

# 全真教派的發展和演變

陳耀庭

## 一、海內外有關全真教派的發展和演變研究的主要成果

全真道派的發展和演變，這一課題研究的範圍，指的是全真派創始人王重陽祖師以及全真七子羽化以後的全真教派，連同他一直發展到今天的全部歷史。

### (一) 關於全真道派發展歷史的分期問題

對於全真教派的歷史發展和演變，目前中國學術界有的將它區分為五個階段。例如：四川大學宗教學研究所的卿希泰教授和唐大潮教授的《道教史》將其區分為五個階段：

第一階段，極盛轉衰期，指的是 1227 年丘處機羽化到 1367 年元代滅亡。

第二階段，自守內煉期，指的是明太祖 1368 年登基到 1655 年清世祖順治帝時王常月主持北京白雲觀。

第三階段，龍門中興期，指的是王常月奉旨在北京白雲觀開壇說戒到 1911 年辛亥革命爆發。

第四階段，自保外流期，指的是 1912 年中華民國成立到 1949 年中華人民共和國建立。

第五階段，復興新生期，指的是 1949 年以後直到今天。

有的則將其區分為四個時期，例如：原四川大學宗教學研究所的曾召南教授在他執筆的《中國道教》(四卷本)的《全真道》條目中，將其區分為四個時期：

初傳時期。「全真道從初建至金末，是初傳時期」。<sup>1</sup>曾召南確定金大定七年

(1167 年) 為王重陽創建全真道的第一年。

鼎盛時期。「金元之交，直至南宋覆滅的數十年間，是中國大地鐵騎縱橫、血火紛飛、生民塗炭的苦難年代，但也是全真道的鼎盛時期」。<sup>2</sup>

南北歸宗時期，「自元憲宗八年（1258 年）」，至完成了南北二宗的合併，「時間大約在元代中後期」。「元代中後期又合併了真大道、樓觀道和部份淨明道，成為唯一的一個丹鼎大派，與符籙大派正一道平行發展」。<sup>3</sup>

衰落時期，「入明以後，全真道步入衰落時期」。<sup>4</sup>

## （二）各家對於全真道派各個歷史時期的研究概括

對於極盛轉衰期的全真派的研究，各家觀點基本上是一致的。所謂「極盛」，卿希泰和唐大潮教授合著的《道教史》認為，丘處機的時代以及丘處機羽化以後的全真教派處在極盛時期。極盛期的標誌有三項：一是人才濟濟，湧現了大批掌教人的後繼者；二是修建了大批宮觀；三是編纂了《玄都寶藏》，共 7800 卷。1238 年，李志常繼尹志平之後掌教，卿希泰和唐大潮的《道教史》認為，「全真道在李志常掌教期間發展到了其鼎盛期的顛峰」。<sup>5</sup>所謂「轉衰」，指的是張志敬繼李志常以後掌教，在 1255 年和 1258 年佛道間發生了大辯論，全真教派受到挫折，發展進入低谷。元世祖忽必烈繼位之後，雖然全真教派逐漸恢復了元氣，也有一定程度的發展，但是，此時的全真道派上層開始腐化。卿希泰和唐大潮的《道教史》認為，「全真道的掌教人，早已把其祖師的立教宗旨拋置一旁，蛻變為道士官僚，生活上腐化奢侈，所居之處為雕樑畫棟的宮室，往來之人是皇親國戚、達官貴族，所行活動除盡職為皇室禱醮祈福外，則是長年累月為豪室巨富慶吊往還，這種情況不只是存在於全真道上層，而且一般道士也是如此」。<sup>6</sup>陳垣先生在《南宋初河北新道教考》中曾經感慨說，「嗚呼！此市朝鬻道之徒，非山林樂道

之士矣」，「故全真自孫德彧掌教以後，已失其本色」。<sup>7</sup>

對於全真道教的有明一代的自守內煉期的研究，各家看法也基本一致。「自守內煉」是卿希泰和唐大潮教授合著的《道教史》對這一時期全真道特點的概括。

《道教史》認為，「隨著元王朝的毀滅，全真道本身的腐化、墮落，入明以後，幾乎是銷聲匿跡，其政治地位也一落千丈，不僅是在明中葉以前其道士榮貴者甚少，終明之世也是寂然無聞」。<sup>8</sup>但是，卿希泰和唐大潮教授也注意到明代全真道士對於內修術的貢獻，指出「明代道教煉養學的更加成熟」。<sup>9</sup>任繼愈主編的《中國道教史》第十七章「明清道教兩大派」由現四川大學宗教學研究所陳兵教授執筆。陳兵認為，「全真道在元初興盛至極，元末雖呈外盛內衰之勢，但力量還相當強大。明王朝從朱元璋起，出於對全真道惟獨修一己性命的看法，及全真道與元室關係密切的嫌隙，對全真道不大重視」。有明一代，全真道「教派尚小有分化，丹書亦時有出現，說明該派道教尚不無發展的活力」。<sup>10</sup>王志忠在他的博士論文《明清全真教論稿》中也認為，「自明初二百多年來，對全真教道士活動的管制是由禁到鬆，逐漸弛禁。歷史的陰影已逐漸淡化，全真教的活動一直在下層流傳，且人數極少，它的經濟力量決定了它不可能在當時的歷史舞台上亮相」。<sup>11</sup>

對於清代的龍門中興期的研究，各家的看法小有區別。卿希泰、唐大潮的《道教史》認為，「全真道在經過長期沉寂之後，以丘處機門下的龍門派為主體出現了一批高道，如王常月、陶靖庵、周明陽、范青雲、高東籬、沈輕雲等，呈復甦之勢」，<sup>12</sup>「總的說來，全真道在清初王常月的振興下，仍未能得到清廷的特別寵遇、扶植，其發展還是轉向民間，而且在民間的發展還是比較興盛的」。<sup>13</sup>陳兵教授在《中國道教史》中評價稱，「全真諸派中呈中興之象者唯有龍門派，以龍門律宗第七代律師王常月為中興之祖」，儘管清初的「全真道又遇上了和其興起階

