

全真宗旨論

盧國龍

王重陽和他的七大弟子，以「全真」開宗立教，「全真」二字對於這個教派來說，無疑就具有表達立教宗旨、蘊涵宗教精神的特殊意義。如果將他們建立教規教制的種種努力撇開不談，單純從宗教精神的層面來理解，那麼，早期甚至全部全真教派的歷史，都可以說是追尋「全真」意義的一段經歷，或者說是「全真」意義在他們的精神世界中宛然呈現出來的過程。金元時期的全真宗師，以感悟「全真」相啓沃，無論詩篇唱和還是詆呵叱責，始終不離其「全真」心印；明清時期的全真道士，以「全真」意蘊相傳授，規之以教誡，證之以心法，全憑祖師心印了生死大事；直到今天，全真道士依然從對於「全真」意義的體驗、感悟中，涵養其宗教精神，印證其祖師遺訓，甚至希望達到與祖師精神同流的境界。從創教宗師到嗣法門徒，全真教派經歷了八百餘年的薪火相傳，而全真教派的精神生命之火，正是藉由「全真」意蘊呈現出來，經由「全真」意蘊綿延相傳的。¹所以，如果我們不滿足於對全真教派的知識性瞭解，而是試圖深入到它的精神世界中去理解其全真之道，那麼，推闡「全真」意蘊、解讀全真宗旨，將是最直接的途徑，使我們有可能接近那蘊積、流動於全真教派中的宗教精神。

一

站在信仰或者宗教感悟的立場上看，推闡「全真」意蘊、解讀全真宗旨也許不是接近其宗教精神的最圓融無礙的方法，因為這樣的推闡，必然要保持對於「全真」概念的高度關注，而概念，正如橫亙在感受主體與意義世界之間的沙丘，當我們緊握概念去尋找意義的時候，意義會成為掌中沙，越是緊握，越容易滑落，

我們在思想上的全部努力，很可能只是完成了又一輪從概念到概念的迴圈，不能將「全真」作為一種活潑潑的精神生命，與之兩情相悅，與之融為一體。

然而，意義又畢竟是極散漫的隱士，他可能別有故鄉，但卻在語言概念的世界裏漂泊，我們也只是在語言概念的世界裏，才偶爾見到意義的身影。沒有語言，意義無從呈現；沒有概念，意義不能凝聚。既無從呈現，又不能凝聚，則意義虛漠無朕，它與個體精神活動的關係或許深諱難測，以致每個人的心中都可能隱藏著一些難以為外人道的神聖感受，但與人類公共的精神生活卻保持著天然隔離，至少是不能成為人類共用的精神資源。也許正由於這個緣故，所以早在全真教派日漸興起的金元時期，與全真宗師有過交往或者對全真教派的精神生活有所關注的儒家學者，就以詮釋「全真」意蘊作為展現其根本宗旨的門徑，而全真宗旨漸漸被知識界接受、理解，在很大程度上正得益於儒者的詮釋。

從某種意義上說，儒者對「全真」宗旨的詮釋、解讀，較之全真道士自詠其感悟，或許更有助於我們的理解，因為儒者的立場是相對客觀的，有一個外在於感受主體的文化參照，可以映鑒那看不見的、只存在於感悟中的意趣。當然，作為敘述者，絕對的客觀立場根本就不存在，所謂客觀，本質上只是另一種主觀而已。儒者的主觀，簡言之就是儒家所固有的文化立場。

站在儒家的文化立場上解讀「全真」意蘊，最具代表性的人物大概要首推元好問。不知出於甚麼原因，或許是崇尚他的道德文章，也或許是愛慕他的文壇盛名，² 總之，金元時期的全真道士，屢次敦請元好問撰寫碑銘、墓誌之類的紀念性文章，而元好問居然屢屢應允。不過，從元好問這些文章的字裏行間來看，其所以應允，與一般文人墨客的尋常應景截然不同，不是聊以應付人情請托，而是感傷時勢之離亂，感傷人間的彝倫攸敘之凋殘，感傷儒家的道德教化之零落，同時也感歎全真教在這樣的時代裏竟然能誘掖人心。

在元好問的心目中，誘掖人心，推行教化，是「司徒之官與士之業」，³ 也就

是接受過儒學教育的士階層的職責。《漢書·藝文志》說：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽明教化者也。遊文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道為最高。」說儒家與道墨名法諸家一樣，將道作為思想文化的根本，大概不會有人持異議，至於說儒家對於道的體現高出其他諸子百家，則不同學派的人可能會有不同的反對聲音。儘管如此，《漢書·藝文志》還是指出了一個事實，即中國古代社會的道德教化主要是由儒家推行的，中國古代社會的倫理秩序，主要是由儒家建構起來的。而儒家建構倫理秩序，乃以六經等文化積累為基礎，以仁義等倫理規範為綱目，經過因時適變的歷史演進，自成為一套與中國古代社會正常秩序相適應的倫理體系。

與儒家經過長期積累的文化比較起來，新近崛起的全真教派，實在是樸野常若有餘，斯文恒嫌不足，不僅許多全真教徒都以「披裘擁絮，囚首喪面」⁴的形象苟活著，而且全真教義還鼓勵其教徒經受諸如此類的生活磨練，認為苦行有助於剪除驕吝之心，是證悟「全真」的必要準備，所以在文化陶冶、生活方式的培養方面，全真教與儒家所提倡的從容、自重，顯然背道而馳。從容自重是紳士風範，披裘擁絮則是游離於方外的做派。至於談到文化素養，元好問對於全真教徒就不僅頗有微辭，而且直言不諱地提出批評，如說：「玄學之廢久矣。惟玄學廢，故人以學仙為疑。今夫居山林，棄妻子，而以黃冠自名者，宜若可望也。然叩其中，則世間事人所共知者且不能知，況出世間乎？偃偃之與遊，憤憤之與曹，未嘗學而曰絕學，不知所以言而曰忘言，囚首喪面，敗絮自裹，而曰君子盛德，容貌若愚，前所謂以俟其人者，果何所俟耶？抑有之而予不之見耶？」⁵以元好問的眼光看待他所見到過的全真教徒，大抵都缺乏基本的文化素養，所以他將那些托跡方外的所謂修行者，看做一群「素隱行怪、欺世盜名」之輩。

如果僅僅依據這些評議，似乎可以說，元好問對於全真教徒，存有某種文化貴族式的歧視心態。但是，元好問又親眼目睹了另一種事實，即在那個戰亂連年，

道德淪喪，生存的壓力逼使人與人自相魚肉的時代裏，全真教竟然能夠而且也只有全真教才能夠推行教化，鉗制人性在離亂時代的惡性暴露，維持社會生活最基本的倫理準則。這讓元好問十分惶惑，難解其所以然。如說：「蓋自神州陸沈之禍之後，生聚已久而未復其半，蚩蚩之於居，泯泯之於徒，為之教者，獨全真道而已。」又說：「今黃冠之人，天下十分之二，聲勢隆盛，鼓動海嶽，雖凶暴驚悍，甚愚無聞知之徒，皆與俱化，銜鋒茹毒，遲回顧盼，若有物掣之而不得逞。父不能詔其子，兄不能克其弟，禮義無以制其本，刑罰無以懲其末，所謂全真家者乃能救之蕩然大壞不收之後。」⁶一種文化上頗嫌粗糙的宗教，面對著文明大壞的時代，竟然能發揮如此巨大的教化作用，這讓元好問十分不解，更使他感受到文明已徹底沈淪的極度痛苦，為此感傷，為此悲歎，「嗚呼，先哲王之道，中邦之正，掃地之日久矣，是家何為者，乃人敬而家事之？殆攻掠爭奪之際，天以神道設教，以彌勇鬥嗜殺之心耶？抑三綱五常將遂湮滅，顛倒錯亂，人與物胥而為一也？」⁷

毋庸置疑，元好問的儒家文化立場是明確的，守護儒家文化的態度也是強烈的。這個文化立場，可以解釋為以仁義禮樂亦即綱常倫理來規範社會生活，維持社會秩序。站在這個立場上審視全真教的文化素質，對照全真教派傳播的聲勢影響及其推行教化的實際作用，元好問有太多的惶惑，太深的憂傷，並因此發表了一些對於全真教徒顯然缺乏敬意的評論。這些評論，對於元代全真教加強自身的文化建設，似乎起到過激勵作用，⁸但就元好問自身來說，發表評論的真正意義，也許不在於表達某種褒貶之意，以推動該教派的文化建設，而在於凸現出這樣一個問題：相對於儒家而言，在文化上並沒有任何優勢的全真教，何以對金元之際那樣一個喪亂時代的世道人心產生如此巨大的教化作用？全真教對於亂世人心的精神魅力究竟何在？

元好問的問題也就是我們的問題，但元好問的解答不一定就是我們的解答。

事實上，元好問對於這個問題並未作出解答，他只是提出兩種推測，其一是「天以神道設教，以彌勇鬥嗜殺之心」，意即全真派以神道設教，較之儒家建立在人文理性基礎上的倫常之教，更能抑制或者消彌人性在昏亂、愚昧時代裏的惡性膨脹；其二是「三綱五常將遂湮滅」，「人與物胥而為一」，這當然是憂患感憤之言。僅就這句話本身來說，其思想稱得上是深邃的，因為話裏有話，寓寄了這樣一層言外之意：人之成其為人，在於人具有道德意識自覺，能夠自覺地選擇由人文所化成的、符合三綱五常等倫理規範的文明生活，如果三綱五常因人慾橫流而湮滅，文明的基本範式不復存在，人也就還原為天地間蠢然一物。但是，按照這樣的思路來看待全真教之興盛，就未免有君子不恥的意味，思想感情很濃郁，但不足以解釋全真教如此興盛的所以然之故。

不過，從元好問的敘議中，我們還是可以得出一種判斷，即全真教之所以大興，其內因不在於全真教作為通常意義上的文化具有甚麼特殊的優勢，換言之，全真教對於亂世人心的精神魅力，不在於它的文化。那麼，全真教的精神魅力究竟是甚麼呢？

同樣站在儒家的文化立場上解讀「全真」、全真教派，更多的儒家學者則從全真教與先秦道家的關係，亦即從全真教的思想源流問題上予以說明。但觀點卻不相同，既有人認為全真教「大能備該黃帝老子之蘊」，⁹也有人認為全真教務為苦行，較諸老子清靜無為，猶有過之。¹⁰

說全真教「大能備該黃帝老子之蘊」，既可能意味著全真教的宗旨是復先秦道家之古，從而發暢道教之精神意蘊，也可能意味著全真教之興，乃掃落黃冠羽流專行章醮符籙之險詖偏僻，是對傳統道教的顛覆性改革。持這種看法的儒者，似乎不少。如徐琰說：

道家者流，其源出於老莊，後之人失其本旨，派而為方術，為符籙，為燒煉，為章醮，派愈分而迷愈遠，其來久矣。迨乎金季，重陽真君不階師友，

一悟驚人，殆若天授。起於終南，達於崑崙，招其同類而開導之、鍛煉之，創立一家之教曰全真。其修持大略，以識心見性，除情去欲，忍恥含垢，苦己利人為之宗。老氏所謂「知其雄，守其雌，知其白，守其黑，知其榮，守其辱」，「為道日損，損之又損，以至無為」。莊生所謂「遊心於淡，合氣於漠，純純常常，乃比於狂」，「外天地，遺萬物，深根寧極，才全而德不形者」，全真有之，老莊之道於是乎始合。¹¹

又如虞集說：

漢代所謂道家之言，蓋以黃老為宗，清靜無為為本。其流弊以長生不死為要，謂之金丹。金丹不壞，丹言純陽也。其後變為禁祝、禱祈、章醮、符籙之類，抑末之甚矣。昔者汴宋之將亡，而道士家之說，詭幻益甚。乃有豪傑之士，佯狂玩世，志之所存，則求返其真而已，謂之全真。¹²

所謂「老莊之道於是乎始合」，如果是指全真教以其宗教形式再現出老莊追求道之大全的精神，從而為喪亂以致人心迷離的時代找到一個精神嚮導，同時也鑄造出全真教的精神魅力，那麼這種說法是有見地的，也符合歷史事實；反之，如果這種說法意味著完全忽略全真教的宗教形式，以為全真教對於老莊精神的復興，以掃除此前道教的章醮符籙等宗教形式為前提，而此前道教完全背離老莊精神，沈溺於章醮符籙等詭幻之事，至全真教「始合」於老莊本旨，那麼這種說法只是片面地看到了某些現象，卻看不到基本的歷史事實。基本的歷史事實是，不僅此前道教具有融攝老莊的深厚傳統，隋唐重玄學尤其為大本大宗，而且一方面，全真教本身就是唐宋內丹道的直接繼承者，是內丹道遭遇金元時代變局的產物，另一方面，全真教自馬丹陽掌教時，就以隨方設教為原則，開始進行章醮符咒等宗教文化建設。進而言之，早期全真宗師對於舊有道派，只是批評其中的某些教徒缺乏宗教精神追求，固守褊狹的教派門戶之見，¹³至於說到張陵暨寇謙之、陸修靜以來的道教主流，全真宗師不僅不排斥，而且是認同的。這一點，只需瀏覽《玄

