


◎ 趙衛東 著

 全真道研究中心叢書③

# 金元全真道教 史論

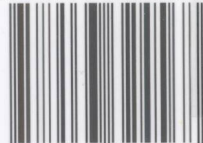
齊魯書社

叢書策劃\陳 修 亮  
責任編輯\桑 聖 彤  
封面設計\公冶繁省  
版式設計\李 生

## 金元全真道教史論



ISBN 978-7-5333-2456-8



9 787533 324568 >

定價：42.00圓

◎ 趙衛東 著

全真道研究中心叢書③

# 金元全真道教 史論

齊魯書社

## 圖書在版編目(CIP)數據

金元全真道教史論 / 趙衛東著. — 濟南: 齊魯書社,  
2010. 8

ISBN 978-7-5333-2456-8

I. ①金… II. ①趙… III. ①全真道—道教史—研究—中國—金代②全真道—道教史—研究—中國—元代  
IV. ①B956.3

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2010)第 189879 號

## 金元全真道教史論

趙衛東 著

---

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南經九路勝利大街 39 號

郵 編 250001

網 址 [www.qlss.com.cn](http://www.qlss.com.cn)

電子郵箱 [qlss@sdpress.com.cn](mailto:qlss@sdpress.com.cn)

印 刷 山東新華印刷廠

開 本 880 × 1230 / 32

印 張 14.75

插 頁 3

字 數 384 千

版 次 2010 年 8 月第 1 版

印 次 2010 年 8 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978—7—5333—2456—8

定 價: 42.00 圓

---





**趙衛東** 1970年生，山東壽光人，哲學博士。現為山東師範大學齊魯文化研究中心副教授、全真道研究所所長。主要從事道家道教研究，已出版著作有《丘處機與全真道》、《分判與融通——當代新儒家德性與知識關係研究》、《譚處端學案》等。

## 序

呈現在讀者面前的這部《金元全真道教史論》，是山東師範大學趙衛東博士的新作。趙博士雖然年輕，但在全真道教研究上已有一系列驕人的成果，如出版了《丘處機與全真道》、《丘處機集》（輯校）、《馬鈺集》（輯校）、《全真道五祖、七真的形成過程》、《譚處端學案》等專著，還主編了若干次山東舉辦的全真道國際研討會論文集，受到社會人士的歡迎和學術界的好評，產生越來越大的影響。他的學術成果在內容上有兩個特點，一是集中論述全真道，二是有鮮明齊魯文化色彩。趙博士選擇全真道研究作為學術主攻方向，而且路子越走越堅定，有一段歷史的機緣和經過。

山東是孔孟故鄉，儒學發源地；同時也是道教七真的故鄉，全真道的發祥地。這兩支地區性文化後來都走向全國，成為中華文化的核心部分。儒學研究一向比較活躍，而全真道研究在此前尚未引起山東學界的足夠重視。本世紀初，我作為在北京的山東籍學者，被聘為山東師範大學齊魯文化研究中心研究員，再加上對山東文化多一份鄉情的關注，便產生了推動家鄉全真道研究的設想，

這一想法得到了中心的熱情支持。爲了更好地開發山東全真道文化資源，以改變齊魯文化研究中儒熱道冷、儒強道弱的不平衡狀態，在首都師範大學白奚教授協助下，我從中心申報並主持了國家社科基金項目《全真七子與齊魯文化》，吸收常大群、白如祥、趙衛東三位山東博士擔當課題組主力成員。其時趙博士剛從山東大學獲得哲學博士，對儒學和道教學都有濃厚興趣，並有初步學術積累。當他得知課題組的任務和意圖之後，經過認真思考，毅然下決心投入課題實施工作，並確定了今後以研究全真道爲主的學術進路。趙博士在課題調研和寫作中表現是出色的，他撰寫了全書中的兩章和附錄之一，是課題組成員之中寫作篇幅最長、內容最多的一位，在史實和文獻的考辨上相當用心，表現出很好的學問功底。該課題最終成果以相同書名出版後，獲北京市第九屆哲學社會科學優秀成果二等獎，趙博士與有力焉。其後山東師範大學齊魯文化研究中心成立全真道研究所，趙博士是負責人，不僅自己繼續投身全真道研究，還整合省內研究力量，聯絡地方政府和社會人士，全方位推進全真道研究；又走出山東，到北京和全國各地乃至港臺尋求支持，加強與外部的合作交流，擴大山東全真文化的影響，終於使山東全真道研究逐步開展起來，我多年的願望在趙博士推動下得到初步實現，這使我欣慰。

《金元全真道教史論》是一部精煉的全真道史，體現了學術研究上綜合創新的方向。第一，它有史有論，敘述了全真道發生發展過程中最重要的歷史事件和人物活動；又闡釋了全真道研究中世人關注或有爭議的若干重大問題，如第六章；還站在今天時代的高度說明了全真道的當代價值及其新形態的建構，如第十一章、第十二章。這樣，本書就超出了描述性的全真道史，而成爲史論結合、

邏輯與歷史統一的作品，有了理論的高度。第二，它善於運用山東全真道的資源，有重點地比較細緻地闡述了全真道在膠東建立“三州五會”、山東全真道活動中心的變遷、全真道走向全國之後留守山東的高道，以及山東全真道文化遺存等內容，而這恰恰是一般道教史作品所欠缺的。第三，它重視文獻資料的收集、辨析和解讀，去偽存真，用準確可靠的資料作為理論分析品評的根據，不蹈虛襲故，用史實說自己的話，這是趙博士做研究的一個突出的優點，在辨正丘處機“一言止殺”和考證史料《玄風慶會錄》等問題上有集中體現。同時，作者勤於田野調查，走遍全真道在山東的活動地區特別是膠東崑崙山一帶，用實地考察的資料補充文獻的不足。這部書由於以上三大優點，而具有較高學術價值，我相信它會受到學界重視，為推動全真道研究做出實在的貢獻。

據我所知，趙博士辛苦收集的《山東道教碑刻集·青州昌樂卷》即將出版。目前，他正在主持國家社科基金項目《山東道教碑刻收集、整理與研究》和教育部人文社科重點研究基地重大項目《丘處機研究》，又承接了香港青松觀全真道研究中心項目《全真道教史》金元卷的寫作任務，並擔任該中心《全真學案》和《道教譯叢》兩套叢書的編委，可謂能者多勞、生機勃發。趙博士處在年富力強之際，目標明確，又奮進不息，是全真道和道教學研究領域的後起之秀，前程遠大。我與他是忘年之交而友誼深厚，我看到他不斷有新的學術成果問世，心實喜悅，謹在此表示衷心祝賀。全真道研究仍處在開創階段，無論是實物資料的收集和文獻資料的辨證，還是事件、人物的專題研究，都有待繼續深入進行下去。道家全真學與宋明儒家道學、佛家禪學是中國思想史上三個理論高峰，而今天，全真學研究在三者中最為薄弱，需大力開展。再擴大一點說，

全真道主張道、儒、佛三教一家，三教關係的研究不僅是全真道研究題中應有之義，而且關乎對中華思想文化內核的充分把握，也會深化儒學與佛學研究，而相關論著還不多見。至於全真道文化的現代轉型及其與當代生活的互動，更有待探索開拓。由於種種原因，全真學長期不是顯學，與其真實的歷史地位很不相稱。如果我們的研究工作做得卓有成效，將會使已呈現的中國思想史的面貌大為改觀。由此可見，全真道研究尚任重而道遠，我期待並相信趙博士在今後研究工作中取得更加優異的業績。特應趙博士之約，略述所懷以為新書之序。

牟鍾鑒

2010年4月於北京



# 目 錄

序 .....	1
<b>第一章 王重陽與全真道的創立 .....</b>	<b>1</b>
第一節 王重陽出家修道的內在動因 .....	1
第二節 王重陽修道成功的外在條件 .....	14
第三節 王重陽在陝西的傳道活動 .....	22
第四節 王重陽東邁山東傳道的原因 .....	31
<b>第二章 全真七子拜師王重陽及其次序 .....</b>	<b>53</b>
第一節 全真七子拜師王重陽 .....	54
第二節 全真七子拜師的次序 .....	68
<b>第三章 “三州五會”的建立及其特徵 .....</b>	<b>83</b>
第一節 “三州五會”的建立 .....	83
第二節 “三州五會”命名的喻意 .....	89
第三節 “三州五會”的基本特徵 .....	105
<b>第四章 馬鈺東歸對山東全真道的影響 .....</b>	<b>110</b>

第一節	馬鈺東歸的原因 .....	111
第二節	馬鈺東歸後的傳道活動 .....	116
第三節	馬鈺東歸對山東全真道的影響 .....	122
第五章	王處一五次被宣與全真道的發展 .....	127
第一節	金世宗對佛道的態度 .....	128
第二節	金世宗宣召王處一的原因 .....	131
第三節	金世宗兩次宣召王處一 .....	136
第四節	金章宗三次宣召王處一 .....	141
第五節	王處一五次被宣對全真道的影響 .....	147
第六章	丘處機“一言止殺”辨正 .....	150
第一節	丘處機的止殺救生行為 .....	154
第二節	丘處機早期傳記為何無止殺之說 .....	161
第三節	《玄風慶會錄》有無止殺言論 .....	165
第四節	對楊訥提出的三個問題的辯駁 .....	172
第五節	“一言止殺”是否屬實 .....	179
第七章	全真道“五祖”、“七真”的形成過程 .....	183
第一節	“五祖”的構成及其原因 .....	184
第二節	“五祖”的形成過程 .....	228
第三節	“七真”的構成及其原因 .....	234
第四節	“七真”的形成過程 .....	264
第八章	山東全真道活動中心的變遷 .....	271
第一節	以崑崙山為中心創立全真道 .....	271
第二節	靈虛觀、玉虛觀、太虛觀三觀鼎立 .....	277
第三節	嶗山與泰山東西對峙 .....	285
第九章	金末元初留守山東的全真高道 .....	296

第一節	普照真人玄通子范圓曦 .....	298
第二節	廣川真靜大師崔道演 .....	309
第三節	清虛純德輔教真人范全生 .....	313
第四節	清和大師真常子范志敦 .....	319
第五節	崇真保德大師天倪子張志純 .....	322
<b>第十章</b>	<b>山東全真道文化遺存 .....</b>	<b>339</b>
第一節	嶗山全真道及其傳承 .....	340
第二節	崑崙山全真道諸宮觀 .....	362
第三節	大基山道士谷及其附近宮觀 .....	382
第四節	鐵槎山雲光洞與增福延壽宮 .....	395
<b>第十一章</b>	<b>全真精神及其當代價值 .....</b>	<b>398</b>
第一節	先人後己,苦己利人 .....	399
第二節	普濟群生,遍拔黎庶 .....	404
第三節	重生戒殺,清靜寡欲 .....	408
第四節	三教合一,開放包容 .....	412
<b>第十二章</b>	<b>全真道的興衰與生活道教的建構 .....</b>	<b>416</b>
第一節	三教合一,文化多元 .....	419
第二節	政教分離,獨立自主 .....	429
第三節	隨機施教,廣結善緣 .....	439
第四節	學修並重,與時俱進 .....	448
<b>參考文獻</b>	<b>.....</b>	<b>453</b>
<b>後 記</b>	<b>.....</b>	<b>462</b>

## 第一章 王重陽與全真道的創立

全真道研究近年來取得突破性進展，尤其是關於早期全真道的研究更是碩果纍纍。但是，以往的研究仍然還是主要局限於對全真道中某些基本問題的概括性把握，至於對其中個案的深入探討，尚嫌不夠，這導致學術界對於早期全真道中一些關鍵性問題仍然存有爭議。下面擬對王重陽創立全真道過程中幾個目前尚未解決的問題加以探討，並提出一些個人的陋見，以企對早期全真道的研究有所裨益。

### 第一節 王重陽出家修道的內在動因

全真道祖師王重陽是陝西咸陽大魏村人，於宋徽宗政和二年（1112年）生於一個富豪之家，原名中孚，字允卿。入道後改名嚳，字知明，號重陽子。《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》云：“先生諱中孚，字允卿，家世咸陽，最為右族。當劉蔣水竹煙霞爽塏之地，營起別墅，作終焉計。其為人也，骨木雄壯，氣象渾厚。眼大於口，髯

過於腹，聲如鐘，面如玉，清風飄飄，紫氣鬱鬱，有湖海之相焉。膂力倍人，才名拔俗，蚤通經史，晚習刀弓。”<sup>①</sup>以上說明，王重陽是一位家境富有、相貌堂堂、文武全才、胸懷大志的儒家知識份子，但就是這樣一個人卻突然於金正隆年間出家修道，並很快創立了後來流傳繁衍近千年的全真道，成為全真道的真正創始人。對於王重陽由在家到出家，由修道到創教的過程，孟攀鱗在蒙古海迷失后元年（1249年）撰寫的《十方重陽萬壽宮記》中有一段描述，其云：

公諱詒，字知明，王其姓也。世居秦，家巨豪，資稟異，操行固，體貌魁偉，襟懷灑落，廓達有遠略，倜儻有大志。當其治平，就科舉，工文學；及其紛亂，喜刀劍，力武事。憫歲之艱，食出粟以貸，哀人之陷死，捐金以活，此以知其氣義也；遊戲於酒，惟意所適，放曠於俗，以狂自名，割親愛之情，有勇斷，棄貨產之厚，絕物累，此以知其高明也；飲甘河，遊醴泉，遇仙而受秘訣，豁爾開明，洞然了徹，深契至真之理，徑造太沖之機，此以知其能□混成而臻其極也。隱南時，立別墅，煉形而為竈室，精究性情之本，盡祛氣血之惑，退妄作而進真積，遺幻泡而存妙體，此以知其能全神形而合其道之奧也；是以動靜一源，顯微無間，死生一致，微妙兩同，心符諸聖，理貫群經，發而為辭章，傳而為軌則，故其玄教之所及，高風之所扇，從而師之者，奚翅流水之走下，此以知其德充而莫能形者也。<sup>②</sup>

以上這段話，雖然對於王重陽的一生作了詳盡而精確的描述，但是並沒有說明王重陽為什麼要出家修道？為什麼要創立全真

① 《道藏》第3冊，第348頁。

② 劉兆鶴、王西平編著《重陽宮道教碑石》，三秦出版社1998年版，第57頁。



道？從以上所言王重陽“廓達有遠略，倜儻有大志。當其治平，就科舉，工文學；及其紛亂，喜刀劍，力武事”來看，他早年顯然是一位熱衷於科舉的儒家知識份子，按理說應該以《大學》中所講的修身、齊家、治國、平天下為己任，在世間做一番轟轟烈烈的豐功偉業，但是王重陽並沒有這樣做，而是在中年以後，突然拋妻捨子離家修道，其間到底經歷了怎樣的人生觀的轉變？他出家入道的真正原因是什麼？我們認為，其出家的原因主要有以下三個方面：

（一）仕途受挫。金源璫《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“弱冠修進士舉業，籍京兆府學。又善武略。聖朝天眷間，收復陝西，英豪獲用，真人於是捐文場，應武舉，易名德威，字世雄。其志足可以知。”<sup>①</sup>麻九疇《鄧州重陽觀記》云：“王重陽諱喆，字知明，重陽其號也，有文武藝，當廢齊阜昌間，脫落功名，日酣於酒。”<sup>②</sup>《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》云：“廢齊阜昌間，獻賦春官，注意而黜。復試武舉，遂中甲科。逮乎四十有七歲也。”<sup>③</sup>《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》云：“弱冠業進士，係學籍，好屬文，才思敏捷。”<sup>④</sup>從以上史料可以看出，青年時期的王重陽是一位志向遠大、積極上進的人，他曾經試圖通過參加科舉考試來獲取功名，從而建功立業。按照《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》和《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》的說法，王重陽不僅參加過文舉的考試，而且還應試過武舉。而且《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》認為，他應文舉時因“獻賦春官，注意而黜”，又改為應試武舉，“遂中甲

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第723頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第463頁。

③ 《道藏》第3冊，第348頁。

④ 《道藏》第5冊，第414頁。

科”。對於王重陽參加科舉的問題歷來研究者多有歧義，但無非有以下幾種觀點：

1. 陳銘珪在《長春道教源流》卷一中認為，王重陽為宋之遺民，並未參加過廢齊或金朝的任何科舉考試。其云：“王重陽，有宋之忠義也，其害風也，蓋憤激使然。……然則璫《碑》云天眷間應武舉，易名德威，非歟？曰：非也。劉豫廢後踰年，金熙宗改元天眷。麻《記》稱阜昌時已脫落功名矣，寧於天眷而反應舉耶？此蓋李志源輩乞文於璫，以璫為金源王子，為是飾說耳。劉、麻兩公並仕於金，所為《記》又在璫後，而其文如是，亦可以見重陽忠憤之夙心矣。”<sup>①</sup>陳垣、南懷瑾、姚從吾等贊成這一觀點。

2. 郭旂認為，王重陽不僅曾經參加廢齊政權的文舉考試，而且還參加了金朝的武舉考試，並中甲科。郭旂通過對《全真教祖碑》、《金蓮正宗記》、《七真年譜》等史料的分析，最後得出的結論是：“王喆確曾應‘廢齊’科考，並於天會十三年至十五年間（時王喆年二十三至二十五歲）中武舉甲科。”<sup>②</sup>他的這一觀點，得到了詹石窗<sup>③</sup>、鄭素春、白如祥<sup>④</sup>等的贊同。比如，鄭素春就認為：“從有關的史料及碑記加以考察：王重陽於弱冠應劉豫偽齊的文科考試，並於廢齊後，金天眷二年或三年（一一三九・一一四〇）應武舉，中甲科。”<sup>⑤</sup>

① 《藏外道書》第31冊，第13頁。

② 郭旂《全真道的興起及其與金王朝的關係》，《世界宗教研究》1983年第3期。

③ 詹石窗著《南宋金元的道教》，上海古籍出版社1989年版，第2頁。

④ 牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社2005年版，第88頁。

⑤ 鄭素春著《全真教與大蒙古國帝室》，臺灣學生書局1987年版，第8～9頁。

3. 唐代劍在《王喆·丘處機評傳》一書中認為，王重陽雖然參加了廢齊的文舉應試，但並沒有機會參加武舉，因為偽齊和金皇統以前武舉並未開科。至於王重陽所獲得的酒監的官職，也不是通過武舉，而實際上是因為軍功。而且，他在最近發表的一篇文章中又重申了這一觀點，其言：“他在京兆府路舉行的府試中成績名列前茅。但在偽齊政府組織的會試中，卻因‘獻賦春官，忤意而黜’，沒有考中。故麻《記》說他‘脫落功名，日酣於酒’。”“至於‘應武舉’，王嘉則根本無機會。”他之所以得到酒監的職位，也不是因為應試武舉，而“是因為府試有名，後來天眷三年五、六月又隨金軍收復陝西得軍功後才獲得甘河鎮酒監這一低級差遣的”<sup>①</sup>。

陳銘珪等之所以提出第一種觀點，主要原因是受了商挺《題甘河遇仙宮》詩的影響，認為王重陽有“宋之忠義”，不可能參加廢齊或金朝的科舉考試。這一點現在基本上可以否定，下面還要具體來談這個問題，在此不再贅述。以上第二、三種觀點都認同王重陽考過文舉，他們的分歧在於王重陽是否考過武舉。對此，雙方各執一詞，也各自舉出了一些證據來支持自己的觀點。郭旂在《全真道的興起及其與金王朝的關係》一文中，主要是反駁陳教友關於王重陽因為宋之忠義而不可能參加廢齊或金朝科舉的觀點，通過一系列論述，他只是說明了王重陽非宋之忠義，有可能參加廢齊或金朝的科舉。但並沒有舉出有力證據來證明王重陽確實參加了金朝武舉的考試。鄭素春根據《全真教祖碑》提到王重陽應試武舉在金朝“收復陝西”之後，並認為，“重陽應武舉當在此金廷急需兵力之際，

<sup>①</sup> 唐代劍《早期全真教研究四題》，劉鳳鳴主編《丘處機與全真道——丘處機與全真道國際學術研討會論文集》，中國文史出版社 2008 年版，第 150～151 頁。

其年約二十八、九”<sup>①</sup>。由此推斷出王重陽應試武舉的時間為金天眷二年(1139年)或三年(1140年)。但她並沒有對王重陽是否真的應試過武舉,或者說金天眷年間武舉是否開科,加以考證。而唐代劍恰恰是抓住了這一點,他根據《要錄》、《金史》等史料,考證出金朝的武舉開始於皇統年間,天眷間武舉還沒有開科,由此斷定王重陽根本就沒有機會參加武舉考試。那麼,《全真教祖碑》、《金蓮正宗記》等與《要錄》、《金史》等哪一個更可靠呢?恐怕後者要比前者更可靠,因為作為全真史料,《全真教祖碑》、《金蓮正宗記》不僅比不上《金史》等正史嚴謹,而且還有美化王重陽的嫌疑。因此,當兩者之間發生矛盾時,我們寧願相信後者,從而認同唐代劍的說法,堅持王重陽未參加過武舉科考的觀點。

其實,王重陽是否參加過武舉考試,對於我們這裏所要探討的問題來說並不重要,重要的是以上兩種觀點都肯定王重陽當年確實很想獲取功名,而且從他曾經“易名德威,字世雄”也可以看出他當年的雄心壯志。但由於當時南北割據,戰亂頻仍,他的這一理想最終沒有實現。先不說他應試文舉“獻賦春官,迂意而黜”,脫落功名,即使是後來他應試過武舉,而且確實如《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》所言中了甲科,但這並不能代表他接下來的仕途就一帆風順。由於當時金統治者剛剛控制了陝西,對於漢人知識份子並不信任,所以王重陽不管是因為中武舉也好,還是因為軍功也好,最終只得了個甘河鎮酒監的小官,負責監督甘泉鎮酒稅的收取。這對王重陽的打擊實在是太大了,在此強烈的刺激之下,使王重陽

---

① 鄭素春著《全真教與大蒙古國帝室》,臺灣學生書局1987年版,第9頁。

的人生觀發生了根本性的轉變，他開始厭倦世事，有了出家的想法。

(二)家財喪失。金源璫《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：

會廢齊攝事，秦民未附，歲又饑饉，時有群寇劫真人家財一空，其大父訴之統府，大索於鄰里三百餘戶，其所亡者金幣，頗復得焉。又獲賊之渠魁，真人勉之曰：“乃鄉黨饑荒，譬如乞諸其鄰者，亦非真盜也，安忍陷於死地？”縱捨使去。里人以此敬仰真人愈甚。咸陽、醴泉二邑，賴真人得安。是後，於終南劉蔣村剝別業居之，置家事不問。半醉高吟曰：“昔日龐居士，如今王害風。”於是鄉里見真人，曰“害風來也”，真人即應之，蓋因自命而人云。<sup>①</sup>

《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》云：“會中原多事，秦隴紛擾，師每有出塵之志，乃遷終南縣劉蔣村，剝別業棲隱，置家事俱不問，放曠自適。”<sup>②</sup>《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《王嘉》的記載與《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》大同小異，但《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》未記載此事。按照《全真教祖碑》的記載，王重陽家曾經在廢齊阜昌年間(1130～1137)家財被搶劫一空，當時王重陽的年齡在十八歲至二十五歲之間。此事發生之後，王重陽由咸陽大魏村舉家遷往終南劉蔣村居住。而這次搬家之後，王重陽發生了一些變化，即《全真教祖碑》所說的“置家事俱不問”，且自稱王害風。家財被劫與搬家之間有没有一定的關聯呢？《金蓮正宗仙源像

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第723頁。

② 《道藏》第3冊，第371頁。



傳·重陽子》認為，王重陽搬家的原因是因為“中原多事，秦隴紛擾”，這是否指的就是王重陽家財被劫之事呢？因為史料的缺乏，對於以上兩個問題，我們暫時還不敢妄下結論。但是，以上兩處記載卻都認為，家財被劫這件事對王重陽產生了重要的影響，而且很有可能就是他後來出家修道的重要原因之一。試想像王重陽這樣一個生於富豪之家的富家子弟，突然一下喪失了萬貫家財，這使他很容易體悟到財色名利為身外之物的道理，而明白這一點則是他出家修道的前提。

（三）生死感悟。隨著仕途的受挫，王重陽在世間建功立業的雄心壯志漸漸消磨殆盡，對人世間的功名利祿已經失去了興趣，他開始反思人生。《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》云：“逮乎四十有七歲也，喟然歎曰：‘孔子四十而不惑，孟子四十而不動心，吾今已過之矣，尚且吞腥啄腐，紆紫懷金，不亦太愚之甚乎？’遂辭官解印，黜妻屏子，拂衣塵外，類楚狂之放蕩焉。”<sup>①</sup>從這段記載來看，王重陽之所以出家與他對人生的感悟有關。除了以上王重陽所引的兩句話，孔子還曾經說過：“後生可畏，焉知來者之不如今也？四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已！”<sup>②</sup>在孔子看來，四十歲是人生的一個轉捩點，人到了四十歲的時候，若對人生還看不透，若事業還沒有一點兒成就，看來這個人一生也就不過如此了。王重陽正是有感於孔孟的這樣一個思想，才對自己當時的狀況進行了反思，反思的結果是對世間功名利祿的徹底否定。他認識到，財色名利都是身外之物，生不帶來，死不帶走，人們在世間所追逐的一切，到

① 《道藏》第3冊，第348頁。

② 《論語·子罕》。

頭來不過是一場空而已。這引發了王重陽對人生價值與意義的思考，並最終直接觸及了人的“終極關懷”。他在《悟真歌》中云：“余當九歲方省事，祖父享年八十二。二十三上榮華日，伯父享年七十七。三十三上覺婪耽，慈父享年七十三。古今百歲七旬少，觀此遞減怎當甘。”<sup>①</sup>終極關懷是一切宗教都必須解決的最終問題，而終極關懷實際上說的就是人如何由有限到達無限的問題。人生處處透顯者限制，人是一個有限的存在體，但人並不滿足於這種有限性的約束，而是同時極力地追求著無限，由有限到無限是一種超越，終極關懷所講的就是人如何超越自己限制的問題。而對人而言最終的也是最大的限制就是生死，所以終極關懷也就是對生死的關懷，也就是對如何超越於生死的探索，這是每一種宗教都無法迴避的問題。王重陽通過對其祖父、伯父、父親年齡遞減這一現象的體認，體悟到了人生的無常，從而看破紅塵，同世俗中的一切來了個徹底的決裂。<sup>②</sup>他在《悟真歌》中這樣描述他悟後的表現：“三十六上寐中寐，便要分他兄活計。豪氣衝天恣意情，朝朝日日長波醉。壓幼欺人度歲時，誣兄罵嫂慢天地。不修家業不修身，只恁望他空富貴。浮雲之財隨手過，妻男怨恨天來大。產業賣得三分錢，二分喫著一酒課。他每衣飲全不知，余還酒錢說災禍。四十八上尚爭強，爭奈渾身做察詳。”<sup>③</sup>

除了以上三點外，對於王重陽創立全真道的原因還有另一種解釋，其代表人物就是陳銘珪、陳垣等。他們認為，王重陽之所以

①③ 《重陽全真集》卷九，《道藏》第25冊，第739頁。

② 對於生死感悟對王重陽出家的影響，詹石窗在《南宋金元的道教》一書中也作過探討，詳情參見詹石窗著《南宋金元的道教》，上海古籍出版社1989年版，第3頁。

創立全真道，是因為他作為宋之遺民，不願做金的臣民，因此創立全真道以反對異族的統治。陳銘珪在《長春道教源流》卷一中云：“王重陽，有宋之忠義也，其害風也，蓋憤激使然。”<sup>①</sup>又云：“重陽不惟忠憤，且實曾糾眾與金兵抗矣。”<sup>②</sup>陳垣《南宋初河北新道教考》卷一則云：“立教之初，本為不仕新朝，抱東海西山之意。”<sup>③</sup>陳銘珪、陳垣等之所以持這樣的觀點，原因主要有二：

其一，受到元商挺《題甘河遇仙宮》詩的影響。詩云：

子房志亡秦，曾進橋下履。佐漢開鴻基，屹然天一柱。要伴赤松遊，功成拂衣去。異人與異書，造物不輕付。重陽起全真，高視仍闊步。矯矯英雄姿，乘時或割據。妄跡復知非，收心活死墓。人傳入道初，二仙此相遇。於今終南下，殿閣凌煙霧。我經大患餘，一洗塵世慮。巾車儻西歸，擬借茅菴住。明月清風前，曳杖甘河路。<sup>④</sup>

陳銘珪正是根據此詩中的“重陽起全真，矯矯英雄姿，乘時或割據”一句，才得出王重陽“實曾糾眾抗金”的結論。

其二，受主觀寄託的影響。陳銘珪生於清道光四年（1824年），卒於清光緒七年（1881年），而當時正是清政府日趨衰敗，外國列強不斷侵略中國的時候，而王重陽本為宋民，後陝西被金所佔領，從而使王重陽飽受異族的壓迫和統治，兩人的經歷極為相似。作為一位具有強烈民族主義情懷的知識份子，陳銘珪對外國列強可謂深惡痛絕，並希望國人起來抵制與反對列強的侵略，他把這種希望

① 《藏外道書》第31冊，第13頁。

② 《藏外道書》第31冊，第14頁。

③ 陳垣撰《南宋初河北新道教考》，中華書局1962年版，第4頁。

④ 陳教友著《長春道教源流》卷一，《藏外道書》第31冊，第13～14頁。

與情感投射到了王重陽身上，從而把王重陽想像為一個抗金的民族英雄，並進而認為王重陽創立全真道亦是為了反金復宋。陳垣（1880～1971）生活於二十世紀，而其《南宋初河北新道教考》完成於二十世紀四十年代初，當時恰好是日本帝國主義侵略中國的時候，這與王重陽、陳銘珪的經歷非常相似。在這樣的時代背景下，他突出強調王重陽創立全真道的目的是“抱東海西山之意”，就不難理解了。而且，在《南宋初河北新道教考》之《序言》中，這樣的情懷溢於言表：

全真、大道、太一三教在金元時事。繫之南宋初，何也？曰三教祖皆生於北宋，而創教於宋南渡後，義不仕金，繫之以宋，從其志也。靖康之亂，河北黷舍為墟，士流星散，殘留者或竟為新朝利用，三教祖乃別樹新義，聚徒訓眾，非力不食，其始與明季孫夏峰、李二曲、顏習齋之倫講學相類，不屬以前道教也。迨儒門收拾不住，遂為道家拔去，然固汴宋遺民也，而錄宋遺民者多忽之，豈入元以後有遺民，入金以後非遺民耶，可謂大忘也矣。六十年前，東莞宗人友珊先生撰《長春道教源流》，始稍稍闡明之，今更發篋攤碑，究其本末。三教祖皆北方學者，而能以寬柔為教，與金元二代相終始，殆所謂化胡工畢，於以西昇者耶，不然，何其適也。嗚呼！自永嘉以來，河北淪於左衽者屢矣，然卒能用夏變夷，遠而必復，中國疆土乃愈拓而愈廣，人民愈生而愈眾，何哉？此固先民千百年之心力艱苦培植而成，非倖致也。三教祖之所為，亦先民心力表見之一端耳，故樂得而述之。<sup>①</sup>

① 陳垣撰《南宋初河北新道教考》之《序言》，中華書局1962年版。

而與此兩位略有不同的是，姚從吾先生雖然也認同王重陽為宋之遺民，但他卻不認為其有反金的想法，而是認為王重陽創立全真教，提倡“三教合一”，實際上是為了在異族統治下來保全中原文化。<sup>①</sup>

事實又是如何呢？我們知道，商挺的《題甘河遇仙宮》詩作於元代，晚於金源璫的《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》，也晚於麻九疇的《鄧州重陽觀記》，當然還有很多金代或元初的全真史料，而在這些史料中都沒有提及的事情，商挺卻言之鑿鑿，這不能不使我們懷疑其可靠性。通過王重陽創教前後的表現來看，絲毫也看不出他有反金或抗金的舉動，先不說後來王處一、丘處機、劉處玄、劉通微等多次被金世宗、金章宗召見，極力爭取金廷的支持，就是從王重陽自己的詩詞中也可以找到很多相反的例證<sup>②</sup>。他在《重陽全真集》卷一《呂公欲退吏求問》詩中云：“掌條行法每兢兢，恰似臨淵履薄冰。”<sup>③</sup>又《氣》詩中云：“道情勿能轉，王法寧肯畏。鬪勝各銜僂僂，爭強轉為亂費。不如不作好休休，無害無災通貴貴。”<sup>④</sup>又《重陽全真集》卷十《喫酒賭錢》詩中云：“道門好人時時重，王法須遵可可奢。平等能行方便事，也教隨我伴煙霞。”<sup>⑤</sup>又《贈姪》詩云：

---

① 姚從吾編著《金元全真教的民族思想和救世思想》，《東北史論叢》下冊，臺灣正中書局1959年版，第175～183頁。

② 蜂屋邦夫先生也不贊同陳銘珪等這種觀點，他所賴以反駁的依據就是王重陽的詩詞，其言：“重陽的詩詞是他入道以後的作品，所以不一定能反映出他入道以前的心情。但是，重陽如果有宋代‘遺民’意識的話，很難想像，這些意識會絲毫沒有（在詩詞中）顯露痕跡。”（見（日）蜂屋邦夫著，欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社2007年版，第14～15頁。）

③ 《道藏》第25冊，第691頁。

④ 《道藏》第25冊，第697頁。

⑤ 《道藏》第25冊，第742頁。



“一首新詩贈七哥，予言切記莫蹉跎。遵隆國法行思義，謹守軍門護甲戈。”<sup>①</sup>又《欲東行，被友偷了引相留》中云：“脚引伊將誠見察，扶風真行成搜刷。足知王喆得因緣，會要修持遵國法。”<sup>②</sup>《重陽全真集》卷十二《臨江仙》詞中云：“掌法遵條常謹守，饒人蘊德尤先。”<sup>③</sup>在以上這些詩詞中，王重陽都在告誡弟子和信眾要遵守國法，他當時所說的國法當然指的是金統治者制定的法律，而且他還把“遵國法”視為修道成仙的前提，這怎麼可以說他有反金或抗金的意向呢？沒有這樣的意向，又如何可以說他創立全真道的目的是為了反金或抗金呢？至於姚從吾先生所說，或許從客觀事實上來說是正確的，即王重陽創立全真道，提倡“三教合一”，起到了在異族統治下保存中原文化的作用。但是，其初衷未必如此。因為王重陽不是一個政治家，也不是一個具有強烈文化傳承意識的知識份子，而是一個宗教家，他所關心的，從個人的角度講，就是如何通過內丹的修煉實現“全真而仙”；從整個全真道的角度講，就是如何能把全真道發揚光大；從社會的角度講，就是如何拯救處於水深火熱中的百姓。而保存中原文化這樣的想法，具有強烈的民族主義意識，而王重陽首先是一個宗教家，而不是一個民族主義者，從他以及全真七子的詩詞和行為中，絲毫看不出民族主義的情緒。與此一樣，後來丘處機西行面見成吉思汗，勸其寡欲止殺，也並不是從民族主義的角度出發的，而主要是為了拯救中原百姓的生命。假若我們像姚從吾先生那樣來理解王重陽創立全真道的目的，實際上無形中就降低了王重陽的歷史地位，把他視為了一個民族主義者，而不是一個具有悲天憫人普世情懷的宗教家。

① 《道藏》第25冊，第743頁。

② 《道藏》第25冊，第746頁。

③ 《道藏》第25冊，第757頁。

## 第二節 王重陽修道成功的外在條件

通過仕途的挫折、家財的喪失和對生死的感悟，王重陽的人生觀發生了根本性轉變，有了出家修道的想法。但要真正創立全真道，只有出家修道的想法還不行，還需要有極高的道行。尤其是作為全真道的創教祖師，這一點是非常重要的。也就是說，王重陽必須首先自己得道，然後才能創教。中國的宗教不只是一種抽象的理論，更重要的是一種實踐的理性，他需要信徒在身體力行和修煉實踐中真切地去體悟生命的存在，而這一切卻離不開修道的實踐。修道不能只靠個人的主觀願望，而是需要具備許多外在的條件，其中最主要的外在條件就是通常所說的“法”、“財”、“侶”、“地”。王重陽之所以能夠修道成功，也恰恰是因為他在極短的時間內機緣巧合地具備了這四個方面的條件。

### （一）法

蕭天石《談法財侶地》云：“法者，一存丹經，一存口訣。存丹經者，可因書而得；存口訣者，則非師莫傳。蓋經書多假象以立言，因喻而說法，總不肯直截指點。且每逢緊要關竅，即爾隱略不言，有如僧繇畫龍，留睛不點。故欲得點睛飛去，便須師指，方可得其神化妙用矣。”<sup>①</sup>“法”指丹道法訣，正如蕭天石先生所言，丹道法訣得來的途徑無非有“書”與“師”兩種，而其中師尤為重要。因為內丹火候非師口口相授無法真正把握，所以在煉內丹的過程中拜師相

① 蕭天石著《道家養生學概要》，中州古籍出版社1988年版，第333頁。

當重要，這是得正法的唯一途徑。王重陽在決心修道之後，曾經有三次遇仙的經歷，也正是這三次遇仙使王重陽獲得正法。金源璫《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“正隆己卯季夏既望，於甘河鎮醉中啗肉，有兩衣氈者繼至屠肆中，其二人形質一同。真人驚異，從至僻處，虔禱作禮。其二仙徐而言曰：‘此子可教矣。’遂授以口訣。”<sup>①</sup>這是王重陽第一次遇仙得訣，被全真史家稱之為“甘河遇仙”。後來王重陽自己曾經有詩描述他的這一段遇仙經歷，詩云：“四十八上始遭逢，口訣傳來便有功。一粒金丹色愈好，玉京山上顯殷紅。”<sup>②</sup>《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》又云：“明年，再遇於醴泉，邀飲肆中酒家，問之鄉貫年姓，答曰：‘濮人，年二十有二，姓則不知也。’其異歟？留歌頌五，命真人讀餘火之。”<sup>③</sup>這是王重陽第二次遇仙，全真史家稱之為“醴泉遇仙”，這次王重陽遇到的仙人與“甘河遇仙”相同，並再次授其丹訣。《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》再云：“後復遇至人飲以神羹，因止酒，唯飲水焉。”<sup>④</sup>對於這次遇仙的經歷王重陽自己也曾提到，其在《虞美人》詞前小序中云：“余嘗從甘河攜酒一瓢，欲歸庵，道逢一先生，明云：‘害風，肯與我酒喫否？’余與之，先生一飲而盡，卻令余以瓢取河水。余取得水，授與先生，先生復授余，令余飲。余飲之，乃仙酌也。”詞云：“害風飲水知多少。因此通玄妙。白麻衲襖布青巾。好模好樣，真個好精神。不須鏡子前來照。事事心頭了。夢中識破夢中身。便是逍遙、達彼岸頭人。”<sup>⑤</sup>在早期全真史料中，《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》與《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》沒有提到王重陽

①③④ 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第723頁。

② 《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》，《道藏》第3冊，第348頁。

⑤ 《重陽全真集》卷五，《道藏》第25冊，第722～723頁。

在甘河與醴泉所遇仙人爲誰，而《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》與《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》則認爲王重陽在甘河所遇仙人爲呂洞賓。前者云：“所遇者，蓋呂純陽也。”<sup>①</sup>後者云：“所遇者，蓋唐純陽子呂仙翁之化身也。”<sup>②</sup>而《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》、《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》、《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》都認爲王重陽第三次遇到的仙人是劉海蟾。就王重陽現存各種文獻而言，除《重陽教化集》卷下他在詞前小序中提到甘河所遇者爲呂洞賓外，其他地方皆未明言。《重陽分梨十化集》卷下詞前小序云：“丹陽問余不住飲冷水何故？答曰：‘我自甘河得遇純陽真人，因飲水焉。’”<sup>③</sup>但按照陳教友的考證，此不足爲憑證，因爲這首詞與上引《重陽全真集》卷五的《虞美人》爲同一首詞，而小序卻不同，前面王重陽未言所遇者爲誰，而在此卻言所遇者爲呂純陽，顯然兩處有矛盾。綜合各種史料，最後陳教友認爲：“其言與重陽《虞美人》詞異，與《金蓮正宗記》云海蟾飲以仙醪又相矛盾，此爲僞託，不待言矣。”<sup>④</sup>正如陳教友所說，《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》等認爲，王重陽在終南所遇仙人爲呂洞賓，很可能是後來追述，並非王重陽本願。<sup>⑤</sup>因爲《重陽全真集》卷九中有王重陽一首《了了歌》，其中云：“漢正陽兮爲的祖，唐純陽兮做師父。燕國海蟾兮是叔主，終南重陽兮弟子聚。”<sup>⑥</sup>又《重陽全真集》卷三有《酹江

① 《道藏》第3冊，第372頁。

② 《道藏》第5冊，第415頁。

③ 《道藏》第25冊，第797頁。

④ 陳教友著《長春道教源流》卷一，《藏外道書》第31冊，第6頁。

⑤ 陳教友著《長春道教源流》卷一，《藏外道書》第31冊，第5~6頁。

⑥ 《重陽全真集》卷九，《道藏》第25冊，第736頁。

月》詞云：“正陽的祖，又純陽師父，修持深奧。更有真尊唯是叔，海蟾同居三島。弟子重陽，侍尊玄妙，手內擎芝草。歸依至理，就中偏許通耗。”<sup>①</sup>在以上兩首詩詞中，王重陽自稱，鍾離權為其師祖，呂洞賓為其師父，後來的全真道徒因此而附會，認為甘河、醴泉所遇仙人為呂洞賓。<sup>②</sup>所遇仙人傳授王重陽的“五篇秘語”，只有《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》有記載，其云：

其一篇曰：“騫臨秦地，泛遊長安。或貨丹於市邑，或隱跡於山林。因循數載，觀見滿目蒼生，儘是兇頑下鬼。今逢吾弟子，何不頓拋俗海，猛悟浮囂。好餐霞於碧嶠之前，堪煉氣於松峰之下。斡旋造化，反覆陰陽。燦列宿於九鼎之中，聚萬化於一壺之內。千朝功滿，名掛仙都。三載殷勤，永鎮萬劫。恐爾來遲，身沉泉下。”其二曰：“莫將樽酒戀浮囂，每向鄆中作繫腰。龍虎動時拋雪浪，水聲澄處碧塵消。自從有悟途中色，述意蹉跎不計聊。一朝九轉神丹就，同伴蓬萊去一遭。”其三曰：“蛟龍煉在火烽亭，猛虎擒來囚水精。強意莫言胡論道，亂說縱橫與事情。”其四曰：“鉛是汞藥，汞是鉛精。識鉛識汞，性住命停。”其五曰：“九轉成，入南京。得知友，赴蓬瀛。”<sup>③</sup>

至於這“五篇秘語”是否就是王重陽遇仙所得秘語，已經不可

① 《道藏》第25冊，第710頁。

② 這種附會其實並非從《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》開始，其實早在馬鈺等全真七子的詩詞中就多次提到王重陽遇到呂純陽並得以口訣之事，蜂屋邦夫先生已經注意到這一點。（參見（日）蜂屋邦夫著、欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社2007年版，第38頁。）

③ 《道藏》第3冊，第348頁。

考知。不過，蜂屋邦夫先生認為這就是王重陽所遇仙人所賜給王重陽的秘語。<sup>①</sup>

## (二)財

傅金鉉彙輯《道書一貫真機易簡錄》卷二引緣督子言曰：“財之爲說，其義有二：大抵聖財皆因法財中來，乃成道梯筏。道之未成，必資於財，道成之後，財乃無用。”<sup>②</sup>顯然，雖然財對於修道來說只具有工具的意義，並非修道之最終目的，但亦是不可或缺的。前面講到，王重陽“家世咸陽，最爲右族”，而且“家業豐厚”、“家富魁兩邑”，這說明王重陽出家之前是比較富有的。但有兩件事可以說明，王重陽出家時並沒有多少財富：首先，前面提到，在僞齊阜昌年間，王重陽家的財產被鄉人搶劫一空，雖然後來大部分都追了回來，但這次事件肯定會使王家的財富大大削減。其次，王重陽在《悟真歌》中云：“三十六上寐中寐，便要分他兄活計。豪氣衝天恣意情，朝朝日日長波醉。壓幼欺人度歲時，誣兄罵嫂慢天地。不修家業不修身，只恁望他空富貴。浮雲之財隨手過，妻男怨恨天來大。產業賣得三分錢，二分喫著一酒課。他每衣飲全不知，余還酒錢說災禍。”<sup>③</sup>按照以上所說，王重陽在三十六歲時曾經跟他的哥哥分了家，並因此引來哥嫂的不滿，分家所得的財產也被王重陽揮霍一空，所以他說：“產業賣得三分錢，二分喫著一酒課。他每衣飲全不知，余還酒錢說災禍。”那麼，王重陽修道所費資財主要來自哪裏

① （日）蜂屋邦夫著、欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社2007年版，第43頁。

② 《藏外道書》第11冊，第428頁。

③ 《重陽全真集》卷九，《道藏》第25冊，第739頁。

呢？《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》認為，王重陽甘河遇仙後，生活來源主要靠乞食，其云：“由是之後，落魄不羈，乞食於市，短簑破瓢，眠冰卧雪。”<sup>①</sup>《重陽全真集》卷十三題名為《詠別道友》的《南鄉子》詞云：“王喆已東遷。經過甘河上眾賢。性內飢寒由未免，盤纏。乞覓諸公自肯錢。得得遞相傳。慧我同為出九蓮。多少各人心意會，伶仃。此去如來本氣傳。”<sup>②</sup>這說明他東去山東傳道的盤纏也是乞覓來的。王重陽之所以通過乞覓就可以滿足其修道的需要，這與全真道提倡苦行的教義有關。與傳統道教不同，早期全真道徒都奉行苦行，所以把生活需求降到了最低限度，除一日三餐外，實際上並不需要太多的花費。因此，通過乞覓所得就可以滿足基本生活需求，而且乞覓也成為早期全真道非常重要的一種修行方式。

### （三）侶

傅金銓彙輯《道書一貫真機易簡錄》卷二引上陽子言曰：“求財求侶煉金丹，財不難兮侶卻難。得侶得財多外護，做仙何必到深山。”<sup>③</sup>在煉丹家看來，煉丹必須要有侶相伴，而且尋找侶比財更難。侶的作用主要是外護。王重陽《重陽真人立教十五論》中對於尋道伴之困難也有說明，其《論合道伴》云：

道人合併，本欲疾病相扶，你死我埋，我死你埋。然先擇人，而後合併，不可先合併，而後擇人。不可相戀，相戀則繫其心；不可不戀，不戀則情相離。戀欲不戀，得其中道可矣。有

① 《道藏》第3冊，第348頁。

② 《道藏》第25冊，第762頁。

③ 《藏外道書》第11冊，第432頁。

三合三不合：明心、有慧、有志，此三合也；不明著外境、無智慧性愚濁、無志氣乾打闕，此三不合也。立身之本在叢林，全憑心志，不可順人情，不可取相貌，唯擇高明者，是上法也。<sup>①</sup>

王重陽在終南山修道的伴侶主要有兩個，即和德瑾和李靈陽。《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》云：“癸未秋，棄活死人墓，與和玉蟾、李靈陽結庵於劉蔣。”<sup>②</sup>《終南山重陽祖師仙跡記》云：“師後於南時村掘地為隧，封高數尺，榜曰‘活死人墓’。又於四隅各植海棠一株，曰：‘吾將來使四海教風為一家耳。’居三年，復自實之，遂遷於劉蔣，與和、李二真人為友，各結茅居之。”<sup>③</sup>按照《終南山祖庭仙真內傳》、《金蓮正宗記》的記載，和玉蟾，名德瑾，道號玉蟾子，秦州甘泉縣人。曾做過刀筆吏，後得異人指點，遂出家修道。後來，聽聞王重陽在終南山修煉，並且得仙人口訣，於是來終南山與重陽同住。李靈陽，京兆終南縣人。也是因為受到異人指點而出家修道，金大定三年（1163年）來終南山與王重陽、和德瑾同修，在內丹修煉上多得王重陽的指點。王重陽曾有詩送兩位道伴，詩中云：“傳與和公與李公，首先一志三人同。”<sup>④</sup>

#### （四）地

地即是指修煉的場所，道教煉丹家對此十分重視，傅金鉉彙輯《道書一貫真機易簡錄》卷二輯錄了彭真人、陰真君、真一子、陳搏、呂洞賓等諸多關於擇地的論說，其中引陳搏語云：“莫近邱墳污穢

① 《道藏》第32冊，第153頁。

② 《道藏》第3冊，第372頁。

③ 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第726頁。

④ 《金蓮正宗記》卷二《靈陽李真人》，《道藏》第3冊，第352頁。



田，亦嫌戰地產人眠。鍾來靈氣方爲福，便是求仙小洞天。”又云：“山林靜處最宜良，或在城中或在鄉。土得厚時丹得厚，妄爲立見受災殃。”又云：“室宜向木面朝陽，兑有明窗對夕光。照顧有名人莫曉，暮陰不得閉金牆。”引《天仙正理》云：“福地者，不逢兵戈之亂，不爲豪強之侵，不近往來之衝，不至盜賊之擾，略近城市，易爲饑食之需，必遠樹林，絕其鳥風之聒。屋不踰丈，牆必重垣，明暗適宜，牀坐厚褥，加以精潔芽茶淡飯。調養口腹，安靜氣體，亦易易事耳。”<sup>①</sup>王重陽自己對此並沒有專門的論述，只在《重陽真人立教十五論》中的“住庵”和“蓋造”兩部分，間接涉及了這一問題。<sup>②</sup>按照金源璠《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》記載，王重陽在立志修道之後，“於終南劉蔣村剝別業居之，置家事不問，半醉高吟曰：‘昔日龐居士，如今王害風。’”<sup>③</sup>醴泉遇仙後，他又“於南時村作穴室居之，名曰‘活死人墓’，後遷居劉蔣村北寓水中坻，凡肆口而發皆塵外句”<sup>④</sup>。王重陽之所以多次遷移居所，目的無非是尋找一個合適的修煉場所，而且就王重陽的經歷來看，在修煉的不同階段，選擇修道場所也有所不同。

王重陽甘泉遇仙得訣的時間是金正隆四年（1159年），而其焚毀劉蔣茅庵東邁是大定七年（1167年），在短短八年時間裏，王重陽就完成了其修煉過程，並最終得道，爲其後來創立全真道準備了條件，而這與他很快就具備了法、財、侶、地四項修道的外在條件分不開。

① 《藏外道書》第11冊，第434頁。

② 《道藏》第32冊，第153頁。

③④ 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第723頁。

### 第三節 王重陽在陝西的傳道活動

因為滿足了法、財、侶、地四項外在條件，王重陽在陝西終南山的修道活動進行的比較順利，但他在陝西的傳道活動卻並不理想，這也是他之所以東邁山東傳道的原因。其具體表現有以下兩個方面：

#### （一）王重陽在陝西沒有收到足以傳承衣鉢的得意弟子

對於王重陽在陝西所收弟子，學界目前頗有歧義，主要有以下五種觀點：第一是認為王重陽在陝西收取了和德瑾、李靈陽、史處厚、趙抱淵四位弟子。張廣保持這種觀點，其言：“王嘉於陝西悟道之後，在當地並沒有造成太大影響。根據各種史料記載，王嘉在關內的弟子較為著名者有四人：一是玉蟾和真人，二是靈陽李真人，三是史處厚，四是趙抱淵。”<sup>①</sup>第二是認為王重陽在陝西收取了三位弟子，他們分別是史處厚、嚴處常、趙抱淵。白如祥在《全真七子與齊魯文化》一書中就持這種觀點。<sup>②</sup>第三是認為王重陽在陝西只收取了史處厚與嚴處常兩位弟子。卿希泰主編《中國道教史》（修訂版）第三卷云：“一直到大定七年（1167年），他只召來史處厚、嚴處常等不多幾個徒弟，在附近沒產生多大影響。”<sup>③</sup>郭武、蜂

① 張廣保著《金元全真道內丹心性學》，生活·讀書·新知三聯書店1995年版，第6頁。

② 參見牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社2005年版，第100～101頁。

③ 卿希泰主編《中國道教史》（修訂版）第三卷，四川人民出版社1996年版，第33頁。

屋邦夫<sup>①</sup>、鄭素春<sup>②</sup>也持這種觀點。郭武雖然借用《金蓮正宗記》的話認為：“王重陽在關中時，除了有和德瑾、李靈陽二人相與修道外，尚有‘史處厚、劉通微、嚴處常相繼受學為弟子’。”<sup>③</sup>但接著又指出，“劉通微實際上是王重陽東行途中所收到的弟子”<sup>④</sup>。第四是認為王重陽在陝西收取了史處厚、嚴處常、劉通微和趙抱淵四位弟子。唐代劍言：“王嘉在終南，跑遍了附近三縣，或行乞於市，或眠冰臥雪，或裝瘋賣傻，或題詩於壁，苦心經營，怪異用盡，僅招收到四個弟子。”<sup>⑤</sup>唐代劍所言的這四位弟子，即是史處厚、嚴處常、劉通微和趙抱淵。<sup>⑥</sup>第五是認為王重陽在陝西收取了史處厚、嚴處常、劉通微三位弟子。郭旂認為：王重陽“經八、九年，只收進了史處厚、劉通微、嚴處常等三個弟子”<sup>⑦</sup>。卿希泰先生也持這種觀點，其言：“直到大定五年（1165），僅收錄了三個弟子：史處厚、劉通微、嚴守常。”<sup>⑧</sup>

①（日）蜂屋邦夫著、欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社2007年版，第56～57頁。

② 鄭素春著《全真教與大蒙古國帝室》，臺灣學生書局1987年版，第11頁。

③ 郭武著《全真道祖王重陽傳》，香港中華書局2001年版，第56頁。

④ 郭武著《全真道祖王重陽傳》，香港中華書局2001年版，第59頁。

⑤ 唐代劍著《王嘉·丘處機評傳》，南京大學出版社2000年版，第37頁。

⑥ 唐代劍著《王嘉·丘處機評傳》，南京大學出版社2000年版，第36～37頁。

⑦ 郭旂《全真道的興起及其與金王朝的關係》，《世界宗教研究》1983年第3期。

⑧ 卿希泰《全真道在金代的產生及其思想特點》，盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第234頁。

然而，若細細分析這五種觀點，相比較之下，第三種觀點較為合理。因為和德瑾與李靈陽只是王重陽的道伴，雖然李靈陽在內丹上得到過王重陽指點，但並非他的弟子。證據有如下幾個方面：

1. 馬鈺等稱和德瑾、李靈陽為師叔。在《丹陽神光燦》中，馬鈺有一首題名為《詠和師叔辭世》的《滿庭芳》詞，詞云：“和公師叔，猛悟良緣。棄官納印休權。遠俗終南山下，庵蓋茅椽。身披麻衣紙襖，樂清閑、笑傲林泉。懷美玉，便韜光隱跡，二十餘年。因甚山侗侍奉，遇風仙曾說，活底神仙。端的非常辭世，滿室祥煙。經年忽然空裏，便貽子、畫釣詩篇。專誠我，莫教失見，休要誇玄。”<sup>①</sup>《丹陽神光燦》還有一首詩提到和玉蟾仙逝後顯異之事，詞前小序和詞中都稱和德瑾為師叔。<sup>②</sup>除此之外，《洞玄金玉集》卷七《十報恩》詞中亦云：“活樂丹成蓬島去，和公師叔遠來迎。”<sup>③</sup>
2. 李道謙編《終南山祖庭仙真內傳》卷上《玉蟾真人》與《靈陽真人》皆提到兩人在遇見王重陽前已有師承。《玉蟾真人》云：

師姓和氏，名德瑾，秦州甘泉縣人。天姿整秀，志學之歲，攻事翰墨。及冠，隱身為刀筆吏，然處事中正，以道存心，未嘗取非義財。遇高人勝士，靡不參請。天德間，以部掾出身，方將遊仕宦途，忽一道者過門，師延至家，酌酒談玄，大適其意，少焉而去。他日，道者復至，臂擎一龜，謂師曰：“此物雖許大眼，了不識人。”師乃悟為異人，因問其鄉里姓字，不告而往。後月餘，道者復來，身染厲疾，止於其家，膿血汗穢，殆不可近。師為召醫，百療不效，經歲乃殂，師備禮葬之。又數月，一老嫗

① 《道藏》第25冊，第623頁。

② 《道藏》第25冊，第627頁。

③ 《道藏》第25冊，第595頁。

詣門，泣且告曰：“老身有兒，性嗜雲水，不事家業，近知遊居貴宅，特來相尋。”師告以病殂，媼慟哭不已。曰：“老身與兒止是二口，兒今既死，何所託身？”師請以母禮事之。一日，媼曰：“吾欲啟壙一觀兒面，雖死無憾。”懇告再四，師為發塚，但空棺而已，中有秘旨一幅，老媼亦失所在。師嘆曰：“吾今遇真仙，尚汨沒塵塗中，果何為也？”由是，黜妻棄子，易衣入道。時聞重陽祖師亦遇真，居終南，乃往參同。<sup>①</sup>

以上說明，和德瑾在遇見王重陽之前，曾經多次遇仙，並得密旨，師承另有淵源。雖然以上引文中並沒有指出度化和德瑾的仙人是誰，但其所遇老媼曾云：“老身與兒止是二口，兒今既死，何所託身？”二口為呂，這顯然是暗示度化他的仙人是呂洞賓，這樣以來，和德瑾與王重陽就是師兄弟了。《靈陽真人》云：“師姓李氏，京兆終南縣人。聰明特達，學問淹該。天德間，遇異人點化，自是落魄，不問家事。視富貴若浮雲，遠名利如桎梏。徜徉泉石，以道自樂，輶光晦跡，素厭人知。故終身不告人名字，里人但以李真人呼之。至大定三年，與重陽祖師泊玉蟾和公，同結茅於劉蔣居之，其於鉛汞龍虎之學，多賴重陽指授。”<sup>②</sup>雖然，李靈陽“於鉛汞龍虎之學，多賴重陽指授”，但在遇見王重陽之前，他曾受異人點化，其與王重陽最多處於師友之間，並不能算是王重陽的弟子。王重陽收徒有一個習慣，即拜師後必賜以名號，其所收正式弟子無一不不是如此。但至目前為止，倘無史料證明和德瑾與李靈陽的名號為王重陽所賜。

① 《道藏》第19冊，第517頁。

② 《道藏》第19冊，第518頁。

趙抱淵的情況與和德瑾、李靈陽類似，張子獻撰《延安路趙先生本行記》云：“先生名抱淵，道號還元子，俗呼曰魔哥，延安之雞川人。家世業農，屢積陰德。先生自幼不凡，志在方外，嘗遇有道之士謂之曰：‘汝夙有善緣，我今傳汝秘訣，勉自修習，終當有成。’遂結庵以居。事母至孝，鄉黨共稱之。後因戴柏高師父引詣劉真人席下，得授心印，隱居陽山，一紀不出。先生素不讀書，忽一日，夢真君召賜金一席，辭而弗受，復以道德二篇付之，先生即吞之入腹。自此性天明朗，心地開通，聞所不聞，知所不知，詩詞歌詠，若湧泉之流注。因述歌云：‘昨日庵前遇莊列，二人點我長生訣’，又云‘尋個知音尋不得，野人獨步下秦川’，遂來終南參重陽祖師，玄機密旨，大蒙啟證。”<sup>①</sup>由此看來，趙抱淵在見到王重陽之前曾經得到過道士的指點，又曾拜在劉真人席下，而且還夢真君授以道德二篇，這說明他實際上是另有師承。至於“參重陽祖師，玄機密旨，大蒙啟證”，不過是找王重陽印證而已，並不能算是王重陽的弟子。

與和德瑾、李靈陽、趙抱淵不同，劉通微確實是王重陽的弟子，但卻不是王重陽在陝西所收弟子。《終南山祖庭仙真內傳》卷上《劉通微》云：“大定丁亥夏，重陽祖師將遊海上，道過掖城，見先生神情爽邁，有飛舉雲霄之態，與之同話，機緣契合，授以修真秘旨及今名號。先生既得印可，即棄家長往，杖筴入關中，結茅於終南山甘谷之側，吟風嘯月，枕石漱流，放懷塵世之外。”<sup>②</sup>由以上記載可知，劉通微實際上是王重陽在東邁途中，路經山東萊州時所收的弟子，從王重陽曾授其名號來看，他應該是王重陽的正式入門弟子。

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 439 頁。

② 《道藏》第 19 冊，第 518 頁。

既然和德瑾、李靈陽、趙抱淵皆非王重陽弟子，而劉通微雖為王重陽弟子，卻並非其在陝西所收弟子。因此，王重陽在陝西所收弟子實際上只有史處厚與嚴處常二人而已。對於史處厚與嚴處常二人，《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》曾經提到，而《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》則只提到史處厚，沒有提到嚴處常。《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》云：“乙酉春，題詩於終南山太平宮壁云：‘害風害風舊病發，壽命不過五十八。’時有史處厚、劉通微、嚴處常相繼受學為弟子。”<sup>①</sup>《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》云：王重陽東邁山東傳道之前，曾經“自畫雲、松、鶴為一圖，留醴泉弟子史公密收之”<sup>②</sup>。但《終南山祖庭仙真內傳》卷上有兩人的傳記，對於他們拜師王重陽之事記載頗詳，現引述如下：

先生家世乾州醴泉，姓史氏，名公密。初自垂髫，心慕至道。大定壬午歲，聞重陽祖師遇仙受秘訣，養道於終南，時走而請盟。遂蒙允納，教以全真性命之學，仍訓名處厚，號洞陽子。自是，乞食煉心，往來於終南鄠社間七年。丁亥春，重陽將遊東海，欲令侍行，先生辭以母老不敢遠遊。<sup>③</sup>

先生姓嚴氏，名處常，號長清子，京兆櫟陽縣人，即重陽祖師之外戚。幼習儒，志尚清虛。以父母在堂，未能高蹈物表。為縣法司，臨事慈愍。一日向暮還家，路拾遺書一卷，題曰：“玉靈聖書，得之者仙”。於是焚香祝曰：“我今二十有九，誓於不惑之年潔身入道。”祝畢，酌酒於醴盆，中有聲隱隱若雷，家

① 《道藏》第3冊，第372頁。

② 《道藏》第5冊，第415頁。

③ 《道藏》第19冊，第518～519頁。

人咸以爲異。後踰一紀，二親俱喪，忽患目疾，治之愈甚。默自責曰：“昔得聖書，誓以四十出家，今過期矣，此疾稍痊，即當從道。”無何，目明如故。遂往終南劉蔣參重陽祖師，願受教爲門弟子，時大定癸未歲也。先生既蒙允納，克志於道數年，祖師授以微旨。<sup>①</sup>

以上說明，史處厚在拜師王重陽之前，未曾受過他人指點，而且拜師王重陽之後，王重陽又爲其訓以名號，這說明他確實是王重陽的正式入門弟子。至於嚴處常，雖然拜師王重陽前曾經得遺書一卷，又於家中設醮，但這只是他私下慕道的結果和表現，並不意味著他當時已有師承授受。以上雖然沒有明確地說嚴處常的名號爲王重陽所賜，但從史處厚、嚴處常以及洞陽子、長清子之間的關聯性可以推斷，其名號爲王重陽所賜無疑，而其爲王重陽在終南山所收的弟子更是無可爭議。

王重陽悟道之後，便開始在陝西終南山一帶傳道，若以其離開“活死人墓”爲始<sup>②</sup>，以毀燒劉蔣茅庵東邁山東傳道爲止，他在陝西終南山一帶傳道的時間約有四年，但卻只收取了史處厚與嚴處常兩名弟子。雖然史處厚、嚴處常曾拜師王重陽，但志道之心並非十分堅決。史處厚雖然“乞食煉心，往來於終南鄠社間”，但當王重陽想讓他一起東邁時，他卻以母老不敢遠遊推辭。而嚴處常當時雖然已拜王重陽爲師，但亦未隨王重陽東邁。對於他未隨王重陽東邁的真正原因，雖已不可考知，但不管他是不願意隨王重陽東邁，

① 《道藏》第19冊，第519頁。

② 按照《七真年譜》記載，王重陽於金大定三年（1163年）由“活死人墓”遷往劉蔣茅庵，而實際上早在大定二年（1162年）他在“活死人墓”中修煉時，就已經開始收徒，史處厚就是在這一年拜王重陽爲師的。



還是王重陽不想帶他東邁，這都可以說明他並不是令王重陽很滿意的弟子。顯然，無論是史處厚，還是嚴處常，都不能真正承擔起弘揚全真道的重任，這說明王重陽在陝西的傳道基本上是失敗的，爲了物色更得意的弟子，他不得不離開陝西終南山，東邁山東傳道。

## （二）王重陽在陝西終南山一帶的傳道活動並沒有產生影響

對此可以從當地人稱王重陽爲“害風”看出，《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》稱，王重陽在陝西時，“凡肆口而發，皆塵外句，鄉人唯以害風謔，而未始詢其意”<sup>①</sup>。《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》則云，王重陽的人生觀發生轉變以後，“性少檢束，親戚惡之，曰‘害風來’，師受而不辭。關中謂狂者爲‘害風’，因以自呼”<sup>②</sup>。除此之外，王重陽在即將東邁之前，還曾經試圖度化他的親戚姚玹，但沒有成功。《終南山祖庭仙真內傳》卷上《姚玹》云：“先生姓姚氏，諱玹，號雲陽子，終南蔣夏村人。世爲鄉里巨族，父祖俱好賑贍貧乏，多積陰德，乃生先生。丰神灑落，超然挺出塵之姿，性甚仁慈，聞人有急，必往援救。與重陽祖師有總麻之親。大定丁亥四月，重陽詣門告別，先生問將安往，重陽告欲遊海上，丘劉譚中捉馬之行，先生素以害風相待，笑而別。”<sup>③</sup>顯然，姚玹之所以不跟王重陽出家，正是因爲王重陽當時在終南山一帶名聲不好，被稱之爲“害風”。又根據《終南山祖庭仙真內傳》卷中記載，王重陽當時還曾多次度化陳知命，也沒有成功。其云：“先生姓陳，名知命，道號

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第723頁。

② 《道藏》第5冊，第415頁。

③ 《道藏》第19冊，第519頁。

朝真子，終南縣袁村人，與劉蔣為鄰。重陽祖師累曾化度，先生以家產殷富，未能遽拋塵累。”<sup>①</sup>這說明當時終南山一帶並沒有人能理解王重陽，更不用說服膺他的道行了。

至於王重陽在陝西終南山一帶傳道失敗的原因，歷來也是眾說紛紜，莫衷一是。牟鍾鑒先生在《全真七子與齊魯文化》一書中指出：“為什麼道風深厚的關隴地區卻不能使王重陽廣收門徒、大興教宗呢？在很大程度上是由於當地教派老化，思想保守，道徒不容易接受新生事物。終南山一帶為道教樓觀派重鎮，隋唐時期繁榮昌盛。北宋至金，教規教制日益嚴密，而教義了無革新；且一派獨大，缺少教內思想新舊激勵和比較，不利於新教派的發展。雖有陳搏、劉海蟾等內丹高道出沒其間，然而他們用心於獨自清修，無志於民間傳道，與民眾甚相隔絕，因而民間人士對內丹所知甚少，從而缺乏領悟重陽新創教義的社會基礎。總之，關隴文化孕育了王重陽，卻無法為他的傳道事業提供廣闊的發展空間。”<sup>②</sup>白如祥在《全真七子與齊魯文化》一書中，亦提出了兩個方面的原因，他認為，首要的原因是，當時在陝西終南山地區主要有符籙派與內丹派在活動，而符籙派的影響遠遠大於內丹派，屬於內丹派的王重陽，在傳道過程中受到了符籙派的阻礙。其次，金統治者的宗教政策亦限制了王重陽所創新道教的傳播與發展。<sup>③</sup>

以上兩種看法都是非常有道理的，但除此之外，應該還有以下兩個方面的原因：其一，王重陽放蕩不羈的行為成為其傳道的障

① 《道藏》第19冊，第530頁。

② 牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社2005年版，第8頁。

③ 牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社2005年版，第102～104頁。

礙。王重陽在終南山一帶完成了他人生觀的蛻變，由一位知書達理、積極上進的青年，轉變為了一位摒妻拋子、誣兄罵嫂、壓幼欺人、不修家業、揮霍家財之徒，這必然在當地產生較大的負面影響，他被人稱為“害風”就是很好的證據。這樣一個人，要想在終南山傳道，怎麼可能呢？剛才已經提到過，姚炘之所以拒絕拜師王重陽，原因就是視其為“害風”。其二，王重陽衰老的容顏亦影響了他的傳道活動。蜂屋邦夫先生曾提到過一種說法，是非常有道理的，其云：“自古以來，一般常識或傳說都認為，得道的仙人具有年青人的外貌。與此相比，重陽的樣子，卻比常人更糟，所以就有人提出這種問題。重陽在家鄉佈教遭到失敗，除了行為瘋顛外，說不定，外貌衰敗，也是其中一個因素。”<sup>①</sup>蜂屋先生提到的這個因素是有的，因為《重陽全真集》卷四王重陽《迎仙客》詞前小序云：“或曰：既是修行，因何齒落髮白？答云：我今年五旬五，尚辛苦為收穫耳。”詞云：“五旬五，過半百。諸公把我頻搜索。眼如遮，耳如聞，口中齒豁，頰上髭鬚白。外容蒼，內容黑，金花地上真粟麥。稗兒鈔，穗兒摘。三車搬過，便是迎仙客。”<sup>②</sup>以上說明，王重陽五十五歲時，已經齒落鬚白，容顏衰老。其以此衰老之態，去勸說那些認為修道可以長生不老、返老還童的人，這顯然是不可能的。

#### 第四節 王重陽東邁山東傳道的原因

王重陽得道之後，便在陝西終南山一帶傳道，但由於種種原

①（日）蜂屋邦夫著、欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社2007年版，第58頁。

②《道藏》第25冊，第715頁。

因，其在陝西的傳道活動收效甚微。於是，他毅然決然辭別家鄉，踏上了到山東的傳道之路。金源璘《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“大定丁亥四月，忽自焚其庵，村民驚救，見真人狂舞於火邊，其歌語《傳》中具載。又云：‘三年之後，別有人來修此庵。’口占詩有‘修庵人未比我風流’之句。凌晨，東邁過關，攜鐵罐一枚，隨路乞化，而言曰：‘我東方有緣爾。’”<sup>①</sup>《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》認為，王重陽“東邁”的具體時間是大定七年（1167年）四月二十六日，其云：“大定七年四月二十六日，迤邐東邁。”<sup>②</sup>

在東邁山東途中，王重陽並沒有放棄傳道，就在他即將東邁之時，曾試圖度化他的一位親戚姚玹。對於姚玹出家前的基本情況，李道謙編《終南山祖庭仙真內傳》卷上《姚玹》有記載，其云：“先生姓姚氏，諱玹，號雲陽子，終南蔣夏村人。世為鄉里巨族，父祖俱好賑贍貧乏，多積陰德，乃生先生。丰神灑落，超然挺出塵之姿，性甚仁慈，聞人有急必往援救，與重陽祖師有緦麻之親。”<sup>③</sup>雖然，王重陽想度化姚玹，但姚玹卻“素以害風相待”，一笑置之，最終未能醒悟。《終南山祖庭仙真內傳》卷上《姚玹》又云：“大定丁亥四月，重陽詣門告別。先生問將安往，重陽告欲遊海上，丘劉譚中捉馬之行，先生素以害風相待，笑而別。”<sup>④</sup>但王重陽並沒有放棄度化姚玹，他到了開封以後，又寄給姚玹兩首藏頭拆字詩，其一云：“前相識二官人，你真靈看好因。抵芝苗公未識，成道果次須屯。蒙卦聚神來祐，左源通氣轉新。斧若磨交利快，頭一點遇長春。”<sup>⑤</sup>然而，最終姚玹也沒有真正開悟。

① 《道藏》第19冊，第723～724頁。

② 《道藏》第3冊，第349頁。

③④⑤ 《道藏》第19冊，第519頁。

王重陽經過咸陽時，曾去看望其弟子史處厚。《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》云：“經過咸陽，自畫一幅作三髻道者，青松鬱棲，白雲繚繞，仙鶴婆娑，有出塵之格。見史風仙，欣然贈之曰：‘待我他日擒得馬來以為勘同。’”<sup>①</sup>這裏提到的“史風仙”即是王重陽的早期弟子史處厚，《終南山祖庭仙真內傳》卷上《史處厚》云：“先生家世乾州醴泉，姓史氏，名公密。初自垂髻，心慕至道。大定壬午歲，聞重陽祖師遇仙受秘訣，養道於終南，時走而請盟，遂蒙允納，教以全真性命之學。仍訓名處厚，號洞陽子，自是，乞食煉心，往來於終南鄠社間。”<sup>②</sup>大定壬午即金世宗大定二年（1162年），王重陽當時正在“活死人墓”中修煉，史處厚若於此時拜師王重陽，可以算是王重陽最早的弟子了，因此，王重陽打算東邁時，首先想到的就是邀他同行。《終南山祖庭仙真內傳》卷上《史處厚》又云：“七年丁亥春，重陽將遊東海，欲令侍行，先生辭以母老不敢遠遊。重陽遂畫三髻道者立於雲中，傍有一松一鶴，付之曰：‘謹秘藏之，以為他日參同之符。’”<sup>③</sup>王重陽邀史處厚一起東行，史處厚以母老不敢遠遊辭，王重陽不得已才畫了一張畫像贈給史處厚，以作為他日與馬鈺相見時的憑證。王重陽仙逝後，“丘劉譚馬四子相攜西入長安，見史風先生，獻以松鶴圖，史風笑曰：‘當時留下勘同，正與此圖相合，兩相比較，毫髮無差。’”<sup>④</sup>馬鈺《洞玄金玉集》卷一云：

重陽真人欲往寧海，親筆畫一畫圖與醴泉縣弟子史公密收之。……鈺隨師父到南京，至年終，師父要歸逝，鈺求辭世

① 《道藏》第3冊，第349頁。

② 《道藏》第19冊，第518頁。

③ 《道藏》第19冊，第518～519頁。

④ 《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》，《道藏》第3冊，第350頁。

頌，師父言：“我在關中呂道人庵壁上預前寫下。”……師父言罷昇霞。余別大梁，經洛陽，入潼關，過華嶽，訪京兆，有道友相留，在孔先生庵內盤桓數日。有醴泉史公相尋來，在東門裏茶坊相見，問及姓氏，渠云：“醴泉史風子，亦是重陽真人門弟子。”余聞之甚喜，師父屢曾說賢。<sup>①</sup>

由此看來，王重陽早在東邁開始時，似乎就已經知道他與史處厚不可能再有見面的機會，所以才留下畫圖作為以後史處厚與其他弟子相認時的憑證。

王重陽走到洛陽，於邙山拜謁上清宫，並留題一首曰：“丘譚王風捉馬劉，崑崙頂上打玉毬。你還搬在寰海內，贏得三千八百籌。”<sup>②</sup>又“東海衛州，見蕭真人頗有仙風道骨，深欲提挈。盤桓數日，話不相投，贈之《驀山溪》曰：‘真人已悟，四海名先到。只為有聲聞，卻隔了玄元妙道。可憐仙骨，落入鬼形骸。一般衰，一般老，空恁一般了。豈知玄妙，剛把身心傲。度日若聾盲，誚不識丹砂爐竈。好將二物，鼎內結成丹。服餌了，得長生，攜手歸蓬島。’真人讀之，終不能悟其妙旨，但點頭而已。祖師遂東歸海邊，徜徉數載，接誘訓化。”<sup>③</sup>日本學者吉岡義豐認為，王重陽在衛州試圖度化的蕭真人就是太一道第二祖蕭道熙。<sup>④</sup>單公履撰《太一二代度師贈嗣教重明真人蕭公墓碑銘》云：“師諱道熙，字光遠，本姓韓氏，其先汴州人。……大定六年冬，即命嗣法。是時師甫十歲，以幼辭，不許，

① 《道藏》第25冊，第560頁。

②③ 《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》，《道藏》第3冊，第349頁。

④ （日）吉岡義豐《全真教の成立》，《道教の研究》，日本京都法藏館1952年版。

令大眾悉參拜，如朝真人之儀。十有一月，真人羽化於萬壽丈室，……”<sup>①</sup>太一道第一任掌教蕭抱珍於大定六年（1166 年）十一月羽化，蕭道熙嗣任太一道掌教，當時只有十歲。大定七年（1167 年）王重陽經過衛州時，蕭道熙不過十一歲。那麼，王重陽在衛州試圖度化的這位蕭真人是否就是太一道二祖蕭道熙呢？蜂屋邦夫先生其實早就已經懷疑這種看法，他言：“重陽一直想統一四海的教風，他關心太一教也是理所當然的。但是，根據前面的敘述，就變成重陽想‘提挈’十歲的少年，事情就變得難以想像。還有，《金蓮》的記述，也使人感到蕭真人是位老人。因此，把《金蓮》的記事考慮為別有用意的創作，也許更加合適。”<sup>②</sup>蜂屋先生的意思是，《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》中所記載的《驀山溪》詞稱蕭真人“真人已悟，四海名先到。只為有聲聞，卻隔了玄元妙道”。這似乎是在指一位已經悟道且四海聞名的人，而不可能是指一個十一歲的孩子，因此，他認為，這很有可能是《金蓮正宗記》杜撰出來的，目的是為了提高全真道的地位與聲譽。然而，白如祥博士卻恰恰也是依據同樣的說法而認為蕭真人很可能就是蕭道熙，其言：“王重陽詞中說蕭真人已經悟道，並且已經聲名遠播，這與蕭道熙當時的狀況正相符合，所以說蕭真人很可能就是蕭道熙。”<sup>③</sup>因為，對於王重陽東邁過程中的這件事，只有《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》提到，不見於其他的史料，對於這個蕭真人是否就是蕭道熙，就目前所見史料來看是很難確知的，我們只能暫時存疑。

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 843 頁。

② （日）蜂屋邦夫著、欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社 2007 年版，第 75 頁。

③ 牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社 2005 年版，第 120 頁。

大定七年(1167年)夏,王重陽經過三個月的長途跋涉,終於到達山東萊州。在萊州,他遇到他在山東度化的第一位弟子劉通微。《終南山祖庭仙真內傳》卷上《劉通微》云:

先生姓劉氏,諱通微,字悅道,默然子,道號也,東萊掖城人。世爲鄉里右族,倜儻不羈。在弱冠間,飛鷹走犬,博奕鬥雞,迷於花酒之場。一旦,染奇疾,幾至不救,夢入仙家之境,已而平復,遂悟幻化之理,以道存心。大定丁亥夏,重陽祖師將遊海上,道過掖城,見先生神情爽邁,有飛舉雲霄之態,與之同話,機緣契合,授以修真秘旨及今名號。先生既得印可,即棄家長往,杖筴入關中,結茅於終南山甘谷之側,吟風嘯月,枕石漱流,放懷塵世之外。<sup>①</sup>

從王重陽曾經賜給劉通微名號來看,他顯然被王重陽視爲正式入室弟子,那麼,他便是王重陽在山東所收的第一位弟子。但接下來的情況卻令人感到奇怪,王重陽收取劉通微後,卻不帶他在山東傳道,而劉通微則是由山東來到了陝西終南山修道。其中的原因如何,以上史料沒有說明。但依據我們的推測,王重陽雖然收取劉通微爲弟子,但對劉通微並不十分滿意,所以就讓他到陝西終南山參訪其道友和德瑾和李靈陽,這可能是唯一合理的解釋。

王重陽由萊州又來到登州,他“頂笠懸鶡,執一筇,攜一鐵甌,狀貌奇古,乞於市肆,登州人皆不識”<sup>②</sup>。王重陽雖然試圖以異形吸引信衆,但登州卻無人能識。於是,他便又由登州來到寧海州。與其在萊州和登州的境況不同,王重陽一到寧海州,便引起了當地富

① 《道藏》第19冊,第518頁。

② 《丹陽真人語錄》,《道藏》第23冊,第701頁。



紳馬鈺的注意，並因此拉開了他在山東傳道的真正序幕。其後，他在短短兩年多時間裏，在登、萊、寧海三州，先後收取丘處機、譚處端、馬鈺、王處一、郝大通、孫不二等七人爲徒，並先後建立起“三教七寶會”、“三教金蓮會”、“三教三光會”、“三教玉華會”、“三教平等會”等五個全真道下層民衆組織，創立了全真道。

王重陽在陝西傳道屢屢受挫，而他來到山東之後，卻一帆風順，在極短的時間內，使全真道興起，原因何在？對此學界進行了多方面的探討，也提出了很多非常有價值的觀點。在衆多觀點中，有一點幾乎是大家的共識，即山東濃厚的神仙傳統是王重陽東邁山東傳道並且取得成功的主要原因。蜂屋邦夫言：“重陽以東方爲目標，是極其自然的。當時，秦嶺以南是宋朝的勢力範圍，培育出中國文化的地域也在向東方展開，而且，一般認爲，三神山，自古以來就被當作仙境，就在山東的前方。山東還有叫做蓬萊的地方，重陽想踏上‘蓬萊雲路’，實際上，走向山東是理所當然的。”<sup>①</sup>郭武突出強調了自戰國秦漢以來，山東半島濃厚的神仙傳統與道教氛圍對王重陽至山東傳道的影響，並認爲：“王重陽從關中迤邐東邁，來此尋找創立新道派的機會，可謂是慧眼獨識。”<sup>②</sup>唐代劍把“山東半島有著濃厚的神仙傳說文化氣氛”<sup>③</sup>作爲王重陽至山東傳道的一個重要原因。顯然，這樣的一種觀點已經得到了大部分學者的贊同。然而，若細細考究起來，其仍然值得商榷。按照蒙文通先生在《晚周仙道分三派考》一文中的考證，晚周仙道可以分爲行氣、服餌和

① （日）蜂屋邦夫著，欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社2007年版，第60頁。

② 郭武著《全真道祖王重陽傳》，香港中華書局2001年版，第66頁。

③ 唐代劍著《王嘉·丘處機評傳》，南京大學出版2000年版，第34頁。

房中三派。行氣派源於巴蜀，以彭祖、王喬、赤松子爲代表；服餌派源於齊魯，以羨門、安期生等爲代表；房中派起於秦中，以容成、務成子爲代表。<sup>①</sup> 其中的“秦中”就是指陝西一帶。《山海經》中記載了很多神話傳說，尤其是其中有關西王母的傳說，對後來道教的起源產生了重要的影響。然而，按照《山海經》的記載，西王母主要的活動地域是在崑崙山。與山東半島相比，陝西終南山一帶更接近於崑崙山，更易於受到這種神話傳說和神仙傳統的影響。聞一多先生在研究神仙傳說與道教起源的關係時曾指出：“神仙思想是從西方來的，他只是流寓在齊地因而在那裏長大的，並非生在齊地。齊地的不死思想並沒有直接產生神仙思想，雖則他是使神仙思想落籍在齊地的最大吸引力。”<sup>②</sup> 對於聞一多先生的觀點是否正確，我們在此先估且不管，但以上材料至少可以說明，陝西與山東都有著濃厚的神仙傳統，而且陝西的神仙傳統並不比山東薄弱。因此，若僅僅把山東具有濃厚的神仙傳統來作爲王重陽至山東傳道的原因，顯然是很不夠的。我們並不反對這種說法，而是反對把它視爲最主要的原因。自戰國秦漢以來，山東確實具有濃厚的神仙傳統，這些也可能對王重陽產生了某種影響，甚至左右了王重陽對傳道方向的選擇。但一千多年前的神仙傳統，能否對金代的山東產生影響，又能產生多大的影響，這頗值得懷疑。

劉鳳鳴先生在談到這個問題時，提出了新的看法，他認爲：“在家鄉傳教困難重重的窘境下，知識淵博的王重陽之所以把目光投向了膠東半島，選擇到膠東傳教，是因爲膠東地區不但具有深厚的

① 蒙文通著《蒙文通文集》第一卷，巴蜀書社 1987 年版，第 335 頁。

② 聞一多《神仙考》，李定凱編校《聞一多學術文鈔·神話研究》，巴蜀書社 2002 年版，第 136 頁。

道教文化傳統，是道教文化的發源地之一；而且是齊魯之鄉，是儒家文化的大本營；同時，膠東地區的佛教也一直流行，自古以來就是多種文化和諧並存之地。正是這樣一種歷史悠久的能夠接受新生事物的開放性、包容性的文化氛圍，才吸引了王重陽東來膠東傳播他的新教。”<sup>①</sup>劉先生在以上這段話中，實際上提到了全真道之所以興起於山東半島的兩個方面的原因，即山東半島具有濃厚的道教傳統與包容開放的文化氛圍。假若我們對一千多年前的神仙傳統對金代山東半島所產生的影響抱懷疑態度的話，那麼，道教傳統的影響卻是顯而易見的。先不說齊魯文化對道教的起源產生了多大的影響，就金代崑崙山一帶的道教氛圍而言，也是濃厚的。據目前所掌握的史料來看，王重陽來山東半島傳教以前，山東崑崙山一帶有關頻繁的道教活動。

首先，當時山東半島流傳著後來成為全真道“北五祖”之首的東華帝君王玄甫曾在崑崙山修道的傳說。證據有三：

（一）焦養直撰《寧海州紫府洞白石神像記》云：“大定壬寅，丹陽馬真人西來，愛其風土清曠，遂藉茅白玉石臺下而居焉。是為契遇庵。一旦，行視紫金峰帝君故宅，嘆曰：靈都真境實此地。於是始營焉。閱月告成。謂古仙東華嘗棲於此，因以東華名之。”<sup>②</sup>金大定二十二年（1182年），馬鈺因牒發事東歸山東寧海，曾於崑崙山紫金峰建東華觀，他之所以在此建東華觀，就是因為傳說東華帝君王玄甫曾於崑崙山修道。

（二）秦志安編《金蓮正宗記》卷一《東華帝君》云：“帝君姓王

① 劉鳳鳴《全真道在膠東半島興起的原因》，《弘道》2008年第2期。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第43頁。

氏，字玄甫，道號東華子。生有奇表，幼慕真風。白雲上真見而愛之，曰：‘天上謫仙人也。’乃引之入山，授之以青符玉篆、金科靈文、大丹秘訣、周天火候、青龍劍法。先生得之，拳拳服膺，三年精心，盡得其妙。遂退居於崑崙山煙霞洞頤神養浩。久之，結草庵以自居，篆其額曰‘東華觀’。輶光晦跡百有餘年，而人未之知也。”<sup>①</sup>按照《金蓮正宗記》的記載，東華帝君王玄甫曾於崑崙山修真養浩，並結束華觀以自居。

（三）王處一《沁園春》詞前小序云：“予自七歲，遇東華帝君於空中警喚，不令昏昧。至大定戊子，復遇重陽師父，因作此詞，用紀其實云。”詞云：“元稟仙胎，隱七歲玄光混太陽。感東華真跡，飄空垂顧，悟人間世夢，復遇重陽。密叩玄關，潛施高論，皓月清風煉一陽。神丹結，繼璇璣斡運，羽化清陽。欣欣舞拜純陽。又虛妙天師同正陽。命海蟾引進旌陽。元妙古任安，尹喜關令丹陽。大道橫施，驅雲天下，絕蕩冤魔顯玉陽。諸仙會，講無生天理，空外真陽。”<sup>②</sup>王處一之所以會有這樣的經歷，很可能受到了當時在崑崙山一帶廣為流傳的有關東華帝君傳說的影響。

其次，當時崑崙山一帶麻姑信仰盛行。據稱，崑崙山的名字就由麻姑的傳說而得來，明嘉靖《寧海州志》云：“姑餘山，在州東南四十里，以唐麻姑於此得道上昇，餘跡尚存，故名。後訛為崑崙山。”<sup>③</sup>關於唐宋以來麻姑信仰在崑崙山一帶盛行的情況，主要證據有以

① 《道藏》第3冊，第344頁。

② 《雲光集》卷四，《道藏》第25冊，第680頁。

③ [明]李光先修，焦希程纂《寧海州志》，《天一閣藏明代方志選刊續編》第57冊，上海書店1990年據明嘉靖刻本影印。本書下引明嘉靖《寧海州志》皆指此。

下五點：

(一) 民國《牟平縣志》卷十云：《寰宇記》云：“大崑崙在寧海，麻姑修道處。”宋元豐間《胡若碑記》云：“世傳麻姑修煉於姑餘山。”陸伯生《廣輿記》云：“麻姑修道於姑餘山。”然載仙蹟有數處，悉依方平、蔡經之說，而未之辨也。及觀于欽《齊乘》：“大崑崙為嵎夷岸海名山，《仙經》云：姑餘山麻姑於此得道上昇，餘蹟猶存，因名姑餘。”《山東通志》云：“麻姑，王方平之妹，漢桓帝時，修道於牟平之姑餘山，今姑餘山一名崑崙，仙蹟俱存。”<sup>①</sup>

(二) 麻姑梳妝閣碑銘。今崑崙山麻姑殿西南峰有麻姑梳妝閣碑銘石刻一塊，民國《牟平縣志》認為是唐宋時所建，現只存碑額，額篆“興修虛妙真人碑記”，“虛妙真人”為宋徽宗賜給麻姑的封號。

(三) 宋姑餘大仙並翻修殿碑銘。宋姑餘大仙並翻修殿碑現存於崑崙山顯異觀內，宋太平興國四年（979 年）立，該碑記載了北宋太平興國四年（979 年）麻姑觀主王守緣興修麻姑觀之事。<sup>②</sup>

(四) 全真七子的詩集和傳記中多次出現麻姑，這也表明了當時崑崙山一帶的麻姑信仰對他們產生了重要影響。《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》云：“師將育，母唐氏夢麻姑賜丹一粒，吞之，覺而分瑞，金天會元年癸卯五月二十日也。”<sup>③</sup>馬鈺題名為《興平郭姑來投全真堂下修行》的《清心鏡》詞云：“郭姑姑，男子志。割

① [民國]宋憲章等修，于清泮等纂《牟平縣志》，1936 年鉛本。本書下引民國《牟平縣志》皆指此。

② 以上兩條證據見山東省文登市協編《中國道教名山——崑崙山》，宗教文化出版社 2005 年版，第 133～134 頁。

③ 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第 19 冊，第 728 頁。

拚塵情，畏其生死。遠本夫、縫合陰門，自古今無二。慎其終，如其始。自有聖賢，暗中提爾。處無爲、清淨徹頭，同麻姑居止。”<sup>①</sup>又題名爲《贈眾女姑》的《長思仙》詞云：“女姑聽。女姑聽。學取麻姑至淨清。依他妙善行。莫惺惺。莫惺惺。外做憨癡內自靈。功成赴玉京。”<sup>②</sup>丘處機在《神清觀十六絕》中也賦詩云：“麻姑不自蔡經傳，只是東方後學仙。仙骨至今身尚在，三州敬奉一千仙。”<sup>③</sup>

（五）國僞《玉虛觀記》云：“東牟之崑崙，昔麻姑洞天也。”<sup>④</sup>

最後，當時崑崙山多有道士活動。據《全真第二代丹陽抱一無爲真人馬宗師道行碑》記載，馬鈺年輕時就曾在崑崙山遇到過道士李無夢，其云：“適李無夢煉大丹於崑崙山，幾三載矣，曰：‘仙至則丹可成。’一日，師遊其側，無夢見而異之，曰：‘是子額有三山，手垂過膝，真大仙之才。’因爲之讚曰：‘身體堂堂，面圓耳長，眉修目俊，準直口方。相好具足。頂有神光。宜甫受記，同步蓬莊。’既而丹果成。”<sup>⑤</sup>又元陶宗儀《南村輟耕錄》卷十《丘真人》云：“大定丙戌，年十九，辭親居崑崙山，依道者修真。”<sup>⑥</sup>據元鞠孝恭撰《寓真資化順道真人唐四仙姑祠堂碑》記載，丘處機所依道者即爲唐四仙姑，其云：“仙姑寧海牟平人。唐氏第四女。其家好善，尤崇玄化。姑自幼不茹葷血。及長，性孤潔，樂淡泊。常有出塵之想。父母欲嫁，誓而弗許。一旦，道妝拜辭二親，徑詣崑崙山危岩之下，結庵而

① 《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第604頁。

② 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第461頁。

③ [民國]宋憲章等修，于清泮等纂《牟平縣志》卷九。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第441頁。

⑤ 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第728頁。

⑥ [元]陶宗儀撰《南村輟耕錄》，中華書局1959年版，第120頁。

獨居焉。其山險峭幽邃，樹木蓊蔚，猛獸縱橫，人跡罕到。姑處之恬然，殊無動慮。久而人見其心志堅確，修煉精專，深造元元之妙，大加敬奉。遂以仙姑稱之。初長春真人年方弱冠，甫入道門。聞姑之名，特來師問修行之要。姑曰：汝毋吾問，異人從西不久而至，乃汝師也。且道其狀貌。重陽祖師果自關西而來，化度七真，達於寧海，開煙霞洞，創神清宮。姑居之處遂為全真張本之所。”<sup>①</sup>對於丘處機依唐四仙姑修真之事，民國《牟平縣志》記載的元代唐四仙姑石龕令旨碑中亦提到此事，其云：“寧海州亦思馬因令旨寧海州達魯花赤官人每根底省諭的令旨崑崙山裏有的煙霞洞神清宮裏在先丘神仙曾過來唐四仙姑。”<sup>②</sup>不管以上記載是真是假，丘處機在拜師王重陽之前，曾在崑崙山依道者修真卻是不爭的事實。

以上三個方面似乎可以證明，在王重陽至山東傳道之前，崑崙山一帶的道教氛圍還是相當濃厚的，這完全可以成為全真道之所以在山東崑崙山一帶興起的一個重要原因。但是，假若我們把崑崙山的道教氛圍與陝西終南山一帶作一下比較，就會發現，這與終南山的道教氛圍比起來實不可同日而語。陝西終南山一帶，歷來就是道教勝地，早有春秋時老子出關而尹喜留《道德經》五千言的記載，再有南北朝寇謙之在陝西清整道教，還有隋唐時期樓觀道的興盛，最後有唐末五代時期鍾離權、呂洞賓、陳搏、譚峭、劉海蟾等內丹家的出沒，等等。<sup>③</sup>以上這些，沒有一個是崑崙山可以比擬的。

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 53 頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 16 頁。

③ 參見王士偉著《樓觀道源流考》，陝西人民出版社 1993 年版。

因此，若要講道教氣氛，實際上陝西終南山比山東崑崙山要濃厚的多，其決不是全真道之所以興起於山東崑崙山一帶的主要原因。

對於劉鳳鳴先生所提到的第二個原因，即崑崙山一帶文化所具有的開放性與包容性，是不是全真道在此興起的主要原因呢？正如劉鳳鳴先生所言，齊魯文化是一種包容性極強的文化，從先秦諸子時期這一特徵就已經充分顯示出來了，漢末以來，儒、釋、道三教在山東亦能和諧並存。但是，假若說具有開放性和包容性是戰國秦漢時期齊魯文化的特色的話，那麼，唐宋以後，這已不再是齊魯文化所獨有的了，尤其是在中國北方更是如此。因為自魏晉南北朝以來，中國北方在政權的交替轉換中，不時被北方少數民族所控制，各種文化之間的交流與互動日益頻繁，自我文化的認同感大大減弱，開放性與包容性已不再是齊魯文化的專利，而成了整個中國北方文化的共性。在這種情況下，很難說山東崑崙山一帶的文化比陝西終南山一帶更開放、更包容。反過來講，其實，假若細緻地考察一下唐宋時期陝西終南山一帶儒、釋、道三教的狀況，就會發現它們和山東崑崙山一帶一樣，亦是和諧共處的。因此，齊魯文化所具有的開放性和包容性，實際上亦不能成為全真道興起於山東的最重要原因。

既然如此，那麼，王重陽至山東傳道的原因到底是什麼呢？我們認為，以下幾點可能至關重要：

（一）南北割據的政治形勢使王重陽到東方傳道成為必然。這裏所說的政治形勢，並非唐代劍所言的“東邊沿海地區的形勢有利於宗教傳播”<sup>①</sup>。唐代劍認為，與陝西終南山一帶相比，山東的社會

---

① 唐代劍著《王嘉·丘處機評傳》，南京大學出版 2000 年版，第 33 頁。



環境相對較為安定，有利於宗教的傳播。這種認識乍看起來非常合理，但事實上當時的山東並不安定，也處於宋金不斷地交替控制中，而且農民起義此起彼伏，地方官員徘徊於宋金之間，其動盪程度並不比陝西差。退一步講，就是山東當時的社會環境真的比陝西要安定，但這可能恰恰會成為宗教產生與傳播的障礙。眾所周知，苦難是宗教的溫床，怎麼能說社會環境的安定有利於宗教的傳播呢？這裏所說的政治形勢主要指的是南北割據的局面，正如蜂屋邦夫先生所指出的那樣，金大定年間的南北割據，使王重陽不可能向南去傳播全真道，他更不可能向北跑到金的統治中心去創立一種新的宗教，在這樣的條件下，他只有向東方去傳道。<sup>①</sup>而陝西以東，也不只一個山東，還有山西、河南、河北等省，他為什麼不在這些地區創立全真道呢？原因其實很簡單，時勢使然。當時，王重陽決定向東方傳道的時候，並沒有說一定要到山東傳道，只是籠統地說要到東方傳道，以上地區也屬於東方的範圍，也在王重陽傳道的計劃中。對於這一點可以從王重陽由陝西一路行來的行為中看出，自陝西至山東，王重陽並沒有閑著，而是一路上不斷地在物色弟子。他當時很可能認為，山東是他傳道的最佳場所，至於他這樣認為的原因前面已經談了很多，但這並不是他唯一的選擇，假若他在河南、河北等地能收到得意的弟子，傳道獲得成功，或許他就不會再到山東傳道了。

（二）山東寬鬆的宗教環境成為王重陽創教與傳道的最佳場所。白如祥曾經提到，金統治者對宗教的嚴格控制是王重陽在陝

---

<sup>①</sup>（日）蜂屋邦夫著，欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社2007年版，第60頁。

西傳道失敗的一個重要原因。<sup>①</sup> 接受北宋末年因崇道而誤國的教訓，金統治者從一開始就對宗教進行嚴厲的控制，到金世宗時期更是變本加厲，不斷發佈限制佛道發展的政策。<sup>②</sup> 但陝西與山東兩地相比較而言，山東的宗教環境似乎比陝西要寬鬆很多，主要表現有以下幾點：

1. 劉德仁創立的真大道在山東興起，並沒有遭到金統治者的鎮壓與迫害。

2. 王重陽在山東創立全真道時，在短短兩年多的時間裏，就建立了“三州五會”，信眾達上萬人，他的這些活動並沒有引起金統治者的注意。

3. 馬鈺在陝西傳道處處受阻，不僅曾經多次因被當作南宋奸細而被抓，而且還在大定二十二年（1182 年）因牒發事被遣返回鄉，但他回到山東後，卻能夠繼續在各地傳教。同樣受牒發事的影響，劉處玄於大定二十一年（1181 年）被迫返回山東萊州，但回來後就大規模建造宮觀，並未受到金統治者的干預。

4. 金明昌初年，受金章宗禁絕全真道的影響，丘處機在陝西終南山一帶的傳教活動受阻，不得不東歸山東棲霞。但他回來以後，立即以故居為基大建琳宇，並往來於山東各地傳教，似乎山東並沒有受到禁絕全真道政策的影響。

雖然不知出於何種原因，但以上史實卻確實能證明金統治者對山東的宗教控制比陝西寬鬆。王重陽很可能是認識到了這一點，才離開陝西終南山來到山東傳道。

---

① 牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社 2005 年版，第 104 頁。

② 參見趙衛東《王處一五次被宣與全真道的發展》，《齊魯文化研究》第二輯，齊魯書社 2003 年版，第 119 頁。

(三)王重陽至山東傳道可能受到了太一道與真大道興起的啟發。王重陽創立全真道之前,在中國北方還興起了兩個新的道教宗派,即太一道與真大道。太一道由河北衛州人蕭抱珍創立於金天眷年間(1138~1140),王若虛撰《太一三代度師蕭公墓表》云:“太一之教興於金朝天眷間,衛郡蕭真人,其始祖也。”<sup>①</sup>而真大道則由山東樂陵人劉德仁創立於金皇統二年(1142年),田璞撰《重修隆陽宮碑》云:“師姓劉氏,諱善仁,滄州之樂陵縣人也。生於汴宋宣和四年春正月十有八日,夙喪其父,不喜與兒輩嬉戲,見螻蟻避之而不履。有金皇統二年,冬十一月既望,遲明,似夢而非,有老人鬚眉皓白,乘青犢車至,遂授玄妙道訣而別去,不知所之。由是鄉人疾病者遠近而來,請治符藥,針艾弗用也,愈效如影響焉。”<sup>②</sup>在王重陽至山東傳道之前,太一道與真大道都已經有了很大的發展,而且得到了金廷的承認。皇統八年(1148年),金熙宗聞太一道初祖蕭抱珍之名,“遣御帶李琮驛召赴闕”,“其為奏乞觀額,敕以太一萬壽賜之”<sup>③</sup>。而真大道教主劉德仁,也在“大定七年,賜東嶽真人之號”<sup>④</sup>。太一道與真大道在河北和山東興起,王重陽顯然是知道的。他曾有題名《道友問修行》的《臨江仙》詞云:“太一混元真法錄,清心精銳行持。先擒自己那蟲尸。香煙通上界,威力暗施為。

救拔亡魂消舊業,見存廣得洪禧。鬼驚神駭懼勾追。行功惟顯著,指日彩雲隨。”<sup>⑤</sup>其中“太一混元真法錄”中的“太一”極有可能是指太一道,而這位問修行的道友也很有可能就是太一道信徒。

① 陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第839頁。

②④ 陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第823頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第845頁。

⑤ 《重陽全真集》卷十二,《道藏》第25冊,第757頁。

雖然目前很難找到王重陽知道真大道的直接證據，但既然金世宗在大定七年（1167 年）曾經賜劉德仁“東嶽真人之號”，對於試圖創立全真道的王重陽來說，這樣的消息他不可能不知道。太一道與真大道的興起有一個共同特徵，即它們都是興起於東方，這很可能給王重陽一定的啟發，使他在陝西終南山傳道失敗的情況下，下定決心到東方去傳道。

以上對王重陽至山東傳道原因的探討，還主要是站在教外的立場來講的，是把王重陽至山東傳教視為一個客觀的歷史事件來研究的，從而得出了以上的結論。但王重陽至山東傳道除了是一個歷史事件外，它還是一個宗教事件，在對這一事件進行了客觀的歷史考察之後，還需要把它作為一個宗教現象來加以研究。若仔細地研讀早期全真史料就會發現，實際上在全真教內對王重陽之所以到山東傳道有自己的解釋，而這種解釋與以上所講的完全不同，但其中可能會隱藏著單純客觀的歷史考察所無法揭示的內容。下面讓我們來看一看教內的說法：

《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“大定丁亥四月，忽自焚其庵，村民驚救，見真人狂舞於火邊，其歌語《傳》中具載。又云：三年之後，別有人來修此庵。口占詩有‘修庵人未比我風流’之句。凌晨東邁過關，攜鐵罐一枚，隨路乞化，而言曰：‘我東方有緣爾。’”<sup>①</sup>以上記載提到，王重陽在離開終南山赴山東傳道之前，就已經確定了自己的去向，即到東方傳教，而且還預見到了三年後馬鈺等至終南山重修劉蔣祖庵之事。

尹志平在《清和真人北遊語錄》卷一中云：“當日祖師不離終

---

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第 19 冊，第 723～724 頁。

南，是人皆得成就，又何必區區東極海上邪？既得四師真，復以弟姪子次之，丹陽爲弟，譚爲姪，長生、長春則子也。後四師真成道，亦有遲速，丹陽二年半，長真五年，長生七年，長春師父至十八九年，以其志行通徹天地，聖賢方與之。各驗其所積功行淺深，故排次有等級，而成道有遲速也。”<sup>①</sup>尹志平認爲，王重陽至山東傳教，收取馬、譚、劉、丘爲弟子，是因爲事先就知道他們宿緣仙契，所以才不遠萬里前來度化。不僅如此，而且事先就知道他們所積累的功行深淺不同，將來得道的遲速必然有異，才有弟、姪、兒等不同的稱呼。

《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》云：“時正隆己卯，四十有八歲也。甘河橋上，過屠門，嗜氈根而大嚼焉。有二道者，各披白氈，忽從南方儵然而來，煙霞態度，霄漢精神，觀厥眉宇，大抵相類。先生不覺驚起，趨進俛首前揖。相與語，言皆出世語，滌塵滌垢，蠲膏剔肓，如醉而醒，如瘖而鳴。密授真訣，更名曰嘉，字曰知明，號曰重陽子。既畢，指東方曰：‘汝何不觀之？’先生回首而望。道者曰：‘何見？’曰：‘見七朵金蓮結子。’道者笑曰：‘豈止如是而已，將有萬朵玉蓮芳矣。’言訖，忽失所在。”……醴泉遇仙時，“道者曰：‘速往東海，丘、劉、譚中有一俊馬，可以擒之。’……大定七年四月二十六日，迤邐東邁。經過咸陽，自畫一幅，作三髻道者，青松鬱棲，白雲繚繞，仙鶴婆娑，有出塵之格。見史風仙，欣然贈之，曰：‘待我他日擒得馬來，以爲勘同。’又過洛陽，謁上清宮，題詩於壁間曰：‘丘譚王風捉馬劉，崑崙頂上打玉毬。你還搬在寰海內，贏得三千八百籌。’”<sup>②</sup>以上記載中提到了幾條隱喻：一是“七朵金蓮結子”，喻指

① 《道藏》第33冊，第158頁。

② 《道藏》第3冊，第348～349頁。

王重陽後來至山東收取“全真七子”；二是“萬朵玉蓮芳”，喻指王重陽後來在山東登、萊、寧海三州所建立的“三州五會”的上萬名信眾；三是“速往東海，丘、劉、譚中有一俊馬，可以擒之”，“東海”自然指的是山東膠東，“丘、劉、譚、馬”分別喻指的是丘處機、劉處玄、譚處端和馬鈺；四是“他日擒得馬來，以為勘同”，“馬”指馬鈺，預示後來馬鈺與史處厚相認之事。按照以上的說法，似乎王重陽在甘河和醴泉遇仙時，所遇仙人已經通過隱喻揭示了其以後的行蹤，而從王重陽自己的表現來看，他也明白了這些隱喻所蘊涵的意義，明確地意識到所遇仙人是讓他到山東膠東去傳道，去收取“全真七子”和建立“三州五會”。這一點得到了王重陽自己的承認，其《玉女搖仙佩》詞云：“終南一遇，醴邑相逢，兩次凡心蒙滌。便話修持，重談調攝，莫使暗魔偷適。養氣全神寂。稟逍遙自在，閑閑遊歷。覽清淨、常行穴迪。應用刀圭，節要開劈。三田會明靈，結作般般，光輝是勳。先向天涯海畔，訪友尋朋，得個知音成闋。直待恁時，將相同步，處處嬉嬉尋覓。暗裏矚矚。覷你為作，如何鋒鏑。會舉箭、張弓對敵。百邪千魅，戰迴純皙。無愁感。方堪教可傳端的。”<sup>①</sup>王重陽在詞中提到，其在終南所遇仙人不僅傳授他內煉的秘訣，而且還讓他“向天涯海畔，訪友尋朋”。

《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》云：“丁亥四月二十六日，忽自焚其庵，人驚救之，師方舞躍而歌曰：‘茅庵燒了事休休，決有仁人卻要修。便做惺惺誠猛烈，怎生學得我風流。’乃辭眾曰：‘我東方丘、劉、譚中尋馬去也。’遂東出關。”<sup>②</sup>以上記載也有兩條隱喻：一

① 《重陽全真集》卷三，《道藏》25冊，第709頁。

② 《道藏》第3冊，第372頁。

個喻示馬鈺等修終南劉蔣祖庵之事，一個喻示到山東膠東收取“全真七子”之事。

《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》記載，王重陽在東邁途中，曾經“題終南山資聖宮殿壁云：‘終南山，重陽子，違地肺，別京兆。指藍田，經華嶽，入南京，遊海島。得知友，赴蓬瀛，共禮本師之約。’”<sup>①</sup>以上《歷世真仙體道通鑑續編》記載的王重陽在終南山資聖宮殿壁上所題詩句，與《金蓮正宗記》所記載的醴泉遇仙時所遇仙人贈給他的“五篇秘語”中的第五篇極為相似，很可能是據此改寫而成。這首詩實際上把王重陽接下來一直到仙逝這段時間所有行程都揭示了出來，給我們這樣一個印象，似乎王重陽在終南山時就已經預知到了後來所發生的一切。

以上史料似乎說明，王重陽在陝西時就已經知道了“全真七子”的存在，他到山東是來找“全真七子”的。他何以知道“全真七子”的存在呢？《金蓮正宗記》認為是他在甘河遇仙時所遇到的仙人告訴他的。對於以上這些記載，到底是全真教徒為了神化其說虛構出來的呢？還是真有其事？這確實是一個值得好好思考的問題。對於學者們而言，這顯然是全真教徒的虛構；而對於教內人士而言，這恰恰是祖師王重陽道行高超的表現。作為學者，尊重教內人士的宗教感情，對於自己所不能完全理解的東西，並不急於否定或肯定，而是暫時存疑，這是比較科學的態度。從宗教的角度來思考，王重陽通過修煉內丹而具有預知一切的神通，這是絕對有可能的。況且，作為全真道的祖師，王重陽若沒有神通，就很難令人信服，更不用說創立一個新的道派了。實際上，幾乎所有創教的宗教

① 《道藏》第5冊，第415頁。

家，他們在開創一個新宗教或新教派的時候，無不是通過表現神異來吸引信眾的。對於這些神異的表現，若僅僅看做是故弄玄虛或封建迷信，看來是很不夠的。除此之外，還應該把它作為一個宗教現象，真正從宗教出發來加以研究，這樣才能對其有一個整全的瞭解。



## 第二章 全真七子拜師王重陽及其次序

金大定七年(1167 年)四月二十六日,王重陽焚毀陝西終南山劉蔣茅庵,東邁山東傳道。七月,來到山東萊州,收取劉通微爲徒。因爲他對劉通微並不十分滿意,所以沒有停下前行的腳步。接著,又來到登州。雖然王重陽在登州多方顯異,但無人能識。馬鈺曾言:“祖師嘗到登州時,頂笠懸鶉,執一筇,攜一鐵甌,狀貌奇古,乞於市肆,登州人皆不識。夜歸觀,書一絕於壁:‘一別終南水竹村,家無兒女亦無孫。數千里外尋知友,引入長生不死門。’明旦,拂衣東邁。”<sup>①</sup>於是,他不得不離開登州,又來到了寧海州。

大定七年(1167 年)中元後一日,王重陽在范懌之侄范明叔家之南園契遇馬鈺,一言而合,被馬鈺延請至家,建“全真庵”以居。其後,直到大定九年(1169 年)十月王重陽帶領馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機四大弟子離開山東,其間兩年多的時間,他主要在山東登、萊、寧海三州傳道,先後收取丘處機、譚處端、馬鈺、王處一、郝大通、孫不二、

<sup>①</sup> 《丹陽真人語錄》,《道藏》第 23 冊,第 701 頁。

劉處玄七人爲徒，號稱“全真七子”。同時，又在登、萊、寧海三州先後建立起“三教七寶會”、“三教金蓮會”、“三教三光會”、“三教玉華會”、“三教平等會”等五個全真道下層民眾組織。“全真七子”會齊和“三州五會”建立是王重陽創立全真道的兩個重要標誌，而其中全真七子會齊又顯得尤爲重要。但目前學術界對全真七子拜師王重陽的先後次序頗有爭議，爲了澄清這一問題，下面擬對全真七子拜師王重陽的過程進行詳盡的考察，並進而對學術界各種有關全真七子拜師王重陽次序的不同觀點加以考辨，以求教於方家。

## 第一節 全真七子拜師王重陽

### (一) 馬鈺

馬鈺，原名馬從義，字宜甫，漢伏波將軍馬援之後。本關中扶風人，五季兵亂，遂東遷山東寧海。馬鈺《踏雲行》詞前小序云：“先祖兄弟四人，因唐末去山東，一居萊陽，一住黃縣，一在文登，一居牟平。”詞中述及其先祖由扶風遷往牟平的經過，詞云：“祖住雲陽，嵯峨山下。自來生計之乎者。卻因唐末去東牟，到今三百餘年也。數世衰榮，不堪重話。我今因遇家緣捨。水雲遊歷入潼關，超然顯個還鄉馬。”<sup>①</sup>其父揚，字希賢，姿貌魁秀，容儀可觀，沉靜有度，事親爲學，頗有祖風。馬揚生五子，取名仁、義、禮、智、信，號稱“五常馬氏之坊”，馬鈺排行第二。

馬鈺生於宋徽宗宣和五年(1123年)五月二十日，生而神異，喜

<sup>①</sup> 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第458頁。

言塵外之語，善文學，不思仕進。當時，道士李無夢在崑崙山煉丹，三年未成，揚言要有真仙降臨，方能煉成大丹。一日，馬鈺遊過其地，李無夢見其額有三山，手垂過膝，堪為大仙之異材，大為驚嘆，當即作《頌》稱讚馬鈺云：“身體堂堂，面圓耳長，眉修目俊，準直口方，相好具足，頂有神光，宜甫受記，同步蓬莊。”<sup>①</sup>既而丹成。自此馬鈺聲名大震，寧海富紳孫忠顯，聞其名，愛其才，知其必成大器，遂以女富春姑妻之，富春姑即孫不二。孫不二為馬鈺生三子，即馬庭珍、馬庭瑞、馬庭珪。

就在王重陽到達山東寧海之前，馬鈺已經有了“親有道，為長生計”的打算，這源於他所做的一個夢。王利用撰《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》云：

師嘗補試郡庠，夜夢二衣褐者，一素補兩肩，跪且泣曰：“我輩十萬餘命，在公所主。”言訖而去。逐之，入屠者劉清圈中。壁有字云：“我輩己亥十萬人，大半已經辛巳殺。此門若是不慈悲，世世軸頭常廝抹。”既覺，聞屠猪聲，往視之，則清之子阿澤屠二猪，其一肩白，欲止則弗及也。始悟：己亥，猪也；辛巳，清之歲屬也。<sup>②</sup>

夢醒之後，馬鈺感到非常奇怪，於是便“詣術士孫子元占之，以決其惑。因稽壽幾何？曰：‘君壽不踰四十九。’師（指馬鈺——引者注）嘆曰：‘死生固不在人，曷若親有道，為長生計？’”<sup>③</sup>這件事對馬鈺影響非常之大，當時馬鈺已經四十五歲，若按照孫子元的說法，他

① 《甘水仙源錄》卷一《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》，《道藏》第19冊，第728頁。

② 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第728～729頁。

③ 《甘水仙源錄》卷一《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》，《道藏》第19冊，第729頁。

