



HAL
open science

The life of the Quanzhen patriarchs: a history of a hagiographic construction, 13th-19th centuries

Guoshuai Qin

► **To cite this version:**

Guoshuai Qin. The life of the Quanzhen patriarchs: a history of a hagiographic construction, 13th-19th centuries. Literature. Université Paris sciences et lettres, 2019. Chinese. NNT : 2019PSLEP004 . tel-02636755

HAL Id: tel-02636755

<https://theses.hal.science/tel-02636755>

Submitted on 27 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à Ecole Pratique des Hautes Etudes

**La vie des patriarches Quanzhen :
Histoire d'une construction hagigraphique, 13^e-19^e
siècles**

Soutenue par

Guoshuai QIN

Le 08 février 2019

Ecole doctorale n° 472

**Ecole Pratique des Hautes
Etudes**

Spécialité

Etudes de l'Extrême-Orient

Composition du jury :

Vincent, DURAND-DASTES
Professeur, INALCO

Président

Xun, LIU
Professeur, Rutgers University

Rapporteur

Jianming, HE
Professeur, Renmin University of China

Examineur

Vincent, GOOSSAERT
Professeur, EPHE

Directeur de thèse



RÉSUMÉ

Dans ce travail, nous essayons de comprendre comment, face à l'environnement religieux particulier aux dynasties Ming et Qing, les moines taoïstes ont d'une part été actifs sur une partie du territoire et ont pris part aux bouleversements historiques de ces époques en se servant de récits hagiographiques prônant la doctrine Quanzhen ; et d'autre part, parce qu'il y a eu des réorganisations profondes dans les récits sur les transformations des Sept Véritables qui étaient contraires à la doctrine Quanzhen et dont certains passages ont suscité des conflits. Le courant Quanzhen riposta, critiqua et réécrivit des ouvrages de façon à corriger les commentaires jugés contraires à la doctrine Quanzhen. De telles actions démontrent que les religieux Quanzhen avaient, des Ming à la République de Chine, une vive conscience de leur identité religieuse spécifique.

MOTS CLÉS

Quanzhen ; Patriarch ; hagiography ; Construction

ABSTRACT

In this work, we venture to understand on how, in the face of the particular religious environment of the Ming and Qing dynasties, the Quanzhen Taoists were on the one hand actively taking part in the historical and literary developments by narrating hagiographies to advocate the Quanzhen doctrine; and on the other hand, because there have been profound reorganizations in the narratives of the transformations of the Seven Veritables which were contrary to the Quanzhen doctrine and some of whose passages have given rise to conflict, how the Quanzhen Taoists retaliated, critiqued, and rewritten hagiographies to correct comments deemed contrary to the Quanzhen doctrine. Such actions demonstrate that the Quanzhen taoists had, from the Ming to the Republic China, a keen awareness of their specific religious identity.

KEYWORDS

Quanzhen ; Patriarch ; hagiography ; Construction



ABSTRACT (FRANÇAIS)

Aux époques des dynasties Jin (1115-1234) et Yuan (1279-1368) émergea le courant Quanzhen 全真, qui deviendra par la suite l'une des deux principales branches du taoïsme. À ses débuts, il suscita un vaste intérêt de la part de l'ensemble de la société, que cela soit chez la noblesse, chez les lettrés et les notables jusqu'au sein du petit peuple. De manière implicite ou explicite, l'influence du Quanzhen fut perceptible dans l'ensemble des pratiques sociales. À l'aide des documents de l'époque et en les recoupant avec les hagiographies d'immortels dans les sources Quanzhen, nous pouvons esquisser les contours préliminaires de la genèse de l'ordre, dans le contexte des bouleversements sociaux-politiques des périodes des Jin et Yuan.

Les époques qui succédèrent au Jin et au Yuan, à savoir les dynasties Ming (1368–1644) et Qing (1644–1911) et la République de Chine (1912–1949) sont généralement perçues comme une période de décadence de l'ordre Quanzhen. Toutefois, plusieurs études récentes remettent en question cette interprétation historique. C'est le cas par exemple des recherches de Vincent Goossaert, Yin Zhihua ou Zhang Guangbao qui démontrent à travers l'analyse de communautés religieuses à l'échelle locale, dans divers lieux et en portant l'accent sur diverses traditions religieuses, la vitalité et l'influence continue du courant Quanzhen. Il est indéniable que par rapport aux recherches sur les périodes des Jin et des Yuan, les recherches académiques sur l'ordre Quanzhen après le XIII^e siècle en sont encore à leurs balbutiements. Ces recherches se sont pour le moment principalement concentrées sur deux types de sources : primo, les récentes découvertes de monographies locales et d'inscriptions sur stèles, dont l'apport fut de mettre au jour l'histoire générale du Quanzhen sous les dynasties des Ming et des Qing, ainsi que pendant la République de Chine. Secundo, les canons taoïstes (*Daozang*, *Daozangjijiao* et *Zangwaidaoshu*) ainsi que les monographies des temples et les archives ont démontré à travers des analyses de cas spécifiques les pratiques variées et complexes du courant Quanzhen.

Bien entendu, la recherche sur le taoïsme Quanzhen au cours des dynasties Ming et

Qing ne se limite pas seulement à ces deux types de sources, il s'agit ici de présenter en quelques mots une synthèse des travaux les plus pertinents, en attendant de décrire un plus ample panoramade l'histoire du Quanzhen. Cependant, il existe de vastes zones de l'histoire du Quanzhen aux époques des Ming, Qing et de la République de Chine qui n'ont pas encore fait l'objet de recherches approfondies et ne sont pas incluses dans les deux catégories de sources citées ci-dessus.

Parmi les matériaux essentiels, et dont l'étude reste pourtant à ce jour très succincte, nous portons notre attention sur les légendes relatant les transformations des Sept Véritables (Qizhen 七真). Ces légendes font à la fois partie du domaine religieux et du domaine littéraire. D'après l'abondance des hagiographies des immortels telles qu'elles sont décrites dans le *Jinlianzhengzongji* 金莲正宗记 ou le *Qizhenxianzhuan* 七真仙传, les récits des transformations des Sept disciples de Wang Chongyang furent au temps des Jin et des Yuan des documents essentiels et un symbole fort de l'identité du taoïsme Quanzhen. Pour les moines et moniales Quanzhen, les hauts faits relatés dans les hagiographies des Sept Véritables devinrent des modèles à suivre.

Puis, à partir de la fin de la dynastie Ming et plus particulièrement à la fin des Qing et pendant la République de Chine, les légendes des transformations des Sept Véritables ont été, d'une part, répandues à l'intérieur du courant Quanzhen et, d'autre part, réécrites et propagées par le concours de moralisateurs, de romanciers, d'adeptes des religions non-officielles, mais également par des moines Quanzhen ainsi que des disciples laïcs de l'ordre. Nous avons pu recenser au moins six versions différentes sur les légendes des transformations des Sept Véritables dans les ouvrages suivants : *Qizhenzushiliexianzhuan* 七真祖师列仙传, *Qizhentianxianbaozhuan* 七真天仙宝传, *Qizhenyinguozhuan* 七真因果传, *Jinlianxianshi* 金莲仙史, *Chongyang qizhenyanyizhuan* 重阳七真演义传 et *Qizhenbaojuan* 七真宝卷. Ces six versions de l'hagiographie Quanzhen ont été reprises, copiées et publiées en plus de quarante-quatre éditions sous différents titres.

Bien que nous prenions les récits des Sept disciples de Wang Chongyang comme objet de recherche, la question inhérente à ce travail académique reste d'approfondir notre connaissance de l'histoire de l'ordre Quanzhen en comparant les premiers récits d'époques Jin et Yuan avec ceux ultérieurs allant des Ming à la République de Chine. Il

s'agit en premier lieu de rechercher les différences entre ces divers récits en termes de contenu narratif et de style. Ensuite, nous examinerons ces différences afin de comprendre le contexte social de la production de ces récits et les représentations religieuses qu'ils véhiculent. Et pour finir, nous regarderons comment les taoïstes Quanzhen s'approprièrent ces différences et la manière dont ils exprimaient l'histoire de leur courant religieux ainsi que les contours de leur identité religieuse.

En bref, selon les questions clefs issues des trois couches formant l'identité Quanzhen citées ci-dessus, nous essayons de comprendre comment, face à l'environnement religieux particulier aux dynasties Ming et Qing, les moines taoïstes ont d'une part été actifs sur une partie du territoire et ont pris part aux bouleversements historiques de ces époques en se servant de récits hagiographiques prônant la doctrine Quanzhen ; et d'autre part, parce qu'il y a eu des réorganisations profondes dans les récits sur les transformations des Sept Véritables qui étaient contraires à la doctrine Quanzhen et dont certains passages ont suscité des conflits. Le courant Quanzhen riposta, critiqua et réécrivit des ouvrages de façon à corriger les commentaires jugés contraires à la doctrine Quanzhen. De telles actions démontrent que les religieux Quanzhen avaient, des Ming à la République de Chine, une vive conscience de leur identité religieuse spécifique. A l'heure actuelle certains spécialistes des religions non-officielles considèrent que distinguer trop nettement le Quanzhen des religions non-officielles en opposant une pensée orthodoxe et une pensée sectaire n'est qu'une invention et une interprétation scientifique peu pertinente par rapport à la réalité historique. Cependant, notre analyse portant sur un total de six versions et d'au moins quarante-quatre éditions des hagiographies d'immortels Quanzhen indique que les taoïstes Quanzhen n'étaient pas indifférents aux imbrications fréquentes entre leur doctrine et les religions non-officielles, tout en portant un regard lucide sur leur identité religieuse à travers des actions visant à la protéger.

ABSTRACT (ENGLISH)

In the times of the Jin (1115-1234) and Yuan (1279-1368) dynasties emerged the Quanzhen 全真 order, which later became one of the two main branches of Taoism. In its beginnings, it aroused great interest from the whole of society, be it among the nobility, among the literati and the notables up to the bosom of the common people. Implicitly or explicitly, the influence of Quanzhen was perceptible in all social practices. Using the documents of the time and intersecting them with the anthologies and hagiographies of Quanzhen origin, we can sketch the preliminary outlines of its history, especially in the context of the social-political upheavals of the periods of Jin and Yuan.

The eras that succeeded the Jin and Yuan, namely the Ming (1368-1644) and Qing (1644-1911) and the Republic China (1912-1949), are generally seen as a period of decadence of the Quanzhen order. However, several recent studies question this historical interpretation. This is the case, for example, of the researches by Vincent Goossaert, Yin Zhihua and Zhang Guangbao, which demonstrate through the analysis of religious communities at the local level, in various places and with emphasis on various religious traditions, vitality and the continued influence of the Quanzhen order. It is undeniable that in comparison with the research on the Jin and Yuan periods, academic research on the Quanzhen order after the 13th century is still in its infancy. For the moment, this research has mainly focused on two types of sources: first, the recent discoveries of local monographs and inscriptions on stelae, whose contribution was to uncover the general history of Quanzhen during the Ming Dynasties and Qing, as well as during the Republic China. Secondly, the Taoist Canon (*Daozang*, *Daozangjijiao* and *Zangwaidaoshu*) as well as the monographs of the temples and the archives have demonstrated through specific cases the varied and complex practices of the Quanzhen order.

Of course, research on Quanzhen Taoism in the Ming and Qing dynasties is not limited to just these two types of sources, it is a question here of presenting in a few words a synthesis of the most relevant works, while waiting to describe a wider view of the history of Quanzhen. However, there are large areas of Quanzhen history in the Ming, Qing, and Republic China periods that have not yet been thoroughly researched and are not included in the two source categories cited above.

Among the essential materials, the study of which remains to this day very succinct, we pay attention to the legends relating the transformations of the Seven Veritables (Qizhen 七真). These legends are both part of the religious and literary domains. According to the abundance of the hagiographies of the immortals as described in the *Jinlianzhengzongji* 金莲正宗记 or the *Qizhenxianzhuan* 七真仙传, the stories of the transformations of the seven disciples of Wang Chongyang were essential and later

became a strong symbol for the identity of Quanzhen Taoism. For the Quanzhen taoists, the great deeds recounted in the hagiographies of the Seven Veritables became models to follow.

Then, from the end of the Ming Dynasty and especially at the end of the Qing and during the Republic China, the legends of the transformations of the Seven Veritables were, on the one hand, spread within the Quanzhen order and on the other hand, rewritten and propagated under the help of moralizers, novelists, followers of unofficial religions, but also by Quanzhen taoists and their lay followers. We have been able to list at least six different versions of the legends of the transformations of the Seven Veritables in the following works: *Qizhenzushiliexianzhuan* 七真祖师列仙传, *Qizhentianxianbaozhuan* 七真天仙宝传, *Qizhenyinguozhuan* 七真因果传, *Jinlianxianshi* 金莲仙史, *Chongyang qizhenyanyizhuan* 重阳七真演义传 and *Qizhenbaojuan* 七真宝卷. These six versions of the Quanzhen hagiography have been reproduced, copied and published in more than forty-four editions under different titles.

Although we take the stories of Wang Chongyang's seven disciples as an object of research, the question inherent in this academic work remains to deepen our knowledge of the history of the Quanzhen order by comparing the earliest stories of the Jin and Yuan epochs with later ones going from the Ming to the Republic China. The first is to look for the differences between these stories in terms of narrative content and style. Then, we will examine these differences in order to understand the social context of the production of these stories and the religious representations they convey. And finally, we will look at how the Quanzhen Taoists appropriated these differences and the way in which they expressed the history of their religious order as well as the outlines of their religious identity.

In short, according to the key questions from the three layers forming the Quanzhen identity mentioned above, we venture to understand on how, in the face of the particular religious environment of the Ming and Qing dynasties, the Quanzhen Taoists were on the one hand actively taking part in the historical and literary developments by narrating hagiographies to advocate the Quanzhen doctrine; and on the other hand, because there have been profound reorganizations in the narratives of the transformations of the Seven Veritables which were contrary to the Quanzhen doctrine and some of whose passages have given rise to conflict, how the Quanzhen Taoists retaliated, critiqued, and rewritten hagiographies to correct comments deemed contrary to the Quanzhen doctrine. Such actions demonstrate that the Quanzhen taoists had, from the Ming to the Republic China, a keen awareness of their specific religious identity. At the present time some specialists of non-official religions consider that distinguishing Quanzhen too clearly from unofficial religions by opposing orthodox thought and sectarian thought is only an invention and a scientific interpretation that is irrelevant to

historical reality. However, our analysis of a total of six versions and at least forty-four editions of the hagiographies of Quanzhen immortals indicates that the Quanzhen Taoists are not indifferent to the frequent interweaving of their doctrine with unofficial religions, but deeply concerned about their Quanzhen authenticity and religious identity.

TABLE DES MATIÈRES

目 录

INTRODUCTION.....	I
La Problématique.....	III
Documents Utilisés.....	X
État des Lieux de la Recherche	
.....	XXI
Structure de la Thèse	
.....	XXV
导言.....	1
问题意识.....	2
所用资料.....	5
研究史回顾.....	10
本文结构.....	12

第一部分

从凡人到神仙：正史仙传中的七真度化故事

第 1 章：王重阳.....	16
1.1 姓名.....	16
1.2 遇仙.....	17
1.3 收徒.....	22
1.4 去世.....	23
1.5 家人.....	25
第 2 章：全真七子.....	28
2.1 马丹阳与孙不二.....	28
2.2 丘处机.....	41
2.3 其他四位弟子.....	51
第 3 章：佚事、杂剧与教外仙化运动.....	65
3.1 佚事笔记.....	65
3.2 散曲杂剧.....	67

第二部分

从神仙到谪仙：通俗仙传中的七真度化故事

第 4 章：正史传统与教外别传.....	78
4.1 正史传统的新制与容受.....	79
4.2 别传文本的产生与初介.....	87
第 5 章：似是而非的重述和改编.....	109
5.1 王重阳遇仙修道.....	109
5.2 王重阳度化七真.....	134

5.3 七真人各自修道.....	182
第6章：别出心裁的增纂和杜撰.....	212
6.1 夫妇论辩.....	212
6.2 考较重阳.....	216
6.3 毁容修道.....	218
6.4 陕西报丧.....	222
6.5 洛阳显道.....	229
6.6 夫妇论道.....	230
6.7 妓院修真.....	233
6.8 丘处机修道.....	246
6.9 七真受封.....	275
6.10 其他新出情节.....	276

第三部分 仙传与历史：全真仙传的编纂及其宗教求

第7章：版本、序言及多样化的宗教力量.....	282
7.1 《七真祖师列仙传》.....	282
7.2 《七真天仙宝传》.....	292
7.3 《七真因果传》.....	308
7.4 《七真宝卷》.....	315
7.5 《金莲仙史》.....	316
7.6 《重阳七真演义传》.....	317
第8章：文本特征、编纂策略及民间宗教的复杂渴望.....	320
8.1 《七真祖师列仙传》.....	320
8.2 《七真天仙宝传》.....	326
8.3 《七真宝卷》.....	334
第9章：纠偏校正、与时偕行及全真道教的文字回应.....	338
9.1 《七真因果传》.....	338
9.2 《金莲仙史》.....	349
9.3 《重阳七真演义传》.....	353
结论：全真，何为全真？.....	358
历史观.....	358
时代观.....	359
宗教观.....	361
参考文献.....	364

Introduction

Aux époques des dynasties Jin (1115-1234) et Yuan (1279-1368) émergea le courant Quanzhen 全真, qui deviendra par la suite l'une des deux principales branches du taoïsme. À ses débuts, il suscita un vaste intérêt de la part de l'ensemble de la société, que cela soit chez la noblesse, chez les lettrés et les notables jusqu'au sein du petit peuple. De manière implicite ou explicite, l'influence du Quanzhen fut perceptible dans l'ensemble des pratiques sociales. À l'aide des documents de l'époque et en les recoupant avec les hagiographies d'immortels dans les sources Quanzhen, nous pouvons esquisser les contours préliminaires de la genèse de l'ordre, dans le contexte des bouleversements sociaux-politiques des périodes des Jin et Yuan.

Les époques qui succédèrent au Jin et au Yuan, à savoir les dynasties Ming (1368–1644) et Qing (1644–1911) et la République de Chine (1912–1949) sont généralement perçues comme une période de décadence de l'ordre Quanzhen. Toutefois, plusieurs études récentes remettent en question cette interprétation historique. C'est le cas par exemple des recherches de Vincent Goossaert, Yin Zhihua ou Zhang Guangbao qui démontrent à travers l'analyse de communautés religieuses à l'échelle locale, dans divers lieux et en portant l'accent sur diverses traditions religieuses, la vitalité et l'influence continue du courant Quanzhen. Il est indéniable que par rapport aux recherches sur les périodes des Jin et des Yuan, les recherches académiques sur l'ordre Quanzhen après le XIII^e siècle en sont encore à leurs balbutiements. Ces recherches se sont pour le moment principalement concentrées sur deux types de sources : primo, les récentes découvertes de monographies locales et d'inscriptions sur stèles, dont l'apport fut de mettre au jour l'histoire générale du Quanzhen sous les dynasties des Ming et des Qing, ainsi que pendant la République de Chine¹. Secundo, les canons taoïstes (*Daozang*, *Daozangjijiao* et *Zangwaidaoshu*) ainsi que les monographies des temples² et les archives ont démontré à travers des analyses de cas spécifiques les pratiques variées et complexes du courant Quanzhen³.

¹ Voir Zhang Guangbao 张广保, *Mingdaichuqi Quanzhen nanbeizongfengyanjiu* 明代初期全真教南北宗风研究, Hong Kong, Qingsongchubanshe, 2010 ; Yin Zhihua 尹志华, *QingdaiQuanzhendaoleshixintan* 清代全真道历史新探, Hong Kong, Hong Kong zhongwendaxuechubanshe, 2014 ; et Zhang Fang 张方, *MingdaiQuanzhendao de shuai er fuxing, yi huabeidiquweizhongxin de kaocha* 明代全真道的衰而复兴—以华北地区为中心的考察, Pekin, Zhongguoshehuikexuechubanshe, 2018.

² Nous considérons de manière générale ces documents comme des matériaux de recherche délimitant l'orthodoxie Quanzhen.

³ Voir les études de Fu Haiyan sur le Temple du nuage blanc de Pékin à l'époque de la République de

Bien entendu, la recherche sur le taoïsme Quanzhen au cours des dynasties Ming et Qing ne se limite pas seulement à ces deux types de sources, il s'agit ici de présenter en quelques mots une synthèse des travaux les plus pertinents, en attendant de décrire un plus ample panoramade l'histoire du Quanzhen¹. Cependant, il existe de vastes zones de l'histoire du Quanzhen aux époques des Ming, Qing et de la République de Chine qui n'ont pas encore fait l'objet de recherches approfondies et ne sont pas incluses dans les deux catégories de sources citées ci-dessus².

Parmi les matériaux essentiels, et dont l'étude reste pourtant à ce jour très succincte, nous portons notre attention sur les légendes relatant les transformations des Sept Véritables (Qizhen 七真). Ces légendes font à la fois partie du domaine religieux et du domaine littéraire. D'après l'abondance des hagiographies des immortels telles qu'elles sont décrites dans le *Jinlianzhengzongji* 金莲正宗记 ou le *Qizhenxianzhuan* 七真仙传, les récits des transformations des Sept disciples de Wang Chongyang furent au temps des Jin et des Yuan des documents essentiels et un symbole fort de l'identité du taoïsme Quanzhen. Pour les moines et moniales Quanzhen, les hauts faits relatés dans les hagiographies des Sept Véritables devinrent des modèles à suivre³.

Puis, à partir de la fin de la dynastie Ming et plus particulièrement à la fin des Qing et pendant la République de Chine, les légendes des transformations des Sept Véritables ont

Chine : Fu Haiyan 付海晏, « An Shilinyu 1940 niandai Beijing ziyunguan de gongguangaige, yi Baiyunguan Quanzhendao fan weizhongxin de tantao » 安世霖与 1940 年代北京白云观的宫观改革——以〈白云观全真道范〉为中心的探讨, *Huazhongshifandaxuexuebao*, 2013, n°1, pp. 122-137; « 1930 niandai Beiping Baiyunguan de zhuchiweiji » 1930 年代北平白云观的住持危机, *Jindaishijianjiu*, 2010, vol. 2, pp. 93-108 ; « An Shilin de beiju : 1946 nian Beiping Baiyunguan huoshaozhuchi an yanjiu » 安世霖的悲剧：1946 年北平白云观火烧住持案研究, *Zhongyanganjianyuanjindaishijianjiesuojikan*, 2008, vol. 62, p. 43-90. À travers ses recherches, Fu Haiyan forme une monographie en prenant le Temple du Nuage blanc de Pékin comme objet principal, Fu Haiyan, *Beijing Baiyunguan yujindaizhongguoshehui*, Pékin, Zhongguoshehuikexuechubanshe, 2018.

¹ Voir Paul Katz, *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1999 ; Wang Zhizhong 王志忠, *Mingqing Quanzhenjiaolungao* 明清全真教论稿, Chengdu, Shubashushe, 2000 ; Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800-1949: a social history of urbanclerics*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2007 ; “Counting the monks: The 1736-1739 Census of The Chinese Clergy”, *Late Imperial China*, Vol.21(2), 2000, pp. 40-85 ; “The Quanzhen Clergy, 1700-1950”, in John Lagerwey, ed., *Religion and Chinese Society, Vol. II: Taoism and Local Religion in Modern China*, Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong & Paris, École d'Extrême-Orient, 2004, pp. 699-771.

² Vincent Goossaert, “Quanzhen, What Quanzhen? Late Imperial Daoist Clerical Identities in Lay Perspective”, in Xun Liu et Vincent Goossaert eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2013, pp. 19-43 ; Monica Esposito, “The Invention of a Quanzhen Canon: The Wondrous Fate of the *Daozangjijiao*”, in Xun Liu et Vincent Goossaert eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, pp. 44-77.

³ Vincent Goossaert, “The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism”, *Journal of Chinese Religions*, Vol. 29, 2001, pp. 111-138.

été, d'une part, répandues à l'intérieur du courant Quanzhen et, d'autre part, réécrites et propagées par le concours de moralisateurs, de romanciers, d'adeptes des religions non-officielles, mais également par des moines Quanzhen ainsi que des disciples laïcs de l'ordre. Nous avons pu recenser au moins six versions différentes sur les légendes des transformations des Sept Véritables dans les ouvrages suivants : *Qizhenzushiliexianzhuan* 七真祖师列仙传, *Qizhentianxianbaozhuan* 七真天仙宝传, *Qizhenyinguozhuan* 七真因果传, *Jinlianxianshi* 金莲仙史, *Chongyang qizhenyanyizhuan* 重阳七真演义传 et *Qizhenbaojuan* 七真宝卷. Ces six versions de l'hagiographie Quanzhen ont été reprises, copiées et publiées en plus de quarante-quatre éditions sous différents titres. Nous nous intéressons également aux mentions d'hagiographies des Sept Véritables (*Qizhenzhuan* 七真传) dans les catalogues des collections officielles et privées des dynasties Ming et Qing. Nous retrouvons au minimum la mention d'une catégorie s'intitulant *Qizhenzhuan* 七真传, *Wuzuqizhenzhuan* 五祖七真传 ou *Qizhenxianzhuan* 七真仙传 dans les catalogues suivants : le *Mingdaishumutibacongkan* 明代书目题跋丛刊, le *Wenyuangesbumu* 文渊阁书目 de Yang Shiqi 杨士奇 sous la dynastie Ming, le *Migesbumu* 秘阁书目 de Qian Wei 钱溥, le *Danshengtangshumu* 澹生堂书目 de Qi Chengyu 祁承爝, le *Jindaitangshumu* 近古堂书目 d'auteur anonyme, le *Qianqingtangshumu* 千顷堂书目 de Huang Wei 黄虞稷, le *Yongwangguanshumu* 脉望馆书目 de Zhao Qimei 赵琦美, le *Zhaodingyushumu* 赵定宇书目 de Zhao Yongxian 赵用贤 ainsi que le *Xuanshangzhaishumu* 玄赏斋书目 de Dong Qichang 董其昌¹. En ce qui concerne les hagiographies des Sept Véritables, *Qizhenzhuan*, mentionnées dans ces catalogues, nous n'avons trouvé aucune trace matérielle de ces éditions, et compte tenu du fait que les auteurs de catalogues avaient l'habitude de recopier le contenu des catalogues précédents, nous ne pouvons savoir si le *Qizhenzhuan* qui y est mentionné correspond à l'une des six versions des légendes originelles. Cependant, même si le contenu était distinct, les nombreuses occurrences de ces hagiographies montrent la vitalité du courant Quanzhen à ces époques, ainsi que le fait qu'il était devenu un thème littéraire majeur, largement connu aux yeux de la population.

La problématique

¹ Feng Huimin 冯惠民 et Li Wanjian 李万健, *Mingdaishumutibacongkan* 明代书目题跋丛刊, Pékin, Shumu wenxian chubanshe, 1994, p. 164, 688, 1003, 1179, 1429, 1479, 1509 et 1555 ; Huang Huiji 黄虞稷, *Qianqingtangshumu* 千顷堂书目, Shanghai, Shanghai gujichubanshe, 2001, p. 436.

Bien que nous prenions les récits des Sept disciples de Wang Chongyang comme objet de recherche, la question inhérente à ce travail académique reste d'approfondir notre connaissance de l'histoire de l'ordre Quanzhen en comparant les premiers récits d'époques Jin et Yuan avec ceux ultérieurs allant des Ming à la République de Chine. Il s'agit en premier lieu de rechercher les différences entre ces divers récits en termes de contenu narratif et de style. Ensuite, nous examinerons ces différences afin de comprendre le contexte social de la production de ces récits et les représentations religieuses qu'ils véhiculent. Et pour finir, nous regarderons comment les taoïstes Quanzhen s'approprièrent ces différences et la manière dont ils exprimaient l'histoire de leur courant religieux ainsi que les contours de leur identité religieuse. Plus précisément, nous pouvons le formuler comme suit:

1. Premièrement, par rapport aux époques des Jin et des Yuan, quel genre de changements subversifs apparaît dans les écrits narratifs sur les légendes populaires des immortels Quanzhen au cours de la période des dynasties Ming et Qing? Pour appréhender ces innovations et subversions, nous devons revenir à l'histoire des Jin et des Yuan en nous appuyant sur les écrits de ces deux époques, puis comparer soigneusement leurs points communs et leurs divergences avec ceux des Ming et des Qing.

En tant que représentation des personnages principaux du courant Quanzhen, les légendes des transformations des sept disciples de Wang Chongyang commencent, au temps des Jin et des Yuan, à susciter un intérêt croissant de la part d'adeptes Quanzhen, mais également chez des personnes extérieures à l'ordre. Nous retrouvons un grand nombre de descriptions des hauts faits de Wang Chongyang et de ses sept disciples dans les publications d'hagiographies d'immortels intégrées dans le Canon ou autre collections « orthodoxes », telles que le *Qizhenxianzhuan* 七真仙传, le *Qinlianzhengzongji* 金莲正宗记, le *Ganshuixianyuan lu* 甘水仙源录 et le *Xuanfengqinghui tu* 玄风庆会图. De plus, ces documents d'hagiographies d'immortels provenaient presque exclusivement de la plume de moines taoïstes, par conséquent, ce qui ressort des descriptions sur Wang Chongyang et ses sept disciples sont principalement la retranscription de faits relatés par l'historiographie interne à l'ordre embellis par un ajout d'éloges à leur sujet.

Au même moment, les légendes des transformations des Sept Véritables circulaient également parmi les lettrés extérieurs à l'ordre et accessibles au grand public par le biais

de pièces de théâtre (*xiju* 戏剧), surtout du 14^e siècle, par exemple *Wang Chongyang san du Ma Danyang* 王重阳三度马丹阳, *Ma Danyang san du RenFengzi* 马丹阳三度任风子, *Ma Danyang dutui Liu Xingshou* 马丹阳度脱刘行首 ou encore *Qiu Changchun san du bitao hua* 丘长春三度碧桃花. Les histoires de Wang Chongyang et de ses disciples furent même un thème de création de pièces de théâtre d'époque Yuan (le *zaju* 杂剧) où apparaissait fréquemment le disciple Qiu Chuji (*Caomuzi* 草木子, *Dugong tan zuan* 都公谭纂 et *Tieyayuefu* 铁崖乐府). Les écrivains sous la dynastie Yuan avaient déjà commencé à véhiculer les hauts faits des Sept Véritables et favoriser leur déification indépendamment de l'orthodoxie Quanzhen.

En outre, au cours des dynasties Ming et Qing, de nombreuses versions et éditions différentes ont réinterprété les exploits des Sept immortels. Nous présentons ci-dessous les principales formes de modifications :

- La modification des traits spécifiques au personnage.

Par exemple, concernant Ma Danyang et Sun Bu'er, quand le premier prend conscience du dao (à l'expérience d'une illumination), entre dans la voie taoïste et pratique le perfectionnement de soi, il est plus avancé sur la voie que son épouse. À l'inverse, en raison d'une vie faste due à la richesse de sa famille, Sun Bu'er a du mal à ne pas penser à transmettre des biens à sa descendance et à abandonner sa vie conjugale. Alors qu'elle suit l'enseignement de Wang Chongyang, elle lui fait part de ses hésitations et regrets à plusieurs reprises. En revanche, dans les récits plus tardifs, notamment le *Qizhentianxianbaozhuan* 七真天仙宝传, le *Jinlianxianshi* 金莲仙史 et le *Chongyangqizhenyanyizhuan* 重阳七真演义传, la raison pour laquelle Ma Danyang suit l'enseignement de Wang Chongyang est qu'il a été encouragé par Sun Bu'er. Puis celle-ci, afin de pratiquer à son tour l'enseignement taoïste, se mutile le visage avec de l'huile bouillante; pour cette raison elle devient l'immortelle à la position hiérarchique la plus élevée.

- L'exagération des récits et des intrigues.

En prenant Liu Chuxuan pour exemple, le *Ganshuixianyuan lu* 甘水仙源录 décrit l'expérience de sa pratique religieuse comme suit : « Raffiner son principe vital au sein d'un mélange de poussière, suivre le végétarisme entre les étals du marché aux nombreuses variétés, rien ne peut bouleverser l'harmonie de sa musique ni flétrir l'essence de sa fleur » 炼性于尘埃混合之中, 养素于市廛杂沓之丛, 管弦不足以滑

其和，花柳不足以挠其精. Cependant dans le *Qizhenzushilixianzhuan* 七真祖师列仙传, en raison de son caractère pervers, Liu Chuxuan se fait brutaliser par la Déesse-mère jusqu'au bas de la Terrasse céleste. Il se rend ensuite dans un bordel dans le but de montrer sa forte volonté en combattant ses désirs pervers suscités par une foule de prostituées. Cette description symbolique sera considérée dans les hagiographies orthodoxes comme un fait réel.

- L'insertion de nouveaux récits dans les pièces théâtrales.

Prenons l'exemple de Qiu Chuji : à travers les hagiographies des immortels des dynasties Jin et Yuan et la collection d'écrits de Qiu Chuji, nous pouvons savoir qu'il a adhéré à la pensée établie par Wang Chongyang de « trois religions en une » (taoïsme, confucianisme et bouddhisme), bien qu'il n'y ait aucune preuve historique de relation entre lui et le bouddhisme. Toutefois, dans le *Qizhenyinguozhuan* 七真因果传 et le *Qizhenbaojuan* 七真宝卷, Qiu Chuji devient enseignant à la cour impériale en raison du prestige de ses pratiques taoïstes. Le maître bouddhiste Chan du nuage blanc en viendra à le haïr et une intense rivalité s'installera entre les deux protagonistes, avant que Qiu Chuji ne remporte la victoire et que le maître bouddhiste ne le prenne pour maître. Afin d'enseigner à son nouveau disciple, Qiu Chuji illustra la profondeur du taoïsme en écrivant le roman à thème bouddhique *Pérégrination vers l'ouest* (*Xiyouji* 西游记).

Évidemment, les exemples cités ci-dessus sont à comparer entre les faits historiques au temps des Jin et des Yuan et avec les interprétations et les modifications des hagiographies d'immortels après le XIII^e siècle. Dans ces dernières, le temps et l'espace sont parfois inversés, les intrigues erronées, les protagonistes mal resitués ou inventés ; on constate également l'apparition d'épisodes à propos de la lutte contre les mœurs pernicieuses menée au nom de l'orthodoxie Quanzhen, et des récits concernant l'ordre Quanzhen à la cour impériale.

2. Deuxièmement, pourquoi y a-t-il autant de modifications subversives dans les hagiographies d'immortels Quanzhen aux dynasties Ming et Qing ? Afin de répondre à cette question, nous devons comprendre le contexte social des hagiographies populaires sur les immortels Quanzhen et leurs différentes versions ainsi que le processus de compilation des différentes éditions.

Tout d'abord, du point de vue du développement de l'histoire littéraire chinoise, les dynasties Ming et Qing sont associées à de prolifiques productions de romans, de « livres

précieux » (*baojuan*), de livres de morale et d'œuvres littéraires populaires en vogue. Dans le but de s'adapter à la demande, virent le jour un grand nombre de romans qui s'appuyaient sur le thème des récits bouddhiques et taoïstes ou qui baignaient dans un imaginaire surnaturel. Les événements retranscrits dans ces œuvres littéraires sont majoritairement le fruit de l'imagination, avec un attrait pour l'absurde, et l'insertion de passages descriptifs sur les relations entre les deux sexes, qui sont une caractéristique majeure de la littérature populaire à cette période. Cela témoigne du rayonnement des hagiographies d'immortels Quanzhen au cours de la dynastie Ming jusqu'à la République de Chine dont le but final consistait à recommander au grand public de mener une vie guidée par une grande exigence morale et d'aspirer à une divinisation dans la bureaucratie céleste en pratiquant le taoïsme. Or ces récits contenaient également des anecdotes telles que la défiguration avec de l'huile bouillante, le perfectionnement de soi au cœur d'une maison close, les querelles entre taoïstes et du bouddhistes, ainsi que de nombreuses scènes rocambolesques. Les modifications de la préface du *Qizhenbaojuan* 七真宝卷 montre que les précédents récits des transformations des Sept Véritables étaient jugés comme trop longs, ils n'étaient pas adaptés à la psalmodie et au chant. Afin de se conformer aux besoins du public, les récits légendaires et la musique furent ainsi coordonnés et intentionnellement compressés. Toutefois, quelques fragments des anciennes versions purent être préservés dans les nouvelles mises en forme narratives.

De plus, hormis les moines taoïstes, nous devrions aussi voir derrière ces différentes versions et éditions la participation massive des religions non-officielles. Par exemple le Xiantian dao 先天道, dont des temple sont financé la publication du *Qizhenzushilixianzhuan* 七真祖师列仙传 en y insérant un essai propre à cette tradition, le *Xingmingzhibilun* 性命至理论. Dans le *Qizhentianxianbaozhuan* 七真天仙宝传, le Yiguan dao 一贯道 a conservé l'ensemble structurel et temporel des récits sur les transformations des disciples de Wang Chongyang tout en y ajoutant un contexte supplémentaire : les transformations des disciples furent affiliées à une divinité propre au Yiguan dao (Wushenglaomu 无生老母) et petit à petit le contenu de l'hagiographie Quanzhen y devient un récit de rédemption selon cette religion. Quant au *Qizhenyinguozhuan* 七真因果传, il a été réimprimé par le Xiantian dao via les maisons d'édition Wenzaizi 文在兹, Tongshanshe 同善社, Mingshanshujū 明善书局 et Hongdashanshujū 宏大善书局 de Shanghai ; ou encore par le Yiguan dao à travers sa maison d'édition du Hall Chonghua 崇华堂. De plus, l'auteur qui a modifié le

Qizhenbaojuan l'a fait à l'attention des croyants de la société Tongshan 同善社 ; celui qui a modifié le *Chongyang qizhenyanyizhuan* était un adepte Quanzhen, mais le financement de la maison d'édition est dû à la société Wanguodaode 万国道德会 de Jiang Zhongxiu 江钟秀. Bien que Pan Mingguang 潘明广, également nommé le taoïste Qingyang, originaire de Tainan et auteur du *Jinlianxianshi* 金莲仙史 ait prétendu l'avoir écrit conformément aux livres sur les immortels dans le *Canon taoïste*, la trame de l'ouvrage au début de la dynastie Qing mélange les légendes initiales des Sept Véritables aux histoires fabuleuses sur les immortels (le *Lidaisbenxiantongjian* 历代神仙通鉴). Bien que la participation prépondérante des religions non-officielles ait conservé la structure narrative originelle des légendes des Sept disciples, elles ont tout de même considérablement remanié leur contenu. Par exemple l'ouvrage du Hall Chonghua 崇华堂, le *Qizhenyinguozhuan* 七真因果传 qui aurait fait partie à l'origine de l'orthodoxie Quanzhen de Wang Chongyang et Ma Danyang a été entièrement modifié quant à ses pratiques perfectionnement de soi pour concorder avec la doctrine du Yiguan dao. De cette manière, l'évolution des légendes des Sept Véritables au cours des dynasties Ming et Qing était étroitement liée à l'importante contribution des religions non-officielles.

3. Troisièmement, de quelles manières les taoïstes Quanzhen considèrent-ils et gèrent-ils les transformations de l'environnement social, littéraire et religieux et l'importance du rôle des religions non-officielles qui s'approprient les récits sur les fondateurs du Quanzhen ? À l'aide des préfaces existantes, nous pouvons examiner l'attitudes des moines taoïstes ainsi que leurs contre-mesures stratégiques d'adaptation et leur façon de se définir.

Tout d'abord, les taoïstes ont critiqué et éliminé tous les passages dans les hagiographies d'immortels qui contrevenaient à la doctrine Quanzhen ou suscitaient des querelles entre bouddhistes et taoïstes. Par exemple, le *Qizhenzushiliexianzhuan* décrit Liu Chuxuan en train de pratiquer la doctrine taoïste au cœur d'une maison close, et parallèlement s'exerçant à la maîtrise d'une technique en couple. À cet égard, le *Chongyang qizhenyanyizhuan* procède à une critique sévère et en modifie le contenu. Liu Chuxuan n'y apparaît plus en train de commettre des actes immoraux, mais s'endort simplement, les habits fermés, à côté d'un groupe de prostituées sans être corrompu par les plaisirs de la chair. Autre exemple, le *Qizhenzushiliexianzhuan* décrit qu'au moment où Wang Chongyang transmet son enseignement religieux à Sun Bu'er, l'esprit de celui-ci va se transformer en

un érudit afin d'essayer de séduire Sun Bu'er. Mais dans le *Qizhenyinguozhuan*, Huang Yongliang 黄永亮, un disciple de l'école Longmen, réécrit ce passage où Wang Chongyang teste Sun Bu'er, par conséquent l'homme et la femme deviennent une métaphore qui rappelle la voie d'une combinaison mutuelle alchimique entre le feu et l'eau en écho à la pratique de perfectionnement de soi de Sun Bu'er. De plus, les descriptions de la querelle entre Qiu Chuji et le maître Chan du nuage blanc dans le *Qizhentianxianbaozhuan* et le *Qizhenzushiliexianzhuan* raconte qu'à l'origine le temple taoïste du nuage blanc était le temple bouddhique du nuage blanc, ce dernier fut transformé en temple taoïste quand le maître Chan perdit sa querelle contre Qiu Chuji. C'est pour cela que le *Qizhenyinguozhuan* fournit intentionnellement une explication à ce sujet indiquant que ces allégations sont sans fondement et le fruit de rumeurs mensongères : « ce livre, conformément aux livres anciens, corrige les informations mensongères, afin que les générations futures ne tombent pas dans les mêmes erreurs. » En résumé, concernant les graves « erreurs » commises à l'encontre des légendes sur les transformations des Sept Véritables, les taoïstes ont procédé à des corrections dans les ouvrages suivants : le *Chongyang qizhenyanyizhuan* et le *Jinlianxianshi* ; où les taoïstes Yangzhengzi 养真子 et Pan Mingguang se sont efforcés sur la base de l'histoire officielle du Quanzhen de corriger les dates, les lieux, les personnages, etc. et protéger l'essence de l'orthodoxie Quanzhen ainsi que son image.

Ensuite, en ce qui concerne la partie hétérodoxe bénéfique au Quanzhen, les taoïstes l'ont inséré dans leurs ouvrages, sans y mentionner les hagiographies populaires qu'ils utilisèrent, tout en y récupérant les innovations les plus importantes. Par exemple, le *Jinlianzhengzongji* de Qin Zhi'an rapporte que lorsque Sun Bu'er adressa une offrande à Wang Chongyang :

“穿云度月，卧雪眠霜，毁败容色，而不以为苦”

Les nuages puis les mois passèrent, couchée dans la neige elle s'endormait gelée, bien que le teint de son visage perdait ses couleurs, elle ne paraissait point en souffrir.

Puis arrivé à la période allant de la dynastie Ming jusqu'à la République de Chine, afin de rechercher corps et âme le Dao en suivant l'exemple de la détermination extrême de Wang Chongyang, les légendes décrivent Sun Bu'er se défigurant volontairement le visage avec de l'huile bouillante. À ce sujet, le *Chongyang qizhenyanyizhuan* estime que l'action de Sun Bu'er provient d'un roman en langue vernaculaire, mais comme cette anecdote fut jugée bénéfique, elle fut modifiée légèrement afin d'être embellie sans être censurée. Aux époques Ming et Qing, les faits historiques documentés par des sources des dynasties Jin

et Yuan ont disparu. Dans le *Chongyang qizhenyanyizhuan* et le *Jinlianxianshi*, Wang Yuyang 王玉阳 est convoqué cinq fois à la cour conformément aux sources historiques du *Canon taoïste*, mais auxquelles furent ajoutés des passages descriptifs plus précis et plus longs.

En bref, selon les questions clés issues des trois couches formant l'identité Quanzhen citées ci-dessus, nous essayons de comprendre comment, face à l'environnement religieux particulier aux dynasties Ming et Qing, les moines taoïstes ont d'une part été actifs sur une partie du territoire et ont pris part aux bouleversements historiques de ces époques en se servant de récits hagiographiques prônant la doctrine Quanzhen ; et d'autre part, parce qu'il y a eu des réorganisations profondes dans les récits sur les transformations des Sept Véritables qui étaient contraires à la doctrine Quanzhen et dont certains passages ont suscité des conflits. Le courant Quanzhen riposta, critiqua et réécrivit des ouvrages de façon à corriger les commentaires jugés contraires à la doctrine Quanzhen. De telles actions démontrent que les religieux Quanzhen avaient, des Ming à la République de Chine, une vive conscience de leur identité religieuse spécifique. A l'heure actuelle certains spécialistes des religions non-officielles considèrent que distinguer trop nettement le Quanzhen des religions non-officielles en opposant une pensée orthodoxe et une pensée sectaire n'est qu'une invention et une interprétation scientifique peu pertinente par rapport à la réalité historique. Cependant, notre analyse portant sur un total de six versions et d'au moins quarante-quatre éditions des hagiographies d'immortels Quanzhen indique que les taoïstes Quanzhen n'étaient pas indifférents aux imbrications fréquentes entre leur doctrine et les religions non-officielles, tout en portant un regard lucide sur leur identité religieuse à travers des actions visant à la protéger.

Documents utilisés

En se concentrant sur les principales questions susmentionnées ci-dessus, la documentation utilisée dans cette thèse se divise en deux parties, les écrits des hagiographies d'immortels relatifs aux transformations des Sept disciples de Wang Chongyang aux dynasties Jin et Yuan d'un côté, et de l'autre, ces mêmes récits dans les six versions d'hagiographies populaires sur les immortels en quarante-quatre éditions pendant la période allant de la dynastie Ming à la République de Chine. Notre lecture des sources hagiographiques s'appuie entre autres sur les travaux de Louis Komjathy et Robert Campany selon qui celles-ci ne sont pas que descriptives vis-à-vis des expériences

mystiques et du processus de transformation en immortel, mais également normatives, car elles fournissent un guide des pratiques ascétiques à l'attention de l'homme ordinaire souhaitant cultiver lui-même l'immortalité.¹

Cependant, il est indéniable qu'une écrasante majorité des écrits sur les hagiographies d'immortels sont rassemblés dans le *Canon taoïste*. Ils sont considérés comme des écrits historiques du Quanzhen ou des inscriptions lapidaires apparus aux périodes des Ming, Qing et de la République de Chine. Aucun conte populaire biographique ne fut inséré dans les anthologies taoïstes, bien qu'ils circulèrent aux quatre coins du pays sous la forme d'éditions xylographiques et dans diverses classes sociales.

Néanmoins, il est surprenant que des recherches académiques sérieuses sur l'histoire du Quanzhen ne se réfèrent principalement qu'aux hagiographies d'immortels des dynasties Jin et Yuan conservées dans le *Canon taoïste* sans citer les contes populaires ultérieurs. Car d'après la recherche présentée dans cette thèse, l'origine de la défiguration de Sun Bu'er est liée aux contes populaires qui se sont répandus d'abord dans les temples locaux avant de faire pleinement partie de l'identité religieuse de l'ordre Quanzhen. Il transparaît à travers cette situation, une nouvelle confirmation de la nécessité de poursuivre des recherches académiques concernant les hagiographies d'immortels aux dynasties Ming et Qing. L'objectif est de montrer toutes les différentes narrations des histoires des Sept disciples présentes dans les sources des Jin et des Yuan, et ensuite, de mettre en lumière l'évolution de la transmission de ces contes chez les générations postérieures ainsi que dans les diverses éditions et leurs variantes.

En premier lieu, concernant les contes des transformations des Sept disciples de Wang Chongyang aux époques Jin et Yuan, outre les hagiographies de personnages spécifiques telles que le *Changchun zhenren xiyouji* 长春真人西游记, le *Xuanfengqinghui lu* 玄风庆会录, le *Xuanfengqinghui tu shuowen* 玄风庆会图说文, le *Xiyoulu* 西游录, ou encore le *Tixuan zhenren xianyi lu* 体玄真人显异录, nous comptons (ci-dessous) six versions des hagiographies des immortels Quanzhen :

(1) Le *Jinlianzhengzongji* 金莲正宗记 en cinq juan ; l'auteur est un moine taoïste du nom de Qin Zhi'an 秦志安. Il est inscrit à la fin de la préface : "l'année *taisuixingchou* 太岁辛丑 (1241) écrit par Changchun hutian 长春壶天 à Pingshui 平水". Les annotations des faits historiques et légendaires des patriarches fondateurs de l'ordre

¹ Louis Komjathy, *The Way of Complete Perfection: A Quanzhen Daoist Anthology*, Albany, State University of New York Press, 2013, p. 217 ; Robert Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Tradition of Divine Transcendents*, Berkeley, University of California Press, 2002, p. 100.

Quanzhen distinguent au total quatorze personnages : Donghua dijun 东华帝君, Zhengyang Zhongli zhenren 正阳钟离真人, Chunyang Lü zhenren 纯阳吕真人, Haichan Liu zhenren 海蟾刘真人, Chongyang Wang zhenren 重阳王真人, Yuchan He zhenren 玉蟾和真人, Lingyang Li zhenren 灵阳李真人, Danyang Ma zhenren 丹阳马真人, Changzhen Tan zhenren 长真谭真人, Changsheng Liu zhenren 长生刘真人, Changchun Qiu zhenren 长春丘真人, Yuyang Wang zhenren 玉阳王真人, Guangning Hao zhenren 广宁郝真人 et Qingjingsanren 清静散人. Toutefois, il est important de prendre en compte que le *Jinlianzhengzongji* est la plus ancienne hagiographie complète de Wang Chongyang et des Sept disciples immortels. Les événements qui y sont décrits ne reflètent pas la réalité historique, mais furent recueillis et retravaillés par Qin Zhi'an.

(2) La fresque du Hall Chongyang dans le temple Yongle au Shanxi fut réalisée d'après les cinquante-cinq images intitulées *Chongyang zhenren minhua tu* 重阳真人悯化图 du patriarche de l'ordre Quanzhen Li Zhichang 李志常 (1193-1256). Ces images furent éditées dans le *Songxiangji* 松乡集 de Ren Shilin 任士林¹. Les recherches de Jing Anning 景安宁 indiquent que la fresque de Chongyang et ses inscriptions murales furent achevées à la fin de la dynastie des Yuan, bien que les inscriptions murales datent certainement d'avant l'officialisation par l'empereur Kubilaï en 1269 des Cinq patriarches et des Sept Véritables². En d'autres mots, l'iconographie du hall Chongyang dans le temple Yongle révèle les étapes de la vie de Wang Chongyang et les transformations de ses Sept disciples³. En outre, cette source se fondant sur le *Chongyang zhenren minhua tu* de Li Zhichang, elle représente une des plus anciennes sources biographiques sur les immortels Quanzhen.

(3) Le *Qizhenxianzhuan* 七真仙传 en un volume fut édité la seizième année de l'ère Yongle pendant la dynastie Ming (1418). L'ouvrage qui se trouve actuellement à la bibliothèque de l'université de Taiwan fut partiellement rédigé par Zhang Bangzhi 张邦直, avant d'être complété par Wang Cui 王粹 et achevé par Li Ding 李鼎, le disciple de

¹ Ren Shilin 任士林, *Songxiangji* 松乡集, dans *Siku Quanshu* 四库全书, vol. 1196, p. 555.

² Jing Anning 景安宁, *Daojiao Quanzhen paigongguan, zhaoxiangyuzushi* 道教全真派宫观、造像与祖师, Pékin, Zhonghua shuju, 2012, p. 303.

³ Zhu Xiyuan 朱希元, Jiang Chao 梁超, Liu Bingsen 刘炳森, Ye Zhemin 叶喆民, Wang Chang'an 王畅安, "Yongle gong bihua tiji luwen" 永乐宫壁画题记记录文, *Wenwu*, n° 8, 1963, appendice.

Song Defang 宋德方. Il est composé de onze chapitres biographiques dont nous présentons ci-suit par chapitre le nom des auteurs et leur datation :

- 1 : Zou Ji 邹济, le chapitre a été écrit la seizième année de l'ère Yongle (1418) ;
- 2 : Du Daojian 杜道坚, de date inconnue ;
- 3 : Song Bo 宋渤, date inconnue ;
- 4 : Zhang Ben 张本, date de la neuvième année (*dingyou* 丁酉) de l'ère Taizong, dynastie Yuan (1237) ;
- 5 : Li Renqing 李仁卿, l'année *yichou* 乙丑 ou la deuxième année du règne de la dynastie Yuan (1265) ¹ ;
- 6 : Li Ding, la quatrième année de l'ère Zhongtong (1263) ;
- 7 : Wang E 王鶚, la première année du règne de la dynastie Yuan (1264) ;
- 8 : Peng Zhizu 彭志祖, la cinquième année du règne de la dynastie Yuan (1268) ;
- 9 : Lu Daotong, la septième année de l'ère Dade 大德 (1303) ;
- 10 : Zhao Lun 赵仑, la même année (1303) ;
- 11 : Meng Panlin 孟攀麟, en 1264.

Quant aux *Qizhenxianzhuan*, il contient les hagiographies d'immortels suivantes : *Chongyang zhenjunwangzushizhuan* 重阳真君王祖师传, *Danyang zhenren Mazongshizhuan* 丹阳真人马宗师传, *Changchun zhenren Qiu zongshizhuan* 长春真人丘宗师传, *Changsheng zhenren Liu zongshizhuan* 长生真人刘宗师传, *Changzhen zhenren Tan zongshizhuan* 长真真人谭宗师传, *Yuyang zhenren Wang zongshizhuan* 玉阳真人王宗师传 et *Guangning zhenren Haozongshizhuan* 广宁真人郝宗师传, mais ne contient pas d'hagiographie de Sun Bu'er.

(4) Le *Qizhennianpu* 七真年谱 en un juana été écrit d'après sa préface par le taoïste Li Daoqian 李道谦 en 1271. Ce dernier était un célèbre historien de l'ordre Quanzhen qui a également rédigé d'autres ouvrages hagiographiques : le *Zhongnan shan zutingxianzhenneizhuan* 终南山祖庭仙真内传 et le *Ganshuixianyuan lu* 甘水仙源录. Cependant comparé aux autres hagiographies, le *Qizhennianpu*, sous une forme brève et concise, compile les exploits de Wang Chongyang et de ses sept disciples. Quand Li

¹ Le *Ganshuixianyuanlu* 甘水仙源录, j. 10, citant le *Qizhenzhuanxu* 七真传序, retranscrit : "Nan zhi Fenglong shan qiao Li Zhirenqingzhuàn 南至封龙山樵李治仁卿撰". Mise à part un caractère mal retranscrit, le contenu des deux préfaces est identique. Voir Li Daoqian 李道谦, *Ganshuixianyuanlu* 甘水仙源录, DZ 973, 21-22.

Daoqian écrivit le *Qizhennianpu*, il s'inspira des hagiographies apparues sous la plume de Wang Cui ¹, or celles-ci sont extrêmement proches de celles retranscrites dans le *Qizhenxianzhuan*.

(5) Le *Ganshuixianyuanlu* 甘水仙源录 en dix *juan*, compilé en 1288 (année *wuzi* 戊子) par Li Daoqian. Nous nous intéressons à la manière dont sont décrits les sept personnages : Wang Chongyang, Ma Danyang, Hao Changchun, Liu Changsheng, Qiu Changchun, Wang Yuyang et Hao Guangning par rapport à la façon de nommer les Sept Véritables dans le *Qizhenzan*². Selon le *Qizhennianpu*, Li Daoqian considérait sans aucun doute Sun Bu'er comme l'un des Sept Véritables. Toutefois, dans le *Ganshuixianyuanlu*, il réutilise l'ordre des Sept Véritables établi par Wang Cui en y excluant Sun Bu'er pour y intégrer à la place Wang Chongyang.

(6) Le *Lishizhenxiantidaotongjian* 历世真仙体道通鉴 en cinquante-trois *juan* fut rédigé par le moine taoïste Zhao Daoyi 赵道一 du temple Shenshouwannian 圣寿万年宫 situé sur la montagne Fuyun à Nanchang au Jiangxi. Outre la préface de l'auteur, deux autres préfaces y figurent, et écrites en mars et en mai 1294. La première fut rédigée par Deng Guangjian 邓光荐 tandis que la deuxième est l'œuvre de Liu Chenweng 刘辰翁. L'intégralité de l'ouvrage recense sept cent quarante-cinq personnages allant des légendes de Huangdi 黄帝 à Wang Wenqing 王文卿 mais aussi les immortels de son époque. En plus de cet ouvrage, il existe également une suite intitulée *Xubian* 续编 en cinq *juan* où apparaissent trente-quatre taoïstes de la fin de la dynastie Song et du début de celle des Yuan, dont les sept premières personnes sont : Wang Zhe 王嘉, Ma Yu 马钰, Tan Chuduan 谭处端, Liu Chuxuan 刘处玄, Qiu Chuji 丘处机, Wang Chuyi 王处一 et Hao Datong 郝大通. Dans une seconde suite, *Houji* 后集 en six *juan*, une anthologie d'hagiographies d'immortelles allant de l'antiquité à l'époque Yuan, Sun Xiangu 孙仙姑, autrement dit Sun Bu'er, y apparaît en dernier.

(7) Le *Jinlianzhengzongxianyuan xiang zhuan* 金莲正宗仙源像传, en un *juan*, rédigé par les taoïstes Liu Zhixuan 刘志玄 et XieXichan 谢西蟾. L'ouvrage est composé de deux préfaces, la première fut écrite en 1327 par Si tianshi Taixuanzi 嗣天师太玄子, autre appellation du 39^e Maître céleste ZhangSicheng 张嗣成. La seconde préface fut réalisée en 1326 au mont Lu de la main Liu Zhixuan, un moine taoïste du courant Qingxi

¹ Li Daoqian 李道谦, *Qizhennianpu* 七真年谱, DZ 175, 1a.

² Li Daoqian 李道谦, *Ganshuixianyuanlu* 甘水仙源录, DZ 973, 24b-25.

清溪. Le contenu de l'ouvrage cite un total de treize maître-patriarches de l'ordre Quanzhen : Hunyuanlaozi 混元老子, Donghua dijun 东华帝君, Zhengyangzi 正阳子, Chunyangzi 纯阳子, Haichanzi 海蟾子, Chongyang zi 重阳子, Danyang zi 丹阳子, Changzhenzi 长真子, Changshengzi 长生子, Changchun zi 长春子, Yuyangzi 玉阳子, Guangningzi 广宁子 et Qingjingsanren 清静散人.

Il est important de considérer les sept sources ci-dessus comme aussi importante les unes que les autres pour une analyse des légendes concernant les transformations des Sept disciples de Wang Chongyang. Le principe des hagiographies d'immortels est fondamentalement celui du récit biographique qui, bien qu'en respectant les faits historiques, va les transformer¹. Par conséquent, nous comparons des passages similaires dans différents récits hagiographiques au temps des Jin et des Yuan, afin d'esquisser un puzzle historique ; et de plus, nous allons comparer ce puzzle historique avec l'ensemble des hagiographies d'immortels afin de nous permettre d'être au plus près de la fabrique des récits hagiographiques. Ainsi, sans être complètement exhaustif, il s'agit d'effectuer une analyse sélective des récits en ne prenant pas en considération certaines histoires, car d'une part le taoïsme Quanzhen aux époques Jin et Yuan a déjà fait l'objet de recherches minutieuses², et d'autre part, parce que les hagiographies populaires d'immortels sous les Ming, Qing et la République de Chine ne se sont pas entièrement appuyés sur les hagiographies écrites pendant les Jin et les Yuan, mais, et nous l'avons mentionné précédemment assez brièvement, ils ont insisté sur l'aspect narratif des récits d'immortels, à travers des réécritures du contenu, parfois extrêmement simplifiés, négligés ou exagérés.

Bien que la réalité historique de l'ordre Quanzhen aux époques Jin et Yuan soit importante, elle ne constitue pas l'axe central de notre recherche. Au contraire, nous nous appuyons pour nos comparaisons sur les recherches déjà établies, car la problématique de cette thèse ne se concentre pas sur l'origine réelle des faits narratifs, mais sur les raisons du contexte et des transformations par couches successives de ces faits narratifs. En d'autres termes, il s'agit d'identifier les influences historiques et les raisons de ces influences sur le développement des récits des transformations des Sept disciples de

¹ André Maurois, *Aspects of Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1929.

² Yao Tao-chung, *Ch'uan-chen : A New Taoist Sect in North China during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, thèse de doctorat, Tucson, The University of Arizona, 1980 ; Cheng Su-chun, *L'École Taoïste Quanzhen sous la Dynastie des Yuan, 1260-1368*, thèse de doctorat, Paris, École des Hautes Études en Science sociale, 1995 ; Mou Zhongjian 牟钟鉴, *Quanzhen diziyu Jilunwenhua* 全真七子与齐鲁文化, Jinan, Jilushushe, 2005.

Wang Chongyang. À cette fin, il est nécessaire d'utiliser les différentes versions et éditions des hagiographies d'immortels Quanzhen des époques Ming, Qing et de la République de Chine :

(1) Le *Qizhenzushiliexianzhuan* 七真祖师列仙传

Nous avons recensé un total de neuf éditions du *Qizhenzushiliexianzhuan*, dont la plus ancienne publication date de 1873 (la douzième année de l'ère Tongzhi 同治), imprimé à Hanyang, et la plus tardive de 1930 à Hangzhou. Ces divers éditions ont été publiées dans sept provinces : Hubei, Jiangxi, Hunan, Jiangsu, Guangdong, Shandong et Zhejiang.

En ce qui concerne l'auteur de la plus ancienne édition, il semble d'après la préface qu'il était un moine taoïste de la branche Longmen du nom de Wang Chengzhang 王诚章. Or, d'une part, il faut prendre en considération qu'il n'était pas rare qu'une édition circulant sur les marchés soit un plagiat intentionnel, une adaptation non autorisée ou relevant de la question d'un usage illicite des droits d'auteur ; et d'autre part, le titre de l'ouvrage est irrespectueux envers les patriarches Quanzhen, de même que la structure du texte et son style littéraire en langue vernaculaire. Selon les conclusions de Vincent Durand-Dastès qui paraissent raisonnables, l'œuvre daterait plutôt de la fin de la dynastie Ming¹. Les publications allant de la fin des Qing à la République de Chine, excepté la participation des moines taoïstes, sont dues à des membres de religions populaires telles le Xiantian dao et le Yiguan dao, ou à des maisons d'édition de livres de morale qui ne possèdent pas d'affiliation religieuse spécifique tels que le JiaxufangXingtaihou 甲戌坊兴泰厚 de Nanchang au Jiangxi, le Huikongjingfang 慧空经房 au Zhejiang ainsi que la maison d'édition Yidezhai 一得斋 de Nanjing au Jiangsu. Ils font tous partie des groupes qui ont édité le *Qizhenzushiliexianzhuan*. Nonobstant, ils ont inséré un certain nombre de discours sur leurs propres pratiques taoïstes par le biais d'appendices ajoutés à l'édition originale. Bien que le contenu des appendices ne s'accorde pas tout à fait au récit des transformations des Sept disciples de Wang Chongyang, ils peuvent être perçus comme des efforts et des tentatives dans le but de diffuser la religion Quanzhen.

(2) Le *Qizhentianxianbaozhuan* 七真天仙宝传

Nous avons recensé vingt-deux éditions du *Qizhentianxianbaozhuan*, dont la plus

¹ Vincent Durand-Dastès, "A Late Qing Blossoming of the Seven Lotus: Hagiographic Novels about the Qizhen", in Xun Liu et Vincent Goossaert, eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2013, p. 81.

ancienne fut publiée à Pékin en 1821 (la première année de l'ère Daoguang 道光) et la plus tardive en 1926 au temple bouddhique Chang'an 长安寺 de Qichun 蕲春 au Hubei. En plus, nous ne connaissons pas la datation de deux autres éditions. Elles furent publiées dans dix provinces : Pékin, Shandong, Gansu, Hubei, Shanxi, Yunnan, Henan, Fujian, Hebei et Sichuan.

À propos des auteurs, celui de la plus ancienne édition a utilisé un nom d'emprunt : ZhongliQuan 钟离权 et fit appel à l'immortel Lü Dongbin à travers l'écriture inspirée. Sa préface est assez identique à d'autres éditions de l'ouvrage, et son contenu est également similaire à d'autres préfaces également issues de l'écriture inspirée. La plus ancienne préface datant de 1712 est apparue précisément au temple Shuanglong 双龙 du village Beijiao 北皋 dans le district Chaoyang à Pékin. En tout cas, le *Qizhentianxianbaozhuan* peut être défini comme une œuvre issue de l'écriture inspirée, bien que nous ne connaissons pas clairement les groupes et les adeptes d'écriture inspirée derrière ces hagiographies d'immortels, mais au regard du développement historique des publications, nous savons que le Xiantian dao, le Yiguan dao ainsi que des organismes issus de religions populaires proches du taoïsme tels que le Hall Mingshan 明善堂, le Hall Jingyuan 经元堂 et l'Autel Guanghua 广化坛 ont publié à plusieurs reprises ce qui va devenir les éditions courantes des hagiographies populaires des immortels Quanzhen. Probablement en raison de la nature de l'écriture inspirée, ces groupes religieux populaires eclectiques utilisent dans la version du *Qizhentianxianbaozhuan* la parole de Wang Chongyang et de l'ordre Quanzhen pour s'apparenter à ces derniers et justifier leurs pratiques religieuses.

(3) Le *Qizhenyinguozhuan* 七真因果传

Il existe neuf éditions de l'ouvrage, la plus ancienne fut éditée en 1903 à la maison d'édition Wenzaizi 文在兹, et la plus récente fut réimprimée en 1941 par le Hall Chonghua 崇华堂 ; elles furent imprimées dans six provinces : Guangdong, Shanghai, Jilin, Beijing, Chongqing et Fujian. En plus, nous ne connaissons pas la datation de trois des éditions.

Concernant l'auteur, l'édition de la maison d'édition Wenzaizi fut écrite par Huang Yongliang 黄永亮, un taoïste Quanzhen de la branche Longmen. Cette publication est assez surprenante, car l'ouvrage fut édité chez la maison d'édition Wenzaizi affiliée au Xiantian dao, alors que l'objectif de Huang Yongliang était, au contraire, de corriger les erreurs écrites dans les hagiographies d'immortels et d'éduquer la population en utilisant

à cette fin la langue vernaculaire. Après cette première publication, de nombreux groupes l'ont réimprimé : le Yiguan dao et la société Tongshan 同善社, des maisons d'édition affiliées à ces nouvelles religions telles que le Mingshanshujū 明善书局 et le Hall Changhua 崇华堂 ainsi que les maisons d'édition de livres de morale tel que le Hongdashanshujū 宏大善书局.

Il faut noter que le Xiantian dao et les groupes religieux populaires ont suivi la logique et la structure du récit orthodoxe des légendes des transformations des Sept disciples de Wang Chongyang en modifiant le contenu et la doctrine religieuse véhiculée par les protagonistes. Ils ont ainsi interverti et mélangé leurs propres théories et pratiques religieuses avec le récit originel. Précisément à partir du *Qizhenzushiliexianzhuan* les religions populaires ont commencé à exploiter les histoires classiques de l'ordre Quanzhen et leur documentation, puis leurs réécritures devinrent de plus en plus précises et sophistiquées.

(4) Le *QizhenBaojuan* 七真宝卷.

Nous avons recensé seulement deux éditions de l'ouvrage, toutes deux éditées en 1907 par le Huikongjingfang 慧空经房 à Hangzhou au Zhejiang. D'après la préface, l'auteur s'appelait Yunshanyanboshi 云山烟波氏, sa motivation était liée aux anciennes hagiographies d'immortels (en référence aux propos tenus sur le *Qizhenzushiliexianzhuan* et le *Qizhenyinguozhuan*) qui ont selon lui échoué à élargir leur sphère de moralisation et à susciter de la sympathie à un degré profond. Par conséquent la structure originelle du *Qizhenbaojuan* en trente-deux chapitres fut compressée en dix chapitres, comprenant des dialogues en langue vernaculaire et d'autres chantés. Selon d'autres sources, Yunshanyanboshi apparaît comme un adepte de la société Tongshan. Nous pouvons considérer que ses agissements étaient liés à la propagation de la doctrine du Xiantian dao.

(5) Le *Jinlianxianshi* 金莲仙史.

Nous n'avons recensé qu'une édition du Hall Yihua 翼化堂 de Shanghai datant de 1908, et composée par Pan Chang 潘昶 (Qingyangdaoren 青阳道人) originaire du Tainan. Il n'existe que peu d'informations détaillées à propos de Pan Chang, mais au regard des détails qu'il a intégrés aux récits légendaires, il avait une très bonne connaissance des anecdotes historiques de l'ordre Quanzhen, tout comme des autres courants taoïstes (Shangqing 上清, Jingming dao 净明道 et Zhengyi 正一). Bien que la raison de son intérêt pour la rédaction de l'ouvrage entre en résonance avec ses réflexions relatives aux erreurs antérieures intégrées dans les légendes des immortels, et

après qu'il y ait mis de l'ordre, l'école du sud (Quanzhen nanzong 全真南宗) intègre l'ouvrage qui devient par la suite une des histoires orthodoxes taoïstes concernant les transformations des Sept disciples de Wang Chongyang. Par conséquent, le *Jinlianxianshi* de Pan Chang, bien qu'il récapitule l'histoire du Quanzhen, produit en réalité une nouvelle histoire de l'ordre Quanzhen, voir même du taoïsme dans sa globalité.

(6) Le *Chongyang qizhenyanyizhuan* 重阳七真演义传

Il existe qu'une édition de l'ouvrage publié par la société Wanguodaode 万国道德会 à Jinan et qui fut rédigée par Yangzhenzi 养真子. À propos de ce dernier, selon la préface il devait être un adepte laïc (*jushi* 居士) ou un disciple d'un maître Quanzhen. Il a écrit l'ouvrage principalement en raison de son expérience personnelle et originale, en même temps qu'à l'issue de rêves associés aux immortels. Il s'est ensuite appuyé sur le *Qizhenzushiliexianzhuan* pour écrire son récit en langue vernaculaire et en assimilant et mélangeant les hagiographies d'immortels des époques Jin et Yuan avec l'histoire telle qu'elle est présentée dans les hagiographies populaires. Après les efforts de Yangzhenzi pour réaliser son écrit, celui-ci fut édité par Jiang Zhongxiu 江钟秀, le fondateur de la société Wanguodaode.

Les six versions en au moins quarante-quatre éditions des hagiographies populaires d'immortels brièvement exposées précédemment et qui sont issues de la réécriture et de l'adaptation des hagiographies d'immortels du temps des Jin et des Yuan, sont des sources historiques non pas pour l'histoire des patriarches Quanzhen, mais pour celle de la culture religieuse de la fin de l'empire. Les hagiographies populaires ont chacune des différences qui font appel à une logique structurelle spécifique, à des méthodes de persuasion répétitive et à l'utilisation d'un jargon allusif relatif aux pratiques de perfectionnement de soi. De plus, en combinant les productions de moines taoïstes avec la puissance des éditions associées aux religions populaires, elles reflètent la complexité religieuse des livres de morale et des romans populaires.

Outre les six versions de l'hagiographie Quanzhen citées ci-dessus, il est intéressant de noter qu'à la fin des Ming et au début des Qing apparaissent des hagiographies d'immortels à l'attention d'un plus large public, tel que le *Youxiangliexianquanzhuan* 有象列仙全传 de Wang Shizhen 王世贞 et Wang Yunpeng 汪云鹏¹, le *Guangliexianzhuan* 广

¹ Wang Shizhen 王世贞 et Wang Yunpeng 汪云鹏, *Youxiangliexianquanzhuan* 有象列仙全传, *Zangwaidaoshu* 藏外道书, vol. 31, j. 8.

列仙传 de Zhang Wenjie 张文介¹, le *Lidaishenxianshi* 历代神仙史 de Wang Jianzhang 王建章², etc.. Ces sources hagiographiques se basent sur les récits datant des Jin et des Yuan avec quelques particularités : une narration brève et des redondances. Par conséquent, leur valeur en tant que documents littéraires concerne avant tout leur large diffusion. Par ailleurs, concernant Sun Bu'er, la seule femme parmi les Sept disciples, le roman de la fin des Ming : le *Xinjuanxianyuanjishi* 新镌仙媛纪事 du romancier Yang Erzhen 杨尔曾 n'a rien de particulier en soi, car son contenu est identique à celui du *Guangliexianzhuan* 广列仙传³.

Cependant, en comparaison de toutes les hagiographies d'immortels à la fin de la dynastie Ming et au début des Qing, l'ouvrage à la même époque s'intitulant le *Lidaishenxiantongjian* 历代神仙通鉴 de Xu Dao 徐道 et de Cheng Yuqi 程毓奇⁴ est extrêmement atypique. La raison en est que le format de cette hagiographie d'immortels est caractéristique d'un roman ou d'une pièce de théâtre qui assemble de façon chronologique les hauts faits d'immortels apparus à diverses périodes de l'histoire chinoise. Toutes ces hagiographies des Sept Véritables Quanzhen sont assez semblables les unes aux autres, bien qu'ayant chacune certaines originalités ; l'édition la plus ancienne semble être celle du *Jinlianxianshi*⁵. En outre, la trente-sixième année de l'ère Wanli des Ming (1608), Yan Shixuan 阎士选, le vice-commissaire des affaires judiciaires de la province du Shandong a réalisé une anthologie intitulée *Haishangqizhenrenzhuan* 海上七真人传⁶. Par rapport aux autres hagiographies d'immortels mentionnées ci-dessus, le *Haishangqizhenrenzhuan* décrit la vie des Sept Véritables et de Wang Chongyang, mais introduit également un court commentaire à propos de chaque personnage. Justement grâce à ses commentaires, nous pouvons nous apercevoir que l'iconographie des Sept Véritables diffère de celle des périodes Jin et Yuan.

¹ Zhang Wenjie 张文介, *Guangliexianzhuan* 广列仙传, dans Gong Pengchang 龚鹏程 et Chen Liao'an, *Zhonghuaxudaozang* 中华续道藏, Taipei, Xinwenfeng chubangongsi, 1999, vol. 1, j. 7.

² Wang Jianzhang 王建章, *Lidaishenxianshi* 历代神仙史, dans Gong Pengchang 龚鹏程 et Chen Liao'an, op. cit., vol. 1, j. 5 et 7.

³ Yang Erzhen 杨尔曾, *Xinyixianyuanjishi* 新镌仙媛纪事, édition de 1602, j. 7.

⁴ Xu Dao 徐道 et Cheng Yuqi 程毓奇, *Lidaishenxiantongjian* 历代神仙通鉴, Shenyang, Liaoning gujichubanshe, 1995.

⁵ Voir Vincent Durand-Dastès, "A Late Qing Blossoming of the Seven Lotus: Hagiographic Novels about the Qizhen", pp. 78-112.

⁶ Wang Shaoxu 王昭旭, (*Minguo*) *Moupingxianzhi* 民国牟平县志, édition de 1936, Pekin, Guojiatushuguan, 10.38-44.

Outre les sources textuelles citées ci-dessus, il existe des illustrations d'immortels associées à la méditation et « la culture de soi » (*yangsheng* 养生) dans les ouvrages généraux de médecine, du *Yuzhiquanxianji* 御制群仙集¹ de Zhu Jianshen 朱见深 (l'empereur Chenghua, 1447-1487) et du *Baoshanjuan* 宝善卷² de l'impératrice Li, la mère de l'empereur Wanli. Cependant ces sources iconographiques ne se basent pas principalement sur la vie de Wang Chongyang et de ses sept disciples, mais constituent une introduction générale aux immortels taoïstes et aux saints bouddhistes et confucianistes. La plupart de ces images ne comportent pas de texte ou fournissent un texte sans relation avec les immortels qui y apparaissent. L'absence d'informations conséquentes à propos des immortels fait que cette thèse n'utilise ces sources iconographiques avant tout que comme des sources auxiliaires.

État des lieux de la recherche

Des périodes Jin et Yuan émergent une documentation sous forme de panégyrique des hauts faits des immortels Quanzhen. Cette documentation va par la suite devenir un corpus de sources textuelles au cœur de la recherche académique sur l'histoire du Quanzhen et apporter des éclaircissements relatifs à la genèse de l'ordre. Par ailleurs, sous les Ming, les Qing et la République de Chine, autour des récits concernant les transformations des Sept Véritables, vont circuler à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre toutes sortes de versions hagiographiques sur ces immortels (par exemple : le *Qizhenxianzhuan* et le *Haishangqizhenrenzhuan*). Il y eut notamment pour ce sujet un engouement dans la littérature populaire à travers des romans et des « livres précieux » (*baojuan* 宝卷) qui feront l'objet de parutions et d'éditions successives : le *Qizhenzushiliexianzhuan*, le *Qizhenyinguozhuan*, le *Qizhentianxianbaozhuan*, le *Jinlianxianshi*, le *Chongyang qizhenyanyizhuan* et le *Qizhenbaojuan*. Quant aux recherches sur l'histoire du Quanzhen aux périodes Ming, Qing et de la République de Chine, celle-ci ne peut négliger l'importance des effets des différentes versions et éditions des hagiographies des immortels Quanzhen. Cependant bien que le monde de la recherche académique a commencé à prendre en compte et explorer cette dimension de l'histoire du Quanzhen, il subsiste encore des angles morts dans nos connaissances.

¹ Zhu Jianshen 朱见深, *Qunxianji* 群仙集, *Zangwaidaoshu*, vol. 18.

² Wang Yucheng 王育成, *Mingdaicaihui Quanzhen zongzutanjian*, Pekin, Zhongguoshehuikexuechubanshe, 2003.

Premièrement, nous comptons six versions et quarante-quatre éditions différentes des hagiographies d'immortels Quanzhen à travers les collections que j'ai pu explorer. Malgré les travaux académiques antérieurs, il existe encore des omissions évidentes dans cet inventaire et son analyse.

Les premiers à s'être intéressés à ces hagiographies incluses dans les romans sont les érudits Zheng Zhenduo¹ et Sun Kaidi² dans les années 1920-1930. Après eux, les chercheurs Li Shiyu³, Sawada Mizuho⁴, Che Xilun⁵ et Tarumoto Teruo⁶ ont rassemblé et trié les hagiographies des immortels Quanzhen. Mais ils se sont concentrés sur la préservation globale et les circonstances macroscopiques des œuvres littéraires populaires en distinguant systématiquement les différents genres littéraires, tels que les romans, les livres précieux, les ballades, etc. Dans leur travail, quelques inévitables oublis, les manquements dans les versions ou le catalogue incomplet des éditions peuvent encore être corrigés et approfondis. Par la suite parurent deux ouvrages académiques collectant les hagiographies populaires d'immortels Quanzhen : le *Quanzhen qizi quanshu* 全真七子全书⁷, et le *Quanzhen qizizhuanji (quanshu)* 全真七子传记 (全书)⁸. Mais il est dommage que ces deux ouvrages n'aient utilisé que partiellement les hagiographies d'immortels externe au *Canon taoïste*, qu'ils n'aient pas inclus les préfaces et les postfaces et qu'ils n'aient conservé que les textes principaux, agrémentés de fautes de caractères, de phrases coupées ou oubliées et donc difficilement compréhensibles, l'absence d'avant-propos et de commentaires, ce qui les rend difficilement utilisables comme source scientifique.

Deuxièmement, concernant les recherches sur les hagiographies d'immortels externes au *Canon taoïste*, nous avons l'intention d'identifier les similitudes et les différences entre les hagiographies d'immortels des périodes Jin et Yuan avec celles des

¹ Zheng Zhenduo 郑振铎, "Fo quxulu 佛曲叙录", *Xiaoshuoyuebao* 小说月报, 1928, vol. 17.

² Sun Kaidi 孙楷第, *Zhongguotongsuxiaoshuoshumu* 中国通俗小说书目, Beijing, GuoliBeipingtushuguan, 1933.

³ Li Shiyu 李世瑜, *Baojuancong lu* 宝卷综录, Pékin, Zhonghuashuju, 1961.

⁴ Sawada Mizuho 泽田瑞穗, *Zobobokan no kenkyū* 增补宝卷の研究, Tokyo, Dōkyōkankokai, 1975.

⁵ Che Xilun 车锡伦, *Zhongguobaojuancongmu* 中国宝卷总目, Pékin, Yanshanchubanshe, 2000.

⁶ Tarumoto Teruo 樽本照雄, *Xinbianzengbu Qingmominchuxiaoshuomulu* 新编增补清末民初小说目录, Jinan, Jilushushe, 2002.

⁷ Ji Shoucheng 齐守成, ed., *Quanzhen qizi quanshu* 全真七子全书, Shenyang, Chunfengwenyichubanshe, 1989.

⁸ Lin Shitian 林世田, ed., *Quanzhen qizizhuanji (quanshu)* 全真七子传记 (全书), Pékin, Zongjiao wenhuachubanshe, 1999.

périodes Ming, Qing et de la République de Chine ; puis d'examiner les contextes religieux et sociétaux derrière ces différences avec un intérêt particulier pour l'identité religieuse spécifique des moines taoïstes Quanzhen. À l'heure actuelle, il existe deux mémoires de master et un article qui traitent de ce sujet. Dans son ouvrage *Quanzhen qizizhuanjiji xiaoshuobuayanjiu* 全真七子传记及其小说化研究, Wen Ruiwei 温睿滢 de l'Université Chengchi de Taiwan analyse sous l'angle d'une histoire assez générale, le processus de circulation et de compilation de ces hagiographies. Mais à propos de l'identité Quanzhen liée à ces œuvres, d'une part, les versions et les éditions analysées sont insuffisantes, et de l'autre, son raisonnement vis-à-vis des œuvres Quanzhen semble trop simpliste et arbitraire¹. Fang Siyin 方思茵 de l'université du Peuple a examiné dans son mémoire de master le processus de compilation et l'idéologie du *Qizhenyinguozhuan* 七真因果传, toutefois le *Qizhenzhan* 七真传 ne fait aucunement référence au *Qizhenyinguozhuan*, de plus il ne mentionne pas les différentes éditions de l'ouvrage et ne réussit pas à produire un raisonnement pertinent². À l'inverse, le chercheur français Vincent Durand-Dastès a analysé les différentes institutions religieuses à l'œuvre derrière les hagiographies d'immortels. Bien qu'il ait remarqué la participation des sectes religieuses telles que le Xiantian dao et la société Wanguodaode, il n'a pas examiné précisément les formes de participation des religions populaires dans la fabrication de l'hagiographie. Par conséquent, il considère simplement les œuvres des adeptes du Quanzhen comme ayant reçu l'influence de la doctrine Quanzhen³.

En plus des recherches susmentionnées, l'analyse de Wang Yucheng 王育成 retrace dans sa publication *Mingdaicaibui Quanzhen zongzu tu yanjiu* 明代彩绘全真宗祖图研究, l'origine de la circulation des iconographies des patriarches Quanzhen et la transformation de l'iconographie des Sept Véritables en relation avec l'ouvrage impérial des Ming, le *Qunxianji* 群仙集⁴. Également, à propos du *Haishangqizhenrenzhuan* 海上七真人传 à l'ère Wanli des Ming, la thèse de Hu Xiaoqin (*Qiu Chuji de yingxiang* 丘处机的

¹ Wen Ruiying 温睿滢, *Quanzhen qizizhuanjiji qi xiaoshuobuayanjiu* 全真七子传记及其小说化研究, mémoire de Master, Taipei, Zhengzhidaxue, 2003.

² Fang Siyin 方思茵, *Qingdai "qizhenzhan" zhiyanjiu* 清代<七真传>之研究, mémoire de Master, Pékin, Zhongguorenmindaxue, 2009.

³ Vincent Durand-Dastès, "A Late Qing Blossoming of the Seven Lotus: Hagiographic Novels about the Qizhen", pp. 78-112.

⁴ Wang Yucheng 王育成, *Mingdaicaibui Quanzhen zongzu tu yanjiu* 明代彩绘全真宗祖图研究, Pékin, Zhongguoshehuikexuechubanshe, 2003.

影响) décrit le processus de transformation des sources hagiographiques orthodoxes des Sept Véritables¹. Cependant, ces études ne relèvent ni les stratégies de narration liées au développement historique des publications de ces hagiographies, ni ne retrace l'histoire des discordances avec les versions hagiographiques des époques Jin et Yuan.

En 1990, la maison d'édition américaine Shambhala a publié une traduction d'Eva Wong du *Qizhenyinguozhuan*. Dans sa préface, Eva Wong, chercheuse indépendante et pratiquante religieuse, parle d'une œuvre qui date de la dynastie Ming et dont la lecture est selon elle un des meilleurs moyens de transmission de la doctrine Quanzhen, car elle permet



de séduire les lecteurs à travers des intrigues palpitantes et fait pénétrer d'une façon imperceptible et progressive la doctrine Quanzhen dans leur cœur². En réalité, elle et son maître, MeiLianzhen 梅连羨, sont des adeptes du Xiantian dao³. Son opinion à propos de cette œuvre d'époque Ming représente un détournement afin de mettre en valeur son mouvement religieux qui s'autoproclame comme une branche du Quanzhen et qui est intitulé Xiantian dao wuji men 先天道无极门 (voir l'illustration ci-dessus, Logo du Xiantian dao wuji men)⁴. Eva Wong véhicule ainsi une revendication d'affiliation des religions populaires avec l'ordre Quanzhen qui existait déjà sous les dynasties Ming et Qing.

Bien sûr, excepté la question de la recherche et de l'étude des sources, à travers l'étude de ces dernières, différents questionnements liés à l'écriture hagiographique apparaissent, par exemple dans le développement progressif de l'histoire du Quanzhen sous les Jin et les Yuan, Qiu Chuji est-il réellement allé demander à Gengis Khan d'arrêter ses tueries⁵? Autre exemple, la question des liens entre les religions populaires

¹ Hu Xioqin 胡小琴, *Qiu Chuji de yingxiang : Quanzhen zhixue, Quanzhen zhijiaoyu Quanzhen zhishen* 丘处机的影响：全真之学、全真之教与全真之神, thèse de doctorat, Pékin, Zhongguorenmindaxue, 2013.

² Eva Wong: *Seven Taoist Masters: A Folk Novel of China*, Boston & Shaftesbury, Shambhala, 1990.

³ https://en.wikipedia.org/wiki/Moy_Lin-shin, consulté le 4/07/2018.

⁴ <https://www.shambhala.com/taoism-fundamentals-with-eva-wong/>, consulté le 4/07/2018 ; <https://www.limitlessgate.com/>, consulté le 4/07/2018.

⁵ Yang Ne 杨讷, *Qiu Chuji "yiyanzhesha" kao* 丘处机“一言止杀”考, Shanghai, Shanghai shujichubanshe, 2018.

et le processus de développement identitaire de l'ordre Quanzhen à partir des Ming¹. Ces questions ont déjà été discutées de manière très détaillée dans des études académiques, mais l'angle nouveau offert par le corpus des six hagiographies populaires tardives permet d'éclairer ces questions sous un jour nouveau.

Structure de la thèse

Après avoir présenté les principales problématiques, les sources et l'état de la recherche, nous présentons brièvement la structure des chapitres de cette thèse. Celle-ci, divisée en trois parties, se consacre à comprendre l'évolution historique des hagiographies de Wang Chongyang et de ses sept disciples depuis les périodes des Jin et des Yuan jusqu'à la République de Chine.

La première partie examine principalement les descriptions de la vie et des actes de Wang Chongyang et de ses sept disciples aux époques Jin et Yuan. Nous ne poursuivons pas l'analyse des faits purement historiques, mais le processus de déification dans les différentes versions hagiographiques.

La deuxième partie examine principalement comment les six versions hagiographiques pendant les dynasties Ming et Qing ont été adaptées et modifiées à partir des hagiographies antérieures, et de comprendre l'origine de ces adaptations ainsi que leurs significations religieuses. En d'autres termes, l'importance de cette partie est de porter attention aux transformations du contenu des hagiographies entre les deux grandes périodes susmentionnées.

La troisième partie qui se base sur les deux parties précédentes est consacrée à l'analyse des raisons de ces transformations ; pourquoi les auteurs ont-ils modifié le texte initial ? Quelles sont les motivations religieuses derrière ces stratégies de modifications ? Cette partie s'intéresse aux religions populaires : Xiantian dao, Yiguan dao, société Wanguodaode, etc. qui ont joué un rôle considérable à partir des Ming en adaptant et créant des hagiographies d'immortels Quanzhen ainsi qu'en participant à la construction de l'identité orthodoxe du Quanzhen.

La première partie est divisée en trois chapitres, qui distinguent les récits à propos de Wang Chongyang et de ses sept disciples des histoires et les pièces de théâtre *zaju* 杂剧, et

¹ Vincent Goossaert et David Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2011 ; Cao Xinyu 曹新宇, *Zushi de zupu: Mingqing Bailianjiaoshehuilibidiao chazhiji* 祖师的族谱：明清白莲教社会历史调查之一, Taipei, Boyangwenhuashiyeyouxiangongsi, 2016.

qui traitent de leur vie, de leurs pratiques de perfectionnement de soi et de l'utilisation de diverses sources hagiographiques ; ainsi que de la manière dont toutes ces hagiographies disparates vont favoriser l'émergence d'une déification à leur sujet.

La deuxième partie est également divisée en trois chapitres : premièrement, elle examine la production des nouvelles tendances et des nouvelles caractéristiques de la littérature religieuse sous les dynasties Ming et Qing ; ensuite, l'observation des relations entre les récits dans les hagiographies populaires avec celles des hagiographies orthodoxes des Jin et Yuan, spécialement les répétitions et les adaptations ; et enfin l'analyse dans les hagiographies populaires des inventions et des originalités qui ne correspondent pas au contenu des hagiographies orthodoxes.

Sur la base de la première et la seconde partie, la troisième partie est également divisée en trois chapitres. Premièrement, elle répertorie les différentes éditions, leurs auteurs et les maisons d'édition et d'impression, puis analyse la participation et les desseins religieux des religions populaires à travers leur publication d'hagiographies d'immortels Quanzhen ; et enfin, le dernier chapitre examine le rôle joué par les moines taoïstes dans le processus de rédaction des hagiographies d'immortels ainsi que l'utilité recherchée par rapport au point de vue des hagiographies populaires, et la manière dont chacun établit l'identité Quanzhen.

导 言

作为目前中国道教的两大分支之一，全真教自金元时期产生之初就引起了广泛的社会关注，上自王公贵族，中及文人士绅，下至普通百姓，我们几乎在每个社会阶层当中都能或隐或显地发现全真教的影子。与此同时，借助于不同社会阶层的文献记载，兼之全真教内部的文集仙传，我们已经能够初步勾勒出全真教早期尤其是金元时期的历史发展线索。然而，在对明清民国时期的全真教研究方面，尽管学术界已经对帝制晚期道教的衰落说提出了质疑，且如高万桑、尹志华、张广保等学者已从教团规模、地域分布以及宗教影响等角度证明了全真教的生机与活力，但不可否认的是，与金元时期的研究相比，明清民国时期的全真教研究尚处于起步阶段。

或许是由于刚刚起步，目前，国内外学术界关于明清民国时期的全真教研究主要集中于两种可用资料：第一，新发现的方志和碑刻资料，并且，依据这些资料，我们已经能够对明清民国时期，尤其是明末至民国时期的全真教史做出大致的描述；^①第二，《道藏》、《道藏辑要》、《藏外道书》以及宫观志、档案等我们习惯上界定为正统的教内或调查资料，并且，依据这些资料，学术界也往往以个案的形式为我们展现了全真教在特定时段、特定区域内复杂多变且不乏精彩之处的真实生存样态。^②

当然，学界关于明清民国时期全真教的研究绝非拘泥于非此即彼的这两类资料，而是往往综合利用，充分发挥不同类型资料的长处，以期在全真研究中建构一幅全面的景观。^③但是，恰恰正是基于这些资料以及对于这些资料的反思，我们发现，除目前学术界所盛行的宗教史、社会史的研究思路外，明清民国时期的全真教研究还存在着更广阔的领域，且研究所据的资料也远非以上两类所能够涵盖。^④在这些并不引人注目但却极为重要的研究资料以及并非当下热点但却不可或缺的研究领域中，七真度化故事的文学呈现以及由之所展开的全真教研究中的宗教和文学面向，应当引起我们的重视。

借由《金莲正宗记》、《七真仙传》等全真仙传的反复宣扬，王重阳度化全真七子的事迹已然成为金元时期全真教的核心资源和象征符号，而全真七子的生平事迹也成为随后不少

^① 参见张广保：《明代初期全真教南北宗风研究》，香港：青松出版社，2010年；尹志华：《清代全真道历史新探》，香港：香港中文大学出版社，2014年；张方：《明代全真道的衰而复兴——以华北地区为中心的考察》，北京：中国社会科学出版社，2018年。

^② 依笔者愚见，华中师范大学付海晏以民国时期北京白云观为个案所作的系列研究极为精彩，参见付海晏：《安世霖与1940年代北京白云观的宫观改革——以〈白云观全真道范〉为中心的探讨》，载《华中师范大学学报》，2013年第1期，第122-137页；《1930年代北平白云观的住持危机》，载《近代史研究》，2010年第2期，第93-108页；《安世霖的悲剧：1946年北平白云观火烧住持案研究》，载《中央研究院近代史研究所集刊》，2008年第62辑，第43-90页。在此基础上，付海晏以白云观为中心，形成了一部专著，参见付海晏：《北京白云观与近代中国社会》，北京：中国社会科学出版社，2018年。

^③ 参见 Paul Katz: *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999; 王志忠：《明清全真教论稿》，成都：巴蜀书社，2000年；Vincent Goossaert: *The Taoists of Peking, 1800-1949: a social history of urban clerics*, Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2007; "Counting the monks: The 1736-1739 Census of The Chinese Clergy", *Late Imperial China*, Vol.21(2), 2000, pp.40-85; "The Quanzhen Clergy, 1700-1950", in John Lagerwey, ed., *Religion and Chinese Society, Vol.II: Taoism and Local Religion in Modern China*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, and Paris: École d'Extrême-Orient, 2004, pp.699-771.

^④ Vincent Goossaert: "Quanzhen, What Quanzhen? Late Imperial Daoist Clerical Identities in Lay Perspective", in Xun Liu and Vincent Goossaert eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2013, pp. 19-43; Monica Esposito: "The Invention of a Quanzhen Canon: The Wondrous Fate of the Daozang jiyao", in Xun Liu and Vincent Goossaert eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, pp. 44-77.

全真道士所模仿的典范。^①然而，从明朝末年开，尤其是清末民国时期，七真度化故事一方面仍在全真教内流传的同时，另一方面也成为倡善者、小说家以及民间宗教家等重写、借用甚至篡改的极佳样本，甚至不少全真道士以及服膺全真教义的信士也投身其中，创作出了不少于6种类型的七真度化故事，如笔者所见的《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》、《七真因果传》、《金莲仙史》、《重阳七真演义传》以及《七真宝卷》等，且这6种类型的度化故事又被反复传抄、刊刻，总计有不少于44个版本。

事实上，除本文第三部分中以不同名称分别统计的6种故事类型及各自的不同版本外，明清民国时期的官修及私人藏书目录中多以《七真传》之名来指谓王重阳度化全真七子一事，以近世所编《明代书目题跋丛刊》为例，明代杨士奇的《文渊阁书目》、钱溥的《秘阁书目》、祁承燾的《澹生堂书目》、不署撰人的《近古堂书目》、黄虞稷的《千顷堂书目》、赵琦美的《脉望馆书目》、赵用贤的《赵定宇书目》以及董其昌的《玄赏斋书目》均称藏有《七真传》（或称为《五祖七真传》及《七真仙传》）至少一部，其甚者如最后三种书目均称藏有两部《七真传》。^②对于这些书目中所提到的《七真传》，我们并未找到任何的传世版本，且书目的作者也全部是仅抄存其目而略其内容，所以我们无从知晓这些《七真传》的内容是否是与本站所研究的这6种七真度化故事相同。不过，即使两者的内容全不相同，但如些众多《七真传》的反复出现，至少能够表明无论是作为一种现实宗教，还是作为一种文学题材，全真教都并未远离人们的视线。

问题意识

尽管笔者立意以王重阳度化全真七子故事这一文学类型作为研究主题，不过，本文最关心的问题却仍然是作为宗教的全真教，即通过对金元时期以及明清民国时期王重阳度化全真七子故事的比较，首先寻找两者在叙事内容和叙事方式上的差异，其次考察这些差异之所以会产生的社会背景和宗教原因，最后借由全真道士处理这种差异的方式而反显出他们是如何看待自身的宗教历史以及如何界定自己的宗教身份。具体说来，我们可以依次阐述如下：

第一，与金元时期相比，明清民国时期的通俗全真仙传在叙述经典历史时发生了哪些颠覆性的改变呢？为此，我们需要回归金元历史，面向经典文本，并仔细校勘和对比两者之间的同与不同。

作为全真教最著名和核心的人物，王重阳度化全真七子的故事自金元时期开始就引起了教内外人士的共同关注，《七真仙传》、《金莲正宗记》、《甘水仙源录》、《玄风庆会图》等一大批描述王重阳及七真事迹的正统仙传就问世于此时，并且，这些仙传资料几乎无一例外地出自全真道士之手，因而对王重阳及全真七子俱以翔实的记载和正面的称颂为主。与此同时，七真度化故事也借由教外文人之手而戏剧化地呈现在了世人面前，以《王重阳三度马丹阳》、《马丹阳三度任风子》、《马丹阳度脱刘行首》、《丘长春三度碧桃花》为例，王重阳及全真七子的故事成为元代杂剧的创作主题，而以《草木子》、《都公谭纂》、《铁崖乐府》中丘处机的记载为例，元代时的文人甚至就已经开始对七真事迹进行了与正统仙传相距甚远的神化。进

^① Vincent Goossaert: "The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism", *Journal of Chinese Religions*, Vol.29, 2001, pp.111-138.

^② 冯惠民、李万健等选编：《明代书目题跋丛刊》，北京：书目文献出版社，1994年，第164、688、1003、1179、1429、1479、1509、1555页；黄虞稷：《千顷堂书目》，瞿起凤、潘景郑整理，上海：上海古籍出版社，2001年，第436页。

而，到明清民国时期，诸多不同类型、不同版本的全真仙传对于王重阳及全真七子事迹的改编，更是达到了无以复加的程度，其主要表现有三：其一，颠覆人物形象。以马丹阳和孙不二为例，在金元时期的正统仙传中，马丹阳悟道程度、入道时间以及修道决心都要较孙不二为先进，相反，孙不二由于对巨富财产的耽溺、子孙家业的不舍以及夫妻感情的眷恋，对跟随王重阳修道出现过犹豫、反复和退悔，然而，在《七真天仙宝传》、《金莲仙史》以及《重阳七真演义传》中，马丹阳之所以能够悟道并跟随王重阳入道，是受到了孙不二的激励和启发，甚至为了修道，孙不二还甘愿用油锅毁伤面容，也正是为此，她在登天受职时被封为头名天仙女状元；其二，夸张故事情节。以刘处玄为例，《甘水仙源录》在描述其修道经历时称“炼性于尘埃混合之中，养素于市廛杂沓之丛，管弦不足以滑其和，花柳不足以挠其精”，然而，到了《七真祖师列仙传》中，刘处玄因色心未断而被王母打下天台，为了斩断色心，他于是便来到妓院当中，大显神通，与众妓女行淫采战，将正统仙传中象征性的描述坐实为真实的故事片段；其三，增补戏剧片段。以丘处机为例，借由金元时期的仙传以及丘处机的文集，我们可以知道，他秉承了王重阳所确立的“三教合一”思想，并且，也没有记载表明他曾与佛教人士发生过冲突，然而，在《七真因果传》以及《七真宝卷》中，丘处机因为道业高超而被朝廷封为国师，结果反遭另一位佛教国师白云禅师的嫉恨，于是双方展开了一系列的争斗，最终以丘处机大获全胜、白云禅师反拜丘处师为师告终，并且，为了教导白云禅师，丘处机还专门将修道次第小说化为《西游记》。

当然，以上所说仅为例而言之，事实上，与金元时期相比，明清民国时期的全真仙传进行了大量的演义和改编，时空颠倒、情节错乱、人物误置以及凭空捏造等现象比比皆是，甚至如行淫采战等与全真教义严重相违背的片段，也堂而皇之地出现在了这些通俗版的全真故事当中。

第二，明清民国时期的全真仙传当中为什么会如此众多的颠覆性的改变呢？为此，我们需要了解明清民国时期这批通俗全真仙传的社会背景以及不同类型、不同版本仙传故事的编纂过程。

首先，从中国文学史的发展过程来看，明清民国时期是小说、宝卷以及善书等通俗文学作品盛行的时代，而为了适应这种需求，大量以佛教、道教故事为主题或核心思想的神魔小说、世情小说亦随之而生。不仅如此，这些文学作品的故事情节多属虚构，甚至荒诞不经，且对于两性关系的描写时时穿插其中，成为这一时期通俗文学作品的显著特征。无独有偶，明清民国时期的全真仙传也体现出了这些鲜明的特征，其最终目的在于奉劝世人修道向善进而永证天爵，但其故事情节则涉及到了油锅毁容、妓院修真、佛道斗法等极具看点且又紧张刺激的场景。此外，正如《七真宝卷》的改编序言所显示的那样，之前的七真度化故事篇幅过长，不利于宣卷和讲唱，为了适应听众的需求，文曲协调，编纂者还特意将之压缩，只不过这些典型片段却依旧保留了下来。

其次，除全真道士外，我们还应该看到，这些不同类型、不同版本的全真仙传背后，还有各种各样民间宗教力量的参与。比如，先天道在出资刊印《七真祖师列仙传》时，曾将自身的《性命至理论》附加于其后；在《七真天仙宝传》当中，一贯道在保留王重阳度化全真七子基本故事结构的同时，额外增加了一个大背景，即将王重阳之所以度化全真七子看作是受无生老母指派，进而将全真教的度化故事转变成了一贯道的救世传奇；至于《七真因果传》，

先天道的印书局文在兹善书坊、同善社的印书局明善书局、上海宏大善书局以及一贯道的崇华堂都曾经重刊过，而《七真宝卷》的改编者则为同善社的信徒云山烟波氏，《重阳七真演义传》的改编者为全真居士养真子，实际的出资刊印机构则为江钟秀的万国道德会。尽管《金莲仙史》的作者台南青阳道人潘明广自称据道藏仙书而创，但其故事情节却是杂糅了前述诸本七真故事以及清代初期成书的仙史传奇《历代神仙通鉴》。民间宗教力量的参与，虽然保留了王重阳度化全真七子的基本故事结构，但却对内容进行了大幅度的篡改，如崇华堂本《七真因果传》将原本是王重阳向马丹阳等人宣讲的全真教义，完全修改成了一贯道的教义及修炼方法。这样一来，明清民国时期七真故事的演变，与各种民间宗教力量的参与也就有着莫大关联。

第三，面对由社会、文学环境的变化以及民间宗教力量的参与所带来的这些改变，全真道士又是如何处理和看待的呢？借助于现存全真仙传改编或重刊的序言，我们可以探知全真道士们真实的态度以及他们的应对策略和自我认同。

首先，对于仙传中严重违反全真教义或容易引起佛道争执的内容，全真道士进行了批判和删改。比如，《七真祖师列仙传》描述刘处玄妓院修真，并行双修采战功夫，对此，《重阳七真演义传》进行了严厉的批判，并修改了故事内容，刘处玄不再行淫，而只是与众妓女合衣任眠，绝无沾染。再如，《七真祖师列仙传》描述王重阳向孙不二传道时，曾出阳神化为书生，并以男女欢爱之情调戏孙不二，但在《七真因果传》中，龙门弟子黄永亮将之转化为王重阳对孙不二的考验，是以男女为喻提醒孙不二内丹修炼中的水火相济之道。此外，《七真天仙宝传》、《七真祖师列仙传》在描述丘处机与白云禅师斗法时，曾称白云观原本是白云禅师的大佛寺，因斗法失败而输于丘处机，进而改名白云观，对此，《七真因果传》特意作出说明，称此事无系于虚乌有，不过是以讹传讹而已，“今依古书校正无讹，庶使后世门人不争强论弱”。总之，对于七真度化故事中的严重失误，全真道士们自觉地进行了订正，甚至在《重阳七真演义传》和《金莲仙史》中，养真子与潘明广力求依据全真正史而对时间、地点、人物等一一订正，其护教之心可见一斑。

其次，对于不合教义但有益无损的部分，全真道士则是稍加润色，仍照旧刻，而对于通俗全真仙传中未记载但却意义重大的部分，又大书特书。比如，秦志安《金莲正宗记》中记载孙不二西行致祭王重阳时“穿云度月，卧雪眠霜，毁败容色，而不以为苦”，到了明清民国时期的全真仙传中，孙不二为了一心求道，甘愿油锅毁容而向王重阳自明心志，对此，《重阳七真演义传》认为，孙不二的这一举动虽属演义，但有益无损，所以修饰润色之后一如往常。同时，对于金元时期真实发生但却不见于这些仙传当中的王玉阳五次被朝廷宣召之事，《重阳七真演义传》和《金莲仙史》又特意依据道藏经典点出，并增加了详细的描述和大段的篇幅。

总而言之，基于上述三个层层递进的关键问题，我们尝试认为，面对明清民国时期特殊的宗教生态环境，全真道士事实上一方面积极地利用并投身于这种变化当中，借神异的故事片段来宣扬全真教的教义思想，另一方面，对于七真度化故事中过度改编进而有违全真教义或者容易引起冲突的片段，全真道士又进行了回击、批判和改写，用以矫正对全真教义的过度诠释。这种复杂的心理和现实举动表明，对于自身的宗教身份，明清民国时期的全真道士有着相当的自觉认识和自我认同。尽管目前有的民间宗教研究学者认为，从教义思想上区

分明清民国时期的全真教与民间宗教只不过是一种学术上的发明和创造,对现实来说并没有太大的意义,然而,我们对于6种共计不少于44个版本的通俗全真仙传的研究却可以表明,尽管全真教与民间宗教往往事实上混合在一起,但明清民国时期的全真道士却并非无动于衷,而是有着清醒的宗教身份上的自我认同和现实行动上的自我保护。

所用资料

围绕上述核心问题,本文所使用的资料主要分为两部分,即金元时期讲述王重阳度化全真七子故事的经典仙传以及明清民国时期讲述同样故事的共计44个版本的6种通俗仙传。关于仙传的功能,正如康思奇(Louis Komjathy)和康若柏(Robert Campany)两人所说,即它不仅仅是描述性的(descriptive),用以记述传主的神奇经历和成仙事迹,而且还是规范性的(prescriptive),为同样具有修仙愿望的凡人提供一份修炼指南。^①然而,不可否认的是,正是如我们即将看到的那样,金元时期的经典仙传绝大多数都已收集在了《道藏》当中,进而被看作是关于全真教历史的经典和正统记载,而明清民国时期的通俗仙传则无一例外地未被任何道教经典集成收录在内,只以单行刻本的形式广泛地散存于全国各地以及不同社会阶层人的手中。

不过,颇让人感到吃惊的是,严肃的学术著作在考证全真教历史时几乎主要参照《道藏》中留存的金元经典仙传且从不引用明清民国时期的通俗仙传,但在笔者的私人调研经历中,孙不二毁容修道等起源于明清民国时期通俗仙传的故事却构成了时下地方全真宫观关于自身宗教历史知识的主要来源。这一状况的出现,也再次印证了对明清民国时期这批全真仙传进行研究的必要性。为此,我们首先需要表明讲述金元时期王重阳度化全真七子故事时所依据的材料,其后,为了展示故事在后世流传中所发生的演变,我们还需要陈述笔者所收集到的明清民国时期全真仙传的类型及版本。

首先,关于金元时期王重阳度化全真七子的故事,除如《长春真人西游记》、《玄风庆会录》、《玄风庆会图说文》、《西游录》、《体玄真人显异录》等专门针对某位人物的传记外,我们所依据的文字和图像资料主要有以下几种:

(1)《金莲正宗记》,五卷,编者为全真道士秦志安,序末题“时太岁辛丑(1241)平水长春壶天述”。所记传说和现实中的全真祖师分别为东华帝君、正阳钟离真人、纯阳吕真人、海蟾刘真人、重阳王真人、玉蟾和真人、灵阳李真人、丹阳马真人、长真谭真人、长生刘真人、长春丘真人、玉阳王真人、广宁郝真人、清静散人,共计14人。不过,值得注意的是,《金莲正宗记》是现存最早关于王重阳及全真七子仙迹的完整传记,但其中所述的事件却远非历史的真实,而是经过了秦志安的提炼和加工。

(2)山西永乐宫重阳殿壁画。据任士林《松乡集》,全真掌教李志常(1193-1256)曾作过一部《重阳真人悯化图》,共计55图。^②景安宁的研究则表明,山西永乐宫重阳殿的壁画及榜题文字完工于元末,但榜题文字所依据的底本却一定是写于1269年元世祖忽必烈加封五祖、七真之前,即最有可能是李志常的《悯化图》。^③换言之,永乐宫重阳殿以图配文的

^① Louis Komjathy: *The Way of Complete Perfection: A Quanzhen Daoist Anthology*, Albany: State University of New York, 2013, p.217; Robert Campany: *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Tradition of Divine Transcendents*, Berkeley: University of California Press, 2002, p.100.

^② 任士林:《松乡集》,载《四库全书》,第1196册,第555页。

^③ 景安宁:《道教全真派宫观、造像与祖师》,北京:中华书局,2012年,第303页。

形式形象地展示了王重阳的一生及其度化全真七子的过程，^①并且，由于其所依据的材料为李志常的《重阳真人悯化图》，因而也为我们保留了一份年代较早的图文版仙传资料。

(3)《七真仙传》，一册，不分卷，明永乐十六年（1418）刊本，现存于台湾大学图书馆，编者始于张邦直，中经王粹，完稿于宋德方弟子李鼎。全书计有序言 11 篇，依原书次序，这 11 篇传记的作者和时间分别是：1. 邹济，序于永乐十六年（1418）；2. 杜道坚，作序时间不详；3. 宋渤，作序时间不详；4. 张本，序于元太宗九年丁酉（1237）；5. 李仁卿，序于世祖至元乙丑年（二年，1265）^②；6. 李鼎，序于中统四年（1263）；7. 王鹗，序于世祖至元元年（1264）；8. 彭志祖，序于世祖至元戊辰年（五年，1268）；9. 路道通，序于大德七年（1303）；10. 赵仑，序于大德七年；11. 孟攀麟，序于世祖至元元年（1264）。至于《七真仙传》所载的七位真人的传记，分别是《重阳真君王祖师传》、《丹阳真人马宗师传》、《长春真人丘宗师传》、《长生真人刘宗师传》、《长真真人谭宗师传》、《玉阳真人王宗师传》以及《广宁真人郝宗师传》，并不包括孙不二的传记。

(4)《七真年谱》，一卷，编者为全真道士李道谦，后序末题“至元辛未（1271）中元日，天乐道人李道谦书于终南祖庭之筠溪道院。”作为金元全真教中最为著名的历史学家，李道谦还编纂了《终南山祖庭仙真内传》、《甘水仙源录》等重要的仙传史书。不过，较之其他仙传资料，《七真年谱》的主要特点在于，以编年的形式简要记述了王重阳及全真七子共计 8 人的事迹。此外，值得注意的是，李道谦在编写《七真年谱》时，曾提到他还参考过王粹为王重阳写的传记，^③而王粹的这部传记也即我们刚刚所说的《七真仙传》。

(5)《甘水仙源录》，十卷，编者为全真道士李道谦，序末题“至元戊子（1288）岁重九日，夷门天乐道人李道谦序”，后序末题“岁在己丑（1289）冬至后六日，【门人建安张好古】拜手稽首谨书。”所记与本研究相关的全真祖师依次为王重阳、马丹阳、谭长真、刘长生、丘长春、王玉阳、郝广宁等 7 人，颇引人关注的是，郝广宁道行碑之后紧接着便是王粹的《七真赞》，其中所谓的“七真”正是重阳王真人、丹阳马真人、长真谭真人、长生刘真人、长春丘真人、玉阳王真人以及广宁郝真人。^④从《七真年谱》来看，李道谦毫无疑问是将孙不二亦算作为七真之一，然而，在《甘水仙源录》中，他却又再次依王粹所确立的七真顺序，将孙不二排除在了七真之外，而把王重阳纳入七真之内，并居七真之首。

(6)《历世真仙体道通鉴》，五十三卷，编者为位于江西南昌的浮云山圣寿万年宫道士赵道一。除赵道一自序外，另有序言两篇：第一篇末题“甲午（1294）五月，庐陵刘辰翁书”，第二篇末题“阙逢敦牂岁（1294）三月中澣，中斋叟邓光荐书于本一庵。”全书记载从轩辕黄帝到王文卿传说和现实中的仙真共计 745 人。除此之外，《历世真仙体道通鉴》另有《续编》五卷，载有宋末元初道士传记共计 34 人，其中前七人分别是王嘉、马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一和郝大通；《后集》六卷，专收远古至元前女仙传记共计 120 人，其中最后一人为孙仙姑，即孙不二。

(7)《金莲正宗仙源像传》，一卷，编者为全真道士刘志玄、谢西蟾，序言两篇：第一

^① 朱希元、梁超、刘炳森、叶喆民录，王畅安校：《永乐宫壁画题记录文》，载《文物》，1963 年第 8 期，附录。

^② 《甘水仙源录》卷十载有《七真传序》，题为“南至封龙山樵李治仁卿撰”，除个别字句外，其内容和撰写人与此无异，两者当为同一篇序言。参见李道谦：《甘水仙源录》，TC973，21-22。

^③ 李道谦：《七真年谱》，TC175，1a。

^④ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，24b-25。

篇末题“时泰定丁卯（1327）春嗣天师太玄子书于玄德堂”，其中所称的“嗣天师太玄子”即正一教第 39 代天师张嗣成；第二篇末题“时泰定丙寅（1326）阳至日庐山清溪道士刘志玄谨序”。所记传说和现实中的全真祖师分别为混元老子、东华帝君、正阳子、纯阳子、海蟾子、重阳子、丹阳子、长真子、长生子、长春子、玉阳子、广宁子、清静散人，共计 13 人。

值得注意的是，当讲述王重阳度化全真七子之事时，我们所依据的资料虽然主要为以上 7 种，但却并不是依据其中的某一部完整文献来讲述王重阳度化全真七子的全部故事。个中原因，还主要在于本质上属于传记的仙传的性质，即它虽然尊重历史和事实，但却并非全然还原历史和事实。^①因此，我们通过比较金元时期各仙传对相同片段的不同记载，进而勾勒出一幅拼图式的历史，并且我们相信，相比较于某部仙传的完整记载，这幅拼图式的历史应该更加接近事实。不仅如此，在拼凑这段历史的事实时，我们也并非面面俱到，而是有选择地着重考察某些故事片段并刻意忽略某些故事片段，之所以如此，一方面是因为学术界对于金元时期的全真教历史已经有了足够细致的研究，^②另一方面是因为明清民国时期的通俗仙传并未完全按照金元时期的仙传来重述王重阳度化全真七子的故事，而是正如我们之前所述提到的那样，着重讲述、重新改编、一笔带过、完全忽略或者私自增编某些故事片段。

有意思的是，真实的金元全真教史固然重要，但这样一种历史的真实性却并非我们所要考察的重点。相反，依据已有的研究成果，我们在大多数情况之下只是选择了一个相比较而言可能更加正确的结论而已，因为本文所关注的重点并不在还原真实的历史事件，而是同一个事件在历史发展过程中所产生的变化及背后的原因，换言之，王重阳度化全真七子故事所产生的历史影响及其何以产生这种影响才是我们要考虑的重点。为此，我们就需要利用到以下明清民国时期不同种类的全真仙传及其不同的版本：

（1）《七真祖师列仙传》

截止到目前，笔者共收集到 9 个版本的《七真祖师列仙传》，其中刊刻时间最早的为清同治十二年（1873）汉阳府皇殿本，最晚的为民国十九年（1930）杭州慧空经房本，所涉及的刊刻地点计有湖北、江西、湖南、江苏、广东、山东以及浙江等 7 个省份。

关于本部仙传的编纂者，据上述最早问世的清同治十二年版本，似乎即是其序言的撰写者全真教龙门派道士王诚章。然而，一方面考虑到明清民国时期印书市场中任意抄袭、擅自改编以及署名等非法版权问题并不罕见，另一方面有鉴于《七真祖师列仙传》对全真祖师的不敬称谓及其白话式的语言风格和文体结构，戴文琛将之视为晚明时期的作品似乎也颇为合理。^③不过，在随后清晚期一直到民国时期的刊刻历史中，除全真道士的参与外，民间宗教如先天道、一贯道以及不具有典型宗教特征的普通善书坊如江西南昌的甲戌坊兴泰厚、浙江杭州的慧空经房以及江苏南京的一得斋善书坊等也加入到了刊刻《七真祖师列仙传》的队伍当中，并且还在原有版本的基础上以附录的形式添加了一些修道说辞和篇章。尽管这些附录

^① André Maurois: *Aspects of Biography*, Cambridge: University Press, 1929.

^② Yao Tao-chung: *Ch'uan-chen: A New Taoist Sect in North China during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Ph. D. thesis, Tucson: The University of Arizona, 1980; Cheng Su-chun: *L'École Taoïste Quanzhen sous la Dynastie des Yuan, 1260-1368*, Ph. D. thesis, Paris: École des Hautes Études en Science Sociales, 1995; 牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，济南：齐鲁书社，2005。

^③ Vincent Durand-Dastès: “A Late Qing Blossoming of the Seven Lotus: Hagiographic Novels about the Qizhen”, in Xun Liu and Vincent Goossaert, eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2013, p. 81.

的内容与王重阳度化全真七子的故事并不是十分的协调,但却可以视为民间宗教消费和利用全真教的初步尝试和努力。

(2)《七真天仙宝传》

截止到目前,笔者共收集到22个版本的《七真天仙宝传》,其中刊刻时间最早的为清道光元年(1821)北京刊本,最晚的为民国十五年(1926)湖北蕲春长安寺刊本,另有未知刊刻时间的版本2种,所涉及到的刊刻地点计有北京、山东、甘肃、湖北、山西、云南、河南、福建、河北以及四川等10个省市。

关于本部仙传的编纂者,据上述最早问世的清道光元年北京刊本,它是一部托名钟离权、吕洞宾的扶乩之作,即有感于世道人心的沦丧和丹书经典的讹误,“帝君不忍,演正道以垂,乩鸾开化,将旁门而扫,不辞苦辛,何畏烦恼?飞鸾笔于朝阳,降宝传于蓬岛,取名天仙之宝传,垂德千古之妙道。老祖施度世之金针,帝君造救世之宝卷,卷演三十二回,而回回波罗蜜,诗题六十四首,而首首佛优昙,阐明七真修行奥妙,引证三教悟道格言。”事实上,在其他版本的《七真天仙宝传》中,我们能够找到另外一个内容几乎相同但作序时间却更早(康熙壬辰,即1712年)的序言,亦称其为扶乩之作,不过降鸾的地点却不再是宽泛的朝阳,而是更为具体到现属北京朝阳区的北皋村双龙寺,“帝君不忍,演正道以垂,乩鸾开化,将旁门而扫,不辞苦辛,何畏烦恼?孚佑叙于京都北皋双龙寺,付诸梨枣,取名《天仙宝传》,德垂千古妙道。老祖施度世之金针,帝君造救世之宝卷,法演三十二回,而回回波罗蜜,诗题六十四首,而首首佛优昙,阐明七真修行奥妙,引证三教悟道格言。”无论如何,《七真天仙宝传》可以定讞为一部扶乩作品,虽然我们并不清楚造作这部仙传背后的扶乩团体及其成员,但在随后的刊刻历史过程中,先天道、一贯道等民间宗教诸多的传道机构如明善堂、经元堂、广化坛却在反复地将之重刻,使之成为目前笔者所见版本最多的通俗全真仙传。或许是由于它的扶乩性质兼之浓重的民间宗教色彩,《七真天仙宝传》借王重阳和全真七子之口说出了许多本质上并不属于全真教但却与全真教关系密切的修道方法和口诀。

(3)《七真因果传》

截止到目前,笔者共收集到9个版本的《七真因果传》,其中刊刻时间最早的为清光绪三十二年(1906)文在兹善书坊本,最晚的为民国三十年(1941)崇华堂重印本,另有未知刊刻时间的版本3种,所涉及到的刊刻地点计有广东、上海、吉林、北京、重庆以及福建等6个省市。

关于本部仙传的编纂者,据上述最早问世的清光绪三十二年文在兹善书坊本,应为全真教龙门派道士黄永亮。但是,颇让人感到意外的是,尽管黄永亮编纂此书的目的是纠正之前全真仙传的讹误,进而以通俗语言宣讲正传,教化人心,但真正将此书刊刻问世的先天道的印书机构文在兹善书坊。不仅如此,在随后的刊刻历史中,先天道的支派一贯道和同善社印书机构、传道中心如明善书局和崇华堂等再次将之重印,而普通的善书坊如宏大善书局等也加入到了这个队伍当中。值得注意的是,在正文讲述王重阳度化全真七子的故事时,先天道等民间教派在遵循既有故事情节和逻辑结构的基础上,却擅自修改故事内容和王重阳及全真七子讲说的教义,从而将自身的修道理论、方法与王重阳度化七真的经典故事完善地融合在了一起。准此,从《七真祖师列仙传》开始,民间宗教在借用全真教经典故事和核心资源方面的手段可谓越来越精细和娴熟。

4. 《七真宝卷》

截止到目前，笔者仅收集到2个版本的《七真宝卷》，均为清光绪三十三年（1907）浙江杭州慧空经房刊本。据其序言，此宝卷的编纂者为云山烟波氏，而其动因是由于之前的仙传或则有白而无调（指《七真祖师列仙传》和《七真因果传》而言），不能在更广大的范围内劝善教化，或则有调而无白（指《七真天仙宝传》而言），不能在更深刻的程度上引发共鸣，于是便在《七真天仙宝传》的基础上将原本的三十二回篇幅压缩为十回，内容上面则兼有白话讲说和说唱曲牌。值得注意的是，参照来自于其他方面的资料，这位云山烟波氏极有可能是一名同善社的信徒，而他之所以如此举动，或许也是基于更好地宣传先天大道等方面的考虑。

5. 《金莲仙史》

关于《金莲仙史》的版本，笔者也仅收集有一种，即清光绪三十四年（1908）上海翼化堂本，其编纂者为台南青阳道人潘昶。关于这位编纂者，我们并没有十分详细的了解，而只是从故事内容所展示出来的细节上面断定，他应该对于全真教的历史以及其他道派如上清派、净明道、正一道的掌故非常熟悉。尽管他编纂本部仙传的原因也是考虑到之前的各种仙传错误甚多，但在经过他的整理之后，《金莲仙史》所讲述的王重阳度化全真七子故事却已经变成了整个道教的历史，并且，我们当前所熟知的全真教南宗也加入到了故事当中。因而，潘昶的《金莲仙史》名义上虽然是在重述全真教的历史，但实际上却是在重新创造一部全真道教史甚至是整个的道教历史。

6. 《重阳七真演义传》

关于《重阳七真演义传》的版本，笔者也仅收集有一种，即民国八年（1919）济南万国道德会刊本，其编纂者为养真子。关于这位养真子，据其撰序言，他应该是一位对全真教义十分信服的居士，甚至还极有可能是一位有师承的全真道士。他之所以编纂《重阳七真演义传》，主要是由于他自身独特的经验，兼之神仙的梦中警示，因而才在旧有仙传尤其是《七真祖师列仙传》的基础上援引了金元仙传的众多内容，使经典仙传中的历史与通俗仙传中的传说有机地融合在了一起，以通俗的语言来重述深刻的历史。但颇为有趣的是，真正将养真子的努力变为现实即将之刊刻问世的人却是万国道德会的创始人江钟秀。

对于以上这6种共计不少于44个版本的通俗全真仙传，正如我们之前已经简单讨论过的一样，它们较之金元时期的仙传做了大幅度的改编和增纂，仿佛已不再是严肃的历史资料，而是荒腔走板的演义戏说，然而，借由本文第二部分的详细分析，我们却可以发现，这些通俗仙传虽然各自存在着不同的不足之处，但前后呼应的逻辑结构、莫作闲话的反复劝说、费尽心思的暗语夹注以及玄奥深刻的修炼方法，兼之全真道士的参与以及民间宗教力量的反复刊刻，都预示它们其实并不是简单的善书或通俗小说。

除以上6种专辑性质的全真仙传外，值得注意的是，明末清初还产生了一些收录范围更加广泛的仙传，如王世贞、汪云鹏的《有象列仙全传》^①、张文介的《广列仙传》^②、王建章的《历代神仙史》^③等，其中也记载了王重阳及全真七子的生平事迹。不过，这些仙传资料

^① 王世贞、汪云鹏：《有象列仙全传》，《藏外道书》，第31册，卷八。

^② 张文介：《广列仙传》，载龚鹏程、陈廖安编：《中华续道藏》（初辑），台北：新文丰出版公司，1999年，第1册，卷七。

^③ 王建章：《历代神仙史》，载龚鹏程、陈廖安编：《中华续道藏》（初辑），第1册，卷五，卷七。

依于金元时期王重阳及七真的事迹，且叙事简略，相互因循，因而，相比文献价值，其更重要的意义可能在于传播的广泛性。另外，关于全真七子中惟一的女性孙不二，明末小说家杨尔曾的《新镌仙媛纪事》曾专门记载了其生平，但内容却与《广列仙传》相同，并无独特之处。^①

不过，相比于明末清初的这些广义仙传，同时代的徐道、程毓奇所编纂的《历代神仙通鉴》^②则显得十分特别，究其原因，则在于这部仙传是以小说或演义的方式将中国历史上历代仙真的事迹连缀在一起，虽然不乏附会之处，但却别出心裁，其中有关全真七子的仙传故事，甚至还有可能是《金莲仙史》的初始版本。^③此外，明万历三十六年（1608），时任山东按察司副使的阎士选编纂《海上七真人传》。^④与上述其他仙传资料相比，《海上七真人传》在简述王重阳及全真七子生平的同时，还为每个人物撰写了一个简短的评语，而恰恰是通过这些评语，我们发现，全真七子的形象在此时已与金元时期相比开始发生了变化，对此，我们在正文会进一步展开讨论，此不赘言。

以上文字资料之外，关于明清民国时期的全真仙传，我们尚有明成化皇帝朱见深的《御制群仙集》^⑤、万历皇帝生母李太后的《宝善卷》^⑥等图像资料，以及散见于医学典籍中的养生方、打坐图等。^⑦不过，这些图像资料并非以王重阳及全真七子为核心，而是广泛地介绍了道教乃至佛教和儒家的仙真圣哲，且大多数有图无文，或文字与仙传无关，无法为本文提供有力的文字支持，因此对本研究来说只算是辅助性的参考资料。

研究史回顾

自金元时期开始，行状、事迹、墓志等仙传资料就是研究全真高道以及全真教史的重要依据，正是借助于这些文献，我们对全真创教时期的历史有了清晰的认识。降至明清民国时期，围绕着王重阳度化全真七子的故事，全真教内外同样流传着各种各样不同类型的全真仙传，如《七真仙传》、《海上七真人传》等，尤其是伴随着小说、宝卷等通俗文学类型的兴起，大量教外通俗版本的全真仙传也相继问世，一如我们前文所说的《七真祖师列仙传》、《七真因果传》、《七真天仙宝传》、《金莲仙史》、《重阳七真演义传》以及《七真宝卷》等。对于明清民国时期的全真教史研究来说，这些不同类型、不同版本的全真仙传发挥着不可忽视和替代的作用，然而，国内外学术界尽管已经注意到了这一点，并做出了积极的探索，但也存在一些不容忽视的疏漏和不足：

第一，在对全真仙传的收集、整理方面，我们初步收集了6种44个不同版本。准此，目前国内外学术界在对这些全真仙传的收集与整理方面还存在着一些明显的疏漏。

自上世纪二、三十年代开始，国内学者如郑振铎^⑧、孙楷第^⑨等就已开始有所关注，并

^① 杨尔曾：《新镌仙媛纪事》，明万历三十年（1602）钱塘杨氏草玄居自刻本，卷七。

^② 徐道、程毓奇：《历代神仙通鉴》，沈阳：辽宁古籍出版社，1995年。

^③ 参见 Vincent Durand-Dastès：“A Late Qing Blossoming of the Seven Lotus: Hagiographic Novels about the Qizhen”，pp. 78-112.

^④ 王昭旭：《民国牟平县志》，民国二十五年（1936）铅印本，北京：国家图书馆藏，10.38-44。

^⑤ 朱见深：《群仙集》，载《藏外道书》，第18册。

^⑥ 王育成：《明代彩绘全真宗祖图研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年。

^⑦ 罗洪先：《卫生真诀》，北京：中医古籍出版社，1987年。

^⑧ 郑振铎：《佛曲叙录》，载《小说月报》，1928年，第17期号外。

^⑨ 孙楷第：《中国通俗小说书目》，北平：国立北平图书馆，1933年。

初步涉及到了与王重阳度化全真七子相关的仙传，归之于小说之列，其后，国内及国外尤其是日本学者如李世瑜^①、泽田瑞穗^②及近年来的车锡伦^③、樽本照雄^④等，对诸全真仙传的不同类型及版本信息进行了收集整理。不过，他们所关注的焦点在于通俗文学作品的整体留存和宏观状况，且都严格区分了小说、宝卷、弹词等不同文学类型，因此在专门的全真仙传作品上难免存在一些疏漏，或类型欠缺，或版本不全，都有待于进一步的补充和完善。此外，值得注意的是，学术界目前已经出版了两部专门的通俗全真仙传集成之作，即《全真七子全书》^⑤和《全真七子传记（全书）》^⑥，但可惜的是，对于明清民国时期的藏外仙传，这两部著作仅仅或是句读某一特定仙传的特定版本，或是删减所有仙传的前言、后记而只保留正文，且字迹识读不准，语句断落不清，无凡例说明，无文本校勘，难孚学术之用。

第二，在对藏外全真仙传的考察、研究方面，我们拟将关注明清民国时期藏外仙传与金元仙传之间的同与不同，并进而考察这种不同背后的宗教、社会原因以及全真道士的自我身份认同。同样地，国内外学术界相关成果在这方面目前也还存在着较大的不足和留白。

事实上，截止到目前，国内外学术界仅有 2 篇学位论文和 1 篇专题论文对明清民国时期散存的全真仙传进行了专题讨论。台湾政治大学温睿滢《全真七子传记及其小说化研究》从大历史角度探讨了全真仙传的编纂历史和流传过程，但在对明清民国时期全真仙传的收集以及作者身份界定问题上，一则类型及版本严重欠缺，二则过于武断而将之视为纯粹的全真作品。^⑦中国人民大学方思茵《清代〈七真传〉之研究》对《七真因果传》的成书过程及思想进行了考察，不过，明清民国时期的《七真传》实际上并非专指《七真因果传》，且存在着诸多的版本，而这恰恰是方思茵论文中所没有述及的。^⑧相反，法国学者戴文琛（Vincent Durand-Dastès）对本研究所涉及的藏外全真仙传进行了专门收集和探讨，然而，在分析不同仙传背后的宗教力量时，他虽然注意到了先天道以及万国道德会等民间教派的参与，却并未展开讨论民间宗教力量的参与方式和参与程度，因而，在不做区分的情况之下将这些仙传看作是全真道士或深受全真教义影响的全真居士的作品，无论如何都是不恰当的。^⑨除以上专题性研究外，王育成在《明代彩绘全真宗祖图研究》中考察了中国社科院藏《宝善卷》中全真祖师图像的源流、与明成化皇帝御制《群仙集》的关系以及七真图像的流变等。^⑩同时，对于明万历时期的《海上七真人传》，胡小琴在其博士论文《丘处机的影响》讨论了这份看似正统的七真仙传资料的成书过程。^⑪不过，相对来说，这些研究并没有从纵向上展现全真仙传的编纂历史和叙事策略的变迁，即没有对金元时期与明清民国时期的仙传进行文本对比以及历史勾连。

^① 李世瑜：《宝卷综录》，北京：中华书局，1961年。

^② 泽田瑞穗：《增补宝卷の研究》，东京：国书刊行会，1975年。

^③ 车锡伦：《中国宝卷总目》，北京：燕山出版社，2000年。

^④ 樽本照雄：《新编增补清末民初小说目录》，济南：齐鲁书社，2002年。

^⑤ 齐守成等点校：《全真七子全书》，沈阳：春风文艺出版社，1989年。

^⑥ 林世田校：《全真七子传记（全书）》，北京：宗教文化出版社，1999年。

^⑦ 温睿滢：《全真七子传记及其小说化研究》，台北：政治大学硕士学位论文，2003年。

^⑧ 方思茵：《清代〈七真传〉之研究》，北京：中国人民大学硕士学位论文，2009年。

^⑨ Vincent Durand-Dastès: "A Late Qing Blossoming of the Seven Lotus: Hagiographic Novels about the Qizhen", pp. 78-112.

^⑩ 王育成：《明代彩绘全真宗祖图研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年。

^⑪ 胡小琴：《丘处机的影响：全真之学、全真之教与全真之神》，北京：中国人民大学博士学位论文，2013年。

值得注意的是，1990年，美国香巴拉（shambhala）出版社出版了由旅加独立学者和宗教实践家 Eva Wong 翻译的《七真因果传》，在其前言中，Eva Wong 将《七真因果传》看作是明代中期的作品，并称讲故事是传播全真教义的最好方式，既能够以生动的故事情节来吸引读者，又可以潜移默化地将全真教义渗透到读者的心灵当中。^①事实上，她的这一说法尤其是关于《七真因果传》为明代中期作品的观点，颇有推溯历史以自抬身价之嫌，因为她本人以及她的师父梅连羨都是先天道信徒，^②且她还自称是全真教的分支，并另创道派“先天道无极门”（如右图所示），^③一如明清民国时期诸民间宗教所自称的那样。



“先天道无极门”标识

当然，除了笔者依本文核心问题而进行的文献搜索和研究综述外，我们在行文过程中还会遇到不同的问题，如金元全真教的历史发展过程中丘处机是否真实向成吉思汗进言止杀，^④再如明清民国时期全真教在自身发展过程中与民间宗教的关系，^⑤而对于这些问题，学术界也已经进行了十分细致的讨论，但由于本文逻辑结构以及篇幅的限制，我们将其分散于不同的章节当中，而不是在此细化每一个问题并考察学术界对之已做出何种讨论。总体说来，对于本研究所涉及的6种全真仙传，目前国内外学术界长于收集、整理，弱于考察、研究，现有的整理与研究状况为本文的研究准备了良好的基础，但与此同时也为我们进一步深化对这批藏外全真仙传的收集、整理与研究保留了空间和可能。

本文结构

在陈述完核心问题、所以资料以及研究史回顾之后，我们接下来即将简要说明一下本文的章节结构。由于我们拟从宏观历史的角度来探讨自金元时始直至民国时期王重阳度化全七真子故事的演变及背后的原因，因此，本文从总体上来说也就主要分为三部分：第一部分主要考察金元时期诸仙传中对于王重阳及全真七子生平、事迹的描述，并且尽管我们并不追求一种绝对真实的历史，但在不同类型的资料中，王重阳及全真七子从凡人到神仙的仙化历程还是明显的显现了出来；第二部分则主要考察明清民国时期的6种仙传在对金元仙传中相同的故事进行了怎么样的改编，以及如果可能的话，这种改编的原始文本出自何处及其之所以如此的宗教含义，换言之，与金元时期相比，明清民国时期的全真仙传发生了哪些变化，是本部分所关心的重点；第三部分，在以上两部分的基础之上，着重分析这些变化背后发生的原因是什么，即在哪些同与不同之间，编纂者、刊刻者为什么会做出这样的文本改动？在遵循如此编纂策略的背后，又有着什么样的宗教动因呢？事实上，正是在这一部分中，我们看到，先天道、一贯道、同善社、万国道德会等诸多在明清民国时期名声显赫的民间宗教纷纷参与到了全真仙传的改编和创作当中，而正是借助仙传改编的文字力量，全真道士也表现

^① Eva Wong: *Seven Taoist Masters: A Folk Novel of China*, Boston and Shaftesbury: Shambhala, 1990.

^② https://en.wikipedia.org/wiki/Moy_Lin-shin, 2018年7月4日。

^③ <https://www.shambhala.com/taoism-fundamentals-with-eva-wong/>, 2018年7月4日；

<https://www.limitlessgate.com/>, 2018年7月4日。

^④ 杨讷：《丘处机“一言止杀”考》，上海：上海古籍出版社，2018年。

^⑤ Vincent Goossaert and David Palmer: *The Religious Question in Modern China*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011；曹新宇：《祖师的族谱：明清白莲教社会历史调查之一》，新北：博扬文化事业有限公司，2016年。

出了明确的自我身份认同和保护。

具体来说，第一部分分为三章，分别以王重阳、全真七子以及其他佚事、杂剧对王重阳和全真七子的仙化为主题，探讨他们的生平和修炼事迹，以及教外资料对他们的记载，借此彰显出不同仙传以及不同资料所集体表现出来的仙化倾向；第二部分也分为三章，首先考察明清民国时期宗教文学所产生的新趋势、新特征以及本文所涉及到的 6 种仙传的基本故事情节，其次考察这些通俗仙传中与金元正史仙传相关的故事情节，即似是而非的重述和改编，最后分析通俗仙传中新出且与正史仙传毫无关联的故事情节，即别出心裁的增纂和杜撰；在以上两部分的基础之上，第三部分以三章的形式出现，即首先整理各仙传的不同版本及各自的编纂者和刊刻者，其次分析各民间宗教在参与刊刻全真仙传时所表现出来的宗教追求，最后考察全真道士在仙传编纂过程中所发挥的作用以及他们对于通俗全真仙传的看法，进而反衬出他们的自我身份认知。

第一部分

从凡人到神仙：正史仙传中的七真度化故事

关于金元时期王重阳度化全真七子的故事，除了他们各自的语录、文集等著作外，我们所依据的材料主要有如前所说《金莲正宗记》、《七真仙传》、《七真年谱》、《甘水仙源录》、《历世真仙体道通鉴》、以及《金莲正宗仙源像传》等六部教内仙传资料。需要说明的是，这六部仙传资料尽管在内容上有许多重合的部分，然而却又从不同方面为我们提供了许多颇具戏剧化和故事性的细节。对于这些细节，虽然我们无法考证其真伪，但却在丰富全真教祖师形象的同时，又为明清民国时期对全真度化故事的演绎保留了足够的空间。

无论如何，正是以上这六部金元仙传，兼之散见于碑刻资料中关于王重阳及全真七子的记载，构成了我们对于王重阳度化全真七子的正统认识。事实上，关于金元时期的这段历史，国内外学术界已经做出了卓有成效的探索，^①换言之，我们对于全真教初期的历史，已经有了相对明确的认识。因此，在接下来的各部分中，笔者将以人物为线索，简要叙述全真正史中关于王重阳及全真七子的记载。

不过，值得注意的是，尽管不同资料相互参证，共通勾勒出了王重阳度化全真七子故事的梗概，但这些资料各自所发挥的作用却不尽相同。就历史价值而言，比较说来，王重阳及全真七子各自语录、文集等著作的真实程度更高，因为他们本人虽然大多数情况下并不是编纂者，但却是创作者，所以较多地保留了最原始的记载。相反，由地方官员、文人以及秦志安等“全真教史家”^②撰写或编纂的碑刻和仙传资料，则开始对王重阳及全真七子进行了不同程度的夸张或神化，并且，随着时间的发展，越是晚出的碑刻和仙传资料，对他们的神化程度就越为夸张。到元代中期时，无论是官方诏书、民间传说，还是教内仙传、碑刻文献，王重阳和全七真子都由得道的凡人，一跃而成为了不世出的神仙。

因此，本部分将以金元仙传以及佚事笔记、散曲杂剧中所描述的王重阳和全七真子故事为主题，第1章考察王重阳的姓名、家世、遇仙以及修道等经历，第2章考察王重阳最为著名的七位弟子，即马丹阳和孙不二、丘处机以及其他四位弟子，而之所以将他们七人分为三组，并非是由于全真七子彼此宗教影响的不同和社会地位的差异，而是基于后世仙传对他们描写所占的比重，即王重阳度化马、孙夫妇以及丘处机的修道经历是明清民国时期诸多仙传所描述的重点。至于第3章，我们将目光转向金元时期的佚事笔记和散曲杂剧等资料来考察教化对他们的描述，并以此展现与教内仙传共同呈现出来的仙化描述和倾向。

^① 以写作时间为序，可先后参见洼德忠：《中国的宗教改革——全真教的成立》，京都：法藏馆，1968年；Yao Tao-chung: *Ch'uan-chen: A New Taoist Sect in North China during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Ph. D. Thesis, the University of Arizona, 1980；蜂屋邦夫：《金代道教研究——王重阳和马丹阳》，东京：汲古书院，1992年；蜂屋邦夫：《金元时代的道教——七真研究》，东京：汲古书院，1998；牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，济南：齐鲁书社，2005；Pierre Marsone: *Wang Chongyang (1113-1170) et la Fondation du Quanzhen : Asc des Tao ists et Alchimie Int érieure*, Paris: Coll ège de France, 2010.

^② 最近，中国学者张广保提出了“全真教史家”概念，认为在早期全真教史的书写过程中，先后出现了李鼎、秦志安、李志全、姬志真、史志经、李道谦、赵道一以及朱象先等八大“教史家”。参见张广保：《全真教史家与全真教史的建构》，载赵卫东主编：《全真道研究》（第七辑），济南：齐鲁书社，2018年，待刊。对于这八位教史专家的贡献，宋学立称之为“以史弘道”。参见宋学立：《早期全真教以史弘教的教史思想——以〈甘水仙源录〉〈终南山祖庭仙真内传〉〈七真年谱〉为中心》，载赵卫东主编：《全真道研究》（第五辑），济南：齐鲁书社，2016年，第106-127页。不过，对于他们所书写的历史的真实性以及创作的主观意图，笔者仍存有疑虑，更倾向于他们是在建构历史而不是还原历史。

此外，值得注意的是，我们对于这 8 位历史人物修道经历的描写，绝非是锱铢必较、巨细靡遗，而是选择性地突出或忽略某些片段，之所以如此，原因如上所说，即某些片段或情节是后世仙传所着重或忽略描写的。

第1章：王重阳

关于王重阳入道及度化全真七子的故事，最早的完整记载当属金密国公完颜璫于正大二年（1225）年所作的《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》，而此时距王重阳去世的1170年已有半个世纪之多，该文后由李道谦重写并收入《甘水仙源录》中。随后，刘祖谦于天兴元年（1232）撰写《终南山重阳祖师仙迹记》，亦收入李道谦所编《甘水仙源录》中。除此之外，关于王重阳事迹的主要记载，尚有秦志安于1241年收入《金莲正宗记》的《重阳王真人》，赵道一于1294年收入《历世真仙体道通鉴·续编》的《王嘉》，刘志玄、谢西蟾于1327年收入《金莲正宗仙源像传》的《重阳子》，元初成书后明永乐时重刻之《七真仙传》所收入的《重阳真君王祖师传》。尽管这些传记的问世与王重阳去世相比已经晚出许多，但正是依据这些材料，我们才可以对王重阳的生平获得相对清晰的认识。

1.1 姓名

关于王重阳的姓名，据秦志安《重阳王真人》，初名中孚，字允卿，^①为陕西咸阳人，在他的母亲怀孕24个月后，诞于南宋徽宗政和二年（1112）十二月二十二日。王重阳天生异象，与众不同，“弱冠修进士举业，籍京兆府学。”^②不过，可惜的是，虽然王重阳“才名拔俗，蚤通经史”^③，但对于他取得了何种功名，各种材料却都没有明确的指出，只有《金莲正宗记》曾隐晦的提到过他“当废齐阜昌间，献赋春官，迂意而黜”^④，似乎王重阳因为献赋讽谏而遭到罢黜，即他之前曾担任过某种官职，但即便如此，这个官职的阶次也不会很高，对此，我们稍后会有进一步的说明。或许正是基于此一事件，兼之当时战乱频繁，王重阳弃文从武，并且相比较来说，王重阳的武举考试似乎更加成功一些，因为在遭到罢黜之后，他“复试武举，遂中甲科”^⑤，并改名德威，字世雄。^⑥随后，据骆天骧于元贞二年（1296）纂修的《类编长安志》，王重阳担任了甘河镇酒监的职务。^⑦不过，这样一种说法却没有得到任何教内仙传材料的支持。恰恰相反，据完颜璫所撰《全真教祖碑》称，王重阳却是“文武之进，两无成焉。”^⑧甚至据近代学者如姚从吾、唐代剑的研究，金天眷间（1138-1140）实际上并未举行过任何科举考试，^⑨这也就意味着，王重阳不可能参加武举考试，进而，“秦志安所谓‘复试武举，遂中甲科’完全是夸大其词，借以抬高祖师。”当然，退一步讲，即使王重阳曾担任过酒监一类的低级职务，那也并非是由于他凭借武举考试，而是由于他在收复陕西时因军功而得。^⑩如果诸仙传资料和学者考证属实的话，那么，我们可以说，王重阳在出家

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.1a；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.1a。

^② 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.3a；完颜璫：《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》，载陈垣编：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第451页。

^③ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.1a。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.1a。

^⑤ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.1a。

^⑥ 《七真年谱》载王重阳中武举之后所改的名和字则正好与此相反，参见李道谦：《七真年谱》，TC175，3b。

^⑦ 骆天骧：《类编长安志》，载《续修四库全书》，第732册，第78页。

^⑧ 完颜璫：《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第451页。

^⑨ 姚从吾：《金元全真教的民族思想和救世思想》，载《东北史论丛》（下册），台北：正中书局，1959年，第175-183页。

^⑩ 唐代剑：《王喆生平事迹考述》，载《宗教学研究》，2001年第1期，第29页。事实上，白如祥等提出过另外一种思路，即王重阳确实曾参加过武举考试，不过并不是在天眷年间，而是在随后的皇统（1141-1149）

入道之前的文、武考试和经历都远远算不上称心如意，功名和职务即使有的话也俱非显耀。事实上，王重阳随后颓废堕落的生活状态也恰恰反映出了他之前郁闷失意的生活经历，正如他在《悟真歌》中自叙经历时所说：

豪气冲天恣意情，朝朝日日长波醉。压幼欺人度岁时，诬兄骂嫂慢天地。
不修家业不修身，只恁望他空富贵。浮云之财随手过，妻男怨恨天来大。
产业卖得三分钱，二分吃著一酒课。他每衣饮全不知，余还酒钱说灾祸。^①

然而，金正隆四年（1159）六月的甘河遇仙事件，使王重阳的世界观发生了颠覆性的转变，并再次改名为喆，字知明，号重阳子。值得注意的是，据秦志安《重阳王真人》，王重阳此次改名、得号是由他所遇到的两位神仙赐予的，^②不过，王重阳《重阳全真集》中有一首题为《红芍药》的词，其中自称“这王喆知明，见菊花坚操。便将重阳子为号，正好相倚靠。”^③表明重阳子这个法号并非是由甘河所遇的两位神仙授予的，而是由于他倾心菊花傲霜吐香的节操自行取用的，“名喆排三本姓王，字知明子号重阳。似菊花、如要清香吐，缓缓等浓霜。”^④不过，这并非是王重阳的最后一次改名。在《重阳教化集》一首题为《赠丹阳》的诗中，王重阳自注称：“在关中名并两吉，字知明；到宁海又添一吉，字智明。”^⑤也就是说，王重阳东游宁海之后第三次改名，名嘉，字智明，其中原因，或许是为了劝化马丹阳。

总之，在姓名问题上，王重阳初名中孚，字允卿，后改名德威，字世雄，入道后改名喆，字知明，号重阳子，东游宁海后改名嘉，字智明。有意思的是，尽管王重阳每次改名都有着各不相同的深刻原因，然而，如此多名字的出现，事实上也为明清民国时期通俗全真仙传中王重阳名字的混用提供了方便。

1.2 遇仙

关于王重阳的遇仙经历，我们可以依据的材料主要有两类：第一，王重阳及其弟子的论述；第二，仙传与碑刻资料。然而，值得注意的是，这两类材料之间的记载却差别很大，甚至在同一类型的材料内部，如仙传和碑刻材料中，不同撰写人的论述也极为不同。这一状况的存在表明，不同资料的撰写者，甚至包括王重阳本人在内，他们并非单纯地是在撰写真实的历史，而是在有意识地建构一种神圣历史。^⑥

首先，我们来看王重阳本人的叙述。在一首题为《玉女摇仙佩》的词中，王重阳自称“终南一遇，醴泉相逢，两次凡心蒙涤。便话修持，重谈调摄，莫使暗魔偷适。”^⑦也就是说，王重阳曾两次遇仙。至于所遇神仙为谁，王重阳在另一首题为《虞美人》的词中，分两次进

年间。不过，如果王重阳确如秦志安称“复试武举，高中甲科”，那么，作为王重阳最早的传记材料，《全真教祖碑》中所称的“文武之进，两无成焉”又很难得到合理的解释。事实上，正如陈教友、景安宁等人所指出的那样，相比于准确的历史还原和记载，秦志安《金莲正宗记》更重要的意义在于建立全真教的信仰系统。参见陈教友：《长春道教源流》，载《藏外道书》，第31册；景安宁：《道教全真派宫观、造像与祖师》，北京：中华书局，2012年。

^① 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，9.12a。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.1b-2a。

^③ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，3.7a。

^④ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，4.3b。

^⑤ 王重阳：《重阳教化集》，TC1154，1.15b。

^⑥ 马颂仁：《全真教的创立：仙传与历史》，载宋学立译：《多重视野下的西方全真教研究》，济南：齐鲁书社，2013年，第55-79页；Pierre Marsone: *Wang Chongyang (1113-1170) et la Fondation du Quanzhen : Asc à des Tao ïtes et Alchimie Int érieure*, Chap. 1.

^⑦ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，3.5b。

行了说明：第一次是在 1183 年马丹阳负责编纂的《重阳分梨十化集》中：“丹阳问余不住饮冷水何故，答曰：‘我自甘河得遇纯阳真人，因饮水焉。’”^①第二次是在 1188 年刘处玄负责编纂的《重阳全真集》中：“余（指王重阳——引者注）尝从甘河携酒一瓢，欲归庵，道逢一先生，问云：‘害风，肯与我酒吃否？’余与之，先生一饮而尽，却令余以瓢取河水。余取得水，授与先生，先生复授余，令余饮，余饮之，乃仙酎也。”^②换言之，在马丹阳编纂的重阳文集中，王重阳曾际遇吕洞宾并得其传授，而据刘处玄，则王重阳所际遇的仅为一先生，其姓氏身份则无从所知。当然，对于自身道教知识的来源，王重阳也曾有过解释：如在题为《醉江月》的词中，王重阳称：“正阳的祖，又纯阳师父，修持深奥。更有真尊唯是叔，海蟾同居三岛。弟子重阳，侍尊玄妙，手内擎芝草。”^③而在《了了歌》中，王重阳又称：“汉正阳兮为的祖，唐纯阳兮做师父。燕国海蟾兮是叔主，终南重阳兮弟子聚。为弟子，便归依，侍奉三师合圣机。”^④也就是说，钟离权、吕洞宾、刘海蟾是王重阳道教知识的启蒙导师和来源。然而，钟离、吕、刘等三师却并非王重阳在终南山甘河镇所际遇的神仙，而仅仅是三师中的一位，即吕洞宾。当然，对于《重阳分梨十化集》中王重阳所遇之仙为吕洞宾，陈教友认为出自后世伪托，^⑤不过，对于陈教友的质疑，我们找不到确切的文本证据，因而，我们还是遵从王重阳的自叙，认为他曾两次际遇吕洞宾，而他的道教知识则是来源于钟离权、吕洞宾、刘海蟾三师。

王重阳的这样一种祖师宗谱自叙，也得到了他的弟子的认同，如马丹阳称：“师祖钟离传吕，吕公得，传授王公。”^⑥谭处端亦称：“吾门三祖，是钟、吕、海蟾，相传玄奥。师父重阳传妙语，提挈同超三岛。”^⑦但是，并非王重阳所有的弟子都持论如是，如前所述，刘处处玄主持编纂的《重阳全真集》并不认可王重阳甘河所谓神仙为吕洞宾，而仅为“一先生”，而王重阳的另位一位弟子丘处机则对此不置可否，在有限的谈及钟、吕的场合，如题为《钟吕画》的诗中，他也仅是泛泛而赞，“无我无人性自由，一师一弟话相投。谈经演法三山坐，驾雾腾云万里游。”^⑧显然，丘处机并不像马丹阳、谭处端那样对王重阳的宗谱自叙如此推崇和看重。

王重阳和全真七子去世之后，现存由文人和全真道士们所撰写的仙传和碑刻材料，对王重阳的遇仙经历进行了重新叙述。尽管仙传和碑刻的作者并非遇仙的当事人本身，但这种第三方的重叙却并不比王重阳的自叙更加客观和真实，而是让原本就真相难知的王重阳遇仙一事变得更为扑朔迷离、神秘莫测。

1225 年，金朝皇室密国公完颜璫撰写《全真教祖碑》，声称王重阳曾三次遇仙：1159 年 6 月 16 日，王重阳在甘河镇饮酒吃肉，因为惊异于来到屠肆中的两位衣毡者形质一同，便跟随他们到僻静处，并虔祷作礼，这两位仙人感慨王重阳资质不凡，于是便传授给他修行口诀，王重阳从此更加疯颠，并赋诗称：“四旬八上始遭逢，口诀传来便有功。”1160 年，

^① 王重阳：《重阳分梨十化集》，TC1155，2.6b。

^② 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，5.12b-13a。

^③ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，3.8a。

^④ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，9.1a。

^⑤ 陈教友：《长春道教源流》，载《藏外道书》，第 31 册，第 5-6 页。

^⑥ 马钰：《洞玄金玉集》，TC1149，10.14b。

^⑦ 谭处端：《水云集》，TC1160，2.1a。

^⑧ 丘处机：《磻溪集》，TC1159，2.3b。

王重阳于醴泉再次际遇到了这位神仙，当王重阳询问他的乡贯年姓时，他称自己为濮人，22岁，但却没有说自己姓氏。这一次，这位神仙传授给了王重阳“歌颂五”，即我们通常所知的《秘语五篇》。自此之后，王重阳抛弃他的妻子，将幼女送到姻亲家中，别号重阳子，并在南时村创建活死人墓，独自隐居修炼三年，然后迁居刘蒋村北池塘中的一块高地上继续修行。后来，王重阳第三次遇到了神仙，不过，对于这次与神仙相遇的具体时间和地点，完颜璫都没有说明，而在这次相遇中，这位神仙让他喝了一些“神瀆”，王重阳自此之后也不再喝酒，唯饮水而已。^①

从完颜璫所描述的三次遇仙经历中，我们可以知道，王重阳所际遇的神仙为两位，只不过二人形质相同，实为一人，并且，从这位神仙自称为濮人来看，王重阳所际遇的神仙并非钟离权、吕洞宾或刘海蟾三师中的任何一位。不仅如此，完颜璫的描述还与王重阳的自叙产生了很大的分歧，因为王重阳自称甘河镇首次遇仙之后便不再喝酒，但在完颜璫的笔下，王重阳是自第三次遇仙之后才唯饮水而已。

1232年，金朝文人兼官员刘祖谦撰写《终南山重阳祖师仙迹记》，以极为简单的方式提及了王重阳遇仙一事，“正隆己卯间，忽遇至人于甘河，以师为可教，密付口诀，及饮以神水。”^②在这段文字中，刘祖谦似乎是认为王重阳只在甘河镇际遇了一次神仙，传授口诀以及赐饮神水等事情都发生在这些会面当中，而对于这位至人的身份、籍贯以及姓氏等，刘祖谦则一无所说。

1241年，全真道士秦志安在《金莲正宗记》中，对王重阳遇仙一事做出了到当时为止最为详尽的描述：1159年，王重阳在甘河镇遇到两位眉宇大抵相类的道士，这两位道士传授给他修炼真诀，并为其改名曰嘉，字曰知明，号曰重阳子。值得注意的是，根据前述完颜璫的描述，改名一事发生王重阳第二次遇仙之后，而秦志安则将之放在了首次遇仙经历当中。不仅如此，在秦志安的描述中，正是由于这位道士的启示，王重阳与全真七子之间首次产生了一种先天的关联：

既毕，（道士）指东方曰：“汝何不观之？”先生回首而望。道者曰：“何见？”曰：“见七朵金莲结子。”道者笑曰：“岂止如是而已，将有万朵玉莲芳矣。”

1160年，王重阳第二次遇仙，即当他露天睡觉时遇到一位道士，这位道士声称自己居住在西北大山当中，因为听说王重阳喜读《阴符》、《道德》二经，所以劝他到西北大山中去听别人谈演这两部经典。可惜的是，正当王重阳思考这件事情的事情，这位道士忽然拔地而起，乘风而去。1160年中秋，王重阳在醴泉再次遇到了这位道士，并邀请他共同喝酒。据秦志安记载，当王重阳问及这位道士的乡里时，他称自己是蒲坂永乐人，这也就意味着，秦志安在向我们暗示，王重阳所遇的这位道士正是吕洞宾本人。随后，这位道士向王重阳传授了《秘语五篇》，并告诉王重阳“速往东海，丘、刘、谭中有一俊马，可以擒之”，再次以暗语的形式表明了王重阳与丘处机、刘处玄、谭处端以及马丹阳之间所固有的先天师徒关系。此后，王重阳第四次际遇神仙，不过，与之前所有记载不同的是，秦志安明确地称王重阳这次遇到的是刘海蟾，而遇仙的地点则与首次遇仙的地点相同，即甘河镇：

他日，又携酒一壶，立于路次。有道人呼曰：“害风害风，将汝酒来。”先生应声

^① 完颜璫：《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第451页。

^② 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.11a-b。

与之，一饮而竭，却遣先生以空壶就甘河中取水，令自饮之，其味极佳，真仙酎也。道人告曰：“吾海蟾公也。”言訖，忽失所在。自是以来，不复饮酒，但饮水而已。^①

据 1183 年马丹阳负责编纂的《重阳分梨十化集》，王重阳自称所遇神仙为吕洞宾，而据 1188 年刘处玄负责编纂的《重阳全真集》，王重阳自称所遇神仙仅为“一先生”，到 1225 年时，完颜璘称所遇神仙为“至人”，而至秦志安 1241 年编纂《金莲正宗记》时，这位神仙又成为了刘海蟾。换言之，在秦志安笔下，王重阳总计四次遇仙，且所遇到的神明或明或暗地指向了吕洞宾与刘海蟾。

1271 年，全真道士李道谦在借鉴张邦直、王粹以及李鼎等人共同完成于 1268 年的《七真仙传》基础上，编纂了《七真年谱》一书。据《七真年谱》所载，1159 年 6 月，王重阳首次在甘河镇遇到面貌同一的两位仙人，其过程与其他记载没有太大的差别，不过，李道谦与其他记载不同的是，他明确宣声称王重阳所遇的仙人正是吕洞宾，“其所遇者，纯阳吕真君也。”事实上，李道谦的这一说法并非新创，如前所述，早在《重阳分梨十化集》中，王重阳已自称所遇神仙为吕洞宾，不过，我们认为，李道谦这一说法的直接来源应为《七真仙传》，因为在这部仙传的《重阳真君王祖师传》中，作者称“其所遇者，盖唐纯阳子吕仙翁之化身也”^②，而李道谦的《七真年谱》又恰恰是借鉴《七真仙传》的基础之上完成。1160 年中秋，王重阳于醴泉第二次得遇真仙，并获授《秘语五篇》，真仙告诉他：“速去东海，投谭捉马。”对此，《七真仙传》与《七真年谱》的说法完全一致。1164 年，王重阳第三次遇仙，不过，关于这第三次遇仙的经历，《七真仙传》与《七真年谱》的说法与其他记载都不相同。^③据前述其他记载，王重阳的这次遇仙从时间上来说是在前两次遇仙之后，而据《七真仙传》，这次遇仙实际发生在之前的某个时间：

尝从甘河携壶酒归，一人呼曰：“害风，肯与我否？”师即与之，一吸而尽，令师取甘河水饮之，殆仙酎也。问师云：“子识刘海蟾否？”师云：“是何能识？但尝见之画像耳！”乃笑而去。师自此不复饮酒，人或招之，惟饮水而已。^④

《七真年谱》的记载与此完全相同，只不过，李道谦宣称此一遇仙经历来源于《重阳全真集》中王重阳的自序，然而，正如我们前面所看到的，王重阳在本集《虞美人》词的自序中称所遇到的仅为“一先生”，且并未与之有刘海蟾画像等一番对话。因而，《七真仙传》与《七真年谱》这样一种记载的来源，并非是李道谦所称的《重阳全真集》，而极有可能是秦志安的《金莲正宗记》。不仅如此，《七真仙传》与《七真年谱》对第三次遇仙的这样一种追溯性描述，实际上取消了它的真实存在性，即这次遇仙只不过是王重阳首次遇仙的补述而已。换言之，《七真仙传》与《七真年谱》的作者一方面继承了秦志安对于王重阳遇仙的神奇描述，但另一方面又回归了王重阳本人对于遇仙一事的自叙，即王重阳的遇仙经历实际上只有自叙的两次，而非秦志安所称的四次，与此同时，王重阳所际遇的神仙是秦志安所称的吕洞宾与刘海蟾，而非自叙的“一先生”。

至此，金元时期关于王重阳遇仙一事的各种说法已经全部出现，此后的全真仙传或则因循其中的某一种叙述，或则拼凑几种叙述中的不同要素。比如，1294 年，赵道一编纂《历

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，1.4b。

^② 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》，明永乐十六年刻本，台湾大学图书馆藏。

^③ 李道谦：《七真年谱》，TC175，6a。

^④ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

世真仙体道通鉴》，而其中的王重阳传几乎完全抄袭了《七真仙传》，只是在个别字句上有所添加；^①1327年，刘天素、谢西蟾编纂《金莲正宗仙源像传》，其中对于王重阳的第一次遇仙，一如《七真仙传》和《七真年谱》：1159年6月15日，王重阳于终南甘河镇遇到年貌如一的两个人，即吕洞宾，并获授道妙和口诀。不过，对于王重阳的第二次遇仙的描述，则近乎完颜璫的《全真教祖碑》：1160年中秋，王重阳于醴泉道中再遇前次二仙，叩问乡贯年姓，答曰濮人，年二十二。对于第三次遇仙，《金莲正宗仙源像传》的描述又似乎拼凑了《七真年谱》的时间和《金莲正宗记》的故事内容：1164年秋，“复遇刘海蟾于甘河镇，饮以仙酌。”^②但无论如何，王重阳修炼过程中所遇到的神仙，即吕洞宾和刘海蟾，却再也没有发生变化。明万历时王世贞、汪支鹏所编《有像列仙全传》^③、阎士选所编《海上七真人传》^④、张文介所编《广列仙传》^⑤以及清康熙时王建章编《历代神仙史》^⑥中都称王重阳所遇神仙为吕洞宾，而清道光时完颜崇实所编的《白云仙表》，则因循了秦志安关于王重阳遇仙的说法，并将秦志安四次遇仙中的后两次合并为一次。^⑦总之，经过秦志安的《金莲正宗记》、张邦直直等的《七真仙传》以及李道谦的《七真年谱》，王重阳所遇神仙为吕洞宾、刘海蟾，几近成为全真教内外一致认可的说法。

然而，正如我们之前所说，王重阳自叙其两次遇仙经历时并未明确称其为吕洞宾或刘海蟾，而是暗示钟离权、吕洞宾、刘海蟾是他全部道教知识的来源，换言之，钟离、吕、刘等三师只不过是他的精神导师。随后，完颜璫和刘祖谦的记载则在忠实于王重阳自叙的同时，开始将这一遇仙经历神化，遇仙次数也由两次上升为三次，且王重阳的修炼口诀和《秘语五篇》等直接来自于所遇神仙的传授。接着，秦志安再进一步，将王重阳遇仙的次数上升为四次，其所遇的神仙也确定身份为吕洞宾和刘海蟾，而吕洞宾、刘海蟾在传授王重阳修炼口诀和《秘语五篇》的同时，还暗示了他与全真七子的关系，并要求他东游传道，劝化丘、刘、谭、马等弟子。再次，张邦直、王粹和李鼎等人相继完成的《七真仙传》和李道谦的《七真年谱》则以一种貌似客观的叙述方式，将王重阳遇仙次数重新厘定为两次，但其所遇神仙仍然是吕洞宾、刘海蟾，而二仙对王重阳的指导与劝诫，一如秦志安所说无异。自此之后，直到明清民国时期，吕洞宾、刘海蟾便不仅仅是王重阳的精神导师，也成为了他实际上的传法师父。也就是说，随着时间的推移，王重阳遇仙一事的情节越来越细致，人物身份越来越明确，但是，这并不意味着后来记载的可信度越高，相反，透过这些尽管细致但却似是而非故事情节以及尽管明确但却故意为之的人物身份，我们真切感受到的是这些不同仙传和碑刻作者共通的宗教意图，即借助钟离权、吕洞宾以及刘海蟾等神话人物的广泛影响力，为自身寻找一个光彩夺目的神圣起源和强而有力的保护神。

尽管各种仙传说不一，真假莫辨，但不可否认的，正是这段神奇的甘河遇仙经历才使王重阳真正走上了修行之路。1161年，在二次遇仙之后，王重阳创活死人墓于终南县南

^① 赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.1-11。

^② 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，19b。

^③ 王世贞、汪云鹏：《有象列仙全传》，《藏外道书》，第31册，卷八。

^④ 王昭旭：《民国牟平县志》，民国二十五年（1936）铅印本，北京：国家图书馆，10.38-44。

^⑤ 张文介：《广列仙传》，载龚鹏程、陈廖安编：《中华续道藏》（初辑），台北：新文丰出版公司，1999年，第1册，卷七。

^⑥ 王建章：《历代神仙史》，载龚鹏程、陈廖安编：《中华续道藏》（初辑），第1册，卷五，卷七。

^⑦ 完颜崇实：《白云仙表》，载《藏外道书》，第31册，第378页。

时村，独自修行其中；1163年秋，王重阳弃活死人墓，结庵于刘蒋村北池塘的高地上，与和玉蟾、李灵阳等道友共同修道；1164，王重阳第三次遇仙，随后一年，王重阳收取了史处厚、严处常两位弟子。^①或许是受到了吕洞宾、刘海蟾的指示，或许是因为传道效果过于惨淡，1167年4月，王重阳烧掉了位于刘蒋村的茅庵，东向山东传道，并由此为全真教的创立开辟了一片新的天地。

1.3 收徒

1167年7月，王重阳到达山东宁海州，并在范明叔后花园中遇到了马丹阳。由于叹服王重阳言语不凡，且与自己的心意颇相契合，马丹阳便将王重阳请到了自己家中，并为他建造了一所茅庵，即全真庵。随后，王重阳便劝化马丹阳跟随自己出家修行，不过，马丹阳由于家资富饶，且妻子牵绊，并未立即出家。于是，1167年10月1日，王重阳锁庵百日，至1168年1月11日出庵。锁庵期间，王重阳通过阳神出窍、分梨十化、托梦显异等手段，最终使马丹阳觉悟。1168年2月8日，马丹阳正式拜师王重阳，出家成为一名全真道士。此后本月的某个时间，王玉阳也从文登牛仙山前来拜师王重阳，并在月底获授正法及法名，成为王重阳的弟子。

不过，早在王重阳锁庵之前，即1167年9月，丘处机因为一心学道，便已于全真庵拜师王重阳。秦志安《金莲正宗记》记载称，丘处机于1167年春年拜师王重阳于昆嵛山烟霞洞，^②不过，这种说法显然并不准确，因为王重阳是1167年7月才到达山东宁海州的。不仅如此，1167年冬，即在出庵之前，谭处端便因王重阳治好了他的疾病而离妻出家成为王重阳的弟子。也就是说，在马丹阳出家之前，丘处机与谭处端已经拜师王重阳，成为了全真道士。

1168年2月底，王重阳携丘处机、谭处端、马丹阳及王玉阳等人迁居昆嵛山烟霞洞，3月，郝大通因母去世，也前来拜师王重阳，出家成为全真道士。同年8月，王重阳等人迁文登姜实庵，9月，居县北苏氏庵。1169年4月，王重阳携众弟子返回宁海，应周伯通之请，立金莲堂、金莲会，同年5月5日，孙不二诣金莲堂出家，成为了王重阳的弟子。1169年9月，王重阳携丘处机、谭处端、马丹阳三人劝化莱州，刘处玄拜师出家。

至此，我们通常所谓的全真七子，即丘处机、谭处端、马丹阳、王玉阳、郝大通、孙不二、刘处玄等七人，全部成为了王重阳的弟子。应该说，全真教内的五祖、七真是非常重要的两种信仰系统，然而，七真作为一种信仰系统，却并非随着刘处玄的拜师而固化成型。李道谦《甘水仙源录》中收有王粹所作的《七真赞》，彭致中《鸣鹤余音》则收有刘处玄弟子宋德方的《七真禅赞并叙》。不过，值得注意的是，在目前我们所能够见到的这两部关于“七真”并称的仙传赞词中，“七真”都是指王重阳以及马丹阳、丘处机、刘处玄、谭处端、王玉阳、郝大通，而不包括孙不二。^③除此之外，金元时期关于七真的说法还有以下几种：

(1) 元定宗贵由三年(1248)《戊申岁纪海众信士姓氏之图》，所谓“七真”是指刘通微、

^① 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，19b-20a。实际上，刘天素、谢西蟾所编王重阳传记中称他收取了史处厚、刘通微以及严处常三名弟子，但据1283年李道谦所编《终南山祖庭仙真内传》，刘通微实际上是王重阳东迈传道过程中途经莱州掖县时所收取的弟子。参见李道谦：《终南山祖庭仙真内传》，TC955，1.4a-5b。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.7a-b。

^③ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.24b-25；彭致中：《鸣鹤余音》，TC1100，9.17b-20a。

马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机、王玉阳、郝大通；(2)作为宋德方的弟子，李鼎于元宪宗四年(1254)撰《重修终南山上清太平宫记》，所谓“七真”是指王重阳、马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机、王玉阳、郝大通；(3)姚燧于世祖至元二十四年(1287)撰《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑》，所谓“七真”是指王重阳、刘通微、马丹阳、谭处端、丘处机、王玉阳、郝大通。^①尽管元世祖至元六年(1269)，朝廷下诏褒封全真教五祖、七真，但不可否认的是，虽然“七真”一词已成为人们所熟知的用语，但对于七真具体为谁，全真教内外尚未达成一致的看法。此后，元武宗至大三年(1310)，朝廷再次下诏褒封五祖、七真及十八大士，^②而从《七真仙传》元、明时期的两次重刻来看，我们现在所谓全真七子的具体成员仍旧悬而未决。不过，我们需要看到的是，在这种不同说法背后所隐藏的是一种共通的意识，即在《七真赞》、《七真禅赞》、《七真仙传》、《七真年谱》以及两次加封七真诏书等仙传资料的反复出现和冲击之下，“七真”在金元时期已经成为了人们对于全真教一种尽管内涵不同但却一致认可的信仰系统和宗教意象。事实证明，明清民国时期，王重阳度化全真七子的事迹也已经沉淀为人们对于全真教最为深刻的文化记忆，甚至可与全真教的另一仙话系统即八仙平分秋色。^③

除最为著名的全真七子外，王重阳还收有其他许多徒弟，如前面提到的史处厚、严处常以及刘通微等。不过，可惜的是，王重阳课徒之时，或则对才分深浅要求极高，如介公恳切祈请而未获印可，或则对修行勤惰要求颇严，如居烟霞洞时，“门人颇集，师以骂詈笞捶磨炼之，稍稍散去。”^④因而，作为全真教的创教祖师，王重阳的教义思想和修行实践可能影响了很多入，如他所建立的世俗修道团体三教五会等，但明确记载为他传法弟子的人数却并不是非常多。^⑤这样一种接收门徒的方法，一方面保证了弟子的质量，即所有传法弟子既才且勤，能够成为弘扬全真教的骨干和主力，但另一方面，也客观上将全真教的教团规模限制在了相对较小的程度之上。

1.4 去世

1169年10月，王重阳携丘处机、谭处端、马丹阳、刘处玄四人西游汴梁，即今开封，居于王氏旅邸。恰恰是在此期间，或许是意识到自己不久于人世，王重阳便对他的四位弟子大加锤炼，也由此引发了两则颇具戏剧性的故事。

首先，关于吃食腐肉的故事：

师自市四鲤，穿而拖之，入於邸中，以羊肉二斤并煮之熟，藏之月余，其鱼肉皆臭败，令门人弟子食之。时各戒膻荤，莫有敢食者。师遍问，皆曰：“不敢。”马钰独稽首曰：“师令食，弟子食之。”师叱曰：“汝自不断，得欲托我耶？”遂与满钵。师复曰：“到关西，无此物与汝食之。”凡数朝，先令钰早食羊鱼，又令沽酒，市天蒸枣蜜弹子，师自食之。询钰曰：“会得否？”钰未悟，即愈加痛教，狂骂捶楚，不分昼夜，且曰：

^① 赵卫东：《全真道“五祖”、“七真”的形成过程》，香港：青松出版社，2009年，第41、44、46页。

^② 陈垣编：《道家金石略》，第729-732页。

^③ 关于全真教与八仙信仰之间的关系，可参见吴光正：《八仙故事系统考论——内丹道宗教神话的建构成及其流变》，北京：中华书局，2006年；胡小琴：《丘处机的影响：全真之学、全真之教与全真之神》，北京：中国人民大学博士学位论文，2013年，第94-96页。

^④ 赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.5b。

^⑤ 郭武：《王重阳学案》，济南：齐鲁书社，2016年，第76-96页。

“汝一日自当悟矣。”钰拜谢曰：“蒙师慈诲，无所可报。”师曰：“惟修行则可报。”^①
其次，关于忍热胜寒的故事：

腊月中……以钰等所乞钱物，多市薪炭，大然于所寝之室。其室褊小，令马钰、谭处端入于内，刘处玄、邱处机立于外。内则不任其热，外则不任其寒，处玄不堪而遁去。^②

从上述两段引文中，我们也明显地看到，吃食腐肉这一违反戒律之举以及忍耐冷热这一非正常之事，实际上是王重阳有意为之，“时于钰辈极锻炼之功，逾往者百千，错行倒施，一言一动，悉受呵责。”借由这些怪异之事，王重阳希望他们能够明白其中的“玄妙之教”，当然，据赵道一所述，丘处机等四位弟子也确实对此有所领悟。但可惜的是，无论是王重阳的著作，还是全真七子的文集，对此都没有更进一步的记载。当然，这样一种留白的存在，也为后世转述这两则故事时保留了极大的空间。

1170年1月4日，王重阳去世。刘处玄由于不堪忍受王重阳的锻炼，此前已经离开，所以当王重阳去世之时，只有丘处机、马丹阳、谭处端三人在侧。对于他们四人修道的情况，王重阳也做出了安排：“丹阳已得道，长真已知道，吾无虑矣。处机所学，一听丹阳。处玄，长真当管领之。”并告他们等他去世之后不必哭泣。不过，等到重阳去世之后，丘处机等人仍然痛苦流涕，此时，王重阳突然又睁开眼说：“何至于此？”并嘱付马丹阳到达陕西之后，一定要劝化他的乡人。然后，王重阳作了一首名为《物外亲眷》的辞世诗：“一弟一侄两个儿，和予五逸做修持。结为物外真亲眷，摆脱尘中假合尸。周迎种成清静景，递相传授紫灵芝。山头并赴金华会，我赴蓬莱先礼师。”^③书毕，王重阳奄然而逝。

王重阳去世之后，据秦志安《金莲正宗记》，发生了许多神奇的事情，“升遐之后，浚仪桥下，谈玄诱臧老之心；刘蒋溪边，赐药愈张公之病。或舞蹈于昆明池右，或吟咏于终南境中，有以表其不死者也。”^④然而，现实情况却是，马丹阳等暂时将其安葬于地方官员孟宗献的花园之中，而刘处玄此时也早已返回，共同参加了这次葬礼。由于王重阳去世之前希望将自己安葬于此前修炼的刘蒋村，马丹阳等四人随即前往京兆，与王重阳早期的弟子史处厚相见之后，又共同前往终南山太平宫拜见和玉蟾、李灵阳，共同商议将王重阳迁葬刘蒋之事。

1172年，马丹阳等四人离开终南，前往京兆化施自然钱，用作迁葬之用。同年，在化得了足够的费用之后，马丹阳等终于将王重阳的遗骨迁往了刘蒋故址。据秦志安《金莲正宗记》，迁葬过程中还发生了一件神奇的事情：

四人交代，负以西行。程途所到，将酬馆谷之资，逆旅主人必曰：“先有道者偿价已讫。”竭力追之，终不能见。问其状貌，乃祖师之化身也。^⑤

^① 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.9a-b。

^② 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.9b。

^③ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.10a-b。不过，据《金莲正宗仙源像传》，这首遗世诗的内容为：“一侄二子一山洞，连余五个一心雄。六明齐伴天边月，七爽俱邀海上风。真妙里头拈密妙，晴空面上蹶虚空。东西南北皆圆转，到此方知处处通。”参见刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，22a。不过，秦志安的《金莲正宗记》则将这两首诗同时看作是王重阳的辞世诗，参见秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.6-7a。而据完颜璠所撰最早仙传《全真教祖碑》，王重阳的辞世诗在1166年前往山东传道之前便已写好，题于京兆（即今西安）栾村吕道人庵壁上，内容为：“地肺重阳子，呼名王害风。来时长日月，去后任西东。作伴云和水，为邻虚与空。一灵真性在，不与众人同。”参见完颜璠：《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第452页。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.7a-b。

^⑤ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.7b。

迁葬完成之后，马丹阳等四人为王重阳守丧三年。1174 年秋，四人守丧期满，相聚于陕西鄠县秦渡镇真武庙，各言其志。马钰言“斗贫”，谭处端言“斗是”，刘处玄言“斗志”，丘处机言“斗闲”，随后，四个分道行化。关于他们四人的去处，马丹阳《四仙韵》曾言：“丘仙通密，隐迹磻溪人不识。通妙刘仙，永住终南屏万缘。谭仙通正，志在清贫修大定。三髻山侗，愿处环墙也放慵。”^①不过，马丹阳的记述并没有清晰地说明四人各自修炼的地点。另据 1175 年孙谦所作《四仙碑序》：

重阳升霞，此四仙者同入终南。丘仙遂居磻溪六年，而烟火俱无，箪瓢不置，号曰长春子。刘仙住洛阳云溪之洞，而养浩不语，号曰长生子。谭仙游化于磁、洛、怀州之间，号曰长真子。马仙独守终南，而筑圜者不出，号曰丹阳子。^②

自此之后，全真教的发展才走向了辉煌时期。

1.5 家人

关于王重阳的家世，我们所知甚少。据完颜璠和刘祖谦所做最早传记，王重阳是其母怀孕二十四月之后才出生，天生异象，“美须髯，目长于口，形质魁伟。”^③随后秦志安的《金莲正宗记》则进一步夸大，“其为人也，骨木雄壮，气象浑厚。眼大于口，髯过于腹，声如钟，面如玉，清风飘飘，紫气郁郁，有湖海之相焉。”^④此后，《七真仙传》以及《历世真仙体道通鉴》中的记载也与此相差无几。总之，王重阳生而异象，但是对于他父母的姓名等资料，我们却一无所知。据王重阳自作《悟真歌》：当他 9 岁时，他的祖父去世了，享年 82 岁；当他 23 岁时，他的伯父又去世了，享年 77 岁；当他 33 岁时，他的父亲又去世了，享年 73 岁。^⑤尽管完颜璠曾提及过他的“大父”即祖父要求地方官府追捕劫掠他们家财的贫穷乡人之事，^⑥然而却只是表明了王世家族比较富裕并以此来反衬王重阳不重财物的高尚品德而已，此外再无更多信息。

与其父母的情况相似，我们关于王重阳的兄弟、妻子及子女的情况也知之不多。王重阳锁庵度化马丹阳时，曾给马丹阳写过一首题为《蕊珠宫》的词，而马丹阳则同牌同韵回赠了王重阳在一首词。在这首词的注释中，马丹阳称“真人乃三官人也。”^⑦换言之，王重阳并非独子，而是在家中排行第三。此外，王重阳频繁地自称“王三”，且在其著作中有题为《上兄》^⑧、《兄死作》^⑨、《上兄寿》^⑩等的诗歌，表明了他在家中的确属第三子无疑。因此，《鸣鹤余音》中称“祖师父母生三子，重阳师父有二弟”¹¹即王重阳为家中长子的说法，显然属于记载错误。不过，关于他两位兄弟的其他信息，如姓名、寿数等，现存资料没有任何提及。关于王重阳的妻子，王重阳《悟真歌》也仅提及他的妻子和儿子对于他“浮云之财随

^① 马丹阳：《渐悟集》，TC1142，2.31a。

^② 孙谦勉：《四仙碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第 430 页。

^③ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.11a。完颜璠的说法稍异，为“美须髯，大目，身長六尺余寸”，见完颜璠：《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第 451 页。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.1a。

^⑤ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，9.11b。

^⑥ 完颜璠：《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第 451 页。

^⑦ 王重阳：《重阳分梨十化集》，TC1155，2.7a。

^⑧ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，1.7a。

^⑨ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，2.7a。

^⑩ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，10.8b-9a。

¹¹ 彭致中：《鸣鹤余音》，TC1100，9.12a。

手过”的行为非常不满，^①而在另外一首题为《离亲咏》的诗歌中，王重阳自明心志：“心净神清鬓不华，水云便是我生涯。休交死后浑家送，赢取生前出离家。”^②但是，依然没有说明他妻子的姓氏以及寿数等。关于王重阳的子女，我们知道，他与妻子至少育有一子二女，前述《悟真歌》表明他有一子，而另据完颜璠《全真教祖碑》，王重阳二次遇仙之后，“自此弃妻子，携幼女送姻家，曰：‘他家人口，我与养大！’弗议婚礼，留之而去。”^③赵道一《历世真仙体道通鉴》中的记载与此相似，只不过把“幼女”改称为“次女”，称王重阳二次遇仙之后“捐弃妻孥，送次女于姻家，竟委而去”，^④表明王重阳似乎有两个女儿。但可惜的是，是，对于王重阳的儿子和女儿，上述资料并没有提供更多的信息。不过，关于王重阳侄子的姓名，王重阳在一首题为《渔家傲》的词的序言中曾有所提及：“兄去后，赠侄元弼、元佐。”^⑤即他的侄子名为王元弼、王元佐。但是，这两位侄子是王重阳哪位哥哥的孩子呢？抑或他们分别是王重阳两个哥哥的两个孩子？可惜的是，我们并不知道准确的答案。此外，马丹阳《渐悟集》中有两首分别题为《愁郭郎》和《挂金灯》的词，词前的小序分别为“赠重阳真人侄王周臣”和“赠重阳师父侄王周臣”^⑥，而关于这位王周臣，我们除知道他是王重阳的侄子外，其他信息同样一无所知。

按常理来说，对于像王重阳这样在全真道教史中占据如此重要地位的人物，我们关于他的家世应该会有十分详细的记载，或者说至少不应该如此苍白。那么，为什么现实的记载情况会是这样呢？

首先，就王重阳来说，他既然已经毅然决然地抛妻弃子而出家修行，那么，家庭就只不过是他修行路上的枷锁和牵绊，正如他在一首题为《踏莎行》的词中所表达的那样：“妻女休嗟，儿孙莫怨，我咱别有云朋愿。脱离枷锁自心知，清凉境界唯余见。”^⑦因此，既然已经“别家眷”，那么，王重阳在自己的修行诗歌中不再记载他们的信息实属题中应有之义。

其次，对于全真教的创立和发展来说，王重阳抛妻弃子的行为毫无疑问具有非常重要的象征意义和偶像价值，^⑧但正如《七真仙传》的作者及《历世真仙体道通鉴》的编者赵道一所说，在地方民众眼看来，王重阳的所作所为却无异于是离经叛道之举：“师素不为乡里信重，及马钰至秦，人方始追悔。”^⑨人们之所称王重阳为“王害风”，其实是因为厌恶他放荡不羁、不合礼法的行为而嘲笑他的一个戏谑之称，对于他遇仙之后所说的话，人们也并未放在心上，直到马丹阳的出现，地方民众对于王重阳的偏见才有所改观。甚至如学者所说，王重阳陕西传道之所以不成功，部分是由于他摒妻弃子、诬兄骂嫂、压幼欺人、不修家业、挥霍家财等惊世骇俗的行为所导致的。^⑩因此，地方史书中不记载王重阳家世情况也属合情合理，因为对于这种类型的书籍来说，只有儒家的伦理规范才是值得提倡和推崇的。¹¹

^① 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，9.12a。

^② 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，10.17b-18a。

^③ 完颜璠：《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第451页。

^④ 赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.2a-b。

^⑤ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，7.6a。

^⑥ 马丹阳：《渐悟集》，TC1142，2.30a，2.33a。

^⑦ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，7.11b。

^⑧ Vincent Goossaert: “The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism”, in *Journal of Chinese Religions*, Vol.29, 2001, pp.111-138.