風慶會錄》，看看丘處機如何向成吉思汗解釋道教、全真教，即可一目了然。¹⁴

徐琰、虞集之論全真，既推始於老莊，以追本溯源的簡捷方式抉發其宗旨，又不認同全真教派的宗教形式，因而試圖撇清它與傳統道教的聯繫，同樣也是儒家文化立場在其中發揮作用的表現。儒家自孔子罕言怪力亂神，就開創了一種以人文理性建構社會倫理，同時也以人文理性對待宗教信仰的傳統。儒家學者本著這個傳統將全真宗旨與其宗教形式分隔開來，當然有其充分理由。但作為全真宗旨的闡釋者、解讀者，其局限也顯而易見。由於看不到全真宗旨與其宗教形式的有機聯繫，就很難解釋一些簡單的事實，例如，如果說全真教只是復歸於先秦道家，未曾以宗教性融化道家的哲學理念，那又如何解釋全真教最終成為一門宗教，而非像先秦道家那樣成為一個哲學流派？設非宗教，全真教又何以產生如此巨大的社會影響，其影響之廣泛，實讓老莊本身也望塵莫及。更深入一步來看，自王重陽感化馬丹陽等人創立全真教派，至其嗣法門徒綿延相傳，對於「全真」意蘊的體貼、體驗，都是以宗教感悟而非概念思維的哲學方式進行的，不理解這一點，事實上就與「全真」意蘊之間存在著隔膜，正如元好問一樣，難以理解那些顯然缺乏教育、亂世中甚為凶頑的人何以服膺全真教。

當然，也並非所有的儒家學者都以其人文理性而與宗教感悟存在著這樣的隔膜。撇除隔膜，則能深入「全真」之理窟，不但對儒家道教有一種通達的理解，而且對「全真」意蘊，也所言近乎實際。如俞應卯說：

道之與儒，同此一理；儒之與道，同此一機。通其變則天下無弊法，執其方則天下無善教，若非圓機之士，不足以論此也。然教之在天下，亦何常師之有。且祖師以全真名教者，豈非吾儒真實無妄之理乎？其煉形修性，豈非大易窮神知化之妙乎？……是道也，自常情觀之，神妙難測；由至人守之，不外乎一真之理。故全真之教雖遺世獨立，而尊君親上之心常存；雖遐遁隱居，而愛人利物之仁愈切，即無思無為之誠，以顯其有感有應之理。¹⁵

雖然俞應卯不像元好問、虞集那樣堪稱有元一代文壇大宗，但僅就他對於全真宗旨的理解而言，由於觀念上少了層隔膜，所以也就顯得見識明敏，能直指駁的。所謂「吾儒真實無妄之理」，也就是孟子「反身而誠」之「誠」，是《大學》「明明德」與「誠其意」對舉互動的「誠」，同時也是宋儒自周敦頤以來作為道德意識之基礎的「誠」。當俞應卯將儒家之「誠」與全真教「一真之理」直接聯繫起來的時候，他就不僅能站在超越倫理規範的形而上高度來理解倫理規範賴以建立的基礎，從而使倫理重新連接上原始合理性的源泉活水；同時也站在人間倫理的現實立場上來看待全真教玄之又玄的所謂「一真之理」，從而以人間倫理為鏡子，映鑒出「一真之理」的現實意義。惟其如此，俞應卯才能夠將儒家道教融通起來，能夠「通其變」，看清全真教的興盛在於它回到倫理建構的元點，因而適應喪亂之世的機緣，不致像元好問那樣，為其「神道設教」的囂張而煩惱。

與元好問等人比較起來，俞應卯對全真教的解讀或許可以稱之為「見獨」，看清了從其宗教精神到其現實意義的微妙之處，但不是「獨見」，因為表達過大致相同看法的人，還有王奩、¹⁶范懌等。

范懌與馬丹陽、譚處端同鄉里，並且「幼為兒童之戲，長為朋友之遊」，¹⁷交誼甚篤。或許是由於這層緣故，范懌對全真教懷有更真切的同情理解，對於全真宗旨，也表現出更深入的感悟。其說云：

全真之教大矣哉！謂真者，至純不雜，浩劫常存，一元之始祖，萬殊之大宗也。……識性命之祖宗，和氣神之子母，有無會於一致，空色冥於雙忘。使入上門者，如南柯夢覺；由是路者，似中山之酒醒。返我之真，無欠無餘，復入於混成。歸我之宗，不墜不失，復同於太始。真一之性湛然，圓明變化感通，無所不適也。¹⁸

單從字面上看，范懌的這些說法似乎字字有出處，並非自出胸臆。所謂「一元之始祖，萬殊之大宗」，語意來源於《抱朴子內篇·玄道》「玄者，自然之始祖，而

萬殊之大宗也」；所謂「識性命之祖宗，和氣神之子母」，是唐宋內丹家的慣常用語；所謂「有無會於一致，空色冥於雙忘」，可見於隋唐重玄學之論疏；至於「真一之性湛然，圓明變化感通，無所不適」云云，則大意化用《周易·繫辭》所謂「寂然不動，感而遂通天下之故」。既然字字有出處，是否意味著范懔之說只是重複前人陳詞，沒有自己的見解？這倒也還未必，因為出處是零散的，連綴在一起則是完整的，能採用這些出處各不相同的說法來表達一個完整的意義，正說明范懔對全真宗旨及其與傳統道教的聯繫知之甚深。如果將范懔的敘述作為一個意義整體來理解，那麼他顯然注意到，全真教之所謂「真」，不局限於通常用語中的真偽之辨，它與六朝隋唐道教常用的「玄道」、「真一」、「妙本」等概念一樣，既是萬物生成之本元，也是具象萬殊之本體。不過，六朝道教推闡本元或本體，是一種物象化的終極存在，如葛洪之所謂「玄道」。隋唐重玄學試圖超越物象化預設的思維樊籬，以「玄之又玄」的方式直接感悟代表終極存在的「真一」、「妙本」，但「玄之又玄」亦即重玄畢竟是一種思辨，所以終究還是難以擺脫概念思維之筌蹄。唐宋內丹道將重玄思辨凝練為生命感悟，由思窮造化之理感悟性命本真、感悟真常之道，於是將此前的種種思辨，豁然融化為宗教修持。全真教與唐宋內丹道有著直接的淵源關係，但全真教不再像唐宋內丹道那樣，既刻意運用又刻意澄清鉛汞龍虎等術語，在營造迷宮與走出迷宮之間忙忙碌碌，而是直探玄珠，既在自我的性命感悟中發現真常之道，也在真常之道中重新發現自我。這個自我，就是范懔所說的「返我之真」，「歸我之宗」。在全真教派的高道看來，即此寥寥數語，大概也就可以為入室之賓了。

顯而易見，金元儒者對於全真宗旨的解讀、對於全真教派的述評，互有見仁見智之別。但另一方面我們也應該看到，在他們理解、評價各不相同的背後，還有一層是相同的，即同樣都關注全真教所具有的倫理意義。元好問以其目睹文明玉碎的內心孤憤，對於全真宗旨無意沈潛以思，解讀未盡其高明，但也正由於內

心孤憤，使他提出這樣一個至今仍須思索的問題：相對於儒家而言文化上頗嫌樸野讙陋的全真教，在金元喪亂之世何以能發揮如此巨大的誘掖人心的作用？其他儒者的解讀和述評，從某種意義上說是對這個問題的回應，即探尋全真宗旨以理解其所以然之故。探尋全真宗旨的方式可以是多種多樣的，或者結合於全真教與先秦道家的淵源關係予以說明，或者結合於全真教與晉唐道教的源流關係予以說明，也可以從感悟的角度予以說明。探尋的方式儘管不同，但對於全真宗旨的最終感受卻是大致相同的，即全真教所追尋的「全真」具有倫理意義，它能消彌喪亂時代迷漫於社會生活中的暴戾之氣，對於倫理建構來說，它是「由是而之焉」的「是」，是倫理建構的心理基礎或道德意識基礎。

二

早期全真教曾經像禪宗一樣，主張不立文字，將直接的感悟作為體驗「全真」意蘊的真實入門。但感悟畢竟是個體經驗，如果缺乏必要的交流亦即全真教之所謂印證，那麼在個體經驗中出現的精神狀態究竟是「全真」還是幻覺，就不能以相同的修持經驗來判斷，同時也不能享受由相同經驗所帶來的愉悅，彼此不能心印，則教法無從傳播。也許是由於這個緣故，所以早期全真宗師既主張不立文字，他們自己卻又留下大量的詩詞。這兩種現象，站在全真教自身的立場上來看，並不相互矛盾，因為全真宗師創作這些詩詞的本意，不在於著書立說，而在於詠味其感悟，相互唱和其修持經驗，更多的詩詞，甚至是應教徒請求，作為啟發、點化的契機，針對具體物象的境遇、性格等，或解疑正惑，或指示門徑，大抵都服從於印證感悟的需要，是啟發或印證感悟的輔助性活動，¹⁹不同於著書立說者，要將著作銘諸金石或藏諸名山，以為文字是真理的可靠載體。

早期全真宗師對於詩詞作品雖不十分看重，但結合於全真教派的歷史來看，這些詩詞在全真派創教、傳教的進程中，仍然具有重要的意義，發揮過重要的作

用。王重陽最初到山東創教時，就是以詩詞感化其首徒馬丹陽的，那些詩詞，被後人編成《重陽教化集》、《重陽分梨十化集》等，是嗣法門徒瞭解宗師風範的窗口。這些詩詞，既記錄了王重陽感化馬丹陽的過程，也記錄了王、馬二人以修持經驗相印證的種種故事。由於全真教從根本上說不是灌輸某種理念，更不是傳授某種知識，而是喚醒每個人自身的心靈感悟，所以喚醒與被喚醒者的印證就顯得尤其重要。王重陽在談到雲遊參訪時，甚至有過這樣的說法：「若一句相投，便有圓光內發，了生死之大事，作全真之丈夫。」²⁰所謂相投，也就是修持的經驗得以相互印證，在相視一笑之間，可以跨越許多語言的障礙。但對於沒有相同感悟經驗的人來說，這種印證是一種很神秘的思想交流活動，不知那相視一笑所為何事。這樣的「不知」，就是我們現在所面臨的困境。我們既不能以相同的修持經驗與全真宗師相印證，就只能採用語言的、邏輯的形式予以描述，希望語言能夠表達意義，邏輯能夠使意義清晰地呈現出來——儘管我們知道，全真宗師在感悟並且自我受用時，其實是不信任甚至是排斥語言和邏輯形式的。

站在邏輯的角度來理解，王重陽等全真宗師毅然擺脫世俗生活，追尋非世俗的「全真」意蘊，必然有其發生學意義上的原因。這個原因當然與儒釋道三教傳統有關，但更直接的原因，卻是生活在那個時代的生命感受，是由現實遭遇所造成的某種不可解於心的情結。

對於這種生命感受和情結，王重陽的經歷具有理所當然的代表性。

王重陽出生在一個殷實的鄉紳家庭。青年時代，王重陽如同許多鄉紳子弟一樣，銳意於科舉功名，希望在仕途上一酬其志，由鄉紳而官紳，既以光宗耀祖，亦以安身立命。與尋常士子所不同的是，王重陽在文武兩科都有長才。從二十歲開始，他選擇進士作為進取的目標，按慣例要學習儒家的經典，並進行詩賦、策論創作等方面的學習。大約在二十六歲時，王重陽由文舉改為武舉，除研究武略亦即軍事理論外，還要進行騎射等軍事科目和拳腳等武術科目的訓練。王重陽的

青壯年時期，大概就這樣在修文習武的訓練中渡過。如果趕上一個社會秩序正常的時代，以王重陽的文武之才，雖未必就取富貴如視諸掌，但博取一份功名終歸是可能的。然而很不幸，王重陽正遇上一個渾濁動亂的年代。其結果是，「天遣文武之進，兩無成焉，於是慨然入道」。²¹

就這一句「慨然入道」，現代人大概很難讀得出人生之愁慘，反倒平添了一份浪漫，一股豪俠之氣。但就王重陽自身來說，這樣的「慨然」，是在經歷過文武兩種嘗試的挫折後做出的選擇，其中所包含的憤懣、悲苦等種種情結，可以從隨後王重陽的生活危機中看出來。王重陽曾作過一首《悟真歌》，其中說：

三十六上寐中寐，便要分他兄活計。豪氣沖天恣意情，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，二分吃著一酒課。他每衣飲全不知，餘還酒錢說災禍。四十八上尚爭強，爭奈渾身做察詳。忽爾一朝便心破，變成風害任風狂。不懼人人長恥笑，一心恐昧三光照。靜慮沈思省己身，悟來便把妻兒掉。好洗面兮好理頭，從人尚道騁風流。²²

