

明代三教的衰微与文昌信仰的发展探析^{*}

宁俊伟

自明代中叶以来,面对社会经济的发展,政府无法提供适应其变化的产权、分配等方面的制度保障。于是,在功利主义私人化的影响下,以儒释道为核心、社会舆论为保障的传统信仰体系出现了危机。作为一支从传统信仰中脱颖而出的势力,文昌信仰在完善传统信仰体系激励和约束机制的同时,也为政府对抗具有潜在威胁的民间宗教提供了理论工具。

关键词: 明代 佛教 文昌信仰

作者: 宁俊伟,1964年生,哲学博士,山西大学哲学社会学学院副教授。

文昌信仰是道教发展过程中与儒家思想、世俗观念相结合衍生出来的特殊教化体系,其崇拜神文昌帝君最初只是巴蜀梓潼地区的一个地方性神祇。据明弘治年间周祖谟的考证,梓潼帝君姓张名亚子,“仕晋战歿,人为立庙。”宋代以后,道教将其纳入到自己神仙的体系中来,并规定了其“掌文昌府事及人间录籍”的职守,“加号为帝君”。文昌神由原来单一的护国神,开始兼有了执掌文衡的神职,成为全国性神祇。此后,天下学校开始有祠祀活动。明代以二月三日为其生辰,进行官方祭祀。^①

执掌文衡的神职、官立学校供奉和官方祭祀,无疑是对正统儒教信仰的一种挑战,因此一直受到正统儒家代表的质疑,甚至有人发出“文昌主文衡,孔子主何事?”的疑问。但这些都不足以阻挡文昌信仰在明代中晚期的迅速发展。由于其融合了儒释道三教的思想内容,平实易懂,以及它“对上等人谈性理,对下等人谈因果”、“于士人最易干犯,最难全备之处,一一标举”^②等有针对性的教化手段,在晚明士人与寻常百姓之中有很大的影响,进而影响到了整个社会。

当代对文昌信仰的研究肇始于上世纪90年代,目前的研究主要从文化史的视角入手探讨文昌文化的源流、内涵、特征及文昌文化的影响与价值,以及从史学和宗教学的视角,分析文昌信仰的历史源流与衍变的问题,文昌信仰的道德伦理内涵和文昌文化的发掘整理与再生利用等问题。而对于明代中晚期,文昌信仰由原来的简单主文事的神祇演变成为全国性大神的原因,文昌信仰对于正统宗教功能的补偿问题等并没有深入的分析。本文就此展开论述,以期对信仰缺失及其补偿问题的研究有所助益。

^{*} 中国博士后科学基金项目《文昌文化的历史及现实意义研究》(20080430321)的阶段性成果。

① (清)张廷玉等《明史》,中华书局,1974年版,《礼志四》,第1308页。

② 《蕉窗十则注解》,《藏外道书》第12册657页。

一、三教式微与信仰危机

经历了明季以降功利主义私人化的影响,秦汉以来逐渐形成的以儒教为核心释道二教为辅助的信仰体系已经不能适应人们对宗教信仰的需求,在传统和理性两个方面出现了危机。

(一) 传统危机

元代,传统士人自豪的以儒学为核心的价值体系,遭到了毁灭性打击,尤其是蒙古统治者对于自唐代以来的科举制度的破坏,斩断了传统士大夫的政治诉求。“书中自有黄金屋”的时代一去不复返,随之而来的是士人所面临的经济困顿和社会地位的沦丧。前途无望的士人放弃掉原有的政治抱负,转而个人牟利,胥吏作恶遂成为一个普遍的现象。^①核心价值体系的变化,使得中国文化阶层政治理想发生了根本性变化,士人群体原有的政治抱负转化为个人利益追求,私心陵替了公心,代表着传统信仰的士人遂失去全社会的尊重和信任。

明代初建,力图恢复儒学核心价值体系,修复传统纲常观念。然而,社会积习的转变并非一朝一夕之功,政府强制性法规的出台,在短时期内能够改变人们观念中对于形式的追求,而要想找回唐宋时代士人心中“天下为公”群体意识的内在冲动,政府提倡和恢复科举的举措则凸显出鄙陋和苍白。而政府对于儒学的统治功能和士人阶层同样抱有的失望情绪,当庭羞辱大臣的事件不绝于史书,也影响到明代儒家核心价值体系的重建。

