一个有待考证的历史难题。不可置疑的是,道教信徒们撰写了诸多关于白玉蟾遁化的故事,势必为白玉蟾的神化增添了几许神秘的色彩。

#### (八)民间信仰与道教相结合的产物

民间信仰,是相对于有文化、有经文的宗教而言的,它以不识字的民众百姓为主要参与者,无需信奉者熟读经文,掌握祈祷的知识,是普通民众的宗教。闽北青蛙神信仰就是民间信仰的一种。

<sup>①</sup> 安华涛:《孤鹤驾天风——南宗五祖白玉蟾》,海口:南方出版社,2007年,第174页。



闽人祭拜青蛙神由来已久,民间传说青蛙神有以下几个特点:(1)青蛙神法力无边。“祀者至庙,蛙或作匣上,或据案头,或在梁间,或一,或二,或三,变化无定。土人水旱疾疫,祷之辄应。”(《述异记》)(2)青蛙神是善神。“所至之家,必多喜庆,若止庙社官衙,亦主地方安稔。”(《闽杂记》)(3)青蛙神是天使,富有灵性,它的出现预示着好运降临。“见一虾蟆,俯于地,高书尺,有解曰:夫虾蟆月中之虫,亦天使也。后数日,果拜中书侍郎平章事。”(《太平广记》)(4)人的灵魂可以附在青蛙身上。“尝有虾蟆至县厅,向(彭)庭坚鸣(冤)。祝之,遣人随以出,果得一尸。盖其妻有外私而害之也,遂正其罪。”(《八闽通志》)<sup>①</sup>然而,青蛙神作为民间信仰中的专门神,其中一个主要的职能,就是祈雨止旱,庇佑丰年。这可能与青蛙和农业生产的关系密不可分相关。青蛙出现之时,正是开春布种之际,每当雷雨来前,青蛙总会呱呱叫,有所反应,因此将青蛙神定位为庇护农业生产、保证风调雨顺的职能神是说得通的。

道教教义承认万物皆有灵性,皆有道性,这一点和民间信仰是相通的。这是一切众生悟道修道的基础和成仙的内在依据,物和人一样,只要修炼得道都可以成为神仙,正是由于这样的观念下,物可以转化为人鬼,人鬼可以进化成神仙,这就为各种自然神灵和民间神祇进入神仙队伍大开方便之门,使得神仙队伍不断地发展壮大。《宋史》对福建民俗的评价是“信鬼尚祀”,事实确实如此。

白玉蟾是道教仙灵,同时,也是闽人青蛙神崇拜的产物。道教的仙灵成千上万,能使人们在众多神灵中认识白玉蟾的,也正是他们与蟾蜍之类动物的关系有着某种奇妙的关系。首先就姓名而言,“白玉蟾”三个字就与青蛙(蟾蜍)产生了直接的关联,具有强烈而明显的暗示作用。结合民间信仰,暗示白玉蟾就是青蛙神的转世之身。其次,后世基本上都将白玉蟾当做能呼风唤雨、保佑庄家收成的神祇来祭祀。这一点职能与青蛙神相类似。这也是白玉蟾填充了青蛙神的神仙职能的最根本基点。就这样,从民间信仰中获得青蛙崇拜原型,加以填充对应,使本是民间崇拜中的动物精灵,以白玉蟾的形象为代表,进入到了道教神谱。

结合白玉蟾的诗文自述,我们甚至可以大胆猜测将白玉蟾神化的民间信仰逻辑:青蛙乃道教吉祥之物,修炼得道,转世为人,人修道成仙,在神霄界任雷霆使,经由三次被贬谪,三下凡尘。最后一次转世为白玉蟾,仙人的原型是青蛙,因此,白玉蟾再次得道成仙,重返神霄仍称青蛙神。白玉蟾在民间信仰中被尊奉为青蛙神,这体现了道教世俗化的趋势,是道教与民间信仰相结合的产物。

总之,白玉蟾的神化,是经由他本人、道教信徒、民众、政府力量相互推动而形成的,白玉蟾作为青蛙神进入道教神仙体系,一方面丰富了道教神谱,另一方面,其地位也得到了提升。

<sup>①</sup> 徐晓望:《福建民间信仰源流》,福州:福建教育出版社,1993年,第67页。





## 四、从白玉蟾的神化看道教神系变化的基本特点

### (一) 社会性

道教神系变化的根源在于道教世俗化。道教世俗化的现象由来已久,但是这一趋势却是在宋元时期趋向突出。白玉蟾从一个道教信徒到人间偶像,再到神仙化,与民间信仰中的青蛙神相结合、相对应,正是道教世俗化的体现。这一时期,道教神仙观念经历着前所未有的变化,这是与当时的社会形势和社会环境相适应的结果,也是道教得以在一种崭新的社会环境和信仰背景下继续保持其独特的社会影响力的重要原因之一。

### (二) 实用性

道教世俗化下的神仙观念有较为广泛的内涵,民众对神仙信仰基本上抱着实用主义的态度。神仙除了助人成仙的“传统职责”之外,还担负起民众生活日常保护神的职责,细化到各行各业、气候、水文、地理、天文、山川、草泽等方面,体现出实用性的特征,并渐渐侧重职能神的地位。这些职责相对固定,从而使道教神仙具有一定的社会分工和特殊的职业化特征。由于白玉蟾有呼风唤雨的神奇道术,因而庇护农家风调雨顺便是白玉蟾封神后的主要职责所在,后世对白玉蟾的崇拜更多是将其作为一个祈雨神来敬奉的。宋元明清时期的统治者对宗教的态度直接导致了大量的民间神灵因为受到统治者的青睐和重视进而进入到道教的神仙体系。如妈祖、蚩蚩神刘猛将军等。

### (三) 平民化

道教的世俗化,使道教神仙具有更多的人性因素和平民意识,导致了道教神仙形象的多样化、复杂化与宗教特征的边缘化,使得在民众中具有影响力的许多民间神祇、地方神灵,能以最大的幅度和最方便的手段,进入道教神仙体系。神仙不再是高高在上的创世群体,白玉蟾是万千道众的一员,是民众的“身边人”,体现了“人人皆有道性,人人皆可修炼得道”的道学教义。

### (四) 发展起伏性

自古以来,从统治阶层到民间,由于道教世俗化带来的造神活动层出不穷。以福建省为例,颜章炮对明人何乔远的《闽书》中《方域志》、《方外志》和《灵祀志》所记载的福建各地造神运动做了一个统计,共有 263 起,所记载的造神时间,上起两汉,下至明代万历年间。而这其中,在唐朝以前的,有 26 起,唐代 66 起,五代有 47 起,宋代 71 起,元代 7 起,明代 3 起,年代不明的有 43 起。这显示出了福建地区造神运动在时间上的高峰期,是从唐朝后期开始,至宋代为止的。宋之后,基本上各路神祇保留着宋时的框架和体系。<sup>①</sup> 白玉蟾的

<sup>①</sup> 杨晓红:《宋代民间信仰与政治控制》,成都:西南交通大学出版社,2010 年,第 69 页。



神化,正是造神运动中的产物之一,只是具体何时被正式尊为神仙、通过官方或者民间正式的方式确认其神仙地位的,尚待考证。

### (五)不统一、不稳定性

如上所述,道教神仙职责的规定使神仙除了其“全能性”特征之外,也具有了实用性,以达到对不同层次、不同类别、不同职业、不同性别、不同地域、不同宗教需求的民众发生作用的目的。然而中国民间的神仙数量难以计数,“各种自然势力,各有专神,如疾病,富贵,战争,死,生,镇,村,商业,山,海,湖,天,地域,日月星辰,路以及无路之地方,雷,身体各部器官,凡事物之可以知觉识别者莫不各有其神”<sup>①</sup>。后期纳入道教体系的神仙侧重点不同,应对的面太广,可能导致出现一个民间信仰对应诸多道教神仙、或者一个道教神仙身兼数职的局面。如白玉蟾的神化过程中,与青蛙神的对应,并非是一对一的关系。

## 五、结 语

从白玉蟾被逐渐神化的进程来看,他无疑是在自己、民间、统治者以及道教的共同推动之下,逐渐被神圣化的。这个神化过程,可以折射出道教神系变化的特点,而道教神系的变化,究其根本原因,是在道教世俗化的推动之下变动的。

首先,道教神仙的地位不是固定不变的,随着时间的推移和社会需要的改变,古代信仰中的神仙可以人格化,民间信仰的小神也可以上升为道教大神,当然也存在一种可能,就是道教神的逐渐没落,地位下降,甚至很少人提及。

第二,道教神的神格地位的演变是根据其功绩的大小,凡是有功于民者皆祀之,但祭祀的规格等级要看道教神对民众所能做出的贡献。

第三,中国的民间信仰具有极其强大的包容性和功利性,因此它对于来自各方面尤其是道教正统宗教中有用的思想、信仰都加以吸收,把道教的一些神仙都归入自己的崇拜对象。而道教为了扩大影响,吸引更多的信徒,自然也不会忽视平民这一占据社会人口最大比例的人群,其笼络手段之一就是不断把民间信仰中声望较高的神纳入自身信仰体系中。

第四,政治力量的干预对道教神的兴衰也起着不可忽视的作用,封建统治者会通过赐额、封号等方式,来扩大道教神的影响。

总之,以白玉蟾的神化为例的道教神仙体系的变化,是道教世俗化的产物。在宋元明清民众心中,更加注重神仙的实用性、灵验性,对神仙“求啥得啥”的心理期待更加明显,在这样的社会心理的引导下,道教神仙走出了“修仙引导者”和“长生不死”较为单一的宗教角色,在其原有形象中接纳更多的社会角色,融入更多的社会功能和社会职责。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《中国年鉴》,北京:中华书局,1952年,第1975页。

<sup>②</sup> 苟波:《道教与明清文学》,成都:巴蜀书社,2010年,第213页。



# 白玉蟾内丹养生思想及其现代价值

胡瀚霆

白玉蟾是南宋著名丹家,金丹派南宗实际的创始人,在宋代道教发展史上占重要的历史地位。本文拟对白玉蟾的内丹养生思想做一番探讨。白玉蟾的内丹炼养理论以性命双修为主臬,主张先性后命的修炼次第,提出“法法皆心法”的心法思想,主张大隐居廛市,在人伦日用中体道修炼。在探讨白玉蟾内丹养生思想的基础上,本文结合当代社会的实际情况,从个人与社会两个方面探究白玉蟾内丹养生思想的现代价值,并对白玉蟾内丹思想的弘扬提出几点建议。

## 一、白玉蟾内丹思想研究综述

白玉蟾思想广泛复杂,随着国内外道教学研究热潮的兴起,越来越多的目光投向白玉蟾,并取得了不少的研究成果。对于白玉蟾的生卒年月、内丹养生思想、雷法思想、科仪法术思想及其文学艺术等方面都有很多研究。由于本文主要论述白玉蟾的内丹养生思想,在此就主要总结其内丹养生、雷法方面的研究成果。

在白玉蟾的内丹思想方面,四川大学许伟博士的《白玉蟾融通三教之内丹性命思想论析》认为融通三教是白玉蟾内丹性命思想的最突出特征之一,此文从援儒入道,尽性了命而穷理、摄禅融老,炼形明心以合道、以道为本,融通三教成就性命之功三个方面对白玉蟾融通三教的内丹性命思想进行了论析。作者认为对于儒家,白玉蟾在内丹阐论中自如汲取儒学之理论及方法,以天理人欲之辨,穷究丹道性命之原理;对于佛学,白玉蟾首先肯定禅宗心性之学的方法论价值,大方摄取而融进内丹修炼实践之中,并直接采用其思想范畴解纳内丹心性理论。但另一方面,白玉蟾又肯定内丹学性命双修的圆满境界,批评禅宗孤修心性的虚无游离本质,表现出坚定的判教立场,白玉蟾内丹性命论之融通三教,其实质是站在本体论的高度,强调儒释道三教的同一性,力图从更广阔的思想空间中萃取多种营养为己所用。

许伟在《白玉蟾内丹思想研究——兼及白玉蟾雷法》一文中分析白氏内丹的理论渊源、基本理论、修炼方法和思想特点,同时论及与其内丹紧密联系的雷法思想,认为白玉蟾



内丹学的基本理论主要体现在他对性命、鼎炉、药物、火候等问题的论述上,并创造性地提出心即丹道理论。作者认为白玉蟾雷法的内炼思想与其内丹思想紧密相关,从其理论层面看它实际上和内丹学有着共同的哲学基础。

海南大学人文传播学院安华涛的《白玉蟾与神霄雷法》首先讨论了白玉蟾内丹与雷法的师承关系,他认为白玉蟾得陈楠内丹与雷法真传,并对雷法的传承做了重大贡献。其次,梳理了白玉蟾的雷法实践,为信众禳灾、传授雷法、组织教众、设坛立靖。最后论及白玉蟾对雷法理论的厘清与阐发。作者认为白玉蟾在推动南宗发展的同时,也促进了神霄雷法的发展,奠定了自身在雷法发展历程中的重要地位。

台湾学者廖文毅《白玉蟾内丹与雷法之融合》认为白玉蟾内丹与雷法的融合是顺应时代趋势而开展。两宋之际,三大符箓派的发展遇到了瓶颈,极思改革,内丹正好提供了改革的契机,于是促成了符箓派雷法吸收内丹理论之风;而金丹派南宗从张伯端开始,受到单传之限,发展迟缓,及至陈楠引进雷法,白玉蟾广收门徒,促成了南宗兼传雷法之尚。其内丹与雷法的思想内核,表现在道、法、心三方面,且统合于心,主张“即心是道”、“法法由心生”、“丹者,心也”,心既是人的主宰,也是人与宇宙万物融为一体的关键。另外向为丹家所秘的“玄关一窍”,若能善加利用,便成为其内丹与雷法融合的一条蹊径。有关内丹与雷法融合的实况,在“雷法融入内丹”方面,白玉蟾将传统炼丹的“积功累行”思想与强调济世救人的“雷法”相互结合,既可摆脱世人对南宗丹法只重个人的误解,又可与当时的符箓派雷法世界接轨。在“内丹融入雷法”方面,白玉蟾借用内丹的“内炼之道”去充实雷法的“坐炼工夫”,让雷法更有理论依据,同时让人的身、心处于高度的和谐状态,以达成一炁流通,元神万化的终极境界。

有关于白玉蟾内丹、雷法思想研究的文章还有不少,由于篇幅有限,在此就不多做论述。综上,以往学者对白玉蟾的内丹雷法思想有一定的研究,但是都只是对白玉蟾丹诀雷法的来源或其中的观点做文本考据、学术讨论,并没有结合当代社会的现实做一些探索,本文主要提炼出白玉蟾的养生思想主旨,并进一步探索其现代的价值,对白玉蟾养生思想主旨及其现代价值的弘扬做初步的探讨。

## 二、白玉蟾内丹养生思想主旨

白玉蟾南宗教派中秘传有九鼎金铅砂汞之书、太乙刀圭火符金液之诀、紫霄啸命风霆之文,对道法多有发明。从师承来看,“白君得之陈泥丸、陈得于薛道光、薛得于石泰、石泰得于张平叔、张得于刘海蟾、刘得于吕洞宾”<sup>①</sup>。这一传承关系表明,白玉蟾的丹道养生思想是金丹派南宗丹道思想的承续。但白玉蟾作为南宗教派的实际创始人,其内炼养生思

<sup>①</sup> 《白真人集》卷六,《道藏精华》第十集之二下册,第1152页。



想又有其独创和特色之处。



止止庵白玉蟾祖师殿

### (一)人之三宝“精、气、神”

传统中医认为精、气、神是人体生命活动的根本。内丹家亦视此为炼丹的药物，称之为人体“三宝”。精、气、神在内丹学中有先天、后天的区别。白玉蟾在《必竟恁地歌》中对精、气、神三者都作了先天与后天的区分，“人身只有三般物，精神与炁常保全。其精不是交感精，乃是玉皇口中涎。其炁即非呼吸炁，乃知却是太素烟。其神即非思虑神，可与元始相比肩”<sup>①</sup>。

白玉蟾在前人的基础上明确提出三宝说：“夫人身中有内三宝，曰精气神是也。神是主，精气是客。”<sup>②</sup>白玉蟾继承前人而又有所发展，他对三宝的内涵性质作出更加精深的阐释，并对三者之间的关系加以详尽辨析。首先，延续丹家对先天元气的重视，他也强调以“先天一气”作为修丹之大药。“先天一气今常存，散在万物与人身。花自春风鸟自啼，岂知造物天为春。百姓日用而不知，气入四肢徒凋零。松竹虚心受气足，凌霜傲雪常年青。况人元神本不死，此气即是黄芽铅。老者可少病可健，散则可聚促可延。心入虚无行火

<sup>①</sup> 《道藏》第4册，第783页。

<sup>②</sup> 《海琼白真人语录》，《正统道藏》第55册，第658页。



候,内景内象壶中天。”<sup>①</sup>

白玉蟾认为元气为生命的本原,人和万物的有形生命都是由此生成。人与物不同之处,在于人有元神。人体之中,元神常存,而元气却在不停地从体内外驰散佚,但在元神的主宰之又下可以获得元气的复归。白玉蟾指出,懂得此理之后,就应当固精凝气,勿使本有的元气亏损。如果人体内真一之气漏尽,则生命也就走到了尽头,空留元神无所依怙,“忘抑家珍向外寻,百年固个阴灵鬼”<sup>②</sup>。

其次,内丹学所谓的精就是指人身的精微物质,认为它是人体生命的根本,对人的繁衍、发育成长乃至整个人体生命的维持都有不可缺少的作用。白玉蟾认为,与神气一样,身体之“精”也要有先天后天两种区分,而内丹所炼化之精是先天之精,称作先天“元精”。他指出炼丹的“元精”与被当作“秽物”的“交感精”是完全不同的,当是人禀受先天真一之气而留存体内的流质能量,所以称为“元精”,“元精”是“元气”在人体内所依据的载体,是内丹“炼精化气”丹法工夫物质基础。

再次,关于先天后天之“神”,“先天之神”即元神,可以理解为与人身的控制支配能力有关的人心里最深层的那种本能意识,可以说是人体真正的“自我”;而“后天之神”则是人在后天的发育成长过程中通过学习而逐渐形成,反映人对外部世界和人自认的认识以及人的需求和欲望,即思虑之神。白玉蟾十分强调“元神”的主导作用。“神则火也,气则药也。”<sup>③</sup>神即是炼丹时的火候,整个内丹的修炼过程是:炼精化气、炼气化神、炼神还虚,但不同的阶段有不同的侧重点,“炼精化气”的阶段重点在“精”,“炼气化神”阶段的重点在气,“炼神还虚”阶段的重点在“神”,但每个修炼阶段的控制都统摄于“元神”。

对于精、气、神之间的关系,白玉蟾指出三者必须融合一处,才能结合成金丹。他说道:“但知即日动止间,一物相处常团圆。此物根蒂乃精气,精气恐是身中填。岂知此精此神气,根于父母未生前。三者未尝相返离,结为一块大无边。”<sup>④</sup>“一物”、“一块”意指以元神运炼精气,形成元神与元气相互交融的状态,经过合三为二、合二为一,达到性命圆融的原始混沌状态。

## (二)性命合则长生

性命问题在内丹学中非常重要。命,就是生命,指那些具有生活特征的存在物。“性”倾向于指人的一般心性,即人的精神意识。

### 1. 性命与神气

性命与神气是一对密切联系的范畴。内丹学中常以“神气”论“性命”。白玉蟾说:“心

① 《海琼传道集》,《正统道藏》第55册,第721页。

② 《海琼白真人语录》,《正统道藏》第55册,第693页。

③ 《海琼问道集》,《正统道藏》第55册,第705页。

④ 《上清集》,《正统道藏》第7册,第654页。





者气之主,气者形之根,形是气之宅,神者形之真,神即性也,气即命也。”<sup>①</sup>“神是性,性属离,坤之中阴;气是命,命属坎,乾之中阳。”<sup>②</sup>用“神气”来解释“性命”,“性”和“神”都是属于人的精神层面;在道教有“命是精气”的说法,“命”和“气”同属于人的肉体层面。

## 2. 性命双修

白玉蟾的内丹炼养理论以性命双修为圭臬,他认为丹道的修炼必须是性和命的双修双成,强调“性与命合则长生”,他所谓的长生,即是无形之真性寓于有形之永命,也就是要达到性命双全的境界。他说:“性命之在人,如日月之在天也。日与月和则常明,性与命和则长生。命者,因形而有,性则寓乎有形之后。”<sup>③</sup>性命是体用的关系,互为表里,缺一不可,“性与命,犹日月也。日月即水火也。火者,离象也,惩忿则心火下降。水者,坎象也,窒欲则肾水上升”<sup>④</sup>。他强调内丹道的双修功夫,对于单修性或单修命的做法提出强烈批评。他认为禅宗只修“性”不修“命”,禅法虚无缥缈,华而不实,对于禅宗的“顿悟成佛”,白玉蟾称其为“鬼仙”。因为在他看来,只有归附于有形之命的心性才有其价值,才能真正发挥其用途。而一度流行的房中、服气、吐纳、守视、吞津、存想诸术,唯以苟延生命为至要,白玉蟾则直斥之为“旁门”之术。如他在《翠虚吟》中借泥丸真人之口指出:“如斯皆是养命方,即非无质生灵质”,“此皆旁门安乐法,拟作天仙岂不难。”<sup>⑤</sup>

## 3. 修性和修命的先后次第问题

既然白玉蟾强调内丹修炼不能只修性或只修命,必须性命双修,那就出现一个问题:先修性还是先修命?

对此,南宗主张先命后性,北宗一派则主张先修性后修命。白玉蟾十分赞同从修习命功为入手,即“先命后性”,他是从修道入门的难易角度来考虑的。他在《玄玄秘论》中说道:“惟此无一字,包诸有而有余,生万物而不竭。天地虽大,能役有形,不能役无形;阴阳虽妙,能役有气,不能役无气;五行至精,能役有数,不能役无数;百念纷起,能役有识,不能役无识。今夫修此理者,不若先炼形。”<sup>⑥</sup>所谓“先炼形”,就是指要“先修命”。“无”即天地之真性,人没办法直接体悟性;但是无“包诸有而有余”,修炼者可以从有形之命功中去会得真性,这样就比较容易入手了。而白玉蟾又指出入手的炼形功夫也并不是完全离开性功的,他说:“炼形之妙在乎凝神,凝神则气聚,气聚则丹成,丹成则形固,形固则神全。”<sup>⑦</sup>修命也还是要靠修心来完成的,修命是以“心”修“精气”之“命”。但是他并没有忽略“性功”的重要性,“无心之心无有形,无中养就婴儿灵。学仙学到婴儿处,月在寒潭静处明。”

① 《琼琚白真人集》,《道藏辑要》(娄集),第217页。

② 《性命之图》,《海琼传道集》,《正统道藏》第55册,第717页。

③ 《性命日月论》,《白玉蟾全集》上册,第409页。

④ 《无极图说》,《藏外道书》第5册,第130页。

⑤ 《海琼白真人语录》,《正统道藏》第55册,第690页。

⑥ 《海琼传道集》,《正统道藏》第55册,第704页。

⑦ 《海琼传道集》,《正统道藏》第55册,第704页。



(《大道歌》)炼就“无心之心”，达到空灵虚静、澄澈清明的状态，才是进入了修炼的最高境界。

### (三)以心契道，与道合一

#### 1. “道”的概念

白玉蟾《玄关显秘论》说：“古者虚无生自然，自然生大道，大道生一气，一气分阴阳，阴阳为天地，天地生万物，则是造化之根也。此乃真一之气。万象之先，太虚太无，太空太玄。”<sup>①</sup>白玉蟾强调“道”的至高无上的地位，认为“道”是不受任何事物的钳制、不为任何事物所化的永恒本体。如《谢张紫阳书》：“此道之在天下，不容以物物，不容化化”<sup>②</sup>。

白玉蟾认为“道”不仅是生命的本源，与道合一更是长生延年的必由之路。他说：“人之有生、禀大道一元之气，在母胞胎系与母同呼吸，及乎降诞之后，剪去脐带，一点元阳栖于丹田之中，真息出入，通于天门，与天相接。上入泥丸，会于元神；下入丹田，通于元气。……人能屏去诸念，真息自定，深入无形，与道为一，在世长年。由是观之，道之在身，岂不尊乎、岂不贵乎！”<sup>③</sup>

#### 2. “心”的概念

内丹学中的“心”、“性”、“神”常常一起谈论，它们有所相同，亦有所区别。白玉蟾说：“丹者，心也；心者，神也。”<sup>④</sup>《丹法参同七鉴》解释内丹主要术语说：“心源性海，谓之华池”；“性犹水也，谓之神水”；“心地开花，谓之黄芽”；“虚室生白，谓之白雪”<sup>⑤</sup>。白玉蟾将内丹归结于心性，修炼时也非常注重心性的修炼。

#### 3. “心”与“道”的关系

关于“心”与“道”的关系，《悟真篇·自序》中强调说：“欲体至道，莫若明乎本心，心者，道之枢也。”张伯端认为存在于个体的“心”与本体性的“道”是同一的，通过“明乎本心”就能够体认“至道”。白玉蟾继承和发展了张伯端的思想，“道此道以脉化此心，心此心而髓此道。吾亦不知孰为道，孰为心也。但见恍恍惚惚，杳杳冥冥，似物非物，似象非象，以耳听之则眼闻，以眼视之则耳见。吾恐此而名之曰阴阳之髓、混沌之精、空虚之根、太极之蒂也”<sup>⑥</sup>。他又说：“大道不离方寸地，工夫细密有行持。”“不容以知知，不容以识识。”“以此心而会此道可也。……以此道而会之此心可也。”<sup>⑦</sup>他认为大道在人的心中而无须外求，大道不能以一般的认识途径去认识，而只能以心去体会、感悟。“推此心而与道合，此心即

① 《海琼传道集》，《正统道藏》第55册，第704页。

② 朱逸辉等：《白玉蟾全集校注本》，海口：海南出版社，2004年，第641页。

③ 朱逸辉等：《白玉蟾全集校注本》，海口：海南出版社，2004年，第111页。

④ 朱逸辉等：《白玉蟾全集校注本》，海口：海南出版社，2004年，第652页。

⑤ 《诸真玄奥集成》第六卷，载中国基本古籍数据库，第33185号，第50页。

⑥ 朱逸辉等：《白玉蟾全集校注本》，海口：海南出版社，2004年，第641页。

⑦ 朱逸辉等：《白玉蟾全集校注本》，海口：海南出版社，2004年，第641页。



道也；体此道而与心会，此道即心也。道融于心，心融于道也。心外无别道，道外无别物也。”<sup>①</sup>修炼者要以心契道、与道合一。白玉蟾以这种契道之心为金丹，“丹者心也”<sup>②</sup>。

#### 4. 法法皆心法

正因为白玉蟾的内丹核心思想是将心与道等同起来，“丹者心也”，因此他强调修炼内丹的法门全在乎人心。《白真人语录》记载：“真师曰：‘法法从心生，心外无别法。’”<sup>③</sup>“真师告元长曰：‘尔知吾所说法皆心法否？…既不知，何以行持？凡所有法，无非心法。尔且行持，久而知之。’”<sup>④</sup>修丹证道的方法，是原乎本心而存在的，唯有在对心本原作出正确理解认识的基础之上，发明本心，依心而行，才是正确的修炼方法。

白玉蟾在致彭鹤林《传法明心颂》中说：“万法从心生，心心即是法。语嘿与动静皆法所使然。无疑真心，守一是正法。守一而无疑，法法皆心法。法是心之臣，心是法之主。无疑则心正，心正则法灵，守一则心专，心专则法验。非法之灵验，盖汝心所以。”<sup>⑤</sup>在这里白玉蟾分析了“心”与“法”之间的关系，法是由心所生，法与心是类似于主与臣之间的关系。而“真心”即是无疑，“正法”就是要守一。人要复归“真心”，则须凝神息念，除却心识，即所谓守一正法。守一即是修心之法，修心是向内归复的过程，要达到“正法”，归复“真心”，如此“法”则灵验，这就是修内丹的功夫。法是为修心服务的，所以法是心之臣。而一旦达到真心显现，则一切顺乎真心的方法都是有效的。

正是在这种“法法皆心法”的心法思想指导下，白玉蟾将内丹炼养步骤总结归纳为十九要诀，兹录《丹法参同十九诀》如下：

- 一 采药：收拾身心，敛藏神气
- 二 结丹：凝气聚神，念念不动
- 三 烹炼：金液炼形，玉液保身
- 四 固济：忘形绝念，谓之固济
- 五 武火：奋迅精神，驱除杂念
- 六 文火：专气致柔，含光默照 温温不绝，绵绵若存
- 七 沐浴：洗心涤虑，谓之沐浴
- 八 丹砂：有无交入，隐显相符
- 九 过关：果生枝上终期熟，子在胞中岂有殊
- 十 分胎：鸡能抱卵心常听，蝉到成形壳自分
- 十一 温养：知白守黑，神明自来
- 十二 防危：一念外驰，火候差失

① 朱逸辉等：《白玉蟾全集校注本》，海口：海南出版社，2004年，第641页。

② 朱逸辉等：《白玉蟾全集校注本》，海口：海南出版社，2004年，第641页。

③ 《海琼白真人语录》，《正统道藏》第55册，第661页。

④ 《海琼白真人语录》，《正统道藏》第55册，第664页。

⑤ 《海琼白真人语录》，《正统道藏》第55册，第694页。



- 十三 工夫：朝收暮采，日炼时烹
- 十四 交媾：念念相续，同成一片
- 十五 大还：对景无心，昼夜如一
- 十六 圣胎：蛰其神于中，藏其气于内
- 十七 九转：火候足时，婴儿自现
- 十八 换鼎：子又生孙，千百亿化
- 十九 太极：形神俱妙，与道合真<sup>①</sup>

#### (四)混俗和光

南宗一派皆秉承张伯端之说，主张“大隐混俗”，不提倡出家，“须知大隐居廛市，何必深山守静孤”<sup>②</sup>。白玉蟾虽为道士，但“时又蓬发赤足以入廛市”<sup>③</sup>。他在《道阃元枢歌》中说：“谁识金液大还丹，只在当人日用间。为君说破修丹旨，闹非城市静非山。”<sup>④</sup>他认为，修炼内丹不需要刻意选择特殊的环境，即使在人伦日用当中也可炼丹修道。他说：“吾所以混俗和光者，不欲自异耳。鱼欲异群鱼，舍水跃岸，则死；虎欲异群虎，舍山入市，则禽。”<sup>⑤</sup>而真正能修成金丹大道的人，虽身居尘世，却超然于世外，不会为尘俗所染扰。

对于世所流行的“法财侣地”的观点，对于这种拘泥于形式条件的做法，白玉蟾亦提出了批评：

有等愚夫俗子，又不知出世间法，不知还丹至理，妄生议论，旨言修道炼丹，必居深山穷谷，必须抛妻弃子。此辈真可惜也！蟾今直指，各宜究参。深山所有草木禽兽，皆是非类，岂能修炼还丹。《悟真篇》云：“未炼还丹莫入山，山中内外尽非铅。此般至宝家家有，只是愚夫识不全。”<sup>⑥</sup>

对于修道是否要戒除酒肉，白玉蟾也有自己独特的观点，即“有妻子亦可仙也，有酒肉亦可仙也”。白玉蟾自己非常喜欢喝酒，经常出现在柳陌酒肆。他自己认为这样一种修行的状态是完全符合“道”的本性的。因为在他看来，心即丹道，炼丹的关键在于炼心，“炼药之时，念念不忘道心如铁，莫被尘境所牵、色欲所蔽”<sup>⑦</sup>。炼心即是要处理好心和境的关系。所以关键在隐于道，而非隐于境。能识道，则“法法虚融心心虚寂，何城市之可喧，何山泽之可静”<sup>⑧</sup>，也就无在乎山，也无在乎市了。

① 朱逸辉等：《白玉蟾全集校注本》，海口：海南出版社，2004年，第695页。

② 《紫阳真人〈悟真篇〉注疏》卷二，《道藏》第2册第924页。

③ 《海琼问道集》，《正统道藏》第55册，第703页。

④ 《海琼问道集》，《正统道藏》第55册，第711页。

⑤ 《道藏》第32册，第411～412页。

⑥ 《指玄篇注》，《白玉蟾全集》下册，第1417页。

⑦ 《指玄篇注》，《白玉蟾全集》下册，第1405页。

⑧ 《海琼君隐山文》，《海琼问道集》，《正统道藏》第55册，第707页。



### 三、白玉蟾内丹养生思想的现代价值及其弘扬

内丹养生学博大精深,白玉蟾的内丹养生思想更有其特色之处,它是道教文化的精华,是中华民族传统文化中的瑰宝。我们作为炎黄子孙,有责任和义务在前人的基础上去探索内丹养生的现代价值,促进全民全社会的健康水平,让古老的传统文化更好地为现代人民群众健康服务。

#### (一)白玉蟾养生思想的现代价值

##### 1. 生命个体方面

每一个生命个体都有“性”与“命”两个方面,在之前的部分我们讨论何为“性命”及两者之间的关系,在这里我从“性”和“命”两个方面探讨白玉蟾内丹养生思想对个体养生的现代价值。

从“命”的方面来说,即从人的肉体健康方面来说:随着工业的发展,我们的生活环境遭到严重的破坏,空气污染,水污染越来越严重,人们的身体健康面临着严峻的考验。世界卫生组织的调查显示:人群中真正健康人的只占5%,被诊断患病的不足20%,其余75%以上的人群都处在亚健康状态。现代人越来越追求也迫切需要健康保健,而白玉蟾的内丹养生思想恰好迎合了这一需求,能够为民众提供一条有效的养生之道,即内丹学对“命”的修炼。白玉蟾的内丹思想为性命双修,并且“先命后性”,即首先要“筑基炼己”把自己的身体底子练好。此步骤的关键是保精、保气、保神,固精、固气、固神,养精、养气、养神,“取坎填离”、“抽铅添汞”。胡孚琛教授说:“通过调整人的性激素,增强人的肾功能,来恢复大脑的青春活力。”<sup>①</sup>内丹养生学通过这套“取坎填离”的功法,可以保持人的青春活力,改善人体素质。据测定,在修炼内丹的时候,身体的耗氧、能量代谢、呼吸频率等都有明显减少。内丹修炼时出现的代谢降低,一方面使熵的产生率相应减少,另一方面促进物质的有效利用。

从“性”的方面来说,即从人的心灵健康方面来说:我们现代的社会竞争越来越激烈,人们承受着来自各方面的压力,盲目追求外在的物质需求,只顾着研究外面的物质世界,很少真正地去认识自己内心的追求。我们是需要去研究外面的物质世界的奥秘,但我也更应该探究内在生命的奥秘,如果我们不能把握自身“性命”、提升内在生命的质量,我们对外在物质世界的控制与占有又有什么意义呢?所以人们的心灵非常需要片刻宁静,忘掉外界的烦扰,反观本心,寻找真正的自我,如此才能真正让自己的存在有价值。白玉蟾

<sup>①</sup> 胡孚琛:《道家内丹养生学发凡》,《道家文化研究》第1辑,上海:上海古籍出版社,1992年,第310页。



的内丹思想在强调性命双修的同时,更力主心性修炼。他认为炼形修命的最终目的也在于“炼形以养神,明心以合”。如此,白玉蟾内丹养生思想的“性”功修炼为解决人们的精神负担指明了方向。用现代的话来表述就是改善人体的意识机能,提高和改进意识对机体的主导和支配作用。同时,还可以调整人体意识的状态,使之更趋向于健康。

另外,白玉蟾内丹养生思想的特点之一是“混俗和光”,不必脱离人间世事,不与人世隔绝,内丹的修炼完全可以融于平常生活,人伦日用当中。这无疑非常切合现代人的生活状况,符合时代的需求。人们有对养生修炼的渴望,但是现代社会中人与人的关系越来越紧密,每个人都在一张社会关系的大网中,想要在当代社会生存,几乎不可能脱离社会,日常的生活世事也不可能完全舍弃,因此出世的修炼方法对一般大众来说只能望尘莫及,而白玉蟾主张的“混俗和光”的内丹修炼思想使普通大众有了在世俗时间中追求人生更高境界的可能。

## 2. 社会方面

首先,对当代卫生保健研究的意义。对当今社会来说,卫生保健已经成为一个最迫切需要解决的问题。现在的公共医疗,基本上是“头痛医头,脚痛医脚”,抗生素滥用,医生也不会从人体脏腑经络各方面综合起来辩证地给病人治病。还有很多医生给病人看病是也不会顾及到病人的心理状态,更有很多病人不是病死的而是“吓死的”。若能将身体和精神两方面结合调养,定能取得意想不到的效果。因此白玉蟾的养生思想可以给现代公共医疗保健提供有价值的理论范式,并且内丹修炼的实践经验对当代卫生保健实践也具有重要的科学价值,若能汲取其内丹养生的精华,必能使当代卫生保健研究在理论和实践的构建与发展上事半功倍。

此外,大众虽然渐渐知道养生保健的重要性,但是绝大部分人都是盲目保健,进入养生保健的误区,他们忽视了“天人合一”、“性命合一”,缺乏生命的整体观,不知道向生命本源处求取,只是一味地向外寻求助力,动不动就是羊胎素、保健品等等,他们偏离本源、废弃本能不说,还自以为在享受高科技和现代文明。要改变大众错误的养生观念,普及道教内丹养生思想,指导大家真正的科学养生,让大家明白回归本心,找到真我,只有“性命合”才能长生。

其次,发展养生旅游开发,提高当地经济效益。白玉蟾曾在武夷山活动多年,担任过止止庵的主持。武夷山钟灵毓秀,是世界文化与自然遗产,被道教尊奉为“第十六小洞天”,白玉蟾对武夷山道教产生了深远的影响。而此时,现代人们的生活水平相对于以前有很大的提高,人们对养生保健亦非常重视,由此可以以武夷山风景名胜和白玉蟾内丹养生思想为依托,开发养生旅游,将旅游业与道教养生文化进行产业融合,这样不仅可以赋予道教养生文化以旅游的功能,同时能够带动相关的旅游、保健等产业,组合成符合市场需求的旅游产品,形成共赢,从而实现旅游产业的优化,提高当地经济效益。

## (二)白玉蟾养生思想的弘扬

上文中提到,现代社会中,每个人都面临着残酷的竞争压力,加上生活和工作节奏的





加快,使得人类的健康状况不容乐观,亚健康状态的人群的比例越来越大,并且这种状态单纯依靠医学和治疗的手段很难取得明显的改观。如此情况,人心浮躁,很难静下心来独自去修炼,但大家对养生又有追求,同时人们的生活水平也日益提高,假期很多人也选择出去旅游,因此笔者认为可以通过创办内炼养生课程指导大家修炼,还可以举办文化养生旅游,提高人们的生活质量,以这种途径来弘扬白玉蟾的养生思想,使其融入社会,真正为人民服务,促进社会和谐。

### 1. 内炼养生课程

开设白玉蟾内丹养生班,指导学员修炼内丹,强身健体、提升心灵境界。关于养生课程可以从理论与实践两个方面来安排。在养生理论班上,传授白玉蟾的内丹养生思想,引导学员进入内丹学的大门,让学员在理论课上“识道”,真正明白何为“长生、久视、知道”,懂得“合天道、应天时、法自然”的道理,把握天人合一的大生命观。同时教授道教的教理教义,如此能平和人们心态,指导人与人之间如何相处,使人们融合于社会,不争权夺利。这样人们就能消除浮躁,以平静的心来修炼内丹。在养生实践班上,就可以为学员提供中式体检,提供养生修炼方案,根据学员的具体情况传授学员内丹功法,教学员具体的修炼通过守一、存思、导引、吐纳、胎息等方法调理人的身体,达到“炼精化气、炼气化神、炼神还虚”,最后使学员达到在身体上的健康长寿和心理上的清静无为、恬淡自然。

### 2. 文化养生旅游

武夷山是世界自然和文化双遗产地,被誉为道教第十六升真元化洞天,道教文化资源丰富,包含了道教摩崖文化、山水文化、神仙文化、道观建筑文化等等,白玉蟾是中国道教一代宗师,他是止止庵的主持,在三仰峰、一线天等地方都有白玉蟾的修炼处,因此可以把白玉蟾内丹养生思想与武夷山的自然资源结合起来,开发“道教修学游”、“道教养生游”等旅游项目。一方面使来武夷山游览的游客不止于走马观花,而是让他们真正感受到武夷山风景的优美,有身临仙境、畅神悦目之感,释放人的紧张情绪;以及深深领会武夷山道教文化的气息,净化心灵世界,超脱世欲所累,使身心调整到最佳状态,增进游客的身心健康,培养游客积极向上的生活观。另一方面,在游客的道教修学游、养生游的过程吸收了以白玉蟾为主的内丹养生思想,如此亦能将白玉蟾内丹养生思想发扬光大。

### 参考文献

- [1]道藏[Z]:第2、4、28、29册.文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本,1988.
- [2]正统道藏[Z]:第2、7、32、54、55册.台北:新文丰出版公司,1957.
- [3]藏外道书[Z]:第5册,成都:巴蜀书社,1992.
- [4]道藏精华[Z]:第十集之二(上下册).台北:自由出版社,1987.
- [5]任继愈.中国道教史[M].北京:中国社会科学出版社,2001.
- [6]胡孚琛、吕锡琛.道学通论——道家、道教、丹道[M].北京:社会科学文献出版社,2004.
- [7]郝勤.龙虎丹道——道教内丹术[M].成都:四川人民出版社,1994.
- [8]李远国.道教气功养生学[M].成都:四川省社会科学院出版社,1988.
- [9]李远国.神霄雷法——道教神霄派沿革与思想[M].成都:四川人民出版社,2003.



- [10]戈国龙.道教内丹学探微[M].成都:巴蜀书社,2001.
- [11]杨玉辉.道教养生学[M].北京:宗教文化出版社,2006.
- [12]胡孚琛.丹道法诀十二讲[M].北京:社会科学文献出版社,2009.
- [13]白玉蟾、朱逸辉.白玉蟾全集校注本[M].海口:海南出版社,2004.
- [14]夏涛.白玉蟾与武夷山道教[D].厦门大学,2007.
- [15]崔欣.基于生态链的道教文化旅游项目开发与管理研究[D].复旦大学,2010.
- [16]何峰.道教的养生思想及其现代价值[D].新疆师范大学,2008.
- [17]王琼文.白玉蟾与海南道教研究文集[C].海南:海南省地方志办公室编,2006.
- [18]盖建民.白玉蟾丹道养生思想发微[J].道韵,1999,(8).
- [19]戈国龙.内外丹道之交融[J].世界宗教研究,2003,(4).
- [20]许伟.白玉蟾融通三教之内丹性命思想论析[J].宗教研究,2010,(4).
- [21]安华涛.白玉蟾与神霄雷法[J].中国道教,2009,(6).
- [22]张钦.论神霄派的宇宙观与保身养心的内丹思想[J].世界宗教研究,2004,(1).
- [23]吴利、陈路、易丹.论养生旅游的概念内涵[J].边疆经济与文化,2010.
- [24]黄新发.中国养生产业的现状与趋势[J].东方养生,2011,(5).
- [25]郭伟锋、许亦善.武夷山道教文化及其旅游价值[J].武夷学院学报,2009,(12).
- [26]郭伟峰、郜俊利.武夷山道教文化旅游开发初探[J].赤峰学院学报,2011,(9).