這樣的《悟真歌》，其實是一份痛心疾首的懺悔錄。他不僅為往日的無理行為懺悔，而且為往日的精神迷茫懺悔。正是「豪氣沖天恣意情」的精神迷茫，使他犯下許多過錯，與兄長發生財產糾紛，對兄嫂不敬，酗酒，揮霍家產，對妻兒不負責任。站在懺悔者自身的角度看，所有這一切行為過失的根源，都在於「豪氣沖天恣意情」，在於「爭強」。但站在理解者的角度看，豪情和爭強怎麼會與行為過失發生必然聯繫呢？孔夫子談人生，說是「君子疾沒世而名不稱焉」，老莊雖主張清靜無為，但無為的目的是無不為，是「為是不用而寓諸庸」，也就是以代表更高理性的自然法則實現更全面完整的目的，所以無分儒道，都不主張做一個庸庸碌碌、蠅營狗苟的庸人。王重陽之豪情和爭強，一方面固然與其「氣豪言辯」的性格特點有關，²³另一方面也可以說是接受儒道文化薰陶的結果。這樣的豪情

和爭強，對於中國古代士階層來說，通常都是激發個人創造性的精神動力，但在王重陽的生活中卻成為行為過失的誘因，那麼，問題的癥結究竟何在？

修文不能興世，習武又難建其功，無論修文還是習武，都像是學習屠龍術，對於王重陽這樣一個豪情而爭強、立志以文武之才一展抱負的人來說，生活的道路就無從選擇，因為所有的選擇都不僅失去了意義，而且必然地意味著挫折，意味著對豪情和生命意志的傷害。這種人生道路無從選擇的憤懣和悲苦，大概就是導致王重陽行為失檢的癥結之所在。²⁴它不僅讓王重陽在很長一段時間裏縱酒無行，而且讓王重陽最終「慨然入道」。這樣的「慨然入道」，在感受者王重陽的感受中是「悟真」，而站在觀察者的角度去觀察，其實是做出了超越一切現實選擇的終極選擇。就現實的世俗生活而言，它是對各種可能選擇的徹底放棄；但就「悟真」的覺悟者境界而言，它卻是放棄世俗的無謂選擇從而獲得大全之本，是一種一勞永逸的、不再需要選擇的選擇。

王重陽的秉性氣質和個人經歷，在全真宗師中也許是特殊的，但他遭遇時代的艱難困頓，在現實生活無可選擇的境遇下，毅然放棄一切世俗的選擇，從而歸志於大全之本的心路歷程，對於全真宗師卻具有普遍的意義。²⁵這個普遍意義的內涵，不能單從放棄的一面去判斷，還必須從獲得的一面去理解，因為站在全真教自身的立場上看，對於「全真」意蘊的感悟，就正在這一棄一獲之間。

相對而言，判斷全真教徒放棄了一些甚麼是很容易的。從最為淺顯的一面看，他們離俗出家，放棄了世俗中人很難割捨的財富、家庭等等。從更深的層面來看，他們遊於方外，放棄了世俗社會的身份和地位、權利和責任等等，舉凡世俗的文明生活所不可缺少的種種文明符號，他們都可以捨棄，所以極而言之，他們捨棄了各種各樣有形可見的文明成就。

如果不能別有所獲，那麼這種捨棄將是極其痛苦的。然而王重陽並不痛苦，相反，他還從中感受到極大的快樂，即如《悟真歌》的最後兩句所說，「雲水遊

兮別有樂，無慮無思無做作。一枕清風宿世因，一輪明月前世約」。這樣的「別有樂」，就是王重陽在捨棄世俗社會的各種選擇之後，所獲得的最大補償，他因此超越了世俗的選擇，同時也超越了放棄世俗選擇的痛苦。

所謂「雲水遊」，從字面上說也就是漂泊形骸，寄情於自然山水之間。遊歷山水，放情自然，當然能讓人感受到快樂，但這種快樂因景而生，屬於觸景生情，只是暫時忘卻人間事務的糾纏和煩惱，既不是對人間事務的徹底捨棄，其所獲得的解脫和快樂，也就不足以作為徹底捨棄後的補償，所以，所謂「雲水遊」只是一種比喻，不是王重陽獲得「別有樂」的真正原因。就王重陽自身來說，他其實是反對遊山玩水的，如說：「凡遊歷之道有二。一者看山水明秀，花木之紅翠，或玩州府之繁華，或賞寺觀之樓閣，或尋朋友以縱意，或為衣食而留心，如此之人，雖行萬里之途，勞形費力，遍覽天下之景，心亂氣衰，此乃虛雲遊之人。」²⁶既然反對遊山玩水，那麼王重陽的「別有樂」，又究竟因何而生，所樂何事？

或許正如歷史上那些著名的故事一樣，所謂「別有樂」是一種既超越功利也超越感官的精神上的快樂。這種精神上的快樂，是由對某種意義的真誠理解而產生的身心受用，雖然對它很難進行概念化表述，但在精神、意義的理解和創造中，卻又居於主導地位，決定了人主體最為內在的觀念、意識、境界以及判斷能力等等。如西晉時的樂廣，見頽廢派名士放蕩，曾說：「名教中自有樂地，何為乃爾也？」²⁷雖然對名教之樂的內涵究竟是甚麼，又須如何才能夠從中受用，樂廣未曾作出更進一步的說明，但崇尚玄虛的樂廣與頽廢派名士的內在差別，卻也不難從這句話中感受到。又如北宋張載，年輕時好談兵，曾以軍事問題拜見邊將范仲淹，范仲淹告誡說：「儒者自有名教可樂，何事於兵？」並勸研讀《中庸》，²⁸結果啟發了張載畢生的學術事業。同時代的程顥、程頤兄弟向周敦頤學習儒學，所受到的最重要啟發也是尋顏回、仲尼樂處，所樂何事。²⁹由此發軔，最終發展出洛學博大精深思想體系。類似的故事還有許多，如蘇軾初入文壇時，議孔子、

顏回之樂，讓文壇宿將歐陽修大生感慨，以為「軾所言樂，乃某所得深者爾」，並因此表示「老夫當讓路，放他出一頭地」。³⁰中國思想史上演繹出來的這些故事，每每都具有極高的審美價值，就像蒙娜麗薩的神秘微笑，能激起玩味者靈魂深處的會意，而精神、意義的真正理解和創造，正是在這樣的會意中實現的。

就具體內涵而言，王重陽的「別有樂」，或許與歷史上這些著名的故事剛好相反，即歷史上的這些故事，都是名教之樂，而王重陽的「別有樂」，是越名教而任自然之樂。對於名教之樂，雖然也不好進行概念化敘述，但名教畢竟有具體的思想文化內涵，即社會的文明規範，所以體驗名教之樂既是一種感受，也是可以從邏輯上進行掌握的理論問題，即社會文明規範與人性的關係。而越名教之樂則十分抽象，正如否定系詞不能提供某個完整的周延判斷一樣，越名教之樂的完整感受和意義，不可能從超越文明規範的各種事項中得到，諸如淡泊名利、視富貴如浮雲之類，即使像佛教那樣不厭其煩地採用「遮詮」的辦法，但最終所看到的意義，也仍然是「猶抱琵琶半遮面」，不是大全、本真。

王重陽「別有樂」的真實感受雖然很難全面敘述，但我們至少知道兩點，第一，這種感受是由放棄世俗的各種選擇而獲得的，所以是一種內在的精神快樂；第二，這種快樂是完整的，不同於因擺脫虛榮、財富的束縛等所獲得的某方面的精神滿足。明確這兩點，那麼，我們對於王重陽「別有樂」的理解，也就可以說雖不中亦不遠矣。而「全真」意蘊，就正包含在這樣的「別有樂」之中。

強調其意義的完整性，對於我們下面的分梳式理解是有幫助的。完整性可以為分梳式理解奠定一個平臺，可以構成一個隨時觀照的觀念背景，可以使分梳式的理解不致偏離大全、本真的意義太遠。

要對完整的「別有樂」，對大全、本真意義進行分梳，我們將會遇到的第一個話題大概是生死感悟，隨之而來的話題是生命意識的自覺。

三

首先談談生死感悟問題。

生死感悟也同樣出現在王重陽的《悟真歌》中。詩歌發現，王氏家族的壽命是一個遞減數列，「祖父享年八十二」，「伯父享年七十七」，「慈父享年七十三」。意識到這個奇怪的數列時，王重陽已經五十二歲了，這讓他深感警懼，「五十二上光陰急，活到七十有幾日？」真正讓他警懼的，不是意識到人終將會死亡，而是意識到獲得一回人的生命，竟然未曾活個明白，「前途路險是輪回，舊業難消等閒失，一失人身萬劫休，如何能得此中修？」生與死既不能自我掌握，從生到死的過程又活得糊裏糊塗，就意味著不能獲得意識自覺和意志自由，在因循輪迴的將來，還要遭受此生已經遭受過的挫折。借由佛教的輪迴教義，王重陽產生一種感悟，人生的根本意義是由生死問題決定的，人能否悟徹生死，從而掌握生命的根本意義，以覺醒的自由意志獲得徹底的解脫？

將人生、生命的根本意義與生死問題聯繫起來，似乎是所有宗教教派都具有的共同特性，或者更嚴格地說，是在所有的宗教教派中都有所表現的普遍現象。但不同教派對於這種聯繫的理解、論證或者感悟、敘述，又往往各有不同。就全真教而言，其感悟和敘述是與修持實踐結合在一起的。最能夠反映全真教這個特點的典型例子，是關於丘處機及其弟子李志常的。李志常曾為救護遭盜賊洗劫的某村村民，被盜賊毆打幾將致死。危難中，他想起丘處機說過的一句話，「生死之際正是用力處」，於是進入修持體悟的精神狀態。但結果出現的景象，並不是全真教修持所追求的圓月式的光明，而是窈冥幽暗。這使他產生疑惑，並於事後向丘處機諮詢。丘處機講解說，「人之有死生，猶世間之有晝夜，亦幻相□因之道耳。若能於所以為晝夜死生處體得，則天光湛湛，太虛無際，體之者果誰？都疑心□靜之地，於是乎在矣。」³¹這裏面我們可以發現一種差別，即在得到丘處

機指點之前，李志常對「生死之際」只是作字面的理解，以為在從生到死的關口，最有可能感悟「全真」意蘊。似乎在生命將逝之時，「全真」意蘊會浮現出來，並且被敏感地捕捉到。這樣將生死感悟當成生與死的知覺感受，顯然是對「生死之際」的誤解。按照丘處機的解釋，所謂「生死之際」，其實是指「所以為晝夜死生處」，也就是製造生死如同製造晝夜迴圈一樣的主宰者。從某種意義上說，全真教的生死感悟，第一就是要意識到這樣的主宰者存在，第二就是要意識到這個主宰者與生命主體之「我」的關係。

在中國思想史上，最早明確表述這樣兩種意識的，大概是《莊子·齊物論》：「非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而無形。百骸，九竅，六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知所歸，可不哀邪！」按照郭象以來的注家解釋，「彼」指自然大化。「非彼無我」云云，大意是說沒有自然大化，就沒有這個「我」；反之，沒有「我」，自然大化也就沒有如此這般的顯現。這樣來看自然大化與「我」的關係，似乎接近事物發生並且存在的真相了。但究竟是誰或者甚麼力量讓自然大化如此發生並且呈現為這樣的一個「我」呢？冥冥之中，似乎有某個「真宰」主宰著一切，但這個「真宰」卻又音訊渺茫，蹤跡全無。「我」作為由自然大化所化生的一個人，似乎可以按照「真宰」所賦予的那樣信己而行，但「真宰」所賦予的那些先天的、本能的東西，也如同「真宰」一樣，無定在，無處所，無形象，只可在情態中感受，不可通過形質去掌握，那麼信己而行的「己」究竟如何，在認知上就很模糊。如果從形質方面進行追尋，「我」是由自然大化所賦予的百骸、九竅、六藏等器官集合而成的，雖然說「我」是一個整體，但組成「我」的

器官既然可以分辨，那麼「我」與哪些器官更親近？對於這些器官，是同樣愛護還是對某些更偏愛些？這些器官之間，是相互服從的關係嗎？相互服從不能夠形成秩序嗎？或者，這些器官之間是互為君臣的主從關係？在這樣或那樣的關係、這樣或那樣的秩序背後，是否存在某個主宰者、決定者？對於這些問題，無論能否弄清究竟，都不會改變「我」的真實狀況。「我」自從化生成「我」這樣的形質之後，就不可改變地等待著最終消亡。等待的過程就是與外物相互磨擦的過程，生命在自然大化中像奔馬一樣地流逝，卻不能讓它停息下來，終其一生勞碌奔波，卻看不到生命本身會有甚麼成功，也弄不清生命的最後歸宿究竟在哪裏，這樣的人生，不是很悲哀嗎？