段相類的政治氣候」，但是，「由於全真道已經衰舊，吸引力不大，不可能再重現金元鼎盛之況，但較之明代之沉寂，還是出現了一派中興景象」。<sup>14</sup>陳兵教授還注意到全真派南傳，以及同正一派融合的傾向。他指出，經過王常月的振興努力，「龍門派遍傳全國各地，其勢力遠超全真門下其餘諸派，幾乎成為全真道的代表」，而傳到南方的龍門派「表現出與正一融合的傾向」，「至清末，各地全真龍門道士，蓋多兼行齋醮祈禳，以香火收入為謀生之一途，全真與正一在宗教行持方面漸無多區別」。<sup>15</sup>王志忠在《明清全真教論稿》中分析了「明清之際全真教思想的發展及其特點」，認為特點有三，其一是教派融合，不僅學兼儒釋，歸根忠孝，而且法兼正一，相互融攝；其二是性命雙修，見性立命；其三是戒行精嚴，由戒入門。王志忠還認為，「明清之際全真教的思想一直在入世與出世的矛盾中徘徊」。<sup>16</sup>

對於民國時期和中華人民共和國成立以後的全真教的研究，卿希泰、唐大潮合著的《道教史》認為，「民國初年，道教為了適應近代社會的變化，也曾仿效西方教會組織，企圖建立全國性的道教教會組織體系」，但是，1912年在北京白雲觀成立的「中央道教總會」，「其發起人和領導人是清一色的各地全真道觀的住持，因此，它只能說是全真道的全國性組織」，「由於缺乏經濟實力和權威領導，因此，它們都未能形成從上到下的組織系統，也未能開展有影響的活動」。<sup>17</sup>自1912年至1949年，中國連續內戰和抗日戰爭，使得在窮山僻壤的全真道觀難以修葺，道士生存難以維持，一些在都市的全真道士不得不以做功德作為糊口的手段。直到1949年中華人民共和國成立，1957年中國第一個全國性的跨宗派的道教愛國組織——中國道教協會成立，全真道才展開了新的一頁。其後，雖然隨著中國土地上的政策動蕩不定，全真道和正一道都歷經劫難，但是，自從改革開放

以來，中國道教，包括全真道，都得到了「宗教信仰自由」政策的保護。二十年來，全真道也一直處在百年未遇的生動活潑的振興局面之中。

以上是目前學術界對於全真道研究演變分期的主要看法。這些看法是宏觀的，是總體上對於演變分期的把握。不過，各家對於各個時期的內容的闡述，都還是有一些細微的區別的。

## 二、全真道研究中發現的一系列問題

研究「全真道派的發展和演變」這一課題，閱讀各家研究著述，特別在研究全真道傳人所著述的文獻時，人們會明顯感覺到目前這一研究課題面臨著以下一些重要問題急待解決。

### （一）關於全真道內部宗派的演變，至今還脈絡不清

1，全真道南宗和北宗的關係問題。全真南宗指的是流行在閩浙一帶的南方金丹派，即張伯端、白玉蟾等等。全真北宗指的是王重陽和他的弟子等等。目前道教史家都稱他們是全真道的南宗和北宗二大派。《道教通論》中，由陳兵教授執筆的《金元道教》稱，「元一統後，乘南北文化交流之大潮，全真道渡江南傳」，「全真道傳入江南後，原南宋與全真同源異流的金丹派南宗徒裔，紛紛合流於全真門下」。<sup>18</sup>同樣是由陳兵為主筆的《中國道教史》第三卷第八章則認為，「『南宗』之名，乃後人所加，用以區別全真一派『北宗』」。南宗除了白玉蟾及其門下以外，大多數人「並無教團組織，其成員不限於職業道士。這一派在修煉方式上與同源異流的北方全真道頗有不同」。<sup>19</sup>既然頗有不同，又說合流於全真門下，這樣合併為全真的說法就很難令人信服。由曾召南教授執筆的《中國道教史》第三卷第九

章第八節在談到南北宗時則說，「南宗與全真道的合流會歸，並不是在南北統一時立即完成的，而是經過相當時間的醞釀之後才實現的。其中主要是通過全真道的南傳，使金丹派南宗有了較多的認同機會，從而促使其中某些人出而推動了兩派的合併」。<sup>20</sup>這裏說到的某些人主要是指陳致虛。陳致虛將南北二宗的傳承祖師作了統一的安排，「南、北兩宗人都接受了這一安排，並把它作為二宗合併後全真道長期奉守的典則」。<sup>21</sup>曾召南的解釋比較詳細，但是仍然不能完全說明二宗合併中間的大量問題，特別是一個後世的陳致虛的安排竟然就能完成了全真南北二派的合一。

2，全真道內各派的傳承關係問題。道門公認全真道道內有派，派內有支。可是目前全真派內許多宗派演變歷史都脈絡不清，更不要說支派的歷史。例如：全真龍門派創派的歷史和傳承還模糊不清，原四川大學曾召南教授就說過「何時形成龍門派，尚待進一步研究」。至於其他六子所創的派別，即：譚處端的「南無派」、郝大通的「華山派」、王處一的「崑山派」、馬丹陽的「遇仙派」、劉處玄的「隨山派」、孫不二的「清靜派」。這六子的宗派雖有其名，但是其傳承、活動都不清楚。至於各宗派的支派的活動和傳承，除了青城山的龍門派碧洞宗稍有些記述以外，其他如龍門派西竺心宗、閻祖派、南宮派、金山派、雲巢派等等目前都缺乏研究。

