

清初道教“沉寂”原因探论

周 德 全

提 要：清初道教沉寂，主要因为皇帝不信道，清初政教关系紧张和道教赖以贵盛的“上层路线”传道方式的失败等，清廷实行“黜异端以崇正学”基本政治和文化政策，正统道教被迫走上民间化进而民俗化的发展道路，民间化与民俗化的结果导致正统道教高度“内敛”道教无力实现自我更新，道教的整体性衰落已经不可避免。

周德全，1964 年出生，重庆人，哲学硕士，四川大学道教与宗教文化研究所博士研究生，四川大学邓小平理论研究中心讲师。

关键词：清初 道教 民间化 民俗化 衰落

清初（指顺康雍乾嘉朝）道教承袭明末的窘境，主要以沉寂为主。虽然有正一道娄近垣和全真道王常月的短暂辉煌，但正统道教整体上已江河日下，无力回天。人们常用“封建专制”和“封建末期”从政治上文化上来概括清初道教衰落的原因，这个理由原则上当然是正确的，但没有揭示出清初道教衰落实际根由，本文试图从清初皇帝不信道，导致清初政道关系紧张，道教走“上层路线”失败等方面，解释清初道教适应王权失败的原因。

一 清初皇帝不信道

对于中国封建社会的政教关系，元脱脱有一个不错的解释，他说：“释、老之教，行乎中国也千数百年，而其盛衰每系乎时君之好恶。是故佛于晋、宋、梁、陈，黄、老于汉、魏、唐、宋，而其效可睹矣。”^①“其效可睹”，就是仁者见仁，智者见智，评论者因立场不同，可有不同的评价，站在元以后“王道”的角度看，释老的政治重要性可谓一朝不如一朝。到了清朝初年，清朝入关后的第二代皇帝康熙做诗表达自己对僧道现状的评价，“颓波日下岂能回，二氏于今日可哀。何必辟邪犹泥古，留资画景与诗材。”对僧道二教表现出极度的轻视，说：“御史有以沙汰僧道为请者，朕谓沙汰何难，即尽去之，不过一纸之颁，天下有不奉行者乎？但今之僧道，实不比昔日之横恣，有赖于儒氏辟而辟之。盖彼教已势微矣。”^②历史上，北方少数民族政权入主中原，往往在文化上采取儒释道并重的政策，远的如北魏，近的如元朝，为何清朝刚刚入关，就对释道两家如此疏远呢？

清初皇帝是异族皇帝，满族很早就信仰萨满教和藏传佛教，由于满族人口很少，力量薄弱，皇帝普遍亲力亲政，普遍不信道。正如元脱脱所说，释道“盛衰每系

乎时君之好恶”，在近二百年的顺康雍乾嘉朝（1624——1820），没有一个崇道的皇帝，这在历史上是非常罕见的现象，过去道教赖以贵盛的“上层路线”被堵死，道教失去了挟君威以振仙道的起码条件。皇帝对诸如娄近垣和王常月也只是利用。即便是这样，皇帝都公开宣称“此举非崇奉道教以祈福祥也”，^③生怕粘上“崇道”的恶名，可见，在清初皇帝和一般社会政治家们的眼中，“崇道”就意味着“乱政”，明皇帝的崇道失国的教训历历在目，这实际上宣告正统道教在政治上已经“死”了。

道教远离改朝换代的社会历史环境，根本没有参与清朝获得政权的过程，道教自身的社会影响力衰落，皇帝普遍不用道。和过去北方少数民族入主中原的情况不同，清朝主要依赖汉族力量打垮大明，因此，清朝比任何少数民族政权都重视汉人，主动实行满汉平等的基本政治方略。然而，道教在清初入主中原的过程中，完全置身事外，既没有显出反抗的力量，也没有表达满清是封建正统的任何“图谶”或“符箓”，可见，正统道教这时候已经失去了对社会政治的“发言权”，处于社会政治边缘化状态，这样的道教，不可能引起皇帝的“重视”。