的壽命只有四十九歲，也就是說，馬鈺在世的時間只有四、五年了。對於馬鈺來說，這無異於一個驚天霹靂。在此之前，他一生順利，生於富貴之家，嬌妻、美妾、聰子相伴，世間的一切對於他來說可以說是應有盡有。但正如《論語·顏淵》所云：“死生有命，富貴在天。”馬鈺雖然有富貴命，但卻沒有壽命。這使他開始反思人生的價值與意義，尋求人生的出路。大定七年（1167年）七月中的一天，馬鈺與朋友相會於范懌之姪范明叔家南園怡老亭，飯飽酒酣之時，馬鈺興致高盃，即興賦詩一首，詩云：“抱元守一是工夫，懶漢如今一也無。終日嚙杯暢神思，醉中卻有那人扶。”<sup>①</sup>這首詩反映了馬鈺當時的複雜心情，“終日嚙杯暢神思，醉中卻有那人扶”，意思是說，我的生活一切皆順利，整日過著錦衣玉食般的富足生活，但是，當我的壽期將至的時候，又有誰能幫助我呢？其中有傷感，也有無奈，當然還有對長生不死仙人的嚮往與期待。

大定七年（1167年）中元節後某一日<sup>②</sup>，馬鈺又與范明叔、戰法師、高巨才等<sup>③</sup>好友相聚於怡老亭，王重陽不期而至。范懌撰《重陽教化集序》云：“大定丁亥中元後一日，真人抵郡，竹冠弊衣，攜筇策杖，徑入於余姪明叔之南園，憩於遇仙亭。”<sup>④</sup>其後，王重陽的三個舉

① 《甘水仙源錄》卷一《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》，《道藏》第19冊，第729頁。

② “中元後一日”可以作兩種理解：一是指七月十五日中元節後的第二天，即七月十六日；二是可以理解為中元節後的某一天。

③ 有人認為當時范懌也在場，但就現有的史料來看，没有任何的證據可以證明這一點，而且范懌自己在敘述此事時，也沒有提到自己在場。以范懌與馬鈺的關係，以及其在寧海的聲望，若其當時確實在場，各種史料沒有不提到他的理由。因此，我們認為，馬鈺契遇王重陽時，范懌當時並不在場。

④ 《道藏》第25冊，第769頁。

動深深吸引和打動了馬鈺：1. 當座中有人問王重陽為何而來時，其答曰：“吾不遠千里而來，欲扶醉人爾。”乍聽此語，馬鈺心中不覺猛然一驚。因為前不久他在怡老亭即興所吟詩句，只有當時在場的幾位好友知道，而這一個外地來的陌生人卻能一語道出，他能不心驚嗎？2. 座中有人賜瓜給王重陽，他卻從蒂而食，人問其故，他說苦盡甘來。這一點也是不同尋常的，因為平時人們吃瓜都不會吃苦的瓜蒂，而王重陽卻反其道而行之，這不能不引起馬鈺的極大興趣。3. 爲了驗證王重陽是故弄玄虛呢？還是確然不凡？馬鈺便問了王重陽一個問題。他問：“如何是道？”王重陽答曰：“大道無形無名，出五行之外，是其道也。”<sup>①</sup>在中國傳統文化中，金木水火土五行被視爲組成天地萬物的五種最基本的元素，“出五行之外”是指五行尚未構成萬物之時，即萬物尚未產生的時候，此時，天地萬物包括人類皆處於先天的狀態，這種先天的狀態就是道的存在狀態。而全真道內丹修煉的過程，就是要通過“性命雙修”來完成由後天到先天的轉變，就內丹修煉理論成熟後所提出的“百日築基”、“煉精化氣”、“煉氣化神”、“煉神還虛”、“煉虛合道”五步功法來講，達到了先天的狀態，修煉成了純陽之體，即是實現了“與道合真”。王重陽短短的一句話中實際上囊括了他對宇宙人生的理解與覺悟，也包括其內丹修煉的基本思路，馬鈺一聽，當下就被征服了。於是，他把王重陽請到家中供養，又在自家南園建造了一個道庵供其

---

① 范懔撰《重陽教化集序》，《道藏》第25冊，第769頁。《甘水仙源錄》卷一《全真第二代丹陽抱一無爲真人馬宗師道行碑》認爲，當時王重陽的回答是：“五行不到處，父母未生時。”這種觀點被《金蓮正宗記》、《金蓮正宗仙源像傳》和《歷世真仙體道通鑑續編》所採納。這兩種說法雖然語句不同，但意義基本相同。

居住，王重陽題庵名曰“全真”，並作《全真堂》歌一首曰：

堂名名號號全真，寂正逍遙子細陳。豈用草茅遮雨露，亦非瓦屋度秋春。一間閑舍應難得，四假凡軀是此因。常蓋常修安在地，任眠任宿不離身。有時覺後尤寬大，每到醒來愈愛親。氣血轉流渾不漏，精神交結永無津。慧燈內照通三曜，福注長生出六塵。自哂堂中心火滅，何妨諸寇積柴薪。<sup>①</sup>

這是王重陽第一次公開打出“全真”的名號。

王重陽居全真庵期間，與馬鈺朝夕相處，終於使馬鈺確定其為有極高道行的得道高人，因此就產生隨其出家的念頭，但卻因“家貲廣貯，妻孥愛深，未之遽從”<sup>②</sup>。雖然王重陽“盛陳遠離鄉之高，不離鄉之累，與之開釋”<sup>③</sup>，但馬鈺卻難以遽下決心。最後，王重陽通過“陽神出竅”、“分梨十化”與“託夢顯異”<sup>④</sup>等手段，才最終使馬鈺覺悟。大定八年（1168 年）二月八日，馬鈺將家事付與長子馬庭珍，並以離書一封付孫不二，隨王重陽出家修道。王重陽為其訓名鈺，賜號丹陽子。<sup>⑤</sup>

① 《重陽全真集》卷一，《道藏》第 25 冊，第 697 頁。

② 劉孝友撰《重陽教化集序》，《道藏》第 25 冊，第 771 頁。

③ 《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《馬鈺》，《道藏》第 5 冊，第 419 頁。

④ 參見牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社 2005 年版，第 151～154 頁。

⑤ 在度化馬鈺期間，王重陽曾經給馬鈺起過多個名字，《重陽分梨十化集》卷下云：“真人訓馬先生法名通一，字全道，號無憂子。”（《道藏》第 25 冊，第 796 頁。）《漸悟集》卷上題名為《贈馮守慈》的《踏雲行》詞云：“重遇重陽，重重悟道。扶風馬子何愁老。調龍引虎弄明珠，明珠出路應須早。以鈺為名，字呼玄寶。雲中子得為佳號。木牛小字字山侗，山侗指日登仙好。”（《道藏》第 25 冊，第 457 頁。）

## (二) 丘處機

丘處機，小名丘哥，山東棲霞縣濱都里人，其曾有詞云：“落魄閑人本姓丘。住山東、東路登州。”<sup>①</sup>生於金熙宗皇統八年（1148年）正月十九日，祖輩業農，世稱善門。“母孫氏早亡，父娶繼室怙恃之。”<sup>②</sup>因家境貧寒，在拜師王重陽之前未嘗讀書，但天資聰穎，氣宇不凡，有相者稱其“異日當為神仙宗伯”<sup>③</sup>，又“必為帝王師”<sup>④</sup>。金大定六年（1166年），丘處機年方十九，“悟世空華，知身夢幻，擬學神仙脫輪迴之苦，趣復常樂之妙源，遂拋家產，割愛情，遁居崑崙石門峪，依道者以修真。”<sup>⑤</sup>其曾有《堅志》詩言及早年出家之事，詩云：“吾之向道極心堅，佩服丹經自早年。遁跡岩阿方十九，飄蓬地裏越三千。無情不作鄉中夢，有志須為物外仙。假使福輕魔障重，挨排功到必周全。”<sup>⑥</sup>據元鞠孝恭撰《寓真資化順道真人唐四仙姑祠堂碑》記載，丘處機當時至崑崙山所依道者為唐四仙姑，其云：

仙姑寧海牟平人。唐氏第四女。其家好善，尤崇玄化。

① 《磻溪集》卷六，《道藏》第25冊，第844頁。

② [元]史志經編集《玄風慶會圖》卷一，乙丑年四月上海涵芬樓影印本。對於丘處機早年的情況，各種史料記載有異，《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》認為丘處機“幼亡父母”，而我們根據考證得知，丘處機只是幼年失去了母親，而非“幼亡父母”。詳情請參看趙衛東《關於丘處機早期活動的幾個問題》，《中國道教》2005年第1期。

③ [明]宋濂等撰《元史》第十五冊，中華書局1976年版，第4524頁。

④ 《金蓮正宗記》卷四《長春丘真人》，《道藏》第3冊，第359頁。

⑤ [元]史志經編集《玄風慶會圖》卷一，乙丑年四月上海涵芬樓影印本。

⑥ 《磻溪集》卷一，《道藏》第25冊，第811頁。

姑自幼不茹葷血。及長，性孤潔，樂淡泊。常有出塵之想。父母欲嫁，誓而弗許。一旦，道妝拜辭二親，徑詣崑崙山危岩之下，結庵而獨居焉。其山險峭幽邃，樹木蒼蔚，猛獸縱橫，人跡罕到。姑處之恬然，殊無動慮。久而人見其心志堅確，修煉精專，深造元元之妙，大加敬奉。遂以仙姑稱之。初長春真人年方弱冠，甫入道門。聞姑之名，特來師問修行之要。姑曰：汝毋吾問，異人從西不久而至，乃汝師也。且道其狀貌。重陽祖師果自關西而來，化度七真，達於寧海，開煙霞洞，創神清宮。姑居之處遂為全真張本之所。<sup>①</sup>

金大定七年(1167年)九月，王重陽棲居寧海全真庵，丘處機聞王重陽仙名，自崑崙山來謁，重陽與語終夕，甚為喜愛，遂收為弟子，訓名處機，字通密，號長春子，且以詩相贈云：“細密金鱗戲碧流，能尋香餌會吞鉤。被予緩緩收綸線，拽入蓬萊永自由。”<sup>②</sup>

### (三) 譚處端

譚處端，原名譚玉，字伯玉，世居寧海。其父為鑄鐐之工，為人慷慨，樂善好施，識度不凡，以孝義傳家，甚為鄉里所重。譚玉自幼不俗，六歲時，不慎墮入井中，人急下井去救，但見他端坐水上，安然無恙。又譚玉家中起火，有大木自房頂落下，墜於床前，譚玉正在床上熟睡，安然無恙，渾然不覺。這兩件事使

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第53頁。

② 《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《丘處機》，《道藏》第5冊，第425頁。



鄉里之人驚異不已。<sup>①</sup> 譚玉少年時，智力超群，有神童之稱。十五歲立志於學習，所作《葡萄篇》已膾炙人口。其中有“一朝行上青龍架，見者人人仰面看”<sup>②</sup>的精闢詩句。《長真子譚真人仙跡碑銘》又云：“及弱冠，乃尊以‘玉’名之，遂涉獵詩書，工諸草隸。”<sup>③</sup>但後來發生的一件事情卻徹底改變了譚玉的命運，《長真子譚真人仙跡碑銘》又云：“一朝因醉遇雪，卧於途中，即感風痹之疾。公喟然嘆曰：‘玉平昔爲行於世，略無鮮益，中復遇奇疾，必非藥石可療之。’惟暗誦《北斗經》以求濟。忽夢大席橫空，公飛昇欲據之，見北斗星君冠服而坐，公叩首作禮間，恍然而覺。自茲奉道之必篤矣。”<sup>④</sup>在以上這段記載中，有兩點值得注意：一是這件事改變了譚玉的人生觀。從他十五歲時所作《葡萄篇》來看，當時的譚玉顯然是一位志向遠大的有爲青年，想將來出人頭地，做一番大事業，但這件事卻使其理想徹底破滅，從而由一位立志治國平天下的儒家人物，轉變爲了一位暗誦《北斗經》且有篤實奉道之心的道家人物。二是譚玉在痼疾難治，求醫無門之時，他首先想到的是暗誦道教經典《北斗經》，而不是佛教經典或儒家經典，這說明了他在出家前對道教就有所瞭解，至少對《北斗經》的內容是比較熟悉的，這爲他後來的出家修道打下了基礎。大定七年（1167年）七月，王重陽抵達寧海，修真於馬鈺家南園全真庵。譚玉聽說了王重陽的神異表現，於是便來求醫。王重陽留其宿於全真庵中，當時正當寒冬，“嚴冬飛雪，丹竈灰

①③ 《甘水仙源錄》卷一《長真子譚真人仙跡碑銘》，《道藏》第19冊，第731頁。

② 《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《譚處端》，《道藏》第5冊，第422頁。

④ 《甘水仙源錄》卷一《長真子譚真人仙跡碑銘》，《道藏》第19冊，第731～732頁。

冷，藉海藻而寐，寒可墮指，真人遂展足令抱之。少頃，汗流被體，如置身炊甑中。拂曉，真人以盥洗餘水使公滌面，從滌之月餘，宿疾頓愈，於是公推心敬而事之。”<sup>①</sup>但王重陽並沒有立即收其為弟子，直到有一天，譚玉的妻子見譚玉久不歸家，便來庵中尋他，譚玉怒而休之。王重陽見其出家信念十分堅決，於是便授其四字秘訣，並正式收其為弟子，訓名處端，字通正，號長真子。

#### (四) 王處一

王處一，出家前名字不可考，寧海東牟人，生於金熙宗皇統二年(1142年)三月十八日。幼年亡父，事母至孝。兒時不喜嬉戲，而好誦雲霞方外之語。在王處一出家前，他曾有兩次遇仙的經歷，《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》云：“七歲，遇東華教主，授以長生久視之訣。年一十有四歲也，偶步山間，見一老翁坐於磐石之上。呼之使來，摩其頂而謂之曰：‘汝他日必揚名於帝闕，當與玄門作大宗師。’言畢乃起，曳杖而行。先生從而不捨，啟曰：‘公何人也？’答曰：‘我乃玄庭宮主也。’回首不知所在。自茲之後，語言放曠，不與世合，行止顛狂。”<sup>②</sup>第一次王處一遇到的是東華教主，這個東華教主就是後來被奉為全真道北五祖之首的東華帝君王玄甫。對此，王處一曾在其《沁園春》詞前小序中言：“予自七歲，遇東華帝君於空中警喚，不令昏昧。至大定戊子，復遇重陽師父，因作此詞，用紀其實云。”其詞云：“元稟仙胎，隱七歲玄光混太陽。感東華真跡，飄空垂顧，悟人間世夢，復遇重陽。密叩玄關，潛施高論，皓月

① 《甘水仙源錄》卷一《長真子譚真人仙跡碑銘》，《道藏》第19冊，第732頁。

② 《道藏》第3冊，第361頁。

清風煉一陽。神丹結，繼璇璣幹運，羽化清陽。欣欣舞拜純陽。又虛妙天師同正陽。命海蟾引進旌陽。元妙古任安，尹喜關令丹陽。大道橫施，驅雲天下，絕蕩冤魔顯玉陽。諸仙會，講無生天理，空外真陽。”<sup>①</sup>這說明王處一自認為他七歲時所遇到的老者就是東華帝君。第二次王處一遇到的是玄庭宮主，至於這個玄庭宮主究竟是哪一路神仙，我們不可考知，只能存疑。這兩次遇仙的經歷對王處一影響很大，“自茲之後，語言放曠，不與世合，行止顛狂”<sup>②</sup>。大定八年（1168年）二月，王重陽收取馬鈺之後，王處一慕重陽仙名，從牛仙山來寧海全真庵拜王重陽為師。《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《王處一》云：“世宗大定八年，師在文登牛仙山庵居，人告以祖師至，即詣全真庵，請為門弟子。祖師知其為玄門大器，遂從其請。”<sup>③</sup>大定八年（1168年）二月，王處一聽說王重陽來到寧海，居住在馬鈺家之南園全真庵，便從牛仙山來全真庵中禮拜王重陽為師，王重陽為其訓名處一，號“玉陽子”。<sup>④</sup>

① 《雲光集》卷四，《道藏》第25冊，第680頁。

② 《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》，《道藏》第3冊，第361頁。

③ 《道藏》第5冊，第429頁。

④ 後來，王重陽還曾經賜給王處一另外一個號，《礪溪集》卷三丘處機云：“大定己丑夏四月，余與丹陽等數人從重陽師自文登如寧海，時遇龍泉，日氣稍熾。師令余等前，已執傘在後，距半里許。余忽迴顧，見傘騰空而起。余急返走問之，云：擣扶搖而上，不知其然而然。初，傘起東北，望之冉冉，墜於沙間，指其方而覓之，了無所也。時余法眷龔陽子王公隱於東海隅之查山，山到文登一百一十里，文登到傘起處又七十里。傘起乃辰時，及晡，墮傘陽公庵前，柄內龔陽子道號往賜之焉。”（《道藏》第25冊，第822頁。）

### (五) 郝大通

郝大通，原名郝昇<sup>①</sup>，寧海人，生於金熙宗天眷三年（1140 年）正月初三日。自幼喪父，事母至孝。寧海郝家不僅富甲一州，而且世代遊宦，其兄郝俊彥，進士出身，官至朝列大夫、昌邑縣令。郝大通天性厭惡紛華，喜愛淡泊，無意於仕途，徐琰撰《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》稱其“稟賦穎異，識度夷曠，蕭然有出塵之資”<sup>②</sup>。自幼喜愛《周易》，讀《易》手不釋卷，但常苦於無明師指點。一日，忽然於夢中有神人授其《周易》秘義，自此之後，深通陰陽、律曆、卜筮之術，因傾慕司馬季主與嚴君平，故倣仿二人以卜筮為業，隱於市廛。大定七年（1167 年）七月，王重陽由陝西終南山抵達寧海，遊歷寧海各地，物色門徒，見郝大通資稟不凡，有意感發之。九月的一天，郝大通仍然一如既往，貨卜於市，當時寧海士大夫慕其名者，紛紛環列左右，簇擁周圍，王重陽背坐於郝大通卦肆前，一言不發。久之，郝大通便對王重陽說：“請先生回頭。”王重陽卻說：“只恐先生不肯回頭？”一語之下，令郝大通極為驚奇，覺此人絕非凡俗，於是立刻起身作禮，跟隨王重陽來到朝元觀，把自己所作的一首詩呈獻給王重陽，詩云：“同席諸君樂太古，未明黑白希夷路。今朝得遇達人吟，伏望先生垂玉句。”王重陽以詩相答曰：“口愛郝公通上古，

① 關於郝大通出家修道前的名字，《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》云：“日者郝昇深於易，賣卜於市。”（《道藏》第 5 冊，第 415～416 頁。）又王重陽《重陽全真集》卷十有《郝昇化餘打破罐，因贈二絕》詩。（《道藏》第 25 冊，第 747 頁。）顯然，郝大通出家之前俗名郝昇。

② 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第 19 冊，第 739 頁。

口談心甲神仙路。足間翠霧接來時，日要先生清靜句。”<sup>①</sup>雖然郝大通對王重陽極為服膺，但因有老母在堂，當時並沒有立即跟隨王重陽出家。第二年，即大定八年（1168年）三月，其母去世，於是便至崑崙山煙霞洞出家，王重陽為其賜名“璘”，號“恬然子”。<sup>②</sup>

## （六）孫不二

孫不二，原名孫富春，寧海富紳孫忠顯之女，馬鈺之妻，生於宋徽宗宣和元年（1119年）正月初五日，“性甚聰慧，在閨房中禮法嚴謹，素善翰墨，尤工吟詠”<sup>③</sup>。大定七年（1167年），“重陽先生來自終南，馬宜甫待之甚厚，仙姑未之純信，乃鎖先生於庵中，百有餘日，不與飲食，開關視之，顏采勝常，方始信奉。仍出神入夢，種種變現，懼之以地獄，誘之以天堂，十度分梨，六番賜芋，宜甫遂從師入道，仙姑尚且愛心未盡，猶豫不決”<sup>④</sup>。直到大定九年（1169年）五月五日，才拋棄三子，竹冠布袍，來金蓮堂禮拜王重陽，出家為道，王重陽賜名不二，號清靜散人。對此，《重陽全真集》卷二《贈孫二姑》詩前小序云：“二姑乃馬鈺室家，先生兩次以梨剖割與夫妻分食之，意欲俱化也。鈺從化一年許，孫氏亦出家奉道。”詩云：“分梨十化是前年，天與佳時主自然。為甚當時不出離，元來直待結金蓮。”又云：“在家只是二婆呼，出得家緣沒火爐。跳入白雲超苦海，

① 《金蓮正宗記》卷五，《道藏》第3冊，第363頁。

② 在全真七子中，郝大通是唯一一位不以王重陽所賜名號行世的人，據《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》記載：“至岐山，遇神人，授今名字及道號。”（《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第739頁。）顯然，大通之名、廣寧子之號皆非王重陽所賜，而是另有來源。

③④ 《金蓮正宗記》卷五《清靜散人》，《道藏》第3冊，第364頁。

教人永永喚仙姑。”<sup>①</sup>

### (七) 劉處玄

劉處玄，出家前名字不可考，東萊武官人（今萊州市武官莊），生於金熙宗皇統七年（1147年）七月十二日。幼年喪父，與母相依為命。他上承祖風，事母至孝，憎惡榮華，清靜自守，誓不婚娶，素有出塵之志，幾次欲出家修道，都因老母阻隔而未能如願。大定九年（1169年）春，劉處玄在鄰居家的牆壁上，發現二頌，未留姓名，但墨蹟尚新，末句有云：“武官養性真仙地，須作長生不死人。”劉處玄看後，大為稱奇，知必是高人所為，自此出家修道之意更加堅決。同年九月，王重陽帶領馬鈺、譚處端、丘處機西行，欲返回故里傳道，途經萊州，劉處玄與其母一起去拜見王重陽，王重陽問他：“汝解壁間語否？”<sup>②</sup>劉處玄方知鄰家壁上兩頌為王重陽所作，大為嘆服，遂拜王重陽為師。王重陽感嘆其為“松之月，竹之雪，故不受於黃塵”<sup>③</sup>。於是，授劉處玄詩一首，詩云：“釣罷歸來又見鰲，已知有分列仙曹。鳴榔相喚知子意，躍出洪波萬丈高。”<sup>④</sup>並賜其名處玄，字通妙，號長生子。對於劉處玄拜師王重陽的經過，《神山□□洞天長生萬壽宮碑》所述與以上略有不同，其云：

大定戊子春，重陽祖師雲遊□道東萊，其人生有異□□子□□仙□道□□□一時，長生既見□□不已，欲從而莫得。一日晝寢覺，於壁上見頌二首，末云：武官養性真仙地，須有長生

① 《道藏》第25冊，第705頁。

②④ 《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《劉處玄》，《道藏》第5冊，第424頁。

③ 《金蓮正宗記》卷四《長生劉真人》，《道藏》第3冊，第358頁。

□□人。心□之以爲仙語，錄置諸篋間。□而□□□字不復見矣。□□□□是年□□重陽□馬、譚、丘三子自海島還，棲萊之紫極宮，觀者項背相□，長生亦在衆中。重陽以手招曰：若當以□還□□□長生大悟，請爲弟子。<sup>①</sup>

大定戊子爲金世宗大定八年(1168年)，若以《神山□□洞天長生萬壽宮碑》的記載，劉處玄第一次見到王重陽是在大定八年(1168年)春，當時就有心拜其爲師，但因故未能如願。後來，王重陽攜馬、譚、丘西返，路經萊州，才被王重陽收爲弟子。雖然《神山□□洞天長生萬壽宮碑》的記載與以上各種說法略有不同，但因在劉處玄拜師王重陽的時間問題上，與以上各種說法基本一致，所以對全真七子拜師王重陽的先後次序並無影響。

至此，丘處機、譚處端、馬鈺、王處一、郝大通、孫不二、劉處玄已先後拜在王重陽門下，號稱“全真七子”，又稱“北七真”。在全真七子中，孫不二年齡最大，比馬鈺大四歲，譚處端次之，而丘處機拜師最早，但年齡最小。因此，全真七子若依年齡大小來排列，則爲孫不二(生於1119年1月5日)、譚處端(生於1123年3月1日)、馬鈺(生於1123年5月20日)、郝大通(生於1140年1月3日)、王處一(生於1142年3月18日)、劉處玄(生於1147年7月12日)、丘處機(生於1148年1月19日)。<sup>②</sup>丘、劉、譚、馬、郝、孫、王雖然共稱爲全真七子，但是，七人在全真道中的地位與身份，尚有很大差異，其中最明顯的便是丘、劉、譚、馬四大弟子與郝、孫、王的不同，金源璠《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》把丘、劉、譚、馬稱

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第668頁。

② 《七真年譜》，《道藏》第3冊，第380~381頁。

爲“四哲”<sup>①</sup>，而把郝、孫、王稱爲“四哲之亞”。<sup>②</sup>在王重陽的心目中，丘、劉、譚、馬四大弟子的地位也不完全相同，他曾有詩云：“一姪二子一山侗，連予五個一心雄。六明齊伴天邊月，七爽俱邀海上風。真妙裏頭拈密妙，晴空上面躡虛空。東西南北皆圓轉，到此方知處處通。”又曰：“一弟一姪兩個兒，連予五逸做修持。結爲物外真親眷，擺脫人間假合屍。週匝種成清淨境，遞相傳授紫靈枝。山頭迸出靈華會，我趙蓬萊先禮師。”<sup>③</sup>顯然，在王重陽看來，馬鈺就像是他的弟弟，而譚處端則像是他的姪子，劉處玄與丘處機則爲他的兒子。王重陽對全真七子的排序，當然不是以年齡來排的，因爲若按年齡來排，譚處端比馬鈺尚大兩個月，應把譚處端排在前面才對。那麼，是不是按照拜師的先後次序來排的呢？要回答這個問題，必須首先搞清楚全真七子拜師王重陽的先後次序。

## 第二節 全真七子拜師的次序

對於全真七子拜師王重陽的先後次序，學術界頗有爭議，據筆者目前所見，主要觀點有以下九種<sup>④</sup>：

（一）陳教友在提到王重陽的弟子時，是按照丘處機、馬鈺、譚

① 丘、劉、譚、馬有時又被稱爲“四仙”、“四真”等，如陳垣編纂《道家金石略》就有《四仙碑》、《大元重修四真堂記》等碑刻。（見陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第430、795頁。）

② 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第724頁。

③ 《金蓮正宗記》卷二，《道藏》第3冊，第349～350頁。

④ 在這九種觀點中，有一些並沒有明確說明其提到全真七子時的順序就是他們拜師王重陽的先後次序，而只是因行文的需要而隨意列出七人的名字而已。但在這種並不是太嚴格的排列中，實際上也有個人的看法在裏面。



處端、劉處玄、王處一、郝大通、孫不二這樣的順序來講的。《長春道教源流》卷一云：“嘉授七弟子，其一邱處機，餘爲馬鈺、譚處端、劉處玄、王處一、郝大通及鈺之妻孫不二。”<sup>①</sup>

（二）陳垣在提到全真七子時，用了下面這樣的順序：馬鈺、孫不二、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通。他言：“大定丁亥夏，焚其居，人爭赴救，師婆娑舞於火邊，且作歌以見意。詰旦東邁，徑達寧海，首會馬鈺於怡老亭，馬亦儒流中豪傑者，與其家人孫氏，俱執弟子禮。又得譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通等七人，號馬曰丹陽，譚曰長真，劉曰長生，丘曰長春，王曰玉陽，郝曰廣寧，孫曰清靜散人，並結方外眷屬。”<sup>②</sup>

（三）任繼愈主編《中國道教史》認爲，全真七子拜師王重陽的先後次序應爲：馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通、孫不二。其中云：“大定七年（1167），他放火燒掉所住茅庵，東出潼關，雲遊到山東半島，正式樹起‘全真’的旗號，收了馬鈺（1123～1183）、譚處端（1123～1185）、劉處玄（1147～1203）、丘處機（1148～1227）、王處一（1142～1217）、郝大通（1140～1212）、孫不二（1119～1182）七大弟子。”<sup>③</sup>陳兵亦持這種觀點，其云：王重陽“東赴山東半島傳教，樹起‘全真’的旗號，陸續收了馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通、孫不二七大弟子，在文登、寧海、福山、萊州一帶建立了五個群眾性的教團組織‘會’或‘社’”<sup>④</sup>。

① 《藏外道書》第31冊，巴蜀書社1992年版，第5頁。

② 陳垣著《南宋初河北新道教考》，中華書局1962年版，第5頁。

③ 任繼愈主編《中國道教史》，上海人民出版社1990年版，第520頁。

④ 牟鍾鑒、胡孚琛、王葆玟著《道教通論——兼論道家學說》，齊魯書社1991年版，第531頁。

(四)卿希泰主編《中國道教史》(修訂版)認為,全真七子拜師王重陽的先後次序為:馬鈺、譚處端、丘處機、王處一、劉處玄、郝大通、孫不二。其云:全真七子“首先歸投王喆的,是馬鈺(1123 ~ 1183)”,“馬鈺之後,譚處端、丘處機、王處一、劉處玄、郝大通、孫不二六人也相繼隨王喆出家人道,全真門下,一時人才濟濟”。<sup>①</sup>

(五)南懷瑾認為,全真七子拜師王重陽的先後次序為:馬鈺、譚處端、王處一、郝大通、丘處機、孫不二、劉處玄。<sup>②</sup>

(六)潘雨廷在談到全真七子時,使用了馬鈺、孫不二、丘長春、郝大通、譚長真、王處一、劉處玄的順序。他言:“及抵寧海州恰遇馬丹陽,馬為當地有名的宏道者,富於財,即為築‘全真庵’居之,始有全真之名。由是度得馬丹陽夫婦及丘長春、郝大通、譚長真三位真人。此見重陽子創道及基本成就,全在五十六歲一年中(1167)。於五十七歲又度王處一玉陽真人,立七寶會,於五十八歲立金蓮會、三光會、玉華會、平等會,又度劉處玄長生真人。”<sup>③</sup>

(七)郭武在對以往各種觀點進行了考察的基礎上認為:“‘全真七子’之皈依王重陽門下的正確次序實際上應為:馬鈺、丘處機、譚處端、王處一、郝大通、孫不二、劉處玄。”<sup>④</sup>

① 卿希泰主編《中國道教史》(修訂版)第三卷,四川人民出版社1996年版,第34頁。

② 南懷瑾著《中國道教發展史略述》,老古文化事業公司1991年2月臺灣第二版,第96~98頁。

③ 潘雨廷著《道教史發微》,上海社會科學院出版社2003年版,第153~154頁。

④ 郭武《全真七子“入門”次序略考》,丁鼎主編《崑崙山與全真道——全真道與齊魯文化國際學術研討會論文集》,宗教文化出版社2006年版,第29頁。

(八)吳亞魁認為，全真七子拜師王重陽的先後次序應為：馬鈺、譚處端、丘處機、王處一、郝大通、劉處玄、孫不二。其言：“最早隨其（指王重陽——引者注）學道者，是寧海富戶馬鈺（1123—1183）。……馬鈺之後，譚處端（1123—1185）、邱處機（1148—1227）、王處一（1142—1217）、郝大通（1140—1212）、劉處玄（1147—1203）、孫不二（1119—1182）等六人相繼出家入道，是為全真七子，或曰七真。”<sup>①</sup>

(九)鄭素春認為，全真七子拜師王重陽的先後順序應為：丘處機、譚處端、馬鈺、王處一、郝大通、孫不二、劉處玄。鄭素春言：“自大定七年至九年（一一六七—一一六九）間，為全真教成立的關鍵期。王重陽以全真堂為基地，渡得弟子七人，並在寧海、登、萊三州成立會堂以吸收信眾，逐漸擴展教團的勢力。他的入室弟子按時間先後為丘處機、譚處端、馬鈺、王處一、郝大通、孫不二和劉處玄。”<sup>②</sup>唐代劍亦持同樣的觀點。<sup>③</sup>

下面對以上九種觀點逐一辨析：

(一)陳教友之所以把丘處機放在最前面，並不意味著他認為丘處機是最早拜師王重陽的弟子，而是因為在全真七子中丘處機對全真道的貢獻最大，而且其《長春道教源流》又主要以丘處機及其弟子為研究對象，他當然要突出丘處機了。他後面對丘處機之外的其他六子的排序，實際上是按照最傳統的七真排序來講的，只

① 吳亞魁著《江南全真道教》，香港中華書局2006年版，第2頁。

② 鄭素春著《全真教與大蒙古國帝室》，臺灣學生書局1987年版，第12頁。

③ 唐代劍著《王嘉·丘處機評傳》，南京大學出版社2000年版，第39～40頁。

不過爲了突出強調丘處機而把他提到最前面而已。這裏所講的最傳統的排序，實際上指的是元至元六年（1269年）元世祖和至大三年（1310年）元武宗在褒獎全真七子時所使用的序列，即馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通、孫不二。<sup>①</sup> 陳教友在談到全真七子時所使用的這樣一個排列順序是存在很多問題的，因爲它依據的不是同一個標準，而是同時使用了兩個或兩個以上的標準。對丘、劉、譚、馬的排列，他一方面突出強調了丘處機，另一方面對馬、譚、劉又按照最傳統的順序來排列；而對於郝、孫、王來說，他亦按照最傳統的序列來講。嚴格上講起來，陳教友在這裏以這樣的順序提到全真七子，並不是按照他們拜師王重陽的時間先後來排列的，而是有很大的主觀性。

（二）陳垣在這裏以這樣的順序來提到全真七子，完全符合我們前面提到的對全真七子最傳統的排列方式。這種排列方式實際上可以分爲兩個部分來理解：首先，馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機四者是按照悟道的先後順序來排列的，《清和真人北遊語錄》卷一引丘處機言曰：“丹陽二年半了道，長真五年，長生七年，我福薄，下志十八九年，到通天徹地處，聖賢方是與些小光明。”<sup>②</sup>而且這個序列不僅僅是丘、劉、譚、馬四者悟道時間長短或先後的序列，而且在王重陽心目中早已經如此來排列四子。前面我們曾經提到，王重陽曾經有兩首詩提到了丘、劉、譚、馬各自在其心目中的位置，他把馬鈺視爲弟弟，把譚處端視爲姪子，把劉處玄與丘處機視爲兒子，並且《長真子譚真人仙跡碑銘》中記載：“真人（指王重陽——引者

① 參見《金蓮正宗仙源像傳》，《道藏》第3冊，第366～368頁。

② 《道藏》第33冊，第156頁。

注)至汴，遺訓命四子主掌教門。”<sup>①</sup>王重陽仙逝後，馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機先後擔任全真掌教，就代表了四子在王重陽心目中的序列。至於王、郝、孫三者，則主要是按照他們對全真道貢獻的大小來排序的。所以，陳垣先生在這裏存在與陳教友同樣的問題，即使用了多個標準來排列全真七子的順序。

(三)任繼愈先生主編的《中國道教史》之全真道部分是由陳兵主筆的，所以，在這一點中，這兩本書所代表的都是陳兵的觀點。陳兵的這一觀點實際上有一個誤區，在上面我們剛剛談過，馬、譚、劉、丘、王、郝、孫實際上並不是全真七子入門先後的次序，而陳兵卻認為這是王重陽陸續收取全真七子的次序，這顯然是有問題的。其中比較明顯的兩個問題是：第一，馬鈺雖然較早認識王重陽，但他正式出家拜王重陽為師卻不早，而是經過王重陽“分梨十化”、“陽神出殼”、“託夢顯異”等手段的度化後，才於大定八年（1168年）二月王重陽至崑崙山煙霞洞修道之前正式拜師王重陽。第二，孫不二是在大定九年（1169年）五月五日於寧海金蓮堂拜師王重陽的，有王重陽所贈詩為證，詩云：“分梨十化是前年，天與佳時主自然。為甚當時不出離，元來直待結金蓮。”<sup>②</sup>詩中所說的“前年”即是大定七年（1167年），因為“分梨十化”恰好就是在這一年實施的。那麼，孫不二出家自然是在大定九年（1169年）了。按實際情況，孫不二出家在劉處玄之前，而陳兵卻把她排在了最後。

(四)卿希泰先生主編的《中國道教史》以馬鈺、譚處端、丘處機、王處一、劉處玄、郝大通、孫不二作為全真七子入門的次序，雖

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第732頁。

② 《重陽全真集》卷二《贈孫二姑》，《道藏》第25冊，第705頁。

然我們目前還不知道其這樣排序的根據究竟何在，但其中有問題卻是顯而易見的。因為，劉處玄是全真七子中最後一個拜師王重陽的，這似乎已成定論。比如，《甘水仙源錄》卷二《長生真人劉宗師道行碑》、《金蓮正宗記》卷四《長生劉真人》、《金蓮正宗仙源像傳·長生子》、《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《劉處玄》、《七真年譜》等早期全真史料都認為，劉處玄拜師王重陽是在金大定九年（1169年）九月，即王重陽帶領馬鈺、譚處端、丘處機打算離開山東而路經萊州時。王重陽在收取劉處玄後曾贈詩於他，詩云：“釣罷歸來又見鰲，已知有分列仙曹。鳴榔相喚知予意，躍出洪波萬丈高。”<sup>①</sup>從其中“釣罷歸來又見鰲”之句亦可以看出，劉處玄確實是王重陽在山東所收的最後一位弟子。而該書卻把他排在了郝大通和孫不二的前面，這顯然是不合適的。

（五）南懷瑾先生的看法是有根據的。因為對於丘處機拜師王重陽的地點目前有兩種看法：第一，《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》認為，丘處機是在寧海全真庵拜師王重陽的，其云：“有登州棲霞縣丘哥者，幼亡父母，未嘗讀書，來禮真人，使掌文翰。自後日記千餘字，亦善吟詠，訓名處機，號長春子者是也。”<sup>②</sup>以上這一段話，《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》把它列在大定八年（1168年）三月王重陽至崑崙山煙霞洞修真之前，而此前王重陽一直居住在全真庵，因此，《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》認為，丘處機是在全真庵拜師王重陽的，這是沒有問題的。而且，《金蓮正宗仙源像傳》、《歷世真仙體道通鑑續編》、《全真五代宗師長春演道主

① 《甘水仙源錄》卷二《長生真人劉宗師道行碑》，《道藏》第19冊，第733頁。

② 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第724頁。

教真人內傳》、《南村輟耕錄》等皆持這種觀點。第二，《長春真人本行碑》、《金蓮正宗記》等則認為，丘處機在崑崙山煙霞洞拜師王重陽。比如，《長春真人本行碑》云：“未冠學道，遇祖師重陽子於崑崙山之煙霞洞。”<sup>①</sup>《金蓮正宗記》卷四《長春丘真人》云：“大定丁亥春，聞重陽在崑崙山煙霞洞，竭蹶而往，摳衣請教，重陽見而愛之，與語終夕，玄機契合，故贈之詩云：‘細密金鱗戲碧流，能尋香餌會吞鉤。被予緩緩收綸線，拽入蓬萊永自由。’先生拜而受之，旦夕親侍左右，甘洒掃之役。”<sup>②</sup>若細細分析，其實《金蓮正宗記》卷四《長春丘真人》的觀點是有問題的。它認為丘處機是在“大定丁亥春”至崑崙山煙霞洞拜師王重陽的，“大定丁亥春”即大定七年（1167年）春，而此時王重陽還未到山東，何來崑崙山煙霞洞拜師之說？這一定是把丘處機出家修道的時間、地點與拜師王重陽的時間、地點混淆的結果。至於《長春真人本行碑》的說法，亦是如此。因此，第二種觀點是錯誤的。顯然，南懷瑾先生未加詳細考證，就採納了《長春真人本行碑》和《金蓮正宗記》卷四《長春丘真人》的說法。至於南懷瑾先生認為馬鈺是全真七子中第一位拜師王重陽的弟子這種觀點，正如前說，其失誤之處亦在於把馬鈺遇見王重陽的時間作為了其拜師王重陽的時間。

（六）潘雨廷先生認為，全真七子拜師王重陽的順序是馬鈺、孫不二、丘處機、郝大通、譚處端、王處一、劉處玄。潘先生這樣排列顯然是以遇見王重陽的時間為標準，而不是以全真七子拜師王重陽的時間為標準。但就是以遇見王重陽的時間為標準來排列全真

① 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第734頁。

② 《道藏》第3冊，第359頁。

七子，其觀點也有不允當的地方。比如，把郝大通排在丘處機與譚處端之間就頗值得商榷。《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《郝大通》云：“世宗大定七年，祖師至寧海，見其資稟高古，所習不凡，遂以背坐之機感發之。翌日晚，於朝元觀付以二詞，言下領悟，如走萬里迷途，一呼知返。蓋其根本知覺分上夙有薰染之力故耳。既接言論，其相與固結，日深一日。八年三月，從祖師至崑崙煙霞洞，請列門弟中而求法焉。”<sup>①</sup>又《金蓮正宗仙源像傳·廣寧子》云：“大定七年丁亥秋，重陽至寧海，遊行於市，見師言動不凡，思有以感發之。一日至卜肆，背肆而坐。師曰：‘請先生回頭’。重陽曰：‘君何不回頭耶？’師悚然驚異。重陽去，師即閉卜肆，至馬氏南園全真庵中，謁重陽請教。重陽授以二詞，師大悟，不覺下拜，以有母老，未即入道。明年戊子，母捐館。三月，師乃棄家人崑崙山煙霞洞，受業為弟子。”<sup>②</sup>《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》云：“大定七年，重陽真君王祖師自關西寧海遊行於市，見師言動不凡，仙質可度，思所以感發之者，遂背肆而坐。師曰：‘請先生回頭。’真君應聲曰：‘君何為不回頭耶？’師悚然異之。真君出，師閉肆從之，及於館所而請教焉。真君授以二詞，師大悟，不覺下拜。自是日往親炙，以有老母，未即入道。明年，母捐館，師乃棄家人崑崙山，禮真君於煙霞洞，求為弟子。”<sup>③</sup>以上三種史料都認為郝大通在正式拜師王重陽之前，曾經於寧海受到過王重陽的感化，至於受感化的具體時間與地點卻頗有歧義。《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》沒有點明具體的時間和地點；《歷世真仙體道通鑑續編》沒有指明時間，但卻指明

① 《道藏》第5冊，第431頁。

② 《道藏》第3冊，第378～379頁。

③ 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第739頁。



了地點是寧海朝元觀；《金蓮正宗記》認為時間是在大定七年（1167年）秋，地點則是在馬鈺家南園全真庵。若以後者為準，那麼，郝大通遇見王重陽自然是在馬鈺遇見王重陽之後；但若以前者為準，那麼，郝大通遇見王重陽則在馬鈺之前。因為，按照《歷世真仙體道通鑑續編》的記載，當時王重陽居住在寧海朝元宮，而不是馬鈺家南園全真庵，很可能王重陽剛到寧海尚未遇見馬鈺之時，就居住在寧海朝元宮，而他契遇馬鈺之後就住在全真庵了。然而，蜂屋邦夫先生還提出了另外一種說法，他言：“《金蓮》廣寧傳記述說，郝昇把重陽從店內領到別處閑談，《像傳》廣寧傳說廣寧到全真庵向重陽求教。但是，《年譜》與《續編》重陽傳、廣寧傳都說，郝昇跑到朝元觀，重陽向郝昇傳授了口訣。不清楚《廣寧碑》所說的‘館所’究竟在何處。不過，建造全真庵需要一定的時日，所以，‘館所’是朝元觀的概率較高。”<sup>①</sup>蜂屋先生一方面認為王重陽在朝元觀感化郝大通的概率較高，另一方面又肯定郝大通遇見王重陽是在遇見馬鈺之後，當時王重陽之所以要居住在朝元觀是因為建全真庵是需要時間的，很可能是當時全真庵尚未建好，王重陽就臨時以朝元觀為棲身之所。蜂屋先生的說法乍看起來是非常有道理的，但若細細分析，實際上亦有問題。《金蓮正宗記》卷三《丹陽馬真人》云：“又夢二鶴飛落於蔬圃之間，遂建道館，招陸道士住持。”<sup>②</sup>這說明馬鈺在遇見王重陽之前，就早已在其家建造過道館，並請陸道士來住持，而且對於此事，《重陽教化集》卷二題名《令丹陽下山，權與陸仙作伴》的《解冤結》詞可以為證，詞云：“我行符水。公修藥餌。一居

① （日）蜂屋邦夫著、欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社2007年版，第85頁。

② 《道藏》第3冊，第353頁。

山，一居鄜市。兩處崇真暗相洽，即非彼此。無爲扁、共成不二。扶風儒士。同爲教旨。辟得正，上合天意。行滿功成去蓬萊，卻尋舊止。如今且、休言異寄。”<sup>①</sup>他遇見王重陽之後所建全真庵，很可能是以此道館爲基建成的，若真是如此，蜂屋先生所說的那種情況就不存在了。此外，王重陽在《重陽真人立教十五論》“論蓋造”中言：“茅庵草舍，須要遮形；露宿野眠，觸犯日月。苟或雕梁峻宇，亦非上士之作爲；大殿高堂，豈是道人之活計？斫伐樹木，斷地脉之津液；化道貨財，取人家之血脉。只修外功，不修內行，如畫餅充飢，積雪爲糧，虛勞衆力，到了成空。”<sup>②</sup>若按此說法，早期全真道所建庵舍十分簡陋，就連後來馬鈺建終南山祖庵，亦不過只是茅屋三間而已。對此，《清和真人北遊語錄》卷二有記載，其云：“昔丹陽師父初立教法，以去奢從儉、與世相反爲大常，凡世所欲者舉皆不爲，只緣人多生愛欲不休，以至迷卻真性而不能復，故有道伴不過三人，茅屋不過三間之戒。至於建祖堂，亦止三間，其基址頗高爽，門人請一登臨，竟莫許。且曰：吾於此未嘗施工，況登臨，乃人之所欲，修真之士不爲。”<sup>③</sup>以此觀之，當時王重陽在馬鈺家南園建全真庵一定亦是十分簡陋，並不需要花費多少時間來建造。除此之外，還有一條證據可以說明這一點，《重陽殿王重陽畫傳榜題四十九幅》之十四幅畫傳“沃雪朝元”云：“重陽祖師初至寧海，憩於州之朝元觀。”<sup>④</sup>因此，郝大通遇見王重陽應該是在王重陽剛到寧海時，當

① 《道藏》第25冊，第780頁。

② 《道藏》第32冊，第153頁。

③ 《道藏》第33冊，第162頁。

④ 朱希元、梁超、劉炳森、葉詰民錄，王暢安校《永樂宮壁畫題記錄文》，《文物》一九六三年第八期。

時他還尚未遇見馬鈺。如此一來，全真七子中第一個遇見王重陽的就是郝大通，而不是馬鈺。

(七)郭武在考察了以往各種有關全真七子入門先後的觀點後，提出全真七子皈依的順序應該是馬、丘、譚、王、郝、孫、劉，也是有根據的，他曾經對此有很詳細的說明。但這種觀點的問題在於，他對“入門”、“拜師”、“出家”、“皈依”這幾種說法有所混淆。一般來說，“入門”、“拜師”、“皈依”三個詞意思差不多，都不一定要出家，而“出家”同樣也不一定就“入門”、“皈依”或“拜師”王重陽。比如，丘處機、王處一都有史料說他們在拜師王重陽之前就出家了，但卻不是投在王重陽門下。對於王重陽來說，因為他堅持出家制度，他的門下基本上沒有俗家弟子這一說法，他正式收取的弟子是一定要出家的，所以，在他看來，“入門”、“出家”、“拜師”是同一個意思。但“皈依”卻不同，因為“皈依”只代表一種心靈的趨向，並不一定要有出家的實際行動。郭武在這裏用了兩個詞來表示這一序列，即“入門”和“皈依”，其文章的題目是《全真七子“入門”次序略考》，但在行文中具體表述時又用了“皈依”這個詞。而在我們看來，“入門”與“皈依”這兩個詞所代表的意義是不同的，至少在王重陽那裏是不同的。因此，郭武的這種觀點實際上用了兩個不同標準來衡量同一個事物，他想突出馬鈺在全真七子中的地位，所以就以皈依的時間作爲了馬鈺入門的時間，而後面的各位卻又主要以入門時間爲準。比如，郝大通在拜師王重陽之前，曾經得到過王重陽的感化，當時只是因為老母在堂，所以未立刻跟隨王重陽出家，但卻早已皈依全真道，直到第二年其母去世，他才到崑崙山煙霞洞正式拜王重陽爲師。按照郭武處理馬鈺的標準和我們上面剛剛所作的考證，郝大通應該排在馬鈺的前面。孫不二的情況亦是如此。

(八) 吳亞魁的觀點所存在的問題也在於標準的混亂。首先他認為馬鈺是第一個隨王重陽學道的，我們先不說這種說法本身是否正確，因為在馬鈺之前，王重陽還有其他弟子，如史處厚、嚴處常、劉通微等，僅就“隨”字而言，就比較模糊。這裏的“隨”字指的是“出家”、“拜師”、“入門”呢？抑或是“皈依”呢？意義是很不清楚的。其次，他把劉處玄排在孫不二前面，真不知何據？若以見到王重陽的時間為準，孫不二當然要排在劉處玄的前面，但這樣以來，孫不二也應該排在譚處端、丘處機等的前面，而排在馬鈺後面。若以拜師王重陽的時間為準，孫不二顯然要早於劉處玄。

(九) 鄭素春和唐代劍的觀點是比較中肯的，因為這種排序不僅有史料的確鑿證據，而且還運用了統一的標準，即按照正式拜師王重陽的時間順序來排列。我們贊同這種觀點。但是，鄭素春與唐代劍兩人都沒有對為什麼要如此排序作出較詳細的說明與論證，對於丘處機、譚處端、馬鈺、王處一、郝大通、孫不二、劉處玄七人為什麼如此排列，前面已經分別作了考證，無須贅述。但在此想就以下兩個方面作進一步說明：

第一，王處一拜師王重陽的時間問題。就目前所見史料而言，對於王處一拜師王重陽的時間主要有三種觀點：首先，《甘水仙源錄》卷二《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》認為，王處一於大定八年（1168年）拜師王重陽，其云：“世宗大定八年，年二十七，聞開化真君至州，願廁弟子列，真君知可授其道，為制今名，從居崑崙山煙霞洞。”<sup>①</sup>其次，《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》認為，王處一於“大定春二月”在遇仙亭拜師王重陽，其云：“適大定春二月中，因暇

① 《道藏》第19冊，第737頁。

日遊宴至范明叔之遇仙亭，乃見終南山重陽祖師在焉。祖師觀其骨格非凡，乃曰：‘汝肯從吾否乎？’先生曰：‘僕所願也，敢不唯命。’遂侍左右，與丘、劉、譚、馬定為莫逆之交，修真秘訣靡不窮討。”<sup>①</sup>對於具體是大定七年(1167年)二月呢？還是大定八年(1168年)二月呢？則沒有說明。因為王重陽是大定七年(1167年)七月才到達山東的，所以“大定春二月”應該是指大定八年(1168年)二月。最後，《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《王處一》認為，王處一於大定八年(1168年)在寧海全真庵拜師王重陽，其云：“世宗大定八年，師在文登牛仙山庵居，人告以祖師至，即詣全真庵，請為門弟子。祖師知其為玄門大器，遂從其請。”<sup>②</sup>以上三種說法，有一點是相同的，即都認為王處一拜師王重陽在大定八年(1168年)，而《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》與《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《王處一》更是具體為大定八年(1168年)二月。從《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》云“願廁弟子列，真君知可授其道，為制今名，從居崑崙山煙霞洞”來看，王處一顯然是先拜王重陽為師，然後才“從居崑崙山煙霞洞”。而王重陽至崑崙山煙霞洞修真的時間是大定八年(1168年)二月至三月間，因此，實際上《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》的說法與《金蓮正宗記》、《歷世真仙體道通鑑續編》並沒有不同，王處一於大定八年(1168年)三月從王重陽至崑崙山煙霞洞修真，那麼，他拜師的時間自然就是在三月以前了，而拜師的地點也自然是寧海全真庵了。因此，《七真年譜》大定八年條云：“二月初八，丹陽真人出家，祖師訓名鈺，字玄寶，號丹陽子，時年四十

① 《道藏》第3冊，第361頁。

② 《道藏》第5冊，第429頁。

六。是日，玉陽真人自牛仙山來，願為門弟子，祖師訓名處一，時年二十七。二月晦日，祖師挈丹陽、長真、長春、玉陽入崑崙山石門口，開煙霞洞居之。”<sup>①</sup>

第二，我們之所以以丘、譚、馬、王、郝、孫、劉這樣的順序作為全真七子拜師王重陽的次序，還有一個重要的排列標準，即王重陽賜全真七子名號的時間先後。按照王重陽收取弟子的習慣，他在正式收取弟子後，必定要賜以名號。他在陝西收取史處厚和嚴處常是這樣的，他在山東收取全真七子也是這樣的。因此，我們可以以他賜名號的時間來作為全真七子正式入門或拜師的時間。以這樣的標準來看，馬鈺、孫不二雖然較早認識王重陽，但卻不是最早拜在王重陽門下的。郝大通雖然在正式拜師王重陽之前，就受到過王重陽的感化，但卻是在王處一之後才投在王重陽門下，得到重陽所賜之名號，因此，他理所當然要排在王處一之後。至於丘處機，我們採納《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》所記載的他在寧海全真庵拜師王重陽的說法，認為他實際上是全真七子中第一個拜師王重陽的人。據此，全真七子拜師王重陽的先後次序應為：丘處機、譚處端、馬鈺、王處一、郝大通、孫不二、劉處玄。<sup>②</sup>

① 《道藏》第3冊，第382頁。

② 參見牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社2005年版，第181頁。

### 第三章 “三州五會”的建立及其特徵

金大定七年(1167年)七月,王重陽由陝西終南山來到山東膠東傳道,他在兩年多的時間裏,在登、萊、寧海三州先後建立起了“三教七寶會”、“三教金蓮會”、“三教三光會”、“三教玉華會”、“三教平等會”等五個全真道下層民衆組織,被稱之爲“三州五會”。“三州五會”的建立,不僅是全真道正式創立的一個重要標誌,而且還對全真道後來的發展產生了極爲重要的影響。但由於史料缺乏,對於金元之際“三州五會”的詳細情況,已經很難考知。鑒於“三州五會”在全真道教史上的重要性,以下擬就現有材料對“三州五會”的建立、名稱及其特徵加以考察,以就教於學界同仁與教門大德。

#### 第一節 “三州五會”的建立

丘處機、譚處端、馬鈺、王處一先後拜師王重陽之後,爲了能使馬鈺下定決心,割捨塵緣,拋卻世事,安心修道,金大定八年(1168

年)二月底,王重陽帶領馬鈺、譚處端、丘處機、王處一四名弟子來到寧海崑崙山煙霞洞修真。王重陽在崑崙山煙霞洞修煉的時間並不長,他從大定八年(1168年)二月底來到煙霞洞,同年八月就離開了,總共半年時間。就在王重陽等人在煙霞洞修真期間,王處一的母親周氏也來到煙霞洞拜王重陽為師,王重陽為其訓名德清,號玄靖散人,周氏從而成為有明確記載的第一位全真女冠。與後來孫不二出家修道,馬鈺夫婦二人同拜在王重陽門下一樣,王處一母子二人同師重陽,亦成為早期全真道的一段佳話。王處一曾有一首名為《寄呈母親》的詩談到這件事情,詩云:“子母修真同出家,體天法道作生涯。化緣處處神明助,勸善重重福壽加。俗眷恩情都不論,玄門道德永無差。內靈昇化投真越,異日功成蓬島誇。”<sup>①</sup>與此同時,大定八年(1168年)三月,郝大通的母親去世,他再無牽掛,於是也來到崑崙山煙霞洞正式拜王重陽為師。《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》云:“明年,母捐館,師乃棄家人崑崙山,禮真君於煙霞洞,求為弟子。真君納之,賜名‘璘’,號‘恬然子’。仍解衲衣,去其袖而與之,曰:‘勿患無袖,汝當自成。’蓋傳法之意也。”<sup>②</sup>

金大定八年(1168年)八月,王重陽帶領丘處機、譚處端、王處一、郝大通<sup>③</sup>四人由崑崙山煙霞洞遷往文登姜氏庵。《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云:“至八月間,遷居文登姜氏庵。在張氏家

① 《雲光集》卷一,《道藏》第25冊,第651頁。

② 《甘水仙源錄》卷二,《道藏》第19冊,第739頁。

③ 在崑崙山煙霞洞修真期間,馬鈺因信道不篤,塵緣未了,從而患上了偏頭痛,王重陽讓其回家調治。病好之後,王重陽因為他信道不堅定,而一直不願見他。直到大定八年(1168年)十月,馬鈺立下誓狀,王重陽才允許他至文登姜氏庵與丘處機、譚處端、郝大通、王處一等同住。



食，童子輩見目前瑠璃、碼礪、珍珠眾寶，競來乞取，餘人則不能見。於文登建‘三教七寶會’。”<sup>①</sup>雖然目前所見各種史料都沒有說明王重陽為什麼要遷往文登姜氏庵，但根據當時的情況推測，很可能是文登姜氏建庵供養，盛情邀請王重陽師徒前往。由於王重陽收取寧海富紳馬鈺為徒，想來在當時的登、萊、寧海三州產生了不小的轟動，譚、丘、王、郝等就是慕名而來投到王重陽門下的。這說明當時王重陽已經名震三州，很有可能文登姜氏聽說了王重陽的事蹟，於是建庵邀請其師徒前往。到文登之後，王重陽曾有一首名為《崑崙山團庵》的詩，其云：“做就圈模，且休蓋椽。諸公怎曉余方便。水符不向此中行，因緣已到文登縣。各謹持修，速歸鍛煉。內容顯現親頭面。如今款款漸投玄，恁時得得頻相見。”<sup>②</sup>其中所謂“因緣已到文登縣”，指的就是其被邀至文登姜氏庵之事。而據上引《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》所云，王重陽師徒到達文登姜氏庵之後，生活方式發生了改變，過去在崑崙山煙霞洞時，生活來源主要靠弟子各處乞食，而至文登姜氏庵後，則改為由信徒供養，所以才有“在張氏家食”之說。而這很可能也就是後來建“三教七寶會”的原因。在各家供養的過程中，信徒們感到有必要結成一個固定的組織，推舉出一兩位首領，來具體安排王重陽師徒的生活和各種宗教活動，“三教七寶會”也就自然產生了。從“三教七寶會”以及後來其他各會社建立的過程來看，全真道下層民眾組織的建立，一開始並不是王重陽主動要求的，而是全真道信徒自發組織的。但“三教七寶會”的建立，卻是全真道教史上一件具有重大歷史意義

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第724頁。

② 《重陽全真集》卷七，《道藏》第25冊，第731頁。

的事件，它意味著全真道的組織形式已經發生了本質的變化。正如我們在《全真七子與齊魯文化》一書中所指出的：“這件事無論是對於王重陽，還是對於全真道的未來發展，都是至關重要的，因為，這不僅是全真道所建立的第一個民間宗教組織，而且也代表著王重陽的傳教活動，由專門培養少數教門精英，轉化為培養教門精英與教化下層民眾共同進行。若聯繫整個內丹道的發展歷程來看，鍾呂的內丹道甚至內丹南宗，與全真道相比，有一點明顯不同，即前者只在少數精英份子中傳播，可以稱之為精英道教，而全真道不僅注重精英人物的培養，也非常注重全真道在下層民眾中的傳播，這使全真道真正成為一個道與教合一的宗教派別。而其第一個下層民眾組織，即是‘三教七寶會’。”<sup>①</sup>

大定九年(1169年)春，王處一辭別王重陽，離開文登姜氏庵，至鐵查山隱修。四月，寧海周伯通捨宅為金蓮堂。於是，丘、譚、郝三弟子，跟隨王重陽由文登姜氏庵遷往寧海金蓮堂。《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“九年己丑四月，寧海周伯通者邀真人住庵，榜曰‘金蓮堂’。”<sup>②</sup>五月五日，孫不二至金蓮堂出家。六月，郝大通辭別王重陽，由寧海金蓮堂至鐵查山與王處一同處。在由文登姜氏庵至寧海金蓮堂的路上以及到達金蓮堂之後，王重陽屢示神異。丘處機曾言：

大定己丑夏四月，余與丹陽等數人從重陽師自文登如寧海，時遇龍泉，日氣稍熾。師令余等前，已執傘在後，距半里許。余忽迴顧，見傘騰空而起。余急返走問之，云：“搏扶搖而

① 牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社2005年版，第175～176頁。

② 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第724頁。

上，不知其然而然。”初，傘起東北，望之冉冉，墜於沙間，指其方而覓之，了無所也。時余法眷姦陽子王公隱於東海隅之查山，山到文登一百一十里，文登到傘起處又七十里。傘起乃辰時，及晡，墮傘陽公庵前，柄內姦陽子道號往賜之焉。<sup>①</sup>

除此之外，“夜有神光，照耀如晝，人以爲火災，近之，見真人行光明中。寧海水至鹹鹵，真人咒庵之井，至今人享其甘潔。於是就庵建‘三教金蓮會’。”<sup>②</sup>或許正是因爲王重陽在金蓮堂多次顯示神異，才大大吸引了周圍信衆，從而在金蓮堂建“三教金蓮會”。王重陽題名爲《寧海軍結金蓮社》的《金雞叫》詞云：“社結金蓮都不曉。金盤獻、七珠明了。金陵河裏知多少。要現金光，須得金匙攪。

牽過般般密妙。金風內，好香籠罩。金枝玉葉同成俏。喚出金翁，便做金雞叫。”<sup>③</sup>王重陽在詞中詳細解釋了把新建會社命名爲“金蓮會”的原因，從詞中可以看出，“金蓮”之名並不是隨便起的，而是具有某種內丹學的喻意。

大定九年(1169年)九月，王重陽帶領丘處機、譚處端、馬鈺由寧海金蓮堂遷往登州，在登州福山縣建立“三教三光會”。不久，王重陽師徒四人又由福山縣遷往蓬萊，並於蓬萊建立“三教玉華會”。在蓬萊期間，王重陽曾與丘、譚、馬三弟子遊覽蓬萊閣，對王重陽遊蓬萊閣一事，馬鈺與丘處機都曾有記載。馬鈺曾有題名爲《重陽師父相引登蓬萊閣》的《桃源憶故人》詞一首，述及隨王重陽遊蓬萊閣之事，詞云：“風仙同我蓬萊宴。翫蓬萊清淺。海市蓬萊出現。虎

① 《磻溪集》卷三，《道藏》第25冊，第822頁。

② 《甘水仙源錄》卷二《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》，《道藏》第19冊，第724頁。

③ 《重陽全真集》卷五，《道藏》第25冊，第721頁。

嘯蓬萊苑。龍吟蟠遶蓬萊殿。鶴馭蓬萊鳳輦。丹顯蓬萊九轉。堪應蓬萊選。”<sup>①</sup>丘處機則在其《度世吟》中，曾稱讚王重陽“出神入夢人驚駭，擲蓋投冠予計較”，其中“擲蓋投冠予計較”中的“投冠”，即是王重陽遊蓬萊閣時發生的事，丘處機曾解釋說：“投冠者，初，師之登城北觀海，頭上竹皮冠忽墮水漂去，已而復還。”<sup>②</sup>《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》亦云，大定九年（1169年）九月，“至登州，遊蓬萊閣，下觀海，忽發颶風，人見真人隨風吹入海中，驚訝間，有頃復躍出，唯遺失簪冠而已。移時，卻見逐水波泛泛而出。”<sup>③</sup>按照王重陽自己的說法，他在文登時，張公與邵公曾經想發起玉花社，但後來因故未能成功。王重陽《文登張公、邵公要起玉花社》詞云：“王嘉身留，玉花社舉，此因都爲張侯。迤而邵氏，庵舍不能修。後悔人人猛悟，兔兒起、拋甚輒毬。還知否，斷絃無續，覆水定難收。休休。各處分，我雖眷戀，誠沒回頭。願諸公心內，念憶同流。別意離棕已動，金蓮子、光滿西州。當歸去，文登勝景，不復再重遊。”<sup>④</sup>從詞中可以看出，後來張公、邵公又想留住王重陽重起玉花社，但王重陽當時西去心意已決，不想再回文登，便謝絕了他們的請求。“三教玉華會”成立以後，王重陽就已經開始盤算返回陝西傳教，所以便由蓬萊西行來到萊州掖縣，收劉處玄入道。《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》云：“遂同馬、譚、丘三師至萊州，劉長生棄家從道。十月，達掖縣立平等會。是月，攜馬、譚、劉、丘四師西

① 《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25冊，第615頁。

② 《礪溪集》卷三，《道藏》第25冊，第822頁。

③ 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第724頁。

④ 《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第713頁。

遊汴梁。”<sup>①</sup>從中可以看出，王重陽在萊州收取劉處玄、建立“三教平等會”，實際上都是他返回陝西途中路過萊州時所為。

至此為止，全真道在山東膠東的下層民眾組織已經全部建立起來，這些下層民眾組織常被稱之為“三州五會”，“三州”指的是萊州、登州與寧海州，而“五會”分別為文登的“三教七寶會”、寧海的“三教金蓮會”、福山的“三教三光會”、登州的“三教玉華會”、萊州的“三教平等會”。《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》云：“在萊州立平等會，自是遠近風動，與會者千餘人。”<sup>②</sup>萊州“三教平等會”建立之時，入會者就有千餘人之多，以此類推，最保守的估計，“三州五會”的入會人數也要有近萬人。而王重陽自大定七年（1167年）七月至寧海到大定九年（1169年）十月離開山東，他在登、萊、寧海三州傳教的時間不到兩年。在不到兩年時間裏，他不但收取全真七子作為全真道的核心與精英，而且還建立起了“三州五會”，收徒眾達萬人之多，這不能不說是一個奇跡。“三州五會”建立之後，為了實現“使四海教風為一家”<sup>③</sup>的理想，王重陽開始把全真道推向全國。大定九年（1169年）九月，王重陽帶領丘、劉、譚、馬四大弟子奔赴陝西傳道。

## 第二節 “三州五會”命名的喻意

在早期全真史料中，關於“三州五會”的材料極為缺乏，就現有的材料，很難對當時“三州五會”的情況有一個整全的瞭解，我們目

① 《道藏》第3冊，第372頁。

② 《道藏》第5冊，第416頁。

③ 《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》，《道藏》第3冊，第372頁。

前只能通過王重陽和全真七子詩集中的隻言片語來對“三州五會”命名的喻意作一個局部的考察。

首先，王重陽給“三州五會”命名並非隨意，這五個名稱之間有著內在的關聯，並表達了王重陽的某種思想指向。

王重陽在《三州五會化緣榜》中云：“竊以平等者，道德之祖，清靜之元。首看萊州，終歸平等。爲玉花、金蓮之根本，作三光、七寶之宗源。”<sup>①</sup>在五會中，王重陽最後創立的一個會是萊州的“三教平等會”，而“平等”實有貫通其他四會的作用，這也就是王重陽所說的“平等”是“玉花、金蓮之根本”、“三光、七寶之宗源”。“平等”是怎樣來貫通其他四會的呢？或者說，“平等”爲什麼能貫通其他四會呢？在王重陽看來，平等是“道德之祖”、“清靜之元”，用我們今天的話來說，平等就是道德、清靜的根本，道德、清靜皆由其產生，它是道德、清靜賴以產生的前提。一個人若沒有平等之心，就不可能有道德，更不可能獲取真正的心靈清靜。在《三州五會化緣榜》中，王重陽還談到了金蓮與玉華的關係，他言：“夫玉花者，乃氣之宗；金蓮者，乃神之祖。氣神相結，謂之神仙。《陰符經》云：‘神是氣之子，氣是神之母。子母相見，得做神仙。’起置玉花、金蓮社在於兩州，務要諸公認真性、養真氣。”<sup>②</sup>“玉華”與“玉花”意義相同，“華”即“花”，兩字相通。王重陽認爲，“玉花”爲“氣之宗”，“金蓮”爲“神之祖”，而神氣相結、子母相見，便得做神仙。對於此點，王重陽在一首《離別難》詞中也有說明，詞云：“遊歷水雲兩郡，人休起無寥。看清輪、認取風飆。晃瓊瑤。嘉氣滿丹霄。玉花吐、馥郁金蓮，馨香二物誰消。隨緣從覆燾。紅霞繚繞。翠霧不相饒。

①② 《重陽教化集》卷三，《道藏》第25冊，第788頁。

時得得，日昭昭。準蓬萊、定信頻招。見空中、彩鳳來往，又金童、前捧紫芝苗。此卻要、再覩吾顏，除非能、續絃斷重調。勸汝等、各各修持，一去洞天遙。”<sup>①</sup>其中，王重陽提到“玉花吐、馥郁金蓮，馨香二物誰消。隨緣從覆燾。紅霞繚繞。翠霧不相饒”，這顯然是把玉花與金蓮相結合視爲了成仙的前提。後來，馬鈺、王處一對於“三州五會”名稱之間的關係，亦有論及。馬鈺題名爲《贈五會道衆》的《搗練子》詞云：“心平等，壽延長。修完七寶聚三光。悟全真，萬事忘。玉花綻，金蓮芳。馨香滋味滿齋腸。行功成，現玉皇。”<sup>②</sup>王處一《贈三州五會善衆》云：“文山崇七寶，寧海涌金蓮。三光同照耀，玉華天。能持平等，結果好因緣。五方清雅致，和氣盈盈，化成瑞靄祥煙。吐仙花、四季新鮮。光焰射雲軒。收藏天地髓，上朝元。金嬰玉姪，不語內傳言。萬神皆佇聽，都會龍祥，大金東土神仙。”<sup>③</sup>又《三州五會》詩云：“七寶金蓮子，三光從玉華。常持平等行，步步是仙家。”<sup>④</sup>顯然，他們兩人都繼承了王重陽的思想，從內丹修煉的角度來理解金蓮、玉華、三光、七寶、平等五個會名之間的內在關聯。

其次，金蓮、玉華、三光、七寶、平等這五個名稱，不僅相互關聯，而且各有所指。

前引《三州五會化緣榜》中云：“夫玉花者，乃氣之宗；金蓮者，乃神之祖。氣神相結，謂之神仙。”“玉花”爲“氣之宗”，“金蓮”爲“神之祖”，而王重陽在《重陽真人授丹陽二十四訣》中云：“宗者是

① 《重陽全真集》卷十三，《道藏》第25冊，第764頁。

② 《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第601頁。

③ 《雲光集》卷四，《道藏》第25冊，第682～683頁。

④ 《雲光集》卷三，《道藏》第25冊，第673頁。

性也，祖者是命也，名曰祖宗。”<sup>①</sup>顯然，“氣之宗”即命，“神之祖”即性。他又云：“性者是元神，命者是元氣，名曰性命也。”<sup>②</sup>又在《五篇靈文注》中云：“夫性命者，神氣之根源也。”<sup>③</sup>由此看來，“氣之宗”即元氣，“神之祖”即元神。因此，王重陽所說的“玉花”就是“命”或“元氣”，而“金蓮”就是“性”或“元神”。“氣神相結”就是“性命合一”、“神氣合一”。全真道以“性命雙修”為成仙的手段，以“全真而仙”為最終的目標，李道純云：“全真道人，當行全真之道。所謂全真者，全其本真也。全精、全氣、全神，方謂之全真。才有欠缺，便不全也；才有點汙，便不真也。”<sup>④</sup>按照李道純的觀點，“全真”即“全精”、“全氣”、“全神”之精氣神合一的先天狀態，“性命雙修”的過程也就是由後天返先天的過程，返先天之後，就可以恢復純陽之身，成為神仙。王重陽在此以“玉花”和“金蓮”來比喻“元氣”和“元神”，就是想讓“三教玉華會”和“三教金蓮會”的會眾，能從中悟出全真道內丹修煉的真諦。王重陽《玉花會疏》云：“切以能全呼吸、定喘息，實非難；會養氣神、調沖和，應甚易。性憑三曜，命變五行。出陰陽造化之端，在清靜虛無之上。要開金藥，須種玉花。馨香吐而透入晴空，明豔顯而朗舒碧漢。得自然而輕九轉，得自然而沒七還。自結大丹，自通玄妙。既為脫殼，便是登仙。願露赤心，請題芳號。”<sup>⑤</sup>又《金蓮社開明疏》云：“竊以慧燈永照，須憑玉藥之光；性燭長明，決得金蓮之耀。內沐三光之秀，外消四假之名。步虛躡空，探玄搜妙。洗來瑩淨之鄉，出入芳馨之咯。

①② 《道藏》第25冊，第807頁。

③ 《藏外道書》第25冊，第670頁。

④ 《中和集》卷三，《道藏》第4冊，第501頁。

⑤ 《重陽全真集》卷九，《道藏》第25冊，第741頁。



各懷珠璧，共捧瓊瑤。顯要全神，須令養氣。稍通斯訣，請掛芳銜。”<sup>①</sup>以上兩《疏》都是借會名來講解內丹修煉的訣要，這更進一步地證明了“玉華”、“金蓮”之名，並非隨意而取，而實有內丹學的喻意，為內丹術語之代稱。

對於“三光”的涵義，王重陽沒有明確的表述。然而，“三光”是一個常用的術語，它指的就是日、月、星，《三字經》中就說：“三光者，日月星。”但王重陽這裏所說的“三光”是不是指日、月、星呢？還需要經過一番考察，才能得出結論。在王重陽詩詞中，有很多地方提到“三光”這個術語，下面就引用一些來看看其所謂的“三光”到底指的是什麼？

《文山程法師問內事》詩云：從來分得三光秀，撲入凡軀土底攢。結性不能超造化，於身偏會做饑寒。如通須是搜元有，要見還應只內觀。莫泥水升兼火降，休推虎遠與龍蟠。神精氣住超雙闕，日月星旋做一團。便是修行真捷徑，碧霞裏面袞金丸。<sup>②</sup>

《贈學正來彥中》詩云：金間隔有誰猜，目高朋道眼開。外三光寧就覷，中四假肯心灰。坑跳出歸蓬島，頂閑居勝殿魁。語筭言今謹示，人專上彥中來。<sup>③</sup>

《望遠行》詞云：晴空日照，逢澄夜、月吐銀輝星瑩。運三光處，五彩騰明，做作靜中瞻聽。察見真修，真煉氣神攢聚，便許密遊良徑。這盈盈、功行於斯已定。端正。應是細搜細刷，現出個、本來元性。葉葉皆靈，枝枝總秀，精瑩永成清淨。雲外青

① 《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第747頁。

② 《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第697頁。

③ 《重陽全真集》卷二，《道藏》第25冊，第700頁。

童，持詔傳言，授取天皇宣命。謝十洲三島，神仙來聘。<sup>①</sup>

《漢官春》詞云：正好修行，得深深幽密，玄玄微妙。樞機是茲，仗此便成關要。惺惺了了。更做就、風流真俏。顏內少、元從互昔，圓聚那般輝耀。三光起初朗照。卻於今認見，當本聲調。清音洽浹響曉，轉動七竅。崑崙出去，爲一個、青童來召。金線釣。靈明授取，天書紫詔。<sup>②</sup>

《特地新》詞云：天地人生，同來相遇。應將甚、昭彰顯務。道門開，釋門闌，儒門堪步。識元初，習元本，覩元辰，元陽自固。日月星辰，齊旋躔度。唯臨蒞、虛空照布。精關扃，氣關達，神關超露。稟三才，立三教，得三光，三丹寶聚。<sup>③</sup>

題名爲《友索說陰陽》的《惜芳時》詞云：未分混沌何方有。直待定、天高地厚。乾坤一判三光秀。在身中、沖和奔走。

水中火起頻頻聞。又白虎、青龍交媾。兒嬰女姹休相守。王害風、別有朋友。<sup>④</sup>

王重陽以上所說的“三光”實際上可以分爲“外三光”與“內三光”。“外三光”即是通常所說的日、月、星，比如，他說的“外三光寧就覲”，其中的“外三光”就是指日、月、星。爲什麼這麼說呢？在題名爲《友索說陰陽》的《惜芳時》詞中，其言：“未分混沌何方有。直待定、天高地厚。乾坤一判三光秀。在身中、沖和奔走。”這裏講的就是由混沌生天地，然後再生日、月、星三光的宇宙生成過程，這可以和丘處機在《大丹直指》中有關宇宙論的論述相比對。丘處機

① 《重陽全真集》卷十一，《道藏》第25冊，第748頁。

② 《重陽全真集》卷十一，《道藏》第25冊，第749頁。

③ 《重陽全真集》卷十二，《道藏》第25冊，第758頁。

④ 《重陽全真集》卷十二，《道藏》第25冊，第760～761頁。

言：“天地本太空一氣，靜極則動，變而爲二。輕清向上，爲陽，爲天；重濁向下，爲陰，爲地。既分而爲二，亦不能靜。因天氣先動，降下以合地氣，至極復升。地氣本不升，因天氣混合，引帶而上，至極復降。上下相須不已，化生萬物。天化日、月、星辰，地化河、海、山嶽。次第而萬物生。”①“天地本太空一氣”中的“太空一氣”就是王重陽所說的“未分混沌”，“輕清向上，爲陽，爲天；重濁向下，爲陰，爲地”即王重陽所說的“直待定、天高地厚”，這是由混沌一氣產生天地的過程，而“天化日月星辰”就是王重陽所說的“乾坤一判三光秀”。以上兩段引文的表述，雖然有繁簡之別，但講的都是全真道對天地萬物產生過程的看法，而且它們對萬物產生過程的描述基本一致。因此，通過對兩者的對照比較，我們不難看出，王重陽所說的“乾坤一判三光秀”中的“三光”就是指的日、月、星。又他在《望遠行》詞中云：“晴空日照，逢澄夜、月吐銀輝星瑩。運三光處，五彩騰明，做作靜中瞻聽。”亦是把日、月、星與“三光”對比來講。後來，劉處玄《黃帝陰符經注》云：“天光有日、月、星，地寶有金、玉、珍，道通有鉛、汞、真。‘可以動靜’，天動則三光照，地靜則三寶通，妙明則三靈結。”②其這裏所謂的“三光”亦是指日、月、星。

那麼，什麼是內三光呢？內三光實際上就是人在產生過程中從外三光所稟之精華。《文山程法師問內事》云：“從來分得三光秀，撲入凡軀土底攢。”其中指的就是人在產生過程中，曾經“分得三光秀”，而所稟自日、月、星的秀氣又內在於人的凡軀之中。《特地新》詞中云：“日月星辰，齊旋躔度。唯臨蒞、虛空照布。精關扃，

① 《大丹直指》卷上，《道藏》第4冊，第391頁。

② 《黃帝陰符經注》，《道藏》第2冊，第819頁。

氣關達，神關超露。稟三才，立三教，得三光，三丹寶聚。”對於這句詞中的“三才”，馬鈺曾有過闡釋，其在《重陽真人授丹陽二十四訣》中云：“天有三才日、月、星，地有三才乙、丙、丁，人有三才精、神、炁是也。”<sup>①</sup>天、地、人各有三才，天之三才即日、月、星，地之三才即乙、丙、丁，而人之三才即精、神、炁。“三教”無疑是指儒、釋、道。而此處之“三光”並非日、月、星，否則，天之“三才”與“三光”就重複了。因此，此“三光”指的應該是人之三才，即“精、神、炁”。精、炁、神又稱為“三寶”，王重陽曾言：“內三寶者，精、氣、神是也；外三寶者，耳、目、口是也。”<sup>②</sup>這裏所說的精、氣、神，當然不是後天的精、氣、神，而是先天的元精、元氣、元神。從天之三才與人之三才的相對應可以看出，在王重陽看來，人稟日、月、星之精華而內在於己的“內三光”，即是精、氣、神三寶。精、氣、神三寶又與下、中、上三丹田相對應，精藏於下丹田，氣藏於中丹田，神藏於上丹田。所以馬鈺說：“聚三光，放三里。認三髻，談論清淨表裏。氣精神、三寶丹成，管三清賜醴。”<sup>③</sup>又說：“從此依憑三教，把三乘妙法，子細研窮。內運三光照耀，坎虎離龍。存三守一三載，覺三田、一粒丹紅。三三數，更心琴三疊，得與仙同。”<sup>④</sup>經過煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛的過程，精、氣、神歸一，即“三光聚”、“三寶結”成金丹，自然可以“得與仙同”。因此，王重陽所說的“三光”指的就是精、氣、神三寶。<sup>⑤</sup>

① 《道藏》第25冊，第808頁。

② 《五篇靈文注》，《藏外道書》第25冊，第669頁。

③ 《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第606頁。

④ 《丹陽神光燦》，《道藏》第25冊，第630～631頁。

⑤ 蜂屋邦夫先生亦言：“‘三光’指‘精氣神’。”（見（日）蜂屋邦夫著、欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社2007年版，第121頁。）

與“三光”一樣，對於“七寶”，王重陽也沒有明確指出它到底何所指，仍然要通過對王重陽詩詞中“七寶”一術語的考察來得出結論。在日常思維中，一看到“七”這個數字，立刻就會聯想到幾個道教常用的術語，即七情、七魄、七竅等。那麼，王重陽所說的“七寶”是其中的一個嗎？先來看看王重陽是怎樣使用“七寶”這個術語的：

《活死人墓贈甯伯公》詩云：陽人不合戀陰人，都被陰人損善因。煉取純陽身七寶，無生路上不生塵。<sup>①</sup>

《恣逍遙》詞云：擺脫濁醪，憑傳清水。這滋味、香甜真美。過得重樓，全無滓穢。五門開、澆淋就中忒銳。七寶滋榮，三田溉濟。十分用、刀圭和秘。結作真晶，明明殊麗。山峰上、風月共邀出世。<sup>②</sup>

題名為《贈友修煉》的《西江月》詞中云：酒飲清光滑辣，果餐軟美香甜。兩般每日做抽添。八味依時給贍。信步六街走徧，須尋七寶粧嚴。三田九轉似銀蟾。一性孤靈有驗。<sup>③</sup>

題名為《上元看輓燈毬》的《青蓮池上客》詞云：上元景致真堪看。更片片、行雲散。現出天如青玉案。放開心月，慧燈明照，兩曜交光燦。毬粧七寶玲瓏煥。把性燭、當中按。一對金童呈手段。瓊杆推轉，順風歸去，輓入蓬萊觀。<sup>④</sup>

《浣溪沙》詞云：會看虛空七寶園。能開寂靜六華軒。希夷微妙在坤乾。理透陰符三百字，搜通道德五千言。害

① 《重陽全真集》卷二，《道藏》第25冊，第703頁。

② 《重陽全真集》卷五，《道藏》第25冊，第723頁。

③ 《重陽全真集》卷八，《道藏》第25冊，第733頁。

④ 《重陽教化集》卷三，《道藏》第25冊，第786頁。

風一任害風虔。<sup>①</sup>

《得道陽》詩云：四月朱明和氣清。心花七寶愈分明。教你會時獨自語，請公休慕百禽聲。火焰纖長漸漸生。從茲萬木得嘉名。十千位中吾獨走，五行宮裏我先行。<sup>②</sup>

題名為《勸世》的《蘇幕遮》詞云：歎人身，如草露。卻被晨暉，晞轉還歸土。百載光陰難得住。只戀塵寰，甘受辛中苦。

告諸公，聽我語。跳出凡籠，好覓長生路。早早迴頭仍返顧。七寶山頭，作個雲霞侶。<sup>③</sup>

王重陽提到“七寶”的詩詞很多，在這裏只是列舉了一些具有代表性的，從這些詩詞中提到的“七寶”來看，與七情、七竅、七魄等都不相符。首先，七情是一個貶義詞，對於具有禁欲趨向的全真道來說，禁絕七情是修道的前提。然而，從以上詩詞講“煉取純陽身七寶”、“七寶滋榮”、“七寶粧嚴”、“七寶玲瓏”、“七寶園”等來看，王重陽所說的“七寶”顯然是一個褒義詞，不可能是指七情。至於七竅，在全真道思想中，雖然是一個中性詞，但因為它是外界干擾人之內心的通孔，正如老子講“塞其兌，閉其門”一樣，在修道過程中是需要關閉的。王重陽的《氣》詩云：“氣，氣。傷神，損胃。騁猩猩，甚滋味。七竅仍前，二明若沸。道情勿能轉，王法寧肯畏。鬪勝各銜僂僂，爭強轉為亂費。不如不作好休休，無害無災通貴貴。”<sup>④</sup>只有等到真正修煉成功時，才可以“七竅通達”，王重陽《問生死》詩云：“常常知足善縱橫，莫要深深戀火坑。性上分明開兩

① 《重陽全真集》卷十三，《道藏》第25冊，第763頁。

② 《重陽全真集》卷八，《道藏》第25冊，第734頁。

③ 《重陽全真集》卷四，《道藏》第25冊，第717頁。

④ 《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第697頁。

路，午前認取打三更。一真自顯靈光結，七竅皆通瑞氣盈。正合慈悲超法界，清涼路上得長生。”<sup>①</sup>此外，七竅還有一個稱謂，那就是“七門”，王重陽《張姑求問》詩云：“九葉金花永展舒，八渠瓊水任相於。七門得得俱通達，四象明明總寂虛。一粒神丹歸正路，二條銀線結元初。光輝燦爛知分付，果證無餘樂有餘。”<sup>②</sup>顯然，以上所提到的七竅不可能是七寶。至於七魄就更不可能了，因為在全真道看來，魂為陽，魄為陰，修煉內丹就是要通過取坎填離煉盡陰而還純陽之體，而陰魄不可能成為王重陽內丹修煉所要達到的目標。

那麼，“七寶”究竟是指什麼呢？

實際上，“七寶”這個術語，最早出現於佛教經典，後來被道教採納，並逐漸成為道教常用語。比如，《太上老君內日用妙經》云：“人身中有七寶，事為富國安民，精炁血滿也。精是水銀，血是黃金，炁是美玉，髓是水晶，腦是靈砂，腎是瑱瑱，心是珊瑚，此是七寶。歸身不散，煉就大藥，萬神盡登仙矣。”<sup>③</sup>而《道樞》云：“身有七寶，亦知之乎？或曰：何也？曰津也，水也，唾也，血也，神也，氣也，精也。”<sup>④</sup>從王重陽在詩詞中對“七寶”這一術語的使用來看，他正是繼承了《太上老君內日用妙經》、《道樞》等對“七寶”的規定，把“七寶”視為“人身內的精、血、炁、髓、腦、腎、心所煉化而成之類似日精、月華、黃金、白玉、丹砂、瑱瑱及珊瑚般的美妙物質。”<sup>⑤</sup>而且，

① 《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第742頁。

② 《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第691頁。

③ 《道藏》第11冊，第400頁。

④ 《道樞》卷十五《血脈篇》，《道藏》第20冊，第684頁。

⑤ 蕭進銘《光、死亡與重生——王重陽內丹密契經驗的內涵與特質》，《清華學報》第37卷(1)，臺灣清華大學人文社會學院，2007年6月。

與內丹修煉有極大的關聯。

“三教平等會”是王重陽所建立的最後一個會社，而且他對“平等”之義也非常重視，認為平等是“道德之祖，清靜之元”，可以貫通“金蓮”、“玉華”、“三光”、“七寶”四者。對於王重陽為什麼如此看重“平等”二字，蕭進銘認為：“‘平等’二字，正是王重陽一生思想的最後總結及所最強調者。王重陽內丹思想的核心關鍵所在，正在於‘平等’二字；此二字，實可用來綜攝重陽內丹的思想。在重陽看來，修煉內丹，必須以無偏無倚、無執無著、清淨無染的平等心作為其根本基礎；如是的平等心，不僅通貫整個修煉的過程，而為內丹修煉的不二基礎，而且也是內丹悟道證道、與道合同後所體現之究竟意識及心境，‘平等’二字在王重陽思想當中的重要性，由此可見。”<sup>①</sup>蕭博士的看法是中肯的，我們完全贊同。因為，既然王重陽的“金蓮”、“玉華”、“三光”、“七寶”四個術語都與內丹修煉有關，它們都是通過內丹修煉而達到的目標，那麼，作為貫通以上四者的“平等”也必然與內丹有關。正如蕭博士所言，平等實際上是一種心態，王重陽《黃鶯兒》詞云：“平等平等。復過萊州，須行救拯。害風兒闡化勻均，化良歸善肯。二儀三耀常為正。察人心、恰如斗秤。若不高更沒於低，也神仙有應。”<sup>②</sup>又《馬公問平等》詩云：“往來須認定盤星，出入還應辨斗青。見彼過如余口過，願人靈似我心靈。自通天地神尤爽，得覩烏蟾性轉馨。便是修行真妙訣，若能依此達天庭。”<sup>③</sup>王重陽認為，“平等”“恰如斗秤”、“定盤星”，能夠消

① 蕭進銘《光、死亡與重生——王重陽內丹密契經驗的內涵與特質》，《清華學報》第37卷(1)，臺灣清華大學人文社會學院，2007年6月。

② 《重陽全真集》卷十二，《道藏》第25冊，第756頁。

③ 《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第691頁。



除人我心、分別心，而人我心與分別心恰是煉性的主要障礙。在內丹修煉上，王重陽雖然繼承鍾呂的思想，繼續提倡“性命雙修”，但是他已經有了“重性輕命”、“先性後命”的傾向，修性比修命更為重要，假若我們把達到“金蓮”、“玉華”、“三光”、“七寶”看做是修命的過程，那麼，“平等”則是修性。王重陽對平等的重視，恰恰與他“重性輕命”、“先性後命”的修煉思想一致。

最後，五會的名稱不僅是內丹的術語，而且還是內丹修煉過程中所證得的境界，這些境界又與光有一定的關聯。

前面對於“三州五會”名稱所蘊涵的意義進行了考察，然而，五會的名稱不僅僅是一些內丹術語，而且還是王重陽在修煉內丹過程中所證得的境界。蕭進銘言：“玉花、金蓮、三光、七寶四者，一方面既是王重陽所創立之前四會社的名稱，另一方面亦代表著生命內在的元神、元氣及修煉所證得之境界。”<sup>①</sup>蕭進銘的觀點是正確的，但我們也與他在認識上有一些小的差異。他認為，五會名稱中只有四會是內丹修煉所證得的境界，“平等”並不是內丹修煉的境界，而我們認為，五會的名稱都是內丹修煉的境界。

雖然王重陽在《三州五會化緣榜》中云：“玉花者，乃氣之宗；金蓮者，乃神之祖。氣神相結，謂之神仙。”但是，他同時又在詩詞中多次提到“對玉花”、“結玉花瓊藥”、“養就玉花蓮”、“玉花結”、“綻玉花”、“賞玉花”等詩句，又多次提到“五葉金蓮開爛熳，萬絲瓊藥密舒張”、“金蓮一朵自生來，只許高人道眼猜”、“晴空來往步金蓮”、“彩霞深處步金蓮”、“一朵金蓮歸上界”、“金地徧成金蕊泛，

<sup>①</sup> 蕭進銘《光、死亡與重生——王重陽內丹密契經驗的內涵與特質》，《清華學報》第37卷(1)，臺灣清華大學人文社會學院，2007年6月。

金童折得步金蓮”等詩句，這充分說明，王重陽所說的“玉花”、“金蓮”還同時是其內丹修煉過程中所追求的一種境界，或者說是其在內丹修煉過程中所呈現出來的一種景象。對於“三光”、“七寶”來說，亦是如此，這從前面所徵引的相關詩詞就可以清楚地看出來。那麼，這是一種什麼樣的境界呢？對此，蕭進銘已經作了深入的研究，他指出：

在王重陽這整個“死亡與重生”的歷程當中，還存在一個相當關鍵的重要環節，此即對於光、道或終極實在的體證。……從王重陽自述其內丹修煉經驗的種種詩文來看，光確實是一項非常核心、非常關鍵的現象與主題；其重要的程度，幾乎可以將內丹的修煉完全等同於對光的修煉。……在王重陽的體證當中，無論是五行之氣，還是由五行氣所凝結而成的生命本體，皆閃耀著五彩繽紛、炫人眼目的無限明光，王重陽即常以蓮花、瓊花或菊花來象徵這樣的內在光景；而從這些充斥著光之意象的象徵語詞，正可見出，在王重陽的形上學或內丹修證當中，光無疑是比人之肉身要來的真實的存在，甚至光本身即是道，即是生命的本體，即是究竟的實在。<sup>①</sup>

顯然，蕭進銘認為，“三州五會”名稱中有四個名稱，即“金蓮”、“玉華”、“三光”、“七寶”，與光有關聯。

事實是不是這樣呢？讓我們舉幾首王重陽的詩詞來看一看。王重陽《述懷》詩云：“一團真實漸生光，四象方能盡屬陽。五葉金蓮開爛熳，萬絲瓊藥密舒張。”<sup>②</sup>題名為《贈馬鈺》的《定風波》詞云：

① 蕭進銘《光、死亡與重生——王重陽內丹密契經驗的內涵與特質》，《清華學報》第37卷(1)，臺灣清華大學人文社會學院，2007年6月。

② 《重陽全真集》卷二，《道藏》第25冊，第703頁。

“耕熟晶陽一段田。九還七返五光全。清清净净顯新鮮。物外閑人雲外客。虛中真性洞中仙。晴空來往步金蓮。”<sup>①</sup>《自述》詩又云：“殷紅瑪瑙闌中懸，清静玄中在眼前。便把瑠璃安甲室，更將琥珀頓庚田。四般珍寶牢收取，三耀光中謹密傳。此法得時空外去，彩霞深處步金蓮。”<sup>②</sup>從以上所引詩詞來看，王重陽在提到金蓮時總是提到光，顯然金蓮與光有密切的關聯，其很可能就是王重陽在內丹修煉中所看到的一種金蓮形象的光環，從而把它喻為“金蓮”。與此相同，他在談到玉花時也是一樣。其《沁園春》詞中云：“結玉花瓊藥，光瑩透頂，碧虛空外，捧出靈芝。定作雲朋，決成霞友，自在逍遙詩與詞。盈盈處，引青鸞彩鳳，謹禮吾師。”<sup>③</sup>又題名為《邵公索要下手修行》的《南鄉子》詞中云：“養就玉花蓮。葉葉分明永永堅。瓊藥被風吹撒動，香傳。一道靈光任自然。”<sup>④</sup>“三光”顧名思義，本身就有光的意義，此不容贅述。至於“七寶”，王重陽把它視為日精、月華、黃金、白玉、丹砂、硃砂、珊瑚等，而這些物質無一不與光有關。

不僅如此，實際上王重陽在談到內丹修煉時，也經常提到光的景象。他在《五篇靈文注》中云：“是以母炁而伏子氣，神抱於氣，氣抱於神。當斯之際，丹田溫暖，三關升降，上下沖和，醍醐灌頂，甘露洒心，鈞天妙樂，耳中常聞，至寶玄珠，目中常見，此乃真景象也，非譬喻也。”<sup>⑤</sup>既然王重陽把“玉花”視為元氣，把“金蓮”視為“元

① 《重陽全真集》卷五，《道藏》第25冊，第721頁。

② 《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第742頁。

③ 《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第711頁。

④ 《重陽全真集》卷四，《道藏》第25冊，第714頁。

⑤ 《五篇靈文注》，《藏外道書》第25冊，第670頁。

神”，而且認為氣神相結，可以做神仙。那麼，上面所講的“神抱於氣，氣抱於神”而得的“至寶玄珠”就必定是“玉花”、“金蓮”之景象。實際上，王重陽同樣在《五篇靈文注》中也直接提到了這個問題。其中云：“鄧鄂已成，玄牝已立，金花已現，三陽已備之時，月圓滿於甲方，應乾之象。”<sup>①</sup>又云：“當其玄宮之中至精發生，真鉛之炁發現一輪明月之象，真汞之火發現一輪紅日之象。日月之中，各發金花二朵，壯如丹山，金紅赤色，斯時正不老不嫩，急急采取。”<sup>②</sup>再云：“靜寂之時，神抱於氣，氣結精凝，結成一粒金丹，永在丹田之內，外現玄境之象，猶如室內之燈光，照透窗外之明朗。”<sup>③</sup>還言：“存養之久，自然元神黍米，劫劫相會，漸漸相化。新月娥眉，次而半輪上弦，漸至滿月之圓。自有金光發現，日月合璧，鉛汞相投，結成仙胎。”<sup>④</sup>以上引文說明，王重陽所講的“玉華”、“金蓮”、“三光”、“七寶”等，皆是他在內丹修煉中所看到的景象，他以此來命名“五會”，實際上就是想讓會衆像他一樣，通過內丹修煉達到如此境界，呈現如此景象。

以上四會的名稱自然是無容置疑的了，但“平等”難道也是一種景象嗎？若是，它又是一種什麼樣的景象呢？如其他四會的名稱一樣，“平等”也是一種景象，而且還是更為根本的一種景象，或者說是更高的一種境界。“玉華”、“金蓮”、“三光”、“七寶”四者，還都是修煉過程中階段性的景象，還是有象之象，而非無象之象，但“平等”卻不同，它是超越於所有有象之象之上的無象之象。王重陽在《五篇靈文注》最後言：

①② 《五篇靈文注》，《藏外道書》第25冊，第675頁。

③ 《五篇靈文注》，《藏外道書》第25冊，第671頁。

④ 《五篇靈文注》，《藏外道書》第25冊，第676頁。

夫最上者，以太虛爲鼎，太極爲爐，清靜爲妙用，無爲爲丹基，性命爲鉛汞，定慧爲水火，以自然造化爲真種子，以勿忘勿助爲火候，洗心滌慮爲沐浴，存神定息爲固濟，戒定慧爲三要，先天之中爲玄關，明心爲應驗，見性爲凝結，三元混合爲聖胎，打成一片爲丹成，身外有身爲脫胎，打破虛空爲了當。此最上一乘之妙道，三教同源之心法，上士行之不怠，直超聖域，頓悟圓通，形神俱妙，與道合真，逍遙極樂，永劫不壞，即大覺金仙之位也。<sup>①</sup>

其中所說的“三元混合”、“打成一片”、“三教同源”等不正是表達了一種平等的境界嗎？這種境界也是一種光，但此光爲無象之光，無光之光，只是如如。

### 第三節 “三州五會”的基本特徵

作爲全真道的一種宗教組織形式，“三州五會”具有自身的特徵。雖然史料缺乏，但通過王重陽和全真七子現存的詩詞，仍然可以看出當年“三州五會”的基本特徵。具體講來，主要有以下四個方面：

（一）“三州五會”一般由會衆發起，成立以後發起者往往成爲會首。就目前所見史料來看，王重陽一開始建立“三州五會”時，並不是積極主動的，而是被動的。主要是由一些全真道的信徒，一般情況下是一些經濟狀況較好的信徒發起，然後再以堂爲基礎建會。比如，“三教七寶會”與“三教金蓮會”就是這樣建立起來的。然而，

<sup>①</sup> 《五篇靈文注》，《藏外道書》第25冊，第676頁。

建會起社這種形式並非王重陽所創，而是古已有之。唐代劍言：“所謂社會，是古代基層里社中志趣相投者爲了某件事或某項活動而結成的一種民間團體。它是由先秦社日時，同區域的人聯合舉行演藝集會演變而來的。宋代從鄉村到城市都有社會。”<sup>①</sup>顯然，王重陽是沿用了傳統香會的形式來發展全真道。發起者往往成爲第一任會首，王重陽曾有《贈萊州平等會首徐守道》詩，這說明當時建立“三教平等會”後的第一任會首是徐守道。後來，馬鈺又提到文山孫會首、三光會首周彬甫、萊州平等會首等，王處一也提到登州李會首、福山張會首、萊州路會首、文登王會首等。“每一社會有‘社頭’或‘會首’爲召集人，負責募集財錢，按時間與地點通知社會成員參加活動。”<sup>②</sup>但王重陽並不是誰請他建會，都毫無條件的答應，比如其《文登張公、邵公要起玉花社》一詩中提到，文登張公、邵公要起玉花社，但遭到了他的拒絕。

（二）“三州五會”會衆要交一定的會費，這些會費一般由會首負責，主要用做講道、起醮等活動經費。王重陽《金蓮會詩》云：“諸公須是助金蓮，願出長生分定錢。逐月四文十六字，好於二八結良緣。”又云：“長生永結金蓮社，有始有終無諂詐。諸公不可半途止，直待王風去則罷。”<sup>③</sup>由此可以看出，當時王重陽所建立的金蓮會的會衆，每人每月要上交四文錢。會衆交納會費主要兩層意義：一是用於金蓮會的日常開支，二是作爲會衆積功累德的一種形式。雖然其他四會的情況，因史料的缺乏不是太清楚，但猜想應該與金蓮

①② 唐代劍《早期全真道研究四題》，劉鳳鳴主編《丘處機與全真道——丘處機與全真道國際學術研討會論文集》，中國文史出版社2008年版，第154頁。

③ 《重陽全真集》卷九，《道藏》第25冊，第741頁。

會的情況差不多。

(三)“三州五會”建立的前提是首先要建堂或庵。按照《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》、《金蓮正宗仙源像傳》、《歷世真仙體道通鑑續編》等記載，王重陽在建“三教七寶會”前，先到了“姜氏庵”，最後以姜氏庵為依託建立起了“三教七寶會”；而他在建“三教金蓮會”前，先到了周伯通建的“金蓮堂”，後來才在此基礎上建“三教金蓮會”。由此看來，“三州五會”在建立之前必須有一個庵或堂為據點，供王重陽及其弟子居住、修煉或講道，這成為後來全真道住庵制度的先驅。王重陽《文登張公、邵公要起玉花社》詩云：“王嘉身留，玉花社舉，此因都為張侯。迤而邵氏，庵舍不能修。後悔人人猛悟，兔兒起，拋甚瓢毬。還知否，斷絃無續，覆水定難收。

休休。各處分，我雖眷戀，誠沒回頭。願諸公心內，念憶同流。別意離棕已動，金蓮子、光滿西州。當歸去，文登勝景，不復再重遊。”<sup>①</sup>文登張公、邵公要起玉花社，但由於邵公的原因，“庵舍不能修”，所以玉花社沒有建立起來。後來，王重陽離開文登之後，張公、邵公又想請他回來重建玉花會，但遭到了王重陽的拒絕。從王重陽講“斷絃無續，覆水定難收。休休”來看，他對“庵舍不能修”很在意，這也從另一個側面說明了建會前要有一個庵或堂的重要性。

(四)王重陽在建立“三州五會”時以長生作為吸引會眾的主要手段。王重陽《五月一日》詩云：“奉白金蓮社裏人，蕤賓月一起良因。諸公若悟靈山食，暗換長生不老身。”<sup>②</sup>前引《金蓮會詩》云：“諸公須是助金蓮，願出長生分定錢。逐月四文十六字，好於二八

① 《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第713頁。

② 《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第747頁。

結良緣。”又云：“長生永結金蓮社，有始有終無諂詐。諸公不可半途止，直待王風去則罷。”<sup>①</sup>馬鈺題名為《贈五會道衆》的《搗練子》詞云：“心平等，壽延長。修完七寶聚三光。悟全真，萬事忘。玉花綻，金蓮芳。馨香滋味滿齋腸。行功成，現玉皇。”<sup>②</sup>王處一題名為《徐公問因果》的《蘇幕遮》詞云：“守靈芽，般瑞果。七寶金蓮，應結長生果。無作無爲成道果。出離凡籠，決證真仙果。老來修，難成果。透漏真元，敗壞祇園果。拍手空迴沒因果。譬似無常，速煉全真果。”<sup>③</sup>這說明馬鈺、王處一在管理“三州五會”時，採取了與王重陽同樣的手段，主要以長生來吸引道衆。

王重陽創立的“三州五會”後來成為全真道在民間傳播的主要組織形式，對於全真道走向全國和在普通民衆中迅速傳播起了重要作用。金大定九年（1169年）王重陽帶領丘、劉、譚、馬離開山東以後，“三州五會”的各項活動並沒有停止，而是在王處一的帶領下，不僅得以繼續發展，而且還逐步向山東其他地區擴展，一些新的會社不斷建立起來。比如，王處一就曾有《贈濱州店戶趙會首》、《商河縣會衆求教》、《贈日照縣水車溝會衆》等詩，這說明當時全真道的會社已經擴展到了濱州、濟南、日照等地。又如《丹陽真人語錄》記載：“師還海上，人家皆嚴持齋戒投依。五會乃祖師所立，師童聞，馬師在登郡時，會衆百餘人白師曰：‘弟子等各各沐浴靜居，及戒斷葷酒已七日矣。願隨清會祈福，以消來業。’師曰：‘善。公等清淨七日，尚言有福，馬風門人個個終身清淨，絕嗜欲，斷葷酒，福且多矣。’會衆皆禮拜，嘆曰：‘清淨之教，實不可思議。’自是三州

① 《重陽全真集》卷九，《道藏》第25冊，第741頁。

② 《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第601頁。

③ 《雲光集》卷四，《道藏》第25冊，第688頁。



之人比屋受教，漸及十方，聞風信嚮，大教重興自師而始。”<sup>①</sup>又《丹陽真人馬公登真記》云：“及抵山東，凡在三州五會之眾，傾赴雲集，懽喜踴躍，不啻如見慈父，乃起黃籙，爭虔懇延致以爲濟度師焉。”<sup>②</sup>這說明馬鈺自陝西回到山東的時候，“三州五會”的各種活動還是比較頻繁的，會眾人數也有增無減。而且，受王重陽的影響，馬鈺在陝西傳道時，也採用了建會立社的形式來發展普通信眾，他曾有《贈鄆縣修全真堂會首許典史》詩云：“言真屬遇真人，會金蓮養氣神。氣清清結寶，珠瑩淨許全真。”<sup>③</sup>按照李志常述《長春真人西遊記》記載，丘處機回到燕京之後，“諸方道侶雲集，邪說日寢。京人翕然歸慕，若戶曉家諭，教門四闢，百倍往昔，乃建八會於天長，曰平等，曰長春，曰靈寶，曰長生，曰明真，曰平安，曰消災，曰萬蓮。”<sup>④</sup>顯然，丘處機也繼承了王重陽通過建會立社來傳播全真道的傳統。

① 《道藏》第23冊，第705頁。

② 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第727頁。

③ 《洞玄金玉集》卷二，《道藏》第25冊，第569頁。

④ 《長春真人西遊記》卷下，《道藏》第34冊，第496頁。

## 第四章 馬鈺東歸對山東全真道的影響

自大定七年(1167年)七月至大定九年(1169年)十月,在兩年多的時間裏,王重陽在山東的傳教活動取得初步成效,他不僅收取“全真七子”,而且還建立起了“三州五會”。但王重陽並不滿足於在山東傳播全真道的初步成功,“使四海教風爲一家”<sup>①</sup>,才是其最終的理想。因此,大定九年(1169年)十月,王重陽帶領丘、劉、譚、馬四大弟子,奔赴陝西傳教。第二年(1170年)正月初四日,王重陽仙逝於汴梁王氏旅邸,丘、劉、譚、馬將其安葬於陝西終南劉蔣舊庵,且守喪三年。大定十四年(1174年)秋,守喪期滿,丘、劉、譚、馬於陝西鄠縣秦渡鎮真武廟月夜各言其志,然後分路行化:“長春隱於太公之磻溪,長生寓東周之瀍水,長真居水南之朝元,惟丹陽反築室於場,爲今之終南重陽萬壽宮也。”<sup>②</sup>

① 《金蓮正宗仙源像傳》,《道藏》第3冊,第372頁。

② 俞應卯《鄠縣秦渡鎮重修志道觀碑》,陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第479頁。

## 第一節 馬鈺東歸的原因

大定十八年(1178年)八月,馬鈺在終南山祖庵出環,爲了完成王重陽“向關中化人入道”<sup>①</sup>的遺願,在陝西終南山一帶廣開教門。據李道謙《終南山祖庭仙真內傳》與馬鈺《洞玄金玉集》記載,其當時所收弟子主要有:姚玄、曹瑱、來靈玉、雷大通、劉真一、趙九淵、蘇鉉、于通清、趙悟玄、柳開悟、任守一、楊明真、周全道、喬潛道、李冲道、趙九古、陶彥明、王志達、薛知微、陳知命、宋明一、呂道安、畢知常、李大乘、李子和等,《終南山祖庭仙真內傳》卷中《柳開悟》又云:柳開悟“與曹瑱、來靈玉、劉真一、李大乘、雷大通、李大莖、趙九淵輩,俱在丹陽門下,時人稱之曰玄門十解元。”<sup>②</sup>以上馬鈺所收弟子,不僅數量衆多,而且文化層次較高,這充分說明,經過十幾年的不懈努力,馬鈺在陝西的傳道活動取得初步成功。但就在陝西全

① 《甘水仙源錄》卷一金源瑤《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》,《道藏》第19冊,第725頁。

② 《道藏》第19冊,第525頁。李大莖即李子和,馬鈺《洞玄金玉集》卷三有《隴州李子和解元入道,訓法名大莖,號靈根子》詩,可以爲證。因此,“玄門十解元”可考者僅有曹瑱、來靈玉、劉真一、李大乘、雷大通、李子和、趙九淵與柳開悟等八位,其他兩位,因史料闕如,已難考知。但在《洞玄金玉集》與《漸悟集》中,除去贈與曹瑱與李子和的詩詞外,馬鈺仍多有與其他解元唱和的詩詞,如《洞玄金玉集》卷一有《贈鄆縣件解元》、《行化到黃羊店會王公解元,話及黃英殿試五十三歲及第,有詩自詠。予因借韻賦十絕》,卷二有《和隴州王全道解元》、《借汭河成解元韻》、《赴登州請道過王遲店蒙秦亭于解元見惠佳什勉繼高韻》,卷八有《聞吳解元昆仲身化》,《漸悟集》卷下有《甯解元許卻庵門以詞督之》,其中雖然提到件解元、王全道解元、于解元、吳解元、甯解元等,但因史料缺乏,無法考證哪一位曾爲馬鈺弟子。

真道的發展形勢越來越好的時候，大定二十二年（1182 年）春，馬鈺卻突然離開陝西終南山東歸山東寧海。

大定九年（1169 年）十月，馬鈺跟隨王重陽離開山東之時，曾發誓不再還鄉，其言：“大丈夫，真烈士。斬釘截鐵，一心無二。做修行、誓不還鄉，遇危難發志。”<sup>①</sup>因此，除非萬不得已，他不會自毀誓言。《甘水仙源錄》卷一《全真第二代丹陽抱一無爲真人馬宗師道行碑》云：“二十一年冬，師謂門人來靈玉曰：‘世所稱衣服舊弊重修潔者何名？’曰：‘拆洗。’師曰：‘東方教法，年深弊壞，吾當往拆洗之。’未浹旬，官中有牒發事，遂以關中教事付丘長春爲主張焉，仙仗東歸。”<sup>②</sup>拆洗教法自然是馬鈺的託詞，“牒發”才是他東歸山東寧海的真正原因。馬鈺自己也曾多次提到“牒發”之事，如《京兆府牒發還鄉，故作是詩以謝統軍》詩云：“三髻山侗得遇遭，專來秦地煉雲濤。尋思把自還鄉去，不若廳前請一刀。”<sup>③</sup>又題名爲《借張修祖殿試韻》的《蓬萊閣》詞云：“還鄉急。關西牒發山東客。山東客。三千餘里，關山遙隔。當時枉把予閑測。而今且恁身如溺。身如溺。他年重話，修仙真息。”<sup>④</sup>從其言“尋思把自還鄉去，不若廳前請一刀”來看，馬鈺確實是被“牒發”所迫，不得已而東歸山東寧海的。

《金蓮正宗記》卷三《丹陽馬真人》云：“上司降到符文，遣發道人各還本鄉，先生遂出關。”<sup>⑤</sup>由此觀之，所謂“牒發事”，即是没有

① 《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第 25 冊，第 603 頁。

② 《道藏》第 19 冊，第 730 頁。

③ 《洞玄金玉集》，卷一，《道藏》第 25 冊，第 565 頁。

④ 《洞玄金玉集》，卷九，《道藏》第 25 冊，第 612 頁。

⑤ 《道藏》第 3 冊，第 354 頁。

正式度牒的僧道，都要被遣返回原籍。度牒制度不僅是歷代統治者管理僧道的一項重要舉措，而且也是其財政收入的重要來源之一。金世宗執政不久，爲了充實財政，就曾出賣過度牒，《金史·食貨志》云：“五年，上謂宰臣曰：‘頃以邊事未定，財用闕乏，自東、南兩京外，命民進納補官，及賣僧、道、尼、女冠度牒，紫、褐衣師號，寺觀名額。今邊鄙已寧，其悉罷之。’”<sup>①</sup>但大定五年（1165）金世宗已廢除這一政策。《金史》金世宗大定二十一年（1181年）與二十二年（1182年），也沒有關於“牒發事”的記載。儘管如此，但以金世宗一貫的宗教政策來看，“牒發事”並非偶然。

金世宗對於漢文化，不僅非常熟悉，而且相當重視，他一生都在做著調和漢文化與女真文化的工作。<sup>②</sup>雖然在對待漢文化的態度上，金世宗比較開明，但是，他畢竟是一個女真貴族，因此，他一直不能從根本上接受漢文化，這從他對佛道兩教的態度上可以看出。大定十九年（1179年），金世宗曾言：“人多奉釋老，意欲徼福。朕蚤年亦頗惑之，旋悟其非。且上天立君，使之治民，若盤樂怠忽，欲以僥倖祈福，難矣。果能愛養下民，上當天心，福必報之。”<sup>③</sup>顯然，金世宗不僅不信佛教與道教，而且還深知佛道之弊。因此，他執政之後，不斷發佈限制佛道發展的政令。據《金史》記載，大定十四年（1174年），“上諭宰臣曰：‘聞愚民祈福，多建佛寺，雖已條禁，尚多犯者，宜申約束，無令徒費財用。’”<sup>④</sup>大定十八年（1178年），

① [元]脫脫等撰《金史》第四冊，中華書局1975年版，第1124～1125頁。

② 姚從吾編著《東北史論叢》下冊，臺灣正中書局1959年版，第120頁。

③ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第173頁。

④ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第161頁。

“禁民間無得創興寺觀。”<sup>①</sup>大定二十年(1180年)底,金世宗下旨,令各地方官把無名額的寺觀盡行除去。<sup>②</sup>“牒發”時,馬鈺正居於陝西終南祖庵,而在金章宗承安三年(1198年)請得“靈虛”觀額之前,祖庵一直非合法道觀。若依據大定二十年(1180年)金世宗去除一切無名額寺觀的政令,終南祖庵應該在被去除之列,去除無名額寺觀之後,安排無度牒僧道的最好辦法就是遣返回鄉。據《甘水仙源錄》卷一《全真第二代丹陽抱一無爲真人馬宗師道行碑》記載,“牒發”在大定二十一年(1181年)冬,距金世宗下旨去除無名額寺觀的時間,不到一年,顯然,“牒發”即是大定二十年(1180年)金世宗去除無名額寺觀政令的延續。<sup>③</sup>

“牒發”之前,丘處機隱修於龍門,譚處端與劉處玄行化於伊、洛,孫不二則於洛陽風仙姑洞修真。“牒發”之時,譚處端、孫不二爲何未被遣返,因史料闕如,已不可考知,但丘處機與劉處玄卻在遣返之列。《金蓮正宗記》卷三《丹陽馬真人》云:“長春丘先生方在隴山。一旦,謂李大乘曰:‘吾道東矣,余雖在牒發中,不能出關,余若出關,則秦中教風掃地無餘矣。’且隨緣下山,州中官民同狀保申,復上山而居之。”<sup>④</sup>丘處機得免遣返,是“州中官民同狀保申”的

① [元]脫脫等撰《金史》第一冊,中華書局1975年版,第170頁。

② 《三官宮存留公據碑》,陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第1028頁。

③ 鄭素春言:“大定十四年(一一七四)及十八年(一一七八),世宗下令禁止民間創興寺觀。《金石萃編》收《三官宮奉旨存留公據之碑》中有大定二十年(一一八〇),官府奉聖旨將無名額寺觀盡行除去的記載。《金蓮正宗記》載:‘(大定二十一年)上司降到符文,遣發道人各還本鄉。’似乎是上述旨令的延續。”參見鄭素春著《全真教與大蒙古國帝室》,臺灣學生書局1987年版,第34頁。

