

明清道教伦理的新特征及传播*

苟 波

提 要：这篇文章通过比较研究的方法，以道教经典和通俗文学作品为依据研究和总结了明清时期道教在伦理观念方面的新特征以及这一时期道教在宗教伦理的传播方面的新局面。同时，文章也结合明清时期的社会经济背景和宗教背景分析了道教在这一时期的发展趋势以及与民众，特别是下层民众间的互动关系。

苟波，国家“985工程”四川大学哲学、宗教与社会研究创新基地学术骨干，四川大学道教与宗教文化研究所教授。

主题词：明清时期 道教伦理 新特征 传播

与早期道教强调和探讨“长生成仙”途径和技术相比较，明清时期的道教更为关注社会生活和普通民众的日常生活状况，力图将道教的宗教观念与民间信仰、地方信仰和通俗伦理思想结合起来，以达到影响更大层面的民众，特别是下层民众的目标。在这一背景之下，道教的修仙伦理更广泛地与世俗社会伦理内容结合起来，并且与各种通俗文艺形式形成互动，以更为生动和形象的方式来向普通民众宣传道教信仰。

一、明清道教伦理对民众日常生活的关注

从道教神仙体系来说，道教自宋元以来经历了一次神仙群的巨大扩展过程。在这一时期的“新”神仙群体中，大部分神仙都来自于民间信仰和民间传说，是下层民众非常熟悉的人物，如文昌帝君、关圣帝君、玉皇大帝、碧霞元君、城隍、土地、门神、灶神、财神、药王、瘟神、蚕神、厕神、妈祖、临水夫人、保生大帝、开漳圣王、三山国王、八仙、二郎神、姜太公、王灵官、崔府君、扬州五司徒、船神、饼师神、梨园神、机神、福神、二徐真君等。这类神仙在进入道教神仙体系之前就已经在民间影响很大，有许多是在某一地域内民间信仰的偶像。

与传统道教神仙作为“修仙”典范不同，这一时期的这类神仙由于来自于民间和下层社会，他们身上具有更多“保护神”的特征，与普通民众的日常生活具有更密切的联系。如《太上老君

说天妃救苦灵验经》就借妈祖之口说明其“救济”功能：“自今以后，若有行商坐贾，买卖求财，或农工技艺，种作经营，或行兵布阵，或产难不分，……或疾病缠绵，……但能起恭敬心，称吾名者，我即应时孚感，令得所愿遂心，所谋如意。”^①从这里看，妈祖的宗教功能更多地是针对普通民众的日常生活来设计和开展的，而且涉及范围也远远超出了当初作为海上救济女神的功能。在《三教源流搜神大全》卷4《天妃娘娘》的神仙故事中，她又被描写为王母手下女仙，有助产赐子功能：

然尤善司孕嗣，一邑共奉之。邑有某妇，醮于人，十年不字，万方高媒，终无有应者。卒祷于妃，即产男子。嗣是凡有不育者，随祷随应^②。

显然，这类神仙在其基本宗教功能方面与传统作为“修仙”典范的神仙有着巨大区别。又如明清时期在社会上影响极大的神仙文昌帝君原来就是四川梓潼一带的地方神灵，被认为具有预知士人穷达升迁的能力而声望日隆，其影响逐渐扩展到别的地方。显然，这个地方神直接与科举仕进制度相关，是普通民众，特别是下层知识分子渴望一举成名心态的反映。从本质上说，这个梓潼神更多地是儒生们的幸运神，而不符合传统道教“出世”思想。但是，随着这位神灵影响力的扩展，道教开始造制一系列的神仙传说，将他纳入到自己的神仙体系之中。《梓潼化书》就模仿

老子传说，编造了梓潼历代显化的故事，并宣称他获得玉帝诰命，主管神仙鬼生死爵禄。在道教神仙传记《历代神仙通鉴》卷11中，就有这位神仙出世、显化、救济等故事，从而使他的名声进一步得到传播：

真君道号六阳，每出驾白骡，随二童曰天聋、地哑。真君为文章之司命，贵贱所系，故用聋、哑于侧，使其知者不能言，言者不能知，天机弗泄也。凡禳灾祛疹，禱雨祈嗣，有感必通。世有虔奉之者，常降乩直书，或现梦隐示。又能镇伏妖魔，疫癘神鬼闻骡鸣则远遁，为其惯啖邪物也^⑤。

石勒大寇江汉，又值灾疫。梓潼君道德宏通，久证真位，兹以劫运可念，遂愿救度众生。壬申岁七月七日，忽有瑯舆羽轩，麟车凤驾，玉童玉女，神将天兵，队从旌旗百万，侍卫森列，乐音弦空。天使宣上帝命为太玄年上德真君，同中书门下平章事，上主三十三天仙籍，中主人间寿夭祸福，下主十八地狱轮回^⑥。

从这位神仙的演变过程和职责描绘等内容看，他在进入到道教神仙体系后，仍然保留了作为地方神灵的基本特征，也就是作为“保护神”所具有的对民众日常生活的关注。《文昌帝君阴骘文》也宣称，文昌帝君“救人之难，济人之急，悯人之孤，容人之过，广行阴骘，上格苍穹”。毫无疑问，民众对这位神仙的崇拜并非指望他能使他们白日飞升，长生成仙，而是渴望获得他的保佑，科举扬名，或生活平安、幸福。

正是由于明清时期道教神仙体系对大量民间和地方神灵的吸收和改造，道教神仙从总体上具有了更强烈的世俗色彩。这样，通过神仙形象所传递的道教伦理观念就更加充分地与世俗伦理和价值观念结合在一起，具有了更为广泛的社会影响力。

对明清时期的民众来说，神仙信仰的主要目标并非“长生成仙”，或获得神仙的超凡能力，而是改善其生活质量，解决实际生活中的具体问题。这样，道教伦理就具有了更广泛的外延和实际针对性，获得了对道教教徒以外的普通民众实行道德约束的可能性。

明清时期道教对世俗伦理的吸收和对普通民众道德约束的提升非常充分地体现在这一时期各种道教劝善书和对各种劝善书的注释、解说中。如果说劝善书是将道教的伦理充分世俗化、通俗化的话，那么这一时期颇为流行的对劝善书的解