尊孔敬儒，清廷实行“黜异端以崇正学”基本政治和文化政策。在清朝入关的过程中，汉人出现“反清复明”和“扶清反明”两种不同的政治选择，这是与过去北方少数民族政权入主中原很不同的的地方，但在康熙帝平定“三藩之乱”和“准葛尔之乱”以后，满清在政治上已经被汉族读书人认定为封建正统，在皇太极时代，清就根据范文程的“士为秀民，士心得，则民心得矣”^④的建议部分恢复了科举制，入关后，顺治二年（1643 年），清朝正式恢复“科举制”，顺治十四年，改孔子封号“大成文宣”为“至圣先师”，二十二年，御书封号“万世师表”，使大批具有“反清复明”意识的知识和官

僚精英有了出路，加上清初皇帝主动实行有限的“满汉平等”政策，这样，清朝的王权正统彻底得到了读书人和官僚的认同。康熙皇帝是历代少有的博学而重视文教的帝王，读书甚多，特别崇尚朱熹，曾说朱熹“文章言谈之中，全是天地之正气、宇宙之大道。朕读其书，察其理，非此不能知天人相与之奥，非此不能治万邦于衽席，非此不能仁心仁政施于天下，非此不能内外为一家。”《清史稿·儒学》列传二百六十七卷评价说：“清兴，崇宋学之性道，而以汉儒经义实之。御纂诸经，兼收历代之说；四库馆开，风气益精博矣。”到了雍正朝，正式形成了祭孔典礼，“四年八月仲丁，世宗亲诣释典。初，春秋二祀五亲祭制，至是始定。牺牲、饔豆视丁祭，行礼二跪六拜，奠帛献爵，改立为跪，仍读祝，不饮福、受。尚书分献四配，侍郎分献十一哲两廡。明年，定八月二十七日先师诞辰，官军民士致斋一日，以为常。”^⑤清朝正式形成尊孔敬儒的基本国策。

顺治帝基于统治的需要虽然不废道教，他曾“封张真人五十二代孙应京为正一嗣教大真人，赐敕印”，但采取严厉的限制政策，诏谕“凡僧道巫觋之流，止宜礼神推命，不许忘行法术，蛊惑余众。如有违犯，治以重罪。著礼部严行稽察。”^⑥正一道自己的史料也记载了朝廷的限制政策，《补天师世家》载顺治帝的一通诏书，说：

国家续立天极，光昭典礼，清静之教，亦所不废。尔祖张道陵，博通五经，覃精玄教，治民疾病，俾不惑神怪，子孙嗣教，代有崇封。兹特命尔袭职，掌理道策，统率族属，务使异端方术，不得惑乱愚众。今朝纲整肃，百度维贞，尔其申饬教规，尊行正道，其附山本教族属，贤愚不同，悉听纠察，此外不得干预。尔尤宜法祖奉道，谨德修行，身立模范，禁约该管员役，俾之一守法纪，毋致生事，庶不负朝廷优加盛典，尔其钦承之^⑦。

诏书的语气严厉，明确要求正一道“务使异端方术，不得惑乱愚众”，特别要求正一道士“一守法纪”，“毋致生事”，实际上离禁教只有一步之遥了，显然这是用“政权”来限制“神权”，也表达了清朝对道教的基本政策。众所周知，清朝时期，民间宗教发达，而且常常与朝廷对立，有鉴于此，康熙帝在二十六年（1687年）采取了更加严厉的限制乃至禁绝的政策，“至于僧道邪教，素悖礼法，其惑世诬民尤甚。愚人遇方术之士，闻其虚诞之盐，辄以为有道，敬之如神，殊堪嗤笑，俱宜严行禁止。”^⑧受此牵连，道教在清朝朝廷中的地位更加每况愈下。

二 清初政教关系紧张

顺康雍乾嘉时代是中国民间宗教发展的一个重要时期。对于普通教民而言，入教是为了寻求保护，对于那些宗教领袖而言，则主要为了名和利。在一定条件下，受到传统术数文化的刺激和发酵，受到特定社会环境的