^⑨ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.11a。

^⑩ 赵卫东：《金元全真道教史论》，济南：齐鲁书社，2010年，第29-31页。

¹¹ Joseph Dennis: *Writing, Publishing, and Reading Local Gazetteers in Imperial China, 1100-1700*, Cambridge,

应该说，历史资料的缺乏，为我们了解王重阳的家世留下了不小的困难，然而，正是由于这种缺乏所造成的空白，却为明清民国时期的全真仙传作品提供了想象的空间。在这些作品中，王重阳的父亲、妻子、儿子以及侄子等人物再次出现，且有名有姓，只不过，这些看似非常真实的记载，本质上属于小说家“神话历史化”（*euhemerization*）^①的惯用手法，其目的则是为了烘托王重阳更不真实或者说更为神奇的身份，即他本身就是天上的神仙。

MA and London, England: Harvard University Asia Center, 2015.

^① 于君方：《观音：菩萨中国化的演变》，陈怀宇等译，北京：商务印书馆，2012年，第297页；Derk Bodde: “Myths of Ancient China”, in *Mythologies of the Ancient World*, edited by Samuel Kramer, Garden City: Doubleday, 1961, pp. 367-408.

第2章：全真七子

王重阳去世之时，全真教实际上并未在全国范围内产生重大的影响，而将其由一个不甚知名的民间隐修道教团体推广成为一个举国皆知甚至与历史悠久的正一教并驾齐驱的全国性教团的真正用力之人，则非全真七子莫属。在这七位全真道士当中，丘处机虽然年纪最幼，但却是最早获得法名、法号进而成为王重阳弟子的，随后谭处端、马丹阳、王玉阳、郝大通、孙不二、刘处玄才相继拜师入道。^①

尽管先后顺序如此，我们在本章中却将之区分为马丹阳与孙不二、丘处机以及其他四位弟子三组，之所以如此，主要是因为马丹阳和孙不二本为夫妇，且王重阳开始收取弟子的地点正是在马丹阳家中，丘处机则是七人当中社会知名度和宗教影响力最大的全真道士，至于谭处端、王玉阳、郝大通和刘处玄，他们尤其是王玉阳对全真教早期发展的贡献不可谓不大，^②但在明清民国时期的通俗仙传中，对他们的记载和描述却远非以上三人可比。

2.1 马丹阳与孙不二

在全真七子当中，马丹阳与孙不二是王重阳非常著名的一对弟子，当然，这不仅仅是因为孙不二是七子中惟一的女性，更重要的原因在于，马丹阳与孙不二原本是夫妇，正是由于受到王重阳的劝化，他们才最终相互分离各自修道，并为金元时期全真教的发展做出了巨大的贡献。马、孙夫妇的行为，甚至引起了法国学者高万桑的惊叹：他们之所以能够放弃爱情和家庭，恰恰反衬出了王重阳及其所创立的全真教的独特魅力。^③顺理成章地，马丹阳、孙不二毅然决然地出家修道之举，成为了当时以及近代以来全真仙传编纂者和全真教史描述者所树立的典范及歌颂的对象。

然而，从王重阳、马丹阳、孙不二各自的著作以及距离他们最近的仙传资料来看，情况却并非如此。在踏上全真之路之前，马丹阳并非义无反顾、勇往直前，尤其是孙不二，她甚至是在无可奈何之下才不得已而出家修行，而在出家之后，又似乎曾经因王重阳的逝世而萌生悔意。不过，随着时间的发展，后出的全真仙传有选择地对他们的修炼事迹进行了改写，尤其是到了明清民国时期，与金元时期的仙传相比，马丹阳、孙不二的情况发生了天翻地覆的变化：孙不二成为了王重阳的第一个且最为忠实的追随者，甚至还拥有了专属的女丹修炼方法。不过，值得注意的是，后出的全真仙传尽管进行了大幅度的篡改，但在基本的故事情况上，却仍然遵循着最原初的思路。

2.1.1 家世

在最早关于马丹阳的传记资料即 1185 年的《丹阳真人马公登真记》中，撰文者张子翼并没有过多地记述马丹阳的家世。^④相反，到秦志安编纂《金莲正宗记》时，马丹阳的家世

^① 事实上，对于全真七子拜师的先后顺序，中外学术界有多达 9 种不同看法，赵卫东则在考察所有这些看法的基础上，依王重阳“收取弟子后必定要赐以名号”为标准，提出了上述观点。参见赵卫东：《金元全真道教史论》，济南：齐鲁书社，2010 年，第 82 页。

^② 刘焕玲：《全真教体玄大师王玉阳之研究》，台南：成功大学硕士学位论文，1994 年。

^③ Vincent Goossaert: *La Cr éation du Tao ıme Moderne: L'ordre Quanzhen*, Ph. D. thesis, Paris: École Pratique des Hautes Études, 1997, p.15.

^④ 张子翼：《丹阳真人马公登真记》，载陈垣编：《道家金石略》，第 433-434 页。

就已然十分清晰了。不过，正如我们在上一章中所看到的，《金莲正宗记》在记述全真祖师事迹时并非全然尊重历史，而是带着明显的主观倾向，所以，秦志安关于马丹阳家世的记载或许仍旧存在着一些错误或曲笔之处，但无论如何，我们正是从这里开始了解马丹阳的。

据《金莲正宗记》，马丹阳的祖父名马觉，字莘叟。他的祖父是一个非常有道德的人，曾经将自己所贩卖的缙帛无偿地赠送给了一位卖身以葬舅姑的贞妇，而当这些缙帛为暴客所劫之后，他也并没有向官府告发这些人，相反却因为担心他们被判极刑而继续赠送给他们银两。当碰到饥荒之时，马觉还将粮食堆放在庭院当中，故意让邻居们偷走，以解决他们的生计问题。到了马丹阳的父亲马师扬（字希贤）时，马家的经济和人口状况更为繁盛：或许是由于马师扬的努力经营，据说宁海州一半的财富都掌握在他的手中，号称“马半州”；马师扬共生有五个儿子，按仁、义、礼、智、信排行，号称“五常马氏”。不仅如此，与他的父亲一样，马师扬还是一个非常有道德的人。1071年，又一次大的饥荒发生了，而马师扬也做出了非常之举：

八月清旦，有客仓皇掷绢复于案上，辄过门而不知所往。公欲收入巾箱间，举之甚重，解而观之，金色射目，以权衡称之，其重两镒。旬日客来，即奉与之，客谢曰：“吾吕仙也，家在幽谷村，陶采为业，得金两镒，欲货于市。税监逼逐，几陷于刑，赖公以免，愿两分之，聊以酬恩。”公曰：“横来之金，虑招其祸。”辞而不受。吕仙曰：“公有黄向之风，异日子孙当出神仙。”自后，公屡访幽谷人，问：“吕仙安否？”金云：“素无吕氏之家。”疑其神人也。^①

换言之，轻视财物似乎成为了马氏家族的一种家传美德。值得注意的是，在这个故事当中，“吕仙”是一位颇具有预言能力的人的名字，而并非一位姓吕的仙人，但吕姓以及他的预言能力，却似乎又能够将之与吕洞宾联系在一起。此外，当他妻子的珠宝被奴婢盗窃而去的时候，马师扬也没有追究。按照儒家的道德观，“大德，必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。”马师扬毫无疑问也因其不凡的道德观而获得了福报，“由是资产益广，享年六十有四。”^②

1123年5月20日，马丹阳出生，不过，马丹阳的出生并不平凡。他的母亲唐氏曾在梦中拜谒过麻姑，麻姑赐给了她一粒仙丹，唐氏吞下之后就生出了马丹阳，“体如火色，七日方消，手握双拳，百日乃舒。”^③马丹阳年轻之时，经常吟诵乘云驾鹤之类的诗句，而且梦中也曾多次跟随道士一同登天。这些记载的出现意味着，马丹阳并非是一个凡人，而当地道士李无梦的炼丹事件则告诉我们，马丹阳其实是一位神仙：

昔道士李无梦炼大丹于昆崙，三载弗成，曰：“神仙降临，则丹成矣。”一旦，先生（即马丹阳）与豪杰相从游戏至于炉下，丹乃转成。无梦见而奇之，谓先生曰：“额有三山，手垂过膝，真大仙之材矣。”^④

李无梦的话毫无疑问是非常具有影响力的，孙不二就是因此而被她的父亲孙忠显许配给了马丹阳。

相比于王重阳及他的其他六位男弟子，关于孙不二的历史记载要少得多，以仙传为例，

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.2a-b。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.2b。

^③ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.2b。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.2b-3a。

似乎只有《金莲正宗记》、《历世真仙体道通鉴》以及《金莲正宗仙源像传》中专门提及。依据这些资料，1119年1月5日，孙不二诞生于宁海人孙忠显家中，不过，据秦志安和赵道一称，孙不二父亲的名字叫做孙忠翊。^①事实上，早在一年前的春天，孙不二的母亲曾梦到过有七只仙鹤在其庭院上空飞舞，其中六只飞走了，而剩下的一只则飞到了她的怀中。梦醒之后，孙不二的母亲发现自己怀孕了，到第二年的年初便生下了孙不二。由于孙氏家族颇为富裕，孙不二接受了一种既遵循传统又高于传统的教育：“性甚聪慧，在闺房中礼法严谨，素善翰墨，尤工吟诵。”^②

成婚之后，夫妇二人共有三个儿子，而马丹阳则继续着他异俗的善举，如焚烧借券、劝禁杀牛^③、唾面自干等。不仅如此，据马丹阳自称，他还曾做过一个梦，梦中有两个人祈求马丹阳救护他们的性命，于是马丹阳便跟随他们来到了南巷刘清的屠舍当中，并在墙壁上发现了一首诗。梦醒之后，马丹阳听了猪叫的声音，发现原来是屠户刘清正在宰杀两头猪，其中一头猪两肩斑白，与梦中所见一人的衣着相似。马丹阳心下大悟，劝说刘清放弃杀猪之举，可惜的是，刘清并没有听从他的建议。此后，据赵道一称，马丹阳觉得这个梦不吉利，便让术士孙子元替他占卜，并测算一下他的寿命，结果孙子元告诉他：“公寿不过四十九。”马丹阳也由此大发感慨：“生死果不由人耶？予欲亲有道之士，学长生久视。”^④可能是由于受到这件事情的刺激，兼之他还曾梦到过两只仙鹤飞落于他的花园当中，马丹阳于是便修建了一所道馆，并招募了一位陆姓道士住持其中。

应该说，较之王重阳，我们对于马丹阳和孙不二的家世有更多的了解，尽管秦志安等人的记载未必全然是客观事实，但却为我们提供了一份初步的图景。此后的仙传则在此基础上，对某些细节进行了补充，如1282年，翰林学士王利用撰写马丹阳道行碑，称马丹阳“系出京兆扶风汉伏波将军援之后，五季兵乱，东迁宁海，因家焉。”^⑤即马丹阳的祖先是东汉开国名将马援，五代时因战乱迁至宁海，扎根繁衍于此。不过，这种说法却与马丹阳题为《踏云行》词中所说有些许出入：“先祖兄弟四人，因唐末去山东，一居莱阳，一住黄县，一在文登，一居牟平。”^⑥那么，这个“先祖”是谁呢？在马丹阳看来，即他的祖父马觉，如《题怡老亭》中所说：“落魄婪耽因酒，酒饮醉醒曾有。有人问我谁家，家祖扶风莘叟。”^⑦也就是说，马丹阳居住在宁海（即牟平）是从他的祖父开始的，而他的祖父则又是唐末五代时从扶风迁移而来。或许正是为此，马丹阳在诗歌中经常自称“扶风全道（全道即王重阳赠予马丹阳的一个法名）”、“扶风马子”、“扶风马”^⑧或“宁海扶风”^⑨，而在前引《踏云行》中，当马丹阳经过潼关后，他又自称为“还乡马”。由此可知，马丹阳属实是由扶风移居山东的，但与此同时，马丹阳也属实并未将马援看作是自己的祖先，尽管马援在历史上的名气非常大。

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.9a；赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.16a。不过，在秦志安所作关于马丹阳的传记中，孙不二父亲之名却又变成了孙忠显，参见秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.3a。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.9a。

^③ 其实，禁杀耕牛是长期以来中国农业社会的一条戒令，参见 Vincent Goossaert: *L'interdit du bœuf en Chine: Agriculture, Éthique et Sacrifice*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 2005.

^④ 赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.13a-b。

^⑤ 王利用：《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第638-639页。

^⑥ 马丹阳：《渐悟集》，TC1142，1.13a-b。

^⑦ 马丹阳：《洞玄金玉集》，TC1149，6.1a。

^⑧ 马丹阳：《渐悟集》，TC1142，1.1b，1.8b，1.12b。

^⑨ 马丹阳：《洞玄金玉集》，TC1149，7.11a。

王利用所说，或许为历史事实，或许是看重马援的名气而为马丹阳增加一个伟大的祖先，但无论正确与否，其意图却极为明显，即进一步突显马丹阳的先天尊贵与不凡。随着时间的发展，到明清民国时期，这种说法得到了进一步的显扬，《海上七真人传》、《牟平县志》以及大盛于民间的通俗全真仙传纷纷加以援引，甚至马丹阳之所以能够修道成仙，就是因为这段莫大的因缘。

2.1.2 初见

1167年7月，马丹阳与高巨才、战法师等一众友人相会于范明叔家中，酒酣之时，便在亭中题诗一首：“抱元守一是工夫，懒汉如今一也无。终日衔杯畅神思，醉中却有那人扶。”中元节后，马丹阳与高巨才等人再次相会，而这一次，王重阳也来到了他们的聚会当中。不过，关于这次聚会时王重阳与他们的对话，不同的记述及仙传却有不同的说法。

1183年，在马丹阳的提议下，门人灵真子朱抱一将王重阳与马丹阳往来唱和的诗歌编纂成册，并邀时任宁海州学正的范恂作序。在序言中，范恂描述了马丹阳与王重阳的初见过程：

大定丁亥中元后一日，真人抵郡，竹冠弊衣，携笠策杖，径入余侄明叔之南园，憩于遇仙亭。丹阳先生马公继踵而至，不差顷刻，可谓不期而会焉。二人相见，礼揖而罢，问应之际，欢若亲旧。坐中设瓜，唯真人从蒂而食，众皆异之。丹阳先生题诗于亭壁，有“沉醉无人扶”之句。真人读而笑曰：“吾不远千里而来，欲扶醉人尔。”又问：“如何是道？”对曰：“大道无形无名，出五行之外，是其道也。”清谈终晷，坐者听之，纚纚忘倦，使人荣利之心、骄气淫志顿然释去。^①

随后，1185年，邑人张子翼撰《丹阳真人马公登真记》，不过他却只是非常简单地称：“一日，重阳真人西来，授以秘诀，则顿然而悟，视妻子如脱屣。”^②也就是说，马丹阳在遇见王重阳之后、信服王重阳之前先与他进行的那一番试探性谈话，被张子翼一笔带过。不过，鉴于张文着重在于记载马丹阳去世一事，这种做法也属情理之中。

不过，随后由全真道士创作的仙传则开始了对一初见故事的删节和发挥。据秦志安《金莲正宗记》载：

中元后一日，重阳真人自终南抵东牟，径入遇仙亭。先生问曰：“从何方而来？”曰：“路远数千，特来扶醉人耳。”众皆异其言。又问：“何名为道？”曰：“五行不到处，父母未生时。”相与谈玄，不觉席上生风，遂礼请真人还居家庭。

在回答“何名为道”时，秦志安将原来的“大道无形无名，出五行之外，是其道也”修改为思辨性更强的“五行不到处，父母未生时”。秦志安的这一做法，也被后来的仙传作者们继承了来，如永乐宫重阳殿壁画《会真宁海》榜题所载：

中元后一日，三子（即马丹阳、高巨才与战法师）复会于南园，祖师径造其享。战法师问曰：“布袍竹笠，冒暑东来，何勤如焉？”曰：“宿缘仙契，有知己之寻。”丹阳问师何方来，曰：“不远数千里，特来扶醉人耳。”又问何名为道，曰：“五行不到处，父母未生时。”众遗之瓜，祖师从蒂而食。众异之，曰：“甘向苦中来。”^③

^① 王重阳：《重阳教化集》，序，2b-3a。

^② 张子翼：《丹阳真人马公登真记》，载陈垣编：《道家金石略》，第433页。

^③ 朱希元、梁超、刘炳森、叶喆民录，王畅安校：《永乐宫壁画题记录文》，第75页。

另据《七真仙传》所载：

中元后一日，重阳祖师自终南来，径入怡老亭。战师问：“布袍竹笠，冒暑东来，何勤如焉？”曰：“宿缘仙契，有知己之寻。”既食瓜，即从蒂而食。问其故，曰：“甘向苦中来。”问从何方来，曰：“路远千里，特来扶醉人。”师默念言：“予前所作，有醉中人扶之句，此公何以得知？”因问：“何名为道？”曰：“五行不到处，父母未生时。”明叔曰：“此十字已曲尽妙意，非神仙能出此语乎？”坐问谈论，尤与师合。师邀私第居之，出示《罗汉颂》十六首，祖师用韵继作，才如宿构，遂心服而师事之。^①

从以上段描述中，我们可以看出，永乐宫壁画与《七真仙传》在继承秦志安的同时，又增加了更为详细或者说深刻的细节：首先，参与会谈的人物有所增加，如引文中的“战师”即之前跟马丹阳一起饮酒赋诗的战法师，极有可能是一名道士，而所谓的“明叔”，即这次聚会的东道范明叔；其次，为王重阳从蒂食瓜之事增加了深刻的哲理，即“甘向苦中来”；再次，修改了“特来扶醉人”的原因，即马丹阳的这首诗原本是写是怡老亭中的，当马丹阳问他为何而来时，王重阳是在看了这首诗之后才说“特来扶醉人”的，但此处却是以马丹阳默念的方式表明王重阳之前并没有见过这首诗，而是直接说出了马丹阳的心声，仿佛二人心意相通。

应该说，尽管壁画与《七真仙传》都做了较大的篡改，但毫无疑问却得到了更为广泛的接受和认可。1282年，王利用撰写马丹阳道行碑时，基本上重述了《七真仙传》的内容：

中元后复会，重阳祖师造其席。战师曰：“布袍竹笠，冒暑而来，何勤如焉？”曰：“宿缘仙契，径来访谒。”与之瓜，即从蒂食。询其故，曰：“甘向苦中来。”复曰：“奚自？”曰：“终南，不远三千里，特来扶醉人。”师心自谓曰：“前所作有‘醉中人扶’之语，此公何以得之？”就叩何名曰道，曰：“五行不到处，父母未生时。”席间谈道，多与师合，乃邀居私第，出示所述《罗汉颂》一十六首，祖师赓和，宛若宿成，遂心服而师事之。^②

相比之下，王利用的记述只是缺少了范明叔的话而已。此后，《历世真仙体道通鉴》也基本上照抄了《七真仙传》的内容，而《金莲正宗仙源像传》虽字句不同，但在故事背后所隐含的宗教性上，一如《七真仙传》无异：

忽重阳布袍竹笠冒暑而来，径造其席。师（即马丹阳）问曰：“奚自？”重阳曰：“终南，特来扶醉人。”师异之，取瓜与重阳食，重阳从蒂食起，师怪，询其故，重阳曰：“甜向甘中来。”又问姓名，曰：“王害风。”师复叩云：“何名曰道？”重阳曰：“五行不到处，父母未生前。”师于言下有悟，谈论甚相契合，请重阳还家而师之。^③

总之，原本范恽笔下比较朴素的一场聚会，经全真道士润色之后，变成了一场意义深刻的宗教会谈。

马丹阳将王重阳请到家中之后，专门在花园中为他建造了一座茅庵，王重阳命名为“全真庵”，在全真道教史上，王重阳的这一举动也就意味着全真教的建立。^④随后，王重阳开始劝化马丹阳，值得注意的是，秦志安在《金莲正宗记》中也记述了孙不二于此之时初见王重阳时的情形：

^① 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^② 王利用：《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》，载陈垣：《道家金石略》，第639页。

^③ 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，24a。

^④ 蜂屋邦夫：《金代道教研究：王重阳与马丹阳》，第84页。

其妻富春氏开帘视之，谓先生（即马丹阳）曰：“我观王公，面如芙药红，目胜琉璃碧，声若巨钟，语如涌泉，堂堂然有正阳之风采，当可倾心礼敬。”^①

也就是说，在孙不二眼中，王重阳的相貌与钟离权是有相似之处的。那么，钟离权此时相貌如何呢？据王育成研究，现今所见钟离权画像最早当属元朝，^②而关于元朝时期钟离权的画像，一份见于山西永乐宫壁画（左图），^③一份见于《金莲正宗仙源像传》（右图），^④除去颜色差异外，两者从发型到衣着还都比较相似：



山西永乐宫壁画载钟离权像（右）

正陽子



钟离权像（《金莲正宗仙源像传》）

准此，就“面如芙药红”来说，孙不二眼中的王重阳确实与钟离权有几分相似。但不可否认的是，秦志安所说仍旧存在着明显的夸大成份，据王重阳一首题为《迎仙客》词前的小序，到 55 岁时，即东迈山东传道之前的 1166 年，他就已经齿落发白，面容苍老，^⑤而他陕西传道的失败，部分也是由于他身为修道之人却样子比常人更为衰败。^⑥

但无论如何，马丹阳和孙不二都“敬之若神，事之若君。”^⑦此后，王重阳曾画过一幅骷髅图，希望他们夫妇二人能够从化，并题颂一首：

堪笑人人忧里愁，我今须画一骷髅。
生前只会贪冤业，不到如斯不肯休。^⑧

对此，马丹阳以同样的韵脚回赠诗歌一首：

得遇来来散尽愁，忻然更悟这骷髅。
从今便是逍遥客，打破般般事事休。^⑨

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.4b-5a。

^② 王育成：《明代彩绘全真宗祖图研究》，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 95 页。

^③ 《永乐宫壁画选集》，北京：文物出版社，1958 年，第 99 页。

^④ 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，14a。

^⑤ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，4.4a-b。

^⑥ 蜂屋邦夫：《金代道教研究：王重阳与马丹阳》，第 58 页。

^⑦ 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.16a。

^⑧ 《永乐宫壁画选集》，第 109 页。

^⑨ 王重阳：《重阳教化集》，TC1154，1.21a。



画骷髅局部

画骷髅（永乐宫壁画）

除此之外，另据宁海州学录赵抗为《重阳教化集》所作序，王重阳还借各种机会进行劝导：

或对月临风，或游山玩水，或动作闲宴，靡不以诗词唱和，皆以性命道德为意，谓：

“人生于电光石火，如隙驹朝露，不思治身，妄贪名利，倘修之不早，若一入异境，则虽悔可追？”常以是而深切劝勉，冀一悟而超脱尘世。^①

不过，可惜的是，不论是马丹阳还是孙不二，他们都未立即听从王重阳的劝化，前引张子翼“顿然而悟，视妻子如脱屣，于是捐千金之产，偕为水云之游”的说法实际上只不过是溢美之辞而已。对于马丹阳来说，“师以家事所系，未易猛弃”^②，即仍旧处在依违未决之间，而对于孙不二来说，“仙姑始然未纯信”^③。也就是说，王重阳的劝化工作，即使不是徒劳无功，至少也是成效不大。

面对这样一种状况，除继续“盛陈远离乡之高、不离乡之累，与之开释”^④外，王重阳决定采取另外一种引人注目的方式来劝化马、孙夫妇，即坐环堵。

2.1.3 度化

关于坐环堵，高万桑已经做过详细的研究，并认为这是全真教修炼过程中非常具有代表性且极为引人注目的方式之一。^⑤王重阳之所以采取这种方式，主要是由于之前他对马丹

^① 王重阳：《重阳教化集》，TC1154 序，4b。

^② 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.14a。

^③ 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.16a-b。

^④ 赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.14a。

^⑤ Vincent Goossaert: *La Création du Taoïsme Moderne: L'ordre Quanzhen*, Chap. 4; Vincent Goossaert: “Entre Quatre Murs: Un ermite taoïste du XIIe siècle et la question de la modernité”, in *T'oung Pao*, Vol. 85, 1999, pp. 391-418; 高万桑：《全真道的环堵考》，载卢国龙编：《全真弘道集》，香港：青松出版社，2004年，第143-156页。

阳、孙不二的劝化并不是非常成功，“宜甫（即马丹阳）家资巨万，久而未决，其室孙氏犹难之。”^①于是，1167年10月1日，王重阳锁庵百日，开始了坐环堵这一劝化方式，据《七真仙传》，王重阳在全真庵中的生活起居非常简单，“日馈一食，时隆冬在候，风雪四入，而庵之所有，惟笔砚、枕席、布衾、草屨而已。”^②为了更好地发挥坐环堵的作用，王重阳同时还采用其他方式来劝化马、孙二人：

第一，诗歌唱和。这些诗歌也就构成了《分梨十化集》的主要内容，即王重阳在按一定的时间规律赠送给马丹阳、孙不二特定数目的芋头、栗子的同时，还附带诗歌以寓微意，而马丹阳则用同样的韵脚酬答回赠。对此，王重阳的《重阳教化集》和《重阳分梨十化集》中有着详细的记载，而学术界也已经做出了耐心细致的探索，^③堪称定谳，毋庸赘言。

第二，托梦示警。对此，在《重阳教化集》的序言中，赵抗记载说，王重阳“曾入梦于丹阳，警之以天堂地狱”^④，《七真仙传》称，王重阳“于梦中以十犯大戒地狱警之”，赵道一在马丹阳的传记中因循了《七真仙传》的说法；在孙不二的传记中，秦志安说道，王重阳“出神入梦，种种变现，惧之以地狱，诱之以天堂”^⑤，赵道一则提供了进一步的解释：“十回拯于地狱，警三业之为愆。”^⑥

那么，这里的梦境、地狱以及天堂又是怎么回事呢？尽管现有的仙传资料再无更多的涉及，但值得庆幸的是，永乐宫重阳殿的第16-25幅壁画及其榜题为我们提供了一些图像及文字的上说明：

【16-看彩霞】丹阳夫妇，奉真日浅，未能洞达幽迹，齐物泯己，每于境中争竞人我，谈说是非，墮于拔舌之狱。祖师垂愍，现神狱上，仰观彩霞，俾令开悟。

【17-擎芝草】……（丹阳）夫妇虽崇至道，其余酒色财气，犹有未尽，则摄魂地狱，祖师乃见神云中，手擎芝草而救护之。

【18-□梁】□阳以家事付三子，出家学道，徙祖师游于□梁，寓王氏旅□。祖师以五篇秘诀授丹阳，恐志不坚，遂夜梦□悟以狱井之灾。

【19-扶醉人】丹阳夫妇，酒心未消，□常州人于□□酒酣赋诗□醉中人扶□□祖师□□□□前曰：“吾特来扶醉人。”乃设地□□□□□以警觉之。

【20-夜谈秘旨】丹阳于梦鹤飞处，筑室以居祖师。忽夜梦入墮犁舌狱，祖师现身扶救。又数发嗟叹，令各自悔。

【21-拔云头】丹阳夫妇每恣口腹，□□腥腐，害及性命，心失仁慈，则梦入镬汤地狱。祖师见神狱上，以九节杖拔除云头而跑之，欲令知其果自因生，不无还报，无令改过自新，以成上善之行。

【22-洒净水】……丹阳夫妇，于利己损他，结怨构祸之行，未能屏去。每有所犯，必梦入炉炭之狱。祖师为之哀愍，见神云际，洒净水以救之。

【23-起慈悲】按丹阳夫妇之家业，富甲东牟，名称半州，犹怀不足，每起贪婪。祖师终欲挈归仙道，恐因物□心，乃摄魂入铁轮狱，祖师见神云间，俯观痛□□□慈悲，

^① 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.4a。

^② 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^③ 牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第152-154页。

^④ 王重阳：《重阳教化集》，序，5a。

^⑤ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.9b。

^⑥ 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.16b。

令知非补过。

【24-念神咒】丹阳夫妇时为尸魂所悖，猿马所乱，肆性之乖劣，纵心之颠狂，缘业所牵，摄魂于刺□□穿腹之狱。祖师现神云中□□□□破其狱，为因苦回心，归向上道。

【25-誓盟道戒】重阳祖师，以丹阳夫妇，虽闻妙道于彼，爱于旧习，时有所犯。随犯警之以地狱，复受之以道戒，誓盟其心。庶使以戒护定，定而生慧，洞见道源，超出生灭，而大慈循循善诱之心，故可见矣。^①

不过，这些与梦境、地狱相关的壁画和榜题却并非全部是描述王重阳坐环堵期间的活动，如第18幅描述的是王重阳携马丹阳等四位弟子旅居开封时的场景，而第19幅则是描述王重阳初到宁海与马丹阳会面时的场景。此外，关于警之以天堂的说法，永乐宫重阳殿第26幅壁画《画示天堂》称：“重阳祖师自画天堂之相，以示清静□人孙仙姑。夫天堂者，乃诸天之福堂也，言度人口五方天中各有福堂□道果以升入。盖先敬之以地狱之苦，复示以天堂之乐，□于行道而□迷也。”^②换言之，王重阳是反向用天堂来说明脱离地狱之乐的。对此，赵道一的记更能突显王重阳的这一意图：“又一日，祖师复画天堂一轴示之，曰：‘果能出家，决有此报。’”^③也就是说，度化马、孙二人出家才是王重阳如此大费周张的根本原因。

事实上，无论是王重阳还是马丹阳，他们在自己的作品中都没有提到过梦入地狱、天堂这样一种劝化方式，而仙传资料中即使有所涉及，正如我们刚刚看到的，也仅是寥寥数语而已。换言之，重阳殿的壁画及榜题极有可能是李志常的苦心杜撰之作。不过，这种杜撰却并非没有意义，即它一方面可以突显全真教的核心教义，如断人我是非、禁酒色财气等，另一方面又形象地彰显了王重阳的神奇与伟大，即当马、孙二人由于未遵循教义而梦入地狱时，王重阳则宛若救世主般现身地狱上空并拯救他们。

第三，阳神显化。关于王重阳出阳神劝化马丹阳的神仙事迹，主要见于秦志安的《金莲正宗记》：“屡出阳神来坐阁中，先生（即马丹阳）遣人瞻之，则庵中俨然默坐。”^④相比之下，王重阳出阳神劝化孙不二的事迹则更具有戏剧性。

据赵道一《历世真仙体道通鉴》载，王重阳坐环堵期间，

一日，见祖师大醉，径造其宅，卧于仙姑寝室。姑责其非礼，怒锁之门，使家仆呼宜甫于市而告之。宜甫曰：“师与予谈道，不离几席，宁有此事？”至家开锁，其室已空，窥所锁之庵，祖师睡正浓矣。姑始生敬信。^⑤

毫无疑问，王重阳趁马丹阳不在而睡于孙不二寝室当中是有悖礼俗的，但故事的结尾却表明，王重阳只不过是用出阳神的方式来展现自己的神奇并劝化孙不二而已，当然，正如我们在上一章中所看到的，这只不过是王重阳数次出阳神中的一次而已。

这个故事尽管不见载于其他仙传当中，但却并非是空穴来风，而是来源于永乐宫重阳殿壁画的榜题，或者说，全真掌教李志常首先创作了这个故事的雏形：

【16-看彩霞】……一日，祖师大醉，径入孙氏寝室。孙氏怒而锁之门，使家人呼

^① 以上引文，俱见朱希元、梁超、刘炳森、叶喆民录，王畅安校：《永乐宫壁画题记录文》，第75-76页。

^② 朱希元、梁超、刘炳森、叶喆民录，王畅安校：《永乐宫壁画题记录文》，第76页。

^③ 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.16b-17a。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.5a。

^⑤ 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.16b。

宜甫而告之。宜甫曰：“师与余谈话楼中，不离须臾。”至家开锁，室已空矣。^①

由于王重阳、马丹阳以及孙不二本人都不曾谈到过如此惊世骇俗之事，所以，我们不知道这个故事的真假。但不论真假，或许是由于太过有违礼法，大部分仙传的作者才将这一如此具有看点的故事排除在了自己创作的传记之外。

1168年1月11日，王重阳出环堵。通过王重阳这段时间内苦心孤诣的劝化，“先生（即马丹阳）渐悟真理，遂舍妻子，受簪冠，乞食降心，”^②于同年2月8日，正式拜师王重阳，出家成为一名全真道士。然而，对于孙不二，尽管王重阳“告之以道戒，以见其留连赘产之汨没，始终不悟。”^③也就是说，对于资财的不舍，始终是阻碍孙不二入道的一大牵绊。

应该说，除了对家业的不舍之外，对丈夫马丹阳以及三个儿子的感情也是孙不二不肯出家修道的主要原因之一。对此，王重阳有着清醒的认识，比如，他曾劝说孙不二：“在家只是二婆呼，出得家缘没火炉。跳入白云超苦海，教人永永唤仙姑。”^④当然，对于孙不二的内心纠葛，马丹阳也十分了然，因此，当他出家之时，特意作词《蕪心香·夫妇分离》一首，表明自身决绝之志的同时，也对孙不二进行了一番劝导：

你是何人，我是何人，与伊家无本无亲，都缘媒妁，遂结婚姻，便落痴崖，贪财产，只愁贫；你也迷尘，我也迷尘，管家缘火里烧身，牵伊情意，役我心神，幸遇风仙，分头去，各修真。^⑤

不过，对于马丹阳的劝说，孙不二并没有听从，“仙姑尚且爱心未尽，犹豫不决。”^⑥那么，这种“爱心”是什么呢？根据王重阳以及孙不二此后的言行来看，孙不二极有可能是一时间对马丹阳弃家修道之举难以接受，兼之家业和子嗣的牵绊，因而处在迟疑当中，甚至期待着马丹阳心意反转，重修旧好。

或许是基于对孙不二爱心未尽的担忧，在马丹阳出家之后不久，即1168年2月底，王重阳便携马丹阳以及之前拜师的谭处端等人迁居昆崙山烟霞洞。同年8月，迁文登姜实庵，9月，居县北苏氏庵。1169年4月，王重阳等人返回宁海，并应周伯通之请，立金莲堂、金莲会。眼见马丹阳无意归家，于是，1169年“重五日，仙姑抛弃三子，屏绝万缘，诣堂以期开度。……姑至，令烧誓状于道前，赐名不二，号清静散人。”^⑦

在孙不二拜师出家的过程中，还发生了一件非常有意思的事情，即在孙不二拜师的当天，王重阳特意将马丹阳逐出了金莲堂。孙不二获赐法名之后，王重阳赠给她了一首诗：“分梨十化是前缘，天与佳时主自然。因甚当时不出离，元来直待结金莲。”在《重阳教化集》中，这首诗的名字正是《赶出丹阳，不得在金莲堂住，当日令上街求乞》，^⑧而王重阳之所以以如此，恐怕还是与孙不二对马丹阳的感情之深有关，担心孙不二与马丹阳相见之后旧情复燃，故而支走马丹阳。^⑨不仅如此，在接纳孙不二为弟子之后，王重阳又特意安排“令别作

^① 朱希元、梁超、刘炳森、叶喆民录，王畅安校：《永乐宫壁画题记录文》，第75页。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.5b。

^③ 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.16b。

^④ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，2.19a；《分梨十化集》卷下作“在家只是二婆呼，出得家缘没火炉。若会修行成锻炼，教人永永唤仙姑。”参见王重阳：《重阳分梨十化集》，TC1155，2.6a。

^⑤ 马丹阳：《洞玄金玉集》，TC1149，7.6b。

^⑥ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.9b。

^⑦ 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.17a。

^⑧ 王重阳：《重阳教化集》，TC1154，3.2a-b。

^⑨ 叶怡菁：《全真女冠孙不二及〈孙不二元君法语〉研究》，台南：成功大学历史研究所，硕士学位论文，2003

庵以居，继传道要”^①，其目的恐怕还在于防止孙不二与马丹阳相见。

尽管马丹阳在跟随王重阳修真烟霞洞时曾经因信道未笃、尘缘未了而一度返家，但他最终还是在县北苏氏庵与王重阳相会，并烧誓状决意跟随。^②此后，马丹阳一直或长或短地呆在王重阳身边，直到1170年1月4日王重阳去世。或许正是基于这一不平凡的举动，秦志安对马丹阳做出了极高的评价：

海上文章第一儒，重阳曾向醉中扶。
古今多少修真者，应比先生一个无。^③

至于这段时间内孙不二的活动，由于史料的缺乏，我们不得而知，或许她居住在王重阳为她安排的“别庵”当中，或许她又返回了曾与马丹阳共同生活过的老家。

2.1.4 修炼

王重阳去世之后，马丹阳等人将之暂时安葬在孟宗献的花园当中，随后共同前往京兆、终南等处报丧史处厚、和玉蟾、李灵阳等人。1172年，马丹阳等四人返回京兆，化自然钱以迁葬王重阳的遗骨，而此时，孙不二听说王重阳去世的消息之后，也来到了京兆。

仙姑闻之，迤迤西迈，穿云度月，卧雪眠霜，毁败容色，而不以为苦。逮壬辰（1172）之春首，亦抵京兆赵蓬莱宅中。^④

尽管秦志安称孙不二此行的目的是“参同妙旨，转涉理窟”，然而，事实却并非如此，因为马丹阳赠给了孙不二一首名为《炼丹砂》的词：

奉报富春姑，休要随予。而今非妇亦非夫。各自修完真面目，脱免三途。炼气莫教粗，上下宽舒。绵绵似有却如无。个里灵童调引动，得赴仙都。^⑤

详观此诗，孙不二此行似乎是为了请求马丹阳在王重阳去世之后与她重归旧好，不过却遭到了马丹阳的拒绝，并反劝她专心修道。随后，孙不二坐环修炼，不过，秦志安却并没有交待孙不二坐环的地点是在哪里。

迁葬完成之后，马丹阳等为王重阳守丧三年。1174年秋，守丧期满，他们四人相互分离，开始了各自修炼的过程。马丹阳选择留在了刘蒋村，继续筑庵坐环堵，尽快完成自己的修道大业，以报答王重阳的传教之恩。当然，与王重阳相同，马丹阳的环堵生活也是非常艰苦的：

我今誓死环墙内，夏绝凉泉，冬鄙红烟，认正丹炉水火缘。
师恩欲报勤修养，炼汞烹铅，行满功圆，做个蓬瀛赤脚仙。^⑥

誓死赤脚、夏不饮水、冬不向火，表明了马丹阳苦行修道以报师恩的决心。不过，就在马丹阳坐环堵期间，又发生了一件事情。1175年，孙不二致祭刘蒋王重阳墓，请求与马丹阳相见。据赵道一记载，马丹阳这次则拒绝与孙不二相见，而是“作《浪淘沙》以寄姑，姑致礼

年，第25页。

^① 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.17a。

^② 牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第172-173页。

^③ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.13b。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.10a。

^⑤ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.10a。

^⑥ 马丹阳：《渐悟集》，TC1142，1.2b。

遥谢。”^①不过，马丹阳的著作中并无以《浪淘沙》为名的词，相反，在一首《捣练子·赠清静散人》的词中，马丹阳如此劝说孙不二：

休执拗，莫痴顽。休迷假相莫恹贪。休起愁，莫害惭。

听予劝，访长安。逍遥坦荡得真欢。守清净，结大丹。^②

不过，或许是由于已对马丹阳的绝情彻底丧失了希望，孙不二并没有听从马丹阳的建议访道长安，而是只身来到了河南洛阳。^③到达洛阳之后，孙不二与一位名叫风仙姑的人共同在山洞中修行，直至大定二十二年（1182）年仙逝，她再也没有返回宁海。孙不二去世之时，曾留有遗世颂：“三千功满超三界，跳出阴阳包裹外。隐显纵横得自由，醉魂不复归宁海。”^④尽管由于其他资料的缺乏，我们无法进一步探知孙不二的内心世界，但借由“醉魂不复归宁海”一句，我们可以推测，或许，孙不二始终无法释怀为何马丹阳会在短短半年之间毅然决然地抛妻弃子、出家修道。

1178年8月1日，马丹阳重出环堵，为了实现王重阳“入关中化我乡人”的遗愿，开始在陕西劝化传教。据《终南山祖庭仙真内传》，与王重阳相比，马丹阳的劝化工作取得了巨大的成功，其弟子中甚至有“玄门十解元”之称。^⑤1181年冬，由于朝廷的禁令，马丹阳不得不于次年春动身东归宁海故里，此后直至1183年12月22日去逝，他一直在山东沿海地区传教，度人无数。

从1172年夫妇分离之后马丹阳的生活轨迹来看，他再也没有见过孙不二，但这并不意味着马丹阳全无孙不二的信息。1182年12月29日，孙不二逝世于河南，对此，据金元时期诸仙传资料，马丹阳早已有所觉察：

先生忽一旦歌舞自娱，有非常之喜。门人忽报曰：“壬寅年十二月晦日，孙仙姑枕肱弃世于河南矣，享年六十四岁。”先生曰：“昨晚乘彩云，奏仙乐，东归海上，吾亲见之。吾之歌舞者，盖为此也，已预知之矣。”^⑥

无独有偶，孙不二的仙传中也对此事进行了相应的记述：

当此之际，丹阳方居宁海环堵之中，仰而视之，见仙姑乘五色祥云，飘飘然在空中悬之中，笑而言曰：“吾先归蓬阁矣。”丹阳闻之，拂衣而起舞，因作《醉仙令》以自庆云。^⑦

以上两段引文均出自秦志安的《金莲正宗记》，不过，《醉仙令》一词却不见于马丹阳的著作当中，或许如前所述，《金莲正宗记》是现存最早关于王重阳及全真七子的仙传，但却并非是最真实的。尽管如此，秦志安所描述的这一非常事件，却为金元时期后出的马、孙仙传或简或详地继承了下来，如赵道一在两人的传记中分别称：

师一日谓门人曰：“今日当有非常之喜。”乃歌舞自娱。俄有报云：“壬寅年十二月

^① 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.17b。

^② 马丹阳：《洞玄金玉集》，TC1149，8.2a-b。

^③ 《全真七子与齐鲁文化》一书中将马丹阳与孙不二的这两次往来视为一次，参见牟钊鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第264-265页。不过，不同史料记载的时间跨度相差较多，且内容并非完全一致，因而，将之视为两次结果不同的会面似乎也较为合理。

^④ 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.18b。

^⑤ 牟钊鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第268页。

^⑥ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.10a。

^⑦ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.10b-11a。

晦日，孙仙姑化于河南府。^①

时丹阳居宁海环堵中，闻仙乐骇空，仰而视之，见仙姑乘彩云而过，仙童玉女，旌节仪仗，拥导前后，俯而告丹阳曰：“吾先归蓬岛矣。”^②

总之，尽管详略不同，金元时期诸仙传却保持着内在的一致性：1182年12月，孙不二仙逝于河南，时身在宁海的马丹阳有所感应，随后，1183年12月，马丹阳仙逝于山东莱阳的游仙宫。

然而，到明万历时，王世贞的《有象列仙全传》、洪应明的《仙佛奇踪》等却将这件不平凡的事情与马丹阳的去世杂糅在了一起：

一日，钰谓门人曰：“今日当有非常之喜。”辄歌舞自娱，俄闻空中乐声，仰见仙姑乘云而过，仙童玉女，旌节仪仗，拥异前后，俯而告宜甫曰：“先归蓬岛待君也。”于是夜坐谈，将二鼓，风雨大雷震动，遂东首枕肱而逝。^③

准此，这两部著作给人的印象是，马丹阳仿佛是在孙不二的引导下才最终羽化成真。不仅如此，王、洪二人的著作中还都配有插图，如下所示：



《有象列仙全传》插图



《仙佛奇踪》插图

显然，这两幅图都准确还原了孙不二去世时马丹阳所见的场景，而两者共同的文本来源则是秦志安的《金莲正宗记》。不过，图中马、孙二人所处的位置，即马丹阳居下，孙不二居上，兼之王、洪二人情节错乱的文字描述，却极易使明朝以后无法参阅金元时期马、孙仙传的读者产生一种错觉：孙不二是马丹阳的前辈和登真导师。事实上，这样一种错觉，却正是明清

^① 赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.19b-20a。

^② 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，6.18b-19a。

^③ 王世贞：《有象列仙全传》，明万历时玩虎轩刊本，私藏电子版，8.6b；洪应明：《仙佛奇踪》，明万历三十年（1602）刻本，私藏电子版，3.40a。除个别字外，洪氏所述与上引王世贞所述没有太大的差别。

民国时期诸全真仙传所大书特书的，并为此而添加了许多充满戏剧性的情节。

总而言之，通过家世、初遇、度化、修炼等不同部分的描述，我们可以说，作为王重阳并非首位却居首席的大弟子，马丹阳与其妻子孙不二的出家之路绝非坦途：马丹阳尽管曾对其弟子王颐中说过“学道人要有终始，不可半道而废，与他人作笑端”^①，然而他本人在追随王重阳的过程中属实出现过反复之举和退悔之心，并非“慷慨男儿真决烈，要逃生死便回眸。”^②孙不二的求仙之路则似乎全部围绕着马丹阳展开，因丹阳之入道而拜师出家，因丹阳之决绝而修道他乡，尽管晚明以后的全真仙传中马、孙二人的角色发生了天翻地覆的变化，然而，在金元时期的仙传资料中，孙不二的出家经历却具有浓重的悲剧色彩：如果他的丈夫不是马丹阳，孙不二极有可能是一位标准的家庭主妇，承担着中国传统意义上相夫教子的社会职能，当然，也因此而默默无闻地湮没在历史的长河当中。

无论如何，马丹阳、孙不二最终还是被界定为了王重阳非常成功的两位弟子，因为他们在各自的传教区域劝化了为数众多的弟子，为全真教的发展壮大做出了不可忽视的贡献。与此同时，正是这些贡献的存在，反向抹平了他们曲折坎坷的求仙之路，遮蔽了他们犹豫迟疑的问道之心，而进一步树立了他们一心向道、勇往直前的光辉形象。换言之，在金元诸仙传的反复叙述中，历史真相已经不再是全真教史学家所关注的重点，相反，他们曲笔重写并建立了一种集体记忆，马丹阳“七朵金莲最先放彻，五篇秘语独自传来”^③，孙不二“独分一朵之金莲，得预七真之仙列”^④。毫无疑问，秦志安、李道谦等人的努力是非常成功的，因为他们所追求的终点，在明清民国时期又成为新的历史书写的起点。

2.2 丘处机

在全真七子当中，丘处机是惟一一位被载入国史《元史》的道士，而且对于全真教的发展来说，丘处机的贡献也可以说是无出其右，“全真一派，道为之源。鼻祖其谁？圣哉玄元。谁其导之？重阳伊始。谁其大之？子长春子。”^⑤换言之，无论教内还是教外，丘处机都获得了巨大的认可和赞扬。

或许正是基于丘处机的巨大贡献和崇高地位，金元时期以他为主题的仙传和记载也异常地丰富，以仙传而言，计有以下 8 种：（1）1228 年，即丘处机去世后一年，陈时可撰《长春真人本行碑》；（2）1241 年，秦志安编撰《金莲正宗记》，收入《长春丘真人》；（3）全真道士姬志真（1192-1268）编撰《长春真人成道碑》，载氏著《云山集》中；（4）张邦直、王粹、李鼎等编撰《七真仙传》，收入《长春真人丘宗师传》；（5）1281 年，李道谦编撰《全真第五代宗师长春演道主教真人内传》；（6）1294 年，赵道一编撰《历世真仙体道通鉴》，收入《丘处机》；（7）1326 年，刘天素、谢西蟾编撰《金莲正宗仙源像传》，收入《长春子》；（8）1366 年，陶宗仪编撰《南村辍耕录》，收入《丘真人》。通过这些仙传，我们对于丘处机的家世出身、拜师入道、苦行修炼以及弘道济世等不同人生阶段都可以有一个相对细致的

^① 王颐中：《丹阳真人语录》，TC1057，3a。

^② 马丹阳：《洞玄金玉集》，TC1149，1.17b。

^③ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.13b。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.11b。

^⑤ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.10b。

了解。

此外，值得注意的是，丘处机为全真教的发展做出了巨大的贡献，尤其是1220年西行觐见成吉思汗一事，更使全真教的声望达到了顶峰。但与此同时，全真教教团规模的迅速扩张，尤其是对佛教寺院的接收和改建，引起了佛教僧人的不满，也为随后的佛道之争以及全真教的失败埋下了隐患。1228年李志常编撰的《长春真人西游记》、1229年耶律楚材编撰的《西游录》、1232年耶律楚材编写的《玄风庆会录》、1292年释祥迈编撰的《至元辨伪录》、1305年路道通重刊的《玄风庆会图》都对丘处机西行觐见成吉思汗进行了叙述，为我们从不同视角了解这一颇具争议性的事件提供了宝贵的资料。

总而言之，在全真教的早期发展历史中，丘处机是一位兼具赞誉和争议的传奇性人物：赞誉毫无疑问建构起了丘处机全真祖师和神仙的光辉形象，而争议的存在，则进一步为这一光辉形象增添了浓重的神秘色彩，使之更具有传奇性。

2.2.1 家世出身

丘处机，字通密，号长春子，生于1148年1月19日。关于丘处机的家世出身，与马丹阳相比，诸仙传的记载相对简单，比较模糊，甚至是一笔带过而已，如秦志安称丘处机“家世栖霞，最为名族”^①，李道谦称“世为显族”^②，《七真仙传》和赵道一则认为丘处机“世为显姓”^③，但都没有透露出更多的信息。相反，陶宗仪的《南村辍耕录》则称丘处机“祖父业农，世称善门”^④，也就是说，丘处机并非什么名族或显族，而是世代务农，另据完颜璫所撰《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》，丘处机“幼亡父母，未尝读书”^⑤，进一步从细节上证实了丘处机的家世并不像马丹阳那样辉煌。

不仅如此，正如完颜璫所说，丘处机幼年的生活也谈不上圆满，因为他的父母很早就去世了。不过，据《玄风庆会图》称，丘处机“母孙氏早亡，父娶继室怙恃之”^⑥，即他的亲生母亲早亡，父亲又娶了另外一位妻子。至于丘处机的父亲，据其《满庭芳》词前小序称“余因求道，西留关中十五余年，闻乡中善士，为葬先考妣，不胜感激，遂成小词寄谢云”，即在丘处机出家之后方才去世。不过，对于丘处机的父母，我们所能够知道的也仅此而已。

丘处机尽管家世和出身并不显赫，但却也并非凡夫俗子可比，据秦志安称，一位善相者认为丘处机足下有龟文，将来一定能够成为帝王师。^⑦尽管这一说法在由陈时可所编撰的丘处机的最早一部仙传即《长春真人本行碑》中并未提及，但陶宗仪的《南村辍耕录》以及《元史》却再次隐晦地提及了这位相士的预言，称丘处机将来“当为神仙宗伯”^⑧。与此相适应，幼年时的丘处机也“酷慕玄风，非长生久视之说不道也，非骖鸾跨凤之语不咏也”^⑨，换言之，出家访道成为了丘处机的惟一梦想和追求。

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.7a。

^② 李道谦：《全真五代宗师长春演道主教真人内传》，载陈垣编：《道家金石略》，第634页。

^③ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，2.10a。

^④ 陶宗仪：《南村辍耕录》，北京：中华书局，1959年，第120页。

^⑤ 完颜璫：《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第451页。

^⑥ 史志经编纂、路道通重刊：《玄风庆会图》，载王卡主编：《三洞拾遗》，合肥：黄山书社，2005年，第16册，第399页。

^⑦ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.7a。

^⑧ 宋濂：《元史》，北京：中华书局，1976年，第15册，第4524页；陶宗仪：《南村辍耕录》，第120页。

^⑨ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.7a。

据李道谦，1166年，年方十九岁的丘处机“悟世空华，即弃家学道，潜居昆崙山。”^①那么，丘处机潜居昆崙山学道时的师父是谁呢？《玄风庆会图》称其“依道者以修真”^②，但未明言这位道士具体为谁。另据1328年《寓真资化顺道真人唐四仙姑祠堂碑》载，丘处机曾试图向同样隐居在昆崙山的唐四仙姑求道，但遭到了她的拒绝：

初长春真人年方弱冠，甫入道门，闻姑之名，特来师问修行之要。姑曰：‘汝毋吾问，异人从西不久而至，乃汝师也。’且道其状貌，重阳祖师果自关西而来……^③

也就是说，丘处机曾打算跟随唐四仙姑修道。不过，在唐四仙姑看来，王重阳才是丘处机的真正导师。

2.2.2 拜师入道

1167年9月，丘处机听说王重阳在宁海全真庵传道，于是便前往拜师求道。事实上，对于丘处机拜师的时间及地点，各仙传说法不一，如陈时可称：

未冠学道，遇祖师重阳子于昆崙山之烟霞洞。祖师知其非常人也，以《金鳞颂》赠之，遂执弟子礼。^④

秦志安则称：

大定丁亥（1167）春，闻重阳在昆崙山烟霞洞，赜蹶而往，枢衣请教。重阳见而爱之，与语终夕，玄机契合，故赠之诗云：“细密金鳞戏碧流，能寻香饵会吞钩。被予缓缓收纶线，拽入蓬莱永自由。”先生拜而受之，旦夕亲侍左右，甘洒扫之役。^⑤

姬志真则称：

大定丁亥春正月，重阳自陕西而来，访求知友，始及昆崙。真人闻而往观之，目击神会，遂师事焉。^⑥

以上三种史料均称丘处机是在昆崙山拜师王重阳，具体时间则上1167年春天。不过，参照上一章王重阳的生平我们却可以知道，这三种先出史料的说法并不准确，因为1167年春天时，王重阳尚在陕西，并未到达山东。在这三种史料之后，《七真仙传》称：

七年（1167），闻重阳祖师于宁海全真庵，即往师焉。重阳以锦鳞之诗赠之，其器重可见。^⑦

李道谦称：

七年（1167），闻重阳祖师寓宁海马氏全真庵，即往师焉。重阳赠之诗云：“细密金鳞戏碧流，能寻香饵会吞钩。被予缓缓收纶线，拽入蓬莱永自由。”又赐今之名号，其器重可见。^⑧

赵道一称：

七年（1167），闻重阳祖师于宁海全真庵，即往师焉。重阳以诗赠之云：“细密金鳞

^① 李道谦：《全真五代宗师长春演道主教真人内传》，载陈垣编：《道家金石略》，第634页。

^② 史志经编、路道通重刊：《玄风庆会图》，第400页。

^③ 王宗昱：《金元全真教石刻新编》，北京：北京大学出版社，2005年，第53页。关于这位唐四仙姑，可参见刘学雷：《唐四仙姑及相关问题考》，载《齐鲁文化研究》，2010年，第9辑，第303-307页。

^④ 陈时可：《长春真人本行碑》，载李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.5a。

^⑤ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.7a-b。

^⑥ 姬志真：《云山集》，TC1140，7.12b。

^⑦ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^⑧ 李道谦：《全真五代宗师长春演道主教真人内传》，载陈垣编：《道家金石略》，第634页。

戏碧流，能寻香饵会吞钩。被子缓缓收纶线，拽入蓬莱永自由。”其器重可见。^①

《金莲正宗仙源像传》称：

大定七年，闻重阳道化，九月，乃拜于宁海之全真庵，重阳赠以《金鳞》，遂为弟子，重阳为训今名字。^②

各种说法孰是孰非，这并不是我们所关注的重点，^③相反，所有仙传都一致地传达出了这样一种信息，即丘处机顺利地成为了王重阳的弟子，而不像马丹阳和孙不二那样，需要王重阳付出巨大的努力方才成功。

从此之后，丘处机便一直跟随在王重阳身边，“玄关妙键，多所启明。”^④然据《七真仙传》和赵道一称，王重阳对丘处机的要求其实比其他弟子要更为严格和苛刻：“祖师日夕训诱，比之余人，尤加切至。”^⑤尽管诸仙传并没有明言王重阳具体是如何“尤加切致”的，但据尹志平称，丘处机曾向他谈及过王重阳的训练方法：

俺与丹阳同遇祖师学道，令俺重作尘劳，不容少息，与丹阳默谈玄妙。一日，闭其户，俺窃听之，正传谷神不死调息之法，久之推户入，即止其说。^⑥

即王重阳并不具体传授修炼方法，而是让丘处机一味打尘劳，片刻不得休息^⑦。除此之外，正如我们在王重阳一章中所看到的，强迫丘处机等吃腐肉，极寒天气将丘处机关于门外等，都是王重阳有意而为之。那么，王重阳为何如此训练丘处机呢？或许，王重阳去世前的遗言能够为我们提供一种合理的猜测。

1170年1月，王重阳自觉大限将到，由于刘处玄不堪忍受王重阳吃食腐肉、忍热胜寒等苦修训练而先已逃走，王重阳便将马丹阳、谭处端、丘处机三人叫到床前吩咐到：“丹阳已得道，长春已知道，吾无虑矣。处机所学，一听丹阳。处玄，长真当管领之。”随后，王重阳又看着丘处机说道：“此子异日地位非常，必大开教门者也。”^⑧元大德时全真道士路道通重刊的《玄风庆会图》重复了此说，并明确宣称此说来源于王粹的《祖师传》，即《七真仙传》中的《重阳真人王祖师传》^⑨。尽管其他仙传再也没有提到王重阳对丘处机所说的话，但联系到秦志安所说相士的预言，王重阳之所以如此对待丘处机，或许就是因为预测到了丘处机辉煌的将来，所以才刻意折磨，无所不用其极。

不过，据尹志平所说，仙传中所载王重阳的临终遗言，却遭到了丘处机本人的否定，而这种否定，又恰恰解释了王重阳为何并不传授丘处机具体的修炼方法，却一味使之打尘劳：

至正月四日，祖师临升，三师立床下。祖师曰：“丹阳已得道，长真已知道，吾无虑矣，长生、长春则犹未也。长春所学，当一听丹阳命，长真当管领长生。”又谓长春曰：“尔有一大罪，须当除去。往日尝有念，云凡所教我者，皆不干事。尔曾不知，不

^① 赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，2.10a。

^② 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，32a。

^③ 事实上，学术界在这方面已经做出了详细的考察，参见牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第157-159页。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.7b。

^⑤ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，2.10a。

^⑥ 段志坚：《清和真人北游语录》，TC1310，3.7a。

^⑦ 打尘劳是全真教当中一种非常重要的修炼方法，参见张广保：《金元全真教史新研究》，第253-259页。

^⑧ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^⑨ 史志经编纂、路道通重刊：《玄风庆会图》，第402页。

干事处便是道。”师父亲说此言。^①

尹志平特别指出，这些话是丘处机亲自对他说的，也就是说，王重阳并没有预言丘处机日后能够广开教门，相反却对丘处机谆谆告诫，并向他解释心中久存的疑惑：之所以让丘处机做这些与修道不相干的事情，恰恰便是修道的表现。那么，这些不相干的事情又是什么呢？这就又回到了刚刚提到的丘处机窃听王重阳传道之事：

祖师在昆崙山日，长春师父从之已三年，时年二十三。祖师以丹阳师父宿世功行至大，常与谈论玄妙，以长春师父功行未至，令作尘劳，不容少息。一日祖师闭户，与丹阳论调息法，师父窃听于外，少间推户入，即止其论。师父内思之：“调息为妙，则吾之尘劳事，与此正相反。”自此之后，有暇则力行所闻之法。后祖师将有归期，三年中于四师极加锻炼，一日之工，如往者百千日，错行倒施，动作无有是处，至于一出言一举足，未尝不受诃责。师父默自念曰：“从师以来，不知何者是道，凡所教者，皆不干事。”有疑欲问之，惮祖师之严，欲因循行之，而求道心切，意不能定，愤排之极。一日，乘间进问，祖师答曰：“性上有！”再无所言，师父亦不敢复问。

也就是说，丘处机亟亟于获得具体的修炼方法如调息等，但王重阳却一无所授。对此，与之前预言式的解释不同，尹志平从修炼的角度给出了答案，即丘处功“功行未至”，而王重阳“性上有”的回答，其实也是在暗示丘处机需要首先从事看似与修道无关的打尘劳以磨炼自己的心性，而这也正是修道的方法之一。

总之，丘处机拜师入道之后，与马丹阳不同，王重阳并没有传授给他具体的修炼方法，而只是让他尘劳应世，用以磨炼心性。对于王重阳的这番苦心，丘处机起初并未理解，不过，经由王重阳临终遗言的再次点化，我们相信，丘处机最终应该是领悟了，因为他此后的修炼生活最为引人注目的便是苦行，并终由此而成正果。

2.2.3 苦行修炼

1174 年秋，为王重阳守丧三年期满，丘处机便与其他三位师兄弟在鄂县秦渡镇真武庙各言其志，随后四散传教，而丘处机则孤身前往位于今陕西宝鸡的磻溪苦心修炼。到达磻溪之后，丘处机便着手开凿长春洞，以作栖身之所。在一首题为《磻溪凿长春洞》的诗中，丘处机满怀兴致的声称：

峨峨峻岭接云衢，古柏参差一万株。瑞草不容凡客见，灵禽唯只道人呼。

凿开洞府群仙降，炼就丹砂百怪诛。福地名山何处有，长春即是小蓬壶。^②

但实际上，正如《玄风庆会图》所显示的那样，长春洞只不过是一个土洞而已，虽然周边环境风景秀丽，但却远非传统道教圣地中洞天福地可比。

对于自己在磻溪长春洞内的修道生活，丘处机也有诗进行了描述。在一首名为《居磻溪》的词中，丘处机称：

孤身蹭蹬，泛秦川、西入磻溪乡域。旷峪岩前幽涧畔，高凿云龕栖迹。烟火俱无，箪瓢不置，日用何曾积。饥餐渴饮，逐时村巷求觅。选甚冷热残余，填肠塞肚，不假珍羞力，好弱将来糊口过，免得庖厨劳役。壮贯皮囊，熏蒸关窍，图使添津液。色身轻健，

^① 段志坚：《清和真人北游语录》，TC1310，2.10a-b。

^② 丘处机：《磻溪集》，TC1159，1.1b。

法身容易将息。^①



丘处机磻溪修炼（《玄风庆会图》）

烟火俱无，箪瓢不置，日日乞食，表明了丘处机生活的艰苦。与此同时，丘处机的衣着也极为俭朴，据其自述：“余在西虢六年，未尝一新衣履，每至中秋，唯完补褐衲耳。”

秋风忽起雨天凉，木叶萧疏草渐黄。褐衲悬鹑唯阙补，芒鞋伏兔不能狂。

有身易着饥寒苦，无福难逃日月长。但愿诸公怀恻隐，扶持同步入仙乡。^②

丘处机的这样一种修道生活，也准确地反映在了仙传当中，如陈时可称“师乃入磻溪穴居，日气一食，行则一蓑，虽箪瓢不置也，人谓之蓑衣先生”^③，史志经编纂的《玄风庆会图》则引孙周所作《长春真人传》称：“宗师西入磻溪，降心炼行，箪瓢不置，日丐一食于村落，弊屣衲衣，昼夜不寐。有时而披蓑衣，人号‘蓑衣先生’。其所居也，以土埆，故词云：‘旷谷岩前幽涧畔，高凿云龕栖迹。’其乞食也，唯村落，故词云：‘北方一日，南方一日，共东西四方交日。’”^④

不过，在丘处机看来，艰难困苦的外在生活，恰恰是对自己内心追求的考验和磨练，只要一心向道，虽然浊骨凡胎，但终究会有所成就：

同云瑞雪，正三冬、郁闭严凝时节。寂寞山家孤悄悄，终日无人谈说。败衲重披，寒窑独坐，夜永愁难彻。长更无寐，朔风穿户凄冽。求饭朝入西村，临泉夹道，玉叶凌花结。冻手频呵仍自恨，浊骨凡胎为劣。昼夜参差，饥寒逼迫，早晚超生灭。须凭一志，撞开千古心月。^⑤

也正是凭借着此番坚韧不屈之志，磻溪共计六年的修道生活为丘处机在当地赢得了不小的名

^① 丘处机：《磻溪集》，TC1159，5.1a。

^② 丘处机：《磻溪集》，TC1159，1.5a。

^③ 陈时可：《长春真人本行碑》，载李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.5b。

^④ 史志经编纂、路道通重刊：《玄风庆会图》，第403页。

^⑤ 丘处机：《磻溪集》，TC1159，5.1b。

气，频繁地与文人诗歌唱和。但与此同时，对于志在“斗闲”的丘处机来说，频繁的社会交往也给他的修道生活带来了不少牵绊和困扰。^①

1178年8月，马丹阳从终南刘蒋村出环堵，往西北云游传道。同年9月9日，丘处机与马丹阳相会于陇州，共游龙门山。^②随后，1180年，或能是由于龙门山地理位置更加偏僻因而更有利于自身修炼，丘处机便离开磻溪，迁往龙门山独自修炼。

对于丘处机在龙门山的修炼生活，各仙传几乎都语焉不详，只是模糊地称“既而隐陇州龙门山七年，如在磻溪时”^③；“二十年（1180），迁居陇山之龙门，守志如在磻溪日。”^④相反，《玄风庆会图》则依据马丹阳的《洞玄金玉集》及祖庭宿德给出了相对详细的记载：“庚子（1180），乃卜居焉，处志若磻溪者复七年，以全真道。龙门去人境极远，宗师遂罢乞饭，于岩洞间自立厨爨，日止一食，门人供奉者，唯许米面，虽茶果饼饵，辄被诃责。岩有悬泉，日滴盈甌，可备师食。”^⑤从这段引文中，我们可以看出，由于地理条件不便，丘处机放弃了乞食，而改为自爨自食，但食材也不过米面而已，饮水则取自悬泉，换言之，龙门山的生活即使不比磻溪更为艰苦，实际上也相差无几。

无论如何，经过龙门七年修炼之后，丘处机终于修炼成道，由此，与磻溪隐居时相比，他的名声再次得到了空前的提高，甚至引起了地方官员的注意：“既道成，远方学者咸依之。京兆统军夹谷公奉疏请还祖师之旧隐。”^⑥那么，在磻溪和龙门如此艰苦的生存条件下，丘处机是如何修炼成道的呢？如前所述，王重阳其实并没有传授给丘处机任何具体的修炼方法，既然如此，丘处机又有什么自己专属的法门呢？

对此，诸仙传中都简略地有所提及，如秦志安称“战睡魔，除杂念，前后七载，肋不沾席”^⑦，即战睡魔是丘处机隐居磻溪和龙门山时最为主要的修道方式。应该说，在全真教中，与打尘劳一样，战睡魔也是一种非常重要的修炼方法，借由时刻保持清醒，一方面进行自我反省，另一方面防止情欲的萌生，从而有助于锻炼修道者的心性。^⑧当然，战睡魔也并非完全不睡，而是尽量少睡，陈时可所称“昼夜不寐者六年”其实是一种夸张的说法，如丘处机自己曾说：“俺惟与祖师结缘素深，昔在磻溪日，至于不令食盐，未至夜半不令睡，比细事亦蒙一一点检。”^⑨另据尹志平所说，丘处机为了夜战睡魔，曾经采用过搬运石块、解系麻鞋等方式考验自己：

师父长春真人，转展苦志炼磨，惟恐无功，于山上往来搬石炼睡，只为福小，不能心定。^⑩

长春师父言：觑那几个师家，福慧相貌皆胜自己，遂发心下三年志，要炼心如寒灰。下十年志，收上越整理不下，自知福小，再加志。著一对麻鞋，系了却解，解了却系，每夜走至十七八遭，不教昏了性子，后习至五十日不动心，真心常明，便似个水晶

^① 牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第283-284页。

^② 史志经编纂、路道通重刊：《玄风庆会图》，第405页。

^③ 陈时可：《长春真人本行碑》，载李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.6a。

^④ 李道谦：《全真五代宗师长春演道主教真人内传》，载陈垣编：《道家金石略》，第634页。

^⑤ 史志经编纂、路道通重刊：《玄风庆会图》，第405页。

^⑥ 陈时可：《长春真人本行碑》，载李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.6a。

^⑦ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.7b。

^⑧ 张广保：《金元全真教史新研究》，第250-253页。

^⑨ 段志坚：《清和真人北游语录》，TC1310，4.5a。

^⑩ 玄全子：《真仙直指语录》，TC1256，2.4b。

塔子。或一日，却倒了，更起念，师父啼哭，自是福浅。后长安统军请斋，至夜走失三番，师父自知福小，不能了道。^①

从上述两段引文中，我们可以看出，尽管秦志曾在编撰丘处机仙传时提及了一位相士的预言，称他足有龟文，天生异象，然而，丘处机本人却似乎并不这样认为，屡次自称福小，只是凭借自己的加志修行才经过多番考验，最终修成大道：

自后当过二番死魔，一番净身，自险死一番，飞石打折三根肋肢，又险死。在后屡曾病魔，打扑三番臂膊，恁般魔障不动心，越生苦志。但修行人，若有志，越有魔，无志则无魔，当过一番魔，添一番福，但魔一番，心上明一番，性灵一遍。^②

后经天魔，又五帝大魔，飞石打折三根肋肢，亦不动心，后至圣贤，闻空中人言：“你二月十五日得道。”至十一日早，别通天彻地，观见天地山河如同指掌。^③

1186年，受地方官夹谷公邀请，丘处机离开龙门山，返回终南住持刘蒋祖庵，毫无疑问，这是来自外部的对于丘处机修道成功的认同。

事实上，在全真七子当中，丘处机的修道时间最长，得道时间也最晚，“丹阳二年半，长真五年，长生七年，长春师父至十八九年。”^④不仅如此，在如此之长的修道生涯中，苦行是丘处机最为显著的特色，乞食降心、夜战睡魔以及历试魔考等非常的修炼方式，也成为了人们对于丘处机修道最为深刻的记忆。

2.2.4 弘道济世

丘处机住持祖庵期间，1188年2月，金世宗听闻丘处机之名，便将丘处机宣召至阙下。临行之前，王重阳的同修道友李灵阳叮嘱丘处机道：

重阳谓汝必能大开玄教，今其时矣。万一善自保爱，来春鹤驭早还，吾专俟汝为丧主。^⑤

换言之，李灵阳借用王重阳的预言，表达了对丘处机此行的巨大信心。事实证明，与丘处机后来的际遇相比，此次赴阙不过是一个序曲而已。丘处机到达京城之后，二月主持世宗圣寿醮典，四月迁居新修官庵并塑纯阳、重阳、丹阳三师像，五月寿安宫长松岛问道，七月再次问道，八月奉旨还终南山祖庭。^⑥总而言之，此次赴阙，丘处机的应对并无不妥之处，“剖析天人之际，颇愜宸衷”，而金世宗对于丘处机的回答也非常满意，七月问道后还“迨中使赐桃一盘，处机不食茶果十有余年，过荷圣恩，即啖一枚”^⑦，并在其还山赐钱十万，但丘处机并没有接受。

据《玄风庆会图》，丘处机离开京城之后，并没有立即返回祖庵，而是挟朝廷召见之盛名，四处立观传道，“是冬，仙驾盘于桓山阳伊洛间，与门人创苏门之资福、马坊之清真、孟州之岳云三观基业。又增置洛阳长生之地，兴定间并请额为观。”^⑧直到1189年春，听闻

^① 玄全子：《真仙直指语录》，TC1256，2.11a-b。

^② 玄全子：《真仙直指语录》，TC1256，2.4b-5a。

^③ 玄全子：《真仙直指语录》，TC1256，2.11b。

^④ 段志坚：《清和真人北游语录》，TC1310，1.6a。

^⑤ 李道谦：《终南山祖庭仙真内传》，TC955，1.3b。

^⑥ 牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第286-287页。

^⑦ 丘处机：《磻溪集》，TC1159，3.6b。

^⑧ 史志经编纂、路道通重刊：《玄风庆会图》，第411页。

金世宗驾崩之后，丘处机才返回终南祖庭。金章宗继位之后，1190年11月，“以惑众乱民，禁罢全真及五行毗庐”，1191年2月，“敕亲王及三品官之家，毋许僧尼道士出入”，^①总而言之，与其父亲相比，金章宗的宗教政策并不是那么宽容。在此情形之下，1191年10月，丘处机回到了他的老家，即山东栖霞，并创建滨都观以自居，此后一直在登州、莱州以及宁海三地阐教度人。

在此期间，丘处机再次展现出了他强大的影响力。1214年，由于蒙古兵南下攻打金朝，国都南迁，山东地区也发生了战乱，“驸马都尉仆散公将兵讨之，时登及宁海未服，公请师抚谕，所至皆投戈拜命，二州遂定。”^②或许是有感于丘处机的功劳，1215年，朝廷赐号丘处机无为清静自然应化弘教大师，^③并于1216年命东平监军王庭玉赍诏，请丘处机远赴位于开封的新都，但却遭到了丘处机的拒绝。^④1217年，金朝使者再次征聘丘处机，但当时山东已为南宋所有，此事无疾而终，同年，王庭玉邀请丘处机住东平，金朝第三次征聘丘处机赴汴，丘处机则第三次拒绝了，并称“我循天理而行，天使行，不敢违也”，换言之，金朝已然不是天命所在了。1219年8月，南宋亦派使者来聘，但丘处机依然没有答应，面对地方官的责难，他说：“我行止，天也，非若辈所及知。当有留不住时，去也。”同年12月，奉成吉思汗之命，蒙古使者刘仲禄来到了丘处机所在的莱州昊天观。^⑤

关于此后丘处机西行觐见成吉思汗的事情，如前所述，《长春真人西游记》、《西游录》、《玄风庆会录》等史书以及学术界都已经做了细致的考察，毋庸赘言。^⑥1223年3月，丘处机得旨返回内地，沿途立观度人，1224年5月，应成吉思汗之请，住燕京长春宫，即之前的天长观，直至1227年7月9日去世。

总体来说，与朝见金世宗一样，丘处机觐见成吉思汗的西行之旅也是一趟和平之旅，且承载着浓重的止杀使命与度人关怀。由于手握成吉思汗的特权，丘处机便嘱咐他的弟子立观度人，广开教门：“今大兵之后，人民涂炭，居无室、行无食者皆是也。立观度人，时不可失，此修行之先务，人人当铭诸心。”^⑦事实证明，丘处机及其弟子的工作也是非常有成效的，的，使全真教一下子从默默无闻的教派上升成为国之显学，正如宋子贞所撰《顺德府通真观碑》所说：

金正隆间，重阳祖师王公，以师心自得之学，阐化于关右，制以强名，谓之全真，当时未甚知贵。国朝启运之初，其门人丘长春首被征聘，仍付之道教，天下翕然宗之。由一以化百，由百以化千，由千以化万，虽十族之乡，百家之间，莫不有玄学以相师授，而况大都大邑者哉！^⑧

不仅教外如此，即就全真教内而言，丘处机的度人功德也得到了普遍认可和高度赞扬。尽管秦志安在记述王重阳及全真七子事迹时多用春秋笔法，但他对丘处机西行止杀、立观度人的无上赞扬，恰恰证明了教内人士对于此事的态度：

^① 脱脱：《金史》，北京：中华书局，1975年，第1册，第216、217页。

^② 陈时可：《长春真人本行碑》，载李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.6b。

^③ 史志经编纂、路道通重刊：《玄风庆会图》，第415页。

^④ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，2.11b。

^⑤ 史志经编纂、路道通重刊：《玄风庆会图》，第417页。

^⑥ Yao Tan-chung: “Ch’iu ch’u-chi and Chinggis Khan”, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 46 (1986), pp. 201-219; 牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第291-296页。

^⑦ 商挺：《大都清逸观碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第614页。

^⑧ 宋子贞：《顺德府通真观碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第504页。

我则以为，当蒙古之锐兵南来也，饮马则黄河欲竭，鸣镝而华岳将崩，玉石俱焚，贤愚并戮，尸山积而依稀犯斗，血海涨而仿佛弥天，赫威若雷，无赦如虎。幸我长春丘仙翁，应诏而起，一见而龙颜稍霁，再奏而天意渐回，诏顺命者不诛，许降城而免死，宥驱丁而得赎，放虏口以从良，四百州半获安生，数万里率皆受赐。所谓展臂拒摧峰之岳，横身遮溃岸之河，救生灵于鼎镬之中，夺性命于刀锯之下。不啻乎百千万亿，将逾于秭穰京垓。如此阴功，上通天意，固可以碧霄往返，白日飞升，又何用于九转丹砂、七还玉液者也？^①

也就是说，凭此无量止杀度人之功，即使没有任何的内丹修炼，同样也可以登真成仙。

在王重阳和全真七子当中，丘处机对于全真教发展所作出的贡献堪称首屈一指，但同时，他也是七真当中唯一一位引起来自佛教方面公开批判的道士。1227年，丘处机示寂于长春宫宝玄堂，1228年，耶律楚材编撰《西游录》，并于次年作序刊行，公开批判丘处机。在序言中，耶律楚材称“全真、大道、混元、太一、三张左道之术，老氏之邪也”，并将批判丘处机自比于孟子批判杨、墨，“孟子辟杨、墨，予之黜糠、丘，辨之正也。”^②随后，耶律楚材在正文中以一问一答的形式，公开表明了自己不满于丘处机的十件事情：

予不许丘公之事，凡有十焉：初进见，诏询其甲子，伪云不知，安有明哲之士不知甲子者乎？此其一也；对上以徽宗梦游神霄之事，此其二也；自谓出神入梦，为彼宗之极理，此其三也；又云圣贤提真性遨游异域，自爱梦境，此其四也；不识鲁直赞意，此其五也；西穷昧谷，梵僧或修善之士皆免赋役，丘公之燕，独请蜀道人差役，言不及僧，上虽许免役，仍令诏出之后，不得再度，渠辄违诏，广度徒众，此其六也；又进表乞符印，自出师号，私给观额，古昔未有之事，辄欲施行，此其七也；又道徒以驰驿故，告给牌符，王道人者骆从数十人，悬牌驰骋于诸州，欲通管僧尼，丘公又欲追摄海山玄老，妄加毁斥，此其八也；又天城毁夫子庙为道观，及毁斥佛像，夺种田圃，改寺院为庵观者甚多，以景州毁像夺寺事致书于从乐居士，润过饰非，天地所不容，此其九也；又顺世之际，据厕而终，其徒饰辞，以为祈福，此其十也。^③

在以上十条指责中，耶律楚材四次提及了度徒和立观的事情，且丘处机度徒是“违诏”之举，而他立观则是毁佛为道，换言之，耶律楚材最为不满和恼火的地方，恰恰正是为丘处机赢得至高声誉的立观度人。对此，全真教一方当时并没有太多的反驳，其中情由，多半是因为耶律楚材所说并非污陷，而近代学者也敏锐地指出：“自金南渡后，名蓝精刹，半就荒芜，全真代兴，辄改为观，张伯淳《辩伪录序》谓有四百八十二所，此元太祖（即成吉思汗——引者注）末年及太宗初年事，耶律楚材与丘公之隙末，亦缘此也。”^④因而，面对全真教的异军突起和势盛侵占，耶律楚材作为一名佛教信徒^⑤，极力批判丘处机当属情理之中。对于佛、道双方的是非曲直，学术界已经进行了详细的讨论，不过，本文所感兴趣的主题是，丘处机的非凡贡献，同时也为他带来了巨大的争议，尽管王重阳及其弟子们包括丘处机在内都积极地倡导“三教合一”，耶律楚材的师父万松行秀也宣扬“三教合一”，^⑥但中国历史上反复上

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.13a-14a。

^② 耶律楚材：《西游录》，载赵卫东辑校：《丘处机集》，济南：齐鲁书社，2005年，第476页。

^③ 耶律楚材：《西游录》，第481-482页。

^④ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，北京：中华书局，1962年，第56页。

^⑤ 陈垣：《耶律楚材父子信仰之异趣》，载《燕京学报》，1929年第6期，第1007-1013页。

^⑥ 洼德忠：《金代的新道教与佛教——从三教调合思想来看》，载刘俊文等主编：《日本学者研究中国史论著

演的佛、道之争却依旧不可避免地再次拉开了序幕。事实上，蒙古建元前后的佛道之争，如前引陈垣所说，其根源也部分地在于丘处机的立观度人，当然，也正是由于这次佛道之争以及随后全真教的失败，本部分中所利用的大部分史料如《七真仙传》等才得以问世。

或许正是由于西行之后立观度人的巨大的功绩，丘处机被明朝的学者记入了元朝的国家历史当中。不仅如此，受此余荫，丘处机的四传弟子，即全真教的第十任掌教祁志诚^①，亦被一同附录载入了《元史》当中：

处机之四传有曰祁志诚者，居云州金阁山，道誉甚著。丞相安童尝过而问之，志诚告以修身治世之要。安童感其言，故其相世祖也，以清静忠厚为主。及罢还第，退然若无与于世者，人以为有得于志诚之言。其后安童复被召入相，辞，不可，遂往决于志诚。志诚曰：“昔与子同列者何人？今同列者何人？”安童悟，入见世祖，辞曰：“臣昔为宰相，年尚少，幸不失陛下事者，丞佐皆臣所师友。今事臣者，皆进与臣俱，则臣之为政能有加于前乎！”世祖曰：“谁为卿言是？”对曰：“祁真人。”世祖叹异者久之。^②

当清朝颇为自负的乾隆皇帝为丘处机写下“万古长生不用餐霞求秘诀，一言止杀始知济世有奇功”时，我们相信，皇帝的特殊身份以及皇室的崇高地位无疑会再次增加丘处机的传奇性和神秘性。时至今日，围绕着丘处机而产生的学术争论也远远没有结束，比如赵卫东和杨讷两位学者就丘处机是否劝戒过成吉思汗“止杀”而展开过持久的探讨^③，而这恰恰表明，由巨大的贡献所带来的教内荣誉和教外争议，过去、现在以及未来极有可能仍然是丘处机最为显著的两大特征和标志。

2.3 其他四位弟子

在分别快速浏览过王重阳及他的以上三位弟子之后，我们接下来在本节中将着重讨论王重阳剩余的四位徒弟，即谭处端、王玉阳、郝大通和刘处玄。之所以将这四位高道放在一章当中，并非是由他们不重要，事实上，他们对于全真教在华北各地区的传播，都做出了非常巨大的贡献。^④然而，在明清民国时期与全真七子相关的文学作品当中，他们四人所占据的比例要比王重阳和其他三位弟子少，正是基于此，笔者将尽快梳理一下金元时期全真仙传中所载谭处端等人的生平事迹，并重点照顾其中某些特殊的经历或片段。

著选译·思想宗教》，第七卷，北京：中华书局，1993年，第478-496页。

^① 关于全真教的掌教，陈垣在《南宋初河北新道教考》（7-8页）当中曾列出了一份名单，分别是王重阳、马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机、尹志平、李志常、张志敬、王志坦、祁志诚、张志仙、苗道一、孙德叟、蓝道元、孙履道、苗道一（第二次）、完颜德明。程越则考证出被陈垣遗漏的一位掌教常志清，见程越：《金元全真道后弘期掌教研究》，载《中国社会科学院研究生院学报》，1996年第4期，第37-45页；最近，中国学者刘晓又考证出另外一位被遗漏的全真掌教关德昌，参见刘晓：《元代全真道被遗漏的掌教关德昌——〈井公道行碑〉读后记》，载《宗教学研究》，2017年第2期，第41-44页。

^② 宋濂：《元史》，第15册，第4525-4526页。

^③ 杨讷：《丘处机“一言止杀”辨伪》，载张政烺先生九十华诞纪念文集编委会编：《揖芬集：张政烺先生九十华诞纪念文集》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第523-532页；杨讷：《丘处机“一言止杀”再辨伪》，载《中华文史论丛》，2007年第1期，第283-326页；赵卫东：《丘处机“一言止杀”辨正——兼与杨讷先生〈丘处机“一言止杀”再辨伪〉一文商榷》，载刘凤鸣主编：《丘处机与全真道：丘处机与全真道国际学术研讨会论文集》，北京：中国文史出版社，2008年，第127-143页；杨讷：《丘处机“一言止杀”三辨伪——兼评赵卫东〈丘处机“一言止杀”辨正〉》，载《中华文史论坛》，2015年第1期，第139-166页。

^④ 蜂屋邦夫：《金元时代的道教——七真研究》，金铁成等译，济南：齐鲁书社，2014年，第1、2、4、5章；牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第194-208、271-276页。

不过，需要预先说明的是，尽管我们将王重阳这四位弟子的生平事迹压缩到了一节当中，然而，在后世的流传和演变过程中，以他们生平为核心所产生的戏剧性故事却丝毫不逊色，甚至部分片段如刘处玄妓院修真等还要更为精彩。这也就意味着，自金元开始，递至民国时期，与五祖、八仙一样，七真就已经建构成为一套完整的仙话系统，成为了人们稳定的文化记忆。

2.4.1 谭处端

谭处端，初名玉，字伯玉，宁海人，生于1123年3月1日，出家入道之后，王重阳为其改道名为处端，字通正，号长真子。关于谭处端的生平及修道经历，我们所依据的材料依时间先后主要有完颜璫所撰《长真子谭真人仙迹碑铭》、秦志安的《长真谭真人》、《七真仙传》中的《长真真人谭宗师传》、赵道一的《谭处端》以及刘天素与谢西蟾编撰的《长真子》。

据完颜璫所述，谭处端的父亲以加工制作金银为生，慷慨仗义，行善积德而生下了谭处端，“其父即镵镣之工，于权衡出纳之间，无非平实。辍己生资，以济贫窘，积善累行，备余庆而生先生。”^①至秦志安时，称谭处端“为人慷慨，识度不凡，孝义传家，甚为乡里所重”^②，似乎是将其父的道德品质转嫁到了谭处端身上。

谭处端自幼便表现出了与众不同的品格，完颜璫称其“幼而秀发，声韵琅然，人知其非常儿也”^③，《七真仙传》和赵道一称谭处端“生而骨相不凡”^④，尽管在中国道教史上，这种“非常”和“骨相不凡”往往是一种事后推定^⑤，但却同时也意味，谭处端必定会在道教历史中留下自己的记录。此后，诸仙传共同提到了三件事情，表明了谭处端的不平凡和大志向：

甫及六岁，因戏堕于井中，人急下井救之，见公安坐水上，随挈而出，略无伤焉。

又所居遗火，巨栋碎于榻前，公方寝熟，呼而起之，神情自若。盖有道之士，非水火所能殒越也。至十有五龄而志于学，咏物警策，其《葡萄篇》已脍炙人口。^⑥

堕井不溺和遇火不惊这两件事，似乎是在暗示谭处端正是庄子笔下水火不侵的“真人”，而完颜璫也不出预料地将谭处端称为了“有道之士”。至于第三件事，《七真仙传》和赵道一所记则更为详细：

既入学，记诵敏给，同辈罕及。十岁学诗，一日，其所亲指木架葡萄令作诗，有云：“一朝行上青龙架，见者人人仰面看。”众喜其蕴藉。^⑦

从谭处端所吟诗句来看，他也有志于成为令人敬仰之辈。不过，仅仅从这两句诗中，我们却无从判断全道宗师就一定是他的志向，相反，正是后来所发生的事情才改变了他人的人生轨迹，并将之塑造成为了一代宗师。

谭处端成年之后，倜傥不羁，边幅不事，有一天因喝醉了酒而睡倒路边雪中，结果得

^① 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.28a。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.1a。

^③ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.28a。

^④ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，2.1a。

^⑤ 白照杰：《炼骨成真：中古道教仙骨信仰研究》，载何建明编：《道教学刊》，北京：社会科学文献出版社，2018年，第1辑，第48-66页。

^⑥ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.28a-b。

^⑦ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，2.1a-b。

了风痹顽症，几近瘫痪，“风眩瘫痪，缠绵不解，针药甚多，皆莫能效。”^①我们相信，恰恰是这件事情的发生，导致了谭处端内心世界的改变：

公喟然叹曰：“玉平昔为行于世，略无鲜益，中复遇奇疾，必非药石可疗之。”惟暗诵《北斗经》以求济。忽梦大席横空，公飞升欲据之，见北斗星君冠服而坐，公叩首作礼间，恍然而觉，自兹奉道之必笃矣。^②

《北斗经》即《太上玄灵北斗本命延生真经》，现存明代的《正统道藏》中，而作为掌管死籍的神明，北斗星君也是道教的重要神明之一。医术无验而求诸道术，这是传统中国人的典型行事模式，而此时王重阳的出现，则将谭处端真正引向了全真之路。值得注意的是，秦志安所编谭处端仙传却将这一段故事情节删去，称其直接向王重阳求助，且遭遇神奇：

闻重阳先生来自终南，方在宜甫马君宅中闲居，扶杖往谒，将求治疗之法。先生扃户不纳，公乃坚守终夕，剥啄不已，门忽自开。重阳大悦，以为仙缘所契，乃召之同衾而寝，谈话亲密，过于故交。比晓下床，旧疾顿愈，四体轻健，奔走如飞，方知重阳之为异人也。辄抛弃产金，如视粪壤，乞侍左右，终身不退。乃赐之法名曰处端，字曰通正，号曰长真子焉。^③

那么，秦志安为何如此呢？笔者推测，首先，北斗信仰尽管在道教中非常重要，但对当时刚刚兴起且以心性修炼为主旨全真教来说却并非如此；其次，王重阳起初闭门不见，但在谭处端的坚守下，门忽自开，再次一暗示了谭处端的“非常”和“骨相不凡”。经过这样的改编，谭处端一方面是专志于全真之学，不再徬徨他求，另一方面因“仙缘所契”，注定而成为一代宗师。事实上，秦志安的改编不仅限于此，因为他所记载王重阳为谭处端治病之事，也与最早的《长真子谭真人仙迹碑铭》有着较大的出入：

至大定丁亥岁仲秋，闻重阳真人度马宜甫为门生，公径赴真人所，祈请弃俗服羽，执弟子礼。真人付之以颂，便宿于庵中。时严冬飞雪，丹灶灰冷，藉海藻而寐，寒可堕指。真人遂展足令抱之，少顷汗流被体，如置身炊甑中。拂晓，真人以盥洗余水使公涤面。从涤之月余，宿疾顿愈，于是公推心敬而事之。^④

或称比晓顿愈，或称月余乃祛，尽管两种仙传在王重阳如何为谭处端治病这一问题上各执一词，但不可否认的是，经此之后，谭处端正式成为了王重阳的弟子，甚至还为此而抛弃了他的妻子严氏，“其妻严氏诣庵呼归，公怒而黜之。”^⑤此后，正如我们在王重阳一章中看到的那样，谭处端始终追随着王重阳身边，1170年王重阳去世之后，谭处端与马丹阳、丘处机、刘处玄历经千辛万苦，最终将王重阳安葬于终南山刘蒋祖庵，并守丧三年。

1174年秋，四人秦渡镇真武庙各言其志之后，据《七真仙传》和赵道一记载，谭处端来到了河南洛阳的朝元宫：

十四年，复关东，至洛阳朝元宫，题诗云：“紫诏师真归去后，未知孰继大罗仙。”

朝元宫实朗然子登真之所，故迤邐至怀之。^⑥

此后，谭处端的传教活动就以朝元宫为中心，而其所游历的地点则遍及河南的修武、新乡、

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.1a。

^② 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.28b-29a。

^③ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.1a-b。

^④ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.29a。

^⑤ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.29a。

^⑥ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，2.2b。

获嘉、卫州、阳武，河北的磁州、洺州，山东的高唐以及陕西的同州、华阴等地。值得注意的是，在谭处端四处云游传道的这段时期曾发生过两件事情，而正是这两件事，也在明清民国时期的全真仙传中被反复提及。

第一件是谭处端乞食被打。据秦志安《金莲正宗记》载，谭处端曾向一位僧人乞食，结果却遭到了他的老拳相向：

曾过招提，就禅师处乞残食。禅师大怒，以拳殴之，击折两齿，先生和血咽入腹中。

傍人欲为之争，先生笑而稽首，殊不动心，由是名满京洛。^①

其实，谭处端最早一部仙传的作者完颜璠也应该知道这则故事，不过却只是简略称“忍折齿之愤，德也”^②，而并没有给出更多的细节。不过，随后的《七真仙传》以及赵道一的记载却在秦志安的基础之上，一方面打人的禅师修改成为一名狂徒，另一方面又添加马丹阳对此事的评价：

十五年（1175），乞食于磁州二祖镇。一狂徒问：“尔从何来？”遽以拳击师之口，导致血流齿折，而容色不变，吐齿于手，舞跃而归于邸中。见者咸怒，欲使讼于官，师但云：“谢他慈悲教诲。”时丹阳在关中，闻而赞之曰：“一拳消尽平生业。”

准此，如果秦志安所记为实的话，那么，《七真仙传》为什么要做出如此的修改和添加呢？联系到《七真仙传》的成书背景，^③或许是因为当时正处于佛道之争的敏感时期，所以编纂者李鼎等人才谨慎为之，并以马丹阳的话来进行自我劝慰。不过，马丹阳的这句话在现存诗集中并不存在，相反，据马丹阳自述，他在关中行化时也遇到过相似的事情：

师曰：“我初到关中，乞化到一酒肆，有一醉者，毁骂之间，后被他赠一拳，便走，拽住又打一拳，只得忍受。汝曹曾遭此魔障否？”弟子答曰：“无。”师父云：“好好遇着，勿争。”^④

对于这两个相似的故事之间是否存在着记忆上的误植或文本上的关联，我们不得而知，不过，我们可以确定的是，谭处端及马丹阳的反应都与全真教的修炼思想有关，即努力克制自己的嗔怒之心。

第二件事情是谭处端书龟蛇二字以辟火。据秦志安称，谭处端的书法颇具特色，“平昔好书龟蛇二字，习而不已，妙将入神，有飞腾变化之状。奉道信士多收藏之，以为珍宝。”^⑤不仅如此，此二字还具有奇妙的辟火功能，甚至被人们称为“辟火符”：

十七年（1177），过高唐县，以茶肆吴六者奉侍往来道侣甚勤，乃遗“龟蛇”二字悬其肆。初不知其为谭师真也。一日，邻舍失火，多所延及，而吴肆独存。人以二字同纯阳真人辟火符，盖纯阳尝留题于博兴县之酒馆，县被火，其馆不灾。辟火符，时人谓之耳。^⑥

当然，对于这件事，完颜璠同样是知道的，只不过他仍是简略一提，用以表明谭处端的神异：

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.2a。

^② 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.30a。

^③ 秦国师：《七真仙传与全真历史：以台湾大学图书馆藏〈七真仙传〉为中心的考察》，载《世界宗教研究》，2017年第3期。

^④ 王颐中：《丹阳真人语录》，TC1057，11b-12a。

^⑤ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.2a-b。

^⑥ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，2.3b。

“书龟蛇以辟火，灵也。”^①



谭处端“龟蛇”拓片

总之，对于金元时期全真教在河南、河北以及山东三省交界处的发展来说，谭处端做出了巨大贡献，“炼气调神，几载长游于洛下；归根复命，半生不返于山东。镇百怪以潜形，龟蛇两字；握二仪而在手，龙虎九还。正逢丹桂之芬芳，又值金莲之烂熳。铅汞注水云之集，烟霞为蓬阁之游。若非骨肉同飞、形神共妙者，其孰能与于此乎？”^②无疑，秦志安的赞词是对谭处端生平及仙迹最好的概括。1185年4月1日，谭处端仙逝于洛阳朝元宫，著有《水云集》留传于世。

2.4.2 王玉阳

王玉阳，名处一，字玉阳，号玉阳子，生于1142年3月18日。事实上，在马丹阳之后、丘处机之前，王玉阳对全真教发展所做出的贡献最大，然而学术界的重视和研究程度却与之相匹配。^③就仙传而言，我们所依据的主要材料有秦志安的《玉阳王真人》、《七真仙传》中的《玉阳真人王宗师传》、姚燧的《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭并序》、赵道一的《王处一》以及刘天素和谢西蟾二人编撰的《玉阳子》。此外，王玉阳的弟子还曾编撰过一部《体玄真人显异录》，述及王玉阳的共计19则神奇故事。

与前述几位高道一样，王玉阳的出生也不平凡，据《七真仙传》和赵道一称，1142年3月18日，王玉阳之母“周氏夜梦红霞绕身，惊寤，是日乃生。”^④不过，虽然天生异象，但王玉阳的童年却谈不上幸福，因为他的父亲很早就去世了，所以王玉阳“事母至孝”。^⑤自幼

^① 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.30a。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.3a。

^③ 刘焕玲：《全真教体玄大师王玉阳之研究》。

^④ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，3.1a。

^⑤ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.1a。

幼年时起，王玉阳便表现出了与众不同的性格特征，“为儿童时，不杂嬉戏，好诵云霞方外之语。”^①而恰恰是在这一时期内，王玉阳经历了两次遇仙事件。

第一次发生在他七岁时，所遇到的神仙为东华帝君。在一首《沁园春》词前的序言中，王玉阳自称道：“予自七岁，遇东华帝君于空中警唤，不令昏昧，至大定戊子，复遇重阳师父，因作此词，用纪其实云。”^②对于此番神奇经历，王玉阳最早一部仙传的作者秦志安称东华帝君传授给了他“长生久视之诀”，不过，随后的各仙传却不再宣称他遇到了东华帝君，而仅仅是经历一次死而复生，并由对生死有所体悟：

甫七岁，尝气绝仆地，移时方苏。母惊问曰：“汝何为而若是？”曰：“但知熟寐，不知其他。”师因悟生死之理。^③

与之相似，姚燧的说法也比较平实，“七岁无疾死而复生，是由若知死生说。”^④

第二次发生在他十四岁时，所遇到神仙为玄庭宫主。据秦志安《金莲正宗记》载：

年一十有四岁也，偶步山间，见一老翁坐于磐石之上，呼之使来，摩其顶而谓之曰：“汝他日必扬名于帝阙，当与玄门作大宗师。”言毕乃起，曳杖而行。先生从而不舍，启曰：“公何人也？”答曰：“我乃玄庭宫主也。”回首不知所在。^⑤

对于这次经历，我们找不到王玉阳的自述，而随后的各仙传也都大体上因循了这一说法，如《七真仙传》称：

一日偶至山中，遇一老人坐大石而谓之曰：“子异日扬名帝阙，为道教宗主。”遂摩顶令去。又尝闻空中人问云：“汝识予否？”对曰：“未识也。”曰：“我玄庭宫主也。”^⑥不过，与东华帝君相比，我们对于玄庭宫主这位神仙却一无所知。

或许是受这两次遇仙经历的影响，王玉阳自此之后行止颠狂，不与世合，并口出旷言：“争甚名，竞甚利，不如闻早修心地。自家修证自前程，自家不作为群类。”^⑦对于王玉阳的这些异常，世人评价不一，或者以为他因病失心，或者以为他佯狂无疾，甚至还要为他订立妻室，不过却遭到了拒绝。自此之后，王玉阳便与他的母亲一起倾心道教，“遂与母皆为老氏法”^⑧。1168年2月，王玉阳拜师王重阳，正式成为了一名全真道士。不过，关于拜师的过程，各仙传再次记述不一。据秦志安《金莲正宗记》载：

适大定春二月中，因暇日游宴，至范明叔之遇仙亭，乃见终南山重阳祖师在焉。

祖师观其骨格非凡，乃曰：“汝肯从吾否乎？”先生曰：“仆所愿也，敢不唯命。”遂侍左右，与丘、刘、谭、马定为莫逆之交。^⑨

然而，近来研究表明，秦志安称王玉阳在遇仙亭遇见王重阳以及王重阳因其骨相不凡而主动邀请王玉阳拜师等事，不过是为了抬高王玉阳的地位而杜撰出来的。实际上，如前所述，王玉阳此前已经倾心道教，而在听闻王重阳的事迹和名声之后，又主动前往位于马丹阳家中的

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.1a。

^② 王玉阳：《云光集》，TC1152，4.1a。

^③ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，3.1a。

^④ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.13a。

^⑤ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.1a-b。

^⑥ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^⑦ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，3.1b。

^⑧ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.13b。

^⑨ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.1b。

全真庵投师问礼。^①对此，《七真仙传》与赵道一所载较为符合历史事实：

大定八年，师在文登牛仙山庵居，人告以祖师至，即诣全真庵，请为门弟子。祖师知其为玄门大器，遂从其请。二月晦，从祖师至昆嵛烟霞洞，乃授以正法及今名。^②值得注意的是，王玉阳的母亲周氏随后也拜师王重阳，并获赐法名德清，道号玄靖散人，成为了王重阳的第一个女弟子。

拜师之后，王玉阳便一直跟随在王重阳身边。1168年8月，王玉阳与王重阳、丘处机、谭处端、马丹阳以及先前烟霞洞拜师的郝大通一起迁往文登姜实庵，9月，再迁县北苏氏庵。1169年4月，王重阳携众弟子返回宁海，不过却对王玉阳另有安排，“文登铁查山云光洞是汝登真之所，可以往居，幸无怠懈。”^③于是，王玉阳便离开了王重阳，独自前往铁查山修炼。经过九年的修炼之后，王玉阳终于得道，而他的修炼方式，与前述丘处机磻溪、龙门时相同，也是以苦行战睡魔为主：

从此之后，往来登、宁之间。夜则归于云光洞口，偏翘一足独立者九年，东临大海，未尝昏睡，人呼为“铁脚先生”。丘真人赞之曰：“九夏迎阳立，三冬抱雪眠。”如此炼形九年而入于大妙，顺行逆行，或歌或舞，出神入梦，接物利生。^④

而王玉阳之所以如此，也是与丘处机如出一辙，即降伏内心的情欲：

玉阳大师自居家时，不知欲事，出家不漏。后在铁楂山，忽一夕有漏，哭泣至恸，意欲食之，感诸天以布冲和之气，后三日，乃得心地。此后方是千磨百炼，曾于沙石中跪而不起，其膝磨烂至骨，山多砺石荆棘，赤脚往来于其中，故世号铁脚仙云。如此三年，旧业始消尽。^⑤

颇为有趣的是，王玉阳得道之后半月，天空中发生了一件奇怪之事，而在王玉阳看来，这是马丹阳向他表示祝贺，“仙语灵灵报下方，想知决是马丹阳。飞神救拔诸州难，满国欣荣坐道场。”^⑥不过，在王玉阳得道的1178年左右，马丹阳实际上仍在陕西传道。

关于王玉阳此后的传教活动，尽管各仙传不吝赞美之词，但实际上效果却远非如此。1182年秋，马丹阳因度牒之事返回山东，并与王玉阳在宁海金莲堂相见。对于1169年王重阳携丘、刘、谭、马西行之后一直至1182年马丹阳东归之前这段时间内全真教在山东的发展情况，马丹阳并不是非常满意，并归咎于此一段时间坚守山东的王玉阳：

重阳祖师不远数千里提挈吾侪，殊无以报，宁不愧于心欤？且得道之士，苟利其身，功不及物，恐非弘济之旨。诚欲光昭先师之德，莫若彰玄应而福生灵。公今抱道藏器而独善其身，无乃不可乎？^⑦

对于马丹阳抱道藏器、独善其身的批评，王玉阳辩称是“缘之未行，姑猖狂以混世耳。”从这句话中，我们可以看出，王玉阳其实在这段时间内并没有放弃传教活动，不过，他当时最重要的功劳也只在于维护三州五会等既有的全真组织，并逐步扩大自己的社会影响^⑧，至于

^① 牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第169-170页。

^② 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，3.1b。

^③ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.1b。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.2b-3a。

^⑤ 段志坚：《清和真人北游语录》，TC1310，3.11b-12a。

^⑥ 王玉阳：《云光集》，TC1152，2.4b。

^⑦ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，3.2b。

^⑧ 刘焕玲：《全真教体玄大师王玉阳之研究》，第69-75页。

全真教更大规模的发展，则尚需等待更大的因缘。

1187年，王玉阳因其道誉颇高而被金世宗诏见，他所期待的因缘终于来到了。从此之后，一直到1203年，王玉阳总共五次被金朝皇帝诏见。对于王玉阳的五次被宣以及他为全真教发展所做出的贡献，学术界已经进行了详细的历史考察，毋庸赘言。^①不过，王玉阳第一次被金世宗诏见期间，却发生了一起毒酒事件：

适大定戊申岁，世宗闻其道价甚高，用遣使以币聘之，遂赴阙。僧徒怀嫉妒心，多输金于中使，以为先生非真仙也，鸩酒可以验之。上以为然，乃赐之三杯。先生饮讫，殊不烦躁，终莫能害。上乃惊谢，赐之金冠法服、驷马安车，敕建全真堂以居之，仍御书额。^②

按秦志安所说，金世宗由于听信了僧人的谗言而赐予王玉阳毒酒，以此来试验王玉阳是否真的是神仙。不过，秦志安的记载至少在时间上面并不准确，引文中所说“大定戊申”是1188年，而王玉阳《云光集》中收有题为《大定丁未十一月十三日初奉宣诏》的诗，表明王玉阳实际上是在1187年赴诏的。与秦志安不同，成书于佛道论战这一敏感时期的《七真仙传》则完全修改了此事发生的情境：

二十七年，世宗征赴阙，凡所应对，大副宸衷，馆于天长观者。久之，上闻有以鸩酒害师者，遣使询其酒之所自来。虽至再三，终不之告，但托疾而已。使者上闻，益深嘉叹。

此时，赠送毒酒的人不再是金世宗，而是另有他人，金世宗想找到这个赠送毒酒的人，但却遭到了王玉阳的拒绝。此后，曾任翰林直学士的姚燧于1287年编撰《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》，则将这个故事完全放置在另外一个背景下，即王玉阳被宣之前由于善用道术来劝化世人，所以遭到了人们的质疑，进而被赠毒酒以试验：

或以为善幻诬民，因召饮可鸩。真人出门，戒其徒先凿池灌水，挠而浊之。往则持杯尽饮，曰：“吾贫人也，无尝从人丐取。今幸见招，愿丐余杯，以尽君欢。”与之，又尽饮。归，解衣浴池中，有顷池水沸涸，以故不死。犹须发髯鬣，不纓不能受冠。^③

不仅如此，王玉阳被宣之后，金世宗还特意以此事相问，而王玉阳则对以并无仇人相害，只不过是出于疾病才导致自己须发脱落。在此基础上，姚燧还特意对秦志安所载进行了批评，称其荒谬：

或曰：“或谓异人，或谗善幻，世宗度而鸩之，见不可杀，悔怒而逐谗者。当时讳之。”谬云然也。^④

事实的真相如何，由于各种史料的歧异，我们无法得知，而随后的仙传资料，如赵道一则遵循了《七真仙传》的说法，《金莲正宗仙源像传》则将秦志安和姚燧的说法混合在了一起，但同时又进行了修改，即一方面这件事情发生在金世宗诏见期间，但另一方面赠酒者并非僧人，而是一位“嫉恶师者”：

二十七年丁未，召赴阙。问以卫生为治，师对曰：“含精以养神，端拱以无为。”

^① 刘焕玲：《全真教体玄大师王玉阳之研究》，第167-173页；赵卫东：《王处一五次被宣与全真道的发展》，载《齐鲁文化研究》，2003年，第二辑，第118-127页。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.3a。

^③ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.14a-b。

^④ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.14b。

凡所应对，大副宸衷，馆于天长观久之。有嫉恶师者，召师饮而鸩之。师预戒其徒，凿池灌水以俟。师至彼，持杯尽饮，曰：“吾贫人也，尝从人丐食，今幸见招，愿罄余酒，以尽若欢。”酌之，又尽饮。归浴池中，水皆沸涸，惟须发尽脱，有能受冠。上闻之，即遣使穷治其事。问至再三，师终不告，惟曰：“某素无取仇人者，良由得疾致然。”使者以师言回奏，上益嘉叹。^①

总而言之，对于这桩公案，我们有说法各异的史料，但却没有最终的答案。不过，惟一可以确定的是，王玉阳的被宣，对此后全真教的发展做出了巨大贡献，而其最为明显的标志就是全真宫观数量的大幅度增长。^②

此后，王玉阳频繁地在河北、山东、安徽以及江苏等地传教，对于此间他的神异之举，诸仙传及《体玄真人显异录》均有不同记载，不再赘述。值得注意的是，1207年，王玉阳居圣水玉虚观，并获赐元妃所颁《道藏》一部，1210年，做醮蓟州玉田县，并预测蒙古即将南下攻打金朝：

庚午（1210），醮蓟州玉田县，谓其徒曰：“若闻空中剑楯击撞声乎？北方气运将回，生齿必有横罹其毒者。”是年，果天兵南牧。

1216年，居文登天宝观，1217年4月23日，王玉阳仙逝于此，著有《云光集》行于世。另据《金莲正宗记》，王玉阳还有一部名为《清真集》诗歌集行于世，^③不过现已不存。

2.4.3 郝大通

郝大通，初名升，后名大通，字太古，道号广宁子，宁海人，生于1140年1月3日。关于郝大通的仙传资料，我们所依据的主要有秦志安的《广宁郝真人》、《七真仙传》中的《广宁真人郝宗师传》、徐琰的《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》、赵道一的《郝大通》以及《金莲正宗仙源像传》中的《广宁子》。事实上，与其他各位高道相比，金元诸仙传中郝大通的生平相对简单，明清民国时期诸仙传中提及郝大通仙迹的次数也相对较少，准此，我们接下来将很快对郝大通的生平做一个概览。

在全真七子当中，郝大通在家世与财富上是惟一一位可与马丹阳相匹敌的。1236年，在郝大通弟子范圆曦的主持下，致仕翰林学士冯璧为《太古集》作序，在序言中，冯璧依据范圆曦手录行实，简略地提到了郝大通的情况，称其为宁海首户，且兄弟诸人皆以儒为业，登第拜官：

师俗姓郝，世居宁海，为州人之首户。昆季皆从儒学，兄讳俊彦，举进士第，官至朝列大夫、昌邑县令。^④

不过，对于郝大通父母及祖先的情况，冯璧并没有提及。而随后的各仙传都提及到，与王玉阳相同，郝大通的父亲也很早就去世了，所以他对母亲也是非常的孝顺。尽管郝大通诸兄弟很小就学习儒家经典，不过他本人却有自己的特殊性格和爱好：

禀赋颖异，识度夷旷，萧然有出尘之资。读书喜《易》，研精尤甚。因洞晓阴阳、

^① 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，37a-b。

^② 郑素春：《全真教与大蒙古国皇室》，台北：学生书局，1987年，第138页。

^③ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.5a。

^④ 郝大通：《太古集》，序，2a。

律历之术，不乐仕进，慕司马季主、严君平之为人，以卜筮自晦。^①

不过，另据《七真仙传》和赵道一所述，郝大通之所以能够少精易术，是由于一位神人的梦中传授：

尝梦神人示以《周易》秘义，由是洞晓阴阳律历、卜筮之术。厌纷华而乐淡薄，隐德于占筮中。^②

至于这位神人的来历，由于史料的原因，我们已经无从知晓了。对《周易》的喜爱成为了全真七子中郝大通的独特身份标识，而他在遇到王重阳之前，也颇为自得其乐，甚至以卜筮为业。

1167年7月，王重阳自终南山到达宁海，开始物色中意的弟子。某一天，郝大通继续在市场上出摊卜筮，或许是由于他之前已经取得了不凡的影响，因而众多士大夫环列而坐。王重阳见郝大通言语凡，仙质可度，于是就想感发劝化他：

重阳最后至，背面而坐。先生曰：“何不回头？”重阳曰：“只恐先生不肯回头。”

先生颇惊，遽起作礼，邀赴他所闲话，往来问答，如石投水。^③

至于秦志安所说的“他所”为何，随后的仙传所述各不相同，如《七真仙传》称“翌日晚，于朝元观付以二词，言下领悟，如走万里迷途，一呼知返”^④，而《金莲正宗仙源像传》则称“重阳去，师即闭卜肆，至马氏南园全真庵中，谒重阳请教。重阳授以二词，师大悟，不觉下拜。”^⑤而秦志安所说的“往来问答”，则似乎是指随后郝大通用以请教的诗句以及王重阳以同样的韵字回赠的诗句。^⑥不过，尽管两人言语相投，但郝大通因为还要奉养母亲，所以并没有正式拜师王重阳。

1168年3月，王重阳携马丹阳等人居住在昆崙山烟霞洞，郝大通的母亲于此月去世，而他也随后前往烟霞洞拜师，正式成为了一名全真道士。依王重阳的习惯，他接纳一名弟子时总要为其另起一个法名和道号，不过，在郝大通的法名及道号问题上，各仙传再次出现分歧：秦志安在《金莲正宗记》中称“重阳乃赐之法名曰大通，号广宁子”^⑦，而所有其他的仙传则口径一致地称王重阳赐法名为璘，道号恬然子，现在通用的这个法名与道号是他在陕西岐山时由另外一位神人所授。^⑧不论如何，郝大通成为了王重阳的弟子，不过，像对待王玉阳“修行学道并无师，只要心中自己知。净处常常生智慧，闲居每每起慈悲”^⑨一样，王重阳也以“汝当自成”四字勉励郝大通。同年8月，郝大通随王重阳迁居文登，次年4月，又随王重阳返回宁海，而恰恰是在这个月，王玉阳遵从王重阳的安排独自前往铁查山修炼。1169年6月，或许是听从了王重阳的安排，郝大通离开宁海前往铁查山，与王玉阳共同修炼于此，而王重阳则于同年9月携丘处机、马玉阳、谭处端以及新拜师的刘处玄等四人启程

^① 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.19b。

^② 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，3.6a。

^③ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.6a-b。

^④ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^⑤ 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，39b。

^⑥ 郝大通的诗为：“同席诸君乐太古，未明黑白希夷路。今朝得遇达人吟，伏望先生垂玉句。”王重阳回赠的诗为：“口爱郝公通上古，口谈心甲神仙路。足间翠雾接来时，日要先生清静句。”见秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.6b。

^⑦ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.6b。

^⑧ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.20b；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，3.6b；刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，40a。

^⑨ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，10.3a。

西行传道。

关于郝大通在铁查山的修炼生活，各仙传并没有记载，而与王玉阳同修期间王玉阳一番“不立苦志”的激劝之语，却最终导致了郝大通的离开。郝大通最初的目的是想与王重阳会合，但可惜的是，王重阳在 1170 年 1 月 4 日就已经去世了，而在听到了这个消息之后，郝大通便西行入关查访丘处机等四人的下落。1172 年，丘处机等迁葬王重阳遗骨于刘蒋祖庵，郝大通本欲与他们四人共同为王重阳守丧，但却再次遭到了谭处端的讽刺因而愤然离去，自此之后，郝大通便开始了独自修炼的生活：

九年秋，马谭刘丘四师从祖师西去，留师与玉阳居查山。后玉阳以师不立苦志，忠告而劝激之，师遂西访。四师方庐于祖师墓，丧礼终，师欲与同处。闻谭长真激以随人脚跟转之语，明日遂行。^①

对此，徐琰所说与《七真仙传》并无太大的不同：

未几，师辞真君去，与王玉阳往居查山。真君亦赴汴京，马丹阳、谭长真、刘长生、丘长春四子实从。十一年，师闻真君上仙，四子已入关，遂西游以访之。十二年，葬真君于祖庭。师欲与四子同庐墓侧，长真激之曰：“随人脚跟转，可乎？”师明日遂行。^②

离开刘蒋祖庵之后，郝大通主要活动于今河北地区，并最终在此得道而声名大振。

河北修道期间，除秦志安《金莲正宗记》外，其他各仙传都提到了郝大通两次遇仙之事。第一次即前面提到的 1172 年在陕西岐山授予郝大通法名及道号的神人，第二次则是 1182 年在河北滦城，“二十二年，师过滦城，又与神人遇，受大易秘义。”^③除此之外，诸仙传还都提到了一件趣事，即 1175 年郝大通于沃州（即赵州，1151 年改此名）石桥修道之事：

乙未岁（1175），乞食于沃州，方悟重阳密语，涣然开发，遂往桥上，默然静坐。饥渴不求，寒暑不变，人馈则食，不馈则否，虽有人侮狎戏笑者，不怒也，志在忘形。如此三年，人呼为不语先生。一夕，天色昏冥，偶醉者过，以是蹴先生于桥下，默而不出者七日，人不知者，以为先生何往。忽值客官乘马将过，而马惊跃，捶之不进，客遂堕马。问左右曰：“桥下必有怪事，不然，何吾马之惊也？”命左右往视之，则一道者奄然正坐，问之则不语，以手画地曰：“不食七日矣。”州民闻之，争往馈食，石桥上修道（《有象列仙全传》卷八）^④



^① 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^② 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.20b。

^③ 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.21a；刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，40b。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.7a-b。

不过，在秦志安之后的《七真仙传》中，郝大通并非桥上不语三年，桥下不语三年，而是直接在石桥之下静坐不语修道六年：

十五年，坐于沃州桥下而不语，为小儿辈戏，累砖石为塔于顶，嘱以勿坏，头竟不侧。河水泛滥而不动，而亦不伤。如是者六年。^①

尽管诸仙传表述不一，不过，我们可以确定的是，与“蓑衣先生”丘处机、“铁脚先生”王玉阳的战睡魔相同，“不语先生”郝大通的沉默静坐也是苦行修炼的方式之一。经此磨炼之后，郝大通“阐化诸方，专以利物度人为务，由是……名闻天下。”^②

或许是受金章宗严格宗教政策的影响，1190年秋，郝大通返回家乡宁海。关于此后郝大通的传教经历，诸仙传都仅仅是一笔带过，其典型者如《金莲正宗仙源像传》称：

明昌元年（1190）庚戌秋，还宁海。一日遽索纸笔，挥染疾若风雨，成易图三十三，皆天人之蕴，昔贤所未发者。师尝于天长預告侯子真以火，恩州夜入王镇国之梦，言人事之悔吝吉凶，无不验者。大安元年乙巳（1209），戒门人营冢，预告去期。至崇庆元年壬申（1212）腊月晦日，无疾端坐留颂而逝。^③

1212年12月30日，郝大通逝世于宁海先天观，据其弟子范圆曦称，其著作有“《三教入易论》一卷，《示教直言》一卷，解《心经》、《救苦经》各一卷，《太古集》一十五卷，内《周易参同契简要释义》一卷。”^④

2.4.4 刘处玄

刘处玄，名处玄，字通妙，号长生子，莱州武官庄人，生于1147年7月12日。与郝大通相同，金元时期与刘处玄相关的仙传资料也比较少，主要有秦志安《金莲正宗记》中的《长生刘真人》、《七真仙传》中的《长生真人刘宗师传》、李道谦《甘水仙源录》中的《长生真人刘宗师道行碑》、赵道一的《刘处玄》以及《金莲正宗仙源像传》中的《长生子》。然而，值得注意的是，《金莲正宗记》中的《长生刘真人》与《甘水仙源录》中的《长生真人刘宗师道行碑》两篇仙传的编纂者俱为秦志安，而秦志安的这两篇仙传虽然文字几乎相同，多夸诞之语和溢美之辞，但却在时间问题上存在着严重的失误，如将刘处玄东归武官的时间记为1176年。^⑤准此，在接下来浏览刘处玄生平时，编撰时间最早的仙传即秦志安《金莲正宗记》中的《长生刘真人》并不是我们最为倚重的资料，相反，时间较晚的《七真仙传》等资料却能够提供更多具有历史感的信息。

据《七真仙传》，刘处玄先祖世代以孝友相称，并因为此一高尚的道德而受到朝廷的嘉奖，惠及乡里，“其先九世孝友相继，宋太宗太平兴国间，朝廷旌其门闾，特免本郡诸役。其存恤亲旧，赈赡贫乏，祖父皆有先世之风。”^⑥不仅如此，与王重阳及其其他几位弟子一样，刘处玄的出生也不平凡：

母王氏，夜梦白衣翁呼出西南，指之，有玉树而四枝，枝各有一金叶。令取其一，曰：“他日必生异人。”意将取之，其叶自坠于手。视之则金蝉，飞起而复投于口中，翁

^① 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^② 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.21a。

^③ 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，40b-41a。

^④ 郝大通：《太古集》，序，5a。

^⑤ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.5b；李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.3a-b。

^⑥ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

失所在。十有二月，师乃生，是夜紫气二道，从太基山横贯其家。^①

不幸的是，刘处玄的父亲也很早就去世了，所对他事母极孝。与此同时，刘处玄也素有学道之志，他的母亲想为他娶妻，但却遭到了拒绝，而他欲出家学道的志向，也没有得到母亲的许可。

1169年2月，刘处玄在邻居家人所不及的墙上看见了两首诗，其最末一句为“武官养性真仙地，须有长生不死人”。同年9月，王重阳携丘处机、马丹阳、谭处端三人到达莱州，或许因为之前就已经听说过王重阳，所以刘处玄便前来请教：

重阳一见，问之曰：“汝解壁间语否？”师不言，四人相视而笑，正所谓目击道存之妙也。祖师遗之诗云：“钓罢归来又见鳌，已知有分列仙曹。鸣榔相唤知予意，跃出洪波万丈高。”乃授以名号。^②

至此，刘处玄成为了王重阳最后一名弟子。1174年秋，丘处机等四人为王重阳守丧期满后，刘处玄便与谭处端一起来到了河南洛阳，谭处端居于朝元宫修道，而刘处玄则居于市中的土地庙。关于刘处玄此时的修炼方式，《七真仙传》仅仅是简单地称其“不语者三年”^③，而秦志安所撰两篇仙传则有着较为详细的描述：

四子之志各异，先生独遁迹于洛京，炼性于尘埃混合之中，养素于市廛杂沓之丛。管弦不足以滑其和，花柳不足以挠其精；心灰为之益寒，形木为之不春。人馈则食，不馈则殊无愠容；人问则对之以手，不问则终日纯纯。定力圆满，天光发明，乃迁居于云溪之滨。^④

在这段描述中，由于刘处玄是在洛阳市中的土地庙修道，秦志安所说的“尘埃混合”、“市廛杂沓”似乎即是针对此而言，至于“管弦”和“花柳”等语，则似乎又在暗示刘处玄还曾在女乐声色之所修道。可惜的是，对于秦志安这些颇为抽象的描述，其他仙传也没有更多的补充或解释，而我们从中惟一能够确定的是，刘处玄的修炼方式与郝大通非常相近，即不语。总之，经过三年的修炼，刘处玄“定力圆满，天光发明”，似乎是终于证真得道。另据尹志平所述，“长生师父坐于洛阳瓦市中，至七年得之”^⑤，若从1169年刘处玄拜师算起的话，似乎也表明刘处玄是在洛阳修炼期间得道的。

随后，刘处玄迁往洛阳城东北的云溪洞，显示神异，徒众日集。1181年，或许是受金世宗度牒事件的影响，刘处玄东返莱州，并在他的故乡武官庄大兴宫观，“于是玄风大振，四方受教者日益众。”^⑥事实证明，刘处玄在武官庄的宫观建设是非常成功的，如丘处机就曾说过，“在所道院，武官为之冠，滨都次之，圣水又次之。”^⑦不过，恰恰正是这一点，也遭到了马丹阳的批评：

是年，丹阳自关中来，师盛服见之。丹阳责其侈，师辩之曰：“予闻修行之人，日消万两黄金。”丹阳曰：“日消万两黄金，正好粗衣淡饭。”^⑧

^① 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^② 赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，2.6a。

^③ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^④ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.5a；李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.3a。

^⑤ 段志坚：《清和真人北游语录》，TC1310，3.15b。

^⑥ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》。

^⑦ 元好问：《怀州清真观记》，载陈垣编：《道家金石略》，第471页。

^⑧ 张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，2.7a-b。

此后，刘处玄频繁地在山东各地如莱州、昌阳、登州、滨州等地主持醮事，并于 1197 年被金章宗宣诏至阙，敕赐武官故居为灵虚观。总之，关于刘处玄这一段时间内的传教活动，各仙传都有着或简或详的记载，兹不复言。

或许是由于刘处玄的巨大声望，1203 年 1 月，曾任同知东京留守事的刘昭毅和定海军节度使的刘师鲁前来拜师问道，不过却被刘处玄以逝期将至为由而拒绝了：

泰和三年癸亥（1203）正月，东京留守刘昭毅、定海军节度使刘师鲁来礼师问道。

师曰：“公等皆当代名臣，深荷顾遇，吾将逝矣，不足为公等友。”复示颂云：“正到峥嵘处，争如拂袖归。我今须继踵，回首返希夷。”二公览之怆然。^①

不管刘处玄所说是否为托词，但事实却是，1203 年 2 月 6 日，刘处玄在武官庄灵虚观去世，据秦志安所述，“所有遗文，《仙乐》、《太虚》、《盘阳》、《同尘》、《安闲》、《修真》，仍注《道德》、演《阴符》、述《黄庭》，奥涉理窟，条达圣真，足以为万世之规绳。”^②不过，这些著作中大部分都没有流传下来。

以上王重阳、马丹阳与孙不二、丘处机及其他四位弟子就是本章的主要内容，而在这一部分中，笔者所做就是力图重新整理一个非常简略版本的王重阳度化全真七子的故事或者说历史。通过笔者的分析，我们可以说，每一种仙传本身都试图在向我们讲叙传主的完整历史，然而，如果将各种仙传进行对比，我们则会发现，同样一位传主的历史在不同的仙传中却又是各不相同的。以王重阳及全真七子最早的一部集体性传记《金莲正宗记》为例，秦志安在时间、地点以及人物等信息上经常会出现错误，而参照其他仙传的记载，我们发现，秦志安的这些错误又往往是故意为之，其目的在于进一步突显传主的神异与不凡，进而导致我们只有通过对比不同仙传中关于某一事件的不同记载才能更加接近历史的真相。换言之，《金莲正宗记》是一部以王重阳和全真七子为核心的最早但却并非最真实的全真仙传，因为其中历史与神话相互杂糅，相反，各种仙传的所组成的拼图历史其实要比某一仙传所叙述的完整历史要更加真实。当然，本研究所关心的主要问题并不是王重阳度化全真七子的历史真相为何，而是要看这段历史是如何被记载和描述的，而通过笔者的分析，我们发现，其实早在金元时期，通过秦志安、王粹、李鼎、史志经、李道谦等全真历史学家的铺陈和美化，王重阳和全真七子已经由修道成真的凡人变为了天生异象的神仙。

不过，需要再次说明的是，在建构这样一部碎片化的拼图历史过程中，笔者并没有对王重阳及全真七子所有人的所有事迹都进行比例平等的详细描述，而有所偏重和取舍的。当然，我们之所以在叙述中着重描写和分析某些片段，并不是因为其他片段不重要，主要是因为这些片段在明清民国时期的全真仙传中被反复的提及和传播了。对此，在稍后的第二部分中，我们将会详细的分析。

^① 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174，31a-b。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.6b；李道谦：《甘水仙源录》，TC973，2.4a-b。

第3章：佚事、杂剧与教外仙化运动

全真创教之初，由于王重阳、马丹阳等人的文人身份以及全真教“不主一教”的三教合一性质，兼之金元为少数民族政权的特殊性质及其明显具有偏向性的民族政策，它就吸引了大批文人的目光和加入，甚至于马丹阳弟子当中还有“玄门十解元”之称。当然，随着自身随后宗教力量和社会影响的不断壮大，全真教渗透至文人阶层和文学领域实属题中应有之义。事实上，终元一代，全真教对于文人和文学的影响是非常巨大的，如近代学者所说：“当时的宗教虽非一端，却没有任何一种宗教像全真教那样博得文士乐道、并且对文学发生较多影响。”^①

然而，全真教尽管其影响波及到了文人阶层和文学领域，但事实上并非所有人都是全真道士且对全真教的历史及秘事讳情了如指掌，且如前所说，即使是全真道士本人也基于信仰或现实原因而或夸张其词或一知半解。因此，与由全真道士及与全真教关系密切的文人所编撰的全真仙传相比，一般文人阶层中的全真历史和宗教知识大多更加的似是而非，且由于文人本身的气质禀性，他们在文学创作中对于全真祖师和全真故事的描写又额外具有了浓重的传奇色彩。

因此，在本章接下来的内容中，我们首先将会看到较为严肃的历史作品即佚事笔记中关于全真教的记载，其次是较为自由的文学创作即散曲杂剧中关于全真教的记载。通过对这两部分内容的分析，兼之与教内仙传的对比，我们力图表明，其实早在金元时期，除去教内的不同说法外，全真教外也已经开始了对全真祖师和全真历史的仙化运动。

3.1 佚事笔记

应该说，金元时期由文人所撰写的全真祖师传记大部分已由全真教史专家秦志安、李道谦等人收集到了他们的著作当中，并多言及王重阳和七子神通仙迹，如王重阳飞伞赐号等。不过，除此之外，我们还能找到另外一些关于王重阳和全真七子的传说，而在这些传说中，王重阳虽然是全真创教祖师，但却并非故事的主角，相反，作为实际上对全真教发展贡献最为巨大的丘处机成为了文人笔下的常客。

我们知道，丘处机曾因其巨大影响而成为全真教中惟一被载入国史中的全真道士，其文虽采秦志安“足下有龟文，必为帝王师”一语，但用辞平实，少及神通。然而，在《元史》另外一篇关于札八儿火者的传记中，丘处机却拥有了知人命运的本事：

有丘真人者，有道之士也，隐居昆仑山中。太祖闻其名，命札八儿往聘之。丘语札八儿曰：“我尝识公。”札八儿曰：“我亦尝见真人。”他日偶坐，问札八儿曰：“公欲极一身贵显乎？欲子孙蕃衍乎？”札八儿曰：“百岁之后，富贵何在？子孙无恙，以承宗祀足矣。”丘曰：“闻命矣。”后果如所愿云，卒年一百一十八。赠推忠佐命功臣、太傅、开府仪同三司、上柱国，追封凉国公，谥武定。二子：阿里罕，明里察。

阿里罕早从札八儿出入行阵，勇而善谋。宪宗伐蜀，为天下质子兵马都元帅。生哈只，终湖南宣慰使，赠推诚保德功臣、金紫光禄大夫、司徒，追封凉国公，谥安惠。生陕西行省平章政事养安、太府监丞阿思兰、太仆寺丞补孛。养安生阿葩实，太仆寺卿。

^① 邓绍基：《元代文学史》，北京：人民文学出版社，1991年版，第24页。

明里察，赠开府仪同三司、上柱国，追封凉国公，谥康懿。生户部尚书亦不剌金、陕西行省参知政事哈刺。^①

事实上，与王重阳、马丹阳等人相比，金元时期的仙传虽极少言及丘处机显示神通，但绝非没有，如王志谨《盘山语录》中所称贵宦夫人偿还三年宿债之事^②以及丘处机行经平谷救活枯柏之事^③，但如此堂而皇之载入国史则属首次。

与国史相比，其他历史笔记则对丘处机展开了更为丰富的想象，如元末明初浙江人叶子奇（1327? -1390?）在其《草木子》中所言：

真人邱长春能烧金，佐世祖军国之用，以功封以金印，主全真教。^④

纵观金元时期的仙传，我们找不到任何关于丘处机能够烧金断玉的记载，相反，谭处端之父曾为“镵镣之工”，即加工金银的工匠，但却与丘处机没有任何关系。不仅如此，丘处机去世于元太祖二十二年，因而，他以烧金之术而建功世祖之世绝无可能。也就是说，叶子奇关于丘处机的记载已经与真实的历史相去甚远了。当然，与叶子奇相比，时代稍早的浙江人杨维桢（1296-1370）似乎也并未因此而更加忠实于历史：

道士余筠谷为予道长春真人事。世祖皇帝幸长春馆，真人方昼寝，盘桓久之，始寤。

上曰：“真人何之？”对曰：“臣赴蟠桃宴。”上曰：“有征乎？”曰：“有。”乃袖出桃核，大如盃。上神之，玩不去手，命左右持去。真人请剖而为杯，一以奉上，而自留其一。上命置万亿库，永为我家镇国之宝。时馆阁先生未有歌咏，筠谷请曰：“此我朝奇事，当得老铁史奇语以传世。”为补赋《桃核杯》乐府一解。^⑤

杨维桢这则故事的主角依然是元世祖与丘处机，也就是说，与叶子奇所犯错误相同。至于故事的内容，即丘处机赴蟠桃宴一事，我们也依然没有在金元时期的任何仙传中发现有相同或近似的记载，换言之，此事亦为虚构。不过，值得注意的是，杨维桢所叙故事的来源为道士余筠谷，而余筠谷则为元延祐年间江苏苏州清真观道士余善。^⑥另据《铁崖先生诗集》和《元诗选》，余筠谷还曾向杨维桢叙述过关于丘处机的其他神异之事：

昆丘外史余善与予谈丘真师历试死地而不可死也，……余酒后喜歌师之《青天歌》，因和以续之。^⑦

杨铁崖曰：“余善与余谈丘真师，尝火蒸者三日夜，开如故。赐堇酒者连觥，腹不溃，貌不变，如入内时。命弟子开方丈池，既归池中，以为死，池中涌沸，复起言笑，其道行如此。”所作《青天歌》，铁崖醉后辄喜歌之。^⑧

尽管余筠谷所说之事似乎都不见载于金元时期的仙传，但这恰恰可以反向表明丘处机影响的扩大，即到元末时，丘处机已经成为道教内部的传奇，并因此而衍生出了许多与他本人并不相关的故事。除以上案例外，元朝时期的另外一位浙江文人袁桷（1266-1327）还曾谈到过全真教的法脉传承：

^① 宋濂：《元史》，第10册，第2961页。

^② 王志谨：《盘山语录》，TC263.53，28a-29b。

^③ 赵铸：《玄宝观活死柏之记》，载陈垣编：《道家金石略》，第459-460页。

^④ 叶子奇：《草木子》，北京：中华书局，1959年，第61页。

^⑤ 杨维桢：《铁崖乐府补》，载《摘藻堂四库全书荟要》，第407册，第564页。

^⑥ 吴亚魁：《江南全真道教》，上海：上海古籍出版社，2012年，第103页。

^⑦ 楚默：《楚默全集：杨维桢研究》，上海：上海书店出版社，2014年，第226页。

^⑧ 顾嗣立：《元诗选二集》，北京：中华书局，1987年，第1335页。

养生家性命分为二途,而性宗之说与命宗各有七焉。丘祖师以谈笑谈活中州万姓,至其二传为长生刘真人。^①

详其文意,袁楠似乎是将刘处玄看作是丘处机的弟子。袁楠此篇《跋刘真人帖》作于至治二年(1322),距元武宗至大三年(1310)颁发褒封全真五祖、七真及十八大士的诏书仅12年,但对于时任国史院编修官的袁楠来说,全真教的法脉传承似乎早已经模糊不清了。

从以上国史以及文人所作佚事笔记来看,到元后期时,文人中间关于全真教的历史事实已经开始模糊不清了,故事时间和人物主角相互错置,甚至不乏凭空虚构的情节。与我们界定为教内正史的仙传相比,这些记载多以南方文人为主,暗示着全真教影响的扩大。不过,对于一般的文人来说,这种扩大也同时使原本就已神化了的全真故事变得更为光怪陆离,而全真祖师也变得更为神通广大,如叶子奇所称丘处机烧金助国之事,到清朝时演变为点石化玉之事,丘处机也进而成为了玉器行业的祖师爷和保护神:

(丘处机)慨念幽州地瘠民困,乃以点石成玉之法,教市人习治玉之术。由是,燕石变瑾瑜,粗涩发为光润,雕琢既有良法,攻采不患无材,而深山大泽、瑰宝纷呈,燕市之中,玉业乃首屈一指。食其道者,奚止万家。^②

这也再次表明了假由文人修改之后的全真故事的广泛影响力。

3.2 散曲杂剧

关于全真教与元朝散曲杂剧之间的关系,学术界已经做了大量且卓有成效的工作,^③如据王汉民统计,载在《录鬼簿》、《录鬼簿续编》等书中的元代神仙道化戏计有20多种,而其中直接与金元全真教相关的剧目计有5种,即马致远的《马丹阳三度任风子》(《录鬼簿》著录)、《王祖师三度马丹阳》(《录鬼簿》著录),郑廷玉的《风月七真堂》(《录鬼簿》著录),杨景贤的《王祖师三化刘行首》(《录鬼簿续编》著录)以及贾仲明的《丘长春三度碧桃花》(《录鬼簿续编》著录)。^④

不过,在以上5部与王重阳和全七真子直接的相关的剧目中,现仅存马致远的《马丹阳三度任风子》以及杨景贤的《王祖师三化刘行首》,其他三部则已经佚失。此外,还需要注意的是,王汉民所做统计其实并不十分准确:首先,关于马致远《马丹阳三度任风子》,钟嗣成《录鬼簿》属实载马致远有《马丹阳》杂剧一种,题目为“王祖特重创七真堂”,正名为“马丹阳三度任风子”,^⑤应即此剧,但关于马致远的第二部杂剧《王祖师三度马丹阳》,《录鬼簿》却其实并未有所记载,不知王氏所说出处为何;其次,关于郑廷玉的《风月七真堂》,《录鬼簿》虽有郑廷玉之名但却无此剧之名,^⑥而它的实际出处是宁献王朱权(1378-1448)的《太和正音谱》^⑦;关于杨景贤的《王祖师三化刘行首》,贾仲明的《录鬼簿续编》载杨景

^① 袁楠:《清容居士集》,载《四库全书》,第1203册,第651页。

^② 赵公谨:《白云观玉器业公会善缘碑》,载赵卫东辑校:《丘处机集》,第467页。

^③ 正是由于全真教对于元代杂剧的巨大影响,学术界甚至还出了“全真剧”这一典型的说法。参见 David Hawkes: “Quanzhen Plays and Quanzhen Masters”, in *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Vol. 69, 1981, pp. 153-170. 关于全真教与元代散曲杂剧、剧作家之间的关系,亦可参见吴国富:《全真教与元曲》,南昌:江西人民出版社,2005年。

^④ 王汉民:《全真教与元代的神仙道化戏》,载《世界宗教研究》,2004年第1期,第70-76页;王汉民:《道教神仙戏曲研究》,北京:人民文学出版社,2007年,第28-30页。

^⑤ 钟嗣成:《录鬼簿》,载《续修四库全书》,第1759册,第146页。

^⑥ 钟嗣成:《录鬼簿》,第154页。

^⑦ 朱权:《太和正音谱》,载《续修四库全书》,第1747册,第497页。

景贤有《刘行首》一种，下注“王祖师三化刘行首”，^①当即王氏所说的来源，但与此同时，《录鬼簿续编》无名氏作品中亦有《刘行首》一种，题目为“王祖时单化邓夫人”，正名为“马丹阳三化刘行首”^②，但却无论杂剧正名还是杂剧作者都与之前的《刘行首》截然不同，而详其内容，朱权《太和正音谱》所称的《马丹阳度脱刘行首》似乎才是正确的剧名^③；最后，关于贾仲明《丘长春三度碧桃花》，《录鬼簿续编》载贾仲明有《碧桃花》一种，题目为“王重巧谤青云竹”，正名为“丘长三度碧桃花”，^④或许即是王氏所说贾仲明《丘长春三度碧桃花》的来源。准此，我们目前所能够看到的直接与全真教相关的元杂剧事实上只有 2 种，即马致远的《马丹阳三度任风子》和杨景贤的《马丹阳度脱刘行首》。

与佚事笔记间或提及一事的风格相比，现存两部元杂剧所讲述的故事情节更为完整，并对主角的背景有着详细的交待。然而，正是通过佚事笔记中所不具有的部分，我们发现，元杂剧虽然借取了全真教的典型人物，但其故事内容却完全出于虚构，而这样一种做法，虽然以紫夺朱，容易使人产生混淆，但却极大地拓宽、延展了人们对于全真教的认识和眼界，并为明清民国时期更进一步的累积仙化奠定了初步的基础。

3.2.1 《马丹阳三度任风子》

此剧现存元明之际《元刊杂剧三十种》本^⑤、臧晋叔（1550-1620）《元曲选》本^⑥、赵琦琦美（1563-1624）《脉望馆抄校本古今杂剧》本以及孟称舜（1599? -1684）《新镌古今名剧爵江集》本共计 4 个版本。虽然各本详略不同，但却俱分为四折，且故事情节都大体相似：任风子本为一名屠户，因生日时听闻本地人都被一个道士劝化吃素，于是便起意杀死这个道士，即马丹阳；趁夜黑之时，任风子与妻子告别前来杀害马丹阳，不断却被马丹阳劝化出家做了道士；任风子妻子听说此事，于是便带着孩子前来劝化回家，不料任风子决意出家修行，一封休书将妻子休掉，还将孩子也摔死了；为考验任风子修行决心和成就，马丹阳施演种种神通，任风子也般般通过，最终升仙蓬岛。

不过，事先需要交待的是，此剧的这 4 个版本彼此之间还存在着比较大的差异：元刊本刊印时间最早，题目为“为神仙休了脚头妻，菜园中摔杀亲儿死”，正名为“王祖师双赴玉虚宫，马丹阳三度任风子”，但与其他版本相比却省略了所有其他角色的宾白和曲词，因此，它虽然粗糙拙劣，但实际上是正末任风子的单脚台本；^⑦《元曲选》本题目为“甘河镇一地断荤腥”，正名为“马丹阳三度任风子”，保留了所有出场角色的宾白和曲词；脉望馆抄校本的题目与正名与《元曲选》本相比并没有差别，然而，在第一折马丹阳出场之前，脉望馆本

^① 贾钟明：《录鬼簿续编》，载《续修四库全书》，第 1759 册，第 166 页。

^② 贾钟明：《录鬼簿续编》，第 171 页。

^③ 朱权：《太和正音谱》，第 498 页。

^④ 贾钟明：《录鬼簿续编》，第 170 页。事实上，关于《录鬼簿续编》中所载《碧桃花》的题名和正名如何演化成为这里所说的《丘长春三度碧桃花》，齐森华曾进行过解释：“或疑此剧题目正名中‘王重巧谤青云竹’漏一阳字，应作‘王重阳巧谤青云竹’，‘丘长’下漏一春字，应作‘丘长春’三度碧桃花。”参见齐森华：《中国曲学大辞典》，杭州：浙江教育出版社，1997 年，第 293 页。不过，早在齐森华做出如此说明之前，大陆学者侯光复已经将贾仲明此剧称为《丘长春三度碧桃花》，参见侯光复：《谈元代神仙道化剧与全真教联系的问题》，载山西师范大学戏曲文物研究所编：《中华戏曲》（第 1 辑），太原：山西人民出版社，1986 年，第 110 页。

^⑤ 徐沁君：《新校元刊杂剧三十种》，北京：中华书局，1980 年，第 211-237 页。

^⑥ 马致远：《马丹阳三度任风子》，载《续修四库全书》，第 1762 册，第 581-593 页。

^⑦ 小松谦、金文京：《试论〈元刊杂剧三十种〉的版本性质》，载《文化遗产》，2008 年第 2 期，第 1-10 页。

多增回了一段东华帝君与钟离权的宾白，表明马丹阳之所以度化任风子实际上是听命于上天的安排，而在全剧结束之后，脉望馆本另附穿关，说明各个角色的扮相和装束，诸此种种，应为赵琦美抄校时自行添加；《酹江集》本无题目和正名，而是折前有“正目：甘河镇一地



《酹江集》本版画

此劇緣起
微利可以
提醒一世
尤妙在語
語本色自
是當行人
語與東齋
諸劇較別

新鐫古今名劇酹江集
三渡任風子
元馬致遠著 明孟稱舜評點 劉啓胤訂正
正目 甘河鎮一地斷葷腥
馬丹陽三渡任風子
第一折
冲末馬丹陽上云雪瓮水壘蒲筋黃沙餅豆齋腐
離香就中滋味無人識做殺羊羔乳酪菜貧道祖
居寧海萊陽人也俗姓馬名從義字宜甫乃伏波
將軍馬援之後家財有萬倍之餘田宅有半州之
盛家傳秘行世積陰功初蒙祖師點化不得正道
把我冤鬼攝歸陰府受鞭笞之苦忽有祖師化作
天尊教我性命貧道夢中覺來方念死生之可懼
也因此棄其金珠拋其眷屬身掛一瓢頂分三髻
按天地人三才之道正一髻受東華帝君指教去
其四罪是人我是非右一髻受純陽真人指教去
其四罪是富貴名利左一髻受王祖師指教去其
四罪是酒色財氣方成大道正授白雲洞主丹陽

酹江集 子 一

《酹江集》本頂批

斷葷腥，马丹阳三渡任风子”一语，至于其内容则与《元曲选》本无异，不过，比较独特的是，《酹江集》本专门为此剧创作了两副版画，且正文之上添加顶批，以说明全剧主旨或与

他本的不同（如上图所载顶批：此剧机锋雋利，可以提醒一世，尤妙在语语本色，自是当行人语，与东篱诸剧较别）。综合以上版本信息，我们认为，除赵琦美脉望馆抄校本折前宾白和尾附穿关为其本人所添加因而反映了他的全真认知和时代特色外，其他三个版本的内容以及脉望馆抄校本的剩余部分均能够反映马致远所掌握及想象的全真知识。

在全剧第一折起始，马丹阳就以独白的形式对自己的出身的学道经历进行了述说：

贫道祖居宁海，莱阳人也。俗姓马，名从义，乃伏波将军马援之后。钱财过万倍之余，田宅有半州之盛。家传秘行，世积阴功。初蒙祖师点化，不得正道，把我魂魄摄归阴府，受鞭笞之苦。忽见祖师来救，化作天尊，令贫道似梦非梦，方觉死生之可惧也。因此遂弃其金珠，抛其眷属，身挂一瓢，顶分三髻。按天地人三才正道，正一髻受东华帝君指教，去其四罪，是人、我、是、非；右一髻受纯阳真人指教，去其四罪，是富、贵、名、利；左一髻受王祖师指教，去其四罪，是酒、色、财、气。方成大道，正授白云洞主，丹阳抱一无为普化真人。^①

通过这段陈述中，我们可以十分确定的是，马致远对于马丹阳的家世以及全真教的历史和教义并不陌生。事实上，马丹阳虽非莱阳人，但正如我们在第2章中看到的，他确居宁海，且家资巨富，至有“马半州”之称。尽管马丹阳自己并未明确声称是汉朝大将军马援之后，但翰林学士王利用却在1282年的丹阳道行碑考究如此。至于魂归地府、重阳救度等事，永乐宫重阳殿的壁画榜题以及金元时期的各仙传也早已或多或少地有所提及。最后，关于马丹阳头顶三髻一事，秦志安《金莲正宗记》称马丹阳此举是以示不忘师恩：

夫三髻者，有三吉字，乃真人之讳也，故尊而戴之。^②

尽管秦志安在其他传记中也说过王重阳在东迈山东路经咸阳时曾画过一幅三髻道士的画像并留作他去世之后与马丹阳勘合之用，^③但无论如何，三髻确实没有任何教理、教义方面的含义。然而，马致远的此番修改，将左、中、右三髻称为分别受王重阳、东华帝君以及吕洞宾指教，目的是除去酒色财气、富贵名利、人我是非，却以极为具象化和极具画面感的方式将全真教的教义呈现在了受众面前。因此，马致远对全真教历史和教义的理解绝非泛泛而已。

不过，当接下来马丹阳说明他为何要度化任风子时，马致远的叙述用语和方式却又发生了极大的改变，：

阴符中道，人身难得，中土难逢。假是得生，正法难遇。贫道昨宵看见青气冲天，下照终南山甘河镇有一人任屠，此人有半仙之分，因而禀过祖师前去点化他。若到的甘河镇，将一方之地都化的不吃腥荤。你道为何？此人是屠户之家，他见我化的一方之地都吃了斋素，搅了他买卖，他必然来伤害我性命。他若来时，点化此人，归于正道。^④

青气冲天、半仙之分等词语的出现，表明马致远已经偏离了金元仙传中的全真历史，而开始偏向于度脱杂剧的惯用写作手法和套路。此后，关于马丹阳劝化任风子的过程，马致远几乎全凭虚构且充满冲突性和戏剧性，但字里行间，我们却可以发现他对于全真历史和全真教义的模仿与引用。比如，当任风子杀害马丹阳不成反被劝化出家时，马致远借马丹阳之口宣讲

^① 马致远：《马丹阳三度任风子》，第581页。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.6a。

^③ 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.4b。

^④ 马致远：《马丹阳三度任风子》，第581-582页。

了出家十戒及勤服尘劳：

你真个要出家，我与你十戒：一戒酒色财气，二戒人我是非，三戒因缘好恶，四戒忧愁思虑，五戒口慈心毒，六戒吞腥啖肉，七戒常怀不足，八戒徇己害人，九戒马劣猿颠，十戒怕死贪生。此十戒是万罪之缘，万恶之种。既要学道，必当戒之，将你俗衣都尽去了，身穿着道袍，腰系着杂彩绦，每日在菜园中修行办道。早晨打五百桶水，日中打五百桶水，天晚打五百桶水。^①

事实上，马丹阳确有“丹阳真人十劝”，不过具体内容却约略相仿而并不完全相同：

一劝不得犯国法。二劝见教门人须当先施礼……三劝断酒色财气，是非人我。四劝除忧愁思虑，攀援爱念……五劝遇宠若惊，不得诈作好人，受人供养。六劝戒无明业火，常行忍辱，以恩复仇，与万物无私。七劝慎言语，节饮食，薄滋味，弃荣华，绝憎爱。八劝不得学奇怪事，常行本分，只要吃化为生，莫惹纤毫尘劳。九劝居庵不过三间，道伴不过三人，……十劝不得起胜心，常行方便，损己利他。^②

此外，马丹阳要求任风子每天分三次各打水五百桶，事实上也只不过是丘处机尘劳修道的戏剧化翻版。此后，任风子之妻李氏前来要他回家不过却接到了休书一封，此事与郝大通之妻严氏的经历并无不同，不过，任风子摔死自己儿子以明修道决心这一如此暴力的片段却是所有金元正史及外史中之惟一者。任风子修行十年之后，马丹阳为试他成就，于是变现六贼以及任风子之子前来考验，如此片段，似乎亦是吕洞宾修行中的十魔九难以及丘处机修行中的死魔、病魔等考验之形象改写。不仅如此，正如我们在第2章所看到的那样，马丹阳度化屠夫刘清之事曾广为金元教内仙传所引述，但将此事戏剧化改编、形象化呈现甚至将众多的全真故事和复杂的全真教义融入其中，却正是马致远的拿手本事以及本剧的成功之处。

准此，我们相信，马致远实际上对金元全真教的历史和教义实际上并不陌生，因而，他的《马丹阳三度任风子》才会出现诸多与吕洞宾、马丹阳、谭处端以及丘处机等相同或相似的修道引文及故事片段，但与此同时，作为一名戏剧作家，马致远又对这些内容对行了具象化的改演，如马丹阳头顶三髻一事，甚至不惜走向极端，如任风子杀子的暴力修行片段，进而使全真教的度世精神活灵活现地展现在了受众面前。

不过，马致远此剧中透露出了一个非常重要的信息，即任风子之所以能够得到马丹阳的点化，是因为他青气冲天，有“半仙之分”，即他是因为有仙缘才最终得终成仙，而马致远这样一种对金元仙传所建构起来的成仙观念的突破，则借剧中马丹阳劝化任风子时所说的一句话再次得到了印证：“俺这神仙则许神仙做，你那凡夫则寻凡夫去。”^③

3.2.2 《马丹阳度脱刘行首》

此剧现存臧晋叔（1550-1620）《元曲选》本^④、赵琦美（1563-1624）《脉望馆抄校本古今杂剧》本两种，除前述《录鬼簿续编》及《太和正音谱》所载3种各不相同的题目和正名外，《元曲选》本题目为“北邙山倡和柳梢青”，正名为“马丹阳度脱刘行首”，脉望馆抄校本题目为“大夫松假作章台柳，顷刻花能造逡巡酒”，正名为“醉猿儿魔障欠先生，马丹阳

^① 马致远：《马丹阳三度任风子》，第586-587页。

^② 《丹阳马真人十劝碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第432-433页。

^③ 马致远：《马丹阳三度任风子》，第586页。

^④ 杨景贤：《马丹阳度脱刘行首》，载《续修四库全书》，第1762册，第238-250页。

度脱刘行道”。针对如此众多且各不相同的题目与正名，学界因此对于《马丹阳度脱刘行首》杂剧究竟是一种还是两种尚未有统一意见，如严敦易认为只有一种，而邵曾祺则认为此剧存有兩種，但无论如何，此剧为元代的神仙道化剧，则是他们一致的看法。^①

虽然现存两种版本的题名与正名俱不相同，但杂剧内容却并不像《马丹阳三度任风子》那样存在着显著的差别。在第一折开始，王重阳以正末角色登场，并自叙来历：

贫道姓王名嘉，道号重阳真人。未成道时，在登州甘河镇上开着座酒店，人则唤我做王三舍。有正阳祖师纯阳真人，他化作二道人，披着毡来俺店中饮酒。贫道幼年慕道，不要他的酒钱。似此三年，道心不退。忽一日他道：“俺去也，王三舍，与你回席咱。”贫道言称：“师父那得酒钱来？”他就身边解下瓢来，取甘河水化作仙酒，其味甚嘉，方知此乃神仙之术。他道：“王三舍，你要学此术好，要学长生术好？”贫道答言：“俺愿学长生之术。”遂弃却家业，跟他学道，传得长生不死之诀，成其大道。^②

应该说，这段极为简略的经历几乎全部是来源于金元时期的仙传，但王重阳甘河开酒店、名唤王三舍二事却属杨景贤杜撰。此外，钟、吕二仙之所以要传他长生之术，是为了酬谢王重阳三年免费供应他们喝酒，此事也与金元仙传迥异。随后，吕洞宾要求王重阳下凡到东海之滨度化七朵金莲：

吕祖引贫道至东海之滨，将金丹七粒撒去水中，化成金莲七朵，云：“此金莲七朵，乃是丘、刘、谈、马、郝、孙、王，恁七人可传俺全真大道。你可化作一凡人，下人间度此六人成道。”贫道奉师父法旨，化作一先生，行乞于市。^③

由七粒金丹化做七朵金莲，对应七位真人，但随后又称度脱六人成道，这些情节的出现，足以让我们回忆起金元仙传中屡次出现的吕洞宾梦中指点七朵金莲之事以及全真教内外对于孙不二是否应当属于七真之列的争议。不过，更为重要的是，与金元时期的仙传相比，杨景贤在此明确地点出了全真七子即七朵金莲是由七粒金丹所仙，即他们的出身原本就是不平凡的，“我想做神仙的，皆是宿缘先世，非同容易呵。”^④当然，不仅仅是全真七子，王重阳之所以能够成为神仙，也是因为他本来就“神仙有分”，正如他在随后一首名为《混江龙》的曲子里面所唱的那样：

神仙有分，披毡化我出凡尘。脱离了火院，大走入玄门。^⑤

总之，与马致远的《马丹阳三度任风子》相比，杨景贤的《马丹阳度脱刘行首》更加突出了成仙之人本来的不凡品性。

随后，王重阳由于度化七真不得，于是便来到北邙山休息，恰好碰到了唐明皇时管玉翠夫人的鬼魂。因为她五世为童女身，未破色戒，王重阳便指点她托生为汴梁刘家女，处身行首二十年，偿还五世宿债之后，再由马丹阳度脱她成仙。接着，王重阳命东岳神依令行事，不过，托生为刘倩娇的鬼魂却并不知道自己本来面目，反而在人世间与开解曲库的林员外相恋，甚至还将前来度化她的马丹阳打死。最后，在东岳神的指点之下，刘倩娇方才幡然醒悟：

小圣东岳案神，奉王祖师法旨，二十年前送刘行首托生下方。今日马祖师度他不肯

^① 王学奇编：《元曲选校注》，石家庄：河北教育出版社，1994年，第3329-3330页。

^② 杨景贤：《马丹阳度脱刘行首》，第238页。

^③ 杨景贤：《马丹阳度脱刘行首》，第238页。

^④ 杨景贤：《马丹阳度脱刘行首》，第238页。

^⑤ 杨景贤：《马丹阳度脱刘行首》，第238页。

回头，乃是小圣之罪，须索梦化此人成道。刘行首，刘行首，吾乃管托生案神。奉祖师这旨，二十年前你是一阴鬼来，着我送你下方做女子身，遇马祖师便回头。今日你迷却正道，是小神之罪。（诗云）你二十年死生冤业，到如今未经还彻。马丹阳只在门前，休忘了“天淡晓风明灭。刘行首，你休推睡里梦里，吾神回去也。”^①

值得注意的是，马丹阳随后指点刘行首的修行之理，似乎也与全真教的教义有着深刻的关联，如第四折中一首名为《驻马听》的曲子所唱：

水火相随，做出无穷造化机；坎离相继，烧开往日雨云期。灵台拂去是和非，丹田养就元阳气。存正理，何愁不到蓬瀛内？^②

再如同折随后的《风入松》曲：

清浊混沌把心迷，静者动之基。人能清静常存息，寸心天地皆归。壶里乾坤只自知，空忙杀这顽皮。^③

水火、坎离、是非、丹田、元阳、蓬瀛、动静、寸心等术语的出现，无一不暗示着全真教对此杂剧的影响。最后，在马丹阳的指点下，刘行首终于功行圆满，登真成仙。

至此，《马丹阳度脱刘行首》杂剧宣告结束。不过，在结束之前，当林员外前来请求让刘行首还俗回家时，马丹阳的一番话再次强调了本剧开头就已经点出的成仙观念，即能够成仙之人，原本就是有神仙之分：

林员外，俺明说与你知道，刘行首有神仙之分，他再不思凡了，你早回去罢。

不仅如此，与《马丹阳三度任风子》相比，当刘行首成仙之后，杨景贤还特意添加了一个群仙祝贺的场景，并再次简略地叙历了她的修道经历：

（东华帝君引众仙上，云）刘行首，你听我道者（词云）：你本是唐朝宫眷，秉真心不染尘缘。守孤坟北邙山下，咏风月一曲冷然。幸遇着重阳道者，和新词甚是矜怜。争奈你阴魂无托，况被那业债相缠。降生做上厅行首，二十年重遇真仙。只为天淡晓风明灭，重提起本性根源。今日个功成行满，驾青鸾证果朝元。

事实上，无论是金元仙传还是上述的《马丹阳三度任风子》，我们从中都未看到了此类群仙祝贺的场景。然而，杨景贤的这段凭空添加，却为后世仙传和曲作开创了一个新的主题，即登天受封，对此，我们将在本文第6章中进行详细阐述。

总之，通过对以上两部元代杂剧的分析，我们可以明确知道的是，以马致远和杨景贤为代表的元代曲作家实际上对全真教的历史和教义并不陌生。当然，与元好问等当时文学巨擘的宗教心理相似，^④后世人一般认为马致远等人创作杂剧实是不得已而为之，如明人胡侍所说：

盖当时台省元臣、郡邑正官及雄要之职，中州人多不得为之。每沉抑下僚，志不得伸，如关汉卿乃太医院尹，马致远江浙省务官，宫大用钓台山长，郑德辉杭州路吏，张小山首领官，其他屈在簿书、老于布素者，尚多有之。于是以其有用之才，而一寓之乎声歌之末，以纾其怫郁感慨之怀，所谓不得其平而鸣者也。^⑤

^① 杨景贤：《马丹阳度脱刘行首》，第245页。

^② 杨景贤：《马丹阳度脱刘行首》，第247-248页。

^③ 杨景贤：《马丹阳度脱刘行首》，第248页。

^④ 关于元好问对于道教尤其是全真教的态度，参见高桥幸吉：《元好问与道教》，载《民族文学研究》，2008年第2期，第141-146页。

^⑤ 王利器辑：《元明清三代禁毁小说戏曲史料》，上海：上海古籍出版社，1981年，第1-2页。

然而，当涉及全真教时，他们出色的文学才华却将全真教乃至道教的社会影响提升到了一个新的层次，即元末明初“神仙道化剧”这一剧类的产生。尽管对于金元时期的全真道士来说，以歌唱道情、吟诵散曲杂剧等方式来宣传全真教义实属普遍，^①如山西永乐宫道士潘德冲墓中即刻有搬演杂剧的壁画，^②然而，真正以全真宗师、历史及教义为主题并将之创作为独立



潘德冲墓壁画摹本

的度化剧种，却正是马致远等元代剧作家的创新性贡献。

除此之外，在度化剧的故事内容上，马致远和杨景贤也有所突破，如以黜妻杀子的暴力方式来表明修道之坚定决心，再如以群仙祝贺等喜庆场景来展现修道之无上荣耀，而正是这些如此具有戏剧性的描写，为后世的文学创作即“仙传小说化”提供了崭新的素材，成为它们不断改写的张本。不过，尤为值得注意的是，与同时期的教内仙传相比，元代杂剧提供了一种新的成仙观念，即我们之前所说的，凡成仙之人原本就有神仙之分。准此，日本学者青木正儿对“神仙道化剧”这一剧类的进一步细化颇具见地：

“神仙道化”不消说是取材于道教传说的，就现存的作品来看，是有两种：一种是神仙向凡人说法，使他解脱，引导他入仙道；一种是原来本为神仙，因犯罪而降生人间，既至悟道以后，又回归仙界。我的意见，把前者称为度脱剧，把后者称为谪仙投胎剧。

^③

从某种意义上说，上述两部杂剧由于实现了成仙观念上的转变，因而它们更加倾向于谪仙投胎剧。只不过，王重阳、马丹阳之所以下凡度人并非是因在天界犯罪而遭谪降，而是受命下凡积累功德，至于功行两全方可成仙的观念，则又是来自全真教，准此，元杂剧对于全真教的继承和发挥又可窥见一斑。

综合以上佚史笔记和散曲杂剧两种不同类型的作品，我们可以说，早在金元时期，上至国家正史，下至民间俗文，它们对于金元时期全真教的人物、历史以及教理、教义等都有不同的认知，但与此同时也存在着大量的误记和混淆。就佚事笔记来说，他们之所以张冠李戴

^① 张泽洪：《道教唱道情与中国民间文化研究》，北京：人民出版社，2011年，第113-115页。

^② 关于壁画中四人扮相及所执乐器的描述，参见徐莘芳：《中国历史考古学论集》，上海：上海古籍出版社，2012年，第270页。

^③ 青木正儿：《元人杂剧概说》，隋树森译，北京：中国戏剧出版社，1957年，第26-27页。

或天马行空地撰写历史，或许是看重了全真教和全真祖师的巨大影响，而至于散曲杂剧，它们则更进一步，直接以全真教的人物、历史及教义为主题进行了杂剧创作，尽管同样不尽属实甚至望文生义，但却中国文学史上留下了浓重的一笔。无论如何，与同时期的教内仙传相比，这两类作品都已经距离真实的历史很远了，然而，如果从大历史的角度来看，金元时期的这种混淆和杜撰毋宁说是一种发挥和创新，因为明清民国时期诸多关于王重阳和全真七子的故事即小说化的全真仙传，正是沿着这条思线一步步走向了繁荣。

第二部分

从神仙到谪仙：通俗仙传中的七真度化故事

在第一部分中，我们纯粹依据金元时期全真教的教内史料，拼凑式地构建起了一幅碎片化的王重阳度化全真七子历史。之所以如此，主要是因为在我们所占有和使用的材料中，仙传编纂者如秦志安、李道谦等，虽然号称为教史专家，但却并未遵循严肃的客观性和历史性，而是对王重阳及全真七子的生平事迹进行了有意识的甄别和挑选，进而通过这些裁剪后的材料将他们由凡人塑造成了神仙。除我们已经反复看到的秦志安《金莲正宗记》的删改外，李道谦实际上也与力甚巨，比如，他在编撰《甘水仙源录》时曾将原由教外人士完颜璘所撰《全真教祖碑》收入其中，但却同时将文中所有称王重阳为“先生”的地方改为“真人”。当然，他们的举动，就作为一名全真道士而言，或许是基于信仰方面考虑因而堪称典范，然而，就作为一名教史专家来说，他们却差强人意，所著仙传也难称“信史”。^①

或许是由于全真道士基于信仰需求而进行的有意识遮蔽，我们对于王重阳及全真七子的了解难称毫无差池，如金庸小说《射雕英雄传》和《神雕侠侣》对他们的描写，而对于当时的全真道士来说，他们的了解也未必全然准确，如秦志安《金莲正宗记》中的种种失史和失实之处。事实上，不仅仅是对于现时的我们和当时的全真道士来说是如此，即使是对金元时期的教外人士来说，他们一方面并不了解真实的历史，但另一方面又有感于全真教的巨大影响，于是也纷纷借取金元全真教的典型人物和典型事迹，从历史书写到文学创作等方面对全真教进行了再发挥。我们在此一时期内的文学笔记、散曲杂剧等中可以频繁地找到王重阳和全真七子的记载，但无一例外的是，这些作品虽在人物、情节上面约略符合同时期的教内仙传，但究其细节，却已南辕北辙，差之千里。换言之，就对王重阳和七子事迹的改写和仙化来说，教外人士同样不遗余力，甚至更进一步，将他们看作是天仙下凡以救度世人。当然，对于全真教内外这两种力量的主辅佐使关系，我们难以做出精准的划界和判断，相反，将它们称为同一种仙化趋势（Immortalization）下的教内、教外的两种不同力量，尽管宽泛但却或许更接近历史的真实，即在教内、教外两种力量的共同努力下，王重阳及全真七子最终由凡人一跃而成为神仙。

降至明清民国时期，以《七真祖师列仙传》、《七真因果传》、《七真天仙宝传》、《七真宝卷》、《金莲仙史》和《重阳七真演义传》等6部作品为代表，诸多不存于《道藏》或《道藏辑要》的藏外全真仙传又在金元仙化的基础之上，进行进一步强化了王重阳及全真七子并非由凡人修炼而成的神仙而是下凡度人积功的天仙这一倾向，并对他们的事迹进行了大幅度的改编，或删减金元旧事，或改编既有情节，或私纂新出片段，甚至不惜借取当时流行的小说、传奇等文学乃至医学故事来组成新的王重阳度化全真七子仙传。当然，此一说法并非是针对上述6部藏外仙传所做的一体化表述，因为它们由于编纂者、刊刻者各自独特的宗教背景和传教目的，在守旧与创新两方面事实上并非完全一致，但其差别却也仅是程度深浅之不同而已，总体倾向上并没有什么不同，即王重阳和全真七子本为天界神仙，度凡只为积功，功行两全，永证天爵。

^① 宋学立：《早期全真教史以史弘道的教史思想——以〈甘水仙源录〉〈终南山祖庭仙真内传〉〈七真年谱〉为中心》，载赵卫东主编：《全真道研究》，济南：齐鲁书社，2016年，第5辑，第107-128页。

值得注意的是，明清民国时期由于这 6 部仙传多达 44 种版本的反复渲染和传刻，其中所述的一些故事情节甚至影响到了同时期乃至后世全真道士对于自身历史的认知，如孙不二毁容修道、刘处玄妓院修真、丘处机饿死七次以及创作《西游记》等事，完全跨出了传说的领域，而成为了董清奇、陈撄宁等著名高道笔下的真实历史，或用以激励后学，或用以阐明道理，表明了传说在塑造历史和重建信仰等方面所发挥的作用。^①

因此，本部分将以明清民国时期的《七真祖师列仙传》、《七真因果传》、《七真天仙宝传》、《七真宝卷》、《金莲仙史》和《重阳七真演义传》等藏外仙传为主题，第 4 章首先简要叙述明清民国时期宗教文学的整体特征和趋势，并以《长春道教源流》为例考察正史传统所受到的冷遇，进而在此基础上分别提挈 6 部通俗仙传各自的情节和脉络，第 5 章则转而进入到细节考察部分，即采用文本对比的校勘手段，分析明清民国时期藏外仙传所写与金元仙传约略相似但却似是而非的发挥，并仔细分别其中的同与不同，以彰显藏外仙传的改编策略，第 6 章也采用同样的方式，着重考察明清民国时期藏外仙传私纂或想象的故事片段，并尽量寻找这些新出片段的文本来源，以表明藏外仙传的写史方法。这样一来，通过本部分细节化进而可能会导致篇幅冗长的分析，我们期望能够从总体上展示自金元递至明清民国时期王重阳度化全真七子故事的历史演变过程。

^① 事实上，在传播神圣信仰方面，以民间小说形式出现的通俗仙传所发挥的作用是非常巨大的，有时候甚至还要比教内的正统仙传更为重要，参见 Meir Shahar: “Vernacular Fiction and the Transmission of Gods’ Cult in Late Imperial China”, in Meir Shahar and Robert Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, pp. 184-211.

第4章：正史传统与教外别传

从文学发展史的角度来看，尽管早在六朝隋唐时期，中国便已产生了志怪、传奇以及杂俎等文学类型，颇述鬼神之事，然而，如鲁迅所说，以神魔为主题的文学作品其繁荣时期当属明代尤其是晚明以降，《四游记》（吴元泰《八仙出处东游记》、余象斗《南游记》、杨志和《西游记》及余象斗《北方真武祖师玄天上帝出身全传》）、《西游记》（吴承恩）以及《封神演义》等出身传及神魔小说的出现，将此类作品作为一个题材类型推上了历史舞台。^①

与此类以文人为创作主力的文学作品相比，^②明清民国时期还流行起了另外一种为大众所普遍接受和广泛认可的文学类型，即善书、宝卷和鼓词等，^③因其浅显易懂的世俗道理和曲白相间的讲说形式而与结构严密、意义晦深的文人小说形成了鲜明的对比。此类文学作品也多以佛道和道教的神明、祖师为主题，一如上述《西游记》等神魔出身传记载他们在世俗社会的生活，但其最终目的所在却往往是劝化世人一心向善，终证天爵。

不仅如此，伴随着佛、道教信仰的日益流行和广为大众所知，除神魔小说以及通俗宝卷之外，明清民国时期的一般小说也往往受到佛教和道教的影响，而两教中经典的宗教故事也呈现出了一种救劫度世、劝善惩恶的伦理化叙事倾向，^④道教考验、道教济世、天书崇拜、仙凡艳遇、仙境游历、道教修行、神仙降世、佛教转世、冥界游历以及因果报应等主题或片段，八仙、吕祖、真武、达摩祖师、济癫禅师以及净明祖师许逊等神明或祖师，往往会出现在不以神魔为主题的一般小说当中。^⑤

与这股宗教文学作品的通俗化潮流相同时，佛教以及尤其是道教仙真的传记也自晚明开始大量的涌现，如我们在导言中已经提到的《三教搜神大全》、《有象列仙全传》、《广列仙传》、《历代神仙史》甚至是专门记载女仙的《新镌仙媛纪事》等作品俱问世于此时。事实上，就道教仙真来说，这些仙传中所记载的内容往往彼此因循，并没有太大的改动，但这一反复因循情况的出现，本身就已经表明了道教神仙不可忽视的社会影响力。

事实上，明清民国时期的全真仙传也基本上是围绕着以上两个方向展开：一方面，从金元时期已经确立的仙传传统来说，明清民国时期全国各地宫观时有仙表、灯史、源流、宗谱等记述前代祖师的传记问世，尽管往往带有强烈的主观建构意图且历史记述并不准确，^⑥但

^① 鲁迅：《中国小说史略》，北京：人民文学出版社，1963年，第16、17、18篇。

^② 浦安迪：《明代小说四大奇书》，沈亨寿译，北京：三联书店，2015年。

^③ 郑振铎：《中国俗文学史》，北京：商务印书馆，2013年，第11、12、13章。

^④ 万晴川：《宗教信仰与中国古代小说叙事》，杭州：浙江大学出版社，2013年；Philip Clart: *Han Xiangzi: The Alchemical Adventures of a Daoist Immortal*, Seattle, WA: University of Washington Press, 2007; Vincent Durant-Dastès: *La conversion de l'Orient: Une Pèlerinage Didactique de Bodhidharma dans un Roman Chinois du XVIIe Siècle*, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 2008.

^⑤ 事实上，在口传文学和文字文学两者之间，我们很难区分出两者的优先性，尽管口耳相传的故事和传说往往要先行于落纸成文的文字和书籍，但在经过成系统的润色和加工后，文字文学又会在很大程度上改变口传文学，进而影响和扩大人们之于口传文学中故事主角的看法和信仰。参见 Meir Shahar: “Vernacular Fiction and the Transmission of God’s Cult in Late Imperial China”, pp.184-211.

