

面对日趋恶化的、席卷全球的生态危机,全球有识之士莫不殚精竭虑以思考应对之良策。近年来,国际、国内学术界十分重视从人类传统文化资源中找寻有助于人类走出生态困境、重建失落家园的价值观、伦理观、世界观。就中国本土传统文化来说,人们注意到道家、道教及儒家观照自然世界所体现出的诸种生态思维。概而言之,这些思想原则有:整体、有机的自然观,天人合一、民胞物与的世界观,贵生尊生、万物平等的生命观,无为因任、不尚私智的行动观,见素抱朴、少私寡欲的生活观,以及以道观物、自道视之的道体中心论等等。研究者认为蕴含于中国传统文化的上述价值原则如经过适当的再解释,就能转化为解决当前生态危机的积极生态思想。作者非常赞成这一主张,以为建设一种具有广泛包容性的生态理论,的确需要把目光投向前人遗留的文化遗产。进而言之,当前正在生成中的生态理论,由于不拘一格汲取了东西方各种有益的思想资源,已突破了西方古典文化传统以疏离实践、知行分离为特征的一般所谓理论形态,而表现为一种以统合人之知行、贯穿人的思想与行动为特色的新型理论形式。一言以蔽之,生态思想只有转化为人的基本生存方式才有可能真正发挥作用。换言之,我们要想改变世界首先必须改变我们自己的思想与行为方式。这种统合知行的风格正是中国传统文化的基本特性之一。同此,在建设现代生态理论过程中中国传统文化实具有较西方传统资源更为特殊的优势。本文以道教洞天福地思想为案例,探讨道教思想中蕴含的生态思想。作者希望能将上述探寻趋势由宏观转入微观,在某种可操作性层面探寻诸种走出当前困境的出路。

一、释洞天

洞天福地理论是道教宇宙论的一个重要组成部分。它的基本内涵用现代语言可以解释如下:此即在我们人类栖居的以地球为中心的居留空间中(即所谓的“大天世界”)还并存着三十六所相对隔绝、大小不等的生活世界(即十大洞天、三十六小洞天)及七十二处特殊地域(即七十二福地)。这些洞天福地大多位于中国境内的大小名山之中或之间,它们通连贯通,构成一个特殊的地下世界。其中栖息着等级较低的仙灵或避世人群。

按照道教的解释,洞天福地世界与我们所处的大天世界相似也具有各自的天地、日月、山川、草木等自然组成因素。由于洞天福地位于大天世界的空间中,因而它们与我们的世界就有着各种各样的联系(例如世人有时误入洞天,洞天居民有时也造访人间)。同时又由于它们存在空间的相对隔绝性,洞天福地世界又具有自身独特的时空构造。一般而言,洞天世界对世人不敞开的,它们的存在具有很大的隐秘性。从功能方面看,除少数避世型洞天外,洞天福地可以视为道士在达到终极解脱目标前的修炼场所;从思想渊源的角度看,道教洞天福地理论的产生与形成应与史前期及文明初期中国古代先民的山居习性有密切关系。^①对此,我们只要考虑“石室”、“洞窟”在前道教时期和道教产生初期曾经充当过修道之士的基本居留场所就可明白。又从宇宙论、存在论的角度看,道教洞天福地理论反映了道士们观照天、地、人、物的独特视角,其中所隐含的天观、地观、人观、物观都是意味深长、发人深省的。它与我们通常看待存在、非存在、虚无、实体的看法都不相同,乃是以一种环环相套的圈层宇宙构成论为背景来解释天、地、人、物的存在形式。这与道教的根本道论有着内在的一致性。今天当我们面临着全球环境危机,大天世界的生态环境陷入极度困境时,研究道教洞天福地思想就不再只是游谈无根,而是有着紧迫的现实意义。现在是到了让大地山川全部敞开其内部秘密,接纳避世人类的时候。本文中我将围绕概念、理论形成、生态因素等主题对唐以前道教洞天福地理论进行系统研究。

^① 请参看《列仙传》、《神仙传》有关早期修道之士居山之描述。又笔者拟撰《石室考》探讨这一主题。关于中国古代的山居传统,请参看钱穆《中国古代山居考》(载《中国学术思想史论丛》之第一,31—81页)、章太炎《神权时代天子居山说》等。

二、洞天福地及其思想的形成与发展

所谓洞天福地主要是指大天之内的道教神圣空间。它所涵括的地域有洞天、福地、靖治、水府、神山、海岛等,具体说来就是十大洞天、三十六小洞天、七十二福地、十八水府、二十四治、三十六靖庐以及十洲三岛。本文主要讨论前四项,至于后三项,由于牵涉内容过于复杂,笔者将撰专文论述。

道教洞天福地理论产生于东晋时期,至唐末五代达成其最终形态。从现存文献看,六朝的陶弘景,唐代的司马承祯及唐末五代的杜光庭可以视为这一理论三大重要发展阶段的代表性人物。洞天福地理论主要包括洞天与福地两大部分。兹分论如次。

