



DAOIST STUDIES IN TRANSLATION SERIES

道教學譯叢(之八)

RESEARCHES ON QUANZHEN DAOISM FROM WESTERN PERSPECTIVES

多重視野下的西方全真教研究

張廣保 編
宋學立 譯

齊魯書社

道
教



道教學譯叢(之八)

多重視野下的西方全真教研究

張廣保 編
宋學立 譯

齊魯書社

道
教

圖書在版編目(CIP)數據

多重視野下的西方全真教研究 / 張廣保編; 宋學立譯. — 濟南: 齊魯書社, 2012. 8
ISBN 978-7-5333-2576-3

I. ①多… II. ①張…②宋… III. ①全真道—文集
IV. ①B956.3-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2012)第 105446 號

多重視野下的西方全真教研究

張廣保 編 宋學立 譯

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南市英雄山路 189 號

郵 編 250002

網 址 www.qlss.com.cn

電子郵箱 qilupress@126.com

印 刷 山東新華印務有限責任公司

開 本 880mm × 1230mm 1 / 32

印 張 20.625

插 頁 3

字 數 516 千

版 次 2013 年 1 月第 1 版

印 次 2013 年 1 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978-7-5333-2576-3

定 價: 78.00 圓

《道教學譯叢》編委會

名譽主編 梁發

名譽副主編 (以姓氏筆畫為序)

何多樑 林國柱 周和來 莫小賢 黃健榮
葉長清 趙球大 趙淑儀

主編 朱越利

副主編 王宗昱

編委 (以姓氏筆畫為序)

丁煌 [日]山田俊(Yamada Takashi) 王卡

王宗昱 王承文 [法]呂敏(Marianne Bujard)

呂鵬志 朱越利 李剛 李之美 李遠國

李豐楙 [美]柏夷(Stephen R. Bokenkamp)

莊宏誼 [法]高萬桑(Vincent Goossaert)

郭武 陳敏 陳霞 陳耀庭 孫亦平

黃海德 [日]麥谷邦夫(Mugitani Kunio)

[德]常志靜(Florian C. Reiter)

[韓]崔珍皙(최진석) 張思齊 張崇富 張廣保

萬毅 程樂松 [法]傅飛嵐(Franciscus Verellen)

雋雪艷 [法]勞格文(John Lagerwey) 詹石窗

趙衛東 鄭天星 鄭素春

[日]橫手裕(Yokote Yutaka) 樊光春 黎志添

[美]劉迅(Liu, Xun) 劉仲宇 蕭登福

本書責任編委 張廣保

總 序

十六世紀，歐洲傳教士對中國感興趣，到中國收集資料，這些人被稱為“實踐型漢學家”。他們無意中發現了中國的道教，將之稱為“老君的宗派”或“道士的宗派”。大約到了十九世紀，歐洲和亞洲有學者開始以學術的眼光關注道教。這些人多屬於“學院型漢學家”。大家一般認為法國和日本“學院型漢學家”的道教研究開始得最早，韓國、德國、英國、荷蘭、俄國等國也不晚。

二十世紀以來，又有更多國家的學者加入道教研究的行列，為國際道教學注入了活力。道教學早就走向了世界，並且在相當長的時期裏由外國學者唱主角。

外國道教學者研究道教學的動因不盡相同。有的出於對中國文化的仰慕或好奇，有的外籍華人學者是因為割不斷心中的祖國情結或文化認同。有的是出於學術、謀職的需要，或受到他人的指點或影響。不管怎麼說，外國學者研究中國文化，中國人歡迎。他們的優秀成果，已成為世界道教學的寶貴財富。

這裏需要解釋一下。我所稱呼的道教學者，既包括專攻或主

攻道教學的學者，也包括僅僅兼攻道教學的學者。國外研究道教者，多為漢學家，專業分工比較寬。其中兼攻道教學的學者所佔比例更大。

毋庸諱言，早期也有另一些外國道教學者，曾服務於他們國家對中國實施文化利用和文化佔有的國家目的。這樣的意圖理所當然地遭到歷史的唾棄。還有些學者，信奉西方中心主義，或自認為是優等民族，高人一等。這些表現祇能表明他們自己的思想水平不高，具有歷史的局限性，令人遺憾。儘管懷著不光彩的動機，或妄自尊大，但上述兩種人中的許多人，由於是真正的學者，嚴格遵循學術規則，學風嚴謹，所以他們撰寫的一些道教學著作表現出純學術性，仍為學術作出了貢獻。他們中的一些學者，1978年以後到中國作學術訪問時，有人曾真誠地當面向中國學者表示深切的懺悔，有人已經克服了自身的歷史局限性，持平等、友好的態度。我親眼見到，特別讚賞。