^⑥ Monica Esposito: “The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty”, in John Lagerwey, ed., *Religion and Chinese Society, vol.II: Taoism and Local Religion in Modern China*, pp.621-698; *La Porte du Dragon: L'école Longmen du Mont Jingai et ses Pratiques Alchimiques d'après le Daozang xubian (Suite au Canon Taoïte)*, Ph.D. thesis, Paris: Paris VII, 1993; 丁培仁：《〈金盖心灯〉卷一质疑》，载陈鼓应编：《道家文化研究》，北京：三联书店，2018年，第23辑，第411-429页；森由利亚：《全真教龙门派系谱考一『金盖心灯』に記された龙门派の系譜に関する問題点について》，载道教文化研究会编：《道教文化への展望—道教文化研究会论文集》，东京：平河出版社，1994年，第180-211页；郭武：《〈金莲正宗仙源图赞〉碑文与明清全真道宗派“字谱”》，载《世界宗教研究》，2017年第2期。

却毫无疑问支持起了各自的神圣历史和辉煌传统；另一方面，受明清民国时期宗教文学新风尚的影响，正如我们之前所说，《七真祖师列仙传》、《七真因果传》、《七真天仙宝传》、《七真宝卷》、《金莲仙史》和《重阳七真演义传》等或出于全真道士之手或出于民间宗教家和一般信众之手的通俗全真仙传大量问世，进而围绕着王重阳和全真七子产生出了性质各异、数量众多的笔记、佚事、新闻和报道等，^①构成了普通民众眼中关于全真教的宗教认识。对比这两种不同性质的传记资料，依据前引已有研究成果以及本文第三部分中关于版本的检索，我们就可以发现，宫观造作的正史仙传文本其社会流传度和影响力要远逊于出自他手的通俗全真仙传。

4.1 正史传统的新制与容受

明清民国时期，延续金元写史传统最为著名的作品主要有两部，一部为清中期全真道士闵一得所著《金盖心灯》，另一部为晚清全真道士陈教友（名铭珪，1824-1881）所著《长春道教源流》。关于闵一得的《金盖心灯》，前引莫尼卡（Monica Esposito）以及丁培仁的研究成果已经表明，他对于全真教祖师的记载并非信史，而是基于教派构建的现实意图。至于《长春道教源流》，陈垣称之为近代全真教研究的先驱，“六十年前，东莞宗人友珊先生^②撰《长春道教源流》，始稍稍阐明之，今更发篋摊碑，究其本末。”^③但正如陈垣自己也承认的那样，《南宋初河北新道教考》由于时代的原因而蕴含有民族主义情结，《长春道教源流》尽管是出自全真道士之手，但也绝非是客观平实之作，而是表现出了强烈的儒学化、老庄化倾向，且以之为全真教进行了辨证和护教。

4.1.1 《长春道教源流》的文本起源

对于为何要编纂这样一本著作，陈教友在卷一《全真教总论》中即有明确的说明：

邱长春子，当杀运方炽之时，以七十余岁之老翁，行万数千里之绝域，断断然以止杀劝其主，使之回车，此则几于禹、稷之己溺己饥，而同符于孔度不暇暖，墨突不得黔之义，盖仁之大者也。予故辑此书，名曰：《长春道教源流》，而并采当时论全真之说，先揭之，使后之学道者，知所趋向焉。^④

从这段自述中，我们可以得知：基于对丘处机“一言止杀”这一堪称“仁之大者”之行为的认同，陈教友选取了时人之于全真教的评价，并加以揭示、评价，“使后之学道者，知所趋向焉”。换言之，陈教友在编纂此书时是有着明确的刻意倾向的，其主观目的在于重述全真精神与主旨，“阐而明之，使后之学者，皆知所宗，而无或驰鹜于旁门。”^⑤依此，陈教友着力将全真教的精神与主旨儒学化、老庄化，并表现出强烈的辨证意味和护教色彩。

^① Vincent Goossaert: “Quanzhen, What Quanzhen? Late Imperial Daoist Clerical Identities in Lay Perspective”, in Xun Liu and Vincent Goossaert eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2013, pp. 19-43.

^② 关于陈教友的生平，《罗浮醮醮洞主陈先生像赞》称：“先生名铭珪，字友珊，东莞人。咸丰壬子副贡生。……光绪辛巳，年五十八，母刘终，逾月，遂以毁卒。著有《长春道教源流》、《浮山志》、诗文集，共若干卷。……晚学道，派名教友，以修复醮醮观，为之住持，自称醮醮洞主。”见陈教友：《长春道教源流》，第1页。较详生平简介亦可见叶觉迈修、陈伯陶纂：《民国东莞县志》，第2770-2772页。

^③ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第3页。

^④ 陈教友：《长春道教源流》，第2-3页。

^⑤ 陈教友：《长春道教源流》，第414页。

1. 全真教的儒学化

自创教伊始，“三教合一”便成为全真教的精神主旨之一：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”^①换言之，全真教的儒学化色彩自其创教初期便已然存在^②。而关于《长春道教源流》中之全真教所表现出来的儒学化色彩，诸学者已有充分论述，如李刚认为，此一全真文本“站在儒道汇通的立场，以儒家道德眼光编排全真教及龙门派历史，通过考辩源流，指出全真教及龙门派的本来宗旨，为全真道的未来发展指明方向。”^③这样一种看法已近于学界共识^④，有鉴于此，笔者不再赘述，仅举几例予以补证：

除前引卷一《全真教总论》中将丘处机称为“仁之大者”外，在《序》中，陈教友还将其尊为“博大真人”，再次称赞了“一言止杀”之于国家、天下的巨大影响：

其以道悟元太祖，又几于绪余为国家，以土苴为天下，使后之人，颂其慈勇，没世而不能忘，斯非古之博大真人者乎？^⑤

也就是说，在陈教友的心目中，丘处机于此完全是一幅怀有救世心肠的儒家圣人形象。不仅如此，在陈教友看来，全真教扶桑救世的情怀与儒家别无二致：

余尝谓重阳以全真名教，庄子曰：“真者，精诚之至也。”至诚则能动物，至诚则能前知，儒者固言之。此碑（全真教祖碑——引者注）所载，大约前知动物之事为多，而其用意则缘于扶世立教，于重阳何疑焉。^⑥

并用，全真教所具有的道家精神，还具有挽救儒家弊病之效力：

上之人苟尊礼之，而受其至言，又未尝不可推常善救人之心，措之于天下，盖有儒术所不能逮，而道家足挽之者。^⑦

基于以上认识，《长春道教源流》中的儒家化倾向不言自喻。

2. 全真教的老庄化

作为道教之一种，全真教与老庄尤其是老子之间的关系似乎天然地联系在一起，如刘固盛以元明清三朝共七种《道德经》注本为依据，认为“真常”概念是嫁接全真教与老子之间的理论枢纽^⑧。在《长春道教源流》中，全真教与老庄思想亦紧密地联系在了一起，其突出表现就是，陈教友频繁地引用《道德经》、《庄子》等著作中的原文，并以之阐述全真之精神主旨。

比如，在对待全真教的精神主旨问题上，陈教友明确地将其与修命理论区别开来，并

^① 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，1.8b。

^② 其实，全真教中的儒学倾向是先天的，与创教人的禀性气质有着不可分割的联系。依陈垣所见，南宋初河北新创三教，“三教祖皆生于北宋，而创教于宋南渡后，义不仕金，系之以宋，从其志也。”即三教创始人都禀承着对宋朝的忠义，他们“别树新义，聚徒训众，非力不食，其始与明季孙夏峰、李二曲、颜羽斋之伦讲学相类，不属以前道教也。迨儒门收拾不住，遂为道家扳去，然固汴宋遗民也。”换言之，在宋金交替之际，由于儒学的衰弱和势弱，全真、真大、大道等三教反而承担起了维护社会秩序这一本属儒学所应具备的职能，创教人的遗民禀性也就决定了全真等三教的儒学化倾向和性质。即便就全真为言，亦不例外：“全真之初兴，不过苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯之一隐修会而已。……若必以为道教，亦道教中之改革派耳。”也就是说，全真教中的儒学倾向是与生俱来的。见陈垣：《南宋初河北新道教考》，第3、3、11页。

^③ 李刚：《评陈教友〈长春道教源流〉的全真道史研究》，第191页。

^④ 王丽英：《陈铭珪其人及其道学思想》，第38页。

^⑤ 陈教友：《长春道教源流》，第2页。

^⑥ 陈教友：《长春道教源流》，第22页。

^⑦ 陈教友：《长春道教源流》，第1页。

^⑧ 刘固盛：《全三教之真——以全真道老学为视角的考察》，第8-10页。

以《道德经》为之支撑：

所谓“全真”，……其学与魏伯阳之《参同契》、孙平叔之《悟真篇》专于修命者不同。《道德经》云：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命。”又云：“治人事天莫若嗇。夫惟嗇，是以早服，早服谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极，莫知其极可以有国，有国之母，可以长久，是谓深根固蒂，长生久视之道。”重阳之学，即本于此，与儒者“穷理尽性以至于命”相类。其不汲汲于修命者，亦《道德经》所谓“不失其所者久，久而不亡者寿”之义也。^①

再如，在对待丘处机“一言止杀”行为的问题上，陈教友仍旧多次引用《道德经》原文对其加以称颂，并将“老子之学”定义为全真之精神：

《道德经》于“佳兵者不详之器”，反覆申喻，累百余言，而终之曰：“杀人之众，以哀悲泣之；战胜，以丧礼处之。”又曰：“以道佐人主者，不以兵强天下。”又曰：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”又曰：“慈故能勇。天将救之，以慈卫之。”长春之止杀救人，长春之慈，长春之勇，长春之以道佐人主也。《道德经》又云：“道常无为而无不为”。又曰：“为无为，事无事。”长春存无为而行有为，以合随时之义，其于老子之说，至矣尽矣，蔑以加矣。^②

除此之外，在卷一《全真教总论》中，陈教友还引用金辛愿《灵虚观记》、金王夔《重修太清观记》、金元好问《离峰子墓铭》、元袁桷《野月观记》、元张起岩《崂山聚仙宫记》、元元和子《长春观碑》、元虞集《非非子幽室志》、元徐琰《郝宗师道行碑》、元宋子贞《通真观碑》、元徒单公履《冲和真人潘公碑》、元王恽《灵虚观碑》、元柳贯《柳贯文集》共计12人关于全真教精神主旨的论述，而这些论述无一例外地都以老庄思想来解释全真精神^③。虽然此众多论述是以引用而非原话的形式出现，但在同一主题下引用此众多性质相近的论述，却恰恰反应了陈教友对全真精神与主旨的潜在自觉：老庄思想是全真精神之所依止。

3. 辨证与护教

除上述儒家化与老庄化倾向外，作为全真龙门派“教”字辈道士，陈教友在编写《长春道教源流》的过程中还表现出强烈的护教意识：在重述全真教精神主旨的之后，独辟专章，列《辨证》十二则，“搜采各家之误会与其诋诽者，辨其非而证其是。”^④

例如，明代王祚在《青岩丛录》中将全真教称为神仙方技之术，其教以炼养、服食为主，是老子之道的末流异端：

老子之道，本于清静无为，以无为为体，以无为而无不为为用。《道德经》五千余言，其要旨，不越是矣。……自其说一变而为神仙方技之术，再变而为米巫祭酒之教，乃遂流为异端矣。然而神仙方技之术，又有二焉，曰炼养也，曰服食也；此二者，今全真之教是也。米巫祭酒之教，亦有二焉，曰符篆也，曰科教也；此二者，今正一之教是也。^⑤

这样一种说法自然引起了陈教友的不满：首先，“全真本不言炼养服食，自陈致虚为《悟真》

^① 陈教友：《长春道教源流》，第35-36页。

^② 陈教友：《长春道教源流》，第57-58页。

^③ 陈教友：《长春道教源流》，第3-9页。

^④ 陈教友：《长春道教源流》，第365页。

^⑤ 陈教友：《长春道教源流》，第383页。

之学，通南宗为一，始兼炼养，而服食则未之闻；岂祗所见，又有兼言服食者，因发是论耶？然此全真学术之迁变，非其本旨也。”炼养是全真教在其后的发展过程中因兼南宗而后具的，服食则根本非全真教所有，因而，王祚对全真教概括是片面的、不真实的；其次，“若全真家，则以老庄为归，且兼采儒释粹言，是知有珍宝者，未可以一概论也。”全真教本来就是以老庄思想为依归，因而，王祚将全真教归为“神仙方技之术”进而称为异端是不恰当的，以之讥讽正一教还可以，在全真则是完全错误的^①。

总体来说，无论是全真教的儒学化、老庄化，还是自觉的护教意识，这种三种倾向都在《长春道教源流》当中有着明显的体现。对照陈教友编纂此全真文本时的书写策略与宗旨，我们可以发现，这三种文本倾向的出现，是陈教友刻意而为之的：

考宋邵博《闻见后录》称东坡书《上清宫碑》云：“道家者流，本于黄帝老子，其道以清净无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行，合于《周易》何思何虑、《论语》仁者静寿之说。”当时伊川诵此数语，以为古今论仁，最有妙理，是则为道教者，必当以此为依归。元之世，他教不必论，若全真教者，核其行事，与此脗合。^②

也就是说，在陈教友看来，所谓道教，必须符合苏东坡《上清宫碑》中对其所做的界定及所设的标准，并以此为依归。正是在此一编纂宗旨的统摄下，陈教友有选择地对全真教的精神主旨进行了重构与重述，并以此对其他各家的误会和诋诽进行了反驳。

4.1.2 《长春道教源流》的文本形成

如前所述，陈教友有选择对全真教的精神主旨进行了重构与重述，然而，实际情况却是，全真教的真实生存图景与陈教友的构想颇有出入：对于人们颇为质疑的全真幻化手段，陈教友以权变的方式予以解释：“重阳与玉阳诸真，当时以此为扶世立教之资，故略著神异”^③，并在《序》中谆谆告诫“读者当究其真而毋泥其迹焉可也”^④；但是，陈教友在对酆醪观历任几代住持的描述中却又频繁地展示他们的神异之能，甚至包括符药、辟邪之术等，如龙门十代弟子曾一贯：“恬修道成，以符药救人。……五十五年广州旱，当道邀请求雨，雨大注，因委管冲虚观。……师遗有佩剑，能辟邪，有病祟者，取剑悬卧内即愈，今尚存。”^⑤这一状况的出现，更加印证了我们之前所做的论证，即陈教友在编纂《长春道教源流》时是有着明确的刻意倾向的，他有意识地选择了与其编纂宗旨相吻合的史料，而对于其他性质的史料则一语带过，甚至避而不谈^⑥。

其实，任一具有特定倾向之全真文本的出现都非空穴来风，而是基于着特定的历史或现实原因，并包含着文本作者的个人禀性气质在内，如《玄风庆会图》对于全真教宗教身份的确认^⑦、《金莲正宗记》对于全真教神圣历史的重构等^⑧。就《长春道教源流》来说，儒学化、

^① 陈教友：《长春道教源流》，第 384-385、385 页。

^② 陈教友：《长春道教源流》，第 2 页。

^③ 陈教友：《长春道教源流》，第 45 页。

^④ 陈教友：《长春道教源流》，第 2 页。

^⑤ 陈教友：《长春道教源流》，第 360 页。

^⑥ 依陈教友之于全真教的认识，“长春之学，深有得于《道德》要言，而无炼养、服食、符篆、襁褓末流之弊。”见陈教友：《长春道教源流》，第 2 页。然而，实际情况却是：“清代末年的全真道形像，在世人的目光中，一是讲究修炼内丹，再一个就是行斋醮符篆。”见李刚：《评陈教友〈长春道教源流〉全真道史研究》，第 193 页。这更加说明了，陈教友在书写策略上将老庄之学定为全真之依归，是刻意而为之的。

^⑦ Paul Katz: *Writing History, Creating Identity---A Case Study of the Xuanfeng Qinghui Tu*, pp.161-178; 康豹：

老庄化等文本倾向的形成，一方面与陈教友所处时代全真教的实际生存状况有关，另一方面则与陈教友兼具儒学贡生、全真道士的双重身份有着不可分割的关系。

首先，就全真教的实际发展情况而言，吴亚魁认为，江南全真教的发展呈现出教派融合、回归世俗等特征，而这些特征尤其以清代为盛，即以教派融合为例：“江南地区一直是文人荟萃和僧侣云集之地，与之相较，道教，即以正一道教而论，似也一直处于劣势；江南地区又是南宗传统和符箓道教的繁盛之地，故江南地区的全真道教不能不更多地受到江南本位道教的影响。”^②另据民国《东莞县志》载：

粤俗信鬼而莞为甚。有病则燎火，使巫持衣招于门，延巫逐鬼，呪水书符，作诸无益，每夜角声呜呜然达晓。谚曰：“十月禾黄鬼上村。”鬼犹求食其气焰以取之也。其降山神者、迷仙童者、问覈者，妇女奔走若狂，所在皆然。^③

处此境遇之下，全真教即使以老庄思想为依归，也不可能不受外在文化环境的影响，进而如曾一贯之事迹所述，行符药、避邪之术等，几与正一、巫覈无异。

换句话说，陈教友所面对的真实的全真教生存样态是：虽述老庄之旨，却同时兼行南宗修命之功与正一符箓科教之术。当然，陈教友对此并非毫无认识，他以“扶世立教之资”来解释全真教之神异与幻化，并要求“读者当究其真而毋泥其迹”，表明了他对全真教真实生存样态的自觉。正是基于此种认识，陈教友才戮力重述全真之精神主旨，以老庄为全真之依归，以“仁之大者”宗主丘处机“一言止杀”之实行，从而使全真自别于他教。因而，《长春道教源流》中所表现的这种文本倾向，“可看作是出于他在光绪年间对酆醮观全真教发展方向的一种坚持，甚至，可以说，他的目的就是要向罗浮山道观传播这种全真至道之要。”^④

其次，除对全真教现实生存状况的反动外，陈教友个人独特的双重身份也或潜在或明显地影响了《长春道教源流》文本倾向的形成：作为儒学贡生，他可以凭借自身的文化修养更加游刃有余地以儒学和老庄思想来重述全真精神主旨，同时，作为全真道士，他又有着自觉的宗派意识，能够以之来批驳他家之于全真教的误会和诋诽，从而又表现出一种有意识的护教倾向：

1. 陈教友之为儒学贡生

据《罗浮酆醮洞主陈先生像赞》以及民国《东莞县志·陈铭珪传》中的记载：陈教友本身为咸丰壬子（1852）副贡生，著有《长春道教源流》、《浮山志》、《看山集》等史学、诗文著作，同时，以陈教友为中心，众多或师或友的文人儒士聚集在其周围，如梁章冉及其孙梁用弧、谭玉生及其子谭宗浚、李恢垣、陈兰浦、李钟约、何息深、张其淦、徐夔颺等，形成了一个潜在的文人团体：

少受业顺德梁章冉廷栢之门，与南海谭玉生莹、番禺李恢垣光廷、陈兰浦津、顺德李仲约文田游，其学无所不通。每岁冬余，以经学词章教弟子，率百余人。^⑤

家居授徒以为养，三冬课经学及诗，从游者岁百余人。邑人何息深、张其淦、徐夔颺俱出其门，廷栢孙用弧艸角时，其父令负笈相从，后皆成进士。

《元代全真道士的史观与宗教认同——以〈玄风庆会图〉为例》，第95-108页。

① 陈教友：《长春道教源流》，第11-12页。

② 吴亚魁：《江南全真道教》，第381页。

③ 叶觉迈修、陈伯陶纂：《民国东莞县志》，第266页。

④ 黎志添：《广东地方道教研究——道士、道观及科仪》，第91-92页。

⑤ 陈教友：《长春道教源流》，第1页。

修复醮醮观，与门弟子读书谈道其中，泮与文田游罗浮，并视为东道主。莹子宗浚自四川学政假归入罗浮访之，铭珪出所酿桂化酒与之饮，兴酣，宗浚为长歌，铭珪复赋长句奉答，因为偕游诸名胜，迭相唱和，宗浚汇其诗曰《看山集》，铭珪亦载入所著《浮山志》中。^①

不仅如此，在这样一种环境中，陈教友后裔亦俱显名：长子陈伯陶为光绪壬辰一甲第三名进士，次子仲夔为光绪甲午举人，长孙祖荫为工部虞衡司主事^②。

据张仲礼对 19 世纪中国绅士集团的研究，贡生虽处于上层绅士集团的底层，但仍然具有较深的学识：“有些在等级较高的考试中下第，但其较深的学生资历为人公认的生员，可授予‘贡生’（即‘朝廷的学生’）学衔。”^③同时，从陈教友与其他一众文人的交游唱和以及其所著的诗文中，亦可以看出，他本人的确具有较高的文化素养。值得注意的是，这种文化素养不仅包括他对儒学、老庄经典的熟稔，甚至影响了他对全真教精神主旨的解读，即，如前文所述，在《全真教总论》中，他着重选取了辛愿《灵虚观记》等与其身份相类的金元时期的 12 位文人之于全真教的评论，用以佐证、支撑他对全真教精神主旨的认识。几近的文化素养，也使他们在对全真教精神主旨的表述上，展现也某种近乎一致的群体性特征，如陈教友引元王恽^④《秋涧集·卫州胙城县灵虚观碑》言：

全真之为教，始以修真绝俗，远引高蹈，灭景山林，如标枝野鹿，漠然不与世接，终之混迹人间，蝉脱泥滓，以兼善济物为日用之方，岂以道真治身，以绪余为国，以土苴治天下乎！如长春真人邱公，在先朝时，皇帝清问，首以治国保民为本，其利亦云溥哉。^⑤

无疑，兼善济物、修真绝俗这样一种充满儒学化、老庄化倾向的评价，亦极为符合陈教友之于全真教的认识，尤其是他关于丘处机“一言止杀”行为的心理定位。换言之，文人间的气质相投，以及其自身的文化素养，能够促使陈教友更加倾向于以儒学化、老庄化的方式重述全真教的精神与主旨

2. 陈教友之为全真道士

在《长春道教源流》的序言中，陈教友自叙其入道缘由，“余中年感异兆，学道于罗浮醮醮观中。观为全真之龙门派，源出于邱长春。”^⑥可惜的是，据志贺市子的研究，“虽然陈铭珪成为龙门派第十七代道士，被授予‘教友’道号，但他没有受过传戒的仪式，也没有与龙门派道士的前辈亲密交往而习得龙门派的教义、仪礼、历史等。”^⑦但无论如何，基于作为全真道士自豪感以及对丘处机思想和实践的钦慕之情，特别是感慨于丘处机“一言止杀”之行实，陈教友于是考诸史册，编纂《长春道教源流》。陈教友之于醮醮观及全真龙门派的贡献，黎志添认为，概而言之，主要有两方面：“一是大规模重修颓垣的旧观；二是著述《长

^① 叶觉迈修、陈伯陶纂：《民国东莞县志》，第 2771、2771 页。

^② 叶觉迈修、陈伯陶纂：《民国东莞县志》，第 2772 页。

^③ Chang Chung-li: *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*, pp.6-8.

^④ 王恽，字仲谋，卫州汲县人，中统元年，“省部初建，令诸路各上儒吏之能理财者一人，恽以选至京师，上书论时政，与渤海周正并擢为中书省详定官。二年春，转翰林修撰、同知制诰，兼国史院编修官，寻兼中书省左右司都事。治钱谷，擢材能，议典礼，考制度，咸究所长，同僚服之。……大德八年六月卒。赠翰林学士承旨、资善大夫，追封太原郡公，谥文定。”见宋濂：《元史》，第 3932-3935 页。

^⑤ 陈教友：《长春道教源流》，第 8 页。王恽所作碑文之原文，见陈垣：《道家金石略》，第 564-565 页。

^⑥ 陈教友：《长春道教源流》，第 2 页。

^⑦ 志贺市子：《香港道教与扶乩信仰：历史与认同》，第 300 页。

春道教源流》及《浮山志》，较完整地保存了酆醮观的龙门派历史，以及为广东全真道教阐释了全真教的本旨义理。”同时，由于陈教友的戮力经营，酆醮观在近代广东道教的发展过程中，还较好的保存了“观内道士观众在持戒生活上的实践制度”。^①

由于史料原因，我们无从知晓陈教友所谓“异兆”所指为何，然而，参照其后他的实际举动和贡献，可以肯定的是，此一“异兆”确实颠覆了陈教友的价值观念，并激发了他对于酆醮观及龙门派强烈且持久的心理认同与宗教热情，否则，修复宫观、编纂教史等一系列长期的行为难以得到合理的解释。^②也正是基于此，如前所述，陈教友在《长春道教源流》卷八中，列《辨证》十二则，用以澄清、批驳他家之于全真教的误会与诋诽，用以维护全真教的正宗精神与主旨。这其中，甚至元好问、耶律楚材、宋濂、王世贞这样的名儒巨擘，也一一成为陈教友进行反驳的对象。是非与否，姑且不论，但至少反映了陈教友卫道护教的决心与勇气。

准此，无论是作为儒学贡生，还是作为全真道士，陈教友独特的双重身份都客观上促成了《长春道教源流》的文本倾向。

4.1.3 《长春道教源流》的文本容受

光绪己卯（1879）年，《长春道教源流》编纂完成并刻行，两年后，陈教友辞世。对于此一全真文本所面向的阅读群体，陈教友在自序中坦言：“余因溯其源流，辑为是编，以告世之为全真学者。”^③也就是说，其目的在于提撕有志于为全真学者，使之明白全真教之源流本末，而不惑于他说。依现有史料，应该说，《长春道教源流》在其后一段时间内，确定对酆醮观道众及陈教友周边之友众产生了一定的影响，但除此之外，其影响力却极为有限。

首先，来看一下陈教友及其《长春道教源流》对酆醮观道众产生的影响。第一，据黎志添考证，依光绪四年（1878）年《重修酆醮观芳名勒石》，全真龙门派“教”、“永”、“圆”、“明”、“至”、“理”六代字辈道士居于此观当中，此时，熊教如、陈教友为之住持；光绪七年（1881），陈教友去世之后，直至民国十九年，先后有王至贤、吕教忠、张教恕、黄明襄、陈永焘、张永豫等6人住持酆醮观^④。也就是说，酆醮观的重修及此后的发展，与陈教友有着莫大的关联。第二，陈教友及其《长春道教源流》中对全真教精神主旨的重述，有力地影响着酆醮观道众的宫观生活制度。同样，黎志添认为，陈教友之《长春道教源流》以老庄为全真教之本旨，因而，“酆醮观十方道众的常住生活必然建立在遵守《玄门清规》的基本修持规范之上。换言之，……酆醮观的住持、道士和十方常住道众，至少从咸丰至光绪末，就一直以‘清规’为本，而实践着一种全真教十方道观的生活制度。”^⑤这也就意味着，在陈教友住持酆醮观及其后的一段时间内，《长春道教源流》中所表述的全真教精神主旨实际上作为一种宫观生活制度而延续了下来。

^① 黎志添：《广东地方道教研究——道士、道观及科仪》，第88、92-93页。

^② 与笔者的启示性解释不同，志市贺子则从社会性的角度给出了另外一种解释：“陈铭珪作为龙门派道士的骄傲，与被称为‘喃呒先生’或‘喃呒佬’的职业道士在广东地方社会地位低下，甚至会被人歧视之风潮不无关系。对东莞地方名士陈铭珪来说，全真教道士与喃呒佬被同等看待是难以容忍的。他撰写《长春道教源流》的动机，除了让人广知全真教道士与喃呒佬不同，同时亦促使所属广东全真道观的道士们有作为龙门派的自觉性。”参见志贺市子：《香港道教与扶乩信仰：历史与认同》，第300页。

^③ 陈教友：《长春道教源流》，第2页。

^④ 黎志添：《广东地方道教研究——道士、道观及科仪》，第90、93页。

^⑤ 黎志添：《广东地方道教研究——道士、道观及科仪》，第92页。

其次，关于《长春道教源流》的直接阅读者，依现有史料，明确记载者为两人：张永闇与陈伯陶。

张永闇，生卒年月不详，醮醮观全真龙门派十八传弟子，亲阅《长春道教源流》并为之作跋。关于其入道前之于全真龙门派的认知，张永闇坦言，“自沧桑后，游心方外，私淑友珊陈先生，窜名道籍，顾于玄门要素，茫然无所知也。”也就是说，由朝廷官员而后籍隶全真，他对全真何为并无清楚的认识，随后，

戊午秋，焘公道长以先生所辑《长春道教源流》见示，受而读之，乃知全真一教，道家所谓北宗，先性而后命，与儒家存诚之旨，隐相脗合。世传铅汞龙虎之奇，斋醮符箓之异，皆外道也。长春子当元代初兴，万里应召，以止杀悟人生，以孝弟明人伦，其发挥道力，遂使荒徼绝域，咸为感动。数传以后，自北而南，被其教者累世而不绝；苦身持行，大抵能守师法，何其盛欤！

与儒家精神的啮合、对斋醮符箓的批判及对老庄道家精神的认同，毫无疑问，陈教友《长春道教源流》中的文本倾向无所保留地流传至于张永闇，“余以闇陋之姿，亲拜列真之庭，而闻道恨晚，读是书益自愧也。”^①至此，在张永闇关于全真教的认知方面，《长春道教源流》所发挥的作用可见一斑。

陈伯陶，陈教友长子，全真龙门派十八传弟子，光绪时醮醮观住持，派名永焘。据张学华所撰《江宁提学使陈文良公传》：生于咸丰五年，光绪壬辰一甲三名进士，辛亥（1912）九月，避地香港九龙，自号“九龙真逸”，庚午（1930）八月卒，“春秋七十有六。上轸悼，赏给《陀罗经》被，予谥文良。”^②在由其所主持编纂的《东莞县志》中，陈伯陶将陈教友之《长春道教源流》编入《艺文略·道家类》当中^③，并在《人物略·陈铭珪传》对此书加以评注：

所著《长春道教源流》，搜取金元轶事遗文，足补史阙。《西游记》中地理人物世多不解，并详考无遗。谓“元太祖西域旋师，不因角端，实感于长春止杀一言”，考据精确，尤足订《元史》之误，与文田《元秘史注实》互相发明云。^④

这表明，陶伯陶确实对其父之《长春道教源流》详加阅读和考察。但值得注意的是，陶伯陶虽对之极为熟稔，但对其所标为主旨的全真教史价值避而不谈，反而更加着重其史料价值。此一现象的出现，一方面与县志的官修史书性质相关，一方面与民国时期反对封建迷信的社会风潮有关^⑤。然而，从陈伯陶住持醮醮观及其后的行实来看，《长春道教源流》中的儒学倾向和老庄倾向都对他产生了不可忽视的影响^⑥。

通过对张永闇与陈伯陶的分析，可以发现，《长春道教源流》确实对其直接阅读者产生了实际引导之功效，此二人对全真教的认知及其行为都直接受到《长春道教源流》中所表现出来之文向倾向的或深或浅的影响。

再次，如果将可能的接受范围扩大，则可以发现，《长春道教源流》的社会影响是十分有限的。

^① 陈教友：《长春道教源流》，第413、413、414页。

^② 钱仪吉等：《清代碑传全集》，第1737-1738页。

^③ 叶觉迈修、陈伯陶纂：《民国东莞县志》，第3299-3300页。

^④ 叶觉迈修、陈伯陶纂：《民国东莞县志》，第2772页。

^⑤ 秦国帅：《山东全真教与社会各阶层互动研究，1368-1949》，第29-31页。

^⑥ 闫晓青：《晚清探花陈伯陶其人其墓》，第56-59页。

陈教友去世后 17 年，即 1898 年，由其同乡南海人康有为倡导的“戊戌新政”开始，同时提上日程的还“庙产兴学”等一系列为政主张。高万桑（Vincent Goossaert）认为，1898 年的“戊戌新政”虽然不满百日而告终，但却对中国宗教的发展产生了深远的影响，其理由在于，“庙产兴学”等一系列政治主张并未随着“戊戌新政”的失败而流产，相反，在 1912 年的《奏定学堂章程》中，它甚至以法令的形式出现，并实际地落实到新式学堂的办学过程中来^①。不仅如此，国民政府时期，“风俗改革运动”等一系列以反对封建迷信为目标的社会思潮再一次将中国宗教陷入到进退维谷的两难发展境地^②，虽然国民政府标榜宗教信仰自由，但道教却被视为有碍于国家近代化的封建迷信之渊藪，从而受到严厉的打击与限制。

在这样一种形势下，醮醮观亦未能幸免。如前所述，自陈教友逝世后，直到 1930 年代，醮醮观历经六代住持，道众发展至“理”字辈，甚至醮醮观都管陈至亮重新刻行了《玄门必读》^③。然而，关于其后醮醮观的发展史实，却再无记载。这表明，虽然醮醮观严格按照陈教友之全真教精神主旨进行了相当长一段时间的制度化建设，但仍旧没有避免政府打击的厄运，只不过是道众自身的努力，醮醮观才延续了自己的生存。此一事实也说明，陈教友《长春道教源流》对全真教精神主旨的重述，实际上并没有得到社会民众以及国民政府的认同。相反，或许在他们眼中，全真教还是以斋醮符篆为主，因而，摆脱不了封建迷信的外貌特征，进而，必须进行铲除。

综合以上文本倾向、文本形成以及文本容受三方面之于《长春道教源流》的考察，我们可以发现：一方面，就对醮醮观道众及陈教友周边友众而言，《长春道教源流》确实发挥了不可忽视的作用，重塑了他们之于全真教精神主旨的认识，并切实地落实且引导着他们的宗教及世俗生活；另一方面，就社会民众及政府来说，《长春道教源流》远没有达到影响他们之于全真教重新认识的程度，甚至，全真教之于他们，与封建迷信别无二致。换言之，《长春道教源流》在教内、教外所发挥作用的程度，其差距是相当明显的。

4.2 别传文本的产生与初介

与《金盖心灯》、《长春道教源流》这些正统但却影响力有限的文本相比，如我们在导言中所看到的那样，《七真因果传》、《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》、《七真宝卷》、《金莲仙史》、《重阳七真演义传》等通俗全真仙传却至少拥有 44 个版本，且板藏地点涉及到湖北、江西、湖南、江苏、广东、山东、浙江、北京、甘肃、山西、云南、河南、福建、四川、河北、上海、吉林以及重庆等 18 个省市，甚至由广东、香港流传到马来西亚、越南以及加拿大等海外地区。^④

对于这些通俗仙传的故事内容、编纂历史以及编纂者等信息，我们接下来将会依次进行分析。不过，在开始正式的分析之前，我们首先需要概述一下各部仙传的基本故事脉络。之所以如此，一方面是便于我们快速了解其内容，另一方面是便于我们在这个前提之下能够整

^① Vincent Goossaert: “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?”, pp.307-335; 高万桑:《近代中国的国家与宗教: 宗教政策与学术典范》, 第 169-209 页。

^② Rebecca Nedostup: *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*; Shuk-Wah Poon: *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*, pp.24-37。

^③ 陈至亮:《重镌〈玄门必读〉》, 第 41-80 页。

^④ 游子安:《“文在兹”与与粤港地区先天道出版及传播》, 载《世界宗教研究》, 2014 年第 5 期; https://en.wikipedia.org/wiki/Moy_Lin-shin, 登陆时间: 2018 年 7 月 4 日。

体把握不同类型的通俗仙传在讲述同样一个故事时彼此之间的同与不同。

4.2.1 《七真因果传》

起初之时，《七真因果传》便将故事背景设定在了宋末，称陕西咸阳大魏村有一位王妈妈，素喜施舍僧道、救济贫穷，不过，当某年严冬面对两位前来乞食的叫化子时，她却予以了拒绝。是时天降大雪，这两位叫化子便被隔壁孝廉出身的王重阳请回了家中热情款待，交谈之下，他二人分别自称名叫金重和无心昌。次日，王重阳送二人离开，到达一座桥边时，金重与无心昌请王重阳饮酒三杯，不料，王重阳喝完之后便醉倒桥上，在梦中同他二人共游仙山，获得七朵金莲，并约定了来年再会之期。梦中道别之后，王重阳移步返家，却不料被路边葛藤绊了一下滚下山去。吃惊之下，王重阳猛然从梦中醒来，却发现自己早就被夫人周氏和儿子秋郎带人抬回了家中，一直睡了一天一夜。

王重阳将梦中情形尽数告知于夫人，但却反遭劝告，不要交游来历不明之人。无奈之下，王重阳只得违心应承，但实际上却暗自悟出来金重与无心吕二人的真实身份以及明年他们约会的时间和地点。次年三月初三，王重阳果然再次与他们相会于桥边，而他二人也显露了自己的真实身份，即钟离权和吕洞宾。随后，钟、吕二人向他传授了全真修炼之法，并嘱咐他道成之后前往山东度化之前所见七朵金莲。

王重阳回家之后，因为夫人再三劝告打扰，于是便假装疯癫独自修炼，十二年后，王重阳修成大道，并得太白金星传下玉帝旨意，命他往山东度化七真上升天界。是夜，王重阳便借土遁之法前往山东，不料除为名之人和为利之人外，山东实无可度之人。失望之余，王重阳返回陕西，并藏身在终南山下的一个土窖内。约略半年有余，钟、吕二祖将土窖劈开，并以自身为例，责令王重阳立即前往山东度化全真七子。王重阳得此指示，于是便再次来到山东，并在宁海州日夜以乞食为生。

至此，《七真因果传》转而开始叙述马丹阳与孙不二。此时，马、孙二人已近中年，虽家产巨富却无子嗣，日常谈论之际，孙不二认为万事归空，不如寻找一个真实恒久之法。马丹阳虽然起初并不认可，但在孙不二的反复劝说之下，心意也逐渐坚决，并且，正是在孙不二的指点下，马丹阳将在此乞食为生的王重阳请到了家中。听闻他夫妻二人的想法之后，王重阳称必定要他们将家财尽数施舍于他方可。尽管此事遭到了马氏族长及乡约的阻挠，但在孙不二的谋划之下，他们最终还是尽舍家财并拜王重阳为师。

拜师之后，马丹阳、孙不二分房而居，各自修炼，而王重阳也向他们传授了大量的修道方法。一日，孙不二独自在房内打坐，王重阳却突然闯入并浪言调戏，无奈之下，孙不二将王重阳锁在房内，并请人将马丹阳叫来共同见证。不料，马丹阳到来之后却反称王重阳一直与他讲道，并未离开，而房中也果然已经空无一人。月余之后，此事再次发生，但结果却一如之前，吃惊之余，在马丹阳的提示之下，孙不二终于明白此事原是王重阳出阳神点化劝度。

明白此理之后，孙不二低心向王重阳求道，不料却被王重阳称因太过美貌而难以修上乘大道。听闻此语，孙不二便用热油将自己的脸烫伤，因此得到王重阳的称赞并获授真诀。此后，遵照王重阳的指示，孙不二假装疯癫来到洛阳，并在上天的保护之下打退了两个企图前来侵犯的痞子，进而得以安心修道。

讲完孙不二之事后，《七真因果传》转而叙述王重阳，即他因为度化马丹阳、孙不二等

惊世骇俗之事而惹起了乡人的非议。不过，在经过测问雨期、指示被盗之牛藏身之所以及乡人之兄弟归家之日三事后，乡人们终于认识到王重阳是一位道行高深的活神仙。盛名广播之下，谭处端、郝大通、刘处玄、王玉阳等亦前来拜师，并获授修炼之法。

走笔至此，《七真因果传》开始讲述全真七子当中的最后一人，即丘处机。因为父母早丧，丘处机年轻时便起意学道，听闻宁海县王重阳之名，于是便前来求道，不料初见之下却遭到了王重阳的拒绝。丘处机尽管仍旧决意留下学道，但此后每逢讲道之时，一旦丘处机在侧，王重阳便住口不语。不过，在其他弟子的劝说下，王重阳最终还是将丘处机收在门下，也传授了一些修炼之法。

此后，王重阳起意江南访道，且只携带刘处玄、谭处端、郝大通三人，丘处机则私自跟来。由于并未得到王重阳的允许，丘处机一路之上备受折磨和虐待，吃食腐肉、忍热胜寒等事也发生在此行途中。访道结束后，王重阳等人返回宁海，四方学道之人也重新聚集了起来。不过，由于大部分人并非真心身道，王重阳于是假装身受重病，等到去世之时，身边只留下了除洛阳修道的孙不二之外的全真七子中其他 6 人。去世之后，马丹阳负责看守家园，丘处机等其他 5 人负责将王重阳的遗骨运回陕西，而在返陕途中，丘处机还勘破了王重阳并未去世的天机。安葬完王重阳并拜会其家人之后，丘处机等 5 人依王重阳去世前的安排各自离开修道。

郝大通来到山西一处石桥之下静坐修道，后在磨砖老人的指点之下明白了枯坐无益的道理，于是起身北游。谭处端来到湖北随州，遇到一位名叫顾裕丰的施主，不过此人虽然供奉道士但却并不信仰，谭处端也用调戏其丫环的计策而最终抽身。王玉阳到达湖北房州，在折服了一位非僧非道的术士之后，也自行离开了。刘处玄南游之后，返回山东泰山精修三年，然后飞升天界拜见王母，不料却因为偷看瑶池仙女而被打下凡间，伤心之余，他决定另择明师指点。下山之后，刘处玄碰到谭长真，并听其讲述了许逊炭化美女测试众徒的公案。行路途中，他们又遇到了王玉阳和郝大通，于是四人便共同来到老子降生之地苦县游览，并各言道妙而别。

分手之后，郝大通来到华山修凿七十二处石洞，并最终得道于此。刘处玄则模仿许逊弟之的修仙事迹，来到苏杭妓院中锻炼色欲。达摩祖师从南海游转至苏杭，见刘处玄流落烟花之地，本意趁机点化，不过在见到刘处玄肚皮烤饼、腋窝烧水等事之后，知道他实是对景忘情，于是双方各生敬信而别。随后王玉阳听闻刘处玄在妓院修炼，也前来探访劝诫，不料同样受到他的点化，离开后与谭处端共入云梦山并了道于此。刘处玄妓院炼空色相，返回山东，后终成大道。

叙述完这四人之后，《七真因果传》又转而讲述洛阳修道的孙不二。经过了十二年的苦修之后，孙不二终于得道，知道自王重阳去世之后，马丹阳一直在家看守，意欲回家点化，于是便在洛阳显现神通，借火焚烧瓦窖之机而显现真身，然后返回山东宁海。回家之后，经过入夜打坐、点石成金以及油锅洗澡等三番比试之后，孙不二道术更胜一筹，并趁机劝说马丹阳外出修道，而她自己则遁入泰山玉女峰，并最终在此飞升。

马丹阳离开宁海之后，与丘处机在陕西相会。尽管马丹阳之前道术并不高超，但此时却仍旧充当起了丘处机事实上的启蒙师父，并传授给了他修炼法门。不料，丘处机因为天寒地冻数日未食而妄起食欲，马丹阳知道之后勃然大怒，然后与他分道扬镳，独自来到河南嵩山

养静，最终飞升于此。丘处机则重下苦志，坚持以乞讨为生。一日路过河东，麻衣神相称其面相滕蛇锁口，终究是饿死之命，丘处机心灰意冷，于是先后在水边、山中等地寻死，但却终为仙桃及分赃偶至的强盗所救。最后，丘处机决意在深山老林中用铁链锁住自己饿死，但再次为太白金星所救，并经由其指点而终于打破心中谜团。此后，丘处机来到磻溪背人渡河积功，前后历经六年，屡遭困厄，后经天、地、水三官大帝考验而转换为道身仙体。丘处机随后返回河东，将麻衣神相嘲笑一番，但却因此而引出了十魔九难，为炼尽阴气，丘处机前往土山搬运石块以战睡魔，如此三年，终于得道。

得道之后，丘处机前往当地王员外家，借化缘之名而让他遭受水淹之灾，然后收取王员外家的善心小丫环李春花为徒。此后陇州地方干旱，丘处机因为祈雨有功而得到地方官员的赏识。让人惊诧的是，《七真因果传》随后称元朝顺帝时天下大旱，皇帝为祈雨而张榜访求天下有道之士，丘处机也因为之前的神异而被举荐到了朝廷当中。

丘处机晋见帝王之后，顺利地祈得甘霖，并因此而获封真人。此后，丘处机与白云禅师共同预测皇后所生为男为女，丘处机因为道术高超而获得了最终的胜利，并将白云寺赢了下来。听闻此事之后，丘处机之前在深山中遇到的十八位强盗也前来拜在他的门下，并得到了丘处机的修行指点。因为素来信任白云禅师，皇后先后用赐饮毒酒、赐戴黄冠等方式为难丘处机，而丘处机在顺利地度过这些难关的同时，也最终与白云禅师重归于好。至于火烧白云观等事，实为白云禅师门下不服气的弟子所为，但却最终也没有变成现实，而是被同样爱说大话的道士反呛回来，成为关于白云观的一个传说而已。丘处机与白云禅师和好之后，于是将修炼工夫隐喻在《西游记》当中送给白云禅师，而白云禅师也将修炼景象隐喻在《封神演义》当中回赠给丘处机。丘处机此后又开办七十二座丛林，功果圆满，最终飞升天界。

至此，《七真因果传》走向了结尾：全真七子俱升天界，依功行排定名次并获得各自的封号，丘处机因自己受苦实多而担忧天下学道之人心生畏难，但在王灵官的承诺之下，最后亦拜谢玉帝，承受封赠，共往西王母处受享蟠桃盛宴。

4.2.2 《七真祖师列仙传》

在仙传的一开始，《七真祖师列仙传》称陕西咸阳县大魏村出了一个修行人名为王重阳，武举出身，屠夫为业，他隔壁住着一位王妈妈，供养僧道，长做道场。钟离权、吕洞宾二人慧眼遥观，见大魏村白气冲天，于是便进来度化。三九天气，他们二人化身乞丐来到王妈妈门前，但却遭到了王妈妈的辱骂，当此之际，隔壁屠夫为业的王重阳将他们迎到自己家中，并殷勤招待月余。风停雪住之后，王重阳送他二人离开，行至渭河桥边时，二人把酒与王重阳道别，约他明年三月初三再会于此。不料，王重阳饮酒之后便昏昏睡去，并在梦中与他们二人同游东海，得到了日后度化七朵金莲的指示，甚至连七朵金莲的姓名及转生地点都一一得知。

王重阳夫人见王重阳久去不回，于便派人前去寻找并将他抬回了家中。酒醒之后，王重阳将梦中情形尽数相告，但却遭到了夫人的劝诫，让他不要胡思乱想。明年三月初三时，王重阳果然与他们二人再会于渭河桥边，钟、吕二人见他心意坚定，于是便现出真身，并向王重阳传授了修炼之法。回家之后，王重阳假装疯颠，独自行功十二年后得证大道。得道之后，王重阳得到太白金星所传玉皇大帝旨意，命他前往山东度人。然而，王重阳认为世人都贪名

爱利，实无可度，但又不敢违背玉帝旨意，于是便藏身乾河地内。玉皇大帝知道王重阳并未前往山东度人，于是差雷神将王重阳击出土窖，钟、吕二人则再次现身劝他前往山东度人，否则就要按清规之法处置他。无奈之下，王重阳只好离开陕西前往山东，开始了度人收徒的旅程。

行笔至此，《七真祖师列仙传》转而开始叙述马丹阳和孙不二。此时，马、孙二人尚只在二十多岁，但原有根基，道心不昧。日常之时，孙不二便劝马丹阳不要在乎富贵名利，而是出家学道，寻找一个长远恒久之法，马丹阳虽然并不认同，但在孙不二的劝说之下也心意松动，只不过苦于无明师可寻。当此之际，孙不二认为一直在附近乞化的老道士似乎就是一位有道之人，而此人正是王重阳。将其请回家之后，马、孙二人坦言拜师之意，但王重阳却提出要他们将全部房屋、田产尽数抛舍于他方可。在孙不二的谋划下，马丹阳采用利诱的方式劝服乡约、族长，并在他们的见证下写就舍约，终于得拜王重阳为师。拜师之后，王重阳分别向他们传授修道之法。一日，王重阳醉入孙不二寝室，并浪语调戏，然而，等她请求马丹阳前来见证时，寝室中却空无一人，且据马丹阳所说，王重阳其实一直在茅庵中与他讲道，并未离开。诧异之下，马、孙二人突然明白，王重阳所做实为阳神点化。于是，孙不二便另择时机向王重阳求道，王重阳却称她太过于美貌，因而无法修成上乘天仙，孙不二于是便用热油毁容，并在王重阳的指示下，独自前往洛阳并在神明的护佑之下假装疯颠以修大道。

马、孙二人的惊世之举引起了乡人的非议，认为王重阳欺世盗名、骗人钱财，于是相约共同前来考验。不料，王重阳准确预测出了雨期、被盗之牛的藏匿之地以及一位乡人的归家日期，并由此而名声大振，拜师之人纷至沓来，刘处玄、谭处端、郝大通、王玉阳四人的拜师经历也就在这个过程中被一笔带过了。

此后，《七真祖师列仙传》开始讲述丘处机。在年仅十九岁的时候，丘处机即来到一座仙姑庵求拜一位仙姑为师，虽然遭到了拒绝，但却因此而得知王重阳才是他的师父。此后，丘处机来到马丹阳处拜师，不过再次遭到了王重阳拒绝，无奈之下，只好暂拜马丹阳为引进师父。尽管如此，王重阳依然并未传授丘处机任何修炼方法，甚至见到丘处机前来听讲时便故意闭口不言。一日，王重阳携马、刘、谭三人前往南京化缘，丘处机却私自跟来，并在路上与其他三人受尽王重阳吃食腐肉、忍热胜寒的锻炼和折磨。

返回山东之后，王重阳安排郝大通前往北直隶化饭，王玉阳回家修炼，然后现身病相，疔疮满布，并于随后几日便去世了。去世之后，王重阳的尸体散发出恶臭，众徒弟忍受不过，纷纷散去，只留下丘、刘、谭、马四人负责将他的遗骨搬运回陕西。返陕途中，因为总有人提前预支他们的食宿旅资，丘处机格外好奇，于是用计勘破天机，原来预先安排之人正是王重阳，但却也因此遭到了王重阳的痛斥，称他大饿死七次，小饿死无数。此后，他们四人将王重阳的尸骨安葬在捆棺之绳忽断之处，并前往王重阳的老家报丧。

报丧完毕之后，丘、刘、谭、马四人各自离开独自修道。《七真祖师列仙传》转而开始叙述此前就已离开的郝大通在北直隶的修道活动，即他在赵州桥下枯坐不语，但却在化身磨砖老人的王重阳的指点之下翻然醒悟，继而外出云游修道，得道后前往华山凿洞供奉圣象，并最终升仙于此。叙述完郝大通之后，《七真祖师列仙传》接着描述丘、刘、谭、马四人于陕西郿县再次相会，各言道妙而别。随后，刘处玄自觉功行圆满，于是飞升天界，但却因为偷看王母娘娘和仙女而被打下天庭，懊恼不已之下，刘处玄想起净明道祖师许逊测试徒弟之

事，于是便只身前往丽春院，并用采战双修之法锻炼色欲。此时，佛教达摩祖师担心刘处玄沉迷女色，于是前来度化，不料却诧异于刘处玄肚皮烤饼、腋窝烧水等本领转而拜他为师，改僧为道并终得大成。丘处机听闻此事，亦前来拜见刘处玄，不料却同样受到他的指点进而继续云游修道。

讲述完上述故事之后，《七真祖师列仙传》转至洛阳修道的孙不二。由于无人打扰，孙不二终于修成大道，为报答洛阳父老，于是便显现神通表明自己的真实身份，并借以返回山东老家。马丹阳听闻孙不二返回山东，担心她是因为受苦不过而生退悔之心，于是便也返回山东。然而，两人会面之后，经由点石成金、油锅洗澡两番比试，马丹阳的修道成就与孙不二相比反而落后，于是，在孙不二的指点之下，他再次返回陕西云游修道。

返回陕西之后，马丹阳与丘处机相遇，并在丘处机的恳求之下，答应传授修炼之法并收他为弟子。不料，在随后遭遇风雪天气时，丘处机妄起食欲，马丹阳气愤不过，于是便与他分道扬镳。丘处机也非常后悔，并痛下苦志，继续以乞食为生，或许是由于受苦不过，于是便前往河东麻衣神相处测知自己是否有神仙之分，而在得到螭蛇锁口终将饿死这一否定的回答之后，丘处机先后在渭河边、子午峪以及深山老林中自求饿死，但却次次得救，而最后一次甚至在太白金星的指示下而终于醒悟。此后，丘处机继续以乞食为生，在陕西郿县遇到为富不仁的王员外并被施舍马粪，玉皇大帝知道后极为恼怒，下令淹没王员外家口、田产，而颇有善心的小丫头李春花却得以被救并拜丘处机为师。在安排李春花闹市修炼之后，丘处机前往凤翔府继续修炼，日间则在灞河背人过河积功，在得通过三位押解人头的差官的考验后而获小成。得此成就后，丘处机返回河东将麻衣神相嘲笑一番，然后返回陕西宝鸡磻溪宫修炼六年，继而前往陇州龙门洞继续修炼，并历经天魔、地魔、人魔、神魔、鬼魔、虎狼之魔、精怪之魔、金银财宝之魔以及色魔等考验而最终成道。

得道之后，丘处机名闻天下，李春花继续前来寻问道要，丘处机传授之后命她龙门山后继续修炼。由于声誉鹊起，丘处机被元顺帝召至朝廷，但却因为不行跪拜之礼而受到了元顺帝的冷遇。此后，西边外邦达子侵犯疆界，大将朱良祖力战不敌，元顺帝无奈之下，只得派出丘处机应战，而丘处机不带兵将却最终劝降达王。元顺帝极为高兴，封丘处机为护国军师，丘处机的名声更是空前高涨，而此前子午峪曾救丘处机免于饿死的十八位强盗也前来拜在他门下为徒，即后来全真教中的尹志平等十八大弟子。丘处机的功业引来了同为国师的白云禅师的嫉妒，于是两人打赌皇后所生为男为女，白云禅师输后被发配云南，而丘处机则赢下了他的佛寺，并改名为白云观。此番比试之后，丘处机亦飞升天界拜见王母，便却再次因为不行跪拜之礼而被打下天庭，并被王母责令开办七十二处丛林之后再行登天受封。丘处机于是显现神通，分身为七十二人，各地开办丛林。白云禅师的门人气愤不过，于是造建了一座西风寺以克制白云观，不料却被丘处机识破并最终引火烧身。

到此为止，《七真祖师列仙传》关于丘处机修道经历的描述就宣告结束，而整个仙传也即将走向结尾：孙不二自劝激马丹阳离家之后设教度化，开创全真教清静支派，然后上升天界；刘处玄在丽春院锻炼色欲之后再上天庭，虽然众仙女百般诱惑但终不为所动；郝大通早已在华山开坛设教，得升天界；谭处端在陕西修炼，被化身为酒徒的王重阳一拳将门牙打落但却终不动怒，炼尽气字而得飞升；丘处机开办七十二处丛林得立大功，亦再次飞升天界。至此，王重阳和全真七子（尽管王玉阳和马丹阳此时并未出现）都已飞升天界，玉皇大帝命

太白金星捧出万仙簿，依各人苦功而将他们记名在册，丘处机为天仙状元，刘处玄为天仙榜眼，谭处端为天仙探花，马丹阳、郝大通和王玉阳列名第二榜天仙，孙不二为天仙女状元，李春花为天仙女榜眼，《七真祖师列仙传》也就以这样一个大团圆的结尾而画上了句号。

4.2.3 《七真天仙宝传》

与其他仙传不同，《七真天仙宝传》开篇首先设定了无极老母救劫度世的场景，即斯世众生不敬三宝，不明性命，十恶不善，越迷越坠，无极老母于是召集诸仙千真共赴弥纶大会，共同商讨如何救度世人的问题。在玉皇大帝的建议下，无极老母令巢父下世化身为王重阳，玉虚门下七贤雄陶、方回、续牙、伯阳、东不訾、秦不虚、皇甫下世化身为全真七子，八人共同在凡间度化世人、积累功德，等到功行圆满之后再返回天宫受封。

随后，《七真天仙宝传》转入到对凡间的描述，而此时的故事背景则设定在南宋政和二年（1112）。陕西大魏村一位名叫王维善的善人因为世代行善而得生王重阳，王重阳长大后娶朱氏为妻，虽武举中榜但却因为性情刚烈而被谗臣离间贬职返乡，于是看破红尘，冀求修仙了道，只不过并无明师指点。同村的王妈妈亦喜施舍，但却对钟离权、吕洞宾、韩湘子化身为前来乞讨的三位乞丐并不待见，时值严冬风雪，王重阳便将他们三人接到家中款待，日间闲谈时，王重阳询问他们是否可有超生了死、悟道修真的道理，不料，三人的神仙道、金仙道、天仙道等一番一贯大道的说教，属实让王重阳佩服不已，并再三恳求之下，才得拜在三人门下为徒。七天之后，王重阳跟随他们一起前往终南山天仙庙，奏表申文之后，王重阳正式成为了他们的弟子，而钟、吕、韩也再次相继向他传授了玄关一窍、三皈五戒、十恶八邪等一贯道知识。此后，钟、吕、韩三仙与王重阳在甘河桥分离，在令他喝下仙酒之后，梦中携他共游东海，并告之以七朵金莲的天机，然后显现出自身的真实身份，命他回家继续修炼，方便日后度化全真七子。

王重阳跟随三位乞丐离家之后数日不归，朱氏便令家丁前去寻找，终于在甘河桥边找到了睡意正浓的王重阳。回家之后，王重阳又睡了七日方醒，同时将梦中的景象尽数告诉了他的夫人，尽管朱氏一开始并不相信王重阳所说，但在听完《幽冥经》之后，她终于也幡然醒悟，决意忌口修行。至次年三月三日，王重阳再次与三仙师相会，三仙师此时则显露真容，再次说明了王重阳的传道任务。随后，三仙师化清风而去，来至王重阳后花园中将他的妻子朱氏度化成道。见妻子成道之后，王重阳外出云游，正在终南山天仙庙参禅打坐时，忽然接到玉帝所下御旨、法宝、天书，命他外出度人。不过，王重阳的初次度化之旅却并没有离开陕西，而是只到达了长安，且并无功劳可言。眼见无人可度，王重阳于是返回郿县甘河藏身一个土窖当中。玉皇大帝知道此事之后，于是便命雷神将土窖击破，另造孔明碑将全真七子的姓名及转生地点一一标明。王重阳得此指示之后，继续回到土窖内打坐，一夕三仙师再次降临，考较王重阳修炼成就之后，第三次命他外出度人。至此，王重阳才真正开始了他前往东海的度人之旅。

在讲述完王重阳遇仙修道的经历后，《七真天仙宝传》开始叙述马丹阳和孙不二。由于原有道根，真性不昧，夫妻二人常愿舍财修道，尽管马丹阳起初并不十分认同，但在孙不二的劝说之下，他也决意如此，只不过苦于没有明师指点。于是，在梦中一位神仙的启示下，他们找到了在此乞食修行的王重阳。见面之后，王重阳向他们讲述了十条修行难经、无字真

经等先天道理，并引得马、孙二人倾心佩服。不过，当他们提出拜师之请时，王重阳却要求他们将家产全部施舍于他，而在孙不二的谋划下，马丹阳终于克服了来自乡约、族长的阻挠，顺利地让他们作为中证人而写下了舍约，马、孙二人也就此拜王重阳为师。立誓、奏表、申文之后，王重阳再次以拆字法的形式向他们讲述了三皈五戒所蕴含的先天道理，而马丹阳和孙不二则分别向他请教的降白虎、斩赤龙等男、女修炼之法。

此后，王重阳化身为一位美女前来考验马丹阳，见其道心稳固，于是便传授他参方规矩并命他外出度人。至于孙不二，王重阳则显现阳神闯入她修炼的卧室中浪语调戏，孙不二怒而将其锁于屋中，但等带领家人回屋捉拿时，却见王重阳正在茅庵中与众人讲道，而卧室里也果然不见了王重阳的踪影。诧异之余，孙不二终于明白了王重阳点化她的用意，于是重新低身求道，而在王重阳以她过于貌美拒绝之后，孙不二用油锅将自己的脸烫烧。眼见孙不二求道之心如此决烈，王重阳于是也传授给她参方规矩，并命她或河南或陕西外出传道。孙不二到达洛阳之后，继续假装疯魔修道，虽然日日唱道宣化，但却无人理睬，再到陕西长安劝化，亦是无人理睬，无奈之下，孙不二只好返回宁海老家。

叙述完马丹阳、孙不二之后，《七真天仙宝传》转笔至丘处机。在其求道之初，丘处机足迹遍历中国，但却尽是旁门左道，失意而归。途经咸阳时，听闻孙不二之名，于是归家辞坟，然后前往此时已经回家的孙不二处求道。然而，令人感到奇怪的是，《七真天仙宝传》在接着讲述两人见面场景之时，孙不二却正在洛阳宗神庙讲道，且在一番连珠提问之后，丘处机俯伏在地，祈求拜孙不二为师。不过，孙不二却并未接纳，而是指点他前往宁海县拜王重阳为师。

此后，马丹阳外出度人回家，听闻孙不二毁容外出修道，内心欢喜不已。不过，对于马、孙二人前后差距如此之大的行为，乡人却并不理解，于是相约前来考验王重阳是否真的是一位神仙。在经过考问降雨之期、乡人之兄何时回家等问题后，乡人们心悦诚服，王重阳也由此名满乾坤。此时，丘处机前来拜师求道，不过王重阳却并未立刻答应，而是故意拒绝以察看他是否真心求道。在经马丹阳再三恳请兼之丘处机立志拜师的誓言之下，王重阳终于收他为师，并先后向他传授了神仙筑基之功、金仙采药之法以及天仙温养之道，并预言他为螭蛇锁口之相，饿劫凶狠。

叙述完丘处机之后，《七真天仙宝传》接着转入到郝大通、刘处玄、谭处端和王玉阳四人：郝大通素喜周易，经常外出求访明师，一日到达陕西华阴庙内时遇到了同样在此游玩的马丹阳，而在马丹阳的提问和提点下，郝大通跟随他一起返回山东宁海，并在拜师王重阳之后同样获授神仙、金仙以及天仙修炼之法；在王重阳的指示之下，丘处机前往莱州府武官庄以二十四孝道情打动了刘处玄，两人共同返回宁海，王重阳将其收为弟子，并传授其三皈五戒以及儒家的戒律；眼见马丹阳、丘处机立功，孙不二也请求王重阳派她外出度人，而在到达洛阳之后，孙不二同样以言辞打动了谭处端，并指点他来到山东宁海，在马丹阳的引介之下得拜王重阳为师，并获讲解《玉皇心印妙经》；至于王玉阳，因其与郝大通有缘，王重阳于是便派郝大通前往度化，借由一番酒、色、财、气道情，王玉阳心下折服，在郝大通的指示下最终拜王重阳为师，并获讲解《梦授尊经》。至此，全真七子全部拜在了王重阳的门下。

此后，在王重阳的带领下，丘处机、刘处玄、谭处端前往南京访道，丘处机此行也遭到了王重阳吃食腐肉的折磨和虐待。尽管如此，他们的足迹还是几乎遍历了中国南方，如河

南、湖北、广东、福建、江西、浙江。至于马丹阳、王玉阳、郝大通，他们则在王重阳的安排下前往中国北方传道九年而回，足迹遍历河北、山西、陕西、四川、广西、贵州、云南等省，不过，从他们三人的足迹来看，实际上并不是局限于华北。此后，《七真天仙宝传》笔锋再转，开始描述最后栖身于浙江东华宫的王重阳及丘处机等人，而忍热胜寒一事也就发生在他们居于东华宫内之时。

经过此番南北分别传道之后，王重阳携丘处机等人返回宁海，而马丹阳等人也已返回山东。元旦过后，王重阳知道自己尘缘已尽，于是假死飞升，上升天界，全真七子随后便合力将他的遗骨从山东运回陕西安葬。在此途中，丘处机因为勘破天机而再次遭到王重阳的斥责，但到最后，他们还是顺利地将王重阳安葬在了预定的墓地当中，并在守丧百日之后各自返乡修道。

不过，让人感到奇怪的是，《七真天仙宝传》紧接着叙述孙不二修道经历时，却称她在洛阳修道成就，并最后显现神通而返回山东。至于原本是返乡修道的马丹阳，此时亦一直留在陕西，因为听闻孙不二返回山东，于是亦返回山东。两人见面之后，马丹阳本想劝说孙不二继续修道，但经过点石成金、油锅洗澡的比试之后，知道自己远远不如孙不二，于是另行出门前往赵州桥修道。

随后，《七真天仙宝传》称丘、刘、谭、马四人在鄂县相聚，各言修道成就。分手之后，刘处玄返回武官庄真武宫修炼，并通过了化身为美女的王重阳的考验，丘处机则返回山东栖霞以乞食为生，亦通过了化身为美女的王重阳的考验，郝大通则自安葬完王重阳之后一直在北直隶化斋，后在赵州桥下得到了化身为磨砖老人的王重阳的指点，进而前往华山继续修道，谭处端亦留在陕西修道，并先后两次通过了分别化身为酒徒和美女的王重阳的考验。至于王玉阳，他在安葬完王重阳之后返回东平云光洞，由于道术神通甚至还得到了宋朝皇帝的召见，后亦通过了化身为道姑的王重阳的考验。事实上，到此为止，除丘处机和刘处玄外，其他人的修道描述已经基本上就结束了。

紧接着，《七真天仙宝传》称王重阳去世三周年之后，全真七子再集陕西，祭奠完毕后四散而去，只有马丹阳和丘处机留在了一起。不过，当二人行至老君岭时，丘处机因为天寒而妄起食欲，马丹阳因此而与他分道扬镳，丘处机随后则数次经历饿死之难以及四川青羊宫方丈相面之事，并最后在太白金星的指点下打破心魔。至于玉皇大帝水淹王员外、丘处机接纳李春花为徒、霸河背人过河积功、三官大帝施加考验等事，《七真天仙宝传》也一一遵照其他仙传而来。小获验证之后，丘处机返回青羊宫将相面的方丈羞辱了一番，然后继续返回宝鸡修炼，并由此而名振天下，僧道、文人、学士等俱来请他讲解如河图洛书、中体外用以及《心经》等经典。此后，在经过十魔九难之后，丘处机终于修成大道，并为宋朝宰相周必讲解了《大学》、《中庸》等经典。

由于说服了宰相周必，在他的举荐下，丘处机获召晋见宋帝，虽然初次见面并不愉快，但由于在随后与番贼的战斗中立下大功，丘处机被封为护国军师。不过，他的这番成就引来了同为国师的白云禅师的嫉妒，但在赌算男女以及火烧白云观等事之后，丘处机终获大胜，并得以在朝廷之上向皇帝及文武百官宣讲十条修行、三皈五戒以及十三经经典。

叙述至此，《七真天仙宝传》又开始讲说刘处玄的修道经历，即刘处玄自觉功行圆满，于是飞升天界，但却因为偷看王母和仙女而被打落凡间。醒悟之后，刘处玄忆及许逊测试众

徒之事，于是也来到黎春院当中与号称十花的众妓女调笑修道。不过，刘处玄的这种闹中取静、对景忘情之法却并不被佛教的达摩祖师所理解，但在两人相见之后的肚皮烙饼、腋窝烧水等事之后，达摩终于明白刘处玄此举并非淫戏而实为修道，于是奏表申文，收其为弟子，并继续向他传授修炼诀窍以及人身中的八卦、日月等事。至此，刘处玄修道一事也就结束了。

随后，《七真天仙宝传》称丘处机在白云观修真养性之时忽得诏书，命其上升天界。然而，丘处机初见玉皇大帝之时却未行跪拜之礼，玉帝也因此而将他打落凡间，责其开办七十二处丛林，学习宫观礼仪，然后再行登天受封。丘处机醒悟之后，分身七十二处开办丛林，并借此批判了太阴炼形、术流动静、呼吸吐纳、法轮运转等左道之术，进而考察了他之前所收弟子是否已经真正领悟了修炼之法。事实上，正如我们在第6章中所看到的那样，《七真天仙宝传》对此情节的描述极为详细，其篇幅计有三回之多，其内容则涉及到正反两面。

等丘处向考察完七十二处丛林中所收的弟子之后，《七真天仙宝传》的故事终于走向了结尾，即全真七子终于各各修道成功，并在王重阳的带领下登天受封，而丘处机的弟子如宋德方、尹志平等18人也得到了自己的封号。

4.2.4 《七真宝卷》

开篇之时，《七真宝卷》称本书为“道教真传”，并依次全真教东华帝君、正阳帝君、纯阳祖师、弘道帝君以及重阳帝君五位祖师递相传授的过程，并表明了其之所以讲述这段历史的原因，即“惟愿人人效古修行，同证仙籍”，并随后附偈一首，亦以劝善为目的：

今日相逢共听卷，个个学古好修行。

听后好发虔诚志，改恶从善做良人。

个个同做西方客，人人好进古云城。

随后，《七真宝卷》笔锋一转，将故事背景设定在南宋孝宗皇帝时，称陕西咸阳大魏村有一善人叫做王维善，三十六岁时生子名叫王时喆，即王重阳。王重阳自幼聪明，高中武举，但却看破世情，广行善举，一意学道修仙。他的这种虔诚想法感动了玉皇大帝，钟、吕、韩三仙也因此被派下凡间前来度化。

三仙得旨之后，化身为三位道士，首先来到大魏村王妈妈门前宣唱八德、十不善道情，但却反而遭到辱骂。隔壁王重阳听到此事，便将他们三人引到自己家中款待，三仙自称是从兜率天宫下凡而来，并在王重阳的请求下透露了神仙、金仙、天仙三重修道之法，随后，王重阳提出拜师修道，但钟、吕、韩三仙却称只有跟随他们前往终南山方可。于是，王重阳对其妻子朱氏谎称前往终南山天仙庙烧香，但实际上却在此得到了神仙道、金仙道及天仙道的具体修炼法门，并知道了三位道士的真实身份，即钟、吕、韩三仙。三仙勉励他继续修道，并称到七真大会时，他的心愿才得了，然后化清风而散。王重阳于是在此日修夜炼，三年之后，终于悟透功夫。

王重阳的夫人朱氏因为王重阳出去烧香三年未归，于是命令家丁四处寻访。一日，家丁在乾河桥边遇到了正在大睡的王重阳，并将他抬回了家，直睡七日方才醒来。王重阳醒来之后，便向朱氏讲说三皈五戒，但却遭到她的强烈反对，随后，王重阳又向她讲述地狱、血湖等轮回报应，反衬修行之好，而朱氏至此也终于同意共修大道。眼见王重阳取得如此成就，玉皇大帝便命太白金星赐予他七朵金莲，以及御诏、真印、文凭和天书等四件法宝。不过，

对于七朵金莲的信息，王重阳毫无头绪，虽然四处劝化，但却是徒取其辱而已。无奈之下，王重阳返回乾河渡口，藏身于一个土坟之内十三年。玉皇大帝知道此事，以“不去度化众生，耽误七真功果”之名，命雷部神将把王重阳击出土坟，然后命钟、吕二仙前往劝说，告知七朵金莲的转生姓名和地点。此后，王重阳离开陕西前往山东，开始了他的度化七真之旅。

走笔至此，《七真宝卷》转而开始叙述马丹阳和孙不二。他们二人亦生活于宋孝宗时，家资巨富，且好善乐施。一日，孙不二夜梦宗神庙内有一位坐于七叶莲花之上的真人，且庙内诸神都起身迎接这位真人。梦醒之后，孙不二请马丹阳到宗神庙内去寻找这位真人，并决意出家修行，而马丹阳也随后将正在宗神庙内乞食为生的王重阳请到了家中。在听闻王重阳讲说十条妙法、九品玄功之后，马丹阳、孙不二心生钦敬，拜在王重阳门下为徒，更得修行妙诀。

日夜殷勤修炼之下，马、孙二人得证大道，并向王重阳表明外出度人的愿望。不过，由于孙不二太过美貌，王重阳担心她道心不稳，于是便化身为一位俊俏书生前来调戏她，并借机斥责孙不二空貌如花而难以修道，相反却只命马丹阳外出度人。眼见因为自身容貌而无法外出度人，孙不二自思之下，于是便热油洒脸，自毁面容。王重阳眼见她有如此决心，于是便传她参访清规，命她到陕西、河南等地度人，不过，孙不二的这次度人之旅却以失败而告终，无人听宣受度。

随后，《七真宝卷》开始讲述丘处机之事。年轻之时，丘处机机便起意出家修道，但由于不得明师指点，诸多际遇也只不过是旁门左道而已。一日，听闻北地有一位麻衣神相，能够预测人的命运，丘处机于是便来相面。然而，螭蛇锁口、终究饿死的面相让丘处机大失所望，而他之后也一意寻死，独身来到仙桃山并把自己锁在树上。王重阳知道丘处机定有此劫，于是便命太白金星前来解救，并良言解说相面之事，打破了丘处机的心魔。获救之后，丘处机随路方便，广施善行，果然衣食有足，来到蟠溪之后，另行发心背人渡水，但因立志救护无处求食的穷人，丘处机又前后经历了七次险些饿死的遭遇，甚至天寒地冻之时栖身于马粪当中。眼见丘处机如此德行，王重阳于是便命孙不二前往栖霞接引，而在孙不二一连串关于修行诀窍的提问之下，丘处机恍然大悟，并听从指示前往宁海拜在王重阳门下，得传神仙、金仙、天仙修行之法后，改名长春，并日夜勤修不辍。

见到孙不二接引丘处机而来，马丹阳也外出来到高密县，恰好遇到了课命算卦的郝大通。同样一番修行诀窍的提问之下，郝大通在马丹阳的指点之下来到宁海拜师王重阳，并获得了更多的修行指示。随后，《七真宝卷》称济宁府的王玉阳因为母治病而出家修行，并由此熟知百般经典，莱州府的刘处玄和谭处端听闻王玉阳之名，于是共同前来拜访。见面之后，王玉阳自称道念初发，相约他二人共同拜访正在此处讲道的郝大通。郝大通向他们讲唱酒、色、财、气道情，不过，与《七真天仙宝传》相同，在随后讲解持斋行善以及大学之道时，道理的讲解者却由郝大通变为了丘处机，王玉阳、刘处玄以及谭处端三人也正是在丘处机的接引之下才拜在王重阳门下，并得授三皈、五戒的修行道理。到此，全真七子全部拜在了王重阳门下。

七子聚齐之后，王重阳便携带除孙不二之外的其他人六前往江南访道，前后八个月历经南京、广东、广西然后返回山东。次年元宵节后，王重阳托疾飞升，全真七子合力将他的遗骨运回陕西，并安葬在鄂县地方。祭奠完毕之后，马丹阳、孙不二返回宁海，郝大通一人前

往华山，丘处机返回栖霞，刘处玄来到武当，谭处端返回洛阳，而王玉阳则返回了东平。

在随后的故事情节中，丘处机成为了绝对的主角。由于在运骨返陕的途中勘破了王重阳并未去世的天机，丘处机此后在太行山、秦岭屡遭饿难，终因他是修行人而获救护。随后，丘处机云游到四川王家坡，当地为富不仁的王员外因向其施舍马粪而遭灭顶之灾，相反，素有善心的小丫头李春花却因此而得拜丘处机为师。丘处机因为此事自觉有过，于是便前往磻溪背人过河以消罪孽，最终经过由三官大帝变化的三位差官的考验而得证大道。得道之后，丘处机前往陇州龙门洞继续修道，并由此名闻天下。

宋孝宗十六年，西番宝鸡国进犯中原，赵都督领丘五万出战，但却铩羽而归。宰相周密于是便将丘处机举荐给孝宗皇帝，而丘处机晋见皇帝之后，只领兵二百五十名，并配五色旗帜，用八卦阵战胜了宝鸡国王，令他写下降书，永不进犯中原。立此军功之后，丘处机返回朝廷，被封为国师。丘处机因军功得封国师，此事引起了同为国师的白云禅师的不满，于是二人以皇后所生为男为女赌算输赢，结果丘处机道法高超，将皇后所生公主变身为太子，白云禅师因此而落败，他所居住的白云寺也输于丘处机并改名白云观。气愤难平之下，他让其一位颇精风水的弟子广智在白云观西修建了一座西风寺，以求西风吹来白云散，不料丘处机预先知晓，并将白云观的钟、鼓倒换，反将西风寺化为灰烬。孝宗皇帝知道丘处机道法精奇，于是便请丘处机讲解儒、释、道三教一贯之理，而在听完他的讲解之后，孝宗皇帝与文武群臣俱称赞不尽，丘处机也进一步被加封为通明法师。

得此荣耀之后，丘处机因为京城名利扰攘，于是便奏请返回龙门山静修。孙不二、马丹阳、谭处端、郝大通、刘处玄、王玉阳各自得道飞升，与王重阳、丘处机等人共聚天庭。玉帝稽查各自德业，依功定夺，王重阳与他的妻子朱丹凤以及全真七子各获封号，永证天爵，而《七真宝卷》也以一段劝告士、农、工、商及老、幼、男、女早修大道的十字（三、三、四）韵文走向了结尾。

4.2.5 《金莲仙史》

与小说《西游记》相似，故事开篇，《金莲仙史》首先设置了一个宏大的宇宙论背景，即天下分为东胜神洲、南瞻部洲、西井贺洲和北俱庐洲四大部洲，而这其中，尤以位于南瞻部洲的中国所出天仙真圣为多。随后，《金莲仙史》便从东华帝君开始，简要地叙述了钟离权和吕洞宾二人的事迹，而钟离权当奉诏升天之时，曾勉励吕洞宾“汝当住世积功，他日亦当似我”，而吕洞宾则回以“度尽众生，方升上界”，准此，钟、吕二人虽已成仙，但却“在在度化，方方接引，未尝离也。”

随后，《金莲仙史》称通程真人王升眼见诸仙纷纷降世立功，于是也起尘寰之心。此时，陕西咸阳大魏村的王仁政致仕还乡，路经西岳庙时虔诚祈嗣，玉皇大帝查其累积阴功，根源深厚，于是令王升降世转身为王仁政之子，同时令衔石填海的玉女精卫托生为长安城中和氏之女，与王升结为夫妇。王仁政返回家中之后，至政和二年十二月二十二日，他的夫人谢氏生下了一个儿子，至来年满月之期时，钟、吕二仙变为游访道侣来到王仁政家中，为王仁政之子起名王嘉，字允卿，随后化旋风而去。

至此，《金莲仙史》转而插入了一段关于宋徽宗皇帝好道以及神霄派道士林灵素受宠的故事，不过，此时的天下并不太平，宋江、方腊的民间起义此起彼伏，北方的金朝也渐次兴

起。王嘉时年十二年，父亲无疾而逝之后，他因思天下战乱纷纷，于是便弃文习武，以求保身立业、辅国安邦，并改名为中孚，至十八岁时再改名为世雄，娶长安城中都尉之女和氏为妻，至二十四岁时高中武举。经此数年，金朝的势力愈发强大，一度吞并辽国，并分兵入侵宋朝，迫使徽宗皇帝退位迁都。钦宗皇帝继位之后，金朝继续南侵，并于靖康二年将宋徽宗和宋钦宗俘虏北上，康王赵构乘泥马躲过追兵，得继位为南宋高宗，建都应天府。不过，金朝随后的侵略行为却遭到了宗泽、岳飞等人的顽强抵抗，而岳飞也因为不满秦桧的求和主张而被构陷至死。在这一系列波澜壮阔的斗争中，武举出身的王世雄却屡立战功，由长安都尉递升至西路长吏。

接着，《金莲仙史》开始叙述山东登州的马丹阳，称其天生神异，且家资巨富，后娶孙显忠之女孙不二为妻，二人虽难免持家主事之烦，但却联句赋诗，朝欢暮乐，不过，关于马、孙二人的介绍也就至此为止了。随后，《金莲仙史》重拾宋、金之间的民族斗争：金朝太师兀朮去世之后，完颜亮弑主自立，改元天德，南宋诸臣共议伐金，但却再次遭到秦桧的阻挠。金朝改元正隆之后，完颜亮继续南侵，但却最终战死军中，完颜雍继位，改元大定，是为世宗，次年五年，宋高宗退位为太上皇帝，孝宗皇帝即位。王世雄此时扼守潼关，见金兵屡败，力主讨伐，但秦桧却反出议和并称臣于金，于是便献赋春官，因忤旨而遭到贬黜。此番变故对王世雄的心理造成的颠覆性的影响，他由此而看透世事，把家事交与二子金宝、金玉掌管，自己则与妻子和氏一心访道修仙。

金正隆己卯年（1159）重阳节，王世雄前往终南游玩，到达甘河桥时被两位道人说破遭黜之事，于是便请求传授玄机，二人见其精诚，遂授以还丹之诀，并嘱以明年老君圣诞之时再会于醴泉观。分手之际，二人赠以美酒，王世雄饮后便睡倒在桥上，七日方醒。醒来之后，因忆及遇师得道之日为重阳，王世雄便以重阳自号，改名为知明，并与妻子和氏共同修炼二仙所传妙道。至次年二月，王重阳念及“复见”之语，于是便只身前往醴泉观，一路之上历经钟、吕二仙施演的酒、色、财等幻境的考验。等到他到醴泉观门前时，钟、吕二仙变身为因争饭而打架的叫化子，并借此点化王重阳，去除气根，然后授以金丹真旨，向他预言了东海中的七朵金莲和万朵玉莲。

与钟、吕二仙再次相会之后，王重阳返回咸阳，将妻子之名改为和玉蟾，与道友李灵阳同修三年。胎息结成之后，王重阳自断烟火，穴居活死人墓十二年成道，到他出穴时，其妻和玉蟾道果已成。此时宋、金之战形势并不乐观，宋廷欲弃川陕，王重阳于是便出关东游，响应钟、吕二仙所说的金莲之兆。东行到达河南嵩山时，王重阳遇到了在此觅地炼丹的薛道光及其弟子张环卫，并受薛道光之托前往广东惠州指示弟子陈楠以修道玄微，后与陈楠同入浙江天台山面晤张伯端，盘桓久之，王重阳辞别，开始了他的东海之行。

不过，《金莲仙史》至此假借南宋名臣王刚中之死而转入到了神话描写当中。南宋乾道元年，王刚中昼坐，见到此前去世不久的陈康伯召他共赴崆峒仙会，王刚中就此去世。至于陈康伯所说的崆峒仙会，即是太上老君命尹喜真人邀集群真齐到崆峒山报功复命，而钟离权、吕洞宾、刘海蟾等仙真纷纷呈上自己所撰修道歌诀如《破迷正道歌》、《敲爻歌》等。由于宋、金之间的长年战争，两河地区瘟疫盛行，凝阳真人铁拐李于是便前往长安以售卖杀鼠药济世，而在前往终南与钟、吕汇合时，碰到了从浙江来此的王重阳。借此之机，钟、吕、李三仙向王重阳说明了他和他的妻子和玉蟾的前生，并命他前往东海，继续完成度化七朵金莲之责。

此后，《金莲仙史》接续上了之前简要提到的马丹阳、孙不二夫妇。他们二人连生三子，却也步入中年，一日，马丹阳昼梦随一道士登天览胜，梦醒之后做了一首感怀梦中仙境的诗，而在孙不二的不断询问之下，马丹阳说出了离尘修道以求万古长生的愿望。几天后，马丹阳入城办事，惊异于路旁卖瓜道士的不凡举动和言辞，于是便将其请回家中，而这位卖瓜的道士正是前来度化的王重阳。面对马丹阳、孙不二等人的问道之请，王重阳先更换马丹阳旧名，后分梨十次予以点化，不过马丹阳却并未醒悟。

在此期间，《金莲仙史》插入了谭处端拜师的经历。在听闻马丹阳家中有一位神仙之后，同州的谭处端来到马宅，冀求王重阳能够治好他久医罔效的风痺之症。眼见谭处端根器不凡，王重阳使用无根水煎制丹药三颗并令他服下，至次日早起，谭处端陈痼痊愈，衷心佩服其神异，于是请求拜师修道，王重阳也顺理成章地将其告诫一番，更名取号之后收为弟子。

至于马丹阳和孙不二，王重阳则转而开始着重点化孙不二。十月的某一天，王重阳以芙蓉为喻赋诗点化孙不二，不过孙不二却并未意识到诗中深意。眼见如此，王重阳显现神通，数出阳神来到孙不二房中，并浪语调戏以求鱼水之欢。孙不二再三忍让不过，终于将王重阳锁在房中，并请马丹阳前来共同见证，不过，等到马丹阳到来之时，房中却已空无一人，而此时的王重阳却闭目端坐于花厅当中。明白了王重阳是故意显现神通加以点化之后，马丹阳重提之前芙蓉诗之事，孙不二幡然醒悟，重新请求传授修炼之法。然而，面对孙不二的请求，王重阳却以她过于美貌拒绝了，为表明自己的决心，孙不二于是使用热油烫伤了自己的容貌。王重阳见孙不二有如此刚烈的志向，称赞不已，向其说明女子修炼的斩赤龙等法，并授以《天符灵篆》、《太阳炼形秘诀》等书，令其勤修苦练。此后，马丹阳、孙不二为王重阳修建了一座全真庵，并将家事并与长子马庭珍照料，马丹阳另行获授《金丹秘诀》五篇及口诀，与孙不二日夜以修炼为务。

至此，《金莲仙史》关于马、孙拜师学道的描述暂告一段落，开始转向丘处机、郝大通以及王玉阳三人。首先出场的是丘处机，即当他年轻时即立志出家修道，曾至崑崙山拜师，后听闻王重阳道德高超，于是前只身来到全真庵。不过，初次相见之后，王重阳由于要故意锻炼丘处机，所以拒绝了他的拜师之请，无奈之下，丘处机只好拜马丹阳为引进师，暂时处身全真庵中。尽管如此，王重阳每与诸道友讲道时，眼见丘处机前来听讲便闭口不言，而丘处机则仍旧朝夕侍候，殷勤不怠。

丁亥年（1167？）秋七月，山东大旱，万般无奈之下，宁海州民前往全真庵请求王重阳祈雨舒灾，王重阳称第二天午时便会降雨。事情果如王重阳所言，第二天的大雨应期而至，王重阳的声誉也由此遍布宁海，并传到了郝大通的耳中。郝大通本为宁海守备，因作战失败而看破尘情，兼之素喜《周易》，于是便隐身卜筮并访求明师，而在听说了王重阳的大名之后，只身前来求道。王重阳见郝大通果有仙骨，告诫一番之后为其更名取号，并传授三皈、五戒等修道初阶。

与郝大通相似，越来越多的人在听闻王重阳大名之后前来求道，王重阳不堪其烦，于是只身前往西岳华山，恰逢薛道光仙逝，于是便与他的弟子共同将其火化安葬。离开华山后，王重阳在长安遇到他的妻子和玉蟾，然后二人同上终南，与钟、吕二仙在山中相见。指点二人修行道要之后，钟、吕二仙命王重阳返回山东度齐七朵金莲，而和玉蟾则前往吴越地区度化。

返回山东之后，王重阳欲携谭处端、郝大通江南访道，丘处机则私自跟随而来，并一路之上备受王重阳的折磨和虐待。到达苏州天庆观后，王重阳与何中立谈道论德，言及返神还虚之妙。王重阳听闻孝宗皇帝断弦伤目，颇为叹惜，于是便带领他们三人返回山东。在返程到达扬州时，恰逢访道至此的刘处玄，因其闻道之心甚切，王重阳便命其跟随一起返回宁海。此时，《金莲仙史》插入王玉阳之事，即他自幼不喜繁华，中年时外出求道，然辗转多求却未获正道，路经登州时听闻全真庵清规整肃，观法威严，且王重阳能够逆知未来，名播诸国，于是便前来探访。恰巧王重阳等人亦于此日返回全真庵，见其真心向道，于是便收在门下，与之前扬州偶遇的刘处玄一起改名取号，共同成为王重阳的弟子。

至此，全真七子全部拜在王重阳门下，而王重阳也广开教化，先后建立了平等、金莲、玉华、三光、七宝等五个修道会。随后，《金莲仙史》插入了一段南宋的历史以及王纶遇吕祖、张伯端飞升等事，并接着叙述了一段王重阳向众弟子讲道性命双修、先性后命的修炼方法，而孙不二自得王重阳指点之后勤修苦练七年终得小成，王重阳另授金液还丹、养胎出神以及飞升驾鹤之法，并命她前往河南洛阳装疯磨炼。到达洛阳之后，孙不二与耿仙姑共居于云溪观后的破窑当中，并在她的保护下两次打退企图前来侵犯的两名乞丐，终得静心修道。

随后，《金莲仙史》简要叙及金朝世宗、章宗帝位的传承，接着称王重阳既得七朵金莲，忆及钟、吕二仙之语，于是便托疾示化，奄然归真了。除远在河南的孙不二外，马丹阳等其余六人共同将王重阳的遗骨搬运回了陕西，而恰恰是在返陕的路上，由于好奇一路之上有人预先为他们备斋整宿，丘处机便提前勘查，得知其实是王重阳一直在为他们提前安排。丘处机的举动遭到了王重阳的怒斥，称他泄漏天机，其罪非浅，难逃大魔之报，而刘处玄也认为丘处机面相螭蛇锁口，日后终当饿死。到达陕西鄠县刘蒋村时，棺木绳索忽断，马丹阳等人将王重阳就地安葬，然后前往大魏村拜访王重阳的儿子王金宝、王金玉。次日，众人齐聚庙中，商议各人修道成就及以后去向，谭处端前往西蜀，王玉阳返回山东，郝大通与刘处玄复操旧业，遨游大地，而马丹阳则留了在陕西，并传授给同留此处的丘处机以除情修道之法。

离开陕西之后，王玉阳东返途中经过洛阳，顾虑及孙不二修道于此，于是便前往云溪观与之相见，并祈求相授金丹修炼之法。此时的孙不二修炼到养胎出神之际，遂趁机邀请王玉阳护法养静，终于在一年之后得道，阳神出现，逆知未来，然后将火候真诀传授给了王玉阳。得此秘诀之后，王玉阳离开河南，首先到达宁海全真庵，将此前诸事向各位道友讲说明白，然后启程返回文登。不料，王玉阳之母此时业已去世，他于是便在家守孝，同时养道修身。

至于马丹阳和丘处机，他们一直在陕西化斋炼性。一日到达华阴小华庙时，由于天降大雪，他们二人无法出去化斋，冻饿难忍，丘处机于是起动了食欲。他的这个想法为土地神得知，而土地神则托梦本村张二老前往小华庙送面汤解救二人冻饿之困。获救之后，马丹阳困惑不解，相询之下，才知是丘处机妄起食欲，于是便愤而与他分手。丘处机悲痛之下，忆及刘处玄螭蛇锁口、终当饿死之语，于是立下苦志，宁愿饿死也不起食欲，不过，当他对空立誓之时，吕洞宾经过此处，恐怕他有性命之忧，于是派护法神将时时护卫，而此后丘处机终南山古庙虽同样遭受冻饿之困但却最终安然度过。随后，丘处机到来位于陕西宝鸡县的磻溪，立誓背人过河以积善功，夜晚则到溪畔的古庙打坐静修，以战睡魔。

离开丘处机之后，马丹阳返回宁海全真庵，并在李大乘、赵蓬莱、韩清南、宋披云的

守护之下得道，演派遇山，然后托化飞升。孙不二自王玉阳离开之后，也开始显现神通，变化无方，创派清静，然后与耿仙姑、马丹阳在其所修炼的破窑内飞升天界。他们三人乘鹤到达终南极真洞后，时逢钟离权与王重阳外出行化，吕祖接见他们，称他们道业已高，但外功不广，复命他们往尘寰积功，而马丹阳、孙不二、耿仙姑也果如吕祖所言，各自下界积功累行。

随后，《金莲仙史》插入了一段南宋光宗、宁宗之间的帝位传承故事，接着称王玉阳守孝三年之后继续外出修道，到达宁海昆崙山时，忆及孙不二“缘在崙山”之语，于是便在此居住修炼。三年之后，王玉阳修成大道，隐显随方，灵异莫测，并自创宗派曰崙山派。金朝皇帝听闻其名，召至阙下，以壁虎和金钱测其神通，果无差池。饮毒酒不死之后，王玉阳辞归，并一路之上大显神通。

丘处机在磻溪苦修六年之后，唐、葛、周三位真官化身为押解人头的差官前来施加考验，而丘处机也顺利地通过了他们的考验，并得指示前往陇州龙门洞继续修炼七年。于是，丘处机便离开磻溪，而在到达陇州明家坡时，为富不仁的王存富却施舍马粪羞辱乞食于此的丘处机，进而遭到玉帝惩罚，命风伯、雨师、雷部、龙王将王家基业尽数淹没，惟有素怀善心的小丫头李春花逃脱此劫，并得拜丘处机为师学道。离开明家坡之后，丘处机与李春花到达龙门洞，并在传授给她断绝七情六欲的炼性之法后令她下山装疯修道。此后，在弟子赵道坚的守护之下，丘处机内功精进，尽管曾遭走丹之厄，但终于还是在修炼七年之后得道合真。得道后，面对前来问道的李春花，丘处机更授以金液还丹之道，并改其名为李真多，赵道坚以及新来求道的宋道安亦得丘处机传授。如此安排一番，丘处机于是便独身西游诸国，以期度化群迷，积功待诏。

谭处端自与众人分别之后，独自前往西蜀而去。到达成都后，他被何仙姑化身的疯姑打落门牙，但却不生气心，此事也赢得了恰在此地度化的王重阳妻子和玉蟾的高度评价，称其日后必成大道。谭处端揖别何仙姑之后，独自前往城西的古庙中打坐用功，后在李鹤年（道静）、张守道（道清）等人的守护下修成大道，阳神出现，祛除狐祟，创派南无之后四处云游积功，以待天诏。

刘处玄自陕西与众人分别之后，先往终南游玩，得吕祖指示道要，于是到武当山修炼直到得道。得道后，刘处玄掷伞渡湘江，在豫章用无根水和金丹救活濒死儿童，在海州凭借祈雨之术解救此前无功的僧道三百余人。郝大通自离开之后，先后游历江州、扬州等地，迭获指示，后思光阴迅速，于是便返回赵州石桥下静坐修道。当地一位名叫滕云姑的女子因担心他忍饥受饿，时时前来送饭，郝大通知她有登仙之份，于是便传授了三一之道，并在她的守护下最终修成大道。后因救人免于鬼道，郝大通名声大振，而在不堪世人扰攘之下，他携滕云姑前往华山凿洞修行，创派华山，然后下山云游积功，待诏飞升。

值得注意的是，《金莲仙史》随后插入了白玉蟾跟随陈楠学道并最终得道的故事，对此，我们在第三部分《金莲仙史》的文本独特性中将予以着重分析，此不赘言。在讲述完白玉蟾得道之后，《金莲仙史》转而讲述丘处机西行之事，即他遍历天竺、月氏、回回、罽宾等国，回程至雪山灵鹫寺时，与寺内白云禅师分别以《西游记》和《封神演义》各论道、佛成就，并折服白云禅师拜其为师。返回龙门洞后，丘处机命人将《西游记》刻板流传，然后携赵道坚等人前往嵩山长生宫，鸠工庀材，改建长生宫为崇福宫，并与弟子宣讲死生之理以及

修炼长生之法。此时，宋朝皇帝和金朝皇帝听闻丘处机道德高超，派使臣前来征聘，但丘处机皆推辞不就，且离宫南行，以避打扰。

刘处玄自海州成功解救被困的僧道等人后，另行前往明州游玩，并以符水之术、醮坛之仪折服第三十三代天师张伯璟，二人同至杭州游玩，分别后，刘处玄只身来到福州会善堂，并择日开堂普宣《道德经》义。丘处机自离开崇福宫后，到睦州遇到了李灵阳和宋披云，彼此相见之下，丘处机邀请他们同往福州与刘处玄相会。谭处端自离开成都之后，他的弟子张道清亦接着离开，后在湖北九宫山修精十一年而得道，甚至还得到了宋朝皇帝的召见，以符水治愈其疾。刘处玄在福州开讲《道德经》义之事传到了南宋主战派太师韩侂胄耳中，韩太师欲前往问道，而刘处玄却认为他杀机太重，于是示化飞升，并遗留下来了其所创立的宗派随山派及《仙乐》等修道文集。

随后，《金莲仙史》再次讲述政治历史，不过，与以往以南宋和金为主不同，这次所描述的则是蒙古人铁木真从部落首领到成吉思汗的简要崛起历史。丘处机自从福州返回崇福宫后，宋、金使者屡次再至，无奈之下，丘处机第二次选择远行躲避，而此次远行的目的地则是山东的天长观。金朝使者闻讯而至，不过丘处机知其国运将终，所以并未答应，反而返回了崇福宫。回宫之后，丘处机接待了白云禅师的使者，并回信继续指点白云禅师修行之法。

在紧接着讲述了一段陈楠度化蛰虚子沙道昭的故事后，《金莲仙史》称谭处端四处云游，听闻丘处机在河南广开教化，于是便前来崇福宫与其相会。相见之后，丘处机知道谭处端要往终南会见师友，于是便委托他向在少华山独自修道的尹志平代递修道书信。尹志平在接到丘处机的来信之后，更添道念，日夜勤修苦练，终于在十四年后得道。

铁木真的军队在攻占燕京之后，听闻丘处机之名，于是便派使臣刘钟禄携带自己的手诏前来崇福宫征聘。此时，丘处机正在向弟子们传授博文约理、收心放心的修炼之法，听闻蒙古使者到来，于是施礼请见，两相交谈之下，丘处机终于应诏北行。不过，铁木真由于正持续与金交战，所以不断迁移驻扎之地，刘钟禄随丘处机到达燕京时，铁木真早已北归，尽管丘处机上书请求因天气炎热而在燕京等待铁木真归来，但最终还是遵从了他的旨意北行至锡林郭勒晋见。会面之后，丘处机向铁木真讲说了卫生之道、止猎之诫以及调养身心之法，铁木真皆深省遵行。奉旨东还以后，丘处机又在途中以道、德、仁、义、礼、智、信七字劝化了强劫他们的强盗，最终安然返回山东的天长观。

马丹阳、孙不二、耿仙姑自终南山极真洞辞别吕洞宾之后，马丹阳用针灸之术济世救民，而孙不二和耿仙姑则到山中采药，在南岳衡山遇上清派女神魏夫人，并在她的引荐下朝礼闲礼元群卫真人，得授外丹抽添烹炼之法。辞别魏夫人后，孙、耿二人再至江苏阁皂山，择日安炉立鼎，锻炼四十九日而始成丹，随后下山救人之时，再次于湘州遇到魏夫人。魏夫人称孙不二仍需积功，待会集七朵金莲之后，再与她相会于瑶池，至于耿仙姑，魏夫人则要求她作伴同往湖南九嶷山。听闻魏夫人如此指示后，孙不二遂东行度化，继续积功待诏。

交待完马丹阳、孙不二以及耿仙姑的去向之后，《金莲仙史》再次插入陈楠仙逝以及白玉蟾、沙道昭各自积功累行之事，以及蒙古伴随着势力不断强大而四处征讨的历史。除此之外，《金莲仙史》还接续了此前已及的谭处端弟子张道清的仙迹，即他在晋见宋帝之后复归九宫山，在以符水济世救人的同时，还向弟子广宣正心存神的修炼之法，后颂偈而逝。

蒙古自西域班师之后，铁木真下诏令丘处机主持燕京太极宫，后改建为白云观。丘处

机在白云观建立了平等、长春、灵宝、长生、明真、平安、消灾以及金莲八个修道会，道侣云集，教门日兴。丘处机的受宠和全真教的强大引起了附近僧侣的不满，他们在白云观之西建立西风寺，以合“西风起、白云散”之理，而丘处机则将原本东钟、西鼓的钟鼓楼反置，以钟鼓置西反镇西风寺。得保平安之后，丘处机在白云观不断传戒授徒，施演《初真戒》、《中极戒》以及《天仙大戒》三坛戒律，广宣修道需苦志坚心、炼就真心方可成无漏体、为大罗仙等教义，并命弟子宋道安、尹志平等各处设教。

刘处玄自福州解化之后，遍游三山五岳，忆及洛阳为孙不二、马丹阳、耿仙姑飞升之处，于是便前来游玩，留下了插花刘真人的传说，后至盩厔古楼观游玩，恰逢亦游玩至此的王玉阳和谭处端。彼此相见之后，谈论其余诸人的修道成就，并对丘处机和白玉蟾的苦志求道之举称赞不已。随后，刘处玄、谭处端、王玉阳三人来到终南山极真洞，吕洞宾带领他们与王重阳和白玉蟾相见，后和玉蟾由赤松子点破前生并被带往西池参见王母，钟离权、吕洞宾欲外出度化，王重阳独守极真洞，刘、谭、王等三人则亦随钟、吕二仙复行下山度化。

至此，《金莲仙史》再度插入南宋帝位传承、蒙古四处征讨之史以及佛僧道济禅师坐化之事。铁木真去世之后，拖雷监国，后窝阔台成为蒙古太宗，令丘处机管理天下出家僧道，但丘处机的生命也在这最高的辉煌中走向了落幕：太宗初年五月，燕京太液池崩裂，丘处机已然意识到自己的生命即将走向终点，七月，丘处机将《传戒律法》传于赵道坚，讲解戒法之义，至初九日留颂归真，创派龙门留传于世。丘处机仙逝之后，李真多前来凭吊，后南游吴越，赵道坚则继任成为白云观主席，且由于管理得当，白云观香火茂盛，教宇日兴。

事实上，《金莲仙史》关于王重阳及全真七子的故事到这里就已经基本宣告结束了。虽然它随后讲述了吕洞宾度化黄德渊、赵肖先二人之事，西河萨守坚因功登天受封之说以及蒙古吞金灭宋之史，但与全真教已无太大的关联。^①忽必烈即位之后，建元中统，定国号为元，因感念大元一统深受群仙庇护，于是下旨褒封吕洞宾、刘海蟾、王重阳、张紫阳、石杏林、薛道光、陈楠、白玉蟾、丘处机、刘处玄、谭处端、马丹阳、王玉阳、郝大通、孙不二以及萨守坚等 16 位仙真。伴随着忽必烈的这封诏书，全真七子也先后齐聚终南山极真洞，并在钟、吕二仙的带领下齐上天庭拜见玉帝大帝，各各授职听封，从此永证仙爵。

4.2.6 《重阳七真演义传》

故事开始，《重阳七真演义传》称陕西咸阳县刘蒋村出有一位世积阴鹭的修行人叫王中孚，武举出身，后辞官学道。金正隆己卯年（1159），即王中孚四十八岁那年夏天，吕洞宾化身为两名道士来到村中，首先向王中孚隔壁素喜供养僧道的王妈妈处乞讨，不料却遭到了嘲讽和拒绝，反被王中孚接到家中款待。约略一旬之后，两名道士辞行，王中孚恋恋不舍，一直将他们送到终南山下甘河桥边。二道见王中孚素禀仙骨，兼有慈心，于是向他传授真诀，更名为嘉，字知明，取号重阳子。

传授完毕后，两名道士指向东方，向王重阳说出了七朵金莲结子、万朵玉莲吐芳的预言，

^① 事实上，现今全真教所行的施食科仪本自《萨祖铁罐炼度施食焰口》，其中所谓萨祖即是萨守坚，而这一科仪文本又源自成都二仙庵刊本的《太上清微济炼救苦铁罐鸿仪》。参见闵志亨：《道教全真科仪》，台北：文津出版社，1998年，第88页。换言之，萨守坚其实与全真教有着十分密切的关系，且在全真道观以及全真传戒仪式中，萨守坚的弟子王灵官俱担任保护神。或许正是基于此种考虑，《金莲仙史》也才将萨守坚纳入到了自身的故事中，但在本文所关注的这6部仙传当中，潘昶的做法尚属个案，故不再展开。

然后消失不见。自此之后，王重阳便弃家修道，次年中秋，再遇道士于醴泉并获授秘语五篇，然后返回刘蒋村构活死人墓，某日再遇刘海蟾赐饮仙醪，如此数年之后，王重阳终于修成大道。

得道之后，玉皇大帝派太白金星传下旨意，称其虽然内功已毕，但还缺外功八百，需要到山东度人积功，如此方可登天受封。得旨之后，王重阳自思世人皆沉迷于酒色财气，实无可度，但若不去度人，又会违背玉帝的旨意，正在左右为难之际，吕洞宾突然出现在面前并严厉地斥责了他。无可奈何之下，王重阳只得离开陕西，经由陕西、河南一种来到山东宁海。

走笔至此，《重阳七真演义传》开始叙述马丹阳与孙不二之事，即马丹阳生于富贵道德之家，自幼相貌奇特，甚至被视作仙材，而他的妻子孙不二也天性聪慧，素善翰墨，先后生下三子。一日，夫妻二人谈古论今，孙不二认为人世一切终归于空，惟有出家修行才是真实久远之事，马丹阳虽然反复驳难，但在孙不二的劝说之下，最后也下定决心出家修行。某一天，马丹阳宴饮于范明叔的怡老亭中，王重阳飘然而至，有感于王重阳的异言异行，马丹阳便将其请回家中。初询之后，马、孙二人倒身下拜，起意拜王重阳为师，不料，王重阳却称他们二人需要首先将房屋田产全部施舍于他方可。对于王重阳的要求，夫妻二人全无异议，但在订立文约的时候却遭到了族长和乡约的反对，不过，凭借孙不二的谋划和马丹阳的贿赂，族长、乡约终于同意签下舍约，马、孙夫妇得以顺利拜师求道。

随后，金大定七年（1167），马丹阳为王重阳修建了一座全真庵，而王重阳则锁庵百日，分梨十化马丹阳，至次年二月初日，马丹阳出家，成为一名全真道士。至于孙不二，王重阳显现神通，阳神入梦，画示天堂地狱，孙不二敬信日增，也到次年祈求出家修行。不过，对于孙不二的请求，王重阳称她太过于美貌，不能修成上乘天仙，听闻如此，孙不二便用热油烫伤了自己的容貌。见到孙不二这样刚烈的决心，王重阳赞叹不已，于是便传授其金丹道要，并嘱咐她前往河南洛阳风仙姑洞中装疯修炼。自得马丹阳家产之后，王重阳广行善举，普化三州，先后建立了五个修道会，而孙不二自到洛阳之后，白日上街乞食，夜晚入洞修炼，并在土地神的护佑下打退了企图前来侵犯的叫化子，终得安心修道。

在设会度人的过程中，谭处端因为王重阳治好了他的风瘫而入道，王玉阳及其母周德清拜在门下，郝大通感慕王重阳点化之德而到其母去世后也师礼重阳。在得王重阳传授之后，王玉阳和郝大通分别离开各自修道。由于马丹阳舍财以及孙不二毁容等事太过惊世骇俗，乡人纷纷对王重阳产生了质疑，并一起前来考察究竟。然而，在预测雨期以及乡人之兄弟何日返家等事上，王重阳所言全中，乡人们由此而知王重阳果为神仙无疑，前来领教之人日众，前后约有三千余人。不过，对于前来学道的这些人，王重阳并不认为他们人人都有仙分，相反，闻道者仅有四百余人，而得道者却仅有七人而已，即除了之前已经出场的马丹阳、孙不二、谭处端、王玉阳以及郝大通五人外，还有丘处机和刘处玄二人。

《重阳七真演义传》紧接着开始讲述丘处机的故事。当其弱冠之时，栖霞的丘处机即已看破红尘，隐居昆崙山学道，不过，附近仙姑庵的仙姑却称他们没有师徒之分，转而指点他前往马丹阳处拜王重阳为师。丘处机于是返回昆崙山，等到父母双亡之后径直奔向马丹阳处而来，时为大定七年（1167）春。然后，王重阳虽然已知丘处机是大仙之材，却欲百难磨成，所以故意拒绝了他的拜师请求。无奈之下，丘处机只得拜马丹阳为引进师，而王重阳知

道此事后，一方面称丘处机是饿死之相，命中定受饥寒之困，另一方面又为他更名取号，事实上接受他为自己的弟子。尽管如此，每当与诸弟子讲授玄机时，一旦见到丘处机前来听讲，王重阳便闭口不言。

大定九年（1169），王重阳携马、谭、丘三人至莱州，化刘处玄出家，至此，全真七子聚齐在王重阳门下。同月，王重阳欲赴汴梁化缘，只携马、谭、刘同行，丘处机却私自跟来，并在一路之上饱受王重阳的折磨和锻炼，而在到达汴梁城外之后，丘、刘、谭、马四人又共同经受了王重阳施加的吃食腐肉、忍热胜寒等考验。眼见四人性体磨成，大定八年（1168）正月初四日，王重阳留颂而逝，除将秘语五篇传授给了马丹阳外，还对他们四人以后的修道经历做出安排。

王重阳仙逝之后，丘、刘、谭、马四人先暂将其遗骨葬于孟宗献花园当中，然后返回陕西报丧，拜会王重阳之前的道友李灵阳、白玉蟾和徒弟刘通微、史处厚、严处常等。在听闻刘蒋村胡员外讲述王重阳之前的经历之后，丘、刘、谭、马四人又来到王重阳老家当中，拜会他的弟弟王次卿，儿子王忠、王孝和侄子王贤等人，并将大道传授给了他们。

大定十二年（1172）春，丘、刘、谭、马四人返回河南将王重阳的遗骨搬动返陕，而在西返的途中，一路之上不断有人提前安排他们饮食和住宿，尽管四人竭力找寻事情的真相，但却始终未得，而只是从旅店主人的描述中知道其应为王重阳。安葬完毕之后，四人共同为王重阳守坟一年，次年拜坟离去，在经过秦渡真武庙时，四人各言其志，马丹阳返回刘蒋，谭处端、刘处玄前往洛阳，丘处机则西入磻溪。

郝大通自离开王重阳之后，曾跟随王玉阳到铁查山修道，不过却遭到王玉阳“不立苦志”的激劝，而在听闻丘、刘、谭、马在陕西刘蒋为王重阳守坟后，他又一路前来，却再次遭到谭处端“随人脚跟转”的讥讽。于是，郝大通第二日便离开刘蒋，路过岐山时受神人指点，后隐身沃州桥下，静坐不语修道。如此三年之后，有一位善易神人经过沃州，见郝大通如此修道，知其终难成就，于是化身为一个磨砖为镜的老人，指点其静坐难以成仙之理。顿悟其中道理之后，郝大通自此四处云游，锻炼心性。

丘、刘、谭、马四人自真武庙分手以后，此时又重聚在一起，并各言修道成就而别。刘处玄返回洛阳继续修炼，定立圆满之后，出阳神飞升天庭，但却因为色心未断偷看王母和仙女而被打落凡间。苏醒之后，刘处玄追悔不已，忆及许逊测试众徒的公案，于是便只身来到妓院中，取对境忘情、闹中取静之义，锻炼自己的色欲。佛教中一位西来胡僧听闻刘处玄流连妓院当中，于是便前来点化，但在眼见刘处玄肚皮烤饼神技之后，知道其为得道真人，于是便改僧为道，拜在刘处玄门下并请他传授修道秘诀。丘处机在磻溪修炼六年之后，听闻刘处玄在妓院修道，于是也前来探查究竟，同样受刘处玄点化而去。

至此，《重阳七真演义传》转而开始叙述之前河南修道的孙不二。在听闻丘、刘、谭、马四人刘蒋守坟之后，1172年春，孙不二抵达京兆与马丹阳相会，各言道妙之后，孙不二返回洛阳，环堵修行七年之后终于得道，于是在洛阳显道而别返回山东。马丹阳在陕西修炼数年之后，因为度牒之事也返回山东，并广开教化，普度群生。马、孙二人在山东宁海相遇之后，马丹阳欲显自己修道成就，但在经过点石成金、油锅洗澡的比试之后，方才明白孙不二的道术更加高超，于是便继续外出修道，至于孙不二则一直留守家中，并最终仙逝于此。

谭处端自二次分别之后也返归洛阳，并在洛阳朝元宫广开教门，至磁州二祖镇时，被

酒徒打落门牙，但终始不怒，且好书龟蛇，能避火灾。至于丘处机，《重阳七真演义传》则用倒叙的方式首先讲述了其与马丹阳在离开陕西之前的故事：度牒事情发生之前，马丹阳前往陇州与丘处机相见，并指点他修行诀窍，不料，他们二人到达一座破庙时，因天寒地冻兼大雪七日不止，丘处机于是兴起了吃粥的念头，并在土地神的护佑之下得偿所愿。马丹阳困惑相询之后，终于明白是丘处机妄起食欲，于是便怒而与丘处机分手。丘处机悔恨不已，重新立下苦志，不起食欲，继续云游乞化，听闻河东麻衣神相能够预知人的命运，于是便来测问自己能够修成神仙。不料，麻衣神相滕蛇锁口、终当饿死的言辞令丘处机大失所望，失意而去。

随后，《重阳七真演义传》插入了王玉阳在铁查山修道以及马丹阳、谭处端羽化等事，且依金元仙传，屡述他们逝后显身等神异现象。丘处机离开麻衣神相之后，因知自己终将饿死，于是便一意寻死，先至渭河边躺卧等死，得仙桃而获生，复至灵官殿寻死，得南北二斗星君救护，后至子午谷三清庙饿死，又为抢劫至此分赃的十八位强盗所救。数次寻死不成，丘处机只身来到深山老林当中，却得太白金星相救，并指破他心中谜团，后继续云游乞讨为生。

至此，《重阳七真演义传》再次插入刘处玄、郝大通、王玉阳仙逝一事。在离开妓院之后，刘处玄首先传授从院中带出的弱氏姐妹以修道之法，后返回山东武官庄，因道价颇高而得金章宗召见，终于金泰和三年（1203）仙逝武官庄。郝大通自得神人指点之后，四处云游修道，后再返沃州静坐三年成道，大兴宫观，广度门徒，东归宁海，著《太古集》，因忆及王重阳之言西还华山凿洞修道，并最终仙逝于此。至于王玉阳，由于他在山东的巨大影响，金世宗、金章宗曾数次迎之入朝，询问卫生之道，返回文登铁查山云光洞后，王玉阳也终于仙逝于此。

在接下来的故事情节中，仅存的丘处机成为绝对的主角。当云游至陕西鄠县腊员外处时，丘处机欲求施舍，但却被施以马粪，此事引起玉皇大帝的满，令雷部诸神和水部龙王将腊员外田园、家产、人口全部淹没，惟有素怀善念的小丫头李春花幸存了下来，并得拜丘处机为师。随后，丘处机来到陇州磨性山修炼，日间灞河背人渡河积功，夜间则入山洞内独自修炼，在得种种考验之后，丘处机修道初成，体化纯阳。念及昔日麻衣神相之言，丘处机返回河东，将之嘲笑一番，然后返回磻溪，得居龙门，又经十魔九难之考后，终于修成大道。李春花听语丘处机得道前来庆贺，在得炼气化神、炼神还虚指点之后，自行离开，而丘处机则复归刘蒋村居住。

金大定二十八年（1188），金世宗将丘处机召至阙下，问以延生之理，后得旨还山。此后宋、金屡次征聘，丘处机却而不应，直到成吉思汗使臣刘仲禄前来时，丘处机才带领十八位弟子应诏而起，一同前往大雪山晋见成吉思汗，并应以卫生之道、修身之要及永国之方。由于成吉思汗彼时正在征战当中，在惨遭端国贼子的打击之后，丘处机率几个道士劝端国鞑王写下降书，朝贡蒙古，为成吉思汗立下赫赫战功。辞别之后，成吉思汗命丘处机居于燕京，并以神仙相称。此前子午谷出手相救的十八位强盗前来拜师，丘处机感念昔日功德，收在门下为徒。

丘处机的受封引起皇后所供养白云禅师的不满，于是，二人便以皇后所怀为男为女赌算输赢。尽管白云禅师推算并不错，但丘处机道法更为高超，赢下了这场赌局，甚至还将白

云禅师所居的大佛寺赢了下来并改名为白云观。白云禅师失败充军云南之后颇为不满，于是便写下《封神衍义》讥讽道家，而丘处机则作《西游记》谦道尊佛，并最终指点白云禅师修成正果。如此功行圆满之后，丘处机阳神出窍，飞升天庭，却因为拜见玉帝时不行跪拜之礼而被打落凡间，令其开办七十二处丛林学习礼仪，然后再行登天受封。

返回凡间后，在元朝皇帝的帮助下，丘处机出七十二阳神，在天下建立七十二处丛林，开坛衍教。白云禅师的门人在皇后的支持下于白云观西建西风寺，取西风吹起、白云必散之意，企图压制白云观。丘处机早已知晓其谋，于是便将钟、鼓楼倒置，当西风吹起之时，钟楼反将西风顶回，把西风寺烧了个干净。对于主导其谋的理善和尚，丘处机善言点化，并请皇帝另建丛林，取名西来寺，从此僧道和睦，宛如一家。蒙古丁亥年（1227）年六月，太液池崩，丘处机预言其死，至七月初九日时，令尹志平、李志常递相主持教门，然后留颂而逝。

至此，全真七子全部仙逝，共聚天庭，在王重阳的带领下，他们齐参王母，再拜玉帝，各得封号，永证仙爵。值得注意的是，《重阳七真演义传》此后额外接续了一个小片段，即马丹阳、孙不二出家之后，他的三个儿子也持斋修道，得成正果，谭处端的子孙孝义传家，道学相授，累世簪缨，郝大通的子孙以易学相授，递传至清光绪时耳孙郝圆朗依然精通易理，至于刘处玄、王玉阳和丘处机虽未聘娶，但慕风学道者代不乏人。

通过对这 6 部仙传内容的初步介绍，我们可以得到一个初步的印象，即这些仙传虽然彼此之间在细节上存在着诸多的不同之处，但在总体的情节结构上面仍旧遵循的相同的逻辑和线索。因而，正是在这个意义上，虽然它们的编纂者和刊刻者各不相同，我们仍将之视作为一个通俗仙传书群，并且，在对明清民国时期王重阳度化全真七子故事的传播方面，它们前后相继作出了一种集体性的贡献和努力。

第5章：似是而非的重述和改编

如上所说，降至明清民国时期，围绕着王重阳度化全真七子的故事，有一大批全真化的（Quanzhenized）通俗性宗教文学作品问世，即共计6种至少44个版本的《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》、《金莲仙史》、《七真因果传》、《重阳七真演义传》以及《七真宝卷》等。之所以称之为“通俗”，是因为它们一方面并没有被收到《道藏》、《道藏辑要》等只有少数人才可以参阅的道藏经典汇编当中，而是广泛流传于全国各地，另一方面又采取了小说、宝卷等当时流行的文学形式，采用章回相继的文体结构和曲白相间的叙事方式，且包含有大量与金元仙传截然不同而又极具故事性和戏剧性的神异内容与片段。值得注意的是，这些作品尽管最终目的都在于劝导世人积德行善，但却无一例外地借助了王重阳度化全真七子的故事，且其中不乏外人所无从知晓的具体修炼方法，与明清时期广泛流传的一般劝善作品又有所不同，因而本质上是一种全真化的“宗教文学”。

对于这批作品，正如我们将在第三部分中看到的，尽管编纂者和刊刻者的身份与目的等都各不相同，但他们在援引或借用王重阳及全真七子事迹之时，都不可避免的与金元时期的全真仙传在故事情节上有继承性。不过，需要我们注意的是，这种继承性并非严格的照抄，而是如同我们已经看到的金元佚史和杂剧那样进行了肆意的改编，除人物外，时间、地点以及故事情节等都已然面目全非，甚至在某些情况下，故事中人物的姓名及其家世也发生了巨大的改变。因此，笔者接下来即以这批内容大致相同的宗教文学作品所讲述的故事情节为线索，首先展示其与金元时期的仙传即我们一般所谓的“正史”相关的情节。

5.1 王重阳遇仙修道

在本文第1章中，我们曾仔细分析过王重阳的姓名、家世以及早期修道经历，尤其是他的遇仙经历。然而，到了明清民国时期的这批通俗全真仙传当中，除了人物的姓名之外，我们似乎发现了另外一个王重阳。不过，对于这“另外一个王重阳”的描述，《七真因果传》等6种仙传却又绝非口径一致，而是各不相同，甚至差距还非常大。

5.1.1 《七真因果传》

关于王重阳的姓名及家世，如我们在上一章中看到的那样，《七真祖师列仙传》等6种仙传都有或详或简的描述，且无一例外是以乞丐向一位王妈妈行乞作为引子。据《七真因果传》，北宋末年，陕西咸阳县大魏村有一位姓王的寡妇，因为非常喜欢小孩，所以人们称她为王妈妈。这位王妈妈家资丰厚，平生喜欢斋僧布道，拜佛看经，经常周济登门乞化的僧道以及附近的穷人。某年冬天，天降大雪，有两位乞丐前来乞求施舍，但却遭到了王妈妈的拒绝，而对于紧随这两位乞丐前来乞化的僧道数人，王妈妈却反而给与钱米。面对两位乞丐“喜施僧道，不济贫寒”的质疑，王妈妈给出了一个颇为现实主义的回复：

非我喜施僧道，僧能念经，道能修行，我虽然布施他们一点钱米，僧可与我消灾，道可与我延寿。若周济你们，有何益哉？不过在我门人喊得闹热。

无奈之下，这两位乞丐只好来到了隔壁王重阳的朱漆楼门之前，大喊了一声：“爷爷求周济！”

少时，里面出来一人。这人生得面赤须长，神清气爽，有容人之量，豪侠之风，年

纪不过四十上下。其人姓王名嘉，字知名，号德盛，幼年曾读诗书，功名不就，遂弃文习武，得中武魁，身为孝廉。

参照金元时期王重阳的生平，我们可以说，包括姓名及年龄在内，这番介绍大体上还没有发生多大的改变。不过，随后的情节却发生了急剧的变化，当两位乞丐到王重阳门前乞化时，据《七真因果传》，他此时正与妻子周氏、儿子秋郎在堂前围炉烤火。换言之，与金元时期的仙传相比，王重阳的家世更加的清晰化了，即他的妻子和儿子也一起出现并参与到了这个故事当中。王重阳听见门口喊叫“爷爷求周济”，颇为蹊跷，于是便出门查看，并问他们喊的是“爷爷求周济”还是“求爷爷周济”，乞丐回答说：“话不可详，详必生疑。”王重阳觉得他们言语似乎颇含深意，兼之当时风大雪紧，两位乞丐衣服单薄，于是便招待他们在自己家中住下。

两天之后，雪停日出，王重阳便携带仆从玉娃及酒食等前来与这两位乞丐叙话。谈话间，知道了二人一位名叫金重，另外一位名叫无心昌，王重阳便提议资助他们做点小生意，用以度活日时，但却遭到了拒绝：

武举话毕，金重摆摆手儿，口中说道：“不妙不妙，我生平散淡惯了，不能做此绊手绊脚之事。”王武举见金重如此说，知他不肯作生理，又问无心昌曰：“金兄既不能做此小生意以过日时，未识吴兄肯作此否？”无心昌曰：“我之散淡，更有甚焉！尝闻‘家鸡有食汤锅近，野鹤无粮任高飞；苦向蝇头求微利，此身焉能得逍遥！’”

换言之，他们之所以以乞讨为生、散淡逍遥，就是因为不愿意从事经营事务、牵绊手脚。听闻他二人言语超群，王重阳也不再言。到了次日，两位乞丐起身告辞，王重阳送出村外。从此刻开始，王重阳开启了他神奇的两次遇仙经历。

首先，我们来看第一次。据《七真因果传》，送他们走出村外之后，王重阳仍然恋恋不舍，又往前送了几步，却突然出现一座桥梁挡住了去路，回首大魏村时，却已在隐微之中了。王重阳正在疑惑之间，猛听无心昌叫他“孝廉公快来”，王重阳回首，却发现另外一位乞丐金重正在桥头拍手唱歌：

钱财聚复散，衣冠终久坏，怎如我二人，值身于世外？不欠国家粮，不少儿女债，不说好和歹，不言兴和败，不与世俗交，免得惹人怪。一件破衲袄，年年身上载，烂了又重补，洗净太阳晒，白日遮身体，晚来当铺盖，不怕贼来偷，也无小人爱。常存凌云志，一心游上界，若人知我意，必要低头拜，我有无穷理，使他千年在，惜乎人不识，以恩反为害。

其实，张三丰在其《玄要篇·了道歌》中曾有“不登名利场，不管成和败，不欠国家粮，不少儿女债”^①等句，不过，对于两者之前是存在文本关联，我们不得而知。王重阳迈步上桥后，无心昌为感谢王重阳相送，便从袖中取出锡瓶、酒杯，满贮佳酿，王重阳连饮三杯，醉倒在桥上。半睡半醒之间，无心昌携王重阳之手前去山顶观看景致：

顷刻走上山顶，见顶上甚是平坦，有一个大池，满贮清水，水内开放七朵金色莲花，大如盘，鲜丽非常。王孝廉心甚爱慕，连声赞曰：“好莲花！好莲花！怎能摘朵与我？”孝廉话未说完，只见无心昌跳入池中，将七朵金色莲花，一齐摘来，交与王孝廉曰：“一并与你，要好好护持这七朵莲花。有七位主者，邱、刘、谭、马、郝、王、孙是也，此

^① 李西月：《张三丰全集》，方春阳点校，杭州：浙江古籍出版社，1990年，第38页。

七人与汝有师徒之分，他日相遇，善为开化，方不负我付汝莲花之意也。”

这段描述，其实与秦志安《金莲正宗记》中王重阳遇仙时的场景非常相似，只不过《七真因果传》中的描述稍微繁琐而已，且更加接近于口语化的白话文。王重阳将莲花接过后，打算回家，临行前又问何时再可以与他们相会，吴心昌并没有直接回复，而是赠给了他一首诗：

会期原不远，只在两个三。

仍从离处遇，桥边了万缘。

王重阳听罢，便移步下山，不料被路边的藤条绊了一下，一跤摔下山去。由于事发突然，王重阳猛然惊醒，才发现之前的事情不过是大梦一场，而事实上他是送走两位乞丐之后，自己在离大魏村二十里之外的桥上熏熏大醉，不醒人事，妻子周氏央求王重阳之弟王茂携仆从玉娃一起将王重阳送回家，睡了一天一夜方才醒来。

醒来之后，因为王重阳身为孝廉，所以周氏便劝王重阳“从今后当自尊重，酒要少饮，事要正为，来历不明之人，休要交游。你今受子朝廷顶戴，乃乡人之所敬仰，若倒卧荒郊，成何体统？岂不自失威仪，而取笑于乡人也？”对于妻子的劝告，王重阳并不以为意，而是阳奉阴违，暗自思想金重、无心昌之言。如此多日，王重阳忽然醒悟：

金重二字，合拢来是个钟字，吴兴昌作无心昌，昌字无心，是个吕字。明明是钟、吕二仙前来度我，我今无缘，当面错过。

后悔之余，王重阳又想起了他与二人分别之时所说的话：

“会期原不远，只在两个三；仍从离处遇，桥边了万缘。”不远者，必主于近也。

两个三，必三月三也。离处遇，欲知来处，必于去处寻之。了万缘者，言万法皆归之意。于是，到次年3月3日，王重阳再次私自来到了桥边，开始了他第二次的遇仙经历。

这一次，由于之前已经猜破了二人的身份，所以，当王重阳看到他二人时，便双膝跪倒，请求他们指点迷途：

弟子王嘉，肉眼凡胎，不识上仙下降，多有褻渎，望乞赦宥。今日重睹仙颜，真乃三生有幸，愿求指示迷途，使登觉路，弟子感恩不浅。

至此，钟、吕二人也不再以乞丐形象示人，而是现出真相：“二人呵呵大笑，口内金光流露，灿人眼目，俯仰之间，二人改变形容，左边一人头挽双髻，身披敝衣，面如重枣，目似朗星，一部长髯垂于胸前，几疋鹅毛扇在手中。右边一人头戴九梁巾，身穿黄道袍，面如满月，眼光射人，须飘五绺，剑捩一口，果是钟离老祖与吕祖纯阳。”紧接着，吕祖便向王重阳讲述了全真教的基本原则：

上古人心朴实，风俗良淳，授道者先授以法术卫身，而后传以玄功成真。今时世道浇漓，人心不古，若先授以法术，必反误其身，故先传以玄功，不假法术而身自安，不用变化而道自成，道成万法皆通，不求法术而法术自得也，是谓全真之教。

对于全真教具体的修炼原理，吕祖随后也进行了详细的阐述，又授以炼己筑基、安炉立鼎、采药还丹、火候抽添一切工夫。讲授完皆之后，吕祖再一次提及先前王重阳的梦境：

汝成道之后，速往山东，以度七真。七真者，乃曩昔所言七朵金莲之主者也。

叮嘱完皆，吕祖便与钟离老祖将身一纵，霎时金光遍地，他们二人也忽然消失不见了。

到此为止，我们可以说，与金元时期的仙传相比，尽管彼此之间仍存在着直观上的关联，但《七真因果传》已经表现出了相当的独立性：首先，在家世方面，据金元时期的仙传，王

重阳在家中排名第三，与妻子至少育有一子二女，但是对于他的兄弟及妻子、儿女的姓名等信息，我们一无所知，但在《七真因果传》中，王重阳成为了长子，弟弟名为王茂，妻子为周氏，儿子为秋郎；其次，在入道方面，王重阳的《悟道歌》对他自己的生活经历及入道缘由给出了解释，但在《七真因果传》中，王重阳在自己入道之前的生活似乎并不像金元时期的仙传中所说的那样十分不如意，钟、吕二仙一开始选择度化的人也并非是王重阳，而是隔壁的王妈妈，也就是说，王重阳入道在《七真因果传》中成为了一件非常偶然的事情，并非是他的主动选择，对此，后续故事中“王妈妈烧香，便宜了隔壁王重阳”一语可谓极好的点评；再次，在遇仙方面，《七真因果传》不再像金元时期的仙传那样闪烁其词，而是直接表明他所遇到的就是钟离权与吕洞宾，钟、吕二人通过与王重阳的两次相遇，也直接向王重阳传授了具体的修炼方法，并明确了王重阳的传教任务，即到山东度化梦中主掌七朵金莲的丘、刘、谭、马、郝、王、孙，但根据金元时期的仙传，王重阳离开陕西，主要是因为他在当地传教并不成功，而到达山东后，他的传教活动也并没有十分明确的目标性和指向性。总而言之，在讲述王重阳的故事时，《七真因果传》虽然与金元时期的仙传存在形式上的联系，但在实际内容上却仿佛自成体系。

对于《七真因果传》的独立性，王重阳接下来的举动有着更明显的体现。第二次遇仙后，王重阳回到家中，却再次遭到了妻子的劝说：“官人屡次轻身出外，常使妾身担忧，只恐有玷品行，取笑于乡人，官人屡不听劝，如何是好？”对于妻子的这番话，王重阳也并没有听入耳中，反而是一直在思索吕洞宾向他传授的全真之道。进而，为了免除外界对他的干扰，专心悟道，王重阳决定假装得了中风不语之症，以此断绝牵缠：

自他假做中风之后，内外事务，都是娘子一人料理，也无空闲常来问他。凡亲戚朋友来看望他两次，见他如此模样，也不再来。因此，人人都讲说：“好一个王武举，可惜得坏了病。”止这一句话，把他撇在冷落地方，清清静静，独自一人在书屋内，悟道修真，修行打坐，如此一十二年，大丹成就。

王重阳得道之后，便给自己取了一个道号，即重阳子。某夜，王重阳正在打坐之际，太白金星忽然传下玉皇大帝的诏书：

念尔重阳，苦志修行一十二载，毫无过失，今则道果圆满，特封尔为开化真人，速往山东度世，早使七真上升，功成之后，另加封赠，尔其钦哉！

诏书读毕，太白金星额外嘱咐王重阳道：“真人速往山东度世，勿畏劳苦，有负帝心，他日蟠桃会上相见，再来谈叙。”说罢，太白金星自回天宫。

知悉诏书之后，王重阳便从自己的书屋内借土遁之法离开了大魏村，不过，他的首次山东度化之行却遭到了失败，“走了数千里地，并无什么七真，只遇着两个人，你说哪两个人？一个为名之人，一个为利之人，除这两等人外，再无别样人物。”失望之余，王重阳返回了陕西，到终南山时，因见一座土山清幽可爱，于是便打算遁入山下土中，潜伏埋藏，等世上有了修行人之后再行出来度化：

于是捻诀念咒，遁入土内。约半个时辰，已到极深之处，有个穴道尽可容身，遂入穴内，以蛰其形，服气调息，以存其命。

然而，王重阳这一自以为聪明的举动，却遭到了钟、吕二仙的批评。王重阳在土穴内隐身约半年之后，突然天空中一个响雷，将土穴震开，王重阳跳出土穴，见两位仙师共坐在土台之

上。面对吕祖不去山东度人“上违天心，下悖师意”的指责，王重阳分辩说：“非弟子敢违天意而悖师训，实因山东原无可度之人，故暂为潜藏，以待世上出了修行之人，再去度他不迟。”对于王重阳的解释，吕祖则认为，世上其上并非无可度之人，只在于王重阳是否用心而已：

修行之人，何处无之？只是你不肯用心访察，故不可得也。譬如你当初何曾有心学道，非同祖师屡次前来点化，你终身不过一孝廉而已，安得成此大罗金仙？汝今苟图安然，不肯精进，遂谓天下无人，岂不谬哉！汝能以吾度汝之法，转度于人，则天下无不度之人。昔吾“三醉岳阳人不识，轻身飞过洞庭湖”，以为世无可度者，及北返辽阳，见金国丞相有可度之风，于是亲自指点，丞相即解印归山，修成大道，自号海蟾。刘海蟾效吾南游，他又度张紫阳，张紫阳又度石杏林，石杏林又度薛道光，薛道光又度陈致虚，陈致虚又度白紫清，白紫清又度刘永年、彭鹤龄，此七人俱皆证果，是为南七真也。当时吾以为无人可度，谁知他又度了許多人。天下之大，四海之阔，妙理无穷，至人不少，岂无人可度之理！今有北七真邱、刘、谭、马、郝、王、孙，屡次叮咛，汝不去度，岂汝之力不及海蟾？非不及也，缘汝畏难之心，故不及矣。

在这段话中，吕洞宾以自身度人经历为例，讲述了“只要用心访察，自有可度之人”的道理，并再次叮嘱王重阳去度化丘、刘、谭、马、郝、王、孙等七真，只有如此，方可功行圆满，登真成仙。对于王重阳度化七真的使命，与吕洞宾不同，钟离权提供了另外一种解释，即这与西王母的蟠桃会有关：

非是汝师尊再三叮咛，只因蟠桃会期在途，要诏天下修行了道真仙共赴此会。这蟠桃产于昆仑山，一千年开花，一千年结子，一千年成熟，总共三千年方得完全。其桃大如巴斗，红如烈火，吃一颗能活千岁。西王母不忍独享，欲与天下仙佛神圣共之，故设一会，名曰“群仙大会”。每一会要来些新修成的神仙，会上方有光彩，若止是旧时那些仙真，遂谓天下无修行学道之人，王母便有不乐之意。上古时，每一会得新进真仙一千余人，中古时，得新进真仙数百余人，值兹下世，量无多人，故嘱付汝早度七真，共赴蟠桃，与会上壮一壮威，添一添光彩。目下蟠桃将熟，汝若迁延日时，错此机缘，又要待三千年方可赴会，可不惜哉！

当然，对于钟离权群仙赴会的说法，正如我们在第3章中看到的，其实早在元朝的杂剧中便已出现，《七真因果传》所说则不过是将这种传说进一步细节化了。至于寻找七真的具体方法，钟离权也以暗语的形式透露给了王重阳：“地密人稠，汝必在稠人密地之中，混迹同尘，现身说法，自有人来寻你，你却从中开导，大功可成。此去遇海则留，遇马而兴，遇邱可止。”在得到了钟、吕二人的再度指示后，王重阳离开土穴，第二次来到山东，真正开始了他度化全真七子的传教活动。

如果说，在对王重阳二次遇仙及之前生活经历的描写上，《七真因果传》与金元时期的仙传之间还存在着形式上的关联的话，那么，从二次遇仙之后直到二次传教山东之前关于王重阳的修道经历，《七真因果传》的描写则更多地是依据其他流传甚广的道教传说，而与金元时期王重阳仙传已然没有显著的联系。

首先，关于太白金星传诏之事，虽然金元时期的仙传也经常提及丹诏下降、祖师之约等事，但却从未有前述如此详细的描写，最多不过是传主们临终之前的一种说法。然而，在受

全真教影响巨大的八仙传说中^①，钟离权去世时却曾经明确的接受过诏书，如元时成书的《纯阳帝君神化妙通纪》所说：

忽有二仙人，金冠霞帔，玉佩云裳，捧玉诏金书，召九天金阙选仙使钟离某，赴蓬莱上宫瑶池仙会。^②

当然，我们并不是说，清末全真道士黄永亮编纂的《七真因果传》一定是因袭了元朝全真道士苗善时的说法，相反，我们只是想表明，在《七真因果传》产生之前，全真教内部实际上已经对丹书下诏及具体的场景描写等事并不陌生。

其次，吕洞宾第三次点化王重阳时，曾提到过南七真和北七真，当然，他所说的北七真，即本文所说的丘处机、刘处玄、谭处端、马丹阳、郝大通、王玉阳和孙不二，而他所说的南七真，则是指张紫阳、石杏林、薛道光、陈致虚、白紫清、刘永年和彭鹤龄（不过，在真实的历史当中，刘永年并非白紫清而是张紫阳的弟子）。事实上，如我们在第1章中所说，尽管金元时期的七真具体为哪几位高道，全真教内外有不同的说法，但却从未有过南、北之分，那么，《七真因果传》中的南七真说法又是从何而来的呢？

关于全真教南北分宗的问题，学术界已经进行了充分的讨论，毋庸赘言。^③其中，需要我们记住的是，尽管实际早已存在，但历史记载中正式将全真教区分为南、北二宗之人为元末明初的学者宋濂，“宋金以来，说者滋炽，南北分为二宗，南则天台张用成，其学先命而后性，北则咸阳王中孚，其学先性而后命。”^④也就是说，南、北的区分起初是用来指称全真教内的不同流派，而张紫阳等7位高道，正是全真教南宗当中著名的道士，并且前5位还合称为南宗的“五祖”。既然如此，这5位祖师为什么又跟同样为南宗中著名高道的刘永年和彭鹤龄并称为南七真呢？事实上，据笔者检索，南七真一词，始于清乾隆初年刘体恕、黄诚恕等人编纂的32卷本《吕祖全书》：

按，少阳帝君、正阳帝君、孚佑帝君、海蟾帝君、重阳帝君为五祖，王重阳又传邱长春、刘长生、谭长真、郝广宁、王玉阳、孙清静仙姑，合之马丹阳，为北七真，张紫阳又传刘永年，合之石杏林、薛紫贤、陈泥丸、白紫清、彭鹤林，为南七真。南北两宗，皆吕祖法嗣也。^⑤

尹志华的研究表明，32卷本《吕祖全书》是在明崇祯年间刊行的《道书全集》所收8卷本《纯阳吕真人文集》基础上编纂而成，^⑥不过，这段引文却并没有出现在《纯阳吕真人文集》相应的章节中，^⑦换言之，南七真的说法应当是刘体恕等人别出心裁的独创之举。此后，邵志琳在刘体恕等人的基础上，于1774-1775年间将这部《吕祖全书》增辑为64卷本，并原文重抄了这段话。^⑧不过，尽管《吕祖全书》传播范围很大，但《七真因果传》中南、北七

^① 关于八仙与全真教的关系，参见吴光正：《八仙故事系统考论：内丹道宗教神话的建构及其流变》，北京：中华书局，2006年。

^② 苗善时：《纯阳帝君神化妙通纪》，TC305，2.5a。

^③ 朱越利：《全真教南宗的形成》，载熊铁基、麦子飞编：《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》（上册），武汉：华中师范大学出版社，2009年，第127-162页；盖建明：《道教金丹派南宗考论：道派、历史、文献与思想综合研究》北京：社会科学文献出版社，2013年。

^④ 宋濂：《文宪集》，载《四库全书》，第1223册，第469页。

^⑤ 刘体恕、黄诚恕：《吕祖全书》，载龚鹏程、陈廖安主编：《中华续道藏》，台北：新文丰出版公司，1999年，第19册，1.6a-b。

^⑥ 尹志华：《〈吕祖全书〉的编纂和增辑》，载《宗教学研究》，2012年第1期，第16-21页。

^⑦ 杨良弼：《纯阳吕真人文集》，载《道书全集》，北京：中国书店，1999年，第840-888页。

^⑧ 邵志琳增辑：《吕祖全书》，载龚鹏程、陈廖安主编：《中华续道藏》，第20册，1.18b。事实上，据黎志

真的这种说法似乎并没有在全真教内部得到认同，相反，人们似乎更倾向于将刘永年和彭鹤龄排除在外，而将剩余的5人合称为南五祖。

再次，钟离权在解释为何督促王重阳尽快往山东度化全真七子时，曾提及西王母所举行的蟠桃盛会，即群仙大会。如前所引，苗善时在《纯阳帝君神化妙通纪》中称钟离权曾应诏赴瑶池仙会，而马丹阳去世之前，也曾告诉他的弟子“祖师偕和师叔至，当赴仙会矣”^①，不过，苗善时和马丹阳所说仙会具体为何，他们并没有给出更进一步的说明。那么，《七真因果传》中钟离权所称蟠桃盛会，又有什么样的文本依据呢？

其实，小说《西游记》中曾对天宫所举行的蟠桃会有过很详细的描写，与钟离权所说颇为相似。据《西游记》，王母娘娘一日在天宫设宴，大开宝阁瑶池，准备做一个蟠桃盛会，而所请神仙也各有规定：

上会自有旧规，请的是西天佛老、菩萨、圣僧、罗汉，南方南极观音，东方崇恩圣帝、十洲三岛仙翁，北方北极玄灵，中央黄极黄角大仙，这个是五方五老。还有五斗星君，上八洞三清、四帝、太乙天仙等众，中八洞玉皇九垒、海岳神仙，下八洞幽冥教主、注世地仙，各宫各殿大小尊神，俱一齐赴蟠桃嘉会。^②

至于盛会所用蟠桃，《西游记》也给出了详细的说明：

前面一千二百株，花微果小，三千年一熟，人吃了成仙了道，体健身轻；中间一千二百株，层花甘实，六千年一熟，人吃了霞举飞升，长生不老；后面一千二百株，紫纹缃核，九千年一熟，人吃了与天地齐寿，日月同庚。^③

除去与王重阳相关的部分，我们可以说，钟离权所说的蟠桃会，尽管具体的细节并不相同，但与《西游记》中的蟠桃会却拥有着共同的故事母题和原型：由于蟠桃极为珍贵，所以王母娘娘特设一会，与天下神仙共同享用。当然，这并不意味着《七真因果传》承袭了《西游记》的说法，事实上，关于王母蟠桃会的传说，甚至可以追溯到《汉武帝内传》，并且，尽管元人杨维桢曾记载过丘处机赴宴蟠桃会并带回桃核的教内故事，^④且《全明散曲》中也已经载有全真七子参加蟠桃盛会的传说，^⑤但我们认为，钟离权所说的蟠桃会也并非一定起源于此，而极有可能是来自于中国传统文化中已经定型的一种普遍文化意象。

无论如何，按《七真因果传》的故事情节，经过钟、吕二人的这次劝说之后，王重阳再次来到山东。到达宁海时，因想起钟离权所说“遇海则留”，王重阳便留在了宁海，开启了他度化全真七子的生涯。

5.1.2 《七真祖师列仙传》

仙传一开始，便对王重阳的家世有所交待，“话说陕西咸阳县大魏村出来一个修行之人，

添研究表明，有清一代共计编纂过四个版本的《吕祖全书》，且其内容的造作与扶乩有着密切的关系，参见黎志添：《清代四种〈吕祖全书〉与吕祖扶乩道坛的关系》，载《中国文哲研究集刊》，2013年，第42期，第183-230页；黎志添：《〈吕祖全书正宗〉——清代北京觉源坛的历史及其吕祖天仙派信仰》，载《中国文哲研究集刊》，2015年，第46期，第101-149页。不过，对于其他两个后出版本的《吕祖全书》是否也有“南七真”之说，笔者因未亲睹而未敢遽下定论。

^① 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.24b-25a。

^② 吴承恩：《西游记》，北京：文化艺术出版社，1991年，第47页。

^③ 吴承恩：《西游记》，第46页。

^④ 参见本文第3章，第1节。

^⑤ 谢伯阳编：《全明散曲》，第3册，第3054-3059页。

姓王名重阳，武举出身，杀卖为生。”通过金元时期的仙传，我们知道，王重阳高中武举之后，任职酒监，并因此引发了他对自己生命的重新思考，而当初次遇仙之时，他正在一所屠肆中饮酒吃肉，也就是说，无论如何，王重阳的职业与这里所说以“杀卖为生”的屠夫都相去甚远。

尽管如此，与《七真因果传》相比，从故事情节的发展来说，《七真祖师列仙传》的这种交待也更为合理，因为在《七真因果传》中，王重阳似乎并非钟、吕二仙度化的首要人选，而是隔壁的王妈妈，但在这里，由于王重阳已经是“修行之人”了，所以才引得钟、吕二仙前来度化，“汉钟离、吕洞宾二大神仙慧眼一观，大魏村白气升空，知那里定有仙根之人。”此后，与《七真因果传》相似，钟、吕二仙变身为乞丐前来王妈妈前门乞讨，但却遭到了她的奚落，王重阳则仗义出手，安顿了这两位乞丐。当两位乞丐离去前询问王重阳为何如此优待他们并一再相送、恋恋不舍时，王重阳的回答也再次表明他是一个大修行人，而他能够最终拜师钟、吕二人，也是前生有缘、命中注定：

过了渭河，直送至终南山下，重阳恋恋不舍，二仙说：“你我在这里歇息一时，再入山路。”重阳说：“二位如今离别，后来得见一面，就罢了。若不见面，活活的将人想坏。”二仙微笑道：“我两个不明白，你舍我二人不得，是何缘故？望其说明。”重阳说：“我也不知是何意思，见了二位，由不得心上爱惜。”二仙说：“世上人，见了美色女子爱，见了好人才男子爱，见了做官为宦的爱，见了富豪爱，这是道理。我们乞丐下贱至极，肚中饿了，遇着龟子家门上，也要叫他几声‘老爷、奶奶’。世上人只有忘八娘子低搭，我们也要叫‘爷爷’，我们低搭极处，如同畜类。不明老爷爱我们什么？我们模样又丑陋不堪，有何可恋？况素日无交，未遇小人恩惠，到的舍不得我们那一样？还是看上我们那一件？这是何意？望老爷说明。”重阳说：“我与二位有缘，也不为你们相貌，也不为你们巧言花语，也不为你们才高志大，也不为文武双全，不知怎么难舍。这个缘故，连我自己不知。”说毕，呵呵大笑，“想必是咱前生有缘，如人送君千里终有别，前面有一条小桥，你我同到桥边分别罢。”

总之，在王重阳家世这一故事背景的预设方面，《七真祖师列仙传》虽然偏离了金元时期的仙传，但却要比《七真因果传》更为合理。

至于随后王重阳的遇仙及修道经历等，《七真祖师列仙传》与《七真因果传》大体上来说没有什么不同。鉴于这段故事上面已经刚刚讲述过了，所以，我们接下来只关注《七真祖师列仙传》中的不同之处。

首先，在《七真因果传》中，王重阳醉倒桥边之后，曾在两位乞丐的带领下游玩仙山，并见到了丘、刘、谭、马、郝、王、孙七朵金莲，然而，对于梦中的这番场景，《七真祖师列仙传》的描述则更为具体：

金莲花开了七朵，甚是好看。二人吩咐于我道：“你日后成仙得道，前来度化七朵莲花。”我问道：“七朵莲花不是凡人，教我如何度他？”二人道：“七朵莲花如今要脱胎转世，脱化为人，各有姓名：第一个，姓邱名处机，登州府栖霞县投胎为人；第二个，姓刘名处元，莱州府掖县投胎为人；第三个，姓谭名处端，河南府洛阳县投胎为人；第四个，姓马名玉，登州府宁海县投胎为人；第五个，姓郝名太古，登州府文登县投胎为人；第六个，姓王名处一，登州府文登县投胎为人；第七个，姓孙名不二，登州府宁海

县投胎为女人，他和马玉，前因有伴道修行、夫妇之分，今生又配为夫妻，道心不灭，常有出世之心。这七人都是你的门人，必须前去度他。”

也就是说，与《七真因果传》相比，《七真祖师列仙传》清晰地将七朵金莲的姓名和转世地点交待了出来。不过，《七真祖师列仙传》的这番交待也并非全然准确无误，因为据金元时期的仙传，谭处端是山东宁海人，河南洛阳实际上是他的登真之地，而非降生之所。

其次，王重阳修道成功之后，据《七真因果传》，他随后就遵玉帝诏书前往山东传道，但却只见为名、为利之人，所以无奈之下才返回陕西穴居修道，但在《七真祖师列仙传》中，他其实并未前往山东，而是直接潜居地穴，违抗天命：

重阳自思曰：“我到山东度人，依我看来，世上无数之人，不论男女老少，都贪酒色财气，只图眼前风流快活，恩爱牵缠，尘垢成心，无名烦恼，显己灭人，损人利己，占人便宜，个个都是一样心思。这就是他地狱轮回之种子，将世上人迷住，天理良心，扬在九霄云外，只图快乐，岂知作下无边孽苦？我若不去山东度人，抗违天命，其罪非浅；若到山东，不能度一学道之人，这该怎么处？”猛然一计：“有了。不如我到地内藏身，方能安稳。”拿定主意，寻到那近终南山鄠县所管地界，地名叫做乾河。“就此处藏身罢！”翻身一晃，闯入地府，要躲上天之命。

通过这段王重阳的内心独白，我们依稀能够看到明清民国时期劝善小说的一般特征，即对世俗之人道德堕落的批评。当然，这种特征并不为《七真祖师列仙传》所独有，而是所有这几部仙传共同表现出来的。

再次，据金元时期的仙传，王重阳遇仙及修道时均有自己的地点：遇仙之桥在陕西鄠县甘河镇，名为甘河桥；遇仙后于南时村穴居修道，名为活死人墓，后建为重阳成道宫；刘蒋村与和玉蟾、李灵阳结庵修道，此庵即王重阳去世后迁葬之处，后建为重阳万寿宫。对于这些地点，《七真因果传》全都没有特别的说明，王重阳初次传道山东失败后返回陕西潜修于土穴中，这一土穴的来源极有可能即是活死人墓，不过《七真因果传》也并未直言。相反，《七真祖师列仙传》则特意标明了这些地方，但可惜的是却并不完全准确：

王祖藏身地名，时人叫做活人墓。

乾河离当日吃二仙酒的桥不远，迨后人知王祖成了仙，因此才叫醉仙桥。王祖在山东度人，成道的门人在此修了一座大庙，聚众招徒千百余人，度化出世之人，地名改作祖庵宫。

乾河、醉仙桥、活人墓、祖庵宫等相近却不相同的称谓，一方面表明了《七真祖师列仙传》属实与金元时期的仙传有密切的联系，但另一方面又展现出两者及其与《七真因果传》彼引之间都存在着明显的不同，即《七真祖师列仙传》有自己独立的话语系统。

除以上三处明显的不同外，与《七真因果传》相比，《七真祖师列仙传》还有一个明显的特征，即忠实地继承了金元全真教功行两全的成仙观念。当然，这一特征在《七真因果传》和其他几部仙传也都有所表现，不过却是在《七真祖师列仙传》中较为明确地表达了出来。王重阳梦游仙山时，钟、吕二人向他透露了七朵金莲的姓名及转世地点，并叮嘱他得道后尽快前往山东传道：

常说三千功易满，八百行难圆。脱胎神化，这算内功三千；度化善人升天，在世济贫，救苦救难，体天行道，心功满足，才算八百外行。功完行满，上天才收。万仙簿上

落名，才算了一个神仙。但有一桩不做，上天不收。

也就是说，修行得道为内功，济世度人为外行，只有功完行满，上天才能在万仙簿上为王重阳注名，至此才算成为神仙。不仅如此，在王重阳得道之后，太白金星传下玉皇大帝诏书，而诏书的内容，则再次体现了这种观念：

你今日内功了毕，还有外功八百。上帝差你到山东度人，八百行完，上帝才收记名。

倘若不完八百行，上天不容。

事实上，对于三千功与八百行，金元时期的王重阳和全真七子就格外重视，如在题为《得道阳》的诗中，王重阳称“乘风携鸾跨雾归，上天降敕不相违。功满三千缘业尽，行成八百落尘稀。”^①而在题为《化胡了仙兄弟》的诗中，马丹阳称“功累三千，更要行满八百。时时运行日月，这些儿、他人难测。真了了，便得为蓬莱仙客。”^②不仅如此，对于功、行的具体内容，王重阳在《玉花社疏》中也有着明确的规定：

若要真功者，须是澄心定意，打叠精神，无动无作，真清真净，抱元守一，存神固气，乃是真功也。若要真行者，须是修仁蕴德，济贫拔苦，见人患难，常行拯救之心，或化诱善人，入道修行。所行之事，先人后己，与万物无私，乃真行也。^③

参之钟、吕二仙所说以及太白金星所传诏书，我们可以说，尽管八百行被简化为了收徒弟人，但在精神旨趣上，《七真祖师列仙传》的成仙观念与金元时期并无二致。

那么，是不是可以这么说，即《七真社师列仙传》的成仙观念就直接来源于金元时期的王重阳和全真七子呢？在本文的第3章中我们已经看到，功行两全方可成仙的观念早已不再局限于教团内部，而是已经渗透到通俗化的文学作品即散曲杂剧当中，广为世人所知。降至明清民国时期，三千功满、八百行圆的说法实际上也并不仅仅局限于这几部全真仙传当中，而是普遍流行于民间宗教的经卷以及通俗的神魔和劝化小说当中。当然，全真教团内部出现这种说法也并不罕见，如清同治八年（1869）年陕西《留侯庙接管沔县武侯祠墓碑》中所刻《邱祖训文》称：

夫上乘者，修真养性，苦志参玄，证虚无之妙道，悟金丹之大理，发天地之正气，出尘世之冤愆，广施恩义，多行方便，只候三千功满，八百行圆，然后身超三界，位列天仙，跨鸾鹤而朝金阙，乘云雾而赴琼筵，千真薛敬，万圣赞叹，魔王伏匿，鬼神钦仰，与天地同体，日月同光，岂不为出世之大丈夫哉！^④

从这段引文中可以看出，功满行圆之后身超三界、位列天仙，这与《七真祖师列仙传》所说已经是十分相近了。因此，我们认为，金元时期全真教内功行两全的成仙观念，经过散曲杂剧等通俗文学作品的大力宣传，到明清民国时期实际上已经成为了人们的一种内在文化心理，普遍体现于仙传、宝卷、小说、善书等各类作品当中，且不论这些作品是否有宗教背景。进而，《七真祖师列仙传》虽然忠实地继承了金元时期王重阳及全真七子的成仙观念，但在直接的文本来源上，却未必是一定肇端于他们，而极有可能是当时的文化环境所造成的。

5.1.3 《七真天仙宝传》

^① 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，8.9b。

^② 马丹阳：《丹阳神光灿》，TC1150，23a。

^③ 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，10.20a。

^④ 陈显远编：《汉中碑石》，西安：三秦出版社，1996年，第308页。

在本文所关注的这6部七真仙传中，《七真天仙宝传》是最为特殊的一部，个中情由，主要是因为它从形式上采取了明清时期流行的章回小说结构，但在实际内容上却是一部以说唱为主的民间宗教宝卷。不仅如此，正如我们将会看到那样，《七真天仙宝传》还是所有这些仙传中惟一一部拥有繁、简两种版本的仙传，且繁本与简本分别由不同的民间教派使用。不过，这两种版本的差别主要存在于说白部分，即繁本中每段唱词之前都有一段白话讲说，用以解释唱词并推动故事情节的发展，而简本则全部以唱词为主，因而，我们从总体上仍旧可以将两种版本视为一部仙传。

与其他几种仙传相同，《七真天仙宝传》也遵循着基本的情节和发展脉络，但在细节方面，如具体的用语以及唱词的格式等，却表现出了明显的民间宗教色彩。因此，我们接下来也将着重分析其与其他仙传不尽相同的地方。

在《七真因果传》中，王重阳只不过是误打误撞之下被钟、吕二仙选中，七朵金莲也仅为全真七子的象征而已，但在《七真祖师列仙传》中，王重阳已成为了一个宿有仙契的大修行人，他与钟、吕二仙相遇是前生有缘、命中注定，而全真七子也成为了七朵金莲的化身，到了《七真天仙宝传》当中，王重阳本来就是天上的神仙，而全真七子也对应于天上的7位贤人。不过，在介绍王重阳与全真七子的正式身份之前，《七真天仙宝传》首先给出了一个所有其他仙传都未曾提到的救劫场景，即无极老母因世人道德沦丧而设下弥纶大会，与群仙共同商量如何救度延康劫数：

尔时，无极老母慧眼遥观，斯世众生，不敬三宝，不明性命，十恶不善，越迷越坠，心实不忍，设下弥纶大会，邀集名山洞府、福地洞天、蓬莱海岛诸仙千真，朝谒三教，共赴大会。只见弥纶会上，金光四射，紫气逼人。老母升八宝之台，登九光之座，而言曰：“今当延康劫数，时值大宋，人心不变，大道不得一贯，灵根沉溺于苦海，该命何星下世，拯此羸骥？”玉帝、三教、五老出班，擎拳长跪，上白曰：“斯际运奇欤，世界迍邅，大道难于一线之传者，皆由世无度世之人出耳。不如命八景宫巢父下世，度醒众生，指破迷途，后作玄门梯引。想自巢父，乃当日尧帝访贤，同许由隐于箕山颖水，修道成真，为天心登封县五岳血食之神，今当下世，许由代司其职，后功成道备，永证天爵。”又命太白星：“将玉虚门下七贤送下尘凡，脱化七朵金莲，接续道根。夫命七贤者，乃雄陶、方回、续牙、伯阳、东不訾、秦不虚、皇甫是也。先年涿鹿河大战蚩尤，各立微功，后隐丽山苍梧绣岭下，温泉遁迹成真，今该下世立功。”分派已毕，三教、五老越班而出，玉帝领旨回宫。

群仙认为，世人道德如此沦丧，主要是由于没有度化之人，所以他们推举巢父下世，度化世人，同时亦将玉虚七贤送下尘丹，化为七朵金莲，接续巢父道根，共同拯救世人于延康劫数。随后，玉皇大帝遵无极老母旨意，令巢父下世化身为王重阳，而又令太白金星将玉虚七贤转世于东海河岸为七朵金莲，即全真七子。不过，由于担心他们会在凡世贪恋红尘、迷昧本性，所以玉皇大帝又令钟离权、吕洞宾和韩湘子三位神仙下界指示大道。

至此，《七真天仙宝传》完成了自身整体故事背景的设定，而这一情节的出现，也实际上将王重阳度化全真七子的故事，改编成为了无极老母普度众生、救劫收圆的故事，而王重阳和全真七子也由原来故事的主角变成了实现救劫目标的工具。随后，《七真天仙宝传》开始讲述王重阳家世、遇世以及修道等经历，基本的情节与其他仙传无异，同样，我们接

下来也只关注其中细节上的不同之处。

关于王重阳的出生和家世，我们在第1章中已经进行过详细的讨论，而《七真天仙宝传》由于先前的背景设定，则进行了另外一番演绎，既不同于金元时期的仙传，也不同于明清民国时期的其他几部仙传：

却说陕西省大魏村，有一人姓王名维善，十三代好善，娶妻赵氏，亦持斋乐施。一日闷坐香房，偶睡片时，忽梦见尊者手捧仙桃一枚，异香满室，心中爱慕。尊者已知其意，即将桃赐与赵氏，接在手中，饮于腹内，惊觉，自此有孕，至三十六岁，得一男，取名中孚，号喆，自幼娴习弓马，娶妻朱氏，亦颇贤淑。

在这话段话，王重阳的父亲为王维善，持斋乐施，母亲为赵氏，因为梦见佛教尊者赐予仙桃而生下了王重阳，这种家世和出生经历不见载于金元时期的仙传；王重阳的妻子为朱氏，而从后文中我们可以知道，朱氏名为朱丹凤，二人并无子嗣，这样一种介绍，又与《七真因果传》的妻子周氏、儿子秋郎和《七真祖师列仙传》的妻子王夫人不同。不过，接下来故事的发展就与金元时期的仙传有些相似了，王重阳中武举后在朝为官，但因性情刚烈而遭谗臣陷害：

王中孚在朝，性情刚烈，被谗臣浸润，贬职归故。因此识透名利，看破红尘，只冀修仙了道，奈无明师指示，常常抑郁于怀，未知道从何而得。

尽管并不完全相同，但在因为对政治生活的不满而展开对人生的重新思考方面，《七真天仙宝传》与金元时期的仙传却是一致的。

随后，钟、吕、韩三仙变身乞丐，于寒冬飞雪时节到王妈妈门前乞讨但却遭到了拒绝和恶言，王重阳则随后将他们接到了自己家中居住。在此期间，王重阳有一天与他们闲话，向三人询问道：“你三人云游天下，可有超生了死、悟道修真的道理否？”趁此机会，钟、吕、韩便开始向王重阳指点大道：

主客们，坐书房，道情谈论；请仙长，讲修行，弟子愿闻。
钟离祖，讲道德，员外请听；臣尽忠，子尽孝，八德五伦。
此人道，入世学，师不多训；出世法，言天道，又是一层。
德为本，道为善，天命为正；无极性，太极气，皇极象形。
一贯道，贯三界，有感即应；虚灵性，物欲敝，埋歿真人。
想修行，先要把，五荤戒尽；体上天，好生德，存乎义仁。
要戒杀，合放生，行善为本；宜念经，与刷书，冤孽消清。
访明师，求大道，天命率性；指点你，至善地，中央黄庭。
捉金乌，擒玉兔，日月返本；收朱雀，拿玄武，水火相亲。
打开了，太极圈，有动有静；接来了，万法王，至虚至灵。
这就是，神仙道，员外你听；享清福，五百年，又落红尘。
还有那，金仙道，安炉立鼎；收离火，烧坎水，锻炼铅精。
待等候，一阳现，地雷响应；仰弥高，钻弥坚，三车转轮。
放六合，退藏密，复初返本；此乃是，金仙道，万劫长生。
再讲那，天仙道，万殊归鼎；金木交，水火济，武炼文烹。
火候足，沐浴功，清清静静；退阴符，天气降，元性归根。

结就了，黍米珠，威灵显应；积外功，三千八，脱壳飞升。

超九玄，拔七祖，忠孝两尽；享清福，乐无穷，永不下生。

王中孚，听师言，就把礼顶；愿拜到，仙师下，悟道修行。

通过这段描述，我们可以知道，虽然钟、吕、韩三仙尤其是前二人是全真教中的高道和祖师，但他们所指示的却并非全真教义而实际上是一贯大道的修炼原则和阶次。尽管如此，对于一心求道但苦无明师指点的王重阳来说，这三人所说无异于醍醐灌顶。于是，王重阳跪地顶礼，情愿拜三仙为师，并宣誓“任他千磨万难，情愿承担，永无二意。”三仙应允之后，将王重阳带到了终南山天仙庙，供献、奏表、申文，正式改其名为王重阳，并传授给了他前段引文中所说神仙道、金仙道以及天仙道的具体修炼方法。后来某日，三仙又传授给了王重阳三皈五戒和十恶八邪等需要注意的修行戒律，并嘱咐王重阳在庙中勤修苦练几日后回家。

这一天，三仙将王重阳带到了甘河桥边，并吩咐王重阳饮下数杯仙酒。王重阳饮后大梦一场，被三仙领至东海岸上玩景看花，见到了七朵金莲，三仙叮嘱王重阳得道成仙之后需要度化这七朵金莲，王重阳说道：“七朵金莲，又不是人，如何度他？”对于王重阳的疑问，三仙称“这七朵金莲，而今已出世了，各有姓名”，并进一步泄露天机，表明了自己的真实身份：

三仙师，叫弟子，天机泄露；万朵莲，为万灵，九六根由。

午会中，十四运，三期普度；到后来，开普度，九二圆收。

海西岸，七朵莲，大者为首；好似那，北斗星，倒挂金钩。

无极母，分性光，莲花锦绣；应运降，寻善家，借母性投。

七朵莲，化七真，玄门作祖；到后来，是重阳，七个门徒。

尔即刻，回家去，内功勤做；丹成了，领天命，度众行修。

吾本是，汉钟离，领旨来度；咱原来，吕洞宾，接引门徒。

俺乃是，韩湘子，同师一路；这说的，真情话，谨记心头。

为师的，离别你，各自分手；回天宫，缴玉旨，要上斗牛。

王重阳梦醒之后，却发现原来睡在自家床上。当他向妻子朱氏讲述梦中奇遇时，却反遭朱氏劝说：“管他是什么人，咱们各务正业，断不可胡思乱想。”不过，王重阳并没有放弃，而是向妻子讲说了一段《幽冥经》，描述女子因不修行而落入地狱时的惨状。朱氏听罢，如梦初醒，“从今以后，妻愿忌口修行。”事实上，《七真天仙宝传》的这段描述，与其他各仙传也非常不同，如《七真因果传》所说，当王重阳出家修道之后，“周氏嫂子忧虑成疾，因病身亡，他儿子秋郎跟着岳父去了，一年半载回来一遭。”总之，在王重阳的劝说下，妻子朱氏也开始从善修行。

次年三月初三日，王重阳前往县中，却再次遇到早已经途中等候的钟、吕、韩三仙。他们三人再一次在王重阳清醒状态下显现出自己的真身，并叮嘱王重阳成就金丹大道之后速去度化缘人，消除冤孽，说罢三人化作清风而去。回家之后，王重阳才发现，原来三仙之前早已传授给了妻子朱氏玄关大道。羡慕之余，王重阳再次离家，前往终南山天仙庙参禅打坐。得道之后，太白金星传下玉皇大帝诏书，并赐给了王重阳传道法卷、无相印、夜明珠三件宝物以及天书一部，命他四方度化。然而，与其他仙传一样，王重阳的初次度化却遭到了失败，而《七真天仙宝传》则给出了更为形象化的描述：

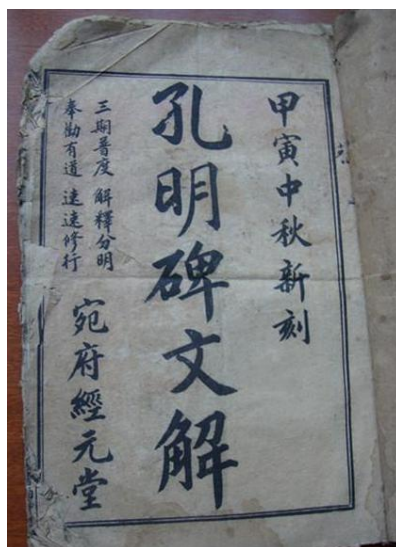
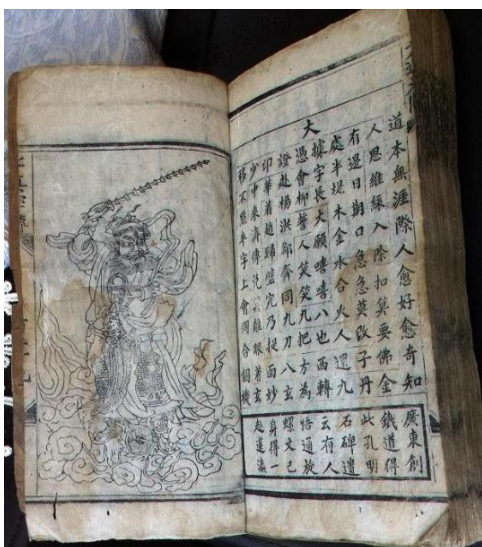
重阳领命天涯走，四方八面驾慈舟。
山遥不怕高低路，水深那怕尖石头。
游过几县与海口，走过几省并几州。
无有一人善识透，谁肯跟我把行修？
无奈又往长安走，满街劝善找源流。
大街小巷都劝诱，旁观一见骂不休。
拖衣落食十方走，好吃懒做把行修。
化有银钱吃酒肉，嫖娼博赌及讹偷。
祖师清规何曾守？不如俗人一下流。
攻乎异端由你做，僧道半是杨墨徒。
重阳有口难分诉，忍气吞声回庙坵。
转至鄆县甘河渡，藏在土窖把己修。

据此，王重阳初次度化其实并未来到山东，而是一直停留在陕西。王重阳放弃度化、土窖修行之事被太白金星上奏给了玉皇大帝，玉帝便命雷公、电母、风伯、雨师等天神劈开王重阳的土窖。此事被钟、吕、韩三仙知道，于是他们便提前造作了一块孔明碑，并将之埋在了土窖当中。雷劈雨浇之后，土窖变成了水沟，而孔明碑也出现在了王重阳面前：

有重阳，将碑儿，用水洗净；从起头，以至尾，细看分明。
这名叫，孔明碑，前已算定；端说的，王重阳，七真之名。
有一个，王帝君，陕西之省；咸阳县，小地名，大魏庄村。
宋徽宗，国政和，壬辰岁正；十二月，廿二日，子时降生。
他名讳，王喜知，重阳后更；遇钟吕，得大道，云霄飞升。
有邱祖，家住在，山东之省；登州府，栖霞县，滨都地名。
诞于那，宋高宗，十八国政；戊辰岁，正十九，午时降生。
他名讳，邱处机，长春后更；丁亥年，七四九，跨鹤上升。
有马祖，住在那，山东之省；登州府，宁海县，他有庄村。
诞于那，宋徽宗，保和国政；癸卯年，五二十，寅时降生。
他名讳，马玉宝，丹阳后更；十二月，二十七，脱壳飞升。
有刘祖，住在那，山东之省；莱州府，武宫庄，是他安身。
诞于那，宋绍兴，十七年正；秋七月，十二日，卯时降生。
他名讳，刘处玄，长生后更；鹤山上，二月六，脱壳飞升。
有谭祖，住在那，河南之省；河南府，洛阳县，宝庄贵村。
诞于那，嘉泰皇，癸卯年正；季春月，初一日，酉时降生。
他名讳，谭处端，长真后更；丁未年，秋七月，十二飞升。
有郝祖，生在那，山东之省；登州府，文登县，生长成人。
诞于那，宋徽宗，保和六正；庚申年，正朔三，申时降生。
他名讳，郝太古，广陵后更；十二月，十三日，驾鹤上升。
有王祖，生在那，山东之省；济宁县，东坪乡，坐落地名。
诞于那，宋徽宗，保和国政；壬戌年，三初十，巳时降生。

他名讳，王处一，玉阳后更；云光碣，孟夏月，廿二飞升。
 有孙祖，生在那，山东之省；登州府，宁海县，生长成人。
 诞于那，宋宣和，元年国政；甲辰年，孟初三，亥时落生。
 他名讳，孙不二，清静后更；癸丑年，正初四，脱壳飞升。
 这八祖，碑记上，大数注定；埋土窖，雷击出，碑现前因。
 重阳祖，碑看完，望空礼顶；这一吓，度缘人，有了定凭。
 用纸笔，将碑文，一一誊尽；照碑文，依府县，去寻原人。

至此，七朵金莲的姓名及具体转世地点才为王重阳所知，而之前两次所说东海岸上七朵金莲等，实际上不过是虚指而已，远远不及此处孔明碑所言详细。不过，与《七真祖师列仙传》相同，孔明碑上所载全真七子的信息也并不完全正确，如谭处端原本是山东宁海人，但孔明碑上记载他是出生在河南洛阳。



宏大善书局石印本《孔明碑文解》(<http://book.kongfz.com/26859/374395239/>)

另外，值得注意的是，除前文已出现的无极老母、延康劫数、收圆等词外，原人、孔明碑等术语的出现，再次增强了《七真天仙宝传》的民间宗教色彩。明清民国时期，原人是民间宗教经卷中经常会使用的一个词汇，用以指称注定要得救度的信众，而孔明碑则是民间甚至官方中经常使用的一种讖纬之术，用以宣传和制造影响^①。不仅如此，据笔者所见，民国八年（1919）的一部《七真天仙宝传》末尾就附有抄录的一通孔明碑文，并声称“有人悟通旋螺文，己身得一赴蓬瀛”。^②不过，其碑文内容却与这里所说的孔明碑文内容完全不相同。此外，民国三年（1914）上海宏大善书局刊印的《孔明碑文解》扉页则明确标注“三期普度，解释分明，奉劝有道，速速修行”，再次表明了孔明碑的预言性质和劝善色彩。总之，借助于这些用词方面的细节，我们进一步确定，《七真天仙宝传》虽然假借王重阳和全真七子之名，但实际上是一部民间教派所使用的宝卷。

王重阳抄录完碑文后，继续回到土窖中打坐。不过，我们上文刚刚看到，土窖已经被玉帝差遣雷公、电母等劈开了，那王重阳为什么又能够回到土窖中呢？实际上，这种矛盾恰恰

^① 栾保群：《中国古代谣言与讖语小史》，北京：中国长安出版社，2015年，第277-282页。

^② 参见 http://book.kongfz.com/item_pic_27278_247467715/，登陆时间：2017年8月17日。

正是《七真天仙宝传》一书的缺陷。通读此书，我们会发现，与其他几部仙传相比，《七真天仙宝传》的故事情节是最为错乱的，时间、地点以及人物等信息经常前后不一，对此，我们在本文第三部分中会有详细的分析，此不赘言。王重阳打坐之时，忽然又梦到钟、吕、韩三仙前来考验他是否修道成功：

有重阳，在梦中，忙将礼顶；跪尘埃，三叩首，迎接师尊。
蒙恩师，传大道，天命率性；为弟子，十二时，未敢放空。
每日里，搭天桥，日月合并；黄庭宫，有动静，放出光明。
没弦琴，无孔笛，有声响应；左婴儿，右姹女，无情相亲。
先天炁，后天炁，呼吸转运；三关开，九窍通，日月法轮。
有内浆，有外药，自知效应；用武火，用文火，止足自明。
或杳冥，或恍惚，浆识老嫩；知采浆，知得浆，机有浅深。
炼外丹，炼内丹，知止定静；修先天，修后天，元亨利贞。
蒙山茶，玉液酒，醍醐常饮；香蟠桃，人参果，火枣长吞。
这身中，无限景，一言难尽；望恩师，赦弟子，妄言功程。
那三师，叫弟子，内功大进；还须要，积外功，十方度人。
说毕了，跨云鹤，将身而隐；王重阳，哭恩师，不见影形。

经过一番盘问，三仙确定王重阳已经内功大进，于是便第三次叮嘱他十方度人，而此时王重阳已经通过孔明碑知道了七朵金莲的原委，于是，在望空拜别三仙之后，他来到了山东，开始了度化全真七子的历程。

尽管在这几部七真仙传中，《七真天仙宝传》从一开始的故事情节就比较夸张且不乏错乱之处，但它同时还是在力图保持其与金元时期的仙传之间的联系。比如，在王重阳东迈山东之后，《七真天仙宝传》对王重阳早期的修道地点进行了一番总结：

这甘河桥，乃是当年三仙饮酒之处，后人称为醉仙桥。王祖在山东度人，在此修了一座大庙，聚众招徒千百余人，度化出世超凡者不少，此庙改为祖师庵，土窑改为活人墓。

甘河桥、祖师庵、活人墓，尽管这些名称并不完全准确，但属实可以让我们回忆起金元仙传中所陈述的王重阳修道经历。实际上，这段话在《七真祖师列仙传》中也曾经出现过，只不过字句上面有些许不同，而至于这两部仙传之间的关系，我们在后面的版本分析中将分进行详述。

5.1.4 《七真宝卷》

据其序言，我们可以知道，《七真宝卷》是云山烟波氏在已有七真传的基础之上改编而成，而另据下文其他故事情节分析，我们可以进一步知道，《七真宝卷》的直接文本来源是《七真天仙宝传》。因此，在叙述王重阳的家世及早期修道经历等方面，《七真宝卷》与《七真天仙宝传》大同小异，没有根本性的差别。

首先，在王重阳家世方面，《七真宝卷》声称他的父亲为王维善，到36岁时生得一子，取名王时喆，即后来的王重阳。不过，与《七真天仙宝传》不同的是，《七真宝卷》一开始并没有引用无极老母的设会救劫的片段，而是讲述了全真五祖的递相传授以及本书何以产

生：

却说这部书是道教真传，开化在东周之时，出东华帝君，原是周朝元帅，看破修行，成功之后，道传于正阳帝君，原是汉朝将军，看破隐山修道，成道之后，道传于纯阳祖师，原是唐朝进士，去职修行，道成之后，道传于弘道帝君，原是宋朝宰相，即海蟾四祖，成道之后，道传于重阳帝君，也是宋朝武举，姓王名时喆，于孝宗皇帝之时，世道大变，上承玉帝之命，仙真各各下凡度人，故有七真人得道成仙之标榜，惟愿人人效古修行，同证仙籍。

当然，这样一种改变，虽然更符合全真教的宗教传统，但却并不意味着《七真宝卷》一书民间宗教色彩的淡化，“原人”、“云城”等关键字眼的反复出现，一再表明了《七真宝卷》鲜明的劝善特征。^①王重阳尽管不再是天上的巢父下世，但却因虔心向道而感动玉皇大帝：

单宣时喆多慈善，济孤恤寡行方便。
修桥砌路都做到，创修庵庙与寺院。
买物放生并劝善，一片慈心世罕见。
看见道人问经典，遇着和尚学参禅。
名利恩爱多看破，一心只想学神仙。
真诚感格上帝念，玉帝选诏度名贤。

于是，钟、吕、韩三仙便奉玉帝之命，来到陕西咸阳县大魏村，变身为三位道人，口唱道情，在隆冬大雪天气沿街乞化，以求度化王重阳。故事后续的发展一如《七真天仙宝传》，王重阳热情接待了这三位被王妈妈拒绝的道人，并询问他们是否有修行之法。三人向他讲解一番之后，并称如果真心修道，需要跟随他们前往终南山天仙庙方可。在欺骗并未交待姓名的妻子前往南岭文公庙烧香之后，王重阳跟随三位道人来到了天仙庙，并在这里获得了道号和真传，甚至还知道了三人的真实身份：“我今大道传你，当要日修夜炼，方得功满果圆。吾乃钟离、纯阳、韩仙是也，奉玉帝旨懿前来渡你，后有七真大会，方了汝大愿。后会有期，吾去也！”

随后，王重阳便独自在天仙庙修炼，废寝忘食，三年之后终成大道。一日，王重阳云游至乾河桥下，恰好碰到前来寻访的家丁，于是便一起回到了家中。回家之后，王重阳劝化了原本不愿修行的妻子，苦行三年，再次感动玉帝，并命太白金星传下玉旨：

敕赐天爵，受职仙班，方好化度众生，阐扬大道。钦赐七朵金莲，又赐法宝四件：玉敕御诏一轴，有事准尔达奏三天眼前；真印一颗，可以引度众生；指下文凭一道，宣讲单传玄奥；天书一册，内分四卷，第一卷天文地理，第二卷遁甲三奇奥指，第三卷五行生克制化，第四卷配合阴阳，造化玄机。