1. 十大洞天、三十六小洞天

洞天思想的实质是大天世界之内包含着小天世界,物质互相包含的世界结构论。从比较思想史的角度看,洞天福地理论是道教提出的一个极具思想独创性的学说。它的建立乃是以老子及中国传统的气化宇宙论为思想背景创发出来的。按照老子及中国传统宇宙论,天与地,有与无,形与神之间并不像西方传统的物质理论所主张的那样,存在着绝然断裂的间隙,而是具有连续性、统一性。它们连接的物质基础就是元气。^①在道家看来,物之可见可触者如种种有形之物乃是由气凝聚而成,而通常所谓的空无如天空、人之精神及神灵也并非绝对虚无、非存在,而是以精微之气或元气之形式存在。按照这种理论推论,则在可见的由粗鄙之气凝结而成的有形世界之外、之中还存在着不可为人所感知的无形精微世界。如此,整个世界之存在图景就不能简单地划分为有形世界与无形虚空之叠加,而是一种圈层相套的层次结构。在此圈层宇宙结构中,由人之视角看,由最精微之元气组成的世界居于最底层,构成世界的不可见部分;而由最粗劣的阴浊之气组成的世界居于最外圈,构成人类可感知的部分。这就意味着人类感知的世界实际上只是限制于圈层世界的一个特定层次,而远非宇宙的全部。对于这种世界之

^① 如《老子》提出道生一,一生二,二生三,三生万物。一般认为三为和气。由此可见,其自形而上的道至形而下的万物,内中并无绝然隔阂。

构成图式,《列子》作了很精彩的概述:

故大小相含,无穷极也,含万物者,亦如含天地,故不穷,含天地之表,故无极。朕亦焉知天地之表不有大天地者乎?亦吾所不知也。^①

这种大小互含无穷尽的世界结构理论是对圈层宇宙论的最充分之表述。类似的思想亦见于较早时期的道经。五世纪左右出世的《七域修真证品图》在论述七种果位真人所居界域时,就认为这七种世界是重重相因,层层相套。如第一因果洞宫仙人居于名山洞府之中,第二次果虚宫地真人“其宫阙在五岳名山之上,玄虚之中,凝云结气,化为宫阙,曹府所治,金然毕具”。而第三次果九宫真人居处的九宫又位于虚宫地真人所居之五岳虚宫之上,“太空之中,分有九位,位统一方”。三果之后,四果太清上仙,五果太极真人,六果上清真人,七果玉清圣人,其所居处之界域,皆系层层叠加,重重摄入。这种七域仙界构局显然是按照圈层宇宙论建构起来的。除此之外,唐以前有关洞天主题的小说笔记中也可见对这种圈层仙界图式的描述。例如《太平广记》“阴隐客”录《博异志》述唐代有掘井工人误入地中洞天“梯仙国”之情景:“工人询于门人曰:‘此国何如?’门人曰:‘此皆诸仙初得仙者,关送此国,修行七十万日,然后得至诸天。或玉京蓬莱,昆阇姑射,然方得仙宫职位,主策主印,飞行自在。’工人曰:‘即是仙国,何在吾国之下界?’门人曰:‘吾此国是下界之上仙国也,汝国之上,还有仙国如吾国,亦曰梯仙国,一无所异。’”此所述诸梯仙国即系层层互摄,圈圈相套。这显系洞天思想对唐人影响所致。

对洞天概念的最好解释见于早期上清系经典《紫阳真人内传》。其云:“天无谓之空,山无谓之洞,人无谓之房也。山腹中空虚,是谓洞庭;人头中空虚,是谓洞房。是以真人处天处山处人,入无间,以黍米容蓬莱山,包括六合,天地不能载焉。”依此所解则“洞天”实有广、狭二义。广义的洞天包括天空(天无)、山洞(山无)及洞房(头空)。此天、地、人三空按道教理解都有各类不同等级的真人和仙灵居住于其中,此即天神、地仙和身神。狭义的洞天则仅限于山洞,然亦非常识理解的现实山洞,而是掺杂着宗教地理的解释。道教洞天福地理论所涉及的洞天就是

① 《太平御览》卷1“天部”,《列子》。

取后解,指各种大小不同的山洞。

洞天理论的成立与发展经历了一个较长的历史过程。从起源看,它与中国古代的山居传统有关。中国古代对山尤其是名山的崇拜可谓历史悠久,究其原委,乃是因为山在当时的经济、政治生活中占据重要地位。《说文》云:“山,宣也,宣气散生万物,有石而高。”《春秋·元命苞》曰:“山者气之包含,所以含精藏云,故触石布山。”《太平御览》引《尚书大传》假托孔子之口赞叹山之性德云:

孔子曰:夫山崑崙然,草木生焉,鸟兽蕃焉,财用殖焉,四方皆无私与焉;出云雨以通乎天地之间,阴阳和合,雨露之泽,万物以成,百姓以飨。此仁者之乐于山也。^①

正因为山在国计民生中具有重要地位,所以中国古人很早就将山纳入其思想视域中。《山海经》中出世较早的《山经》载当时祭祀的山系有二十六,总计四百五十一座。然而伴随历史演变,在不同的历史时期中,诸山的地位随之升降。先秦时期昆仑山曾扮演天柱的角色,随后四岳^②、五岳^③也相继崛起。这都是中国古代众所周知的名山。其间,《周礼·职方氏》述九州山镇,特别标举出扬州山镇的会稽山,荆州山镇衡山,豫州山镇华山,青州山镇沂山,兖州山镇岱山,雍州山镇岳山,幽州山镇医巫闾,冀州山镇霍山及并州山镇恒山。《吕氏春秋》也提到九山,即会稽、泰山、王屋、首山、泰华、岐山、太行、羊肠、孟门。与《周礼》多异。^④《国语》也说禹封九山。司马迁《史记·武帝纪》列出华山、首山、太室、泰山、东莱等五山。《艺文类聚》引《河图》说:“武关山为地门,上为天高星,主图圉;岐山在昆仑东南,为地乳,上为天糜星;汶山之地为井络,帝以会昌,神以建福,上为天井。”^⑤这里又特别提到武关山、岐山、汶山。这些都是世俗文献特别重视的群山,它与道教洞天理论关注的山群有所不同。