④ 《道藏》第3冊,第354頁。

結果。《金蓮正宗仙源像傳·長生子》云劉處玄“二十一年秋，東歸萊州”<sup>①</sup>。但所有的現存史料都未明言劉處玄東歸的原因，馬鈺接到返鄉指令是在大定二十一年（1181年）冬，而劉處玄在大定二十一年（1181年）秋，已經東歸萊州，以此觀之，劉處玄東歸似乎與“牒發”無關。然而，大定十八年（1178年），劉處玄由洛陽市中土地廟遷往城北雲溪觀，雲溪觀也一直没有觀額，直到大安二年（1210年），才得“長生”觀額<sup>②</sup>，也就是說，在大定二十年（1180年）金世宗發佈去除一切無名額寺觀政令之時，雲溪觀並無觀額，也應在被去除之列。因此，劉處玄東歸萊州的原因，應該與馬鈺相同。劉處玄之所以比馬鈺早一年回到故里，原因有三：一是與馬鈺相比，劉處玄距山東較近；二是馬鈺曾誓不還鄉，陝西教事又剛剛起步，其不忍半途而廢，在不情願的情況下，東歸行動遲緩，亦是情理之中。三是馬鈺東歸遲於劉處玄，很有可能是爲了等待丘處機，《全真第五代宗師長春演道主教真人內傳》云：“二十二年，官中有牒發事，師至祖庭，丹陽付以後事東歸，師即還隴山。”<sup>③</sup>“牒發”在大定二十一年（1181年）冬，但丘處機直到大定二十二年（1182年）方至終南祖庭，馬鈺一直等到丘處機來到，把陝西教事託付於他，方始東歸。因此，馬鈺東歸的時間應該是在大定二十二年（1182年）春，比劉處玄要晚幾個月。丘處機與劉處玄受“牒發”影響的事實，也從另一方面證明馬鈺確實因“牒發事”而不得不東歸山東寧海。

① 《道藏》第3冊，第375頁。

② 《歷世真仙體道通鑑續編》卷二，《道藏》第5冊，第424頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第634頁。

## 第二節 馬鈺東歸後的傳道活動

大定二十二年(1182年)春,馬鈺由終南祖庭出發,途經山東濟南,少事滯留,便直赴寧海。同年四月,經過四個月的長途跋涉,終於到達寧海。馬鈺一回到山東,便受到登、萊、寧海三州士民的熱烈歡迎,《丹陽真人馬公登真記》云:“及抵山東,凡在三州五會之眾,傾赴雲集,懽喜踴躍,不啻如見慈父。乃起黃籙,爭虔懇延致以為濟度師焉。”<sup>①</sup>自大定二十二年(1182年)四月到達寧海,至大定二十三年(1183年)十二月仙逝於萊陽遊仙宮,馬鈺東歸之後,在山東傳教的時間僅一年零八個月。在這段時間內,他以登、萊、寧海三州為中心,大力弘揚全真道,促進了山東全真道的進一步發展。其傳道活動主要表現在以下四個方面:

第一,大闡教化。東歸寧海之後,馬鈺四方教化,勸人止殺,三州信眾,多有從者。馬鈺剛回到故里,見到以前的鄰居屠夫劉清,便對他說:“曩日壁間之頌,不覺流年二十換矣。以日計之,日宰三豬,十萬之數亦已足矣。況公壽八十有三,族廣家豪,理當上殺。”<sup>②</sup>劉清聽後,頓然省悟,擇日設齋,於郭門外焚毀砧器,誓戒殺生。馬鈺多次教人向善,三州信眾多有自焚貸糧券與魚網者。大定二十二年(1182年)四月二十八日,馬鈺行化芝陽,馬從仕自願焚貸糧券千有餘斛,鞠斌、郭亨、樂周等聚魚網而焚之。<sup>③</sup>大定二十二年(1182年)十二月,馬鈺行化文登,于公焚網於瑯琊,馬鈺借蘇東坡

① 《甘水仙源錄》卷一,《道藏》第19冊,第727頁。

② 《金蓮正宗記》卷三,《道藏》第3冊,第354頁。

③ 《金蓮正宗記》卷三,《道藏》第3冊,第355頁。



海市詩韻賦詩相贈。<sup>①</sup> 在《洞玄金玉集》卷四中，馬鈺有《勉賡彥濟海市詩韻》詩四首，提到經其教化漁民焚毀魚網之事。<sup>②</sup> 這既可以看出三州信眾對全真道的崇奉程度，又可以看出馬鈺當年闡教行化的成功。

第二，屢示神異。在行化中，馬鈺咒井水、活枯木，屢示神異，吸引信眾。寧海金蓮堂有井，向來鹹苦，馬鈺臨井而咒之，井水變甘，寧海人稱之為“靈液”。<sup>③</sup> 信士韓公，家有苦井，請馬鈺稍使法力，馬鈺往咒之，其井立即變甘，井水甜如飴蜜。<sup>④</sup> 《金蓮正宗記》卷三《丹陽馬真人》云：“東遊文山，建七寶庵，掘井九尺而不及泉，大石阻之，先生題云：‘穿鑿須當二九深，甘泉自可應清吟。’遂令匠者再鑿至一丈八尺，而寒泉湧出。”<sup>⑤</sup> 《甘水仙源錄》卷一《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》與《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《馬鈺》關於此事都有記載，只是與《金蓮正宗記》所說，略有差異。<sup>⑥</sup> 黃縣全真庵曾移來竹子兩叢，松樹一棵，時當四月，天旱少

①③ 《歷世真仙體道通鑑續編》卷一，《道藏》第5冊，第420頁。

② 《道藏》第25冊，第585頁。

④ 《金蓮正宗記》卷三，《道藏》第3冊，第354頁。

⑤ 《道藏》第3冊，第355頁。

⑥ 《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》云：“二十二年夏四月，至寧海。未幾，行化於文登之七寶庵。門人穿井九尺，而大石障之，師乃云：‘穿鑿須加二尺深，甘泉自有應清吟。’及疏鑿尺有八寸，泉乃湧出。”（《道藏》第19冊，第730頁。）《洞玄金玉集》卷九，馬鈺有題名《全真庵丹井》的《洞中天》詞，述及此事，詞云：“穿鑿須當二九深，甘泉自有應清吟。更祈治病名丹井，相稱山侖濟苦心。人聽勸，作知音。重陽妙趣好追尋。紫芝氣焰生形象，碧眼真如上寶岑。”（《道藏》第25冊，第611頁。）詞雖名為《全真庵丹井》，但此處之“全真庵”只是泛說，並非確指，與七寶庵不矛盾。因此，今依《洞玄金玉集》採納《金蓮正宗記》之說。

雨，不久，松竹皆乾枯。道友崔公問馬鈺松竹是否還能再榮，馬鈺以《咒黃縣全真庵枯竹》與《喜松活》詩作答，且每日以洗面水澆之，不久松竹皆抽心展葉。金玉庵六月初三日植小松六株，眾人皆問馬鈺：“全真庵之松竹得復榮旺，金玉庵之小松獨何憔悴？”馬鈺乃以真氣三時布之，並贈詩三絕，<sup>①</sup>三詩現存《洞玄金玉集》卷一，詩前尚有小序云：“大定癸卯六月三日，黃縣道友邀予居金玉庵，環堵於內，新栽小松六株。”<sup>②</sup>大定癸卯即大定二十三年（1183年），由此可知，此事發生於大定二十三年六月。又有馬鈺題名為《黃縣金玉庵》的《滿庭芳》詞可證此事之確鑿，詞云：“東寺西城，南山北海，心中好結良因。庵名金玉，堂建號全真。廊舍清風明月，園無漏、不落沉淪。門清淨，雲朋霞友，燕處得申申。無爲環堵裏，小松疎竹，初種新新。向寶花臺上，異事驚人。眺望蓬萊山島，又何必、別覓長春。堪圖畫，芝川一境，馬鈺略鋪陳。”<sup>③</sup>又仲冬移柏兩株於文登七寶庵，漸漸枯槁，馬鈺以真氣吁之，以水澆之，旬日之間，翠色如初。<sup>④</sup>

第三，頻行醮事。馬鈺東歸寧海後，不斷有人請他做各種醮事，馬鈺也藉此擴大全真道在山東的影響。在《洞玄金玉集》中，許多詩詞都是因此而作，如《贈萊州醮首王永暨眾道友》、《黃邑修設黃籙邀予作度師，既至，加持於全真庵，借東坡海市詩韻以示道眾》、《加持馬從仕宅醮》、《文登縣黃籙醮贈道眾》、《赴黃籙醮贈道眾》、《赴萊州黃籙大醮作》、《贈萊陽縣眾醮首》、《赴登州黃籙大醮》等，其中著名的醮事主要有東牟祈雨醮、登州黃籙醮、芝陽醮、

①④ 《金蓮正宗記》卷三，《道藏》第3冊，第355頁。

② 《洞玄金玉集》卷一，《道藏》第25冊，第567頁。

③ 《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25冊，第619頁。

文山九幽醮等。《金蓮正宗記》卷三《丹陽馬真人》云：“壬寅年五月，東牟大旱，嘉苗槁矣。徧禱山川，一無所應，州縣官長禮請先生，庶獲霑足，名香一爇，膏雨沛然。”<sup>①</sup>壬寅年五月即大定二十二年（1182年）五月，馬鈺於大定二十二年（1182年）四月抵達寧海，五月便行祈雨醮。同年夏天，馬鈺又在登州福山縣舉行黃籙大醮，《登州福山縣黃籙大醮記》云：“大定壬寅夏，適東牟馬先生歸自陝右，鄉人輻湊請益，莫不忠告。於是福山耆老相謂曰：‘吾願適矣。豈不聞馬先生者乎？方當壯歲，一遇異人，捐千金之資，棄室家之好，芒屨楮服，拽杖而西，築環堵於長安，而居之幾十年，長安之人，蓋嘗賴之而資冥福矣。幸其歸也，可以往禱爲之度師，必不我拒。’遂相率堅請，初若難之，衆皆曰：‘先生以行化爲心，豈於長安、福山而有親疏之間乎？’義不能辭，順願而來。”<sup>②</sup>大定二十三年（1183年）四月，馬鈺行化芝陽，多次主持當地醮事。《金蓮正宗記》卷三《丹陽馬真人》云：“癸卯年四月十三日，主行芝陽醮事，而風雨大作，衆人哀禱庶獲晴霽。先生叩齒冥目，似有所祝，須臾雲斂日出。”<sup>③</sup>《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《馬鈺》言：“下元日，文山九幽醮，師夜聞空中報云重陽真人至。”<sup>④</sup>《金蓮正宗記》卷三《丹陽馬真人》亦云：“下元日，文山加持醮事，連日陰雨，衆人憂之，先生聞空中語云：‘重陽真人至’。”<sup>⑤</sup>下元日即每年的農曆十月十五日，馬

① 《金蓮正宗記》卷三，《道藏》第3冊，第354頁。

② [民國]王陵基修，于家漳纂《福山縣志稿》卷六，一九三一年煙臺裕東書局鉛印本。

③ 《道藏》第3冊，第355頁。

④ 《道藏》第5冊，第421頁。

⑤ 《道藏》第3冊，第355～356頁。

鈺東歸之後，曾經過大定二十二年（1182 年）與大定二十三年（1183 年）兩個下元日，以《金蓮正宗記》的記載來看，此處應指大定二十三年（1183 年）十月十五日。

第四，創建宮觀。在三州行化過程中，馬鈺不斷擇地設庵，立觀度人，以擴大全真道的影響。馬鈺曾在文山與七寶會眾共創七寶庵，有題名《文山七寶會眾剏庵告名，因而示詞》的《滿庭芳》詞為證。<sup>①</sup>又《牟平縣志》卷四云：“玄都觀，在縣南二里范園中。原系范懌花園，范與馬鈺友善，又嘗與王重陽會於此，遂施為鈺庵。”<sup>②</sup>又清光緒《文登縣志》卷四云：“東華宮，在城西五十里紫金山前。金大定二十二年，馬丹陽過而喜之，曰：‘此洞天福地名勝處也。’遂於白玉臺下，創築契遇庵。丹陽又以紫金峰前，為古仙人東華帝君故宅，復營殿堂曰‘東華宮’。”<sup>③</sup>契遇庵是由文登于瞳人于庵主出資構建的，這由馬鈺《題文登于瞳于庵主契遇庵》、《立于瞳契遇庵池名玉花、金蓮、龍吟、虎嘯、化生、姹嬰、王母、洞天池上彩雲橋、九

① 《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第 25 冊，第 622 頁。

② 范懌與馬鈺自幼友善，既有十幾年同窗之誼，又世為姻家，馬鈺由陝西回到寧海，范懌施范園為鈺庵，合情合理。但范園卻非范懌花園，而是范懌之侄范明叔之南園，范懌曾言：“大定丁亥中元後一日，真人（王重陽）抵郡，竹冠弊衣，攜笠策杖，徑入於余姪明叔之南園，憩於遇仙亭。丹陽先生馬公繼踵而至，不差頃刻，可謂不期而會焉。”（范懌《〈重陽教化集〉序》，《道藏》第 25 冊，第 769 頁。）民國《牟平縣志》卷七云：“范懌，字壽卿，一字明叔。”顯然是把范明叔與范懌混為了一人。又卷九高曄撰《元玄都觀碑》卷七云：“郡城之南，相去三里許，地形豁爽，氣象鬱蔥，左控廬山，右瞰武寧，前列巋峰，後依古郡，繚長河之沃流，蔭喬木之蕭森，即瞻聞宿儒范公明叔之花園也。”《元玄都觀碑》明確指出，後來成為玄都觀的范園，並非范懌所有，而是范明叔所有。因此，施庵的應該是范明叔，而非范懌。

③ [清]李祖年修，于霖逢纂《文登縣志》，清光緒二十三年修，民國二十二年鉛印本。本書下引清光緒《文登縣志》皆指此。

陽、圓滿池》詩為證。<sup>①</sup> 因此，馬鈺在於庵主的資助下創契遇庵，事實確鑿。至於東華宮，上引《文登縣志》卷一《山川》云：“有紫金山，在城西五十里。金大定壬寅，馬丹陽過而喜之，曰：‘此洞天福地名勝處也。’建東華宮於山前。元大德壬寅，李道元開石洞，曰‘朝陽洞’。”

大定二十三年(1183年)九月十一日，馬鈺與僧燭律師、范懌相會於寧海城北三教堂，焚香宴坐，道士王彭彈琴助興，琴聲清越，與遠山相應，馬鈺聽琴音，遂有歸真之意，乃作《歸山操》。其云：“能無爲兮無不爲，能無知兮無不知。知此道兮誰不爲，爲此道兮誰復知。風蕭蕭兮木葉飛，聲嗷嗷兮鴈南歸。嗟人世兮日月催，老欲死兮猶貪寢。傷人世兮魂欲飛，嗟人世兮心欲摧。難可了兮人間非，指青山兮當早歸。青山夜兮明月飛，青山曉兮明月歸。飢餐霞兮渴飲溪，與世隔兮人不知。無乎知兮無乎爲，此心滅兮那復疑。天庭忽有雙華飛，登三宮兮遊紫微。”<sup>②</sup>大定二十三年(1183年)十二月，馬鈺“赴萊陽之請，乃館於遊仙觀之環庵。”<sup>③</sup>二十二日，王重陽誕辰，馬鈺於遊仙觀醮罷，囑劉真一等言：“汝等欲作神仙，須要積功累行，縱遇千魔百難，慎勿退惰。果爾，然後知吾言不妄矣。”又言：“我開眼也見，瞑目也見，元來不在眼，但心中了然，無所不見耳。”<sup>④</sup>言畢，枕肱而逝。

① 《洞玄金玉集》卷二，《道藏》第25冊，第568頁。

② 《洞玄金玉集》卷六，《道藏》第25冊，第593頁。

③ 張子翼撰《丹陽真人馬公登真記》，《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第727頁。

④ 王利用撰《全真第二代丹陽抱一無爲真人馬宗師道行碑》，《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第730頁。

### 第三節 馬鈺東歸對山東全真道的影響

大定九年(1169年)十月,王重陽帶領丘、劉、譚、馬四大弟子離開山東,大定十一年(1171年)十月,郝大通西行入關,大定十五年(1175年)夏,孫不二致祭祖庭。<sup>①</sup>因此,自大定十五年(1175年)夏孫不二離開山東,至大定二十一年(1181年)秋劉處玄東歸萊州,在六年多的時間內,只有王處一留守山東,慘澹經營。經過王處一的大力闡化,山東全真道得到了一定程度的發展,但在馬鈺東歸寧海之前,全真道在山東的傳播,並未取得突破性進展。大定二十二年(1182年)四月,馬鈺因“牒發事”返鄉,在登、萊、寧海三州大闡教化,大大促進了山東全真道的發展。馬鈺東歸對山東全真道發展的影響主要有以下四個方面:

第一,大闡教化,為王處一與丘處機被宣準備了條件。大定二十七年(1187年)十一月,王處一被金世宗宣召,這是自王重陽立教以來全真道人物的第一次被宣,對於全真道的發展具有轉折性意義,它意味著全真道存在的合法性首次被金廷承認。大定二十八年(1188年)二月,丘處機也被金世宗召至闕下。雖然,王處一與丘處機被宣之時,馬鈺已經仙逝,但王處一與丘處機的被宣,不能不歸功於馬鈺東歸以後對全真道的大力弘揚。《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《王處一》云:“二十二年秋,居寧海,丹陽真人來自關中,同宿於金蓮堂,從容謂師曰:‘重陽祖師不遠數千里提挈吾儕,殊無以報,不愧於心歟?且得道之士,苟利其身,功不及物,恐非弘濟之

① 李道謙編《七真年譜》,《道藏》第3冊,第383頁。

旨。誠欲光昭先師之德，莫若彰玄應而福生靈。公今抱道藏器而獨善其身，無乃不可乎？’師曰：‘且道無同異，緣有行否？先生道備一身，德光四海，使天下之人望風而敬服者，無他，是道興而緣行也。今貧子緣之未行，姑倡狂以混世耳。’丹陽然之。”<sup>①</sup>馬鈺東歸寧海之後，王處一曾於大定二十二年（1182年）秋往寧海拜謁馬鈺，馬鈺勸其廣開教門，大闡教化，不要獨善其身，馬鈺當時為全真掌教，他的勸說對於王處一後來欣然應金世宗之宣產生重要影響。《甘水仙源錄》卷一《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“是後，馬公傳道，四海大行。伏遇世宗皇帝，知真人道德高明，二十八年戊申二月，遣使訪其門人，應命者丘與王也。”<sup>②</sup>顯然，《全真教祖碑》也認為，王處一與丘處機的被宣與馬鈺傳道有必然的聯繫。

第二，屢示神異，對早期全真道的闡教方式產生重要影響。王重陽創教之初，常以顯示神異來吸引信眾，馬鈺繼承了這一傳統，東歸之後，他咒井水、活枯木，屢示神異，這對於劉處玄、王處一等產生了重要影響。馬鈺仙逝後第三年，劉處玄嗣任掌教，在傳教過程中，也屢示神異。《金蓮正宗記》卷四《長生劉真人》云：“鄉里誣告先生殺人，輒不辭而就縛，坐狴犴者近將十旬。純陽祖師聽玉漏，駕蒼麟，下碧霄，入幽囹，就枷尾，付管城，教之習文。後殺人者自首，先生得以免縲絏之刑。比其出也，翰墨絕妙，有龍蛇飛舉之形。”<sup>③</sup>王處一則“飲鴆酒而容光不改，焚魚網而海市橫空。潘公已死，聽三喝以重甦。遲老久癱，賜一餐而再起。童子出從於鑪內，老君高顯於雲端。手舉鐵錘，巨石已聞於落澗。口傳玉訣，群山竟

① 《道藏》第5冊，第430頁。

② 《道藏》第19冊，第725頁。

③ 《道藏》第3冊，第358頁。

見於搖峰。無根槪上枝葉重生，沒底壺中酒醪不漏。鶴降而壇前屢舞，雞烹而架上重鳴。盜者執兵而反遭，兇徒舉杖而自毆。”<sup>①</sup>與劉處玄、王處一屢示神異相比，丘處機卻很少有神異的表現。尹志平言：“嘗記有人勸師父少施手段，必得當世信重，師父不顧。至於再三，勸者益甚，師父大笑曰：‘俺五十年學得一個實字，未肯一旦棄去。’乃知至人不為駭世之事。”<sup>②</sup>丘處機不故示神異，除了自身的喜好之外，與其所處境況也有關係。丘處機掌教之時，全真道已度過了最艱難的時期，王處一的五次被宣，不僅使全真道在金廷有了一定的影響，而且經過王重陽、馬鈺、譚處端、劉處玄、王處一、郝大通等的大力弘揚，全真道在下層民眾中的基礎也更加穩固，丘處機只須順受其成，不再需要以顯示神異的方法來吸引教眾。但馬鈺東歸之後的屢示神異，對早期全真道的闡教方式產生重要影響，這是無須置疑的，後來丘處機有所改變，也是時勢使然。

第三，頻行醮事，加強了全真道與傳統道教之間的聯結。王重陽並不反對傳統道教所奉行的齋醮，他曾有《終南劉蔣姚二官設醮》詩云：“談心應遇佳時，下修成大醮儀。俗喜逢真吉善，今雖有最慈悲。懷道德洪禧助，拔先宗勝廣施。謝聖賢多擁護，人名姓已天知。”<sup>③</sup>從這首詩來看，王重陽顯然在某種程度上認同齋醮。但對以修煉內丹為主的全真道來說，齋醮並非其主要的宗教形式，齋醮必須服從於丹道修煉，王重陽《道友作醮篆符簡》又云：“抵良辰集眾仙，將玉篆遂同編。絲不斷依從古，口相傳各取闡。字金書誰敢

① 《金蓮正宗記》卷五，《道藏》第3冊，第363頁。

② 《清和真人北遊語錄》卷一，《道藏》第33冊，第159頁。

③ 《重陽全真集》卷二，《道藏》第25冊，第699頁。



悟，田丹訣我惟先。然水木火金土，一靈符便奏天。”<sup>①</sup>又題名為《呂先生作醮，託請涇陽道友》的《滿庭芳》詞云：“平昔開懷，今朝闡醮，就中別有清歡。風朋霞友，皆至並擎丹。唯許涇陽舊契，俱澄淨、眼界敷寬。專邀請，諸公上士，總願赴仙壇。同攢。崇大道，不須箋乳，何用沉檀。把心香爇起，衆聖來觀。察得功圓行滿，還應是、齊在雲端。修真事，茲宵並喜，一一盡乘鸞。”<sup>②</sup>“崇大道，不須箋乳，何用沉檀。把心香爇起，衆聖來觀”，這才是王重陽對待齋醮的真正態度，他雖不反對齋醮，但也絕不提倡齋醮，而是以爲，只要全真而仙，自然可達到齋醮所起的效果。馬鈺回歸故里後，大行醮事，這表明馬鈺對待齋醮的態度與王重陽已有明顯不同。雖然馬鈺所行醮事的方式與傳統道教並不完全相同，但這至少說明，爲了滿足普通信衆的要求，也爲了擴大全真道的影響，從馬鈺開始全真道已有意識與傳統道教接軌，吸收了大量傳統道教的内容，加強了全真道與傳統道教之間的聯結。其後劉處玄、王處一、丘處機等大興醮事，顯然是受到了馬鈺的影響。

第四，創建宮觀，促使全真道的修持方式發生重大轉變。《重陽立教十五論》云：“凡出家者，先須投庵。庵者，舍也，一身依倚。身有依倚，心漸得安，氣神和暢，入真道矣。”<sup>③</sup>顯然，王重陽不僅不反對住庵，而且還把住庵作爲全真道士修行之先務。但王重陽卻堅決反對建立豪華的庵觀，他言：“茅庵草舍，須要遮形；露宿野眠，觸犯日月。苟或雕梁峻宇，亦非上士之作爲；大殿高堂，豈是道人

① 《重陽全真集》卷二，《道藏》第25冊，第700頁。

② 《重陽全真集》卷十一，《道藏》第25冊，第749頁。

③ 《道藏》第32冊，第153頁。

之活計？”<sup>①</sup>馬鈺謹尊師訓，在東歸寧海之前，一直奉行著“居庵不過三間，道伴不過三人”<sup>②</sup>的苦行原則，尹志平曾言：“昔丹陽師父初立教法，以去奢從儉與世相反為大常，凡世所欲者舉皆不為，只緣人多生愛欲不休，以至迷卻真性而不能復，故有道伴不過三人，茅屋不過三間之戒，至於建祖堂，亦止三間，其基址頗高爽，門人請一登臨，竟莫許，且曰：‘吾於此未嘗施工，況登臨乃人之所欲，修真之士不為。’”<sup>③</sup>大定二十一年（1181 年）秋，劉處玄東歸萊州之後，興宮觀，著盛服，曾受到過馬鈺的責備，《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《劉處玄》云：“丹陽自關中來，師盛服見之。丹陽責其侈，師辯之曰：‘予聞修行之人，日消萬兩黃金。’丹陽曰：‘日消萬兩黃金，正好犒衣淡飯。’”<sup>④</sup>由此觀之，馬鈺初至寧海，對於劉處玄大建琳宇、盛服迎接，甚為不滿。但沒過多久，馬鈺自己也發生了變化。由於馬鈺為全真掌教，享有盛名，三州士庶多施庵於他，為了全真道的發展，馬鈺也隨處隨時立觀度人，這對於全真道的發展產生了重要影響，不僅開啟王處一、丘處機等大建琳宇之先河，而且也促使全真道的修持方式由坐環苦行轉變為在住庵中大起塵勞。這一點對於後來全真道的影響極為深遠，元初全真道叢林制度的形成，就是這一轉變的重要結果。

① 《重陽立教十五論》，《道藏》第 32 冊，第 153 頁。

② 《真仙直指語錄》，《道藏》第 32 冊，第 435 頁。

③ 《清和真人北遊語錄》，《道藏》第 33 冊，第 162 頁。

④ 《道藏》第 5 冊，第 424 頁。

## 第五章 王處一五次被宣與全真道的發展

金王朝是女真貴族建立的，女真族與當時的漢族，甚至契丹族相比，在文化上處於相對落後狀態，尚未形成自己定型的文化，姚從吾先生言：“十二世紀的女真人雖兼有模仿的、選擇的精神，但並沒有自生自長的文化。也正因為自己沒有定型的文化，所以更發揮了長於模仿的精神。”<sup>①</sup>在開拓疆土之時，沒有自己定型的文化這一點，使女真族易於接受和吸收契丹族與漢族的先進文化，並以此征服了契丹，滅了北宋。但“十二世紀女真文化的最大弱點，就是女真人自己沒有一部自成套數的文化。也就是沒有廣大的、不可動搖的立國基礎”<sup>②</sup>。由於沒有自己定型的文化，金王朝自立國之初就對契丹文化與漢文化具有一定的依賴性，但契丹文化與漢文化畢竟屬於其征服地的異己文化，它們往往成為契丹人或漢人反對女真人的依託，這使金王朝在對待契丹文化與漢文化的態度上，

① 姚從吾編著《東北史論叢》下冊，臺灣正中書局 1959 年版，第 34 頁。

② 姚從吾編著《東北史論叢》下冊，臺灣正中書局 1959 年版，第 60 頁。

陷入了既離不開而又不能完全信任的矛盾境地。

## 第一節 金世宗對佛道的態度

與此相一致，金王朝對佛、道二教採取了既加以利用而又處處防範的政策。雖然，“金朝滅遼後也崇信佛教；統治漢地後更崇信道教。”<sup>①</sup>但是，在金王朝立國之初，除金熙宗頗為崇佛之外，金太宗與海陵王都對佛、道二教加以嚴格控制。金太宗天會元年（1123年）十月，“上京慶元寺僧獻佛骨，卻之。”<sup>②</sup>天會八年（1130年）五月，“禁私度僧尼”<sup>③</sup>，海陵王雖然於正隆元年（1156年）二月，“御宣華門觀迎佛，賜諸寺僧絹五百匹、綵五十段、銀五百兩”<sup>④</sup>。但同年十一月，便又“禁二月八日迎佛”<sup>⑤</sup>。

金世宗“生於金朝全盛時期，所以對於上京女真舊俗眷念不忘。他又是一個混血兒，幼受生母李氏貞懿皇后的撫養教育，所以他對於漢文經典子史，不但曾經研讀，而且瞭解甚深，往往見諸身體力行”<sup>⑥</sup>。終其一生，金世宗都在做著調和女真、契丹與漢文化的努力，但他畢竟是一位女真貴族，他只能站在女真人的立場上，來吸收契丹文化與漢文化，而不可能完全接受漢文化。在金世宗當政期間，不斷有漢人依託佛道二教來反抗女真人的統治，《金史》記

① 姚從吾編著《東北史論叢》下冊，臺灣正中書局 1959 年版，第 43 頁。

② [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局 1975 年版，第 48 頁。

③ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局 1975 年版，第 61 頁。

④ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局 1975 年版，第 106 頁。

⑤ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局 1975 年版，第 107 頁。

⑥ 姚從吾編著《東北史論叢》下冊，臺灣正中書局 1959 年版，第 120 頁。

載，大定十年（1170 年）十二月，“時民間往往造作妖言，相爲黨與謀不軌，事覺伏誅。上問宰臣曰：‘南方尚多反側，何也？’琚對曰：‘南方無賴之徒，假託釋道，以妖幻惑人。愚民無知，遂至犯法。’上曰：‘如僧智究是也。此輩不足卹，但軍士討捕，利取民財，害及良民，不若杜之以漸也。’”<sup>①</sup>藉於以上原因，金世宗早期對於佛、道兩教仍然採取了利用與防範並重的策略，對於這一點完全可以從以下的材料中看出：

大定二年（1162 年）正月，“除迎賽神佛禁令”<sup>②</sup>。王若虛《清虛大師侯公墓碣》云：“大定二年，凡釋道之居無名額者，許進輸賜之。”<sup>③</sup>

大定五年（1165 年），“上謂宰臣曰：‘頃以邊事未定，財用闕乏，自東、南兩京外，命民進納補官，及賣僧、道、尼、女冠度牒，紫、褐衣師號，寺觀名額。今邊鄙已寧，其悉罷之。慶壽寺、天長觀歲給度牒，每道折錢二十萬以賜之。’”<sup>④</sup>

田璞《重修隆陽宮碑》云：“大定七年，賜（指劉德仁——引者注）東嶽真人之號。”<sup>⑤</sup>鄭子聃《中都十方大天長觀重修碑》云：“大定七年秋七月二十三日，乃詔復興（天長觀）。 ”<sup>⑥</sup>

大定八年（1168 年）正月，金世宗言：“至於佛法，尤所未信。梁武帝爲同泰寺奴，遼道宗以民戶賜寺僧，復加以三公之官，其惑

① [元]脫脫等撰《金史》第六冊，中華書局 1975 年版，第 1961 頁。

② [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局 1975 年版，第 125 頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 838 頁。

④ [元]脫脫等撰《金史》第三冊，中華書局 1975 年版，第 1124 ~ 1125 頁。

⑤ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 823 頁。

⑥ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 1025 頁。

深矣。”<sup>①</sup>

大定十四年(1174年)，“四月乙丑，上諭宰臣曰：‘聞愚民祈福，多建佛寺，雖已條禁，尚多犯者，宜申約束，無令徒費財用。’”<sup>②</sup>

單公履《太一二代度師贈嗣教重明真人蕭公墓碑銘》云：“未幾，世宗詔求海內名德主持天長觀事，師（指蕭道熙——引者注）幡然應詔，從行者幾數百人。提點孫公始以□□爲憂，不數日，□□之民，陸輦川舟，坌集於門下。其道尊德至，人感而化若是者非一。及陛見，特加優禮，時大定十四年也。”<sup>③</sup>

王若虛《太一三代度師蕭公墓表》云：“大定十六年，朝廷普試僧道，師初密誦經文，人人不知，一旦中選，儕類甚驚。及當給據，言於考官曰：‘師兄蕭道宗，曩被黜落，年過四十，乞以據授道宗。某方壯，徐爲後圖未晚也。’考官不許，而多其讓。十七年，授度，保充衛州管內威儀，領教門事。”<sup>④</sup>

大定十八年(1178年)三月，金世宗又下令“禁民間無得創興寺觀”。<sup>⑤</sup>

大定十九(1179年)年，金世宗言：“人多奉釋老，意欲徼福。朕蚤年亦頗惑之，旋悟其非。且上天立君，使之治民，若盤樂怠忽，欲以僥倖祈福，難矣。果能愛養下民，上當天心，福必報之。”<sup>⑥</sup>

《三官宮存留公據碑》云：大定二十一年(1181年)，“尚書禮部

① [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第141頁。

② [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第161頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第843頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第839頁。

⑤ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第170頁。

⑥ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第173頁。

□節□承都省札□備奉聖旨：楊□制□後創造到□名額寺觀者，□是盡行□□仍令除去。”<sup>①</sup>《金蓮正宗記》卷三云：大定二十一年（1181年），“上司降到符文，遣發道人各還本鄉”<sup>②</sup>。

以此觀之，金世宗既不信仰佛教，也不尊奉道教，其對佛、道兩教的抑揚，完全出於政治或經濟的需要。佛、道兩教相比，金世宗較看重道教，而在道教各宗派中，他又較為重視真大道與太一道。他曾於大定七年（1167年）召見過真大道教主劉德仁，令居天長觀，並賜號“東嶽真人”。又曾於大定十四年（1174年）詔請太一教二祖蕭道熙主持天長觀事。而在大定二十七年（1187年）召見王處一之前，全真道不僅未能見重於金廷，而且其發展還屢次受到金廷的嚴格限制，大定二十一年（1181年）的牒發事件，便是最好的例證。

## 第二節 金世宗宣召王處一的原因

金世宗晚年對佛、道兩教的態度有所變化，他不僅於大定二十六年（1186年）“幸盤山上方寺，因遍歷中盤、天香、感化諸寺”<sup>③</sup>。而且還頻行各種醮事，並於大定二十七年（1187年）十一月十三日，下詔徵王處一赴闕。但就在大定二十七（1187年）年十二月，金世宗還曾曉諭宰臣言：“人皆以奉道崇佛設齋讀經為福，朕使百姓無冤，天下安樂，不勝於彼乎？爾等居輔相之任，誠能匡益國家，使百姓蒙利，不惟身享其報，亦將施及子孫矣。”<sup>④</sup>以此觀之，晚年的金世

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第1028頁。

② 《金蓮正宗記》卷三，《道藏》第3冊，第354頁。

③ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第194頁。

④ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第199頁。

宗仍然没有真正信奉佛教或道教，因此，他之徵召王處一，必然有其現實的原因。王處一被金世宗徵召的原因，主要有以下四個方面：

第一，王重陽及丘、劉、譚、馬、郝、孫等離開山東後，王處一獨當一面，不僅擴大了全真道的影響，也提高了自己的聲譽。大定九年（1169年）十月，王重陽帶領丘、劉、譚、馬四大弟子，離開山東，奔赴陝西傳教。大定“九年秋，馬、譚、劉、丘四師從祖師西去，留師（指郝大通——引者注）與玉陽居查山。後玉陽以師不立苦志，忠告而勸激之，師遂西訪四師。”<sup>①</sup>大定十一年（1171年）十月，郝大通由於受到王處一的激勵，離開鐵槎山，西行入關。“大定十五年夏，仙姑西入關，致醺祖庭。未幾，即出關遊洛陽，居風仙姑洞。”<sup>②</sup>至此，全真七子只有王處一留守山東，志行苦修。姚燧《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑銘》云：王處一“居雲光洞，志行確苦。嘗俯大壑，一足跂立，觀者目噴毛豎，舌孺然而不能下，稱為‘鐵腳仙’。洞居九年，制練形魂，其長春為詩頌曰：‘九夏迎陽立，三冬抱雪眠。’”<sup>③</sup>經過九年苦修，王處一終於道業大成。其後，他“遨遊齊魯，大著神異，度人逐鬼，踏盜碎石，出神入夢，召雨搖峰，烹雞降鶴，起死噓枯，一方千里，聳動響化”<sup>④</sup>。在大定二十一年（1181年）與二十二年（1182年）劉處玄與馬鈺東歸之前，只有王處一獨自支撐著山東全真道的局面。山東是全真道的興起地，也是全真七子的故鄉，在金世宗對宗教的控制不斷加劇的情況下，王處一獨自一

① 《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《郝大通》，《道藏》第5冊，第431頁。

② 《金蓮正宗仙源像傳·清靜散人》，《道藏》第3冊，第379頁。

③ 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第737頁。

④ 《金蓮正宗仙源像傳·玉陽子》，《道藏》第3冊，第378頁。



人固守山東，慘澹經營，可以說是功不可沒。王處一在山東十幾年的修道與傳教活動，不僅壯大了全真道的力量，而且也提高了其在全真道內部的地位，並最終名達帝闕，被金世宗徵召。

第二，王重陽尤其是全真七子與金廷上層人物的頻繁接觸，使全真道在金上層社會產生了一定的影響。王重陽所創立的全真道作為“道教中之改革派”<sup>①</sup>，不僅與傳統道教中的符籙派、外丹派不同，而且也與鍾呂開創時期的內丹道乃至內丹南宗有很大的差異。在全真道創立之前，內丹道主要是以精英道教的形式出現的，其傳播或流傳的對象主要是少數精英份子，而全真道卻更為注重在下層民眾中傳教，王重陽在山東登、萊、寧海三州建立起“三教七寶會”、“三教金蓮會”、“三教三光會”、“三教平等會”、“三教玉華會”等五個下層民眾組織，就是最好的例證。但這並不意味著全真道不重視在金上層社會中傳教，實際上，自王重陽創教之始，就不斷與金王朝各階層的官僚頻繁往來，《重陽全真集》中就有《送軍判弟求安樂法》、《赴登州太守會清白堂》、《閭都監問長生》、《上登州知府》、《贈傅太丞》、《贈學正來彥中》、《贈終南主簿趙文林》、《知縣邀余拜亡靈余不從》等詩，馬鈺《洞玄金玉集》中也有《和盧知縣韻》、《題京兆統軍司王令史欽古堂》、《冬至日饗隴州同知李鎮國炭》、《和岐陽鎮趙殿試》、《和司竹監使劉公》、《和平涼府戶判耿朝列》、《贈隴州辛司候》、《任判官求》等詩，譚處端、劉處玄、丘處機、王處一等也都有許多類似的詩詞，這充分說明王重陽與全真七子與金王朝各級官吏有著頻繁往來，這擴大了全真道在金上層社會中的影響，使王處一聲名聞達帝闕成為可能。

① 陳垣撰《南宋初河北新道教考》，中華書局 1962 年版，第 2 頁。

第三，全真七子對全真道的不懈弘揚，尤其是馬鈺與劉處玄的東歸，促使山東全真道迅速發展，使全真道成為令金廷不可忽視的一股宗教力量。大定十四年（1174 年）秋，丘、劉、譚、馬為王重陽守喪期滿，於陝西鄠縣秦渡鎮真武廟月夜共坐，言志畢，分路行化，馬鈺回終南祖庭坐環，丘處機西入磻溪隱修，譚處端與劉處玄遁跡伊洛之間。當時，王處一留守山東，郝大通往來行走於河北真定、邢洺之間，孫不二則在洛陽風仙姑洞修真。為了實現王重陽“使四海教風為一家”<sup>①</sup>的理想，雖然全真七子都在各地積極傳教，但在大定二十二年（1182 年）馬鈺東歸寧海之前，譚、劉、丘、郝、孫、王等主要還是以修道為主，只有馬鈺得道較早，才得以在陝西終南山一帶傳教。馬鈺在陝西的傳教活動雖然取得一定成效，但由於當時陝西全真道根基薄弱，加之金世宗對全真道的發展進行嚴格限制，所以，馬鈺在陝西的傳教事業步履維艱。大定二十一年（1181 年），金世宗下令去除各地無名額的寺觀，把無度牒的僧道遣返回鄉<sup>②</sup>。不得已，劉處玄於大定二十一年（1181 年）東歸萊州，馬鈺也於大定二十二年（1182 年）四月東歸寧海。由於有王重陽建五會於前，又有王處一闡教於後，即使在金王朝的嚴格控制之下，當時山東的全真道仍然有良好的發展，所以馬鈺一回到山東，就受到全真信徒的熱烈歡迎，張子翼《丹陽真人馬公登真記》云：“及抵山東，凡在三州五會之眾，傾赴雲集，懽喜踴躍，不啻如見慈父。乃起黃籙，爭虔懇延致以為濟度師焉。”<sup>③</sup>馬鈺當時為全真掌教，馬鈺的東歸無疑意味著

① 《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》，《道藏》第 3 冊，第 372 頁。

② 參見《三官宮存留公據碑》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 1028 頁。

③ 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第 19 冊，第 727 頁。

全真道的活動中心由陝西又回到了山東。其後，在馬鈺、劉處玄、王處一與三州五會會眾的大力弘揚之下，山東全真道迅速發展，勢力很快超過了真大道與太一道，成為北方最大的道教宗派。全真道的迅速發展與壯大，使其成為了讓金廷不可忽視的一股宗教力量，金世宗為了維護自己的統治對其加以籠絡與利用是很自然的事情。

第四，金世宗晚年縱欲過度，身體極度虛弱，召見王處一，極有可能是想獲取長生之方。丘處機曾言：“昔金國世宗皇帝即位之十年，色欲過節，不勝衰憊，每朝會，二人掖行之。自是博訪高道，求保養之方。亦嘗請余問修真之道，余如前說。自後身體康強，行步如故，凡在位三十年昇遐。”<sup>①</sup>又言：“俺於大定間入見時，進詞畢，承旨求道。俺心許傳谷神一章，以萬乘之君，懇心求道，況乃實有德行，亦足以傳。然必能持戒七日而後可，曰：不能。減至五日，又曰：不能。又減至三日，近侍猶以為難。遂止。”<sup>②</sup>以此觀之，金世宗晚年確實曾因縱欲過度而導致身體虛弱，就在其徵召王處一之前，大定二十二年（1182年）金世宗曾召見太一教二祖蕭道熙，問以攝生之道，《太一二代度師贈嗣教重明真人蕭公墓碑銘》云：“二十二年，興陵夢師朝謁，儀觀甚偉，寤思之，徵至內殿，問以攝生之道。對曰：‘呼□吐納，以靳嗇餘齡，此□滅山林□□□□者之所□，不可□於為道。陛下聖德天覆，宇內晏夷，含氣之類，莫不咸若，惟當信執厥中，嘉與天下，同享太平之福。攝生之道，無大於此。’上嗟嘆焉。”<sup>③</sup>從以上可知，蕭道熙並沒有傳授金世宗任何的養生之方，

① 《玄風慶會錄》，《道藏》第3冊，第390頁。

② 《清和真人北遊語錄》卷三，《道藏》第33冊，第170頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第844頁。

而是勸他“信執厥中，嘉與天下”，金世宗當然不能滿足於此，於是才在大定二十七年（1187 年）宣召王處一詢問治國養生之道。

### 第三節 金世宗兩次宣召王處一

大定二十七年（1187 年）十一月十三日，王處一在登州鐵槎山雲光洞修真，金世宗召其赴闕。王處一《雲光集》卷二《大定丁未十一月十三日初奉宣詔》詩云：“上騰和氣徹三台，下布祥雲遍九垓。化出空中清雨降，道橫四海一聲雷。”<sup>①</sup>王處一這次被宣，是全真道士第一次被當權者召見，在全真道教史上具有歷史性的意義，它將對全真道的未來發展產生重大影響。因此，在詩中，王處一被召時的喜悅心情與弘揚全真道的雄心壯志，溢於言表。但金世宗徵召王處一赴闕，並不意味著他就改變了對全真道的態度，而純粹是出於現實利益的需要。雖然王處一當時享有盛名，但金世宗並不完全信任他，尤其是對王處一具有各種神通的傳言，他更是半信半疑。因此，在召見王處一時，才賜毒酒加以試探。

對於王處一飲毒酒之事，有兩種完全不同的說法，其一以為讓王處一飲毒酒者是金世宗。《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》云：“適大定戊申歲，世宗聞其道價甚高，仍遣使以幣聘之，遂赴闕。僧徒懷嫉妬心，多輪金於中，使以為先生非真仙也，鳩酒可以驗之，上以為然，乃賜之三杯，先生飲訖，殊不煩躁，終莫能害。上乃驚謝，賜之金冠法服，駟馬安車，勅建全真堂以居之。”<sup>②</sup>但另一種說法卻

① 《道藏》第 25 冊，第 658 頁。

② 《道藏》第 3 冊，第 362 頁。

認為，毒酒並非金世宗所賜，而是另有其人，金世宗對此事並不知情。《金蓮正宗仙源像傳·玉陽子》云：“有嫉惡師者，召師飲而鳩之，師預戒其徒，鑿池灌水以俟師至，彼持杯盡飲曰：‘吾貧人也，嘗從人丐食，今幸見招，願罄餘酒，以盡若歡。’酌之，又盡飲。歸浴池中，水皆沸涸，惟鬚髮盡脫，不能受冠。上聞之，即遣使窮治其事，問至再三，師終不告，惟曰：‘某素無取仇人者，良由得疾致然。’使者以師言回奏，上益嘉歎。”<sup>①</sup>《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《王處一》也持類似的觀點。《甘水仙源錄》卷二姚燧《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑銘》對於王處一飲毒酒之事，卻持存疑態度，其在講述了與《金蓮正宗仙源像傳·玉陽子》相同的觀點之後，卻又云：“或曰：‘或謂異人，或譏善幻。世宗試而鳩之，見不可殺，悔怒而逐讒者。’當時諱之，謬云然也。”<sup>②</sup>顯然，姚燧對這兩種觀點未置可否。但從故事的始末來看，《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》所云，或許更為可信。因為，按照史料的記載，王處一在飲毒酒之前，似乎已經預知此事，但仍然冒著生命危險飲下毒酒，這一方面體現了王處一藝高人膽大，不畏生死；但另一方面也可以看出，賜王處一毒酒者，必非一般人，若賜毒酒者為一般人，王處一可飲亦可不飲，完全沒有必要冒此生命危險。從當時的狀況來看，雖然王處一已預知此事，但他自知毒酒非飲不可，才不得已飲下毒酒，而能令王處一如此做的人，只有金世宗。因此，金世宗賜毒酒於王處一的可能性較大。史料之所以未載，原因可能正如《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑銘》所云：“當時諱之，謬云然也。”

① 《道藏》第3冊，第378頁。

② 《道藏》第19冊，第737頁。

除此之外，對於王處一飲毒酒的時間，也多有歧義。《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》認為，王處一抵達闕下後，金世宗賜毒酒於他。而《金蓮正宗仙源像傳·王陽子》與《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《王處一》卻都認為，王處一飲毒酒是被金世宗召見之後的事。姚燧《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑銘》所舉兩種觀點之一則認為，王處一飲毒酒是在大定二十七年（1187 年）以前，即認為金世宗召其赴闕之前，此事早已發生。所有這些分歧，都與賜王處一毒酒者是誰這個問題相關，正是在賜毒酒者是誰這個問題上，各種史料有分歧，所以才導致了時間問題的產生。既然我們已經認同毒酒由金世宗賜與王處一，那麼，自然也主張王處一飲毒酒是在金世宗召見他之時。

大定二十七年（1187 年）十一月，王處一在赴闕的路上，途經滄州，曾逗留於無棣縣新豐村皇帝四官人道庵，王處一曾言：“到滄州無棣縣新豐村皇親四官人道庵盤桓，續奉聖旨，委天長觀，大德宣至，十七日復委棣州，七附馬支起發錢二百貫，臨行贈衆。”<sup>①</sup>王處一在滄州無棣縣盤桓期間，獲詔入住天長觀，其《入天長觀》詩云：“人得天長正位宮，交參殿宇映重重。金壇玉壁朝元像，七寶玲瓏顯聖容。”<sup>②</sup>天長觀初建於唐玄宗之時，而再興於唐宣宗、唐懿宗之時，金正隆間（1156～1161）毀於兵火，大定七年（1167 年）七月，金世宗下詔重修，大定十四年（1174 年）竣工，改稱“十方大天長觀”。天長觀規模宏大，氣勢不凡，皇家醮事多於此舉行。大定二十六年（1186 年）沖和大師孫明道奉詔提點天長觀事，第二年，王處一即被召至闕下，待詔於天長觀。由於天長觀在金王朝處於皇

①② 《雲光集》卷二，《道藏》第 25 冊，第 658 頁。

家宮觀的地位，所以，能入住天長觀實為一種殊榮，在大定十四年（1174年）金世宗召見太一教二祖蕭道熙時，曾令其住持天長觀。因此，這次王處一能獲詔入住天長觀，也充分顯示出金世宗對他的重視。

王處一入見金世宗時，金世宗問以衛生、為治之道，王處一答以“含精以養神，恭己以無為。雖廣成復生，為陛下言，無易臣者。”<sup>①</sup>凡所應對，大副宸衷。大定二十八年（1188年）二月，金世宗詔建修真觀以居。同年八月，得旨還山，所賜金帛皆辭不受。對於此次被召的情況，王處一《雲光集》卷四題名為《初宣作》的《青玉案》詞云：“奉宣請住天長觀。聖語何曾斷。特賜恩童為管伴。隨機賞宴。百端嚴備，舉上雲霞喚。玉樓金殿空中滿。萬象相交貫。一顆明珠光燦爛。瑤池仙會，萬神都聚，永永居霄漢。”<sup>②</sup>

大定二十八年（1188年）八月，王處一離京還山，復經滄州，皇帝四官人又請他主持黃籙大醮，超度亡靈。王處一有詩《戊申八月告暇還山，復經滄州，皇親四官人請為黃籙濟度》云：“恰如殘雪遇春光，一切諸靈罪已亡。萬物欣榮逢道化，瑞雲洋溢滿穹蒼。”<sup>③</sup>在赴闕下之前，王處一居於登州鐵槎山雲光洞，但這次回來之後，路過寧海，卻留在了寧海崑崙山聖水岩，並建聖水觀。國偶《玉虛觀記》云：“初神師玉陽公，大定丁未，世宗遣使乘傳迎致輦下，召於內殿，延問修真之道，就御果園建道院，給三品俸，敕充生辰醮高功主，賜冠簡紫衣，悉表而辭之。未幾懇求還山，詔不違其志，仍賜錢

① 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第737頁。

② 《道藏》第25冊，第683頁。

③ 《雲光集》卷二，《道藏》第25冊，第658頁。

二十萬，爲道路費。師之鄉里道俗聞其來也，千百相率，前十餘舍遮道歡迎，不令他適，遂結茅於茲岩。”<sup>①</sup>

大定二十八年(1188年)十二月，王處一居聖水岩，《雲光集》卷二《在聖水本觀，夢中得此一絕，後經七日重宣》詩云：“紫府真人玉路催，諸仙雲集走輕雷。滿空光顯瓊瑤象，策命金書自往迴。”七日之後，“世宗寢疾，因憶，特差近侍內族詣聖水玉虛觀傳宣，令乘駟馬車速來。”<sup>②</sup>王處一有詩云：“八月中秋得暇迴，洞天遊賞恣徘徊。戊申臘月重宣至，駟馬輕車晝夜催。”<sup>③</sup>但王處一深知這次金世宗壽數已盡，恐不及重睹聖顏。“至己酉正月初三日到都，世宗已於初二日崩，少主即位，宣使不敢奏見，遂乃還故。”<sup>④</sup>大定二十九年(1189年)正月初二，金世宗駕崩，金章宗繼位，而王處一於正月初三日始抵京，所以未能再睹天顏，留數日，宣使不敢奏見，於是重返聖水岩。《雲光集》卷二有詩述及此事，詩云：“先帝昇霞泣萬方，洪恩厚德豈能忘。公卿不敢當今奏，卻返雲蹤入故鄉。”<sup>⑤</sup>

由金世宗兩次召見王處一的經過可以看出，金世宗至死並未改變其對宗教的態度，就在召見王處一之後，大定二十八年(1188年)，他還下令“禁糠禪、瓢禪，其停止之家抵罪。”<sup>⑥</sup>其召見王處一除了想籠絡全真道之外，還有一個重要的原因，即是想從王處一那裏獲取長生之方，以圖祈天永命。即使如此，全真道本來仍然可以

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第441～442頁。

② 《道藏》第25冊，第658頁。

③⑤ 《道藏》第25冊，第659頁。

④ 《雲光集》卷二，《道藏》第25冊，第659頁。

⑥ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第201頁。



依靠金世宗對王處一乃至丘處機的召見，來擴大自己的影響，但由於金世宗的去世，使藉此發展全真道的計畫落空。因此，雖然金世宗召見王處一在某種程度上擴大了全真道的影響，提高了全真道的聲譽，且使全真道一度成為合法的宗教，但並未從根本上改變全真道的境況。

#### 第四節 金章宗三次宣召王處一

金章宗繼位之初，曾召見王重陽早期弟子劉通微，《終南山祖庭仙真內傳》卷上云：“明昌初，道陵召至闕下，問以九還七返之事，先生曰：‘此山林野人所尚，陛下居九五之位，四海生民之主，不必留意於此。’但對以黃老清靜無為修身治國之要。上悅，敕館於天長觀，尋遷永壽道院，開堂演道，三教九流，請益問話者，戶外屢滿。未幾，得旨還山，賜御書以寵其行。”<sup>①</sup>由此觀之，金章宗對於劉通微還是相當看重的，但這只是一個異數。綜觀金章宗執政早期，他在文化上實行崇儒抑佛、道的政策，對宗教的發展繼續進行嚴格限制，而且與金世宗相比，有過之而無不及。明昌元年（1190年）正月，金章宗下令“制禁自披剃為僧道者”<sup>②</sup>。六月，又“敕僧、道三年一試”<sup>③</sup>。十一月，“以惑眾亂民，禁罷全真及五行毗盧”<sup>④</sup>。明昌二年（1191年）二月，“敕親王及三品官之家，毋許僧尼道士出入”<sup>⑤</sup>。

① 《道藏》第19冊，第518頁。

② [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第213頁。

③ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第215頁。

④ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第216頁。

⑤ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第217頁。

十月，“禁以太一混元受籙私建庵室者”<sup>①</sup>。

承安元年(1196年)九月，金章宗幸天長觀。承安二年(1197年)，“秋七月壬寅朔，幸天長觀，建普天大醮，禁屠宰七日，無奏刑，百司權停決罰。”<sup>②</sup>這充分說明，自承安元年(1196年)始，金章宗對道教的態度有所變化。至於金章宗改變態度的原因，可能與當時金王朝的財政緊張有關，鄭素春言：“全真教得以擺脫困境，乃與承安以後金室財政拮据有關。承安二年(一一九七)，因北邊多事，朝廷出售僧道空名度牒，及紫、褐衣，師、德號，以助軍儲。三年(一一九八)，西京饑荒，也有詔賣度牒之事。”<sup>③</sup>

承安二年(1197年)六月，王處一第三次被金廷宣召。至於王處一被宣的時間，除《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》云：“逮承安三年秋八月，章宗詔求隱逸，召至闕下”<sup>④</sup>以外，其他史料都認為是承安二年(1197年)。王處一《雲光集》卷一云：“承安丁巳，受第三宣，於六月二十五日到都下天長觀，七月初三日宣見。賜坐，帝問《清淨經》，師解之，次問北征事，師答云：‘戊午年即止。’後果應。次問全真門戶，師一一對答。帝深嘉歎，留連抵暮方出。翌日，賜紫衣，號‘體玄大師’。仍差近侍傳旨賜崇福、修真二觀，任便住坐，每月給齋廚錢二百緡。”<sup>⑤</sup>以此為證，不僅能說明金章宗宣召王處一的時間是承安二年(1197年)，而且還可以把王處一抵達的時間具

① [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第219頁。

② [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第242頁。

③ 鄭素春著《全真教與大蒙古國帝室》，臺灣學生書局1987年版，第37頁。

④ 《道藏》第3冊，第362頁。

⑤ 《道藏》第25冊，第648頁。

體爲承安二年(1197年)六月二十五日,而金章宗召見王處一的時間爲承安二年(1197年)七月初三日。因此,今取承安二年被召之說。這次被宣,王處一仍然住於天長觀,他曾有題名《三宣到都住持天長觀,復敕修新道院,乃作》的《滿庭芳》詞<sup>①</sup>,由題名可知,他前三次被宣都是館於天長觀。

七月三日,金章宗召見王處一於便殿,問以養生之道,除以上《雲光集》卷一所述之外,《歷世真仙體道通鑑續編》卷三對於金章宗與王處一談話內容的記載也頗爲詳盡,其云:“章宗承安二年七月,徵見於便殿,問以養生之道,師以‘無爲清靜、少私寡欲’爲對。又問性命之理,師言:‘內丹之說,以心運氣,是皆無爲自然,斡旋造化,玄元至道,不爲而成者也。’上曰:‘非朕所得而議。’乃問以治國及邊境事,所對莫不允合上心。又謂曰:‘先生凡有所問而必知之,何也?’師曰:‘偶然爾。’上曰:‘毋讓。朕願聞之。’師曰:‘鏡明猶能鑒萬物,而況天地之鑒,無幽不燭,何物可得而逃?所謂天地之鑒,自己靈明之妙也。’上嘆曰:‘清明在躬,氣志如神;嗜欲將至,其兆必先。先生之謂也。’”<sup>②</sup>由於王處一所奏深契聖意,龍心大悅,第二天,金章宗下旨賜王處一紫衣,號體玄大師,並館於崇福觀。

對於金章宗召見王處一之後,讓王處一居於哪一所道觀,各家史料,稍有爭議。《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》云“初修真觀以居之”<sup>③</sup>,《金蓮正宗仙源像傳·玉陽子》云“館之崇福觀”<sup>④</sup>,姚

① 《雲光集》卷四,《道藏》第25冊,第681頁。

② 《道藏》第5冊,第430頁。

③ 《道藏》第3冊,第362頁。

④ 《道藏》第3冊,第378頁。

燧《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑銘》云“居之崇福觀”<sup>①</sup>，而《七真年譜》折中其說云：“翼日，賜‘體玄大師’號及紫衣，勅賜燕都‘修真’、‘崇福’二觀，俾真人任便居之。”<sup>②</sup>以上述史料，很難分辨出到底王處一是居住在哪一所道觀，但國儒《玉虛觀記》卻可以澄清這個問題，其中云：“翌日，特旨賜紫衣，號體玄大師，蓋不問師承，非常之渥也，道俗榮之。拜命間，俄一內侍傳旨謂使者曰：先生處山林，無積貯，從來禮儀物，我爲代出，改城東崇福院爲永壽觀，令師處之。閱月，特旨住持修真觀，仍賜綾羅絹各二十匹，綿千兩，月給齋廚錢二百緡。”<sup>③</sup>以此觀之，《七真年譜》所言不差，但只是不夠詳盡。實情應該是，金章宗先是改城東崇福院爲永壽觀令王處一居之，其後又令王處一住持修真觀，王處一《三宣到都住持天長觀，復敕修新道院，乃作》詞中所言“復敕修新道院”<sup>④</sup>，應該是指改崇福院爲永壽觀之事。

金章宗承安二年（1197 年），王處一到燕都之後，就派人去陝西終南山祖庭請呂道安。呂道安是山東寧海人，他在丘、劉、譚、馬四大弟子爲王重陽守喪期間，往終南劉蔣拜馬鈺爲師，後來又得到了李靈陽、丘處機的指點，了悟道妙。金章宗明昌二年（1191 年），丘處機東歸棲霞時，把祖庭庵事託付呂道安，所以，金章宗承安二年（1197 年），呂道安爲終南祖庭庵主，而且當時馬鈺、譚長真、孫不二已仙逝，劉處玄、丘處機也東歸故里，作爲終南祖庭庵主，呂道安自然成爲了陝西全真道的首領，所以，王處一才遣人請其入燕都。王

① 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第 19 冊，第 737 頁。

② 《道藏》第 3 冊，第 384～385 頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 442 頁。

④ 《雲光集》卷四，《道藏》第 25 冊，第 681 頁。

處一請其入燕都的目的是爲了買祖庭觀額之事，《終南山祖庭仙真內傳》卷中《呂道安》云：“乙卯，朝省罷無敕額庵院悉沒於官，祖庭亦在其數。自是門庭蕭索，道侶散逸。承安丁巳時，玉陽真人被召闕下，遣人來召先生。明年春，至燕都，玉陽買祖庭爲靈虛觀，仍保授先生沖虛大師號，使掌敕牒，主領觀事。”<sup>①</sup>雖然，終南山全真祖庭曾經過馬鈺、丘處機等人的不斷建設，已經初具規模，但卻由於金政府對觀額控制極嚴，所以一直沒有觀額。呂道安做庵主後，一直想買一個觀額，王處一第三次被宣召爲其提供了一個實現理想的機會。承安三年（1198年）春，呂道安到達燕都，在王處一的幫助下，不僅順利地買到了觀額“靈虛”，而且呂道安也被賜號“沖虛大師”，主領靈虛觀事。王處一有詩《贈祖庵呂知觀》相贈云：“大悟威光朗太空，先天真瑞信忽忽。虛無清淨全今古，至道流傳正祖宗。三界十方通一致，千經萬論子無窮。忘情自現天元主，透出陰陽造化中。”<sup>②</sup>同年夏天，王處一“以母玄靖年九十，求還山侍，厚贐遣之”<sup>③</sup>。

王處一奉旨還山之後，又曾兩次被宣，這兩次被宣的原因，都是爲了讓他主持亳州太清宮普天大醮。至於王處一主持這兩次醮事的時間，史料所記頗有差異。《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《王處一》云：“三年癸亥，上命亳州太清宮兩主普天醮事，具戒度爲道士者千餘人。”<sup>④</sup>《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》云：“泰和壬戌歲，勅赴亳州太清宮，主行普天醮事。”<sup>⑤</sup>而《金蓮正宗仙源像傳·

① 《道藏》第19冊，第531頁。

② 《雲光集》卷一，《道藏》第25冊，第648頁。

③ 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第737頁。

④ 《道藏》第5冊，第430頁。

⑤ 《道藏》第3冊，第362頁。

玉陽子》云：“泰和元年辛酉、三年癸亥，兩奉詔設醮於亳州太清宮，度道士千餘人。”<sup>①</sup>王處一《雲光集》卷二《泰和癸亥詔赴亳州作普天大醮》詩云：“無作無爲出洞天，普天法道薦良緣。東方雲海玉陽子，特授皇恩第五宣。”<sup>②</sup>“特授皇恩第五宣”就說明了王處一泰和三年（1203 年）癸亥，曾被宣主持亳州普天醮事，而這次被宣是其第五次被金廷宣召，而承安二年（1197 年）金章宗召其至闕下，是其第三次被金廷宣召，那麼，在這兩次宣召之間，應該還有第四次被宣。姚燧《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑銘》云：“泰和改元及三年，詔兩設普天醮於亳州太清宮，度民爲道士千餘人。”<sup>③</sup>王處一《雲光集》卷一有《泰和辛酉詔赴亳州作普天大醮贈衆》詩，詩云：“聖帝傳符出洞天，金門演教慶無邊。大興妙供因緣普，永保洪基海嶽堅。欣樂太平齊慶賀，尊崇道德悉周全。太清宮下同參事，應是皇恩第四宣。”<sup>④</sup>以此觀之，王處一兩次被宣主持亳州太清宮普天大醮的時間，應該分別在泰和元年（1201 年）與泰和三年（1203 年）。

雖然金章宗在明昌初年對於全真道的發展進行了嚴格的限制，而且還曾一度禁罷全真道。但是，自從承安二年（1197 年）他首次宣召王處一以來，就徹底改變了對道教的態度，“泰和二年八月丁酉，元妃生皇子忒隣，群臣上表稱賀。……使使亳州報謝太清宮。……十二月癸酉，忒隣生滿三月，勅放僧道度牒三千道，設醮於玄真觀，爲忒隣祈福。”<sup>⑤</sup>金章宗還兩次宣召王處一主持亳州太清

① 《道藏》第 3 冊，第 378 頁。

② 《道藏》第 25 冊，第 669 頁。

③ 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第 19 冊，第 737 頁。

④ 《道藏》第 25 冊，第 651 頁。

⑤ [元]脫脫等撰《金史》第五冊，中華書局 1975 年版，第 1528～1529 頁。

宮普天大醮，這不僅表現出他對全真道的重視，也體現了他對王處一的信任。在金章宗的信任下，王處一以三次被宣為契機，不失時機的弘揚全真道，使全真道得到迅速發展。

## 第五節 王處一五次被宣對全真道的影響

王處一五次被金廷宣召，兩次被金世宗宣召，三次被金章宗宣召，他不僅是全真七子中第一個被金廷宣召的人，而且也是被宣召次數最多的人。王處一的被宣改善了全真道的傳教環境，使全真道成為被金廷認可的合法宗教，對於全真道的發展具有重要意義。

首先，王處一的被宣，使全真道的合法性得到金廷的承認，加速了全真道的發展。無論是金世宗還是金章宗，都對全真道的發展進行嚴格限制。金世宗曾禁止民間創興寺觀，並於大定二十年（1180年），下令去除無名額的寺觀，致使馬鈺與劉處玄被迫東歸故里，金章宗則於明昌元年（1190年）禁罷全真道，這都對全真道的發展產生非常不利的影響，致使全真道的傳教事業暫時陷入困境，而這種困境的解除都是靠王處一的被宣來實現的。王處一的每一次被宣不僅會帶來全真道發展的新高潮，而且也意味著全真道合法性的更進一步確認，尤其是承安二年（1197年）金章宗對王處一的首次宣召，對全真道的發展更具有決定性意義。在這次宣召中，金章宗敕令王處一主掌全真教事，《甘水仙源錄》卷五《終南山靈虛觀沖虛大師呂君墓誌》云：“會玉陽真人奉勅主掌教事”<sup>①</sup>，不管金章宗的敕封是否得到了全真道內部的認可，但這次敕封不僅意味著

<sup>①</sup> 《道藏》第19冊，第760頁。

金章宗對王處一本人的重視，也意味著其對整個全真道存在合法性的認可。

其次，在王處一的大力舉薦下，丘處機與劉處玄也被金廷宣召，為全真道廣開教門提供了條件。就在金世宗第一次宣召王處一的第二年二月，即大定二十八年（1188 年）二月，丘處機也被金世宗召赴闕下。雖然《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“伏遇世宗皇帝知真人道德高明，二十八年戊申二月，遣使訪其門人，應命者丘與王也。”<sup>①</sup>但丘處機的被召仍然應該歸功於王處一的舉薦。丘處機趁此機會立觀度人，極大地促進了陝西全真道的發展，史志經編集《玄風慶會圖》卷一引《筠溪筆錄》云：“是冬，仙駕盤桓於山陽伊洛間，與門人創蘇門之資福、馬坊之清真、孟州之岳雲三觀基業。又增置洛陽長生之地，興定間並請額為觀。考之碑刻，則訥庵張本之紀資福、遺山元好問之紀清真、紫陽楊奐之紀岳雲、西庵楊果之紀長生，俱言長春宗師於大定末年以倡其始。”<sup>②</sup>《全真第五代宗師長春演道主教真人內傳》也云：“八月，得旨還終南，賜錢十萬，辭不受。冬，盤桓山陽，創蘇門之資福、修武之清真、孟州之岳雲，又增置洛陽雲溪之地。二十九年春二月西還祖庭，大建琳宇。”<sup>③</sup>承安二年（1197 年），金章宗宣召王處一之時，王處一又向金章宗極力舉薦劉處玄，同年冬，劉處玄奉詔赴闕。第二年三月，劉處玄得旨還山之時，金章宗賜其“靈虛”、“太微”、“龍翔”、“集仙”、“妙真”五

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第 19 冊，第 725 頁。

② [元]史志經編集《玄風慶會圖》，乙丑年四月上海涵芬樓影印本。本書下引《玄風慶會圖》皆指此。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 634 頁。



道觀額<sup>①</sup>，令其立觀度人，這對於進一步促進山東全真道的發展具有重要價值。

最後，由於王處一受到金世宗與金章宗的禮遇，金廷官員紛紛與全真道交好，擴大了全真道在金上層社會中的影響。大定二十七年（1187 年）十一月，王處一在赴闕下的路上，皇親四官人就與其交好，並在第二年八月，得旨還山再次路過滄州時，皇親四官人又請其主持黃籙大醮，超度亡靈。大定二十八年（1188 年），丘處機被宣時，金世宗曾令大大王向丘處機問道，丘處機於大大王府為其講解愛民治國之道，交談甚歡，大大王與六大王也曾親自至丘處機所居庵問道。也正是因為金世宗宣召王處一之後，金王朝的達官貴族都爭相與全真道交好，所以，才會有金章宗“敕親王及三品官之家，毋許僧尼道士出入”的禁令。然而，就在金章宗宣召王處一之後，泰和七年（1207 年），“元妃施道經二藏，一驛送棲霞太虛觀，一驛送聖水玉虛觀”<sup>②</sup>。“丘處機與達官顯宦往來頻繁。當代名臣如定海軍節度使劉師魯、鄒應中等，皆相與為友。劉處玄與金官員李術魯孝忠作詩唱和。王處一與密國公金源璫等皇親貴族往來密切，並且及於公主、王妃。衛紹王大安元年（一二〇九）王處一應北京官員之請，居華陽觀，並禱雨。”<sup>③</sup>由於金上層社會的達官貴族，往往捨宅為庵或出資築庵，有的還出資為全真道購賣度牒，所以，全真道與金上層社會的交往也是全真道得以迅速發展的一個重要原因。

① 《歷世真仙體道通鑑續編》卷二，《道藏》第 5 冊，第 424 頁。

② 李道謙編《七真年譜》，《道藏》第 3 冊，第 385 頁。

③ 鄭素春著《全真教與大蒙古國帝室》，臺灣學生書局 1987 年版，第 38 頁。

## 第六章 丘處機“一言止殺”辨正

金末以來，丘處機勸說成吉思汗止殺一事幾成定論，《玄風慶會錄》序、《長春真人成道碑》、《長春演道主教真人內傳》、《南村輟耕錄》、《元史·丘處機傳》<sup>①</sup>等對此有詳細記載，清乾隆皇帝更是稱讚丘處機“萬古長生，不用餐霞求秘訣；一言止殺，始知濟世有奇功”。但近年來楊訥先生卻多次撰文否定此事，認為“所謂‘一言止殺’不過是丘處機的後繼者們炮製的謊言”<sup>②</sup>。楊先生討論丘處機“一言止殺”問題的文字主要有三處：一是《世界征服者——成吉思汗及其子孫》<sup>③</sup>一書；二是《丘處機“一言止殺”辨偽》<sup>④</sup>一文；三是

---

① 以上資料請參見趙衛東輯校《丘處機集》，齊魯書社2005年版。

② 楊訥《丘處機“一言止殺”再辨偽》，《中華文史論叢》總第八十五輯，第284頁。以下本章所引未注明出處者皆出自此文。

③ 見楊訥著《世界征服者——成吉思汗及其子孫》，華夏出版社1996年版，第47～48頁。

④ 該文見《揖芬集——張政烺教授九十華誕紀念文集》，社會科學文獻出版社2002年版。

《丘處機“一言止殺”再辨偽》<sup>①</sup>一文。以上三處文字，第一處只是對此問題“略加申說”，並未詳細展開論述。楊先生第一次詳細討論此問題是在《丘處機“一言止殺”辨偽》一文中，此文收於《揖芬集——張政烺教授九十華誕紀念文集》。但此文發表之後，楊先生“本以為自己的拋磚之舉或許能引起一點討論，結果是幾乎沒有什麼反應”。於是楊先生認為，這是因為《揖芬集——張政烺教授九十華誕紀念文集》“印數甚少，知者寥寥”所致，因此，他又撰寫了《丘處機“一言止殺”再辨偽》一文，發表於《中華文史論叢》總第八十五輯中，再次對此問題進行了詳細討論。

其實，並非像楊先生所言，其《丘處機“一言止殺”辨偽》一文發表後“幾乎沒有什麼反應”。楊先生該文一發表，我們已經注意到了這篇文章。當時，中央民族大學牟鍾鑒先生正帶領我們撰寫《全真七子與齊魯文化》<sup>②</sup>，因楊訥先生曾將此文複印後贈送牟先生，我才從牟先生處得睹此文。牟先生還特別叮囑我撰寫一篇商榷性的文章，以附錄的形式附於《全真七子與齊魯文化》一書之後。但我在反復閱讀楊先生的文章之後，遲遲沒有下筆，原因有二：一是因為當時忙於《全真七子與齊魯文化》我所承擔部分的寫作，無暇顧及此事；二是因為楊訥先生是著名元史研究專家，此文資料詳實，說理頗有力度，對於一個長於思辨而短於考證的學哲學出身的青年學子而言，在獲得更為確鑿的證據與史料之前，很難推翻楊先生的結論。《全真七子與齊魯文化》一書完成之後，我又忙於其他的項目，此事就擱置下來。最近，中國道教協會尹志華博士看到了楊

① 《中華文史論叢》總第八十五輯，第283～326頁。

② 該書已於2005年由齊魯書社出版。

先生重新撰寫的《丘處機“一言止殺”再辨偽》一文，便發給我，讓我閱讀。我比較“辨偽”與“再辨偽”兩文，發現楊先生的主要觀點以及所用史料變化不大，只是在後文中加入了對《全真七子與齊魯文化》一書中關於丘處機“一言止殺”問題的批評。可以說，他的批評是非常嚴厲的，他言：“這部書總共四十萬字，其中專講丘處機的章節逾四萬字，全面肯定了丘處機西行及其‘止殺’的功績，評價之高遠遠超出我的預料。惜乎此書並不由史料的考辨入手，甚至任意剪拼史料，以致其證據與結論多有商討的餘地。”又言：“最令我不解的是，《全真七子與齊魯文化》的作者竟然提出丘處機與成吉思汗誰更偉大的問題。在一部學術著作中提出這樣的問題，簡直叫人驚訝莫名。”最後，他還引用了魯迅先生的話“總是說些真實的好”來批評《全真七子與齊魯文化》一書的研究不符合史實。因為《全真七子與齊魯文化》一書中有關丘處機西行覲見一部分內容是由我執筆的，既然楊先生明確對我的觀點提出了嚴厲的批評，我不得不作出回應。況且，楊先生在“辨偽”與“再辨偽”兩文中的一些提法也讓我不敢苟同。比如，他言：“丘處機的政治理念如此低下，他的宗教追求亦復可悲。”又言：“陳銘珪在《長春道教源流》中引丘處機詩多首，以證明‘其悲憫之懷隨處流露’，其中一首《陽九百六詩》云：‘劫運天災不可當，高真上聖救無方。直須受盡豐年孽，再得昇平入道場。’依我看，這首詩以及一些別的詩都透著一股宗教上層人士對民眾苦難的冷漠，丘處機真正關心的是這場‘劫運’給教門帶來的發展機會。”等等。因此，我們想從不同的視角來重新對丘處機“一言止殺”問題作一探討，希望能夠得到楊訥先生以及學界同仁的指教。

楊訥先生有關丘處機“一言止殺”問題的討論是以其《丘處機

“一言止殺”辨偽》與《丘處機“一言止殺”再辨偽》兩篇文章爲主的，因這兩篇文章大同小異，只是後者比前者更全面更深入更具體而已，所以本書對楊訥先生觀點的引述以《丘處機“一言止殺”再辨偽》一文爲主。在該文中，楊訥先生繼續闡發了他對丘處機“一言止殺”問題一貫的看法，他通過詳細的考證得出“所謂‘一言止殺’不過是丘處機後繼者們炮製的謊言”的結論。他言：“‘一言止殺’故事是丘處機去世後全真道進一步發展的產物。其時全真道與蒙古朝廷關係更加密切，教門領導人的私欲也隨之膨脹，他們要借擡高父師來擡高自己，於是造出丘處機建言止殺的故事。”爲了論證以上觀點，他提出了如下三條證據：（一）《長春真人西遊記》、《長春真人本行碑》、《西遊錄》、《玄風慶會錄》皆不見長春止殺之語，丘處機“一言止殺”故事初編於姬志真《長春真人成道碑》，補編於李道謙《長春演道主教真人內傳》，最終完成於《元史·丘處機傳》“處機每言欲一天下者，必在乎不嗜殺人”的說法。（二）丘處機西行覲見成吉思汗，完全是爲了擴大全真道的社會影響和提高教門的政治地位，並沒有救萬民於水火的想法，更不可能向成吉思汗建言止殺。（三）比較丘處機覲見前後成吉思汗的行爲，並沒有找到他減少殺戮和收斂殺心的證據。

針對楊訥先生所提出的以上三條證據，我們將從以下三個方面作出回答：（一）由丘處機一貫的行爲看其是否有可能向成吉思汗建言止殺？（二）丘處機是否勸說過成吉思汗止殺？（三）丘處機覲見後成吉思汗是否減少了屠戮、收斂了殺心？

## 第一節 丘處機的止殺救生行爲

好生惡殺是道教一貫的宗旨，而全真道尤甚。在《重陽立教十五論》出現之前，早期全真道並沒有明確的成文戒律，但在王重陽及全真七子的詩文中，卻可以找到後來全真戒律的雛形，其中不乏對全真道士及普通信眾戒殺的要求。王重陽言：“大凡學道，不得殺盜。”<sup>①</sup>又言：“第五孝養師長父母，六度萬行方便，救一切眾生，斷除十惡，不殺生，不食酒肉，邪非偷盜，出意同天心，正直無私曲，名曰天仙。”<sup>②</sup>馬鈺言：“殺生冤債的端擔，決墮輪回失了衫。若要解冤須改業，學他趙四與張三。”<sup>③</sup>又言：“好依予戒殺生。”<sup>④</sup>馬鈺還多次勸說漁民焚船網、戒殺生，在題名為《贈譚公》的《蓬萊閣》詞中，其言：“于郎急。留心長在船頭客。船頭客。殺魚蝦命，罪根非隔。把予言語休胡測。速燒船網冤魂溺。冤魂溺。要全靈物，踵間通息。”<sup>⑤</sup>他甚至還因建造修真之所傷害了生靈而自責，其言：“馬風子，創置屋三間。動土興工經一載，殺傷螻蟻命須還。死墮鬼門關。錯中錯，追悔亦應難。造下業緣須受苦，刀山劍樹定躋攀。怎得列仙班。”<sup>⑥</sup>除馬鈺之外，全真七子中的劉處玄、王處一等也都有戒殺的言論。劉處玄言：“戒殺生靈，合宅安康。”<sup>⑦</sup>王處一

① 《重陽教化集》卷二，《道藏》第25冊，第780頁。

② 《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第802頁。

③ 《洞玄金玉集》卷一，《道藏》第25冊，第566頁。

④ 《洞玄金玉集》卷四，《道藏》第25冊，第585頁。

⑤ 《洞玄金玉集》卷九，《道藏》第25冊，第612頁。

⑥ 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第462頁。

⑦ 《仙樂集》卷三，《道藏》第25冊，第438頁。

言：“救生戒殺契真修，百禍消亡福注留。”<sup>①</sup>受早期全真道戒殺思想的影響，丘處機亦多次提到戒殺，其言：“萬靈中，人最貴。超群化，數屬三才品位。愚夫甚卻聘兇頑，便將爲容易。殺害生靈圖作戲。全不念地獄，重重暗記。一朝若大限臨頭，與他家愷氣。”<sup>②</sup>又言：“年年此際殺生多，造業彌天不奈何。幸謝吾皇嚴禁切，都教性命得安和。”<sup>③</sup>顯然，“戒殺”不僅是全真道一貫的主張，而且也是丘處機思想的重要組成部分。丘處機提倡“戒殺”不僅僅停留在口頭上，而是真正付諸於其一生的行動中。終其一生無時不在爲生民性命著想，爲救百姓出水火奔忙，對此可以從他覲見前、覲見中和覲見後的行爲中看出。

（一）覲見成吉思汗前丘處機的止殺救生行爲。陳時可《長春真人本行碑》云：“貞祐甲戌之秋，山東亂，駙馬都尉僕散公將兵討之。時登及寧海未服，公請師撫諭，所至皆投戈拜命，二州遂定。”<sup>④</sup>對於這一件事學界有不同看法。有的學者認爲，這是丘處機幫助金統治者鎮壓農民起義，顯然這是從政治角度來看待這一事件。然而，我們認爲，丘處機首先是一位宗教家，而不是政治家，我們在評定其行爲的時候，首先應該從宗教的角度來評定，而不是從政治的角度去評定。若從宗教的角度來審視這一事件，那麼，丘處機作爲一個富有戒殺思想的宗教家，勸止金統治者與農民起義軍之間的戰爭，並非爲了政治的考慮，而是爲了拯救百姓的性命，是他戒殺思想的具體貫徹與落實。對於以上這段史實，《玄風慶會圖》卷

① 《雲光集》卷二，《道藏》第25冊，第660頁。

② 《磻溪集》卷六，《道藏》第25冊，第841頁。

③ 《磻溪集》卷二，《道藏》第25冊，第821頁。

④ 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第734頁。

一有更為詳盡的記載，其云：“宣宗貞祐二年甲戌，詔師撫諭登寧叛民。初大安辛未，天兵入塞，師詣闕進詩，將拯百六之運，值紇石烈亂，不果其志。又有詩云：‘日暖風和景色新，天教東下去遊春。不能掄得群生苦，且樂飄蓬自在身。’及宣宗南渡，貞祐二年甲戌，山東寇亂，駙馬都尉僕散公提兵討之。時登寧未下，公奉旨請師撫諭，所至投戈拜命，二州遂定，民免屠戮。”《玄風慶會圖》的記載充分說明免除屠戮是丘處機勸降農民起義軍的真正目的。而且，從以上記載我們還可以看出，丘處機拯救百姓性命的活動並非只此一端。金大安初年，蒙古軍隊入侵，眼見中原百姓又要遭受一場慘酷的屠戮，丘處機心急如焚，親赴金都進詩，“將拯百六之運”，但因紇石烈叛亂而“不果其志”。

《玄風慶會圖》卷一云：“貞祐三年乙亥，師居登州長春觀。下至興定丁丑，連年兵革，飢疫繼作，餓殍在野。師作詩贈刺史張通議云：‘沴氣時時作，窮民日日多。靜觀無以救，長嘆復如何！’師令道衆，力服耕耘，分己之糧，以濟飢餒。間入沙門島以避兵。及強衆之暴寡弱，雖父子兄弟之親，不能掄也。因作《愍物》二篇云：‘天蒼蒼兮臨下土，胡爲不救萬靈苦。萬靈日夜相凌遲，飲氣吞聲死無語。仰天大叫天不應，一物細瑣徒勞形。安得大千復混沌，免教造物生精靈。’又云：‘嗚呼天地廣開闢，化出衆生千萬億。暴惡相侵不暫停，循環受苦知何極。皇天后土皆有神，見死不救知何因。下土悲心卻無福，徒勞日夜含酸辛。’”金貞祐三年（1215年）至興定元年（1217年）之間，山東連年戰亂，又加以饑饉，導致民不聊生，餓殍遍野。睹此慘狀，丘處機悲從衷出，欲拯救難民，上書刺史張通議，試圖喚醒金統治者的慈悲心，但沒有成功。於是，他把道觀餘糧分給災民，並督促全真道教衆勤耕力



作，爭取生產更多的糧食來周濟災民。前面的例子是說丘處機如何從人禍中拯救性命，而這一個例子說的則是他如何從天災中拯救性命，雖然有所不同，但所表達的意義卻是一樣的。對於丘處機來說，不管是人殺，還是天殺，只要危及百姓性命，他就要出來拯救。這種從天災人禍中救人性命的行為，充分顯示了他作為宗教家所具有的悲天憫人的情懷。

（二）覲見成吉思汗過程中丘處機的止殺救生行為。元太祖十五年（1219年）正月，丘處機以七十三歲高齡帶領精心挑選出來的十八名弟子西行覲見成吉思汗。當時丘處機已是全真掌教，在金、南宋和蒙古三方都享有極高的聲譽，但這絲毫沒有影響到他作為一個宗教家一貫的止殺救生行為。《長春真人西遊記》卷上記載：“二十二日，至瀘溝。京官、士庶、僧道郊迎。是日，由麗澤門入，道士具威儀，長吟其前。行省石抹公館師於玉虛觀。自爾求頌乞名者日盈門，凡士馬所至，奉道弟子以師與之名，往往脫欲兵之禍，師之道蔭及人如此。”<sup>①</sup>“二十二日”是指元太祖十五年（1219年）二月二十二日，當時丘處機覲見行至燕京，他借助成吉思汗宣召之事開始廣開教門，開化度人，燕京士庶奉道者多因此而免於兵禍。這說明丘處機在西行之初就已開始實施他的止殺救生行動，所以，王國維先生在《長春真人西遊記注》中云：“姚燧《牧庵集》十一《長春宮碑》：癸未至燕，年七十六矣。而河之北南已殘，而首鼠未平，鼎魚方亟，乃大辟元門，遣人招求俘殺於戰伐之際，或一戴黃冠而持其署牒，奴者必民，死賴以生者，無慮二三鉅萬人云云。據此記，則

① 《道藏》第34冊，第481頁。

長春於庚辰入燕，已爲此事，不待癸巳也。”<sup>①</sup>當丘處機行至邪米思干城時，面對處於戰爭苦難中的百姓，再度伸出援助之手，《長春真人西遊記》卷下云：“自師之至斯城也，有餘糧則惠飢民，又時時設粥，活者甚衆。”<sup>②</sup>

在西行途中，丘處機親眼目睹了戰爭給百姓帶來的巨大災難，寫下這樣的詩句：“十年兵火萬民愁，千萬中無一二留。去歲幸逢慈詔下，今春須合冒寒遊。不辭嶺北三千里，仍念山東二百州。窮急漏誅殘喘在，早教身命得消憂。”<sup>③</sup>“水北鐵門猶自可，水南石峽太堪驚。兩崖絕壁攙天聳，一澗寒波滾地傾。夾道橫屍人掩鼻，溯溪長耳我傷情。十年萬里干戈動，早晚迴軍復太平。”<sup>④</sup>以上兩首詩向我們透露了三個方面的信息：一是由“十年兵火萬民愁，千萬中無一二留”、“夾道橫屍人掩鼻，溯溪長耳我傷情”可以看出丘處機對戰爭的控訴；二是由“不辭嶺北三千里，仍念山東二百州”可以看出丘處機西行的目的是爲了“山東二百州”的百姓；三是由“十年萬里干戈動，早晚迴軍復太平”可以看出丘處機反對戰爭、嚮往和平的社會理想。假若說以上兩首詩所表達的意義尚嫌模糊，那麼，下面兩首詩則明確地表明了丘處機西行的目的。其一云：“自古中秋月最明，涼風屆候夜彌清。一天氣象沉銀漢，四海魚龍耀水精。吳越樓臺歌吹滿，燕秦部曲酒肴盈。我之帝所臨河上，欲罷干戈致太平。”<sup>⑤</sup>其二云：“當時發軔海邊城，海上干戈尚未平。道德欲興千

① 趙衛東輯校《丘處機集》，齊魯書社 2005 年版，第 246～247 頁。

② 《道藏》第 34 冊，第 493 頁。

③ 《長春真人西遊記》卷上，《道藏》第 34 冊，第 483 頁。

④ 《長春真人西遊記》卷上，《道藏》第 34 冊，第 490 頁。

⑤ 《長春真人西遊記》卷下，《道藏》第 34 冊，第 492 頁。

里外，風塵不憚九夷行。初從西北登高嶺，漸轉東南指上京。迤邐直西南下去，陰山之外不知名。”<sup>①</sup>“我之帝所臨河上，欲罷干戈致太平”、“道德欲興千里外，風塵不憚九夷行”兩句明明白白地表明了丘處機西行的目的就是要“罷干戈”、“興道德”，而“罷干戈”即是“止殺”，“興道德”亦與“止殺”相關聯。從以上詩中，我們絲毫沒有看到“宗教上層人士對民眾苦難的冷漠”，相反，卻處處體現著丘處機悲天憫人的宗教情懷。雖然“我們不可僅僅根據一個人的若干詩文就來判斷他對民眾的態度，應該看他實際做了些什麼”。由以上的記載可以看出，丘處機對民眾疾苦的關切，拯救百姓性命的急切，並不只是停留在詩文上，而是真正付諸了行動。若看不到這一點，才是真正“對民眾苦難的冷漠”。

（三）覲見成吉思汗後丘處機的止殺救生行為。西行覲見歸來之後，丘處機利用成吉思汗賜予他的各項特權，廣開教門，延納大批漢族知識份子入道，使他們得免於蒙古軍的屠戮。商挺《大都清逸觀碑》云：“己卯之歲，長春丘公來自海上，應太祖皇帝之聘，越金山而入西域也，……及南歸至蓋里泊，夜宣教語，謂眾曰：‘今大兵之後，人民塗炭，居無室，行無食者，皆是也。立觀度人，時不可失。此修行之先務，人人當銘諸心。’長春既居燕，士庶之託跡，四方道侶之來歸依者，不啻千數，宮中爲之嗔咽。”<sup>②</sup>又姚燧《長春宮碑銘》云：“癸未至燕，年七十六矣，而河之北南已殘，首鼠未平，而鼎魚方急。乃大辟玄門，遣人招求俘殺於戰伐之際。或一戴黃冠，而持其署牒，奴者必民，死賴以生者，無慮二三巨萬人。”<sup>③</sup>對於丘處機西行

① 《長春真人西遊記》卷下，《道藏》第34冊，第291頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第614頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第720頁。

覲見歸來之後的止殺行爲，楊訥先生並不否認。他在《丘處機‘一言止殺’再辨偽》一文中言：“我不否認丘處機師徒們有過一些止殺行爲。他們的止殺行爲大致有三類。一是配合蒙古‘順者不誅，降城獲免’的政策，協助蒙古勸降。二是利用成吉思汗對宗教的寬容和對丘處機的優遇，接納一些難民爲道徒，使他們免遭殺害，同時擴大了教門。此即元人說的‘至有囚俘亡命，輒緇其冠而羽其衣者，一無所問。’三是李志常（即李浩然）寫的《行狀》所述，‘凡將帥來謁，必方便勸以不殺人’。因爲有這些行爲，丘處機及其教門給當時和後世留下了救生止殺的印象。但這些行爲同‘一言止殺’是完全不同的兩回事。”既然楊先生對此並不否認，我們在這裏就沒有再度申述的理由。但有一點我們必須說明，即楊先生認爲以上止殺行爲與“一言止殺”完全是兩回事，在我們看來，它們並非是完全不同的兩回事，因爲至少它說明了丘處機師徒在西行覲見歸來後，一直在貫徹他們一貫的止殺思想，並做了大量的具體工作，拯救了無數人的生命。

總之，戒殺是早期全真道的重要戒律，丘處機繼承了這一思想，並把戒殺視爲得道的必要前提。但丘處機的戒殺不僅僅是停留在口頭上，而是真正付諸了行動。從他一生的經歷來看，他無不時時處處以止殺救生爲念。像丘處機這樣一個一生以止殺救生爲念的具有悲天憫人宗教情懷的人，單單在覲見成吉思汗時沒有建言止殺，這是不符合常理的。況且，他在詩中還明確表白過“我之帝所臨河上，欲罷干戈致太平”。無論從丘處機的思想旨歸與一貫的行爲，還是從其對西行目的的直接表白，我們都可以看出，其建言止殺是極有可能的事。

## 第二節 丘處機早期傳記爲何無止殺之說

雖然從丘處機的一貫表現來看，他極有可能向成吉思汗建言止殺，但若沒有確鑿的證據，這仍然只是一種推測，不能最終得以證實。況且，正如楊訥先生在《丘處機“一言止殺”再辨偽》一文中所言，丘處機“一言止殺”這件事有許多令人費解的問題需要澄清。其中最主要的問題有兩個：一是《長春真人西遊記》、《長春真人本行碑》、《西遊錄》爲何不見長春止殺之語？二是《玄風慶會錄》中有無止殺之語？

對於《長春真人西遊記》爲什麼無止殺之語，陳教友《長春道教源流》卷二中解釋道：“或曰：長春止殺之語，此《記》未之載，何耶？曰：此志常之慎也。當長春入對時，與坐者止阿海、阿里鮮、劉仲祿、田鎮海四人；而仲祿、鎮海必長春請召之乃得入帳，長春守老子成功弗居之訓，不言溫樹，志常未之聞，故不敢載也。”<sup>①</sup>對於陳教友肯定《長春真人西遊記》無止殺之語，楊訥先生大爲讚賞，但對於陳教友對《長春真人西遊記》爲何無止殺之語的解釋，卻不以爲然。他認爲陳教友“囿於他的道徒立場，篤信‘止殺’之真有，不思其事之或無，雖然《西遊記》中不乏有力的反證，他卻不能予以正視，因而作了錯誤的論斷”。但我們同樣也可以說，楊先生的論斷亦是囿於其只重史料不重事實的立場，篤信“止殺”之無，不思其事之有，從而作出了錯誤的論斷。雖然楊先生說“《西遊記》中不乏有力的反證”，但他並沒有舉出所謂真正有力的反證，相反，他卻囿於止殺

① 《藏外道書》第31冊，第39頁。

之無的先見，不見陳教友所舉對肯定“一言止殺”有力的證據。陳教友在說完上面一通話之後接著言：“然《記》載長春‘十年兵火萬民愁’一詩，又載‘欲罷干戈致太平’一詩，又載長春奏‘話期將至，可召太師阿海’，阿海固曾以‘止殺掠，應天心’告太祖者，長春之望太祖止殺，《記》固曲傳之矣。”<sup>①</sup>除列舉以上《長春真人西遊記》中的證據之外，陳教友還從丘處機的一貫表現以及道家道教的根本精神對丘處機“一言止殺”的可信性進行了進一步的闡述。其言：“長春《愍物詩》云：‘天蒼蒼兮臨下土，胡為不救萬靈苦。萬靈日夜相淩遲，飲氣吞聲死無語。仰天大叫天不應，一物細瑣徒勞形。安得大千復混沌，免教造物生精靈。’其二云：‘嗚呼天地廣開闢，化生衆生千萬億。暴惡相侵不暫停，循環受苦知何極？皇天后土皆有神，見死不救知何因？下土悲心卻無福，徒勞日夜含酸辛。’又《陽九百六詩》云：‘劫運天災不可當，高真上聖救無方。直須受盡豐年孽，再得昇平入道場。’其悲憫之懷，隨處流露。長春之有爲也，亦時爲之也。不特此也，《道德經》於‘佳兵者，不祥之器’，反覆申喻，累百餘言，而終之曰：‘殺人之衆，以哀悲泣之；戰勝，以喪禮處之。’又曰：‘以道佐人主者，不以兵強天下。’又曰：‘聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。’又曰：‘慈故能勇。天將救之，以慈衛之。’長春之止殺救人，長春之慈，長春之勇，長春之以道佐人主也。”<sup>②</sup>楊訥先生無視陳教友對“一言止殺”可能性的舉證，而只是抓住其對《長春真人西遊記》為何不見止殺之語的解釋來大做文章。確實，陳教友對這一問題的解釋是不正確的，但這並不能說明

① 《長春道教源流》卷二，《藏外道書》第31冊，第39頁。

② 《長春道教源流》卷二，《藏外道書》第31冊，第24頁。

陳教友肯定“一言止殺”也是錯誤的。

楊訥先生認為：“《西遊記》未載‘一言止殺’故事，原因不在李志常個人慎不愼、聞未聞、敢不敢，而在這個集體無人知曉這個故事。”對於以上這句話，我們同意前半句，卻不同意後半句。確實，《長春真人西遊記》有無止殺之語與李志常是否曾經跟隨丘處機覲見，並無多大的關係。正如楊先生所言：“《西遊記》是一部集體的遊歷記錄，並非李志常個人著述；李志常只是執筆人而已。”但說“這個集體無人知曉這個故事”，我們卻不能苟同。楊先生的意思是說，這個故事根本不存在，所以無人知曉，其主要依據即是《長春真人西遊記》、《長春真人本行碑》、《西遊錄》等無止殺之語。只要我們能夠對以上三篇文獻為何無止殺之語作出合理的解釋，楊先生的觀點就不攻自破。要想解決以上三篇文獻為何無止殺之語的問題，還必須從《長春真人西遊記》說起。《長春真人西遊記》卷下云：“二十有三日，又宣師入幄，禮如初，上溫顏以聽，令左右錄之，仍勅誌以漢字，意示不忘。謂左右曰：‘神仙三說養生之道，我甚入心，使勿泄於外。’”<sup>①</sup>由此可見，丘處機給成吉思汗講道時，成吉思汗曾下旨要求“勿泄於外”，這極有可能就是《長春真人西遊記》不見止殺之語的原因。無獨有偶，《玄風慶會錄》在《序》中也有類似的說法，其云：“國師長春真人，昔承宣召，不得已而後起。遂別中土，過流沙，陳道德以致君，止干戈而救物。功成身退，厭世登天。自太上玄元西去之後，寥寥千百載，唯真人一人而已。其往回事跡載於《西遊記》中詳矣，唯餘對上傳道玄言奧旨，上令近侍錄而秘之。歲乃踰旬，傳之及外，將以刊行於世，願與天下共知玄風慶會

① 《道藏》第34冊，第492頁。

一段奇事云。壬辰長至日序。”<sup>①</sup>這個序言明確地肯定了丘處機曾經“陳道德以致君，止干戈而救物”，這與《長春真人西遊記》中丘處機本人的詩句“欲罷干戈致太平”與“道德欲興千里外”恰好相互照應。不僅如此，序言中還提到“其往回事跡載於《西遊記》中詳矣，唯餘對上傳道玄言奧旨，上令近侍錄而秘之。”這與《長春真人西遊記》所說是一致的，即認為《長春真人西遊記》之所以無止殺之語的原因是成吉思汗“勿泄於外”之語所致。全真道徒只有丘處機一人知道講道的具體內容，但他因成吉思汗“勿泄於外”一語而不敢對李志常等全真弟子提起，李志常在撰述《長春真人西遊記》時，並不知道丘處機講道的具體內容，所以《長春真人西遊記》中才無止殺之語。

以上解釋雖然能夠說明為什麼《長春真人西遊記》中無止殺之語，但能否說明《長春真人本行碑》與《西遊錄》為什麼無止殺之語嗎？答案是肯定的。因為《玄風慶會錄》序言中提到“歲乃逾旬，傳之及外”之語，這說明自丘處機給成吉思汗講道之後，因成吉思汗“勿泄於外”的禁令，講道的具體內容任何人都不敢外傳，直到十年以後的元太宗四年（1232年）才解禁，外人才能得知當年講道的大致內容。陳時可《長春真人本行碑》撰於“戊子之秋，八月丙午”，即拖雷監國時期（1228年），當時尚未解禁，所以陳時可並未能見到或聽到講道的具體內容，故不可能有止殺之語。耶律楚材《西遊錄》的最後完成時間與《長春真人本行碑》一樣，也是戊子年（1228年），而《序》作於元太宗元年（1229年），無論是正文，還是序言，所作時間都在元太宗四年（1232年）以前，即耶律楚材作《西遊錄》

① 《道藏》第3冊，第387頁。



時，丘處機講道的具體內容尚未公開。然而，比較《西遊錄》中耶律楚材所羅列的丘處機的十大“罪狀”與《玄風慶會錄》所記載的講道內容來看，顯然耶律楚材在寫作《西遊錄》時已經知道了講道的具體內容。但因在《西遊錄》中他主要是批評丘處機，當然對於像“一言止殺”這樣的丘處機的功績不會提起。雖然耶律楚材在《西遊錄》中没有提到丘處機“一言止殺”的事，但他對這件事是知曉的。因為雖然我們目前不能確定《玄風慶會錄》的序言為耶律楚材所作，但其中“陳道德以致君，止干戈而救物”這句話耶律楚材是應該看到過的。而且，按照楊訥先生的考證，《長春真人成道碑》“其撰寫時間必在 1234 年至 1238 年正月之間”，此時耶律楚材尚在人世。若“一言止殺”真是“丘處機的後繼者們炮製的謊言”，那麼，當時耶律楚材為什麼不起來反駁呢？若真有其事，耶律楚材是不會放過反駁機會的。反過來說，當時知道丘處機講道具體內容的耶律楚材還在世，全真道徒也不敢明目張膽地捏造事實。所以只有一種合理的解釋，即丘處機“一言止殺”確有其事。

### 第三節 《玄風慶會錄》有無止殺言論

在《丘處機“一言止殺”再辨偽》一文中，楊訥先生用了很大的篇幅來討論《玄風慶會錄》，他把《玄風慶會錄》的問題歸結為以下四點：1.《慶會錄》刊行於何時？2.《慶會錄》是誰編錄的？3.《慶會錄》的序文是編者自序嗎？4. 我們從《慶會錄》讀到了什麼？對於有關《玄風慶會錄》的以上四個問題，我們在第一與第三個問題上，基本上同意楊先生的考證，但在第二與第四個問題上卻與楊先生有不同意見。楊先生認為，“《慶會錄》刊於太宗年間，不會在 1356

年李志常卒後，更無可能在世祖壬辰年（1292 年）。”其所言不差。因序言中有“歲乃踰旬”之語，序文後又有“壬辰長至日序”之語，以此推斷，序言所作時間應為元太宗四年（1232 年）。那麼，《玄風慶會錄》應該刊於元太宗四年（1232 年）或稍後，所以楊先生說“《慶會錄》刊於太宗年間”是符合史實的。對於序言的作者問題，我們同樣認同楊先生認為其非耶律楚材所作的觀點。因為序言寫作時間晚於《西遊錄》的寫作時間，既然耶律楚材在《西遊錄》中對丘處機極盡批評之能事，他就不會再像序言中那樣來稱讚丘處機，這一點是非常明確的。<sup>①</sup>但楊先生所下“序文必出於全真道徒之手”的斷語卻失之武斷，序言非耶律楚材所作，並不一定就出自全真道徒之手。對於以上兩個問題我們不再贅述，下面來討論一下第二個問題。

對於《玄風慶會錄》的編錄者，楊先生認為是耶律楚材，其主要證據除《玄風慶會錄》署名“元侍臣昭武大將軍尚書禮部侍郎移刺楚才奉勅編錄”外，即是秦志安在《金蓮正宗記》卷四《長春丘真人》中的下面一段話：“是時，成吉思皇帝方守算端國未下，宣差劉仲祿乃以師見帝。……由是，每日召見，即勸之少殺戮，滅嗜欲。前後數千言。耶律晉卿方為侍郎，錄其言以為《玄風慶會錄》，皇帝皆信而用之。”<sup>②</sup>以上兩點證據足以證明《玄風慶會錄》為耶律楚材

① 寫作《全真七子與齊魯文化》一書時，我們尚未認識到這一點，當時把《玄風慶會錄》的序言視為耶律楚材所作，所以才有“耶律楚材《玄風慶會錄·序》稱其為‘國師長春真人’”的說法。經楊訥先生提醒，我們把《玄風慶會錄》、《西遊記》等史料綜合在一起，重新思考這個問題，發現楊先生的觀點是正確的，《玄風慶會錄》的序言並非耶律楚材所作。

② 《道藏》第 3 冊，第 360 頁。

編錄，但卻不能如楊訥先生所言可以證明“丘處機對成吉思汗講道時耶律楚材在坐”。因此，爲了證明丘處機爲成吉思汗講道時耶律楚材在座，楊先生又舉出《西遊錄》的兩段話以爲證據：第一段話爲：“客曰：丘公進奏談道之語，可得聞歟？居士曰：壬午之冬十月，上召丘公以問長生之道。所對皆平平之語言及精神氣之事。又舉林靈素夢中繫宋徽宗遊神霄宮等語。此丘公傳道之極致也。”<sup>①</sup>第二段話爲：“居士曰：予與丘公，友其身也，不友其心也；許其詩也，非許其理也。奏對之際，雖見瑕疵，以彼我之教異，若攻之則成是非，故心非而竊笑之。”<sup>②</sup>根據第一段話，我們只能得出在作《西遊錄》時耶律楚材知道丘處機爲成吉思汗講道的內容，但卻不能因此而斷言丘處機對成吉思汗講道時耶律楚材在座。對於第二段話中的“奏對之際”，我們雖然可以理解爲指的就是丘處機對成吉思汗講道之時，但同樣我們亦可以理解爲“奏對之際”只是籠統的表述，並非確指某一具體時間。因此，通過以上兩段話斷言“丘處機對成吉思汗講道時耶律楚材在坐”，未免過於輕率。

我們這樣說，仍然不能推翻楊先生的觀點，雖然有些武斷，但他畢竟提出了一個對以上文獻合情合理的解釋。我們要證明丘處機對成吉思汗講道時耶律楚材不在座，就必須舉出更爲有力的證據，歷史地理學家們爲我們提供了這方面的證據。雖然耶律楚材在《西遊錄》中稱“予之西遊也，所見大略如此”<sup>③</sup>，但實際上他在

① [元]耶律楚材著、向達校注《西遊錄》，中華書局2000年版，第14頁。

② [元]耶律楚材著、向達校注《西遊錄》，中華書局2000年版，第16頁。

③ [元]耶律楚材著、向達校注《西遊錄》，中華書局2000年版，第4頁。

《西遊錄》中所述並非全是親歷。向達先生在《西遊錄》前言中言：“《西遊錄》自阿里馬以西歷舉亦列河、虎司窩魯朵、塔刺思城、苦盞城、八普城、可傘城、芭欖城、訛打刺城、尋思干、蒲華城、阿謀河、五里健城、斑城、搏城、黑色印度、可弗叉國等地名。其中大部分是楚材曾經目識親覽之地，一小部分得之傳聞。”<sup>①</sup>又在注解中言：“自黑色印度起至可弗叉國，耶律楚材並未親歷，僅憑傳聞，多不可信。”<sup>②</sup>顯然，向達先生認為，耶律楚材《西遊錄》所述大部分地名，耶律楚材曾親歷，只有自黑色印度起是憑傳聞而記。向達先生認為《西遊錄》所述並非全部是耶律楚材親歷是對的，但他認為自黑色印度起才是耶律楚材憑傳聞所記，卻值得商榷。向先生之所以得出這樣的結論，是因為他始終堅持成吉思汗西征“耶律楚材一直隨著成吉思汗”<sup>③</sup>，其言：“一二一九年成吉思汗西征，主要是攻打花剌子模。楚材跟隨成吉思汗轉戰諸地，並曾在塔刺思城當過管理屯田的河中蒙民子弟的官。”<sup>④</sup>但根據《長春真人西遊記》與《湛然居士文集》的記載，在西征過程中，耶律楚材並非一直跟著成吉思汗，當丘處機到達邪米思干時，他當時在邪米思干，並未跟隨成吉思汗繼續西征。向達先生雖然知道耶律楚材“在撒馬爾罕住的

---

① [元]耶律楚材著、向達校注《西遊錄·前言》，中華書局2000年版，第8頁。

② [元]耶律楚材著、向達校注《西遊錄》，中華書局2000年版，第10頁。

③ [元]耶律楚材著、向達校注《西遊錄·前言》，中華書局2000年版，第5頁。

④ [元]耶律楚材著、向達校注《西遊錄·前言》，中華書局2000年版，第7~8頁。

時間比較長”<sup>①</sup>，但卻仍然認為“耶律楚材一直隨著成吉思汗”，不知何因。而且，按照向達先生的考證，成吉思汗東歸時，“楚材沒有隨著成吉思汗”<sup>②</sup>，況且他所講的耶律楚材東歸的起點是阿里馬城，而不是成吉思汗在雪山的行在。向達先生的觀點至少不能解決以下問題：1. 到達邪米思干後，耶律楚材是否繼續跟隨成吉思汗西征？2. 為什麼他不與成吉思汗一起東歸？比較合情合理的解釋應該是：到達邪米思干後，耶律楚材就沒有跟隨成吉思汗繼續西征。程同文就持這種觀點。他在給王國維《長春真人西遊記注》所作的《跋》中寫道：“讀《湛然集》，晉卿在西域十年，惟及尋思干止耳，未嘗出鐵門也。今讀此《記》，則太祖追算端，惟過大雪山數程，其地應為北印度。晉卿實未從征，無由備顧問。”<sup>③</sup>翻檢《湛然居士文集》<sup>④</sup>不難發現，耶律楚材在西行路上，不斷以詩記其行，但其詩卻只寫到邪米思干，邪米思干以西他並未在詩中提及。而且，《西遊錄》中在說到邪米思干以西之阿謀、五里健城、斑城、搏城等地時，至為簡略，可能是因未曾親歷之故。因此，程同文認為耶律楚材隨成吉思汗西行止於邪米思干應該是正確的。如此以來，《西遊錄》中所述地名，自邪米思干以西皆非耶律楚材親歷，耶律楚材當然更不可能在丘處機雪山講道時在座。

還有一種觀點認為，《長春真人西遊記》中提到“太師阿海”即

① [元]耶律楚材著、向達校注《西遊錄·前言》，中華書局2000年版，第8頁。

② [元]耶律楚材著、向達校注《西遊錄·前言》，中華書局2000年版，第6頁。

③ 趙衛東輯校《丘處機集》，齊魯書社2005年版，第323頁。

④ [元]耶律楚材著《湛然居士文集》，中華書局1986年版。

是耶律楚材，經王國維先生、張星烺先生考證，這種觀點是不正確的。王國維先生在注“太師移剌國公”時言：“《元史·耶律阿海傳》：阿海以功拜太師，從帝攻西域，下蒲華、尋斯干等城，留監尋斯干，專任撫綏之責。”<sup>①</sup>顯然，王國維先生認為，“太師阿海”即耶律阿海，而非耶律楚材。張星烺先生言：“白萊脫胥乃實謂太師移剌國公或即耶律楚材也。楚材為遼之後裔。遼之國姓為耶律，又作移剌。楚材《湛然居士文集》有《從容庵錄序》。末題曰：‘移剌楚材晉卿序於西域阿里馬城。’……王國維謂太師移剌國公，乃耶律阿海也。阿海以功拜太師，從帝攻西域，下蒲華、尋斯干等城，留監尋斯干，專任撫綏之責云。耶律阿海《元史》卷一五〇有專傳。二說吾取王氏，蓋楚材無太師之稱號也。”<sup>②</sup>張星烺先生贊成王國維先生的觀點，認為“太師阿海”並非耶律楚材。

既然丘處機雪山講道時，耶律楚材並不在座，那麼，他怎麼會在寫作《西遊錄》時知道丘處機講道的內容呢？答案還得從《長春真人西遊記》中找，其中云：“師有所說，即令太師阿海以蒙古語譯奏，頗愜聖懷。十有九日清夜，再召師論道。上大悅。二十有三日，又宣師入幄，禮如初。上溫顏以聽，令左右錄之，仍勅誌以漢字，意示不忘。謂左右曰：‘神仙三說養生之道，我甚入心，使勿泄於外。’”<sup>③</sup>由“仍勅誌以漢字”來看，當時記錄論道內容主要用的是蒙古文，所以成吉思汗才下令命人譯為漢文，而耶律楚材極有可能就是後來受命譯為漢文的人，所以他對論道內容極為熟悉。但姚從吾先生曾提到一個頗值得注意的問題，他言：“《玄風慶會錄》就

① 趙衛東輯校《丘處機集》，齊魯書社 2005 年版，第 280 頁。

② 趙衛東輯校《丘處機集》，齊魯書社 2005 年版，第 371 頁。

③ 《道藏》第 34 冊，第 492 頁。

內容說大致可信。它當然不是原始記錄的正本或副本。因為照《西遊記》所說正本是蒙古文，間或附有漢字或回紇字。蒙文記錄以外，耶律楚材有沒有奉勅編錄成為漢文？《西遊記》、《西遊錄》、《湛然居士集》均未明言。但耶律楚材本人是知道所講內容的。著者認為：虞集所說，大德中‘譯而莫達其意’的《玄風慶會錄》是原本。《道藏》所收的漢文‘奉勅編錄’本，是全真教徒事後的追記。”<sup>①</sup>姚先生認為《玄風慶會錄》為“全真教徒事後的追記”，未必可信，因為它有明確的署名。而且以耶律楚材與全真道的關係，“全真教徒事後的追記”也不可能由耶律楚材來編錄，更何況成吉思汗曾有“勿泄於外”的禁令，丘處機及其弟子也不敢私下傳述。較為合理的解釋應該如上所言，耶律楚材之所以知道論道的內容，是因為他曾奉敕把論道內容譯為漢文。然而，姚先生在此提到一個非常重要的問題，即《玄風慶會錄》並非論道內容的正本，而只是一個簡略的節本。分析丘處機對成吉思汗的講道，較為集中的有三次，並不是《玄風慶會錄》曲曲幾千字所能概括的，其只能是一個節略本。其他的證據還有以下兩個：首先，《長春真人西遊記》卷下云：“帝問以震雷事，對曰：‘山野間，國人夏不浴於河，不浣衣，不造穽，野有菌，則禁其采者，畏天威也。此非奉天之道也。常聞三千之罪，莫大於不孝者，天故以是警之。今聞國俗多不孝父母，帝乘威德，可戒其眾。’上悅曰：‘神仙是言，正合朕心。’勅左右記以回紇字。師請遍諭國人，上從之。”<sup>②</sup>又云：“八日，上獵東山下，射一大豕。馬蹄失馭，豕傍立不敢前。左右進馬，遂罷獵，還行宮。師聞

① 姚從吾編著《東北史論叢》下冊，臺灣正中書局 1959 年版，第 257 頁。

② 《道藏》第 34 冊，第 493 頁。

之人諫曰：‘天道好生。今聖壽已高，宜少出獵。墜馬，天戒也；豕不敢前，天護之也。’上曰：‘朕已深省，神仙勸我良是。我蒙古人騎射，少所習。未能遽已。雖然，神仙之言在衷焉。’上顧謂吉息利荅刺汗曰：‘但神仙勸我語，以後都依也。’自後兩月不出獵。”<sup>①</sup>以上兩次進諫，《玄風慶會錄》都沒有提到。這說明《玄風慶會錄》的記載只是三次主要論道的節略譯本。其次，虞集《河圖仙壇功德碑銘》記載：“全真之教，敘其祖傳，有所謂《玄風慶會錄》者，大德中，嘗使人譯之，而莫達其意。有旨命公（指吳全節——引者注）論定。公曰：‘丘真人之所以告太祖皇帝者，其大概不過以取天下之要，在乎不殺；治天下之要，在乎任賢；修身之要，在乎清心寡欲。煉神致虛，則與天地相為長久矣。’譯者如其言奏之，上大感悅。”<sup>②</sup>以上說明，在大德年間，元成宗曾經下令讓人重新翻譯《玄風慶會錄》，若耶律楚材編錄的《玄風慶會錄》為全本，就沒有必要重新翻譯。正因為《道藏》本《玄風慶會錄》不是全本，元成宗為了瞭解當時論道的全貌，才讓人重新翻譯。既然耶律楚材編錄的《玄風慶會錄》非全本，那麼，其中未直接言及“止殺”，並不代表丘處機當時沒有建言止殺。