## “止止”探

王 超

在武夷山深处的止止庵，“背倚幔亭峰，面对虎啸岩，左则天柱峰，右则铁板嶂。入去不数举武，则有朱晦庵仁智堂；出来才一唤地，则有魏王会真庙。其间有冲佑观，修廊数百间，层楼数十所，玉笈锦囊，举皆御书，琼楼琅龕，悉储仙蜕，大云金身之招提，实左右乎。止止之庵侧后则瀑布悬崖、万丈雪花，前则碧流盈溪、龙湫蛟潋，上有天鉴池，可以通弱水，下有升真洞，可以透蓬莱。若武夷千岩万壑之奇、千山万水之胜，莫止止庵之地若也”。这就是白玉蟾在其《武夷重建止止庵记》中对止止庵神奇美妙的周围环境的叙述。

白玉蟾(1194—1229)，字如晦、紫清，号海琼子、武夷散人。他本名葛长庚，后随母嫁白氏，遂易姓白，传说其母怀孕时梦见蟾蜍，因而后来取名白玉蟾。他生活于南宋时期，祖籍福建闽清，生于琼州琼山。他在道教中的地位举足轻重，为道教金丹派南五祖之一，组织了金丹派南宗教团，为南宗的实际创立者，所以南宗教中常称其为祖师爷。他生而灵异，少即聪颖，七岁赋诗，九岁诵经。他自称“三教之书，靡所不究”，“世间有字之书，无不经目”，却因过于放旷而科举不第。不合流俗的他毅然入山修道，广拜名仙求教，继承南宗四祖陈楠衣钵，被宋宁宗封为“紫清明道真人”。他主张性命双修，将雷法与内丹相结合，又多才多艺，擅辞赋，工书画，是道教史上的一位奇才。

止止庵因白玉蟾而闻名，止止庵以“止止”为名，其中缘由，白玉蟾在其《武夷重建止止庵记》中也有一段论述：

盖“止止”者，止其所止也。《周易》艮卦，兼山之意，盖发明止止之说，而《法华经》有“止止妙难思”之句。而《庄子》亦曰：“虚室生白，吉祥止止。”是知三教之中，止止为妙义，有如鉴止水、观止月、吟六止之诗、作八止之赋，整整有人焉。止止之名，古者不徒名，止止之庵，今人不徒复兴，必有得止止之深者，宅其庵焉。然则青山白云无非止止也，落花流水亦止止也，啼鸟哀猿、荒苔断藓，尽是止止意思。若未能止止者，参之已有止止。所得者政知行住坐卧，自有不止之止，非徒滞枯木死灰也。予特止止之辈也，今记此庵之人，同予八止止三昧，供养三清高上天，一切众生证止止。止止，非止之止；止，实谓止其止之止而已矣。

在白玉蟾看来，“止止”出自《周易》的艮卦。卦辞曰：“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。无咎。”意思是：谨慎其背后，人无法伤害其身；行于庭中，别人看不到其踪迹。没有



止止庵的止止标志

咎害。《彖》曰：“艮，止也。时止则止，时行则行；动静不失其时，其道光明。‘艮其止’，止其所也。上下敌应，不相与也，是以‘不获其身，行其庭，不见其人，无咎’也。”意思是：艮是息止的意思，时机适宜息止就要息止，时机适宜行动就要行动，动静都不失时机，前途就光明。谨慎地息止，息止于适宜的场所。上下不应合，不相交往亲与，因此不让人无法伤害其身，行于庭中，别人也看不到其踪迹，就可以免于咎害。《象》曰：“兼山，艮。君子以思不出其位。”意思是：两山叠峙，就是“艮”的卦象，君子因此思度不超出他的职限。

艮卦由两个单卦的艮组成，其象为山，上下两个山重叠，所以叫做“兼山”。艮卦象征险阻，人如果面临重重险阻，就应该谨慎行事，做到“息止”。艮卦的前面是震卦，震卦是讲“动”的；艮卦的后面是渐卦，渐卦是讲“行”的。《周易》本来就是阴中带阳，阳中有阴，就艮卦这一卦看是如此，把艮卦与前后两卦相联系看也是如此。动中有静，静中有动，动极则止，止极则行，动静因时，这就是“时止则止，时行则行”的意思。看看艮卦的《彖》，再看看震卦和渐卦的《彖》，就不难发现，艮卦讲的是独善其身，前后二卦讲的是兼济天下。动与静，行与止，独善与兼济，这就是《周易》阴阳和合的精神。

在道教产生以前，战国中后期至汉初的黄老道家就富于这种精神。我们知道，《周易》分为《易经》和《易传》两个部分，《易经》即卦爻辞，产生于西周初年；而《易传》也叫《十翼》（即《彖》上下、《象》上下、《文言》、《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》），其成书时间则较晚，为战国时期。究竟是《易传》影响了黄老道家，还是黄老道家影响了《易传》，抑或两者相互影响，这至今还是一个众说纷纭的问题。陈鼓应先生的《周易今注今译》指出，《黄帝四经》里有“静作得时”、“行而行，处而处”，《管子·宙合》有“时则动，不时则静”。可见，黄



老道家是十分注重动静因时的。而且道家的开山之作《老子》的第八章中又说：“动善时。”可见《易经》对儒道两家都有深刻的影响，而且《易传》也兼具儒道两家的影子。

白玉蟾还提到了《法华经》中的“止止妙难思”，《妙法莲华经·方便品第二》中的原文是：“尔时，世尊重说偈言：‘止止不须说，我法妙难思，诸增上慢者，闻必不敬信。’”唐代窦参有《湖上闲居》诗：“止止复何云，物情何自私。”这里的“止止”就是停止、止住的意思。宋代苏轼有《次韵王定国谢韩子华过饮》：“谁要卿料理，欲说且止止。”其中的“止止”都是这个意思。佛陀曾说：“停止吧，停止吧，没有必要说出来，我的佛法是其妙不可思议的，那些高傲自大认为自己已经证悟的人，听到了也一定不会崇敬信服的。”佛陀认为佛法是妙不可言的，所以就不想再说什么了。其实这里的“止止”就是“止！止！”的意思，即为两个祈使句，这和《周易》里的“止止”的意思完全不同。

其实“止止”这两个字连用最早见于《庄子·人间世》。庄子在这里假托孔子与其弟子颜回谈论出使卫国之事，阐述了依凭智谋或正直乃至内直外曲都难免于祸患，唯有内心虚静、自然应物才能吉祥的道理。

颜回曰：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也；可谓虚乎？”夫子曰：“尽矣！吾语若：若能入游其樊而无感其名，入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阍者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！是万物之化也，禹、舜之所组也，伏羲、几蘧之所行终，而况散焉者乎！”（《庄子·人间世》）

这段话的意思是，颜回说：“我未曾受教诲时，的确觉得自己是颜回；而受教诲以后，却未曾感觉到自己的存在，这可以说是心灵空虚了吧？”孔子说：“就是这样啊！我告诉你：你能游走于卫君的樊篱而不为其名为所动，谏言被采纳就宣扬，不被采纳就作罢。不加以刻意的治理，内心专一而寄寓于顺其自然，这就接近大道了。绝迹于地容易，而不行于地就困难了，被别人驱使容易作伪，被天驱使就难以作伪了。听说过有翅膀而飞的，没听说过没翅膀就能飞的。听说过凭借才智去认识的，没听说过凭借无才智去认识的。观察那空虚的心灵，心灵空虚就能了然明悟，吉祥就静止于此。若是不能静止，就叫做外形端坐而心神驱驰。使耳目向内会通空虚的心灵，而将心智排斥在外，鬼神都将来此聚集，更何况是人呢！万物因此而变化，这就是夏禹和虞舜达到至治的枢纽，和伏羲、几蘧奉行终身的东西，何况那些平庸的人，怎么不会为其所化呢？”

关于“吉祥止止”的“止止”二字，也有不同的解释。王先谦《庄子集解》曰：“成云：‘吉祥善福，止在凝静之心，亦能致善应也。’俞云：‘‘止止’连文，于意无取。’《淮南子·俶真训》：‘虚室生白，吉祥止也。’疑此文下止字亦也字之误。《列子·天瑞篇》卢重元注云：‘虚室生白，吉祥止耳。’亦可证‘止止’连文之误。”也就是说，成玄英认为“止止”的意思是“止于止”，即“停止于静止”；而王先谦本人认为“止止”的第二个“止”字本为虚字“也”或“耳”之误。另外还有一种说法，第二个“止”字通“之”，“止止”即“止于之”。让我们来客观地分



析一下,卢重元很有可能是看到了《淮南子》的“吉祥止也”而说“吉祥止耳”的,而《淮南子》言“吉祥止也”而不言“吉祥止止”也是有两种可能:其一,《淮南子》的作者准确的理解了庄子的原意而在不影响愿意的情况下改了一个字;其二,《淮南子》的作者误解了庄子的原意,改了一个字而歪曲了原意。其实我们也尚无确凿的证据来下一个决然的判断,那就姑且存疑吧。但无论如何,《庄子》里的“止止”之意既不同于《周易》也不同于《法华经》。

即便《周易》、《法华经》和《庄子》中的“止止”之意并不相同,“止止”在这三部经典中的地位也有轻重之别,但这并不妨碍白玉蟾站在宗教的立场上认为“止止”在儒释道三教之中皆为妙义。因为“止止”在原典中的意思是一回事,而后人对原典的发挥则是另一回事,一个词或许在原典中无足轻重,但后人完全可以援为己用,成为自己理论中的核心概念。白玉蟾便是如此。“鉴止水、观止月、吟六止之诗、作八止之赋”,不但是文人雅兴的体现,也可以成为一种独特的宗教体验。前人取“止止”这个名,必有深意;白玉蟾重建止止庵,亦寄寓深意,这深意就是他们对“止止”的独特的深刻的理解。其实天地万物如青山白云、落花流水、啼鸟哀猿、荒苔断藓都是“止止”,都是因“止其所止”才成就了这个大千世界,其中妙义通过参悟即可获得。人的日常生活中自有不止之止,而这也并非槁木死灰。其中三昧可以供养三清,一切众生皆可证得。止止不是“止之止”,而是“止其止之止”。“止之止”就是绝对的静止,就是槁木死灰,这不但是白玉蟾所反对的,也是庄子所反对的。“止其止之止”就是动中之静,就是《周易》中“时行则行,时止则止”。这便是白玉蟾颇富重玄学意味的止止观。

“时中”是《周易》中的核心理念,“时行则行,时止则止”便是这一核心理念的体现,这也深刻地影响了白玉蟾对“止止”的理解——“止其所止”。在滚滚红尘中,人们往往只知道“行”,不知道“止”,只知道勇往直前,不知道急流勇退。作为南宗五祖的白玉蟾,能以其宗教家独特的觉察力与体悟力,止常人所不能止。止其所止,并不是刻意的停止,而是顺其自然,天地万物有行有止,这是自然而然的,只行不止或只止不行都是违背事物本性的。常人不知止其所止,就是因为他们的的心灵已经为尘垢所蒙蔽,但只要工夫到位,经过一番涤除玄览的修养,人们就能够重新回归其天真本性,重新体验到止其所止的奥妙。正如白玉蟾所说:“人与山俱化,山与人俱忘。人也者,心也。山也者,心也。其心也者,不知孰为山,孰为人也。可知而不可以知知;可见而不可以见见。纯真冲寂之妙,则非山非人也。其非山非人之妙,如月之在波,如风之在竹,不可得而言也。”人与外物同归于心,洒然忘我,真是妙不可言啊!

感受止止之妙并不是人类的专利,一切众生都可以证得止止。因为天地万物本来就是浑然一体的,一切刻意的分别都是人为的,都是违反自然规律的。人心与万物本无分别,人心可以体悟止止,飞禽走兽同样可以体悟止止。止止虽然妙不可言,但是人类还是要用语言来描绘止止之境。飞禽走兽则不然,它们往往是在静默中体会止止之境,就算有鸟鸣猿啸,也是那么的简洁明了,没有什么赘言。止止是万物众生的本然状态,就是在止止中才生出鸢飞鱼跃的活力。在扰攘嘈杂的现代社会中,清静是最难得的。很多人辛辛苦苦、奔波劳碌,即使赚得金玉满堂,终究内心不能畅然。于是他们去静谧的郊外购置





别墅,在周末自驾郊游,殊不知这并不能给他们带来真正的止止之妙。为了建别墅,有多少土地被强征,有多少建材被消耗;为了自驾郊游,有多少能源被浪费,有多少道路被挤满。他们或许尝到了一丝丝惬意,但这种惬意却与止止之妙相去甚远。止其所止本是自然而然的,很多人却拂逆自然天性,人为地制造很多的浪费与不公平,他们施加于外在环境的一切纷扰,外界最终都会返还到他们身上。愈加不公平的社会、愈加污染的环境、愈加紊乱的生态难道会给人带来真正的止止之境吗?

人类总是追求所谓更先进的东西,为了这些追求,很多人不惜损害他人的利益,不惜乱捕乱杀野生动物,不惜破坏生态环境。其实人类的生存和发展并不需要太多的东西,可是人类总是不断地刺激自己的物欲,生产新型的产品,制作诱人的广告,引导着大众过度消费,消费那些他们本不需要的东西。汽车本来是代步工具,很多人却追求豪华大排量以炫富;手机本是通讯工具,很多人却追求高端品牌来显摆。本来应该为人所用的工具却把很多人变成了追逐它们的工具。如果我们心中常念止其所止,难道不会了悟这一切不过是浮云吗?《周易》的止止就是要人们动静因时,不要一味追逐外物,而要富于刹车的智慧;《法华经》的止止就是让人们不要去做很多无谓的、愚蠢的事,感受静默的力量;《庄子》的止止就是要人们的内心虚静,虚室生白,才能吉祥止止。从不同的角度理解止止,会有不同的体会,但这些体会都是不同寻常的,都是让人放下很多后天的习见、妄见,去简简单单地生活。



## 朱熹与武夷山道教

林銮生

1988年4月,我国当代著名的思想史专家蔡尚思在听闻武夷山朱熹研究中心即将成立时,心潮澎湃,挥笔写下:

东周出孔丘,南宋有朱熹。

中国古文化,泰山与武夷。<sup>①</sup>

明代晋江籍理学家蔡清亦有诗歌如下:

泰山孔子登,武夷朱子寓。

吾想万山灵,亦美二山遇。<sup>②</sup>

由诗可知,朱熹在我国历史文化的发展过程中,享有十分崇高之地位,他的地位甚至可与孔子比肩,最初将朱熹与孔子相提并论的是宋末元初的建阳籍理学家熊禾,在他所撰写的《考亭书院记》中开篇即言:“东周迁而夫子出,南宋渡而文公生。”其又言:“宇宙间三十六名山,地未有如武夷之胜;孔孟后千五百余载,道未有如文公之尊。苍崖碧洞,山水依然;赤字绿文,图书在是。倡明斯道,实始兹山。四书衍洙泗之传,纲目接春秋之笔。当今环海九州之内,何人不读其书。”<sup>③</sup>时至今日,我们以朱熹思想在国内外的影响而言,上述言论已为时间所印证。而从所引两首诗歌中,显而易见的还有其二,即朱熹与武夷山有着极为紧密的联系,如今我们可言朱熹已成为武夷山之名片,武夷山亦成为朱熹之名片。

道教中“洞天福地”之说,《云笈七籤》云:“夫道本虚无,因恍惚而有物;气元冲始,乘运化而分形;精象玄著,列宫阙于清影;幽质潜凝,开洞府于名山。”<sup>④</sup>这些“洞天福地”乃由“道”化为“气”,“气”化“形”而成,武夷山乃则为“三十六小洞天”之“十六洞天”,“周回一百二十里,名曰真升,化玄天,在建州建阳县,真人刘少公治之”<sup>⑤</sup>。武夷山在宋之前,其宗教

① 转引自方彦寿:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996年,第108页。

② (清)永瑆纪昀:《虚斋集》卷一,《影印文渊阁四库全书》第1257册,台湾:商务印书馆,1986年。

③ (清)董天工:《武夷山志》卷十《五曲上》,台北:成文出版社,1974年。

④ (宋)张君房:《云笈七籤》卷二十七,北京:中华书局,2003年,第608页。

⑤ (宋)张君房:《云笈七籤》卷二十七,北京:中华书局,2003年,第614页。



形态主要以道教为主,山中多是道教宫观,乾隆年间董天工所辑《武夷山志》记载“全山多栖羽客”<sup>①</sup>,又曰:“武夷本为仙窟。一山一水,一水一石,水贯山行,山挟水转。然其间琳宫梵宇,鸟革雪飞。自紫阳书院一开,而台、亭、庄、馆,接武而兴。”<sup>②</sup>该文字清晰地说明武夷山在紫阳书院设立之前乃以道教为主,还间接地表达了朱熹与武夷山道教之间有着十分密切之联系。

## 一、朱熹与冲佑观

武夷山最大的道观——冲佑观,建于武夷山大王峰南面一曲洲渚。西汉时,武帝刘彻派人设坛,以乾鱼祭祀武夷君。冲佑观又名会仙观、武夷宫、万年宫,是历代帝王祭祀武夷君的地方。唐天宝年间(742—755年)始建,名“天宝殿”。至宋其规模扩大到三百多间,冲佑观之“冲佑”二字,乃宋真宗赐额,其前身会仙观则为南唐元宗之赐,每年仲秋在宫观中祭祀武夷君、皇太姥。自乾兴元年(1022年)至熙宁间(1068—1077年)约50年,由于宋朝对于道教之偏爱,皇帝“颇留意于老子之书”<sup>③</sup>,朝廷赐予金龙玉简达20次之多。绍圣二年(1095年),改会仙观为“冲佑观”。南宋时,冲佑观列为全国九大名观之一。现存有两口龙井和万年宫、三清殿。两口龙井按“天圆地方”的构思建成。一口井内外壁都是圆形,象征“天”;另一口为方形,象征“地”。两口井寓含通天入地之意。<sup>④</sup>如今万年宫则是朱熹纪念馆。据纪念馆相关负责人讲解,宫内有两株千年桂树,相传为南唐保大二(944年)李良佐所栽。不幸其中一棵枯死,到宋代,朱熹则补种了一株。据说两株桂树有龙行之气,故被美誉为“桂花王”。朱熹曾经与吴公济等迁客骚友聚于冲佑观岁寒轩,并相邀羽客共同畅饮,还应冲佑观羽人高君文举之嘱,为其《武夷山图》题首,以祛旧传之惑。方彦寿先生将武夷山冲佑观的主要作用归纳为:“武夷山冲佑观是武夷山道教发展的里程碑……武夷山冲佑观在武夷道教发展史上的另一文化贡献在于,它是道教神霄派和道教南宗发展的发祥地之一。”<sup>⑤</sup>

两宋时期,朝廷曾在武夷山冲佑观设置职位“提举”、“主管”,目的是安置闲置人员,徒有虚名,只靠俸禄而无任何实权,且可自行选择居所,而无需居于就职之所。宫观制度乃王安石变法之中排除异己所需之产物,朱熹说:“本朝先唯有祠禄,但有主管某宫、某观公事者,皆大官带之……自王介甫更新法,虑天下大夫议论不合,欲一切弹击罢黜,又恐骇物

① (清)董天工:《武夷山志》卷八《二曲》,台北:成文出版社,1974年。

② (清)董天工:《武夷山志》卷一《总志上》,台北:成文出版社,1974年。

③ 许嘉璐:《二十四史全译·宋史》卷四百二十九,上海:汉语大词典出版社,2004年,第9310页。

④ 参引夏涛:《白玉蟾与武夷山道教》,厦门大学硕士毕业论文,2007年。

⑤ 方彦寿:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996年,第16、19页。



论,于是创为官观祠禄,以待新法议论之人。”<sup>①</sup>而朱熹为官清廉,事事以民情为本,与主流的政治主张并不相符,于是在仕途中处处碰壁,官观制度乃是政治势力之间相互排斥的产物,具有很强的政治色彩,据《武夷山冲佑观》记录,“‘东南三杰’朱熹、张栻、吕祖谦,以及朱子门人黄幹、林湜、彭龟年、魏了翁等一大批理学家,陆游、辛弃疾等许多文学家和爱国志士均担任过武夷山冲佑观的提举和主管”<sup>②</sup>。

朱熹于淳熙三年(1176年)八月到淳熙五年(1178年)八月担任冲佑观主管。“二年,上欲奖用廉退,以励风俗,龚茂良行丞相事,以熹名进,除秘书郎,力辞,且以手书遗茂良,言一时权倖。群小趁见譏毁,乃因朱再辞,即从其请,主管武夷山冲佑观”<sup>③</sup>,方彦寿认为朱熹的启蒙老师刘子翬,友人王师愈、黄永存等均先后担任后武夷山的主管或提举,故朱熹此次主管冲佑观,正好是遂其所愿。史书上亦认为“乃因朱再辞,即从其请,主管武夷山冲佑观”,这些论述这些也许确实发生过,但是由《朱子语类》观之——“华州天台观,南京鸿庆宫,有神宗神像在,使人主管,犹有说。若武夷冲佑观,临安洞霄宫,知他主管个甚么?”<sup>④</sup>——主管武夷山冲佑观也许并非朱熹所意愿,因而在更大层面是不过是朱熹因仕途不顺而做出的无奈之举。然而朱熹在冲佑观的时期,距离其修建武夷精舍时间(淳熙十年)不过五年,这五年乃是朱熹思想上的一个重要的过渡时期,从年龄上看,孔子曾说:“四十而不惑,五十而知天命”(《论语·为政》),朱熹也从“不惑”之年迈入了“知天命”之年,可以说修建武夷精舍,并在其中勤勉讲学八年,正是其“知天命”之体现,亦是在此阶段,朱熹思想进入其成熟阶段。孔子之言正好体现在了一千五百年后之朱子身上,也许这就是圣人之言能够回荡千古之秘密,因为它正在以某个周期而被实践着。而在冲佑观的这两年时间则是其思想转变的一个重要前奏,朱熹于此拿着俸禄,使得生活有了保障,从而能够把身心投入到文化典籍的研创中。在主管冲佑观期间,朱熹完成了《论孟集注》、《诗集传》、《周易本义》等重要著作。这给冲佑观带来铭记于历史的荣耀之时,亦使得武夷山道教迎来一个新的发展时期,虽然理学的发展将会在一定程度上冲击之前以道教为主之宗教生态环境,然而亦带来了新的发展模式,朱熹带来了强大的人文气息,改变了武夷山的气场,使道教发展拥有了新的动力,从而使得武夷山道教更多地为世人所知,更好地融进人们的生活之中,而不只是高处山巅,无人问津。朱熹与冲佑观在武夷山道教的发展过程中,确是扮演着十分重要的角色。

① (宋)黎清德:《朱子语类》卷一二八,北京:中华书局,1986年。

② 方彦寿:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996年,第113页。

③ 许嘉璐:《二十四史全译·宋史》卷四百二十九,上海:汉语大词典出版社,2004年,第9311页。

④ (宋)黎清德:《朱子语类》卷一二八,北京:中华书局,1986年。



## 二、朱熹与武夷精舍

朱熹于淳熙十年(1183年)在武夷山建造武夷精舍,又称紫阳书院或者武夷书院,朱熹在武夷精舍讲学的时间为淳熙十年(1183年)到绍熙十年(1190年),正是在朱熹的“知天命”之年。韩元吉《武夷精舍记》:“其峰之最大者,丰上而敛下,巍然若巨人之戴弁,缘隙磴道可登,世传避秦而仙者蜕骨在焉。……于其溪之五折负大石屏规之以为精舍,取道士之庐犹半也。”<sup>①</sup>由“取道士之庐犹半也”可见,朱熹在建造武夷精舍时,当得到很多道士之助,而武夷精舍自然亦内在渗透着道教之精神内涵,因为一个建筑必然会流淌着其本身所具有的人文气息,武夷精舍一半建筑以道教宫观为基址,自然在建筑本身就体现着两种精神之交融。而朱熹在创建武夷精舍时,亦特别于“石门之西少南又为屋,以居道流,取道书《真诰》中语,命之曰寒栖之馆”,并咏《寒栖馆》一诗,曰:“竹间彼何人,抱瓮靡遗力。遥夜更不眠,焚香坐看壁”<sup>②</sup>。朱熹还“别为摹刻授道士,使陷置壁间,庶几来者得以想见前辈风度”<sup>③</sup>。其在进入武夷山后,“文公讲道武夷,力卫正学,独神仙一事不深诋”<sup>④</sup>。可以见得,朱熹与武夷山道教之间有着十分微妙的关系。

武夷精舍又被称为“紫阳书院”,“宋淳熙十年,朱文公卜筑于此。后公之季子侍郎在、豕孙郎中鉴葺其旧而广之,号紫阳书院”<sup>⑤</sup>。南宗祖师张伯端被尊称为“紫阳真人”,朱熹别号亦为“紫阳”,朱熹在年轻之时,当迁居崇安之时,又命名其学习场所为“紫阳书堂”,“韦斋……疾革,以书托孤于刘子羽。子羽为筑室里第之傍。熹乃奉母迁崇安,榜其居曰‘紫阳书堂’”<sup>⑥</sup>。朱熹歿后,其子朱在修葺旧址后,又将之命名为“紫阳书院”,父子俩共同偏爱于“紫阳”二字,这不可能是一种巧合。由此可见,朱熹从小就受到道教的深刻影响,这种影响一直延续着,使得朱熹对道教有着一种自然之偏爱,无论其政治立场和文化立场如何鲜明,但是对道教的感情却始终存在。

朱熹在进入“知天命”之年,实现了一种蜕变,并展开其一生中最为光辉之教学历程。在此历程开始之前,则有着一首诗歌,能够说明道教、道士对朱熹思想观念转变之影响,

### 用前韵别机仲

君家道素几叶传,只今用舍悬诸天。

① 转引自陈国代等:《大教育家朱熹:朱熹的教育历程与思想研究》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第84~85页。

② (清)董天工:《武夷山志》卷十《五曲上》,台北:成文出版社,1974年。

③ (清)董天工:《武夷山志》卷五《一曲上》,台北:成文出版社,1974年。

④ (清)董天工:《武夷山志》卷六《一曲中》,台北:成文出版社,1974年。

⑤ (清)董天工:《武夷山志》卷十《五曲上》,台北:成文出版社,1974年。

⑥ (清)董天工:《武夷山志》卷十六《明贤上》,台北:成文出版社,1974年。



屹然砥柱战河曲，肯似落叶随风旋？  
奋髯忽作猬毛磔，浩气勃若霄中烟。  
隐忧善喜遗直在，壮志未许前人专。  
武夷连日听奇语，令我两腋风泠然。  
初如茫茫出太极，稍似冉冉随群仙。  
安能局促夜起舞，下与祖逊争雄鞭。  
终怜贤屈惜往日，亦念孔圣悲祖川。  
愿君尽此一杯酒，预浇舌本如悬泉。  
沃心泽物吾有望，勤移忍继钟山篇。<sup>①</sup>

此诗乃朱熹去官后，落寞归于武夷山时，得刘甫之“奇语”后有感而发，并以此诗文赠与袁机仲，向友人告别之际，亦抒发胸臆，表明志趣。刘甫具体所言，现已无从考察，也不甚重要了。而丘理真先生在《武夷活源》中认为此时“朱熹明显地受到了武夷山道士的激励”。我们从诗文观之，则此观点十分在理。首先，诗文前四句，指出了道教人士为自身文化之传承所做的努力，他们的努力体现于“水底山巅”，他们的志向不肯“似落叶随风转”，而浩气升腾若“霄中烟”，当朱熹看到先贤道士仍存于天地间的“遗直”时，则极大地激励起了存于胸间之“壮志”，虽然心中有很大不满与委屈，“终怜贤屈惜往日，亦念孔圣悲祖川”，但是当“尽此一杯酒”之后，朱熹已经默默决定“沃心泽物吾有望，勤移忍继钟山篇”。其次，以历史具体情形观之，个体当得意时，亦多是其入世为官，而当去官后，则更多地会倾向于道佛。此时朱熹正是去官而归，心情失落，那么道教的精神内涵和处事方式也自然而然更符合朱熹此时之心境。再次，武夷山在宋代前本以道教为主，山中多羽客，而朱熹自幼学习道家道教思想，亦结识许多羽客。以上三点，从不同角度，都可以在一定程度上解释此时朱熹受到道士的影响，从而在思想上发生了相应的变化。而朱熹在武夷山一线天对面刻下“天心月明”四字，也传达出他心犹天高，志如月明，立志“忍继钟山篇”。

朱熹寓居武夷山五十载，对道教经典深入研究，尤其是庄老。到了后期，他则用心于《周易参同契》和《阴符经》研究。晚年，朱熹曾用“空同道士邹诩”注释《阴符经》。朱熹曾说：“庄老二书解注者甚多，竟无一人说得他本意出，只据他臆说。某若拈出便别，只是不欲得。”<sup>②</sup>钱穆先生在《朱子学提纲》中论述道：“此乃朱子之自信语。亦是朱子确曾下过功夫，故能有此自信。可见朱子于各家说庄老者，亦曾博览纵观，乃欲以解经方法来解子，解庄老二书，运用纯客观方法，以求发得庄老二书之本义与真相。惟因精力不敷，兴趣不属，乃置而不为。”<sup>③</sup>由上述论述，我们得知朱熹对于道教经典之研究是极为深入，且富于自我之心得，故敢称“竟无一人说得他本义出”，而朱熹在学术上则为十分严谨之人，但凡无深

① 转引自丘理真：《武夷活源》，福州：海潮摄影艺术出版社，2006年，第27页。

② 转引自钱穆：《朱子学提纲》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第31页。

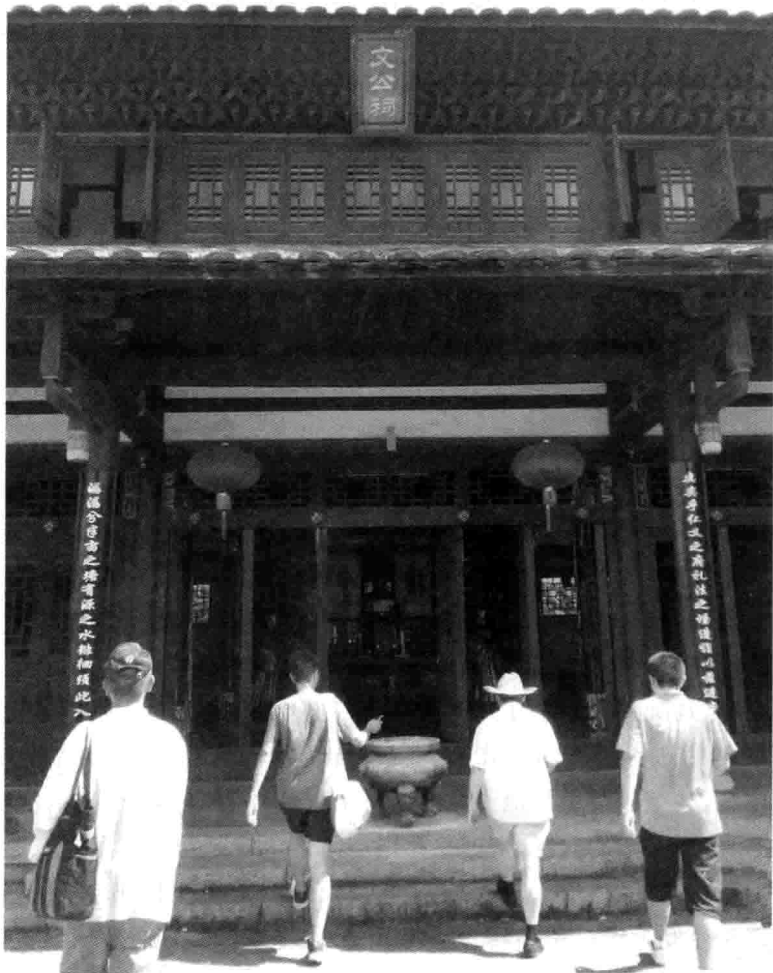
③ 钱穆：《朱子学提纲》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第31页。





刻依据,则不会乱下定论,由此则更能说明朱熹与道家道教的深刻渊源。

然而,钱穆先生的论述,亦有纰漏,见于“惟因精力不敷,兴趣不属,乃置而不为”。该论述,表面观之,似乎事实便是如此,然而当仔细考量,我们可知,朱熹从未“置而不为”,相反,朱熹在建构自己理学体系之时,必然要回归到先秦老庄所建构的本体论之中,而本体论又直接会对宇宙论、心性论的建构产生重要影响。然则,各家有专属自己之表达方式与表达词汇,朱子既然自诩为儒家,并宣称要光大儒学之“道统”,则必然要将自己置身于某一界限之内,这便必然会造成表面上的



福建省尤溪县文公祠

错觉,似乎意味着朱子从左而不属右,归此而不为彼。然而事实证明这些界限只是人为的面上之附会,实际上,儒释道思想深深地融于朱子一身,而这也是朱子最终能集大成之深刻原因。从另一个角度观之,即从朱熹所处的环境而论,他一生居住五十载左右的武夷山在宋代以后才真正意义上进入了“三教圆融”时期,在宋以前,则主要以道教为主,并处于一个相对封闭之状态,朱熹时期,则又以道儒为主,故此大环境亦是朱熹所无法跨越的。朱熹为武夷山带来了新的动力,并使得武夷山焕发荣光,古老的洞天成为了儒释道“三教圆融”典型场所,至今依然生生不息。

此种景观得以形成,不论朱子有心栽花还是无心插柳,然事实却从更深层、更内在的角度论证了朱熹对道家道教并非“兴趣不属,乃置而不为”,因为只有极为深刻的内在精神之喷发,才能促使如此繁茂的外在存在之形成。此乃内在精神力量外化为实存的具体表



现,若朱子无纳百川之胸怀,又怎可促成融三教之实存?这乃是朱熹与武夷山以及武夷山道教的内在联系,更多的是一种“气”之相通。这实属文人之浪漫,亦为武夷山魅力之一——即拥有流动着的文人墨客之灵气。因此,朱熹与武夷山道教之关系,不可能因钱穆先生“惟因精力不敷,兴趣不属,乃置而不为”一句话而被割裂。

### 三、朱熹与白玉蟾

一些文献认为朱熹与白玉蟾有过密切往来,然而考察《朱子语类》,却并无出现关于白玉蟾之记录,同时反观白玉蟾之著作,并可以断定白玉蟾生年为绍熙甲寅(1194年),逝世于绍定己丑(1229年)。朱熹则于1200年逝世,故两人并无明显交往,由此可以判定此乃后人之附会,不足取信。

从白玉蟾著作和时人对白玉蟾生平记述的署年来看,其所署之年,与生于绍熙甲寅之说相吻合,而与生于绍兴甲寅之说相去甚远。在白玉蟾著作和时人对他的记述中,有些只以干支署年,有些则既署干支,又署帝王年号。其中出现最多的为宋宁宗之嘉定。从嘉定壬申(1212年),到嘉定壬午(1222年),几乎逐年皆见。而嘉定之后的署年,仅见理宗绍定己丑(1229年),即相传白玉蟾解化之年(时年36岁);嘉定之前的署年,则仅见宁宗开禧元年(拜陈楠为师之年)和绍熙甲寅(出生之年)两年。这种情况表明,白玉蟾的活动主要集中在宁宗嘉定年间(1208—1224年),这与他生于绍熙甲寅之说是相吻合的。因为依据此说,这个年段正是他十几岁到三十岁的时候(离解化只有几年),也是他活动最频繁(包括云游各地)的时候,多处见嘉定纪年之记载是很自然的。反之,如果将其生年提前六十年到绍兴甲寅,那么,从绍兴甲寅到绍熙甲寅这六十年间,则经由高宗、孝宗,方到光宗,帝王年号则须经由绍兴、隆兴、乾道、淳熙,方到绍熙,这样多个朝代都不见白玉蟾活动事迹的一点记载,这无法解释。另一方面,如果白玉蟾真的生于绍兴甲寅,至宁宗嘉定年间,已经是七十四到九十岁之高龄。从历史人物之言行观之,他们的活动都有一个连续性,青壮年时期之足迹与晚年言行必然都呈现出循序渐进之过程,而不可能会只有晚年活动之痕迹,而青壮年却成为空白。<sup>①</sup>当然道教之中很多仙真,其记载确实寥寥,无延续性而显得支离破碎,然白玉蟾却为现实中真实之存在,因此,故不可用思维仙真之思维来讨论白玉蟾。就其作为具体实存——南宗“第五祖”而言,以上的矛盾是无法被解释的。因此,白玉蟾当出生于绍熙甲寅(1194年),朱熹与白玉蟾有往来也只不过是后人强加附会。

可是当我们抛开这个问题,似乎对“道南理窟”有了一种新的理解。所谓“道南理窟”,人们主要是从理学角度进行单方面的理解,多依据程子言“吾道南矣”及后来朱熹理学之蓬勃发展。然而从道教南宗之发展,以及之后武夷山出现的三教圆融之现象观之,把“道

<sup>①</sup> 参见夏涛:《白玉蟾与武夷山道教》,厦门大学硕士毕业论文,2007年。



南”理解为“道教南宗”亦未尝不可。因为在朱熹武夷精舍修建之后，武夷山乃以儒道为主。故将“道南理窟”理解为儒道之共处同荣，亦有其历史之依据，而绝非牵强附会。同时，我们亦可从白玉蟾身上证明将“道南”理解为“道教南宗”之合理性。首先，在当时白玉蟾已经是享誉盛名之道士，由于其道行以及其南宗第五祖之身份，加之当时统治阶层又垂青于道教，故受到各方人士之敬仰；其次，朱熹当时虽然已经名满天下，然其学说并不为当局所认可，所以当回到当时之历史环境中，我们可以看到儒道双方力量各有千秋，同时亦相互促进，所以将“道南理窟”理解为形容儒道共同发展之势态亦不为谬。朱熹和白玉蟾在有生之年似乎没有太多联系，但是在两人殁后，通过“道南理窟”却似乎有了一种精神上的内在联系。

#### 四、武夷山道教发展之建议

在武夷山道教发展史上，有记录的道教官观曾出现 99 处，然而随着历史的发展，尤其在宋明之后，情况却每况愈下。时至今日，虽然通过“旅游——宗教”模式带动了道教宫观的发展，但是道教发展却相对十分薄弱，例如冲佑观现在成了柳永纪念馆，已看不到当年历史之遗风，实属遗憾。故我们应该更多地思考新的进路，来促动武夷山道教在当今社会的发展：

(1)“道教不仅是传统的重要组成部分，还承担着将传统带入新社会新时代的任务。”<sup>①</sup>所以，武夷山道教要给自身一个正确的判断，要有高度的社会责任感，而要实现自己的角色功能，就必须先发展自身，那么，就必须要有针对性地去深度挖掘和积累武夷山道教自身的文化，并且紧密联系当下的发展，阐发其时代内涵。武夷山道教在新时期需要抓住发展机遇，不仅在建筑规模上要进行适当的扩建，更要关注自身文化之积淀。要想获得发展，这两个方面都不可或缺。当今经济环境良好，所以，文化方面就显得尤为重要。拥有正确的理论指导是武夷山道教沿着正确方向平稳发展的必要前提，只有这样，才能保持自身的特点，不至于在经济发展大潮中随波逐流。因此，在武夷山政府本就大力倡导发展文化的有利条件下，武夷山道教宫观在未来的发展中，更要及时抓住机会，广泛联系国内道教学者，开展专项研究，进行更深更全面的挖掘，在文化得到发展的同时，再利用文化来提高外在物质条件，将文化作为武夷山道教发展的重要驱动力和内在精神象征。

(2)理学乃武夷山之重要文化符号，由以上论述中我们已经明确，武夷山道教的发展必然要与理学的发展紧密联系在一起。乐裕贤先生在《朱子理学对武夷山宗教文化的影响》一文中论述道：“武夷山的宗教文化内涵，逐渐从单一的道教文化，向多元文化起步……朱熹武夷精舍的创立，不但给武夷山掺入了儒家文化新内涵，同时亦为道教、佛教的

<sup>①</sup> 黄永锋：《道教在当代中国的阐扬》，北京：东方出版社，2011 年，第 8 页。



发展带来了生机。”文章认为武夷山之所以能够成为“三教圆融”的一个典型，“是由多方面因素造成的，如武夷山景区的优秀自然环境，以及少为战争影响的幽静地理位置等，但主要的因素还是朱子理学思想的影响”<sup>①</sup>。可见理学对武夷山道教有着极为重要的影响，那么道教在今天的发展，就应该合理地利用和借鉴朱子理学来发展自身。一个很重要的前提便是尽量放宽胸怀，消除门户之见（朱子何以能成为理学之集大成者，一个关键原因在于他博采众长而为己用）。首先因为武夷山在宋以后，其“三教圆融”的宗教形态已经形成，这已经很难被改变，那么道教自然首先要适应这个大环境；其次则是文化本身所具有的内涵，天然地要求文化之载体要有广大胸怀，否则不但不能发展自己，反而会被他者所兼并。故武夷山道教应该把理学当成一面镜子，照出自己的不足的同时，借鉴其可取之处以为己所用。

（3）宫观发展之根本乃为人才，目前，道教发展又面临人才不足之瓶颈，因此武夷山道教发展的当务之急则是对人才的培养。所培养的人员则又分为两种，一类是专业人员，即道士，直接进行传道，而道教之精髓必须要通过高道去弘扬。这是道教发展的直接动力，这些专业人才之培养，必须伴随“道风建设”<sup>②</sup>一起进行；另一类则为广大人民群众，这乃道教发展之根本动力，因为道教文化终究是靠占最大多数的普通百姓去传承，无论人们是否意识到自己正在传承文化。因此，只有扩大道教在群众中的影响，道教文化才能被薪火相传，那么一个重要途径即是印发大量的道教经典册子，免费赠与普通百姓。这点佛教做得很好，而这也是佛教发展迅速之重要原因，道教应当借鉴。再则多开展关于道教知识之演讲，尤其是当出现高道之时，更应该像朱子一样去吸引更多的不同阶层的人们进入这个群体，以实现更为长远之发展。

武夷山道教文化博大精深，“这些思想内容都是和人类文明紧密联系，是我们中华民族的宝贵精神财富，并且随着时间的推移不断地彰显其魅力，可以为我们民族活跃在世界舞台上提供强大的精神动力和智力支持”<sup>③</sup>。然发挥如此作用之前提则在于自身之不断实践，故吾辈当知任重而道远，脚踏实地，勇于承担今日道教发展之使命。

① 乐裕贤：《朱子理学对武夷山宗教文化的影响》，“武夷山朱子学年会”与会论文，2006年。

② 所谓道风，就是道教的精神风貌，道德行为的准则与道教徒个人的修养和坚定的道教信仰。见黄永锋著：《道教在当代中国的阐扬》，北京：东方出版社，2011年，第115页。

③ 黄永锋：《道教在当代中国的阐扬》，北京：东方出版社，2011年，第110页。



# 陆游与武夷山道教文化

宋欣然

位于闽北边陲的武夷山,以其独树一帜的美丽风光和悠久灿烂的历史文化闻名于世。“三三秀水清如玉,六六奇峰碧插天”的武夷山水之胜,和深厚的儒、释、道文化底蕴,吸引着历代无数名儒雅士,宋代著名爱国诗人陆游就曾与武夷山结下不解之缘。陆游,字务观,自号放翁,晚号龟堂老人,越州山阴(今浙江绍兴)人。淳熙六年(1179年)陆游曾顺九曲溪游览武夷美景;绍熙二年(1191年)六月至庆元五年(1199年)五月,陆游又以中奉大夫从五品官爵,连续四次提举武夷山冲佑观。<sup>①</sup> 陆游在宦游闽北、遍览武夷时,也不忘养生修道,武夷山的仙宫道观和神仙传说,也引起了诗人的兴趣和关注。