玉帝大帝赐予的这些宝物，与《七真天仙宝传》大致相同，不过却也只是一笔带过。相反，《七真天仙宝传》则给出了更为详细的描述：

太白星，捧玉旨，落在上殿；叫一声，王重阳，接旨朝参。
因为你，有大功，兼有大善；感动了，上皇爷，心喜神欢。
赐天命，交与你，宝贝三件；受天爵，立品级，好把道传。

^① 濮文起、梁家贵：《挽劫救世：中国民间宗教的社会关怀》，载《宗教学研究》，2016年第1期，第225-230页。

第一宝，玉勅旨，传道法卷；第二宝，无相印，精怪不沾。
第三宝，夜明珠，妖邪隔断；领受了，三件宝，通幽达玄。
你奉了，上天命，职高位显；小普度，莫辞劳，苦海撑船。
交代毕，王重阳，谢恩地面；愚弟子，少智慧，难开高贤。
吾这里，再赐你，天书一卷；讲玄妙，讲变化，许多机关。
吩咐毕，驾彩云，天宫而转；通明殿，缴玉旨，不敢迟延。
王重阳，送金星，倏然不见；起身来，将天书，仔细详观。
说天文，说地理，说恶说善；讲日月，讲五星，讲女讲男。
说四生，说六道，说化说变；讲仁义，讲道德，讲鬼讲仙。
说先天，说道德，说修说炼；讲前朝，讲后汉，讲圣讲贤。
说八卦，说六爻，说隐说现；讲三皈，讲五戒，讲妙讲玄。
说五行，说四相，说荤说厌；讲三花，讲五炁，讲汞讲铅。
说三乘，说九品，说真说幻；讲三纲，讲五常，讲仙讲凡。
说生克，说制化，说治说乱；讲三灾，讲八难，讲孽讲冤。
说单传，说普度，说经说卷；讲阴功，讲果报，讲复讲还。
说三还，说九转，说离说坎；讲大道，讲天机，讲苦讲甜。
说不尽，这天书，无穷化变；不由我，王重阳，喜在心间。
看完了，将礼顶，即忙收检；又何愁，化不转，三教大贤？

不过，在《七真天仙宝传》及其他仙传中，王重阳在首次遇仙时即已被暗示要度化七朵金莲，但在《七真宝卷》中，直到此时，七朵金莲才真正出现，且也仿佛只不过是与真印、天书等共同被赐的宝物而已。

在得到了玉帝的旨意之后，王重阳来到长安，不过他的首次劝化之旅却以惨败而告终，并随后躲入了乾河渡口的土窖当中。十三年后的某一天，玉帝知道了此事，命宣钟、吕二仙上殿吩咐道：

王重阳违命停舟，不去化度众生，耽误七真功果，应造天谴。悯其前日有功，赦其无罪。命二位仙卿，速去雷击土窖，说明前缘，勉误功果。

钟、吕二人于是便手掌运雷，将王重阳击出土窖外，并在此时方才透露七朵金莲的信息：

山东有个邱处机，莱州却有刘长生。
河南省，洛阳县，谭姓长真却有名。
登州府里马丹阳，又有孙氏好修行。
登州有个王玉阳，又有太古郝为姓。
就是七真出身地，依此寻访有来因。

在这些提示中，谭处端再次被看作是河南洛阳人，一如《七真祖师列仙传》和《七真天仙宝传》。得到了明确的信息后，王重阳便离开土窖，径入山东而去。

5.1.5 《重阳七真演义传》

在本文所关注的6部七真仙传中，由全真道士养真子所编纂的《重阳七真演义传》虽然名为“演义”，也遵循着与其他仙传相同的情节，但却是最为忠实于金元时期全真仙传

的一部作品：一方面，养真子酌情删除了其他仙传中过于神奇的内容，而在不得不保留的部分则添加按语，用以说明这些不可思议的情节背后所蕴含的真实含义，另一方面又大量引用金元仙传的内容，重新校正了故事背景和内容，使之从总体上回到了金元时期的全真“正传”。因此，与《七真因果传》相同，《重阳七真演义传》可以说是既具有时代特色又体现全真精神的一部成功之作。

全文开篇，养真子便以一种与其他仙传不同且又颇具历史性的口吻介绍了王重阳的家世和生平：

话说金正隆四年己卯（1159），陕西咸阳县刘蒋村王姓，世积阴鹭，以资产著，出了一个大修行人，名中孚，字允卿，改名世雄，字德威，当宋徽宗政和二年壬辰（1112）十二月二十二日诞生。为人尚义气，轻货财，武举出身，兼通经史，辞官学道，颇类楚狂，时年四十有八。

其实，参考本文第1章所述王重阳生平，我们可以知道，养真子的这段表述也并非完全尊重金元时期的王重阳传：王重阳为陕西咸阳县大魏村人，初名中孚，字允卿，中武举后易名德威，字世雄，遇仙后再次易名喆，字知明，号重阳子，到达宁海后，王重阳第三次改名嘉，字智明。换言之，《重阳七真演义传》以极简的笔法介绍王重阳的生平，不过却略有失误。而对于王重阳48岁时即1159年遇仙之前的性格描述，则与金元仙传无异，即王重阳不再是一名以杀卖为生的屠夫，而是武举出身的官员，因为仕途不满而辞官学道。

不仅如此，养真子还重新校正了故事发生的背景，即在其他仙传中，遇仙一事全部发生在冬季，而养真子则回归正传，将之放置在夏季三伏天气：

一日，吕纯阳祖师慧眼遥观，见终南刘蒋村瑞气升空，知那里定有仙根之人。正是三伏天气，热不可当，吕祖化作二个贫道，蓬首披毡，来在王妈妈门外乞食。

在讲述金元诸仙传对遇仙一事的神化过程中，秦志安曾称王重阳所初次遇到的两位仙人“观厥眉宇，大抵相类”，而养真子在此则直接声称这两个道人全部是吕洞宾的化身，所以才尽管“各披白毡”，但却“体貌相同”。在乞化于王妈妈遭到失败后，王重阳将二人迎到了自己家中，收拾茶酒饭菜予以款待。在此，养真子与《七真因果传》的作者全真道士黄永亮一样，对此事进行了额外的说明：

德威掇出茶酒饭菜来，二人佯为饱餐一顿，阳神将饮食移救饥民，恭身道谢，便要辞去。

随后，除故事发生在夏季外，《重阳七真演义传》的情节与《七真祖师列仙传》并没有什么不同。王重阳款待两位道士十余天，后又恋恋不舍地将他们一直送到甘河桥边，而在桥边，两位道人表明了自己的身份，并传授王重阳真诀，改名赐号：

三人走到桥上，二道者曰：“君有仙骨，更有慈心，理当冲举。我非凡人，既受你供，必有以酬。”约至酒家，饮以碧醪。一道者曰：“此君可教！”因之口授真诀，更名曰嘉，字知明，号重阳子。

如果说，《重阳七真演义传》到此为止的基本故事情节与其他仙传没有什么不同的话，那么，接下来，养真子就再次表现出了回归全真正统的偏好：

既毕，指东方曰：“汝何不观之？”重阳回首而望，道者曰：“何见？”曰：“见七朵金莲结子。”道者笑曰：“岂止如是而已？将有万朵金莲芳矣！”言讫，忽失所在。故

重阳遇真人，有诗为证，诗曰：

四十八上始遭逢，口诀传来便有功。

一粒金丹色愈好，玉京山上显黄红。

由是之后，弃家出外，乞食修真，自号王害风。明年庚辰中秋，过醴泉县，再遇道者，趋而拜之，授密语五篇。道者曰：“速往东海，丘刘谭中有一俊马可以擒之。”言讫，不知所在。重阳遂归刘蒋村，自构一庵，其榜曰活死人墓。四隅各植海棠一株，人问其故，答曰：“吾将来使四海教风为一家耳。”又以纸牌立于墓上，曰王害风灵位。他日，又携酒一壶，立于路次，有一道人呼曰：“害风害风，将汝酒来。”重阳应声与之，一饮而竭，却遣重阳就甘河中取水，令自饮之，其味甚佳，真仙酌也。道人告曰：“吾海蟾公也。”言讫，忽失所在。重阳以后不复饮酒，但饮水而已，常有醉容。

事实上，除删去了五篇秘语的内容外，养真子的这段话全部出自于秦志安的《金莲正宗记》，不过，对于在全真教中占据重要地位的五篇秘语，养真子也并非完全无视。王重阳苦修数年之后，精气神三家相见，内功成就，脱胎神化，出阳神慧眼一看，大地山河，如观掌纹，方知道自己已修成大道。此时，养真子才再次引述了五篇秘语当中的两篇，用作王重阳成道之后的验证：

（王重阳）满心欢喜，遂节述披毡师所授密语，诀曰：“铅是汞药，汞是铅精。识铅汞，性住命停。”又曰：“九转成，入南京。得知友，赴蓬瀛。”

总之，在阐述王重阳的家世、生平以及遇仙等事上，养真子虽然遵循了其他仙传的基本故事情节，但与此同时却嵌入了金元时期重阳仙传的内容，进而使《重阳七真演义传》产生了一种亦真亦假之感。

王重阳得道之后，四处云游，任意逍遥。此时，太白金星传下玉皇大帝旨意，命他外出度人，积攒八百外功，方可成为真正的神仙：

你今日内功了毕，还有外功八百，玉帝差你到山东登州府度有缘善人，八百行完，玉帝方肯收录记名。否则，上天不允。

面对玉帝的旨意，王重阳并没有像其他仙传所说的那样，即刻前往山东或留在陕西度人并以惨败收场，而是自己内心展开了一番独白：“我往山东度人，依我看来，世上无数的人，不论男女老幼，都贪酒色财气，图眼前风流快活，恩爱牵缠，尘垢污心，无明烦恼，损人利己，好占便宜，个个都是一样心思，这就是地狱轮回种子，将世人迷住，把天理良心扬在九霄云外，只图快活，岂知作下无边孽苦？我若不去山东度人，抗违天命，其罪不小；若到山东，恐不能度一学道人，这该怎处？”正当王重阳思忖之际，一位仙师突然出现在了面前，并对他厉言相向：

正在打算，仙师忽在面前，喝了一声道：“王重阳，你这匹夫，违背天命，该当何罪？”

对于这位仙师的身份，养真子并没有交待，不过，参照之述所述王重阳遇仙的经历，他极有可能正是吕洞宾。当王重阳说出自己的顾虑之后，《重阳七真演义传》并没有像其他仙传那样，顺理成章地交待七朵金莲的明确信息，取而代之的是，仙师再一次怒骂了王重阳：

你这该死的匹夫，违了天命，玉帝定然归罪于我，你心何忍？再说不去，按清规责之！

无奈之下，王重阳只好说道：“师尊息怒，弟子去就了。”于是，王重阳便只身前往山东，冀求能够有所收获。

在前述的几部仙传中，我们已经知道，王重阳或者是巢父下世，或者是宿缘仙契，即总而言之原本就是一位谪降在世的神仙，而作为七朵金莲的主者，全真七子也是神仙转世，并应现于山东各个地方。然而，在《重阳七真演义传》当中，我们仿佛再一次经历了金元时期更加真实的王重阳和全真七子由凡人到神仙的神化过程，即王重阳只不过是一个对仕途不满的修行人，而七朵金莲虽然也已经由吕洞宾点出，但却并不必然与丘、刘、谭、马、郝、王、孙等7人存在着先天的必然联系，他们也只有经历内修真功、外积真行，三千功满、八百行圆之后，方才能够得道成仙。当然，养真子此举也并非空穴来风，而是基于对其他仙传中任意篡改的故事情节的强烈不满，对此，我们在本文第三部分会有详细的阐述。

5.1.6 《金莲仙史》

在回归金元时期的正史方面，《重阳七真演义传》并非惟一的作品，1904年青阳道人潘昶编纂刊行的《金莲仙史》也试图在辽、宋、金、元等朝代转换的背景下重新讲述王重阳度化全真七子的故事。然而，在历史与神话相结合方面，如果说《重阳七真演义传》是这几部仙传中最为成功的作品的话，那么，《金莲仙史》则是失败的典范，因为它所建构的历史完全脱离了金元时期全真教的发展背景，且王重阳与全真南宗诸高道的关联，又完全出于一己之愿。总之，《金莲仙史》充其量只不过是一部以历史事实作为点缀但本质上完全是出于虚构的神话演义。

故事开篇，潘昶首先叙述了全真五祖自东华帝君王玄辅开始递相传授的过程，而到宋朝政和年间时，作者笔锋一转，讲到咸阳县大魏村有一位名叫王仁政的孝廉，曾任职山西武州令，清政廉明，但却年过半百而无子嗣。致仕归乡路上，他与妻子谢氏经过西岳庙，因念及自己好善乐施，不当招致绝嗣之愆，于是便写作了一张祈嗣的表章，经由西岳大帝转呈，递至玉皇大帝面前。玉帝览毕，询问王氏所奏是否属实，西岳大帝回奏王氏颇积阴功，并建议玉帝“敕下四果之仙下降与其作子，将来可畅玄风”，玉帝尚未回旨之际，仙班中走出王升真人执简长跪并上奏道：

臣启奏玉帝陛下：臣昔从老君邀游下界，见玄风衰弱，欲降尘寰，将来重整玄纲，作后人之模范；广阐大教，为苦海之慈航。臣敢冒圣聪，允臣奏悃，不胜庆幸之至。玉帝见王升主动请旨降世，心下大喜，便命玉女精卫赐琼浆玉液一杯，并说道：“饮此琼浆，虽转托胎原，能使前因不昧。彻待弃尘之时，自有真仙点化，证品仙秩，另行升赏。”玉女精卫见此情况，亦动降世之念：

玉女精卫在傍，见王升真人奉旨下凡，遂起思凡之念，微动秋波，将王升一窥。玉帝早知其意，即命精卫一同下凡，将来配成夫妇，直至功圆果满，可登天阙，同返瑶宫。此后，1112年2月的一天，王氏夫妇夜梦一羽士黄冠鹤氅从天而下，立于榻前高声叫道：“吾乃汉朝真仙，欲寄居于此，将来可作玄门领袖也。”同年12月22日，红霞映目，异香满室，谢氏生下了一个儿子。至于玉女精卫，她也奉玉帝之命，托胎于长安城中和氏为女，其母梦青鸟入怀中，觉而有孕，后生和氏。

王仁政之子满月之际，恰逢钟、吕二仙在终南游玩。因王门是王升转世之地，钟仙便对

吕仙说道：“此是通程真人王升下降此处，今当满月之际，恐其昧了前因，我同你去点化一回，有何不可？”于是二仙化作全真道人，口唱道情，手敲鱼鼓，被王仁政迎进了家门。交谈之际，两位道人请王仁政抱子一看，并为其取了一个名字：

我见此子将来允文允武而作公卿，必得多福、多寿、多男子，以三多吉庆为名，可名嘉，字允卿可也。

随后，钟仙自称姓金名重见，吕仙自称姓昌名无心，化旋风而无踪影。

王嘉 12 岁时，他的父亲王仁政无疾而终，其母谢氏则劝他发愤攻书，求其上达，以慰父之灵。不过，面对母亲的劝说，王嘉却说出了另外一番道理：

儿思此时天下纷纷变乱，宋今约金灭辽，金强，必然南渡灭宋。这数年间，正在武将进功之际，依儿所见，不如弃文入武，一则可以保身立业，二则可以辅国安邦。此乃儿之愿也，乞母亲裁之。

听闻此言，谢氏十分吃惊，进而说道：“娘是女人见识，无非望汝长成立业而已。凡曰文曰武，听从汝好可也。”自此之后，王嘉便改名中孚，在家操弓演箭，负石弄刀。到 18 岁时，王嘉再次改名世雄，赴考入判，娶长安城中和都尉之女为妻，而这个和都尉之女，即前述玉女精卫的转世。至 24 岁时，王嘉高中进士第 36 名，授职长安都尉。担任长安都尉期间，王嘉因为屡克金兵，战绩卓著，升任西路长吏，把守潼关。按王嘉本意，金兵既然屡败，正可借此之机反攻，一雪之前二帝被掳的靖康之耻，但可惜的是，权臣秦桧却主张与金议和，向金称臣。王嘉心怀不满，献赋春官，寓言其非，但却最终因为忤旨而遭到罢黜。

行笔至此，我们终于可以说，《金莲仙史》建立了与金元时期王重阳仙传的初步关联，即王重阳因为建言不当而遭到罢黜。事实上，如前所述，王重阳是否曾担任过官职，金元时期的各仙传都在依违两可之间，但无论如何，我们终于发现了两者之间的相似之处。不过，《金莲仙史》所建构的历史框架尽管貌似合理，但却并非事实，因为王重阳被罢时年 47 岁，即 1158 年，而早在 1155 年，秦桧便已去世，且他力主与金朝议和之事，更是发生在十多年前的 1141 年。^①

罢官后，王嘉回到咸阳，王重阳对自己之前的为官生涯进行了反思：“孔子四十百不惑，孟子四十不动心，我今已过矣，尚吞腥啄腐，纡紫怀金，不亦愚乎？”值得注意的是，《金莲仙史》当中的这句话，我们在秦志安的《金莲正宗记》当中已经找到了。接下来，王嘉便与他的妻子和氏就如何继续生活进行了探讨。王嘉认为，罢黜实为一桩幸事，否则便要深沉于苦海，和氏则借此劝丈夫不要再生事端：“谚云：陪王如陪虎，食禄似吞钩。今老爷为官被黜，何足挂齿？况你我今已知命之年，幸有二子金宝、金玉，量来不乏后嗣，更兼衣食无亏于体，何劳更向别求哉？”对此，王嘉不甚以为意：

夫人言虽有理，奈何世事如麻，光阴迅速，一息不来，命非我有。欲效汉之留侯、越之范合、晋之葛洪、唐之贾耽，此皆功成名遂，得道登仙，与天地齐其寿，与日月合其明；或乘驾跨鹤游三岛，或骑龙驭虎上九霄。到此之时，岂不快哉！

对于王嘉的这番话，和氏亦如梦初醒，顿觉尘境如虚浮。从此之后，夫妇二人便将家事交予长子金玉照管，他们自己则一意安心访道。

1159 年夏，王嘉游至终南山甘河镇桥畔，见桥上坐着两位道士，烟霞态度，霄汉精神，

^① 脱脱：《宋史》，北京：中华书局，1985 年，第 39 册，第 13747-13765 页。

于是便上前询问请教。鉴于二人道破“子今被黜，尘情省矣，更有何求哉”，王嘉便知道他们是真仙下降，于是倒身下拜，请求他们口赐玄机：

弟子虽脱名缰利锁，不能跳出尘寰。本姓迷昧，未达修真之路；凡躯浊俗，难趋学道之乡。伏乞仙师赐一线之玄机，开愚蒙之觉路，舍恩感德，歿世不忘。

两位道士见王嘉虔诚祈求，便授予了他还丹之诀，并一一指示。传授已毕，两位道士嘱咐王嘉在明年老君圣诞之时再会于醴泉观，并另行赐予了他玉液琼浆一杯。王嘉饮后，四肢发软，便醉倒在了桥上，一直睡了七日方才醒来。王嘉醒后，发现早已被他们的儿子金玉、金宝雇车拉回了家中，又思考自己是在9月9日重阳节遇师得道，于是便自号重阳，更名知明。

1160年2月，王重阳忆及与两位道士复见之事，于是边走边问，启程前往醴泉观。一日，王重阳走到终南山脚下，日落西山，人烟稀少，正在彷徨之际，忽然见到林中照出灯火。王重阳寻着灯火，来到一处称为“贾府”的地方，并请求借宿一晚。贾府的女主人贾氏一口应承，并招待王重阳饮食。席间交谈时，贾氏称自己的丈夫已经去世，鉴于王重阳和他有同窗之谊，于是便想下嫁王重阳。正当王重阳心内鄙夷却还未出口之际，贾氏上前斟酒，请王重阳饮酒进膳，但她的这一举动，却遭到了王重阳的拒绝：

重阳道：“我曾许良愿：明晨老君圣诞，诣观拈香。这几天持斋食素，今蒙恩待，乞赐一饭足矣。”

尽管贾氏以心斋、口斋之语劝解，最终还是换上了素饭。王重阳饭毕，便回房内打坐静养，朦胧之际，贾氏在两个丫环的陪伴下也来到了房内：

那妇人闭上门户，脱去外衣，露出身体如同白雪一般，一阵香风扑鼻入帐而来，要与重阳同枕而睡。此时急得重阳心中十分惊慌，想道：“倘然被这尤物缠住，我命休矣！”急忙推开被褥，跳下床来，开门往外就走。

王重阳离开贾府后，借月色选一条大路缓步游行，忽然前面一阵火光，山坡倒塌，现出两大石硃金银，光耀夺目：

重阳想道：“我此刻金银毫无用处，倘然天赐于我，只可济急救贫。”遂向空祝道：“此物或赐别人，无复我事；或赐于我，敢祈收藏，待我道成，济世累功可也。”忽然金银不见。

金银凭空消失后，山上又赶来一只黑色的老虎，利牙张爪，欲食重阳。王重阳想道：“虎乃百兽之长，能通人言。我王重阳一心向道，何惧之有？倘然先世作孽，今当报应，要食就食，当去则去。”老虎却并未吃掉王重阳，而是摇头摆尾，径自上山去了。王重阳再行三里，忽然遇到一伙强盗拦路劫财，否则便要将其杀掉：

重阳见这鼠辈挺枪舞刀，一齐上前，想道：“我若飞身逃走，将来必害后人。何不趁此机会夺他一把刀来，杀他干干净净，以免后人被害？”主意一定，急赶上前，一脚踢去，将个强盗踢倒在地，就夺得一把刀在手，欲砍他一刀。忽听背后人言：“不可，不可！”

王重阳听闻此言，急忙回头一看，却仰面跌掉。惊醒之际，王重阳才发现原来自己是睡在荒野之中，之前的饮酒、同床、拾金、杀盗等事只不过是做了一场梦而已。事实上，王重阳的这场梦是钟、吕二仙有意幻化出来的，用以检验他是否已断绝酒、色、财、气，而王重阳也已知梦中诸事其实是神仙试他道心，自思梦中场景时，认为酒、色、财已了，惟有气性未

除，还须锻炼。

来到醴泉观后，王重阳焚香祝祷完毕，四处寻找之前所遇两位道士。突然间，王重阳看到两位乞丐在山门外打架，当王重阳寻问他们为何如此时，二人道：“我二人讨饭，为饭而打。你到此为的什么？”听得此语，王重阳霎时领悟到先前梦中因为求道而与强盗打斗之事，遂上前作揖问道：“我听二位说话有因，可知我的来意么？”

二仙复变昔日在甘河镇之形容，道：“你可认得我二人么？”重阳一见，急忙倒身下拜。二仙止住，携手就走。走到无人迹处，三人坐下，传授金丹真旨，遂向东方指曰：“汝何不观之？”重阳向东一望，只见金光灿灿，中有七朵金莲结子。二仙笑曰：“岂止如是而已，将有万朵玉莲房也。”二师遂拂袖而去。

在这段引文中，钟、吕二仙向王重阳所说七朵金莲、万朵玉莲等语，其实是出自于秦志安的《金莲正宗记》。不过，他们向王重阳传道的内容，潘昶却是仅用“金丹真旨”四字一笔带过而已，并且，与其他仙传不同的是，钟、吕二仙也并没有反复强调王重阳需要日后前去度化这七朵金莲。接下来，关于王重阳的修道经历，《金莲仙史》给出了一段让人瞠目结舌的叙述：

重阳茫然若失，回转咸阳，将夫人改名和玉蟾，与道友李灵阳结庵同修三载。重阳胎息既成，遂断烟火，居地穴中，养神一十二载，人皆称名“活死人墓”。出穴时，妻和玉蟾道果已成。时有史处厚、刘通彻、严处常相继成道，各自云游积功。重阳闻朝廷弃川陕之地，遂出关东游，接引群迷，欲应金莲之兆。

在之前对王重阳早期修道经历的介绍中，我们已经知道，和玉蟾、李灵阳是王重阳在离开活死人墓后与之共同在刘蒋茅庵修道的道友，而并非如前段引文所说和玉蟾是王重阳的妻子，只有李灵阳才是王重阳的道友，且王重阳是在修道成功之后才穴居活死人墓的。不仅如此，《金莲仙史》认为，王重阳之所以离开陕西东游，是因为一方面宋朝要丢弃川陕，而另一方面回应之前神仙所指示的“金莲之兆”，但实际上，陕西等地实际上早已经为金朝所占据，且《金莲仙史》中所谓的“金莲之兆”，其实与《重阳七真演义传》中一样，是非常模糊的，并没有明确地表明金莲与我们现在所谓“七真”之间的对应关系。

在前述几部七真仙传中，我们知道，王重阳这次离开陕西之后，一路径往山东而来，并从马丹阳开始了他的劝化之旅。然而，《金莲仙史》却给出了另外一番完全不同的描述。事实上，按照金元时期的仙传，王重阳在经过卫州（今河南汲县）时曾遇到过太一道的第二代祖师萧道熙，并写了一首《蓦山溪》赠送给他，但萧道熙似乎并不以为意，“真人读之，终不能悟其妙旨，但点头而已。”^①不过，《金莲仙史》却将这段故事的地点改为了嵩山，所遇到的人物也修改成为了全真南宗的薛紫贤与其弟子张环卫。彼此叙述完各自的经历之后，薛紫贤请求王重阳前往惠州指点自己的另外一位弟子陈翠虚：“我有弟子陈翠虚在惠州，师能往彼指示玄微、益其笃信否？”应允之后，王重阳便离开嵩山前往广东惠州。在惠州，王重阳与陈翠虚“论金丹之旨，无不契合”，于是便共同前往浙江天台山，面晤紫阳真人张伯端。盘桓多日之后，王重阳告别了他们，继续遨游海滨。

此后，《金莲仙史》叙述了一段真假参半且与王重阳毫无关联的历史：1165年，宋朝改元乾道，而主张抗金的陈康伯也于同年4月去世。某日，亦为主战派的南宋名臣王刚中正在

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，2.4b-5a。

校书，忽然看见陈康伯出现在面前并对他说：“予日傍桂宫，以子节烈可嘉，帝君命召归玉局，同赴崆峒会去。”于是，王刚中便去世了。以这一段神话式的历史为契机，《金莲仙史》接着叙述称，1167年3月18日，太上老君命尹喜邀请群仙在崆峒报功复命，并设天厨宴款待群仙。因此时金兵南侵，河南、河北人民惨遭荼毒，于是太上老君便在八仙之一铁拐李凝阳的陪伴下来到前往两河地区，以卖鼠药为名，祛疫救人。

此后，李凝阳前往终南山，欲与钟离权、吕洞宾一会。而在此之前，王重阳也已经来到终南山并见到了钟、吕二仙，钟离权向王重阳说明了他的妻子和玉蟾成道的情况：

汝妻本瑶池守花青鸟精卫降凡，夙因不昧。汝传授他修成道果，更兼积功累行，他日位证金仙，无复羽毛之累矣。

正说之间，李凝阳来到，钟、吕引王重阳前来拜见，而李凝阳则趁机向王重阳说明了他本人的来历：

汝是通程真人王升下世，不昧前因。幸得钟、吕二仙度化，方能得道成真。夙愿宏深，度人心切，他日功圆，仙秩高矣。

听完此番言语，王重阳才下定决心，“今蒙恩指点，誓当尽心济度”，于是辞别李凝阳与钟离权、吕洞宾三位神仙，回转东海，真正开始了他在山东的度化之旅。

如果仔细分析这一段描述，我们就会发现，王重阳前往醴泉观第二次拜会钟、吕二仙的时间是1160年2月，在得到二仙的指示后，王重阳返回咸阳，与李灵阳结庵修行3年，又独自在活死人墓后修行12年，然后才出墓东行，在嵩山遇到了薛紫贤，后南行在惠州遇到陈翠虚，后与陈翠虚北上浙江共同会晤张伯端，后才再次返回终南山遇到了李凝阳和钟、吕二仙。如此一来，按《金莲仙史》的叙述，王重阳前往山东传道的时间最早是在1175年，且真正推动王重阳此行的是李凝阳，而非钟离权和吕洞宾。但令人诧异的是，《金莲仙史》借助一段真假参半的历史，即南宋抗金名臣陈康伯和王刚中的去世，便轻巧地将王重阳前往山东的时间拨回到了1167年，即金元仙传中王重阳真正开启传道之旅的时间。

如果说，《金莲仙史》原本是希望通过借用《宋史》、《金史》中的人物和时间而苦心孤诣地为我们确立一种严肃的历史框架的话，那么，前述王重阳的修道经历则将这种历史感完全粉碎了，相反，我们看到实际情形是，历史与神话被生硬地拼接到了一起，彼此之间似乎毫无关联可言。不过，对于《金莲仙史》为何如此生拉硬扯、大费周章却并非本部分的主题，而是第三部分要讨论的，截止到目前，我们需要知道的是，《金莲仙史》无论从历史角度而言还是从神话角度来说事实上都是一部非常失败的作品。

上述各个部分，便是《七真因果传》等6部作品对于王重阳遇仙修道经历的描述。尽管这些作品都遵循着大致相似故事情节，即王重阳接济了被隔壁王妈妈拒绝的两位乞丐，并进而受到了这两位原本是神仙化身的乞丐的指点，进而走上了修行度化之路；但在具体的细节上面，正我们之前看到的，这些作品彼此之间却又存在着很大的不同，甚至我们很难能够做出一种划一性的概述，如关于王重阳的姓名家世、遇仙经历等，《七真因果传》认为王重阳虽然武举出身，却是以杀卖为生，《七真天仙宝传》则杜撰出了王重阳的父亲名为王维善、妻子朱丹凤，《金莲仙史》则不仅杜撰了他的父亲（不过却名为王仁政）和母亲（谢氏），而且还为王重阳的出生编造了一个王升降世的神话，并进而称和玉蟾为精卫下世，与王重阳在

世间结为夫妇，等等。

不过，与金元时期的仙传不同，这 6 部作品却集体性地表现出了一种倾向：王重阳不再是一个由凡人修炼而成的神仙，而本身就是天上的神仙，他之所以下世，不过是为了积功累行，最终重返天庭，受职听封。在这方面，无论是《七真天仙宝传》额外编造的无极老母救劫序曲，称并王重阳是巢父下世，还是《金莲仙史》凭空杜撰的王重阳父母向西岳大帝祈嗣，进而玉皇大帝敕令王升降生，都是极为鲜明的代表。尽管其他几部仙传如《重阳七真演义传》称王重阳是一个世积阴鹭的大修行人，《七真祖师列仙传》称王重阳与钟、吕二仙前生有缘，似乎不如《七真天仙宝传》和《金莲仙史》表现的那么明确，然而，所有这些作品共同的结尾却是王重阳与全真七子返回天庭听封受职，永证天爵，而这样一种结局的出现，无疑会强化读者王重阳本非凡人的神圣之感。

然而，尽管存在如许不同，明清民国时期的这 6 部仙传却并非与金元时期的全真教和全真仙传毫无关联：一方面，这 6 部仙传基本的故事情节都源自于金元时期王重阳的遇仙修道经历，甚至如《重阳七真演义传》还原文抄录了《金莲正宗记》中的片段，另一方面，这 6 部仙传虽然夸张地演绎了王重阳的遇仙经历，但在对积功累行等核心理念的重视程度上，却与金元时期的全真教并无本质的区别。总之，在对王重阳遇仙修道这一段经历的描述上，明清民国时期的通俗仙传与金元时期的正史仙传既存在着千差万别的歧异，又存在千丝万缕的关联。

5.2 王重阳度化七真

事实上，除早期修道经历外，在王重阳度化了马丹阳等共计 7 位弟子这一点上，尽管具体细节各不相同，但金元时期的仙传与明清民国时期的仙传也还是保持着高度的一致。关于王重阳是如何度化全真七子的故事，我们在本文的第一部分中已经有了简单的叙述，接下来，我们将以金元时期的仙传为参照，着重从细节上考察明清民国时期的仙传是如何修改这些故事的。

5.2.1 马丹阳与孙不二

根据金元时期的仙传，王重阳东行来到宁海之后，首先接触并开始度化的是马丹阳和孙不二夫妇二人。关于马、孙夫妇，我们在第 2 章已有简单的介绍，即他们二人均为宁海富户，孙不二之父孙忠显因崑崙山道士李无梦之语而将女儿嫁与马丹阳为妻；成婚之后，夫妇二人育有三子，直到 1167 年秋遇到从陕西而来的王重阳，在他诗歌唱和、托梦示警、阳神显化等多种方式的劝化之下，尽管夫妇心态并不相同，但仍旧先后拜师重阳进而彼此分离成为全真道士。对于金元时期的这段历史，明清民国时期的仙传却在遵循既有故事情节的基础之上，展开了别出心裁的删节和意味深长的想象。

1. 《七真因果传》

据《七真因果传》，王重阳到达宁海之后，因有钟离权“遇海则留，遇海而兴”的指示，兼之自己早已证真得道，能知过去未来之事，便一直在马丹阳家左右乞食，冀求度化他夫妻二人。与此同时，马、孙夫妇虽然资产巨富，但膝下却并无一男半女，且二人已近四十中年，

未免兴起了年迈荒凉之感，因而有了出家修道的念头。一番争论之后，孙不二独具慧眼，看到王重阳虽然乞食为生，但却神气清爽，眼光射人，红光满面，且这几年中容颜转少，不见衰老，于是劝说马丹阳将王重阳请到家中，并询问修行之事，而在经历一番波折之后，^①夫妇二人终于成为了王重阳的弟子。

拜师之后，王重阳便开始向他夫妇二人传授修炼的方法。不过，《七真因果传》中保存下来的修炼方法，却既不见于金元时期的各种仙传中，也未载于王重阳及马丹阳本人的文集当中，如其第五回《贿族长马钰立舍约 谈玄功重阳传真修》王重阳向初次求道的夫妇二人所说：

道者，觉路也，使人归于觉路而出迷途也。然必由浅入深，以小致大，依次序做去，方可有功。但凡学道者先要炼性，盖性本先天之物，必须将他炼得圆陀陀，光灼灼，方为妙用。夫性与情连，性情发动，如龙虎之猖狂。若不炼之，使其降伏，焉能去其猖狂而归于虚无也？炼性之道，要混混沌沌，不识不知，无人无我，炼之方得入法。降龙伏虎之道既行，又必锁心猿而拴意马。所谓心猿意马者，心如猿猴之狡，意如烈马之驰，故必拴之锁之，使猿无所施其狡，马无所逞其驰，使归于静定。静定之功，能夺天地造化，阴阳妙理，能静则万虑俱消，能定则一念不萌，顺而行之为凡，逆而行之为仙，要使心内无一毫杂念，莫一点障碍，空空洞洞，不着一物，杳杳冥冥，莫得一样，所谓一丝不挂，一尘不染，此乃道之大略。

虽然“心猿意马”等词是全真教常用的修炼词汇，且《七真因果传》的编者黄永亮用夹注的形式反复提示此为“全真口诀”，但不可否认的是，如此具体且长段的表述，属实不是王重阳的手笔，而极有可能是黄永亮在改编七真故事时新加入的成分。

不仅如此，金元时期的仙传曾提到过一则轶事，即王重阳曾经闯入过孙不二的寝室，但其实不过是王重阳阳神显化，以此来点化孙不二。对此，《七真因果传》进行了颇具深意的发挥。在马、孙二人初次得到王重阳指点之后，孙不二对马丹阳说：

未拜师学道之前是夫妻，如今同拜师傅，习学妙道，是为道友，我称你为师兄，你呼我作道友。再者，学道之人要绝恩爱，必要分房另居，不得私自到我这里来，我也不私到你那里去，有事商量，可命使女往来，两下相请，同到前厅议叙。

对于孙不二所说，马丹阳并无异意，接着收拾铺盖搬到厢房中居住了。在此，尽管黄永亮没有明确地谈及修炼与性爱之间的对立关系，但马、孙分房而居的举动却清晰地表明了全真教对于性爱的态度。然而，王重阳此后的行为却让人大跌眼镜。某一天，当王重阳正与马丹阳讲道之间，孙不二也在自己的房中打坐用工，却忽视看到王重阳闯了进来，并对她说道：

道理精微，道法无边，一体贯通，万派朝宗，要活活泼泼做来，自自然然行去，方为有功。如你这冷冷浸浸，孤孤单单，坐在这里，总是无益，岂不知孤阴不生，独阳不长？似你这样死坐，使阴阳不能相通，怎能怀胎？怎能产婴儿？我与你讲，若要这个，不离那个，你若那个，依然不离这个。

对于一般人来说，王重阳的这番话中充满着性的挑逗和暗示，而事实上，孙不二对于其中的隐喻也十分了然，“王重阳先生几个这个那个，把一个孙娘子说得满脸通红，羞愧难当，气得浑身打战。”然而，当孙不二将王重阳的举动和言语告诉使女秋香请来的马丹阳时，马丹

^① 此番波折，即上一章中简述马丹阳欲舍家财但却遭到反对之事，具体内容，可参见本文第6章，第1节。

阳却认为孙不二是说：“这便谎言了，先生从早到我屋里讲道，寸步未移，我也未曾离左右，师傅现在我屋里，秋香来请我之时，也曾看见，你若不信，问秋香便知。”随后，马丹阳便离开了。此后又一日，正当孙不二猜疑王重阳为何两处同时现身之时，王重阳再次闯入孙不二的房中，并称“大道不分男和女，离了阴阳道不成”，而当孙不二问他为何不在茅庵打坐却在闺阁时，王重阳声称：

因你背了造化炉，静坐孤修气转枯。
女子无夫为怨女，男子无妻是旷夫。
我今明明对你讲，一阴一阳不可无。
阴阳配合是正理，黄婆劝饮手提壶。
西家女，东家郎，彼此和好两相当。
只因黄婆为媒证，配合夫妇入洞房。
二八相当归交感，结成胎孕在身傍。
十月工夫温养足，产个婴儿比人强。
强你今依我这样，立到天宫朝玉皇。

应该说，在性暗示方面，王重阳的这番话与前番话并没有太大的区别。这一次，孙不二并没有说话，而是直接将房门关上，并亲自去请马丹阳前来查看。当马、孙二人共同来到房内时，王重阳却早已不见了踪影。对于孙不二的这两次奇怪举动，马丹阳认为她是“道念不纯，着了魔也”，然而，当孙不二将王重阳两次所说的话进行了转述之后，马丹阳顿时胸中了了，一方面对孙不二进行了批评，另一方面对于王重阳话中兼具性爱和修炼双重意义的词汇进行了解释：

学道之人，要虚心下气，不耻下问，方能得一步进一步，一步高似一步。积丝累寸，积寸累尺，积尺累丈，以十成千，以千成万。道之妙处，不以数计，故曰道妙无穷。你今略得了一点玄工，以为道止于此，每月死守着你这间房子，灰心枯坐，不明阴阳之理，不识造化之机，也不去师傅跟前领教，碍以男女之别，遂起人我之见。先生见你死守此法，终不能了道，思亲身指示你，也是妨于嫌疑，故此阳神出现，分身化度。

先生屡对我讲一阴一阳之谓道，离了阴阳道不成，这阴阳是阳火阴符之阴阳也，非谓男婚女嫁、治世之阴阳也。这个是言如此妙理，惜你不悟，那个是言这般玄机，叹汝不识。独阳不长者，阳属火，火多必躁，不能成丹。孤阴不生者，阴生水，水多必溢，不能成丹。此孤阴独阳者，比譬水火不能济也。总而言之，修道之人，要水火既济，阴阳贯通，方可还丹。说你背了造化炉者，明说你不明真阴真阳之理也。旷夫怨女，亦孤阴不生、独阳不长之义也！故明与你讲，学道之人，不可无此阴阳。此阴阳者，乃还丹之妙用。黄婆者，真意也！以真意会通阴阳，如提壶劝饮良美矣。真意属土，土色黄，故喻之为婆。西家女，金也，金旺于西，故曰西家。东家郎，木也，木旺于东，故曰东家。两相当二八，一斤之数也。金非木之子不克，木非金之子不生，此阴阳造化、五行生克之理也。修道者必以意会通，如媒之说合两家，使金木相逢，两无间隔，如夫妻之好。洞房者，丹庭也，使金木归于丹庭。金者，魄也，木者，魂也，聚此魂魄于一处，恋恋不舍，依依相偎，魂不离魄，魄不离魂，似夫妻一般，两下相当，汞也是八两，铅也是八两。交感是结丹之处，是言魂魄相依，精气若有所感，凝结其中，如怀胎也。十

月者，十为数足。温养者，火候也。此言精气凝结，以火候锻炼成丹，足乃圆满之谓，工程圆满，婴儿降生。婴儿是真气所化之神也，此神从泥丸宫出来，上朝金阙而为真人，岂不是神仙么？

听闻此语之后，孙不二如“当头一棒，打破迷网，恍然大悟，如梦中初醒”，并另行选择了一个恰当的时机，亲自向王重阳请教修行之法。不过，孙不二此后的举动，却与金元时期的仙传没有任何关联，而是属于我们在第6章中将要探讨的内容。

2. 《七真祖师列仙传》

关于马丹阳、孙不二夫妇出家前的境况，《七真祖师列仙传》与《七真因果传》几近相同，称宁海县有一对年轻的夫妻马丹阳与孙不二，“家有百万资财，庄田无数，但二十多岁。”虽然他们已经成婚七、八年之久，但却并无子嗣。不过，与《七真因果传》所说不同，因缺乏子嗣而兴起的年迈荒凉之感不再是他们出家修道的原因。如前所说，在《七真祖师列仙传》中，马、孙二人不过二十多岁，而他们之所以出家，主要是由于“夫妻原是有根基的人，道心不昧。”不仅如此，在描述王重阳度化马丹阳和孙不二时，《七真祖师列仙传》并没有像《七真因果传》那样记载具体的修炼口诀，而是着重叙述了王重阳出阳神闯入孙不二寝室一事，但即使是这样，《七真祖师列仙传》也并没有像《七真因果传》那样给出一番修道意义上的象征性解释。

据《七真祖师列仙传》，在经历一番相似的波折进而拜师王重阳之后，马丹阳夫妇便新盖一座茅庵，将王重阳请到庵中安身，并提出“望祈师父指教，我夫妻就此拜别”，即像王重阳那样云游修道。不过，王重阳却拒绝了他们的要求，并要求他们服侍他十年之后再离开。如此，马丹阳夫妇就留在了王重阳身边。一年之后的某一天，王重阳正与马丹阳在茅庵讲道，算到孙不二劫满，即将成道，于是便使了一个外身法，变身出了另外一个王重阳闯进孙不二的房中，并向她说道：

女徒弟，我讨饭常受多少饥寒，身上无有一点精神。如今受你夫妻供养，饱食暖衣，身上有了精神。常言说道：“饱暖生余事，饥寒守自然。”我当日受饥寒，我的欲心全然不动，谁想受了饱暖，欲心就动起来，拿不住，这该怎么处？我见徒弟一表人材，你我况且有师徒之分，快上床来，脱了衣服，了一了你师父的心事！

对于王重阳的这番话，孙不二极为震惊，“我当师父是有道之人，今日才知是个好色之徒”，但又担心无论是送官还是说与马丹阳知道，都会被耻笑，因为恰恰是在孙不二的极力主张和协调之下，他们夫妇二人才最终得以拜师王重阳。因此，孙不二便躲在一旁，等黄昏时分王重阳不见踪影之时，又见到王重阳与马丹阳在茅庵讲道，于是便放下心来，回到自己房中。

不料，数天之后，“王祖又到孙夫人卧房，依旧说调情话。”孙不二慌忙走出房来，无奈之下，便将此事告诉了马丹阳，结果却遭到了马丹阳的怒骂，被斥为无礼的“贱人”：

贱人无礼！为何血口喷人？你看师父是什么样人，岂肯做这等事来？再若胡说，我就要将你活活打死，断了夫妻之情！

面对丈夫的怀疑，孙不二赌咒发誓，称“我若是哄你，着天雷打死！”对此，马丹阳不觉心上狐疑，一方面考虑孙不二平素为人端庄正直，不应该谎言欺人，另一方面觉得王重阳为有道神仙，不可能贪色好淫，于是便要求孙不二拿出凭据来，“拿贼须拿脏，拿奸要拿双。”果

不其然，又一天，王重阳再次前来调戏孙不二，却反被锁在了房中。孙不二于是前往茅庵请马丹阳共同见证，不过却再次遭到了怒骂：

贱人！你莫非见了鬼了？师父与你何仇何冤？用此血口喷人！你不愿意侍奉师父，须说实话，何必毁谤他？贱人，你来看这是何人？我师父在此讲道，左右未离，怎么就到你房中了？真乃该打。

孙不二抬头一看，原来王重阳确实正在茅庵中端然稳坐，然而王重阳也确实来到了自己房中调戏自己，于是从便硬拉马丹阳到自己房中，但最终却空无一人。马丹阳更加生气，直斥孙不二为“泼妇”：

泼妇！你到房中寻出师父来，还则罢了，若寻不出，怎肯干休？

面对丈夫的质疑，孙不二倒身下跪，再次发誓：“妾莫非见鬼么？我若是说假话，天雷打我！”百思不解的窘境之下，马丹阳突然醒悟，并向孙不二说道：

我明白了，师父会出阳神，明明显形点化你我。房中来的，是师父的化身，这才是大道。

至此，孙不二也“忽然醒悟，敬信王祖如初，加倍供养。”

应该说，在此事的结局上面，《七真祖师列仙传》的处理颇为草率，因为它并没有像《七真因果传》那样给出一番用于修道的隐喻性解释，而只表明阳神显化不过是王重阳不轻为人知的神通。因此，当马丹阳给出了他自己的解释之后，《七真因果传》称孙不二如“当头一棒，打破迷网，恍然大悟，如梦中初醒”，即对王重阳调戏自己时“阴阳和合”的浪语有了一番真实的理解和体悟，而《七真祖师列仙传》却称孙不二“忽然醒悟，敬信王祖如初，加倍供养”，换句话说，对于王重阳为何调戏自己，孙不二可能并没有真正的领悟，但她之所以又对王重阳如此佩服，极有可能是因为王重阳拥有并显示了阳身显化这一如此让人惊奇的神通而已。

此后，孙不二另择时机，亲自向王重阳请求如何修炼，而马丹阳也在王重阳的训练之下获授“皇天大道”，并得“法名元宝，号丹阳子，后人都叫马丹阳。”不过，对于王重阳如何训练马丹阳，《七真祖师列仙传》却并没有直说，却仅仅是一笔带过而已。

3. 《七真天仙宝传》

如果说，在讲述马、孙夫妻二人家庭境遇以及王重阳如何度化他们时，《七真因果传》与《七真祖师列仙传》尚有某些或深或浅的呼应关系的话，那么，《七真天仙宝传》则是在约略照应既有故事情节的基础上，额外增加了许多独立的故事内容和讲道内容。

首先，在对马、孙二人家庭情况的介绍上，《七真天仙宝传》称：“宁海县有一人，姓马名玉宝，字宜甫，配妻孙氏，家资百万，夫妻三十余岁，膝下已有三子。夫妇原有道根，真性不昧。”也就是说，马、孙二人并非向前此两部仙传中所说子嗣缺乏，而他们之所以最终出家修道，一如《七真祖师列仙传》所说，根本原因还在于“夫妇原有道根，真性不昧”。

其次，对于王重阳调戏孙不二一事，《七真天仙宝传》也有所提及，且情节内容与此前两部仙传并无太大差别：

却说王祖那日在茅庵中参禅打坐，袖内一算，已知孙不二魔劫已满，该他成道日期：“我不免使一个身外之法。”变了一位书生，闯进孙夫人房中，说道：“女徒弟，想我师

徒前世有缘，今生才共一处，从前受饥受寒，精神全无，色心未动，而今受你夫妻供养，饱食暖衣，身体强壮，欲火难禁，趁丹阳未在家中，何不了了凡情？”孙氏听得此言，大吃一惊：“我当师傅是有道德之人，谁知才是好色狂徒！即速出去，不然叫声家奴，拿你见官。”王祖道：“不怕的。”孙氏只得退出房去，心中烦恼，想要张扬，反惹人耻笑，只得隐忍，俟他退出房去，再想道理。候了许久，不见动静，进门去看，杳无形影，心中疑惑不定，“想必师傅效一辈古人柳下惠坐怀不乱故事。”心想一计，“若师傅再来，将门锁住，又看如何？”一日，果见王祖又来在小房中，缠绵调戏不堪，即忙退出，将房门锁住，来至堂前，叫声：“家奴小子，同我来在小房捉贼。”唤起家奴，一路竟从茅庵门前而过，见得王祖在里面与众人讲道谈玄。孙氏一见，自觉满面通红，喝退家奴，将房门开了，并无踪迹。孙氏大惊：“莫非出了鬼怪？唉呀，我明白了，想必是师傅的化身，前来试我道心，未可见得。”孙氏暗自嗟叹，“如此高人，还不求道，更待何时？”应该说，除去马丹阳及马丹阳所述修道之理外，《七真天仙宝传》似乎并未为这个故事增添新的内容和原素。

最后，也是最重要的是，《七真天仙宝传》在上述情节外，增添了一些额外的内容，而恰恰是通过这些额外的内容，为我们进一步确定了《七真天仙宝传》的性质，即它是假借王重阳度化全真七子故事以及全真修炼法门而出现的先天道的宗教经典。在马丹阳、孙不二排除万难得以拜师之时，王重阳随即对他们进行了一番开示：

重阳祖，便开言，员外请听；吾怕你，受不得，魔难考惩。
道高尺，魔高丈，古人言论；这大道，非比那，左道旁门。
先天道，最贵重，立誓方准；依我得，条规法，才许入门。
有马玉，合夫人，喜之不尽；至善堂，排供仪，请师申文。
重阳祖，将二人，道名重更；马丹阳，孙不二，天榜标名。
我夫妻，跪坛前，将誓立定；倘若是，半途废，五雷劈身。
重阳祖，传大道，初指率性；九转功，以待后，步步高升。
我夫妻，得传授，起把礼顶；如若是，道修成，永不忘恩。
请恩师，进茅庵，修真养性；我已经，将家财，舍于道门。
任随师，办善事，弟子遵命；培外功，修内果，望师看承。
重阳祖，听徒言，喜之不尽；果然是，有仙缘，树大根深。
普天下，结大缘，你当接引；立奇功，证外果，拔翠超群。
眼目下，将内功，时刻用劲；男归左，女归右，各守黄庭。
每日里，调功夫，出玄入牝；扫三心，飞四相，会六合神。
不久日，玄关开，有动有静；他夫妻，满心喜，跪谢师恩。

从马、孙二人所行拜师程序以及王重阳所说大道名称、修道次第来看，《七真天仙宝传》无疑是先天道的经典。不仅如此，《七真天仙宝传》第六回《合和四象 孙不二 毁貌调贤》回首的唱词，更加明确地说明了王重阳所习为先天道：

【步步娇】

悟透玄关先天道，胜过一品官，不怕无常拴。富贵风云，富贵风云。恩爱闪电，恩爱闪电。光阴霎时间，何不早修炼？免受地狱煎，免受地狱煎。

紧接着，《七真天仙宝传》略过了马、孙二人实际修炼的过程，而是直接声称马丹阳得道时年三十五，而孙不二得道时年三十二。随后，夫妻二人请求离开，而王重阳则要求他们继续服侍他数年，并向他们宣讲了《三皈经》和《五戒经》各一卷，即先天道的三皈五戒。据王重阳所说，所谓三皈，即道教中的元精、元气、元神和佛教中的佛、法、僧，而五戒则是佛、道教中通用的杀、盗、淫、妄、酒。随后，马丹阳上前，请教男子如何降白虎：

丹阳请师问一件，男降白虎是何言？
王祖训诲教不倦，白虎真经说一篇。
男子十六乾阳满，后天淫精聚丹田。
名为白虎生欲念，若不降倒必漏丹。
修道切莫起淫念，三关九窍要坐穿。
炼精化气三车转，结成至宝在玄关。
倘有淫心未斩断，邪火淫精聚丹田。
三关未开难化变，梦中必定走真铅。
天一生水丹本散，三宝不足怎结丹？
这是一本白虎卷，弟子牢牢记心间。

马丹阳退下后，孙不二上前，请教女子如何斩赤龙：

孙姑请问师一便，女斩赤龙是何言？
王祖听说笑满面，赤龙真经说一篇。
女子十四天癸现，血名赤龙欲火煎。
一月之期行一遍，阴汞下奔出玉关。
三十时辰两日半，切忌不可运周天。
稳坐禅床不动念，目观灵明心守玄。
三车法轮起在坎，倒转黄河水生天。
迢迢默运泥丸殿，略略一定又照前。
昼夜功夫不间断，赤龙归位女变男。
三日已满衣襟换，周天火候仍照前。
一年十二卦爻变，坎化为坤离化乾。
此为赤龙经一卷，万两黄金不乱传。

在此，马丹阳和孙不二各自提到的降白虎与斩赤龙是明清民国时期尤其是清中晚期之后盛行的分别针对男性和女性的内丹修炼方法。由于历来的内丹修炼基本上专门是为男性修炼者而讲，所以，我们最为感兴趣的还是斩赤龙这一方法的由来和历史。

据全真教南宗道士苗善时《纯阳帝君神化妙通纪》，吕洞宾曾为一关姓女子斩赤龙，方便她入道修真，这是“斩赤龙”一词首次出现在历史文献的记载当中。^①随后，明末全真教龙门派道士伍守阳在《仙佛合宗语录》中再次提及斩赤龙，并将其视为女性修炼者的专用法门：“女人之经，为生人之始信，亦为自修成仙佛之信。故女修者曰斩赤龙，为返经成炁，与男修返精成炁者同一理。”^②不过，无论苗善时还是伍守阳，他们都没有提及斩赤龙的具体

^① 苗善时：《纯阳帝君神化妙通纪》，TC305，7.11b-12a。

^② 伍守阳：《仙佛合宗语录》，载《藏外道书》，第5册，第734页。

修炼方法，而真正将斩赤龙功法明白告知于世的则是明末清初的全真教龙门派道士兼妇科医师傅山。在《养真秘笈》所附《女真丹》中，傅山声称：

凡女真修炼者，亦先照前数息炼坐，从得身中炁候通了，方于经期前一日子午时行功。至半夜子时，披衣盘坐，两手握固，抱两肋，候身中升降数次，方用左足跟托住北户谷道，咬牙努目，耸肩着力一提，想赤炁二道自子宫，起尾闾，过三关，上泥丸，下舌根，注两乳。如此行之，直候身热方止。后用白熟绢帕纳入北户，看比前月多少有无。再依前功运用，以散血气，免致病患。不过百日，自断矣。亦看前月是某日来，假如初一日来时，待初三日方斩一次，第二月再斩一次，第三月再斩一次，不过三个月，即止矣。先月斩尾，二月斩腰，三月斩头，此之谓斩赤龙也。^①

自此之后，斩赤龙这一女丹修炼方法开始频繁地出现在一些大型的修炼汇编当中，如闵一得的《道藏续编》、贺龙骧的《女丹合编》、刘一明的《修真辩难》以及陈撄宁的《女子道学小丛书五种》等。^②不过，值得注意的是，对于女丹修炼的传承谱系，傅山在《女真丹》中曾简要提及：

女真之修，犹有闭经血一法。盖此法自吾祖谶母元君递传，以后魏元君传黄花姑，黄花姑传麻姑，麻姑传戚姑。又分一派，吕祖传何仙姑，又授王重阳，度孙仙姑，又授张真奴。又分一派，蓑衣沈真人授金莲女。^③

即王重阳曾向孙不二传授过斩赤龙的修炼方法。并且，此后转述女丹修炼方法的闵一得、贺龙骧、刘一明以及陈撄宁或则是全真道士，或则与全真教关系匪浅。这些现象的出现意味着，从苗善时开始一直降至陈撄宁，降白虎、斩赤龙等修炼方法实际上是一种囿于全真教内部的隐修法门，^④虽然傅山之后的这些文本大多以扶鸾的形式出现，但却并未从根本上改变女丹修炼与全真教之间的密切关系。

或许是受傅山所说传法谱系的启发，《七真天仙宝传》将王重阳传授孙不二女丹修炼方法即斩赤龙一事变为了现实。然而，对比《七真天仙宝传》中王重阳所述与傅山《女金丹》中所述，我们可以发现，《七真天仙宝传》是以讲说修炼原则为主，而不涉及到具体的功法。之所以如此，或许是因为斩赤龙实际上全真教的一种隐修秘法，先天道徒对此并不熟悉详情和内秘。

在讲述完王重阳传授降白虎、斩赤龙之法后，《七真天仙宝传》笔锋一转，接着叙述王重阳考验马丹阳道心是否坚固：

马丹阳，孙不二，大志已立；试一试，他凡心，动不动移。
有王祖，出阳神，变化调戏；叫丹阳，上长街，买桃一回。
马丹阳，闻听得，师要桃吃；连忙的，去买桃，走到华池。
变一个，美佳人，十七八岁；面貌美，金莲小，笑笑嘻嘻。
拦住了，马丹阳，再三调戏；马丹阳，道心稳，任说不依。
免强的，拆开手，走到街地；买了些，桃李果，唱歌而回。

^① 傅山：《上乘修道秘书四种》，载萧天石主编：《道藏精华》，第十二集之二，台北：自由出版社，1989年，第126-128页。

^② Elena Valussi: *Beheading the Red Dragon: A History of Female Inner Alchemy in China*, Ph. D. Thesis, SOAS, 2003, Chapter 4.

^③ 傅山：《上乘修道秘书四种》，第125页。

^④ 吕焯：《医疗与修德：早期女丹文本的两种面向》，载赵卫东主编：《全真道研究》，2017年，第5辑。

见师尊，献果品，恭敬诚意；他师尊，见丹阳，大有根基。
割恩爱，舍家财，又能忍气；肯敬神，勤打坐，更守清规。
叫一声，我贤徒，要你外去；师命你，去云游，度人回西。
参方规，交与你，心中熟记；任随你，走天下，无人相欺。
马丹阳，听吩示，辞别顶礼；进丹房，叫孙妹，细听端的。
为夫的，遵师命，劝化愚昧；你在家，勤修炼，侍奉恩师。

换言之，在经受住了考验之后，马丹阳奉王重阳之命，开始云游修道，度化善人。尽管这并非历史事实，但对于《七真天仙宝传》故事情节的发展来说，却发挥着起承转合的作用。至于孙不二，王重阳除前述出阳神对她进行调戏这一考验外，另外做出了一番安排，对此，我们在接下来一章中将会有详细的描述。

4. 《七真宝卷》

作为《七真天仙宝传》的改写本，《七真宝卷》在基本情节上遵循着旧有的脉络，不过却对具体的故事片段进行了增删。就王重阳度化马丹阳、孙不二的故事而言，《七真宝卷》一方面删减了马、孙二人拜师前相互论辩以及因舍家财而与族人智斗的场景，另一方面又改写了王重阳出阳神调戏孙不二的故事。总体上说来，《七真宝卷》在讲述王重阳度化马、孙夫妇时更为直接，但却并不因此而缺少了讲道的内容，而恰恰是通过这些讲道的内容，《七真宝卷》作为民间宗教经典的性质反而得到了突显和强化。

在介绍马、孙二人的家庭状况时，《七真宝卷》称：“却说山东登州府宁海县，宋孝宗时有一姓马名玉号丹阳，夫人孙氏，才貌双全。夫妻二人，俱是好善，家有百万豪富。”对于他们夫妻二人的年龄和子嗣情况，《七真宝卷》并没有做过多的交待。或许是由于好善的天性，他们之所以能够拜师王重阳，肇端于一个梦：

是夜，忽然一梦，游至宗神庙内，见一真人，身坐七叶莲花，叫声：“孙氏，快随我来。”举目前看，俱是大海茫茫，风浪甚急。那真人曰：“苦海无边，回头是岸。”转身有见庙内诸神，起身迎接真人。惊醒，原来却是一梦，只便告诉员外，员外说：“心血不定，即是梦魂颠倒，不足为信。”夫人说：“此梦定有应兆，请员外到宗神庙探个消息，果有真人否？妻子定要修行了。”

事实上，这段引文中存在着逻辑混乱的地方，即一开始“忽然一梦”的人应该是马丹阳，但到中间部分“惊醒”时，做梦的人却变成了孙不二。但不论如何，正是由于这个梦，夫妻二人找到了正在宁海度化的王重阳。

次日，马丹阳将栖居于宁海县宗神庙内的王重阳请到家中。由于梦变为实，孙不二便直接提出要拜王重阳为师：“弟子质秉女流，前世少有栽培，仰望仙长光降敝舍，情愿投拜为师，慈悲收落，感恩不浅。”不过，马丹阳却提出要先请王重阳开示妙法。尽管文中并没有明确交待，但详其意，马丹阳似乎要考校王重阳的道行。于是，王重阳便向他们二人述说了十条妙法、九品玄功：

请员外，并夫人，你且细听；我先讲，要紧话，十条修行。
第一条，遵八德，孝悌为本；第二条，舍银钱，众善奉行。
第三条，割恩爱，五戒严谨；第四条，讲忠恕，推己及人。

第五条，体感应，功德为本；第六条，讲慈悲，买物放生。
第七条，诵经典，冤孽消清；第八条，修内果，昼夜殷勤。
第九条，低血心，不耻下问；第十条，代前祖，普度原人。
依得我，只十条，定然道成；如若是，少一件，进道不能。
他夫妇，暗商量，师言理正；遵一声，老师长，件件遵行。
求明师，何为道，指明纲领；愚弟子，不识理，开示分明。
请二位，须明心，洗耳恭听；再讲那，修道的，无字真经。
儒释道，皆一理，三教贯通；非是那，三千六，外道旁门。
真传道，包三教，万殊一本；天之道，是无极，紫微北辰。
地之道，是太极，须弥山顶；人之道，是皇极，中央黄庭。
天地道，大矣哉，权且勿论；我把这，修仙道，略表一巡。
第一品，率性道，日月合明；玄牝门，打得开，逃脱回轮。
第二品，除杂念，万缘扫尽；无人我，无众生，混沌乾坤。
第三品，安炉鼎，虎啸龙吟；精气神，无漏泄，身体康宁。
第四品，分金炉，重浊下凝；鸾飞天，鱼跃渊，地雷复鸣。
第五品，一阳复，气之轻清；东海上，透金光，红日东升。
第六品，用三车，牛羊鹿运；仰弥高，钻弥坚，日月升沉。
第七品，用三昧，锻炼三品；八卦炉，烧金丹，紫气腾腾。
第八品，用温养，号曰文烹；要勿妄，要勿助，息息归根。
第九品，如沐浴，清凉遍生；无人法，无我法，杳杳冥冥。
此九品，无上道，复命归根；运周天，复原始，常清常静。
这就是，无字经，成仙纲领；有缘的，遇得着，脱壳飞升。

眼见王重阳确有道行，马、孙二人双双跪倒在他面前，请求传授大道，“救度弟子，出苦还乡。”王重阳本就已经吕祖指示，知道他二人应在七朵金莲之数，原是原人，所以就顺势收为弟子。立誓皈戒之后，王重阳继续向他们传授修道之法：

留恩师，在我家，修真养性；从今后，将家财，捐于道门。
任随师，做功德，弟子遵命；培外功，修内果，望师指明。
重阳祖，听此言，知是原人；果然的，有仙缘，树大根深。
普天下，大善缘，汝当接引；立奇功，证大果，拔萃超群。
今传你，玄妙诀，出玄入牝；扫三心，飞四相，会合六神。
拴意马，锁心猿，人欲尽净；绝七情，除六欲，一念不生。
守得这，主人翁，有动有静；他夫妇，大欢喜，拜谢师恩。
从此后，男归左，女守右静；日间参，夜静悟，禅功精进。

马、孙二人日参夜悟，终于证得真道，于是向王重阳提出出外云游、救世度人。王重阳见他们主意已决，为谨慎计，便想考校一番。

对于王重阳的这番考验，在笔者所见到的全真仙传当中，《七真宝卷》为首发，且不见载于其他任何文献当中：

那一日，孙不二举步门前，遇着一位美貌书生，疯疯颠颠，一把扯住孙夫人，便道：

“好一朵仙花。”孙夫人不及叫喊，旁边却来了一位老人家，哈哈笑道：“此所谓绿草引动畜生心。”便上前喝道：“狗才，青天白日，浪荡乾坤，敢如此无礼！”那书生这是扭住不放，老人家说道：“看你乃是读书明礼的人，我来出一对，命你对之，曰：‘墙头绿草，黄牛牵过莫费心。’”那书生便对曰：“园里红花，白蝶飞来偏要采。”“咄，你这个畜生，还不走么？主人家来了。”

其实，王重阳的这种做法最根本的指向还是孙不二，因为马丹阳身为男子，其实并不会让王重阳十分担心：“不二，你年纪轻轻，容貌如花，如何能够出外度人？三功不见，五罪先坐！世人见你美貌，欺压惹起不良之心，其祸不浅，坐罪难逃，只好在家修心，栽培修炼，不便出门。汝夫丹阳出去调贤，立功云游，可也。”换言之，马丹阳已经修道成功，可以外出度人了，至于孙不二，则还需要另外一番磨练和考验。

5. 《重阳七真演义传》

在前述《七真因果传》、《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》中，在讲述马丹阳、孙不二夫妇拜师之前的故事时，我们均是一笔带过，称其经历了一番波折，而在《七真宝卷》中，改编者则将这一番波折删掉，改为借由马丹阳或孙不二的的一个梦引出了他们如何与王重阳会面。至于此后王重阳如何指示马、孙二人修道，《七真因果传》借王重阳之口大段讲述了不见载于任何其他全真文献的修道法门，并着重描写了王重阳出阳神调戏孙不二的情景及其隐喻性的修炼意蕴，《七真祖师列仙传》则略过不提，只写王重阳调戏孙不二一事，但却并未给出更多的解释，《七真天仙宝传》则借王重阳之口讲述先天道的三皈五戒以及全真内秘的降白虎、斩赤龙等内丹修炼方法，对于王重阳调戏孙不二一事，则因袭前说，并无创新，《七真宝卷》则在简略陈述了一段修炼方法之后，径直声称马、孙二人得道，至于王重阳考验孙不二之事，则被改写为一位书生的无端浪行。在以上四种仙传中，我们均能够依稀发现金元时期全真仙传的影子，如关于马、孙二人的家世、子嗣，以及起源于李志常所作永乐宫壁画题榜、赵道一所作孙不二传记的王重阳调戏孙不二一事，但与此同时，不可否认的是，这种四仙传却又绝非完全依照金元时期的仙传，而是自行添加、删减以及改写了许多内容，形成了似是而非但却又自成系统的仙传系统。

与以上四部仙传不同，《重阳七真演义传》由于改编者纯粹的全真宗教信仰，所以在保留不影响全真教教义和形象的情节的同时，尽可能地将金元时期全真仙传的内容转嫁到了小说当中。比如，在讲述马、孙夫妇的家庭状况时，《重阳七真演义传》说道：

却说宁海州有马姓者，名师扬，字希贤，累代广积阴鹭。一日，吕仙以黄金鉴试之，马公绝无贪意。吕仙曰：“公有黄向之风，异日子孙当出神仙。”其妻唐氏，贞静幽闲，四德俱备，梦谒麻姑，赐丹一粒，吞而生子，取名从义，字宜甫。自幼及壮，每收退食器，必舌舐残粒，身着旧裳。昔无梦公炼大丹于昆嵛，三年弗成，曰：“神仙降临，则丹成矣。”一日，宜甫至于炉下，丹乃转成，无梦见而奇之，谓宜甫曰：“额有三山，手垂过膝，大仙之材也。”孙忠显美无梦之言，以女妻之，生子三人，皆美品，其名曰廷珍、廷瑞、廷珪。宜甫以孝友称，轻财重义，见善必为。妻孙氏，性天聪慧，礼法谨严，素善翰墨，尤工诗词。夫妇间倡随甚乐，相敬如宾。马孙二人，原是有根基的，故道心不昧。

在这段描述中，除最后划线部分外，我们几乎都可以从王利用的《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》、秦志安的《金莲正宗记·丹阳马真人》以及赵道一的《历世真仙体道通鉴·马钰》中找到几近相同的记载。至于划分部分，前两句为小说家溢美俗语，最后一句则早已出现在《七真祖师列仙传》以及《七真天仙宝传》当中，应是养真子在改编《重阳七真演义传》时予以保留的部分。

不仅如此，在讲述马丹阳、孙不二初见王重阳时，《重阳七真演义传》也再次引用金元时期的仙传，不过语言却更为通俗而已：

一日，宜甫宴范明叔怡老亭中，重阳王祖飘然而至。宜甫忙起让坐，重阳叙礼坐下。宜甫进茶，重阳将茶吃了，众邀王祖同席，王以清斋为辞。宜甫施礼道：“动问老先生仙郡、仙村、仙姓、仙号。”王祖道：“家住陕西咸阳县刘蒋村，姓王名嘉，字知明，号重阳子，呼为王害风。”宜甫道：“为何不在家乡？来此作什？”王祖道：“特来扶醉人耳。”宜甫一闻此言，惊讶非常，遂邀至家。孙氏献茶，王祖谢茶。少顷，宜甫取瓜进食，王祖从蒂食起，宜甫怪询其故，重阳曰：“甜向苦中来。”又曰：“五行不到处，父母未生前。”宜甫言下有悟，谈论甚相契合。孙氏见王祖面红目碧，迥异常人，心也就有了几分钦佩。

应该说，养真子的这番描述并非完全照抄，而是改动颇大，如王重阳吃瓜一事实实际上仍旧发生在怡老亭，王重阳与马丹阳的对话也并非仅此几句，但不可否认的是，较之其他几部仙传，《重阳七真演义传》还是很大程度上还原了《金莲正宗记》、《七真仙传》等经典记载。

随后，马、孙二人请求拜王重阳为师，王重阳却提出让他们舍弃家园资产，而在经过一番与族人的智斗之后，他们终于得偿所愿。紧接着，马丹阳与孙不二提出请王重阳指点道要，然后离家云游修道，不过王重阳却要求他们在他身边服侍几年之后才能离去。对于这段经历，我们早已在《七真祖师列仙传》以及《七真天仙宝传》中看过了，应是养真子遵照前书而予以保留的部分。

接下来，对于前述四部仙传中俱不曾提及的王重阳度化马丹阳、孙不二的细节，《重阳七真演义传》依金元时期的仙传经典进行了简要的记述：

大定七年丁亥，筑庵于马氏南园，题曰全真，全真之名，盖始于此。王祖居庵中，命锁环百日，不用饮食，屡出阳神，身外有身，来坐阁中。宜甫私下遣人瞻之，则仍在庵中，俨然默坐。又赐梨一枚，与宜甫啖之。每六日，芋栗各六枚。十一日，分梨为二，令宜甫夫妇共食之。自后凡经旬日加一分，三旬分三，四旬分四，至于十旬，分为五十五块，合天地奇偶之数，宜甫渐悟真理。

大定八年戊子二月初八，马宜甫出家受簪冠焉，时年四十六。王祖喜甚，授以道要，训名钰，字玄宝，号丹阳子。由是之后，乞食降心。一日，王祖言曰：“马公破戒。”人曰：“师何以知之？”曰：“昨宵梦饮酒。”使人询之，丹阳曰：“服药用饮，因而吃多。”王祖先期而知之矣。丹阳忽患头痛甚急，人曰：“马公将不保朝夕。”王祖曰：“我千里之外，特化其人，令死可乎？”咒水饮之，饮完而愈。

王祖每出阳神，入孙氏梦中，种种变化：惧之以地狱，孙氏见地狱中鬼魂受罪，哀号惨痛，吓得胆战心惊；乃诱之以天堂，孙氏见天堂内人神享福，快乐逍遥，转觉心欢意悦。由是倍加信奉王祖。次年，王祖立金莲会，孙氏入金莲堂，倒身下拜，口称：“师

父，弟子实在看破红尘，惟欲出家修行，超凡入圣，伏望师父慈悲，将金丹大道修炼工夫传我。”

在上述三段引文中，第一段出自《重阳分离十化集》、《金莲正宗记》以及《金莲正宗仙缘像传》等经典，第二段出自王利用的《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》。尤为值得注意的是第三段，即劝化孙不二的情景。事实上，正如我们在第2章中所看到的，“出神入梦，种种变现，惧之以地狱，诱之以天堂”^①，是王重阳劝化马丹阳和孙不二而共同使用的手段，并非独为孙不二而设，不过，孙不二于马丹阳出家次年在金莲堂出家，却又是历史事实。



永乐宫重阳殿壁画【17-擎芝草】

重阳祖师，欲令丹阳夫妇俱证上仙，百行并修，万善皆积也，初演之以清静无为之道，次拯之沉沦地狱之苦，庶使心不退转，渐登仙果。且夫妇虽崇至道，其余酒色财气，犹有未尽，则摄魂地狱，祖师乃现神云中，手擎芝草而救护之。

图见萧军编：《永乐宫壁画》，北京：文物出版社，2008年，第296页。文见朱希元、梁超、刘炳森、叶喆民录，王畅安校：《永乐宫壁画题记录文》，第75页。

通过对《重阳七真演义传》中王重阳度化马丹阳、孙不二夫妇的描述，我们可以发现，养真子显然不同意其他仙传对这一情节的肆意改动，所以他选择使用金元全真正史中的记载，甚至是对于正史中明确记载王重阳分身显化闯入孙不二寝室的故事，养真子也删而不载，个中原因，或许是由于他觉得此举有碍于王重阳全真创教祖师的光辉形象。不过，有意思的是，当孙不二拜师并请求王重阳传授她金丹大道修炼功夫时，《重阳七真演义传》与前述其他四部仙传一样，又共同走向了传说。

6. 《金莲仙史》

与《重阳七真演义传》相似，《金莲仙史》也试图将历史和传说融为一体，不过却远远算不上成功。如果说，《重阳七真演义传》在引用金元正史仙传时还相对严谨的话，那么，《金莲仙史》则将正史进行了传说化的理解，显得不伦不类。

关于马、孙二人家状况，《金莲仙史》在第三回中一遵正史仙传，不过却极简而述：

却说山东登州府宁海州西门外，离城五里许，有一富户，姓马，名钰，子宜甫。其母初孕时，梦麻姑赐丹一粒，吞之，觉而分娩，生于金天会癸卯岁五月二十日。少有智

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.9b。

慧，儿时常咏乘云驾鹤之诗。李无梦见之，曰：“此子真仙材也。”家财巨富，别号马半州，长娶里人孙显忠之女为妻。孙氏生于宋徽宗宣和元年己亥岁正月初五日，母梦白鹤入怀之祥，觉而有孕。生得眉清目秀，少而聪慧天成，有沉鱼落雁之容，闭月羞花之态，酷好翰墨，尚喜赋诗。长适马宜甫，每与夫联句赋诗，不让苏少。但是翁姑早丧，夫妇幸得男材女貌，朝欢暮乐，难免持家主事之烦。

到第五回时，《金莲仙史》接续前言，称马丹阳不乐仕进，不求上达，马、孙二人连生三子，各各配偶成婚，他二人也都年近半百。某一天，马丹阳昼寝，忽梦道士携其登天遍历圣境，于是便兴起了修仙之念，以求长生不死、逍遥物外。事实上，金元时期的仙传如《金莲正宗记》也称马丹阳“梦中屡从道士登天”，不过却是发生在儿时之事，^①并非年近半百之时。此外，《金莲仙史》称马丹阳是因梦中从道士登天而兴起修仙之念，然据王利用和赵道一，马丹阳曾梦到屠户刘清之子宰杀二猪之事，当他让术士孙子元解梦时，却得知自己的寿命不过49岁，因而兴起了亲近有道之士、习学长生之术的念头。^②

由于修仙念头已生，随后几天，马丹阳因有事入城，到城门处买瓜止渴时，见到一个道士衣着奇特、样貌不凡，于是便格外留意：

头戴清风巾，足踏多耳芒鞋；手拿净尘拂，身披千针袖袄。双眸炯炯，两道金光如电闪；含神默默，一团和气似龟藏。耳大鼻隆，面凝金色；额高眉阔，舌络锦纹。坐如磐石，步若轻风。正是无人无我真如体，不灭不生自在心。

不出意外，这位道士便是领受天命前来度化七真的王重阳。马丹阳心生结交之心，于是便与王重阳攀谈起来：

马钰见此人形容苍古，体相不凡，遂买一个瓜，向前道：“老师父，我看这天气炎热，身穿袖袄，不怕暑蒸？我买这瓜儿与你结个缘。”重阳不语，执过手来就吃，却从瓜蒂食起。马钰道：“这个瓜蒂是苦的，何不弃之？”重阳曰：“香从臭里得，甜向苦中来。”马钰复问道：“老师父何方人氏？到此何事？”重阳道：“不远千里而来，特来扶醉汉耳。”马钰异之，知是有道，遂上前深深打躬，道：“弟子见师形容迥异，出言不凡，有意度人，请师到我家中养息几天，未知老师尊意若何？”重阳见他至诚虔恭，知是法器，遂与马钰同至家中。

到家之后，马丹阳请孙不二一同参拜。王重阳见孙不二虽年近知命，但体相不凡，将来必成大器，于是便在马丹阳家中住下，有意慢慢琢磨马、孙二人。

随后，在没有举行任何拜师仪式也没有任何特殊交待的情况下，王重阳将马钰更名为马处钰，字通宝，号丹阳，并随后与他谈玄论道，冀求度化。不过，可惜的是，与金元仙传中所载相同，马丹阳并未立刻醒悟：

重阳将马钰更名处钰，字通宝，号丹阳。丹阳拜谢，问师曰：“何为道？”重阳答曰：“道是虚无体，强名曰先天。五行不到处，父母未生前。”丹阳即悟大略，事师不倦，日与谈玄论道。重阳分梨与丹阳同食，尝作诗省之，诗曰：“此物外圆内却坚，中含一点是先天。收来尝以凝花露，放去观如出水莲。劈破鸿蒙修妙道，剖开太极拣真铅。时人不识玄元理，那晓食梨有秘传？”凡分梨十次，每次必有诗以化之，多方指点，丹阳

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，3.2b。

^② 王利用：《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》，载陈垣编：《道家金石略》，第639页；赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297，1.13a-b。

未尝觉悟。

事实上，这段描述又与金元时期的仙传并不完全相同，因为问道一事实际发生了王重阳与马丹阳初遇之时，即范明叔家的怡老亭内，分梨十化一事则是发生在马丹阳家中，而《金莲仙史》却将这两件事情合在了一起，共同看作是王重阳为劝化马丹阳而付出的努力。

不论如何，这就是《金莲仙史》所给出的关于马丹阳如何被劝化的全部描述。至于孙不二，《金莲仙史》则走向了与除《重阳七真演义传》之外的其他各种仙传相同的道路，即描述王重阳如何借调情而度化孙不二。文中言道，王重阳在马丹阳家中住了四月有余，借机言语点化，但孙不二却略不解悟，并未深信。随后十月中的一天，王重阳写了一首诗，不过，这首诗却并非是金元仙传中的骷髅诗，而是一首以芙蓉为主题诗：

入国曾见玉芙蓉，娇袅芬芸积翠浓。
艳丽全凭夤夜月，殷勤准的蓦然风。
花残叶落韶光去，树老枝枯霜雪逢。
欲使根原长不死，劝君急早觅金公。

马丹阳领会诗中之意，遂抄存了下来，不过，孙不二却依旧迷而不觉。见此情景，王重阳便出阳神来到孙不二房中，将她抱住。孙不二尽力推去，方才脱身，本想立刻告诉马丹阳，但恐被人嘲笑，于是便忍耐了下来。不料，王重阳几天后再次来到孙不二房中：

过了几天，又见重阳入房而来，急忙避过，反转脸皮说道：“你这狂人，正无廉耻！自从你到我家，我夫将你当个活神仙看待，住了数月，反来到我的房中调戏，我去告知员外，看你脸面放在何处？还不急速出去！”重阳道：“我昔在终南养道，尝甘淡泊，欲念全无。今到你家这几个月之间，颇而精神充足，谚云：饱暖起思欲，饥寒守自然。敢祈方便，结我一个缘罢。”

孙不二恼怒之下，便将王重阳的举动告诉了马丹阳，并请求马丹阳尽快将他打发走。听闻此语，马丹阳不仅以“贱人”指斥孙不二，并且还大骂了她一通：

你这个贱人，好不通方！我师父来到我家四月有余，日在花厅打坐，足迹未尝出门，朝暮如是。你自己迷昧不省，不肯皈依，不信道德，这是你自的根基浅薄，所以不信，到也罢，反到我面前说这是非，师父来到房中调戏的话语。你将血口喷人，罪业不少！马丹阳因为知道王重阳只是专心在花厅打坐，并未出门，所以称孙不二“血口喷人，罪业不少”，不过对于孙不二是否说谎，他也并无十分把握。权衡之下，马丹阳说道：“既然真有此事，下次你将他在房中，来叫我亲眼看见，方可信你。”不出所料，几天后王重阳再次来到孙不二房中，但与其他几部仙传相同的是，等孙不二请马丹阳共同来见证时，房中却早已杳无动静、空无一人了。当孙不二垂泪解释自己并未说谎时，马丹阳突然心里了悟：

这是错怪你了。我尝与师父谈道，闻师父言：“大道圆成，阳神出现。身外有身，随机应变，神通莫测。入金石而无碍，步日月而无影。能乘鹤跨凤，能驾景腾空。”方才到你房中，乃是师父通神变化，试你的真心。故数日之前，师父有咏芙蓉之诗，诗中含意，有度你之心。

也就是说，孙不二所见非虚，而王重阳此举，实是为了度化她。直到此时此刻，孙不二方才明白之前王重阳所写芙蓉诗的含义：

这首诗师父以芙蓉为表，内含诗意，分明开晓于我。芙蓉虽娇艳美丽，难免树老花

落之苦。妾今年近半百，气血枯衰，若不急早修炼，将来难免沉沦苦趣矣。岂知师父神通变化，到我房中数次，试我心田，幸得心怀不字，虽有微言触犯，别无他意，谅师父不能责我。乞员外代妾师父跟前表明心意，欲来师指点修道的原由，使我入道有门，修真有路矣。

到此，王重阳的苦心孤诣之举终于得到了合理的解释。不过，王重阳接下来的举动和安排，却已非本节所以处理的主题了。

总而言之，以上六节便是各藏外通俗仙传对于王重阳度化马丹阳、孙不二夫妇的描述，其中的重点则是马、孙二人的家庭情况和王重阳如何对他们夫妇加以度化。不过，可惜的是，对于金元时期仙传中所给出的正史记载，除《重阳七真演义传》外，其他五部仙传均没有采纳，而是或是称马、孙因中年乏嗣而求道，或是称马、孙因道心不昧而修仙，至于正史中的分梨十化等劝化故事，这五部仙传也略过不提，相反却是铺陈讲述了全真掌教李志常创作的王重阳调戏孙不二一事，并随机加入仙传改编者自身所服膺的如先天道的修道方法，用以对此做出隐喻性的解释。

5.2.2 丘处机

关于王重阳度化丘处机的真实经过，我们在第2章中已然看到，并且，作为全真七子中影响最为巨大的道士，早在金元时期，社会上就已经流传着关于丘处机似是而非的言论，而丘处机也成为了杂剧、戏曲以及传说中的主角。降至明清民国时期，在笔者所述及的这几部藏外仙传中，我们又可以看到另外一个丘处机，他的生平及度化经历虽然似乎是与金元时期的仙传相仿，但却又非全然相同。

1. 《七真因果传》

关于丘处机的生平，与金元时期的仙传相比，《七真因果传》做了较大的发挥：“山东登州府栖霞县荳村，有一人姓邱名处机，字启发，弟兄三人，长兄启明，次兄启兴，父母早丧，这邱启发多蒙兄嫂看顾，得以成人。”不过，在对丘处机之所以修道的缘由上面，《七真因果传》与金元时期的仙传却似乎又有着相当的默契，即是他天性使然：

读过几年书，也能诗词歌赋，但无心于功名，一味好静，常独坐终日，不与人言谈，似乎其中有所得意处，而人莫知其所以然。兄嫂屡劝他读书求功名，他便答以“读书原为穷理，岂希图功名！”又欲与之议婚，他又坚辞不肯，曰：“男子未立，岂可以婚姻相继！”兄嫂听他言语不凡，也不敢苦劝，由他自便。邱启发尝语人曰：“人生在世，苦不寻个出头路径，终日争名夺利，贪妻恋子，无常一到，万事皆空。人以为世事皆真，于我视之如浮云朝露，梦幻泡影。”

后来，丘处机听说王重阳在宁海县马家庄讲道，是一个大修行人，于是便与兄嫂不辞而别，悄悄来到了马丹阳处。

行文至此，《七真因果传》展现出了与金元仙传不同的偏好。在金元时期的仙传中，诸仙传作者俱称丘处机顺利地成为了王重阳的弟子，姬志真《长春真人成道碑》称“真人闻而往观之，目击神会，遂师事焉。”^①然而，《七真因果传》却更加倾向于认同丘处机的弟子尹

^① 姬志真：《云山集》，TC1140，7.12b。

志平所说，即丘处机的拜师修道之路远非一帆风顺。按《七真因果传》，丘处机到达马家庄后，马丹阳将他领至王重阳处并说明来意，不料却遭到拒绝：

重阳先生把他瞧了一眼，摆一摆头说：“此人心思太多，过于伶俐，学不了道，早些各自回去罢，休得自误！”邱启发跪而言曰：“小子一心学道，并无二意，还望先生收录！”马丹阳也替他哀求，先生只是不允，说：“非是我不收他，此人苦根甚重，怕他后来受不过磨难，必生退悔之心，不如不收他为妙。”邱启发再欲哀告，重阳先生竟出茅庵观花去了。

无奈之下，丘处机只得听从马丹阳劝说，暂时借住在马丹阳处，冀求日后觅得拜师机会。一日，丘处机同众师兄到茅庵听王重阳讲道。如前所述，王重阳讲道的内容实际上不见载于任何其他全真文献，但不论如何，却让丘处机如获至宝：

正讲之间，只见邱启发在人丛中听得高兴，连声称妙！先生将他恨了一眼，遂不再讲。众门人出来，尽埋怨他不该张声，以致先生停讲。

从这段引文中，我们依稀可以看到金元时期丘处机偷听王重阳传道马丹阳一事的影子。不过，《七真因果传》接下来又将此事重复了一遍，而直到这时，王重阳才勉强答应收丘处机为徒。有一天，丘处机见众师兄不在前厅，于是便悄悄走到茅庵门外洗耳静听，而这一次，王重阳所讲依然是不见载于任何其他全真文献的内容：

重阳先生正讲到精微之处，邱启发听忘了形，无意之间说了一声好。重阳先生向众子弟说：“门内说法，门外人听，试问多人，谁是知音？”先生说罢，马丹阳往外一看，见是邱启发，即叫他进来。先生一见，怒向马丹阳曰：“我曾分付你打发他回去，然何仍在此处？”

这时，先前已经拜师的刘、郝、王、谭四人一起为丘处机求情，兼之丘处机跪地不起，王重阳便说道：“尔等既再三荐引，难道我全不准情？你们这般看照他，我即将他收下，与他取个道号叫做长春。”

不过，丘处机的求道之路却并没有因拜师而畅行无阻。此后，王重阳又召集道众宣讲静功，丘处机则再次受到王重阳的斥责：

邱长春闻听先生把这静字，说得自自然然、透透彻彻，有许多好处，不禁心头发欢起来，手舞脚踏，却被先生看着，怒指长春而言曰：“你这人闻道不进，知理不悟，徒以聪明显露，伶俐施逞，不能隐忍潜藏，只知使巧弄乖，非道器也！我几次说法，被汝越规犯矩，我今当远避汝于东南，免得你常来扰我。”

事实上，在《七真因果传》的编者黄永亮看来，王重阳之所以屡次为难丘处机，不过是借此施行考验，而丘处机此次被责，实际上也是王重阳故意为之，“先生一心要散众人，故借长春发作。”随后，王重阳吩咐马丹阳看守家园，另携刘、郝、王、谭四人江南访道，至于其他道众，任行任止，听其自便。

实际上，《七真因果传》所描述中的这次江南访道之事，不过金元仙传中王重阳携丘、刘、谭、马四子西行一事的翻版。如前所说，王重阳其实并没有让丘处机一起跟随他江南访道，不过，丘处机却暗暗跟随前来，并一路上倍受王重阳的凌辱与折磨，如当丘处机化来斋饭时，王重阳则或不吃他所化斋饭，或则以所化斋饭不是百家饭而任由他端在手中，甚至当丘处机特意化来面食时反而将他的岩瓢摔在地下。当然，对于王重阳的非常之举，黄永亮也

特意给出了说明和解释：

看官，你道重阳先生为何这般凌辱长春？因他是幼年学道，不比刘、郝、王、谭是化了气质的人，若不深加琢磨，焉能使其成器？正所谓磨他总性，谁知长春根基深厚，屡受叱责，并无一点怨恨之心。

不过，真正将《七真因果传》与金元时期的仙传联系在一起的，则是下面的这件事情：

是时天道寒冷，他们在乡间化得有几捆柴草，是夜雨雪十分严寒，他们取了一些柴草来烧火烤。重阳先生一见心中作恼，走来将那几捆柴草一齐抛入火内，霎时烧着烈焰腾腾，火星乱飞。重阳先生拿着便铲，将柴草按了几下，火焰顿减，浓烟乱冒，熏得他们走头无路，庙子又窄小，风又往内吹，邱、刘等被熏不过，只得出山门外避一避烟，一个个揉眉擦眼，都说：“好烟人！好烟人！”先生见他们出去，即将山门闭了，把蒲团移于门下，抵门而坐。他们在外站了一会，到不烟了，却又寒冷起来，转过身推门，那里推得动，又不敢喊叫，都在廊檐下坐着，忽一阵雪风吹来，冷得他们几个战战兢兢。刘长生说：“先生传得有火工，我们大家何不做一做，以消严寒。”邱长春与众道友做起工夫来，闭息聚气，搬运起来，不一会，不惟不冷，反觉热起来。少时，天色明亮，见山门已开，大家入内，只见先生坐在蒲团上，怒而不息，向他们言曰：“汝等畏热惧冷，贪生怕死，弃真求假，贪烤假火而不肯运真火，苟图安然而不深用工夫，这般懒散，如何修得成道？若不重重杖责，毕竟始勤终怠。”说罢，即命王玉阳把戒尺拿来，“每人责打二十，以戒将来。”

值得注意的是，在这个故事之前，《七真因果传》还另外叙述了一则吃食腐肉的故事，不过，到民国三十年（1941）时，基于我们在第三部分中将会看到的教义方面的考虑，一贯道传道机构崇华堂在重印《七真因果传》时却将这个�故事删掉了：

到了江南所管一个大镇市，这镇市后面有座庙子，叫做佑圣观，他们师徒六人就在庙内栖止。庙内并无僧道，止有一个看香火的老汉，这老汉到也通方，就留他们住下。过了两日，先生想吃肉，他们各化得有钱钞，即去割了两斤肉。先生见肉，又说：“我此时不想吃。”长春闻言，将肉挂在壁上，即同刘、郝等下乡化斋，不觉一连住了几天。那日，重阳先生见他们出门抄化去了，遂将肉取下，送与庙老汉去，另遣白鹤仙子在海外蓬莱岛上衔来一块肉芝，先生接在手中，吹了一口气，即化为猪肉，仍挂在壁上。少时，他们几人归来，先生分付：“将肉烹饪。”邱长春即于壁间将肉取下，一股臭气，令人不堪，忙告先生曰：“此肉腐臭，不可食矣。弟子身傍尚有钱钞，另与师傅去办。”重阳先生怒曰：“你们这几个造孽徒，把十方上的钱财化来，如此作贱。既买得有肉，为何不早烹煮，大齐同享？只待腐臭，令人难餐。我今也不重责你们，你们只把这肉生吃了便罢。”先生这话说出来，吓得刘长生、郝太古、王玉阳、谭长真四人当时脸上失色。邱长春心中暗想：“我那几位师兄，俱是斯文之人，如何能吃这生肉？不如我将这肉吃了，他就把我哽死臭死，我也无怨恨。”主意已定，便将肉拿到口边，其实臭得难闻，硬一硬心，一口咬去，咬脱一大块，吃在口内，不似肉的味儿，好像萝葡一般，略带点甜味，并无腥臭之气，一连几口，将肉吃完，觉得精神倍加。只因邱长春后来有数十回大饿之厄，先生恐他忍饿成癆，故化肉芝与他吃了，永不生病。后来得成金仙，皆赖此肉芝之力也。此话不言，又表刘、郝等见长春把肉吃了，大齐方才放心。

事实上，关于吃食腐肉之事，正如我们在第一章中所看到的，《七真仙传》和赵道一的《历世真仙体道通鉴》中已有所记录，不过，故事的主角并不是丘处机，而是马钰。至于忍热胜寒一事，除以上两部金元时期的仙传外，李志常所创永乐宫重阳殿壁画的题榜中也有所记录，名为《然薪观节》：

祖师将归化，于四子极加锻炼。一日，令买薪炭，大然于所寝之室。室甚隘，令丹阳、长真立于内，不任其热；长生、长春立于外，不胜其寒。^①

但同样的是，金元时期的仙传所着重描述的是丘、刘、谭、马等四人，而《七真因果传》当中则是着重描述丘处机，以突显他矢志求道的决心，即当王重阳因他们“畏热惧冷，贪生怕死，弃真求假，贪拷假火而不肯运真火，苟图安然而不深用工夫”而予以责罚时，丘处机却独自替刘处玄等人承担了下来。

在讲述完这个故事后，王重阳便携带他们五人返回了宁海。不过，让王重阳感到失望的是，之前他声称江南访道时那些已经离开的学道不专的道众也再次返回了马丹阳处。王重阳眼看他们“并无真心向道之人，不过徒沾虚名，指道为由，欲人知他在修行悟道，其实并无一点道念。若不使他散去，久必以假乱真，使法门不得清静矣。”因此，王重阳便假装身上起泡，过几日后泡皆溃烂，脓水交流，臭气难闻，那些假意学道之人也果然再次四散离去，除孙不二之前已被王重阳安排至洛阳修道外，只剩下丘、刘、谭、马、郝、王等六人。去世之前，王重阳将六人召集在一起，最后一次向他们讲述了“性命双修”的修炼方法，并将各位弟子以后的修炼和成道托付于马丹阳：

汝孙道友，道果将熟，不必挂念，止有邱长春功行尚少，汝当指示一二。刘长生色相未能尽空，另有一番波涛。郝太古东游西返，所见之处，即了道之地。谭长真遇顾而通玄，王玉阳逢姚以入妙。邱长春石番溪边苦根尽，龙飞门上大丹成。

实际上，王重阳的这番遗言是此后《七真因果传》故事情节的线索和总纲。不过，参照第一章中王重阳的生平，我们知道，他的遗言事实并非如此，而只不过是强调众弟子之间如何相互扶持，共同修道：“丹阳已得道，长真已知道，吾无虑矣。处机所学，一听丹阳。处玄，长真当管领之。”说罢，王重阳便一笑而逝。

应该说，在王重阳度化丘处机一事上，《七真因果传》虽然有很多发挥的成份，比如丘处机的家世、拜师时屡次受难以及江南访道等情节，但在很多方面又是源于金元时期的仙传，比如吃食腐肉、忍热胜寒。不仅如此，在遵循金元仙传的同时，《七真因果传》又着重以细节化的形式展现了那些颇具戏剧性和曲折性的片段，且黄永亮在改编时又多加了案语与夹注，如上述丘处机屡受折磨时的解说，再如王重阳去世时“示以必死，绝后人妄冀成仙之想”之类的批释，从而更加强化和突显了全真教的精神主旨。

2. 《七真祖师列仙传》

与《七真因果传》相似，《七真祖师列仙传》基本是以相同的脉络描述了王重阳度化丘处机一事。不过，在具体的细节上，两者又表现出了稍微的不同。

关于丘处机的出场，《七真祖师列仙传》称：“登州府栖霞县邱处机，年方一十九岁，看破世界，常常寻伴修行。”稍后地方，文中再次称丘处机“父母早已双亡，并未娶妻”，也就

^① 朱希元、梁超、刘炳森、叶喆民录，王畅安校：《永乐宫壁画题记录文》，第78页。

是说,《七真祖师列仙传》在描述丘处机家世之时,应该是参考过金元时期的仙传,尽管如我们在第2章中说,关于丘处机父母是否早已双亡,金元各仙传其实并非口径一致。

在《七真因果传》中,当丘处机打算出家修道时,他直接来到了马丹阳处寻访王重阳。不过,在《七真祖师列仙传》中,丘处机在见到王重阳之前实际上另有一番经历,而这番经历,正是《寓真资化顺道真人唐四仙姑祠堂碑》中所记载丘处机向唐四仙姑求道一事,不过却更为浅显直白:

有一座庙宇,名叫仙姑庵。这仙姑善知过去未来之事,邱处机就来拜求仙姑为师。仙姑道:“师徒二字,原是前因有分,才为师徒。你与我无有师徒之分,我岂肯收你?”处机道:“望仙姑说明,弟子前因师父是谁?”仙姑道:“你那前因师父,姓王名重阳,就是你师父。”处机道:“我这师父,如今在那里?”仙姑道:“就是本府宁海县马丹阳家中,招募天下学道的,原是领天命而来。你如今打点就往那里去。”

丘处机哭别父母坟墓之后,竟往宁海而来。不过,与《七真因果传》相同,丘处机第一次见到王重阳却未获应允,尽管再三恳求,王重阳却力主不可。无奈之下,令人吃惊的是,丘处机于是便权且拜马丹阳为师:

丹阳说道:“自从师父开坛设教,不论男女老少,收了无数,多有几句道说吩咐,想必合你无缘。不然,见你一言不答,定不收留。你依我说,你不如趁早回去,或别处投师访友。”处机道:“我的主见在家中就拿定了,这一来总要拜父为师。全当与弟子无缘,不怕师父爱与不爱,收与不收,要在师父左右侍奉到老,就是不爱我,不过把我打死,亦无怨心。这个主意,再无更改。”马丹阳开言呵呵大笑:“你不是中了魔了?照这说起,你将师父缠住,师父不传你大道,枉费了你的心苦,虚度了光阴,耽误了前程,如何是好?”处机道:“不管师父传不传,是我情愿,再无二意。”丹阳道:“师父既不收你,我将你收下,打伴侍奉师父。你心下如何?”处机道:“咱心欢喜。”慌忙倒身下拜,“弟子就拜马老爷为引进师父。”丹阳扶起道:“再看你后来心事如何。”

事实上,在《七真因果传》中,丘处机在遭到王重阳拒绝之后,也曾起意拜马丹阳为师,不过同样遭到了婉拒:“不可!不可!求人须求大人,拜师要拜明师。我不过略晓得一点初工,至于大道,我亦未闻。你且安心住下,我与你慢慢周旋。”

应该说,《七真祖师列仙传》中的这番描写并非空穴来风。在金元时期的正史仙传中,王重阳去逝时称马、谭、丘、刘为“一弟一侄两个儿”,即马丹阳为自己的弟弟,丘处机为自己的儿子,而在自己的临终遗言中,王重阳也要求“处机所学,一听丹阳”。因此,在王重阳的安排当中,马丹阳与丘处机虽无师徒之名,但却有师徒之实,《七真祖师列仙传》称丘处机拜马丹阳为师,极有可能是承此而来。或许正是因为已拜马丹阳为师,《七真祖师列仙传》随后的故事情节当中再也没有出现丘处机拜王重阳为师一事。

马丹阳收下丘处机之后,《七真祖师列仙传》所述情景与《七真因果传》无异,即丘处机只能偷偷听讲王重阳所传修道之法,此后南京访道,丘处机也是私自跟随,一路倍受艰辛,至于吃食腐肉、忍热胜寒等事,丘处机也是件件亲历其中,直至王重阳去世,丘处机一直跟随在他身边。不过,值得注意的是,《七真因果传》中曾提到王重阳携带刘、郝、王、谭江南访道,不过却未明言所谓江南具体为何,但在《七真祖师列仙传》中,王重阳安排的却是南京访道,而他实际上携带的马、刘、谭以及私自跟随的丘处机所到之处也确为南京。我们

知道，南京实际上经常出现在金元时期的仙传当中，如《秘语五篇》中第5篇所说“九转成，入南京。得知友，赴蓬瀛”，不过其地却是指现在的河南开封，但在《七真祖师列仙传》中，详其文意，南京已转变为实指现在的南京。

3. 《七真天仙宝传》

如果说，《七真因果传》和《七真祖师列仙传》对于王重阳度化丘处机一事是在金元仙传的基础上有所发挥的话，那么，在《七真天仙宝传》当中，改编者所做的发挥已经远远超过了金元时期仙传的原型，于情节处任意想象，于细节处肆意铺陈。不过，这种想象和铺陈却绝非荒调走板之语，而是有着特殊的宣教用意。

在介绍丘处机的出身时，《七真天仙宝传》承接无极老母救劫的前言，一开如便明言丘处机是玉虚七贤之一雄陶的化身：

却说登州府栖霞县滨都地二十里铺，有一人姓邱，名处机，本是尧时雄陶转世，所以根基甚大。今虽在七贤数内，大者为守，复又下世，以了前缘，故尔出世。

到16岁时，丘处机父母双亡，一心修道但却苦无明师，于是便四处周游。不过，与金元时期的仙传以及《七真祖师列仙传》不同的是，丘处机并没有跟随唐四仙姑修道，而是遍历中国，但却只学了些“京广杂货万宝全”：

到登州，访明师，拜求道讲；说的是，炼南宫，步斗踏罡。
莱州府，遇一师，求把道讲；说的是，采战功，盗阴补阳。
青州府，遇一师，求把道讲；说的是，八段锦，动功过场。
东昌府，遇一师，求把道讲；说的是，六字气，驱魅除殃。
兖州府，遇一师，求把道讲；说的是，炼外丹，却病妙方。
济南府，遇一师，求把道讲；说的是，三皇药，松脂山姜。
平阳府，遇一师，求把道讲；说的是，守心血，一念不忘。
太原府，遇一师，求把道讲；说的是，小周天，气运膀胱。
大同府，遇一师，求把道讲；说的是，吐纳法，早吸太阳。
路安府，遇一师，求把道讲；说的是，守脐法，寿命延长。
西安府，遇一师，求把道讲；说的是，调息法，万物归藏。
延安府，遇一师，求把道讲；说的是，守泥丸，以健纯阳。
凤翔府，遇一师，求把道讲；说的是，炼玉液，四体安康。
巩昌府，遇一师，求把道讲；说的是，打饿死，避谷休粮。
庆阳府，遇一师，求把道讲；说的是，炼药法，身如树椿。
汉中府，遇一师，求把道讲；说的是，降乩鸾，以判祸殃。
兴安府，遇一师，求把道讲；说的是，游魂法，夜步天堂。
归德府，遇一师，求把道讲；说的是，过阴府，见得闫王。
彰德府，遇一师，求把道讲；说的是，炼符法，口吐金光。
河南府，遇一师，求把道讲；说的是，吸童精，而补脑腔。
下湖广，遇一师，求把道讲；说的是，当和尚，见得法王。
上四川，遇一师，求把道讲；说的是，做道人，朝得玉皇。

有的说，念经典，消我罪障；有的说，善果修，能躲无常。

有的说，存好心，积德为上；你何必，受辛苦，访道参方？

对于这些修道方法，丘处机并不满意，无奈之下，只得从四川返回家乡。路过咸阳时，闻得宁海县有一女道姑道行颇高，于是归家辞坟，然后往宁海而去。不出所料，这位女道姑正是孙不二，然而，令人感到奇怪的，《七真天仙宝传》在介绍丘处机出场之前所讲的正是孙不二的修道经历，她在洛阳修道成功之后转往长安度化，并非是在咸阳，并且也未说明她何时返回宁海。当然，对于《七真天仙宝传》中所存在的这些逻辑矛盾和混乱之处，我们大可不必过分在意，因为这部仙传更重要的目的在于宣道，而非讲史。

果不其然，到第八回一开始，丘处机拜会孙不二的地点再次改变，成了洛阳宗神庙。相见之下，丘处机将自己所学尽数告诉了孙不二，但却被孙不二看作是“尽是外道，有修无成。”至此，《七真天仙宝传》铺陈前述丘处机各处所学终于得到了合理解释，即详细向人展示何为外道。当丘处机闻言反问何为大道时，孙不二以提问的方式进行了回答：

孙姑开言方士叫，吾将大道问几条。

天地人物如何造？人生何处长根苗？

那里是你玄关窍？那里是你须弥垵？

怎么叫做回光照？怎么叫做搭天桥？

如何名叫龙虎啸？如何名叫鬼神嚎？

什么叫作无价宝？什么叫作玉液醪？

怎使水火来颠倒？怎使金木两相交？

何为浆苗嫩合老？何为火候文武烧？

怎知铅汞尽了？怎使牛女渡鹊桥？

那是三花顶上藐？那是五炁昆仑潮？

朝屯暮蒙如何晓？婴儿姹女如何交？

怎么辨别冥冥杳？怎么辨别恍恍潮？

那里是你炼丹灶？那里是你搭天桥？

乾遇巽时何节到？地逢雷处何卦爻？

分清别浊功怎到？移炉换鼎是何条？

水中生金何化造？火内长木何根苗？

朝进阳火那一道？暮退阴符是何爻？

上弦下弦如何找？先天后天如何包？

归根复命在那窍？温养脱胎功怎调？

三十六宫何关窍？七十二候怎样调？

一言难尽玄中妙，不过大概问几条。

若能明晓这些道，不愧出家穿道袍。

丘处机乍闻之下，果然钦佩不已，祈求拜在她门下为徒。不过，孙不二却拒绝了他的请求：“师徒二字，原有缘分，你我无有师徒之分，岂敢妄收？”孙不二的这番话，让我们回忆起了前述金元正史以及《七真祖师列仙传》中的情节，因为孙不二所说的丘处机的师父，正是王重阳。

随后，丘处机返回宁海马丹阳处，不过，与其他几部仙传相同的是，丘处机与王重阳的初次见面并不愉快：

有邱机，进丹房，跪把情求；小弟子，愿拜在，老师玄门。
重阳祖，便开言，从头细问；把你的，出处事，细说根生。
有邱机，将姓名，出家细禀；为访道，受折磨，对祖说清。
重阳祖，心暗喜，算得纲领；假意而，不收留，试试他心。
呼一声，邱道友，别处访问；我这里，无有道，莫误前程。

但与《七真祖师列仙传》不同，在遭到王重阳的拒绝后，丘处机并未拜在马丹阳门下。相反，在马丹阳的陪同求情之下，兼之丘处机苦苦哀求，王重阳才勉强收下，要求他立誓申文，并传授了神仙道筑基之术：

有邱机，跪尘埃，哀告情恳；倘师傅，不收我，跪死埃尘。
马丹阳，讲人情，再三讨准；求恩师，收留他，伴道修行。
跪多时，发慈悲，方肯应允；齐起来，到客堂，谈叙道情。
看良辰，排供仪，中文表进；更名讳，邱长春，立誓为凭。
邱长春，跪炉前，誓愿立定；得大道，若泄漏，五雷击身。
师传一，无极圈，万物包尽；二传你，日月光，照耀金庭。
三传你，搭天桥，赤龙接应；四传你，拴意马，锁定猴孙。
五传你，扫三心，混混沌沌；六传你，收四相，静静清清。
七传你，太极图，怀中抱紧；八传你，四天王，守定四门。
九传你，坐中宫，圆明一性；十传你，甘露水，下润灵根。
这就是，神仙道，弟子记紧；久久的，关开了，再将丹升。
邱长春，得大道，谢恩礼顶；小弟子，若道成，永不忘恩。

紧接着，王重阳又向丘处机传授了金仙道采药之法：

邱长春，玄关开，内有效应；领采药，金仙功，复申表文。
有长春，跪神前，礼恭必敬；传口诀，叫弟子，佩服书绅。
一传你，请护法，诸邪压镇；二传你，收六神，炼己功程。
三传你，定乾坤，安炉立鼎；四传你，夺天地，日月华精。
五传你，取祖气，甘露常饮；六传你，筑基法，水内点灯。
七传你，汞投铅，离火下运；八传你，分清浊，去矿留金。
九传你，得浆法，辨别老嫩；十传你，驾河车，三转法轮。
抽坎阳，填离阴，乾坤返本；这就是，金仙道，不可看轻。

丘处机按法勤修苦练，百日功灵，但因外丹虽结，内果未纯，于是王重阳就再向他传授了天仙道火候之功：

邱长春，关窍通，外丹结定；为师的，又表奏，天仙功申。
再传你，收四门，百神听令；再传你，扫三心，万脉归根。
再传你，用武火，煅炼三品；再传你，用文火，温养胎婴。
再传你，沐浴功，无为清静；再传你，退阴符，灌满乾坤。
再传你，养胎法，移炉安鼎；再传你，面壁功，灭迹忘形。

再传你，脱壳功，前知后应；再传你，过九霄，对答文凭。

者就是，天仙道，弟子记谨；先天道，大周天，切莫看轻。

先天大道全部传授完毕之后，王重阳便叮嘱他继续勤加修炼，谨防磨难，日后必为头名天仙：

观尔相，藤蛇蛟，饿劫凶甚；先受苦，后方甜，仙榜头名。

邱长春，三叩首，谢恩礼顶；任千磨，并万难，情愿耽承。

自此后，那邱机，功夫勤谨；未到那，二三载，内果已纯。

白日里，办外功，分外发愤；夜晚间，修内果，不舍五更。

吃的是，粗茶饭，惜福减省；穿的是，粗布衣，破滥补丁。

或行止，与坐卧，谨守方寸；若处世，与接物，恭敬至诚。

应该说，《七真天仙宝传》这里所展示的，正是先天道（或其后继者一贯道）的修道阶次。不过，可惜的是，除了这部仙传以外，我们在其他的先天道经典中都找不到如此详细的说明，而只是看到了其对某些核心术语如玄关、还乡、考惩等的强调。事实上，民间宗教在大部分情况之下可能并没有系统的教义思想，但却共同拥对某些核心观念的强调，如三期末劫、无生老母、救劫收圆、出苦还乡、无字真经等。^①因而，《七真天仙宝传》中所述这段内容，可谓弥足珍贵。

此后，在依次收取了刘、郝、王、谭等四位弟子之后，王重阳见七朵金莲之数已满，于是便带领丘、刘、谭三人到南京度人，另命马、王、郝到北京度人。关于此次南京之行，《七真天仙宝传》与《七真祖师列仙传》相同，所指之地正是现在的南京，而丘处机在此次南京之行的经历，也与其他仙传所说无异，倍受王重阳凌辱，甚至吃食腐肉一事，也专为突显丘处修道之心何等刚烈。不过，比较独特的是，在描述完南京之行后，《七真天仙宝传》并未就此打住，而是称王重祖师徒四人转至河南，借凶杀案劝化了一些缘人，又至湖广武昌，借盗窃案劝化了一些缘人，再至广东，借采战一事劝化了一些缘人，后至福建，借妄语一事劝化了一位名叫孙显忠的解元。我们有理由相信，这些故事情节完全是《七真天仙宝传》的作者虚构出来的，而从王重阳的这段行程以及劝化缘由来看，其目的则似乎是在展现杀、盗、淫、妄的戒律。

此后，他们四人来到江西，劝化了一名傅姓的知县，又转往浙江，劝化了一名习学南宮之术的方士，并就此浙江东花宫内住下。王重阳又命丘、刘、谭等三人到城内讲道，于是他们三人来到东门借生字劝化世人，又至南门借老字劝化世人，复至西门借病字劝化世人，再至北门借死字劝化世人，最后至十字街头借苦字劝化世人。应该说，这一段的用意与此前王重阳携他们三人四处劝化的用意是相同的，即用虚构的故事情节来展示遍布东、南、西、北、中五方的生、老、病、死、苦等种种不好以及相应的修行先天大道的种种好。

在接下来两回中，《七真天仙宝传》似乎回到了我们之前几部仙传中所提到的忍热胜寒一事，不过却将内热外冷转变成了火热水冷，即第15回和第16回的回目凑在一起：“武炼文烹，重阳祖，火中显圣；清静沐浴，众门人，水里躲藏。”故事的大意是，王重阳见丘、刘、谭三位弟子劝化有成，但心性未必纯熟，即在三伏天气里令三人搬薪烤火，并请东、南、西、北四方火神前来助阵，直把丘、刘、谭烤得浑身汗下，几乎性命不保：

邱长春，受不过，只喊命废；怕的是，我今夜，性命有亏。

^① 李世瑜：《现在华北秘密宗教》，第23-25、46-50页；林万传：《先天道研究》，第64-68页。

刘长生，受不过，汗流夹背；怕的是，此一回，难解厄危。

谭长真，受不过，双目堕泪；弟兄们，怕的是，死在一堆。

喊的喊，叫的叫，火光不退；有龙吟，合虎啸，呱呱唧唧。

眼见他们三人苦挨不住，王重阳又请黑、青、赤、白、黄五方龙王将火坑化为莲池，命他们三人在池中文火温养，霎时神清气爽。实际上，《七真天仙宝传》的这番改动，并非是特立独行。在《七真祖师列仙传》中，马、谭二人在屋里遭受大火炙烤，丘、刘二人在屋外忍耐大雪冰冻，仙传的编纂者就曾以水火来形容他们的此番遭遇：“水火既济炼金丹，受热挨冷非等闲。只待功满朝金阙，乘鸾跨鹤脱尘凡。”即将冷热与水火联系在了一起，似为《七真天仙宝传》的先声。事实上，这个故事的原型出现在金元时期，但在金元时期的仙传中，王重阳却并未对他的这种怪异之举做出解释，而只是模糊地声称为“玄妙之教”，而直至此时，通过《七真天仙宝传》的第15回和第16回的回目以及《七真祖师列仙传》的这首诗，所谓的“玄妙之教”或许才能得到合理的解释，即水火相济的修炼功夫。

王重阳此番水火显圣，远近闻知，而在离开东花宫之前，他又劝化了习学导引之术的郑自觉、腾空之术的无思道人、辟谷之术的风仙道姑以及守身炼丹的北方坤婆和破山遁王的中央黄太和。离开东花宫后，他们再次来到湖广，在东林寺劝化了能耳报十方的假神仙李显忠，在南华宫劝化了能够眼认千里的道童、仙女，在西佛寺劝化了能够鼻分正邪的崔景和尚，在北极宫劝化了不明四生六道之理的红莲、龙英两位道姑。当然，王重阳与丘、刘、谭等人的劝化之地、劝化之人名以及劝化之人的本事，无一不是在昭示先天大道的无所不能，即东、西、南、北无所不在，耳、眼、鼻、意无识不破，佛、道、方士无术不伏。

经过此一番四方度化之后，王重阳回到了宁海。到元旦时，与前述几部仙传相同，王重阳功圆果满，丹书下诏，于是便托疾而逝，实际上是重返天界了，而丘处机此后也就开始了独自修行的历程。总而言之，《七真天仙宝传》对于王重阳度化丘处机一事的描写是最为独特的，增加了许多金元时期的仙传和其他几部明清民国时期的藏外通俗仙传中俱不存在的情节，但同时也是宣道意识最为强烈的，因为它借这些情节讲述了诸多先天大道的修炼法门并高调地展示了先天道或一贯道与其他宗教相比的优越性。

4. 《七真宝卷》

与《七真天仙宝传》相比，《七真宝卷》基本上继承了它的情节，不过却又做了比较大的顺序调节。比如，《七真天仙宝传》及其他仙传中都曾提及的王重阳去逝之后丘处机相面以及饿死七次之事，《七真宝卷》却将之提前到了丘处机遇见王重阳之前，对此，我们将在下一章中着重叙述。

在关于丘处机家庭情况的介绍上，《七真宝卷》与其他几部仙传虽然不同，但差距并不是很大：

登州府栖霞县邱家庄姓邱名处机，年十二岁，父母双亡，多亏叔婶扶持。奈何家贫如洗，至一十六岁，叔婶俱亡，六亲无靠，情愿出家修行。

不过，在丘处机随后的学道经历上面，《七真宝卷》就做了大幅度的删减，将丘处机《七真天仙宝传》中遍历中国所学的“京广杂货万宝全”只是简单地概括为了一句话说：“虽学道人模样，总是无师传授，东化西荡，遇的甚是旁门小道，命运蹇难，总无好人相逢。”此后，

丘处机由于痴迷修道而受到了麻衣相士的蛊惑，一心要到桃山桃花坞寻死。王重阳预晓其情，兼知丘处机后来将为七真之首，于是便派太白金星予以解救，打破丘处机的心魔，并传授了丘处机苦功度世之法：“每日之间街上化，只化七家度光阴。早化三家晚化四，劝人持斋及放生。闲来随路行方便，自然得食可度生。遇路填补有修桥，时时积德做阴功。”对于此番乞食场景的描述，依稀便是金元仙传中丘长春乞食陕西磻溪经历的再现，而有意思的是，《七真宝卷》称丘处机乞食的地方也叫磻溪，不过却地处山东登州府。

如此苦行 30 多年之后，王重阳命已在外修道的孙不二返回登州点化丘处机，并指导他在拜自己为师。丘、孙二人初次面见之际，丘处机首先叙述了自己学道的经历，并请孙不二指点，对此，孙不二与《七真天仙宝传》中同样，仍旧是用提问的方式进行了回应：

孙仙听说心欢喜，请声方士听根苗。
你想学道生死了，不遇明师枉徒劳。
那里是你归根窍？什么是个无价宝？
那里是你安身处？什么叫做回光照？
牛郎织女怎相会？喜鹊何处搭天桥？
那里名叫至善地？那样名为龙虎啸？
如何水火能颠倒？怎使金木两相交？
何为火候文武道？怎样铅汞炉内烧？
何为三华五炁朝？何为药苗嫩与老？
分清别浊怎么造？移炉煅鼎怎样调？
阳火阴符什么道？复命归根何处到？
若能明白这些道，不枉出家着道袍。

而对于丘处机钦佩不已的拜师请求，孙不二同样予以了拒绝：“汝乃男子，奴是女人，地不盖天，不能收你为徒，况且奴家未奉天命，不敢收你。我来指引你一个明师，却是奉天命的老祖，道号叫做重阳，现住在宁海县南乡马员外家中，你去拜他为师，定能超凡入圣。”

听完此语，丘处机便来到马丹阳处，不过与前述几部仙传不同的是，丘处机的拜师之旅实是一帆风顺。王重阳在问明丘处机的拜师缘由、访道经历之后，但立即收他为徒，并传授了大道修炼之法：

重阳祖，大慈悲，从头指教；取了名，邱处机，长春道号。
命下手，定静功，无极尽包；明明德，合金庭，日月并照。
拴意马，锁心猿，丝毫不罣；扫三心，飞四相，混沌一窍。
四天王，守四门，弥勒嘻笑；甘露水，灌灵根，黄芽发苗。
即便是，神仙道，一一记到；再讲那，金仙理，炉鼎抽爻。
铅汞投，坎离交，结就至宝；黄河转，银汉运，地水升潮。
再进火，文武炼，老嫩紧要；退阴符，进阳火，乾坤满了。
这便是，天仙功，能超九霄；加面壁，成大丹，紫府名标。
立奇功，于三千，位证紫诰；分三乘，定九品，全在功劳。
修内果，办外功，皆不能少；苟无德，道不凝，内外相包。
你如今，受我传，切勿忘了；若懈怠，差过了，万劫难超。

面授机宜之后，丘处机日夜勤修苦练，而在凑齐七真之数后，王重阳便与其他仙传一样，开始了南京访道之事。不过，《七真宝卷》中的南京访道却是王重阳携带了除孙不二之外的所有其他 6 位弟子，而对于其他仙传中所反复提到的丘处机遭辱之事，由于此次王重阳是主动收纳丘处机为徒，所以《七真宝卷》概行删去，而变成了王重阳对所有徒弟的考验，且考验的内容也并不具有特别的戏剧性：

重阳老祖正养静，忽然一念起在心。
七朵金莲已度尽，大道不磨不光明。
一来磨他灭火性，二来磨他罪孽根。
三来磨他坚道心，逢恶化善善化神。
邱谭刘王同我去，马郝二徒听原因。
一路同行南京去，众位弟子齐听命。
长春与我担行李，收拾行李就起身。
逢山过岭往上奔，遇水过溪背师行。
浑身疼痛不能行，肩膊皮破也不停。
叫声徒弟且暂歇，肚中饥饿路难行。
你去化斋我等候，速去速来莫久停。
众徒一听就从命，急速动身化斋吞。
东家化到西边转，未有斋饭化来吞。
一日化来吃一餐，三日化来米半升。
各人自化自无食，拿来敬师不够吞。
各各饿得皮黄瘦，听师埋怨不做声。
拳打脚跌骂得凶，两泪纷纷未处分。
望师面上两脸青，言语不投半毫分。
魔得师徒难开口，耐烦敬师劝化人。

吃食腐肉、忍热胜寒等事也未出现在南京访道途中。此外，值得注意的是，做为《七真天仙宝传》的缩写本，《七真宝卷》也称他们师徒七人曾到访过其他许多地方，不过却已大为省略，且《七真天仙宝传》中大段的讲道内容也全然消失，而只是变成了简单的一句话：

却说师徒游得南京、广东、广西，行游八个月，度得几个有缘乾坤。

此后，王重阳召集众弟子一起返回山东。正值元旦之时，王重阳功果圆满，出阳神登天而去，但对于当时的七位弟子来说，王重阳却是去世了，而他们也从此开始了独自修行的过程。值得注意的是，如前所说，当王重阳江南访道之时，并未携带孙不二同行，而是只有 6 位男性弟子，但到他去世之时，孙不二却又陪在了他身边，究其原因，是因为孙不二其实并未像其他仙传所说那样前往河南洛阳修道，而是一直居住在山东老家。

5. 《重阳七真演义传》

在描写王重阳度化丘处机一事上，《重阳七真演义传》大段承袭《七真祖师列仙传》而来，不过却又改正了其中一些基本的错误。当然，虽然两者在文本上有着极为密切的关联，但这却并不意味着《七真祖师列仙传》就是故事的源头，相反，我们依然认为，金元时期的

全真仙传才是它们共同的灵感来源。

相比《七真祖师列仙传》，《重阳七真演义传》在第三节起头对于丘处机的出场和介绍要简略许多，一笔带过之后，接着就跨到了他学道的愿望和行动上面：“登州府栖霞县邱长春，年方弱冠，看破红尘，即学道，隐昆崙山。”关于他在昆崙山与仙姑的交往始末，《重阳七真演义传》一仍《七真祖师列仙传》，字几不易：

近山有座古寺，名叫仙姑庵，那仙姑苦志修炼，已悟三空，凡过去、现在、未来，知而不语。一日，长春竭诚拜教，欲尊仙姑为师。仙姑道：“师徒原系前因，你与我无有师徒之分，我岂肯收你？”长春施礼道：“望仙姑说明，弟子前因师父是谁？”仙姑道：“你那前因师父是王重阳。”长春道：“我这师父，如今在那里？”仙姑道：“就是登州府宁海州马丹阳宅中招募四方学道者，原是领天命而来。你如今打点，就往那里去。”

等到父母去世之后，丘处机便来到了马丹阳处，依仙姑指示请求拜王重阳为师。不过，与《七真祖师列仙传》相同的是，王重阳拒绝了丘处机的请求，但稍有不同的是，《重阳七真演义传》多加了一段解释性的说明，即下文中的划线部分：

及至庵中，长春对着王祖下拜，道：“弟子邱长春，现年十九岁，系登州府栖霞县人氏，抛别家园，前来求道。”时大定七年丁亥春，王祖慧眼一见，知是仙才，心中暗喜，欲百难以磨成之，外做不悦，望着丹阳把头一扭。丹阳会意，知师父假不收，一手拉住长春，走到客堂。

事实上，关于丘处机拜师王重阳的时间，金元时期的各仙传说不一，^①但无论如何，“大定七年丁亥春”这一时间却绝非正确，而恰恰是通过这个错误，我们知道，《重阳七真演义传》这段添加之语中的时间部分其来源正是秦志安的《金莲正宗记》。至于其他部分，则应该是改编者新加的案语，用以解释何以王重阳会如此对待丘处机，即爱之深，责之苛。

在遭到拒绝后，《重阳七真演义传》再次因袭了《七真祖师列仙传》的内容，称丘处机便拜了马丹阳为师。如前所述，《七真祖师列仙传》随后便再也没有提及丘处机拜师王重阳一事，或许是觉察到了此事，《重阳七真演义传》对此进行了改写，即在马丹阳答应收丘处机为徒之后，王重阳也另行收他为徒，而两部仙传随后再次回到相同的叙事逻辑当中，即丘处机并未获得实质性的传授，个中原因，则是王重阳故意为之：

王祖知丹阳收下邱长春，便唤来教道：“邱长春，你是个饿饭的相，只合吃稀粥，受饥寒。”又向丹阳道：“你既收他，我也训他个名字，道号名曰处机，字通密，号长春子。”夫长春，乃邱祖原名，易名为号，王祖盖取万古长春之意也。故长春亦归重阳门下，亲服役，躬洒扫，任劳任怨，善始善终。每日王祖在庵中与丹阳等讲说玄机，或合别人谈论道理，长春也来敬听。王祖但见他来，便闭目正坐，再也不讲，如此者非止一次。岁月既久，长春默悟，回光返照。为道不在多言，志气弥坚，众人暗笑，以为与长春无缘，不知衣钵已付斯人矣。

接下来，在收刘处玄为徒之后，1169年9月，王重阳携丘、刘、谭、马等四人赴汴梁化缘。值得注意的是，《七真祖师列仙传》称此段经历为南京访道，而它所谓的南京，实为现在的南京，而《重阳七真演义传》则依金元仙传的惯例，将南京正确地修改为了汴梁。此外，丘处机之所以也能够参加此次汴梁之行，其经历与《七真祖师列仙传》无异，即起初他并不在

^① 参见本文第2章，第2节。

预选之列，而是私自偷偷跟随而行。也正是为此，一路上因乞食而受王重阳之凌辱、吃食腐肉、忍热胜寒等事，丘处机件件参与其中，因前文《七真祖师列仙传》中已有相关叙述，且两部仙传并无太大差距，故不赘言。

经此一番考验，丘处机等四人性体磨，王重阳便带他们移居汴梁磁器王氏的旅馆当中，至次年1月4日，王重阳去世。需要注意的是，在这一段描写中，《重阳七真演义传》再次抛弃了《七真祖师列仙传》的描写，即称王重阳南京访道结束后返回宁海并最终在此仙逝，而是大段引用了秦志安《金莲正宗记》的内容，甚至王重阳去世前对众弟子的安排、遗世诗以及《秘语五篇》等内容，改编者养真子也一一抄录在了《重阳七真演义传》当中。对此，我们不再详细引述。

总之，《重阳七真演义传》一方面删改了《七真祖师列仙传》的情节和内容，并在适当地方添加了解释性的说明，另一方面又大量引述了金元仙传尤其是秦志安《金莲正宗记》的内容，甚至连秦志安的错误也移录其中。

6. 《金莲仙史》

与王重阳本身生平、修道经历及其度化马、孙夫妇时的经历一样，在描述度化丘处机时，《金莲仙史》也是混合了金元时期的官修史书、正史仙传以及明清民国时期的其他藏外仙传如《七真因果传》等，并做了别出心裁的发挥，从而使这部仙传显得头绪杂乱，线索模糊。

在关于丘处机生平的介绍上，《金莲仙史》的介绍既不同于金元仙传，也不同于明清民国时期的其他几部仙传，而应该是出自改编者的自行创造：

话说登州府栖霞县滨都地方，有一善士丘德恕，父文结，母杨氏，祖居燕京。因天下变乱，迁居山东。父母早亡。娶妻欧氏，家中殷富，夫妇行善乐道。连生三子二女：长子启崇，次子启书，三子启法；长女曰玉兰，次女曰兰英。惟三子启法于金熙宗皇统八年、即宋高宗绍兴十八年戊辰岁正月十九日诞生。当生之时，有虹霓贯室，彩雾弥空。德恕道：“此子将来必非凡器。”这启法少而好道，颖悟强记，资性过人，不羨繁华，笃好清静。

自然，这个丘启法即是丘处机。在这段引文中，《金莲仙史》比其他几部藏外仙传更为准确的地方是它说明了丘处机的出生年月，与金元仙传无异，但与此同时，《金莲仙史》关于丘处机家世的介绍，则既不见于金元仙传，也不见于明清民国时期的其他几部仙传。

到16岁时，丘处机便投奔崑山三官堂拜师张道继出家，改名为丘法通。到三年后19岁时，丘处机察觉自己的师父外真内伪，实无道德，兼之听闻王重阳道德高超，于是便来到马丹阳为王重阳修造的全真庵。不过，虽然经由马丹阳引荐，王重阳却仍然拒绝了丘处机的拜师之举，而对于拒绝的原因，《金莲仙史》却再次显示了它杂糅的特性：

二人走到重阳丹房，法通上前跪下，道：“弟子特来投师学道，望师父大发慈悲，救度弟子，没世不忘师恩也。”重阳闻言，睁开慧眼一观，观其夙世根深，暗想道：“此子将来必成大器，吾辈皆不及也。必须尽意将他锻炼。”由是将目复闭，口中咏诗云：“细密金鳞戏碧流，能寻香饵会吞钩。被余缓缓收纶线，拽入蓬莱得自游。”咏毕，闭口如帘。丹阳所师父诗中之意，自能度脱，因何闭目不睬，未知何故。

一方面，《金莲仙史》说明了王重阳之所以不接收丘处机为徒实际上是为了着意锻炼他，与

上述几部仙传相似，但另一方面，《金莲仙史》又引用了金元仙传中反复出现的王重阳接纳丘处机为弟子时所吟诗歌。或许正是因为这种矛盾状况的出现，马丹阳也着实费解，不清楚王重阳的真实目的为何。此后，马丹阳再次向王重阳陈情，不过王重阳却是依然拒绝，并表示可由马丹阳代收：“我的心里非汝辈所知。你既怜他，你可收他罢。”无奈之下，在与之前拜师的谭长真等人商量收，马丹阳收下了丘处机为徒，并为其改名取号：

长真遂向法通道：“师父断然不肯收你，我叫马丹阳代师父收你，总是一样。你可拜马丹阳师兄为引进的师父。”法通听长真之言，遂拜马丹阳为引进，拜了四拜，复向各位师兄叙礼毕。丹阳向法通道：“师父不肯收你，今听长真师兄之言，我权代师父将你收下。今将你改名处机，字通密，道号符阳。自此之后，你必须严守清规，勤修道业；在师父面前更要殷勤侍候，不可违命。倘然日后师徒情意相投之时，大道可闻矣。”

应该说，《金莲仙史》的做法是继承了《七真祖师列仙传》而来，与明清民国时期的其他几部仙传不同。不过，《金莲仙史》却又做了细微的调整，即丘处机虽拜马丹阳为师，但却仅仅是“引进的师父”，但在随后的故事情节中，两部仙传却又极为相似，即丘处机再无拜师王重阳之举。

无论如何，丘处机终于成为了一名全真弟子，但他的学道之旅却并不顺畅，而其情形，与金元时期的《清和真人北游语录》以及上述几部仙传相似：

过了几天，重阳与众道友谈玄说妙，只见处机走来，就闭口不言，非单一次，常常如是。众人俱道师父与处机无缘。处机在师父跟前朝夕侍候，殷勤不怠。

此后，王重阳相继收取了郝大通、燕京的方德茂、扬州的聂道明以及莱州的韩秀道、白元亮等数百余众。因道务繁重，王重阳便起意欲独往终南一游，在华山玉女峰安葬薛紫贤，在长安际遇和玉蟾，并最后在终南见到了之前向他传道的钟、吕二师。共叙往事之后，王重阳返回全真庵，并在第二年春天时，命谭处端和郝大通随他一同前往江南访道，丘处机随后私自跟来。对于随后丘处机的遭遇，《金莲仙史》的描述较为独特，与其他几部仙传不尽相同，但从其访道的行程来看，却又似乎有《七真天仙宝传》和《七真宝卷》的影子。

丘处机跟随谭处端、郝大通行至二十里亭时，王重阳命郝大通将戒尺取来，因丘处机违犯清规而责打了他四十下，打完便走。又走五里之后，王重阳声称口渴，丘处机急忙拿瓢瓢去找水，但却一无所获，王重阳托言“避懒”又将丘处机责打了一通。此后一个月中，王重阳百般折磨丘处机：

一路之上，不是这样不对，定然那件不是。魔了一月有余，符阳总是刻刻殷勤，不离左右。

行至江宁时，师徒四人在三台洞歇夜。此时忽然天降大雪，王重阳于是命三人搬柴烤火，金元仙传及上述其他几部仙传中所述的忍热胜寒之事再次出现：

重阳命架起火来坐下。他三人烧起，热得可怜，烟得要死，重阳端坐，巍巍不动。符阳与太古开了门户出去纳凉，重阳命长真将门闭上，不许他二人进来。二人在门外冻得个可怜，又不敢惊动师父，二人并背而坐，苦捱一夜。待天明，长真将门开了，见他二人冻得可怜，说道：“我想来开门，师父止住不许。你们在外冻得伤心，我在洞中烟得小死。”

不过，对于为何王重阳会施此考验，《金莲仙史》却并未做任何解释，而是接下来直接叙述

了王重阳等四人后续的行程。到苏州后，王重阳携三子拜会了天庆观道士何中立，共同讨论返神还虚之妙。是年夏天，王重阳返回宁海，途经扬州时，偶遇云游访道至此的刘处玄并收为弟子，而到达宁海全真庵后，又收取王玉阳为弟子。

接下来，《金莲仙史》描述了王重阳在山东传道的盛况，即普化三州，同归五会，并同时引用了秦志安《金莲正宗记》中关于此事的叙述：

话说重阳自归全真庵，忆师之言，立愿普化三洲，同归五会。五会者，一曰平等，二曰金莲，三曰玉华，四曰三光，五曰七宝。乃设一榜，随所在处悬之，文曰：“窃以平等者，为道德之祖，清净之源，乃金莲玉华之本，三光七宝之宗。普济群生，遍照世俗。银焰充盈于八极，彩霞蒸满于十方。人人愿吐于黄芽，比比不游于黑路。玉华者，神之祖；金莲者，气之宗。神气相结，谓之神仙。心忘念虑，即超欲界；心忘境缘，即超色界；心不著空，即超无色界。离此三界，神居仙圣之域，性在清虚之境，惟愿人人达此，个个皆入此境矣。”重阳真人将此榜文一悬，有先辈云游者见之，叹曰：“愿力洪深，可称王升再世也。”

在这段引文中，值得注意的是，首先，文末再次透露出王重阳本非凡人，而是通程真人王升转世；其次，引文中所述三州五会的榜文同时出现于《重阳教化集》之《三州五会化缘榜》以及秦志安的《金莲正宗记》之《重阳王真人》，不过，详其字句，其直接来源应为后者，但却并不完全相同，即引文中划线部分为《金莲仙史》改编者自行添加，其文本来源则为《重阳立教十五论》第十三论之《论超三界》。

随后，《金莲仙史》讲述了一段与王重阳度化丘处机无关的事情之后，如南宋改元乾佑、朱熹领武夷山冲佑观等，接着又大段记录了王重阳向全真七子讲道的内容：

汝等既入吾门，修身学道，必先炼性而后修命。性本属木，钻之则生烟火。火者，心也，本性定静，心火自灭。所以《阴符经》云：火生于木，祸发必克；奸生于国，时动必溃。知之修炼，谓之圣人。故修道者先炼无名种火，以心治心，将一切贪痴嫉妒、损人利己、贡高我慢、刚强暴恶以及种种不良之心灭尽，然后扫除过去、未来、现在之三心，人心净尽，道心自现。道心者，即虚灵不时之本性元神，觉照自心炼得圆明透彻，毋使一点尘心来扰。至于遇境不生烟火，纯纯粹粹，任凭虚空粉碎，吾性湛然独存。性工既成，丹基自固。倘然性地未坚，大道将成，亦有败坏也。欲修大道，须要性命双修，从有形以度无形，以无形制住有像。所以通灵者神也，长生者气也，非安养元神，不能通灵达变；非伏住元气，不能长生延年。所谓命不离性，命无性不立；性不离命，性无命不存。以气养神，以神含气，自然金木相投，水火既济，结成胞胎，是名金丹，又谓玄宰。更用乾坤交媾，是成胎仙，三年温养，似乳哺之婴儿；九载大定，如习学之周遍。然后出入无间，变化神通，总不外乎自身中搜求耳。

对于这段及本部仙传中其他不见载于任何其他全真文献的引文，我们在本文第三部分中会详细论述，此时暂且搁置。在此次讲道完成之后，王重阳指点孙不二前往洛阳修道，并随即召集其余诸人，对他们之后如何修道做出了安排：

且说王重阳既得丘、刘、谭、马、郝、王、孙，已足七朵金莲之数，忽召诸子曰：“昔祖师授我偈言，云人当生于忠孝之世。今上不行孝道，我将赴约于蓬瀛矣。”遂将金液还丹之道传于谭长真、王处一、刘长生、郝太古等，向丹阳道：“我的门人，男女

共有一千有余，得吾道者有数十，惟成道者丘、刘、谭、马、郝、王、孙而已。你等各有所得，惟丘处机一言无闻。此人根深蒂固，将来必成大器，我辈皆不及也，故尽意锻炼于他。我今去世之后，汝必须传其丹旨，吾无余忧矣。”众弟子道：“求师父久住尘世，普度众等愚徒，咸登道岸，共出迷津。”重阳道：“天数已定，不可强违。惟丹阳自从入道，家虽豪富，创造庵庙，接待师友，费去大半家当，其功足冠金莲领袖。”复向丘处机道：“汝自投我门下，二十余年，受魔不少，未闻道法一言。我去世以后，必求马丹阳玄旨，然后积功累行，大道可成。”遂唤木匠，吩咐造就木龕，外用闸门，令四人可抬，急速造就，以备应用。

《金莲仙史》中王重阳此番安排，虽然在字句上与其他几部仙传不同，但观其大意，实际上并没有太大区别，即嘱托马丹阳好好照顾丘处机。当天晚上，王重阳变现满身恶疮，数日后，脓疮破烂，臭不可闻，至“宋光宗绍熙元年，即金章宗明昌元年庚戌岁孟春望日，时重阳真人年七十九岁”，奄然仙逝。去逝之前，王重阳咏诗：“地肺重阳子，强呼王害风。来时随日月，去后任西东。作伴云和月，为邻虚与空。一灵真性在，不逐世人同。”对于王重阳的这首遗世诗，金元仙传中多有记载，不足为奇。不过，在记录了这首诗之后，《金莲仙史》又额外记载了一首不见于其他任何全真文献的遗世诗：

自从领旨下凡来，寄迹尘埃得自裁。
几度仙风催梦觉，数声鱼鼓唤心回。
三三行满神胎结，九九功成道眼开。
七朵金莲今已会，特留云路到蓬莱。

吟咏完此诗之后，王重阳才奄然返真，丘处机等全真七子也真正开始了独自修行之路。

总的说来，在混合金元正史仙传与明清民国时期的藏外仙传方面，《金莲仙史》并非独树一帜，其他仙传如《重阳七真演义传》等采用的也都是相同的编纂策略，但在如何将历史与传说融为一体方面，《金莲仙史》却并不成功，如南宋改元乾佑、朱熹领武夷山冲佑观等事，实际上与全真教并没有任何关联。当然，这种从全真教史角度来看的败笔，却是《金莲仙史》改编者有意为之，而至于背后的原因，我们也将第三部分中予以分析。

以上各节就是明清民国时期诸藏外仙传中对于王重阳度化丘处机一事的描写，从行文来看，各仙传在大体的情节上面都遵循了金元仙传的结构，然而在具体细节问题上，不同仙传的改编者却依据自身的宗教诉求而对某些特定的故事进行了修改，最显著者如《七真天仙宝传》直接凭空添加大段杜撰的情节，而其目的则是宣扬先天大道具体修炼法门和相比其他宗教的优越性。不过，这样一种处理方式却遭到了其他仙传改编者的排斥，如《重阳七真演义传》，不仅将这些情节删去，反而借用金元正史仙传中的内容加以补足，从而力求还原王重阳度化丘处机一事的本来面目。

然而，与金元时期的仙传相比，明清民国时期的藏外仙传却又表现出来了一种集体性的共性，即尤为关注金元仙传在描述王重阳度化丘处机时避而不谈之事或充满戏剧性之事。比如，关于丘处机在拜师王重阳之前的学道经历，金元各正史仙传都未明确提及，仅仅是《金莲正宗仙源像传》之《长春子》和《玄风庆会图》之《遁迹昆崙》模糊地提到丘处机隐居昆崙山学道，而至于向谁学道却也付之阙如，但到明清民国时期的诸藏外仙传中，如《七真祖

师列仙传》和《重阳七真演义传》均称他曾得到崑崙山一位仙姑的指点，而《七真天仙宝传》和《七真宝卷》则凭空改编为他是受孙不二的指引最终才拜师王重阳。再如，关于丘处机跟随王重学道时的经历，由于王重阳本人曾将马丹阳看做是兄弟辈，丘处机是子侄辈，且去世之前特意安排丘处机跟随马丹阳学道，所以《七真祖师列仙传》和《金莲仙史》直接称丘处机拜师之人是马丹阳而非王重阳，而至于王重阳曲意折磨丘处机一事，金元正史都秘而不宣，只有丘处机的弟子尹志平在《清和真人北游语录》才有稍微透露，此后，清中期成书的《邱祖全书》才在《邱祖本传》中简略提到，^①并说明丘处机拜师马丹阳之事：

七年（1167），闻重阳王祖在宁海全真庵开化，即往事焉。重阳一见，知师为法器，乃极意锻炼之。每与诸真讲道时，师至，闭户不纳，师去，谈论如初。如是者终重阳之世，未尝训一语师笃志不变。未几，重阳将仙蜕，师与丹阳马、长真谭师，车侍立床下，祖师曰：“丹阳已得道，长真已知道，吾无虑矣。处机所学，丹阳当造就之，此子异日地位非常，必广开教门，吾辈不及也。”师遂以师礼事丹阳。^②

不过，对于《邱祖本传》与本文所涉及的几部仙传之间是否存在着相互影响的关系，我们暂时不得而知，但无论如何，它们在描写王重阳度化丘处机时所表现出来的兴趣点，却是极为一致的。

5.2.3 其他四位徒弟

相比较来说，明清民国时期的这几部藏外仙传所描述的重点俱为王重阳、丘处机以及马丹阳夫妇，至于王重阳其他的四位弟子，则或者简单提及，或者一笔带过，只有到王重阳去世后七真独自修行时，谭处端等人的记载才相对多了起来，但也远不及丘处机、马丹阳以及孙不二所占的比重。有鉴于此，在接下来描述王重阳的度化故事时，我们将谭处端、王玉阳、郝大通以及刘处玄合并处理。

1. 《七真因果传》

关于这四人的拜师经历，《七真因果传》所说极为简略。在丘处机拜师之前，王重阳因屡显神通而在宁海已经颇有名气，故此前来学道之人络绎不绝，其中就有谭处端和郝大通二人：

内有一人姓谭名处端，号长真子，昔年身染沉疴，王重阳初到山东之时，曾授与却病之工。将病却好，一心悟道，遍访先生，杳无下落。今听人言马家庄出了一位活神仙，名叫王重阳，才知先生在此。又约了一个好道的人，姓郝名大通号太古，是本府文登县人，其余几人，也是学好之人，不必表他名姓。当下谭长真又谢先生昔年却病之恩，始言今日来学道之意。重阳先生曰：“法门大大开，去的去，来的来，去者不留，来者不拒。”即命马丹阳送他们到茅庵第二号去驻扎。

应该说，谭处端因为染病而求诸王重阳并最终入道之事，尽管与金元时期的仙传并不全然相符，但约略还是能够让我们回忆起全真创教时期的往事。至于郝大通，我们从《七真因果传》

^① 《邱祖全书》中《邱祖语录》载有明永乐十三年后序，然据尹志华考证，此举实为编者为了表明《邱祖全书》流传已久而妄改的，参见尹志华：《〈太乙金华宗旨〉的问世及其道派特征考》，载《香港中文大学道教文化研究中心通讯》，2010年4月，第17期。

^② 《邱祖全书》，藏《藏外道书》，第11册，第282页。

当中则所知更少。在收下谭、郝二人之后，不几天，刘处玄、王玉阳二人又前来拜师：

过了几日，又来了两个修行人，一人姓刘名处玄号长生子，一人姓王名处一号玉阳子，俱系山东人氏。马丹阳接见，问明来意，也是来求道的，即引他二人到茅庵参拜先生，重阳先生命马丹阳送在茅庵第三号栖止。

至此，虽然丘处机随后才正式出场，但按照《七真因果传》的逻辑结构，王重阳已将全真七子全部收入门下，因为当后文丘处机祈求拜师王重阳时，谭处端等四人已经在场且还为丘处机讲情。

在收下他们四人之后，依《七真因果传》故事情节的发展，王重阳随后开始讲道。值得注意的是，在之前《七真因果传》述及钟、吕二仙传授王重阳全真之道以及王重阳向马、孙夫妇和丘处机等讲道时，我们曾多次说过，王重阳所讲的内容并不见载于任何其他全真文献。不过，这一次王重阳讲道的内容，我们却似乎能够找到更早的文本起源：

人身以气为本，以心为根，以性为幕。天地相去八万四千里，人心肾相去八寸四分。肾是内肾，脐下三寸三分是也，正串着一脉，以通夫息之浮沉。息总百脉，一呼则百脉皆开，一吸则百脉皆闭。天地造化流行，亦不外乎呼吸二字。人呼吸在心肾之间，则血气自顺，元气自固，七情不肆，百病不治而自消也。打坐之法，每于午卯酉时，于静室内厚铺坐褥，于褥上盘膝而坐，微目视脐，以棉花塞耳，心绝念虑，以意随呼吸，一往一来，上下随呼吸之间，勿迟勿速，任其自然，坐一炷香久，觉得口鼻之气不粗，渐渐柔细，又一炷香久，觉得口鼻之气，似有若无，然后缓缓伸脚开目，去耳塞，下座行数步，又倒身偃卧，片时起来，啜粥汤半碗，不可作劳，切勿恼怒，以损工夫而伤真气也。虽然在具体的字句上有稍微的差距，但是，法国国家图书馆所藏编号 3810 的《呼吸静功妙诀》敦煌写卷应该就是上述引文的来源，且更为完整，因为在王重阳讲道内容的末尾曾提及“啜粥汤半碗”，但《七真因果传》接下来提到的却是一首诗：“打坐工夫不在多，全凭炼气与除魔，且将障碍一齐去，勿使心头有网罗。障碍不消烦恼聚，网罗不解怎婆婆？分明至理相传授，切勿因循自坎疴。”至于所谓的“粥汤”，完全不见踪影，相反，敦煌写卷却同时附载了《神仙粥》的方子^①：

神仙粥

山药蒸熟，去皮，一斤。鸡头实半斤，煮熟去壳，捣为末，入粳半升，慢火煮成粥，空心食之。或韭子末二三两尤妙。食粥后用好热酒饮三杯，妙。此粥善补虚劳，益气强志，壮元阳，止泄，精神妙。



《呼吸静功妙诀》附《神仙粥》方（《法藏敦煌西域文献》）

^① 法国国家图书馆编：《法藏敦煌西域文献》，上海：上海古籍出版社，2004年，第28册，第137页。

参照同编号写卷之前的《湘祖白鹤紫芝循法》、《踏魁罡步斗法》、《太上金锁连环隐遁真诀》、《足底生云法》以及《乘云咒》等文献，兼之神仙粥确为养生保健的补剂，我们相信，《呼吸静功妙诀》应该为至少宋代以前道教盛行的修炼方法。不过，至于《七真因果传》是否真是承袭敦煌写卷而来，我们尚存疑问，因为明万历时龚廷贤的《寿世保元》卷四之《补益》以及清康熙时冯兆张的《冯氏锦囊秘录》之《杂症大小合参》卷十一都全文引述了《呼吸静功妙诀》。^①换言之，《七真因果传》中所载呼吸之法，实际上并非罕见，且历史久远，因而关于其实际文本因袭关系，我们暂且不得而知。

此后，丘处机辗转拜师王重阳，并私自跟随刘、郝、王、谭等人一起南京访道。至于此次南行过程中所发生的事情，如吃食腐肉、忍热胜寒等事，我们在介绍王重阳度化丘处机一节中已有叙述，此不赘言。需要注意的是，在金元正史当中，真实经历过王重阳此番考验和折磨的人实际上是马丹阳、丘处机、刘处玄和谭处端，至于郝大通和王玉阳，他们实际上是在文登的铁查山修道。便无论如何，南京访道之后，刘、郝、王、谭四人返回宁海，在目睹王重阳仙逝后，开始独自修炼的旅程。

2. 《七真祖师列仙传》

与《七真因果传》相比，《七真祖师列仙传》对于谭、王、郝、刘四人拜师王重阳的记述几乎可以忽略不计。如前所述，尽管钟、吕二仙曾在梦中将全真七子的姓名和转世地点都已经透露给了王重阳，但《七真祖师列仙传》却仍旧对这四人省之又省，称王重阳因为显神通而名声大噪，各地的人都来求教：

山东一省人知道这桩事情，男女老少都来领教，名满乾坤，声闻世界。河南人多来投师学道，王祖一齐收下，陆续的约有三千余人。

而谭处端等四人就混迹在这人群当中，并未单独出现。值得注意的是，《七真祖师列仙传》特意提到河南人，应该是为谭处端做铺垫，因为钟、吕二仙在梦中指点王重阳时就称谭处端为河南洛阳人。此后，王重阳携带马、刘、谭三人南京访道，丘处机私自跟随，而至于郝大通和王玉阳，《七真祖师列仙传》并没有交待，极有可能是留在了宁海全真庵。一路辛苦之后，五人返回宁海，而在去世之前，王重阳特意对郝大通和王玉阳如何修道进行了安排：

王祖将郝太古叫来：“他们性情已炼，今授你口诀，你到北直隶去化饭炼性，拿住心猿，清静便是道理。若见本来面目，师徒自然相会。”郝太古拜谢毕，扬长去了。王祖把王处一叫来：“听师父与你口诀，守心一窍，如此如此，就是这样行事，你到家中修炼去罢。”王处一拜别去了，这话不表。

至于谭处端和刘处玄，他们则留在了王重阳身边，直到王重阳去世。应该说，这种一种人员配置基本上符合金元正史中的情节，但郝大通与王玉阳修道的地点，却又与正史并不吻合。

3. 《七真天仙宝传》

在明清民国时期的藏外仙传中，如度化丘处机一样，《七真天仙宝传》对于王重阳度化谭处端等四人的描写最为冗长的，当然与金元仙传相比也是最为不经的，但与此同时也是最

^① 龚廷贤：《寿世保元》，孙洽熙等校，北京：中国中医药出版社，1993年，第223页；冯兆张：《冯氏锦囊秘录》，田思胜等校，北京：中国中医药出版社，1996年，第330-331页。

为别具深意的。

首先，《七真天仙宝传》的第九回《虎向水生 郝太古 华西逢度》专门讲述了郝大通被度一事。在本回一开始，《七真天仙宝传》便介绍了他的生平，不过，这种介绍除说他家资富裕和喜欢易经之外，其他的参照金元正史，均系杜撰之语：

却说登州府所管文登县太平村，有一人姓郝名万善，娶妻赵氏，性多贤淑，正月初二生一男，眉清目秀。二老视若掌珠，取名太古。幼而颖异，长而慈仁，读书好学，家室巨富，常有好道之心，未获玄妙之术。数习周易，卜卦算命，遍访明师，飘流出外。因访名师，郝大通来到陕西华阴县的华阴庙，正碰到在此游玩的马丹阳。马丹阳托言卜算流年，与郝大通共叙寒暄，并借机稍微透露了先天大道的奥秘。果然，在郝大通的哀求之下，马丹阳指明王重阳才是他的真正师父：“我未奉天命，不敢传你大道。指引尔一条去路，我家有一明师，号曰重阳老祖，在彼设教收徒，你同我一路去见他，必然收留。”二人共同返回宁海之后，王重阳首先假意不收，在马丹阳的劝说之下才最终答应，并备办香烛灯仪，对神立誓之后，王重阳便将先天大道的修道阶次和方法传授给了他：

黄道日，设供仪，香烛齐备；重阳祖，传大道，鬼哭神愁。
郝太古，跪神前，誓愿立就；倘若是，半途废，灵官鞭收。
重阳祖，将大道，一一指透；指点他，玄关窍，太极之图。
黄庭宫，收回了，金乌玉兔；双林树，栓意马，又锁猿猴。
用火龙，搭天桥，迎接甘露；漕溪水，撒红莲，润润骷髅。
打开了，太极图，神仙功就；再传你，采药法，金仙可求。
扫三心，飞四相，杂念没有；挟泰山，超北海，坎离相投。
采日精，受月华，玉液旨酒；攀龙木，断金虎，压锁鳌头。
玄武水，朱雀火，勾陈为土；合成了，八宝丹，浊去清留。
俟后来，一阳复，龙飞九五；牛羊鹿，运三车，海水倒流。
三花聚，五炁朝，八宝结就；又传你，火候功，天仙可求。
捉金乌，擒玉兔，返照斗口；四天王，不管事，守定丹炉。
八卦炉，炼大圣，七七四九；炼就了，舍利子，无价宝珠。
火候足，退阴符，沐浴清静；将乾阳，灌坤阴，返本还无。
九转功，十段锦，丝毫不漏；单候你，外功满，高上玉楼。
脱凡体，超九玄，同登天路；这才是，大丈夫，胜过王侯。
郝太古，闻此言，倾心俯首；师尊恩，泰山重，怎样报酬？
逢朔望，讲道德，太古伺候；请恩师，将祖性，指破情由。
重阳祖，爱弟子，天机泄透；无极母，分性光，弥须山头。
有一个，吸魂瓶，五老看守；将性光，收瓶内，立鼎安炉。
那性光，凝结时，玄珠为主；收日月，光入瓶，两眼精轳。
收五星，光入瓶，五脏结就；收六合，气薰郁，六腑成周。
收地气，散而聚，无中生有；收天气，伏瓶中，轻清上浮。
收周天，三百六，星辰运度；生周身，三百六，心窍穴躯。

收八万，合四千，星斗之数；生八万，共四千，毛孔窍口（上穴下孔）。

三千六，年光满，炼成火候；有五老，揭金瓶，掀开玉炉。
一个男，一个女，眉清目秀；名老阴，名老阳，配合夫妇。
有其神，无其体，神气交媾；化太阳，化太阴，接续传流。
共化为，九六亿，皇胎结绶；生为魂，死为魄，祖性根由。
魂升天，魄降地，两下分走；善则彰，恶则瘳，纲维最休。
这就是，金丹道，并无虚缪；我弟子，须当要，谨记心头。

值得注意的是，王重阳此番对郝大通所讲之大道，与之前度化丘处机时并无本质上的区别。

其次，《七真天仙宝传》的第十回《龙从火出 刘长生 山东遇缘》专门讲述了刘处玄被度一事。不过，与介绍郝大通时不同，本回在一开始在介绍刘处玄的生平时，插叙了大段的内容来称赞他的道行高超：

却说莱州府武官县宝庄村，有一人姓刘名朗然，字处玄，道号长生。自幼读书聪明，立志不婚，得遇邱祖，传授金丹口诀，受尽无边苦楚，方成大道。

由同为王重阳弟子的丘处机传授刘处玄修道口诀，本已让人感到吃惊，但此后，《七真天仙宝传》竟然又称这位刘朗然在福州得道。参照金元时期刘处玄的诸种仙传，不得不说，此处这段关于刘处玄的生平介绍基本上一无是处。事实上，在《终南山祖庭仙真内传》当中，李道谦曾介绍了一位道号朗然子的刘姓道士，不过其名却为刘真一，登州黄县人，曾得王重阳治愈其病，后礼马丹阳为师。^①此外，北宋初期也有一名福建籍的刘姓道士号朗然子，即刘希岳，现存《太玄朗然子进道诗》。因而，《七真天仙宝传》关于刘处玄的介绍极有可能是混淆了以上各种记载。

在金元正史中，刘处玄去世前的一个月，东京留守刘昭毅和定海军节度使刘师鲁曾请求师礼问道，不过却遭到了拒绝，到次月6日，刘处玄便仙逝了。在《七真天仙宝传》中，有一名为韩介胄的太师亦曾在刘处玄得道时欲求长生不老之方，不过刘处玄早已知道韩太师杀机正炽，因此托言赴仙乡之约而羽化了。殡葬之时，披云真人宋德方和长春真人丘处机前来送葬。此后，韩太师遇到了丘处机，或许是见到刘处玄业已去世，因而怀疑他到底是否是真的成仙，所以与丘处机展开了一番辩论：

未及一日，太师于路遇长春，乃问曰：“人与仙俱死耶，何见修为？”长春曰：“人死为鬼，人见惧之；鬼死为聿，鬼见惧之；聿有罪，则有阴刑灭其形，谓之还空，即落顽空矣。仙者，元神皈根，性命复体，与道合真，真灵不昧，谓之真空，而上天堂矣，岂同凡夫之死哉？”韩太师醒悟，回朝奏主，封处玄羽化为辅化真人，此是后话。

总而言之，在刘处玄经由丘处机指点最终拜师王重阳一事之前，《七真天仙宝传》首先极力的夸赞了刘处玄的道行。

随后，依《七真天仙宝传》故事发展，丘处机外出度人时，梦中得到王重阳指示，要他指引刘处玄前来接受度化，于是便前往武宫而来。不过，奇怪的是，刚刚我们才得知，刘处玄所居之地为武官县宝庄村，而当丘处机前来度化时，地名却又变为了宝应刘家村。进门之后，丘处机首先向刘处玄唱了一段劝化文，即二十四孝文，不过却并非全然是我们通常所知的二十四孝故事，而是舜、刘邦、曾子、闵子骞、目连、董永、刘子性、江革逊、陆续、唐氏女、吴猛、王祥、郭巨、杨香、寿昌、庆黔、黄香、姜诗、老莱子、蔡顺、孟宗、王裒、

^① 李道谦：《终南山祖庭仙真内传》，TC955，1.13a-14b。

安安、丁兰等 24 人行孝之事，其中甚至不乏神话和杜撰之人。在听到丘处机宣讲完戒荤以及《大学》之理后，刘处玄恍然大悟，并在丘处机的指点人，两人一起来到马丹阳处。择就黄道吉日，备办果供斋仪，立誓申文之后，王重阳为其改名刘长生，并传授了三皈五戒。不过，与马丹阳、孙不二夫妇直接接受不同，刘处玄则提出了一个疑问：“请问孔圣之道，可有戒否？”对此，王重阳也进行了一番解释：

刘长生，忙顶礼，问师一遍；孔圣人，这大道，戒在那边？
重阳祖，叫弟子，你且漫叹；圣贤书，隐皈戒，不指不穿。
以万物，为一体，荤腥戒免；有沽酒，曾不食，戒酒之言。
气未定，戒在色，遇色罔乱；气方刚，戒在斗，遇斗莫前。
气既衰，戒在得，莫生妄念；存其心，皈元神，明心可观。
养真性，皈元气，浩然气炼；易习坎，皈元精，何无戒焉？
戒慎乎，其不睹，戒字针砭；孟子云，往女家，毋违戒言。
孔先圣，将规戒，未说明显；细思索，无一戒，不隐书篇。
江汉濯，秋阳暴，日月同伴；有宫墙，高万仞，孰得比肩。
端木赐，言夫子，文章可见；有天道，合性命，不得闻焉。
想夫子，呼曾参，吾道一贯；门人问，曾子唯，忠恕两端。
此其中，有性理露，出明显；若天道，存中庸，万物育焉。
刘长生，听此言，横身是汗；小弟子，不明理，求师指穿。

无论是否符合儒家经典中的原始和真实含义，王重阳确实是将先天大道与儒家思想结合了起来。其实，王重阳此类对儒家经典中所含微言大义的解释，是先天道的分支一贯道内所惯用的解经法，即解释四书五经里的“机藏”，比如：

子曰：吾道一以贯之，曾子曰唯。

解曰：孔子说我现在所传的道就是一贯道，曾子称是。^①

此外，一贯道所用解经法中，还有拆字法，用来附会先天道或一贯道的教义，比如：

大学之道，在明明德。

解曰：大者，人得一也，即求得一贯道之人也；“学”字上半外方合为“白”字，其中包括爻字，是合“阴阳龙虎玄武朱雀”于白阳宫中也，下一“一”字，若得明师一点，即成宝字头，其中暗隐天宝之意；之字上方一点即系玄关，下方一横是回光返照中宫，中间斜撇是真阴直下降，下方之又一横，是阴精复转上升，故之字实有受过明师一点，即能真通理天之意；欲学得此道，即在明明之德，明明者，明明上帝（无生老母）也。^②

总之，在经由王重阳的一番解释之后，刘处玄浑身是汗，更求拜领大道。

再次，《七真天仙宝传》的第十一回《会合西东 谭处端 求领正道》专门讲述了谭处端被度一事。与刘处玄相似，本回一开始便介绍了谭处端的整个生平：

【河南洛阳】谭家庄有一人姓谭名处端，字通正，号长真，自幼父母俱逝，家屋平常，喜闻大道，中年患瘵，持斋修行。孙祖引他拜师重阳，事之如父，每日晨早，捧水

^① 李世瑜：《现在华北秘密宗教》，第 70 页。

^② 李世瑜：《现在华北秘密宗教》，第 70 页。此外，关于《七真天仙宝传》中更多的拆字解释示例，可参见温睿滢：《全真七子传记及其小说化研究》，台北：台湾政治大学，硕士学位论文，2003 年，第 62-63 页。

与师盥洗。洗毕，师命余水洗患瘵处，久而得愈，竟传授大道，后至丁未岁，道果圆成，作诗而逝，末句有云：“涌出阳神独自归。”辞尘之日，异香满室，著有《云林集》。应该说，这段描述与金元仙传有相似之处，即王重阳曾为谭处端治好了他久医无效的疾，但更多的是不同之处，如孙不二引领他拜师王重阳、遗世著作等。至于受孙不二指引一事，依本回故事发展线索，孙不二正在洛阳度人，见谭处端颇具善根，于是便起意度化：

处端在庙把经念，孙姑进内将经盘。

仙长诵经因何干？有请善人讲的端。

道长若问把经念，想逃轮回到西天。

诵经若能天堂口（外行内车），古佛当初念何言？

念经不能成仙眷，唐僧取经为那端？

经者径也随人念，他与性命何相干？

有人叫我南宫炼，肉身腾云可上天。

邪法无非把人掩，命尽酆都出世难。

有人叫我学采战，盗阴补阳寿命延。

损人利己天折算，你想长生反短年。

有人叫我外丹炼，五金八石炼汞铅。

外药只可却病患，他与性命不相连。

有人叫我动功炼，八段之锦守丹田。

动功只可除病患，旁门小道成真难。

有人叫我去妄念，清净无为胜参禅。

岂以无为作至善，还从有为立根源。

有人叫我自心看，尾闾肚脐似泥丸。

其间阴阳难会面，孤阴寡阳岂抽添。

有人叫我把气炼，前降后升起涌泉。

运气只可把病散，不知玄关怎结丹。

心上脐下各一半，肝肺中间是玄关。

玄关本是无极殿，讵能位列五浊间。

这不是来那不算，到底玄关在那边？

惟道独尊岂轻贱，天机大道不乱传。

应该说，这一段的用意与丘处机拜师王重阳前四处学道的经历相常相似，即批判旁门外道并突显先天大道的优越性。受孙不二点化，谭处端找到了当时正在洛阳吕祖庙的马丹阳，并与他一起回到了宁海县马家堡。在马丹阳的引荐下，王重阳收下谭处端为弟子，并于上皇胜会时，向众门人宣讲了《玉皇心印妙经》：

重阳祖，升经堂，焚香恭敬；叫弟子，听吾讲，玉皇心经。

精气神，为三宝，上药三品；上元神，中元气，下品元精。

杳冥者，阳极阴，混混沌沌；恍惚者，阴极阳，浆苗发生。

存无者，存元神，无极宫定；守有者，守元精，有极阳生。

阴之极，必生阳，上下相应；那先天，长生浆，倾刻而成。

回风时，天气降，回阳返本；混合时，和四象，攒族五行。
满百日，河洛数，玄功灵应；默玄关，朝上帝，斗口元神。
十二年，为一纪，周天卦定；十二时，无间断，脱壳飞升。
有传授，为知者，易悟玄牝；无明师，为昧者，大道难行。
履践者，为日月，乾坤脚运；呼为阳，吸为阴，养元气精。
吸汞火，出玄门，下入户牝；若亡无，若存有，不垢不尘。
气绵绵，不疏忽，有动有静；神性蒂，气命根，定固海深。
人各有，天一精，长生浆本；精合神，神合精，水火相亲。
神合气，为三宝，三元三品；气合体，为一家，结就真身。
三千六，外旁门，不得其正；说天仙，九节功，皆是强名。
骨为石，肉为土，神能入进；神飞形，精化气，飞升昆仑。
守丹田，名入水，不溺元性；守玄关，名入火，不焚元神。
神依气，气依形，生神根本；形生气，气生精，精依气盈。
彫衰弱，残颓败，修身反胜；那法身，如松柏，四季长青。
精气神，三品药，一理而论；这三宝，无穷妙，不可看轻。
聚则有，散则零，收放效应；七窍通，乃四象，放出光明。
离圣日，坎圣月，日月合并；光返照，耀金华，中五黄庭。
一得丹，永得仙，逍遥无尽；那法身，透虚空，自然身轻。
太和气，冲周身，道德广运；寒为闭，琼为塞，散开骨症。
得了丹，身则灵，威灵显应；不得丹，旁门道，阴神终倾。
丹在身，非白青，五色合并；诵为念，持为修，万遍功灵。
那功夫，玄妙理，自明效应；此讲的，是玉皇，心印妙经。
此心经，万法祖，无上三品；叮咛你，诸门人，且莫看轻。
有众生，齐称扬，跪地授领；非三世，有奇缘，曷得易闻？

作为极有可能是南宋时造作的道教经典，《高上玉皇心印妙经》所述主要为精、气、神内丹修炼方法，而关于对本经的道教解说，亦可见之于同样可能为南宋时期造作的《灵宝五经题纲》。^①不过，王重阳在此却将之转换为了先天大道修炼方法，而他度化谭处端的经历也就到此为止了。

最后，《七真天仙宝传》的第十二回《升降水火 王玉阳 得逢真仙》专门讲述了王玉阳被度一事。关于王玉阳生平的介绍，本回也与金元仙传在似与不似之间：

且说济宁府东坪乡，有一人姓王名处一，字玉阳，生于金皇壬戌年，三月初十午时生，幼而敏慧，长而慈仁，十八岁为冀门秀士。因母年老，长染疾病，故而废学，未能上达，常在家中侍奉老母，问安视膳，左右不离，衣不解带，药必亲尝。平日喜看三教经典，素有好道之心，为母乞寿，叩许持报恩斋三年，诵《报恩经》一藏，广积阴功，好善乐施，及至母死，终身茹素，看破红尘，一心要访明师。

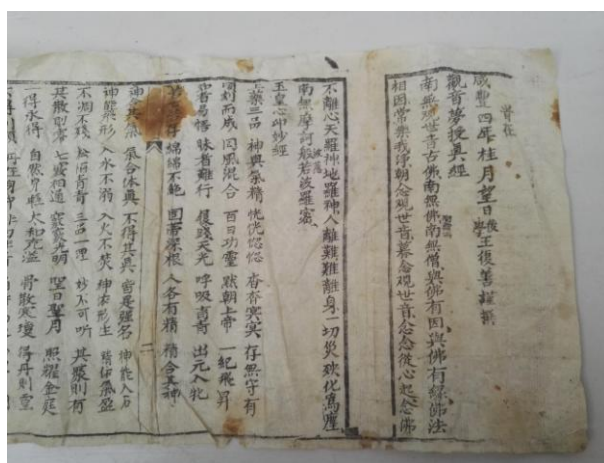
实际上，我们知道，王玉阳母亲周氏也是王重阳的弟子，并且是王重阳所收的第一个女弟子，

^① Kristofer Schipper and Franciscus Verellen: *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004, p.1098.