3，全真道龍門派的創建和傳承關係問題。全真龍門派是目前全真各派中徒眾數量最大、傳承宮觀最多、也最具影響力的宗派。但是，關於龍門派何時何人何地創建以及如何傳承等問題，根據學術界的考證研究，多有疑問。例如：根據清代王常月的《鉢鑿》和閔一得的《金蓋心燈》，全真龍門派應該以丘處機為祖師，以丘處機的弟子趙道堅為創派祖師。但是，據《長春真人西遊記》和《終南

山祖庭仙真內傳》等記載，趙道堅在隨丘處機西遊途中，歿於 1221 年，其逝先於丘處機。原四川大學曾召南教授認為「他似無創立龍門派的行為和打算；而龍門派以之為宗主者，恐係出於依託」。<sup>22</sup>關於趙道堅授第二代律師張碧芝事，曾召南又認為，親授之事在 1312 年，但此時丘處機和趙道堅已分別逝世，「怎會在此之後五十餘年發生傳授經戒、衣鉢之事」。<sup>23</sup>因此，曾召南認為「明代實為龍門派的肇建時期。在那個時期中，徒眾甚少，還未形成獨立道派」，「終明之世，不見起色」。「自清初王常月先後在北京白雲觀，以及南京、杭州、湖州、武當山等地傳戒收徒以後，龍門派確有很大的發展」。<sup>24</sup>因此，關於全真龍門派的傳承歷史，只有在第七代律師王常月以後的記載，才比較可信。

## （二）一些全真道派的人物，還有爭議

對於全真道派人物的爭議，主要表現在一些沒有明確的師承關係、文獻沒有歸屬記載的「全真道士」身上。

例如：明代的張三丰，是否屬於全真道。由卿希泰主編的《中國道教史》稱其為「得全真之傳的元明間道士張三丰」。<sup>25</sup>但是張三丰師承哪一個全真祖師，如何得全真之傳，都不清楚。另外，據北京白雲觀《諸真宗派總譜》，其中就有王屋山邈邈派、自然派、三丰派、三丰祖師日新派、三丰祖師蓬萊派、松塔派等等。這些是否屬於張三丰道派的支派，他們與全真七子所創的宗派是甚麼樣的關係。

清代的陸西星，是清代道教史上的重要人物。胡孚琛在《道學通論》中認為，「陸長庚早年儒冠，九試不第而為道士」，<sup>26</sup>這個說法還算承認陸西星為道士，儘管他的宗派歸屬還不明確。陳兵在《道教通論》中在論及陸西星的時候則稱陸西星為「揚州興化縣儒生」，「自稱呂洞賓降於其宅，授以丹訣」。陳兵認為，「陸西星在道教內丹學方面自成一家，然並未建立教團」。這樣的說法不僅是宗派歸屬

存疑，而且，陸西星的道士身份也值得懷疑了。像張三丰和陸西星這樣重要的道門中人的生平和歸屬尚有疑問，那麼我們對於明清二代全真道發展和演變歷史的認識就必然成為妄論了。

再如，全真道龍門派的重要文獻《金蓋心燈》中提到的王常月以前六代律師趙道堅等的史跡，陳教友的《長春道教源流》中就不予採納。這一些在道教內部就存疑的問題，目前還沒有一個可以為大家共同認可的說法。

### （三）全真道派的文獻研究還有待進一步深入

目前全真道研究使用的文獻大多是《道藏》和《藏外道書》中收集的文獻。這些文獻中，特別是由後人編纂的前人文集，還沒有認真做過文獻學的仔細考辨。許多史事的真偽和出入的問題，還沒有作過認真的考辨和明確的結論。對於這些文獻中存在的後人羈雜的問題也還沒有整理清楚。因此，根據這樣的文獻來作研究，如果我們貿然得到某些結論，自然會讓人不大放心。

例如：在人物研究方面，關於丘處機的生平，《金蓮正宗記》的「長春丘真人」稱，丘處機「家世棲霞，最為名族」，<sup>27</sup>但是，陶宗儀的《南村輟耕錄》卻稱，丘處機「祖父業農，世稱善門」。<sup>28</sup>另外《全真教祖碑》亦稱丘處機「幼亡父母未嘗讀書」。<sup>29</sup>因此丘處機入道以前的家庭生活背景等等頗多疑問。關於丘處機拜師王重陽的時間和地點，《歷世真仙體道通鑒續編》等文獻都稱，「七年（1167年），聞重陽祖師於寧海全真庵，即往師焉」。<sup>30</sup>但是，《金蓮正宗記》的「長春丘真人」稱，「大定丁亥春，聞重陽在昆崙山煙霞洞，謁蹶而往，摳衣請教」。<sup>31</sup>這二份材料，時間雖然一致，但是地點卻不同。其次，金大定七年丁亥四月間，王重陽焚毀茅庵，開始東赴寧海。因此，此年春天王重陽在昆崙山收丘處機為弟子，似乎並不可能。而且，史載王重陽開鑿昆崙山之事發生在大定八年。關於王重陽為譚