## 一、武夷山道教与陆游的武夷山情结

### (一)武夷山道教文化概述与武夷冲佑观

“武夷自开辟以来,天造地设,其山之嵌崎险峻,水之曲折潏洄,若鬼斧神工,莫可窥测。海内山水之灵异,于斯为最,冉子秦汉而降历为方士羽客隐遁之所。”<sup>②</sup>武夷山被列为道教第十六小洞天,《武夷山志》云:“闽地多佳山水,而武夷称最,为升真元化洞天。”《云笈七籤·洞天福地》中记载:“第十六武夷山洞,周延一百二十里,名真升化玄天,在建州建阳县,真人刘少公治之。”武夷山“奇秀甲东南”的山水之美,巍峨险峻的奇峰峻岭、藏于深山的众多洞壑,契合了道人遁世与修行的主张,历来被看做是修道的理想场所。武夷山的道教传统,可以追溯到先秦时期的彭祖,到了秦汉时期,武夷山已经成为了知名的道教传播地。相传秦始皇二年(前245年),武夷君、皇太姥等武夷十三仙在幔亭峰设宴招待众仙和武夷乡人。汉时,汉武帝封禅武夷君,遣使在幔亭峰山腰设坛以乾鱼祀武夷君,此后,历代都有关于祭拜武夷君的记载。又《真升化玄洞天记》云:“所传武夷君、皇太姥、王

① 方彦寿:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996年,第172页。

② (清)董天工:《武夷山志》,台北:成文出版社,1974年,第3页。



子骞等十三仙人之说，虽语涉荒远，然今之登山者，矫首于天际，天半悬崖断壁，人迹不到之处，往往有仙函、仙蜕、仙机、药瓶、丹鼎、钓竿之类，百千劫而不坏。然所谓为仙灵窟穴，群真受馆，岂妄也哉？”



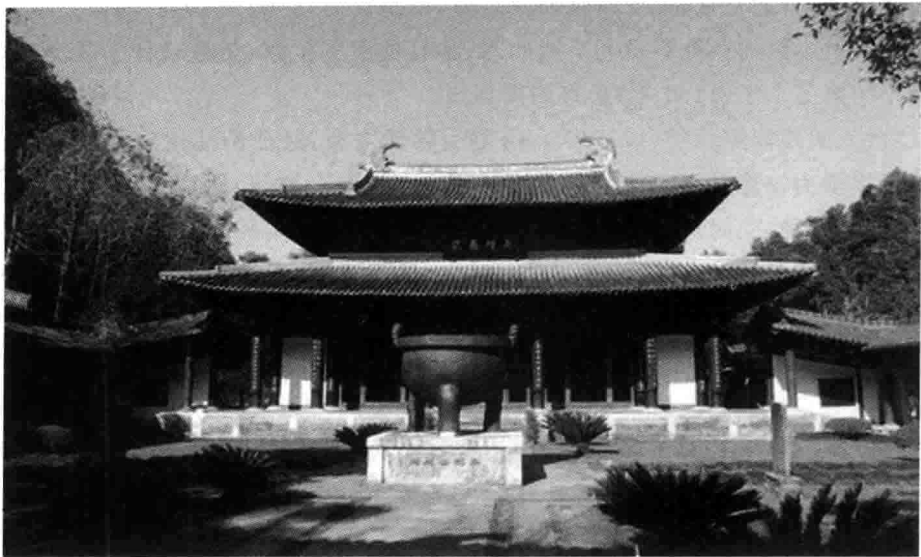
武夷山幔亭峰

武夷山不仅有悠久的道教历史传统，众多的神仙传说，在宫观的数量和分布上也是福建省首屈一指的，素有 108 观之说。其中，又以陆游主管过的冲佑观年代最为久远、规模最大。冲佑观后有常青庵、万春庵，而东、西、上，三方又以会真观、止止庵、升真观为小中心形成道观建筑群。会真观左有仙宫庙，右有仙君庙，后有文昌阁、会仙楼等；止止庵周围有金山寺、禅庵、复古洞、复古庵、紫云庵、熙熙居等；升真观上下有张仙洞、徐仙洞、升真洞、天鉴池、通天台、投龙洞等，洞、庵错落分布。冲佑观（又名会仙观、武夷宫、万年宫等），位于“溪北大王峰左，前临溪岸”，“初，汉武帝设坛以乾鱼祀武夷君。”<sup>①</sup>其所在之处正是汉武帝祭司道教仙君武夷君的地方，始建于唐天宝年间（742—755 年），距今已有一千多年的历史。历代数易其名，宋代扩建至三百多间，命名为“冲祐万年宫”，是当时全国的六大名观之一，每年在中秋节时在观中祭祀仙人武夷君、皇太姥。

武夷山冲佑观布局严谨，整座宫观依山傍水，坐北面南，主建筑坊、门、殿、堂安排在中轴线上，道院、祠堂安排在东西两廊侧。宫殿中部开阔疏朗，突出了主体建筑三清殿；两廊侧旁院、堂严谨有序，廊、厨、院、井俱全。冲佑观宫殿巍峨，建筑物构思巧妙。观内有二口龙井，按照古人“天圆地方”的宇宙观进行建造，一口内外都是圆形的，象征“天”；另一口

① （清）董天工：《武夷山志》，台北：成文出版社，1974 年，第 3 页。





武夷冲佑观今貌

外圆内方,象征地。两口龙井象征通天入地。名为龙井,寓含井中有龙蛰居。大旱时,道士用这井中的水来祷雨。宋代是武夷山道教的鼎盛时期,当时在冲佑观设提举和主管二职位,命退職官员常主管观事,领取半俸。主管过冲佑观的宋代名家,除了陆游之外,还有朱熹、辛弃疾等人。

## (二) 陆游的武夷情缘

陆游一生中曾两度入闽为官,并连续四次提举武夷山冲佑观,可以说与闽北地区,乃至武夷山都结下了不解之缘。

第一次入闽是绍兴二十八年(1158年),初入仕途的陆游被任命为宁德县主簿,虽然主簿只是一个掌管文书的微职,但是陆游由此摆脱了秦桧等人的陷害,踏入仕途,其抗金报国之志也不再是遥不可及,陆游从浙东沿水路入闽,一路心情颇为畅快,途中作《泛瑞安江风涛贴岸》,诗云:“俯仰两青山,舟行明镜中。蓬莱定不远,正要一帆风。”<sup>①</sup>诗中充溢着喜悦期待之情。但是宁德县的生活并不如理想中的美好,在任期间,陆游常常与友人一起游访宁德城被郊的霍童山,道教的第一洞天——霍林洞天,就位于此处。《青玉案·与朱景参会北岭》就作于此时,词中写道:“故人小驻平戎帐,白羽腰间气何壮,我老樵渔君将相。小槽红酒,晚香丹荔,记取蛮江上。”<sup>②</sup>陆游感叹韶光蹉跎,灰心之余,不免有出世之意。一年后陆游调任福建路提点刑狱干办公事,提点刑狱干办公事,简称提刑官是提点刑

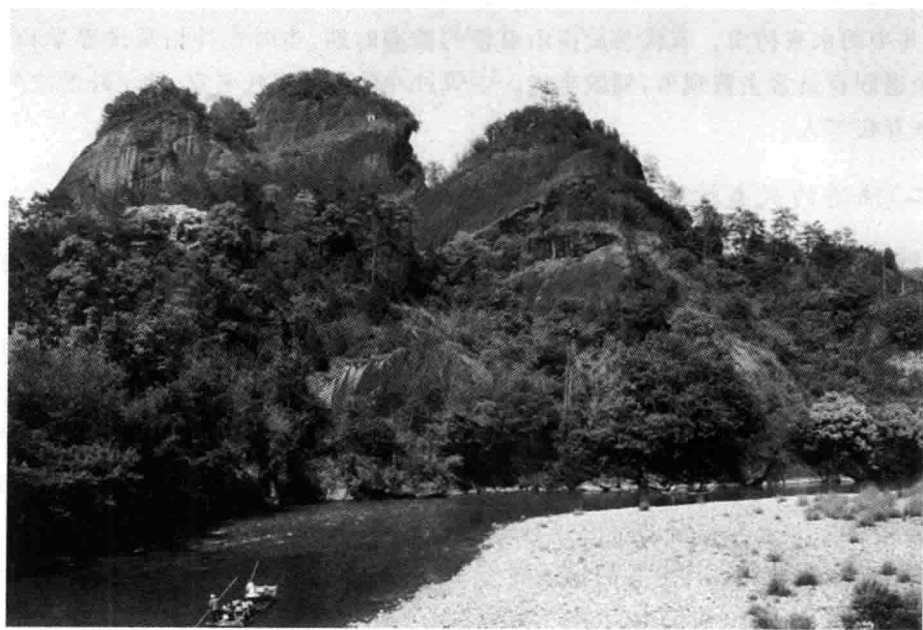
① (宋)陆游:《剑南诗稿校注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第96页。

② (宋)陆游:《渭南文集》卷四十九,北京:北京图书馆出版社,2004年。



狱司(简称提刑司)的长官,主要掌管刑狱之事,并总管所辖州、府、军的刑狱公事、核准死刑等,也有权对本路的其他官员和下属的州、县官员实施监察,公务较任宁德主簿时更为繁忙,后于绍兴三十年(1160年)正月调离福州。

第二次入闽是淳熙六年(1179年),陆游受朝廷之命,赴任闽北建宁府(今建瓯市)通判,半年后提举为福建常平茶盐公事,任职所在地建州(今建瓯)距武夷山仅百里之遥,久闻武夷山盛名的他,当时从建宁府前往武夷山,最便捷的方式就是经过建溪的水路顺流而下,趁闲暇之际乘舟游访。《陆游年谱》载曰:“一一七九,淳熙六年,己亥,五十五岁”,“秋季,奉诏离建安任”,“归途经武夷,泛舟九曲溪。至六曲,或云滩急难上,遂回。过建阳,以双鹅赠东观道士。沿铅山紫溪驿至鹅湖。”<sup>①</sup>其《别建安绝句(其二)》中写道:“楚泽吴山已惯行,武夷从昔但闻名。北岩小寺长汀驿,且喜游山第一程。”带着对武夷美景的向往,陆游踏上了旅途。途中,他写下了“未到名山梦已新,千峰拔地玉嶙峋”(《初入武夷》)的诗句,赞美武夷奇峰。长歌体诗《游武夷》云:“三十六奇峰,秋晴无纤云;空岩鸡晨号,峭壁丹夜嗽。”这首诗也写于这次也游武夷的途中的崇安县。诗人泛舟九曲,“暮年脚力倦跻攀,借得扁舟卧看山,怪怪奇奇何所似,绿萝溪入下牢关。”(《泛舟武夷九曲至六曲,或云滩难上,遂回》)<sup>②</sup>



九曲溪

在建州任职的这段时间内,陆游还时常拜访时任武夷山冲佑观主管的著名理学家朱

① 于北山:《陆游年谱》,上海:上海古籍出版社,1985年,第190~191页。

② (宋)陆游:《剑南诗稿校注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第910~911页。



熹,两人不仅在政治上志同道合,也在文学上相互切磋,结成了终生挚友。直至晚年闲居山阴之时,陆游还特地寄赠贺诗,来庆祝朱熹在武夷山兴修的“武夷精舍”竣工,诗中云:“先生结庐绿岩边,读《易》悬知屡绝编。不用采芝警世俗,恐人谤道是神仙”<sup>①</sup>。庆元六年(1200年),朱熹在建阳去世,身处山阴陆游闻讯,悲悼不已,撰祭文曰:“捐百世起九原之思,倾长河注东海之泪。路修齿髦,神往形留。公歿不忘,庶其歆飨!”<sup>②</sup>

此外,陆游还在绍熙二年(1191年)六月至庆元五年(1199年)五月之间,连续四次提举武夷山冲佑观,“按照宋代的宫观制度,任者可以从便居住,不到任所而领取祠俸”<sup>③</sup>,而在淳熙十六年(1189年)十一月被罢官之后的十一年,陆游一直闲居山阴老家,并未前往冲佑观。即便如此,陆游这一时期还是写下了大量表现武夷山冲佑观祠奉生活的诗作,其中不乏对神仙和长寿的向往,这自然与武夷山的道教文化积淀有关,也是源自陆游对道教的信仰和关注。



陆游石刻像

## 二、陆游的道教情缘

### (一)世风与家学影响下的道教信仰

陆游虽是爱国的儒生,但也兼好仙道之学,“平生志慕白云乡,俯仰人间每自伤”(《夜读隐书有感》),又“人间事事皆须命,惟有神仙可自求”(《读仙书作》)<sup>④</sup>,陆游的思想可以

① (宋)陆游:《剑南诗稿校注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第3329页。

② (宋)陆游:《渭南文集》卷三十六,北京:北京图书馆出版社,2004年。

③ 方彦寿:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996年,第181页。

④ (宋)陆游:《剑南诗稿校注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第305页。



归纳为外儒内道。陆游对道教的兴趣,与其社会环境和家世之风均有很大的关系。宋朝诸皇对道教十分推崇,这是一种特别引人注目的政治现象。宋代自赵匡胤始便崇尚宗教,在治国思想中融入黄老的无为思想,还多次召见道士,询问长生之法,并命人整理道教经典,修建道观;至真宗时,更发展为佛、道并重,尊封老子为太上老君混元上德皇帝,建筑玉清宫,极为壮观,又封龙虎山道士张正随为真静先生。到宋徽宗时,为了提倡道教,不但设道官,编道史,建道观,还自称为“教主道君皇帝”。北宋灭亡后,偏安江南的南宋政权依然如故,这既有统治集团借以缓和内部矛盾的考虑,也有其利用宗教抵御外族入侵的用心。

陆游的道教信仰不仅是受社会风气的影响,更多的源自于家学渊源。陆游的高祖陆轾是一位道教信徒。《西塘集耆旧继闻》卷一记载:“陆太傅轾,会稽人,神采秀异,好为方外游。七岁犹不能语,一日乳媪携往后园,俄而吟诗曰:昔时家住海三山,日月宫中屡往还。无事引他天女小,谪来为吏在人间。”<sup>①</sup>陆游的诗作《道室试笔六首》其四中“吾家道今四世,世佩施真三住铭”<sup>②</sup>的诗句,讲的就是高父据陆轾得道于神仙施肩吾一事。关于陆轾遇仙一事,陆游曾在《跋修心鉴》中有所描绘,并表示对这件事深信不疑。他在《剑南诗稿》卷五十六《岁晚幽兴》诗自注中也提及此事:“先太傅亲受《三住铭》于施肩吾先生。”“尝退朝见异人行空中,足去地三尺许,邀与俱归,则古仙人嵩山栖真施先生肩吾也。因受炼丹辟谷之术,尸解而去。”<sup>③</sup>其在《老学庵笔记》卷五又记载了陆游祖母遇仙除病的经历:

祖母楚国夫人,大观庚寅在京师,病累月,医药莫效,虽名医如石藏用辈,皆谓难治。一日有老道人状貌甚古,铜冠绯帔,一丫髻童子操长柄白纸扇从后。过门自言疾无轻重,一灸立愈。先君延入,问其术。道人探囊出少艾,取一砖,灸之。祖母方卧,忽觉腹间痛甚,如火灼。道人自言九十岁,遂径去,追之疾驰不可及。祖母是时未流逝,复二十余年,年八十三乃终。祖母没后,又二十年,从兄子棣监三江盐场。偶饮于士人毛氏,忽见道人衣冠及童子,悉如祖母平日所言。方愕然,道人忽自言京师灸砖事,言讫遽遁去,遍寻不可得。毛君云,其妻病,道人为灸,屋柱十余壮。病脱然愈,方欲谢之不意其去也。世或疑神仙以为渺茫,岂不谬哉!<sup>④</sup>

对祖辈遇仙经历的深信和反复记述,也印证着陆游的对道教神仙理论的认同。

陆氏藏书万卷,其中道书达二千多卷,几近北宋《天宫宝藏》之半,超过《云笈七籤》十余倍。陆游家藏道书,除了老、庄、文、列外,还有大量的丹经、气经、仙经。此外,陆游祖父陆佃也对道家学说颇感兴趣,曾亲自考证过道家著述《鹖冠子》的真伪。<sup>⑤</sup>

① (宋)陈鹄:《西塘集耆旧继闻》,《文渊阁四库全书》,上海:商务印书馆,1936年。

② (宋)陆游:《陆放翁全集》,北京:中国书店,1986年,第855页。

③ (宋)陆游:《陆放翁全集》,北京:中国书店,1986年,第155页。

④ (宋)陆游:《陆放翁全集》,北京:中国书店,1986年,第31页。

⑤ 欧小牧:《陆游年谱》,北京:人民文学出版社,1981年,第10页。



受家学影响,陆游早年诗作中就常常表现出自己对道术的信仰,“少时妄意学金丹”(《溪上夜钓》)<sup>①</sup>;“少时喜方药”(《春日对花有感》)<sup>②</sup>;“少年慕黄老,雅志在山林”(《古风》)<sup>③</sup>。陆游自己,也有一段遇仙的经历,其《跋〈司马子微饵松菊法〉》中写道:“乾道初,予见异人于豫章西山。”

陆游的道教信仰,是他报国无门时的精神慰藉。绍兴二年(1164年),金兵大规模南下,直逼长江,宋孝宗被迫和金国签订“绍兴和议”。同年,陆游仕途受阻,罢归山阴,这一时期的陆游找不到实现政治抱负的现实途径,于是寄情山水,钻研道教经典,潜心修道,“有志不伸空自悼”的在乌有之乡里构建自己的理想世界,其中不乏避世的意味。隆兴二年七月的《跋修心鉴》、乾道二年(1166年)的《跋坐忘论》、《跋高象先金丹歌》、《跋天隐子》、《跋老子道德古文》和乾道三年(1167年)的《夜读隐书有感》、《跋造化权舆》都是在这种苦闷心境下写成的。在宋代儒释道三家思想融合的社会背景下,陆游在思想方面也呈现出三教融合的特点。

## (二) 陆游与道教练丹、养生之术

由于社会风气和家学渊源的影响,陆游对道教不仅在心理上是认同的,而且在实际行为上也践行着道教的养生与修行之法。陆游《剑南诗稿》卷五十四《溪上夜炼》云:“少时妄意学金丹。”<sup>④</sup>《渭南文集》卷五十《木兰花慢》云:“奈华岳烧丹,青谿看鹤,尚负初心”,又《剑南诗稿》卷八《书寓舍壁》云:“初拟烧丹住南岳,却因学剑客西川。”<sup>⑤</sup>由此可知陆游学习炼丹之术自“少年”时期就已经开始,其《放歌行》云:“少年不知老境恶,意谓长如少年乐,朝歌夜舞狂不休,逢人欲觅长生药。”<sup>⑥</sup>

乾道六年(1170年)陆游入蜀任夔州通判,其《入蜀记》载曰:“乾道五年十二月六日,得报,差通判夔州。方久病,未堪远役,谋初夏离乡里。”通判本是闲职,且夔州远离抗金前线,陆游的报国理想变得更加难于实现,他在这一时期的状态是清闲和苦闷的,属地又多有好道的传统,“先是,道教之行,时罕习尚,唯江西、剑南人素崇重”。<sup>⑦</sup>他在这一段时间里继续研读道书,访遍巴蜀道迹,结交蜀地道士,甚至开始了炼丹修真的尝试。

炼丹是道教主要道术之一,分为为炼制外丹与内丹两类。外丹术源于先秦神仙方术,是在丹炉中烧炼矿物以制造“仙丹”;内丹术则是道家对气功之称,此术以人体为丹炉,故称“内丹”,以别于“外丹”之用鼎为炉。自唐代开始还丹术已经在士大夫中流行开来,陆游

① (宋)陆游:《剑南诗稿校注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第3167页。

② (宋)陆游:《剑南诗稿校注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第4105页。

③ (宋)陆游:《剑南诗稿校注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第1140页。

④ (宋)陆游:《陆放翁全集》,北京:中国书店,1986年,第3167页。

⑤ (宋)陆游:《陆放翁全集》,北京:中国书店,1986年,第683页。

⑥ (宋)陆游:《陆放翁全集》,北京:中国书店,1986年,第2813页。

⑦ (清)毕沅:《续资治通鉴长编》,上海:上海古籍出版社,1986年,第1637页。



出生于北宋末(1125年),内丹和外丹的炼制,都有一定的市场。

在乾道六年至淳熙五年(1170—1178年)间,陆游多次烧炼丹药。其诗作《烧丹示道流》中写道:“昔烧大药青牛谷,磊落玉床收箭镞。扶桑朝曦谨火候,仙掌秋露勤沐浴。带间小瓢鬼神卫,异气如虹夜穿屋。”<sup>①</sup>栩栩如生地描绘了采药炼丹的场面。虽然,陆游入蜀期间的几次炼丹最终都没有成功,可他不改对金石丹药的向往之情,“青城旧友频相约,归养金丹尚未迟”<sup>②</sup>。

相比之下,陆游对于道教内丹术、养生术的践行则更为持久,可以说贯穿着他的一生。他于77岁写下了“五十余年读道书”的诗句,可见陆游自二十岁左右就已经开始阅读道书。虽然陆游少年时期对于道术的修习已不可考,而根据陆游的诗歌创作来看,自乾道二年,他就已经开始了对养生术的学习,这一时期,他阅读了《司马子微饵松菊法》、《坐忘论》等道书。书斋读经、寻访道人、上山采药,诗《游学射山遇景道人》云:“欣然同一笑,齿颊粲冰玉。探囊赠奇草,甘香胜芍菊。试临清镜照,衰发森已绿。出门恣幽讨,老仙有遗躅,丹灶虽已空,药丸遍山谷。嗟予迫迟暮,冠盖厌追逐,结茅远人境,此计亦已熟。若人真我友,玉字当共读。”通过与道士的交友,陆游对道教及其养生法的认识也愈发深刻。直至1207年,诗人82岁高龄是还写下了“学道知转气,尊生得养形”,“晨兴取涧水,漱齿读《黄庭》”(《学道》)的诗句,到84岁时还“晨兴袖手观空寂,饭罢宽腰习按摩”(《自叹》)。他修身养性、锻炼身体,兼用草药和食疗。在陆游的诗作中,存在大量对采药煎药场景的描写,如绍熙四年(1193年)的《出游》一诗云:“我亦从来薄世缘,偶然采药到西川。”作于嘉泰元年的《秋怀十首(其二)》云:“短裘人重云,长鑱求灵药。人侵四体具,枸杞群吠恶。采实去条枚,摘花弃跗萼。长啸忽蹶空,天台赴幽约。”<sup>③</sup>陆游对养生的重视,也确实强健了他的体魄,达到了延年益寿的目的,“目光焰焰夜穿帐,胎发青青晨映梳”<sup>④</sup>。这也坚定了他对于道教养生术的认同,在作于庆元五年(1191年)的《铭座》中,陆游明确地把自己长寿的原因归结于养生之道:“吾身本无患,卫养在得宜。一毫不加谨慎,百疾所由滋。人生快意事,噬脐莫能追。汝顾不少忍,杀身常在斯。深居勿妄动,一动当



炼丹炉

① (宋)陆游:《陆放翁全集》,北京:中国书店,1986年,第205页。

② (宋)陆游:《陆放翁全集》,北京:中国书店,1986年,第1026页。

③ (宋)陆游:《剑南诗稿校注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第2751页。

④ (宋)陆游:《陆放翁全集》,北京:北京市中国书店,1986年,第671页。





百思。每食视草本，此意未可嗤。赋诗置座右，终身作元鬼。”<sup>①</sup>

### 三、陆游与武夷山道教

#### (一) 宦游闽北时期

在游览武夷山前后的一段时间内，他就曾写下了不少关于炼丹采药的诗作。淳熙六年(1179年)正月，时任闽北建宁府(今建瓯市)通判的陆游于建安作《对酒》：“白头生黑丝，苍颜桃李色。金丹空九转，正恐无此力。朝饮绩五斗，暮饮髡一石。寄谢采芝翁，无为老青壁。”服食草药使诗人面色红润，乌发重生，虽然已经多年不再炼制外丹，可是在诗中，陆游依旧表达了对“金丹”依旧向往。同年冬作的《弋阳县驿》中写道：“大雨山中采药回，丫头岩畔觅诗来。”讲的也是诗人自己冒雨登山采药的经历。道教贵生惜命的思想对陆游影响极大，这一年，为了养生疗病，一向嗜酒的他甚至暂时戒掉了饮酒的习惯，作《病中久止酒》云：“久因多病疏云液，近为长斋进玉延。”道教素来主张“性命双修”，既是指心性和身体两方面的修炼，且往往认为养性更为重要，摒除尘念、节制享乐都是养性的方法。诗中提到的“玉延”既是山药，在当时不仅被当做一种食材，也被认作是仙药灵方，据宋代《本心斋蔬食谱》记载：“玉延，山药也。炊熟片切，渍以生蜜。山有灵药，录于仙方。削数片玉，渍百花香。”而在《官舍宿兴》“不复扶头倾白堕，但知临目养黄宁”句中，所提到的“黄宁”是指道教修炼中的一种境界，即黄庭之道修炼成功，诗中的“白堕”最早出自北魏杨衒之的《洛阳伽蓝记·法云寺》：“河东人刘白堕，善能酿酒”，是美酒的代称，这两句诗验证了陆游戒酒与修道之间存在着直接地关系。

这段时期内，他还常常研读道教经书，修身养性。淳熙六年(1179年)夏，时在提举司内的陆游作《北斋》，云“研朱朝点易，捣麝夜潢经。岩壑知心赏，琴樽乐性灵”。道教把诵经当做一种重要的修炼方法，自魏晋以来，道教信徒就认为，诵经可以消灾除病，延年益寿。道教经典《黄庭内景经》云：“是曰玉书可精研，咏之万遍升三天，千灾以消百病痊。不惮虎狼之凶残，亦以却老年永延。”诗人昼夜读道书不辍，并以美景和音乐修养心性。他感慨自己“求师学道亦已迟”(《前有樽酒行》)，因此更需“道室焚香勤守白，虚窗点《易》静研朱”(《斋居书事》)。

除此之外，他还对武夷山地区的丰富神仙传说有着极大的兴趣，其诗《游武夷山》云：“少读封禅书，始知武夷君；晚乃游斯山，秀杰非昔闻……巢居寄千仞，鸿荒想羲轩，风雨蜕玉骨，难以俗意论。”此外，他另作一首《堕木》写武夷山船棺。武夷君的神话，巢居悬棺的民俗，乃至伏羲氏的故事，都让诗人感叹不已：“学道虽恨晚，养气敢不勤！宦游非本志，寄谢鹤与猿。”陆游本身虔诚的道教信仰决定了他对武夷山道教文化的关注，而武夷山的道

<sup>①</sup> (宋)陆游：《陆放翁全集》，北京：中国书店，1986年，第597页。



教神仙传说、宫观、道士等等,更丰富了陆游的道教见闻。另有《书怀》诗“海边武夷山,小留赏宿缘。火食非所乐,巾褐常翛然。清时未免出,颇息世俗传。行矣秋风高,去采玉井莲”,更是表达了陆游对清贫淡泊的出世生活的向往。

## (二)提举冲佑观时期

陆游一生中曾多次奉祠,先后任台州崇道观、成都玉局观和武夷冲佑观提举,其中,以任武夷山冲佑观提举的时间最长。绍熙二年(1191年)六月至庆元五年(1199年)五月之间,曾连续四次提举武夷山冲佑观,虽然实际上并未到任,但是,在陆游这一时期的诗作中,却不乏关于武夷山人文、自然风光以及武夷道教文化的内容。

在淳熙十六年(1189年)十一月被罢官后,陆游一直赋闲于山阴老家,出于生计的考虑,他上书朝廷请求祠俸,并于绍兴二年(1191年),收到提举武夷冲佑观批文,他写下《拜敕口号》,诗云:“黄纸如鸦字,今朝下九天。身居镜湖曲,衔带武夷仙。”从此便常常以“武夷仙”自居,又有《纵笔》诗云:“一纸除书到海边,紫皇赐号武夷仙。功名敢道浑无意,暂作闲人五百年。”提举冲佑观的祠俸使他得以逍遥度日,“平日气吞云梦泽,暮年缘在武夷君”(《龙钟》)和“明窗松石贡琴棋,小鼎山泉煮药苗”(《奉祠》)<sup>①</sup>,记录的就是他此时闲居山阴的生活状态。

两年后,任期已满的陆游再次上书朝廷要求提举武夷冲佑观,并作《上书乞求再任冲佑》:“蚪枝六尺藤,方屋九寸帽;人间无处著,山水归寄傲。耳中闻渊明,自我发未燥,高标不可揖,七十忽已到。明窗置经龕,奥室养丹灶,虽云迫迟暮,要足平昔好。悠然万念空,快若河卷扫。寄声幔亭云,行拜散人号。”诗中写到了陆游炼丹读经的日常生活,并表达了自己对武夷山水的思念之情。这次上书很快获得恩准,他又写下《十一月十八日蒙恩再领冲佑,邻里来贺谢以长句》:“绿章封事彻虚皇,黄纸除书降野堂。海上春常探先到,壶中日已不胜长。冰衙再署仙班贵,鹤料重支玉粒香。便挂朝冠亦良易,金铜茶笼本相忘”<sup>②</sup>,自称“属仙班”。另有《被命再领冲佑有感》诗云:“残骸日益衰,晨夜抱疾痛。地炉得微火,终日不喜动。读书旧成癖,今但坐作梦。未能追鸿冥,乃复分鹤俸。风霜舍边柳,合抱皆手种。眼中人尽非,欲话谁与共?”他感到自己日渐衰老,他以老钟自喻,“龙钟一老寄荒村,鼎食山栖久已分。平日气吞云梦泽,暮年缘在武夷君。抢榆敢羨垂天翼,倚市从嗤刺绣文。幸有笔床茶灶在,孤舟更入剡溪云”(《龙钟》),表明自己高远的志向,冲佑观的闲适生活、虚无的白云之乡并不能慰藉他的报国之心,他上书请辞,并写下《祠禄满不敢复请作口号》以明心志,诗云:“今年高谢武夷君,饭豆羹藜亦所欣。参透庄生齐物论,扫空韩子送穷文。心如脱阱奔林鹿,迹似还山不雨云。犹幸此身强健在,乡邻争看布襦裙。”五月七日朝廷下诏书,准其所请,陆游作《五月七日拜致仕敕口号》云:“剡曲东归日醉眠,冰衙屡忝武

① (宋)陆游:《剑南诗稿校注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第1831页。

② (宋)陆游:《剑南诗稿校注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第939页。



夷仙。恩如长假容居里，官似分司不限年。一扎疏荣驰厩置，两儿扶拜望云天”，感谢朝廷对自己的恩情，称“坐糜半俸犹多愧”<sup>①</sup>。结束了长达八年的奉祠生活后，陆游更是以道士自居，其诗《新裁道帽示帽工》云：“故帽提携二十霜，别裁要作退居装。山人手段虽难及，老子头围未易量。花插露沾那暇惜，尘侵鼠啮却须防。裹时嬾复呼儿问，一匣菱花每在傍。”<sup>②</sup>可见诗人新裁道帽的欣喜和对道士装扮的爱惜，并常常着道衣道帽，“羽衣暂脱着戎装，坐定方惊语入微”（《新制道衣示衣工》）<sup>③</sup>，其信仰的虔诚依旧不减。

可以说，陆游以其道教信徒的眼光游览武夷山，因此对武夷山地区的道教名胜与传说、遗迹格外关注，宦游闽北期间，他泛舟九曲、寻访胜迹，且读经养生不辍，直至晚年隐居山阴老家，依旧不忘武夷仙境美景和武夷的神仙传说。对于道教养生术的践行使得陆游得以长寿，并留下了许多赞颂武夷美景的诗篇，丰富了武夷山的文化积淀。

① （宋）陆游：《剑南诗稿校注》，上海：上海古籍出版社，1985年，第3432页。

② （宋）陆游：《剑南诗稿校注》，上海：上海古籍出版社，1985年，第3428页。

③ （宋）陆游：《剑南诗稿校注》，上海：上海古籍出版社，1985年，第3427页。



## 宗教仪式与文化“返魅”

——试析当代武夷山道教仪式中的民间性诉求

景欣悦

素有“奇秀甲东南”之美誉的武夷山不仅拥有山奇水秀、壑险谷幽的自然风光,同时凭借其悠久的历史文化底蕴和丰富的传统文化资源成为我国重要的历史文化名山、世界自然和文化双遗产地。奇绝秀美的武夷山是我国著名的道教圣地,被列为道教三十六洞天的第十六升真元化洞天,道教文化资源颇丰。当下对于武夷山道教文化的研究已初具规模,然而,在现有研究成果<sup>①</sup>中却鲜有文章专门论述当代武夷山道教文化的传承以及武夷山道教的民间性特征。鉴于此,本文尝试以道教仪式为切入点,在梳理历史上重要的道教仪式活动的基础上,浅析当代武夷山道教仪式中的民间性诉求及其文化意义和现代社会价值。

### 一

作为我国的宗教名山,武夷山保存了大量的宗教文化资源和文化传统。唐宋以来,儒、释、道三教在武夷山彼此碰撞、融合,且长期并存,武夷山的宗教文化亦呈现出三教一体的复合型特质。而其中的道教文化无疑是发源最早、影响最为深远的宗教文化。武夷山的道教文化可谓源远流长,最早可以追溯到武夷山之命名与彭祖、武夷君等仙真之间关

<sup>①</sup> 当前有关武夷山道教的研究大体集中在以下几个方面:一、武夷山道教文化概述,如何敦铎的《武夷山古代道教文化略探》(《福州师专学报》2001年第1期)、负信常的《道教第十六洞天武夷山》(《中国道教》1989年第3期)等;二、道教仙真、道教名士的史学考据,如夏涛的《白玉蟾与武夷山道教》(厦门大学2007年硕士学位论文)、兰宗荣的《白玉蟾的武夷山行迹考论》(山东大学2008年硕士学位论文)、陈利华的《朱熹与道教与武夷山的情结》(《南平师专学报》2001年第1期)等;三、武夷山地区的道观研究,如方彦寿编著的《武夷山冲佑观》(鹭江出版社,1996年8月第1版)、何少川的《“止其所止”——访武夷山止止庵》(《政协天地》2007年第8期)等;四、道教文化与武夷山旅游之间的互动关系,如郭伟峰、许亦善的《武夷山道教文化及其旅游价值》(《武夷山学院学报》2009年第6期)、崔新的《基于生态链的道教文化旅游项目开发与管理研究》(复旦大学2010年硕士学位论文)等。



系的传说上。据《武夷山志》记载：“彭祖，陶唐时人，姓钱名铿。二子：曰武、曰夷。在昔彭祖，献尧雉羹。幔亭峰下，遁迹养生，茹芝吸露，颜如舜英。厥有二子，武夷得名。”<sup>①</sup>又如“武夷君，秦时有仙人下降，自称武夷君。传说仙人降紫云，飘然自号武夷君。乾鱼汉祀今何在，空有荒坛锁碧雯”<sup>②</sup>。此外，武夷山还流传着皇太姥采精、刘少公开山、控鹤仙人施雨等神仙传说，这些仙真也成为武夷山道教所崇拜的重要神祇。神仙传说不仅是武夷山丰富的文化遗产，同时也是推动武夷山道教的发展重要的力量。在武夷山道教发展的历史中，这些神奇的仙真传说迎合当时帝王求仙问道的心理，“武夷君等神灵也成了帝王们求福祉、祈国泰民安的偶像。因此皇帝对武夷山格外优宠，屡屡赐赠，或诏扩宫宇，或赐钱、赐田产，或敕封武夷山神灵。据记载，仅宋代朝廷遣使齎香敬诣武夷山投送金龙玉简祭祀武夷君的活动就举行 20 余次。从此，武夷山道教保持较长时期的繁盛”<sup>③</sup>。

如前所述，武夷山古代道教在我国历史的很长一段时间内，特别是唐宋时期，获得了繁荣发展。因此，在君王的敕封和扶植下，加之本身出众的自然条件和宗教地位——“福地洞天”，武夷山的道教宫观建设也是空前繁荣。历史上武夷山道观有 108 观之说，其中较为著名的有冲佑观、止止庵、天上宫、桃源观、元元道院、灵峰观、会真观等等。道观的建设和发展不仅为道教本身的可持续发展提供了固定的场所和物质基础，同时也吸引了大批名道、贤士来武夷山造访、求学、悟道。如宋代理学大家朱熹在拜访冲佑观时，曾题诗《冲佑观》：“清晨叩高殿，缓步绕虚廊。斋心启真秘，香霭何飘扬。出门恋仙境，仰首云峰苍。踌躇野水际，顿觉尘虑忘”<sup>④</sup>；又如白玉蟾主持止止庵之时，曾写《止止庵记》，并阐释止止庵的命名之意“夫止止者，其止所止也”<sup>⑤</sup>。尽管随着历史的前进，许多道观已经淹没在历史的记忆中，不复存在，但是大量文字史料依然清晰地记录着曾经的辉煌。

除了丰富的仙真传说、繁荣的道观建设，道教名士的传教、著述、修行、作法等也极大地促进了武夷山道教的发展。其中较为著名有“辞荣学道驻山阿，宫殿崔巍应碧波。夜听金钟声寂历，昼诵德道五千多”<sup>⑥</sup>的南唐人李良佐；“天生异质不寻常，游到夷山法术良。赤脚蓬头餐溼露，白云深处肆翱翔”<sup>⑦</sup>的宋人白玉蟾；以及“励志勤修刻日行，辞师永诀难为情。仙成尸解人间事，端坐水帘夜月明”<sup>⑧</sup>的明代人王广等。在 2004 年编撰的《武夷山志》被列入“名道”的人物，连同上文所涉 3 人在内，共计 44 人，武夷山名道造访、修行之繁荣，可见一斑。

① (清)董天工：《武夷山志》，北京：方志出版社，1997 年，第 23 页。

② (清)董天工：《武夷山志》，北京：方志出版社，1997 年，第 24 页。

③ 《福建省志·武夷山志》，北京：方志出版社，2004 年，第 419 页。

④ (清)董天工：《武夷山志》，北京：方志出版社，1997 年，第 129 页。

⑤ (清)董天工：《武夷山志》，北京：方志出版社，1997 年，第 186 页。

⑥ (清)董天工：《武夷山志》，北京：方志出版社，1997 年，第 32 页。

⑦ (清)董天工：《武夷山志》，北京：方志出版社，1997 年，第 35 页。

⑧ (清)董天工：《武夷山志》，北京：方志出版社，1997 年，第 38 页。



一般而言,宗教信仰、宗教场所、宗教人员、宗教活动,往往是构成宗教的四个重要元素,缺一不可。如前,武夷山具备了丰富的道教文化传统、众多的名道、贤达,稳定的宗教场所,那么在武夷山的历史上,具体的宗教仪式、宗教活动又是如何展开的呢?在清代董天工编纂的《武夷山志》中,对于重要的道教祀典的记录主要有以下四个:

汉《郊祀志》:祀武夷君,用乾鱼,令祠官领之。

宋嘉熙元年,投送金龙玉简,制章:

维大宋嘉熙元年,岁次丁酉某月朔日,嗣天子臣,伏为保延国祚,恭祈嗣续,敬贵香信,祈建冲科。命道士二十一人于建宁府武夷山升真元化洞天冲佑观启建灵宝道场,一昼二夜满散,设醮三百六十分位,告盟天地,诞集嘉祥,谨依旧式,诣武夷山升真元化洞天投送金龙玉简。欲望至圣至真鉴兹丹悃,乞为眷奏九天。臣伏以元储虚位,未闻熊梦之祥;边阃分屯,尚调虎符之戍。内欲隆于国本,外思靖于兵氛。仰惟祖宗积累之艰,深切朝夕继承之惧,是用肆类上帝,遍祷名山,愿垂覆帔之仁,宏赐扶持之力。得男而应震索,茂延百世之期;偃武而致泰平,坐底四方之治。保基图于巩固,措民物于教宁。祇迓灵休,永依大造。臣无任恳祷之至。

宋嘉熙时,加封祀文:维大宋嘉熙二年太岁戊戌五月甲寅朔日,嗣天子御名,谨遣观察使洪范,贵香敬诣武夷山升真元化洞天,上启显道真君,十三仙众。伏以至真妙道,元化无方,大德高仙,神应莫测。式褒显迹,用尚徽称。冀鉴兹诚,永绥福地。御名无任诚惶诚恐悃悃之至。

明制:每岁八月十五日,崇安县官先日具牲醴,诣武夷山冲佑观,斋宿致祭。祝曰:惟神屹镇南纪,赞化效灵,由汉迄今,祀典有常。尚飨。<sup>①</sup>

以《武夷山志》中关于道教仪式的记录为个案分析,我们可以看出,在古代,武夷山的道教仪式便已经具有相当的规模。首先,古代君王的支持无疑为宗教活动的顺利进行提供了前提条件;其次,武夷山本身雄厚的道教资源更成为道教仪式举行的保障。试想,没有如此丰厚的道教资源,如何能够实现“命道士二十一人于建宁府武夷山升真元化洞天冲佑观启建灵宝道场,一昼二夜满散,设醮三百六十分位,告盟天地,诞集嘉祥,谨依旧式,诣武夷山升真元化洞天投送金龙玉简”这样宏大的祭祀场景?最后,通过以上的记录,还可以看出,武夷山古代道教仪式具有比较完整和规范的程序,手法亦丰富多样,表现富于活力。

从明朝后期开始,道教逐渐走向衰微。清朝时,大型祭祀活动已经很少举行。历经五四运动、新中国成立后,武夷山的道教活动在改革开放之前几近停止。改革开放后,随着宗教政策的落实,武夷山的道教活动和宗教仪式在相关法律、法规允许的范围内逐渐开展起来,形成了颇具特色的武夷山当代道教文化,为丰富我国宗教文化作出了贡献。

<sup>①</sup> (清)董天工:《武夷山志》,北京:方志出版社,1997年,第82页。





## 二

马克斯·韦伯在研究中国宗教时认为,中国古代占据正统地位的宗教是儒教,正统宗教祭典往往“都是为了共同体的利益而举行;而祖先的祭祀是为了氏族的利益,此两者与个人的利益本身无关”<sup>①</sup>。相对而言,信仰“鬼神”的道教“在现世性,长生观方面,比儒教徒要更为彻底”<sup>②</sup>,可以说是真正意义上的“民间宗教”,在日常生活中扮演了重要的角色。因此,尽管清代道教渐趋衰落,大型祭祀庆典衰微,但民间祈祷斋醮之事仍然流行,道教的宗教观念及修持方术逐渐深入到日常生活,与传统的民间文化融为一体。如此一来,本来就在“成立的过程中,吸收了许多民间的信仰和习俗”<sup>③</sup>的道教便更具有鲜明的民间性走向,逐渐融入到人们的日常生活,“有时候,人们甚至没有意识到他们所参与的宗教仪式就是道教仪式”<sup>④</sup>。下面,本文将具体结合武夷山当代道教活动,来阐释道教仪式与民间性诉求之间的关联。我国的道教文化历史悠久、博大精深,不同派别、不同区域的具体宗教仪式也不尽相同,这种现象在福建地区表现的则更为明显。有时,即便是同一个区域,不同的道观之间,由于所信仰神祇的差异,也会造成具体科仪和日常礼仪的截然不同。因此,本文选取在当代武夷山地区较为普遍和流行的道教仪式作为具体研究对象。

### (一) 焚香叩拜与祈福禳祸

宗教的诞生无疑与原始先民对于自然和未知的恐惧紧密相关,同时也包含了对于安全、稳定、幸福的生活的向往。正如傅勤家所言:“世界宗教,虽各歧异,而其根本之点,则实属一致,皆避恶而趋善。”<sup>⑤</sup>道教也不例外,甚至更加明显。叩拜焚香,是道教中最为普遍、最为常见的宗教仪式,它主要是指信徒对道教神祇行焚香叩拜之礼,进而向神祷告,以达到祈福避祸的目的。首先选三炷香,点香,面对神像,双手举香,与额持齐,躬身敬礼。然后用左手上香,三炷香要插直、插平,间隔不过一寸。若是道教徒还要默念《上香时咒》“常焚新香得大清净”。上香之后,即行叩拜、祷告。在祷告过程中,要自报家门,说出自己的姓氏、法号、生辰,同时对神灵明确说出自己的愿望和请求,再叩拜致谢。