从比较宗教学的角度看,山在道教中的地位远较世界上其他宗教突出。实际

① 《太平御览》卷28“地部三”。

② 按:先秦时只有四岳,系指东岳泰山,西岳华山,南岳衡山,北岳恒山。《左传·昭四年》:“四岳三涂。”

③ 刘向《说苑》称五岳为泰、霍、华、恒、嵩五山。

④ ⑤ 《艺文类聚》卷七“山部”。

上,我们可以说山就是道士们展开其宗教生活的中心场所。不过,道教对山的偏爱却与世俗社会有所不同,它并不关注山在现实生活中的经济、政治价值,而是具有自身的一套解释逻辑。究其原因,约有三点:其一从文化传统看,在道教官观流行之前,修道之士普遍栖处于山中石室、洞窟进行修行活动。^①其次应当与道教对天堂、福岛的理解有关。按照早期道经之载述,道教尊神元始天王就是居住在天界人鸟山中。^②此外,道教之者天界如大罗天之玉京山、太清天中之浮绝空山、太极天之秀华山、寒童山、太微天之玉寿山、内景天之紫空山、上清天之虹映山、金华便山、玉虚天之飞霞山、七晨天之三宝山、元晨天之三秀山、太玄天之中峰山、玉清天之玉根山、太无天之峨眉山等都天界神山都是各种等级的仙灵栖居之所。^③依据道教的解释逻辑似乎是因为神仙居神山,所以修道之士亦山居。最后与道教“术道合一”的根本精神有关。道教特别强调以术证道,意图通过以修证各类方术来了证根本之道。而早期方术中较盛行的外丹术须居山修炼。

早期道教经籍如《茅传》开列出十大洞天除少数无法考实外,大多数都位于中国境内各大名山之中,是现实存在的地理空间。它们分别是:王屋山、委羽山、西城山、西玄山、青城山、赤城山、罗浮山、句曲山、林屋山、括苍山十山,早期道教特别强调此十山在诸山中的殊胜地位。这种思想在稍后的道经中得到普遍认可。除前文所引陶弘景《真诰》外,《无上秘要》之《洞天品》引《道迹经》也有相同的说法。这说明十洞天涉指的十山于六朝之前,在道教中就得到普遍的尊崇。然而,为什么特别选择这十山,殊难理解。因为从历史文化传统看,十山既不包括像五岳这样的传统名山,^④也不包括素有重名的昆仑仙山。另外作为周代政治象征的岐山也未进入。再从地理位置看,十山中除王屋山位于河南济

① 《说文》释仙:“仙者,人在山上貌。”

② 《玄览人鸟山经图》述仙界人鸟山之情形说:“太上玉晨大道君曰:人鸟山名甚多,或名须弥山,或名玄圃山,或名大地金根山,或名本无妙玄山,或名元气宝洞山,或名神玄七变七转观天山。一山七名,总号玄览。涤除疵漏,集会广澄。其高无极,势与道同,示应有崖,踈入玄空。流衍基布三百六十亿万里,而有二百四十万门,内外皆自然七宝宫殿,神仙所游,圣真息处。元始天王治在山上,上又有天帝宫、太帝室,上清真人更相聘接,不可胜数。山中自然有金液还丹,七名灵香,其香不焚,常生妙气,逆风远闻七千里外,神仙之香,得者不死,椿林宝木,金玉之树,光明耀日,精彻虚空,动摇发响,自成八音;金翅凤凰,鸾鸟朱雀,神龙、麒麟、狮子,铜头铁额,辟邪雷兽,大神禽兽,游其宝林之中;巨鲲鳞族,漾其玉池之下,灵物奇瑞,不可具陈。”载《正统道藏》国字号。又同见《云笈七签》卷 80 之《符图部》“元览人鸟山经图”。

③ 参见《无上秘要》之《灵山品》。

④ 按:五岳依司马承祯、杜光庭之洞天福地谱被列入地位较次的三十六小洞天中。

源,西城、西玄二山按司马承祯的意见“未详所在”,其余诸山都在南方。由十洞天地理位置的分布特点及较早见于《茅传》看,它的形成之时代当与晋室南渡,政治中心南移及对南方的开发有关。又推测其作者很可能就是杨、许一辈的上清道士。

2. 七十二福地

福地与洞天是道教洞天福地学说的两大核心概念。它们虽有密切联系,然而起初却分属两个不同的系统。早期道经如《茅君内传》、《道迹经》、《九微志》在论及洞天时,都没有牵涉福地。然而这并不意味着福地观念就较洞天晚出。实际上福地的思想比洞天思想可能要更早问世。因为这一观念产生的理论背景可溯及前道教时期流行于中国的各种地理术如堪舆、形法等。按班固《汉书》于五行家列《堪舆金匱》十四卷,于形法家列《宫宅地形》二十卷,并述形法家之宗旨云:“形法者,大举九州之势以立城郭室舍,形人及六畜骨法之度数,器物之形容,以求其声气贵贱吉凶。——然形与气相首尾,亦有有其形而无其气,有其气而无其形,此精微之独异也。”又东汉王充《论衡·诂术》引《图宅术》云:“商家门不宜南向,征家门不宜北向。则商金,南方,火也。征,火,北方水也。水胜火,火贼金,五行之气不相得,故五姓之宅门有宜向,向得其宜,富贵吉昌,向失其宜,贫贱衰耗。”这说明形法、堪舆之类的方术在汉代社会十分盛行。^①这些方术判定宅墓之吉凶祸福依据的解释架构虽有差异,它们或以阴阳,或以五行立论,但都一致执持这种观念:大地的所有空间并非完全均衡、等同,而是依据居住者(包括生者、死者)个人的背景资料(如宅主本命的五行属性)与宅墓方位、形气的复杂关系呈现或吉或凶的结果。福地观念就是脱胎于这种特殊的大地空间理论。