處端治病。據《甘水仙源錄》的「長真子譚真人仙跡碑銘」稱，譚處端「一朝因醉，遇雪，臥於途中，即感風痺之疾」。<sup>32</sup>王重陽在大定七年十月開始坐圜，譚處端就求醫於王重陽。《甘水仙源錄》稱，「真人以盥洗餘水使公滌面，從滌之月餘，宿疾頓愈」。但是，《金蓮正宗記》的「長真譚真人」則並無洗面的記載，只是說王重陽召譚處端同榻而臥，「比曉下床，舊疾頓愈，四體輕健，奔走如飛」。<sup>33</sup> 關於王處一拜王重陽為師的地點。據《歷世真仙體道通鑒續編》的「王處一」稱，「世宗大定八年，師（引者注：指王處一）在文登牛仙山庵居，人告以祖師至，即詣全真庵，請為門弟子」。<sup>34</sup>但是，《金蓮正宗記》的「玉陽王真人」則稱，「大定春二月中，因暇日遊宴至范明叔之遇仙亭，乃見終南山重陽祖師在焉……遂侍左右」。<sup>35</sup>一說為全真庵，一說為遇仙亭。二說不同。關於清代著名全真龍門派中興的功臣王常月的生卒年月。據王常月的弟子呂守璞的《王昆陽傳》，王常月生於明萬曆二十二年（1594年），則王常月享年八十八歲。但是，據其徒孫范太清編纂的《鉢鑿續》，則稱王常月生於明嘉靖元年（1522年），則王常月享年一百五十九歲。以上種種全真文獻存疑之處，實在很多。這些都需要在經過比較、考訂以後，得到一個可以為後人承認的結論。

#### （四）全真道的其他文獻還沒有得到充份的研究和使用。

全真道素來有刻碑記傳的好傳統。目前在研究全真道的歷史時，大量使用的文獻都來自於《金蓮正宗記》、《甘水仙源錄》、《長春真人西遊記》和《歷世真仙體道通鑒》等等。這些道書大多是全真道士編纂的，它們都收集在《道藏》或者《道藏輯要》、《藏外道書》等總集裏面。除了這些文獻以外，還有大量的全真道的碑刻材料散見於「名山志」、「宮觀志」、「金石志」、「地方志」等，雖然《道家金石略》中已經搜羅了不少，但是還有一些殘存於外。甚至在明清筆記和文人文

集，乃至於海外人士編寫的材料之中，也都有一些重要的全真道史料。這些散見的材料迫切應該收集、匯總，加以研究和利用。

正是由於以上這些問題的存在，我們是否可以說，目前對於全真道歷史和演變的研究，儘管已經在宏觀把握上取得了很大的成績，但是事實上，過細地研究全真道的歷史的工作還只是剛剛起步。目前對於全真道的研究，離開我們要認識全真道演變的全貌，掌握全真道演變的規律，還距離很遠。

### 三、全真道發展和演變的一些歷史特點

因為對於全真道演變的研究僅僅是開始，無論是材料和理論的準備都是初創階段，因此，我這裏還只能對全真道發展和演變課題提出一些經過研究的初步看法。

第一，全真道派並不是一個保守的宗派，而是一個開放的宗派，是一個能夠吸取各家之長為我所用的宗派。在過去對於全真道和正一道的比較言論中，有人或多或少地認為，正一道因為是不出家的，所以比較開放，而全真道因為要求出家，所以不言而喻的似乎就是傾向於保守。其實，並非如此。

全真道因保全人的本真而得名，而人的本真就是人的道性。真就是道。真是無形的。萬物有形，形就不是本真。全真就是全有形之物的本真。這個本真就是萬物蘊涵的道。道是發展的、變化的，因此全真的含義本身就是發展變化的。全真祖師王重陽創立的全真道就是發展了道教和變化了道教。

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。王重陽從創教開始就提出「三教合一」，在山東文登等地傳教的時候建立了五個「會」，也都冠名為「三教」，傳教中又勸人誦讀佛教的《般若心經》、

儒家的《孝經》以及道教的《道德經》、《清靜經》等。在詩文中，王重陽反復說明「三教合一」的道理，例如：在《重陽全真集》中的《答戰公問先釋後道》稱，「釋道從來是一家，兩般形貌理無差」。《孫公問三教》稱，「儒門釋戶道相通，三教從來一祖風」。《永學道人》稱，「心中端正莫生邪，三教搜來做一家」，等等。<sup>36</sup>在《重陽真人金關玉鎖訣》中，王重陽更加明確地說到，「三教者，如鼎三足，身同歸一，無二無三。三教者，不離真道也」，「三教者，是隨意演化眾生，皆不離於道也」。<sup>37</sup>王重陽的這一思想也得到了他的弟子們接受和弘揚。

對於王重陽的「三教合一」思想，目前的研究一般都將其作為一種「思想」上的革新來加以認識，認為這是全真道的教義思想的一個特點。隨著研究的深入，近年來，對於「三教合一」格局的認識已經大大深化。「三教並存」、「三教合一」等作為一種思想潮流，事實上，在魏晉南北朝時期就已經形成。隋唐時期的許多高道在他們的論著中都吸取了儒家或者釋家的思想成份。也正是因為順應了「三教合一」的格局和潮流，隋唐道教的神學思想以及道教組織都有了豐富和發展，出現了唐宋時期道教發展的鼎盛時期。另外，道家思想本身具有開放和包容的特點。不斷吸收新的思想養份，豐富和壯實自己的思想體系，正是道的規律性的內容。因此，對於全真道的「三教合一」的思想應該從更深的層次上加以認識和分析，也就是從中國人的生存條件、文化形態和心理素質等深層次上認識。

中國是一個地域遼闊的國家，從北到南，地跨寒、溫、亞熱等幾個氣候帶，加上複雜的地理環境，地域交通的不便，因此，中國自然形成了在大一統體制下的一個個地域經濟和文化的體系。在這樣複雜的條件下生存的中國人，如果固守於本地域的成規，不能吸收別的地域的長處，不能交流和融合其他地域的生存成果，那麼這個地域的中國人就很難維持生存，或者很難生存得好。而整個中國也