通过上述仪式,可以看出,在焚香叩拜过程中,普通信徒和神灵之间具有十分明确的

① [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第237页。

② [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第247页。

③ 刘笑敢著,陈静译:《道教》,上海:上海古籍出版社,2008年,第9页。

④ 刘笑敢著,陈静译:《道教》,上海:上海古籍出版社,2008年,第9页。

⑤ 傅勤家:《中国道教史》,北京:东方出版社,2008年,第1页。



“祈求——回馈”关系,颇具现世意义。信徒能够将日常生活中所遇到的灾难或是渴望的某种成功通过这种形式与神进行沟通,从而将宗教力量与现世生活中的民间诉求联系起来。即马克斯·韦伯所言:“由宗教的或者巫术的因素所引发的行动之最基本的形式,是以此世为取向的。”<sup>①</sup>道教作为中国古老的本土宗教,具有极强的此世性和民间色彩,这种特质无疑也是支撑道教发展的根本动力之一。因此,每年都有相当数量的来自全国各地的道教信徒来武夷山的天上宫、冲佑观、止止庵等著名道观进行祈祷、祭拜、还愿等的宗教活动。

## (二)早晚功课与悟道养生

与佛教的来世轮回观念不同,道教十分重视此世的修炼,追求性与命的长生不老。在此需要指出的是,道教并非单纯的重视个体的肉体生命,而是强调性命双修,即既要修炼心性、德行,又重生态养生之道。可见,道教是十分重视个人的身心修行的。

早晚功课是宫观道士必须进行的日常仪式,主要以诵经、念咒为主。早晚之时,道士手执黄绫封面的刻印经折本,入殿堂,或唱或念,由高功或经师领头,同时敲打铃铛、木鱼等法器,气氛庄严、肃穆,且“读经的时候,要做到端身恭坐,调柔声气,至心诵读,中途不得停顿”<sup>②</sup>。一般来说,早坛功课经主要是《太少老君说常清静经》、《太上灵宝天尊说攘灾度厄真经》以及《高上玉皇心印妙经》;晚坛功课经则是《原始天尊说升天得道真经》、《太上玄洞灵宝救苦妙经》、《太上道君说解冤拔罪妙经》。<sup>③</sup> 早晚功课中所涉及的经书“或以清静为宗,或以精气神之内修炼为本,是很凝练的道教教理教义”<sup>④</sup>。

通过上述对日常道教仪式形式和内容的介绍,可以看出,早晚功课对于宫观道士修行具有重要意义。首先,道士可以通过这样日复一日的常规功课学习,提高对于道教教义和精神的理解和体悟,从而实现个人心性的修炼,获得“道”之精髓。其次,“道士做早课时,多在卯时,此时,阳气初升,阴气未动,饮食未进,气血未乱。通过早课,会产生心情和气,通脉窍利的保健功效。晚课时间一般在酉时,此时人已疲倦,阳气衰微,阴气正旺,邪气游荡,通过晚课,能够消除疲劳,平静焦躁,产生精力振奋,有益睡眠的功效”<sup>⑤</sup>。这样一来,养生、健身、长寿的个人化诉求同样通过这种日常的宗教仪式得到了满足,可谓一举两得。

## (三)斋醮科仪与民俗文化

斋醮仪式是道教最为重要的宗教仪式。就武夷山的宫观而言,一般来说,只有在进行

① [德]马克斯·韦伯:《宗教社会学:宗教与世界》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第3页。

② 詹石窗:《道教文化十五讲》,北京:北京大学出版社,2003年,第288页。

③ 功课所读经卷整理系根据笔者在2012年5月参与厦门大学人文学院对武夷山地区道教文化进行田野调研时所查搜集的材料整理而得。

④ 卢国龙、汪桂平:《道教科仪研究》,北京:方志出版社,2009年,第28页。

⑤ 陈耀庭:《道教仪式》,北京:宗教文化出版社,2003年,第14页。



较大的祭典或者特殊的节日之时,才会举行规模较大的斋醮活动。斋醮科仪的具体内容复杂而有序,大致可分为设坛、上供、祝香、开坛、念咒、发炉、降神、迎驾、礼忏、赞颂、复炉、送神等环节,在此过程中需要多名道士一起配合进行。在作法过程中,奏乐、散花、踏禹步、唱步虚词、绕香炉转、祈祷拜神等环节依次展开,现场气氛十分热烈,感染力十足。特别是当盛装的道士伴随神圣的道教音乐,口中念着神秘的咒语,或挥舞木剑,或挥笔画符,或纵情起舞,整个仪式的气氛都达到高潮,正对应韦伯所言“忘我的社会形态——狂迷(orgie)——乃宗教共同体关系原初的朴素形态”<sup>①</sup>。正是这种朴素的宗教形态,给普通人与神灵之间进行交流和感知提供了特别的宗教氛围和宗教体验。

弗雷泽在分析原始巫术之时,将其归纳为“相似律”和“接触率”两个原则,而两个原则共同构成了所谓的“交感巫术”,进而使“事物通过某种不为人知的交感相互联系,进而跨越远距离,产生互相作用,通过一种我们肉眼无法看见的‘以太’把某物体的传动力传到给另一物体”<sup>②</sup>。道教的斋醮仪式,显然具有类似的特点,正是在这种朴素的状态下,信徒和神灵之间跨越距离,得到了很好的沟通与交流。或祈福消灾、召魂驱鬼,或超度亡灵、寄托哀思,在这个过程中,个人化情绪也得到很好的释放与宣泄。

此外,还有一点尤为值得注意,即道教斋醮仪式的开展与传统民间节日相互融合,一方面使得民俗节日具有宗教色彩,另一方面使得道教的宗教活动承载了更多民间化的诉求。以下是武夷山地区宫观主要斋醮仪式的道场安排<sup>③</sup>:

表1 武夷山道观主要道场

序号	节日名称	时间	道场安排
1	玉皇圣诞	正月初九	祈祥道场
2	上元节	正月十五	祈祥道场
3	丘祖圣诞	正月十九	祈祥道场
4	太上老君圣诞	二月十五	祈祥道场
5	清明节	清明节	度亡道场
6	吕祖圣诞	四月十四	祈祥道场
7	灵宝天尊圣诞	夏至日	祈祥道场
8	中元节	七月十五	白天祈祥道场,晚上度亡道场
9	九皇会	九月初九	祈祥道场
10	民岁腊	十月初一	度亡道场

① [德] 马克斯·韦伯:《宗教社会学:宗教与世界》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第6页。

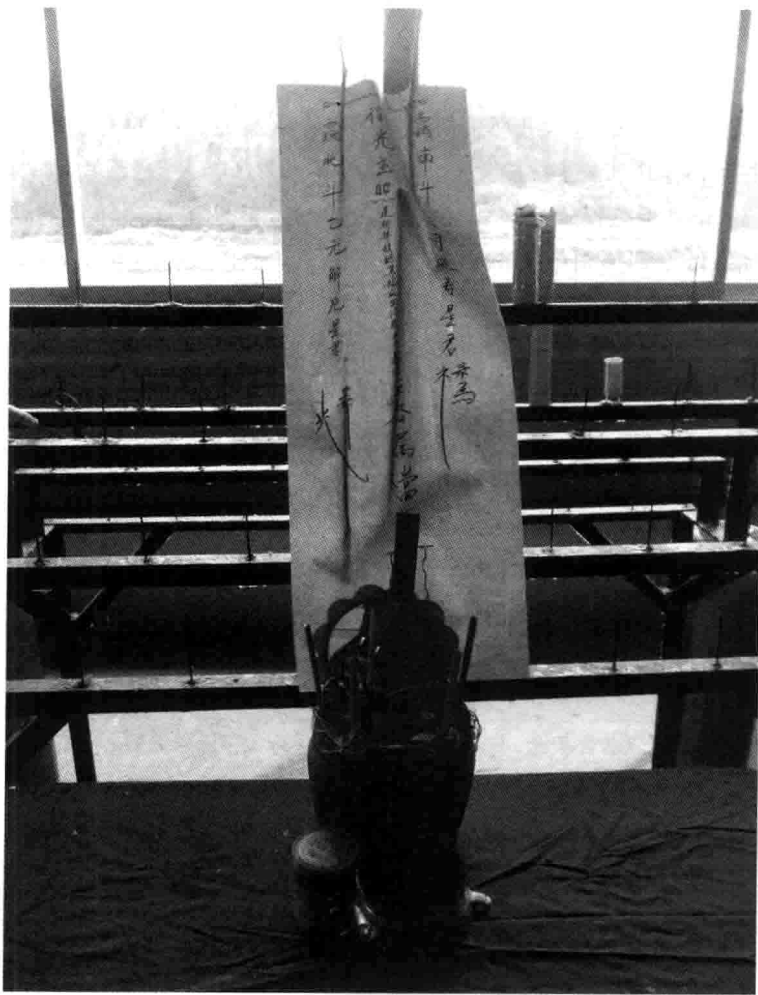
② [英] 弗雷泽:《金枝》,西安:陕西师范大学出版社,2010年,第16~17页。

③ 周高德:《道教文化与生活》,北京:宗教文化出版社,2004年,第97页。



续表

序号	节日名称	时间	道场安排
11	下元节	十月十五	祈祥道场
12	元始天尊圣诞	冬至日	祈祥道场
13	救苦天尊圣诞	十一月十一	度亡道场



武夷山许真君庙消灾祈福道场局部

不难看出,一些传统节日如三元节、清明节等与道教活动彼此重合,而这一过程是宗教的精神世俗化的过程,同时也是道教仪式本身所呈现出的民间性特色。

综上所述,武夷山当代宗教仪式中具有鲜明的民间性特征,其建立在个人化的需求之上,将神圣的宗教活动与人们的日常生活相联系。这恰恰印证黄永锋对于中国道教的评价:



东汉中后期形成的道教,在其产生和长期发展的过程中,一方面“能入”,主动贴近社会生活,从中获取生生不息的发展动力;另一方面“能出”,坚定持守自身特质,默默维护经久不变的宗教家园。道教这种重视变化又不忘传统的精神气质,是它能够不断适应新情况,克服新困难,具有恒久生命力的根本原因。<sup>①</sup>

道教是中国传统宗教,与中国民间文化和日常生活具有最为紧密的关联,作为道教文化名山的武夷山,道教仪式无疑影响了当地文化的发展以及文化选择。分析当代武夷山文化中的返魅倾向具有十分重要的意义和价值。道教文化作为武夷山一种特殊的文化形式,又具有什么样的文化意义和现代社会价值呢?

### 三

我们知道,宗教行为同宗教意识之间是一种互存互动的关系。一方面,从宗教行为的生成机制看,宗教行为是宗教意识的外在化,是信仰主体所具有的宗教意识的外在表现(一种最为直接的外在表现形式);另一方面,从宗教行为的功能看,宗教行为又是宗教组织向信徒灌输宗教观念,强化信徒的宗教意识,促成宗教意识内在化的一个极其主要的手段。<sup>②</sup> 因此,宗教仪式所呈现的文化倾向往往对于具体的文化选择和文化定位具有十分重要的作用和影响。本文认为,武夷山当代丰富多彩的道教仪式带来了文化选择的多样性,促进了武夷山多重文化彼此交融、共同繁荣的局面。

科技革命以来,随着现代化进程的加速,人们进入了物质文明高度发达的时代。但伴随着现代性而来的种种弊端也接踵而至,环境污染、生态破坏、人文精神危机、现代人的亚健康状态等众多现代病的出现,使得更多的人对于现代性本身进行反思。因此,进入新世纪以来,中国社会的文化领域交织着现代性、后现代性以及前现代性等多重文化选择和文化取向。武夷山地区的道教活动相对于强调“理性”、“祛魅”的现代化进程而言,无疑是具有“返魅”<sup>③</sup>属性的前现代文化诉求,它不仅能够为高速发展的现代化进程提供某种意义上的文化反思,同时也能丰富多元的文化格局。类比马克斯·韦伯对原始巫术的评价,

① 黄永锋:《当代道教发展态势管见》,《世界宗教文化》2010年第4期,第36页。

② 段德智:《宗教学》,北京:人民出版社,2012年,第151页。

③ “返魅”一词派生于“祛魅”,所谓“祛魅”,即 Disenchantment,这一概念源于马克斯·韦伯所说的“世界的祛魅”(In the modern age we are witnessing the disenchantment of the world with the rise of science and the declining influence of religion.),是指对世界的一体化宗教性解释的解体,它发生在西方国家从宗教神权社会向世俗社会的现代型转型中。马克斯·韦伯在《经济与社会》中,勾画出了社会学中“理性化”这一概念,即从一个价值为取向和行动的体制(传统型权威和魅力型权威)转变为一个以目的为取向和行动的体制(法律型权威)。因此衍生出学界对于现代化进程的一种表述:现代化是一种不断祛魅化、理性化的过程。



“至少它把人们解救出了传统的束缚,帮人们树立起了更为广阔的世界观,从而享受更广阔、更自由的生活”<sup>①</sup>。当然,除了文化选择上面的价值之外,武夷山当代道教仪式所呈现的民间性诉求,同时也具有十分深刻的现代社会价值,本文主要概括为以下三点:

第一,健康合法的宗教仪式能够释放现代人日常的焦虑情绪,减少心理疾病的发生。宗教对于信徒而言,往往具有救赎功能,“救赎宗教能够将一个个纯粹形式的仪式行为体系化到一种所谓‘皈依’(Andacht)的特殊心态里去;在这种皈依下,仪式被当做象征神圣的事来执行”<sup>②</sup>。一般而言,很多道教的仪式都伴随着信徒祈福禳灾的民间性诉求,尽管并非所有祈求可以如愿以偿,但是这个过程本身的神圣性和皈依感却能够给予道教信徒以积极的心理暗示,减少焦虑情绪,以一种超常态的模式,进入一种特殊的心理模式,进而满足某种心理上的需求,颇具心理学意义。此外,道教仪式过程往往会聚集众多道士、信徒、游客,本身便具有一种社交属性,在这样的宗教聚会中,人们可以彼此信任、坦诚交流,较少了现代生活中常常出现的孤独感。在武夷山考察期间,就曾遇见为庆祝当地“土地娘娘”生日,很多信徒(家庭妇女尤多)聚到一起,吃饭、聊天,气氛活跃而融洽。

第二,丰富的道教仪式促进了宗教文学、宗教音乐、宗教礼仪、宗教医学的全面进步。道教庞大而完整的斋醮科仪,往往涵盖文学、音乐、炼养、礼仪于一身,是综合性的文化呈现模式,是中国传统文化中的瑰宝。因此,武夷山当代道教对于传统道教仪式的继承和发展,对于促进道教文学、道教音乐、道教礼仪,甚至道教医学,都具有重要意义。例如,道教仪式中所诵读的经书,不仅短小精悍、言简意赅,同时也具有诗的韵味和诗的形式,让它不仅成为优秀的宗教经书,同时也成为经典的文学著作。又例如,在宗教仪式中所使用的宗教音乐,促进了传统音律的传承,成为重要的非物质文化遗产,同时也为当代音乐创作提供借鉴和素材。

第三,颇具魅力的宗教仪式推动了旅游产业的开发,促进了武夷山地区经济的健康、持续、有效的发展。众所周知,武夷山是我国的旅游胜地,旅游产业也成为武夷山经济发展的支柱产业。近年来,随着武夷山风景区旅游资源的开发,武夷山地区的道观成为一种独特的旅游文化资源,独具魅力的道教仪式也吸引着全国各地的游客。此外,道教的生态、养生等理念,也为武夷山地区旅游资源的可持续发展,提供了思路。在武夷山,道教旅游资源的开发是以生态、环保、原生态为前提的,并不是为了追逐经济利益而过度开发、盲目开发。例如,在武夷山,多数道观仍然是以本身的宗教活动为主体,并不迎合旅游者的口味而改变道教固有的文化传统和习俗;道教的经济来源也遵循宗教本身的传统,不强加商业化成分和现代营销手段,这样的旅游发展模式,既绿色生态,又诚信合法,既尊重和发展的宗教文化,也产生了客观的经济效益。总之,武夷山地区道教旅游资源以最本真的色彩和最生态的模式促进了武夷山地区经济的可持续、健康发展。

① [德] 马克斯·韦伯:《宗教社会学:宗教与世界》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第53页。

② [德] 马克斯·韦伯:《宗教社会学:宗教与世界》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第91页。





综上所述,武夷山地区具有丰富的道教文化资源和历史传统。当代武夷山道教较好地传承了我国道教文化的精髓,开展了形式多样且极具民间色彩的道教仪式和文化活动,不仅传承和发扬了中国传统文化,促进了多元文化健康、和谐的发展,同时也具有深刻的现代社会价值。



# 充满天地,苞裹六极:论武夷山道教音乐

宋蔓蔓

2012年11月上旬,厦门大学人文学院在武夷山进行了为期一周的实践考察活动,本次活动以“武夷山道教文化”为主题,在武夷山风景名胜区管委会世界遗产监测中心俞建安主任和厦门大学哲学系教授黄永锋老师的带领下,笔者一行有幸考察了武夷山多个道教遗址和景观,对道教文化有了更加全面、细致的了解和把握。在考察的第一站——许真君庙,道长们向我们介绍了许真君的事迹和道观的历史沿袭情况。除此之外,道长们还现场为我们唱诵了道教的乐曲,不同的歌词,不同的曲调,不同的风格,均展示了空旷、宁静、纯真和自在的处世态度,其中由白玉蟾祖师的诗词谱制而成的《道情》,结合现代流行音乐元素,中间融入道教音乐,给笔者留下了深刻的印象,并启示笔者深入探究武夷山道教音乐。

## 一、道教音乐的基本概况

在对武夷山道教音乐的独特性进行阐释之前,有必要对道教音乐的基本概况做大致的探析,诸如道教音乐的起源及发展、道教音乐的分类和特点以及道教音乐的审美意义和价值等。在共性的基础上更好地把握个性的呈现和魅力。

### (一)道教音乐的起源和发展

道教兴起于东汉顺帝年间,它杂糅古代的巫术、方士之说、神仙灵鬼之说和医药、导引、养生理论等多种成分而形成的,是我国本土宗教,至今已有一千八百多年的历史。而道教音乐虽为道教体系中的一个组成部分,但追溯其滥觞则比道教本身更为久远。

道教音乐的确切起源时间已经很难考证,但有资料显示,它的产生和“巫”有着密切的联系。在我国古代,祭祀活动经常有巫舞和巫风,而巫舞和巫风中常伴有音乐和舞蹈,其中这些宗教仪式中的巫乐就和道教音乐有着千丝万缕的联系,早期道教的法事活动就是巫觋祭祀仪式的承袭和发展。从东汉开始,道教音乐开始与巫觋祭祀相结合,形成了自己独特的风格,并且有了相关的音乐理论记载。于东汉时成书的《太平经》第一次系统地记



录了道教的音乐理论:

故为阴阳者,动则有音声。故乐动辄与音声俱。阳者有音,故一宫、三征、五羽、七商、九角,而二四六八不名音也。刑者太阴者,无音而作,故少以阴害人。无音而作,此之谓也。

故举乐,得上意者,可以度世;得其中意者,可以致平,除凶害也;得其下意者,可以乐人也。上得其意者,可以乐神灵;中得其意者,可以乐精;下得其意者,可以乐身。<sup>①</sup>

这些理论主张音乐可以和合阴阳,通过天地的精气通达神明;另外,它还肯定了音乐的作用,并且认为对音乐感悟的不同可以达到不同的效果。《太平经》只是记录了道教音乐的种类和作用,尚未提到道教音乐的形式和演唱方式等。到了北魏时期,“华夏颂”、“步虚声”最先提到了道乐的演唱形式。所谓“步虚声”是指道人在举行仪式时诵读经文、辞章的腔调,相传众仙云游虚空时的歌颂之声,因其音韵若众仙缥缈行于虚空歌颂之音而得名。“步虚声”强调一个“虚”字,来强调道教的虚空和超然世外的境界。除了“步虚声”之外,还有“步虚词”。南朝刘宋道士陆修静吸取儒佛两家的礼法,制订了斋戒仪范。根据陆修静修的相关记载,道士们在行斋礼时须咏颂《步虚词》,每首辞以五言若干句组成。从此,《步虚词》便成为道教音乐文学中的重要组成部分。

到了唐代,由于统治者重视道教,在玄宗开元年间奉道经为国学。这一时期道教音乐也相应得到了发展,并且呈现出一些新的特点,诸如:道教的音乐仪轨更加规范化、创立了道教的庙堂祭祀乐制、把道教音乐纳入宫廷燕乐系统,称作“道曲”、模仿佛教的俗讲之法,建立了道教的俗讲制度。由此可以看出,在唐代,道教音乐一方面更加规范,进入了宫廷管制的范围之内,更好地为政治生活服务,另一方面在某种程度上也促使了道教音乐的繁荣发展,尤其是这一时期文人士大夫的加入,使得道教音乐的唱词更加优美和诗化,并且不乏哲理性。

经过唐代的繁荣发展,道教音乐在宋代稳定地向前发展。据相关记载,这一时期,道教已经有了自己的歌唱曲谱,曲谱用“声曲折”方式记音,强调四声,并且伴奏乐器主要是钟磬。到了明代,曲谱更为规范化,它们逐字标记工尺谱号,用于大型的音乐仪式上。在明清之际,道教音乐呈现出俗乐化的趋势,一个最为明显的例子就是昆曲和粗细十番锣鼓均成为江南正一教道士的斋醮音乐的重要组成部分。

道教音乐经过宋元明清的发展,基本上奠定了今天道教音乐的基础。道教音乐在不断的不断发展中,既维护了音诵曲调的古典雅正,又广泛地吸收了古代宫廷音乐、琴曲音乐和民间艺术音乐的精华,从而形成了今天道教音乐不同的风格 and 特点。

## (二)道教音乐的分类和特点

道教音乐主要是用来颂赞神仙、祈福禳灾、超度亡灵和修持养炼等。在曲调形式上有

<sup>①</sup> 王明:《太平经合校》,北京:中华书局,1979年,第631、634页。



“阳韵”和“阴韵”之分,“阳韵”多用于早坛功课和祥祈性法事,“阴韵”都用于晚坛功课和超度法师,反映了道教长生久视和清静无为、既出世又入世的美学思想,情调庄严、肃穆,又不乏清幽恬静,表现召兵遣将时的磅礴气势,降妖驱魔时的威武果敢,祈福祝庆时的欢乐轻快,赞颂神仙时的优美恬静,祈祷养炼时的悠扬缥缈。通过音乐的烘托和渲染使得道教的斋醮仪式更加庄严、肃穆、神圣和神秘,在声乐中各种神仙意境得以和谐生动再现,把人的情感带入了神秘的神仙世界。

在音乐构成方面,道教音乐包括声乐和器乐两个方面,表演形式多种多样,包括独唱、齐唱、独奏、合奏、伴奏等形式。声乐是道教法事音乐的主要组成部分,分诵、赞、步虚、偈、吟咏等格式。道教音乐中的乐器包括了汉民族乐器的全部,用得较多的是鼓、钟、磬、钹、铛、木鱼等打击乐,笙、管、笛、箫等吹管乐,古琴、二胡、板胡、阮等弦乐,这些乐器通常用于法事活动的起韵、过门、结尾以及伴奏等。

另一方面,道教音乐虽然是宗教音乐,但却植根于民间。道教音乐在发展过程中,始终和民间音乐的发展息息相关,二者不可分割,并且相互影响。所以,道教音乐具有浓郁的民间色彩。如前面提到的音乐构成方面,道教音乐所使用的乐器,大多都是民间的打击乐器,因此,道教音乐在某种程度上可以说是中国民族音乐的一个组成部分。另外,道教音乐的曲词、曲调也大量从民间音乐中汲取素材,进而加以宗教化、形式化,形成自己的特色。例如,武当山道教音乐包含了湖北民歌的特色,山东崂山道曲包含了胶东民歌的特色,沈阳太清宫的东北经韵就有东北民歌的内容和特色。由于道教音乐具有浓厚的地方特色,必然造成它随着地区不同而呈现出不同的风格,这就为笔者下面阐释武夷山道教音乐的独特内涵和审美提供了条件。由以上对道教音乐的不同种类和特点的总结、阐释可以看出,道教音乐植根于民间,并且具有大众化、通俗化、多样化的特征。正因为如此,道教音乐能一直为民间所喜闻乐见,并且直通心灵,可以说,欣赏道教音乐是人们精神上的一种享受和洗涤。更为重要的是,道教音乐通过音乐的象征作用,能够使得人们与神灵产生一种交感,从而产生“移情”作用,感受宗教氛围、进入神秘的宗教境界。

### (三)道教音乐的审美

现实生活中,音乐可以分为多种类型,不同的音乐,会带来不同的审美体验。因此,道教音乐作为一个系统的音乐体系,势必有着属于它自己的审美内涵。对于道教音乐的审美价值,蒲亨强在《武当山道教音乐概述》一文中曾指出:“我们在聆听武当道乐时,总能明显感受到其风格韵味十分古雅奇妙,独具一格,犹如初见一朵‘养在深山人未识’的奇葩,不禁为她那奇特风姿而赞叹不已。”<sup>①</sup>他以文学性的抒情语言,传达他对道教音乐的感受,也是作者自己独特的审美感受。那么究竟是什么原因使得道教音乐有如此大的魅力?又是什么原因驱使人们去感悟欣赏道教音乐的呢?笔者参阅前辈的研究并联系自己的审美

<sup>①</sup> 蒲亨强:《中国武当道教音乐》,北京:中国文联出版社,1986年,第15页。



感受试图做出简单的回答和概括。

首先,一个事物能产生独特的美感与它本身势必紧密联系。前面笔者谈到道教音乐的一些特点,例如它演奏的方式,主要伴奏乐器等,都是植根于民间,植根于传统乐器,所以这就和广大民众的审美习惯有着密不可分的联系。在审美心理上就造成一种亲近感,使人们喜闻乐见。另外,在演唱形式和旋律特点上,道教音乐有着自身的特征。道教音乐的旋律体现着一种平和和从容的运动形式和安详恬静的情感效应,它排斥生硬、突兀的旋律结构,体现出宁静柔美的情调。另外,在曲式上,道教音乐大多是回环重复的模式,这样的模式一方面减少了演唱的难度,另一方面让人听到道教音乐的同时就产生一种似曾相识之感。这样一种曲式思维方式,使得道曲结构之间连接自然、关系融合,对比性不强,契合了道教单纯、平和、自然的义理。再者,道人在演唱歌曲时,通常会在歌曲中融入呼吸感和自己的心理节奏,其实这也是道人修身养性的一种方式,与现在的歌唱最大的区别就是表演性大大地削弱,不会刻意考虑发声和表情的需要,而是更多地注意运气和呼吸调谐。道士在演唱时,其呼吸感遵循气功态的意念和气息控制,运气连贯自然,呼吸细微绵长,这样的气息必然造成心理节奏的舒缓适意。这样的演唱形式更是赋予了道教音乐自由、适意、从容的美感。

道乐的形式也是造成其审美特性的一个重要因素。从目前笔者掌握为数不多的道教音乐中可以总结出来道乐的一个共同特性:短小自由、平缓悠长的曲调,不急不躁、从容安定的速度和力度,而这一切造成阴柔的美感。阴柔之美,是中国古代和西方美学史上审美艺术的品类之一,他们强调冲淡、飘逸、婉约、含蓄,典雅的形态。笔者认为这一形态和道教所提倡的“以柔克刚”的理念有着暗合之处,顺其自然,万物相生相克,道教的美学思想体现在道教音乐的各个方面。

## 二、武夷山道教音乐的独特之美

通过以上对道教音乐特点、审美特征等的概括和总结,对道教音乐以及道教文化蕴涵有大致地了解之后,笔者将结合自己的对武夷山的感性认识,来探讨和分享笔者眼中武夷山道教音乐的独特之美。

### (一)武夷山道教的整体印象

作为一个传统文化的热爱者,之前对道教的理解单单地停留在《道德经》、《易经》、《太平经》等相关著作中对道教教义的解释和书面记载上,尚未有触动心灵的真切感受。这次武夷山考察,笔者一行参观了武夷山的许多道观,道观的选址、建筑风格、环境氛围等都是对道教教义和精神内涵的诠释,而这些也加深了笔者对道教的整体感知。

许真君庙是我们考察的第一站,此道观建筑体积不大,但却具有浓厚的道教文化特色,房屋的建筑尤其是屋顶如同是鸟之两翼,体现了道教虚空、自然、清净的处世思想。另



许真君庙道士在现场演唱道乐

一方面,该道观周围的环境更是清幽,道观的对面是一条清澈的河流,缓缓的流水,环绕周围的山丘,衬托出此道观的幽静,给人以一种超然世外的感觉。道长们热情地向我们讲解该道观的历史和许真君的相关事迹,就在此道观中,道长向我们演唱了道教的乐曲,展示了道教音乐的独特魅力,促使笔者进一步去了解道教音乐。

此外,止止庵、紫云庵、武夷宫、桃源观等,也体现出了武夷山道教共同特点:自然和谐、藏而不露。武夷山的洞天应和了那句俗语“似洞非洞,神仙之洞”,这些洞天在雨天的雾气中若隐若现,似是而非。远远望去,云雾缭绕,悬崖峭壁,高耸霄汉,人置于此山中,仿佛进入无人之境。武夷山的道士就是在这样的环境中聆听天籁般的道乐,产生心灵的契合与共鸣,不免感叹音乐的力量,自然的神力。

## (二)武夷山道教音乐的审美内涵

《老子》二十五章、二十三章指出:“人法地,地法天,天法道,道法自然”、“希言自然”。老子所说之自然,是指事物本真的存在方式,有任其自然的意思。按照老子的看法,道的本质在于“自然”二字,任何事物均有自己的本性,均有合乎本性的存在方式。所以,老子主张人道合乎天道,主张人与自然的高度统一,人与自然大和谐是人生的最高境界。而这一切表现在音乐上就是要顺乎自然,崇尚“天成”,追求一种顺乎自然、顺乎“道”的“空灵”美。笔者认为武夷山道教音乐的最大特征及其给人留下的印象就是“空灵”!

道教音乐一直追求“音声和比”,它注重人的教化与情操的陶冶,并且这种思想体现在





道教音乐形式中的各个方面。在道教科仪音乐中，无论是道教在殿堂内外所进行的修持、祭祀圣祖以及举行的祈福谢恩、祛病延寿、祈晴祷雨、解厄禳灾、炼度赈济等斋醮法时，都蕴含着人与人、人与自然、人与神鬼和谐的因素，但这些音乐更多的功能或者说是最主要的功能则是烘托了宗教气氛，渲染法事情节，成为营造宗教神圣庄严和谐气氛不可缺少的部分。而在陶冶情操和注重教化方面，笔者所认识到的武夷山道教音乐则发挥着很大的积极作用。武夷山道长注重发挥音乐在陶冶性情和培养情操方面的作用，道教祖师白玉蟾留下来的众多诗词，在他们的努力下谱制成道曲，不仅增加了道曲的优美性，而且富于哲理性的唱词，在吟唱的同时可以更为明澈地悟得什么是“道”，如何进入“道”的境界。此外，武夷山清幽的自然环境和闽北淳朴简约的民情更是提供了道教一个良好的生长环境，所以，在感受武夷山道教音乐的时候，总能体会出它与其他地方道教音乐的不同，或许是置身于此山中的原因，抑或是道长清澈祥和的表情赋予了道曲独特的韵味，总之，武夷山道教音乐在此氛围中，更具灵性，更富美感。

道教音乐作为玄门之乐，它以独特的艺术形式表现出超脱群体的审美性格和审美气质。它的曲调连绵流畅、清新细腻、纤柔婉转，使人听来，好像眼前突现一幅“玉宇澄清，纤尘不染”的仙界景象。这样的音乐不仅能让吟唱者排除杂念，达到“虚空清净”的境界，更能让聆听者净化思维、放松心情、澄清灵魂，起到修炼身心的作用。了解道教音乐的审美特点和生长环境，放松心情去体会、去领悟，摒弃焦躁、喧嚣，在自然中方可找到本性的回归，这大抵才是道教音乐让人感动，能直抵人心的原因所在吧！

### 三、武夷山道教音乐的现代意义

武夷山道教音乐在保持自己特色的同时，还积极吸收现代音乐文化中的养分来丰富自身。道教音乐作为我国传统音乐中重要的一个支脉，对于现代音乐文化的发展、社会生活的丰富以及精神文明的建设等方面，都有重要的作用。

前面所提到的道教音乐的起源与我国的民俗文化有着千丝万缕的联系，而反过来，道教音乐的产生又促使了民俗文化的发展，丰富了节庆活动的形式与内容。随着道教节日活动的开展，道教音乐也与民间风俗和岁时节令紧密联系。比如道教的传统节日：龙抬头、燕九、清明节、三巡会、元君诞、端午节、中元节、重阳节、下元节、冬至等，在这些节日中，道教音乐给人们增添节日的欢乐氛围。另外，在节日期间，道教还举办各种道场，或为人们祛病祈福、或诵祝人们身体安康，在这些活动中，道教音乐的属性由道内的事神延伸为教外的娱人，对信众而言，他们是为了满足自身虔诚祈求的愿望，但对于大部分参与者来说，道乐的悠扬和纯净吸引了他们，并从中得到享受，在此氛围中得到了一定的艺术享受。这一方面显示了道教音乐在发展过程中的与时俱进，另一方面也在客观上体现了道教音乐的发展对民俗文化的促进和延伸。

另外，包括道教音乐在内的武夷山道教文化是武夷山文化遗产的重要组成部分。一



方面武夷山的风景和自然山水使得武夷山道教呈现出独特的气质和审美内涵;另一方面武夷山道教也更加衬托出武夷山的清幽神秘、自然静谧。道教音乐作为武夷山道教文化的组成部分,它不仅表达宗教信仰、宣扬道教的教理教义,而且也是人们修身养性的重要手段,道教音乐传达出的淳朴和自然飘逸的韵味,让游客置身在自然美景中产生一种人在仙境游的感觉,并且有一种清远淡雅和超凡脱俗的神圣意味。漫步在武夷山山中,清新自然的空气、喜悦歌唱的小鸟、耸入云霄的道观、时不时从云间传来的道乐,隐约可见缭绕的香烟与清静肃穆的殿堂以及山林中的薄雾,笔者一行深深地被震撼了。道教随着社会的发展而不断发展,这一方面是历史的必然所造成的,另一方面也是道教活动得以延续的必由之路。旅游事业的发展不仅加快了道教文化的世俗化进程,同时它也有助于道教音乐的传播与发展,对弘扬我国优秀的民族传统文化起到积极的现实影响。

再者,道教音乐还有养生保健功能,并且日益受到人们的重视。笔者在考察许真君庙的时候,道人就建议笔者在闲暇时常听道乐并且试着练习演唱,对通筋活血有很好地疗效。在考察归来,笔者查阅相关资料,很多文献都肯定道长此说法。原来道教,尤其是全真道,极为注重“性命双修,成仙证真”,所谓“性命”,“性”功是指修心,“命”功为炼气,而“真”则是个人内修的“真功”及布道济事的“真行”,成仙乃是修炼的最高境界。可见修道者极为注重个人的修炼,这种修炼是从内到外的修炼。道乐是他们修炼的一个途径,道乐是道人日常活动中咏颂的经韵,他们不仅每日诵早晚功课,而且还注重平时的吟唱来修身养性。由此可见,道乐的功能还可以是调气息,通阴阳,对人们的身心健康亦大为有益。

最后,道教音乐除了上述功能之外,它还在现代社会建设中发挥着重要的作用。《老子》第十四章提出“音声相和,前后相随”,《庄子·善性》也提出“中纯实而反乎情,乐也”,嵇康《声无哀乐论》的音乐主张则是“声音平和为体”,这些主张虽各具特点,但共同核心思想则是一个“和”字,或者也可以说,“和”的思想是道教音乐中最基本的思想。讲究人与自然和谐,内外和顺,心平气和这些道教的基本思想也是我们现在进行社会主义建设所坚持的基本思想,大力提倡道教音乐,发挥道教音乐中的和谐思想,并且随着社会时代的发展注入新的现代流行音乐元素,不仅对个人性格气质的塑造有积极的作用,而且对构建和谐社会有着不可忽视的影响。



# 武夷山道教文化旅游资源开发

张小柳

## 一、道教文化旅游概述

随着社会经济与文化的发展,旅游日渐成为很多人空余时间的选择。进入 21 世纪,旅游市场对文化的需求不断增强,从传统的观光旅游向文化体验方向发展已成为旅游的一种趋势,文化旅游成为一种时尚。旅游的方式和内涵也由自然景观逐渐转向于追求文化的体验与收获,利用文化来发展旅游是世界旅游业发展的趋势,以文化为吸引物的旅游在世界范围内发展迅速。

道教是我国本土宗教,尊奉老子为教主,以《道德经》为主要经典,以“道”为最高信仰,以古代巫术和鬼神崇拜为基础,吸收了黄老道、阴阳五行家和儒家谶纬学说,从而成为一种带有浓厚的万物有灵论和泛神论色彩的宗教。道教文化作为中国传统文化的三大组成部分之一,所蕴含的深刻、广博的思想内涵,所承载的华夏民情风俗,所表现的特殊宗教礼仪,所产生的增福延寿功能,和对人类终极价值的关怀永久地吸引着人们。

道教文化与旅游活动的联系由来已久,二者的长期结合形成了道教文化旅游资源,成为现代旅游资源中重要而特殊的组成部分。改革开放以来,人们物质生活水平大大提高,我国已进入小康社会。然而,随着现代化的不断推进,人们的精神压力也日趋增大,人际关系的疏离感、生活的无意义感明显增加。精神困境唤醒了现代人对个性自由、伦理道德、休闲生活的向往和追求。道教作为我国的本土宗教,重命贵生,尊道贵德,崇尚自然,淡泊名利,强调人与自然的和谐共处,其精神内核恰恰适合现代人精神追求的需要。道教文化不仅具有浓厚的文化底蕴,而且更具有独特的宗教旅游魅力。开发道教文化旅游资源既可以满足游客对道教文化的猎奇心理,又可以实现游客休闲、游览、访古探幽的精神需要,更可以使游客从道教文化中体验中华文化的博大精深,吸收道教文化中的积极内涵,具有深厚的开发价值。



## 二、武夷山道教文化旅游资源

### (一) 武夷山水的道教文化底蕴

道教崇尚天人合一,亲近山水,返璞归真。当今社会,城市生活的压力呈现多元化,工作繁重、节奏紧张。为了缓解压力,摆脱单调生活,人们更渴望回归自然,这与道教的精神追求不谋而合。旅游者融入自然之中,精神得到解脱,性情和心态得到调整。道教“逍遥”、“畅神”之说,显示了道教“道法自然”、“天人合一”的旅游审美观。“顺之以天理,应之以自然”,道教旅游强调人与自然的融洽和谐,与“自然为一”,融入自然来放松身心、愉悦精神,体验和感悟自然,认识自然生态的重要性,从而体悟天地人生之道,达到自我实现、自我满足。

武夷山素有“奇秀甲东南”之称。奇则指山,秀则喻水。“三三秀水清如玉,六六奇峰翠插天”是1962年郭沫若先生泛舟九曲溪时留下的千古绝唱。武夷山的山之奇,体现在两个方面:其一,地形地貌之奇。武夷地貌,灿若丹霞;峰峻身陡,气魄非凡。其二,道教文化之奇。“山不在高,有仙则名”,武夷山是道教名山、仙山。道教称神仙所居之地为洞天福地。武夷山属于三十六小洞天中的“第十六升真元化之洞”,又名“武夷洞天”。

“六六”是指武夷三十六峰。“三十六”在道教理论中是指道教的宇宙创始论。“天界说”中的三十六天是宇宙模式。“三十六天”是按照九宫法推演而成的,天地有东南西北四面,每面各有九天,共三十六天,天界说中称,三十六天形成东南西北后,也就形成了宇宙。武夷山道士以三十六峰象征三十六天,把武夷山道教的活动范围定位在天界之中,俨然是一个仙家生活的天庭。基于此,道士们开始依照“道语”为他们的仙府命名。如天鉴池、通天台、仙鹤岩、登仙石、仙桃洞、仙猿石、云龙道院、灵云洞、仙馆岩、凌霄峰、企仙台、驻真洞、宴仙岩、会仙岩、仙游岩等,形式多样,不胜枚举,山、石、岩成为了道教文化的一种独特表现方式。

武夷山的水之秀集中体现在九曲溪。九曲溪被称为中国最美的溪流。武夷奇秀山水孕育出丰富的道教。1962年,郭沫若先生游历武夷山,泛舟九曲溪,留下“六六三三疑道语,崖崖壑壑竞仙姿”的千古绝唱,暗示博大精深的道教文化蕴藏在武夷山水之中。“六六三三”乃武夷山水的代称:三三得九,指九曲溪,按照道家解释:“三三”应是指“三玄”、“三光”。三玄,《周易》、《老子》、《庄子》三书的统称。三光,是道教对日、月、星的统称。“三三”两个字连在一起,是指“三玄”如“三光”,即道教经典是道教思想发展的源泉。再者,三三得九,指九曲溪,也暗示九曲溪在天上日月星辰照耀之下,清澈明洁。

武夷山道教地位厚重、文化资源丰富、表现形式奇特。道教思想与武夷山水的融合,更增添了武夷山道教文化的神秘色彩,也使得武夷山道教在中国道教史上大放异彩。在武夷山,峰峦是道教的化身,水声是道教的音符,草木也在道教思想的辉耀下万古长青,所



有这一切都因为道教的存在而充满神性和灵性。

## （二）武夷道教宫观文化

道教洞天福地是以山为依托的，道士建造的宫观则为其祀神、祈禳、修炼的活动场所。被赋予神仙境地的武夷山，历代建造的道教官观很多，传有 108 观之说。著名的有冲佑观、止止庵、天上宫和桃源观等。此处着重仅以桃源观为例加于说明。

桃源观位于武夷山六曲溪畔桃源洞内，创始于唐天宝年间（742—755 年），会稽孔、叶、庄三女子到此结茅修炼。宋代，洞内桃树成林，成为隐士避世之所，名儒高士陈石堂、吴正理等至此隐居修道。元代，又扩建为刘文简祠、三元庵，主祀刘文简、三官大帝、三皇元君（孔、叶、庄三女冠）。明代，建有三皇殿、三官殿、真武殿、娘娘殿、功德祠等，成为闻名遐迩的道教官观。民国二十五年（1936 年）华侨捐资重建。“文化大革命”期间，三官殿、真武殿、功德祠被拆，只剩一幢殿堂。1982 年剩下殿堂被改建为民房。1989 年党的宗教政策得以落实，道教界收回殿堂，恢复桃源观，有全真乾道、坤道常住，过正常宗教生活。

武夷山的道教名观还有天壶观、灵峰观、升真洞、会真观、清真道院、清微洞真观、元元道院、云窝道院、碧霄道院等，这些宫观都为武夷山道教文化谱写了辉煌的诗篇。道观是道士们道教活动、栖真的场所，随着岁月的流转，道教宫观建筑具有了审美和旅游双重功能。道观作为道教艺术的历史遗存，无论是宫观殿宇，还是神像雕塑，都为游客提供了一处处可供观光瞻仰的佳景胜迹。

## （三）武夷道教仙真文化

武夷山乃“第十六升真元化洞天”，山中不但神仙云集，而且道教高士颇多。《福建省志·武夷山志》列举武夷山名道 43 人，身份地位从皇室宗亲到平民百姓，吕洞宾、白玉蟾等仙真曾在武夷山中修炼、悟道。李良佐，南唐元宗李璟弟弟，辞荣入道，在武夷修持 37 年，后坐化升仙，后被道士尊为开山祖。江师隆乃建阳人，精通道术。南宋绍定年间，应诏赴钱塘灭水患，皇帝敕封为“金门羽客”。后乞归武夷山，受赐御书“常庵”。这些仙真给后人留下了丰厚的修炼思想，其中之精粹，非常值得后人到此遐思、观摩、研讨。