明代中晚期,中下等士人阶层很快走向腐化,许多士人已经成为“武断乡曲”、“违法取利”、“包揽钱粮”、“把持官府,侵害小民”、“群居赌博、穷昼夜、混良贱”的市侩和无赖。^②顾炎武感慨道“百年以来以此为大患”,“废天下之生员,而官府之政清也。”^③作为传统社会道德代表的士人变成了社会的公害,表明旧传统道德体系的已经出现了危机。

南宋以降,儒释道三教合流在不同阶层发挥着各自不同的作用,儒教的伦理道德体系,道教的士人修养,佛教的教化大众,本应相辅相成的思想体系在明代出现了危机。核心价值观的变化,导致道、释信仰出现教化功能减退。尽管政府对释道二教持扶植态度,^④但由于少数民族入主中国,佛道二教,并没有如普通中国人所希望的发挥庇护江山社稷的作用,而几乎引起整个民族的怀疑。

明代中后期,由于出家制度的放宽,出家人的身份也变得非常复杂,肖小无赖之辈多有进入丛林者。“奸盗诈伪,技艺百工,皆有僧在焉”。^⑤而这样的人一旦进入僧团,则百端生事,污秽丛林。他们既不留心于佛法学问,又不顾礼义廉耻。只是在人前大说妄语,蛊惑众人,言已成佛,或用妖妄之手段称知过去未来,以此来获得利益。

(二) 理性危机

尽管明代儒教针对时弊做出了不懈努力,但王阳明所倡导的理想社会状态并没有来临,经过晚明社会的过滤后,三教中最具理性特征的儒教变得更加面目全非。一直以来被奉为圭臬的传统儒家思想,不能够在对现实问题提出新的解决办法。“读书而求科第,居官而求尊显,博求风水以求福荫子孙,种种日用,皆为自己身家计虑,无一厘为人谋者。”^⑥儒学实际上成为读书人博

① 钱穆《中国历代政治得失》,北京:三联书店,2001年,第111页。

② 《明实录》,中国台北历史语言研究院,1962年,万历三十二年七月乙酉条。

③ (清)顾炎武《亭林文集》,清道光二十五年刊本,卷一,生员论上。

④ (明)释觉岸撰,僧幻轮编《释氏稽古略续集》,广陵古籍刻印社,1992年,卷二。

⑤ (明)圆澄《慨古录》,《续藏经》,114册,第732页。

⑥ (明)李贽《焚书》,北京:中华书局,1974,卷一,答耿司寇书。

取荣华富贵的工具。王门中李贽的异端思想对儒教理性提出了最尖锐的批判时,面对儒教理性所面临的危机,发出何时能回到“唯志在闻道,故其视富贵若浮云,弃天下如敝屣”^①时代的悲鸣。

当这些无才无学的人将“讲道学以为取富贵之资”^②的时候,儒学连同它的掌握者也就开始被世人鄙视。当儒家的传统的精神不能够激励士子的社会责任心时,整个的社会事业也就不再成为士子们关注的焦点。由于仕途狭窄,“岁贡虽二十补廪,五十方得贡出,六十以上方得选官,前程能有几何?”^③弃儒经商者也变得越来越多,而在学者也受时势的影响,鲜廉寡耻。“士不成士,官不成官,兵不成兵,将不成将,夫然后寇贼奸宄得以乘之,帝国外侮得以胜之。”^④

在明代的中晚期旨在“教化下愚”的佛教也开始变得衰败,首先,是缺乏合格的师资,佛教事业发展后继乏人。寺院中的住持大多不识字,“其贤者不耻下问,向徒弟学经。其不贤者,恐弟子处我之上,见其习学,怒云‘你不老实修行,学此拟装大汉耶。’”这样,师尊失去了应有的尊严,佛门弟子对于师尊充满了蔑视“反指学问之师,谓是口头三昧,杜撰谓是真实修行,哄诱男女,致生他事。”^⑤再者,大多数进入禅门的修行者,也不再具有唐宋时期求道者的宗教热情,衣食或庇护成为遁入空门的首要的理由。

正宗的修行变得几乎无门可入之时,随着观音信仰和弥勒信仰的凸现,佛教在民间已经成为诸多信仰之一。禅宗的流行在另一个方面也削弱的佛教本身。禅门的那些精妙的参禅妙语,逐渐变成为上层士人的文化爱好,但却渐渐失去了对于现实问题解决的能力。于是,正宗的佛教反而被慢慢的边缘化了。