说则进一步将道教伦理形象化、文学化，将道教伦理演变为一个个生动的故事来加以说明和解释。而这些故事中的道教伦理又完完全全是与普通民众的实际生活以及世俗道德标准相一致的。

例如，清代具有重大影响的《太上感应篇图说》就以道教劝善书《太上感应篇》为依据，以文学故事的形式来解说道教伦理。值得关注的是，在这类故事中，作者将道教神仙视为“劝善惩恶”的终极力量，以提升道教伦理对普通人的规范和约束，而非仅仅是一部分人的宗教修炼目标。也就是说，在这类故事中，以神仙形象来代表的道教伦理具有更广泛的覆盖率，不仅是针对道教修炼者，甚至主要的不是针对道教教徒，而是面向普通的民众。因此，故事中的“善”与“恶”就不再局限于宗教层面，而是充分地体现于世俗层面，体现于每一个人的实际生活。这样，行“善”和为“恶”的区别就不再是成仙与否，而是体现于实际生活中每一个环节和细节。

在《太上感应篇图说》解说“月晦之日灶神亦然”时，作者就以在民间非常流行的灶神信仰来宣传行善止恶体现于实际生活中每一个细节的观念。在这里，作者以深入到每一个家庭，“纤悉必记，每月晦日，诣天奏白”的灶神来作为劝人行善的神仙，使民间信仰与道教伦理更好地结合在一起。众所周知，灶神也是一位来自于民间信仰的道教神仙。以这样一位神仙来解说道教伦理体现于实际生活具体细节的观念，自然非常贴切，非常容易为普通民众所认同和接受。在这个故事中，郑世修多年行善，却没有得到神仙的保佑，各种灾难接踵而至。对此，他深感委屈，向灶神抱怨。后来，在梦中，灶神来访，向主人公解说善恶之理：

老人笑曰：“无论君之所为种种愆尤，即以十善论，如戒杀一条，君为寒士，伏腊宴客，不得不俭，倘囊有余貲，岂能持斋茹素？且虾蟹之类，常登庖厨，彼独非生命乎？以云不杀，其谁信之？流盼少艾，恋恋不舍，如有邪缘相凑，能坐怀不乱乎？有登徒子好色之心，托为鲁男子以邀誉，直欺天耳。放生惜字，君不过随人俯仰，众不举行，君亦罢歇。君有寡嫂，不能存活孤儿，现无营业，君今置若罔闻，不过邀众聚敛，遇孤寡者给以分文，攘众人之功以为己有，乃鬼神所最恶。口要一节，君虽极意警戒，然往往遇事讥弹，出于不觉，大伤忠厚。惟埋骨一事，众皆恶其朽秽，君独亲身照管，

稍有功德。今埋骨之所，已经盈满，君并无安插之计，亦未了事也。君现为塾师，生徒功课何尝认真？乡里争讼，君遇有不平，反为加石，何尝劝息？只于朔望烧香拜佛，乃妇女之见耳，何功之有？君从今刻刻改悔，切勿自欺，切勿自堕，痛除求名邀福之心，实实落落以圣贤为己任，自然感动上天，护庇无穷矣。”郑于次日元旦对神忏悔，实行善事。次年即连生二子，俱聪慧登第，夫妇犹及见孙^⑤。

从这个故事看，道教伦理强调的不光是对神灵形式上的崇拜，而更多的是普通人生活细节和具体生活内容。也就是说，道教的伦理实际上是贯穿于普通人实际生活的各个方面和各个细节之中。同时，普通人日常生活的质量也直接与其行为相关。如这个故事中主人公的子嗣问题就直接取决于他对这些实际生活中道教伦理细节的遵从。

这个故事提到的是通过灶神来决定主人公的子嗣问题。在别的故事中，普通人的其它生活内容，如“得富”、“得贵”、“得寿”、“祈病”、“遇难成吉”、“复合离散”、“夺算”、“刑罚”、“富禄”、“科举”、“仕途”等无不受到道教神仙的控制。因此，普通人的行为规范就自然被纳入到道教伦理的范围之中。又如，该书在谈及人应该“敬老怀幼”时，就以神仙嘉奖的形式来进行宣传：

宁波袁道济家贫不赴秋试。或劝之行，赠以三金。时岁值歉收，路遇一弃婴，啼饥将毙。袁惻然，即以三金托腐店夫妇抚之。至省，同乡友憎其贫，不纳，一旧识僧勉强留寓。是夜，僧梦各府城隍齐集，以乡试册进文帝，内有削除者，尚需查补。宁波城隍禀曰：“袁某救婴心切，可中。”帝命召至，见其寒陋，曰：“此子貌寝，奈何？”城隍曰：“可以判官须贷之。”僧寤，骇甚，及告袁，与袁梦正合。榜发果中式^⑥。

通过这样的方式，道教伦理涉及到普通人生活的各种内容和世俗道德的各个方面。在《太上感应篇图说》中，“不履邪径”、“不欺暗室”、“慈心于物”、“忠孝友悌”、“正己化人”、“矜孤恤寡”、“不彰人短”、“不炫己长”、“施恩不求报”、“与人不追悔”等世俗行为准则也通通被纳入到道教伦理体系之中。在《太上感应篇图说》所编撰的故事中，道教伦理几乎覆盖了世俗生活的每一个方面和各个具体环节。也就是说，不管

读者是否有修仙的意向，他的所有言行举止无不受这一伦理体系的制约。显然，这样的伦理观念与传统道教的修仙伦理有重大区别。这样的区别也正是道教日益世俗化的结果。从这些故事我们也可以发现，这一时期道教伦理的宣传又是与神仙职责的扩展有关。神仙职责的扩展使道教伦理得以影响到更大范围内的普通民众，并将其生活的各个方面纳入到道教伦理的控制和约束之中。

二、明清时期道教对新的伦理观念的吸收

道教伦理对明清社会的影响不仅表现在对传统道德观念的维护和宣传上，也体现在对这一时期新的道德观念和伦理思想的促成和推行方面。正因如此，道教才得以对明清社会各个阶层的民众产生巨大影响。