## （四）武夷道茶文化

茶叶是武夷山的主要经济作物。武夷山茶叶生产的历史十分悠久。西汉时，武夷茶已初具盛名。唐朝元和年间（806—820 年）孙樵在《送茶与焦刑部书》中提到的“晚甘侯”是武夷茶别名的最早文字记载。到了宋代，武夷茶已称雄国内茶坛，成为贡茶。大文学家范仲淹就有“溪边奇茗冠天下，武夷仙人从古栽”，“北苑将期献天子，林下雄豪先斗美”的诗句。元明两朝，在九曲溪之第四曲溪畔，创设了皇家焙茶局，称之为“御茶园”，从此，武夷茶大量入贡。“采摘金芽带露新，焙芳封裹贡枫宸，山灵解识君王重，山脉先回第一春”，就是诗人咏采摘御茶的诗篇。



17 世纪,武夷茶开始外销。1607 年荷兰东印度公司首次采购武夷茶经爪哇转销欧洲各地。几十年后,武夷茶已发展成为一些欧洲人日常必需的饮料,当时一些欧洲人把武夷茶称为“中国茶”。英国最早的茶叶文献中的“Bohea”意即为“武夷”之音译。当时在伦敦市场上,武夷茶的价格比浙江的珠茶还要高,为中国茶之首。19 世纪 20 年代开始,武夷茶在亚非美一些国家中试种,至今已在 30 多个国家中安家落户。进入 20 世纪 80 年代,武夷茶又风靡日本,被视为健美茶而倾倒无数佳丽。

“溪边奇茗冠天下,武夷仙人从古栽。”茶在道教未正式形成之前,便已和神仙结了缘。《武夷茶歌》开宗明义地指出:“相传老人初献茶,死为山神享庙祀。”这位神人便是“飘然自号武夷君”的山神。凡道教宫

观多建于名山胜境,并且与茶叶产地有密切相连。因此,在中国江南丘陵山地,凡道教宫观林立之处,也多为栽种茶叶之地,名茶的产区,所以栽茶、制茶、品茗自然成为道士们平日之乐事。同时,宫观道士不但自己以饮茶为乐,以茶药治病为善;而且提倡以茶待客,进而以茶作为祈祷、祭献、斋戒直至成为“驱鬼捉妖”的供品。中国古老的名茶,不少是道教徒最先种植发展起来。汉初,有甘露祖师吴理真云游至武夷山,带去七株茶苗,植于蒙山上清峰。“武夷山,多青霞,武夷道士多种茶”,唐代吕纯阳云游至武夷山,留有七言古诗一首,并种植茶树于天游观。

道教在“天生万物,唯人为贵”、“天人合一”的思想主导下,注重茶的保健养生的功效,以茶来助长道行内力。道教全真派掌门人马钰《西江月·茶》写道:“江畔溪边雪里,阴阳造化希奇。黄芽瑞草出幽微,别是一番香美,用玉轻轻研细,烹煎神水相宜。仙洞吸罢赴瑶池,不让卢仝知味。”武夷十六洞天有茶洞,名曰“碧玉幽微洞”,那里生长的瑞草,是天赐道家的琼浆仙露,饮了道茶更有精神,不嗜睡更能体悟,增添功力和道行。宫观道士对“金



武夷山下梅村的茶路





丹成仙法”望而生畏，茶对修炼有利，因其教义是清静无为，重视养生，所以道士们皆乐于用之。道士们不但以饮茶作为修行之药，而且提倡以茶待客，进而还以茶作为祈祷、祭献、斋戒、供品或济世疗疾。

武夷山道教文化资源丰富，远不止上述列出的四项，其他如摩崖文化、民间神仙传说等等无一不蕴藏着深厚的道教文化思想，这里不一一列出。

### 三、武夷山道教文化旅游产品的开发

#### (一) 利用山水资源，开发道教名山休闲度假游

目前，我国大多数游客仍停留在观光游阶段，走马观花式的快节奏旅游无法让游客深入了解观光地深厚的历史文化。随着我国带薪度假制度的实施，休闲度假游开始进入旅游市场。武夷山既提供了观光游的条件，也提供了休闲度假游的基础。武夷山九曲溪便是休闲游的绝佳场所，这里“曲曲山回转，峰峰水抱流”，山水结合完美，自然环境优美。九曲溪沿岸又是道教文化中心地带，道教建筑占尽这里的地理优势，道教摩崖石刻承载着昔日道教文化的辉煌。利用武夷山在中国道教名山中的地位和在古代社会中的重大影响，重新树立道教名山品牌，恢复重点道观，发展道教名山游，弘扬中国传统文化。武夷山景区青山绿水，空气清新。在旅游中，游客亲近山水，崇尚自然，逐渐养成了珍惜生命、崇尚养生的生活方式。

#### (二) 开发道教文化研习游

武夷山保留了丰富的历代道教宫观，山水之间随处可见摩崖石刻，历代许多名士都曾到过武夷山，并留下了许多诗篇与题刻文字，也为武夷山增添了光辉。开发道教仙真文化旅游：仰中国道教一代宗师，做“南宗寻祖”特色旅游。白玉蟾是中国道教一代宗师，南宗五祖之一，是武夷山道教旅游的特色品牌。白玉蟾在武夷山长期活动过，足迹遍及景区。在武夷山发展道教“南宗寻祖游”应着眼于三个方面：其一，玉蟾仙迹游。以白玉蟾在止止庵的活动足迹为中心，其他的有三仰峰的玉蟾炼丹处、一线天的谪妖石等。其二，玉蟾生平事迹游。设立白玉蟾道教文化馆，以图片文字科技展示其生平事迹、道教思想及道教贡献；以蜡像馆、投影、动漫等形式展示白玉蟾讲道、授徒的场景。其三，玉蟾文学游。白玉蟾生平文思汪洋，“博洽群书，出言成章，文不加点，大字草书若龙蛇飞动，兼善篆隶，尤妙梅竹”，他心通三教，学贯九流，擅长书画，而且留下了许多脍炙人口的诗篇。因此，搜集白玉蟾的文学作品，宣传其文学贡献，给游客展示一个真实的白玉蟾。

在武夷山修建道教文化博物馆，采用多种手段展示道教发展的历史渊源、演变及对东方文化的影响，使武夷山道教文化更直观、更贴近香客和游客。如葛洪的炼丹理论、方法和术语是世界上制药化学的最早规范，他是单质砷的提炼最早记载者。可陈列其工具、演



示其炼丹工艺,如丹房、丹坛、丹台、丹炉鼎等工具和水炼铜法等。建立武夷山道教文化研究院,定期举行全国性的道教文化研讨会,使武夷山道教文化得到升华和完善。

### (三)开发道教养生保健产品

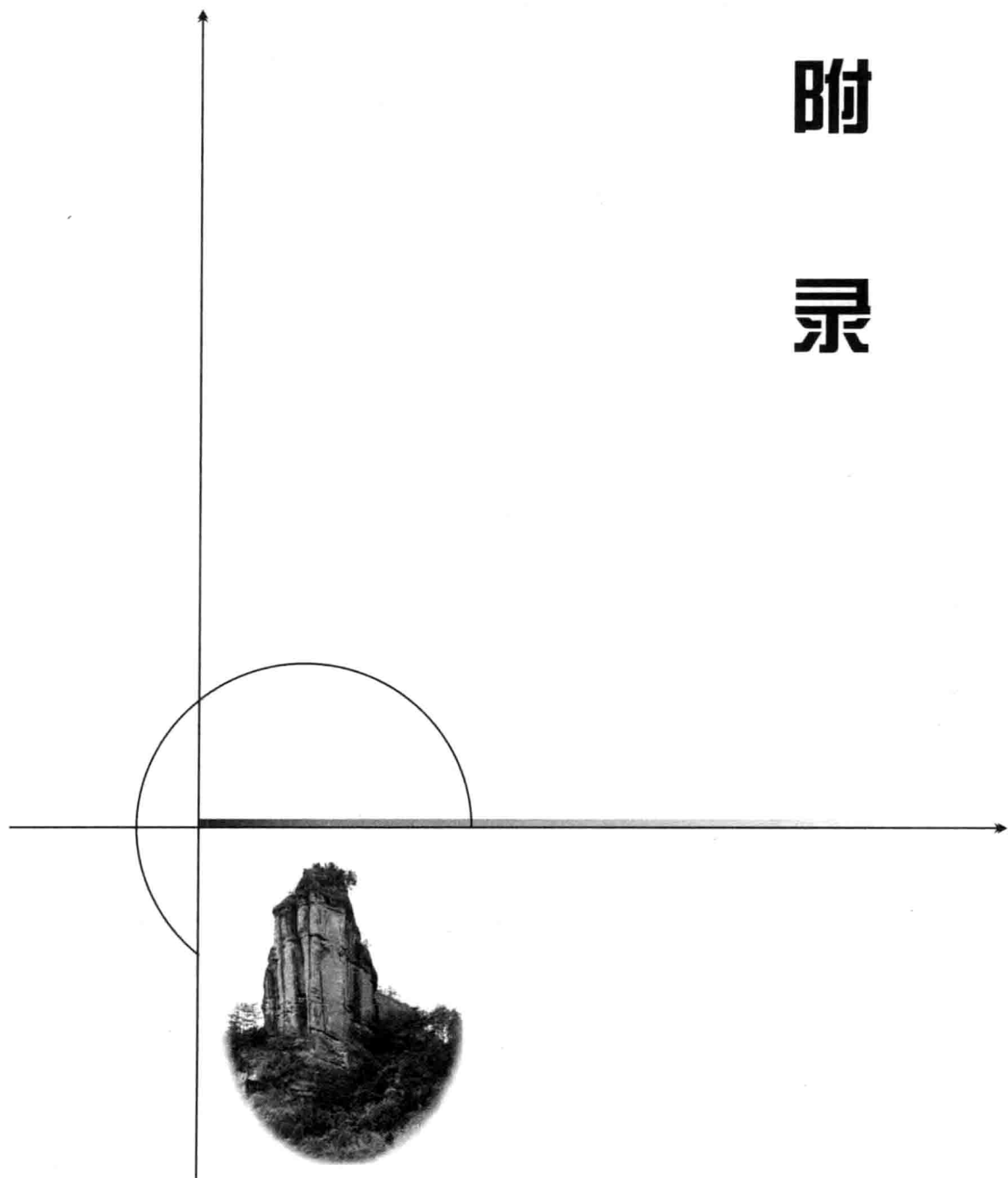
随着人们生活水平的不断提高,越来越多的人开始热衷于养生。因此,保健旅游渐成为旅游的热点。道教的理想境界是得道成仙,进入仙境,从而使人的形体长生不老。故在长期的探索过程中,逐渐摸索出了一套有效的修炼方法。其修炼方法,综合了华夏传统的仙道、养生术,有服饵、服气、辟谷、行气(闭息)、导引、按摩、叩齿、咽津、存思等多种形式,主要从调节身体和呼吸及外服丹药入手,当然也重视心意的调摄,强调清静离欲。基于武夷山清山秀水、仙家胜地,夏季气候凉爽,环境质量好,空气清新,融道家养生、绿色生态、森林风光、度假休闲于一体,可在武夷山设立道教养生培训基地,吸引前来度假休、疗养的较长时间的游客参与此项活动。

除此之外,还可充分发掘彭祖的养生秘方,利用武夷山的土特产开发“彭祖宴”等符合道教养生习惯的美食。此举既满足了游客对当地美食的追求,也有益于中国传统饮食文化的传承。

### 参考文献

- [1]武夷山市志编纂委员会.武夷山市志[M].北京:中国统计出版社,1994.
- [2]福建省地方志编纂委员会.福建省志·武夷山志[M].北京:方志出版社,2004.
- [3]丘理真.武夷活源[M].福州:海潮摄影艺术出版社,2006.
- [4]黄永锋.道教饮食养生指要[M].北京:宗教文化出版社,2007.
- [5]崔新.基于生态链的道教文化旅游项目开发与管理研究[D].复旦大学硕士学位论文,2010年.
- [6]郭伟锋.武夷山道教文化及其旅游价值[J].武夷学院学报,2009,(6).
- [7]郭伟锋.武夷山道教文化旅游开发初探[J].赤峰学院学报(汉文哲学社会科学版),2011,(9).
- [8]袁银枝.试析道教文化旅游资源及开发价值[J].宜宾学院学报,2004,(3).
- [9]巩志.道教与武夷茶文化[J].茶业通报,2003,(1).

# 附 录





# 武夷山道教文化研究综述

张 霞

有关武夷山道教文化研究的成果主要集中在这几方面:兴盛背景、历史沿革、道教宫观、神仙道士、儒释道关系、旅游价值、道教遗址。全面、系统地梳理已有成果,进而发现其中的不足,并且对日后进一步努力的方向展开初步思考。另外,本文还就相关的研究资料情况加以说明。

## 一、研究成果

武夷山有广义和狭义之分。广义上是指位于闽赣交界处的广阔山系,横跨两省;狭义上,过去只限于武夷山风景名胜区,如今包括有武夷山市和武夷山世界文化与自然遗产地。<sup>①</sup> 这里不仅风景秀丽,而且有着深厚的文化积淀。其中,以道教文化最为源远流长。<sup>②</sup> 从远古时期的神仙传说到历代宫观的不断兴修,武夷山在漫长岁月中积累了丰富的道教资源。与此同时,相关的研究也陆续开展,这些成果主要集中在以下几方面:

### (一)兴盛背景

武夷山深厚的道教文化首先得益于它独特的自然环境。地处闽北山区的地理位置,使其远离中原文化和皇权中心。南北交通的不便又造就了这里地形复杂的独特风貌。加之,风景秀丽、山水环绕,与道家提倡的“天人合一”不谋而合。当然,只有优越的地理环境是不够的。武夷道教的源远流长和博大精深还受到它所处文化环境的深刻影响。早在上古时期,这里就形成了历史悠久的楚文化。其中蕴含的许多宗教因素与日后武夷山道教

① 福建省地方志编纂委员会编:《福建省志·武夷山志》,北京:方志出版社,2004年,第1页。

② 夏涛:《涓涓道韵,悠悠武夷——道教在武夷山文化中的地位》,朱水涌主编《武夷山世界文化遗产的监测与研究》第一辑,厦门:厦门大学出版社,2005年,第75~85页;邱宁卫:《武夷山宗教文化溯源》,《中国宗教》2002年第4期。



的兴起密切关联。另外,东南地域自古就有着浓厚的道教传统,正是它塑造了武夷道教的特有地位。<sup>①</sup>因此,“特殊的地理环境和久远而神秘的宗教文化奠定了武夷山后来三教文化同山的坚实基础”<sup>②</sup>。也有学者认为,武夷山道教之所以能够兴盛,最大的动力来自历代帝王的敕封。武夷山在历朝历代都备受朝廷奉敕,到宋代,这里成为诸多儒生官员祠禄的场所。<sup>③</sup>正是借助皇权势力,才使其道教得到空前发展。<sup>④</sup>

## (二)历史沿革

自古以来,武夷山地区就流传着各种神话传说。某种程度上,可以将其视为武夷道教的源头。古越传说中蕴藏着丰富多彩的道教思想,它们促成了武夷山道教的产生与发展。<sup>⑤</sup>如何重新认识、理解这些神话故事,引入新的学术术语显得尤为重要。作为近年来新出现的学术概念,生态美为我们提供了新的审视视角。<sup>⑥</sup>目前,学界一般认为,武夷山道教始于唐代。天宝七年(748年),唐玄宗册封天下名山大川时,武夷山名列其中,被列为道教三十六洞天之第十六洞天。到了宋代,武夷山道教开始走向昌盛。这一时期,道观林立、高道辈出。出于维护统治的需要,封建王朝大力提倡道教。受益于此,这座“洞天福地”的道门也不断得到承续。

## (二)道教宫观

道教宫观是道士们进行祀神、祈禳、修炼的活动场所。作为道教名山之一,武夷山自然不会缺少道观分布其间。对它们的过去与现状进行全面回顾,有助于我们从整体上加以把握。<sup>⑦</sup>武夷山历代修建的道教官观有天游观、天壶观、灵峰观、会真观、升真洞、清微洞真观(即白龙观、水帘道院)、清真道院、元元道院、云窝道院、碧霄道院、独龙道院、三隐台。<sup>⑧</sup>其中,最著名的如止止庵、冲佑观和桃源观。冲佑观又称武夷宫,是武夷山冲佑观在明清时期的别称。从历史沿革和历史文化价值角度着手,学者对这座道教名观予以深刻剖析。它的历史最早可以追溯到西汉时期。相传,汉武帝就曾在幔亭峰设坛祭祀仙人

① 丘理真、高洪、方留章等著:《武夷山文化丛书·洞天佛地》,福州:福建人民出版社,1993年。

② 邱宁卫:《武夷山宗教文化溯源》,《中国宗教》2002年第4期。

③ 傅小凡、谢清果主编:《朱子理学与武夷山文化》,厦门:厦门大学出版社,2008年,第99~132页。

④ 方彦寿编著:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996年,第7页。

⑤ 方留章:《古越传说与武夷山道教的发展》,石子镜、杨长岳主编:《武夷山与古越文化》,北京:社会科学文献出版社,2002年,第109~117页。

⑥ 孙迎春:《武夷道教及神话生态美分析》,《兰州学刊》2008年第11期。

⑦ 王庆华:《多少楼台烟雨中——武夷道教宫的过去与现在》,朱水涌主编:《武夷山世界文化遗产的监测与研究》第一辑,厦门:厦门大学出版社,2005年,第97~109页。

⑧ 何郭铎:《武夷山古代道教文化探略》,《福州师专学报》(社会科学版)2001年第1期。



武夷君。到北宋时,冲佑观得到扩建。其前身为会仙观,是武夷山历史上第一座道观,也是后来武夷山所有道观中最大、最有影响力的殿宇式道观。冲佑观在武夷山道教发展史上不仅有着举足轻重的地位,而且在时间上起到了承上启下的作用。即上承丰富多彩的武夷神话,下开两宋时代武夷道教的鼎盛时期。另外,就空间上而言,冲佑观使武夷本土神祇与中原道教神仙系统接轨,进而形成了有着浓郁特色的武夷山道教文化。因此,它在武夷山道教史上有着里程碑式的意义。冲佑观也是道教神霄派和道教南宗发展的发祥地之一。北宋末年,道教出现了新道派神霄派,以传行神霄雷法为主,它的创始人王文卿就隐居在武夷山修道。道教南宗的创建者白玉蟾也曾冲佑观和止庵住持。此外,还有许多关于冲佑观的历史掌故以及历代主管官员也已作出翔实梳理。<sup>①</sup>

#### (四)神仙道士

从先秦时期的彭祖到宋代的白玉蟾,历史上曾在武夷山修炼的神仙和道士数不胜数。神仙方士有陶唐时代的彭祖,秦代的黄太姥、武夷君、刘少公、控鹤仙人、十三仙、潘遇,东汉时期的张垓;颇有影响的道士有晋唐时期的娄师钟、薛邴、李铁笛、孔、庄叶三女,五代南唐时期的李良佐,宋代的邹录事、吴怀玉、葛真人、詹真人、李仙、罗仙、知微子、徐熙春、陈冲素、李陶真、王文钦(卿)、黄朴、白玉蟾、郭道人、徐顷、黄咸中、王通、江成真、江师隆、刘梦鼎、陈丹枢、陈洪范、刘妙清(女),元代的金志阳、王与敬、彭日隆、张与玉、张克真、张志道、林文能,明代的钟全客、任圆智、余象、邓行达、虞启祚。<sup>②</sup>但是,受史料等因素限制,学者的讨论多集中在少数几位。

有关彭祖的神话传说数量颇为可观,从而奠定了武夷山在中国神仙道文化中的显著地位。<sup>③</sup> 这些故事既丰富多彩又扑朔迷离,利用多种史料对它们的来源和融合情况进行考辨后发现,虽然“先秦诸子注家把种种彭祖的故事联系在一起,全国各地也纷纷拉彭祖做亲戚,但彭祖最为人所知的长寿养生的种种传说却主要是魏晋以后的道教学者附会上的,其附会之原因,则是《庄子》中的一些记载”。总而言之,无论是唐诗宋词,还是明清小说或野史,乃至民间传说中屡屡出现的彭祖不过是个箭垛式的人物。<sup>④</sup>

同样,也有学者探讨了武夷君的来历。<sup>⑤</sup> 不过,武夷山道士研究中成果较为丰硕的还要数南宗五世传人白玉蟾。白玉蟾 16 岁就出家拜师学道,先后到过广东、江西、福建、浙江等地。在武夷山期间,他不仅创立了紫阳派(又称内丹派南宗),形成正式教团,而且,“他的修炼以精、气、神为核心,掺合理学和禅理”,使道教思想和理论得到发展与丰富。既

① 方彦寿编著:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996 年。

② 何郭铎:《武夷山古代道教文化探略》,《福州师专学报》(社会科学版)2001 年第 1 期。

③ 邱宁卫:《武夷山宗教文化溯源》,《中国宗教》2002 年第 4 期。

④ 汪燕岗:《彭祖考略》,《中国社会科学院研究生院学报》2005 年第 2 期。

⑤ 方彦寿编著:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996 年,第 4 页。





为道教的发展做出巨大贡献,又对宋元以后的道教发展产生很大影响。<sup>①</sup>关于白玉蟾的研究数量可观,且主题丰富,涉及多个方面。<sup>②</sup>就他和武夷山道教的关系方面,学界既有宏观、全面的探讨,<sup>③</sup>也有比较具体的讨论。比如:白玉蟾在武夷山的行迹状况,<sup>④</sup>白玉蟾与武夷道友的交游活动,<sup>⑤</sup>以及他与武夷茶的关系,<sup>⑥</sup>白玉蟾“止止”说中包含的道教生态美学意味,<sup>⑦</sup>等等,学者都进行了一一论述。

### (五)儒释道关系

武夷山向来以道教圣地著称于世,但同时也是一座儒释道三教合一的宗教名山,宗教融合的色彩十分浓厚。<sup>⑧</sup>它们三者在历史时期的构成及相互之间的关系如何,学者做了系统分析;<sup>⑨</sup>以武夷山民间神话传说为例,探讨儒释道三教在民间的合流情况。<sup>⑩</sup>从武夷山茶礼俗出发,着重讨论其中所包含的儒释道三教文化。儒家以茶修德,提倡中庸、和谐;禅宗重视“坐禅修行”,佛教茶礼以茶修性;道家茶礼以茶修心,追求宁静淡泊。儒释道三教虽有不同,但民众却能兼容并蓄。武夷山茶礼俗文化正是在这种背景下相互融合、共同发展。<sup>⑪</sup>

武夷山儒释道三教问题的讨论中,较多地围绕朱熹与武夷山道教的关系展开。朱熹虽为理学大家,但长期在武夷山停留的经历使他与武夷山道教有着种种不解之缘。因此,

① 朱逸辉:《琼籍文化宗师白玉蟾》,《海南大学学报》(人文社会科学版)2004年第2期。

② 如文学、内丹思想、生卒情况等方面。具体可参考尤玉兵:《白玉蟾文学研究》,厦门大学硕士学位论文,2009年;许伟:《白玉蟾内丹思想研究》,四川省社会科学院研究生院硕士学位论文,2008年;马石丁:《白玉蟾杂记类散文特色简论》,《岱宗学刊》2007年第3期;王尊旺、方宝璋:《也谈白玉蟾生卒年代及其有关问题——兼谈近年来有关白玉蟾问题的研究》,《世界宗教研究》2003年第3期;黄永锋:《白玉蟾修道思想管窥》,刘家军主编:《闽文化与武夷山》,厦门:厦门大学出版社,2008年,第69~78页。

③ 福建省地方志编纂委员会编:《福建省志·武夷山志》,北京:方志出版社,2004年,第1页。

④ 兰宗荣:《白玉蟾武夷山行迹考论》,山东大学硕士论文,2008年。

⑤ 黄永锋:《白玉蟾与武夷道友交游析略》,刘家军主编:《闽文化与武夷山》,厦门:厦门大学出版社,2008年,第78~88页;关于白玉蟾与朱熹的往来,也有涉及朱逸辉:《琼籍文化宗师白玉蟾》,《海南大学学报》(文社会科学版)2004年第2期。

⑥ 兰宗荣:《白玉蟾与武夷茶》,《武夷学院学报》2009年第3期。

⑦ 赵鹏升:《止止说的生态美学意味》,《南平师专学报》2006年第3期。

⑧ 许亦善著:《武夷山》,北京:中国水利水电出版社,2006年,第134~139页;邱宁卫:《武夷山宗教文化溯源》,《中国宗教》2002年第4期;林贤明:《武夷山宗教文化的融合特色》,朱水涌主编《武夷山世界文化遗产的监测与研究》第一辑,厦门:厦门大学出版社,2005年,第59~67页。

⑨ 邹义煜:《历史时期武夷山儒释道的构成及其关系》,厦门大学硕士学位论文,2007年。

⑩ 罗通:《论民间的儒释道三教合流——以武夷山民间神话传说为例》,朱水涌主编《武夷山世界文化遗产的监测与研究》第一辑,厦门:厦门大学出版社,2005年,第110~119页。

⑪ 来玉英:《晕象武夷山儒、释、道三教茶礼俗文化》,《宜春学院学报》2011年第1期。



朱熹个人有着强烈的武夷山情结。<sup>①</sup>而且,在武夷山时期,他还与诸多道士交游频繁。<sup>②</sup>事实上,无论是因朝廷敕封而得以兴盛,还是日后道门不断发展,武夷山道教都与以朱子理学为代表的儒家有着千丝万缕的关联。武夷山源远流长的道教文化对这一带的理学家产生了深厚影响,它在宋代的兴盛又营造了朱熹理学道门气质的文化氛围。朱子理学体系的创建也受到武夷山道教氛围的深远影响。就朱熹个人而言,学者分别从朱熹生活世界中的道教、朱子理学与道学道教、朱熹与道教金丹修炼思想、朱熹对《阴符经》的吸收与借鉴等方面讨论了朱子理学与道教的关系。此外,还涉及朱熹的养生思想。事实上,不仅朱熹在武夷山与道门中人多有来往,享有“东南三贤”(即朱熹、吕祖谦、张栻)之称的理学思想也都与武夷山有着深厚渊源。<sup>③</sup>

武夷山三教同山的特征还体现在道教宫观中。作为道教名观,冲佑观也是宋代及以后历代理学家们阐释儒家经义,传播理学思想的讲坛。因此,冲佑观既蕴含着道教文化的精髓,又闪烁着儒家传统文化的遥远光环。武夷山不仅是洞天福地,而且是历史上著名的“道南理窟”。杨时等大儒曾将这里作为理学重心南移的中转站,也是朱子理学由诞生走向成熟的大本营。在这个过程中,武夷山冲佑观发挥了不可取代的作用,既是理学家宣讲儒家经义,传播理学思想的讲坛,又是宋代儒释道相互融会贯通的交流站。同时,宋代理学还从多方面给武夷山冲佑观道教学者的理论带来新启发。其中,最值得一提的是南宗五祖白玉蟾。当然,武夷山发达的佛教文化也对它的道教和朱熹理学产生有一定影响。<sup>④</sup>

#### (六) 旅游价值

武夷山道教文化可以细分为道教山水文化、道教神仙文化、道教名士文化、道教宫观建筑、道教摩崖文化。它们既是历史文化遗产,又是难得的旅游资源,有着可贵的旅游价值。<sup>⑤</sup>充分了解现状的基础上,指出对其中存在的问题,同时进一步思考以后的旅游开发。<sup>⑥</sup>开发武夷山道教资源时,生态问题值得注意。从生态链角度出发,对武夷山道教文化旅游项目的开发和管理做学理分析,显得颇有意义。<sup>⑦</sup>

① 陈利华:《朱熹与道教与武夷山的情结》,《南平师专学报》1991年第1期。

② 冯兵:《朱熹在武夷山的与道士交游事迹略考》,《华北电力大学学报》(社会科学版)2011年第4期。

③ 傅小凡、谢清果主编:《朱子理学与武夷山文化》,厦门:厦门大学出版社,2008年,第99~132页。

④ 方彦寿编著:《武夷山冲佑观》,厦门:鹭江出版社,1996年,第3、21、28、30页。

⑤ 郭伟锋、许亦善:《武夷山道教文化及其旅游价值》,《武夷学院学报》2009年第6期;刘德强:《让武夷道观火起来——略议武夷山道观旅游资源开发》,朱水涌主编《武夷山世界文化遗产的监测与研究》第一辑,厦门:厦门大学出版社,2005年,第267~273页。

⑥ 郭伟锋、郜俊利:《武夷山道教文化旅游开发初探》,《赤峰学院学报》(哲学社会科学版)2011年第9期。

⑦ 崔新:《基于生态链的道教文化旅游项目开发与管理研究》,复旦大学硕士学位论文,2010年。



## (七) 道教遗址

除了几座大型宫观,武夷山还散存多处道教遗址。需要指出的是,这里的道教遗址是广义上含有丰富道教内容的历史遗迹。通过考察武夷山宗教文化遗迹和景观,可以对历史时期出现在这一地区的各种宗教实体形成总体认识。<sup>①</sup> 武夷山的悬棺就有着道教底蕴,是武夷山地区原始宗教理念业已形成的重要物证。<sup>②</sup> 作为自然与文化双遗产地,武夷山有大量的摩崖石刻。武夷山市地方志编纂委员会对这些珍贵的资料进行编著,汇总成书出版。<sup>③</sup> 除了数量不菲,这些摩崖石刻还积淀了深厚的历史内容和文化底蕴。学者将武夷山摩崖石刻丰富的文化内涵总结为十个方面,认为它们“并非孤立为用,而往往是有机的交织组合在一起综合为用”,只有对其基本特征做整体把握才可能得到正确的解读方法。<sup>④</sup>

## 二、相关资料

与武夷山道教文化相关的资料主要有实物资料和文献资料两种。实物资料包括宫观遗址和摩崖石刻;文献资料有志书和文集。

目前,除止庵、武夷宫、桃源观等几处现存大型道宫建筑较为完整外,武夷山还有散落多处的宫观遗址。虽然其中很多遗址的保存状况不够好,但它们仍然可以为研究者提供文字资料以外的新材料。现在,这方面的工作尚显欠缺,有待于进一步挖掘。<sup>⑤</sup>

武夷山地区的摩崖石刻颇为丰富,是武夷山历史文化遗产的重要组成部分。得天独厚的自然环境和源远流长的人文底蕴孕育、吸引了众多的文人骚客,他们不仅吟诗作赋,而且留下了琳琅满目的摩崖石刻,成为武夷山历史文化的实物见证。据史书记载,武夷山摩崖石刻始于东晋,历经唐、宋、元、明、清以及民国,绵延不绝。由武夷山市地方志编纂委员会组织编定的《武夷山志摩崖石刻》以武夷山风景名胜区为主,对武夷山市境内、散落在景区以外的零星崖刻也都有收录,是一部集大成之作。它的优点主要体现在:收集全面、资料翔实、图文并茂。是武夷山目前最全面、最翔实、最权威的摩崖石刻汇编。全书的编撰

① 盖建民、蒋朝君:《武夷山宗教文化遗迹及景观考察》,朱水涌主编《武夷山世界文化遗产的监测与研究》第一辑,厦门:厦门大学出版社,2005年,第31~59页。

② 丘理真、高洪、方留章等著:《武夷山文化丛书·洞天佛地》,福州:福建人民出版社,1993年。

③ 武夷山市地方志编纂委员会编著:《武夷山摩崖石刻》,北京:大众文艺出版社,2007年。

④ 朱平安:《武夷山摩崖石刻的基本特征及其解读方法》,《黄山学院学报》2008年第6期。

⑤ 2012年5月和11月,由厦门大学哲学系黄永锋教授和武夷山风景名胜区管委会世遗监测中心俞建安主任带领的“武夷山世界文化遗产监测与研究”实践队先后两次对这些道观遗址展开全面考察,并完成相应的报告。



体例以各景区作为区分,分别就每一个景区内所包含的石刻资料进行收录,景区以外的列为“其他景区”。不过,由于主题所限,对于“历代的碑刻、坊刻,以及今人移置、竖立的卵石、石幢上的题刻”,本书都未作收录。在汇集全部摩崖石刻原图的同时,该书还附上了相应的叙述文字,除了对题刻全文做呈现外,还提供了题刻本身的历史演变、书写规格等信息,以及作者简介和内容的浅释。不但增强了可读性,而且为读者提供了尽可能全面、丰富的信息。此外,对于地方志中有记载,但至今未见到实物的,将其列于附录中,以便于日后查找。还有部分石刻由于严重风化已无法识别,志书中也没有相关记载,暂且不作收录。<sup>①</sup>

关于武夷山道教的志书,主要是历代修撰的《武夷山志》。从宋代刘夔首次编纂志书到清代董天工,前人修纂的《武夷山志》共有十四种。除其中四种保留至今外,其余都已散佚。明朝徐表然撰《武夷山志略》(以下简称徐志)共四卷,主要内容有武夷山图序、武夷题咏纪、武夷序纪、武夷山图绘纪、武夷山水总图、南唐御帖、国朝祀典、公移、九曲擢歌、五言绝句、七言绝句、七言律诗、五言古风、七言古风、长歌、武夷宫左之图、武夷宫右(一曲至九曲的图)、寓贤序、诸贤图序、仙真序、列侨图释。<sup>②</sup> 这是现存较早、保存较完好的有关武夷山的善本方志之一,现藏于河南大学图书馆。徐志的优点在于:体例严谨、考证翔实、插图丰富、名人题咏很多。正是因为这些独有的特点,使它不仅受到当时人的欢迎,而且在后世广为流传。清朝人董天工编撰《武夷山志》时也曾参考过这个版本。<sup>③</sup> 不过,董天工所纂山志(以下简称董志)最为美善。董天工(1703—1771)为福建省崇安县(今武夷山市)人。作为本土学者,出于对家乡的热爱,他在遍览武夷山水的基础上,又对旧志书和诗文收集,进而成就了这部十五余万字的巨著。清乾隆十六年(1751年),董天工开始编撰志书,两年后完成。董志详细叙述了武夷山的山水、形胜,历代所受敕封,以及曾到过武夷山的名臣、宦宦、隐士、僧道等,还有一些古建筑的兴衰情况。<sup>④</sup> 由于对前人成果进行充分借鉴,吸取了其中的精华部分,使其成为诸多武夷山志中体例最完善、内容最丰富的一部。迄今为止,它是“研究武夷山景点名胜、奇峰怪石、秀水灵泉、地理特征、儒释道三教同山、物产习俗等文化资源的权威史料”。今又有方留京等人对董志进行重新点校,他们参照董天工曾参考过的几部志书对其中的出入和错误之处予以纠正,为研究者提供了便利。<sup>⑤</sup>

今人编纂的《武夷山志》中,首当其冲的是福建省地方志编纂委员会。该书属于《福建省志》丛书之一,以武夷山脉福建境内的地域为范围,对它的自然环境和人文景观做了系统汇编。全志分成六篇,分别为环境、资源、名胜、文化、管理、人物,各篇又有若干章节。

① 武夷山市地方志编纂委员会编著:《武夷山摩崖石刻》,北京:大众文艺出版社,2007年。

② (明)徐表然撰:《武夷山志略》四卷,明万历四十七年(1619年)刊。

③ 马秀娟、李会敏、崔广设:《善本方志〈武夷山志〉》,《兰台世界》2011年5月下。

④ 邹全荣:《董天工与〈武夷山志〉》,《炎黄纵横》2011年第9期。

⑤ (清)董天工修纂:《武夷山志》,武夷山市志编纂委员会整理,北京:方志出版社,1997年。



最后,还附有大事年表。由于结构安排的原因,有关武夷山道教的内容虽然分散在不同部分,但仍不失其全面性和翔实性。而且,这部志书从不同侧面具体介绍了武夷山的各方面情况,有助于研究者对武夷山道教的理解和认识更具有整体性和深刻性。<sup>①</sup>

除了以上所述几部《武夷山志》外,还有一些史料颇具价值,值得重视。可以将它们进行相互比照解读。明朝徐表然还汇辑了《武夷山名胜图绘》,这本书以图文兼并。书首有十一幅图,首尾两幅虽未标明主题,但大致可以看出其所绘内容是武夷山的全景图,其余九幅描绘了一曲到九曲的图景。之后,又附有大量文字,对这些武夷名胜做了一一介绍。<sup>②</sup>

清朝王复礼修撰的《武夷九曲志》,主要是对武夷山九曲之地的不同景致以及古人留下的诗文进行了梳理。全志分为两部分,卷首包括序文、凡例、山图、三十六峰说、九曲溪说、各曲图说;然后,分别就每一曲所包含的具体内容加以翔实介绍。如峰、岩、嶂、坛、台、洞、窟、石、岭、洲、原、湖、溪、涧、池、潭、渡、井、祠、精舍、草庐、别业、书屋、山庄、仓、观、庙、院、居、寺、殿、阁、楼、堂、轩、亭、宇、寮、门、桥、石刻、郊祀志、制章、祝文、敕、记、铭、题辞、文、跋、辨、五古、五律、五绝、七古、七律、七绝、诗、路径。<sup>③</sup>

文集类的文献资料中,最具代表性的是白玉蟾著作。目前较为常见的《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》,版本主要有收入《道藏》三家本第四册的《修真十书》中《玉隆集》六卷,《上清集》八卷,《武夷集》八卷;收入《道藏精华》第十集之二《海琼白真人语录》的收录的《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》篇章;收入《续修四库全书》集部别集类第一三一九册的《玉隆集》六卷,《上清集》八卷,《武夷集》八卷。而《续修四库全书》中《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》的版本与《道藏》三家本的同出一源。《道德宝章》有中华书局等本。<sup>④</sup> 朱逸辉等人以台湾1976年宋白真人玉蟾全集辑印委员会内部印行的、收罗比较齐全的《宋白真人玉蟾全集》为底本,参阅萧天石主编、台湾自由出版社出版的《白玉蟾全集》(上、下册),中国社会科学院图书馆复制的《白真人集》、《玉蟾集钞》、《太上道德宝章翼》、《玉蟾先生诗余》等,进行点校注释。《白玉蟾全集》现存诗词1200首,其中诗歌1052首(歌14首、五言古80首、五言律37首、五言绝句119首、六言诗15首、七言古118首、七言律218首、七言绝句449首);词148首,其中有满江红、念奴娇、水调歌头、沁园春等36个词牌。该点校本共十二卷,卷首收录了历代刊印版本的序文,卷一至卷十一整理、注释了上述白玉蟾诗词。此外,还在附录部分录入今人写作的多篇文章,便于读者对于白玉蟾的进一步的了解。<sup>⑤</sup> 不过,该书校注有些地方不够细致准确,需进一步完善。

① 福建省地方志编纂委员会:《福建省志·武夷山志》,北京:方志出版社,2004年。

② (明)徐表然:《武夷山名胜图绘》,日本早稻田大学藏本(笔写本)。

③ (清)王复礼:《武夷九曲志》十六卷,清康熙五十七年(1718年)刻本。

④ 夏涛:《白玉蟾与武夷山道教》,厦门大学硕士学位论文,2007年;萧天石主编:《道藏精华》第十集之二《白玉蟾全集》(上下),台湾自由出版社。

⑤ 朱逸辉等:《白玉蟾全集校注本》,海口:海南出版社,2004年。



### 三、三点思考

就笔者所见,目前有关武夷山道教文化的研究成果,无论是历史沿革全貌的梳理,还是道观、道士等具体点的探讨,都取得一定成绩。但深入探究可以发现,这些讨论仍然有许多值得进一步分析的空间。以下就几个可以继续努力的方向作初步思考:

#### (一)深入挖掘资料

通过前文梳理可以看出,有关武夷山道教资料仍然较为单薄,研究者利用的资料多趋于雷同。因此,相关资料的挖掘还有待加强,特别是文献资料。就宫观研究而言,由于多数道观现已残存不缺,文字记载恰好可以弥补这种不足与缺憾。

#### (二)多学科的借鉴

如果说新资料的发现与挖掘是可遇不可求的,那么,对现有资料的细致解读则是可以尝试努力的方向。目前,宗教学、历史学、经济学等多个学科都已涉足武夷山道教研究中,但深入的探讨尚显不足。以笔者较为熟悉的历史学专业为例。对于武夷山道教历史沿革状况的梳理仅仅是万里长征的第一步,在此基础上还有诸多问题需要加以讨论。例如,将武夷道教置于武夷山地方社会乃至福建省地区的时空脉络中予以审视,这样或许能够看到一个更为立体、多元的区域宗教形态;再如,武夷山道教研究中关于人的研究更多谈到的是道士,缺少对普通信众的考察。实际上,他们不仅是其中不可分割的一部分,而且占据着整个时空范围内很大的比重。即便是在道士研究中,也未能将其作为全面、真实的社会人来看待。尽管不同学科各有本位,但面对同一研究对象时,如何尽可能如实、贴切地揭示其本来面貌,是每个学科和每位学者都要追求的真谛。这种深入的挖掘,不但有着重要的历史文化价值,而且有助于武夷山旅游业的进一步开发,更好地为现实服务。

#### (三)增强现实意义

学者在关注学术问题的同时,也应该继续加强其与当代社会的关联。作为我国固有的古老宗教信仰,道教自诞生以来就与现实社会有着紧密联系。因此,它不仅在民间社会和民众中占有十分重要的地位,而且有着非常深刻和久远的影响。直到现在,仍是如此。在我们国家建设和社会发展取得巨大成就的同时,还应该进一步加强道教这类传统文化的研究。不断吸收其中的精华,使它能够更好地与现实需要结合起来,发挥应有的作用。

根据学者的调查,分布在全国各地大小宫观的数量十分可观,它们既是道教信仰的基本形态,也是基础。如何提升这些道观的文化品位,从而更好地适应当代社会和人们的需求,是一个值得思考的问题。当然,在满足信众的同时,也要注意把握宗教本身的基本准则,不可矫枉过正。民众的祖先崇拜和鬼魂观念,是道教信仰的源头。这些都是道教在民





间的存在形态,诸如此类的例子还有很多。自从明朝中叶以后,道教信仰的世俗化趋势日渐明显。灶王爷、土地神、龙神都应包括在内。从俗神信仰到信俗活动,它们到底是如何影响民众的日常生活?也是需要深究的话题。此外,学者还应该对道教目前的态势有准确了解,这样才能做到对症下药。



## 关于道教发展的若干思考

——福建省道教协会林清副会长访谈录

周克浩

笔者于2012年5月19日到24日,参加厦门大学人文学院和武夷山风景名胜区管委会的合作项目,前往武夷山作道教文化的参访学习,并于5月24日下午有机会在武夷山桃源观采访了中国道协常务理事、福建省道协副会长、武夷山天上宫住持、桃源观监院林清道长。访谈围绕着道教的发展展开,从道教人才的培养、道教文化的传播、道教宫观的建设、道教服务社会的方式、宗教关系、宗教政策等问题切入。此次访谈得到了带队老师厦门大学哲学系博士生导师黄永锋教授的支持和指导,武夷山风景名胜区管委会世界遗产监测中心俞建安主任也提供了切实的帮助,在此一并表示诚挚的感谢!