道教的问题也是如此,在三教融合的大环境下,由于没有更多的理论创新,在讲性命修炼时多运用儒家性理之学;同时又借鉴了大量的佛教思想。仅仅维持着一种弱势的存在。

(三) 私人化

明代中后期,三教的教化功能衰退,宗教不再是大众原初心理需求的表现。其原因大致有二。

1. 儒教经济伦理的错乱

儒教经济伦理思想的理论重心强调对人的利欲心理和谋利行为的道德限制来规定不同等级。儒家“不患贫而患不安”,^⑥他们最关心的不是社会财富是否匮乏,而是社会各阶层占有财富是否与名份、等级相适应。

明初开中法,政府为了抵御蒙元旧势力的南下,被迫将政府专卖商品——盐的利润,部分分割给商人,从而刺激了明代商品经济的发展,大规模的区域间商品流通,地缘性商业群体开始出现,富商大贾逐渐形成,仅山西南部一地的就出现了“富豪甲天下,非数十万不称富”^⑦的局面。

在儒教等级财富占有观的传统经济伦理作用下,财富的急剧膨胀,使得财富拥有者对财富合理性心存疑虑。为了避免“一家饱暖千家怨”的情况出现,“买官”成为这一群体的首选。而这种对儒教经济伦理的刻意迎合恰恰破坏了其在更广大民众内心中对儒教信仰的认同感。因为,这

① (明)李贽《续焚书》,北京:中华书局,1974年,卷二,三教归儒说。

② (明)李贽《焚书》,北京:中华书局,1974年,卷四,因记往事。

③ (明)韩邦奇《苑洛集》,文源阁四库全书本,上海古籍出版社,2002年,卷19,见闻考随录二。

④ (清)顾炎武《亭林文集》,清道光二十五年刊本,卷一,生员论上。

⑤ (明)圆澄《慨古录》,《续卮字藏》,114册。第734页。

⑥ (三国魏)何晏集注《论语集注》,《四部丛刊初编本》,上海:商务印书馆,1919年,“季氏”篇。

⑦ (明)沈孝思《晋录》,《丛书集成新编本》,94册,中国台北:新丰文公司,1985年。

一迎合使得传统儒教引以为荣的官位乌纱，从“十年寒窗”似的高不可攀，逐渐成为了寻常富裕人家的囊中之物。神秘和神圣荡然无存的时候，士子能够夸耀于人前的精神资本被财富冲击的七零八落，“窘于生理”的穷书生也开始将仕途作为“规图生计”的手段，^① 儒教原有的心灵慰藉功能不再是明代中后期人们的需求，宗教的私人化成为一种必然。

2. 出于功利心理的私人化宗教

“王祥卧冰”是传统教化二十四孝中的经典故事，明代时对其进行了功利化的解释。“卧冰定须冻死，教谁行孝？”的说法，直接掀开了传统教化思想的浪漫主义的面纱，并用“打开冰亦可取鱼，何必卧也”^② 的实用主义人生观提出质疑。抛弃掉舍弃个人生命换取社会道义的同时，明代以“利己”为主导的功利主义思潮取代了原有宗教勾勒出的社会伦常，社会风气陷入了一己私利高于一切的怪圈。当时，农民纳钱交税，银匠往往谎报金属的纯度，或者在铸币时私自扣下部分金属。如果乡下人自己挑粮食进城，在休息的时候，他们很可能会遇到号称愿意帮忙的城里人，主动提出为他们办事，但结果拿走了粮食（说是到收税站），一去不回，无法追讨……^③ 社会伦常的丧失、传统道德体系的破坏，也表明原来三教的教化功能已经淹没在私人化的进程中。

综上所述，从明代中晚期开始，传统的观念在应对现实的问题时，越来越显出力不从心，尤其是以往为人们提供安身立命的儒家学说和提供终极关怀的正统宗教，受到了普遍的质疑。但是，任何时期信仰的真空都不可能维持一个较长的时期。现世苦难的排解和来世憧憬的保证，都需要有一种新的可以提供庇护的神祇，文昌信仰在明季以降的发展，正是对这一需求的直接回应。