#### 第四節 對楊訥提出的三個問題的辯駁

楊訥先生在《丘處機“一言止殺”再辨偽》一文第五部分專門討論了“從《慶會錄》可以讀到什麼”的問題。在這一部分中，他除了

① 《道藏》第34冊，第493頁。

② [元]虞集著，王頌點校《虞集全集》下冊，天津古籍出版社2007年版，第1012頁。



對丘處機給成吉思汗講道的時間問題提出了疑問外，主要針對《全真七子與齊魯文化》一書中的觀點提出了兩點不同意見：其一，他反對《全真七子與齊魯文化》認為《玄風慶會錄》中有丘處機建言止殺的內容，認為“《慶會錄》不僅沒有進言止殺的內容，相反地倒有稱頌成吉思汗征服戰爭的話語。”其二，他反對《全真七子與齊魯文化》稱讚丘處機誠實，而認為丘處機對成吉思汗的講道內容中處處隱藏著謊言。下面就以上三個問題加以探討。

首先，關於丘處機為成吉思汗講道的具體時間。楊訥先生言：“《全真七子》說：‘據《長春真人西遊記》記載，這三次問道的时间分別是十月十五日、十月十九日與十月二十三日。’又說：‘《玄風慶會錄》對於三次講道的內容，都有詳細的記錄。’這兩段話與《西遊記》、《慶會錄》原文不符。”我們在《全真七子與齊魯文化》一書中指明三次問道時間分別是十月十五日、十月十九日與十月二十三日，並非胡編亂造，而是有所本的。《長春真人西遊記》卷下云：“九月朔，渡航橋而北。師奏：‘話期將至，可召太師阿海。’其月望，上設幄齋莊，退侍女左右，燈燭煒煌，唯闍利必鎮海、宣差仲祿侍於外，師與太師阿海、阿里鮮入帳坐，奏曰：‘仲祿萬里周旋，鎮海數千里遠送，亦可入帳，預聞道話。’於是召二人入。師有所說，即令太師阿海，以蒙古語譯奏，頗愜聖懷。十有九日清夜，再召師論道，上大悅。二十有三日，又宣師入幄，禮如初，上溫顏以聽，令左右錄之，仍勅誌以漢字，意示不忘。”<sup>①</sup>按照以上記載，似乎這三次最重要的講道是在九月十五日、十九日和二十三日，但《長春真人西遊記》卷上卻云：“上約四月十四日問道，外使田鎮海、劉仲祿、阿里鮮記

① 《道藏》第34冊，第492頁。

之，內使近侍三人記之。將及期，有報回紇山賊指斥者，上欲親征。因改卜十月吉。”<sup>①</sup>由“改卜十月吉”結合著“話期將近”來看，這三次論道應該是在十月而不是九月。而且《玄風慶會錄》與《西遊錄》也都認為這三次論道是在十月。《玄風慶會錄》云：“逮乎壬午之冬十月既望，皇帝畋於西域雪山之陽。是夕，御行在設庭燎，虛前席，延長春真人以問長生之道。”<sup>②</sup>《西遊錄》云：“壬午之冬十月，上召丘公以問長生之道。”<sup>③</sup>根據以上證據，姚從吾先生認為，《長春真人西遊記》卷下的“其月望”應該為“十月望”<sup>④</sup>，我們認同這種看法。因此，在《全真七子與齊魯文化》一書中認為這三次講道的時間分別為十月十五日、十月十九日和十月二十三日。

其次，關於《玄風慶會錄》中有無止殺內容的問題。如上所言，我們認為《玄風慶會錄》並非丘處機為成吉思汗講道的全本，而只是一個簡本。對此楊訥先生也不反對，他言：“《慶會錄》三千餘字，是簡練的文言，丘處機原話肯定長多了，內容那麼玄奧，還要譯為蒙語，成吉思汗一夕之間能否聽懂聽完，確實讓人生疑。”這說明楊訥先生也認同《玄風慶會錄》並非丘處機講道所有內容的記錄。既然如此，《玄風慶會錄》中是否有止殺內容，並不影響丘處機曾經向成吉思汗建言止殺。因為極有可能，丘處機建言止殺的內容，恰好是《玄風慶會錄》中未載者。但既然楊訥先生已經提出了這個問題，我們不妨在這裏作進一步的探討。楊訥先生認為，《玄風慶會

① 《道藏》第34冊，第490頁。

② 《道藏》第3冊，第388頁。

③ [元]耶律楚材著、向達校注《西遊錄》，中華書局2000年版，第14頁。

④ 姚從吾編著《東北史論叢》下冊，臺灣正中書局1959年版，第243頁。

錄》中是無任何止殺之言的，他言：“我對《慶會錄》等三書讀過多遍，從來沒有讀到丘處機建言止殺的內容。”但實際情況是否如此呢？《玄風慶會錄》云：“陛下修行之法無他，當外修陰德，內固精神耳。恤民保衆，使天下懷安，則爲外行；省欲保神，爲乎內行。”<sup>①</sup>對於以上這段話，楊訥先生認爲與“止殺之語是兩回事”，但在我們看來，這卻是一回事。正如《玄風慶會錄》序言所總結的那樣，“陳道德以致君，止干戈以救物”，“陳道德”與“止干戈”並非兩回事，而是一體兩面。從正面講，即是“陳道德”；從反面講，即是“止干戈”。殺人屠城等行爲當然是不道德的。在《玄風慶會錄》中，丘處機不斷地勸說成吉思汗“行善進道”、“作善修福”、“行善修福”、“修福濟民”、“濟世安民”、“累積功德”等，這即是委婉地勸說成吉思汗止殺。成吉思汗爲一代梟雄，生性殘忍，殺人無數，丘處機面對成吉思汗，要想達到“罷干戈致太平”的目的，不能採用直接的方法，必須委婉地勸說。否則，不但達不到目的，而且還會招來殺身之禍。丘處機不直接進言勸成吉思汗止殺，而是通過勸善來達到止殺的目的，有時還借用“行善進道，則昇天爲之仙；作惡背道，則入地爲之鬼”<sup>②</sup>的道教承負說勸說成吉思汗止殺，這正顯示了他的高明之處。楊訥先生不明其中淒裏，而只從《玄風慶會錄》裏機械地尋找“止殺”二字，當然會認爲其中無止殺內容。

最後，關於丘處機是否誠實的問題。楊訥先生以《玄風慶會錄》爲據舉了兩個例子來說明丘處機不誠實，第一個例子即是林靈素絮宋徽宗夢遊神霄之事，第二個例子即是丘處機所說關於金世

① 《道藏》第3冊，第389頁。

② 《玄風慶會錄》，《道藏》第3冊，第388頁。

宗之事。對於第一個例子,《玄風慶會錄》是這樣說的:“昔宋上皇,本天人也。有神仙林靈素者,挈之神遊上天,入所居宮,題其額曰神霄,不飢不渴,不寒不暑,逍遙無事,快樂自在,欲久居之,無復往人間之意。林靈素勸之曰:陛下天命人世,有天子功限未畢,豈得居此?遂下人間。自後,女真國興,太祖皇帝之將喪失,虜上皇北歸,久而老終於上京。由是知,上天之樂,何啻萬倍人間。又知因緣未終,豈能遽然而歸也。”<sup>①</sup>楊先生認為,這段話說明“丘處機的政治理念如此低下,他的宗教追求亦復可悲。”楊先生的這一觀點,顯然是沿用耶律楚材《西遊錄》之說,在《西遊錄》中,耶律楚材所列丘處機十大罪狀中的第二大罪狀即是指此。但我們仔細閱讀《玄風慶會錄》中這段話,其中除了丘處機在這裏提到林靈素有點不太合適之外,並無其他問題。因為丘處機雖然在這裏提到林靈素,但只是為了說明“上天之樂,何啻萬倍人間”,並沒有任何讚賞林靈素之意,以此來譴責丘處機有失公允。至於夢遊神霄之事,這更沒有任何問題。楊先生作為一個非道教徒,不理解或不認同道教教義,這並不是過錯。丘處機作為一個道教徒,信仰有夢遊神霄、出神入夢之事,也是再自然不過的。其間的差異只是一個道教徒與一個非教徒之間的信仰差異,楊先生以此來譴責丘處機,若非仍然有“啟蒙精神”的情結,就是缺乏對道教或道教信仰者的同情理解與起碼尊重,這與耶律楚材對丘處機的批評是一樣的。姚從吾先生在評價耶律楚材對丘處機的批評時說:“上邊的言辭(指耶律楚材批評丘處機之言——引者注)只是出於反對黨一時的忌妒,不能算是全真教的罪狀。我們不可忘記:成吉思汗是十三世紀初年遊牧

① 《道藏》第3冊,第389頁。

民族的可汗，不能拿他當漢武帝、唐太宗看待。講仁說義，勢將格格不入。《元史》卷二〇二《釋老傳》所說：‘問爲治之方，則對以敬天愛民爲本；問長生久視之道，則告以清心寡欲爲要’。因人立論，正見長春真人識見的卓越。縱有‘固精養氣，出神入夢’的話，也不能說是欺騙。”<sup>①</sup>我們基本認同姚先生的觀點，楊先生對丘處機的這一點批評，只是信仰立場的不同所導致，並不是什麼對與錯、真與假的問題。

《玄風慶會錄》云：“昔金國世宗皇帝即位之十年，色欲過節，不勝衰憊，每朝會，二人掖行之。自是博訪高道，求保養之方。亦嘗請余問修真之道，余如前說。自後身體康強，行步如故，凡在位三十年昇遐。”<sup>②</sup>以上便是楊先生所舉的第二個例子。楊先生認爲，丘處機被金世宗徵召是在大定二十八年（1188年），但在第二年春金世宗即駕崩。丘處機如上所言是欺騙成吉思汗。然而，我們認爲，這只是一個誤解，理由有三：第一，縱觀丘處機的一生，他從不故弄玄虛，正因如此，陳時可才稱讚其“實”。<sup>③</sup>在《玄風慶會錄》與《長春真人西遊記》中，也從未記載過丘處機自我吹噓的話。而且，成吉思汗之欣賞與器重丘處機恰因其“實”，《長春真人西遊記》卷上

① 姚從吾編著《東北史論叢》下冊，臺灣正中書局1959年版，第193頁。

② 《道藏》第3冊，第390頁。

③ 事見尹志平《清和真人北遊語錄》卷二，其中云：“陳秀玉於師父則貼然心服，嘗謂人曰：吾所以心服丘長春者，以其實而已。嘗與論教，有云：道釋雜用權，惟儒家不用。非深明理者，不能有此語。”（《道藏》第33冊，第164頁。）對於丘處機之“實”，尹志平稱讚道：“師父之心至謙至下，大慈大悲，所出之言，未嘗一毫過於實。”（《清和真人北遊語錄》卷二，《道藏》第33冊，第167頁）又言：“嘗記有人勸師父少施手段，必得當世信重，師父不顧。至於再三，勸者益甚，師父大笑曰：俺五十年學得一個實字，未肯一旦棄去。”（《清和真人北遊語錄》卷一，《道藏》第33冊，第159頁）

云：“館舍定，即入見。上勞之曰：‘佗國徵聘皆不應。今遠踰萬里而來，朕甚嘉焉。’對曰：‘山野詔而赴者，天也。’上悅，賜坐。食次，問：‘真人遠來，有何長生之藥以資朕乎？’師曰：‘有衛生之道而無長生之藥。’上嘉其誠實，設二帳於御幄之東以居焉。”<sup>①</sup>以此觀之，丘處機完全沒有必要以此來抬高自己，以博取成吉思汗的器重。第二，除了楊先生的解讀方式外，這段話其實還可以有另外的一種解讀方式，即其中“亦嘗請余問修真之道，余如前說”一句，並不是上下連貫的話語，而是一句補充說明，若按正常的書寫方式，這句話應該放在括弧裏面。但因《玄風慶會錄》是對話記錄，丘處機在講這句話時沒有特別指明，記錄者就誤以為是正式的講話內容，因而竄入其中，導致了楊先生的誤讀。這段話應改為：“昔金國世宗皇帝即位之十年，色欲過節，不勝衰憊，每朝會，二人掖行之。自是博訪高道，求保養之方。（亦嘗請余問修真之道，余如前說。）自後身體康強，行步如故，凡在位三十年昇遐。”其喻意是相當明晰順暢的，這是丘處機在談到金世宗“博訪高道，求保養之方”時，順便補充說：他也請過我，我給他講了跟對你講的一樣的話。並不是說在請丘處機問道之後，金世宗就“身體康強，行步如故”了，而是說他在“博訪高道，求保養之方”後，“身體康強，行步如故”，一直在位三十年。因此，這並不是丘處機以謊言來欺騙成吉思汗，而是如實地來講述這件事。第三，在《西遊錄》中，耶律楚材對丘處機極盡批評之能事，他羅列了丘處機的十大罪狀，其中大部分《玄風慶會錄》中都會提到過，但他卻沒有羅列這條罪狀。若真如楊先生所理解的那樣，丘處機在這裏是故意欺騙成吉思汗，這怎麼能逃過耶律楚

<sup>①</sup> 《道藏》第34冊，第490頁。

材的眼睛，耶律楚材知道了又怎麼會不列為罪狀呢？難道他還等著楊先生指出來嗎？

## 第五節 “一言止殺”是否屬實

楊先生認為：“‘一言止殺’故事可以分解為相互依存的兩個方面：一是丘處機進言止殺，二是成吉思汗聽其言而止殺。主張‘一言止殺’實有其事的學者理應對這兩個方面均予舉證，規避舉證不是解決問題的辦法。”對於“丘處機進言止殺”問題前面我們已經進行了討論，按照楊先生的說法，僅此尚嫌不夠，要想證明“一言止殺”確有其事，還必須舉出成吉思汗止殺的證據來。

正如楊先生所言，根據各種史料記載，丘處機覲見成吉思汗之後，蒙古軍並沒有停止殺戮。但這不足以證明丘處機沒有向成吉思汗建言止殺。丘處機覲見成吉思汗時，蒙古軍正是所向披靡、鋒芒正盛的時候，在這樣的時候向成吉思汗建言止殺，既使成吉思汗接受了建議，也不可能馬上產生效果。這就是為什麼丘處機覲見之後，蒙古軍還在繼續著殺戮。然而，若從總體上來審視丘處機覲見前後成吉思汗軍事政策的變化，還是可以找出一些蛛絲馬跡。比如，《元史》卷一《太祖本紀》太祖二十二年六月云：“朕自去冬五星聚時，已嘗許不殺掠，遽忘下詔耶。今可佈告中外，令彼行人亦知朕意。”<sup>①</sup>這說明在元太祖二十一年（1226年），成吉思汗就有了禁止殺掠的想法，到了元太祖二十二年（1227年），還正式下了一道禁止殺掠的詔書，若從太祖二十一年（1226年）算起，此時距離丘處

① [明]宋濂等撰《元史》第一冊，中華書局1976年版，第24頁。

機元太祖十七年(1222年)的雪山講道僅四年時間。按照《元史》的記載,成吉思汗頒佈不殺掠詔書的直接原因是元太祖二十一年(1226年)發生的“五星聚見於西南”之事,但這只是一個誘因,並非根本原因。雖然我們不能以此來證明丘處機的建言止殺是成吉思汗下達以上詔書的原因,但我們至少可以認為,丘處機的影響是其中一個重要因素。

假若不是只以成吉思汗為考察對象,而是以整個蒙古國時期軍事、政治政策為考察對象,那麼,以丘處機覬見為界,其前後的變化還是很明顯的。楊先生曾經引用西方歷史學家的著作來證明他的觀點,下面我們也以《多桑蒙古史》為考察對象,來考察一下蒙古統治者軍事政策的前後變化。在《多桑蒙古史》上册中,第六章、第七章、第八章主要講的是成吉思汗和其他蒙古統治者西征的軍事歷程,其中不乏蒙古軍殘酷屠殺的歷史記錄。但在第九章關於蒙古軍隊與金宋的戰爭介紹中,記載的殺戮明顯減少。<sup>①</sup>當時主持與金宋戰爭的主要是木華黎,對於木華黎前後軍事、政治政策的變化,周良霄、顧菊英《元史》曾有詳細的記載,其云:“在木華黎經略華北時期,蒙古國在軍事上與政治上都有了引人注意的變化。”<sup>②</sup>“前此的戰爭,所追求的是單純的掠奪,所下城市,在飽經擄掠之後,即委而去之。每年秋來春去,除了山後鄰近草地諸州之外,他們根本不作守土之計。在木華黎專征時期,對於所征服的地區,已由單純的掠奪開始轉向注意於漢地的佔領。”<sup>③</sup>他們還列舉了《元史》中的相關史料來說明導致木華黎軍事、政治政策產生變化的原

① (瑞典)多桑著、馬承鈞譯《多桑蒙古史》上册,中華書局2004年版。

② 周良霄、顧菊英《元史》,上海人民出版社2003年版,第171~172頁。

③ 周良霄、顧菊英《元史》,上海人民出版社2003年版,第172頁。



因。雖然他們只提到了史天倪與劉世英曾勸諫木華黎減少殺掠，沒有提到丘處機，但丘處機建言止殺對當時整個大氣候的影響，是一個不可忽視的因素。

還有一個旁證，也可以說明蒙古軍事、政治政策的變化。宋子貞《中書令耶律公神道碑》云：“時天下新定，未有號令，所在長吏皆得自專生殺，少有忤意則刀鋸隨之，至有全室被戮，繼祿不遺者。而彼州此郡動輒兵興相攻，公首以爲言，皆禁絕之。”<sup>①</sup>顯然，在宋子貞看來，耶律楚材也曾經勸說蒙古統治者減少殺戮，這一點得到了王國維先生的認同。王國維在《耶律文正公年譜餘記》中云：“蒙古之制，凡攻城而抗拒者屠之。故蒙古入中原所屠名城不可勝計。又金國南遷以後，威令不出國門，故山東、河北盜賊蠭起，其禍比蒙古尤烈。劉靜修《武強尉孫君墓銘》：‘金崇慶末，河朔大亂，凡二十餘年，數千里間人民殺戮殆盡，其存者以戶口計千百不餘一。’又《易州太守郭君墓銘》：‘金貞祐主南遷，而元軍北還，是時河朔爲墟，蕩然無統，強焉弱凌，衆焉寡暴，故其遺民自相吞噬殆盡。’加以蒙古人主中夏，武人專橫，其君臣又絕不知有治民之術，若此時無文正人之類，正有不知其何如者。宋周臣之言，非門弟子之私言，乃天下之公言也。”<sup>②</sup>但宋子貞所言角端之事，卻遭到了陳教友的批駁。《中書令耶律公神道碑》云：“行次東印度國鐵門關，侍衛者見一獸，鹿形馬尾，綠色而獨角，能爲人言曰：‘汝君宜早迴。’上怪而問公。公：‘此獸名角端，日行一萬八千里，解四夷語，是惡殺之象，蓋上天遣之以告陛下。願承天心，宥此數國人命，實陛下無疆之

① [元]耶律楚材著《湛然居士文集》，中華書局1986年版，第325頁。

② [元]耶律楚材著《湛然居士文集》，中華書局1986年版，第381頁。

福。’上即日下詔班師。”<sup>①</sup>宋子貞認為，成吉思汗結束西征班師的原因是因為聽從了耶律楚材的勸告，陳教友卻不以為然。陳教友在《長春道教源流》卷二中對此事進行了詳細的考證，最後得出結論：“然是時太祖方進攻各國，文正言是神物吉徵，亦以為平西域之兆耳，非謂惡殺之象也。宋子貞附會為此言云：‘遂即班師’，非事實。以此《記》考之，當時太祖班師，實因長春勸以止殺使然，非文正力也。”<sup>②</sup>雖然，陳教友認為成吉思汗班師是因丘處機勸其止殺使然，這未必是事實，但陳教友對宋子貞的反駁卻是相當有力的，因而也得到了程同文<sup>③</sup>、丁謙<sup>④</sup>等學者的認同。對我們來說，不管耶律楚材是否勸說過蒙古統治者止殺，亦不管角端之事是否真實，但以上學者對這個問題的討論，至少說明了一點，即他們都認同蒙古統治者軍事、政治政策前後是有變化的。當然，這些變化並非完全是丘處機建言止殺的功勞，極有可能是很多人共同努力的結果，但我們卻不能否認其中有丘處機的功勞。

① [元]耶律楚材著《湛然居士文集》，中華書局1986年版，第325頁。

② 《藏外道書》第31冊，第39頁。

③ 王國維《長春真人西遊記注》程同文跋，見《丘處機集》，齊魯書社2005年版，第323頁。

④ 丁謙《元〈長春真人西遊記〉地理考證》，見《丘處機集》，齊魯書社2005年版，第336頁。

## 第七章 全真道“五祖”、“七真”的形成過程

對於全真道“五祖”、“七真”的形成過程，以往曾有相關文章發表，比如，馬頌仁的《七真各自的思想特色、活動的再評價——兼論四哲、七真說的出現過程》，張廣保的《蒙元時期全真宗祖譜系形成考》<sup>①</sup>，尹志華的《全真教主東華帝君的來歷略考》，趙衛東的《東華帝君與金元全真道》<sup>②</sup>，李顯光的《論以西王母、東王公作為道源的全真道》<sup>③</sup>，朱越利的《全真教南宗的形成》<sup>④</sup>，等等。馬頌仁的文章

---

① 以上兩文見盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社 2004 年版，第 250 ~ 257、91 ~ 125 頁。張廣保《蒙元時期全真宗祖譜系形成考》一文，又收入其所著《金元全真教史新研究》一書，該書由香港青松出版社 2008 年出版。

② 以上兩文見王志民主編《齊魯文化研究》第七輯，山東文藝出版社 2008 年版，第 208 ~ 215、216 ~ 221 頁。

③ 該文見趙衛東主編《問道崑崙山——齊魯文化與崑崙山道教國際學術研討會論文集》，齊魯書社 2009 年版，第 230 ~ 246 頁。

④ 熊鐵基、麥子飛主編《全真道與老莊學國際學術研討會論文集》上冊，華中師範大學出版社 2009 年版，第 127 ~ 162 頁。

簡單介紹了“七真”的形成過程；張廣保的文章對“五祖”、“七真”的形成過程皆作了考察，但重點仍在“七真”，對於“五祖”的形成過程論述不多；以下三篇文章主要是針對東華帝君王玄甫所作的考察；朱越利的文章則是在論述全真道南宗形成過程時，涉及北宗五祖的形成問題。迄今為止，全面而系統地考察全真道“五祖”、“七真”形成過程的文章或著作尚未出現。鑒於“五祖”、“七真”的形成問題對於金元全真道的研究非常重要，今擬在以上研究成果的基礎上，對這一問題進行全面而系統的考察。

## 第一節 “五祖”的構成及其原因

全真道有南、北二宗之分，明代宋濂在《送許從善學道還閩南序》中這樣評價全真道：“宋金以來，說者滋熾。南北分爲二宗。南則天台張用成，其學先命而後性；北則咸陽王中孚，其學先性而後命。命爲氣之根，性爲理之根。雙體雙用，雙修雙證，奈何岐而二之？第所入之門或殊，故學之者不能不異。”<sup>①</sup>明代胡應麟云：“蓋南北二宗之分，實自宋南渡後，而皆始於呂崑。崑得道鍾離權，權得之東華少陽君。南宗自崑授劉海蟾操，操授張紫陽伯端，伯端授石翠玄泰，泰授薛紫賢道光，道光授陳泥丸楠，楠授白海瓊玉蟾，玉蟾授彭鶴林耜，此所謂南宗也。北宗自崑傳王重陽哲，哲傳馬丹陽鈺，及妻孫不二，鈺傳譚長真處端、劉長生處玄、丘長春處機，此所謂北宗也。”與此相應，全真道“五祖”亦有“北五祖”和“南五祖”之

<sup>①</sup> 羅月霞主編《宋濂全集》第二冊《翰苑別集》卷九，浙江古籍出版社1999年版，第1110頁。

分，胡應麟所言張伯端、石泰、薛道光、陳楠、白玉蟾被稱之為全真道“南五祖”，而“北五祖”則為王玄甫、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾和王重陽。從產生時間上來講，全真道南宗要早於北宗，但從名稱上來講，則是先有北宗之名，再有南宗之稱，所以王應麟稱“全真之名，始自王重陽。”<sup>①</sup>

全真道雖有南北之分，但在淵源上卻一脈相承。根據南宋末年李簡易纂集《玉溪子丹經指要》所附《混元仙派之圖》<sup>②</sup>記載，張伯端一系內丹傳承為：華陽真人→正陽真人→純陽真人→劉海蟾→張平叔（伯端）→石得之（泰）→薛復命（道光）→陳泥丸（楠）；而王重陽一系內丹傳承為：華陽真人→正陽真人→純陽真人→王重陽→全真七子。元代全真道士陳致虛亦云：“華陽、玄甫、雲房、洞賓授受以來，深山妙窟，代不乏人。……燕相海蟾，受於純陽而得紫陽，以傳杏林、紫賢、泥丸、海瓊，接踵者多；我重陽翁受於純陽而得丹陽，全真教立，長春、長真、長生、玉陽、廣寧、清淨諸老仙輩，枝分接濟，丹經妙訣散滿人間。”<sup>③</sup>按照李簡易和陳致虛的說法，北宗真正創始人是王重陽，其得道於呂純陽；“南五祖”之首為張伯端，而張伯端得道於劉海蟾，劉海蟾又得道於呂洞賓。從南北二宗傳承關係上來講，北宗為華陽→玄甫→雲房→洞賓→重陽→七真，南宗為華陽→玄甫→雲房→洞賓→海蟾→紫陽→杏林→紫賢→泥丸→海瓊。南北二宗有一個共同的淵源，即“華陽→玄甫→雲房→洞賓”，呂洞賓之後，分為兩枝，所以，胡應麟稱“南北二宗之分，實自

① 以上兩條引文見明胡應麟撰《少室山房筆叢》，中華書局1958年版，第579頁。

② 《道藏》第4冊，第404～405頁。

③ [元]陳致虛撰《上陽子金丹大道》卷一，《道藏》第24冊，第2頁。

宋南渡後，而皆始於呂崑”。

### (一) 呂洞賓

呂洞賓是“北五祖”<sup>①</sup>中的關鍵性人物，王玄甫、鍾離權、劉海蟾等能成為全真道祖師，皆與其有直接或間接的關聯。鍾離權因傳道於呂洞賓而得以進入“五祖”之列，王玄甫因授道法於鍾離權而成為“五祖”之首，劉海蟾之成為全真道祖師，既因為他曾得道於呂洞賓的師父鍾離權，又因為他曾指點王重陽飲以仙酎。因此，若想理清“五祖”的形成過程，就必須首先從呂洞賓開始，弄清楚呂洞賓與王重陽的關係。

元代以來，有一種說法認為：“重陽真君，不階師友，一悟絕人，殆若天授。”<sup>②</sup>宋子貞撰《順德府通真觀碑》云：“金正隆間，重陽祖師王公，以師心自得之學，闡化於關右，制經強名，謂之全真。”<sup>③</sup>這種說法得到了清代全真道士陳銘珪的贊同，其言：“考金末元初士大夫所撰述，皆云重陽得無師智，並不云出自鍾呂。”<sup>④</sup>但實際情況並非如此。王重陽自己就曾多次在詩詞中提到“遇師得訣”之事，其《遇師》詩云：“四句八上得遭逢，口訣傳來便有功。一粒丹砂色愈好，玉華山上現殷紅。”<sup>⑤</sup>在此詩中，他明確說自己曾在四十八歲這一年“遭逢”真仙，並獲得內煉口訣。其《畫堂春》詞云：“雲水王

① 以下“北五祖”簡稱“五祖”。

② 徐瑛撰《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》，《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第740頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第504頁。

④ 陳教友著《長春道教源流》卷上，《藏外道書》第31冊，第5頁。

⑤ 《重陽全真集》卷二，《道藏》第25冊，第701頁。

三悟悟。甘河鎮、祖師遇遇。元本靈明，便惺惺也，真個詩詞做做。

丹藥內中頻顧顧。逍遙處、三光覷覷。全得當時害風風，真個神仙去去。”<sup>①</sup>“甘河鎮、祖師遇遇”一句說明，他遭遇真仙的地點是在終南山甘河鎮。又《玉女搖仙佩》詞云：“終南一遇，醴邑相逢，兩次凡心蒙滌。便話修持，重談調攝，莫使暗魔偷適。養氣全神寂。稟逍遙自在，閑閑遊歷。覽清淨、常行穴迪。應用刀圭，節要開劈。三田會明靈，結作般般，光輝是勸。”<sup>②</sup>王重陽承認他曾兩次遇仙，並獲得內丹修煉的口訣。除此之外，類似的表述在其詩詞中還有很多。比如，《換骨骰》詞云：“遇明師，授祕訣，分開片段。堪讚。”<sup>③</sup>《鶴沖天》詞云：“往昔得遭逢，親師父。”<sup>④</sup>《酌江月》詞云：“頓悟如如緣合後，深謝真師垂顧。秘訣親傳，依從做徹，達了憑遭遇。雲朋霞友，並歸蓬島瓊路。”<sup>⑤</sup>《燭影搖紅》詞云：“己當日、終南遭遇。拂開眸目，剔正心神，東臨瓊路。”<sup>⑥</sup>以上說明，王重陽自己明確承認曾遇仙人傳授內煉秘訣，並非“不階師友，一悟絕人”。

據早期全真史料記載，王重陽曾三次遇仙<sup>⑦</sup>：第一次發生在金正隆四年（1159年），因遇仙於終南山甘河鎮，故史稱“甘河遇仙”。

① 《重陽全真集》卷十二，《道藏》第25冊，第758頁。

②③⑥ 《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第709頁。

④ 《重陽全真集》卷十一，《道藏》第25冊，第748頁。

⑤ 《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第710頁。

⑦ 《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》認為王重陽曾“四遇真仙”，其云：“明年庚辰，有一道者同宿月中，乃言曰：‘吾居西北大山之中，彼間有人善於談演，《陰符》、《道德》尤所精通，聞君平昔好此二經，胡不相從試往觀聽？’先生躊躇未之能決，道者忽起，拋拄杖乘風而去。左右求之，杳無音耗。茫然如有所失。”（見《道藏》第3冊，第348頁。）但以上說法，不見於王重陽和全真七子文集，亦不被《金蓮正宗仙源像傳》、《歷世真仙體道通鑑續編》、《七真人譜》等早期全真文獻所採納。

金源璠《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“正隆己卯季夏既望，於甘河鎮醉中啗肉，有兩衣氍者繼至屠肆中，其二人形質一同。真人驚異，從至僻處，虔禱作禮。其二仙徐而言曰：‘此子可教矣。’遂授以口訣。其後愈狂，詠詩曰：‘四句八上始遭逢，口訣傳來便有功。’”<sup>①</sup>第二次發生在金正隆五年（1160年），因遇仙於醴泉縣，可以稱之為“醴泉遇仙”。《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》又云：“明年，再遇於醴泉，邀飲肆中酒家。問之鄉貫年姓，答曰：‘濮人，年二十有二，姓則不知也。’其異歟！留歌頌五，命真人讀餘火之。”<sup>②</sup>第三次遇仙的具體時間不詳，但應在金正隆五年（1160年）至金大定七年（1167年）之間。《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》云：“他日，又攜酒一壺，立於路次。有道人呼曰：‘害風，害風，將汝酒來。’先生應聲與之，一飲而竭，卻遣先生以空壺就甘河中取水，令自飲之，其味極佳，真仙酎也。道人告曰：‘吾海蟾公也。’言訖，忽失所在。自是以來，不復飲酒，但飲水而已，常有醉容。”<sup>③</sup>這三次遇仙王重陽皆有所獲，“甘河遇仙”蒙仙人“授以口訣”，“醴泉遇仙”又得“五篇秘語”，第三次則得飲仙酎。對於第一次所得口訣的具體內容，因史料無載，不可考知；第二次王重陽所得“五篇秘語”，《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》中有記載，其云：

其一篇曰：“騫臨秦地，泛遊長安。或貨丹於市邑，或隱跡於山林。因循數載，觀見滿目蒼生，盡是兇頑下鬼。今逢吾弟子，何不頓拋俗海，猛悟浮鷖。好餐霞於碧嶠之前，堪煉氣於松峰之下。斡旋造化，反覆陰陽。燦列宿於九鼎之中，聚萬化

①② 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第723頁。

③ 《道藏》第3冊，第348～349頁。



於一壺之內。千朝功滿，名掛仙都。三載殷勤，永鎮萬劫。恐爾來遲，身沉泉下。”其二曰：“莫將樽酒戀浮囂，每向鄕中作繫腰。龍虎動時拋雪浪，水聲澄處碧塵消。自從有悟途中色，述意蹉跎不計聊。一朝九轉神丹就，同伴蓬萊去一遭。”其三曰：“蛟龍煉在火烽亭，猛虎擒來囚水精。強意莫言胡論道，亂說縱橫與事情。”其四曰：“鉛是汞藥，汞是鉛精。識鉛識汞，性住命停。”其五曰：“九轉成，入南京。得知友，赴蓬瀛。”<sup>①</sup>

就現有史料而言，雖不能最終確定以上是否為王重陽醴泉遇仙時所得五篇秘語，但至少元代全真道士們對此並不懷疑，因為它不僅見於《金蓮正宗記》，而且還曾多次被刻碑留存<sup>②</sup>。從形式上看，這“五篇秘語”有歌、有頌、有詩、有識，形式不一；從內容上看，第一篇主要是敘事，說得是所遇仙人如何遭遇和度化王重陽之事，第二、三、四篇講的是內丹，第五篇則是識語，預言了王重陽以後傳道到仙逝的經歷。從總體上看，“五篇《秘語》”，似乎在勸人脫離俗世，教給人身心鍛煉的修道方法，並且向人保證，如能完成修行，就能成神成仙。”<sup>③</sup>對於第三次遇仙的過程，《重陽全真集》卷五《虞美人》詞前《小序》云：“先生嘗云：余嘗從甘河攜酒一瓢，欲歸庵，道逢一先生，明云：‘害風，肯與我酒喫否。’余與之，先生一飲而盡，卻令余以瓢取河水。余取得水，授與先生，先生復授余，令余飲。余飲之，

① 《道藏》第3冊，第348頁。

② 陳垣先生編纂的《道家金石略》就收有《全真開教秘語之碑》和《純陽真人授重陽祖師秘語》，內容與《金蓮正宗記》基本相同。（見《道家金石略》，文物出版社1988年版，第429、594～595頁。）

③ （日）蜂屋邦夫著，欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社2007年版，第43頁。

乃仙酎也。”<sup>①</sup>同一首詞又見於《重陽分梨十化集》卷下，詞前《小序》略有不同，其云：“丹陽問余不住飲冷水何故？答曰：‘我自甘河得遇純陽真人，因飲水焉。’故作是詞。”<sup>②</sup>按照《重陽分梨十化集》卷下所云，似乎王重陽承認他在甘河所遇到的仙人即是呂洞賓。但是，陳教友對這條文獻提出了異議，其云：“若《分梨十化集》云：丹陽問余不住飲冷水何故？曰：我自甘河得遇純陽真人，因飲水焉。其言與重陽《虞美人》詞異，與《金蓮正宗記》云海蟾飲以仙酎又相矛盾，此為僞託不待言矣。”<sup>③</sup>陳教友所言極是，王重陽這首《虞美人》詞兩次出現，而《小序》完全不同，而且，與《金蓮正宗記》的記載亦有矛盾，其可靠性頗值得懷疑。《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》認為，王重陽第三次所遇到的仙人是劉海蟾，而《重陽分梨十化集》卷下卻認為是呂洞賓，很難自圓其說。金源璣《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“後復遇至人，飲以神瀆，因止酒，唯飲水焉。”<sup>④</sup>其亦沒有說明王重陽所遇到的仙人是誰。因此，陳教友不採納這條史料是有道理的。雖然王重陽沒有明言三次遇仙所遇者何人，但其在詩詞中卻多次提到自己的師承淵源。其《酹江月》詞云：“正陽的祖，又純陽師父，修持深奧。更有真尊唯是叔，海蟾同居三島。弟子重陽，侍尊玄妙。手內擎芝草。歸依至理，就中偏許通耗。”<sup>⑤</sup>其《了了歌》又云：“漢正陽兮為的祖，唐純陽兮做師父。燕國海蟾兮是叔主，終南重陽兮弟子聚。為弟子，便歸依，侍奉三

① 《道藏》第25冊，第722～723頁。

② 《道藏》第25冊，第797頁。

③ 《長春道教源流》卷一，《藏外道書》第31冊，第6頁。

④ 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第723頁。

⑤ 《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第710頁。

師合聖機。”<sup>①</sup>以上可以證明，王重陽視鍾離權為師祖、呂洞賓為師父、劉海蟾為師叔，而且很有可能其這一觀點經常跟弟子們提起，所以，馬鈺、譚處端、劉處玄、王處一等亦有與王重陽類似的說法。

馬鈺在詩詞中多次提到呂洞賓，並稱其“祖師”。其云：“祖純陽曾禱現，父風仙昔嘆工。”<sup>②</sup>又云：“馬風思憶祖純陽。故更易，悟黃糧。”<sup>③</sup>又云：“乘雲去，訪重陽師父，師祖純陽。”<sup>④</sup>又云：“純陽的祖，又重陽、師父通明玄奧。更有真仙和師叔，同共居蓬萊島。弟子丹陽，得參微妙，亦是擎朱草。刀圭頻飲，自然消盡陰耗。”<sup>⑤</sup>等等。他在提到呂洞賓時，有時也會同時提到鍾離權，其云：“欽崇教主唐才呂，遵奉傳師漢將鍾。”<sup>⑥</sup>又云：“遇重陽。夢純陽。燕起心香禮正陽。三師助我陽。”<sup>⑦</sup>又云：“鍾呂天差作試官，取捨非詩賦。”<sup>⑧</sup>又云：“昨夜山侗，夢遊蓬島逢鍾呂。”<sup>⑨</sup>顯然，馬鈺與王重陽一樣，亦把鍾離權和呂洞賓視為全真道祖師，並自認為得鍾呂親傳，所謂“家風誰是祖，鍾呂自親傳”<sup>⑩</sup>。而與王重陽不同的是，馬鈺對於由鍾離權到自己的丹道系譜傳承有自覺的認識，其云：“呂

① 《重陽全真集》卷九，《道藏》第25冊，第736頁。

② 《洞玄金玉集》卷四，《道藏》第25冊，第584～585頁。

③ 《洞玄金玉集》卷七，《道藏》第25冊，第598頁。

④ 《丹陽神光燦》，《道藏》第25冊，第632頁。

⑤ 《崑崙山丹陽順化慈願馬先生次韻》，見民國九年王陵基修、于家漳纂《福山縣志稿》，一九三一年煙臺裕東書局鉛印本。

⑥ 《東坡海市詩韻述懷》，見民國九年王陵基修、于家漳纂《福山縣志稿》，一九三一年煙臺裕東書局鉛印本。

⑦ 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第460頁。

⑧ 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第459頁。

⑨ 《漸悟集》卷下，《道藏》第25冊，第471頁。

⑩ 《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第702頁。

公大悟黃梁夢，捨棄華軒。返本還源。出自鍾離作大仙。山侗猛悟細磁夢，割斷攀緣。煉汞烹鉛。出自風仙性月圓。”<sup>①</sup>又云：“究內事默而語，話胎仙和且融。融入妙開金口，口傳玄扣玉鐘。離傳呂呂傳王，父傳予麻麥豐。”<sup>②</sup>又云：“色水流梁棟間，烏月兔來共處。誠守道得真權，意常清通妙語，通妙語。論傳玄鍾與呂，訣復授王風仙。侗得遇獲深趣，觀玉姣洞中歌。”<sup>③</sup>還云：“口口相傳，真真相濟，悟來意解心通。玄中妙趣，明月應清風。師祖鍾離傳呂，呂公得、傳授王公。王公了，秘傳馬鈺，真行助真功。”<sup>④</sup>在馬鈺看來，全真道內丹理論來源於鍾呂，具體的傳承序列為：鍾離權→呂洞賓→王重陽→馬丹陽，這顯然比王重陽更進了一步。

類似的言論在譚處端的詩詞中亦可以找到，但與馬鈺又不完全一致。譚處端《酹江月》詞云：“吾門三祖，是鍾呂海蟾，相傳玄奧。師父重陽傳妙語，提挈同超三島。”<sup>⑤</sup>又云：“鍾呂海蟾為宗祖，繫玉鐘兮動金鼓。”<sup>⑥</sup>馬鈺雖然也稱劉海蟾為“叔祖”，但是卻很少把他與鍾、呂並提，這說明在馬鈺心目中，劉海蟾與鍾、呂仍然有差別。而譚處端卻把鍾、呂、海蟾並稱“吾門三祖”，沒有把他們加以區別。與譚處端一樣，劉處玄亦把鍾、呂、海蟾並稱，其云：“釋氏禪宗，老君道祖，呂鍾海蟾明天。重陽立教，東海闡良緣。”<sup>⑦</sup>王處一亦多次提到鍾、呂，其云：“三人遭大遇，性命安閑處。清裏得真歡，相

① 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第455頁。

② 《洞玄金玉集》卷四，《道藏》第25冊，第584頁。

③ 《洞玄金玉集》卷六，《道藏》第25冊，第592頁。

④ 《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25冊，第618頁。

⑤ 《水雲集》卷中，《道藏》第25冊，第852頁。

⑥ 《水雲集》卷上，《道藏》第25冊，第852頁。

⑦ 《水雲集》卷下，《道藏》第25冊，第864頁。

投真實語。真實語，鉛散漢鍾呂。結就紫金丹，汞中得真趣。重陽道論量，仁馬居環堵。神氣永綿綿，明中自歌舞。自歌舞，出現真龍虎。回光三界中，下方來濟度。我度出幽冥，從此離塵土。鐘聲更莫言，問之歸紫府。歸紫府，信受沒爲拒。聞說我宗風，天人無譬譽。”<sup>①</sup>又云：“欣欣舞拜純陽。又虛妙天師同正陽。命海蟾引進，旌陽元妙，古任安尹喜，關令丹陽。大道橫施，驅雲天下，絕蕩冤魔顯玉陽。諸仙會，講無生天理，空外真陽。”<sup>②</sup>王處一在以上兩首詩詞中提到了鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽、馬丹陽和他自己，他不僅把鍾離權、呂洞賓視爲全真道的祖師，而且還自認爲是全真道正宗嫡傳，並提到鍾離權→呂洞賓→王重陽→馬丹陽→王玉陽的傳承序列。顯然，全真道第二代弟子繼承了王重陽的觀點，奉鍾離權、呂洞賓、劉海蟾爲祖師，並已經形成了鍾離權→呂洞賓→王重陽→馬丹陽的傳承序列。

明代胡應麟《少室山房筆叢》卷四十二《玉壺遐覽》引王世貞《跋王重陽碑》云：“重陽名哲，初業儒不成，去業武不就，偶以遇異人得度，遂爲全真教祖。張大其說而行之者，皆其徒丘處機力也。其說頗類禪而稍粗，獨可以破服金石、事鉛汞之誤人與符籙之怪誕，而其徒不盡爾也。重陽所爲說未嘗引鍾呂，而元世以正陽、純陽追稱之，蓋亦處機意，所謂張大其說而行之者。重陽得無師智似六祖，其懸記似志公，顯跡又似萬回，異哉！”<sup>③</sup>與徐琰、宋子貞的觀點一樣，王世貞也認爲王重陽“得無師智”，並把奉鍾呂爲全真道祖師的創造權歸功於丘處機。王世貞的這一觀點遭到了陳教友的批

① 《雲光集》卷三，《道藏》第25冊，第677頁。

② 《雲光集》卷四，《道藏》第25冊，第680頁。

③ [明]胡應麟撰《少室山房筆叢》，中華書局1958年版，第579頁。

評，其云：“當日張大其說，實始於樗櫟道人，時長春化去已十餘年矣，弇州偶未之考耳。”<sup>①</sup>陳教友同意王世貞“重陽所爲說，未嘗引鍾呂”的觀點，但卻不同意其把奉鍾呂爲祖師的創造權歸功於丘處機。《長春道教源流》卷一云：“考長春《礪溪集》，述其師行教事甚夥，無一字及鍾呂。集中惟題《鍾呂畫》一詩云：‘無我無人性自由，一師一弟話相投。談經演法三山坐，駕霧騰雲萬里遊。’泛爲稱讚，不作私淑、景行語也。”又自注云：“《西遊記》稱，丙戌，盤山請長春師黃籙醮。有吳大卿德明者，以四絕句來上，師次韻答之。其一云：‘燕國蟾公即此州，超凡入聖洞賓儔。一時鶴駕歸蓬島，萬劫仙鄉出土邱。’其於海蟾亦不作私淑語。”<sup>②</sup>通過對丘處機《礪溪集》的考察，陳教友發現，丘處機雖然提到過鍾離權、呂洞賓和劉海蟾，但卻“泛爲稱讚，不作私淑、景行語”。因此，他認爲最早奉鍾呂爲祖師的並不是丘處機，而是秦志安。其云：

考金末元初士大夫所撰述，皆云重陽得無師智，並不云出自鍾呂。金密國公璫碑云，重陽遇二異人於醴泉，詢其鄉貫，答曰濮人，姓則不知也。以《續文獻通考》，鍾離權，咸陽人；《呂真人本傳》，岩世爲河中府永樂縣人。核之重陽所遇，既云濮人，必非鍾呂可知。璫碑又云，後復遇至人，飲以神漿，亦不稱爲何人。而樗櫟道人《金蓮正宗記》云，重陽所遇二道者，問其鄉里，答曰蒲板永樂。又云，重陽飲甘河仙醪，道人告曰：吾海蟾公也。所述與璫碑大異。其書前序題大歲辛丑，蓋撰於蒙古太宗十三年。至至元六年，詔贈教主東華紫府少陽帝君，鍾離正陽開悟傳道真君，呂真人純陽演正警化真君，劉真人海

①② 陳教友著《長春道教源流》卷一，《藏外道書》第31冊，第6頁。

蟾明悟弘道真君，王真人重陽全真開化真君，令掌教張志敬執行。於是重陽出自鍾呂、海蟾竟成故實，自爾北宗遂有五祖、七真之說。<sup>①</sup>

王世貞是一位儒生，他對於道教經典不太熟悉，而且極有可能沒有看過王重陽的著作，因此他不知道王重陽早已視鍾、呂、劉為祖師，這情有可原。然而，陳教友作為全真龍門派道士，熟悉王重陽及全真七子的著作，對早期全真道史料極為熟悉，知道王重陽、馬鈺、譚處端等人在詩詞中已經奉鍾、呂、劉為祖師，其云：“馬丹陽《洞玄金玉集》詞云：‘重陽師父，遇師呂祖玄通。十年了道，歸去得乘風。’又譚長真《水雲集》詞云：‘吾師三祖，是鍾呂海蟾，相傳玄奧。’其詞隱約似謂親承授受，此疑樗櫟道人所點竄。”<sup>②</sup>陳教友一方面承認馬鈺、譚處端等以上詩詞中“隱約似謂親承授受”，另一方面又以“此疑樗櫟道人所點竄”為由，不予採納，這顯然是有問題的。秦志安為宋德方弟子，屬於全真道四傳弟子，說他為了把全真道的淵源追述到鍾、呂、劉，竄改了王重陽、馬鈺、譚處端、劉處玄、王處一等人的著作，這實在難以讓人接受。陳教友先有了王重陽“得無師智”的成見，帶著這樣的成見去讀王重陽和全真七子的著作，反而對於一些顯而易見的事實視而不見。以上所引王重陽、馬鈺、譚處端、劉處玄、王處一等詩詞，無可爭議地證明了王世貞與陳教友觀點的錯誤。實際上，自王重陽開始就已經把鍾、呂、劉奉為全真道的祖師，而且這種觀點被馬鈺、譚處端、劉處玄、王處一等繼承。

奉鍾、呂、劉為祖師和王重陽三次遇仙所遇者何人是兩個問

① 陳教友著《長春道教源流》卷一，《藏外道書》第31冊，第5～6頁。

② 陳教友著《長春道教源流》卷一，《藏外道書》第31冊，第6頁。

題。比如，王重陽雖然已奉鍾、呂、劉為祖師，但並沒有明言其三次遇仙所遇者何人；又如，秦志安《金蓮正宗記》已為東華帝君、正陽鍾離真人、純陽呂真人、海蟾劉真人立傳，這說明他已接受了奉鍾、呂、劉甚至是東華帝君王玄甫為全真道祖師的事實，但除了提到王重陽第三次遇仙所遇者為劉海蟾外，並沒有指出前兩次遇仙所遇者何人。然而，說這是兩個問題，並不意味著它們之間沒有關聯。實際上，正是在王重陽奉鍾、呂、劉為祖師的影響和暗示下，全真後學才認為王重陽在甘河、醴泉所遇仙人是呂洞賓。《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》云：“金正隆四年己卯六月望日，於終南縣甘河鎮酒肆中遇二人，皆蓬首披氅衣，年貌如一。師見而異之，即時懇禮。其人徐曰：‘此子可教。’遂密授以道妙。師有頌云：‘四十八上始遭逢，口訣傳來便有功。一粒金丹色愈好，玉華峰上顯殷紅。’其所遇者，蓋呂純陽也。”<sup>①</sup>趙道一編修《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》云：“金海陵煬王正隆四年，……六月，師醉於甘河鎮，會二人被髮披氅，其年貌同一。師訝之，從而懇請，其人徐曰：‘此子可教。’因授其修真口訣，時年四十有八。故《遇師》詩云：‘四旬八上始遭逢，口訣傳來便有功。’其所遇者，蓋唐純陽子呂仙翁之化身也。”<sup>②</sup>李道謙編《七真年譜》云：“正隆四年己卯，重陽祖師年四十八。此年六月望日，師飲酒於終南甘河鎮，會二仙人，被髮披氅而年貌同一。其人徐曰：‘此子可教。’因授以口訣。故師《遇真》詩云：‘四旬八上始遭逢，口訣傳來便有功。’其所遇者，純陽呂真君也。”<sup>③</sup>既然王重陽和《金蓮正宗記》沒有提到甘河、醴泉所遇仙人為呂洞賓，

① 《道藏》第3冊，第371～372頁。

② 《道藏》第5冊，第414～415頁。

③ 《道藏》第3冊，第381頁。



那麼，以上諸說又是源於何處呢？或者說，第一次提出王重陽甘河、醴泉所遇仙人是呂洞賓的究竟是誰呢？

就目前所掌握的文獻來看，第一次提到王重陽甘河、醴泉所遇仙人為呂洞賓的應該是馬鈺。在馬鈺的現存詩詞中，共有四首提到王重陽遇到呂洞賓的事。其題名為《讚重陽真人出現》的《離苦海》詞中云：“妙行真人，重陽師父，遇師呂祖玄通。十年了道，歸去得乘風。一紀三番下界，性正直、凡事依公。天上現，無為手段，超顯自然功。”<sup>①</sup>題名為《重陽真人昇霞之前》的《滿庭芳》詞中云：“重陽師父，遇呂真人。養成神內之神。心起慈悲不住，開闡良因。時時出神入夢，化人人、要出迷津。”<sup>②</sup>其中提到“重陽師父，遇師呂祖玄通”、“重陽師父，遇呂真人”，顯然，馬鈺認為王重陽曾遇到過呂洞賓，並從呂洞賓那裏得到了內丹秘訣，才得以“十年了道”、“養成神內之神”。其題名《贈明月散人》的《西江月》詞云：“地肺重陽師父，呂公專遣雲遊。秘玄隱奧訪東牟。釣我夫妻兩口。十化分梨匠手。百朝鎖戶機謀。千篇詩曲拽回頭。萬劫同盃仙酒。”<sup>③</sup>又《感皇恩》詞云：“鍾呂遣風仙，專行教化。故鎖庵門即非假。用機誘我，暗剔靈明惺洒。脫家風狂做，棄儒雅。真個內容，難描難畫。六銖衣光彩，體披掛。手擎丹顆。瑩瑩光明無價。蓋因傳得些，非常話。”<sup>④</sup>以上兩首詞提到“呂公專遣雲遊”、“鍾呂遣風仙，專行教化”，這說明在馬鈺看來，王重陽東邁山東傳道，收取全真七子，乃是遵循鍾離權、呂洞賓的囑託，是鍾呂遣其所為。正因

① 《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25冊，第621頁。

② 《丹陽神光燦》，《道藏》第25冊，第623頁。

③ 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第463頁。

④ 《重陽分梨十化集》卷下，《道藏》第25冊，第797頁。

爲有了馬鈺的這一說法，所以，後來《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》云：

時正隆己卯，四十有八歲也。甘河橋上，過屠門，嗜氈根而大嚼焉。有二道者，各披白氈，忽從南方儵然而來，煙霞態度，霄漢精神，觀厥眉宇，大抵相類。先生不覺驚起，趨進俛首前揖。相與語言，皆出世語，滌塵澣垢，燭膏剔育，如醉而醒，如瘖而鳴。密授真訣，更名曰嘉，字曰知明，號曰重陽子。既畢，指東方曰：“汝何不觀之？”先生回首而望。道者曰：“何見？”曰：“見七朵金蓮結子。”道者笑曰：“豈止如是而已，將有萬朵玉蓮芳矣。”言訖，忽失所在。……比及中秋，過醴泉縣，再遇道者，趨而拜之，忻然相邀，入於酒館共飲之。次問其鄉里，答曰：“蒲坂永樂是所居也。”又問年甲幾何？答曰：“春秋二十有二。”復問其族，默而不言。遂索毫楮，書秘語五篇，使之詳讀。先生讀之數過，方悟妙理。戒之曰：“天機不可輕泄。”即令投之火中。道者曰：“速往東海，丘劉譚中有一俊馬，可以擒之。”言畢，不知所在。<sup>①</sup>

按照以上記載，王重陽甘河遇仙時，所遇仙人曾指點他東方有“萬朵玉蓮芳”，而醴泉遇仙時，又告訴他“速往東海，丘劉譚中有一俊馬，可以擒之”，這都是在暗示王重陽到山東傳教。《金蓮正宗記》的以上說法，顯然是源於馬鈺。

在全真七子中，除了馬鈺之外，提到王重陽所遇仙人是呂洞賓的還有王處一。王處一《全真》詩云：“我師弘道立全真，始遇純陽得秘文。性滿虛空凝皓彩，丹成表裏結祥雲。頓超法界留玄教，傳

<sup>①</sup> 《道藏》第3冊，第348頁。

化人天贊聖君。救拔群生諸苦難，自然寰海普知聞。”<sup>①</sup>其題名為《丹陽昇霞作黃籙醮罷憶師遂作》的《滿庭芳》詞云：“的祖純陽，隨時顯異，密傳師父仙宗。重陽憫化，遺教馬扶風。幹運玄機順應，真功就、三界圓融。垂光降，亡靈濟度，都在碧霄中。諸公還悟解，頓拋俗海，體道皆同。聚玄珠丹寶，返老還童。定是超凡入聖，騰雲外、光滿山東。真無妄，汞成九轉，直赴大羅宮。”<sup>②</sup>在第一首詩中，他提到“我師弘道立全真，始遇純陽得秘文”，“我師”當然是指王重陽，其說的是王重陽曾經遇到過呂洞賓，並從他那裏獲得了“秘文”，即內丹秘訣。在第二首詞中，他提到的“祖純陽，隨時顯異，密傳師父仙宗。重陽憫化，遺教馬扶風”，“馬扶風”是指馬鈺，馬鈺因祖籍陝西扶風，所以經常自稱“扶風馬”。以上有兩點值得注意：一是王處一提到了呂純洞→王重陽→馬丹陽的傳承系譜；二是他認為王重陽在甘河、醴泉之所以能遇見呂洞賓，是呂洞賓“隨時顯異”的結果，其顯然把呂洞賓視爲了神仙，可以隨時顯異，什麼時候、什麼地點出現皆有可能。同樣，王處一與馬鈺一樣，也認為王重陽至山東度化七真，是遵循了呂洞賓的意願。其題名為《讚丹陽公》的《滿庭芳》詞云：“久宦東牟，清門高廣，自然別有行藏。呂真遺訓，一指遇重陽。拂袖西秦順化，真功就、復返吾鄉。朝元去，迴顏換質，處處顯嘉祥。昌陽留異跡，普天設教，勸熬心香。得靈源開悟，獨處清涼。寶鼎丹成九轉，明顛倒、返照迴光。同成道，稱揚盛德，呈上滿庭芳。”<sup>③</sup>其中王處一提到“呂真遺訓，一指遇重陽。拂袖西秦順化，真功就、復返吾鄉”，其認為馬鈺遇王重陽是

① 《雲光集》卷一，《道藏》第25冊，第649～650頁。

② 《雲光集》卷四，《道藏》第25冊，第682頁。

③ 《雲光集》卷四，《道藏》第25冊，第681頁。

遵循“呂真遺訓”。

馬鈺早於王處一，所以王重陽甘河、醴泉遇仙所遇者為呂洞賓的說法，很可能源於馬鈺，王處一只是繼承了馬鈺的說法而已。對於馬鈺具體什麼時間提出了這一說法，因史料缺乏難以考知。但提到“妙行真人，重陽師父，遇師呂祖玄通”的《離苦海》詞的寫作時間可以確定，因為馬鈺同一題目的詞共有兩首，其另一首云：“古郡登州，望仙門外，畫橋車馬難通。重陽師父，對眾顯家風。預說逢何必壞，經一紀、太守何公。嫌嶮峻，令人拆毀，命匠別興功。文登重出現，白龜蓮上，端坐空中。宰公尼廐虎，得遇真容。忽見回身側臥，祥雲動、復往仙宮。人爭畫，家家供養，處處總欽崇。”<sup>①</sup>該詞下半闕說的是馬鈺文登作醮時見王重陽出現在雲端之事，而對於此事發生的時間，王利用撰《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》有記載，其云：“二十三年春正月，報者云，仙姑孫不二返真於洛陽矣。冬十月下元日，文登令尼廐古武節，請師作九幽醮，師謂姚鉉、來靈玉曰：‘空中報祖師至，青巾白袍，坐白龜於碧蓮葉上。龜曳其尾，見於雲表。道俗權呼，焚香致拜。居無何，回首側臥，東南而去。’”<sup>②</sup>顯然，按照《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》的記載，此事發生於金大定二十三年（1183年）十月十五日，即馬鈺仙逝前兩個多月。由此可知，大定二十三年（1183年）十月十五日以前，馬鈺已持這一說法。但可惜的是，馬鈺的另一首同樣提到王重陽遇呂洞賓的《滿庭芳》詞寫作時間不好確定，若能確定，或許這個時間還可以更具體一些。

除馬鈺、王處一的詩詞外，陳垣編纂《道家金石略》所收《四仙

① 《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25冊，第621頁。

② 《道藏》第19冊，第730頁。

碑》中孫謙為馬鈺《踏雲行》詞所作的序，亦提到王重陽遇呂洞賓之事，其云：“昔重陽王先生嘗兩遇呂真人，遽然入道，而隱於終南山六年。”<sup>①</sup>以上文字最後落款為“大定十有五年七月望日孫謙勉序”，根據這個落款似乎可以確定，早在金大定十五年（1175 年）孫謙就已經有了王重陽遇呂洞賓的說法，這比馬鈺的以上詩詞要早得多。但實際上這個落款是有問題的，因為《四仙碑》中曾云：“丘仙遂居蟠溪六年，而煙火俱無，簞瓢不置，號曰長春子。劉仙住洛陽雲溪之洞，而養浩不語，號曰長生子。譚仙遊化於磁、洛、懷州之間，號曰長真子。馬仙獨守終南，而築園者不出，號曰丹陽子。”<sup>②</sup>按照李道謙編《七真年譜》的記載，丘處機金大定十四年（1174 年）始至磻溪隱修，上面提到“居蟠溪六年”，孫謙寫此序的時間不會早於金大定二十年（1180 年）。同樣，《七真年譜》還提到劉處玄遷往洛陽雲溪洞的時間是金大定十八年（1178 年）。以上可以證明，孫謙此序絕對不可能作於大定十五年（1175 年），它應該作於大定二十年（1180 年）之後。除了馬鈺這首《踏雲行》詞外，《四仙碑》還刻有一詩一詞，詞是王重陽所作《雨霖鈴》。詩最後落款中提到的時間為“大定十五年八月望日”，詞最後落款中提到的時間是“大定乙巳歲仲秋望日”，大定乙巳年即大定二十五年（1185 年）。而在馬鈺《踏雲行》詞和王重陽《雨霖鈴》詞後的助緣人題名中都曾提到杜淵和顏道洪的名字，而且這三首詩詞的刊刻人又都是安陽呂熙。顯然，這三首詩詞應該是同時刻上去的，而其刻石立碑的時間即大定二十五年（1185 年），或者稍後。馬鈺《踏雲行》詞後的落款有誤，“大定十有五年七月望日”，並不是孫謙作序的時間，很有可能是馬鈺作詞的時間。孫謙的序應該寫於金大定二十

①② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 430 頁。

五年(1185年)前不久。因此,《四仙碑》的記載,並不能改變馬鈺最早提出王重陽所遇仙人為呂洞賓這一事實。

除了以上所舉之外,還有一個旁證,可以進一步說明這一點。前面提到,《重陽教化集》卷下《虞美人》詞前《小序》中提到王重陽第三次遇仙所遇到的仙人是呂洞賓,這個《小序》很可能就出自馬鈺的手筆,因為現存《重陽分梨十化集》為馬鈺主持刊印。馬大辨撰《重陽分梨十化集序》云:“歲在壬寅,丹陽飛錫東來,復還鄉邦。一日,語諸門人曰:‘真人平昔著述,已有《全真前後集》。又其遊吾鄉時所著,類皆玄談妙理,哀集得三百餘篇,分為三帙,上曰《下手遲》,中曰《分梨十化》,下曰《好離鄉》。此集關西雖已刊印,然傳到鄉者,何其罕邪!’門人共對曰:‘真人向至寧海化師父,寔其根始。他處尚且刊行,況鄉中乎?當重加校證、編次,亦作三帙,命工鏤板,以廣其傳。’”①《序言》作於金大定二十三年(1183年),而馬鈺仙逝於同年十二月二十二日,馬大辨作序之時,馬鈺應該尚未仙逝。按照《序言》的說法,《道藏》中現存《重陽分梨十化集》經過了馬鈺及其弟子的校證和編次,《虞美人》詞前《小序》很可能就是這次校證、編次時所竄改,因此才出現了與《重陽全真集》中該詞《小序》相衝突的問題。

對於呂洞賓的生平事跡,學界頗有爭議。鄭國強、張廣保、尹志華等通過對相關文獻的考察②,得出呂洞賓是唐末五代人的結

① 《道藏》第25冊,第790頁。

② 鄭國強對呂洞賓生平事跡的考察,見其所著《全真北宗思想史》,中山大學出版社1993年版,第33~40頁。張廣保的考察,見其所著《唐宋內丹道教》,上海文化出版社2001年版,第116~133頁。尹志華在《呂洞賓生平事跡考》一文中,對呂洞賓的名字、身世、生年、籍貫、是否中舉、師承、傳道度人事跡等方面進行了詳細的考察,請參見《中國道教》2007年第4期。

論；而馬曉宏、李裕民、陳尚君等卻對此提出異議，他們堅持呂洞賓爲五代宋初人；朱越利先生在基本認同李裕民等人觀點的基礎上，進一步把呂洞賓的生存時代具體爲“五代至太宗末年，即 907 ~ 997 年左右的人。”<sup>①</sup>因本書重點不在於考察呂洞賓的生存時代，所以對此問題不便深究。即使如朱越利先生所說，呂洞賓生存於五代至北宋太宗末年，那麼，至金正隆四年（1159 年）王重陽遇仙，中間亦有二百年左右的時間，以常理推斷，王重陽甘河、醴泉所遇仙人絕對不可能是呂洞賓。但正如《金蓮正宗記》卷一《純陽呂真人》所云：“呂公隱於市廛，或貨丹而救疾苦，或賣墨以惠貧窮，積功累行，以至成真，神化無方，或隱或顯。”<sup>②</sup>馬鈺等認爲王重陽甘河、醴泉所遇仙人爲呂洞賓，肯定是把呂洞賓視爲了“神化無方，或隱或顯”的神仙，既然成了神仙，就沒有不可能的事情了。雖然從世俗的角度來看，王重陽遭遇呂洞賓只能是全真道士們爲了神化其說造出來的，但作爲一個宗教文化現象，仍然有必要進行深入考察，因爲其宗教的外衣下很可能隱藏著某種歷史的真實。全真道產生之前，神仙降跡傳授道法之事，道書中屢有記載。然而，降跡者以老子爲多，很少見鍾呂降跡傳法的說法。比如，據杜克寬撰《洛京緱山改建先天宮記》記載，真大道教主劉德仁就曾蒙聖師授以道法，其云：“惟我祖師東嶽真人劉君，生居滄州樂陵縣之北界，首以愛敬事母，

① 請參見：馬曉宏《呂洞賓神仙信仰溯源》，《世界宗教研究》1986 年第 3 期；李裕民《呂洞賓考辨——揭示道教史上的謊言》，《山西大學學報》1990 年第 1 期；陳尚君《〈全唐詩〉誤收詩考》，《唐代文學叢考》，中國社會科學出版社 1997 年版；朱越利《呂洞賓、劉海蟾等北宋參同清修內丹家》，《道教研究：宗教、歷史與社會》第 1 期。

② 《道藏》第 3 冊，第 346 頁。

以清靜處身。端由正念之克存，乃感聖師之臨御，復駕青犢，來抵其家，授以宗乘，傳以經筆，俾興大道之正教，以度末世之黎民。”<sup>①</sup>同樣的記載亦見於宋濂撰《書劉真人事》，其云：“劉真人德仁，滄州樂陵人。始生有光照其室，及長讀書，稍通大義。會宋靖康之亂，徙居鹽山大平鄉。一日晨起，有老叟乘犢車相過，撫拾道德經要言授之，曰：‘善識之，可以修身，可以化人。’仍投筆一枝而去。自是玄學頓進，從之遊者衆。”<sup>②</sup>以上引文雖然沒有明說，但從其言駕青犢、授《道德經》來看，降跡傳授劉德仁道法的應該是老子。問題在於，劉德仁創立真大道教時，為什麼託言老子降跡授其道法，而全真道卻託言呂洞賓降跡授王重陽內煉秘訣？全真道這樣說絕對非偶然，其中暗示著王重陽創立的全真道與鍾呂內丹道教有著必然的關聯。況且，從全真道現存丹經來看，其與鍾呂內丹道確實一脈相承。因此，即使兩次授丹訣於王重陽的仙人不是呂洞賓，那麼，他也必定是鍾呂內丹道的傳人。託名呂洞賓也不一定是王重陽和全真七子等偽造出來的，很有可能是傳授王重陽丹訣的人，爲了吸引王重陽，或者爲了故示神異，託言自己就是呂洞賓，或者稱呂洞賓派其來度化王重陽。

總之，王重陽雖稱鍾、呂、劉爲祖師，但他並沒有說其在甘河、醴泉所遇仙人即是呂洞賓。馬鈺第一次把王重陽遇仙與奉鍾、呂、劉爲祖師結合起來，明確指出王重陽所遇仙人即是呂洞賓，並提出了鍾離權→呂洞賓→王重陽→馬丹陽的傳承系譜，爲全真道“五祖”的形成準備了條件。

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第818頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第835頁。



## (二) 鍾離權

鍾離權和呂洞賓可以說是中國道教史上久享盛名的神仙，尤其是宋元以來，隨著全真道奉鍾呂為祖師，隨著八仙傳說的盛行，隨著各種文學作品的廣泛傳播，鍾呂更是家喻戶曉，婦孺皆知。雖然有關鍾呂的神仙傳說和文學作品極為豐富，但兩人的真實生平卻撲朔迷離，尤其是鍾離權，更是如此，甚至於有人懷疑是否真有其人。全真道中有關鍾離權生平的最早文獻是秦志安編《金蓮正宗記》，《金蓮正宗記》卷一《正陽鍾離真人》引《廬山金泉觀記》云：

曾祖諱朴，祖諱守道，父諱源，當後漢末年，皆據要津，有功於國，世濟其美。先生諱權，字雲房，號正陽子，京兆咸陽人也。少工文學，尤喜草聖。身長八尺七寸，髯過臍下，目有神光。仕至左諫議大夫，因表李堅邊事不當，謫為南康知軍。漢滅之後，復仕於晉。及武帝時，與偏將周處同領兵事，屢出征討，已而失利，逃於亂山，不知所往。偶見老氏者流，問而不語，但舉手而指東南，公遽往焉。行六七里，峰巒峭拔，松柏參差，中有樓閣金碧炫燿，二青衣應門而立，揖而問曰：“此何方也？”對曰：“紫府少陽君之所居，東華帝君之別業也。吾師侯君久矣。”遂延入館中拜見帝君。……帝君遂回復，與鍾離談玄終日，情愛深密，甚於素交，遂授之以赤符玉篆、金科靈文、大丹秘訣、周天火候、青龍劍法。公服膺受教，一聞千悟，既盡其妙，辭而下山，椎髻布衣，積行救人，調神煉氣，變化無常。至唐文宗開成年間，因遊廬山，遇呂公洞賓，授以天遁劍法，自稱“天下都散漢”。<sup>①</sup>

① 《道藏》第3冊，第344～345頁。

《金蓮正宗記》的以上記載，代表了金元之際全真道內部對鍾離權的看法，其中主要有以下幾點：（一）鍾離權生於東漢末年，歷晉至唐。（二）晉武帝時兵敗入山，遇東華帝君授以赤符玉篆、金科靈文、大丹秘訣、周天火候、青龍劍法。（三）唐文宗開成年間於廬山傳授呂洞賓天遁劍法。其後，劉天素、謝西蟾撰《金蓮正宗仙源像傳》和趙道一編修《歷世真仙體道通鑑》皆秉承《金蓮正宗記》之說，雖有繁簡之別，但無本質差異。以上三點基本上可以說是全真道教內對鍾離權的基本認識。

全真道士對鍾離權的以上認知，並沒有得到教外學者的認同，明代胡應麟就曾對《歷世真仙體道通鑑》中的《鍾離權傳》提出了系統批評。其云：“《仙鑒·鍾離傳》，稱權仕漢，為諫議，為大將，皆附會舊史人名，極可笑。予已辯之《丹鉛新錄》中。考神仙家又有鍾離簡兄弟，亦漢時人，皆得仙。又鍾離安，晉時人，許旌陽弟子，亦得仙。權後改名覺，字寂道，嘗自稱天下都散漢，見《宣和書譜》、《元人傳奇》。因訛為漢鍾離，今遂舛謬相承，不知漢時得仙者，自是鍾離簡，晉時得仙者，自是鍾離安，於鍾離權悉無與也。權自顯於宋世，王定國嘗與遊，王老志為其弟子，蓋宣和間人，恐亦非唐人也。”<sup>①</sup>胡應麟認為，《仙鑑》的記載是綜合了漢代的鍾離簡、晉代的鍾離安等多位神仙的事跡而成，“《神仙通鑒·鍾離權傳》，以為生漢時，仕至諫議大夫，又仕晉為大將軍，皆附會也。蓋諫議附會鍾離意，大將則附會鍾離昧耳。”<sup>②</sup>胡應麟還認為，鍾離權既非漢人，亦非唐人，而是“顯於宋世”，世人之所以稱鍾離權為漢人是因為誤讀

① [明]胡應麟撰《少室山房筆叢》，中華書局1958年版，第608～609頁。

② [明]胡應麟撰《少室山房筆叢》，中華書局1958年版，第610頁。

了杜子美“近聞韋氏妹，遠在漢鍾離”的詩句。杜子美詩中的“漢鍾離”為地名，並非人名，世人誤認為“漢鍾離”為人名，並與漢代的鍾離昧相附會，從而有了鍾離權為漢代人之說。胡應麟否定鍾離權為漢代人，同時也就否定了鍾離權於晉時得東華帝君傳授道法的說法，但他並沒有因此而否定鍾離權與呂洞賓之間的師承關係<sup>①</sup>。

宋元以來，關於鍾離權的爭論都聚焦於其為何時人這一點上，因立場不同而形成了兩種主要的觀點：（一）全真道士從自身的宗教信仰出發，相信鍾離權已得道成仙，可以隨時顯異降跡，他不僅可以在漢唐出現，亦有可能在今天出現。（二）教外人士從世俗觀念出發，否定鍾離權可以長生不死，認為一個人的壽命最長也不過一百多歲，鍾離權絕對不可能從東漢末一直活到唐宋。然而，以上的爭議和分歧實際上毫無意義，因為這並不是一個有對錯是非的科學問題，而是一個無是無非的宗教信仰問題。對於全真道士來說，信即真，不信即假，他們相信鍾離權是神仙，相信他可以從漢代一直活到唐宋，甚至活到現在，這完全可以理解。世俗學者不相信這一點，對其展開批評，亦沒有錯。與其糾纏於如此毫無價值的爭論中，毋寧把這個問題看成一個宗教文化現象，不去管它的真與假，而是去分析作為一個特定時代所產生的宗教文化現象，其產生的原因究竟為何？鄭國強先生在考察鍾呂的生平事跡時，已經意識到教內外鍾呂的生平事跡問題上所存在的重大分歧，但同時他認為：“無論鍾呂生於唐抑顯於宋，亦無論鍾為呂師或呂為鍾友，對全真二祖思想之形成，並無太大的影響，唯一的影響只是鍾呂二

<sup>①</sup> 胡應麟雖然承認鍾呂之間的師承關係，但他認為呂洞賓是唐人，而鍾離權是宋人，不是鍾為呂師，而是呂為鍾師。

人神仙形象的塑造。”<sup>①</sup>基於同樣的認識，就全真道“五祖”的形成過程來說，鍾離權是何時人並不重要，重要的是據說鍾離權是呂洞賓的老師，而且這一點得到了王重陽的認同。

朱越利先生在《鍾呂金丹派的形成年代考》一文中指出：“鍾離權蓋為晚唐後梁後唐人，呂洞賓蓋為五代至太宗末年人。從生存年代看，二人相遇結成師徒，並非絕無可能。但從五代至宋神宗以前的資料中，尚未發現任何有關鍾離權傳授呂洞賓的記載或傳說。”<sup>②</sup>雖然，宋神宗以前的文獻中沒有鍾為呂師的記載，但其後的文獻中卻頻繁出現鍾離權傳授呂洞賓的故事。《宣和書譜》卷十九云：“神仙鍾離先生，名權，不知何時人。而問出接物，自謂生於漢。呂洞賓於先生執弟子禮。有問答語及詩成集。狀其貌者，作偉岸丈夫，或峨冠紺衣，或虬髯蓬鬚，不冠巾，而頂雙髻，文身跣足，頎然而立，睥睨物表，真是眼高四海，而遊方之外者。自稱‘天下都散漢’，又稱‘散人’。”<sup>③</sup>鍾離權《靈寶畢法序》云：“僕志慕前賢，心懷大道。不意運起刀兵，時危世亂，始以逃生寄跡江湖岩谷，退而識性留心，唯在清淨希夷。歷看丹經，累參道友，止言養命之小端，不說真仙之大道。因於終南山石壁間獲收《靈寶經》三十卷，上部《金誥書》，元始所著，中部《玉錄》，元皇所述，下部《真源義》，太上所傳，共數千言。……玄機奧旨，難以盡形方冊，靈寶妙理，可用入聖超凡，總而為三乘之法，名《靈寶畢法》。大道聖言，不敢私入一己，

① 鄭國強撰《全真北宗思想史》，中山大學出版社 1993 年版，第 38 頁。

② 程恭讓主編《天問》丙戌卷，江蘇人民出版社 2006 年版。

③ [宋]軾名著，顧逸點校《宣和書譜》，上海書畫出版社 1984 年版，第 154 頁。

用傳洞賓，足下道成勿秘，當詒後來之士。”<sup>①</sup>宋曾慥《道樞》卷三九云：“呂子學道，更七十餘師，而後遇子鍾離子。”<sup>②</sup>顯然，呂洞賓師承鍾離權之說，宋神宗之後大為流行。鍾離權據稱為陝西咸陽人，與王重陽同鄉，並長時間在終南山修道。呂洞賓雖為河南永樂人，但據《宋史·隱逸傳》記載，他曾與隱居華山的陳搏多有來往，這說明他亦曾在陝西一帶出沒。有關鍾離權、呂洞賓的各種傳說，王重陽一定有所耳聞，且他堅信呂洞賓師承鍾離權。因此，他不僅鍾呂並提，而且稱鍾離權為師祖、呂洞賓為師父。馬鈺等繼承了王重陽的這一觀點，亦奉鍾呂為祖師，從而使鍾離權得以進入“五祖”之列。

### （三）王玄甫

東華帝君的名號在王重陽和全真七子的現存文獻中並不多見，正如張廣保所言：“早在重陽立教初期，就出現全真祖師四位。此即鍾離權、呂洞賓、劉操和重陽本人。只有東華帝君王玄甫尚未浮現。”<sup>③</sup>王重陽曾在《了了歌》中言：“漢正陽兮為的祖，唐純陽兮做師父。燕國海蟾兮是叔主，終南重陽兮弟子聚。”<sup>④</sup>在這首詩中，王重陽明確提到鍾離權、呂洞賓和劉海蟾，再加上他自己，後來全真道所尊奉的“五祖”這裏提到了四位，但沒有提到東華帝君王玄甫。在現存被認為是王重陽所作早期全真道文獻中，並非沒有提

① 《道藏》第28冊，第349～350頁。

② 《道藏》第20冊，第823頁。

③ 盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第109頁。

④ 《重陽全真集》卷九，《道藏》第25冊，第736頁。

到東華帝君，就目前所知，至少有以下兩條文獻提到了東華帝君：

《重陽真人授丹陽二十四訣》中云：

祖師答曰：《黃庭經》云：存精是原始天尊，存神是太上道君，存炁是太上老君，名曰三命也。然後再尋三命，枉費工夫。神、炁相同，太上再留方便之門轉化人。道常有也，在三者，東華帝君是心也，化十方諸靈大帝是腎也，除此外不可尋也。天有九星，人有九竅；天有四時，人有四大；天有地、水、火、風，人有精、氣、身；天有五剛，地有五剛，人有五剛；天有三才，人有三才。<sup>①</sup>

在以上引文中，王重陽按照類似於董仲舒“人副天數”的方式談到了天與人之間的關係。在他看來，天有原始天尊、太上道君、太上老君三神，而人則有精、炁、神三寶，太上道君即太上老君，此之謂“神、炁相同”；天有東華帝君與化十方諸靈大帝二神，而人亦有心與腎；天有九星、四時、地水火風、五剛、三才，人則有九竅、四大、心精氣身、五剛、三才。王重陽在此闡發了一套人道本於天道而又不異於天道的道理，其中他在這裏所提到的東華帝君並沒有特別意義，即沒有與全真道的思想淵源掛上關係，這說明在王重陽心目中，並沒有把東華帝君視為全真道的祖師。但這條文獻並非沒有價值，它至少說明了王重陽知道東華帝君。

《鳴鶴餘音》卷三收有一首據說是王重陽所作的《滿庭芳》詞，其云：

汝奉全真，繼分五祖，略將宗派稱揚。老君金口，親付與西王。聖母賜、東華教主，東華降、鍾離承當，傳玄理，富春劉

<sup>①</sup> 《道藏》第25冊，第807～808頁。

相，呂祖悟黃糧。登仙弘誓願，行緣甘水，復度重陽。過山東遊歷，直至東洋。見七朵金蓮出水，丘劉譚馬郝孫王。吾門弟子，天元慶會，萬朵玉蓮芳。<sup>①</sup>

這首詞不僅明確提出了全真“五祖”的說法，而且還構造出了由老子→西王母→東華教主→鍾離權→劉海蟾→呂洞賓→王重陽→丘、劉、譚、馬、郝、孫、王的系統全真宗祖譜，若這首詞真是王重陽所作，則能說明“五祖”、“七真”是由王重陽自己提出來的。然而，雖然這首詞是以王重陽的口氣來說的，但卻存在以下兩個疑點：（一）其若真為王重陽所作，那麼，作為與全真宗祖譜有關的重要文獻，為什麼沒有收入《重陽全真集》呢？（二）若王重陽早已提出了“五祖”、“七真”的說法，那麼，為什麼在全真七子的著作中卻很少稱述？由以上兩個疑點可以斷定，這首詞並非王重陽所作，而是後來好事者假託王重陽而作。因此，王重陽雖然知道東華帝君，但並沒有明確把他視為全真道的祖師。

除王重陽之外，全真七子中只有王處一曾經提到過東華帝君。王處一《雲光集》卷二《贈崑崙山東華、契遇二庵道眾》詩云：“東華悟得謹修持，契遇方能種紫芝。目下不離清淨境，將來一會赴瑤池。”<sup>②</sup>要明白這首詞的緣起，還必須首先談到馬鈺。在馬鈺的現存文獻中，雖然沒有提到東華帝君，但在一些碑刻資料中卻提到馬鈺建東華宮之事。元焦養直撰《寧海州紫府洞白石像記》中云：

大定壬寅，丹陽馬真人西來，愛其風土清曠，遂藉茅白玉台下而居焉。是為契遇庵。一旦，行視紫金峰帝君故宅，歎

① 《道藏》第24冊，第268頁。

② 《道藏》第25冊，第659頁。

曰：靈都真境實此地。於是始營焉。閱月告成。謂古仙東華嘗棲於此，因以東華名之。<sup>①</sup>

元鄧文原撰《東華紫府輔元立極大帝君碑》中云：

文登即古文山所理，其西則有崑崙之山，南走巨海，岡巒迴合，縑以溪泉，雲木撐空，水天無際。又東南有峰曰紫金，□秀絕茲山。肇金大定間，丹陽師馬君勳夷榛蕪，□營以構，曰昔仙人以□□嘗棲真於此，吾全真教之宗也，因名其觀爲東華。<sup>②</sup>

除此之外，鄧文原撰《大東華紫府洞記》、崔佐撰《東華宮玉皇閣記》等碑刻資料中也都有類似的說法。焦養直碑作於元大德九年（1305年），鄧文原碑作於元皇慶元年（1312年），都在至元六年元世祖冊封“五祖”、“七真”之後，當時全真教徒已奉東華帝君爲全真第一祖，因此，焦養直碑稱馬鈺“因古仙東華嘗棲於此”而建東華宮，這可能是事實，而鄧文原碑稱其因東華帝君爲“吾全真教之宗”而名其觀爲東華，並不可信。以上材料並不能說明馬鈺已經認同東華帝君爲全真第一祖。王處一的這首詩就是贈給東華宮與契遇庵道衆的，詩只是因東華宮而提到“東華”，並沒有特別的意義。

王處一《雲光集》卷四《沁園春》詞前《小序》云：“予自七歲，遇東華帝君於空中警喚，不令昏昧。至大定戊子，復遇重陽師父。因作此詞，用紀其實云。”這是王處一明確提到他在遇見王重陽之前，曾經得到過東華帝君的點化與警喚。單純從這一《小序》來看，王處一並沒有把東華帝君與全真道的淵源聯繫起來，只是講了他個

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第43頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第737頁。



人出家前的獨特經歷。當然，若從後來全真道奉東華帝君為“全真第一祖”來看，王處一這裏提到曾受東華帝君空中警喚並非偶然。其詞云：

元稟仙胎，隱七歲玄光混太陽。感東華真跡，飄空垂顧，悟人間世夢，復遇重陽。密叩玄關，潛施高論，皓月清風煉一陽。神丹結，繼璇璣幹運，羽化清陽。欣欣舞拜純陽。又虛妙天師同正陽。命海蟾引進，旌陽元妙，古任安尹喜，關令丹陽。大道橫施，驅雲天下，絕蕩冤魔顯玉陽。諸仙會，講無生天理，空外真陽。<sup>①</sup>

詞中王處一雖然是在講述自己遇仙與修道的歷程，但若細細琢磨一下，就不難發現其與《小序》的不同。詞中不僅提到了東華帝君，而且還提到了重陽、純陽、正陽、海蟾、丹陽、玉陽等，後來全真道所宗奉的“五祖”這裏都已提到。雖然王處一在這裏提到了東華帝君，但並沒有明確把東華帝君視為全真第一祖。而且除了後來的“五祖”外，他還提到了旌陽、丹陽、尹喜等，這說明在他的意識中“五祖”的觀念並沒有出現。他在詞中提到以上人物的目的可能有以下兩個：一是為了傳教的方便。王處一在傳教過程中，意識到了與傳統道教接軌有利於全真道的發展，於是就構建了這樣一個雖顯粗疏但卻意義非凡的全真系譜。二是為了提高自己在全真道中的地位。眾所周知，全真七子在早期全真道中的地位是不一樣的，郝、孫、王的地位明顯地要低於丘、劉、譚、馬。即使像王處一那樣曾多次被金廷徵召，並“奉敕主掌教事”<sup>②</sup>，而且對山東全真道乃至

① 《道藏》第25冊，第680頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第455頁。

整個金代全真道的發展做出了他人所無法替代的重要貢獻，但這仍然沒有改變他在全真道中的地位。王處一寫以上這首詞的目的就在於向人們說明他所承受的是全真正統，並藉以提高他在信眾中的地位。<sup>①</sup>雖然在一定程度上講，王處一的這種做法並沒有最終達到目的，而且他也沒有建構起一個細緻的全真宗祖譜，但他視東華帝君為全真道的祖師，並同時提到鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽等，這為後來全真宗祖譜的構造準備了條件。

就現存全真文獻來看，王處一之後第一個提到東華帝君的全真道士是宋德方。張廣保言：“從現存全真教史文獻看，劉處玄嫡傳弟子、全真第三代高道宋德方《全真列祖賦》，將東華帝君尊為全真道第一祖。因此，可以推定全真教祖譜中五祖的完全推定當不晚於元初。”<sup>②</sup>這一推斷是正確的。宋德方《全真列祖賦》云：

龍漢以前，赤明之上，全真之教固已行矣。但聖者不言而天下未之知耳！逮我東華帝君王公者，分明直指曰，此全真之道也，然後天下驚駭傾向而知所歸依矣。帝君乃結庵於青海之濱，受訣於白雲之叟，種黃芽於岱阜，煅絳雪於崑崙，陰功普被於生民，密行遠沾於後裔。然後授其道於正陽子鍾離公者，……然後授其道於純陽子呂公者，……然後授其道於海蟾子劉公者，……然後授其道於重陽子王公者，發揚秘語之五篇，煅煉還丹之九轉，譚中捉馬，丘上尋劉，餐霞於碧嶠之前，養氣向青松之下，飲甘河之一滴，觀滄海之萬蓮，普化三州，同修五

① 請參看牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社 2005 年版，第 167 頁。

② 盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社 2004 年版，第 110 頁。

會。……<sup>①</sup>

這裏雖然沒有提出“五祖”的名號，但與王處一的《沁園春》詞相比，顯然是大大推進了一步。宋德方已經自覺建構起了全真道的宗祖系譜，這個系譜就是：白雲之叟→東華帝君→正陽子鍾離權→純陽子呂洞賓→劉海蟾→王重陽……<sup>②</sup>其中他還奉東華帝君為“全真第一祖”。雖然目前仍然不知道宋德方作《全真列祖賦》的具體時間，但據李鼎《玄都至道拔雲真人宋天師祠堂碑銘》記載，宋德方仙逝於蒙古定宗貴由二年（1247年），由此可以確定，《全真列祖賦》應作於蒙古定宗貴由二年（1247年）以前。同時，《全真列祖賦》中有這樣一段話：“十九枝玉樹重芳，天開秘牒，半萬朵金蓮再坼，地發靈章。”<sup>③</sup>而秦志安《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》中云：“一輪明月吐光輝，桂樹香傳十九枝。正到中更分子午，放開靈彩射瑤池。”<sup>④</sup>以上兩段話都提到“十九枝”的字眼，很顯然這是秦志安借用了《全真列祖賦》的說法。而《金蓮正宗記》作於蒙古太宗十三年（1241年），以此進一步推斷，《全真列祖賦》極有可能作於蒙古太宗十三年（1241年）以前。《崇道詔書碑》<sup>⑤</sup>把元至元六年（1269年）元世祖冊封全真“五祖”、“七真”的“崇道詔書”與宋德方的《全

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第593～594頁。

② 其下為：和玉蟾、李靈陽、馬丹陽、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通、孫不二、（缺）、劉通微、嚴處常、史處厚、于通清、蘇鉉、姚玄。詳見張廣保《蒙元時期全真宗祖譜系形成考》一文，盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第112～115頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第594頁。

④ 《道藏》第3冊，第350頁。

⑤ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第592～598頁。

《真列祖賦》放在一起，並不是偶然的，兩者之間肯定有某種必然的聯繫。

宋德方提出這樣的全真宗祖譜很可能是受到了王處一的影響，是對王處一《沁園春》詞所述系譜的進一步發展。按照李鼎撰《玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘》與王利用撰《玄通弘教披雲真人道行之碑》的記載，宋德方雖為劉處玄的弟子，但卻亦曾受業於王處一與丘處機，因此才有所謂“三燈傳一燈，一燈續三燈”<sup>①</sup>之說。《玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘》云：

真人姓宋，諱德方，字廣道，披雲其號也。……年十二，問其母曰：人有死否？母曰有。又問何以得免，母曰：汝詣武官問劉師父去。時長生真人闡教於武官，於是明日徑往。長生一見，愛其骨格清秀，音吐不凡，留侍几杖。因於灑掃應對進退之間，就憤悱鬱積之地，投以正法而啟發之。真人得法，朝夕充養修進，未始少息。後得度於玉陽，占道士籍。長生仙去，事長春國師於棲霞。<sup>②</sup>

《玄通弘教披雲真人道行之碑》亦有類似的言論，其云：

真人姓宋氏，諱德方，字廣道，萊州士林右族。……年十二，悟夢幻之無常，企真仙之遐舉，遽棄家詣長生劉宗師而學道焉。長生愛其骨格清秀，音吐不凡，留侍几杖，於灑掃應對之間，憤悱堙鬱之際，投以正法而啟發之。尋得度於玉陽，占道士籍。後事長春師，其致知格物之學，識心見性之理，洞達精研，涵泳踐履，積真力久，道價日增，抑所謂“三燈傳一燈，一

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 753 頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 547 頁。

燈續三燈”者，此也。<sup>①</sup>

既然宋德方曾經師事過王處一，那麼，他就有可能受到其影響，接受其對全真道傳承系譜的看法，並在此基礎上作了《全真列祖賦》。雖然目前仍沒有確鑿的證據來證明以上推測，但在新的全真道史料發現以前，這已經是僅有的合理解釋了。況且，宋德方以後全真宗祖譜在秦志安手中的進一步完善，亦從另一個側面為以上觀點提供了證據。

宋德方以後，詳細介紹過東華帝君的是樗櫟道人秦志安，其所撰《金蓮正宗記》卷一《東華帝君》云：

帝君姓王氏，字玄甫，道號東華子。生有奇表，幼慕真風，白雲上真見而愛之，曰：天上謫仙人也。乃引之入山，授之以青符玉篆、金科靈文、大丹秘訣、周天火候、青龍劍法。先生得之，拳拳服膺，三年精心，盡得其妙，遂退居於崑崙山煙霞洞頭神養浩。久之，結草庵以自居，篆其額曰東華觀。輶光晦跡百有餘年而人未之知也。後徙居代州五臺之陽，山中今有紫府洞天，山下有道人縣。在人間數百歲，殊無衰老之容。開闡玄宗，發揮妙蘊，陰功濟物，玄德動天。故天真賜號曰東華帝君，又曰紫府少陽君。授度門人正陽真人鍾離雲房，嗣弘法教，所有聖遠不能其述，全真之道由此溫觴，故立之以為全真第一祖也。<sup>②</sup>

秦志安在《金蓮正宗記》中的記載比宋德方《全真列祖賦》又進了一步，增添了不少新的內容。他不僅提到東華帝君以白雲上真為師，

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第753頁。

② 《道藏》第3冊，第344頁。

提到正陽真人鍾離權為東華帝君的徒弟，而且還提到東華帝君又稱紫府少陽君，提到東華帝君曾經在崑崙山煙霞洞頤神養浩，提到東華帝君的名字是王玄甫，並且還把其視為“全真第一祖”。雖然《金蓮正宗記》沒有標明具體的撰寫時間，但由以下兩點卻可以推斷出其成書的大致時間範圍：一是《金蓮正宗記》中“五祖”、“七真”的傳記都沒有提到元世祖的封號，這說明《金蓮正宗記》應該作於元至元六年（1269年）以前。二是《金蓮正宗記》序言最後提到“時太歲辛丑”，結合秦志安的生卒年，可以確定，這個序言寫於元太宗十三年（1241年），那麼，《金蓮正宗記》的寫作時間應該在元太宗十三年（1241年）以前。秦志安生於金世宗二十八年（1188年），四十歲出家，其作《金蓮正宗記》肯定是在其出家之後。這樣算來，《金蓮正宗記》應該作於公元1228年至公元1241年之間。這說明至少在元太宗十三年（1241年）之前，全真道已經奉東華帝君為第一祖，而且東華帝君的生平事跡也已構造完成。

值得注意的是，按照元好問撰《通真子墓碣銘》的記載，秦志安是宋德方的弟子，其中云：

正大中，西溪下世，通真子已四十，遂置家事不問，放浪嵩少間，稍取方外書讀之，以求治心養性之要。既而於二家之學有所疑，質諸禪子，久之，厭其推墮混漾中，而無可徵詰也，去從道士遊。河南破，北歸，遇披雲老師宋公於上黨，略數語即有契，乃歎曰，吾得歸宿之所矣，因執弟子禮事之，受上清大洞紫虛等籙，且求道藏書縱觀之。<sup>①</sup>

作為宋德方的弟子，秦志安肯定對於宋德方的思想是非常熟悉的，

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第486頁。

而且他具有極好的文化修養，曾經熟讀道藏，對於道教神仙有清晰的瞭解。《金蓮正宗記》中東華帝君的傳記是他在宋德方《全真列祖賦》的基礎上，加上道藏中有關東華帝君的神話傳說，經過個人加工，撰寫出來的。至此，全真道有關始祖東華帝君的形象基本定型，後來陳致虛《上陽子金丹大要列仙志》、劉天素與謝西蟾《金蓮正宗仙源像傳》、趙道一《歷世真仙體道通鑑》中的東華帝君事跡基本上都是取材於《金蓮正宗記》。

陳致虛撰《上陽子金丹大要列仙志》云：

東華帝君，姓王，不知其世代名號，或云號玄甫。得老子之道後隱崑崙山。復居五台山紫府洞天，自稱少陽君，於終南山凝陽洞以道授鍾離權正陽。六月十五日生，十月十六日上昇。<sup>①</sup>

劉天素、謝西蟾撰《金蓮正宗仙源像傳·東華帝君》云：

帝君姓王，不知其名，世代地理皆莫詳。得太上之道，隱崑崙山，號東華帝君。復居五臺山紫府洞天，或稱紫府少陽君。後示現於終南山凝陽洞，以道授鍾離子。……元世祖皇帝封號東華紫府少陽帝君，武宗皇帝加封東華紫府輔元立極大帝君。<sup>②</sup>

趙道一編修《歷世真仙體道通鑑》卷二十《王玄甫》云：

上仙姓王，名玄甫，漢代東海人也。師白雲上真得道。一號華陽真人，六月十五日降世，十月十六日上昇。不記是何朝代。後傳道與鍾離覺，即正陽子鍾離權也。所著文辭隱而不

① 《道藏》第24冊，第74頁。

② 《道藏》第3冊，第370頁。

傳世，有詩一章載《混成集》，其詩曰：華陽山裏多芝田，華陽山叟復延年，青松岩畔高柯下，白雲堆裏飲飛泉，不寒不熱神蕩蕩，東來西往氣綿綿，三千功行好歸去，休向人間說洞天。大元至元六年正月，褒贈東華紫府少陽帝君。<sup>①</sup>

以上三條材料與《金蓮正宗記》相比只增加了如下兩條新內容：一是《上陽子金丹大要列仙志》與《歷世真仙體道通鑑》增入了東華帝君的生卒年。二是《歷世真仙體道通鑑》與《金蓮正宗仙源像傳》增入了元統治者對東華帝君的封號。這兩條內容的增加並沒有改變《金蓮正宗記》中東華帝君的基本形象。

總之，東華帝君能成為全真道第一祖，王處一、宋德方與秦志安居功厥偉。王處一的功勞在於第一次把東華帝君與全真道掛上關係，並把其與鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽並提，為全真“五祖”的出現與全真道宗祖譜的構造打下了基礎；宋德方的功勞在於正式把東華帝君納入全真宗祖譜，視其為“全真第一祖”，並第一次嘗試構建系統的全真宗祖譜；秦志安在王處一、宋德方的基礎上，結合道藏中的有關材料，使全真道中東華帝君的形象基本定型。

#### (四) 劉海蟾

元代以前有關劉海蟾的史料現存不多。宋曾慥《道樞》卷十二曾節錄劉海蟾著《還金篇》<sup>②</sup>，這是現存比較早的有關劉海蟾的記載。對於劉海蟾的生平事跡，陳垣編纂的《道家金石略》收有長春子丘處機書劉海蟾《海蟾公入道歌》，其中提到劉海蟾的生平及其

① 《道藏》第5冊，第215頁。

② 《道藏》第20冊，第668頁。



出家的原因，其云：“余緣太歲生燕地，憶昔三光分秀氣。卯角圓明霜雪心，十六早登科甲第。紆朱懷紫金章貴，各各綺羅輕掛體。如今位極掌絲綸，忽憶從前春一寐。昨宵家宴至三更，兒女夫人並侍婢，被余佯醉撥杯盤，擊碎珊瑚真玉器。兒女嫌，夫人惡，忘了從前衣飲樂。來朝朝退怒猶存，些兒小過無推託。因此事，方頓悟，前有輪迴誰救度，退官納印棄榮華，慷慨身心求出路。”<sup>①</sup>歌中劉海蟾自述，他生於燕地，十六歲登第，曾經極為尊貴，後一朝省悟，退官納印，離家修道。在以上這首歌中劉海蟾對自己生平事跡及離家修道原因的描述，後來成為全真道構造其傳記的張本。

王重陽只是在詩詞中把劉海蟾與鍾呂並提，稱鍾為師祖、呂為師父、劉為師叔，但並沒有提及劉海蟾的生平事跡。馬鈺與王重陽略有不同，他雖然曾經多次提到劉海蟾，但並不把他與鍾呂並提。王頤中集《丹陽真人語錄》云：“師言：海蟾公本燕國相，一旦悟道，乃絕家累。其詩有‘拋離火宅三千口，屏棄門兵百萬家’之語。後但乞食自資，逢場作戲，至與娼妓家擔酒攜榼，不以為恥。後來一等學道者言：‘我從富貴中來。’你比他海蟾公不著。”<sup>②</sup>馬鈺認為，劉海蟾曾為燕國相，後來“一旦悟道，乃絕家累”，這與《海蟾公入道歌》中所言“紆朱懷紫金章貴，各各綺羅輕掛體。如今位極掌絲綸，忽憶從前春一寐”基本一致，只是後者沒有提到劉海蟾的具體官職而已。劉海蟾的事跡與馬鈺有相通之處，馬鈺出家前曾為寧海州首富，家財萬貫，號稱“馬半州”，後經王重陽度化，拋棄世俗的富貴家累，猛然出家修道。正因為有極其相似的經歷，所以馬鈺對劉海

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 449 頁。

② 《道藏》第 23 冊，第 702～703 頁。

蟾棄家修道的事跡極為讚揚，經常以此來勸化他人出家。比如，其《寄呈高陵劉伯虎殿試》詩云：“彭城物外細搜求，悟一之時萬事休。坐卧不妨牽白鹿，住行無礙引青牛。常清常淨須當認，真行真功決要周。九轉丹成蓬島去，專參的祖海蟾劉。”<sup>①</sup>這是以劉海蟾的事跡來勸說劉伯虎，希望他能像劉海蟾一樣，退官納印，棄家修道。除此之外，馬鈺還經常以劉海蟾得道的故事來勸化一些劉姓信眾，希望他們像其本家劉海蟾一樣，猛拋火院，出家修道。比如，其題名《贈劉公見惠鞋，以詞贈之》的《金蓮出玉花》詞云：“贈予鞋履。我賜賢家玄妙理。休別猜疑。早離塵緣得所宜。論其元首。清淨精光牢固守。性不沉流。決繼海蟾的祖劉。”<sup>②</sup>又其題名為《牟平縣劉穩欲自焚身，遂作此詞，急救其性命》的《金蓮出玉花》詞云：“劉公聽勸。學佛修仙憑識見。割棄心塵。不在焚燒捨拚身。

些兒修煉。鍛煉神丹須九轉。功行圓周。相繼海蟾的祖劉。”<sup>③</sup>至於馬鈺為什麼不鍾、呂、劉並提，可能是因為他重點強調的是由鍾離權、呂洞賓至王重陽、馬丹陽的內丹傳承系譜，而劉海蟾並不在這個系譜中，他屬於另外一支的傳承，但他仍然承認劉海蟾是全真道的祖師。

譚處端、劉處玄的詩詞中雖然提到劉海蟾，而且還把劉海蟾與鍾呂並提，稱為“吾門三祖”，但他們並沒有介紹劉海蟾的生平事跡。王處一在詩詞中則很少提到劉海蟾，就目前所見只有他的《沁園春》詞中提到“虛妙天師同正陽。命海蟾引進，旌陽元妙，古任安

① 《洞玄金玉集》卷三，《道藏》第25冊，第580頁。

② 《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25冊，第614頁。

③ 《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25冊，第615頁。

尹喜，關令丹陽”<sup>①</sup>。在丘處機的著作中，有三處提到劉海蟾，其《嶺北西京留守夾谷清神索》詩云：“東海疎狂猶目斷，西京留守未心開。去年奉勅三冬往，今夏齋書九月來。北地官榮何日罷，南山道隱幾時迴。直須早作彭城計，燕國家風自不隕。”而且自注曰：“彭城，乃海蟾公也。”<sup>②</sup>據《長春真人西遊記》卷下記載，在燕京時，丘處機曾作詩云：“燕國蟾公即此州，超凡入聖洞賓儔。一時鶴駕歸蓬島，萬劫仙鄉出土丘。”<sup>③</sup>《大丹直指》卷下云：“海蟾子以鶴沖天門，靜中以真性如鶴沖天門出外，自然身外有身。”<sup>④</sup>顯然，丘處機除了提到劉海蟾為燕人，又稱其為“彭城”以外，並沒有提供有關劉海蟾生平的更多內容。然而，“超凡入聖洞賓儔”這一句詩頗值得注意，其意思是說，劉海蟾通過修道得以“超凡入聖”，並因此與呂洞賓成為仙侶。詩中之意似乎認為，呂洞賓與劉海蟾是同輩關係，而非師承關係。

王重陽和全真七子有關劉海蟾的以上記載，後來成為秦志安編《金蓮正宗記》卷一《海蟾劉真人》的材料，《金蓮正宗記》對劉海蟾生平事跡的介紹，基本上與《海蟾公入道歌》一致，但其中多了鍾離權度化劉海蟾一節。其云：

先生姓劉，諱操，字宗成，號海蟾公，燕山人也。年一十六歲，以明經擢甲科，累遷至上相。平昔好談性命之說，然終不得其妙。一旦，有道者來謁，邀坐堂上，以賓禮待之。問其姓名，默而不答，但自稱正陽子，願乞雞卵十枚，金錢一文，安金

① 《道藏》第25冊，第680頁。

② 《磻溪集》卷一，《道藏》第25冊，第813頁。

③ 《道藏》第34冊，第497頁。

④ 《道藏》第4冊，第401頁。

錢於校上，而高累十卵，危而不墜。海蟾歎曰：“危哉！”先生曰：“相公身命俱危，更甚於此。”海蟾頓悟。先生乃收卵而藏之，擲金錢而棄之，遂辭而去。海蟾於是催設夜宴，佯託沉醉，以杯盤寶器俱擲於地而碎之，夫人泊兒女輩莫不怒責。比及朝退，猶未解顏，輒解印而辭官，佯狂歌舞。……厥後遠泛秦川，陶真於太華之前，遁跡於終南之下，頓精煉氣，以至成真。<sup>①</sup>劉天素、謝西蟾撰《金蓮正宗仙源像傳·海蟾子》的記載與《金蓮正宗記》幾乎完全一致<sup>②</sup>，只是略微簡單一些，很可能取自《金蓮正宗記》。然而，同樣為元代全真道史料的《歷世真仙體道通鑑》卷四十九《劉玄英》的記載，卻與《金蓮正宗記》有很大的出入，其云：

劉玄英，字宗成，號海蟾子。初名操，字昭遠，後得道，改稱焉。燕地廣陵人也。（一云大遼人）以明經擢第仕燕主劉守光為相，素喜性命之說，欽崇黃老之教。一日，忽有道人來謁，海蟾乃邀坐堂上，待以賓禮。問其氏族名字，俱不對，但自稱正陽子。海蟾順風請益，道人為演清靜無為之宗，金液還丹之要。……一云為燕丞相，一旦遽悟，棄官學道，後遇呂洞賓得金丹之秘旨，自此往來終南、泰華間。復結張無夢、種放，訪陳希夷先生，為方外友。亦間作詩，有詩集行於世。其詠修煉則有《還金篇》行於世。<sup>③</sup>

《歷世真仙體道通鑑》有關劉海蟾的記載包括了《金蓮正宗記》中的內容，但比《金蓮正宗記》更加詳細，並增加了一些新的內容。比如，其提到劉海蟾原名操，字昭遠，得道後，改名玄英，字宗成；提到

① 《道藏》第3冊，第347頁。

② 《道藏》第3冊，第371頁。

③ 《道藏》第5冊，第382頁。

有關其籍貫的另一種說法；提到其通過張無夢、種放與陳搏有交往；還提到其有詩集和《還金篇》行世；等等。以上內容都是《金蓮正宗記》所沒有的，其中最重要的卻是關於劉海蟾師承的介紹。《金蓮正宗記》卷一《海蟾劉真人》只提到鍾離權曾以累卵度化劉海蟾，並沒有提到鍾離權傳授他丹訣，更沒有明確提到他師承鍾離權。然而，趙道一編修《歷世真仙體道通鑑》卷四十九《劉玄英》卻對於劉海蟾的師承提出了兩種不同的說法，它不僅稱鍾離權曾經為其“演清靜無為之宗，金液還丹之要”，而且還提到有一種說法認為，劉海蟾“遇呂洞賓得金丹之秘旨”。

王重陽稱劉海蟾為“師叔”，馬鈺等稱其為“叔祖”，而丘處機又有“超凡入聖洞賓儔”之句，顯然，他們都視劉海蟾為鍾離權的弟子。秦志安編《金蓮正宗記》和劉天素、謝西蟾撰《金蓮正宗仙源像傳》正是繼承了這一說法，雖然它們沒有直接說劉海蟾為鍾離權的弟子，但言下之意顯然是這樣認為的。然而，這與《歷世真仙體道通鑑》提到的劉海蟾“遇呂洞賓得金丹之秘旨”的說法相矛盾。劉海蟾師事呂洞賓的說法並不只《歷世真仙體道通鑑》提到，元代苗善時編《純陽帝君神化妙通紀》卷三《襲明印第九化》亦提到此事，其云：

純陽帝君，高尚其志，不事王侯，綽然方外，頓起物表。所以，天下莫敢臣，侯王不能友。自別師後，密隱華峰羽谷四十餘年，自唐末間時人方知之，故指示李奇，奇壽百五十歲終焉。度諸仙百餘人，隱顯更名不一。五代時，又隱華山，號無家宮，至衣麻布袍，人呼為麻衣道者，以易理參同點化陳希夷先生與燕國相劉玄英，即海蟾帝君也，皆師事之。海蟾帝君始遇正陽帝君示累卵之危，頓悟入道，後隱華山修證。後純陽帝君作

《心易》授希夷先生，即今傳於世《麻衣心易》是也。又作《仙統秘訣》三篇，授海蟾劉君。<sup>①</sup>

苗善時不僅提到陳搏與劉海蟾皆師事呂洞賓，而且還提到呂洞賓授劉海蟾《仙統秘訣》。持同一觀點的還有南宋末年李簡易纂集《玉溪子丹經指要》所附《混元仙派之圖》<sup>②</sup>，《混元仙派之圖》把劉海蟾與王重陽皆列入呂洞賓弟子之列。顯然，幾乎與王重陽等認為劉海蟾師事鍾離權同時，還有一種觀點認為劉海蟾師事呂洞賓，而不是鍾離權。

對於以上這種矛盾，張廣保在《唐宋內丹道教》一書中已經注意到了，其云：

苗氏此處將陳搏、劉海蟾都列在呂洞賓門下，與南宋李簡易《玉溪子丹經指要》所錄《混元仙派之圖》所列相同。由此可知，這一說法在宋元時期流傳頗廣。然而，這一主張是經不起推敲的。按呂洞賓、劉海蟾均係鍾離權的弟子，從道教文獻所述二人的傳記來看，呂洞賓師事鍾離權早於劉海蟾，其對劉海蟾有所指授，當在情理之中。然而，這也不過是代師傳授，我們不能單純地因為這一原因，就將劉海蟾列入呂洞賓門下。<sup>③</sup>

提出如上觀點之後，張廣保又引用王重陽的詩詞來證明鍾、呂、劉之間的師徒關係。然而，其用以證明劉海蟾師承鍾離權的道教文獻皆出自全真北宗，而全真北宗道教文獻《金蓮正宗記》、《金蓮正宗仙源像傳》，甚至是《歷世真仙體道通鑑》，皆在附會王重陽視劉海蟾為師叔之說，並不足以證明劉海蟾真的就師承鍾離權。除了

① 《道藏》第5冊，第711頁。

② 《道藏》第4冊，第404～405頁。

③ 張廣保著《唐宋內丹道教》，上海文化出版社2001年版，第198頁。

張先生的解釋之外，還有另一種可能，即宋金時期，南方與北方在劉海蟾師承問題上有不同意見，南方流傳的是劉海蟾師承呂洞賓之說，而北方全真道祖王重陽則認同劉海蟾師承鍾離權。金元之際，由於南北隔絕，難通信息，南方有關劉海蟾師承呂洞賓的說法不為北方全真道士所知，加以王重陽在全真道中的地位，全真道士對劉海蟾師承鍾離權從來沒有產生過懷疑。但隨著元朝統一南北，南方的這一說法傳入北方，為趙道一、苗善時等全真道士所知，趙道一雖然知道了存在這一說法，但他從全真道的立場出發，仍然更傾向於早期全真道所堅持的觀點。出於一位道教學者的嚴謹態度，又不能不正視另一種說法的存在，所以才把它列出來存疑。同樣，苗善時作為全真道士，不可能無視王重陽等的觀點，明目張膽地提出反對意見，他之所以這麼做，肯定有其有力的證據。

雖然至今尚未找到證據，但很可能金元以前，有關劉海蟾師承的問題，已有定論，即認為劉海蟾師承呂洞賓，所以《混元仙派之圖》才把劉海蟾列在呂洞賓弟子之列。但後來因為王重陽視劉海蟾為師叔，又有《金蓮正宗記》等提出王重陽曾經遇到劉海蟾，並受其指點，所以才有了劉海蟾師事鍾離權之說。其實，王重陽對於師承輩份並不是太在意，比如，他稱馬鈺為弟，譚處端為侄，劉處玄、丘處機為兒，就是證明。又如其《贈弟子頌》云：

譚仙入道，慧刀能舉。棄妻割愛，捨了男女。卻要隨余，余應便許。羨公決烈，羨公顯露。我吐真誠，卻有少訴。入道非難，亦非易做。苦中尋閑，閑中沒苦。休覓嬰姖，莫搜龍虎。只要真清，要識真趣。絕盡人我，絕盡思慮。或饑或飽，或寒或暑。便戴青巾，便衣紙布。決要上街，覓錢乞去。些小絹帛，些小綿絮。遮藏微體，長令淡素。三人同行，三人同處。

常用一心，不得二慕。只是兄弟，並無師父。惟談惟笑，共歌共舞。落絕清閑，任詩任句。如在庖廚，大家管顧。不可獨勞，也無獨措。自有金烏，自有玉兔。認得真閑，長生門戶。”<sup>①</sup>而全真七子之間的稱呼也相當混亂，譚處端有時稱馬鈺為“師叔”，有時又稱他為“師父”，丘處機也稱馬鈺為師。以上說明，在早期全真道中，對於師承的認同感並不強烈，相互之間的稱呼也很隨意，王重陽當時稱劉海蟾為師叔，並不一定有所依據，甚至還有可能是一種錯誤，但卻被全真七子等所繼承，從而氾濫流衍，使劉海蟾成為了全真道的祖師。

## 第二節 “五祖”的形成過程

以上介紹了王玄甫、鍾離權、呂洞賓和劉海蟾進入全真道“五祖”的原因及其歷程，至於王重陽，因其為全真道創始人，被奉為全真道祖師是順理成章的事，不必多言。雖然自王重陽開始就已經奉鍾、呂、劉為祖師，但是由於東華帝君王玄甫被奉為全真道祖師的時間較晚，所以“五祖”之稱遲遲沒有出現。在王重陽和全真七子中，只有郝大通曾經提到過“五祖”。海天秋月道人玄全子集《真仙直指語錄》卷上《郝太古真人語》云：“夫七真、五祖之語，皆演性命之端的。後學者多求小法邪徑，或用心引氣，或數息忘心，或運水火交馳，或究龍虎會合，萬端不可盡錄，致使祖師全真之理，滅而不顯。”<sup>②</sup>但《道藏提要》云：“‘郝太古真人語’後段，實為作者之跋

① 《重陽全真集》卷九，《道藏》第25冊，第739～740頁。

② 《道藏》第32冊，第439頁。



文。”<sup>①</sup>並徵引了以上這段話以為證據。顯然,《道藏提要》認為,這段話並不是郝大通的話,而是玄全子的話。因此,現存王重陽和全真七子的著作並沒有提到“五祖”的稱呼。

在全真道士中,雖然最早把東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽並提的是王處一,但他當時只是泛泛而談,並沒有真正把東華帝君視為全真道祖師,當然他也不會稱王重陽為祖師,所以在王處一的心目中並沒有“五祖”的概念。到了宋德方的《全真列祖賦》始視東華帝君為全真道第一祖,其云:“龍漢以前,赤明之上,全真之教固已行矣。但聖者不言而天下未之知耳!逮我東華帝君王公者,分明直指曰,此全真之道也,然後天下驚駭傾向而知所歸依矣。”<sup>②</sup>宋德方認為,第一次提出全真之號者乃東華帝君,他雖然沒有明言東華帝君為第一祖,但其言下之意昭然若揭。然而,宋德方作《全真列祖賦》的目的,並不在於提出“五祖”的概念,而是為了構造“全真道列祖之宗派”。因此,他除了提到東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽外,還提到了三清、四帝、白雲之叟,甚至是和玉蟾、李靈陽、全真七子以及一些早期全真道第三代弟子,這說明宋德方雖然已經奉東華帝君為祖師,但仍然沒有形成“五祖”的概念,當然也不會提出“五祖”的稱呼。

到了宋德方的弟子秦志安編《金蓮正宗記》時,或許他覺得宋德方精心構造的“全真道列祖之宗派”過於雜亂,於是就進行了精簡,在全真道的祖師中,只留下了東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾和王重陽。與宋德方的《全真列祖賦》相比,秦志安的《金蓮正宗記》顯然是

① 任繼愈主編《道藏提要》,中國社會科學出版社1995年版,第995頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第593頁。