现结合当时的访谈及相关资料,整理访谈记录如下。

周克浩(以下简称周):林道长,您好!最近在天上宫和桃源观参访,得到您热情的接待,非常感谢您!近些年,随着国家宗教政策及文化大发展大繁荣政策的不断落实,道教也获得了长足的发展。我想围绕着道教发展这一个主题来采访您。

林清道长(以下简称林):很欢迎你们来这里参访。道教是中国传统文化的重要组成部分。鲁迅先生说:“中国根柢全在道教”,此言道出了道教的文化地位。这些年来,我们道教界也在不断地促进道教的发展,积极地弘扬道教,在做好自我修行的前提下,同时尽可能地为社会发展服务。

周:是的。从改革开放以来,道教的各个方面都取得了可喜的进步,道教也为社会做了很多有益的事情。现在社会经济稳步发展,国家也提出要推进优秀传统文化的大发展大繁荣。我想这也是道教发展的一个重要机遇期。道教要健康地发展,首先要有人才支持。有人说,人才就是竞争力,所有行业的竞争最后都是人才的竞争,这就点到了人才的核心作用,道教的发展与道教人才的培养也是密不可分的,想请您先谈谈道教人才应该如何培养。

林:道教的发展确实与道教人才的培养极为相关。道教人才培养的好坏直接影响着道教的兴衰成败。从历史上看,这一点是非常清楚的。道教人才的培养,我觉得有两个方面的内容。首先是学院派的道教人才,通俗一些说,就是道教研究的学者、专家。这部分主要是靠大学和科研院所培养的。比如四川大学、厦门大学的宗教所就培养了一大批有



影响力的道教研究学者。再有,就是道士人才的培养,这个部分包括出家道士,还有道教居士、道教信众等的教育和培养。道士人才的培养是道教要着重下工夫的。我想,道士人才的培养是一个系统工程,要从大处着眼,小处着手。首先要有一个长期的规划,这涉及培养模式、师资选拔、教材编写、政府支持、学历承认、经济保障、生活待遇等多方面的内容。这需要政府相关部门和道教组织相互协商来完成。再来,要处理好道士学习与实修的关系。道士的学习和教育一般是在道教学院完成的,他们在那里学习各种道教文化知识,为修道打好基础。另一方面,道教是以修道成仙为重要追求的,因此还需要实修,这一般是需要师父传授的。道士从道教学院毕业后,一般会到各地的道观去修行,这时要给他们安排师父,以便更好地修行。再有,就是要实行“走出去”的培养模式。现在台湾那边有比较好的道教人才培养模式,我们可以走出去,学习和借鉴他们的模式。此外,我们还建议有条件的地方道协、宫观,创办道教学院。实际上,在这个方面,一些地方已经做出了榜样,比如说上海市道教协会道学班、成都市道教协会道教徒学习班等已经开办,并培养了一批人才,也积累了一些宝贵经验。我们鼓励有实力的地方道协、宫观也向他们学习,尽可能地做好道士的培养工作。

周:道教要想得到较好地发展,还与道教文化的传播密切相关,请您谈谈如何让道教文化更好地传播。

林:你说得对。实际上,道教文化传播也就是弘道的过程。道教文化作为中国传统文化的一个重要组成部分,有着很强的现代价值。别的暂且不讲,光是道教的养生文化就可以给现代人带来很大的益处。“文革”期间,包括道教在内的中国传统文化的发展遭受了挫折。这些年,国家提出发展优秀传统文化,促进优秀传统文化的传播,我觉得是明智之举。

作为道门中人,我们也应该积极响应国家的号召,抓住机遇,积极弘扬道教文化。首先,要真正解放思想,有打破原来的思想禁锢,以一种开放和包容的态度来对待传统文化。随着现代西方文明影响的不断加大,我们有责任保护和传承好我们自己的文化。具体说来,就要加大投入,包括资金、人才等各方面的投入。说起道教文化的传播,具体方法有很多。比如用现代网络媒体,如网站、博客、微博来宣传道教文化。再有,就是讲经说法,我们打算建立藏经阁、讲经堂,向我们的道士、居士、信众宣扬道教文化。当然还有经书的流通,你们看到的各种道教劝善书籍,如《太上感应篇》、《道教历代人生格言选录》、《劝善书解读》等,实际上都是在弘扬道教文化。其他的方法还有很多,比如现代旅游业比较兴盛,可以推广道教文化旅游,组织游客参观道教名山、道教宫观等。但最重要的还是道教人才的培养,这是道教文化传播的核心保障。

周:宗教的发展离不开宗教场所的兴建。目前,全省乃至全国很多道观在重建或扩建,请您谈谈在兴建道观过程中,要注意哪些问题。

林:道教要得到顺利的发展,宫观及神像的兴建是必要的。在兴建过程中,我觉得有几点需要特别注意。第一,要保持传统的宫观格局。宫观包含着很多的道教理念和思想,如道教的宇宙观、神仙学、修养论等就有机地融入到宫观建筑格局中。因此,我觉得宫观



的建设要注意按照传统的建筑理念来建造,特别是要把道教的文化精神融入到里面去。第二,要与自然环境相和谐。这也就是我们所说的建筑风水。我们道教是讲究“天人合一”的,宫观建筑一定要与自然环境相协调。有些宫观建在山水之间,要因地制宜,与大自然保持和谐。第三,要做好资金的管理工作。道观建设的资金来自社会各界、四面八方,我们在资金的筹集和利用上要做到合法合理。一方面,要积极合法地募集善款,以弘扬道教。另一方面,要加强资金使用的监管和监督。说到监管和监督,主要有两点需要注意:首先,要加强自我监管。我们道教讲“举头三尺有神明”,“祸福无门,惟人自招”,道教徒要对神明时时敬畏,用于神明的钱要用到点子上,绝不能乱花。还有,就是社会监督。信众捐的善款,都要写到功德榜上,向社会公开。道观收入多少钱,花了多少钱,怎么花的,要向社会公布,请社会监督。

周:道教的教义教理提倡慈悲济世,与人为善,在建设和谐社会的今天,请您谈谈道教如何更好地服务社会。

林:道教的发展历久弥新,道教倡导的“周济穷困”、“慈善广度”等还有着很强的社会价值。道教服务社会,我想主要有两个方面的内容。一是精神层面的,也就是道德教化。道教有着很好的劝善功能,各地方的宫观、城隍庙,都告诫人们多做好事,不做坏事。比如,我记得一个城隍庙里有这么一句话:“做个好人,心在身安魂梦稳;行些善事,天知地鉴鬼神钦。”这是告诉人们要存好心、说好话、做好事。做个好人,自然身心平安。道教教育人们与人为善,积累功德,对于社会道德的塑造是有很大帮助的。二是物质层面的。我主要想说道教的养生文化。道教有着众多的养生方法,比如饮食养生、导引、气功、服气、静坐等,都有很好的养生效果,普及这些方法对于保持身体健康是大有好处的。另外,道教还要做好一些慈善事业,如捐资助学、扶危济困等。

周:中国目前有道教、佛教、基督教、天主教、伊斯兰教等宗教,保持宗教的和谐是一项重要的任务。请您谈谈道教在发展过程中,如何与各大宗教保持和谐的关系。

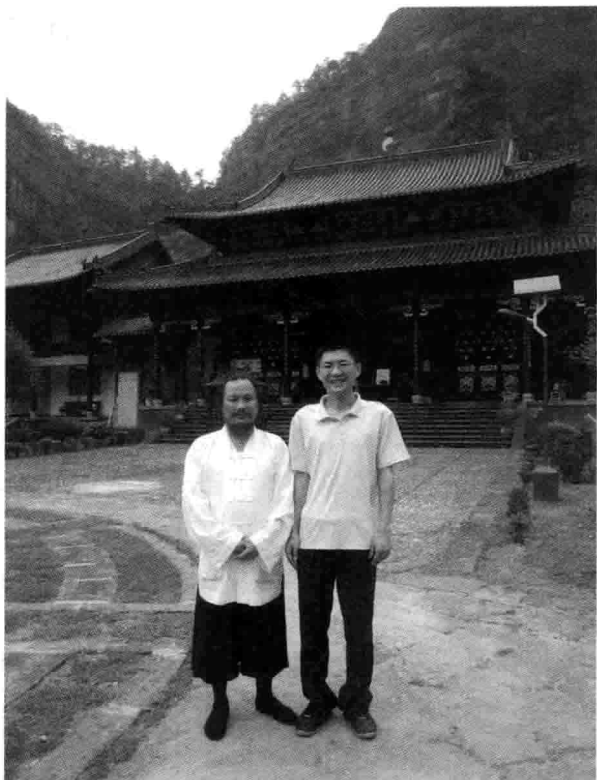
林:中国传统文化种有一种和谐的精神。自古以来,儒释道三家就能够和谐共处,取长补短,共同发展,可以说已经为我们处理宗教关系作了一个榜样。虽然,各大宗教的形式是不同的,但是其本质都是劝人向善的。比如,道教要人们行善积德;佛教要人们“诸恶莫作,众善奉行”;基督教也告诉人们要爱人如己。这些宗教都是指向善的,有了这样一个共同的目标,我想各大宗教的和谐相处就有了一个基础。至于具体的方法,我想主要应该加强交流,增进理解。比如可以策划一些宗教文化论坛,进行宗教对话,邀请各大宗教的教徒、信众参与,互相探讨交流,增加理解。我想,道教在发展过程中,不仅不能排斥其他宗教的发展,还需要向其他宗教学习,借鉴他们发展的成功经验,学习他们培养人才的模式,宗教传播的方法等。这样一来,道教不仅可以与各大宗教保持和谐,还可以实现共同发展。

周:中共十七届六中全会提出文化大发展大繁荣的文化发展导向,提出优秀传统文化凝聚着中华民族自强不息的精神追求和历久弥新的精神财富,是发展社会主义先进文化的深厚基础,是建设中华民族共有精神家园的重要支撑。各级部门也在逐步落实中央的



会议精神,出台了一系列的方针政策,促进优秀传统文化的传承和发展。请您谈谈,您希望政府给道教哪些具体的关照和扶持,以更好地促进道教文化的发展。

林:是的,最近国家确实出台了一系列的文化发展政策,我们也是很高兴的。道教作为传统文化的重要部分,也应该得到长足的发展。在这个过程中,我想政府应该有所投入,包括资金的投入、人员的配备、政策的扶持等。我这里想重点谈谈道协的问题。以前,各地道教协会的人员配备不齐、经济支持不足、办公场所有限,很难开展工作。最近些年,随着国家政策的落实,道协那边也逐步好转。不仅解决了人员的编制问题,工资待遇也逐步上涨,办公场所等也有好转。当然,省道协这边会好一些。各个市县的情况还需要进一步改善。我建议政府要着重解决各级道教协会的人员编制、工资待遇、办公场所等问题,给予切实的扶持和帮助。



周克浩和林清道长

周:林道长,这次我们厦门大学人文学院师生一行十余人来贵观参访,得到了您的热情接待,非常感谢您!最后想请您给大家的生活提些忠告和建议。

林:不客气。学习道教文化对于保持健康的生活是很有帮助的。我主要有这么两点建议,供你们参考。一是要有规律的生活。大自然的任何事物都是有一定规律的。你看,太阳东升西落,水往低处流,一年四季春夏秋冬的变化,都是大自然的规律。人是大自然的产物,也要有规律地生活。具体说,就是要按时吃饭,按时睡觉,动静结合。现代一些人,黑白颠倒,久坐不动,是很不可取的。要按照大自然的节律生活,切忌生活混乱。二是要有良好的道德修养。这是关乎我们精神层面的生活,道教讲“忠孝仁义”,我们每个人都好好提高自己的道德品行。要孝顺父母,热爱自己的祖国和人民,与人为善,做到仁义礼智信,这样我们身心就会比较健康和安宁。

周:林道长,您谈到了道教发展的诸多问题,我们收获很多,非常感谢您。祝您身体健康,道业丰隆!

林:福生无量天尊!也祝你们身体健康,吉祥康乐!



## 道解武夷山

——访《武夷活源》作者丘理真先生

周克浩

2012年5月19日到24日,厦门大学人文学院师生一行十余人参加人文学院和武夷山风景名胜区管委会的合作项目,前往武夷山风景名胜区研习武夷山道教文化。在参访武夷山止止庵和桃源观期间,《武夷活源》一书的作者丘理真先生向我们介绍了武夷山的文化内涵。丘先生研究武夷山文化二十余年,提出武夷山景区的文化体系可以用“三三五三一”来概括。“三”,代表儒释道三教文化同山共处。“三”代表儒释道三家文化在武夷山均留有精华:道有“洞天仙府”,儒有“逝者如斯”,释有“云门三句”。“五”代表武夷山有五层文化积淀:古夷越先民文化积淀、道教文化积淀、儒教文化积淀、佛教文化积淀、民俗文化积淀。“三”指武夷山文化饱含着世界共同的三大文化现象:“石文化”、“水文化”、“生殖文化”。“一”是说武夷山的九曲溪是武夷文化的一条主线索。丘先生认为武夷核心景区内的文化可以概括为:“九曲清溪,廿里画廊,先民遗迹,道教洞天,理学源流,禅宗奥秘,武夷茶事,民间传说,三大文化,一线贯穿。”

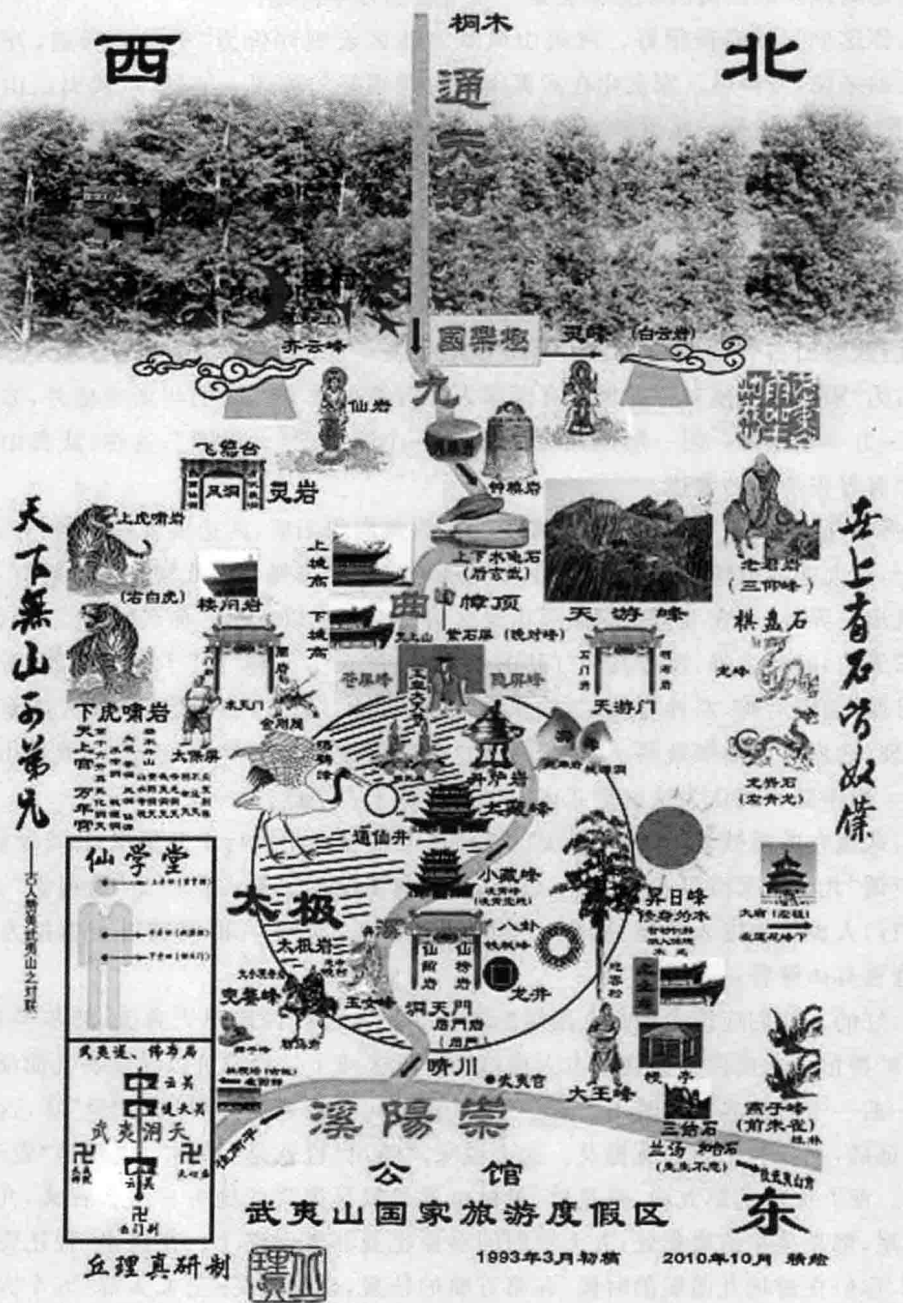
笔者有机会,专门向丘先生请教了武夷山的道教文化,拟题为“道解武夷”,现根据丘先生的演说、丘先生的文稿及相关资料,整理访谈录如下。

周克浩(以下简称“周”):丘老师,您好!您长期研究武夷山文化,您出版的《武夷活源》一书,比较系统地解读了武夷山的儒释道文化,也为武夷山文化的发展和传承做出了自己的贡献。武夷山是道教“三十六小洞天”的第十六洞天,被称为“升真元化之洞”,武夷山本身也是一个大道场,当然里面还有止止庵、桃源观等道观,您可以总体上给我们介绍一下武夷山的道教文化吗?

丘理真先生(以下简称“丘”):欢迎你们来武夷山参访游学。武夷山道教的历史源远流长。早在先秦时期,原始的道教信仰和神仙传说就已经在武夷山一带流行。据说,武夷山的来历就和武夷君有关,武夷君是谁呢?是神仙。从汉朝以来,历朝历代都有祭祀武夷君的传统。东汉时期,道教正式建立,后历经唐宋,武夷山道教更是兴盛,武夷君等神灵多次受到朝廷的加封,武夷君等神灵也成为朝廷祈求国泰民安的偶像;来武夷山修道的道士也越来越多,如南唐李璟之弟李良佐、白玉蟾等都曾久居武夷山修道;武夷山道教宫观也多有兴修和扩建,如冲佑观、止止庵、开源堂等等。清朝中后期以来,武夷山道教逐渐式微。20世纪80年代,随着国家宗教政策的落实,武夷山道教活动也逐渐恢复了。



北



武夷山水万年宮



周:丘老师,您提出在武夷山景区中隐藏着一座70余平方公里之大的道教宫观,是一座真正的“万年宫”,认为这是武夷山最重要的千古之谜、神秘的宗教文化奇观、神秘的东方文化奇观。从您绘制的《武夷山水万年宫》一图,我们对武夷山的山水有了一个宏观的把握,请您具体谈谈武夷山水怎么会是一座道教的万年宫呢?

丘:你这个问题提得很好。武夷山风景名胜区宏观评价为“千载儒释道,万古山水茶”。总的来说,儒释道三家文化在武夷山都有着很好的体现。但是,从武夷山山水的大格局来看,武夷山确是一座道教的万年宫,通俗说就是一座巨型的天道教宫观。我在《武夷活源》这本书中有一个详细的说明,我画了一幅图,叫《武夷山水万年宫》。在图中,我把武夷山70平方公里中心景区的各个峰、岩、景点的名称作了标示。发现这些景点命名有着严密的、统一的设计,将他们转换成图像后,可以明显地看出,这些景点的布局恰好构成了一座大型的天道教宫观,这是一座隐形的70平方公里之巨的天道教宫观。另外,据《武夷山志》记载:武夷山古代只划分为三个景区:九曲溪一片、溪左一片、溪右一片,古代左为“阳”,右为“阴”,而隔溪对称的地方有两眼人工开凿的水井。圆的叫做通仙井,方的叫做龙井。一方一圆正是一阴一阳,也恰好构成了一个完整的“太极图”,这在《武夷山水万年宫》图中有着很清晰的表述。

我再举几个例子。比如,你看九曲溪从星村流向崇阳溪,两边夹着白云岩、齐云峰、灵峰、仙岩,这九曲溪就像九天银河,天上星光璀璨,仙、灵飞舞。古代宫观一般都有三个门,象征“跳出三界外,不在五行中”,武夷山景区恰好有三个以“天门”命名的景点:洞天门、天游门、求天门,除此之外,没有其他“门”的命名既有“天”,又有“门”了。再比如,帝宫要求“日东月西,前幔后幃,左钟右鼓,兰桂飘香,左祖右社”,而这些在武夷山景区都有着很清晰的体现,你们可以细细观察。因此我提出“武夷山是一座万年宫”,是进入武夷山文化殿堂的第一把钥匙。我认为这也是武夷山最重要的千古之谜。

周:武夷九曲溪被誉为“中国最美的溪流”,九曲在山中绕行十九华里,山环水抱,美丽绝伦,所谓“九曲之水清且美,一曲一徊肠”。九曲溪漂流也被人们称为“逍遥游”,随着竹筏的前行,人也仿佛进入仙境,感到心旷神怡。您刚才谈到九曲溪被道士模拟为九天银河,您能再具体解释一下吗?

丘:好的。你们应该参加过九曲溪的漂流了。九曲溪两岸风光秀美,移步换景,的确令人心旷神怡。九曲溪很早就被古人模拟为九天银河了。我们可以先看看九曲溪的第一曲,第一曲一带的地名叫做晴川。这个“晴”,在古代可以通假为星辰的“星”字,这个我是做过考证的,在我的书里面有提及。这么说来,“晴川”也就是“星川”,也就是“银河”的文言表述。而九曲溪的第九曲,是星村,星村也就是星星聚集的地方。这么看来,九曲溪的一头一尾,都是星星的聚集处,九天银河的形象也就非常确切了。在这里,我还要特别强调一下,你们在游玩九曲溪的时候,在第五曲的位置,会看到“玉皇大天尊”五个大字。这是什么意思呢,中国人讲“九五之尊”,道教的尊神——玉皇大天尊,雄踞九天最尊贵的位置,傲视八方,这更进一步凸显了道教在武夷山的至尊地位。

周:道教有“九守”的养生原则,指守和、守仁、守简、守易等。道教认为,人们遵循这九



大原则,就能达到合于“道”的“真人”境界,可以健康长寿。我看到您在书中论述了道教“九守”与九曲的暗合关系,用您的话来说就是“九曲溪畔暗藏‘九守’”,您能具体谈谈这种暗合关系吗。

丘:这是一个很有趣的问题,理解武夷文化是要有悟性的。九曲溪的每一曲都有景点与道教的“九守”暗合。什么是“九守”呢?你刚才也说到。“九守”是道教规定道教徒需要遵守的九项修持内容,即:和、神、气、仁、简、易、清、虚、弱。下面我就简要介绍一下,每一曲与“九守”的暗合关系。首先看第一曲,这里有一个万年宫,又叫武夷宫、冲元观。老子说:“冲气以为和。”冲元也就暗合了“守和”。第二曲有玉女峰,是“阴神”;兜鍪峰,是“阳神”,暗合了“守神”的意思。第三曲有宴仙坛,即是吃喝饮食的地方,“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,这个地方暗示着“气”,与道教“守气”相合。第四曲有一个仙钓台,象征着仙人超然物外,无所牵挂,逍遥自得。“为仁义者不可以死亡恐,可无为累。”仙钓的情趣恰有“守仁”的意味。第五曲有接笋峰,笋即是幼竹,竹子是有节的,即是“守节”之物,节制就是要简约,这也合于“守简”的。第六曲有天游峰、仙游岩、一览台、一览亭,是仙人游乐之所,有顺其自然之意,这也与“守易”相合。“守易”就是要顺其自然,与时偕行。第七曲,好似没有与“守清”相合的。可是在五曲有清隐岩,本来它应在七曲的位置,却隐藏到了五曲,是乃“隐”乎!第八曲的溪北有鼓子峰,溪南有仓廩岩。“鼓子”即是饱满之意,“仓廩”也有饱满的意思,这都暗合了“守盈”。第九曲的北岸以前有个和阳道院,“和阳”即是要和弱阴阳二气,即所谓的“和弱其气,平夷其形,而与道沉浮”,与“守弱”是相合的。当然了,要理解九曲与道教“九守”相合,是需要身心融入武夷,要慢慢去品味的。

周:武夷山景区有三十六峰、九十九岩。我们知道一般情况下,比较大的山头称为“峰”,比较小的山头称为“岩”,但是武夷山景区中有一些山并不大,却称为“峰”,比如“文峰”;有些山比较大却称为“岩”,比如“晒布岩”。请问这与武夷山景区的道教文化有关系吗?

丘:武夷山景区各个山峰,有的称为“峰”,有的称为“岩”,这个也与道教有关。怎么说呢。景区有三十六峰,代表着道教的“三十六天罡”,够得上成为“天罡”的,才够资格称为“峰”,其余的则称为“岩”、“石”、“幢”等。一般来说,凡是道教仙府的重要位置,大部分称为“峰”,相对不重要的地方称为“岩”。当然,这里说的仙府指的是刚才我们谈到的70平方公里的万年宫。举个例子,文峰上面有“玉皇大天尊”的石刻,位置非常重要,因此要称为“峰”。还有,升日峰、玉华峰,分别代表着红日东升,玉华光照,意义重大,因此也称为“峰”。第二点,“活”的、有“灵”性的角色称为“峰”,“无生命”的物是“岩”。比如说,大王峰、狮子峰是把守“洞府”的角色,是有灵性的,称为“峰”。大藏峰、小藏峰代表“藏经阁”,也是有灵性的,当然是“峰”。楼阁岩代表着亭台楼阁,是物,就称为“岩”了。仙馆岩、仙榜岩都是物,也称为“岩”。第三点是,被道士排斥的称为“岩”,比如说,鹰嘴岩在武夷山神话故事中是被神仙赶出洞天仙府的“恶老鹰”,只配称“岩”了。

周:武夷山也是理学大师朱熹讲学的地方。另外,景区中还有佛教的寺院,如永乐禅寺、天成禅院等。可以说武夷山是儒释道三家汇集之地,请您谈谈武夷山的道教文化与儒



家文化、佛教文化之间有什么关系？

丘：“千载儒释道，万古山水茶”。武夷山是儒释道文化的汇聚地。武夷山景区有三教峰、三花峰、三仰峰，这个三教峰、三花峰、三仰峰有什么意思呢？是说儒释道三教鼎立！儒家文化、道教文化、佛教文化三花齐放，竞相媲美，“仰之弥高，钻之弥坚”。武夷山洞天仙府奇观是天下“第一山”，武夷山也成为天然的道场，武夷道教文化源远流长。同时，儒家、佛教文化在武夷山也是熠熠生辉的，同样闪耀着璀璨的光芒。武夷山儒家文化代表、理学大师，文化巨擘朱夫子，一生在武夷山讲学数十年，它曾自嘲“琴书四十年，几做山中客”。武夷山一带也被称为“闽邦邹鲁，道南理窟”。复旦大学蔡尚思教授曾为武夷山朱熹纪念馆题诗：“春秋出孔丘，南宋有朱熹。中国古文化，泰山与武夷。”很好地概括出了武夷山在中华文化史上的地位。朱夫子在武夷山也有着三幅著名的题刻，“逝者如斯”、“天心明月”、“小九曲”。这个“逝者如斯”，我在《武夷活源》中，作了苦心孤诣地发掘，我提出了十九种解释。再说武夷山的佛教文化，这也是大有来头的。这即是明朝的陈省在武夷山布置的哑谜“五曲幼溪津”，即佛教禅宗的“云门三句”，又称为“云门剑”，即“涵盖乾坤”，“截断众流”，“随波逐浪”。即是说要以心传心，直指心性，当下成佛。这个“云门三句”是由“云窝”、“叔圭精舍”石门和“云桥”、“云路”、“云关”联合组成的，“叔圭精舍”是“云桥”、“云路”、“云关”的联结纽带。“叔圭隐居，通鉴详节，云窝居径之处著”是对“叔圭”两字的提示。共七个部分，组成一个十分严整的解密线索，揭示了“云门三句”这一谜底，这也就是陈省在五曲溪畔的题刻“五曲幼溪津”所指的迷津。这是国内罕见的禅宗文化景观，极为珍贵。总之，武夷山道家文化的“洞天仙府”、儒家文化的“逝者如斯”、佛教文化的“云门三句”分别是道、儒、释文化的杰出代表，三者荟萃于一山，诚所谓三教文化，共处名山，争奇斗妍，同归大道。

周：现在国家提出要弘扬优秀传统文化，武夷山是一个天然的大道场，您在书中提出“开展武夷山道教文化研究，发掘以白玉蟾为代表的丹道养生文化是当务之急，前景无限”。请您谈谈为弘扬武夷山道教文化，还有哪些工作需要做？

丘：道教文化是以探索自然规律与人类生存原则、修身养性方法为主要内容的一种文化形态。武夷山有着丰富神奇的道教文化积淀，形成了独具特色的道教文化传承体系。南宋时期，南宗金丹派白玉蟾在武夷山修道，在武夷山道教史上做出了自己独特的贡献。

武夷山有着悠久的道教文化传统，要弘扬武夷山道教文化，我觉得还是有不少工作需要做的。比如要加强道教人才的培养，规范道教的管理，修建道教宫观，做好对外的交流等。当然，武夷山也做了不少的工作。1993年，武夷山成立了“中国武夷山道文化开发研究中心”，积极弘扬道教文化和中国优秀传统文化。武夷山的道教宫观也在积极重建之中，止止庵已基本修复完毕，桃源观等道观还在积极拓展之中。对外的交流也做了不少工作，国内外的一些道文化爱好者也接踵到武夷山来，考察研究武夷山道文化。我在这里着重提出，可以开展富有特色的道教文化游、休闲游、养生游，来弘扬武夷山道教文化。正所谓：“来年欲问长生诀，武夷山中养太和！”道教是喜爱自然山水，又是非常重视养生的嘛！开展道教养生游，开发相关的养生项目，例如请道医讲些道教养生文化，开发些调养身心



的旅游路线,特别是挖掘以白玉蟾为代表的丹道养生文化等都是非常值得尝试的,我觉得通过这种文化旅游、养生旅游的方式,是有助于弘扬武夷山道教文化的。

周:白玉蟾《三杯石》诗云:“山涌千层青翡翠,溪摇万顷碧琉璃。游人到此醉归去,几个亲曾到武夷?”刘白羽也说:“武夷占尽人间美,愿乘长风我再来。”确实,武夷山的山秀水美,如诗如画,令人流连忘返。然而,除了自然风光,武夷山蕴含着的优秀传统文化,同样令人叹为观止。您的讲解生动有趣,我们大受启发。非常感谢您!祝您身体健康,吉祥如意!

丘:谢谢!也祝你们身体健康,学业进步!缘聚武夷,品茗论道,不亦乐乎!

附记:这次参访和学习得到了厦门大学人文学院、武夷山风景名胜区管委会的支持和资助,带队老师厦门大学哲学系博士生导师黄永锋教授对访谈给出具体的方案,作了具体的指导,武夷山风景名胜区管委会世界遗产监测中心俞建安主任也提供了切实的帮助,在此一并表示诚挚的感谢!



## 武夷山道教古宫观及遗址<sup>①</sup>

乐裕贤 俞建安 执笔

黄胜科 李崇英 重勘

武夷山风景名胜区内道教宫观、庵堂,据各代《武夷山志》记载,累计近百处,不同的历史时期有着不同的特点。秦汉时期,武夷山乡人及企求仙道者,往往选择高崖洞穴修炼,居穴天成,称之为“仙窟洞府”。晋唐时期,道士在山洞中构建观院,将人工斧凿和自然洞穴融为一体,洞内观院居高而筑,外垣木墙、内置木楼、上覆巨岩、庵室典雅、境界幽深、无寒无暑、风雨不侵。唐以后观院建筑有一定规模,大都设于平川和洲渚间。宋、明两代道教宫观、庵堂见于文字记载的达数十座,这些宫观、庵堂大多崔嵬宏大、庄重雄伟,有的还成为全国闻名的“名山巨构”。

### 一、天宝殿 二、武夷观 三、会仙观 四、冲佑观 五、冲佑万年宫

坐落在大王峰东麓的武夷宫。汉武帝时曾遣使设坛祭祀武夷君,唐天宝年间(742—755年),始在九曲溪一曲洲渚间创建屋宇,称天宝殿,用以祭祀武夷君。五代十国时期,闽王王审知(909—925年在位)赐钱增建,更名为武夷观,主祭武夷君,兼祀武夷诸仙。南唐保大二年(944年),元宗李璟为御弟李良佐辞荣入道,至武夷山修炼,赐额将武夷观改为会仙观,将观址由一曲洲渚移建大王峰东麓,并将方圆一百二十华里划入道观管理。

北宋咸平二年(999年),宋真宗崇道,御书“冲佑”匾额,赐给道观。大中祥符二年(1009年)又下诏“宏广观基、增修屋宇”,增建了三清殿、汉祀亭、拜章台、玉皇阁、御书阁、观妙堂、橘隐堂、法堂、东西廊庑、岁寒轩、竹间轩以及偏殿、附属庵堂、山门、牌坊、亭榭等屋宇三百余间,占地面积达数十亩,成为当时全国六大名观之一。绍圣二年(1095年),宋哲宗下旨扩建宫观,并改会仙观为冲佑观。元符元年(1098年),宋哲宗又下旨赐钱八十

<sup>①</sup> 编者按:本资料历经多年考察、整理、补充、校勘而成,是申报世遗、科学研究的重要资料,弥足珍贵。现将主要参与者及其工作列举如下,以志不忘:乐裕贤、俞建安于2001—2002年考察、整理,黄胜科、李崇英于2012年重勘。





万、田十顷。南宋绍定二年(1229年),由被宋理宗封为“金门羽客”的著名道士江师隆(?—约1245年)主持扩建,又增广殿宇,增建清虚、存心、静廉、静隐、真隐、深静等六堂和持正、存正、中和、正善、宾云、清隐等六院,宫观焕然一新。

元泰定五年(1328年),改称冲佑万年宫。明代又改称为冲元观。明正统四年(1439年)七月遭受水灾,随之又遇兵燹,宫观颓败。天顺至成化间(1457—1487年)屡有增修,但规模已不如从前。弘治十八年(1505年),道士詹文皓募捐增修。嘉靖四年(1525年)又受火灾,第二年由冲元观提点詹本初主持修复扩建,依次鼎新扩建了玉皇阁、十三仙殿、三清殿、法堂、山门、两廊等建筑,历时两年余,重新恢复旧貌,再焕“名山巨构”光彩。整个宫观的结构是:正中前方是牌坊,依次是洞天门、望仙桥、拜章台、二门、汉祀亭、三清殿、宾云亭、玉皇阁和法堂,另有东西二廊、东西二道院和持正院、宾云院、中和院、存正院、正善院、清隐院以及其他的堂、祠、轩、庑等。洞天门上悬“升真元化洞天”匾,门旁有坊,上悬宋代学者游九言大书的“武夷山”三字。二门上悬“敕赐冲佑观”匾。汉祀亭、拜章台是明朝每年中秋节祭祀武夷君之所。法堂右供祀李良佐为开山之祖,后人又将江师隆和詹本初迎入法堂分置李良佐的左右,以感谢二人重修冲佑观(冲元观)之功。清代供彭祖父子三人。

自明代嘉靖三十七年(1558年)起至天启末年(1627年)止这70年间,冲元观两侧又增建了奉祀先贤祠堂九座。清代又增建了殷公祠和群贤祠,使这片地区形成一处巨大的宫观建筑群,后人故将这片地区统称为武夷宫。

清以后,由于道教衰微,武夷山道教也受到影响,虽偶有增修,但宫观难免颓败。民国二十五年(1936年),国民党驻闽绥靖公署主任蒋鼎文,在武夷宫兴建赣粤闽湘鄂“剿匪”军东路军阵亡将士墓,拆毁了绝大多数宫观建筑,仅留万年宫、三清殿及少部分单体建筑。

1949年以后,宫观内道教活动渐趋停止,民国时期建的将士墓及建筑全都被拆毁,仅有地方史籍的文字记载。“文化大革命”中,道教活动完全中断,神像全被砸毁,观室被占用做茶叶收购站。景区开发后,福建省武夷山管理局(武夷山风景名胜区管理委员会前身)于1988年拆除原留下的万年宫木结构建筑,并按宋代建筑风格,于1988年至1990年重建,为混合结构,仍称万年宫。规模为一主殿,两侧为廊,前有大门,四周围以墙,占地面积2270平方米,建筑面积885平方米,当时造价137.5万元。建好后布置为朱熹纪念馆。2001年,武夷精舍建好后,朱熹纪念馆迁入武夷精舍,万年宫布置为武夷山历代名人馆。万年宫院内有两棵桂花树,树龄800余年,相传为朱熹所栽,现称为宋桂。

## 六、三清殿

坐落在武夷宫中心位置,重檐楼阁式建筑,原属冲佑万年宫的主要组成部分。建筑庄重轩丽、气势雄伟。布局为二进院落,前山门为廊厅,廊厅至正殿留约2500平方米空地,空地沿中轴以条石砌甬道,甬道两旁建碑亭各一座,亭内立柳永、辛弃疾诗碑。正殿为楼层建筑,面阔五楹,进深三间,原供奉“玉清、上清、太清”神像。民国二十九年(1940年)9



月,国民党第三战区司令长官顾祝同(1893—1987)在武夷宫设苏皖临时联合政治学院,将此殿辟为讲堂。民国三十六年(1947年),国民党省政府主持修整并改为中山堂。

景区开发后,福建省武夷山管理局(武夷山风景名胜区管理委员会前身)于1985年对主殿、亭子进行了维修和改造,并重建了永乐观,恢复原称三清殿。现围墙内有一主殿、两个亭子和作为廊厅的永乐观建筑,均为木结构建筑,占地面积4591平方米,建筑面积分别为609平方米、93平方米、71平方米。其余空地除道路外均绿化。在门廊前,1983年重建了一座8米高的石牌坊,牌坊额上书“渐入佳境”,并有楹联三对。维修、改造后的三清殿,暂作为武夷山国际兰亭学院和名家赞名山陈列室。2004年9月,武夷山风景名胜区管理委员会将三清殿布置为柳永纪念馆。

## 七、观妙堂

冲佑观附建,位于现茶观后半部。建于北宋大中祥符二年(1009年),是专供知名学者、官宦留宿之所。北宋户部侍郎李弥逊(1085—1153)曾在此留连,并题诗于壁,诗曰:“人间何地寄衰翁,偶到神山一苇中;可是仙居谢逋客,船头无处避刚风。溪口回舟未忍移,净坊听雨坐题诗;徐龄倘有寻真路,试与披云问凤儿。”朱熹对其诗极为赞赏,特请匠人把它刻在壁上,并书跋一同刻壁。

## 八、橘隐堂

冲佑观附建,位于现茶观前半部。建于北宋大中祥符二年(1009年),为著名道士陈洪范建,堂的周围遍种橘树,自命为橘隐,白玉蟾为堂书匾。白玉蟾对橘隐堂特别感兴趣,并为之书《橘隐堂记》,记文中有:“橘成林,橘成林,一亩白云空翠深。空翠深,中有仙翁抱一琴,人谁知此心。”可以想见,这橘隐堂环境的幽美、韵趣无穷。

## 九、清虚堂

冲佑观附建。具体位置无考。建于北宋大中祥符二年(1009年),专为著名道士居止之所。白玉蟾常留宿此间,朱熹亦曾在此留宿。白玉蟾在留宿时题诗道:“月移花影来窗外,风引松声到枕边。长剑舞余烹茗试,新诗吟罢抱琴眠。酒醅初发青螺髓,香篆常烧紫马鞭。九曲溪头冲佑观,清虚堂里有神仙。”朱熹也题诗说:“阴霭除已尽,山深夜还冷。独卧清虚堂,不眠思耿耿。”其清静幽绝,让人心动。



## 十、会真观 十一、仙宫庙 十二、仙君庙

会真观坐落在武夷宫原冲佑观东侧,初时是乡人为纪念幔亭招宴而设的祠社,名为同亭,取同宴幔亭之义。北宋政和五年(1115年)宋徽宗御赐匾额“会真”,故改建为会真观,又称会真庙,主祀魏王子骞和他的从神潘遇。南宋绍兴十八年(1148年),道士裴洞清和乡民裴贵甫、杨伯留等主持,募捐重建,增建仙宫庙、仙君庙和文昌阁等,计屋宇三十余间,规模宽宏壮丽。明万历十七年(1589年),崇安县令林一焕,迎请仙人徐熙春遗蜕到观祈雨,得应,又增建会仙楼。清以后,该观与冲佑万年宫融为一体,统称武夷宫。民国二十四年(1935年),建阳至崇安公路从此经过,拆毁大量建筑。景区开发后,此处建风云聚会及升真驿等建筑。

## 十三、万春庵

坐落在大王峰东南麓禅岩之下,又名常清庵。始建于北宋间,历代有修葺,清代中叶颓废。20世纪80年代将旧址辟为万春园景点。

## 十四、止止庵 十五、熙颐居

止止庵坐落在大王峰南麓、水光石后。这是一处三面峰抱一面水环的山间谷地,较武夷山其他众多的谷地更加精致而神秘,道家一贯视为修道最佳胜地。相传秦代,武夷仙人皇太姥、张湛、鱼道超、鱼道远在此结庐修道。尔后又晋代的娄师钟,唐代的薛邴隐修于此。南宋初有李陶真、李铁笛、李磨镜接踵来此炼气养真,并命其居处为“止止”。南宋名臣李纲(1085—1140)曾到此造访三李,并与其共究“梦雪”之兆(李纲来武夷山之前,曾梦见大雪天游一处山水,后他来到武夷山时,有似曾相识之感,才回忆起曾梦见此山),于此建吏隐亭。南宋嘉定九年(1216年),名士詹琰夫(字美中,崇安人,世代簪缨,为人胸怀磊落,时人称之为英杰),出重资修建庵堂,名止止庵,并延请白玉蟾到此主持。为该庵发展的鼎盛时期。

白玉蟾,字如晦,号琼琯,又号云外子、琼山道人、武夷翁、武夷散人等,他俗名葛长庚,祖籍闽清,因父在琼州任职,母随任,故生于琼州,师事著名道士陈楠,得异术,道法高深,成为全真教南宗五祖之一,创内丹紫阳派,被封为紫清真人,他还能诗善文,在道教中颇有影响。白玉蟾在他所撰的《止止庵记》里说:“云寒玉洞,烟锁琼林。紫桧封丹,清泉浣玉。铁笛一声,群仙交集。螺杯三饮,步虚冷冷。青草青,百鸟吟。亦可棋,亦可琴……”他在



此庵修道终年。

止止庵环境绝佳,又有高士驻足,因此风流相继,屡有道众居此。其后又有道士程斯道、黄咸中在此修真。黄咸中,东阳人,云游到此,见这里佳胜,即在此住下,后得遇仙人,活到九十余岁,无病坐化。明景泰年间(1450—1456年),道士王守端、江一真等再重修。正德十六年(1521年),建阳人方道明再增建屋宇。嘉靖十六年(1537年),闽巡副使李元阳捐资,在止止庵后建玉皇阁。清顺治十六年(1659年),崇安县令韩士望又主持重修。随后,江西南城游方道士邓行达,在此修行二十余年后,于康熙四十四年(1705年)坐化于此。

民国二十九年(1940年)9月,国民党第三战区司令顾祝同(表字墨三),在武夷宫设苏皖临时联合政治学院时,在此设图书室,改庵名为墨三图书室。1950年后被拆毁。景区开发后,曾在原址上建竹制茶室,周围铺设草皮,其他墙基、台阶保存完整,尚有“止止壶天”及“十六洞天”等刻石在。21世纪初,民间人士在原址重建止止庵,建构有:山门、易经楼、祖师殿、钟鼓亭、白真人祠等。

熙颐居建在止止庵右侧,是清代道士顾太复建。顾太复,江西人,曾中过进士,任过督学,因不满官场黑暗,弃官隐此建居修道。遗址尚存墙基。

## 十六、升真观

坐落在大王峰顶次级,旧址原有道院遗址,传说魏王子骞与张湛、刘景及胡、李、鱼氏四女等十二人在此修炼,汉时立祠观祭祀。南宋咸淳五年(1269年)夏,道姑游道渊、江妙静、江妙正等人,在正一道派第三十六代天师张宗演(1244—1292)的支持下,在旧址构建升真观。其建构有太清殿、法堂、群仙楼、通天台(礼斗坛)以及附属建筑,规模宏大。由于工程艰巨,历时十年至祥兴二年(1279年)冬才告落成。学者熊禾曾为之撰记。观后即宋代朝廷遣使投送金龙玉简的投龙洞。明嘉靖年间(1522—1566年)赵维垣集资重修,清中叶后渐废。现遗址尚存,有天鉴池、礼斗坛以及水池、台阶、门墩等遗存。