二、文昌教义及信仰替代

作为三教教化功能的替代，文昌信仰不可能摆脱旧道德体系的框架。因此，在加强儒家的思想教化功能的同时，它运用了神谕的手段来加强了权威。并且，针对新出现的社会问题，补充传统道德伦常中没有给出回应的部分。同时，基于功利主义私人化的现实，在替代佛教的宗教功能时，对来世报应，又给予了充分的现世的补偿。《蕉窗十则》开宗明义便借文昌帝君之口表明了这一信仰对佛道的替代功能“圣贤不得已而作此书，犹佛老遇下跟人说因果也。”^④

（一）惩戒功能的补充

19 世纪法国哲学家让·马利·居友在《无义务无制裁的道德概论》中有这样一段表述“宗教控制某种行为规则，服从某种习俗，信仰某种教条，所有这一切都需要有制裁作其后盾。凡宗教都呼唤一些可以想象到的最为恐怖的制裁，它们都赞同对那些以各种方式破坏其秩序的人施加永恒的痛苦，并用恐怖的东西去威胁他们。”^⑤ 与西方宗教有所不同，传统儒教对于道德败坏而不触及法律的行为缺乏强制性的约束手段，在对儒教体系具有广泛认同感的时代，社会舆论是最好的监督工具。明代中晚期，传统信仰已经遭到破坏，社会已经突破了原有道德底线，舆论监督的效果在纷繁复杂的社会丑恶现象面前便显得苍白无力时，宗教的这种惩戒功能便凸现出来。因

①（元）苏天爵《元朝名臣事略》，北京：中华书局，1996 年，卷 8，第 175 页。

②（明）清都散客著，会因校点《笑赞》，星云堂书店，1932 年，第 24 页。

③〔美〕史景迁著，李壁玉译《王氏之死——大历史背后的小人物命运》，上海远东出版社，2005 年，第 93 页。

④《蕉窗十则注解》，《藏外道书》，第 12-657 页。

⑤〔法〕让-马利·居友著，于涌译《无义务无制裁的道德概论》，中国社会科学出版社 1997 年版。第 189 页。

此，惩罚不道德行为的任务便不自觉地落到了“神”的身上。

作为能够为现行政权所容纳的宗教派别，文昌信仰着重对儒教和佛教伦理道德体系中加入了现世的惩罚措施。

表 1：文昌信仰中的惩戒^①

类别	项目	补充教派	惩罚内容	惩罚时间
日常	杀生	佛教	己死	现世
日常	烧林杀生	佛教	怖死	现世
日常	擅弃字纸	儒教	被雷劈死	现世
日常	宰杀	佛教	怖死、殃及子孙	现世
日常	窃盗	儒教	自噬十指	现世
日常	性格暴戾	儒教、佛教	断子绝后	现世
日常	宰杀耕牛	儒教	延迟仕途，减阳寿	现世
人伦	见死不救	佛教	死亲人	现世
人伦	杀人	佛教	乞丐牵连子孙	现世
人伦	不忠	儒教	横死	现世
人伦	知恩不报	佛教	累及双亲	现世
人伦	巧诈、不诚信	儒教	家破、目疾、殃及子孙	现世
人伦	谋人钱财	佛教、儒教	家业破败	现世
人伦	淫人妻女	佛教、儒教	终身贫贱、死、终身不登第	现世
人伦	唆人争讼	儒教	家中失火，落水死	现世
人伦	坏人名利	儒教	失去功名	现世
人伦	破人婚姻	儒教、佛教	仕途不前	现世
人伦	因私仇使人不和	儒教	牢狱之灾、死	现世
人伦	抑善扬恶	儒教	仕途无望	现世
人伦	口是心非	儒教	自抓舌致血淋漓，身死	现世
人伦	好闻人是非	儒教	聋哑	前世作孽现世报
人伦	不孝	儒教	被雷击死、仕途无望	现世
人伦	弃人子	儒教	己子同死	现世
官体	治狱不清	儒教	干旱	现世
官体	酷吏	儒教	横死、变做畜牲	现世

^① 统计资料来源于《文昌帝君阴骘文注》（《藏外道书》，12-404），和《文昌应化元皇大道真君说注生延嗣妙应真经》（《藏外道书》，4-306-323）

在列入惩罚的25项中,涉及日常生活的有7项,人伦16项,有关官府事宜的2项。以维护儒教道德体系为目的的19项,佛教的10项(有交叉)。其中,处以极刑的9项,事涉不忠、不孝、杀人、杀生、奸淫、挑唆、心口不一、弃字纸和酷吏。尤其对儒教伦理的核心“孝”最为重视,对于不孝子孙,不惜使用极刑。《文帝孝经》中提出了“不孝之子,天地不容,雷霆怒殁,摩煞祸侵”^①的原则,清代梁恭辰的《北东园笔录三编》中便敷衍出这样的故事:厦门陈某某,“有老母,年五十余,某叱咤指使若奴隶然。稍不如意,辄骂詈百出,不可名状……一日,有事晏归,腹怒如,供食稍迟,怒目侧视,厉声曰‘炊一顿饭,尚不能,不死何为?’言讫,忽天黑,风雨骤至,一声霹雳,闻者胆碎,而某已震死,面有小字云:不孝极恶之报。”^②