但在此处，王玉阳的母亲之所以被写入了他的生平当中，其目的只不过是意在突显王玉阳的孝心和孝行。王重阳知道王玉阳一心要拜师求道，于是便命郝大通往往指引。郝大通领命到达东坪乡王玉阳家中，以酒、色、财、气四段主题性的劝善文打动了王玉阳，继而带他一起来到宁海马家堡。到达全真庵后，王重阳三考六问，见王玉阳毫无二心，于是便命他立誓申文，收为弟子，并向他讲解了一段《观音梦授经》：

王玉阳，受皈戒，勤修性命；朔望日，重阳祖，讲说三乘。
 顶一礼，禀师尊，弟子有恳；请恩师，讲一卷，梦授真经。
 重阳祖，随徒念，就把经论；南为离，无为虚，中央黄庭。
 观世音，回光罽，菩萨自性；佛元神，法元气，僧为元精。
 佛有因，佛有缘，采药功进；天气降，汞投铅，佛法相因。
 浊气去，清气留，常乐我静；那朝念，观世音，后上昆仑。
 那暮念，观世音，潜下睽井；那念念，从心起，三转法轮。
 言念佛，不离身，四相返本；天罗神，为武火，烹煮乾坤。
 地罗神，为文火，温养性命；人离难，难离身，沐浴静清。
 一切者，众灾殃，离了尘境；化为尘，言的是，大道修成。
 言摩诃，是摸面，免受风进；言般若，是收盘，恰似真人。
 波罗蜜，饮甘露，醍醐下润；润转了，无根树，松柏长青。
 昔周朝，妙壮王，得下冤病；横身上，起亮泡，好似鱼鳞。
 观音母，梦中受，止痛立应；遗后世，因呼为，梦受真经。
 诵此经，消冤孽，不待言论；悟此经，成仙佛，脱壳飞升。
 叫一声，众弟子，仔细详审；能体贴，能遵行，百日功灵。

值得注意的是，与上述《高上玉皇心印妙经》有着明确的道教起源不同，《观音梦授经》出世时间较晚，且常与《观音心经》等3部经典合刊为《三藏妙经》，是民间宗教所崇奉的经



《观音梦授经》图



《三藏全集》图

典。^①据李世瑜介绍，先天道的支派之一皈一道曾将之作为本派经典，^②不过，我们相信，包

^① 《观音梦授经》图参见 <http://www.kongfz.cn/30030078/pic/>，登陆时间：2018年2月9日；《三藏全集》图参见 http://www.7788.com/39277/search_4_25411924.html，登陆时间：2018年2月9日。值得注意的是，笔者所搜到的这部刻本《三藏全集》末尾还特意以抄本的形式附录了《七真因果传》中王重阳的这段讲经

括《观音梦授经》在内的《三藏妙经》应该有着更为广泛的民间宗教支持，而不仅仅限于皈一道。不论如何，在《七真因果传》中，王重阳单独点化王玉阳的内容就到此为止了，而与谭处端一样，这段讲经内容显然也是借王重阳之口来讲述先天道或其他民间宗教如皈一道的修炼方法。

至此，经过长达四回的内容，《七真因果传》终于将郝大通、刘处玄、谭处端、王玉阳四人拜师的经历讲述完毕。随后，王重阳带领丘处机与刘处玄、谭处端前往南京度化，即第十三回《三车法轮 邱刘谭 南京摆渡》，对此，我们在王重阳度化丘处机时已经说过，不再复述。至于郝大通和王玉阳，他们则与马丹阳一起往北方传道，即第十四回《五宝运转 马王郝 北海撑船》。在这一回中，他们3人先后经行河北、山西、陕西、四川、广西、贵州、云南7省，继续用拆字法等宣讲儒家大道的微言大义与机藏奥秘，劝化了无数原人。此后，他们返回宁海，与王重阳等四人汇合，而直到王重阳元旦去世之前，郝大通、刘处玄、谭处端、王玉阳4人一直停留在他身边。

《七真因果传》中对王重阳度化这4位徒弟的讲述，与他度化马丹阳、孙不二夫妇和丘处机时相同，掺杂了大量的修道原则和方法，给我们透露出来了诸多的信息，以表明《七真因果传》实际上不过是借王重阳度化七真的故事来宣扬先天大道。除此之外，还有一点格外引人注意，即马丹阳、孙不二夫妇是由王重阳点化无疑，但丘处机却是由孙不二指点才最拜师王重阳，郝大通是由马丹阳指点，刘处玄是由丘处机指点，谭处端是由马丹阳和孙不二共同指点，王玉阳是由郝大通指点，虽然最终全真七子都是拜王重阳为师，但《七真因果传》中这种徒弟之间相互指点的方式却是在明清民国时期的这几部藏外仙传中最为特殊的，且与金元时期的全真仙传截然不同，而这背后，或许是于先天道或其他民间宗教相互接引这一独特的传道方式有关。

4. 《七真宝卷》

与《七真天仙宝传》共计4卷的长篇大论相比，《七真宝卷》则只在一回即第六回《虎向水生 郝太古 华西逢度》中对郝、刘、谭、王四人的拜师经历进行了述说。值得注意的是，《七真宝卷》虽然将四人合并一一回内讲述，但回目却只提到了郝大通一人，且这个回目与前述《七真天仙宝传》中专门郝大通受度的第九回之回首完全相同，准此，我们也可以看出《七真宝卷》之于《七真天仙宝传》的文本继承关系。

按其故事情节，眼见孙不二将丘处机领入王重阳门下之后，马丹阳也想出外度人，而在得到王重阳应允之后，马丹阳来到莱州府高密县，并遇到了在此课命卜卦的郝大通。关于郝大通的家世等情况，《七真宝卷》一概未提，只是称他喜受丹经，因此外出访贤。两人一番问答之下，郝大通心生佩服，祈求拜马丹阳为师，不过马丹阳却自称未奉天命，因而携同郝大通一起返回宁海，拜在了王重阳门下。值得注意的是，拜师之后，王重阳还特意将大道之理向郝大通讲说了一遍：

将大道，玄妙理，说与知音；须牢记，莫看轻，万古不泯。

将金乌，并玉兔，收回黄庭；双林树，拴意马，猿猴锁定。

内容，题为《重阳王祖讲梦授真经》。

① 李世瑜：《现在华北秘密宗教》，第165页。

水帘洞，铁板桥，源流涓润；扫三心，飞四相，纯全觉灵。
采日精，收月华，玉液连吞；金合木，铅投汞，洒水金生。
前朱雀，后玄武，勾陈土中；三花聚，五炁朝，八宝珠成。
锻成了，舍利子，无价宝珍；火候足，阴符退，沐浴清静。
脱凡体，超九玄，七祖同登；这才算，大丈夫，出世英雄。
郝太古，忙谢恩，叩头不尽；此恩德，如泰山，何日报恩。
从此后，勤用功，不辞坚辛；早参禅，晚打坐，禅功精进。

当然，与《七真天仙宝传》相比，王重阳的这段陈述只不过是概而言之，既不涉及到具体的修炼方法，也不牵扯到具体的经典。

随后，《七真宝卷》话锋一转，开启了对王玉阳的描述，不过也是省之又省：“再讲山东济宁州东平村有个孝子，姓王名玉阳，是个夤门秀士，只因母亲有病，日夜耽忧，无门投告，无法可求。”于是，王玉阳发愿修行，以求母亲病体安好，也因此而熟参经典，看破红尘。事实上，金元时期的仙传也曾提及王玉阳因父亲早年去世因而事母至孝，但他之所以出家修道却是由于两次神奇的遇仙经历，而非是因为他母亲的原因。讲述至此，《七真宝卷》话锋再转，开始用同样极为简略的方式提及刘、谭二人：

却说莱州府武宫村，有一姓刘名朗然，道号长生，自幼访道，考究丹经，同村中有一友姓谭名处端，同心访道多年，总不遇明师。

值得注意的是，在介绍刘处玄时，《七真宝卷》与《七真天仙宝传》犯了同样的错误，即将刘处玄与刘朗然混为一谈，而在述及谭处端时，尽管钟、吕二仙在之前已经向王重阳说明了谭处端是河南洛阳人，但此处却又称其为刘处玄同村之人，即莱州府武宫村人。无论如何，刘、谭二人因不遇明师，一番商量之后决定共同前往济宁拜访王玉阳。不过，王玉阳却自称是“初发道念，一无所知”，不过本街最近来了一位道长，道德精明，因此邀请他二人一同前去拜访。

不出所料，这位道长正是受命专门前来点化他们的，不过既不是马丹阳，也不是孙不二，而是新受度的郝大通，换言之，是郝大通将王玉阳、刘处玄和谭处端三人引领拜在王重阳门下为徒。见到他们之后，郝大通首先宣唱了一段酒色财气的道情，三人闻言心动，继续向他请教修仙之道，并特意要求说明修仙不必吃素念佛的道理：

只三人，问仙长，如何修炼？凡夫体，焉能够，成佛成仙？
今人说，何必要，持斋行善？见其生，不忍死，圣贤所言。
闻其声，不食肉，恻隐之念；民同胞，物并育，那可伤焉？
贪口腹，焉能够，四生不变？你想吃，他想生，岂无罪愆？
刘员外，各生信，一言动念；从今后，戒杀生，一概不粘。
出世法，是大道，参悟修炼；修成个，大罗仙，逍遥三天。
德要培，道要修，各自各件；朝问道，夕死可，岂非圣贤？
请诸翁，细思想，道在明办；原知是，圣贤道，求他传授。
称一声，大真人，大慈大愿；圣人道，我不知，恳祈指点。
大学云，在明德，至于之善；知止定，定而静，静而能安。
仰弥高，钻弥坚，学不厌倦；瞻在前，忽在后，希圣希贤。

收六合，退藏密，中庸民鲜；人心危，道心微，舜帝传授。
这五经，与四书，道言一半；世人迷，不自醒，枉读圣贤。
那三人，暗商量，心里打算；莫非是，活神仙，明明指点？
齐跪下，愿拜伏，道人面前；望仙长，指引我，去学神仙。
邱真人，笑一声，果是有缘，舍得脱，看得破，依我戒严。
随我去，保管你，做个金仙；这三人，便叩头，各各情愿。
邱真人，放大胆，带见师颜；谨禀告，重阳祖，来历的端。

应该说，郝大通的回答与王玉阳等三人的问题其实并不十分对题，相反，我们认为，郝大通的这一番陈述其目的更在于展示先天大道与儒学大义之间的密切关联。不仅如此，在之前宣唱道情点化王玉阳等三人的全真道士一直是郝大通，但在此段描述中，这位点化道士又摇身变成了丘处机，种种匪夷之处，《七真宝卷》一仍《七真天仙宝传》而泰然处之。随后，在丘处机的指引下，王重阳将王玉阳、刘处玄、谭处端三人收下，并向他们讲述了三皈五戒之理：

重阳祖，尊一声，仔细听言；圣贤书，隐皈戒，不指不穿。
言万物，为一体，仁字在先；这就是，不杀生，解口持斋。
不拾遗，不闭户，义字在焉；不偷盗，戒在得，固穷不滥。
礼能达，即文明，蛮貊行也；血未定，戒在色，男女必端；
智若水，便流通，人我无关；不酒肉，无争斗，一体同观。
言顾行，行顾言，信字在然；不妄语，君子道，朋友信焉。
气方刚，戒在斗，忍气为先；存其心，养其性，浩然炁炼。
所不睹，所不闻，戒慎为先；至善地，九转功，三教相连。
他三人，听祖言，顶礼称美；蒙师尊，指点我，日夜修炼。

在此，儒家的仁、义、礼、智、信与我们熟知的杀、盗、淫、酒、妄五戒又联系在了一起。总之，行文至此，本节所述的这四位弟子全部拜在了王重阳门下，至于他们此后一直到王重阳去世之前的活动，我们在本章王重阳度化丘处机一节当中已有叙述，此不复言。

应该说，与《七真天仙宝传》极为拖沓的情节相比，《七真宝卷》虽然做了大幅度的删减，甚至不惜像《七真因果传》和《七真祖师列仙传》那样将郝、刘、谭、王四人的家世情况一笔带过，但在精神旨趣上面，《七真宝卷》却与《七真天仙宝传》并无二致，即在有限的篇幅之内，《七真宝卷》仍旧是在极力宣扬自身所修之先天大道与儒家微言大义之诀的密切联系。不仅如此，在拜师的问题上，《七真宝卷》称马丹阳、孙不二是由王重阳度化，丘处机则是受孙不二指点，郝大通则是受马丹阳指点，王玉阳、刘处玄和谭处端则是受郝大通（及丘处机）指点，这样一种引度方式，仍旧是与《七真天仙宝传》非常相似。

5. 《重阳七真演义传》

在王重阳度化剩余四位弟子一事上，与上述四部仙传或一笔带过或夸大其事相比，《重阳七真演义传》的描述更为平实，也更具历史感，即大部分依据金元时期的仙传尤其是秦志安的《金莲正宗记》并加以删减而来。

在借由阳神显化等神通度化马丹阳、孙不二夫妇为弟子之后，王重阳凭借马、孙二人的

巨额家资而广行善事，“或施茶，或施药，或送棺木，或送锦衣，每遇饥荒，舍财放账，又刷印善书，修桥补路，更置义庄，以贍马姓宗族，复立义学，以教众姓子孙，并广修茅庵，结云水缘，供养道众。”此后，《重阳七真演义传》称王重阳普化三州，同归五会，并原文引述了秦志安《金莲正宗记》中的平等会疏：

窃以平等者，为道德之祖，清静之源，乃金莲、玉华之本，三光、七宝之宗。普济群生，遍超庶俗，银焰光盈于八极，彩霞遍满于十方，人人愿吐于黄芽，比比不游于黑路。玉华者，气之宗，金莲者，神之祖，神气相结，谓之神仙。

而恰恰是在王重阳广设道会以度人的过程中，养真子插入了谭处端、王玉阳以及郝大通的拜师经过：

且说重阳王祖设会度人，适宁海州人有一姓谭名玉字伯玉者，患风瘫不愈，扶杖来马丹阳宅中将谒，王祖闭户不纳，伯玉坚守终夕，剥啄不已。门忽自开，王祖大悦，以为仙缘所契，乃召之同寝。时值寒冬，冷不可忍，王祖展足，令伯玉抱之，少顷，汗流被体，如卧甑中，比晓不寐，宿疾顿瘳，四体轻健，行走如飞。方知王祖为异人，乃就环内出家，时年四十五。祖训名处端，字通正，号长真子，愿侍左右，终身不退。

至于王玉阳拜师及学道经历，《重阳七真演义传》称：

次年，王祖出环，有宁海人王玉阳来自牛山，愿拜为弟子。王祖训名处一，时年二十七，后居查山修道。一日，王祖以伞飞去查，约二百余里。玉阳得伞，见有伞阳子三字，知是师父仙赐，因以为号焉。其母周氏，节孝可风，仁慈莫比，亦愿出家，王祖赐名德清，号玄静散人。

郝大通的拜师学道经历则紧随王玉阳之后：

又有宁海人姓郝名璘号恬然子，称太古道人，事母至孝，隐于卜筮，感王祖背坐回头之化，从至朝元观。王祖授以口诀，因有慈母在堂，未遽出家。大定八年戊子，郝太古当过大事，闻王祖引邱、刘、谭、马四人入昆崙山石门，启烟霞洞居之，遂来洞出家，时年二十九。王祖为之训名大通，号广宁子，乃解袖衣，去其两袖，与之过冬，曰：“无患无袖，汝当自成。”未几，郝太古辞去，从兹以后，瓦罐乞食，炼己修真。大定九年己丑，玉阳辞王祖，居查山苦炼心性，郝太古亦入查山，玉阳以太古不立苦志，忠告而激劝之，太古于是西行，暂且放下。

阅读他们三人的这样一份简历，我们几乎就是在复述金元时期的仙传，只不过是更为简略而已。不仅如此，在度化刘处玄一事上，《重阳七真演义传》也全然一派金元仙传的口吻：

金大定九年己丑九月，王祖领马、谭、邱三人西至莱州，化刘长生出家，时年三十三，王祖训名处玄，字通妙，号长生子。

养真子尽管并没有引述这四人的家世等情况，但却也不像其他仙传那样肆意编排或任意裁剪，而是完全回归了正史，时间、地点等细节一一记明，人物、对白等情节件件可查。至于随后的汴梁西行，由于王玉阳和郝大通已入文登查山修炼，王重阳便携带马丹阳、谭处端以及新拜师的刘处玄和私自跟随的丘处机四人同行，而关于他们吃食腐肉、忍热胜寒等事，我们在本章王重阳度化丘处机一节中已经有所叙述，此不赘言。事实上，无论是在金元正史当中，还是在本部仙传当中，直到1170年王重阳在汴梁去世之前，除马丹阳和丘处机外，剩余的这4位弟子当中只有谭处端和刘处玄陪在了王重阳身边。

6. 《金莲仙史》

与《重阳七真演义传》相比，《金莲仙史》也俨然呈现出一派叙史的口吻，然而在介绍谭处端等4人的生平及拜师经历上面，编纂者潘昶却肆意想像，虽然表面上——依据于金元正史，但在实际内容上却大相径庭。

马丹阳夫妇将王重阳接到家中之后，恰恰是在王重阳苦心度化他们二人期间，谭处端前来拜师求道。应该说，在这一点上，《金莲仙史》是遵循了金元时期的正史仙传，但除此之外却似乎并无太多的可取之处：

却说登州府宁海州，时有一人，姓谭名玉，字伯玉。祖居河南洛阳县人氏，因金兵南渡袭汴京，逃出，至山东登州宁海寄住。……这谭玉生于金太宗天会癸卯元年三月初一日，生时有彩霞照室之祥，少有敏慧，却遇金兵作乱，随父逃奔宁海，开店度日。父亲亡故，尝甘淡泊，笃好清虚，不思娶妻传后，独念固守元精。

在之前的几部仙传中，我们已经频繁地看到将谭处端称为河南洛阳人，而在金元时期的仙传中，我们却从未发现此说，而是或称他为宁海人，或称他为世居宁海。至于《金莲仙史》之所以称他祖居河南洛阳，后迁山东宁海，或许是因为意识到了这种矛盾，因而折中调节。到42岁时，谭处忽染风痺之症，求医罔效，服药无灵，因听闻马丹阳处有一位神仙，冬夏单衣，不食烟火之食，于是便来求治。应该说，这段叙述是对金元仙传中谭处端中年事迹的改写，并未离题过远，但他与王重阳的会面却再次突破了历史的限制，近乎传奇：

那谭玉一见重阳，卓犖有异，知是神仙临凡，急忙倒身下拜，求疗沉痾。重阳与其神观，观其夙缘有种，根器不凡，就将葫芦内取出丹丸三颗，向谭玉道：“当用无根水煎服，熟睡一时，病体即刻痊愈。”

谭处端依言服药，醒后果然病愈，于是便请求拜王重阳为师。王重阳本知谭处端根器不凡，一番训戒之后，便为其更名取号，收为弟子：

凡修道之人，入道易，闻道难；闻道易，而守道难；守道易，而成道难；成道易，而了道难。汝年已四旬余矣，精神耗散，返还不易，虽要立勇猛心，发坚固志，初从念头上扫刷，次从尘境中留心，直到一念不起，一尘不染，那时真道可闻，真法可修。我今收你，必当改装换像，取名处端，字通正，号长真可也。

谭处端拜谢完毕，归家典卖物件，此后便跟随在了王重阳身边。

依《金莲仙史》故事情节发展，王重阳在最终劝化马丹阳、孙不二夫妇入道之后，又令马丹阳收丘处机为弟子，并于大定丁亥（1167）七月祈雨成功，赢得全州之人交口称赞。王重阳的声闻鹊起，引起了另外一个人的注意，这个人即是郝大通。关于郝大通家世情况的介绍，除出生年月外和素喜卜易之术外，《金莲仙史》也几近满纸荒唐：

却说本府文登县城内有一位老爷，姓郝名磷，字步鳌，号恬然，生于金熙宗天眷庚申岁，正月初三日诞生。幼而好道，智慧天成。家有一弟名瑾。父母相继而逝。家财豪富，世袭都尉。喜读《易经》，善能卜筮。时在本城，现任守备，出兵追贼，在海口战了一阵，丧了许多的兵将。郝磷单骑落荒而逃，后面贼兵追急，忽然大起黑雾笼罩，当面不见人形，方能逃回本处。回营自觉道：“这一回不是苍天怜愍，发起这道黑雾，安有活命回营？”想仕途险幻，尘境虚浮，富贵荣华，恰如南柯一梦；王侯将相，尽似水

上浮沔。看破尘情，辞官不做，将家事交与弟瑾照管。是年二十五岁，弃家访道，身带银子二百两，别弟出外，隐在卜筮林中，遍访三年，未遇明师。

明清民国时期，行伍出身的全真道士不乏其人，^①但《金莲仙史》对郝大通的这番介绍，却在金元的正史仙传中找不到任何记载。郝大通一心访遇明师，在听闻了王重阳的名声之后，便来到全真庵，请求马丹阳引荐拜师。相见之下，王重阳知郝大通生有几分仙骨，定有真仙之分，于是便在一番言语考验之后，另行叮嘱并将其收为弟子：

你要一定出家受苦，要立大刚大志、始终不怠之心，不可违背为师的清规，谨遵太上的律法，兢兢惕惕，靡刻不离心怀；澄澄湛湛，当明本来真性。毋劳汝形，毋摇汝精，毋使其思虑营营，乃可以长生。欲长生者，必要先修三皈，后守五戒，然后乃可闻道也。我将你改取法名大通，字太古，号广宁。另择良辰，改妆换像道妆打扮，方谓仙家弟子也。

值得注意的是，对于引文中所说的三皈五戒，王重阳随后以大段论述的方式进行了详说：

三皈者，释谓佛法僧，道谓道经师，总而言之，即是自身中精气神也。所以皈依道，离欲尊，永脱轮回。修道之人，常守本性元神，居于性地，毋使思虑妄想扰害心君。外相不入，内相不出，将个识神自然化成不生不灭之元神，久久存养，方离爱河欲海之苦恼。道果圆成，可脱六道轮回之死生，岂不离去欲念之尊贵乎？皈依经，两足尊，得闻正法。真修大道者，恐元神无所依托，落于幻空，不能脚踏实地，故太上流传三十六部尊经，正法眼藏，使人可达修真之路，有所修证，不为外道修罗所惑，不落傍道，自然炼养元气，助化元神。是有神气两足之尊贵，可得长生久视之大道，故有正法可闻也。皈依师，众中尊，不落邪见。即今者，有外道纷纷，傍门多种，或用搬运精髓，开关补脑；或用咽津纳气，服气餐霞；或用采战之术；或用御女之功；或将山根一穴，指为玄关，以二目谓阴阳；或将五金八石，当于至宝，以谓身中铅汞；或持咒念佛，打七炼魔；或存神默想，导出阴神；以及绝谷休粮，烧茅炼汞，种种异类傍门，不可记极。总属幻化之躯纽带，难得超凡入圣。所以须得真师口诀，炼精化气，炼气育神，炼神返虚；阳神出现，跳出天外之天，与太虚同体，日月同明。天地有坏，而吾身不坏，故名万劫不坏之金仙。是曰圣，曰仙，曰佛，岂不众中之尊乎？所以不落邪妄之所见，方知有真道可修也。凡修道者，常将此身中之三宝常住身中，毋使耗散，是曰“常住三宝”。今者这些凡僧俗子，不知自身三宝之作用，认作庵堂寺观谓常住，三佛三清谓三宝。谁知三佛三清亦是自身三宝之别号，敬重自身中之三宝，即是敬重三佛三清也。念佛天尊，即是念自的心也。若然自心不正，虽日念十万，如鱼嚼水，有何益乎？只要自己贵重三宝，无起诸想，虽念经万卷，不如静坐一时。三宝既皈，要除杀、盗、淫、酒、妄之五戒。将此三皈常持，五戒谨守，然后方可论道也。

将三皈比做佛道的佛、法、僧以及道教中的道、经、师，但实质上却是自身所具精、气、神，进而除杀、盗、淫、酒、妄之五戒，此类讲道方式及内容似乎是与《七真天仙宝传》和《七真宝卷》中王重阳所讲修行先天大道的三皈五戒如出一辙。当然，相似的情节也还出现在第7章孙不二毁容修道一节当中，因为我们之前讨论过的《七真天仙宝传》中女丹修炼的斩赤

^① 如清末南阳的全真道士姚霭云和谢宝胜就出身于清军军官，参见刘迅：《诗、书、琴、园：清末南阳全真道主领的精英艺术》，载赵卫东编：《全真道研究》，济南：齐鲁书社，2015年，第四辑，第42页。

龙功法，再一次出现在了《金莲仙史》当中。不过，这种相似情节的出现，并不一定就意味着《七真天仙宝传》与《金莲仙史》彼此之间存在着文本继承关系，相反，这或许意味着，三皈、五戒以及斩赤龙、降白虎是明清民国时期全真教和民间宗教共同使用的修炼词汇和功法。在讲述完三皈、五戒的具体含义之后，《金莲仙史》岔出话头，没有再行叙述郝大通学道之事。

此后，王重阳携先前拜师的谭处端、郝大通江南访道，丘处机私自跟随而来。此行所历之事，本章王重阳度化丘处机一节已经述及，不再赘言。值得注意的是，王重阳等人江南访道返程至扬州时，遇到了云游在此寻访明师的刘大德，而这位刘大德，就是后来的刘处玄。关于刘处玄的家世情况，《金莲仙史》再次凭空杜撰了一番：

却说山东莱州府掖县武官庄有位老爷，姓刘名嘉成，乃是一名文举出身，现任归德府知府。有一太太张氏，先生一子，取名大才。时金熙宗皇统七年，即宋高宗绍兴十八年丁卯岁七月二十日，梦红霞覆体，觉则腹痛分娩，遂产一子，取名大德。甫五岁，张氏太太亡过，刘老爷在任娶一太太柳氏，复生一子，取名大用。惟大德年幼好道，聪明睿志，不婚不奢，喜看道书。年十四岁，忽父病终，回转掖县，日慕丹经。至二十二岁，弃家求道，身带百两银子，遍处访游，相面访师。在外五年，是年二十七岁，遨游吴越，回至扬州。

在这段介绍中，刘处玄的出生年月可以为金元正史所证实，但关于他的父母，我们却不得而知。不仅如此，关于他出生时的异象，秦志安的《金莲正宗记》称“天不负仁，自红霞丹景中，选择其仙材之精明者，降瑞于掖城”^①，似乎是这里“红霞覆体”的来源，至于《七真仙传》以及赵道一《历世真仙体道通鉴》中所称的其母夜梦金蝉而生，则似乎在此找不到任何回应。除出生年月以及分瑞异象外，《金莲仙史》其他家世、生平介绍则均无可考之处。刘处玄到达扬州之后，恰逢返程山东路经此处的王重阳四人，“只见四位道长往街上经过，有一老者，身高体大，形容魁伟，品格绝伦，双眸炯炯，光耀射人，兼且这三位皆神清气爽，相貌端严，有出尘之表，神仙体态”，于是便起拜师之心。王重阳见此人也有几分仙骨，便起度化之心，于是在一番言语考验之后，称“汝既自愿苦修，可随我往登州宁海一走。”不过，刘处玄真正拜师王重阳，却并未发生在此刻，而是在返回山东之后。

几乎就在相同时候，《金莲仙史》另外插叙了这四位弟子中的最后一位，即王玉阳。关于王玉阳的介绍，《金莲仙史》也只在事母至孝一事上似乎有据可考，其他则皆不足信，甚至连在之前从未出错的七真出生年月上面，这次也毫无根据：

且说登州府文登县有一善士，姓王，名孝先。幼丧父。母田氏，长斋净素，好念仙经。那孝先生于金熙宗天会二年戊午岁三月十六日寅时诞生，生得天姿玉骨，幼时聪慧过人。从母吃素，不喜繁华。家有一兄名孝全，家中事务，悉是孝全料理。那孝先母子初入傍门，久修无成。这孝先是年三十三岁，母命往外访求明师，方可修成大道，若陷傍门之中，至于老死，亦然无益于身也。于是孝先拜别母亲兄长，出外访求至道。初至河南汴京，投一居士，又是傍门。复至曹州拜一和尚，却是空禅兀坐的工夫。次往江南拜一道士，亦是餐霞服气的修法。越历三年，连投教师，皆不是正道。

有意思的是，王玉阳河南汴京、山东曹州以及江南等地投居士、拜和尚以及访道士的经历，

^① 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，4.3b。

与《七真天仙宝传》中丘处机四处访道的描述非常相似，而其用意，也或许是旨在对旁门外道的批判。由于辗转访道而不得其传，王玉阳返回登州，听闻王重阳在全真庵讲道，清规整肃，观法威严，于是便来参访。不料，王重阳此时江南访道未归，待到第二天正午时候，王重阳才携谭处端、郝大通、丘处机以及尚未改名的刘处玄返回全真庵。在经马丹阳引荐兼之王玉阳立下重誓，王重阳才将他以及先前跟随的刘处玄共同更名取号，收为弟子：

重阳见其志愿真心，向孝先道：“我今将汝改名处一，字通净，可号玉阳。”复命刘大德上前拜见诸位师兄，又吩咐道：“我将你改取法名处玄，字通妙，赐号长生。汝二人可择日改换衣装竖髻。”

至此，全真七子中的最后4人全部拜师王重阳。由于江南访道的情节之前已经叙述完毕，所以，《金莲仙史》接下来插入了大段王重阳向全真七子等所有道众讲道的内容，而这一段内容，我们在之前王重阳度化丘处机一节中已经有所陈述，故不复言。此后，王重阳去世，而谭、郝、王、刘4人也一直陪在了他身边。

总之，在对全真七子中剩余4位弟子拜师及学道经历的描述上，《金莲仙史》不再像《七真因果传》和《七真祖师列仙传》那样一笔带过，但也不再像《重阳七真演义传》那样具有严肃的历史感，而是更加倾向于《七真天仙宝传》和《七真宝卷》的叙史方式，即一方面详细述说了这4人的家世情况及拜师经历，但另一方面这些陈述却几乎不见于任何其他全真文献，而是出于《金莲仙史》编纂者的个人想象，并同时掺入了大量与《七真天仙宝传》性质相近的讲道内容。

纵观以上各部分，我们同样也可以说，在描述王重阳度化谭处端、王玉阳、郝大通以及刘处玄4位弟子一事上，明清民国时期的各部藏外仙传一方面不同程度地继承或回应了金元时期的正史仙传，但与此同时却又对其内容或故事情节进行了大幅度的删改，其最著者当为《七真天仙宝传》及其缩减本《七真宝卷》，再次者为《金莲仙史》，因为它们或者增加了大量额外的故事情节，或者凭空杜撰了这4位弟子的生平，并私自纂入了一些不见于金元正史的修炼法门。至于最为忠实于金元正史的《重阳七真演义传》，则主要援引了秦志安的《金莲正宗记》，对这4人拜师入道之事略而言之，而剩余的《七真因果传》和《七真祖师列仙传》，则几乎是将谭处端等人一笔带过，将他们夹杂在了王重阳数以千计的弟子当中，近于湮没无闻，究其原因，主要是因为包括上述两部仙传在内的明清民国时期的所有藏外全真仙传，它们所描述的重点或主角都是王重阳、丘处机以及马丹阳夫妇，而并非是剩余的谭处端等4人。

5.3 七真人各自修道

依金元时期的正史仙传，1170年1月4日，王重阳在河南去世之后，丘、刘、谭、马四人历经辛苦，将其遗骨运回陕西，并为他守丧三年。1170年秋，守丧期满，四人相聚鄂县真武庙，各言其志，随后各处行化，并最终使全真教走向了辉煌。对于王重阳去世之后全真七子的修道经历，明清民国时期的诸仙传也多有记载，不过，相对于之前王重阳遇仙修道和度化七真两段历史，它们对于七真修道的描写更加自由散漫，即基本上不再呼应金元时期的正史，而是捕风捉影，随意编排。基于此，我们在本节中将尽可能地分析金元正史仙传与

明清民国时期的通俗仙传在七真修道方面有关联的片段，至于其他想象的历史和情节，我们将放在下一章中集中处理。

5.3.1 马丹阳与孙不二

应该说，在本文所及明清民国时期的所有藏外仙传中，依其故事结构，前半部分主要描述王重阳遇仙修道及度化马、孙夫妇之事，后半部分则主要描述丘处机修道之事，其间夹杂其他4位弟子拜师修道之事。因此，在写至王重阳去世之后，马丹阳与孙不二已经不再是故事的主角，而各部仙传中对于他们二人修道之事的描写，从与金元正史相关的角度来看，也是非常的简略。

1. 《七真因果传》

如前所说，在本部仙传中，王重阳去世之前曾留下遗言，对全真七子之后如何修道做出了安排，而这番安排也是随后故事发展的总纲：

汝孙道友，道果将熟，不必挂念，止有邱长春功行尚少，汝当指示一二。刘长生色相未能尽空，另有一番波涛。郝太古东游西返，所见之处，即了道之地。谭长真遇顾而通玄，王玉阳逢姚以入妙。邱长春石番溪边苦根尽，龙飞门上大丹成。

王重阳此番遗言是对马丹阳而言，但在随后运送王重阳尸骨返回陕西的人员组成中却没有马丹阳（他负责看守宁海全真庵），而是丘处机、王玉阳、谭处端、刘处玄和郝大通五人。依《七真因果传》故事脉络，马丹阳留在了家中，直到孙不二从河南返回山东与他相见之后，才最终离开山东前往陕西祭拜王重阳。到达陕西之后，马丹阳遇到了在此修道的丘处机，并将修道之法指点于他，此后二人共游湖北。在由襄河返程陕西到达斜谷的一座冷庙中时，丘处机因食欲未尽、妄动吃念而遭到了马丹阳的斥责，随后马丹阳离开冷庙而至河南嵩山，并最终仙逝于此：

是日出得庙来，即借土遁，一直到河南嵩山养静，于嘉泰甲子岁十二月二十七日飞升，著有《修真语录》传世。

嘉泰甲子为南宋宁宗1204年，尽管黄永亮将其夹注为“元朝国号”，但实际上仍旧是一种错误的做法，且马丹阳实际上是1183年12月22日仙逝于山东莱阳游仙宫。但无论如何，以上就是《七真因果传》中关于王重阳去世之后马丹阳的修道经历，参照金元仙传，可以说是乏善可陈且荒诞不经。

相比之下，孙不二的修道经历似乎更能够看到金元仙传的影子。在本文第2章中，我们知道，在马丹阳的刺激之下，孙不二孤身来到河南洛阳修炼，并直到去世之前再也没有返回宁海。关于这段历史，《金莲正宗记》和《金莲正宗仙源像传》都没有具体的描述，只是简单地称“未几，即出关游洛阳，居风仙姑洞，接引弟子甚众。”^①相反，赵道一的《历世真仙体道通鉴》则相对详细一些：

丹阳作《浪淘沙》以寄姑，姑致礼遥谢，二处环庵，行其所传，东迁洛阳。有风仙姑者，俗呼小二娘，按进士王宇作《姑铭序》云：“风仙姑，始自皇统关西，来寓东周，

^① 《金莲正宗仙源像传》，TC174，42a。对于这段历史，秦志安则称：“（马、孙）相别东西，各处一方，炼心环堵。七年之后，三田反复，百窍周流，遂起而东行，游历洛阳，劝化接引度人甚多。”参见秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.a-b。

不显姓氏寿，亦不言何处人，以语音较之，似秦人也。乞食度日，垢面蓬头，以秽污身而远世魔。昼则佯狂于尘市，夜则栖泊于荒祠。不起爱憎，不言非是。无为淡泊，任性自然。盖内修仙道，外隐仙踪，而能信口放言，以畅玄旨，有云：‘绿叶漫天长，黄花满地开；千里觅不得，万里捉将来。’又曰：‘油尽盏干灯自灭，随风却见剔灯人。’若此语言，不可殫录。”仙姑至洛阳，依而居焉。风仙姑之居有二洞，命仙姑居下洞，己居上洞。常积砖石于前，凡男子过下洞者，必以砖石击之，而外魔不能作障。加之训奖，则六年道成。行化度人，而归向者甚众。

尽管这段描述绝非完备，且大部分内容是以对这位风仙姑的称赞为主，但作为女性修道者的风仙姑、孙不二及其砖击过洞下男子的行为，却在明清民国时期的藏外通俗仙传中引起了持久的回应。

《七真因果传》中，王重阳出阳神调戏孙不二之后，经过马丹阳的指点，孙不二最终心下大悟，并随后在王重阳的刺激下毁坏容颜，以示修道诚意。与金元正史所称孙不二因受马丹阳之激而洛阳炼真不同，《七真因果传》则称王重阳见其向道之心决烈，于是便尽数将修炼之法传授给她，并让她到洛阳修道：

重阳先生一见，拍掌笑曰：“妙哉！妙哉！世间也有这等大志向人，也不枉我到山东走一场。”先生说罢，即将阴阳妙理、造化玄机、炼阴成阳、超凡入圣之工，尽传与孙不二。传道毕，曰：“大道隐于不知不识。这不知不识工夫，又要带几分疯颠，方掩得过于人，使人不知我有工夫，不识我有修行，等到大功成就之日，方可现身说法。汝待面上油泡痊愈，速往洛阳，也不必来辞我，等你功圆果满之时，蟠桃会上再相见也。”步行两月左右，孙不二来到洛阳一个破瓦窑内，依王重阳指点，白日县城乞化，夜间破窑安身，且装出十分疯颠的模样。时间一长，城乡内外都知孙不二是一个丑陋疯颠之人，而她也得安心悟道。不过，做为一名孤身修道女性，兼之先容容颜秀丽，孙不二的出现还是引起了当地一些无赖之人的注意：

又说洛阳县有两个出名的痞子，算得总不要脸的东西，不过是张三、李四那些名色，屡见孙不二在街上乞食，虽然面貌丑陋，却也明眸皓齿，若非脸上有许多疤痕，却也人材不弱。这两个痞子看在眼里，记在心里。那夜月白风清，满天星斗，二人从乡间痞骗良民转来，吃得醉醉醺醺，路隔破瓦窑不远，张三对李四说：“我们且去与那疯婆子作一作乐！”

从张三、李四这两个人的名字来看，《七真因果传》的这个故事显然是出于编纂者杜撰无疑，而其目的，也恰如本回回目所说“降冰雹天公护法”，即孙不二虽然是一个孤身的女性修炼者，但却是由上天保护，给予护法。当然，张三、李四二人随后的经历，也证实了这一点：

二人往前面走去，行不数步，猛见头上一朵黑云，将近窑边，猛然一声霹雳，如山崩地裂一般，从二人头上震来，吓得张三、李四浑身打战。那朵黑云倏尔散漫，天地昏暗，伸手不见掌，狂风骤起，吹得二人彻骨生寒，一阵猛雨落将下来，在二人头上如擂鼓一般，打得二人头昏脑痛。李四用手要顾脑壳，那雨打在手背上，如铁弹子一样，方知不是雨，原来落的是冰雹，乡里人呼为雪弹子，俗名冷子。这冷子打得二人走头无路，莫处躲藏。李四不住说道：“活报应！我原说不要来，你犟着走来，且看如何！”张三听见李四埋怨，心中作恼，忽一脚踩在雪弹子，那雪弹子光溜溜的，如何踩得稳？一溜就

是一跤，慌忙爬起来，又踩虚一脚，又是一蹶，就像有人推他一般，一连蹶了几蹶，蹶得头破眼肿，肉烂血流，只是喊天。

此后，一传十，十传百，洛阳周边再也无人来打扰孙不二修道，而她也得以修行悟道十二年却无人相扰。悟道成功之后，孙不二预知马丹阳独守家园难以成道，于是便使出神通，劝化洛阳百姓，然后转回家乡。回家之后，孙不二以打坐用工、点石成金、油锅洗澡等三事反激马丹阳外出云游修道，然后遁迹泰山玉女峰，并最终仙逝于此：

孙不二见丹阳出外，此去必要成道，留此许多钱财何用？拿来修桥补路，周济贫寒，又过继马铭之子，接起马钰宗枝。诸事停当，遁入泰山玉女峰，修养数年，于二月十九飞升，这是后话，按下不题。

关于孙不二的修道经历，《七真因果传》至此为止，等到她再出现时，则已经是七真登天受封之时，也是《七真因果传》的结尾部分。总之，在对孙不二修道经历的描述上，尤其是张三、李四两名无赖意图侵犯孙不二一事，约略是《历世真仙体道通鉴》中风仙姑砖击男子的翻版，但除此之外，无论是马丹阳还是孙不二，《七真因果传》与金元时期的仙传再无关联。

2. 《七真祖师列仙传》

事实上，依《七真祖师列仙传》，在南京访道返回之后、去世之前，王重阳也曾经对全真七子如何修道做出过安排：

王祖将郝太古叫来：“他们性情已炼，今授你口诀，你到北直隶去化饭炼性，拿住心猿，清静便是道理。若见本来面目，师徒自然相会。”郝太古拜谢毕，扬长去了。王祖把王处一叫来：“听师父与你口诀，守心一窍，如此如此，就是这样行事，你到家中修炼去罢。”王处一拜别去了，这话不表。

虽然这番安排与正史不相吻合，但由于孙不二已经前往洛阳修道，所以当王重阳去世之后，将其遗骨运回陕西的任务就落在了丘、刘、谭、马四人身上，又与金元正史重合在了一起。不过，他们四人在完成落叶归根的任务后，却并没有为王重阳守丧，而是第二天便各自分开：

四人下拜，感伤不已，痛哭起来，就在庙中住了一夜。处机开言：“师父吩咐我，就在八百里秦川任意游玩，乞食炼性。”倒身下拜：“谢过三位师兄之恩，就此起身。”拱手而别，向西去了。刘祖向东，丹阳向北，谭祖向南，各自云游去了。

此后的某个丙子年，丘、刘、谭、马等四人又在鄠县相遇，而这番相遇，应该是正史中四人真武庙论道的翻写。

实际上，金元仙传中的此次论道是四人在为王重阳守丧期满之间坦言各自的志向，而《七真因果传》则将之转换成为了四人比较各自初步修炼之后的成就，且更具神话色彩：

再说邱、刘、谭、马四人，于丙子年在鄠县地方遇在一处，俱各欢喜，开言说：“咱四人何不将这几年修炼的工夫，大家评论评论，谁浅谁深？”四人道：“正是。”……刘祖说：“你们都说我比你们强，我看也只罢了。我如今的工夫，性如清风一般，命如明镜一样。你们说你们的工夫。”丹阳道：“共同修行，用工各别。久久功到，自然透彻。”谭祖道：“魔王处置，先天决烈。”邱祖道：“除死方休，就是一诀。”四位讲道，飞禽走兽围住四面听法，四人道：“你看，鸟兽都来听我们讲道，奇怪奇怪。”丹阳道：“鸟兽乃天地所生，常言说：万物皆同一体，修者多能得道。这禽兽既来听法，我传授大道。”

诗曰：‘大道门户开，单等后学来。那个能死心，鸟兽上天台。’都把尘心斩断，无名烦恼尽都扫灭，用力加工，来生脱化人身。再若修炼，必须见道。省悟，省悟。去罢！”

鸟兽都像磕头下拜一样，四散而去。此处立碑记事，四仙姓名，四世分宗，万古流传。四人讲道、鸟兽听法，仿佛是佛教里面常用的佛祖说法、鸟兽俱化的故事一样，而其目的，也似乎是在表明全真教是至高无上、微妙甚深的修行之法。不过，丘、刘、谭、马四人所说修炼成就，似乎是来源于马丹阳《洞玄金玉集》中的《修仙立志集句》：

同共修仙，万缘一擎（马丹阳）。不忘初志，旋添决烈（谭处端）。

至死一着，直要做彻（丘处机）。命似清风，性如明月（刘处玄）。^①

当然，也存在着另外一种可能，即马丹阳的《修仙立志集句》实际上就是当然四人论道时所说的话，而由马丹阳收集在了一起。此外，引文中所说曾将四人论道立碑记事，查金元仙传，李道谦《甘水仙源录》中收有俞应卯所撰《鄂县秦渡镇重修志道观碑》，专门讲述此事。^②因而，《七真祖师列仙传》的这段记载虽非历史事实，但也绝非空穴来风。

随后，四人分开，马丹阳仍旧留在了陕西，后来听说孙不二返回山东，他担心孙不二是因为受苦不过而生退道之心，所以也返回了山东。不料，马丹阳在宁海遇到孙不二之后反而受到了她的点化，于是再次返回陕西，并在长安遇到了丘处机。在指点丘处机修行之法并因他食欲未断愤而离去之后，《七真祖师列仙传》关于马丹阳的叙述也就至此为止了，直至末尾七真登天受封之时，马丹阳才再次出现。

关于孙不二的修道经历，《七真祖师列仙传》与《七真因果传》实际上也并没有太大的差距，只不过在具体用词和出场人物上有些许不同，如洛阳修道时企图侵犯孙不二的并不是托名的张三和李四两名无赖，而是两个叫化子，当然，其结果也同样是土地神运起飞沙走石打退。此后，孙不二显道洛阳并返回家乡，在劝说马丹阳外出云游修道之后，与《七真因果传》不同的是，孙不二并没有前往泰山玉女峰，而是一直留在家中修道设教，开支创派，并最终仙逝于此：

再说孙祖在家中设教度化，立了仙派，传与后人。法名接这宗派，师父徒弟，一字托一字，再往后叙：全真通元理，大道得无为；性合灰尸解，只此百工夫。孙祖占了头一个字，女徒弟姓张，占了个真字，后人依次拖将下来。男徒成了道的，也就不少，不成的也有许多，也都扎下根基。孙祖修行二十余年，功完行满，大道才明。只听得天上声吹细乐，仙童仙女，幢幡宝盖，仙姑捧旨叫道：“孙不二！你今功完行满，上天召你。早赴瑶池紫府斗牛宫见王母，再到凌霄殿见玉帝，标名挂号，万仙簿上落名。”落下一只仙鹤。孙祖吩咐众门人道：“上帝宣我，别你们就去。你们用心修炼，代代流传不断。”孙祖跨鹤而去，男女门人都四礼八拜。眼见师父化清风而去，众门人望空跪拜。这孙祖修行二十余年，受尽千般苦处，蜡月廿九才得脱身，拜见玉帝，成了天仙。

值得注意的是，《七真祖师列仙传》中所载孙不二仙派的派诗，与清末流传至今的道教宗教谱内的“清静派”完全相同，^③而其中的“元”字，当系“玄”字的讳写。但无论如何，与

^① 马丹阳：《洞玄金玉集》，TC1149，5.10b-11a。

^② 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，9.1a-6b。

^③ 五十岚贤隆：《道教丛林太清宫志》，郭晓锋、王晶译，济南：齐鲁书社，2015年，第64页；王卡：《诸真宗派源流校读记》，载熊铁基、麦子飞主编：《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》，武汉：华中师范大学出版社，2009年，第67页。

金元时期的仙传相比，《七真祖师列仙传》的描写已经相去万里了。

3. 《七真天仙宝传》

与其他仙传不同，王重阳去世之后，《七真天仙宝传》称将其遗骨运回陕西的是全真七子，且在为王重阳守丧百日之后，七子各自分开，返回自己的家乡继续修行悟道：

埋葬毕，他七人，设供祭奠；昼与夜，哭恩师，常望心间。
百期满，哭一场，各自四散；师羽化，无主张，各散洞天。
马丹阳，孙清静，回他本县；郝广宁，独一人，隐居华山。
邱长春，回栖霞，苦修苦练；刘长生，返武宫，采药炼丹。
谭长真，回洛阳，心明性见；王玉阳，回东坪，悟道修仙。

不过，这段关于七子各自去向的引文却并不为准，因为此后的故事情节表明，马丹阳实际上并没有返回宁海，而是留在了陕西。这一前后矛盾情况的出现也再次表明，《七真天仙宝传》实际上是在拼凑、删改其他仙传的基础之上而来，而它所依据的底本，极有可能就是《七真祖师列仙传》，因为随后关于马、孙二人的修道经历，《七真天仙宝传》从故事情节到故事内容几乎完全复制了《七真祖师列仙传》。准此，接下来，我们将着重阐述本部仙传与《七真祖师列仙传》的不同之处。

首先，孙不二毁容之后前往洛阳修道，其假装疯魔、乞丐调戏、土地护法等事，与《七真祖师列仙传》无异。不过，当孙不二显道洛阳并返回宁海之后，《七真天仙宝传》插入了王重阳变化为书生考试孙不二道心是否坚固一事，见于第十八回。

其次，当马丹阳受孙不二之激外出云游修道之时，他并不像《七真祖师列仙传》那样是返回了陕西，而是前往河北的赵州桥独自修炼，并随后受到了由王重阳变身而来的美女的考验，亦见于第十八回。不过，与王重阳变身书生考校孙不二相比，他以美女的形象来考校马丹阳，明显地表现出了宣道意味：

重阳祖师祥光绕，霎时来到赵州桥。
变化美人多俊巧，来到庙中将马调。
丹阳宽容不发笑，苦口劝化悟道高。
美人请师要领教，何为八宝外丹苗？
马师便把姑娘叫，听我贫道说分叉。
天风地气是两宝，日精月华二宝高。
玉液琼浆为两宝，铅汞共八外丹苗。
美人一听哈哈笑，道得精明说得高。
有道无法不显耀，传你腾云上九霄。
丹阳摇头都不好，肉身腾云是邪妖。
美人一听他去了，化作清风上天曹。
丹阳骇得忙跪倒，原是师傅试高超。

即一方面借提问马丹阳而说明修炼先天大道中的外丹炼法，另一方面借丹阳之拒绝而批判外道旁门之不可学。

最后，与《七真祖师列仙传》相同，《七真天仙宝传》接下来主要开始叙述丘处机的修

道历程，而直到结尾之时，才重新提到了马丹阳和孙不二。关于孙不二，《七真天仙宝传》以韵文的形式对她的修道经历进行了回忆：

孙姑清静河南隐，何仙姑来常相亲。
日每讲经谈性命，来来往往半年春。
河南洛阳土窑隐，先年在此度过人。
如今在此养天性，外人反说不正经。
故使道法来显圣，变就道长两个人。
出入把他来随定，挨挨擦擦不离身。
众人一见心火喷，封锁窑门用火焚。
火中成圣身现定，金童玉女两边分。
众人一见打冷径，这才算得是活神。
仙姑凡体火烧尽，癸丑正西脱红尘。
五色祥云齐捧定，重阳引他到天门。

值得注意的是，金元仙传中称她曾与风仙姑共同修道，但在此处，《七真天仙宝传》却毫无征兆地声称她曾受到八仙之一的何仙姑的指点，再次表明了这部仙传的杂糅特性。交待完孙不二之后，《七真天仙宝传》接着讲述了马丹阳的最终结果：

却说丹阳见妻道成，他也忙起来了，日每加功修炼，不觉三五年，功果圆满，看见师尊重阳前来接引，言道：“明日午刻归空。”丹阳即叫李大乘、赵蓬莱、宋披云一齐，将口诀传清，坐在堂中，一点灵性，直上天堂，朝见玉帝。著有《金玉集》、《渐悟集》、《精微集》、《语录》等集行于世，寿活七十一岁归空，遇仙派。

值得注意的是，在这段引文中，李大乘、赵蓬莱是金元历史上明确记载的马丹阳的弟子，而宋披云则是刘处玄的弟子，后师礼丘处机，《金玉集》、《渐悟集》、《精微集》、《语录》等集也是马丹阳的著作无疑，且清末诸真道派中所记马丹阳所创道派也确为遇仙派，但他由王重阳接引归空仙逝却纯粹是一种肆意的想像，并非历史的真实。

总之，《七真天仙宝传》在情节和内容上继承了《七真祖师列仙传》关于马、孙二人修道经历的描述，但同时又些许的改变，而这些改变的内容，则一方面来自于金元时期的正史仙传，另一方面又来自于其自身固有的宣教需求和宗教想像。

4. 《七真宝卷》

在本部仙传中，当王重阳去世时，他所有的弟子都留在了身边，且对他的去世极尽悲痛，然而，借由七子和其他弟子的哭诉之语，我们看到，王重阳俨然是儒圣先圣的形象：

马丹阳，哭奠师，违道不远；传我道，了生死，恩重如山。
孙渊真，哭奠师，在邦无怨；为弟子，操了心，羽化登仙。
邱长春，哭奠师，以道一贯；将天书，示弟子，好度良贤。
刘长生，哭奠师，温良恭俭；与天地，合其德，四时行焉。
谭长真，哭奠师，劳而不怨；与四时，合其序，峻极于天。
郝广陵，哭奠师，止于至善；与鬼神，合吉凶，大哉乾元。
王玉阳，哭奠师，诲人不倦；讲慈悲，言忠恕，明道本原。

众乾道，哭奠师，旧恶不念；训弟子，修道德，百物生焉。

众坤道，哭奠师，其言也善；教女徒，斩赤龙，女变成男。

此后，道心坚固的全真七子将王重阳遗骨运回陕西安葬，另行祭奠之后，各自洒泪而别，但却未提守丧三年，甚至连《七真天仙宝传》中的守丧百日也未言及：

一个个，拜恩师，洒泪满面；他七人，哭一场，各自分散。

马丹阳，孙不二，告别回县；郝广陵，他一人，去上华山。

邱长春，回栖霞，修真苦炼；刘长生，回武当，采药炼丹。

谭长真，回洛阳，心明性见；王玉阳，回东坪，悟道修炼。

走笔至此，《七真宝卷》接下来叙述的内容全为丘处机的修道历程，至于全真七子中的其他六位弟子，只有到结尾时才再出现。因此，马丹阳与孙不二随后的修道历程，极有可能是他们一直留在了山东老家。

应该说，作为《七真天仙宝传》的缩写本，《七真宝卷》在继承了旧有情节基础之上，进行了大幅度的删减，当然，在细节上面，两部仙传也微有不同。比如，当孙不二毁容求道之后，其他仙传称孙不二是前往河南洛阳与风仙姑同居修道，《七真宝卷》似乎也作如是说：

重阳师，夸贤徒，难得如此；果算得，真修行，丈夫根基。

孙仙姑，告别师，度人救世；重阳师，忙传教，参访清规。

到河南，到陕西，是你缘地；孙不二，辞恩师，下了全礼。

转身来，叫家奴，吩咐尔知；我如今，去云游，劝化愚迷。

你在家，须恭敬，侍奉我师；若怠慢，我回家，定要责你。

然而，从后文所述情节来看，孙不二实际上并未前往河南或陕西，而是一直在山东的登州、宁海以及栖霞等地度化，也正是为此，《七真宝卷》中她指点丘处机拜师王重阳的地点才发生在登州城内，且当王重阳携其他6位男性弟子江南访道返回宁海后，直到他去世之前，孙不二一直陪伴在他身边，并共同将王重阳遗骨运回了陕西。准此，其他仙传中反复出现的假装疯魔、乞丐调戏、土地护法、洛阳显道以及后来的马孙夫妇二人论道等情节，《七真宝卷》概行予以删减。

5. 《重阳七真演义传》

在以上四部仙传关于马、孙二人修道经历的描述中，我们随时都可以发现种种情节相互矛盾之处，而其中最显著者当为孙不二洛阳修道一事：依金元仙传，孙不二到达洛阳之后一直修真于此，直到去世之前再也没有返回过山东老家，然而，上述四部仙传或称她洛阳显道之后返回宁海指点一直留守在此的马丹阳，或称她虽得重阳之命前往河南、陕西但实际上却一直留在山东。不过，《重阳七真演义传》却游刃有余地穿插于正史和神话之间，比较自如地解决了上述四部仙传彼此之间及其与金元正史之间的矛盾。

首先，我们来看马丹阳。王重阳于1170年1月4日去世之后，《重阳七真演义传》首先是依据正史，中规中矩地称丘、刘、谭、马四人权且将他的遗骨安葬于汴梁孟宗献的花园当中，随后接续其他仙传的说法，称他们返回陕西报丧，拜会乡党胡员外及王重阳的家人。接着，1172年春，马丹阳等4人前往长安化钱，然后返回汴梁，将王重阳的遗骨移葬于陕西刘蒋，并最终安葬于此。此后，4人为王重阳守坟一载，到1174年，他们拜别师墓，同行

经过鄂县秦渡真武庙，各言其志而别：

马、谭、邱、刘四人守坟一载，次年，四人拜别师墓，同行过鄂县秦渡镇真武庙，月夜共坐，各言其志。马丹阳曰：“我们贫。”谭长真曰：“我门是。”邱长春曰：“我门闲。”刘长生曰：“我门志。”明朝乃别。丹阳返刘蒋，效子贡筑室于场，独居数年，然后归。长生、长真同游洛阳，长真居朝元宫，长生居土地庙。长春西入磻溪，乃姜太公垂钓之处。四人各自云游，得地潜修。

除去因翻刻过程中繁体字“斗”与“门”之间的文字失误外，《重阳七真演义传》关于4人移骨返陕、真武论道等内容，几乎是全文复述了金元仙传的内容。^①

值得注意的是，《重阳七真演义传》随后插入了一段关于郝大通修道历程，接着便是《七真祖师列仙传》中丘、刘、谭、马四人讲道、鸟兽听法的内容，不过文辞却相对更为考究：

且说马、谭、邱、刘四人前在鄂县地方分手，今又遇在一处，俱各劝善。刘长生说：“咱四人何不将这几年的修炼，大家评论谁浅谁深？”三人道：“正是。”……刘长生说：“未免过谦。我先告罪，祈各位师兄就正我的工夫。我近来性如水上清风，心似天中明月。”丹阳道：“共此一修行，必要做透彻。”长生道：“魔王处置，先天决烈。”长真道：“除死方休，就是一决。”四人讲道，天花乱落，飞禽走兽，围住听法。邱、刘、谭三人说道：“你看鸟兽都来听我们讲道，奇怪奇怪！”丹阳道：“鸟兽亦天地所生，常言说，万物皆同一体，善修者多能成道，这鸟兽既来听法，待我传授。诗曰：‘大道门户开，专等后学来；鸟兽心能死，也得上天台。’凡修道，要把尘心斩断，无名烦恼，尽都扫灭，积功累行，脱化人身。再加苦功，乃能见道，各自省悟。去罢！”鸟兽都像人叩头一般，四散而去。此处乡人，立碑记事，四仙姓名，流传万古。

《七真祖师列仙传》中，刘处玄所说修炼成就为“性如清风一般，命如明镜一样”，而此处刘处玄所说则为“性如水上清风，心似天中明月”，且马丹阳向鸟兽讲道内容也更似乎更为完整。不过，《七真祖师列仙传》中丘、刘、谭、马各说一句，而此处则是刘处玄一人说了两句，丘处机所说未载，且除马丹阳外，各人所说内容亦相互错乱。总之，《重阳七真演义传》一方面依照金元正史，如实重述了真武庙各言其志的历史，但另一方面又保留了旧有仙传中鄂县论道的内容，从而将金元正史及明清民国时期其他藏外仙传中的一次论道变成了两次。

四人分手之后，《重阳七真演义传》在第五节中再次开始讲述马丹阳的修道历程，即他在陕西纵横显化13年，然后因度牒之事于1181年返回山东，并在山东各地广开教化，度人无数。这一次，《重阳七真演义传》所依据的材料又变成了金元时期的正史仙传，即王利用的《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》和秦志安的《丹阳马真人》。再之后，《重阳七真演义传》接续了《七真祖师列仙传》的神话部分，称孙不二返回山东宁海，与马丹阳相见之后并以神通劝激他继续外出访道，而马丹阳也果然依言而行。至此，《七真因果传》和《七真祖师列仙传》称他返回了陕西，并与丘处机相见进而指点他修行之法，后因不满丘处机妄起食欲而愤然离去，《七真天仙宝传》则称马丹阳来至河北赵州桥独自修炼，《七真宝卷》则称马丹阳在祭奠完王重阳后直接返回了山东，此后再无叙述，而《重阳七真演义传》则与以上情节都不相同，只是虚称他外出坐环，百倍用功，阳神也渐次成就，到第六节时，

^① 不过，金元各仙传中所载四人志向，却与《玄风庆会图说文》所载并不相同，而其区别则在于是“斗贫”还是“志贫”等，参见刘恒：《真武庙言志之“斗是”内涵新探》，载《中国哲学史》，2015年第1期，第89-94页。

复引金元仙传内容，称马丹阳 1183 年 12 月 23 日仙逝于莱阳游仙宫，且屡出阳神，显示神通，自此之后，直到七真登天受封时，马丹阳才再次出现。换言之，至马丹阳受激外出为止，《重阳七真演义传》对于马丹阳修道历程的描述事实上也就基本结束了。

那么，作为《七真祖师列仙传》的改写本，《重阳七真演义传》又是如何处理母本中所说马丹阳受激返回陕西进而指点丘处机修行一事呢？

事实上，《七真因果传》及《七真祖师列仙传》称马丹阳在陕西指点丘处机修行一事并非完全虚构。在本文第 2 章中，我们据《玄风庆会图》而知，1178 年 9 月 9 日，马丹阳曾与时在陕西磻溪修炼的丘处机同游陇州龙门山，而另据王利用所撰道行碑，1181 年马丹阳因度牒之事返回山东之前，曾与丘处机见在重阳宫相见，并将陕西教化之事托付于他：“未浹旬，官中有牒发事，遂以关中教事付丘长春为主张焉，仙仗东归。”^①或许是受这两件事尤其是牒发事件启发，《七真因果传》和《七真祖师列仙传》才将之演绎成了马丹阳指点丘处机如何修行。但无论如何，马丹阳东归山东之后再也没有返回陕西，因而这两部仙传的记载是与金元正史不相吻合的。可能正是由于意识到了这其中的矛盾，《重阳七真演义传》一方面称马丹阳受激之后外出坐环继续修行，但另一方面却没有直言他返回了陕西，而是借一句“却说”，将这个故事演变为了马丹阳东归山东之前与丘处机共游陇州时发生的事情：

却说丹阳昔日在刘蒋出环，将欲东归宁海，想到邱道友修炼许久，未悉功效如何，不免就便看他一回。行至陇州，上山相见。

至于故事的内容，《重阳七真演义传》与其他两部仙传并没有什么区别，但如此巧妙的处理方式，却将正史与传说完美地融合在了一起。

接下来，我们看一下孙不二。关于孙不二前往洛阳后假装疯魔、乞丐调戏、土地护法以及后来的洛阳显道等事，《重阳七真演义传》一仍《七真祖师列仙传》以及《七真天仙宝传》中的旧说，不过在故事情节之间的转换上，编纂者养真子再次展现出了他自由切换正史与传说的高超技术。

依据金元正史，我们知道，孙不二在得知王重阳去世的消息之后，曾不远千里赶到陕西与马丹阳相会，但却最终受马丹阳刺激而出走洛阳，并最终逝世于此。《重阳七真演义传》则遵照其他仙传的故事线索，亦称孙不二之所以前往洛阳与风仙姑同居修道，是受王重阳的指派：

你将来可到河南洛阳去，居风仙姑洞修炼。那方人与你有缘，你假装疯魔，暗地接引弟子。肚中饿了，随缘吃食，到晚投宿，或回洞中，或廊檐下，抑破瓦窑，均无不可，甚至栉风沐雨，卧雪眠霜，毁败容颜，莫以为苦。功行圆满，自有丹书下诏。

不过，当孙不二问道何时才能够再与他相见时，王重阳的一句话却为金元正史中她与马丹阳的纠葛保留了空间：

只等你大道成就，再行外功八百，去到京兆赵蓬莱宅中，与你夫主丹阳相会，参同妙旨，共证上乘，为师与你在凌霄殿见面。

此后，《重阳七真演义传》便叙述了我们之前曾经讲过的假装疯魔以及乞丐调戏两件事，如此，孙不二终得安心在洛阳悟道。此后，直第五节中，她听闻丘、刘、谭、马四人将王重阳

^① 李道谦：《甘水仙源录》，TC973，1.22b。李道谦《全真第五代宗师长春演道主教真人内传》中亦称：“二十二年，官中有牒发事，师至祖庭，丹阳付以后事东归，师即还陇山。”参见陈垣编：《道家金石略》，第 634 页。

遗体归葬终南，于是迤邐西迈，致祭祖庭，并最终在 1172 年春抵达王重阳之前所说京兆赵蓬莱家中。之后的事情便如我们在第 2 章中所看到的那样，孙不二名为“参同妙旨”，但实际上却是祈求与马丹阳复合并遭到了马丹阳的拒绝，甚至马丹阳的《炼丹砂》一词，《重阳七真演义传》也从秦志安的《金莲正宗记》当中直接抄录了过来。随后，孙不二返回洛阳，坐环七年之后，大道修成，为报答洛阳父老，便借火显道，出阳神返回山东，仙蜕则遗留在了风仙姑洞中。到达宁海老家之后，《重阳七真演义传》继续了《七真祖师列仙传》和《七真因果传》中的内容，称孙不二借点石成金、油锅洗澡等神通激劝之前因牒发之事而返回山东的马丹阳继续外出访道，而她自己的留在了家中，并最终仙逝于此。关于她去世时的记载，《重阳七真演义传》再次借用了秦志安所编孙不二和马丹阳的传记，甚至她去世之前的遗世词《卜算子》也移录其中。值得注意的是，本文第 2 章秦志安在描述孙不二洛阳去世之时，称远在山东的马丹阳亦曾亲见，且歌舞自娱以庆其登真，但却并对此神异之事给出任何解释。相反，《重阳七真演义传》的两次仙逝则较好的解决了这个矛盾，即孙不二此前在洛阳即已出神登真，因此马丹阳在山东所见孙不二只不过是阳神而已，所以在点石成金、油锅洗澡等事上她才能够胜出，也正是为此，孙不二第二次仙逝之时，马丹阳才能够亲眼见到她“乘五色祥云，飘飘然在空悬之中”。

《重阳七真演义传》关于孙不二修道经历的描述也就到此为止了，等到她再出现时，已经是全部仙传的结尾部分，即七真登天受封。总之，与对马丹阳修道经历的描述相同，《重阳七真演义传》对孙不二的描写也是将正史与传说完美地融合在了一起，甚至还能够补足之前正史仙传中并没有给出解释的部分，更加突显了孙不二的非凡特性。

6. 《金莲仙史》

与上述 5 部仙传不同，当王重阳去世时，因为孙不二已经前往洛阳修道，所以将他遗骨搬运回陕西的其他 6 位弟子。在将其安葬于刘蒋村之后，马丹阳等 6 人前往大魏村拜会了王重阳的遗属，然后四散而去：

长真欲往西蜀，积功养道。王玉阳欲回山东，探母而去。丹阳道：“我与丘师弟就在此秦川化斋，消磨岁月。王师弟既回山东，全真庵之事，你可照顾一二。”……郝太古复隐卜筮丛中，邀游大地，指引迷途，兼修道业。刘长生原在相士林内，韬光晦质，磨炼心身。

此后，马丹阳就与丘处机留在了陕西，并随时指点他修行之法。值得注意的是，其他 5 部仙传对于马丹阳所授内容均未言及，而《金莲仙史》第十二回则有明确的记载：

丹阳道：“修道之人必要先除七情。七情不除，八识不能归元。元神不定，本性暗昧，道业无成。七情既除，六贼自灭。六贼不诛，五行不能攒簇。元气不生，丹基不能筑矣。当须炼己纯熟，内相不出，外相不入。外不与名利所系，内不被情欲所牵，将思虑妄想之心净尽，自然天命之性出现。虚而待之，自有一阳来复。采而炼之，结成刀圭，是名金丹也。你若妄念不除，我即不能与你为友矣。”处机唯唯听命，朝夕精修。

两人后来云游至位于陕西华阴县的一座小华庙中，丘处机因为妄起食欲而被斥责一番，马丹阳也借此机会返回了山东。关于他此后的修道经历，《金莲仙史》也再没有过多的叙述，只是在本回末尾部分称他继续在全真庵养道，并收有沈阳李大乘、莱州赵蓬莱、江南韩清南以

及海州宋披云等四人，后在四人护法下脱胎神化，并遗留下了仙派曰遇山派：

丹阳仗宋、李、赵、韩四子护静三年，始能脱胎神化，自思“仙不离山，今虽神化无方，高超天阙，终归洞天福地，十洲三岛”，遂自流演派诗二十字，曰遇山派：“自元来正志，冲寿成仙丹。忠靖得礼义，了然见朝天。”以此宗派及所著有《金玉》、《渐悟》、《精微》、《十方》、《三宝》、《语录》等集行于后世。

而在去世之前，马丹阳对于其他诸位师弟日后的成就还有一番预言：

自此以后，王玉阳有崑山之化，郝太古华山阐宗，谭长真南无演教，丘处机教扬大地，刘长生随山流风。将来大阐宗风，汝等有志者各立宏功，南北宗源绵远，东西道路攸长。如意可栖，如路可行，修成真果，相逢有日。

然后留偈坐化，永住蓬莱。《七真祖师列仙传》在叙及孙不二去世之时，曾言及她开创了一个全真支派，并载有派诗的前二十字，与现今清静派派诗相同，而《金莲仙史》此处则称马丹阳开创了遇山派，详其所载，前二十字亦与现今遇山派派诗相同。此外，《金莲仙史》除所载马丹阳著作之外，其余所说均已与金元仙传没有了任何关联。

至于孙不二，《金莲仙史》所述大略也多与其他仙传相似，而与金元仙传无关。孙不二毁容求道之后，依王重阳指点之法勤修苦练，坐环三年，三田返复，百窍流通，自号为清静散人，后由王重阳续授法门，并依其指示前往洛阳修炼：

重阳下座，唤不二至丹房，更授金液还丹之道及养胎出神、飞升驾鹤之法。一一传授毕，遂吩咐道：“汝缘在河南洛阳地界了道，可往彼装疯磨练，日乞闹市，夜宿破窑，琢磨心身。道果圆成，自然脱胎神化。再可积功累行，到那时节，我来引汝朝拜金阙，得入西池。”

到达洛阳之后，孙不二居住在城外云溪观之后的一个破窑内。值得注意的是，明清民国时期的其他仙传或称她与风仙姑同住，或称她得何仙姑指点，但《金莲仙史》却称她是与一位耿仙姑相伴修道：

不多时候，见一个疯婆子常来同伴。你道这个疯婆从何而来？却原来耿仙姑自得麻姑之道，修炼成真，方方显化，提携后学。见孙不二道心坚固，在此磨练，恐遭不良之难，故常在窑中陪伴不二。

其实，关于这位耿仙姑的来历及其与孙不二共同修道的经历，清中期道教内丹西派创始人李涵虚在其所编《吕祖年谱海山奇遇》中有所记载，即卷二中的《与何一阳度耿仙姑》：

吕祖携一阳仙姑南游。有耿氏女者，南唐人。性高洁，心灵妙。吕祖见而识之曰：“何先生，此可为汝弟子也。”一阳曰：“大道无私，须试乃可。”时耿女出郊，携菜篮独步。一阳直前戏之曰：“姑娘有汤，可与女道人解渴否？”曰：“有则有之，离家稍远。”一阳曰：“将篮来，我命人往汝家取去。”耿女曰：“何人持去？”曰：“篮自会行耳。”耿弗信，一阳默运神通，即以篮浮之，须臾间篮去来，将耿女衣裙盛至。耿女大惊曰：“女道姑术士耶？仙真耶？”一阳笑曰：“以此为术，术可学也；以此为仙，仙可从也。”耿憬然有悟，愿从学仙以究其术。一阳以原身告之，耿大喜。并教与吕祖叩拜，传以道法双修之妙。耿即弃家云游，能捏雪为银，画布为绣。朱文公见而奇之，问以道法，耿作狂语乱之，朱亦不能强究也。自后奇幻益多，人称“风仙姑”。七真马宜甫之妻孙不二，早从重阳学道，后遇仙姑，携至洛阳，辟风仙洞居之，不二道成仙姑亦飘然不返。

封清灵妙悟耿仙姑。^①

值得注意的是，在李涵虚的笔下，这位耿仙姑即金元仙传中的风仙姑，她的师父即何仙姑，而孙不二之所以会在洛阳修道，并非由受王重阳派遣，而是由耿仙姑携至。不过，《金莲仙史》在继承这个故事之时却做了修改，并称耿仙姑是跟随麻姑修道而已。至于以后的乞丐调戏之事，《金莲仙史》则与其他仙传相似，称两名乞丐见孙不二肉白体肥，遂起淫心，但最终在耿仙姑的保护下平安无事，而孙不二也最终得安心悟道。此后，王玉阳从陕西返回山东探母，路经洛阳云溪观与孙不二相见。这时的孙不二已然初得大道，在王玉阳恳求之下，于是邀请他护法修炼一年，功成之后遂将金丹修炼的火候真诀等全部相授。王玉阳离去之后，《金莲仙史》关于孙不二修道经历的描述也接近了终点：

再说孙不二自王玉阳去后，神化无方，隐显莫测。这洛阳城中，有许多的善人，见不二虽然疯魔，似乎有道，言其祸福，无不相应，后有许多的男女拜他为师。有派诗十字传留后世，曰清静派。诗曰：“全真通玄理，大道得无为。性合灰尸解，只此百功夫。”那不二是年七十五，癸丑正月四日，忽谓弟子曰：“师真有命，当赴瑶池。”众弟子拜留，不二道：“天数已定，不可违也。”

事实上，除引文中所载清静派的派诗外，大部分的描述都是仙史编纂者潘昶自行杜撰。准此，我们在第6章中将会看到的其他仙传中所述孙不二洛阳显道一节，《金莲仙史》也将之几乎全部删去。

值得注意的是，《金莲仙史》在分别描述完马丹阳、孙不二仙逝之后，又称他二人和耿仙姑与吕洞宾在终南山极真洞相见，并将修道情由诉与吕祖得知。不过，吕祖却称他们仅是道果已成，还需积累外功，只有功果两全，才能得封天仙，否则仅为散仙而已：

子等道业已高，外功不广，难以应诏，必须更立宏功，彻待七真会聚，同赴瑶宫。惟天宫仙籍所贵者功，功不广，道虽高，亦次也。修道者，如世人虽有才高北斗，力挟泰山，无功不能受禄。修仙者亦然。功高者，虽道不足，终升上界。道高者无功，终成蓬岛散仙也。

于是，马丹阳和孙不二再行下世，以求积累功德。然而，《金莲仙史》虽作此说，但实际上随后叙述的重点已经转移到了丘处机等人之上，马丹阳直到第二十回时才再行出场，不过却也是一笔带过：

且说马丹阳同孙不二、耿仙姑在终南别过吕祖，丹阳用十三针治人疾病，著手回春，拯救生民，遍处行功，随方度化。不表。

尽管如此，潘昶声称马丹阳用针灸之法治人疾病却似乎并非浪说，据明正统四年（1439）刊印的《针灸大全》和明万历二十九年（1601）刊印的《针灸大成》，徐凤和杨继洲两位以针灸而闻名的医学家都在其著作中刊载了一篇内容相同但篇名稍异的针灸歌诀，分别为《马丹阳天星十二穴并治杂病歌》和《马丹阳天星十二穴歌》。详此，尽管两位马丹阳是否为同一人尚属可疑，但《金莲仙史》称马丹阳金针治病当非空穴之谈。至于孙不二，她也紧随此段之后而出现，与耿仙姑采药于湖南衡山，在回雁峰遇到了道教上清派祖师魏夫人，后共同朝礼大虚洞天闲礼元君卫真人。卫真人叮嘱孙不二虽然内丹已成，但尚需修炼外丹以济世：

汝等虽则初入圣流，将来必作女仙领袖。子等内丹虽成，外行未足，必假外丹助之，

^① 萧天石主编：《道藏精华》，台北：自由出版社，1989年，第9辑第2册，第108-110页。

然后丹成济世，功圆果满，方能应诏上升。

在得卫真人指点药物铢雨、抽添烹炼之法后，孙不二与耿仙姑前往道教灵宝派圣地阁皂山安炉立鼎，修炼外丹成功，用以济世。二人下山后，魏夫人再次出现，将耿仙姑带交，并交待孙不二道：

子可会丹阳同人终南，会集七朵金莲，随师复命，将来会于瑶池矣。

虽然孙不二随后东行积功，但事实上，《金莲仙史》至此第二十回时关于马、孙二人的叙述就彻底结束了。等他们再出现时，已时仙传末尾七真登天受封，与他们的修道经历没有任何关联。

综合以上各部仙传关于马丹阳、孙不二夫妇修道经历的描述，我们可以说，与王重阳遇仙修道、度化七真相比，自王重阳去世开始，明清民国时期诸仙传的开始了自由的想象，虽彼此之间不尽相同，但总体说来，除《重阳七真演义传》外，它们还是表现出了相对一致的倾向，即不仅情节上面已经很少见到金元仙传的痕迹，且内容上面也天马行空，甚至如《金莲仙史》开始借鉴其他道教传说和医学旧事来讲述马丹阳、孙不二的修道之事。当然，这种肆意地改编也并非全无益处，比如，《重阳七真演义传》就借传说中的孙不二两次去世而很好地解释了秦志安《金莲正宗记》中悬而未决神异现象。不过，明清民国时期诸藏外仙传之所以任意改编金元时期的经典故事，其用意却不仅止于此，而是有着更深刻的诉求和目的。对此，我们将在第三部分中予以展开。

5.3.2 丘处机

与马丹阳、孙不二夫妇相比，丘处机虽然对金元时期全真教的发展贡献最为巨大，甚至载入元史当中，然而，明清民国时期各部仙传对他的描写却也最为不经。事实上，除《重阳七真演义传》之外，其他五部仙传虽然也提到了丘处机修行之难以及成道之后的面圣之荣，但无论时间、地点、人物还是故事情节等，虽偶有相符，却已俱非金元时期的旧貌，也难以找寻到任何的相似之处。因此，我们接下来只关注王重阳之事与丘处机相关的一个细节以及《重阳七真演义传》对于丘处机修道经历的描述。

据秦志安《金莲正宗记》，王重阳去世之后，丘、刘、谭、马四人临时将他的遗骨安葬于孟宗献的花园内，到后来化到足够的钱款之后，他们返回河南，再次将王重阳遗骨运回陕西，而正是在搬运的途中发生了一件神异的事情：

四人交代，负以西行。程途所到，将酬馆谷之资，逆旅主人必曰：“先有道者，偿价已讫。”竭力追之，终不能见。问其状貌，乃祖师之化身也。

其实，此事本不一定必然与丘处机相关，因为秦志安并未明言是谁在“竭力追之”以及“问其状貌”，然而，在明清民国时期的仙传中，“问其状貌”之人，却变成了丘处机，而这位“道者”，也确定变成了王重阳。比如，《七真因果传》中称丘处机对预先安排馆谷之资一事犹为不解，并设计以查究竟：

长春听罢记在心头，到次日早饭时节，推说肚皮疼痛，要往前村讨碗滚汤喝，求刘长生帮抬一肩，长生应允，便将行李交与他，接过杠子抬着。邱长春背起行李，放开大步，往前走有数里，果见一位穿黄道袍的老人，像是先生模样，往前村里去。邱长春赶

紧几步，跑到跟前，一手挪着道袍，跪将下去，口叫：“师傅慢走，徒弟在此侍候。”重阳先生掉转身来，怒容满面，责长春曰：“你这造业徒，不知天地盈虚、消息晦迹之道，一味施逞乖巧，漏泄仙机，以此推来，日后又要多用三年炼魔之功，是自取其咎也。”言毕，化清风而去。

对此，《七真祖师列仙传》所说并无太大区别：

过了潼关，四人一边走，一边说：“那一个道人与咱化饭？真乃奇怪。”邱处机说：“棺木并不沉重，你们三人抬上，我快行几步，看前面何人化饭？”三人说：“这也使得。”处机赶到华阴县，在一个店铺上见师父正在那里化斋。处机慌忙一把手扯住，叫：“师父，你又活了！”王祖大喝一声：“孽障！你今日泄漏天机，你日后大饿死七遭之难，小饿死无数，谁替你受难？你四人将我埋了，都不可回山东去，就在秦川任意逍遥，募化乞食，以度日月。”说罢，袍袖一展，扬长去了。

《七真天仙宝传》在第十八回描述丘处机修道经历时曾全文引用了上段中的划线部分，但在第十七回第一次描述这个故事时，却是以韵文的形式出现：

沿路上，都有人，款待茶饭；他说是，前有人，开了饭钱。
邱祖道，你们抬，我去前看；是何人，开饭钱，问其的端？
跑上前，见一人，好似师面；急忙忙，来扯住，叫声尊严。
重阳祖，骂邱祖，太得诡见；今日里，泄漏了，仙家机关。
到后来，遭魔劫，饿死七遍；你还不，急转去，将灵捧搬。
言已毕，那王祖，隐而不见；邱长春，回头来，对众所言。

当然，作为《七真天仙宝传》的改写本，《七真宝卷》所述与此并无太大的区别：

原试你，真假心，虔与不虔；随路上，早端正，有人待饭。
问其故，说有人，与了银钱；邱师说，你门抬，我前去看。
是何人，出饭钱，问其端的；上前来，面见师，喜不胜言。
赶上前，把师父，一把扯转；重阳祖，骂一声，你好大胆。
你何敢，泄露了，仙家机关？你后来，该要受，十分魔难！
话说毕，那王祖，霎时不见；邱转身，对众位，细说一番。

至于《金莲仙史》所说，则较上述四部仙传更为神奇：

过了潼关，处机道：“我和你这一路每逢饥时，就有斋吃，或是馍馍，或是馅饼，或是面条，或是包子，一定是师父在前化就。我想，这段路上饭铺稀少，必定师父又要去化斋，待我急急赶上前去，看过明白，如何？”长真等道：“此计真妙！”那符阳就急急赶上前，到这庄上观看。却说重阳真人身跨白鹤，在空中看见潼关至华阴这路饭铺稀疏，恐徒弟们腹中饥饿，即便下去，到这庄上化些斋饭与众弟子充饥。正在村中募化，只见处机急急赶上，一时躲避不及，被处机看见，急忙上前跪下，道：“弟子等在后商议，知是师父在前化斋，今朝一见果然。乞师父慈悲救度。”时有这庄上男女共睹，那重阳真人不能脱身，只得对处机说道：“你这孽障，今朝漏泄天机，其罪非浅。你日后虽有真心修道，难逃大魔之报。”遂向空指道：“那旁丹阳等来了。”众人向空一看，重阳拂袖而去，化阵清风，无影无踪。

总而言之，在明清民国时期的仙传中，预先支付旅资之人一定是王重阳无疑，而他们之所以

如此众口一词，其用意只不过是王重阳原本即是神仙，而他之所以下凡度化七子并做如许安排，实是要积累功行。至于勘破天机之人变为丘处机，也与诸仙传中想象戏说的丘处机修道经历有关，即他发现了这个秘密，后来修行当中一定会遭到更多的磨难。

总体来说，上述5部仙传所述丘处机后来修道之事仅此一件与金元仙传有依稀的关联之处。然而，作为融合正史与传说的成功之作，《重阳七真演义传》则显得独树一帜。

在描述丘、刘、谭、马四人将王重阳遗骨运回陕西过程中所发生的神异之事时，《重阳七真演义传》既未明确声称这位提前进行的旅途安排的道士就是王重阳，也未言及丘处机用尽心思并勘破天机，而是直接抄录秦志安《金莲正宗记》的原文。不仅如此，如上节本仙传描述马丹阳、孙不二修道经历时所说，四人在为王重阳守丧期满之后，于秦渡真武庙各言其志，随后丘处机便西入磻溪，开始了他独自修炼的过程。当然，接下来便是四人修炼一段时间之后再次在鄂县相会，并各自谈论自行的修行成就，相关内容，我们在之前本仙传描述马丹阳、孙不二修道经历一节中也已有表述，不再复言。不过，值得注意的是，尽管《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》当中均是声称丘、刘、谭、马等四人各言其成就，且引来鸟兽听法，但在《重阳七真演义传》当中，丘处机所说之话却被删去，而刘处玄则变成了一人说了两句。当然，通过后面的情节来看，丘处机又屡受刘处玄、马丹阳等人的指点，且颇为惨烈，准此，他在这里所说的话被删掉实属情理之中，因为事实上丘处机此时实无成就可言。

此后，在第四节的末尾，《重阳七真演义传》提到了丘处机在磻溪修炼时的境况，不过却大部分内容再次与《金莲正宗记》重合：

再说邱长春，在磻溪乞食炼心，战睡魔，除杂念，前后六年，肋不沾席，一蓑一笠，寒暑不易，人呼为蓑衣先生。

紧接着，《重阳七真演义传》增加了一段不见于其他仙传的新内容，即因为听说刘处玄在丽春院内嫖玩，丘处机便前来探知虚实，结果反受刘处玄指点。此后，《重阳七真演义传》承袭了其他仙传的内容，称马丹阳到达陇州察看丘处机修炼状况，并由此引出了马丹阳因丘处机妄起食欲而愤然离去返回山东的片段。

关于丘处机之后的忍饿受饥、麻衣相面、金星点化等事，《重阳七真演义传》也大部分因袭了其他仙传，而与金元时期的正史没有任何关联。不过，当丘处机最终在龙门洞历经十魔九难而悟得大道之后，《重阳七真演义传》却在第八节中大段引述了《七真仙传》、《金莲正宗记》、《长春真人西游记》以及《历世真仙体道通鉴》等金元仙传的内容并将之糅合在了一起：

金大定二十八年戊申春二月，世宗闻其大名，遣使召赴阙下，问对称旨，赐以中冠，馆于天长观。五月初一日，召见于长松岛，问以延生之理，长春对曰：“惜精全神，修行之要；恭己无为，治天下之本。富贵骄淫，人情所常当，兢兢业业以自防耳，诚能久久行之，去仙道不远矣。诡诞怪异，非所闻也。”上善其言。七月，再召见于便殿，长春剖析天人之理，演明道德之宗，上大悦，又应制献《瑶台第一层》词，甚惬上意，赐桃一盘。长春不食茶果已有十年，以圣恩过厚，强食一枚。至中秋节，得旨还山，赐钱十万，表而辞之。明年二月，长春抵关陕，忽闻哀诏下，叹曰：“呜呼！死生之大，贵为万乘，富有四海，不能终于百年，若之何哉？”遂浩然有西归之志。度函谷，返祖庵，随方闡教，玄风为之勃然。明昌二年辛亥，归隐栖霞，以故居为观，而增修之，道

价鸿起，名满四方。天子嘉之，勅赐额曰太虚，加赐《玄都宝藏》六千余卷，以为常住。

居无何，兵革满河朔间，宋金各遣使持诏来宣，同日，北方大蒙古亦命近侍刘仲禄奉诏来聘。人皆以为邱先生当南行，盖南方之意甚厚，而北方则杀戮太过，况乎言语不通，而长春不言，但选门人之可与同行者，得一十八人，非子午谷所逢之十八好汉，同宣差刘中禄，于大元庚申正月，由莱州起程西行，长春以诗寄燕京诸友，诗云：

十年兵火万民愁，千万中无一二留；
去岁幸逢慈诏下，今春须索冒寒游。
不辞岭北三千里，仍念山东二百州；
穷急漏诛残喘在，早教身命得消忧。

过白骨甸，阴风积雪，寒入骨髓，险阻艰难，备尝之矣。乃作长篇，以记其行色，因文多未录。元帝勅万户播鲁只以三千甲士卫护长春。壬午三月，过铁门，上遣太师阿里鲜来迎，四月，方达印度。是时，成吉思皇帝正守算端国未下，宣差刘仲禄乃引邱长春见帝，帝劳之曰：“他国征聘皆不应命，远逾万里而来，有何长生药以资朕？”邱对曰：“但有卫生之道，而无长生之药。”上爱其诚实，设二帐于御幄之前，居长春，以便访问。

不过，在这段内容之后，《重阳七真演义传》插入了一段丘处机凭借神通而为成吉思汗立下战功的内容，虽与其他仙传无异且为不经之谈，但其意图却十分明显，即丘处机并非单凭说辞以邀宠，而是实有功业以卫世。劝降敌军之后，《重阳七真演义传》再次简略引用了金元仙传的内容：

十月，上虚前席，问以王道，长春对以“节欲乃修身之要，爱民为永国之方”，及陈天道好生恶杀之意。上悦，命臣书之简册，前后数千言。耶律晋卿方为侍郎，录其言以为《玄风庆会录》。皇帝皆信而用之，问镇海，曰：“真人者，有曰神仙者。”上曰：“从今以后，可以神仙号之。”癸未二月辞归，上强留之。三月复辞，上允，所赐极丰，皆表谢弗受。奉旨以甲骑数千，送还燕京。上复遣曷刺传旨：“邱神仙到了汉地，凡朕所有之城池，其欲居者任居之。”大元甲申年，邱神仙仙仗入燕都，住太极宫，勅改天长观为长春观，更修白云观，与太极宫合而为一。帝又以北宫万岁山太液池赐邱神仙，改为万安宫，诏天下出家人皆隶焉。暂且按下。

此后第九回中，丘处机常住白云观，并与白云禅师斗法而作《西游记》最终将之度化。叙笔至此，《重阳七真演义传》再次引用金元仙传尤其是《金莲正宗记》的内容来描述丘处机去世时的场景：

大元丁亥年六月底，太液池崩，北口山摧。邱神仙闻而笑之曰：“山摧池枯，吾将与之俱乎？”谓门人曰：“昔丹阳曾授记于余，曰：‘吾归之后，道教大兴，四方往往化为道乡，子正当其时也。住持大宫观，皆勅赐御书名额，仍有使者佩符乘传，干道门事，此汝功成名遂归休之日也。’丹阳师言，一一皆验，吾归无遗憾矣。”七月初九日午刻，来升宝玄堂，示众以生死大事，复曰：“教门用力，心地下功，全抛世事，各宜精进，毋使虚度时光，正法难遇。道教事着尹志平、李志常相继主之。”遂书一颂，颂云：

生死朝昏事一般，幻泡出没水常闲；
微光现处跳乌兔，玄量开时纳海山。

挥斥八紘如咫尺，吹嘘万有似机关；

狂辞落笔成尘垢，寄在时人妄听闲。

遂归葆光堂，端坐而化焉。青鸾白鹤，徘徊上下，瑞气缤纷，仙音缭绕，乘空而去。官寮士庶，靡不瞻拜，殓于白云观之处顺堂焉。三年后，启棺更衣，手足如棉，颜色如生。事实上，尽管丘处机去世之后继任的全真掌教相继确为尹志平、李志常，但金元各仙传却并未明言或暗示“道教事着尹志平、李志常相继主之”一语。不过，考虑到尹志平事实上并非掌教第一人选兼之尹、李二人掌教交接之时的争斗秘事，^①《重阳七真演义传》特意说明此语或许是另有深意。但无论如何，在描述丘处机修道经历之时，《重阳七真演义传》同时倚重正史与传说并错杂使用的编纂策略却一览无余。

5.3.3 其他四位徒弟

就本文所涉及到的明清民国时期的6种仙传而言，以王重阳去世为分界线，之前的内容主要是描述他度化马丹阳和孙不二夫妇，同时或多或少地涉及到丘处机及其他4人，而到王重阳去世之后，它们所描述的重点则又都无一例外地转移到了丘处机身上，同时或多或少地涉及到马丹阳夫妇和其他4人。因此，与王重阳度化七真一节中的处理方式相同，我们在此也将谭处端、王玉阳、郝大通和刘处玄合并在一起进行讨论。

1. 《七真因果传》

关于谭处端在王重阳去世之后的活动，我们在本文第2章中已经有过简单的介绍，即他首先为王重阳守丧三年，1174年秦渡真武庙言志而别后，谭处端便来到了河南洛阳朝元宫修道，成道之后便以之为中心四处传教，直至1185年在此去世。不过，《七真因果传》载王重阳去世之前曾称“谭长真遇顾而通玄”，因此，谭处端在本部仙传中的修道经历也是依据这句话而展开的。

据此，当丘、王、谭、刘和郝5人安葬完王重阳之后，“刘长生往东南而去，王玉阳西南而去，谭长真往南走，郝太古向东行，邱长春见他们把几条路走完，他也无走处，就在这陕西地方募化度日，苦志修行。”谭处端南行的终点是湖北的随州，并在此遇到了一位托名好道之人顾裕丰，而在用计摆脱顾氏的纠缠之后，谭处端又借净明道祖师许逊的故事指点过色心未断的刘处玄，然后与刘处玄相约前往晋地拜访道祖太上老君降生处，但却最终跟王玉阳和郝大通共计4人来到了河南苦县并各言道妙。4人分手之后，谭处端与王玉阳来到河南淇县的云梦山继续修炼数年，终于得成正果。至此，《七真因果传》关于谭处端的修道经历结束，到七真登天受封之时，谭处端才再次出现。换言之，“谭长真遇顾而通玄”实际上已经交待了谭处端的全部修道经历，不过，这一经历却从未在金元时期的仙传中有过任何的叙述或暗示。

关于王玉阳在王重阳去世之后的活动，正如我们在第2章中所看到的那样，他跟随王重阳的时间实际上非常短，从1168年2月拜师到1169年4月离开前后仅一年多的时间，且从王重阳去世直至陕西安葬，王玉阳实际上一直没有参与，而是在山东独自修炼。然而，《七

^① 张广保：《蒙元时期全真教大宗师传承研究》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》，北京：三联书店，2008年，第23辑，第192-249页；刘晓：《全真教尹志平接任掌教之谜》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》，第23辑，第250-260页。

真因果传》载王重阳去世时王玉阳不仅并未离开，且其未来的修道活动还得到了王重阳的指示：“王玉阳逢姚以入妙”。在安葬完王重阳之后，王玉阳便往西南而去，到达湖北房州时遇到了一位致仕的官员姚崇高及其供养的术士浑然子。一番论道并折服了浑然子之后，王玉阳离开房州，后遇到谭处端和刘处玄，并最终连同郝大通4人来到河南苦县并各言道妙，彼此分手之后，王玉阳与谭处端来到河南云梦山继续修炼并最终仙逝于此。与谭处端一样，《七真因果传》走笔至此关于王玉阳的修道经历也全部结束，而直到七真登天受封时他才再次出现。当然，王玉阳逢姚入妙之事在金元时期的仙传中同样也没有任何的叙述和暗示。

关于郝大通，《七真因果传》载王重阳去世前称“郝太古东游西返，所见之处，即了道之地”，而在安葬完王重阳之后，郝大通东行至山西一处名为晋安桥的地方，并在桥下打坐修行。与前述谭处端、王玉阳的修道经历不同，《七真因果传》所述郝大通晋安桥打坐之事，似乎是对金元旧事即郝大通赵州石桥修炼一事的重写：

那些小娃子看见，便捡来吃，寻踪捕影，来在桥下，到太古面前顽耍，见他坐着不动，犹如泥塑木雕一般。那些小儿来耍熟了，就把他当菩萨要盖庙，便捡了些石头瓦块，在两边砌起做墙，又折些树枝架在上面为梁，扯了些草草盖着，每日在家中吃了饭，便邀约一路到桥底下来，向着郝太古磕头作揖，嘻笑喧哗闹个不休。郝太古是有涵养的人，并不在意，恁他们翻腾吵闹打跳，总不揪睬，这也算得闹中取静，不为无益。

不过，据本文第2章中所引《金莲正宗记》和《七真仙传》中的相关经历，郝大通借由静坐不语三年（或六年）而获得“不语先生”之称，并最终修成大道。然而，在《七真因果传》中，郝大通的这个经历却遭到了一位异人的指点，称枯坐不能成仙。因受这句话的启发，郝大通北上幽燕继续访道，后与其他3人来到河南苦县，各言道妙之后郝大通来到西岳太华山凿洞修炼并最终仙逝于此。事实上，《七真因果传》关于郝大通的修道经历也到此为止，等到他再次出现时也已经故事的结尾了。

最后，关于刘处玄，《七真因果传》载王重阳去世前称“刘长生色相未能尽空，另有一番波涛”，而在安葬完王重阳之后，刘处玄的修道经历也确实依此而展开：刘处玄往东南而去，后返回山东，在泰山修炼三年得成正果，然而，在飞升天界拜见王母时，刘处玄却因偷看仙女而被王母贬下凡间，要求他继续修炼，斩尽色欲。后来，在谭处端的劝说之下，刘处玄由苦县前往苏杭的妓院中对境炼心，功成之后返回山东，并最终仙逝于此。值得注意的是，对于刘处玄妓院修道之事，正如我们在第2章中所看到的，秦志安的《金莲正宗记》曾称他洛阳修道期间“炼性于尘埃混合之中，养素于市廛杂沓之丛。管弦不足以滑其和，花柳不足以挠其精”，准此，《七真因果传》的这种修道经历描写或许不是空穴来风。不过，即使彼此之间存在着文本关联，《七真因果传》还是对金元仙传的记载进行了大量的发挥，因此，我们还是将之放于第6章中进行专门的分析和处理。刘处玄仙逝之后，《七真因果传》转而进入了叙述孙不二洛阳修道的经历，直到故事结尾之事，他才再次出现，换言之，《七真因果传》中关于刘处玄的修道经历到他仙逝之后也就已经结束了。

在我们的叙述中，谭处端、王玉阳、郝大通、刘处玄4人修道经历似乎也十分丰富，足迹遍历山东、山西、陕西、河南、河北以及湖北等地，然而，从叙述四人安葬王重阳后各自修道的第十六回开始，一直到描述他们四人仙逝的第二十回为止，《七真因果传》在总计二十九回的长篇仙传中只用了五回就将他们4人叙说完毕。这也就意味着，谭处端等4人实际

上只不过是因为他们厕身七真而出现在了这部仙传中，但却完全不是仙传的核心人物和重要篇章。不仅如此，在叙述他们的修道经历时，《七真因果传》基本上不再考虑金元时期的仙传内容，而是大肆发挥，如谭处端遇顾通玄、王玉阳逢姚入妙、郝大通华山登仙以及刘处玄妓院修真等事，几乎已经再也看不到金元仙传的影子了，而这也再次印证了他们四人在本仙传中的边缘地位。

此外，值得注意的是，金元时期的多部正史仙传都曾多次记载过丘、刘、谭、马四人在为王重阳守丧期满之后于秦渡真武庙各言其志然后四散修道，关于明清民国时期诸藏外全真仙传对此一故事的改写，我们之前也有所分析。然而，令人诧异的是，作为全真色彩最为浓重的一部仙传，《七真因果传》却并没有叙及这个故事，而只是称丘、谭、王、郝、刘五人在安葬完王重阳之后立即彼此分手自行修道了，此后，除丘处机之外，他们四人曾共同查访河南苦县太上老群降生处，并在此各言道妙：

刘、郝诸人看毕，赞曰：“太上道风遗范，千秋永垂，万古称扬，不尽回思。你我悟道多年，玄工奥妙未知谁劣谁优？对此仙境，无妨吐露玄机。”郝太古曰：“慧剑高悬星斗寒，群魔束手难生端。蒲团坐断三更月，九转还丹龙虎蟠。”王玉阳曰：“仙亭览古叙温寒，考证玄工最的端。捉得金乌并玉兔，自然虎踞与龙蟠。”谭长真曰：“道法无边神鬼寒，超凡入圣岂无端？一拳打破痴迷网，偃月炉中龙虎蟠。”刘长生曰：“提起令人心胆寒，霓裳飘处始生端。聪明反做痴迷汉，说什仙山龙虎蟠！”

尽管彼此之间在内容上已经毫无任何相似之处，但或许谭、王、郝、刘此处的各言道妙即是对金元仙传中秦渡论道的一种回应或复写。

2. 《七真祖师列仙传》

与《七真因果传》相比，《七真祖师列仙传》对于他们四人各自修道经历的描述更为简单。如我们之前所看到的，由于王重阳在去世之前已经分别安排郝大通和王玉阳各自前往北直隶和返回家中修道，而孙不二也已经前往了河南洛阳，因此，将王重阳遗骨运回陕西安葬的人正是金元仙传中的丘、刘、谭、马四人。

安葬完毕之后，四人分散修道，丘处机留在了陕西，刘处玄向东，马丹阳向北，谭处端向南。不过，《七真祖师列仙传》接着叙述的却是郝大通在北直隶即河北赵州桥的修炼活动，其过程与《七真因果传》相似，不过，惟一不同的是，《七真因果传》中指点郝大通枯坐焉能成仙的是一位异人，但在《七真祖师列仙传》中，这位异人却变成了王重阳的化身：

郝太古整整坐了六年，王祖忽见赵州桥上白气冲天，就知郝太古在桥下打坐，说道：“这个孽障！我着他在人世上锻炼酒色财气，走那花街柳巷，对景忘情，保住金丹不漏；再炼无名障碍，炼那心高气傲；有人打骂，不敢动嗔，就认他做师父；有人涕唾在面，断不可自擦，擦了不知紧要，恐怕羞了那人。唾面自干便是道，心如寒灰归本窍；万马营中当无人，混俗和光是仙道。孽障放着大道不炼，只管盘膝打坐，守住后天一口元气，不死不活。孽障之心，决在内里藏，不能出外，如何是好？莫说打坐六年方休，张剥皮坐了五百年，尘心犹然在内，总是无益。就坐几千年，决有一死，不过做个精灵之鬼，只比世人高一层。不免点化他一回。”

不过，正如我们在第6章刘处玄妓院修真一节中所看到的那样，枯坐修炼以出阴神其实要较

道教修炼中的出阳神相距甚远，也就是说，王重阳此处所说只不是用几乎白话文的形式重复了前此道教界内的共识而已。在经过王重阳点化之后，郝大通来到华山开坛设教，并最终仙逝于此。

此后，《七真祖师列仙传》接着描述了鄂县论道的场景，意味着丘、刘、谭、马四人的修行已经小有成就了。但奇怪的是，正如我们刚刚看到的那样，《七真祖师列仙传》此前实际上只描述了郝大通的修道经历，而并没有涉及到丘、刘、谭、马四人中的任何一人。当描述完四人论道片段之后，《七真祖师列仙传》才转而开始描写刘处玄的修道经历，其内容又与《七真因果传》相似，即刘处玄因小成就登天拜见王母，却因偷看王母和仙女的容貌而被打下天界，后因受净明祖师许逊事迹的启发而前往丽春妓院修真并最终成就大道。值得注意的是，在叙述刘处玄妓院修真时，《七真因果传》称刘处玄是对景忘情，但《七真祖师列仙传》却称他所行为采战修炼的双修之法，而这种描写也是本文所涉及到的六类通俗仙传当中惟一的一部。此后，《七真祖师列仙传》转而开始叙述孙不二洛阳修道的活动，而关于刘处玄的描述也就到此结束了，直到七真登天时他才再次出场。

至于谭处端和王玉阳，《七真祖师列仙传》则并没有交待他们两人的修道经历，直到结束部分称其他诸子都已得道之时，才简略地提到了他们：

再说谭祖常在八百里秦川各州县锻炼身心，把酒、色、财的三般一刀两断，只恨这一点气还不了然，心加愁闷，惊动了王祖。王祖大显神通，化了一个村庄，内有卖饭卖酒的。王祖变成卖酒的，坐在门上迎客，以点化谭祖。时逢早饭时候，谭祖前来化斋，王祖持拳将谭祖门牙打下。谭祖哈哈笑，拾牙就走，暗对自己说：“该打！该打！世人都照这样打我着才好！”心上半点不嗔，王祖出言大骂：“你这疯魔野道！大清早起就化的饭吃，你出什么家？还想成仙？你去变驴去罢！”谭祖全然不理。王祖见他不动无名烦恼，大道必成。正是：“一拳了尽平生孽，打下门牙不动嗔。酒色财气都除尽，何愁不做天外人？”

值得注意的是，谭处端磁州乞化时无端被打之事我们在第2章中已经看到过，且马丹阳也属实曾称赞过他“一拳消尽平生来”，然而，《七真祖师列仙传》此处却称行凶之人是王重阳的化身，而其目的则是帮助谭处端斩断嗔怒之心。至于王玉阳，《七真祖师列仙传》的交待更是草草了事：

又说王祖处一，也成了大道，到瑶池拜过王母，又到凌霄殿见了玉帝，也着候旨发落。

总之，在对王重阳剩余四位弟子修道经历的描述上，《七真祖师列仙传》比《七真因果传》有过之而无不及，尽管也曾引述了与金元仙传相关的郝大通静坐修道以及谭处端乞化被打之事，但却故意修改为王重阳对他们的修行考验，而对于刘处玄妓院修真一事，则刻意描写行淫采战的修炼方法，但对于王玉阳修道经历，却又只字不提。诸此种种，实与《七真祖师列仙传》刊刻之时的社会、文化环境相关，对此，我们将在第三部分中予以展示。

3. 《七真天仙宝传》

在本部仙传中，当安葬完王重阳之后，全真七子各自返回家乡继续修道，但实际上，紧随其后的情节即第十八回《一贯大道 真修行 众徒参禅》却表明，孙不二实际上是在洛阳

修道，而马丹阳则留关西，直到讲述完后丘、刘、谭、马四人鄂县论道之事后，《七真天仙宝传》才在本回中开始依次陈说剩余 4 人的修道经历。

在《七真祖师列仙传》中，郝大通的修道经历出现在鄂县论道之前，但在《七真天仙宝传》中，郝大通的修道经历却是更符合逻辑地出现在了鄂县论道之后，不过其内容却与《七真祖师列仙传》并无二致。至于谭处端，《七真天仙宝传》也一律因袭了《七真祖师列仙传》的内容，不过其次序却由先前的故事结尾处调到了此处的郝大通之后。复次，在对王玉阳修道经历的描述上，《七真天仙宝传》却与《七真祖师列仙传》大不相同，而是增加了大段的内容，称王玉阳在家乡东坪云光洞修道成功之后，决意显示神通以度人立功：

所以驱神逐鬼，摄盗碎石，出神入梦，祈雨祷晴，扶乩降鸾，起死回生，著大灵异，显大神通，护国安邦，济世救民，利物利人，种种事端，难已枚举。

不仅如此，由于他的神异表现，宋朝的皇帝不特意将他请到京城祈雨，并由此引出了他饮毒酒一事：

众人将他灵应传于京都，惊动宋帝，传诏有请，祈雨救旱。是时，玉阳领旨，有一文臣试其法术，传命设立百尺高台，“一人登台祈雨，三日不应，用火立焚。”已经三日，阳光更烈，天高无云，延至午刻，无有点雨。宋王乃命武士，架起柴楼，用火焚之。焚至正中，黑气冲天，乌天黑地，风雷大震，陡然作云，沛然下雨，大降滂沱，洪雨盈川，遍地水深一尺。撤去雨台，扑灭柴楼，玉阳全无损伤，真算得入水不溺，入火不焚。因宋王封玉阳无量真人，后有嫉妒，与以鸩酒饭未毙，归乃寓于水池中，池兔免。

正如我们在第 2 章中已经看到的那样，王玉阳尽管有许多显异神通之事载在金元仙传当中，且亦留下了金主赐饮毒酒的传说，但如此细节化地描述他的祈雨经历，却从未流传下来，因而应属《七真天仙宝传》编纂者的独创之举。

在同一回中将郝大通、谭处端、王玉阳三人的修道经历叙述完毕，《七真天仙宝传》用笔不可谓不省，但对于刘处玄，《七真天仙宝传》却大书特书，在第二十六、二十七、二十八三回中详细描述了刘处玄的修道经历。不过，尽管如此长篇大论，但故事的基本情节却与《七真因果传》并无差别，即基本属于虚构，因此，我们将在下一章中进行专门的讨论。

此外，值得注意的是，作为民间宗教的宣教宝卷，《七真天仙宝传》在叙述各人的修道经历时，还频繁地将三三四格式的韵文插入其中，如王重阳变身磨砖老人点化郝大通时所说：

郝太古，我看你，甚是愚蠢；又何苦，在此地，装作死人？
徒参禅，怎能够，得成神圣？光有道，无德行，尽是虚名。
张剥皮，五百年，死守血性；只坐得，满身中，一派纯阴。
遇志公，来点化，度他不醒；到临头，那阴魂，入了猪身。
有志公，化猪来，摔死复性；指点他，立功善，方能成真。
你为何，不培功，化些缘分？到华山，去设教，多度原人。
郝太古，听此言，忙把礼顶；那老人，忽不见，上了天庭。

此一形式上的不同，也是《七真天仙宝传》区别于其他仙传的特色之处。不仅如此，在最后讲述七真受封之时，《七真天仙宝传》还特意记载了他们四人所开创的全真支派的名称：

却说谭祖，自重阳化变卖酒之人，将他门牙打吊，便不嗔恨，日每务他正果，作有《云林集》行于世。不过三载，道果圆成，作诗一首，未有“涌出阳神独自归”之句。

王祖捧诏，脱壳飞升，朝见玉帝，南无派。

且说郝太古，在华山南峰背打了些石洞，刻些圣像，阐教招徒，约有四百余人，留有《太古集》、《心经》、《救苦经解》。修炼数年，功程圆满，丹书诏请，辞别门人，凡体落岩，灵性直入天界，过了瑶池，试了真假，重阳老祖引他朝见玉帝，派曰华山派。

且说刘祖，二下天台，……王母见他心性果然坚固，赐下坐位，捧上琼浆玉宴，饮毕，命仙童引他朝见玉帝。著有《修真集》大卷、《道德经注解》、《黄庭述》留于后世，派曰白鹤派。

且说玉阳，见众道友功行圆满，归了天界，他在云光洞中著有《云光集》、《要异录》受于门人曰：“尔等各务道果，若有不明之事，早些问我，好与你们指示。不久我的功圆满，该我成道之期。”说毕，只见重阳祖师在空喊叫：“王玉阳今当飞升之日，快来同我朝见玉帝。”派曰崱山派。

相比较之下，《七真天仙宝传》虽然是出自民间宗教家之手，且刘处玄所创支派为随山派而非白鹤派，但就此点而言，与本文所涉及到的其他5种仙传相比，他们对于全真教的了解却似乎是除《重阳七真演义传》之外最为深入的。

4. 《七真宝卷》

在对谭处端、王玉阳、郝大通和刘处玄四人修道经历的描写上，如果说《七真天仙宝传》因为转录《七真祖师列仙传》的内容而略带故事情节且在某些地方另作发挥的话，那么，作为《七真天仙宝传》的缩写本，《七真宝卷》则有意识地将这些内容全部删除，而只是将他们四人全部一笔带过：

按下丹阳不细表，再表河南谭长真。
闻听师兄离凡界，发忿加功水火烹。
四月初一禅功定，金童捧诏接原神。
再讲华山郝太古，他也极力加功勤。
腊月三十金童引，脱却凡体驾祥云。
按下郝祖今不表，再表刘祖一段因。
鹤山修道神入定，二月初六脱红尘。
再表玉阳王祖事，云光洞里多清静。
身外世事都丢尽，无人无我无众生。
炼就神丹功完足，三月廿三上天庭。

准此，在明清民国时期共计6种藏外通俗全真仙传当中，《七真宝卷》可谓节省到了极点。不过，令人感到吃惊的是，在对这四人仙逝时间的记载中，除将王玉阳错记为三月之外，其他的日期均与金元正史完全吻合。参照《七真天仙宝传》对于七真岔派的记载，我们可以说，尽管《七真天仙宝传》和《七真宝卷》是两部显然出自民间宗教家且具有明确民间宗教传教色彩的全真传记，但在其内容上，它们却同时也具有其他全真意味偏重的仙传所不具有的独到之处。

5. 《重阳七真演义传》

在对谭处端、王玉阳、郝大通以及刘处玄四人修道活动的描述上，《重阳七真演义传》依旧延续了自身固有的编纂策略，即一方面遵循了本仙传母本即《七真祖师列仙传》原有的故事结构和情节，但另一方面又插入了金元正史的内容，并以这些内容为转折点将原有故事结构和情节中前后矛盾或逻辑混乱的地方进行了合理化的修补和勾连。

按其叙述顺序，我们首先来看郝大通。在之前相关章节尤其第2章中，我们已经看到，郝大通实际上早在1169年9月就离开了王重阳前往铁查山与王玉阳一起修道，后因受到王玉阳“不立苦志”的激劝兼之听闻王重阳去逝的消息，于是便只身前往陕西欲与丘、刘、谭、马四人共同守丧，但却再次遭到谭处端“随人脚跟转”的讥讽。无奈之下，郝大通再次离开前往现今河北地区并在此修炼、传教15年左右，石桥修炼之事便是发生在此时。1190年，郝大通返回老家宁海，至1212年12月30日，仙逝于宁海先天观。不过，在我们刚刚看到的这几部仙传中，郝大通却或者早已离开了王重阳（《七真祖师列仙传》），或者一直跟随在王重阳身边（《七真因果传》、《七真天仙宝传》、《七真宝卷》），且在述及郝大通石桥修炼一事时都没有妥善处理与此前故事情节之间的关联，因而显得非常突兀。相反，《重阳七真演义传》则以简述正史中的记载为结合点，进而合理地过渡到了其他仙传所大书特书的石桥修炼故事：

话说郝太古自查山别了王玉阳，西访马、谭、邱、刘四人到刘蒋，拜扫先师坟墓，哭而失声。哭罢，与四友见礼，叙渴一切。谭长真激之曰：“人贵自立，勿随人脚跟转。”太古乃发奋为雄。明日，遂行东还，路过岐山，逢神人与语，获益良多。从游燕弋，坐沃州桥下，不言不动，饥渴不求，寒暑不变，水涨不移。

当然，这种连接之所以如此自然，并非养真子刻意而为之，而是因为这本身就是真实的历史，养真子所做则是在真实的历史上选择性地突出描写某些片段，而这些片段的内容，则又转接了其他仙传的内容。至于随后郝大通修炼的过程以及神人指点一事，《重阳七真演义传》除说明指点者并非王重阳而是一位善易神人外，其余内容与《七真祖师列仙传》并无不同，我们也将下一章中合并分析。事实上，《重阳七真演义传》关于郝大通修道活动的描述到此也就基本结束了，在随后的第七节中，养真子用一段的内容讲述了他在河北真定劝化门徒、陕西华山开凿石洞以及山东宁海最终去世等三个阶段的经历，内容极尽简省。

关于刘处玄，《重阳七真演义传》称丘、刘、谭、马四人鄠县论道之后，刘处玄独自返回河南洛阳修道：

明朝又别，刘长生依然遁迹京洛，忘形炼性，清净自守，希夷若昏。人问则示之以手，不问则终日纯纯。定立圆满，天光发明，乃迁居云溪之滨。

值得注意的是，这段话大部分仍然是来自于秦志安的《金莲正宗记》，但恰恰是由于刘处玄已经天光发明，所以养真子接叙了其他仙传的内容，即刘处玄出阳神上升天界，但由于偷看王母和仙女的容颜而被打下天界，此后便学习许逊的榜样而到丽春妓院中修炼色欲。随后，《重阳七真演义传》在第七节中叙述了刘处玄的最后时光：妓院修道成功之后，刘处玄返回武官庄；虽遭官民诬陷杀人，刘处玄却泰然处之，后经吕祖显化而获救；金章宗闻其道价清高，征于紫宸，待为上宾；金章宗泰和三年（1203），刘处玄留颂辞世，仙逝于武官庄灵虚观。值得注意的是，与同节中叙述郝大通的最后时光相同，《重阳七真演义传》也用了一段的内容来描述上述内容，且语句也多来源于秦志安的《金莲正宗记》。

与刘处玄相同，当丘、刘、谭、马四人论道分手之后，谭处端也来到了洛阳，按《重阳七真演义传》所述，其修道经历如《七真祖师列仙传》所说他在陕西修道被醉汉打落牙齿以及金元仙传中所说他善书龟蛇二字以避火等事，事实上也均发生在此一时段内：

再说谭长真，复归洛阳，乞食降心，虽托宿红衢紫陌、花林酒阵之间，身如槁木，心似寒灰，未尝动念。纵万两黄金，不屑折腰，自甘淡泊。至水南朝元宫，以为朗然子炼丹之地，故爱而不舍。自后门人大集，尚駸駸然乞食不已。过磁州二祖镇，遇一酒徒，毆落二齿，长真和血吐入手中握之，坦然而去。市人共怒，欲代鸣官，长真含笑而谢曰：“彼醉耳，祈毋与争。”殊不动心，由是名满京洛。丹阳闻而赞颂云：“一拳消尽平生孽。”平昔好书龟蛇二字，习而不已，妙将入神，有飞腾变化之状。奉道信士，秘而藏之。后府城中火灾，延烧数百家，但蓄者皆免焉，这且不题。

至于以后的阳神显化、梦中施药、洛阳仙逝等事，养真子也大多沿袭金元时期的仙传，不过却不再局限于秦志安的《金莲正宗记》，而是综合了《七真仙传》、《金莲正宗仙源像传》等传记的内容，因为在《金莲正宗记》中，将谭处端牙齿打落的并非酒徒，而是一位易怒的佛教禅师。总之，不论郝大通、刘处玄还是谭处端，《重阳七真演义传》都没有用太大的篇幅来对他们进行描写，而是遵循了明清民国时期旧有仙传的故事结构，一方面有选择地叙述了某个人物的某个片段，另一方面，也更为重要且使之与其他仙传不同的是，养真子以真实的历史脉络而对他们的事迹重新进行了时间校准，并依金元仙传而添加了各自仙逝时的场景，从而使郝大通、刘处玄以及谭处端三人的修道经历更为完整，而不像其他仙传（《七真因果传》、《七真祖师列仙传》、《七真宝卷》）那样有首无尾，言其修道故事但不及其登真仙逝。

关于王玉阳，《七真因果传》杜撰了他逢姚入妙的故事，《七真祖师列仙传》和《七真宝卷》一言未及，《七真天仙宝传》则依据金元仙传但又不无错误地记载了他祈雨成功及赐饮毒酒等事，但在《重阳七真演义传》的编纂者养真子看来，这些仙传全都湮没或忽略了真实的历史和真正的王玉阳：首先，自离开王重阳身边之后，正如我们在第2章中看到的那样，王玉阳便一直留在云光洞修炼，“话说王玉阳自归铁查山后，志行坚苦，往来于登州、宁海间，夜则回云光洞，偏翘一足独立者九年，东临大海，未常昏睡，人呼为铁足先生。邱长春赞之曰：‘九夏迎阳立，三冬抱雪眠。’如此炼形九年，而入于大妙”，而不像《七真因果传》所说那样到达湖北房州并最终了道于此；其次，马丹阳莱阳游仙宫去世之后，为其主丧之人正是王玉阳，且由于他屡著神异，金世宗还特意将他召之内廷，请问卫生之道。事实上，终其一生，王玉阳曾两次被金世宗宣召，三次被金章宗宣召，对王重阳去世之后山东全真教的发展做出了重大贡献，^①或许正是认识到了这一点，养真子才从《金莲正宗记》、《七真仙传》等金元仙传中撷取了他被宣召甚至赐饮毒酒的片段，以此来表明王玉阳的道行之高。换言之，在处理王玉阳的问题上，《重阳七真演义传》与其他仙传均不相同，不仅仅是因为它遵循了金元时期的正史仙传，还在于编纂者养真子看到王玉阳的重要历史贡献以及他在其他仙传中的被忽略状态，所以才特意将这些故事挑选出来并增加到对王玉阳的描述当中。

总之，以上就是《重阳七真演义传》对于谭、王、郝、刘四人修道经历的描述，其内容虽然有沿袭既有仙传的部分，但总体来说还是将他们四人的修道故事极为准确地调整到了金元仙传所设定的历史框架当中了，进而，面对其他仙传的空缺或失语之处，《重阳七真演义

^① 赵卫东：《王玉阳五次被宣与全真道的发展》，载《齐鲁文化研究》，2003年，第2辑，第118-127页。

传》还特意加以补充，如谭、郝、刘仙逝时的场景以及王玉阳的五次被宣，从而使他们的修道经历更为丰富和完整。当然，与马丹阳、孙不二以及丘处机相比，养真子对于他们的描述事实上仍旧不占据太大的比例，仅仅是用一段或两段的内容就叙述完毕了，在这一点上，《重阳七真演义传》尽管尊重历史，但与其他仙传相比其实也并没有什么太大的不同。

6. 《金莲仙史》

或许是由于金元仙传资料的相对缺乏，与以上 5 部仙传相比，《金莲仙史》对谭处端、王玉阳、郝大通、刘处玄 4 人修道经历的描写显得更为散漫和奇异。当然，它也并不是对其他仙传全然无视，而是偶尔还会出现相似的片段，但更大的部分则是对他们生平的自由想象和任意书写。

当除孙不二之外的其他 6 人安葬完王重阳之后，《金莲仙史》首先写到的便是王玉阳：他决定返回家乡探亲，途经洛阳云溪观时护法孙不二修道成功并得她指点“缘在崑山”，后到宁海全真庵讲明此前种种事情，最后才返回家中；不料，他的母亲早已去世，于是王玉阳便在家守丧，同时安心修道；三年期满之后，王玉阳辞别家乡来至宁海崑山，忆及孙不二“缘在崑山”之语，于是便在一个镌有“云光洞天”四字的天然石室中继续用功，并最终成道于此。值得注意的是，《金莲仙史》在此提及了由王玉阳所创支派的名称及其派字：

玉阳就居此修炼，越数月，因缘护法天然，有数善士访道至此。玉阳收之为徒，随身护法，遂下手用工，修炼三年丹成，阳神出现。复用炼虚合道之工三载，神通变化，隐现随方，灵异莫测。著书一集，曰《云光集》，复作派字四十，曰崑山派，传流后世：“清静无为道，至诚有姓名。金玉功知巧，通此加地仙。玄冲宗义德，茂演教宏元。中和真法永，智慧保神全。”

此派诗与现今崑山派派诗亦完全相同。此后，金朝皇帝听闻王玉阳之名，于是便将之召之阙下并考试之：

时金主闻东牟王处一有道，遣使往聘。处一应诏至燕。金主试其术，以壁虎覆盆下，问内有何物，玉阳曰：“似虎非虎，似蛇非蛇。四足长尾，以壁为家。”帝复以金钱一个覆之，处一曰：“外圆内方，见之有光。人称至宝，深藏勿彰。”帝深信。嫉妒者以鸩酒与饮，不死。辞归，遍处行功，度人逐鬼，行符救厄。

应该说，此番考试以及赐酒之事似乎依然是对金元仙传的回应，但很显然，以猜谜来考验王玉阳之道行高低应为仙传编纂者的戏说。从金廷离开之后，王玉阳又在山东泰山以及河北汲县等地显示神通，最后隐于山西境内的中条山，独立危岩，待诏飞升。此后，王玉阳与谭处端、刘处玄相会于熊耳山，并共同前往紫柏山极真洞拜见王重阳及师母和玉蟾，并得赤松子赐食松子，然后下山度化。至此，《金莲仙史》关于王玉阳的修道经历完全结束。

在叙述王玉阳修道经历过程中，《金莲仙史》第二个涉及到的人物是谭处端。当 6 人分手之后，谭处端前往之地是四川成都，并在此经历了被打之事：

话说谭长真自从在咸阳别了各位师兄弟们，遂往西蜀而走。随路募化，二月有余，方入成都。一日，在街行走，只见来了一个疯姑，长真识是有道，急忙上前施礼。那疯姑举手一拳，将长真打倒在地，门牙打落二个，满口吐血。长真立起，声声称罪，毫无愠怒。那疯姑笑道：“一拳打退多生孽。后有期，成真不久。”拱手而去。

对于这个片段，秦志安《金莲正宗记》称行凶之人是佛教禅师，《七真仙传》和《历世真仙体道通鉴》称是狂徒，《金莲正宗仙源像传》则称是醉徒，换言之，金元时期的记载已然众说纷纭。而到了明清民国时期的仙传中，《七真祖师列仙传》和《七真天仙宝传》称行凶之人是由王重阳变化的卖酒之人，《重阳七真演义传》则遵《金莲正宗仙源像传》之说而称是醉徒，到了《金莲仙史》当中，这位行凶之人又变成了一位疯姑，而这位疯姑的真身则是和玉蟾，即本仙传中王重阳的夫人。此后，在新收徒弟四川绵竹人李道静和湖北郢州人张道清的护法之下，谭处端修炼三年，终于成道，先显外身神通，后除府尹狐媚。值得一提的是，《金莲仙史》在叙述完谭处端所行神异之事后，接着谈到了他的另外一项神通，即我们在第2章中已经看到的善书龟蛇二字以为避火之符，不过，这里所说的却是谭处端善画龟蛇图：

那长真真人画《龟蛇图》一幅，送与府尹，道：“此处近有火灾逢之。此图悬之，能可灭火，当须宝之。”那严邦辅打开一看，见图中画着一龟一蛇，蛇之口中，吐出是火；龟之口中，吐出是水，以水济火之像。不几日间，成都城中大火燎天，那府尹急忙将此图带去救火，将图展开一挂，其火自灭。那府尹欢悦，信是至宝，知谭仙道法颇高。在这段描述中，我们似乎又可以回忆起谭处端在金元仙传中的神能异术。紧接着，《金莲仙史》便叙述了谭处端的仙逝及其所遗留下来的全真支派：

那谭真人见宗风已畅，日多繁蹟，遂别了众人，云游度人，积功而去。众门人留他不住，将金丹大道传授张道清。众人送出十里之遥，乞期后会。谭真人道：“汝等勤修不怠，功圆果满，后会有期。”拂袖而去，留下派诗，曰南无派：“道本崇真理，玄微至妙仙。法去云霄上，功成必有名。大教明清净，宏演德惟良。悟元光体性，一志复圆融。”此派诗与现今南无派派诗亦相同。离去之后，谭处端四处游玩，曾历峨眉山、泸州、临安，救人无数，后在河南崇福宫与在此躲避金、金宣召的丘处机相会，应丘处机之请前往陕西少华山指点尹志平修道。此后，谭处端与王玉阳相会熊耳山，而当拜会王重阳并得赤松子赐食松子之后，《金莲仙史》关于谭处端修道经历的描述也至此宣告结束了。

在王玉阳和谭处端之后，《金莲仙史》第三个叙述的人物是刘处玄。刘处玄在与其他5人分手之后便来到终南山，得遇吕祖传授道要，后隐武当山修炼成道，从此遨游天下。武当山成道之后，刘处玄掷伞腾空，南度湘江而至江西豫章，以金丹救活了一个濒死的儿童，后北游浙江海州，因祈雨成功而救出了之前被囚禁在驸马狱中的僧道三百余人。此后，刘处玄又在浙江明州因设立醮坛而折服天师道第三十三代天师张伯璟。其实，关于张伯璟及其设醮一事，《汉天师世家》也有简短的介绍：

三十三代天师，讳景渊，字德莹，初名伯璟。乾道间，侍父入朝，高宗异之，改今名，尝醮内廷，有大感。皇子魏王镇明州，有疾，为坛以请。至，乃咒水饮之而愈，礼送特厚。一日，复遣人致聘，使及门，忽召弟子曰：“吾仙期不可爽。”遂隐几而化。^①我们相信，《金莲仙史》的编纂者应该是熟悉这个故事的，因为刘处玄之所以折服张伯璟的缘起，正是为魏王设醮治病：

却说第三十三代嗣师张伯璟，因魏王镇守明州，有疾，召嗣师打醮祈安。时刘长生真人游于明州，见魏王府设醮于花厅之中，见嗣师未至，花园寂寞，就作起法来，现出海市蜃楼于主醮之坛，犹如蓬岛仙宫。万民睹者，日有万几。魏王闻说，疑而不信，因

^① 张正常：《汉天师世家》，TC1463，3.7b-8a。

有病，不能出看。长生真人以符水与服，即刻病愈。魏王出观，知是真人作法，喜不可言。待嗣师到，一人醮坛，见之，疑是误入仙府，不敢开言。少刻，刘真人出，与张伯璟见礼，天师急忙下拜，道：“弟子误入仙阙，敢祈真人勿罪。”刘真人道：“此地固是凡境，天师因何误看也？”伯憬道：“凡间焉能有此仙境？”长生道：“这是末学所设之幻景，非真境也。”于是真人与嗣师各生敬信，邀留七天，醮毕法收，辞别魏王，刘真人同嗣师至杭州分别。

在杭州与天师张伯璟分别之后，刘处玄又来到福建福州开堂讲道并最终羽化于此。值得注意的是，《七真天仙宝传》在第十回讲述度化刘处玄一事时，曾提到他在福州羽化飞升之前，曾有一名韩姓太师希望前来访道，但刘处玄因为韩太师杀机正盛而予以了拒绝。应该说，《七真天仙宝传》中的这个故事虽然无稽，但还是被《金莲仙史》借取了过来：

侂胄加封太师，闻刘处玄在福州讲经，欲往问其道。刘真人是年二月初六日鸣鼓集众告曰：“韩子侂胄，杀机正炽，欲来求道，此人岂可闻道乎？吾欲赴仙师之约，尔等勿懈真修。吾当去矣！”时长春与披云、灵阳三人将到，刘真人见之，拱手相别道：“汝等功圆道备，飞升有日。今朝告别，后会有期。”遂曲肱倏然而解。

事实上，韩侂胄为南宋时期的抗金名将，追封岳飞尊号，追削秦桧官爵，但却最终于1207年被设计陷害至死。刘处玄称他“杀机正炽”，可能即是指抗金一事而言。不过，可惜的是，不论是《七真天仙宝传》还是《金莲仙史》，两者所叙韩侂胄求道刘处玄一事均无法在金元仙传中找到任何的线索或迹象。刘处玄去世之后，《金莲仙史》接着记载了他所遗留的著作以及所开创的全真支派：

所著有《仙乐》、《太虚》、《盘阳》、《同尘》、《安闲》、《修真》文集六卷，又有派诗四十字留于后世，曰随山派：“思道明仁德，全真性复常。景高和礼义，嗣信守忠良。裕谦贤旅泰，宗友茂惟祥。盛益希诚朴，玄元世永昌。”

此派诗亦与现今随山派派诗相同。去世之后，刘处玄神游洛阳，留下了插花刘真人的传说，然后前往终南山古楼观，并在此遇到了同样是游历至此的谭处端和王玉阳，而在共同拜访王重阳且得赤松子赐食松子之后，刘处玄复次下山度化积功，但事实上关于他修道经历的描述也就到此为止了。

最后，我们来看一下《金莲仙史》关于郝大通修道经历的描述。在与其他人分手之后，郝大通先是到达江西匡庐山，遇异人指授易理，后到江苏扬州，指引群迷，但恐修道无成，于是便继续北行到达河北赵州并修道于桥下。值得注意的是，《金莲仙史》所述郝大通石桥修炼过程完全不同于金元仙传以及前述其他几部仙传，而是称他在一位名为滕云姑的女性弟子的护法之下，最终修炼成道。成道之后，郝大通便携带滕云姑来到华山，并在山上开凿了共计72个石洞，而他也最终仙逝于此，并留传下了自己所开创的全真支派：

那郝真人复开七十二洞，以便后人养道。时有访道者上山求道，投师日众。那郝真人遂下山云游积功，待诏上升，留传派诗，曰华山派：“至一无上道，崇教演全真。冲和德正本，仁义礼智信。嘉祥宗泰宇，万理复元亨。清静通玄化，体性悟诚明。”

此派诗亦与现今华山派派诗相同。与上述其他三人仙逝后仍有阳神度化积功的记载不同，《金莲仙史》到此再也没有任何关于郝大通的记载了。

事实上，《金莲仙史》载马丹阳去世之前曾对谭处端、王玉阳、郝大通、刘处玄以及丘

处机五人未来的成就做出过一番预测，即“自此以后，王玉阳有崑山之化，郝太古华山阐宗，谭长真南无演教，丘处机教扬大地，刘长生随山流风。”通观以上关于除丘处机以外四人修道经历的描述，可以说，马丹阳的这番话其实已经为王重阳去世之后《金莲仙史》的故事发展埋下伏笔。但尽管如此，与金元时期的仙传相比，《金莲仙史》对于谭、王、郝、刘四人的描述仍似无源之水，虽然我们可以找到其中某些故事片段的起源，如王玉阳赐饮毒酒、刘处玄折服天师张伯璵等，但这并不妨碍从总体上来说《金莲仙史》对他们的描述仍旧大部分是出于杜撰。当然，《金莲仙史》还保存一份十分重要的信息，即他们四人去世之后各自留传下来了一个全真支派，且派诗与我们至今所用的派诗字句相同。准此，鉴于派诗之于全真道士的重要性和隐秘性，^①《金莲仙史》编纂者潘昶应该对于全真教的历史和现状非常的熟悉。

到此为止，依王重阳遇仙修道、王重阳度化七真以及七真人各自修道三个主题，我们用了非常长的篇幅依次讨论了各部仙传中与金元仙传相关的故事情节。事实上，随着论述主题的递进，我们也越来越难以从明清民国时期的仙传中找到金元仙传的痕迹：在王重阳遇仙修道环节中，尽管各部仙传对于王重阳家世、所遇神仙、遇仙次数以及神仙指示等事的记载各不相同，但大体上却还都可以找到它们对于金元仙传的改造和发挥；至王重阳度化七真环节时，全真七子的生平以及入道经历中杜撰的内容开始多了起来，甚至明末以降的全真修炼功法斩赤龙、降白龙等也堂而皇之的出现在了这些仙传当中；到七真人各自修道环节时，我们则已经几乎看不到金元仙传的影子了，他们的修道经历、所游历的地点等信息仿佛已经全然与金元仙传无关，甚至我们只能从同时期的文学作品、医学典籍、其他道派的历史和传说甚至是各仙传独自设立的故事总纲中才能够对他们的修道经历进行合理的解释。

当然，之所以出现如此多的变化，最主要的原因还在于各部仙传编纂者的不同宗教追求：《七真因果传》偏重于宣传全真教的教理、教义及修炼方法，所以它并不太注重历史的准确性，而是更加注重解释戏剧性场景如王重阳以饱含性暗示的双关语调戏孙不二一事中所蕴含的修炼意义；《七真祖师列仙传》则似乎是在用一种故事性的口吻来讲述一段历史而已，孽障、匹夫、泼妇、牛鼻子道教等市井俚语以及刘处玄妓院采战双修的色情片段无不具有强烈的戏剧性和吸引力，所以对于真实历史和教义宣传，它似乎都不太重视；《七真天仙宝传》和《七真宝卷》更加趋向于对先天大道、一贯真理的宣传，所以这一简一繁两部内容相似的仙传才首先构建出了一个无极老母救劫的场景，然后借王重阳及全真七子之口大量插入先天道、一贯道的教义理论和修炼方法并以此批判所有其他左道旁门，任意虚构他们的访道路线和传道地域以表明自身理论无处不在、无所不化，并且，或许由于极为看重全真教的社会影响力，它们对于全真七子生平及所创全真支派的记载要相对准确；《重阳七真演义传》则在真实历史与神话传说中建立了一种相对的平衡，即一方面严格遵循金元仙传中的历史框架，另一方面又保留其他仙传中的戏剧性片段，以展示全真教的社会影响力和精神吸引力，因此它对于历史和传说都十分重视，且圆融地将两者联系在了一起；《金莲仙史》也力图实现历史与传说的融合，但它所设定的历史并非金元时期全真教产生、发展乃至壮大的微观小历史，

^① 五十岚贤隆：《道教丛林太清宫志》，东京：国书刊行会，1945年，第76页；李养正：《新编北京白云观志》，北京：宗教文化出版社，2003年，第432页；闵智亭：《道教仪范》，北京：宗教文化出版社，2004年，第214页。

而是南宋、金、蒙古国以及后来的元朝的宏观大历史，因此，在将诸多全真神话和传说置入其中时，它的历史准确性就受到了严重的挑战，不过这样一来，全真教排他性的垄断地位和国家代表含义也与此同时得到了显著提高。

尽管如此，通过本章冗长但又极为细节化的分析，我们依然可以说，明清民国时期的各部仙传虽然情节各不相同，但却仍旧不失为对金元全真道教的一种继承和发挥：不同仙传的不同改编者或增或删，或留或纂，都不同程度地让我们看到了金元时期王重阳遇仙修道、度化七真以及七真人各自修道的经历。

第6章：别出心裁的增纂和杜撰

事实上，除了上一章中所介绍的与金元正史相关的情节外，明清民国时期的诸通俗仙传中还存在着大量与金元仙传毫不相关而纯粹为各仙传改编者或凭空杜撰或取自他处的情节。当然，这种杜撰或借取的片段，我们在上一章中已经有过一些讨论，如《七真因果传》借王重阳之口说出宋代以前流行的修道方法《呼吸静功妙诀》，再如《七真天仙宝传》杜撰王重阳和全真七子传道足迹遍历中国各省和引用明末以降全真教内流行斩赤龙修炼功法，又如《金莲仙史》借取明代医学著作《针灸大全》、《针灸大成》以及清代道教著作《吕祖年谱海山奇遇》来分别讲述马丹阳金针度人与孙不二洛阳修道，只不过，这些杜撰或借取的片段与金元时期的仙传结合在了一起，所以我们放在上一章中依故事情节的发展而进行了零散的分析。到本章中，我们则集中讨论那些新出且又与金元仙传无关的故事情节，或考察这些情节的文本来源，或分析这些情节的潜在意义，以期表明这些新出情节在明清民国时期诸藏外全真仙传乃全真道教中宗教功能和社会价值。

不过，与上一章以王重阳、马丹阳夫妇、丘处机及其他四位弟子等划分为四组不同人物为主题进行写作的方式不同，本章则以故事情节如马丹阳夫妇论辩、刘处玄妓院修真等为主题进行分析。之所以如此，原因就在于上一章的写作目的是展示金元时期正史仙传与明清民国时期藏外仙传之间的同与不同，进而表明后者如何对前者进行了继承和发挥，而本章则力在展于明清民国时期各通俗仙传之间的同与不同，进而表明各仙传之间的不同特点及其背后的宗教诉求。

当然，在以故事情节为主题进行分析的时候，我们也并非是对所有通俗仙传的所有故事情节均予枚举和罗列，而只是讨论所有仙传都共同涉及到的情节，而不涉及某部仙传如《金莲仙史》自撰、冗长的散乱片段，因为只有这样，我们才能看出各类通俗全真仙传彼此叙事风格的差异。

6.1 夫妇论辩

关于马丹阳夫妇拜师王重阳的经历，我们在第2章早已有所述及，即马丹阳虽然经历过犹豫和退悔，但最终还是与孙不二夫妇分离并坚定地走向了修真之路，并最终被称赞为“古今多少修真者，应比先生一个无”。至于孙不二，我们通过分析其在马丹阳出家之后的举动而认为，她事实上可能并非如马丹阳那样拥有决烈的向道之心，而只不过是眼见丈夫痴迷修道之事而无意于夫妻之情才愤然离家修道，所以去世之时她才有“醉魂不复归宁海”一语。也就是说，在离家修行一事上，马丹阳是一位坚定的慕道者，而孙不二是一位苦心的追随者。

不过，金元时期的仙传却共同记载了一事，即当孙不二仙逝于洛阳时，远在宁海的马丹阳却同时看到她乘云悬空前来告别。或许是受此事的启发，晚明时期的宗教和文学作品如《有象列仙全传》、《仙佛奇踪》等纷纷以版画的形式将孙不二空中辞别马丹阳形象化地展现了出来，一如孙不二引导马丹阳同赴天庭。令人惊奇的，到了本文所涉及到的明清民国时期的通俗仙传作品中，除《金莲仙史》外各仙传却仿佛都受到了《有象列仙全传》及《仙佛奇踪》的影响，无一例外地将马丹阳、孙不二二人的形象颠倒了过来，即孙不二成为了一位坚定的慕道者，而马丹阳则变为了苦心的追随者。

在马丹阳夫妇二人出家修道的原因上面，尽管明清民国时期的各仙传说不一，如《七真因果传》称他二人由于年迈且乏嗣遂兴起了出家修道之念，《七真祖师列仙传》称他二人虽然乏嗣但之所以起意修道是由于“道心不昧”，《七真天仙宝卷》和《重阳七真演义传》虽然不再称他们膝下无子，但修道的原因却仍然是因为他们原有根基、道心不昧，至于《七真宝卷》则称是由于孙不二夜梦真人，如此等等，不过，当叙及夫妇二人谁先提出修道问题时，所有仙传却立场统一地站在了孙不二一边。

总之，无论是年迈乏嗣还是道心不昧，孙不二都对于变幻莫测的日常生活产生了厌倦之感。对此，《七真因果传》还在第四回《谈真空孙氏海夫主 求大道马钰访明师》的开篇引用了一首长诗：

天也空，地也空，人生渺渺在其中。
日也空，月也空，东升西坠为谁功？
田也空，土也空，换了多少主人翁。
金也空，银也空，死后何曾在手中？
妻也空，子也空，黄泉路上不相逢。
朝走西，暮走东，人生犹如采花蜂。
采得百花成蜜后，到头辛苦一场空。

关于此诗的名称，据笔者搜索，历来或被称为梁武帝时志公和尚所做《万空歌》，或被称为明朝悟空和尚所做《万空歌》，然而，真正有文献记载者当为雍正皇帝《悦心集》中题为无名氏所做的《醒世歌》，^①由于雍正皇帝此集所选均为前朝旧作，因此，《醒世歌》的出现当为明朝或之前。到清光绪时，郭小亭所编《济公全传》在第八十三回《小神飞夜刺开风鬼 济禅师耍笑捉飞贼》中再次全文引用了这首《醒世歌》，^②兼之此诗在民国时期道教界以及近代民间流传之广泛，^③我们相信，此诗至少在同样是创作于清光绪年间的《七真因果传》成书之时已经是一首非常流行的劝善俚曲了。当然，回目中所谓的“谈真空孙氏海夫主”，即孙不二教诲马丹阳一事，也正是顺此而来：

三皇治世久，五帝建大功。尧舜相揖逊，禹疏九河通。成汤聘伊尹，文王访太公。五霸展谋略，七雄使心胸。嬴秦吞六国，楚汉两争雄。吴魏争汉鼎，刘备请卧龙。东晋与西晋，事业杳无踪。南魏与北魏，江山属朦胧。唐宋到于今，许多富贵翁。试问人何在？总是一场空。自古及今，数万余年，帝王将相，几千余人，到头尽是空，转眼皆虚，你我夫妻，把前后的事一齐付之于空，只当天下莫得我们，这一家父母未生我二人。而当马丹阳秉承儒家传统理念以乏嗣为忧时，孙不二却借周文王、张公艺、郭子仪、窦燕山以及刘元普等人的例子而称纵有几孙亦难免终归于空：

若说有子无子，有子也空，无子也空，文王当年有百子之说，于今有几个姓姬的人？谁是他万代子孙？有几人与他挂扫坟台？又相传张公艺有九男二女，郭子仪七子八婿，窦燕山五桂联芳，刘元普双萼竞秀，此数人皆螽斯衍庆，嗣子繁盛者也，如今又有几个儿孙在那里？依然凄风冷雨，荒台古墓，愁云满天，蓬蒿遍地，岂不是有无都归于空也？

^① 清世宗选：《悦心集》，北京：中华书局，1985年，第97页。

^② 郭小亭：《济公全传》，长沙：岳麓书社，2014年，第287-288页。

^③ 陈耀庭：《“关灯散花仪”的内容和形成》，载氏著：《陈耀庭道教研究文集》（下），上海：上海书店出版社，2015年，第204-205页。

孤坟垒垒，难道尽是乏嗣之人？佳城郁郁，未必定有儿孙之辈！

因此，孙不二劝马丹阳“于空无所空之处，寻一个实而又实的事情，做一番不生不灭的工夫，学一个长生不死的法。”不过，对于夫人的这番话，马丹阳却依旧不以为意，认为“自古有生必有死，那有长生不死之理？从来有始必有终，那有久作不息之事？”孙不二反言她曾看过道书，内有炼精化气、炼气化神、炼神返虚之法，“使真性常存，灵光不灭，即是长生之道。”听闻此语，马丹阳虽称自己亦好参师访友，但却再以修道之人需有根基来推诿，但孙不二的一番话，却最终将他的疑虑彻底打消：

夫君之言差矣，但在世上变人，俱是有根基，若无根基，焉得变人？不过深浅之不同耳。根基浅者，六根不全，或眼失于明，耳失于聪，手缺脚跛，痴聋喑哑，鳏寡孤独，贫穷下贱，此根基之浅者也。至于根基深者，或贵为天子，富有四海，或尊居宰辅而管万民，或身为官宦，声名显耀，或家道丰裕，乐享田园，六根完好，耳目聪明，心性慈良，意气和平，此根基之深者也。世间所重者富贵，这富贵之人，又比那寻常之人，根基分外深厚，若再做些济人利物的事儿，越把根基培大了，成仙成佛成圣贤，俱可以成也。所以说，根基要随时增补，不可以为一定是前生带来的。如果是前生带来，又何愁来生带不去？譬如为山，越累越大，越累越高，休说我们无根基，若无根基，焉能受享这若大家园，以及呼奴使婢，一呼百诺？如此看来，也算大有根基之人也。

准此，在孙不二的层层开导之下，马丹阳终于坚定了修道之心。不过，在拜请何人为师一事上，马丹阳却再次陷入了迷茫当中，甚至起意欲拜孙不二为师，相反，孙不二却独具慧眼，认为那位在本地乞化数年的老人定是有道之人：

我尝见一位老人手扶竹杖，提个铁罐，神气清爽，眼光射人，红光满面，在我们这里因转乞化，狠有几年，容颜转少，不见衰老。我看此人定然有道，待他来时，接在家中，供奉于他，慢慢叩求妙理。

当然，这位老人正是奉天命前往山东度化全真七子的王重阳。

事实上，通过对马丹阳、孙不二夫妇二人在拜师王重阳之前论辩过程的描述，我们明显地可以感觉到，孙不二在修道之初的悟性和决心上面要远超马丹阳，而也恰恰是从孙不二的起意和举动开始，王重阳才真正开始了他的度化之旅。准此，《七真因果传》对孙不二评价极高：“论七真修行之功，要推孙渊贞为第一。”除此评语之外，《七真因果传》还特意赋诗一首：“生成智慧原非常，识得神仙到北方。不是渊贞眼力好，七真宗派怎流芳？”对比秦志安《金莲正宗记》中对马丹阳“海上文章第一儒，重阳曾向醉中扶。古今多少修真者，应比先生一个无”的评价，我们可以说，马丹阳、孙不二在金元时期的形象到明清民国时期完全颠倒了过来。

不仅如此，我们在第5章第2节中曾反复提到过马、孙二人拜师之前曾经历过一番波折，且孙不二出力甚巨，而此番波折即王重阳要求他们夫妻二人将全部家产尽数抛舍于他。不论是金元时期的正史仙传还是明清民国时期的通俗仙传，它们都一致声称马丹阳、孙不二夫妇拥有巨富家产，但在后世的藏外仙传中，王重阳却在与他们初次见面之后，直言声称如果要拜他为师必须将全部家产尽数抛舍于他。对于王重阳的无理要求，马丹阳勃然变色，心下大怒，称王重阳为“贪财鬼”，而绝非是一个有德行的人，但孙不二却对家产钱财甚为淡泊：

王老先生要你家财，必有缘故，你怎不问个明白？常言道，‘千年田地八百主’，这

财产是天地至公之物，不过假手于人，会用的受享几十年，或几辈人，不会用的如雨打残花，风卷残云，随到手随就化散了，又到别人手里。所以说，财为天下公物，轮流更转，周流不息，贫的又富，而富的又贫，那有百世的主人翁，千年的看财奴？

兼之他们二人并无子嗣，家财终究还是要落入他人手中，因此孙不二主张即使舍弃家产亦无不可。不过，马丹阳却基于对祖先的尊重和后世的考虑而颇为不舍：

娘子说得好容易，我有辈祖人从陕西搬到山东，受尽千辛万苦，挣下这一分家产，我虽不之，不敢把祖宗的苦功血汗，白送与人。况且我们夫妻，才半世年纪，若将家财舍与别人，我们这下半世又如何度日？又吃啥穿啥？岂不误了大事？

对此，孙不二的一句话再次点破了马丹阳的困惑：

枉自你是个男儿汉，却这般没见识！我们把家财送与他，是求他长生之道。既有了道，便修成了神仙，要这家财何用？

听闻此语，马丹阳心意翻转，却仍然担心虽然可以舍财修道但恐一事无成：“娘子之言，非为不美，倘若修不成神仙，岂不画虎不成，反类其犬？”孙不二却不以为然，舍财正为修道，只要有恒心，终能修道成仙：

人要有恒心！人而无恒，不可以作巫医，何况学神仙乎？有志者事竟成，无志者终不就，只有在有恒无恒、有志无志。常言：“神仙本是凡人做，只怕凡人心不专。”只要专心专意做去，自然如求如愿得来。历代仙佛，那一个不是凡人修成？难道生下地来，便是神仙么？

终于，马丹阳听从了孙不二的劝说，次日二人一起前来问明王重阳要求抛舍家产的原因，原是要用来广招修道之士。得此详情，马丹阳、孙不二夫妇决意写定舍约，将家财、田产尽数抛舍于王重阳。不料，在邀请族人共同见证此事时，马丹阳的舍财之举却遭到了族长及族内其他的兄弟的反对，而在孙不二的授意和谋划之下，马丹阳诈称舍财一事为虚，立舍约实际上只不过让王重阳安心为他看守家业，且以贵重金银贿赂贪财忘义的族长及族内长辈，最终成就此事：

立出舍约人马钰，今将祖父所遗家园、田产、房屋、银钱、货物、家人、小子、仆妇、使女、家具、器用、什物等件，一并舍与王重阳老先生名下管业，任其自由自便。马姓族内人等，并无异言，马钰自舍之后，亦不得退悔，恐口无凭，立约为据。

族长马隆、马文魁、马文贤、马文德、马文玉。在证人马钊、马铭、马鉴、马镇。立舍约人马钰是实。

观此波折，可以说，在修道之初的悟性和决心上面，孙不二不仅要较马丹阳为突出，而在真心修道的第一步即抛舍家财上面，孙不二又拔得头筹。经此之后，马丹阳、孙不二终于拜在王重阳名下，开始了他们修道之旅。

事实上，通过本文第1章的描述，我们知道，马丹阳、孙不二夫妇在拜师王重阳之前的这番论辩和举动并不见载于金元时期的仙传，不过，《七真因果传》的这番演绎却也在情理之中，因为舍弃万贯家财而一心修道绝非易为之事，需得经过反复思考方才能够最终下定决心。当然，对于马丹阳、孙不二夫妇此番入情入理的论辩片段，《七真祖师列仙传》、《七真天灵宝传》、《七真宝卷》和《重阳七真演义传》四部仙传都或详或略地因袭了下来，称马丹阳是在孙不二的步步启发之下才最终坚定修道决心并舍财修道。惟一例外的是，《金莲仙史》

亦有拜师之前马、孙夫妇论辩的片段，但启发者是马丹阳，而受教者是孙不二，仿佛是对金元仙传的一种复归，但其用语却与其他仙传相差不大，如孙不二质疑修仙之事时称“员外说修仙这事甚妙，但我与你是个凡夫俗子，焉能妄想至此？只怕画虎不成反类其犬，惹人取笔耳”，一如《七真因果传》中马丹阳质疑修仙之事时所说。

此外，还需注意的是，从全真教内经典仙传以及金元时期广泛流传的佚事笔记、散曲杂剧中，我们已然或隐或显地看到了一种神仙观念的转变，即凡成仙者是由于他原本就是天上的神仙，即称《金莲正宗记》中称丘处机“足底有龟文，异日当为帝王师”，再如《马丹阳三度任风子》中马丹阳指点任屠夫“将你那妖妻幼子都休顾，便有玉海金山也不慕。一心唯想你生身何处来，我方才指与你条大道长生路。俺这神仙则许神仙做，你那凡夫则寻你凡夫去。”^①这样一种观念在明清民国时期的藏外仙传中也有反映，如《七真祖师列仙传》中马丹阳怀疑能否修道成仙时曾说过：

虽然你说的好，我听人说“神仙自是神仙做，那有凡人做神仙？”我见有了富贵功名，出家访道修行，后来都没有下落结果。正是学道之人，比那牛毛还多，修成的，比那麟角还少，万中选一还无。又听得有人说：“有根基的方可修行，无根基的妄想无益。”你我夫妻出家倒也罢了，只恐福缘浅薄，修行不成，倒叫旁人笑骂。

然而，孙不二的回复却与《七真因果传》中并无二致：“仙人都是凡人做，只怕凡人心不专。”应该说，孙不二的这种回答是对修道之人的一种鼓励，而且，王重阳本人及全真七子修道经历也无不向仙传阅读者传递出了修道之艰难以及成仙之可能等信息。但可惜的是，正如我们在第5章中已经看到的那样，明清民国时期的诸通俗仙传却都已经预先设定了王重阳与全真七子原本即是天界神仙，他们下界度化实是为了积累功行而已，如《七真天仙宝传》称王重阳为巢父下世，而全真七子的前身则为玉虚七贤雄陶、方回、续牙、伯阳、东不訾、秦不虚、皇甫等七人，因此，在面对这样一种预定的成仙背景之下，孙不二的神仙可修说辞其实并没有太大的信服力。当然，这样一种前后不一的逻辑矛盾和左右为难的尴尬处境，或许正透露出了明清民国时期仙传编纂者的真实心态，即一方面要高调宣扬神仙的不凡与伟大，另一方面要坚定鼓励人们恒心修道，终可成就。

6.2 考较重阳

按金元正史仙传，王重阳之所以能够得到马丹阳的青睐，是由于他在怡老亭中的神奇表现和非凡言语，因而马丹阳将之请回家中，并专门为其建造了全真庵以行供养。此后，经过长达半年之久的劝化，马丹阳终于舍弃半州家财和恩爱妻子而离家修道。或许是由于马丹阳前后行径差距过大，到明清民国时期的通俗仙传中，各编纂者不约而同地叙述了乡人考较王重阳的故事片段，一方面从世俗的角度考究马丹阳、孙不二夫妇为何会出家修道，另一方面从修行的角度反衬王重阳的神奇与不凡。

《七真因果传》第十一回《降冰雹天公护法 施妙算真人指迷》在讲述完孙不二洛阳修道的初期遭遇之后，笔锋一转，开始描述乡人对于王重阳度化马、孙二人出家修道一事的评价：

且说重阳先生在马员外家内，不觉年余，外面有几个村老闲谈，说马员外不会享福，

^① 马致远：《马丹阳三度任风子》，载《续修四库全书》，第1762册，第586页。

白白将一分家财舍与别人，把一个员外娘子气疯了，不知走往何处去了。

他们夫妻二人之所以如此，文中又借仆从马兴之口交待，称原来是因为王重阳是一位活神仙：

凡家中的事与从前的事，莫得人对他讲，他都晓得，这不为奇？还有未来之事与及某日晴、某日雨，他无不知，岂不是活神仙么？

事实上，全真创教之初虽不乏异迹惊人之事，但畸行感人、惠泽德人才是它之所以能够使人民信服进而异军突起的重要原因。^①不过，对于世俗之人而言，知晓过去、未来以及能够祈雨、禱晴才是真正足以打动他们的原因。

言语之下，村内一位潘姓老汉便提出前去请问王重阳何时雨以舒解旱情。到达茅庵之后，王重阳却对他们说：“你们村东头土地庙墙壁上注得有雨期，你们去一看便知。”于是村人一起来到土地庙，果见墙上写着四句诗：

人王面前一对瓜，一颗珍珠照王家；
二十三天下大雨，和尚口里吐泥巴。

对于这首语意含糊的诗，潘老汉以拆字的方式解释为“金玉满堂”四字，而非雨期：

人王下加两点是个金字，王字旁加一点是个玉字，二十三下雨，斗拢来是满字，和尚去其和字而留尚字，泥巴，土也，尚字加在土上岂不是个堂字？明明是金玉满堂四字，那有雨期？

但与此同时，其他人却直接就字面意思而称二十三日天将降雨：

段安仁走上前，用手指着“二十三天下大雨”之句曰：“这明明是雨期，你们偏说莫有，虽然是几句哑谜，却有机缘在内。今日十九，隔二十三只有四天，看二十三有雨无雨，便知他灵也不灵。”

果然到二十三日时天降大雨，村人才相信王重阳确实是一位神仙。

此后，北村有一个人丢失了一头牛，前来请问王重阳何处去寻。王重阳告诉他“牛在南村大树之上鸦雀窝内”，失牛之人虽然不信，但仍依言爬到了南村大树之上，却发现原来牛被人偷走藏在了村内的一处破屋内，爬到大树之上正好看见藏牛之所。再后，西村一个小娃子前来请问他外出做生意的哥哥几时回家，王重阳告诉他“回去问你妈的手”，小娃子依旧不信，一笑了之，但回家之后，却正好看到他妈妈手中拿着哥哥寄来的信，称将于某日回家。

以上三个故事就是《七真因果传》中所载乡人考较重阳之事，无一见之于金元仙传，当系后世编纂者独创之举，而其用意也十分明显，即王重阳确实是一位有真实修行的活神仙。《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》以及《重阳七真演义传》也都辗转叙述了上述三个故事中的第一个和第三个，虽然用语各不相同，但用意却并无二致。当然，除此之外，考较重阳片段的出现，对于仙传故事情节的衔接也非常重要，即它不仅解释了马丹阳、孙不二夫妇何以会出家修道，而且还顺理成章地引入了全真七子当中的其他人慕名前来拜师学道，如《七真祖师列仙传》所说：

因此，四方众人都知王祖善知未来之事，个个来问，均有应验。山东一省人知道这桩事情，男女老少都来领教，名满乾坤，声闻世界。河南人多来投师学道，王祖一齐收下，零续的约有三千余人。

不过，与上节所述夫妇论辩片段相似，《七真宝卷》作为《七真天仙宝传》的节略本将此一

^① 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第一卷。

考较重阳的片段亦予删除，可能是因其与宣扬先天大道没有太大的关联，《金莲仙史》也将这一片段删掉不述，究其情由，可能够是因为此类片段过于鄙俚且于史无据。

6.3 毁容修道

关于容貌尤其是女性修道者之容貌与修道之间的关系，虽然金元仙传中大都称王重阳及全真七子容貌奇特，但王重阳及全真七子本人的著作中却并没有特别强调彼此之间的关系。王玉阳《云光集》中有一首题为《徐福店小宫姑毁容截鼻，处志慕道，赠之》的诗，其词为：

毁容截鼻志弥坚，为脱尘缘结道缘。
一著根源超等辈，两通盟誓透青天。
三光密照开灵慧，四大冲和道渐传。
光绽五明常不夜，六波罗密吐金莲。
七情除灭圆明聚，八洞神仙同受宣。
九曲明珠穿顶过，十方世界任周旋。^①

详其诗意，这位被称为小宫姑的女性修道者之所以毁容截鼻，其目的纯在于处志修道。尽管元代散曲《马丹阳三度任风子》中不乏任屠夫杀子以明修道之志的暴力修行场景，但对王重阳和全真七子来说，毁容修道之事也仅仅是出现在王玉阳上述的一首诗中而已，且王玉阳也并未强调两者之间有任何必然的联系。

然而，明清民国时期的通俗仙传却都不约而同地记载了孙不二毁容修道一事，甚至前述夫妇论辩和考较重阳两个片段中俱为例外的《七真宝卷》和《金莲仙史》，这次也与其他仙传站在了同一立场之上。关于这个故事的起源，据秦志安《金莲正宗记》，当孙不二听闻王重阳去世的消息之后，曾不远千里从山东赶往陕西京兆与马丹阳会合：

仙姑闻之，迤迳西迈，穿云度月，卧雪眠霜，毁败容色，而不以为苦。^②

或许，孙不二此处的“毁败容色”即是她后来毁容修道之事的起源，因为除此之外，我们在金元时期的仙传中再也找不到任何关于孙不二毁容的记载或暗示了，当然，我们在此也只不过是推测而已。与此相比，本文所涉及的6类仙传不仅详细描述了孙不二毁容修道一事，而且还更进一步解释了像孙不二这样的女性修道者为何必修毁容之后方可修道。

6.3.1 《七真因果传》

如在本文第5章第2节中所看到的，王重阳曾以出阳神的方式独闯了孙不二寝室，并以充满性意味的调戏之语来点化她，但却引起了孙不二的误会，最终在马丹阳的解说之下，孙不二才恍然大悟，并另择一日单独向王重阳求道。

王重阳见孙不二终于解悟，于是向她解说修道的三乘成就：

上乘者，虚无之道也，一丝不挂，一尘不染，如皓月当空，万里无云，只一点灵根，能夺天地之造化，可参阴阳之正理，以法炼之，可使有归于无，以无而又生有也，能与天地同老，日月同修，此上品天仙之道也。中乘者，秉虔诚而斋戒，奉圣真以礼拜，诵天尊之圣号，讽太上之秘文，一念纯真，万虑俱清，上格穹苍，万灵洞鉴，灵光不灭，

^① 王玉阳：《云光集》，TC1152，1.22b。

^② 秦志安：《金莲正宗记》，TC173，5.10a。

一点真性，直达虚无，位列仙班，此中乘之道也。夫下乘者，积功累行，广行方便，济人利物，多作些好事，常检点过失，真性自可不昧，灵明原能显著，或隐或现，与仙无异，此下乘之道也。

其实，托名王重阳的《金关玉锁诀》中也曾提及三乘之说，并称“下乘者如新生孩儿，中乘者如小儿坐地，上乘者如小儿行走”^①，但对于其详细内容，《金关玉锁诀》却并未多言，且内容也与此处的三乘之道相去甚远。讲述完三乘之理之后，王重阳问孙不二愿意修行哪一乘，并可授予真诀。孙不二回称愿学上乘天仙之道，王重阳于是便借“凡修道者，要得山川灵气，故地利不可不择焉”之语而问孙不二是否愿意前往洛阳修道，但在得到孙不二愿意的回答之后，王重阳却坚称不可，并给出了自己的解释：

洛阳离此有千里之遥，一路之上，风流浪子不少，轻薄儿郎甚多，若见你这容貌如花似玉，岂不动心？小则狂言戏谑，大则必致凌辱，你乃贞烈之性，岂肯受彼秽污？必拼一死以全名节！本欲求长生，而反丧生也，我故曰去不得。

事实证明，王重阳的担心并非空穴来风，因为孙不二到达洛阳之后之所以屡次遭到叫化子或地方无赖的侵犯，恰恰是由于她的美貌，对此，我们在第5章第3节中已经有所陈述。正是在王重阳的刺激之下，孙不二于是便自毁容貌，以求能够获授上乘天仙真诀：

孙不二闻言，沉吟半晌，也不辞先生，出了茅庵，来到厨下，将煮饭的人尽皆支开，亲自将火烧燃，把一罐清油倾入锅内，待油煎滚，然后取一碗冷水在手，把脸儿朝着锅里，双目紧闭，硬起心肠，把冷水倾入锅里。那滚油见了冷水暴起来，溅得一脸都是油点，油点着处，皆烫成泡。

王重阳一见之下，不由对孙不二的修道决心表示了极大的赞赏，“即将阴阳妙理、造化玄机、炼阴成阳、超凡入圣之工，尽传与孙不二”，并吩咐她等脸上油泡痊愈之后即刻前往洛阳修道。在随后的描述中，我们还可以见到对孙不二容貌的表述，如“满脸是泡，泡已溃烂，黄水交流，把一个如花似玉的面孔弄成一副鬼脸”，再如“满脸疤痕，红黑不一，又兼月余未曾梳妆，乱发蓬蓬，就像一个披毛鬼，分明是鸠盘荼、活夜叉”等。

总之，在王重阳的步步引导之下，孙不二做出了毁容修道这一惊世骇俗之举，并且，参照此前夫妇论辩时马丹阳的表现，我们可以说，孙不二在修道决心一事上再次胜出了马丹阳。

6.3.2 《七真祖师列仙传》与《重阳七真演义传》

与《七真因果传》相似，当孙不二醒悟之后向王重阳求道时，《七真祖师列仙传》称他之所以不愿意传授上乘大道，还是因为孙不二过于美貌：

你年方二十七八，正是青春少年，风流一表人材，好比王母娘娘斗牛宫内的仙女一般。世人见了，那个不爱？都想与你如此起来，怎么锻炼身心？就是美貌的大病，将你害了。上乘的工夫，功满要作上仙地位。恐你有些难处，依我说来，或是做个中乘，或是做个下乘。

但由于修道之心已决，孙不二于是便自毁容貌，并因此得到了王重阳的极力称赞：

孙氏即到厨房，将油放在锅内，架起火来，登时把乌云烧尽，面目放在油锅里边，着水点炼个难看的模样，脸上刺破，走到师父面前，叫声：“师父，弟子这个模样，可

^① 《重阳真人金关玉锁诀》，TC1156，12a。

悟上乘否？”王祖一看，大吃一惊，见孙氏合丑鬼一般，说道：“善哉，善哉，世人那有这样很心的女子？真乃女中丈夫！就是男子中，也无这大刚大智之人！”

值得注意的是，与《七真因果传》不同，《七真祖师列仙传》中还特意记载了王重阳向孙不二所授的修炼方法：

听师父与你传道，莫有多言，只要把心肾扭转，搬转斗柄，运转天星，性命二字双修，尽矣。二六时中，不可起念，要随起随灭。久日久之，自然全无。日用功夫，如同剑刎心肠，制伏天机，将地机杀死。地下人心死，上方一个仙。心若死了，四肢身体，自然得活。锁住意马，拿住心猿，要做神仙。功完行满，得登天界，九霄云外驾祥鸾。日用功夫，如此谨记，不可泄漏。

心死神活、锁意马、拿心猿以及功完行满等观念的出现，表明了《七真祖师列仙传》在修炼方法上对王重阳及全真七子的继承，但与此同时，性命双修一词的出现似乎又表明了其与早期全真教所提倡的性先命后修炼理论并不完全相同，而是更加倾向于融合之后的全真教南宋。

作为《七真祖师列仙传》的改编本，《重阳七真演义传》在内容上完全继承自《七真祖师列仙传》，不过在描述王重阳所授修炼之法时却略有不同：

听着，为师与你传道要。诀曰：“天符云篆，秘诀细玩；性命双修，河车运转。二六时中，不容起念；随生随灭，游思自断。凡日用工夫，要能苦行忍辱，人心若死了，道心自然活。行满功完超大千，九霄云外驾彩鸾。”谨守遵行，不可妄泄。

与《七真祖师列仙传》相比，《重阳七真演义传》的这段修炼真诀抹除了其中的口语化色彩，因而显得更加书面化和条理化，但在基本的倾向即对性命双修的强调方面，其实两者并没有什么太大的区别。

6.3.3 《七真天仙宝传》与《七真宝卷》

在描述孙不二毁容修道一事上，《七真天仙宝传》和《七真宝卷》分别在第六回和第五回中用了相同的回目来描述即此，即《和合四象 孙不二 毁貌调贤》。当然，与上述两部仙传一样，王重阳在称孙不二难以修炼上乘大道时所用的推辞亦是她的美貌，如《七真天仙宝传》所载：

王祖说：“你年方二八，容貌出众，世上人见了，谁不想与你合偕？岂不是你一件大病？焉能锻炼身心？怎么悟得上乘？”

听闻此语，孙不二便独自来到厨房当中，热油撒水以自毁其容。不过，与上述两部仙传不同的是，《七真天仙宝传》和《七真宝卷》全部都以三三四韵文的形式描述了此事，且内容相差无几，如《七真宝卷》所载：

我师长，说女徒，时时造罪；年纪轻，犹美貌，惹罪招非。
我如今，听师言，两脸羞愧；进丹房，毁花容，免受人欺。
将滚油，烧好了，洒水既济；脸向油，倾刻间，面黑皱皮。
吃生姜，生肉瘤，疤疤蒂蒂；见师尊，把重阳，警得希奇。
重阳祖，来盘问，来历细底；孙不二，毁花容，禀师得知。
重阳师，夸贤徒，难得如此；果算得，真修行，丈夫根基。

孙仙姑，告别师，度人救世；重阳师，忙传教，参访清规。

作为民间宗教的宣教经典和宝卷，我们相信，《七真天仙宝传》和《七真宝卷》此一改动应属故意为之。

6.3.4 《金莲仙史》

与前述 5 部仙传不同，当孙不二醒悟王重阳阳神显化调戏她时的深意之后，于是便诚心前来求道，然据《金莲仙史》，王重阳虽然同样拒绝了她的，不过拒绝的理由却非单纯是因为之前她的美貌，还因为她身为女性且气血衰耗因而还丹不易：

汝年纪虽近半百，体相犹觉艳丽，恐汝道心不固，反兼道友有亏。并且气血衰耗，犹恐还丹不易。只可广积阴功，专求来生因果，转生男体，不昧前因。待丹阳成道，我可命他来度汝，修持道果，可入仙班矣。

不过，对于王重阳的这种说法，孙不二并未认可：首先，即使来生转生男身，但是否能够真正省悟还在两可之间，况且鸟兽修炼俱可成精果，何况自己已经生成人身？其次，自己容貌甚美，如果会妨碍道友的话，那么可以毁坏自己的容貌。基于这两层考虑，孙不二于是决定毁容以明修道之心：

【孙不二】遂发起一个刚勇之心，拜别师父，回转自己的房中，将一个铁灯碗用一把火铃铃住，满添灯油，放在炉上，将油煎滚，闭住口眼，向自面上一泼。这一浇，烧得脸皮熟烂，遂将油迹擦净。拿来镜于一照，但见自的脸上像个唱戏花脸一般，来到花厅之上。

对于孙不二的这番举动，不但时在厅上的马丹阳、谭处端大吃一惊，就连王重阳也佩服不已，不但称之为女中丈夫，而且还赞以女中第一仙：

丹阳看见，大着一惊，心中难忍，不觉垂下泪来。长真一见，叹道：“世间那有这样的女人！立志如是，何愁大道不成？亘古罕稀，真个难得！”孙氏走到师父面前，跪下道：“弟子像这个样子，未知可修身否？”重阳抬头一看，大着一惊，道：“汝既有这般志向，那怕大道不成？真是世间罕有！这样的刚志，可称女中之丈夫也。我将汝取名不二，更壮汝志。”遂咏诗赞道：“羡慕贤徒夙世缘，今朝方坐采莲船。殒容损体求真道，刚志坚心炼汞铅。想似麻姑临下土，犹如妙相降瑶天。功成果满诏书至，可算女中第一仙。”

值得注意的是，在看到孙不二的刚烈举动之后，王重阳亦向她传授了修炼之法，但这里所载的修炼之法却与前述 5 部仙传绝不相同，而是《七真天仙宝传》中王重阳度化马丹阳和孙不二时的女丹功法“斩赤龙”：

汝今年近半百，更兼生男育女，真元有亏。凡修道之工固无定限，须要立始终不怠之志，时时留心刻刻堤防。幸汝夙缘有种，先天未曾破尽，还可修炼还丹。倘然天癸已绝，气血耗竭，虽有道念，欲得成道难矣。盖女人十四岁则天癸降，至四十九岁，卦爻破尽，天癸当绝。汝今未绝者，知先天未败，家富心坦之故耳。男人修身，先降白虎；女人修身，先斩赤龙。赤龙既斩，丹基筑矣。盖男人白虎降之不易，女人赤龙斩之尤难。欲斩赤龙，要在除欲。欲念既除，元神自定。神定心清，元气复升，采之炼之，五脏充盈，五气交结，始成胎婴。神胎满足，出幽入冥。再养再炼，上朝三清。为师今将《天

符灵篆》、《太阴炼形秘诀》传汝，勤修苦练……

其实，与《七真天仙宝传》中所载“斩赤龙”功法相比，《金莲仙史》在此所载修炼方法更为概括和笼统，只不过是讲了一些纲领性的修炼原则而已，与傅山的《女金丹》相比差距甚大。不仅如此，引文中所述《太阴炼形秘诀》一书，今见于贺龙骧的《金丹合编》当中，实为丹诗十首，亦未言及具体的功法。^①这一情况的出现，与同样是载在《金莲仙史》中王重阳度化谭处端时大段详述不见于任其全真文献的三皈一事完全不同，准此，我们或者可以推测认为，《金莲仙史》虽然受时代影响知晓女丹修炼的斩赤龙功法，但其叙事和叙史的重点却并非以此为主，只不过是为统摄全局计而有所涉及。对此，《金莲仙史》之前在叙述马、孙夫妇论辩时重新调整了其他仙传所突出强调的孙不二之优先性一事，亦可以做为辅证。

总之，在上述所有 6 部仙传中，虽然具体情形各不相同，但我们都可以看到对孙不二毁容修道一事的描述。事实上，由于各部仙传的巨大影响力，时至今日，我们都可以在道教界内听到关于孙不二毁容修道的传说，甚至媒体宣传中亦不乏对此事的称赞。^②然而，此事实上在历史上并没有发生，而纯为明清民国时期诸藏外全真仙传的演绎，并且，通过本文第 2 章的介绍，我们也可以知道，孙不二之所以前往洛阳修道，实际上并非是王重阳基于“凡修道者，要得山川灵气，故地利不可不择焉”做出的安排，虽然各仙传均做如是说，但马丹阳的不断拒绝和刺激才是孙不二负气出走洛阳的真正原因。

6.4 陕西报丧

据金元时期的仙传，1170 年 1 月 4 日王重阳去世之后，丘、刘、谭、马四人首先将他的遗骨暂时安置在开封孟宗献的花园之中，然后共同前往陕西，一方面将王重阳去世的消息报与他的家人，另一方面四处乞化，筹措移葬陕西的费用。1172 年，四人返回开封，用所



陕西重阳万寿宫图（笔者拍摄）

化之钱最终将王重阳的遗骨移葬于陕西，据《金莲正宗记》所说，“既至终南，遂卜地而葬

^① 盛克琦编校：《女丹合编：道教女子内丹养生修炼秘籍》，北京：宗教文化出版社，2012 年，第 124-125 页。

^② 高承柱、衣玉华：《“全真仙姑”孙不二》，载《烟台晚报》，2008 年 8 月 4 日，第 008 版。

焉。”不过，此处所卜之地，即是王重阳曾修炼于此的刘蒋庵，现在的重阳万寿宫（如上图）。不仅如此，正如我们在本文第1章中已经看到的，据《七真仙传》和《历世真仙体道通鉴》所载，王重阳因其摒妻弃子的绝决修道之举而遭到了乡人的轻视和不屑，而直到马丹阳等人前来报丧之时，王重阳乡人才改变了对他的看法。

应该说，上述情节在金元诸仙传中均为一笔带过之语，与赞扬王重阳修道伟业的部分相比甚至可以忽略不计。然而，令人感到奇怪的是，丘、刘、谭、马四人的报丧之举以及由此而带来的乡人对王重阳的重新认识，却成为了明清民国时期诸全真仙传所着力描写和宣扬的部分。

6.4.1 《七真因果传》

据《七真因果传》所说，在去世前一日，王重阳就已经预先对他的后事做出了安排：

我若死时，也不须悲哀啼哭，休得祭奠开孝，只要几块薄板，装着臭皮囊，使邱、刘、王、谭、郝五人，轮流抬回陕西樛县终南之下，绳索断处，是吾葬身之所，不得有误，若背我言，我必不安。

到第二日午时，王重阳果然去世。丘处机等5人便依王重阳之前的安排入殓，用绳索将棺材捆定，然后轮流抬往陕西。虽然一路之上历经坎坷，如之前所说丘处机识破王重阳真身之事等，但无论如何，他们最终还是来到了陕西郿县，而捆棺的绳索也恰在此地断裂。巧合的是，一位老翁一直在关注此事，见到绳索齐断之后，主动前来询问丘处机等人是否是从山东抬柩而来，并道出其中情由：

我昨夜梦见王孝廉说他已死，徒弟五人抬灵柩从山东到此，要求我舍一穴之地，埋葬其身。我想昔日与他同在省城科举，咱二人甚是知交，遂随口应允，我又问他几时埋葬，他言今日午时，我醒来方知是梦，半信半疑，出来看望几遍，才见你们抬着灵柩，正落在愚老地上。

丘处机忆及重阳前言，于是便联合师兄弟诸人以及老翁众人将王重阳的遗骨安葬于此。

随后，在老翁的指点之下，丘处机等5人又来到了王重阳的出生之地大魏村，冀求将他去世的消息进一步告知他的家人。然而，据王重阳的堂兄王三老所说，王重阳离家修道之后，他的妻子已然因病去世，他的儿子也已入赘岳父之家，甚至整个村子也因此而败落：

邱长春曰：“他是我们的师傅，在山东传道，羽化升仙，我们几人送他灵柩归来，昨在南山之下讨地安葬，今者欲回山东，故到此问一问他家人口，可以平安否？”老人闻言，叹了一口气说：“你师傅是我宗兄，我排行第三，人呼我为王三老，自我宗兄离家之后，周氏嫂子忧虑成疾，因病身亡，他儿子秋郎，跟着岳父去了，一年半载回来一遭，他家现时无人。”长春又问：“这村子如何恁般败坏？”王三老又叹了一口气，说道：“自从我宗兄走后，村内莫当事的人，他们都是各顾各，有事来了，无人出头料理，任随别人搞榷，故此越搞越烂，越奸越穷，竟将这村子败坏，后来听说孝廉成了仙，都说他把风脉拔去，轻轻将这罪过移在他身上。”

详此数语，张邦直以及赵道一等人所说“师素不为乡里信重”一语得到了确证。然后，可能会让读者们感到诧异的是，尽管王三老所说如此，但随后的叙述却又称王重阳因为成仙而得到了乡人的崇拜，甚至还为他修建了一座庙宇，立碑颂圣，以纪其事：

盖闻效勤劳于国者祀之，有功德于民者祀之。我村王公讳嘉，异人也，幼年读书，壮岁习武，自举孝廉后，托病中风不语，人莫窥其动静，养病一十二年，未出门前眺望。忽一旦失去，不知何往，四处探访，渺无踪迹。嗣后症起瘟疫，公施符救免，保全性命颇多，乡人均沾惠泽，又于咸阳市上巯酒灭火，谜语留名，度寡嫂而升天，祐乡人以多福。公既不忘乡里，而乡井之人，岂负公哉！况有驱瘟灭火功德于民，祀之未为不可，故邀集乡人，公议倡修殿宇，装塑神像，岁时祭祀，以酬其劳，是以云尔！

其实，文中所言施符驱瘟、巯酒灭火等事，虽然是一般道教仙传中惯用的叙事原型和母题，但我们却不能从金元仙传所述王重阳的奇事异迹中找到任何记载，至于度寡嫂而升天一事，则是指《七真因果传》开场时所称之王妈妈最终在王重阳的帮助下而成仙，实是为了照顾故事结构的完整，亦不见载于金元时期的仙传。然而，此种先抑后扬的写作策，却在一方面隐约地回应了“师素不为乡里信重”的金元旧事的同时，另一方面又较好地处理了修道者之个人价值与社会价值之间的张力，即王重阳摒妻弃子的修行之举导致了他家庭的没落，但在他修道成功之后，却又为地方社会带来了巨大的现实利益，甚至能够万世流芳，永垂不朽。

6.4.2 《七真祖师列仙传》

与《七真因果传》相似，王重阳去世之前也吩咐丘、刘、谭、马等四人在他死后将其用木棺装殓，等到达鄂县绳索断处之时就将他埋葬于此。四人依言而行，到达鄂县城西二十里之遥时绳索齐断，丘处机等人于是便寻找到了此块土地的主人胡员外。当丘处机、刘处玄叙述完王重阳的身世以及临终遗言并称出价买地之后，胡员外便以非常简洁的语言从总体上叙述了王重阳的一生：

怪事，怪事，你师父的根由，老拙尽知。他住在大魏村，是个武举出身，杀卖为生，人人叫他王屠。他隔壁有个王妈妈，家财豪富，常供养僧道，念经好善，处处有名。有两个乞丐，向王妈妈家乞食，王妈妈不与，你令师一见，可怜饥寒，请到家中，供养二十余天。那两个就是汉钟离、吕洞宾，二位神仙传与大道，脱胎神化，寿活五十八岁，成了大道。他的夫人，将仙图已经埋了。我这里地名，叫做乾河。那一年，雷击开一处地方，分为两段，令师又现出身来，有两个道人把你师父数骂一顿，二人散无踪影。令师原是修成了一位大罗神仙，那个地就叫活死人墓。关西一省，无人不知，岂有死而复生之理？依你说来，是死两次。我们常说：有这个人，求财废了心机，反便宜了那个人。譬如张三求财，枉受了心苦，不能得财，为一桩别事，反落在李四手里内。好比王妈妈供养僧道，常常求道，感动了钟离、洞宾前来度化，王妈妈将二位神仙赶出门来，令师将二位神仙请到家中，供养二十余天，得了传授大道。我这里随有一个口号：‘王妈妈烧夜香，便宜隔壁王重阳。’关西人人皆知。怪道昨夜三更，梦见令师化我这块地葬身，果然应了我的梦。够了，够了，老拙有这大福分，合一个神仙有缘，我还说什么地价？值得注意的是，丘处机等人不仅顺利地完成了王重阳的遗命，而且还为他的坟墓起名为“断绳宫”。此后，丘处机等人来到大魏村，访察王重阳的后人，但可惜的是，由于王重阳东迈山东传道已久，此时尚在人世的亲友俱为他的侄孙辈，且与《七真因果传》相同的是，在乡人们看来，整个大魏村之所以没落，就是由于王重阳修道成仙而拔尽了地脉：

四人过渭河，走了半天，到大魏村。见一老者，问道：“这里有一姓王名重阳，他

还有后人否？”老人道：“你问他怎么？”四人道：“这王重阳是我等师父。”老人道：“这是我家老祖，我是他五服以外的孙。闻说老祖成了仙，他有四个儿子，死个干净。过继的人，他都无了。人人都说：‘出了个神仙，把风脉拔净。’我们一村，并无一家富豪，都是受穷苦的，把这一方风脉都拔净了。众人与老祖在村北盖一祠堂，塑下泥像，就留了这点踪迹。”

不过，《七真祖师列仙传》随后却并没有像《七真因果传》那样介绍乡人为王重阳修建的祠堂乃至反向突显他为地方社会带来的现实利益。换言之，在处理报丧的问题上，《七真祖师列仙传》就到此为止了，接下来便是丘、刘、谭、马四人分手各自修行的故事情节，对此，我们在前文第5章中已经有所讨论，此不赘言。

6.4.3 《七真天仙宝传》与《七真宝卷》

对于上述两部仙传中的这一故事情节，《七真天仙宝传》和《七真宝卷》虽然间有损益，但却仍旧以韵文的形式约略继承了下来。比如，关于王重阳的临终遗命，《七真天仙宝传》和《七真宝卷》俱称实为王重阳预先出阳神为自己选定了安葬之所：

王祖打坐多清净，晃朗一旦出元神。
升在空中用目瞬，鄠县胡馆好地形。
龙盘虎踞秀峰顶，左右开帐两边分。
穿帐过峡起伏顿，龙虎环抱护穴心。
窝中有突金星顶，八方周密锦罗城。
玉带缠腰水口紧，峰前明堂一掌平。
天马贵人旗鼓印，仙人打坐是真形。
坐北向南子午定，葬后必然发玄门。

随后，王重阳假死出神，而全真七子则一起将他的遗骨运往陕西，等到达鄠县时，相同的情节再次以韵文的形式出现：

不觉得，有半月，抬到鄠县；到山间，抬不过，陡然绳断。
郝广陵，会地理，仔细观看；有窝钳，和乳突，穴心朗然。
众门人，齐惊异，应了师言；问乡民，这地方，何家业管？
只此地，胡员外，所买山田；备礼物，去讨地，踵府叩见。
胡员外，忙扯住，问其端的；马丹阳，将实情，细说一遍。
求员外，发慈悲，施士一棺；胡员外，满面笑，将头点点。
王重阳，乾河人，本境不远；前数年，在土窖，活人墓显。
重阳祖，梦里地，早化过缘；众门人，齐叩头，谢了恩念。
我师尊，保佑你，富贵双全；安葬毕，摆供仪，坟前祭奠。
一个个，拜恩师，洒泪满面；他七人，哭一场，各自分散。

不过，与之前两部仙传不同的是，《七真天仙宝传》和《七真宝卷》对于寻访大魏村王重阳遗属之事却都一言未及。

6.4.4 《重阳七真演义传》

在陕西报丧这个情节上面，《重阳七真演义传》虽然也承袭了上述4部仙传大体的故事情节，但与此同时却也做了巨大的改动，其最著者有二：其一，删掉了王重阳的临终遗命，即绳索断处即是安葬之所；其二，对王重阳原本指称丘、刘、谭、马四人“一弟一侄两个儿”诗句强行演义，认为是指王重阳的家属，即弟弟、侄子和两个儿子。

首先，在述及王重阳去世一事时，《重阳七真演义传》由于忠实地移录了《金莲正宗记》的原文，因此，无论是《七真因果传》和《七真祖师列仙传》的绳索断处即是安葬之所的预言，还是《七真天仙宝传》和《七真宝卷》中的王重阳预先出阳神选定自己的安葬之所，《重阳七真演义传》都没有采用，而是称丘、刘、谭、马四人暂将王重阳遗骨安置于开封，然后前往陕西报丧并乞化移棺之资。等他们到达刘蒋村之后，四人首先遇到了一位胡老员外。或许是因为曾听闻王重阳谈及过王妈妈之事，所以他们四人便首先向胡员外询问此处是否有一位王妈妈，而胡员外的回答则一如《七真祖师列仙传》那样，简要地回顾了王重阳山东传道之前的经历：

【丘、刘、谭、马】 历访刘蒋村，先拜望胡老员外，施礼问道：“老员外，贵处有个王妈妈善人，尚在否？”胡员外叹息一声道：“王妈妈寡居多年，节操甚好，家财富贵，常常供养僧道，看经念佛，妄想超升，行善日久，感动了神仙，当六月三伏炎天，化作两贫道，身披白毡前来度他，走进门去，要化馍吃。谁知王妈妈福薄命浅，见了贫道不发慈悲，善非真善，莫有仙缘。他叫工人将贫道推出门去，反骂许多闲话。那贫道二人叹道：‘几天未吃，怕要饿煞。’幸得隔壁王德威老爷怜悯他们，让进家去，叫人送出茶酒饭菜，与他二人饱吃一顿，并留宿住。二道人感谢告辞，就要起身，王老爷再三恳留，住了许久方行。王老爷送出门外，殷殷难舍，三个人且说且走，直送到甘河桥上，方才拜别。那晓得是两个神仙，就此传与他大道，改号重阳子。重阳回得家来，舍了妻子，拂衣尘外，落魄不羁，乞食于市。听说他在外修炼几年，道成出神，向山东度人去了，至今未回家来。又有人说前数月在刘蒋溪边，为张公治病，容貌比昔年还少。我们这里有个俗言，说：‘王妈妈烧香，便宜了隔壁王重阳。’王妈妈早已无疾而终，女转男身去了。列位，你想想这个事情，何等奇怪。”

由于之前删去了王重阳的预先安排，因此，此处的胡员外也就没有了舍地为墓的义举。应该说，这种写法虽然褪掉了王重阳预言能力或神通，但却相比这下显得更为平实和可信。

其次，在对王重阳家属问题的描写上，通过第1章，我们已经知道，金元时期的正史中间或提到了他有两位哥哥、一位妻子、一个儿子、两个女儿以及三个侄子。然而，明清民国时期的通俗全真仙传则对此进行了大幅度的发挥，对此，我们在本文第5章中也已经看到。当然，《重阳七真演义传》亦不例外，只不过，本部仙传所做的发挥却是貌似有着更加权威的经典来源。

接续上文所说，当知道面前的四位道士正是王重阳的弟子之后，胡员外另行向他们透露了王重阳家属的更多信息：

老拙失言，恕罪恕罪！即请留驾用斋，我还有话告送你们。你师父府宅离此不远，他家中有一弟一侄两个儿，尚在耕读。惟重阳的夫人，因他出家修行，闷闷不乐，却也斋心行善，守活寡而不怨，处淡薄以自甘。治家有法，教子有方，宗族乡党，人人称颂。过了几年，一夕静坐，忽见金童玉女，幢幡宝盖来家迎他，遂教他的两个儿子，告以所

见，且曰：“吾将赴灵华会，游蓬莱海上去矣。尔等言行更要十分谨慎，徐徐打听你父亲的收成结果，你叔父前宜加孝顺。”言毕而处常焉，仙乐响于空中，良久方息。老拙亦亲耳闻之，至于一切详细，你们到他家中访问，自然皆知。

据《金莲正宗记》等金元仙传，王重阳去世时曾留《物外亲眷》遗世诗，内有“一弟一侄两个儿”一句，用以表明各人修行成就的深浅，其中“一弟”是指马丹阳，“一侄”是指谭处端，“两个儿”是指丘处机和刘处玄，而并非是表达王重阳去世时家中尚有“一弟一侄两个儿”四位亲属。^①然而，在上段引文，胡员外却明确地说了王重阳家中尚有一弟一侄两个儿四位亲属，至于他的夫人则早已登真成仙了。对于王重阳的这四位亲属，为配合胡员外所说，《重阳七真演义传》随后也准确地交待了他们的姓名。当丘处机等四人来到王重阳家中时，正碰到一位老者从内出外，这位老者即王重阳（王允卿）的弟弟王次卿，而在得悉王重阳去世的消息以及丘处机等人的来意之后，王次卿便命王重阳的儿子王忠、王孝以及他本人的儿子即王重阳的侄子王贤等三人招待丘处机等四人，并设奠祭拜王重阳。此后，值得注意的是，由于《物外亲眷》诗中还有“递相传授紫灵芝”一句，《重阳七真演义传》进一步对此进行了演义，称王重阳本意是让马丹阳将大道修炼之法传于他们四人：

师父返真时有遗嘱，专要我四人修治葬所，迎枢西归，并告家中人不可动棺，且曰“一弟一侄两个儿”，又曰“递相传授紫灵芝”。师父教我秘将大道明传师叔，师叔传与师弟，次等传授，各下苦功，后来修成，同赴灵华盛会。

准此，《重阳七真演义传》在力求严格遵循金元仙传的同时，却在事实上误解和扭曲了金元仙传。不过，对于《七真因果传》中所说的乡人为王重阳修盖庙宇一事，《重阳七真演义传》又和前述其他三部仙传一样，即并没有进行展开和述说。换言之，《重阳七真演义传》对于丘处机等人陕西报丧一事的描述也就到此结束了。

6.4.5 《金莲仙史》

与上述 5 部仙传相比，《金莲仙史》再次展现了它与众不同的一面，即对于之前所述陕西报丧的情节，《金莲仙史》在有选择地采纳的同时，亦对其做出了独立性的解释，用以表明王重阳的神奇与不凡。

临近去世之前，一如其他仙传所述，王重阳将一众弟子叫到床前，并对他的后事进行了安排：

我今日午时辞世后，汝等必要将我龕子送至关西，至那处索断之处，就地埋葬可也。留颂遗世语后，王重阳便奄然归真。由于此是孙不二已在洛阳修真，剩余的六位弟子便共同扶重阳灵柩返回陕西。事实上，起初愿意承担扶柩返陕任务的弟子为数不少，但一则由于棺木沉重且路途遥远，二则由于尸体腐烂而气味难闻，所以在西行的过程中扶柩的弟子越来越少，最后只剩下了丘处机等 6 人。事实上，前述 5 部仙传也有相似的描述，如《七真因果传》称：

谁知重阳先生在生之时，生平见不得假修行人，今日仙逝，真灵不昧，见了他们犹然犯恶，从棺木内放出一股臭气，臭得人人掩鼻，个个发呕，站立不住，胡乱磕了几个头，一齐走了，那臭气也息。

^① 牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，第 181-182 页。

又如《七真祖师列仙传》所说：

男女老少人等，都来送灵，约有三千余人。送出十里之外，男女满散。众人勉强挨受臭气，走了三天，离家不远，又走了几日，到河南地方，尽行逃去。惟邱、刘、谭、马四人抬到阆乡县，全无臭气，尽成香气。

对于这一事情，其他仙传的解释颇为一致，即王重阳是以这样一种方法来去伪存真，测验谁才是真正的修道之人。然而，正如我们即将看到的那样，《金莲仙史》却给出了另外一番解释。一行人到达鄂县城西二十里地之时，绳索忽断，而断绳之处恰是刘蒋村，此地的业主为村中的一位刘员外。马丹阳等人将情由述说一番，并退请舍地为坟，不料刘员外却因为熟知王重阳事迹而并不以为真：

员外道：“二位的令师，莫非三十年前在地穴之中一十二年？这位活神仙叫做王重阳，就是令师么？”丹阳道：“就是我先师。”刘员外哈哈大笑，道：“你二位不要胡说！那重阳真人是一位大罗天仙，这么还死了？他居地穴中一十二载，不食水米，还未曾死，你说他死了，我却不信。上言道：‘大道修成，炼成金刚不坏之体，号曰金仙。’你师父若果是重阳真人，必然凡身不坏，你们可去打开一看。那重阳真人我也曾会过几次，到也认得。”

对于刘员外开棺验尸的要求，马丹阳等人亦主可行，因为从山东返回陕西的途中，灵柩由重变轻，气味由臭变香，他们对此也满心疑惑。恰恰是他们的这一举动，为扶柩返陕途中的奇异之事提供了一种不同于其他仙传的解释：

丹阳将刘员外言语对众说了一遍，众人俱欢喜道：“此言有理。”就将瓮子打开闸门一看，却是一个空瓮，只留衣冠袜履等物。众人又惊又喜，将衣冠等物复藏瓮中，放下闸门，向刘员外道：“我师父既然化去，必将此瓮埋之，以表师情。”

原来，王重阳果真是一位大罗金仙，之前他之所以归真亦只不过是假托而已，正因为如此，棺木才由重变轻，气味才由臭变香。换言之，除了测试扶柩众人的修道诚心外，王重阳此举还切实证明了他的金仙地位。在将他的衣冠袜履埋葬之后，马丹阳等 6 人化表祭奠，然后共同前往大魏村拜会王重阳家人。关于王重阳的家人，《金莲仙史》也有一番特列的交待：

王金玉、金宝兄弟二人，自从父母出外修道之后，乡族人等以为王重阳与和玉蟾登仙而去，遂修造庙宇，装塑仙像，朝暮焚香，晨昏祷祝，有求必应，大显威灵。金玉生一子二女，金宝连生二子。金玉早已亡过，时金宝也有五十余岁，亦然喜舍乐施，敬僧好道，家财还是富足。

相见之后，马丹阳便将王重阳山东修道度人以及仙逝显圣之事说与王金玉，至于其母和玉蟾之事，马丹阳也将王重阳之语尽行转述。次日，马丹阳等 6 人来到乡人为王重阳修建的庙宇中，并由马丹阳品评其余各人修行成就，至第三日时，他们便各自分散而去。关于此后各人的修道经历，我们已在第 5 章中有所描述，当然，本章随后的部分也会有所涉及。

总之，以上便是本文所及 6 部仙传对于陕西报丧一事的描写。依金元时期的仙传，我们事实上对此了解甚少，除第 5 章中已经谈到过的丘处机追逐替他们预付饭资的道士一事外，仅有“卜地而葬”以及“师素不为乡里信重”数语而已。然而，明清民国时期的诸藏外通俗仙传却无一例外地对此事进行了演绎和想像，并由此合情合理地嵌入和彰显了王重阳的神异。由于我们并没有像在其他情节中那样发现陕西报丧一事的其他故事来源，因而，对王重

阳真仙地位的确认和宣扬,可能是明清民国时期诸藏外全真仙传之所以如此一致地演绎陕西报丧一事的主要目的和原因。

6.5 洛阳显道

关于孙不二出走洛阳后的修道活动,金元仙传如《历世真仙体道通鉴》曾有所提及,如称其曾与风仙姑共居修炼等,而明清民国时期的仙传也据此演绎出了她曾遭地痞无赖或流氓乞丐侵犯但最终因神灵护佑而获免的情节。但除此之外,或许是由于孙不二的身份,金元时期的诸全真仙传大都没有再更为详细地记载她在洛阳的修道活动,不过,这段历史的空白却为明清民国时期的藏外全真仙传提供了想象的空间,因为它们无一例外地提到了孙不二洛阳显道之事。

事实上,除《七真宝卷》外,本文所涉及到的其他5部全真仙传都或详或略地提到了孙不二洛阳显道,虽然彼此损益不同,但基本情节却并无太大的区别。当然,《七真宝卷》虽然没有涉及到此事,但当七真登天受封故事终了之时,孙不二仍被称为“女中丈夫”,详此,它之所以没有因循讲述孙不二洛阳显道,纯是基于改编所参之母本《七真天仙宝传》篇幅冗长的原因,而非有其他的宗教考量。因而,我们接下来将以《七真因果传》所述为主体,并以此为准来考察其他仙传对此一故事情节所做的修改。

据《七真因果传》,孙不二在洛阳修道12年后终于得道,后因虑及马丹阳一直在家终难了道,于是起意东归。东归之前,为了警示洛阳民众的向道之心,孙不二于是运用变化之术:

即出窰外,折了两桠树枝,吹了两口真气,喊声变,那两桠树枝即变成一男一女,你挪我扯,往洛阳城内去了。百姓们看见疯婆子挽着一个无名男子,在街上跑上跑下,抱肩搂腰,骂又骂不走,打又打不退,如何不气?况这洛阳是通都大邑,礼义之邦,岂容他胡闹?大家商量,要收拾他二人。

至此,男女相戏等有碍礼法、有伤风化但却极具看点的情节再次出现。至于解决的办法,民众在经洛阳县主批判之后,决定将这男女二人烧死:

男女同游,原干礼法,搂肩抱项,大伤风化,白昼尚敢如此,夜来不言可知。街坊非作乐之所,破窰岂宣淫之地?既驱逐不去,必殄灭形踪,俟其归巢穴,勿惜一车之薪,举火而焚之,使绝其种类也。

不料,当民众举火之时,浓烟升起化为五色祥云,云端坐着三人,正中一人正是孙不二,并对举火民众讲明实情:

我是一个修行人,家住山东,姓孙名不二,借疯颠隐身在此,修炼一十二载。今者大功成就,意欲借火飞升,故将树枝化为一男一女,牵引诸公到此。今承列位相送,当保合地安宁,将此一男一女送与诸君,以作实据。

说完之后,孙不二身入霄汉,转眼不见,而洛阳此后几年风调雨顺,当地民众为纪念她显道一事,特建三仙祠,凡有祈祷,无不感应。

对于洛阳显道一事,《七真祖师列仙传》和《七真天仙宝传》在基本情节上面与《七真因果传》并无太大差别,但在具体细节上面却不尽相同,如孙不二并非是变现两根树枝,而是化身两个老道,与她抱头搂项,走路亲嘴,而当洛阳民众举火焚烧之时,三人腾空而起端坐云端,至于孙不二化身而出的两个老道则分别是马丹阳和丘处机,县官幡然醒悟之下,建

庵塑像以为纪念，并命名为三仙庵。至于《重阳七真演义传》，孙不二自京兆与马丹阳相会之后再次返回洛阳，坐环七年得成大道，显道时化身出一个头顶三髻的老道，行止与前述几部仙传无异，而当被火焚烧之时，据孙不二自述，此三髻道者原来是她的夫主马丹阳，县宰目睹此事，于是特建仙姑庵为念，并亲书匾额“孙祖修行成道处”。总体说来，《七真因果传》、《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》以及《重阳七真演义传》四部仙传虽然细节上不尽相同，如被焚之时化身的不同，再如建庵之时命名的差异，但在大致的情节和倾向上，它们却显现出了一种一致性，即修道成功之后，孙不二拥有了非凡的神通，并以此劝化了洛阳无数百姓，进而在当在产生了深远的影响。

然而，值得注意的是，《金莲仙史》在对此事的态度上却与它们并不相同，正如我们在马、孙夫妇论辩时所看到的那样，行笔至洛阳显道一事时，《金莲仙史》虽偶尔借鉴旧说，但却不再着力突显孙不二的神通。正如我们在第5章中已经看到的那样，在得到从陕西而来的王玉阳的护法相助之后，孙不二终成大道，因其预知祸福而度化洛阳无数百姓。功圆返真之时，此前与她共同修道的耿仙姑（即其他仙传中的风仙姑）以及已然脱化归真的马丹阳一起前来相邀共赴终南山极真洞面见吕洞宾。三人飞升之际，白鹤众空而下，祥云缭绕，洛阳民众俱皆倒身下拜，府尹因见孙不二前此修身的破窑上有三孔，其形似井，因此命名此窑为三井洞，内塑孙、马、耿三仙圣像，世代香火不断。详此，兼之第5章中《金莲仙史》对于王重阳和其他诸人仙逝时的描述，孙不二似乎不再是一位其他仙传中所描述的特殊女性和女仙。

6.6 夫妇论道

洛阳显道之后，孙不二便返回了山东宁海，尽管此事如我们在第2章中已经看到的那样毫无根据，但在返乡之后，不论是据《七真因果传》称马丹阳自王重阳去世之后一直居家修道，还是据《重阳七真演义传》称马丹阳因度牒之事而归葬重阳后返回山东老家，他们夫妇二人终于再次相会了。对于相会之后的情节，除《七真宝卷》和《金莲仙史》外，其他4部仙传所说一如孙不二洛阳显道一节那样，情节相似而细节有异，即着力突显孙不二与马丹阳相比在修道成就上的优越性。

据《七真因果传》，由于王重阳去世之前安排丘、王、郝、谭、刘五人送葬，马丹阳因此便一直留在家中修道，而如前所述，孙不二洛阳显道时除顾及劝化洛阳百姓外，点化一直在家修道的马丹阳也是她返回老家的原因之一。或许是基于这方面的考虑，两人见面之后，孙不二便首先批驳了马丹阳的礼貌寒暄之语：

马丹阳即出来相见说：“孙道友辛苦。”孙不二曰：“师兄何言辛苦，这苦字乃是你们修行人的考证，受不了苦，焉能修行？”

事实上，孙不二此番不近人情之语还仅为开端而已，随后，孙不二与马丹阳共同入夜打坐，孙不二一夜静坐不动，而马丹阳则一夜数起，当马丹阳称赞孙不二坐功强于自己时，孙不二则说道：

不惟坐工比你强些，更有玄妙比你强十分。

受激之下，马丹阳声称自己可以点石成银，孙不二则反击道：“你能点石成银，我能点石成金。”不仅如此，孙不二还更进一步，援引钟离权、吕洞宾旧事称此类点金之术不了生死，

于修仙实际上并无用益：

金银了不得生死，成不了神仙，原无用处。昔纯阳吕祖跟着钟离老祖学道，老祖以锦帛裹一物，重有数十斤，使纯阳负之，背负三年，两膀磨穿，毫无怨言。一日，老祖命纯阳启裹视之，乃石也，纯阳亦不嗔恨。老祖曰：“虽是顽石，可点成金也，不枉你背了三年。”说罢，用手一指，那块顽石变成黄金，向纯阳曰：“我将此点石成金之法传你，如何？”纯阳问老祖曰：“化石为金，可保永无更变否？”钟离老祖曰：“所点之金与真金不同，真金始终如一，所点之金五百年后，仍变为石。”纯阳老祖便向老祖辞曰：“如是，则弟子不愿学也。此术兴利于五百年前，遗害于五百年后，岂不误了五百年后之人？故不愿学也。”钟离老祖叹曰：“子之道念，我不及也，证果当在我之上。”以此论之，这点石成金的妙术，只会遗害后世，于道有何益哉？

听闻孙不二关于点金之事的解释后，马丹阳默默无言。此后一日，孙不二将一锅滚烫的热水倾于浴盆之内，并请马丹阳入盆沐浴。不出意外，马丹阳因水太热而难以入盆，相反孙不二却解衣就浴，扬汤拂水，毫不言热。经此入夜打坐、点石成金以及热水洗澡三事之后，马丹阳终于解悟，并向孙不二请教如何修炼之法：

马丹阳曰：“你我同师学道，一般用工，为何你的道术比我强些？”孙不二曰：“传虽一样，炼却不同。我在洛阳苦修一十二年，方得这些玄妙，你在家中乐享安闲，守着这几间房子，寸步未移，不肯苦修，怕离巢穴，焉能得此妙用？”

于是，马丹阳便连夜离开宁海赶往陕西，一方面云游修道，另一方面祭奠重阳，并由此引出了后面我们即将看到的训导丘处机一事。

在《七真因果传》所述马丹阳、孙不二夫妇论道的三则小故事当中，尤为引人注意的是第二则，即点石成金之事。事实上，在金元时期的全真仙传中，与其他两则小故事一样，我们找不到任何关于钟离权传授吕洞宾点石成金之术的记载。然而，当跳出金元这一历史时期以及全真教这一教派限制之后，我们发现，《七真因果传》所说的点石成金一事绝非是仙传编纂者黄永亮的任意想象，而似乎是有所依据。

据学界考证，宋乾道二年（1166）谷神子陈得一曾刊行《有唐真人纯阳吕祖集》8卷，其中“本传及灵迹三卷，诗歌五卷”，此后，至明永乐二十年（1422）时，张子素又将此文集重刊。^①不过，现今所存此集为明万历十一年（1583）杨良弼删补的8卷本《纯阳吕真人文集》，后于崇祯年间收入《道书全集》中并行刊行。据其《真人本传》，当吕洞宾历经十试之后，钟离权曾提出向其传授黄金秘术，但却遭到了拒绝：

【钟离权】谓洞宾曰：“尘心难灭，仙才难值。吾之求人，甚于人之求吾也。吾十度试子，皆过了，得道必矣。但功行尚未有完，吾今授子黄白秘方，可以济世利物，使三千功满，八百行圆，吾来度子。”洞宾曰：“所作庚辛，有变异乎？”曰：“三千年后还本质耳。”洞宾愀然曰：“误三千年后人，不愿为也。”云房笑曰：“子推心如此，三千八百，悉在是矣。”^②

此后，清康熙、乾隆时期三十二卷和六十四卷两个版本的《吕祖全书》在吕洞宾本传中重抄了这段话并略做修改，如三十二卷本《吕祖全书》卷一《吕祖本传》载：

^① 朱越利：《道教考信集》，济南：齐鲁书社，2014年，第207-208页。

^② 杨良弼：《纯阳吕真人文集》，第846页。

【钟离权】谓曰：“尘心难灭，仙才难值。吾之求人，甚于人之求吾也。吾十度试子，皆无所动，得道必矣。但功行未完，授子黄白秘术，可以济世利物，使三千功满，八百行圆，吾来度子。”问曰：“所作庚辛，有变异乎？”曰：“三千年后，还本质耳。”吕祖愀然曰：“误三千年后人，不愿为也。”钟笑曰：“子推心如此，三千八百，悉在是矣。”^①

据此明末及清初时的两种记载，我们似乎能够找到孙不二所说之话的来源。不过，相比于《纯阳吕真人文集》以及两个版本的《吕祖全书》，

《七真因果传》中的这段记载似乎更近于清朝时人对北宋李昌龄所做《太上感应篇》进行的图说，如清乾隆时许缙曾《太上感应篇图说》对“欲求天仙者，当立一千三百善；欲求地仙者，当立三百善”所做插图及事例：

钟离授丹于吕祖，点铁为金，可以济世。吕祖问曰：“终有变乎？”曰：“有变，五百年后当复本质。”祖愀然曰：“若如此，则害却五百年后人，不愿学也。”钟离叹曰：“修仙要积阴功三千、德行八百，汝此一言，三千、八百已满足矣。”^②

除此之外，清咸丰、同治时，黄正元、毛金兰等人亦对《太上感应篇》进行了增补发挥，并且基本上复述了许缙曾所言钟离权传授吕洞宾点金之术一事：

昔吕祖学道于钟离，祖师授丹于吕祖曰：“此丹点铁为金，可以济志。”吕祖问曰：“终有变乎？”钟离曰：“五百年后当复本真。”吕祖曰：“若此则害五百年后人，某不愿学也。”钟离曰：“修仙要积三千功行，汝存此心，三千功行已完满矣。”后成仙，敕封孚佑帝君。^③

当然，对于《七真因果传》所述点石成金事事的直接文本来源，我们并没有明确的证据，只不过是“五百年后当复本质”等语将之与两个版本的《太上感应篇图说》更紧密地联系在一起，但毫无疑问的是，它们的共同来源却还是本质上属于道教著作的宋、明时期的《有唐真人纯阳吕祖集》以及清初中期两个版本的《吕祖全书》。

与《七真因果传》相似，《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》和《重阳七真演义传》基本上重复了前述夫妇论道的后两则小故事，即马丹阳能够点石成银但孙不二却可以点石成金，马丹阳不能入油锅洗澡但孙不二却从容自如，不过，这3部仙传却并没有像《七真因果传》那样对于点石成金做出更多的解释，且在洗澡情节中将所用之热水全部替换为热油，但毫无疑问的是，这四部仙传虽然细节各殊但都共同强调了孙不二的修道成就属实高于马丹阳，且是在孙不二的刺激兼指点之下，马丹阳最终才得成大道。至于马丹阳受孙不二指点后



传授点金术（《太上感应篇图书》）

^① 刘体恕、黄诚恕：《吕祖全书》，1.2a；亦可参见邵志琳：《吕祖全书》，1.4b-5a。

^② 清乾隆二十二年云间许氏刊本，笔者私藏，丝部，17a-b。

^③ 黄正元注、毛金兰增补：《太上感应篇图说》，学林出版社，2014年，第340页。

的去处,《七真祖师列仙传》与《七真因果传》一样称他远赴陕西,《七真天仙宝传》称他来至河北赵州桥,《重阳七真演义传》则只虚称他外出修道并重入环堵,对此,我们在第5章中已有叙述,不再赘言。

值得注意的是,作为《七真天仙宝传》的删减本,《七真宝卷》由于篇幅的限制而省略孙不二洛阳显道以及返回山东与马丹阳考较道果等事,并不让人感到十分突兀,但对于《金莲仙史》来说,情况却并非如此。据笔者粗略统计,《七真宝卷》篇幅约在2万8千字左右,《金莲仙史》篇幅却在9万5千字左右,那么,《金莲仙史》为什么又故意将马、孙夫妇论辩的三则小故事删去呢?