大大地前進了一步，可以說全真道“五祖”之說已經呼之欲出。但是，秦志安並沒有提到“五祖”的名稱，而且，他把東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾放在《金蓮正宗記》第一卷，把王重陽、和玉蟾、李靈陽放在第二卷，把全真七子放在第三卷，從他的這種排列方式來看，他顯然是把他們分爲了三個層級，仍然沒有把王重陽與東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾並列。因此，秦志安在編寫《金蓮正宗記》的時候，即蒙古太宗十三年（1241 年）以前，“五祖”的概念仍然沒有提出，若說有的話，那也只是“四祖”，即東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾。還有一個證據可以證明這一點，在《金蓮正宗記》中，秦志安雖然明確地稱東華帝君爲“全真第一祖”，又稱鍾離權爲“金蓮正宗第二祖”，但他並沒有繼續稱呂洞賓爲第三祖、劉海蟾爲第四祖，更不用說第五祖了，這說明此時他的心目中還沒有“五祖”的概念。

就目前所見文獻而言，最早提到“五祖”這一稱呼的仍然是秦志安。蒙古定宗貴由二年（1247 年），秦志安在其所撰《創建元都清虛觀記》中提到，洞真子高志輔在元都創建清虛觀時，曾“起三清之邃宇，建五祖之華堂。香廚密翫於瑤琅，雲室馨含於芝術。藥灶隱靜廬之肋，丹爐連方丈之陰。竹隱軒風，松飾徑月。煥丹青於列聖之像，燦金碧於群仙之容”。<sup>①</sup> 其後，“五祖”的提法在元初全真道史料中逐漸多起來，比如，蒙古海迷失后元年（1249 年）孟攀麟撰《十方重陽萬壽宮記》提到：“殿於正位，以列三清；堂於後隅，以置五祖。闕七真之寶宇，儼白雲之靈祠。”<sup>②</sup> 海迷失后二年（1250 年）

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 118 頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 69 頁。

李志全撰《濟源十方龍祥萬壽宮記》中稱宋德方“紹隆五祖之清規，恢擴七真之正法”。<sup>①</sup> 蒙古憲宗蒙哥五年（1255 年）李俊民撰《新建五祖堂記》提到“塑任佺口五祖像，本土社唐臣莊嚴之，助緣韓元清、田德秀。”<sup>②</sup> 元世祖中統二年（1261 年）李志全撰《清虛子劉尊師墓志銘》提到，丘處機曾對劉志淵言：“五祖證道果於前，七真紹玄筌於後，並是清淨無爲心地，法門歸性復命，深根固蒂，長生久視之道。”還提到“建三清大殿，五祖七真正位，塑繪嚴飾極粹，並兩翼雲堂數處，靜室、廚庫、園廡，綽有列次，爲一方首出，蒙賜名額號太清觀，爲士庶祈祝香火之地”<sup>③</sup>。值得注意的是，不僅最早提出“五祖”這一說法的是宋德方的弟子秦志安，而且比較頻繁地提到“五祖”這一稱呼的李志全，亦與宋德方有密切的關係。李蔚撰《大朝故講師李君墓志銘》云：“東萊宋披雲以所在道書焚於劫火，奉朝旨收拾於灰燼之餘，散亂無復可考，求博洽異聞之士，俾校讎之，乃得講師（李志全——引者注），始終十年，朝夕不倦。三洞靈文，號爲完書，功亦不細。”<sup>④</sup>顯然，李志全與秦志安一樣，也曾參與宋德方主持的道藏編輯工作，很可能秦志安與李志全提出“五祖”的稱號是受了宋德方的影響。

雖然秦志安在蒙古定宗貴由年間已提出了“五祖”的稱呼，但在元世祖至元六年（1269 年）冊封“五祖”、“七真”之前，並沒有得到教內外的普遍認同。元至元初年（1264 年）王鶚撰《玉陽觀記》

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 507 頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 152 頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 538 頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 581 頁。

云：“全真之教，肇基於東華帝君，而正陽、純陽、海蟾三祖師始克營構之。至於重陽真人顯化山東，得高第六人，曰馬丹陽，曰譚長真、曰劉長生、曰丘長春、曰王玉陽、曰郝太古，然後七真之號立。”<sup>①</sup>這裏王鶚提到了東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽，但他並沒有把王重陽與其他四位並列看待，也沒有提到“五祖”的稱呼。相反，他把王重陽、馬丹陽、譚長真、劉長生、丘長春、王玉陽、郝太古等七人稱為“全真七子”，他非但沒有把王重陽歸於“五祖”，還把其視為“全真七子”之一，這說明當時他並不認同“五祖”的說法。除此之外，元世祖至元六年（1269年）以前，在一些重要的全真道觀中供奉“五祖”的現象並不普遍。比如：

蒙古憲宗四年（1254年）李鼎撰《重修終南山上清太平宮記》云：“其為殿者四，曰通明，曰紫微，曰七元，曰孚佑，為堂者三，曰靈官，曰演法，曰湛然。”<sup>②</sup>

蒙古憲宗五年（1255年）馮志亨撰《創建重陽觀記》云：“其殿有四，曰三清，曰玉皇，曰三官，曰四聖，曰真官，曰七真，各以次居。”<sup>③</sup>

元世祖中統元年（1260年）宋子貞撰《順德府通真觀碑》云：“首建大殿於其東，以像三清，次築祖堂於其西，以祀七真，然後齋堂方丈，靜位散室，膳饌之廚，雲眾之居，相望而作。”<sup>④</sup>

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第104頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第519頁。

③ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第125頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第504頁。

元世祖中統二年(1261年)商挺撰《增修華清宮記》云：“爲殿者八：曰三清、曰紫微、曰御容、曰四聖、曰三官、曰列祖、曰真武、曰玉女。爲閣者二：曰朝元、曰經藏。”<sup>①</sup>

元世祖中統三年(1262年)王鶚撰《重修大純陽萬壽宮之碑》云：“爲殿三：曰無極，以奉三清；曰混成，以奉純陽；曰襲明，以奉七真。”<sup>②</sup>

元世祖中統四年(1263年)李鼎撰《大元重修古樓觀宗聖宮記》云：“建殿三，曰三清，曰文始，曰玄門列祖，爲樓三，曰紫雲衍慶，曰景陽，曰寶章，爲堂二，曰真官，曰齋心。”<sup>③</sup>

以上說明，當時全真道觀供奉的主要是三清、七真，其次還有三官、四聖、真官等。雖然有的道觀也供奉全真道的祖師，但卻沒有以五祖的形式來供奉。

元至元六年(1269年)，元世祖褒封全真高道，其《褒封制詞》云：“大道開明，可致無爲之化；至真在宥，迄成不宰之功。朕以祖宗獲承基構，若稽昭代，雅慕玄風。自東華垂教之餘，至重陽開化之始，真真不昧，代代相承，有感遂通，無遠弗屆。雖前代累承於褒贈，在朕心猶慊於追崇，乃命儒臣進加徽號。惟東華已稱帝君，但贈紫府少陽之字，其正陽、純陽、海蟾、重陽，宜錫真君之名，丹陽已下七真，俱號真人。載在方冊，傳之萬世。”<sup>④</sup>在這次冊封中，王玄甫、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽皆蒙冊封爲真君，東華帝君獲

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第537頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第127頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第551頁。

④ 《金蓮正宗仙源像傳》，《道藏》第3冊，第366頁。

贈“東華紫府少陽帝君”，鍾離權獲贈“正陽開悟傳道真君”，呂洞賓獲贈“純陽演正警化真君”，劉海蟾獲贈“海蟾明悟弘道真君”，王重陽獲贈“重陽全真開化真君”，王重陽至此才真正歸於“五祖”的行列，“五祖”之稱因官方的正式認定而得到教內外的普遍認同。元至大三年（1310年），元武宗又加封全真道“五祖”，王玄甫加封為“東華紫府輔元立極大帝君”，鍾離權加封為“正陽開悟傳道垂教帝君”，呂洞賓加封為“純陽演正警化孚佑帝君”，劉海蟾加封為“海蟾明悟弘道純佑帝君”，王重陽加封為“重陽全真開化輔極帝君”。<sup>①</sup> 假若說至元六年（1269年）元世祖褒封後的全真“五祖”仍然有帝君與真君之別的話，那麼，至大三年（1310年）元武宗的加封則使全真“五祖”進一步消除了差別，真正獲得了等級上的一致，全真五祖之說亦最終形成。

### 第三節 “七真”的構成及其原因

對於“七真”的形成過程，在《全真弘道集》中，馬頌仁、張廣保已經作了較為詳盡的考察。馬先生在《七真各自的思想特色、活動的再評價——兼論四哲、七真說的出現過程》一文中，不僅指出“七真”在社會、年齡和思想上的差異導致了“七真”形成問題的複雜性，而且還提出“七真”觀念是由王玉陽發明的這一真知灼見，對於理清“七真”的形成過程有極大的幫助。張先生《蒙元時期全真宗祖譜系形成考》一文，對於“七真”、“五祖”的形成過程進行了考察，他在考察“七真”形成過程時指出，“七真”一語形成於大蒙古國

<sup>①</sup> 《金蓮正宗仙源像傳》，《道藏》第3冊，第367頁。

時期，在此之前，丘、劉、譚、馬“四士”是全真道第二代中的核心成員，以上觀點極大地推動了對於“七真”形成過程的研究。<sup>①</sup> 對於馬、張兩位先生已經考察過的內容，我們無須贅述，下面只想對於以上兩文未能提及，或者雖提到但未展開論述的幾個問題，進行深入探討，以期有利於“七真”形成問題的最終解決。

### （一）有關“全真七子”的四種說法

元至元六年（1269年），在全真掌教張志敬的提請之下，元世祖褒封全真道“五祖”、“七真”，其中“七真”是指馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通、孫不二，這是“全真七子”人選的最後定型。在此之前，很長一段時間內，全真道教內外對於“全真七子”的人選具有不同的說法，具體講來，主要有以下三種說法：

1. 以王重陽、劉通微、馬鈺、譚處端、丘處機、王處一、郝大通為“七真”。

姚燧撰《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》云：“世宗大定八年，年二十七……明年，辭居查山。真君從其徒馬無為、譚蘊德、丘演道、郝太古四真人者，自文登將歸寧海，徑龍泉，去查山二百里。時炎暑，真君持傘自手飛出，未脯，墜查山，柄得‘森陽子’三字，識其師蹟。森，字書所無，若真君特制之，以號真人。後有詩。森竹通，為七個，又若森為本字，五人合竹二人為七者。”<sup>②</sup> 金大定九年（1169年）夏，王重陽在帶領馬鈺、譚處端、丘處機、郝大通由文登至寧海的路上，曾經通過投傘的形式賜給當時隱修於查山的王處一

① 以上兩文見盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第250～257、91～215頁。

② 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第737頁。

“衆陽子”之號。“衆”音竹，本無此字，是王重陽自己造的字，從字形上看，上面一個大“人”，下面遮蓋著六個小“人”，共七個“人”。姚燧認為，這七個“人”的喻意是指“七真”，這說明王重陽當時已經有了“七真”的觀念。然而，姚燧撰《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》的時間爲元至元二十四年（1287年），在元世祖褒封“五祖”、“七真”之後，所以，其所謂“七真”乃是指馬、譚、劉、丘、王、郝、孫，有《碑》前所附《元世祖皇帝褒封制詞》爲證。

雖然姚燧《碑》撰於元至元六年（1269年）之後，但他仍然還是提供了一個重要的信息，即王重陽金大定九年（1169年）所賜王處一“衆陽子”之號可能暗喻“七真”。因爲姚燧《碑》雖然出現的比較晚，但《碑》所述之事卻並非虛構，而是實有其事。丘處機《磻溪集》卷三《度世吟》云：“出神入夢人驚駭，擲蓋投冠予計較。”其後附有丘處機自己對這句詩的解釋，其言：“大定己丑夏四月，余與丹陽等數人從重陽師自文登如寧海，時邁龍泉，日氣稍熾。師令余等前，已執傘在後。距半里許，余忽迴顧，見傘騰空而起。余急返走問之，云：‘搏扶搖而上，不知其然而然。’初，傘起東北，望之冉冉，墜於沙間，指其方而覓之，了無所也。時余法眷衆陽子王公隱於東海隅之查山，山到文登一百一十里，文登到傘起處又七十里。傘起乃辰時，及晡，墮傘陽公庵前，柄內衆陽子道號，往賜之焉。衆字，篇韻本無，乃師之所撰。傘自後查山下翟公家藏之，本寧海范明叔家借用者，范後知，往取之，而弗肯予。投冠者，初，師之登城北觀海，頭上竹皮冠忽墮水漂去，已而復還。衆音竹。”<sup>①</sup>姚燧撰《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》王重陽擲傘賜號之事，很可能就是取

① 《道藏》第25冊，第822頁。



自於丘處機的如上解釋，而丘處機所云言之鑿鑿，甚至對於這把傘後來的去向交待的都非常清楚，此事不像虛構。

若王重陽擲傘賜號之事為真，而其“叅”字必有喻意，姚燧認為其喻意是“全真七子”是正確的，而他認為“全真七子”是指馬、譚、劉、丘、王、郝、孫則是不可能的。按照丘處機的說法，此事發生於金大定九年（1169年）四月，而此時孫不二尚未拜師王重陽，按照《金蓮正宗仙源像傳·清淨散人》<sup>①</sup>和《七真年譜》的記載，孫不二於大定九年（1169年）五月五日於寧海金蓮堂拜師王重陽，《七真年譜》云：“大定九年己丑，重陽祖師年五十八。春，玉陽真人辭祖師隱居查山。四月，祖師引丹陽、長真、長春、廣寧遷居寧海州金蓮堂，途中至龍泉，以所執傘柄內盛‘叅陽子’號，乘風而起，至查山玉陽公前墮地，蓋賜公之號也。重午日，孫仙姑詣金蓮堂出家，祖師訓名不二，號清淨散人，時年五十一。”<sup>②</sup>顯然，孫不二拜師在王重陽擲傘賜號之後，即王重陽擲傘賜號時孫不二尚未拜師，假若“叅”字真的暗喻“全真七子”的話，此“七子”中絕對不可能有孫不二，而是另有所指。除此之外，當時劉處玄亦未拜在王重陽門下，按《甘水仙源錄》卷二《長生真人劉宗師道行碑》記載，劉處玄拜師王重陽是在金大定九年（1169年）九月<sup>③</sup>，所以，“叅”字所暗喻的七人中，絕對不可能有劉處玄。從“叅”字的字形來看，上面一個大“人”字，下面六個小“人”字，這七個“人”的地位是不同的，有一個“人”顯然要比其他六“人”地位高，他庇護和遮蓋著其他六“人”。以當時的情況而言，這個大“人”很可能是王重陽自喻，而六個小“人”則是指

① 《道藏》第3冊，第379頁。

② 《道藏》第3冊，第382頁。

③ 《道藏》第19冊，第733頁。

當時他已經收取的六位弟子。按照《七真年譜》的記載，金大定九年（1169年）四月，即王重陽擲傘賜號時，他當時只收取了馬鈺、譚處端、丘處機、王處一、郝大通等五人為徒，那麼，另一位是誰呢？很可能是指劉通微。按照《終南山祖庭仙真內傳》卷上記載，劉通微是王重陽在山東收取的第一位弟子，其云：“大定丁亥夏，重陽祖師將遊海上，道過掖城，見先生神情爽邁，有飛舉雲霄之態，與之同話，機緣契合，授以修真秘旨及今名號。”<sup>①</sup>因此，王重陽當時造“姦”字暗喻的“七真”應該是指王重陽、劉通微、馬鈺、譚處端、丘處機、王處一、郝大通七人，而這也是關於“七真”最早的一種說法。

2. 以王重陽、馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通為“七真”。

漢武帝“罷黜百家，獨尊儒術”以來，幾千年中國傳統文化基本上皆是以儒家文化為主體，而儒家文化因此而對中國社會影響極為深遠。儒家文化有一個重要的特點即是重男輕女，這一點從其創始人孔子開始就已經顯露出來。先不說號稱“有教無類”的孔子並沒有收取一個女弟子，而且在《論語》中也多有重男輕女的思想傾向。《論語·泰伯》中云：“舜有臣五人而天下治。武王曰：‘予有亂臣十人。’孔子曰：‘才難，不其然乎？唐虞之際，於斯為盛。有婦人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。’”在《論語·陽貨》中孔子又云：“唯女子與小人為難養也，近之則不孫，遠之則怨。”儒家這一觀念到了漢代，被董仲舒提出的“三綱五常”推波助瀾，成為過去中國社會的一個基本的觀念。雖然道教並沒有重男輕女的思想，尤其是全真道更是提倡男女平

① 《道藏》第19冊，第518頁。

等，但儒家重男輕女的觀念仍然還是影響了“七真”的形成。在全真七子中，孫不二是唯一的女性，即使她曾是王重陽最得意的弟子馬鈺的妻子，但他進入全真七子的行列仍然頗費周折。

在很長一段時間內，全真七子中並沒有算入孫不二，而且也不把她與其他幾位相提並論。比如，蒙古憲宗四年（1254年）李鼎撰《重修終南山上清太平宮記》云：“重陽祖師以下，丹陽、長真、長生、長春、玉陽、太古眾師真，其精真微妙，予固不得見之矣，以其有驗於世者而觀之，豈非張其本者乎？”<sup>①</sup>以上顯然沒有把孫不二列入王重陽正宗弟子的行列，其認為王重陽以下能承其衣鉢者僅馬、譚、劉、丘、王、郝六人而已。李鼎《碑》撰於元世祖至元六年（1269年）褒封“五祖”、“七真”之前，其不把孫不二與其他六子相提並論還有情可原，但實際上，即使在至元六年（1269年）以後，以馬、譚、劉、丘、王、郝、孫為全真七子已經得到了官方的認定，仍然有人不願意把孫不二與其他六子並提。比如，至元八年（1271年）楊庭傑撰《金華宮碑》云：“金朝大定間，□□諸郡至東牟，遂接為馬丹陽、譚長真、劉長生、邱長春、王玉陽、郝太古，動靜云為，雅所□□。”<sup>②</sup>至元九年（1272年）彭志祖撰《通真觀碑》云：“至金源氏，重陽王祖師度高弟曰丹陽、曰長真、曰長生、曰長春、曰玉陽、曰太古，相繼而布護之，其教遂大行於世。”<sup>③</sup>假若說以上兩碑文撰於元世祖褒封“五祖”、“七真”之後不久，有可能因信息閉塞，撰文者或許不知褒封全真七子之事。然而，至元二十四年（1287年）姚燧撰《玉陽體玄廣

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第519頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第25頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第602頁。

度真人王宗師道行碑》卻道出了不把孫不二與其他六子相提並論的真正原因。其云：“少正純重兮，四君皆陽；生不並時兮，名相襲芳。豈以陽者兮，本天親上；輕舉凌空兮，易爲向往。何獨一君兮，海蟾自名；將取月魄兮，隨日受明。日月爲易兮，衛生要訣；世微五君兮，奧疑誰析。又嘗思之兮，少正蟾純；歷世綿邈兮，絕學無人。嗚呼！重陽兮，纔七弟子；有婦人焉兮，六人而已。”<sup>①</sup>前面提過，姚燧知道元世祖褒封“五祖”、“七真”之事，因爲其《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》前收錄了元世祖的褒封制詞，但他出於重男輕女的傳統觀念，仍然用孔子在《論語》中的語氣，不把孫不二與其他六子相提並論。

正是由於儒家重男輕女觀念的影響，很長一段時間內，孫不二並沒有得以進入全真七子的行列。王鶚撰《重修大純陽萬壽宮之碑》云：“於是爲殿三：曰無極，以奉三清；曰混成，以奉純陽；曰襲明，以奉七真。三師有堂，真官有祠，凡徒衆之所居，賓旅之所寓，齋廚庫廩，園圃井湑，靡不畢備。……竊惟道家之教，肇自玄元，洞靈、通玄、沖虛、南華，發輝於後，至東華君而全真之名立。東華傳之正陽，正陽傳之純陽，純陽顯化甘河，得重陽真人，始克光大之。重陽傳畀玄教，其高弟曰丹陽，而長真、長生、長春、玉陽、太古次焉。”<sup>②</sup>從王鶚云“以奉七真”來看，他顯然已經知道了“七真”的說法，但他在後面列舉王重陽的弟子時，卻沒有列出孫不二，這說明他所謂的“七真”，並不包括孫不二。那麼，其所謂的“七真”又是指誰呢？對此王鶚在其所撰另一塊碑《玉陽觀記》中曾有明確地說

① 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第738頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第127頁。

明，其云：“全真之教，肇基於東華帝君，而正陽、純陽、海蟾三祖師始克營構之。至於重陽真人顯化山東，得高第六人，曰馬丹陽，曰譚長真、曰劉長生、曰丘長春、曰王玉陽、曰郝太古，然後七真之號立。”<sup>①</sup>顯然，王鶚所謂的“七真”是指王重陽、馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通七人。除非是王鶚晚年所作，否則，其以上兩碑應該撰於至元六年（1269年）以前，因為王鶚卒於至元十年（1273年）。實際上，早在此之前，以馬、譚、劉、丘、王、郝、孫為七真的說法已相當流行，王鶚出於儒家人物重男輕女的偏見，只是不願意承認這一事實而已。更有甚者，到了至元二十三年（1286年），即元世祖頒發褒封“五祖”、“七真”制詞後十幾年，仍然有人堅持與王鶚同樣的觀點。《甘水仙源錄》卷二徐琰撰《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》云：“重陽唱之，馬、譚、劉、丘、王、郝六子和之，天下之道流祖之，是謂七真，師其一也。”<sup>②</sup>由此可見，以王、馬、譚、劉、丘、王、郝為“七真”的觀念影響至為深遠。

3. 以劉通微、馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通為“七真”。

陳垣編纂《道家金石略》收有一塊碑名為《戊申歲紀海眾信士姓氏之圖》<sup>③</sup>，原存於山東長清五峰山洞真觀。該碑共分三層，第一層刻有一個宗派圖，記錄了金元之際洞真觀的傳承情況。碑中提到了寧真子田志明的名字，而據泰山三溪老人真止先生撰《寧真子

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 104 頁。

② 《道藏》第 19 冊，第 740 頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 500 頁。

田先輩墓碣》<sup>①</sup>記載，田志明仙逝於至元十年（1273年），這說明該碑所謂“戊申歲”應該是指蒙古定宗貴由三年（1248年）。《戊申歲紀海眾信士姓氏之圖》所記載的傳承圖共分為四層，第一層為“重陽愍化妙行天尊王嘉”，第二層為王重陽的七位弟子，這七位弟子的名字自上而下分別為：金門羽客默然真人劉、玉陽資道體玄真人王處一、長真宗道通正真人譚處端、丹陽順化慈願真人馬鈺、長生應濟通妙真人劉處順、長春洪教通密真人丘處機、廣寧全道太古真人郝大通，而第三層為“特賜真靜大師玄甫先生經籙道士清閑子崔道演”，第四層、第五層為崔道演的徒子徒孫。第二層提到的王重陽七位弟子並沒有孫不二，而有“金門羽客默然真人劉”，即劉通微。據《終南山祖庭仙真內傳》卷上記載，劉通微，字悅道，號默然子。<sup>②</sup>顯然，該碑把默然子劉通微視為王重陽七大弟子之一，而沒有提到孫不二。杜仁傑撰《真靜崔先生傳》云：“先生姓崔氏，諱道演，字玄甫，觀之蓀人，真靜其號也。賦性雅質無俗韻，長讀三教書，洞曉大義，識者以為載道之器。事父母以純孝聞，廬墓三年，去家為道士，師東海劉長生，甚得其傳。”<sup>③</sup>按照杜仁傑的說法，崔道演是劉處玄的弟子，而非劉通微的弟子，因此，這裏並不存在為了突顯師門而特意拔高劉通微的問題，最合理的解釋即是，當時確實有一種觀點視劉通微、馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通等為王重陽七大弟子，即“七真”。

4. 除了以上三種說法外，還有一種就是後來得到官方承認的以馬、譚、劉、丘、王、郝、孫為“七真”的說法。

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第606～607頁。

② 《道藏》第19冊，第518頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第495頁。

如此以來，金元之際曾經存在過四種關於“七真”的說法，由此可見“七真”問題之複雜。正如馬頌仁所言，“七真”問題之所以如此複雜，實際上源於“七真”之間的差異性，把具有巨大差異的七個人組合成一個團隊實為不易。<sup>①</sup>然而，除了馬先生所列舉的“七真”在社會地位、年齡和思想上的差別外，實際上“七真”的差別還有如下幾個方面：

1. 性別不同。全真七子人數雖然不多，但有男有女，這種性別上的差異，增加了孫不二進入“七真”的難度。

2. 得道時間不同。雖然全真七子拜師王重陽的時間相差不大，但後來他們各自得道的時間卻有很大差別。據《清和真人北遊語錄》卷一記載，丘處機曾言：“丹陽二年半了道，長真五年，長生七年，我福薄，下志十八九年，到通天徹地處，聖賢方是與些小光明。”<sup>②</sup>以此為據，馬鈺二年半了道，譚處端五年了道，劉長生七年了道，而丘處機十八九年尚未得道。至於王、郝、孫三位，情況亦復如此。按照《金蓮正宗記》卷五記載，王處一九年了道，而郝大通十三年了道。<sup>③</sup>

3. 在王重陽身邊呆的時間長短不同。在全真七子中，丘、劉、譚、馬跟隨王重陽的時間較長，而郝、孫、王則較短，尤其是孫不二，基本上沒有與王重陽在一起呆過。

4. 對全真道的貢獻不同。王重陽仙逝之後，馬鈺被委以重任，

① 馬頌仁《七真各自的思想特色、活動的再評價——兼論四哲、七真說的出現過程》，見盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第252～253頁。

② 《道藏》第33冊，第156頁。

③ 《道藏》第3冊，第362、363頁。

繼任全真掌教，積極在陝西、山東兩地弘教，對鞏固王重陽開創的全真道事業做出重要貢獻。然而，有金一代，王處一對全真道的影響卻無人能比，他不僅五次被金廷宣召，而且還第一次使全真道得到官方承認。金元之際，丘處機因西行覲見成吉思汗而受到蒙古統治者的推崇，把全真道推向鼎盛。相比之下，譚處端、劉處玄對全真道的貢獻則略遜一籌，郝大通與孫不二更是不可與馬、王、丘同日而語。

雖然，以上差異增加了“七真”問題的複雜性，然而，其還不是阻礙“七真”形成的最直接原因，其最直接原因是在以上差異基礎上所產生的“七真”之間地位的差異。

## （二）“七真”地位的不同及其原因。

“七真”地位的不同主要體現在丘、劉、譚、馬和郝、孫、王之間，金源璫《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“蓋公宿緣，道氣為主。慨然入道，真仙自遇。頃刻授之，口訣秘語。人呼害風，真人承當。或歌或舞，以酒徜徉。維摩非病，接輿非狂。肆口而發，皆成文章。燒卻庵舍，拂袖關中。乞化而往，全真道東。寧海因緣，萊陽通融。亟顯神異，東人畢從。淘汰真實，杜絕虛假。鍛煉百端，捶楚怒罵。餘鄙解散，四子傳化。四子爲誰？丘劉譚馬。德其亞者，王郝與孫。共成七賢，贊我真人。玉陽長春，大啟其門。遭遇聖朝，爲王之賓。”<sup>①</sup>金源璫雖然把馬、譚、劉、丘、王、郝、孫相提並論，並提出了“七賢”的說法。但在他看來，以上七人因地位的差異可以分爲兩個等級，馬、譚、劉、丘四子是一個等級，他稱之爲“四

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第725頁。



哲”，而王、郝、孫為低於馬、譚、劉、丘的另一個等級，即“四哲之亞，真人門人又有此三大士矣”<sup>①</sup>。以上區分絕非金源璫隨意而為，因為在《長真子譚真人仙跡碑銘》中其言：“黃、秦、晁、張，東坡門下之四賢也。詩文雄深，筆力雅健，故能弘先生之教。馬、譚、丘、劉，重陽門下之四仙也。道用沖虛，處心清寂，故能明祖師之道。”<sup>②</sup>他把馬、譚、丘、劉比喻為蘇東坡門下四大弟子，並稱之為“四仙”，這顯然是把他們四人視為了“能明祖師之道”的全真道正宗嫡傳，卻沒有提及王、郝、孫。從金源璫言“玉陽長春，大放其門”來看，他充分肯定了王處一對全真道的貢獻，但即使如此，在以上兩碑中，他仍然把馬、譚、劉、丘與王、郝、孫分為兩個層級，這說明以上區分當時已成教內外共識。

對於“七真”地位差別產生的原因，張廣保提出了兩點，其言：“我們可以說是否追隨南遊汴梁是判定王嘉七大弟子登堂、入室之分水嶺。這一分水嶺的形成又由於緊接著發生的另一重大事件——王嘉的仙逝而得到進一步的加固。”<sup>③</sup>又言：“全真七子中王、郝、孫之所以有別於丘、劉、譚、馬四大士而被稱為異派，除了前文所述的廬墓守喪等師徒名份有關外，當還與此三人的師承淵源有密切聯繫。”<sup>④</sup>顯然，其認為“七真”之所以在地位上產生如此差

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第725頁。

② 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第731頁。

③ 張廣保《蒙元時期全真宗祖譜系形成考》，見盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第96頁。

④ 張廣保《蒙元時期全真宗祖譜系形成考》，見盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第103頁。

別，原因主要有兩個：其一，因為王重陽只帶丘、劉、譚、馬西行，而未帶郝、孫、王，王重陽仙逝後，亦只有丘、劉、譚、馬為其守喪。其二，郝、孫、王在師承上另有淵源。對於其所提出的第一點，我們完全贊同。“七真”後來之所以分為兩個層級，直接的原因便是王重陽只帶丘、劉、譚、馬西行。至於為王重陽守喪之事，則亦是因此事而起。況且，當時為王重陽守喪的不只丘、劉、譚、馬，按照《終南山祖庭仙真內傳》卷上記載，劉通微也參與了為王重陽守喪，所以守喪並不是關鍵所在，關鍵是王重陽只帶四子西行。

對於其所提到的第二點，我們有不同意見。因為按照早期全真史料記載，全真七子中另有師承的不只郝、孫、王，還有馬、譚、丘。馬鈺拜師王重陽之前曾與道士李無夢有過交往，王利用撰《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》云：“適李無夢煉大丹於崑崙山，幾三載矣，曰：‘仙至則丹可成。’一日，師遊其側，無夢見而異之，曰：‘是子額有三山，手垂過膝，真大仙之才。’因為之贊曰：‘身體堂堂，面圓耳長，眉修目俊，準直口方。相好具足。頂有神光。宜甫受記，同步蓬莊。’既而丹果成。”<sup>①</sup>又曾在家奉養陸道士，《金蓮正宗記》卷三《丹陽馬真人》云：“夢二鶴飛落於蔬圃之間，遂建道館，招陸道士住持。”<sup>②</sup>對於馬鈺與陸道士之間的因緣，有王重陽的詩詞為證，《重陽教化集》卷二題名為《令丹陽下山，權與陸仙作伴》的《解冤結》詞云：“我行符水。公修藥餌。一居山，一居鄴市。兩處崇真暗相洽，即非彼此。無為扁、共成不二。扶風儒士。同為教旨。辟得正，上合天意。行滿功成去蓬萊，卻尋舊止。如今

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第728頁。

② 《道藏》第3冊，第353頁。

且、休言異寄。”<sup>①</sup>《重陽教化集》卷一《贈丹陽》詞亦提到陸道士，詞云：“得覽盟言真決烈，信心消盡平生業。海濱知友是扶風，從今堪可隨王嘉。隨王嘉，喜齊肩，同行同坐各搜玄。水雲遊歷歸何處，好向關西謁陸仙。謁陸仙，舊知友，三個逍遙天下走。無思無慮覓無爲，開舒暢飲長生酒。長生酒，勝醍醐，自然盈滿不須沽。常令醉後成顛倒，每到醒來任吸呼。任吸呼，行正道，養就金花玉芝草。大家折得插崑崙，超然同赴蓬萊島。”<sup>②</sup>譚處端拜師王重陽前曾受北斗星君點化，金源璠撰《長真子譚真人仙跡碑銘》云：“一朝因醉遇雪，卧於途中，即感風痹之疾。公喟然嘆曰：‘玉平昔爲行於世，略無鮮益，中復遇奇疾，必非藥石可療之。’惟暗誦《北斗經》以求濟。忽夢大席橫空，公飛昇欲據之，見北斗星君冠服而坐，公叩首作禮間，恍然而覺。自茲奉道之必篤矣。”<sup>③</sup>丘處機拜師王重陽前一年已於崑崙山出家，據鞠孝恭撰《寓真資化順道真人唐四仙姑祠堂碑》記載，當時丘處機曾向唐四仙姑問道，其云：“初長春真人年方弱冠，甫入道門。聞姑之名，特來師問修行之要。姑曰：汝毋吾問，異人從西不久而至，乃汝師也。且道其狀貌。重陽祖師果自關西而來，化度七真，達於寧海，開煙霞洞，創神清宮。姑居之處遂爲全真張本之所。”<sup>④</sup>因此，另有師承不足以成爲使“七真”地位產生差異的原因。

金大定九年(1169年)王重陽只帶領丘、劉、譚、馬四位弟子西

① 《道藏》第25冊，第780頁。

② 《道藏》第25冊，第777～778頁。

③ 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第731～732頁。

④ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第53頁。

行，是不是意味著他當時對於“七真”已經有了厚此薄彼之意呢？或者說，“七真”地位的差異是從什麼時候開始的呢？是從王重陽開始的呢？還是從丘、劉、譚、馬開始的呢？從王重陽現存文獻中，找不到其已有這種意識的證據。相反，卻有兩首提到“七子”的詩詞。王重陽《煙霞洞》詩云：“古洞無門掩碧沙，四山空翠鎖煙霞。天開玉樹三清府，池湧青蓮七子家。闡教客來傳道法，遊仙人去換年華。可憐此地今誰管，春暖桃夭自發花。”<sup>①</sup>另一首題名為《贈友修煉》的《西江月》詞云：“米麵隨時加減，汞鉛依此抽添。三光真秀轉甘甜。不請生情起念。七子便鋪金簪，九門各看銀蟾。香煙盤繞玉峰尖。方得長生證驗。”<sup>②</sup>假若王重陽所謂的“七子”是指馬、譚、劉、丘、王、郝、孫，那麼，顯然他並沒有把七子分為不同的等級。然而，王重陽還有一首《黃鶴洞中仙》詞云：“有個害風兒，海上尋良價。只為心頭忒緊圖，意馬隘，惹出渾身疥。款款細搜求，日月年時賽。遂得中央四寶珠，祿馬快，走入關西界。”詞前《小序》云：“余在煙霞洞與丹陽抵足同眠，向曉因令丹陽舒過手來，摸我後腰間近日生起疥，有半指厚，緣我急圖爾等，作黃鶴洞中仙。”<sup>③</sup>以上說明，這首詞作於崑崙山煙霞洞時，由“遂得中央四寶珠，祿馬快，走入關西界”可以看出，當時王重陽已經有了要帶四名弟子西行的想法，但詞中的“四寶珠”究竟指誰呢？當時馬鈺、譚處端、丘處機、王處一、郝大通等五人皆已投在了王重陽門下，“四寶珠”肯定是這五個人中的四位。《甘水仙源錄》卷二徐琰撰《廣寧通玄太古真人郝宗

① 白如祥輯校《王重陽集》，齊魯書社 2005 年版，第 317 頁。

② 《重陽全真集》卷八，《道藏》第 25 冊，第 733 頁。

③ 《重陽教化集》卷二，《道藏》第 25 冊，第 783 頁。該詞又見於《重陽全真集》卷七，《道藏》第 25 冊，第 728 頁。

師道行碑》云：“明年，母捐館，師乃棄家入崑崙山，禮真君於煙霞洞，求為弟子。真君納之，賜名璘，號恬然子。仍解衲衣，去其袖而與之，曰：‘勿患無袖，汝當自成。’蓋傳法之意也。”<sup>①</sup>《金蓮正宗記》卷五《廣寧郝真人》云：“逮七月間，重陽令諸弟子皆歸寧海，惟丘公侍側。不數日，復命丘公往呼太古。既至，乃告之曰：‘我有布衲，剪去兩袖，我要替背與汝過冬，自綴袖去。’先生拜而受之，蓋象古人傳衣之法也。”<sup>②</sup>以上可知，王重陽在崑崙山煙霞洞時曾經有讓郝大通自成之意，即他當時並沒有打算帶郝大通西行，“四寶珠”應該是指馬鈺、譚處端、丘處機和王處一。

金大定九年(1169年)十月王重陽西行時，並沒有帶王處一，而是帶了馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機。王重陽之所以不帶王處一、郝大通和孫不二，而讓馬、譚、劉、丘隨其西行，是因為受到了很多客觀因素的制約。

首先，王重陽只帶領少數弟子西行，並非有厚此薄彼之意，而是受到了當時政治和宗教形勢的限制。前面提及，早在崑崙山煙霞洞修真時，王重陽就已經提出了要帶“四寶珠”西行入關的想法。他之所以打算只帶四位弟子，有其現實的考慮。金大定年間，北方雖然取得了暫時的安定，但宋金之間的衝突仍然時有發生。王重陽仙逝後，馬鈺在陝西傳教，就曾經多次被當作南宋探子而被捕入獄，其有詩云：“玉柁金枷誓不擔，無心短帽與輕衫。修真勸善遭官難，除此前來已詎三。”而詩後又有注解云：“虢州靖遠鎮並京兆府及甘河鎮，先已三次遭魔。”<sup>③</sup>後來，又蒙牒發事不得不返鄉，其《京

① 《道藏》第19冊，第739頁。

② 《道藏》第3冊，第363頁。

③ 《洞玄金玉集》卷一，《道藏》第25冊，第566頁。

兆府牒發還鄉，故作是詩以謝統軍》詩云：“三髻山侗得遇遭，專來秦地煉雲濤。尋思把自還鄉去，不若廳前請一刀。”又《既蒙牒發不得已而別京兆，故作是詩也》詩云：“利名場上騁風流，怎肯灰心物外修。莫怪綸竿收拾去，自知巴句匪洪鈎。”<sup>①</sup>這說明金世宗時期，不僅南北政治形勢依然緊張，而且宗教政策亦十分嚴格，在這樣的狀況下，王重陽假若帶領七位弟子，一行八人，浩浩蕩蕩西行，必然會引起金統治者的注意。而當時的全真道仍然未得到官方承認，王重陽與全真七子亦無正式度牒，屬於非法道士，若被金統治者盯上，全真道極有可能會遭到取締。鑒於此，王重陽要悄悄西行，不能帶太多的弟子。秦志安撰《長生真人劉宗師道行碑》云：“是歲九月，霜寒露清，重陽祖師杖屨西行，攜丘、譚、馬三仙之英，度海島，歷山城。先生聞之，竭蹶而趨，香火而迎。祖師顧而笑曰：‘壁間墨痕，汝知之乎？’三子者亦相視而冰晒，方悟其頌乃神通變現之所以相驚也。於是鏤肝薦誠，刻骨效盟，負几杖，執巾瓶，左右惟命，死生自程。祖師愛其慇懃，美其專精，顧其神彩之不群，乃嘆曰：‘松之月，竹之雪，故不受於黃塵。’贈之詩曰：‘釣罷歸來又見鰲，已知有分列仙曹。鳴榔相喚知予意，躍出洪波萬丈高。’”<sup>②</sup>按照秦志安的說法，王重陽自金大定九年（1169年）九月開始西行，當時所帶弟子只有馬鈺、譚處端和丘處機三位，這說明王重陽一開始並沒有把劉處玄列在西行弟子之列，只是路經萊州碰巧又收取了劉處玄，於是帶他一起西行，所以其詩中有“釣罷歸來又見鰲”之語。因此，王重陽當年西行帶誰與不帶誰，只是依照當時的形勢而定，並沒有厚

① 《洞玄金玉集》卷一，《道藏》第25冊，第565頁。

② 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第733頁。

此薄彼之意。

其次，王重陽之所以不帶孫不二西行亦有客觀原因。王重陽西行的目的主要有兩個：其一，把全真道傳回陝西終南山一帶，並最終完成其“使四海教風為一家”<sup>①</sup>的心願。其二，帶馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機等西行，是為讓他們離開家鄉，拋捨塵緣，能更好的修道。對於第二點，張廣保《蒙元時期全真宗祖譜系形成考》一文已經作了詳細論述，不再重複。<sup>②</sup> 但需要指出的一點是，當時王重陽把教化的重心放在馬鈺身上，假若說其西行是為了讓弟子們離鄉修行的話，那麼，他主要是針對馬鈺。王重陽度化馬鈺，可謂煞費苦心，其間經過一波三折，直到西行之時，馬鈺求道之心仍然不堅定。孫不二雖然於大定九年（1169年）五月五日於寧海金蓮堂出家，拜王重陽為師，但她對馬鈺仍然情深意重。後來，聽說王重陽仙逝，她便西行入關尋找馬鈺，欲重修夫婦之好，但遭到了馬鈺的拒絕，有馬鈺贈給孫不二的詩詞為證，其題名為《贈清靜散人孫不二》的《煉丹砂》詞云：“奉報富春姑。休要隨予。而今非婦亦非夫。各自修完真面目，脫免三塗。煉氣莫教癯。上下寬舒。綿綿似有卻如無。個裏靈童調引動，得赴仙都。”<sup>③</sup>又題名為《贈清淨散人》的《搗練子》詞云：“休執拗，莫癡頑。休迷假相莫慳貪。休起愁，莫害慙。聽予勸，訪長安。逍遙坦蕩得真懽。守清淨，結大丹。”<sup>④</sup>因此之故，王重陽絕對不可能帶孫不二西行。除此之外，孫

① 《金蓮正宗仙源像傳·重陽子》，《道藏》第3冊，第372頁。

② 參見盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第95頁。

③ 《金蓮正宗記》卷五，《道藏》第3冊，第364頁。

④ 《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第600頁。

不二爲女眷，帶她一起西行，生活上多有不便。

再次，王重陽西行不帶王處一，並不是輕視他，而恰恰是信任他的表現。按照姚燧撰《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》、秦志安編《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》、劉天素、謝西蟾撰《金蓮正宗仙源像傳·玉陽子》、李道謙編《七真年譜》、趙道一編修《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《王處一》等全真史料記載，王處一跟隨王重陽在崑崙山煙霞洞約一年後，王重陽便讓他離開，至文登鐵查山雲光洞修煉。按照通常的理解，王重陽會把自己最得意的弟子留在身邊，而讓其次者離開，但事實並非如此。當年王重陽之所以讓王處一至鐵查山修煉，並不是隨意而爲，而是受客觀因素制約和經過深思熟慮後做出的決定。影響這一事件的客觀因素主要有兩個：其一，煙霞洞空間狹小，師徒六人住在一起，非常擁擠，必須有人離開。今天到過崑崙山煙霞洞的人都會知道，它是一個很小的山洞，其中若住四個人還勉強湊合，若住六個人是絕對不可能的。而當時跟隨王重陽在煙霞洞居住的弟子主要有馬鈺、譚處端、丘處機、王處一、郝大通，加上王重陽自己，共六個人<sup>①</sup>，在煙霞洞那麼狹小的空間裏，肯定是住不開的，這迫使王重陽必須做出決定，讓其中某位弟子離開。其二，王重陽在東邁山東傳道之前，就已經預知自己的壽命是五十八歲，大定八年（1168年）時，王重陽已五十七歲，自知時日不多，不可能對所有弟子平均用力，爲了能夠在他仙逝前培養出可以代他傳教的弟子，他把主要精力用在了馬鈺身上，其他弟子難以照顧到，所以不得不有一些弟子需要自成。經過慎重考

---

① 馬鈺在煙霞洞居住時間不長，就因煉功出偏，患上了偏頭疼，王重陽臨時讓他回家與陸道士同住。但即使如此，王重陽等師徒五人住在煙霞洞，亦非常擁擠。



慮，王重陽最後決定讓王處一與郝大通自成，郝大通已如前說，而他之所以選擇王處一，是因為他相信王處一有能力自成。在全真七子中，王處一信道最為篤實，他早在拜王重陽為師以前已經與母庵居，而且他也是全真七子中自制力最強的，而以上兩點是成為一個宗教領袖必備的素質，王重陽正是看出了王處一身上具有這些優良品質，才選擇讓他自成，後來還讓郝大通依附於他，而王處一後來的成就也證明了王重陽的判斷是正確的。因此，王重陽讓王處一自成，並不是輕視他，覺著他不重要，而恰恰是因為相信他，知道他有能力自成。

雖然王重陽只帶丘、劉、譚、馬西行，未帶王、郝、孫，但並非有厚此薄彼之意。然而，這件事本身卻促成了後來“七真”地位的不同。“七真”地位後來產生差異，雖起因於丘、劉、譚、馬，但王重陽在其中不知不覺也起到推波助瀾的作用。《重陽全真集》卷一王重陽有兩首《結物外親》詩，其一云：“一姪二子一山侗，連余五個一心雄。六明齊伴天邊月，七爽俱邀海上風。真妙裏頭拈密妙，晴空上面躡虛空。東西南北皆圓轉，到此方知處處通。”其二云：“一弟一姪兩個兒，和余五逸做修持。結為物外真親眷，擺脫塵中假合屍。遇匪種成清靜景，遞相傳授紫靈芝。山頭並赴龍華會，我趁蓬萊先禮師。”<sup>①</sup>按照《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》記載，這兩首詩是王重陽在臨終時賜給丘、劉、譚、馬的。以上兩首詩說明了丘、劉、譚、馬分別在王重陽心目中的地位，其視馬鈺為弟，譚處端為姪，劉處玄與丘處機為兒。王重陽這樣區分丘、劉、譚、馬，有可能是根據其四人年齡的長幼，亦有可能是根據其四人得道的遲速，還有可能

① 《道藏》第25冊，第691頁。

是根據四人宿緣的深淺，但並沒有要把丘、劉、譚、馬和王、郝、孫分為兩個等級的意思。因為當時只有丘、劉、譚、馬在王重陽身邊，所以王重陽只提到了他們四位，而沒有提到王、郝、孫，這本是很自然的事。但在丘、劉、譚、馬看來，這卻非同尋常，這是王重陽把他們四位視為正宗嫡傳弟子，而之所以沒有提到王、郝、孫，是因為他們三人在王重陽心目中的地位不如丘、劉、譚、馬。自此，丘、劉、譚、馬便以全真道正宗嫡傳自居，把王、郝、孫排除在了全真正宗之外。這種意識在他們為王重陽守喪時已經表現出來，據《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》記載，聽到王重陽仙逝的消息，郝大通長途跋涉來到終南山，欲與丘、劉、譚、馬一起為王重陽守喪，但遭到了他們的拒絕。其云：“十一年，師聞真君上仙，四子已入關，遂西遊以訪之。十二年，葬真君於祖庭。師欲與四子同廬墓側，長真激之曰：‘隨人腳跟轉，可乎？’師明日遂行。”<sup>①</sup>

丘、劉、譚、馬自視為全真道正宗嫡傳的這種意識，不自覺地在他們的著作中表現了出來。馬鈺在著作中對“七真”偶有提及，其《贈明月散人》詩云：“一道經花玉線。二輪日月烹煎。三車搬運入丹田。四海雲遊走遍。五色霞光出現。六情變作青蓮。七真攢聚性圓圓。八臂金剛伏善。”<sup>②</sup>但更多的時候則是只提丘、劉、譚、馬，而不提王、郝、孫。其《四仙韻》云：“丘劉譚馬。幸遇風仙親教化。一別山東。雲水秦川興不窮。清貧快樂。自在逍遙無做作。清淨門庭。闡出家風合聖經。”“丘仙通密。隱跡磻溪人不識。通妙劉仙。永住終南屏萬緣。譚仙通正。志在清貧修大定。三髻山侗。

① 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第739頁。

② 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第463頁。

願處環牆也放慵。”<sup>①</sup>又《贈煙霞散人》云：“譚仙通正。悟徹長真修玉性。馬鈺山侗。豁豁洋洋似害風。劉仙通妙。把握長生真了了。通密丘仙。修養長春不夜天。”“處端通正。道號長真真上認。自在逍遙。撼碎岩前汲水瓢。處玄通妙。道號長生真了了。慎勿先歸。且伴長春丘處機。”<sup>②</sup>又《復和劉宰》詩云：“幸遇重陽妙行真，本師傳授四東人。自知妙裏通玄妙，頓覺身中有法身。”<sup>③</sup>又題名為《感師》的《無夢令》詞云：“譚馬丘劉四絕。好弱各無分別。因遇別東牟，故訪西秦養拙。養拙。養拙。直要清貧做徹。”<sup>④</sup>《蒙師父訓誨》詞云：“丘劉譚馬，四個小鮮。蒙師釣出深淵。到岸纔方磨琢，取火搜煙。淅柴痛如割切，煉頑心、有似油煎。說得，做便常常屏氣，似不能言。萬種千般鍛煉，賴予憐，各各志確心堅。苦處曾經樂處，退步爭先。惟恐猿顛馬劣，見人人、父母如然。常忍辱，處無爲清靜，謹謹修仙。”<sup>⑤</sup>《癸卯四月行化，道過福山，因借坡公海市詩韻以述懷，贈諸道友》詩中云：“誰繼重陽師父踵，丘劉譚馬闡家風。”<sup>⑥</sup>又王頤中集《丹陽真人語錄》中馬鈺曾言：“祖師引四人，謂丘、劉、譚、馬也。”<sup>⑦</sup>以上說明，在馬鈺看來，王重陽所傳授的正宗弟子只有丘、劉、譚、馬，雖然他也曾提到“七真”，但更多的時候是不承認王、郝爲王重陽正宗弟子。類似的情況在譚處端著作中也可以找到，《水雲集》卷上譚處端有詩云：“袍布素理幽機，甲金庚煉

① 《漸悟集》卷下，《道藏》第25冊，第477頁。

② 《漸悟集》卷下，《道藏》第25冊，第478頁。

③ 《洞玄金玉集》卷二，《道藏》第25冊，第570頁。

④ 《漸悟集》卷下，《道藏》第25冊，第469頁。

⑤ 《丹陽神光燦》，《道藏》第25冊，第633頁。

⑥ 《洞玄金玉集》卷四，《道藏》第25冊，第584頁。

⑦ 《道藏》第23冊，第705頁。

玉飛。氣相交須換殼，丹運就復更衣。開真性頭頭是，悟元初種種非。姪處名師叔鈺，蓮四朵步雲歸。”<sup>①</sup>又云：“譚馬丘劉四個師，逍遙自在做修持。周天磨煉無窮寶，一片靈光自得知。”<sup>②</sup>與馬鈺、譚處端一樣，劉處玄亦只丘、劉、譚、馬並提，很少把丘、劉、譚、馬與王、郝、孫相提並論，其《四言頌》云：“甲辰登郡，黃籙重興。昌陽感應，晝見明星。祖師預顯，下元文登。白龜蓮觀，真異分明。資聖宮題，昇化南京。四友守墳，曾近上清。同居五載，雲水閑行。天元將盡，未得真寧。汞鉛煉就，別有真形。”<sup>③</sup>還有四首五言絕句頌皆談到丘、劉、譚、馬，其云：“丘劉譚馬敬，忘形修性命。清志有始終，寸盡萬愆病。”“丘劉譚馬善，降火明修煉。結就汞和鉛，勸人依教典。”“丘劉譚馬悟，別有祖師度。忘世洞天遊，雲霞爲伴侶。”“丘劉譚馬覺，了道蛻凡殼。昇入太無中，互靈居杳邈。”<sup>④</sup>但與馬鈺、譚處端不同的是，劉處玄曾經在一首《滿庭芳》詞裏明確稱王、郝“異派”，詞云：“釋氏禪宗，老君道祖，呂鍾海蟾明天。重陽立教，東海闡良緣。唯度丘劉譚馬，分異派、王郝先傳。將來去，十洲仙會，霞友性團圓。成仙。非難易，行修八百，功了三千。待天書紫詔，性命完全。要出陽陰之殼，常無染、萬物無愆。真了了，龜蛇蟠繞，陰盡去朝元。”<sup>⑤</sup>因爲自以爲正宗的觀念在丘、劉、譚、馬那裏根深蒂固，以至於到丘處機西行覲見成吉思汗時，還對成吉思汗說：“同時學道四人，曰丘、曰劉、曰譚、曰馬，彼三人功滿道成，今已

① 《道藏》第25冊，第848頁。

② 《道藏》第25冊，第849頁。

③ 《仙樂集》卷三，《道藏》第25冊，第437頁。

④ 《仙樂集》卷二，《道藏》第25冊，第432頁。

⑤ 《水雲集》卷下，《道藏》第25冊，第864頁。

昇化，余辛苦之限未終，日一食一味一盂，恬然自適，以待乎時。”<sup>①</sup>正是由於丘、劉、譚、馬這種自以為全真道正宗嫡傳的觀念，使他們不能接受與王、郝、孫相提並論，阻礙了“七真”的形成。

### （三）王處一在“七真”形成中的作用

正如馬頌仁所云：“在全真教歷史上的前幾十年，沒有‘七真’的說法，而‘七真’的觀念應該是王玉陽發明的。”<sup>②</sup>與丘、劉、譚、馬不願與王、郝、孫相提並論不同，王處一在“七真”的形成過程中扮演了重要的角色，是他一直在極力地提倡和推進“七真”的形成。前面提到，雖然王重陽、馬鈺在詩詞中都曾提到過“七子”或“七真”的說法，但由於丘、劉、譚、馬以正宗自居，不願與王、郝、孫為伍，所以“七真”的說法並沒有得以流行。其後，在全真七子中，只有王處一多次以隱喻的形式提到“七子”，其《答文登七寶會下見召》詩云：“深蒙寵召布橋梁，講論無生不死方。七寶金蓮同結秀，諸天慶會滿空香。”<sup>③</sup>題名為《三宣到都住持天長觀，復敕修新道院乃作》的《滿庭芳》詞云：“詔赴天長，敕修堂宇，道弘一布歸真。我師玄化，譚馬並加恩。七朵金蓮顯異，清朝喜、優渥惟新。重宣至，車乘駟馬，祝謝聖明君。皆成諸法會，親王宰職，裏外忠臣。遇太平真樂，道德洪因。更望參玄眾友，遵三教、千古同欣。齊回向，吾皇

① 《玄風慶會錄》，《道藏》第3冊，第388頁。

② 馬頌仁《七真各自的思想特色、活動的再評價——兼論四哲、七真說的出現過程》，盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第254頁。

③ 《雲光集》卷一，《道藏》第25冊，第657頁。

萬壽，永永御楓宸。”<sup>①</sup>又題名為《勸徐老奉善》的《行香子》詞云：“苦海茫茫，深可悲傷。個風風、稍悟真常。衣冠不整，俗業消亡。乃了真功，忘彼我，沒參詳。身入圓光，實現嘉祥。瑞煙籠、七朵蓮芳。重開玉蕊，復結銀霜。透太虛中，無衰老，永清涼。”<sup>②</sup>以上詩詞中王處一所云“七寶金蓮”、“七朵金蓮”、“七朵蓮”等，皆是指丘、劉、譚、馬、王、郝、孫等“全真七子”而言。與丘、劉、譚、馬很少提及王、郝、孫相比較，王處一頻繁提到“七朵金蓮”，這顯示出他想與丘、劉、譚、馬相提並論的強烈願望。

孫不二、郝大通與王處一處於同一層級，但在他們二位的詩詞中並未見到類似“七真”或“七子”的提法，這說明他們並沒有與丘、劉、譚、馬相提並論的欲望。這又是為什麼呢？問題很簡單，因為孫不二與郝大通不足以與丘、劉、譚、馬抗衡。孫不二雖然曾為馬鈺之妻，但因為是女眷，而且仙逝較早，其生前並沒有產生太大的影響。至於郝大通，雖然道行很高，但作風一貫低調，除晚年東歸寧海後收取了王志謹、范圓曦等後來在全真道中產生重大影響的弟子外，其當時在全真道內外的影響力並不大。況且，在拜師王重陽前後，郝大通曾多有師承淵源，通行於世的名字亦非王重陽所賜，其著作的外在風格亦與王重陽大相徑庭，這些因素使他無法與丘、劉、譚、馬相比擬。然而，王處一則完全不同。無論是從自身的道行，還是從對全真道的貢獻，抑或是從當時其在朝野的影響來說，他都毫不遜色於丘、劉、譚、馬，從某種意義上講，有金一代，他比丘、劉、譚的成就還要高。正因如此，他不甘心於做“四哲之亞”，

① 《雲光集》卷四，《道藏》第25冊，第681頁。

② 《雲光集》卷四，《道藏》第25冊，第687頁。

而是極力追求與丘、劉、譚、馬相提並論。爲了得到丘、劉、譚、馬的認可，他曾經利用他在金廷的影響力多次向他們伸出橄欖枝，其具體做法如下：

1. 金大定二十二年(1182年)，馬鈺因牒發事東返故里，王處一曾主動拜訪，以蒙印可，共商全真道發展大計。《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《王處一》云：“二十二年秋，居寧海，丹陽真人來自關中，同宿於金蓮堂，從容謂師曰：‘重陽祖師不遠數千里提挈吾儕，殊無以報，不愧於心歟？且得道之士，苟利其身，功不及物，恐非弘濟之旨。誠欲光昭先師之德，莫若彰玄應而福生靈。公今抱道藏器而獨善其身，無乃不可乎？’師曰：‘且道無同異，緣有行否。先生道備一身，德光四海，使天下之人望風而敬服者，無他，是道興而緣行也。今貧子緣之未行，姑猖狂以混世耳。’丹陽然之。”<sup>①</sup>

2. 金大定二十三年(1183年)十二月馬鈺仙逝，王處一又主動與劉處玄一起安葬馬鈺，且守墳百日。《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《劉處玄》云：“丹陽既歿，師與玉陽同主葬事。守墳百日，乃使門人張順真等持書詣洛請長真主教。”<sup>②</sup>

3. 金大定二十七年(1187年)，金世宗徵召王處一，丘處機聞聽此事，曾作《聞詔起玉陽公戲作》詩相贈，詩云：“三竿紅日自由睡，萬頃白雲相對閑。只恐虛名動華闕，有妨高枕卧青山。”<sup>③</sup>雖然不能確知丘處機當時作此詩的真正用意，但從他後來的表現可以看出，他並非真正想高卧青山、閑對白雲，而極有可能是想藉此詩表達某種喻意。王處一見到此詩後，立即向金世宗推薦丘處機，於是，大

① 《道藏》第5冊，第430頁。

② 《道藏》第5冊，第424頁。

③ 《磻溪集》卷二，《道藏》第25冊，第818頁。

定二十八年(1188年)二月,金世宗徵召丘處機至闕下。

4. 金承安二年(1197年),金章宗徵召王處一,王處一又向金章宗推薦劉處玄。第二年,金章宗徵召劉處玄。秦志安撰《長生真人劉宗師道行碑》云:“至承安三年也,章宗聞其道價鏗鉤,乃遣使徵之。”<sup>①</sup>以上雖然沒有明說金章宗具體從哪裏聽說了劉處玄的事跡,但當時王處一正在金都,極有可能就是王處一向金章宗推薦了劉處玄。

5. 金承安二年(1197年),王處一趁金章宗徵召之時,奏請祖庭觀額為“靈虛”,從而使全真道祖庭成為合法道觀。姚燧撰《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》云:“承安二年,再徵至便殿,問衛生,對如告世宗者。賜紫,號‘體玄大師’,居之崇福觀,月給錢二百緡。是時呂道安將建祖庭,蓋真君故廬,以無勅額,不敢集眾。真人奏立觀‘靈虛’,賜道安‘沖虛大師’,而祖庭造建始盛。”<sup>②</sup>對於此事,李道謙編《終南山祖庭仙真內傳》卷中《呂道安》也有記載,其云:“乙卯朝,省罷無敕額庵院,悉沒於官,祖庭亦在其數,自是門庭蕭索,道侶散逸。承安丁巳,時玉陽真人被召闕下,遣人來召先生。明年春,至燕都,玉陽買祖庭為靈虛觀,仍保授先生沖虛大師號,使掌敕牒,主領觀事。”<sup>③</sup>

儘管王處一想方設法向丘、劉、譚、馬靠近,希望讓他們承認自己亦屬全真道正宗嫡傳,但是,“七真”的形成過程仍然步履維艱,困難重重。馬頌仁在《七真各自的思想特色、活動的再評價》一文中言:“七真傳說的形成過程之所以那麼曲折,主要與丘長春、王玉

① 《甘水仙源錄》卷二,《道藏》第19冊,第734頁。

② 《甘水仙源錄》卷二,《道藏》第19冊,第737頁。

③ 《道藏》第19冊,第531頁。



陽兩個派別的某種對立有關係。”而且還認為，這種對立的形成與全真道掌教的傳承問題有關係。<sup>①</sup>馬先生在這裏使用了“對立”這個字眼，似乎有些誇張，丘處機與王處一晚年在某此問題上或許有分歧，但並沒有達到對立的程度。在丘、劉、譚、馬中，丘處機與王處一關係最好，他曾多次稱讚王處一。比如，其《讚玉陽先生》詩云：“故國真仙子，東方大達人。清高何異俗，爽邁不同塵。表裏天俱賜，行藏世絕倫。時時期禍福，徵驗默通神。”<sup>②</sup>又曾在《度世吟》的解釋中稱王處一為“法眷”<sup>③</sup>，顯然，他承認王處一是王重陽的弟子。對於王處一的苦行，他亦極為讚賞，曾稱讚他“九夏迎陽立，三冬抱雪眠”<sup>④</sup>。這說明王處一與丘處機早年關係極為融洽，並沒有任何不和諧的表現。但到了晚年，因為掌教的問題，他們二人之間可能出現了一些問題，而這在某種程度上又影響了“七真”的形成。

至於全真道早期掌教問題，這是一個非常複雜的問題，雖然《甘水仙源錄》卷二《長真子譚真人仙跡碑銘》云：“真人至汴，遺訓命四子主掌教門。”<sup>⑤</sup>但王重陽並沒有留下任何的信物作為憑證，而且從王重陽的詩詞中亦找不到直接的證據來證明其曾有此遺訓。所以，早期全真道掌教的傳承並不是十分嚴格。王重陽仙逝之後，馬鈺繼任第二代全真掌教這是沒有問題的，因為以馬鈺在早期全真道中的地位，根本無人可以與他比擬，亦沒有人對此會有

① 盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第256頁。

② 《磻溪集》卷四，《道藏》第25冊，第827頁。

③ 《磻溪集》卷三，《道藏》第25冊，第822頁。

④ 《甘水仙源錄》卷二《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》，《道藏》第19冊，第737頁。

⑤ 《道藏》19冊，第732頁。

異議。然而，馬鈺仙逝之後，譚處端並沒有真正承擔起掌教的職責。《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《劉處玄》云：“丹陽既歿，師與玉陽同主葬事。守墳百日，乃使門人張順真等持書詣洛請長真主教。一日，謂順真曰：‘教門之事，不在於我。丹陽得遊仙，吾得朝元。’後寄書中有‘歸逝’之語，兼委掌教事。”<sup>①</sup>按照以上說法，馬鈺仙逝後，劉處玄派弟子張順真至洛陽請譚處端主掌教門，但譚處端卻以其不久亦將仙逝為由，把掌教之位讓給了劉處玄。譚處端《水雲集》卷中現存有一首題名為《寄長生劉師兄》的《神光燦》詞，其云：“處端稽首，上覆劉仙，一別倏忽三年。每遇臨風對月，思渴高賢。忽爾遽承教字，方就審、法候安然。弟且喜，無勞齒錄，存念綿綿。自愧塵緣未斷，在磁洛兩郡，且恁隨緣。不果來期，希恕老拙無愆。首春即當拜覲，履高秋、頤素不宣。處端望，師兄通妙几前。”<sup>②</sup>由“一別倏忽三年”可知，這首詞應該作於金大定二十四年（1184年）馬鈺仙逝後不久，因為劉處玄離開洛陽東歸是在大定二十一年（1181年），其極有可能就是《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《劉處玄》中所說的譚處端給劉處玄的書信。從信的內容來看，譚處端確有委託劉處玄管理教門之意。既然如此，劉處玄繼任第四代全真掌教亦無問題<sup>③</sup>，而問題出在劉處玄

① 《道藏》第5冊，第424頁。

② 《道藏》第25冊，第854頁。

③ 馬頌仁認為：“全真教的傳統說法認為劉長生繼承過譚長真掌教的位子。這不但缺乏歷史文獻的證據，也不符合一些歷史性的事實。”（見盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第256頁）顯然，以這首《神光燦》詞為證，可以推翻馬先生的結論，實際上，譚處端尚未仙逝時，就已把教門之事託付給了劉處玄，劉處玄繼譚處端為全真道第四任掌教應該是没有問題的。

仙逝之後。劉處玄仙逝於金泰和三年(1203年)，據目前所見文獻，未有他在仙逝前對掌教問題作出過交待的記載，而下一任掌教由誰來繼任確實成了一個問題。因為按照趙九淵撰《終南山靈虛觀沖虛大師呂君墓志》記載，金章宗在承安二年(1197年)徵召王處一時，曾讓其主掌全真教事，其云：“會玉陽真人奉敕主掌教事，君乃復構基址，於是宣賜觀之號曰靈虛，制授君之稱曰沖虛，披戴門弟子三百餘人，祖庭之教，粲然復興矣。”<sup>①</sup>而按照前幾任全真掌教繼任的方式，應該是由前任掌教委任下一任掌教，而不是由朝廷來委任。所以，雖然金章宗讓王處一主掌教事，但因有劉處玄繼任全真掌教在先，所以這一委任並沒有得到教內外的認同。很有可能劉處玄意識到了這個問題的複雜性，因為他仙逝之時，王處一尚在世，他不敢公開與金廷對抗來重新委任丘處機為掌教，所以並沒有對由誰來繼任第五任全真掌教作出交待。這樣一來，王處一與丘處機之間就有了問題，若按傳統方式，應該由丘處機繼任掌教，若按朝廷委任，又應該由王處一來擔任掌教。而且，就當時情況來看，王處一在教內外的聲望並不亞於丘處機，尤其是在金統治者眼裏，王處一就是全真道的代表。據《七真年譜》記載，就在劉處玄仙逝的同一年，金章宗還徵召王處一至亳州太清宮作普天大醮，而泰和七年(1207年)元妃施道經的時候，也是一送棲霞太虛觀，一送聖水玉虛觀。<sup>②</sup>假若說王處一與丘處機之間的關係有了問題，很可能就是從劉處玄仙逝後開始，兩個人為了掌教的問題，開始暗暗較勁，而這又使丘處機在“七真”問題

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第455頁。

② 《道藏》第3冊，第385頁。

上堅持寸步不讓。

#### 第四節 “七真”的形成過程

通過以上對與“七真”形成有關諸問題的闡述可以知道，“七真”的形成問題極為複雜，它與早期全真道的諸多重要問題相關，因為史料缺乏，目前無法對“七真”的形成過程給出清晰描述。然而，根據早期全真史料和相關碑刻資料，仍然可以勾勒出“七真”形成過程的大概輪廓。“七真”的形成過程可以分為以下四個時期：

##### 1. 提出期。

雖然王重陽曾經兩次提到“七子”，但因當時丘、劉、譚、馬與王、郝、孫之間地位的差異尚未突顯出來，“七真”的問題在那時並不存在。金大定十年（1170年）正月，王重陽仙逝之後，特別是丘、劉、譚、馬為王重陽守喪之後，丘、劉、譚、馬與王、郝、孫之間的地位開始產生差異，為了證明自己亦是王重陽的正宗嫡傳弟子，王處一才提出了“七真”的問題，“七真”的形成過程亦從此開始。因為丘、劉、譚、馬當時以全真道正宗嫡傳自居，根本不承認王、郝、孫的正宗地位，所以，王處一“七真”的提法並沒有在教內外產生響應，當時最普遍的說法仍然是以丘、劉、譚、馬為王重陽正宗嫡傳弟子，而王處一的聲音因力量對比的懸殊而影響甚小。大定二十六年（1186年）胡光謙所撰《磻溪集序》在談到王重陽的弟子時，只提到丘、劉、譚、馬，而未提及王、郝、孫。其云：“今之仙緣必宿有仙契者乎？昔在東庵，與王風仙全真結緣；在長安，與馬丹陽結緣；去秋潯州人來，與譚仙結緣；唯丘公遠處隴上。是數者，皆風仙之徒，今悉

得結其緣，非人力之所能致也。”<sup>①</sup>大定二十七年（1187 年）范懌撰《水雲集序》亦認為丘、劉、譚、馬為王重陽弟子。其云：“大定丁亥歲，重陽憫化妙行真人飛錫東來，仙遊海上，以往契夙緣，訪尋知友。於吾鄉得丹陽子馬公、長真子譚公，於東萊掖水得長生子劉公，又於登州棲霞得長春子丘公，結為方外眷屬，所謂譚馬丘劉是也。”<sup>②</sup>大定二十七年（1187 年）毛麾撰《礪溪集序》只稱丘、劉、譚、馬，未提及王、郝、孫。其云：“公本登州棲霞人，與劉公、譚公、馬公，俱圖學於終南王風子先生，著名海上，遠近敬仰，號丘劉譚馬。”<sup>③</sup>大定二十九年（1189 年）與劉處玄相關的兩處石刻，亦只提到“丘劉譚馬”而未提及“郝孫王”。范懌《王重陽掛金燈詞後》云：“祖師重陽憫化妙行真人，邱劉譚馬師也，名高千古，教啟一行。”《劉長生大基山詩刻》云：“譚馬邱劉歸去後，大羅朝聖謁仙宮。”<sup>④</sup>這種狀況一直持續到金章宗泰和三年（1203 年）劉處玄仙逝。

## 2. 對峙期。

劉處玄仙逝以後，丘、劉、譚、馬與王、郝、孫之間的力量對比發生變化，當時丘、劉、譚、馬只餘丘處機，而王、郝、孫中，除孫不二已於大定二十二年（1182 年）仙逝於洛陽風仙姑洞外，王處一與郝大通仍在世。提倡“七真”說的王處一與堅持“四子”說的丘處機各持其說，勢均力敵，不相上下。這一時期的全真史料在“七真”的問題上呈現出兩種學說對峙的局面。與丘處機比較親近的人仍然堅持丘、劉、譚、馬為王重陽正宗嫡傳弟子的觀點，金泰和六年（1206 年）移刺霖撰《礪溪集序》云：“從重陽之役者，無慮千百輩，唯丘劉譚馬

①③ 《道藏》第 25 冊，第 809 頁。

② 《道藏》第 25 冊，第 845 頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 436 頁。

四公，時爲秀出，然翹翹之譽，獨有歸焉。”<sup>①</sup>金泰和八年（1208年）陳大任撰《礪溪集序》云：“與同志馬公、譚公、劉公，陪從重陽子遊南京，識者目丘劉譚馬爲林下四友。”<sup>②</sup>然而，與王處一比較親近的人則支持“七真”皆爲王重陽正宗弟子的說法，金貞祐二年（1214年）國僞撰《玉虛觀記》云：“師姓王，諱處一，道號玉陽子。少遇東華帝君，授以道要，重陽真人即其師也，丹陽、長真、長生、長春、太古，皆同業伯仲也。門人居天下者三之二。”<sup>③</sup>金興定元年（1219年）王處一弟子辛願撰《大金陝州修靈虛觀記》云：“大師諱處一，姓王氏，牟平人，受道於祖師重陽真人，爲全真高弟，與丘、劉、譚、馬、孫、郝諸大仙伯比肩知名。”<sup>④</sup>金興定年間（1217～1221）趙九淵撰《終南山靈虛觀沖虛大師呂君墓志》云：“全真道教，其來尚爾，重陽祖師發其源，繼有七真暢其委，接其武，而開祖庭之基者誰歟？沖虛大師呂君其首也。”<sup>⑤</sup>這種對峙的狀態一直持續到丘處機仙逝前後，因爲丘處機的好友陳時可於金正大五年（1228年）所撰《長春真人本行碑》仍然只稱丘、劉、譚、馬，其云：“父師長春子，……未冠學道，遇祖師重陽子於崑崙山之煙霞洞，祖師知其非常人也，以金鱗頌贈之，遂執弟子禮。尋長生劉公、長真譚公、丹陽馬公，皆造席下，相視莫逆，世謂之丘劉譚馬焉。”<sup>⑥</sup>

### 3. 調和期。

① 《道藏》第25冊，第809頁。

② 《道藏》第25冊，第810頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第442頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第443頁。

⑤ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第455頁。

⑥ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第457頁。

丘處機仙逝前後，對於“七真”的問題出現了一種調和的說法。持這種說法的人，既不想得罪王處一及其弟子，又不想得罪丘處機，於是就在王處一與丘處機兩種說法之間加以調和，既承認丘、劉、譚、馬與王、郝、孫之間地位的不同，但又支持馬、譚、劉、丘、王、郝、孫是一個整體。持這種觀點的代表人物是金源璠，其於正大二年（1225年）所撰《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》云：“淘汰真實，杜絕虛假，鍛煉百端，捶楚怒罵，餘鄙解散，四子傳化，四子爲誰？丘劉譚馬。德其亞者，王郝與孫，共成七賢，贊我真人，玉陽長春，大啟其門，遭遇聖朝，爲王之賓。”<sup>①</sup>姬志真《重陽祖師開道碑》云：“大定七年夏四月，發程東邁，及寧海登萊，揭虹蜺之竿，施雲霞之餌，方便神化，未及數年，引出受道之器者七人，內果得丘劉譚馬焉，乃道中之龍也。遂號馬公爲丹陽子，譚公爲長真子，劉公爲長生子，丘公爲長春子。四子之亞，有玉陽子王公，廣寧子郝公及清淨散人，皆目擊頓悟，各令隨方立志，煉己修真。”<sup>②</sup>姬志真在該碑中提到清和真人尹志平掌教時重修重陽宮之事，而此事發生在蒙古太宗窩闊台八年（1236年），據此知此碑可能作於此年之後，可見到那時仍有人持調和說。

#### 4. 轉變期。

丘處機仙逝後，尹志平繼任全真掌教，因其曾向劉處玄、王處一、郝大通、丘處機等多人問道，對“七真”並無偏見，因此支持“七真”說，從而使情況發生了轉變。張廣保在《蒙元時期全真宗祖譜系形成考》一文中已經指出了這一點。<sup>③</sup>《清和真人北遊語錄》卷

① 《道藏》第19冊，第725頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第586～587頁。

③ 請參見盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社2004年版，第106～107頁。

一云：“長春師父昇遐日（七月九日），於白鶴觀芳桂堂設祖師七真位致祭，道眾禮畢坐，話及當世事，共賀吾門得享清安之福。”<sup>①</sup>卷二又云：“嘗記玉陽大師握吾手而言曰：七朵金蓮結子，今日萬朵玉蓮芳，然皆狂花也。”<sup>②</sup>因為有了掌教尹志平的支持，“七真”說慢慢佔了上風，雖然當時仍然有人堅持“四子”為正宗說，但教內外大部分人已經開始接受“七真”的說法。比如，金天興元年（1232年）劉祖謙撰《終南山重陽祖師仙跡記》就把馬、譚、劉、丘、王、郝、孫並提，其云：“至大定丁亥夏，……詰旦東邁，徑達寧海，首會馬鈺於怡老亭。……馬於是始加敬信，與其家人孫氏，俱執弟子禮。又得譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通等七人，多類此。號馬曰丹陽，譚曰長真，劉曰長生，丘曰長春，王曰玉陽，郝曰廣寧，孫曰清靜散人，並結為方外眷屬。”<sup>③</sup>同樣，其後不久，張邦直撰《真常子李真人碑銘》亦云：“是道之傳，古所未有，倡始於重陽王君，門弟子得其傳者，馬丹陽玄寶泊其室孫清淨不二，譚長真通正，劉長生通妙，丘長春通密，王玉陽體玄，郝廣寧大通七人而已。”<sup>④</sup>而且，自從尹志平於白鶴堂供奉“七真”之後，許多全真宮觀都設七真殿，開始供奉“七真”。比如，金末天興年間張本撰《德興府秋陽觀碑》云：“起三清正殿、七真殿、兩廡東西方丈、中外二門，翬飛煥然，至於賓館、雲庵、泉廚蔬圃，凡所區處，莫不適宜。”<sup>⑤</sup>蒙古太宗窩闊台十二年（1240年）王粹撰《神清觀記》云：“宮宇則三清之殿，七真之堂，真官山祇

① 《道藏》第33冊，第156頁。

② 《道藏》第33冊，第166頁。

③ 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第726頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第468頁。

⑤ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第474頁。



之祠，雲堂丈室，齋廚廩廩之屬，飾之以金碧，樹之以松槐，環之以園圃，輝映遠近，崢人崇奉之日久矣。”<sup>①</sup>等等。

### 5. 確定期。

尹志平做全真掌教後，在他的影響下，雖然支持“七真”說的人已經佔到主流，但當時教內外還是有很多人堅持傳統的觀點，只認丘、劉、譚、馬為王重陽正宗嫡傳弟子。比如，元中統二年（1261年）王鶚撰《玄門掌教大宗師真常真人道行碑銘》云：“道教之曰全真，以重陽真人為祖師，其自甘河仙遇，劉蔣焚庵，行化關東，前後僅十年，而天下翕然宗之，非信道篤而自知明，安能特立章章如是？卒之搜奇訪逸，得高弟四人，曰丹陽、曰長真、曰長生、曰長春。四人者，俱能整玄綱，弘聖教，使運數起而道德新，隤矣哉！”<sup>②</sup>元至元年（1264年）弋穀撰《玄門掌教清和妙道廣化真人尹宗師碑銘並序》云：“全昇斯道，以假援之之手，於是重陽而後，丹陽、長真、長生、長春繼出，而全真之教興。”<sup>③</sup>其後，宋德方《全真列祖賦》在構建全真道宗祖譜時，正式把王、郝、孫列入，並排在馬、譚、劉、丘之後。<sup>④</sup>至蒙古太宗十三年（1241年）秦志安編《金蓮正宗記》時，又把馬、譚、劉、丘、王、郝、孫並列，各自立傳，視為全真正宗。<sup>⑤</sup>至元六年（1269年），元世祖褒封“五祖”、“七真”，褒贈馬鈺為“丹陽抱一無為真人”、譚處端為“長真雲水蘊德真人”、劉處玄為“長生輔化明德真人”、丘處機為“長春演道主教真人”、王處一為“玉陽體玄廣

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第480頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第578頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第567頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第594頁。

⑤ 《道藏》第3冊，第344～365頁。

度真人”、郝大通為“廣寧通玄太古真人”、孫不二為“清靜淵貞順德真人”，<sup>①</sup>以馬、譚、劉、丘、王、郝、孫為“七真”的說法終於得到官方的正式認可。至大三年（1310 年），元武宗又加封“五祖”、“七真”，馬鈺加封為“丹陽抱一無為普化真君”、譚處端加封為“長真凝神玄靜蘊德真君”、劉處玄加封為“長生輔化宗玄明德真君”、丘處機加封為“長春全德神化明應真君”、王處一加封為“玉陽體玄廣慈普度真君”、郝大通加封為“廣寧通玄妙極太古真君”、孫不二加封為“清靜淵貞玄虛順化元君”<sup>②</sup>，以馬、譚、劉、丘、王、郝、孫為“七真”的說法得到進一步鞏固。

① 《金蓮正宗仙源像傳》，《道藏》第 3 冊，第 366～368 頁。

② 《道藏》第 3 冊，第 367～368 頁。

## 第八章 山東全真道活動中心的變遷

全真道雖然起源於陝西，但卻創立與興盛於山東，山東半島的登、萊、寧海三州是全真道的真正發祥地。金世宗大定七年（1167年）四月，全真道創始人王重陽燒毀終南山劉蔣茅庵，東邁山東傳道。同年七月，到達寧海，先後收丘處機、譚處端、馬鈺、王處一、郝大通、孫不二、劉處玄等七人爲徒，號稱“全真七子”，在登、萊、寧海三州建立起“三教七寶會”、“三教金蓮會”、“三教三光會”、“三教玉華會”與“三教平等會”等五個全真道下層民衆組織，號稱“三州五會”，“全真七子”會齊與“三州五會”建立是全真道創立的標誌。山東不僅是全真道的真正發祥地，而且一直是全真道的重要活動區域，但在全真道發展的不同階段，山東全真道的活動中心卻不斷變遷。

### 第一節 以崑崙山爲中心創立全真道

王重陽悟道後，便開始以陝西終南山爲中心傳播全真道。雖

然陝西是呂洞賓、陳搏、劉海蟾等高道經常出沒的地方，但由於傳統道教勢力較大，作為“道教中之改革派”<sup>①</sup>的全真道，很難令人接受。因此，王重陽在陝西的傳教活動屢受挫折，只結交了和德瑾與李靈陽兩位道友，收取了史處厚、嚴處常兩位弟子。於是，金世宗大定七年（1167 年）四月底，王重陽燒毀終南山劉蔣茅庵，東邁山東傳道。大定七年（1167 年）夏，王重陽到達山東，但他在山東的傳教活動也非一帆風順。他先是到達萊州，再來到登州，最後選定靠近崑崙山的寧海州作為其傳教活動的中心。雖然王重陽把全真道的興旺發達寄希望於山東半島，但他在山東的初期傳教活動也收效甚微。在萊州王重陽只收取了劉通微一名弟子，《終南山祖庭仙真內傳》卷上云：“大定丁亥夏，重陽祖師將遊海上，道過掖城，見先生（劉通微——引者注）神情爽邁，有飛舉雲霄之態，與之同話，機緣契合，授以修真秘旨及今名號。”<sup>②</sup>而在登州更是沒有人對全真道感興趣，馬鈺曾言：“祖師嘗到登州時，頂笠懸鶉，執一筇，攜一鐵瓢，狀貌奇古，乞於市肆，登州人皆不識。”<sup>③</sup>《玄風慶會圖》卷一亦云：“按京兆進士王元弼《全真集後序》云：大定七年丁亥四月二十六日，祖師告別，遂往南京，東遊瀕海。閏七月，至登州，頂笠懸鶉，執筇攜瓢，狀兒奇古，乞於鄆肆，登人皆不之識。”因此，王重陽離開登州來到寧海州。

雖然整個山東半島，尤其是環渤海灣一帶，自古就有濃厚的神仙信仰與道教傳統，蓬萊、瀛洲、方丈三神山的傳說與自齊宣、燕昭以至於秦皇、漢武的求仙活動都主要發生在這一帶。但由於寧海

① 陳垣撰《南宋初河北新道教考》，中華書局 1962 年版，第 2 頁。

② 《道藏》第 19 冊，第 518 頁。

③ 《丹陽真人語錄》，《道藏》第 23 冊，第 701 頁。

州靠近有“海上仙山之祖”美譽的崑崙山，因此，與登、萊二州相比較而言，寧海州仙風更為濃郁。

自道教產生以來，崑崙山就一直是道教在山東半島的重要活動中心。崑崙山這個名字的由來就與道教有極大的淵源，據稱麻姑曾在此山昇仙，此山遂為麻姑餘物，故稱“姑餘”，後訛為“崑崙”。《齊乘》卷一云：“大崑崙山，州東南四十里，嶠夷岸海名山也。秀拔為群山之冠。《仙經》云：‘姑餘山，麻姑於此修道上昇，餘趾猶存，因名姑餘。後世以姑餘、崑崙聲相類而訛為崑崙，然今東夷人止名崑崙。’”<sup>①</sup>又民國《牟平縣志》卷一云：“崑崙山，在縣東南四十里，一名根餘。崔鴻《十六國春秋》言：‘晉永嘉中，曹嶷據青州，石勒遣石虎來攻，嶷欲徙海中，保根餘山。’即此。山橫互牟平、文登二縣界，南北約百里，東西約八九十里，為海上諸山之祖。《齊乘》云：‘南岱東沂之外。沂之蒙山，密之九仙，即墨之大小勞，寧海之姑餘，般陽之長白，皆三齊之高大名山也，餘不得並列。’金朝散大夫國僞記曰：‘崑崙，麻姑洞天也，諸山綿互相屬，秀異峭拔，為東方冠。’”關於麻姑的事跡，晉葛洪《神仙傳》中有記載，民國《牟平縣志》卷十《麻姑傳》引《山東通志》云：“麻姑，王方平之妹，漢桓帝時，修道於牟平之姑餘山，今姑餘山一名崑崙，仙蹟俱存。”除麻姑之外，另一個曾在崑崙山修煉的名仙高道便是被奉為全真道北宗五祖之首的鍾離權，《金蓮正宗仙源像傳·東華帝君》云：“帝君姓王，不知其名，世代、地理皆莫詳，得太上之道隱崑崙山，號東華帝君。”<sup>②</sup>雖然以上史料未必可信，但這些史料的產生卻能從一個側面反顯出崑

① [元]于欽纂修《齊乘》，清乾隆四十六年刻本。本書下引《齊乘》皆指此。

② 《道藏》第3冊，第370頁。

崑崙山作為道教名山的事實。

宋金之際崑崙山道教人物活動頻繁。在崑崙山地區，麻姑的信仰是較早的，至宋時達到鼎盛，但隨著以泰山為中心的碧霞元君信仰的興起，崑崙山一帶的麻姑信仰逐漸被碧霞元君所取代。丘處機曾根據葛洪《神仙傳》中記載的故事，作有“麻姑不自蔡京傳，只是東方後學仙。仙骨至今身尚在，三洲敬奉一千仙”<sup>①</sup>的詩句，這便是麻姑信仰在崑崙山一帶衰落的明證。在崑崙山上，供奉碧霞元君的廟宇被稱為嶽姑殿，民國《牟平縣志》卷二云：“嶽姑殿，在縣東南四十里姑餘山巔。姑餘山本由麻姑得名，宋建麻姑殿於上；今俗稱其山曰嶽姑頂，山巔建廟曰嶽姑殿，祀碧霞元君，雖麻姑祠亦附於側，瞻拜者知有嶽姑，不知有麻姑矣。”除碧霞元君信仰在崑崙山地區較為興盛外，宋金之際還有不少道士在崑崙山隱修，曾經稱讚馬鈺“身體堂堂，面圓耳長，眉修目俊，準直口方，相好具足，頂有神光，宜甫受記，同步蓬莊”<sup>②</sup>的道士李無夢，便是其中的一位。民國《牟平縣志》卷十云：“無夢有道術，善相人休咎。按薛大訓《神仙通鑑》：‘孫忠翊聞煉師無夢讚馬宜甫有仙骨，遂以女妻之。’《史纂》：李無夢見馬宜甫，奇之，語人曰：‘馬公從義額有三山，手垂過膝，真大仙之才也。’”金元之際在崑崙山修煉的另一位道士是唐四仙姑，按照民國《牟平縣志》卷十《唐四仙姑傳》記載，唐四仙姑是寧海牟平人，“金正隆間，修真於崑崙山中，結庵獨居，後仙蛻於煙霞之清風嶺，葬焉”。而且其中還記載了一段她與丘處機的交往，其

① 丘處機《神清觀十六絕》，見宋憲章等修，于清泮等纂《牟平縣志》卷九。

② [元]王利用撰《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》，《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第728頁。

云：“初長春真人年方弱冠，甫入道門，聞姑之名，特來師問修行之要。姑曰：‘汝毋吾問，異人從西不而而至，乃汝師也。’且道其狀貌，重陽祖師果自關西而來，化度七真，達於寧海，開煙霞洞，初神清宮，姑居之處，遂為全真張本之所。噫！若非宿有仙緣，妙通神異，焉能逆知如是乎？姑之羽化，雖在重陽未至之前，其靈柩實長春諸真輩，安厝於岩穴之中。”按照史料記載，丘處機於金大定六年（1166年）“遁居崑崙石門峪，依道者以修真”<sup>①</sup>，或許丘處機所依道者即是唐四仙姑。即使丘處機所依道者不是唐四仙姑，也能說明除唐四仙姑外，還有其他的人在崑崙山修道，這就更能證明當時崑崙山道士活動的頻繁。

正因為寧海州靠近崑崙山，具有比登、萊兩州更濃厚的神仙傳統，且當時崑崙山上不斷有道士活動，在寧海州周圍形成了一個具有濃郁神仙信仰的氛圍，這使王重陽在寧海的傳教活動獲得意想不到的成功。初至寧海，王重陽宿於朝元觀，《山西省芮城縣永樂宮重陽殿王重陽畫傳榜題四十九幅》之《沃雪朝元》云：“重陽祖師初至寧海，憩於州之朝元觀。”<sup>②</sup>民國《牟平縣志》云：“朝元宮，今名三清觀，在城裏縣署西。金大定五年重修，碑尚存，鄉貢進士王庭丙撰文。”以往的研究者大多認為，在全真七子中，王重陽第一個遇見的是馬鈺，但若王重陽初至寧海宿於州之朝元觀，那麼，實情或許並非如此。《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《郝大通》云：“世宗大定七年，祖師至寧海，見其（郝大通——引者注）資稟高古，所習不凡，遂以背坐之機感發之。翌日晚，於朝元觀付以二詞，言下領

① [元]史志經編集《玄風慶會圖》卷一。

② 朱希元、梁超、劉炳森、葉喆民錄，王暢安校《永樂宮壁畫題記錄文》，《文物》一九六三年第八期。

悟，如走萬里迷途，一呼知返。”<sup>①</sup>若《歷世真仙體道通鑑續編》卷三《郝大通》所言屬實，那麼，王重陽到達寧海之後，首先感發的應該是郝大通，而不是馬鈺，王重陽在遇到馬鈺以前，可能在寧海已經呆了一段時間，對寧海的情況以及對馬鈺都有了一定的瞭解，所以才有遇仙園“不遠三千里特來扶醉人”<sup>②</sup>之說。因此，范懔《重陽教化集序》云：“大定丁亥中元後一日，真人抵郡，竹冠弊衣，攜笠策杖，徑入於余姪明叔之南園，憩於遇仙亭。丹陽先生馬公繼踵而至，不差頃刻，可謂不期而會焉。”<sup>③</sup>可能有神化其說的成份。

王重陽到達寧海之後，便開始物色弟子，他先是感發了郝大通，但郝大通因老母在堂，不能立即隨他出家，於是他便再物色他人。經過一段時間明察暗訪，王重陽選中寧海首富，號稱“馬半州”的馬鈺。馬鈺文采斐然，富甲一方，卻無意於仕進，且有感於人生無常，有出塵之想。王重陽充分認識到，若是能點化馬鈺出家，必然會收到意想不到的效果。以馬鈺在寧海的聲望與地位，若是能拜師重陽，肯定在登、萊、寧海三州引起不小的轟動，也必然會吸引更多的人來拜師，於是王重陽決心首先度化馬鈺。大定七年（1167年）七月中元後一日，馬鈺與遼陽高巨才、戰法師等聚會於范懔之姪范明叔之南園怡老亭。王重陽聞訊不期而來，馬鈺與之交談，深為嘆服，於是邀其至家，於其家南園建全真庵以居之。自此之後，王重陽在寧海聲名大震。登州棲霞縣丘哥，大定六年（1166年）棄俗入道，修道崑崙山，聞王重陽仙名，於大定七年（1167年）九月來

① 《道藏》第5冊，第431頁。

② [元]王利用撰《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》，《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第729頁。

③ 《道藏》第25冊，第769頁。



全真庵禮重陽爲師，王重陽爲其訓名處機，字通密，號長春子。同年冬，寧海譚玉也投在王重陽門下，王重陽爲其訓名處端，字通正，號長真子。經過分梨十化，王重陽於大定八年（1168年）二月初，終於說服馬鈺隨其出家，且爲其訓名鈺，字玄寶，號丹陽子。接著，寧海王姓青年自牛仙山來，願爲弟子，王重陽爲其訓名處一，號玉陽子。收取丘、譚、馬、王之後，大定八年（1168年）二月底，王重陽帶領四人來到崑崙山煙霞洞，在煙霞洞王重陽又收取郝大通。其後，王重陽便以崑崙山爲中心在登、萊、寧海三州展開傳教授徒活動，在傳教過程中，他不僅於寧海金蓮堂與萊州又先後收取了孫不二和劉處玄，使全真七子會齊，而且還在登、萊、寧海三州建立起了“三教七寶會”、“三教金蓮會”、“三教三光會”、“三教玉華會”與“三教平等會”等五個全真道下層民衆組織，創立全真道。崑崙山因此成爲早期山東全真道的活動中心，這種狀況從王重陽創教一直持續到大定二十三年（1183年）馬鈺仙逝於萊陽遊仙觀。

## 第二節 靈虛觀、玉虛觀、太虛觀三觀鼎立

金大定九年（1169年）十月，王重陽收取全真七子之後，便帶領丘、劉、譚、馬四大弟子西行傳道。途經開封，於大定十年（1170年）正月初四日仙逝於王氏旅邸。丘、劉、譚、馬按照王重陽的遺願，葬師於陝西終南山劉蔣祖庵，並守喪三年。三年期滿，四人言志分化，馬鈺回祖庵坐環，丘處機西入磻溪隱修，譚處端與劉處玄遁跡於伊洛之間。大定十一年（1171年）十月，郝大通離開山東西行尋師，最後隱修於河北沃州。大定十五年（1175年），孫不二離開寧海金蓮堂入關，留駐洛陽風仙姑洞修真。至此，全真七子除王處一留

守山東外，其餘六子分別傳教於陝西、河南、河北三省，全真道也由山東半島向以上三省擴展。

全真道創教之初，雖經王重陽與全真七子的竭力弘揚，但由於金統治者對全真道採取壓制政策，所以全真七子在各地的傳教活動並不理想。大定二十年（1180 年）到大定二十二年（1182 年）之間，金統治者進一步收縮宗教政策，牒發頻仍，最終迫使劉處玄、馬鈺先後回到山東。雖然金世宗晚年對全真道的政策有短暫的鬆動，但金世宗去世之後，金章宗繼位之初即下令禁絕全真道，致使全真道的傳教活動再次陷入困境。於是，丘處機於金章宗明昌二年（1191 年）由陝西終南山祖庵回到山東棲霞。劉處玄、馬鈺、丘處機返鄉之後，與一直留守山東的王處一一起，在山東各地積極弘揚全真道，壯大了山東全真道的力量，促使全真道的活動中心又由陝西、河南、河北三省收歸於山東。雖然馬鈺東歸對山東全真道的發展產生重要影響，但由於他東歸之後傳教時間較短，因此，山東全真道的再次興起應該歸功於劉處玄、王處一與丘處機。在山東傳教過程中，劉處玄、王處一、丘處機的影響力不斷加強，他們分別建造起規模宏大、氣勢雄偉的宮觀，並借金章宗晚年放鬆對全真道控制的機會，廣開教門，培養了一大批弟子，致使山東全真道出現了靈虛觀、玉虛觀、太虛觀三觀鼎立的局面，山東全真道的活動中心，也因此而由崑崙山向登、萊、寧海三州輻射。

由於王重陽臨終時曾讓譚處端管領劉處玄，所以當丘、劉、譚、馬為王重陽守喪三年期滿之後，譚處端便帶領劉處玄來到河南洛陽，譚處端居住在洛陽朝元宮，而劉處玄則暫住於市中土地廟。在洛陽隱修期間，為了磨煉自己的心性，劉處玄常出沒於市廛雜遝之地，管弦聲樂之場，花街柳巷之間，秦志安撰《長生真人劉宗師道行

碑》云：“先生獨遁跡於洛京，煉性於塵埃混合之中，養素於市塵雜沓之叢。管絃不足以滑其和，花柳不足以撓其精；心灰爲之益寒，形木爲之不春。人饋則食，不饋則殊無愠容；人問則對之以手，不問則終日純純。定力圓滿，天光發明，乃遷居於雲溪之濱。”<sup>①</sup>尹志平在《清和真人北遊語錄》中言：“師父（丘處機——引者注）言：丹陽二年半了道，長真五年，長生七年，我福薄，下志十八九年，到通天徹地處，聖賢方是與些小光明。”<sup>②</sup>劉處玄於大定九年（1169年）九月拜王重陽爲師，旋即隨師西行，第二年初王重陽仙逝，又忙於葬師劉蔣之事，因此，劉處玄真正開始修煉應該在大定十年（1170年）至大定十一年（1171年）之間。由大定十一年（1171年）至大定十八年（1178年）秋劉處玄由市中土地廟遷往洛陽東北雲溪觀，期間恰好七年。這說明劉處玄在遷往雲溪觀之時已經得道，這次住所的遷移實際上標誌著劉處玄修道活動中的一個轉折，即由以隱修爲主轉變爲以傳教爲主。但由於金統治者對宗教實行嚴格控制政策，劉處玄在洛陽的傳教活動收效甚微。大定二十年（1180年），金世宗下令去除各地無名額寺觀，把無度牒的僧、道遣返回鄉。受到牒發事件影響，劉處玄於大定二十一年（1181年）東歸山東萊州。劉處玄自河南洛陽一回到山東萊州，便以故居爲基營造大型宮觀，因觀建造在劉處玄的老家萊州武官莊，故在接受金章宗的正式賜額以前，稱之爲“武官觀”。武官觀氣勢雄偉，規模宏大，元好問曾在《懷州清真觀記》中引丘處機言曰：“在所道院，武官爲之冠，濱都次之，聖水又次之。”<sup>③</sup>顯然，在早期的全真宮觀中，劉處玄的武官觀

① 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第733頁。

② 《清和真人北遊語錄》卷一，《道藏》第33冊，第156頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第471頁。

規模最大。大定二十五年(1185年)四月初一日,譚處端仙逝於洛陽朝元宮,劉處玄嗣任全真掌教,聲名遠播,不斷往來於齊魯之間,舉行各種傳教活動。在此期間,劉處玄廣開教門,招收了一大批弟子,如宋德方等都是在此時拜在劉處玄門下。承安二年(1197年),劉處玄被金廷宣召,所對頗合聖意。得旨還山之時,金章宗賜其五個觀額,即靈虛、太微、龍翔、集仙、妙真。其中靈虛觀即武官觀,其他四個道觀也都在萊州附近。這說明雖然劉處玄的傳教足跡遍及山東半島,甚至遠至嶗山,但他傳教的活動中心卻在萊州,可以說萊州是劉處玄傳教的根據地。

在全真七子中,唯一沒有長時間離開山東的便是王處一。大定九年(1169年)十月,王重陽帶領丘、劉、譚、馬離開山東之時,王處一與郝大通正在登州鐵槎山修煉。大定十一年(1171年)、大定十五年(1175年)郝大通、孫不二先後離開山東之後,一直到大定二十一年(1181年)劉處玄東歸以前,將近六年的時間裏,全真七子只有王處一獨自承擔著在山東弘揚全真道的重任。作為全真道的發祥地,山東是全真道的大後方,當馬鈺、劉處玄、丘處機等在外在傳教受阻之時,都回到故鄉,韜光養晦,積蓄力量,等待時機。因此,對於山東全真道的發展,王處一可以說是功不可沒。在鐵槎山雲光洞修道期間,王處一志行苦修,矢志不移,姚燧撰《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》云:“後居雲光洞,志行確苦。嘗俯大壑,一足跂立,觀者目曠毛豎,舌撝然而不能下,稱為‘鐵腳仙’。洞居九年,制鍊形魂。其長春為詩頌曰:‘九夏迎陽立,三冬抱雪眠。’亦庶幾其跨火不焦、入水不濡之徒歟?”<sup>①</sup>經過幾年苦修以後,王處一終於

<sup>①</sup> 《甘水仙源錄》卷二,《道藏》第19冊,第737頁。

得道。其後，他便“遨遊齊魯間，大肆其術，度人逐鬼，踏盜碎石，出神入夢，召雨搖峰，烹雞降鶴，起死噓枯，麾訶嗾斥，一方千里，白叟黃童，竭蹶其廬。”<sup>①</sup>大定二十七年(1187年)十一月十三日，王處一在山東的傳教活動終於有了效果，當時他正在鐵槎山雲光洞修煉，金世宗派人宣其入京。經過多方的試探，王處一終於以高超的修行與平實的態度，得到了金世宗的信任。王處一的被宣是全真道士第一次被金廷宣召，它意味著全真道的發展已經引起金統治者的注意，在某種程度上可以說，王處一的被宣實際上昭示著全真道作為一個宗教派別已經被金統治者承認。其後，王處一又先後四次被宣，即金世宗大定二十八年(1188年)十二月、金章宗承安二年(1197年)六月、金章宗泰和元年(1201年)、金章宗泰和三年(1203年)，其中後兩次宣召是讓其主持亳州普天大醮。王處一與金廷的交往，不僅對於山東全真道的發展具有重要意義，而且在使全真道合法化的道路上邁出了重要一步。大定二十八年(1188年)，就在王處一第一次被宣返鄉之時，他並沒有回到登州鐵槎山雲光洞，而是被全真信徒留在了寧海崑崙山聖水岩。國僞撰《玉虛觀記》云：“初，神師玉陽公，大定丁未，世宗遣使乘傳迎致輦下，召於內殿，延問修真之道。就御果園建道院，給三品俸，敕充生辰醮高功主，賜冠簡紫衣，悉表而辭之。未幾懇求還山，詔不違其志，仍賜錢二十萬，為道路費。師之鄉里道俗聞其來也，千百相率，前十餘舍遮道歡迎，不令他適，遂結茅於茲岩。”<sup>②</sup>在承安二年(1197年)王處一第三次被金廷宣召返鄉之後，開始大規模營建聖水觀，《玉虛觀記》

① 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第737頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第441～442頁。

云：“比師之東還，門人于道潤相與謀於衆曰：‘師今雖處京師，固非本心，恐不肯留，復欲追寂於空山。我輩居此，莫若以庵易觀，庸遲其來。’遂入貨於禮部，賜玉虛觀焉。”<sup>①</sup>重修後的玉虛觀，“前導之以青龍之門，旁瀉之以白虎之澗。按雲之臺，招福之嶺，列諸東南；金鳳之山，正陽之峰，峙於西北。回遶者天元之崗，開闔者東陽之洞。松檜竹柏，雨露一新；山川岩壑，晦明愈麗。然耳風爲聲，而聲之無聲；目空成色，而色之無色。使遊禮之人，瞻像以生敬；學道之士，因寂以悟玄。”<sup>②</sup>民國《牟平縣志》卷二云：“玉虛觀，在縣東南百里聖水岩。金大定間，王玉陽修煉於此。承安二年，勅牒賜額曰‘玉虛觀’；崇慶二年，又勅賜牒曰‘玉真觀’（即萬壽宮）；金貞祐二年重修，有碑。地多名勝，最奇者爲聖水泉，在觀側，甘冽澄澈，玉陽真人所浚也。上有石刻‘聖水崑’、‘玉陽洞天’數字，均係玉陽親筆。泉側有洞，中坐石像一尊。”除曾到河北、北京等地舉行過各種齋醮之外，王處一一直以聖水玉虛觀爲中心，在山東境內進行各種傳教活動，一直到金興定元年（1217年）仙逝爲止。

明昌元年（1190年）正月，金章宗“以惑衆亂民，禁罷全真及五行毗盧。”<sup>③</sup>丘處機在陝西終南山祖庭的傳教活動一時陷入困境。明昌二年（1191年）四月，丘處機東歸山東棲霞。同年十月，到達棲霞，以故居爲基，營造宮觀，費時近一年，道觀建成。由於丘處機是棲霞縣濱都里人，道觀又是建在其故居之上，故稱之爲“濱都觀”。濱都觀“氣象雄偉，爲東方道林之冠”<sup>④</sup>。《棲霞縣志》云：“濱都宮，

①② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第442頁。

③ [元]脫脫等撰《金史》第一冊，中華書局1975年版，第216頁。

④ 《甘水仙源錄》卷二陳時可撰《長春真人本行碑》，《道藏》第19冊，第734頁。

北十里，真人邱處機建，一曰太虛宮，極壯麗，神曰三清。”<sup>①</sup>承安二年（1197年），金章宗賜丘處機觀額“太虛”，故濱都觀改名太虛觀。濱都觀建好之後，丘處機便以其為中心，在山東各地展開大規模傳教活動，足跡遍佈山東全省。自金明昌二年（1191年）至興定二年（1218年），丘處機在太虛觀中居留近三十年，這是他一生中居住時間最長的地方。他後來名震華夷，聲播西域，都與他在太虛觀中的這三十年修道與弘教分不開。在山東傳道過程中，丘處機不斷在各地營造宮觀。據民國《牟平縣志》卷九記載，崑崙山煙霞洞附近曾有彭城先生所建茅庵全道庵，金泰和年間，丘處機故地重遊，擴建全道庵，並請觀額為“神清”，還即興賦詩十六絕，以述其事，詩前《小序》云：“姑餘之西，蒼山之東，全道庵者，形勢之地也。氣象恢宏，峰巒巉絕，大石長松，莫知其數，蓋貞祐元年東牟彭城先生首剏也。大定六年，予自棲霞而來，泊八年，重陽尋至，後因西邁，偶歷關中二十餘年。重遊此地，觀其嶽崑突兀，千變萬狀，不可名目，選其磊落孤高出群者，標以名耳。”牟平縣南的范園是王重陽初遇馬鈺之處，因有這段仙緣，范園的主人范明叔便捨園為庵，送與馬鈺。馬鈺仙逝之後，丘處機繼領此庵，並把它擴建為玄都觀。高曄撰《玄都觀碑》云：“大定二十三年，季冬下旬，二日，真人處順而霞騫矣。遐邇輿情，不勝哀慕。泰和六祀，長春真人鶴駕東來，宅斯仙境。敬丹陽之故居，冀宏模之大辟。令門人邱志堅質其觀額，目曰玄都。真人應緣接物，將適棲霞，以觀事付高弟洞真大師于志安、清通大師邱志堅、玄通大師盧志淳、清玄大師牟志進，挈道侶二十餘人集材選匠，範土鳩工。締構積年，營繕浸備。貞祐之際，煙塵

① [清]黃麗中修，于如川纂《棲霞縣志》，清光緒五年刊本。

洞，冠服流離，數載之功，一時俱廢矣。”<sup>①</sup>民國《牟平縣志》卷二云：“玄都觀，在縣南二里范園中。原係范懌花園。范與馬鈺友善，又嘗與王重陽會於此，遂施爲鈺庵。鈺歿，邱長春繼之，廣爲玄都觀。及長春應詔，奉旨改爲宮。迄今仍稱范園。”<sup>②</sup>除了建造宮觀之外，丘處機還以太虛觀爲基地，廣開教門，收取了大量弟子，比如，李志常、李志源、張志素、潘德沖、夏志誠、綦志遠、孟志遠、宋道安、鞠志圓等，都在這裏拜丘處機爲師。金泰和三年（1203年），劉處玄於萊州靈虛觀昇霞，丘處機嗣任全真掌教；金崇慶元年（1212年），郝大通昇仙於寧海先天觀；金興定元年（1217年），王處一在聖水玉虛觀仙逝。至此，丘處機成爲全真七子中僅存的耆老，劉處玄、王處一等的弟子紛紛皈依丘處機門下，群英薈萃，衆仙雲集，棲霞太虛觀成爲山東全真道的活動中心。在丘處機居留太虛觀的這三十年時間裏，他還分別於金泰和五年（1205年）與金大安元年（1209年）兩次暢遊嶗山，把全真道傳播到嶗山，爲元代嶗山全真道的興起，打下了堅實基礎。

以崑崙山爲中心時期是全真道的初創時期，這時候全真道由崑崙山向登、萊、寧海三州擴展；而劉處玄的靈虛觀、王處一的玉虛觀與丘處機的太虛觀三觀鼎立時期是全真道由登、萊、寧海三州向山東全省擴展的時期。雖然，從地域關係上講，登、萊、寧海三州仍

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第10～11頁。

② 范園實爲范懌之侄范明叔所有，而非范懌所有，對此范懌曾在《重陽教化集序》中有明確的表述，民國《牟平縣志》把范懌與范明叔誤爲一人，故有范園爲范懌花園之說。詳細考證情況，請參看牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社2005年版，第145頁。



然屬於較寬泛意義上的崑崙山神仙信仰圈，但從時間上講，山東全真道活動中心由崑崙山向登、萊、寧海三州的轉移，實際上標誌著全真道發展的不同階段。在以崑崙山為中心時期，全真道在山東傳播與影響的範圍仍然相對較小，僅限於膠東三州，而且當時的全真道沒有得到金統治者的承認，仍然處於地下秘密傳教時期；而三觀鼎立時期的全真道，不僅已經得到了金廷的認可，而且王處一、丘處機、劉處玄、劉通微等都曾被金廷宣召，受到不同程度的禮遇，這時候全真道的影響已經不僅限於膠東三州，而是已經遍佈山東、陝西、河南、河北等省份。就靈虛觀、玉虛觀與太虛觀三觀而言，無論是在時間上，還是在地域上，都是相互交叉的，它們之間並不存在嚴格界線。從地域上講，劉處玄、王處一與丘處機都是以自己的宮觀為中心，分別向膠東三州乃至山東全省傳播全真道，所以三人的足跡皆遍佈山東全省。從時間上講，整個山東全真道是以此三觀為中心，但在不同時期，三觀的影響力有所不同。比如，在劉處玄掌教時期，靈虛觀的影響力較大一些；而在王處一被宣之時，玉虛觀的聲名更高；當劉處玄與王處一去世之後，作為全真掌教的丘處機統領整個全真道，自然山東全真道的活動中心，甚至於整個北方全真道的活動中心，便以山東棲霞太虛觀為主。

### 第三節 嶗山與泰山東西對峙

雖然在以崑崙山為中心時期與三觀鼎立時期，山東全真道的發展狀況與生存局面有很大不同，但它們卻有一個共同特點，即它們既是山東全真道的活動中心，同時又是整個全真道的活動中心。因此，當時山東全真道的發展狀況實際上代表著整個全真道的發

展狀況。但是，當金宣宗興定四年、元太祖十五年、南宋寧宗嘉定十三年（1220年）春，丘處機帶領他精心挑選出來的十八名弟子離開山東之後，山東便失去了作為整個全真道活動中心的地位。由於丘處機帶走的這十八名弟子都是曾跟隨全真七子多年的高道，雖然從某種意義上講，他們離開山東有利於把全真道推向全國，對推動整個全真道的發展具有重要作用，但對山東全真道發展而言，他們的離開不能不說是一個巨大損失。元太祖十九年（1124年），丘處機西行歸來，留駐燕京大天長觀，自此以往，整個全真道的活動中心便由山東轉移到了北京。即使如此，金末元初的山東仍然是全真道活動較為頻繁的地區，在整個全真道發展中佔有重要地位，這種狀況一直延續到明清。但自元初至明清，山東全真道的活動中心已經由膠東三州轉移到了嶗山與泰山，形成了以嶗山與泰山東西對峙的新活動中心。

嶗山原名牢山，在元代以前，又稱勞盛山、二勞山、輔唐山等。它位居黃海之濱，氣勢雄偉，山海相連，每年夏秋之交，山霧與海霧相接，把整個嶗山籠罩在一片虛無縹緲之中，行在山中，令人有飄飄如仙的感覺。嶗山雖地處北方，但溫暖的海洋氣候使許多南方植被都能在此生長，使嶗山成為一個薈萃了南北各種花草樹木的獨具一格的天然植物園。宜人的氣候、秀麗的景色與豐富的物產，使嶗山有“神仙之宅，靈異之府”的美譽。據《史記·孝武本紀》記載，天下共有名山八座，其中三座在蠻夷之地，而其他五座則在中原，在中原的這五座名山是華山、首山、太室、泰山、東萊，據說這八座名山曾經是黃帝當年經常與神仙相會的地方，其中的東萊指的就是嶗山；《寰宇記》記載，秦始皇曾登嶗山以望蓬萊；《漢書》記載，逢蒙養志於嶗山。正因為嶗山與這麼多神奇的傳說相關聯，所以

自古以來，它就是神仙會聚之地，自漢武帝建元元年（前 140 年）張廉夫在嶗山創建太清宮以來，歷代不斷有人在嶗山大建琳宇，使道教宮觀遍佈嶗山，號稱“九宮八觀七十二庵”。

周宗頤編《太清宮志》云：“宋慶元元年乙卯，真人邱長春、劉長生，同他道侶五人，號曰七真，由寧海之崑崙山來遊勞山，止於本宮，講道傳玄，宏闡教義，道衆大悅，各受戒律。”<sup>①</sup>雖然《太清宮志》以爲全真七子都曾來過嶗山，但根據現有史料，在全真七子中，能夠明確證明來過嶗山的只有丘處機。嶗山上最著名的道觀太清宮，一直被視爲劉處玄所創隨山派的祖庭，但除《太清宮志》外，卻沒有其他文獻資料可以明確證明劉處玄來過嶗山。但在嶗山現存的兩處元代摩崖石刻中，提到劉師傅、丘師傅至嶗山看道詩的事，<sup>②</sup>若此劉師傅指的就是劉處玄，那麼，很可能他也曾到過嶗山。假若說在丘處機、劉處玄之外，全真七子中還有人可以與嶗山掛上關係的話，那麼，這個人便是王處一。據王處一《雲光集》卷二記載，王處一曾與嶗山道士有詩詞往來，他有一首名爲《贈嶗山鄭先生》的詩云：“志堅心穩住嶗山，華蓋曾茲煉大丹。無限峰巒深掩映，自然塵事不相干。”<sup>③</sup>又有一首名爲《嶗山采藥》的詩云：“放蕩真如性，逍遙養內丹。寸靈無彼我，百草變芝蘭。”<sup>④</sup>由此推測，王處一可能到過嶗山。南宋慶元元年乙卯即金明昌六年（1195 年），據李道謙

① 高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社 2007 年版，第 234 頁。

② 高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社 2007 年版，第 34 頁。

③ 《道藏》第 25 冊，第 666 頁。

④ 《雲光集》卷三，《道藏》第 25 冊，第 675 頁。

《七真年譜》的記載，當時馬鈺、譚處端、孫不二已仙逝，他們不可能再到嶗山。因此，《太清宮志》這段史料顯然是後人杜撰的，不足採信。金泰和五年（1205年）五月，丘處機至昌陽舉行齋醮，醮後與道友遊覽嶗山。他看到整個嶗山的形狀，很像一隻盤踞在海中的大龍，就把嶗山改名為龍山，並賦詩二十首，以作紀念。其中一首云：“牢山本即是龍山，大海中心不可攀。上帝欲令修道果，故移仙跡近人間。”詩前《小序》云：“東萊即墨之牢山，三圍大海，背俯（或作負）平川，巨石巍峨，群峰峭拔，真洞天福地、一方之勝境也。然僻於海曲，舉世鮮聞，其名亦不佳。予自昌陽醮罷，抵於王城永真觀，南望煙靄之間，隱隱而見。道眾相邀，遷延數日而方屆。遂閑吟二十首，易為龍山，因清暢道風云耳。”<sup>①</sup>當時丘處機所題詠的這二十首詩，在泰和八年（1208年）被全真弟子王志心、劉志寬，刻在嶗山白龍洞，保存至今。金大安元年（1209年），丘處機在膠西做完齋醮，道眾邀請他再遊嶗山，這次丘處機又作詩二十首<sup>②</sup>，其中《上清宮》與《太清宮》各十首，這二十首詩的刻石猶存今上清宮與太清宮。

嶗山在元代能夠成為山東全真道的活動中心，與丘處機兩次登嶗山傳播全真道有極大關係。上已述及，丘處機第一次登嶗山所作二十首詩，於金泰和八年（1208年）被全真道士王志心、劉志寬刻在嶗山白龍洞，這說明金末全真道士就已經在嶗山活動。另據明代黃宗昌的《嶗山志》記載，元代在嶗山修煉的全真高道主要有劉志堅、李志明、徐復陽等。劉志堅，姓劉，名志堅，號雲崑子，博州