莊子關於六藏（臟）如何相治的一系列詰問，或許還包含了對於社會文明秩序合理性的哲學沈思，在道家的思想中，關於治國與修身的思考往往是同步的。如果撇開這層哲學沈思暫且不談，單從文本的直接敘述來看，那麼莊子至少意識到了兩樣東西，第一是在自然大化的背後「若有真宰」，第二是「我」之成其為「我」，是發生在自然大化過程中的一段故事，這段故事的幕後導演，就是可以在情態中感受但不可以用知性去接觸的「真宰」。也正因為「真宰」可感而不可知，只能意識到其存在卻不能掌握其是非好惡、動靜進退，所以莊子為生命的被動和無奈深感悲哀。

莊子關於自然大化、「真宰」、「我」的這樣兩種意識，在中國思想史上可謂孤聲先發，全真教的生死感悟，或許也可以說正淵源於莊子的這樣兩種意識。但莊子由此產生的感受是深刻的悲哀，全真教徒的感受卻是「別有樂」。這一悲一樂，或許就是哲學與宗教在意識到「真宰」時所產生的情感差別。哲學試圖讓「真宰」朗現出來，作為文明秩序合理性的最高依據，同時也作為文明秩序合理模式的最基本前提。這就要求將「真宰」從感悟的情態中轉化到更加明確的知性世界中，並且獲得知識的普遍性。然而，知性世界的語言不足以描述感悟中的情態，

感悟中的情態事實上又不是人類共有的經驗，因而不可能為其確立知識的普遍性，所以，轉化只能發生在某種刻意的邏輯架構中，不可能自然發生。宗教不追求這樣的轉化，只滿足於具有相同感悟經驗者的相互印證，所以不但沒有這些理論性的困擾，而且能夠從中得到「別有樂」。其所樂者，是意識到「真宰」與「我」即一不二，「真宰」既不是「我」之外的某個絕對主宰者、存在者，「我」也不是被「真宰」投放到自然大化中隨意播弄的匆匆過客，相反，「我」即是「真宰」的大化流行，此情此景的「我」固然會在大化中流逝，但流逝的結果不是消亡，而是復歸於「真宰」，「我」也將因此而獲得永恆。真正能在內忘其一身，外忘乎萬物的情景中感受到這一點，在靈魂深處意識到這一點，就會有靈光閃現，像秋夜月圓，光明但不燻灼，寂靜卻能流動，景象似乎朦朧，意境卻極澄澈，自我身心也就得到最安祥的撫慰，因而恬適，愉悅，並且有神聖的歸宿感。

秋夜月圓式的感悟，全真宗師人人有之，而且幾乎人人都有詩詞等作品詠唱其感悟。如劉處玄有詩云：「性光命似油，微妙閑中搜。照見無虛妄，碧天皓月秋。」³²「正理離中邊，性如出水蓮。碧天雲散盡，秋夜寶光圓。」³³秋夜星空，圓月朗照，那一輪明月在天地間無翳無障地朗現出來，就像「真宰」在我的意境中朗現出來一樣。「真宰」在我意境中的朗現，就是我對於「真性」或者「本性」的意識自覺。將這種詩意的感悟與思索結合起來，由沈思而致徹悟，則如王重陽《歸朝歌》說：「天地初分何處寄，父母無生名甚字？須將這個要分明，推窮此理寧論是。細細傳不二，一能仍究從前自。往來頻，不知迷迷，甚日得言賜。忽爾真靈前面至，認得元形歡喜示。惺惺覷著甚端嚴，輝輝返照通容易。見時唯秘密，妙玄微雅中深邃。出圓光，五般顏彩，複本總祥瑞。」³⁴這首詞的前闕是思索，後闕因思索而致徹悟，所用到的象徵性或譬喻性辭彙如「真靈」、「元形」、「圓光」、「複本」等等，對照我們在前文中的敘述，大旨都不難理解。至於前闕的思索，則圍繞這樣一個奇怪的問題展開，「天地初分何處寄，父母無生名甚字？」

之所以說是一個奇怪的問題，是因為它出乎常情常理之外。按照常情常理，「我」由父母生育，在父母還未出生之前，「我」是不存在的。而王重陽卻要追問，在父母還未出生之前，甚至在天與地從混沌狀態開始分化的最初時刻，「我」究竟寄存於何處，又如何稱謂？這種問法，按照常情常理去探尋答案，只怕會莫名其妙，而按照「全真」感悟以求解，則可謂開顯幽微，既可能由此一問深窮造化之源，也可能由此一問徑入「全真」堂奧，提問的方式就像禪僧棒喝，能擘開迷團，從常情常理的習而不察中驀然驚悟。

放在道教史上來看，思索父母未生以前，天地化生之始「我」如何存在，淵源於唐宋內丹道，以唐宋內丹道關於類似問題的思索為例證，或許有助於我們理解王重陽所提出的問題。唐宋內丹道雖然以實踐修持為入道門徑，但也具有它自身的理論，以及某些尚未形成完整理論形態的基本觀念。其中的一種觀念就是，無論人類整體還是個體的生命延續，都根源於自然大化的生生之本，這個本可以用元氣、元陽、真一、真鉛汞等概念來表示，所謂修持，就是要在「我」與本之間建立起綿綿相續的聯繫。這種觀念，從更遠處說來源於《周易參同契》，如其說云：「將欲養性，延年卻期，審思後末，當慮其先。人所稟軀，體本一無，元精雲布，因氣托初。」五代彭曉注云：「魏公謂世人欲延生命、卻死期者，須知得身之始末。始末者，元氣也。喻修還丹，全因元氣而成，是將無涯之元氣，續有限之形軀。無涯之元氣者，天地陰陽、長生真精、聖父靈母之氣也；有限之形軀者，陰陽短促濁亂，凡父母之氣也。故以真父母之氣，變化凡父母之身，為純陽真精之形，則與天地同壽也。」³⁵所謂「真父母」，也就是我以及萬事萬物共同的生命本源，或謂之元氣，或謂之元精，意思其實相同，既指向父母未生之前「我」的生命根源，也指向父母生育之後「我」的生命資源。

放在相同的運思理路中來看，唐宋內丹道關於元精元氣以及「真父母」的觀念，對於理解王重陽的問題顯然具有啓示意義。「真父母」觀念，可以說就是王

重陽問題中所暗含的一種前提預設，即「我」之所以發生並且存在，有一個比生我養我的父母更深遠的根源，此情此景之「我」，只是那個深遠的根源大化流行到此情此景時的呈現。這說明「我」不是從出生時才開始存在的，而是自從天地開闢以來就存在著，出生的意義，只是開始了一個既短暫又特殊的呈現過程，短暫即人生不滿百，特殊之處在於「我」非牛非馬，而是呈現為音容相貌如此這般的一個人。當這個人能夠悠遠遐思並且豁然頓悟自身與天地開闢如何同時存在時，他就超越了作為一個人的有限，達到了與「真宰」相同、與萬物生生不息之機相同的無限。

按照莊子不以物喜，不為物憂的觀點，人本來只是天地間一物，所以偶然化生為人，並不值得特別高興。³⁶既然不因其為人而特別高興，那麼在精神上就能夠不戀生而拒化，就能夠安時而處順，順任自然大化，當生不戀，當死無懼，從而獲得「懸解」，如說：「且夫得者時也，失者順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。而不能自解者，物有結之。」所謂「懸解」，最簡略的意思就是從生死的憂懼中解脫出來。這種解脫，既是借助自然大化之力，也是接受自然大化之力。無論借助還是接受，都是在意識到自然大化必然有生、必然有死的邏輯之後，自覺地選擇順任其邏輯，而非蒙昧地屈從或者抑抗其邏輯從而獲得的意志自由。如果說這種意志自由還不能讓人獲得精神上的最高滿足，在它的背後還有一條自然大化的繩索牽制著，那麼，最高精神滿足就只能在某種宗教的感悟中獲得。這種宗教感悟，莊子也有時有之，如說：「若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？故聖人將遊於物之所不得遁而皆存。」³⁷所謂「物之所不得遁」，也就是「真宰」，是萬物生生不息的造化之機。遊於「真宰」從而獲得永恆，在莊子看來，這樣的快樂才是無限的。

理解莊子的這些思想，從某種意義上說也就理解了包含在王重陽問題中的思想。作為其思想的進一步展現或者問題的答案，可以引用王重陽在一副自畫像上

的題詞為證。其詞曰：「來自何方，去由何路？一腳不移，回頭即悟。」³⁸既然「一腳不移」，那麼來和去的過程就都只是幻象。擺脫由幻象所造成的迷茫，感悟那個未生時已然如此，既生後也還如此的本來之「我」，那麼「我」也就超越了有限的形軀、有限的境遇、有限的情感、有限的過程等等，在復歸於本來的意義上獲得無限和永恒。這樣的獲得，就是全真教徒在捨棄各種世俗選擇、打破生死關隘之後，精神上感到「別有樂」的緣由，同時也是感悟「全真」意蘊的基本內涵。

四

其次談談生命意識自覺問題。

所謂生命意識的自覺，也就是王重陽詩歌中所說的「如何能得此中修」。就全真教徒的宗教體驗而言，這個問題與生死感悟是渾然一體的，生死感悟把握住生命的兩頭，生命意識的自覺則把握住生命的過程。把握住生命的兩頭是勘破生與死兩大關隘，站在自然主義的理性精神高度上，將生看做大化之委蛻，將死看做大化之委順，從而透過生與死兩種轉化，發現「我」既從推動萬物大化流行的「真宰」中來，「我」也將復歸到「真宰」中去；生命意識自覺則要把握住從生到死的這段生命歷程，充分發揮作為一個人所特有的靈明慧思，從而克服因世俗生活所造成的神志昏昧，既讓大化之「真宰」在「我」的意識中朗現出來，也讓此情此景之「我」在與「真宰」念念相繫的感悟中，從此情此景的局限和束縛中解放出來。

站在邏輯的立場上去理解，這種想法似乎自相矛盾，「我」既表現為此情此景、如此這般的存在狀態，「我」又要從此情此景、如此這般的存在狀態中解放出來，這就意味著「我」不僅要擺脫「我」的影子，諸如「我」的社會關係、社會身份等等，而且要擺脫「我」本身，諸如「我」的音容笑貌、生活在特定時代

和環境中的知識、情感等等。這種「我」要從「我」中走出去的想法，放在邏輯的天平上進行衡量，所遇到的問題或許根本就不是甚麼矛盾不矛盾，而是不可理解，或者說是邏輯的天平測量不出它的分量。而站在「全真」感悟的立場上來看，「我」如果不能從「我」中走出來，那麼「我」就永遠都只是一些假象、符號的堆積物，「我」與「真宰」的本來聯繫被這些堆積物阻斷、隔離了，「我」就達不到「全真」的境界，只能在一個夢幻般的世界裏漂泊，被動地接受自然大化的種種播弄，或生或死，或人或獸。

雖然邏輯的天平測量不出「全真」感悟的分量，但「全真」感悟卻可以在某種程度上借助邏輯的敘事方式，盡可能說清楚「我」為甚麼要從「我」中走出來，又如何一步步地從「我」中走出來，最終要走向何方或者走到何處。

先說為甚麼要從「我」中走出來。這個問題對於常人來說，也許是不可思議或不思思議的，因為「我」之成其為「我」，是由自然生育和社會生活規定的，而自然生育和社會生活，從最根本處說是不可自由選擇的，「我」既不能選擇何時出生或何處出生，只能被動接受萬物大化流行的必然性和具體顯現為此情此景之「我」的偶然性，也不能超越既有的文明模式去選擇生活，只能遵循先「我」而存在的社會規範，所以唯一可以自由選擇的，只是如何在社會生活中成就一個更符合願望的「我」，那種試圖排除自然生育和社會生活的規定性，獲得更大的選擇自由的想法，在現實生活中是根本不可能實現的。而對於全真教徒來說，這個問題的背後點燃著生命歷程的第一盞歧路燈，不可不思，不可不有所覺悟，因為由自然生育和社會生活所規定的這個「我」，不是「我」的本來面目，只是「我」的本來面目在自然大化中的一種呈現，所以，只有將自然生育和社會生活的規定性退還給自然和社會，然後才可能獲得真正的自由選擇，至於在社會生活中成就一個更符合願望的「我」，其實只是一曲籠中困獸之舞，將社會的灌輸和誘導、期待等等當成了「我」的願望，這種有意無意間的誤會，剛好是「我」之所以迷

