

凤凰文库·海外中国研究系列

# 中國善書の研究

## 中国善书研究 (增补版) 上卷

[日] 酒井忠夫 著 刘岳兵 何英葛 译



凤凰文库  
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团  
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

江苏人民出版社  
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE



凤凰文库  
Phoenix Library

中國善書の研究

中国善书研究（增补版）上卷

“善书”即劝善之书，不仅常见于宋代以后的史籍，在民间也广为流传。始于《感应篇》的中国庶民文化中的善书运动，在明末清初达到高潮。本书是酒井忠夫教授在其博士学位论文基础上积其毕生精力而完成的一部经典著作。上卷论述了自宋代到明末清初善书的制作、流通及其与当时的中国政治、社会、文化各方面的关系；下卷论述了从明末清初到清末与善书相关的诸问题，并阐述了善书文化在日本、朝鲜等中国周边地区的传播情况。本书史料翔实，以善书这一历史现象为主线，对明末清初庶民社会的历史、王朝的民众教化政策及民众救济福利政策、三教合一思想等进行了综合性研究，阐明了明清时代特别是明末清初在中国历史上的重要意义。

上架建议：中国历史

ISBN 978-7-214-06319-9



9 787214 063199 >

定价：75.00元（上下卷）



凤凰文库·海外中国研究系列

# 中國善書の研究

# 中国善书研究 (增补版) 上卷

[日] 酒井忠夫 著 刘岳兵 何英莺 译



凤凰出版传媒集团  
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

江苏人民出版社  
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

**图书在版编目(CIP)数据**

中国善书研究(增补版)/[日]酒井忠夫著;刘岳兵,孙雪梅,  
何英莺译. —增订本. —南京:江苏人民出版社,2010.7  
(凤凰文库·海外中国研究系列)  
ISBN 978-7-214-06319-9

I. ①中… II. ①酒…②刘…③孙…④何… III. ①道德  
修养—古文献学—研究—中国 IV. ①B825-092

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第128771号

---

本书中文版根据日本国书刊行会的《增補中國善書の研究》(上、下)译出。  
经日本国书刊行会授权,由江苏人民出版社在中国发行。  
江苏省版权局著作权合同登记:图字10-2008-156

---

书 名 中国善书研究(增补版)  
著 者 [日]酒井忠夫  
译 者 刘岳兵 孙雪梅 何英莺  
责任编辑 王保顶  
责任校对 沈 亮  
装帧设计 武 迪 姜 嵩 许文菲  
责任监制 王列丹  
出版发行 江苏人民出版社(南京湖南路1号A楼 邮编:210009)  
网 址 <http://www.book-wind.com>  
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京湖南路1号A楼 邮编:210009)  
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>  
经 销 江苏省新华发行集团有限公司  
照 排 江苏凤凰制版有限公司  
印 刷 江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司  
开 本 960mm×1304mm 1/32  
印 张 26.75 插页 8  
字 数 710千字  
版 次 2010年8月第1版  
印 次 2010年8月第1次印刷  
标准书号 ISBN 978-7-214-06319-9  
定 价 75.00元(上下卷)

---

图书如有印装质量问题,可随时向我社出版科调换。

## 出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家,除了经济、制度、科技、教育等力量之外,还需要先进的、强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是:忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果,促进中西方文化的交流,为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设,提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿,放眼世界,具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融,是不同思想的激荡与扬弃,是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看,交融、扬弃、共存是大趋势,一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时,向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分,从而与时俱进,发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果,成为中西文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设,面向全国,具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化,是现代文明的培育,是先进文化的发

展。在建设中国特色社会主义的伟大进程中，中华民族必将展示新的实践，产生新的经验，形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结，成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是：围绕建设中国特色社会主义，实现社会主义现代化这个中心，立足传播新知识，介绍新思潮，树立新观念，建设新学科，着力出版当代国内外社会科学、人文学科、科学文化的最新成果，以及文学艺术的精品力作，同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化的优秀作品，从而把引进吸收和自主创新结合起来，并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合，以若干主题系列的形式呈现，并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、外国现当代文学等领域设计规划主题系列，并不断在内容上加以充实；同时，文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向，分批设计规划出新的主题系列，增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发，从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发，中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径，形成独特的学术和创新的思想、理论，这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此，我们相信，在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下，在广大读者的帮助和关心下，凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书，在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中，实现凤凰出版人的历史责任和使命。

凤凰文库出版委员会

## “海外中国研究系列”总序

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人惊讶的是，20世纪60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者译介海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这个系列不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的绝不再是某个粗蛮不文的、很快将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使

读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东



## 中译本序

所谓“善书”，对于弄清宋代以后的中国人民（民众）的生活文化，是不可或缺的课题。近代日本最初提出此“善书”问题的，是服部宇之吉博士与小柳司气太博士。受两博士的启发，橘朴氏著有关于善书的论著。在中国留学期间，吉冈义丰博士用所谓“民众道教”的经典来理解“善书”，论定了“善书”的代表作——宋代《太上感应篇》的著作者（李石）。笔者将继续感应篇之后成书于明代的《阴鹭文》、成书于清代的《关帝觉世经》及成书于清末的《关帝明圣经》等，作为宋代以后的新道教（与 Neo-Confucianism 对应的 Neo-Daoism）及与 Neo-Daoism 对应的所谓“民众道教”的经典，以及这些善书的丛书之流通，进行了历史学的研究，其成果就是上下两册《中国善书研究（增补版）》。

《感应篇》、《阴鹭文》、《觉世经》之类的善书以及与这些善书一同制作的许多“功过格”，我认为是表现了宋代以后中国人民（民众）的主体性规范意识。“善书”传播到亚洲各国，影响了各国的民众文化，特别是对江户时代的日本文化影响甚大。

酒井忠夫 志

2007年8月12日

## 译者的话

本书依据(日本)国书刊行会出版的《增補中国善书の研究》上(1999年)、下卷(2000年)翻译,合为一册出版。为出版中译本,作者对上述国书刊行会版进行了少量的修改和订正(主要是原著上卷的第498—499页、下卷第15—16、66—67、156、158、176、418页),为此我曾经与原作者和出版社商量是否中译本可改名为《新订中国善书之研究》。2008年1月27日,酒井忠夫先生来信说:“关于将拙著《增補中国善书之研究》上下二册的中译本改名《新订中国善书之研究》的提案,我认为订正的地方是为了将《六谕衍义》的作者范镡的籍贯由华北的州县改为绍兴府(雅名会稽),和对各处进行字面上的删除等。此外还有几处将‘共同体’改为‘行政上的地域协同体’这一用语。这不算是史实的订正。如果称‘新订’的话,会以为是对拙著全体进行新的订正,还是想用《增補中国善书之研究》。国书刊行会的力丸氏也说想用《增補中国善书之研究》。在出版社方面,如果改为《新订中国善书之研究》,就会认为好像不是其出版社出的了。”并建议在中译本的后面附上其所改动之处。由此可见作者在对待学问的严谨态度。据此,

并参酌江苏人民出版社的意见,中译本用《中国善书研究(增补版)》书名。

这个中译本的问世,是“海外中国研究丛书”主编刘东先生、原作者酒井忠夫先生、原书的出版者日本国书刊行会与出版中译本的江苏人民出版社以及我们译者共同协作努力的结晶。

2005年5月26日,刘东先生来信向我推荐了酒井忠夫先生《中国善书研究》(弘文堂,1960年)和这本《中国善书研究(增补版)》,说这是一部有关善书研究的开创性的经典著作,也是有关明清通俗宗教运动的经典著作,问我是否有兴趣翻译。因为当时忙于其他事情,并没怎么在意。一年之后,我翻译的《近代中国的知识分子与文明》(佐藤慎一著)收录在该丛书中出版。2006年7月1日,刘东先生来信又提到《中国善书研究》,问我是否有兴趣翻译。我开始有些在意,7月6日便回信说:“我从图书馆借出来看了看,的确是本好书!属于很能激起翻译欲望的那种。虽然有些跃跃欲试,但是最近实在脱不开,很抱歉。”又过了将近一年,2007年6月15日,刘东先生来信再次提到:“盼望着我们的下一次合作,你不是对酒井忠夫的著作有兴趣么?”于是我开始问及是计划翻译一卷本还是增补本,并且建议最好翻译出版增补本。经过主编与中方出版者的切磋,很快就在一个月之后收到了江苏人民出版社府建明先生的来信,同意将增补本纳入丛书。我当时作为日本学术振兴会外国人特别研究员在大东文化大学工作,于是开始紧锣密鼓地与原作者和出版社国书刊行会联系。8月12日在大东文化大学渡边义浩教授和筑波大学丸山宏教授的带领下,去拜访了95岁高龄的酒井忠夫先生。酒井先生交给我有用红笔仔细修订过的著作,并如期地完成了该书的《中译本序》,很为他的敬业心和不竭的探求精神所感动。国书刊行会的力丸先生也为中译本的出版提供了许多方便。

2008年4月,我与江苏人民出版社正式签订了翻译出版合同。约定2009年上半年提交译稿。一本60多万字的经典著作,要一个人在如此短的时间内翻译完成,这才感觉到任务的艰巨。于是我开始与酒井先生和出版社商量寻求值得信赖的合作者共同完成,也得到了他们的理解和支持。这里我要特别感谢两位翻译合作者。南开大学外语学院日语系的孙雪梅副教授,她是南开日本史专业方向毕业的历史学博士,著有《清末民初中国人的日本观——以直隶省为中心》(天津人民出版社2001年)。在“南开大学日本研究中心”时代,我们的研究室曾对门相望,应该说是老朋友了。她在繁忙的教学与科研工作之余,毅然承担了该书整个下卷的翻译工作,真是感激不尽。何英莺的硕士学位(历史学,中日文化交流史方向)是在我曾经工作过的浙江大学日本文化研究所读的,2003年在复旦大学国际政治专业获得法学博士(博士论文《论战后日美军事同盟的摩擦关系》)学位,后来又在复旦大学经济学院博士后流动站从事研究工作并完成博士后研究报告《论战后日本东亚经济战略的演变》。另外,还与人合著有《日本文化大讲堂·武道》(上海辞书出版社2007年版)。她愉快地承担了上卷第三至第七章的翻译工作。我只是翻译了上卷的其他部分。如果没有这两位值得信赖的朋友的鼎力相助,这本译著不可能这么快完成。所谓值得信赖,首先当然是来自两位博士的高水平的专业素质。其次,她们都非常敬业、都能够以将这次翻译当做一种学习的态度来认真从事,并且都在短时间内克服种种困难如期完成了任务。通过这次愉快的合作而获得的彼此信赖,我想那不是任何一种外在的评价体系所能够衡量的最大收益。责任编辑王保顶先生也为本书的出版付出了许多心力,在此表示衷心感谢。

由于我们的专业都不是中国史,尽管我们都是抱着努力学习的态度来认真翻译,但是对这本经典著作的理解肯定有许多不透彻的

地方,加上翻译时间紧迫,因此译文中存在的错误也一定会有不少,恳请读者批评指正。

刘岳兵于天津“鱼鳶堂”

2009年6月22日

# 目 录

译者的话 1

## 上卷

序说 9

第一章 明朝的教化政策及其影响——以敕撰书为主线 22

一 前言 22

二 明朝的敕撰劝戒书 23

三 敕撰劝戒书的种类 41

四 敕撰劝戒书的俚俗形式 43

五 《大造》的劝戒教化 47

六 六谕的问题及乡约中的六谕 52

七 乡约与六谕 56

八 六谕与家训 67

九 六谕的演训及其对民间的影响 69

十 敕撰劝戒书的演训及其影响 70

十一 敕撰劝戒书与民众宗教 74

十二 教化政策与乡绅、士人 82



第二章	明末的社会与善书	86
一	乡绅、士人的用语	86
二	乡绅、士人与科举制度	92
三	乡绅与明末的社会	99
四	士人与明末的社会	147
第三章	明代的三教合一思想与善书	206
一	前言	206
二	太祖的宗教政策和三教思想	207
三	泰州学派的三教思想	215
四	科举与三教思想	231
五	三教思想与正统思想	232
六	三教思想与善书	234
七	文人与三教思想	241
八	林兆恩的三教思想	247
九	东林学派与三教思想	276
十	道教与三教思想	280
十一	佛教与三教思想	288
十二	三教思想与明代民众文化的地域性	295
第四章	袁了凡的思想与善书	299
一	前言	299
二	袁了凡的传记	300
三	袁了凡的著作	302
四	举业之学	309
五	善书的思想	315
六	袁氏之家的传统	331
第五章	功过格的研究	336
一	前言	336
二	在功过格以前	340