就無法得到發展。因此，「開放」是中國人生存的需要。

中國文化是一個豐富多彩的文化系統。中國文化系統的本身就是多元的。這個多元性，表現為多民族性，也表現為多地域性。不同民族和不同地域的文化形態共同組成了中國文化，這就使得中國文化天然具有百花齊放、百家爭鳴，相互吸收融合而共同發展的特性。中國幾千年的歷史也證明，一個時代的文化呈現開放的姿態，那個時代國家就發展和強盛，那個時代的文化就千姿百態，豐富多彩。因此，「開放」也是中國文化發展的需要。

在這樣的生存環境和文化背景下生活的中國人，自然就會形成一種「兼收並蓄」和「融會中西」的心理素質。「三教並存」格局的出現正是以中國社會的生存環境和文化形態為依據的。並存的三教是有差異的，有差異自然就有矛盾，有時候也會出現對立和抗爭。但是，在中國的社會條件下，三教又是可能並存的，又是可能相互融合吸收的。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。因此，「開放」也是中國人心理素質的要求。

在全真道創立以前的宋代，道教中的某些人仗持朝廷的恩寵，得意忘形，以狹隘的心態處理三教關係，違背了「三教並存」格局的規律，致使某個宋朝皇帝得到了「崇道誤國」的史評，而同時，道教也受到了巨大的傷害。也正是在這樣的歷史教訓以後，才有了全真道高舉「三教合一」的旗幟，創立並迅速壯大。

全真道的創始人王重陽舉的「三教合一」的旗幟，順應了中國社會只有「開放」，只有「多元並存」才能有健康發展的歷史規律，於是，王重陽獲得了成功。學術界有人認為，全真道的貢獻在於對中國文化做了重新組合，或者整合。我以

為，對於一個有幾千年歷史的文化傳統進行重新組合或者整合，大概不是王重陽「三教合一」的初衷。或許，也不是一個王重陽，一個道教，或者一個道教的大宗派，所能夠承受的歷史任務。小而言之，恐怕還是說，王重陽不自覺地維護了中華文化的「開放」和「並存」的歷史傳統，使得中華文化又能夠走上健康、正常發展的軌道，這樣似乎更加符合實際。

三十年代有個俄國人叫顧彼得（Peter Goullart），在他的《玉皇山的道觀》（中譯為《神秘之光》）一書中，回憶記載了當時玉皇山方丈、全真道士李理山的一些話。顧彼得是基督徒，因為背井離鄉逃到中國，又碰到喪母之痛，暫時借住在玉皇山。李理山說：「你不用穿得跟我們一樣。我們也討厭表面的偽裝，只有真誠的信念和對道的理解才能讓一個人成為通道者，而不是衣服。我們不會要求你改變信仰；你們基督教的真理，就像你以後會意識到的那樣，也是我們的真理，並且同樣也可以說成是佛教的最高形式。只有邪惡和無知才有許多形態，真理和智慧是唯一的、相同的。」<sup>38</sup>李理山不愧是近現代全真道的一位高道。他的思想繼承了「三教合一」，而且有了發展，可以說，已經是「多教合一」了。

正是因為全真道保持了一種「開放」的姿態，所以，在它的初創時期廣泛地吸收了儒家、釋家以及道教正一派的許多成份。原四川大學宗教學研究所的曾召南教授曾經說到，「全真道的創建者在教義、教制、教規以及內丹修煉等方面都貫徹三教合一的思想」。<sup>39</sup>這一分析評價是符合歷史實際的。從早期全真道的實際活動來觀察，我們不難發現，全真道在教義倫理方面多吸收儒家的東西，在教制和教規方面多吸收釋家的東西，而在齋醮科儀方面則多吸收道教正一派的東西。就以教制和教規來說，儘管早期道教就有了規戒，例如「想爾戒」，但是，並沒有形成明確的可以操作的條文；儘管六朝以後道教有了許多宮觀，但是，宮觀的

管理基本上還是家長式的，並沒有形成一套固定的職事制度，也沒有一套固定的宮觀生活禮儀。正因為如此，道教同佛教比較起來，顯得比較鬆散，規戒也不嚴格。全真道創立以後就按照佛教的經驗，建立了一套完整的宮觀職事體系，制訂了便於操作的清規戒律，同時，還逐漸形成了有中國宗教特色的宮觀生活禮儀。所有這些，都是原來的中國道教所沒有的，或者不健全的、不嚴格的。因此，可以認為，「三教合一」的思想，不僅推動了全真道的教義思想的創建和發展，而且在規戒、管理、修煉、齋醮等各個層面上推動了全真道的發展，當然，全真道的完善也直接影響著整個中國道教的革新和發展。

順應中國社會的儒釋道三教合流的時代潮流，吸取儒釋二家乃至於本教正一派之長，從而豐富自己的神學和倫理，擴大自己的宗教生活的內容。這就是全真道的一種開放的姿態。這些都表明全真道從一開始就不是一個保守的道派，而是一個開放的道派。正因為如此，在中國廣博的土地上，各地全真道派出現若干地域的差異也是完全可以理解的。在今後的歲月裏，全真道派根據現實生活的需要在教制和教規方面可能出現某些新的變革，也是完全可以理解的，並且應該得到教內和教外的同情。

**第二，全真道在發展中善於把握時機。**全真道在其創建和發展的過程中，擁有一些既有道教修養，又有善於分析時局的能力的高道。他們善於把握全真道派生存和發展的機會。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。該隱的時候不隱，是失去時機。該顯的時候不顯，也是失去時機。如果我們將「機」視為「天時、地理、人和」之道，那麼把握時機，也就是「全」天時、地理、人