一二百年來，一些國家的漢學界形成了道教學師承，學術薪火代代相傳。他們幾乎百分之百地懂漢文。有的人曾經客居官觀，體驗道士生活。有的人索性當一段時間的道士，學習科儀。不僅能夠熟練地運用西方近現代的研究方法，還精通中國傳統的文獻、訓詁、考據之學。有的人甚至親身實踐道教修煉。他們認識到道教對中國文化的深刻影響，作出“不瞭解道教就不瞭解中國”的結論。他們辛勤耕耘，碩果纍纍。許多經典之作，可以傳世。許多外國傑出的道教學者，舉世聞名。如今，國外一些研究所和大學，道教圖書的收藏規模令人歎為觀止。有的國家成立了道教學術團體，創辦了道教學雜誌，定期開展道教學術活動。國外的道教學早已形成相當的規模。

外國道教學者做了大量基礎性的和開拓性的研究工作。外國道教學者收集、考證、梳理道經，不遺餘力。他們跋山涉水，進行田野考察，記錄了大量珍貴資料。他們綜合分析各種文獻，追溯道教的歷史，盡可能使其面貌清晰。他們廣泛研究道教與社會各個方面的密切關係，創造了一系列術語。他們力求精確地解釋重要的概念，有時發生爭論。他們積累了寶貴的治學經驗，形成了自身的學術規範。我國學者從外國道教學成果中，獲益匪淺。外國道教學者是我們“厲害的競賽對手”，使我們時時不敢鬆懈。

外國道教學者研究道教時，文化傳統的差異是一個無法迴避的問題。比如，有時我們容易理解的事，外國學者卻隔著一層窗戶紙。有時外國學者站在山外看廬山，會在我們司空見慣、不以為意之處大有發現。再比如，有的外國學者將道經的形成年代估計得較遲，有的外國學者斷言“道教沒有教義”。出現這些現象或結論的深層次原因，恐怕要從文化傳統的差異去尋找。外國學者進行跨文化的道教學研究，為我們提供了新思路 and 新的理論方法視角，提供了根本性的比較和真正的參照系，可以幫助我們的研究避免封閉和僵化。這對我們是極大的幫助。外國學者站在自己的文化立場上研究“他人”，不可避免地會出現一些誤解和誤讀，這客觀上對我們的研究起到提醒和啓發的作用。

1978年，道教學正式納入我國國家研究計劃。自那一年以來，我國道教學發展迅猛。現在是中外道教學者“攜手同臺唱大戲”。但學術研究無止境，我們不能滿足。我們今天進行道教學探究，不僅要高高地站在我國學術前輩的肩膀上，而且要高高地站在外國學術成果的高峰上。我們要經常對照參照系，還要對這個參照系進行研究。

當今我國研究道教的年輕學者，普遍精通一兩門外語，精通三門者就少了。精通四門或更多種外語的，很罕見。現在大家說到外國道教學，都能列出長長的學者名單和書目、篇目，但把各語種的主要成果都瀏覽過來的人幾乎沒有。這就需要翻譯。各國道教學的重要著作，翻譯到中國來的，還不多。大家分頭將各國飽含心血、充滿睿智的道教學著作翻譯出版，將是一件多麼大的好事啊！這些譯本可供我國道教學者參考自不必說，其他學科的學者也會從中受益，各官觀也將歡迎。本叢書就是做這件大好事的。

在中國，宗教學研究是冷門，道教學研究是冷門中的冷門。所以，研究道教“費力不討好”。道教學在外國也是冷門。近年來，略有些熱，終究還是冷的。外國大學攻讀道教學的學生，畢業後很難找到對口的工作，就是證明。一二百年來，外國道教學者坐冷板凳的也不少，也大都在寂寞中皓首窮經。人們常把教師比喻為“兩頭點燃的蠟燭”，歌頌他們“照亮了別人，燃盡了自己”。這些甘於寂寞的外國道教學者，默默地為人類積累知識，何嘗不是蠟燭！我們翻譯他們的著作，是對他們學術貢獻的認可，表達著我們的學術敬意。