诱导，这些宗教领袖就可能将自己的私欲膨胀为政治野心。民间宗教特别重视功利满足，在经济上求钱，在文化上崇拜新的神灵，在政治上不与政府合作，一旦时机成熟，铤而走险，试图自己称王，对于清廷而言，当然具有极大的政治破坏力。

马西沙和韩秉方先生对这一时期的中国民间宗教的发展历史进行了系统的研究，他们特别留意到了正统道教与民间宗教的密切关系，“明清时代，道教演变的最大特点是日益走向世俗化、民间化。道教衰落了，但是道教的流衍——具有浓厚道教色彩的民间教派却大倡于世，对整个社会产生了重大影响。近两千年的道教史是一部由民间走向正统，再由正统走向民间的历史。”^⑨中国民间宗教受到正统道教的巨大影响则是无疑的。从清初到鸦片战争以前，中国民间宗教的发展蔚为大观，有黄天教、斋教、弘阳教、罗主教、闻香教、清茶门教、龙天教、圆顿教、一柱香教、八卦教、一贯道、真空教等等不一而足，主要宣扬“无生老母”和“真空家乡”信仰。在乾隆朝和嘉庆朝，民间宗教组织网络密布，以八卦教反清尤为突出，他们只认教主不认官，与官府对立，铤而走险，甚至出现直捣皇宫的严重事件。民间宗教、基督教的“礼仪之争”和回民起义，导致清初政教关系紧张，正是清朝宗教政策趋严的重要原因（实际上这一时期清廷也把基督教视为民间宗教）。这一时期的宗教问题，已经远远超越了单纯的文化关系，蕴涵了民族关系、中西关系、中学与西学、传统与现代等多维关系。面对历史的新变化，清廷采取了“闭关自守”的国策，坚持用传统的正统文化——儒学和传统正统政治——王道来应对。这一政策对正统道教的影响是巨大的，正统道教被迫以“圣俗一体”和“圣贤仙佛无别”论以应之，道教这一时期的发展不是创新，而是试图清理自身不够传统的东西，以更加正统的儒学为价值取向，整肃道教教义教理和宗教教团组织，这就是王常月和娄近垣等高道这一时期所主张的道教发展方向的实质。遗憾的是，这样做，更加快了正统道教全面的历史性的衰落。

伊斯兰教在清朝时期得到了长足的发展，伊斯兰教进一步中国化。但是中国特色的伊斯兰教的发展也带来了严重的后果，主要就是产生了新老教门派之争，而清朝政府在伊斯兰教发生内讧时，采取拉一派打一派的做法，以致伊斯兰教内部内讧不断激化。如乾隆四十八年（1783年）四月，发生了回族田五阿訇及李可魁、张文庆马四圭领导的“石峰堡”起义，被杀和株连者达两万人以上。清朝官员剿灭“回民”的政策，引起了回民与清朝政府关系的全面紧张，清政府支持“老教”而将“新教”称为“邪教”，大批新教徒被迫皈依老教，规定回民不得复称总掌教、掌教、阿洪（訇）、阿衡和师父名目，毁除新教寺，不准增添新的老教寺，还出具文告，禁撵夺、禁勾引窝留、禁抱养及改归回教、禁造礼拜寺、禁诬告等。总之，清朝对伊斯兰教实行了以禁止限制为