## 十七、复古庵

坐落在大王峰南壁下的复古洞前,又名彭山精舍,南宋初建。白玉蟾亦曾在此修炼。元时道士金志扬、余复婴曾在此修炼。金志扬(号野庵,永嘉人)在该庵栖止直至坐化。明嘉靖中(1540年左右)曾重建。清代一度为僧净清改为佛寺,清末因年久失修而废,现遗址有墙垣及山门等遗物在。



## 十八、紫云庵

坐落在大王峰北壁下的紫云洞之前,建于清顺治二年(1645年),创建人潘养素。潘养素(?—1684年),福州人,建庵后在此修炼近四十年并坐化于此。继在此修炼的是其弟子刘教龙(字虚中,原是名家子弟),亦在此修炼二十余载,至康熙四十九年(1710年)坐化于庵中,此后渐废,遗址现仅存残基。

## 十九、一水草庐 二十、云龙道院

坐落在幔亭峰东麓。相传原为彭祖隐居之所,俗称为彭祖基,岁久院圯。明万历初(约1573年),福建长乐人陈洙在此复建,称一水草庐,又名云龙居。陈洙,字百顺,号一水,嘉靖壬戌科(1562年)进士,授官襄阳太守,在任期间,筑堤防洪,开仓赈济灾民,颇有政绩,升为云南督学。因云南巡抚为地方多乱,要下令捕杀一批肇事者,人数多达五百余人,他查清要被捕杀者多数有冤情,连夜去叩见巡抚,以督学之名力争,使五百余人得以免死。后因得罪了宰相被罢官,于是到武夷山隐居,建一水草庐。不久,复官,草庐即废弃。尔后道士虞启祚扩建,称云龙道院,清代废。1980年在遗址上建武夷山庄宾馆,1993年又在原址竖立彭祖石像并镌刻铭文。

## 二十一、灵云庵

坐落在换骨岩(又名均峰)灵云上洞南侧,建于宋,传为庐山之罗道人创建,罗道人在此修炼,并得道家的宝印。庵的建筑规模较大,基址分两层,占地面积约330平方米,基址均为大块条石垒砌,门坊、门楣均以条石构建,现遗址中留下的墙、砖、柱础、屋瓦均属大型建筑用材,遗址中还留有石臼、石水缸等日常用具。遗址前还有一水池,长7米、宽5米,泉水终年不涸,因泉有七孔,故称七星井。

## 二十二、仙女梳妆楼

坐落在换骨岩(又名均峰)东北壁云虚洞内。始建于唐天宝年间(742—755年),为孔、叶、庄三位女道士修炼之所。北宋绍圣二年(1095年)十二月,建宁太守胡师文重建。楼依绝壁,随崖就势,垒整方石为门,夯墙横亘绝壁之上,长方形布局,不施片瓦,颇具特



色。楼后由低而高凿阶数十级至外洞，在洞前居高临下，远眺度假区一带，视野宽阔而清爽。通第二洞须越一深深裂隙，仅设栈木而跨，奇险而具刺激。洞中有石碣两块。其中有北宋宣和二年(1120年)，古酆府同知李景进洞后题的七绝诗：“区区三载抗尘颜，绀直无由脱谤讪。今日扣萝叩仙室，愿将凡骨换云岩。”

现遗址大致分三层，一、三层之间由石阶相连，石阶斜长34.5米；第二层在崖洞内，洞长30米、深4~5米，用木梯进出，木梯已毁。遗址上至今保存了三个较为完整的石门和部分石砌门墙，另有一个水池。

## 二十三、常 庵

坐落在一曲溪南观音岩和兜鍪峰之间山麓，建于南宋绍定末期(约1233年)，建筑雄伟宽敞，楼台亭阁俱全，占地面积约3000平方米。创建人为南宋著名道士江师隆。

江师隆，号三白，建阳人。原为书香门第之子，风流倜傥，风姿秀拔，因父亲好道，要他到武夷山学道，得异术能呼风唤雨。在兜鍪峰顶创庵居之。绍定初(约1228年)，京城杭州钱塘江水怪作祟，御诏赴阙，以法平怪，故朝廷御赐号为“金门羽客”，仍奉旨督临安诸祠观，礼遇甚厚。后求归武夷山，南宋理宗御书“常庵”匾赐之，并命建州官府为其鼎建于一曲溪南观音岩和兜鍪峰之间山麓，后坐化于庵中的林壑堂。常庵于明中期毁于火。现遗址已辟为茶地，尚留墙基及田十数亩。宋诗人徐荣叟和徐清叟均有诗云：“曾跨金牛入帝乡，归装金薤富琳琅。唤回客枕邯郸梦，涧草岩花亦自香。”“九曲溪头活计，三生石上精魂。杳杳闲云何处，空山照月啼猿。”

## 二十四、赤霞洞天 二十五、云 寮

赤霞洞天，坐落在一曲溪南赤霞岩东南壁。宋时建，洞天构建随崖洞之高低错落而建，砖木结构和土木结构混用，大部分不施屋瓦，极少部盖半截屋瓦，基台多条石铺砌，工整而坚固，石坊门垒，半崖勒有“赤霞洞天”四字(为明代陈省书勒)。据清董天工《武夷山志》载：赤霞洞，朱文公(即朱熹)、蔡西山(即蔡元定)所常游。

云寮在赤霞洞下方，与赤霞洞天创建时代相同，是女道士修炼之所。两处废于清中期。

现两处遗址留有石砌墙基和人工打凿的台阶、地面、圆形孔槽，地上散落着碎砖和木块等，洞中还有庵门一座。





## 二十六、毛竹洞

坐落在一曲溪南靠背岩东南下。北宋时期樵阳人知微子到武夷山采药，结庐于此。知微子有冲举术，道行为世人传颂。故江西永平人王通，慕道而来学于知微子，得飞神御气术，能召雷雨。被朝廷诏封为“洞明普静真人”。南宋李纲游此，有诗道：“洞生毛竹绿猗猗，枝干扶疏满洞垂；传是群仙游息地，蔽藏不许外人知。”

现遗址处有一水平岩洞，30 米长、1 米多高、2 米多深，留下残墙。洞下有一坡地，砌有墙基。侧又有一洞，洞外有帘瀑飘下。周围绿树成荫，环境极为幽静。毛竹洞前有树抱石、石抱树、老鹰石等景点。

## 二十七、玉女庵

坐落在玉女峰东壁半腰，上依绝壁，下临浴香潭，环峰腰由南向北横式布置，占地约 500 平方米。建筑颇为华丽，用材多以条石构砌门墙，凿石为池，建筑艺术独特。创建人及创建年代失考。现仅留墙基、一段残墙和一个人工打凿的水池（水池长 3.5 米、宽 1.3 米、深 0.8 米），岩壁上还留有人工打凿的方形、圆形孔槽。

## 二十八、灵岩庵

坐落在二曲溪南一线天灵岩洞前坪上。灵岩之下，有三洞并列，东侧为伏羲洞、中间为风洞、西侧为灵岩洞（又名馘妖洞），清董天工《武夷山志》载：灵岩洞，高丈余，广可数丈，深称之。又名葛仙岩，亦名馘妖洞。相传有葛仙者祛妖于此，创庵居之，曰灵岩庵。

葛仙，意指葛洪，东晋著名道士，字稚川，号抱朴子，丹阳句容（今属江苏）人。为著名道士葛玄的从孙，少年即好神仙之术，从葛玄弟子郑隐学道。西晋太安元年（302 年）从军任将兵都尉，因军功迁伏波将军。西晋末因避乱隐于山林修道。东晋初，朝廷曾赐爵为关内侯，由于好道弃爵遁于罗浮山修道。葛洪道行高深，曾以道法云游天下名山大川，亦曾到武夷山驻足。清《武夷山志》记述之葛仙，即此。

该庵遗址无存，仅有“馘妖洞”摩崖石刻佐证。灵岩洞洞宽约 33 米、深约 22 米、高约 7 米。



## 二十九、云窝道院

又名丹枢道院，坐落在上云窝，南宋道士陈丹枢创建。陈丹枢，宋白玉蟾《云窝记》中说：“丹枢陈先生辟谷不粒，年已七八旬，方瞳漆发，其颜犹童，未知何许人，而终日凝神，不语不寝，动与常人异，所附身仅一破衲。”明诗人蔡廷秀有诗道：“丹炉石畔白云窝，地僻山空少客过。门外月明风定后，一潭秋水镜初磨。”是其环境的真实写照。陈丹枢曾收女弟子刘妙清。道院有水月亭等建筑。遗址现尚有石臼、石灶、石门等遗存。

## 三十、棘隐庵

坐落在云窝道院之右，建于南宋，创建人陈丹枢之女弟子刘妙清。陈丹枢在云窝道院修道时，东阳女道士刘妙清来拜他为师，陈丹枢给她说修道既清苦又艰难，刘妙清以“但欲觅片地可以安茅茨，无使雨我头，无使霜我肌”表示修道决心，陈丹枢才收其为弟子。刘妙清即在云窝道院右侧建棘隐庵，取何仙姑“幽居山林间，荆棘隐此身”之句意为庵名。白玉蟾题诗赞此庵道：“苔枯绿钱老，松古清阴瘦。结庐卧白云，柏子烧春昼。”明天启六年（1626年），棘隐庵故址被改建为王文成公祠（王阳明祠）。现遗址无存。

## 三十一、玄元道院

坐落在五曲溪北接笋峰（亦称小隐屏）顶。建于明嘉靖三十五年（1556年），创建人为道士汪三宝、刘端阳。道院建构飞檐单层平列，规模小巧玲珑，具南方特色。

汪三宝，字丽阳，号疾颐，江西铅山（一说贵溪）人。生性超脱，淡泊名利，工诗文，善书画，与刘端阳为道友，并以诗文书画相交。刘端阳，号古松，江西建昌人，生性与汪三宝相俦，故二人同游，宿大王峰下止止庵，拜谒白玉蟾后，萌发在武夷山建道院修炼的想法，至接笋峰，见其是四面悬崖陡壁，奇险无比，但有藤可攀登，有“丹赧万仞，兀立齐天”的妙处，是极佳修炼处，故二人即止此建道院，闭门清修，直至终老。汪三宝遗蜕置痴颐窝，刘端阳遗蜕置南冥靖（俗称狐狸洞）。

道院遗址现有后重建的房屋（隐屏茶屋，现废弃），附近有承露井和仙奕亭（1980年建，但已不在原址）。痴颐窝有墙垣和门垒，南冥靖保存完好。



## 三十二、清真道院 三十三、隐屏仙居

清真道院,又名清微真馆,坐落在五曲溪北隐屏峰(亦称大隐屏)顶,建于明万历五年(1577年),创建人姚体信。姚体信曾任福建粮备道,因事来崇安,崇安县令朱珽陪他到五曲游,登隐屏峰顶,感到此处“亭高出鸟外,客到与云齐”,真如仙境,县令附和并问他是否有意在此建构?他默许,故而动工兴建。后朱珽调离,因此把建筑事宜托付给武陵人钟锐(钟锐为接任朱珽职务后任)。明末道院因无人管理倾圮。清顺治十五年(1658年),道士金象重建,名隐屏仙居。金象,字乾阳,号鹤奴,河南新安人,初在三茅山修道,后在广东罗浮山修炼二十余年,后来武夷山,在隐屏峰清真道院旧址建隐屏仙居。年七十岁,登峰涉险像平地一样,性情狷洁冲静,能诗善画,康熙初(约1662年)坐化其中。现遗址无存。但其地保留着一片原生性常绿阔叶林,极为茂盛。

## 三十四、天游观

坐落在六曲溪北天游峰顶,为重檐楼阁式建筑,庄重而雄丽。原建有三清殿、宣经楼、竹波楼、天游阁等。始建于宋(白玉蟾诗说:岩头旧有炼丹台),肇建人道士刘碧云、张希微(刘碧云生平不详;张希微,时号晞微先生,又号晞真)。后由法师张虚一栖居于此,并奏请敕赐“天游观”匾额。明永乐年间(1403—1424年)道士高景愚在此修炼。明正德年间(1506—1521年),福建布政使属官蔡潮捐资修葺广之。嘉靖五年(1526年)冲元观提点詹本初募捐复修。不久,福建巡按御史樊献科在一览台上建仙堂亭,后改名一览亭。天启年间(1621—1627年)福建督学葛寅亮将一览亭改建为天游阁。清康熙四十五年(1706年),崇安县令王梓又在天游阁后增建太虚亭、碧云亭。观内原有耿定力的“天游”、沈傲价“凭虚御风”、葛寅亮的“天游阁”、韩士望的“一览台”和张瑞图的“最胜”、“升云驻鹤之巔”,以及元林锡翁等名人题匾,惜现已无存。民国二十五年(1936年),由福建省政府主持,将天游峰统建为中正公园,将天游观改为纪念堂,其山门牌坊匾额“中正公园”四字为于右任手书。抗战后,在此设立武夷山最早的气象站。1949年后,一度作为茶叶加工厂,后废弃,景区开发前仅留一牌坊、一亭、一岗楼和几堵残墙。

景区开发后,福建省武夷山管理局(武夷山风景名胜区管理委员会前身)于1980年拆除残墙重建天游观。重建后的天游观亦为重檐楼阁式建筑,砖木结构,面阔五楹,进深三间,层数三层,建筑占地面积241平方米,建筑面积506平方米,并于1987年、1997年两度维修,总投资60万元,匾曰“遨游霄汉”。又于1990年在其后的振衣冈建妙高山庄(砖混结构,二层,建筑占地245平方米,建筑面积395平方米,当时造价29.13万元),以待留宿游人。20世纪90年代后期,在天游观内立彭祖和其二子彭武、彭夷神像,以纪念神话



传说中武夷拓荒的始祖。

## 三十五、纯阳祠

坐落在天游峰一览台后，明天启间（1621—1627年）建，创建人为福建督学葛寅亮在武夷山之学生。其祠原为葛寅亮之生祠，葛寅亮谦辞不要为其立祠，故改为专祀吕祖纯阳（吕洞宾）祠，民国时建中正公园拆毁。遗址约位于“第一山”石刻处，现为游览通道，仅存一方摩崖石刻，但风化严重。

## 三十六、仙游馆

坐落在天游峰东侧振衣冈上，宋时建，该馆为祀张希微（号晞真）而建。其名原称晞真馆，南宋绍兴末（约1162年），因渔人在九曲溪中拾得石刻一方，上有“仙游”二字，旁题款为“子真书”，以此为晞真嘱更其名为仙游馆。仙游馆毁于清中叶。

原址于1990年建为妙高山庄，现改为武夷山大气监测点位站和气象站，以及员工宿舍，遗址原貌已被破坏，无法确定四至范围。

## 三十七、苍屏道院

坐落在六曲溪北苍屏峰东南壁下，始建于南宋，创建人郑简堂。苍屏峰东南壁斜覆成洞，洞深约5米、长40米。道院依崖而建，呈横条状布局。建构宽宏，巨石垒门，夯土为墙，建构独特。遗址大至分为三层，上层在洞内，另二层在洞外。元人林方游苍屏道院留诗云：“颀颀霞佩久踟蹰，峭壁凌层驾紫烟。天下名山无此境，世间何地更寻仙。云迷古洞还丹室，鹤护仙家种玉田。我欲携书来此隐，苍屏峰下弄云泉。”可以想见当时此处的清幽与环境之美。清顺治年间（1644—1661年）道士金象又于旧址建茶隐寮为隐修所，清末毁于兵。遗址现存残砖、石基等遗物。崖壁上有1940年摹刻的“打倒日寇保我中华”、“台湾少年团到此一游”等石刻。

## 三十八、山当庵

又名仙山庵，坐落在三仰峰东麓的白叶窠。建于元代，创建人张志道。张志道，崇安人，号原中，少年才华横溢，但无志仕途，好研玄学，博通道家诸经典。有好事者荐之朝廷，



诏之托以病不赴，特寻得此处，见四面青峰环抱，背靠三仰高峰，环境清幽，是一胜境，特在此建庵隐居，以避入仕。他在此闭门修道终老。逝后庵将倾废，明嘉靖间（1522—1566年），有游方道士重修，颇具规模。明代名士吴拭游此有诗赞道：“流泉何处来？更进十余步。幽竹摇涧端，群芳失前路。鸟啼风满裾，云隔山如雾。静言慨有得，少坐多独遇。是以守真人，得地为至务。”现遗址被辟为茶园，尚存断墙及石砌坡岸遗存。

### 三十九、开源堂

坐落在六曲溪北的小桃源内，原名三元庵，又名桃源观。始建为佛寺，名石堂寺，建于唐初，石堂寺原在云窝茶洞，五代后唐天成年间（926—929年）迁入小桃源南侧。北宋天圣三年（1025年）大雷雨，造成山崩，佛寺被毁。元时于北侧（即现址）建刘文简祠，祀刘燠。后道士将祠改建为三元庵，主奉三官大帝。明嘉靖初（约1522年），将庵改建为云石堂，修建了三清殿、三皇元君殿、三官殿、真武殿、娘娘殿、功德祠等殿堂，占地面积有1000多平方米，修真高道多选此地居之。清代道士又改建为开源堂，但后又衰微破落，有多处殿堂倒塌。

民国二十五年（1936年），著名华侨胡文虎偕原海军部长萨镇冰来此朝山游玩，见道观破败不堪，遂捐资500大洋重修。道观建构独特，全为木质结构，布局单列，造型古朴典雅，颇具南方建筑特色，并由胡文虎题写观额“小桃源”。

1985年福建省武夷山管理局（武夷山风景名胜区管理委员会前身）出资10万元对道观进行了全面维修，作为景区对外开放的道观。道观处地方圆约20余亩，道观建筑面积634平方米。匾额书“桃源洞天”四字，两侧楹联为“玉炉烧炼延年药，正道行修益寿丹”，颇具养生妙诀。在道观前的山坡上，1996年由武夷山风景名胜区管理委员会投资23万元雕刻老君雕像一座，高达16米、宽达11米、厚10米，由整座峰岩雕凿而成，雕像庄重而慈祥，笑颜可掬，栩栩如生。

2003年年底，泉州纪先生感恩老君佑护，还愿300万元作为重修开源堂道观启动资金。2004年春，道观进行大规模改造，将原建筑拆除，在原址上重建道观，中为大殿，两旁有养生弘法楼、斋堂、居士楼等。建筑全部用原始杉木建造。历时两年，占地约2000多平方米，耗资1000余万元。

桃源洞口仍保留一座古山门，扼桃源洞口，石砌山门，两层山字顶门坊，石条瓦，高3.5米、宽3.3米、厚1.25米，门洞宽1.25米、高2.3米，门额石匾，正面：“龙飞甲子年 桃源洞 孟秋吉旦立”，背面：“透天关 王明佳书”；门联石刻为：“喜无樵子复观奕，怕有渔郎来问津”。



## 四十、天壶道院

又名天壶观，坐落在七曲溪北天壶峰次级，宋时建，创建人不详。道院分前后布局，山门远立，据险扼要。入山门百余步，再登磴道数十级至前院。前院有崖洞，宽 8.5 米、深 11.5 米、高 2~3 米，打凿平整，洞前有打凿石床（长 5.5 米、宽 1.7 米）和水槽（长 1.35 米、宽 0.82 米、深 0.72 米）。再前行百步至后院，后院宽大，占地约 800 平方米，分三层布局，院内有石凿天池，宽 2.5 米、长 10.5 米、深 0.8 米，水质清冽。据清董天工《武夷山志》载：“白玉蟾浴丹其中。”元学者杜本曾为道观书匾。

道院明以后废弃。道观遗址现有山门、前院岩洞、后院天池及基址保存较好。山门位于峰半岩脊，门宽 2.1 米、高 2.1 米，木门额，已朽塌。门两侧残墙大致呈“L”形，长约 30 米、厚 1.1 米。

## 四十一、碧霄道院 四十二、碧霄洞

碧霄道院，坐落在三仰峰东侧俗称老君岩下。宋时建，创建人不详。道院规模宏大。南宋著名道士白玉蟾曾在此栖止过。清初毁于火，乾隆间（约 1741 年）名士周士芳重建，民国中再毁于兵燹。遗址宽约 62 米、深约 22 米。现被辟为茶地，有残墙，基址尚存，地上散落许多石条、石础、灰砖、碎瓦等。

碧霄洞在道观后的三仰峰小仰半壁，洞口朝东北坐西南，为武夷山风景名胜区最高之岩洞，清董天工诗云：“武夷何处高？碧霄近河汉”。碧霄洞是一条长形岩洞，宽 30 米、深 21 米，分两层平列，下层稍浅，上层稍深，洞前有石砌洞门，据险而立，入洞需跨越一近十米长，深数十米之独木桥，奇险无比。洞中有石灶、石凳、石桌等，上层岩壁上有摩崖石刻“武夷最高处”，稍低处还有一幅，已风化严重，仅能辨认“武夷”、“九曲”等数字。碧霄洞传为白玉蟾炼丹处，洞外有炼丹井。清乾隆名士周士芳（别名宗怀，浙江杭州人，工诗文，善书），因与朋友来游武夷山，到天游观和三仰游，经碧霄洞，见此景色秀丽，随生入道之心，即隐居碧霄洞，后重建碧霄道院。

## 四十三、知白庵

坐落在三仰峰南侧之三隐台，建于明万历初（约 1573 年），创建人为道士黄合贤。黄合贤，号知白，大梁人（今河南开封市南），少年即好道，曾到三茅山修道，拜阎希言（传此人当时有三百余岁）为师，得他传授秘诀，年过七十，颜如童子。他见此地有“清切墙头月，萧





疏竹外风。草床天地旷，梦上碧霄空”的诗情意境，而在此建知白庵。后朝廷有旨，应召入京，编修《道藏》，极受宠褒。回庵再修，无疾而终。明末（约 1644 年），道士张蚩蚩（传为张三丰）曾在此庵栖息一段时间，后到虎啸岩隐居（因此庵在明末毁于兵燹而迁址）。清顺治十七年（1660 年）道士虞善长重建，规模宏敞，殿、堂、楼、阁俱全。崇安县令韩士望为庵中积翠楼题匾。清中叶再毁于兵。现遗址荒芜，但基址、墙垣、门垣遗迹均有保存，遗址面积约 2000 平方米，揭示了当年建筑之宏大。遗址内发现“重建三隐台知白庵碑记”碑一块，碑立于顺治十七年（1660 年），高 220 厘米、宽 82 厘米、厚 12 厘米，碑下还有 60 厘米高的基座。遗址西侧不远处还发现道士虞善长的一块墓碑，全文为：“康熙乙丑（注：康熙二十四年，公元 1685 年）仲秋日吉旦 羽化师善长虞先生墓 住持余复茂立”。

## 四十四、仰云庵

坐落在三仰峰南侧之三隐台，与知白庵相邻。建于明万历中（约 1595 年），始创人林一焕。林一焕，字中莹，浙江人，万历二十一年（1593 年）孝廉，万历中任崇安县令，治政清明，好为公业，曾在冲佑观左建徐仙楼祈雨迎仙。因好奉道，与知白庵道士交往，故主持建仰云庵于知白庵旁。仰云庵规制基本与知白庵相似，砖木为主，块石为基，条石铺阶，山门石构。延续至清初，道士王文宗重修并增建屋宇。清末毁于兵。遗址面积约 400 平方米，现仅留下残垣及基址。清僧成能有诗赞道：“一室悬天半，乘云独去寻。静看花解语，孤坐鹤知心。曲水晴分细，烟岚晚共深。明朝何处客，总在数山阴。”

## 四十五、金鸡社

坐落在七曲溪北的北廊岩麓下，建于明嘉靖中后期（约 1544—1566 年），创建人为道士张延安。

张延安，福建崇安（今武夷山市）人，少年入道，原栖于北廊岩后黎花架（又称后金鸡洞）处修道，得异人传天罡五雷正法，能呼风唤雨，极有道行，嘉靖中（约 1544 年）曾被朝廷召入京师祈雨，十分灵验，被封为“赞教真人”。数年后回武夷山旧址，后建金鸡社，广收门徒，常在早年为地方祈雨，祈祝极为灵验，后于此坐化。

金鸡社建构较大，面溪背岩，横向布局，截路立门，主殿供奉三清，偏殿配祀金鸡神，故称金鸡社，张道人以金鸡神化身自诩。金鸡社占地约 500 平方米。明时游人卢诚甫到此，留连忘返，题诗说：“独眺北廊岩，爱此神仙宅。……真人兹岩栖，宴坐阅朝夕。……”清时李东来继居并重修。李东来性落拓，但善书画，尤喜画竹，多有人求其画，不予，如逢其惬意，则所画精美，人以为宝。由此，金鸡社往来者更多，香火极盛。清中叶武夷佛教兴盛，道教渐渐衰微，李道人仙逝后，庵之香火渐废。



现建筑已废,岩麓有深约 15~20 米、长约 200 米的平地,大致可分三层,东高西低,每层有石砌挡墙。东侧上层灌木丛生;中部长约 30 米,2000 年 6 月建有观曲亭,亭内立有“天后宫铁甲将军立碑亭记序”碑,岩壁有“寿”字等三幅石刻;西侧下层已辟为茶园。遗址多残砖碎瓦,庵基地铺方砖尚有残留。

## 四十六、百花庄

坐落在七曲北岸獭控滩后,临溪。始建于明代中期(约 1500 年),创建人道士黎崇真。黎崇真原为浙江天台道士,云游至武夷山,至此处时正百花盛开,问乡人言此处四时花开不谢,即决意在此建居修炼,取名百花庄并刻石于猴藏岩石壁。明嘉靖举人、太仓学正、福建闽清人王应槐与黎崇真友善,其时曾来百花庄造访黎道人,为其景色所陶醉,写有《百花庄放歌》:“桃花红,李花白,春到般般斗颜色。洞中仙主宴群仙,管领东风吹不得。三十六峰何处村,武夷便是武陵源。欲寻渔父无舟路,惟见桃花开满园。忆昔洛阳买花人,姚黄魏紫总皆春。车马纷纷争富贵,何如栖隐曲溪滨。曲溪传说多仙子,不爱繁华植桃李。罗浮擎得一枝来,种向仙家白云里。先春压倒百花庄,笑杀人间红与紫。”尽情地描绘了此处环境之优美。清乾隆间(1736—1795 年),崇安学者董天星重建,更名为起云居,增建楼阁屋宇,名楼为凌霄楼,规模宏大。现俱废。

遗址现已辟为茶地,仅存部分墙基,其“百花庄”和“功成鹵龕”二幅石刻依然如旧,后一幅石刻下方就岩打凿一个龕位,深 0.9 米、高 0.85 米、宽 0.75 米。

## 四十七、翠虚庵

坐落在七曲溪北钟模石前。该庵又名三敲庵。建于明末清初(约 1644 年),创建人支永昌。支永昌字绍先,北平(今北京)人,明崇祯间举孝廉入官,为蜀中刺史,明亡不仕,遁入武夷先隐涵翠岩,后见此地亦幽,即于此建庵(因建时举棋不定,曾经三次反复推敲,故名三敲庵)。晚年又移涵翠庵终老,逝后葬于天壶峰下。支永昌逝后,清康熙二年(1663 年)孝廉周弁(字载俅),崇安人,虽少年登科,因性情耿直不谄,与朝官不和,弃官隐于此庵终老。该庵建构规模宏大,砖墙石门,配置齐全,占地约 2500 平方米。遗址现辟为茶地,然墙基及门庭基础均保存较好,尚存数段夯土残墙。遗址后的钟模石下岩洞内有一墓穴,被盗,有完整棺木在,墓碑上刻“开山道人吴隐玄墓道”,其余小字模糊不清,不知吴道人与翠虚庵是何关系?未见记载。经考古专家考证,棺木为近、现代物件。



## 四十八、两岩道院

坐落在八曲溪北鼓楼坑内,原为两岩书堂,肇建人为南宋吴世卿。吴世卿,单字适,又字公衡,崇安人,咸淳进士,官至濠州知州,因不谙世俗,弃官隐武夷山八曲建两岩书堂。吴世卿逝后,书堂为道士陈冲素所居并改为道院。陈冲素,字虚白,颇有道行,曾著道书《规中指南》,评述修炼内丹之密旨。后云游不知所终。遗址现辟为茶地,范围约 600 平方米,已看不出建筑的痕迹。

## 四十九、涵翠庵

坐落在八曲溪北的鼓楼坑涵翠岩半壁,又名活水洞。建于明万历年(1573—1619 年),创建人谢智。

谢智,字活水,建安(今建瓯市)人,十二岁即丧父母,成为孤儿。因此奉道长斋,少年曾师事于李材(李材,嘉靖进士,官刑工两部主事、都御史、郧阳巡抚,万历年被谪官戍漳州镇海卫,后寓居建安,曾到武夷山见罗书院讲学),但不入仕,闻得武夷山八曲石岩有奇洞,特从建安迁移至此,辟洞建庵以修道,并在此终老。万历戊戌(1598 年)进士、官至工部侍郎(少司空)的董应举常来游,谢智逝世后,该洞成为董司空别业。明末,有北京人支永昌继此以居。支永昌,字绍先,明崇祯举孝廉,官蜀中刺史,明亡弃官入武夷山修道,居此庵终老(期间曾至钟模石建翠虚庵,晚年又回此庵终老)。

涵翠庵依岩洞而建,上下三层呈横列布局,上层为圆形名月窟,下层称云巢,中层为神龛和书堂,因谢智号活水,故称此洞为活水洞。在岩洞边沿垒石为墙,建中门、偏门各一,入口再建山门并留空地种植花木蔬菜等,内无柱无瓦,明亮宽宏。站在庵门远眺,八曲风烟尽收眼底。明少年诗人张于垒题《历鼓楼岩之活水洞》诗道:“山山岩穴互相依,九折羊肠倚夕晖。乱石生云云作石,流云欲驻石还飞。”写出其“阻深幽复、绝地千尺、横倚天际”的奇险境况。

洞长 30 米、深 4~6 米、高 2.5~5 米,现存山门、基础,崖壁上勒有李材题“涵翠岩”三字和董应举《谢洞记》大幅摩崖石刻一方,洞中还留有一块清乾隆三十五年(1770 年)重立的谢活水墓碑。

## 五十、石鼓道院 五十一、鼓子庵

坐落在八曲溪北的鼓子峰南壁半腰吴公洞内(吴公洞西低东高,长约 130 米、深 7.5



米,岩壁斜覆,风雨不侵)。北宋始建,名石鼓道院。开创道教神霄派的著名道士王文卿(1093—1153),于北宋宣和年间(1119—1125年)曾隐于此修炼。王文卿一名俊,字予道(一为述道),号冲和子,又称王侍宸,建昌南丰(今江西广丰)人。其道派为神霄派,擅长雷法,在理论与组织上,对神霄派的形成与发展作出了重要贡献,成为神霄派的创始人,为神霄派祖师,其弟子遍及大江南北。石鼓道院建筑独特,宋代就被称为“仙家鼓楼”。明大臣曹学佺称之为“栈道勾连”。明弘治年间(1488—1505年)受火灾,嘉靖前期(约1522—1540年)道士江子静重建,并命名为栖仙馆,后改称鼓子庵,内有迎仙亭、云影池、拂云石等。嘉靖三十三年(1554年)福建巡按监察御史邢台赵孔昭更其名为莲子庵,并勒石于壁。明学者徐燏为庵作记,文中记:“院中道人二十余。”可见颇具规模。清初为僧人所占,改为佛寺,顺治年间(1644—1661年)还曾增修。

现道院已废弃,仅存遗址。洞内建筑依山势分多层构建,尚有多处墙基、夯土残墙、石台阶等,洞外沿有人工打凿的方槽,中部稍矮洞内地上就岩打凿一方池,长2米、宽2.3米、深0.45米。遗址地上散落许多碎砖瓦、石臼、石磨等,岩壁上也有人工打凿的方形、圆形孔槽和排水沟等。洞东端岩壁有“并莲峰”等石刻,半崖有虹桥板3块,半插岩壁,半悬岩外。洞西侧稍下古道上还立有一石门,门匾上书“鼓子峰”三字。

## 五十二、和阳道院

坐落在九曲北岸的道院洲上。和阳道院又名清微太和宫,始建于元至元二十五年(1288年),肇建人为道士彭日隆。道院规模宏大,仅次于武夷宫,号称“冲佑之亚”。道院建筑有:都宫门、寥阳殿、佗殿、修庀洞房、道纪堂、凝云阁、宜晚亭、清虚堂、云堂、斋堂、大音阁、朝元阁,还有庖库、储藏室、宾客馆舍等一百余间。宫内主祀玄帝、武夷十三仙。由于建筑规模宏大,工程延续32年,直至延祐七年(1320年)才竣工。

彭日隆,号隐空,崇安人,原是冲佑万年宫的道士,曾遇异人传授雷法,能祷雨并极验,因此福建行省参政魏天祐、金宪张天翼、府判母逢辰等名士都礼尊他,其徒詹氏、程氏、范氏、支氏各有家财,他们全力支持他建和阳道院,所以能建此巨构。道院建成,元代最荣耀、御赐为一品爵的正一天师第三十八代“正一教主、三山符篆”的张与材,特别赶来为其题匾,更其名为清微太和殿,后称清微太和宫。元著名学者虞集为之作记。明永乐十四年(1416年),崇安发生特大洪水,道院被水冲毁,后人将其遗址名为道院洲,以作纪念。构建和阳道院时,还有件事颇具神秘色彩,这就是虞集在其《清微太和宫记》中写的:“良材巨木在上流山谷中,水多湾矶,久莫能致。一夕,大雹雨,乘流而至,殆神助焉,乃作寥阳之殿。”



## 五十三、灵峰观

坐落在九曲溪北灵峰南麓寒岩下。始建于南宋,创建人邱公。邱公初在寒岩下之洞中修道,仅结庐三间,被称为邱公洞,得道后仙去,乡人遂将其扩建为灵峰观(又称灵峰道院),观之香火鼎盛。南宋淳熙二年(1175年),吕东莱(1137—1181)来武夷与朱熹相晤,见此地风光幽丽,随在道院傍辟屋讲学,并为道观改名为元都观。元初(约1279年)乡里采药人余药坡重建,名沿旧称。建宁知府李真峤游武夷,慕名访道观,见称元都观与元朝相悖,请改“元”字为“玄”字,随更名为玄都观。元翰林学士承旨赵孟頫(1254—1322年,号雪松道人),亦慕其名,为玄都观书匾,道观大盛。明初因兵乱损坏严重,成化十八年(1482年),道士王道元募捐重修,清末毁于兵燹。明程銍以诗赞说:“灵峰一望白云多,谁共幽人采芰荷。九曲探源还我事,飘飘巾舄映晴波。”

现遗址被辟为茶地,有残基遗存。

## 五十四、碧云庵

坐落在九曲溪南的仙岩半壁,建于南宋端平间(1234—1236年),创建人王遂。王遂,字去非,又字颖叔,金坛人,嘉泰二年(1202年)进士,官吏部主事时,游武夷遇朝廷颁旨于九曲溪放生潭建礁祈雨,故捐资此庵以便设礁,庵旁飞来石上加建香亭(又名祷雨亭)。后王遂于淳祐三年(1243年)调任建宁太守,常来武夷游,写有《游武夷》诗。该庵于清中叶荒废,现仅留残基。

## 五十五、云岩庵

坐落在九曲溪南云岩半壁,原为一深邃的大岩洞,高达10米、长70米、深3~5米。据清董天工《武夷山志》载:“相传昔为巨蟒所踞,有詹法师者驱之,仍创庵曰云岩庵。”后陆续有游方道士蛰居,明时道士兰复(字信之,号虚白)在此庵坐化。清时庵香火逐渐衰微。

詹法师,生平无考,约为唐时人,为游方道士,颇有道法,在武夷山周围民间亦有很大影响,民间多供奉其神位,故该庵曾一度繁盛。

庵的构建绝大部分镶嵌洞中,仅有前庭及庵门伸出洞外,庵门块石垒砌,条石门柱,门外加建廊室,构建坚固庄重,庵内经堂神龛相共,全依洞凿成,后部为卧室及藏经室,因洞深而阴暗,且曲折深邃,确似巨蟒所踞之所,明诗人郑主忠游此有诗道:“巨蟒驱教出石门,縑流从此习雷文。谁知今日游人到,只见空岩锁白云。”



该庵虽荒废年久，但因建构坚固，至今遗址保存较好。

## 五十六、白云道院

坐落在山北排峰岩南，又名白云深处，始建于南宋，为云游道士郭道人建。郭道人，不知其名，自号卧云子，原为湖州（今浙江吴兴一带）道士，有高深道行，南宋绍兴间（1131—1162年）与其徒诸葛行正，到市中行走，有路人指着郭医生说：“此人我见他死在京师，何以又在这里见到呢？”郭道人即和其徒说“有人认识我，此地不能居”，于是和其徒诸葛行正一起到武夷山此处隐修，并建白云道院传道。乾道中（约1169年）郭道人仙去，其徒洞阳子继之。元时有三山（今福州市）道士张与玉（号霜崖）居此，张道士有异术，故多羽流与他从学，白云道院盛极一时，崇安道士张志道曾与之学，得其术，有人推荐到朝廷，他托病不去，在道院终老。明学者刘孔敦到此游时，题《白云深处》诗道：“再入烟霞第几重，白云隐隐罩山峰；低徊忘却归来路，惟听樵歌伴晚钟。”至清中叶，道院香火渐衰，现遗址被辟为茶地，仅留道院门基及道士墓葬等物，遗址面积2000多平方米。

## 五十七、碌金庵

坐落在山北铁郎寨西北碌金岩东麓。建于明万历年间（1573—1619年），创建人道士周千秋。周千秋，字乔卿，号一邱，莆田人，风雅，能文能诗，性好道，一生不仕，常与粤西方伯、万历进士谢在杭（名肇淛）以诗文相唱和。中晚年入武夷山建碌金庵静修，后其子迎归里。由其徒何一鶚（字翔宇）继其主持庵事。其诗清丽顺达，有飘然物外之感，友人来访常以诗赠，如《友人过访山中诗以送之》云：“森森灌木欲摩霄，薜荔成阴压断桥；有客徘徊寻石齿，逢人指点转山腰。到来恋我溪岩静，别去愁他道路遥；试向万峰高处看，穿云双屐下迢迢。”明隐者张蚩蚩常与之来往。该庵遗址现被辟为茶地，除石砌坡岸和偶尔可见的断砖、陶片外，不见其他建筑痕迹。

## 五十八、凝云道院

坐落在山北马头岩南麓，建于明隆庆初（约1567年），肇建人为著名道士张德恩，乡人称之为炼师，颇有道行。道院初建时名凝云庵，为古典园林式建筑群，占地面积6600余平方米，建筑群布局错落有致，宽宏典雅。主建构物有凝云阁、橘隐堂、息机窝、修真殿、鸣球亭、涌翠台、经堂、别室等，附属建筑有香积厨、香客膳宿设施。道院茂林修竹掩映左右，桃杏梅桂次第迭开。院中有莲花池，岩巅泉水飞注池中，池中莲花映日，人称之为“小蓬莱”。





明学者吴中立(隆庆五年进士)游该庵时题诗道:“一径桃花绕竹林,石楼高结万山阴。人间自有桃源路,不用渔郎别处寻。”并将此诗勒于道院后之岩壁,现尚依稀可辨。清代改为凝云道院,林则徐曾为道院题匾。

凝云道院清至民国一度盛势,1949年后道士还俗,道院一度为民用,20世纪80年代后陆续迁出居民,1998年申报世遗时被拆除,现仅留下几堵残垣断壁。遗址南侧有一突立的岩石,上刻“高冈独立”四字。遗址前古道下方有一方形古井,长宽各2米,深1.2米,四时不涸,至今仍能饮用,名圣水泉。

## 五十九、神通道院

坐落在山北大坑口南侧神通岩东麓。建于清光绪二十九年(1903年),创建人道士熊羽飞。熊羽飞道行高深,创道院后即闭关辟谷炼真,后坐化留遗蜕不腐,后人将其装金,成为武夷山清、民国时期众多善男信女膜拜的“肉身”仙像。民国时期曾增修扩大院宇,“文革”期间毁损。

遗址东西长36米,南北宽18米,现已辟为茶园,但还可看出中部留有一个长方形天井;南端靠墙有一个就石打凿的水池,池内长3米、宽0.87米、深0.9米,池壁厚0.2米;水池旁有就石打凿的平坦地面,中间有一条排水槽。遗址上还有残存的石砌墙基、台阶和散落的门托、柱础、条料等石料,其中一方条料大概是门额,雕有八卦阴阳鱼图。另外还有两段土夯残墙。

## 六十、养恬庵

坐落在山北杜辖岩下,建于明万历七年(1579年),为道士程始阳、隐士吴中立二人共创。庵的构制分上洞、下洞二组。上洞称为小有洞,是一处凭崖据险而建的修道起居之所,主建为静环室,室的左傍建云水草楼和飞天阁,室的右傍建吕仙亭,亭中供吕仙并设石棋台和石凳等,室前依深壑建石门称不二门,坚固险阻,有“一夫当关万夫莫开”之势。下洞称为会仙洞,供奉道家诸神,构建呈长条横列布局,设有经堂、会仙楼、知客寮以及生活附建,建筑全嵌于覆岩之下,不施片瓦,洞口建石门,横额“土国在”三字。洞内有田园数亩,竹木扶疏、山泉汨汨,实为一处“仙家洞府”。吴中立勒“景阳洞天”四字于岩壁。程道士好友吴拭来访,见此奇构慨然题诗道:“……熊岩结木末,蛇谷盘山根;天势侧崖势,石窍开洞门。危柯似振魄,崩壁欲推轂。……洞鸟啼松磴,藤花落槿藩。……”

程道士俗名良初,道号始阳,又号常静,新安(今属安徽歙县)人,颇有道行,世人称为“草鞋仙”。后坐化庵中,其尸直至清时不腐。他少年入道,初学道于三茅山,后云游至此,见此地灵奇而止此。吴中立,字公度,号景山,福建浦城县人,明隆庆五年(1571年)中进



士,当他将放任官职时,其父突然逝世,因而归里守制,由此绝意仕途。制满入武夷山遇程道士,并相携到杜辖岩,二人志同道合,随共创养恬庵,名洞“景阳”即以二人之号合称。明末清初(约1644年),崇安隐者邱四可曾入庵,后弃学隐此。历代曾有道士继任。清末民初(约1911年)荒废。现遗址尚有大量屋基、断墙及三座石门,洞内还有数方摩崖石刻等。

## 六十一、清微洞真观 六十二、水帘道院

坐落在山北水帘洞内。建于南宋,创建人为道士江成真。江成真,号心隐,建阳人。少年时即来武夷山,从张岩隐学道,能祈雨而闻名,朝廷知其名,诏授道判(统管一方道士之首),晚年建清微洞真观修炼丹药,后坐化于观中。

明嘉靖初(约1526年),道士杨本空复建,称水帘道院,道院有亭宇,宇称双龙宇,亭名升真亭(又名洽龙亭),上有望仙台,下有浴龙池和潜龙井。嘉靖中(约1544年),崇安人王广,幼年时坠河中,被一僧人救起,后到水帘拜杨本空为师,刻苦修炼,并遇一异人传授法术,行走时,人在远处看他有两个身子。他在观中自刻某日某时逝世,到时,沐浴更衣,与其他道人告别,端坐而逝,并留下遗蜕。福建巡按御使樊献科约同僚游水帘道院,见道院在水帘之下,仰视飞泉如白龙悬注,因易道院名为白龙观,并为之记。明玉蝶仙作《谒广仙》诗道:“扶筇攀石磴,来谒广仙子。满洞空白云,一榻潇潇水。邂逅养愚翁,烹茶问行止。一笑暂归去,遥指清风里。”