1. 道教与明清社会的商业伦理

明代以来，中国的封建社会出现了逐渐衰退的趋势，其表现之一就是维持这一体系的封建制度逐渐走向末路。与此形成强烈对比的是城市商业经济的大力发展和繁荣以及随之而来的市民阶级的兴起。随着纺织、制盐、造纸、印刷、冶铁等行业以及商业的极大繁荣，资本主义萌芽也应运而生，这一时期民众的基本构成和社会关系、经济关系等都发生了巨大的变化。

在这一新的社会形势影响下，新的道德伦理观念也在逐渐形成和扩展。在农业社会中形成的传统道德观念有的得以保留，也有相当部分受到冲击和摒弃。毫无疑问，一种新的经济形式和新的社会关系自然要推崇符合自己要求的新的道德规范和伦理思想。

城市中商业的繁荣和商人地位的提升对商业道德的推动是非常明显的。正如明代丘濬所言：“今夫天下之人，不为商者寡矣。”^⑦在此背景下，以城市商业为载体的商业道德对市民阶层以至整个社会的影响也就不言而喻了。

与传统的农业生产相比，商业具有更大的流动性、不稳定性以及更大的利润空间。因此，要成为一个成功的商人，灵活、机敏、精于算计等品质必不可少。另外，在传统道德中受到轻视的冒险精神和开拓意识成为了商业伦理的一个重要组成部分，被社会各个阶层的民众所遵从。

从中国传统文化来说，道教对海外仙国的描绘无疑是中国人对远方异地的美好想象的重要来源。与儒家文化视本土文化为至上，而轻视异域

文化的基本态度不同,道教始终将海外的神仙世界视为美好生活的典范,将远方异域视为可以弥补现实生活不足的源泉。正是在这种基本思想影响下,道教始终用一种羡慕和好奇的目光来审视和探索我们世界之外的未知世界和远方异国。因此,《山海经》的传统在道教的神仙境界中得到了全面的继承和进一步发挥。从《山海经》对异域的描绘以及道教对神仙境界的神奇幻想中,我们不难看出,中国古人实际上是将他们对外在世界的好奇和向往的心态折射到了这类海外异国和神仙境界之中。因此,道教对神仙世界的描绘反映的是中国古人对外在未知世界的一种探索精神。从这一角度来说,这类海外世界的设想自然要受到道教观念的影响。

在清代小说《镜花缘》第8回到第54回中,主人公唐敖和唐小山分别进行了两次海外远航。而他们之所以得以成行,就是借助海外贸易的机会来实现的。值得注意的是,主人公游历之地中不少就是以道教的神仙境界为基本蓝本来设计和描写的,如其中的昆仑、蓬莱、方丈、瀛洲等就直接借用了道教神仙境界的名称。在清代小说《聊斋志异》的《罗刹海市》中,商人马骥所见的海外商国也具有道教神仙境界的特征:

村人曰:“明日赴海市,当求珍玩用报大夫。”问:“海市何地?”曰:“海中市,四海鲛人,集货珠宝;四方十二国,均来贸易。”……马曰:“我顾沧海客,何畏风涛?”未几,果有踵门寄资者,遂与装资入船。船容数十人,平底高栏。十人摇橹,激水如箭。凡三日,遥见水云幌漾之中,楼阁层叠,贸迁之舟,纷集如蚁。少时,抵城下。视墙上砖皆长与人等,敌楼高接云汉。维舟而入,见市上所陈,奇珍异宝,光明射眼,多人世所无^⑧。

在这里,作者在描写这个海外商国时显然将各种商贸旅行故事与神仙境界传说结合在一起。从这里,我们可以发现,明清时期作者在描写海外旅行和海外世界时,的确是受到了道教神仙境界的巨大影响。

而在小说《二刻拍案惊奇》第37卷《叠居奇程客得助,三救厄海神显灵》中,道教观念对商人冒险开拓精神的影响则体现在神仙对商人的种种帮助上面。小说主人公在女仙的帮助之下,经营一帆风顺,如鱼得水。在这里,商人的自信,甚至贪婪被大大美化了。在小说的后面部分描写中,主人公并未满足于已有财富,而是一再

冒险,从事各种经营。他在日后曾三次经历危险,而且无一例外地受到女仙的庇护而脱险。在这里,我们看到的是作者对商人求利心态的认可以及对他们身上冒险精神的充分肯定。

道教对商业道德的影响不仅表现在对商人冒险精神和开拓意识的肯定上,而且也体现在对理想的商业行为的推崇上。在《镜花缘》中,作者在描写海外诸国时,就以理想的笔调来刻画了这些地方商业活动中的高尚道德行为。例如,在小说所描写的海外君子之国中,买卖双方都竭力为对方考虑,想方设法使对方在交易中获利。显然,这样的描写与实际生活中的商业原则完全相反。在作品中,作者通过描写这样一种与现实社会完全不同的商业活动,来展示了一种全新的、理想的商业道德。

道教对商业道德的影响也通过神仙扬善惩恶的方式来表达。蒲松龄《聊斋志异》卷3《雷曹》,就描写了商人乐云鹤因为重义、守信、诚实不欺和慷慨好施而受到神仙保佑,从而在商场上一帆风顺,出入平安,而且晚年得子,获得天伦之乐的经历。

2. 道教与明清时期的享乐主义

随着明清时期城市经济的繁荣和市民阶级的兴起,新的道德观念也层出不穷。新的经济方式催生了一大批富裕的市民,他们一夜暴富的经历和奢侈享乐的生活方式在社会中极富影响力,成为这一时期社会潮流的引领者和形象示范。陈宝良的《明代社会生活史》在谈及明人的享乐之风时指出:

当时有一客人问黄省曾:“今之天下,奚其尚?”黄省曾答:“富贵淫乐焉尔。”黄氏进而认为,从市场就可以看出晚明生活的时尚所在。他又记道:“今之市也,玩宝盈筐,珠翠盈囊,绣绮盈轴,色艳盈室,丝竹盈架,珍错盈列,皆富贵淫乐之具也,所以趋天下之尚者也。”^⑨