失的淵藪，而非「我」仍能保留自由的憑證。尹志平說過這樣一段話：

夫嬰兒之始生，受得一點靈光，本無罪福，無喜怒，無寵辱，無是非。

被先有之人教得爭高競下，是非人我，便是昧了。得悟之人，除去情欲，返樸還淳，一志保護，真氣靈光，心於存道，雖然無功行，來來往往，作個靈明之神。³⁹

這段話所表達的意思，在全真教中很有代表性，因為它反映出幾乎所有的全真教徒都信奉的這樣一種觀念：人的生命本來是完整的、圓滿的，是稟受了「靈光」的。但當人流落到現實社會的生活中，自覺不自覺地接受社會生活的規則，自覺不自覺地動用完整而且圓滿的全部生命去追求某一部分的實現時，諸如實現自我意志、成為賢德超人的聖哲、成為某個行業的宗師巨匠等等，完整而圓滿的生命就被扭曲了，有意選擇的那些方面不斷拓展，日漸強壯，而被忽略的那些方面則在壓抑中漸漸萎縮，漸漸退化，於是出現前文所引莊子曾經懷疑過的怪現象，「我」對「我」的頭腦、四肢、五臟、六腑等等，做出了「吾孰與為親」的選擇，有些受到偏愛，有些遭到漠視，「我」也就從一個完整而且圓滿的生命，蛻變為左強右弱的畸形，並且在蛻變為畸形的努力中，在我之畸形與彼之畸形的紛爭中，必然地走向殘缺、衰敗，使生命所稟受的靈光「昧了」，意識不到導致殘缺、衰敗的根源，更不能自覺地從已經很殘缺、衰敗的這個「我」中走出來，復歸於完整和圓滿，再現出生命的靈光。至於「得悟之人」，則喚醒沈睡的意識，以一點意識之「靈光」照亮生命歷程，從「先有之人」的教育、教導甚至是教唆中走出來，從此情此景之「我」的情感、慾望、意志中走出來，從「我」之成其為「我」的種種自然、社會的規定性和符號中走出來，總之從此情此景之「我」中走出來。

如果說為甚麼要從「我」中走出來是一個意識問題，是「靈光」昧與不昧的問題，亦即意識到「我」的本來面目完整圓滿，意識到此情此景之「我」因畸形而殘缺衰敗，所以要走出畸形復歸圓滿，那麼，如何從「我」中走出來則是一個

實踐問題。

當然，由於宗教生活與世俗生活大不相同，所以宗教之所謂實踐的本質含義，與世俗的社會實踐也是大不相同的。社會實踐必然是參與社會生活的各類行為，宗教實踐則通常是體驗宗教信仰和信念的種種修持。就全真教而言，體驗宗教信仰和信念，就是感悟「全真」意蘊。為了實現其感悟所進行的修持實踐，包括各種教制教規在內。不過，教制教規是圍繞全真信仰和信念所進行的制度化建設，從某種意義上說既是教徒自願接受的，也是強制性的，所以應當作為另一個專題予以討論，此處所當探討的，是主動的、自覺的修持實踐，大要包括兩個方面，其一是玩賞自然而生感悟，其二是研習經書而生感悟。

玩賞自然山水可以忘憂的情趣，經常出現在六朝以來山水詩人的詩作中，就其怡情養性，以觀賞自然的審美感受抒遣世俗生活的沈抑鬱悶而言，全真道士之玩賞自然與古代的山水詩人並無不同。如元代道士褚志通，先後居華山雲台、上方二觀，堅毅以苦行，人或動之以聲色利祿，則「泛如秋風之過耳，噤不酬應」，也就是充耳不聞，漠然不予回應，但若叩問「山間為樂何如」，則興致陡增，「必盡舉平生所見好石幽樹，佳泉危棧，矍矍忘罷。若幸夫人之一往，而我能先之者，相舍以出。覺胸臆塵鄙，如雪之見晁，消釋無留餘者數日。」⁴⁰所謂「相舍以出」，是說褚志通敘述其山間之樂無所保留，對於山間之樂的感受是真誠的，敘述山間之樂是熱忱的；所謂「覺胸臆塵鄙，如雪之見晁，消釋無留餘者數日」，是聞聽其敘述者的感受，聞聽者受其感染，能忘卻世俗的是非得失，超然振拔於塵囂之外。這種山間之樂的審美感受及其感染力，與山水詩有異曲同工之妙。但全真道士之玩賞自然山水，與山水詩人也有兩點不同。其一是山水詩人對於自然山水，通常都只是遊人，是過客，偶爾遊賞，頓生感慨，抒發為詩篇唱和，作為世俗生活的反襯，往往帶有自我洗滌胸臆間塵鄙的潛在用意，感受山水之美的背景是世俗的生活經驗；而許多全真道士將道觀建在山水之間，日常生活也在山水之間，

自為山水中人，感受山水之美的主體角色是「我」與山水渾融為一，所以像褚志通那樣，敘述山水之美不同於詩人以讚歎、以刻畫、以描摹，而是平實道來，如數家珍。其二，也正由於玩賞自然山水的角色有主客之不同，所以潛在的用意或最後的寄託也有差異，相對於山水詩人自我洗滌胸臆間塵鄙而言，全真道士玩賞山水的潛在用意則在於領悟自然大化之理，由玩賞自然昇華為理解自然，由理解自然反觀一己之「我」，始能超然脫殼，走出此情此景之「我」的種種局障。如丘處機有詩曰：「山堂晝靜客來稀，而坐亭亭列翠微。碧漢無瑕紅日轉，青山不動白雲飛。參差萬有彰神化，渺邈三靈合範圍。終始蓋由清淨道，人能天地悉皆歸。」⁴¹山堂靜謐，訪客稀疏，主人獨坐山亭中，碧林翠葉環繞，山亭與翠葉互為點綴，相映成趣，但無爭奇鬥豔的疊擁之姿。這是一幅山居道士日常生活的圖景，道士在山水的情景中，山水在道士的意境中，自自然然，無主無客。因為日常就生活在此山中，所以主人不像遊客那樣留意山中景致，忙忙碌碌地追逐景色以洗滌胸臆間塵鄙，而是從容悠閒地遠觀碧天白雲，「碧漢無瑕紅日轉，青山不動白雲飛」兩句，道出了以「我」心之靜觀賞自然化機之動的意趣。唯其有此觀賞意趣的轉折，才有後四句玄言詩式的悟道之詠。萬象參差，動靜互見，彰顯出自然化機之神妙，亦即彰顯出常清常淨之道。人能體悟常清常淨之道，就能達到天地境界，不復有一己之「我」的種種計較，種種牽掛，種種謀慮，「我」也就從此情此景之「我」中走了出來。類似的詩作，丘處機還有許多，大旨都是由觀賞自然景象昇華為思索自然之理。再舉一例，則如《季冬八日大雪》說：「昨夜南風又北風，曉來天地一濛鴻。零珠碎玉隨高下，萬壑千岩合異同。日月不知安頓處，山川塞在杳冥中。返觀性命陰陽理，始識虛無造化功。」⁴²這首詩的前六句，都是雪景的鋪墊和描寫，後兩句由雪景驀然回首，返觀自我性命在陰陽消長中的變化之理，將遠取諸物與近取諸身結合起來，點出詩詠本意，「始識虛無造化功」，也就是感悟到虛無之道的造化。讀丘處機的這些詩作，我們可以肯定

地說，全真道士雖玩賞山水，但與前述王重陽反對遊山玩水亦即「虛雲遊」的態度並無抵觸，玩賞山水只是感悟其「全真」之道的一種方式，套用歐陽修的「醉翁之意」來說，是道士之意不在山水，在乎體道悟道也。當然，這種「在乎」也只是全真道士玩賞山水的基本趣向，並非刻板的、模式化的。如丘處機又有詩曰：「秋風蕩山嶽，曉日驅雲煙。嫩菊黃鋪地，明霞翠埽天。登臨思海嶠，遊戲挹山泉。巨石危猶壯，寒松老更堅。岩花香馨馨，澗草綠綿綿。遁跡潛行道，虛心不坐禪。觀空雖自在，遇景且留連。」⁴³如前所述，「觀空」當然是全真道士玩賞自然景致背後的基本趣向，但基本趣向並不意味著迷執，觀空與觀景一樣，心態是自由的，所以不妨「遇景且留連」。只這一個「且」字，詩意地道出了全真道士在觀空與觀景之間的精神自由。沒有這樣的精神自由，就只是以一種迷執替換另一種迷執，「我」就從這一個此情此景走入了另一個此情此景，按下葫蘆浮起瓢，「我」還是不能從「我」中走出來。

再談談由研習經書而生感悟的話題。關於這個話題，全真宗師的態度似乎很不統一，既有人主張研習經書，也有人主張不研習經書，莫衷一是。主張研習經書的，如劉處玄《十勸》中的第九勸說：「未達理，未開悟，不得不看經書。」⁴⁴他自述常日修持，也說是「臨水依山，閑看莊老」。⁴⁵主張不看經書或者不主張看經書的，則如馬丹陽說：「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，翳廬都地養氣最為上策。」⁴⁶馬丹陽和劉處玄都是全真教的第二代宗師，二人主張如此不同，就未免讓其信徒莫知所從了。這種看不看經書的分歧，到全真教第三代宗師分流向各地傳教時，依然存在，而且兩種態度都愈益鮮明。主張不看經書的典型人物，大概要數王志謹。據《盤山棲雲王真人語錄》載：「或問：出家人有學古人公案者，有學經書者，有云古教中照心，是否？師云：修行人本煉自心，從凡入聖，出家以來，卻不肯以心為事，只向他古人言句裏搜尋，紙上文字

裏作活計，尋數行墨，葛藤自纏，費盡工夫，濟甚麼事？及至閻老來喚，一句也使不著，一字也使不得，卻不如百事都不知，懵懂過日的，卻有些似。」⁴⁷主張研讀經書的人物，可以宋德方為代表，「儒道經書，如春秋、易、中庸、大學、莊、列等，尤所酷好。外雖詩書子史，亦罔不涉獵。於中采其性命之學尤精粹中正者，涵泳履踐，潛通默識，光明洞達，動與之會。」⁴⁸正是在宋德方的主持下，編纂成《玄都寶藏》，為全真教加強自身的文化建設，奠定了堅實的基礎，也正是在此時，全真教學風為之一變。⁴⁹從表面上看，兩種主張的分歧，似乎與出身有關。王志謹出身農家，幾乎不通文墨，宋德方本是儒生，稱得上博學多才。以出身看主張，似乎各有其所以然之故。但是，馬丹陽同樣也是儒者出身，卻主張不看經書；王志謹門下弟子姬志真，也認為研讀經書並不重要，但姬志真卻是元代全真教中最稱博學而且才華橫溢的文化精英之一。據此看來，出身的不同其實不足以解釋主張的分歧。那麼，全真教內關於研讀經書的分歧究竟應當如何理解呢？

其實，這種分歧是全真教文化的表層現象，充其量是體悟「全真」之道的入門方法有異，至於最終目的，則殊途同歸，百慮一致。主張研讀經書的出發點，是擔憂學者耽溺於「頑空」，找不到真實入門。如宋德方弟子秦志安，曾向佛道二教求治心養性之要，「既而於二家之學有所疑，質諸禪子，久之，厭其推墮滉漾中，而無可徵詰也，去從道士遊。」⁵⁰這是一個實例，有以解釋上述分歧，即一方面，全真教對禪宗固然有所吸收，但另一方面，禪僧打機鋒流於智力遊戲，也是全真教必須避免的教訓，因為這種遊戲滿足於形式上的無罣礙，只是「頑空」，無補於體道悟道，所以早在王重陽創教時，就有過「慎勿狂遊而參禪」的訓誡。⁵¹主張不研讀經書或者不主張研讀經書的出發點，是擔憂學者沈溺於書本知識，反而成為體道悟道的蔽障，如姬志真有詩云：「通書也勝不通書，及至通書可笑渠。只向口頭閑咀嚼，幾曾心上自躊躇？是非人我鹹增長，利欲私邪肯破

除？向上一機明不得，之乎者也競何如？」⁵²詩句雖然很幽默，但詩中之意卻是嚴肅的，如果研讀經書者對於「向上一機」無所感悟，那麼唸誦些之乎者也又有甚麼意義呢？對於體道悟道，同樣無所補益。顯然，就體道悟道的最高歸旨而言，表述上似乎對立的兩種主張，可以圓融無間地統一起來，而王重陽在創立全真教時的訓誡，也將因此得到更真切的理解。王重陽說：

學書之道，不可尋文而亂目，當宜採意以合心，捨書探意採理，捨理採趣。採得趣，則可以收之入心。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？既得書意，可深藏之。⁵³

所謂「採意以合心」，也就是向經書求取體道悟道的印證。為了求取這樣的印證，王重陽總結出一套讀書方法，即由經書的具體敘述進而探尋其著述意圖，由著述意圖進而採擷其中所包含的道理，最後由道理體會其旨趣。旨趣很微妙，得之於心，印證經書作者之心。以這樣的「心印」完養精神，則「心光洋溢」，激發出被謀慮、知識、觀念等等所遮蔽的靈智，對於種種精神沈滯、罣礙、逼仄，皆能豁然通解，「我」也就從此情此景中昇華，達到體悟「全真」之道的境界。

五

最後談談從「我」中走出來，究竟要走向何方或走到何處的問題。

《金蓮正宗記》載王重陽臨終前，曾留下這樣一番遺言：「昔日披氈師真秘語云：『九轉成，入南京；得知友，赴蓬瀛。』吾今將赴其約。」⁵⁴蓬瀛即仙島蓬萊、瀛洲，「赴其約」也就是登蓬瀛仙島而成仙。在全真教內，這是一個意味深長並且影響深遠的故事。本來，臨終遺言是這個世界上最讓人憂傷的語言，在那種混濁動亂的年代裏走過悲苦人生者的遺言尤其如此。但王重陽的遺言卻並不讓

