

道教劝善书中的“无讼”观^{*}

王 谋 寅

提 要：道教劝善书视争讼、唆讼为逆“道”之恶行，并借助各种通俗易懂的形式及道教“神灵赏罚，流及子孙”的报应论来宣扬息讼之善、兴讼之害。道教劝善书深刻型塑了民众的法律意识，为“无讼”观注入了宗教性因素。

王谋寅，法学博士，同济大学马克思主义学院讲师。

关键词：道教劝善书 道教报应论 无讼 惧讼

“无讼”^①是中国古人心目中社会和谐的重要标志，也是中国传统法律的终端价值取向。学术界关于“无讼”法律观的研究成果较多，论者围绕“无讼”的根源、表现、影响及评判等问题进行了深入的探讨，然美中不足的是，现有的论著很少注意到道教劝善书在“无讼”法律观发展与强化过程中所发挥的独特作用^②。道教劝善书是劝人行善止恶的通俗道德读本^③，正式形成于宋代，明清时期在街衢里巷广为传布，其中有关“息讼”的宣教具有鲜明的特色，对于民众的法律意识影响颇深，本文拟就此作一探析，希冀藉此揭示“无讼”的另类涵义及传统法律观念的宗教性面向。

一、将争讼与唆讼列为逆“道”之恶行

宗教的重要功能之一便是引导和规范人们的言行。为此，各种宗教皆通过其教义教规来确立一套评价体系，对“善”与“恶”进行界定，为教徒及信众提供行为准则。在道教教义中，“不争”是修道的基本原则，而讼争向被视为修道的障碍，早期经典《太平经》即云：“其真神在内，使人常喜，欣欣然不欲贪财宝，辩讼争，竞功名，久久自能见神”^④，《太上洞玄灵宝法身制论》称：“入道之法，宜忌纷争”^⑤，《老君二十七戒》明确规定：“戒勿与人争，曲直得失，避之”^⑥。道教劝善书将道教教义通俗化、简洁化，并以是否符合“道”为标准列出各种“善行”、“恶行”，争讼与唆讼总是被纳入恶行之中。

《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》与《关圣帝君觉世真经》被誉为“善书三圣经”，是影

响最大、流传最广的道教劝善书^⑦。《太上感应篇》规劝世人“诸恶莫作，众善奉行”，文中详列了100余条恶行，“斗合争讼”即是其中之一^⑧，《感应篇图说》注解“斗合争讼”曰：“斗合者，两边用言挑唆也。民之愚者不能讼，富者不愿讼，强有力者虽怀好斗之心，未有健讼之才。惟奸人意在图利，以言挑唆相激而成，甚而捏造风波，代写虚词，致令人亡家破，积年不解。盖讼端息则利孔闭，不至利尽不止也。”^⑨可见，“斗合争讼”是指挑唆人打官司以便从中牟利的行为。《文昌帝君阴骘文》告诫世人“勿唆人之争讼”，并将之作为“广行阴骘”的一项内容^⑩。《关圣帝君觉世真经》教导世人“睦宗族，和乡邻”、“排难解纷”、“冤仇解释”，同时以严厉的语气警告世人莫作恶，“谋人财产，唆人争讼”正是“存恶心，不行善事”的表现之一^⑪。

在道教劝善书中，功过格是较为特殊的一类，它是指将各类行为区分为善（功）与恶（过），并用相应的分值进行计算的书籍。功过格最初为道士自记个人善恶功过的簿册，明末以降，指导普通民众进行道德实践的功过格在民间开始流行^⑫。功过格将善行、恶行与福、祸相连接，这种功利化的逻辑对于务实的百姓具有很强的吸引力。在各种道教功过格中，劝人息讼、不写词状常被划入“功”的行列，唆人争讼、代作词状则属于“过”的范畴，功与过的大小视不同的情形有所区别。如《文昌帝君功过格》“敬慎”篇规定：“阻人争讼，劝之和好者，一功”，“不与人作词状，一次一功”，“代作刁状，致人倾家，百过”；“劝化”篇云：“息人一讼，十功”，