- 三 道藏本功过格 356
- 四 袁了凡的功过格与祿宏的《自知录》 361
- 五 明末的功过格——《迪吉录》格与《日乾初揀》、《劝戒全书》  
本功过格 377
- 六 清初的《汇编功过格》与《汇纂功过格》 397
- 七 不费钱功德例 409
- 八 总结 412
- 第六章 阴鹭文 415
  - 一 前言 415
  - 二 《阴鹭文》的诸注释书 416
  - 三 阴鹭文的经文 427
  - 四 阴鹭文的源流、归结 435
- 第七章 明末的妖书邪经与宝卷类邪经卷 445
  - 一 前言 445
  - 二 明末宝卷以前的通俗宗教经卷 446
  - 三 明末的宝卷 455

## 下卷

- 前言 479
- 第一章 清朝的民众教化政策——关于圣谕宣讲 484
  - 一 《劝善要言》与民间的六谕衍义 484
  - 二 《圣谕十六条》的宣讲 489
  - 三 在城宣讲与在乡宣讲 492
  - 四 明代的六谕宣讲《乡甲会图》与清代的圣谕宣讲  
《城乡宣讲跪拜位图》 494
  - 五 圣谕宣讲乡约保甲中的“记善”“记恶”等四簿 496
  - 六 圣谕广训宣讲与孝弟忠信礼义廉耻 502

- 第二章 《宣讲要集》与《宣讲拾遗》 附 关于《救生船》的重刻 506
- 一 关于《宣讲拾遗》 506
  - 二 《宣讲集要》与《宣讲拾遗》 510
  - 三 《宣讲集要》与圣谕十六条 515
  - 四 《宣讲集要》与《宣讲引证》的编辑 517
  - 五 《宣讲拾遗》的出版经理人及捐书捐资者 521
  - 六 民间的宣讲 524
  - 附 关于《救生船》的重刻 527
- 第三章 儒学者与善书文化 530
- 一 关于清言 530
  - 二 关于《菜根谭》 535
  - 三 儒学中的心学与善书 544
  - 四 关于《人谱》与《圣学入门书》 545
- 第四章 清代感应篇中的译著书及其流通——《太上感应篇图说》与《感应篇直讲》 552
- 一 吕海寰与慈善救济会及中国红十字会 552
  - 二 关于《感应篇合注》 554
  - 三 关于《太上感应篇图说》 557
  - 四 许缙曾《太上感应篇图说》 561
  - 五 两种光绪刊《太上感应篇图说》 563
  - 六 徐天行的《太上感应篇注疏》 575
  - 七 关于《太上感应篇直讲》 576
  - 八 《太上感应篇直讲》的印刻流通 579
- 第五章 从“居官功过格”到《得一录》 582
- 一 前言 582
  - 二 颜茂猷的“当官功过格” 583
  - 三 清初的“居官功过格”——徐天行等的“居官功过格” 587

- 四 关于“费钱功德例” 594
- 五 官长、乡绅的“不费钱功德例” 596
- 六 三教归儒的行政性地区社会的善堂协同体与善书 599
- 七 关于《得一录》 601
- 第六章 《同善录》和《敬信录》、《敬信录》的流通 611
- 一 前言 611
- 二 关于康熙五十七年所刊《同善录》 614
- 三 《敬信录》的编辑和《关帝觉世经》 619
- 四 《敬信录》的流布 626
- 五 《敬信录》的各版 628
- 六 《全人矩矱》、《暗室灯》 附《文昌功过格》异本 633
- 第七章 清末的善书 639
- 一 道光以前清代善书的总括 639
- 二 清末的善书 648
- 三 关于清末的善书丛刻 654
- 第八章 明末以后、清代的宗教结社 661
- 一 前言 661
- 二 株宏、德清等的革新佛教的无为教批判 662
- 三 《开心法要》与无为教 667
- 四 明末的诸宗教结社 681
- 五 赵古元的宗教结社与刘天绪的无为教结社 689
- 六 明末与宦官势力有关的宗教结社 699
- 七 清代的宝卷与宗教结社 708
- 第九章 波及江户时代日本文化的中国善书的影响与流通 附 冲绳、朝鲜、东南亚 735
- 一 前言 735
- 二 中国文化向中世、近世日本的传输——以善书为主 736
- 三 中国善书在江户前期日本的流通 752

四 中国善书在江户中、后期日本的流通 767

附录一 关于琉球版善书 800

附录二 朝鲜及东南亚 811

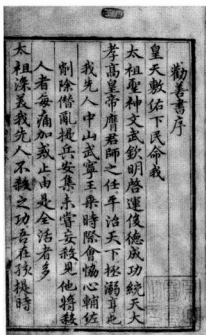
索引(原著索引,页码为边码) 815

# 上 卷

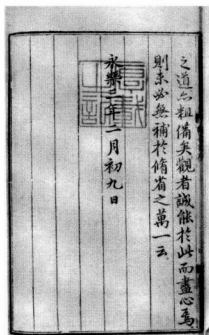
---



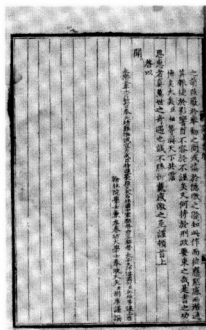




① 《劝善书》第一册序 首



② 《劝善书》第一册序 尾



③ 《劝善书》第十一册启 末

(以上宫内厅书陵部藏)



御製為善陰陽序  
朕惟天人之理一而已矣書曰惟天  
陰陽下民蓋謂天之所以默相保佑  
之於冥冥之中俾得以享其利益有  
莫知其然而然者此天之陰陽也人  
之報德施惠于人不求其知而又無  
責報之心者古曰陰陽且人之陰陽  
固無預於天而天之所以報之者其

④《為善明覽》第一册序 首

顯著于天下且令觀者不待他求一  
覽而舉在目前庶幾有所感發勉於  
為善樂於施德而凡斯世斯民皆得  
以享其榮名感福於無窮焉故序  
永樂十七年三月十三日

⑤《為善明覽》第一册序 尾

御製為善陰陽後序  
朕惟脩德行善者人道之當然惟能  
不求知於人不責報於天者乃為陰  
陽然既有是陰陽人雖不知而天獨  
知之天既有以知之則所以報之者  
自不容已觀於古人為可見矣朕自  
即位以來夙夜奉養惟以敦德勸善  
為務然嘗以為幽明之間其分雖未

⑥《為善明覽》第五册后序 首

所同後之君子倘能體朕是心而於  
聞所未聞見所未見者博采其實而  
詳著之以續夫是編之作則不惟朕  
之所望實天下後世之所望也  
永樂十七年三月十三日


⑦《為善明覽》第五册后序 尾

(以上宮內府書陵部藏)

戶部爲教民事洪武三十一年三月十九日奉  
 部尚書柳新等同文武百官於  
 奉天門早  
 朝欽奉  
 聖旨自古人君代天理物建立百司分理庶務以安  
 生民當將賢人君子惟恐不爲君用及爲君用  
 無不盡心竭力效其勤勞顯父母榮妻子立業  
 名於天地間豈有壞法之爲所以官稱其職民  
 安其生朕自混一四海立綱陳紀法古建官內

⑧⑨《教民榜文》(《皇明制書》第四册)  
 (以上內閣文庫藏)

⑧

改拿送有司解赴京來若有司循情廢  
 放不解者許老人奏聞  
 一每鄉每里各置木鐸一簡於本里內選年  
 老或殘疾不能生理之人或瞽目者令  
 小兒牽引持鐸循行本里如本里內無  
 此等之人於別里內選取俱令直言叫  
 喚使衆聞知勸其爲善毋犯刑憲其詞  
 曰孝順父母尊敬長上和睦鄉里教訓  
 子孫各安生理毋作非爲如此者每月  
 六次其持鐸之人杖成之時本鄉本里  
 內衆人隨其多寡資助糧食如鄉村人  
 民住居四散爲遠每一甲內置木鐸一  
 箇易爲傳曉  
 木鐸式  

 以銅爲之  
 中懸木舌  
 一鄉里有等頑民平日因被老人責詞懷恨  
 私恨以告狀爲由朦朧將老人排捏妄

⑨

獨可以求富貴利達乎哉

丁未春孟日晏然居士書

袁了凡先生立命篇

余童年喪父母老遂棄舉業而學醫謂可以養生可以濟人且習一藝以成名爾父夙心也後余在慈雲寺遇一老者脩髯偉貌飄飄若仙余敬而禮之語余曰子仕路中人也明年卽進學矣何不讀書余告以故老者曰吾姓孔雲南人也得邵子皇極數正傳數該傳汝故萬里相尋有何處可棲止乎余引之歸家告母曰此高士也多奇方母曰善待之試其數纖悉皆驗余遂

⑩ 万历丁未 袁了凡《立命篇》

生省身錄引  
萬曆辛丑之歲腹盡靈深容有持  
文一百過余者迺構李了凡袁先  
生自述其生平行善因之起  
越數量得增壽流揚之家庭以訓  
厥子者客曰是宜梓行否耶余曰

⑪ 《袁先生省身錄》

犯相莊嚴在心或存日月輪相光明至十五日俱十  
 功。鐵佛非拜神聖十過。  
 主辱麻密通時見光輪寶相流轉肺腑若避天宮聞  
 神語為百功。打罵神明作穢梵寺無誦經經俱說  
 放聖百過。  
 存心格  
 以忘善無我為第一  
 一日言行俱善存心施濟天下化導羣庶一功。淫  
 念惡念貪念如雜念頻世念轉展不離一過。  
 十五日不修道心純熟十功。善與人同改過日新  
 半月十功。惡念邪念展轉數日形之動作十過。  
 無私念能所察思息受生意愈個二月為百功。常  
 常如此惻惻自然存虛惡則為無量功。  
 頌曰不出門求萬會不費財行萬功不假法度  
 萬人。  
 此靈聖真君得也格其所傳者也。惡。職。隨。在。扶  
 持。效。成。子。孫。濟。世。是。謂。不。出。門。求。萬。會。孝。友。方  
 便。立。道。可。做。忍。辱。存。心。功。德。無。量。是。謂。不。費。財  
 行。萬。功。我。自。至。愚。于。賤。人。皆。修。神。聖。聖。賢。得。善  
 人。歡。喜。善。事。遂。則。善。貴。與。定。善。念。附。然。大。牧。豎  
 公。道。功。過。格。七十一

⑫《迪吉录功过格》

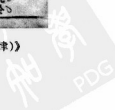
功退格  
 兼府本微仙君機 西山又玄真子傳  
 倫常第一  
 事父母致敬盡養一日為一功。善事繼母庶母伯叔父  
 母者倍論。勸親解怒解憂一事為十功。勸親改過  
 還善一事為十功。若親干常有違能以義諫化導者  
 為百功。謹身即用修德勸學親賢遠匪使親心喜悅  
 者一日為一功。守義方之訓處變而不違一事為十功。  
 親病能竭誠醫治為十功。喪葬盡誠為百功。事父母