这段文字对明代城市市民中兴起的享乐主义思潮进行了形象说明。这股享乐之风实为社会逐利远义倾向的表现,是传统道德逐渐走向解体的标志。明代理学家王阳明就将人生之“乐”提高至本体论高度,称:“乐是心之本体,虽不同于七情之乐,虽则圣贤别有乐,而亦不外于七情之乐。而亦常人之所同有。”^⑩此期另外一位著名学者王艮的观念与王阳明大同小异,称:“悦是心之本体。”^⑪可见,对快乐人生的追求在这一时期正成为社会主流文化的一种时尚。

明清时期这种享乐主义的道德观的形成固然有其社会、经济原因,如商业的繁荣、城市的兴起和市民阶级的形成、壮大以及传统伦理体系的崩溃等,但来自于宗教方面的影响也不容忽视。著名历史学家余英时在《中国近世宗教伦理和商人精神》一文中就谈到了宋元以后新儒家、新禅宗、新道教的“入世转向”以及这种转向对新的道德观形成方面的影响^⑩。从这里看,他对宋元以来宗教总体状况的变化以及这种变化对近代社会的影响是具有充分认识的。在此,我们主要讨论道教的宗教观念对明清时期的这种享乐主义道德观念的影响。

相对于其它宗教,道教更加关注现实的生命和生命的质量以及人的各种基本需要。在道教看来,神仙一方面具有生命的无限性,即可以长生不死,同时,神仙也是具有最高生活质量的特殊群体,可以充分享受生活的各种快乐。道教的众多经典在描写神仙境界和仙人生活时,都大力渲染其富裕、悠闲、舒适等特征。《抱朴子内篇·明本》就说:

夫得仙者,或升太清,或翔紫霄,或造玄洲,或栖板桐,听钧天之乐,享九芝之饌,出携松羞于倒景之表,入宴常阳于瑤房之中^⑪。

在这一背景之下,道教发展了其肯定世俗享乐的思想。例如道教的“地仙说”就对世俗享乐进行充分肯定,宣传人可以“修仙”和“行乐”两不误的观念。另外,道教“房中术”也直接将人的享乐扩展到男女性爱方面,主张人的正常生理需要与仙道并不冲突。葛洪就宣称:“人复不可都绝阴阳。”^⑫在《神仙传》中,彭祖被描写为擅长房中术的神仙,因为善于“御女”而获长生。元代道士李鹏飞也指出:“男女居室,人之大伦,独阳不生,独阴不成,人道有不可废者。”^⑬道教对世俗欲望的包容和对人有权享受世俗快乐的理念使它成为了后来通俗文化中享乐主义的一个源头。

在这一时期的文学作品中,我们可以发现许多以仙境、仙人名义来表现美食、美女之乐的情节。如《西游记》中的瑤池宴乐情节所渲染的美食、美酒,《铁树记》在开篇描写天界的美景和“仙宴”的场面等。另外,《封神演义》、《飞剑记》、《东游记》、《西洋记》、《南游记》、《北游记》、《绿野仙踪》等都对仙界的富裕生活场面进行渲染,以此来与凡世人间的混乱和贫困形成对比。例如,《历代神仙演义》卷2末尾就对“仙

宴”大肆渲染:

惟闻环佩铿锵,但见衣冠济楚,仙乐悠扬,盘盂精洁。王母亲自设厨,手擗龙脯凤腊、豹脰麟胎,调诸羹味,令侍女上之。又和八珍合味香汤以进。仙吏执冰玉壶,频斟柏叶酒,泻于玻璃盏,色如翡翠,群仙开怀畅饮。金童分张乐器,作扶桑仙乐,声调清婉,听之神爽^⑭。

这一时期文学中描写仙界男女之乐的作品更是大量存在。特别是小说中,仙凡恋情中的女仙形象就充分地艳情化、色情化了。这些女仙常常既没有了作为神仙的尊严和矜持,也没有作为凡人的道德约束。同时她们精通男女之道,从而成为了这类艳情故事的主导者。明代小说《天缘奇遇》就渲染了主人公祁狄羽与女仙玉香仙子之间的奇情异欲。明代小说《宜春香质》中的众女仙也都精通房中术,并成为凡间男子在男女之事上的启蒙者和引导者。小说中的凡人单秀言就由一位道士引入仙境洞府,见到众多女仙,并行双修之术。

在这类故事中,神仙来自于另外一个世界所具有的权威和房中术一起被用来渲染女仙的主动、放荡。也就是说,神仙的角色使她们得以彻底摆脱凡人的道德约束,更加接近于男性隐秘意识中“理想情人”,或是“完美女性”的角色和定位,同时成为那个时代盛行的享乐主义的代表和象征。这样的角色也表明了这类故事中原来神仙身上宗教色彩和象征意义的丧失。这样的结果也不能不说与道教世俗化的总趋势有密切的关系。

3. 道教与个性主义的扩张

中国传统上是一个重群体意识而轻视乃至否定个性和自由意志的社会。因此,中国传统的伦理道德强调的是等级、贵贱、尊卑、上下、长幼的不可逾越和对个性的压制。中国封建社会以儒学立国,以儒家伦理体系来规范人伦和社会生活,要求人们恪守本分,不可超越各种道德规范和等级秩序。明代《大明集礼》就是对这种伦理体系的具体阐述,并对这种不可逾越的社会生活模式及其具体细节进行了相当明确的说明。而颁发于洪武十三年(1380)的《明律》则进一步用法律的强制性来对这种伦理观念和社会秩序进行规范。这种规范涉及宗族关系、家庭关系、人的言行以及饮食、服饰、房舍等具体生活内容。

这种伦理秩序要求社会中每一个人都必须循规蹈矩,不可越雷池一步,因而必然会抹杀和否

定人的个性和自由意志。其实,这种伦理规范不仅体现在明代,而且是贯穿于中国封建社会的整个发展过程之中。

但是,这种贯穿于中国封建社会的伦理秩序却在明代以后受到极大冲击。在诸种导致这种变动的因素中,商业化无疑是最根本的因素。对此,《明代社会生活史》一书也进行了说明:

从明代中期以后社会生活的多样性乃至新的社会风尚的形成来看,显然是不同于传统以儒家为根本的礼教乃至由此控制下的社会生活,除了商业化和世俗化的基本倾向之外,社会生活的诸多领域,无不受到了商业的渗透。毫无疑问,这是一种秩序变动,而其根本点理应着力于商业繁荣以后的诸多商业化倾向,但也不能不注意到,自王阳明崛起以后在意识形态领域所发生的巨大震动,以及由此而对人们生活观念变化的影响,乃至对整个社会生活领域所发生的冲击^⑩。

在这里,《明代社会生活史》的作者讨论了商业化对中国封建社会伦理秩序的冲击,并提到了以王阳明为代表的“新儒家”的贡献。毫无疑问,王阳明的“心学”中有相当内容代表了一种与传统儒家伦理观念不同的新思维,从而对推动人的个性解放起到了极大作用。例如,他宣称以“良知”而不是道德标准来判断是非善恶的观点就极大地冲击了儒家固有的道德伦理体系,并诱发了人们对个性和自由意志的关注和肯定。

道教思想同样也对这种弘扬人的个性和自由意志的新观念起到了推动作用。

其实,王阳明以“良知”而不是道德标准来判断是非善恶的观点在很大程度上是受到道家道教观念影响的。以“良知”而不是道德标准来判断是非善恶的关键是认为“良知”,即人善良的本心可以自然作用,形成道德原则和道德意识。因此,人只要不受外在因素的干扰,恢复本心,就可以自然获得“至善”。这种观点自然使我们联想到老子所提倡的“朴”和庄子所强调的“真”。在《道德经》中,老子称:“见素抱朴,少私寡欲。”^⑪在这里,“朴”指未经加工成器的原材料。后来,道教用它来比喻人未经外在环境和外来诱惑玷污的本性,即人的本然状态和本初之性。在庄子那里,“真”更多地被用来作为人“本性”的代名词。《庄子·渔父》称:“真者,精诚之至也。……真者,所以受于天也,自然不可易也。”^⑫可见,老子、庄子都视人之本性为天然不可易的东西,是人善良淳朴的根基。这种思

想也被后来的道教所继承。《老子想尔注》说:“精者,道之别气也,入人身中为根本。”^⑬这就是说,人的本性就是自然的道性,是先天的东西。《洞玄灵宝本相运度劫期经》也说:“大千之载,一切众生,悉有道性。”^⑭因此,成仙的关键就在于排除外在各种后天污染和干扰物,恢复人的先天本性,即道教所谓的“道性”。金代道教学者王丹桂《草堂集》指出:“本来真性唤神仙。”^⑮元代道士姬志真在《云山集》中也说:“神仙莫向外边寻,止是元初一片心。”^⑯显然,道教将求仙合道的过程视为恢复人的本性和自然,本来就包含了对人自然属性的一种肯定和对外在道德标准的一种怀疑和否定。这样的思维势必对弘扬个性的社会思潮起到推动作用。

这种弘扬人的个性和自由意志的新观念在明清时期得到了全面发扬,并导致了此期文学作品对个性的大力强调和渲染。

对明清时期文学创作影响极大的“童心说”正是这种个性解放思想的具体表现。从渊源上看,“童心说”与先秦道家,特别是老子的“尚朴”、庄子的“贵真”思想直接相关。而后来道教所提倡的排除各种后天的污染和干扰物,恢复人的先天本性,即道教所谓的“道性”的思想无疑也对其具有重大影响。这一点,我们从李贽对“童心”的阐释就可以看出:

童心者,真心也。若以童心为不可,是以真心为不可也。夫童心者,绝假纯真,最初一念之本心也。若失却童心,便失却真心;失却真心,便失却真人。人而非真,全不复有初矣^⑰。

这种新的道德观念提倡从人未受玷污的“本心”出发,开发人的天然之性和率真之心,从而实现对正统道德标准的超越。这里面实际上包含了对个性解放和自由意志的尊重和强烈关注。

在文学创作领域内,这种个性解放潮流也正在风起云涌。袁宏道、袁中道、冯梦龙、凌蒙初、李渔、汤显祖等人也通过文学理论和文学创作来对此进行大力推动。在这一潮流中,一大批具有反传统色彩和丰富个性的人物形象脱颖而出,成为这一时期的文学创作,特别是长篇小说创作中的重要成就。

其实,道教对这种弘扬个性和自由意志的道德观念的影响不仅来自于道教对人先天本性,即“道性”的强调,同时也来自于神仙故事中神仙身上固有的“出世”色彩。这种“出世”色彩在特定条件下可以转化为对世俗道德和世俗权威的

一种轻视。而神仙们的生活方式本来就具有相当的独立性和自由度。例如,《神仙传》中的神仙左慈就多次以道术来戏弄曹操,代表了神仙所具有的自由意志和反抗世俗权威的力量;神仙河上公面对君王的威胁利诱,去地凌虚,称:“余上不至天,中不累人,下不居地,何民臣之有?”^②神仙卫叔卿“乘浮云驾白鹿”出现于武帝之殿,对武帝“中山非我臣乎”的质问毫不理会,“即失所在”。这些故事都代表了神仙维护自己自由意志和独立人格的精神。在神仙故事中,更多的神仙则将他们的自由意志和独立人格体现于在世俗名利和神仙的悠闲生活上的选择。如《清平山堂话本·张子房慕道记》中的张良就大肆宣传为仙的快乐、自由以及为臣的危险及辛劳;《喻世明言·陈希夷四辞朝命》中的神仙陈抟也视自由的神仙生活为人生最高目标而屡次谢绝君王的入仕邀请。从这些形象中,我们可以发现与《西游记》中孙悟空类似的精神和追求。从这些神仙故事中,我们也可以发现道教神仙形象对这类文学作品人物的具体影响。

三、明清道教伦理的通俗化传播方式

宋元以后,道教伦理思想不仅在道教内部得到认同,同时也以各种文学形式在社会中广为传播。与其它时期相比,此期道教与通俗文学的联系更为密切,从而形成了一系列在内容上直接受到道教宗教思想影响,与道教具有较深渊源的文学体裁和文学作品。通过与通俗文学的联姻,道教在这一时期对世俗社会的影响也在扩张,从而对普通民众形成更大的影响。因为从总体上看,这类通俗性文学作品的主要读者和影响层面正是那些文化水平较低,以前与所谓正统文学无缘的下层民众。通过通俗易懂的文学形式,道教思想和道教伦理观念被广泛传播,从而形成了更大的社会影响力。这种互动关系也成为道教世俗化过程中一种必不可少的因素。