“唆一人讼，五十过”，“赞助一人讼，三十过”，“见人讼，可劝不劝，五过”；“文学”篇称：“不与人写词状，一次一功”，“代写一词状，十过，致人倾家及害命者加十倍”^③。《十戒功过格》“五戒两舌”规定：“人本有隙，唆以甚之，使结仇成讼，因而取利者，曰贪唆，一人为五十过”，“和一斗，息一讼，易为力者为五功，难为力者为十功；事关骨肉至戚者，和斗为二十功，息讼为五十功”^④。《警世功过格》“功格”规定：“劝息人讼，十功至五十功”，“过格”规定：“唆一人词讼，三百过，因而破家者加倍”^⑤。

道教劝善书是针对中下阶层而作的道德教化书籍，因其内容贴近百姓的生活实际和道德意识，故赢得了人们的青睐，许多家族将道教劝善书列为族内子弟日常学习的教材，如清人朱珪为经学大师惠栋所作《太上感应篇》注本作序时即称：“忆予兄弟少时，先大夫每日课诵是书（指《太上感应篇》——引者注），即以教诸子。……其恂恂规矩，不敢放佚者，于是编得力焉。”^⑥随着道教劝善书在民间的盛行，“息讼是善”、“争讼是恶”的道德训条也广为人知。作为道教义理世俗化的重要载体，道教劝善书在宣扬“息讼”时注重寓劝化之宗旨于宗教神学之中，凭借道教的神仙思想及善恶报应之说来说动人止讼、远讼之心。

二、以道教尊神名义劝人戒讼

神仙信仰是道教教义的基本内容。在传统中国特别是民间社会，道教的许多神仙广为人知、深受尊崇，商贾百姓多将之列为奉祀的对象，在民间信仰和民众生活中扮演着重要角色。道教劝善书为了增强文本的神圣性和说教的权威性，常假托神仙的名义制作。以神仙的口吻力陈兴讼之恶、息讼之善，这方面的典型例证便是关圣帝君。

关圣帝君简称关帝，其原型是三国时期的著名武将关羽。在《三国志·蜀书》中，关羽与张飞、马超、黄忠及赵云同传，其死后地位之日隆固然得益于通俗小说与戏剧的塑造及历代帝王的封赐，但道教所起的作用亦值得特别强调^⑦。盖民间信仰多含功利取向，人们期望其祭拜对象神通广大，可以满足他们功名、利禄、长寿与子嗣等现实要求，而道教很早就把关羽列为召役的神将，《道法会元》中即载有召役他的科仪，称为“地祇馘魔关元帅秘法”、“酆都朗灵关元帅秘法”^⑧；出于宋元之际的《太上天圣朗灵上将护国妙经》即假托关羽传经说咒，称关羽为“义勇

武安王汉寿亭侯关大元帅”，受玉帝敕命，为“三界都总管雷火瘟部冥府酆都御史”^⑨；明万历以后成书的《三界伏魔关圣帝君忠孝义经》称关羽为三界伏魔大帝，谓其“掌儒释道教之权，管天地人才之柄。上司三十六天星振云汉，下辖七十二地土垒幽酆，秉注生功德延寿丹书，执定死罪过夺命里籍，考察诸佛诸神，监制群仙群职”^⑩，从一个召役神将演变为帝，可见关羽在道教中的地位是不断上升的。道教对关羽的神化深刻影响了民间百姓的观念和意识，尽管他们或许并不清楚关羽在道教中的仙阶品位和职司，但却从心理上认同了关羽的神性，这正是关帝信仰得以流行的必要条件；同时道教的斋醮科仪使得关帝信仰具象化、程式化，这也在客观上影响和推动了民间相关祭祀活动的开展。道教的努力促进了关帝崇祀的盛行，在明清时期的民间信仰中，关帝占据极其重要的位置，天下大小城镇几乎皆建有关帝庙，清代文人赵翼在《陔余丛考》中说：“今且南极岭表，北极塞垣，凡儿童妇女，无有不震其（指关帝——引者注）威灵者。香火之盛，将与天地同不朽。”^⑪在此情势下，托名关帝所作或所授的道教劝善书频频出现，这些书中常有专门宣扬息讼的文字，如清人黄启曙辑辑的《关帝全书》卷23“戒讼说”云：