和之「真」，得天時、地理、人和之道。

王重陽在四十七歲的時候，在金正隆四年（1159 年）在終南山甘河鎮遇見異人，得到修真口訣以後，多年一直在陝西傳教，其間雖然收過幾個弟子，但是由於地域的原因，傳教的效果一直不大。大定七年（1167 年）王重陽在五十五歲的時候，毅然自焚其庵，一路求乞來到山東，在山東地區立「全真庵」，先後收弟子馬丹陽等七人，建立了一系列傳教組織，取得了成功。王重陽的傳教地點的變化，沒有別的解釋，只能解釋為王重陽認識了陝西和山東地域的差異，抓住了在山東創教和傳教的時機。

全真道龍門派祖師丘處機也是一個善於研究、分析和把握時機的高道，更是一位政治家。他面對南宋、金朝和元朝三個皇帝的詔請，最後以七十五歲的高齡，率領弟子十八人，從山東的萊州北上，經過蒙古軍隊控制的燕京，再向西整整走了一年，到達塔什幹和撒馬爾汗，再向南，抵達在阿富汗境內的成吉思汗的軍營。在同成吉思汗的多次談話中，獲得了信任和重用。其後，再從西域回到大都（北京），費時二年。丘處機不辭勞苦，長途跋涉，去雪山西域面見成吉思汗。正是他高屋建瓴，遠見卓識的表現。據《甘水仙源錄》的記載，在 1224 年的回京路上，「南歸，至蓋里泊，夜宣教，語謂眾說：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」。<sup>40</sup>這裏的「立觀度人，時不可失」的判斷，足以說明丘處機是已經看到了弘傳全真的時機了。這個時機就是民眾需要全真道的關懷，全真道有可能得到發展。《元史·釋老傳》有過比較詳細的記載稱，「時國兵踐踏中原，河南、北尤甚，民罹俘戮，無所逃命。處機還燕，使其徒持牒招求於戰伐之餘，由是為人奴者得復為良，與濱死而得更生者，毋慮二三萬人」。<sup>41</sup>丘處機回到燕京以後，利用他有敕賜掌天下

道教的權力，有大天長觀居住的優勢，廣泛發放度牒，從「為奴者」和「濱死者」中間招募了二三萬人，成為全真教徒。這二三萬人受到了全真道的關懷，又成為弘傳全真道的骨幹力量，於是長江以北迅速成為全真道傳佈的天下。

清代全真龍門中興的大功臣王常月也是一位善於捕捉時機的高道。王常月至少是在六十五歲以上才從西嶽華山來到北京白雲觀出任方丈的。王常月利用清代早期幾任皇帝對於漢文化略有寬鬆的時機，奉旨說戒於白雲觀，三次收弟子千餘人，其後又到南京、杭州、湖州以及湖北武當山等地說戒收徒，一時間使得全真龍門派出現了中興的局面。以上三位全真高道，都是善於把握時機的能手。當然，把握時機來源於對於環境的清醒認識，以及對於目標的明確定位和自身力量的準確估計，如果沒有這樣一些因素，那麼，時機永遠是把握不住的。當然，也不能想像，一個全真道的領袖，只知道晨鐘暮鼓、閉關修煉，不問天下大事，不顧道眾死活，就能夠把握甚麼良機。

**第三，全真道是道教中一個有比較嚴肅的規戒，有比較嚴密的師承制度的宗派。**從全真道的歷史來看，全真道之所以比較重視宗派的組織建設，自然同它初創時就建立了「三州五會」有關。所謂「三州」指的是萊州、登州和寧海州。所謂「五會」指的是「三教七寶會」、「三教金蓮會」、「三教三光會」、「三教玉華會」和「三教平等會」。這樣五個會都是全真祖師王重陽在進入山東地區傳教以後，不到二年的時間裏建立起來的。也就在這一期間，王重陽還收了高徒七人。王重陽的弟子們在傳教的過程中，也建立了一系列的「會」，例如：丘處機在西行回到燕京以後，建立了「平等、長春、靈寶、長生、明真、平安、消災、萬蓮」等八個會。這些會都是全真道同信教群眾密切聯繫的專門組織。王重陽在《金蓮會詩》中說，「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」。<sup>42</sup>由此可見，參加王重陽及其弟子建立的「會」是要交付四分錢的。交錢入會，一方面是在經濟上支援了全真道的傳播，更重要的是表明信徒入會的自覺以及這個傳道組織的健全和嚴密。從文獻上可以推測，「三州五會」的各個會都有「會首」，也就是傳道組織的領袖，例如，金蓮會的周伯通，玉華會的張公、邵公和李某，三光會的周彬甫等等。這些會首可能是地方的鄉紳，但是絕不是全真道士。他們在組織和發展全真道信徒、傳播全真道思想，乃至於在經濟上和人力上給全真道的創立和發展以支援和推動等方面都發揮過重要作用。

當然，全真道的這些組織並不納入中國封建王朝的「郡縣管理制度」的管理體制之中，並不在王權和族權的控制之下，因此，中國的封建王朝不會允許這樣的傳教團體長久的存在下去，並且事事和時時存以戒心。史載，王重陽歸葬時，金朝政府出動大量軍隊，防止全真道聚眾作亂，就是證明。不過，正是初創時期成功地組織「三州五會」的經驗，使得全真道派十分重視本宗派內部的組織建設和規戒建設，並且建立了比較嚴密的師承制度和清規戒律，以及比較完整的宮觀管理體制。

說到全真道派的規戒、師承、放戒和叢林管理制度，人們常常會說，那是向佛教學來的。其實，在中國多元的文化體系中間，各種文化體系相互之間的學習、借鑒乃至於模仿、融合等等，這些都是經常發生並且屢見不鮮的，不足為怪。在漫長的歷史進程中，道教向佛教學習的有之，佛教向道教學習的亦有之。相互的學習，並沒有妨礙道教之為道教，佛教之為佛教。這樣一種相互學習和融合，因為符合了中國文化的多元並存的規律，因此，也有利於道教和佛教各自的健康發展。王重陽祖師在創立全真道的時候，就已經有了同原來的道教天師道派不同的教制、規戒和管理的思想。這些集中反映在《重陽立教十五論》裏。這部經論是