1978年以來，中外道教學者的學術交流開始頻繁起來，相互結下深厚的學術友誼。歲月不饒人。二十五年來，前輩道教學者，大多已進入耄耋高齡，有的已經駕鶴西歸。許多外國道教學者，初識時還是滿頭青春秀髮，或烏黑發亮，或金色、褐色、紅色，像火焰，像雲霞，現在都已經晨霜點點，甚至雪滿山巔了。每念及此，感慨萬分。但中外學者相互取長補短，切磋琢磨，其樂無窮，也使我們感到無限欣慰。我們同外國道教學者，當然是散多聚少。但學術交談是超越時空的。我更多的時間是在閱讀和書寫中同他們進行心

靈交談。我感到他們一直從我的書架上注視著我寫作，有時似乎就坐在對面賜教於我。我們中國道教學者，不僅擁有一批國內同行，還有不少國外高朋經常同我們進行學術對話，經常傳來友誼，我們怎能不感到精神上的富有？翻譯這些朋友們的著作將之出版，也是對他們的友誼的回報。這種回報純粹是學者式的。

朱越利

2003年8月24日

編者的話

這部《多重視野下的西方全真教研究》，共收錄西方學者有關全真教研究的十四篇專論，時間跨度為自上世紀八十年代至今。我們依照論文所涉論題的不同，將其分成四編，即：全真教宗教認同研究，全真教與國家、社會，清代以來的全真教，全真教與文化藝術等四大主題。書中收錄的論文都是西方全真教研究的代表作，無論在西方全真教研究的歷史過程中抑或至今，都具有一定的學術影響。爲了兼顧不同題材以呈現西方全真教研究的多層次、多視角傳統，我們在編選時不拘一格，盡可能廣泛地包容不同的研究風格和方法，同時爲了體現西方全真教研究的歷史性，我們在選擇時也兼顧老、中、青三代學者入選的比例。

金代中期，王重陽在中國北方創立了一種有別於傳統道教的新道教——全真教。全真教以三教合一爲宗，以性命雙修、功行並重爲修煉門徑，汲取禪宗的心性理論、修行方式等諸多因素，對傳統道教從教義、戒律，到宮觀組織、修行方式，以及終極超越境界等方面都進行了全面革新，並在元以後分領道教的半壁江山，與正一

教併立爲二，最終形成北全真、南正一的道教宗派新格局。這就打破了此前道教史上靈寶、上清、正一等三足鼎立的舊格式。與中國歷史上產生的其他道教派別不同，全真教產生廣泛作用的歷史環境有其特殊性，換句話說，全真教活動的歷史舞臺特別寬廣，社會影響也特別悠久。衆所周知，全真教雖然是在金代由王重陽創立的，但真正產生廣泛社會影響，確立其主流道教教派地位，還是在蒙古國時期。考慮到成吉思汗及其子孫創立的蒙古帝國是一個地跨歐亞的大帝國，它的版圖不僅包括北中國，而且還囊括俄羅斯（金帳汗國）或術赤兀露絲、西亞地區（伊兒汗國或旭烈兀汗國）和中亞地區（察合台汗國）。其統轄範圍幾乎包括當時文明世界半數以上的領土。又考慮到它與羅馬教廷的複雜關係，我們說蒙古帝國的歷史在一定程度上就是世界史。而丘處機與成吉思汗的相遇，乃是蒙古統治者首次鄭重其事地對待一個定居農業文明的宗教領袖（雖然據《佛祖歷代通載》卷三十三，在稍早幾年，佛教與汗廷有過一次非正式的接觸）。其對道教採取的接納態度，無疑會直接影響此後汗廷的宗教政策，影響它對其他定居文明宗教，例如西亞的伊斯蘭教、西藏的喇嘛教、中亞的聶斯脫里教（基督教在東方的一個宗派）等宗教的接納。因此，有關全真教的研究發展理所當然應率先成爲一門國際性的學問。