圣人不贵听讼而贵无讼，则讼之不可不戒也明矣。朕每见世人好讼，些小事件，或逞财势，或仗功名，或欺他懦弱，或恃我强梁，或谓我笔墨好，或谓我衙门熟，动辄出官告状。此等人，吾中心最恶之。……尔打这场官司，有何利益？至若笔墨一事，刀笔杀人，甚于水火。……吾今日不忍斯人罹终凶之患，爰作此说以劝人。世人能遵吾戒，则所以保身家、全性命在是矣，尔等凛之凛之。^⑫

该书同卷还有“戒讼文”：

同生父母之邦，上叨君公之泽，自当亲逊成风，岂得仇讐相视？凡人之造孽多端，而坏心结冤以亡身家者，莫甚于讼。何谓坏心？两造无相容之情，讼笔如杀人之剑。……何谓结冤？凡讼有赢输，赢者幸遂毒谋，输者恨入骨髓。……惟身与家，人所顾恋，而刚健者多死于官，丰厚者多破于讼。持官短长，官必除其害；与人水火，人遂讐其私。明作鬼蜮之行，阴触天神之怒。……冥谴尤烈。……奉劝贫民惜身家，绅士重科第，勿学刁悍之夫，多造心田之福，于吾谆谆之意，庶无负矣。^⑬

这是两篇较为通俗的劝善文。与官方宣传“无讼”的文字相比，相同之处是它们也以现实的利害考量如消耗货财、亲友失和、衙门责罚乃至亡身败家等相劝导；不同的地方在于，它们是以在民间享有极高威望的关帝的名义撰写的，在文中，关帝告诫世人：兴讼是“造孽”之举，兴讼者必将惹怒天神，遭受阴谴；反之，如能遵其教诲，远离诉讼，则可获福佑。这种“神灵赏善罚恶”的思想正是道教劝善书赖以劝人莫涉于讼的利器。

“善有善报，恶有恶报”是各大宗教共通的教义。道教主张“积善成仙，积恶致祸”、“行善福报，作恶祸临”，但在报应的实现机制上，道教具有自己的立场和特点，在此我们不妨将之与佛教的“业报轮回说”进行一下比较。佛教报应说的核心是“业”，报应是“业”发挥作用的结果，众生因业力的不同而在六道中轮回，也就是说，报应的决定力量是“业”；而道教则在中国传统的“天人感应”和“福善祸淫”说的基础上，发展出“神灵赏罚”的思想，神灵是报应实现的主宰者。道教认为，世人的生死富贵皆由司命神掌管，这些神祇严格监督着每个人的言行，并将其善恶功过记录于专门的簿籍上；根据记录和考核的结果，司命神施以赏罚，行善则增寿赐福，作恶则减年降灾^④。世人莫妄想躲避神灵的监察，“殊不知人易欺而神不可欺，任尔弥缝多巧，神目如电”^⑤。“神灵赏罚”的思想贯穿于道教伦理学说之中，经过道教典籍和道教劝善书的极力宣传，“举头三尺有神明”及“神明监察，毫发不紊”的观念在民间产生了很大的影响，为百姓所普遍接受。

在中国古代，以代书诉状、帮人打官司为职业者被称为讼师。这一群体中固然不乏正直、良善之人，但民间也习见唆人争讼、唯利是图的“讼棍”、“讼痞”。《关帝全书》中即有专门声讨、训教讼痞的檄文：