道教的福地与洞天一样位于名山之中,共有七十二处。唐司马承祯说:“太上曰:其次七十二福地,在大地名山之间,上帝命真人治之,其间多得道之所。”^②从司马承祯、杜光庭列出的两份有同有异的七十二福地目录看,它们大都是一些名胜之地,具有山清水秀、土良水美等自然特点。这与数术家单纯依照数术原则推

① 从考古发掘战国时期之曾侯乙墓所出式盘看,战国时期就流行堪舆方术。参《曾侯乙墓》之漆墓衣箱 C1.66(彩版一三)湖北省博物馆编,文物出版社,1989。

② 《上清天地宫府图》载《云笈七签》卷 27,《正统道藏》自叙字号始。

定福旺之地有区别。另外,七十二福地中绝大多数在道教史中都曾经是某一著名道士的修炼场所,因此一个福地往往与一特定道者的名字联系在一起。不过,对于七十二福地系统的具体形成过程,限于研究材料的匮乏,作者很难回答。从司马承祯、杜光庭提供的两份并不完全相同的福地目录看,道教七十二福地系统的形成经历过不同历史阶段,具有不同的来源。

3. 十八水府

道教洞天福地理论有着随时代之推移,呈现越来越丰富之趋势。东晋出世的早期上清系经典《茅君传》只列出十洞天之名称、位置及范围,北周时编辑的《无上秘要》专辟《山洞品》、《洞天品》所论亦仅及十洞天,唐王悬河撰《三洞珠囊》又列《二十四治品》引《张天师二十四治图》专论二十四治,及至唐司马承祯乃著《上清天地宫府图》综论洞天福地,其洞天福地谱包括:十大洞天、三十六小洞天、七十二福地。这就将洞天和福地两大不同系统综合起来,在历史上较早拟出一套较完备的洞天福地谱录。至于唐末五代的杜光庭在其撰作的《洞天福地岳读名山记》中,除括囊十大洞天、三十六小洞天、二十四化、七十二福地外,还论列出三十六靖庐、十洲三岛、仙地两界之五岳及诸神山。他的这套目录包括天界、地界、山、海、岛,构建了一套很复杂的洞天福地谱。然而,无论是司马承祯还是杜光庭都遗漏了一处很重要的空间区域,这就是河流水域。现存文献中,只有北宋的李思聪在其所撰《洞渊集》中开列出四海三山水府、十五水帝庙、河伯庙、五湖水神庙及十一溪神庙。^①这就将道教各类水域中的神圣空间括囊一处,弥补了司马承祯、杜光庭之缺憾。

按照道教洞天福地理论之称名习惯,河溪海等水域的神圣地域应称为水府。从道教传统看,对于各类水域的神圣空间,道教一向都很重视。早期天师道有天、地、水三官,道民向之忏悔的三官中也包括水官,水神与天神、地祇一样在道教神谱中占据重要地位。在道教之外水仙在六朝以前中国民间也受到广泛尊崇。据金王处一《西岳华山志》引《水府记》,道教曾有专门的经书论述水府,并认为在中国境内诸水域中共有水府十八处,其云:

^① 李思聪《洞渊集》卷5,载《正统道藏》和字号。

《水府记》云:天下一十八处水府,华山车箱潭乃第七水府也。

从华山车箱潭列为第七来看,道教十八水府也像洞天福地一样是有排序的。可惜此书今天佚失,因此我们无法得知十八水府之详情。从北宋李思聪《洞渊集》之载述看,他列出东海、南海、西海、北海四海水府及马当山、采石山、金山三山水府。他还仿照司马承祯洞天福地谱录之成例,不仅开列诸水域水神、水帝庙之位置,而且还对海水府及江河淮济四水之治理者一一作了交待。然而,从李思聪所列诸水府、水神(帝)庙没有提到华山车箱潭来看,他的水府谱录与王处一引述的《水府记》当出于不同来源。这也说明道教关于神圣水域之思想与洞天福地一样有着不同的来源。

按关于水下世界(水府)的观念在中国古代渊源悠长,可以追溯到先秦时期。《史记·滑稽列传》于魏人西门豹名下记载了著名的“河伯娶亲”的传说。这说明早在战国时,时人就相信河伯不但有自己居住的世界,而且也像世人一样有家庭和居室。这种对于河伯、水神之崇拜应该就是道教水仙、水府观念之渊源。

三、洞天福地的类型及生态构造

任何人如果想真正了解道教的洞天福地世界,那么他(她)就不能仅限于阅读司马承祯、杜光庭等道教作者的著述,因为那些干巴巴的记述只局限于各类洞天福地的地理位置、范围大小及其管理者,至于诸如洞天之构造、内部环境、洞天居民及行政管理形式、洞天之间的关系、洞天与外界的联系等诸如此类的重要内容则付之阙如。对此,我们不能责怪这两位高道,因为他们只为自己的时代写作。因此他们的作品只有置入当时特定的时代背景中才能获得丰满的意义。我们应该记住在他们生活的时代,小说笔记及民间口头传说中到处充斥着各种有关洞天及世人误入洞天的传说。因此,我们今天研究洞天福地理论只有将司马承祯、杜光庭的作品与唐以前的作品尤其是小说笔记的载述结合起来,才能更充分地打开道教的洞天世界。