事實正是如此，全真教的研究發展到今天，可以毫不誇張地說已經是一門國際性的學問。中國方面的研究如果從清光緒年間陳教友的《長春道教源流》算起，迄今已有一百三十多年的歷史。對於這一長時段全真教研究的歷史，我曾把它區分爲四個階段：開創期、奠基期、復蘇期與全面發展期。在這四個時期中，每個時期的研究者由於所處時代的不同，居於不同的問題意識，呈現出不同的

研究視角，例如歷史學家陳垣於上世紀四十年代，撰作其有關全真教的名著《南宋初河北新道教考》時，由於時處中國抗日戰爭時期，他其時又生活於日佔區的北平，在這種國土淪陷、亡國之痛的憂憤之情激發下，陳垣感覺自己與生活於宋、金之交的全真教創教者王重陽具有著相同的“遺民”身份。正是由於這種亡國孤憤，陳垣將這種遺民意識投射進他的全真教研究中。他之所以用“南宋初”而不用金元來稱呼新道教各派，顯然是中國傳統史家慣用之曲筆，其意乃在借史抒情。^①而在二十世紀六七十年代，幾位重量級的中國史學家諸如錢穆、姚從吾又身處國共爭時期，國民黨及其政府全綫潰退，由於他們都是遷居臺灣、香港的，而當時中國共產黨信奉馬克思主義，這在其時身處港臺的知識分子的心目中，形成一種傳統文化斷裂、中國文化整體改宗的憂慮。身處此境，對於遷居香港、臺灣的兩位歷史學家來說，他們再次感到自身如同七百多年前全真教先輩一樣，也面臨一場中國文化走向的重大抉擇。於是歷史再次召喚全真教，讓他們來回答二十世紀五十年代呈現的新問題。不過這次壓力不是來自北方草原，而是來自中國社會內部。幸運的是中國共產黨早已開始總結歷史，充分肯定中國傳統文化的優秀因素，並以一種全新的態度來處理作為西方文化一支的馬克思主義與中國自身傳統的關係。進入九十年代，中國學界開始

① 關於此點，他在書中有明確表述：“右三篇四卷廿三章，都七萬餘言，述全真、大道、太一三教在金元時事。繫之南宋初，何也？曰三教祖皆生於北宋，而創教於宋南渡後，義不仕金，繫之以宋，從其志也。靖康之亂，河北鬻舍為墟，士流星散，殘留者或竟為新朝利用，三教祖乃別樹新義，聚徒訓衆，非力不食，……然固汴宋遺民也，而錄宋遺民者多忽之，豈入元以後有遺民，入金以後非遺民耶，可謂大忘也矣。”陳垣：《南宋初河北新道教考》，中華書局1962年版，第3~4頁。

從不同角度重新審視全真教，這一階段的研究呈現多視角、問題意識濃厚等特徵，歷史學、宗教學、哲學等各學科的學者都介入全真教的研究，從而迎來了歷史上不多見的全真教研究黃金時期——全面發展期。

在此還需要簡單提一下，早在二十世紀二十年代，同處中華儒教文化圈的日本學者也很重視對全真教的研究。日本老輩學者例如小柳司氣太（Koyanagi Shikita）、吉岡義豐（Yoshioka Yoshitoyo）、窪德忠（Kubo Noritada）等人也就全真教的成立、白雲觀史及全真教與儒佛關係等一系列問題展開全面研究，推動這一領域的進一步發展。尤其值得一提的是，小柳司氣太與吉岡義豐都曾入住全真教總部白雲觀，對全真教徒的宮觀生活、儀式運作等進行實地考察，並做了很珍貴的記錄，較早開創了對全真教的田野式研究之路，這無疑大大推動了國際全真教研究。與中國學者相比，由於解釋語境完全不同，日本學者對於中國學者特別關注的全真教救世問題明顯缺乏熱情，他們研究的目的一部分乃在於為配合三十年代的侵華戰爭之需，對中國社會進行全面調查，屬於由日本政府宣導的對中國社會進行全面調查的一部分。不過即使如此，僅在研究方法方面評論，日本學者這種不單純局限於文獻，而採用田野作業的新方法，就值得中國全真教研究學者高度重視。

相比之下，對於西方學者尤其是歐美學者有關全真教研究的成果，中國學者就顯得很陌生。其實西方學者對全真教研究的歷史，淵源同樣久遠，絲毫不遜色於日本學者。早在1910~1911年，德國學者海因里希·哈克曼（Heinrich Friedrich Hackmann）就曾住居山東嶗山太清宮，實地觀察全真道士的日常宮觀生活，並收集了28部道教經典，將之攜回德國。值得一提的是，他還將這批典籍中