否是重陽祖師所作並不重要，重要的是其中闡述的思想已經充份體現在後世全真道的全部宗教生活之中。例如：《立教十五論》的第一論「住庵」稱，「凡出家者，先須投庵」。<sup>43</sup>這就規定了全真道士必須出家住廟的基本制度。《立教十五論》中的「合藥」、「打坐」、「降心」、「煉性」和「匹配五氣」等，則為全真道士清心寡慾的「清規戒律」和「內丹修煉」的宗教活動提供了理論基礎。至於全真道派的「叢林」制度和「放戒」制度，雖然有佛教的影響，但是全真道正是依靠這樣的制度，確立各宮觀在本宗派的地位、加強本宗派內部的組織性、以及培養本宗派的優秀人才，這些作用都是顯而易見的。

所有這些教制、規戒和管理體制，並不是為了標新立異，而是為了保證實現王重陽祖師及其弟子們的「濟世度人」的主張。過去有人或多或少地認為全真道是一種僅僅修自己成仙，不問人間雜事的道派。其實，這是一種很大的誤解。全真道的講修煉，講規戒，講管理，同樣是為了實現「濟世度人」的主張。只是由於歷史條件的變化，在全真道隱而不顯的時代，全真道的活動受到很大的限制，因此全真道士有關個人內修的著述可能會多一點，但是，這些內修著述的問世，也是全真道服務社會，憫憐眾生，護佑眾生的體現，也可以理解為，是在特定的歷史條件下全真道「濟世度人」的一種方法。

**第四，全真道在發展中與其生存的地域傳統、文化樣態以及社會生活緊密結合。**元代以後，全真道逐漸走向神州大地。清代初年，龍門中興，一時間全真龍門幾乎佔據中國宗教的半壁江山。雖然，走向全國的全真道龍門派來自一個源頭，從清代以後各地全真龍門道士都以受戒為入道的標誌，但是，中國的地域遼闊，地域生存條件和文化特色多有不同，因此，各地區的全真龍門道士在弘教的過程中，在嚴格遵守神學思想和規戒制度的同時，必然也在生存方式、弘道方法

和宗教活動等等方面作出了不同的調整。這樣一些調整，也就形成了各地全真道的某些差別。

仔細考查這些相同和相異之點，人們不難發現，地域語言的同異是不同地區全真道出現同異的重要原因。全真道創建於陝西和山東，屬於黃河流域的中下游地區，在語言上屬於中國的北方方言的範圍。中國的北方方言大約就在全真道出現的年代逐漸形成，即金元時期，並在金元以後，由於中國封建王朝大多定都於北京（即大都、燕京）因而逐漸成為中國官方使用的共同方言，佔據了中國方言的主導地位。現在的普通話就是以北方方言為基礎方言，以黃河流域為中心，分佈於從東北和長江流域的中部直至西南地區，使用北方方言的人口佔據了中國總人口的大約百分之七十以上。北方方言區內，雖然由於地域經濟、文化形態以及語言發音的微細差別又可以區分為北方方言、西北方言、西南方言和江淮方言，但是，其總體語音、辭彙和語法保持著相當的一致，同時在經濟發展和文化形態上也具有許多共同點。北方方言地區的共同點，為全真道在這些地區的迅速而順利的傳播創造了有利的條件。所謂「十方韻」，事實上只能說是北方方言區內的全真道士共同的科儀音韻。當全真道傳播到非北方方言地區，「十方韻」難以為本地區民眾接受，全真道自然會發生不同於北方方言地區的差異。例如，溫州地區的全真道就不使用「十方韻」，而兩廣地區、香港地區的全真道更是滿口粵語，難以使用北方方言地區的科儀經本和唱腔音韻。與此相一致的就是這些地區的生活條件和文化形態也同北方方言地區有很大的不同。

考查這些相同和相異之點，人們不難發現，地域經濟發展狀態和文化形態的同異，也對不同地區全真道的差異有重要的影響。四川是道教正一派的發源地。當地百姓有正一科儀的習慣和傳統。在全真道傳入四川以後，根據當地民眾的信

仰習慣，四川的全真道也大量吸收了正一派科儀的形式和內容。清代末年民國初年，四川青羊宮編訂的《廣成儀制》收集的全真科儀達到二百七十五種之多。從儀式的內容和功能來看，幾乎覆蓋了當時社會生活的各個方面，滿足了信徒各種信仰要求。如此多樣的科儀，是中原地區的全真道所沒有的。在全真道傳入兩廣地區，特別是香港地區以後，隨著兩廣和香港近百年來社會生活急劇變動，經濟飛速發展，加上中原地區五十年前戰亂頻繁，地區間的交流不能正常開展，於是兩廣地區和香港地區的全真道為了適應本地的社會和經濟形勢的要求，適應社會文化形態的潛移默化的變化，在教制、教規以及管理制度上都出現了適應性的變化。原來出家的，變得不出家了。原來住廟的，變得可以住家了。原來吃素的，變得可以吃葷了。原來是方丈管理制度的，變成了董事會或者理事會制度管理了。儘管出現了同北方方言區的全真道不同的變化，但是，誰也無法否認，兩廣地區和香港地區的全真道士仍然是正統的全真道士。他們的宮觀仍然是正宗的全真道觀，因為他們的源頭是相同的。