1. 洞天的类型

依据狭义的洞天福地概念,道经习惯将洞天区分为三类:即大洞天、小洞天和福地。司马承祯的《上清天地宫府图》就是这样构建洞天福地谱系的。然而,大

洞天、小洞天及福地这三类洞天是依照何种标准分判呢?因为大小洞天的等级是不同的。究竟是依据其地理位置的不同,还是依据各洞天治理者之仙阶高下来判定洞天之等级?对此道教洞天学者如司马承祯、杜光庭辈都没有明确的说明,从司马承祯的“至于天洞区畛,高卑乃异;真灵阶级,上下不同”一语来看,似乎洞天的这两种因素都影响其序位的排列。然而从洞天福地形成的历史来分析,我认为十大洞天、三十六小洞天、七十二福地出世之早晚直接影响其等级序列的座次。大小洞天及福地之等级序列实际上是由它们在历史上出现的先后次序来决定的。十洞天之名先出,故冠之于“大洞天”字样,三十六洞天稍后,故名为小洞天,至于七十二福地的形成又较二者为晚。

将洞天区分为大小洞天、福地三种类型仅是多种洞天分类法中的一种,除此之外,依据唐以前洞天类小说笔记之载述,实际上还存在其他分类法。此即依据洞天作用功能的不同,可以区分为:避世洞天、修炼洞天、仙居洞天。又从洞天安处的不同地理位置,可以区分为:山洞型、海岛型、水府型、园林型。避世洞天以晋陶渊明《搜神后记》所述“桃花源”、《太平广记》卷62“秦时妇人”所述最为典型。这一类型洞天的居民主要出于逃避世乱而隐居世外桃源。其虽系一隐蔽、隔绝之空间世界,然却与道教较少关联。因此此类洞天世界居民之生活样态与人世无异,只不过较尘世更为幸福、美满而已。按避世洞天之产生于历史中有其现实基础,盖魏晋南北朝乃中国历史的多事之秋,其间战争频仍,居民保族避居乃常事,他们或坞堡、或山地、或洞穴,举凡隐蔽之处均可作暂时之避居隐处之地。这在文献中也可找到证据。《太平御览》引《地理志》述郗公峰就可视为避世洞天之现实模型,其云:

峰山在邹县北,绎邑之所依名也。山东西二十里,南北一十三里,高秀独出,积石相临,殆无壤石,间多孔穴,洞达相通,往往如数间居处,其俗谓之绎孔。遭乱辄将居人入峰。处寇虽众,无所施害。永嘉中,太尉郗鉴将乡曲逃此山,胡贼攻守不能得。今山南有太峰,名曰郗公峰。

又同书卷49引《桂林风土记》述漓山亦属此类。至于修炼洞天,系特指文献

所载道士炼丹、修道之洞天。像《太平广记》“李球”条所载五台山之紫府洞,^①“王太虚”条所载王屋洞天、^②“冯俊”条所载之洞天均属此类。^③此类洞天一般规模较小,构造较简单,主要系为道士修炼内外大药,以求进一步超升而设。此种洞天世界与其说是仙境,倒不如说是一小的修道社区更合适。最后仙居洞天则系一较健全之生活世界。其中一般规模庞大,结构复杂、完美,是一初级仙境。关于此类洞天,文献所载较多,是道教洞天的典型形态,像《太平广记》卷83之“张佐”条所述耳中国,卷20“阴隐客”条所述之梯仙国皆属此类。至于所谓依据洞天所处地理位置来划分其类型,乃特指洞天与世间空间重叠之位置。盖洞天虽非全然寓于现实的山、地、河、岛中,然自其与现世空间之连接看,却是定有处所的。正是据于此点,我将有关文献述及的洞天主要区分为山洞、海岛、水府、园林型。这里需特别申明,此四型洞天区分法只是就其大较而言,除此之外,还有其他地理类型例如壶中洞天、耳中洞天、桔中洞天等。

2. 洞天福地世界的自然、人文环境

A. 自然环境

任何世界的展开都必须依据特定的环境背景,这就如同演戏必须凭借舞台场景一样,洞天世界也不例外。根据唐以前小说笔记的载述,洞天世界之生活舞台和我们的世界一样也是由自然因素、造设(人为)因素两部分组成。所谓自然因素包括天地、日月、山川、草木及动物。造设因素则包括城廓、楼台、杂用品数。至于栖居于洞天的居民,除避世型洞天外,大部分都是寻求进一步提升的低级仙灵——各级地仙。然而与我们生活的世界不同,洞天世界具有其自身独特的时间、空间构造。由于它的时间速率不同于我们的世界,加之空间结构也与大天世界判然不同,因此在通常情形下,洞天世界对世人是不显现的。世人除了因某种特殊机缘进入洞天外,通常是很难造访这种神秘世界的。

从生态环境的角度来评判,道教的洞天具有近乎完美的生态结构。几乎所有有关洞天福地文献提到的洞天,其自然环境都无一例外是异香芬芳,绿树成行,

① 参《太平广记》卷47。

② 参《太平广记》卷46。

③ 参《太平广记》卷23。

井泉甘美,气候宜人,灵凤翱翔,神龙飞舞,五灾不侵,百病不生。兹择举数例,以见洞天环境之美。《太上灵宝五符序》记林屋洞天之自然环境云:

(隐居)自说:初入乃小暗,须火而进,然犹自分别蒙冥。道中四方上下,皆是青石,方五六丈许,略为斋等,时复有广狭处。其脚所履,犹有水湿,或一二里间。隐居行当出一千里,不复冥暗,自然光照如白日,大道高躁扬尘,左右有阴阳沟,三十里辄有一石井,水味甘美,饮之自饱不饥。或见人马之迹,旁入他道。其隐居所行路及左右壁,似白石,石皆洞照有光,广七八十丈,高壁二百许丈。转近至洞庭,不复见上所极,仰视如天,而日光愈明,明如日盛中时,又不温不凉,和气冲然,闻芳香之气郁勃,终而不休。及道边有房屋亭传,奇玮雕镂,不可目名。既至众道口,周行广狭,回币相去,可四五十里,四面有玉柱为揭题,曰:九泉洞庭之墟。其间植林屋成行,绿叶紫荣,玄草白华,皆不知其名也。五色自生,七宝光耀晃晃,飞凤翔其巅,龙麟戏其下。斯实天地之灵府,真人之盛馆也。

这里提到的“九泉洞庭之墟”就是后来道教十大洞天的第九洞天:左神幽虚洞天。其中描述的主要自然构成因素有:阴阳沟、甘美泉、发光壁(路)芳香之空气及玄草白花、飞凤翔麟等等。这些因素搭配起来就组成一和谐优美的洞天环境。

又《太平广记》卷25之“采药民”条引《原化记》述青城洞天之自然环境:

(其民)前视,如有明状,寻之而行,一里余,此穴渐高,绕穴行可一里许,乃出一洞口。洞上有水,阔数十步。岸上见有数十人家村落,桑柘花草草木,如二三月中。有人男女衣服,不似今人。耕夫钓童,往往相遇。——其民或乘云气,或驾龙鹤,此人亦在云中徒步。须臾,至一城,皆金玉为饰,其中宫阙,皆是金宝。

此述之青城洞天又名宝仙九室洞天,乃十大洞天之第五洞天。这里提到青城

民因采药误入青城洞天,洞中四时如春,宫阙皆金玉为饰,人民乘云驾鹤,一派仙界景象。最后,我想再举《太平广记》“阴隐客”条,书中引《博异志》述唐代穿井工人闯入天桂仙宫,其述洞天仙宫之规制云:

工人乃入穴探之,初数十步无所见,但扣壁傍行,俄转有如日月之光,遂下,其穴下连一山峰。工人乃下山,正立而视,则另一天地日月世界。其山傍向万仞,千岩万壑莫非灵景。石尽碧琉璃色,每岩壑中,皆有金银宫阙。有大树,身如竹有节,叶如芭蕉,又有紫花如盘;五色蝴蝶,翅大如扇,翔舞花间。五色鸟大如鹤,翱翔树杪。每岩中有清泉一眼,色如镜;白泉一眼,白如乳。工人渐下至宫阙所,欲入询问,行至阙前,见牌上署曰:天桂山宫。以银字书之。门两阁内,各有一人惊出,各长五尺余,童颜如玉。衣服轻细,如白雾绿烟;绛唇皓齿,须发如青丝,首冠金冠而跣足。^①

此所述天桂山宫显然也是一洞天世界,然而却不在司马承祯、杜光庭所列十大洞天、三十六小洞天、七十二福地之列。按其所说,天桂仙宫是位于我们世界之下的别一天地日月世界。文中特别对此仙宫洞天之岩石、树木、花卉、泉水、虫鸟等诸构造洞天环境的自然因素作了描述,依此介绍则天桂仙宫之自然环境及居民均较地上世界为殊胜。

组成洞天世界自然环境的主要因素诚如上文所论,有天地日月、山川草木、水泉神禽。在此我想重点关注洞天环境因素中的空气、草木、水泉。唐以前小说笔记中载述的不少误入洞天之案例在描述洞天世界时都特别提到其自然环境中空气、草木、山川和水泉的优美。常见的描述是:(林木)花木鲜秀,烟翠葱茏,景色明媚,不可名状。(空气)香风习习,使人神清气爽,飘飘然有凌云之意。^②(井泉)清泉萦绕,甘美香甜。^③(山川)岩岫杳冥,山水清丽。^④至于花木的种类,泉水的质色亦与人世迥异;树则为玉树琳碧,空青万条;泉则为石髓金精,益寿延年。其气候、温度则为祥云弥覆,常为长青之境,不温不热,永为四时之春。道书《十大洞天

① 《太平广记》卷20。

② 《太平广记》卷17“裴谔”。

③ ④ 《太平广记》卷83“张佐”。

记》引李灵真人《登极真洞天颂》咏洞天之美景云：“异果奇花不可名，寻真何用到蓬瀛。碧云天地洞中列，白玉楼台象外生。万壑芝兰盘峭拔，千峰岚霭耸峥嵘。”^①另外，尚需特别指出的是，文献在论及洞天世界林木禽鸟之配置时，尤其突出自然音乐美的原则。换句话说，洞天世界自然环境的构建是遵循“天籁”的美学原则建立的。在洞天世界之中，花木无风而动，神籁自韵，琅琅然皆为八会九奏之音；又禽鸟鸣啭，鸾凤扑舞亦恰然中节，令观闻者如同置身于大自然的圆舞曲中。^②这可说是一种至乐至福，和谐舒美的自然环境系统。

以上我列出的三个误入洞天的案例都提到洞天世界别有日月天地。这里我想着重讨论洞天世界的日月问题。其实这一问题也为陶弘景所特别关注。他在《真诰》中就曾专门论述了洞天世界的日月构造，他认为洞天世界：