儒教的天人感应论中,天行不言之教,儒门子弟可能从来没有想到过动用上天的雷霆之力劈死不孝之子,然后再在他的脸上刻上他该死的罪名。但是,如果没有这“可以想象到的最为恐怖的制裁”,只靠儒家“春秋笔法,责备贤者”,造就圣贤,造就理想人格的清高做法,儒家的伦理道德在明季以降的俗世社会中已经失去了原有的功能。

对于儒教体系所关注的忠孝诚信以及佛教所禁绝的杀生等问题予以严惩自不待言。但是,在文昌信仰的惩戒机制中,对于擅撕字纸也处以极刑,却多少让人不甚理解。据《文昌帝君阴骘文注》载“金陵马回子之妾被雷震死,有手掣新履碎裂于前,其中字纸片断,盖此妾平日常以字纸直履也。”^③尽管文后解释说“字纸”关乎人的姓名、清誉等等,但对于这个并不一定识文断字的小妾大动肝火未免有失帝君的风范。也许情况并不像我们想像的那么简单,在古代社会只有文化人才有“识文断字”的权力,某种意义上讲,是士人有别于普通人群的标志之一,因此,不知可否这样理解,擅撕字纸意味着践踏文化,意味着践踏儒教至高无上的权威,因此,作为执掌文衡的天官发雷霆之怒,便可以理解了。

另外,在文昌严惩的25项内容中,针对官僚体系的只有两项,并且只是针对吏而不针对官,也说明文昌信仰并不愿意触及当时社会陋规陋习产生的根源性问题,而刻意维护代表儒教的官方意志。

“凡五经四子之书,口读而心不从,以至敢于为恶,泯沦而不可救也。帝君悯之,故神道设教,飞鸾化使。”^④文昌信仰针对三教败落的现实,加入了神权强制力量对正统儒教宣扬的社会伦理进行补充。也许正统的圣人弟子内心对此不屑一顾,但也会本着圣人神道设教的精神对此大加宣扬,从而加速了儒教的世俗化进程。

(二) 因果的现世解读

明代中后期以降,基于功利主义私人化和“善者得贫贱,恶者得富贵”^⑤的社会现实,“力行善反得恶者,是承负先人之过,流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者,是先人深有积蓄大功,来流及此人也”^⑥的宗教理性解读,已经不能满足人们对报应的需求。报应的迟迟不能到来,使得人们对这样的说教心生怀疑。因此,只有先坚定其报应实有,即“人知神明昭布森列于上,善恶吉凶之报确然不爽”,^⑦树立起善恶早晚有报的信心,才可以使人“信畏悔悟”,自觉地遵守并宣扬这样的道德法则。