主的宗教政策。

清初，天主教利玛窦的传教模式受到教内的怀疑和否认，这就是“礼仪之争”。“礼仪之争的核心是关于天主的译名以及祭祖和祭孔”。^⑩从政治角度看，“礼仪之争”则体现了罗马教廷与清朝政府之间对政治平等的不同看法问题，罗马教廷坚持自己的教权全权，而清朝政府认为自己是国家的绝对主宰。因此，礼仪之争演变成了政治之争。清朝与罗马教廷就此多次进行交涉，康熙朝，1720年，嘉乐奉罗马教宗的命令来华协调，但嘉乐在北京向康熙帝申明教宗的禁约命令，引起了康熙帝的愤怒，传旨“尔教王条约与中国道理大象悖谬。教王表章，朕亦不览。西洋人在中国行不得教，朕必严行禁止。”^⑪双方不欢而散。嘉乐无法，只好拟定八项有关礼仪问题的妥协办法，史称“八项准许”或“八项特准”，康熙最后知道了教宗禁约的全部内容，十分气愤，双方完全闹崩，康熙先批：“……以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”^⑫到了雍正朝，双方矛盾进一步激化，雍正帝下令全面禁传天主教，天主教被迫转入地下。雍正帝对天主教的传播有着政治上的深忧，“你们想把中国人变成教徒，这是你们道理所要求的。但我们会变成什么样子，我们岂不很快成为了你们君王得顺民了吗？教友只认识你们，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从。现在虽不必顾虑及此，但等到万千战舰来我海岸之时，则祸患就大了。”^⑬因此，雍正帝严行禁教，这种情况一直延续到鸦片战争爆发，中英签订了《南京条约》等条约后，天主教才渐渐驰禁。

清朝统治者为了维系君权专制，对任何可能包含有对抗君权权威的社会文化都实行高压政策，对儒学如此，对道教如此，对民间宗教如此，对伊斯兰教如此，对天主教还是如此。在封建中国这样的社会条件下，任何宗教都只能定位于在王道之下，承担“神道设教”的功能，而绝对不能提出和实施任何与封建道统不合的价值思想和社会生活方式，这就是所谓的“大一统”政治，就是“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”造成的思想方式和生活方式。道教不过是中国封建社会中的小农思想方式和生活方式的宗教表达，“神仙”实质上不过是“农民”理想生活宗教的表达，正统道教（包括中国佛教）在发展的过程中逐渐成了官方宗教，与现实社会中的民众失去了关联，导致民众用民间宗教来诉求自己宗教理想。这一时期，中国地方社会出现了“流民”社会阶层，他们活跃在社会底层，入不敷出，政治上没有尊严，在地方社会生活中严重缺乏安全保障。他们没有形成新的生产方式和生活方式，没有在封建社会中辟出一块属于自己的天地，如西方中世纪的“自由城市”那样的社会空间。因此，仍然只能被淹没在封建正统文化的汪洋大海中，东拼西凑为自己的生活方式寻找合理性、神圣性的理由，这就是民间宗教。其宗教诉求更加荒诞而狂妄，它们所塑造的神灵根本不可能把农民、游民

带到“真空家乡”，去享受“无生老母”的慈爱，反而会招致封建王道和封建正统文化的加倍敌视，最终免不了惹火烧身的悲剧。

三 娄近垣与王常月对清朝道教政策的回应

娄近垣（1689—1776年），字朗斋，法号三臣，又号上清外史、妙正真人，江西松江娄县人。自幼好道，与正一天师第五十五代天师张锡麟关系密切，在龙虎山修行，雍正五年（1740年）循例到京城值季，九年奉诏为雍正帝治病获效，得到雍正青睐，赐其龙虎上四品提点。雍正十一年，娄近垣获得创教机会，雍正颁布《赐大光明殿上谕》，曰：“大光明殿现在修整与你，作子孙长驻。上清宫去选些法官来，若上清宫人少，在苏州选几个来。……将来，光明殿你就是第一代开山的人了。”^⑭同年八月，赐封“妙正真人”，十月赐大光明殿开山正住持，诰封通议大夫，掌道录司印务事，东岳庙等处正住持。娄近垣得到雍正帝青睐，显然有点偶然，这与历史上正一道道士得势的渠道并无不同。但是，据史料证明，娄近垣的获宠还有更重要的原因，这就是娄近垣“能以忠孝为心，利济为事，而不涉于丹药怪迂之说。”雍正帝赞他“道法精通，行止端方，居心坦白，能得其祖师真人之正传，而有济人利物之益。迩年以来，朕命祈祷雨旸，理通法备，备极诚敬。其忠质之性，甚属可嘉。”^⑮他自己也说：“虽嗣道教，颇不喜言炼气修真之法，云此皆妖妄之人借以谋生耳，岂有真仙肯向红尘中度世也”。娄近垣的核心思想是“无心”，主张“无心于物，故心心皆佛，无心于道，故处处是道。”^⑯这一“无心”观，是当时道教普遍以道附佛附儒的流行做法，但特别强调对社会正统政治的主动适应。