其内有阴晖夜光，日精之根，照此空内，明并日月矣。阴晖主夜，日精主昼，形如日月之圆，飞在玄空之中。（（陶注）按诸洞天日月，皆各有此，各亦小小不同。盖犹是大天日月分精照之。既云昼夜，便有出没，亦当与今日月同其明晦。今大天崖畔，了不得穷；此小天边际，殆可扪睹，日月出入，则应有限。当是忽然起灭，不由孔穴，但未知其形，若大小耳。）^③

此处陶弘景认为每一洞天中都有各自的日月。洞天日月又名日精、阴晖，日精顾名思义乃在日间照明，阴晖则在夜晚出现，它们的形状亦如世间日月一样为圆形。此外，他还认为洞天日月的能量来自大天世界，是大天日月“分精照之”。不过洞天日月也有其独特之处，此即它们都是忽然升灭。这种对洞天日月构造的解释代表洞天理论中一种较主要的观点。然而也还有其他不同的看法。唐王悬河《上清道类事相》引《十洲记》论述了海中仙境瀛洲金銮观的日月构造，其云：“瀛洲有金銮之观，饰以众瑶，直上峰云；中有青黎瑶几，覆以云纨之素，刻水碧为倒龙之状，悬火精为日，刻黑玉为乌；以水精为月，青瑶为蟾兔；于地下为机括，使昏

明弦望不亏。”^④这里提到瀛洲金銮观悬火精为日，刻黑玉为乌，以水精为月，青瑶为蟾兔。这显然是以玉为材料制造而成的人工日月。又其设想在地下设置机关，使日月昼夜运行，弦望不亏。这一想法比陶弘景的上述主张更具体，也更大胆。不过，以上两种构造洞天日月的设想都是以人间日月为模型构建而成的。除此思路外，道经对洞天日月之设想还有其他类型。如《艺文类聚》引《仙经》就认为嵩山仙室是自然发光，虽无日月之形，其光却与日月无异。其云：

《仙经》云：嵩高山东南大岩下石孔，方圆一丈；西方北入五六里，有大石室，高三十余丈，周围三百步，自然明烛，相见如日月无异。中有十六仙人，云月光童子，常在天台，时亦往来此中，人非有道，不得望见。^⑤

不过，我们应注意，此处所说的洞天规模太小，严格来说只能算作石室。与正式洞天相比，其构造更简单。文中没有提及石室光源来自何处，只是简单说自然发光。又《真诰》卷14也提及类似的石室，称其为绝洞，其光源据介绍似源于绝洞四壁之青石。^⑥这一想法在我们前文征引的《太上灵宝五符序》述包山洞庭洞中也可见到。不过，与洞天相比，石室、绝洞都只是一种简单洞天。

B. 洞天世界的居民生活及其管理机构

洞天既然是一个生活世界，那么其中居住着何种居民呢？他们的生活及管理制度又是如何呢？这些问题很有意思。对它们的探讨有助于我们进一步了解洞天世界。从唐以前各种有关洞天福地文献的载述来看，洞天世界居民的构成，依据洞天类型的不同而有分别。除少数避世洞天如陶潜的“桃花源”，绝大多数洞天都与道教的修行活动有关，其中居住的居民都是初得道的道士。它的管理模式也一无例外都是仿效尘世道教宫观的管理制度。我们先来看看洞天世界的居民。

陶弘景在《真诰》中曾提到一种“地下主者”的地仙，并将其区分为三个等级。这些地下主者除第三等级外其他两等级都是阶位较低的神仙。他们之所以获得

① 《上清道类事相》卷1。

② 《艺文类聚》卷7“山部”。

③ 《真诰》卷14云：“鹿迹山中有绝洞。绝洞者，才有一二亩空地，无所通达，故为绝洞。洞室四面皆有青白石，亦以自然光明，如散张形，下正平。自有石床、石榻，曲狭长短，间隔分别，有如刻成，亦整盛也。”

④ 《西岳华山志》引，载《正统道藏》帝字号。

⑤ 见《太平广记》卷25“采药民”。按此类描述充斥于各种误入洞天之案例，不限于“采药民”条。

⑥ 《真诰》卷11。

这一果位,是因为在生时的行为所致,生前他们或累积善行功德,或修道集神,或因为子孙诵经积德,善行远播祖祢。总之无论导因为何,地下主者都不像一般人那样死后系籍于丰宫鬼界,而是居留于各类洞天之中。不过洞天世界虽较丰都殊胜,但也并非极乐之乡,而是有着各种约束,其中也像人界一样有着严格的升降管理制度。《真诰》述三等地下主者之生活云:

其一等地下主者,散在外舍,闲停无业,不受九官教制,不闻练化之业;虽俱在洞天,而是主者之下者。此自按四明法,一百四十年依格得一进耳。一进始得步仙阶,给仙人之使令也。其二等地下主者,便径得行仙阶级,仙人百四十年进补管禁位,管禁之位如世间散吏者也。此格即地下主者之中条也。其第三者,地下主者之高者,便得出入仙人之堂寝,游行神州之乡,出馆易迁、童初二府,入宴东华上台。受学化形,濯景易气。十二年,气摄神魂;十五年,神来藏魄;二十年,棺中骨还附神气;四十年,平复如生人,还游人间;五十年,位补仙官;六十年,得游广寒;百年,得入昆仑之宫。此即主者之上者,仙人之从容矣。^①

此所述三等地下主者均系地仙,由文中看,其晋升制度是很严格的。这说明洞天世界并非绝对自由世界,而是和人世一样有着森严的等级及古板的管理制度。在三等地下主者中似乎只有第三等才有望通过累资,最终由洞仙升为天仙。文中提到的易迁、童初二府,据《真诰》、《茅山志》有关章节所论,乃系等八洞华阳洞天华阳洞天的管理机构。关于华阳洞天的行政管理机构,《茅山志》综合《真诰》所述,名其管理系统为“三宫五府”。其云:

华阳洞天三宫五府曰易迁宫、含真宫、萧间宫;曰太元府、定录府、保命府、童初府、灵虚府。其太元、定录、保命为三茅君所治;易迁、含真,则女子成道者居之,余官府皆男真也,保命间用女官。东海青童君一年再游,校此诸宫观,见群辈。^②

^① 《真诰》卷13。

^② 《茅山志》卷13载《正统道藏》,自龙字号始。

这里提到三宫五府,与《真诰》所载略同,应是源于《真诰》,不过《真诰》特别论及易迁馆、含真台(隶太元东宫)及童初宫。^① 这里需要注意的是,在华阳洞天内男仙与女仙是分开居住的,女仙生活的地域仅限于含真台和易迁馆。华阳洞天的这种分居制度与其他洞天类文献的载述很不相同。

陶弘景用三等地下主者统指洞天居民,这一提法在道教中并没有得到普遍认同。《七域修真证品图》就宁愿采用“洞宫仙人”一词来指称洞天居民,^② 并认为洞宫仙人除修习太清经外,还应具备九种仙行,行百八十戒,立千二百功。其云:

学道之中,初修下品洞宫九转仙行:一者可从,二者闭塞,三者度生,四者劝助,五者布施,六者大愿,七者身慈,八者口慈,九者心慈。如上九行,修之不缺,仍具百八十戒,有千二百善功,兼修太清经,位为名山洞宫仙人,给玉童玉女一百二十人。

此处没有使用地下主者之类的术语,也没有将洞宫仙人区分若干等级。然而从每位洞宫仙人皆有玉童玉女一百二十人随侍看,洞天世界的居民与陶弘景上文所述一样,显然也是不平等,玉童玉女的地位应较仙人为低。不过有一点是共同的,此即他们都认为洞天居民必须具备较殊胜的道德修养。另外,陶弘景与《七域修真证品图》之作者所述似乎过分偏重于洞天世界各种等级的仙官们的生活,他们诚然可以围棋嬉乐,谈道诵经,而那些随侍的金童玉女就不见得有这份雅致,他(她)们的生活与人世高门大宅中的婢女厮仆恐怕不会有太大的差别。又还有一个严峻的问题:既然洞天世界依陶弘景所说及诸洞天文献所述,不免有饮食之需(尽管饮食之面色较人间世不同),那么生活资料的来源就是一个难以回避的问题。正是居于此点,五代沈汾在《续仙传》论仙阶时特别提到那些仙宫之外的

^① 《真诰》卷12云:“洞中有易迁馆、含真台,皆宫名也。”“含真台是女人已得道者,隶太元东宫中,近二百人。此二宫,尽女子之宫也。”卷13云:“易迁、童初二宫,是男女之堂馆也。”“含真台,洞天中皆有,非独此也。此台偏属太元府,隶司命耳,其中有女真二人总之。”

^② 《七域修真证品图》云:“第一初果洞宫仙人……其所居在地中十洞、三十六洞,五岳名山洞府之中。自有日月分精,金楼玉堂仙宫,莫不毕具焉。”载《正统道藏》国字号。

“仙民”的生活,他说:“其飞升者,多往海上诸山,积功已高,便为仙官,卑者犹为仙民。何者?十洲间动有仙家数十万,耕植芝田,课计顷亩,如种稻焉。是有仙官,分理仙民,及人间仙凡也。”^①此述十洲仙岛的仙民生活与洞天世界是相通的。这些耕植芝田的仙民们与人间劳作于原野中的编户齐民又有什么区别呢?

四、一点思考

以上我们对道教洞天福地思想之诸论题进行了系统研究,由中可以看出这一理论蕴含着极为深广的生态学解释空间。如经过创造性诠释完全可以为走出困扰当今世界的全球性生态危机开辟一新思路。在学界有人曾把洞天福地比喻为道教的生态保护区,这固然很有见地,然而却远未穷尽这一思想所包涵的义理诠释空间。如果我们引入解构主义思路对按西方传统物质观、宇宙观为基础构建起来的现存科学进行适度解构,从而由此进入一种后科学主义态度,就可发现前景仍很乐观。我们所谓后科学主义并不是否定现存的科学,而是要求进一步扩大当代科学的内涵与外延,要求科学按其本性实现其自我超越。从解释学视角看,也就是要奠基于当今人类存在之历史性而对科学进行一种创造性解释,由此探询以传统中国人体小宇宙式的全息物质观、世界观为核心构造另类科学的可能性,进而思考多元性的科学范式是否可能。当我们采取道教洞天福地理论所蕴含的全息思维来观照世界时,就发现呈现于我们面前的世界图景完全不同,而所谓的生态困境其实仅只是前此人类思维所产生的困境。因为按照道教洞天福地理论的启示,我们当下的世界实际上是以一种圈层互箝、环环相套为存在特征的多重世界系列。我们既可以向外以寻求巨型外层宇宙空间,也可以向内寻求更深层次的时空世界,而且人的存在与外在的自然世界具有时空层次的内在的和谐性。只要我们化解克服横亘于当今人类心灵非此即彼之二元思维传统,实现思想的解放,人类就能拆解、融入自然世界,进入道教的深度生活仙境,亦即洞天福地,在此我与你,物与心,人与天达到浑然无间、相互交融的美妙境界。古老的道教在呼唤当今失落家园的无根之子回归祖先的故土。

^① 《云笈七签》卷113《续仙传序》。