的一部，由清代全真高道王常月所編《三壇大戒》中的兩部戒律，譯為西文，名為《道教的規範》(Die Mönchsregeln des Klosters Taoismus)。這無疑是西方世界較早翻譯的全真教戒律文獻。又，二十世紀三十年代阿瑟·韋利(Arthur Waley)也出版了題為《一個煉丹士的遊記：丘長春應成吉思汗的詔請赴興都庫什山之旅》(*The travels of an alchemist; the journey of the Taoist, Ch'ang - Ch'un, from China to the Hindukush at the summons of Chingiz Khan*)的譯作，該書雖然主要係對李志常《長春真人西遊記》的翻譯，但作者在書中的注釋研究部分，還是顯示出視野的開闊性與獨特性，例如作者由全真教祖師道號中都有“陽”字(鍾離權號正陽、呂洞賓號純陽、王嘉號重陽、馬鈺號丹陽)，推論全真教的尚陽可能受到外來宗教特別是摩尼教的影響。後來已故牛津大學教授霍克思(David Hawkes)在《全真戲與全真宗師》(*Quanzhen Plays and Quanzhen Masters*)一文中，又對此做了補充論述。他從宋金之際浙江寧海一帶摩尼教非常活躍這一歷史事實出發，推測那兩位曾在陝西甘河鎮點化過王重陽的“披氈道者”，可能是摩尼教徒，并猜測他們當時本來是要王重陽到浙江寧海這一摩尼教中心去傳道，而王重陽卻錯誤地理解為山東寧海。霍克思說王重陽的這種誤解就好像哥倫布航行一樣，本來是要尋找印度，卻意外發現了美洲。就這一觀點的新奇來說，的確很吸引人，不過它的證據卻顯得不足。因為在我看來，全真教的尚陽思想應源於中國哲學及丹道自身的傳統，這與從《易傳》的尚陽傳統至唐代外丹術中的尚陽傳統(例如外丹術中的九轉大丹許多都冠以正陽丹、純陽丹及紫陽丹之名)，完全是一脈相承的。因此，單從全真教的尚陽就推斷全真教可能受到摩尼教的影響，證據有些薄弱。此外浙江寧海在當時名為台州(浙江寧海在西

晉和唐代時名為寧海，金延續宋的說法，稱為台州），並不稱寧海。不過雖說這一觀點並不正確，卻給道教研究打開了視野，因為眾所周知，北宋張君房在修《道藏》時，摩尼教徒的確設法將其經書塞入《道藏》，因此有關道教與摩尼教的關係的確是一個值得認真對待的課題。

除阿瑟·韋利之外，西方老輩學者戴密微（Paul. Demiéville）也曾於上世紀五十年代發表過一篇題為《馬可·波羅時代中國的宗教形勢》（*La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo*），文中高度讚揚了丘處機的西行之舉。

自老一輩開拓全真教研究學術園地之後，西方漢學界對全真教的研究一直薪火相傳，綿延不絕。除繼承老輩學者對全真教經典的翻譯、注釋傳統之外，繼之而起的一代學者還從各個不同角度，展開對全真教的專題研究。此期研究成就呈現多視角、多學科綜合研究的特點，出版了一批很有分量的研究成果。例如姚道中（Yao Tao - Chung）早在上世紀七十年代在美國亞利桑那大學攻讀博士學位時，就曾選擇全真教研究作為博士論文題目，並於1980年撰成《全真：十二、十三世紀北方中國的一個道教新派別》（*Ch'üan - chen: A New Taoist Sect in North China During the Twelfth and Thirteenth centuries*）。據我的寡識，這應該是西方世界首部以全真教作為專題研究的博士論文，姚道中從歷史角度較早研究丘處機與成吉思汗歷史性會面及其社會影響，他還於1983年在美國亞洲研究協會新英格蘭年會上提交《丘處機與成吉思汗》（*Ch'iu Ch'u - chi and Chinggis Khan*）的專題研究論文。已故牛津大學教授霍克思則於1981年發表《全真戲與全真宗師》一文，創造性地提出了“全真戲”這一概念，並比較了元代戲劇中全真教徒的形象與