今天下习讼笔者，口称仁义，心养虎狼。一闻某官新临，便去更衣投好。及乎相得，伪乱是非。潜通门丁之私，阴勾乡甲之痞。逢财见嫉，索钱不肯让人，惟弱受欺。词状偏能惑上，玩国法于掌中，陷民生于井底。加以欲海难填，恶城更惨，杀人纵少，诬偏儒良，破产倾家，鬻妻卖子，人神之所共愤，天地之所不容。……阳间之显律易避，就鬼拷鬼，阴府之冥戮奚逃？怨冲天而逼座，冤沉海而塞流，不此惩刁，人心安正？不此治罪，世宇安清？……一夫之懦可

欺，三尺之神当畏。^⑥

在官员们追求“无讼”的施政理念中，讼棍、讼痞无疑是严重威胁社会稳定的因素，故对其严加打压，但在利益的驱动下，讼棍、讼痞在民间的活动仍非常活跃，他们长于拨弄乡邻、教唆词讼，甚至无中生有、架词构讼，并且他们常与衙门中的胥吏、差役相勾结，弄法欺民，图谋私利。百姓因含冤负屈而打官司时不得不求助于他们，忍受其盘剥，虽痛恨之却又无可奈何。上引文字以关帝的口吻严厉谴责讼痞的行径，并着重强调：即便他们能够侥幸躲过世俗法律的制裁，神灵的惩罚却是无论如何也逃脱不掉的。这篇檄文试图凭借关帝的威名及其赏善罚恶的神性来震慑那些以唆讼渔利为能事的讼棍、讼痞，这从一个侧面反映了民间对于讼棍、讼痞的态度，亦体现了道教劝善书配合官方舆论、构建“无讼”话语的努力。

三、以报应故事警诫唆讼者

道教劝善书之所以能在民间广为传播，其中的一个重要原因便是其劝善的形式灵活多样、内容浅显易懂，切合普通百姓的认知水平与生活实际。通俗有趣的故事即鲜明地体现了这一特点。通过讲述报应故事来儆恶劝善，是道教劝善书经常采用的一种劝化方式，其中便包括一些劝人息讼、警诫唆讼者的案例。如《感应篇图说》“斗合争讼”条详述了这样一件事：

（案）程姓，兄弟十人，祖遗财产百万。……兄弟相与安之，未尝较也。有表叔瞿嗣卿，久掌出纳，一日长子检簿，见其糜费浩繁，发颜相责。嗣卿羞怒，唆其诸弟，曰：“公中之产，理应均分。尔兄某年取若干，某月取若干，俱侵蚀入己。有簿可按，可使吐出也。”诸弟信其言，向兄索找。兄负性，不肯出一好言，致诸弟皆忿，戈操同室，由县控府，由府上控，两造争胜，各行贿赂，越数年，家皆贫落。嗣卿欣欣得意。一日街上有小儿跳舞，云城隍附身，直至嗣卿家。众随入聚观，见小儿至中堂，面南而坐，喝令带犯人来。嗣卿如有人锁押，跪于阶下。城隍论曰：“尔斗合争讼，罪恶弥天。宜速报。”即令带去受罪。……城隍曰：“十八重地狱，若令尔今日受尽，则阴曹法无可加，今阳报既彰，留余以作阴罚可也。程氏昆季不合，信尔挑唆，自相践踏，神明震怒，祖父怨恫，各减算夺纪，传与世人共相劝勉。兄弟间和好，则讼棍浮言无自入矣。吾神去

也。”问小儿，一字不知，嗣卿不久卒。^②

程家兄弟 10 人本来相处融洽，有一天，长子发现掌管公产的表叔瞿嗣卿开支过多，因而责问之，瞿某恼羞成怒，挑唆程氏诸弟，谓其兄侵吞家产，结果兄弟间反目成讼。为打赢官司，双方各行贿赂，致使家皆贫落。后来瞿某受到城隍的惩罚，饱尝地狱之酷刑；程氏兄弟则因失和争斗而被城隍减寿。宋以降，儒、道、释三家的思想趋于融合，这在道教劝善书中时有反映，上引材料即融入了佛教的地狱说，同时亦进行了适当的改造，一些道教的神祇被纳入地狱管理系统，城隍本属道教神，但在此案中也执掌地狱的刑罚权。“减算夺纪”则是典型的富有道教特色的处罚方式，算为三日，纪为三百日^③，“减算夺纪”意指神灵削减人之寿命。道教贵生重生，以长生成仙为最高追求，故减寿无疑是极严厉的惩罚。