人憂傷，反而平添出一段浪漫，甚至讓人生出無窮嚮往，因為他所表達出來的，是道教的傳統信仰，是一種既已厭世則去而上仙的情懷。這種信仰和情懷，對於亂世人生想必是極好的安慰，使靈魂不至被現實的悲苦所俘虜、所屈折，能夠高貴向上地挺立在淒風苦雨之中。或許正是這種信仰的力量，使類似的遺言成為全真教內的流行話頭，許多全真道士在臨終前，都表示「吾將赴師真蓬瀛之約」，⁵⁵並在留下總結其修持感悟的詩頌後，坦然面對死亡——因為對他們來說，「我」終究要走向何方或走到何處，不再是人生的最大疑惑，他們找到了本來就只有不斷尋找的心靈才需要的答案。

然而，登仙島以成仙，只是全真教對於上述問題的答案之一。全真教還有另一種答案，即前文引述的王重陽所謂「一腳不移」。就全真感悟而言，這兩種答案是有機地聯繫在一起的，登仙島以成仙的信仰使人瞭望見一個天堂，「一腳不移」的感悟則架設起從現實到天堂的橋樑。

既然是「一腳不移」，卻又能架設起從現實到天堂的橋樑，這其中必然有些奧妙，與其他宗教不同。因為對於許多其他的宗教來說，從現實到天堂是一條漫長的道路，而宗教的種種努力，就正在於尋找或者鋪設這樣的道路。與全真教「一腳不移」的感悟兩相神似的，是中國的禪宗，但禪宗並不玄想天堂，所以，全真教「一腳不移」的奧妙，只能向全真教自身、向「全真」意蘊去尋求理解，很難借助比較的途徑予以說明。

姬志真的一首《滿庭芳》詞，或許可以算作對「一腳不移」的經典詮釋。詞曰：

全本無虧，真元不妄，從來何少何多？靈源互古，天地與同科。奈染諸緣萬境，生情識，招致群魔。難超越，虛生浪死，苦海任奔波。聰明求出離，回機一念，決證無何。勘元初本有，些子般訛，應現頭頭總是，分明在，依舊山河。高懸鑒，又還打破，拍手笑呵呵。⁵⁶

這首詞之所以稱得上對於「一腳不移」的經典詮釋，是因為它生動而且準確的表達出了全真道士從「我」中走出來之後的身心安頓。詞中「奈染諸緣萬境」及「聰明求出離」云云，說的是覺悟到此情此景之「我」的迷失，因而毅然從此「我」中走出來的心路歷程，這些內容在前文敘述王重陽《悟真歌》時已經談到，姑且忽略。至於其主要的思想內容，則大致可以分為三個方面來疏解。其一是「靈源亙古，天地與同科」的天地境界，其二是「勘元初本有」的全真意識，其三是「高懸鏡又還打破」的身心安頓。這三個方面，大抵能揭示出全真教「一腳不移」以實現其信仰的奧妙。

「靈源亙古，天地與同科」的天地境界，從前文所述玩賞自然之理中得來。唯其玩賞自然之理，才能夠使超然物外的情懷具有價值判斷的思想基礎，不至停留在盲目排斥物慾的情緒層面，不至淪落為矜驕作態。但玩賞自然之理的根本宗旨，又在於將外在的自然之理轉化為內在的主體精神，不能呆滯、拘縛於自然之理，不能玩物喪志，也唯其如此，才能夠從自然之理昇華到天地境界，使修持者對於天地境界具有真知實感，不至迷失在無涯的知識海洋中，不至將無限的天地境界羈押在極其有限而且片面的知識牢籠中。

就全真教修持、「全真」感悟而言，超越世俗的物慾之上是最基本的要求。但超越物慾不是命令式的、強制性的，不管命令或強制究竟是外來的還是自發的，只要它缺乏觀物之理的思想基礎，就不可能是真誠的、穩定的、代表主體意識自覺的。所以，全真教之主張超越物慾，實有其玩賞自然之理的思想基礎。劉處玄甚至說：「心上通得一物，出得一物殼；通得萬物，出得萬物殼，證得虛無之道。若不通，便處無為心，名頑空。」⁵⁷殼是以物慾為目標所受到的束縛，不通也就是不能在理解的基礎上做出價值判斷。如果對事物不能產生真實的理解，並且在理解的基礎上做出價值判斷，那麼，所謂不受物慾束縛，就未免恰如元好問所批評的那樣，是「未嘗學而曰絕學，不知所以言而曰忘言」，⁵⁸說到底是虛

驕作態，是「頑空」。這樣的「頑空」，即使放在世俗的生活中都不會有任何真實的意義，更遑論放在出世間的宗教修持中。

當然，宗教家對待自然之理的態度，畢竟不同於科學家。科學家研究自然之理，是要對自然之物的結構、規律等等弄清究竟，並且以知識體系的形式反映出來，而宗教家玩賞自然之理，是要做出某種超越於物慾之上的價值判斷。所以，全真宗師對於自然之理雖然始終保持著遐觀玄思的興趣，但這種興趣一般都發生在形而上的層面。例如丘處機，既曾作詩說：「空山靜夜微雲作，淡月疏星寒氣錯。忽見長庚耀太虛，迴觀北斗潛寥廓。乾坤舒慘即時改，宇宙紛綸何所托？必有機關默動搖，憑虛反復相酬酢。」⁵⁹又曾作詞說：「不會深窮造化，隨緣且度朝昏。」⁶⁰看前一首詩，丘處機對天文和氣象似乎都大感興趣，尤其是他所提出的問題，顯而易見的指向是要深窮造化之理——夜深而寂靜的山中，一個已經淡忘了人間寂寞的道士，獨自面對著浩瀚的星空，近看山間雲氣飄忽，遠觀夜空月淡星疏，好一份「閑度春秋」的安祥自適。忽然看見，金星的光芒在太空中特別耀眼，回首瞭望北斗，則已被風雲卷舒所掩翳，潛隱到寥廓太空的深處。觀察到天文和氣象的這些變化，使丘處機產生一個莫大的疑問：「宇宙紛綸何所托？」也就是宇宙萬物的存在依據是甚麼，萬象變化的背後原因又是甚麼？這類問題，不僅讓科學家和哲學家魂牽夢縈，同樣也讓丘處機陷於沈思：「必有機關默動搖，憑虛反復相酬酢。」類似的沈思，既可能發生在丘處機這樣的全真教宗師身上，也可能發生在任何一個科學家或者哲學家的身上，而全真教宗師對於自然之理的興趣，自不可不謂之濃厚。但是，丘處機畢竟不同於科學家或哲學家，他的興趣只滿足於形而上的層面，答案也同樣只滿足於形而上的層面。按照丘處機在後文中的解釋，撥動萬象變化的「機關」，就是「大哉無極玄元道」，而丘處機玩賞自然之理的興趣，至此也就得到滿足，他不像科學家或者哲學家那樣，試圖圍繞類似的問題建立起知識體系，而是要「得意忘象」，即站在感悟大道存在的精神高

度超越物象紛紜，為宗教精神確立一個具有宇宙普遍意義的支點。也正是由於這個緣故，丘處機才一方面沈思「宇宙紛紜何所托」那樣的問題，另一方面又表示「不會深窮造化」。

玩賞但不沈溺於自然之理，是全真教所提倡的修持方法。正是這一套修持方法，使全真教將先秦道家法天體道的思想落實為個體的內在精神，以天地境界的感悟方式，映現在每一個修持者的身上。要表達這種天地境界的基本內涵，可以選用王重陽的一段敘述：「夫人之一身，皆具天地之理，天地所以含養萬物，萬物所以盈天地之間，其天地之高明廣大，未嘗為萬物所蔽。修行之人，凡應萬事，亦當體之。」⁶¹天極其高明，地極其廣大，本來只是一個事實存在，人人舉目皆見。但是，並非所有的人都能夠從中領悟到天地對於精神境界的啓示意義，能夠從中領悟到的，啓示意義也未必完全相同。比如，《周易·繫辭》講乾卦所具有的天之德，是「君子以自強不息」，講坤卦所具有的地之德，是「君子以厚德載物」，這是天地的一種人格象徵意義，由此所培育出的儒家氣節，表現為士不可以不弘毅，士以天下為己任；《老子》講「人法地，地法天，天法道，道法自然」，是天地的另一種人格象徵意義，由之陶鑄而成的道家風骨，可以莊子為代表，即所謂逍遙一世之上，睥睨天地之間。儒道兩家從天地境界中所接受的人格啓示，雖然內涵不盡相同，但就大概氣象而言，都取象於天地廣大之體，內化為深閱博達的精神人格。這樣的精神人格，全真教或許並不反對，但也不特別提倡，或者說不是它所要提倡的核心意義。儘管王重陽有意表彰「天地之高明廣大」，但如此表彰的著眼點，卻是彰顯出天地「未嘗為萬物所蔽」，這是個一葉不能障目，萬物也不能障目的意思。也就是說，全真教所追求的，主要不是深閱博達的氣象或者氣節，而是靈智不為萬物所遮蔽的意識，後者對於感悟「全真」意蘊，尤其重要。全真七子之一的郝大通，說過這樣兩句話，很好地揭示出包含在王重陽敘述中的意義，「乃可法天之用，不可法天之體」。⁶²所謂「法天之體」，在人格上

就表現為器宇軒昂，氣象恢弘，這在全真宗師看來，主體意志受到強化，其實是要戒慎的，是「不可」的；所謂「法天之用」，在人格上就表現為不執不滯，圓融無礙，應物無私，在全真宗師看來，這才是天地境界在個人身上的最好體現。如何才能夠讓圓融無礙的天地境界在個人身上體現出來呢？據王志謹回憶，丘處機門下發生過這樣一起很有些幽默感的故事，「昔長春真人堂下有當廚者，衆皆許其柔和低下，未嘗見動心。真人知之，密令人試。早晨於廚中所用什物，移之他處，其人造粥，瀆米及釜，急求匕杓，不得，以至溢出，乃大動心。真人見之，教云：直饒溢盡，只是外物，何消壞心？其人方省，禮謝而已。」⁶³柔和低下不動心，也就是物來則應，不以物情而生喜慍，這樣的人格表現，放在宗教教團的集體生活中來衡量，大概就算是達到圓融無礙的天地境界了。在丘處機幽默地試他一試之前，那位佚名廚師被認為達到了這樣的境界。但他的境界只在已經成為習慣的環境裏才有效，只要對他所習慣的環境略加改變，將鍋碗瓢盆從他習慣的位置上挪一挪，他就不再能應用自如，反而手忙腳亂，心氣浮動。這說明他的境界是缺乏意識自覺的，還未真切體會到天地運載萬物的真常之道，不能像天地那樣運載無私，在任何環境和情景裏都運用自如。這樣的運用自如，據王志謹說是可以做到的，其奧妙，在於口訣式的六個字，即「心要死，機要活」。所謂「心要死」，不是說要泯滅靈智之心，而是指應對時不讓「我」的主觀意志介入，也就是從「我」中走出來，關於靈智之心，王志謹的立場與其他全真宗師是一樣，即主張「絲毫不昧」；所謂「機要活」，也不是說要存留機心，而是指不預設立場，不作先驗的判斷，在這點上，王志謹也如同其他的全真宗師一樣，認為「凡無事時一切預先思慮，皆是邪妄」。將這兩個方面圓融無間地結合起來，就是「真常之道」。王志謹說：「其靜則體安，其動則用正，不拘不縱，無晝無夜，絲毫不昧，常應常靜，平平穩穩，便是真常之道也。」⁶⁴就全真教的修持而言，體現出「真常之道」，也就是讓姬志真所說的「全本無虧，真源不妄」的「靈源」在此情此

景之「我」中呈現出來，「我」因此達到「天地與同科」的天地境界，從「我」中走出來了。但走出來的全部過程又只是喚醒固有的「靈源」，使它從幽昧中朗現出來，不是有所增減，有所改變，有所轉換，所以說到底還是「一腳不移」。

如果說「靈源亙古，天地與同科」的天地境界從玩賞自然之理中得來，那麼，「勘元初本有」的全真意識就是從自我反思中得來的。玩賞自然之理是以道觀物，自我反思則是以道觀我。不過，這種反思既不是文明史意義上的，即哲學家常說的歷史反思；也不是生活經驗層面的，即常人所說的自我反省；而是「我」所具有的意識的返本還原。其大旨，是將各種思想、觀念、知識、經驗等等，或排遣，或虛化，使「我」所具有的意識回復到被思想、觀念、知識、經驗等等所佔有、所分裂之前的元初狀態。這種元初狀態，相對於思想、觀念、知識、經驗的紛亂和離析而言，是大全的；相對於思想、觀念、知識、經驗所必然帶有的虛假和謬誤而言，是本真的。合而言之，即所謂「全真」。「全真」是以道觀我時所發現的「我」的本來面目，它既是道體的存在狀態，也是「我」的本來面目的存在狀態。站在概念思維的角度來描述，這種反思過程類似於循環論證，即一方面以道觀我，因為道是大全而本真的，所以按照道的存在狀態所發現的我的元初意識也是大全而本真的；另一方面，因為排遣了思想、觀念、知識、經驗的元初意識是大全而本真的，所以作為元初意識的永恆存在依據的道體，也是大全而本真的。而站在「全真」感悟的立場上來敘述，「全真」就是以「我」的元初意識與道體相互印證時所出現的一種情態、狀態，這種情態或狀態給人以元始而且完整的感受，是意識活動處於將發未發、「一念未萌」時的感覺，不像思想、觀念、知識、經驗那樣包含有具體的物象及內容，包含有立場傾向及是非善惡判斷等，所以用「全真」二字來摹狀其情態，最為貼切。也正因為「全真」是一種情態或狀態，可以在修持中感悟，很難置於存在論的層面予以說明或論證，所以全真宗師多以詩詞的形式發暢之，並根據感悟的情景不同，為「全真」創造出許多異名，