娄近垣作为正一道的道士获得皇帝宠信，在当时是非常引人注目的。张鹏评价说：娄近垣“能以修身却病之术裨益圣躬，祷斋坛，屡著诚效。世宗宪皇帝特加宠异，赐以真人封号，为元教主持。且因娄氏忠勤，推本所自，赐修龙虎山上清宫，发帑钜万，遣内大臣重视落成，赐之碑额以垂永久。”^⑰可见，时人对娄近垣的得宠的原因也是洞如观火。总结起来，娄近垣得宠的缘由，首先是偶然，因为如果不是娄氏进京值季，他也无缘接近皇帝；第二，娄氏以医术以进，但这仅仅是一个噱头，真正的原因是他的“忠质之性”，对皇帝忠心耿耿，也许雍正正是想通过娄近垣示范，规范正一道发展的方向，或许纯粹属于娄氏与雍正意气相投，也未可知也；第三，也是非常重要的一点，娄氏“不喜言炼气修真之法”，与一般正一道士判若二道；第四，娄氏善与交接人事，刻意奉承圣意，身怀道术而侈谈禅趣，可谓用心，难怪雍正赞其“可嘉”。娄近垣的做法与龙门派王常月的思路大同而小异，都不想与“道术”和“异端”有任何关联，对传统道术表示唾弃。

王常月（？～1680）为清初著名龙门派道士。王常

月在顺治和康熙朝偶得皇帝好感，在北京白云观开坛讲座，激起了龙门派复兴教风的雄心，王常月更是以振教为己任，著《龙门心法》（又名《碧苑坛经》）。在传统的道教教义中，圣人、佛陀和神仙是比肩齐等的，神仙是道教信仰的核心和标志。但是，在清朝，道教的社会地位和社会文化影响力每况愈下，其合法性存在都受到了威胁，更惶论发展了，针对这一情况，王常月竭力以道附会儒释，千方百计为道教争取社会存在的合法性。在他的“心法”中，处处以儒释的观点为权威，引经据典，说明他的“心法”丝毫不异于圣人教诲，完全同于佛门妙理。他说：“欲修仙道，先修人道。人道未修，仙道远矣。儒门曰：‘先齐家，而后可以治国。’齐家犹人道，治国犹仙道。家不能治，岂能治国乎？释氏曰：须尽凡心，别无圣解。这凡心乃三纲五常之理，如依此行完，即人道全，而修仙不难矣。虽不能成圣成真成佛，也容易的了。”^⑧王常月这一“三教合一”论，实际上是“三教混同”论，目的在于假儒释以方便道教之自强。

他历数过去全真道之弊，说：“为何大道不行，教门衰薄？诸子，只因本教全真‘不能度己，只要度人’，这八个字的大罪根，自坏全真教相的公案也。诸子，你阐教的，自己不能依教奉行，先要劝人依教奉行，谁肯信服呢？怎见得全真不能度己，诸子噫！度众生者，度自己之众生也。”^⑨“先度己”成了王常月振兴龙门派的基本出发点，而所谓“先度己”的真正含义，实际上是要求道教徒以初真戒、中极戒和天仙八戒“三大戒”自律，顺应时势，精修心法，见圣贤仙佛之心，明圣贤仙佛之理，悟圣贤仙佛之法，行圣贤仙佛之事，成圣贤仙佛之身，远离旁门左道，以正玄风，振兴教门。王常月一再强调“心法”的重要性，处处流露他对“道化颓靡，黄冠失教”的切肤之痛，实际上，王常月是要求教徒放弃过去的“白日飞升”及“肉体成仙”神仙观，他将过去道教的各种仙术归为“小道”，他说：