道院现已无存,遗址长约90米、深约12米,景区开发后辟为游览区,尚有石门、浴龙池和就崖打凿的石龛等遗迹,崖壁上有“活源”等十余方石刻。

## 六十三、深密庵

坐落在山北的芦岫岩南麓。明万历二十四年(1596年)春建,创建人为道士毛守中、文士邓定宇。毛守中、邓定宇二人皆江西人,毛守中早已入道,邓定宇常与之游,万历二十年(1592年)同来游览武夷山,觉得“遍探九曲及三十六峰,惟芦岫一区,武夷无出其右;山环水绕,绝境秘藏,决意结茅以安瓢笠”。崇安教谕刘灵与二人有旧,遂以薄俸相资,佐其营创。江西他二人的许多旧友,亦都出资相助。第二年夏建筑落成,有庵堂,旁有闲闲室、白云乡等,颇具规模,邓定宇书匾“白云深处”,刘灵书匾“深密庵”。其后多有云游道人居此。清中叶废。现遗址已辟为茶地,尚有基础、残墙、断砖、碎瓦等遗留,中部有一个长方形的天井,长10米、宽6米、深1.2米,四周以石板砌成,遗址占地面积约2000平方米。



## 六十四、犹龙道院

坐落在山北玉华岩(又称白花岩)东麓的玉华洞内。玉华岩体高峨雄伟,横亘数百米,石壁洁白,故又称白花岩。岩体东向有一上覆下敛的巨大岩洞,宽约 120 米、深约 20 米、高约 50 米,名玉华洞,俗称蝙蝠洞。洞内古时多有隐者在此修炼。明万历年间(1573—1619 年),道士汪清慧在此建犹龙道院,道院规模宏大,整个建筑依崖就势,呈长条状布局,长 64 米、深 18 米,构建为土木建筑,不施片瓦,风格独特。明诗人丘云霄有诗道:“石磴交迷红叶乱,牧童遥指碧花丛;坐侵斜菊初经雨,巾挂长松不受风。万井平依千嶂落,一峰寒入翠云重;登临不尽茱萸醉,漫引青藜东复东。”

道院衰微后,清代僧人圆中在道院旧址重构蝙蝠庵。圆中圆寂后,衣钵弟子相继,至民国初期香火犹存。

遗址现尚留有大量墙垣及石凿用具等遗存,岩壁上有摩崖石刻一方,因风化严重,仅能辨认十余字,作者与年代已不辨。遗址北侧有一石凿水池,长 1.4 米、宽 0.87 米、深 0.65 米。



## 武夷山道教神话故事选粹<sup>①</sup>

杨丽娜 辑录

### 一、武夷山“龙穴”仙话

在岚谷乡民间，流传着一个古老神奇的传说。很久很久以前，在北方地界有一位姓杨的道士，不安心于观堂的清修生活，终年云游四方，随身携带着老父的骨灰匣，欲寻个天下一等的“风水宝地”，拟将先父的骨灰埋入，以求自己和家人得到荫庇，飞黄腾达。

杨道士听说江南一带山高水秀，藏龙卧虎，颇有灵异之所，于是从中原一路而下，往东南方向游山玩水，并处处留心观察寻访。饥餐渴饮，晓行夜宿，途中种种艰辛暂且不表。话说一日杨道士来到江西南部，但见武夷山脉连亘如浪，屹立云天，好不惊讶——心中思忖此景中原何曾得见！他精神陡长，提气轻履，飞奔上山，过分水岭，按山垅走势，寻寻觅觅进入了福建地界。

杨道士当下认真起来，放慢了脚步，走走看看，停停走走，仔细观望山垅走向，似乎有一团紫气在前方远远的天际，但又总是寻不到紫气凝聚之地，他就这样跌跌撞撞，捕风捉影地奔忙了两日，不知不觉过了角亭进了大王峰地域，但见峰峦回环，溪水盘绕，一派神秘祥瑞气象，似乎笼罩于紫气祥云之下，杨道士心中一惊，感到重大发现就在眼前！他在山中东突西奔，却越来越困惑，像进入八卦阵一般，不辨东北东西，山垅众多，时断时连，如群龙汇聚，令人眼花缭乱，他感到从来不曾遇到过如此诡异的山水，他实在太累了，又饥渴难耐，于是来到溪边饮水喘息。说来巧合，他恰恰是坐在水光石对面的勒马岩下，这正是武夷“洞天门”的地界，是行家看山寻源的最佳当口。他偶一抬头，看到玉女峰与铁板嶂之间溪水浩荡，天宽地阔，宛如天门洞开，心中大惊，猛然想起当年师傅秘传的“人山寻龙法”。其法曰：“入山先观水口，如出西北，乾方必合寅戌火局，非丙龙即乙龙”！他知道自己多年

---

<sup>①</sup> 编者按：神仙故事是武夷山道教文化重要内容，为了便利同行研究和读者阅读，杨丽娜依据丘理真、高洪等先生成果，汇编本资料，出处详见文末参考文献。



苦苦寻觅的天下一等的龙穴就在附近……

杨道士正在如痴如醉，忽然水浪声声，只见竹筏悠悠，竹篙轻点，一银须长者从上游飘然而下。杨道士入山已久，难遇路人，加之饥肠辘辘，正欲乞食，于是趋前拱手相唤。老人慈眉善目，亲切祥和，系舟上岸，拿出干粮对坐礼让。吃着干粮，二人东一句西一句地闲扯起来。见老者质朴率真，杨道士心中暗喜，于是向老者询问山中物事。看似随意，实则有心。不一会儿，从老人口中探知：老人姓赵，多年以打鱼为生，虽说是不起眼的活计，但老人生活富足，因为老人打鱼寻得一个秘密去处，那里有两个水漩涡，每天只要向其中一个撒下渔网，便满网鱼虾，早早到市上出售，中午便可回家休息。明日向另一漩涡撒网，亦是满舟鱼归，日日如此，长年累月鱼虾不绝。杨道士久在道门，绝非等闲之辈，哪容得如此明显的点拨。杨道士立刻明白那两个水漩涡的玄奥！那就是当年师傅听师祖所得。“天下最绝妙的龙脉之龙首的两个鼻孔”，是“气门”之所在！杨道士惊呆了！多少年来，许多高道仅仅听说过此事，但却无人奢望得见，想不到竟然真有此事！杨道士强作平静，假装好奇心，要去帮老人打鱼。老人一下子反应过来，知道自己言多语失，怕秘密公开，乡民都来打鱼，断了自己财路，于是再不开口，默然离去。

杨道士哪肯罢休，赶上死死拉住老人衣袖，软磨硬泡，赵老汉愈发生疑，坚持不肯。最终杨道士也知道自己操之过急，欲速不达。百般无奈之下，只得坦白相告，说那是两穴天下难得的风水宝地，如能得之，则脱胎换骨，荣华无限。答应两人各占一穴，两家结永世之交……赵老汉听后十分诧异，犹豫再三，最终勉强答应下来。赵老汉回到家中告知老伴儿，两夫妇到山上祖坟，焚香跪拜再三，告知列祖列宗，恭恭敬敬取出先考骨骸，用上好的匣子以细软包裹……

次日清晨，赵、杨二人乘筏溯溪而上，一路无话，转瞬来到四曲大藏峰下的卧龙潭，经赵老汉指点，但见两个明澈的水漩涡在晨曦下，紫气蒸腾，波光炫目，好生神异！杨道士目瞪口呆，他知道这两个龙穴左为“龙穴”，右为“辅穴”，生怕赵老汉抢了龙穴，故意平淡地说“这两个龙穴，左边是财穴，右边是官穴——太大的官穴，你先选一个吧！”赵老汉是厚道人，爽快地回答：“我不认识几个字，当什么官儿，只要不过穷日子就很感谢老天爷了！”不容分说“噗通”一声，就把红布匣子丢进左边的水涡里。杨道士大吃一惊，连连跺脚，后悔不跌，只怪自己！天意如此，别无选择，无奈地将背囊中的骨灰匣解下，投入右边的水漩涡。

说时迟那时快，二人只觉得竹筏摇晃，鱼鳖乱跳，刹那间卧龙潭底隆隆作响。日光隐没，天空乌云四起，电闪雷鸣，风雨骤至，二人慌乱地撑筏靠岸，跌在滩上，心惊胆战……一时狂风大作，潭水翻波，只见一条白龙从卧龙潭底冲天直上，腾云而去。空中传来一声天人大喝：“赵家天子、杨家臣”！



## 二、伏羲与先天

在极其远古的时代,宇宙只是混沌一团,没有天没有地,也没有人。混沌的宇宙渐渐地凝聚,排起一条长蛇,这条长蛇就是最古老的大神伏羲。伏羲摆动着巨大的躯体,清理着混沌的宇宙。宇宙的尘埃都被伏羲吸引到他的躯体上来了,宇宙慢慢变清了,于是有了天,伏羲有时就将身子卷成一团,宇宙的尘埃也就聚成了一团,这一团越聚越大,于是有了地。

有了天和地,伏羲在天上时,他便将身体的一部分舒展开来,这便是云层。伏羲的身体摆动时,云层也就翻滚起来,摆动时发出的声音和光亮,就是雷鸣和闪电。于是就有了雨水落到地上,地上就有了溪流、湖泊和大海。自从有了地,伏羲在天上遨游累了,就到地上来休息。

在还没有天和地时,云窝是伏羲常常栖息的地方。伏羲总是像云雾一样飘忽。伏羲降临云窝,云窝便笼罩着云雾。伏羲在云窝树了一个屏障,于是云窝有了隐屏峰。伏羲向隐屏峰的峰腰一指,峰腰就有了一个大洞,这洞广数丈,伏羲的精灵就化为人首蛇身的形状,在洞里栖息。以后天与地分开了,云窝便留在地上。

直到现在,伏羲还常常到云窝来栖息,因而云窝常有云雾聚散。当云窝云雾笼罩时,伏羲便来了;当云窝云消雾散时,伏羲便走了。

隐屏峰腰这山洞,有两个洞名,一名伏羲洞,这洞是伏羲创建的,又从古至今是伏羲栖息的地方,当然叫伏羲洞。又叫先天洞,先天,局势比天还早,就是说,还没有天时,就有了这个洞。那时,伏羲在洞中歇息着,还忙着筹划呢。他筹划着将两仪(阴阳)分开,让宇宙有天、有地、有人。想着想着,他随用手用石块排列起来,也就排成了阴阳八卦了。伏羲作的这先天八卦图至今还在这一洞内。

## 三、伏羲与一字

远古的时候,武夷山人居住在九曲溪南。那时候,山上光秃秃的,没有树林,河谷干巴巴的,没有溪水。白天,太阳像火一样烤着武夷山,山上的石头都烤红了。人们热了,没有地方躲藏,人们渴了,没有水喝。夜晚,太阳落山了,寒风刺骨,大地冰冷,人们又冻僵了。

这时,天上的大神来到人间,他降临到武夷山的灵岩,用手指指了三下,灵岩的岩麓有了三个洞穴,洞穴可以遮阳避风,太阳晒不到,寒风吹不进,洞中无寒无暑,人们以洞为家,得到了温暖。

灵岩下的这洞穴,人们就叫伏羲洞。

伏羲为什么要在灵岩下创建三个洞穴呢?原来伏羲用“三”来生万物。“三”是多的意





思。他让天上有许许多多的东西,有太阳、月亮、星星,还有云雾、雨、雪等等;他让地上也有许许多多的东西,有人,还有森林、花草、飞禽、走兽等等。有了万物,人们的衣食住行都可以得到解决。

那时候,没有文字,人们要记事,只好用绳子打结,可绳结打得多了,搁的时间久了,也弄不清楚结绳记事的具体内容了。

伏羲想,人是万物之灵,光解决他们的衣食住行是不够的,要教他们识字。伏羲白天很忙,忙着繁衍万物。人们白天也很忙,忙着解决吃穿。要教人们识字,只有在晚上了。

夜幕垂空时,伏羲便降临灵岩,他在这里的一个洞穴里教人们识字。最简单的字是“一”,伏羲教人们识字是从“一”开始的。伏羲举起一只手指说:“一只手指就是‘一’”。洞里黑漆漆的,人们看不见伏羲举起的一根手指,可每个人都有手指,也就知道‘一’的意思。

“‘一’字怎么写呢?”伏羲说着,用手指在洞里向空中画了一横,“一字就是一横”。

黑洞洞的洞里,谁也看不见伏羲的比划,谁也不知道横是什么样子,也就不知道一字该怎么写。

伏羲想,洞里这么黑,洞外月亮是明晃晃的,要是有一线天光进洞就好了,对了,劈开山崖,月亮的光亮不就可以照进山洞来了吗。

伏羲向上一蹿,这个洞便成了通天洞。伏羲上天来到了玉京山,从仓库里提了一把白玉斧,回到灵岩,站在岩巅一斧劈下去,只听得山崩地裂一声巨响,山崖被劈成一条大裂缝,月光从裂缝中照进洞里。

伏羲又回到山洞,教人们识“一”字。

人们从一字开始,认识了文字。从此,人们把这个景点叫做“一线天”,把两山崖的一线天光叫做“一字天”。

## 四、伏羲与二仪

武夷山一线天的东南,有一座山峰,叫三才峰。三才峰下的石门岩上刻有“伏羲洞”三个大字。这处伏羲洞有两个洞穴,一个洞穴高大的像城门,名叫石门岩,岩顶向下溅落的飞泉,如向下撒倾的万斗明珠,这幽美的胜景,古人称为“石门飞泉之胜”。另一处洞穴也是洞泉相依,却又别有风姿,这处洞穴十分深长,泉水在洞底流淌。初入洞时,洞深宽高,越往里面,洞的地势越高,洞身也渐渐狭小,洞的高处有个出口,只容一人探出,出口处有一处飞泉,水帘般地撒落在洞口,景致幽深,这洞叫螺蛳洞。

这处伏羲洞怎么有两处洞穴呢?远古的时候,宇宙是混沌的,自从有了伏羲这一大神后,伏羲就想创造世界了。他破解了宇宙混沌这一千古之谜。原来,阴阳混合在一起,宇宙只有单一的混沌了,他动手将二仪(阴阳)分开,清的为阳在上,都装入一个高大的像城门一样的洞穴中去。伏羲每天出去摆动着巨大的躯体,口衔清的,身附浊的。一万年,宇宙就不再混沌了。伏羲就把装在大洞穴中的清气放出去,就成了天,再将小洞穴中



的浊尘聚成一团，化成了地。

有了天和地，伏羲再将天上的二仪和地上的二仪分开。天上阳的，归入白昼，将阳气聚成了太阳；地上阴的，归入了黑夜，将阴气聚成了太阴，也就是月亮。那些小小的阴气，也就聚成了星星。地上的阴阳也分开，阴的，化为母的；阳的，化为公的。

伏羲自己穿梭奔忙在天地之间，撮合着阴阳，繁衍着生命。当伏羲化为清气时，就从地上腾起，于是地面上有了雾，空中有了云。当地面干涸时，伏羲又化为浊气从空中降下，于是有了雨雪，滋润着大地，这样经过了亿万年，地上化生万物，万物之灵，叫做人。人也分为阴阳，阳的为男人，阴的为女人。

三才峰的三才，也就是天、地、人。伏羲在这里创造了天地人以后，就在三才峰下的这两个洞穴里，传授本领给人。

他在石门岩中，教人识天文，从斗转星移，日出日落，来认识一年四季，春夏秋冬。让人懂得春发、夏长、秋收、冬藏的道理。伏羲又在螺蛳洞教人渔猎，让人掌握采藤结网捕捞和削骨磨石为箭射击。

伏羲至今还和我们在一起，还在滔滔不绝地教导我们。那汨汨的流水声就是伏羲的声音，而溅起的水珠，都闪烁着伏羲的智慧。

## 五、彭祖与武夷山

武夷山，古称荆南山，这里原为洪荒之地。相传，到殷末时，彭祖已活了整整七百六十七岁，殷纣王见他如此高寿，且两眼炯炯有神，浑身充满活力，一点也不见衰老。于是派采女向他求取养生之道和长生不老秘诀，商纣王得取后，便起加害彭祖之心，彭祖预算到纣王会害他后，便离京云游天下，一路艰辛，辗转数千里，来到荆南山，隐居在幔亭峰下，生二子彭武彭夷，茹芝饮瀑，遁迹养生。儿子成人的一天，彭祖脱掉袍衫，挽好裤腿，扎紧腰带，穿上草鞋，带着两个儿子就往山里去了，他们走了七七四十九天，做了九九八十一个美梦，绘出了整治荆南山的蓝图。父子三人腰扎刀斧，肩扛山锄，在山上安营扎寨，劈山搬岩，引水改道，栽树种禾，做奇弄巧，使荆南山开始了人类活动。白发白眉白须的彭祖，成了这山的开山始祖。

彭祖父子三人辛勤劳作，荆南山一天天改变着面貌。孝顺的儿子不忍心老父再上山劳累，便力劝彭祖歇息下来，此时的彭祖也有了返回蜀地彭山颐养天年的想法。临走时，他给两个儿子留下一把斧子、一柄锄头和一弯弓箭，嘱咐儿子要日夜不停开山治水。兄弟2人不忘父托，起早贪黑，奋力开山疏水不止，经年累月，不知吃了多少苦，经历了多少磨难，终于开辟出了山北、山南、九曲溪，造就了九十九座岩，竖了三十六座峰，凿了七十二个洞，开了一条九曲十八弯的溪，栽下许多花草树木、垄垄岩茶、稻谷和果树，养了稚凤麋鹿，蓄了狮虎龙蛇，终于把这里的山山水水装点成了人间仙境，使这里的百姓过上了鸡犬相闻、安宁幸福的日子。



彭武、彭夷死后，人们为报答他们的恩情，为了纪念这对开山有功的兄弟，便以兄弟 2 人的名字重新命名此山，称荆南山为武夷山了。

## 六、龙景润百姓

李良佐到武夷山修持，南唐元宗李璟为御弟修建了会仙观。会仙观建在武夷天柱峰山麓，李良佐在会仙观栖居，每天登上天柱峰山巅，在投龙洞旁修炼丹功。

有一天，李良佐炼好丹功，正要下山回观，忽然听到草丛中有滋滋响声，循声望去，草丛中有一条金色小蛇。这小蛇身上伤痕累累，流出的鲜血把周围的小草染得斑斑殷红。小蛇见到李良佐来到身旁，抬头示意，向他求援。李良佐见小蛇可怜，轻轻捧起，放在袖中，带回会仙观。到了观里，李良佐采来医伤药草，小心地帮小蛇洗净伤口，敷上草药，又挤来牛奶，哺养小蛇，在李良佐的精心照料下，小蛇伤口迅速愈合，浑身金灿灿，越加可爱了。

李良佐把这条小蛇称为小龙，时刻带在身边，忙碌时，让小龙伏在袖中，空闲时便从袖中取出小龙把玩。小龙对李良佐唯命是从。李良佐说：“小龙，出来。”小蛇就从袖中窜了出来。李良佐说：“上肩。”小蛇就从李良佐的手臂缠绕着上了肩膀。李良佐说：“亲亲。”小蛇就会吐出蛇芯在李良佐面颊上舔舔。小蛇还对李良佐的手势心领神会，李良佐手指一打圈，小蛇就盘成一团。李良佐手掌一扬，小蛇就向前飞蹿。李良佐手向袖口一招，小蛇就游进袖中。武夷乡亲们看了蛇的表演，对小蛇这样通人性十分惊讶，李良佐对小蛇更是爱不释手。

三年以后，一天清晨，李良佐一边品着武夷香茶，一边又招出小蛇。小蛇从袖中游出以后，不等李良佐开口示意，便向李良佐拜了三拜。李良佐从小蛇目光中看出小蛇正在向自己恳求什么，李良佐轻轻地抚摸蛇头，慰藉它。小蛇突然说起话来：“恩师，你取名叫我小龙，不错，我是小龙。三年前在云天之上，我被大雕所伤，你救治了我，收养我，恩重如山。你的恩情我当终身相报，只是我身为龙种，应该遨游在海阔天空，为百姓广布甘雨……”

李良佐是个明白人，立刻拱手作揖：“救死扶伤，这是人的天性，不足挂齿。三年来，小道把神龙当做宠物，多有得罪。特别是耽误了神龙的凌云壮志，实在惭愧。如今，神龙要上天入地，请自方便。”

小龙听罢，热泪盈眶地说：“如此，请恩师在会仙观前开掘两口井，一井内方，一井内圆，自有用处。”

李良佐就按照小龙的吩咐，请人在观前打了两口井，一口井的井壁砌成方形，一口井的井壁砌成圆形。可是井打下数丈，不见一滴泉水，打井的人只好请李良佐来决定是否继续施工。李良佐来到方井前，正要探视，袖中小龙突然窜出，跃入井中。一时井中弥漫着云雾，不见了小龙踪影。忽然在圆井中有云雾腾起，云雾越来越浓，一声巨响，圆井里腾空跃出一条金色小龙。五色祥云托着小龙在会仙观上空上下翻腾。不多时，只见金龙张开



龙口，向圆井吐下龙涎，站在方井旁的相亲听到方井中泉声哗哗。原来方圆两井相通，注入圆井的龙涎，正从方井中涌出。不消半刻，两井都注满甘泉。

这时，金龙从天而降，在李良佐掌中化为一条小蛇，对李良佐说：“天圆地方，这口方井是地井，深入地幔，接通泉脉；这口圆井是天井，上接云天，广收甘霖。小龙方才深入地井，叩开海眼，又腾入天空，吐下龙涎。可保这两口井千年湿润，永不枯竭。平时用这两口井的泉水烹茶，色味俱佳。小龙白天遨游云天，夜晚蛰居井中，遇到天下有旱，只要在井旁摆下香案，小龙便会随传随到，广施甘霖。”说完，跃入云天。

这两口井因此被称为龙井，至今武夷宫还保存有一口龙井。

## 七、仙人骑虎去

古时候，武夷山九曲溪南，有很多猛虎。溪南有一座山岗，茅草丛生，树林茂密，老虎常在这里出没。这座山冈被称为虎窟。这里是老虎群集的地方，虎窟的左边，有一座峰岩，精致十分幽美。这座峰岩拔地而起，上下数千尺，四壁陡峻，清泉在岩缝中涌出，汇成一条小溪，汨汨奔泻在山间。

虎溪泉流下山后，萦绕着一个小村庄，这村庄叫虎溪村。虎溪村住有十几户人家。这村人家喜种梨杏。梨花开时，满树琼花，一片雪白，像是一群挂满银饰的姑娘在绿野中翩翩起舞。而盛开的杏花，别样的红艳，整个村庄披红挂彩得像穿上节日的盛装。自从虎溪出了猛虎以后，乡绅和衙役极少光顾虎溪村。少了几分喧嚣，也就多了几分静谧，一座如花似锦的虎溪村，颇似世外桃源。

一天，虎溪村来了一个云游的道士，这道士长得俊美，初看时，以为是女扮男装。他在村里喝茶歇脚时，村里人问他姓名，他答姓陈，却不肯说出名，笑着说：“以后就叫我陈道士。”村民问：“道长有意在小村下榻？”陈道士说：“宝村锦绣，是个福地，可小道颇爱清静，想栖居村后山岩，卧云修炼，不知父老可肯借光。”村民说：“村后山岩，与虎窟并肩，猛虎常到山上虎溪饮水，道长不要在山中独居，还是在村里住下，以免被猛虎伤害。”陈道士说：“山里的老虎不可怕，可怕的是山下的老虎。”村里人怀疑他与官府有瓜葛，所以扮成道士，躲入深山。

自从陈道士居住在村后山岩，山岩就日夜虎啸，起初村民担心他被山中猛虎伤害，可每隔三五天，他会经过虎溪村下山，细心的村民见他下山时两手空空，上山时仍然两手空空，没见他购买油米菜盐，似乎他不食人间烟火。

一天，村子里办丧事，请他来做法事。在办丧事的头两个夜晚，村子里出了怪事。第一天夜里，到深夜时，村子后传来虎啸，似乎是虎窟的猛虎下山了。虎啸由远及近，听来已进村庄。村里人都被虎啸惊醒，听见虎啸近在咫尺，不由毛骨悚然。

村里人虽然知道虎窟有猛虎出没，可从来没发生过猛虎下山进村伤害人畜的事。夜里近来也听到虎啸，可虎啸声音很远，显然虎在深山中鸣啸。



这夜陈道士在村里办法事，被村民强行留下。他听到虎啸，坐立不安起来，当虎啸声近到村庄时，他突然开门，村里人没有来得及阻拦，他就走出户外。

村里人怕他被虎所伤，就拿起棒棍，点起火把，一群人呼叫着循着呼啸的声音拥去，在村外山边，迎面碰上了他，听到的虎啸，正从近渐远，想来老虎正离开村庄进了山，村里人都替他捏了把汗。惊怕之后又想不通，这道士真怪，干吗自投虎口。

第二天夜里，大约二三更时，村外又传来虎啸，这夜正好有几个青年男子在屋中守灵，做法事的陈道士听到老虎接近村庄，又开门出村。昨夜受了一场虚惊后，今夜小伙子充满了好奇，几个胆大的尾随着陈道士离屋，想看个究竟。只见陈道士快步如飞，奔向村外。村外不远的山坡上，虎啸阵阵，一双虎眼，在林木的阴影中，闪着清白的光。在朦胧的月色下，见一条人影闪到了老虎的身旁，用手抚摸着老虎，似乎在宽慰它。接着，他在虎头拍了三下，老虎似乎领会了来人的意思，叫啸着向深山纵去。这个人影也就转身下了山坡，回到村里。村里人这才明白，陈道士与老虎为伴，老虎见他深夜还没回归，寻到这里来了。

从此，村里人把陈道士当做一个异人，越加敬重他。

不久，在一个黄昏，村子里来了父女两人。父女一身庄稼人打扮，气质却不像干庄稼活的。老的蓄有长须，须发梳理有致，举止斯文，谈吐风雅。女的姿容端庄娇淑，肌肤白润细腻，身段如风飘中的弱柳。妇女举步艰难，三步二歇，挪到村中求个住宿。村里人询问他们，老的说是投奔亲戚。村里人说，往上的山路只是通往深山，你投奔亲戚怎么会走到这条路来。老的支支吾吾地说：“人生地疏，误入歧途。”一路上的奔波劳累，又受了些暑热，老人夜里发烧，病倒了。女儿见老父病了，束手无策，只是啼哭。

第二天，陈道士路过村子，听到姑娘的哭声，向村里人了解情况后，心想父女二人这是处境窘迫，也许需要帮助，就来到父女身边。他一看躺在床上的老人，就脱口叫道：“葛秀才，你怎么来到这里？”

姑娘见有来人，不好意思地低着头，用袖子遮住了泪眼，听到叫声，抬头一看，又惊又喜地叫他：“陈道长！”

葛秀才睁开眼睛一看是陈道士，不由叹了一口气：“一言难尽呀。”

原来，那时的武夷山属建州建阳。有一年，建阳来了个县令，姓陶。这陶县令一上任就花天酒地。他先给太夫人做寿，太夫人五十有二，他称给太夫人做大寿。大寿的“大”本应是六十，可五十二不是整十，称什么“大”呢，推敲起来，是弦外有音。乡绅们见县令初来乍到，乐意攀攀门户，于是也就愿打愿挨，包上一个大礼。

没过几天，请柬又到，这回是县令本人的“高”寿，太夫人才五十二岁，县令的寿能“高”吗？这“高”自然又是意在言外。这回县令做寿是官民同乐。不单是建阳县衙搭大戏台，唱大戏，戏班子还要到各乡巡回演出。陶县令的这手把戏，高就高在一个“同”字。县令的戏怎么可以白看，“同乐”也就要同庆。乡绅们挨门挨户地摊派起寿礼来。这回乡绅不用出“血”，羊毛全出在羊身上。不少乡绅还在寿礼上做了手脚，留下了抽成。保长乡丁自然也不肯让自己吃亏，说挨家挨户登门捶收礼金很是辛苦，草鞋磨破了几双，张口要收些辛苦费，名为草鞋钱。



这一年,不该下雨时,一个劲地下,该下雨时,却没有一星半点。田里刚刚开播,阴雨连绵,不见天日,青苗烂秧。稻谷扬花时,旱情严重,水田干裂,有的人家颗粒无收,有的人家收些秕谷。

这样的年景,陶县令府上却喜宴不断,正房、偏房都要庆寿,公子、千金都要过生日。官民同庆成了定例,贺礼层层加码,全都摊派到一贫如洗的乡民身上。乡民们苦不堪言,请葛秀才代写讼状,将陶县令鱼肉乡民的贪婪告到了建州府。建州知府也是一路货色,收红包敛财并不比陶县令手软,将讼状批为:无端生事,聚众诬告。知府还下令追究带头闹事的。

建州府中有一个文书,与葛秀才有交往。葛秀才为人正直,对陶县令贪婪早有不满,与文书闲谈时也曾流露过。文书看了知府驳下的讼状,认出是葛秀才的笔迹,急忙派人连夜赶到葛秀才家中通风报信。于是,葛秀才仓皇出逃。

陈道士听了葛秀才的描述,不由怒火中烧。他采来草药,让葛姑娘煎好,又在药汤中加入丹粉。葛秀才服下丹药,病很快就好了。陈道士召集村中父老,提议村中办学,聘请葛秀才为师。村民听说老人是个秀才,愿意留在村中教育孩童,十分高兴,就把学堂办在祠堂中。陈道士安顿了葛家父女,也就回到了山里。

一天夜里,村后山上传来阵阵虎啸,接着呼啸声从远到近,过了村庄,下山去了。

这一天,陶县令又大办宴席,名为白酒晚宴。晚宴共开一百席,备有各种各样美酒,号称百种,任赴宴的乡绅豪贵,随意挑选品尝。

酒宴开始以后,来了一个道士,口称身怀奇技,最拿手的是点金术。陶县令一听到是点金有术,正中心怀,命衙役快快带上来,让他当场表演。

到是走进宴厅,对陶县令说:“我的这一点金术叫做‘三借点金’,可以一金化为百金。”陶县令说:“请高道详细说说这三借。”

道士说:“这三借,一是借种,二是借酒,三是借腹。点化成的金是归谁的,就要借谁的金子为种,有了金种子,就可以化入酒中,他将金酒喝入腹中,顷刻就会在他腹中生出白金,再从口中吐出。”

陶县令只是半信半疑,点石成金的点金术自古就有,借腹生金却挺新鲜。他摸摸八字胡须,将一个衙役叫到跟前,笑声地交代他,让他先拿出一粒碎金来做个试验,如果不灵,将道士当场拿下,以妖言惑众治罪,如果这点碎金真能一金化为百金,与他五五分成。

衙役从怀中摸出一点碎金,交给道士。

道士说:“丑话说在前头,你的金钟,要借你的腹生金,生出的金子,要全归你,如果有人暗中分成,便不灵验。”衙役说:“老爷要五五分成。”道士说:“不行不行,我不点了。”把金子还给了衙役。衙役想说什么却不敢说,只是看看陶县令的颜色,等他发话。

陶县令只好假装发怒:“大胆小人,胡说八道什么,你这一点零碎金子,本大人哪看在眼里。高道如能一金化为百金,当然全数归你。”说着,咽下一口苦水。

道士这才将碎金放在一小酒杯中,再向酒杯中倒酒,酒满过了金子,道士在酒杯上画了一个符,金子像冰放在水中一样,很快就融化了,衙役一看,金子还真能化到酒中,心想





这道士果然有法术，刚刚陶县令又当众宣布化生的金子全归他。他高兴地眯细了眼睛，一仰脖子，把金酒喝下。道士手一招，喊出“出”，衙役哇的一声喷吐出百点污物，污物落地凝成了百粒碎金，每一粒都与种金一样大小。

陶县令还担心有假，叫人验过这化生的百粒碎金。验过以后，验金人说都是赤足好金。衙役道着谢，眉开眼笑地将金子全塞入兜中。道士向陶县令拱一拱手说：“陶大人，小道告辞了。”陶县令忙不迭地离席拉住道士的衣袖不放，请罪说：“高道果然有神术，只是莫怪小官失礼。小官是肉眼凡胎，不识神仙。今日有缘幸会神仙，还请神仙再施神术，帮小官一把。”说着，跪下哀求道士。

陶县令见道士脸色由阴转晴，赶紧掏出一大锭金子。道士将金子放在一大碗酒中化开。陶县令小心翼翼地端起这碗金酒，先闻闻，见碗中的酒没有异味，再伸出舌头舔舔，与刚才喝的酒没有两样，才慢慢地喝入。酒到腹中，他感到腹中如怀胎一样有东西在郁结膨胀，又生怕吐出的金子溅到四处去损了金两，指指口中，对道士摇摇手，示意衙役搬来个大盆。

衙役搬来了一个盆子，陶县令嫌太小了，示意衙役搬大的，两个衙役抬了个洗澡用的大盆，陶县令这才满意，示意道士做法催吐。

只见道士一招手，县令兜肚吐出今天所食的肉，他觉得肠中的东西满到了胃里，这些东西是县令往日所食的肉，已经化为粪便一样，如今从口中吐出，恶臭难闻。县令吐出了这些脏东西，吐得额头冒出了黄汗。县令妻妾见他吐得满脸苍白，叫道：“够了够了，不要再吐了。”

道士手一挥，县令果然不吐了，县令不等缓过起来，急忙在喷中乱抓，抓的满手沾满粪便。在粪便中他摸到硬物，慌忙将硬物在衣袖上擦了擦，见金色的像是黄金，他不顾脏臭，将粪便包裹的硬物放在牙上一咬，果然是金子。他高兴的用手抹着满脸满头的黄汗，弄得满脸满头都涂满了粪便。他急急地点起盆中的黄金，一数才二十多锭，就大骂妻妾：“怎么够！差得太多了！”县令又向道士连连磕头，请他再施展法术。道士手一招，县令又吐得天昏地暗，妻妾见他吐得两眼发直，哭道：“再吐下去，你怎么受得了，要那么多钱干什么。”陶县令一听不要钱，两眼一瞪，几乎气昏了，声嘶力竭地嚷道：“你们不要，我要！”

他的妻妾哭着劝他：“你的钱已经够多了，还是性命要紧。”县令已经吐得两眼翻白，却捂着肚子，拔直脖子，尽可能再多吐些，又怕道士不让他吐，口中喃喃：“妇道人家，少见识，人生在世，不过为了一个钱字，钱还怕多！”

吐着吐着，县令头向后一样，两腿蹬直。他的妻妾围上来，一摸，县令手脚冰冷，已经一命归西了。

妻妾们争着去抓盆中金子，抓的两手都是粪便，可哪有金子，一盆全是粪便。妻妾们见人去财空，这才号啕大哭。

这时，道士从容地走出衙门，妻妾们哭叫着：“抓住他。”

衙役们也就蜂拥而出，直扑道士。这时，听见一声虎啸，一头斑斓猛虎仿佛从天而降。猛虎突然出现，使衙役们大吃一惊，吓得四散奔逃。猛虎到了道士跟前，道士跨上虎背，又



是一阵虎啸，老虎载着道士腾空跃去。

虎溪村的村民听说陈道士大闹县衙，骑虎归山，人心大快，都扶老携幼到虎溪山上探访陈道士。村民们远远见到陈道士正骑在虎背上，向山巅慢慢走去，也跟着上了山巅。

到了山巅绝顶处，猛虎咆哮着，阵阵虎啸，震荡山谷，陈道士骑虎跃上了云霄。

仙人虽然已经骑虎去了，可这座山岩至今还是虎啸不断，村民们把这座山岩叫做虎啸岩。

## 八、飞舟小藏峰

秦时，有个靠打鱼为生的渔民名叫游三蓬，幼年时父母双亡，与弟弟乞奴相依相伴。

秦皇二年仲秋，兄弟俩将渔船停在梅溪渡口，月色中，有一位衣着破烂的老人走到渡口求渡。游三蓬问老人要去哪里，老人说：“黄太姥正在大摆宴席宴会群仙，也请了老汉我，你兄弟俩愿意跟我去赴会吗？”游三蓬兄弟俩听到仙翁愿意带他俩去赴幔亭宴会，自然深感荣幸。

仙翁叫游三蓬兄弟俩闭上眼睛坐在渡船里，兄弟俩只觉两耳清风呼呼，船行如飞，过了一会儿，他俩又听到仙鹤的鸣叫声，偷偷地睁开眼睛一看，小船竟然离开了溪面，搁在高高的岩壑上了。

游三蓬兄弟俩跟随仙翁参加了幔亭仙宴，品尝了仙家佳肴后成了仙。

相传，如今三曲小藏峰的架壑船就是游三蓬兄弟俩打鱼用的小船。

## 九、仙牛与仙草

古时候，太上老君呢看中了武夷山的九曲溪，在四曲用巨石叠建了一个仙牛栏，在栏中播种了仙草，将一头犯了天条的独角犀牛关到这里，罚它吃完仙草后再回天庭，并警告它，如果再敢造次，会收更加严厉的惩处。

不安分的仙牛见仙草边吃边长，心想这草永远也吃不完，不如到栏外去快活快活，就变成一头黑色的双角水牛。千年草见仙牛要违规闯出牛栏，就绊住牛腿劝它别处去。仙牛发火一踢将仙草连根拔起，甩到岩壁的一个洞中去了。

黑牛要下山闯祸了，月里的嫦娥和云中的锦仙都劝不住它。黑牛糟蹋了方圆数百里的稻田和茶园。茶叶和稻谷都是农人的命根子，不驱除妖牛，往后可没法过日子了。乡民们与妖牛斗起来，黑牛斗得性起，冲进村庄，毁坏房屋、伤害人畜。一时，九曲溪上下，锣鼓声、哭喊声惊天动地。被惊动的太上老君一看是他的那犀牛在作孽，就降临武夷山来降服犀牛。妖牛一看太上老君挥剑向他赶来，吓得连忙逃向九曲溪，只见太上老君剑光一闪，牛头落入溪中，化成一块坚硬的岩石。



此后,这石就叫做“仙牛石”或“牛角石”,石旁的深潭也就叫做“仙牛塘”或“牛角塘”,那被仙牛踢起的仙草现在大藏峰绝壁上,虽然由绿变黄了却永不腐烂,被称作“千年草”。

## 十、钓仙不钓鱼

纣王无道,姜子牙为了讨伐纣王,到武夷山招募贤才。姜子牙在武夷山的四曲溪北,看中了一座峰岩,这峰岩,向上耸拔,像一个形态怪异的仙翁,头戴斗笠,正临溪垂钓。姜子牙把这座峰岩当做钓台,口中念道:“老仙台上放长线,不钓凡鱼只钓仙。”

这时,隐居武夷山九曲的乔坤和曹宝路过四曲,乔坤向姜子牙发难,姜子牙的鱼竿被水中黑色怪物一拖,连人带竿一起跌入水中,那黑色怪物喷出墨般的汁,把明净的碧溪变成黑暗的地狱。姜子牙被黑汁迷住,三魂六魄也飘向地狱。姜子牙心想,人生不过一死,拖住这怪物垫背,不让这怪物再残害生灵。姜子牙在六曲溪旁制服了怪物,原来是只大乌贼,气得姜子牙折断钓竿,把乌贼点化成石。乔坤感叹地说:“武将就要这样。”曹宝说:“姜尚是文官,看我戏他一戏。”

姜子牙见新换的钓竿又动了,提起来却是一对大金龟。姜子牙把金龟向上游一扔,气愤中用力过猛,金龟落入八曲。八曲从此舔了一处佳景:“回头望金龟”。姜子牙又将钓竿拗成两段,发誓永不垂钓。乔坤和曹宝见姜子牙德行高尚,也就随他去讨伐纣王,后来以身许国,乔坤被封为夜游神,曹宝被封为纳珍天尊。

## 十一、酒坛峰杖痕

古时候,武夷山有位叫田父的酿酒高手,他酿的酒色如奶汁,香胜桂花,甜比蜂蜜。酒仙铁拐李慕名到田父家讨酒喝,喝后连声叫好,铁拐李酒足以后,还带走了一葫芦酒。

第二天,铁拐李赴王母娘娘的蟠桃盛会,觉得盛会的仙酒又酸又涩难以入口,他打开葫芦倒出田父酿的酒,这酒的色香味使蟠桃盛会所有的珍肴和佳酿黯然失色。王母娘娘品过酒后心服地说:“人间有这样的美酒,天上从此不敢自称有佳酿。”她命酿酒大仙跟随铁拐李去田父家买酒。

酿酒大仙问田父:“如何能酿出这般好酒?”

田父说:“武夷山酿酒有三样宝:冷水糯、九曲泉、遇林坛。”酿酒大仙赞道:“地灵!地灵!”铁拐李说:“地灵才对了一半。冷水糯是经人工培植的野生稻;九曲泉分九味,酿酒取水有讲究;遇林坛是榆林亭林姓窑师浇制。这三样宝经田父酿造,才得到原汁原味的武夷醇。”

两位大仙买了田父酿的酒,赶赴瑶池,铁拐李腿脚不便,酿酒大仙先行一程。酒一到,王母娘娘就吩咐赐酒,众仙争斟,等到铁拐李赶到,酒坛已经底朝天了,铁拐李气得举起拐



杖向酒坛一杖打去,酒坛裂了三道口子,滚落到武夷山五曲溪畔。

从此武夷山有了一座山形像倒放着的酒坛的酒坛峰,这酒坛有了杖痕,田父的酒便从酒坛峰裂缝中汨汨流入九曲溪,满满的酒香使游人陶醉在仙境里。

## 十二、朱熹与丽娘

南宋时,朱熹在武夷山隐屏峰下构筑了紫阳书院,在这里著书讲学,四方名士都慕名前来求学。一天傍晚,一个自称胡丽娘的女子来拜朱熹为师,朱熹看她是个端庄的淑女,就收下了她。丽娘才气横溢又温柔多情,朱熹与丽娘情投意合,结为夫妻。

在紫阳书院有平林渡,摆渡的公婆俩是一对乌龟精,它俩与丽娘结怨已久,就告诉朱熹,丽娘是狐狸精。朱熹不信,乌老头就教朱熹如此这般去试一试。

朱熹一连三个夜晚都彻夜不眠地批改文章,丽娘也都陪伴着朱熹,第四天天快亮时,困极了的丽娘伏在书案上打盹,这时朱熹提起朱笔在丽娘眉心间一点,果然一对玉筷从丽娘鼻孔中流出。朱熹见丽娘脸色苍白,额上大汗淋漓,心疼地去擦掉丽娘额上的朱砂,不小心撞落了一对玉筷。只见一只狐狸一闪就不见了。丽娘惊醒过来,衰弱的仿佛病人膏肓,哭着说:“在平林渡口摆渡的是一对乌龟精,它俩曾想谋我的一对玉筷,与我斗法败在我手下,对我怀恨在心。它俩要谋先生玉碗,见我守着先生,无从下手,就设计使我俩生离死别。丽娘遗憾不能陪伴先生终生,因而死也要长眠在先生书院的上方,与先生永远相望。”

朱熹在隐屏峰顶厚葬了丽娘,碑上刻有“朱夫人胡氏”五字。后人就把南瞑靖成为狐狸洞。

后来,那对乌龟精到朱熹书房窗前,想偷去朱熹玉碗,朱熹气得将一砚墨汁泼向乌龟精,这对乌龟精逃到九曲溪,变成一对龟石,这就是上下水龟。

### 参考文献

- [1]丘理真.武夷活源[M].福州:海潮摄影艺术出版社,2006.
- [2]高洪.武夷山民间故事[M].福州:福建省地图出版社,2000.
- [3]高洪.武夷山风景与民间故事[M].福州:福建省地图出版社,2001.