事实上,在本章第1节叙述马丹阳、孙不二讨论为何修道之时,《金莲仙史》就已经显示出了不同,即它将《七真因果传》等其他5部仙传所着重宣染的孙不二的启发者角色翻转了过来,认为马丹阳才是真正的启发者,而孙不二充其量不过是一位产生了共鸣的受教者。不仅如此,在随后孙不二毁容修道以及诸弟子陕西报丧等情节中,我们也已经看到,《金莲仙史》同样做出了与其他5部仙传不同的解释,而到孙不二洛阳显道以及本节的夫妇论辩两个情节,篇幅充裕的《金莲仙史》甚至直接将之删除。结合以上所有改动及与其他仙传歧异之处,我们认为,《金莲仙史》实际上是在有意识地纠正其他仙传所极力强调的孙不二与马丹阳相比的优先地位,而力图将之还原为一名普通的修道者,即孙不二尽管是全真七子中惟一的女性修道者且对于全真教的发展贡献颇大,但其修道悟性、决心以及成就并不因此而就高出马丹阳等其他6人。那么,《金莲仙史》如此举动的目的何在呢?对此,我们将在第三部分中予以解释。

6.7 妓院修真

早在金元时期,关于全真五祖之一吕洞宾度化妓女之事就已载在史册,如苗善时编《纯阳帝君神化妙通记》第56化度侯行首、第60化度黄莺妓、第75化度杨柳金、第80化度张珍奴、第87化度曹三香等。^①同时,正如我们在第3章中所看到的那样,杨景贤《马丹阳度脱刘行首》杂剧的出现,表明王重阳和马丹阳也加入到度化妓女的行列中来了。不过,通过对这些故事及杂剧的阅读,我们可以发现,金元时期流行的全真祖师度化妓女故事都遵循着一个基本的原则,即他们都“不仅恪守清修之法,而且还以清修理论度脱妓女。”^②

然而,从晚明开始直到近代以来,伴随着吕洞宾戏白牡丹故事的流行,金元度化故事中的“无情度有情”基调开始发生偏转,吕洞宾由一个主张清修的高道转变为行采战双修之术的骚道,^③甚至一些著名的房中经典如《纯阳演正孕佑帝君既济真经》也托名吕洞宾而作。^④或许是这样一种潮流的影响,本文所关注的明清民国时期的6部全真仙传也加入了进来,不

^① 苗善时:《纯阳帝君神化妙通记》,TC305,5.4a-b,5.6b-7a,5.16a-17a,5.20a-21b,6.7a-b。

^② 吴光正:《八仙故事系统考论——内丹道宗教神话的建构及其流变》,第188页。

^③ 吴光正:《八仙故事系统考论——内丹道宗教神话的建构及其流变》,第189-190页;Paul Katz:“Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Tung-pin’s Cult in Late Imperial China”, in Meir Shahar and Robert Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1996, pp. 70-104.

^④ Robert van Gulik: *Erotic Colour Prints of the Ming Period: with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch’ing Dynasty*, B. C. 206-A. D. 1644, Tokyo: Private Publication, 1951, Vol. II, pp.91-96.中译本参见高罗佩:《秘戏图考:附论汉代至清代的性中国生活》,杨权译,广州:广东人民出版社,2005年,第300-302页。

过故事的主角却并不是金元时期已有记载的王重阳或马丹阳，而是刘处玄。

关于刘处玄的修道经历，我们在第2章中已有过叙述，如秦志安《金莲正宗记》称其“炼性于尘埃混合之中，养素于市廛杂沓之丛，管弦不足以滑其和，花柳不足以挠其精”。或许是受此句中尘埃混合、市廛杂沓以及管弦、花柳等词的暗示，明清民国时期的通俗全真仙传直接声称刘处玄曾于妓院中修真，且在与佛教达摩祖师斗法之后最终成道于此。如果说，《金莲仙史》在对前述6个故事片段的描述中都表现出它是一部独具特色的仙传的话，那么，在妓院修真这个故事中，《七真祖师列仙传》则取而代之，成为了本文所涉及的6部藏外全真仙传中最为独特的一部。

6.7.1 许逊试徒

据《七真祖师列仙传》，当丘、刘、谭、马四人鄂县论道之时，刘处玄自称“性如清风一般，命如明镜一样”，而当论道结束之后，刘处玄自觉功夫满足，于是便脱胎神化，上升瑶池拜见王母娘娘。然而，正是在拜见王母的过程中，刘处玄动了色心，因此被打下了天庭：

刘真人随仙童到王母殿前，倒身下拜，口称：“弟子刘处元，与王母庆万寿无疆！”王母问道：“你的三千功、八百行皆完，是否？”处元道：“弟子的功行都已完满，并不缺欠。”仙童看坐，处元谢坐。仙童看酒来，处元用了一杯，眼睛细看王母，不过四、五十岁，仙风道骨，又看两边站立的仙女，个个美貌无双，心内暗想道：“比下界分外齐整，越看越爱。”微微动了一点邪念，王母慧眼一看，就知处元动了色心，吩咐仙童：“将处元扯出宫门，打下天台，还入他的肉体。色心不退就来见我，天上那有好色的神仙？理该堕落！”处元慌忙下拜：“望王母慈悲恕罪！弟子再不敢动色心了。”王母道：“上天那有循私之理？仙童快去扯出台外！”仙童领命，把处元一脚踢下尘凡，原就如窍。

苏醒之后，刘处玄追悔不已，于是便想起了昔日净明道祖师许逊射鹿修真以及测试众徒的公案：

许真君在山打猎，见一小鹿，真君射箭，射到小鹿右肋，小鹿带箭上山跑了。真君赶不上小鹿，回家去了。过了两日，又到左边山口打猎。走了半日，见路边两个死鹿，小鹿右肋有箭。真君把箭拔下，认得是自己的箭。这是前日在那右山射中了小鹿，走到这里才死。老鹿跟着我前来，见小鹿带箭身死，疼爱儿的心重，吐出舌头在箭左右舔，见小鹿不能回阳，老鹿也气死这里。吩咐两个工人，将鹿抬到家中，用刀先将老鹿的皮剥了，将肚子割开。看那老鹿肠子，一寸一寸，肠子粉碎。真君说：“这奇怪，怎么鹿的肠子粉碎？”把那小鹿的肚子割开一看，肠子整整齐齐。真君道：“怎么两条肠子，不得一样？”跟随工人说道：“常听人说：世上只有娘痛儿子的心重，儿子带箭身死，疼儿不过，又不能拔箭，只得在箭左右舔抹，见不能回阳，痛断肝肠，因此肠子粉碎。将人比畜，都是一般。”大家叹道：“可怜，可怜。”真君一时天理发现，说：“老鹿痛断肝肠，将人比畜，都是一般。怎么我做这样没天理的事情？如有射死我的儿子，我岂不痛哉？我常常打猎，不知伤了多少性命？该当何罪？”自己懊悔不及，遂将弓箭拿来，用石击了个粉碎，于是出家访道。

后来修成大道，在江西西山开坛设教，招募天下学道之人，就有八百个人，虽知修

行念头，未悉正与不正。真君要把众门人的身试一试，遂将八百徒弟叫到面前，每人与木炭一根，众人道：“天气炎热，要木炭何用？”真君道：“非是着你烤火，到晚来，将木炭抱在怀中睡觉，等到明早，我来收每人的木炭；我若不来，断不可先起来。那个不遵，按请规法处之。”众人道：“谨遵师命。”真君又道：“酒色财气四般孽苦，必须斩断，惟有色心难断，头一重地狱。万恶淫为首，百善孝为先。这四般孽苦，你们可都断了没有？”众人道：“师父，我们丢了功名富贵，一心伴道，名利二字早已斩断。”真君道：“名利斩断，只怕色心未断。”众人道：“色未断，怎肯抛别妻子？自然断了。”真君道：“既然如此，你各抱木炭而睡去罢！”众人都归丹房。这个问那个，那个问这个，都不解师父是何意思，只得各抱木炭而眠。睡到半夜子时，忽有一桩异事惊人：八百根木炭都变做美貌女子，精溜溜，赤条条，雪白身体软浓浓，抱在怀中，众门人拿捉不住，色心已动，把修行的事都忘却了，且图眼前快活。与女子交欢片时，都将精脉抛散，炉中的火候走了，多有抱住不舍。直到天明，真君来到丹房，把头一个踢了一脚，睁眼见了师父，翻身起来。真君道：“还我木炭来！”门人将木炭两手捧献。真君接在手中，叫声：“孽障！你看木炭上是什么东西？”门人道：“这是弟子口中流出涎水。”真君喝道：“你还敢强辩？明明是你的精脉！”门人羞愧，不敢多言。真君道：“你还俗去罢，何必久恋玄门？吃了十方的血汗，反作下孽苦！”门人羞的面红过耳。又到第二个丹房，叫醒了门人，就讨木炭。真君将木炭接在手中，说：“你看木炭上是什么东西？”门人满面羞愧，不敢回言，只是磕头在地。话休烦絮，且说八百根木炭收完，只有两个人，木炭上并无一点形迹，原来一母所生同胞，兄弟叫张世万，哥哥叫张世千。真君道：“善哉，善哉，开坛设教一场，才招了两个门人，真吾弟子！”真君问道：“大家把火候走了，你弟兄为何不动？得了什么秘诀？”二人道：“弟子常在那烟花巷内，美貌红裙歌妓，抱住他用力加工，才保金丹不漏，火候不飞。锻炼稳如泰山，才来拜见师父。”真君才听得此言，大喜道：“你二人必列上仙之位。”

事实上，对于许逊的这两个故事，赵道一在其《历世真仙体道通鉴》就已有过简要的记载：

尝从猎，射一麀鹿，中之，子堕，鹿母犹顾舐之，未竟而毙。因感悟，即折弃弓矢，克意为学。

真君道术高妙，著闻远迹，求为弟子者数百人，却之不可得，乃化炭为美妇人夜散群弟子处以试之，明且阅之，其不为所染污者惟十人耳，即异时上升诸高弟也。^①

此后，元泰定时（1323-1328）时成书的《净明忠孝全书》之《净明道师旌阳许真君传》再次几乎原文重述了这两个故事：

尝从猎，射一麀鹿，中之，子堕，鹿母犹顾舐之，未竟而毙。因感悟，即折弃弓矢，克意为学。

真君道术高妙，求为弟子者数百人，却之不可，乃化炭为美女人以试之，其不为所染污者唯十人耳，凡周游江湖，无不从焉。^②

不过，对于这两个故事的详细内容，或许是由于史料方面的原因，我们无法找到细节更为丰富的记载。到明万历时，杨良弼删补《有唐真人纯阳吕祖集》而成《纯阳吕真人文集》，其

^① 赵道一：《历世真仙体道通鉴》，TC296，26.1b，26.9b。

^② 郭武：《〈净明忠孝全书〉研究：以宋、元社会为背景的考察》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第333页。

《真人本传》中未见与许逊有关的记载，然在清乾隆初年时据《纯阳吕真人文集》而成书的三十二卷本《吕祖全书》之《吕祖本传》中，编纂者刘体恕、黄诚恕对钟离权称赞吕洞宾“吾十度试子，皆无所动，得道必矣”一语添加批注，再次言及许逊用木炭测试众徒的公案：

已上十试，余窃疑之。夫神仙试人，必其人之根缘甚浅，尘浊难断，故一试再试，以验其道心何如耳。如许真君上升，以炭化美女试门弟子，壶公以秽物试长房，皆不足异。若吕祖以天真降凡，根器与庸众悬殊，即火龙正阳均系奉上帝命传道度世，岂有不知夙因而故为此十试乎？^①

当然，作为增辑版本，乾隆末年邵志琳的六十四卷本《吕祖全书》中亦将此段批注全文移录于内。不过，让我们更加感兴趣的是下面这一条信息，即在同书第49卷《金华宗旨》前载《屠宇庵题〈太乙金华宗旨〉缘起》中，净明派道士屠宇庵称“忆自丙午岁（1666），余小子元奉教于易庵先生之门，先生授以《净明忠孝录》一册。”^②据尹志华考证，这位“易庵先生”即潘易庵，他们二人虽同时自称为“净明嗣派弟子”，但按其派诗却又属于太乙派，而与此同时，潘易庵又为全真教龙门派第四代传人朱元育的弟子，进而，潘易庵如此多重的宗教身份及其对净明道经典的传授，也就意味着许逊传说和净明信仰实际上在全真教内部有着广泛的流传。^③借由以上分析，我们可以推断认为，《七真祖师列仙传》中关于许逊的两则故事应该是直接来源于《历世真仙体道通鉴》和《净明忠孝全书》，只不过与此同时又做了大量的演绎和发挥而已。

正是由于受到许逊试徒公案的启示，刘处玄决定仿照张世千、张世万二人妓院修真的事迹，自己亦亲身来到一所妓院当中，并借此以锻炼色欲。

6.7.2 采战修行

关于刘处玄所到妓院的名字和处所，《七真祖师列仙传》并没有明确点出，而只是虚称他“点石为金，买了些绫罗绸缎，做了衣服，穿在身上，遂到勾栏院来。”不过，关于刘处玄在妓院中锻炼色欲的修炼活动，《七真祖师列仙传》却有明确的记载，且以大段充满暗示性的隐语来描述何为双修采战：

日落到晚，真人合两个歌妓推杯换盏，弹歌唱讴，直到三更时分，才散酒筵。歌妓打开铺盖，于是各宽衣服。刘祖大显神通，反采妓女的淫气。这是采战的工夫，又是火里生莲，正是“怀抱美色不动心，逆转黄河上昆仑。世上采女当平常，我今采女认亲娘。仙佛都从女中出，这般消息阴抱阳。”好比荷叶上露水，要染着的，又不要染着。又不要染着者，又比那父母爱儿子一般，又要打着又怕打着，说在这里却不在这里。来到坤方仲是人，折花瓣兮采花心，步步头头皆是道，累累层层艳丽春。世人不达书中理，轻泄天机雷打人。五十日近监日算，三千时辰暗里办。不爱他美貌娇花，只待他甘露生泉。功神州，破赤县，捉住金精仔细牵。送入丹田上泥丸，防危虑险除杂念，才得了然。莺

^① 刘体恕、黄诚恕：《吕祖全书》，1.2a；

^② 邵志琳：《吕祖全书》，49.15b。

^③ 尹志华：《〈太乙金华宗旨〉的问世及其道派特征考》，载《香港中文大学道教文化研究中心通讯》，2010年4月，第17期；Lai Chi Tim: “Revisiting the Jingming Origin of the *Taiyi Jinhua Zongzhi*: Pan Jingguan the His Spirit-writing Community in Changzhou During the Early Qing”, in *Cahiers d'Extrême-Asie*, 25(2016), pp.47-75; 郭武：《明清净明道与全真道关系略论——以人物交往及师承关系为中心》，载赵卫东编：《全真道研究》，济南：齐鲁书社，2011年，第一辑，第142-164页。

声燕语调戏咱，我的意马紧牢拴。任凭任娇妖体态，十指尖。风滚滚，浪点点，要采你出坛花儿朵朵鲜。得了花中宝，才把母亲见。俺是个夜明珠空中悬，俺又比清静海一尘不染，又比那试金石高低便见，又比那铁馒头下口难餐。金乌髓，玉兔筋，二物团来一处烹。阴符阳火分子午，沐浴加临卯酉门。守黄庭，养谷神，男子怀胎笑杀人。猛然间，得清静，铅鼎温温现宝光。上金桥，望曲江，月里分明见太阳。吞服乌肝并兔髓，换尽尘埃旧肚肠。名利场，恩爱乡，永不回头望儿郎。人人说，我来嫖，浪滔天，月弄潮，因得路，上九霄，月影红霞北斗梢。摸住织女支机石，踏遍牛郎驾鹊桥。入仙巢，胆气豪，偷了瑶池王母桃。才见娘亲之面，母子才得团圆，多亏死心。混俗和光在人前，全凭心意炼慧剑，杀死群魔得了然。

详其词意，此处所谓采战当为与女子交合但忍而不泄，而这样一种描述，实际上与笔者所见最早即晚明《八仙出处东游记》中吕洞宾戏白牡丹时的情景极为相似：

洞宾忘却仙凡，不觉大醉。醉而就寝，牡丹媚态百端，洞宾温存万状，鱼水相投，不为过也。云雨之际，各呈风流，女欲罢而男不止，男欲止而女不愿。且洞宾本是纯阳，岂肯为此一泄？牡丹正当阴盛，终无求免之心。自夜达旦，两相采战，皆至倦而始息。自此洞宾连宿数晚，云雨多端，并不走泄。^①

不仅词意如此，别从语句而言，《七真祖师列仙传》也绝非原创，而是抄袭、篡改并重新拼接了托名张三丰所作的《一枝花》词两首和《无根树》道情三首：

心如出水莲，意似云中电。昨宵因小事，误入丽春院。时时降意马，刻刻锁心猿。昼夜不眠，炼己功无间。闭三宝内守黄房，擒五贼外观上院。令彼我如如稳稳，使阴阳倒倒颠颠。退群魔怒起锋芒剑，敢取他出墙花儿朵朵新鲜，挂起我娘生铁面，我教他也无些儿动转。妖天体态，十指纤纤，引不动我意马心猿。

俺是个试金石儿，高低便见；俺是个铁馒头，下口难餐；俺是个清静海，一尘不染；俺是个夜明珠，空里长悬……

五千日近坚心算，三十时辰暗里盘。我将龙头直竖，他把月窟空悬。显神通向猛火里栽莲，施匠手在逆水上撑船。不羡他美丽娇花，只待他甘露醴泉。攻神州，破赤县，捉住金精仔细牵，送入丹田。防危虑险除杂念，沐浴自然。面壁九年，才做个阆苑蓬莱物外仙。^②

无根树，花正高，海浪滔天月弄潮。银河路，透九霄，槎影横空斡斗梢。摸着织女支机石，踏遍牛郎驾鹊桥。入仙曹，胆气豪，窃得瑶池王母桃。

无根树，花正香，铅鼎温温宝现光。金桥上，望曲江，月里分明见太阳。吞服乌肝并兔髓，换尽尘埃旧肚肠。名利场，恩爱乡，再不回头为尔忙。

无根树，花正明，月魄天心逼日魂。金乌髓，玉兔精，二物搏来一处烹。阳火阴符分子午，沐浴加临卯酉门。守黄庭，养谷神，男子怀胎笑杀人！^③

尽管李西月在增辑《三丰祖师全集》时对张三丰提倡采战双修一事颇为认可，认为房中采战之术起源甚早，后人之所以如此认为，是将刘宋时的张山峰与元朝时的张三丰相混淆而致，

^① 吴元泰：《八仙出处东游记》，哈尔滨：北方文艺出版社，1985年，第43页。

^② 李西月：《张三丰全集》，第59-60页。

^③ 李西月：《张三丰全集》，第69-71页。

且张三丰对房中之术亦颇为不齿，^①但不可否认的是，正如我们在上文《一枝花》词中已经看到的那样，张三丰自称“昨宵因小事，误入丽春院”，且在《玄要篇》中，张三丰还作有《丽春院词》两首：

丽春院内月轮高，琼树花新破寂寥。半夜开丹灶，三更运斗梢。玉汉银河谁得到，牛郎织女天边笑。紫府会仙曹，归去来兮俗垢消。

丽春院内日华清，金液还丹已炼成。欲令情归性，须将性合情。富贵功名休再问，婴儿姹女风流甚。炉鼎放光明，从此昆仑项上行。^②

另据学者考证，丽春院在明初时虽为教坊司乐工所居之处，然据“俗谓宿娼者曰‘院里走’”一语，丽春院实际上已经成为通俗所谓青楼妓院的代称。^③准此，尽管张三丰或许本人并不提倡采战双修之法，然而丽春院约定俗成的妓院特质以及他词中满含暗法的隐语，实际上为《七真祖师列仙传》中直接引用并将之赤裸裸地描述为采战双修之法铺平了道路。

不过，正如我们之前所说，《七真祖师列仙传》在叙至刘处玄前往妓院之时，并没有明确声称此妓院名为丽春院。然而，其他仙传如明确声称是删改《七真祖师列仙传》而来的《重阳七真演义传》却径直称之为丽春院。不仅如此，刘处玄妓院修真一事虽然不见载于金元仙传之中，且明清民国时期的藏外仙传也属于拼凑李西月的《三丰祖师全集》而来，但实际上此事却与孙不二毁容修道之事一样在全真教团内部和社会上流传甚广，如清嘉庆时西安八皇宫方丈董清奇在其《除欲究本》一书中曾做如是说：

余入玄门未修行，道教之中少立功。如今后悔发愁肠，欠下口债还不清。还有一等见识浅，寻上门来教我哄。不知我是造孽头，他还把我当仙翁。他也未把丹书看，天上神仙有考证。当年插花刘真人，道成之后升天宫。玉帝教他赴瑶池，看见仙女心微动。玉帝将他打下凡，才知色心莫去尽。丽春院里炼色心，从新立志下苦功。每夜抱着妓女眠，日久炼的心不动。二回又去赴瑶池，瑶池会上显大名。至今留在丹书上，传与后人做凭证。^④

即几乎完全复述了到目前为止我们所看到的刘处玄妓院修真一事。直到民国时期，道教仙学倡导人陈撷宁在校订李西月《道窍谈》一书时，再次提到此事：

北派工夫，重在清静，而七真之刘祖，则以在妓院修炼著名，未闻如长春真人之枯坐也。^⑤

由此，本为仙传所虚构出来的演绎故事转变成为了全真道士所承认的真实历史。

姑且不论《七真祖师列仙传》所述此事的来源及其后世影响，经由在丽春院里的一番采战修炼之后，刘处玄终于将色欲斩断，而他的这一成就，也引出了另外一个故事，即与佛教的达摩祖师斗法并最终将他收为弟子。

6.7.3 斗法达摩

关于达摩祖师，《七真祖师列仙传》在卷下开篇首先介绍了他在佛教中的地位，并进而

^① 李西月：《张三丰全集》，第359-360页。

^② 李西月：《张三丰全集》，第65页。

^③ 李舜华、陈惠卿：《明初教坊制度考略》，载《文化遗产》，2014年第4期；伊维德：《中国的戏台与宫廷——洪武御勾栏考》，载王秋桂编：《中国文学论着译丛》，台北：学生书局，1985年，第742-743页。

^④ 董清奇：《除欲究本》，载《藏外道书》，第28册，第282页。

^⑤ 郭武编：《中国近代思想家文库：陈撷宁卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年版，第320页。

交待他何以为来到丽春院当中：

单说西方二十八祖达摩老祖、梁武帝常在少林寺设教，度化了许多门人，回到西天成真。至元朝，又来东土度人。闻得人说：“王重阳老祖的徒弟刘处玄，亦修成仙，人人都知。如今落在烟花巷内，与红裙歌妓犯了色戒，必至堕落。可惜修炼的工夫，一旦付与流水。常言说：‘得方便处且方便。’不免我去点化一回。倘若醒悟，结一个善缘，做一个徒弟，改道为僧，不免一走。”

事实上，刘处玄早已知晓达摩祖师的来意但却并未点破，因此，当达摩问他为何流连于此时，刘处玄称故意称是“饮酒飘风”。对于刘处玄的这番回答，达摩祖师温言相劝：

酒是穿肠毒药，色乃刮骨钢刀，财乃勾命之鬼，气是无烟火炮。不贪不淫最为高，耗尽了无常来到。四般都是杀人刀，躲过了仙家元妙。

值得注意的是，对于酒色财气的摒弃，一直是王重阳及其弟子极力主张的，如《重阳全真集》中所载王重阳咏酒色财气的一至七字诗：

酒，酒。恶唇，脏口。性多昏，神不秀。损败真元，消磨眉寿。半酣愁腑肠，大醉摧心首。于己唯恣猖狂，对人更没惭丑。不如不饮永醒醒，无害无灾修九九。

色，色。多祸，消福。损金精，伤玉液。摧残气神，败坏仁德。会使三田空，能令五脏惑。亡殒一性灵明，绝尽四肢筋力。不如不做永绵绵，无害无灾长得得。

财，财。作孽，为媒。唯买色，会招杯。更令德丧，便惹殃来。积成三界苦，难脱九幽灾。至使增家丰富，怎生得免轮回。不如不要常常乐，无害无灾每恢恢。

气，气。伤神，损胃。骋猩狞，甚滋味。七窍仍前，二明若沸。道情勿能转，王法宁肯畏。斗胜各街喽啰，争强转为乱费。不如不作好休休，无害无灾通贵贵。^①

不过，真正将酒色财气以与达摩相似口吻表现出来的，当属马致远描述钟离权度化吕洞宾的杂剧《邯郸道省悟黄粱梦》：

酒恋清香疾病因，色爱荒淫患难根。财贪富贵伤残命，气竞刚强损隐身。这四件儿不饶人，你若是将他断尽，便神仙有几分。^②

此后，明末的拟话本《警世通言》第十一卷《苏知县罗衫再合》则在字句上也几乎与达摩所说重合了起来：

酒是烧身焰烟，色为割肉钢刀，财多招忌损人苗，气是无烟火药。

四件将来合就，相当不欠分毫。劝君莫恋最为高，才是修身正道。^③

准此，《七真祖师列仙传》叙述达摩之语时或许曾有所参照，且与全真教义相关而与佛教修行无涉。孰知刘处玄对此的反应却是并不以为意，声称酒色财气虽然不好，但因人人皆爱，想必还有些许好处，因此，相比饮酒贪花之至美极乐，神仙不做也罢：

遇着好花插满头，遇着好酒醉方休。

人生都有百年寿，得风流处且风流。

不仅如此，刘处玄还特意喊来几个妓女将鲜花插在他的帽子之上，并与她们说笑调戏。达摩眼见如此，于是便放弃度化刘处玄的想法而欲转身离去。不料，刘处玄却请达摩稍等片刻并欲烙面饼来招待他一番，由此引出了肚皮烙饼的故事片段：

^① 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，1.18a-19a。

^② 马致远：《邯郸道省悟黄粱梦》，载《续修四库全书》，第1761册，第369页。

^③ 冯梦龙：《警世通言》，济南：齐鲁书社，1993年，第75页。

刘祖吩咐歌妓：“快去拿些面粉来！”把面粉捏成一饼，用锅一只，放在刘祖肚皮上，熬起饼来。众歌妓大笑，都叫：“刘老爷！这是怎么样子？”刘真人道：“我要肚上熬一饼，与胡僧充饥。”众歌妓道：“要熬饼，或到厨房下，面饼放在锅内，架起火来，才可熬饼。如何锅子放在肚上？焉能熬饼？真乃耻笑！”单说那达摩老祖暗暗说：“刘处元真是一个狂头！肚皮上焉能熬成面饼？理当走了才是。既留供斋，我看他如何？熬个什么模样？”一言未罢，只见锅子热气腾腾，真个在肚皮上熬热。

随后，刘处玄又用同样的方法将一壶冷水在他的腋下烧开。尽管对于这肚皮烙饼这个故事，我们找不到相对准确的文本来源，但早在明末清初之时，相似的故事却并不罕见，如时人梁清远就曾经记载过一则名为《道士肚上烤饼》的逸事：

甲申大乱，秦民多避乱走华山深谷中。偶人聚至数百，夜半，饥疲无可食，有带麦面者，奈无水，不能食。谷中一道士曰：“我能熟之。”取涧水和面，又取涧水洒己腹，仰卧，制面饼置腹上，倏即集干可食，数百人因得不饥。^①

不过，梁清远的这个故事并没有解释道士之所以能够肚上烙饼的原因，而《七真祖师列仙传》却借达摩之口道出了其中的玄妙：

怪异，怪异！经书上说纯阳之体，才是这样。他莫非就是纯阳之体不成？但是嫖这红裙歌妓，岂不耗散精神？焉得纯阳之体？我要领教。

至此，刘处玄才道破他实际上早已知道了达摩此来的心意，并趁机表明妓院修真的道教修炼方法实较佛教为高：

刘真人笑道：“今日前来度我，要我与你做徒弟，改道为僧，是不是？”达摩暗暗惊道：“他就知我的心事，又知我的名字，分明是个神仙。”方才心服。真人又道：“你看我改道为僧，也像你保守着一口阴气，有何出奇？你看我穿的衣服是绫罗绸缎，饥餐酒肉，嫖这红裙歌妓，何等的快乐？你乃坐井观天，那知井外之天，广大无边？又比腹内小儿，人内有人，乌鸦怎能配翡翠？小鸦焉能比凤凰？你看我纱罗罩住纯阳体，破衣裹着一团阴；不知阴阳颠倒法，正着旁人笑破唇。你穿的破烂衣服，正是破衣裹着一团阴！”

事实上，全真道士在道法上面战胜佛教禅师（吕洞宾点化黄龙禅师）的传说，自白玉蟾开始便已经在道教内部流传，而阳神胜于阴神修炼理论在宋元时期广泛盛行于道教乃至戏曲当中，^②如《钟吕传道集》中借钟离权之口所说的道教与佛教修炼成就的优劣：

定中以出阴神，乃清灵之鬼，非纯阳之仙，以其一志阴灵不散，故曰鬼仙。虽曰仙，其实鬼也。故今崇释之徒，用功如此，乃曰得道，诚可笑也。^③

换言之，至少从修炼的原理来说，刘处玄向达摩祖师所说彼此之间的差距早已成为道教内部的共识。因此，翻然悔悟之下，达摩决定拜刘处玄为师，即使作为佛教祖师而改僧为道会令人耻笑，达摩也并不在意。于是，刘处玄向他传授了并非童身而是半路出家的修行口诀：

取坎所为心实在，返本还原阳复生。后学人不知道真水火，焉能知道真阴阳？傍门心神忘思量。若你无为空打坐，足然无为不能常。习静功，守黄中，到老耽阁一场空。纵然迷了真如性，阴魄投胎入鬼乡。累代仙佛从此得，跳出苦海上天堂。

^① 梁清远：《雕丘杂录》，载《续修四库全书》，第1135册，第338页。

^② 吴光正：《八仙故事系统考论：内丹道教神话的建构及其流变》，第77-82、88-90页。

^③ 《钟吕传道集》，TC263.14，1.3a-b。

尽管我们并不知晓这段口诀的来源，且详其意并未透露具体的修炼方法，但达摩却由此而走了修真之路：

走到无人之处，说道：“头戴斗篷，身穿袈裟，项挂数珠，腰系九股黄绦，假装这个模样，就算了大道不成？”遂将斗篷扯了，袈裟脱了，丝绦数珠，扯的纷纷稀碎，在那泥窝里打滚。面貌尘垢，假装风魔，想起“刘真人的道真乃高大”，不免作偈一首，偈曰：“才见插花刘真人，绝世喜情断红尘。日日不住贪花酒，时时刻刻不动心。”又作偈一首：“抛去斗篷不为僧，改僧为道换身行。袈裟落地纷纷碎，假装痴呆又带疯。”后来成了大道，立了道门宗派，叫做达磨，十八个字留传世上。

总之，作为佛教祖师的达摩禅师，因虑及刘处玄流连妓院而欲前来度化于他，不料却在眼见肚皮烤饼之事后反受刘处玄度化，进而改僧为道，从此走上了道教的修真之路。

应该说，达摩改僧为道一事纯为《七真祖师列仙传》编纂者的肆意想象之举，但正如达摩所述酒色财气之语以及刘处玄肚皮烤饼一事那样，达摩祖师出现在丽春院中一事也并非编纂者的私纂。据清康熙时成书的《历代神仙通纪》所载之《达摩祖师了道歌》，这位佛教祖师了道之处正是丽春院：

混俗且和光，往来丽春院。花街柳巷眠，对境忘情念。^①

约略同时而稍晚成书的《张三丰全集》中，增辑者全真道士李西月亦再次借张三丰之口而称达摩祖师了道于丽春院中，且称这才正是真正的修行之法：

炼黍米、须要有法财两件，心腹事、须要托二三为伴。怎得个张环卫共谈玄，马半州同修炼？薛道光曾把俗还，王重阳幸遇良缘；伯端翁访友在扶风县，达摩祖了道在丽春院。才晓得花街柳巷也正好参禅，再休题清净无为空坐闲。访道须要访先天，先天是神仙亲口传神仙，神仙只在花里眠。^②

或许正是由于道教仙史巧合地称刘处玄、达摩二人俱曾出入丽春院且都得道于此，兼之道士自身的宗教情感和偏向，所以《七真祖师列仙传》才附会出了刘处玄度化达摩改僧为道这样一则离奇的故事。不过，在本文所涉及到的明清民国时期共计6类通俗仙传中，改僧为道的故事并非仅有刘处玄与达摩一例，丘处机、王玉阳等人身上也发生过类似的故事，对此，我们将在讲述丘处机与白云禅师一事时进行分析，并考察此中所蕴含的象征意义。

至此，《七真祖师列仙传》中对于刘处玄妓院修真一事的描述就结束了。然而，正是在这个故事上面，明清民国时期的这6部仙传彼此之间发生了分歧，而恰恰是这些分歧的存在，透露出了各部仙传编纂者之间不同的教派背景和宗教倾向。

首先，我们来看在故事情节上与《七真祖师列仙传》最为密切的《七真天仙宝传》和《七真宝卷》，不过，与前述几个故事情节相似的，《七真宝卷》由于篇幅的原因而再次放弃了转述这个故事，因此，接下的讨论将以《七真天仙宝传》为主。在鄠县与丘、马、谭论道分手之后，刘处玄返回武宫村真武宫继续修炼，此时王重阳变现为一个美女前来考验，然而刘处玄却紧锁心猿并吟诗一首：

丹田有宝休问道，不恋妖娥苦坐禅。

^① 张之鼐：《历代神仙通纪》，载《四库未收书辑刊》，第8辑，第14册，第35页。据尹志华考证，此书的作者并非《四库未收书集刊》所题宋在衡，实为清康熙时人张之鼐，参见尹志华：《〈历代神仙通纪〉初探》，载《世界宗教研究》，2016年第2期。

^② 李西月：《张三丰全集》，第72-73页。

对景忘情超上界，蟠桃赴宴乐陶然。

详观此诗，刘处玄似已斩断色欲。然而到《七真天仙宝传》第二十六回再次出场之时，刘处玄的处境却与《七真祖师列仙传》并没有什么不同，即当他游遍上界三十三天拜见玉帝及王母时，仍旧对天宫仙女动了色心：

仙童引刘真人游遍天宫，转谒玉帝，观见两旁站立仙女，十分绝色，心内想道：“真乃金容可爱，玉貌宜人，比下界的宫娥彩女，分外雅致。”微微动了一点色念。

由此，刘处玄被玉帝和王母以“天宫岂有好色神仙”为由而被打落凡间。此后，王重阳料其难过瑶池考验，于是便变成一种猛虎将刘处玄吞下，并以此来指点他“要得色心根剜尽，常见美容不动心。见花若是去心性，默想猛虎要吃人”的方便法门。刘处玄醒悟之后，兼之忆及许逊的两位弟子张世千、张世万的故事，于是便变卖田土径直来到黎春院中。不过，关于刘处玄在妓院里的修炼活动，《七真天仙宝传》却与《七真祖师列仙传》截然不同，即刘处玄不再行采战双修之法，而是用对境忘情之法锻炼色欲：

二妓女，问师傅，修行到想；幼年人，淫心大，有何妙方。

为师的，有妙法，对你细讲；我也是，为淫欲，难上天堂。

颇银钱，进院房，为的那样；故所以，炼色心，才住院房。

把你们，当作我，亲女看望；比死尸，如恶蛇，又比虎狼。

男与女，炼色魔，俱皆一样；欲火动，闭目想，如日见霜。

准此，刘处玄虽然终日与号称十花的十位妓女插花饮酒、弹琴唱歌且因此而得了插花刘真人的谑号，但他实际上却是闹中取静、对景忘情，实际上并不与她们亲近。由于不明其中情由，达摩的出场也与《七真祖师列仙传》相同，即因担心刘处玄被色魔缠绕终堕苦海而前来度化。不过，令人感到惊讶的是，达摩在眼见刘处玄能够肚上烤饼、腋下烧水因而知道他是纯阳之体之后，却依然将刘处玄收为了弟子：

达摩祖师开言论，檀香五次达瑶京。

三天诸佛一声请，灵官诸祖到坛庭。

长生神前来跪定，诸大菩萨口内称。

弟子领命若不正，灵官鞭下把命倾。

天命领毕送神圣，长生跪地谢师恩。

达摩叫声长生听，三期普度有道根。

已会大道神光领，二次奉命下凡尘。

修行原要五戒静，一戒不清难成真。

从今要把五戒紊，浊气下堕清怎分？

长生自此遵师训，酒色财气概除清。

换言之，《七真祖师列仙传》里面的达摩改僧为道，《七真天仙宝传》将之生硬地修改成了刘处玄改道为僧。不仅如此，在叙述一段假由佛教祖师达摩之口而说出的道教修炼方法之后，《七真天仙宝传》额外向我们透露了达摩此后的弟子及传承：

达摩言，度神光，普庵授命；有普庵，传曹洞，黄梅几人。

自五祖，传慧能，大道不紊；从六祖，传白马，道落俗门。

罗八祖，得大道，身遭考证；将尸首，分四门，道归天庭。

然而，正是这一段自叙式的师徒传承，再次表明了《七真天仙宝传》本质上是先天道或一贯道的一部传道经典。

据先天道及一贯道的道统谱系，虽其源头可以追溯至盘古，但自孟子以后，心法失传，道统便由东方转至西域而由佛教继承。梁武帝时，达摩祖师自西方东来，道统复还中国，达摩也更被视为了初祖：

菩提达摩：姓刹利帝，胡成古佛化身。道中因奉为初祖，故对之异常崇拜，对其故事，传说也最多。

神光二祖：姬氏，讳神光，号慧可大师，乃燃灯古佛化身。

普庵三祖：余氏，讳普庵，号僧璨鉴知大师，乃灵宝天尊化身。

曹洞四祖：司马氏，讳曹洞，号道信大医师，乃天皇尊者化身。

黄梅五祖：黄梅氏，号宏忍大满师，乃凌霄金童化身。

慧能六祖：卢氏，号慧能大鉴师，乃地藏王化身，曾有《六祖坛经》一部遗世。

六祖慧能之时，出现所谓的道降火宅，即由于权力之争，慧能被迫前往广东，得亏白玉蟾及马端阳二人的救护，道统方才能够延续了下来，但由因此而散落至民间：

白玉蟾七祖：号白衣居士，系南岳大帝化身，诞辰为三月十四日。

马端阳七祖：马氏与白氏并称七祖，因皆系慧能弟子。马氏号道一居士，乃西方第十二祖马鸣大士化身，诞辰为四月初九日。

罗蔚群八祖：乃太上大弟子公远真人化身，北直隶涿州人，诞辰为正月初八日。^①

应该说，《七真天仙宝传》所述的这份道统传承谱系正是先天道及一贯道的道统传承谱系。此后，道统传至九祖黄德辉，不过，在中国的民间宗教史上，黄德辉实与先天道、一贯道、青莲教、圆顿教等教门相关，^②而这或许也正是《七真天仙宝传》中罗祖“将尸首，分四门，道归天庭”一句的真实写照。

总之，《七真天仙宝传》将原本《七真祖师列仙传》中达摩改僧为道的故事修改为了刘处玄改道为僧，并凭借达摩的指点而最终得道。之所以会发生如此的改动，我们认为这与《七真天仙宝传》改编者的教派背景和宗教倾向有关，即作为先天道统中的中国初祖，达摩无论如何是不能够改僧为道的，相反，刘处玄尽管在全真道教史上占据着重要的地位，但对于先天道或一贯道来说却并不足以使之进入到其道统谱系当中，进而，能将一位著名的全真道士劝信改宗为佛教僧人，达摩祖师的道行相形之下就更为高超了。

其次，我们来看一下与《七真天仙宝传》同样改编自《七真祖师列仙传》的《重阳七真演义传》。鄂县论道分手之后，刘处玄返回洛阳继续修炼，天光圆满之后出阳神至天庭，不料却因偷窥王母和仙女而被打落凡间。醒悟之后，刘处玄决定仿照许逊弟子妓院修行的公案，亦来至妓院当中。不过，当粉香扑鼻、兰麝薰心的弱氏姐妹欲色迷刘处玄时，《重阳七真演义传》却不再遵循《七真祖师列仙传》的采战双修套路，而是与《七真天仙宝传》一样称刘处玄并未与她们有任何肉体上的关系：

且说弱姐妹曾受过鸦娘秘教，各具拿云手段，缚雨心才，多方设法，想把长生迷住，发个大财。他岂知长生在瑶池会上吃过亏来的，看得弱姐弱妹，风流绝代，恐稍走漏金

^① 李世瑜：《现在华北秘密宗教》，第 53 页。

^② 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，北京：中国社会科学出版社，2004 年，第 819-821 页。

丹，时刻防危虑险，学柳下惠坐怀不乱，任凭他妖娇体态，十指尖尖，软语绮言，引不动意马心猿。夜深宴罢，弱姐、弱妹铺床叠被，三番两次：“请刘老爷宽衣解带，好与你同伴安眠，结一个露水缘，参一个欢喜禅，把刘爷高攀高攀。”刘长生笑道：“我与你姐妹二人，做一对关关雎鸠，乐而不淫，哀而不伤。”合衣任眠，绝无沾染，朝夕如此，住了一年。

不仅如此，编纂者养真子还特意添加了案语，以表明他对于色欲与修道之间关系的看法：

特恐后之学道者，不知炼己事大，色心重而道心轻，必致流落火坑，故发大慈悲心，愿度尽众生，因摘吕纯阳老祖的诗歌，为万世学道人说法，诗曰：“二八佳人似酥酥，腰间伏剑斩凡夫；分明不见人头落，暗里催君骨髓枯。”

准此，对于刘处玄之所以选择在妓院中修炼，养真子也再给出了他与《七真天仙宝传》相似的解释，即对景忘情：

这是对景忘情的工夫，学者必别具只眼慧心，如读毛诗三百篇，一言以蔽之，曰思无邪。

至于此后的情节，《重阳七真演义传》又再次回到了与《七真祖师列仙传》相同的立场上，即西域胡僧本欲前来劝化刘处玄，不料却在眼见肚皮烤饼神技之后为刘处玄折服进而拜其为师并最终成就大道。

准此，在故事情节上面，虽然与《七真天仙宝传》同出一源，《重阳七真演义传》其实更接近于《七真祖师列仙传》，即删除了刘处玄采战双修的片段但同时保留了达摩改僧为道的片段。个其原因，我们认为，作为一名对全真教义有着忠诚信仰的全真居士甚至是全真道士，养真子此举无非是一方面批驳《七真祖师列仙传》可能会对读者带来的误会，即全真教并不倡导房中采战的修炼方法，另一方面纠正《七真天仙宝传》可能会对读者造成的偏见，即全真教的修行成就是高于佛教的。不过，对于前者，我们可以想见养真子拨乱反正的苦心孤诣，但对于后者，我们就只能诉诸于养真子偏向性的宗教情感而获得理解了。

复次，关于我们在第5章和本章中屡次首先讨论的《七真因果传》。事实上，在本文所涉及的6部仙传当中，《七真因果传》的创作年代并非最早，但在对全真教义的理解和宣传上面，《七真因果传》却最为平和中庸，远超其他全真仙传。故此，在讨论完前述几部或别出心裁或苦心孤诣的的仙传之后，我们再来看一下《七真因果传》。

在安葬完王重阳之后，刘处玄首先南游，后返山东，在泰山精修三年之后飞升上界，拜见王母。不料，与其他仙传相同的是，刘处玄因为偷看仙女而被打下凡间，理由当然也非常相似：“色相未空，纵使金丹成就，也不能超凡入圣。”醒来之后，刘处玄下山访寻修炼色欲之法，不料恰好遇到谭处端，于是谭处端便将其他仙传中所称刘处玄自思的许逊测试众徒之法告诉了他。不过，刘处玄并未立即起身前往妓院中修炼色欲，而是随后与谭处端、王玉阳、郝大通等三人共同前往苦县寻访老子降生处。八角亭四子论道之后，刘处玄因闻“苏杭二州出美女”便来到苏杭烟花院内。当院里顶绝色的姐儿似玉放出十分温柔以求接近时，刘处玄的反应却与《七真天仙宝传》以及《重阳七真演义传》极为相似：

长生子依着重阳先生那两句话，“泰山崩前而不惊，非故不惊也，崩前而若未崩前也；美女当前而不动，非故不动也，当前而若未当前也。”长生子依着师傅这两句话，把心头弄得空空的，一无所有，魔障无由可入，枉费了那姐儿千般情态，万种风情，总

不能动他的心。这心乃一身之主，心不动而身自静，其他意念都听心铺摆，心不动，他也不敢动，只有眼睛和耳朵是两个好事的人，见了好色，听了好音，要来报与心知道。长生子把这心恭维得好，叫他不要信耳朵、眼睛的话，免得误了大事。这心果然依他之言，便装成个不识不知的样儿，好比那小孩子一般，只是戏耍，不懂情事，就睡在一床，同一个枕头，无非是一张臭皮囊，陪着一个粉骷髅，也莫什么大趣，不过是红红绿绿，难免于眼，叮叮当当，难免于耳。长生子又把眼睛、耳朵恭维一番，教他一个方法，见如不见，听如不听，他两个当真依了他的方儿，一个装瞎，一个装聋，虽与那姐儿同起同落，毕竟还不识他是何等样人，有那些贵重。

换言之，对景忘情依然是《七真因果传》所提出的对于刘处玄妓院修真一事的合理解释。此后达摩祖师意图劝化刘处玄的情节，《七真因果传》也是一般遵循旧说，不过，在最后刘处玄与达摩是否劝信改宗的问题上，《七真因果传》却显示出了它不同于其他仙传的特点，即刘处玄既未拜达摩为师而改道为僧，达摩也未拜刘处玄为师而改僧为道，双方各生敬信而别：

达摩是看空了世界的人，把万事都不放在心头，生平不与人计较，有十分的涵养，广大的慈悲，若是包罗浅淡的人，岂不也要显一显道术？他才全然不动，反装出几分憨来说：“你这个法儿倒好耍子，我去了转来，要与你学一学。”说罢，拱手而别，临行说了四句话曰：

既识东来路，西归勿教差。

休将真性昧，久恋不归家。

刘长生闻听，也回答了四句曰：

空空无一物，怎得念头差？

此身谁作主，何处是吾家？

达摩听了这四句话，知他是有修行之人，也不再言，飘然而去。

从对达摩修行的夸赞之语中，我们也能够看到《七真因果传》编纂者全真道士黄永亮对于佛教祖师的尊重和敬意，也就是说，对于前述几部仙传所述佛、道两教之间剑拔弩张的紧张关系，《七真因果传》采取的是一种相互尊重的态度，因而也更容易为双方所接受。当然，黄永亮此举并非一时冲动，在处理后文丘处机与白云禅师之间的关系时，他亦是如此作为。

最后，关于《金莲仙史》。在前述的几个故事情节中，《金莲仙史》一直是一部最为独特的仙传，即仿佛其他的仙传与它之间虽间或存在文本上的因袭，但它在更多时候拥有自己独立的叙事策略和话语系统，而在刘处玄妓院修真一事上，《金莲仙史》亦不例外。如果说之前5部仙传彼此纠缠于刘处玄是否曾行双修采战之术以及刘处玄、达摩是否曾相互劝信改宗等问题因而显得过于繁琐的话，那么，《金莲仙史》的处理方式就比较简洁明了了，即它完全将刘处玄妓院修真一事删而不载。

不过，对于《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》曾提到的“插花刘真人”一语，《金莲仙史》也做出了一番解释，但内容却与《七真天仙宝传》及其他全真仙传完全不同：刘处世仙逝之后神游洛阳，因容貌俊秀而引得一众女子围观，刘处玄便将一位女子头上所戴牡丹花摘下插于地上，画符运水之后，牡丹发芽生枝，结蕊开花，且摘完顷刻复发。众人扰攘围观之际，刘处玄化清风而去，而每片牡丹叶上都写有“长生子刘书”五字，插花刘真人的称号也由此而起。

《金莲仙史》这样一种处理刘处玄妓院修真之事的方式，兼之它对于插花刘真人一语的独特解释，或许其目的就在于摆脱任何可能会产生纠纷、误会的故事片段，而将全部的精力投之于突破刘处玄的神异。

总之，以上便是各部仙传对于刘处玄妓院修真一事的叙述，但其关注点和目的却似乎各不相同：《七真祖师列仙传》称刘处玄妓院行采战之术，且达摩改僧为道拜刘处玄为师，似乎是在沿袭明清小说传统以及道教双修传统的同时亦肯定了全真教较之佛教的高明之处；《七真天仙宝传》则以对景忘情重新解了刘处玄的妓院修真之事，同时亦反称刘处玄改道为僧而拜达摩为师，但其最为关注的却似乎是达摩祖师的法脉传承，亦即对先天道统的确认以及大道将兴的渴望；《重阳七真演义传》一方面继承了《七真天仙宝传》对于妓院修真的解释，另一方面又恢复了《七真祖师列仙传》对于达摩改僧为道拜刘处玄为师的记叙，其目的则在于辩正失误且无不倾向地突显全真教的伟大；《七真因果传》则较为平和地沿用了对景忘情来解释妓院修真一事，而对于佛道两教的关系则是不起争竞、互相尊重，在合情理地宣传全真教义的同时，亦有分寸地对佛教保持尊重；《金莲仙史》对这两个片段俱删而不载，但与此同时另外解释了其他仙传提及的“插花刘真人”一语，这样一种自说自话其意则在于着力显示刘处玄的神异，而不涉入到由其他仙传所引发的纷争之中；至于《七真宝卷》，虽然由于它自身刻意求之的篇幅原因而对刘处玄如何修行一事不着一语，但在总体倾向上，实与《七真天仙宝传》无异，不复赘言。

6.8 丘处机修道

在结束上对以上故事情节的讨论之后，我们接下来进入到对丘处机修道一事的考察。事实上，我们在第5章中已经说明，明清民国时期的通俗仙传在对王重阳去世之后丘处机修道经历的描述大多属于杜撰，即大部分属于捕风捉影之谈，虽然如有像《重阳七真演义传》那样忠实于金元仙传的记载，但正是这样一部仙传也依然没有摆脱对明清民国时期其他仙传的借鉴，即在我们接下来要讨论的丘处机饿死七次、晋见帝王以及佛道之争三个情节中对历史与传说的合理编排和利用。

值得注意的是，在对以上三个情节的描写上面，本文所涉及到的6部仙传遵循着几乎相同的脉络，但与此同时在细节上面也各不相同。因此，我们接着来将会首先概括性的讲述其基本的脉络，然后在此基础上展开各部仙传彼此之间的差异并进而分析这种差异背后所隐含的深意。

6.8.1 饿死七次

在本文的第2章中，我们已经看到了丘处机在磻溪和龙门洞独自修炼时的艰苦情形，或许正是金元仙传中丘处机以乞食为生的经历提供了启示，明清民国时期的6部仙传大都描写了他七次几乎饿死的经历，且正是由于修道如此艰难，丘处机甚至产生了相面乃至自绝于世的想法，而在神仙的指点之下，丘处机才又重新坚定了向道之心，并终于修成大道。

据《七真祖师列仙传》，在丘、刘、谭、马四人移葬王重阳遗骨返回陕西的途中，丘处机曾预先识破了王重阳的真身，即一直提前为他们安排饮食之人正是已然登真成仙的王重阳。不过，丘处机的这番故作聪明之举却遭到了王重阳的严厉斥责：

处机赶到华阴县，在一个店铺上见师父正在那里化斋。处机慌忙一抓手扯住，叫：“师父，你又活了！”王祖大喝一声：“孽障！你今日泄漏天机，你日后大饿死七遭之难，小饿死无数，谁替你受难？你四人将我埋了，都不可回山东去，就在秦川任意逍遥，募化乞食，以度日月。”说罢，袍袖一展，扬长去了。

应该说，王重阳的这番话实际上是点出了此后《七真祖师列仙传》故事发展的脉络和总纲。当他们四人最终将王重阳安葬于胡员外地内并拜会王重阳家人之后，丘处机便听从王重阳的安排而独自留在陕西修炼，从此开始了他艰难异常同时也为他带来巨大荣耀的炼狱之旅。

不过，如前所述，《七真祖师列仙传》随后讲述丘、刘、谭、马四人重聚鄂县论道时，丘处机曾言“除死方休，就是一诀”，仿佛他的修炼已取得了一定的成就，但在叙述至刘处玄妓院修真并将达摩祖师劝化为道士之后，《七真祖师列仙传》插叙了丘处机前往丽春院拜访刘处玄的片段，此时则称丘处机实际上并没有取得什么高深的成就：

再说邱处机缘法浅薄，受冷受饥，时常如此。听得人说刘师兄今在烟花巷，嫖那红裙歌妓。“我不免看他一回，是个什么意思？”

相见之后，刘处玄却并不回应丘处机的问候，反正继续与众妓女调笑。愤恨之下，丘处机拿了一把干柴在刘处玄背后烧了起来，企图以此引起他的注意，不过，正是这一暗动无名之举反使丘处机受到了已然得道的刘处玄的指点：

处机上前用手指刘祖，道：“你背后失火了。”刘祖道：“我何曾失了火？孽障！你自己心上失火了。你还不知火着自己，岂不耗你的精神？反怪我！这一点动静不知，你还出什么家？”就望处机唾了一口：“你还不扫兴还俗去罢！你通不知，暗动无名，枉吃了十方血汗，真乃作孽！”邱处机听了此言，即时醒悟，好比梦中提醒，才知师兄得了大道，与歌妓在一处混俗和光而已。倒身下拜：“多谢师兄指教！”挑上蒲团，云游去了。

事实上，清中晚期时人黄元吉一遵张三丰双修内丹功法，并曾在由其弟子编纂成书的《乐育堂语录》中说道：

夫道曰炼己，不是孤修兀清净自好者可能炼得本性光明，故吕祖炼道于酒肆淫房，邱祖养丹于丽春院。……既未看破，虽然修炼，而一腔声色货利、恩爱牵缠，必至到老不放，死亦犹然。……是以置之波靡中，喧哗扰攘不堪，一至静处，始尝乐趣，方知妻室儿女概属尘缘，即血肉身軀亦是幻化之具，除道而外，皆与我无干涉也。由是尘垢一清，炼药有药，采阳有阳，烧丹有丹。不然，以私欲满腔之身，安得有铅花之发？^①

详观此说，黄元吉事实上是对晚明末以来诸小说《八仙出处东游记》吕洞宾采战白牡丹等双修之术的回护，一如李西月对于张三丰双修功法的辩解那样，然而，当他提及可与吕洞宾并列的“邱祖养丹于丽春院”一事时，或许是由于之前早已经见到过《七真祖师列仙传》这部仙传，因而一并对之进行了解释性的说明。不过，令人感到奇怪的，借由上一节妓院修真的论述我们可以知道，真正在丽春院中得道的是刘处玄，而不是丘处机，且在本文所涉及到的这6部仙传当中，只有《七真祖师列仙传》提到丘处机曾前往丽春院拜会过刘处玄，但也仅仅是称他受到了刘处玄的指点而已，远非得道于此。因此，黄元吉所说混淆了丘处机、刘处玄二人的修道活动亦未可知。

^① 黄元吉：《乐育堂语录》，载《藏外道书》，第25册，第707页。

在得到了刘处玄的指点之后，丘处机继续外出云游，并在长安与马丹阳相会。关于马丹阳的修道活动，我们之前也已经有所叙述，即他原本在安葬王重阳之后也留在陕西修道，后因听闻孙不二返回了山东老家，因担心孙不二受苦不过起了退道之心，所以也返回山东以求度化她。不料，在经过点石成金、油锅洗澡等比试之后，马丹阳自知成就与孙不二相比属实有限，于是返回陕西继续修道。然而，让人诧异的是，《七真祖师列仙传》随后却称马丹阳此番陕西之行实际上并不是要继续修炼，而是特意前来指点丘处机：

马老爷飘飘荡荡，原入关西，受了夫人指教，打听众道友下落。闻得“刘道友二下天台，丽春院锻炼身心，大道必成。谭道友功夫也就满足。只有邱道友并不见功效，这里一日，那里一日。我听人说，常在鄠县、长安左右，不免我找他一回。”

相会之后，或许是承接此前王重阳不愿接收丘处机为弟子的情节，《七真祖师列仙传》此时借丘处机之口称他并未从王重阳那里得到任何修炼上的指导：

师兄，弟自拜了师父，师父并没传弟一言半语。多蒙师兄指教，心上微微知道半点修行。在这关西地方，募化多年，并不见半点功劳，枉吃了十方的茶饭。学道不成，反作下孽苦，如何是好？望师兄再指教一二。

而马丹阳也就此坦然承担起了师父的责任，并明正言顺地成为了丘处机的师父：

马祖回言说：“正来为此。我要指教你，知你并无有刚智下苦之心。也罢，我与你同伴同行，日化夜眠，左右不离。到谁家门上，咱二人同坐一个蒲团。若与咱一碗饭，每人吃上半碗；若与咱两碗，每人吃上一碗；若与咱一个馒头，每人吃上半个。听着我吩咐：有人打骂毁谤于你我，切不可强辩，死挨死受，不许内里动嗔，但若是暗动无名，定然堕落；就是冷，不可说寒冷，就是饿死，不可思想吃饭；若吃思虑之食，那是无名之道。谨记！谨记！从今受了我的戒律，犯着清规，定然法处，我与你意断情绝，再不管你。”邱祖慌忙下拜：“从今以后，我拜你为师父。多谢指教！”二人翻身起来。

不过，他们的师徒之情却并没有维持太长时间，起因则是由于丘处机并没有遵循马丹阳的指示而妄起食欲。

拜师之后，丘处机与马丹阳同行云游半年有余，到冬天时行至一所破庙当中，由于大雪封山七日不止，二人冻饿交加，丘处机于是违背了马丹阳之前所说不得妄起无名的约定而起了吃食之欲。不料，丘处机作为一名修行之人，他的这个念头被当地的土地神获知，于是土地神便托梦村庄内的张氏夫妇送姜粥与他们解除冻饿之苦。丘、马二人获救之后，马丹阳奇怪张氏夫妇何以知道他们被困于此，而在得知是土地神托梦之后，马丹阳由于自己并未起动食欲并惊动土地神，因此便询问丘处机是否曾动过吃食之念。知道丘处机属实如此之后，马丹阳极有恼怒，并就此与他分道扬镳：

马祖听了此言，把邱祖唾了一口，道：“我把你这造孽徒！我与你千般吩咐，教你不可吃思虑之食，你竟然不听！真乃口是心非、苟图衣食之人，还讲什么修行？论的什么道理？从今后，你拜别人为师，也不讲师兄、师弟。自今我与你恩断情绝，你死不可见我，我死不可见你。做仙做鬼，也不合你相交！”翻身将蒲团挑起。走到门外，将蒲团分作两半，把一半与邱祖，一半拿起，抽身就走。邱祖急忙赶上，一把扯住衣襟，跪倒雪地下，叫：“师父请回，弟子也不敢再犯戒律！”马祖回手，把邱祖推倒在地，扬长去了。

马丹阳离开之后，丘处机羞愧不已，于是下定决心，从此之后再不动吃念，且每天只化缘七家，若化得便吃，若化不得便忍饥挨饿。

如此半年之后，或许是由于这段乞食岁月太过于艰难，因而，当听闻河东有一位麻衣神相可以预知人的命运之时，丘处机便起意去让他相面：

若有神仙之分，我遂下辛苦；莫有神仙之分，不免回家去罢。

不料，平日喜好供养僧道的麻衣神相在见到丘处机之后，立马便让人把刚刚整治好的一桌饭菜撤下了，并直言丘处机生就一幅注定饿死的面相，与神仙根本无缘：

这两腮下长起两条蛇，走到口上，是为滕蛇锁口。两条毒蛇将口护住，再不能吃美味，常受饥饿。孽苦满了，定然饿死难躲。你真乃妄想！命薄不如蒿草，你还想成神仙？这一妄想，反折了你的福了。

听闻此语，丘处机于是心生舍道还俗之念，并想以此躲过饿死之命，但却再次遭到了麻衣神相的嘲笑：

仙长！你也出家一场，并未学会一点道理。你这见识，合三岁孩童一样。岂不闻“天定其数，未造生，先造死。”出家饿死之命，难道还俗就躲过不成？生有时而死有地，一字也躲不过去。谁比诸葛先生？早已算着在五丈原命亡，到后来没有躲过，果然吐血而亡。仙长，你比诸葛先生如何？

麻衣神相的这番话彻底将丘处机的修道之心打碎了，原本冀求忍饥挨饿炼尽无名就可以修成神仙，但此番辛苦原不过是命中注定而已，与是否修仙其实并无关系，只是枉受瞎罪罢了。既然命中注定要饿死，丘处机于是便起意不再乞讨，而是直接选择饿死以免再受苦楚：

走到渭河边，四顾无人，整整八天不食。刚要绝气，河内涨水，淹到身旁，水面上忽然有碗口大的仙桃，流在邱祖口边。闻桃扑鼻而香，邱祖一把捞在手中，将桃吃了，自觉身轻气爽，精神百倍。自思道：“想必我不该死。”扒将起来，往前面走。又过几日，不爱活，倒在地下。过了几日，又将气绝，偏遇村庄上善人看见地上道士，想必饿死，快掇来米汤灌下，渐渐苏醒，又回阳转世。话不重提，邱祖就在人世上去死去死来，偏有人搭救，如此五次。

经此五番折磨之后，丘处机认为是自己求死之处有误，于是便只身来到子午峪的三清庙中饿了八日。正在气绝之时，有十八个强盗打劫之后也来到这座位于深山之中的冷庙分赃，见一个道士即将饿死在庙中，于是生发恻隐之心，烧水煮米将丘处机重新救活。在得知丘处机为何一意寻死之后，兼之他一番因果报应的话，这十八位强盗决定金盆洗手，淡泊余生以免来世做畜生还债，并与丘处机相约若他后来修成的神仙的话定会拜其为师。此次被救之后，丘处机认为自己寻死之处还不够偏僻，于是化了一根铁链，再次独身走到深山老林当中将自己锁在树上以求饿死。然而，在饿了九天将要气绝之时，太白金星变为一名樵夫前来将他救下，并询问他何意要求死，而在听完丘处机所讲麻衣神相之事后，太白金星首先将麻衣神相的相法进行了一番批驳，认为他只会相在家的顺五行，而不会相出家人的逆五行：

你听麻衣相虚话，人有九层变化，他只会相一层，只看了眼前的生死这一点小小法术，他就卖口宣扬，连第二层的变化，他都不知道。你也出家一场，就不知顺五行、逆五行？世人贪名好利，酒色财气个个争先，把精神耗尽，定然要死。五行发在面上，这是顺五行。麻衣相一见就知生死祸福，他按的是在家人！他怎知出家人是逆五行？出家

人之貌断了酒色财气，不走在家那条路，那心意也不是在家人。那心意翻过，别是一般用事。工夫满足，才是神仙之道。在家人岂能如此？所以，麻衣相只会相在家人，不会相出家人逆五行。他断你要饿死，真乃坐井观天，那知井外还有大天？恐怕相你不准。当丘处机说明自己相面并非为富贵功名而是欲要探知自己是否有神仙之分时，太白金星称反称这种执念于此的修仙之路实际上不过是地狱之途，恰恰表明了丘处机色心未退：

真乃大愚大痴！依你这样见识也想修仙？万万不能了。难道你师父就莫与你说些道理？岂不闻天地万物都在无中生来？生天生地，生人生物，都是无中生有。世人修仙修佛，只晓得斩断酒色财气就可成仙佛。这仙佛，原是无心修的。你原来有心有意修仙！举念不专，这是地狱一条黑路。想高不得，反落下风。时辰日子，出家人一言不讲。你去相面，真乃色心不退，愚昧之人！醒悟不醒悟？

听闻此语之后，丘处机心下大悟，此后不再执念于修道成仙。至此为止，丘处机前后共历饥饿将死七次，日常忍饥挨饿无数，虽然详略不一，但也与此前王重阳“大饿死七遭之难，小饿死无数”一语约略相合。

不过，值得注意的是，麻衣神相在相面丘处机时曾称诸葛亮虽然相法如神，但最终却也无法躲过病逝五丈原的注定命数，而《七真祖师列仙传》在讲述完上述指点丘处机的情节之后，又借丘处机之口将这个问题摆在了太白金星面前。然而，太白金星却对这位备受历代先贤推崇的武侯颇不以为意，甚至太平道的创始人张角亦不过是一惯会妖术邪法的左道旁门而已：

求仙求佛，都要断酒色财气，才算仙佛。孔明并未断酒色财气，不过会了些术法，岂是神仙？即如张明、张角，原是左道旁门，妖术邪法，驱神遣鬼，夜按五行生克制化，书符念咒，费许多的工夫，才练就了邪术。行作波浪，想夺大位，反作下无边孽苦，永坐地狱，皆因他不知天命大义之故。学道之人，明白邪正，拿个修行之道，一尘不染，万缘放下，时时加工，死打苦挨，分开邪正，才是正道。张明、张角会腾云，孔明会算通鬼神，不是仙来又非佛，尽是旁门术法人。

事实上，自汉代到民国时期的历史文献对于张角倡领的太平道运动评价并不太高，《七真祖师列仙传》的这种说法也并不为奇，不过，在一部专门讲述王重阳和全真七子修道成仙经历的仙传说作如是说，或许就显得意味深长了。

经过太白金星指点的丘处机此后仍旧以乞食为生，但却不再念兹在兹以修仙为务。行至陕西郿县明家坡时，一位家财万贯的王员外因为讨厌丘处机前来化斋，于是便将马粪舍与他并让其吃下，而丘处机也并无嗔恨之心，逆来顺受：

王员外见道士长在门上吃饭，遂怒骂道：“你这老道无礼，别处不去化，你常到我门上，莫非我养你一生不成？真乃不知耻的！你算什么出家人？今日莫有剩饭，到有牛马解下粪，拿来，撮在老道面前！”邱祖说：“我常吃十方米面，真乃无功受禄，必定作孽。我觉得为人合那牲口一样，理该我用粪。”拿起一块，咽了几口，即自走了。

玉皇大帝知道此事以后，因王员外有意污辱修行之人，于是便差遣雷神、龙王将他的家眷、田产、宅院尽数淹没。不过，平素对丘处机照顾有加的小丫头李春花却免遭此劫，并因此得拜丘处机为师，后在七真受封时一并成仙。尽管丘处机此处也将修行分为了小修行与大修行，然而，与孙不二向王重阳求道相比，丘处机所说却也太过于简单，因为《七真祖师列仙传》

中只记载了丘处机传授给李春花的一首修道诗，并相约与她日后在龙门洞相见。了结此事之后，丘处机前往陕西凤翔府，在一座名为磨性山的土上修炼三年，然后前往咸宁灞河背人渡河，以此积累功德。一日，三名官差押解三个人头前来渡河，丘处机先前人头背过河之后，又返回接三位官差过河，不过，在将官差背过河之后，之前的三个人头却少了一个。面对官差的严逼，丘处机无奈只得以自己的人头代替，然而，正是他的这番舍生之举，却使他经历如此众多波折之后的修道大业终获小可：

邱祖只见火星乱爆，一阵昏迷。及至醒来，并不见差官、跟随人等，只有自己一个站立河上。说着：“好生奇怪，那些人都向那里去了？”忽然间身清气爽，自觉得别是一重天地：耳闻九天，目观万里，体身妙道，与道合真，看山河地理如同手掌一般。“我修有八十岁了，今日才见这点工夫。此乃出世迷途，不枉我修炼多年。”心上得意快乐。换言之，《七真祖师列仙传》向我们表明了，无心修仙的修炼方式，才是修仙的正确方式。

初获成就之后，丘处机再次返回了麻衣神相那里，不料麻衣神相却改变了前一次他对于丘处机面相的说辞：

五年是“滕蛇锁口”，谁想今日变成“二龙戏珠”，主富主贵。不远就要受两个王子供养，真乃贵人！恭喜，恭喜。

对于麻衣神相的改变，丘处机也并没有留任何情面，而是直言嘲笑其学艺不精：

我当先生相面百发百中，谁知先生本事也只平平！上年断我“饿死无躲”，今日又说“受两个王子供养”，其言前后不符，岂不着人耻笑？

离开麻衣神相处后，丘处机返回位于陕西宝鸡的磻溪宫，每日仍以乞食为生。如此六年之后，丘处机迁居龙门洞，并继续修炼于此。不过，与磻溪六年一语带过的经历相比，《七真祖师列仙传》却相对详细的记载下了丘处机在此所经受的天魔、地魔、人魔、神魔、鬼魔、虎狼之魔、精怪之魔、金银财宝之魔以及色魔等九重考验，并最终得道于此：

那一夜睡到三更时候，洞顶一块石头落在邱祖肋肋之上，将肋子打断。邱祖很心挨痛，心上不恨不悔，“理该挨打”。养伤半年，伤痕大愈，道：“善哉，善哉。”这为修行人的天魔。养伤在湿地下仰卧，中了地气之毒，结成大病，死去活来，又过半载，湿病也愈，这为地魔。邱祖在热闹场中化饭，遇着一个恶徒，带酒把邱祖打了个死去活来，邱祖并无一点嗔怨之心，这为人魔。害病中间，见一神青脸红发，拿着铁镰来套邱祖颈项，邱祖任凭他套，昂然不惧，转眼又不见了，这为神魔。又见冤鬼都到面前，也有悬梁自缢的，也有投河奔水的，也有无头少臂的，各各怪哭乱号，向前索命。邱祖全然不惧，情愿还他众人的性命，霎时间又不见了，这为鬼魔。又有一群虎狼，张牙舞爪，口吞邱祖，邱祖不惧，将头即向虎狼着吃，睁眼一看，虎狼又不见了，这为虎狼之魔。忽又来一群山精水怪，也有象精，也有猴精，也有鱼、鳖、虾、蟹等精，多来吃他，邱祖情愿着吃，霎时间又不见了，这为精怪之魔。又有一个老者，头顶一盘金银，跪在面前，口称：“师父，将这做个养廉。”邱祖道：“快快掇去，俺出家人不要金银！”老者再三不去，一定叫师父收下，邱祖一脚将盘来踢倒，连老者并金银都不见了，这是金银财宝之魔。静中又来了两个美色女子，走到面前，倒身下拜，口称：“师父，我二人情愿与师父做个徒弟，在道修行，望乞收留。”邱祖道：“出家人有愿，不收女徒弟。”一女子扯住邱祖，口口哀怜。邱祖掉棍在手就打，二女子影踪全无，这是色魔。邱祖遇这些千精

万魔，不惊不惧，这是何也？邱祖愿应的是太上题目：“未贫先学贫，不死先学死。”很心修行，把性命早豁出了，因此不怕精魔，才成大道。累代仙佛都受千精万魔，也有落了《列仙传》的，也有没落《列仙传》的，皆是一样，这便是金丹大道。

至此，《七真祖师列仙传》关于丘处机修道经历的描述也就告一段落了，而李春花在听闻丘处机修道之后亦前来拜会，并随后被安排到后山继续修炼。

事实上，在以上丘处机拜会刘处玄于丽春院、拜师马丹阳学道、访麻衣神相、饿死七次、得太白金星指点、度李春花、灞河渡人积功、再访麻衣神相、磻溪乞食六年以及最终得道于陇州龙门洞的经历中，参照在第2章中已经看到的丘处机在王重阳去世之后的修道经历，我们就能够知道，这些独立的小故事或许有其特定的文化渊源，如吕洞宾得道之前亦需通过与丘处机相似的色魔等考验，且丘处机本人亦曾言称自己经历过死魔等考验才最终成道，但不可否认的是，除此之外的其他情节却并未出现在金元时期的仙传当中。尤其是，当看到丘处机起意凭麻衣神相之语来决定自己是否继续修道之时，我们应当感到十分震惊，因为金元时期的全真仙传给我们传递的印象是，自19岁之后，丘处机就是一个意志坚定、勇往直前的修道者。

不过，与金元时期的全真仙传相比，我们更加倾向于认为《七真祖师列仙传》在情理方面要高出一筹，因为从凡人到神仙的修仙之路绝非轻易之举，因而丘处机出现犹豫徘徊甚至悔退之心当属正常的心理反应。不出意外地，明清民国时期的其他几部仙传也都延续了这些相同的小故事，不过由于它们在基本故事情节上并没有什么大的不同，因此，我们接下来主要关注彼此之间细节上的差异。

在第十九回《灭迹忘形 邱祖爷 饿死七次》和第二十回《天神显化 玄穹帝 敕令三官》两回中，《七真天仙宝传》基本上转述了《七真祖师列仙传》关于丘处机修道经历中各个小故事。不过，丘处机因为屡遭到困厄而欲得知自己是否真有神仙之分时，他所求助的人却不再是麻衣神相，而是四川成都青羊宫的方丈。此后，丘处机将李春花救下之后，并没有将她收为弟子并传授修行之法，而是将她送到山东宁海另拜孙不二为师。复次，丘处机之所以到灞河背人过河，并不像《七真祖师列仙传》所说那样是为积累功德，而是因为之前王员外一家之所以惨遭玉皇大帝灭门全是因他而起，所以他决定以这种方式消抵罪愆，并在此过程中经受住了酒、色、财、气的四重考验：

有邱祖，将春花，送过宁海；交与那，孙仙姑，好修灵台。
细思想，王员外，一家损坏；皆因我，去化缘，惹出祸胎。
这一回，造的罪，堆成山海；到霸河，去背人，消我凶灾。
化三天，背二日，除我冤债；不分男，不分女，背去背来。
七仙姑，变凡人，绝色可爱；有邱祖，心虔诚，不敢邪歪。
财神爷，化客商，金银随带；将包袱，遗河边，捡起送来。
有杜康，卖药酒，寿同世界；劝邱祖，饮几杯，头也不抬。
灵祖爷，假风魔，要他背载；反骂他，不会背，言都不开。
是如此，三五年，不敢懈怠；感动了，太白星，上奏天台。

最后，丘处机的苦心之举得到了玉皇大帝的认可，于是派天、地、水三官大帝变身三名差官进行了最后一次考验，即《七真祖师列仙传》中差官过河之事，而在丘处机举刀自刎之时，

他顺利过关并得证大道：

见差官，合人头，俱已不在；又则见，一天书，藏在胸怀。
避静处，来展开，把人骇坏；天罡书，名六甲，道祖传来。
首一卷，十二章，谴神驱怪；中二卷，十二章，治病消灾。
下三卷，十二章，安邦除害；上中下，三十六，道妙难猜。
说天文，说地理，圣人下界；讲经典，讲法语，口吐莲开。
说齐家，说治国，那个不爱；讲丹经，与普度，品节贤才。
看念毕，望空中，谢恩礼拜；入静室，来打坐，心花朗开。
能知晓，前后事，奥妙推解；重阳祖，遗天书，三官送来。
性光复，开智慧，脉发千派；天眼开，慧眼开，佛眼亦开。
法眼开，肉眼开，五眼无碍；天界通，法界通，幽冥通哉。
智慧通，心性通，续命通泰；有五眼，合六通，悉明胸怀。
从今后，悟明了，天地三界；也不枉，受辛苦，天有安排。

换言之，《七真祖师列仙传》中惟一可能与金元仙传相关的丘处机磻溪六年、龙门七载都被这部仙传删掉了，而其他杜撰的情节却大部分都保留了下来。不过，借由其三、三、四的韵文格式以及尤其是对丘处机得道之后的所明之理的描述，《七真天仙宝传》应该还是在着力宣扬它的先天大道而已。

与《七真天仙宝传》相比，《七真宝卷》删掉了丘处机拜师马丹阳、访青羊宫方丈以及得太白金星指点三个情节，而是称丘处机自安葬完王重阳之后就开始经历困饿之苦，后因牵累四川王家坡王恩一家遭灭顶之灾而前往霸河前人消罪，而恰恰是在此期间，丘处机通过了酒、色、财、气的一般性考验以及三官大帝所施加的终极性考验：

那邱祖，化一天，背人一天；不论男，勿论女，往往来来。
有仙姑，变美貌，也来试看；邱真人，必恭敬，毫无偏念。
那财神，也来试，金钱撒水；埋怨他，培还我，邱祖摸还。
有癫子，来过溪，将他背水；反骂他，不会背，好不古怪。
有钱的，与他钱，一文不爱；无钱的，说难会，即请不敢。
玉帝爷，知邱祖，立功不懈；命三官，领性光，投他心怀。
赐福禄，开智慧，无难无灾；叫邱祖，挑过去，背人再来。
变解差，挑人头，把人骇坏；将人头，放溪边，又再转来。
一个个，背过溪，气喘噎噎；点人头，少一个，不得下抬。
我解的，是命犯，文书明载；少一个，难活命，你快寻来。
邱真人，问官差，别头可代？将我头，割了去，便可下抬。
官差说，可使得，只要数在；你快快，将头伸，割将下来。
邱真人，将头伸，刚刀锋快；只听得，一声响，昏到尘埃。
睡一觉，醒转来，摸头还在；这场事，如做梦，真是奇怪。
那差官，并人头，一概不在；只见那，一天书，龙门法派。
第一卷，说的是，谴神驱怪；第二卷，说的是，平番救灾。
第三卷，说是的，医病除害；忙拜谢，天地神，诸圣并谢。

到如今，称龙门，另有一派；说天文，谈地理，智慧朗开。

讲经典，说道法，口吐莲台；说齐家，和治国，人情尽解。

复性光，开智慧，脉发千派；是天子，于世人，名扬四海。

不过，与本文已述所有其他故事情节相比，《七真宝卷》对这个情节的描述要比《七真天仙宝传》更进一步，即作为《七真天仙宝传》的缩写本，《七真宝卷》之前所做往往只是在既有情节之上大量删减而已，但在此处，《七真宝卷》明确称丘处机所创派别名为龙门派，但发展至今，我们所熟知的龙门派已经发生了变化，“到如今，称龙门，另有一派”，而真正的原教主义的龙门派则是“说天文，谈地理，智慧朗开；讲经典，说道法，口吐莲台。说齐家，和治国，人情尽解；复性光，开智慧，脉发千派”，换言之，丘处机所创龙门派从一开始宣扬的就是先天大道而已。准此，《七真宝卷》虽然删减了《七真天仙宝传》，但在对先天道或一贯道的宣传上却更为直白和犀利。

与《七真祖师列仙传》相似，当丘、刘、谭、马四人为王重阳守丧完毕之后，据《重阳七真演义传》，丘处机立刻前往磻溪独自修炼，不过，等到他再次出场时，却已是刘处玄收达摩为徒之后的事情了，且对于他在磻溪的修炼活动也仅仅是依据金元时期的仙传一笔带过而已：

再说邱长春，在磻溪乞食炼心，战睡魔，除杂念，前后六年，肋不沾席，一蓑一笠，寒暑不易，人呼为蓑衣先生。邱长春听得人说刘长生在烟花巷内嫖玩，心中疑惑，暗说：“不免看他一回，是个什么意思？”

至于他在丽春院里经历，则与《七真祖师列仙传》无异，即最终反受刘处玄点化而继续外出云游修道。此后，马丹阳因度牒事件而欲东归，在此之前，为探察丘处机修道成就如何，于是便前往陇州与他会合。至于会合之后发生的事情，《重阳七真演义传》则再次几乎重述了《七真祖师列仙传》里面的内容，即丘处机因为不遵马丹阳训诫而妄动食欲，在马丹阳离去之后发心苦志，不起食欲，但在反复折磨之下不得由心意返转，于是便前往河东麻衣神相处相面，以预知自己是否有神仙之分。然而，麻衣神相所说亦与《七真祖师列仙传》并没有太大的不同，即他是螭蛇锁口面相，将来一定是饿死的命运。此后，丘处机先后又经历了渭河边、灵官殿、三清庙以及最后的深山老林饿死等事，虽与《七真祖师列仙传》字句并不相同，但总体情节差距并不太大，且最后一次饿死时经过太白金星的指点而最终彻悟。得此奇缘之后，丘处机继续以乞讨为生，但却不再执念于修仙，到达陕西郿县涝峪谷后，因为被一位为富不仁的腊员外强施马粪而得玉皇大帝的救护，且还收得一位小丫头李春花为徒。此事了结之后，丘处机来到陇州一座小山的土洞内继续修炼，并日日到灞河背人过河以积累功行。不过，恰恰是在此外，《重阳七真演义传》表现出了与《七真祖师列仙传》的不同，即丘处机欲以自己人头偿还三位官差所丢人头之事不过是一个梦而已：

西方来了差事，木箱内装着三个人头，解去京都缴旨。解官吩咐：“背河的，先把木箱人头送过去。”长春即将人头送过对河，放在岸上，回来背人。及解官等众过得河来，见人头少了一个，解官大怒道：“这还了得，叫背河的快去找来，若寻不着，都要问罪。”长春在岸旁乱寻，心想道：“何不以自己之头偿他，免累众人。”正在仓皇，被解官大喝惊醒，乃是一梦。邱长春道：“奇怪奇怪，这是什么原故？”

换言之，丘处机并没有因为此事而像《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》以及《七真宝卷》

中所说的那样而获得初步的修道成就。梦醒之后，一位名唤东家女的美貌姑娘从西家波婆处返家，因天黑难渡而请求丘处机将她背过河去，但从东家女、西家婆这一对名字以及后文的相关表述来看，这事实上是对丘处机色心的番考验，而也恰恰是在通过此番考验之后，丘处机才获得了他初步的修道成就：

正是初夏天气，身着单夹软衣，背在背上，如火一盆，口出戏言，香气袭人。邱爷开步慢移，心无色念，盖淫根早已断尽。行至河中，离种种边，那女发起狂来，用力一挣，连邱爷同入水中，流过彼岸。邱爷尚在恍惚，空中有神叫到：“邱处机，你如今阴气脱尽，体化纯阳，还在做梦么？”长春顿时醒来，觉得神清气爽，别是一重天地。耳闻九天，目视万里，夙命他心神境漏尽，六通俱有，形神俱妙，与道合真，乃说道：“我修了多年，才见这点真实工夫，不枉我苦修苦练一场。”

值得注意的是，较之《七真祖师列仙传》空泛的“耳闻九天，目观万里，体身妙道，与道合真，看山河地理如同手掌一般”等说辞，以及《七真天仙宝传》和《七真宝卷》移花接木以宣扬先天大道的转嫁手法，《重阳七真演义传》记载了一份丘处机初获成就的妙诀赋：

大道渊微兮现在目前，自古上达兮莫非师传。渺漠多喻兮究竟都是偏，片言万卷兮下手在先天。有名无象兮元气本虚然，阳来微微兮物举外形旋。恍惚梦觉兮神移入丹田，鼓动巽风兮调药未采先。无中生有兮天机现目前，虎吸龙魂兮时至本自然。身心恍惚兮四肢软如绵，药产神知兮正是候清源。火逼金行兮橐龠凭巽旋，河车运转兮进火提真铅。周天息数兮四搢逢时迁，沐浴卯酉兮子午中潜。归根复命兮闰余周天，数足三百兮景兆眉前。止火机来兮光候三牵，双眸密密兮专视中田。大药难采兮七日绵绵，蹊路防危兮机关最玄。深求哀哀兮早觅真传，择人而授兮海誓相言。通关服食兮全仗德先，寂照十月兮不昧觉禅。二气休休兮性定胎圆，阳纯阴尽兮雪花飘迁。超出三界兮乳哺在上田，无去无来兮坦荡逍遥仙。夙缘偶逢兮早修莫挨年，休待老来临头兮枯骨无资空熬煎。

不过，这篇妙诀赋实际上并非新出，而是名为《邱祖秘传大道歌》，来源于清光绪十一年（1885）北京白云观道士高仁峒（1840-1907）所编纂的《龙门秘旨》一书。^①小有成就之后，丘处机返回河东，将此前相面出错的麻衣神相羞辱一番，然后返回磻溪，寻移龙门，历经《七真祖师列仙传》中所说的天魔、地魔、人魔、神魔、鬼魔、虎狼之魔、精怪之魔、金银财宝之魔以及色魔等九重考验而后大道克成。成道之后，丘处机名声大振，之前奉他之命外出修行的李春花返回龙门洞与他相见，不过，值得注意的是，《重阳七真演义传》此处再次出现了女性修炼的斩赤龙功法，并借丘处机之口简略说明了男性与女性修炼者之间的同与不同：

此际，李春花也修的赤脉斩尽，基已筑成，自己见了几分道行，闻说邱爷在龙门洞大显其道，连忙寻来，见了邱爷，倒身下拜，说：“弟子与师父庆寿无疆。”邱爷道：“你的丹基既已筑成，这便是‘万朵紫云笼宇宙，千条白脉尽归根’。后以工夫，与男子修真无异。只须如此，谨记谨记。去到龙门后山，默然静坐，炼气化神，炼神还虚，功完行满，自有丹书下诏。”春花拜谢而去。

至此，丘处机的修道经历最终告完。通过以上论述，我们可以说，在基本情节上面，《重阳七真演义传》基本上复述了《七真祖师列仙传》的内容，但与此同时也做出了自己的改动，

^①高仁峒编：《龙门秘旨》，载萧天石主编：《道藏精华》，新北：自由出版社，1976年，第2集第3册，第47-49页。

如借鉴《龙门秘旨》一书中的《邱祖秘传大道歌》而对原有故事进行了增加，再如提及李春花修炼中的斩赤龙功法等，表明编纂者在因循基础上的创造性。

在对上述共计4部仙传的讨论中，《七真祖师列仙传》和《重阳七真演义传》都将丘处机的修道经历二分为初获成就以及终获大道，《七真天仙宝传》和《七真宝卷》则叙述至丘处机初获成就即通过三官大帝的终极性考验后就称他已经获得了先天大道。相比较之下，前两部仙传因为这样一种二分法的存在而显得情节重复、逻辑混乱，尤其是《重阳七真演义传》将《邱祖秘传大道歌》看作是他初获得成就的证验颇不恰当，后两部仙传虽然通过删减而避免了这样一种尴尬，但其强调的重点却由全真教义而转向了先天大道。对比4部仙传彼此之间的优劣，我们接下来要讨论的《七真因果传》则似乎较好地理顺了由前两部仙传中二分法所带来的逻辑混乱之处，但与此同时又将丘处机的修道经历校正回了宣传全真教义的道路上来。

据《七真因果传》，除洛阳修道的孙不二以及山东守家的马丹阳外，其余5人将王重阳的遗骨运回陕西安葬，而丘处机则因为途中点破王重阳的真身而受到了他的斥责：“你这造业徒，不知天地盈虚、消息晦迹之道，一味施逞乖巧，漏泄仙机，以此推来，日后又要多用三年炼魔之功，是自取其咎也。”安葬完毕之后，丘处机留在陕西修道，不过，《七真因果传》随后叙述的却是郝大通、谭长真、王玉阳、刘处玄以及孙不二等人的修道经历。此后，孙不二成道于洛阳，返回山东后通过入夜打坐、点石成金以及热锅洗澡等比试而刺激马丹阳外出云游修道。马丹阳到达陕西之后，正好在长安碰到了同样云游至此的丘处机，并借王重阳之语而再次批评丘处机：

师傅尝说你不能韬光晦迹，一味逞乖弄巧，成道当在六人之后，汝今不可不戒。若能躬自思省，藏其智巧，敦其朴实，我当将师傅传我之道，尽传于你。

不过，随后发生的事情却表明丘处机事实上并没有做到这一点，还是因为饥寒困饿而动了食欲。马丹阳离开之后，丘处机立志戒除妄言妄语、妄想妄贪、妄接银钱以及妄餐饭食等欲念，继续以乞食为生。不过，与上述4部仙传不同的是，艰苦的乞讨生活却并没有动摇丘处机的意志，进而使得他产生了相面以预知自己是否神仙有分的念头，相反，却使他的修道工夫日趋进步：

邱长春将牌儿写讫，带在身傍，每日总要看一两遍，正是妄止一分，工深一步，将这除妄工夫渐渐炼得纯熟，东游西荡。

至于麻衣神相相面一事，据《七真因果传》也不再是丘处机故意为之，而是乞讨时偶步至此：

一日，来在河东地方，见路旁有座庄院，甚是齐整，庄门大开，时当晌午，便去化斋。

虽然《七真因果传》将相面一事淡化为丘处机偶然碰到，但不可否认的是，这位相术颇精的赛麻衣还是因滕蛇锁口一番话而使丘处机产生了饿死于世的想法。此后丘处机溪边、山中以及树林中前后三次饿死的经历一如其他仙传所说。末了一次树林中得到太白金星的指点后，丘处机大彻大悟，“从此以后，把这求死的念头，如一天云雾散得干干净净，依然青天白日，晴空万里，毫无障蔽。”应该说，至此为止，《七真因果传》虽然已经明显弱化了其他仙传中反复陈述的丘处机的退道之心和退道之举，但到故事情节上面，其实与其他仙传并没有太大的差异。然而，在接下来的情节中，《七真因果传》却与其他仙传相比做出了较大的调整：

醒悟之后，丘处机于是前往磻溪一处河边背人过河以积累功德，同时仍以乞讨为生。如此六年之后，三官大帝化身三位差官前来施加最终考验，而丘处机也不出意外地顺利通过考验，不过，据三官大帝所说，此前种种仅仅是对他道心是否坚固的考验，“六年悟道已就，七载成真将兴，汝可精进勿误。”此后，因为性功未纯，魔头新起，丘处机返回河东赛麻衣处将他取笑一番，然而，“只因动了一点计较之心，要去取笔赛麻衣，惹出一番魔障来。”至于这些魔障的内容，《七真因果传》虽然与其他仙传并不相同，但猛虎、马丹阳、银钱、女色、家人以及仙童等幻境的出现，其所蕴含义却极为相近，即对丘处机心性的考验。值得注意的是，《七真祖师列仙传》和《重阳七真演义传》称丘处机经过这些考验之后终成大道，然在《七真因果传》看来，这些幻境实际上全属阴魔，只有将之炼去方得纯阳之体：

这才是平生生出许多奇奇怪怪的事来，若不是念头抱得稳，险些差之毫厘，失之千里。自悔不该逞一时之兴，去试赛麻衣，故惹下许多阴魔，若不炼去阴气，焉能纯阳？又想了想，“必用个混魔之法，方能群阴剥尽，使他无隙可乘，乃为上策。”

至于丘处机所用的炼阴魔之法，《七真因果传》仿佛是借鉴了金元仙传中所说的修炼方法，而丘处机也最终是借此而成就纯阳之体，得证大道：

于是离了磻溪，来在一个土山，见坡下有一圆石，重可百斤，也是个僻静之处，乃结草为庵，打坐其中，若到阴魔发现之时，他便速来将那圆石往上搬运，移至半坡，复使坠下，又来静坐。景象一生，便运石混之，如此三年，阴魔退尽，遍体纯阳，诸般景象，入眼皆空，灵明日著，天机自应。

得道之后，丘处机预知了陇州王员外之事，于是故意前去化斋进而引得王员外施予马粪，并趁机将李春花从日后的洪水灾难中将之救出，然后收她为徒。丘处机了结此事之后，于是前往陇州山中，因见一山洞其形似门，于是便取名龙门，继续修真于此，与王重阳临终所言“丘处机石番溪边苦根尽，龙门飞上大丹成”一语相符。总之，与上述其他 4 部仙传相比，《七真因果传》较为完整的保留了丘处机修道经历的全部故事情节，而不像《七真天仙宝传》和《七真宝卷》那样进行了大幅度的删减，但与此同时又对故事情节进行了结构调整，或与《七真祖师列仙传》和《重阳七真演义传》相比增加或修改了具有转折意义的寥寥数语，或将三官大帝的考验视为对丘处机苦行修道的鼓励，或将度化李春花一事视作为丘处机已然得道的证明，从而使丘处机的修道经历从逻辑上说更加圆满。

最后，关于《金莲仙史》，如果说在此前的情节上《金莲仙史》处处表现出与其他仙传相比拥有独特的话语体系的话，那么，在关于丘处机修道经历的问题上，《金莲仙史》则似乎与它们站在了相同的立场上。当除孙不二的其他 6 人在安葬完王重阳之后，马丹阳便与丘处机一起留在了陕西修炼，而马丹阳也遵照王重阳的遗言负责指导丘处机随后的修道生涯。然而，当二人被风雪围困于华阴小华庙时，丘处机却因为妄起食欲而遭到了马丹阳的严厉斥责，兼之马丹阳需回山东修炼，于是便只好自己立下苦志：

酒色双忘财气除，无明若起堕三途。
私藏粮食肝肠断，暗积银钱骨体枯。
利己损人遭电掣，违师背道被天诛。
我今若不真心守，永劫轮回作马驴。

此后，丘处机又在终南山古庙几乎饿死，但因土地神救护而得脱。此后前往陕西宝鸡一条名

为磻溪的河边背人渡水以积善功，日则乞讨为生，虽然困苦万分，但总得相救：

这溪畔有座古庙，那符阳日间磻溪背人，晚来古庙打坐。这附近之处，有行善之人送些粮食与他充饥。逢四九寒天，不辞劳苦。遇大水汪洋之时，静养庙中。自思夜间昏迷，梦寐难却，悬木而坐，意欲战退睡魔。每逢熟睡，跌下地来，亦不损伤。原来暗中有神护佑，故无损伤。每逢大雨大雪相阻，饿得性命将绝，自然有人相救。如此勤修苦炼，毫无懈怠之心；死而复苏，不生畏惧之志。

如此六年之后，丘处机“磨炼身心，大死七次，死而复苏，小死遭魔，不知其数，坚志苦修，战退睡魔。虽然受些魔折，心中却是明道，自号长春子。”一日，三元门下唐宏、葛雍、周斌三位仙官变身三位差官押解人头前来考验，而丘处机也顺利通过：

我等非别，乃三元门下唐、葛、周也。见汝在此行功六年，功行已足，舍身代头，性心纯粹。汝缘在陇州龙门洞，静炼内丹，内丹既成，行化度人，彻待功圆行满，上朝金阙之时，相会可也。

听闻此语之后，丘处机随后前往陇州，而在行经明家坡时，丘处机前往一户拥有百万之资的王存富家化缘，不料王存富却将家中工人施舍的馒头夺去并以之喂狗，玉帝恼怒王存富凌辱修道之人，于是便命风伯、雨师、雷部、龙王将王存富家产全部冲走，并托梦暗中指示颇具善心的小丫头李春花向丘处机求救。李春花获救之后，因无处存身，兼宿有善根，于是便祈求拜丘处机为师。两人到达龙门洞之后，丘处机择日向她传授了女子的修炼方法：

出家容易，修身最难。你乃女体五漏之躯，不比男人。幸得汝未曾失节，还丹尤易。惟出家贵乎修身，欲修其身者，要在炼性。炼性不纯，即命基不能立矣。凡炼性者，先除七情，后斩六贼。七情者，喜怒哀乐贪恋恶也；六贼者，眼耳鼻舌心意也。眼不观五色，令人目盲，返观内照，而神存也。耳不听五音，而听之于虚，真水凝也。鼻不嗅五香，元气不乱，真息调也。舌不尝五味，舐于上腭，元气升也。心不挂于万缘，元神泰定，智慧生也。意不著于虚妄，心身安逸。不贪名利，六贼自灭，六欲不生，三毒消灭，七情除则性智全，性智全则慧光生，修命之术可得，而长生永命之道可成矣。既得长生之道，金液还丹不远矣。

值得注意的是，同样是在这部仙传当中，当王重阳向孙不二传授修炼之法时，曾特意提到了斩赤龙功法，然而，当丘处机向李春花传授修炼之法时，却主要突出了这一段并不见载于其他任何全真史料的除情修性之法，且不言及斩赤龙一事。准此，我们相信，《金莲仙史》之编纂应参考过时间、来源俱不相同的多种史料，且彼此之间并不统一。在将固基永命之术传与李春花之后，丘处机因为担心男女同居而惹惑众人，于是便命李春花下山装疯修道，而他自己则以乞食为生，并在前来求道的赵道坚的护法之下，内功精进。然而，正是在此关键时间，《金莲仙史》记载了丘处机应酬走丹以及身历幻境之事两则：

一旦，陇州有位都总至洞设斋，请师谈道说德。长春无奈，与他盘桓了半天。是夜汞走铅飞，丹失，前功俱废。翌日告弟子道：“汝等将来用工至此，必须提防谨慎。我今大药将成，昨日因与都总盘桓半天，误了内功，昨夜丹走无存，前功俱弃。可不悲欤！汝辈后日至此境界，必当谨慎。所谓道也者，不可须臾离也。可离非道也。”长春重新下手，时刻提防。烹炼三月，才得大药成就，遂用过关大周天之工，炼成金液还丹。

十月养胎，三年乳哺，在洞中静定之时，忽见山崩岩倒，师乃一念不移。又见施财

施食，分毫不受。复见美女美物，一心不恋。种种变态，千般幻境，不染不着。又见虎狼蛇虫，不惊不惧。才得阳神出现。师对众道：“凡修道之人，功夫至此，魔障多端，不可不省。或有上天遣试道行，或有妖狐鬼魅、山精石怪耗夺神气，或有前生冤衍、今世孽障缠结不散，或有阴魔，梦寐昏迷，或有阳魔，六亲眷属。任他千般妖幻，万种变诱，不可着一。倘然着了一魔，即大道无成也。所谓道高一尺，魔高一丈。魔过一次，我心愈明一次。魔过十番，我心愈明十倍。谨告后学，魔境至时，不可不慎也！”

关于应酬走丹之事，我们在本文第2章已经看到的，应该是对尹志平所述丘处机之事的演绎，而身历幻境之事，我们除在第2章中已经看到过之外，前述几部仙传中亦已有过讨论，应该是证道之前对修炼者心性的终极考验。不过，上述引文中丘处机经历此二事之后对道众所做的劝告及修道警示，应是《金莲仙史》编纂者的自行总结，我们在其他任何全真文献中找不到相关的记载。在记述完这两则故事之后，《金莲仙史》称丘处机终于修成大道：

丘长春在龙门洞修炼七载，勤修不怠，静里求玄，无中炼有，不为世俗尘情所累，不怕寒暑往来所迫。逍遥不记岁月，悟道岂知春秋？犹恐阳神不老，复用三年大定之工，默养元神，始得形神俱妙，与道合真。

成道之后，李春花前来求道，丘处机复将金液还丹之术相传，并将她改名为李真多，但亦未言及斩赤龙之事。值得注意的是，道教历史上多有关于女仙李真多的记载，如《列仙传》、《太平广记》、《墉城集仙录》等，甚至南宋时全真教内亦流传李真多传法钟、吕的记载，“李真多以太乙刀圭火符之诀传之钟离权，钟离权传之吕洞宾。”^①或许是了解到李真多在道教历史上的名声和地位，《金莲仙史》才尽管严重背离了历史但却仍旧别具一格地将李春花改名为李真多，借以突显、拔高丘处机乃至全真教的重要性。总之，在介绍丘处机修道经历的问题上，《金莲仙史》所述情节大略上与其他仙传并无不同，但在细节上面也做出了自己特有的改动，如称押解人头的三位差官并非是天、地、水三官大帝而是历代仙传所广泛记载的唐、葛、周三位仙官的化身，丘处机度化的丫头李春花实际上就是道教史上著名的女仙李真多，以及凭空添加了不见载于任何其他全真文献的女性修道方法等，诸此种种，又表明了《金莲仙史》绝非与其他仙传雷同无异。

以上即是各部仙传关于丘处机饿死七次并苦志成道经历的记载，而通过具体细节上面的比对，我们也能够约略发现彼此不同的着力强调之处，即对于故事情节最为丰富同时也最具有传奇性的《七真祖师列仙传》，《七真天仙宝传》和《七真宝卷》都予以了删减，并借此来宣扬先天大道，而《重阳七真演义传》则几乎原文重述了既有的故事，并增加了其时全真教内盛行的经典如《龙门秘旨》的内容以突显全真教义，至于《七真因果传》则在遵循旧有故事情节的同时又对其结构进行了调整，使之更加联贯和富于逻辑性，最后的《金莲仙史》或演绎金元旧事，或修改人物姓名，其用意似在将道教大历史缩微于全真小历史之内，即道教整体历史上的人物仙真或多或少都多少与全真教有某种关联。

值得注意的是，明清民国时期的诸藏外全真仙传对丘处机这段经历的描述，其影响力也并非局限于这几部通俗的文学作品当中。据此前曾转述过刘处玄妓院修真一事的清中晚期西安八仙宫方丈董清奇，丘处机饿死七次之事实是他本人及后世全真道士学习的楷模：

^① 赵道一：《历世真仙体道通鉴》，TC296，45.5a。同时，关于李真多的传记，亦可参见赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298，2.10a-11a。

道教人多无其数，我比旁人更糊涂。当初举意想学道，就想天宫把福受。艰难困苦都避过，昼夜谋着走好路。不思昔日长春祖，遇难从来不避头。每日只化七家饭，如此道像寻罪受。断气死过六七遍，小死甚多不记数。勇猛前进不迟怠，苦尽甜来把福受。后来元朝受供养，七十二处将事做。功圆行满该飞升，个个常住有邱祖。今人锅里不下米，无故就要想吃粥。^①

事实上，通过前文的论述，我们知道，董清奇此语不乏对丘处机修道故事的美化，如称他“勇猛前进不尽怠”一语，因为丘处机前往麻衣神相处相面正是他迟疑修道能否成功的表现。但不可否认的是，他对丘处机修道经历的描述，以及接下来就要谈到的受元朝供养、开七十二处丛林等事，正是来源于我们已经看到的丘处机修道故事以及后文将会看到的其他情节。

6.8.2 晋见帝王

关于丘处机晋见帝王的记载，正如我们在第2章中已经看到的那样，早在1188年2月，他便得到了金世宗的召见，此后由于金章宗继位之后宗教政策的改变，丘处机于1191年返回山东，此后金、宋以及蒙古皆派使者前来征聘，但直到1120年正月，他才应成吉思汗之请西行至大雪山晋见。关于他晋见成吉思汗所收获的最大功绩，或如乾隆皇帝所说“一言止杀，始知济世有奇功”，然而，也恰恰是在关于他是否有过“一言止杀”之举的问题上，因现存元代文献《长春真人西游记》、《西游录》以及《玄风庆会图》等并无相关明确记载，也引起了时至今日学术界的持久讨论。

事实上，关于丘处机的军事才能，现存最早1228年元人陈时可《长春真人本行碑》所载丘处机为金朝劝服登州及宁海州叛乱一事中已经初现端倪，而到约略50年后成书的《玄风庆会图》，其卷二所载“减兵入宋、号令群帅、宋帅效迎、宗师奉诏、宋疑掩袭、逐使临淄、尽焚桥木、传渡盖桥、将陵会师、京官出迎”等标题似乎是在暗示丘处机还曾为南宋效力沙场，^②而关于他在元朝军事战争中所发挥的作用，成文于《玄风庆会图》之后的《大元太清宫应缘扶教肇玄崇道真群道德碑铭并序》称：

上方抱怨金暴鸷，将大举南伐，问以长春，长春对曰：“不如先事西北，西北既一，威行天下，中原一举可定。今悬军千里，伐人□□□□有功，非善计也。且罪在金主，百姓何与？”事遂寝。从上西征，所至闻有丘长春等在军，皆不战而下，后三年承诏还燕，建宫庭，设官方教。^③

详其文意，应是丘处机晋见成吉思汗时所发生之事。或许是受金元时期这些记载的影响，尽管现存元代文献多称丘处机进言“戒以大怒则伤身，大喜则伤神，大思虑则伤气，而倦倦以节色欲为首，傍及保国爱民、用贤薄赋之事”^④，但明清民国时的诸藏外全真仙传则几乎都记载了丘处机晋见帝王并凭借其军事才能而获得信任的故事情节。

首先，我们来看一下与金元旧事最为相近的《金莲仙史》。龙门洞修炼七年之后，丘处机终于得道，然而，他得道之后所做的第一件事情便是西游诸国、度化群生。不过，丘处机

^① 董清奇：《除欲究本》，第283页。

^② 史志经编纂、路道通重刊：《玄风庆会图》，第397页。

^③ 揭傒斯：《大元太清宫应缘扶教肇玄崇道真群道德碑铭并序》，载李修生主编：《全元文》，南京：凤凰出版社，2004年，第28册，第517页。

^④ 王世贞：《弇州山人续稿》，载沈云龙主编：《明人文集丛刊》，台北：文海出版社，1970年，第22册，第7244页。

此番西游的经历更加与后文的佛道之争有关，故此我们暂且搁置不论。从西方返回之后，丘处机便与赵道坚等人共同前往中岳嵩山游玩，并改附近一座名为长生宫的道观为崇福宫。值得注意的是，《金莲仙史》随后大篇叙述了丘处机向弟子讲道的内容：

时有门人王志明进跪师前，问曰：“弟子今闻师言，花落到有转放之期，人死鲜见回阳之客。世间可有长生不死、死而复生者？果有否？”丘师曰：“善哉，问乎！汝当复坐，众所乐闻者洗心谛听，无起他念，端拱冥心，听吾宣说。盖人从三皇五帝以来，迄至于今，未有不死者也。惟不死者仙也，佛也。有死而灵者，神也，鬼也。人生处世，作事公正，怀抱全心，忠孝节义有所兼者，本来天性未曾丧尽，死后皆可为神。是灵明不昧、正气不散之故也。所以为神、鬼者，纯阴而无阳。因人生在世，作事糊涂，邪淫妄语，奸盗诈伪，害人利己，妄贪妄求，凡有作为不合天理之事，起种种不良之心，朝消暮耗，将自身中精神气三宝败尽则死，天良败完，灵明丧尽，是为鬼也。阴府冥官，照过取罪，或堕三途，或为畜生，果报无差，不可尽说。仙佛者，纯阳而无阴。一团灵明本性，如明月相似，迷云拂尽，一轮孤月，高悬天际，大地山河，无不照彻，曰性、曰日，姹女、青龙，谓汞、谓砂，异名不一。总而言之，一点灵明本性，思之为识神，舍之为元神，养之为胎神，出之为阳神。在方为东，在卦为震，在五行为木。木能生火，火者心也。心者性之子。能知修身者，割情断欲，妄想思虑之心灭尽，真性自现；不知修身者，纵情放欲，妄想贪求，朝消暮耗，心现性灭，愈用愈丧，性昧神昏，故死人鬼域矣。盖修道之人，要在无心。无心者，即孔子之母意、毋必、毋固、毋我，颜子之坐忘，子綦之丧我，庄子老仙无何有之乡。此皆指无心之说也。”

王志明复问曰：“弟子闻师言，心无则道妙无穷。颜子有坐忘之功，因何三十二岁而卒也？”

长春答曰：“子独不闻紫阳翁云：‘东华本性老仙翁，独坐空房未有功。忽遇西池金圣母，灵丹一粒便腾空。’金者，西方之祖气也。在人身中，养之为元气，炼之为真铅，发之为真种、日月、白虎、婴儿，在方为西，在卦为兑，在五行为金。金能生水。水者，金之子，即肾中之阳精也。大修行者，能知养水生金，养火生木。故曰逆行之道，能可作佛成仙。此水能生木制火。人性本上炎，非水克之，则不住；水性本下润，非土克之，顺流则不止。金非火锻炼，则不刚；木非金雕刻，则不成器。土非火则不生，木非土则无根。盖五行互相用也。颜子只知顺五行而归本位，不知逆五行而通造化；岂知五行有攒簇之理、八卦有交纳之功？故死也。修身者，夺天地之造化，察朔望之盈虚，辨阴阳之消长，穷同类而施工。金乌玉兔，是我身中之药物；天地乾坤，无非规内之鼎炉。达此理者，可以穷万化之机；修此道者，可以步大虚之境；得此法者，可以辅帝王之基；了此道者，可以骑鲸乘风，可以跨龙驭虎，可游宴玉京金阙，可以与虚皇并驾。但道有三乘，仙有九品，法有八则，入有五门。五门者，宗、律、教、法、科也。律门者，受戒守规，以着相而修出无相，以有为而证无为也。教门者，先积外功，而栽培内果，教化愚迷，而开其觉路，使其行善修德，往德门而入也。法门者，行符治病，驱妖缚魅，以术济人，救灾拔难，以功为证也。科门者，念经拜忏，朝真礼斗，祈福消灾，度亡解厄，利人为用。以上四门，各有所证，总在我垂训文内，不出乎三乘之中。吾宗门惟贵在见性，而水火配合次也。大要以息心凝神为初机，以明性见空为实地，以忘识化障为

作用，回视龙虎汞铅，皆法相而不可拘执也。若拘执法相，此便为外道，非吾徒也。汝等学道，既有入路，即宜退藏于密，直从念头上洗刷。天理愈微，益见人心之难克；人欲将净，反觉天心之杳茫。汝等可参之。”

事实上，以上讲道内容我们很难追溯到它的出处，且丘处称所引托名紫阳真人张伯端的“东华本性老仙翁”一诗，也实际上并非是张伯端的诗作，而是托名吕洞宾，后经与张伯端同属全真南宗的白玉蟾而流传于世。此后，《金莲仙史》称宋朝皇帝钦差刘忠前来征召丘处机：“宝观有位丘真人，道高德隆，有经天纬地之才能，安国安邦之韬略。故差我等至此，敕召真人同至帝都，安民定国，庶使君臣有赖，万民沾恩矣。”不过，丘处机已经预知此事，并安排赵道坚以有疾在床而推辞，而对于随后来聘的金朝使者，丘处依然是高卧不起。忽然一日，丘处机起意南游，并命弟子看好宫观、努力修持。南行到达睦州时，路遇马丹阳弟子宋披云以及王重阳的同修李灵阳，三人于是商议共同前往福州拜会刘处玄。刘处玄仙逝之后，丘处机重返嵩山崇福宫，但因宋、金又屡次征聘，于是他再次出游，向东而去。但在到达山东之后，金朝的使者尾随而来，不得已之下他又再次返回崇福宫，与已然得道的谭长真相会于此，并请他将一封指点如何修道的书信转交在陕西少华山修道的尹志平。此后，蒙古使者刘仲禄赉持成吉思汗制书前来征聘，而丘处机也慷慨应诏：

贫道虚名虽则布于海内，实抱惭愧。前者金三璧，宋五聘，皆莫之应。今见主上诚心，大人遥降，不得违命。请大人在敝宫屈待三天，贫道应诏同赴燕京可也。

然而，值得注意的是，在随后叙述丘处机西行的过程中，《金莲仙史》虽然原文引用了《长春真人西游记》里面的成吉思汗的制书以及丘处机的回奏等，但还是强行曲解了金元仙传的内容，即丘处机最终并没有前往大雪山晋见成吉思汗，而是因为天气炎热以及自己身体柔弱兼之成吉思汗因金朝求和而班师等原因，二人后来在燕京相会。关于二人见面之后所交谈的内容，《金莲仙史》则转而引述赵道一《历世真仙体道通鉴》的内容，称丘处机向其讲解卫生之道，即戒色以保身等事，并随后在阿里鲜等人的护送下返回山东，后又应诏返回燕京居太极宫。

总之，在叙述丘处机晋见成吉思汗的故事中，《金莲仙史》虽然不无改动，如称丘处机并没有前往大雪山而是在燕京与其相见，但出人意料的是，它却罕见地大段引用了《长春真人西游记》、《历世真仙体道通鉴》等金元仙传的原文，并如实地称丘处机拒绝了宋朝、金朝等使者的征聘。当然，在遵循基本故事情节的同时，在细节问题上，《金莲仙史》仍旧有着自己独特的发挥，如前文引用的丘处机向其弟子讲道的内容等，换言之，它并非只是在单纯的重新述说一遍历史而已。

与《金莲仙史》相似，《七真祖师列仙传》也描写了丘处机晋见帝王的场景，不过却在时间、空间、人物以及故事情节等方面做出了极大的改动，并着重突出了丘处机神奇的军事才能和功劳。当修道成功之后，丘处机声闻鹊起，甚至从陕西一直传到了北京城内，然而，令人吃惊的是，此时在位的竟是元朝的最后一位皇帝元顺帝（1320-1370）。一日早朝，听闻丞相脱脱（1314-1356）奏报陕西陇州的丘处机是一位大罗神仙，于是便下旨将其聘至京城。然而，丘处机与元顺帝的第一次会面却以不欢而散告终：

顺帝登殿，邱祖见帝，不慌不忙，并不参拜。帝见他不拜，心中大怒，大喝一声：“好一个牛鼻子道教！全当你是大罗神仙，吃着朕的水土成道，理当拜谢。今见朕不跪，

有慢君之罪，本当梟首！念你是个仙人，”吩咐御林军：“赶出五朝门外！”御林军将邱祖赶出，顺帝回宫。

于是，丘处机便在脱脱的安排之下暂到朝天宫内歇身，住了一月有余。忽然一日，西方外邦达子侵犯元朝疆土，元顺帝虽然安排大将朱良祖令兵出战，但却惨败而归，十万精兵几乎全部被达兵消灭。颇为有意思的是，元末属实有一位名为朱亮祖的大将，且曾与朱元璋多次作战，但最终归降明朝并为明朝的建立做出了极大的军事贡献，^①《七真祖师列仙传》做如是说（尽管两者姓名音同字不同），不知道是对历史的误记，还是有意地进行暗示。但无论如何，由于损兵折将，元顺帝对外邦的入侵已然束手无策，无奈之下，突然想起之前入见不拜的大罗神仙丘处机。丘处机答应出战征西，但却不带兵将，只要了朝天宫的两个道士，并称此去“到西边要达王一封降书，保管年年纳贡，岁岁来朝。”在满朝文武半信半疑的目光中，丘处机带领这两个道士赶往了西边前线：

达王正在西边混杀，逢州杀州，逢县杀县，掳掠男女。正在得意之间，都闻扑鼻之香，对面祥云霭霭，紫雾弥漫，五色祥光。望见半空立着一个道人，知是神仙。达王慌忙滚鞍下马，倒拜在地，口称：“神仙！为王失误远迎，望祈恕罪！”邱祖道：“劝达王早早回去，免伤生命，作下无边孽苦。当今皇上福大命宏，焉能得他的天下？快写降表，年年纳贡，岁岁来朝，饶你不死！”达王慌写了降书，两手奉献真人。达王拜别仙师，遂回本国去了。

应该说，《七真祖师列仙传》对丘处机不战而屈敌之兵的描述极为草率，然而，正是凭此奇功，丘处机回朝之后得到了元顺帝的极力称赞：

去了不多几日，又不带一个兵将，竟退了达兵，讨来降书，真乃神仙！朕前错怪于他。

事实上，元顺帝不仅认识到了丘处机是一位真正的神仙，而且还加封他为护国军师以示荣宠。此后，丘处机之前在子午峪饿死之时劝化的十八位强盗听闻他平番受封，也前来朝天宫拜师学道，由于18这一极具暗示性的数字，他们也不出意外地就是指金元仙传中丘处机西行晋见成吉思汗时所携带的尹志平、宋德方等十八位弟子。纵观以上《七真祖师列仙传》对于丘处机晋见帝王一事的描述，可以说，与《金莲仙史》尚属正经的记载相比，如果不是丘处机的名字出现在其中的话，我们真的很难想象此事与他有关，然而，历史的吊诡之处就在于，剩余其他4部仙传却都遵循了《七真祖师列仙传》而非《金莲仙史》的记载，即更加偏爱戏说而非正史。

在《七真天仙宝传》中，丘处机经历十魔九难终得大道之后，不断有人前来求道，丘处机也因此而名声大振。其时宋朝一位名叫周必的宰相奉旨外巡，知道陇州出了这样一位圣人，于是前来探察，请求丘处机向他讲解儒家经典《大学》和《中庸》。然而，丘处机所做的讲解，还是如我们在第6章中所看到的那样，用先天道及一贯道惯用的拆字法将儒家经典与先天大道联系在了一起，如讲解《中庸》时所说：

即要问，中庸道，听我细论；天命者，天之令，施性与人。
那灵性，是真人，肉身合并；生为魂，死为鬼，六道轮回。
变胎卵，转湿化，上天不忍；因为此，发大道，率性功程。

^① 张廷玉：《明史》，北京：中华书局，1974年，第13册，第3859-3860页。

那率字，藏大道，莫现乎隐；率者帅，为统领，周身之神。
中玄字，为玄关，君子务本；外四点，为四相，收回道心。
下十字，十字街，各正性命；能率性，之谓道，不走回轮。
知率性，即修道，存心养性；那修字，是九笔，九转功程。
明修道，之谓教，教为教训；儒得之，为儒教，儒门圣人。
释得之，为释教，佛门果证；道得之，为道教，道门高兴。
道也者，不可离，自身率性；若可离，非正道，必是旁门。
故君子，守五戒，行为谨慎；身外色，眼不睹，不惊其神。
恐惊骇，惧胆怯，中宫守定；身外声，耳不闻，譬如北辰。
莫见隐，可与言，微露春景；莫显微，不与言，守口如瓶。
故然是，学君子，出言谨慎；慎其独，为自知，中央黄庭。
这讲的，中庸道，首章率性；中庸者，三十三，章旨详明。
若有人，得传授，由凡希圣；圣希天，超劫外，万古长春。

周宰相听罢此言，如梦初醒，于是回朝将丘处机之事向宋朝皇帝回禀。宋朝皇帝于是将他召至京城，然而，与《七真祖师列仙传》相似的是，丘处机面圣时并不跪拜，因此惹得皇帝动怒：“好个野道，纵然你是大罗金仙，也是吃朕水土，得成正果，理当拜谢。见朕不拜，岂无慢君之罪？理应取斩，念在臣相面上，吩咐武士，将他送在朝天宫安身，有事再诏。”此后，西番贼兵入寇中原，宋朝皇帝于是命令李纲、赵都领兵十万前来讨伐，然而，番王手下有分别名为喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲的七个儿子：

番王有名贪妄想，长子名叫喜女娘。
次子名叫怒难挡，三子名叫哀无常。
三人武试难抵挡，个个道法比人强。
四子叫做惧冤帐，五子名叫爱宝郎。
六子名叫恶穷圻，七子名叫欲酒浆。

且这七个儿子还统领着一个名为五恶阵的阵法：

正东青龙名天纲，正南朱雀名灰扬。
正西白虎名陷荡，正北玄武名漂洋。
中央勾阵名土炕，五恶大阵鬼神忙。

正是借由此阵法，李纲、赵都所率十万精兵半归泉台。无奈之下，宋朝皇帝命丘处机领兵再战，然而，丘处机却仅仅带了朝天宫的两个道士以及之前曾救他性命后来拜在门下的十八位弟子往边庭而去。两军对垒之后，丘处机先用八卦阵守住阵脚：

缩地法，来得快，番营不远；到边庭，摆战场，浩浩其天。
乾开门，金光阵，甲戌威显；坎休门，黄泉阵，甲子守关。
艮生门，五恶阵，丁丑嚎嗽；震伤门，五雷阵，丁卯惊天。
巽杜门，吼风阵，甲辰龙转；离景门，火光阵，甲午离炎。
坤死门，瘟癘阵，丁未阴险；兑惊门，白虎阵，丁酉凶残。
此乃是，八卦阵，神将听点；只擒拿，莫伤生，谨记心间。

然后，面对番王的五恶大阵，丘处机显道用同样的五行阵法将之破去：

有邱祖，进恶阵，把道来显；青龙阵，吹肝气，青旗倒完。
朱雀阵，吹心气，红旗不见；白虎阵，吹肺气，白旗分边。
玄武阵，吹肾气，黑旗不见；勾陈阵，吹脾气，黄旗崩山。
破开了，五毒阵，邱祖身转；那枪刀，合剑戟，毫不染沾。

接着言语刺激之下将番王引入到自己所设的八卦阵中，并顺利地将其擒获：

邱祖爷，骂你敢，进我阵面；才算得，有武艺，战法威严。
那番王，气性大，随后追赶；一霎时，拥进了，八卦阵圈。
金光阵，放毫光，能绕人眼；黄泉阵，喷海水，枪炮不燃。
五恶阵，站五方，人马混乱；五雷阵，轰轰响，胆战心寒。
吼风阵，如雷吼，天昏地暗；火光阵，喷火星，衣裳烧完。
瘟癘阵，放毒药，人马病患；白虎阵，有恶兽，惯噬肺肝。
邱祖爷，呼弟子，擒番为善；切不可，伤生命，仁德洪宽。

命令番王割袍咬指写下降书之后，丘处机将贼寇放回本营，然后班师回朝。与《七真祖师列仙传》相似，丘处机的这番功绩得到了宋朝皇帝的肯定，并为他赢得了护国军师的荣誉。不过，纵然上述故事，我们依然可以说，虽然《七真天仙宝传》在基本情节上与《七真祖师列仙传》并没有什么不同，但仍旧是在细节上面做出了较大的改动，如将之前的元顺帝改为宋朝皇帝，再如详细描写了丘处机与番王战斗的过程等。此外，值得我们注意的是，当《七真天仙宝传》列举番王七位儿子的姓名时，喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲等字眼的出现，似乎是在暗示入侵的敌军只不过是人类本身感情的爆发而已，因此，所谓的与敌作战实际上是一种与感情斗争的自我修炼过程。

作为《七真天仙宝传》的缩写本，《七真宝卷》因袭了《七真天仙宝传》的故事情节和叙述方式，但亦有所不同，如此位宋朝皇帝明确被写明是南宋的第二位皇帝宋孝宗赵昚（1127-1194），即《七真宝卷》开篇所重新设定的故事背景，而西番入侵之事则发生在宋孝宗十六年（1178），再如入侵的西番实为宝鸡国，番王即国王名为噶喇波斯。除此之外，《七真天仙宝传》及《七真宝卷》中所写五恶阵、八卦阵、五色旗等名称以及两军对战的过程，虽然没有直接的文本抄袭关系，但实际上似乎是来源于明末成书且深受全真教影响的《封神演义》。^①诸此种种，尤其是丘处机向周必宰相讲解《大学》、《中庸》的片段，表明了这两部仙传不再纯粹的演绎丘处机的故事，而是另有他指。

关于《重阳七真演义传》对丘处机晋见帝王的描写，我们在第5章丘处机修道经历部分中已经有过简单的描述，即它大段引用金元仙传如《七真仙传》、《金莲正宗记》、《长春真人西游记》以及《历世真仙体道通鉴》中关于丘处机晋见金章宗以及成吉思汗的原文。但与此同时，正如我们在其他部分中已经看到的那样，《重阳七真演义传》作为《七真祖师列仙传》的改写本，还适当地保留了其中的神话传说部分，而在晋见帝王时所保留的部分，即丘处机凭借道术为成吉思汗立了战功。与其他仙传不同，《重阳七真演义传》并没有描述丘处机初见帝王（宋朝皇帝或元顺帝）时遭受冷遇，相反，当他西行至大雪山见到成吉思汗时，成吉思汗便对他礼遇有加。不过，随后端国贼子的进攻却让成吉思汗损失了五万精兵，大将朱良

^① 关于《封神演义》的作者及其与佛、道教的关系，参见 Liu Ts'un-Yan: *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels: the Authorship of the Feng Shen Yan I*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1962.

祖也负伤而回，无奈之下，蒙古太师阿里鲜举荐丘处机出战：

太师阿里鲜奏道：“臣奉诏迎来的邱真人，能遇事先知，何不令他前去讨贼？”帝曰：“邱真人固然道德重，未必有平贼的本事。也罢，就宣真人，看他如何？”

与其他仙传相似的是，丘处机领命出战，但却并未点兵带将，而是只与门下几名道士一起来到西方前线。至于丘处机与端国贼子的战斗过程，《重阳七真演义传》也与《七真祖师列仙传》相似，虽然极为神奇但却草率之至：

鞑王正在混杀，忽闻扑鼻香风，众人仰视，见空中五色祥云内立着一个道人，知是神仙。鞑王率众下马，倒拜在地，口称：“神仙，为王失礼早迎，望祈恕罪。”长春道：“我劝鞑王早些止杀，收兵回去，免害生民。大元皇帝福命宏大，你终不能胜也。你好修德行仁，国祚自然绵远。此时快草降表奉上，年年纳贡，岁岁来朝，饶你不死，结个后缘。”鞑王听教，草就降书，两手捧献，跪着在地。长春收表，鞑王拜别，神仙搬师回本国去了。

丘处机的这番功劳为他赢得了成吉思汗的进一步赏识，进获赐护国军师之称。不过，接下来的内容却是引自金元仙传了，即丘处机进言成吉思汗节欲保身等，我们在第5章中已经引述过了，不复赘言。随后，丘处机领命返回燕京，居于天长观内，而他之前在子午峪劝化的十八位强盗听闻丘处机之事后，也前往拜在丘处机门下为弟子，不过，与《七真祖师列仙传》不同的是，《重阳七真演义传》却明确提出，这十八个弟子仅仅是丘处机的普通弟子而已，并非是金元仙传中得随丘处机西行并后获敕封的尹志平等入，“选门人之可与同行者，得一十八人，非子午谷所逢之十八好汉。”总体而之，在叙事风格上面，《重阳七真演义传》与《金莲仙史》相似，即一方面遵从金元仙传的记载，但另一方面又有其他的故事来源，从而形成了一种正史与传说相间的风格。

与上述5部仙传相比，《七真因果传》在描述丘处机晋见帝王时最为独特，即它将这一部分删而不载，并以天旱祈雨相替代。丘处机成道之后，因为祈雨有功而得到了陇州太守的赏识。第二年，北直京师一带干旱，天子率百官祈雨亦无效验，于是张榜天下访求有道之士。值得注意的是，此时在位的天子是元顺帝，与《七真祖师列仙传》相同。陇州大守闻此，于是便将丘处机荐于朝廷，元顺帝得知之后，命大夫脱脱将丘处机礼请于朝：

长春奏曰：“皇上忧民心切，臣敢不效微力，但必须高设雨坛，皇上亲自拈香礼拜，臣然后祷告上帝，限三日有雨。”元主大悦，即命有司董理其事，又使太监送长春到集贤馆安身。次日早朝，有司奏称：“雨坛已设，端候法师登坛。”元主即宣长春同到坛所，天子恭自焚香，礼拜已毕，御驾回宫，长春俯伏雨坛，奏言恳切，到了第三日午未时分，红日当空，如火轮一般，晒得遍地起尘，人皆汗流，长春以杨枝蘸净水，向红日洒去，少时日边生出一段黑气，倏变为云，将红日遮掩，一霎时天昏地暗，大雨如注，梗梗下了几日，转枯为荣，变朽回春，人民腾欢，群生成赖。

由于祈雨有功，丘处机被赐为宏道真人，至于其他仙传所称十八位强盗拜丘处机为师之事，则是发生在丘处机斗法战胜白云禅师之后了。准此，《七真因果传》事实上并没有描写西边异族入侵以及丘处机出战等事，其中情由，或许是编纂者黄永亮有意识地在消除其他仙传中中原与异族之争所可能会引发的误会，当然，借由下节佛道之争的描述，《七真因果传》的调和意味能够得到更明白的显现。

总之，在描述丘处机晋见帝王时，《金莲仙史》与《重阳七真演义传》大段引用了金元仙传的内容，但与此同时又借鉴了其他故事文本并进行了独立的演义，《七真祖师列仙传》、《七真天仙宝传》和《七真宝卷》则情节相对一致，演绎了金元时期丘处机曾立战功的传说，不过却将故事背景或设置在南宋，或设置在元末，进一步强化了它们演义的性质，至于《七真因果传》则与其他仙传完全不同，虽然故事背景仍然设置在元末，但却丝毫不及中原与异族之争，而是以天旱祈雨这一丝毫不带民族感情的情节带过。

6.8.3 佛道之争

关于佛教与道教之间的矛盾，事实上王重阳和全真七子当其驻世之年并没有发生过，相反，我们从他们的文集和著作中看到的却是他们与佛教僧人的和谐相处以及对于“三教合一”反复强调。然而，自丘处机去世之后，正如我们在第2章中所看到的那样，以耶律楚材为代表佛教居士却首先发难，对丘处机进行了公开的指责。不过，此时全真道教一方却并没有明确的回应，秦志安《金莲正宗记》记载谭处端被打落牙齿一事时称是禅师所为，但随后的《七真仙传》却将行凶者修改为一名狂徒，或许这可以看作是佛教指责在全真道士内部所引起的一丝波澜。

然而，到了明清民国时期，正如我们在刘处玄与达摩祖师斗法一节中看到的那样，诸通俗全真仙传虽然宗教倾向亦各不相同，但却一致地大肆描写丘处机与白云禅师斗法的场景。事实上，早在金元时期，正史、笔记中关于丘处机的记载就已开始发生混淆，而到明朝以后，这种情况亦层出不穷，如明中期时人都穆在其《都公谭纂》中所言：

元太祖尊礼邱长春，屡试其术。一日，长春入朝，语弟子可掘坎以俟。及入，太祖赐鸩酒一杯，长春饮之，无难色。亟归寝坎中，得生，顶发尽秃。明日，又谓弟子索丝绳以入，太祖赐玉冠，长春出丝绳系之而谢。太祖神其术，礼之愈隆。后欲妻以公主，坚不可辞，遂自腐以告绝。其日乃十月九日，今京师谓之阉九，为会甚盛。^①

事实上，赐饮毒酒、须发尽落等事我们在本文第一部分中已经看到过，不过故事的主人公却并非丘处机与元太祖，而是王玉阳与金世宗。至于最后一则即元太祖欲将公主下嫁丘处机一事，我们虽然同样找不到明确的文本证明，但却在反复的历史叙述中属实形成了白云观流传至今的正月十九日燕九节传统。总体来说，都穆所述三事基本上是属于对史料的误用和对人物的想象，但正如燕九节的形成一样，尽管元太祖实无下嫁公主之议，且丘处机亦无自腐告绝之事，但燕九节的传说和传统却形成了，而赐饮毒酒、须发尽落之事尽管是发生在王玉阳与金世宗之间，但真正在后世产生影响的却仍是都穆的版本，因为在清中后期的藏外全真仙传《七真天仙宝传》和《七真因果传》中，编纂者再次详细讲述了这两个故事，而故事的主角依旧是丘处机，即其与白云禅师斗法一事。

据《七真天仙宝传》，丘处机因平番有功而被封为护国军师之后，朝中原有的国师白云禅师心生嫉妒，一日趁临朝之际，便与丘处机在御前订下赌约，预测皇后腹中所孕是男是女。白云禅师算是皇后所生是女，丘处机亦已知道，但却凭借自己高超的道法而称皇后所生为男：

却说禅师算定是凤，邱祖想道：“这个和尚，果然有些道法，算得不错，难道我也说是凤不成？”屈指一算，“原来天降一龙一凤，外国王子生龙，我国生凤，不若做个

^① 都穆：《都公谭纂》，北京：中华书局，1985年，第1页。

以龙转风之术，气死这个和尚。”

皇后生产之时，丘处机在静室中排下八卦坛，召请六丁六甲神将并命他们将男女调换，等到脱胎之后，皇后所生的果然是一名男孩。由于打赌失败，兼之丘处机的求情，皇帝并没有处罚白云禅师，而只是命令他将自己所居的白云寺让与丘处机，自行另择清静小庙参禅。此番失利之后，白云禅师心生毒计，暗地里配制了一副毒药并让人送与丘处机，丘处机虽然已得道成真，但因为前世冤仇甚众而终于饮下毒药，结果导致须发尽落，与和尚形象无异。知道此事之后，白云禅师将自己原先获赐的黄冠、纳袄退还皇帝，认定皇帝定会另行赐予丘处机，而丘处机须发尽落，必然无法承戴。然而，白云禅师的算盘又一次落空了：

宋帝爷，宣邱祖，上了金殿；为国家，承爱卿，费尽婆心。
朕赐你，黄纳袄，水火不进；赐黄冠，定风珠，无价宝珍。
都说是，邱祖爷，头发落尽；又谁知，发重生，又黑又深。
那邱祖，领受宝，衣冠穿定；行三跪，九叩礼，拜谢皇恩。
朝事毕，下金殿，僧道庙进；气坏了，那陀僧，用计不灵。
我只说，退二宝，暗送他命；谁知道，他头发，落了又生。

两番失利之后，白云禅师再生陷身之心，听从精于堪舆之术的一位弟子的主意，请求皇帝在白云寺的西边修一座西风亭，计谋用火将白云寺烧毁：

有陀僧，叫桐油，小徒你听；这野道，用何计，可陷他身？
那桐油，尊师傅，说不要紧；白云寺，白虎头，修一庙庭。
钟鼓响，吹西风，白云吹尽；云从龙，风从虎，庙倒人倾。
有陀僧，听此言，计策妙甚；求大臣，奏圣主，建修庙庭。
魏宰相，至金殿，将本奏上；清静寺，僧人多，无处安身。
寺右边，地基宽，修上几进；王准旨，取寺名，西风之亭。

丘处机知道此事之后却并不以为意，而只是命人将白云寺钟鼓楼的位置倒换。然而，正是这番倒换之举，白云禅师火烧白云寺的主意并没有成功，反而导致自己处身的西风亭被烧为平地，甚至连之前在丘处机说情之下才保留的国师头衔也被褫夺了：

邱祖念，早已知，计法两定；钟移东，鼓移西，风来倒行。
西风亭，击钟鼓，果然风应；白云寺，敲钟鼓，反吹吼声。
不倒那，九日内，风狂太胜；西风亭，遭天火，竟化灰尘。
这正是，想害人，人反吉庆；把自己，必害得，莫处安身。
陀禅师，怪徒弟，地理不应；怨桐油，那风鉴，未曾学精。
将我的，国师职，贬个干净；把我的，二宝物，顶博出门。

至此，丘处机与白云禅师的斗法以丘处机获得全胜而告终。通过对这个故事的描述，我们可以看出，《七真天仙宝传》在基本情节上与金元时期的仙传几乎没有任何关联，相反却似乎是对明中期《都公谭纂》所载丘处机与成吉思汗故事的进一步演绎而已。

值得注意的是，丘处机与白云禅师斗法尤其是火烧白云观一事，在清末的全真教内部以及京城百姓中流传甚广，如民国时期日本学吉岗义丰考察北京白云观钟鼓楼位置时就听闻过一个相似的传说：

很久以前，在白云观的西侧有座佛寺，叫作西风寺。这座寺庙的和尚与白云观的

道士冰炭不投，他们之间的斗牙拌齿也从未平息。不知不觉间，白云观的势力越来越大，并逐渐压过西风寺，和尚们不堪忍受屈辱而四散，于是寺庙就被白云观合并。据说自那里起，这座寺庙的钟楼就作为道观的钟楼所使用，故形成了今日所见之格局。^①

相比之下，当时人们口耳相传关于白云窝风桥的说法虽然简略，但似乎更加接近于仙传中的记载：

相传早年有西风僧与邱真人斗宝，西风僧在观之西建一庙名西风寺，取“西风吹散白云飞”之义相克制，邱真人因在观中建一窝桥以御之。^②

尽管这两则记载都是以传说的形式出现，并成为了人们习以为常的谈资，然而，借由上述《七真天仙宝传》以及下文《七真宝卷》、《七真祖师列仙传》、《重阳七真演义传》以及《七真因果传》相关的讨论，我们认为，火烧白云观传说之所以产生，正是由于明清民国时期这几部仙传的反复灌输造成的。

此后第 25 回《伴驾龙庭 邱祖爷 经谈王面》中，《七真天仙宝传》称之前子午峪的十八位强盗前来拜师，丘处机答应收下。一日，宋帝设朝，请丘处机讲说三教义理，而丘处机一番三教一体的言辞之后，宋朝皇帝虽因身份障碍未拜师，但文武群臣却俱进身玄门：

有宋王，合众臣，称赞不尽；果然的，三教合，万派一根。

宋王爷，龙心喜，天爵衔赠；通明相，加合惠，大帝之名。

有邱祖，忙谢恩，金殿礼顶；遵三教，仰修行，有道明君。

宋帝爷，想进道，身口难禁；周宰相，与众臣，拜了玄门。

以下的，文武臣，依道而进；学了些，却病法，小术下乘。

获此奇功之后，在第 29 回《变化无穷 三十六 异端道破》中，丘处机元神上升天界，朝见玉皇大帝。然而，在朝见之时，丘处机并未跪拜，只是稽首作罢，由此被打下天界，并命他开办七十二处丛林，然后再上升天界封号：

邱祖一灵真性，跨上仙鹤，直到王母宫中，考验道行。转至凌霄殿前，朝见玉帝，打了一个稽首，玉帝言道：“邱机出家多年，道家规矩，还未学习？”吾皇恼怒，吩咐：“将邱机打下尘凡。”时重阳在侧，看见邱机站立玉殿不跪，大叫：“邱机孽徒，见帝然何不下跪？”邱机只当做梦，慌忙磕了几个头，重阳师跪殿求情，上帝怒气，不肯准情，命他复身下凡，“阐开七十二处丛林，学习礼义，待等功成完满后，有旨诏再来受封不迟。”

醒来之后，丘处机重新开始四处说法立功，先后前往江西向一位名叫江汉的知县说明仙有五等之法、前往盛京向吴一成说明术流动静之事、前往甘肃向单功说明炼形炼法之事、前往西安向常养静说明运用之事、前往兰州向陈修命说明十二段锦之事、前往广东向朱色剑说明法轮运转之事、前往广西向高心尚说明安炉立鼎之事、前往山西向文学正说明天乙癸水之事、前往山东向王文斗说明酒肉之事。各省开导完毕回归白云观后，在第 30 回中，丘处机自思难以独自开办七十二处丛林，于是便请宋朝皇帝下旨，命各省修建丛林，而丘处机则分身前往各处指点，先后前往河南、四川、云南、福建、浙江、安徽、湖南、湖北、江苏以及直隶等地，对于呼吸吐纳、飞腾土遁、服食养补、起课算卦、采战邪正、出家真伪等左道旁门一

^① 吉岗义丰：《白云观访信录》，汪帅东译，北京：北京联合出版公司，2016年，第16-17页。

^② 马芷庠：《北平旅行指南》，经济新闻社，1935年，第195页。

一进行了批驳，而其宗旨则正如本回回目所说：《隐显莫测 七十二 旁门谈穿》。此后第31回《脱苦离尘 众贤徒 共明大道》中，丘处机在九年之后，为测试众徒修行成果，于是分身前往各处施加考验，历试必大、文学正、王伦守、震自觉、无思道人、风仙姑、坤婆、朱色剑、傅知县、孙显忠、赵蓬莱、宋披云、赵丹桥、李大乘、龙英女、李春花、韩甫清、王栖云、冯率性、张守真、李太守、那荣贵等人，道心坚固，修炼有成。总之，《七真天仙宝传》在29、30、31回全国各处开办修道丛林并劝化三教九流各色人等的描述，实际上与其之前描述王重阳命领全真七子分两批江南、华北劝化时的经历十分相似，其用意则在于表明先天大道无处不在、无人不化，只不过此次的功劳为丘处机一人独占而已。

对于《七真天仙宝传》所述丘处机与白云禅师斗法及其开办天下七十二处丛林等事，《七真宝卷》予以删减，只转述了丘处机与白云禅师预测男女以及火烧白云观两个小故事，并称他凭借三教一体的说辞而将宋孝宗以下文武群臣全部劝入道门。走笔至此，《七真宝卷》没有再继续描写丘处机上升天界以及开办七十二处丛林之事，而是称丘处机向宋孝宗辞行，要求返回陇州龙门洞继续清静修炼：

微臣长春，稽首顿首，俯伏启奏我王万岁，贫道深蒙圣德栽培，沐洪恩于白云，仰承龙恩广布，沾惠泽于清林，何奈微臣道行未满，德性不坚，境在尘寰碌碌，欲浪滔滔，心镜蒙尘，故敢冒奏天颜，赦微臣归龙门洞，养道修真，感恩不浅，诚惶诚恐，伏维圣裁恩准，不胜感缴之至！

恩准之后，丘处机就返回了龙门洞，《七真宝卷》至此也接近尾声。总之，尽管与《七真天仙宝传》相比极为省略，但在总体倾向上，《七真宝卷》毫无疑问还是站在了丘处机一边，因为在与白云禅师的斗法当中，他还是毫无疑问取得了成功，并进而顺利地将先天大道宣扬至内廷之中。

与《七真宝卷》相比，《七真祖师列仙传》在故事情节上并没有什么大的变动，只不过是在其基础上再行删减了丘处机向元顺帝及文武群臣说法的情节（不过，称《七真天仙宝传》和《七真宝卷》是增加、扩充《七真祖师列仙传》而来，事实上是更为恰当的）。此外，当白云禅师测算失败之后，元顺帝将其发配到了云南充军，而丘处机功行圆满飞升上界，但因不懂天宫礼仪而被二次打下凡间，并令开坛阐教，立下七十二处丛林，然后再登天受封。白云禅师门人中一位名叫李善的僧人颇懂阴阳地理，在白云观西侧建立了一座西风寺，企图以此驱赶丘处机等人，而故事的结尾也一如《七真天仙宝传》和《七真宝卷》那样，西风寺最终被焚毁。换言之，《七真祖师列仙传》在故事结构上面也做了微小的调整，不过，在总体的宗教倾向上面，《七真祖师列仙传》虽然不再像前述两部仙传那样时时显扬先天大道，但在丘处机与白云禅师的对比上面，它们毫无疑问还是共同站在了丘处机一方。

作为《七真祖师列仙传》的改写本，《重阳七真演义传》在叙述故事的情节和结构上面与之完全相同。但值得注意的是，当白云禅师被发配至云南之后，《重阳七真演义传》称他曾写过一部《封神衍义》来讥讽道家，但最终却为丘处机所写的《西游记》劝化，并最终得证佛果：

且说白云禅师被充军，心不悦服，又不解邱神仙使何道法，朝夕不乐，遂作《封神衍义》，传讯道家，托人转致邱神仙。神仙接书阅了三日，笑而言曰：“禅师于吾门大道有功，其贬之，实以褒之，其抑之，正以扬之。吾怜其冤枉，吾悯其狂愚，更有以报之

也。”因作《西游记》，谦道尊佛，化度白云禅师，派差送到云南，献与禅师。禅师详观其记，语多尊佛惜佛，叹曰：“我自浅薄，诚不如邱仙翁之道德高重，识量洪通也。”熟读《西游记》，顿悟上乘，始知自所得者五通耳，邱仙翁之偷龙转凤，乃六通阳神所为也。于是重修漏尽，五月而成舍利子，期年结就牟尼珠，经三载而道胎养全，越九年而证阿罗汉果。

此后，当白云禅师门人理善企图焚毁白云观但却反自食恶果后，丘处机再次伸出援助之手，将白云禅师的一众门人也顺带劝化：

邱神仙暗地着人，把理善觅来白云观中，开化于他，说道：“青荷白藕红莲花，三教原来是一家。尔师尊气未化尽，自寻苦恼，吾已送《西游记》，将他点醒。尔师玩习秘记，顿悟上乘，昨有信来，感恩谢罪，今尔居心不良，要把我们人吹散。是尔作孽，我无非上体天心，以直报怨而已。”理善听此言，汗流夹背，面红过耳，连忙顶礼说道：“多谢仙长慈悲，深蒙教诲，从今以后，不敢发无明火了。”邱神仙求皇帝赦诸僧烧寺之罪，并恳御赐多金，重建丛林，以住高僧，将风字改作来字，名曰西来寺，仍招理善住持，阐扬佛教，及今寺址犹存。由是僧道相亲相爱，正所谓“真个佛法便是道，一个孩儿两个抱；明德新民止至善，仙佛合宗通儒教。”

在丘处机的这番话中，“青荷白藕红莲花，三教原来是一家”一句，应是对《封神演义》中“红花白藕青荷叶，三教原来是一家”的改写。准此，《重阳七真演义传》在丘处机斗法白云禅师故事上几乎是对刘处玄度化达摩改僧为道一事的重写，其强烈的全真道教立场实是再为明显不过了。

与上述几部仙传相比，《七真因果传》具有最强的总揽性质，且其宗教倾向也极其平和。祈雨成功之后，丘处机获封宏道真人，一日，元顺帝与丘处机同游御苑，因羨真道，于是便起意待有后嗣之后拜师学道，由此引出了丘处机与白云禅师斗法一事。丘处机施展偷龙换凤手段之后，白云禅师果然失败，而对于丘处机为何一定要占用白云寺，《七真因果传》也以一种第三人称的方式添加了一段说胆：

你道邱真人为何定要这白云寺？因北京地方王气正盛，知是久都之地，欲借此盛地开一开坛，演一演教，二者白云禅师应在南边发迹，开闢三江一带地方，若久在京都守着这白云寺，终难开闢，故此竟将这寺院占了，使他好向南去普度众生，故而天地生人，各有其所，或利于此而不利于此，或利于彼而不利于此，上士修真，必取其相生相应者而居，其于相克相妨者则避之，此谓得其地利也。

丘处机占得白云寺之后，广集道侣，并多有开示，而《七真因果传》也趁机加入了一段不见于任何其他全真文献的修道方法记载：

所谓出家者，出尘离俗也！必先有一番看破尘俗之意，隐居求道之心，方可谓之真心出家也！若一时妄冀成仙，或因气忿，或贪安闲而出家者，是借道为由，而实安顿其身也，故猛勇心易起，长远心难得，以道为可有可无，所以终失玄妙。又有幼失依怙，老来孤独来出家者，不过借吾门以栖身，有何看破之事？总而言之，既来者则安之，管他看得破看不破，来在三宝地，都是有缘人。进吾门者不穷，出吾门者不富，既入吾门，当体吾心，上者参玄打坐，中者诵经礼诰，下者作苦做工，亦可以了出家人之事。人所不能者，我勉而能之，人所不忍者，我必忍之。能者能绝情欲，忍者能忍饥寒，如此则

过于人也。要使心中空虚，勿容一毫障碍，勿起一点偏私，不惟无人，更且无我，以我所无，而魔从何有哉？要在此虚无之中求道，工夫自得，若于做作上做工夫，反失真道，凡事量力而行，不过不及，识其大者成其大，识其小者成其小，傍绳墨而去，循规矩而来，虽不成能成仙佛，亦不失为好人也，不枉出家一场！若止知挽髻是道，削发即僧，五蕴不空，四相未忘，外面俨然衣冠，内里几同禽兽，名利之心不淡，是非之心常存，奢华为念，只恐衣服饮食不及人，侥幸在意，常望所作所为皆如愿，如此之人，虽说出家，竟未出家，名呼为道，全不在道。以此看来，不及还俗归家，染苦为乐，何必久恋玄门，指道营生，造下无边罪过？今生既不能超拔，来世犹堕于苦海，是今生之福果未得，而来生之罪孽早种，当自自省！

详其文意，丘处机此番话应是针对新入教的弟子而言。此后，之前秦岭子午峪救活丘处机的十八位强盗前来拜师，丘处机也将他们收在门下，并劝他们立下苦志，不得退悔。叙述完额外的内容之后，《七真因果传》再次与《七真天仙宝传》的故事情节重合，即白云禅师建议皇后赐予丘处机毒酒，以检验他是否是一位真正的神仙。丘处机饮下毒酒之后，须发尽落，白云禅师又建议皇后赐予他金冠承戴，但丘处机也顺利地通过了考验，当然，与《七真天仙宝传》相似，《七真因果传》对于这赐予毒酒以及承戴金冠两则小故事的描述，应该还是对明中期《都公谭纂》相关记载的演绎。然而，与它们不同的是，当自己的阴谋被识破之后，皇后自觉不安，于是向丘处机表达了歉意，尽管白云禅师紧接着也向丘处机发难，但丘处机仍然坚持是自己的过错：

皇后自觉不安，站起身来言曰：“本后知过也，真人谅不介意！”邱真人曰：“那有皇后之错，是臣久恋器尘，自惹魔障。”言未罢，白云禅师从屏后跳将出来，一把拉着邱真人曰：“邱长春，也不是你自惹魔障，是老僧魔障于你。”邱真人曰：“禅师乃四大皆空之人，焉有魔障于我？看来我实是自取其咎也！”

走笔至此，《七真因果传》再次以第三人称的方式对丘处机的话进行了解释：

原本白云禅师不曾多事，是真人偷龙换凤，赢了他白云寺，故此他才生出这一点障碍，劝皇后置酒赐冠以图报复，若真人不占他白云寺，焉有这一场是非？故真人归咎于己，是天良不昧也，后人勿以此胜彼败为口实可也。

据此解释，丘处机称自己身陷报复等事为自取其咎也确实并非谦称而已。眼见丘处机如此，白云禅师亦天良不昧，两人重归于好。元顺帝见二人和好，于是出资另行修建佛寺，供白云禅师居住，而原先的白云寺改名白云观，供丘处机居住。

至于前此4部仙传共同描写的白云禅师弟子企图烧毁白云观之事，《七真因果传》也予以讲述，但却叙述风格和宗教倾向都发生了极大的变化。虽然丘处机与白云禅师已经重归于好，但白云禅师弟子却不以为然，因为丘处机占寺一事极为不满，于是想在白云观前修一座西风寺，但在请示白云禅师时却遭到了他的反对：

我佛开教以来，只可与人结缘，未闻与人结冤。出家人四大皆空，一尘不染，有何仇之可报乎！昔佛被歌利王割截身体，节节支解，我佛并无怨恨，故此证位大雄，不生不灭，皆由能忍辱仁柔，方能具足神通，故吾门以至说法，空诸一切，无人无我，不声不臭，既无人我之见，有何怨之可报？有何风之可吹？况且邱真人与我原无怨恨，这白云寺是我输与他的，又非他来强夺。昨日天子曾御赐皇饷，另修寺院，汝今捏造这些言

语，滋生事端，倘天子知道，降下罪来，老僧担带不起，你要修你去修罢。

带头弟子心内不服，于是便四散大话，称一定要修建西风寺，然后将白云观吹散。不过，这些僧人的大话却遭到同样爱说大话的白云道士的反驳：“叫他只管修，等他修起，我们在前面筑起一垛高墙，如扇子一样，等他风来，我一扇搨去，名为返风，自吹自散。”至此，充满戏剧性的火烧白云观一事就此结束，但颇值得玩味的是，《七真因果传》随后又以第三人称的方式对此进行了评价：

谁知就有那好事的道人，把那些言语传将出去，也是逢张对李胡说一番，年代久了，话柄还在，相传不实，以为真有此事，说和尚修一座西风寺，要吹散白云观，被道人用个破法，回风返火，把西风寺烧了。其实并无此事，不过那边出了一个多事的和尚，这边出了一个讲大话的道人，你说过来，我说过去，惹动了那喜欢生事的人，编成话柄，有许多老修行在京地土生土长，都把这庄事情摸不清白，今依古书校正无讹，庶使后世门人不争强论弱，则于《因果》有光辉也。

参照之前民国时期吉岗义丰以及马芷庠等人对于当时传说的记载，可以说，明清民国时期的全真仙传虽然多半于史无据，但在不同类型仙传的反复强化之下，它们确实建构起了一段真实的虚假历史并进而塑造了当人们的一种集体记忆。只不过，吉岗义丰及马芷庠或许是没有看到这些仙传，因而并没有考察出这一传说的起源以及全真道士对此的解释而已。

不过，《七真因果传》的叙述并没有到此为止。在《重阳七真演义传》中，编纂者养真子称输掉赌局的白云禅师心有不甘，于是造作《封神衍义》来讥讽道家，但却最终为丘处机所作《西游记》折服，并因此而得证罗汉果位。对此，《七真因果传》也有所反应，不过，就是像处理刘处玄与达摩祖师斗法时的方式一样，丘处机与白云禅师二人却并非是以一人度化另一人而告终，相反，两人分著《西游记》与《封神演义》，各生敬信而别：

邱大真人自与白云禅师和好之后，静养之余，将修行工夫九九八十一转，喻为九九八十一难，以真性本情、心猿意马为本身所用，以七情六欲、三尸六贼为外魔侵夺，著成一部大书，名曰《西游记》。书成之后，着道童送至集贤馆，献与白云禅师。白云禅师是个大有智慧的人，一览便知，也将那动中景象，静里妙用，六六三十六路外魔来攻，本身以智慧神通生克变化，著成一部大书，名曰《封神演义》，也令沙弥到白云观奉与邱真人。从此两家和好，白云禅师此时神通俱足，飞锡到江南地方开闡去了。这一仙一佛著下《西游》、《封神》，永垂万古，妙用无穷。

事实上，关于《西游记》与《封神演义》的问题，明清民国时期诸全真仙传的记载并未到此就结束了。如前所述，《金莲仙史》在描述丘处机晋见成吉思汗时几乎完全遵照了金元时期的仙传，因此，对于上述其他仙传所说与白云禅师斗法之事，《金莲仙史》丝毫没有提及。不过，当丘处机在陇州龙门洞修炼成功之后，他曾先行西游诸国、度化群生，从西方返回之后才改建崇福宫于嵩山，并在宋、金反复征聘之下迎来了他政治生涯的顶峰，即西行晋见蒙古皇帝成吉思汗。然而，就是在这次西游诸国的过程中，丘处机返程时持单灵鹫寺，并在此遇到了一位法号白云的僧人：

返至雪山，至灵鹫寺挂单，见一老僧，法号白云，手捧《封神传》一册，与长春真人观看。真人执过手来，细阅一遍，见其文义虽妙，火性未消，不足于道。丘真人在他寺中盘桓年余，著成《西游记》一册，共有百回，九九磨难，妙化无穷，是为修道降魔

释厄之玄机也。

“文义虽妙，火性未消”八字，便将《西游记》的地位抬高于《封神演义》之上，而白云和尚在研究一个月之后对丘处机所说之话，再次印证了这一点：

今观真人之《西游记》中，字字玄机，声声妙谛，内藏秘奥，玄妙无穷，实有经天纬地之才，乘景御风之变。

随后白云和尚提出拜丘处机为师，并请他指点修行之法，但却遭到了拒绝：

你乃佛门弟子，将来亦是西方禅祖，非我玄宗之器。我观汝之《封神传》中，妙法颇有，奈何火性未灭。必须灭尽火性，方证菩提，然后方可论道。欲念除尽，方离欲界。尘情了尽，方出色界。心不着于虚，即超无色矣。可将我这部《西游记》细细玩悟，八十一般魔障灭尽，自然可得真经返国。经者，金也。金丹入腹，大道自然可成也。

丘处机返回龙门洞之后，向赵道坚等弟子略述其西游诸国的经历，然而，叙至与灵鹫寺一事时，丘处机所说及所作却极有可能使人误以为百回本《西游记》正是出自丘处机之手：

长春真人将西邦诸国之由略说一遍，复将灵鹫寺白云禅师作《封神传》、自作《西游记》之事细述一遍。遂打开包囊，取出《西游记》的草稿，付于虚静道：“可将此刊板，传流后世，有益于后学修身者也。”

此后，丘处机躲避宋、金征聘于嵩福宫，期间收到过白云和尚遣人送来的书信，言及求道之事，而丘处机的回信则再次表明了《西游记》实际上是一部道家修炼秘籍：

窃闻释迦东来访道，西竺成真；迦叶恒河渡人，祇园闻法。悉从苦行以入门，彻证无为而了当。金丹、舍利，果同而名异；作佛、成仙，言别而道通。《法华》经上，载“三车过关”之术，细可参详；《周易》旨中，泄“九二见龙”之机，理亦明辨。即吾《西游记》内，阴阳消长，水火返还，铅汞交媾，鼎炉火候，无不备载也。今汝性工克证，命理略闻，最能穷究丹经，更可修持德业。功圆道备，可知极乐非遥；性见心明，方识蓬丘不远。省之，省之。

总之，借由《重刊七真演义传》、《七真因果传》以及《金莲仙史》的叙述，百回本《西游记》的作者是丘处机，其内容实为指导修行人如何进行内丹修炼，而它之所以产生，则是由于佛教僧人造作《封神演义》讥讽道家，尽管“文义虽妙”，但“火性未消，不足于道。”

事实上，关于《封神演义》和《西游记》的性质，学术界基本上都承认，这两部书中包含着大量与道教相关的用语、法术等，即受到过道教尤其是全真教的深刻影响，但是，在这两部书的作者问题上，学术界却并未达成一致的意见。关于《封神演义》，我们传统上认为是许仲琳，然而，柳存仁却通过对其内容的考察，认为此书的作者明末内丹道东派创始人陆西星。^①同样，金元时期的仙传中曾称丘处机有《西游记》传于世，不过，学术界倾向于认为金元仙传中所说《西游记》实为李志常所著描述丘处机晋见成吉思汗过程的《长春真人西游记》，而非现今通行百回本《西游记》，不过，关于现今百回本《西游记》的作者，除旧说吴承恩外，主张其人即使并非丘处机但却与全真道有着莫大关联的说法亦不鲜见。^②当然，

^① 柳存仁：《元至治本〈全相武五伐纣平话〉、明刊本〈列国志传〉卷一与〈封神演义〉之关系》，载氏著：《和风堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年，第1230-1258页；Liu Ts'un-Yan: *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels: the Authorship of the Feng Shen Yan I*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1962.