不同地區的全真道的這些差別恰好從另外一個角度反映出，全真道也是開放的宗教實體，也是一個能夠適應時代和環境的道派。將全真道看成是一個一成不變的道派不僅是錯誤的，而且也不符合全真道發展的歷史實際。

## 結 論

從金元時期全真道創立以後，全真道派在「濟世度人」和「全其本真」的神學思想規定之下，一直是一個制度和規戒比較嚴密、以立觀度人、修身養性、誦經齋醮等手段密切聯繫道教信徒、為道教信徒的信仰服務的道教派別。

全真道派雖然從金、元、明、清直到今日，經歷過「顯—隱—顯—隱—顯」

等階段性的不斷變化，經歷過內守和弘傳的不同時期，但是，由於全真道順應著中國多元文化、並存融合的發展傳統，因此，全真道始終同信徒保持著密切的聯繫，並且保持著持久的生命力。

全真道派能夠以開放的姿態、嚴格的戒律、真誠的服務，獲得廣大道教信徒的信任和重視，因此，全真道派能夠持久地躋身於中國道教的各個派別之中，並且在多元的中國傳統文化中佔據著重要的一頁。

對於全真道的研究，目前還只是剛剛開始。大量全真道派的史料尚待認真的收集和仔細的考辨、求證。對於全真道的各個支派和歷史人物的研究，還有大量的基礎工作要做。因此，對於全真道派豐富的宗教生活的內容，及其珍貴的歷史和社會價值，都還有待於進一步的深入研究和論證。

- 
- <sup>1</sup> 《中國道教》，第1冊，170頁，知識出版社，1994年。
  - <sup>2</sup> 《中國道教》，第1冊，171頁，知識出版社，1994年。
  - <sup>3</sup> 《中國道教》，第1冊，174—175頁，知識出版社，1994年。
  - <sup>4</sup> 《中國道教》，第1冊，176頁，知識出版社，1994年。
  - <sup>5</sup> 《道教史》，229頁，中國社會科學出版社，1994年。
  - <sup>6</sup> 《道教史》，237頁，中國社會科學出版社，1994年。
  - <sup>7</sup> 《南宋初河北新道教考》，69、71頁，中華書局，1962年。
  - <sup>8</sup> 《道教史》，298頁，中國社會科學出版社，1994年。
  - <sup>9</sup> 《道教史》，302頁，中國社會科學出版社，1994年。
  - <sup>10</sup> 《中國道教史》，646頁，上海人民出版社，1994年。
  - <sup>11</sup> 《明清全真教論稿》，55頁，巴蜀書社，2000年。
  - <sup>12</sup> 《道教史》，327頁，中國社會科學出版社，1994年。
  - <sup>13</sup> 《道教史》，328頁，中國社會科學出版社，1994年。
  - <sup>14</sup> 《中國道教史》，652、651頁，上海人民出版社，1994年。
  - <sup>15</sup> 《中國道教史》，657、658頁，上海人民出版社，1994年。
  - <sup>16</sup> 《明清全真教論稿》，107—140、108頁，巴蜀書社，2000年。
  - <sup>17</sup> 《道教史》，332頁，中國社會科學出版社，1994年。
  - <sup>18</sup> 《道教通論》，533頁，齊魯書社，1991年。
  - <sup>19</sup> 《中國道教史》，第3卷，147頁，四川人民出版社，1996年。
  - <sup>20</sup> 《中國道教史》，第3卷，368頁，四川人民出版社，1996年。
  - <sup>21</sup> 《中國道教史》，第3卷，381頁，四川人民出版社，1996年。
  - <sup>22</sup> 《中國道教》，第1冊，200頁，知識出版社，1994年。
  - <sup>23</sup> 《中國道教》，第1冊，201頁，知識出版社，1994年。
  - <sup>24</sup> 《中國道教》，第1冊，202頁，知識出版社，1994年。
  - <sup>25</sup> 《中國道教史》，第3卷，465頁，四川人民出版社，1996年。

- 
- <sup>26</sup> 《道學通論》，348 頁，社會科學文獻出版社，1999 年。
- <sup>27</sup> 《道藏要籍選刊》，第 6 冊，652 頁，上海古籍出版社，1989 年。
- <sup>28</sup> 《南村輟耕錄》，120 頁，中華書局，1959 年。
- <sup>29</sup> 《道家金石略》，451 頁，文物出版社，1988 年。
- <sup>30</sup> 《道藏要籍選刊》，第 6 冊，329 頁，1989 年。
- <sup>31</sup> 《道藏要籍選刊》，第 6 冊，652 頁，1989 年。
- <sup>32</sup> 《道藏要籍選刊》，第 6 冊，702 頁，1989 年。
- <sup>33</sup> 《道藏要籍選刊》，第 6 冊，650 頁，1989 年。
- <sup>34</sup> 《道藏要籍選刊》，第 6 冊，334 頁，1989 年。
- <sup>35</sup> 《道藏要籍選刊》，第 6 冊，655 頁，1989 年。
- <sup>36</sup> 《道藏》，第 25 冊，691、693、696 頁，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年。
- <sup>37</sup> 《道藏》，第 25 冊，802、803 頁，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年。
- <sup>38</sup> 《神秘之光》，49 頁。雲南人民出版社，2002 年。
- <sup>39</sup> 《中國道教》，第 1 冊，177 頁，知識出版社，1994 年。
- <sup>40</sup> 《道藏要籍選刊》，第 6 冊，780 頁，上海古籍出版社，1989 年。
- <sup>41</sup> 《元史》，卷 202，第 15 冊，4525 頁，中華書局，1976 年。
- <sup>42</sup> 《道藏》，第 25 冊，741 頁，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年。
- <sup>43</sup> 《道藏》，第 32 冊，153 頁，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年。