⑬《功成全书功过格》

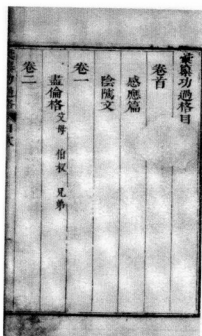
心律  
 倫常第一  
 東本也。婢僕亦人子。我所善并附焉。倫常以化。視於  
 善為第一。非生母能孝功尤倍。家庭以化。婦女愛行  
 善為第一。婦女能自和好愛行善功尤倍。慈訓以自  
 幼。教使交友善人為第一。非所生者能之功尤倍。待  
 下以正身。教訓為第一。婦能容婢妾功尤倍。  
 事父母公姑。致敬盡養。親常喜悅。一日為一善。助成親善  
 解怒解憂。一事為一善。守義方之訓。處變而不違。一事  
 為一善。助親改過。還善成德行仁。一大事為十善。若親

⑭《日乾初操功过格(心律)》

(以上內閣文庫藏)







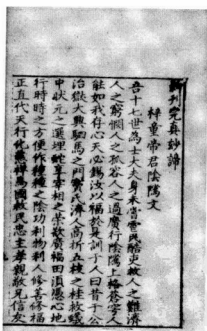
⑮ 康熙版《匯纂功過格》



⑯ 康熙版《匯纂功過格》卷末



⑰ 《二顧先生語錄》



⑱ 《二顧先生語錄》收《完真妙諦》

(以上內閣文庫藏)

道教研究领域,大致可以划分为以道观、道士为中心的道教教团的成立及其历史,进而道观、道士的道教成立之后的宗教结社之研究,以及宋代之后的新道教教团的成立及其与之相对应的超越贫富贵贱的民间社会的三教合一的民众道教研究等。作为宗教的儒教或道教,是产生于中国民族的社会、文化、习俗的特殊性之上的宗教,可以称之为中国的民族宗教,不像佛教、回教、基督教那样具有超越民族特征、异质性的普遍的世界性性格。儒教或道教的宗教信仰,是家族式的社会性的规范与中国人固有的神信仰结合而成的。儒教(儒家)在汉代以来,由于与统治阶级和政治权力结合起来,中国民族宗教的固有内容可以更多地通过道教来认识。关于民众道教的重要问题,是民众的神信仰与宗教结社,进而是以民众的规范意识为基础的宗教意识的问题。被称为民众道教经典的善书的研究,就与此问题相关。

日本对善书的研究,就我所知道的而言,是始于明治末期到大正初期的服部宇之吉博士与小柳司气太博士。在当时(到昭和初期)汉学界权威学者服部博士大正五年(1916)前后的论文中,有很多关于近现代中国的政治、社会及文化方面的内容。服部博士所著《支那研究》中所收录

- 8 的诸论文<sup>①</sup>,根据该书的“序”所说,除了两篇附录的论文中的《关于周礼的荒政及保息》以外都是到大正五年前后的论文。服部博士之所以在作为汉学者本来的儒教研究论著之外,发表了像在《支那研究》中所能够看到的关于现实中国的诸问题的有生气的研究,如同他在该书的“序”中所说的:“发生义和团事件而使北京公使馆区域陷入重围,我……在枪林弹雨之间六旬有余,幸而九死一生而得回国……”之后受清政府的招聘而在北京“停留六年多”,“前后合计七年多,将原来从书籍上所知道的事情与实际的社会情况相照应,从而有不少发现……”等等。就是说,他不只是停留在书面上,而且积累了对中国现实的社会与文化的体认式的研究,这样在《支那研究》下篇中就收录了《关于善书》一文。

服部博士举出了如下六种关于善书的具体例子:(一)康济录、(二)太上感应篇、(三)阴鹭文、(四)功过格、(五)关于救急疗法的、(六)关于饮食而专门写的从功德上应该注意的读物。中国人好像是将这些书籍列为善书。(一)或(五)是在饥谨或水灾时救济受难百姓的书籍和关于救急疗法的书籍,(二)、(三)、(四)是关于实践道德的书籍,(六)是关于饮食的注意事项,将这些一并作为善书。把这些性格各异的书籍“叫做善书,其理由何在?”“善书的意义毕竟在于劝人而使之为善。”博士这样解释说,无论是社会福利政策的书,还是救急疗法的书,其内容是救济他人,是善,如果将这种书籍施予他人,自然与救济他人是一样的,所以是善。<sup>②</sup> 为了了解中国的通俗道德,可以研究(二)、(三)、(四)这种典型的善书。善书中有儒者所著的,也有道家、佛家所著作的。以善书来理解的通俗道德,是将儒佛道三教混合为一而所融解的一种主义、一种道德思想。“在宋代,朱子……那样的大学者也好像读今天所谓的

21 ① 服部宇之吉:《增订支那研究》(1926年5月10日发行)。

② 服部博士所举的善书(一)至(六)中,善书的代表性文献是(二)、(三)、(四)。但是在来自于官僚的民治上的善书中,像将官僚的经世文中的关于救济百姓的政策的文章汇集而成的《康济录》这样的书籍,在民间社会事实上是当作善书来接受的。从清末到现代编纂有善书从书,但是所编入其中的善书是近似于服部博士所举的(一)(五)(六)方面的书籍。

善书……相应地信奉或实行了。而且即便在今天,相应的学者中读善书的也很多。”(酒井付记:朱子云云,以后半为主。)这篇论文详细地记述了由善书来解说具体的民众道德的情况。服部博士的这篇论文也影响了小柳博士的道教研究。

小柳博士于大正十二年三月出版了《道教圣典》(译者为文学博士小柳司气太、学习院教授饭岛忠夫),同年十一月刊行了《道教概说》。《道教圣典》中收录了《太上感应篇》、《阴鹭文》、《功过格辑要》、《觉世真经》、《抱朴子》内篇。此书的凡例说:“支配支那国民的精神的,儒、佛、道三教中,最有势力的是道教。本书选译的这些道教经典在世上流传最为广泛。”关于《抱朴子》,他说:“将《抱朴子》作为道教的经典,不是没有失当之嫌,但是道教之成为一个体系而在后世得以弘扬,得力于此书颇多。《参同契》、《黄庭经》之类,其所说只是涉及局部而不如《抱朴子》论及全面,故本书特意收录。”引用《晋书》的葛洪传及《抱朴子》外篇的自叙作为抱朴子的略传。小柳博士将《抱朴子》视为道教的经典的记述,恐怕包含外篇,但是从上述凡例来看,的确是将道藏的诸经典也与善书一同作为道教<sup>①</sup>的经典来考虑,其中,作为民间最为流行的东西,举出《感应篇》、《阴鹭文》、《觉世经》、《功过格》为典型的善书。在服部博士那里,善书没有《觉世经》,而小柳博士有《觉世经》,这大概是因为《觉世经》在日本流传的路径来自江南的浙江、福建、江苏方面,而在清末华北,《觉世经》还不像其他善书那么受欢迎的缘故吧。小柳博士也在其《道教概说》第五章《伦理》中,认为道教书籍中最流行的是《感应篇》、《阴鹭文》、《功过格》三种,而没有涉及《觉世经》。

服部、小柳两位博士从学术上研究善书,是日本系统地进行善书研

<sup>①</sup> 小柳司气太《道教概说》(世界文库,1923年11月)涉及到《道藏》三洞四辅的经典,也记述了《道藏辑要》二百册。在涉及到道教的道藏经典的同时,在第五章伦理中记述了《感应篇》、《阴鹭文》、《功过格》等典型的善书。而且小柳博士在这里认为感应篇的作者是《宋史》卷二八七的李昌龄。这种说法直到战后吉冈的研究(见下页注)出来之前都为各学者所接受。

- 10 究的滥觞。两位博士本来是汉学、支那学的代表性学者,并没有对各种善书成书年代进行确凿的解说。即便如此,服部博士认为在宋代时善书在学者之间也很流行,而小柳博士引用《宋史·艺文志》中的“李昌龄《感应篇》一卷”,认为善书中感应篇的作者是《宋史》卷二八七列传中的李昌龄(937—1008)。由此认为感应篇之所说,除一部分来自《左传》外,大抵与《抱朴子》卷三《对俗》的末段及卷六《微旨》相同(《道教概说》第五章《伦理》,第106—107页)。对其他善书的作成年代完全没有论及。其作者北宋李昌龄说,战后由吉冈义丰博士<sup>①</sup>改为南宋的(绍兴、乾道年间人)李石(昌龄)。

小柳博士的《道教圣典》与《道教概说》出版之后,直接影响了大正时代以北京为中心而调查体察(收集了推背图与善书等资料)中国的风俗和文化的中野江汉(1889—1950)。当时与中野有亲密交往的橘朴(1881—1945)当然也受到小柳司气太博士的影响。另一方面,橘朴从年轻时代,“大约二十五年来,就对作为优秀的支那学者而一直怀有敬意和好感”的内藤湖南(1866—1934)的《支那论》(1914)和《新支那论》等有关中国研究、中国史研究的论著饶有兴致地读过。橘朴在大正十四年(1925)执笔的《支那将如何——读内藤虎次郎的〈新支那论〉》的开篇就讲述了自己与内藤的关系。在橘朴的论文中可以看到内藤史学的影响。橘朴在以中野为中介直接或间接地受到小柳博士的影响的同时,又与中野不同,他的善书研究还受到内藤史学的影响,关于善书的成书或流通,加入了中国史方面的见解。这一点可以说是对小柳博士的不完备之处做了补充。

- 11 橘朴为了理解中国人,特别重视道教中的以《感应篇》所代表的善书为经典的“通俗道教”的研究。“通俗”的用语,如上所述,始于服部博士,

<sup>①</sup> 吉冈义丰《道教之研究》(1952年3月,法藏馆)第二章“感应篇与功过格”(二、李昌龄的《太上感应篇》)。

而为橘朴和中野所接受称为“通俗道教”。如上所述,在小柳博士看来,《太上感应篇》内容与《抱朴子》卷三“对俗”的末段及卷六“微旨”相同,而在橘朴看来,一方面“《感应篇》……忠实地祖述了支那佛教未普及之前而形成的抱朴子的思想,因此不能认为其中有佛教思想的影子”(《支那思想研究》第二章,第53页)。另一方面又将《抱朴子》作为贵族时代、而《感应篇》作为近世的作品来处理。“《感应篇》大概是宋末(酒井附记:大概是指宋末,橘朴的时代记述是将近世=宋代末期吧)之作”,《感应篇》中所记述的“我的所谓支那的民族道德……不用说是超阶级的存在。如果问现在所通行的民族道德大概是何时发生的,我认为始于支那近世史的初期即可以追溯到宋代建国时代。……从唐末到五代……贵族在政治上和经济上的势力被根本地颠覆,也就是说是在无阶级、无组织的社会建立起宋朝的”。宋代近世说,明显是受内藤史学的影响。总之,《感应篇》的内容追溯到六朝初期的《抱朴子》的相应部分,与小柳博士的看法没有什么不同,同时根据内藤史观说《感应篇》的时代在近世。时代如果不同,《感应篇》的主张和其具体的道德就应该与贵族时代的《抱朴子》不同,对此没有作具体的思考。对《感应篇》中的具体道德的解释,实际上与服部、小柳两位博士没有多大的变化。橘氏认为在道教者中《般若心经》受到尊重而得以广泛传诵,“一方面是因为是宋代以来近乎佛教的另一个名称一样而流行的禅宗所依据的经典,另一个重要的理由是在宋末(酒井附记:北宋末之意)开创新道教的王重阳这一伟大的道士标榜‘三教归一’而将《老子》、《中庸》和《般若心经》定为新宗教的三部圣典”。<sup>12</sup>

(橘朴,同上书,第二章,第54页)想要给宋代(南宋初)新道教中三教归一论赋予意义的橘氏的意图,是在说明新道教中有佛教的影响,但认为同时成书的《感应篇》中没有佛教的影响,这是因为“《感应篇》忠实地祖述了《抱朴子》的思想”。在同样为善书之一的《阴鹭文》中就明显地具有《感应篇》中所没有的佛教的影响,“《感应篇》的成书在明代或宋代,而《阴鹭文》的年代不是很明确,从其内容看我认为大概在明代”(橘朴,同