諸如互劫真人、本來模樣、一點靈明、真性、靈光、真元始等等，通過這些異名，讀者大概可以意會其所指，並且感受到其所指的情態具有永恆、完整、光明、活潑、純淨、輕靈等等含義。

站在修持感悟的角度說，「勘元初本有」的重點，在「勘」字上。「元初本有」是感悟到的情態或狀態，「勘」則是修持功夫。雖然在全真宗師的詩詞敘述中，最讓人感到得意可以忘言的時刻是那位「互劫真人」驀然出現之時，但「互劫真人」只出現在有意反思者的意識之中，從不出現在無意者的意識中，那就說明意識反思的修持功夫仍然是逗引「互劫真人」的必要鋪墊。為了將那位「互劫真人」逗引出來，全真宗師進行過各種各樣的嘗試和探索，而其中最重要的一條經驗，是在毫無保留地排遣各種思想、觀念、知識、經驗的同時，要挽留住發揮靈明知覺作用的清淨心。如馬丹陽說：「無心者，非同貓狗蠢然無心也，務存心於清淨之域，而無邪心也。故俗人無清淨之心，道人無塵垢之心。非所謂俱無心，而與木石貓狗一般也。」⁶⁵將思想、觀念、知識、經驗等等全都排遣開去，人的意識中總還會留下一些東西，就正是這些東西，使人與木石貓狗區別開來，猶孟子所謂「人之異於禽獸者幾稀」的「幾稀」，馬丹陽稱之為「清淨心」，也就是如同種子一樣生髮出思想、觀念、知識、經驗的最初意識。

既要排遣思想觀念等，又要挽留住靈明知覺，確實是一門很微妙也很難掌握的功夫，是一門調養意識活動的藝術。雖然很難掌握，但在修持實踐中，這門功夫又極其重要，可以說是能否感悟到「全真」意蘊的關節點，所以被全真教立為「公案」，作為修持者應當參悟的重大話題或問題之一，此即《玄教大公案》的第二則：「所謂無為者，非土木偶人，推之不去，呼之不來，逼之不動，塊然一物也。貴乎一點靈明圓融融，活潑潑，無心為而為，時止時行，以輔萬物之自然。」⁶⁶如何才能夠讓一點靈明保持在圓融融、活潑潑的狀態，是需要在修持中去體驗的問題，全真教在這類問題上通常都說是可傳不可受，可傳是先覺者可以啓發後

覺，不可受是後覺者得之於自己的參悟，非由先覺者傳遞而得。既然可傳不可受，那麼將它作為一種知識來討論也就沒有意義。還算有些討論意義的問題是，將這點靈明保持在圓融融、活潑潑的狀態，對於全真道士來說是自己的本分事，是從固有的意識中生髮出來的一點瑩徹，同時也是實現信仰的根據。如王志謹說：「如何是自己本分事？只這主張形骸底一點靈明，從道裏稟受得來，自古及今，清淨常然，更嫌少甚？自激理得明白，便是超凡入聖底憑據。」⁶⁷既然是自己的本分事，是「我」從道裏所得到的先天稟賦，那麼保持這點靈明以致超凡入聖，雖然使「我」從「我」中走出來了，但並未走向他處，依然是「一腳不移」。明朝初年的全真道士何道全，作過這樣兩句詩，「身中自有真元始，何須世外覓天尊」，⁶⁸可謂一語道破了其中的真趣味、真含義。元始天尊本來是道教的最高信仰，但在「全真」感悟中，元始天尊不僅是至高無上的神，在廟堂之上，在天宮之中，同時也是主持「我」生命的一點靈明，在「我」身之內，只要「我」走出思想觀念的紛擾，保持那一點意識的靈明始終不昧，「我」就會對元始天尊感到真實、親切，此即王重陽所謂「有時覺後尤寬大，每到醒來愈愛親。」⁶⁹

「高懸鏡又還打破」的身心安頓，趣味上似乎近禪，但就「全真」感悟而言，它其實是天地境界和全真意識的題中應有之義。天地境界和全真意識使「我」從此情此景中走出來，經歷過一次思想觀念的清除、洗滌，完成了內在意識的昇華，但昇華只是「一腳不移」地復歸於元初，所以，所謂「高懸鏡」本來就是為了超越「虛生浪死」而確立的意念性的假設，只是誘人從此情此景中走出來的一些話頭。既然走出來了，假設或話頭也就變成附贅懸疣，不再有任何意義，設非打破，更待如何？但就「全真」感悟的趣味而言，既然已經走出來了，一切假設和話頭全都歸於虛幻，又哪來的甚麼「高懸鏡」專等人趕著去打破？這些趣味，對於姬志真那樣的高道來說，可謂深得個中三昧，他為甚麼又偏要說個「打破」，並且在打破之後才「拍手笑呵呵」？這個問題有兩種可能的解釋。其一是全真道士不

一定都是高道，不一定都能像全真宗師那樣感悟「全真」意蘊，有些人不免著相，尤其是那些由宗教神跡的渲染而發生信仰的信徒，難免對宗教意義上的超凡入聖產生誤解，以為可以由凡人變成超人。如同樣向王志謹學道，就有人這樣提問：「某今老邁，不能多學，乞師向無上極玄極妙處說一句。」這是要討個「高懸鏡」的問法，所以王志謹只好「將高懸鏡又還打破」，回答說：「把汝這個求無上極玄極妙底去了，即便是也。」⁷⁰另一種可能的解釋是，金元時期的全真教雖然遊於方外，但對世道人心，對現實社會的道德倫理卻保持著高度的關注，所謂「高懸鏡又還打破」，表現出在經歷過從「我」中走出去的心靈洗禮之後，重新會歸於社會現實的文化心態。而這一點，剛好是對前文所述元好問問題的回應，即相對於儒家而言文化上並沒有優勢的全真教，在金元喪亂之際何以對社會產生巨大的教化作用。

六

研究全真教的歷史可以發現，它對現實社會道德倫理的關注，是從道德憂患開始的。相傳在王重陽到山東半島正式創立全真教之前，曾得異人傳授秘語五篇，其中的第一篇開頭便說：「驀臨秦地，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，儘是凶頑下鬼。今逢吾弟子，何不頓拋俗海，猛悟浮囂，……千朝功滿，名掛仙都。」⁷¹那位傳授秘語的異人，後來被解釋為神仙呂洞賓。這是有關全真教創教源流的故事，不管這個故事的真實性如何，它都清楚地表明瞭一點，即全真教的創立，與王重陽本人對於現實社會的道德憂患，有著極大的關係，不管這樣的道德憂患究竟是王重陽自發的還是受到過啓發的，它都是王重陽內心的一個情結。離亂時代的道德淪喪，生活在道德淪喪的時代裏所感受到的身心疲憊，是促使王重陽尋求宗教超越的重要原因之一。但王重陽的選擇，不是加入某個宗教以尋求個人的解脫，而是以融會儒釋道三家的胸襟

和氣魄，自立一家之教曰「全真」，這說明王重陽具有一種救世的情懷。儘管這種情懷在全真教創立之初並未得到充分的展現，以致早期全真教更像是一個苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯的「隱修會」，但這主要是教團發展的外在之勢的問題，並不說明早期全真教缺乏內在的救世情懷。隨著全真教教團的發展及其社會影響的擴大，這顆道德憂患和救世情懷的種子，就在全真宗師的精神世界中伸展開來，其代表人物，當然是丘處機。丘處機的幾首《潛物》詩，至今讓人讀來，仍然心有戚戚焉。「天蒼蒼兮臨下土，胡為不救萬靈苦？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。」「嗚呼天地廣開闢，化出衆生千百億。暴惡相侵不暫停，迴圈受苦知何極。皇天後土皆有神，見死不救知何因。下土悲心卻無福，徒勞日夜含酸辛。」⁷²「皇天生萬類，萬類屬皇天。何事縱陵瘡，不教生命全。」「陰陽成造化，生滅遞浮沈。最苦有情物，難當無善心。」⁷³就丘處機本人而言，正是這種悲天憫人的情懷，促使他以古稀之年遠赴西域大雪山，勸說成吉思汗放下高高舉起的屠刀，以敬天愛民之心洗滌嗜殺的習性。而全真教之所以取得鼓動海嶽的聲勢，正得益於這一絕大機緣。

從丘處機的《潛物》詩來看，由於全真教的救世情懷根源於道德憂患的情結，所以注定了其救世的方式將是道德拯救。「萬靈日夜相凌遲」，「暴惡相侵不暫停」，「何事縱陵瘡」，「最苦有情物，難當無善心」等詩句，都道出了道德憂患的內心情結，預示著施與道德拯救的必然選擇。這種道德拯救，就是元好問所說的在一個「殺心熾然如大火」的時代裏，「聚力為撲滅之」。然而，也正如元好問所評議的那樣，相對於儒家在倫理建構方面的文化積累而言，全真教並沒有任何優勢，那麼，它又如何具有當時儒家所未能具有的施與道德拯救的能力，能夠消彌喪亂時代的勇鬥嗜殺之心？這也就是前文所提到的一個問題，對於亂世的世道人心，全真教的精神魅力究竟何在？

毫無疑問，全真教在金元之際的精神魅力，與丘處機等全真宗師個人的道德感召力是分不開的。丘處機自雪山返回燕京後，全真教進入了第一個大規模傳教的時期，而士民接受全真教信仰，在很大程度上是感念丘處機一言止殺的功德。這些顯而易見的事實，是研究全真教時所不容忽略的。但另一方面我們也應該看到，以士民對於全真宗師的感恩心理為因，合乎邏輯的果是全真教傳播因此一時大盛，也就是說，全真宗師個人的道德感召力和功德，用來解釋全真教傳播的聲勢和影響是適當的，若用來解釋全真教如何讓信徒獲得身心安頓，則不很適當，至少是不很充分的，因為相對於內在的信仰而言，道德感召或感恩心理都是外在的原因。那麼，全真教讓信徒獲得身心安頓的內在原因究竟是甚麼呢？

一些簡單的例子，也許可以幫助我們解答上述問題。尹志平弟子劉志厚，是元初在燕京士林傳播全真教的代表人物之一，而劉志厚傳播全真教的方法是，「每談及性命事，師必就其靈府發見之端而開導之」。⁷⁴所謂「靈府發見之端」，也就是排遣了各種思想、觀念、知識、經驗的「全真」意識，本著這樣的意識感悟性命之事，亦即理解生命的意義、價值從而確立對待生命的態度，則人的精神狀態為之煥然一新，「無半點塵氣」。這一套方法，對於清洗道德淪喪時代的社會生活習性，清洗環境施加於人生觀念的影響，無疑是大有成效的。而喪亂時代的倫理重建，正需要以這樣的清洗作為前提或基礎。再舉一個例子。全真道士馮志亨曾承詔教授蒙元貴族子弟，其教授的方法是，「令讀《孝經》、《語》、《孟》、《中庸》、《大學》等書，庶幾各人於口傳心受之間，而萬善固有之地日益開朗，能知治國平天下之道，本自正心誠意始。」⁷⁵其所選用的課本，都是儒家經典，但解讀儒家經典的方法，卻是全真教義，所謂「萬善固有之地」，同樣也是「全真」意識。本著日益開朗的「全真」意識解讀儒家經典，從而對倫理和政治的內在於人心人性的依據產生真切的理解，不將政治的合理性寄託在暴力征服上，同樣也是倫理重建、社會政治秩序重建的思想基礎。從這些例子來看全真教讓信徒獲得身心安