中国古代的社会结构以家族为基，宗法伦理是整个社会的核心价值观。道教作为本土宗教，其报应论亦体现了中国固有的文化情境。《感应篇图说》记载了这样一个故事：

明黄鉴，苏卫人。其父惯教唆争讼，荡人产业，致人冤狱。后鉴弱冠登正统壬辰进士，郡人皆叹天道无知。天顺在位，鉴升大理寺少卿。一日上御内阁，得鉴于景泰中，有禁锢天顺疏，立时伏诛，合家斩戮。^④

明人黄鉴之父经常唆人争讼，致使他人倾家荡产，蒙冤入狱。黄鉴虽仕途顺利一时，但最终落得个身死、合家被杀的悲惨结局。这则故事体现了道教“报及子孙”的思想，这是道教报应论区别于佛教“业报轮回”说的又一个显著特征。佛教强调自业自报、自作自受；而道教主张报应的承担者不止于行为主体本人，在报应未尽的情况下，其子孙后代也要承受报应的后果。成书于东汉末的道教经典《太平经》卷 39“解师策书诀”提出了“承负”说：

不知承与负，同邪异邪？然，承者为前，负者为后。承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承。后为负也，负者，流灾亦不由一人之治，比连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也。^⑤

可见，今人的祸福与其先人的所作所为密切相关，而今人的善恶行为同样会给予其子孙后代带来相应的影响。道教劝善书继承了此说，如《太上感应篇》在列举诸多恶行后宣称：“如是等罪，司命随其轻重，夺其纪算，算尽则死。死有余

责，乃殃及子孙。”^⑥《文昌帝君阴骘文》云：“诸恶莫作，众善奉行。永无恶曜加临，常有吉神拥护。近报则在自己，远报则在儿孙。”^⑦《关圣帝君觉世真经》也说：“近报在身，远报子孙。神明监察，毫发不紊。善恶两途，祸福攸分。行善福报，作恶祸临。”^⑧在素重宗族伦理亲情及血脉延续的中国古代社会，“报及子孙”的观念具有很大的震慑力，在劝善助化方面起到了重要作用。

唆讼遭恶报，与之相反，息讼则会带来福报。《阴骘文图说》“勿唆人之争讼”条以故事的形式诠释了这一观念：

李无竞乐善好施，调官东京，至朱仙镇，见二丐争斗相扭赴官，李问之，以索钱相角。李解囊取钱，如数偿之，一丐得钱去，一丐曰：“承君雅意，解我争讼，真善人也。吾住京中隆和坊，他日见访，必当相报。”李自思曰：“丐者言报，岂异人乎？”至京乘暇访之，其人延入陋室，为具饮饌，出来曰：“食此可以延年。”复进桃一器，无竞取数枚怀之，至中途取看，皆紫金也。后享寿一百二十三岁。^⑨

两丐因索钱引发争斗并欲告官，李无竞见此情景慷慨解囊，平息了一场讼争。后李无竞不仅获得了物质上的回报，而且得享高寿。“益年”是道教基于“长生”、“乐生”的要求而常采用的报应方式，早在《太平经》中即主张生命的长短与行为的善恶息息相关，“善自命长，恶自命短”^⑩，李无竞正是由于息讼之善行而增寿。

对于缺少文化知识的乡野百姓来说，单纯的说理未免显得枯燥、空洞，而报应故事富有趣味，引人入胜，不仅以直观的形式满足了人们“善有善报，恶有恶报”的心理需求，且易于为百姓所理解，故更能启迪人心。伴随着这样的故事，“息讼获福，唆讼遭报”的观念悄然进入人们的头脑。