上书,第二章,第54页)。认为《阴鹭文》是明代的,小柳博士没有这样的看法。橘朴认为《感应篇》、《阴鹭文》这些典型的善书的成书年代分别在宋、明时代,而且将其他的善书加以归纳,以此作为所谓近世史的民俗道教的经典,力图从中对所谓的民族道德(服部博士的通俗道德)作具体的理解。橘朴的善书研究<sup>①</sup>,只是认为善书是所谓近世史中形成的通俗道德的经典,而对善书成书的年代、善书的思想、对其核心的人的行为从神的判定到行为者自身的主体性评价<sup>②</sup>这种所谓近世的变化得以实现,都没有加以阐明。这样,如上所述,这只不过是继承了小柳说的所谓《抱朴子》是贵族时代、《感应篇》是近世以及《感应篇》的道德祖述抱朴子等看法。除了以上服部、小柳、橘朴三位学者之外,在大正时代的日本学者中,还有佛教学的常盘大定、高雄义坚两位教授以及昭和初期的妻木直良教授的道教和日本传存的善书研究。

- 13 “善书”是劝善之书这种意义的用法,被运用在宋代以后的史籍中,也是民间通用的惯用法。关于善书的意思,服部宇之吉博士已经说到。因为是解说劝善的书,而不是为了赢利而出版的,很多情况是无偿地施予他人。这种劝善不是劝导儒教经典中所说的道德的实践,而是劝导也能被民众(泛民)接受的民众道德的实践的意思。南宋的真德秀也说儒家的经书是教“学者”的而不是对“凡民”而言的,认为善书《感应篇》是“道家傲世书”(傲世是傲视民众一般世事的意思),是“警愚觉迷”的书(见下文《感应篇序》)。

南宋真德秀的《感应篇序》<sup>③</sup>是宋学者善书论的最早的论文。其文

① 关于橘朴的通俗道教和善书的研究,详细情况请参照拙稿《橘朴と道教研究》(山本秀夫编《橘朴と中国》第二章,1990年5月刊)。

② 橘朴说:“《感应篇》所列举的善行与恶行,主要是作为行为或者结果所表现出来的而论,追溯到意志或动机的情况虽然也有,但是很少。”(橘朴《支那思想研究》第二章,第71页。)这里把行为者的意志动机当作问题来看待,对于作为意志的结果所表现出来的行为,不是行为者自身的评价。

③ 《西山先生真文忠公文集》卷二七《感应篇序代外舅作》。虽然有“代外舅(妻之父)作”,但序文的内容可以看作是真德秀自己的想法。

如下：

《感应篇》者，道家微世书也。蜀士李昌龄注释，其义出入三教……余连蹇仕途，志弗克遂，故常喜刊善书以施人。以儒家言之，则大学章句、小学字训等书；以释氏言之则所谓金刚经注者凡三刻矣。然大小学可以诲学者而不可以语凡民，金刚秘密之旨，又非有利根宿慧者不能悟而解也。顾此篇指陈善恶之报明白痛切，可以扶助正道，启发良心。故复捐金赍镂之，塾学愿得者摹以与之。庶几家传此，方人挟此剂足以起迷俗之膏肓，非小补也。抑尝闻伊川有言，曰……李氏首章注义，最为近理。余故表而出之，至其言有涉于幼稚者，要皆为警愚觉迷而设。余固未暇深论，览者察其用心而取其有补焉，可也（以上除略去伊川之言外，几乎为序文全文）。

宋代学者认为《感应篇》是道家的书，而且认为《感应篇》是蜀士李昌龄的注释，其义涉三教。因为说是蜀士，那么李昌龄就是出身于四川的士人。李昌龄不是作为宋学的代表性学者或官僚的上层读书人，而是下层的读书人。如他这样下层的读书人作成了道家的面向民众的书。真德秀说当时连蹇仕途而不得志的下层读书人喜欢刊行并施与善书。小柳博士在上述《道教概况》第三篇第五章伦理中的行间小注中记载：“北宋（南宋之误）的真西山已经为此记有跋（序之误）。”（《真文忠公文集》卷卅五。——酒井附记：卷二七之误。）博士如果仔细看了上述《感应篇》序，应该注意到“蜀士李昌龄”的记述，而宋史列传的李昌龄是宋州楚邱（今山东靠近河南的地名）人，太平兴国三年（978）进士，历任户部及户部有关的官职。这样的人物大概不能说是《感应篇》的作者吧。但是，小柳博士在行间小注中指出，如列传中所记载的北宋的李昌龄，为什么在《感应篇》以“太上曰”而“假托（太上）老君之名？……不清楚”，而且小注中还说“李氏除了本书之外还著有乐善录二卷”，将南宋的李昌龄（李石）的《乐善录》误认为北宋的李昌龄所作。关于李昌龄，小柳博士如果将上述



疑问加以深究,《感应篇》的真正作者应该搞清楚了。

真德秀在《感应篇序》中认为,感应篇所说的是意思是三教合一、三教相涉,与儒家的“学者”或释氏之“利根宿慧”的僧侣、居士所看的儒、佛的经典不同,《感应篇》是面向“泛民”的民众的经典。由此可知即便面对泛民,它也是明确地解说“善恶之报”、扶助(儒教的)“正道”、启发(泛民的)良心的。因此,捐资刊刻《感应篇》,印发给想要此书的塾学士民。引用宋代儒士伊川之说,“心”之“发”而谓之“动”,有“动”皆为“感”,有所感则必有“应”。“心”之“既发”有“正”有“否”,因而表现为“善”“恶”,“吉凶祸福”与之相应。“一念之发”即为“吉凶祸福之门”。这在“李氏首章注义”中最接近“理”。宋学者的主张与《感应篇》首章之义不是背道而驰的,而是说《感应篇》是宋学之说的民众版。真西山说,宋代的士、民意识到刊行(捐资上梓)和施予善书是“善”行,如果有所求,就从版木上给予摹印。如上所述,真德秀的《感应篇序》叙述了南宋时代由蜀士李昌龄所著的《感应篇》在政治、社会、文化各个方面所表现的善书的意义。《感应篇》中所见的涉及民众的道德、思想、宗教及(政治)社会各方面的意义,与明代以后的各种各样的善书的意义也是有联系的。

道藏(太清部)的《太上感应篇》嘉熙戊戌(二年)陈天昌的序中,说《感应篇》是“使愚夫愚妇皆知迁善远罪”的书。这里的“愚夫愚妇”是与上述真德秀的《感应篇序》中的“凡民”相同意义的用语。无贵贱贤愚而行善则福至,出自《论衡》卷六《福虚篇》。《论衡》的时代,豪族支配的体制已经确立,以这个时代的学者知识分子的发言,不分贵贱、无论采取贵贱何种立场而在各自的立场的善行,有各自立场的福报;应该没有对超越贵贱之别的共通的善行、共通的福报这种来自民众的立场的意识。“不拘贵贱”的意识如果在善书中宣讲,那么就应该形成不分贵贱、对共通的泛民的善行的共通的福报的意识。“不拘官民(士庶)”的意识也是如此。“不论士农工商之别”的意识在善书中也常有表示。士、农、工、商虽然是表示职业的区别,但是各自的职业中具体的善行也不相同。虽然

明末清初的善书中,士农工商各自的道德行为具体地因为各自的职业而不同,但以当时民众对士农工商的批判意识为根底而决定士农工商的道德行为善恶的标准。而且阳明心学也影响到善书,因为善恶的行为是“心”所发动的结果,由于职业的差别具体的善恶行为即便有所不同,但还是出现了超越职业区别以共通的“心”为基础的判定善恶的《心律》或《不费钱功德例》。而且,根据职业差别的思考或者没有贵贱贤愚之别,是在佛教,特别是宋代的净土宗中出现,因而,三教合一的民众道教经典的善书的思想中应该容易接受佛教(净土宗)的想法。而唐代以来,成为中国佛教大势的南禅宗,到宋代之后也强化了禅净一致的倾向,因此在禅宗僧侣中也有从事善书运动的。

与宗教相关,将人的具体的善恶行为当作问题来论述,始于晋代葛洪的《抱朴子》内篇。《抱朴子》的宗教道德观,在贵族、豪族统治体制已经崩溃的宋代被改变成为民众道教的形式并以新的宋代的民众道德而给以总结的,是《太上感应篇》。始于《感应篇》的中国庶民文化中的善书运动,在明末清初达到最高潮。这样,明朝的民众教化政策产生了各种六谕衍义(演义),清朝的民众教化政策则作成宣讲集要、拾遗,刺激了善书运动。在善书最盛期的明末清初,以多种功过格、善书、阴鹭文(明末)及觉世经(清初)为首,在清代作成了许多善书。以《抱朴子》为摹本而宋代化、总结民众道德的是善书《感应篇》。《感应篇》的内容总结了反映宋代新形成的庶民社会的民众道德。明末清初作成的善书,具有反映明末(正德以后)清初社会面貌变化发展的历史意义。

在中国史上,明末清初的历史意义是一个重要的问题,从善书的历史来说,明末清初也具有重要的意义。明末清初的社会历史意义从与宋代社会的关系上而言,也必须从这一时代是否产生了中国现代化的萌芽这一点来进行阐明。以包含这种重要问题的明末清初的社会为背景,善书的最盛期出现了。

关于中国近代化的萌芽是否在这个时代被承认,战后中国及日本的

学术界有很大的争议。通过这些研究,我认为在明末清初这一时代可以看到近代的萌芽。民众道德以通俗的形式客观化而总结成的善书在明末清初最为流行,这虽然是特殊的中国式的形式,也可以看到民众力量的提高这种社会的变化发展,这也可以作为一种证据来理解吧。明末清初的善书中所显示的民众道德的内容,并不是直接与近代的社会伦理规范结合起来的。而且,产生出这种民众道德的民众宗教意识与近代的新教所起的作用,也大概是不同性质的。那是超越对立的官、民、贫、富的差别的共通的民众宗教意识。这里包含有不能被单单看作是古老的儒教伦理意识的再现的东西,其中可以认为具有中国文化自主发展的特殊的中国式的前进的要素。无论是在社会上还是思想文化上,都不是通过对决斗争的革命或发展那种西欧式的方式,而是特殊的中国式的近代化方式。明末,在末富(指经营工商业致富)经济下形成了势如翼虎的乡绅、地主、巨商统治层。在势如翼虎的乡绅、地主、巨商统治层下,从属于士棍衿棍层(士人与胥吏、棍徒的结合)。与乡绅、地主、商人阶层相对,也出现了在得到末业(商工)经济之利而又不想出世的被称为市隐的人们。明末以后的中国社会,由于本富、末富、奸富三种经济的复合形式的多样化,各种形式的结社集团及地域性集团以及宗教结社,出现在明末<sup>18</sup>之后及整个清代。其中有乡绅、地主、巨商一体的翼虎式的统治层,有守护乡里的地域性集团(如林兆恩的集团<sup>①</sup>),有非翼虎式的乡绅、士人、地主、商人的文社结社(复社、与之相关的知识分子结社),进而也形成了与势如翼虎的统治层对立的表现农民、民众的内在潜力的高涨的宗教结社和社会集团。即在本富、末富、奸富三种经济复合体制下成立了农民、民众的宗教结社(如无为教),在清代向帮会(清门罗教帮<sup>②</sup>)的成立发展了。另一方面,清朝采取了保护从由客商一牙行<sup>③</sup>而成的官许末富经济系统

22 ① 参照本书第三章。

② 参照拙著《中国帮会史之研究 青帮篇》。

③ 参照拙著《中国帮会史之研究 红帮篇》序说、第五章,《中国帮会史之研究 青帮篇》第四章。

到兼业农、工(家庭内)、商的小农的末富经济活动的政策。这是清朝以儒教的圣人之为目标的民政的一部分。在这种以圣人的理想之为目标的民治政策下,官僚的实际施政以社会福利方面的政策为重(上述服部博士所举的《康济录》等内容)。在清朝的保护政策下,小农、民众的主体性经济活动在清末民初称之为所谓单帮的小农集团的经济活动,这种单帮的小农集团是清末成立的哥老会的主要基础。明末之后到清代,形成了多种形式的集团结社,这些在很大程度上是支撑善书制作、流通的社会基础,而宗教结社是支撑宝卷流通的社会基础。