頓的內在原因，實在於「全真」宗旨、「全真」意識，能夠對亂世環境施加於人生觀念的影響，完成意識深處的洗滌。

回顧全真教在金元之際興起的歷史軌跡，分析全真教從放棄世俗選擇到喚醒「全真」意識的心路歷程，我們也許應當為儒道文化所具有的強健生命力感歎，不至像元好問那樣悲觀、憤懣。從宏觀歷史的角度看，十二、十三世紀，大半個歐亞大陸都陷溺於劇烈的動蕩和不安。隨著中國漠北游牧民族的崛起，整個歐亞大陸似乎都在鐵蹄下顫抖。中國這個古老的東方帝國，並未因其取得過輝煌的文明成就，建立過良好的文明秩序而獲倖免，相反，由於器物文明的誘惑以及特殊的地理位置，使她遭遇到最強烈，也最直接的衝擊。由北宋而金元，黨項、契丹之鏑鳴，餘音猶在；女真、蒙古之鐵蹄，又紛踏而至。不僅大唐的繁華景象已經蕩然無存，汴宋的文明秩序也逐漸被漠北烽煙所湮滅。這時候興起的全真教，所必須面對的蒙古征服者，還停留在「只知天大，不知道之大」⁷⁶的文明階段。「只知天大」是信奉神靈之天，還未由神靈之天昇華到包含自然主義的理性和人文理性在內的「道」。這樣的昇華，春秋戰國時期本來已經完成了，但在千數百年後，卻又再次成為建構文明秩序的焦點問題。站在文明發展的立場上來感受那個時代，就未免會生發出元好問那樣的憤懣，「神州陸沈」，「人與物胥而為一」。但全真教從憤懣的情結中走了出來，它以復歸於「全真」意識的人性感悟，洗滌掉喪亂時代的污濁觀念，為文明秩序的重建尋找到思想基礎，同時也以此引導由神靈之天向理性之道的再次昇華，從而使「人與物胥而為一」的憂患終未變成事實，使中華文明的命脈絕而復續。這樣一段社會苦難和精神拯救的歷史，不正體現出中華文明的強健生命力麼？

¹ 如元道士彭志祖《通真觀碑》說：「在至人，有其真而能全其真，常人有其真以至昧其真，嗜欲蠱之，世故汨之，向所謂真者，不知為何物，尚可與言道耶？後之學者，儻能以宗師命名之意，克通是理而求之，則庶乎可矣。」（陳垣《道家金石略》第 602 頁，文物出版社 1988

年版。下引同書，只注頁碼。)

² 清四庫館臣評議元好問，謂之「好問才雄學瞻，高古沈鬱，金元之介，為文章大宗。」(《四庫全書》集部《遺山集·提要》)

³ 見其撰《懷州清真觀記》，《道家金石略》第 471 頁。

⁴ 元好問《太古堂記》，同上書第 483 頁。

⁵ 同上書第 477 頁。

⁶ 《懷州清真觀記》，同上書 471 頁。

⁷ 《紫微觀記》，同上書第 475 頁。

⁸ 關於元代全真教加強自身的文化建設問題，我們將在《全真教制考》中予以討論。

⁹ 《道家金石略》第 443 頁《大金陝州修靈虛觀記》，題女幾野人辛願撰。辛願字敬之，事詳《金史·隱逸傳》。

¹⁰ 如劉敏中《神霄萬壽宮記》說：「予惟道家者流，學為老氏者也。老氏之言曰：大丈夫處其厚不處其薄，居其實而不居其華。大約以禮制為薄，以智謀為華也，故黜聰明，絕巧利，寡欲少私，抱一守樸，其究歸於無為而止耳。而後之學者，遂乃去有生之樂，割天倫之愛，遺形以求其道，竭力以張其門，甚者乃岩棲野處，衣草食木，與麋鹿虎豹為朋儔，百困而不反，籲，尤難能矣。若是者，豈其與向之所謂丈夫者又加愈乎。」(《道家金史略》第 709 頁) 劉敏中字端甫，事詳《元史》本傳。

¹¹ 《廣甯通玄太古真人郝宗師道行碑》，題嘉議大夫嶺北湖南道提刑按察使東平徐琰撰，《道家金石略》第 673 頁。

¹² 《非非子幽室志》，《道家金石略》第 796 頁。虞集字伯生，事詳《元史》本傳。

¹³ 王重陽的兩首詩，代表了全真宗師對當時某些道流的批評。其一曰：「虛誇修煉煉何曾？只向人前炫己能。難曉儒門空怯士，不通釋路卻嫌僧。色財叢裏尋超越，酒肉林中覓舉升。在俗本來無一罪，蓋緣學道萬重增。」(《重陽全真集》卷一《永〔詠〕學道人》，道藏第 25 冊 696 頁，文物出版社等 1988 年影印本，下同) 其二曰：「修行便發好枝條，不會修行枉折腰。經教豈曾窮義理，香煙只會謾焚燒。苦心苦力多憂慮，勞體勞神愈悴憔。沒智強搜無漏果，未通閑想有緣橋。他人公案長傳說，自己家風敢擺搖。靜裏邪生神鬼位，執中迷入散凡包。謹持符水唯端正，卻被衣餐做論要。誇詫清虛幹淡薄，尊隆高大眩彰昭。風花雪月為愁境，酒色氣財是業苗。煩惱門開談覺悟，是非路闡說逍遙。晨昏嗽咽增空耗，子午功夫謾颯飄。以上般般皆勿用，從今字字最堪消。」(《重陽全真集》卷九《勸道歌》，道藏第 25 冊 737 頁)

¹⁴ 《玄風慶會錄》見收于《道藏》第三冊。

¹⁵ 《鄂縣秦渡鎮重修志道觀碑》，題前鄂州教授雪溪逸人俞應卯，《道家金石略》第 479 頁。

¹⁶ 王奐《重修太清觀記》有云：「人心何嘗不善，而所以為善者，顧時之何如耳。方功利馳逐之秋，而增繳已施，陷阱步設，……然則古之所謂避地避言者，其今之全真之教所由興耶？或者例以跡而疑其心，是殆見其善者機也。使有志於世者，誠能審涵養勤恪之為常，達推移擴充之為變，率其弟子如全真之屬，重道尊師，化其鄰里。如全真之徒，真履實踐，朝夕以無間，舉動以相先，而能不失其孝弟忠信之實，則一身之計，可以移之於一家，一家之事，可以移之於一國，一國之政，可以充之於天下矣。……然則敢問其要，自正心誠意始。」(《道家金石略》第 437 頁) 文題奉天王奐撰，王奐之出處履歷未詳。

¹⁷ 見范懌為譚處端《水雲集》所作序文，《道藏》第 25 冊 842 頁。又，范懌敘其與馬丹陽之關係，則云：「其所居之第，馬範二街相對，與餘世為姻家，有朱陳之好，幼同嬉戲，長同講習，在郡庠數十年間，花時月夕，把酒論文，未常不相從為樂也。」見《重陽教化集序》，《道藏》第 25 冊 769 頁。

¹⁸ 《重陽全真集序》，《道藏》第 25 冊 690 頁。

¹⁹ 如繼丘處機之後為全真掌教的尹志平曾說：「文書只是個照道兒，為人心上未明，如天地昏暗，夜不能行，需要燈燭。若天地明朗，舉目直造。經者徑也，上為人開徑路，既心地開悟，文書亦不用。」(《真仙直指語錄·清和尹真人語》，《道藏》第 32 冊 442 頁)

²⁰ 《重陽立教十五論·第二雲遊》，《道藏》第 32 冊 153 頁。

²¹ 金元璣撰《全真教祖碑》，《道家金石略》第 451 頁。

- 22 《悟真歌》，《道藏》第 25 冊 739 頁。
- 23 語出金元璣撰《全真教祖碑》，同上。
- 24 元好問關於孫伯英出家為全真道士的敘述，可以為一佐證。其說云「伯英其年四十許，困名場已久，重為世故之所摧折，稍取莊周、列禦寇之書讀之，視世味蓋漠然矣。予意其本出將家，氣甚高，已折節為書生，束以詩禮，優遊饜飫，偶以緼籍見名，其鬱鬱不能平者，時一發見，如縛虎之急一怒。故在世已亂，天下事無可為，思得毀裂冠冕，投竄山海，以高蹇自便，日暮途窮，倒行而逆施之。」（《孫伯英墓銘》，載《道家金石略》第 464 頁）
- 25 丘處機的一首《滿庭芳》詞，道出了全真宗師放棄一切世俗選擇的心跡。詞曰：「漂泊形骸，顛狂蹤跡，狀同不繫之舟。逍遙終日，食飽恣遨遊，任使高官重祿，金魚袋，肥馬輕裘。爭知道，莊周夢蝶，蝴蝶夢莊周。休休，吾省也，貪財戀色，多病多憂。且麻袍葛屨，閑度春秋。逐疇巡村過處，兒童盡呼，飯相留。深知我，南柯夢斷，心上別無求。」（《磻溪集》卷五《述懷》，《道藏》第 25 冊 835 頁）
- 26 《重陽立教十五論·第二雲遊》，《道藏》第 32 冊 153 頁。
- 27 《世說新語·德行第一》。
- 28 《宋史·道學傳》。
- 29 《二程集》：「昔受學于周茂叔，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事。」中華書局 1981 年版第 16 頁。
- 30 見蘇軾《上梅直講書》，《蘇東坡全集》第五冊 1114 頁，珠海出版社 1996 年版。歐陽修《與梅聖俞書》，《歐陽文忠公全集》卷 149，《四部備要》本。
- 31 《道家金石略》第 573 頁。
- 32 《仙樂集》卷五《五言絕句頌》，《道藏》第 25 冊 448 頁。
- 33 同上書第 452 頁。
- 34 《重陽全真集》卷五，《道藏》第 25 冊 719 頁。
- 35 《周易參同契通真義·將欲養性章第六十二》，《四庫全書》子部道家類
- 36 《莊子·大宗師》：「今大冶鑄金，金踴躍曰『我且必為鑊錙』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。」
- 37 均見《莊子·大宗師》。
- 38 元趙道一《歷世真仙體道通鑑續編》卷一，《道藏》第 4 冊 415 頁。
- 39 《真仙直指語錄卷下·清和尹真人語》，《道藏》第 32 冊 444 頁。
- 40 《道家金石略》第 622 頁。
- 41 《磻溪集》卷一《平山堂》，《道藏》第 25 冊 813 頁。
- 42 同上書，《道藏》第 25 冊 815 頁。
- 43 同上書卷三《秋日艾山》，《道藏》第 25 冊 826 頁。
- 44 《仙樂集》卷二，《道藏》第 25 冊 433 頁。
- 45 《仙樂集》卷三《四言頌》，《道藏》第 25 冊 434 頁。
- 46 《丹陽真人語錄》，《道藏》第 23 冊 704 頁。
- 47 《道藏》第 23 冊 721 頁。
- 48 《玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘並引》，《道家金石略》第 548 頁。
- 49 《玄門嗣法掌教宗師誠明真人碑銘並序》：「全真之教，以識心見性為宗，損己利物為行，不資參學，不立文字，自重陽王真人至李真常，凡三傳，學者漸知讀書，不以文字為障蔽。」（《道家金石略》第 601 頁）《玄都至道崇文明化真人道行之碑》言宋德方為《玄都寶藏》事，則曰：「自藏室之興，玄門之士，登真達道者有之，窮理盡性者有之，明經講受者亦有之，皆真人作成之力。」（同上書第 613 頁）
- 50 《通真子墓碣銘》，《道家金石略》第 487 頁。
- 51 《晉真人語錄》附《重陽祖師修仙了性秘訣》，《道藏》第 23 冊 698 頁。
- 52 《雲山集》卷二《看經書》，《道藏》第 25 冊 374 頁。
- 53 《重陽立教十五論·第三學書》，《道藏》第 32 冊 153 頁。
- 54 《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》，《道藏》第 3 冊 349 頁。
- 55 《金蓮正宗記》所載全真宗師傳記，往往有類似說法。
- 56 《雲山集》卷五《滿庭芳·全真》，《道藏》第 25 冊 398 頁。

-
- 57 《真仙直指語錄·長生劉真人語錄》，《道藏》第 32 冊 435 頁。
- 58 《通仙觀記》，《道家金石略》第 477 頁。
- 59 《磻溪集》卷二《先天吟》，《道藏》第 25 冊 822 頁。
- 60 同上書卷六《玉爐三澗雪·自詠》，《道藏》第 25 冊 842 頁。
- 61 《重陽真人金鎖玉關訣》，《道藏》第 25 冊 798 頁。
- 62 《太古集》，《道藏》第 25 冊 871 頁。
- 63 《盤山棲雲真人語錄》，《道藏》第 23 冊 726 頁。
- 64 同上書，《道藏》第 23 冊 721~722 頁。
- 65 《丹陽真人語錄》，《道藏》第 23 冊 704 頁。
- 66 《道藏》第 23 冊 891 頁。
- 67 《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第 23 冊 721 頁。
- 68 《隨機應化錄》，《道藏》第 24 冊 129 頁。
- 69 《重陽全真集》卷一《全真堂》，《道藏》第 25 冊 697 頁。
- 70 《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第 23 冊 732 頁。
- 71 《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》，《道藏》第 3 冊 348 頁。
- 72 《磻溪集》卷三，《道藏》第 25 冊 824 頁。
- 73 同上書卷四，《道藏》第 25 冊 829 頁。
- 74 《玄靖達觀大師劉公墓誌銘》，《道家金石略》第 661 頁。
- 75 《佐玄寂照大師馮公道行碑銘》，《道家金石略》第 521 頁。
- 76 移刺楚才撰《玄風慶會錄》所引丘處機謂成吉思汗語，《道藏》第 3 冊 390 頁。