四、以通俗诗歌和俚言宣扬息讼

在语言与文体方面，道教劝善书同样表现出大众化道德教材的特征，比如一些文简意浅、利于传唱的通俗诗词、诗歌和民间俚言不时出现于道教劝善书中，并成为宣传息讼的载体。《阴骘文图解》中憨道人的《息讼词》以通俗的语言表达了“兴讼是祸”的观点：

众生祸事惟讼，发念皆由性纵。遇人愤气欲鸣，劝之慎勿轻动。但云一纸入官，便受奸人愚弄。守候不能回家，耽延不能耕

种。妻孥急得神昏，父母焦得肠痛。产业由此消亡，性命由此断送。况且人寿无多，转眼一场春梦。逞威逞智奚为？报怨报仇何用？说到入理入情，自然唤醒惺惺。俾伊转意回头，此际阴功可颂。^⑧

这首词简切易晓，词中称诉讼为“祸事”，并列举种种讼累如受人愚弄、荒废农务、家人忧心、花费钱财等，以儆戒世人莫轻易涉讼。值得注意的是，该词视息讼为“阴功”，“阴功”又称“阴鹭”、“阴德”，指暗中施德与人。在中国文化中，阴德观念由来已久，道教将其“积善成仙”和“报及子孙”说融入其中，进一步发展了阴鹭思想。道教劝善书对此多有阐发，《文昌帝君阴鹭文》更是以宣扬阴鹭思想为主旨，劝人“广行阴鹭”、“作种种之阴功”，因为百福千祥皆来自阴鹭^⑨。经过道教劝善书的宣传，阴鹭观念在民间更为流行，“息讼积阴德”的认识亦渐入人心。

道教劝善书中还有针对不同对象而作的息讼歌，如《感应篇图说》“斗合争讼”条附有“息讼歌”和“劝勿讼偈言”共15首，现摘录4首如下：

（劝富家勿讼）百万黄金总是虚，富翁何复较锱铢。贪财最足招尤怨，结讼徒然饱吏胥。若待终凶倾产业，空来晚悔丧形躯。君今欲种儿孙福，步步当留地有余。

（劝勿与孤寡讼）世间孤寡剧堪怜，谁忍欺凌雀角穿。宇内穷民伤赤子，闺中苦节叹青年。最宜体恤情相让，纵有猜疑讼莫牵。若不与伊深计较，寸心阴鹭感神天。

（劝勿代作词讼）：勿用生花笔一枝，为他人费神思。砚前楼阁凭空起，腕底风云任意吹。日逞杀机心最险，躬遭阴遣罪难辞。试看牢狱死亡者，多半从前是讼师。

唆讼之人最不良，往来暗地使刀枪。当官硬证伤天理，害众深谋夸己长。公道难容神鬼恨，幽冥定与子孙殃。曾闻起灭包词讼，拔舌阴刑有剖肠。^⑩

上引息讼歌秉承了道教劝善书的一贯风格，凭借道教式的“神灵赏罚”、“报及子孙”思想来劝诫人们莫启讼端，其中有的规劝富者勿为小利而兴讼，有的奉劝世人体恤孤寡者、不要与之打官司，有的告诫讼师勿为他人写词状，有的旨在警告唆讼者。劝导对象虽有所不同，但宣扬“无讼”、“息讼”的主旨是一致的。它们文辞通俗，琅琅上口，便于百姓理解和记忆，在日复一日的颂习与传唱中，“兴讼是祸、息讼是福”的观念长期浸淫人心，潜移默化地影响着人们的诉讼意