继大正时代之后,到昭和时期,津田左右吉博士的道家及神仙思想研究,虽然关于神仙思想还留下了一些问题,但是刺激了日本的道教研究。继承津田博士学风的福井康顺博士<sup>①</sup>在真正的道教研究上留下了业绩,与佛教史的塚本善隆、道端良秀、山崎宏等各位博士一起,成为后辈学者道教研究的先导。昭和十三、十四年前后,在北京留学的吉冈义丰,继承常盘大定、小柳司气太两博士的道教研究,进而上述中野、橘朴两人和在北京的石桥丑雄等的道教、民间信仰研究相联系,将橘朴、中野两人所说的“通俗道教”作为“民众道教”,与道士、道观的道教一同而将民众道教也作为调查对象而开始扩展开了。当时我在东亚研究所(昭和13年成立)承担中国的道教与秘密结社研究,见到到北京出差的吉冈氏,主要在就道教进行讨论时,注意到上述这些。吉冈氏将当时的调查研究成果在昭和十六年(1941)以《道教之实况》出版了。学界作为学术用语的“民众道教”的出现,是从此著开始的。我在秘密结社的研究过程中,因为对中国民众的意识有所领会,所以我的道教研究首先着力于所谓民众道教,特别是关于民众的宗教意识、道德意识的善书及宗教结社的研究。

① 关于从战前到战后日本学者的道教研究,参照拙稿《日本における道教研究》(收入酒井忠夫编《道教の総合的研究》,1977年3月,国书刊行会出版)。《道教の総合的研究》是第二次国际道教学会议——蓼科会议(1972年9月)的日语版报告书。这次道教学蓼科会议的英语报告书是: *Facets of Taoism*, edited by Holmes Welch & Anna Seidel, Yale Univ. Press 1979. 经过野口铁部教授的增补成为 Tadao Sakai & Tetsuro Noguchi, *Taoist Studies in Japan*。

首先,在战争期间,我作为东亚研究所上海分所的所员去上海赴任之前,写成了《近代中国的宗教结社之研究》(第二年即昭和十九年九月东亚研究所出版)。这主要是以华北为中心将在中华民国政府中登记的宗教结社(以道院、红卍字会为中心)进行现地调查整理而成。我进一步对民众道教的经典善书进行调查,1960年出版了《中国善书之研究》。

我的《中国善书之研究》因为是历史学的研究,这就必须将对庶民社会的历史研究、王朝的民众教化政策及民众救济福利政策(服部博士所指出的)的历史研究结合起来进行综合的研究。1960年的这本著作是针对作为中国庶民文化的宗教社会史要素的民众道教的经典的善书,而在明王朝的民众教化政策、庶民社会史的事实与三教合一思想的展开等的关联上进行综合的研究。所涉及的时代主要以从宋代到明末清初为主。1960年之后,我的善书研究进一步深化。也就是说,在时代上是从清代一直到现代;在善书文化传播的地域上涉及从中国到周边诸国,即日本、朝鲜,以及中国一部分的台湾、东南亚地域。对善书的多样化、善书作成的组织、形式的变化——支持善书文化的社会集团、结社的多样化等等,从清代到现代的新的与善书有关的各种问题也进行了研究。在此基础上,对旧著的内容也以新的材料在各部分进行了增补。这样出版了《中国善书研究(增补版)》上、下二卷。

20

旧著《中国善书之研究》著作之时,我的恩师东京文理大学教授中山久四郎博士,战后的东京文理大学教授小竹文夫博士、山崎宏博士,及日本道教学会首任会长、早稻田大学教授福井康顺博士,还有京都大学教授塚本善隆博士、大谷大学的道端良秀博士,在学问上给予了我坚强的鼓励,与大正大学教授吉冈义丰博士在研究上进行了相互协助。1960年之后我的善书研究都收录在新著《中国善书研究(增补版)》中了。旧著中关于太微仙君功过格的作者的暧昧叙述,此后由于秋月观暎博士的《中国近世道教的形成》的发表,基本上可以得出确定的结论,本增补版

关于此问题根据秋月教授之说进行了补正。关于善书向日本的传播流通,根据中山久四郎先生遗赠给我的善书资料,我的在日本流通的善书之研究得以大大促进。《中国善书研究(增补版)》刊行之际,因此要鸣谢从战前直到战后的中山先生的学恩。台湾的善书之研究从购买已故蔡懋棠学人的战后台湾善书汇集(现在分藏在立正大学与大正大学棗溪文库)开始。而关于马来西亚的善书,在调查研究上得力于野口铁郎教授的协助,记在这里以表谢意。在长年的善书调查研究期间,得到了来自藏有贵重的善书及相关资料的内阁文库、宫内厅书陵部、阳明文库、蓬左文库、京都大学人文科学研究所、东京大学东洋文化研究所、东洋文库、静嘉堂文库、尊经阁文库、龙谷大学、长崎县立大学图书馆等诸机构,以及吉冈义丰、窪德忠、泽田瑞穗诸教授的资料的研究及照片拍摄等方面深厚的援助,在此表示衷心的感谢!

**附记** 在战争期间,日本政府于昭和十三年(1938)创立了东亚研究所。我从东研创立时期到战后昭和二十一年三月解散都在东亚研究所工作。在东研的第六调查委员会(例行调查。主任为末弘严太郎博士),担任整理华北村落社会中地方政治、结社结会及民间社会的“民族道德”的道教经典、善书的调查研究的是平野义太郎先生。平野先生当时的善书研究是在例行调查时,以在中国特别是华北地区所进行的善书——《感应篇》、《阴鹭文》、《觉世经》、《劝善要规》(平野先生藏)及东岳庙七十六司为调查材料,来调查战争时期中国农村中法与道德的关系(报告书《华北的村落社会(一)》——例行调查报告,昭和十九年八月,誊写印刷)。这篇论文与我的善书的历史研究不同,没有考虑善书作成的年代以及与之相关的历史状况,而是将宋代到现代的各种善书作为在当时的社会同时流通的东西而一并处理的。只有《劝善要规》的研究,没有找到平野所藏本之外的,因此在本书下卷想引用平野报告的这一部分。

——以敕撰书为主线

一 前 言

明、清两个朝代,在中国历朝中皇帝的绝对主义的专制政治可谓最为强化,是王朝统治机构最完备的时代。关于这一点,从政治或制度上已经有各种方面的论述,但是从文化上还没有充分的论述。这一章,如论题所示,想对研究尚不充分的这一方面来加以考察。明朝在教化政策方面也比历代王朝采取了更彻底的政策。教化方针,不用说是根据儒教所说,自古以来,就是以儒教为主贯彻中国民间信仰及规范意识的善恶报应思想来宣讲劝善惩恶,以此使民众实践。本来,这种规范意识和道德实践的态度是以儒教为中心,但在道教、佛教中也存在,将这些混合起来的民众宗教也是其一般的倾向。因此不待朝廷的教化,一定的规范意识和道德实践至少在宋代之后的民间已经广泛地存在。因而,明朝,继而清朝,也以这种民间社会的状况为基础,努力由浸透到下层社会的政治、社会上的支配组织来向民间社会推进教化政策。而且官僚和读书人协助此政策,以保持民间社会的秩序,进而不懈地使自己在民间社会得以安定。因此,教化政策收到很大的实

效,明、清两朝的专制权力也从这方面得到强化。

## 二 明朝的敕撰劝戒书

在历代王朝中,敕撰以宣讲劝善惩恶的教化为意图的训谕或训诫书,在明朝是最为显著的,清朝也继承了这一方面。在明朝的教化政策中,为了教化的目的而敕撰刊行训谕、道德书具有很大的意义。将这些主要的敕撰道德书从《皇明实录》、《明史稿·艺文志》、《明史·艺文志》及各种书目等抄列出来,进而从教化的观点加以必要的说明,有下面所列的这些。这些引用的史料中,《皇明实录》有种种写本,需要一一考订,但这里所根据的是南京图书馆影印本。按照刊行年代的顺序以编年体来整理的史料中,有明末查继佐的《罪惟录·艺文志》。但是在此书中只是限于有关艺文志,而且还有很多错误,因此起不到什么作用。现存的能够调查的这些训诫书类,尽可能地参照了。但是不待我的努力,关于整个明朝的敕撰书,民国时期的李晋华<sup>①</sup>已经有了调查并加以解说的著作,本篇中所涉及的训诫书基本上都被网罗了。但是出典的引用按照旧式的中国学者的方法,有欠严密,其解说也有不充分之处,而且敕撰书本身也有遗漏。至少从本篇的有意识的论点来看,还有许多需要进一步加以论述的地方。这里,在参照李氏的成果的同时,补其不备,进而对日本现存的训诫书类也进行了补足整理。

1. 《公子书》、《务农技艺商贾书》(《太祖实录》“吴元年前一年丙午十一月壬辰”条、《明史稿》·《明史·艺文志三》、《千顷堂书目》卷一一子部·儒家类)

儒士熊鼎、朱梦炎纂修。为了训诫公卿贵人的子弟而收集古代忠良奸恶的事实,加以恒辞直解、观而易晓的是公子书。据《四库提要》(子

<sup>①</sup> 明代敕撰书考附引得。



部·杂家类·存目八)是由一良臣门、二忠臣门、三奸臣门三类组成。同类的教诫书中有后记的《永鉴录》，相比之下，此书俚浅。这是为了教诫开国的武臣的子弟而特意通俗化了的。这一点由实录的记载也可以明了。《务农技艺商贾书》是为了劝戒民间农工商贾的子弟，同样以直辞解说，使其知其所务的书。

2. 《存心录》(《实录》“洪武元年三月己亥及同四年秋七月辛朔”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、《南雍志》卷一八、《经籍考》、《内阁藏书目录》—圣制部、王圻《续文献通考·经籍考》)

3. 《女诫》(《实录》“洪武元年三月辛未朔”条、《明史稿》、《明史·艺文志一》、《罪惟录·艺文志》、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—子部·儒家类)

编辑古代贤妃的事迹，以此肃清后宫，教诫后妃之干预政治，鉴于前代的女祸，希望以此立纲纪而严内政，由此而作成的书。《千顷堂书目》有洪武六年编，这大概错了。

4. 《照鉴录》(《实录》“洪武六年三月癸卯”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、《内阁藏书目录》六传记部、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—子部·儒家类)

太祖命礼部尚书陶凯、主事张筹等采摭汉唐以来藩王的可以劝戒善恶的资料而作成的书。在编辑过程中，秦王之师傅文原吉、翰林编修王俱、国子博士李叔允、助教朱复、秦王府录事蒋子杰等加以续修，洪武六年三月癸卯完成，颁发给诸王。太子赞善宋濂序。《明史稿》、<sup>26</sup>《明史·艺文志》中为《宗藩照鉴录》。据李氏所说“北平图书馆”有藏本。其内容，汉唐宋以下“善可为法”81人、“先恶后善”4人、“恶可为戒”59人，共由144人组成。根据《四库提要·子部·杂家类·存目八》，有“先善后恶”一门，抑或“先恶后善”之误？或者别有一门，不知。提要引用《千顷堂书目》论述了异本和内容的异同，在明末似乎已经失去了完本。

5. 《祖训录》(《实录》“洪武六年五月壬寅朔”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、《内阁藏书目录》—圣制部、《千顷堂书目》—子部·儒家类)