全真道典中形象的差異。這一研究無論從使用史料方面，還是分析視角方面都很新穎。常志靜(Florian C. Reiter)發表於1981年的《預言家郝大通和他與全真教的遭遇》(The Soothsayer Hao Ta - t' ung(1140 ~ 1212) and His Encounter with Ch' üan - chen Taoism),也是西方學者首次對全真七子之一的郝大通進行專題研究。此後，他又於1986年發表《〈重陽立教十五論〉——王嘉道教生活方式簡介》(Ch' ung - yang Sets Forth His Teachings in Fifteen Discourses: A Concise Introduction to the Taoist Way of Life of Wang Che),對王重陽《重陽立教十五論》進行專門研究。此外，他還撰有《全真教創立者王重陽證道考》(How Wang Ch' ung - yang (1113 ~ 1170) the Founder of Ch' üan - chen Taoism Achieved Enlightenment) (1994)、《全真教祖師譚處端和中國的辟邪傳統》(The Ch' üan - chen Patriarch T' an Ch' u - tuan (1123 ~ 1185) and the Chinese Talismanic Tradition) (1996)等專論。常志靜無疑是西方第二代道教學者中對全真教有著精深理解的少數人之一。另外，較早對全真小說進行專門研究的西方學者是恩德雷斯(Günther Endres),他於1985年發表《七位修仙的真人:道教修煉小說〈七真傳〉的翻譯及其故事來源的反映》(Die sieben Meister des vollkommenen Verwirklichung: der taoistischen Lehrroman Ch' i - chen chuan in übersetzung und im Spiegel seiner Quellen)。而華裔澳大利亞學者柳存仁教授也對中國古典名著《西遊記》作者作了重新考察，從全真教的角度看出此書包含不少道教內丹修煉主題，因此提出作者可能是某位全真教徒或者曾經深受全真教的影響。他先於1962年發表《佛教、道教影響中國小說考》(Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels),繼又於1985年發表《全真教與小說〈西遊記〉》。就我所知，這是中外學

術界中較早對胡適、魯迅等人據明代天啟年間《淮安府志》的孤證就推定《西遊記》作者為吳承恩提出強勢質疑的作品。柳存仁的觀點近年來在中國得到強烈呼應，學者李安綱、胡義成自上世紀九十年代後發表一系列著述揭示《西遊記》與全真內丹學的密切關係，李安綱認為《性命主旨》是《西遊記》的文化原型，而胡義成則推定《西遊記》的作者為全真教徒、丘處機第二代弟子史志經及其門徒，並認為史志經《玄風慶會圖文》即全真教小說《西遊記》初稿。這個觀點是否正確，值得學界進一步推敲。然而他們的研究無疑拓展了柳存仁先生開拓的從道教角度研究《西遊記》的新視域。這一方面促發了《西遊記》研究的視域轉向，即從文學、社會學領域延伸到文化學和宗教學等方面，同時也在很大程度上糾正了“五四”後一代論者依據孤證對《西遊記》作者的草率定論。至於哈佛大學教授伊維德(Wilt L. Idema)發表於二十世紀九十年代的《繪畫和舞臺中的髑髏和骷髏》(Skulls and Skeletons in Art and on Stage)，更是從分析南宋李嵩(活躍於1190~1230年)的絹畫《髑髏幻戲圖》入手，結合全真宗師王重陽、馬丹陽詩文中有關“髑髏”的主題，研究“髑髏”這一主題對於全真教徒宣傳其出世修行的意義。這無疑是較早利用繪畫材料研究全真教的作品。不過作者據之推斷全真教可能對李嵩產生過一定程度影響，則缺乏史料支撐。因為李嵩長期生活於南宋都城杭州，其時政治局勢正為南宋與金、蒙形成對立之格局，全真教的傳佈尚未達至江南地區。根據近年來中國學者例如吳亞魁對江南全真道的研究，在李嵩活躍的時代，全真道在蘇杭一帶尚未呈現活動迹象。其實全真道在江南的流佈是緊隨著蒙古大軍的軍事征服步伐，自忽必烈於公元1279年平宋之後，全真教纔在江南的流佈形成逐漸擴大之勢。因此李嵩《髑髏幻戲圖》中有