识，可以说，道教劝善书是型塑百姓“厌讼”、“惧讼”心理的重要因素之一^⑪。

五、结 语

在中国传统文化中，天道自然而和谐，以天道为依归的人类应当建立一个风俗淳厚、没有纷争的社会，这样的无讼世界正是中国古代的统治者和思想家们孜孜以求的政治社会理想。为此，他们不仅在意识形态上高扬“无讼”的理念，营造“非讼”、“贱讼”的舆论氛围，而且在理政的实践中通过教化、调解、立法等途径来努力实现止讼、息讼的目的。然官方的话语若想为百姓所接受，则多需进行通俗化的改造，以“劝善化俗”为己任的道教劝善书恰可起到这种作用，它们亦把“无讼”作为教化民众的价值取向，但在内容与形式上均具有自己的特色：道教劝善书将争讼、唆讼划入恶行之列，并以神灵的名义力倡兴讼之害、息讼之利；为便于百姓理解，道教劝善书多采用故事、诗歌、偈言等通俗易懂的劝诫方式；贯穿于宣教过程中的则是道教“神灵赏罚、流及子孙”的报应论。经由道教劝善书的反复宣讲，“兴讼遭恶报，息讼获福佑”的观念在民间流行开来，使老百姓的“厌讼”、“惧讼”心理得以强化。

实际上，道教的社会理想与作为官方话语的“无讼”是相契合的。以“身国同治”为要旨的道教在寻求养生、长生之术的同时亦重视现实社会的治理，其社会理想是建设一个符合“道”的太平社会。道教劝善书将“无讼”宣教与道教的教义结合起来，认为兴讼、唆讼是逆“道”之举，而“无讼”则是大道运行的体现。为此，道教劝善书以宗教神学为依托，极力规劝人们远离诉讼，以期实现一个“无讼”的太平世界。这样，在道教神学的语境下，“无讼”具有了宗教意蕴，其内涵亦由此变得更为丰富。

中国传统法律观受儒家、法家学说之浸染至深，此自不待言；需要留意的是，传统法律观中也留下了道教教理教义的印记，尽管此种印记不及儒、法那样显明，但亦不可不察，笔者相信，这方面的研究必将有裨于我们进一步认识中国传统法的特质。

（责任编辑：首之）

*本研究得到了同济大学2010年“人文社会科学青年基金”项目的资助，在此致谢。

①“无讼”一词出自《论语·颜渊》：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”经过后世儒者的不断发挥，没有纷争的“无讼”社会遂成为古人所向往