1. “神魔小说”与道教伦理

“神魔小说”是明清时期一种特有的文学类型。对于其起源,鲁迅先生说:“且历来三教之争,都无解决,互相容受,乃曰‘同源’,所谓义利邪正善恶是非真妄诸端,皆混而析之,通于二元,虽无专名,谓之神魔。”在此,鲁迅先生明确指出“神魔小说”中“神仙”与“妖魔”的产生与“三教”都有关,受“三教”共同影响的事实,同时也指明了这些形象对“邪正善恶是非

真妄”等道德理想的表现和反映。进一步说,这种道德理想乃是中国社会长期发展过程中沉淀而形成的价值观、伦理观念的综合体,是中国文化的聚合,既受道教影响,又受到儒释二教的影响。但从总体上看,“神魔小说”因为采取了神—魔斗法的基本模式,以神仙为基本形象,所以在思想和文学渊源上更多地受到道教影响。因而常常被视为道教文学的一个特有种类。

这种影响表现在小说中,就是其中的“神仙”与“妖魔”所代表的“正义”与“邪恶”,不仅指人行为中的“善”与“恶”,而且指人内心中的“善因”与“恶因”。换言之,“神”与“魔”也是人心性结构中对立的善、恶两极的象征和文学形象。正是由于心性上善、恶对立,才导致了神、魔的差异和对立,才使双方成为封建世俗道德的维护者和破坏者。因此,神与魔的对立和斗争又象征了人性中“善”战胜“恶”,即“去欲就真”的道德倾向和艰难过程。而这种设计,自然又与道教的伦理思想有密切联系。

小说《咒枣记》讲述的是道教人物萨守坚积善成仙的故事。作者笔下的主人公不仅是一个“救世济民”的英雄,封建“正义”的维护者,也是人之心性经历挫折,最终去“欲”至“善”的文学象征。这一点,我们可以从小说作者的自序中看到:他塑造萨真君的文学形象,就是要以萨君得道之事为例,说明“自撒藩篱”,即修心去欲,达到“内善”的道理,为“修心者”树立一个榜样。显然,萨真人在这儿象征了人性中向“善”的力量以及人通过抑恶祛欲,最终复性至善的艰难过程。道教关于修心去欲的仙道伦理自然也寓含其中。

《西游记》的主人公孙悟空,就是一个极具象征色彩的人物形象。实际上,对孙悟空作为人心之幻象、去欲就真象征的问题,早就有一些文学批评家注意到了。鲁迅先生在《中国小说史略》中曾引明代学者谢肇淛之言说:“假欲勉求大旨,则谢肇淛之‘《西游记》曼衍虚诞,而其纵横变化,以猿为心之神,以猪为意之驰,其始之放纵,上天下地,莫能禁制。而归于紧箍一咒,能使心猿驯伏,至死靡他,盖亦求放心之喻,非浪作也’数语,已足尽之。”^③在这儿,鲁迅先生对孙悟空作为“心”之幻象,去“欲”就“善”象征的说法是大致赞同的。清代学者刘一明在《西游原旨序》中也称:“其造化枢纽,修养窍妙无不详明且备,可谓拔天根而钻鬼窟,开生门而闭死户,实還元返本之源流,归根复命之

阶梯。悟之者，在儒即可成圣，在释即可成佛，在道即可成仙。”^②显然，刘一明也认为《西游记》乃是在敷演人性中“善”与“恶”的斗争，讲述去欲归真的道理。所以，他又称：“俾有志于性命之学者，原始要终，一目了然。知此《西游》乃三教一家之理，性命双修之道。”^③而小说中人物，特别是主要人物形象，乃是为表达其主旨服务的，自然寓含了修心去欲、至善达真之理。

2. 明清“劝善书”中的道教伦理

劝善书是指以通俗易懂的方式向读者宣传伦理道德，劝人弃恶扬善的读物。这类读物大都以神佛之名流行，宣传普通人因为遵循相关道德规范而获得保佑和因为违背这些道德规范而受到惩罚的宗教思想。

儒释道三教都有自己的劝善书。从总体上看，道教系统的劝善书出现时间较早，数量也更多一些。比如说，葛洪在《抱朴子内篇·微旨》中提到的《赤松子中诫经》就是现存最早的道教劝善书。该书以神仙赤松子的名义来扬善诫恶，宣传早期道教的基本道德观念。但道教劝善书社会影响的扩展却是以宋代《太上感应篇》的流传为标志。而该书的流传又是与当时的社会需要密不可分，并且与统治者的大力倡导直接相关。自此以后，各种不同类型的劝善书在社会上纷纷出现。

实际上，劝善书的大规模流行也与道教世俗化的趋势有关。众所周知，宋元明清时期也是道教世俗化趋势逐渐明显和快速发展时期。在这一时期，道教的社会影响经历了一个由教内向教外，由上层向下层传递的过程。道教世俗化不仅代表了道教对民间宗教信仰和通俗文化的吸收，同时也意味着道教要以更为通俗的方式向普通民众传播自己的宗教观念。而劝善书的大量出现则应和了这一需求和呼声。

此期道教劝善书“劝善止恶”主题不仅通过神仙之口来表达，而且也常常通过故事来阐述和说明，以达到向普通民众宣传道教伦理的目的。

宗教伦理方面，道教宣传要遵循斋醮之礼仪，爱护神像宫观，尊奉三宝，内省，不欺暗室，虔诚事神，遵从戒律等。《太上感应篇图说》则通过一系列故事来阐释这些宗教伦理。在该书故事中，力行善书也可以去灾就福：主人公刘璟身体虚弱，被预言难过十九年关。他遵循他人劝告，力行《感应篇》三年不倦，获上帝克嘉，享寿九十八，五福全臻。另外，此期劝善书大都附