或以烹铅炼汞为出世的法，便行功朝屯暮蒙，退符进火，几曾见玉液七返，金液九还，拿住贼，放了贼也。或以存思观想，默朝上帝于三天。或以炼度济幽，超拔幽魂于九地；或以呼神召将，佩符箓以号真人；或以提气开关，运精气而称妙道；或讽诵经文而勤劳礼拜；或炮制丹药而救病医疮；或炼服食以望飞升；或效阴阳而行采取；或鼎器中橐龠呼吸，以神运真铅衍生接命；或鼎炉内砂火抽添，以炼茅根，立功布施；或以身体衰残，抱金丹之道而待传于有福；或以因缘浅薄，行难行之行而撒手于悬崖。种种昧却自性，为幻修行，俱是旁门。^⑩

王常月的“心法”，本质上是全真道“性命双修”主张的进一步发展，但是王常月走得太极端，他希望借助于佛教的“戒律”而成就“心法”，希望打破道教理论和

道法的封闭性促进道教走向社会，通过自律提高道教的素质，他的新神仙观，是对全真道“性命双修”观的新阐释，蕴含着“修性”至上的倾向，对道教的发展产生了深刻的影响，与明朝的张宇初的《道门十规》对正一道的发展影响一样，其结果，道教正一道和全真道都通过民间化走上了民俗化的不归路。

清初娄近垣和王常月仍然试图通过走“上层路线”而求得道教的发展，然而时过境迁，他们的成功不过昙花一现。由于清初皇帝普遍不信道，在政治上对道教严加限制，使道教的任何创新都难以为继，所以，娄近垣和王常月的得宠具有偶然性和个体性特征，道教适应清王权的政治努力失败，清朝道教整体性的衰落已经不可避免。

（责任编辑：和 光）

- ①（明）宋濂、王濂：《元史·释老志》，《二十五史》（M），上海古籍出版社、上海书店，1986年12月版，第8609页。
- ②（清）小横香室主人撰：《僧道不必沙汰》，《清代述异》（五），《清野史大观》（M）卷十一。上海书店，1982年6月第1版，第128页。
- ③（清）娄近垣辑：《龙虎山志》，《藏外道书》（M）第19卷，巴蜀书社，1992年8月，第427页。
- ④《清史稿·三十志》，卷232，中华书局，1976年7月第1版，第9353页。
- ⑤《清史稿·十志》卷84，中华书局，1976年7月第1版，第2535页。
- ⑥《世祖实录》卷44，《清实录》（M），第3册，中华书局影印，1985年9月第1版，第357页。
- ⑦（日）小柳司气太撰：《白云观志》卷7，《补天师世家》，《藏外道书》（M），第20册，巴蜀书社，1992年8月，第640页。
- ⑧圣祖实录》卷129，《清实录》（M）第5册，中华书局影印，1985年9月第1版，第385页。
- ⑨马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史·序》（M），上海人民出版社，1992年12月。第5页。
- ⑩顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》（M），东方出版社，2000年9月第1版，第52页。
- ⑪陈垣：《康熙与罗马使节关系文书“嘉乐来朝日记”》（M），影印本。
- ⑫转引自顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》（M），东方出版社，2000年9月第1版，第87页。
- ⑬L. W. Allen: “Jesuits at the Court of Peking”, 第262—265页, Shanghai. no date.
- ⑭《龙虎山志》，《藏外道书》（M）第19卷，巴蜀书社，1992年8月，第429页。
- ⑮《龙虎山志》，《藏外道书》（M）第19卷，巴蜀书社，1992年8月，第427页。
- ⑯《龙虎山志》，《藏外道书》（M）第19册，巴蜀书社，1992年8月，第554页。
- ⑰《龙虎山志》，《藏外道书》第19册，巴蜀书社，1992年8月，第421页。
- ⑱（明）王常月：《龙门心法·印证效验》，《藏外道书》（M）第10册，巴蜀书社，1992年8月，第193页。
- ⑲（明）王常月：《龙门心法·济度众生》，《藏外道书》（M）第10册，巴蜀书社，1992年8月，第201页。
- ⑳（明）王常月：《龙门心法·参悟元机》，《藏外道书》（M）第10册，巴蜀书社，1992年8月，第213页。