① 《礪溪集》卷二，《道藏》第25冊，第819頁。

② 《礪溪集》卷二，《道藏》第25冊，第820頁。

人。年輕時曾在永昌王手下掌鷹坊，三十三歲時，他悟世空華，棄官入道，師事東平郭至空。後至嶗山苦心修煉三十多年，六十六歲仙逝於嶗山。黃宗昌《嶗山志》卷五云：“李志明，王重陽之派孫。元大德初，杖履東來，以清虛爲體，明道爲宗。見上清宮就圯，嘆曰：‘東海名山，仙師遺蹟，豈容泯滅，非天不畀人，人自棄耳。’與其徒除荆榛，辟土鳩工，重理殿宇，居上清一紀，復塊處明霞洞二十五年。年八十，步履輕健，度弟子幾五百人，後不知所終。”又云：“徐復陽，號太和子，嘗師李靈仙得秘傳。元統間，隱居鶴山，鍛煉功成，陽神靜出，順帝召見，賜錦爛之衣。所著有《近仙客》詞，遂仙去。”<sup>①</sup>徐復陽在鶴山隱修多年，創立嶗山全真龍門鶴山派，爲鶴山派始祖。嘉靖三十五年（1556年），敕封“中元永壽太和真君”。<sup>②</sup>元代嶗山全真道的興盛，還可以通過當時所建宮觀的數量看出。

① 《藏外道書》第19冊，第651頁。

② 另一種說法認爲徐復陽是明代嶗山道士，這與黃宗昌《嶗山志》相矛盾。黃宗昌作爲明代學者，具有嚴謹的治學態度，顧炎武曾爲其《嶗山志》作序，在《嶗山志序》中，顧氏言：“御史黃君，居此山之下，作《嶗山志》未成，其長君朗生修而成之。屬余爲序。黃君在先朝，抗疏言事，有古人節概，其言蓋非誇者。余獨考嶗山之故，而推其立名之旨，俾後之人有以鑒焉。”從以上這段話可以看出，顧炎武對於黃宗昌《嶗山志》的嚴謹性還是認可的，因此，黃宗昌有關徐復陽的記載必然有據。目前學界大部分學者都認同陳教友在《長春道教源流》中所提出的全真龍門派產生於明代之說，既然徐復陽爲鶴山派之祖，而鶴山派又爲龍門支派，那麼，徐復陽爲明代人便是順理成章的了。但這裏面實際上存在一個被大家忽視了的事實，即一個道派的產生並不是一時之舉，亦非無源之水，無本之木，在產生以前，它必然有一個很長時間的醞釀時期。因此，即使七真道派在明代產生，其初機可能在元代已成。以此來推斷徐復陽之事，嶗山全真龍門鶴山派產生於明代，這與徐復陽是元代人並不矛盾，很有可能是徐復陽的弟子創立鶴山派，而追述徐復陽爲始祖。故在此取黃宗昌徐復陽爲元代人說。

按黃宗昌《嶗山志》卷三記載，有元一代在嶗山所建的道教官觀有：華樓宮（泰定二年建）、聚仙宮（泰定年間李志明、王志真建）、黃石宮（元時建）、遇真庵（元時建）、聚仙宮（元時建）、迎真觀（至大三年建）、寓仙宮（至元二十一年建）、通真宮（皇慶二年建）等。<sup>①</sup>按照以上記載，劉志堅既然“少事永昌王”，他必然生活於元至元年間；李志明為元大德年間的全真道士；而徐復陽則生活於元順帝前後。這說明整個元代在嶗山上都有全真道士活動。從《嶗山志》所言李志明弟子近五百和元代所建道教官觀的數量，都可以說明當時嶗山全真道發展的盛況。

由於得到元朝統治者的支持，全真道的發展在元代達到鼎盛，當時山東全真道由膠東三州向山東全境擴展，齊魯大地一時宮觀林立，高道雲集。因此，元代嶗山全真道的興起，並不能代表當時嶗山就已經成為了山東全真道的重要活動中心，而只能說在元代山東全真道活動中心開始由膠東三州向嶗山轉移。嶗山真正成為山東全真道的重要活動中心是在明清時期。與整個全真道的命運一樣，由於明統治者採用“揚正一，抑全真”的政策，山東全真道從明初開始就走向衰落。但與全國其他地方相比，明代山東仍然出現了不少高道，創立了不少全真道派，而這些高道與道派又大多出現在嶗山。明代高道張三丰曾在嶗山修道，黃宗昌《嶗山志》卷五記載：“明永樂間，有張三丰者，嘗自青州雲門來於嶗山下居之，居民蘇現禮敬焉。”<sup>②</sup>明代的嶗山名道還有孫玄清、齊本守、耿義蘭等。孫玄清（1497～1569），山東壽光人，自幼在嶗山出家，創立嶗山全

① 《藏外道書》第19冊，第649頁。

② 《藏外道書》第19冊，第651頁。

真龍門金山派。嘉靖三十七年(1558年),曾至北京白雲觀昇堂演法,名動京師,賜號“護國天師左贊教主紫陽真人”。齊本守(? ~ 1602),浙江錢塘人。明萬曆年間隨師來嶗山修道,潛修三十多年,創立嶗山全真龍門金輝派。耿義蘭(1509 ~ 1619),山東高密人。嘉靖年間進士,後棄官入道,修道於嶗山。後來,由於憨山和尚毀太清宮為海印寺,引發佛道之爭,耿義蘭據理力爭,最後終於告倒憨山,奪回太清宮,並受到萬曆皇帝的諸多賞賜,隨即帶動了嶗山太清宮道教的進一步復興。元代以後,全真七子後學各自立派,追述七真為祖師,馬鈺為遇仙派之祖,譚處端為南無派之祖,劉處玄為隨山派之祖,丘處機為龍門派之祖,王處一為崑山派之祖,郝大通為華山派之祖,孫不二為清靜派之祖。清代康熙年間,這七個全真道派在嶗山都有道觀傳承。<sup>①</sup>張三丰在嶗山的逗留盤桓,鶴山派、金山派與金輝派這三個新興龍門支派的產生,七真道派在嶗山各道觀中的傳承不絕,這都是明代嶗山全真道中興的標誌。明代嶗山全真道與泰山全真道一東一西,遙相互應,形成了山東全真道的兩個新的活動中心。

全真道傳到泰山地區的時間與其傳到嶗山的時間差不多,全真道在泰山地區的較早據點是長清五峰山洞真觀。清道光《長清縣志》卷十云:“洞真觀,即神虛宮,縣治東南四十里五峰山峪內。金太和中,全真邱志原,誅茅斬木,結庵於此。貞祐初,建為洞真觀。”<sup>②</sup>又元好問《五峰山重修洞真觀記》云:“泰和中,全真師丘志

① 若想瞭解明代嶗山全真道的詳細情況,請參見牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》,齊魯書社2005年版,第306~313頁。

② [清]舒化民等修,徐德城等纂《長清縣志》,清道光十五年刻本。本書下引清道光《長清縣志》皆指此。

圓、范志明剛地於此，屋才數椽而已。丘、范而沒，同業王志深、李志清輩增築之，始有道院之目。堂廡既成，貞祐初入粟縣官，得爲洞真觀。”<sup>①</sup>通過以上三條史料，可以對洞真觀的由來獲悉一二。金泰和年間，全真弟子丘志圓與范志明開始修建，丘志圓、范志明去世之後，全真道士王志深與李志清又繼續增修之，至金貞祐年間，買得洞真觀額，遂稱洞真觀。

金元之際，與洞真觀有關的全真道士中最有名的就是崔道演，杜仁傑《真靜崔先生傳》云：“先生姓崔氏，諱道演，字玄甫，觀之舊人，真靜其號也。賦性雅質無俗韻，長讀三教書，洞曉大義，識者以爲載道之器。事父母以純孝聞，廬墓三年，去家爲道士，師東海劉長生，甚得其傳。”<sup>②</sup>按照杜仁傑的說法，崔道演應爲金末人士，師從劉處玄。又元好問《五峰山重修洞真觀記》云：“丙午春二月，志深之法兄張志偉同季志淳以洞真始末謁予以記請，且言志深之昆仲皆出於廣川真靜大師崔道演。道演道行孤峻，□坐林間，於世無所與合，崑崙□普照范煉師特慎許可，每一見必留語彌日。”<sup>③</sup>其中所言之范煉師即是范圓曦，按照宋子貞《普照真人玄通子范公墓誌銘》的記載，范圓曦，號玄通子，山東寧海人。十九歲拜郝大通爲師，賜號“普照大師”。<sup>④</sup>從元好問的記載來看，崔道演與范圓曦曾相互交遊，而范圓曦爲郝大通晚年弟子，由此可以推測，崔道演主要生活於金末。崔道演的弟子衆多，主要有魏志舒、王志冲、范志明、郝志堅、丘志圓、李志清、季志淳、張志偉等，而其中最有名的即

①③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第467頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第495頁。

④ 關於范圓曦的生平事跡，請參見《甘水仙源錄》卷四宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》，《道藏》第19冊，第754頁。



是張志偉。按照杜仁傑《泰安阜上張氏先塋記》記載，張志偉為泰安阜上人，十二歲出家修道，師事崔道演。崔道演賜名志偉，後改為志純，號天倪子。元初張志純曾擔任泰安州道教提點，主持維修泰山各宮觀，對於泰山地區全真道的發展做出重大貢獻。對於他對泰山各道觀的維護修繕之功，杜仁傑曾言：“經構迄今三十餘年無空日，故自絕頂大新玉女祠，倍於故殿三之二，取東海白玉石為像如人然，一稱殿之廣袤。天門舊無屋，又創立之。下至會真宮、玉帝殿及聖祖殿，方丈廊廡齋廚，皆不與焉。外則岱嶽、朝元等觀，皆增修有數，抑亦勞哉！若夫師之寢處衣食，與役夫等。是以人忘其死而成師之志，雖國朝為之，亦不能齊一如此。有司聞之，特加崇真明道圓融大師之號，兼提點泰安州教門事。復於中統四年，蒙燕都大長春宮掌教誠明真人專使齋奉聖訓，委師提舉修飾東嶽廟事。”<sup>①</sup>

與嶗山一樣，在明代全真道整體衰落的同時，泰山全真道仍有發展。明萬曆年間，五峰山洞真觀又出了一位有名的全真道士周玄真<sup>②</sup>，他不僅奏請明神宗改洞真觀為“保國隆壽宮”，而且還大規模擴建了洞真觀。清道光《長清縣志》卷十對於周玄真的情況有所記載，李雨露撰《重修五峰山碑記》卷十云：“逮我明，有淡然子周法師，奏請神宗封為保國隆壽宮，創建三元殿，歷來增新，騷人題詠稱勝地也。”又朱延升撰《五峰山創建一天門迎恩閣碑記》云：“在明萬曆間，羽師周子雲清，大為辟鑿，創構宮宇樓殿，巋崇金碧煒煌，號稱極盛。”萬曆二十七年（1599年），明神宗還賜洞真觀《道藏》一

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第497頁。

② 周玄真即周雲清，《道藏》第34冊今存其所集《皇經集注》十卷。

部，要求周玄真爲大明祈禱國泰民安，天下太平。除周玄真之外，有記載的明代五峰山道士還有趙天雷，趙天雷爲明弘治年間在洞真觀修道的全真道士。在泰山上，明代全真道觀以三陽觀最爲有名，三陽觀是嘉靖年間全真道士王三陽所建，對於建觀的緣起、過程以及三陽觀當時的興盛狀況，明代于慎行與蕭大亨都有記載。于慎行《重修三陽觀記》云：“嘉靖辛亥，東平道士三陽王公，窮遊四域，遍歷名山，將歸而隱於嶽麓，乃攜其徒華陰雲山管公輩，周爰相度，得是地而樂之。伐木薙草，鑿石爲窟以居。德藩二三常侍，嘉其苦行，捐貲相助。稍稍營葺，廬居莊嚴。神宇未竣，而雲山承之，廣結衆緣，大興締造，彌歷三紀，結瑤構瓊，輝映巖壑。四方道俗，香火醮祝，歲無虛月。而是觀之勝，幾與嶽帝之宮比雄而埒勝焉，可謂非常之刵述矣。”又蕭大亨《建立三陽庵記》云：“庵以三陽名者，從全真道士王三陽之號也。嘉靖辛亥，三陽率其徒雲山管復明霞遊岱嶽，卜地修真。時大梁張樂峰者，以宦隱，亦與三陽遊，見其山川形勝，遂輸貲爲市而居。德藩承奉龍泉于公，復捐俸以益之，於是，庵不數月而底績。”<sup>①</sup>王三陽去世之後，三陽觀由其弟子管復明主持，他不僅進一步擴建了三陽觀，而且還以其高超的道行名達皇室，受命多次舉行皇醮。以明代對全真道的貶抑，三陽觀多次受命舉行皇醮，足可以見出它當時影響力之深遠。三陽觀屬於果老祖師雲陽派，從現存的歷代道士墓碑上，可以清晰地看出這一派在三陽觀由明嘉靖年間一直延續到清末的傳承譜系。

總之，山東全真道活動中心的變遷經歷了三個階段：自大定七

---

<sup>①</sup> 以上兩碑見趙衛東《山東道教碑刻輯錄》（二），《弘道》2009年第4期，總第四十一期。

年(1167年)王重陽創教始至大定二十三年(1183年)馬鈺仙逝止,這時候山東全真道的活動中心在崑崙山,並以崑崙山爲中心向膠東三州輻射;馬鈺仙逝之後,隨著全真道向膠東三州擴展的成功,山東全真道的活動中心發生轉變,由崑崙山轉變爲以萊州劉處玄的靈虛觀、寧海王處一的玉虛觀與登州丘處機的太虛觀三觀鼎立;自金末元初開始,山東全真道的活動中心開始由膠東三州向嶗山與泰山轉移,到明清時期,形成了嶗山與泰山東西對峙的新的山東全真道活動中心。山東全真道活動中心的變遷與全真道在山東的傳播與擴展分不開,自崑崙山、三觀鼎立到東西對峙,清晰地顯示出山東全真道由崑崙山向全境擴展的發展軌跡。同時,山東全真道活動中心的變遷也與整個全真道的興衰息息相關,每個老活動中心的衰落往往是由整個全真道受抑制或衰落的表徵,同樣每一個新的活動中心的形成又是整個全真道的復興在山東的反映。

## 第九章 金末元初留守山東的全真高道

金泰和三年(1203年)二月初六日,劉處玄仙逝於萊州靈虛觀<sup>①</sup>,丘處機嗣任全真掌教。金崇慶元年(1212年)十二月三十日,郝大通於寧海先天觀昇霞<sup>②</sup>;金興定元年(1217年)四月二十三日,王處一亦於文登天寶觀登真<sup>③</sup>;至此,全真七子中已有六子仙逝,僅存丘處機獨自承擔著弘揚全真道的重任。隨著全真道不斷發展壯大,其社會影響力日益增強,引起了南宋、金與蒙古統治者的普遍重視。《長春真人西遊記》卷上云:“明年,(丘處機——引者注)住萊州昊天觀。夏四月,河南提控邊鄙使至,邀師同往,師不可,使者攜所書詩頌歸。繼而復有使自大梁來,道聞山東爲宋人所據,乃還。其年八月,江南大

---

① [元]秦志安撰《長生真人劉宗師道行碑》,《甘水仙源錄》卷二,《道藏》第19冊,第734頁。

② [元]徐瑛撰《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》,《甘水仙源錄》卷二,《道藏》第19冊,第739頁。

③ [元]姚燧撰《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑》,《甘水仙源錄》卷二,《道藏》第19冊,第738頁。

帥李公、彭公來請，不赴。”<sup>①</sup>南宋與金不斷派遣使者來請丘處機，但都被他婉言謝絕。金興定三年、元太祖十四年（1219年）冬，丘處機居萊州昊天觀，劉仲祿持成吉思汗詔書敦請丘處機。《長春真人西遊記》卷上云：“居無何，成吉思皇帝遣侍臣劉仲祿，懸虎頭金牌，其文曰：‘如朕親行，便宜行事’，及蒙古人二十輩，傳旨敦請。”<sup>②</sup>在劉仲祿的力請和尹志平的勸說下<sup>③</sup>，丘處機答應西行謁見成吉思汗，並於第二年春與精心挑選出來的十八位弟子一起走上了西行謁見之路。據《長春真人西遊記》卷下記載，隨行的十八位弟子為趙道堅、宋道安、尹志平、孫志堅、夏志誠、宋德方、王志明、于志可、張志素、鞠志圓、李志常、鄭志修、張志遠、孟志穩、綦志清、何志清、楊志靜、潘德冲等，<sup>④</sup>他們皆為全真道第三代弟子中的佼佼者，跟隨丘處機西行之前正在山東各地傳教。丘處機帶領這十八弟子離開山東西行謁見，無疑對山東全真道的發展產生了重要影響。假若說大定二十一年（1181年）劉處玄東歸山東萊州與大定二十二年（1182年）馬鈺東歸山東寧海標誌者全真道活動中心由陝西又回到了山東的話，丘處機帶領十八弟子西行和歸來後留駐燕京大長春觀，無形中又使全真道的活動中心從山東轉移到了燕京。雖然丘處機西行之事大大削弱了山東全真道的力量，但由於自王重陽創教以來歷代全真弟子近四十年的苦

①② 《道藏》第34冊，第481頁。

③ 弋穀撰《玄門掌教清和妙道廣化真人尹宗師碑銘》云：“己卯歲，太祖皇帝遣便宜劉仲祿，徵長春真人。仲祿及益都，真常李公曰：‘長春今在海上，非先見尹公，必不能成此盛事。’及濰陽，謁師於玉清之丈室，見其神采嚴重，不覺畏敬自失，從容語及詔旨，師大喜曰：‘將以斯道覺斯民，今其時矣。’遂偕往謁長春真人於萊州昊天觀。先是，金宋聘命交至，皆不應，至是師勸行，決計北上。”（陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第568頁。）

④ 《道藏》第34冊，第501頁。

心經營，全真道在山東打下了堅實的基礎，除十八弟子之外，金末元初仍然有一批全真高道留守山東，其中主要有范圓曦、崔道演、范全生、范志敦、張志純、韓志具、孫道古、韓抱真等，他們繼續在山東各地傳播全真道，不僅進一步鞏固了全真道在山東的根基，而且對於整個全真道的發展也做出了重要貢獻。

## 第一節 普照真人玄通子范圓曦

丘處機帶領十八弟子離開山東後，在留守山東的全真高道中，最著名的就是郝大通高徒普照真人玄通子范圓曦。范圓曦，號玄通子，寧海人，生於金大定十七年（1177 年）。他幼時即顯示出與眾不同的品格，據宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》記載，其特異之處主要有兩點：一是“性有夙慧，能記始生時事”。<sup>①</sup> 一般人五歲方能記事，而范圓曦剛出生就能記事，他若不是天生異稟，那就是宋子貞神化其說了。二是“少長見屠豕，遂不茹葷”。<sup>②</sup> 即范圓曦因少時曾看過一次屠戶殺豬，從此之後就不再吃葷。這暗示著范圓曦天生就與道有緣，其後來出家修道為宿緣所致。與全真七子以及金元之際的其他全真高道一樣，范圓曦還是一位至孝之人，宋子貞言：“居母喪，露處墓側，父喪，具凶服日一往，雖大風雨不避。”<sup>③</sup> 宋子貞沒有說明

① [元]宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 502 頁。

② [元]宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 502 ~ 503 頁。

③ [元]宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 503 頁。

其父母去世的時間，所以無法推測范圓曦守孝時年齡幾何，但很可能是他出家以前的事。若真是這樣，那麼，范圓曦在出家之前就已經父母雙亡。而且，通過這一記載，還可以看出范圓曦是一個孝子，他之所以成爲一個孝子，很可能是受到了儒家孝道思想的影響。《普照真人玄通子范公墓誌銘》又云：“幼業儒，喜涉獵書傳，務通大義而已。”<sup>①</sup>與過去幾乎所有士子一樣，范圓曦自幼以儒爲業，其父母希望他將來能金榜題名，光宗耀祖，而他對此卻並不感興趣，他雖“喜涉獵書傳”，但僅“務通大義而已”。

金承安元年(1196年)，范圓曦拜郝大通爲師，爲全真之學。對於他出家的原因，現存史料沒有交待，但根據他出家前的表現推測，可能有以下兩個方面：一是父母去世可能對他產生了影響。剛才提到，范圓曦的父母很可能在他出家前就去世了，父母去世之後，他成爲無依無靠之人，當然也不用再在家盡孝道，這肯定對他決定出家產生了重要影響。二是當時寧海一帶的全真道氛圍對他產生了影響。寧海是王重陽創立全真道的重要根據地，在全真七子中，有五位是寧海人，即馬鈺、孫不二、譚處端、王處一、郝大通，而且寧海最靠近崑崙山，東歸之後馬鈺、丘處機、郝大通等先後在此傳道，具有濃厚的全真道氛圍與堅實的信仰根基，自幼受此影響與薰陶，對范圓曦下決心出家修道一定產生了作用。郝大通自金大定十三年(1173年)以後，一直在河北沃州、真定一帶修道，“明昌初，東還寧海”<sup>②</sup>，其後他主要在寧海一帶傳道，《金蓮正宗記》卷

① [元]宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第503頁。

② 《甘水仙源錄》卷二《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》，《道藏》第19冊，第739頁。

五《廣寧郝真人》云：“自明昌後，復歸東州，別建琳宇，多度門衆，預於三年以前，命匠者鑿爲地宮，斲之以甃，日凡一往，偃息其中，告之曰：‘臘月三十日打算。’如是三年，法體康健，語門人曰：‘師真有蓬萊之約，吾將歸矣。’言訖卧而返真，正當臘月三十日也，享春秋者八十有四。”<sup>①</sup>郝大通仙逝於金崇慶元年（1212年）臘月三十日，從東歸至仙逝，他在寧海一帶傳教二十多年，其間“多度門衆”，其佼佼者有王志謹、范圓曦等。范圓曦出家之時，孫不二、馬鈺、譚處端已先後仙逝，當時劉處玄、王處一、丘處機、郝大通還在世，而按照當時的情況，劉處玄爲全真掌教，又曾被金章宗宣召，王處一更是五次被宣，丘處機也曾於金大定二十八年（1188年）被金世宗宣召，這幾個人的聲譽與地位都在郝大通之上，而范圓曦爲什麼偏偏拜郝大通爲師，而不去拜劉處玄、王處一或丘處機爲師呢？原因其實很簡單，范圓曦出家時，劉處玄居萊州靈虛觀，王處一居聖水玉虛觀，丘處機居棲霞太虛觀，而當時在寧海傳教的只有郝大通，范圓曦就近拜郝大通爲師是再自然不過的事情了。

范圓曦拜師郝大通之後，深受郝大通的器重，《普照真人玄通子范公墓誌銘》云：“年十九，從郝太古學爲全真，太古深器之，潛授秘訣，且屬以觀事，常住多羨餘幾十萬緡，聽其出入不問。”<sup>②</sup>郝大通不僅私下裏授予他修煉秘訣，而且還讓他負責管理道觀，把道觀節餘的幾十萬緡錢財全權交給他管理。郝大通仙逝之後，其他道衆貪圖其管理的錢財，欲謀害於他，范圓曦得知此事，笑著說：“吾爲衆守耳，何至如是？”於是就把庫房鑰匙交了出來，離開了所住道

① 《道藏》第3冊，第364頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第503頁。



觀，來到膠西修煉。在膠西，他“屏絕世慮，自閉環室中，究其所謂精氣神之學”。<sup>①</sup> 修煉了大約一年後，范圓曦又遷往密州傳道，不久就獲得了當地人的敬信。隨後發生的一件事情，使范圓曦名聲大震。《普照真人玄通子范公墓誌銘》云：“貞祐初，紅寇起，東海富人多以財寶寓公。城破寇入，公度不可保，乃盡出所有以啖渠帥，老幼獲免者甚衆。寇退，遺民奉公爲主，復爲城守。先是有詔能完復一州一縣者，各就拜其州縣長官，已而命下，公力辭之曰，道人得此安用？改賜普照大師、本州道正，受之。”<sup>②</sup> 以上所說的“紅寇”指的就是楊安兒領導的紅襖軍，“紅寇起”指的即是楊安兒起義。《金史》卷一百二《僕散安貞傳》云：

初，益都縣人楊安國自少無賴，以鬻鞍材爲業，市人呼爲‘楊鞍兒’，遂自名楊安兒。泰和伐宋，山東無賴往往相聚剽掠，詔州郡招捕之。安兒降，隸諸軍，累官刺史、防禦使。大安三年，招鐵瓦敢戰軍得千餘人，以唐括合打爲都統，安兒爲副統，戍邊。至雞鳴山不進。衛紹王驛召問狀，安兒乃曰：‘平章參政軍數十萬在前，無可慮者。屯駐雞鳴山所以備間道透漏者耳。’朝廷信其言。安兒乃亡歸山東，與張汝楫聚黨攻劫州縣，殺略官吏，山東大擾。

安貞至益都，敗安兒於城東。安兒奔萊陽。萊州徐汝賢以城降安兒，賊勢復振。登州刺史耿格開門納僞鄒都統，以州印付之，郊迎安兒，發帑藏以勞賊。安兒遂僭號，置官屬，改元天順，凡符印詔表儀式皆格草定，遂陷寧海，攻濰州。僞

---

①② [元]宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第503頁。

元帥方郭三據密州，略沂、海。李全略臨朐，扼穆陵關，欲取益都。<sup>①</sup>

金貞祐二年(1214年)，金統治者任命僕散安貞為山東路統軍安撫使討伐義軍，楊安兒兵敗，與汲政等乘舟入海，在逃亡岬嶼山的路上被舟人曲成等擊之，落水而死。這次紅襖軍起義事件，前後持續很長時間，對山東半島影響巨大。就在楊安兒起兵的同時，李全、李福兄弟二人也在濰州、安丘、臨朐一帶起義，而劉二祖、彭義斌也積極起來回應，影響範圍幾乎遍及金之東南部，而山東膠東的登、萊、寧海三州更是首當其衝，三州百姓不僅深受其害，而且全真道也因此而受到嚴重損失，大部分宮觀在這次事件中被毀。高曄撰《玄都觀碑》云：“貞祐之際，煙塵湏洞，冠服流離，數載之功，一時俱廢矣。”<sup>②</sup>頤志真撰《濱都重建太虛觀記》云：“貞祐之末，車騎南遷，兵塵蔽野，勢移陵谷，昆岡火熾，人物殆盡。觀之所有，俱掃地矣。”<sup>③</sup>史志經撰《靈虛宮碑》云：“貞祐甲戌，□□流行，例為灰燼，唯正殿壇墀獨存，道流亦□之四方。”<sup>④</sup>高志樸撰《萊州朱橋重建太微觀記》云：“厥後遇金季之兵，一炬焦土。”<sup>⑤</sup>焦養直撰《寧海州紫

① [元]脫脫等撰《金史》第七冊，中華書局1975年版，第2243～2244頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第11頁。

③ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第12頁。

④ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第18頁。

⑤ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第22頁。

府洞白石神像記》云：“貞祐末，山東大亂，道侶散亡，庵亦隨廢。”<sup>①</sup>以上說明，就在貞祐年間的這次事件中，玄都觀、太虛宮、靈虛宮、太微觀、東華觀等都曾在這次兵火中被毀，而以上道觀皆為當時著名的全真道觀。比如，玄都觀在山東寧海範圍，為馬鈺東歸後所建；太虛觀在山東棲霞，為丘處機東歸後以故居為基所建；靈虛宮在萊州武官莊，為劉處玄東歸後以故居為基所建；太微觀在萊州，為劉處玄所建，觀額為金章宗召見劉處玄時所賜；東華觀在崑崙山紫金峰，為馬鈺東歸後所建。據陳時可撰《長春真人本行碑》記載，就在這次事件中，丘處機曾經出面幫助僕散安貞招撫起義軍，其云：“貞祐甲戌之秋，山東亂，駙馬都尉僕散公將兵討之，時登及寧海未服，公請師撫諭，所至皆投戈拜命，二州遂定。”<sup>②</sup>後來，有人以此為據指責丘處機幫助金統治者鎮壓義軍，實屬無謂，從以上所舉這次事件對全真道發展的影響可知，丘處機當時所為完全是出於一位宗教家的情懷，是為了解救百姓的生命和避免全真道宮觀在戰火中被毀，才這樣做的。就在這件事發生時，范圓曦所在的密州正處於戰爭的核心地帶，他出於一位全真道教徒的濟世情懷，以財物向義軍首領疏通，使“老幼獲免者甚眾”，不僅贏得密州地方百姓的尊敬，而且還獲賜“普照大師”之號，並被任命為密州道正。

此事之後，山東並沒有就此安定，楊安兒雖死，但他的妹妹楊妙真與李全聯合，組織義軍，繼續抗金。在這種狀況下，范圓曦離開了山東。《普照真人玄通子范公墓誌銘》云：“山東益亂，由東平

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 43 頁。

② 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第 19 冊，第 734 頁。

入覃懷，登太行，下遼山以達邢台。時邢台已歸命，遂屬國朝。尋遷趙州，築環堵不出。居一歲，聞丘長春奉詔南下，詣謁於燕山，大蒙印可，俾充河間真定等路道門提點。”<sup>①</sup>以上記載說明了兩件事：其一，離開山東之後，范圓曦來到覃懷、太行、遼山、邢台、趙州等地活動，以上地區皆屬河北，他之所以來此傳道，有可能是爲了完成乃師郝大通的志願，也有可能是想追隨乃師的足跡。因爲，自金大定十三年（1173 年）至明昌初年（1191 年或 1192 年），在近二十年時間裏，郝大通主要在河北沃州、真定一帶修道和傳教，可以這樣說，全真道在河北的根基，是由郝大通奠定的。范圓曦這次到河北傳教，與郝大通曾在此修道和傳教有必然的關聯。其二，范圓曦曾經去拜謁過丘處機，並被任命爲河間、真定等路道門提點。雖然宋子貞沒有明言范圓曦拜謁丘處機的時間，只是籠統地說“聞丘長春奉詔南下，詣謁於燕山”，通過上下文實際上可以看出，這次拜謁發生在丘處機由西域東還之後。丘處機西行途中也曾經過燕山，因爲其曾有詩云：“旌旗獵獵馬蕭蕭，北望燕山度石橋。萬里欲行沙漠外，三春遽別海山遥。良朋出塞同歸鴈，破帽經霜更續貂。一自玄元西去後，到今無似北庭招。”<sup>②</sup>但是，當時是元太祖十五年、金興定四年（1220 年）二月，此時丘處機尚未見到成吉思汗，也尚未獲取管理天下道教的授權，所以沒有權利讓范圓曦擔任河間、真定等路道門提點。因此，從丘處機讓范圓曦擔任河間、真定等路道門提點這件事可以確定，他們這次會面應該在丘處機回到燕京之後。而後面所說的“武仙之變”發生在

① [元]宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 503 頁。

② 《長春真人西遊記》卷上，《道藏》第 34 冊，第 481～482 頁。

金正大二年(1225年),而丘處機返回燕京在元太祖十八年(1223年),李道謙《七真年譜》云:“癸未,長春真人年七十六。是歲三月七日,得旨東還,賜號‘神仙’,俾掌管天下道門,大小事務,一聽神仙處置,他人無得干預;宮觀差役,盡行蠲免,所在官司,常切衛護。六月,抵豐州。八月,至宣德州。”<sup>①</sup>第二年初,丘處機才入住燕京大天長觀。因此,范圓曦拜謁丘處機應該是在元太祖十八年(1223年)丘處機東歸途中路經燕山時。

范圓曦任河間、真定等路道門提點大約一年多後,因“武仙之變,挈徒走泰山”。<sup>②</sup>“武仙之變”即是指金正大二年(1225年)武仙殺死史天倪反蒙歸金之事<sup>③</sup>,當時整個河北皆陷入戰事之中,范圓曦為避亂而帶領弟子們回到山東泰山。第二年,即金正大三年(1226年),“東平大行台嚴公迎修上清萬壽宮,署道教都提點,時遣人候起居,或就諮訪,禮意勤縟,莫與為比。公亦論列利害不屈,

① 《道藏》第3冊,第386頁。

② [元]宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》,陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第503頁。

③ 《金史》卷一百十八《武仙傳》云:“武仙,威州人。或曰嘗為道士,時人以此呼之。貞祐二年,仙率鄉兵保威州西山,附者日眾,詔仙權威州刺史。興定元年,破石海於真定,宣差招撫使惟宏請加官賞,真授威州刺史,兼真定府治中,權知真定府事。遷洺州防禦使、兼同知真定府事,遙授河平軍節度使。興定四年,遷知真定府事,兼經略使,遙領中京留守,權元帥右都監。無何,封恒山公,以中山、真定府、沃、冀、威、鎮寧、平定州,抱犢寨,樂城、南宮縣隸焉。同時九府,財富兵強恒山最盛。是歲,歸順於大元,副史天倪治真定。仙兄貴為安國軍節度使,史天祥擊之,貴亦歸順於大元。仙與史天倪俱治真定且六年,積不相能,懼天倪圖己,嘗欲南走。宣宗聞之,詔樞密院牒招之,仙得牒大喜。正大二年,仙賊殺史天倪,復以真定來降。天元大將笑乃解討仙,仙走。閱月,乘夜復入真定,笑乃解復擊之,仙乃奔汴京。”([元]脫脫等撰《金史》第八冊,中華書局1975年版,第2577頁。)

左右行台之政，多所裨益”<sup>①</sup>。嚴實<sup>②</sup>請范圓曦住持上清萬壽宮在金正大三年(1226年)，對於此事還有兩個證據：其一，《全真觀記》云：“上清萬壽宮甲山東，切宮之西墻即巷，巷西即玄通普照惠和真人范公疇昔環堵屍居之地也。”<sup>③</sup>其二，陳垣編纂《道家金石略》收金正大三年、元太祖二十一年(1226年)嚴實請求敕封范圓曦並請其住持上清觀的疏文，可能當時元太祖並沒有准封，直到元世祖至元十一年(1274年)，范圓曦才被敕封為“玄通普照惠和真人”<sup>④</sup>。嚴實當時還同時聘請了崔道演的弟子張志純作為范圓曦的副手，杜仁傑撰《泰安阜上張氏先塋記》云：“東平嚴武惠公以寧海范普照住持萬壽上清宮，輿議以謂，治軍民如武惠，掌道教如普照，可謂無前矣，必得峻潔知辦如張志偉者以貳宮政，斯可矣。至三謁然後惠然。居無幾，廢者興，缺者完，惰者勤，慢者敬，凡所應用，無一不

① [元]宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第503頁。

② 《元史》卷一百四十八《嚴實傳》云：“嚴實字武叔，泰安長清人。略知書，志氣豪放，不治生產，喜交結施與，落魄里社間。屢以事繫獄，俠少輩為出死力，乃得脫去。癸酉秋，太祖率兵自紫荊口入，分略山東、河北、河東而歸。金東平行台調民為兵，以實為眾所服，命為百戶。甲戌春，泰安張汝楫據靈岩，遣別將攻長清，實破走之。以功授長清尉。戊寅，權長清令。宋取益都，乘勝而西，行台檄實備芻糧為守禦計。實出督租，比還，而長清破，俄以兵復之。有譖于行台者，謂實與宋有謀，行台以兵圍之，實挈家避青崖。宋因以實為濟南治中，分兵四出，所至無不下，於是太行之東，皆受實節制。庚辰三月，金河南軍攻彰德，守將單仲力不支，數求救。實請於主將張林，林逗遛不行，實獨以兵赴之，比至，而仲被擒。實知宋不足恃。七月，謁太師木華黎於軍門，挈所部彰德、大名、磁、洺、恩、博、滑、濟等州戶三十萬來歸，木華黎承制拜實金紫光祿大夫、行尚書省事。”〔明〕宋濂等撰《元史》第十二冊，中華書局1976年版，第3505頁。）

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第729頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第611頁。

備，僉曰稱哉。已而驛稟朝廷，賜號崇真保德大師，授紫衣，緣以金襴，報之也。”<sup>①</sup>顯然，當時張志純也得到了敕封，賜號“崇真保德大師”。對於嚴實與范圓曦這段交往的詳細情況，張廣保著《金元全真教史新研究》一書已作了探討，在此不再贅述。<sup>②</sup>

范圓曦在東平上清萬壽宮居住了十二年，蒙古太宗窩闊台九年（1237年），“宮事稍就緒，乃東遊海上，謁太古祠，及一觀先壘，徑詣真定築太古觀，又修趙州之天寧觀，時時往來其間。”<sup>③</sup>離開東平上清萬壽宮之後，范圓曦再次循其師郝大通以往的行蹤遊歷各地，首先是來到寧海，拜謁太古祠，接著又再次來到河北真定，在郝大通當年修煉的地方建造了太古觀與天寧觀。元好問撰《太古觀記》云：“歲丁酉，師之高弟范煉師自東原來，裴回遺址，有復修之意，而未暇也。幕府參佐趙侯國寶之夫人冀氏，出奩中物，直百金，起中殿堂廡齋廚，下及用器，無所不備，堂衆歲費，亦時給之。”<sup>④</sup>丁酉年即蒙古太宗窩闊台九年（1237年），看來范圓曦這次至山東寧海逗留時間並不長，很快他就到了河北趙州，在趙國寶夫人冀氏的資助下，重修當年郝大通居住過的太古觀。對於修天寧觀之事，元好問撰《太古堂銘》云：“廣寧全道太古真人寧海郝君初入道，習所謂以苦爲樂者，塊坐趙州南石梁之下六年。羽化之後，高弟范煉師復來趙州築環堵而居之，官吏士民請住州之天寧觀。後十年，真定

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第497頁。

② 請參見張廣保著《金元全真教史新研究》，香港青松出版社2008年版，第414~418頁。

③ [元]宋子貞撰《普照真人玄通子范公墓誌銘》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第503頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第482頁。

幕府參議趙振玉起堂於天寧，名之曰太古，左司郎中賈道成因立真人像於中，使其徒事之。真人平生篤於大易之學，其以古道自期者蓋天性然。余嘗讀太古集，見其論超詣，非今日披裘擁絮，囚首喪面者之所可萬一。癸卯冬過慶源，館煉師所居，乃爲作太古堂銘。”<sup>①</sup>癸卯歲即蒙古乃馬真后二年（1243年），顯然此時范圓曦仍然在河北趙州，居於天寧觀。

范圓曦在河北趙州天寧觀一直居住到蒙古定宗貴由三年（1248年），“戊申，朝命加賜玄通廣濟普照真人，牢讓不受。是歲遊關中，祀重陽祖師於終南，秦隴帥太傅國公素蹇傲，未嘗下士，見公不覺膝屈，三返致疏，請提點重陽萬壽宮。公辭以年老，不任應接，帥檄關吏不令出，公不得已爲之住持。才半載，假以行緣諸方，復還真定。”<sup>②</sup>戊申歲即蒙古定宗貴由三年（1248年），范圓曦於這一年離開河北來到陝西關中，祭祀王重陽於終南山重陽萬壽宮，被當地官吏強行留任重陽萬壽宮住持半年後，又回到河北真定。蒙古海迷失后元年（1249年）十月二十五日，范圓曦仙逝於河北大名，享年七十二歲。仙逝之後，其弟子王裕中等將其靈柩運回東平，於第二年二月二十五日葬於東平上清萬壽宮之脩然堂。對於范圓曦的爲人及其在當時的影響，宋子貞曾有過詳盡而中肯的評價，其云：

公爲人開朗尚義，汲汲於濟物，而疾惡之心太重，若將有志於世者。閑暇談笑，亶亶可愛，一有不合，則面折力爭，雖毫髮不貸。要之胸中無滯礙，故言雖切直，人不以爲訐。與人交

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第483頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第503頁。



必盡誠，振乏急難，輕財如糞土。樂從士大夫遊，汴梁既下，衣冠北渡者多往依焉。尤邃於玄學，神怪幻惑之術，略不掛口。其嘗受戒籙稱為門弟子者，不可勝計。四方請益之士多乞為歌詩，及其手字，公佈紙落筆動數百幅，殊不致思，而文彩可觀，得片言隻字，皆藏之什襲，以為秘寶。所至之地，則候騎絡繹，幢蓋塞路，馬首不得前，自郡守縣令而下莫不奔走致敬，北面師事，其為時所重如此。<sup>①</sup>

## 第二節 廣川真靜大師崔道演

崔道演，字玄甫，號真靜，觀之菑人。“觀”即觀州，“菑”即菑縣，“觀之菑人”是說崔道演為觀州菑縣人，即今河北省景縣人。按照《金史》卷二十五《地理志》記載，觀州金初稱景州，貞元二年（1154年）歸金，金大安年間為避金章宗諱改名為觀州，下轄六縣四鎮，六縣即東光、阜城、將陵、吳橋、菑、寧津，四鎮為建橋、西保安、廣平、會津。按《元史》卷五十八《地理志一》記載，元初襲金仍稱觀州，元至元二年（1265年）改觀州為景州，下轄菑、故城、阜城、東光、吳橋五縣。杜仁傑撰《真靜崔先生傳》的時間為蒙古定宗貴由二年（1247年），當時元仍襲金稱觀州，故杜仁傑稱崔道演為“觀之菑人”。《真靜崔先生傳》云：崔道演“賦性雅質無俗韻，長讀三教書，洞曉大義，識者以為載道之器。事父母以純孝聞，廬墓三年，去家為道士，師東海劉長生，甚得其傳”<sup>②</sup>。顯然，崔道演與金元之際的

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第503頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第495頁。

其他全真高道一樣，自幼熟讀三教經書，且事父母至孝。父母去世後，拜劉處玄為師，修全真學。杜仁傑沒有交待崔道演的生年，但其云：“越興定辛巳八月二十九日，端坐南向而逝，俗壽八十有一”<sup>①</sup>。興定辛巳年即金興定五年（1221年），就在這一年崔道演仙逝，時年八十一歲，那麼，以此上推，他應該出生於金天眷三年（1140年），與郝大通同年，比劉處玄大七歲，比丘處機大八歲，在全真道第三代弟子中應該是屬於年齡較大的了。至於崔道演何時何地拜劉處玄為師，因史料闕如，已不可考知。

其後，崔道演“歸將陵之韋家墅下棲焉”，將陵距離崔道演的家鄉蓟縣不遠，同屬觀州。在將陵期間，他“假醫術築所謂積善之基，富貴者無所取，貧窶者反多所給，是以四遠無夭折，人咸德之。”<sup>②</sup>因為崔道演以醫術濟世，而且“富貴無取”、“貧窶多給”，受到當地百姓的愛戴，但也因此而給他帶來了麻煩。《真靜崔先生傳》云：“粗工王彰嫉甚，必欲致之死地而後已。一日與先生遇諸曠，輒挽裂僊僕，以塊封厥吻而去之。彰以為死矣，少之復蘇，過者驚叫問狀，曰我每疾作乃如是，後亦不復介意。”<sup>③</sup>崔道演在當地百姓中的聲譽，受到當地粗工王彰的嫉恨，一直想致他於死地。有一天，兩人相遇於曠野，王彰將其打倒在地，又用土塊塞住其嘴，然後離去。王彰以為其必死無疑，但不久崔道演卻復蘇過來，路過的人看到他這個樣子，都吃驚地問他怎麼回事？他卻不告以實情，而是假稱自己疾病發作。這件事與譚處端在洛陽被惡人毆打折齒極為相似，譚處

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第496頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第495頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第495～496頁。

端當時“和血咽入腹中，傍人欲爲之爭，先生笑而稽首，殊不動心”<sup>①</sup>，而崔道演“亦不復介意”，何其相似？這說明當時崔道演已看破世間的是是非非，達到了無是無非、是非一體之境界。

居觀州將陵時間不長，崔道演就被其弟子劉志恒請到了布金山昊天觀。布金山在今山東肥城，又名布山，崔道演在此收取其後來最著名的弟子張志純。張志純原名張志偉，號天倪子，家住於布山之陽，是元初山東著名高道。杜仁傑撰《泰安阜上張氏先塋記》云：“十二，去父母入山學道，禮真靜崔先生爲師，得法諱志偉，號天倪子。”<sup>②</sup>除此之外，據《真靜崔先生傳》記載，崔道演在布山時還多次顯示神異，其云：“邊人楊涓、畢琳意在有所詰，約以仲冬來，過是不至，時大雨雪，畢因擁帚家庭間，獲片楮，開看，乃先生讓二子寒盟之章也。復有橫山馬志定、路志亨者，事先生有日矣，將去，以詩爲贐，扁諸所居之堂，堂舊，詩宛然留壁間如新染翰者，其神異類如此。”<sup>③</sup>在布山時，崔道演廣收弟子，據《戊申歲紀海衆信士姓氏之圖》記載，其弟子除了剛才提到的劉志恒、張志純、馬志定、路志亨外，還有古崑子魏志舒、安然子王志沖、葆光大師煥然子范志明、逍遙大師怡然子郝志堅、雲峰道人丘志圓、葆真大師湛然子李志清、五峰山主倪然子王志深、筠軒道人季志淳等。<sup>④</sup>金泰和年間，其弟子丘志圓、范志明至距長清五十里遠的五峰山建庵居住，當時“屋才數椽而已”，“丘、范而沒，同業王志深、李志清輩增築之，始有道

① 《金蓮正宗記》卷四《長真譚真人》，《道藏》第3冊，第357頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第497頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第496頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第500頁。

院之目。堂廡既成，貞祐初入口粟縣官，得爲洞真觀”。<sup>①</sup>元初，王志深爲洞真觀住持，多有救世濟人之功，元好問撰《五峰山重修洞真觀記》云：“志深外質而內敏，苦己利物，往時避兵布山，遊騎所及，鄉之人被重創者狼籍道路，志深扶傷救死屍穢間，親饋粥藥，惻然有骨肉之愛，賴以全活者餘百人。祭酒以來連口起芟舍，凡有徒老與夫環處而無供者，口厚爲調護之。”<sup>②</sup>崔道演的法孫、王志深的弟子純真子李源固亦是元代高道，李世傑撰《松岩純真子墓碣銘》云：“松岩名源固，字仲澤，世爲長口縣人。天性沉默，弱不好弄，藝習銀匠，衆推妙絕，鄉里有咨人之稱。後天兵南討汴金，松岩父子四人悉爲戰士所擒，至上都，因而家焉。時丘長春處機愛其不凡，即賜道名曰松岩純真子。學道有漸，始識口處。未幾捨妻子不顧，獨乘匹馬，徑復故邑，……拜五峰山主紀然子王志深爲師，捐金數十兩，泊所口焉，施諸庵以爲衆費。自是收斂口縮，結茅山腰，潛心抱道，持身嚴謹，雖風雨寒暑之變，晝夜晦口之殊，未嘗有所轉移。攻苦食淡，足不踵山下者如是十數餘年，道價增重，一時行輩皆自以爲不及。”<sup>③</sup>明代洞真觀仍然高道輩出，如明弘治年間的趙天雷、萬曆年間的周玄真等都是享譽一時的全真高道。

金末貞祐兵亂，崔道演“挺身南渡，因僑羣之純陽觀，駐鶴未幾，屢滿戶外。”<sup>④</sup>“羣”即羣州，在宋金邊界，當時屬於金，故杜仁傑有“南渡”之說，今屬甘肅隴西。金興定五年（1221年）八月二十九日，崔道演仙逝於羣州純陽觀，時年八十一歲。杜仁傑讚曰：

不內不外，非有非無，吾以爲黃耶，其教戒精嚴有過乎釋

①② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第467頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第747頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第496頁。

氏，吾以爲繼耶，其業履孝悌又出乎先儒。將前聖之萬法，輒混而爲一區，間者遺馬、路以燎垣之頌，墮楊、畢以雪庭之書，聊遊戲乎三昧，此亦豈先生之本心也歟？要之，以慈儉禮讓爲立身之本，以詩書語孟爲教人之符。及其逝也，兀然端坐如晏居，浩浩乎同造物者遊，悠悠乎將元氣者與俱，是以恩綸一出，名隸清都，號曰真靜，不亦宜乎。<sup>①</sup>

### 第三節 清虛純德輔教真人范全生

范全生，號清虛真人，濟南濟陽花家莊人，生於金大定十八年（1178年）十二月十七日。據稱，在生他的那一年，其母做了一個奇怪的夢，夢見有一位神人賜給她一枚桃子，她吃後便有了身孕。范全生出生後，亦與衆不同，王瑞撰《清虛純德輔教真人祠堂記》云：“雖在緦裸，母每食魚肉，輒即吐之。母知其異，永以爲戒。”他自幼聰穎好學，“八歲就學，一覽輒誦”。十五歲決心出家，爲了逃避其母爲其所定的婚姻，至南山拜脩然子孫道士爲師。但孫道士並不接納他，而是推薦他到山東棲霞拜丘處機爲師。於是，范全生來到山東棲霞太虛觀，拜在丘處機門下，問以修行之要，丘處機曰：“或於心地下功，或於教門用力。”范全生“乃服膺受訓，大起塵勞，同達元理”。其後，“公之兄與族弟，亦來出家，故太虛有大范、二范、三范之名”。<sup>②</sup> 拜師丘處機之後，由於范全生修煉肯下苦功，很快就成爲了丘處機的得意弟子，頤志真撰《濟都重建太虛觀記》云：“范公

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第496頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第40頁。

諱全生，號虛真子。本齊之濟陽人。自幼而道，師事長春。賦性敦厚，服膺師訓，終身不忘，故能克紹箕裘，而道價諸方，以其純信而無疑也。故偏得師之妙側，聞一語，銘骨以酬。”<sup>①</sup>

金貞祐二年(1214年)，因楊安兒起義，山東陷入戰亂。當時，范全生居於山東棲霞太虛觀，多有救亡濟人之行為。王瑞撰《清虛純德輔教真人祠堂記》云：“甲戌年間，肇羅兵革，人多避難艾山。時，亡金潞國大長公主及駙馬都尉□□論，奴隸潰散，上山不能，公乃助而得上。公主以金玉謝，公皆不受。”<sup>②</sup>按照以上記載，范全生曾經在戰亂中救過亡金潞國公主及駙馬的性命，當時因戰亂，人們紛紛跑到艾山中躲避，潞國公主與駙馬所帶的家奴潰散，養尊處優的他們無法爬上山，在此危機之時，范全生出面請人幫助他們逃上艾山，從而躲過了一場災難。事後，公主以金玉相謝，但范全生沒有接受。查閱《金史》，金太宗的兒子宗本、衛紹王的弟弟允德、衛紹王本人以及張浩等，皆曾被封為潞王，<sup>③</sup>此“潞國公主”究竟為

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第12頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第40頁。

③ 有金一代，曾有多人被封為潞王。《金史》卷七十六《太宗諸子》云：“大定二年，追封宗固魯王、宗雅曹王、宗順隋王、宗懿鄭王、宗美衛王、宗哲韓王、宗本潞王、神土門幽王、斛孛束濟王、斡烈鄂王，胡里改、胡什賚、可喜並贈金吾衛上將軍，惟宗磐、阿魯補、斛沙虎、鶻懶四人不復加封。”《金史》卷十三《衛紹王》云：“二十九年，世宗崩，章宗即位，進封潞王。”《金史》卷六十四《後妃下》云：“元妃李氏，南陽郡王李石女。生鄭王允蹈、衛紹王允濟、潞王允德。”《金史》卷八十三《張浩傳》云：“貞元元年，海陵定都燕京，改燕京為中都，改析津府為大興府。浩進拜平章政事，賜金帶玉帶各一，賜宴於魚藻池。浩請凡四方之民欲居中都者，給復十年，以實京城，從之。拜尚書右丞相兼侍中，封潞王，賜其子汝霖進士及第。”等等。（見[元]脫脫等撰《金史》，中華書局1975年版，第1734、289、1523、1863頁。）

誰，尚待進一步考證。《清虛純德輔教真人祠堂記》又云：“公在艾山，太虛火發，公爲營救，賴獲餘糧，濟其餓者，麥熟方芟，過勞氣絕，五日方蘇。”①《玄風慶會圖》卷一云：“貞祐三年乙亥，師居登州長春觀。下至興定丁丑，連年兵革，飢疫繼作，餓殍在野。”金貞祐三年（1215年）至興定元年（1217年），山東膠東可謂禍不單行，戰亂未息，饑疫又行，正如《老子》第三十章云：“師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。”當時，太虛宮在戰亂中著火，因恰當饑疫盛行，無人救火，范全生爲了讓人救火，就把所存餘糧分與救火之人，後來自己卻因饑餓與勞累過度而昏死過去，五日方醒來，人以爲奇跡。“衆問其故，公曰：師挈吾遊洞府，前有枯桃，師吁之即開花結實，與我一枚大如甌瓶，既食而寤。乃詣師謝，師曰：桃有味乎？公又夢從師過海，仙駕去速，追之不及，有龍夜又吞吐蛟鬚，苦楚百端，師來即麾去。俄至東岸，見珠宮貝闕，喬木參天。師謂公曰：子他日功成，當居此位。”②

金興定三年（1219年），成吉思汗派使臣劉仲祿持虎頭金牌敦請丘處機，丘處機預選弟子隨行，讓范全生留守山東，負責太虛觀之事。顧志真撰《濱都重修太虛觀記》云：“己卯冬十月，詔下，庚辰春正月，發軔北行，以觀付清虛大師范公。洎姜公武公命主張，是乃重興之。”③范全生不辱使命，在兵亂災疫之年，多方設法，維持道衆生計。《清虛純德輔教真人祠堂記》云：“初，師在膠水，盜賊縱橫，不敢樵采。公乃暮夜出城采果，往膠西易換米麵，遂不乏食。”④金元

①②④ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 40 頁。

③ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 12 頁。

光元年(1222年),山東戰事暫息,范全生夢見丘處機催促他修復太虛觀,於是,“壬午年,始與道眾剪除荆莽,修葺舊居。兵凶之後,殊無牛畜,人耕鋤廩,三年之後,倉庾不空。先營通明殿,復建平山堂,又創立莊子十處,各得其所”<sup>①</sup>。這次太虛宮得以順利修復與李全、楊妙真夫婦有關,頤志真撰《濱都重修太虛觀記》云:“壬午春正月,興議觀之規始。鳩工董役,積力選材,采之逐鹿築之,勿亟勿怠。其徒數百,未嘗暫息。越明年,真人復起自龍庭,敕住燕然之長春宮。教門方盛,學徒雲集,百倍於常。太虛之觀,不謀而作,在慮而成。土木雲屯,棟宇鱗次。下院盈十所,聖位列三區。方丈寶寮,靖廬他室,便房雜舍,約百餘楹。壇墀肅清,門庭曠達。所以將迎風馭,棲止雲朋。仰叩圓穹,祝延皇祚,以報洪恩之萬一也。及蒙行省李公夫人楊氏爲外護功德主,凡所不給,悉裨助之。”<sup>②</sup>李公即李全,楊氏即楊安兒的妹妹楊妙真。楊安兒死後,楊妙真帶領義軍與李全會合,且結爲夫婦,一直在濰、莒一帶抗金。後來,在金兵圍剿下,兩人投靠了南宋。蒙軍征宋,據傳說兩人又在丘處機的勸說下降蒙<sup>③</sup>,李全被任命爲山東淮南楚州行省。李全後來在揚州被宋軍所殺<sup>④</sup>,楊妙真逃回山東,一說其後來出家修道,一說其數年後

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》,北京大學出版社2005年版,第40~41頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》,北京大學出版社2005年版,第12~13頁。

③ 參見尹洪林編著《仙峰道谷大基山》,中國大地出版社2007年版,第139~141頁。

④ 《元史》卷二百六《李壇傳》云:“太祖十六年,全叛宋,舉山東州郡歸附,太師、國王李孛魯承制拜全山東淮南楚州行省,而以其兄福爲副元帥。太宗三年,全攻宋揚州,敗死,壇遂襲爲益都行省,仍得專制其地。”



去世。<sup>①</sup>很可能因為丘處機與楊妙真曾有過這麼一段因緣，范全生在修復太虛宮的過程中，他們才鼎力相助，使此事得以順利完成。蒙古定宗貴由三年（1248年），太虛觀升格為宮，頤志真撰《濱都重修太虛觀記》云：“戊申七月，嗣教宗師承朝旨，凡師真遺跡，命革為宮。太虛仍存舊號，為太虛宮。”<sup>②</sup>

作為金末元初留守山東的全真高道，范全生亦承擔起了在山東傳播與弘揚全真道的重任，在傳道過程中，范全生也不斷顯示神異，以吸引信眾。王瑞撰《清虛純德輔教真人祠堂記》云：“公於益都東門街北購得徐知府舊宅，創立太虛觀。其井水苦，變而為甘。”<sup>③</sup>但此事記載可能有誤，因為明嘉靖《青州府志》卷七對此事有不同的記載，其云：“太虛宮，在城北普照寺南。金有全真道人丘長春者，自棲霞過益都，知府徐君館之。長春相其宅曰：‘此福地也。’徐即施與之，遂卜築焉，號為太虛宮。井鹵不堪食，弟子詛茶投之，即成甘液。今府儒學即遺址也。”<sup>④</sup>王瑞認為此事是范全生所為，而嘉靖《青州府志》卻把它置於丘處機名下，到底誰是誰非呢？恐怕嘉靖《青州府志》的說法比王瑞的說法更為可信，因為最早提到這個故事的是元代于欽的《齊乘》，其云：“太虛宮，普照寺南。初金季有全真道士邱長春自棲霞西入關，過益都，知府事徐君館之。

① 《宋史》卷四百七十七《李全傳下》云：“楊氏竄歸山東，又數年而後斃。”（〔元〕脫脫等撰《宋史》第三十九冊，中華書局1977年版，第13851頁。）

② 王宗昱編《金元全真道石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第13頁。

③ 王宗昱編《金元全真道石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第41頁。

④ 〔明〕嘉靖《青州府志》，一九六五年五月上海書店據天一閣藏明嘉靖刻本影印本。

長春相其宅曰：‘此福地也。’徐即施與之。遂卜築焉。井鹵不食，使弟子詛茶投之，即成甘泉。”極有可能嘉靖《青州府志》與王瑞都取自於《齊乘》，只是王瑞把它安在范全生的頭上而已。除此之外，范全生的神異表現還有很多，《清虛純德輔教真人祠堂記》對此亦有詳細記載，其云：“公又設醮，薦拔無主孤魂。日將入，有星如斗現於坤方，有二青鸞，仙鶴三八，翔於壇上，一鶴落於南昌宮，殊不畏人，久之皆去。益都劉國寶妻三七託生之異，博興宋屠夫妻兩處見公之奇。一到祖庭，眾皆禮敬。有于真人者，白公曰：公感動天地。公曰：何謂也？于曰：作醮而天降祥瑞，禱井而地湧甘泉，非感動天地者曷以臻此？于又曰：教門之難，莫過行緣。他人則求而誘之，公得之於自然。過東平，去王天留者癰贅之苦，除楊官人妻痼疾之殃。濱州崔元帥設教，青鸞雙飛。淄川王都帥作醮，皓鶴群翥。懿川姜全之禱雨，降不愆期。”<sup>①</sup>對於以上記載，不可全信，亦不可不信。從科學角度講，其是偽；從宗教角度講，其又是實。是偽是實，實區決於判斷者的信仰立場。既然先賢記載了這些事情，就權且列在這裏，以供大家參考。

蒙古乃馬真后四年（1245年）重九日，范全生由山東棲霞太虛觀來到遷安縣長春觀，他對弟子說：“遷而得安，又遇長春，將逝矣。”九月十三日夜間，范全生與眾弟子談玄論道至中夜，對弟子們說：“時候到了，各位珍重。”乃曲肱側身而化。弟子們把他的靈柩運回棲霞太虛觀，並於至元二十八年（1291年）冬，遷葬於太虛宮之西。<sup>②</sup>

①② 王宗昱編《金元全真道石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第41頁。

## 第四節 清和大師真常子范志敦

范志敦，號真常子，籍貫生年，不可考知。據張杞《重修磐石上清觀記》記載，范志敦乃丘處機弟子，其云：“先生高尚有志之士也，平生有山水癖，仍興大福德而能終始，得全山水之樂者也。壯年厭世出家，寓跡於全真教中，以法眷次之，則重陽真人之孫，長春真人之子也。”<sup>①</sup>又李惟彥《重修上清宮宗派記》云：“若清和大師真常子范志敦，實長春高弟，目擊長春之道而得其真者也。”<sup>②</sup>通過以上史料可知，范志敦中年出家，拜丘處機為師，至於他究竟何時何地拜的師，卻不得而知。東歸之前，丘處機在陝西所收弟子極少，只有趙虛靜、蒲察道淵、鎬瓊、于清風、劉道堅、胡城王等少數幾人，馬鈺東歸後，其未得道弟子亦多歸於丘處機門下，但丘處機在陝西所收弟子列表中卻未見范志敦之名<sup>③</sup>，由此推測，范志敦極有可能是丘處機明昌初年東歸山東棲霞後所收弟子。

范志敦出家之後，主要在萊州附近山中苦修，張杞《重修磐石上清觀記》云：“其始入道，宴坐於萊之青山，外形骸，絕人事，寒惟一衣，饑止一食，肋不至席者積十餘年，猛獸馴服，神物呵衛，在全

① 王宗昱編《金元全真道石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 27 頁。

② 王宗昱編《金元全真道石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 59 頁。

③ 請參看樊光春《全真道龍門派在西北的傳承》，劉鳳鳴主編《丘處機與全真道——丘處機與全真道國際學術研討會論文集》，中國文史出版社 2008 年版，第 453～473 頁。

真中以苦行見稱。”<sup>①</sup>他的苦行終於引起了時人的注意，得到山東淮南行省李全的崇信，<sup>②</sup>“山東淮南行省特進隴西公開府山陽聞其風而悅之，以方外士邀致門下。行必聯臂，坐必促膝，怡然相得，以爲忘形之交”<sup>③</sup>。

元太宗窩闊台三年(1231年)，李全在攻打揚州時被宋軍所殺，“淮上大亂”，范志敦因此帶領弟子回到山東，因遊歷萊州大澤山。被其景色所吸引，遂居山中磐石。對於大澤山磐石周圍之景致，張杞《重修磐石上清觀記》中錄范志敦自述云：“萊之南五十里，環以衆山，號曰磐石。東望大澤，壁立萬仞。朝煙夕嵐，變態百出，殆辭人畫史所不能寫也。觀之前流水東來，逶迤曲折，西行而入於海。青泠甘潔，可以濯塵纓，可以給茗飲。東南則明堂山，南連三山並天柱山。山之上多有古碑，其文殘闕不復識也。西北有橐駝山，北接黃山。黃山視西北諸山最高，與大澤屹然相望，若並肩然。自此諸山連屬，卑相付，高相摩，亭然起，崒然止，來而向，去而背，重岡複嶺，若奔若蹲，蓋不可一一名狀數也。黃山之前復有御駕山，山前地勢稍平，果樹棋布，綿亙十餘里，今皆爲瞻觀之地矣。”<sup>④</sup>磐石曾有上清觀一所，後來傾圮，范志敦便與弟子重修之，以爲居所。上

① 王宗昱編《金元全真道石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 27 頁。

② 李全降元後，被任命爲山東淮南楚州行省，但並未封爲隴西公。元中統三年(1262年)曾追封汪世顯爲隴西公。而該碑最後言“特進行山東淮南尚書省事楊妙真立”，楊妙真即李全夫人楊氏，李全死後，她曾暫代行省之職。因此，“山東淮南行省特進隴西公”不可能是汪世顯，有可能是李全。

③ 王宗昱編《金元全真道石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 27 頁。

④ 王宗昱編《金元全真道石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 27~28 頁。

清觀修復後，范志敦親自請“正奉大夫山東淮南行省參議山陰張杞”撰文以記之，而刻諸貞珉，以垂不朽。張杞撰寫碑文的時間為“歲屠維大淵獻月朱明望日”，即蒙古太宗窩闊台十一年（1239年），這說明到這一年上清觀已經完工。為該碑書丹者為“虛白道人陳志道”，篆額者為“澹然子韓志柔”，刊刻者為“敦武校尉山東淮南石匠都提控郝貴石頭作頭侯政”，立碑者為“特進行山東淮南尚書省事楊妙真”，由以上亦可以看出范志敦與李全夫婦關係非同一般。<sup>①</sup>

對於范志敦仙逝的時間，因史料闕如，已不可考知。但通過李惟彥《重修上清宮宗派記》可以知道其宗派的傳承，其云：“迨其謝師來遊，乃宮上清於磐石，而衍其宗法眷也。子王志端，孫江得福，曾張德真，凡三繼而廣其傳。予嘗勾稽膠濟，稅駕於宮，樂其山水秀麗而忘歸。甫於解紱之日，德真侄曰道明者偕其叔譚郭來自於盤，謁予寓館，懇予以宗派文於石。”<sup>②</sup>其弟子有王志端，徒孫有江得福，曾孫有張德真、譚道士、郭道士等，到至正二年（1342年）已五傳。此外，通過李惟彥《重修上清宮宗派記》還可以知道，范志敦曾有別號“狼范”，其云：“嘗馴習猛獸，而著狼范之名。”<sup>③</sup>清康熙《萊州府志》卷十亦云：“范常真，丘長春弟子，隱平度磐石山，能馴猛獸，人稱為狼范，後屍解去。”<sup>④</sup>

① 對於李全夫婦支持全真道之事，請參見張廣保著《金元全真教史新研究》，香港青松出版社2008年版，第411～414頁。

②③ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版2005年版，第59頁。

④ [清]陳謙修，孔尚任、劉以貴纂《萊州府志》，清康熙五十一年刻本。本書下引清康熙《萊州府志》皆指此。

## 第五節 崇真保德大師天倪子張志純

張志純，泰安阜上保（今山東省肥城市馬家埠鎮張家安村）人，原名志偉，號天倪子，後改名志純。對於改名的緣由，徐世隆撰《岳陽重修朝元觀記》云：“志純元名志偉，遇聖上知識，遂改今名。”<sup>①</sup>而明汪子卿撰《泰山志》卷二云：“初名志偉，元主改今名，賜號崇真保德大師，授紫服。”<sup>②</sup>張志純出生於一個富而好善的家庭，杜仁傑撰《泰安阜上張氏先塋記》云：“阜上之民有張氏，家以財穀雄里社。當前金正隆間，人夥地狹，往往無所資衣食，唯張氏有田若干畝，有牛若干角，然能周急繼困，過官無問貴賤，館之如一，當時遂有長者之稱。”<sup>③</sup>張志純的祖父張林，曾請卜者尹通實相陰宅，選中阜上之西南三里遠處一塊墓地，尹通實告訴張林，“君家三世之後當有異人出，子不復能見矣！”<sup>④</sup>張林生二子，即張彬與張仙，張仙生四子，老大曰張榮，老二曰張平，老三曰張山，老四即張志純。據稱，張志純的母親在懷孕時，曾多有異常表現，“未期月，母劉氏見茹葷者輒掩鼻而去，及劬勞之日，若昏瞶然，有人疾呼曰：‘長老在門首，汝當敬謁！’遂出，見一僧坐馬上，合爪言曰：我必飯於而家”<sup>⑤</sup>。覺而生張志純。

張志純自幼聰穎，天賦異稟，“六歲習神童，誦五經，略皆上口，

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 650 頁。

② [明]汪子卿撰、周郢校注《泰山志校證》，黃山書社 2006 年版，第 213 頁。

③④⑤ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 496 頁。

然不樂家居”。<sup>①</sup>十二歲時，聽聞廣川真靜大師居於布山昊天觀，於是便至布山昊天觀出家，拜崔道演為師，學全真之學。崔道演為其訓名志偉，號天倪子。《泰安阜上張氏先塋記》云：“十二，去父母入山學道，禮真靜崔先生為師，得法諱志偉，號天倪子。”<sup>②</sup>張志純少年老成，在崔道演門下不幾年，便譽滿齊魯，“時東西諸侯皆出於武弁，見之無不屈膝”<sup>③</sup>。

金正大三年（1226年），東平大行台嚴實請普照真人玄通子范圓曦住持東平上清萬壽宮，並聽聞張志純的聲名，同時請其作為范圓曦的副手。“居無幾，廢者興，缺者完，惰者勤，慢者敬，凡所應用，無一不備，僉曰稱哉。已而驛稟朝廷，賜號崇真保德大師，授紫衣，緣以金襴，報之也。”<sup>④</sup>在張志純經略下，東平上清萬壽宮不幾年就成為遠近聞名的著名全真宮觀，張志純也因此而被朝廷賜號“崇真保德大師”，且授紫衣金襴。不久，他辭去官職，隱於布山。

元初，東平大行台嚴實又請張志純重修泰山各宮觀，杜仁傑《泰安阜上張氏先塋記》云：“其年七月，武惠公以書來召，因論泰安之為郡，蓋前古帝王封禪之所，其宮衛，其輦輅，其祠宇，自經劫火之後，百不一存，良可悼惜，下官忝在其境，不粗為修葺之，甚非所謂事神之義也，敢以大師道蔭為我綱維是事，乃所願也。師偃僂致辭曰：‘某一空山食菜道人，何敢承當？’武惠答以工匠之役，木石之資，與夫彩繪丹雘之費，我盡領之，師無讓為，遂諾之。”<sup>⑤</sup>對於此事，徐世隆《重修東嶽蒿里山神祠記》亦有記載，其云：“金季兵烽四起，玉焚石燼，向之所謂像教者，又墮口劫灰矣。行台嚴武惠公治東平，民懷吏畏，政如神明，特敬天倪子提點道教張志偉。張初名

①②③④⑤ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第497頁。

志偉，後遭遇上知，賜名曰志純。議起廟像如初，未完而公薨。嗣相襲爵，天倪子鳩工者又數年。既申省部，始許修理。聖上即位，懷柔百神，無文咸秩。”<sup>①</sup>又徐世隆撰《岳陽重修朝元觀記》亦提及此事，其云：“朝元之建，未詳始於何代。東平嚴公南征愷還之日，徑趨泰山祠焉，禮也。蓋昔者諸侯得祭境內山川，將登絕頂，遙望古殿，簷楹損壞，棟宇摧僕，遣人視之，果如所見。命道侶住持，克期修理，會公薨逝，嗣相踵行其事，夤緣掌教洞明真人，屬天倪子張志純。志純元名志偉，遇聖上知識，遂改今名。天倪子以嶽廟事重辭焉，真人乃下搢不起，天倪承命，遂鳩工掄材，雖時經兇年，亦勉力成之，其費皆出會真常住，嶽頂香資，掌教所助淨財，支用殆盡。”<sup>②</sup>以上三條史料，皆未提到嚴實請張志純主持修復泰山各宮觀的時間，但《元史》卷一百四十八《嚴實傳》提到嚴實卒於蒙古太宗窩闊台十二年（1240年），以此推斷，嚴實請張志純修復泰山各宮觀的時間應該在此之前。

張志純這次修復泰山各宮觀前後歷時三十多年，而且效果顯著，杜仁傑《泰安阜上張氏先塋記》云：“自絕頂大新玉女祠，倍於故殿三之二，取東海白玉石為像如人然，一稱殿之廣袤。天門舊無屋，又創立之。下至會真宮、玉帝殿及聖祖殿，方丈廊廡齋廚，皆不與焉。外則岱嶽、朝元等觀，皆增修有數，抑亦勞哉！若夫師之寢處衣食，與役夫等。是以人忘其死而成師之志，雖國朝為之，亦不能齊一如此。”<sup>③</sup>根據以上記載，張志純在三十多年裏，曾經修復了天仙玉女祠（即後來的碧霞元君祠）、會真宮、玉帝殿、聖祖殿、岱

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 647 頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 650 頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 497 頁。



廟、朝元觀等道教宮觀，而且還於元中統五年（1264 年）增建泰山南天門，為此杜仁傑撰《天門銘》以讚其功績。泰山南天門外西側石壁上，現刻有《天門銘》摩崖石刻，銘前小序云：“泰山天門無室宇，尚矣，布山張煉師爲之經構，累歲乃成，可謂破天荒者也。齊人杜仁傑於是乎銘之。”《天門銘》云：“元氣裂，兩儀具。五嶽峙，真形露。惟岱宗，儼箕踞。仰彌高，屹天柱。浩千劫，室來去。誰爲鑿，起天慮。匪斤斧，乃祝詛。一竅開，達底處。十八盤，盤千步。齊初吐，抱圍樹。日車旻，慘曦馭。六龍頽，莽回玄。踏此往，嘉無數。無懷下，兵刑措。七十君，接鑾輅。聖道熄，彝倫斁。揖讓歇，篡奪屢。忽焉闔，梗無路。象緯森，敕訶護。朝百靈，由茲戶。金璀璨，朱間布。九虎蹲，萬夫怖。我欲叩，闔者怒。辟何時，坦如故。對冕旒，獲控懇。豁蒙蔽，泄塵霧。刮政疵，剔民蠹。上得情，下安作。額血殫，帝聰悟。崖不磨，蒼壁豎。刻我銘，斯孔固。垂萬世，正王度。”<sup>①</sup>

重修泰山諸宮觀使張志純聲名遠播，功德無量，先是“有司聞之，特加崇真明道圓融大師之號，兼提點泰安州教門事”。接著，“復於中統四年，蒙燕都大長春宮掌教誠明真人專使齋奉聖訓，委師提舉修飾東嶽廟事”<sup>②</sup>。“誠明真人”即當時全真道掌教大宗師誠明真人張志敬，他曾受命主持修復四嶽一瀆各宮觀，《玄門嗣法掌教宗師誠明真人道行碑銘》云：“嶽瀆廟貌，罹金季兵火之餘，率多摧毀，內府出元寶鈔十萬緡付師，顧工繕修。師擇道門中廉潔有幹局者，量工役多寡，給以錢幣，使各任其事。或剝瓦礫而更造，或

① [明]汪子卿撰，周郢校注《泰山志校證》，黃山書社 2006 年版，第 447～448 頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 497 頁。

補罅漏而增修，凡再易寒暑，四嶽一瀆，五廟完成，盡還舊觀。”<sup>①</sup>因張志純有幹才，張志敬委任他為東嶽廟監修官，負責修復東嶽廟。張志純在修復泰山各宮觀的過程中，還曾經得到過祁志誠的幫助與支持，徐世隆《重修東嶽蒿里山神祠記》云：“玄門掌教宗師管領諸路道教洞明真人祁志誠，與天倪子意契，遂竭力以成。舊祠百二十楹，近已完繕，次第落成。其塑像輝耀，比舊有加焉。”<sup>②</sup>

目前所有與張志純有關的史料都沒有提到他的生年與卒期，但卻多次提到了他的壽期。對於張志純的壽期，目前主要有兩種觀點。明汪子卿撰《泰山志》卷二云：“張志純，號天倪子，泰安埠上保人。六歲能誦五經，十二歲入玄門。居會真宮數載，道行超群輩。初名志偉，元主改今名，賜號崇真保德大師，授紫服。重建岱嶽、升元二觀及上嶽廟。元初王奕《斐稿》有贈詩云：‘赤松宗世遠，嶽地作神仙。’注云：‘其人百二十歲，三見帝。’”<sup>③</sup>《白雲仙表·天倪張志純》云：“迨至元初，長春西行，從者十八人，師其一也。壽百二十歲。曾三見帝王，屢膺顯號。”<sup>④</sup>以上兩條史料認為張志純的壽期為一百二十歲。然而，清嘉慶《泰山志》卷十八《金石錄》著錄有張志純《遺世偈頌》刻石，其云：

延祐四年二月

宣授東嶽提點監修官張君，壽期九十六歲，四月二十五日降誕，八月十二日昇霞，乃作遺世頌曰：“脫下娘生皮袋，此際

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 601 頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 648 頁。

③ [明]汪子卿撰，周郢校注《泰山志校證》，黃山書社 2006 年版，第 213 頁。

④ 《白雲仙表》，《藏外道書》第 31 冊，第 387～388 頁。

樂然輕快。百尺竿頭進步，蓬元洞府去來。前世宿德賢僧，今作道門小才。”山僧拙頌，啟上奉高賢者。

保貞大師會真官提舉王若禎敬立二石。<sup>①</sup>

大元延祐四年二月二十九日，郡人張貞立書。<sup>②</sup>

有人因此而斷定：張志純生於金興定四年（1220年）四月二十五日，卒於元延祐三年（1316年）八月十二日，壽期九十六歲。<sup>③</sup>對於張志純的壽期顯然有兩種不同的觀點：第一種觀點認為他壽期一百二，第二種觀點認為他壽期九十六。這兩種觀點皆非憑空捏造，而是各有史料證據，若想弄清誰是誰非，尚需經過一番考證。

第一種觀點所依據的主要史料是王奕贈張志純詩所附小注。王奕撰《玉斗山人集》卷二有兩首贈張志純的詩，其一《和遺山呈泰山倪布山真人》云：“江右書生枉白頭，杖藜始得此山遊。手摩紅日登三觀，袖拂黃埃看九州。及下誠明親氣貌，方知歲月老春秋。更須梓就諸公付，焰焰聲名萬古留。”其二《送泰山倪布山真人》云：“赤松宗世遠，嶽地作神仙。粲粲龜瞳碧，昂昂鶴骨堅。五全皇極福，三受聖朝宣。道德交前輩，聲名在集賢。作詩聊紀實，歸與世人傳。”明汪子卿撰《泰山志》認為“其人百二十歲，三見帝”為《送泰山倪布山真人》詩的小注，而在《玉斗山人集》中，這個小注卻附在《和遺山呈泰山倪布山真人》題目之後，內容也稍有差別，其為“其年百二十二歲，三面聖”。若此小注果真出自王奕之手，那它將

① 陳垣《道家金石略》收錄該碑，但“山僧”作“山野”，“二石”作“上石”。詳情請參見陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第1149頁。

② 本條史料承蒙山東泰山學院周郢先生提供，在此深表謝意。

③ 參見范恩君《張志純與泰山南天門》，《中國道教》2002年第4期。

具有極大的可信度，因為王奕與張志純生活於同一時代，且有過交往，王奕說張志純活了一百二十歲或一百二十二歲，那應該沒有問題。但若細細考察王奕與張志純的交遊，就可以發現，這個小注絕對不可能出自王奕之手，實為後人在編輯王奕作品時所加。《玉斗山人集》卷一《莫大成至聖文宣王文》中云：“維至元二十六年，歲在己丑八月丁未朔越三日己酉，江南儒生王奕等，幸際天混圖書，氣通南北，不遠數千里謹袖瓣香，致奠於先聖至聖文宣王。”《賓日歌》前小注又云：“孔廟既拜之後，又不遠三百里，過泰山，過汶河，壯哉！斯遊。”王奕於孔廟祭拜孔子後，旋即登泰山，而祭孔在至元二十六年（1289年），那麼，其登泰山也應該是在這一年。《賓日歌》又云：“日月東行天左旋，丸中久矣知乾圓。稔聞泰山有日觀，竊疑板墨多誇傳。甚言抱雞候其上，雞鳴海水如炊煎。火輪磨蕩上復下，崖撞石裂聲填填。天門鐘鼓報清曉，塵世正爾沉元元。幾回掩卷信且惑，安得臂羽如飛仙。誰知白髮際回軌，得來鄒魯拜聖賢。竟遊曲阜至岱嶽，捫參歷井登其巔。濯足就宿會真殿，如乘析木棲微垣。是時八月二十夜，明月正值奎婁躔。窗明斗落懼失曉，一宵十起無寧眠。偕行諸子大鼾睡，笑我歷轆狂且顛。深衣端坐愈不寐，滄腸滌胃玉女泉。少需道人謂予曰，若欲觀日今當前。忙迷扶策挾草莽，翩躚攬奪諸公前。”其中提到其登泰山的時間是八月二十日，而其祭孔在八月初，這說明他登泰山與祭孔是在同年，即至元二十六年（1289年）。還提到登泰山前，他住在會真宮，而張志純曾長期居住於會真宮，他極有可能就是在此見到張志純，並以詩相贈。這時候張志純尚在世，他不可能寫下關於其壽期的小注，小注必為後來所加。《玉斗山人集》所附明陳中州撰《王奕傳》云：“奕生辛未可考。”而《和遺山呈泰山倪布山真人》中云：“江右書生枉白

頭，杖藜始得此山遊。”《寶日歌》中云：“誰知白髮際回軌，得來鄒魯拜聖賢。”這說明王奕於至元二十六年（1289年）登泰山時已年老，陳中州所云“辛未”必為南宋嘉定四年（1211年），而至元二十六年（1289年）登泰山時他已經七十八歲。徐世隆《復齋送天倪子還泰山》詩云：“九十行年髮未華，道人風骨飽煙霞，洞天福地三千里，神府仙間第一家。牛膝藥靈斟美醞，兔豪盞淨啜芳芽，隱居自愛陶宏景，莫作山中宰相誇。”<sup>①</sup>《山左金石志》卷二十一云：“徐世隆《元史》有傳，至元十四年官至山東提刑按察使，十五年移淮東，十七年召為翰林學士，又召為集賢學士，皆以疾辭，年八十卒。此刻結銜云‘翰林集賢學士知制誥同修國史’，傳未載制誥、國史之職，而翰林集賢學士當在至元十七年也。”<sup>②</sup>又根據《元史》徐世隆本傳，其卒於元至元二十二年（1285年），顯然此詩作於至元十七年（1280年）至至元二十二年（1285年）之間。假設徐世隆該詩作於至元十七年（1280年），詩中提到張志純“九十行年髮未華”，當時張志純九十歲左右，若其有一百二十歲或一百二十二歲的高壽，那麼，他就應該卒於元至大三年（1310年）之後。假設該詩作於至元二十二年（1285年），張志純應該卒於元延祐二年（1315年）之後。然而，洪慧敏、范安平之《王奕考》一文中提到，《冰溪王氏宗譜》中有王奕之子王介翁所作《梅岩記》，其中稱王奕“沒於丙午秋，殯蓮花山下”，並因此認為王奕卒於元大德十年（1306年）。<sup>③</sup>自南宋嘉定四

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第626頁。

② [清]畢沅、阮元撰《山左金石志》卷第二十三，清嘉慶二年小琅嬛刻本。見國家圖書館善本金石組編《遼金元石刻文獻全編》（一），北京圖書館出版社2003年版，第678頁。

③ 洪慧敏、范安平《王奕考》，《上饒師專學報》1985年第3期。

年(1211年)辛未至元大德十年(1306年)丙午,王奕享年九十五歲,已算高壽。顯然,假若張志純果真活了一百二十歲或一百二十二歲的話,王奕先張志純而卒,此小注不可能為王奕所加。既然小注非王奕所加,除非找到更為過硬的證據,否則,張志純壽期一百二或一百二十二這一說法就很難有說服力。

第二種觀點所依據的主要證據是張志純遺世頌刻石。對於這塊刻石,畢沅、阮元撰《山左金石志》卷二十三有著錄,並附識云:“右刻偈頌題識凡十四行,字體大小不等,末有小字二行云:‘萬曆甲午秋,會真宮災,刻無所附,因移置關聖廟壁左’云云。則此碑初置會真宮,明時移於關聖廟,不知何時又移於學宮。”<sup>①</sup>而清嘉慶《泰山志》卷十八《金石錄》的附識更詳,其云:“萬曆甲午秋,會真宮災,刻無所附,余因楊道士請,移置關聖廟壁左。則知此碑舊在會真宮,明萬曆間移於關帝廟也。會真宮,古之奉高宮,張志純為嶽廟提點,臨終為此偈以遺奉高賢者,故提舉王若禎刻於會真宮,然曰敬立二石,則是更有一石矣。”按照《山左金石志》與清嘉慶《泰山志》的記載,此刻石的來龍去脈十分清晰,而且皆未對此刻石的可靠性提出異議,顯然其真偽沒有問題。立石者王若禎為全真道士,其明言張志純“壽期九十六歲”應該不會有錯。按照常情,教內人士為了神化其說,有可能把張志純的壽期由九十六歲擴大為一百二十歲,卻絕對不會把張志純的壽期由一百二十歲減少為九十六歲。況且,明汪子卿撰《泰山志》提到張志純曾“居會真宮數載”,會真宮道士不可能弄錯他的壽期。因此,張志純壽期九十六比一

① [清]畢沅、阮元撰《山左金石志》卷第二十三,清嘉慶二年小琅嬛刻本。見國家圖書館善本金石組編《遼金元石刻文獻全編》(一),北京圖書館出版社2003年版,第708頁。

百二十或一百二十二更可信。但因此而推測出張志純的卒年爲元延祐三年(1316年)卻尚嫌證據不足。因爲以上石刻最終落款“大元延祐四年二月二十九日”，只能證明該石刻刻於元延祐四年(1317年)二月，但不能證明張志純就一定於前一年八月十二日仙逝。因爲亦有可能，張志純仙逝時曾經作如上《遺世頌》，但當時沒有刻石，後來到了元延祐四年(1317年)二月才刻石留念，以存永久。所以，延祐四年(1317年)二月只是刻石的時間，不能由此推出張志純仙逝於延祐三年(1316年)八月十二日的結論。

假設張志純真的卒於延祐三年(1316年)，而且他的壽期確爲九十六歲，那麼，他應該生於金興定四年(1220年)，而以下四點可以說明，這是不可能的。

首先，杜仁傑《泰安阜上張氏先塋記》云：“十二，去父母入山學道，禮真靜崔先生爲師，得法諱志偉，號天倪子。”<sup>①</sup>而同樣由杜仁傑撰寫的《真靜崔先生傳》云：“越興定辛巳八月二十九日，（崔道演——引者注）端坐南向而逝，俗壽八十有一。”<sup>②</sup>興定辛巳即金興定五年(1221年)，這一年八月二十九日崔道演仙逝於鞏之純陽觀。若張志純生於金興定四年(1220年)，那麼，他拜師崔道演時只有一歲，這顯然是不可能的。杜仁傑與張志純的關係非同一般，張志純不僅請杜仁傑爲其祖先撰寫了《泰安阜上張氏先塋記》，而且還請他爲其師崔道演撰寫了《真靜崔先生傳》，杜仁傑還云：“予自壬辰北渡後，往來於奉高者有年矣，夤緣得與師交際，其相與之意甚厚，且嘗有同老泰山之約。”<sup>③</sup>以杜仁傑與張志純的關係，他不可能把

①③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第497頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第496頁。

張志純的師承搞錯，而其所撰寫的以上兩塊碑，皆張志純授意而為，其中內容很可能是張志純告知或講述的。而且，元好問撰《五峰山重修洞真觀記》云：“丙午春二月，志深之法兄張志偉同季志淳以洞真始末謁予以記請，且言志深之昆仲皆出於廣川真靜大師崔道演。”<sup>①</sup>又《真靜崔先生傳》亦云“丁未上元日門人岱宗張志偉同山主王志深幹緣”<sup>②</sup>，看來他師承崔道演不可能有問題。那麼，只有一種可能，即張志純絕對不可能生於金興定四年（1220年）。

其次，根據《泰安阜上張氏先塋記》記載，“東平嚴武惠公以寧海范普照住持萬壽上清宮，興議以謂，治軍民如武惠，掌道教如普照，可謂無前矣，必得峻潔知辦如張志偉者以貳宮政，斯可矣。至三謁然後惠然”<sup>③</sup>。又據宋子貞《普照真人玄通子范公墓誌銘》記載，“丙戌，東平大行台嚴公迎修上清萬壽宮，署道教都提點，時遣人候起居，或就諮訪，禮意勤縟，莫與為比”<sup>④</sup>。由宋子貞《普照真人玄通子范公墓誌銘》可知，嚴實請張志純至東平上清萬壽宮做范圓曦的副手是在丙戌年，即金正大三年（1226年），對此還有《范圓曦封真人敕並延住持上清觀疏》為證，就在金正大三年（1226年）七月，嚴實曾上疏請求批准其聘請范圓曦住持東平上清宮。<sup>⑤</sup> 因此，嚴實請范圓曦住持東平上清萬壽宮在金正大三年（1226年）是沒有問題的。若張志純真生於金興定四年（1220年），則他被嚴實請去輔助范圓曦住持東平上清萬壽宮時才只有六歲，這顯然更不可能。

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 467 頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 496 頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 497 頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 503 頁。

⑤ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 611 頁。



再次，根據杜仁傑《泰安阜上張氏先塋記》記載，嚴實曾請張志純主持修復泰山諸宮觀<sup>①</sup>，雖然杜仁傑沒有明確記載嚴實請張志純主持修復泰山諸客觀的時間，但據《元史》嚴實去世於蒙古太宗十二年（1240年），此事肯定發生在太宗十二年（1240年）以前。若張志純生於金興定四年（1220年），他被請主持修復泰山諸宮觀時，還不到二十歲，這也是不可能的。

最後，陳垣《道家金石略》收有《寧真子田先輩墓碣》，落款為“泰山三溪老人真止先生記，嶽麓中溪老夫天倪道人莫年書丹”<sup>②</sup>，天倪道人即張志純。該碑立於元至元十年（1273年），若張志純生於金興定四年（1220年），至元十年（1273年）時他才五十三歲，不可能自稱“莫年”。

比較以上兩種觀點，若從所依據史料的可信度來講，後者比前者更可靠，但我們仍然還不能因此而斷定張志純的壽期為九十六。《岱覽》收錄的元至大三年（1310年）《重修三皇廟碑》中提到了張志純的名字，其云：“天聖寨元帥、兗州節度使、鎮國上將軍張，男修武校尉張士表、安錄府判官張士彧，洪沌萬戶顯武將軍張斌，宣授沖虛至德通元大師、東嶽提點監修官、兼東平等路道門都提點張志純重修，補塑維那張青。時大元至大三年孟春下旬，□□張安德、弟張安仁同立石。奉高王端福、姪王忠幹。”<sup>③</sup>若該碑記載無誤，可以證明張志純在元至大三年（1310年）時仍在人世。這樣一來，他壽期九十六的觀點就不能成立了。按照《玉斗山人集》的記載，王

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第497頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第607頁。

③ [清]唐仲冕編撰，孟昭水校點集注《岱覽校點集注》，泰山出版社2007年版，第592頁。

奕曾於元至元二十六年(1289年)在泰山見過張志純,且有詩相贈。民國十五年葛延英、吳元祿修,孟昭章等纂《重修泰安縣志》卷十四收錄有至元二十七年(1290年)張志純撰寫的《創修清虛庵記》碑。又《岱史》所收《至元碑刻禁約》云:“泰安州准東嶽提點監修官牒開稱:‘東嶽有上中下三廟,本州城北岱嶽廟係中廟。唐時武則天將岱嶽廟改作道觀。左側西王母殿宇,經毀不存。上有岩岩亭,乃遇封禪帝王歇體之所。下有西王母池,次有呂翁洞,猶存聖像。池上一石碑,云該奉州官台旨禁約,諸人無得於池上下作穢,如違,決杖八十。’當職。准此。合行出榜,曉諭禁約。至元二十九年九月榜。”<sup>①</sup>碑文所云“東嶽提點監修官”即是指張志純。該碑立於至元二十九年(1292年)九月,這說明至元二十九年(1292年)前後張志純仍在世。遍觀泰山現存碑刻資料,至元二十九年(1292年)以前,張志純的名字頻繁出現,而至元二十九年(1292年)以後,除至大三年(1310年)《重修三皇廟碑》外,再沒有碑刻提到張志純的名字,這一點不得不引起我們的注意。自至元二十九年(1292年)至至大三年(1310年)相距近二十年,張志純的名字竟然沒有在泰山相關碑刻中出現,假若張志純仍然在世的話,這顯然是不正常的。爲了謹慎起見,我們不採信《重修三皇廟碑》的記載,而贊成張志純《遺世頌碣》中關於他壽期九十六的說法。

假若認同張志純壽期九十六的說法,那麼,根據現存有關史料,我們可以考證出其大概的生卒年。前引徐世隆《送天倪子還泰山》詩中提到張志純“九十行年髮未華”,該詩作於至元十七年

<sup>①</sup> 馬銘初、嚴澄非校注《岱史校注》,青島海洋大學出版社1992年版,第140~141頁。

(1280年)至至元二十二年(1285年)之間,當時張志純已經九十歲左右了。假若該詩作於至元十七年(1280年),張志純應該生於金章宗明昌元年(1190年)前後;假若該詩作於至元二十二年(1285年),張志純應該生於明昌六年(1195年)前後。據《至元碑刻禁約》記載,至元二十九年(1292年)前後張志純尚在人世,那麼,張志純應該生於金明昌六年(1195年)前後,卒於元至元二十九年(1292年)前後。

金元之際,戰火頻仍,泰山及其周圍的道教官觀遭到嚴重破壞,而張志純多次受命修復泰山諸宮觀,對於元初泰山全真道的弘揚與發展做出了重要貢獻,他不僅因此得到了元朝統治者與多位全真掌教的賜封與褒獎,而且還受到了元好問、王奕、杜仁傑、徐世隆、王天挺等文人的由衷稱讚。弘治《泰安州志》卷三所收元王天挺《題天倪子像讚》云:“岱宗危頂,布金勝境;含洪氣足,高人是挺。冰霜外潔,日星內炳,即斫輪而全扁,亦運斤而希郢。脩者而見於面者,山澤之臆;溫然而盎於背者,道德之腴。於於徐徐然,此世之所謂天倪子者乎?”<sup>①</sup>“冰霜外潔,日星內炳”,這便是王天挺對張志純的評價。徐世隆則稱讚他:“形雖羸,於道則肥;性雖介,於物則齊。具儒墨之體用,見天地之端倪。”<sup>②</sup>徐世隆“具儒墨之體用,見天地之端倪”一語,真可謂張志純一生的真實寫照,這也正是全真精神在張志純身上的體現。

除以上已介紹的范圓曦、崔道演、范全生、范志敦、張志純以外,金末元初活動於山東的全真高道還有巨陽子韓志具、靈神子孫

① [清]唐仲冕編撰,孟昭水校點集注《岱覽校點集注》,泰山出版社2007年版,第591頁。

② 《白雲仙表》,《藏外道書》第31冊,第388頁。

道古、廣陽子韓抱真等。

據宋子貞《全真觀記》記載，韓志具，號巨陽子，泰安人，生卒年不詳。自幼拜奉高修真觀王道悅為師，又曾拜謁玉陽真人王處一，“輒許以法器，且授之名”<sup>①</sup>，後再蒙丘處機指點與印可。金明昌年間，韓志具於泰山西南五十里上章村建全真觀作為修真之所，其“性沉默，能自刻厲，常服毳衣，晝夜未嘗解帶，髮至十餘年不理。獨喜墾土積穀，以飯道眾。歲遇凶荒，則盡推其羨餘，以貸艱食。由是有聲齊魯間”<sup>②</sup>。其後，把全真觀事交由其徒張志超主持，遂雲遊四方。張志超在“州將李侯貴及其弟故帥進、進妻隴西郡夫人蕭氏”<sup>③</sup>的幫助下，繼續營繕全真觀，建成之後，“祠聖有堂，宅眾有廬，至於齋庖賓次，像設繪事，凡道館之制，罔有不備。又起大殿與東偏，以祀三清，宏壯富麗，甲於東州”。<sup>④</sup>年六十，韓志具仙逝於濟南天齊觀，門人張志超等遷葬於全真觀，奉為始祖。其一生建觀三十餘所，度徒四百多人，其所建全真觀是目前所知泰山地區所建最早的全真道觀，對於全真道在泰山地區的傳播，做出了重要貢獻。劉敏中《靈泉庵記》云：“厥初，道士鄭志賢所築。志賢有勤行，能以醫藥濟人。其師曰時政約，政約之師曰韓志具，號巨陽子，受學於玉陽真人。志仙歿，王德安嗣。德安弟子曰焦賢止，曰陳道紫，曰張賢忠，其徒僅四三人，皆真淳靜虛，邈與俗隔。日惟參禮誦祝，躬

①④ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 14 頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 13 頁。

③ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 13～14 頁。

耕獲種植爲事，休休焉，於於焉，一無待於外。”<sup>①</sup>鄭志賢、時政約、王德安、焦賢止、陳道纂、張賢忠等，皆巨陽子韓志具之法嗣，因此亦見其對泰山全真道之影響。

據史志經《靈神洞明貞晦真人道行記》記載，孫道古，名彬，東牟溝頭人。少時即立志出家，金泰和年間於聖水玉虛觀拜王處一爲師，王處一爲其訓名道古，號靈神子。“後往濱都，謁長春子，北遊燕薊，乞食煉心。還潯江，侍含光子，修玉清宮於白石山陽。闕樑柱者六，忽三樺木自海浮出，議者以爲神助。”<sup>②</sup>後被褒封爲“洞明大師”，並賜金襴紫服。孫道古“以道修身，以學扶教，善卜筮，精醫方，明壬遁，通相術，多材多藝，道冠東方，著有《玉陽內傳》、《范無生本行》、《女真戒律》”<sup>③</sup>。一日，忽沐浴更衣，作頌遺世，辭衆而逝，享年七十五歲。

據丁志純《重修白雲觀碑》記載，韓抱真，號廣陽子，禹城人。弱冠之年，拜王處一爲師，爲全真之學。後志在嵩山，丐食洛陽，遊歷東原。金末帶領徒衆至青社萬山，“公美山之陽，若簣之楷式，兩谷而下，中有其崗，名之曰茅嶺。嶺之純土，宜粟果雜株，嶺之前迤左右，其谷若臼若圈，林木陰翳，嶽麓回還，中有其井，外有其泉，深邃而下垂，中可容人也。公讚之不已，可以爲福地乎。”<sup>④</sup>在會首馬公等幫助下，韓抱真在萬山建觀以修真，其“樂道忘饑，或三日不舉火，十年不置衣，惰支體，黜聰明，離形去智，乃合乎大同。故道精

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 45 頁。

②③ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 30 頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 665～666 頁。

思於內，而德發輝於外，虛而往，實而歸，無形而心成也，戶外之履滿矣”<sup>①</sup>。其弟子劉志遂、景志純等，率眾增修，宮觀大備。玄門掌教大宗師真常真人李志常名其觀曰“白雲”，賜韓抱真沖虛真人之號，並付以金襴紫衣。

據高曄《玄都觀碑》記載，山東寧海城範圍為范明叔之南園，金大定七年（1167年）王重陽與馬鈺初會於此園之怡老亭，後遂稱之為遇仙園。大定二十二年（1182年），馬鈺東歸寧海，范明叔施遇仙園為馬鈺庵居之所。馬鈺仙逝後，丘處機繼主之。“泰和六祀，長春真人鶴駕東來，宅斯仙境。敬丹陽之故居，冀宏模之大辟。令門人邱志堅質其觀額，目曰玄都。真人應緣接物，將適棲霞，以觀事付高弟洞真大師于志安、清通大師邱志堅、玄通大師盧志淳、清玄大師牟志進，挈道侶二十餘人集材選匠，範土鳩工。締構積年，營繕浸備，貞祐之際，煙塵湏洞，冠服流離，數載之功，一時俱廢矣。有崇真大師王志辛、崇玄大師姜志鈞、崇明大師隋志純，皆素節清明道行高卓之士，夙依仙蔭，早悟玄猷。不辭亂世之危，唯篤肯堂之念。物不終否，潛臻小康，萃止雲朋，增修宇舍，伸發曩志，而再展厥功矣。伏遇大朝開創，品物咸亨。歲次己卯，長春真人應詔之後，遷善者風靡，學道者雲蒸。全真之教，愈隆而愈盛矣。觀下門徒甚多，唯清真大師于德遠、通真大師張德真、洞玄大師劉德永，最為上足。共率同心之友，重興儲祉之庭。”<sup>②</sup>其中所提到的丘志堅、于志安、盧志淳、牟志進、王志辛、姜志鈞、隋志純等，皆丘處機弟子，亦是金元之際留守山東的全真高道。

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第666頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第10～11頁。

## 第十章 山東全真道文化遺存

金大定七年(1167年),全真道祖王重陽自陝西終南山東邁山東傳道,收七真,創五會,立全真,在短短兩年零三個月時間中,其足跡遍及山東登、萊、寧海三州。根據李道謙編《七真年譜》記載,在全真七子中,馬鈺自大定二十二年(1182年)四月東歸山東寧海至大定二十三年(1183年)十二月底仙逝於萊州遊仙觀,在山東傳道一年零八個月;劉處玄自大定二十一年(1181年)東歸山東萊州至泰和三年(1203年)仙逝於萊州武官靈虛觀,在山東傳道二十二年;郝大通自金明昌初年(1190年)東歸山東寧海至金崇慶元年(1212年)於寧海先天觀仙逝,在山東傳道二十二年;丘處機自金明昌二年(1191年)東歸山東棲霞至金興定四年(1220年)正月應詔西行,在山東傳道近三十年;王處一自金大定九年(1169年)辭別王重陽等來到鐵槎山修煉至金興定元年(1217年)仙逝於聖水玉虛觀,在山東傳道四十八年。丘處機帶領十八名弟子西行覲見之後,留守山東的一大批全真高道繼續在山東各地傳播全真道。自王重陽開始,金元兩代全真高道在山東修道與傳教過程中,留下了諸多

與全真道相關的文化遺存，至今仍具有歷史、宗教、文化、建築、旅遊等重要價值。

## 第一節 嶗山全真道及其傳承

嶗山又稱勞山、牢山、不其山、勞盛山、二勞山、輔唐山、鼇山等，顧炎武在《山東考古錄·辨勞山》中曾對嶗山的名稱進行過一番考證，其云：“勞山之名，《齊乘》以爲‘登之者勞’，又云：一作‘牢’。邱長春又改爲‘鼇’，皆鄙淺可笑。按《南史》：‘明僧紹隱於長廣郡之嶗山。’《本草》：‘天麻生太山、嶗山諸山。’則字本作‘嶗’。若《魏書·地形志》、《唐書·姜撫傳》並作‘牢’，乃傳寫之誤。《寰宇記》：‘秦始皇登勞盛山望蓬萊。’後人因謂此山一名勞盛山，誤也。勞、盛，二山名。勞即勞山，盛即盛山。”<sup>①</sup>顧炎武認爲，嶗山其他的名字都因訛誤所致，其真正的名字應該是“勞山”，對於嶗山爲什麼稱爲“勞山”，其又在爲黃宗昌《嶗山志》所作的《序》中云：“夫勞山，皆亂石巉岩，下臨大海，徧仄難度，其險處土人猶罕至焉。秦皇登之，是必萬人除道，百官扈從，千人擁挽，而後上也。五穀不生，環山以外，土皆疏瘠，海濱斥鹵，僅有魚蛤，亦須其時，秦皇登之，是必一郡供張，數縣儲備，四民廢業，千里騷騷，而後上也。於是，齊人苦之，而名曰勞山也。”<sup>②</sup>

嶗山地處海濱，爲中國沿海第一高山。風景秀麗，氣候宜人，春夏之交，山霧與海霧交相繚繞，徘徊於山海之間，使人有出塵之

① [清]顧炎武著，王曉真譯註《〈山東考古錄〉譯註》，中國文聯出版社2002年版，第90頁。

② 《藏外道書》第19冊，第641頁。



想、修仙之念。嶗山物產豐富，不僅有各種海產品，而且山上的奇岩怪石，流泉飛瀑，奇花異草，靈妙草藥，也令人歎為觀止。唐李白《贈王屋山人》詩云：“我昔東海上，嶗山餐紫霞。親見安期生，食棗大如瓜。”顧炎武《嶗山歌》云：“嶗山拔地九千丈，崔嵬勢壓齊之東。下視大海出日月，上接原氣包鴻蒙。幽岩秘洞難具狀，煙雲合遯來千峰。華樓獨收衆山景，一一環立生姿容。上有巨峰最崢嶸，數載榛荒無人蹤。重崖複嶺行未極，澗壑窈窕來相通。天高日入不聞語，悄然衆籟如秋冬。奇花名藥絕凡景，世人不識疑天工。云是老子曾過此，復有濟北黃石公。至今多作神仙宅，憑高結構留仙宮。”<sup>①</sup>據清康熙《萊州府志》卷一記載，嶗山主要有三標山、鶴山、寶珠山、迎仙峴、清風嶺、王喬嶠、凌煙嶠、金剛嶠、虎嘯峰、鳳凰峰、獅子峰、巨峰、翠屏岩、仙岩、碧落岩、玉皇洞、猶龍洞、白龍洞、華嚴洞、明霞洞、華陽洞、白雲洞、夕陽澗、松風口、八仙墩、玉女盆、南天門、龍門、上苑、聚仙臺、黃石宮、下清宮、上清宮、聚仙宮、太清宮、上宮、仙人橋、張仙塔、僧帽石等風景名勝。

嶗山自古以來就是一座道教名山，被稱為“神仙之宅，靈異之府”，徐福、安期生、樂正子長等都曾經在此修仙。黃宗昌《嶗山志》卷五《仙釋》云：“樂正子長，不知何許人。嘗遇仙於嶗山，授以巨勝赤散方，服之，年過百八十，顏如童。入嶗深處，不知所終。”<sup>②</sup>正因為嶗山有如此多的神仙傳說，後來為尋仙人及長生不死之藥，秦始皇曾登臨此山，以望蓬萊。據周宗頤編《太清宮志》記載，嶗山太清宮肇始於西漢時期的張廉夫。張廉夫於西漢建元元年（前 140 年）

① 以上兩詩見周至元編著《嶗山志》，齊魯書社 1993 年版，第 313、317 頁。

② 《藏外道書》第 19 冊，第 651 頁。

來嶗山之陽，建茅庵一所，供奉三官大帝，嗣後又於建元三年（前138年）建太清宮，供奉三清。<sup>①</sup>顯然，這是不可能的。因為那時道教尚未產生，更無三清之名，若真有張廉夫至嶗山隱修之事，其亦不過一隱士而已。唐玄宗時，又有孫曇、王旻、姜撫等來嶗山尋長生不死之藥。嶗山現存與孫曇有關的摩崖刻石三處，棋盤石上鐫“敕采仙藥孫曇遺祭山海求仙石”，其西北下一石上刻孫曇遺像，高可六尺，鬚眉畢具，稍西一大石鐫“大唐天寶二年三月六日采仙藥孫曇山房”。<sup>②</sup>王旻於唐天寶四年（745年）與南嶽道士李華周，至嶗山為唐玄宗煉長生之藥，玄宗因此而改嶗山為輔唐山。姜撫“自言能通仙人不死術。嘗為玄宗言：‘服常春藤可致長生。’會民間以酒漬藤飲者多死。撫慚悸，請求藥嶗山，遂逃去”<sup>③</sup>。又有唐末李哲玄於唐哀宗天祐元年（904年）至嶗山修道，於太清宮建三皇庵，供奉三皇神像。嶗山道士真正有正史記載的是北宋初期的華蓋真人劉若拙。《宋史》卷四百六十二《甄棲真傳》云：“甄棲真字道淵，單州單父人。博涉經傳，長於詩賦。一應進士舉，不中第，歎曰：‘勞神敝精，以追虛名，無益也。’遂棄其業，讀道家書以自樂。初訪道於牢山華蓋先生，久之出遊京師，因入建隆觀為道士。”<sup>④</sup>黃宗昌《嶗山志》卷五云：“宋華蓋真人，姓劉，蜀人，寓居嶗。丹顏皓首，不自知其年，衣敝衣，取掩形耳。

① 高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社2007年版，第232頁。

② 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第194頁。

③ 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第162頁。

④ [元]脫脫等撰《宋史》第三十九冊，中華書局1977年版，第13517頁。

不冠不履，冬不爐，夏不扇。一夕端坐化去，神色自若，其徒擇地葬之，墓在高真宮前。”<sup>①</sup>卷三又云：“太平宮，在上苑，華蓋真人劉若拙道場，宋初敕建。”<sup>②</sup>

全真道於金末傳入嶗山，周宗頤編《太清宮志》云：“宋慶元元年乙卯，真人邱長春、劉長生，同他道侶五人，號曰七真，由寧海之崑崙山來遊勞山，止於本宮，講道傳玄，宏闡教義，道衆大悅，各受戒律。邱祖住未久，留詩二十一首，同他道侶西去。劉祖獨留，講解經典，至醇咸措，年餘方西轉至萊州靈虛觀，本宮道衆由此歸宗於劉祖隨山派矣。”<sup>③</sup>宋慶元元年即金章宗明昌六年（1195年）。據李道謙《七真年譜》記載，孫不二於金大定二十二年（1182年）十二月二十九日仙逝於洛陽風仙姑洞，馬鈺於金大定二十三年（1183年）十二月二十二日仙逝於萊陽遊仙觀，譚處端則於金大定二十五年（1185年）四月初一日仙逝於洛陽朝元觀。金章宗明昌六年（1195年），全真七子中只有劉處玄、丘處機、王處一和郝大通尚在世，以上所謂全真七子於此年至嶗山之說，顯然是不可靠的。根據現存文獻和嶗山石刻可以證明，在劉處玄、丘處機、王處一、郝大通四人中，丘處機曾兩次登臨嶗山，劉處玄與王處一有可能到過嶗山，而郝大通則無曾至嶗山的記載。

嶗山華樓宮附近現有雲崑子所刻石刻兩處，其一云：“雲崑子上石。劉師傅、丘師傅遊上清宮來看嶗山道詩句。”其二云：“劉師傅、丘師傅遊上清宮來看嶗山道詩句。歷□山前一路平，都□能有

① 《藏外道書》第19冊，第651頁。

② 《藏外道書》第19冊，第649頁。

③ 高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社2007年版，第234頁。

幾人行，華蓋十年勞峰隱，今日群仙遊上清。”<sup>①</sup>雲崑子即元代在崑山修煉的全真道士劉志堅，其中的劉師傅、丘師傅若指的是劉處玄與丘處機，那麼，劉處玄自然也曾經到過崑山。據王處一《雲光集》卷二記載，王處一曾與崑山道士有詩詞往來，他有一首名為《贈崑山鄭先生》的詩云：“志堅心穩住崑山，華蓋曾茲煉大丹。無限峰巒深掩映，自然塵事不相干。”<sup>②</sup>又《雲光集》卷三有一首名為《崑山采藥》的詩云：“放蕩真如性，逍遙養內丹。寸靈無彼我，百草變芝蘭。”<sup>③</sup>因此，王處一有可能到過崑山。

對於丘處機曾經幾次登臨崑山，高明見認為是三次，<sup>④</sup>他根據周宗頤編著《太清宮志》的記載認為，金章宗明昌六年（1195年）丘處機曾登臨過崑山。但除了出現較晚且訛誤較多的《太清宮志》的記載外，並沒有其他史料可以證明丘處機於明昌六年（1195年）到過崑山。為了謹慎起見，在找到確鑿證據之前，暫不認同此說。就目前所見史料來看，丘處機曾經於金章宗泰和年間和大安初年到過崑山。《磻溪集》卷二《白龍洞》詩《序》云：“東萊即墨之牢山，三圍大海，背俯（或作負）平川，巨石巍峨，群峰峭拔，真洞天福地，一方之勝境也。然僻於海曲，舉世鮮聞，其名亦不佳。予自昌陽醺罷，抵於王城永真觀，南望煙靄之間，隱隱而見。道衆相邀，遷延數日而方屆。遂閑吟二十首，易為鼇山，因清暢道風云耳。”<sup>⑤</sup>丘處機

① 高明見編著《道教海上名山——東海崑山》，宗教文化出版社2007年版，第34頁。

② 《道藏》第25冊，第666頁。

③ 《道藏》第25冊，第675頁。

④ 高明見編著《道教海上名山——東海崑山》，宗教文化出版社2007年版，第37頁。

⑤ 《道藏》第25冊，第819頁。

沒有明言這次登嶗山是在哪一年，史志經編集《玄風慶會圖》卷一認為此事發生在金泰和五年（1205年），其云：“泰和五年，昌陽醮畢，龍山觀海。”但嶗山白龍洞現存石刻末尾有“泰和戊辰三月棲霞長春子書”<sup>①</sup>字樣，“泰和戊辰”即泰和八年（1208年），顯然，丘處機書寫這二十首詩的時間是在泰和八年（1208年）。比較這兩種說法，泰和八年（1208年）的說法更為可信。這不僅是因為嶗山現存石刻為第一手材料，而且還因為《玄風慶會圖》對丘處機登嶗山之事的記載多有訛誤。其在卷一“龍山觀海”條下云：“師自永真南望煙靄之間，隱隱而見，道眾相邀，遷延數日而方屆，因易牢山為龍山，題詩一十首。道眾迎師登南天門，以長吟法事導引而行，師作《青玉案》以紀其事云：‘乘舟共約煙霞侶。策杖尋高步。直上孤峰尖險處。長吟法事。浩歌幽韻，響遏行雲住。憑高目斷周回顧。萬壑千岩下無數，匝地洪波吞島嶼。三山不見，九霄凝望，似入鈞天去。’”以上記載顯然是把丘處機兩次登嶗山之事混為一談，自王城永真觀至嶗山是丘處機第一次登嶗山的事，而作《青玉案》詞則是他第二次登嶗山之事，因為《青玉案》詞石刻現存嶗山上清宮，詞前有小序云：“余自膠西醮事完畢，與道眾來遊龍山。道眾多雅士，奏空洞步虛畢，乃作《青玉案詞》一首。”<sup>②</sup>鑒於《玄風慶會圖》對丘處機登臨嶗山之事的記載多有訛誤，在找到更為確鑿的證據之前，暫時認為丘處機第一次登嶗山在金章宗泰和八年（1208年）。又丘處機《磻溪集》卷一曾有《昌陽黃籙醮》詩云：“十月昌陽五穀饒，追思黃籙建清標。華燈羽服羅三殿，絳節霓旌下九霄。法事昇壇千

① 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第195頁。

② 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第196頁。

衆集，香雲結蓋萬神朝。從茲降福穰穰滿，一縣潛推百禍消。”<sup>①</sup>這裏提到“十月”丘處機曾在昌陽作黃籙醮，丘處機這次登臨嶗山很有可能就是在金泰和八年（1208年）十月。丘處機觀遊嶗山，見其風景秀麗，但卻因僻於海隅，難以聞名於世，又加之其名爲“勞”，甚違雅致，於是，觀嶗山之形，而易其名曰“鼇山”，並賦詩二十首，這二十首詩現刻於嶗山白龍洞。其一云：“卓犖鼇山出海隅，霏微靈秀滿天衢。群峰削蠟幾千仞，亂石穿空一萬株。”又云：“牢山本即是鼇山，大海中心不可攀。上帝欲令修道果，故移仙跡近人間。”<sup>②</sup>《磻溪集》卷二又云：“大安己巳，膠西醮罷，道衆相邀再遊鼇山，復留題二十首。”<sup>③</sup>大安己巳年即大安元年（1209年），這是丘處機第二次登嶗山，也就是說，泰和八年（1208年）丘處機登嶗山后，第二年又一次登上嶗山，並又作詩二十首。這二十首詩，其中十首刻於上清宮，另外十首刻於太清宮。

既然劉處玄、丘處機、王處一都曾於金末登臨嶗山，那麼，全真道正式傳入嶗山應該是在金末。雖然目前尚無金代有全真道士居於嶗山的記載，但除以上所提到的有關劉處玄、丘處機等的石刻外，嶗山還有許多丘處機的題刻。比如：1. 上清宮丘處機“訪道山”題刻。2. 華樓山丘處機題詩二首。3. 神清宮丘處機“訪道山尋真”題刻。4. 神清宮道中丘處機“遊仙弁”題刻。5. 神清宮丘處機《遊仙弁》題詩。6. 黃石洞丘處機《清天歌》題詩。7. 雲門丘處機“南天門”題刻。8. 仙鶴洞丘處機“仙鶴洞”題刻。9. 上清宮丘處機“上清宮”題刻。除以上石刻外，嶗山目前還有不少與丘處機有關的遺