有各种灵验故事，以证明信奉道经、道法的重要性。

社会伦理也是劝善书强调的主要内容之一。例如，为国尽忠、为君分忧、不逆上命、不扰国政等内容也大量出现于这一时期各类劝善书中。《关帝明圣经全集》中就有“孝弟忠信人之本，礼义廉耻人之根”之语。另外，社会伦理中还有宣传传统美德、各种职业道德规范以及处世哲学等内容，这些也常常成为劝善故事的基本主题。例如，善书《劝戒全书》在谈及商业道德和财富观念时，就称：“故世财如流水也。先已过多方，今及此方，少顷又流于他方矣。”^④因此，“世财非我财，惟经我手。先曾已经过多人，乃今及我。亟用以敬天周人迁善，则我财也。匿而不用，旋属他人，岂我财哉”^⑤，以此来提倡散财济人的财富观念。不少道教劝善书也涉及到家庭伦理内容，如提倡事亲以孝、和睦宗亲、于父言慈、于子言孝、兄友弟恭、夫妻恩爱，反对背亲向疏、不和其室、轻慢先灵、骨肉忿争等行为。当然，这些道德观念的灌输也是以道教神仙和道德承负观念的名义来实施的。

在明清时期的劝善书中，文学故事成为了劝善言论的一个重要辅助形式。不少劝善书作者都专门收集和创作故事来解说劝善文。显然，这样的形式对道教伦理在这类作品的主要读者群——文化水平较低的下层民众中扩张影响力来说是非常必要的。

3. “道情”中的道教伦理

在明清时期，道情是另外一种以通俗易懂的方法来宣传道教伦理的讲唱文学形式。

道情起源较早，应脱胎于道教斋醮中歌咏赞扬神灵的一些仙歌道曲，后来逐渐从宗教仪式中分离出来，成为可以独立传唱的文学形式。南宋以后，随着都市的大量兴建、市民阶级的扩大以及口头文学的繁荣，以演唱道情来传道劝善的情形也相当普遍。道情遂成为普通民众了解道教伦理思想的一个重要途径。金元时期的道教经典《自然集·正宫》中就有道士以演唱道情寻求布施，在世俗生活中施行“真功真行”的情形：

撇了是非，掉了争和斗，把俺这心猿意马牢收。我则待舞西风，两叶宽袍袖，看日月搬昏昼。千家饭足可求，百衲衣不害羞。问是么破设设遮着皮肉，傲人间伯子公侯。我则待闲遥遥唱个道情，醉醺醺的打个稽首。抄化圣汤仙酒，藜杖瓢钵，便是俺的

行头^⑧。

从这段文字看,道情的兴起与道教世俗化趋势有着直接关系。在金元时期,全真教大力提倡“真功真行”,号召教徒走出教门,于世俗社会中积功累德,宣传道教教义。而正一各派也强调“炼己于尘俗”、“积铅于市廛”^⑨的修仙观念。在这一背景下,道教徒更多地融入世俗社会,进入普通人群。道情不仅成为他们在都市中宣传道教思想、劝善劝仙的重要途径,同时也是他们重要的生活来源。因此,我们可以推测,道情在宋元明清时期的大量创作和传播应该与道教世俗化的大趋势有关。

道情这种文学形式由于便于演唱和传播,在明清时期成为道教传播宗教思想的一种重要方法,也成为普通民众,特别是城市市民了解道教的一个重要途径。在《张三丰先生全集》中就收录了《道情歌》1首、《四时道情》4首、《无根树道情》24首、《青羊宫留题道情》4首、《天边月道情》9首、《五更道情》37首、《九更道情》9首、《叹出家道情》7首、《一扫光道情》12首。道情大都通过讲述神仙故事来宣传道教思想。而劝善,即对道教伦理道德的弘扬则是其中一个最为重要的内容。对修仙者来说,修仙是一种心性的磨练,需要克制自己的各种欲望,获得心灵上的平和与超越。因此,对求道者来说,求道不仅是一种技术上的追求,更是对求道者个人心性、道德上的考验。在《叹出家道情》中,张三丰写道:

叹出家,到也奇,看破了世路云泥。一心不染红尘事,任凭他浮名美利,任凭他爱子娇妻劳形,不如归山去。俺怎肯终日奔驰,俺怎肯终日寻思。修行当发冲天志,做一个慷慨男子,打破了生死机关,无烦无恼无忧虑^⑩。

显然,这首道情的主旨是宣传道教清静无为、远欲出世的伦理思想。

明清时期,道情不仅通过道教内部人士来传播,而且也成为一般文人表达思想观念和道德理想的重要形式。如清代的著名文学家郑板桥、徐大椿就创作了大量道情。与道教内部用于宣道的道情相比,这类文人创作的道情文字更为优美,意境更加深远,更多地是表达他们的人生感悟。但是一般说来,采取道情这种形式进行创作的作者大都与道教有较深渊源,或在情感上和哲学观念上倾向于道教,所以他们所表达的人生思考和道德关怀中,常有非常浓厚的道教色彩。

4. “宝卷”中的道教伦理

宝卷是另外一种在明清时期广泛流行,并且被大量使用来宣传道教宗教观念和伦理思想的通俗性讲唱文学形式。

从起源上看,宝卷应该与佛教“说经”有关,是一种以较为通俗易懂的形式向世人讲经说法的蓝本,其内容大都是宣讲佛教故事、佛家伦理等,语言上由韵文和散文组成,可讲可唱。后来,这种形式被广为传播和借鉴,被更多的作者使用来宣教劝善,甚至讲述佛道故事和民间传说。所以说,宝卷也是一种宗教世俗化的产物。明清时期,由于民间宗教的风起云涌,许多民间宗教家开始大量撰写宝卷,从而使宝卷在这一时期非常流行,成为民间宗教传教的主要手段,同时也被道教借用来宣传道教伦理。

在与道教有关的宝卷中,有一类是以介绍和宣传道教神仙人物及其事迹为主要内容的,如以关帝为主要人物的《护国佑民伏魔宝卷》、《三义护国佑民伏魔功案宝卷》,以药王孙思邈为主要人物的《药王救苦忠孝宝卷》以及讲述灶王事迹的《福国镇宅灵应灶王宝卷》,以道教东岳大帝为主要形象的《泰山东岳十王宝卷》等。这类宝卷中的人物大都是道教或民间宗教中的神仙,作品以宣传他们的成仙经历或圣迹为主,有较强的故事性。在这类故事中,神仙人物及其事迹又是道教伦理思想的形象示范和通俗解释,从而成为道教劝善宣教的图示。