^② 例而言之，可参见柳存仁：《全真教和小说〈西游记〉》，载氏著：《和风堂文集》，第1319-1391页；柳存仁：《陆西星、吴承恩事迹补考》，载氏著：《和风堂文集》，第1392-1417页；陈洪、陈宏：《论〈西游记〉与全真教之缘》，载《文学遗产》，2003年第6期。

笔者之所以提出这个问题，并非是为百回本《西游记》为丘处机所作一说提供更多的证据，并进而步入到已经极为激烈的《西游记》作者问题争论当中，相反，《重阳七真演义传》、《七真因果传》以及《金莲仙史》这些清末民初时期成书作品的出现，及其对于两部同样与全真教关系密切但却一褒一贬的态度，表明它们只不过是意在借用历史故事以突显丘处机的伟大，甚至以此来贬低佛教。

以上饿死七次、晋见帝王以及佛道之争三节，便是我们对于明清民国时期诸通俗全真仙传所述丘处机修道经历的分析，而通过对详细内容的考察，我们很明确的能够知道，丘处机在这些文献中的修道经历与金元时期的仙传实际上已经没有太大的关联了，恰恰相反，各仙传的编纂者虽然相互因应，但基本上都是凭借自发的想像力以及其他的道教故事或历史事实来补充丘处机的修道经历，因此也时间、地点、人物、事件等方面显得十分杂乱且颇不符逻辑。然而，值得注意的是，这些并不能够经受推敲的故事情节，正如我们在刘处玄妓院修真一节中所看到的那样，却切实地影响到了当时全真道士的自我认知，如本节中的火烧白云观一事。换言之，原本出于虚构的故事，再次影响到了现实的全真教。

6.9 七真受封

在金元时期的仙传中，王重阳及全真七子去世之前，往往会提及“仙真之约”，即他们是在天界神仙的指引之下而飞升成真。不过，对于飞升之后的神仙世界，金元时期的仙传却并没有展开讲说，这也就意味着，金元仙传中所谓的“仙真之约”事实上只不过是一种托语和虚辞而已，并没有实际的含义。进而，金元时期的佚事笔记、散曲杂剧将这种“仙真之约”具体化，称所谓神仙其实原本就有神仙之分，不过，对于王重阳和全真七子飞升之后的神仙世界，这些历史记载和稗史戏说同样也付之阙如。

然而，明朝以降，王重阳及全真七子飞升之后的神仙世界进一步具体化，如在一首托名王重阳的《道情》中，撰作者借用《迎仙客》曲牌，些许透露了他们登仙之后的世界：

迎仙客，孙姑姑，弃了家缘儿女夫。离乡到，河南府，辘轳巷中，劝化教人悟。

去朝元，登仙路，玩赏蟠桃西王母。跨翱翔，混太虚，长春不夜，无来亦无去。^①

即他们登仙之后会参加西王母的蟠桃宴。事实上，前文我们曾提及刘处玄和丘处机二人一度飞升天界，但或者是因为色欲未尽或者是因为不懂礼仪而又被打下天界，其时他们所参拜的对象正是西王母及玉皇大帝。秉承这一思路，明清民国时期的诸全真仙传更进一步，称他们因为内功、外行俱已圆满，实际上是前往天界受封，永证仙爵。当然，至于蟠桃盛宴，也自然是获封之后众神仙理所当然的集体庆祝活动，如《七真因果传》所说：

许多仙童传杯递酒，无数玉女把盏提壶，有数十童子，手提紫竹篮筐，凌空飞走，直登树梢，摘取蟠桃，从上而下，顷刻满筐满篮，仙吏仙官，互相转运，须臾盈庭，拣选最大者上奉天尊大圣，其次者供养大罗金仙三界正神，再次者赏给蓬莱岛散仙侍卫人员一切眷属。其桃非容易而食，要有修行的人，方可得也，后世门人有欲慕此桃者，也学七真用心，苦志修行，得道成真，参拜瑶池王母，必以蟠桃赐汝，吃一颗寿活千年，不老长生。

不过，正如引文最后一句所透露出来的那样，蟠桃盛宴的出现以及蟠桃功能的描述，最根本

^① 谢伯阳编：《全明散曲》，济南：齐鲁书社，1994年，第3058页。

的目的还在于劝导人们向全真七子学习，只有苦志修行、得道成真之后，方能品此神果、享此盛会。

关于七真登天受封的等级，各仙传所言相差无几，即丘处机因为所受辛苦最多，故为天仙头名状元，孙不二最为决烈，故为天仙头名女状元，如《七真祖师列仙传》所说：

太白金星捧上万仙簿来，查他众人功苦：第一苦功就是邱真人，第二是刘真人，第三是谭真人，第四是马真人，第五是郝真人，第六是王真人。玉帝敕封邱长春头名天仙状元，二名刘处元天仙榜眼，三名谭处端天仙探花，马真人、郝真人、王真人共是天仙两榜。又将女仙班在万仙簿上一查：孙祖头名状元，二名李春花天仙榜眼。

当然，各仙传又因各自不同的叙述重点而对受封之人有所增加，如《七真天仙宝传》还述及了随丘处机西行的尹志平等 18 位弟子的封号，《金莲仙史》则除王重阳和全真七子外，还将全真南宗的张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾等五祖也囊括了进来。值得注意的是，《金莲仙史》此前虽然并不过份推崇孙不二，但在受封之时，她依然被封为了女仙领袖上仙，即《金莲仙史》虽然刻意将自身区别于其他仙传，但实际上并未完全做到。至于《七真因果传》，虽然从一开始便强烈孙不二觉悟之高超及眼光之敏锐，但在品评各人名次时刻意将孙不二排在了最后：“考苦行于内功、外功，邱长春为第一；通妙玄于无极、太极，刘长生为二名；谭长真道心坚固，名列三等；马丹阳清静无为，第四堪称；郝太古一尘不染，举为第五；王玉阳万虑俱寂，应在六名；孙不二智慧圆满，首倡修行，其功最大，应该超群，然则逊让一步者，前以他为始，今以他为终也，注名第七，全始全终。”

除此之外，《七真天仙宝传》、《七真宝卷》和《七真因果传》称当丘处机被封为天仙状元时，他却并不领旨谢恩，究其原因，实是因为自行修行过程实在过于艰苦，担心天下学道之人知道自己的经历之后畏难而退：

非臣不谢恩，只缘道本难学，仙不易成，后世修行学道之人，如臣受那百千万苦而不退初心者，万中难选一也，好最难学，非学好不能了道，臣有学好难本章上奏。悟道不易，学好最难，盖学好之事，非大力量之人不能学也。要能忍饥受冻，忍辱受耻，有时衣不终身，食不终日，日断两餐，夜难一宿，无日不惹人嫌厌，屡受凌辱，言之酸心，听之寒胆。臣经历千般苦处，故知学好之为难也，一好字而难学，敢望仙乎？臣恐天下后世修行悟道之人，不能如臣受苦受难，有学道之名，而无学道之实也，使臣无从化度，有负吾皇荣封之恩，故臣不敢谢恩也，伏乞赦宥！

听闻此语，王灵官出班，称愿意护佑天下学道之人：“后世若有修行之人、学道之士，他有三分修持，我有七分感应，他有十分修持，吾便随时照临，自有人办斋造供，不使他忍饥受冻。”事实上，从前文的叙述中，我们知道，《七真天仙宝传》和《七真宝卷》是宣扬先天大道的经典，而从本文第三部分中，我们也将知道，《七真因果传》是一贯道所极力推荐并着力改写的一部仙传，准此，这三部仙传中共同描写王灵官作为修行人的护法神，实际上即是从神学层面为奉行、修炼先天或一贯大道的修行人解除了后顾之忧，他们只要努力修行即可，自然会有天神保护，其用意不可谓不深。

6.10 其他新出情节

除前述 9 个共同涉及的情节之外，明清民国时期的诸通俗全真仙传还各自载有一些独具

的情节，其中最为显著的当为《金莲仙史》与《七真因果传》。不过，从写作方法上来说，《金莲仙史》强行将历史与传说拼凑一起，且融合全真教南北二宗为一体，因此，与其他仙传相比，《金莲仙史》近乎半数的内容是不见载于其他仙传当中的。准此，我们在本部分中主要讨论《七真因果传》内新出的故事情节。

从第5章讨论《七真因果传》中谭处端、王玉阳、郝大通、刘处玄四人在王重阳去世之后各自仙道经历的初步介绍，我们知道，王重阳生前曾对他们四人有过一番预测：

刘长生色相未能尽空，另有一番波涛。郝太古东游西返，所见之处，即是了道之处。

谭长真遇顾而通玄，王玉阳逢姚以入妙。

刘处玄色相未空之事，我们在本章中已经讨论过了，至于郝大通、谭长真以及王玉阳三人之事，我们接下来依次展开。

安葬完王重阳之后，郝大通便前往山西晋安石桥下枯坐炼性，尽管金元时期的仙传称郝大通正是凭借此静坐不语的功夫而最终得道，但在《七真因果传》中，郝大通却并非如此。一日，郝大通如往常一样静坐，此时一位异人来到他面前磨砖，由于不堪忍受磨砖之声，郝大通于是开口相问他磨砖何用，而在听闻他要磨砖为镜时，郝大通说道：“砖乃瓦泥，非铜非铁，焉能磨得光亮，岂不白费了功夫？”不过，异人的回复却让郝大通大吃一惊：

依你这样讲，说我这砖既磨不成镜，你那坐又焉能成仙？你如此枯坐，无异我之磨砖也。

警醒之下，郝大通于是离开石桥，往幽燕北游而去。此后，郝大通与刘处玄、王玉阳、谭长真相会于老子降生处苦县，各谈道要并四散离去。郝大通只身来到陕西华山，忆及王重阳“所见之处，即是了道之处”一语，于是便在华山开凿石洞静修。不料，他每开凿一座石洞，便有一位道友前来占据，一直开到第七十二处石洞，仍然有人前来。无奈之下，郝大通前往后山，希望在险崖石壁之上另开一洞独居，免继续遭受道友打扰。定下主意之后，他便每日从山顶之上用绳子吊着自己上山打洞，另收一名徒弟为他坐饭，然而，天长日久之后，那位徒弟心生怨恨，并趁郝大通一日悬挂下山打洞时将绳子砍断。徒弟见心事已了，于是收拾行李下山，却不料在半山处碰到正往山上而来的郝大通。那徒弟见郝大通果然有些神通，再生拜师之心，而郝大通却再行跳下悬崖。至此，《七真因果传》关于郝大通修道经历的描述告终，华山也因此而成为了郝通的了道之处。

至于谭处端，他在安葬完王重阳之后，只身来到湖北随州，并邂逅了一位名叫顾裕丰的好道之人。不过，顾裕丰此前曾遭到的劣性道友的欺骗，因而对谭处端并不理睬。眼见如此，谭处端于是故意现出神通：

是夜天又下雪，堆积尺余，天明之时，那些庄汉出来一看，见谭长真坐在露天坝里，周围白雪堆积，却怪他身边毫无片雪，即报与裕丰得知。顾裕丰闻言，亲自出来观看，走拢他身边，觉得热气迎人，知是有道之士，即请他入内，待以客礼。

然而，顾裕丰虽然羡慕谭处端的神通，且亦拜他为师，但却在半年的时间之内从未前来求道问理，郝大通亦知他只是“好道，并不是学道，欲使人受他供养，替他造福，替他修行，他却受享现成福泽。”几番辞行不允之后，谭处端心生一计，即调戏平日为他端茶送水的丫头喜红：

过了两日，顾裕丰见喜红与谭长真送茶去，他却跟在后头，窥其动静，果见谭长真

挪住喜红的手，笑容可掬，说道：“你这手儿如玉之白，似绵之软，真爱人也！”裕丰在外一闻此言，心中大怒，便要赶他出去。

鉴于郝大通是他亲自请来，顾裕丰不便当面赶走，于是便不再安排人伺候茶水，并写诗讽刺郝大通胆大妄为：“西风尽夜雪飞花，冷坐蒲团形影斜。休羨今朝手似玉，回思曩昔身如蛙。”谭处端知道顾裕丰已生驱离之心，于是便由此而离去。至此，《七真因果传》关于谭处端修道经历的描述也宣告结束，即王重阳所称“遇顾通玄”。

最后，关于王玉阳。在安葬完王重阳之后，王玉阳来到湖北房州，碰到一位名叫姚崇高的官人。此人平生好道，曾与一位非僧非道的修行人浑然子结交并拜其为师，然而，这位浑然子却自高自大，颇不以僧道为意：

和尚是色中饿鬼，道士是气中魔王，也成不了仙，作不了佛，要像我这个样儿，能把万事看破，一尘不染，方算当真修行。习吾道者，要活几百岁。

他的这番话自然激起了所居遇仙观道士的不满。一日，恰逢王玉阳前来投宿，遇仙观主见王玉阳气宇不凡，于是便领他与浑然子相见。见面之后，浑然子首先发难：

那老儿……把王玉阳全不放在眼里，说：“你这道友，或是栽花，或是插柳？”王玉阳茫然不解，未及回答，那老儿又问：“你可有了妻室么？”玉阳只说问他在俗的话，便随口答曰：“妻室倒有，如今抛别在家内。”浑然子呵呵大笑曰：“枉自你出家一场，连这几句话都不知！我与你讲，栽花是少年出家，插柳是中年出家，问你有妻室，是言可得了真阴消息么。你答我以世俗之语，是不知道也，若再问你怀胎之事，你更不懂。”遇仙观主以为王玉阳被驳倒，不由得脸色大变，王玉阳却不以为意，并反问道：

适才老先生言说真阴，这真阴果系何物？又说怀胎，但不知胎从何处而结？所怀者，又是何物？

浑然子闻言语塞，只得顾左右而言他，称“玄机不可泄露”而已。王玉阳知浑然子不能回答，于是便替他婉转掩饰排解：

老先生非不知也，不肯言也！小道敢将此理说来，大家参详，看是也不是：夫真阴、真阳者，阴阳二气也。真阳之气藏于肝，真阴之气聚于肺。肝者，木也，聚魂之所。肺者，金也，藏魄之地。金为兑女，木为震男，木旺于东，金产于西，故喻以东家郎、西家女，而欲使金木相逢，魂不离魄，魄不离魂，如夫恋妻，如妻依夫，此即阴阳会合之理，浑然老先生问我可有家室之话也。然必要借黄婆勾引，方得相见。黄婆者，真意也，是言必借真意会通，可使金木两无间隔，方能如夫妻之好。意属土而多情，其色黄而好动，故喻之为婆。东西往来，会通两家，如媒妁一般。怀胎者，是言真气凝结于丹田之内，如有孕之状。真气具足，发现于神，故曰：“神为气之子，气乃神之母。”故有婴儿降生之言，到此地步，大丹成也，可与天地同老、日月同休。

王玉阳此处所说，虽然名为替浑然子解围，但实际上是讲述了一段修道方法，只不过，我们并不能够找到其原始出处。浑然子见修炼理论难以战胜王玉阳，于是便提出与他比坐工，但同样以失败而告终。两番比之后，浑然子心头悦服，而王玉阳在姚府借助几日后也便借机离开了。至此，《七真因果传》关于王玉阳修道经历的描述也宣告结束，即王得阳所说“逢姚以入妙”。

总体说来，《七真因果传》关于郝大通、谭处端、王玉阳修道经历的描述完全是遵循王

重阳的临终指示而来，不过，由于它的这一番描述不见载于本文所涉的其他 5 部仙传当中，我们也就无从解释其与其他仙传的不同及其背后所蕴含的深意了。

以上教外别传系统的产生、与正史相关的度化故事、新出的度化情节三章便构成了本部分的主要内容，而在这部分中，笔者首先考察了明清民国时期的文学风气以及正史传统所受到的冷遇，其次通过对比金元时期的正史仙传与明清民国时期的通俗仙传，找出两者对于同一个故事的不同记载以及后者是以何种方式、在何种意义上对前者进行照抄、删节、增改以及新创，最后专门考察明清民国时期通俗全真仙传中独立增加的情节，在力求尽可能地检索这些情节的文本来源的基础上分析它们的出现对于不同仙传的整体叙事有何意义。

首先，我们必须要注意的是，与金元时期的仙传相比，明清民国时期的通俗全真仙传，就作为王重阳度化全真七子的故事而言，在情节上要更加完整，即不仅在开始的时候就交待他们的来源，或是金莲下世，或是神仙下凡，或是宿有仙缘，或是道心不昧，而到故事结尾的时候，王重阳与全真七子共同登天受封，永证天爵，以一个大圆满的场景而告终。准此，天仙谪降或神仙思凡的故事结构与模式，是明清民国时期诸全真仙传所共同遵循使用的，而王重阳和全真七子在凡间的度化活动，也就被恰当地看作成为了一个以重返仙界为目标的人间试炼过程。就此而言，在金元仙传从凡人到神仙的叙事主题基础上，明清民国时期的通俗全真仙传完成了从神仙到谪仙这一主题的跨越，与自明以降讲述仙佛成道故事的“出身修行传”无异，或者说，明清民国时期的诸全真仙传，就是讲述王重阳与全真七子的出身修行传。

其次，由于谪仙故事结构的使用或者说受出身修行传固定体裁的限制，明清民国时期的全真仙传在因袭金元仙传时不可避免地要对旧有情节进行改造，或者是将同时期其他流传已广的故事添加到既定的情节当中。对此，我们在本部分冗长的细节深描中已经有所体会，即它们可以在确定王重阳与全真七子是神仙下凡的基础上对他们的家世进行随意的更改，而在描述他们的修道经历时又可以广泛借鉴其他笔记小说、仙真传记、民间传说甚至是医学典籍中的资料来充实自己。必须承认的是，“谪仙结构之于道教小说，可说是道教神话和世俗说话的完美组合。”^①但与此同时，我们也应该看到，在明清民国时期的这些全真仙传的反复强化和灌输之下，一些原本虚构的故事情节，如孙不二毁容修道、刘处玄妓院修真、丘处机饿死七次等甚至进入到了明清民国时期的全真道教内部，影响了全真道士对于自己祖师的看法，准此，虚构的故事情节变成了真实的修道楷模。

最后，对于明清民国时期诸全真仙传所做出的改动或所增加的内容，在本部分的考察中，我们已经进行了初步的分析，如《七真天仙宝传》和《七真宝卷》之所以大篇幅采用三、三、四韵文形式并任意书写王重阳和全真七子所劝化之地域和人群，其目的就在于时时刻刻提醒读者们注意其所宣扬之先天大道的无处不在、无所不化，凡此种种，不一而足。作为一项严肃的文化事业，除刻印书籍所蕴含的商业追求外，我们相信，这些改动或添加的背后应该还隐藏着明清民国时期诸仙传编纂者、刊刻者更深层次的价值追求。对此，我们将在接下来的第三部分中予以考察。

^① 李丰楙：《许逊与萨守坚：邓志谟道教小说研究》，台湾：学生书局，1997年，第9页。

第三部分

仙传与历史：明清民国时期全真仙传的编纂及宗教追求

借由上述两个部分，我们已经初步了解了与金元时期的全真仙传相比，明清民国时期的诸藏外全真仙传做出了什么样的继承和改动，并且，透过这些变化，我们也初步认识到了不同的全真仙传有着不同的宗教倾向：《七真祖师列仙传》着重在于对极具看点的全真度化故事的描写，但对全真教和全真教义并没有特别的偏爱；《七真天仙宝传》和《七真宝卷》则通过大幅度的情节改动和杜撰而着重宣扬先天或一贯大道；《重阳七真演义传》与它们不同，因为它反过来强调全真教的突出地位和全真教义的优先性；《七真因果传》虽然相对平和地处理全真教与其他教派与佛教的关系，但同时亦不失时机地加入了一些不见载于其队任何全真文献的修道方法；至于《金莲仙史》则是最为独特的一部仙传，因为它虽然也拥有一些与其他仙传相似的情节，但其重点在于将金元大历史与我们熟知的全真教南、北二宗结合起来。那么，问题就在于，它们同样是在描写王重阳度化全真七子的故事，为什么又会表现出如此巨大的差异呢？

对于这个问题，我们可以从这些仙传的序言、后记、案语、夹注以及附录中获得更多的信息。事实上，对于本文所涉及到的 6 部仙传，据笔者初步估计，至少共存在 44 个版本，其中《七真祖师列仙传》有 9 个版本，《七真天仙宝传》有 22 个版本，《七真宝卷》有 2 个版本，《七真因果传》有 9 个版本，《重阳七真演义传》有 1 个版本，《金莲仙史》有 1 个版本。尽管每一类型的全真仙传其各个版本在叙述王重阳度化全真七子的内容上相差无几（《七真因果传》的崇华堂本除外），但是，不同版本之间在序言、后记等部分却有着很大的差距，而恰恰是通过这些信息，我们才获得了更多关于每一部仙传之每一个版本的编纂历史、刊刻过程以及编纂者的宗教追求。

事实上，正是通过不同编纂者基于自身不同立场而撰写的序言、后记、案语、夹注以及附录等，我们发现，编纂仙传固然是传播自身教义的重要方式，而各仙传之间不同的编纂策略和方式，却隐含着他们鲜明的宗教立场以及他们以文字为载体而进行的身位斗争和维护。正如 Joshua Capitanio 以佛、道教各自讲述的吕洞宾飞剑斩黄龙故事为例所展示的那样，“在佛、道两教的交流以及频发的冲突中，神话和仙传是一个重要的角斗场。”^①同样地，在以何种方式展示自身教义及宗教地位方面，全真教和诸民间宗教教派不约而同地将金元时期全真教经典故事即王重阳度化全真七子作为核心展示场域，借他人之口以宣自身之教，表明了神话以及象征在竞争性的宗教市场中的重要作用。

需要预先说明的，在本文第 5 章和第 6 章中，当分析每一故事情节在不同仙传中的不同描述时，我们往往首先从《七真因果传》开始。之所以如此，正如我们之前所看到和说过的，《七真因果传》在这些仙传中能够最为平和地处理全真教与其他教派的关系，而且行文中还添加了很多夹注，用以说明情节背后所蕴含的修行意义。不过，这样一种处理方式，却并不意味着《七真因果传》从成书时间上来说是最先的，相反，从文本的继承关系上来说，一如在引言中所说那样，我们有理由认为，《七真祖师列仙传》是本文所涉及的 6 类仙传中问世最早的，《七真天仙宝传》和《重阳七真演义传》是改编《七真祖师列仙传》而来，《七

^① Capitanio, Joshua: “Buddhist Tales of Lü Dongbin”, in *T'oung Pao*, Vol. 102 (2016), p. 502.

真宝卷》则是在《七真天仙宝传》的基础上删减成书，至于《七真因果传》和《金莲仙史》，它们则是在借鉴先行诸仙传的基础上又各自添加自己的独特因素而成。因此，我们接下来将会以时间顺序为主，在详细说明上述文本继承关系的同时，依次分析每部仙传的编纂历史及其背后所体现的宗教追求。

第7章：版本、序言及多样化的宗教力量

在对这些七真度化故事的收集方面，正如我们在导言中所说，自上世纪初，中外学者就已经开始有注意，但或囿于现实的历史条件，或限于各自的学术专业，学术界至今难以在这方面形成一个相对完备的资料库。不仅如此，在对这些仙传的研究方面，无论国内还是国外，学术界的考察也尚处于起步阶段，而戴文琛（Vincent Durand-Dastès）教授的研究则无疑为我们提供了很大的启示作用，表明明清民国时期全真仙传的刊刻背后存在着复杂的宗教力量和专量，而非为全真道士所独美。准此，笔者借助于公开出版的明清民国时期官方、私人藏书目录以及现有国家、省市和高校图书馆目录，初步整理经眼七真度化故事的类型及版本，并对不同版本背后的宗教力量进行初步的考察。

事实上，对于本文所研究的6种共计至少44个版本的七真度化故事来说，几乎每一个版本都附有至少一篇序言，其多者如《重阳七真演义传》甚至6篇。尽管这些序言彼此存在着相互抄袭的情况，甚至后出的版本乃至其他故事类型的其他版本在原文抄袭旧有序言的同时毫不隐晦地将撰序版权归之他人，但不可否认的，这些序言在很大程度上还是能够提供诸多的附加信息，方便我们了解某一个版本的七真度化故事的编纂起源、刊刻历史以及编纂的宗教背景和动力。事实上，恰恰是通过对这些序言的分析，我们发现，明清民国时期的全真仙传大部分都有民间宗教势力的参与，尽管全真道士的身影也屡屡出现，但在对这些仙传传抄、刊刻以及弘扬方面，先天道、一贯道、同善社、万国道德会等民间宗教力量以及民间的善书社实际上发挥着更大的作用。

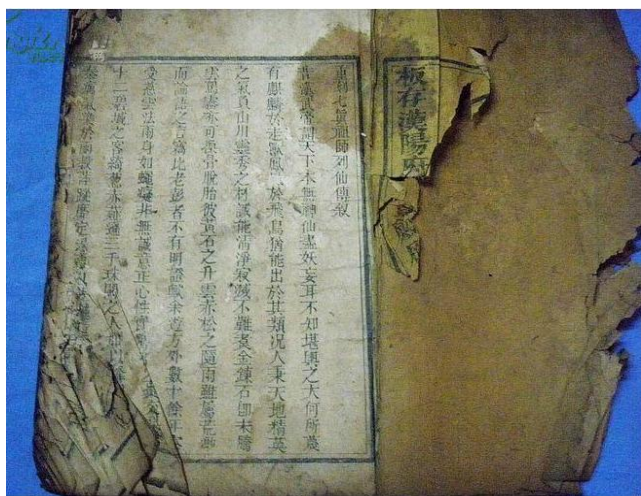
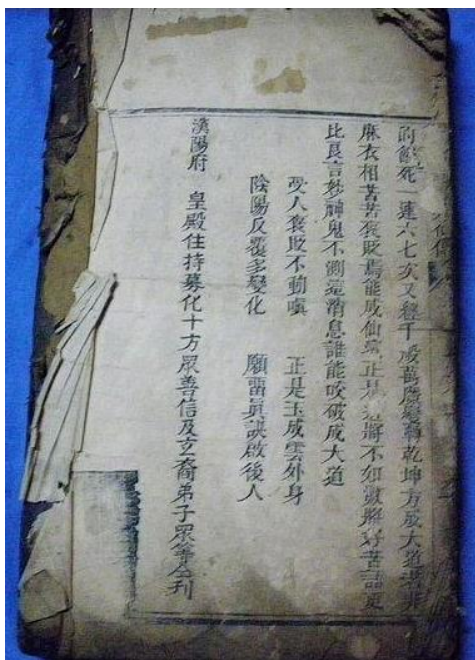
7.1 《七真祖师列仙传》

关于《七真祖师列仙传》的版本，1982年，孙楷第重新修订并出版了他的《中国通俗小说书目》，其中增加了《七真祖师列仙传》条，并记有“清光绪十八年（1892）刊本，清无名氏撰。”^①另据《中国通俗小说总目提要》，《七真祖师列仙传》除清光绪十八年刊本外，另有清光绪二十九年（1903）刊本。^②不过，据笔者搜集，《七真祖师列仙传》现存的版本至少还有六种，即它现存版本至少应该有九种：

（1）清同治十二年（1873）湖北汉阳府皇殿本，一册，卷数不详。此本封面残损，封内页仅余“汉阳府皇殿”字样。其后为序言，题为《重刻七真祖师列仙传序》，作序时间及撰序者题为“同治十二年岁次癸酉季春上元吉日龙门弟子王诚章谨识”，随后为王重阳度化全真七子故事正文。此外，正文结尾部分附有题记，为“汉阳府皇殿住持募化十方众善及玄裔弟子众等全刊”。

^① 孙楷第：《中国通俗小说书目》，北京：人民文学出版社，1982年，第206页。

^② 江苏省社会科学院明清小说研究中心编：《中国通俗小说总目提要》，北京：中国文联出版社，1990年，第782页。



关于序言的内容，网上图片拍摄并不完整，但从能够识读的部分来看，与其他版本并没有太大的差距，故我们移录其他版本内容如下：

重刻七真祖师列仙传叙

昔汉武帝谓天下本无神仙，尽妖妄耳！不知堪輿之大，何所蔑有？麒麟于走兽，凤凰于飞鸟，犹能出于其类，况人秉天地精英之气，负山川灵秀之材，诚能清净寂灭，不难煮金炼石，即未腾云驾雾，亦可换骨脱胎。彼黄石之升云，赤松之随雨，虽属荒池，而《论语》之言“窃比老彭者”，不有明证欤？

余游方外数十余年，空受慈云法雨，身如蝇痴，非无诚意正心，性实鸠拙。火枣交梨，让十二碧城之客；绮葱赤蕖，逊三千珠阙之人。加以烽烟遍乎三秦，疠气染于两教，萍踪靡定，絮语难宣。虽马蹏鹿苑之书，无所不读，而于身心性命之源，终未有以采其旨趣。近来十方缘化，道履羊肠，七祖经睹，喜同雀跃。字挟风霜，非芸编瓠史之可比；声成金石，岂宋艳班香之能同。万缘俱净，八垢皆空。读百回之不厌兮，舌本生莲；览一字之莫减兮，头点顽石。于是廉泉让水之地，遍求善男；圣域贤关之旁，多延信女。窃幸痼忧顿释，断简残编之改观；燕贺告成，琳篆琅玕之并美。愿世人照兹奉行，不必嚼金玉之津液，不必服日月之精华，无劳尔形，无摇尔精，窃窃冥冥，安知不羽化登仙，同赴玉楼之宴也？是为序。

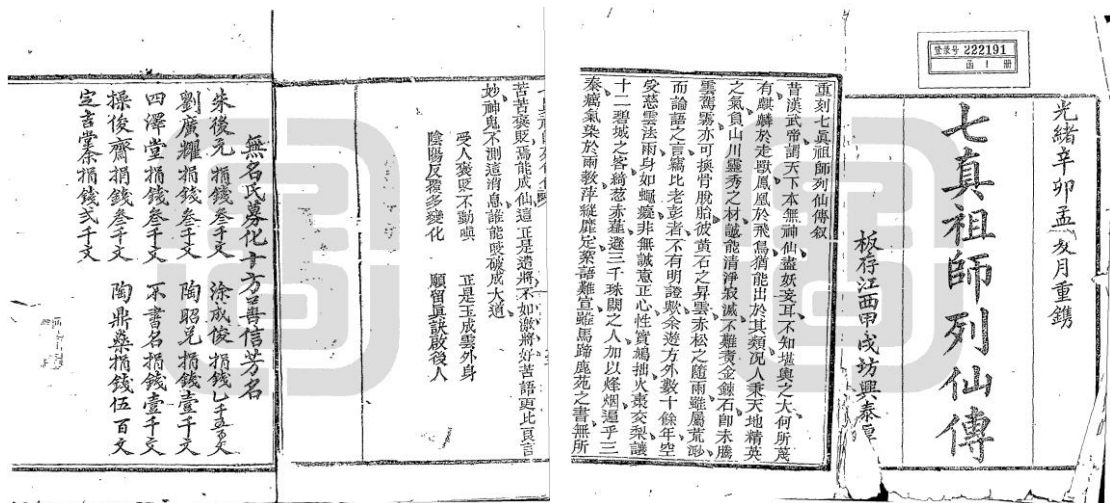
同治十二年岁次癸酉季春上元吉日，龙门弟子王诚章谨识。

从这段序言来看，虽然文中提及“三秦”等地，且自称“余游方外数十余年”，但是，我们很难就此断定这位全真教龙门派弟子王诚章一定是陕西人。不仅如此，虽然这个汉阳府皇殿版本是笔者目前所能够见到的最早版本，且其他版本也多因袭此序及撰序者，但正如我们在后文关于《七真祖师列仙传》文本独特性的考察中所显示的那样，这部仙传其实对于全真祖师和全真教义并不友善，因此，《七真祖师列仙传》也很难说是由王诚章编纂成书，相反，较为谨慎的看法是，他是翻刻了此书并新书序言加入其中。

(2) 清光绪辛卯（十七年，1891）江西甲戌坊兴泰厚本，一册，不分卷，现藏国家图

书馆文津分馆（检索号：FGPG XD10880）。此本封内页题“光绪辛卯孟夏月重镌，七真祖师列仙传，板存江西甲戌坊兴泰厚”，随后为《重刻七真祖师列仙传叙》，作序时间及撰序人题为“同治十二年岁次癸酉季春上元吉日龙门弟子王诚章谨识”，随后为故事正文。值得注意的是，正文结束之后，此本附有助刊善信名单：“无名氏募化十方善信芳名：朱后元捐钱三千文，刘广耀捐钱三千文，四泽堂捐钱三千文，操俊斋捐钱三千文，定吉堂余捐钱二千文，涂成俊捐钱一千五百文，陶昭兑捐钱一千文，不书名捐钱一千文，陶鼎燊捐钱五百文。”

由于序言内容与汉阳府皇殿本相同，我们不再赘言。值得注意的是，除封内页及文后所附助刊善信名单外，这两个版本的版式完全相同，准此，我们有理由相信，汉阳府皇殿本和江西甲戌坊兴泰厚本应是源于同一个母本，并且，由于江西甲戌坊兴泰厚本的封内页及所附善信名单字体与正文字体并不相同，这使我们进一步认为，江西甲戌坊兴泰厚本的这些额外信息应该是在后来重刻时才添加上去的。



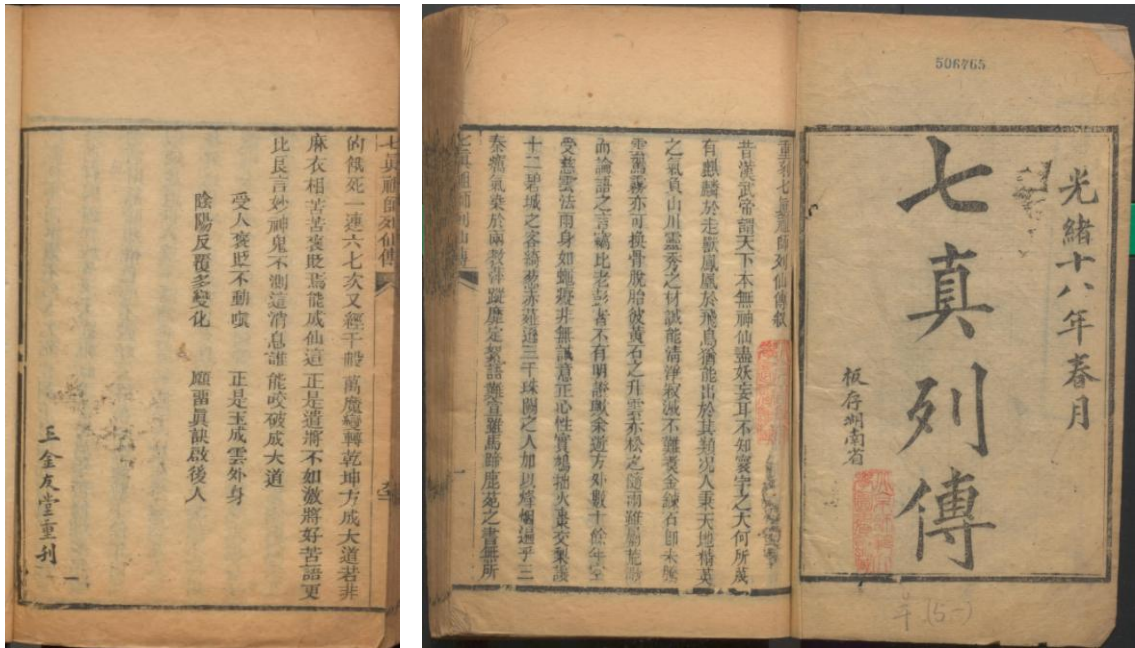
此外，值得注意的便是这所位于江西南昌甲戌坊的书坊兴泰厚。事实上，从清中期开始，甲戌坊就已经成为南昌当地有名的书街，除兴泰厚外，比较著名者还有如熊黎照斋、刘乙照斋等，而其所刻书籍，也大多如《三字经》、《百家姓》、《千字文》、《四言杂字》、《增广贤文》、《万事不求人》、《类字蒙求》、《龙文鞭影》、《千字诗》、《四书》等书。^①至于兴泰厚所刻书除，除本节所讨论的《七真祖师列仙传》外，另所笔者搜索，尚有清光绪癸巳（十九年，1893）《笔花医镜》^②以及清宣统二年（1910）重刊的《贾宅选日要览》。^③不过，可惜的是，由于所掌握的资料极为有限，我们仅仅从这三部著作当中很难推测出兴泰厚的性质，或者它也仅仅就是一个以盈利为目的的普通书坊而已。

（3）清光绪十八年（1892）湖南王金友堂重刊本，一册，不分卷，现藏北京师范大学图书馆（典藏号：238/409）。此本封内页题“光绪十八年春月，七真列传，板存湖南省”，随后为《重刻七真祖师列仙传叙》，作序时间及撰序人题为“同治十二年岁次癸酉季春上元吉日龙门弟子王诚章谨识”，随后为故事正文。值得注意的是，在故事正文结束之后，此本附题“王金友堂重刊”。

^① 张琳、王咨臣、彭适凡：《南昌史话》，南昌：江西人民出版社，1980年，第32-33页。

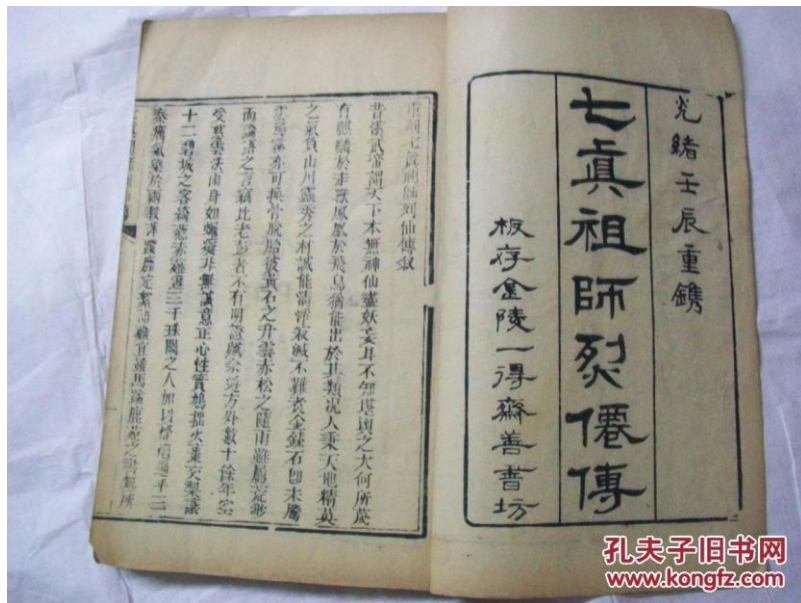
^② <http://book.kongfz.com/2012/870740782/>，登陆日期：2018年5月31日。

^③ <http://book.kongfz.com/13412/746667497/>，登陆日期：2018年5月31日。



至于序言的内容，由于之前已经全文引述，我们不再重复。不过，对于这个“王金友堂”，笔者并未能够获得更多的信息，因而也不清楚其具体性质为何。

(4) 清光绪壬辰（十八年）金陵一得斋善书坊本，卷册数不详。此本封内页题“光緒壬辰重鑄，七真祖師列仙傳，板存金陵一得齋善書坊”，后为《重刻七真祖師列仙傳叙》。^①

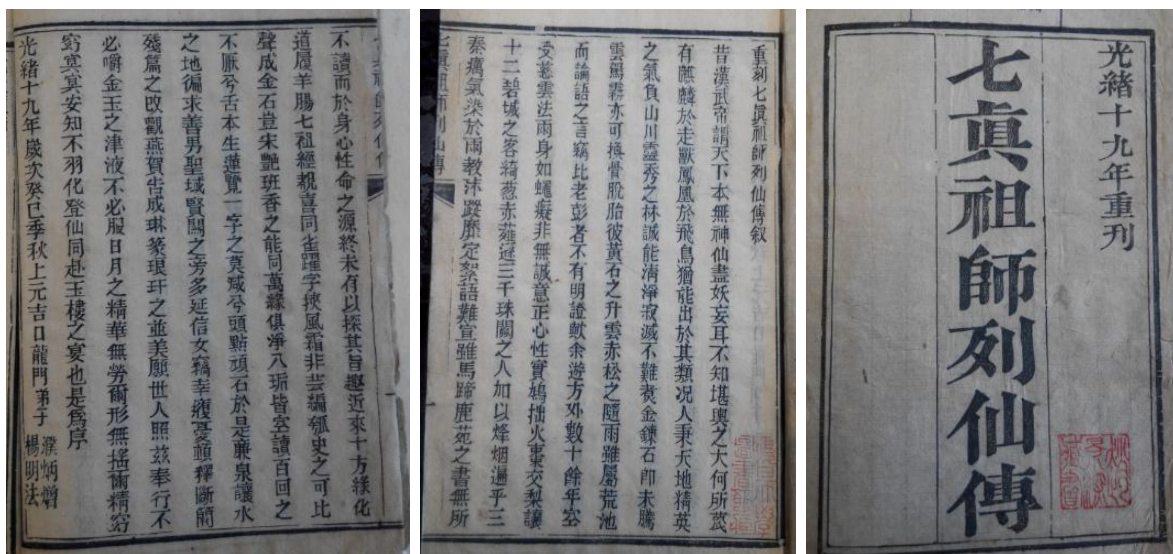


关于存板的金陵一得斋，我们知道它还曾刊刻过《果验末劫真经》、《达磨祖师宝卷》、《周官礼注》以及《温病条辨》等多种类型的书籍，为谨慎计，正如其名所称，我们暂时还只能将之看作为一善书坊。

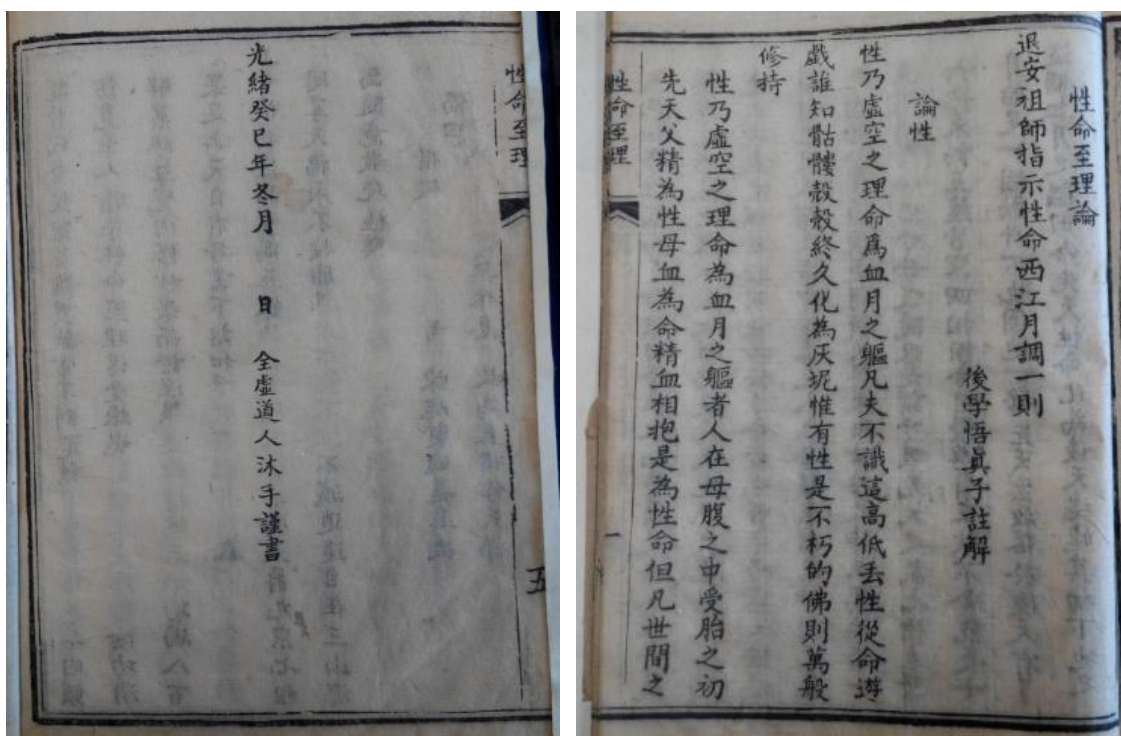
(5) 清光绪十九年（1893）三教坛藏本，一册，不分卷，原为赵景深所藏，后转赠复旦图书馆保存至今。此本封面题名为《七真传》，右下角题“三教坛藏”，封面内页题“光緒十九年重刊，七真祖師列仙傳。”序言仅一篇，即《重刻七真祖師列仙傳叙》，作序时间及

^① <http://www.kongfz.cn/23792515/pic/>，登陆时间：2018年5月31日。

作序者为“光绪十九年岁次癸巳季秋上元吉日龙门弟子濮炳燧、杨明法”。



不过，颇为有趣的是，尽管这个版本的序言号称是全真教龙门派弟子濮炳燧、杨明法二人所撰，但实际上其内容却汉阳府皇殿版本的序言内容并没有什么区别，即三教坛本在重刊这部《七真祖师列仙传》时，濮炳燧、杨明法有意识地将王诚章替换成了他们二人。当然，此事并非一定是出于他们之手，不过，这样一种篡改序跋题署的做法，在晚清民国时期的印书业中实是常见之事。^①



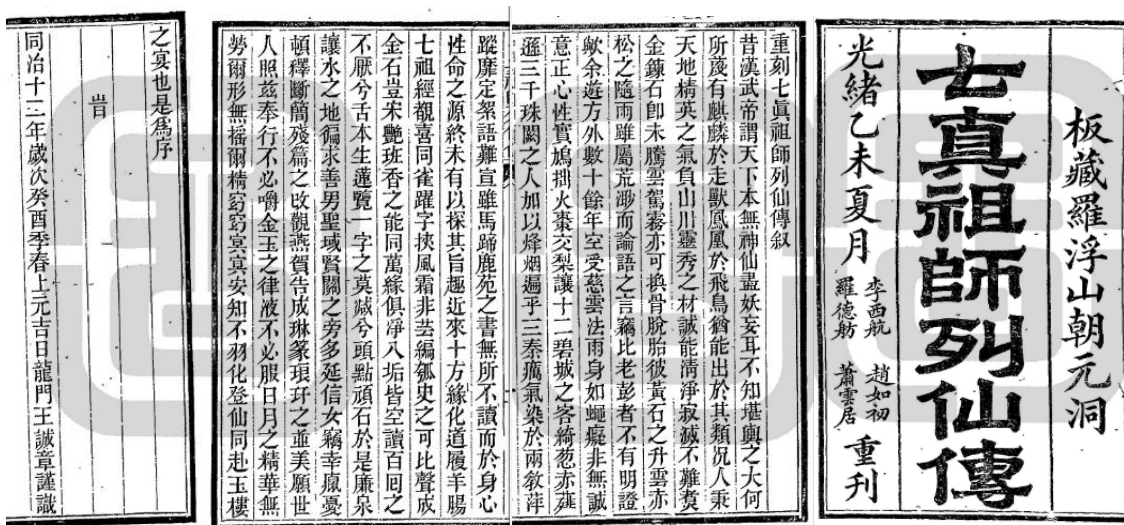
此外，至于此版封面所题之“三教坛”，虽然故事序言及正文部分并不透露出更多的信息，然而，借由附录的部分，我们相信，这个三教坛应该与先天道有着密切的关联。在讲

^① 潘建国：《物质技术视阈中的文学景观：近代出版与小说研究》，北京：北京大学出版社，2016年，第102-103页。

述完王重阳度化全真七子的故事之后，《七真祖师列仙传》随后附有《性命至理论》，并标示“退安祖师指示性命西江月调一则，后学悟真子注解。”《性命至理论》的末尾则题有“光绪癸巳冬月日全虚道人沐手谨书”。此处的“退安祖师”，即先天道第十二祖袁退安。^①可惜的是，对于进行注解的悟真子以及书文的全虚道人，我们暂时还未能获得更多的信息。

《性命至理论》结束之后，此本还附录了助刊此次重印的姓氏名单如下：“无名，助洋四元；履丰堂，助洋式元；金至孝，助洋式元；许思庆、周惟新、程金莲、邓至阳、曹圆顺、杨明莲、姚学仁、姜承忠、王得阳、陈修珍、濮坤福、陈仙林、李开钱、濮普便、范文恒、李明登、陈修机、陈广燮、寿仁昌、濮门俞氏、喻门王氏、汪普同、方普修、袁家仪、普宣、姚学智，以上各助洋壹元；郑凤鸣、吴世贤、吴世顺、葛纪传、张显彪、王普金、周苍海、奚其上、奚永选、周洪发、陈锡春、许明高、骆节真、王普遥、朱普娘、闻维新、王明庆、孙承莲、李将仟、喻万春、陈大德、朱尧仁、沈海贞、张仁荣、蔡田和、孙广明，以上各助洋半元。”尽管捐刊善信涉及到了商号、女众及一般男众，捐款达到47元，但事实上，对于大部分善信，我们大部分都找不到更多的信息。

(6) 清光绪乙未（二十一年，1895）广东罗浮山朝元洞本，一册，不分卷，现藏于国家图书馆文津分馆（检索号：FGPG 140940）。此本封题“七真祖师列仙传”，扉页题“板藏罗浮山朝元洞，七真祖师列仙传，光绪乙未夏月李西航、赵如初、罗德舫、萧云居重刊”，其后为《重刻七真祖师列仙传叙》，作序时间及作序者为“同治十二年岁次癸酉季春上元吉日龙门弟子王诚章谨识”，随后为故事正文。



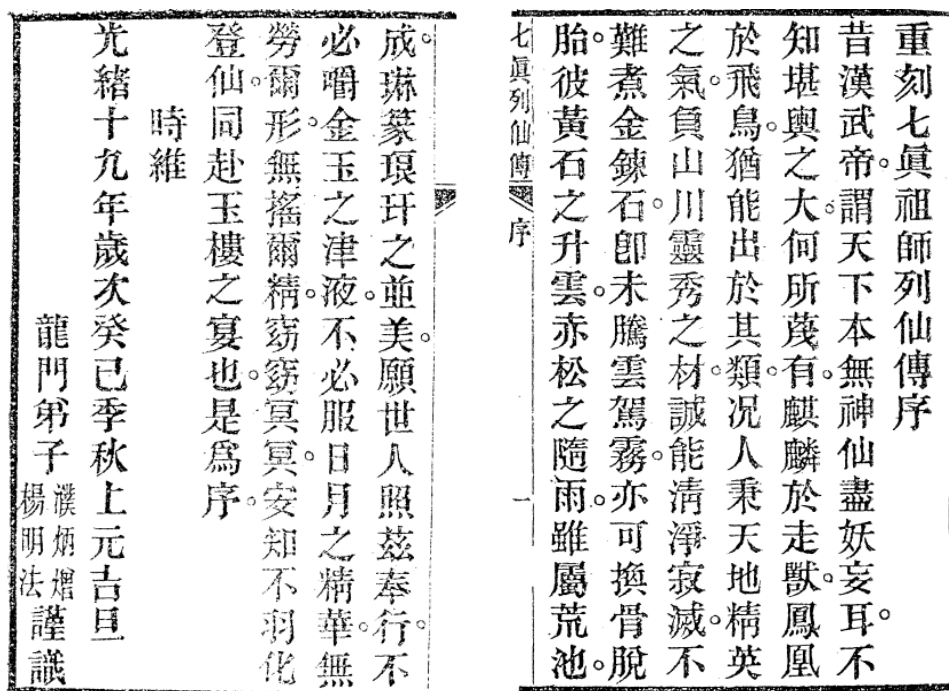
尽管罗浮山是清代广东全真教的宗教圣地，^②然而，此处的罗浮山朝元洞却远非如此。

^① 据先天道传法谱系，袁退安十二祖，“号志谦，又号无欺，乃元始天尊化身，于乾隆二十五年庚辰五月十三日降诞于贵州龙里县。”李世瑜：《现代华北秘密宗教》，上海：上海艺文出版社，1990年，第55页。亦可参见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第817页；汪德忠：《一贯道について》，载《东洋文化研究所纪要》，1953年，第4册，第182页。除此之外，袁退安的著作《无欺老祖全书》，收入《藏外道书》，第24册。事实上，在十四祖之前，先天道与一贯道拥有共同的祖师谱系，然而，一贯道的真正成立却是在清光绪十二年（1886），距此本《七真祖师列仙传》刊刻仅7年，准此，我们更加倾向于认为这是先天道徒的出版行为。参见林万传：《先天道研究》，第193页；濮文起：《新编中国民间宗教辞典》，福州：福建人民出版社，2015年，第660页。

^② 尹志华：《清代全真道历史新探》，香港：香港中文大学出版社，2014年，第189-192、351-356页。

清同治时，先天道内部发生分裂，圆明圣道、三华堂、西华堂等支派相继产生，^①到咸丰年间，西华堂领袖之一、号称东初祖的先天道徒张廷（澄）芬来至罗浮山，“同治癸酉（1873）其徒沈道文创为朝元洞，共祀孔子、老子、释迦三教，以慈善、修养为主旨。”^②另据游子安考证，罗浮山朝元洞实为先天道传往海外的重要基地，澳门三巴门吕祖仙院、越南胡志明市的光南佛堂都是发源于此，而现今光南佛堂所收藏的 1895 年重刊的《原道正义论》、1912 年重刊的《玉皇洪慈经》以及未知刊刻年月的《庆祝表文》等都题为“罗浮山朝元洞藏版”，甚至《原道正义论》的重刊者正是《七真祖师列仙传》的重刊者李西航等，而且两书的重刊时间为同一年。^③值得一提的是，另据一份 1935 年的游记，朝元洞内建有“一中精舍”，额题“邑进士邓太夫子砺侯先生所书”，^④由“一中精舍”这个名字，此时的罗浮山朝元洞显然已经变成了先天道支流一贯道的住址了。不过，对于刊刻《七真祖师列仙传》和《原道正义论》的李西航等人，我们却并没有获得更多的信息。

（7）清光绪二十九年（1903）序刊本，一册，两卷，现藏于上海古籍出版社。1991 年，上海古籍出版社影印出版了这部《七真祖师列仙传》，收于《古本小说集成》当中。据此影印本，正文开篇之前是两篇序言和一篇宝诰，依次分别是：《重刻七真祖师列仙传序》，光绪十九年岁次癸巳季秋上元吉旦龙门弟子濮炳熿、杨明法谨识；《重刻七真列仙传序》，光绪二十九年清和月朔回道人序于镇邑南屏新院；《七真祖师宝诰》，光绪二十九年清和月上澣镇邑周祖道附录。



通过阅读序言的内容，我们就可以发现，它与其他版本的序言内容并没有什么不同，只不过在时间和撰序人上面，这个版本因袭了三教坛本而已。至于所附载的第二种序言，我们

^① 林万传：《先天道研究》，第 151 页。

^② 黄观礼主编：《博罗县文物志》，广州：中山大学出版社，1988 年，第 67-68 页。

^③ 游子安：《道脉南传：20 世纪从岭南至越南先天道的传承与变迁》，载金泽、陈进国编：《宗教人类学》，第二辑，第 251-253 页。

^④ 引自游子安：《道脉南传：20 世纪从岭南至越南先天道的传承与变迁》，第 251 页。

重刻七真列仙傳序

幻由人生。命乃自立。人有淫心。是生褻境。人有褻心。是生怖心。菩薩點化愚蒙。千幻并作。皆人心所自動。世人惜不能言。下大悟。回心向道。其理雖微。其意最深。聖人不言者。因愚蒙訾議毀謗。故此不經。今人演劇。三戲白牡丹一事。係漢紀散仙張洞賓。

七真列仙傳序

貧道豈如此。是非一入凡人口。萬丈黃河洗不清。歷朝仙佛。皆有考證實據。豈盡妖妄耳。那曉三教發流經書。欲教後人參悟。書中大道。本聖賢典集若揭。而人心矇昧。視若廢紙。儒書云。思而不學則殆。學而不思則罔。吾今剖明三教之理。引進入道之門。中庸云。天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教。道也者。不可須臾離也。可離非道也。仰之彌高。鑽之彌堅。後人能悟透此理。超出苦海。同享天福。此書雖然淺學。亦一片婆心。不可輕視。若得細解其義。恆心求之。綿綿不絕。固蒂深根。煉精出世。同登彼岸也。

光緒二十九年清和月朔
回道人序於鎮邑南屏新院

七真列仙傳序

在之前的版本当中从未见到过，故全文移录如下：

重刻七真列仙傳序

幻由人生，命乃自立。人有淫心，是生褻境；人有褻心，是生怖心。菩薩點化愚蒙，千幻并作，皆人心所自動。世人惜不能言下大悟，回心向道，其理雖微，其意最深。聖人不言者，因愚蒙訾議毀謗，故此不經。今人演劇《三戲白牡丹》一事，系漢紀散仙張洞賓，貧道豈如此？是非一入凡人口，萬丈黃河洗不清。歷朝仙佛，皆有考證實據，豈盡妖妄耳？那曉三教發流經書，欲教後人參悟？書中大道，本聖賢典集若揭，而人心矇昧，視若廢紙。儒書云：“思而不學則殆，學而不思則罔。”吾今剖明三教之理，引進入道之門。《中庸》云：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。仰之彌高，鑽之彌堅。”後人能悟透此理，超出苦海，同享天福。

此書雖然淺學，亦一片婆心，不可輕視，若得細解其義，恆心求之，綿綿不絕，固蒂深根，煉精出世，同登彼岸也。

光緒二十九年清和月朔，回道人序於鎮邑南屏新院。

關於這個自稱“回道人”的撰序者，參照文中所涉《三戲白牡丹》等事，可以知道其實是指呂洞賓。不過，我們相信，這篇序言並非呂洞賓所寫，因為“人有淫心，是生褻境；人有褻心，是生怖心。菩薩點化愚蒙，千幻并作，皆人心所自動”這一句，實際上是來自於《聊齋志異·畫壁》中托名異史氏的蒲松齡所說。^①事實上，在明清民國時期的扶乩活動中，呂洞賓即是經常被召請的神靈之一，^②而這篇序言正是一篇扶乩之作，至於扶乩之人，則有可能是下文抄錄七真寶誥的周祖道。

① 蒲松齡：《聊齋志異》，上海：上海古籍出版社，2004年，第6頁。

② 關於呂祖信仰在重建全真教歷史以及地方宗教網絡中的作用，可參見志賀市子：《清末民初嶺南地區的呂洞賓信仰之地方化：以聖地與經書為探討中心》，第223-263頁；志賀市子：《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》，第297-303頁。

七真祖師寶誥

志心皈命禮

道先一炁。世顯七真。悟五行不到之言。得九轉還丹之訣。甘泉潤物。變朽回春。金骨仙姿。得四言而契道。衛州變化。坐十載以成真。壁間墨跡之非凡。雪竹月松之姿異。三井有多生之記。一時著顯化之功。礪溪六年。龍門七載。道功備而名聞時主。丹符錫而掌握神仙。石上談玄。空中飛蓋。元主屢宣而問道。甘霖刻

七真列仙傳 寶誥

五

日以濟民。早窮易道之言。晚造神仙之訣。卦圖斯演。至道大成。清靜散人。探玄得道。蓬萊仙路。億劫獨持。慈悲救苦。全真祖師。丹陽抱一。無為普化。馬真君。長真凝神。玄靜蘊德。譚真君。長生輔化。宗玄明德。劉真君。長春全德。神化明應。邱真君。玉陽體玄。廣慈普度。王真君。太古廣甯。通玄妙極。郝真君。清靜淵真。玄虛順化。孫元君。七真演化天尊。

光緒二十九年清和月上澣

鎮邑周祖道附錄

关于周祖道所附录的这篇《七真祖师宝诰》则亦非原创，而是来源于《道藏》所收约元末明初时成书的《诸师真诰》中之《北七真诰》。^①值得注意的是，此处以及前一篇序言中所说的镇邑，即今浙江镇海，而另据笔者搜索，光绪二十八年（1902），周祖道哀集《看破世界》宝卷一部，并于苏州玛瑙经房刊印问世，^②声称借取三教善书经典，劝化世人，字里行间与前述序言都同样透露出了一股悲天悯人的度世情怀：

予看世界虚花，想人生若梦，今在苏郡元妙观前玛瑙山房校对经忏为业，日省偷闲之工，将三教善书经典，圣贤仙佛浅近之语，选集一卷，名曰看破世界，其中佛偈仙咏，仙腔道情，言言金玉，字字牟尼，凡仁人君子，若能将此书讲解，使愚夫愚妇易晓，高声善读，朗吟诗歌，如晨钟暮鼓，无不惊醒梦中人也，此书实暗中之明灯，渡人之宝筏也。^③

一个有意思的事情是，民国九年（1920），上海翼化堂善书坊重印了这部《看破世界》宝卷，但却将引文中划线部分删掉，^④想来是试图将这部原刊于玛瑙经房的宝卷据为己有。无论如何，通过《看破世界》一书的内容，我们或许可以推测，前述新出现的序言即是周祖道假托吕洞宾之名而宣言，甚至这一部仙传就是在他的主持之下才刊刻问世的。不仅如此，被先天道视为经典中《参禅悟道偈》、《参禅五更词》、《祖师十嘱咐》、《祖师十叮咛》、《十个月修行歌》、《修道真言》以及《不老仙道情歌》等，都是从周祖道的这部《看破世界》宝卷中摘录出来的，^⑤因此，这位周祖道极有可能是一位先天道理论创作家。

（8）民国六年（1917）黄邑镂云斋本，一册，卷数不详。此本封面题名为《七真传》，

^① 《诸师真诰》，TC309，13a-14a。

^② 关于苏州玛瑙经房的介绍，参见刘正平：《经坊与宗教文献的流刊——兼论玛瑙经房、慧空经房》，载《杭州师范大学学报》，2017年，第5期，第60-64页。

^③ 引文据民国二十二年（1933）上海明善书局《精校新编看破世界》，<http://book.kongfz.com/19622/882181197/>，登陆时间：2018年6月2日。

^④ <http://book.kongfz.com/18210/827518937/>，登陆时间：2018年6月2日。

^⑤ 林万传：《先天道研究》，第85页。

封面内页题“中华民国六年重刊，七真祖师列仙传，黄邑镂云斋藏板。”此后为《纯阳祖师降叙》以及《重刻七真祖师列仙传叙》。故事结束之后，尾附捐资备板姓氏：“孟霄童，备板资足钱一百三十吊，徐诚一助板资足钱二十吊，民国丁巳年十一月重刻。”^①



从第二篇序言《重刻七真祖师列仙传叙》的内容来看，这部《七真祖师列仙传》的内容应该与其他版本并无太大的区别。不过，关于它的创作过程，第一篇序言即《纯阳祖师降叙》却借吕洞宾之口而给我们透露了更多的信息：

二公刻板印书，善哉，善哉，功莫大焉，德莫深焉！劝世之量，无以加焉！感格神明，免劫消灾，超渡群迷，有谁及焉？余虽笔拙，莫敢辞为序云。维山东登州黄邑城北十里许羊沟营村徐道人字可欣、可贺，勉旃，勉旃，阅者亦效所为，处处赦罪受恩，天下幸甚，吾师弟亦与幸甚，是为序。

中华民国六年十二月吉日，吕岩拙叙。

准此，这篇序言实际上假吕洞宾以宣徐可欣、徐可贺两位道士刻板印书的无上功德。除此之外，关于这两位道士的教派归属以及藏板的镂云斋，我们并没有更多的信息。

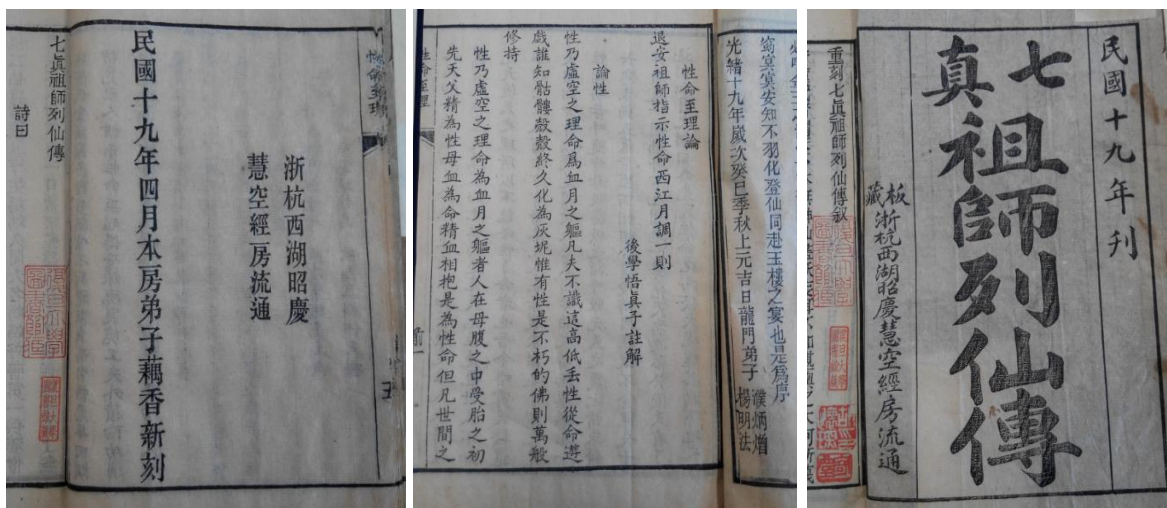
(9) 民国十九年(1930)杭州慧空经房刊本，一册，不分卷，原为赵景深所藏，后转赠复旦大学图书馆保存至今。此本封面题名为《七真祖师列仙传》，下题“浙杭西湖慧空经房刻印流通”。封面内页题“民国十九年刊，七真祖师列仙传，板藏浙杭西湖昭庆慧空经房流通。”序言仅一篇，与光绪十九年三教坛藏本完全一致。不过，与三教坛藏本不同的是，慧空经房本在序言之后，紧接着便是《性命至理论》，而其题记和内容又与三教坛藏本相同。然而，这篇《性命至理论》的末尾题为“浙杭西湖昭庆慧空经房流通，民国十九年四月本房弟子藕香新刻”，再次显示出了与三教坛藏本的不同之处。此后，王重阳度化全真七子的故事正式开始。

与苏州玛瑙经房由善士吴钧伯之父创建不同，慧空经房则属于昭庆寺的私有产业。尽管从学界现有研究来看，这两处经房主要以刊刻佛书为主，^②但从慧空经房本的《七真天仙宝传》以及玛瑙经房本的《看破世界》宝卷来看，它们对于道教的仙传以及民间宗教的修炼方

^① <http://www.kongfz.cn/19986198/pic/>，登陆时间：2018年6月2日。

^② 岳俊杰、蔡涵刚、高志罡主编：《苏州文化手册》，上海：上海人民出版社，1993年，第414页；刘正平：《经坊与宗教文献的流刊——兼论玛瑙经房、慧空经房》，第60-64页。

法、宝卷等也并不是完全的排斥。^①



以上就是笔者所见《七真祖师列仙传》的共计九个不同版本，均为晚清民国时期的作品，且编纂、刊刻之人身身份各异，或为全真龙门派道士，或与先天道、一贯道乃至普通的善书局、印书坊有着千线万缕的关联。不过，正如我们在三教坛本、罗浮山朝元洞刊本、光绪二十九年序刊本以及慧空经房本中所看到的那样，尽管民间宗教及善书局等也参与到了对全真仙传的刊刻当中，但他们至少在《七真祖师列仙传》中还是以添加序言或附录的形式出现，而并没有涉及到对故事正文及内容的修改。换言之，与本文所涉明清民国时期其他仙传相比，《七真祖师列仙传》各个版本都相对一致地继承或保留了它在文本内容方面的独特性。

7.2 《七真天仙宝传》

关于《七真天仙宝传》的版本，李世瑜在其《宝卷综录》中载有两种版本，分别是宣统三年（1911）养真仙苑重刊本 4 卷和未知刊刻时间的聚贤堂重刊本 1 卷。^②除以上两种版本外，车锡伦在《中国宝卷总目》中又陈列了其所新搜集到的另外四种版本：（1）清道光元年（1821）北京刊本，二册；（2）清咸丰十年（1860）广化坛刊本，四册，卷名《七真天仙传》；（3）清光绪癸卯（二十九年，1903）兰州肃泰昌重刊本，二册，卷首康熙壬辰（1712）序，卷名《天仙宝传》；（4）清宣统元年（1909）叙府一洞天黄聚贤堂刊本，一册，卷名《七真天仙传》。^③

在以上这六种已经著录过的版本中，聚贤堂本现藏于中国人民大学图书馆古籍特藏部，不过，当笔者 2017 年 7 月前往查询时，由于图书馆搬迁，工作人员称此本已经遗失，笔者亦无法获得更多的信息。此外，关于车锡伦所引的道光元年北京刊本以及光绪癸卯肃泰昌本，笔者亦没有亲眼目睹其版本状况，不过，在其他的版本当中，道光元年以及肃泰昌等关键字眼曾反复出现，我们或者由此可以推测出其中的些许信息。

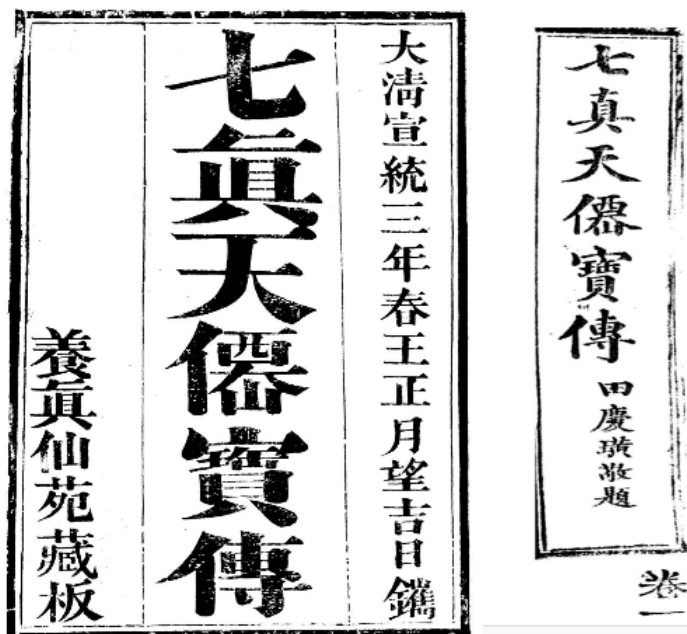
关于养真仙苑本，不包括现今点校出版的版本在内，笔者所见线装及影印版本共有 5

^① 杭州灵隐寺的释定源法师曾整理过一份慧空经房的刊刻书目，其中不乏道教经典如《度人经》、《七真传》以及民间宝卷如《众喜卷》、《雷锋卷》等，参见释定源：《浙省西湖慧空经房书目》，载上海师范大学哲学系：“地府与十王”工作坊资料集，2017 年 9 月，第 21-44 页。

^② 李世瑜：《宝卷综录》，北京：中华书局，1961 年，第 37 页。

^③ 车锡伦：《中国宝卷总目》，北京：燕山出版社，2000 年，第 203-204 页。

种。其中，国家图书馆文津分馆内藏有三种，检索号分别是 FGPG 34106、FGPG 34107 和 FGPG 140907。FGPG 34106 和 FGPG 34107 两者为同一种，封面题“七真天仙宝传”，并附“田庆璜敬题”字样，末附助刊姓氏题名；^①FGPG 140907 封面题“七真天仙宝传”，并附“田庆璜署签”字样，且末尾未附任何捐资助刊名录。不过，让人感到奇怪的是，两者除以上不同之



外，其余所有内容完全一致。除此之外，《三洞拾遗》第 17 册所影印的《七真天仙宝传》与现藏于北京师范大学图书馆的《七真天仙宝传》同样亦为养真仙苑本，从封面到助刊名录都完全相同，为同一个版本，不过，这两个版本中助刊姓氏题名部分，是在国家图书馆 FGPG 34106 和 FGPG 34107 版本题名之后，另外增加了“京师总商会会长孙学仕号晋卿助洋卅八

^①七真天仙传，谨将姓氏列后。

京都：子亮姜昱捐银洋五十元，竹轩封永修捐银洋五十元。

张家口：李正旺捐银洋一百元，胡万福捐钱洋一百元，韩广庆捐银洋一百元，高志升捐银洋五元。

宣化县：要殿士捐银洋五元。

东光县：杨治邦捐银洋五元。

阳高县：夏逢茂捐银洋一元。

三河县：刘崇正捐银洋二元。

胜芳镇：刘汉臣捐银洋十元，宁至法捐银洋一元。

京都：陆修真捐银洋四元，高从善捐银洋二元，赵朝选捐银洋一元，张德厚捐银洋一元，曲万山捐银洋一元，章福祥捐银洋一元，丁玉书捐银元一元，郝信一捐银洋一元。

易州安肃：卢善元为母亲佟德贤患病全愈捐印书银洋四十元，佟丙星捐银洋十元，赵昌忱捐银洋二元，许明喜捐银洋二元，赵鸿祯捐银洋二元，赵平雅捐银洋二元，赵宿山捐银洋七元，赵祖丙捐银洋一元，张行云捐银洋一元，王知悟捐银洋一元，王文元捐银洋一元，李玉岐捐银洋一元，卢文然捐银洋一元，卢祥元捐银洋一元，卢瑞元捐银洋一元，卢群生捐银洋一元，郝全一捐银洋一元，刘孝贤捐京钱一吊，郝椿龄捐京钱一吊，卢秋元捐京钱一吊，马玉梅捐京钱一吊，佟玉秀捐京钱一吊，郭起元捐京钱一吊，张作霖捐京钱一吊，伊德元捐京钱一吊，李本生捐京钱一吊，赵元鹤捐京钱二吊，卢保元捐京钱二吊，卢文德捐银元一元，朱真一捐银元一元，崔氏捐京钱一吊文，朱真一京钱一千文，赵真口捐京钱五百，田真一捐银元一元。

怀安：李瑞捐银洋五元。

张家口：市台庙捐银洋三元。

玉田县：周明礼、魏守安、黄宗全、侯宗旺、查金魁、康氏、卢宝存、宋宝云、于正龄各捐银洋一元，郝昌秀、杨东升各捐银洋二元，赵正贵、叶宗丰、王宗顺、白正勋、杨宗奇各捐大洋一元。

玉田县：赵金纯捐一元，康宝林捐一元，蒋正贵捐二元。

元，外左一区署长周之润号雨琴助洋贰元，致美楼经理李廷翰号文林助洋拾元，敬送”等字样。总而言之，在所有这些养真仙苑本的《七真天仙宝传》中，除我们上面所说的差异之处外，各版本的刊刻板式、字体以及内容都是相同的。据此，我们或者可以推测认为，这些《七真天仙宝传》印刷时所依据的底板都是养真仙苑的藏板，不过在每次印刷及装订时，又因捐资人的不同而在封面或题名上面略有差异。

这5种养真仙苑本《七真天仙宝传》均为三十二加，四卷。除上图所示封面及封内页信息外，依次另有：《七真天仙传序，宝传赋，以题为韵》，作序时间为“康熙壬辰年桂月上浣日京都北皋双龙寺礼义堂”；《序刊文》，作序时间及撰序人为“大清宣统元年端阳吉日，青阳山人易南子沐手拜记”；钟离权、吕洞宾、韩湘子、王重阳、马丹阳、孙不二、丘处机、王玉阳、刘处玄、谭处端、郝大通共计11人的宝诰及圣像；^①《七真天仙宝传》四卷总目录；灵宝大帝圣像；《新镌七真天仙宝传凡例》；《列圣同赞竹枝词》，涉及达摩老祖、观音古佛、果老张仙、拐李大仙、钟离老祖、纯阳老祖、韩祖天仙、彩和大仙、何姑大仙、国舅曹仙共计10位神明的乱词。

在这些内容中，与其他版本相比，养真仙苑本最为独特的地方就在于它的《序刊文》：

《天仙宝传》者，乃系孚佑纯阳吕祖帝君大慈大悲普救好学真道善德君子者所演叙，更为时下三期普度苦心度尽原人上岸之宝筏者也，欲使世人虔心敬阅，猛勇醒觉，天良发现，善体实行，规戒精严，积德累功，自然感格神天垂慈，默使高真至人相遇，指示心法口诀全闻。依法修持，内外功果纯熟，扶凑普度，好大奇缘，以慰瑶池金母心意，以了云城七圣、吕祖帝君叙著之心愿也。

幸有大善德君子竹轩氏封君永修、子亮氏姜君昱、茂林氏李君正旺，幸遇此宝传，阅历有味，秉发大道与人同修虔诚之心愿，乐自捐募捐资款，急付剞劂，刷印流布，度原人道岸齐登，以效扶凑普度之微念。以此商余，余曰：“如世人得遇此书者，均是三生之天幸，亦是有根之原人。祈敬阅细心深思，追究底里，自应善念生，念念纯诚。执此书以寻访高真至人，自必得遇，指授玄妙机关口诀。依法行去，自然明白悉知，是三教合一，全受全皈，不二法门，一脉渊源天仙之大道，候修至功果成就，脱壳飞升，朝拜上帝、三清诸天佛圣仙真，超拔九玄七祖，同享极乐清福，称大忠大孝，万古流芳，方不枉投东土，得人身一转，方知余言不虛也，亦不负吕帝叙演此《宝传》救世之苦心，并捐资刊印虔诚之至意也矣。”勉旃，勉旃，特此企祷厚望之至云耳。

大清宣统元年端阳吉日，青阳山人易南子沐手拜记。

准此，《七真天仙宝传》应是托名吕洞宾的扶乩之作，而从文中三期普度、云城、瑶池金母等字眼看来，这位撰序的青阳山人易南子应是一位民间宗教信徒。值得注意的是，养真仙苑本第一卷的卷首附有一组人名题记：

孚佑帝君叙于京都紫云山房，中一老人鉴定，青阳山人易南子拜阅，李正旺茂林氏、封永修竹轩氏、姜昱子亮氏仝捐镌。

这组题记在进一步肯定了《七真天仙宝传》为扶乩作品的同时，还提供了另位一个人名，即“中一老人”。事实上，中一老人鉴定、易南子拜阅的作品并非只有《七真天仙宝传》：清宣

^① 值得注意的是，这些宝诰虽然现在已经被视作为全真科仪的一部分，但其真正的文本来源，却似乎正是这部俱有浓厚的民间宗教色彩的《七真天仙宝传》。参见彭理福：《道教科范：全真教斋醮科仪纵览》，北京：宗教文化出版社，2011年，第683-685页。

统元年重刻的《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》题“元始天尊化身黄九祖师著，中一老人鉴定，青阳山人易南子校正”；^①一贯道十二祖袁志谦所撰《无欺老祖全书》中，《仁性集成》、《义路是由》、《礼秩照然》、《智果编录》以及《信德洽孚》各卷俱题“退安十二老祖著，中一老人鉴定，门人祯祥山人鄧昌诚、青阳山人易南子、茂林山人李明旺敬阅校证全募捐重镌”，末附易南子所述《述文》；^②清宣统三年李正旺捐资重刊的《麻姑菩萨宝卷》卷首题“中一老人鉴定，青阳山人易南子拜阅，茂林山人李正旺捐资重镌”，序言亦由易南子所作。^③除以上中一老人和青阳山人易南子共同出现的宝卷外，据车锡伦《中国宝卷总目》，青阳山人易南子作序的宝卷还有清宣统三年北京同善书局刊本和清宣统三年京东玉邑蒋正贵刊本的《何仙姑宝卷》两种、清光绪二十四年燕南胡思真重刊本的《目莲救母幽冥宝传》一种。^④另据泽田瑞穗，青阳山人易南子作序的宝卷还有清宣统二年京都养真仙苑刊本的《忠孝勇烈木兰传》。^⑤此外，据《清史稿艺文志拾遗》，《黄梅五祖宝卷》亦是由易南子作序。^⑥

那么，在上述所列宝卷中反复出现的中一老人、易南子是谁呢？据李世瑜调查，中一老人即路中一，属于一贯道第十七祖，“弥勒古佛化身，兼为白阳初祖。民国十四年乙丑归空。此后道务由陈师姑暂理，后始传弓长祖（即十八祖张光璧——引者注）。”^⑦另据上述《无欺老祖全书》中所述题记，则青阳山人易南子是路中一的弟子，换言之，易南子也是一名一贯道信徒。至于出资刊刻《七真天仙宝传》的李正旺、封永修、姜昱三人，我们所知也惟有封永修一人而已。封竹轩，名永修，河北省深县康王城村人，生平清咸丰四年（1854）三月二十六日，歿于民国三十二年（1943），永增军装局的创始人，清末民国时期著名的实业家。^⑧1922年10月，世界红十字会中华总会在北京成立，封永修任副会长。^⑨至1934年时，封竹轩已成为世界红十字会会长，据《程砚秋史事长编》，当年3月26日，“永增军农庄铺东、红十字会会长封竹轩先生81岁大寿，特于西单报子街聚贤堂举办大堂会，邀砚秋与程继仙合演《碧玉簪》一居，在平名伶均参加演出。”^⑩可能是由于其较高的社会地位，1935年，北平第五飞机学校举行命名典礼时，封竹轩还参与剪彩仪式。^⑪不过，他参与捐资重刊《七真天仙宝传》时并未担任世界红十字会会长，而正处于永增军装局发展的辉煌时期，因而，他之所以参与此事，或许是出于地方士绅好善乐施的一贯作风，当然，更可能的原因是，他是一贯道的信徒。

准此，我们知道养真仙苑本《七真天仙宝传》与一贯道有着密切的关联，但可惜的是，对于作为刊刻机构的养真仙苑与一贯道之间的关系，即它是否是一贯道的出版社，我们却不

^① 泽田瑞穗：《增补宝卷の研究》，东京：国书刊行会，1975年，第110页。

^② 袁志谦：《无欺老祖全书》，载《藏外道书》，第24册，第209、237、268、300、326、346-347页。

^③ 车锡伦：《中国宝卷总目》，第183页。

^④ 车锡伦：《中国宝卷总目》，第80、166页。

^⑤ 泽田瑞穗：《小说娱目钞》，成可译，载《明清小说研究》，北京：中国文联出版社，1987年，第5辑，第414页。

^⑥ 王绍曾主编：《清史稿艺文志拾遗》，第2348页。

^⑦ 李世瑜：《现代华北秘密宗教》，上海：上海艺文出版社，1990年，第55页。亦可参见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第817页；汪德忠：《一贯道について》，载《东洋文化研究所纪要》，1953年，第4册，第182页。

^⑧ 参见刘庚白：《封竹轩与京津地区的军装业》，载中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料委员会编：《天津文史资料选辑》，天津：天津人民出版社，2002年，第2期，第137、154页。

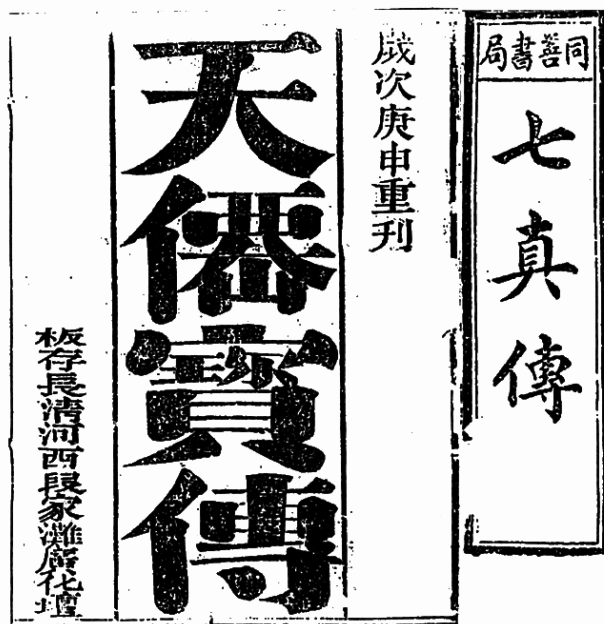
^⑨ 蔡鸿源、徐友春编：《民国社会党派大辞典》，合肥：黄山书社，2012年，第194页。

^⑩ 程永江：《程砚秋史事长编》，北京：北京出版社，2000年，第360页。

^⑪ 马芷庠：《老北平旅行指南》，北京：燕山出版社，1997年，第218-219页。

能够获得进一步的信息。

除养真仙苑本外，另外一个值得注意的是版本当属广化坛刊本。据前引车锡伦称，这个刊本卷名《七真天仙传》，刊刻时间为清咸丰十年。然而，濮文起主编的《民间宝卷》中亦收有一个咸丰十年的广化坛刊本，这个版本封题《七真传》，为清末民初同善书局的重印本，封内页题《天仙宝传》，并附“岁次庚申重刊”、“板存长清河西段家滩广化坛”等语，其后依次为：《七真天仙传序，宝传赋，以题为韵》，作序时间为“康熙壬辰年桂月上浣日京都北皋双龙寺礼义堂”；钟离权、吕洞宾、韩湘子、王重阳、马丹阳、孙不二、丘处机、王玉阳、刘处玄、谭处端、郝大通共计 11 人的宝诰及圣像；《七真天仙宝传》四卷总目录；灵祖大帝圣像；《新镌七真天仙宝传凡例》；《列圣同赞竹枝词》，涉及达摩老祖、观音古佛、果老张仙、拐李大仙、钟离老祖、纯阳老祖、韩祖天仙、彩和大仙、何姑大仙、国舅曹仙共计 10 位神明的乩词。除此之外，该本每卷卷首题“孚佑帝君叙于京都紫云山房，海源子校证”。



据此，同善书局本极有可能是正是广化坛本的重印本，只不过在重印时同善书局将封题改为了《七真传》。至于附语中的“长清河西段家滩”，极有可能是指位于今山东济南的长清段家滩，因为据民国时期罗腾霄所作《济南大观》，早在民国二十三年之前，济南就有一处同善书局，位于市区纬三路。^① 不过，民国时期济南同善书局所刊印的宝卷并不仅仅局限于《七真天仙宝传》：据《山东省图书馆藏山东地方史志文献选目》，民国十三年（1924），济南同善书局重刻了《柳华阳慧命经》二十卷二册；^②据《增注新修道藏目录》，民国十四年（1925），济南同善书局重印了皈一道经典的《吕祖救劫文》。^③另据笔者搜集，清光绪三十年（1904），济南同善书局刻印了皈一道经典《升仙宝录》二十七回四册，并附“光绪三十年新刊”、“德州城东王官庄存板”等语；民国十年（1921），济南同善书局还刻印了《孝女宝卷》（即《何仙姑宝卷》）一卷，并附“山东济南府西段店后刘家庄明圣坛存板”、“辛酉年

^① 罗腾霄：《1934：济南大观》，济南：齐鲁书社，2011年，第363页。

^② 山东省地方史志编纂委员会办公室编：《山东省图书馆藏山东地方史志文献选目》，济南：山东省图书馆，1983年，第250页。

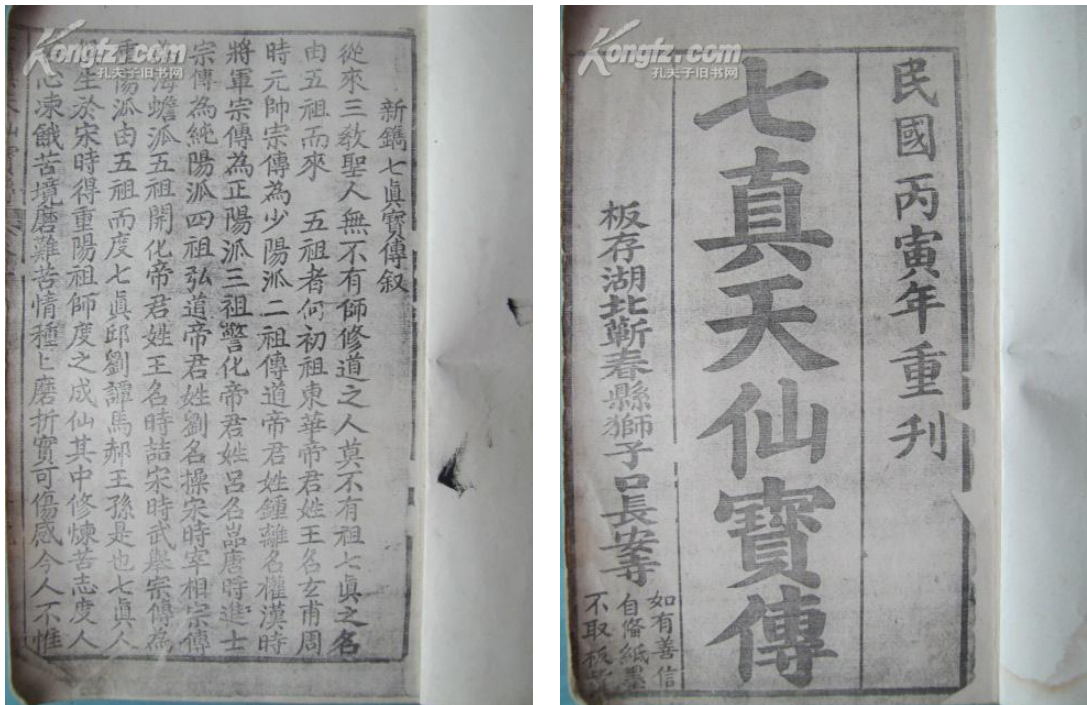
^③ 丁培仁：《增注新修道藏目录》，成都：巴蜀书社，2008年，第226页。

桃月重刊”等语；民国十四年（1925），济南同善书局又重刻了《化世归善》、《宣讲拾遗》，其中，《化世归善》另附“民国十一年孟春月重刊”语。^①

从以上所列济南同善书局刻印善书或宝卷来看，有些属于皈一道经典，如《吕祖救劫文》、《升仙宝录》、《化世归善》和《宣讲拾遗》等，^②有些极有可能是一贯道或其支派的经典，如广化坛的《七真天仙宝传》和明圣坛的《孝女宝卷》等，而有些则是属于其他教派的修炼经典或一般善社的善书，如《柳华阳慧命经》等。由于史料的缺乏，我们无法对同善书局产生于何时、属于哪个教派的印书处等进行明确的界定，并且，由于其所刊印的宝卷或善书成分极为复杂，保险起见，我们暂时可以把同善书局看作是一个刻印善书、宝卷的善书局。

除以上所列六种版本外，据笔者搜集，《七真天仙宝传》尚有至少以下十二种版本传刻：

（7）民国丙寅（十五年，1926）湖北蕲春长安寺重刊本，三十二回，卷数未知。封题《七真天仙宝传》，附题“民国丙寅年重刊，板存湖北蕲春县狮子口长安寺，如有善信，自备纸墨，不取板资”，第一卷卷首题“东华帝君、孚佑帝君飞鸾降于朝阳古洞”。



值得注意的是，从我们目前能够获得的信息来看，该本与前述几个版本相比最大的不同之处即是它的序言：

新鑄七真寶傳叙

从来三教圣人，无不有师；修道之人，莫不有祖。七真之名，由五祖而来。五祖者何？初祖东华帝君，姓王名玄甫，周时元师，宗传为少阳派；二祖传道帝君，姓钟离名

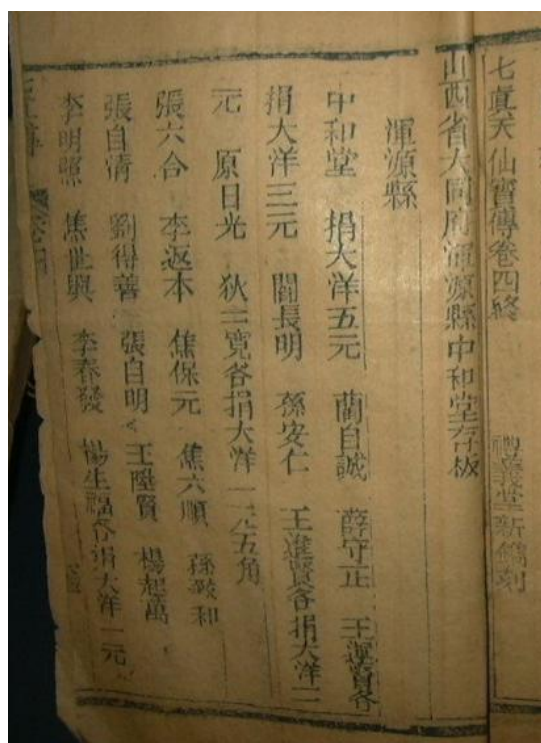
^① 关于济南同善书局刻印的《化世归善》及《宣讲拾遗》，此一信息是由复旦大学朱明川提供，特表谢意！据路遥调查，《化世归善》和《宣讲拾遗》都是皈一道要义书之外的附加劝善书，并且，对于《宣讲拾遗》借圣谕之名而宣自己之义的宣讲仪式，路遥也有所披露，参见路遥：《山东民间秘密教门》，北京：当代中国出版社，2000年，第353、367-368页。

^② 关于皈一道的研究，参见李世瑜：《现代华北秘密宗教》，第131-165页；李世瑜：《皈一道调查报告》，载氏著：《社会历史学文集》，天津：天津古籍出版社，2007年，第205-231页；孙象九：《原德县王官庄“皈一道”的始末》，载中国人民政治协商会议山东省委员会文史资料委员编：《山东文史资料选辑》，济南：山东人民出版社，1992年，第32辑，第304-311页。

权，汉时将军，宗传为正阳派；三祖警化帝君，姓吕名岩，唐时进士，宗传为纯阳派；四祖弘道帝君，姓刘名操，宋时宰相，宗传为海蟾派；五祖开化帝君，姓王名时喆，宋时武举，宗传为重阳派。由五祖而度七真，邱、刘、谭、马、郝、王、孙是也。七真人俱生于宋时，得重阳祖师度之成仙。其中修炼苦志，度人苦心，冻饿苦境，磨难苦情，种种磨折，实可伤感。今人不惟未尝其苦，亦不知其苦为何苦也。七真不辞苦难而成真人，荣增天上，显耀人间，实古今所罕见罕闻者。今人苟能宗其传，体其志，遵其德，行其道，又何难与七真并立且与五祖齐肩也哉！七真之书，原板存京师，难以刷印，今特普化善缘，刊刻流转，广播于世，俾人人知修仙之理，个个守固有之良，庶不负老祖度世人之意也！夫是为叙。

尽管在序言中撰者能够知道全真教的五祖、七真，但从王重阳名时喆及其所创教派为重阳派等细节称谓上来看，这位不署姓名的撰序者极有可能未必真正的了解全真教的历史，或者是只知其盛名而不知其事实。不过，通过本文第6章中的相关论述，我们知道，《七真天仙宝传》的改篇本《七真宝卷》中曾称王重阳初名为“王时喆”，撰序者或许是将这两种仙传混为一谈亦未可知。

(8) 民国十年(1921)山西大同浑源县中和堂重刊本，三十二回，四卷。封题《七真天仙宝传》，旁刻“吕纯阳祖师降乩鸾笔”，顶刻“民国十年十月刻”，卷四末附浑源县捐资重刊信众姓氏。^①



除上述信息外，借由网上图片，该本《七真天仙宝传》的序言与养真仙苑本及同善书局重印的广化坛本相同，为《七真天仙传序，宝传赋，以题为韵》，作序时间为“康熙壬辰年桂月上浣日京都北泉双龙寺礼义堂”，随后为钟离权、吕洞宾、韩湘子、王重阳四人的圣像与宝诰。尽管随后的内容我们不得而知，不过，借由上图中“礼义堂新镌刻”一语，中和堂

^① <http://book.kongfz.com/22511/405791640/>，登陆时间：2018年6月9日。

本与养真仙苑本和广化坛本采用的应该是同一底板，因此，全真七子的圣像和宝诰、《七真天仙宝传》的总目录、灵祖大帝圣像、《新镌七真天仙宝传凡列》、《列圣同赞竹枝词》等内容想来也会出现在该版本当中。

至于其与其他版本的不同之处，即所附善信名名单，我们亦抄录如下：

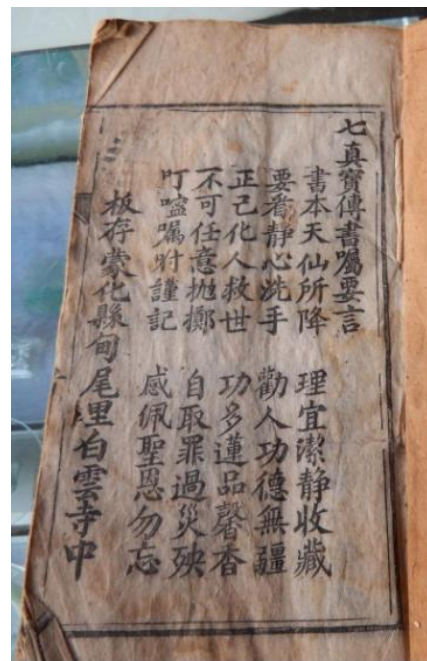
山西省大同府浑源县中和堂存板。

浑源县：中和堂捐大洋五元，简自诚、薛守正、王运贤各捐大洋三元，阎长明、孙安仁、王进贤各捐大洋二元，原日光、狄二宽各捐大洋一元五角，张六合、李返本、焦保元、焦六顺、孙致和、张自清、刘得善、张自明、王升贤、杨起万、李明照、焦世兴、李春发、杨生福各捐大洋一元，李周、翁玉各捐大洋五角，李兴荣、李琦、李兴温、李兴良、李殿焕、李过兵各捐大钱五百文，翁守奎捐大钱三百文，翁夺捐大钱二百文，张焕子、殷翠子各捐大洋五角，潘眷子捐大钱五百文。

朔县：田相臣捐大钱五百文。

不过，关于这个中和堂，虽然它捐刊力量最大，但在其性质问题上，我们暂时还没有获得更多的信息。

(9) 民国己未（八年，1919）云南蒙化县甸尾里白云寺重刊本，卷、回数未知。封题《七真宝传书嘱要言》：“书本天仙所降，理宜洁静收藏。要看静心洗手，劝人功德无疆。正己化人救世，功多莲品馨香。不可任意抛掷，自取罪过灾殃。叮咛嘱咐谨记，感佩圣恩勿忘”，并附“板存蒙化县甸尾里白云寺中”。封内页题《七真天仙宝传》，并附“钟吕二祖显圣降乩鸾”、“民国己未年季春月乐善居士重刊”等语。^①



值得注意的是，该本的序言名为《七真天仙宝传序》，宝传赠（赋——引者注），以题为韵》，其内容与养真仙苑本、广化坛本和中和堂本完全相同，但对撰序人及撰序时间却题为“道光元年乾月望日之吉乐山子序于朝阳仙洞”。除此之外，该本《七真天仙宝传》亦载有钟离权等人的圣像和宝诰，且与其他版本明显不同，但可惜的是，由于网上内容并不完全，

^① <http://book.kongfz.com/156515/531500512/>，登陆时间：2018年6月9日。

我们无法得到更多的信息。

不过，该部仙传的末尾附有托名王灵宝的一首《西江月》词以及捐刊善信名单，不见于其他版本，故移录如下：

灵祖天王君曰（《西江月》）：

七真宝传功起，善士捐资增光，劝化原人上天堂，阴功德泽无量。

后世有人印送，赐他福寿祯祥，无灾无难大吉昌，国泰民安丰享。

刊刷天仙金丹二传捐资芳名：

中和山率性子倡刊办理。

陈国宾、字宗文、邹修一、李成珠，以上捐资同刊。

自天祐、自天申、董重一、祝纯一，以上出力募化。

宣督善、李飞龙、字如金、李春雷、邱和馨、李贞明、张清有，以上各捐大洋二圆。

施惠、李福寿、苏毓英、高德真、童保真、尹清平、高维诚，以上各捐大洋一圆。

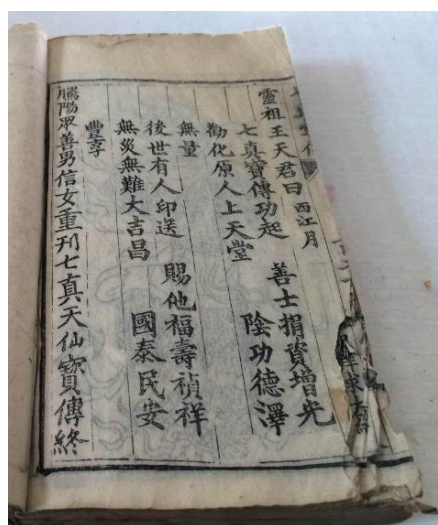


不过，对于这位倡导刊印《七真天仙宝传》的中和山率性子以及存板的白云寺，我们却没有更多的信息。

（10）民国丙辰（五年，1916）云南腾冲县曲石乡江苴明善堂重刊本，卷、回数未知。该书封题为何未知，封内页题《七真天仙宝传》，并附“钟吕二祖显圣降乩鸾”、“民国丙辰年季冬月重刊”等语。



值得注意的是，该刊本与前列民国己未年蒙化白云寺刊本极为相似，其扉页均题有《七真宝传书嘱要言》：“书本天仙所降，理宜洁静收藏。要看静心洗手，劝人功德无疆。正己化人救世，功多莲品馨香。不可任意抛掷，自取罪过灾殃。叮咛嘱咐谨记，感佩圣恩勿忘。”甚至序言之名《七真天仙宝传序，宝传赠，以题为韵》中的“赠”字也白云寺本出现了同样的失误，且撰序人及撰序时间亦题为“道光元年乾月望日之吉乐山子序于朝阳仙洞”。至于序言之后的“佛日增辉”牌榜，两者也完全相同。



牌榜之后，据文献资料，该版本的内容依次为：钟离权、吕洞宾、韩湘子、王重阳、马丹阳、孙不二、丘处机、王玉阳、刘处玄、谭处端、郝大通共计 11 人的宝诰及法像；《紫阳真人嘱咐七列（例）》；《重刊七真宝传目录》；《列圣同赞竹枝词》十首。^①正文末附灵祖天王《西江月》词，及“腾阳众善男信女重刊七真天仙宝传终”。

关于位于云南腾冲的这个印书机构明善堂，其创始人中年出家的官应星，创建时间约为清咸、同时期，^②但实际上与先天道有着密切的关系。据现有资料，明善堂所印书籍除该

^① 段晓林：《经眼腾冲明善堂印刷的八种书籍》，载《保山师专学报》，2006年第4期。

^② 段亚斌：《腾冲发现晚清印刷作坊明善堂》，载《民族时报》，2001年12月19日。

部《七真天仙宝传》传，还有光绪二十五年（1899）的《药王度厄增寿妙经全部》、未署年月的《诸圣垂训》、同治十年的《（释迦）因果经》、康熙乙丑年（1685）的《清净经图纂》、未署年月的《吕祖指玄篇秘注》、宣统三年（1911）的《汉相辞朝》，光绪八年（1882）的《二十四孝案证》等数种，而其中《吕祖指玄篇秘注》封面署“沧海老人注”，而这位沧海老人即是先天道的第十四祖彭德源。^①不仅如此，从明善堂所刻的儒、释、道经典来看，也属实与先天道倡导三教合一的理路颇为一致。据此，腾冲明善堂的创始人官应星之所以出家，也是与他的先天道信仰有关。

（11）光绪戊申（三十四年，1908）年南阳经元堂本，三十二回，四卷，现藏中国国家图书馆文（检索号：FGPG34104）。封题“七真天仙宝传”，并附“展卷预沐手，开读先漱口。污秽不珍重，汝可自招咎”等语，封面背页题“此书上通九天，下达阴阳两界，最宜珍重，不可秽污，恐遭天谴，甚之。敬惜字纸，功德无量，路旁字纸，随手拾起，福虽未至，祸自远矣”等语。封内页题“光绪戊申年，七真天仙宝传，南阳经元堂藏版。”

该版本《七真天仙宝传》的序言内容与养真仙苑本和广化坛本相同，不过撰序人和撰序时间却与中和堂本、白云寺本以及明善堂本相同，即题为“道光元年乾月望日是乐山子序于朝阳仙洞”。序言之后，其内容依次为：《七真天仙宝传凡列》；钟离权、吕洞宾、王重阳、丘处机、马丹阳、孙不二、刘处玄、谭处端、王玉阳、郝大通等 10 人的圣像及宝诰；《新刻七真宝传目录》；《列圣同赞竹节词》。



从圣像及宝诰来看，经元堂本删除了韩湘子，且将丘处机的位置提前，应该说是做出比较大的改动，但至于背后的原因，我们却不得而知。同样，对于负责刊刻的经元堂，我们亦没有太多的信息。

（12）光绪壬辰（十八年，1892）仁寿书屋本，三十二回，四卷。封题《七真宝传》，封内页亦题《七真宝传》，并附“光绪壬辰年新镌”、“板存仁寿书屋”等语，第一卷卷首题

^① 段晓林：《经眼腾冲明善堂印刷的八种书籍》，载《保山师专学报》，2006年第4期。段晓林文中称彭德源为青莲教祖师，此说并不错，因为明清民国时期的民间宗教很多都采用相同的祖师谱系，如前述的先天道、一贯道等，而作为先天道的变种，青莲教如此认祖的做法亦在情理之中。参见濮文起：《新编中国民间宗教辞典》，第394-395页；林万传：《先天道研究》，第132-133页。

“东华帝君、孚佑帝君飞鸾降于朝阳古洞”。^①



从有限的网上信息来看，该版本的序言与长安寺本内容相同，且都不载撰序人及撰序时间，至于它是否刊载圣像、宝诰等内容，我们亦无从得知。同样地，对于负责刊刻该仙传的仁寿书屋，我们也不知道其具体的情况。

(13) 民国丙辰（五年，1916）松竹山房本，三十二回，四卷。封题不详，封内页题“民国丙辰年桂月重刊，七真实传，松竹山房藏板”等语，每卷卷首题“孚佑帝君叙于京都紫云山房”。另外，此刊本还载有民国丁巳（六年，1917）南阳周化鹏所作增序。据《永乐宫志》，松竹山房还版藏民国重刊的一部《七真天仙宝传》，牛福荣辑刊，^②未知松竹山房所藏板的这两部《七真天仙宝传》是否为同一版本。



事实上，作为民国丙辰年的刊本，为何里面会出现民国丁巳年的增序，这一现象本身就值得怀疑。正如我们在上一节关于《七真祖师列仙传》版本检索中所看到的那样，对于明清

^① <http://book.kongfz.com/3240/443545774/>，登陆时间：2018年6月9日。

^② 张亦农、景昆俊编着：《永乐宫志》，太原：山西人民出版社，2006年，第233页。

民国时期的出版业来说，更名换姓、冒充已出的侵犯版权之事实上层出不穷，而松竹山房片《七真天仙宝传》中这一现象的出现，只不过反向表明了松竹山房的出版野心而已。

不过，对于松竹山房本中提到的南阳周化鹏增序以及牛福荣辑刊一事，笔者私藏有一部《七真天仙宝传》的残卷，既刊载周化鹏增序，亦提及牛福荣校证，但令人感到奇怪的是却唯独不见松竹山房的版权内页。

该本封面题“天仙传”三字，右下角题“黄守中”三字，但却未署年月信息。由于无版权内页，该本随后内容为《七真天仙传原序》，其内容与养真仙苑本和广化坛本相同，作序时间为“康熙壬辰年桂月上浣日，京都北皋双龙寺礼义堂”。随后为《七真天仙宝传增序》，不见载于其他版本，故全文抄录如下：

考自三教分派而后，道端纷纷，善门穰穰，各成一家之言，讲学授徒，著书传世，然或拾此而遗彼，或舍正而就歧，其说愈多，其法愈繁，徒令后之学者，眼目绕乱，苦道道之多端，心神恍惚，辨善善之分门，有致终身聒聒，而莫知从违者，良可慨也。

宋嘉祐年间，重阳老祖受钟、吕、韩三圣之教，始阐妙道于五祖，讲元善于七真，于是而《天仙宝传》成矣。是书也，囊括百家，包络万象，明通三光日月星辰，幽极四德元亨利贞，不见不隐，三皈符合于三纲，不显不微，五戒关切乎五常。得道者，能知不隐之隐，不微之微；初修者，可观不见之见，不显之显。仙凡咸宜，贤否皆当，讵得与旁门外道，等量而齐观也哉？

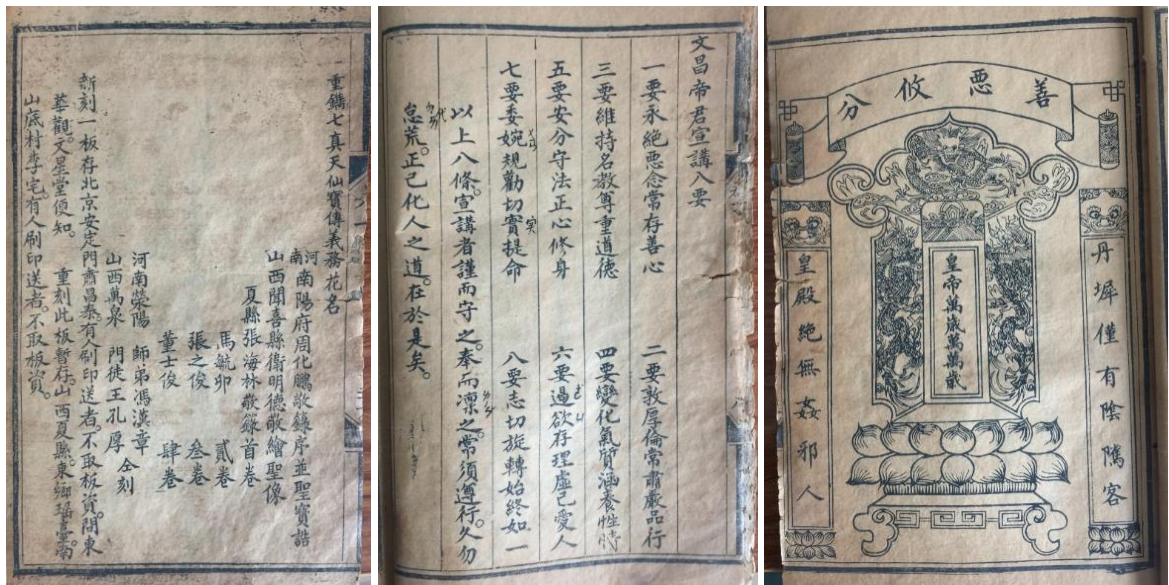
王君善乐、李君秉乾，皆洁心洁口，修道修善，多历年所，偶得此传，净手焚香，捧而读之，如获奇珍，因念原板稀少，未便广传，刷印艰难，何由遍流？是重刊之心，遂勃然而不可遏者矣。既叹工程浩大，为之不易，无如天凑善缘，事逢奇会，王君素工刻书，愿为之劳心劳力，李君乐善好施，亦欣为之供饘粥，即择地点于山右夏县静乐宫中，不惮辛苦，不畏烦恼，四年之间，依然告成。书成之岁，余以探弟，舌耕此邦，二君就校索序。余叹自诗文改制而后，亲于世事，疏于学问，妄敢自效绵薄，索得新旧两卷，互相参读，无片言之添改，无只字之错讹，因即其大略，聊砌数语，以俟后之观览者，知差距与人同焉云尔，是为序。

民国丁巳年八月中秋，南阳卧龙岗周化鹏增序。

河南荣阳王善乐、山西夏县李秉乾全刻。

增序之后，接着依次为：“善恶攸分”牌榜；《文昌帝君宣讲八要》；王灵官、钟离权、吕洞宾、韩湘子、王重阳、马丹阳、孙不二、丘处机、王玉阳、刘处玄、谭处端、郝大通等 12 位人的圣像和宝诰；《重镌七真天仙宝传凡列》；《天仙宝传全部总目录》；《重镌七真天仙宝传义务花名》；《列圣同赞竹枝词》。

值得注意的是，《重镌七真天仙宝传义务花名》提及“新刻一板存北京安定门肃泰昌，有人刷印送者，不取板资”，即肃泰昌这一印书作坊的地址是在北京安定门，至于前引车锡伦所提及的光绪二十九年兰州肃泰昌重刊本，想是肃泰昌板刻的《七真天仙宝传》后来流传到了甘肃兰州。



除此之外，在筆者所藏殘卷的卷首，還附有如下題名：

孚佑帝君叙于京都紫云山房，海源子、河南偃師牛福榮校證，河南省開封府蒙陽縣王善樂、山西省平陽府夏縣李秉乾重刻。

毫無疑問，聯想到廣化壇等本卷首題名，牛福榮之所以能夠堂而皇之的进入到校證者行列，顯系對原版的侵犯。不過，對於增序的周化鵬以及施工出資的王善樂和李秉乾等人，我們却除此之外並沒有太多的信息。

(14) 民國十年（1921）雲南虹溪善化壇刊本，卷回数未知。封題《七真傳》，封內頁題“鍾呂二仙同降，民國十年敬繕，板存虹溪善化壇。”除此之外，封內頁還附有《寶傳書要言》，其內容與民國己未雲南蒙化縣甸尾里白雲寺重刊本和民國丙辰雲南騰沖縣曲石江苴明善堂重刊本中的《七真寶傳書囑要言》完全相同。

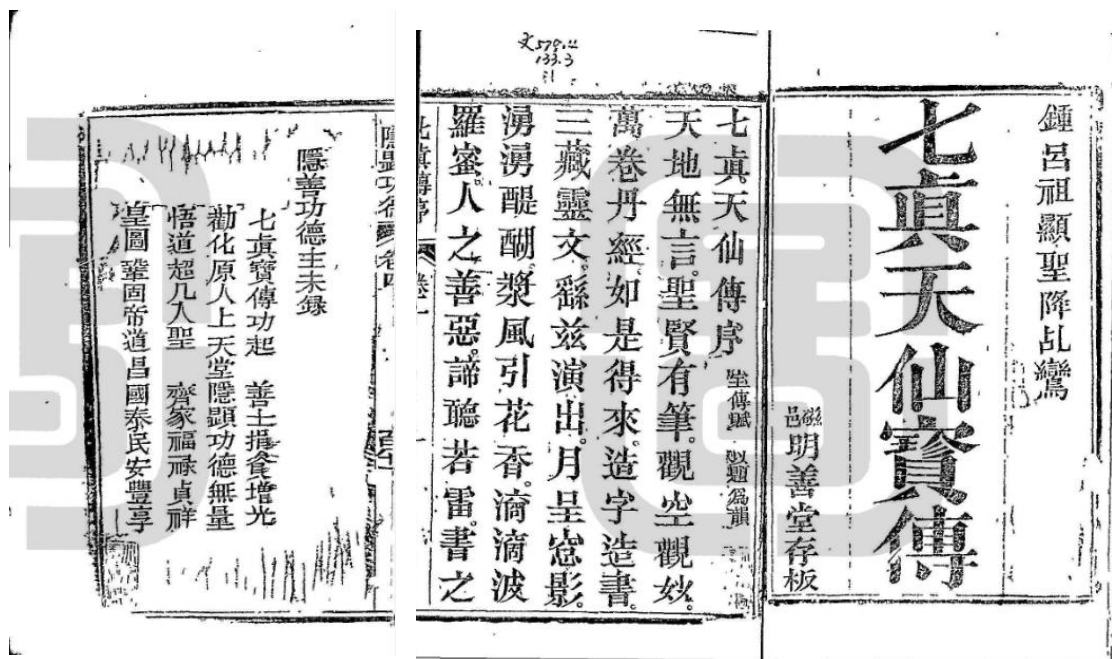


(15) 民國甲寅（三年，1914）化龍岩本，三十二回，四卷。封題不詳，封內頁題“民國甲寅年新刻，天仙寶傳，板存化龍岩”，每卷卷首題“孚佑帝君叙于京都紫山房，海源子

校证”。值得注意的是，此处的化龙岩极有可能是指位于今福建安溪的吴山寺。^①



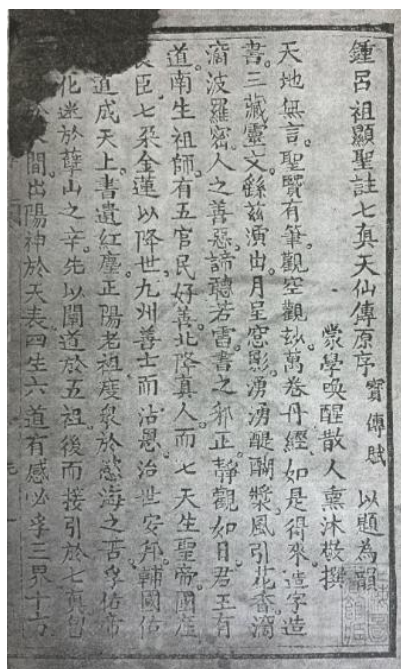
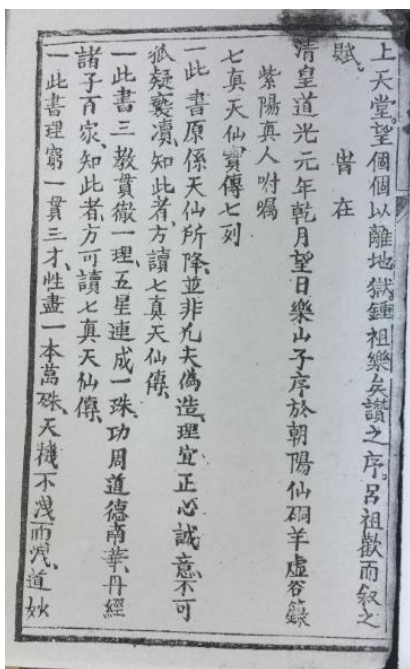
(16) 磁邑明善堂本，三十二回，四卷。此本封内题“钟吕祖显圣坛降乩鸾，七真天仙宝传，磁邑明善堂存板。”后为序言，题为《七真天仙传序》，内容与养真仙苑本相同，作序时间及撰序人题为“道光元年乾月望日乐山子序于朝阳仙洞”。序言之后的内容依次分别为：《七真天仙宝传凡列》；钟离权、吕洞宾、王重阳和全真七子的法像及宝诰；《新刻七真宝传目录》；《列圣同赞竹节词》。书末附“隐善功德主未录。七真宝传功起，善士捐资增光，劝化原人上天堂，隐显功德无量。悟道超凡入圣，齐家福祿贞祥，皇图巩固帝道昌，国泰民安丰享”等语。



^① 凌文斌编：《安溪寺庙大观》，福州：海风出版社，2007年，第214-215页。

值得注意的是，磁邑明善堂文末所示的词，正是云南的白云寺本及明善堂本所附托名王灵官的《西江月》词，兼之先天道活动的范围，我们认为，这个明善堂应该也是先天道的传道中心和派出机构。

(17) 上海图书馆藏本（索书号：线普 567520-23），三十二回，四卷（元、亨、利、贞）。此本封题《七真天仙传》，无扉页，序言题为《钟吕祖显圣注七真天仙传原序，宝传赋，以题为韵》，下署“蒙学唤醒散人熏沐敬撰”，序言内容与养真仙苑本相同，不过撰序人及撰序时间却题为“清皇道光元年乾月望日乐山子序于朝阳仙洞，羊谷虚录。”



序年之后，该内容依次为：《紫阳真人咐囑七真天仙宝传七列》；《新刻七真天仙宝传目录》；达摩老祖、观音古佛、果老张仙、拐李大仙、钟离老师、纯阳吕祖、韩祖天仙、采和大仙、何姑大仙、国舅曹仙以及关圣帝君等 11 人的赞诗；钟离权、吕洞宾、韩湘子、王重阳、丘处机、马丹阳、孙不二、刘处玄、王玉阳、郝大通等 10 人的法像及宝诰。

与其版本相比，该本《七真天仙宝传》中的列圣竹枝词增加了关圣帝君，但在诸真的圣像及宝诰当中，却缺少了谭处端。另外，该仙传的第二卷即亨字卷卷首题名如下：

吕祖著七真天仙传，卷之二，长寿县。

据查，长寿县实为今四川地区的县名，因此，该本《七真天仙宝传》或许是刻板于四川地区。

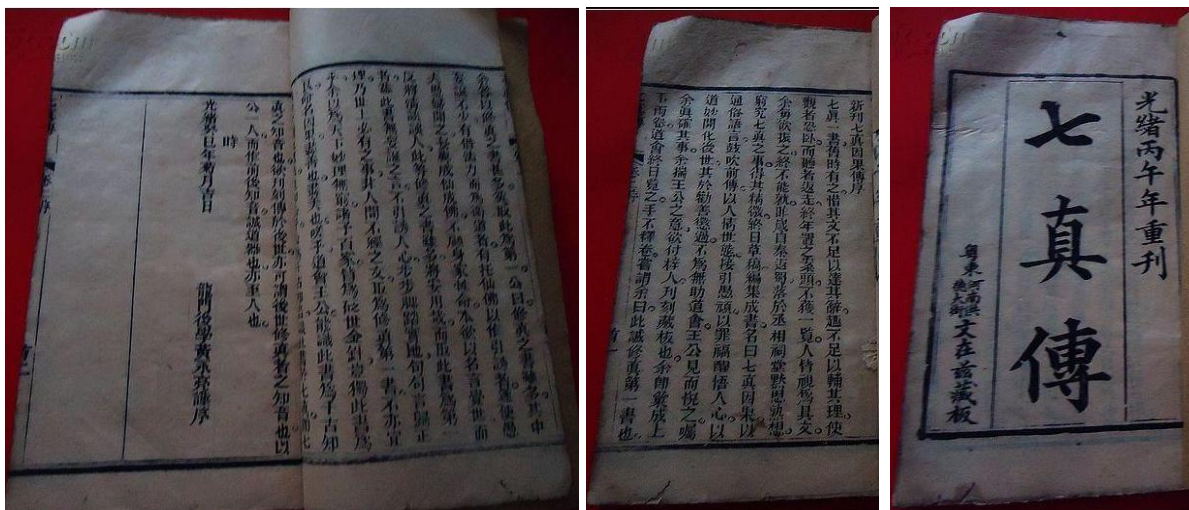
综上所述，包括文献记载以及笔者收集在内，《七真天仙宝传》共计有至少 17 个版本，所涉及的藏板地点有北京、山东、山西、河北、河南、湖北、福建、云南、四川、甘肃等 10 地。这其中，最早可考的版本为清道光元年北京刊本，最晚的版本为民国十五年湖北蕲春长安寺重刊本，而组织刊刻的力量，既有先天道、一贯道等民间宗教的信徒，也有如李正旺、封永修、王善乐、李秉乾等绅士、信众，至于刊刻的机构则涉及到了明善堂、同善书局、仁寿书屋、松竹山房等民间宗教机构及一般性的善书局，甚至是一些并不广为人知的印书作坊。或许正是由于这样一种复杂的版本状况、刊刻力量、出版机构的存在，导致了《七真天仙宝传》的文本出现了一种与其他仙传相比截然不同的文特色，即它一方面在情节结构上面充满着逻辑矛盾，但另一方面它又似乎无视于这些矛盾，而是强行将自身所要宣扬的修炼理

论与方法挂搭其中。

7.3 《七真因果传》

关于《七真因果传》，孙楷第在初版《中国通俗小说书目》中称：“郑西谛氏藏一民国六年（1917）丁巳四川刊本。书二卷二十九回，演道家北七真事。为黄永亮辉庵编，自序云修订旧本为之。唯明清小说书中今未见有此种，其言亦难遽信，今姑附此目于诸家之后。”^①这是笔者所见最早关于《七真因果传》的记载。此后，车锡伦以及樽本照雄分别又综合各家之说进行了汇总，不过却难称定讞，而是事实上多彼此因循，且尤其是对于国家、省级以及高校图书馆等机构内的藏本颇多遗漏。今依上述已有研究成果，兼之笔者所藏，将《七真因果传》的版本情况概述如下：

（1）光绪丙午（三十二年，1906）年广东文在兹善书坊重刊本，二十九回，两卷。此本封题《七真传》，扉页题“光绪丙午年重刊，七真传，粤东河南洪德大街文在兹藏板。”扉页之后为序言，题为《新刊七真因果传序》，作序时间及作序者题为“光绪癸巳年（1893）菊月吉日龙门后学黄永亮谨序”。^②



关于文在兹善书坊，我们已经知道他是先天道的印书机构，不过，对于编纂《七真因果传》并为之作序的黄永亮，我们却仅仅知道他自称为龙门弟子而已，曾云游过陕西、四川。关于《七真因果传》的成书过程，黄永亮在序言中也对我们有所透露：

七真一书，旧时有之，惜其文不足以达其辞，趣不足以辅其理，使观者恐卧，而听者返走，终年置之案头，不获一覽，人皆视为具文。余每欲振之，终不能就。昨岁自秦返蜀，落于丞相祠堂，默思熟想，穷究七真之事，得其精微，终日草稿，编集成书，名曰《七真因果》。以通俗语言，鼓吹前传，以人情世态，接引愚顽，以罪福醒悟人心，以道妙开化后世，其于劝善惩过，不为无助。道会王公见而悦之，嘱余真确其事。余揣王公之意，欲付梓人，刊刻藏板也。余即汇成上下两卷，道会终日览之，手不释卷，尝谓余曰：“此诚修真第一书也。”余答以“修真之书甚多，奚取此为第一？”公曰：“修

^① 孙楷第：《中国通俗小说书目》，1933年，第257页。

^② 据游子安考证，文在兹善书坊的创办者谈德元是先天道徒，而文在兹善书坊则为先天道的传播作出了无与伦比的贡献。参见游子安：“‘文在兹’与粤港地区先天道出版及传播”，载《世界宗教研究》，2014年第5期，第72-83页。

真之书虽多，其中妄诞不少，有借法力而为卫道者，有托仙佛以作引诱者，遂使愚夫愚妇闻之，妄冀成仙成佛，不顾身家性命。本欲以名言觉世，而反将清谈误人，此等修真之书虽多，将安用哉？而取此书为第一者，盖此书无妄诞之言，不引诱人心，步步脚踏实地，句句言归正理，乃世上必有之事，非人间不经之文，取为修真第一书，不亦宜乎！余以为天下妙理无穷，诸子百家，皆为砭世金针，岂独此书为良？命名因果，尽善也，尽美也。”嗟乎！道会王公能识此书，为千古知音，世之读此书者，能如公乎？公为千古知音，识此书于七真，即七真之知音也，欲刊刻传于后世，亦可谓后世修真者之知音也。以公一人，而作前后知音，诚道器也，亦至人也！

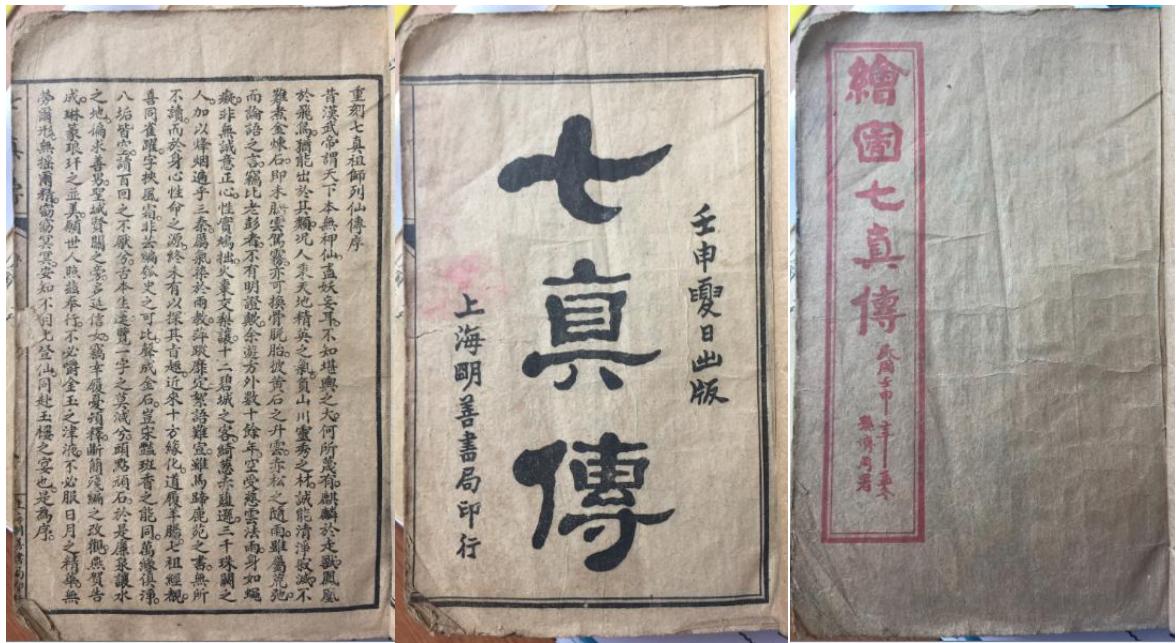
光绪癸巳年菊月吉日，龙门后学黄永亮谨序。

从《七真因果传》的起源来说，黄永亮一方面借鉴了“旧时有之”的七真作品，但与此同时，因为这些七真作品“文不足以达其辞，趣不足以辅其理，使观者恐卧，而听者返走，终年置之案头，不获一览，人皆视为具文”，所以在道会王公的支持下，他又“穷究七真之事”，“真确其事”，而其目的，则在于“以通俗语言，鼓吹前传，以人情世态，接引愚顽，以罪福醒悟人心，以道妙开化后世，其于劝善惩过，不为无助。”

通过本文第6章和第7章的分析，兼之各仙传成书时间的甄别，我们认为，《七真因果传》所借鉴的“旧时有之”的七真作品是指《七真祖师列仙传》和《七真天仙宝传》。不仅如此，通过前文对《七真祖师列仙传》及《七真天仙宝传》内容的概述，我们也能够发现，这两部仙传恰恰符合序言中道会王公对于旧有七真仙传内容的批判之语：“修真之书虽多，其中妄诞不少，有借法力而为卫道者，有托仙佛以作引诱者，遂使愚夫愚妇闻之，妄冀成仙成佛，不顾身家性命。本欲以名言觉世，而反将清谈误人，此等修真之书虽多，将安用哉？”不过可惜的是，对于这个道会王公，我们也没有更多的信息。

另外，值得注意的是，在借鉴旧书与真确其事之间，黄永亮实际上更加偏向了借鉴旧书，因为《七真因果传》的故事情节基本上还是遵循《七真祖师列仙传》和《七真天仙宝传》而来。不过，或许是由于他的全真道士身份，黄永亮在继续旧说的同时，还非常谨慎地处理了其中涉及到不同宗教之间发生正面冲突时的情节，如当刘处玄与达摩祖师相遇时，既非《七真祖师列仙传》的达摩改僧为道拜刘处玄为师，也非《七真天仙宝传》的刘处玄改道为僧拜达摩为师，而是双方各生敬信后分手离去。再如，对于《七真祖师列仙传》和《七真天仙宝传》当中所说丘处机晋见帝王时因平定外番入侵而获封国师一事，《七真因果传》则修改为丘处机凭借祈雨之功而获封真人，其淡化民族对抗色彩的意图也显而易见。诸此种种，事实上也构成了《七真因果传》比较中庸平和的文本特性，对此，我们后文还会展开。

(2) 民国壬申（二十一年，1932）年上海明善书局本，二十九回，两卷。此本封题《绘图七真传》，下附“民国壬申年孟冬，孙济冈署。”扉页题“壬申夏日出版，七真传，上海明善书局印行。”扉页之后为序言，题为《重刻七真祖师列仙传序》，不署作序时间及撰序人。序言之后为目录，题为《新刊七真因果传目录》。



从该本所附的《重刻七真祖师列仙传序》来看，至少明善书局是将《七真因果传》和《七真祖师列仙传》两者视为了同一部仙传，再次侧面印证了《七真因果传》是借鉴《七真祖师列仙传》而来。对于刊印本部《七真因果传》的明善书局，我们已经知道其为同善社的印书机构，且还曾刊印过《回乡语录》、《惜字征验录》以及《出世必要》等同善社经典，^①而对于题写“绘图七真传”的孙济冈，据现存资料，他不出意外地是一名同善社的信徒，且此时应为浙江省同善社的社首。^②

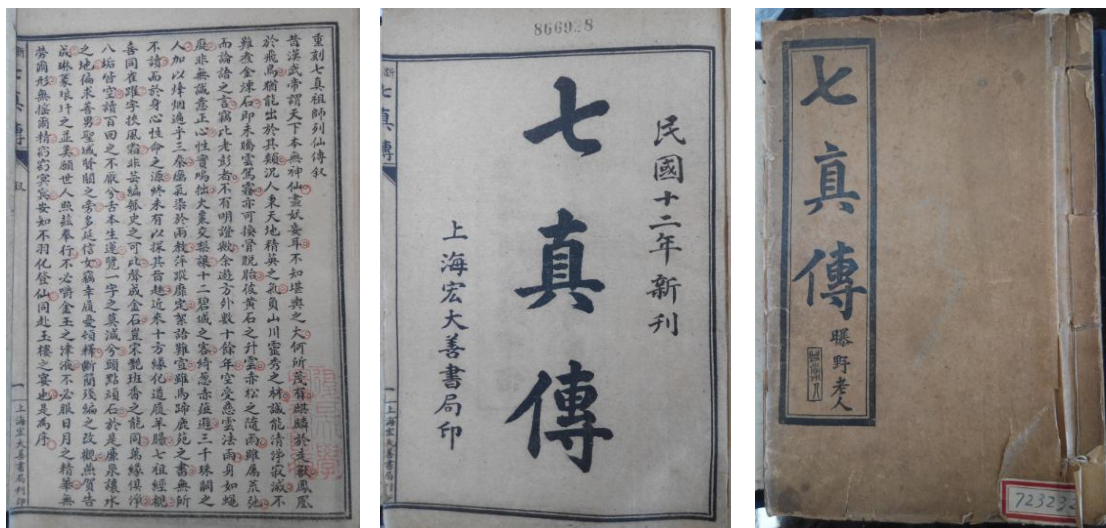


^① 据王见川考证，明善书局的创办人蔡振绅、张载阳是同善社信徒，而明善书局则是同善社的印书局。参见王见川：《明善书局与同善社：兼谈〈玄灵玉皇经〉的流传》，载妈祖文化研究暨文献中心：《妈祖与民间信仰：研究通讯（1）》，台北：博扬文化事业有限公司，2012年，第1-13页；林万传：《先天道研究》，第183-184页；吴亚魁：《清末民国时期上海的宗教出版概观：以佛道教为中心》，载康豹、高万桑主编：《改变中国宗教的五十年，1898-1948》，台北：中央研究院近代史研究所，2015年，第306-310页。

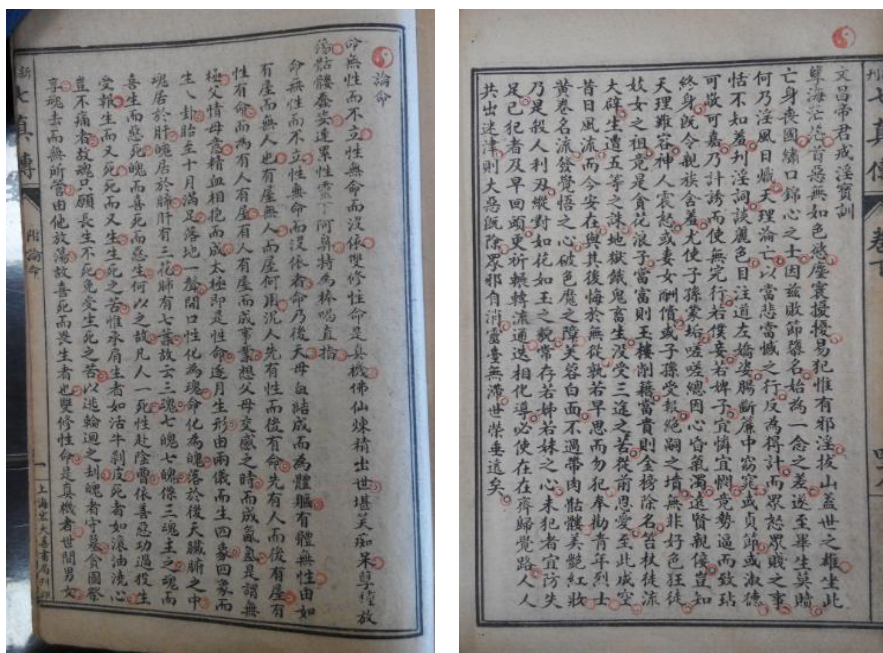
^② 义乌县志编纂委员会编：《义乌县志》，杭州：浙江人民出版社，1987年，第420-421页。

值得一提的是，在明善书局本《七真因果传》的每一回之前，都绘有一幅插图，插图的题目即为当回的名称，共计有 29 幅。在笔者所见的九种七真故事类型及其各版本中，只有此一版本附带插图。除此之外，故事正文结束之后，另外附有《论命》一则，其内容与清光绪十九年三教坛本《七真祖师列仙传》所附《性命至理论》中的《论命》部分内容完全相同。

(3) 民国十二年 (1923) 上海宏大善书局本，二十九回，两卷，现藏于复旦大学图书馆。此本封题《七真因果传》，下署“曝野老人”。扉页题“民国十二年新刊，七真传，上海宏大善书局印。”扉页之后为序言，题为《重刊七真祖师列仙传序》，不著作序时间及撰序人。序言之后为目录，题为《新刊七真因果传目录》。



颇让人诧异的是，在讲述完王重阳度化全真七子的故事之后，此本《七真因果传》又附录了两篇其他类型的文章，第一篇为《文昌帝君戒淫宝训》，第二篇为《论命》。通过校勘其内容，我们发现，《论命》与清光绪十九年三教坛本《七真祖师列仙传》所附《性命至理论》中的《论命》部分完全相同。基于此，我们认为，这本《七真因果传》与先天道或许也有非同一般的关系。



(4) 伪满洲国大同二年（1933）新京（长春）福文盛印书局本，二十九回，两卷。此本封题《七真传》，下署“曝野老人”。扉页题“大同二年再刊，七真传，新京福文盛印书局印。”^①



值得注意的是，除这一版本外，笔者亦私藏有一部伪满洲国时期的《七真因果传》，二十九回，两卷。该版无扉页版权信息，开篇即为故事正文，尾附《论命》，即《性命至理论》中的《论命》部分。附录结束后，该版另有跋文和刊误两文，移录如下：

重印七真传跋文

七真传之书名，尝闻之于好道诸君子矣，心窃慕之，数年购求，未得一见。今幸天假良缘，有大连苏公存本寄下付印，因此余愿得偿，遂一再诵读。原书系上海宏大善书局出版石印，字迹句读，稍有出入。余本学疏才浅，曷敢负校正之重任？然以己立立人、己达达人之信念，竟尔冒昧诚意，的以个人知见所及，妄为改正，是否有当，还望读者有道君子于发见错误之处，赐以纠正，是为企盼，谨跋。

时康德九年端阳节后，本局校对者周凤亭拜。

刊误

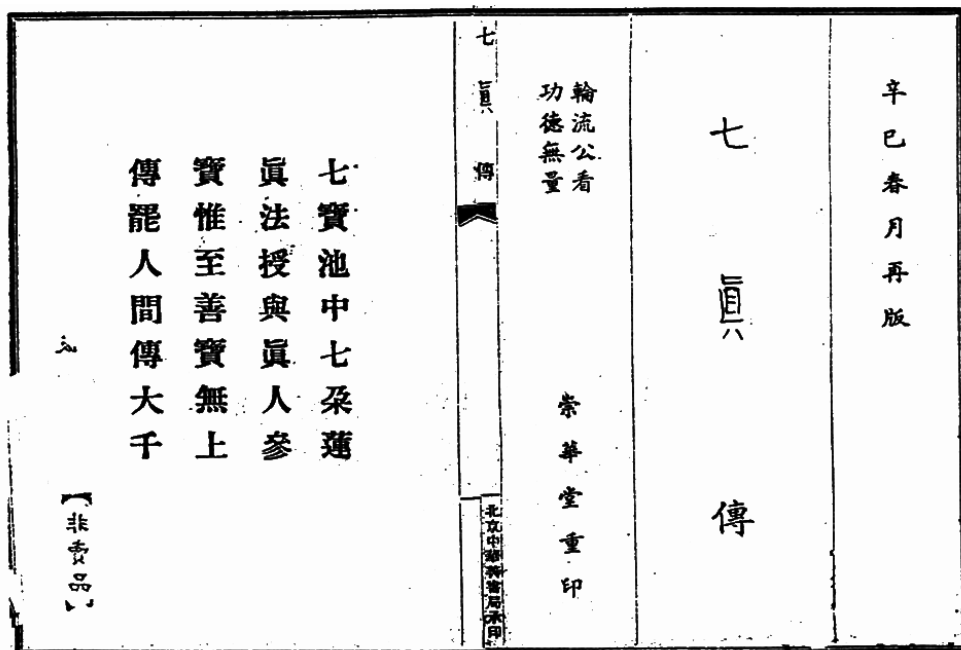
全书中所有之“向”字均是“响”字之误，“朽”字均是“朽”字之误，“腾蛇”是“滕蛇”之误，“郑通”《史记》载是“邓通”，八八页四行“如次数十次”是“如此数十次”之误，一二六页六行“字最”是“罪字妙”之误，《论命》词中“堪笑痴呆，孽种放荡，骷髅蠢姿”是“堪笑痴呆孽种，放荡骷髅蠢姿”之错句。

从这段跋文中，我们能够知道，这部康德九年（1942）校刊铅印本的来源是上海宏大善书局的石印本，且从如此详细的用字、断句刊误表中，我们也能够体会到校对者对于刊印此书的渴望和诚意。不过，无论是对于寄书付印的大连苏公，负责校对的周凤亭，还是周凤亭所在的“本局”为何，我们都没有更多的信息。

(5) 民国辛巳（三十年，1941）年崇华堂重印本，二十九回，一卷，收入《民间宝卷》第12册。此本封题《择录六祖大师无相颂》，扉页题“辛巳春月再版，七真传，轮流公看，

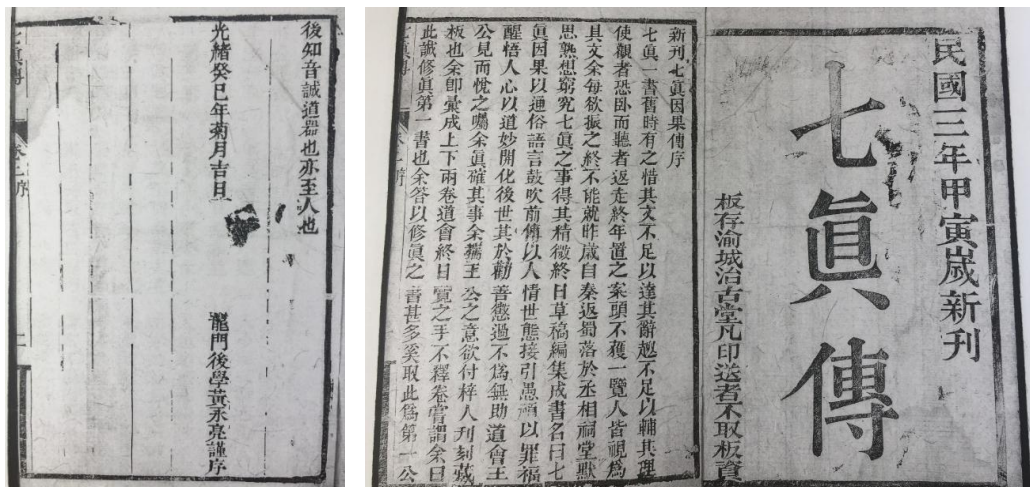
^① <http://book.kongfz.com/2669/280753878>，登陆时间：2018年6月17日。

功德无量，崇华堂重印”，页中缝题“北京中华善书局承印”。扉页后为序言，题《重刻七真祖师列仙传序》，其后为目录，题为《新刊七真因果传目录》。值得注意的是，此本第一回首题“新刊七真因果传卷上”，但实际上却并未分卷。



需要说明的是，崇华堂是民国时期一贯道的传道中心，并且，凡是真正一贯道的用书，一般都印有崇华堂字样，如民国己卯年（1939）青岛崇华堂重印的《一贯辩道录》等。^①不仅如此，负责承印的“中华善书局”，也是民国时期一贯道的印书机构，^②并且，也恰恰在这这一版本的《七真因果传》当中，一贯道开始堂而皇之的对其内容进行改编，从而崇华堂本成为了《七真因果传》所有版本中最为独特的一个版本。

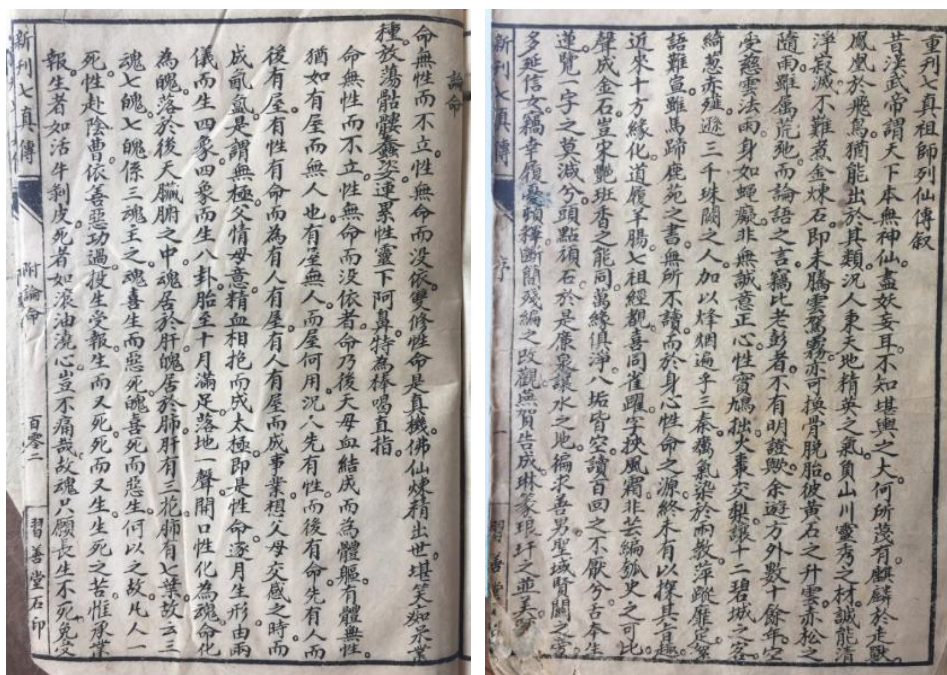
（6）民国三年（1914）重庆治古堂本，二十九回，两卷，现藏于上海市图书馆。此本封面题《七真传》，封内页题“民国三年甲寅岁新刊，七真传，板存渝城治古堂，凡印送者，不取板资。”其后为序言，题为《新刊七真因果传序》，作序时间及撰序者题为“光绪癸巳年菊月吉日龙门后学黄永亮谨序”。不过，对于这个治古堂，我们却得不到更多的信息。



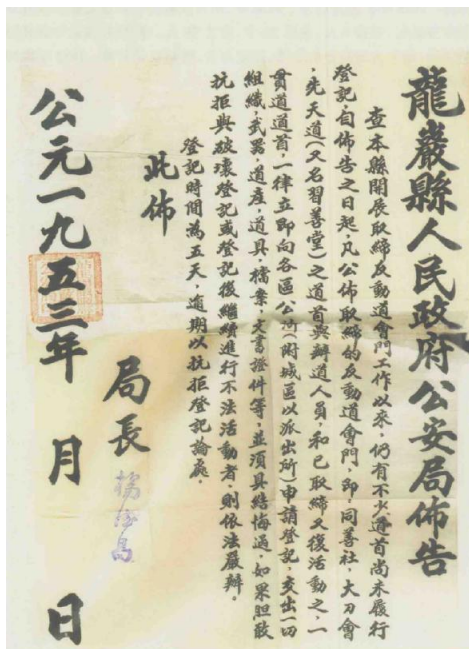
^① 焦戴维、欧大年：《飞鸾：中国民间教派面面观》，周育民译，香港：香港中文大学出版社，2005年，第225-226页。

^② 林万传：《先天道研究》，第207-208页。

(7) 未知刊刻年月的习善堂石印本，页中缝上题《新刊七真传》，下题“习善堂石印”二十九回，一卷，序言题为《重刊七真祖师列仙传序》，作序时间及撰序者不载。



值得注意的是，习善堂本七真度化故事正文结束后，一如民国十二年的宏大善书局本，另附有《论命》一则，暗示着其与先天道某种关联。事实上，关于习善堂，学界已有了初步的研究，即它是先天道在福建连城的别称，源自先天道第十四祖彭德源，由清光绪时当地人吴明标建立，后在其子吴敏斋的经营下发扬光大，影响甚至波及周边的龙岩等县，至解放初被取缔。^①



(福建省龙岩市新罗区档案馆：0050-01-063-29)

准此，习善堂本《七真因果传》应该是在福建完成刊刻的，而它的问世，应该也与先天

^① 吴祖猷、林水梅：《“习善堂”与吴敏斋沉浮录》，载《连城文史资料》，第16辑，1992年，第109-115页。

道对于传统的自我认知有关，即全真教是先天道的先驱和前辈，所以它刊刻王重阳度化全真七子的故事，并顺带附加先天道祖师《性命至理论》的著作，两者实为顺理成章之事，并没有什么不妥之处。

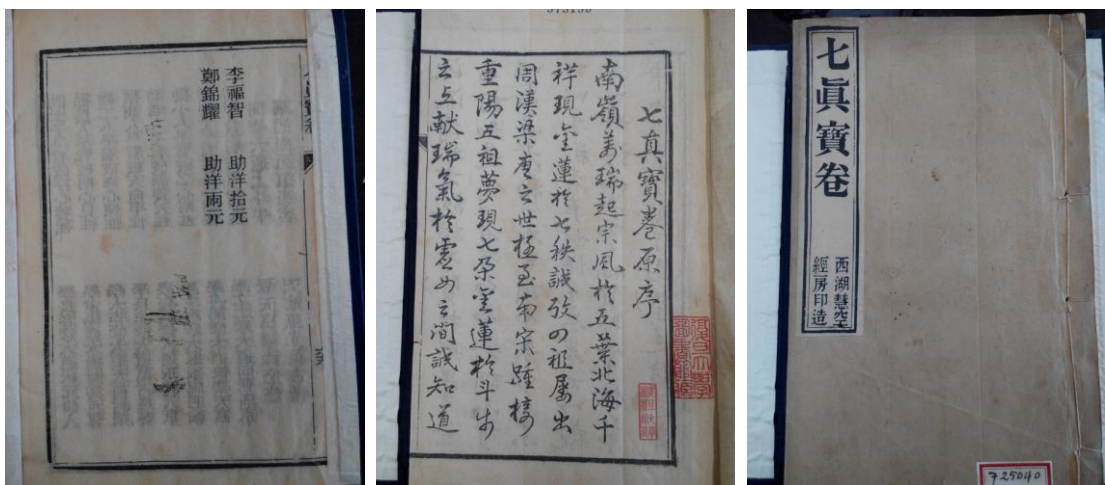
除以上出版信息相对明确的版本外，笔者另外搜集到以下版本：（8）萧天石在《道藏精华》第八集第四册收有一部《七真因果传》，不过却将之重新命名为《北派七真修道史传》，页中缝题《七真传》，二十九回，两卷，序言题为《新刊七真因果传序》，作序时间及撰序者题为“光绪癸巳年菊月进日龙门后学黄永亮谨序”；（9）《藏外道书》第35册亦收有一部《七真因果传》，页中缝题《七真传》，二十九回，两卷，序言题为《新刊七真因果传序》，作序时间及撰序者题为“光绪癸巳年菊月吉日龙门后学黄永亮谨序”。

以上共计9种版本便是我们目前所能够看到《七真因果传》的版本（如果包括孙楷第所说郑振铎藏民国六年四川刊本的话，应为10种，不过这个版本笔者未曾亲睹），这其中，最先编纂并问世的版本无疑是全真道士黄永亮的文在兹善书坊本，但若总体来说的话，与其他仙传一样，民间宗教如先天道、一贯道、同善社等民间宗教在其刊刻过程中所发挥的作用要更为巨大，问世的版本也更为多样。不过，除崇华堂本之外，所有其他版本的《七真因果传》并没有修改其内容，因而相对一致地保留了文本上的独特性。

7.4 《七真宝卷》

关于《七真宝卷》，李世瑜在《宝卷综录》中早已有所著录，不过却仅仅提到了一种版本。^①相比较之下，车锡伦搜集的版本更多，有清光绪三十三年慧空经房本、清光绪三十三年文宝斋刻字店本、清光绪刊本以及胡士莹藏旧刊本四种。^②借由李世瑜、车锡伦所提供的信息，笔者找到了这部《七真宝卷》，不过目前却仅找到两个版本，略述其版本信息如下：

（1）光绪丁未（三十三年，1907）年杭州慧空经房刊本，十回，一卷，现藏复旦大学图书馆（典藏号：725040）。此本封题《七真宝卷》，下署“西湖慧空经房印造”。其后为序言，题为《七真宝卷原序》，作序时间及撰序人题为“光绪丁未花朝月日云山烟波氏”。尾附捐资题名“李福智助洋拾元，郑锦耀助洋两元”。^③



（2）光绪丁未（三十三年，1907）年杭州慧空经房刊本，十回，一卷。此本封题《七

^① 李世瑜：《宝卷综录》，第37页。

^② 车锡伦：《中国宝卷总目》，第203页。

^③ 此外，国家图书馆文津分馆中藏有完全相同的一部《七真宝卷》（典藏号：FGPG34103），不过却没有封皮。

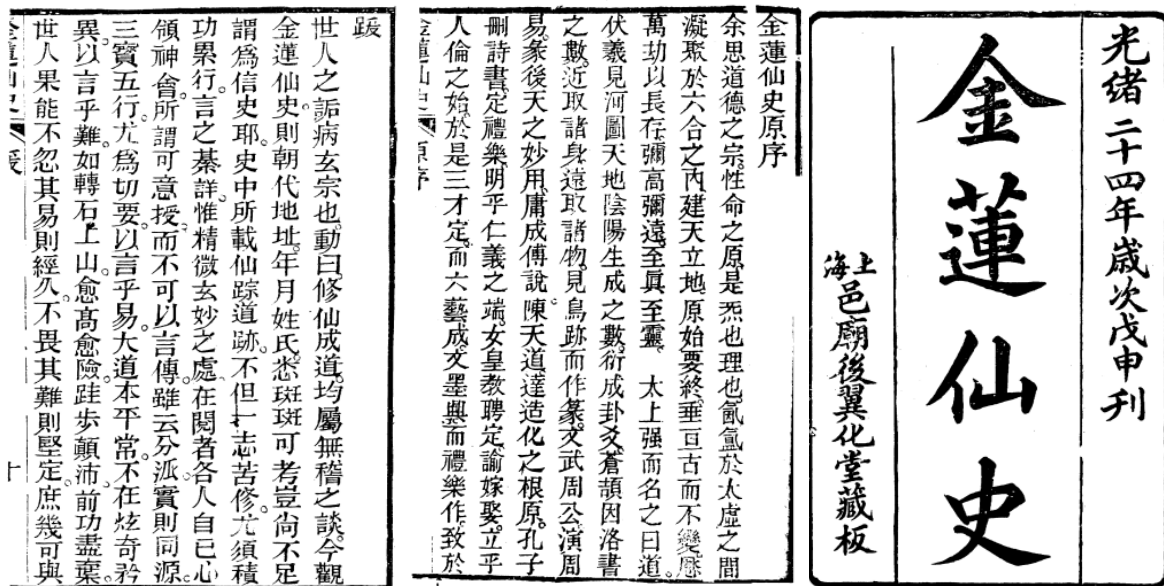
真宝卷》，下署“西湖慧空经房印造”。封内题“光绪丁未九月重刊，七真宝卷”，其后内容，除无捐资题名外，与第一个版本完全一致。参照前述养真仙苑本《七真天仙宝传》，我们认为，这两个版本的《七真宝卷》也极有可能是同一个版本，不过是因不同信众的需求而在不同时间印刷的。

关于刊刻《七真宝卷》的慧空经房，如前所述，民国十九年的《七真祖师列仙传》亦是由此刊刻，只不过，关于慧空经房的性质及其刊刻这两部全真仙传的动因，我们依旧处于初步的探索阶段而已。

7.5 《金莲仙史》

与其他作品所拥有的众多版本相比较，《金莲仙史》的版本则较为单一，据笔者所知，目前仅有上海图书馆藏的一种，后由上海古籍出版社于1991年影印出版，收入《古本小说集成》。其版本信息如下：

(1) 清光绪三十四年（1908）上海翼化堂刊本，二十四回，四卷。此本封内页题“光绪二十四年（1898）岁次戊申刊，金莲仙史，上海邑庙后翼化堂藏板。”随后为序言，题为《金莲仙史原序》，作序时间及撰序人题为“光绪甲辰（1904）岁季秋望日台南青阳道人潘昶明广自序”。文末附《跋》，题为“光绪三十四年秋月常宝子敬跋”。



需要说明的是，尽管此本《金莲仙史》扉页写明为光绪二十四年刊刻，但联系到撰序时间以及文末跋文的写作时间，我们认为，光绪二十四年应为三十四年之误。除此之外，对于重编本部仙传并为之撰序且自署为台南青阳道人的潘昶的生平，由于资料的限制，我们几近一无所知。不过，潘昶在书中涉及到了大量与浙江天台山相关但却与度化故事情节毫无关联的历史史实，如朱熹于淳熙元年主持崇道观，第二十二回的佛教道济和尚以及第二十三回的南宋理宗皇后谢氏都特意标明他们是天台人，这似乎意味着，潘昶极有可能是一名天台山道士。^①

至于刊刻藏板的翼化堂，即创办于清咸丰七年（1857）的翼化堂善书局，创始人张雪

^① 黄毅：《金莲仙史·前言》，第1页。

堂（1837-1909）。事实上，翼化堂初创之际，正值太平天国兴盛之时，张雪堂有感于人心浮动、道德沦丧，于是以刻印善书的形式来挽末俗、正人心：

敝局创始于清咸丰七年，其时正际洪杨浩劫，人心浮动，道德沦夷，敝局创办人张公雪堂，具特别眼光，知非搜罗劝善之书籍，印行广播，不足以挽末俗而正人心，故以独资经营，并定名为翼化堂善书局。^①

至于翼化堂刊刻善书的范围及其最终目的，1933年7月1日《扬善半月刊》的创刊号第1卷第1期有着明确的表述：

本局发刊各种善书、道书、佛经以及梵本释道经忏等类，自清咸丰七年创办，迄今已七十七载。迨因时值末劫，人心险恶，故发行有益世道之善书，以善化为宗旨。善书者，攸关教化，贵乎流通，承大善士委印，及刻木版等，只取工料津贴，与他种营业性质不同。牺牲利益，辅助乐善诸君行劝世之道。潜移默化，端赖善书，功莫大焉。^②

至1937年八十周年纪念时，陈撷宁再次重复了翼化堂善书局的刻书范围和目的：

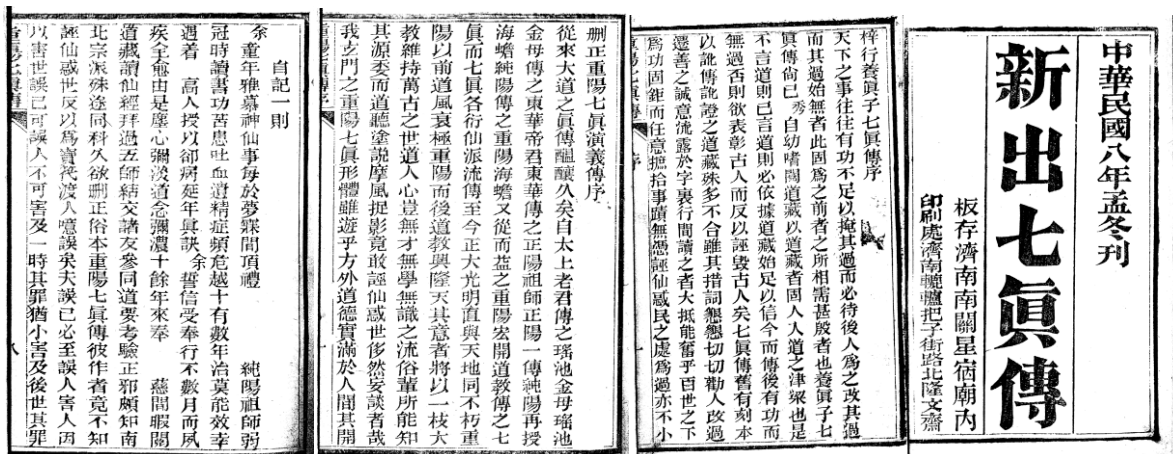
翼化堂创办人张雪堂先生，由儒入道，又复旁通佛法，故最初出版书籍，除四书、十三经而外，并兼售道经、丹经及大乘佛经等类，取其能羽翼圣经，发挥至理，对于孔教宗旨，相成不悖也。^③

尽管翼化堂善书局及其《扬善半月刊》在随后的发展过程中越来越突出仙学和道教的优先地位，但至少在《金莲仙史》刊刻的光绪三十四年，翼化堂应该还是冀求以王重阳度化全真七子的故事来教化人心，而非像本文所述的其他几部仙传那样有着独特的宗教诉求和感情。

7.6 《重阳七真演义传》

在本文所涉及到的这几部仙传当中，与《金莲仙史》一样，《重阳七真演义传》的版本也较为单一，不过在命名问题上却与其他仙传均不相同。就笔者所知，目前仅有上海图书馆藏一种，其版本信息如下：

（1）民国八年（1919）山东济南万国道德会刊本，九节，两卷。此本封题《新出七真



传》，封内页题“中华民国八年孟冬刊，新出七真传，板存济南南关星宿庙内，印刷处济南

^① 陈撷宁：《翼化堂善书局八十周年纪念辞》，载《扬善半月刊》，1937年，第3卷，第13期，第3版。

^② 转引自蒲团子：《陈撷宁仙学的倡导过程》，载《弘道》，2007年第1期。

^③ 陈撷宁：《翼化堂善书局八十周年纪念辞》，第1版。

辘轳把子街路北隆文斋。”随后出现的一系列序言、凡例以及自记等，依次如下：1.《梓行养真子七真传序》，作序时间及撰序人题为“民国八年冬山东历城江钟秀”；2.《删正重阳七真演义传序》，作序时间及撰序人题为“光绪二十五年（1899）己亥仲秋养真子序于紫霄福地”；3.《条例辨正》，末题“光绪二十五年己亥秋花好月圆日时养真子谨删正于武当仙山紫霄福地”；4.《重阳七真年谱节要》；5.《重阳七真封号》；6.《自记一则》；7.《目录》。在这些内容之后，王重阳度化全真七子的故事便正式开始了。

从上述信息中，我们可以得知，这部仙传在删正之初名为《重阳七真演义传》，但在民国八年重刊时，却将之重新命名出《七真传》。当然，通过之前的故事梗概介绍，我们已经知道它的内容并非全新，故此，为了与其他仙传相区别，我们恢复其在删正之初的名称，即《重阳七真演义传》。

值得注意的是，在网上流传同一个版本的《重阳七真演义传》文末，附有一份万国道德会的出版物目录及邮寄资费表，内有“七真传，养真子著，与俗本不同，一册，定价大洋贰角，外埠加邮费三分”，后题“山东济南南关朝山街星宿庙内万国道德会筹备处发行”。^①准此，我们可以确定，《重阳七真演义传》虽然是由养真子删正，并增加条例辨正、七真年谱节要以及七真封号等，但实际发行方为当时正在筹备成立中的万国道德会。



明清民国时期通俗全真仙传的类型及各自版本统计

类型	版本及数量	藏板或刊刻地	小计
《七真祖师列仙传》	清同治十二年汉阳府皇殿本（1）	湖北	9
	清光绪十七年甲戌坊兴泰厚本（1）	江西	
	清光绪十八年王金友堂重刊本（1）	湖南	
	清光绪十八年金陵一得斋善书坊本（1）	江苏	
	清光绪十九年三教坛本（1）		
	清光绪二十一年罗浮山朝元洞本（1）	广东	
	清光绪二十九年序刊本（1）		
	民国六年黄邑镂云斋本（1）	山东	
	民国十九年慧空经房本（1）	浙江	
《七真天仙宝传》	清宣统三年养真仙苑本（5）		22
	清宣统元年叙府一洞天黄聚贤堂本（1）		
	清道光元年北京刊本（1）	北京	
	清咸丰十年长清河西段家滩广化坛本（1）	山东	

^① 参见 <http://www.kongfz.cn/18636883/pic/>，登陆时间：2018年7月10日。

	清光绪二十九年肃泰昌重刊本(1)	甘肃	
	民国十五年蕲春长安寺本(1)	湖北	
	民国十年大洞浑源县中和堂刊本(1)	山西	
	民国八年蒙化县甸尾里白云寺本(1)	云南	
	民国五年腾冲县曲石乡江苴明善堂本(1)	云南	
	清光绪三十四年南阳经元堂本(1)	河南	
	清光绪十八年仁寿书屋本(1)		
	民国五年松竹山房本(3)		
	民国十年虹溪善化坛本(1)	云南	
	民国三年化龙岩本(1)	福建?	
	磁邑明善堂本(1)	河北	
	上海图书馆藏本(1)	四川	
《七真因果传》	清光绪三十二年文在兹善书坊本(1)	广东	9
	民国二十一年明善书局本(1)	上海	
	民国十二年宏大善书局本(1)	上海	
	伪满洲国大同二年福文盛印书局本(1)	吉林	
	民国三十年崇华堂重印本(1)	北京	
	民国三年治古堂本(1)	重庆	
	习善堂石印本(1)	福建	
	《道藏精华》本(1)		
	《藏外道书》本(1)		
《七真宝卷》	清光绪三十三年慧空经房本(2)	浙江	2
《金莲仙史》	清光绪三十四年翼化堂本(1)	上海	1
《重阳七真演义传》	民国八年万国道德会刊本(1)	山东	1

通过对以上七真度化故事版本、序言以及宗教力量的初步分析,我们可以得出一个印象,即这些故事虽然是以王重阳度化全真七子为主题,但参与刊刻的力量大多数为先天道等民间宗教力量,明确是出自全真道士之手的作品仅有《七真因果传》以及《重阳七真演义传》两种,但《七真因果传》后来又经过了一贯道的大幅度改编,而《重阳七真演义传》实际上又经过了上海的灵学会以及济南的万国道德会才最终得以问世。相反,所有类型的七真度化故事中几乎大多数的版本都经过民间宗教以及民间善书局、印书坊之手,并且值得注意的是,正如我们在本文第二部分中已经看到的那样,这些全真仙传中印有明显的民间宗教特征,而恰恰是通过这些与众不同的特征,我们才了解到了民间宗教在刊刻全真仙传时的编纂策略及其背后复杂的宗教渴望。

第8章：文本特征、编纂策略及民间宗教的复杂渴望

在本文所涉及到的6部全真仙传当中，《七真天仙宝传》和《七真宝卷》毫无疑问是出自于先天道以及同善社信徒之后，至于本文所认为问世时间最早的《七真祖师列仙传》，尽管我们目前所能够看到的最先序言据称由全真龙门派道士王诚章所撰写，但由于其文中反复出的对全真祖师的不敬称谓以及在修炼过程中对采战双修的认可态度，兼之其后民间宗教如先天道的反复参与，我们更加倾向于认为它与民间宗教有着非同寻常的关联。准此，借由这三种故事类型中固有的文本特征，我们可以明显地看到民间宗教在改编全真仙传时所采用的策略，以及它们希望借助于全真仙传而实现的在宗教认同以及修炼方法等方面的诉求。

8.1 《七真祖师列仙传》

在文本的独特性方面，与其他仙传相比，《七真祖师列仙传》最为引人注目的是它在行文中对王重阳及全真七子所使用的称谓，以及在涉及到两性问题时所表现出来的对性爱与修炼之间关系的探讨。事实上，正是这两个文本独特性的存在，加深了我们关于《七真祖师列仙传》成书时间及文本性质的思考。

8.1.1 不敬的称谓

在《七真祖师列仙传中》，不论是对于王重阳及全真七子，还是对于他们所代表的道教，编纂者的态度并不是十分尊重，即书名当中虽然有“祖师”二字，但对于这些全真高道，他似乎并不带有自然而然的崇拜心理。相反，通过行文中所使用的称谓，我们却可以发现，他实际上是使用了许多鄙俚通俗甚至是带有贬义色彩的用语。

当王重阳修道成功但却违背天命不愿意前往山东度人时，钟离权、吕洞二人再次现身土窑之上，并向他怒喝道：

孽障！你可往山东一看，投谭捉马。

此后，马丹阳、孙不二夫妇情愿拜王重阳为师，但乡约、族长却并不认可他们夫妇舍弃家产的行为，进而将王重阳视为相貌丑陋、人品低劣的“枯木”、“匪人”、“癞蛤蟆”、“癞狗”：

我们常见他在街上乞食，有二十余年，见他并未与人说话，口眼歪斜，披头散发，丑陋不堪，痴聋瘖哑，好比枯木一般，你夫妻看上他那一件？把家财舍与他承受，真乃可笑可笑。

你夫妻真乃疯了，看上这个朽木匪人的什么？想他有什么玄妙之处，惊动了你夫妻两个了。

我看你世上第一个低人，谁知你妄想心肠，想到至高之处？到怕天理不容，恐你承受不起。依我二人看来，好比那癞蛤蟆想吃天鹅食，如何能得？又好比癞狗要吃猛虎，吃不成，到怕猛虎吃了你。真乃妄想。

拜师之后，孙不二以为王重阳入房调戏自己，因而向马丹阳告状，但却遭到了马丹阳的怒骂：

贱人无礼！为何血口喷人？你看师父是什么样人，岂肯做这等事来？再若胡说，我就要将你活活打死，断了夫妻之情！

贱人！你莫非见了鬼了？师父与你何仇何冤？用此血口喷人！你不愿意侍奉师父，

须说实话，何必毁谤他？贱人，你来看这是何人？我师父在此讲道，左右未离，怎么就到你房中了？真乃该打。

泼妇！你到房中寻出师父来，还则罢了，若寻不出，怎肯干休？

当孙不二领悟到了王重阳度化自己的深意之后，于是便请求王重阳传授修炼之法，但却遭到

的当面拒绝：
孽障，你真乃妄想。第问休炼功夫，你焉能做得到晚间宿破瓦窑中，或宿廊檐底下，或者宿招风树下，身穿破烂衣衫，并不与人答话，过了寒冬，冻死不悔？如此苦楚，想你岂能受得？

待丘处机前来拜师之后，王重阳虽然没有答应，但仍然只好同意了他私自跟来的江南访道之行，而正是在此途中所经历的吃食腐肉、忍热胜寒两事上，丘处机、刘处玄、谭处端、马丹阳等四人又被骂为“孽障”：

这便宜了邱处机这个孽障！日后功满，头名天仙就是他。

孽障不必多言！

好孽障！受了些寒冷，就有怨心。若是难受，你都回去快活罢！

王重阳去世之后，丘、刘、谭、马四人将他的遗骨搬运回陕西，途中丘处机识破了王重阳的真身，再一次被怒骂为“孽障”，并称他之后有饿死之灾无数，对此，我们前文已有论述。四人安葬王重阳完毕之后，《七真祖师列仙传》转而叙述郝大通赵州桥枯坐修炼之事，而这一次，“孽障”的用语终于借王重阳之口而落到了郝大通头上：

这个孽障！我着他在人世上锻炼酒色财气，……孽障放着大道不炼，只管盘膝打坐，守住后天一口元气，不死不活。孽障之心，决在内里藏，不能出外，如何是好？

此后，当叙述到许逊使用能够变化成美女的木头来测试他的弟子们是否断尽色欲之时，“孽障”一词再次出现：

孽障！你看木炭上是什么东西？

达摩祖师听闻刘处玄在丽春院嫖妓，也对他十分不满：

孽障！只图眼前快活，把修仙之事全然忘了。看来这样光景，难以度他。他怎样才好？

这个孽障学道一场，将个真人反变成这个样了，真乃可厌可恼！这样还度他何用？同样地，当丘处机也以为刘处玄自甘堕落之时，刘处玄反用“孽障”一词来斥责丘处机：

孽障！你自己心上失火了。你还不知火着自己，岂不耗你的精神？反怪我！这一点动静不知，你还出什么家？

你还不扫兴还俗去罢！你通不知，暗动无名，枉吃了十方血汗，真乃作孽！

此后，马丹阳、孙不二夫妇在山东老家相聚，两人较量至油锅洗澡时，马丹阳因修炼未成而不敢下锅，结果遭到了孙不二的鄙视，被称为“匹夫”：

你空受了师父大道！许多年了，你干的何事？竟不敢在油锅洗澡！枉吃了十方血汗，大道不成，反作下孽苦，你还有面目见我？真乃匹夫！

马丹阳受激之后返回陕西与丘处机见面，丘处机请求拜马丹阳为师，但却随后因为妄起食欲而遭到了马丹阳“造孽徒”的指责，师徒之分就此了结：

我把你这造孽徒！我与你千般吩咐，教你不可吃思虑之食，你竟然不听！真乃口是

心非、苟图衣食之人，还讲什么修行？论的什么道理？从今后，你拜别人为师，也不讲师兄、师弟。自今我与你恩断情绝，你死不可见我，我死不可见你。做仙做鬼，也不合你相交！

丘处机受太白金星点化之后前往王员外家化斋，但却遭到了前所未有的羞辱，不仅被称为“不知耻的无礼老道”，还被施舍了马粪：

你这老道无礼，别处不去化，你常到我门上，莫非我养你一生不成？真乃不知耻的！

你算什么出家人？今日莫有剩饭，到有牛马解下粪，拿来，撮在老道面前！

修道成功之后，丘处机应召晋见元顺帝，但却因为朝廷之上不行跪拜之礼而被元顺帝斥责为“牛鼻子道教”：

好一个牛鼻子道教！全当你是大罗神仙，吃着朕的水土成道，理当拜谢。今见朕不跪，有慢君之罪，本当枭首！念你是个仙人，……赶出五朝门外！

丘处机战胜白云禅师之后飞升天界，但却再次因为不向玉帝大帝行跪拜之礼而遭到了王重阳的怒斥：

好孽障！见了玉帝不跪，还当做梦不成？

最后，谭处端因为气欲不断，王重阳于是化身卖酒之人将他的门牙打落，并对他极尽嘲讽之事，称之为疯魔野道、来世变驴：

你这疯魔野道！大清早起就化的饭吃，你出什么家？还想成仙？你去变驴去罢！

不过，谭处端却并未因此动怒，终于炼尽气欲而脱胎飞升。

以上便是我们对《七真祖师列仙传》中关于王重阳及全真七子所谓的梳理和罗列。在这份统计中，除王玉阳外，王重阳及其他六人全部曾被称为“孽障”，而施骂之人或则为钟、吕二仙，或则为彼此相骂。不仅如此，王重阳被乡人称为“枯木”、“匪人”、“癞蛤蟆”、“癞狗”，马丹阳被孙不二称为“匹夫”，丘处机分别被王员外和元顺帝称为“不知耻的无礼老道”和“牛鼻子道教”，谭处端被王重阳称为“疯魔野道”，孙不二则因为性别原因而被马丹阳骂为女性特有的“泼妇”、“贱人”，等等。

这些明显带有贬义色彩的称谓的出现，一方面固然可以吸引读者的注意力，提升人们对于《七真祖师列仙传》的关注，但另一方面也恰恰表明了仙传作者对于全真教和全真祖师并无深刻的认同和信仰。正是基于对语言习惯进而文本性质的这样一番考察，法国学者戴文琛认为，《七真祖师列仙传》极有可能是成书于晚明，是本文所涉全真仙传中成书时间最早的一部著作。^①

8.1.2 性爱与修炼

关于这个问题，《七真祖师列仙传》中首先出现的便是我们在第5章中已经看到的王重阳调戏孙不二一事。事实上，无论在哪一部仙传中，王重阳所说都包括着明显的性爱要求，只不过其他仙传如《七真因果传》将之解释为内丹修炼的象征性隐喻，但对于《七真祖师列仙传》来说，它却放弃了这种解释，而只是以马丹阳出阳神的说法草草了事：

我明白了，师父会出阳神，明明显形点化你我。房中来的，是师父的化身，这才是

^① Vincent Durand-Dastès: “A Late Qing Blossoming of the Seven Lotus: Hagiographic Novels about the Qizhen”, p. 83.