① 《道藏》第25冊，第814頁。

② 《磻溪集》卷二，《道藏》第25冊，第819頁。

③ 《道藏》第25冊，第820頁。

跡,比如:1. 長春洞。在神清宮中,據傳丘處機曾於此棲止。2. 長春井。在神清宮中,相傳為丘處機開鑿。3. 寓仙宮。中祀長春真人。4. 天仙洞。相傳為丘長春修煉處。5. 長春墓。為丘處機衣冠塚。<sup>①</sup>

元初,全真道因受統治者的崇奉而得以迅速發展,有元一代,嶗山也產生了劉志堅、李志明、徐復陽等全真高道。

劉志堅,號雲崑子,山東博州人,生於元太宗十二年(1240年)五月十三日。“弱冠西事永昌王,掌鷹房,倜儻負才氣,有幹材,不甘落人後。”三十二歲時於山東東平天仙觀拜丘處機弟子郭至空為師,曾有詩云:“三十二上拋家計,縱橫自在無拘繫。”<sup>②</sup>郭至空對其言:“聞汝善養鷹,學道亦不異是。鍛去生獷野性,屏去一切塵念,久之調服,自然入道。”自此,拔性除情,減膳祛睡,志一篤行。但由於東平距離博州較近,不斷有親友來勸其還俗,為了避開塵緣,其便遊歷鄒、滕、沂、莒等地訪道,最後來到即墨之嶗山,喜其景美地幽,即居於山南阿石窟修煉近二十年。全真掌教洞明大師祁志誠聞其事蹟,特賜雲崑子之號,“玄逸張真人署為教門宗主”。元大德八年(1304年),元太宗“淵潛高師粹行,制賜崇真利物明道真人,仍大護其山門”。元大德九年(1305年)四月十七日仙逝,享年六十六歲。<sup>③</sup>

明黃宗昌《嶗山志》卷五云:“李志明,王重陽之派孫,元大德初杖履東來,以清虛為體,明道為宗。見上清宮就圯,嘆曰:‘東海名

① 參見周至元編著《嶗山志》,齊魯書社1993年版。

② 還有一說認為劉志堅出家時年齡為三十三歲。

③ 以上見趙世延撰《元泰定二年雲崑子道行碑》,周至元編著《嶗山志》,齊魯書社1993年版,第214~216頁。

山，仙師遺蹟，豈容泯滅，非天不畀人，人自棄耳。’與其徒除荆榛，辟土鳩工，重理殿宇。居上清一紀，復塊處明霞洞二十五年，年八十，步履輕健，度弟子幾五百人，後不知所終。”<sup>①</sup>黃宗昌以上記載是根據朱翬撰《元延祐四年重建上清宮碑》和張起岩撰《元泰定二年聚仙宮碑》。朱翬撰《元延祐四年重建上清宮碑》云：“皇元御宇，大德元年，重陽之派孫，通玄弘教洞微大師隱真子李志明，杖屨西來，志趣不凡，神形卓異，以清靜虛無爲體，以明道闡教爲宗。樂木石同居，養喬松之壽，功行內修，英華外著，道俗景仰，師而禮之者衆。次弟遊歷至此，睹其頽垣圯址，蕪沒於蒼煙萑莽之中，喟然歎曰：‘東海名山，祖師遺跡，清靜境界，豈容泯滅！非天卑人，人自棄耳。’於是與其徒斬除荆榛，採木陶土，鳩工命梓，重修殿宇。”<sup>②</sup>張起岩撰《元泰定二年聚仙宮碑》云：“志明大德初元，受華樓劉尊師之請，愛其勝絕，莫居。又閱一紀，其徒林志遠、志全即崑崙雲霞洞，延之至，築爲環堵明霞洞。洞在上清之嶺又三里許，塊處二十五年。遠近信向，稽首問道者，絡繹相屬。今年八十，步履輕健。計平昔遷居四十處，度徒計五百。其志行可知已。”<sup>③</sup>由以上可知，李志明對於元代崂山全真道的發展做出了重要貢獻，他不僅修建了上清宮和明霞洞，而且還“遷居四十處，度徒計五百”，這爲明清崂山全真道的發展打下了堅實的基礎。

明黃宗昌《崂山志》卷五云：“徐復陽，號太和子，嘗師李靈仙，得秘傳。元元統間隱居鶴山，鍛煉功成，陽神靜出，順帝召見，賜錦

① 《藏外道書》第19冊，第651頁。

② 周至元編著《崂山志》，齊魯書社1993年版，第212頁。

③ 周至元編著《崂山志》，齊魯書社1993年版，第214頁。



爛之衣，所著有《近仙客》詞，遂仙去。”<sup>①</sup>若依此說，徐復陽應為元代道士，他曾於元元統年間（1333～1334）隱修於嶗山之鶴山。但同書黃宗昌又云：“遇真庵，在鶴山，元時建，元塑左衽之制猶存。明徐復陽成道之所。”黃宗昌在此又提到徐復陽為明代道士，這是否矛盾呢？周至元編著《嶗山志》提到徐復陽“年八十”，若以此來看，徐復陽可能生活於元末明初，他於元元統年間（1333～1334）至嶗山之鶴山修煉，至其八十歲仙逝時，已為明朝，所以黃宗昌以上兩種說法是可以說得通的。但周宗頤編《太清宫志》云：“徐祖諱復陽，字光明，號太和子，又號通靈，萊州府掖縣人，明成化十二年丙申二月十四誕生。”“明嘉靖三十五年五月二十日飛昇，世壽七十九歲，敕封中元永壽太和真君。”<sup>②</sup>明成化十二年為公元1476年，嘉靖三十五年為公元1556年。顯然，黃宗昌與周宗頤的說法是不可調和的。黃宗昌為明代著名學者，其《嶗山志》曾蒙顧炎武作《序》，《序》中稱其“在先朝抗疏言事，有古人節概，其言蓋非誇者”，這是周宗頤所無法比擬的。而周宗頤之說言之鑿鑿，對於徐復陽的生年卒月說的非常具體，又不似信口開河，想必有所據。難道是有兩個徐復陽嗎？但兩人關於徐復陽事蹟的敘述卻完全相同，都認為徐復陽的老師為李靈仙（先），而且都曾在鶴山修煉，顯然兩人所說的徐復陽是同一個人。因徐復陽為嶗山鶴山派的祖師，曾創立鶴山法脈，其生年直接關係到七真道派創立的時間問題，至關重要，在找到確鑿的證據之前，不敢妄下斷語，在此暫時存疑。

① 《藏外道書》第19冊，第651頁。

② 高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社2007年版，第238～239頁。

按黃宗昌《嶗山志》記載，有元一代在嶗山所建的道教官觀有：華樓宮（泰定二年建）、聚仙宮（泰定年間李志明、王志真建）、黃石宮（元時建）、遇真庵（元時建）、聚仙宮（元時建）、迎真觀（至大三年建）、寓仙宮（至元二十一年建）、通真宮（皇慶二年建）等。除此之外，根據周至元編著《嶗山志》的記載，嶗山還有許多元代石刻與全真道有關。比如：1. 華樓山雲崑子劉志堅於大德二年十二月二十日所刻煉丹詩詞三首。2. 華樓山黃道堅題詩一首。3. 黃石洞“至元五年二月敕：即墨縣尹奉全真弟子張”等字石刻。4. 華樓宮雲崑子劉志堅丹詩十三首石刻。5. 明霞洞恒陽喬某刻贈嶗山道士七古詩一首。6. 太清宮三皇殿成吉思汗免全真道士差發稅賦聖旨碑。7. 太清宮成吉思汗授權丘處機管理天下出家人聖旨碑。8. 太清宮成吉思汗賜丘處機金虎碑聖旨碑。9. 朱翬《元延祐四年重建上清宮碑》。10. 《元至正二十年重修鶴山遇真庵碑記》。11. 張起岩《元泰定二年聚仙宮碑》。12. 達魯花赤普顏不花《元延祐重修童真宮碑》。13. 趙世延《元泰定二年雲崑子道行碑》。14. 《元大德十年重修凝真觀碑》。等等。<sup>①</sup>

明代是嶗山全真道最繁榮的時期，經過元代劉志堅、李志明、徐復陽等的苦心經營，到了明代，嶗山全真道已經發展成熟，不僅產生了崔道人、孫玄清、齊本守、耿義蘭、劉貞潔、李長明、邊永清、楊紹基等大批的全真高道，而且還創立了鶴山派、金輝派、金山派三個全真道龍門支派。據稱，張三丰也曾在嶗山出沒，並留下了諸多遺跡。明黃宗昌《嶗山志》卷五云：“明永樂間，有張三丰者，嘗自青州雲門來於嶗山下居之，居民蘇現禮敬焉。邑中初無耐冬花，三

<sup>①</sup> 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第194～217頁。

丰自海島攜出一本，植現庭前，雖隆冬嚴雪，葉色愈翠，正月即花，蕃豔可愛，今近二百年，柯幹大小如初，或分其蘖株別植，未有能生者。又有張仙塔、邈遶石，皆其歷蹟。”<sup>①</sup>周至元編著《嶗山志》云：“張仙塔，在嶗山頭覆孟峰東阿，係疊亂石而成。相傳為張三丰所築，旁有耐冬，謂亦當時所植。”<sup>②</sup>又云：“邈遶石，在三標山西。依山臨水，石頗巨大，圍廣可數十丈，相傳張三丰昇仙於此得名。”<sup>③</sup>除張仙塔、邈遶石外，嶗山玄真洞額鐫“吸將烏兔口中吞”數字，相傳亦為張三丰所題。又有三丰洞，在玄真洞旁，傳為張三丰跌坐處。<sup>④</sup>雖然，張三丰是否真的到過嶗山，已不可考知，但明代嶗山所產生的三個新道派卻與張三丰有密切的關聯。

明代嶗山產生的第一個新道派即是鶴山派，由徐復陽所創立。前已提及，對於徐復陽的生卒年目前有兩種說法，黃宗昌認為他生活於元明之際，元元統年間曾被元順帝召見，而周宗頤《太清宫志》則認為他生活於明成化至嘉靖年間。但以上二人都認為徐復陽的老師是李真人，《太清宫志》還云：“李真人，諱來先，字靈山，號凝真子，昌邑縣人，係邱祖門下，早成道果。”從李來先與徐復陽的派字來看，他們顯然是屬於全真道龍門派，按照“道德通玄靜，真常守太清，一陽來復本，何教永圓明”的全真龍門派派字，李來先應屬於龍門派第十三代，而徐復陽自然是第十四代。然而，《太清宫志》又云，徐復陽幼年失明，後來在李靈先的指導下，於嶗山摸錢澗內摸了十二枚銅錢，雙目頓明。遂住仙鶴洞修真，後來遇到了張三

① 《藏外道書》第19冊，第651頁。

② 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第131頁。

③ 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第59頁。

④ 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第49～50頁。

丰，得其真傳，創立鶴山派，亦名嶗山派。<sup>①</sup> 鶴山法派自有宗譜，其派字爲“復駕堪雲至，崇教道九真。忠正通玄理，福澤自得春。原陽從新補，萌芽不便生。體健靈虛妙，安然金丹成。重臨修仙侶，光華常延增。乾坤均相配，龍虎交黃庭。秉劍立善法，逍遙遇遐嶺。智慧明日月，還昇太和平。志堅煉性純，禮義守真元。超會青霄上，悟本稱聖賢。”<sup>②</sup>顯然，徐復陽所創立的鶴山派實際上是奉丘處機爲祖師的龍門派與張三丰一派相結合的產物。對於張三丰其人的生卒年，亦有元、明兩種說法，還有人認爲本有兩個張三丰，或許有關徐復陽生卒年的爭議，源於張三丰生平的撲朔迷離。

明代嶗山產生的第二個新道派是金輝派，由齊本守所創立。明黃宗昌《嶗山志》卷五云：“齊道人者，青之壽光人。性僻耽靜，來海上，窮二嶗之區盡而南。兩峰矗立者，爲南天門。中有庵，曰先天庵。松蘿宛轉，幽勝絕塵，道人依之。緘默自持，喜焚酒，藍縷蓬跣。日啖糠粃一撮，所餘粒悉炊之，以果遊方之腹，意于于甚適也。爲庵重新，帝宇三楹，廊廂倍之，皆躬親拮据，其苦行人所不堪。比有取庵左林木者，衆難之，道人救解焉，贈以所伐之木，使去。天啟辛酉冬，有老尼可九十，凍若就死狀，來求宿。衆不納，且揮之。道人曰：‘老人亦有性命，此可避，誰當不避？’因呼與處，略無忌焉。後老尼屢顯靈跡，山居者乃皆知非凡人，尋亦不知其所住。壬戌春

① 以上見高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社2007年版，第238～239頁。

② 高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社2007年版，第239頁。北京白雲觀藏《諸真宗派系譜》所記載的鶴山派系譜與此有所不同，“復駕雲坎至，崇教道九真，種正通玄理，福澤自得春，元陽從心布，萌芽不更生，體性虛空坐，安然金丹成”。（李養正編著《新編北京白雲觀志》，宗教文化出版社2003年版，第450頁。）

正月，道人忽語衆曰：‘吾世緣已盡，將從此逝矣。’恍失所在，羽衆覓之至八仙墩，則衲履在焉。墩下汪洋，東溟也。人謂道人水解云。”<sup>①</sup>按照黃宗昌的記載，齊本守是山東壽光人，他卒於明天啟二年（1622年）正月，生前主要在先天庵修真。然而，周宗頤《太清宮志》的記載卻略有不同，其云：“齊祖諱本守，字養直，號金輝，又號逍遙子，浙江省杭州府錢塘縣人。性靜然，厭世俗，於明萬曆間同師閻不夜由壽邑東來，盡覽二勞之勝。”<sup>②</sup>周宗頤認為，齊本守是浙江杭州錢塘人，而非山東壽光人，只是與其師閻不夜自壽光來嶗山。黃宗昌為明天啟二年進士，與齊本守基本上算是同時代的人，又是即墨人，多年隱居於嶗山，按說他的記載不會有錯。但周宗頤為嶗山道士，其所說必為嶗山道士代代相傳而來。以上兩說，很難辨別孰是孰非。<sup>③</sup>因齊本守，號金輝，所以他所創新道派稱為金輝派，其派字為：“本合教中理，時知悟我機。遠近宗和氣，陽子結金輝。修丹玄鼎爐，造化乾坤祖。運動五行相，山嶽鎮萬古。崑崙玉光顯，九曲赴蓬萊。琳琅聲億方，逍遙步天堂。固守清靜志，純真保神全。三乘通關道，妙法得自然。養性須為善，用工煉汞鉛。學成不老仙，超生白雲間。”<sup>④</sup>

① 《藏外道書》第19冊，第651頁。

② 高明見著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社2007年版，第239頁。

③ 高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社2007年版，第239～240頁。

④ 高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社2007年版，第240頁。北京白雲觀藏《諸真宗派系譜》所記載的金輝派系譜與此有所不同，其為“本合教中理，智時悟我機，遠近從和起，陽子結金輝，超元守靜致，同法會真人，詮義功斯尚，觀文象乃純。”（李養正編著《新編北京白雲觀志》，宗教文化出版社2003年版，第442頁。）

明代嶗山產生的第三個新道派是金山派，其創始人是孫玄清。周至元編著《嶗山志》云：“孫玄清，壽光人，號紫陽。幼係誓僧，嘉靖至明霞洞，棄釋入道。修養二十餘年，目復明。赴京都白雲觀，注《靈寶秘訣》、《太上清淨》等經。敕封護國天師。隆慶三年羽化。”<sup>①</sup>嶗山上清宮後現存孫玄清《海嶽修真記》石刻，其中記載了孫玄清自述生平，其云：

臣居東海之濱，潛跡嶗山上清宮明霞洞，修行五十餘年，大悟千百遍，小悟不可以數計。自得道之後，每思皇王浩蕩之恩，無由寸報，旦夕實切遑遑。忽聞朝廷差官訪取天下玄文秘錄同治並參，辭別尊師斗蓬張，遂即下山上京。至景州娘娘廟，天降大雪，七日七夜方晴。感劉知縣會見，請留數月，同崔良千佛頂壟頭村修建叢林。至嘉靖三十七年，功事完畢。赴京白雲觀坐鉢堂一年，造釋門卷宗八部六冊。閣老翟公諱鸞者，少卿龔公諱中佩二人具本呈御覽。敕封護國天師府贊教玄清真人。嘉靖庚申秋八月望前二日，復將靈寶秘訣清靜其一玉帝敕命，時上藥三品，自升而降，行坐運籌，水火既濟，正謂金液大還丹集二帙，為真人府供事太常寺少卿龔中佩者具本呈進御覽，表臣之忠孝，動感聖心，得沐恩光寵褒。至癸亥歲春三月二十六日，復得皇經，備述注釋始末玄奧，集成四帙，並及諸書丹訣，總成二十六冊，令徒子孫玉鸞具本進呈御覽。於二十七日奉聖旨：這所進法至秘留覽，孫玉鸞欽賞銀五十兩，禮部知道。欽此。竊謂叩寵聖恩優渥，無思報補。今得各

① 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第165頁。

經書廣行刊刻，傳佈流通，上祝聖壽無疆，皇圖攸久，後敘飛昇。<sup>①</sup>

孫玄清，號海嶽真人，山東壽光人，生於明弘治十七年（1504年），卒於明隆慶三年（1569年），享年六十五歲。<sup>②</sup> 於嶗山出家，拜斗蓬張為師，修道五十多年。明嘉靖三十七年（1558年）至京師白雲觀坐鉢堂一年，造經書若干卷，並在閤老翟鸞與少卿龔中佩的幫助下，向嘉靖皇帝進呈經書，“敕封護國天師府贊教玄清真人”。嘉靖三十九年（1560年）與四十二年（1563年）又兩次向嘉靖皇帝呈獻經書。孫玄清所創新道派為金山派，其派字為：“玄至一無上，天元妙理生。體性浮空坐，自然是全真。常懷清靜意，合目得金丹。道高扶社稷，留名萬古傳。弘揚開大化，正法度賢宗。溫良恭儉讓，寬仁慈善容。潛心存本位，密念守規中。勤修延壽命，內息潤黃庭。安義黍珠成，凝照慧光靈。沖舉雲霄外，永與太虛同。”<sup>③</sup>

關於明代嶗山全真道，除了以上人物與道派外，還有一件頗值得提及的事情，即發生在明代高僧憨山和太清宮道士之間的佛道之爭。對於憨山的相關情況，黃宗昌《嶗山志》卷五云：“憨山，名德清，南京報恩寺僧。幼年多宿慧，十歲時與其母問答，即有可惜一生辛苦到頭四休之語。令習舉子業，經書子史入目能通，長於詞

① 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第202～203頁。

② 按照《海嶽修真記》的記載，孫玄清應該活了六十五歲，而不是其所說“在世凡七十三歲”，周至元已指出此問題。但前面孫玄清自己曾提到，他在嶗山明霞洞“修行五十餘年”，而後於嘉靖三十七年（1558年）至京師，而他仙逝於明隆慶三年（1569年），這樣算來，享年應該是七十多歲比較合理，疑《海嶽修真記》對其生年的記載有誤。

③ 李養正編著《新編北京白雲觀志》，宗教文化出版社2003年版，第442頁。

賦，然非其志。棄而從事空門，專心參究。遂博明宗旨。其所領悟，即毫無住著。嘗於淨頭識妙峰，相期同遊，妙峰果不凡。再期之，則先去矣。越二年，出遊至京師。一時賢士大夫樂與之遊，見妙峰，遂相與俱去。入五臺，居北臺之龍山。久之有得，說偈曰：‘瞥然一念狂心歇，內外根塵俱洞徹。翻身觸破大虛空，萬象森羅從起滅。’”<sup>①</sup>明萬曆十一年（1583年），憨山來到嶗山，初到嶗山，看到嶗山雖“處處琳宮”，但卻“皆為荊棘”，一片荒涼。於是，他便選擇久廢的下清宮（即今太清宮）作為暫棲之所，其在《建海印寺上順翁胡太宰書》中云：“鄙人延於三月上旬，方持鉢緣行，繭足千里，至四月望日抵嶗山。一見形勝，誠為大觀，但真人已去，山色如灰，中之貧民樵採，雲山殆盡，藏修之士，百無一人，處處琳宮，皆為荊棘。鄙人愴然太息者久之，可謂負此山者多矣。鄙人即欲長揖山靈而去。嗟乎！歎此一往，形影東西，即未死之年，是與明公長別矣。昔金石之盟，何忍置之。意圖卜居以待，且境相荒涼至極，不易安處，近則懼其攫攘，遠則慮無資具，不得已，不若遠者為佳。今擇山之東南極盡處，有一美地，名下宮。觀其形勢，背負鼇山，面吞滄海，中藏一庵，屋廬雖毀，基址猶存，且前平地數畝，足瞻數人。至若東西二路，緣海邊而入，最險絕，約數十里，車馬不能通，人跡不能至，誠為幽棲之地也。”<sup>②</sup>憨山初居下清宮時，境況極為狼狽，“初於樹下掩片席為居”，後來在桂峰法師等的幫助下，才得以暫時安居。憨山在《建海印寺上順翁胡太宰書》中自己亦云：“鄙人頗愜意於此，乃就邑而謀諸父老，幸得東海高人桂峰法師之先容，江黃二

① 《藏外道書》第19冊，第652頁。

② 青島市史志辦公室編《青島市志·嶗山志》，新華出版社1999年版，第683～684頁。



隱君，泰岩、蔭譚諸先生，爲之助成。又崔公子大哥親過即墨，以實鄙人之志，因而暫得駐足，但不知後期何如耳？”<sup>①</sup>當時太清宮傾廢已久，道流星散，三官廟僅存其半，幾位道士住於其中守著香火。眼見境況愈下，他們便主動把太清宮賣給了憨山。黃宗昌《嶗山志》卷五云：“下清宮，舊道院也。傾圮甚，羽流竄亡，一二香火守廢基，苦無藉念，可建大法幢者，此其機。久之，羽流益窘，願資我多金，舉地屬之。”憨山“於是，走京師，奏請內廷供奉。於是，出旂檀佛，暨大部藏經畀之，將奉比至。大建梵刹，曰海印寺。於是教行，而人歸者衆。佛宇僧寮之盛，幾埒於五臺普陀。”<sup>②</sup>海印寺始建於明萬曆十三年（1585年），在憨山的苦心經營下，不幾年就已經可以與五臺普陀相媲美。海印寺的建造曾得到了朝廷的認可，因爲明神宗萬曆十四年（1586年），海印寺曾得以頒授藏經，《頒經諭文》云：“敕諭東海海印寺住持及僧衆人等：朕維佛氏之教，載在京典，用以化導善類，覺悟群迷，於護國佑民不爲無助。茲者聖君慈聖，宣文明肅，命工刻印，續入藏經四十一函，並舊刻藏經一百五十七函，通行頒佈本寺。爾等務必莊嚴持誦，尊奉珍藏，不許諸色人等故行褻玩，致有遺失損壞。特賜護持，以垂永遠。欽哉故諭。大明萬曆十四年三月十四日。”<sup>③</sup>而憨山一開始到嶗山時，與當時的嶗山道士相處還是極爲融洽的，有一事可以爲證。明萬曆十二年（1584年），即開始建海印寺的前一年，憨山曾經爲重修白雲庵之事撰寫過碑文，當時他已經居於太清宮，因爲碑文云：“余於癸未夏東遊攬勝，策杖

① 青島市史志辦公室編《青島市志·嶗山志》，新華出版社1999年版，第684頁。

② 《藏外道書》第19冊，第652頁。

③ 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第207頁。

其巔，適卜居太清，因祈余爲記。”<sup>①</sup>

然而，自明萬曆十七年（1589 年）開始，太清宮道士與憨山發生糾紛，於是以劉真湖、賈性全、耿義蘭爲主的嶗山道士就開始狀告憨山。至於憨山與道士發生糾紛的原因，黃宗昌《嶗山志》卷五云：“居數年，道士耿義蘭者，寺中有所詬，見逆，出怨言訟於公，見笞，益怨，乃指宮門詈曰：‘您禿覆楚，予將秦庭七日哭而復爾也。’”<sup>②</sup>憨山收買了太清宮的土地之後，原來住在太清宮的劉真湖等幾位道士由憨山供養，趙任撰《明萬曆重建太清宮碑》云：“萬曆初，釋德清羨其盛概，因宮址爲海印寺，並葺三官廟，以妥黃冠。”<sup>③</sup>這時候有一位嶗山道士耿義蘭，本來不是太清宮的道士，但也想寄食於海印寺，遭到了拒絕，於是懷恨在心，便鼓動劉真湖、賈性全等一起狀告憨山。因憨山與明神宗的生母慈聖皇太后關係密切，所以當地官員不敢開罪於他，於是便痛打了耿義蘭，這使耿義蘭下定決心要告倒憨山。但告了十年，卻沒有成功，耿義蘭《控憨山疏》云：“臣被逐，不知真假，密訪三載，方知前情。於萬曆十七年具告山東巡撫衙門，准批本平府，豈知惡等財勢逐壓，誣臣徒罪四年。道童賈性全痛臣之冤，於萬曆十八年八月內復告，巡撫旋批府州，其間理衙門見僧屢有敕昌，勢大難辨，又擬臣性全不應罪名。道童連演書、劉真湖又告於巡府衙門，批海防道轉行本府，被惡勢壓仄，誣演書、真湖假一載。劉真湖被誣，連演書方得釋放逃生。”<sup>④</sup>明萬曆二十三

① 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社 1993 年版，第 219 頁。

② 《藏外道書》第 19 冊，第 652 頁。

③ 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社 1993 年版，第 225 頁。

④ 青島市史志辦公室編《青島市志·嶗山志》，新華出版社 1999 年版，第 685 頁。

年(1595年)二月,耿義蘭在北京白雲觀道士張國祥的幫助下,把狀子遞交了明神宗寵倖的鄭貴妃,並由鄭貴妃直接轉呈明神宗,明神宗御批改寺還宮,並把懸山押進京城,最後發配雷州,這次歷時十年的佛道之爭,才以道教的勝利而結束。

發生在明萬曆年間嶗山的這次佛道之爭,雖然歷時長久,頗盡曲折,但最終道教大獲全勝。道教不僅要回了太清宮,而且明神宗因耿義蘭之舉敕封其為扶教真人。明萬曆二十八年(1600年),明神宗又頒賜道經於太清宮,命道士賈性全護守。全真道士所得不僅如此,趙任撰《明萬曆重建太清宮碑》云:“萬曆初,釋德清羨其盛概,因宮址為海印寺,並葺三官廟,以妥黃冠。黃冠者,為鳴鳩逐鵲計,劾奏之。命下,不以寺為宮,輒毀之,而存其址。無何,敕中使何堂,頒道經四百八十函,令羽士賈性全等焚修,以祈福國安民。性全等慮太清宮,原羽士棲也,歲久無徵,乃為釋子所據,敕郡伯龍公欽奉明旨,核復其舊,倘不及,今立石以識其事焉。知今日之復,不轉為後日之爭也。且山有供奉藏經地土,屢為村民占耕,以致道無贍養,無資,因而他徙。緣茲呈請於郡,郡公檄掖丞潘映、墨令劉應旗,躬詣察勘,得地若干畝,准令永不起科。腳庵一處,名窑石庵,准令協力供養。仍檄縣立石,識其形地,俾羽士家世守焉。”<sup>①</sup>全真道還通過這一事件要回了土地和道庵,並立碑以明其所有,以免“轉為後日之爭”。實際上,發生在嶗山的這起佛道之爭,並非如此簡單,其勝負背後有更為深遠的政治背景。<sup>②</sup>

雖然在明初對佛道的嚴厲控制下,嶗山全真道的發展受到了

① 周至元編著《嶗山志》,齊魯書社1993年版,第225頁。

② 詳情請參見戴繼誠《懸山大師與海印寺》,《五臺山研究》2004年第4期。

很大的影響，呈現出低迷的態勢。但從總體上講，明代仍然是崂山全真道最繁榮的時期，尤其是明中期以後，表現更為明顯，對此可以從明代崂山道觀頻繁重修中看出來。有明一代，崂山多處宮觀得以重修，據周至元編著《崂山志》記載，崂山曾有如下明代重修碑：1.《明天順元年重修靈峰庵碑》。2.《明天順四年重修天仙觀碑》。3.《明天順八年重修華樓宮碑》。4.《明弘治二年重修凝真觀碑》。5.《明嘉靖丙寅重修太平宮碑》。6.《明隆慶創建醒睡庵碑》。7.《明嘉靖重修關帝廟碑》。8.《明萬曆十二年重修巨峰白雲庵玉皇殿碑》。9.《明萬曆八年重修塘子觀碑》。10.《明萬曆十三年重修神清宮碑》。11.《明萬曆重建太清宮碑》。12.《明萬曆二十年重修大嶗觀碑》。13.《明萬曆重修蔚竹庵碑》。14.《明重修太平宮碑》。15.《明天啟二年重修太清宮碑》。16.《明萬曆三十九年重建大勞觀碑》。等等。

與明代相比，清代崂山全真道略呈衰勢。雖然也產生了像邊永清、蔣清山、韓謙讓、李陽興、王生本、丁本無、李一壺、于一泰、劉精一、劉信常、褚守持、張然江、陳合清、王裕恒、周旅學、蕭道人、韓太初、劉永福、李旅震、趙善初、王悟憚等一大批高道，但卻無法與齊本守、孫玄清等相比擬，其中只有邊永清、蔣清山和韓謙讓等所傳播和弘揚的崂山道教音樂頗值得一提。

邊永清，字震圉，號玄隱道人，保定人。原為明宮御馬監太監。明朝滅亡以後，他與另一位太監楊紹慎攜帶養豔姬、蘭婉玉等四名宮女逃到崂山，蒙蔣清山幫助，在百福庵居止。海陽趙似祖《邊道人歌》中云：“大嶗小嶗雲濛濛，南來海水磨青銅。中有仙人攜玉女，黃冠翠羽凌天風。我聞邊道人，明季之內使。龍髯飛上天，側身莽無地。爰偕四宮娥，黃塵苦顛躓。峨峨東海有仙山，紫霞宮闕

開仙關。羽人衲子自來去，一縷白雲空際攀。道人避穀層岩裏，官人度作女道士。鐵馬金戈總不聞，青山碧海常如此。偶然對泣話前朝，荊棘銅駝恨未消。春雨煤山人寂寂，落花水殿雨瀟瀟。”<sup>①</sup>養豔姬與蘭婉玉精通音律，出家後深研其學，從而成為嶗山道樂之先驅。清同治年間，太清宮住持韓謙讓亦精研音律，擅長古琴，與太清宮道士薛一了並稱古琴界“二傑”，從而使嶗山道樂進一步發揚廣大。<sup>②</sup>

雖然清代嶗山全真道不如明代興盛，但七真道派與明代產生於嶗山的三個支派，在嶗山仍然都有傳承。清朝康熙初年，峽口庵、醒睡庵等屬於馬鈺所創的遇仙派，荒草庵、朝陽庵、大土庵等屬於譚處端所創的南無派，太清宮、白雲庵、窑石庵、天后宮、常在庵、真武廟等屬於劉處玄所創的隨山派，修真庵、塘子觀、太和觀、百福庵、馬山、大通宮、九水庵、現化庵等屬於丘處機所創的龍門派，熟陽庵、臥雲庵、清華庵、通明宮、慈雲庵等屬於王處一所創的崋山派，上清宮、太平宮、關帝廟、蔚竹庵、神清宮、大嶗觀、華樓宮、聚仙庵等屬於郝大通所創華山派，明道觀、竹子廟等屬於孫不二所創的清靜派，鐵瓦殿、玉清宮、茶澗廟等屬於徐復陽所創的鶴山派，白雲洞、明霞洞、斗母宮、凝真觀、大妙山、奉陽庵、猶芳庵等屬於孫玄清所創的金山派，先天庵屬於齊本守所創金輝派。<sup>③</sup> 但至民國時期，嶗山全真道已剩五派，周至元編著《嶗山志》云：“嶗山道約分五派。

① 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社 1993 年版，第 166 頁。

② 高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社 2007 年版，第 73 頁。

③ 嶗山縣政協文史資料研究委員會編《嶗山餐霞錄》第一輯，1986 年印，第 216～217 頁。

一曰龍門派，祖邱真人長春。今山中修真庵，北九水百福庵諸觀屬之。曰隋山派，祖劉真人，今之太清宮屬之。曰華山派，此派屬者最多，若上清宮、太平宮、關帝廟、蔚竹庵、神清宮、太嶗觀、華樓宮、童真宮、聚仙宮、早寨觀等廟盡係焉。曰金山派，源出龍門，至孫玄清始分此派。今山中白雲洞、斗母宮、凝真觀、大妙諸刹，皆屬也。此外又有鶴山派，亦龍門派分支。分自徐復陽，但今此派不在鶴山，鶴山轉隋山派矣。”<sup>①</sup>

## 第二節 崑崙山全真道諸宮觀

崑崙山爲山東岸海名山，元于欽《齊乘》云：“南岱東沂之外。沂之蒙山，密之九仙，即墨之大小勞，寧海之姑餘，般陽之長白，皆三齊之高大名山也，餘不得並列。”今跨牟平、文登、乳山三縣境，又名姑餘山、根餘山。《齊乘》卷一云：“大崑崙山，州東南四十里，嵎夷岸海名山也。秀拔爲群山之冠。《仙經》云：姑餘山，麻姑於此修道上昇，餘趾猶存，因名姑餘。後世以姑餘、崑崙聲相類而訛爲崑崙，然今東夷人止名崑崙。”民國《牟平縣志》卷一云：“崑崙山，在縣東南四十里，一名根餘。崔鴻《十六國春秋》言：‘晉永嘉中，曹嶷據青州，石勒遣石虎來攻，嶷欲徙海中，保根餘山。’即此。山橫互牟平、文登二縣界，南北約百里，東西約八九十里，爲海上諸山之祖。”崑崙山作爲“海上諸山之祖”，早在全真道產生以前就有許多神仙傳說，據傳麻姑和後來成爲全真道北五祖之首的東華帝君等都曾在此修道。金大定七年（1167年）全真道祖王重陽自陝西終南山東

<sup>①</sup> 周至元編著《嶗山志》，齊魯書社1993年版，第336頁。

邁山東傳道，也是在崑崙山打開局面，收取全真七子，建立三州五會，創立全真道，崑崙山因此而成為全真道的真正發祥地。全真道創立以後，王重陽和全真七子又都曾在崑崙山修道與傳教，留下諸多富有價值的文化遺存。

### （一）煙霞洞與神清宮

金大定八年（1168 年）二月，王重陽在收取馬鈺、譚處端、丘處一、王處一為徒後，攜四子至崑崙山煙霞洞修真，同年，郝大通和王處一的母親亦來煙霞洞拜王重陽為師。民國《牟平縣志》卷二云：“煙霞洞天，即崑崙之西北岩。幽邃深曲，林壑秀美，為崑崙山中最佳處。金大定間，邱處機、馬鈺、譚處端、劉處玄、王處一、郝大通、孫不二師王重陽真人於此，世所稱七真人也。煙霞洞以外，有神清觀、松風亭、飛泉居及唐仙姑廟、七真人墳各古蹟；又有長松嶺、仙遊嶺、連雲峰、望海臺、昇仙臺、臥龍坪、獅子石、翠雲屏等名勝。”實際上，並不像民國《牟平縣志》所言的那樣，全真七子都曾在煙霞洞修煉過，按照各種現存史料的記載，在全真七子中，只有馬鈺、譚處端、丘處機、王處一和郝大通在此修煉過，而劉處玄與孫不二則沒有相關的記載。煙霞洞在早期全真道歷史上至關重要，這不僅因為它是王重陽和全真七子曾經修煉過的地方，而且按照相關記載，王重陽還自稱煙霞洞是其前世修真之地。《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》云：“未幾，師領馬鈺等住崑崙山。始至，指而言曰：‘是有煙霞洞，我先世修道之所也。’命鑿之，其器具之朽者與玉池井尚在。”<sup>①</sup>元于欽《齊乘》卷一亦云：“金大定間，關西王祖師訪

<sup>①</sup> 《道藏》第 5 冊，第 416 頁。

山前大姓于氏曰：‘我前生修煉此山，山有煙霞洞，盍往登焉？’于氏以爲：‘我世居此，未聞有洞。’相與登山求之，果見洞口，有‘煙霞’字跡，大爲神異，建祠紀石焉。”王重陽與馬、譚、丘、王、郝五弟子在煙霞洞總共呆了半年時間，到大定八年（1168年）八月，離開煙霞洞遷往文登姜氏庵。煙霞洞師徒修真期間，王重陽主要任務是教化馬鈺，爲此他可謂無所不用其極。《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《馬鈺》云：“祖師欲令化錢於寧海，師以有不還鄉之願辭之。祖師怒，自夜撻之至旦。”<sup>①</sup>《重陽教化集》卷二云：“挈丹陽居崑崙山煙霞洞，因心未死，於是感疾，患偏頭痛。其痛不可忍，有若斧劈。令其下山在家調治，其痛愈甚。有人上山報云：‘某來時，馬先生已痛死。’聞之，因鼓掌大笑曰：‘我來欲化爲神仙，肯教死了。爲他不信，感此疾。’有詩云：‘清淨修行合上真，敢將此語昧天神。爲公不信偏頭痛，顧我無緣正法親。苦口怎知良藥味，甘心猶戀入迷津。如今轉入塵勞夢，難做惺惺睡覺人。’”<sup>②</sup>又云：“余在煙霞洞與丹陽抵足同眠，向曉，因令丹陽舒過手來，摸我後腰間近日生起疥，有半指厚，緣我急圖爾等，作黃鶴洞中仙。”詞云：“有個害風兒，海上尋良價。只爲心頭忒緊圖，意馬隘，惹出渾身疥。款款細搜求，日月年時賽。遂得中央四寶珠，祿馬快，走入關西界。”<sup>③</sup>煙霞洞風景秀美，“煙霞洞天”被視爲牟平八景之一，王重陽、丘處機等都會有詩讚美煙霞洞。王重陽《煙霞洞》詩云：“古洞無門掩碧沙，四山空翠鎖煙霞。天開玉樹三清府，池湧青蓮七子家。闡教客來傳道法，遊

① 《道藏》第5冊，第419頁。

② 《道藏》第25冊，第782頁。

③ 《道藏》第25冊，第783頁。



仙人去換年華。可憐此地今誰管，春暖桃夭自發花。”<sup>①</sup>丘處機《煙霞洞》詩云：“白石磷磷繞洞泉，蒼松鬱鬱鎖寒煙。碧桃花發朱櫻秀，別是人間一洞天。”又云：“海曲山河洞府低，蓬壺閭苑海東西。仙人玉女時遊集，不許桃源過客迷。”<sup>②</sup>王重陽帶領丘、劉、譚、馬離開山東之後，煙霞洞仍然是全真道的一個重要修煉場所，馬鈺《漸悟集》卷上題名《贈曹仙、甘仙、張仙同居煙霞洞》的《踏雲行》詞云：“兩縣三仙，一心同處。遞相傳授玄玄語。水雲溪畔樂逍遙，煙霞洞裏忘思慮。煉汞烹鉛，調龍引虎。靜中結正三田主。功成跨鶴去朝元，大羅天上爲仙侶。”<sup>③</sup>馬鈺東歸之後，曾有曹、甘、張姓道士同居煙霞洞修真。元代以後，煙霞洞內供奉王重陽與全真七子神像，“文化大革命”期間，神像被毀，現存神像爲後來重修時增設。據稱，煙霞洞內壁上的“煙霞洞”三字爲王重陽親筆，保存至今。

神清宮距離煙霞洞不遠，民國《牟平縣志》卷二云：“神清觀，在煙霞洞東北里許。觀即邱處機所云：‘彭城先生首創’者。”崑崙山神清觀原名全道庵，爲彭城先生所建。據鞠孝恭《寓真資化順道真人唐四仙姑祠堂碑》記載，在王重陽來到崑崙山煙霞洞修真之前，唐四仙姑曾經在此修真，其云：“仙姑寧海牟平人。唐氏第四女。其家好善，尤崇玄化。姑自幼不茹葷血。及長，性孤潔，樂淡泊。常有出塵之想。父母欲嫁，誓而弗許。一旦，道妝拜辭二親，徑詣崑崙山危岩之下，結庵而獨居焉。其山險峭幽邃，樹木蓊蔚，猛獸縱橫，人跡罕到。姑處之恬然，殊無動慮。久而人見其心志堅確，修煉精專，深造元元之妙，大加敬奉。遂以仙姑稱之。初長春真人

① 白如祥輯校《王重陽集》，齊魯書社 2005 年版，第 317 頁。

② 趙衛東輯校《丘處機集》，齊魯書社 2005 年版，第 181 頁。

③ 《道藏》第 25 冊，第 456 頁。

年方弱冠，甫入道門。聞姑之名，特來師問修行之要。姑曰：汝毋吾問，異人從西不久而至，乃汝師也。且道其狀貌。重陽祖師果自關西而來，化度七真，達於寧海，開煙霞洞，創神清宮。姑居之處遂為全真張本之所。”①《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《丘處機》云：“大定六年，師甫十九，遽居崑崙山。”②丘處機自己也曾在《堅志》詩中稱：“吾之向道極心堅，佩服丹經自早年。遁跡岩阿方十九，飄蓬地裏越三千。無情不作鄉中夢，有志須為物外仙。假使福輕魔障重，挨排功到必周全。”③按照鞠孝恭的說法，丘處機在拜師王重陽之前，曾向當時在崑崙山全道庵附近修道的唐四仙姑問過道，但在王重陽來到山東寧海以前，唐四仙姑已經仙逝。元李志鼎撰《□□神清宮記》云：“己丑秋，師攜丹陽、長真、長春三師真往東萊，其庵令空虛子尹庵主主之。至萊郡又得長生劉真人，與之西邁。明昌初，長生師過，因名其庵曰‘全道’。”④金泰和六年（1206年），丘處機故地重遊，擴建全道庵，並請觀額為“神清”，還即興賦詩十六絕，以述其事，詩前《小序》云：“姑餘之西，蒼山之東，全道庵者，形勢之地也。氣象恢宏，峰巒巖絕，大石長松，莫知其數，蓋貞祐元年東牟彭城先生首創也。大定六年，予自棲霞而來，泊八年，重陽尋至，後因西邁，偶歷關中二十餘年。重遊此地，睹其嶽崑突兀，千變萬狀，不可名目，選其磊落孤高出群者，標以名耳。全道庵北，東西橫崗曰長松嶺，嶺之東角曰望海臺，臺之下一大石曰葆真崑，崑

① 王宗昱編《金元全真道石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第53頁。

② 《道藏》第5冊，第425頁。

③ 《礪溪集》卷一，《道藏》第25冊，第811頁。

④ 張凌波《〈□□神清宮記〉校記》，《中國道教》2005年第5期。

之西曰海潮崑，崑之西南有石曰昇仙臺，臺之西南曰風雲石，石之西南曰雲陽頂，洞之前絕頂曰連雲峰，洞之西北隅嵯峨大石曰落霞石，洞之背曰瑞煙崑，洞之東半里許，有一大石曰獅子石，庵之東橫崗曰臥龍坪，庵之前橫崗曰仙遊嶺，大澗之東，半峰並起，曰天門山。其餘群峰深秀，不能盡舉。”十六絕云：

我昔拋家住此山，潛身幽谷大定間。六年捨俗來遊洞，九載隨師去入關。

不到山家十五年，山中何事不更遷。故人遙邇消磨盡，獨有群峰上刺天。

山雲勃勃湧驚濤，海水漫漫浸巨鼇。極目下觀千萬里，扶桑依約見蟠桃。

陝右真仙到海涯，海山豪傑盛參隨。居庵化作神清觀，大教流行滿四維。

謾謾長松匝坐圍，峨峨怪石吐雲飛。雲飛下入東洋海，導引靈仙鶴架歸。

白石磷磷繞澗泉，青松鬱鬱鎖寒煙。碧桃花發朱櫻秀，別是人間一洞天。

松風別有一般清，入耳何人不快情。高卧碧岩懷抱冷，遊仙時復夢魂驚。

麻姑不自蔡經傳，只是東方後學仙。仙骨至今身尚在，三洲敬奉一千仙。

碧洞煙霞苦不深，紅塵車馬卒難尋。清溪道士無人識，坐嘯雲中閱古今。

海上名山不可名，山饒草木及黃精。崑崙峭拔連雲漢，地產松巢與茯苓。

羅列群山培塿多，姑餘高聳出陂陀。太平直與撐天翠，五嶽高標未見過。

東海周流如碧環，三洲蟠屈幾多山。不如此地多靈顯，解使他州悉往還。

雲旗冉冉下清都，羽蓋飄飄出太虛。直至澗前山頂上，坐觀溟渤講天書。

西北神光燦爛開，金仙阿母下瑤臺。靈幡絳節東南指，頃刻祥雲又到來。

蓬島仙家住處深，燕昭漢武不能尋。忽聞上帝雲輿降，控鶴齊來聽法音。

海曲山阿洞府低，蓬壺閬苑海東西。仙人玉女時迎集，不讓桃源過客迷。<sup>①</sup>

其後，神清觀於金末貞祐之亂中遭焚毀，所存者唯一石洞而已。戰事既息，文山通玄大師王志興來棲止，雖有心修復，但力不逮。於是，蒙古太宗窩闊台四年（1232年），王志興請李弱志代為主持。在王志興、李弱志的共同努力之下，神清觀逐步恢復，其中道眾達到二十多人，有名可考者有于志邈、于志和、趙志越等。上下道眾，通力協作，又蒙各位功德主的大力支持，“復建玄元殿，並□□□雲堂，道眾之所居，賓客之所館，齋廚庫廩，各□收序，石人埠、草庵頭亦有置到別業。又於益都府城中別創一觀曰清陽，令其徒董志原等主之”，神清觀又成為了一個頗具規模的道教官觀。蒙古乃馬真后元年（1242年），沖虛大師李弱志仙逝。“庚戌，葆光來燕，以本宮常住田產文契，並七真之親翰，獻堂□真常□□□□□

① [民國]宋憲章等修，于清泮等纂《牟平縣志》卷九。

以恩例改觀爲宮，因委之曰宮。雖稍見次序，七真殿亦不可闕，汝當率衆爲之。成之日□來，我當勞汝筆以文，使刻石以傳，非唯傳後來知此宮所建之由，仰又知吾祖師及諸師真往來神異之跡，汝之功□其既圓矣乎。葆光歸以其言白衆，衆皆趨事助功□建焉。丙辰春，殿成，設齋以落之。”庚戌即蒙古海迷失后二年（1250年），這一年神清觀道士葆光大師姜志□至燕京拜訪時任全真道掌教大宗師的李志常，在李志常的幫助下，神清觀昇格爲宮。李志常還囑託姜志□於神清宮建七真殿。經過近六年的努力，蒙古憲宗六年（1256年）七真殿終於完成，並於憲宗八年（1258年）請太原李志鼎撰文立碑以記其事。<sup>①</sup>

元至元三十一年（1294年），哈魯罕大王下發令旨，稱“大崑崙山東祖庭煙霞洞神清宮”，讓當時的神清宮住持孫道衍管理神清宮及其下院，並告誡人們不要侵奪神清宮廟產。其令旨如下：

皇帝福蔭裏哈魯罕大王令旨：寧海州達魯花赤根底，管民官人每根底，官先生底頭目每根底，屬咱每底城子寧海州地面裏，大崑崙山東祖庭煙霞洞神清宮小名的觀裏住持的靜淵明德大師道正孫道衍小名的先生，那觀裏修整聖像，興蓋殿宇，爲這般勤上頭。令旨與了也。

皇帝皇后諸王根底祈福祝壽者，不揀是誰他每根底休騷擾者，休欺負者，屬他每根底官觀神清宮、清陽觀、石人埠、栲栳山、石門口地土、莊子、山林，不揀什麼諸人休主、休奪要者，則交孫道衍管者。令旨俺的。馬兒年七月初四日黑龍江有時分寫來。<sup>②</sup>

① 以上見張凌波《〈□□神清宮記〉校記》，《中國道教》2005年第5期。

② 王宗昱編《金元全真道石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第63頁。

據民國《牟平縣志》卷二記載，金、元、明各代都曾修復過神清宮，其云：“金泰和間、元、明相繼增修，洪武六年重修時，兵部郎中劉崧撰文，略曰：‘昔金大定中，重陽祖師由西秦東來，講道闡玄，後長春真人邱處機即其地請額為神清觀。’觀中亭舍幽敞，林泉環繞，銀杏枯槐，樹大數抱，皆金元間物也。”對於明代神清宮之狀況，因史料闕如，已不可多知。但據神清宮現存清道光年間寧海州學正王慶林撰《重修煙霞洞神清宮記》記載，“明之洪武、景泰間屢為增修”。今神清宮現存清康熙二十二年（1683 年）立《官山至界碑》，其中提到當時煙霞洞的住持是齊合童，並提到當時煙霞洞四至為“北至石羊庵，南至朱口圈，西至大河，東至天必風”。而王慶林撰《重修煙霞洞神清宮記》又云：“住持道人于明興，徒孫志道，賦性淳篤，勵志潛修，慨然以興舉為己任。於是，北走京師，東踰渤海，風餐露宿，不憚勞瘁，肫誠所通，善緣彌廣，銖積而米累者有年。乃資其所得，鳩工庀材，傾者植之，腐者易之，自神清宮正殿及山門、法堂與南麓之清風亭，皆起而輪奐之，而丹堊之經始於道光十九年，迄功於二十三年。四年之間，煥然更新，悉復舊觀。”顯然，清道光十九年（1839 年）至二十三年（1843 年）間，在住持于明興及其徒弟孫志道的主持下，神清宮又得以大修。神清宮還現存清光緒七年《重修煙霞洞七真廟及五真人洞增修東西官廳六間碑》一塊，其中記載了光緒七年（1881 年）重修煙霞洞、神清宮七真廟等事。通過以上資料的梳理，不僅可以看出由元至清末以來神清宮的重修歷史，而且由齊合童、于明興、孫志道等不多的幾個道士姓名亦可知，自清初以來，神清宮一直是由全真道龍門派道士住持。

## (二) 顯異觀與麻姑殿

明嘉靖《寧海州志》云：“顯異觀，即麻姑洞天。”又云：“麻姑，宋胡若記云：世傳麻姑修煉於姑餘山。又云：唐帝時，麻姑嘗赴禁苑。上異其語，遣中使即其所居而訪之，至則姑已仙去。今尚有骨在焉，紅潤有異，乃知姑之始得道，果在此也。及按葛稚川《神仙傳》：漢蔡京嘗學道於神仙王方平。七月七日，方平至其家。使人與麻姑相聞，報云：先被詔，當按行蓬萊，合顰往，如是便還。兩時許，麻姑來，乃年十八九好女子。姑言：東海三爲桑田，向蓬萊水乃淺，豈將復爲陸乎？又以米擲地成丹沙，方平笑曰：姑固年少，吾老，不喜復作此曹狡獪變化也。唐大曆中，顏魯公刺撫州，備記其事。今撫州城南麻姑山，即蔡京故宅也。元《夷堅志》云：劉氏鯉堂前有大槐，忽夢一女官自稱麻姑，乞此樹修廟，劉謾許之。既寢，異其事。後數日，風雷大作，失槐所在。即詣麻姑廟，槐已卧其前矣。重和初，賜額曰‘顯異’。”崑崙山之所以得名，亦與麻姑有關，《齊乘》卷一引《仙經》云：“姑餘山，麻姑於此修道上昇，餘趾猶存，因名姑餘。”

崑崙山一帶麻姑信仰產生較早，唐宋以來就已經在崑崙山一帶盛行，民國《牟平縣志》卷十云：“按姑餘爲大崑崙之中峰，仙堂創建，不知其伊始，重修於唐光化中，又修於宋太平興國四年，元豐間有碑，述仙蹟頗詳。政和六年，封姑爲虛妙真人；重和元年，又賜額曰顯異觀。”說麻姑信仰唐宋即已在崑崙山一帶盛行，主要證據有以下幾點：（一）據民國《牟平縣志》記載，《寰宇記》云：“大崑崙在寧海，麻姑修道處。”宋元豐間胡若《碑記》云：“世傳麻姑修煉於姑餘山。”陸伯生《廣輿記》云：“麻姑修道於姑餘山。”（二）麻姑梳妝閣碑銘。今崑崙山麻姑殿西南峰有麻姑梳妝閣碑銘石刻一塊，民

國《牟平縣志》認為是唐宋時所建，現只存碑額，額篆“興修虛妙真人碑記”，“虛妙真人”為宋徽宗賜給麻姑的封號。《齊乘》卷一云：“宋政和六年封仙姑虛妙真人，重和元年賜號顯異觀。”（三）宋姑餘大仙並翻修殿碑銘。宋姑餘大仙並翻修殿碑現存於崑崙山顯異觀內，宋太平興國四年（979年）立，該碑記載了北宋太平興國四年（979年）麻姑觀主王守緣興修麻姑觀之事。<sup>①</sup>（四）全真七子的詩集和傳記中多次出現麻姑，這也表明了當時崑崙山一帶的麻姑信仰對他們產生了重要的影響。《全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑》云：“師將育，母唐氏夢麻姑賜丹一粒，吞之，覺而分瑞，金天會元年癸卯五月二十日也。”<sup>②</sup>馬鈺題名為《興平郭姑來投全真堂下修行》的《清心鏡》詞云：“郭姑姑，男子志。割拚塵情，畏其生死。遠本夫、縫合陰門，自古今無二。慎其終，如其始。自有聖賢，暗中提爾。處無為、清淨徹頭，同麻姑居止。”<sup>③</sup>又題名為《贈眾女姑》的《長思仙》詞云：“女姑聽。女姑聽。學取麻姑至清靜。依他妙善行。莫惺惺。莫惺惺。外做憨癡內自靈。功成赴玉京。”<sup>④</sup>丘處機在其《神清觀十六絕》中也賦詩曰：“麻姑不自蔡經傳，只是東方後學仙。仙骨至今身尚在，三洲敬奉一千仙。”<sup>⑤</sup>（四）國僞《玉虛觀記》云：“東牟之崑崙，昔麻姑洞天也。”<sup>⑥</sup>

麻姑信仰對於全真道在崑崙山一帶的興起產生了重要作用，

① 以上兩條材料見山東省文登市政协編《中國道教名山——崑崙山》，宗教文化出版社2005年版，第133～134頁。

② 《道藏》第19冊，第728頁。

③ 《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第604頁。

④ 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第461頁。

⑤ [民國]宋憲章等修，于清泮等纂《牟平縣志》卷九。

⑥ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第441頁。



到元代時，崑崙山一帶仍然流傳著很多有關麻姑的傳說，《齊乘》卷一云：“元遺山《續夷堅志》：崑崙山石落村劉氏，嘗於海濱得百丈巨魚，取骨爲梁，構堂曰鯉堂，堂前一槐蔭蔽數畝。忽夢女冠自稱麻姑，乞此樹修廟，劉漫許之。後數日，風雷大作，昏晦如夜，失槐所在，相與求之，麻姑廟中樹已臥廟前矣。”但是，全真道在崑崙山一帶興起之後，麻姑的信仰便漸漸衰退，到明代時已經讓位於嶽姑。民國《牟平縣志》卷二云：“嶽姑殿，在縣東南四十里姑餘山巔。姑餘山本由麻姑得名，宋建麻姑殿於上；今俗稱其山曰嶽姑頂，山巔建廟曰嶽姑殿，祀碧霞元君，雖麻姑祠亦附於側，瞻拜者知有嶽姑，不知有麻姑矣。”嶽姑即碧霞元君，東嶽大帝之女，元以前稱天仙玉女，明代始封爲“碧霞元君”。碧霞元君信仰自元明以來在山東、河北一帶極爲盛行，就山東而言，幾乎廟廟皆有碧霞元君殿，縣縣建有泰山行宮，幾與福建媽祖信仰相當。崑崙山碧霞元君信仰代替麻姑信仰的狀況，一直延續至清代，民國《牟平縣志》卷九清周正《姑餘山記》云：“及遊煙霞來十餘里，山秀奇，層臺紺殿嵌岩下，土人曰嶽姑頂。余至考之，則姑餘山也。宋元豐某年碑，述麻姑事甚詳。登廟堂，見其據上坐莊嚴，不類傳所稱麻姑狀，土人曰：‘非麻姑，碧霞元君泰山之神也。’吾聞而惑焉！夫山川出雲興雨利萬物，德功最隆，故在祀典；姑餘不得與泰山埒，然牟平之山莫大焉，土人賴其利，其祀之也固宜，麻姑遁其跡於此，其祀於此亦宜；泰岱朝廷歲有常祭，縱廢祭，奈何於此乎祀之！”直到今天，崑崙山上仍然有諸多麻姑遺跡，其中最著名者即是麻姑塚，民國《牟平縣志》云：“仙姑塚在祠堂基址下，道光己丑翻修，掘舊址，深三尺，見塚穴，亟掩之，堂北石壁，平如削，有‘麻姑大仙塚’五字，斗大，深寸許，石泐尚可辨，堂之下岩，有古洞，傳是修道處。”除此之外，還有衆多石碑散

落於山林草叢中。

### (三) 范園與玄都宮

牟平縣城東南角的范園是王重陽初遇馬鈺之處，王利用撰《全真第二代丹陽抱一無爲真人馬宗師道行碑》云：“大定七年丁亥秋七月，師偕高巨才、戰法師飲於范明叔之怡老亭。酒酣賦詩曰：‘抱元守一是工夫，懶漢如今一也無。終日嚙杯暢神思，醉中卻有那人扶。’中元後，復會，重陽祖師造其席。戰師曰：‘布袍竹笠，冒暑而來，何勤如焉？’曰：‘宿緣仙契，徑來訪謁。’與之瓜，即從蒂食，詢其故，曰：‘甘向苦中來。’復曰：‘奚自？’曰：‘終南不遠三千里，特來扶醉人。’師心自謂曰：‘前所作有“醉中人扶”之語，此公何以得之。’就叩何名曰道？曰：‘五行不到處，父母未生時。’席間談道，多與師合，乃邀居私第，出示所述《羅漢頌》一十六首，祖師賡和，宛若宿成，遂心服而師事之。”<sup>①</sup>因有這段仙緣，金大定二十二年（1182年）馬鈺東歸寧海，范園的主人范懌之侄范明叔便捨園爲庵，送與馬鈺。馬鈺仙逝之後，丘處機繼領此庵，並把它擴建爲玄都觀。高曄《元玄都觀碑》云：“大定二十三年，季冬下旬，二日，真人處順而霞霽矣。遐邇輿情，不勝哀慕。泰和六祀，長春真人鶴駕東來，宅斯仙境。敬丹陽之故居，冀宏模之大辟。令門人邱志堅質其觀額，目曰玄都。真人應緣接物，將適棲霞，以觀事付高弟洞真大師于志安、清通大師邱志堅、玄通大師盧志淳、清玄大師牟志進，挈道侶二十餘人，集材選匠，範土鳩工，締構積年，營繕浸備。”<sup>②</sup>民國《牟平

① 《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第729頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第10～11頁。

縣志》卷二又云：“玄都觀，在縣南二里範圍中。原係范懌花園。范與馬鈺友善，又嘗與王重陽會於此，遂施爲鈺庵。鈺歿，邱長春繼之，廣爲玄都觀。及長春應詔，奉旨改爲宮。迄今仍稱範圍。”

金末貞祐年間，玄都觀毀於戰火，後丘處機弟子王志辛、姜志鈞、隋志純等重修，高曄《元玄都觀碑》云：“貞祐之際，煙塵瀕洞，冠服流離，數載之功，一時俱廢矣。有崇真大師王志辛、崇玄大師姜志鈞、崇明大師隋志純，皆素節清明道行高卓之士，夙依仙蔭，早悟玄猷。不辭亂世之危，唯篤肯堂之念。物不終否，潛臻小康，萃止雲朋，增修宇舍，伸發曩志，而再展厥功矣。”<sup>①</sup>蒙古太祖十四年（1219年），成吉思汗派遣劉仲祿徵召丘處機，丘處機應詔西行覲見，自此全真道大行於世，玄都觀也因此而更加繁榮。高曄《元玄都觀碑》云：“歲次己卯，長春真人應詔之後，遷善者風靡，學道者雲蒸。全真之教，愈隆而愈盛矣。”<sup>②</sup>蒙古定宗貴由三年（1248年），時任全真掌教大宗師李志常改玄都觀爲宮，高曄《元玄都觀碑》云：“戊申之秋，掌教大宗師真常至德又玄真人，奉朝旨追諡仙師以道號爲真人之號焉。仍改其觀曰玄都宮。”<sup>③</sup>清康熙年間，因避清聖祖玄燁之諱，改名爲元都宮。其後不久傾圮，遂移至雷神廟東重建，並改稱三清殿。今範圍內現存馬鈺《歸山操碑》一塊，殘碑和漫漶碑數塊。馬鈺《琴操歸山操》詩前小序云：“鈺與雲水僧竺律師、殿試范壽卿相會於郡城之北三教堂，因焚香宴坐，命鄆州道士王大師鼓琴久之，亦一時之盛會。日昃則有鄉人雲集，由此作琴操，蓋鈺有歸真之意也。時大定二十三年九月十一日崑崙山丹陽馬鈺

①②③ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 11 頁。

記。”詩云：

能無爲兮無不爲，能無知兮無不知。知此道兮誰不爲，爲此道兮誰復知。風蕭蕭兮木葉飛，聲嗷嗷兮雁南歸。嗟人世兮日月催，老欲死兮猶貪癡。嗟人世兮魂欲飛，傷人世兮心欲摧。難可了兮人間非，指青山兮當早歸。青山夜兮明月飛，青山曉兮明月歸。飢餐霞兮渴飲溪，與世隔兮人不知。無乎知兮無乎爲，此心滅兮那復疑。天庭忽有雙葉飛，登三官兮遊紫微。<sup>①</sup>

#### (四) 聖經山與東華宮

聖經山舊稱紫金山，紫金山實際上屬於崑崙山，故又稱崑崙山紫金峰。又因有元時所刻《道德經》，故又稱聖經山。焦養直《寧海州紫府洞白石神像記》云：“文登西有山，曰崑崙，高出天半，巋然南向，俯瞰巨海。諸山皆左右環拱。有泉曰靈源，淵淪噴薄，上連青松白鶴溪，傍引白玉臺之九池，合流下注，底於窮谷。由山之右，夾岸兩山對峙，重岡迴合，老木瘦藤，湍流激石，景趣古澹，復若世外。南一峰曰紫金，最爲奇秀。千仞矗起，是蓋崑崙絕勝處也。大定壬寅，丹陽馬真人西來，愛其風土清曠，遂藉茅白玉臺下而居焉。是爲契遇庵。一旦，行視紫金峰帝君故宅，歎曰：靈都真境實此地。於是始營焉。閱月告成。謂古仙東華嘗棲於此，因以東華名之。”<sup>②</sup>金大定二十二年（1182年），馬鈺因牒發事東歸山東寧海，在山東各地傳教，偶然路過崑崙山紫金峰，喜其景美地幽，於是建契遇庵以居。不久，他在紫金峰周圍遊覽過程中，又發現東華帝君王玄甫的

① 以上見民國宋憲章等修，于清泮等纂《牟平縣志》卷九。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第43頁。

修煉遺跡，於是便在遺址上建東華觀。東華帝君即全真道北五祖之首，名王玄甫，據稱曾經在崑崙山修煉。《金蓮正宗記》卷一《東華帝君》云：“帝君姓王氏，字玄甫，號東華子。生有奇表，幼慕真風，白雲上真見而愛之，曰：‘天上謫仙人也。’乃引之入山，授之以青符玉篆、金科靈文、大丹秘訣、周天火候、青龍劍法。先生得之，拳拳服膺，三年精心，盡得其妙，遂退居於崑崙山煙霞洞頤神養浩久之，結草庵以自居，篆其額曰東華觀。”<sup>①</sup>《金蓮正宗仙源像傳·東華帝君》云：“帝君姓王，不知其名，世代地理皆莫詳，得太上之道，隱崑崙山，號東華帝君。”<sup>②</sup>正因為東華帝君與崑崙山和全真道有如此的淵源，所以馬鈺才名其觀曰“東華”。

金末貞祐兵亂，東華觀被毀，扈慶真重修之。焦養直《寧海州紫府洞白石神像記》云：“貞祐末，山東大亂，道侶散亡，庵亦隨廢。丙子，文登天寶宮扈慶真繼葺之。”<sup>③</sup>丙子年即金貞祐四年（1216年），清光緒《文登縣志》卷四認為，這次重修是王玉陽讓扈慶真所為，其云：“貞祐之兵，山東大亂，宮遂廢。王玉陽命其徒扈慶真復葺之。”金正大元年（1224年），丘處機又“買田以增給之。是後由庵而觀而宮，皆朝命也”<sup>④</sup>。扈慶真歿後，東華宮由王道寬住持，王道寬之後住持此宮者為李道元。

張仲壽撰《抱元真靜清貧李真人道行碑》云：“先生姓李氏，諱道元，自號清貧子，衛輝路淇州朝歌人也。年甫十歲，父母俱喪，後於本邑鐵戶孫提舉家為婿。方登不惑之年，忽起一念，志欲出家。

① 《道藏》第3冊，第344頁。

② 《道藏》第3冊，第370頁。

③④ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第43頁。

因託疾毀身，針灸成瘡，持鉢化飯，雲遊西秦京兆。於古廟破窰之中，毀煉睡眠。已經年載，心地未明，遂上武當山，投□□□棲雲玉真人門下袁先生爲師。因開石洞工畢，隨師往鄧州土洞興緣。後到上關，西至鳳翔，值大雪不能前行，復回真定，時至元二十六年己丑歲春首。偶遇一大師，持洞明真人書尋訪三千真人真容，於本處得之清貧，就送至大都洞陽觀暫住。當年四月，至雲州金閣山。今生勿憚勞苦。不受苦中苦，難爲人上人。乃因清貧爲山主，拜而受之，其志愈堅。晝服重役，夜煉睡眠。閱三載，真人登仙。清貧凡主金閣十餘年，成就大殿壽宮靈堂及豎立豐碑，皆與有力焉。”<sup>①</sup>李道元爲郝大通弟子王志謹三傳，他於元大德六年（1302年）來到崑崙山紫金峰，開始大嗣興築，張仲壽《抱元真靜清貧李真人道行碑》云：“大德之壬寅歲，清貧下山迤南，至東華宮，竭力興蓋，開石洞，取玉石，於萊州鑄五祖七真等法身一十七尊，竭坐洞中。供案瓶爐，皆石爲之。復采玉石，建立五碑，記修建等事。以碑爲壁，作石樓閣。乃起三殿兼齋廚，鑿石爲山門石欄杆，功緣畢集。”<sup>②</sup>李道元這次重修工作主要由以下四方面內容：首先是開鑿紫府洞，清光緒《文登縣志》卷四云：“元大德六年，李真人道元來自雲州，竭力興築，開石洞曰‘紫府洞’，俗名‘東華洞’。”其次是“建五碑”，清光緒《文登縣志》卷四云：“建五碑，俗名‘五華碑’，以石爲亭，四柱皆刻字，中爲東華帝君碑。亭之下爲石獅，登者蹴獅，乃可上。碑額篆書‘東華紫府輔元立極大帝君碑’十二字，橫列鄧文原撰文，張仲壽

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 47 頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 47～48 頁。

書丹，趙孟頫篆額。皇慶元年立碑，載阮元《山左金石錄》中。”再次是雕刻五祖七真等神像十七尊。鄧文原《大東華宮紫府洞記》云：“大德甲辰，主是山者李道元，顧瞻巨石如峰之趾，根從雲蟠，勢凌空浮，孤起峻峙，巉岩磊砢，若太古欲判，人謀鬼謀。時至冥會，始運椎鑿。堅曠未化，則又規以爐炭，鼓以橐籥。烈火所煥，石理迎解，易若朽壤。呀然而空穴開，泠然而陰風生。乃斫白石爲五祖七真像祠其中，期與茲山不朽。工成，有群鶴翔空，觀者以爲瑞。稽其歲月，適與前言符。”<sup>①</sup>最後是“起三殿兼齋廚，鑿石爲山門石欄杆”。元延祐四年（1317年），李道元又開鑿朝陽洞，“次年戊午夏，建石殿奉太上，迎聖像安奉之”<sup>②</sup>。

元延祐七年（1320年），李道元臨終時，還託付弟子要修好東華宮前石橋。李道元仙逝後，其弟子耿道清不負師囑，多處化緣，終於修好了石橋。張仲壽撰《抱元真靜清貧李真人道行碑》云：“門弟子耿道清不違先師付囑，託鉢南遊，往江西路訪先師舊會首南豐州達魯花赤那懷等官處抄注。聞清貧歸化，還此緣事，助施中統鈔五千餘貫。依師所措，建石橋，高四十尺，長一百二十尺，闊一十二尺，欄杆俱備。師身後之緣，壯觀宮前之勝。”<sup>③</sup>除了以上所舉外，李道元還發起修建玉皇閣，未完而逝，亦由其弟子耿道清最終完成。清光緒《文登縣志》云：“東華宮西北突起一閣，迭石爲之，曰玉皇閣，有元至正三年碑，崔佐撰並書。至正初，李道元弟子耿道清，營建斯閣，未成而卒，韓、董諸提點踵成之。東華洞之上，一石屹立，其上寬平，乃建斯閣，亦奇觀

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 44 頁。

②③ 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社 2005 年版，第 48 頁。

也。宮下石橋，原名迎仙橋，亦耿道清築。”

東華宮明景泰年間還曾重修，但明中葉以後，棟宇傾圮，不復有重修之事。清光緒《文登縣志》卷四云：“其見於明者，有景泰四年《重修東華宮記》云：文登縣信官蔣理，原籍蘇州府嘉定縣，發心施財，壯塑東華洞聖像，祈保平安，如意吉祥，自是以後，無重修者，相傳殿燬於火，其在明中葉以後，與今棟宇已頽，歷代碑碣林立，山水雄麗，規模森然，郭、張諸碑，功深字學，金中璆琳也。”

### （五）聖水岩與玉虛宮

明嘉靖《寧海州志》云：“聖水岩，在州東南一百二十里。……上有元勅賜王玉陽玉虛觀。”民國《牟平縣志》卷一云：“聖水岩，在縣東南一百一十里。《元史·五行志》：‘元貞三年正月，寧海州牟平縣獲白鹿於聖水山以獻。’聖水亦作勝水，謂之聖水者，金朝散大夫國僞記曰：‘水不見發源，但嵌嵌之下，裂石而出，激激如綫，味甘冷，春秋不變，水旱不知，不產龜鼃也。’山爲王玉陽修煉處，金元時道院最盛，元好問《懷州清真觀記》云：‘天下道院，武官爲之冠，濱都次之，聖水又次之。’今土人呼此地爲聖水宮。山水幽深，林木茂美，中有紫氣谷、石燕坡、鳴鐘岩、佛頭峰、二姑頂諸名勝。”據金貞祐二年（1214年）國僞撰《玉虛觀記》記載，聖水岩亦屬於崑崙山，其云：“東牟之崑崙，昔麻姑洞天也。諸山綿互相屬，秀異峭拔，爲東方冠。山之足蹈於海者三，相距皆不滿百里，蓬萊、瀛洲、方丈，朝夕相望於晡靄間。蓋天地英靈自然之氣，獨鍾於此，故世多神仙異人焉。東南秀色可餐，林壑尤美者，聖水岩也。”<sup>①</sup>

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第441頁。



金世宗大定二十七年(1187年)十一月十三日,王處一在鐵槎山雲光洞修真,金世宗聞王處一仙名,徵召其至於闕下,第二年八月,得旨還山,路經崑崙山,被道俗強留在聖水岩。《玉虛觀記》云:“初神仙玉陽公,大定丁未,世宗遣使乘傳迎致輦下,召於內殿,延問修真之道。就御果園建道院,給三品俸,敕充生辰醮高功主,賜冠簡紫衣,悉表而辭之。未幾懇求還山,詔不違其志,仍賜錢二十萬,爲道路費。師之鄉里道俗聞其來也,千百相率,前十餘舍遮道歡迎,不令他適,遂結茅於茲岩。”<sup>①</sup>其後,王處一便居住在聖水岩。金章宗承安二年(1197年),王處一再次被金廷徵召,第二年秋,得旨還山,《金蓮正宗仙源像傳·玉陽子》云:“戊午夏,奏母玄靖年九十,乞侍養。上允,厚贍之,師乃東歸。”<sup>②</sup>就在王處一這次被徵召期間,弟子開始爲他建造宮觀,《玉虛觀記》云:“戊午秋,辭以親老之歸山,帝許之,仍給裝錢不貲。比師之東還,門人于道潤相與謀於衆曰:‘師今雖處京師,固非本心,恐不肯留,復欲追寂於空山。我輩居此,莫若以庵易觀,庸遲其來。’遂入貲於禮部,賜玉虛觀焉。”<sup>③</sup>《道家金石略》現存《玉虛觀牒》碑可以說明玉虛觀額的來由,其云:“尚書禮部,寧海州牟平縣崑崙山聖水庵王處一狀告:爲本庵自來別無觀名,已納訖合著錢數,乞立觀名。勘會是實,須合給賜者。牒:奉敕:可賜玉虛觀。牒至准敕,故牒。”<sup>④</sup>以上可知,玉虛觀額並不是金章宗賞賜的,而是王處一向尚書禮部提出購買申請,得到金章宗的許可而得來的。

① 陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第441~442頁。

② 《道藏》第3冊,第378頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第442頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第438頁。

玉虛觀的這次修建費時數載方完成,《玉虛觀記》云:“繼而善衆門人,遠近坌集,有山者獻木,有田者獻穀,富者施財,巧者出技。人皆自勸,又非智辯牢籠曲誘之也。岩之下盤折隈隩,舊無隙地,剪荆芟草,夷峻堙谷,僅得數畝,其運石甃輦木之工,十部其他。閱數載,屋崇成焉。”<sup>①</sup>建成後的玉虛觀不僅規模宏偉,而且周圍風景秀麗,很快成為僅次於武觀靈虛觀和棲霞太虛觀的金末全真道在山東的重要宮觀,它“前導之以青龍之門,旁瀉之以白虎之澗,按雲之臺,招福之嶺,列諸東南,金鳳之山,正陽之峰,峙於西北,回繚者天元之崗,開闔者東陽之洞,松檜竹柏,雨露一新,山川岩壑,晦明愈麗。”<sup>②</sup>對於玉虛觀後來的發展,民國《牟平縣志》卷二曾有過記載,其云:“玉虛觀,在縣東南百里聖水岩。金大定間,王玉陽修煉於此,承安二年,敕牒賜額曰玉虛觀,崇慶二年,又敕賜牒曰玉真觀(即萬壽宮),金貞祐二年重修,有碑。地多名勝,最奇者為聖水泉,在觀側,甘冽澄澈,玉陽真人所浚也。上有石刻‘聖水崑’、‘玉陽洞天’數字,均係玉陽親筆。泉側有洞,中坐石像一尊。”

### 第三節 大基山道士谷及其附近宮觀

全真道興起於登、萊、寧海三州,萊州是早期全真道的重要活動區域。金大定七年(1167年)夏,王重陽初至山東,首先在萊州收劉通微為徒,劉通微成為王重陽在山東收的第一位弟子。李道謙編《終南山祖庭仙真內傳》卷上《劉通微》云:“先生姓劉氏,諱通微,字悅道,默然子,道號也,東萊掖城人。……大定丁亥夏,重陽

①② 陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第442頁。

祖師將遊海上，道過掖城，見先生神情爽邁，有飛舉雲霄之態，與之同話，機緣契合，授以修真秘旨及今名號。先生既得印可，即棄家長往，杖筴入關中，結茅於終南山甘谷之側，吟風嘯月，枕石漱流，放懷塵世之外。”<sup>①</sup>金大定九年（1169年）九月，王重陽又在攜馬、譚、丘西行途中，於萊州收取劉處玄。秦志安撰《長生真人劉宗師道行碑》云：“九月，霜寒露清，重陽祖師杖屨西行，攜丘、譚、馬三仙之英，度海島，歷山城。先生聞之，竭蹶而趨，香火而迎。祖師顧而笑曰：‘壁間墨痕汝知之乎？’三子者亦相視而冰晒。方悟其頌，乃神通變現之所以相驚也。於是，鏤肝薦誠，刻骨效盟。負几杖，執巾瓶，左右惟命，死生自程。……取壁間語意，以長生爲之號，處玄爲之諱，通妙爲之字。時方弱冠之明年也。”<sup>②</sup>除劉通微、劉處玄外，金元之際祖籍萊州的全真高道，還有宋德方、尹志平、綦志遠、孟志源、石志溫等，丘處機祖籍雖非萊州，但晚年卻曾經在萊州傳教佈道。他們在萊州境內留下了諸多文化遺存，而其中最爲集中的便是大基山道士谷、武官靈虛觀與寒同山神仙洞。

### （一）大基山道士谷

大基山在萊州城東二十里，清康熙《萊州府志》卷一云：“大基山，在府城東二十里。上有道士谷，巘嶠蒼翠，流泉潺湲，松竹花卉爲一郡之最，後魏鄭文公修真於此，有碑記。”大基山景色秀麗，樹木蓊鬱，山色蒼翠，又加以以流泉飛瀑，奇花異草，自古乃神仙棲息之地。山上及其周圍，名勝羅列，仙跡宛然，道士谷、先天觀、鳳翅

① 《道藏》第19冊，第518頁。

② 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第733頁。

山、聖水池、朱陽臺、玄武崖、白雲庵、青鳥嶺、珍珠洞等歷歷在目，清康熙《萊州府志》卷十一明胡濙《重修大基山先天觀記》云：“東萊震方二十里許，一峰卓然霄漢者，大基山也。山之上岢然而盤迴、蔚然而深秀者，道士谷也；叢然而鱗次、煥然而翬飛者，先天觀也。□□內向若掀而翔，曰鳳翅山；陂渚下蓄如鑑而清，曰聖水池。前爲朱陽臺，後爲玄武崖。靈虛宮則倚山之陰，白雲庵、青鳥嶺則夾其旁，四顧如城，一山屏列，曰珍珠洞。其南十里曰神仙洞，其外諸山曰福祿、曰牛星、曰雌雄、曰岡山、曰逍遙、曰馬鞍，環鞏千尋。水會爲河，曰掖水，西注二十里過東萊郡治北歸於海，與鼇山相望於天際，與神州出沒於波濤。唐鄭文公於此仙去，丹竈碁局印石宛然。”據稱，北魏時期，寇謙之、鄭道昭曾修道於此。

寇謙之(365~448)，北魏時期著名道士，上谷昌平人，寇修之子，寇讚之弟。《魏書》卷四十二《寇讚傳》：“寇讚，字奉國，上谷人，因難徙馮翊萬年。父修之，字延期，苻堅東萊太守。讚弟謙之有道術，世祖敬重之，故追贈修之安西將軍、秦州刺史、馮翊公，賜命服，諡曰哀公，詔秦雍二州爲立碑於墓。”<sup>①</sup>據《魏書》卷一百一十四《釋老志》記載，“道士寇謙之，字輔真，南雍州刺史讚之弟，自云寇恂之十三世孫。早好仙道，有絕俗之心。少修張魯之術，服食餌藥，歷年無效。”<sup>②</sup>後拜成興公爲師，入華山、嵩山修道七年，最終蒙太上老君降賜《雲中音誦新科之誡》二十卷，“清整道教，除去三張僞法，租米錢稅，及男女合氣之術”，創立“專以禮度爲首，而加之以服食閉練”的新道教。<sup>③</sup>按照以上記載，寇謙之雖然祖籍上谷昌平，

① [北齊]魏收撰《魏書》第3冊，中華書局1974年版，第946頁。

② [北齊]魏收撰《魏書》第8冊，中華書局1974年版，第3049頁。

③ [北齊]魏收撰《魏書》第8冊，中華書局1974年版，第3051頁。

但其父寇修之曾經做過苻堅時的東萊太守，據稱寇謙之拜成興公爲師，就是在萊州大基山，此說雖無確切的證據，但並非盡爲穿鑿。

鄭道昭(? ~ 516)，北魏時期著名書法家，字僖伯，滎陽開封（今河南）人。魏宣武帝初年，曾爲光州、青州刺史。鄭道昭爲光州、青州刺史期間，在今萊州、青州、平度等地留下了大量的摩崖刻石，其中萊州又最爲集中。鄭道昭留在萊州的摩崖石刻，主要分部於雲峰山和大基山，又以雲峰山居多。鄭道昭晚年好道<sup>①</sup>，在做光州刺史期間，經常到仙家勝地大基山遊歷，並留下多處摩崖題刻。大基山現存鄭道昭的題刻有南山門、北山門、中明壇、青煙里、青煙寺、白雲堂、朱陽臺、玄靈宮、置仙壇詩等，具有極高的書法藝術價值。<sup>②</sup>除了題刻外，大基山還存有多處與鄭道昭有關的遺跡，清康熙《萊州府志》卷十云：“魏鄭文公，金明昌間，劉國樞《記》云：大基道士谷，鄭文公得道之處，文公由此仙蛻，丹竈碁局印石宛然。大基，掖山。”卷二又云：“鄭文公修道廬，在府城南大基山，有道昭刻字及亭臺故址，金劉國樞、明胡濙俱有碑記。”

正因爲大基山仙緣深厚，金代全真高道多遊歷於此，據傳說，王重陽與全真七子皆曾到過大基山，但根據現存史料記載，只能確定劉處玄與丘處機曾經到過大基山。《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《劉處玄》云：“太基在武官南二里許，山之陽有道士谷，乃光州太

① 參見焦德森《雲峰刻石與鄭道昭晚年的道家思想傾向》，山東石刻藝術博物館、中國書法家協會山東分會《雲峰諸山北朝刻石討論會論文選集》，齊魯書社 1985 年版，第 208 ~ 222 頁。

② 山東省地方史志編纂委員會編《山東省志·文物志》，山東人民出版社 1996 年版，第 329 ~ 330 頁。

守鄭道昭成道之所，師嘗盤桓其間。”<sup>①</sup>因萊州武官莊距離大基山僅二里許，出家前即好道的劉處玄經常盤桓於大基山道士谷。清光緒《掖縣志》卷一收錄有劉長生大基山詩刻一首，其云：“長生劉處元同范德裕留題詩，曰：‘閑來慧日視靈峰，冷笑人間萬事空。昔日文公忘世貴，如今德裕悟真雄。丹成跨鶴青霄裏，行就攜雲碧落中。譚馬邱劉歸去後，大羅朝聖謁仙宮。’大定二十九年季春中旬後記。”同時還收錄了范懌與劉處玄的唱和詩，其云：“范懌和劉長生大基山詩刻：‘石逕縈迂上碧峰，竹亭松舍起晴空。山垂鳳翅煙光膩，地枕龍頭氣象雄。來往雲飛深洞口，笑談人在半天中。翠微軒內琴書樂，疑是蓬萊第一宮。’前寧海州學正全真門人范懌同掌教長生題。”<sup>②</sup>以上兩首詩刻說明，劉處玄出家後，居萊州武官靈虛觀期間，經常到大基山道士谷，所以才有他與范懌的唱和詩。正因為劉處玄經常活動於大基山，故大基山山谷又稱為道士谷，民國《掖縣志》卷一云：“大基山，在城南二十里。掖水發源，古名掖山。俗名道士谷，道士者，劉長生也。”<sup>③</sup>

按照《長春真人西遊記》、《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《丘處機》、《全真第五代宗師長春演道主教真人內傳》等記載，丘處機西行覲見成吉思汗以前，曾居住於萊州昊天觀。《長春真人西遊記》卷上云：“父師真人長春子……戊寅歲之前，師在登州。……明年，住萊州昊天觀。”<sup>④</sup>《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《丘處機》云：

① 《道藏》第5冊，第423頁。

② [清]魏起鵬修，王續藩纂《光緒三續掖縣志》，據清光緒十九年刻《掖縣全志》本影印。

③ [民國]劉國斌等修，劉錦堂等纂《掖縣志》，民國二十四年鉛本。

④ 《道藏》第34冊，第481頁。

“歲在己卯，時金宣宗興定三年，南宋嘉定十二年，居萊州昊天觀，時齊魯陷於宋。”<sup>①</sup>根據以上記載可以確定，丘處機晚年曾一度居住於大基山昊天觀，並在那裏受到成吉思汗的徵召，開始了他的西行覲見之路。可以這麼說，大基山昊天觀是丘處機西行覲見的起點，藉於丘處機西行覲見對全真道發展的重大影響，萊州大基山昊天觀具有重要的歷史價值。除此之外，萊州大基山現存有一處金泰和年間刻丘處機書摩崖詩刻，其云：“長春子道士谷春日登覽詩刻：‘淡蕩春風煖，暄和曉日遲。褰裳登詰屈，絕頂翫幽奇。北海洪濤闊，南山大澤危。東峰青鳥下，西嶺白雲垂。眼界空濛極，煙光縹緲隨。精神何灑落，道德自扶持。髣髴丹霄外，參差碧漢涯。那煩采芝術，直赴上仙期。’泰和丁卯中秋刊，長春子書。”以上說明，丘處機早在金泰和年間，就曾經到過大基山道士谷，並題詩刻石以紀其事。

作為山東金元時期全真道的一個重要活動中心，全真高道們在大基山留下了眾多文化遺存，除了上面提到的三處石刻和昊天觀以外，大基山上還有太清宮、先天觀、白雲庵、泰山聖母廟等諸多道觀。

清康熙《萊州府志》卷二云：“太清宮，在府城東二十五里道士谷。景最幽閑。”對於太清宮的來歷，雖然有人認為：“金大定八年（1168年），全真道祖王重陽在此創立三教平等會，建道庵一座，供奉道教始祖‘老子’。承安三年（1198年）全真道七真人之一的劉長生奉旨興道，將道庵擴建為太清宮。”<sup>②</sup>但卻沒有任何證據可以證

① 《道藏》第5冊，第425頁。

② 尹洪林編著《仙峰道谷大基山》，中國大地出版社2007年版，第58頁。

明以上說法。明胡濙《重修大基山先天觀記》和清孔尚任《遊東萊景物紀》都沒有提到太清宮，現存的方志資料，只有前引清康熙《萊州府志》和清乾隆《掖縣志》卷五<sup>①</sup>提到了太清宮，但也都沒有交待太清宮創於何時。太清宮現存三塊石碑：其一立於清乾隆二十七年（1762年），因漫漶嚴重，文字已不可辨認；而另一塊殘缺不全，僅餘上半部分，通過剩餘文字可知，其為立於清康熙四十七年（1708年）的《張真人碑記》；其三漫漶極為嚴重，已無法辨認。無論是通過現存碑刻，還是各種文獻資料，目前都不能考知太清宮創立的具體時間，但卻可以肯定，清康熙年間太清宮已經存在。

先天觀可能是目前所知大基山最早的道觀，清康熙《萊州府志》卷二云：“先天觀，在大基山。”而清道光《掖縣志》卷下云：“先天觀，有金貞祐三年‘先天觀’石刻三字。”<sup>②</sup>清道光《掖縣志》所云“先天觀”三字，現存於大基山先天觀原址附近，落款有“貞祐三年六月”字樣，這說明至少金貞祐三年（1215年）先天觀已經存在。據清康熙《萊州府志》卷十一明景泰二年（1451年）胡濙撰《重修大基山先天觀記》<sup>③</sup>記載，明景泰年間，全真道士孫守常曾重修先天觀，其云：“至元間，長春子大建琳字，始賜額曰先天。迨我朝，而茲山隳替既久，正統紀元，都紀宋道仙來遊，慨然有興復之志，聞道士孫守常自幼戒行絕欲清齋，久侍靈應宮希仙張公門下，道仙招為徒

① [清]張思勉修，于始瞻纂《乾隆掖縣志》，據清光緒十九年刻《掖縣全志》本影印。

② [清]楊祖憲修，侯登岸纂《道光再續掖縣志》，據清光緒十九年刻《掖縣全志》本影印。

③ 該碑現存大基山先天觀遺址附近，碑體保存基本完整，文字漫漶嚴重。但根據剩餘文字仍然可以糾正《萊州府志》所錄碑文之誤。其中“長春子”應為“平春子”、“林輔玄”應為“褚輔玄”等。



屬，以重新真字，守常乃蓬首徒跣十稔，邑善士鍾寧感而施粟百石爲倡，由是施者漸衆，鳩工市材，伐石負木，每有弗勝，輒拜號呼天，若有神陰翊者焉。聞者異之，助緣者日增。經始於庚午之春，落成於辛未之秋，中建正殿石柱若干，楹旁建堂廡一十餘楹，黝堊丹雘煥然一新，金容玉像裝飾儼雅，鐘鼓筍簋方丈庖湑，次第而舉，工以億計，金以萬數，計雖出於衆，而守常實有以致之也。希仙之徒林輔玄來京徵文，以彰守常之異志，以重道仙之所付，得人而來者，有徵以繼承焉。”這次重修先天觀的工程，開始於景泰元年（1450年）春，落成於景泰二年（1451年）秋，歷時一年多，參與的道士主要有宋道仙、張希仙、孫守常、褚輔玄等，其中由孫守常主持修復。

## （二）武官莊靈虛宮

清康熙《萊州府志》卷二云：“靈虛宮，在府城東二十里。俗呼武官觀，相傳劉真人修道於此。”其中所云劉真人即長生真人劉處玄，按秦志安撰《長生真人劉宗師道行碑》記載，劉處玄“乃祖乃父，世居武官”<sup>①</sup>。金大定九年（1169年）九月，王重陽帶領馬鈺、譚處端、丘處機西行，路經萊州，收劉處玄爲徒。接著，劉處玄跟隨王重陽等離開山東，直到金大定二十一年（1181年）東歸山東萊州武官莊，開始創建武官觀。《長生真人劉宗師道行碑》云：“丙申歲，復還武官，往拜母氏，相見甚懽。卜太基之陰麓，建靈虛之祖堂，手植檜柏，蒼翠成行。”<sup>②</sup>在全真道教史上，劉處玄是第一個大規模修建道觀的人，他當時所修建的武官觀規模宏大，對此有二事可以證明：

①② 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第733頁。

其一，元好問撰《懷州清真觀記》引丘處機語云：“在所道院，武官爲之冠，濱都次之，聖水又次之。”<sup>①</sup>在丘處機看來，金末山東諸全真道官觀中，劉處玄所建的武官觀規模最大，超過了後來丘處機所建的濱都觀和王處一所建的聖水玉虛觀。其二，《歷世真仙體道通鑑續編》卷二《劉處玄》云：“是年，丹陽自關中來，師盛服見之。丹陽責其侈，師辯之曰：‘予聞修行之人，日消萬兩黃金。’丹陽曰：‘日消萬兩黃金，正好侑衣淡飯。’”<sup>②</sup>雖然因史料闕如，對於武官觀當時的規模，今已不得而知，但由以上兩點可以略窺其一斑。

武官觀不僅規模宏大，而且風光秀麗。劉處玄有《題靈虛宮》詩談到武官靈虛觀景致，其云：“離城甲丙藕花香，池畔初暄臺樹涼。一郡歡遊垂柳岸，萬華春賞杏華崗。依山臨水亭前碧，聳檜攢筠軒外光。世夢不侵真得趣，欣來雲步訪蓬莊。”<sup>③</sup>而在丘處機的現存詩詞中，也曾三次提到武官梨花之美。《礪溪集》卷一《靈虛觀賞梨花》云：

妙景從來說武官，周天迴斡暮春看。千株白錦凝霜雪，一派香風吐麝蘭。羽客徘徊昇月榭，高真依約下星壇。神功暗結靈虛秀，化作無邊碎玉團。<sup>④</sup>

《礪溪集》卷三《武官梨花》詩云：

白帝離金闕，蒼龍下玉京。地神開要妙，天質賦清英。色貫銀蟾媚，香浮寶殿清。參差千萬樹，皎潔二三更。豔杏無光

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 471 頁。

② 《道藏》第 5 冊，第 424 頁。

③ 白如祥輯校《譚處端·劉處玄·王處一·郝大通·孫不二集》，齊魯書社 2005 年版，第 230 頁。

④ 《道藏》第 25 冊，第 816 頁。

彩，妖桃陪下情。梅花先自匿，柳絮敢相輕。最好和風暖，尤佳麗日晴。遊人期放曠，羽客賀昇平。未許塵埃染，常資雨露榮。郭西傳舊跡，山北耀新聲。爛熳鶯穿喜，扶疎鵲踏驚。琳宮當戶牖，芝室近簷楹。綽約姑山秀，依稀華嶽精。會看年穀熟，普濟法橋成。<sup>①</sup>

丘處機還有一首《無俗念》詞，亦對武官梨花大加稱讚，其云：

春遊浩蕩，是年年寒食梨花時節。白錦無紋香爛漫，玉樹瓊葩堆雪。靜夜沈沈，浮光藹藹，冷浸溶溶月。人間天上，爛銀霞照通徹。渾似姑射真人，天姿靈秀，意氣舒高潔。萬化參差誰信道，不與群芳同列。浩氣清英，仙材卓犖，下土難分別。瑤臺歸去，洞天方看清絕。<sup>②</sup>

武官觀於金章宗承安四年（1198 年）敕賜觀額“靈虛”，稱之為“靈虛觀”。秦志安撰《長生真人劉宗師道行碑》云：“至承安之三年也，章宗聞其道價鏗錡，乃遣使者徵之。鶴板蒲輪接於紫宸，待如上賓，賜以琳宇，名曰修真。官僚士庶，絡繹相仍；戶外之屨，無時不盈。明年三月，乞還故山，天子不敢臣，額賜靈虛，寵光祖庭。”<sup>③</sup>獲得敕賜觀額之後，靈虛觀成為官方承認的合法道觀，劉處玄借機又對其重加修繕，史志經撰《靈虛宮碑》云：“承安丁巳，玄纁鶴書徵至京師。戊午得□還山，賜居庵為靈虛觀，由是大興締構。雇人匠，具舟楫，深越大洋，伐材木於松島，鑿柱礎於黃山，陶瓦甃於太基，而門□□士四方子來，則富者施財，貧者施力，若水之就下□然，莫之能禦。構正殿、亞殿、東西側殿、壇墀、門垣、修廊，

① 《道藏》第 25 冊，第 826 頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 449 頁。

③ 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第 19 冊，第 734 頁。

□□□□□事在所□，靡不畢備。其塑繪圖畫，則設□□□□紫微、太微、百靈之像，莫不偕吳道子□□之妙。”<sup>①</sup>重修後的靈虛觀，規模更盛於前。金末貞祐年間，山東兵亂，與當時其他許多著名宮觀一樣，靈虛觀亦毀於戰亂。金興定四年（1220年），又加以重修。《靈虛宮碑》云：“貞祐甲戌，□□流行，例為灰燼，唯正殿壇墀獨存，道流亦□之四方。歲庚辰，□□□□人煙，乃集門人李□□等，始行興復。其殿宇之營建，莊墅之辟置，園囿之藝植，十倍其前。”<sup>②</sup>蒙古乃馬真后三年（1244年），在時任全真掌教李志常的主持下，靈虛觀昇格為靈虛宮。

### （三）寒同山神仙洞

清康熙《萊州府志》卷一云：“寒同山，在府城東南十五里。掖水出此，俗名神山。有洞七：曰虛皇、曰三清、曰五祖、曰六真、曰長生、曰披雲、曰靈官，琢神仙石像四十有九。山陰又有姑洞，亦鑄石像。”萊州寒同山神仙洞共有八洞，由宋德方主持開鑿。按李鼎撰《玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘》記載，宋德方為萊州掖城人，於十二歲拜師劉處玄，“後得度於玉陽，占道士籍。長生仙去，事長春國師於棲霞。”<sup>③</sup>正因宋德方學承劉處玄、王處一、丘處機三師，所以有“三燈傳一燈，一燈續三燈”<sup>④</sup>之說。宋德方對金元之際全真

① 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第17頁。

② 王宗昱編《金元全真教石刻新編》，北京大學出版社2005年版，第18頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第547頁。

④ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第753頁。

道的貢獻主要體現在兩個方面：一是受丘處機的囑託，續修道藏，“起千真之廢典，廣一代之宗筌”<sup>①</sup>；二是開鑿山西太原西山昊天宮與山東萊州寒同山神仙洞兩大全真道石窟，“鑿千尋碧玉之岩，幻數洞黃金之像”<sup>②</sup>。

宋德方開鑿萊州寒同山神仙洞石窟，是爲了完成劉處玄生前的遺願，元至元二十七年立《神山□□洞天長生萬壽宮碑》云：“是年□□重陽□馬、譚、丘三子自海島還，棲萊之紫極宮，觀者項背相□，長生亦在衆中。重陽以手招曰：若當以□還□□□長生大悟，請爲弟子。……遂登神山，重陽曰此乃無量洞天，有俟興者修□之。明昌丙申歲，長生自洛陽□築室□下方開此山，爲有司所遏□果，□□謂披雲曰：此山外堅內虛，不爲□□與後開此山日，當與治城相際。繼而歸真。”<sup>③</sup>按照該碑記載，金大定九年（1169年）秋，王重陽於萊州收取劉處玄後，曾帶領馬鈺、譚處端、劉處玄、丘處機四大弟子遊寒同山，見其景色秀麗，稱讚其爲修道之無量洞天。劉處玄記住了王重陽的話，於是，就於金大定二十一年（1181年）東歸萊州後，築室山下，試圖開鑿此山，因受當地官員阻攔而停止。但劉處玄開鑿神仙洞的意願，並沒有就此打消，而是囑託其弟子宋德方設法完成。

蒙古太宗八年（1236年），宋德方開鑿完山西太原昊天觀石窟之後，立即便著手開始開鑿萊州寒同山神仙洞。<sup>④</sup>《玄都至道披雲

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第598頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第471頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第668頁。

④ 張強《宋德方對金末元初全真道發展的貢獻》，丁鼎主編《崑崙山與全真道——全真道與齊魯文化國際學術研討會論文集》，宗教文化出版社2006年版，第420～423頁。

真人宋天師祠堂碑銘》云：“甲午遊太原西山，得古昊天觀故址，有二石洞，皆道家像。壁間有‘宋全’二字，修葺三年，殿閣崢嶸，金朱丹雘，如鼇頭突出一洞天也。”<sup>①</sup>甲午年即蒙古太宗六年（1234年），此石窟費時三年完成，即完成於蒙古太宗八年（1236年）。《神山□□洞天長生萬壽宮碑》云：“逮至金季失鹿，大元□□□□□金紫光祿大夫王公□治□□□披雲感歎往言以爲果然，自太原西□山昊天觀、終南山重陽宮二處，將領徒衆元志全、曲志全、石志□等三十餘人來繼其緒。首試所指之地，若合□□王公乃即□公據，以山前□□一帶山間荒地付本宮，裨助□事。草創之端，衆以勞筋□骨，糜日費月，煙火肚腸，未能滌蕩，□欲他適。離數十步，返首觀望，彩雲晻靄，神光煒煌，長生見其□□□悔□幡然來復。既而□丁刻石精□□木鐫之□聒動天地，迨於十載，始畢乃功。”<sup>②</sup>神仙洞的開鑿歷時十年，直到蒙古乃馬真后四年（1245年）方竣工。同年，因宋德方開鑿神仙洞之事，獲賜神仙洞周圍荒地作爲廟產，《神山洞給付碑》云：“皇帝聖旨裏宣差萊州長官都帥：伏見萊州神仙洞乃古跡觀舍，屢經兵革，未曾整葺。今者幸有披雲真人糾領道衆，虔心開鑿仙洞，創修三清五真聖像，中間所費功力甚大。其山前側佐一帶山欄荒地，除有主外，應據無主者盡行給付本觀披雲真人爲主，裨助緣事，諸人不得詐認冒占。”<sup>③</sup>

蒙古貴由定宗二年（1247年），宋德方仙逝，王利用撰《玄通弘教披雲真人道行之碑》云：“丁未冬十月十有一日，沐浴更衣，示微

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 547 頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 668 頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 484 頁。

疾而逝，春秋六十有五。”<sup>①</sup>宋德方弟子祁志誠執掌全真教門後，“以洞天事奏聞上，皇帝詔旨□功□洞名曰神山萬壽宮，□贈披雲爲玄通弘教披雲真人，志誠爲玄門掌教大宗師洞明真人也”<sup>②</sup>。元至元十七年（1280年），神山萬壽宮加稱“無量洞天神山長生萬壽宮”，由祁志誠和石志溫住持，《萬壽宮披雲真人令旨碑》云：“皇帝聖旨裏勢都兒大王令旨：萊州有底無量洞天神山長生萬壽宮、武官靈虛宮，兩觀院子，是長生劉師父置下底徒弟披雲真人有來。披雲真人徒弟掌教祁真人並石真人住持。有石真人爲他開洞好修行底，上頭與了令旨，加九陽保德純化真人，依舊管領住持也。”<sup>③</sup>元至治年間（1321～1323），又在寒同山建萬壽宮與逍遙宮，清康熙《萊州府志》卷二云：“萬壽宮，在府城南神山下。元至治間建。”清乾隆《掖縣志》卷五云：“逍遙庵，城東七里寒同山腰，元至治元年逍遙子牛道純建，明侯東萊有記。”<sup>④</sup>

#### 第四節 鐵槎山雲光洞與增福延壽宮

鐵槎山位於今山東省萊城市，它面臨大海，風光秀麗，景色迷人，有清涼頂、千真洞、上天梯、水簾洞、雲光洞、學生洞、增福延壽宮等名勝和景致。清光緒《文登縣志》卷一云：“鐵槎山，在城東南一百二十里。《齊乘》：鐵槎山，東連斥山，甚奇秀，圖經弗載，豈古

① 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第753頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第669頁。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第631頁。

④ [清]張思勉修，于始瞻纂《乾隆掖縣志》，據清光緒十九年刻《掖縣全志》本影印。

與斥山爲一與？欽定《皇輿全覽》：鐵槎山，相連九頂，南瞰大海，絕頂大石之上，有龍窩龍跡，有龍池，池水大旱不乾，有清涼頂、千真洞。山東有石，名曰“上天梯”，以手拂石，方能行，年久，手印入石寸許。東頂有雲光洞，即王真人修煉處。東南有雲蒙山，山下有水簾洞，洞內有二石珠，每遇將大風雨，珠蕩激響如雷，土人以卜陰晴焉。每歲元旦，水退可步至洞門外，窺之杳然無際，洞門題‘水簾洞’三字，大如斗。過日，則水勢汪洋，怒濤洶湧，舟人只遙望之，非飛仙不能至也。”

金大定八年(1168年)二月，王處一拜師王重陽，接著便跟隨王重陽至崑崙山煙霞洞修真。大定九年(1169年)春，王重陽“呼而告之曰：‘文登縣鐵查山雲光洞是汝登真之所，可以往居，幸無怠懈。汝之名號，他日吾與汝送去。’先生於是拜辭而歸隱於洞中。”<sup>①</sup>同年，郝大通至鐵槎山與王處一同修，徐琰撰《廣寧通玄太古真人郝宗師道行碑》云：“九年，寧海人有構金蓮堂以待，真君挈其徒西歸居之。師攜瓦罐乞食，誤觸之碎。真君別授一罐，題頌其上云：‘撲碎真灰罐，卻得害風觀。直待悟殘餘，有個人人喚。’未幾，師辭真君去，與王玉陽往居查山。”<sup>②</sup>但郝大通在鐵槎山只住了兩年時間，“十一年，師（郝大通——引者注）聞真君上仙，四子已入關，遂西遊以訪之。”<sup>③</sup>而自金大定九年(1169年)春至大定二十七年(1187年)冬，王處一在鐵槎山苦修九年，他白天“往來於登寧之間。夜則歸於雲光洞口，偏翹一足，獨立者九年，東臨大海，未嘗昏睡，人呼爲‘鐵腳先生’。丘真人讚之曰：‘九夏迎陽立，三冬抱雪

① 《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》，《道藏》第3冊，第361～362頁。

②③ 《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第739頁。



眠。’如此煉形九年，而入於大妙，順行逆行，或歌或舞，出神入夢，接物利生。”<sup>①</sup>

對於鐵槎山增福延壽宮的創建時間，因史料闕如，已不可考知。只有現存元至正七年（1347 年）《重修增福延壽宮碑記》對此有簡略的記載，其云：“時居萌悉有郡文山東南約百里有餘，名源九鼎鐵查山，是遊環峻汲，目觀蒼波。玉陽廣度體玄妙應真人，見雲光之顯跡，有闡悟道之心開，苦志煉度，不辭寒暑，獨立於九鼎，冰雪□授於三冬，性然不指一。乃不假氣於昇騰，習古風之後跡，祖教之前蹤，景曰‘九鼎鐵查之聖地，七寶雲光之古蹤’，銘曰：‘延壽之宮’。”以上只是籠統地提到了增福延壽宮的創建與王處一有關，但沒有明確提出它即是由王處一所創建。雖然無法確知增福延壽宮的創建時間，但根據其現存的兩塊元代碑刻，卻能確定它在元至正年間曾經兩次得以重修。元至正三年（1343 年）《重修興延查山雲光洞增福延壽宮碑》云：“迨今者，住持宮門知宮齊德□□韓道和同韓德和、崔士爲，見本宮殿宇、雲堂、聖像、三司規模，皆有被歷年深，星霜□□久致□□□月，莫之克備。有十方信士，聲聞教祖大堂下興延，二韓晝夜無寢，僉議發帑，輸□□□□庶□□□增新，實繼先之遺。”元至正七年（1347 年）《重修增福延壽宮碑記》云：“有本宮住持道士齊志堅，修有德，重道氣。存管有門人興緣化主劉德順，歲逢丁亥，覩聖像以費，殿宇疎漏，特發誠心，重修翻蓋，玄元大殿、靈官山神、報祠雲堂、聖像妝鑾以周，不免豎立金石，會同管之雲水，傾緣助力，同立金石，祝皇帝聖壽萬安，朝輔昌建，永息戈兵，萬民樂業，五穀豐登，合其天理，運萬德之文哲也。”

① 《金蓮正宗記》卷五《玉陽王真人》，《道藏》第 3 冊，第 362 頁。

## 第十一章 全真精神及其當代價值

全真道興起於各種社會矛盾空前激化的金元之際。當時，南北割據，戰亂頻仍，南宋與金、金與蒙古、南宋與蒙古之間的戰爭不斷發生，給中國北方各族人民帶來極大災難。因南宋、金、蒙古由不同民族建立，所以伴隨它們之間的戰爭而來的是漢族、契丹族與女真族之間的民族矛盾。不同民族具有各自獨立的文化系統與宗教信仰，因此，民族矛盾又帶來文化或宗教上的衝突。除此之外，南宋、金統治下的下層勞動人民反抗統治者的鬥爭亦此起彼伏、連綿不斷。然而，王重陽創立的全真道卻在這些矛盾與衝突中迅速興起，並在元初發展成為中國北方最大的道教宗派。這充分說明全真道具有極強的調和各種矛盾與衝突的能力，而這種能力又源於其思想中所蘊涵的豐富的和諧因素。本章擬通過考察全真道處理人與人、人與社會、人與自然以及文化與文化之間關係的方式，來發掘全真道思想中的和諧因素，為當今和諧社會的建構提供有益的文化資源。

## 第一節 先人後己，苦己利人

人與人之間關係是人類社會中最基本的關係。從根源意義上講，人與社會、文化與文化之間的關係可以直接歸結為人與人之間的關係；而人們處理人與人之間關係的方式，同時也會對人與自然關係產生重大影響。因此，人與人之間關係問題是儒、釋、道三家都必須首先面對的問題。針對這個問題，儒家提出了“己欲立而立人，己欲達而達人”<sup>①</sup>與“己所不欲，勿施於人”<sup>②</sup>的“忠恕之道”；佛教《金剛經》提出了“無我相、無人相、無衆生相”的理論；道家主張“無己”、“忘己”，老子言：“吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患？”<sup>③</sup>莊子言：“至人無己”<sup>④</sup>，又言：“忘己”<sup>⑤</sup>。以“三教合一”爲理論宗旨的全真道，在充分吸收三教理論精華的基礎上，提出了以“先人後己，苦己利人”爲宗旨的處理人與人之間關係的方式。

全真道的修煉方式是“性命雙修”，其修性的目的是破除一切執著，返歸自然本性，實現與道合真。全真道要破除的首要執著是人執與我執，這是全真道修性的第一要務，王重陽言：“若是要隨余去，絕盡平生思慮。心中物物不著，塵事般般休序。”<sup>⑥</sup>馬鈺言：“斷

① 《論語·雍也》。

② 《論語·顏淵》。

③ 《道德經》第十三章。

④ 《莊子·逍遙遊》。

⑤ 《莊子·天地》。

⑥ 《重陽全真集》卷九，《道藏》第25冊，第740頁。

酒色財氣，是非人我。”<sup>①</sup>譚處端更是三令五申向全真弟子宣講破除人執與我執的重要性，其言：“欲做俗中修煉，先滅我人分辯。”<sup>②</sup>又言：“滅盡我人心，自有真師提挈。”<sup>③</sup>王重陽磨練馬鈺的故事也能說明破除人執與我執在早期全真道修煉中的重要性。在《丹陽真人語錄》中，馬鈺言：“回鄉中，初上街，祖師合總是一頭小角兒，面上以胭脂搽之。私心云：‘不怕撞著兒女相識，只怕撞著親家。’每思到范明叔宅欲少歇，見太親先在宅中，自云：‘這回休羞麼？’”<sup>④</sup>又言：“祖師嘗使弟子：‘去寧海乞化些小錢米，我要使用。’弟子道：‘教別個弟兄去後如何？弟子有願，不還鄉里。’祖師怒，打到平坦而止，打之無數。”<sup>⑤</sup>馬鈺出家之前是寧海富紳，頗有社會地位，王重陽把他打扮得不男不女，讓他到寧海行乞，目的並不是有意羞辱他，而是要打破其種種執著。但馬鈺執著於以往的聲望與地位，羞於見鄉親父老，拒絕到寧海乞討，因而受到王重陽的痛打。王重陽這一行爲，既表明了他當時急於教化馬鈺的迫切心情，又顯示出他對破除人執與我執的重視。

破除人執與我執就是要破除對人我之別的執著，破除這種執著後，就可以達到“無己”的境界，從而也就可以消滅一切人與人之間的矛盾，這是全真道處理人與人之間關係的重要方式。但全真道對人執與我執的破除與佛教所提倡的“無人相，無我相”並不相同，佛教提倡破除人我相，其實際的意義是要消解人與人之間的矛盾，而不是解決這一矛盾；而全真道卻是想通過破除人執與我執來化解人我之間的衝突，使人我關係達致和諧。因此，在處理人與人

① 《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第435頁。

②③ 《水雲集》卷中，《道藏》第25冊，第856頁。

④⑤ 《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第705頁。

之間關係上，全真道並不是要去銷問題，而是要通過適當的方式來解決問題。“先人後己”與“苦己利人”便是全真道解決人與人之間矛盾與衝突的具體方式。

全真道“先人後己”的思想源於老子，老子言：“聖人後其身而身先，外其身而身存。”<sup>①</sup>又言：“不敢為天下先。”<sup>②</sup>正是由於繼承了老子的以上思想，王重陽與全真七子才提倡“先人後己”。王重陽言：“先人後己唯長策，竚看歸來唱凱歌。”<sup>③</sup>又言：“凡百事，先人後己，勤認炎涼。”<sup>④</sup>又言：“長長能後己，永永贍家緣。”<sup>⑤</sup>晉真人言：“所行之事，先人後己，與萬物無私，乃真行也。”<sup>⑥</sup>馬鈺言：“不得起勝心，常行方便，損己利他。”<sup>⑦</sup>劉處玄在《無為清靜長生真人至真語錄》中言：“損者，有道之人用事則損於己，不損其他人也，苦處先己而後人則有其德也。”<sup>⑧</sup>顯然，“先人後己”不僅是全真道破除人執與我執的重要方式，而且還被早期全真道視為全真弟子必須遵守的行事原則。

在“先人後己”這一基本原則指導下，王重陽與全真七子針對全真道出家弟子，提出了許多具體行為規定，如不爭、慎言、謙下、忍讓、柔弱、順從等。王重陽曾勸說他的侄子“言談歌出用謙和”<sup>⑨</sup>，又曾言：“柔弱勝剛強”<sup>⑩</sup>，還在《重陽祖師修仙了性秘訣》中

① 《道德經》第七章。

② 《道德經》第六十七章。

③⑨ 《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第743頁。

④⑩ 《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第713頁。

⑤ 《重陽全真集》卷十二，《道藏》第25冊，第757頁。

⑥ 《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第748頁。

⑦ 《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第435頁。

⑧ 《道藏》第23冊，第713頁。

言：“清淨寂寥而低下，謙和柔弱而煉心，恭敬於人而有益，般般勘破這行屍，物物休停除走骨”<sup>①</sup>。馬鈺《十勸》言：“戒無名業火，常行忍辱，以恩復讎，與萬物無私”<sup>②</sup>，又言：“清貧柔弱，恭順於人，隨緣度日，絕盡貪嗔”<sup>③</sup>。譚處端言：“利他損己通真理，忍辱慈悲達妙幽”<sup>④</sup>，又言：“挫銳摧強作善良，頓然心法兩俱忘”<sup>⑤</sup>。劉處玄更是極力提倡“無爭”，他言：“上士無爭，應物常平”<sup>⑥</sup>，又言：“上士無爭，非是莫聽，盡除憎愛，寸靈平等”<sup>⑦</sup>，還言：“見道性無爭”<sup>⑧</sup>、“無爭全上士”<sup>⑨</sup>。王處一《無爭》詩云：“古往今來幾變更，難逃生滅契無爭。無爭自是人稀悟，若悟無爭道即成。”<sup>⑩</sup>全真七子在傳道弘教過程中的行為，也能充分證明他們已經把這些具體的規定視爲了立身行事之本。《金蓮正宗記》卷四《長真譚真人》中記載了一件譚處端忍辱含垢的事例，其云：“曾過招提，就禪師處乞殘食。禪師大怒，以拳毆之，擊折兩齒，先生和血咽入腹中。傍人欲爲之爭，先生笑而稽首，殊不動心，由是名滿京洛。”<sup>⑪</sup>無獨有偶，馬鈺也有類似的經歷，他曾在《丹陽真人語錄》中自言：“我初到關中，乞化到一酒肆，有一醉者，毀罵之間，後被他贈一拳，便走，拽住又打一拳，只得忍受。”<sup>⑫</sup>《金蓮正宗記》卷四《長生劉真人》也記載：“居無何，鄉里

① 白如祥輯校《王重陽集》，齊魯書社 2005 年版，第 298 頁。

②③ 《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第 32 冊，第 435 頁。

④⑤ 《水雲集》卷上，《道藏》第 25 冊，第 846 頁。

⑥ 《仙樂集》卷三，《道藏》第 25 冊，第 439 頁。

⑦ 《仙樂集》卷三，《道藏》第 25 冊，第 440 頁。

⑧ 《仙樂集》卷五，《道藏》第 25 冊，第 449 頁。

⑨ 《仙樂集》卷三，《道藏》第 25 冊，第 451 頁。

⑩ 《雲光集》卷二，《道藏》第 25 冊，第 667 頁。

⑪ 《道藏》第 3 冊，第 357 頁。

⑫ 《丹陽真人語錄》，《道藏》第 23 冊，第 704 ~ 705 頁。

誣告先生殺人，輒不辭而就縛，坐狴犴者近將十旬。……後殺人者自首，先生得以免縲絏之刑。”<sup>①</sup>以上這些言論與事例說明，“先人後己”在全真七子那裏不僅僅是一個口號，而是已經成為了全真弟子立身行事的行為準則。