宝卷不仅以神灵形象作为典范和象征以弘扬宗教道德,而且还对这些宗教道德的具体内容进行阐述,从而使普通人有道德准则可以遵循。清代的《众喜宝卷》第五部分就以《先修人道》为题来阐明修仙道德信条:

先修人道后修真,人道不修佛难成。
三纲五常修理好,四圣六凡亦端正。
要学慈悲行仁德,贤良方正做善人。
忠臣良将也归天,孝子节妇亦上升。
如此看来人也重,人爵天爵俱莫轻。
孝顺爹娘天爵首,接续儿孙人爵根。
抛撇爹娘无此理,独修断子也无成。
要修人好心好多道德,补养精神得长生。

花无纺织难成布,人无修炼失人身。

田地不种皇粮灭,天若无人有何神。

三才之内难缺一,天上最喜忠孝人^⑪。

还有一类宝卷将道教伦理观念通过具有一定情节的故事来进行宣传,这类宝卷常常在阐明一

定的伦理主张或道德观念后,配以相应的故事。

在《东岳天齐仁圣大帝宝卷》之《赐善为神品第四》中就有这样一个故事:

昔日,真定府有一秀士,姓于讳文明,乃宋时之宦裔也。此人重仁义、轻财帛,寿至五十七岁而终。一日天齐老爷,命金童引至殿前。帝问曰:“于生在世,作何功德?”生拜跪告曰:“弟子开义学十五年,分文不取。兵火年,赎妇女二十余人,各还其主。”帝即查文簿,果一字不虚。此时苏州府,少一城隍,汝可补之。于生谢去赴任。文明有侄于善,在南京生涯四年。一日探家,途间相遇。问叔父曰:“小侄久不在家,叔父做官,我也不知。”问任何处。公即答曰:“苏州府官也。”别后,及于善到家,见居家穿白。问其故。父曰:“汝叔已故,殍尚未久。”于善将前事上告于父并诸亲。信其成神,盖不诬矣^⑤。

在这一故事中,主人公于文明生前“重仁义、轻财帛”的品质和种种义举使他在死后获得东岳大帝的奖励,成为一地之神。这个故事宣传的主题正是道教“善自有报”的道德观念。

从以上几个方面来看,宋元以后道教的世俗化使得道教伦理观念也发生相应变化,从而使这一时期道教伦理在修仙观念、对世俗伦理体系的吸收程度、对民众日常生活的影响程度以及对新的道德观念的吸收等方面都表现出与前期道教不同的特征。同时,通过通俗小说、劝善书、道情和宝卷等普通民众喜闻乐见的形式,道教伦理在这一时期获得了最为广泛的传播和最大的社会认同,成为影响明清时期社会各个阶层以及社会生活的各个方面的重要力量。通过这些手段,道教在这一时期成功地实现了从“上层”向“下层”、从“官方”向“民间”、从“教内”向“教外”的转移,得以继续成为中国封建社会的重要精神支柱。

(责任编辑:首之)

* 本文为2009年教育部人文社会科学重点研究基地项目“道教神仙传记的文化学研究”(2009JJD730005)的中期研究成果。

①《道藏》第11册,第409页。

②阙名撰《绘图三教源流搜神大全(外二种)》之己酉春仲郎园校刊《三教源流搜神大全》,第186页。

③[清]徐道撰,程毓奇续,周晶等校点:《历代神仙演义》,上册,第601页。

④[清]徐道撰,程毓奇续,周晶等校点:《历代神仙演义》,上册,第604页。

⑤[宋]李昌龄著,[清]黄正元注:《太上感应篇图说》,上册,第119—120页,学林出版社,2004年版。

⑥[宋]李昌龄著,[清]黄正元注:《太上感应篇图说》,上册,第200页。

⑦陈宝良:《明代社会生活史》,第649页。

⑧[清]蒲松龄著,张友鹤辑校:《聊斋志异》(会校会注会评本共四册),第2册,第458页。

⑨陈宝良:《明代社会生活史》,第654页。

⑩《明清哲学论稿》,台北:台湾学生书局,1983年版,第132页。

⑪《明清哲学论稿》,第108页。

⑫余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,1987年版,第441—579页。

⑬王明:《抱朴子内篇校释》,第173页。

⑭吕鹏志:《道教哲学》,台北:文津出版社,2000年版,第173页。

⑮吕鹏志:《道教哲学》,第173页。

⑯[清]徐道撰,程毓奇续,周晶等校点:《历代神仙演义》,上册,第116页。

⑰陈宝良:《明代社会生活史》,第662页。

⑱陈鼓应:《老子注译及评介》,第136页。

⑲曹础基:《庄子浅注》,第474—475页。

⑳饶宗颐:《老子想尔注校证》,第27页。

㉑《道藏》第5册,第853页。

㉒《道藏》第25册,第485页。

㉓《道藏》第25册,第391页。

㉔孙以楷主编,李霞著:《道家与中国哲学》(明清卷),第203页。

㉕《笔记小说大观》第3册,第29页。

㉖《鲁迅全集》第9卷,第310页。

㉗[清]刘一明著,羽者、祁威、于志坚点校:《道书十二种》,北京:书目文献出版社,1995年版,第493页。

㉘[清]刘一明著,羽者、祁威、于志坚点校:《道书十二种》,第493页。

㉙[美]包筠雅著,杜正贞、张林译,赵世瑜校:《功过格——明清社会的道德秩序》,第224页。

㉚[美]包筠雅著,杜正贞、张林译,赵世瑜校:《功过格——明清社会的道德秩序》,第224页。

㉛《道藏》,第25册,第496页。

㉜卿希泰主编:《中国道教史》,第3册,第479页。

㉝《藏外道书》第5册,第460页。

㉞梁景之:《清代民间宗教与乡土社会》,第235—236页。

㉟王见川、林万傅主编:《明清民间宗教经典文献》,第7册,第231—232页。