① 《文帝孝经》,《藏外道书》,4-306,孝感章第六。

② (清)梁恭辰《北东园笔录三编》,卷5,不孝极恶条,笔记小说大观,江苏:广陵古籍刻印社,1983年,29册,第315页。

③ 《文昌帝君阴骘文注》,《藏外道书》12-419。

④ 同上,12-404。

⑤ 《蕉窗十则注解》,《藏外道书》12-657。

⑥ 王明编《太平经合校》,北京:中华书局,1962,卷十八至三十四乙部不分卷。

⑦ 《文昌帝君阴骘文注》,《藏外道书》12-404。

当人们对佛教因果报应提出了“某也，或以善而得贫得贱；某也，或以恶而得福得贵”^①的疑问时，文昌信仰给出了“近报则在自己，远报则在子孙”^②的直接回应。

表 2：文昌信仰中的奖励^③

类别	项目	补充教派	奖励内容	奖励时间
官体	治狱清明	儒教	仕途光明，荫及子孙；救自己，延阳寿	现世
人伦	救人之难	佛教	仕途光明、救活亲人	现世
人伦	济急、救危、悯孤、恤寡	儒教、佛教	仕途及子孙、延寿；滋祖考；活命；得子	现世
人伦	救生、活命、放生	佛教	仕途光明；逢凶化吉	现世
人伦	瘞埋	佛教、儒教	仕途；得子，仕途及子孙	现世
人伦	忠	儒教	仕途、活人	现世
人伦	孝亲	儒教	仕途光明，荫及子孙；死而复生，死后入天宫；得贵子	现世及来世
人伦	友悌	儒教	仕途光明	现世
人伦	报恩	佛教	双亲有益	现世及来世
人伦	敬老怜贫	儒教	化险为夷、仕途；得子；仕途及子孙	现世
人伦	不唆人争讼	儒教、佛教	仕途光明	现世
人伦	不坏人名利	儒教、佛教	得功名	现世
人伦	不破人婚姻	佛教、儒教	仕途光明	现世
日常	积阴德	道教	仕途及子孙、祛鬼	现世
日常	对下宽仁	儒教	生子为大儒	现世
日常	施药、施茶水	佛教、儒教	仕途光明；娶妻、仕途及子孙	现世
日常	助人	佛教	目疾愈（点夜灯）；仕途及子孙、救己和后代（造船渡人）；聋哑病愈；增寿两纪；得财	现世
日常	戒贪念	佛教	仕途及子孙	现世
日常	戒色	佛教	仕途光明及子孙，娶妻，救自己	现世
日常	不恃强凌弱	佛教、儒教	富及子孙	现世
日常	远离恶人	儒教	高寿	现世
信仰	信道教	道教	祛火灾	现世
信仰	印造经文	佛教、道教	佛：仕途及子孙；道：父母得福	现世
信仰	创修寺院	佛教	得财	现世
信仰	持斋戒杀	佛教	祛病；文思如泉涌	现世

① 《蕉窗十则注解》，《藏外道书》12-657。

② 《文昌帝君阴骘文注》，《藏外道书》12-426。

③ 统计资料来源于《文昌帝君阴骘文注》（《藏外道书》12-404），和《文昌应化元皇大道真君说注生延嗣妙应真经》（《藏外道书》4-306-323）

文昌信仰注重对现世功德的回报,在 25 项奖励中,每项都涉及现世。其中人伦类 12 项、日常 8 项、信仰 4 项、官体 1 项。而在文昌能够给予的回报中,仕途最多有 18 项,其次为荫及子孙、愈病、延寿、娶妻、活命等等。

文昌劝善书是以儒家和道教伦理观为思想基础,但又有别于其理性化的理论体系,其宗旨在于劝化人心,修正时弊。尽管劝善书教化的对象涉及社会各阶层人士和普通老百姓,内容简单、具体,通俗易懂,有可实践性。但从表 2 来看,诱以仕途占据绝大多数,其教化对象则更侧重于士人阶层,因为明代文昌信仰的缔造者知道,士人是一般百姓的表率,也是社会风气变化的关键。

在强调现世报应的同时,为了迎合社会私人化的心理需求,对这种回报进行了更为功利的解释,即可以采用“临时抱佛脚”的办法来化解灾难。《文昌帝君阴骘文注》中记录了这样一件事:“杨序梦神告以逾旬当死,若救活亿万生命,庶可免。序曰:‘大期已迫,恐不及,奈何?’神曰:‘佛书云,鱼子不经盐渍三年尚可活,盖图之。’序醒,急买放,仍大书神语于通衢。由是人皆知戒,见鱼子即投水中。月余复梦神曰,尔寿可延矣。”^①

许以名利、富贵和寿命,加之可以临时行善化解危难等对因果的现世解读,文昌信仰将社会需求与教义紧密结合在一起,辅之以对于不忠、不孝、不仁、不义的惩戒,力图消解由于传统危机、理性危机和宗教的私人化所造成的种种社会丑恶现象。也正因为如此,文昌信仰在明季以降有了巨大的发展,换言之,它是在进一步完善传统三教宗教基本功能的基础上不断壮大起来的,因此,我们可以将这种刻意迎合社会需求,通过完善原有宗教体系而产生出来的宗教信仰看作是对原初宗教的替代,因为它已经成为原有宗教伦理中道德体系赖以维系的信仰根基。