太祖作为创业的君主,要垂训子孙,使之守住江山以永保天禄而著作的书,有太祖的自序。内容由“箴戒、持守、严祭祀、谨出入、慎国政、礼仪、法律、内令、内官、职制、兵卫、营缮、供用”十三目组成。而且因为《实录》“洪武二年四月乙亥”条中有“诏中书编祖训录”,似是这时开始编纂的。根据《实录》“洪武二十八年闰九月庚寅”条,这时将祖训录重新定名为《皇明祖训》。此《皇明祖训》(内阁文库本《皇明制书》收)也收录到《高皇帝御制文集》中,即便在我国各图书馆、文库也有所藏。

6. 《辨奸录》(《皇明宪章类编》卷二—礼乐、王圻《续文献通考·经籍考》)

洪武六年七月,太子赞善宋濂奉诏收集历代奸臣的事迹编纂而成,颁发给太子及诸王。本书好像现已不存。

7. 《孝慈录》(《实录》“洪武七年十一月壬戌朔”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《南雍志》卷一八经籍考、《罪惟录·艺文志》)

由于是为了敕于礼官而定丧服制度而编纂的,收录《皇明制书》的各种版本。或许应该收录到训戒书中,这里列举也是作为太祖一连串的教化政策之一。<sup>27</sup>

8. 《资世通训》(《实录》“洪武八年二月丙午”条、《明史稿》、《明史·艺文志三》、《罪惟录·艺文志》、《南雍志》卷一八经籍考、《内阁藏书目录》—圣制部、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—子部·儒家类)

太祖为了治教而作为对臣民的训诫而作成的书。内容由“君道、臣用、民用前、民用后、士用、农用、工用、商用、僧道、愚痴、教子、造言、民祸、民福”十四章构成,皆为劝导之意。万历七年刊,收入二十卷本《皇明制书》。《明史稿》等中名为《资治通训》,是同一本书。

9. 《臣戒录》(《实录》“洪武十三年六月甲申”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—○史部·政刑类)

值胡惟庸之叛乱,命翰林儒臣纂录历代诸王侯、宗戚、宦官的悖道不道者凡 212 人的行迹而作成的书,颁赐给中外之臣以示警戒。

10. 《相鉴》(《明史稿》、《明史·艺文志二》、《内阁藏书目录》六传记部、《千顷堂书目》—○史部·传记类)

胡惟庸之谋反伏诛之后,太祖命编修吴沈等,在两汉唐宋以来的贤相中从汉之萧何到宋之文天祥,共 82 人的传记作成 16 卷,题为“贤臣传”;而汉、唐、宋之臣中的不忠者,从田蚡到贾似道凡 26 人,作成 4 卷,题为“奸臣传”。共 20 卷,是为《相鉴》。据李氏所言,此书藏于“北平图书馆”,根据《太祖文集》收的相鉴序可以知道是洪武十三年冬刊行的。

11. 《昭示奸党录》(《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、“洪武十三年六月”条、《内阁藏书目录》—《圣制部》、《千顷堂书目》—○史部·政刑类)

28 精录昭示奸臣胡惟庸等的罪状的书。

12. 《清教录》(《千顷堂书目》—○史部·政刑类)

太祖命翰林儒臣备录与胡惟庸结党谋反的僧徒 64 人的事迹以示警戒者。

13. 《学校格式》、《洪武十五年学规》。

《皇明制书》(万历七年刊、二十卷本)所收《学校格式》,由洪武三十年、正统九年、成化元年、弘治元年、正德元年、嘉靖元年、嘉靖十二年、隆庆元年对国子监师生的敕谕及附有《洪武十五年学规》的永乐三年国子监师生的学规严行规程、关于会讲日程的申明、洪武十六年学规、洪武二十年学规、礼部钦依出榜晓示的对府州县学生员的学规组成。此《学校格式》中的《洪武十五年学规》的第二条是国子监“在学生员当以孝悌忠信、

礼义廉耻<sup>①</sup>为先……”作为明朝的教育政策,将此“八德”实践放在第一而给以明示。孝的学校教育政策中的八德中的礼义廉耻,在《御制大诰》中也进行宣传,八德在《教民榜文》中也提倡,可见是洪武时期民政的基本规范(参照后文)。

14.《精诚录》(《实录》“洪武十六年二月己丑”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、《内阁藏书目录》—圣制部、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—一子部·儒家类)

太祖认为古圣贤垂训立教的大要在于敬天、忠君、孝亲三方面,君能敬天、臣能忠君、子能孝亲,则人道立。从这种立场出发,收集《易》、《书》、《诗》、《礼记》、《孝经》、《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》、《左传》、《国语》等经传中与上述三方面有关的语句类编而成的书。

15.《乡饮酒礼仪式》(《实录》“洪武十六年冬十月乙未”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》)

洪武十六年冬十月乙未之日,本书颁布天下,以示乡饮酒的仪式,自此天下行此礼。这是为了正乡里的长幼之序、召集民众使之明白法度,而采用古礼之法来作为乡村的防范教化的一种方法。由此来谋求使臣尽

① 孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻这“八德”的后半“礼义廉耻”是《管子》所说的德目。在宋代的程朱学中,说到前半的孝悌忠信,没有连称后半的礼义廉耻。到元代,儒道兼修的处士赵素《自箴序》中有《为政九要》(收入《居家必用事类全集》辛集卷之五)的因书第一中,涉及圣王帝舜的政治,说:“……教民农桑始成其孝悌忠信,管子曰礼义生富足,盗贼起于贫穷。”继圣人政治下的民的“孝悌忠信”而谈及管子的“礼义”。

明太祖的政治是以朱子学的政治思想为基础的,但实际的政治手法是法家主义。朱元璋的农民军进攻江南时,在金陵的幕下,从浙江召来代表性的朱子学者宋濂、刘基,朱子学由此奠定了其政治体制的根底。一旦统一了中国,以胡惟庸为首的建国功臣不断地以极刑加以肃清。其次,由沈万三的传说也可以明白是推进对巨商的弹压政策。对官与民,如《御制大诰三编》所示,对违反者处以严罚,其政治手法是法家主义。生员、士子的教育方针,在《学校格式》的学规中,采用了管子所主张的不只是在士大夫之间,在民众的社会中也实行礼义廉耻的政治思想,表现了孝悌忠信、礼义廉耻这八德的教育实学方针。进而太祖在明代里甲制下的民间社会,提出了力图能够实行采纳管子思想的孝悌忠信、礼义廉耻的《教民榜文》。《《教民榜文》第三十九条中说:“榜文内的[各条的]事项皆与教民孝悌忠信礼义廉耻有关。”参照卷头照片,本书第44页后述。)

忠、子尽孝、长幼有序、兄弟友恭、睦于宗族、和于乡里的局面。到洪武二十二年,再订出此图式(《万历重修会典》卷七九《乡饮酒礼》)。

16. 《御制大诰》(《实录》“洪武十八年冬十月己丑朔”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《南雍志》卷一七、一八《经籍考》、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》一〇史部·政刑类)

与续编、三编一起制成大诰三编,颁行天下,使官僚知鉴戒,也是百姓所持循的规准。如果能很好地遵循,则不至为非,使官僚及民间子弟定时讲读。据李氏所言,大诰三编在北平图书馆有明刊一本。一般而言,大诰的正编收录在二十卷本《皇明制书》卷二,我国内阁文库藏《皇明制书》,收录在第二册。其他载于《玄览堂丛书》第七函收《昭代王章》首卷。

17. 《御制大诰续编》(《实录》“洪武十九年三月辛未”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《南雍志》卷一七、《内阁藏书目录》一圣制部、《千顷堂书目》一〇史部·政刑类)

内阁文库本《皇明制书》第二册收。《玄览堂丛书》第七函收《昭代王章》首卷。

18. 《御制大诰三编》(《实录》“洪武十九年十二月癸巳”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《南雍志》卷一七、《内阁藏书目录》一圣制部、《千顷堂书目》一〇史部·政刑类)

内阁文库本《皇明制书》第三册收。

30 19. 《省躬录》(《实录》“洪武十九年三月”条、《罪惟录·艺文志》“洪武十八年十月”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《内阁藏书目录》一圣制部、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》一一子部·儒家类)

命赞善刘三吾等编成的汉唐以来对应灾异的臣下的书,称为《省躬录》。这是与对应君上的称为《存心录》而相应的书。王圻认为《存心录》也是十九年撰的。

20. 《志戒录》(《实录》“洪武十九年十月辛亥”条、《内阁藏书目录》六、《千顷堂书目》—〇史部·政刑类)

命赞善刘三吾等采录历代臣之悖逆者凡百有余事而编成,称为《志戒录》(也称《历代奸臣传》),颁赐群臣诸王,以使知鉴戒。

21. 《纪非录》(《明史稿》、《明史·艺文志二》、《内阁藏书目录》一、《千顷堂书目》—一子部·儒家类)

汇集历代藩王及明初诸王的罪恶的事例而成的,洪武二十年御制。

22. 《大诰武臣》(《实录》“洪武二十年十二月乙亥”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《南雍志》卷一八《经籍考》、《罪惟录·艺文志》“洪武二十年十二月”条、《内阁藏书目录》—圣制部、《千顷堂书目》—〇史部·政刑类)

由 32 编构成,训戒中外的武臣,使其知守纪律、抚军士、立勋业、保爵位而制成的书。据李氏所言,北平图书馆藏有明刊本一本。

23. 谕武臣敕(《实录》“洪武二十一年八月”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《千顷堂书目》—〇史部·政刑类)

劝戒武臣的敕谕,共八条,内容仅仅与军事有关。

24. 《武十训戒录》(《实录》“洪武二十一年冬十月乙丑”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》“洪武二十一年八月”条、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—〇史部·政刑类)

编集古代以来武臣的善恶成败的事迹,对武臣以示劝诫的书。

25. 《醒贪简要录》(《实录》“洪武二十五年八月戊寅”条、《明史稿》、<sup>31</sup>《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、《内阁藏书目录》—圣制部、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—一子部·儒家类)

四民之中,士为最贵,农为最劳。居官者不思农之艰辛,而对之刻剥虐害,是甚无仁心。因此为戒居官者之贪而作此书,颁发给内外各司,使之知恤民之所以。这与后面所说的宣宗的官箴不同,是对一般官僚的训戒,与官僚之间所阅读的一般的所谓“官箴”是相联系的。

26.《彰善瘅恶录》、《续录》(《明史稿》、《明史·艺文志二》、《内阁藏书目录》八杂部)

洪武二十五年命吏部收集为善受赏与为恶受罚者的事例而作成的书。小畑龙雄<sup>①</sup>解释说,这是当时厉行的明代里甲制度下的教化政策的申明,汇集了旌善两亭中所记载的典型事例。这种解释的正确的。

27.《稽制录》(《实录》“洪武二十六年三月甲戌”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》九史部·仪注类)

明初的各位功臣多为武人而不知书,往往恃功骄恣、逾越礼分,因此命翰林院稽考汉、唐、宋代的功臣封爵食邑的多寡及名号虚实的等第加以编辑而成此书,颁示功臣使朝夕省览。王圻在记载本书的同时,还列举了洪武二十九年撰的《稽古定制》(《皇明制书》各本收)。

28.《逆臣录》(《明史稿》、《明史·艺文志二》、《内阁藏书目录》八杂部、《千顷堂书目》一〇史部·政刑类)

命翰林儒臣辑录蓝玉之党的狱词而成。

32 29.《永鉴录》(《实录》“洪武二十六年冬十月庚子”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》一一子部·儒家类)

辑录类编历代宗室诸王的为恶悖逆之事而成,颁赐给诸王的。根据《四库提要》(子部·杂家类·存目八),此书的内容分为如下六目:一、笃亲亲之义,二、失亲亲之义,三、善可为法,四、恶可为戒,五、立功国家,六、被奸陷害。每条分别列举故事以俗语加以演义。王圻认为《永鉴录》和下面的《世臣总录》都是洪武二十五年撰。

30.《世臣总录》(《实录》、《明史稿》、《明史》、《罪惟录》、王圻《续文献通考·经籍考》、《内阁藏书目录》六、《千顷堂书目》一一子部·儒家类)