大道。

换言之，王重阳调戏孙不二所说“我见徒弟一表人才，你我况有师徒之分，快上床来，脱了衣服，了一了你师父的心事”一语中包含的性爱要求，《七真祖师列仙传》实际上是采取了默认的态度。

到刘处玄妓院修真一事发生时，《七真祖师仙传》才真正表明了自身的态度，即性爱本身即是修炼的一种方式。正如我们在第6章中所看到的那样，《七真祖师列仙传》借托名张三丰的《一枝花》和《无根树》两种作品，表明忍而不泄的双修采战之术才是锻炼色欲的真正方法。不仅如此，当达摩提出拜刘处玄为师时，两人还借一问一答的方式表明童身修炼实在难成大道：

达摩道：“像师父这样人，破了身的，后学就不能成道？”真人道：“半路出家，是经见多了，得了真言口诀，修成大道，再无毁坏。未破身的童子，修成大道，恐怕他见了瑶池的美女，保守不住，就要毁坏。”

随后，刘处玄还向达摩传授了半路修道的口诀，鉴于前文已有论述，兹不赘言。

此后，丘处机在王员外处收得丫头李春花为徒，不过，与之前王重阳调戏孙不二以及刘处玄妓院采战修炼不同的是，丘处机并未向她透露任何双修之法，而是简单地称“只要拿出绝世忘情心爱肠，只在守心一件”，并赠予了她一首诗：

心似皓月澄天净，意若寒潭彻底清。

十二时中常抱守，莫要昧了主人翁。

随后便让她到闹中当中去修道了。当丘处机龙门洞得道之后，李春花再来访道，但丘处机事实上依旧没有传授任何修炼方法，只是称“李春花，你去到后山里用力加工，有一日功满，自有丹书下诏”而已。换言之，在丘处机教授李春花一事上，《七真祖师列仙传》处理性爱与修炼之间关系时的方式显得并不是那么一致。

此后，当七真登天受封时，作为全真七子中惟一的女性，孙不二与其他仙姬之间的对话再次表明了只有经历性爱之后方才能够修成大罗天仙：

众仙姬迎出门外，扯住孙祖，都呵呵笑道：“姐姐，你在下方配了男子，调情取乐，快活了几年，我当你长在下界，恋住夫妻之情，怎么看破消息，又上天台？今日相见，三生有幸。”孙祖道：“仙姐仙妹，你我俱是大罗天仙，怎么笑我贪色快活？分明是褒贬于我！男女一切的神仙，那个没有贪过酒色？常言道：‘无色无酒道不成，多亏酒色成大功。烟花巷里出真人，风流经见终立功。’你们那个没下凡配过人？何笑我？”众仙姬都笑将起来：“仙妹说的是！‘不招凡夫不成道，可笑世人迷了窍。谁能回头登彼岸？跳出樊笼任逍遥。’”

而之前因为偷看王母和仙女而被打下天界的刘处玄，则在再次登天受封时首先便受了众仙姬的考验：

王母命众仙姬将刘祖团围房中，个个都莺声燕语，扭扭捏捏，在刘祖身边撞过来撞过去。……众仙姬只在打团盘扰，故意扭捏，百般玩耍起来。“只看他旧日的动作，再有爱我的念头，原旧打他下凡，管保这神仙做不成。”

眼见刘处玄并不动心，其中一位仙女使用言语继续挑逗：

我是瑶池女仙真，人人见了都动心。

风流俊俏谁比我？有心遇缘要配人。
前者上天爱惜我，今不揪采为何因？
那些一点不足外，为何装呆不理人？
情愿配合为夫妇，鸾凤交欢才称心。
人有几日青春美，花来不能得常新。
男合女配欢乐事，更比神仙强几分。
劝君及时早行乐，错过光阴何处寻？

详此诗意，显然是以男合女配、鸾凤交欢的性爱来引诱刘处玄。不过，刘处玄已然在丽春院中经历过忍而不泄的双修之术，故而心意不动：“我好比试金石，高低便见；又好比夜明珠，空中长悬。我比清净海，一尘不染；炼就铁馒头，料你难餐！”或许正是基于对刘处玄所作所为的肯定，《七真祖师列仙传》额外增加了一段类似于第三人称的独白，用以表明对为性爱而性爱的批判态度：

那世人许多的买下女儿采阴补阳，个个都将真宝失了，不能成道，反被堕落。“画虎不尽反类犬，堕落地狱永不还。可叹迷人生妄想，天上岂有好色仙？”

换言之，以性爱本身作为手段而不是目的，源起于性爱而又超脱于性爱，这才是《七真祖师列仙传》在性爱与修炼问题上所秉承的真实态度。

然而，不幸的是，这样一种态度虽然能够极为吸引受众的注意力，但却无论金元时期还是明清民国时期难以得到全真教的认可，正如我们在第6章中所看到的那样，虽然刘处玄妓院双修采战一事与张三丰及其诗词有着密切的关联，但张三丰诗词的编纂者李西月仍在极力地否认张三丰以及全真教提倡双修采战的房中修炼法。

准此，尽管我们现在所能够见到的《七真祖师列仙传》的第一个版本其作序者自称为龙门弟子王诚章，但在性爱与修炼一事上如此赤裸裸的态度，属实让我们难以接受王诚章就是它的编纂者。相反，对于明中期以后大量涌现的神魔、世情小说来说，描写度世神仙与受度女性之间的性爱关系，如《八仙出处东游记》中的吕洞宾与白牡丹，以性爱来揭示人生的虚无进而走向解脱，如《金瓶梅》中西门庆与众多女性，^①实为晚明文人的常谈，也正是在这一点上，进一步加深了我们对于《七真祖师列仙传》成书于晚明的看法。

总之，在称谓问题以及对待性爱与修炼关系的问题上，《七真祖师列仙传》表现出了很强的独特性，是其他仙传所不具备的。然而，也正是这种独特性的存在，才使得我们对于这部仙传的文本性质有了初步的了解，即它的初始编纂者极有可能并非是全真道士，且其目的也并非是用以宣教全真教思想和教义，而与此同时，这种独特性的存在，也使得我们更深刻地了解到民间宗教力量如先天道和一贯道参与刊刻《七真祖师列仙传》的初衷。

8.1.3 先天道及其宗教追求

在上述七种宝卷当中，我们能够明确发现全真道士参与刊刻《七真祖师列仙传》的身影，同时，在罗浮山朝元洞刊本以及光绪二十九年序刊本当中，我们隐隐也发现其与先天道及后来的一贯道有着密切的关联。不过，在这些刊本当中，能够为我们提供明确证据，以表明民间宗教先天道参与到刊刻全真教核心故事之中的，当属三教坛本和慧空经房本。

^① 浦安迪：《明代小说四大奇书》，沈亨寿译，北京：三联书店，2015年，113-135页。

不过，在展开我们的分析之前，需要预先说明的，两个版本所附录的《性命至理论》内容完全相同，只不过，三教坛版本末尾题为“光绪癸巳（1893）冬月日，全虚道人沐手书”，而慧空经房本末尾则题为“浙杭西湖昭庆慧空经房流通，民国十九（1930）年四月，本房弟子藕香新刻”。正如我们前面说，对于三教坛本的全虚道人以及慧空经房本的本房弟子，我们事实上得不到更多的信息，而至于《性命至理论》的作者第十二祖袁退安，则是先天道及其后的分支一贯道、同善社等共同承认和推崇的祖师，但一贯道之名出现于清光绪十二年（1886），同善社之名则出现于民国四、五年（1915、1916），因此，最为谨慎的作法是，我们《性命至理论》视作为先天道宗教思想的体现。

关于这篇《性命至理论》的内容，我们首先全文此用如下：

论性

性乃虚空之理，命为血月之躯。凡夫不识这高低，丢性从命游戏。谁知骷髅壳壳，终久化为灰泥。惟有性是不朽的，佛则万般修持。

论命

命无性不立，性无命没依。双修性命是真机，佛仙炼精出世。堪笑疾呆孽种，放荡骷髅蠢姿。连累性灵下阿鼻，特为棒喝直指。

从字面意思来看，袁退安所提倡的修炼方法为性命双修无疑，但与此同时，他更加注重的是对性功的修炼，因为人的肉体终究是要毁灭的，而人的性灵则是长存不朽的。但与此同时，他的这样一种性命双修的功法，却又是以仙、佛为代表的道教和佛教所共同采用的，即先天大道的性命双修之法是道教和佛教所共同效仿的对象和使用的方法。这样一来，我们就能够相对准确地理解到袁退安的宗教立场了，即先天大道是要高于佛、道二教的，且以性为主、性命双修才是正确的修道方法。

应该说，悟真子对袁退安性、命二事的理解基本上也是遵循这样一种思路而来，即将性视为先天父精，而将命视为后天母血，精血和合而生世人。不过，悟真子虽然也称“命无性不立，性无命没依”，即世人均为性与命的合一，但在具体的修炼过程中，他却更加强调整修性，至于修命则到了可有可无的地步，如其在对“双修性命是真机”一句的注释中所说：

“双修性命是真机”者，世间男女，只知逃命，而不知修性，那晓性命双修的工夫？殊不知命是后天的血月，无有不坏之理。故前云“命比屋，性比人”，屋久必漏，久漏必坏，故人能修屋，可以久居得安。人不知修，养久必衰，久衰必死。既前云性命化为魂魄，若不修炼，魂飞魄散，岂不可惜？涵谷先生曰：“凡人若不修炼，由如螃蟹下锅，虽有七脚八手，不得其门而出。”孔子曰：“谁能出不由户？”若得了修炼工夫，修三魂而制七魄，三七合一，而成大丹。一道灵光，从正道大门而出，何莫由斯道焉？凡人欲要晓得修炼下手的工夫，必要访觅真师，有真传妙诀，炼魂制魄，是谓性命双修之功也。

文中所称“涵谷先生”即涵谷子，但对于其生平，我们不得而知，文中所引他的话，则是出于其所著《悟性穷原》，^①具言修性之事，不及修命。准此，对于男女性爱之事，悟真子采明了极为明显的排斥态度，如注释“游荡骷髅蠢姿”时所说：

“放荡骷髅蠢姿”者，有等无耻男女，由己之性，不习正礼，惯行邪僻，妖娆打

^① 徐兆仁主编：《仙道正传》，北京：中国人民大学出版社，1992年，第224页。

扮，引动邪心，男色诱女，女色诱男，男女相诱，自为得意。岂知阳有阳律，阴有阴法？阳律可避。阴法难逃。吾劝世间有志男女，速急回头，改恶从善，可逃可避，以免上天之震怒也。

而这样一种看法的出现，也就与《七真祖师列仙传》中刘处妓在丽春院与妓女采战双修的描述事实上发生了极大的分歧。

当然，对于采战之术，我们亦可以从修炼角度方面进行理解，然而，当《七真师列仙传》讲述完七真故事之后，额外以第三人称的形式添加了一段“奉劝世人后学”的案语。尽管我们不知道这段案语的真实作者为谁，但既然三教坛本及慧空经房本都因袭了这段话，我们认为还是能够在一定程度上代表了先天道徒对于性爱与修炼两者关系的看法，因为其中特意提到了刘处玄丽春院修炼一事：

也有学刘真人炼色之法，刘真人受了千万辛苦，修炼多年，才把酒色财气除。惟色心不尽，始入丽春院锻炼数十余年，因此锻炼成道。世人并不断酒色财气，也学采战，定然无益。

从这段评价当中，我们能够得到的信息是，采战尽管并非一定与修炼无缘，但对于一般的世人来说属实无益。准此，我们认为，《性命至理论》以及悟真子的注解，其实与《七真祖师列仙传》的内容，或者至少就刘处玄妓院修炼一事来说，本质上并不是非常搭配的。

总之，基于对《七真祖师列仙传》文本独特性的考察以及所录《性命至理论》内容的分析，我们并不认为两者是能够如水乳一般融合在一起的，恰恰相反，两者之间这一种对立性质的存在不过是在提示我们，先天道徒如全虚道人等此举只不过借王重阳及全真七子的名声来宣传自己的修道理论而已，换言之，先天道是在消费和利用历史上声名显赫的全真教。不过，从先天道的角度来看，情况或许并非如此，因为在他们看来，全真教倡修金丹大道，也只不过是先天大道的一个变种而已，即全真教原本就是他们理所当然的前辈，^①因此，《归原宝筏》、《劝众修行歌》频繁地使用丘处机饿死七次、马孙夫妇舍财分离等辉煌事迹宣传先天大道、鼓励世人后学并无任何不妥之处。

对于相同的事件，历史和信仰从不同的立场出发给出了两种不同的解释。然而，这两种对立的看法却并不必然是矛盾的，正如我们在之前几章中已经看到的和下面章节中再次遇到的那样，自起产生之日起，全真教就已经成为了一个开放性的话题和集体性的记忆，它以何种方式呈现，并不取决于已经沉淀的历史事实，而取决于方兴未艾的人类活动。

8.2 《七真天仙宝传》

事实上，在本文第5章和第6章中，我们就已经看到了，《七真天仙宝传》在基本的故事情节方面存在很多逻辑上的错误，如当王重阳去世之后，全真七子守丧百日期满然后各自返回老家修炼，但随后的故事却是孙不二在洛阳修道，马丹阳留在了陕西等等。不仅如此，《七真天仙宝传》中还随处可见以韵文形式出现的关于三皈五戒以及神仙、金仙、天仙等修炼理论的表述，并辅之以儒、释、道的理论来解释的抬高自我。诸此种种，恰恰构成了《七真天仙宝传》不同于其他仙传的文本独特性。

^① 林万传：《先天道研究》，第11-12页。

8.2.1 逻辑矛盾

在版本检索一节中，通过细致的文字校对，我们已经知道，《七真天仙宝传》所有版本的序言基本上可以分为三类：（1）第一类序言题为《七真天仙传序，宝传赋，以题为韵》，这个序言又分“康熙壬辰桂月上浣日京都北皋双龙寺礼义堂”和“道光元年乾月望日之吉乐山子序于朝阳仙洞”两种，不过这两种序言的内容完全一致。康熙版序言见于养真仙苑刊本、广化坛刊本、肃泰昌刊本、中和堂刊本、南阳周化鹏增序本，道光版序言见于白云寺刊本、云南腾冲明善堂刊本、南阳经元堂刊本、磁邑明善堂本以及上海图书馆藏本。（2）第二类序言题为《新镌七真宝传叙》，未题作序时间和作者者姓氏。这一类的序言见于长安寺本和仁寿书屋本，其内容前已抄录，兹不赘言。不过，从这篇序言中，我们能够得到一个明确的信息，即这两个版本是延续了京版而来，“七真之书，原板存京师，难以刷印，今特普化善缘，刊刻流转，广播于世”，至于它是依哪个版本为母本，我们尚不得而知。（3）第三类序言为重刻时在原序基础之上新增加的序言，这一类的序言见于养真仙苑本、南阳周化鹏增序本。如前所述，养真仙苑本原载康熙五十一年《七真天仙传序》，宣统三年重刻时，又添加了《序刊文》，题为“大清宣统元年端阳吉日青阳山人易南子沐手拜记”。南阳人周化鹏增序本原有康熙五十一年年的《七真天仙传原序》，重刊时周化鹏作《七真天仙宝传增序》，其时则为民国六年（1917）。

除上序言上的差别之外，正如我们在第5章中已经约略提到的那样，《七真天仙宝传》还是本文所涉及到的6部仙传中惟一部拥有繁简两个语言系统的系统的仙传：所谓繁本，即我们起初介绍王重阳及全真七子来时所说拥有无极老母救劫片段的版本，它所采取的行文方式是白话文与韵文交替使用，其中韵文部分绝大多数情况下是对白话文的文本重说以及含义递进，以养真仙苑本、广化坛本和周化鹏增序本为代表；所谓简本，即全部是以或七言或十言（三、三、四）韵文的形式出现的版本，其间虽然夹杂曲牌，如《度人船》、《开金锁》等，但亦是用来唱颂，而非讲说，以南阳经元堂本、磁邑明善堂本和上海图书馆藏本为代表。由于序言所题时间基本说来并不准确，因此，若是刊刻时间为准的话，以广化坛本为代表的繁本问世在前，即清咸丰十年，而以南阳经元堂本为代表的简本问世在后，即清光绪三十四年。

尽管如此，但这繁、简两种语言系统的《七真天仙宝传》在内容上差距却并不太大，只不过是一繁一简而已。比如，在讲述王重阳留宿钟、吕、韩三仙化身的乞丐并向他们询问修道之理时，广化坛本内容如下：

王中孚，叫安童，斋供办整；请仙长，莫嫌弃，淡饭疏情。
那三仙，也假意，将饭用请；斋用毕，要告辞，云游别行。
王中孚，便开言，仙长请听；留仙驾，在寒舍，宽住几旬。
鹅毛雪，纷纷下，天气寒冷；你三人，请静坐，谈叙常情。

却说三仙将饭用毕，假意告辞，中孚留住说道：“风雪甚大，岂可行路？候风雪住了，再走不迟。”三仙道：“恐风雪十天半月不晴，又当如何？”中孚说：“莫道十天半月，就是三两月不住，情愿供养。”三仙道：“实在扰烦太甚。”中孚又问道：“你三人云游天下，可有超生了死、悟道修真的道理否？”三仙回言道：“有！今日闲暇无事，请坐听我道来。”

主客们，坐书房，道情谈论；请仙长，讲修行，弟子愿闻。
钟离祖，讲道德，员外请听；臣尽忠，子尽孝，八德五伦。
此人道，入世学，师不多训；出世法，言天道，又是一层。
德为本，道为善，天命为正；无极性，太极气，皇极象形。
一贯道，贯三界，有感即应；虚灵性，物欲蔽，埋没真人。
想修行，先要把，五荤戒尽；体上天，好生德，存乎义仁。
要戒杀，合放生，行善为本；宜念经，与刷书，冤孽消清。
访明师，求大道，天命率性；指点你，至善地，中央黄庭。
捉金乌，擒玉兔，日月返本；收朱雀，拿玄武，水火相亲。
打开了，太极圈，有动有静；接来了，万法王，至虚至灵。
这就是，神仙道，员外你听；享清福，五百年，又落红尘。
还有那，金仙道，安炉立鼎；收离火，烧坎水，煅炼铅精。
待等候，一阳现，地雷响应；仰弥高，钻弥坚，三车转轮。
放六合，退藏密，复初返本；此乃是，金仙道，万劫长生。
再讲那，天仙道，万殊归鼎；金木交，水火济，武炼文烹。
火候足，沐浴功，清清静静；退阴符，天气降，元性归根。
结就了，黍米珠，威灵显应；积外功，三千八，脱壳飞升。
超九玄，拔七祖，忠孝两尽；享清福，乐无穷，永不下生。
王中孚，听师言，就把礼顶；愿拜到，仙师下，悟道修行。

却说中孚时闻所言，跪地顶礼，愿拜门下为徒，三仙道：“吾怕你受不得魔难考德。古人云：‘道高尺，魔高丈。’劳筋骨，饿体肤，百谋不顺，尔如何受得这一切磨难？”中孚再三哀求道：“任他千磨万难，情愿承耽，永无二意。”三仙方肯应允。

对于这段内容，南阳经元堂本则完全用三、三、四韵文的进行了表述，节奏更为紧凑，但含义却并无任何不同：

王喜知，叫安童，斋供办整；请仙长，莫嫌弃，淡饭疏情。
那三仙，也假意，将饭用请；斋用毕，假告辞，云游别行。
王喜知，便开言，仙长请听；留仙驾，在寒舍，宽住几辰。
鹅毛雪，纷纷下，天气寒冷；请裁缝，做棉衣，相送真人。
主客们，坐书房，道情细论；请仙长，讲修行，弟子愿闻。
钟离祖，讲道德，员外听准；臣尽忠，子尽孝，八德五伦。
想修行，把要把，五荤戒尽；体上天，好生德，存乎义仁。
要戒杀，和放生，行善为本；宜念经，与敬神，冤孽消清。
访明师，求大道，天命率性；指点你，至善地，中央黄庭。
捉金乌，擒玉兔，日月返本；收朱雀，拿玄武，水火相亲。
打开了，太极图，有动有静；接来了，万法王，至虚至灵。
这就是，神仙道，员外听信；享清福，五百年，又落红尘。
还有那，金仙道，安炉立鼎；收离火，烧坎水，煅炼铅精。
待等候，一阳现，地雷响应；仰弥高，钻弥坚，三车法轮。

放六合，退藏密，复初返本；此乃是，金仙道，万劫长生。
再行那，天仙功，万殊归鼎；金木交，水火济，武炼文烹。
火候足，沐浴功，清清静静；退阴符，天气降，叶落归根。
结就了，黍米珠，威灵显应；积外功，三千八，脱壳飞升。
超九玄，拔七祖，忠孝两尽；享清福，乐无穷，永不下生。
王喜知，听师言，就把礼顶；愿拜到，仙师下，悟道修行。
纯阳祖，便开言，员外请听；吾怕你，受不得，魔难考惩。
道高尺，魔高丈，毁谤凶狠；总说你，攻异端，邪教匪人。
行好事，乱所为，百谋不顺；劳筋骨，饿体肤，空乏其身。
王喜知，再三的，哀告情恳；任随他，怎样磨，情愿耽承。
那三师，发慈悲，将话应允；跟为师，到终南，方可修行。

从这两段文字的对比中，我们就能够明显地看到，早先问世的广化坛本虽然篇幅更长，却似乎并没有提供更多宗教意义上的解释空间。那么，这些白话文的出现有什么作用呢？事实上，《七真天仙宝传》从其形式来看虽然是一部唱颂文本，但在多版本、大范围的传播之下，亦可以成为人们的阅读文本，因而，这些夹杂在韵文中出现的白话文，其实是为通篇以韵文为主的《七真天仙宝传》提供一种短暂的间断感和错落感，从而使之更加有利于阅读。换言之，白话文部分的出现，更多是基于情节需求，而非宗教含义。

既然如此，那么，这些白话文又是从何而来的呢？从前面的对比中，我们可以说，白话文为韵文提供了情节上的转折和递进，似乎部分地与韵文内容重合。但事实上，纵览养真仙苑本、广化坛本以及周化鹏增序本残卷中的白话文部分，正如我们在第5章和第6章中已经看到的那样，《七真天仙宝传》在以白话形式描述故事情节时，与其他仙传存在着很大的相似度，其典型代表，如马丹阳、孙不二夫妇论道以及丘、刘、谭、马四人鄂县论道等。不仅如此，我们认为，正是由于它对其他仙传相似故事情节的借鉴，才会导致韵文部分与白话文部分在内容上的矛盾。以马、孙夫妇二人论道为例，在南阳经元堂本《七真天仙宝传》中，全真七子在为王重阳守丧期满之后便各自回本县了，王重阳则飞升天界，获封辅极天尊，然后或化身美女或化身书生依次对他的七位弟子进行了修炼考验。然而，广化坛本《七真天仙宝传》在其叙述至王重阳获赐封号之后，却突然声称她又在洛阳修道：

却说七人各回原郡修道，不提。且说王祖飞升之时，三师接引，性光一直朝见玉帝，讨封受职去了。

七真修道我不表，再说玉帝登凌霄。
巢父投凡修大道，脱化重阳归天曹。
三师接引驾正到，俯伏在地谢恩高。
玉帝勅封职不小，辅极天尊管神曹。
正阳加封职位好，救劫天尊管神曹。
纯阳加封赐旨诏，妙道天尊管雷曹。
湘子封赠更见好，接引天尊伴凌霄。
四人谢恩齐踊跃，无极宫中把母朝。
金母一见哈哈笑，清静无为乐逍遥。

却说孙夫人在洛阳炼性，三车满足，无所不知，变化无穷，心想：“我在此处，吃了四方的血食，理当报答，而今现在破瓦窑中，修成大道，不免显个神通，以勉后世。”……至于接下的内容，则是我们在第6章中已经看到的孙不二洛阳显道故事。等到以白话文的形式将故事叙述完毕之后，广化坛本才以韵文的形式再次实现了与南阳经元堂本的重合：

王祖在天宫，忽然想起众徒，恐其心志不坚，不免下凡，考试他们道心如何。来至宁海，见有白气，早知孙不二在此，遂化一书生来到庙中。

孙祖显道且不表，又言王祖把贤调。
见得众徒在务道，昼夜行功不辞劳。
不免下凡将他考，变一书生多俊俏。
先将清静来盘考，假意学道务高超。

……

总之，白话文部分的出现，在为故事情节发展提供解释、推动或转折的同时，由于它借鉴甚至照抄了其他仙传相似的故事情节，因而也毫无疑问打破了既有的逻辑结构，从而出现我们之前所看到的诸多情节冲突之处。同时，正是由于这样一种逻辑矛盾的存在，一方面可以说明《七真天仙宝传》绝对不会是在本文所涉及到的6部仙传中最早问世的作品，另一方面反衬出或者放大了《七真天仙宝传》编纂者的宗教意图，即逻辑结构的断裂为宗教意义的升华提供了想象的空间。

8.2.2 韵文、曲牌与民间说唱

对于《七真天仙宝传》的这个特点，我们在第5章和第6章中已经多次看到，所以此处不再多言。事实上，早在金元时期的王重阳和全真七子就已经广泛地采用诗歌的形式来宣传全真教的教理和教义，或五言或七言的述怀、咏物、赠送、酬谢、遣兴、叹世诗歌以及《忆王孙》、《瑞鹧鸪》、《点绛唇》、《如梦令》、《西江月》等词作都是以谈道说教为目的，准此，从文学的角度来看，他们的诗歌尤其是词作往往品味并不算太高。^①

尽管如此，他们的诗歌作品还是表现出来两个明显的特点：第一，富于音乐性，即他们很多时候会在诗歌或词作中添加音乐词汇，如王重阳题为《捣练子》的词：“重阳子，全真理，阴阳颠倒怎么使。啰哩嗦，哩啰嗦。这头行，那头止，冲和上下分明是。啰哩嗦，哩啰嗦。”^②也正是基于此，近代学者推测认为：“全真七子词所以富于音乐性，大抵是因为它们是拿来歌唱的，我很疑心全真教士说教的时候常常通过歌词去阐明全真教义的。”^③第二，富于趣味性，即他们的很多诗词会采用藏头的形式出现，让读者在自行补足诗词的同时，更加了解其所表达的含义，如王重阳一首题为《劝化》的七言藏头律诗写作：

失人身万劫休，人不悟百年愁。
怀爱海长思忆，恋恩山海怅惆。
备般般方入道，先个个总淹留。
中珍宝谁能置，待荒效卧土丘。

初读之下，其含义往往令人不着头脑。然而，经过一番类似于智力训练的拆字游戏后，这首

^① 黄兆汉：《全真七子词述评》，载氏著：《道教与文学》，台北：学生书局，1994年，第48页。

^② 王重阳：《重阳全真集》，TC1153，13.10a。

^③ 黄兆汉：《全真七子词述评》，第52页。

诗的含义就变得十分明显了：

一失人身万劫休，人人不悟百年愁。
心怀爱海长思忆，意恋恩山海悵惆。
周备般般方入道，目先个个总淹留。
田中珍宝谁能置，直待荒郊卧土丘。^①

准此，智力游戏与教义宣传完美的融合在了一起。

相比于王重阳及全真七子的诗词，《七真天仙宝传》的七言及十言韵文的文学品味更为低劣，因为其主要内容是要讲述王重阳度化全真七子的故事和历史，与诗歌、词曲的抒情宗旨相去甚远。不过，在音乐性与趣味性上面，《七真天仙宝传》却有过之而无不及。以养真仙苑本为例，在三十二回的内容中，它共计使用了《度人船》、《开金锁》、《辟鸿蒙》、《一剪梅》、《照幽灯》、《西江月》、《一阳复》、《洗尘埃》、《三棒鼓》、《浪淘沙》、《步步娇》、《驻云飞》、《满天飞》、《新水令》、《望远行》、《梅花引》、《浮生梦》、《念阿弥》、《瑞仙鹤》、《散风云》、《雌雄剑》、《朝丹池》、《望北斗》、《灵芝草》、《鹧鸪天》、《步蟾宫》、《驾宝筏》、《月上弦》、《山头月》、《火烧天》、《沐浴池》、《院郎归》、《四朝元》、《哭皇天》、《归根窍》、《龙宫春》、《风入松》、《菊花引》、《狮子序》、《鹅儿浪》、《遍身香》、《高阳台》、《临江词》、《锦堂月》、《梅花魁》、《一封书》、《喜迁乔》、《山坡羊》、《画堂春》、《凤凰阁》、《观星象》、《红绣鞋》、《香罗带》、《一字禅》、《风送云》、《耍孩儿》、《一枝花》、《皂罗袍》、《洞仙歌》、《迎仙客》、《道光明》、《普天乐》、《性圆明》等 64 首或旧有或新创的曲牌，其内容多为叙述《七真天仙宝传》接下的故事，如第九回中丘处机拜师王重阳的《念阿弥》就具有浓重的口语化和音乐性色彩：

自幼想逃生死路，阿呀阿弥陀。不知行是怎样修，弥呀弥陀佛。不知道是怎样务，阿弥陀佛。今日有缘明师遇，弥呀弥阿佛。惟冀指引菩提树，摩诃摩河南无。

与此同时，《七真天仙宝传》也保留了很强烈的趣味色彩，如繁简各本都保留着的《列圣同赞竹枝词》：

达摩老祖赞曰：

七真天仙宝传，传演发乎鸢。鸢笺判出七真源，源流相续不断。断去名利恩爱，爱学古圣先贤。贤贤易色炼金丹，丹熟脱壳道显。

观音古佛赞曰：

七真天仙宝传，传演三十二回。回回五页不兼该，该应五行品汇。汇诗六十四首，首以目录为排。徊头四字顶上飞，飞龙九五得位。

除达摩老师和观音古佛外，其他人物果老张仙、拐李大仙、钟离老祖、纯阳吕祖、韩祖天仙、彩和大仙、何姑大仙、国舅曹仙即我们熟知的八仙，他们的赞词同样以“七真天仙宝传”五字起首，次句首字为前句尾字，如此明显的韵律规则，实是大大提升了《七真天仙宝传》一书的趣味性。不仅如此，正如我们在第 5 章中所看到的那样，《七真天仙宝传》亦同样使用了拆字游戏，如将“大学之道，在明明德”按笔画进行拆解，并赋予每一画以不同的神圣含义等，同样使智力游戏与教义宣传联系在了一起。

不过，这种音乐性和趣味性的存在，固然使得《七真天仙宝传》更为通俗易懂，即能够

^① 尹志华：《〈重阳全真集〉藏头诗词试读》，载《弘道》，2011年第4期。

为更加广泛尤其是并不具备高深文化素养的普通人，但其独特的七言、十言韵文，却还是暴露了它的宗教性质，即它本质上是一部借王重阳和全真七子之名而重新编纂的民间宗教宝卷。

8.2.3 一贯道及其宗教追求

在版本检索一节中，我们已经知道养真仙苑本《七真天仙宝传》与一贯道有着密切的关联，即它之所以能够刊刻出版，是经由一贯道第十七祖“中一老人鉴定”，然后他的弟子青阳山人易南子及其信徒李正旺等拜阅并出资刊印，并且，借由文本独特性的分析，我们更加能够确认《七真天仙宝传》的民间宝卷性质。

不过，在对该仙传中白话文与韵文部分的分析中，我们已经知道了，《七真天仙宝传》并非是一部原创性的文本，而是借鉴了同时期的其他仙传如《七真祖师列仙传》等，尤其是白话文部分更是如此。那么，它是否就因此而是一部拼凑而成的普通劝善宝卷呢？恐不尽然。版本检索时频繁出现的“孚佑帝君叙于京都紫云山房”、“吕纯阳祖师降乩鸾笔”、“钟吕二祖显圣降乩鸾”、“东华帝君、孚佑帝群飞鸾降于朝阳古洞”等语，表明了是一部由扶乩而来的宝卷。对此，或题为康熙时或题为道光时但内容相同的《七真天仙宝传序》更是明显的说明了这一点：

君王有道，南生祖师有五，官民好善，北降真人而七。天生圣帝，国产良臣，七朵金莲以降世，九州善士而沾恩。治世安邦，辅国佑民，道成天上，书遗红尘。正阳老祖度众于欲海之苦，孚佑帝君化迷于孽山之辛，先以阐道于五祖，而后接引于七真，留典迹于人间，出阳神于天京。四生六道，有感必孚，三界十方，无求不保。流芳年远，而丹书之更易，未免无讹；遗后岁深，而道情之添改，更多虚杳。清其首尾而不符，查其前后以难考。古传抄写，月卧以花眠，老本誊录，酒醉而肉饱。天宫岂容酒色之狂徒？皇殿焉蓄藤蔓之贱草？故尔出家为僧为道者而颇多，因而修道成仙成佛者以稀少。呜呼，劳劳平生落空亡！哀哉，碌碌岁月枉待老！帝君不忍，演正道以垂，乩鸾开化，将旁门而扫，不辞苦辛，何畏烦恼？孚佑叙于京都北皋双龙寺，付诸梨枣，取名《天仙宝传》，德垂千古妙道。老祖施度世之金针，帝君造救世之宝卷，法演三十二回，而回回波罗蜜，诗题六十四首，而首首佛优昙，阐明七真修行奥妙，引证三教悟道格言。

详其意，钟、吕二祖度化全真教五祖、七真的故事早已流传于世，但由于年代久远，舛误过多，于是他二人便开化乩鸾，重述此番故事，并命名为《七真天仙宝传》，另行引证三教、阐明奥妙。准此，至少对于一贯道信徒来说，这是一部明显的扶乩宝卷。

至于序言中所说的“引证三教悟道格言”，事实上也并非虚语，我们在第6章中也已经有所讨论。到丘处机因为平番立功受封一节时，《七真天仙宝传》引证三教的思想得到了最为明显的体现，即当宋朝皇帝要求丘处机在朝廷上讲说三教时，丘处机再次并不令人意外地把三教等而视之，尤其是儒家，与素来讲求修炼的释、道二教并无区别：

宋帝驾坐金銮殿，文武大臣齐朝参。
君臣朝事议一遍，宣诏真人讲道言。
邱祖冠戴上金殿，稽首顿首见龙颜。
九龙口内把道叹，宋帝从头问根源。

释道两门讲修炼，儒家为何不曾言？
仙佛二家经都看，为何不与圣同焉？
请将三教说一遍，孤家也想学神仙。
邱祖当时回言叹，修行之事非异端。
第一在止于至善，释道两门叫先天。
第二敬忠而以劝，释道化人改心田。
第三悟道一以贯，释道三教共玄关。
第四慎终以追远，释道度亲上西天。
第五贫而有无谄，释道守贫不妄贪。
第六劳而不敢怨，释道苦功度人缘。
第七诲人而不倦，释道训教最耐烦。
第八学而不敢厌，释道立志铁石坚。
第九虽愚必明显，释道德慧是高贤。
第十万物一体看，释道包罗万象天。

这样一来，儒、释、道所追求的那个共同的道又是什么呢？对此，我们在第5章中已经明确地解释过了，即先天大道。事实上，《七真天仙宝传》行文中已经不止一次地假借王重阳和全真七子之口透露了这一点。当马丹阳、孙不二初见王重阳并向他求道时，王重阳做了如下说明：

重阳祖，教二徒，洗耳静听；你听我，说一本，无字真经。
我这道，名先天，三教首领；岂是那，三十六，外道邪行。
先天道，包三才，万殊一本；天之道，以无极，北辰居中。
地之道，以太极，须弥山顶；人之道，以皇极，中央道庭。

随后，在马丹阳、孙不二修炼的过程中，王重阳再次向他们表明，“先天道，最贵重，立誓方准；依得我，条规法，才许修身。”对此，王重阳死后，马丹阳的一段唱词再次表明其所修为先天道无疑：“马丹阳，哭恩师，心广体胖；传弟子，先天道，恩重如山。”

如果说儒、释、道所修炼的道俱为先天道，那么，至少在一贯道信徒看来，先天道又是如何具体分判与三教的关系呢？在《七真天仙宝传》中，钟离权、吕洞宾、韩湘子向王重阳传道时明确说到：“儒家三纲为领要，释家三皈是根苗，道祖三清为至宝，三教一家不差毫。孔圣五常不可少，仁义礼智信为高；如来五戒是总要，杀盗淫欲妄概抛；太上五行谁能少，金木水火土为高。”也就是说，儒家的三纲五常、佛教的三皈五戒以及道教的三清五行，都是先天道所要借取的内容。至于自身所修之先天大道，是超越于三教但又落实于三教的，是《中庸》中至高无上、至尊无比的先天之道：

知率性，即修道，存心养性；那修字，是九笔，九转功深。
明修道，之谓教，教为教训；儒得之，为儒教，儒门圣人。
释得之，为释教，佛门果证；道得之，为道教，高兴道门。

不仅如此，除《中庸》外，正如我们已经看到的那样，《七真天仙宝传》还用拆字法的方式，对《大学》本身即为先天修道之书进行了重新解读。^①不过，对于同样是“四书”经典的《论

^① 温睿滢：《全真七子传记及其小说化研究》，第62-63页。

语》与《孟子》，《七真天仙宝传》中却并未有更多的涉及。个中原因，可能是因为《中庸》与《大学》中思辨性、理论性的内容较多，且作者身份相对较为模糊，一贯道徒才对之重行进行释读，曲解护教。

应该说，与《七真祖师列仙传》中悟真子等先天道徒机械地将《性命至理论》附加于与自身所宣扬理论并不相同的仙传之后这一拙劣的做法相比，路中一等一贯道徒的做法要更为巧妙，即他深入到王重阳度化全真七子故事的内部，将钟吕二仙度化王重阳、王重阳度化全真七子以及全真七子度化世人的理论和方法全部替换为先天大道的修炼理论与方法，因此实现了全真故事与先天大道的完美融合。不仅如此，《七真天仙宝传》所预设的无极老母求劫度世场景，将凡人升仙的修炼事迹转变为天仙降世的谪仙故事，又合理地将全真教的度化故事与一贯道的无生老母信仰结合在了一起。因而，在借用和消费颇具盛名的全真教核心资源方面，《七真天仙宝传》与《七真祖师列仙传》并无二致，但在具体的编纂策略和叙事方法上，两者却又是同归殊途，即前者远比后者更为匠心独具。当然，作为一种典型的扶乩文本，《七真天仙宝传》建立与全真教关联的最重要和最直接的方式即扶乩，而两者之间的这种完美融合，也再一次印证了扶乩的力量：“扶鸾是一种新的力量，给道教知识分子的共同体和他们表现知识的方法带来了根本性的变化。”^①

此外，广化坛本《七真天仙宝传》在第二卷末尾、第三卷开始之前附加了一段《天仙宝传火候秘诀后节》的内容，其主要内容在于讲述行、住、坐、卧时如何进行内丹修炼，以及内丹修炼中的文武火候问题，与《七真天仙宝传》所讲的神仙筑基之功、金仙采药之法以及天仙温养之道颇为契合，想来应该与先天道或一贯道也有着密切的关系。不过，对于广化坛的性质，我们并不十分了解，且对于其中所说的明德真人，我们亦没有更多的信息，因此，关于广化坛本《七真天仙宝传》与民间宗教之间的关系，我们还需要更多资料支持。

8.3 《七真宝卷》

在本文第二部分关于故事情节的细致讨论中，我们已经多次说过，《七真宝卷》事实上是压缩《七真天仙宝传》而已，而从本章第一节关于《七真宝卷》故事情节的概述中，我们能够再次明确的体会到，无论是故事的背景设定、主要人物，还是故事的主要情节、叙事语言，《七真宝卷》与《七真天仙宝传》两者之间存在着很大的相似性。

那么，既然两者如此相像，《七真宝卷》为什么又会如刘处玄妓院修真以及王重阳江南访道两个情节所显示的那样大幅度地压缩《七真天仙宝传》的内容呢？对此，《七真宝卷》的叙言能够为我们提供一个合理的解释：

七真宝卷原序

南岭美瑞，起宗风于五叶；北海千祥，现金莲于七秩。诚考四祖，屡出周汉梁唐之世，极至南宋，踵接重阳五祖，梦现七朵金莲于斗牛之上，献瑞气于虚女之间。诚知道源，流传北方，故访七贤于斯，果有望焉。访知是传，一者有白而无调，不可以为善者劝，一者有调而无白，亦不可以为欢者爽。故译之为卷，可以观，可以兴，读知五祖之仙质非常，仿佛神仙鉴之奇观，可为学道访道者一助云尔，为序！

^① Elena Valussi: "Printing and Religion in the Life of Fu Jinquan: Alchemical Writer, Religious Leader and Publisher in Sichuan", p. 50.

时在光绪丁未花朝月日，云山烟波氏。

从这段序言中，我们能够明确地知道，《七真宝卷》的改编者为云山烟波氏，而他之所以如此，主要是由于之前的七真传记或仅有唱词，或仅有文白，难以做到说唱结合。至于他所批评的之前的七真传记，“有调而无白”者应是指《七真天仙宝传》，而“有白而无调”者应是指《七真祖师列仙传》，尽管《七真因果传》在此前一年出已经问世，但其刊刻地点是在广东，尽管它虽然也可能会在一年之后流传到杭州，但相比于早已问世且正是刊刻于慧空经房的《七真祖师列仙传》来说，可能性相对来说要小。准此，《七真宝卷》应该是综合《七真祖师列仙传》以及《七真天仙宝传》而来，不过，据其故事主角尤其是王重阳夫人朱丹凤这一角色以及它反复出现的韵文格式，《七真天仙宝传》应该是《七真宝卷》的主要参照文本。

那么，这位云山烟波氏为谁？他又为何如此重新制作《七真宝卷》呢？从《七真宝卷》的叙言中，我们看不出任何端倪。不过，我们可以确切知道的是，云山烟波氏之所以压缩《七真天仙宝传》，其目的在于宣讲宝卷时文、调协同。那么，以王重阳度化全真七子作为主题，是不是这就意味着云山烟波氏对全真教有所偏爱呢？恐不尽然。

民国九年（1920）冬，上海宏大善书局重印了善书《传宗敢言》，值得注意的是，作于光绪乙巳（三十一年，1905）的《传宗敢言叙》同样出自云山烟波氏之手：

传宗者，明三教之道而宗之也。教既分，而道何以能宗？第教以事言，道以性言。日用行习之事虽各异，修身炼己之功则皆同。教有见人所共知，道难闻世所未喻。古来欲学道之人不少，而进道者能有几人？而众论纷纷，奈何不分而判之也？兹不叙明三教之传，人必不信为从同而究恩。夫儒曰存心养性，释曰明心见性，道曰修心炼性，皆为性字为主。道曰抱元守一，释曰万法归一，儒曰执中贯一，各以一字为归。夫一即性，性即一也。又天得一以清，地得一以宁，人得一以圣，均是人也，均是性也，均是一也，岂就之二哉？古之大道，元机三教，不二法门，固闻道者所共知。予愿世之有心斯道者，其细思之。是为叙。

从这段话中，我们可以看出，云山烟波氏对于三教的态度并非有所偏爱，而是认为它们有着共同的终极目标。不出意外的是，同样意蕴的说法也出现在了《七真宝卷》当中，如当王重阳向马丹阳、孙不二夫妇讲道时曾称：

儒释道，皆一理，三教贯通；非是那，三千六，外道旁门。

真传道，包三教，万殊一本；天之道，是无极，紫微北辰。

地之道，是太极，须弥山顶；人之道，是皇极，中央黄庭。

再如，当孝宗皇帝以“释道二门讲修炼，儒教为何不曾言？”召请丘处机讲解三教之理时，丘处机的回答同样再次表现出了明确的三教一贯倾向：

宋天子，和大臣，要请真人；把儒教，与释教，大道分明。

如果然，情理合，朕也修真；众大臣，齐声贺，愿拜玄门。

邱祖爹，奉王命，不敢谦逊；十三经，难尽讲，聊表来因。

自天子，于庶人，修身为本，在释道，为普度，劝人修行。

生事之，死葬之，祭之礼敬；在释道，度父母，超拔先灵。

以万物，为一体，见死不忍；在释道，惜性命，戒杀放生。

未七十，不食肉，存其恻隐；在释道，躲轮回，戒除荤腥。

易乾道，言变化，各正性命；在释道，为双修，性蒂命根。
率性道，修道教，天命谓性；在释道，奉天命，传道修真。
有穷理，与尽性，以至于命；在释道，保性命，养气凝神。
言太极，于至善，万殊一本；在释道，为灵关，黄庭玄牝。
与日月，合其明，乐天知命；在释道，为回光，返照功程。
云从龙，风从虎，莫显乎隐；在释道，金木合，虎啸龙吟。
大学道，在明德，拳拳服膺；在释道，圣日月，照耀金庭。
有鸢飞，又戾天，不言而信；在释道，个中玄，动彻显灵。
思无邪，俨若思，诗礼言敬；在释道，一心守，不二法门。
见大宾，承大祭，龙在田畴；在释道，为采药，龙宫宝珍。
视不见，听不闻，定而后静；在释道，名炼己，筑基功能。
用取女，见金夫，大君有命；在释道，名姤女，去会金婴。
本乎地，而亲下，舍逆取顺；在释道，分金炉，去浊留清。
地雷复，鱼跃渊，六六春信；在释道，为得药，一阳初动。
言云行，和雨施，百物咸亨；在释道，转黄河，水涌昆仑。
大乎天，而亲上，雷出地鸣；在释道，三华聚，五炁朝升。
不明晦，有悠往，人欲尽净；在释道，名清静，沐浴功勋。
物不可，以久居，受之以遯；在释道，为退符，叶落归根。
不克征，不获身，中正而应；在释道，名面壁，涵养真人。
内文明，外柔顺，中正有庆；在释道，为中和，地平天成。
慎言语，节饮食，顺天守命；在释道，为惜福，收口如瓶。
天地位，万物育，万殊一本；在释道，名反还，与道合真。
与四时，合其序，一岁和顺；在释道，名消长，周天法轮。
与天地，合其德，恐惧修省；在释道，为积功，德配乾坤。
与鬼神，合吉凶，一理贯通；在释道，名五眼，六通显灵。
从元始，以返终，功成告竣；在释道，为脱壳，羽化飞升。
望万岁，赦微臣，妄谈不正；臣讲的，三十六，三教通论。

从以上两种文献中表现出来的共同态度，我们可以确定的是，尽管王重阳及全真七子是《七真宝卷》的主角，但全真教却并非云山烟波氏推崇的主要教派，相反，王重阳和丘处机等人所讲说的三教同归的一贯之道才是他着重要表达的。

那么，云山烟波氏所推崇的三教一贯之道又为何呢？在此，《传宗敢言》这一善书的来历或许会给我们一些提示。据王振忠所提供的信息，上海宏大善书局所重印的《传宗敢言》是由山东济南历城同善分社敬送的。^①值得注意的是，同善社之名虽始自民国初年，但早在清同治二年时便已由四川广安的先天道徒黎晚成创立，后经彭泰荣掌道后获得了极大的发展。在其教义体系中，同善社极力推崇“三教合一”观，将佛教的“三皈”与道教的“三清”和儒家的“三纲”等同，将儒家的“五常”与佛教的“五戒”等同。^②巧合的是，《传宗敢言》

^① 王振忠：《清朝民国时期的善书与徽州社会》，载米盖拉、朱万曙编：《法国汉学》，第13辑，“徽州：书业与地域文化”，北京：中华书局，2010年，第490页。

^② 郑永华、赵志：《近代以来的会道门》，第81-86页。

中所表达的教义与此几乎一致，“三皈五戒者，祇三纲五常也，乃成圣成贤之骨髓，修仙修佛之本源。三纲即释教之三皈，道教之三宝也。”

准此，我们认为，《传宗敢言》极有可能是同善社的教义经典，而云山烟波氏则极有可能是同善社信徒。与一贯道徒路中一、易南子刻印《七真天仙宝传》一样，云山烟波氏之所以为改编的《七真宝卷》作序，其目的也是在于借此表明同善社对全真教的开放态度，并采取全真教的内丹修炼理论来阐明同善社的修道理论。当然，正如我们在第6章第8节丘处机饿死七次情节中所看到的那样，《七真宝卷》虽然源自《七真天仙宝传》，但却声称丘处机所创龙门派的初旨正是先天大道，即它在某种程度上要较《七真天仙宝传》更为激进。事实上，同善社对于丘处机所说修道思想是极为偏爱的，如笔者收藏有一部民国癸亥年（1923）山东同善社印订的《善言、修道真言合刊》，在其末尾附有《长春语录》，内容即抄录《邱祖全书》中所载的《邱祖语录》。^①

总之，在几乎毫无疑问是由民间宗教家做为创作主力的仙传版本中，先天道、一贯道以及同善社等都表现出了强烈的向全真教靠拢的意图和渴望。尽管如《七真祖师列仙传》所表现出来的那样，先天道经典论述与全真教的基本教义并不相符，但这并不妨碍他们生硬地借王重阳和全真七子的故事来宣传自己的思想。尽管民间宗教的这种做法并非没有受到来自全真道教的批判，因为对于它们自认为是全真教后裔的看法，全真道士们并非完全赞同，只不过，相比于民间宗教长时间、大范围的刊印行动，全真道教的努力和声音却要小的多。

^① 山东同善社印订：《善言、修道真言合刊》，民国癸亥年（1923）石印本，笔者私藏。

第9章：纠偏校正、与时偕行及全真道教的文字回应

在讨论完以上三部作品之后，我们接下来进入到对《七真因果传》、《金莲仙史》以及《重阳七真演义传》这三部作品的考察。经过本文第二部分的分析以及本部分中第9章的检索，我们可以知道《七真因果传》是毫无疑问出自于全真道士之手的作品，而《重阳七真演义传》的编纂者养真子，如我们在下文中即将看到的那样，如果不是全真道士的话，也是一位深受全真教影响且对全真教义十分信服的全真居士。同样，对于《金莲仙史》，虽然我们不能准确知道编纂者潘昶的教派归属，但借助于本文第二部分的分析，我们已经知道《金莲仙史》中比比可见与金元仙传相同的记载，且其中所载修炼方法也似与全真教相距不远，甚至托名七真而来的全真支派的名字、派诗也与现今通行的教派无异，因而这部仙史也应该受到了全真教的深刻影响。

正是从这三部全真色彩极为浓厚的作品当中，我们发现了编纂者对于其他三部仙传尤其是《七真祖师列仙传》的强烈不满。然而，颇为吊诡的是，虽然黄永亮、养真子以及潘昶否定了之前仙传的错误记载，但他们却在保留了既有故仙兼杂正史与传说叙事方式的同时，部分地对于其中的误记进行了修改，且甚至夸大了其中能够彰显全真教义和地位的传说故事。因此，与其他三部仙传相比，这三部仙传实际是在维护全真教义和思想的前提下采用了相同的编纂策略。

9.1 《七真因果传》

关于《七真因果传》与其他仙传相比文本上的独特性，我们在本文第二部分故事情节的分析中已经有了初步的了解，即它通过删改虽然极具看点但却突显民族、宗教对抗的情节而缓和了其中的紧张气氛。应该说，中庸平和是贯穿于《七真因果传》中的总基调，不过，这却并不意味着《七真因果传》就此而失去了自己的宗情倾向和偏好，相反，通过文中存在的大量夹注以及类似于第三人称独白的案语，我们就能够体会到，黄永亮在克制住其他仙传所表现出来的极端宗教态度和野心的同时，仍旧在积极地宣传全真教义和思想。

9.1.1 夹注

从实际作用的角度来说，《七真因果传》中所存在的大量夹注可以分为三类，即或是用于引导故事情节的发展，或是解释故事情节中所蕴含的深意，或是编纂者黄永亮自己的评论，用以表明他对于某个故事情节的态度。借由这些夹注所承担的不同功能，黄永亮对于全真祖师的崇敬之情以及全真教义的认同之意就十分明白地显现了出来。

在第一类夹注中，当王重阳送化身为乞丐的钟、吕二仙离开时，钟离权曾在桥头拍手唱过一首“钱财聚复散，衣冠终久坏”的歌，并夹注称“欲打动孝廉之心也”，至于随后王重阳的举动，黄永亮再次进行了注释：

王孝廉趋步上桥，无心昌曰：“孝廉远送，当酬一酒。”（夹注：以其不悟，故导之入梦）说罢，即于袖中取出一小锡瓶，上覆酒杯，取而斟之，满贮佳酿，递与孝廉。当王重阳酒醒之后，却发现睡在自己的床上，而当他的夫人周氏诉说前因后果之时，《七真因果传》再次添加了批注：

官人太放荡了，你昨日送二丐出去，半日不归，着人探望几遍，渺无踪影，是我放心不下，央二叔王茂同玉娃前去寻你，于二十余里之外，见你倒卧桥上，熏熏大醉，人事不省，雇车将你送回家来（夹注：方将前事说明，使人了然）。睡了一日一夜，今才醒转。

再如，王重阳曾携带丘、刘、王、郝、谭五人江南访，并命令他们前去买肉挂在墙上，等到肉腐之后再命他们吃下，当诸弟子以腐肉难食而提出异议时，《七真因果传》颇为机巧的插了一句夹注：

邱长春即于壁间将肉取下，一股臭气，令人不堪，忙告先生曰：“此肉腐臭，不可食矣。弟子身傍尚有钱钞，另与师傅去办。”重阳先生怒曰（夹注：请君一猜，是何意思）：“你们这几个造孽徒，把十方上的钱财化来，如此作贱。既买得有肉，为何不早烹煮，大齐同享？只待腐臭，令人难餐。我今也不重责你们，你们只把这肉生吃了便罢（夹注：实难）。”

“以其不悟，故导之入梦”、“方将前事说明，使人了解”以及“请君一猜，是何意思”等夹注的出现，毫无疑问可以使读者能够更加清楚故事的来龙去脉，将各个故事情节有机地串联起来。不仅如此，在发挥同种类型作用的夹注中，有一些还可以使读者建立故事情节与历史以及现实的关联，如当王重阳携带铁罐在宁海度化时，《七真因果传》表述如下：

【王重阳】手提一个铁罐，假以乞讨为名，如吕祖昔日度他之样，以度于人（夹注：昔日萨翁真人称为铁罐道人，今是重阳效之，意欲使后世早醒悟耳）。不知度得来否，且看下文。

再如当马丹阳一怒之下与丘处机分手时，曾将他们共同使用的一个打坐蒲团分为两半：

【马丹阳】对长春说道：“一个蒲团分作两段，你一半边（夹注：龙门），我一半边（夹注：遇仙派），各自办功，勿得始勤终怠，自误前程。”说毕，出外而去。

应该说，这样一种夹注的存在，其作用更加在于强调全真教的历史与现实，进而强化了作为仙传文本的《七真因果传》的真实宗教意义。

在第二类夹注中，当钟、吕二仙第二次与王重阳相遇时，吕洞宾曾首先向他讲述了全真教的基本原则，然后又详细地向他传授了全真教具体的修炼原理，而《七真因果传》也于此时适当地插入了诸多夹注：

所谓全真者，纯真不假之意也（夹注：贞一不二）。人谁无真心？一转便非了（夹注：不真）。人谁无真意？一杂便亡了（夹注：不真）。人谁无真情？一偏便差了（夹注：不真）。初心为真（夹注：本心），变幻即为假心（夹注：外心）；始意为真（夹注：本意），计较即为假意（夹注：虚意）。至情为真（夹注：本情），乖戾即为假情（夹注：虚情）。所谓初心者，即固有之心也（夹注：发于天良）；所谓始意者，即朕兆之意也（夹注：发于天理）；所谓至情者，即本性之情也（夹注：发于天性）。心中有真意真情，情中方见真心真意（夹注：回光返照），由真心发而为真意（夹注：心为意之主），由真意发而为真情（夹注：情为意之宾）。是情即自然景象（夹注：本来面目），无时非天机之呈露，然则人可不真哉？人不真心（夹注：百无一成），即无真意，无真意即无真情（夹注：一概尽是虚浮）。尝见修道之士，动则私念迭起（夹注：由虚浮而生），念之私即心不真处，静则欲念相循（夹注：动静皆妄），念在欲即心不真处。私欲不绝，发或全无

真意，或半真半假（夹注：因心不真，故生出许多疑惑），即半真半假之际，正天人相乘之时（夹注：人兽关头），是意也，情所不能掩也（夹注：十目所视，十手所指）。验真道先验真情，验真情即可知心真与未真（夹注：溯其源流），知意真与未真，故修真之道，必以意始，意诚心亦诚（夹注：意能会通），即心所发之情亦诚矣，诚斯真也。诚若不真，见之于言，则言不由衷（夹注：非实言），非真言也。见之于行，则行不率性（夹注：非实行），非真行也。修之者，修去心外之心（夹注：去假求真），意外之意（夹注：舍外务内），情外之情，当于举念发言时（夹注：用工夫），提起天良，放下人心（夹注：返璞归真），不许疑二其心，混杂其意（夹注：贞一之道，不二法门），误用其情，方为真心真意真情，一毫不假（夹注：故谓之真人），即是真道。真道遍行，故谓之全真也。

仔细对照正文及相应的夹注，我们就能够发现，夹注事实上是对修炼方法的进一步解说，如正文的“即半真半假之际，正天人相乘之时”，夹注称之为“人兽关头”，形象化地展示了全真修炼中关键时刻的关键作用。不仅如此，正如我们在第5章和第6章中所看到的那样，《七真因果传》还借假王重阳和全真七子之口保存了许多不见载于其他全真文献的修炼方法，而对于这些内容，黄永亮也添加了夹注，如当王重阳向马丹阳、孙不二传授何为先天之性时，曾画了一个圆圈，然后其中点了一点⊙，并解释道：

头一个圈儿，是混沌沌沌，天地未分、日月未判之象，名曰无极（夹注：无形也）。无而生有，故于圈内生出一点，是名太极（夹注：有形也）。这一点，生天生地生万物（夹注：一生二，二生三，三生万物），这先天由太极而生，这一点即为一气，故曰先天一气。这性从先天而发，发于未有其身之前（夹注：故能成身体），著于已没其身之后（夹注：一灵不昧，仙也，神也）。这一点灵性，是不生不灭之根，故曰灵根。这灵根无人不有（夹注：人人俱有），只是凡人自昧耳（夹注：不昧便是根基），自昧者，自迷耳（夹注：酒不醉人人自醉）。自迷本性（夹注：色不迷人自迷），遂使妄念齐生（夹注：内面失守），邪侈随念而入（夹注：外魔来攻），永失先天（夹注：沉沦也），不闻大道也。苦海无边，何所是岸（夹注：失于主张，无所措指）。嗟乎！悟道者无几人，行者少实参（夹注：不肯领教），先天随处皆可验（夹注：先天，道心也），莫以人心问先天（夹注：人心，即世俗之心），若以人心间于先天（夹注：即凡夫俗子），先天原不可得（夹注：不能修道），将道心间于先天（夹注：悟道真心），先天即在目前（夹注：不求而自得），人心者，即一切暗昧贪求之心也（夹注：若不去净，焉有先天），道心者，即天良发现之心也（夹注：有此心，可称仙佛圣贤之心也）。天良既发现，先天不求而自得也。又要却病，却病者，非却风寒暑热之病，要却贪嗔痴爱之病，此病一却，百病不生，可以延年益算，可以成佛作仙，为圣为贤，今将这一部工夫（夹注：是一篇绝妙文章），传与汝等，当勉而行之。

与传授全真之理时相同，借由这些夹注，我们就可以更方便、更直接地了解到先天之性的本来含义。

如果说上述两类夹注的作用在于帮助我们更好的了解仙传文本本身的话，那么，第三类夹注则开始转向对于编纂者本身宗教态度的考察。当王重阳第一次错失得知钟、吕二仙真实身份时，黄永亮夹注称“真真可惜”；当钟、吕二仙见王重阳不去度人而是藏身于土窖中时，

吕洞宾以自身“三醉岳阳人不识”为例说明天下无不可度之人，黄永亮夹注称“大哉言也”；当走笔到孙不二称其虽然女身，却不爱挑花绣朵，颇具男子气概时，黄永亮接连注称“奇异”、“巾幗丈夫”、“奇女子”等；而当王重阳尽数得到马丹阳、孙不二夫妇施舍的家财时，《七真因果传》随后的记述及夹注可谓鲜明地表明了黄永亮对教祖王重阳及其所行善举的赞赏态度：

又说王重阳先生，一心诏集天下修行之人，在此修真养性，犹恐四邻捏造谣言，滋生事端（夹注：不可不虑，不可不防），免不得先要施些惠泽（夹注：这原不可少），使人人怀惠，个个沾恩（夹注：原要如此），方为我用。于是广行方便（夹注：便是修行大道），多施仁德，或钱或米，不时周济贫穷与及鳏寡孤独之人（夹注：要他舍家财，原是为也，方算大修行人），马家族内有少长缺短之事，必帮凑一二，男不能婚者，必使之婚，女不能嫁者，必使之嫁（夹注：治财者原要如此，若分毫不舍，但是守财奴），凡有疾病丧葬，无不周全（夹注：要他立舍约，故得自由自便，以做好事），有借贷不还者，也不寻人讨索（夹注：原要推广仁德），正应马钊说他“有仁有义”之言，故此内外肃静（夹注：此即天道），上下相安，任随先生召集多人，在此讲道谈玄，再无闲言闲语，有头有脑，全始全终，皆施惠于人之力量也（夹注：最是得力）。

不过，黄永亮的态度并不止于此。当佛教达摩祖师本意度化刘处玄但却最终为刘处玄肚虎烤饼、腋窝烧水等技艺折服时，《七真因果传》相应的夹注又同样透露出来编纂者黄永亮对于达摩祖师以及佛教的赞赏态度：

达摩是看空了世界的人，把万事都不放在心头（夹注：即是大道），生平不与人计较（夹注：即是妙），有十分的涵养，广大的慈悲（夹注：这两句话，是成仙成佛的根基），若是包罗浅淡的人，岂不也要显一显道术（夹注：自然）？他才全然不动（夹注：法身巍巍），反装出几分憨来说（夹注：大智若愚，大巧若拙，妙，妙）：“你这个法儿倒好耍子（夹注：取笑），我去了转来，要与你学一学（夹注：取笑）。”说罢，拱手而别。

准此，黄永亮所展现出来的本身对全真教祖师及佛教祖师并不偏颇的赞赏态度，与《七真祖师列仙传》极度宣扬的道教优先性以及《七真天仙宝传》极度宣扬的以佛教为代表的先天大道的优先性，都有着根本的区别。

以上三类关于夹注功能的分析，是我们对之所做的类型学区隔和分析，而在《七真因果传》内，发挥不同作用的夹注事实上是混杂、交叉在一起使用的，如当马丹阳受激离开宁海前往陕西时，《七真因果传》如此描述孙不二接下来的举动：

孙不二见丹阳出外（夹注：若在家，终不能成道），此去必要成道，留此许多钱财何用（夹注：先生升天后，马丹阳又积下许多钱财）？拿来修桥补路，周济贫寒（夹注：是有经纶的人），又过继马铭之子（夹注：何曾乏嗣），接起马钰宗枝。诸事停当，遁入泰山玉女峰（夹注：去来有道），修养数年（夹注：安然无事），于二月十九飞升（夹注：又了局一位），这是后话，按下不题。

夹注中既有对故事情节的提示，又有对故事含义的解释，同时还包含着对孙不二行为举止的赞扬，典型地表明了编纂者黄永亮自身对于全真教的认同态度。

9.1.2 案语

除夹注外,《七真因果传》还在行文中出了不多以第三人称形式出现的案语,以相对中立的局外人态度表明了仙传编纂者对于一般意义上的修道以及全真教祖师和行为的看法。当然,这样一种添加中立性案语的写作手法事实上在明清民国时期的小说创作中并不罕见,而其最终的作用还是在于一方面增加故事本身的真实性与可信性,另一方面诱导读者理解、认同故事创作者的所传达的关于人情世事的看法。

在故事的开篇,《七真因果传》首先便说明行善需到实处,而不要徒沾虚名,否则既浪费了金钱,又会留下许多遗憾:

行善当从实处行,莫沾虚誉图声名。

虚名虚誉成何用,反惹穷人说不平。

这几句言语,讲的行善要有实事,若只图做得好看,欲人知晓,即是沾虚名也。有其名而无其实,只在闹热处做去,那极苦极穷之人,有不能被其泽者众也,虽费了许多银钱,毕竟未曾做倒正经善事,既做不倒正经善事,有当面错过之叹。

随后,《七真因果传》便开始讲述王妈妈一心向善,但却因其对自身无用而拒绝了钟、吕化身前来求施舍的两个乞丐等事,而当我们最终读完《七真因果传》整个故事时,回首开篇这几句话,“行善当从实处行”的意义就被再次充实,并显得格外真诚。与之相似,《七真因果传》第五回的回首亦出现了与第一回相同的叙事手法:

仙佛圣贤只此心,何须泥塑与装金?

世间点烛烧香者,笑倒慈悲观世音。

这四句诗,讲的是成仙成佛成圣贤,都在这心内用功夫。心正而身亦正,所行之事亦正;心邪而身亦邪,所行之事亦邪。故修行之人,必先正其心,而后诚其意。盖心不正而意不诚,意不诚,妄念百端,永失真道。古人有诗云:“妄念一生神即迁,神迁六贼乱心田。心田一乱身无主,六道轮回在目前。”又曰:“六道轮回说不完,畜生饿鬼苦千般。劝君勿起妄贪念,一劫人身万劫难。”所以说,仙佛圣贤只此心,此心不可不正,此意不可不诚,若不正心诚意,徒以塑像装金,烧香点烛,有何益哉!“笑倒观世音”者,笑世人不能正心诚意而讲修行,徒以烧香点烛而邀福泽,是不知此心之妙也,故发笑耳!闲言少叙,书归正传。

无论是回首诗,还是对这回首的解释,其用意都在告诉我们修炼需要先修心,正心是修炼成功的先决条件和基础,不过,黄永亮在对回首诗解释中所引用的“妄念一生神即迁”等诗,实际却是来源于《无极瑶池金母苦海南针真经》,应属于民间宗教的经典,但具体为哪一派遵奉却有待进一步的考察。但无论如何,回首诗的出现以及对回首诗的解释,从全局性、一般性的意义上对行善、修炼提出了劝告和要求,且不论其宗教立场为何,都已经抢先占据了不败之地而不会受到其他宗教派别的攻击。

除此之外,《七真因果传》还由具体的故事情节升华、总结出一般性的修道原理,而这样原理再次以第三人称的形式出现,在获得读者情感支持的同时进一步增强了其本身的说服力。当丘处机在南行访道路了屡次遭受王得阳折磨时,《七真因果传》特意进行了说明:

看官,你道重阳先生为何这般凌辱长春?因他是幼年学道,不比刘、郝、王、谭是化了气质的人,若不深加琢磨,焉能使其成器?正所谓磨他总性,谁知长春根基深厚,

屡受叱责，并无一点怨恨之心。

当丘处机受麻衣神相“螭蛇锁口、终当饿死”之说影响而一心饿死时，《七真因果传》称：

正是一念着魔，终身执迷，所以修道之人，总要把生死二字看得空，不可一定贪生，不可一定求死，生也由他，死也由他，不可执于有，不可溺于无，如此则魔不能入身，心自能宁静也。

而当丘处机受太白金星指点，终于摆脱了饿死的执念之后，《七真因果传》再次总结道：

所以，大凡修行人魔障一来，便要寻着他的根脚，看是从何而起，即于所起处轻轻拈去，毫不费力。若魔在这里着根，你往那里寻苗，一辈子也寻不出来，就把天下的好话对他说尽，说不着他的心病，他也不能服你。

当然，《七真因果传》的案语并不局限于由一般到具体的详细展开或由具体到一般的上升总结，当涉及到在全真教内影响重大或涉及到教派纠纷的事情发生时，它也以案语的形式对之进行辩证和梳理，如面对其他仙传所载的白云禅师弟子企图火烧白云观一事，《七真因果传》就特意进行了说明：

其实并无此事，不过那边出了一个多事的和尚，这边出了一个讲大话的道人，你说过来，我说过去，惹动了那喜欢生事的人，编成话柄，有许多老修行在京地土生土长，都把这庄事情摸不清白，今依古书校正无讹，庶使后世门人不争强论弱，则于《因果》有光辉也。

不过，可惜的是，正如我们在 6 章中所看到的那样，《七真因果传》对于火烧白云观一事的辩解事实上并没有发生作用，因为吉岗义丰、马芷庠等民国学者还是采访到了这则传说。然而，对于这些由案语承载的入理入理的修道劝说，尽管由于史料的原因我们并不能够明确知道它们所发挥的实际作用，但至少从理论来说，它以理论与事例相配合的形式出现，应该能够在读者心中引发共鸣。

除以上形式的案语外，《七真因果传》还出现了众多以“后人读书至此，赋诗赞曰”等形式出现的案语，但我们相信，这并不必然表现后人曾经赋诗称赞，而仍旧是故事编纂者黄永亮的创作手法，甚至诗歌的作者极有可能正是他本人，而其目的则在于表明他对于此事的赞赏态度。当马丹阳在孙不二的谋划下立了财产舍约时，《七真因果传》开始出了此类案语：

后人读至此处，有诗单道马钰当年舍业勇决，故此成道亦快，诗曰：

家财舍尽慕修行，一物不留欲怎生？

此日早将妄念了，他年故得道先成。

而当讲述并以夹注形式评论完王重阳用所得家财广施恩惠时，《七真因果传》再次出现了后人所写赞诗：

凡为人上者，或富贵之家，勿以慳吝居心，而不施惠于人矣。后人读书至此，有诗叹曰：

慳吝居心事不成，闲言闲语随时生。

若非王祖能施惠，焉得连年享太平？

马丹阳、孙不二成功拜师之后，孙不二提出与马丹阳分房而居，马丹阳也一口答应下来，这样一种行为毫无疑问也会引起人们的惊叹：

马丹阳辞了孙不二，来到厢房安身。后人言他夫妻分房勇决，故成道亦易：

大道原来不恋情，恋情焉得道功成？

且看马祖当年事，夫妻分房意最诚。

至于孙不二独自前往洛阳修道时，虽然险遭无赖的侵犯，但却最终在上天的护佑之下得保安全，而她之所以随后能够安静的独自悟道修真，起因仍是在于无赖的非礼之举，这样一种在上天安排之下相辅相成的关系当然也就引起了人们的称赞：

孙不二在洛阳一十二年，修行悟道，永无歹人相犯，皆赖李四之功也！后人看书到此，有诗叹曰：

真人在此悟玄工，岂料狂徒来逞雄。

冰雹降时遭毒打，方知护法有天公！

而通过这些托名后人实为编纂者黄永亮本人创作的诗歌，我们也能够感受到他对于全真祖师马丹阳、孙不二修道之意及修道之举的钦佩态度。

总之，借助于《七真因果传》中的夹注和案语，我们能够窥测到编纂者黄永亮的真实宗教态度，即他一方面对于无论佛教还是道教都采取了彼此尊重的态度，两者不再是对立为敌，而是各自敬信，另一方面对于全真教的祖师、教义等，他也尽可能地进行宣扬，而不避讳对于他们信仰和行为的赞赏，展现出了自身作为全真道教对于全真历史的理解和认同。中庸平和构成了《七真因果传》的独特性，不过，或许正是由于这样一种独特性的存在，民间宗教如一贯道才对它进行了鱼目混珠式的篡改。

9.1.3 一贯道及其宗教追求

如前所述，在所有版本的《七真因果传》中，崇华堂本最为特殊，因为它在保留与其他版本完全相同的故事正文的同时，还在某些特定的环节当中插入了其他版本完全没有内容，而恰恰是通过这些内容，让我们了解到了崇华堂本背后所隐含的一贯道宗教追求。

当编辑这本仙传的时候，黄永亮曾经究穷七真之事，并在道会王公的要求下真确其事，目的就在于确保使本书成为“修真第一书”：“此书无妄诞之言，不引诱人心，步步脚踏实地，句句言归正理，乃世上必有之事，非人间不经之文，取为修真第一书，不亦宜乎！”然而，可惜的是，恰恰是这一问世最早的《七真因果传》，却是在黄永亮作序之后的13年才由先天道的印书机构文在兹善书坊刊印，个中情由，我们不得而知，但不可否认的是，在刊刻以王重阳度化全真七子故事为核心的文学作品问题上，民间宗教再次取得了领先。

到民国三十四年崇华堂重印《七真因果传》时，值得注意的是，故事的内容与所有其他版本相比都发生了改变。在最早的版本即文在兹善书坊本中，当钟、吕第二次与王重阳相会时，他们表明了自己的真实身份，而吕洞宾也借机向王重阳讲明了何谓全真教，即前文所说全真教的基本原则：

吕祖曰：“上古人心朴实，风俗良淳，授道者先授以法术卫身，而后传以玄功成真。

今时世道浇漓，人心不古，若先授以法术，必反误其身，故先传以玄功，不假法术而身自安，不用变化而道自成，道成万法皆通，不求法术而法术自得也，是谓全真之教。”

然而，在崇华堂本中，吕祖所说的内容却发生了极大的改变：

吕祖曰：“夫道者，理也，路也，神也。《易》大传曰：‘神无方也，无体也。’言神无方体，则名言之而难灵矣。来往不穷，利用出入，日用之而不知，与天地合其德，与

日月合其明，与鬼神同其变化，至矣哉！盛德大业，言之不可终穷，拟议之而无可形似，其所以斡旋天地，运转阴阳者，在握其寸机而已。得其机则妙用在我，而乾坤皆范围之而不过矣。机者何？一而已矣。儒之执中贯一，释之万法归一，道之抱元守一，皆此一也。得此一则包罗万教，彻地通天，了死超生，跳出三界，变化无端，妙用不可测矣。得一而全其真，是谓全真之教。”

两相比较之下，崇华堂本尽管没有明确说出，但毫无疑问还是在强调“一”的重要性，而几乎相同的说法也出现在过一贯道第十八代祖师张天然的《一贯道疑问解答》中：“三教皆由无极一理而生也。且佛法讲万法归一，道讲抱元守一，儒讲执中贯一，虽三教传法不同，要皆以一为本源，自是由一理而化为三教。”^①不仅如此，在崇华堂本看来，修行者得一而能够全其本真，这就是全真教的本来含义，而这样一种篡改，事实上已经与金元时期全真教的定义相去甚远了。随后，当吕洞宾向王重阳传授完全真妙理即我们前文所说的具体修炼原理后，文在兹善书坊本讲述如下：

吕祖将全真之理说与王孝廉毕，又授以炼己筑基、安炉立鼎、采药还丹、火候抽添一切工夫。

然而，崇华堂本却又从中自行添加了许多内容：

吕祖将全真之理说与王孝廉毕，又曰：“古来仙真，口口相传，心心相印，分为顿渐二门：顿者，直指人心，见性成佛，一步直超，非至三期末劫，末后龙华三会收圆，弥勒出世，天命真佛下凡，办理末后一着，道法不能普传；渐者，是循序渐进，以至能得，在儒为知止定静安虑，在道为炼己筑基等工夫。顿法是先得后修，渐法是先修后得。如今时机不至，只合先修后得，所谓‘天寿不二，修身以俟之，所以立命也。’”遂授以炼己筑基、安炉立鼎、采药还丹、火候抽添一切工夫。

尽管我们从现有一贯道的教义中找不到直接相似的表述，^②但三期末劫、龙华三会、弥勒出世、末后一着等用语的出现，还是表明了这段表述与一贯道有着密切的关联。

在第八回《谈先天贞一妙理 除魔根不二法门》中，当传授完除酒、色、财、气之法后，面对马丹阳、孙不二如何打坐的提问，文在兹善书坊本称王重阳做了如下回答：

重阳先生曰：“静坐、忘情、止念，心死神活，厚铺坐褥，宽解衣带，于子时向东微微盘膝打坐，握固端身，叩齿咽津，舌抵上颚，耳以反听，微开其目，以垂眼帘，以神光返照于脐下，故曰玄关。静坐之工，须止妄念，有一毫妄念，则神不纯阳，而功难成也，又要忘情，情不忘则心绪不宁，道亦难成也。厚铺坐褥者，使可耐坐而身不倦也。宽衣松带者，使气得以行住也。子时者，乃阳气发生之时也，面向东者，取生气也。盘膝而坐者，收养神气也。握固者，即拳手以两拇指掐第三指，为忘形也。端身直脊者，使两间通达而气不拥塞也。唇齿相叩，使重楼无耗气之患。口乃气窍，口开则气散，故宜闭之耳。返听者，耳通精窍，逐于音声，故返听而不闻。微开目者，使不坐于黑暗也。目为神窍，目伤于色，神从色散，全开则神露，全闭则神暗，故半垂帘也。目光自玄关返照于脐下，犹天之日月光明而生万物也。寡言语以聚气，使气不漏于口，绝音声以养

^① 李世瑜：《现在华北秘密宗教》，第 58 页。

^② 事实上，就笔者所见，一贯道传习分为上智者与次焉者两类，上智者直接参悟入世出世之法、内圣外王之道，次焉者则修习参禅打坐工夫、修身立德要旨，似与文中渐、顿二门的区分类似，参见林万传：《先天道研究》，第 196 页。

精，使精不漏于耳，空色相以凝神，使神不漏于目，故谓之无漏真人也。”

对于这段话，我们找不到原始出处，当然，也或许这就是其首次问世。通过这段话，我们也可以大体了解黄永亮所要表达的意思，即通过充满仪式感和具有严格程式要求的身体锻炼来达到精神上的宁静和超脱。然而，这样一种肉体锻炼技术却在崇华堂本中被篡改成为了一种冥想性的精神修炼方法：

重阳先生曰：“坐工要在心静，但此心非血肉之心，乃天心也。天心者，居日月中，《黄庭经》云：‘寸田尺宅可治生。’尺宅，面也，面上寸田，非天心而何？方寸中具有郁罗萧台之胜，玉京丹阙之奇，乃至虚至灵之神所住，儒曰虚中，释曰灵台，道曰祖土，曰黄庭，曰玄关，曰先天窍。坐工之法，全在回光，回光之功，全用逆法。注想天心，盖天心犹宅舍一般，光乃主人翁也。故一回光，周身之气皆上朝，如圣王定都立极，执玉帛者万国，又如主人精明，奴婢自然奉命，各司其事。尔等只去回光，但是坐工无上妙谛。光易动而难定，回之既久，此光凝结，即是自然法身，而凝神于九霄之上矣。《心印经》所谓‘默朝飞升’者，此也。回光者，非回一身之精华，直回造化之真炁，非止一时之妄念，直空千劫之轮回，故一息当一年，人间时刻也，一鼻梁百年，九途长夜也。凡人自回的一声之后，逐境顺生，至老未尝逆视，阳气衰减，便是九幽之界。故《楞严经》云：‘纯想即飞，纯情即堕。’学人想少情多，沉沦下道，惟谛观息静，便成正觉，用逆法也。《阴符经》云：‘机在目。’《黄帝素问》云：‘人身精华，皆上注于空窍是也。’识此工夫，长生者在兹，超生者亦在兹矣。此是贯彻三教工夫，光不在身中，亦不在身外，山河大地，日月照临，无非此光，故不独在身中。聪明智慧，一切运转，亦无非此光，所以亦不在身外。天地之光华，布满大千，一身之光华，亦自漫天盖地。所以一回光，天地山河一切皆回矣。人之精华，上注于目，此人身之大关键也。子辈思之，一日不静坐，此光流转，何所底止！若一刻能静坐，万劫千生，从此了彻。万法归于静，真不可思议，此妙谛也。然工夫下手，由浅入深，由粗入细，总以不间断为妙。工夫始终则一，但其间冷暖自知，要归于天空海阔，万法如如，方为得手。圣圣相传，不离反照。儒云‘致知’，又曰‘顾諟天之明命’，释号‘观心’，老云‘内观’，皆此法也。其法以两目谛观鼻端，正身安坐，系心缘中，不必言头中，但于两目中间齐平处系念便了。看鼻端者，非谓着念于鼻端也，亦非谓眼观鼻端，念又注中黄也。眼之所至，心亦至焉，只是借鼻以为眼之准耳。初不在鼻上，盖大开眼，则视远而不见鼻矣，太闭眼，则眼合亦不见鼻矣。大开失之外走，易于散乱，太闭失之内驰，易于昏沉，惟垂帘得中，恰好望见鼻端，故取以为准。只是垂帘恰好，任彼光自然透入，不劳你注射与不注射。看鼻端，只于最初入静处，兴眼一视，定个准则，便放下，如泥水匠人用线一般，彼自起手一挂，便依了做上去，不只管把线看也。此即坐工下手功夫，至于厚铺坐褥以解倦，宽衣松带便气行，盘膝以收养气神，端坐而流通气血，均不可不知也。”

值得注意的是，在崇华堂本这一大段借王重阳之口所说的坐功修炼之法，除带有下划线的部分外，实际上全部都是来源于清康熙年间成书的《太乙金华宗旨》中的《天心》和《回光守中》两章，而据学界研究表明，《太乙金华宗旨》又是一部与全真教尤其是全真北宗内丹修炼方法密切相关的扶乩经典。^①准此，崇华堂本此一篡改段落的出现，实际上是表明了一贯

^① 尹志华：《〈太乙金华宗旨〉的问世及其道派特征考》，载《香港中文大学道教文化研究中心通讯》，2010

道徒对于全真教内丹修炼方法的认同和借鉴，当然，他们借鉴的手法实际上并不高明，如“坐工要在心静，但此心非血肉之心，乃天心也”一句所表明的那样，即首先将坐功与静心联系在一起，然后声称此心为天心，然后就接续上《太乙金华宗旨》关于天心的论述了。此外，引文最后一句带有下划虚线的话，实际上是对文在兹善书坊本中王重阳所说肉体锻炼技术的概话，而“不可不知”这一带有评价含义的话的出现，一方面表明了崇华堂本属实是改编自文在兹善书坊本而来，另一方面又暗含着一贯道徒对这样一种肉体锻炼技术的不甚重视，即相比之下，回光返照、直指天心的冥想性精神修炼要更加重要。

之后在第十二回《指坐功申明妙理 学真道喜逢明师》中，正如我们在第 5 章中就已经看到的那样，文在兹善书坊本引用了一段在宋代以前就已经非常流行的道教修炼方法《呼吸静功妙诀》。然而，崇华堂本却首先将回首修改为了《论无极申明妙明 学真道喜逢明师》，即把“指坐功”替换为了“论无极”，而至于原有《呼吸静功妙诀》，崇华堂本也以另外一大段关于无极的论述进行了取代：

大道无名，包涵天地，统列三才，乃三教之正宗，是为无极先天大道。无极者，无天无地，无人无世，混混沌沌，一理浑然。极者，至尊无上，三才皆于此而立极也。故道生一，一生二，二生三。一者何也？乃无极也，无极圆写为圈，横写为一。二者何？即阴阳也，阳仪为天，阴仪为地。三者何？即人合天地也，是为三才。是一者，道之根，即天地人之根也。……老子道君，也是得此一而生，他得此一，就能抱元而守此一，惟守此一，故能修性炼命，性命一一归根，此老子所以有道而为道教之圣。释迦佛，也是得此一而生，他得此一，就能万法而归于一，惟归于一，故能明心见性，性命一一归根，此释迦所以有道而为释教之圣。孔夫子，也是得此一而生，他得此一，就能执中而贯此一，惟贯此一，故能存心养性，穷理尽性以至于命，而性命一一归根，此孔子所以有道而为儒教之圣。三教圣人，俱是得一而成，人若能如三教圣人之得一，又何不可以成圣？但三教圣人，固是得一而成，而三教所传之经书典籍，不过阐明此道，以作后世凭证。……夫道字从首，首者先也，又从辵之，走者行也，先天地而行生者也，故道即无极，无极即是一，一即是天地人三才之根。若能得此一，而性命双修归根，则不特与三教同归于，而且与天地同归于，如此方不愧为三才，而又何分乎三教？……

从我们有限引用的这几句话中，崇华堂本对于无极先天大道的重视、三教圣人得一而成圣的分析以及对“道”以拆字方式解释其至高、统摄且落实于三教的含义等，无一不在彰显着一贯道对于“一”字重视。进而，与文在兹善书坊本的《呼吸静功妙诀》相比，崇华堂本“论无极”再次走在了强调精神境界的路上。

此后，当叙及江南访道时，王重阳本意只携带刘处玄、谭处端、郝大通、王玉阳四人前往，但丘处机却私自跟来，并在一路上受尽了王重阳的折磨和虐待。据文在兹善书坊本，王重阳曾经用吃食腐肉以及忍热胜寒等方式对他们进行考验，正如我们在第 5 章中所看到的那样，其目的则在于督促丘处机等人进行内丹修炼。然而，崇华堂本在叙述忍热胜寒故事的时候，却将吃食腐肉的故事删掉了，个中原因，应与一贯道的教义和修炼要求相关：

先天之性，原本至清，决不容有浊气相混。故修道之人必须留清云浊，始能明复本性。凡属五荤三厌及烟酒等物，皆当禁除。且上天有好生之德，修道之人，应体上天之

意，不可任意杀生，致造罪孽。^①

尽管如李世瑜所说的那样，民国时期的一贯道徒事实上并非严格遵守此一戒律，便从原教主义的角度来看，至少这样他们应该做到的。

以上五个方面，便是崇华堂本《七真因果传》与其他版本显然不同的地方，当然，具体到细节方面，崇华堂本还存在一些引申之处，如第十八回王玉阳与非僧非道的浑然子论道时，当王玉阳解释完真阴、真阳以及怀胎、婴儿等内丹术语之后，文在兹善书坊本称“故有婴儿降生之言，到此地步，大丹成也，可与天地同老、日月同休”，而崇华堂本则在此句之后另外添加了一句：

更加一层功夫，炼神还虚，炼虚还无，则天地日月有坏，此身永无坏矣。

通此崇华堂本的这些改动之处，我们对于其之所以如此有了更为深刻的理解，即一贯道事实上是在有意识地提升自己的精神境界，而不是只满足于肉体的修炼。当然，与《七真祖师列仙传》诸版本中先天道徒简单地将《性命至理论》附加于七真度化故事之后相比，崇华堂本《七真因果传》的编纂策略毫无疑问是更加高明的，即借钟吕二仙、王重阳以及全真七子之口而修改他们讲道的内容，从而将全真教与一贯道至少形式上毫无纰漏地结合在了一起。不仅如此，借由崇华堂本《七真因果传》大段抄袭《太乙金华宗旨》的内容，我们能够再次得出这样一种认识，即一贯道在借用全真经典和故事方面似乎颇为理直气壮。之所以如此，正如我们之所已经看到的那样，就是因为在一贯道看来全真教是他们内丹修炼的前辈，且自己正是承袭全真教而来。

不过，从全真教尤其是编纂者黄永亮的宗教身份来看，《七真因果传》还是表现出来了一些与金元时期全真教非常不同的特点。在第5章和第6章的相关讨论中，我们知道，《七真因果传》中包括了大量不见载于任何其他全真文献的修炼方法和口诀，由于知识所限，笔者无法判断这些方法和口诀与金元时期的全真修炼有什么不同，然而，正如前述文本独特性分析中所说的那样，第五回的回首诗中引用了民间宗教的经典《无极瑶池金母苦海南针真经》，而在第十三回王重阳他全真七子讲述“静”字时曾作如是说：

佛言明心见性，非静不能明与见也；儒言穷理尽性，非静不能穷与尽也；道言修真养性，非静不能修与养也。

而这段话事实上是出自于《无极瑶池金母苦海南针真经》和《东华帝君木公大天尊修道妙经》。此后，王重阳在去世之前，向除孙不二之外的其他六人讲述了性命双修中的内功与外功：

性命双修之法，要内外俱有，缺外功则德性不全，缺内功则本源不清。夫外功者平生居心，须使无亏，一言必谨，言有功也。一行必慎，行有功也，一事不苟，一介必严，莫非功之所积，功之所推。夫内功者何？惺惺勿致于昏昧，防意如防城之险，空空不着一物，守心更比守身之严。时而天人介于几希，天人即交战之会也。吾将内功重而言之，盖内功不可以色见，不可以相求，不可以侥幸，不可以苟安。扫去一毫之色相，即有一毫之阳生，扫去无端之色相，即有无端之阳生。将色相扫尽，不留些子芥蒂，则纯阳之体也。有等修道者，非不信心坚固，而弊在速成，工夫未到，便思证果。又有习吾道者，非不加意盘旋，而弊在安闲，日日淹淹欲睡，时时闷闷不乐，精神不振，艰于行持，不肯用工，岂不知一长一技，用尽无限心思，方得随心应手？半丝半缕，费尽了许多气力，

^① 李世瑜：《现在华北秘密宗教》，第69页。

方称心而足意？岂学精仙者不下苦工夫！

与前述几处相同，此处引文同样是出自《无极瑶池金母苦海南针真经》。尽管从内容上来看，《七真因果传》所引述的这两部经典与一贯道的教义非常相似，因而极有可能正是一贯道的宝卷，但不论我们的推测正确与否，编纂者黄永亮以全真道士的身份而引用了这些经典并将之视作为王重阳讲道之内容，就足以表明明清民国时期全真教发展的新特点，即它开始吸收融合其他教派甚至是民间宗教的修炼方法了。

9.2 《金莲仙史》

关于潘昶之所以要重新编纂七真仙传的原因，据其所撰自序，一方面与其个人宗教信仰有关，即他认为道德、性命是为人本根，离此则不识人之本来面目，但另一方面又与其时世事浇漓、人心不古的现实状况反相照应：

今且世事浇漓，人生轻薄。见奢华淫说，则似糖似蜜；闻正真义理，则如隙如仇。故邪妄益多，正气日耗。凡有聪慧者，皆以笔墨上求精，仕宦者，尽在名利中着意。由是则国风衰，民心离，安得不败乎？今见秉忠直之心、立刚毅之志者，鲜矣，以道义上留心、性命中着脚者，更鲜矣！

为挽国风、聚民心，与翼化堂创办者张雪堂相似，潘昶提出的一种文化性的拯救方案，即刻印善书，宣扬仙真事迹，使人们急速改邪归正，悔往修来。不过，可惜的是，旧有《七真传》在这方面远远达不这样的要求，所以他才起意重新编纂：

余见旧本《七真传》，非独道义全无，言辞紊乱，兼且诸真始末出典、仙迹一无所考，犹恐曳害后世，以假认真。因是遍阅读史宝诰，搜寻语录丹经，集成是书，共记四卷二十四回。其中以重阳所度七朵金莲为重，名之曰《金莲仙史》。厥中事事有证，语语无虚，乃登天之宝筏，渡世之慈航也。

基于坚实的历史考证，潘昶对于此书所能够达到的效果也自信满满：“惟愿有志于道者，宜细细静玩，不可当作小书世文而论。果能达此书中意义，道德之门可入，修真之路可寻矣。学者当效丘、白二祖之苦志坚心，勇猛精进，修持道业，何愁德之不立、道之不成哉？”

正是由于他的这样一种想法，造就了我们在第二部分中已经看到的《金莲仙史》将神话、仙传与历史融为一体的独特文本性质。然而，通过仔细的文本对比，我们却发现另外一个方面的事实，即《金莲仙史》无论是从仙传方面，还是从历史方面，都无法支撑潘昶“事事有证，语语无虚”的野心，相反，不同题材的资料只不过是杂乱地剪切和拼凑在一起而已。

故事开篇，《金莲仙史》认为天下共分四大部洲，即东胜神洲、南赡部洲、西井贺洲和北俱庐洲，其中尤其以南赡部洲出现仙真最多，人物最美，随后即由东华帝君王玄辅开始叙述全真教五祖递相传授的过程。对于这样一种宇宙论神话，明中晚期成书的《西游记》亦是以此开篇，只不过随后其所描述的重点是东胜神洲的花果山而已，且借由《金莲仙史》中王重阳只身前往醴泉观时所经历的酒、色、财、气等考验，我们认为，虽然没有直接的文本证据，但潘昶对《西游记》这部小说应该并不陌生。不过，当《金莲仙史》进入到仙传及历史领域之后，由于金元仙传以及史书历史的存在，我们发现潘昶改编时的失误之处。

事实上，在单纯采用金元仙传方面，潘昶所做有时还较为得体，如记载马丹阳生平时所说：

却说山东登州府宁海州西门外，离城五里许，有一富户，姓马，名钰，子宜甫。其母初孕时，梦麻姑赐丹一粒，吞之，觉而分娩，生于金天会癸卯岁五月二十日。少有智慧，儿时常咏乘云驾鹤之诗，李无梦见之，曰：“此子真仙材也。”

这段文字实际上是对金元仙传的白话解释，并无太大差池。然而，当他尝试把仙传编入宋、金、元时期的宏观历史当中时，问题就出现了，以王重阳为例：

且说王世雄曾任长安都尉，在任三年。金兵犯关，与副帅吴磷会兵于同州，败金兵于扶风，复守陕西城治。后升西路长吏，把守潼关。不表。……先，王世雄守扼潼关，见金兵屡败，正可与二圣报仇，秦桧反出议和，称臣于金，心中衔愤，乃献赋春官，寓言其非，因谓忤旨而黜其官。

靖康之变为宋金交战历史上所发生的真实事情，秦桧主张议和于金也并非虚构，但称王重阳因为力主抗金以雪靖康之耻进而遭到秦桧的陷害，却实在令人难以置信。不仅如此，对于另外一位著名的全真道士丘处机，《金莲仙史》也采用了相同的叙事策略，因而犯了同样的历史错误：

是年，蒙古主铁木真崩，四子拖雷监国。……是秋，蒙古立三子窝阔台为太宗。任用楚材，殷富治平，军声大振。太宗传旨，改北宫仙岛为万安宫，改天长观为长春观，敕丘处机管理天下出家僧道，善人皆隶焉，赐以金虎牌，凡有教相事务，悉听丘神仙处置。

1227年，铁木真去世，四子拖雷监国，这样的表述并没有错误，但问题在于，窝阔台成就蒙古皇帝的时候是在1229年，而并不是《金莲仙史》当中所说的同年秋天。不仅如此，赐丘处机以金虎牌，令管理天下僧道，并以神仙相称等事，实际上皆出自于成吉思汗，而非《金莲仙史》所说的窝阔台。除以上两个事例外，我们在本文第二部分的相关章节中已经多次看此《金莲仙史》诸如此类的失误记载，也就是说，潘昶所追求的“事事有证，语语无虚”，只不过是将其金元仙传中王重阳度化全真七子的故事裁剪并重新编排到宋、金、元的大历史框架以及由来已久的神话传说当中去了。

除此之外，《金莲仙史》还表现出了另外一个显著的文本特点，即它力图将王重阳和全真七子与全真教南宗融合成一个整体。王重阳在前往山东途中路过嵩山时，遇到了在此采药的薛道光，然后受其之托前往广东惠州指点陈楠修道诀窍。至第十六回时，《金莲仙史》又插入了白玉蟾历经千辛万苦向陈楠学习道法并最终得道之事。值得注意的是，白玉蟾学道之初也曾遍游各处，甚至还到龙虎山上清宫求道，但可惜的是，他所见僧道尽在名利上搜求，不在性命上着力，直到四十二岁时才遇到陈楠，并得传授还丹之诀，后因心生怠惰而被陈楠赶下罗浮山，周游七年之后才再返罗浮，得陈楠传授次第火候、金丹妙旨以及出胎调神之功。后陈楠欲往湘江，为方便白玉蟾修炼，起意传授化水银为黄金之术，但白玉蟾却因水银五百年后复还本质而拒学此术，因此得到了陈楠的高度赞扬，称其为必成天仙。复次努力修炼数年之后，白玉蟾大丹堪成，却因外缘所诱而汞走铅飞，前功俱废，后在天台山张伯端的指点之下，学习《金丹四百字》，又入武夷山结庐修炼，前后九载终于脱胎神化。从这样一个简单的描述中，我们能发现，《金莲仙史》所述白玉蟾的学道经历，与丘处机的经历极为相似，而在化水银为黄金一事上则又与马丹阳接近。到故事结尾七真登天受封之时，除我们熟知的吕洞宾、刘海蟾、王重阳及全真七子外，不出意外地，全真教南宗的五祖也赫然在受封之列：

元世祖追思祖上立业，尝敬道崇仙，今成大元，一统天下，全仗仙真护庇，遂出旨：

洞宾吕祖敕封纯阳演正警化孚佑帝君。
海蟾刘祖敕封海阳嗣派九天扶正帝君。
重阳王祖敕封重阳广教兴玄育德帝君。
紫阳张祖敕封紫阳少府天台启派真君。
杏林石祖敕封紫虚继派慕义怀仁翠玄真君。
紫贤薛祖敕封紫贤演派瑜珈开悟真君。
泥丸陈祖敕封紫泥昭异随光普度真君。
琼馆白祖敕封紫清殿派神霄辅元真君。
长春丘祖敕封长春全德静化明应主教真君。
长生刘祖敕封长生辅化宗玄明德真君。
长真谭祖敕封长真凝神玄静蕴德真君。
丹阳马祖敕封丹阳抱一无为普化真君。
玉阳王祖敕封玉阳体玄广慈普度真君。
太古郝祖敕封太古广宁通玄妙极真君。
不二孙祖敕封清静渊真玄虚顺化元君。
西河萨祖敕封西河救苦一元无上真君。

尽管雷法神霄派支派西河派的祖师萨守坚也在受封之列，但借由《金莲仙史》末回的讲述，我们知道，他是一位以修道之人保护神的身份而受到玉帝的敕封。准此，《金莲仙史》虽然在重编神话、仙传与历史时错误百出，但却出由此完成了另外一个创举，即全真教并不区别南、北二宗，或者反过来说，无论南宗祖师还是北宗仙真，他们只有一个共同的教派，即全真教，而这样一种全真教派观点的出现，与《七真因果传》形成了鲜明的对比。

事实上，《金莲仙史》的宗教观还有可能更进一步。在讲述白玉蟾学道之时，他曾游访天师道祖庭龙虎山上清宫，“谒见嗣师，知客嫌其褴褛”，即上清宫道士因为他衣着破旧而拒绝了他的求道之请。此外，如我们在第二部分中看到的那样，刘处玄飞升之后，曾在明州与天师道第三十三代天师张伯璟相遇，并以符水之术和醮坛之仪而将其折服。尽管在明清时期，天师道的政治和社会影响等要远远大于全真教，但至少这两个例子表明，《金莲仙史》对于天师道并非十分重要，反而在与全真教的比较中要落于下锋。若再联系到故事开篇所讲述的宇宙论神话，我们可以推测认为，至少在《金莲仙史》的编纂者潘昶看来，全真教即是道教，而全真教的历史，就是整个道教的历史。

对于《金莲仙史》所体现出来的宗教观，我们也似乎能够找到更多的证据。在第六回中，王重阳向毁容之后的孙不二说明女子修炼的斩赤龙等法，并授以《天符灵篆》、《太阳炼形秘诀》等书，令其勤修苦练；在第八回中，王重阳见前来求道的郝大通果有仙骨，告诫一番之后为其更名取号，并传授三皈、五戒等修道初阶；在第九回中，在普化三州、同归五会之后，王重阳向众弟子讲道性命双修、先性后命的修炼方法；在第十三回中，在离开明家坡之后，丘处机与李春花到达龙门洞，并在传授给她断绝七情六欲的炼性之法后令她下山装疯修道；在第十七回中，丘处处改建嵩山长生宫为崇福宫后，向弟子宣讲死生之理以及修炼长生之法；

在第第十八回中，丘处机托谭处端向尹志平转达修身办道的具体方法，随后在蒙古使者刘仲禄到达之前，又向弟子们传授博文约理、收心放心的穷理尽性以致命之理；在第二十回中，丘处机晋见成吉思汗之后向其讲述卫生之道、修身之要以及永国之方；在第二十一回中，谭处端弟子张道清借他之口宣示修心之法，而丘处机则在白云观向众弟子广宣修道需苦志坚心、炼就真心方可成无漏体、为大罗仙等教义，但值得注意的是，所有这些讲道的内容，除第十七回丘处机讲述死生之理及修炼长生之法中的一小段之外，^①均不见载于除《金莲仙史》以外任何其他全真文献，而这些新出的修炼理论和方法，或许就是潘昶为他的新道教或新全真教所提供的技术支持。

《金莲仙史》目录

回次	回目	回次	回目
第一回	演玄元诸仙留圣迹 审造化二子降凡胎	第十三回	王处一禁中施道术 丘长春陇上度女流
第二回	林灵素兴玄谈道德 吕洞宾护国灭妖邪	第十四回	丘处机成道化诸胡 谭长真出神除妖魅
第三回	岳鹏举舍命辅中兴 王世雄被黜空世事	第十五回	刘处玄驸马狱祈雨 郝太古赵州桥养神
第四回	醉仙桥世雄逢道祖 醴泉观钟吕试凡心	第十六回	白玉蟾死心求道德 丘长春度世作西游
第五回	李老君崆峒会群真 王重阳宁海度诸子	第十七回	石上谈玄空中飞盖 醮坛作法海市惊人
第六回	王重阳出神试真心 孙不二殒容求至道	第十八回	刘长生福州弃幻相 长春子雪山复回书
第七回	丘启法访道觅真师 郝恬然求玄闻至道	第十九回	蒙古帝颁诏求道德 丘长春御前说玄功
第八回	重阳子南游逢了道 王孝先北转遇真师	第廿十回	阁皂山孙耿炼丹药 冲虚观白沙送泥丸
第九回	王重阳设教行道德 孙不二装疯学神仙	第廿一回	九宫山张道清坐脱 白云观长春子谈玄
第十回	阐玄教七金莲会集 扬宗风六仙友搬丧	第廿二回	刘真人洛阳插牡丹 黄石公紫柏遗松子
第十一回	大魏村六仙友拆散 小华庙二弟兄逢灾	第廿三回	丘长春白云堂登真 纯阳子青霞洞留迹
第十二回	丘符阳磻溪行苦志 孙不二三井显神通	第廿四回	元运兴诸将扶社稷 帝诏降众仙受敕封

^① 这一小段的内容为：“吾宗门惟贵在见性，而水火配合次也。大要以息心凝神为初机，以明性见空为实地，以忘识化障为作用，回视龙虎汞铅，皆法相而不可拘执也。若拘执法相，此便为外道，非吾徒也。”事实上，这一小段的内容应该是对《丘祖全书》中所载《丘祖语录》略有改异的抄袭：“师示众曰：‘吾宗惟贵见金，而水火配合其次也。大要以息心凝神为初基，以性明见空为实地，以忘识化障为作用。回视龙虎汞铅，皆法相而不可拘执，不如此，便为外道，非吾徒也。’”见《丘祖全书》，载《藏外道书》，第11册，287页。

总之，通过《金莲仙史》，编纂者潘昶力图通过考证仙史宝诰、语录丹经而重编一部“事事有证，语语无虚”的正史，为此而将神话、仙传和历史分割并拼接在一起，正如我们在上列《金莲仙史》目录中所看到的那样。尽管这种努力漏洞百出，且不乏逻辑混乱之处，但正是诸此种种错误，却清晰地反衬出了潘昶宗教意图，即全真教是道教的代表，而整个道教的历史也就是全真教的历史。

9.3 《重阳七真演义传》

与《七真因果传》相似，《重阳七真演义传》的编纂者养真子也有着强烈的全真信仰和纠错冲动，因缘叠加之下，他终于完成了这一使命。然而，他的这番努力，最终却是在有其他宗教诉求的万国道德会创始人江钟秀的手中变成了现实。

9.3.1 养真子及其宗教使命

关于《重阳七真演义传》的编纂缘起，养真子在《自记一则》中有着非常明确的交待：

余童年雅慕神仙事，每于梦寐间顶礼纯阳祖师。弱冠时，读书功苦，患吐血遗精症频危，越十有数年，治莫能效。幸遇着高人授以却病延年真诀，余誓信受奉行，不数月而夙疾全愈，由是尘心弥淡，道念弥浓。十余年来，奉慈间暇，阅道藏，读仙经，拜过五师，结交诸友，参同道要，考验正邪，颇知南北宗派，殊途同科，久欲删正俗本《重阳七真传》，彼作者竟不知诬仙惑世，反以为宝筏渡人，噫，误矣！

也就是说，养真子由获病而信真道，由修炼而知道要，正是由于自身的独特经历与体验，他认为之前所谓俗本的《重阳七真传》满纸荒唐，诬仙惑世，所以长久以来欲以删正。但可惜的是，由于俗世纷繁，他却一直没有能够完成此心愿。

事情的转机发生在清光绪二十四年（1898）。在此之前，据养真子交待，他曾经做过一个梦，“昔曾梦游仙境，攀铁索而连登，对神像以百拜，玉陛金殿，近日耸天，一座为尊，万峰朝拱。”而在此年，他东游上海，寓于郑观应（1842-1921）之所，恰逢杭州玉皇山道人李理山（1873-1956）来访，“余谈及夙兆，东武当山金顶正与此同，遂结伴朝武当，登顶进香，拜礼真武祖师，与兆符合，乃权隐紫霄福地而养真焉。”武当隐修期间，一位客人的来访，兼之纯阳祖师的感召，促使赋闲的养真子完成了《七真传》的删正工作：

忽有客持俗本《七真传》就正于前，余曰：“此小说，仙受其诬，众被其惑，作者罪过。”客约删正救世，余答：“久有是心。”客去，余就安息。纯阳祖师召曰：“汝知《七真传》俗本之谬妄乎？”答曰：“知之。”祖师曰：“既知之明，速仿道藏仙书删正，维世道，挽人心，将前作者救出轮回，亦修道去魔之一助也。”余醒，沐浴焚香，敬谢神恩，谨仿道藏仙书删正，公诸天下，俾人人皆知重阳七真之真传云。

重新编纂完成之后，养真子另行添加了《删正重阳七真演义传序》、《条例辩正》、《重阳七真年谱节要》以及《重阳七真封号》等内容。

那么，这位养真子又是何人呢？不幸的是，从目前笔者所掌握的资料来看，除《重阳七真演义传》中所透露出的信息外，我们对于这位养真子的生平一无所知。不过，从其名号以及他所结交的朋友郑观应、李理山来看，他是一位对全真教义极为推崇的全真居士，甚至极

有可能是一位全真道士。^①

首先，关于郑观应。郑观应，本名官应，字正翔，号陶斋，别号杞忧生、慕雍山人、罗浮侍鹤山人，广东香山人，生于道光二十二年（1842），卒于民国十一年（1922），主要著作有《救时揭要》、《易言》、《盛世危言》、《南游日记》、《西游日记》、《盛世危言后编》、《罗浮侍鹤山人诗草》、《罗浮侍鹤山房谈玄诗草》等。关于郑观应的研究，学术界已有着充分的讨论，^②不过却相对较少注意到郑观应与道教之间千丝万缕的关联。^③应该说，作为一名经世实务的思想家，郑观应的道教信仰尽管非常真挚，但还是包含着浓重的实用倾向，正如他在《罗浮侍鹤山房谈玄诗草·七十生日述怀》中所说，“浮云世事如苍狗，为救灾黎且学仙。”^④并且，从其现存著作中可以看出，他对全真教尤其是内丹修炼非常熟悉，比如，他曾写过《王重阳祖师传授〈七真灵文〉五篇序》，称其为“玉液下手秘诀”。^⑤不仅如此，清光绪十一年（1885），北京白云观高道高仁峒（1840-1907）编纂《龙门秘旨》一书，自称“性命之全功，天仙之正法”，而为此书作序的人恰恰正是郑观应，并且，在《小周天火候口诀歌》后，郑观应还特意提醒：“火候之秘，已泄十之六七，惟进退文武之法，以及舐两沐浴闰余寅申巳亥四时，尚有细微口诀不敢书之竹帛，有志之士，须密访真师指授，方不自误，切勿得此自足！”^⑥从这句批注来看，郑观应俨然是一派内丹宗师的口吻。

如前所述，光绪二十四年，养真子东游上海，寓于郑观应之所。尽管养真子并没有提及他与郑观应之前的互动往来，然而，恰恰是在此年八月，郑观应《罗浮侍鹤山房谈玄诗草》付刊，并自序其书，讲述自身的修道经历。^⑦此外，养真子在《重阳七真演义传》的第八节中写道，邱处机在灞河边内功圆满，出了阳神，耳闻九天，目视万里，“不禁得意快乐，遂作妙诀一篇”，而这篇妙诀，正是郑观应作序且加注的《龙门秘旨》中的《邱祖秘传大道歌》。这两则极具代表性的证据表明，养真子与郑观应彼此之间在精神追求上面具有高度的一致性，即他们都对全真教义有着强烈的认同。

其次，关于李理山。李理山，号紫东，江苏南通人，生于清同治十二年（1873），卒于1956年。^⑧据韩松涛整理的李理山年谱，当养真子寓于郑观应之所时，恰逢李理山四方云游之际。^⑨值得注意的是，李理山是全真教龙门派弟子，为近代杭州玉皇山福星观的发展作出了重要的贡献。通过他为养真子解梦以及与之共同进香武当的举动来看，李理山与养真子之间应该也有着共同的精神旨趣。

^①当然，对于后者，我们只是基于他对全真教“南宗北派，殊途同科”以及“道藏仙书”的熟稔而作出的一种推测。当然，他也曾暗示过自己的宗教身份，如称七真为“我玄门之重阳七真”，似乎在表明他也是一名全真道士，不过，这还有待于更多资料的验证。

^② 倪俊明：《郑观应研究综述》，载《文史哲》，2003年第1期，第159-166页。

^③ 相关研究，可参见王煜：《郑观应的道教思想》，载《宗教学研究》，1996年第3期，第24-25页；邓景滨：《郑观应道号及学道始年考》，载《学术研究》，1996年第5期，第71-72页；张秀莉：《论郑观应的道教信仰与经世实务之关系》，载《史林》，2007年第6期，第76-85页；欧德良：《郑观应宗教思想刍议》，载《湖北社会科学》，2009年第10期，第129-132页；卢伟：《郑观应道教思想研究》，安徽财经大学硕士学位论文，2011年；吴国富：《郑观应学道经历探幽》，载《中国道教》，2012年第3期，第48-52页。

^④ 夏东元编：《郑观应集》（下册），上海：上海人民出版社，1988年，第1478页。

^⑤ 夏东元编：《郑观应集》（下册），第87页。

^⑥ 高仁峒编：《龙门秘旨》，载萧天石主编：《道藏精华》，新北：自由出版社，1976年，第2集第3册，第51页。

^⑦ 夏东元编：《郑观应集》（下册），第1411、1556页。

^⑧ 孔令宏、韩松涛：《民国杭州道教》，杭州：杭州出版社，2013年，第179页。

^⑨ 韩松涛：《江南全真领袖李理山道长年谱研究》，载尹信慧编：《茅山乾元观与江南全真道国际学术研讨会论文集》，桂林：广西师范大学出版社，2013年，第258-267页。

总之，尽管由于资料的缺乏，我们只能确认，养真子是一名对全真教义极为信服的居士，但是，正是这样一种强烈的精神认同，促使他自觉地删正了诬仙惑世的俗本《重阳七真传》，而其意义，在养真子看来，也一如郑观应的“为救灾黎且学仙”，是为了匡正人心，救扶后世：“夫误己必至误人，害人因以因世，误己可，误人不可，害及一时，其罪犹小，害及后世，其罪愈大，庸讵知重阳七真之道德，弥纶天地？前有千古七真承之，后有万古七真启之，是则七真之关系世道人心也，大矣至矣！”

不过，正如我们在本第二部分中所看到的那样，《重阳七真演义传》一方面回归了金元时期的经典仙传记载，但另一方面又保留了俗本《重阳七真传》的基本故事情节，从而使宗教性和文学性、历史性与通俗性完美地融合在了一起，既保证了它能符合全真道士对于宗教历史的正确认识，又增强了它在普通民众中的可读性和影响力。

在对经典历史的回溯方面，除我们已经看到故事情节中的改编外，养真子自行添加并引以为傲的《重阳七真年谱节要》和《重阳七真封号》最能说明问题。以《重阳七真年谱节要》中的王重阳为例，养真子做如下摘录：

王重阳祖师，当宋徽宗政和二年壬辰十二月十二日生于陕西终南刘蒋村，金正隆四年己卯六月望日，遇披毡师傅授仙诀，时年四十八岁。金大定十年庚寅正月初四日升仙于汴京，享年五十有八，有《全真》前后集并《云中录》盛行于世。

再如《重阳七真封号》中元世祖至元六年的王重阳和七真封号，养真子亦整理如下：

元世祖皇帝封重阳全真开化真君，丹阳抱一无为真人，长真云水蕴德真人，长生辅化明德真人，长春衍教主教真人，玉阳体玄广度真人，广宁通玄太古真人，清静渊贞顺德真人。

参照金元时期的仙传记载，我们可以说，养真子对于自身的宗教历史有着虔诚的尊重，因为这些内容完全是依据经典记载而来。但与此同时，在对经典历史的宣传方面，养真子属实更接近于王重阳度化全真七子的既有故事传统，如我们在丘处机晋见成吉思汗时的描述中已经看到的那样，当他应诏带领十八位弟子西行至大雪山后，成吉思汗首先向其询问长生之道，但丘处机却回以卫生之道，一如我们在金元仙传中所看到的那样，但紧接着，《重阳七真演义传》又插入丘处机凭高超道法降服端国鞑王从而为成吉思汗立下战功一事，一如我们在明清民国时期的其他仙传中所看到的那样，随后，《重阳七真演义传》再依金元仙传描述丘处机向成吉思汗进言修身之要、永国之方以及辞归还山等内容。类似正史与传奇合理地交织在一起的片段，我们在第二部分已多次看到，并且，我们相信，这样一种编纂策略以及由此呈现出来的文本独特性，实是养真子故意为之。

9.3.2 刊刻历史、宗教追求与万国道德会

通过之前的论述，我们知道，《重阳七真演义传》是由对全真教义极为信服的居士养真子根据俗本《七真传》删正而来，且这种演义的故事内容与金元时期全真正史、仙传的记载相比确实发生了重大的变化。

应该说，养真子删正俗本《重阳七真传》，最根本的原因还在于俗本“不知诬仙惑世，反以为宝筏渡人”，充斥着“伤凡败俗之言，邪术异端之说，左道旁门之谬。”但与此同时，删正之后的《重阳七真演义传》又属实并非完全按照金元时期的正史来重新讲述，那么，为

什么养真子一方面号称删正，但另一方面又保留这些歧异之处呢？对此，我们在他共计十二条的《条例辩正》中可以窥见一斑：

一、王重阳先生世居陕西咸阳县刘蒋村，亦云大魏村，富魁两邑。初献赋未售，复试武举，遂中甲科。辞官解印，出家修道，得遇仙师。俗本诬以杀卖为生，兹照《道藏》删正。

一、王重阳先生甘河镇遇披毡师，系六月三伏炎天。俗本误作寒冬大雪，兹照《道藏》删正。

一、王重阳先生四十八岁荷仙师亲传口诀，五十八岁升仙，自言家有一弟一侄两个儿。俗本误他子孙死完，所存者玄裔也。又说他成了神仙，把风水拔尽，岂知重阳后来合宅俱仙，刘蒋风脉，至今犹佳？兹仿仙书酌删。

一、王重阳先生在茅庵锁环百日，出神入梦，点化马、孙夫妻二人。俗本妄衍许多狎褻，语太不伦，兹仿仙书酌删。

一、王重阳先生初见邱长春，知是仙才，欲百难以磨成之，故为不睬，俟马丹阳收下，重阳乃为训名，复锡字号。俗本误作不收，不传大道，兹仿仙书酌删。

一、马丹阳夫妇有子三人，曰廷珍，曰廷瑞，曰廷珪。俗本误以为绝嗣，兹照《道藏》删正。

一、谭长真被妄人打落二齿。俗本误王祖变试，兹照《道藏》删正。

一、刘长生在丽春院炼己持心。俗本误为行淫采战，兹仿仙书酌删。

一、刘长生显阳神手段，提醒胡僧。俗本强拉许多鄙语，贻误后人，兹仿仙书酌删。

一、郝太古默坐沃州桥，志在忘形。俗本误王祖变试，磨砖故扰，兹仿仙经酌删。

一、王玉阳若干事实，帝王宣诏四回。俗本不知，一言未发，兹照《道藏》大书特书。

一、孙清静毁容学道，乞食装疯，拳石成金，滚油洗澡，与俗本传中一切衍义，苟凡有益无捐者，兹亦稍加修饰润色，仍照旧刻。

俗本重阳七真传，诬仙惑世，默祸人心。余之删正也，余不得已也，岂好辩哉？夫以重阳七真之苦功实行、道全德备、超凡入圣、变化无穷，似非此书所能传者，而亦非此书不能传。故传其所能传，使人人悟其所不能传，则重阳七真传衍义之玄妙，自得之矣。

需要说明的是，通过这十二条删正条例，尤其是马丹阳夫妇无嗣以及刘长生妓院行淫采战两条来看，养真子所针对的俗本《重阳七真传》是《七真祖师列仙传》，^①即是改编问世最早且版本众多的《七真祖师列仙传》而来。

借由这篇删正条例，我们知道，养真子之所以为此举，并不是为了与《七真祖师列仙传》争辩，而是因为俗本谬误太甚，但与此同时，他在删正的时候，仍旧保留了俗本演义的基本框架，而对不合教义的部分“酌删”，不合教义但有益无损的“稍加修饰润色，仍照旧刻”，俗本不载但却意义重大的“大书特书”。至此，养真子这种看似矛盾的举动获得了合理的解释：之所以要删正，就是因为《七真祖师列仙传》中部分内容严重扭曲、违背了全真教的历

^① 关于《七真祖师列仙传》的内容，参见林世天编校：《全真七子传记》，北京：宗教文化出版社，1999年；齐守成、张颖、陈速校点：《全真七子全书》，沈阳：春风文艺出版社，1989年。

史和教义，之所以“酌删”乃至“润色”或“大书特书”，是由于这些内容可以帮助宣传甚至夸张显示全真教的精神主旨。

不过，可惜的是，从养真子所作的序言、删正条例以及其自记当中，尽管他删正并极力宣扬正确的全真历史和教义，但是，我们却没有发现他任何刊刻此书的实际举动，而令人吃惊的是，真正促成此书梓行并广泛传播的是万国道德会的创始人江钟秀。

在《梓行养真子七真传序》中，江钟秀自称，他喜欢阅读《道藏》，认为《道藏》是“入道之津梁也，是不言道则已，言道则必依据《道藏》。”然而，旧本《七真传》却以讹传讹，与《道藏》殊多不合，“虽其措词恳恳切切，劝人改过迁善之诚意，流露于字里行间，读之者大抵能奋乎百世之下，为功固钜，而任意摭拾事迹，无凭诬仙惑民之处，为过亦不小也。”所以，江钟秀发愿编辑《七真传》并刊印行世。民国八年（1919），江钟秀在与徐广田的谈话中得知，养真子已然删正旧本《七真传》，且“一一根据《道藏》，诚足以改俗本《七真传》寤寐求之，而光大其功于无既者也。”恰逢此时，上海灵学会的谭少华赠送《灵学丛志》，且里面载有王重阳及七真遗像，^①而同乡的刘文君、刘文海兄弟也来到星宿庙。刘氏兄弟平素即有刊送善书、劝人行善的举行，于是江钟秀便请求他们将养真子删正的《七真传》刊行，刘氏兄弟应承下来，并请江钟秀作序，于是，《重阳七真演义传》便广播于世。

作为万国道德会的创办人，江钟秀一直主张“道德之必有实证，且有实用，方足以为道德”，那么，他为什么会刊行《七真传》呢？是因为他与养真子一样，对全真教的教义极为信服吗？

事实可能并非如此。养真子之所以信服全真教义，如前所述，主要是由于他自身的独特经历，而江钟秀之所以刊行《重阳七真演义传》，则是由于他认为七真故事能够感化世人，救治时弊：“今者争权夺利之风又炽，全球万国，几无一不若狂焉。窃知事极则返，七真将复出于世，以感悟饕餮于睡梦中，使争权夺利者，仍转而为急道夺德，以塞战杀之源，而遏战杀之流焉，且不惟有七真出现，以感悟世人，而并将有万真出现，以感悟世人。夫惟至万真出现，感悟世人，而后能如大易所言‘各正性命，万国咸宁。’”换言之，在江钟秀看来，《重阳七真演义传》可能与一般的善书并没有什么太大的区别，其目的则在于劝风化俗，导民于善。在这一点上，江钟秀的万国道德会与到访的上海灵学会并没有什么太大的区别，^②也正是为此，他们广泛地借用儒、释、道三教祖师形象和圣言，但这并不必然意味着他们对其中一种理论或信仰有着根本的认同。

不管动机如何，最终的现实是，《重阳七真演义传》终于得以刊行。前述万国道德会售书单中赫然将养真子的《重阳七真演义传》列入其中，尽管由于史料的缺乏，我们不知道此书的销量的如何，但《重阳七真演义传》借由万国道德会的力量开始面向民间大众，却是不争的事实。

^① 在《灵学丛志》第1卷第8期中，我们找到了王重阳的画像以及王重阳、马丹阳、谭长真、刘长生、丘长春、王玉阳六人的诗，参见上海灵学会：《灵学丛志》，上海：中华书局，1918年，第1卷，第8期。

^② 黄克武：《惟适之安：严复与近代中国的文化转型》，北京：社会科学文献出版社，2012年，第151-153页。

结论：全真，何为全真？

在经历如此长时段、大篇幅的分析之后，我们终于来到了结论部分，也是笔者最为关心的问题，即明清民国时期的全真教到底在何种意义上可以被重新定义为全真教。当然，要回答这个问题，我们还是需要回到笔者在导言中所依次提出的三个问题，即与金元时期的仙传相比，明清民国时期的全真仙传发生了哪些变化，为什么会发生这些变化以及全真道士是如何看待这些变化的。与这三个问题相对应，关于明清民国时期全真教的再定义问题，我们可以依次从全真教与自身历史、时代精神以及民间宗教进行解构并深入考察。

历史观

关于全真教的理想生活形态和经典修炼方式，论者往往以《重阳立教十五论》为嚆矢和模板，时至今日的学术界和宗教界亦往往如此。然而，就创作时间应为诸全真仙传中最早的《七真祖师列仙传》而言，正如我们已经看到的那样，它虽然与金元仙传存在着诸多情节上的相似和重复，但差别和不同之处也比比皆是，其他的几部全真仙传亦不例外，甚至严重违背了《重阳立教十五论》的精神。那么，这是否就意味着明清民国时期的全真教是对金元全真教的背叛呢？

事实上，不论是出自全真道士之后，还是出自民间宗教家之手，不论是一五一十地传播全真教义，还是移花接木地宣扬他教思想，这些仙传以王重阳和全真七子作为故事的主角来激励后世学道之人，本身就意味着对全真祖师的认同和全真精神的认同。不仅如此，在这几部仙传的序言中，我们往往能够看到编纂者在更高层次上对于全真精神的回归。如极有可能是出自全真道士王诚章之手的《七真祖师列仙传》序言中称：

虽马蹏鹿苑之书，无所不读，而于身心性命之源，终未有以采其旨趣。近来十方缘化，道履羊肠，七祖经睹，喜同雀跃。字挟风霜，非芸编瓠史之可比；声成金石，岂宋艳班香之能同。万缘俱净，八垢皆空。读百回之不厌兮，舌本生莲；览一字之莫减兮，头点顽石。于是廉泉让水之地，遍求善男；圣域贤关之旁，多延信女。窃幸癯忧顿释，断简残编之改观；燕贺告成，琳篆琅玕之并美。愿世人照兹奉行，不必嚼金玉之津液，不必服日月之精华，无劳尔形，无摇尔精，窈窈冥冥，安知不羽化登仙，同赴玉楼之宴也？

正如我们之所在情节分析中所看到的那样，尽管刘处玄在妓院的采战双修之术以及行文中无处不见的孽障、匹夫等鄙俚之语预示着编纂者并不十分尊重《重阳立教十五论》所确立的修炼传统甚至对全真教并无友好之意，但这并不妨碍王诚章对其做出“字挟风霜”、“声成金石”、“读百回不厌”、“览一字莫减”等高度评价，并称世人如果照兹奉行，同样可以“羽化登仙，同赴玉楼之宴”。至于民间宗教色彩颇重的《七真天仙宝传》，虽然先天道及一贯道对其情节又进行了大量的改编，但至少在康熙壬辰年（1712）的鸾序中，编纂者之所以要刊刻这部仙传，还是因为七真的修道经历是世人的离狱脱苦指南：

付梓剖剞，刷印广布，普运于山川，遍流于宇宙，而明七真之修行，以作万世之慈航。无明师而授道者，当积德以感天，有因由而得书者，宜净手以捧读。不难大道而得传，何愁奇缘以不遇？遵此书地狱可逃，修此道瑶池可步。鍾吕二祖造法船，诸仙七真

指云路，愿人人而上天堂，望个个以离地狱。

而在另外两部具有明显全真色彩的仙传《七真因果传》和《重阳七真演义传》中，编纂者龙门派道士黄永亮和全真居士养真子则不仅仅是一种精神上的回归，更显现出了一种严肃的历史感，如黄永亮在《七真因果传》序言中所说：

七真一书旧时有之，惜其文不足以达其辞，趣不足以辅其理，使观者恐卧而听者走，终年置之案头不获一览，人皆视为具文。余每欲振之，终不能就。昨岁自秦返蜀，落于丞相祠堂，默思熟想，穷穷七真之事，得其精微，终日草稿，编集成书，名曰《七真因果》。

再如养真子在《删正重阳七真演义传序》中所说：

余也雅慕神仙，历有年所，不揣固陋，删正七真神仙传，均照道藏仙书，但取其修真立教之迹，启诸愚蒙，使于向上群真，知所宗本，非敢以渎我同志也。

按其所说，他们本意是要修改旧本《七真传》中的不尽不实之处，但事实上正如我们之前看到的那样，黄永亮和养真子的回归历史之路并不准确，而是存在着许多失误，如将“一弟一侄两个儿”强行解释为王重阳有一个弟弟、一个侄子和两个儿子，但他们的这样一种历史主义态度，却更加表明了其对全真教的高度认同。至于《金莲仙史》，虽然自号为台南青阳道人的编纂者潘昶其宗派归属并不明确，但他回归历史的态度在序言中也一览无余：

余见旧本《七真传》，非独道义全无，言辞紊乱，兼且诸真始末出典、仙迹一无所考，犹恐曳害后世，以假认真。因是遍阅读史宝诰，搜寻语录丹经，集成是书，共记四卷二十四回，其中以重阳所度七朵金莲为重，名之曰《金莲仙史》。厥中事事有证，语语无虚，乃登天之宝筏，渡世之慈航也。

当然，事实也正如我们已经看到的那样，潘昶绝非是回归历史，而是要重写历史，其中全真教的历史就是道教的历史，由此全真教的宗教地位也被空前地拔高了。

如果说金元时期的全真教是道教的改革派，因而是一种新道教的话，^①那么，至少从笔者所考察的几部仙传来说，明清民国时期的全真教就是一种新全真教。尽管它们使用了新的用语、编纂了新的故事，但外在形式上的变化似乎并没有改变他们的初衷，“惟愿有志于道者，宜细细静玩，不可当作小书世文而论。果能达此书中意义，道德之门可入，修真之路可寻矣。”换言之，嬉笑怒骂只不过是特殊时代境遇下的特殊表达方式，只有领略到了这一点，明清民国时期全真仙传的深刻内涵才能真正体现出来，“此书道遗参同悟真，法阐三教心传，休当记书歌词，莫作小传俗说。知此者，方可读《七真天仙传》。”准此，无论从精神上，还是从历史上，明清民国时期的全真教都没有割断与金元全真教的关联，甚至还以神话的形式重塑了全真教的独尊地位，因而，相比全真教的经典范例，明清民国时期的全真教实为特殊时代下的特殊样态。

时代观

如果说，明清民国时期的全真教至少从仙传作品的角度来看并没有割裂与金元全真教的关联的话，那么，诸多全真仙传为什么又会采用诸如善书、小说、宝卷等形式来宣扬深刻的宗教内涵呢？对此，全真仙传编纂者对于自身所处时代的看法或许能够为我们提供一个合

^① 陈垣：《南宋初河北新道教考》。

理的解释。

事实上，自宋元时期开始，以话本、杂剧等为代表的通俗文学作品就已逐渐流行了起来，至明清时期，以章回体结构为代表的白话文小说更是吸引了各社会阶层的关注，既有如浦安迪（Andrew Plaks）所说以四大奇书为代表的文人小说，^①又有如鲁迅所说以《封神演义》为代表的神魔小说等。^②至于本文所研究的这几部仙传，尽管有仙传、宝卷、宝传、演义、仙史等不同名称，但它们却无一例外地采用了章回体结构，至于用语，或者如我们在《七真祖师列仙传》中所看到的那样，泼妇、匹夫等市井白话俚语屡次出现，或者如我们在《七真因果传》中所看到的那样，按下不表、且说、不叙、案说等讲史专门用语层出不穷，兼之我们在上文提到的这几部仙传所念念不忘的劝世精神，因而，如果说这几部仙传是以小说的形式出现的话，那么它们也不是一般的通俗小说，而是具有深刻宗教内涵的劝世小说。当然，由于主题和用语的限制，它们所面向的受众人群更倾向于一般民众，一如《七真宝卷》在改编《七真天仙宝传》时所说的那样：

诚知道源，流传北方，故访七贤于斯，果有望焉。访知是传，一者有白而无调，不可以为善者劝，一者有调而无白，亦不可以为欢者爽。故译之为卷，可以观，可以兴，读知五祖之仙质非常，仿佛神仙鉴之奇观，可为学道访道者一助云尔。

这样一部有调有白但同时又以章回体结构出现的宝卷，从性质上来说属实为一部面向普通百姓的劝世小说，其受众范围必然会冲出文化精英的圈子而波及社会的各个阶层，进而在更大程度上传播全真教的影响以及人们之于全真教祖王重阳和七真的信仰。^③从这种意义上来说，我们也可以认为，以章回小说为代表的时代精神已经融入到了本文所关注的这几部全真仙传当中。

不仅如此，借由这几部全真仙传的序言，我们还可以发现另外一种对时代精神的批判和回应，即力图借王重阳度化全真七子的光辉事迹来挽救日渐败坏的世风。在光绪二十九年序刊本的《七真祖师列仙传》中，撰序者借吕洞宾之口首先批判了世事人心的颓坏：

幻由人生，命乃自立。人有淫心，是生褻境；人有褻心，是生怖心。菩萨点化愚蒙，千幻并作，皆人心所自动。世人惜不能言下大悟，回心向道，其理虽微，其意最深。而刊刻本书的目的，则在于帮助世人悟透此理，超出苦海，同享天福，“若得细解其义，恒心求之，绵绵不绝，固蒂深根，炼精出世，同登彼岸也。”同样的批判精神也出现在了民间宗教色彩颇重的《七真天仙宝传》和《七真宝卷》当中，如青阳山人易南子在撰写《七真天仙宝传》的序刊文时曾明言吕洞宾之所以演叙本部天仙宝传，目的就在于警醒世人：

《天仙宝传》者，乃系孚佑纯阳吕祖帝君大慈大悲普救好学真道善德君子者所演叙，更为时下三期普度苦心度尽原人上岸之宝筏者也，欲使世人虔心敬阅，猛兽醒觉，天良发现，善体实行，规戒精严，积德累功，自然感格神天垂慈，默使高真至人相遇，指示心法口诀全闻。依法修持，内外功果纯熟，扶凑普度，好大奇缘，以慰瑶池金母心意，以了云城七圣、吕祖帝君叙著之心愿也。

而这样一种批判精神，在万国道德会创始人江钟秀为《重阳七真演义传》所撰写的序言中达到了顶峰。不过，与上述几部仙传一般性地虚设批判对象即人心不古不同，江钟秀首先联系

^① 浦安迪：《明代小说四大奇书》。

^② 鲁迅：《中国小说史略》。

^③ Meir Shahr: “Vernacular Fiction and the Transmission of Gods’ Cult in Late Imperial China”, p. 192.

到了普通的人情人性以及民国时期真实的社会状况：

今夫欲享声色繁华之乐，而恶处饥寒淡泊之苦者，此固天下之人之情也，设于此使去其乐而就夫苦，虽有严刑峻法，亦不能为力，此争权夺利者之所以不能自己也。顾争夺之极，则战杀生焉。近来欧战杀人至三千余万，亚洲尚不知何如。推其原因，无非由于贪享声色繁华之乐之一念为之也。若是而欲人皆去嗜欲而就道德，诚忧忧乎，其难矣。然宁舍名利食睡、声色香味、五欲六尘至暂至微躯壳上之小乐，而愿得享平等圆镜、慧眼天耳、四智六通至久至钜精神上之大乐者，此又天下之人之情也。谚云：“王道不外人情。”审是，凡事之违乎人情者，则固未有能行者也；反是，凡事之合乎人情者，则亦未有不能行者也。

随后，江氏笔锋一转，开始讲述全真教之所以能够在金元乱世维护社会的安定，就在于其中所蕴含的脱离嗜欲而追求道德的大乐精神，因此，为挽救民国时期震动不安的人心，我们有必要再重新讲述并大为宣传王重阳度化全真七子的故事，使争权夺利变为急道夺德，让乱世化为道乡：

试一追溯七真之时，处处化为道乡，人人归于德域，一时世家大族，王子公孙，多有舍其声色繁华之乐，而就饥寒淡泊之苦，几乎争道夺德之情势，较之争权夺利者，殆甚什百千万，此无他谬巧也。七真之四智六通无量无穷之大乐，有以欣动之而醒悟之也。今者争权夺利之风又炽，全球万国，几无一不若狂焉。窃知事极则返，七真将复出于世，以感悟饕餮于睡梦中，使争权夺利者，仍转而为急道夺德，以塞战杀之源，而遏战杀之流焉，且不惟有七真出现，以感悟世人，而并将有万真出现，以感悟世人。夫惟至万真出现，感悟世人，而后能如大易所言“各正性命，万国咸宁”。

尽管江钟秀禀承的是一种实用主义的道德观，“道德之必有实证，且有实用，方足以为道德”，但也因此与时代的乱象站在了直接的对立面上，比之其他几部仙传有着更为强烈和明显的批判精神。

准此，明清民国时期的全真仙传一方面受时代精神和文学潮流的影响，自觉不自觉地在使用着当时流行的文体来讲述王重阳度化全真七子的故事，与章回体小说结构极为相近，但与此同时，仙传编纂者或刊刻者的目的又是在借王重阳度化全真七子这一不平凡的故事来启示世人迷途知返，成为具有深刻宗教内涵的劝世文本。两相结合之下，明清民国时期的诸全真仙传从性质上来说可称之为劝世小说，尽管与金元仙传相比存在着诸多删减、改编以及私纂等不尽如人意之处，但却并不一定是一种堕落，而在某种程度上是一种对时代精神的呼应乃至回应，正如全真道士黄永亮在《七真因果传》序言中所说，“以通俗语言鼓吹前传，以人情世态接引愚顽，以罪福醒悟人心，以道妙开化后世，其于劝善惩过不为无助。”

宗教观

早在金元时期，全真教就已经举起了儒、释、道三教合一的旗帜，尽管在合一的方向问题上，学术界有不同的争论，^①但三教并举则是全真教无可置疑的事实。递至明清民国时期，在儒、释、道三教问题上，各宗教似乎都已达成一种默契，即三教合一不再是一个特色

^① 洼德忠：《金代的新道教与佛教》，载《日本学者研究中国史论著选译》（第七卷），北京：中华书局，1993年，第478-496页。

鲜明的旗帜和值得讨论的话题，相反，它们都已经将彼此的融合看作为一个事实了。准此，结合本文所研究的主题，我们在此所讨论的全真教的宗教观，也不再专门讨论其与儒、佛之间的关系，而是着重探讨全真教与民间宗教之间的关系。

在本文的第二部分和尤其是第三部分中，我们已经明显地看到了民间宗教参与改编王重阳度化全真七子故事的事实，以及它们之所以如此所隐含的宗教意图。对此，尽管本文所初步收集的6种七真度化故事版本多达至少44种，集中而又强烈地展现出了民间宗教的改编冲动和重刊热情，但并非所有的全真道士都对此沉默不语。正如我们在之前《七真因果传》由龙门道士黄永亮所做序言中看到的那样，《七真传》虽然早已有之，但却是“文不足以达其辞，趣不足以辅其理，使观者恐卧，而听者返走，终年置之案头，不获一览，人皆视为具文”，而同样的事情也发生在了养真子身上。不过，由于自身独特的亲身经历，养真子不仅仅是批判了俗传七真故事的错误之处，而且还将之上升了世道人心的角度：

十余年来，奉慈间暇，阅道藏，读仙经，拜过五师，结交诸友，参同道要，考验正邪，颇知南北宗派，殊途同科，久欲删正俗本重阳七真传，彼作者竟不知诬仙惑世，反以为宝筏渡人，噫，误矣！夫误己必至误人，害人因以因世，误己可，误人不可，害及一时，其罪犹小，害及后世，其罪愈大，庸讵知重阳七真之道德，弥纶天地？前有千古七真承之，后有万古七真启之，是则七真之关系世道人心也，大矣至矣！

尽管从《重阳七真演义传》的内容来看，养真子的删正并非毫无差池，并且他对于全真教传法谱系的理解也存在着失误：

从来大道之真传，酝酿久矣。自太上老君传之瑶池金母，瑶池金母传之东华帝君，东华传之正阳祖师，正阳一传纯阳，再授海蟾，纯阳传之重阳，海蟾又从而益之，重阳宏开道教，传之七真，而七真各衍仙派，流传至今，正大光明，直与天地同不朽。

但不可否认的是，他添加《条例辨正》、《重阳七真年谱节要》以及《重阳七真封号》的举动，还是鲜明地表明了他对于民间宗教家甚至是盲从的全真道士不加节制地删改王重阳度化全真七子故事的不满，尤其是借由《条例辨正》中的酌删以及大书特书等词汇，我们更能够强烈地感觉到养真子维护自身全真正统性的小心审慎和真正意图。

如前所述，先天道、一贯道、同善社甚至是万国道德会等民间宗教认为全真教在内丹修炼方面是它们的天然前辈和祖师，进而通过扶乩的方式确立了与全真教相同的师承关系，并且王重阳和全真七子所提倡的价值认同与它们所提倡的亦别无二致，因此，他们可以理所当然地继承和改编它们祖先的故事。然而，当落实到现实领域时，尤其是在面对诸如黄永亮、养真子这样素膺全真教义的道士和居士来说，他们又对民间宗教家的所作所为极其不满，甚至条分缕析地对民间宗教家的改编进行了纠正和重述。这一现象的出现，也就意味着目前学术界尤其是人类学界在讨论全真教与民间宗教时贴标签(label)式的处理方式并不十分准确，即全真教和民间宗教这两个称呼并不单纯是学术界基于分类讨论而作出的方便发明和权宜之计，还是因为全真教在对自身历史的认识上与民间宗教存在着很大的分歧，甚至不惜与之相对立。

总之，借由明清民国时期本文所关注的6种至少44个版本的王重阳度化七真故事，我们既看到了它们对于自身辉煌历史的回忆和认同，又看到了它们对于时代精神的接纳和批

判，同时还看到了全真道士对于民间宗教家的不满与抗争。从民间宗教发展的角度来说，尽管我们已经无法考察王重阳度化全真七子故事对于他们的发展起到了什么样的作用，但从如此众多出于民间宗教家之手的故事版本来看，王重阳度化全真七子的故事应该对它们的发展起到了显著的推动作用。对此，圆顿教经典《销释接续莲宗宝卷》借无生老母之口而说出的五祖、七真信仰体系以及清末民初山东人刘焕英借全真之名而自创教派全真教等事，^①以及清末民国时期诸多民间戏剧流派借用全真派系之名的状况，^②切实地表明了全真教的真实社会影响力。然而，从全真道教发展的角度来说，一则真正出自全真道士之手的故事及版本并不算多，二则他们奋起抗争的力量和声音也大多不见回应，因此，对于明清民国时期的全真道士来说，他们在谨慎小心地维护着自身的辉煌历史和正统身份的同时，一方面有限地反击着民间宗教的肆意改编，称之为“伤凡败俗”、“邪术异端”以及“左道旁门”，但另一方面又无奈地接受了时代的变化，进而主动用这种方式来与时偕行：

重阳七真仙传，乃大道之正宗，为后学之正鹄，尤非俗本小说所敢拟也，明矣！虽曰衍义，要不乖乎重阳七真本记，必其有功世道，有益人心，雅俗共赏，便于遵行，此即深者见深、浅者见浅之说，凡伤凡败俗之言，邪术异端之说，左道旁门之谬，概不容以杂入，况诬仙惑世，罪莫大焉！

换言之，同样诉诸于文字的删正仙传仍然是诸如黄永亮和养真子等人回击民间宗教并维护全真身份和弘扬正统教义的重要力量和依靠。

^① 濮文起主编：《民间宗教》，第3册，第499页；第6册，第604页。

^② 董晓萍：《田野民俗志》，北京：北京师范大学出版社，2003年，第578-611页；曲爽：《“教外别传”，论曲艺行中的龙门派——兼述明代全真龙门派的传播》，载尹信慧编：《茅山乾元观与江南全真道国际学术研讨会论文集》，桂林：广西师范大学出版社，2013年，第322-331页。

参考文献

(一) 原始文献

1.《道藏》文献(所有编号依据 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen: *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004)

- 【1】《重阳真人金关玉锁诀》，TC1156。
- 【2】《诸师真诰》，TC309。
- 【3】段志坚：《清和真人北游语录》，TC1310。
- 【4】姬志真：《云山集》，TC1140。
- 【5】李道谦：《七真年谱》，TC175。
- 【6】李道谦：《甘水仙源录》，TC973。
- 【7】李道谦：《终南山祖庭仙传内传》，TC955。
- 【8】刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，TC174。
- 【9】马丹阳：《渐悟集》，TC1142。
- 【10】马丹阳：《洞玄金玉集》，TC1149。
- 【11】马丹阳：《丹阳神光灿》，TC1150。
- 【12】苗善时：《纯阳帝君神化妙通纪》，TC305。
- 【13】彭致中：《鸣鹤余音》，TC1100。
- 【14】秦志安：《金莲正宗记》，TC173。
- 【15】丘处机：《磻溪集》，TC1159。
- 【16】施肩吾：《钟吕传道集》，TC263.14。
- 【17】谭处端：《水云集》，TC1160。
- 【18】王重阳：《重阳全真集》，TC1153。
- 【19】王重阳：《重阳教化集》，TC1154。
- 【20】王重阳：《重阳分梨十化集》，TC1155。
- 【21】王玉阳：《云光集》，TC1152。
- 【22】王志谨：《盘山语录》，TC263.53。
- 【23】玄全子：《真仙直指语录》，TC1256。
- 【24】张正常：《汉天师世家》，TC1463。
- 【25】赵道一：《历世真仙体道通鉴》，TC296。
- 【26】赵道一：《历世真仙体道通鉴续编》，TC297。
- 【27】赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，TC298。

2.与道教相关藏外文献(凡《藏外道书》析出文献,不再单独注明,俱为胡道静等主编,成都:巴蜀书社,1992-1994年)

- 【1】《邱祖全书》，载《藏外道书》，第11册。
- 【2】《销释接续莲宗宝卷》，载濮文起主编：《民间宝卷》，合肥：黄山书社，2005年，第3册。
- 【3】《众喜宝卷》，载濮文起主编：《民间宝卷》，第6册。
- 【4】陈教友：《长春道教源流》，载《藏外道书》，第31册。
- 【5】陈至亮：《重镌〈玄门必读〉》，载汤一介主编：《道书集成》，北京：九州图书出版社，1999年版，第24册。
- 【6】董清奇：《除欲究本》，载《藏外道书》，第28册。

- 【7】都穆：《都公谭纂》，北京：中华书局，1985年。
- 【8】傅山：《上乘修道秘书四种》，载萧天石主编：《道藏精华》，台北：自由出版社，1989年，第12集第2册。
- 【9】高仁峒编：《龙门秘旨》，载萧天石主编：《道藏精华》，台北：自由出版社，1976年，第2集第3册。
- 【10】洪应明：《仙佛奇踪》，明万历三十年（1602）刻本，私藏电子版。
- 【11】黄元吉：《乐育堂语录》，载《藏外道书》，第25册。
- 【12】黄正元注、毛金兰增补：《太上感应篇图说》，学林出版社，2014年。
- 【13】李西月：《张三丰全集》，方春阳点校，杭州：浙江古籍出版社，1990年。
- 【14】李西月：《吕祖年谱海山奇遇》，载萧天石主编：《道藏精华》，台北：自由出版社，1989年，第9集第2册。
- 【15】刘体恕、黄诚恕：《吕祖全书》，载龚鹏程、陈廖安主编：《中华续道藏》，台北：新文丰出版公司，1999年，第19册。
- 【16】山东同善社印订：《善言、修道真言合刊》，民国癸亥年（1923）石印本，笔者私藏。
- 【17】邵志琳增辑：《吕祖全书》，载龚鹏程、陈廖安主编：《中华续道藏》，第20册。
- 【18】史志经编纂、路道通重刊：《玄风庆会图》，载王卡主编：《三洞拾遗》，合肥：黄山书社，2005年，第16册。
- 【19】完颜崇实：《白云仙表》，载《藏外道书》，第31册。
- 【20】王世贞、汪云鹏：《有象列仙全传》，载《藏外道书》，第31册。
- 【21】王建章：《历代神仙史》，载龚鹏程、陈廖安编：《中华续道藏》，第1册。
- 【22】五十岚贤隆：《道教丛林太清宫志》，东京：国书刊行会，1945年。中译本见五十岚贤隆：《道教丛林太清宫志》，郭晓锋、王晶译，济南：齐鲁书社，2015年。
- 【23】伍守阳：《仙佛合宗语录》，载《藏外道书》，第5册。
- 【24】吴元泰：《八仙出处东游记》，哈尔滨：北方文艺出版社，1985年。
- 【25】徐道、程毓奇：《历代神仙通鉴》，沈阳：辽宁古籍出版社，1995年。
- 【26】徐兆仁主编：《仙道正传》，北京：中国人民大学出版社，1992年。
- 【27】杨尔曾：《新镌仙媛纪事》，明万历三十年（1602）钱塘杨氏草玄居自刻本，卷七。
- 【28】杨良弼：《纯阳吕真人文集》，载《道书全集》，北京：中国书店，1999年。
- 【29】袁志谦：《无欺老祖全书》，载《藏外道书》，第24册。
- 【30】张邦直、王粹、李鼎：《七真仙传》，明永乐十六年刻本，台湾大学图书馆藏。
- 【31】张文介：《广列仙传》，载龚鹏程、陈廖安编：《中华续道藏》，第1册。
- 【32】张之鼐：《历代神仙通纪》，载《四库未收书辑刊》，第8辑，第14册。
- 【33】朱见深：《群仙集》，载《藏外道书》，第18册。

3.其他（凡《四库全书》、《续修四库全书》中析出文献，不再单独注明）

- 【1】程永江：《程砚秋史事长编》，北京：北京出版社，2000年。
- 【2】法国国家图书馆编：《法藏敦煌西域文献》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 【3】冯惠民、李万健等选编：《明代书目题跋丛刊》，北京：书目文献出版社，1994年。
- 【4】冯梦龙：《警世通言》，济南：齐鲁书社，1993年。
- 【5】冯兆张：《冯氏锦囊秘录》，田思胜等校，北京：中国中医药出版社，1996年。
- 【6】龚廷贤：《寿世保元》，孙洽熙等校，北京：中国中医药出版社，1993年。
- 【7】顾嗣立：《元诗选二集》，北京：中华书局，1987年。
- 【8】黄虞稷：《千顷堂书目》，瞿起凤、潘景郑整理，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 【9】贾钟明：《录鬼簿续编》，载《续修四库全书》，第1759册。

- 【10】梁清远：《雕丘杂录》，载《续修四库全书》，第1135册。
- 【11】罗洪先：《卫生真诀》，北京：中医古籍出版社，1987年。
- 【12】罗腾霄：《1934：济南大观》，济南：齐鲁书社，2011年。
- 【13】骆天骧：《类编长安志》，载《续修四库全书》，第732册。
- 【14】马致远：《马丹阳三度任风子》，载《续修四库全书》，第1762册。
- 【15】马致远：《邯郸道省悟黄粱梦》，载《续修四库全书》，第1761册。
- 【16】蒲松龄：《聊斋志异》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 【17】钱仪吉等：《清代碑传全集》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 【18】清世宗选：《悦心集》，北京：中华书局，1985年。
- 【19】任士林：《松乡集》，载《四库全书》，第1196册。
- 【20】宋濂：《元史》，北京：中华书局，1976年。
- 【21】宋濂：《文宪集》，载《四库全书》，第1223册。
- 【22】陶宗仪：《南村辍耕录》，北京：中华书局，1959年。
- 【23】脱脱：《金史》，北京：中华书局，1975年。
- 【24】脱脱：《宋史》，北京：中华书局，1985年。
- 【25】王世贞：《弇州山人续稿》，第158卷，载沈云龙主编：《明人文集丛刊》，台北：文海出版社，1970年，第22册。
- 【26】王学奇编：《元曲选校注》，石家庄：河北教育出版社，1994年。
- 【27】王昭旭：《民国牟平县志》，民国二十五年（1936）铅印本，北京：国家图书馆藏。
- 【28】吴承恩：《西游记》，北京：文化艺术出版社，1991年。
- 【29】夏东元编：《郑观应集》（下册），上海：上海人民出版社，1988年。
- 【30】谢伯阳编：《全明散曲》，济南：齐鲁书社，1994年。
- 【31】徐沁君：《新校元刊杂剧三十种》，北京：中华书局，1980年。
- 【32】杨景贤：《马丹阳度脱刘行首》，载《续修四库全书》，第1762册。
- 【33】杨维桢：《铁崖乐府补》，载《摘藻堂四库全书荟要》，第407册。
- 【34】叶觉迈修、陈伯陶纂：《民国东莞县志》，载《中国地方志丛书》，第52号，台北：成文出版社，1921年铅印本。
- 【35】耶律楚材：《西游录》，载赵卫东辑校：《丘处机集》，济南：齐鲁书社，2005年。
- 【36】叶子奇：《草木子》，北京：中华书局，1959年。
- 【37】袁楠：《清容居士集》，载《四库全书》，第1203册。
- 【38】张廷玉：《明史》，北京：中华书局，1974年。
- 【39】钟嗣成：《录鬼簿》，载《续修四库全书》，第1759册。
- 【40】朱权：《太和正音谱》，载《续修四库全书》，第1747册。

（二）今人学术著作

- 【1】《永乐宫壁画选集》，北京：文物出版社，1958年。
- 【2】白照杰：《炼骨成真：中古道教仙骨信仰研究》，载何建明编：《道教学刊》，北京：社会科学文献出版社，2018年，第1辑，第48-66页。
- 【3】Bodde, Derk: “Myths of Ancient China”, in *Mythologies of the Ancient World*, edited by Samuel Kramer, Garden City: Doubleday, 1961.
- 【4】蔡鸿源、徐友春编：《民国会社党派大辞典》，合肥：黄山书社，2012年。
- 【5】Campany, Robert: *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Tradition of Divine Transcendents*, Berkeley: University of California Press, 2002.

- 【6】曹新宇：《祖师的族谱：明清白莲教社会历史调查之一》，新北：博扬文化事业有限公司，2016年。
- 【7】Capitanio, Joshua: “Buddhist Tales of Lü Dongbin”, in *T'oung Pao*, Vol. 102 (2016), pp. 448-502.
- 【8】Chang Chung-li: *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*, Seattle and London: University of Washington Press, 1955.
- 【9】车锡伦：《中国宝卷总目》，北京：燕山出版社，2000年。
- 【10】陈垣：《耶律楚材父子信仰之异趣》，载《燕京学报》，1929年第6期。
- 【11】陈垣：《南宋初河北新道教考》，北京：中华书局，1962年。
- 【12】陈垣编：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年。
- 【13】陈耀庭：《“关灯散花仪”的内容和形成》，载氏著：《陈耀庭道教研究文集》（下），上海：上海书店出版社，2015年。
- 【14】陈洪、陈宏：《论〈西游记〉与全真教之缘》，载《文学遗产》，2003年第6期。
- 【15】陈显远编：《汉中碑石》，西安：三秦出版社，1996年。
- 【16】陈撄宁：《翼化堂善书局八十周年纪念辞》，载《扬善半月刊》，1937年，第3卷，第13期，第3版。
- 【17】Cheng Su-chun: *L'École Taoïste Quanzhen sous la Dynastie des Yuan, 1260-1368*, Ph. D. thesis, Paris: École des Hautes Études en Science Sociales, 1995.
- 【18】程越：《金元全真道后弘期掌教研究》，载《中国社会科学院研究生院学报》，1996年第4期。
- 【19】楚默：《楚默全集：杨维桢研究》，上海：上海书店出版社，2014年。
- 【20】Clart, Philip: *Han Xiangzi: The Alchemical Adventures of a Daoist Immortal*, Seattle, WA: University of Washington Press, 2007.
- 【21】邓景滨：《郑观应道号及学道始年考》，载《学术研究》，1996年第5期。
- 【22】邓绍基：《元代文学史》，北京：人民文学出版社，1991年版。
- 【23】Dennis, Joseph: *Writing, Publishing, and Reading Local Gazetteers in Imperial China, 1100-1700*, Cambridge, MA and London, England: Harvard University Asia Center, 2015.
- 【24】丁培仁：《〈金盖心灯〉卷一质疑》，载陈鼓应编：《道家文化研究》，北京：三联书店，2008年，第23辑。
- 【25】丁培仁：《增注新修道藏目录》，成都：巴蜀书社，2008年。
- 【26】董晓萍：《田野民俗志》，北京：北京师范大学出版社，2003年。
- 【27】段晓林：《经眼腾冲明善堂印刷的八种书籍》，载《保山师专学报》，2006年第4期。
- 【28】段亚斌：《腾冲发现晚清印刷作坊明善堂》，载《民族时报》，2001年12月19日。
- 【29】Durand-Dastès, Vincent: “A Late Qing Blossoming of the Seven Lotus: Hagiographic Novels about the Qizhen”, in Xun Liu and Vincent Goossaert, eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2013.
- 【30】Durand-Dastès, Vincent: *La conversion de l'Orient: Une Pérégrination Didactique de Bodhidharma dans un Roman Chinois du XVIIe Siècle*, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 2008.
- 【31】Eskildsen, Stephen: “Debating What Lü Dongbin Practiced: Why did the Yuan Daoist Miao Shanshi Denounce the Zhong-Lü Texts?”, in *T'oung Pao*, Vol. (102), pp. 407-447.
- 【32】Esposito, Monica: “The Invention of a Quanzhen Canon: The Wondrous Fate of the Daozang jiyao”, in Xun Liu and Vincent Goossaert eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*.

【33】Esposito, Monica: “The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty”, in John Lagerwey, ed., *Religion and Chinese Society*, vol.II: Taoism and Local Religion in Modern China.

【34】Esposito, Monica: *La Porte du Dragon: L'école Longmen du Mont Jingai et ses Pratiques Alchimiques d'après le Daozang xubian (Suite au Canon Taoïste)*, Ph.D. thesis, Paris: Paris VII, 1993.

【35】方思茵:《清代<七真传>之研究》,北京:中国人民大学,硕士学位论文,2009年。

【36】蜂屋邦夫:《金代道教の研究——王重阳と马丹阳》,东京:汲古书院,1992年。中译本见蜂屋邦夫:《金代道教研究——王得阳与马丹阳》,钦伟刚译,北京:中国社会科学出版社,2007年。

【37】蜂屋邦夫:《金元時代の道教——七真研究》,东京:汲古书院,1998年。中译本见蜂屋邦夫:《金元時代の道教——七真研究》,金铁成等译,济南:齐鲁书社,2014年。

【38】Forster, Edward: *Aspects of the Novel*, San Diego, New York and London: Harcourt, Inc., 1955.

【39】付海晏:《安世霖与1940年代北京白云观的宫观改革——以<白云观全真道范>为中心的探讨》,载《华中师范大学学报》,2013年第1期。

【40】付海晏:《1930年代北平白云观的住持危机》,载《近代史研究》,2010年第2期。

【41】付海晏:《安世霖的悲剧:1946年北平白云观火烧住持案研究》,载《中央研究院近代史研究所集刊》,2008年第62辑。

【42】付海晏:《北京白云观与近代中国社会》,北京:中国社会科学出版社,2018年。

【43】高桥幸吉:《元好问与道教》,载《民族文学研究》,2008年第2期。

【44】高罗佩:《秘戏图考:附论汉代至清代的中国性生活》,杨权译,广州:广东人民出版社,2005年。

【45】高万桑:《全真道的环堵考》,载卢国龙编:《全真弘道集》,香港:青松出版社,2004年。

【46】高万桑:《近代中国的国家与宗教:宗教政策与学术典范》,载《中央研究院近代史研究所集刊》,2006年第54期,第169-209页。

【47】Goossaert, Vincent: *The Taoists of Peking, 1800-1949: a social history of urban clerics*, Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2007.

【48】Goossaert, Vincent: “Counting the monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy”, *Late Imperial China*, Vol.21(2), 2000.

【49】Goossaert, Vincent: “The Quanzhen Clergy, 1700-1950”, in John Lagerwey, ed., *Religion and Chinese Society, Vol.II: Taoism and Local Religion in Modern China*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, and Paris: École d'Extrême-Orient, 2004.

【50】Goossaert, Vincent: “Quanzhen, What Quanzhen? Late Imperial Daoist Clerical Identities in Lay Perspective”, in Xun Liu and Vincent Goossaert eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2013.

【51】Goossaert, Vincent: “The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism”, *Journal of Chinese Religions*, Vol.29, 2001.

【52】Goossaert, Vincent, and David Palmer: *The Religious Question in Modern China*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.

【53】Goossaert, Vincent: *La Création du Taoïsme Moderne: L'ordre Quanzhen*, Ph. D. thesis, Paris: École Pratique des Hautes Études, 1997.

【54】Goossaert, Vincent: “Entre Quatre Murs: Un ermite taoïste du XIIe siècle et la question de

la modernité”, in *T'oung Pao*, Vol. 85, 1999, pp. 391-418.

【55】Goossaert, Vincent: “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?”, in *Journal of Asian Studies*, Vol.65 (2), 2006, pp.307-335.

【56】Goossaert, Vincent: *L'interdit du bœuf en Chine: Agriculture, Éthique et Sacrifice*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 2005.

【57】高承柱、衣玉华:《“全真仙姑”孙不二》,载《烟台晚报》,2008年8月4日。

【58】盖建民:《道教金丹派南宗考论:道派、历史、文献与思想综合研究》北京:社会科学文献出版社,2013年。

【59】龚敏:《陆西星研究两题》,香港:香港大学饶宗颐学术馆,2008年。

【60】van Gulik, Robert: *Erotic Colour Prints of the Ming Period: with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty*, B. C. 206-A. D. 1644, Tokyo: Private Publication, 1951.

【61】郭武:《王重阳学案》,济南:齐鲁书社,2016年。

【62】郭武:《〈金莲正宗仙源图赞〉碑文与明清全真道宗派“字谱”》,载《世界宗教研究》,2017年第2期。

【63】郭武:《明清净明道与全真道关系略论——以人物交往及师承关系为中心》,载赵卫东编:《全真道研究》,济南:齐鲁书社,2011年,第一辑。

【64】郭武编:《中国近代思想家文库:陈撄宁卷》,北京:中国人民大学出版社,2015年。

【65】郭武:《〈净明忠孝全书〉研究:以宋、元社会为背景的考察》,北京:中国社会科学出版社,2005年。

【66】郭小亭:《济公全传》,长沙:岳麓书社,2014年。

【67】韩松涛:《江南全真领袖李理山道长年谱研究》,载尹信慧编:《茅山乾元观与江南全真道国际学术研讨会论文集》,桂林:广西师范大学出版社,2013年。

【68】Hawkes, David: “Quanzhen Plays and Quanzhen Masters”, in *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Vol. 69, 1981, pp. 153-170.

【69】侯光复:《谈元代神仙道化剧与全真教联系的问题》,载山西师范大学戏曲文物研究所编:《中华戏曲》(第1辑),太原:山西人民出版社,1986年。

【70】胡小琴:《丘处机的影响:全真之学、全真之教与全真之神》,北京:中国人民大学博士学位论文,2013年。

【71】黄观礼主编:《博罗县文物志》,广州:中山大学出版社,1988年。

【72】黄克武:《惟适之安:严复与近代中国的文化转型》,北京:社会科学文献出版社,2012年。

【73】黄兆汉:《全真七子词述评》,载氏著:《道教与文学》,台北:学生书局,1994年。

【74】吉岗义丰:《白云观访信录》,汪帅东译,北京:北京联合出版公司,2016年。

【75】景安宁:《道教全真派宫观、造像与祖师》,北京:中华书局,2012年。

【76】焦戴维、欧大年:《飞鸾:中国民间教派面面观》,周育民译,香港:香港中文大学出版社,2005年。

【77】江苏省社会科学院明清小说研究中心编:《中国通俗小说总目提要》,北京:中国文联出版社,1990年。

【78】康豹:《元代全真道士的史观与宗教认同——以〈玄风庆会图〉为例》,载《燕京学报》新15期,北京:北京大学出版社,2003年版,第95-108页。

【79】Katz, Paul: *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

【80】Katz, Paul: “Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Tung-pin's Cult in Late Imperial China”, in Meir Shahar and Robert Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and*

Society in China, Honolulu: University of Hawai'i Press. 1996.

【81】Katz, Paul: "Writing History, Creating Identity---A Case Study of the *Xuanfeng Qinghui Tu*", in *Journal of Chinese Religions*, Vol.29, 2002, pp.161-178.

【82】Komjathy, Louis: *The Way of Complete Perfection: A Quanzhen Daoist Anthology*, Albany: State University of New York, 2013.

【83】孔令宏、韩松涛:《民国杭州道教》，杭州：杭州出版社，2013年。

【84】Lai Chi-tim: "Revisiting the Jingming Origin of the Taiyi Jinhua Zongzhi: Pan Jingguan the His Spirit-writing Community in Changzhou During the Early Qing", in *Cahiers d'Extrême-Asie*, 25(2016).

【85】黎志添:《清代四种<吕祖全书>与吕祖扶乩道坛的关系》，载《中国文哲研究集刊》，2013年，第42期，第183-230页。

【86】黎志添:《<吕祖全书正宗>——清代北京觉源坛的历史及其吕祖天仙派信仰》，载《中国文哲研究集刊》，2015年，第46期，第101-149页。

【87】黎志添:《广东地方道教研究——道士、道观及科仪》，香港：中文大学出版社，2007年。

【88】李丰楙:《许逊与萨守坚：邓志谟道教小说研究》，台湾：学生书局，1997年。

【89】李刚:《评陈教友<长春道教源流>的全真道史研究》，载黎志添主编:《香港及华南道教研究》，香港：中华书局，2005年版，第190-210页。

【90】李世瑜:《现代华北秘密宗教》，上海：上海艺文出版社，1990年。

【91】李世瑜:《宝卷综录》，北京：中华书局，1961年。

【92】李世瑜:《皈一道调查报告》，载氏著:《社会历史学文集》，天津：天津古籍出版社，2007年。

【93】李舜华、陈惠卿:《明初教坊制度考略》，载《文化遗产》，2014年第4期。

【94】李养正:《新编北京白云观志》，北京：宗教文化出版社，2003年。

【95】林世田校:《全真七子传记（全书）》，北京：宗教文化出版社，1999年。

【96】林万传:《先天道研究》，台南：鬲气书局，1984。

【97】凌文斌编:《安溪寺庙大观》，福州：海风出版社，2007年。

【98】柳存仁:《元至治本<全相武五伐纣平话>、明刊本<列国志传>卷一与<封神演义>之关系》，载氏著:《和风堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年。

【99】柳存仁:《全真教和小说<西游记>》，载氏著:《和风堂文集》。

【100】柳存仁:《陆西星、吴承恩事迹补考》，载氏著:《和风堂文集》。

【101】刘庚白:《封竹轩与京津地区的军装业》，载中国人民政治协商会议天津市委员会编:《天津文史资料选辑》，天津：天津人民出版社，2002年，第2期。

【102】刘固盛:《全三教之真——以全真道老学为视角的考察》，载赵卫东主编:《全真道研究》，第一辑，济南：齐鲁书社，2011年版，第1-20页。

【103】刘焕玲:《全真教体玄大师王玉阳之研究》，台南：成功大学硕士学位论文，1994年。

【104】刘恒:《真武庙言志之“斗是”内涵新探》，载《中国哲学史》，2015年第1期。

【105】刘晓:《元代全真道被遗漏的掌教关德昌——<井公道行碑>读后记》，载《宗教学研究》，2017年第2期。

【106】刘晓:《全真教尹志平接任掌教之谜》，载陈鼓应主编:《道家文化研究》，第23辑。

【107】刘学雷:《唐四仙姑及相关问题考》，载《齐鲁文化研究》，2010年，第9辑。

【108】刘迅:《诗、书、琴、园：清末南阳全真道主领的精英艺术》，载赵卫东编:《全真道研究》，济南：齐鲁书社，2015年，第四辑。

【109】Liu Ts'un-Yan: *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels: the Authorship of the*

Feng Shen Yan I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1962.

- 【110】刘正平：《经坊与宗教文献的流刊——兼论玛瑙经房、慧空经房》，载《杭州师范大学学报》，2017年，第5期。
- 【111】卢伟：《郑观应道教思想研究》，安徽财经大学硕士学位论文，2011年。
- 【112】鲁迅：《中国小说史略》，北京：人民文学出版社，1963年。
- 【113】路遥：《山东民间秘密教门》，北京：当代中国出版社，2000年。
- 【114】栾保群：《中国古代谣言与谏语小史》，北京：中国长安出版社，2015年。
- 【115】吕焯：《医疗与修德：早期女丹文本的两种面向》，载赵卫东主编：《全真道研究》，2017年，第5辑。
- 【116】马颂仁：《全真教的创立：仙传与历史》，载宋学立译：《多重视野下的西方全真教研究》，济南：齐鲁书社，2013年。
- 【117】Marsone, Pierre: *Wang Chongyang (1113-1170) et la Fondation du Quanzhen: Ascètes Taoïtes et Alchimie Intérieure*, Paris: Collège de France, 2010.
- 【118】马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，北京：中国社会科学出版社，2004年。
- 【119】马芷庠：《北平旅行指南》，经济新闻社，1935年。重印本见马芷庠：《老北平旅行指南》，北京：燕山出版社，1997年。
- 【120】Maurois, André *Aspects of Biography*, Cambridge: University Press, 1929.
- 【121】闵志亭：《道教全真科仪》，台北：文津出版社，1998年。扩展版见闵智亭：《道教仪范》，北京：宗教文化出版社，2004年。
- 【122】末光高义：《支那の秘密结社と慈善结社》，大连：满洲评论社，1932年。
- 【123】牟钟鉴等：《全真七子与齐鲁文化》，济南：齐鲁书社，2005。
- 【124】Nedostup, Rebecca: *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. M. A.: Harvard University Asia Center, 2010.
- 【125】倪俊明：《郑观应研究综述》，载《文史哲》，2003年第1期。
- 【126】欧德良：《郑观应宗教思想刍议》，载《湖北社会科学》，2009年第10期。
- 【127】潘建国：《物质技术视阈中的文学景观：近代出版与小说研究》，北京：北京大学出版社，2016年。
- 【128】彭理福：《道教科范：全真教斋醮科仪纵览》，北京：宗教文化出版社，2011年。
- 【129】POON Shuk-Wah: *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2011.
- 【130】浦安迪：《明代小说四大奇书》，沈亨寿译，北京：三联书店，2015年。英文原本见 Andrew Plaks: *The Four Masterworks of the Ming Novel: Ssu Ta Ch'i-Shu*, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- 【131】蒲团子：《陈撄宁仙学的倡导过程》，载《弘道》，2007年第1期。
- 【132】濮文起、梁家贵：《挽劫救世：中国民间宗教的社会关怀》，载《宗教学研究》，2016年第1期。
- 【133】濮文起：《新编中国民间宗教辞典》，福州：福建人民出版社，2015年。
- 【134】齐守成等点校：《全真七子全书》，沈阳：春风文艺出版社，1989年。
- 【135】齐森华：《中国曲学大辞典》，杭州：浙江教育出版社，1997年。
- 【136】秦国帅：《七真仙传与全真历史：以台湾大学图书馆藏〈七真仙传〉为中心的考察》，载《世界宗教研究》，2017年第3期。
- 【137】秦国帅：《山东全真教与社会各阶层互动研究，1368-1949》，博士学位论文，北京：中国人民大学，2012。
- 【138】青木正儿：《元人杂剧概说》，隋树森译，北京：中国戏剧出版社，1957年。

- 【139】曲爽：《“教外别传”，论曲艺行中的龙门派——兼述明代全真龙门派的传播》，载尹信慧编：《茅山乾元观与江南全真道国际学术研讨会论文集》，桂林：广西师范大学出版社，2013年。
- 【140】Shahar, Meir: “Vernacular Fiction and the Transmission of Gods’ Cult in Late Imperial China”, in Meir Shahar and Robert Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, pp. 184-211.
- 【141】森由利亚：《全真教龙门派系谱考—『金盖心灯』に記された龙门派の系谱に関する問題点について》，载道教文化研究会编：《道教文化への展望—道教文化研究会论文集》，东京：平河出版社，1994年。
- 【142】山东省地方史志编纂委员会办公室编：《山东省图书馆藏山东地方史志文献选目》，济南：山东省图书馆，1983年。
- 【143】上海灵学会：《灵学丛志》，上海：中华书局，1918年，第1卷，第8期。
- 【144】盛克琦编校：《女丹合编：道教女子内丹养生修炼秘籍》，北京：宗教文化出版社，2012年。
- 【145】释定源：《浙省西湖慧空经房书目》，载上海师范大学哲学系：《“地府与十王”工作坊资料集》，2017年9月。
- 【146】宋光宇：《天道传灯：一贯道与现代社会》，台北：王启明出版，1996年。
- 【147】宋学立：《早期全真教以史弘教的教史思想——以〈甘水仙源录〉〈终南山祖庭仙真内传〉〈七真年谱〉为中心》，载赵卫东主编：《全真道研究》，济南：齐鲁书社，2016年，第五辑。
- 【148】孙楷第：《中国通俗小说书目》，北平：国立北平图书馆，1933年。重印本见孙楷第：《中国通俗小说书目》，北京：人民文学出版社，1982年。
- 【149】孙象九：《原德县王官庄“皈一道”的始末》，载中国人民政治协商会议山东省委员会文史资料委员编：《山东文史资料选辑》，济南：山东人民出版社，1992年，第32辑。
- 【150】唐代剑：《王喆生平事迹考述》，载《宗教学研究》，2001年第1期，第29页。
- 【151】Valussi, Elena: *Beheading the Red Dragon: A History of Female Inner Alchemy in China*, Ph. D. Thesis, SOAS, 2003.
- 【152】Valussi, Elena: “Printing and Religion in the Life of Fu Jinquan: Alchemical Writer, Religious Leader and Publisher in Sichuan”, in *Daoism: Religion, History and Society*, Issue No. 4, 2012, pp. 1-52.
- 【153】洼德忠：《一贯道について》，载《东洋文化研究所纪要》，1953年，第4册。
- 【154】洼德忠：《金代的新道教与佛教》，载《日本学者研究中国史论著选译》（第七卷），北京：中华书局，1993年。
- 【155】洼德忠：《中国的宗教改革——全真教的成立》，京都：法藏馆，1967年。
- 【156】万晴川：《宗教信仰与中国古代小说叙事》，杭州：浙江大学出版社，2013年。
- 【157】王汉民：《全真教与元代的神仙道化戏》，载《世界宗教研究》，2004年第1期。
- 【158】王汉民：《道教神仙戏曲研究》，北京：人民文学出版社，2007年。
- 【159】王卡：《诸真宗派源流校读记》，载熊铁基、麦子飞主编：《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》，武汉：华中师范大学出版社，2009年。
- 【160】王利器辑：《元明清三代禁毁小说戏曲史料》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 【161】王丽英：《陈铭珪其人及其道学思想》，载《岭南文史》，2009年第1期，第36-39页。
- 【162】王见川：《明善书局与同善社：兼谈〈玄灵玉皇经〉的流传》，载妈祖文化研究暨文献中心：《妈祖与民间信仰：研究通讯（1）》，台北：博扬文化事业有限公司，2012年。

- 【163】王绍曾主编：《清史稿艺文志拾遗》，北京：中华书局，2000年。
- 【164】王煜：《郑观应的道教思想》，载《宗教学研究》，1996年第3期。
- 【165】王育成：《明代彩绘全真宗祖图研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年。
- 【166】王振忠：《清朝民国时期的善书与徽州社会》，载米盖拉、朱万曙编：《法国汉学》，第13辑，“徽州：书业与地域文化”，北京：中华书局，2010年。
- 【167】王政书：《陆西星双修思想研究》，载《宗教学研究》，2010年第2期。
- 【168】王志忠：《明清全真教论稿》，成都：巴蜀书社，2000年。
- 【169】王宗昱：《金元全真教石刻新编》，北京：北京大学出版社，2005年。
- 【170】温睿滢：《全真七子传记及其小说化研究》，台北：政治大学硕士学位论文，2003年。
- 【171】Wong, Eva: *Seven Taoist Masters: A Folk Novel of China*, Boston and Shaftesbury: Shambhala, 1990.
- 【172】吴端涛：《蒙元时期山西全真教艺术研究》，北京：中央美术学院，博士学位论文，2014年。
- 【173】吴光正：《八仙故事系统考论：内丹道宗教神话的建构及其流变》，北京：中华书局，2006年。
- 【174】吴国富：《全真教与元曲》，南昌：江西人民出版社，2005年。
- 【175】吴国富：《郑观应学道经历探幽》，载《中国道教》，2012年第3期。
- 【176】吴亚魁：《江南全真道教》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 【177】吴亚魁：《清末民国时期上海的宗教出版概观：以佛道教为中心》，载康豹、高万桑主编：《改变中国宗教的五十年，1898-1948》，台北：中央研究院近代史研究所，2015年。
- 【178】吴亚魁：《吕洞宾学案》，济南：齐鲁书社，2016年。
- 【179】吴祖猷、林水梅：《“习善堂”与吴敏斋沉浮录》，载《连城文史资料》，第16辑，1992年。
- 【180】小松谦、金文京：《试论〈元刊杂剧三十种〉的版本性质》，载《文化遗产》，2008年第2期。
- 【181】兴亚宗教协会编：《华北宗教年鉴》，北京：新民印书馆，1941年。
- 【182】徐莘芳：《中国历史考古学论集》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 【183】杨讷：《丘处机“一言止杀”考》，上海：上海古籍出版社，2018年。
- 【184】杨讷：《丘处机“一言止杀”辨伪》，载张政烺先生九十华诞纪念文集编委会编：《揖芬集：张政烺先生九十华诞纪念文集》，北京：社会科学文献出版社，2002年。
- 【185】杨讷：《丘处机“一言止杀”再辨伪》，载《中华文史论丛》，2007年第1期。
- 【186】杨讷：《丘处机“一言止杀”三辨伪——兼评赵卫东〈丘处机“一言止杀”辨正〉》，载《中华文史论坛》，2015年第1期。
- 【187】姚从吾：《金元全真教的思族思想和救世思想》，载《东北史论丛》（下册），台北：正中书局，1959年。
- 【188】Yao Tao-chung: *Ch'uan-chen: A New Taoist Sect in North China during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Ph. D. thesis, Tucson: The University of Arizona, 1980.
- 【189】Yao Tan-chung: “Ch'iu ch'u-chi and Chinggis Khan”, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 46 (1986), pp. 201-219.
- 【190】闫晓青：《晚清探花陈伯陶其人其墓》，载《广东史志》，2006年第3期，第56-59页。
- 【191】叶怡菁：《全真女冠孙不二及〈孙不二元君法语〉研究》，台南：成功大学历史研究所，硕士学位论文，2003年。
- 【192】伊维德：《中国的戏台与宫廷——洪武御勾栏考》，载王秋桂编：《中国文学论着译丛》，

台北：学生书局，1985年。

【193】义乌县志编纂委员会编：《义乌县志》，杭州：浙江人民出版社，1987年。

【194】尹志华：《清代全真道历史新探》，香港：香港中文大学出版社，2014年。

【195】尹志华：《〈太乙金华宗旨〉的问世及其道派特征考》，载《香港中文大学道教文化研究中心通讯》，2010年4月，第17期。

【196】尹志华：《〈历代神仙通纪〉初探》，载《世界宗教研究》，2016年第2期。

【197】尹志华：《〈重阳全真集〉藏头诗词试读》，载《弘道》，2011年第4期。

【198】尹志华：《〈吕祖全书〉的编纂和增辑》，载《宗教学研究》，2012年第1期。

【199】游子安：《道脉南传：20世纪从岭南至越南先天道的传承与变迁》，载金泽、陈进国编：《宗教人类学》，第二辑。

【200】游子安：《“文在兹”与粤港地区先天道出版及传播》，载《世界宗教研究》，2014年第5期。

【201】于君方：《观音：菩萨中国化的演变》，陈怀宇等译，北京：商务印书馆，2012年。英文原本见 Yü Chün-fang: *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, New York: Columbia University Press, 2001.

【202】岳俊杰、蔡涵刚、高志罡主编：《苏州文化手册》，上海：上海人民出版社，1993年。

【203】泽田瑞穗：《增补宝卷の研究》，东京：国书刊行会，1975年。

【204】泽田瑞穗：《小说娱目钞》，成可译，载《明清小说研究》，北京：中国文联出版社，1987年，第5辑。

【205】张方：《明代全真道的衰而复兴——以华北地区为中心的考察》，北京：中国社会科学出版社，2018年。

【206】张广保：《道家的根本道论与道教的心性学》，成都：巴蜀书社，2008年。

【207】张广保：《金元全真教史新研究》，香港：青松出版社，2008年。

【208】张广保：《明代初期全真教南北宗风研究》，香港：青松出版社，2010年。

【209】张广保：《全真教史家与全真教史的建构》，载赵卫东主编：《全真道研究》，济南：齐鲁书社，2018年，第7辑。

【210】张广保：《蒙元时期全真教大宗师传承研究》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》，北京：三联书店，2008年，第23辑。

【211】张琳、王咨臣、彭适凡：《南昌史话》，南昌：江西人民出版社，1980年。

【212】张秀莉：《论郑观应的道教信仰与经世实务之关系》，载《史林》，2007年第6期。

【213】张亦农、景昆俊编着：《永乐宫志》，太原：山西人民出版社，2006年。

【214】张泽洪：《道教唱道情与中国民间文化研究》，北京：人民出版社，2011年。

【215】赵卫东：《全真道“五祖”、“七真”的形成过程》，香港：青松出版社，2009年。

【216】赵卫东：《金元全真道教史论》，济南：齐鲁书社，2010年。

【217】赵卫东：《丘处机“一言止杀”辨正——兼与杨讷先生〈丘处机“一言止杀”再辨伪〉一文商榷》，载刘凤鸣主编：《丘处机与全真道：丘处机与全真道国际学术研讨会论文集》，北京：中国文史出版社，2008年。

【218】赵卫东：《王处一五次被宣与全真道的发展》，载《齐鲁文化研究》，2003年，第二辑。

【219】郑素春：《全真教与大蒙古国皇室》，台北：学生书局，1987年。

【220】郑永华、赵志：《近代以来的会道门》，北京：社会科学文献出版社，2012年。

【221】郑振铎：《中国俗文学史》，北京：商务印书馆，2013年。

【222】郑振铎：《佛曲叙录》，载《小说月报》，1928年，第17期号外。

【223】志贺市子：《清末民初岭南地区的吕洞宾信仰之地方化：以圣地与经书为探讨中心》，

载《道教研究学报：宗教、历史与社会》，2015年，第7期，第223-263页。

【224】志贺市子：《香港道教与扶乩信仰：历史与认同》，宋军译，香港：中文大学出版社，2013年。

【225】朱希元、梁超、刘炳森、叶喆民录，王畅安校：《永乐宫壁画题记录文》，载《文物》，1963年第8期，附录。

【226】朱越利：《全真教南宗的形成》，载熊铁基、麦子飞编：《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》（上册），武汉：华中师范大学出版社，2009年。

【227】朱越利：《道教考信集》，济南：齐鲁书社，2014年。

【228】朱越利：《宋元南宗阴阳双修的代表人物和经诀》，载《宗教学研究》，2010年第2期。

【229】樽本照雄：《新编增补清末民初小说目录》，济南：齐鲁书社，2002年。

致 谢

在一般中国人的观念里，如果个人能够取得成功的话，那么，背后会有来自家庭、朋友、社会等不同力量默默无闻的帮助与付出。不过，依照自 2012 年至今的个人学习经历，我想说的是，这样一种观念似乎在法国也同样适用，因为我今天之所以能够坐在这里参加论文答辩，正是由于各位老师、同学以及朋友的帮助：

首先，我想对论文指导教师高万桑（Vincent Goossaert）教授表示感谢。2011 年，高老师应邀前往中国人民大学举办道教暑期学校，我作为联络人与他结识。2012 年博士毕业之后，在何建明老师的鼓励和支持下，我来到巴黎继续学习，高老师则为我提供了图书资料查阅、学习地点等方面的帮助。2014 年，由于儿子的出生以及经费方面的问题，我返回中国，一边工作的同时一边继续撰写论文，直至今日。之所以叙述这段历史，我想要表达的是，感谢万桑老师对我的宽容甚至是纵容，如果没有这份耐心，我的论文无论如何是不能完成的。与此同时，在学习的过程中，除去研究思路和方法上面的启示之外，万桑老师对我最大的影响是在研究过程中对细节的重视，也正是为此，我在论文中详细展示了不同时期各种全真仙传在细节上面的差异。因此，如果这本论文能够算做是有价值和意义的话，那么，万桑老师居功至伟。

其次，我想对何建明教授表示感谢。何老师是我第一个博士学位的指导教师，在中国学习期间，何老师便鼓励我要多学习西方人的研究思路和方法来研究道教。2012 年人民大学的博士毕业之后，何老师问我有没有兴趣来巴黎跟随高万桑老师学习，因为当时我并没有出过国，对于国外学习充满了好奇，于是便答应了。何老师随后为我提供经费支持，帮助我来到法国，而在我返回中国之后，何老师也时时询问我未来的职业发展规划，并在他自己的研究规划中为我提供便利和支持。对于何老师持续不断的帮助，我同样心存感激，并希望通过自己的努力来达到他对自己的期许；当然，这本毕业论文的完成只是第一步，在随后的职业发展过程中，应该还会有更多。

再次，我同样想对答辩委员会中的刘迅老师和戴文琛（Vincent Durand-Dastès）老师表示感谢。与刘迅老师相识于何时，我已经记不清楚了，但在我的学习研究

以及职业规划当中，刘迅老师也给我提供了很多深刻且有预见性的意见，不论是人民大学时期，还是 *École Pratique* 时期，我两本博士论文的完成都离不开他的指点。我与戴老师的结识是从邮件开始的，因为当时有一些关于全真仙传版本方面的问题，我写信给他并希望知道他的观点，而事实上，我之所以能够在论文中搜集到不少于 44 个版本的全真仙传，正是受到了他的论文的刺激和启发，因为只有掌握了更多版本的全真仙传，我们才能够做出更加有意义的研究。因此，感谢两位老师对我学业以及职业的指点！

正如我之前所说，论文的完成也还离不开众多朋友的帮助。我不再一一列出他们的名字，并不是因为我对他们缺乏敬意，而是由于全部列出的话名单会很长。在这些朋友当中，雷阳、王唯曾经为我的学籍注册无私的往来奔走，胡泽恒、寿酣（*Johan Rols*）不同时间、不同地点都与我在学习、生活等方面进行过讨论，感谢他们对我的付出，也真心希望他们能够尽早完成博士论文，并获得一份他们满意的职业。

最后，按照学术惯例，我应该感谢我的家人，即父母、妻子和儿子。他们虽然最后才出现，但这并不意味着他们的付出是最少的。相反，如果没有他们的容忍，没有他们来更多地承担家庭琐事，我无法拿出更多的时间来专门完成论文，因为按照对等原则，我至少承担一半的家庭责任，但事实上，我的妻子孟国爱承担了绝大部分的工作，多谢。

希望我的论文能够配得上每一位的付出！

秦国帅

二零一九年二月