假若說全真道“先人後己”的處世原則，主要來源於老子“不敢為天下先”的思想，那麼，其“苦己利人”的處理人與人之間關係的方式，則主要受到墨家與儒家思想的影響。《莊子·天下篇》云：“墨者，多以裘褐為衣，以跣躣為服，日夜不休，以自苦為極。”墨家學派雖然在漢初已式微，但墨家吃苦耐勞的苦行精神卻融入了中國傳統文化，全真道繼承了墨家的這種精神，並把其與佛教的苦行、儒家“治國平天下”的濟世理想相結合，視“苦己利人”為立身行事之本。

人與人之間產生矛盾與衝突的原因無非有兩個：一是因為“利”，即相互之間發生利益衝突；二是因為“氣”，即爭強好勝，意氣用事。這兩個方面又由衝突雙方執著於人我之別而引起，這種執著非常不利於全真道的修煉。因此，為了消除人與人之間的矛盾，實現人與人之間關係的和諧，全真道主張破除人執與我執，以“先人後己，苦己利人”作為全真弟子立身行事的行為準則。在市場經濟日益發展的今天，人與人之間的利益之爭時有發生，而且在互不相讓的情況下很容易導致意氣之爭，從而產生惡劣的後果，影響整個社會的和諧與穩定。假若我們能夠積極發揚全真道“先人後己，苦己利人”的精神，那麼，就會使人與人之間的矛盾與衝突化於無形，從而使整個社會走向和諧。

<sup>①</sup> 《道藏》第3冊，第358頁。

## 第二節 普濟群生，遍拔黎庶

人與人之間的關係主要是人我關係，即自我與他人之間的關係，而人與社會之間的關係則是指個人與整個社會的關係。這兩種關係雖然有一些交叉，但並不完全等同。因此，有必要對全真道處理人與社會之間關係的方式進行專門考察。

道家、道教本以避世清修為主要特徵，這也是其不同於儒家的特異所在。以“三教合一”為理論宗旨的全真道，雖然仍然以道教作為自己的信仰歸屬，但是卻吸收了大量儒家與佛教思想，從而在一定程度上改革了道教，形成道教史上一個新的理論形態。全真道與傳統道教相比，其最大不同之處在於，全真道在儒家“內聖外王”與大乘佛教普渡眾生思想影響下，更關注世俗社會，提出了“功行雙全”的口號。

王重陽言：“真功真行，真性昭著。”<sup>①</sup>又言：“功行雙全，占逍遙，出塵看翫。”<sup>②</sup>譚處端言：“功須圓，行須圓，功行雙全作大仙，攜雲歸洞天。”<sup>③</sup>顯然，王重陽與譚處端認為，只要做到“功行雙全”，就可以得道成仙。在《三州五會化緣榜》中，王重陽引晉真人語具體解釋了真功與真行的涵義，其言：“若要真功者，須是澄心定意，打疊神情，無動無作，真清真靜，抱元守一，存神固氣，乃真功也。若要真行者，須是修仁蘊德，濟貧救苦，見人患難，常行拯救之心，

① 《重陽全真集》卷五，《道藏》第25冊，第722頁。

② 《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第709頁。

③ 《水雲集》卷下，《道藏》第25冊，第862頁。



或化誘善人，入道修行。所行之事，先人後己，與萬物無私，乃真行也。”<sup>①</sup>在王重陽“功行雙全”說的基礎上，馬鈺又提出“內外日用”說，《丹陽真人直言》中云：“日用有二，有外日用，有內日用。外日用者，大忌見他人之過，自誇己德，妬賢嫉能，起無明火、塵俗念，生勝眾之心，人我是非，口辯憎愛。內日用者，休起狐疑心，長莫忘於內，若雲遊住坐，亦澄心遣欲，無掛無礙，不染不著，真清真淨，逍遙自在。”<sup>②</sup>丘處機又對馬鈺的“內外日用”說作了自己獨特的闡發，《長春真人寄西州道友書》云：“捨己從人，克己復禮，乃外日用。饒人忍辱，絕盡思慮，物物心休，乃內日用。”<sup>③</sup>又云：“先人後己，以己方人，乃外日用。清靜做修行，乃內日用。”<sup>④</sup>還云：“常令一心澄湛，十二時中，時時覺悟，性上不昧，心定氣和，乃真內日用。修仁蘊德，苦己利他，乃真外日用。”<sup>⑤</sup>通過晉真人、馬鈺、丘處機對真功、真行與內日用、外日用的詮釋可以看出，全真道所謂的真功或內日用實際上是指命功修煉，而真行或外日用是指性功修煉。

表面看來，似乎只有全真道的真行與世俗社會相關聯，而真功則是純粹的內在修煉，但事實並非如此。在這個問題上，真功與真行之間的差別只是目的與手段的不同，真功以拯救世俗中人為目的，而真行則是作為全真道修性的手段而直接產生了濟世救人的效果。王重陽在《三州五會化緣榜》中言：“普濟群生，遍拔黎庶。銀鬚充盈於八極，彩霞蒸滿於十方。漸生良因，用投吉化，有緣固蒂，無果重生。人人願吐於黃芽，個個不遊於黑路。”<sup>⑥</sup>在以上這段話中，王重陽點明了他創立“三州五會”的目的在於“普濟群生，遍

①⑥ 《重陽教化集》卷三，《道藏》第25冊，第788頁。

② 《丹陽真人直言》，《道藏》第32冊，第155頁。

③④⑤ 《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第437頁。

拔黎庶”，其中“普濟群生”即“真行”，而“遍拔黎庶”則是“真功”的最後歸宿。因此，全真道的真行與真功都與世俗社會緊密相關，而“普濟群生，遍拔黎庶”就是其處理自身與社會關係的主導方式。

“普濟群生”所體現出來的是全真道以濟世救人為目的的奉獻精神，陳垣先生在《南宋初河北新道教考》中，曾把全真道之所以能夠令人信服的原因歸結為“異跡驚人，畸行感人，惠澤德人”<sup>①</sup>三個方面，“普濟群生”就相當於“惠澤德人”。因全真道把“修仁蘊德，濟貧拔苦”、“舍己從人，克己復禮”的真行視為得道成仙的必要條件，所以，從某種意義上講，“普濟群生”是得道成仙的前提。在得道成仙這一最終目的的驅動下，歷代全真道士都把濟世救人作為修行之先務，並因此而做出了許多利益群生、澤被後世的壯舉。在《南宋初河北新道教考》中，陳垣先生曾列舉了許多相關事例。<sup>②</sup>但在早期全真道士中，在“普濟群生”方面做得最突出的還是丘處機，其具體表現主要有濟貧拔苦與勸善止殺兩個方面。（一）濟貧拔苦。金宣宗貞祐三年（1215年）至興定元年（1217年），由於戰亂、饑饉與瘟疫，山東百姓死者不計其數。丘處機為救民眾於水火，把諸處全真道觀所存餘糧分與饑民，而且還親自帶領全真弟子，勤耕苦作，爭取收穫更多的餘糧以賑濟災民。<sup>③</sup>據《長春真人西遊記》卷下記載，丘處機西行謁見成吉思汗，路經邪米思干，見當地百姓苦於戰爭，死傷遍野，生活無著，便與隨行弟子，“有餘糧則惠

① 陳垣撰《南宋初河北新道教考》，中華書局1962年版，第37頁。

② 陳垣撰《南宋初河北新道教考》，中華書局1962年版，第603～606頁。

③ 趙衛東輯校《丘處機集》，齊魯書社2005年版，第506頁。

飢民，又時時設粥，活者甚衆。”<sup>①</sup>（二）勸善止殺。金宣宗貞祐二年（1214年），山東發生農民起義，金統治者派遣駙馬都尉僕散安貞帶兵討伐，但登州與寧海久久不能平定，僕散安貞求助於丘處機。在丘處機勸說下，登州與寧海農民起義軍投降，避免了一場血腥與殺戮。<sup>②</sup>金末，蒙古軍挺進中原，大肆殺戮，為拯救中原百姓於水火，丘處機又不顧七十多歲高齡，西行謁見成吉思汗，“每言欲一天下者，必在乎不嗜殺人。及問為治之方，則對以敬天愛民為本。問長生久視之道，則告以清心寡欲為要”<sup>③</sup>。丘處機的勸說不僅使成吉思汗打消了以鐵蹄踏平中原的想法，使中原百姓避免了一場殘酷的殺戮，而且還利用成吉思汗授予他的各種特權，拯救了無數在死亡線上掙扎的生命。

作為一種宗教，全真道理所當然具有一些富有濃厚宗教性的內容，比如內丹修煉與各種齋醮活動等，因為全真道把“遍拔黎庶”作為這些宗教活動的最終目的，所以這些貌似純粹宗教性的活動，實際上仍與世俗社會具有緊密的聯繫。內丹修煉本來是一種個性行為，與黎民百姓、芸芸眾生沒有太大的關係，但全真道“性命雙修”、“功行雙全”的修煉方式卻使修性與修命、真行與真功息息相關，從而賦予了內丹修煉一定的社會價值。全真道士修煉內丹不只是為了個人長生，而且還有試圖通過得道成仙來達到“遍拔黎庶”的目的。王重陽創立全真道之初，雖不反對齋醮，但也不提倡

① 《道藏》第34冊，第493頁。

② [元]陳時可《長春真人本行碑》，《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第734頁。

③ [明]宋濂等撰《元史》第十五冊，中華書局1976年版，第4524～4525頁。

齋醮。然而，全真道要發展壯大，必須迎合當時社會各階層的需要。在馬鈺掌教時，就經常有人請他舉行各種齋醮活動，雖然馬鈺與王重陽一樣，也不反對齋醮，但他卻“未嘗趨醮和天尊，不會登壇行法事”<sup>①</sup>。馬鈺仙逝之後，劉處玄、王處一、丘處機等開始大行齋醮，正式吸納了傳統道教的齋醮儀式，把齋醮視為全真道的一項重要宗教活動。全真道舉行各種齋醮活動的目的，除了弘道之外，就是為了超度亡靈、為民祈福。因此，齋醮是全真道“遍拔黎庶”的一個重要表現。

與全真道以“先人後己，苦己利人”來處理人與人之間的矛盾一樣，面對人與社會的矛盾，全真道仍然堅持了“苦己利人”的原則，並在這一原則的指導下，把“普濟群生，遍拔黎庶”視為其處理人與社會關係的主導方式。這樣以來，全真道的一切活動，包括個體性的修煉活動，都與造福百姓、濟世救人聯繫了起來。在這種關係中，個人與社會之間就不再是一種矛盾或對立關係，而是變成了一種相輔相成、互為前提的和諧關係。全真道如此處理人與社會關係，雖然具有一些理想性或宗教性的內容，但仍然給了我們很多的啟示。今天我們在建構和諧社會過程中，必然會遇到人與社會之間的矛盾，全真道處理這一矛盾的方式是一種可資借鑒的重要文化資源。

### 第三節 重生戒殺，清靜寡欲

金元之際，由於人與自然之間的矛盾與衝突表現的並不十分

<sup>①</sup> 《洞玄金玉集》卷六，《道藏》第25冊，第592頁。

明顯，因此，人與自然關係並沒有進入全真道的理論視野，即全真道沒有自覺探討過人與自然關係。但全真道沒有自覺意識到人與自然關係問題，並不表示其思想中沒有涉及這個問題。雖然全真道士把自身物質需求降到了極點，但為了生存，他們仍然或多或少要與自然界發生各種關係，而他們處理這些關係的方式，對於我們今天和諧社會的建構同樣具有一定的啟發價值。

雖然全真道是“道教中之改革派”<sup>①</sup>，而且其對長生成仙的解釋與傳統道教有很大不同，但全真道仍然還是繼承了傳統道教重視生命、追求長生的傳統。王重陽言：“真性不亂，萬緣不掛，不去不來，此是長生不死也。”<sup>②</sup>丘處機言：“吾宗所以不言長生者，非不長生，超之也。”<sup>③</sup>這說明全真道不是不言長生，只是其長生的涵義與傳統道教不同而已，即傳統道教重視的是肉體長生，而全真道追求的是精神超越。內丹修煉是全真道實現精神超越的方式，內丹修煉過程中的“性命雙修”就充分體現了全真道內丹修煉者對生命的重視。《洞玄金玉集》卷十記載了這樣一件事情：馬鈺聽說牟平縣劉穩欲自焚，於是便急忙作詞一首相贈，勸其放棄自焚的念頭，詞云：“劉公聽勸。學佛修仙憑識見。割棄心塵。不在焚燒捨拚身。些兒修煉。鍛煉神丹須九轉。功行圓周。相繼海蟾的祖劉。”<sup>④</sup>由於受佛教思想影響，全真道一直把肉體存在視為精神超越的障礙，但當馬鈺得知劉穩為修道竟想自焚肉身時，便急忙出來勸阻，這充分顯示出他對人之生命的重視。

① 陳垣撰《南宋初河北新道教考》，中華書局1962年版，第2頁。

② 《重陽真人授丹陽二十四訣》，《道藏》第25冊，第807頁。

③ 《邱祖語錄》，《藏外道書》第11冊，第285頁。

④ 《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25冊，第615頁。

全真道不只是重視人的生命，而是重視一切生命，這可以從全真道戒殺的律令中看出。在《重陽立教十五論》出現之前，早期全真道並沒有明確的成文戒律，但在王重陽及全真七子的詩文中，卻可以尋找到後來全真戒律的雛形，而其中不乏對全真道士及普通信眾戒殺的要求。王重陽言：“大凡學道，不得殺盜。”<sup>①</sup>又言：“孝養師長父母，六度萬行方便，救一切眾生，斷除十惡，不殺生，不食酒肉，邪非偷盜，出意同天心，正直無私曲，名曰天仙。”<sup>②</sup>馬鈺言：“殺生冤債的端擔，決墮輪迴失了衫。若要解冤須改業，學他趙四與張三。”<sup>③</sup>又言：“好依予戒殺生。”<sup>④</sup>丘處機題名為《警殺生》的《清心鏡》詞云：“萬靈中，人最貴。超群化，數屬三才品位。愚夫甚卻騁兇頑，便將為容易。殺害生靈圖作戲。全不念地獄，重重暗記。一朝若大限臨頭，與他家愷氣。”<sup>⑤</sup>劉處玄言：“戒殺生靈，合宅安康。”<sup>⑥</sup>王處一言：“救生戒殺契真修，百禍消亡福注留。”<sup>⑦</sup>全真道的戒殺對象並不僅僅限於人與動物，而是包括一切有生之類，對此可以通過馬鈺的一首詩看出。據《金蓮正宗記》卷三《丹陽馬真人》記載，馬鈺曾以神通救活全真庵枯竹，並賦詩兩首，其一曰：“道家門戶號長生，意要乾枯改舊形。常使數竿常綠綠，不教一葉不青青。”其二曰：“我通生法斡旋生。布氣形骸轉換形。窗外不惟君子

① 《重陽教化集》卷二，《道藏》第25冊，第780頁。

② 《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第802頁。

③ 《洞玄金玉集》卷一，《道藏》第25冊，第566頁。

④ 《洞玄金玉集》卷四，《道藏》第25冊，第585頁。

⑤ 《磻溪集》卷六，《道藏》第25冊，第841頁。

⑥ 《仙樂集》卷三，《道藏》第25冊，第438頁。

⑦ 《雲光集》卷二，《道藏》第25冊，第660頁。

綠，庵前又喜大夫青。”<sup>①</sup>“常使數竿常綠綠，不教一葉不青青”與“窗外不惟君子綠，庵前又喜大夫青”幾句詩，充分顯示了馬鈺對大自然蓬勃生機的熱愛。

由於全真道所追求的最終目標並非肉體長生，而是精神超越，所以，從某種意義上講，肉體的存在以及由肉體存在所產生的各種生理欲望便成為修道的障礙，但肉體作為修命的物質載體，對於奉行“性命雙修”的全真道而言，又不能絕對拋棄。為了獲取精神超越，全真道士不得不把物質需求降到極點，奉行苦行禁欲的生活原則。早期全真道的各位祖師，在修道過程中，都曾經過了一個苦行的階段。全真道奉行苦行禁欲並不是目的本身，而是一種修煉的手段，其最終目的是達到清靜寡欲，因為全真道把清靜寡欲視為達到全真而仙的必由之路。王重陽言：“人心常許依清靜。便是修行真捷徑。”<sup>②</sup>馬鈺言：“大道都來六字。自然清靜無為。”<sup>③</sup>又言：“全真清靜為先。”<sup>④</sup>在王重陽、馬鈺看來，清靜是全真道最主要的修道方式，而達到清靜的前提則是寡欲，即減少各種欲望，降低生活需求。

雖然全真道提倡“重生戒殺”與“清靜寡欲”的最終目的是為了得道成仙，即主要還是一種宗教意義上的行為，似乎與人與自然的關係無太大的關聯。但是，全真道的這種人生態度與處世方式卻非常有利於人與自然關係的和諧。眾所周知，自工業革命以來，人與自然關係之所以愈來愈緊張，就在於人類欲望的不斷膨脹，無休

① 《道藏》第3冊，第355頁。

② 《重陽全真集》卷七，《道藏》第25冊，第729頁。

③ 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第463頁。

④ 《丹陽神光燦》，《道藏》第25冊，第624頁。

止、無節制地向大自然索取，致使資源枯竭、環境惡化，甚至已經威脅到了人類自身的生存。因此，人與自然關係緊張的最終根源在於人類的貪婪，而解決人與自然之間矛盾與衝突的最好方式即是“寡欲”。從某種意義上講，全真道所提倡的“重生戒殺”的主張與其所奉行的“清靜寡欲”生活方式，可以為我們解決人與自然之間的矛盾與衝突提供有益的啟示，這個啟示就是：只要人類能夠合理地節制自身的欲望，就可以實現人與自然關係的和諧。

#### 第四節 三教合一，開放包容

美國學者撒母耳·亨廷頓在《文明的衝突與世界秩序的重建》一書中聲稱，冷戰結束之後，未來社會的衝突將由政治與經濟的衝突轉化為文化或文明的衝突，他言：“在這個新的世界裏，最普遍的、重要的和危險的衝突不是社會階級之間、富人和窮人之間，或其他以經濟來劃分的集團之間的衝突，而是屬於不同文化實體的人民之間的衝突。”<sup>①</sup>雖然亨廷頓把不同文化或文明之間的衝突看成是不可避免的這一觀點是錯誤的，但他認為不同文化或文明之間的關係將對未來國際社會產生重大影響，卻不無見地。因為“在我們這個時代，文化是一種決定性的力量。許多從表面上看來是政治性的衝突，實際上反映了文化上的深刻分歧。”<sup>②</sup>隨著經濟全球

---

①（美）塞繆爾·亨廷頓著，周琪、劉緋、張立平、王圓譯《文明的衝突與世界秩序的重建》，新華出版社2002年版，第7頁。

②（美）歐文·拉茲洛編輯，戴侃、辛未譯《多種文化的星球——聯合國教科文組織國際專家小組的報告》，社會科學文獻出版社2001年版，第211頁。



化的不斷發展,文化的全球化成爲歷史的必然,在文化全球化浪潮衝擊下,不同文化或文明相遇,如何處理好它們之間的關係,就成爲影響世界秩序的重要因素。全真道產生於一個多種文化交匯碰撞的時空背景,在儒、釋、道三家之間,在漢文化、契丹文化與女真文化之間,全真道游刃有餘地發展壯大起來,這不能不說是一個奇跡,而這一奇跡產生的原因就在於全真道所奉行的“三教合一”的文化理念。

王重陽創立全真道之初,就明標“三教合一”爲立教宗旨,其言:“釋道從來是一家,兩般形貌理無差”<sup>①</sup>、“儒門釋戶道相通,三教從來一祖風”<sup>②</sup>、“心中端正莫生邪,三教搜來做一家”<sup>③</sup>,又言:“三教者,如鼎三足,身同歸一,無二無三。三教者,不離真道也,喻曰:似一根樹生三枝也”<sup>④</sup>。從王重陽自身的出身來看,他本爲儒生,又深受佛教影響,曾自稱“謔號王風。實有仙風。性通禪釋、貫儒風”<sup>⑤</sup>。除此之外,王重陽還奉《道德經》、《清靜經》、《心經》與《孝經》爲全真弟子必讀經典<sup>⑥</sup>,充分表現出融貫三教的氣魄。全真七子繼承王重陽“三教合一”的思想,堅持三教平等、三教一家、三教同源、三教歸一的文化理念,並苦讀三教經典。馬鈺不僅自稱“三教門人,儘是予師父”<sup>⑦</sup>,而且,據《丹陽真人語錄》記載,其“在

① 《重陽全真集》卷一,《道藏》第25冊,第691頁。

② 《重陽全真集》卷一,《道藏》第25冊,第693頁。

③ 《重陽全真集》卷一,《道藏》第25冊,第696頁。

④ 《重陽真人金關玉鎖訣》,《道藏》第25冊,第802頁。

⑤ 《重陽分梨十化集》卷上,《道藏》第25冊,第794頁。

⑥ 《甘水仙源錄》卷一《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》,《道藏》第19冊,第725頁。

⑦ 《漸悟集》卷下,《道藏》第25冊,第473頁。

東牟道上行，僧道往來者，識與不識，必先致拜”<sup>①</sup>。劉處玄自稱以“三教經書爲伴”<sup>②</sup>，還言：“三教高真，便是師父”<sup>③</sup>、“三教歸一，弗論道禪”<sup>④</sup>。王處一言：“三教三才共一般”<sup>⑤</sup>、“仙佛體皆同”<sup>⑥</sup>、“更望參玄衆友，遵三教、千古同欣”<sup>⑦</sup>、“三教通連一路搜”<sup>⑧</sup>。在《長春真人規榜》中，丘處機勸全真弟子“見三教門人，須當平待，不得怠慢心”<sup>⑨</sup>。不僅早期全真道奉行“三教合一”，而且明清以後，全真弟子習佛與佛教弟子入道者，不乏其人，而儒生入全真與佛教者，更是不可勝計。

雖然全真道的立教宗旨是“三教合一”，但全真道畢竟是道教，它提倡“三教合一”的真正目的，不過是想通過融貫三教來超越三教。因此，全真道所提倡的“三教合一”，即是儒、釋、道三教合一於全真道。雖然從表面上看來全真道以自身來超越、融貫、會通三教的做法，似乎與真正無差別意義上的“三教合一”與“三教平等”相比，有一定的距離，但任何人都是某一文化或宗教背景下的存在，他總是從自身的信仰與文化歸宿來理解與吸收異質文化。全真道立足於自身來融貫三教、超越三教，不但不是其不足，而恰是其高明之處，正是因爲全真道能夠在某種程度上超越三教，它才有進入歷史的可能與存在的必要。而且，全真道這種處理三教關係的方

① 《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第701頁。

② 《仙樂集》卷四，《道藏》第25冊，第442頁。

③④ 《仙樂集》卷三，《道藏》第25冊，第438頁。

⑤ 《雲光集》卷一，《道藏》第25冊，第650頁。

⑥ 《雲光集》卷三，《道藏》第25冊，第672頁。

⑦ 《雲光集》卷四，《道藏》第25冊，第681頁。

⑧ 《雲光集》卷二，《道藏》第25冊，第663頁。

⑨ 《道藏》第32冊，第160頁。

式，也正符合中國自古以來所提倡的“和而不同”的傳統。即使在未來的文化全球化浪潮中，世界各種不同文化或宗教之間的相互交流、相互融匯的步伐會不斷加速，但也絕對不可能走向趨同，因為真正純粹意義上的世界文化或普世文化是根本不存在的。對於這一點，我們還可以從伴隨文化全球化而來的文化本土化的浪潮中得到證實。但“在一個擁擠的星球上，所有的人都只有一種未來，或者任何人都沒有未來。人類的共同未來不能多樣化而沒有協調，也不能統一而沒有多樣性”<sup>①</sup>。我們雖然不承認絕對意義上的普世文化的存在，但並不排斥各種文化之間的交流與融合。在世界各種文化的相互影響中，真實的狀況可能是：每一種文化都立足自身來充分吸收與消化其他異質文化，從而在全球範圍內，形成一種各種不同文化多元並存的局面。而這恰恰就是全真道所奉行的在保持自身獨立性之下的文化際融合。

總之，全真道在處理人與人、人與社會、人與自然以及文化與文化之間關係上，具有自身的特色，它以其獨特的方式合理解決了以上各種矛盾，並在金元之際這樣一個動亂失序的時代迅速興起，促使這個時代由無序走向和諧。當年全真道所面對的各種矛盾是任何時代都不可避免的，今天我們在建構和諧社會的過程中，所面臨的無非也是以上各方面的矛盾與衝突，而全真道處理以上矛盾的方式，無疑對於我們今天和諧社會的建構具有一定的借鑒意義。

---

<sup>①</sup>（美）歐文·拉茲洛編輯，戴侃、辛未譯《多種文化的星球——聯合國教科文組織國際專家小組的報告》，社會科學文獻出版社 2001 年版，第 232 頁。

## 第十二章 全真道的興衰與生活 道教的建構

自 20 世紀末開始，伴隨著全球經濟一體化的進程，文化全球化浪潮愈演愈烈。但文化全球化浪潮的衝擊，不僅沒有帶來全球文化的一體化，而且還引發了文化本土化在全球範圍內的興起。在文化本土化浪潮的影響下，自五四以來深受重創的中國傳統文化迎來新的生機。為了把握歷史的機遇，作為中國傳統文化主體的儒、釋、道各家，紛紛提出應對措施。近一個世紀以來一直慘澹經營的當代新儒家，開始正視外來批評，力圖改變自身過分學院化的不足，積極探索儒學下移的道路，提出了重建“民間儒學”的構想。<sup>①</sup> 佛教界積極

---

① 重建民間儒學的構想，是由山東大學顏炳罡先生提出來的。2005 年 11 月 4 日，中國孔子基金會、國際退溪學會與山東大學在山東濟南聯合召開了“孔學與退溪學國際學術研討會”。在這次會議上，顏先生提交了《民間儒學何以可能？》一文，在文中，他就“何為民間儒學”、“民間儒學的特點”、“民間儒學何以可能”等問題展開深入的討論，並指出：“民間儒學即儒學的民間形態。它既是傳統民間儒學的延續，又是新的歷史時期應對人類問題對儒學的新發展。紮根於民間社會，切合於民眾生活，貫穿於民眾的倫理實踐過程是民間儒學本色，大眾化、草根化、世俗化、生活化、實踐化是民間儒學最基本的特質，從這個意義上說，民間儒學也可稱為大眾儒學、草根儒學、世俗儒學、生活儒學、實踐儒學。”

回應太虛法師所宣導的“人生佛教”，提出了建構“人間佛教”的口號。<sup>①</sup>新千年伊始，面對 21 世紀的新挑戰與新際遇，中國道教協會副會長張繼禹先生“積極宣導生活道教”。他言：“所謂生活道教，就是要將道教的精神、道教的智慧從各個方面貫徹到人們的生活中，立足於生活，利益於生活，圓融於生活，從而達到不離生活而又昇華生活的目標，即由‘人道’而至‘仙道’。因此，生活道教就是給人們提供一種生存的智慧，引導人們妥善處理好生活中的各種問題，從而獲得圓滿的人生。”從張先生對生活道教的界定可以看出，生活道教的提出是道教界使道教適應時代需求的新嘗試與新舉措，其目的是使“道教的生活態度能夠引導人們正確認識自我、正確認識人生意義、正確處理人與人、人與社會、人與自然之間的關係，陶冶情操，高尚道德，昇華精神，從而創建美好的人生，和諧的環境。”<sup>②</sup>而要實現這一目標，必須大力弘揚道教。從某種意義上講，道教對社會生活影響力的大小決定著這一目標實現的程度。因此，弘揚道教文化，擴大道教影響力，將是建構生活道教的必要前提。

在中國道教史上，對道教的推廣與弘揚最為得力與最為成功的是金元之際的全真道。由王重陽創立的全真道，經“全真七子”尤其是丘處機的大力弘揚，在金末元初達到鼎盛。丘處機自稱“千

---

① “人間佛教”的提出應歸功於太虛法師。在上世紀二十年代，太虛法師就已經極力宣導佛教的現代化與人間化，但當時他所提出的是“人生佛教”，而不是“人間佛教”。後來，印順法師把太虛法師的“人生佛教”發展為“人間佛教”，並得到多位高僧大德的認同與支持，使“人間佛教”成為佛教世俗化與現代化的重要構想。

② 以上引文見張繼禹先生的《祝福你，新千年》，《中國道教》2000 年第 1 期，總 55 期。

年以來，道門開闢，未有如今日之盛”。尹志平更是言：“上自黃帝老子以來，未有如今日之盛。”<sup>①</sup>丘處機與尹志平對於元初全真道盛況的讚嘆，或許讓人懷疑有誇大其詞的成份，但時人的描述卻證明全真道當時的盛況比丘處機、尹志平所言，有過之而無不及。元好問稱元初全真道“南際淮，北至朔漠，西向秦，東向海，山林城市，廬舍相望，什百爲偶，甲乙授受，牢不可破”<sup>②</sup>。朱象先言：“近代全真教啟，玄風大扇，東盡海，西邁蜀，南逾江漢，北際大漠，莫不家奉人敬，從風而靡，自昔道化之行，未有如是翕然之盛也。”<sup>③</sup>宋子貞亦言：“金正隆間，重陽祖師王公，以師心自得之學，闡化於關右，制以強名，謂之全真，當時未甚知貴。國朝啟運之初，其門人丘長春首被徵聘，仍付之道教，天下翕然宗之。由一以化百，由百以化千，由千以化萬，雖十族之鄉，百家之間，莫不有玄學以相師授，而況大都大邑者哉。”<sup>④</sup>以上對金末元初全真道盛況的描述，可以證明當時全真道的盛況在整個道教史上確實是空前的。但如此興盛之全真道，到了元末明初卻迅速衰落，甚至到了“元風頹敝”、“邪說流行”<sup>⑤</sup>的程度，至清朝初年，王常月已經感歎：“自七真闡教之後，教

① 《清和真人北遊語錄》卷一，《道藏》第33冊，第156頁。

② [金]元好問《紫微觀記》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第475頁。

③ [元]朱象先《文仙谷純陽洞演化庵記》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第708頁。

④ [元]宋子貞《順德府通真觀碑》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第504頁。

⑤ 《金蓋心燈》卷一《王崑陽律師傳》，《藏外道書》第31冊，巴蜀書社1992年版，第183頁。

相衰微，戒律威儀，四百年不顯於世。”<sup>①</sup>今天我們提倡生活道教，是道教發展與興盛的新契機，而金末元初全真道興衰的歷史經驗與教訓，將對生活道教的建構大有裨益。

## 第一節 三教合一，文化多元

王重陽在創立全真道之初，本著“不主一相，不居一教”的原則，以“三教合一”為立教宗旨。辛願言：“今所謂全真氏，雖為近出，大能備該黃帝老聃之蘊，然則涉世制行，殊有可喜者。其遜讓似儒，其勤苦似墨，其慈愛似佛，至於塊守質樸，澹無營為，則又類夫修混沌者。”<sup>②</sup>劉祖謙亦言：“今觀終南山重陽祖師，始於業儒，其卒成道，凡接人初機，必先使讀孝經、道德經、又教之以孝謹純一，及其立說，多引六經為證據，其在文登、寧海、萊州，嘗率其徒演法建會者凡五，皆所以明正心誠意，少思寡欲之理，不主一相，不居一教也。”<sup>③</sup>王重陽對三教合一的重視可以從其行為中看出，他不僅自稱“悟徹心經無罣礙”<sup>④</sup>，而且還“勸人誦道德清靜經，般若心經及孝經，云可以修證。”還把其在山東膠東所創立的五個全真道民間組織皆冠以“三教”之名，稱之為“三教七寶會”、“三教玉華會”、“三教金蓮會”、“三教三光會”、“三教平等會”。這充分說明王重

① 《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，巴蜀書社1992年版，第168頁。

② [金]辛願《大金陝州修靈虛觀記》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第443頁。

③ [元]劉祖謙《終南山重陽祖師仙跡記》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第460頁。

④ 《重陽全真集》卷五，《道藏》第25冊，第719頁。

陽在創教之時，把儒、釋、道三教之精華皆納入了全真道，所以金源璣《全真教祖碑》稱其“凡立會必以三教名之者，厥有旨哉。先生者，蓋子思、達磨之徒歟，足其冲虚明妙，寂靜圓融，不獨居一教也。”<sup>①</sup>雖其如此，但全真道並非如錢穆先生所言，是一種“非儒非釋亦非道”<sup>②</sup>的新宗教，王重陽還是有其明確的宗教歸屬意識的，他曾自稱其立教以“太上爲祖，釋迦爲宗，夫子爲科牌”<sup>③</sup>，又曾在一首《酹江月》詞中言：“正陽的祖，又純陽師父，修持深奧。更有真尊唯是叔，海蟾同居三島。弟子重陽，侍尊玄妙。”<sup>④</sup>自其自稱以正陽爲祖、以純陽爲師、以海蟾爲叔而言，他顯然視自己所創立的新教派爲道教，只是不同於以往的道教而已。因此，王重陽對三教合一的提倡，並不是要泯滅三教之間的差別，而是要消除三教之間的門戶之見，而其所創立的全真道，正是消除了三教門戶之見，又充分吸納了三教理論精華的一種超越於三教之上的新道教。

全真道的“三教合一”思想，主要包括三教歸一、三教同源、三教平等、三教一家和三教和同等幾個方面。<sup>⑤</sup>在以上幾個方面中，王重陽所宣導的主要是三教同源、三教平等與三教一家。他言：

① 以上引自金源璣《全真教祖碑》，見陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第452頁。

② 參見錢穆《金元統治下之新道教》，錢先生言：“所以爲非儒者，全真諸祖師皆亡國逸民，丁陽九之厄，苟全性命，本不敢作治平之想。所以爲非釋者，全真諸祖師驚心世亂，志切救難，亦豈忍謂之一切空。又所以爲非老莊者，老莊淡漠，全真懇摯。老莊玩世，全真則轉而求淑世。”見《人生》第31卷，第3期。

③ 《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第803頁。

④ 《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第710頁。

⑤ 對此請參見陳兵先生的《略論全真道的三教合一說》一文，載《世界宗教研究》1984年第1期。



“儒門釋戶道相通，三教從來一祖風”<sup>①</sup>，而且還說：“三教者，不離真道也，喻曰：似一根樹生三枝也”。把儒、釋、道三教比喻成一棵樹上的三根樹枝，這顯然是三教同源論。同時，他還認為：“三教者，如鼎三足，身同歸一，無二無三。”<sup>②</sup>視儒、釋、道三教鼎足而立，這其中有三教平等的意思；他在萊州創立“三教平等會”，目的也是為了提倡三教平等。除此之外，王重陽還言：“心中端正莫生邪，三教搜來做一家”<sup>③</sup>、“釋道從來是一家，兩般形貌理無差”<sup>④</sup>，這又是他主張三教一家的證據。全真七子繼承了王重陽的思想，仍然把三教合一視為全真道的理論宗旨。但馬鈺對三教關係的看法與王重陽稍有差異，他主張的主要是三教同門與三教和同。馬鈺不僅稱“三教門人，儘是予師父”<sup>⑤</sup>、“三教同門異戶”，而且他還在其《勸僧道和同》詞中言：“道毀僧，僧毀道。奉勸僧道，各休返倒。出家兒、本合何如，了性命事早。好參同，搜秘奧。煉氣精神，結為三寶。真如上、兜率天宮，靈明赴蓬島”<sup>⑥</sup>。在三教合一思想的基礎上，馬鈺對三教門人表示出足夠的尊重，其《敬三教》詩云：“待士非凡俗，崇僧性不凡。再三須重道，決要敬麻衫。”<sup>⑦</sup>又《丹陽真人語錄》中云：“師在東牟道上行，僧道往來者，識與不識，必先致拜。從者疑而問之曰：‘彼此俱昧平生，何用拜之？’師曰：‘道以柔弱謙下

① 《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第693頁。

② 以上兩條引文出自王重陽《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第802頁。

③ 《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第696頁。

④ 《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第691頁。

⑤ 《漸悟集》卷下，《道藏》第25冊，第473頁。

⑥ 《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第607頁。

⑦ 《洞玄金玉集》卷四，《道藏》第25冊，第587頁。

爲本，況三教同門異戶耳。”<sup>①</sup>與馬鈺不同，丘處機則更強調三教同源，他言：“儒釋道源三教祖，由來千聖古今同。”<sup>②</sup>在三教同源思想指導下，丘處機要求全真弟子要平等的對待三教門人，告誡他們“見三教門人，須當平待，不得怠慢心”<sup>③</sup>。

早期全真道對三教合一的提倡，在某種程度上推動了全真道的發展，是使全真道走向鼎盛的重要因素之一。金元之際，北方長時間被少數民族政權所統治，許多有氣節的漢族儒家知識份子不願意仕於金元，而一些試圖與金元統治者合作的儒家知識份子，又由於得不到金元統治者的信任，而很難有實現自身理想與抱負的機會。在這種狀況下，積極宣導三教合一的全真道，便成爲了他們的理想歸宿。窪德忠先生在談到早期全真弟子在出家前所從事的職業時言：“在我的調查範圍中，在加入信仰前判明其職業的道士有四十九名，這當中儒家有三十二名，官員九名，農民六名，卜者、兵士各一名。”<sup>④</sup>窪德忠先生的調查證明，在早期全真道核心成員中，儒士佔有重要比例。馬鈺在陝西所收弟子中，曾有“玄門十解元”的說法<sup>⑤</sup>，這也可以證明早期全真道弟子多爲儒士確實是歷史事實。金亡以後，大批仕金的儒家知識份子，爲了保全性命於亂世，紛紛遁入道門，成爲全真信徒。王鶚言：“時河南新附，士大夫之流寓於燕者，往往竄名道籍；公（李志

① 《道藏》第23冊，第701頁。

② 《礪溪集》卷一，《道藏》第25冊，第815頁。

③ 《長春真人規榜》，《道藏》第32冊，第160頁。

④ （日）窪德忠《全真教與金元社會》，《鵝湖月刊》1986年第1期，總127期。

⑤ 《終南山祖庭仙真內傳》卷上《柳開悟》云：柳開悟“與曹瑱、來靈玉、劉真一、李大乘、雷大通、李大莖、趙九淵輩俱在丹陽門下，時人稱之曰：‘玄門十解元’。”

常——引者注)委曲招延,飯於齋堂者日數十人。”<sup>①</sup>正是因為全真道對待儒、釋兩教門人毫無門戶之見,才能使一些走投無路的落魄儒士遁入道門,擴大了全真道的隊伍,提高了全真道的文化素養,成為促使全真道興旺發達的重要因素。

雖然王重陽與全真七子都堅持以三教合一為立教之本,但他們對三教合一思想的重視程度並不完全相同。與王重陽、馬鈺相比,丘處機晚年更強調全真道的道教歸屬,而忽視了三教合一對全真道發展的重要性。丘處機早期謹遵王重陽、馬鈺的教誨,非常重視三教合一,其有關的言論在前面已經述及,在此不再贅述,下面想舉幾個事例來進一步說明這個問題。首先,就其對儒家的重視而言,有兩件事值得一提:(一)與馬鈺、劉處玄相比,丘處機做全真掌教時,更強調“有為”。尹志平言:“丹陽師父以無為主教,長生真人無為有為相半,至長春師父,有為十之九,無為雖有其一,猶存而勿用焉。”<sup>②</sup>道家、道教是以無為為宗,有為則是儒家積極入世精神的表現,丘處機把全真道的主教精神由無為轉變為有為,充分顯示了儒家對他的影響以及他對儒家思想的重視。(二)在西行覲見成吉思汗的時候,丘處機借震雷事向成吉思汗勸進孝道。李志常《長春真人西遊記》卷下云:“至行在,聞其航橋中夜斷散,蓋二十八日也。帝問以震雷事,對曰:‘山野聞,國人夏不浴於河,不浣衣,不造氈,野有菌,則禁其采者,畏天威也。此非奉天之道也,常聞三千之罪,莫大於不孝者,天故以是警之。今聞國俗多不孝父母,帝乘威德,可戒其眾。’上悅,曰:‘神仙是言,正合朕心。’敕左右紀以回紇

① [元]王鶯《玄門掌教大宗師真常真人道行碑銘》,陳垣編纂《道家金石略》,文物出版社1988年版,第580頁。

② 《清和真人北遊語錄》卷二,《道藏》第33冊,第166頁。

字。師請遍諭國人，上從之。”<sup>①</sup>作為全真道信徒，丘處機不以道家或道教思想來勸諫成吉思汗，反而以儒家的孝道來進諫，這充分說明儒家在其心目中具有非比尋常的地位。其次，就其對佛教的重視而言，也有兩件事不得不提：（一）在性命問題上，與王重陽、馬鈺相比，丘處機更重視修性。在《邱祖語錄》中，其言：“吾宗前三節，皆有為工夫，命功也。後六節，乃無為妙道，性學也。三分命工，七分性學。已後只稱性學，不得稱命功，方稱功，有為之事也。”<sup>②</sup>雖然王重陽、馬鈺已經有了先性後命的傾向，但並沒有達到“三分命工，七分性學”的程度，更不用說“只稱性學，不得稱命功”了。丘處機的這一說法，顯然是對全真道性命理論的發展。尹真人言：“玄門專以氣為命，以修命為宗，以水府求玄立教。故詳言命而略言性，是不知性也，究亦不知命。禪家專以神為性，以修性為宗，以離宮修定立教。故詳言性而略言命，是不知命也，究亦不知性。”<sup>③</sup>丘處機之所以重視修性，顯然是受到了佛教禪宗的影響。<sup>④</sup>（二）丘處

① 《道藏》第34冊，第493頁。

② 《藏外道書》第11冊，第285頁。

③ 尹真人《性命主旨》，徐兆仁主編《天元丹法》，中國人民大學出版社1990年版，第79頁。

④ 關於全真道受佛教影響的情況有不同看法。窪德忠先生認為，全真道主要是受到了臨濟宗的影響，他言：“全真教，它的形式、精神，再而其目的，全和臨濟禪可說是同出一軌。”（請參見窪德忠先生的《全真教與金元社會》，《鵝湖月刊》1986年第1期，總127期。）但中國社會科學院宗教所的聶清博士卻在其《初期全真教心性論與禪宗的關聯》一文中認為：“全真關於清淨觀心的立場與禪宗北派非常接近而同南派相去甚遠；全真關於見性之後起修的觀點，則是與宗密一系立場吻合而與以頓悟為主旨的禪宗主流相悖。”（請參見丁鼎主編《崑崙山與全真道——全真道與齊魯文化國際學術研討會論文集》，宗教文化出版社2006年版。）

機曾有一首題名為《讚佛》的《沁園春》詞，詞云：“淨梵王宮，太子殷勤，雪山六期。把世情我態，絲毫斷念，靈根水谷，麻麥充饑。芥納須彌，毛吞大海，自古男兒了悟時。超生滅，任循環宇宙，不管東西。圓成無得無知，信法界、空空寂滅機。又勿勞習定，安禪作用，偷閑終日，打坐行治，大理無時，真功非相，動靜昏昏合聖規。無高下，但能通般若，總證牟尼。”<sup>①</sup>在這首詞中，丘處機對於佛教創始人釋迦牟尼可以說是推崇備至，從這裏面絲毫看不出道與釋的差別，若不知其為丘處機所作，肯定會有人認為是佛教徒的作品。

晚年的丘處機，雖然表面上仍然主張三教合一，但實際上其對三教的態度已經暗暗發生了變化，他開始有意識地使全真道向傳統道教回歸。這種變化無形中改變了全真道與儒、釋兩教的關係，而丘處機本人的一些行為也因此引起了儒、釋兩教的不滿，並間接導致了元初的佛道之爭。首先，據李志常《長春真人西遊記》卷上記載，元太祖十六年（1221年），丘處機在西行覲見成吉思汗的路上，途經燕京，有人拿唐代著名畫家閻立本所畫的《太上過關圖》來請其題字，其欣然答應，並題詩曰：“蜀郡西遊日，函關東別時。群胡皆稽首，大道復開基。”<sup>②</sup>這表面上看來是一件小事，但實際上卻表明了丘處機對佛教的態度。《太上過關圖》源於老子化胡的故

---

① 參見趙衛東輯校《丘處機集》，齊魯書社2005年版，第182頁。此詞《正統道藏》本《礪溪集》未收，而金刻本《礪溪集》卷三卻收有此詞，顯然是元初佛道之爭後，全真道弟子在編輯《礪溪集》時，覺得此詞對佛教推崇過分而有意刪之。這亦可以從另一角度反映出元初三教關係的狀況，尤其是全真弟子對佛教的態度。

② 《道藏》第34冊，第428頁。

事。在《史記》卷六十三《老子韓非列傳》中，司馬遷曾記載：“老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：‘子將隱矣，強為我著書。’於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。”<sup>①</sup>後來，道教信徒神化了這個故事，杜撰了一個老子化胡的傳說，他們稱老子西出函谷關之後，到了印度，化身為釋迦牟尼，又創立了佛教。這樣，佛教與道教就都是老子所創，而且老子是先創立了道教，後又創立了佛教，當然道教在地位上應該高於佛教。老子化胡的故事是佛道之爭的結果，這個故事一出現，就受到佛教界的極力反對與批判，學識淵博的丘處機不會不知道這個故事的來歷，也不會不知道這個故事意味著什麼，但他仍然為《太上過關圖》題詩。而且從他所題的詩來看，顯然他是認同老子化胡這種說法的，這說明在晚年丘處機的心目中，道教的地位已經遠遠高出了佛教。丘處機的行為無形中影響了尹志平與李志常等，後來便成為元初佛道之爭的導火索。在李志常掌教時期，由於令人刻印《老子八十一化圖》與《老君化胡經》，引起了佛教界的極為不滿，遂引發了佛道之爭，佛道之爭的結果是全真道深受重創。對於這一惡果的產生，丘處機晚年對待佛教態度的改變，不能說沒有責任。其次，丘處機覲見成吉思汗之後，成吉思汗授予丘處機許多特權，讓他在蒙古所管轄的區域內，可以隨處建立宮觀，丘處機的弟子趁機把許多廢棄的寺院與文廟改建為道觀，這也引發了全真道與儒、釋之間的矛盾。耶律楚材本來與丘處機是忘年之交，關係非常密切，但就是因為這件事導致了兩人關係的破裂，耶律楚材站在一位佛教徒的立場上，對丘處機極

---

① [漢]司馬遷撰《史記》第七冊，中華書局1959年版，第2141頁。

盡批評之能事，羅列了丘處機晚年的十大罪狀。<sup>①</sup> 雖然這十大罪狀大多出於耶律楚材作為一名佛教徒對丘處機的偏見，但也並非空穴來風，至少這件事情的發生，足以說明丘處機晚年的一些行為，確實已經引起了佛教徒的不滿，假若丘處機在對待儒、釋、道三教的態度上，一直遵循王重陽所提出的三教合一的宗旨，或許元初的佛道關係就不會那麼緊張，而全真道也就不會遭受如此慘重的損失。

全真道的興衰與其對三教關係的處理有莫大關係。當全真道堅持三教合一時，三教合一在一定程度上促進了全真道的發展；反之，當全真道忽視了對三教合一的強調時，則導致了三教關係的惡化，從而引發三教之爭，促使了全真道的衰落。<sup>②</sup> 全真道的以上經驗與教訓，對於今天生活道教的建構不無借鑒意義，但今天道教界所面臨的局勢比金末元初更加複雜。金末元初的全真道所面對的僅僅是中國傳統文化中的儒、釋、道三教，而今天道教將面對的不僅是儒、釋、道三教，而且還有目前在中國現存的伊斯蘭教、耶教等其他不同宗教，甚至還要面對全球範圍內各種不同的文化形態。亨廷頓言：“冷戰後時代的世界是一個包含了七個或八個文明的世

① 參見湛然居士從源著《西遊錄》，向達校注《西遊錄》，中華書局 2000 年版。

② 在《全真教派的發展和演變》一文中，陳耀庭先生不僅指出：“全真道主張‘三教融合’，以道為主，這樣一種模式就顯示了全真道的開放的姿態。”而且還言：“中國幾千年的歷史也證明，三教能夠和諧相處的時代，往往就是中國社會迅猛發展，中國文化演化進步的時代，而三教自身也在和諧相處中健康的演進。反之，三教出現對抗的時代，總是社會不穩定，文化發展停滯，三教自身也蒙受傷害的時代。”（參見全真道研究中心編《全真道學術研究報告》第一輯，香港青松出版社 2004 年版。）

界。文化的共性和差異影響了國家的利益、對抗和聯合。世界上最重要的國家絕大多數來自不同的文明。最可能逐步升級為更大規模的戰爭的地區衝突是那些來自不同文明的集團和國家之間的衝突。”<sup>①</sup>文化全球化的衝擊，使不同文化或宗教之間的關係問題與政治問題糾結在一起，甚至還直接關涉到了人類自身的生存。鑒於以上的複雜性，在建構生活道教的過程中，首先應該對道教自身有一個合理的定位，既要避免唯我獨尊式的狹隘的文化壟斷主義，又要最大限度地爭取與世界其他文化或宗教之間進行平等對話。而要做到這一點，不僅需要保持多元開放的文化心態，而且還需要有一種實際可行的理論模式。面對文化全球化與文化本土化之間的衝突，為更好地解決全球各種文化之間的關係，保證相互之間能夠平等對話，劉述先先生提出了“理一分殊”的理論模式。<sup>②</sup>所謂“理一”即是要通過各種文明或宗教之間的互動與對話，尋求適用於全球的普適倫理。所謂“分殊”即是要在尋求普適倫理的同時，儘量保持各種文明或宗教的獨立性與獨特性。“理一”與“分殊”之間的關係實際上是普遍性與特殊性的關係，通過“理一分殊”可以把貌似矛盾的普遍性與特殊性、文化全球化與文化本土化融為一體。劉先生所提出的這一理論模式，對於在建構生活道教的過程中，正確地處理好道教與其他各種文明或宗教之間的關係，將

---

①（美）塞繆爾·亨廷頓著，周琪、劉緋、張立平、王圓譯《文明的衝突與世界秩序的重建》，新華出版社2002年版，第8頁。

②“理一分殊”這一術語最早由程頤提出，後來得到朱熹的重視與推崇，遂成為宋明理學的一個重要概念。在宋明理學中，“理一分殊”主要用於處理形上與形下的關係，形上為“理一”，形下為“分殊”。二十世紀末，劉述先先生對“理一分殊”作了創造性闡釋，用於解決文化全球化與文化本土化之間的關係，堪稱二十世紀華人學者所提出的最富有創造性的文化理論模式之一。



具有很好的指導作用。按照“理一分殊”的文化模式，在建構生活道教的過程中，學術界與道教界應該積極站在“後設宗教學”<sup>①</sup>的立場上，力爭與全球各大宗教或文明尋求溝通與理解，從而在超越層面獲取最大限度的相互認同；但在與其他文明或宗教進行對話的同時，道教仍然要保持自身的獨特性，因為獨特性是道教存在的價值與理由，失去了這種獨特性，道教本身將不復存在，更不用說“生活道教”了。

## 第二節 政教分離，獨立自主

自商挺《題甘河遇仙宮》詩中“重陽起全真，高視仍闊步。矯矯英雄姿，乘時或割據”一語出，歷代學者多以反金復宋為王重陽創立全真道之初衷。陳教友稱“王重陽有宋之忠義”<sup>②</sup>，陳垣先生以為王惲《秋澗集》“以逸民名初期之全真，誠得全真之真相”<sup>③</sup>。錢穆先生更是稱王重陽“蓋宋之忠義逸民，抱亡國之痛而憤激自放者”<sup>④</sup>。但若詳考早期全真史料，不僅沒有發現任何有關全真道反金復宋的材料，而且還發現了不少相反的證據。在王重陽的詩詞

① “後設宗教學”這一術語是傅偉勳先生首次提出來的，他在其《宗教所的設立與宗教研究》一文中言：“我多年來一直構想所謂‘後設宗教學’（metareligion），算是我自創的新名詞，旨趣是在越過各大傳統的各別規範性（normative）思想文化體系，在高層次設法尋出貫穿個別宗教思想與信仰的根本會通所在（fundamental meeting points）。”參見傅偉勳著《批判的繼承與創造的發展》，臺灣東大圖書公司1986年版，第252頁。

② 陳教友撰《長春道教源流》卷一，《藏外道書》第31冊，第13頁。

③ 陳垣撰《南宋初河北新道教考》卷一，中華書局1962年版，第2頁。

④ 錢穆《金元統治下之新道教》，《人生》第31卷，第3期。

中，曾三次提到“遵依國法”：其一，《贈姪》詩中云：“一首新詩贈七哥，予言切記莫蹉跎。遵隆國法行思義，謹守軍門護甲戈。”<sup>①</sup>其二，《欲東行，被友偷了引相留》詩中云：“腳引伊將誠見察，扶風真行成搜刷。足知王喆得因緣，會要修持遵國法。”<sup>②</sup>其三，《臨江仙》詞中云：“掌法遵條常謹守，饒人蘊德尤先。孝心自許合神天。”<sup>③</sup>與王重陽一樣，馬鈺在詩詞中也曾三次提到“遵依國法”：其一，《清心鏡·贈鄂縣小楊仙》詞中云：“謹遵依、國法天條，永不犯不犯。”<sup>④</sup>其二，《清心鏡·戒捏怪》詞中云：“遵國法、莫犯天條。稱修仙活計。”<sup>⑤</sup>其三，《立誓狀外戒》詩中云：“專燒誓狀，謹發盟言。遵依國法爲先。”<sup>⑥</sup>劉處玄在《辛酉歲下元，濱州放籙，立余爲度師，余不從，酬贈》詩中亦言：“天條莫犯，國法遵依。”<sup>⑦</sup>從早期全真道首領的這些言論可知，他們都視遵依國法爲成仙的必要條件，而當時他們所謂的“國”當然是指金朝，若全真道果有反金復宋之心，爲何要處處告誡、提醒自己與他人遵守金朝的律法呢？這顯然不符合邏輯。

實際上，早期全真道不僅不反對金朝，而且還極力想與金統治者合作。其中一個最有力的證據，便是王重陽的兩次應試，第一次應的是偽齊文舉，第二次應的是金朝武舉。<sup>⑧</sup>這說明出家前的王重

① 《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第743頁。

② 《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第746頁。

③ 《重陽全真集》卷十二，《道藏》第25冊，第757頁。

④ 《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第603頁。

⑤ 《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第607頁。

⑥ 《丹陽神光燦》，《道藏》第25冊，第623頁。

⑦ 《仙樂集》卷三，《道藏》第25冊，第437頁。

⑧ 請參看牟鍾鑑等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社2005年版，第86～91頁。

陽，不僅沒有反金的意圖，而且還一直在努力與金統治者合作。另一個重要證據，則是王重陽、馬鈺、劉處玄、王處一、丘處機等與金朝達官貴人的頻繁往來，這可以從他們相互之間的詩詞唱和中看出。全真道與金上層人物頻繁往來的目的，當然不是爲了反金復宋，而是爲了得到金統治者的支持與理解，以便與金統治者合作，從而擴大全真道的影響。但由於在金世宗早、中期，金統治者害怕漢人藉宗教而反金，所以對宗教實行嚴格的控制政策，使王重陽、馬鈺掌教時期的全真道，並沒有真正上達金廷，當然也就沒有得到金統治者的支持，這成爲阻礙早期全真道發展的最重要因素。<sup>①</sup> 這種狀況一直持續到金世宗末年。由於金世宗縱欲過度，致使其晚年身體極度虛弱，爲了尋求長生之方，他先是於大定二十二年（1182年）召見太一道二祖蕭道熙，問以攝生之事。接著，又於大定二十七年（1187年）召見王處一。第二年，就在王處一尚未還山之時，金世宗又召見了丘處機。王處一與丘處機的被宣，意味著全真道的發展已經引起了金廷的注意，同時也使全真道第一次得到了金統治者的承認，成爲了合法宗教。這本來是全真道大發展的有利契機，但卻因金世宗的突然去世而中斷。金章宗繼位之後，雖然曾經召見過王重陽的弟子劉通微，但其主導的宗教政策還是反對全真道的，於是他在明昌元年（1190年）十一月禁罷全真道。這使剛剛出現曙光的全真道事業，再次遭到重創。自承安元年（1196年）起，金章宗開始改變對全真道的態度，頻繁召見全真道首領。自承安二年（1197年）至泰和三年（1203年），在六七年之內，金章

---

① 請參見趙衛東《王處一五次被宣與全真道的發展》，《齊魯文化研究》第二輯，齊魯書社2003年版，第118～125頁。

宗曾經三次宣召王處一，一次宣召劉處玄。<sup>①</sup> 金章宗在承安二年（1197 年）召見王處一與劉處玄時，給與兩人極豐厚的賞賜。金章宗不僅賜予王處一紫衣和體玄大師封號，而且還賞賜王處一“修真”與“崇福”兩處道觀，並在王處一的幫助下，呂道安買終南祖庭觀額為“靈虛”。劉處玄得旨還山之時，金章宗賜其靈虛、太微、龍翔、集仙、妙真五個觀額。由於得到了金章宗的賞賜與支持，使金末全真道迅速發展，甚至超過早於全真道創立的太一道與真大道。但這時的全真道仍然尚未達到鼎盛，真正把全真道推向鼎盛的是丘處機。

經過五十多年的發展，至金朝末年，全真道不僅信眾數量可觀，而且在中國北方也已經具有了相當的影響力，成為南宋、金與蒙古三方爭奪的對象。當時的全真掌教丘處機，以其超人的政治智慧，已經預知到了南宋與金必然覆亡的歷史命運，因此，他一次次斷然拒絕了南宋與金的頻繁邀請。據李志常《長春真人西遊記》卷上記載：“戊寅歲之前，師在登州，河南屢欲遣使徵聘，事有齟齬，遂已。明年，住萊州昊天觀，夏四月，河南提控邊鄙使至，邀師同往，師不可，使者攜所書詩頌歸。繼而復有使自大梁來，道聞山東為宋人所據，乃還。其年八月，江南大帥李公、彭公來請，不赴。爾後，隨處往往邀請，萊之主者難其事，師乃言曰：‘我之行止，天也。非若輩所及知，當有留不住時，去也。’”<sup>②</sup> 元太祖十四年（1219 年）十二月，蒙古使臣劉仲祿持成吉思汗的詔書到達萊州，敦請丘處機

① 金章宗三次宣召王處一的時間分別為承安二年（1197 年）六月、泰和元年（1201 年）與泰和三年（1203 年），其中後兩次是宣召王處一主持亳州太清宮普天大醮。金章宗召見劉處玄是在承安二年（1197 年）十月。

② 《道藏》34 冊，第 481 頁。

西行面聖，丘處機欣然答應。第二年春，他帶領精心挑選出來的十八位弟子走上了西行的道路，從而翻開了全真道新的一頁。丘處機不僅在西行過程中受到了各地百姓與官吏的熱烈歡迎，而且還經過三次論道與兩次進言，取得成吉思汗的信任。成吉思汗不僅對丘處機言聽計從，而且還稱他為“丘神仙”。在丘處機東歸時，又一路封賞，賦予其多項特權。丘處機回到燕京，便以長春觀為中心，借蒙古統治者的支持，大力弘揚全真道，最終把全真道推向鼎盛。

從早期全真道首領與金元統治者的交往來看，雖然他們非常想依靠統治者的政治支持來推廣與弘揚全真道，但在統治者面前並沒有奴顏婢膝，而是始終保持者不卑不亢、實事求是的人格尊嚴。當金世宗召見王處一時，問其衛生、為治之道，王處一僅以“含精以養神，恭己以無為”<sup>①</sup>作答，並拒絕了金世宗的諸多賞賜。當金世宗問丘處機延生之理時，丘處機言：“惜精全神，修身之要，恭己無為，治天下之本，富貴驕淫，人情所常，當兢兢業業以自防耳。誠能久而行之，去仙道不遠。誕詭幻怪，非所聞也。”<sup>②</sup>據《歷世真仙體道通鑑續編》卷三記載，王處一與金章宗的論道內容如下：“章宗承安二年七月，徵見於便殿。問以養生之道，師以無為清靜、少私寡欲為對。又問性命之理，師言：‘內丹之說，以心運氣，是皆無為自然，斡旋造化。玄元至道，不為而成者也。’上曰：‘非朕所得而議。’乃問以治國及邊境事，所對莫不允合上心。又謂曰：‘先生凡有所問而必知之，何也？’師曰：‘偶然耳。’上曰：‘毋讓。朕願聞

① [元]姚燧撰《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑銘》，《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第737頁。

② 《金蓮正宗仙源像傳·長春子》，《道藏》第3冊，第376頁。

之。’師曰：‘鏡明猶能鑑萬物，而況天地之鑑無幽不燭，何物可得而逃？所謂天地之鑑，自己靈明之妙也。’”<sup>①</sup>而劉處玄答金章宗問道時言：“至道之要，寡嗜欲則身安，薄賦斂則國泰。”<sup>②</sup>丘處機與成吉思汗三次論道的內容現存《玄風慶會錄》中，《元史·丘處機傳》把其歸結為：“每言欲一天下者，必在乎不嗜殺人。及問為治之方，則對以敬天愛民為本。問長生久視之道，則告以清心寡欲為要。”<sup>③</sup>但最能體現丘處機與成吉思汗交往態度的應該是以下兩件事：其一是丘處機在《陳情表》中之言，他說：“假之皇帝所，則軍國之事，非己所能，道德之心，令人戒欲，悉為難事。”<sup>④</sup>其二是據李志常《長春真人西遊記》卷上記載，當丘處機第一次面見成吉思汗時，成吉思汗問他“真人遠來，有何長生之藥以資朕乎”？丘處機答以“有衛生之道而無長生之藥”。<sup>⑤</sup>通過以上王處一、劉處玄、丘處機等對金世宗、金章宗、成吉思汗的對答可以看出，雖然他們多次被金元統治者徵召，但他們都保持了清醒的頭腦，有意識地與政治保持了一定的距離，並沒有深陷政治的旋渦。這對於全真道的發展來說是至關重要的，因為金元之際的社會狀況非常複雜，南宋、金、蒙古三方對峙，全真道若是深陷於其中一方的政治旋渦，必然會受到其他兩方的打擊，這顯然是很不利於全真道發展的。正因為全真道能保持面對任何統治者都不卑不亢、實事求是的態度，所以才能周旋於

① 《道藏》第5冊，第430頁。

② 《金蓮正宗仙源像傳·長生子》，《道藏》第3冊，第376頁。

③ [明]宋濂等撰《元史》第十五冊，中華書局1976年版，第4524～4525頁。

④ [元]陶宗儀撰《南村輟耕錄》卷十，中華書局1959年版，第121頁。

⑤ 《道藏》第34冊，第490頁。

三方政權之間而游刃有餘。

丘處機西行歸來之後，全真道與蒙古統治者的關係發生本質變化，這些變化主要體現在以下幾個方面：（一）由於成吉思汗對丘處機極為賞識，並賜予他“蠲免道士差役”、“朕所有之地，愛願處即住”等多項特權，又“賜以金虎牌，道家事一仰神仙處置”。<sup>①</sup>此時的全真道儼然成了蒙古國教，丘處機也因此而被稱之為“國師長春真人”。（二）李志常與元統治者有極為密切的往來。據王鶚《玄門掌教大宗師真常真人道行碑銘》記載，早在李志常為掌教之前，“己丑秋七月，見上於乾樓輦，時方詔通經之士教太子，公進易、詩、書、道德、孝經，且具陳大義，上嘉之”。“癸巳夏六月，承詔即燕京，教蒙古貴官之子十有八人”，“雖清和掌教，而朝覲往來必以公，故公為朝廷所知，而數數得旨，璽書所稱曰‘仙孔八合識’，八合識譯語，師也”。掌教以後，李志常與元廷的來往更加頻繁，“戊戌春……三月……加玄門正派嗣法演教真常真人號”。“甲辰春正月，朝命令公於長春宮作普天大醮”，“歲辛亥，先帝即位之始年也，欲遵祀典，遍祭嶽瀆。冬十月，遣中使詔公至闕下，上端拱御榻，親緘信香，冥心注想，默禱於祀所者久之，金盒錦幡，皆手授公，選近侍哈力丹為輔行，仍賜內府白金五千兩以充其費”。“癸丑春正月，奉上命作金籙大齋……以公為印押大宗師。”“甲寅春，上又遣使作普天大醮，……敕公為大濟度師”。甲寅“冬十有二月，有旨召公，乙卯秋七月，見上於行宮。適西域進方物，時太子諸王就宴，敕公預焉。舍館既定，數召見，咨以治國保民之術”<sup>②</sup>。從以上的記載可以看出，

① 以上參見李志常述《長春真人西遊記》卷下，《道藏》第34冊。

② 參見陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第579頁。

當時的李志常實際上已經成為了元統治者的教育、宗教與政治顧問，曾被邀請教授太子，多次奉旨主持國家祭祀，而且還不時被召入宮，“咨以治國保民之術”。

由於得到了蒙古統治者的支持，全真道士開始出現腐化現象，這就是所謂的“末流貴盛”。<sup>①</sup> 同時，處事有恃無恐、肆無忌憚，不斷做出損害儒、佛二教之事，這引起了儒、釋二教的極為不滿，終於因刊印《老子化胡經》與《老子八十一化圖》之事，引發了佛道之爭。<sup>②</sup> 佛道之爭自元憲宗五年（1255 年）開始，一直持續到元成宗元貞元年（1295 年），共歷時四十年，經過了元憲宗與元世祖兩位皇帝。在這期間，佛道之間的衝突共有五次，即三次辯論與兩次毀經。在這五次衝突中，全真道節節敗退，無數的道經被焚毀，大量的全真道宮觀變為寺院，大批的全真道弟子被迫削髮為僧，致使全真道深受重創。雖然元世祖至元二十八年（1291 年），全真道已經開禁，但卻因故只限於京師，所以，姚燧在《長春宮碑銘》中言：“自經厄以還，禁為醺祠。今雖開之京師，而外未白也。乃下詔萬方，其旨若曰：先皇帝令江之北南，道流儒宿眾擇之，凡金籙科範不涉釋言者，在所聽為。若然，先皇之開醺祠者，有成命也。為犯法臣所不愛，竟梏而止，自今其惟以先皇成命從事，是世祖獨未究者，陛下又終之也。”<sup>③</sup> 直到元成宗繼位，在當時的全真掌教張志仙等人的

---

① 參見陳垣《南宋初河北新道教考》卷二，中華書局 1962 年版，第 67 頁。

② 有關元初佛道之爭的情況，請參看陳垣先生《南宋初河北新道教考》卷二《全真篇下》之《焚經之厄運第十》與卿希泰先生主編《中國道教史》第三卷第九章第二節《元〈玄都寶藏〉》的編纂。釋道鬥爭與道經之被焚。全真道在元末的蛻化。

③ 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 721 頁。



努力下，全真道才最終開禁，可以正常傳教。但經歷了這次劫難之後，全真道已經永遠失去了昔日的輝煌。元初佛道之爭的發生，除了有全真道弟子自身的原因外，最重要的原因應該是元統治者個人的喜好與政治需要。卿希泰先生主編的《中國道教史》第三卷中云：“全真道在幾次辯論中的敗北和隨之而來的焚經之禍，使它在政治上受到沉重的打擊，鼎盛局面因之結束。之所以會造成如此結局，與元室之袒佛有直接的關係。……元室所依靠的蒙藏民族世奉薩滿和藏傳佛教，‘崇尚釋氏’為其國策，在釋道鬥爭中支持佛教，是其必然的舉措。除此之外，還有一個最現實而直接的原因，即全真道自丘處機以後，發展異常迅速，在群眾中的影響也愈來愈大，這種情況已經給元統治者造成了一定的威脅。”<sup>①</sup>《潛研堂金石文跋尾》十八《焚毀偽道藏經碑》跋言：“佛老之行於中國久矣，道經固多僞託，佛書亦華人所譯，往往竊取老莊之旨，而其徒常互相訾訾，人主又因一時之好尚而左右焉。”<sup>②</sup>元初的佛道之爭，表面上看起來是佛教與道教之間的爭端，但實際上有深層的政治背景。由於元憲宗與元世祖偏愛佛教，又加之懼怕全真道的壯大影響到元朝統治的穩固，因此，才暗中支持佛教，使全真道在這次佛道之爭中一敗塗地。到了明初，由於明代元而興，全真道因與元統治者的親密關係，而受到明統治者的排斥，致使全真道一蹶不振。<sup>③</sup>

① 卿希泰主編《中國道教史》第三卷，四川人民出版社 1993 年版，第 230 ~ 231 頁。

② 轉引自陳垣著《南宋初河北新道教考》卷二，中華書局 1962 年版，第 58 頁。

③ 關於明初統治者對全真道的態度，可以參看卿希泰先生主編的《中國道教史》第三卷，四川人民出版社 1993 年版，第 386 ~ 435 頁。又可以參看王志忠著《明清全真教論稿》，巴蜀書社 2000 年版，第 8 ~ 33 頁。

宗教與政治的關係相當微妙，這種微妙源於政治本身的變化莫測。政治是一個變數，就某一個政權而言，不同的統治者其喜好不同，會直接影響到一種宗教的命運。成吉思汗因信重丘處機而推崇全真道，全真道因此而得以大發展，從而在金末元初達到鼎盛。然而，由於元憲宗與元世祖偏愛佛教，在他們的支持下，全真道在元初的佛道之爭中節節失敗，致使其命運發生了歷史性的改變。同時，就某一個統治者而言，也是一個變數，其最好的例子就是金世宗與金章宗。縱觀金世宗的一生，他基本上是排斥道教的，這使全真道早期的發展受到嚴重的阻礙，但在其晚年由於身體的原因而屢次召見全真高道，卻為全真道的合法化提供了契機。金章宗在明昌初曾下令禁絕全真道，但到了承安年間卻突然對全真道由排斥轉變為推崇，從而使全真道在金末能夠迅速發展。同時，由於一直沒有尋找到合理的方式來更換政權，所以在中國歷史上政權之間的更迭基本上是靠打天下的非理性方式來實現的，這導致了中國歷史發展表現為“一治一亂”的惡性循環。<sup>①</sup> 這種惡性循環使中國歷史上政權的更迭極為頻繁，從而也影響到了宗教的發展。全真道依賴元統治者的支持而達到鼎盛，但一朝天子一朝臣，明代元而起，全真道卻因親元而受到明統治者的排斥。政治的可變性決定了其不可靠性，宗教與政治結合的越緊密，那麼就會越受到政治的左右，只能隨政治之興衰與政權之更替而沉浮，不管其本身是多麼根深蒂固。儒家自漢武帝“罷黜百家，獨尊儒術”以來，一直是中國傳統文化的主體或主流，深受歷代統治者的重用。從表面上看，其穩固程度似乎已經超越了政治的限制，但誰曾想，在中

---

① 對此請參看牟宗三先生的《歷史哲學》。

國佔統治地位兩千多年的儒家，卻在上世紀初，因封建制度的滅亡而深受垢責，幾近滅絕。因此之故，當代新儒家在上世紀興起之後，就明確地區分了政治化的儒學與學術化的儒學，並試圖通過重點發展學術化的儒學來擺脫政治的控制。今天我們提倡生活道教，這是道教發展的新契機，但一定要處理好與政治的關係。首先，不能與政治相抵牾，因為任何時代與政治相衝突的宗教，都難有生存的空間，更不用奢望興旺發達。其次，不能過分依賴政治，否則，將深陷於政治的旋渦而隨其浮沉。因此，今天我們建構生活道教，應該堅持獨立自主的原則，重點挖掘道教自身的超越價值與時代價值，以其超越價值來保證道教存在的普遍性與必然性，而以其對時代價值的發掘來豐富與發展道教。

### 第三節 隨機施教，廣結善緣

傳統道教是不主張出家的，但由於王重陽深受佛教影響，所以他在創立全真道時，便把佛教出家的修行方式納入全真道，從而第一次把出家制度引入道教。但從全真道初創始，王重陽就把全真道信徒分為兩個階層，即出家道士與普通信眾，全真七子便是出家人，而其在山東登、萊、寧海三州所建立的三教七寶會、三教玉華會、三教金蓮會、三教三光會、三教平等會會眾，則是普通信眾。

立教之初，王重陽對出家道士與普通信眾就有不同要求，即正式全真道士必須出家，而普通信眾可以在家修行。京兆府王小六想修道，但又捨不得妻子兒女，便問王重陽能不能在家修行，得到了王重陽的肯定回答。王重陽言：“這仁人，忒伶俐。問我修行，便出非常意。怎奈時間家事累。更有一般，妻子應難棄。勸明公，休

出離。日爇名香，謹把三光貴。萬事心懷方便起。歲舉時臻，也到雲霞裏。”<sup>①</sup>王重陽認為，只要他能夠做到“日爇名香，謹把三光貴。萬事心懷方便起”，同樣可以“到雲霞裏”。在《玉花社疏》中，王重陽曾對玉花會眾言：“諸公如要真修行，飢來喫飯，睡來合眼，也莫打坐，也莫學道，只要塵冗事屏除，只要心中‘清淨’兩個字，其餘都不是修行。”<sup>②</sup>顯然，對於普通信眾，王重陽並不嚴格要求他們出家。

除此之外，還有兩件具體事情亦可以說明王重陽對普通信眾的態度。民國《牟平縣志》卷十記載：“師（王重陽——引者注）初至，謂大姓于氏曰：‘我先世嘗修煉此山煙霞洞中，想當時所用器物，應必有存者，與汝往觀焉。’于笑曰：‘我世居此，未聞有洞。’乃相與求之，但於荊棘中見石壁而已。師指其處，令眾墾壤，不移時，洞門闢，石室空虛，果有鐵罐磁盃在焉，木杓雖朽，形質猶存，壁間復有煙霞洞三字。于驚疑，矢志願從。師曰：‘汝亦有夙緣，但塵心未斷，在家積善可矣。’”又趙道一《歷世真仙體道通鑑續編》卷一《王嘉》記載：“師在煙霞時，張德昭有子聰明，甫十六歲，送之入山就學。以其宿有深契，前後所贈歌詩並畫一，事理反復曉告者非一。後出山省親而不復至，師與德昭書，又付以真實語，其子內心領之，雅之夙有仙分，而不能自奮於塵凡。師之度人也，必審其才分淺深。故於德昭之子呼小張歌，而未嘗以名，百方鐫誨而不能致；介公孜孜切切而自請出家，而卒不納。其所處例如此。”<sup>③</sup>以上兩件事說明，王重陽自剛開始傳教之時，就已經確立了隨機施教的傳教原則，並不是整齊劃一的要求所有全真信徒都必須出家，像以

① 《重陽全真集》卷四，《道藏》第25冊，第716頁。

② 《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第747頁。

③ 《道藏》第5冊，第416頁。

上兩個例子中的于氏與介公兩人都想跟隨王重陽出家，而王重陽卻勸說他們在家修行。小張哥先是出家跟隨王重陽在崑崙山煙霞洞修煉，後來卻因終不能盡拋塵情而還俗，但王重陽並沒有因此而怪罪於他，反而“又付以真實語”。

王重陽隨機施教的標準即是上面所提到的“審才分之淺深”。全真道內丹修煉深受才性之影響，劉一明言：“蓋人秉氣有清濁，性根有利鈍。秉氣清而性根利者，一遇師訣，頓悟圓通，即認得未生以前面目，穩穩當當，從此不廢漸修之功，保全這個面目。此所謂由性而修命也。至於秉氣濁而性根鈍者，即得師訣，不能直下看透，故必由漸而頓，由勉而安。此所謂由命而修性也。”<sup>①</sup>性可以分為義理之性與氣質之性，就義理之性而言，與禪宗主張“人人皆有佛性”、“人人皆可以成佛”一樣，全真道也認為義理之性人人等同，人人皆可以依靠自己的修行而成仙。義理之性雖然具有普遍性，但卻僅僅是一種可能性，而非現實性，一個人最終能不能在現實中得道成仙，僅有義理之性是不夠的，還要受到氣性之影響。義理之性決定了成仙在理論上的普遍性與必然性，而氣質之性則代表著成仙在現實中的偶然性。才性不足或不適合於修仙者，儘管費盡心機指點教化，最終未必就能得道成仙。因此之故，王重陽在傳教過程中，必審才性之高低深淺而隨機施教，對於那些才性不足者，便勸其在家行善。然而，以“全真而仙”為最終追求目標的全真道，仍然以出家為成仙的必要前提，即“俗家出了做仙家”<sup>②</sup>，故王滋在《〈重陽教化集〉後序》中這樣定位全真道：“大率皆以剝心遺形、忘

① 劉一明《修真辨難》卷上，劉一明著《道書十二種》，書目文獻出版社1996年版，第341頁。

② 《重陽全真集》卷五，《道藏》第25冊，第720頁。

情割愛、畜神挫銳、體虛觀妙爲本，其要在拯拔迷徒出離世網，使人人如孤雲野鶴飄然長往，擺脫種種習氣，俾多生歷劫、攀緣愛念如冰消瓦解，離一切染著，無一絲頭許凝滯，則本來面目自然出現，此全真之大旨也。”<sup>①</sup>因此之故，王重陽對於那些夙有仙契之人，總是想方設法勸其出家，他曾言：“識得希夷方見妙，自然是、無煩無惱。妻男孫女長繚繞，愛獄恩山，把身軀緊縛抓。若要玲瓏於己俏，把慧刀、快磨頻挑。萬斤鐵索都碎了，奉報劉公，省悟我金雞叫。”<sup>②</sup>而王重陽對馬鈺、孫不二夫婦的度化過程，最能說明以上問題。爲了度化馬鈺、孫不二出家，王重陽可謂煞費苦心、百般誘化。他在分梨與賜芋、栗的同時，又反復以詩詞勸誘馬鈺與孫不二出家。他勸馬鈺言：“坐殺王風，立殺扶風。只因伊、貪戀家風。爭如猛捨，認取清風。好同行，好同坐，共攜風。我即真風，你即佯風。小春天、總賴溫風。將來雪下，怎奈寒風。窓兒裏，門兒外，兩般風。”<sup>③</sup>又言：“芋栗遺賢往不還，休心何用在機關。常憐家計爲縈絆，怎得身軀暫處閑。一對沉毬頻輾轉，兩團貓食最癡頑。若教會得清涼語，也許隨余住好山。”<sup>④</sup>在勸說馬鈺的同時，他又屢次贈詩孫不二：“二婆猶自戀家業，家業誰知壞了錢。若是居家常似舊，馬公無分做神仙。”<sup>⑤</sup>“在家只是二婆呼，出得家緣沒火爐。若會修行成鍛煉，教人永永喚仙姑。”<sup>⑥</sup>“二婆只識世間居，不識蓬瀛有玉壺。若

① 《道藏》第25冊，第789頁。

② 《重陽全真集》卷五，《道藏》第25冊，第721頁。

③④ 《重陽分梨十化集》卷上，《道藏》第25冊，第792頁。

⑤ 《重陽分梨十化集》卷上，《道藏》第25冊，第791頁。

⑥ 《重陽分梨十化集》卷下，《道藏》第25冊，第797頁。

肯回頭修覺悟，名傳永永喚仙姑。”<sup>①</sup>王重陽之所以不厭其煩地勸說馬鈺與孫不二出家，就是因為在他看來，若不出家是不可能最終得道成仙的。而後來馬鈺也深受王重陽這一思想的影響，把出家視為得道成仙的前提。馬鈺言：“學道休妻別子，氣財酒色捐除，攀緣愛念永教無。絕盡憂愁思慮。不得無明暫起，逍遙物外閑居。常清常淨是功夫。相稱全真門戶。”<sup>②</sup>又言：“神仙要做戀妻男。忙裏偷閑道上參。清淨門庭無意認，淫情術法入心貪。欲求家道兩全美，怎悟寂寥一著甘。莫待鄴都追帖至，早歸物外住雲庵。”<sup>③</sup>

丘處機完全繼承了王重陽所確立的隨機施教的傳教宗旨，他在《長春真人規榜》中言：“若有投庵出家者，不得擅便引進。先觀道氣，次看悟道。或祖上家風善惡，及自己德行淺深。高明者攜之，愚蠢者抑之。”<sup>④</sup>顯然，丘處機已經明確而自覺地把隨機施教作為了全真道接引信徒的一種原則與制度，並告誡全真弟子信守奉行。在《玄風慶會錄》中，他又言：“出家學道人，惡衣惡食，不積財，恐害身損福故也。在家修道之人，飲食、居處、珍玩、貨財亦當依分，不宜過差也。”<sup>⑤</sup>這說明在丘處機行道的時候，全真道已經存在著出家學道人與在家修道人兩個不同層次的信徒，而且丘處機針對這兩個不同的層次分別施以不同的教法。因此，陳時可稱讚他：“度弟子皆視其才何如，高者挈以道，其次訓以功行，又其次化以罪

① 《重陽分梨十化集》卷下，《道藏》第25冊，第798頁。

② 《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第462頁。

③ 《洞玄金玉集》卷七，《道藏》第25冊，第595頁。

④ 《長春真人規榜》，《道藏》第32冊，第160頁。

⑤ 《道藏》第3冊，第390頁。

福，罔有遺者。”<sup>①</sup>

丘處機在傳道過程中，非常重視對全真道普通信眾的培養與下層民眾組織的建設。王鶚撰《玄門掌教大宗師真常真人道行碑銘》言：“秋七月至阿不罕山，距漢地幾萬里，並山漢人千家，逆師羅拜，以爲希世之遇，咸請立觀，擇人主之。師（丘處機——引者注）將行，指公（李志常——引者注）坐上語眾曰：‘此子通明中正，學問該洽，今爲汝等留此，其善待之。’因賜公真常子號，額名其觀曰棲霞。師既西邁，公率眾興作，刻日落成，又立長春、玉華二會，至今不輟。”<sup>②</sup>丘處機在西行覲見成吉思汗的途中，行至阿不罕山，曾留宋道安、李志常等選地建棲霞觀，後來宋道安、李志常以棲霞觀爲中心，建立了長春與玉華兩個普通信眾組織。這雖然不是丘處機本人親爲，但當時他作爲全真掌教，宋道安、李志常建立兩會自是順其意而行。又李志常《長春真人西遊記》卷下言：“自師之復來，諸方道侶雲集，邪說日寢。京人翕然歸慕，若戶曉家諭，教門四闢，百倍往昔，乃建八會於天長，曰平等，曰長春，曰靈寶，曰長生，曰明真，曰平安，曰消災，曰萬蓮。”<sup>③</sup>以上兩件事，都是丘處機隨機發展全真道普通信眾的事例。在丘處機的詩詞、語錄及相關傳記資料中，很少有其苦心勸人出家修道的記載，這與王重陽、馬鈺具有很大不同，造成這種變化的原因主要有以下兩個方面：其一，時勢使然。在全真道初創時期，由於受到金統治者的壓制，傳道艱難，因此，爲了發展全真道，王重陽與馬鈺等苦心傳教，極力勸人出家。

① [元]陳時可撰《長春真人本行碑》，《甘水仙源錄》卷二，《道藏》第19冊，第735頁。

② 陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第578頁。

③ 《道藏》第34冊，第496頁。



但到了丘處機行教之時，情況已經有了很大變化。由於王處一、丘處機、劉處玄、劉通微等被金廷的徵召，全真道不僅已經合法化，而且有了相當的發展基礎。尤其是當丘處機西行覲見成吉思汗歸來以後，由於得到了蒙古統治者的支持，全真道更是迅速發展，信眾數量大增，此時的丘處機已不再需要像王重陽、馬鈺那樣苦心傳教。其二，由丘處機傳教的特點所決定。由於時勢之異，與王重陽、馬鈺甚至譚處端、劉處玄相比，丘處機主教的原則已經有了明顯不同，他不再以無爲主教，而是變無爲爲有爲。尹志平曾言：“丹陽師父全行無爲古道也，至長春師父惟教人積功行，存無爲而行有爲，是執古道爲紀綱以御今之所有也。”<sup>①</sup>又言：“丹陽師父以無爲主教；長生真人無爲有爲相半；至長春師父，有爲十之九，無爲雖有其一，猶存而勿用焉。道同時異也。”<sup>②</sup>丘處機自己亦言：“有爲無爲一而已，於道同也。如修行人全拋世事，心地下功，無爲也；接待興緣，求積功行，有爲也。心地下功，上也，其次莫如積功累行，二者共出一道。人不明此，則不能通乎大同，故各執其一相爲是非，殊不知一動一靜互爲體用耳。”<sup>③</sup>由於丘處機傳教思想的變化，在他那裏，無爲與有爲、出家與在家之間的矛盾已經不再像在王重陽、馬鈺那裏那麼大，所以，他不再過分強調出家修行。由於以上兩方面原因，從表面上看，丘處機似乎更強調全真道的世俗化，但實際上他並沒有改變王重陽、馬鈺所確立下來的全真道隨機施教的傳統，相反，這恰恰是對這一傳統的更靈活、更方便的運用，正如尹志平所說，這是“道同時而異”的結果。

① 《清和真人北遊語錄》卷三，《道藏》第33冊，第173頁。

② 《清和真人北遊語錄》卷二，《道藏》第33冊，第166頁。

③ 《清和真人北遊語錄》卷一，《道藏》第33冊，第159頁。

由於自王重陽、馬鈺一直到丘處機，早期全真道的各位掌教都非常重視在傳教過程中隨機施教，能夠適時、適勢、因人而異地改變傳教的方式與策略，使各個層次的人都可以從全真道中得到教益，從而最大限度地吸引了信眾，擴大了全真道的影響。而且，在丘處機主教的時候，還把隨機施教列入全真教規，成為了全真道傳道行教的圭臬，被後世全真弟子信守遵奉，一直到清末。在民國《萊陽縣志》中，曾對萊陽縣境內各類道觀的情況有所介紹，其中云：“縣中道士，分清居、夥居。夥居謂有妻子者也，無妻子曰清居，所主道院率多清苦。附城曰關帝廟、曰碧霞元君祠、曰丹崖觀，稍遠曰望石廟、曰寶泉觀、曰望城觀，為華山派；城內曰丹陽殿，附城曰迎仙觀，為遇仙派；城內曰遊仙宮、曰三官閣，附城曰真武廟、曰三官廟，稍遠曰龍泉山，為龍門派；皆夥居者也。其清居者有玉清觀，在團旺村，祖孫玄清，為龍門派別支；而城內曰孫元君庵、曰白衣庵，為清靜派，則女冠耳。”<sup>①</sup>其中，清居道士即丘處機所言之出家學道人，而夥居道士則是丘處機所言之在家修道之人，這說明全真道隨機施教的傳教原則確實得到了具體的落實，全真信徒不僅分為道士與普通信眾兩層，而且即使在道士中，又可以分為清居與夥居兩種。對於普通信眾而言，全真道在傳教時也會因傳教對象的身份、地位、學識的不同而施以不同教法，這在丘處機身上表現的尤其明顯。在給達官貴人，甚至金元皇帝講道時，丘處機多以講授養生長壽之方為主，因為他們最關心的是如何保住自己的榮華富貴，而丘處機的這種傳教策略恰好可以迎合他們的需要，達到傳播

---

① 白如祥輯校《譚處端、劉處玄、王處一、郝大通、孫不二集》，齊魯書社2005年版，第539頁。

全真道的目的。在給知識份子講道時，丘處機則以人生苦短、生命無常為主，因為知識份子有一定的知識，能夠理解較為深奧複雜的人生哲理，這種富有深度的哲理性教說最能與他們相契合。在給普通百姓講道時，丘處機又主要以生死輪迴與善惡報應為主，因為對他們講深奧的人生哲理，他們不一定能理解，而像生死輪迴與善惡報應這樣通俗易懂的淺顯理論，卻很具有說服力。因此，從某種意義上講，全真道隨機施教的傳教方式也是其能在金末元初達到鼎盛的重要原因之一。

今天提倡生活道教，其中一項很重要的工作就是使道教生活化，但在達到這個目標的同時，卻極為易於使道教庸俗化。正如牟鍾鑒先生所言：“‘生活道教’的含義，並非僅指道教要走近現實生活，或者使道教生活化、世俗化，而應理解成要使道教影響生活、改良生活、提高生活、推動生活，以自己特有的方式為大眾利益和社會進步服務。因此，它仍然要保持它的宗教思想，保持它的超越精神，保持它的神聖性和神秘性，只是它的超越精神不能脫離生活，恰恰只能在積極介入生活、改變生活中實現宗教的超越。”<sup>①</sup>如何能使道教深入生活而又不陷入庸俗化？這是在當前生活道教的建構過程中所必須要首先解決的問題，而全真道隨機施教的傳教方式在一定意義上為解決這個問題提供了可行的思路。在建構生活道教的過程中，若能繼承全真道隨機施教的傳教原則，在傳播與弘揚道教文化的同時，積極而自覺地對不同信眾施以不同教法，這樣就可以使道教文化適應各階層人們的需要，既能最大限度地吸引信眾，使道教深入生活，同時又能保持道教的宗教性、超越性、神聖性

① 葉至明主編《道教與人生》，宗教文化出版社2002年版，第27頁。

與神秘性。

## 第四節 學修並重，與時俱進

除了以上提到的三教合一、政教分離和隨機施教三點外，還有諸多因素在全真道的興衰中曾起過重要作用，而且若能正確分析這些因素對全真道興衰的影響，對於今天生活道教的建構，同樣具有指導意義。但由於本章篇幅所限，在此不可能一一加以詳盡闡述，現僅對其中較為重要的兩個方面加以簡要介紹。

（一）全真道的興起與早期全真道士具有較高的文化素養分不開。王重陽“弱冠，修進士舉業，籍京兆府學”<sup>①</sup>，全真七子，除丘處機出家前未嘗讀書外，其他各位在出家前都已經具有相當的文化水準。諸多學者把王重陽創立全真道的目的歸結為保全中原文化，姚從吾先生言：“全真教主張儒釋道合一，目的既不在宣揚傳統的道教，或者有保存全民族傳統思想的意味。”<sup>②</sup>錢穆先生亦言：“全真教諸祖師乃借宗教為掩護，其所以弭殺機，召祥和，為社會經濟保存一線生機，為傳統文化保存一脈生命，正猶西方羅馬覆亡以後之基督教會也。”<sup>③</sup>以保全中原文化為目的的全真道，自王重陽立教始，就非常重視對道士文化素質的培養。丘處機出家前未嘗讀書，但為了激勵他學習文化知識，王重陽仍讓其掌管文翰。其後丘

① 金源璠撰《全真教祖碑》，陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第451頁。

② 姚從吾《金元全真教的民族思想與救世思想》，姚從吾編著《東北史論叢》下，臺灣正中書局1959年版，第180頁。

③ 錢穆《金元統治下之新道教》，《人生》第31卷，第3期。

處機日記千餘言，經過礪溪六年、龍門七年的苦學，最終成為全真七子中文學成就最高的一位。<sup>①</sup>自此之後，學習文化知識就成了全真道士的必修課目，尤其是在丘處機掌教之後，學風更盛。較高的文化素養使全真道士能文善詩，留下大量論道詩詞，促進了全真道思想的傳播，對於金末元初全真道的興盛做出重要貢獻。但在某種意義上講，文化知識的學習又會阻礙修道。老子言：“為學日益，為道日損。”為學與為道是兩種不同的東西，文化知識的提高不僅不能有助於修道，而且還有可能害道。因此，早期全真高道都曾告誡弟子不要陷溺其中。王重陽言：“學書之道，不可尋文而亂目，當宜採意以合心，捨書採意採理，捨理採趣。採得趣，則可以收之人心，久久精誠，自然心光洋溢，智神踴躍，無所不通，無所不解。若到此，則可以收養，不可馳騁耳，恐失於性命。若不窮書之本意，只欲記多念廣，人前談說，誇訝才俊，無益於修行，有傷於神氣，雖多看書，與道何益？”<sup>②</sup>馬鈺言：“學道者不須廣看經書，亂人心思，妨人道業。若河上公注《道德經》、金陵子注《陰符經》二者，時看亦不妨，亦不如一切不讀，甯虛心地養氣，最為上策。”<sup>③</sup>丘處機則勸誡全真弟子胡城王說：“爾不識字，休學文亂了修心，且發三五年苦志，莫言是非，且搜已過，休起無明，休愛華麗，絕盡貪嗔，屏除色欲，瀟灑灑灑，便是道人。”<sup>④</sup>在今天建構生活道教的過程中，全真道對待

① 馬鈺曾言：“祖師素攻文章，了道之後，尤為敏給。至於藏頭、拆字、隱語、聯珠，略不構思。常和人詩，有押‘節’字者，眾皆和畢，唯祖師最後和云：‘三百六十金骨節’。眾皆嘆服，以為神仙語。如今誰能繼得？除是礪溪公頗似步驟。”（《靈隱子王頤中集》、《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第701頁。）

② 《重陽立教十五論》，《道藏》第32冊，第153頁。

③ 《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第704頁。

④ 《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第436～437頁。

文化知識的態度值得借鑒。一方面，生活道教的建構離不開對道士文化素質的培養，因為道士若具有了較高的文化素養，既能對全真道的教義、教理有更好的理解，又能寫出高水準的理論著作來弘揚道教義理，傳播道教文化，充分使道教精神深入生活。另一方面，在提高道士文化水準的同時，不要忽視實修的功夫，文化知識只是工具，修道才是最終的目的，這也正是道教之所以為道教、道士之所以為道士之所在。若只偏重於文化知識的學習而忽視了實修，從一定意義上來講，並不利於道教精神的弘揚。王重陽、馬鈺、譚處端、王處一等在弘揚全真道之時，曾多次運用實修得來的神通吸引人們的注意力，達到傳教的目的，這也正是陳垣先生所言的“以異跡驚人”<sup>①</sup>。當然，在今天我們並不提倡以神通駭人，更反對以此嘩眾取寵，但這並不代表著道士就可以沒有實修的功夫，縱觀名垂青史的歷代高道，沒有一位是只有理論而沒有實修的。反過來講，道教精神說到底最終是一種實踐智慧，若沒有實修體驗，所有的理論都只是夢幻泡影、文字遊戲，失去了其本來的意義。因此，生活道教的建構，不僅是道教文化的發揚，而且也是道教實修功夫的推廣。

（二）全真道的興起與其能自覺適應時代需求分不開。對於這一點，許多學者已經作過詳盡闡述，陳耀庭先生就曾指出：“在全真道的歷史演變過程中，有過顯赫一時的時期，也有過隱退於宮觀、無聲無息的時期。前者是顯，後者是隱。一個隱一個顯，從行為表現上說是截然不同的。但是都是全真道順應時代發展變化、把握時機的舉措。”<sup>②</sup>本章第三部分關於全真道隨機施教的內容，就是全

① 陳垣著《南宋初河北新道教考》卷二，中華書局1962年版，第37頁。

② 陳耀庭《全真教派的發展和演變》，全真道研究中心編《全真道學術研究報告》第一輯，香港青松出版社2004年版，第21頁。

真道順應時代發展的體現。全真道能順應時代要求而不斷調整自身的這種與時俱進的精神，使其雖然幾經興衰，但仍能不絕如縷，不斷在道教史上展現出新的形態，從某種意義上講，這恰恰是全真道的生命力所在。按照張繼禹先生對生活道教的界定，生活道教無非是使道教的精神與智慧生活化，讓更多的人能從道教中獲取生存的智慧，而要做到這一點就必須首先讓道教最大限度地適應當代社會。因此，全真道順應時代要求而發展變化的優良品質值得借鑒。但讓道教順應時代要求而發展變化，並不意味著要使道教與世沉浮、隨波逐流，而是要力爭實現道教與當代社會的“雙向互動”。顏炳罡先生在探討儒家文化與當代社會的關係時，提出了“儒學與當代社會雙向互動”的構想，其所謂“儒學與當代社會的雙向互動”，即“站在當代社會的角度審視儒學，同時站在儒家文化的角度審視當代社會，在儒學與當代社會的相互對視中，一方面促進儒學的創造性轉化，另一方面，提醒當代社會的健全發展，使二者相得益彰。”<sup>①</sup>今天我們建構生活道教，也應該積極提倡“道教與當代社會的雙向互動”，要站在道教的角度審視當代社會，同時又要站在當代社會的角度審視道教，通過這種道教與當代社會的雙向互動，實現道教與當代社會的共同發展。隨著科學技術突飛猛進的發展，當代社會深陷於科技異化狀態。科學技術在給人類帶來最大限度物質滿足的同時，也給人類帶來一系列問題，諸如環境破壞、生態失衡、核武器威脅、道德淪喪、精神崩潰等等，這些問題現在已經直接威脅到了人類自身的生存。通過以道教來審視當代社

---

<sup>①</sup> 周立昇、顏炳罡等著《儒家文化與當代社會》，山東大學出版社 2002 年版，第 3 頁。

會，可以充分運用道教文化中的天人合一、尊道貴德、重生貴生、順任自然以及反對戰爭等優良傳統，來改善人類的生存狀態，為人類創造一個和諧安定的生存環境。同時，作為中國傳統文化的一個組成部分，道教文化並非完美無缺，其許多內容雖然在歷史上曾經對道教發展與人類社會進步產生過重要作用，但在今天看來，它已失去生存的境域，不再適應時代需求。通過以當代社會來審視道教，可以促使道教的發展與完善。當然，道教與當代社會的雙向互動並非一個靜態的系統，而是一個動態的過程。顏炳罡先生在談到儒學與當代社會的雙向互動時言：“儒學與當代社會的雙向互動是一動態的開放系統，不是靜態的封閉系統。雙向互動強調的互動過程，互動之效果或曰結果只是互動過程的體現形式，而不是互動終點或結局。社會發展永無止息，儒學的因時轉化、與時推移也無窮期，雙向互動就會不斷‘既濟’而‘未濟’。”<sup>①</sup>同樣，道教與當代社會的雙向互動也必須是一個開放的系統、動態的過程，只有這樣才能保證人類社會的不斷完善與道教文化的持續發展。

---

① 顏炳罡《“儒學與當代社會雙向互動”芻議》，《孔子研究》2003年第5期。



## 參考文獻

### 書籍

《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社 1988 年版。

《藏外道書》，巴蜀書社 1992 年版。

劉兆鶴、王西平編著《重陽宮道教碑石》，三秦出版社 1998 年版。

陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版。

詹石窗著《南宋金元的道教》，上海古籍出版社 1989 年版。

牟鍾鑒等著《全真七子與齊魯文化》，齊魯書社 2005 年版。

鄭素春著《全真教與大蒙古國帝室》，臺灣學生書局 1987 年版。

劉鳳鳴主編《丘處機與全真道——丘處機與全真道國際學術研討會論文集》，中國文史出版社 2008 年版。

陳垣撰《南宋初河北新道教考》，中華書局 1962 年版。

姚從吾編著《金元全真教的民族思想和救世思想》，《東北史論叢》下冊，臺灣正中書局 1959 年版。

(日)蜂屋邦夫著,欽偉剛譯《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》,中國社會科學出版社 2007 年版。

蕭天石著《道家養生學概要》,中州古籍出版社 1988 年版。

張廣保著《金元全真道內丹心性學》,生活·讀書·新知三聯書店 1995 年版。

卿希泰主編《中國道教史》(修訂版)第三卷,四川人民出版社 1996 年版。

郭武著《全真道祖王重陽傳》,香港中華書局 2001 年版。

唐代劍著《王嘉·丘處機評傳》,南京大學出版社 2000 年版。

盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》,香港青松出版社 2004 年版。

(日)吉岡義豐著《全真教の成立》,《道教の研究》,日本京都法藏館 1952 年版。

蒙文通著《蒙文通文集》第一卷,巴蜀書社 1987 年版。

聞一多著,李定凱編校《聞一多學術文鈔·神話研究》,巴蜀書社 2002 年版。

王宗昱編《金元全真教石刻新編》,北京大學出版社 2005 年版。

[明]李光先修,焦希程纂《寧海州志》,《天一閣藏明代方志選刊續編》第 57 冊,上海書店 1990 年據明嘉靖刻本影印。

[民國]宋憲章等修,于清泮等纂《牟平縣志》,一九三六年鉛印本。

山東省文登市政協編《中國道教名山——崑崙山》,宗教文化出版社 2005 年版。

[元]陶宗儀撰《南村輟耕錄》,中華書局 1959 年版。

王士偉著《樓觀道源流考》，陝西人民出版社 1993 年版。

吳亞魁著《江南全真道教》，香港中華書局 2006 年版。

[明]宋濂等撰《元史》，中華書局 1976 年版。

[元]史志經編集《玄風慶會圖》，乙丑年四月上海涵芬樓影印本。

任繼愈主編《中國道教史》，上海人民出版社 1990 年版。

牟鍾璽、胡孚琛、王葆玄著《道教通論——兼論道家學說》，齊魯書社 1991 年版。

南懷瑾著《中國道教發展史略述》，老古文化事業公司 1991 年 2 月臺灣第二版。

潘雨廷著《道教史發微》，上海社會科學院出版社 2003 年版。

丁鼎主編《崑崙山與全真道——全真道與齊魯文化國際學術研討會論文集》，宗教文化出版社 2006 年版。

[元]脫脫等撰《金史》，中華書局 1975 年版。

[民國]王陵基修，于家漳纂《福山縣志稿》，一九三一煙臺裕東書局鉛印本。

趙衛東輯校《丘處機集》，齊魯書社 2005 年版。

楊訥著《世界征服者——成吉思汗及其子孫》，華夏出版社 1996 年版。

張政烺先生九十華誕紀念文集編委會編《揖芬集——張政烺教授九十華誕紀念文集》，社會科學文獻出版社 2002 年版。

[元]耶律楚材著，向達校注《西遊錄》，中華書局 2000 年版。

[元]耶律楚材著《湛然居士文集》，中華書局 1986 年版。

(瑞典)多桑著，馬承鈞譯《多桑蒙古史》，中華書局 2004 年版。

周良霄、顧菊英著《元史》，上海人民出版社 2003 年版。

王志民主編《齊魯文化研究》第七輯，山東文藝出版社 2008 年版。

趙衛東主編《問道崑崙山——齊魯文化與崑崙山道教國際學術研討會論文集》，齊魯書社 2009 年版。

熊鐵基、麥子飛主編《全真道與老莊學國際學術研討會論文集》，華中師範大學出版社 2009 年版。

趙衛東著《全真道五祖、七真的形成過程》，香港青松出版社 2009 年版。

羅月霞主編《宋濂全集》，浙江古籍出版社 1999 年版。

[明]胡應麟撰《少室山房筆叢》，中華書局 1958 年版。

鄭國強著《全真北宗思想史》，中山大學出版社 1993 年版。

張廣保著《唐宋內丹道教》，上海文化出版社 2001 年版。

[宋]軼名著，顧逸點校《宣和書譜》，上海書畫出版社 1984 年版。

李顯光著《混元仙派研究》，中國社會科學出版社 2007 年版。

任繼愈主編《道藏提要》，中國社會科學出版社 1995 年版。

白如祥輯校《王重陽集》，齊魯書社 2005 年版。

[元]于欽纂修《齊乘》，清乾隆四十六年刻本。

高明見編著《道教海上名山——東海嶗山》，宗教文化出版社 2007 年版。

[明]黃宗昌著《嶗山志》，一九一六年鉛印本。

[清]舒化民等修，徐德城等纂《長清縣志》，清道光十五年刻本。

[清]黃麗中修，于如川纂《棲霞縣志》，清光緒五年刊本。

張廣保著《金元全真教史新研究》，香港青松出版社 2008 年版。

[元]脱脱等撰《宋史》，中華書局 1977 年版。

尹洪林編著《仙峰道谷大基山》，中國大地出版社 2007 年版。

[明]汪子卿撰、周郢校注《泰山志校證》，黃山書社 2006 年版。

[清]畢沅、阮元撰《山左金石志》，清嘉慶二年小琅嬛刻本。

[清]唐仲冕編撰、孟昭水校點集注《岱覽校點集注》，泰山出版社 2007 年版。

馬銘初、嚴澄非校注《岱史校注》，青島海洋大學出版社 1992 年版。

[清]陳謙修、孔尚任、劉以貴纂《萊州府志》，清康熙五十一年刻本。

周至元編著《嶗山志》，齊魯書社 1993 年版。

李養正編著《新編北京白雲觀志》，宗教文化出版社 2003 年版。

青島市史志辦公室編《青島市志·嶗山志》，新華出版社 1999 年版。

嶗山縣政協文史資料研究委員會編《嶗山餐霞錄》第一輯，1986 年印。

山東省地方史志編纂委員會編《山東省志·文物志》，山東人民出版社 1996 年版。

[民國]劉國斌等修、劉錦堂等纂《掖縣志》，民國二十四年鉛印本。

[清]楊祖憲修、侯登岸纂《道光再續掖縣志》，清光緒十九年刻《掖縣全志》本。

白如祥輯校《譚處端·劉處玄·王處一·郝大通·孫不二集》，齊魯書社 2005 年版。

全真道研究中心編《全真道與環保：從全真道看現代人的生命、生活與生態學術研討會論文集》，香港青松出版社 2007 年版。

（美）塞繆爾·亨廷頓著，周琪、劉緋、張立平、王圓譯《文明的衝突與世界秩序的重建》，新華出版社 1999 年版。

（美）歐文·拉茲洛編輯，戴侃、辛未譯《多種文化的星球——聯合國教科文組織國際專家小組的報告》，社會科學文獻出版社 2001 年版。

徐兆仁主編《天元丹法》，中國人民大學出版社 1990 年版。

全真道研究中心編《全真道學術研究報告》第一輯，香港青松出版社 2004 年版。

傅偉勳著《批判的繼承與創造的發展》，臺灣東大圖書公司 1986 年版。

嚴一萍編《道教研究資料》第二輯，臺灣藝文印書館 1974 年版。

劉一明著《道書十二種》，書目文獻出版社 1996 年版。

葉至明主編《道教與人生》，宗教文化出版社 2002 年版。

周立昇、顏炳罡主編《儒家文化與當代社會》，山東大學出版社 2002 年版。

## 文章

郭旂《全真道的興起及其與金王朝的關係》，《世界宗教研究》1983 年第 3 期。

唐代劍《早期全真教研究四題》，劉鳳鳴主編《丘處機與全真道——丘處機與全真道國際學術研討會論文集》，中國文史出版社 2008 年版。

劉鳳鳴《全真道在膠東半島興起的原因》，《弘道》2008年第2期。

趙衛東《王處一五次被宣與全真道的發展》，《齊魯文化研究》第二輯，齊魯書社2003年版。

趙衛東《關於丘處機早期活動中的幾個問題》，《中國道教》2005年第1期。

朱希元、梁超、劉炳森、葉喆民錄，王暢安校《永樂宮壁畫題記錄文》，《文物》一九六三年第八期。

郭武著《全真七子“入門”次序略考》，丁鼎主編《崑崙山與全真道——全真道與齊魯文化國際學術研討會論文集》，宗教文化出版社2006年版。

蕭進銘《光、死亡與重生——王重陽內丹密契經驗的內涵與特質》，《清華學報》第37卷(1)，臺灣清華大學人文社會學院，2007年6月。

楊訥《丘處機“一言止殺”再辨偽》，《中華文史論叢》總第八十五輯。

尹志華《呂洞賓生平事蹟考》，《中國道教》2007年第4期。

馬曉宏《呂洞賓神仙信仰溯源》，《世界宗教研究》1986年第3期。

李裕民《呂洞賓考辨——揭示道教史上的謊言》，《山西大學學報》1990年第1期。

陳尚君《〈全唐詩〉誤收詩考》，《唐代文學叢考》，中國社會科學出版社1997年版。

朱越利《呂洞賓、劉海蟾等北宋參同清修內丹家》，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第一期，香港中文大學出版社2009年版。

朱越利《鍾呂金丹派的形成年代考》，程恭讓主編《天問》丙戌卷，江蘇人民出版社 2006 年版。

朱越利《全真南宋的形成》，熊鐵基、麥子飛主編《全真道與老莊學國際學術研討會論文集》上册，華中師範大學出版社 2009 年版。

馬頌仁《七真各自的思想特色、活動的再評價——兼論四哲、七真說的出現過程》，盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社 2004 年版。

張廣保《蒙元時期全真宗祖譜系形成考》，盧國龍編《全真弘道集》暨《全真道——傳承與開創國際學術研討會論文集》，香港青松出版社 2004 年版。

尹志華《全真教主東華帝君的來歷略考》，王志民主編《齊魯文化研究》第七輯，山東文藝出版社 2008 年版。

趙衛東《東華帝君與金元全真道》，王志民主編《齊魯文化研究》第七輯，山東文藝出版社 2008 年版。

李顯光《論以西王母、東王公作為道源的全真道》，趙衛東主編《問道崑崙山——齊魯文化與崑崙山道教國際學術研討會論文集》，齊魯書社 2009 年版。

樊光春《全真道龍門派在西北的傳承》，劉鳳鳴主編《丘處機與全真道——丘處機與全真道國際學術研討會論文集》，中國文史出版社 2008 年版。

范恩君《張志純與泰山南天門》，《中國道教》2002 年第 4 期。

洪慧敏、范安平《王奕考》，《上饒師專學報》1985 年第 3 期。

戴繼誠《憨山大師與海印寺》，《五臺山研究》2004 年第 4 期。

張浚波《〈□□神清宮記〉校記》，《中國道教》2005 年第 5 期。



焦德森《雲峰刻石與鄭道昭晚年的道家思想傾向》，山東石刻藝術博物館、中國書法家協會山東分會《雲峰諸山北朝刻石討論會論文選集》，齊魯書社 1985 年版。

張強《宋德方對金末元初全真道發展的貢獻》，丁鼎主編《崑崙山與全真道——全真道與齊魯文化國際學術研討會論文集》，宗教文化出版社 2006 年版。

張繼禹《祝福你，新千年》，《中國道教》2000 年第 1 期。

錢穆《金元統治下之新道教》，《人生》第 31 卷，第 3 期。

陳兵《略論全真道的三教合一說》，《世界宗教研究》1984 年第 1 期。

（日）窪德忠《全真教與金元社會》，《鵝湖月刊》1986 年第 1 期，總 127 期。

牟鍾鑒《關於生活道教的思考》，葉至明主編《道教與人生》，宗教文化出版社 2002 年版。

陳耀庭《全真教派的發展和演變》，全真道研究中心編《全真道學術研究報告》第一輯，香港青松出版社 2004 年版。

顏炳罡《“儒學與當代社會雙向互動”芻議》，《孔子研究》2003 年第 5 期。

## 後 記

研究全真道之前，我的學術興趣主要在儒學。碩士期間，師從周立昇先生，做的是有關王陽明的學位論文；博士期間，師從顏炳罡先生，主要從事當代新儒學的研究。博士畢業後，我有幸參加了由中央民族大學教授牟鍾鑒先生主持的國家社科基金項目“全真七子與齊魯文化”，在完成該項目的過程中，對全真道產生了濃厚的興趣，研究方向逐步由儒學轉向全真道。雖然我一直興趣較為廣泛，讀書期間，對儒、釋、道三教經籍皆有所涉獵，但面對全真道這個完全陌生的領域，仍然需要從頭學起。經過六七年的學習，我逐漸對全真道有了初步的瞭解，也形成了一些自己的想法，並把這些想法寫成了文章，本書便是我近年來積累的有關金元全真道教史方面文章的結集。

本書共十二章，除第一、二、三、九、十章未曾發表外，其餘各章都曾發表於各種學術期刊和會議論文集。第四章《馬鈺東歸對山東全真道的影響》2004年發表於《齊魯文化研究》第三輯；第五章《王處一五次被宣與全真道的發展》2003年發表於《齊魯文化研

究》第二輯；第六章《丘處機“一言止殺”辨正》2008年發表於劉鳳鳴主編、中國文史出版社出版的《丘處機與全真道——丘處機與全真道國際學術研討會論文集》；第七章《全真道“五祖”、“七真”的形成過程》是我2009年在香港青松觀全真道研究中心訪學期間所做的研究報告，香港青松出版社曾於2009年7月以單冊形式出版；第八章《山東全真道活動中心的變遷》2006年發表於丁鼎主編、宗教文化出版社出版的《崑崙山與全真道——全真道與齊魯文化國際學術研討會論文集》；第十一章《全真精神及其當代價值》曾以《全真道和諧思想及其當代價值》為題發表於《道學研究》2007年第2期；第十二章《全真道的興衰與生活道教的建構》2007年發表於全真道研究中心編、香港青松出版社出版的《全真道與環保：從全真道看現代人的生命、生活與生態學術研討會論文集》。在此需要加以說明的是，因本書各章節非一氣呵成，而是以不同主題寫作於不同時間，其中難免有前後重複的地方，為了保持各章節的完整性與獨立性，編輯本書時，對這些重複的地方未作任何技術性處理。

首先，在本書即將出版之際，請允許我對香港青松觀表示衷心的感謝。承蒙香港青松觀道教學院全真道研究中心的邀請，我於2009年2月至5月到全真道研究中心做客座研究員，本書第一、二、三、七、九、十章便是在此期間完成的，第十二章則是我參加全真道研究中心主辦的“全真道的環保觀：從全真道看現代人的生命、生活與生態學術研討會”所提交的論文。本書成稿以後，青松觀本著弘揚道教、推動道教學術發展的宗旨，又納入“全真道研究中心叢書”，予以資助出版。可以這樣說，若沒有香港青松觀的支持與幫助，本書的順利完成與出版都是不可能的。同時，我在香港

期間，青松觀董事局總秘書周和來先生，道教學院副院長葉長清先生，道教學院教務主任、全真道研究中心主任鄭國強先生，道教學院行政主任李永明先生，以及利麗娥女士、陳煜先生、司徒珮玲女士，還有舊色園的陳焜先生等，無論是在生活上，還是在工作上，都給予了我極大的支持與幫助，在此一併表示感謝。

其次，我還要感謝牟鍾鑒先生。我之所以走上研究全真道的學術道路，這與牟先生有極大的關係。當年，我正是因為參加牟先生主持的國家社科基金項目“全真七子與齊魯文化”，才對全真道產生了興趣，並最終在牟先生、白奚先生等勸說下，轉向全真道研究。而且，在後來的學習與研究過程中，牟先生仍然不斷地給予我支持、鼓勵與提攜。當本書完稿後，我請牟先生賜序，雖然他身體欠佳，但仍然欣然應允，這令我既感激又不安。這一切我雖無以為報，但牢記在心，只有在學術上不斷進步，以求不辜服先生的期望。

再次，我還要感謝恩師周立昇先生、顏炳罡先生對我的培養。多年以來，兩位先生不僅在學業上不遺餘力地幫助我，而且在上生活上也給予了我極大的關懷與照顧。可以這樣說，若沒有兩位先生的培養與教導，就不會有我的今天。我將牢記兩位先生的教導，爭取在學術上做出更大的成績。

最後，我尤其要感謝齊魯書社的趙發國博士、陳修亮博士和桑聖彤女士，他們為本書的出版付出了艱辛的勞動。

趙衛東

2010年3月20日