<sup>①</sup> 小畑龙雄:《明代郷村の教化と裁判》(《东洋史研究》11-5,6,第26页)。

编辑历代臣子的可以劝惩善恶者而成，颁示中外群臣。

31. 《教民榜文》(《明史稿》、《明史·艺文志二》、《南雍志》卷一八《经籍考》、《千顷堂书目》九史部·仪注类)

洪武三十一年三月十九日<sup>①</sup>，户部尚书郁新等奉圣旨而刊布的，由四十一条组成。内阁文库本《皇明制书》第四册收。《皇明制书》各版本都收录。《玄览堂丛书》第七函的《昭代王章》卷四所收的《教民要款》记载榜文的全文。网罗了太祖的关于村落统治、民众教化具体方策，包含了明朝的教化政策方面最重要的问题。

32. 《储君昭鉴录》(《内阁藏书目录》—圣制部、王圻《续文献通考·经籍考》、《国史经籍志·制书类·御制》)

辑录古今储君的事迹，善者60人，恶者25人，作为储君的戒鉴，洪武时期所编。同类的教撰书中还有成祖的《文华宝鉴》及《圣学心法》、宣宗的《帝训》、宪宗的《文华大训》。后面都将提到。

33. 《历代驸马录》(《四库提要·子部·杂家类·存目八》)

洪武时期奉敕所撰。叙述从汉到宋驸马的善恶事迹，以示法戒，以俗语加以演义。

34. 《历代公主录》(《明史稿》、《明史·艺文志二》、《内阁藏书目录》<sup>33</sup> 六传记部、《千顷堂书目》—子部·儒家类)

从隋代的兰陵公主到唐代的襄阳公主，分别以示劝戒善恶的书。

35. 《集犯谕》(《明史稿》、《明史·艺文志二》、《内阁藏书目录》—圣制部、《千顷堂书目》—〇史部·政刑类)

犯罪者的绘图与姓名罪状，来训诫官吏，洪武时颁行。《储君昭鉴录》以下各书年次不明。

<sup>①</sup> 和田清博士《明の太祖の教育教諭に就いて》(《白鸟博士还历纪念东洋史论丛》)、松本善海氏《明代における里制の創立》(《东方学报》东京, 12-1)。《教民榜文》于洪武三十一年三月十九日发布，这已经由松本氏的详细考证阐明了。但是需要注意的是，《皇明制书》的善本内阁文库本中，张鹪本中所示的榜文的开头不是“洪武二十一年”，正确的应该是“洪武三十一年三月十九日”。



36. 《戒敕功臣铁榜》(《实录》“洪武五年六月乙巳”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《千顷堂书目》—〇史部·政刑类)

洪武五年六月作铁榜,申减公侯与功臣。这也是敕撰书。内容在实录中。

37. 《古今列女传》(《实录》“永乐元年十二月甲戌朔”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《南雍志》卷一八《经籍考》、《内阁藏书目录》六传记部、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—〇史部·传记类)

翰林侍读学士解缙等奉敕撰。永乐元年九月朔旦成祖制序。太祖的高皇后,其在世时读《女史》及刘向的《列女传》,对其加以讨论删定而成。虽然是想作为女子的训诫书,但是书未成而去世了。成祖继高皇后之意,命儒臣编次古今的后妃、诸侯大夫和士庶人的妻子的事迹,成书三卷,颁发六宫,进而颁行天下。上卷为历代后妃、中卷为诸侯大夫之妻、下卷为士庶人之妻。汉代以前的事迹采用刘向的《列女传》,后代的事迹略采各史书中的列女传,还增加了明朝初期的人的事迹。《四库提要》根据永乐元年九月成祖的序,而怀疑《千顷堂书目》所记的元年十二月成书之说,根据《实录》的记载,十二月之说是正确的,这时明显已经刊行而颁布天下。据李氏所说北平图书馆有明刊本一部两册。《浙江省立图书馆善本书目甲编》中也有“古今列女传残本二卷明永乐元年内府刻本、原三卷阙第三卷”。我国静嘉堂文库也藏有写本一部。

34 38. 《文华宝鉴》(《实录》“永乐二年四月甲申”条、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—一子部·儒家类)

成祖命侍臣编辑古来的嘉言懿行中对太子有益的东西而成。太祖曾经为了训诫太子而采集经传的格言而作成《储君昭鉴录》(上述),成祖对此加以增补,还附加太祖的《圣谕大训》而成本书。

39. 《仁孝皇后内训附高皇后传》(《实录》“永乐五年秋七月乙卯”、“十一月乙丑”条、《明史稿》、《明史·艺文志一》、《罪惟录·艺文志》、《南雍志》卷一七《经籍考》、《内阁藏书目录·圣制部》、王圻《续文献通考》·

经籍考》、《千顷堂书目》——子部·儒家类)

根据内训中永乐三年正月望日的自序,后汉班昭即曹大家的《女戒》过于简略,所谓《女宪》、《女则》都徒有其名。到近世女教虽盛行,其大要也不过是摘录曲礼或内则等言论而成。而我高皇后之教训,比往昔的女训之类卓越,乃是垂万世之法。因此永乐二年冬,以此高皇后之教为中心加以扩充,而成《内训》二十篇。《四库提要》(子部·儒家类三)参考《国朝典汇》和《名山藏》的记述,认为此书永乐三年四月刊行,颁发给了皇太子、诸王,仁孝皇后逝世(永乐五年七月)后到永乐五年末,进而颁发给了广大臣民。《内训》二十篇目为“德性、修身、慎言、谨行、勤励、警戒、节俭、积善、迁善、崇圣训、景贤范、事父母、事君、事舅姑、奉祭祀、母仪、睦亲、慈幼、逮下、待外戚”。据李氏所说北平图书馆有明刊本一部。我国宫内厅书陵部、尊经阁文库、蓬左文库也有明刊本。我国于天保三年刊行官版,昭和六年以皇子宫职复刊。

作为此《内训》二十篇的基础的所谓高皇后的教训是什么书呢?《明史稿》、《明史·艺文志》一中载有“高皇后内训一卷”。《千顷堂书目》中<sup>35</sup>也载有此书。但是这个名字的书似乎已无现存。对此,《内阁藏书目录》卷一中有“大明孝慈高皇后传一册,永乐四年仁孝文皇后撰”。《千顷堂书目》一〇史部·传记类中有“仁孝皇后撰高皇后传一卷,永乐四年成。五年冬十月丙戌以高皇后传赐各王及百官”,可知有《高皇后传》之书,而且此书现存。根据此现存《高皇后传》永乐四年二月朔旦的仁孝皇后序及现存古今列女传的内容,上述永乐元年作成的《古今列女传》的第一卷中载有高皇后圣训与古代的后妃之事,第二、三卷中载有诸侯大夫及士庶人之妻的事。因为此书中收录的所有的圣妃哲后贤妇贞女等的嘉言懿行卷帙繁多,不易阅读,只从中抽出《高皇后传》而成一卷刊刻,以颁赐内外。另一方面,《高皇后传》中成祖的同年的序中也写道,《高皇后传》与古来的后妃传为一帙,可见《高皇后传》就相当于《高皇后圣训》。本来《古今列女传》虽然说是传,这是含有女训意义的书,上述《古今列女

传》的说明也很明确。所谓《高皇后内训》，从现存的女训类来看，可以推测是与这里所举的《高皇后传》或有与之相近内容的女训的书。此高皇后传，根据成祖及仁孝皇后的序也应该列为敕撰训戒书的一种。这样，此书如后述到嘉靖九年，与《内训》和《仁孝皇后内训》一起被敕刊，可以看作是女训的书。《高皇后传》的明嘉靖九年的刊本，宫内厅书陵部、尊经阁文库有藏。而且《高皇后传》放到天保三年的官版女训中一起合刊。

36 40. 《仁孝皇后劝善书》(《实录》“永乐五年秋七月乙卯条及十一月癸酉”条、《明史稿》、《明史·艺文志三》、《后妃传》、《罪惟录·艺文志》、《南雍志》卷一七《经籍考》、《内阁藏书目录》—圣制部、《千顷堂书目》—二子部·杂家类)

有永乐三年二月初九的自序，永乐五年十一月初四的皇太子高炽、汉王高煦、赵王高燧的后序三篇，而且永乐五年十一月初六的淇国公丘福、翰林院学士胡广等、诸侯伯及多名官僚联名在卷末附有赞语。根据这些序和实录的记载，成书在自序所记载的永乐三年二月，是对太子高炽等的训戒。永乐五年秋七月乙卯，仁孝皇后去世，皇太子高炽等请将此书刊行而颁赐中外臣民，诏而颁行天下。内容由十二卷组成，各卷分为嘉言、感应两项，嘉言分儒、释、道，列举三教的经典所记载的有关劝善的嘉言；感应收录自古以来与嘉言相当的感应事例。据李氏所说北平图书馆藏有明刊本数本、故宫图书馆藏有永乐刊本一部。我国宫内厅书陵部(图版1-3)、尊经阁文库、东洋文库及蓬左文库也藏有永乐刊本。巷间流布有宽文三年的翻刻本《劝善书拔萃》。

41. 《圣学心法》(《实录》“永乐七年二月甲戌”条、《明史稿》、《明史·艺文志三》、《罪惟录·艺文志》、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—一子部·儒家类)

成祖为了教育皇太子、训诫子孙，利用闲暇采辑圣贤言论中与修身齐家治国平天下有关的内容而成的书。永乐七年二月甲戌，成祖将此书

示以翰林学士胡广等，胡广等看过后认为备载帝王道德之要，奏请刊行颁赐，以传之万世。五月庚寅刊行，有成祖的自序。本书现存的明刊本附有永乐七年五月望日的这篇自序。本书的内容分为四卷，由君道、父道、臣道、子道组成。其中君道之文最多，其他的父、子，是作为臣道的附属部分来处理的。君道由“学问、敬天、祀神、法祖、勤励、戒谨、德化、正内治、睦亲、仁政、育材、用人、纳谏、辨邪正、修礼乐、正名分、礼臣下、明赏罚、理材、节俭、馭夷狄、征伐”组成。据李氏所说北平图书馆藏有明刊本一部四册，故宫图书馆藏有旧抄本一部四册。我国内阁文库也有“嘉靖己未”（三十八年）重刊本，蓬左文库藏有明刊本。而本书在《千顷堂书目》中被记为圣贤心法。

42. 《传心要语》（《明史稿》、《明史·艺文志三》、《千顷堂书目》——子部·儒家类）

关于此书，除了永乐中所编以外，没有找到其他说明的资料。

43. 《务本之训》（《实录》“永乐八年十月癸卯”条、《明史稿》、《明史·艺文志三》、《罪惟录·艺文志》、《内阁藏书目录》——圣制部、《千顷堂书目》——子部·儒家类）

成祖为了使皇太孙了解稼穡的艰难，使之观察民情风俗及田野农桑，因为国用之需皆自民出，所以教导他民之上者应该悯恤民众，进而此书也可以说是关于高皇帝创业艰难及往昔人君的兴亡得失的监戒。永乐八年十月癸卯成书。

44. 《为善阴鹭》（《实录》“永乐十七年二月丁巳”条、《明史稿》、《明史·艺文志三》、《罪惟录·艺文志》、《南雍志》卷一七、一八《经籍考》、《内阁藏书目录》——圣制部、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》——〇史部·传记类）

成祖利用政务之暇，披阅先人的传记，将为善获报者 165 人的事例命近臣辑录，加以论断及诗，成十卷之书。其书名，无疑出自《书经·洪范篇》中的“惟天阴鹭下民”的天人报应的思想。成祖将此书颁赐诸王群

臣及国子监、府州县学,又命礼部在科举之际以大诰之例为标准出题。  
38 有永乐十七年三月十三日的御制序及同一天的御制后序。据李氏所说北平图书馆藏有明刊本一部一册。我国宫内厅书陵部有敕撰书原刊本(图版4-7)。内阁文库藏本的御制序是永乐十七年三月十二日、御制后序是三月十三日,是“巡按直隶监察御史刘以节重刊”、徽州知府“胡孝恭校”本。