和追求的理想状态。

- ② 有关“无讼”研究的简要概述,参见任强:《知识、信仰与超越:儒家礼法思想解读》,北京:北京大学出版社,2009年,第200—204页。
- ③ 陈霞博士将道教劝善书定义为“假托神仙的名义制作或道教徒以个人名义撰著的,用道教教义、从道教神学的角度劝人去恶从善以成仙了道和积善获福的通俗道德教化书”,并将之划分为说理性、操作性、纪事性和惩恶性四种类型:说理性道教劝善书从宗教神学的角度阐发道德原则、规范和善恶条目,如《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》等;操作性道教劝善书即各种名目的功过格,是实施说理性劝善书所提道德规范的善恶记录簿,如《太微仙君功过格》等;纪事性道教劝善书讲善恶报应的灵验故事,如《梓潼帝君化书》等;惩恶性道教劝善书主要指描写地狱情形的读物,如《玉历钞传》等。参见陈霞:《道教劝善书研究》“导言”,成都:巴蜀书社,1999年。
- ④③⑩ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第722、70页。
- ⑤ 《道藏》第6册,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年,第921页。
- ⑥ 《道藏要籍选刊》第1册,上海:上海古籍出版社,1989年,第271页。
- ⑦ 光绪年间张之万所辑《熙朝人鉴》云:“经文中最著者,莫如《太上感应篇》、《文昌阴骘文》与《帝君觉世经》,三者流布寰区,罔不奉为圭臬……盖近今纂辑善书者,固多将《觉世经》与《感应篇》、《阴骘文》并列篇首……”[清]张之万辑:《熙朝人鉴》下集卷2《印造经文》,转引自游子安:《劝化金箴——清代善书研究》,天津:天津人民出版社,1999年,第28页。“三圣经”的著者不详,至于成书年代,一般认为,《太上感应篇》作于北宋末,《关圣帝君觉世真经》撰于清初,《文昌帝君阴骘文》的成书时间则有宋代、元代、明代说。
- ⑧ 参见袁啸波编:《民间劝善书》,上海:上海古籍出版社,1995年,第4—6页。
- ⑨⑦②③③ 《藏外道书》第27册,成都:巴蜀书社,1994年,第234、234—235、235、235—236页。《感应篇图说》乃清人黄正元于乾隆二十年(1755)所辑,因图文并茂、辞浅易晓而成为清代最通行的《感应篇》图说书。
- ⑩ 参见袁啸波编:《民间劝善书》,第6—7页。
- ⑪ 参见袁啸波编:《民间劝善书》,第8—9页。
- ⑫ 参见[日]酒井忠夫:《功过格的研究》,载刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》(第7卷),许洋主等译,北京:中华书局,1993年,第497—512页。
- ⑬③②③③ 袁啸波编:《民间劝善书》,第216—238、5、7、9、138页。
- ⑭③ 《藏外道书》第12册,成都:巴蜀书社,1992年,第58—60、525页。
- ⑮ 《藏外道书》第12册,第75、81页。
- ⑯ [清]朱珪:《感应篇注序》,见伍崇曜辑:《粤雅堂丛书》。
- ⑰ 虽然佛教在中国化的过程中也曾将关羽立为持刀的护法伽蓝神,但在关帝崇祀中,道教的影响明显大于佛教。作为中国本土宗教,道教将关羽吸收进其神仙谱系显得更为自然,对一般民众而言也更具文化上的亲和力,关羽被称为“帝君”正是沿用了道教神祇中的尊号。实际上,道教宫观一直是民间祭祀关帝的中心场所。
- ⑱ 参见《道法会元》卷259—260,《道藏》第30册,第588—597页。
- ⑲ 参见《道藏》第34册,第746—747页。
- ⑳ 参见《藏外道书》第4册,成都:巴蜀书社,1992年,第273页。
- ㉑ [清]赵翼:《陔余丛考》卷35。
- ㉒②⑤ 鲁愚等编:《关帝文献汇编》(第6册),北京:国际文化出版公司,1995年,第447—449、449—451、458—460页。
- ㉓ 有关道教司命系统的详细论述,参见萧登福:《道教与佛教》,台北:东大图书公司,1995年,第127—143页。
- ㉔ 《劝世归真》,《藏外道书》第28册,成都:巴蜀书社,1994年,第3页。
- ㉕ 《抱朴子·微旨》:“大者夺纪。纪者,三百日也。小者夺算。算者,三日也。”
- ㉖ 《藏外道书》第27册,第364页。《阴骘文图说》是以图文并用的形式解说《文昌帝君阴骘文》的注释本,清人黄正元于乾隆二年(1737)纂辑,在民间甚为流行。
- ㉗ 参见袁啸波编:《民间劝善书》,第6—7页。
- ㉘ “无讼”是帝国官方的政治理想和价值取向,学术界对此普遍认同,但在宋以后特别是明清时期民间百姓的诉讼心态方面则有“厌讼”、“惧讼”与“好讼”、“健讼”等看法。“好讼”、“健讼”说的主要依据是宋以后的文献中涉及江南等地区社情民风的记载及一些史料所反映的案件数量,这一认识深化了我们对于传统诉讼观的理解,但亦有可商榷之处。首先,宋以降文献中有关“健讼”的记载很大程度上是作为精英阶层的撰述者的主观评价,不能完全等同于事实。因为在伦理至上的传统语境下,争讼在精英阶层的眼中向不具有道德上的正当性,尤其是财产纠纷常被称作“鼠牙雀角”,即便是有法定理由的告诉,也有可能被视为“竞毫末财利”的“健讼”之举。其次,目前我们可资利用的实证数据还非常缺乏,难以对明清时期的诉讼风气作出界定。因此,总体而言,“好讼”、“健讼”说尚不足以取代“厌讼”、“惧讼”说,或许,传统中国的诉讼观是一个复合结构,但至少“厌讼”、“惧讼”仍然构成普通民众诉讼心理的重要元素。