(三) 难以感动的神祇

尽管文昌信仰对因果进行了现世现报的解读,但社会发展不会因为某种许诺就会发生改变,善恶报应的错乱依然在延续。从这个意义上讲,以现世报应为基础的文昌信仰更容易遭到质疑。如何解释继续错乱的原因,是文昌信仰需要应对的最严峻的问题。

为了解决这一问题,文昌信仰首先继续沿用了旧有的前世因后世果的理论体系。因为有前世的业缘或者祖先的恶业,所以,即便是做了善事也未必能够立刻得到回报,必须一心向善,消除前世恶业后,方可以得到善报。而这些前因后果,“惟圣贤菩萨,眼有智珠,胸藏明镜。见得真识得透,自不以此动。”^②一般人是不可知晓的。这样就把解读现世报应的主动权掌握在自己的手中。

其次,文昌帝君宣称,现在的人过于功利,连“士大夫也陷入世间营营之事,来到香前拜谒,首未顿地之时,为士者先问功名,为商者先问利益。”^③只求得到善报,而不用心行善,就是“直以自己功名性命作戏耳”。因此,《蕉窗十则》要求信众“必有一诚实心,恒久心”才能“由勉而入安,由下而达上”,如果“仍蹈旧时覆辙,但同闻霹雳之声!”^④留出了现世报应时间,也就为信众留出了更多想象的空间。

其三,报应总会有,只是时间长短的问题。《阴骘文图说》载:“丐者杨一,武进人。性至孝,每得食,虽饥极不敢尝,必先以奉亲。有酒则跪进,跳跃起舞,唱山歌以悦之。如是十余年,乡人感其孝,与之金,雇为庸,不受。曰:吾亲安可一日离也。父母死,乞得棺,脱己衣殓之。于严寒赤身弗恤,葬于野。即露宿坟旁,日夜哀号。岁时拜献,未尝缺失。后于墓旁得金一穴,上书‘天赐孝子’。遂致富。”^⑤现在看来,迟来的“天赐孝子”的报应,与其说是上天对

① 《文昌帝君阴骘文注》,《藏外道书》12-419。

②③④ 《蕉窗十则注解》,《藏外道书》12-657。

⑤ 《阴骘文图说》,《藏外道书》第 27 册,第 327 页。

他尽孝的嘉奖，倒不如说是一种戏弄。但是，尽孝能够得上天嘉奖，“遂致富”的故事，对于功利社会的人群来说依然具有充分的诱惑力。文昌信仰中所讲到的报应短则十天半月、三年五载，长则穷其一生。随机缘巧合和前世业缘所定。这就给予了人们期盼自己的善行尽快得到应有报应的足够理由。

三、结论：涌动着的社会思潮

信仰是某一特定群体对某种价值体系的共同心理认知。作为人类自觉的认知和人生过程的本体，其具备不可或缺性、可复制性、选择性，同时也具备了可替代性。信仰危机是某一信仰出现的社会不可复制性或部分不可复制性，而基于不可或缺的特征，某一信仰被抛弃，抑或说某一价值体系不再被某一特定群体所认知时，这一特定群体必然会做出其他的选择。

明季以降，传统宗教的衰微，旧有信仰出现危机的情况下，社会思潮逐渐泛滥。作为补充，以信仰弥勒、观音等等级较低的佛教神祇为基础的白莲教、天理教、罗教等信众广泛、组织严密的民间宗教开始兴起。这些民间宗教的存在，对于当时的政权来说无异于骨鲠在喉。大明律令中便明确规定“妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应佐道乱政之数，或隐藏图像、烧香集众，夜聚晓散，佯修善事，扇惑人民，为首者绞，为从者各杖一百，流三千里。”^①清代禁止民间宗教的条文亦有所增加。

除了通过律令来约束对现行政权构成威胁的民间宗教势力外，政府也试图寻找一个介乎于正统宗教和民间宗教之间，能够解决信仰危机所带来的种种社会问题，重新找回人们对儒释道伦理道德信心的信仰替代。文昌帝君作为三教文化交汇的神祇，正迎合了政府的这一需求。在补充正统宗教的激励和约束机制的同时，文昌信仰由于没有组织和专门神职人员，也就不存在滋生反政府势力的温床。因此，文昌信仰填补了世俗百姓由于信仰危机所带来的精神空虚，成为政府抵御民间宗教泛滥的思想工具，从而造就了明代以降文昌信仰异军突起的局面，成为明清时期的三大社会信仰之一。

（责任编辑：于光）

^① 《唐明律合编》，万有文库本，卷18，第1页。