45. 《孝顺事实》(《实录》“永乐十八年夏六月辛丑”条、《明史稿》、《明史·艺文志三》、《罪惟录·艺文志》、《南雍志》卷一七、一八《经籍考》、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—〇史部·传记类)

成祖命翰林儒臣辑录古今270人孝顺的事迹而成的十卷之书,成祖对每件事加以论断和诗评。有永乐十八年五月十一日的御制序。据李氏所说“北平图书馆”藏有明正德刊本一部十册。北京大学图书馆有明刊本一部五册。传言北平图书馆本有永乐十八年五月成祖制序,恐是十八年五月之误。我国内阁文库藏有“江西等处提刑按察司按察使臣闵洪学”的重刊本。闵洪学为明末之人(《明史》卷一八三《闵珪传附传》)。此孝顺事实刊本的开头揭有圣谕六条,此六谕是否从永乐的原版开始就有还是个疑问,恐怕是闵本所附加的。

46. 《外戚传》(《明史稿》、《明史·艺文志二》、《内阁藏书目录》六传记部、《千顷堂书目》—〇史部·传记类)

据说是汇集汉以后外戚的善恶可鉴者而成,永乐中编,有成祖制序。

47. 《外戚事鉴》(《实录》“宣德元年夏四月戊寅”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》—一子部·儒家类)

此书于宣德元年四月戊寅,与《历代臣鉴》一起作成,颁赐给外戚。据宣德元年四月日的御制序,是将汉以后外戚中79人的善恶事迹及其  
39 结果所得的吉凶大略加以分类而成的书。根据现存的东洋文库本,“善

可为法”有汉代窦长君以下到元代的阔里吉思 43 人，“恶可为戒”有汉代吕台以下到元代的唐其势 36 人，共为 79 人，5 卷。写本中载有各人的文字，且有彩图。根据《四库提要》，天一阁藏本只有 2 卷、56 人，虽记有可能是改窜原书的，但可见这也是流布本。东洋文库本被认为是最接近原书的写本，是完本而且彩图极为精美。前述成祖的外戚传已经没有现存的，肯定是与此《外戚事鉴》类似的书。王圻将本书写成《外戚事览》。

48. 《历代臣鉴》(《实录》“宣德元年夏四月戊寅”条、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录·艺文志》、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》——子部·儒家类)

与前条《外戚事鉴》一起作成，颁赐给群臣。将春秋以来至金元的人臣 213 人分为“善可为法”、“恶可为戒”两类，劝群臣为善而作成的书，共由 37 卷构成。据李氏所说故宫图书馆藏有宣德刊本一部五册和其他明刊本一部十册，北平图书馆也藏有明刊本。我国尊经阁文库有明刊本一部十六册(部分补写)、上野图书馆有明人写本一部二十册。

49. 《帝训》(《实录》“宣德三年二月”条、《罪惟录·艺文志》、《南雍志》卷一八经籍志、《内阁藏书目录》—圣制部、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》——子部·儒家类)

宣宗于机务余暇观典籍而知前代盛衰之由，继太祖、太宗、仁宗之后有感于祖宗创守之困难，精思子孙永远而作成此书。其内容分为君德、奉天、法祖、正家、睦亲、仁民、经国、勤政、恭俭、儆戒、用贤、知人、去邪、防微、求言、祭祀、重农、兴学、赏罚、黜陟、恤刑、文治、武备、驭夷、药饵二十五篇。辞简义明，宣宗在其后题中自述备修身齐家治国平天下之道的大要，与其篇目对照，可知是立足于四书学的帝王之训。虽未见原本，实录中以相当长的文字来叙述各篇，大概实录所收的接近于原本的内容。

50. 《官箴》(《实录》“宣德七年六月”条、《明史稿》、《明史·艺文志

二)、《罪惟录·艺文志》、《南雍志》卷一八经籍考、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》九职官类)

宣德七年六月此御制官箴成,颁示给百官。宣宗为了诫谕百官,收集古人的做箴之义以至中外百官诸司、都督府、六部以下儒学各官衙,各做箴一篇,共由35篇而成。内容为记述各官衙官职所应行的行政事务,使之朝夕观览,以明君臣交儆之道。一般通行的官箴类主要内容是官僚应该有戒心的规范,该书稍有不同。我国虽然似乎没有传本,但实录中收有大纲,由此可以推测其内容。

51. 《五伦书》(《实录》“正统十二年三月己丑”条、《明史稿》、《明史·艺文志三》、《罪惟录·艺文志》“正统三年”条、《南雍志》卷一七经籍考、《千顷堂书目》——子部·儒家类)

根据本书英宗的御制序,本书由宣宗在余暇中将采集的经传百家的嘉言懿行中有关君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之道加以分类编修而成,共62卷,但是没有完成。英宗继之而命翰林儒成进行续编,正统十二年三月成书,命工部刻板(《实录》“三月己丑”)。同年八月,建四十余间房,储  
41 存五伦等书板(《实录》“八月己亥”)。现存的正统本中有正统十二年五月初二日的序,大概是三到五月间完成的。内容有五伦总论一卷、君道二十二卷、臣道三十卷、父道二卷、子道三卷、夫妇之道一卷、兄弟之道一卷、朋友之道二卷。据李氏所说北平图书馆、北京大学图书馆藏有正统本。我国宫内厅书陵部及尊经阁有正统版,此外有宽文八年刊的小出立庭加以训点的和训本。

52. 《历代君鉴》(《罪惟录·艺文志》“景泰五年七月”条、《南雍志》卷一七经籍考、《千顷堂书目》——子部·儒家类)

据景泰四年八月景宗的御制序,此书由景宗收集尧舜以来的圣贤及祖宗的谏训、嘉言懿行而成。其内容,在“善可为法”的三十五卷中,收入了三皇以来至明宣宗55人;在“恶可为戒”中收入了夏以来至元顺帝的34人。本书在王圻《续文献通考·经籍考》和《罪惟录》中又名为《君鉴

录》。据李氏所说故宫图书馆藏有景泰刊本一部。我国内阁文库、宫内厅书陵部各藏一部。也出有江户的官版(文政十三年刊)。

53. 《文华大训》(《实录》“成化十八年十二月庚午”条、《明史稿》、《明史·艺文志三》、《罪惟录·艺文志》“成化十九年”条、《内阁藏书目录》—圣制部、《千顷堂书目》——子部·儒家类)

据实录所载宪宗的御制序,可以推察本书内容的大纲。古代帝王垂训子孙之书很多,到明代也已经有太祖的《储君昭鉴录》、成祖的《文华宝鉴》及《圣学心法》、宣宗的《帝训》等四书。继承这些遗训,宪宗利用万机之暇博览载籍,采集孔孟濂洛诸儒的论述,伏羲、神农、尧、舜、禹、汤、文、武以下汉、唐、宋诸贤君的行迹及明代祖宗的谏烈、皇考的戒飭等有益于皇太子的学行的,名之为《文华大训》,而传授给皇太子。内容由进学、养德、厚伦、明治四纲构成,进而细分为二十四目。其所说为修身齐家治国平天下之道,认为由此可大益于帝王的治迹、德业。关于此书,除了实录之外没有找到详细的记载,现在藏于何处也无从知晓。《四库提要》(子部·儒家类·存目二)载“残本文华大训箴解三卷”。由此可知宪宗作《文华大训》二十八卷,赐予皇太子,到嘉靖八年世宗加以御制序文而颁行;明代吴道南按其篇章作序、解、箴,嘉靖十四年正月上表。此书已经散失,仅残存三卷。

54. 《女训》(《实录》“嘉靖九年九月戊申”条、同“十月己未”条、同“十月壬戌”条、同“十二月乙亥”条、《明史稿》、《明史·艺文志一》、《罪惟录》“嘉靖九年八月”条、《千顷堂书目》——子部·儒家类)

嘉靖帝的生母章圣皇太后著,嘉靖九年十二月,嘉靖帝亲自附上“嘉靖庚寅季余十有九日”的御制序而与《孝慈高皇后传》、《仁孝皇后内训》一同刊出。继御制序之后,载有“正德戊辰十有一月”的“大明兴国纯一道人”的序及“大明正德戊辰春王正月”的自序。兴国纯一道人是世宗的生父,此书是正德戊辰(三年)所作。后序将其内容与《明史》卷一一四的张废后条目对照,可知是世宗的第二任皇后(嘉靖七年作皇后),此书被



敕刊的嘉靖九年,她已经是皇后了。世宗即位后有大礼之议,将其生父追赠为皇考献皇帝(已于正德十四年去世)、生母称为章圣慈仁皇太后。与此同时,将章圣皇太后所著的《女训》也与《孝慈高皇后传》、仁孝文皇后《内训》一起同帙刊行,从而将嘉靖帝的生母章圣皇太后与洪武的高皇后、永乐的文皇后并列起来。内容由闺训、修德、受命、夫妇、孝姑舅、敬夫、爱妾、慈幼、娠子、教子、慎静、节俭十二篇构成。我国宫内厅书陵部、<sup>43</sup> 尊经阁都有嘉靖九年刊本,昭和六年皇后取将此刊本影印出了复刊本。天保三年也有官版刊行。

55. 《帝鉴图说》(《实录》“隆庆六年十二月己巳”条、《张文忠公集·奏疏三》、《明史稿》、《明史·艺文志二》、《罪惟录》“隆庆六年十一月”条、王圻《续文献通考·经籍考》、《千顷堂书目》——子部·儒家类)

张居正让讲官马自强等考究历代的事例,采其“善可为法者八十一事”、“恶可为戒者三十六事”,每件事附图进而附载传记本文及解说而成的书,于隆庆六年十二月己巳进上。善的八十一事,从尧的“任贤图治”到宋代哲宗的“烛送词臣”,由阳数而成;恶的三十六事,从夏代太康的“游畋失位”到宋徽宗的“任用六贼”,由阴数而成。根据《四库提要》(史部·史评类·存目二),因为本书成时在穆宗薨后,而神宗尚幼小,其记述以容易理解的文字描写,被批判为俚俗。本书有万历元年二月礼部尚书兼翰林院学士陆树声的序和万历元年四月吏部侍郎兼翰林院侍读学士王希烈的后序。据李氏所说故宫图书馆及北平图书馆有明代纯忠堂刊本。我国宫内厅书陵部、内阁文库、蓬左文库有明刊本,东洋文库藏有庆长十一年刊的活字版。还有安政五年的刊本流布。清代也出了数种刊本。

56. 《宝训实录类编》(《实录》“万历八年十二月甲辰”条、《罪惟录·艺文志》)

根据《实录》“万历八年十二月甲辰”条大学士张居正等的上疏,张居正等命儒臣逐一检阅历朝的宝训、实录加以分类编辑而成的书,可称为

宝训实录的类编。内容由创业艰难、励精图治、勤学、敬天、法祖、保民、谨祭祀、崇孝敬、端好尚、慎起居、戒游佚、正宫闱、教储贰、睦宗藩、亲贤臣、去奸邪、纳谏、理财、守法儆戒、务实、正纪纲、审官、久任、重守令、取近习、待外戚、重农、兴教化、明赏罚、信诏令、谨名分、却贡献、慎赏赉、甘节俭、慎刑狱、褒功德、屏异端、饬武备、御夷狄等四十项组成。与《帝鉴图说》一样，张居正等自万历九年参文华殿，每次在皇帝面前讲解十二条而粗述其大旨而成。听讲的幼小皇帝神宗如果身体力行的话，圣德将越加进益，据说因此受到嘉纳褒赏。本书的刊本是否现存还不知道。我国已经没有存世的了，李氏也没有记载其所在，难道在中国也已经没有了吗？

57. 《古今宗藩懿行考》（《明史稿》、《明史·艺文志二》、《四库全书总目提要·史部·传记类·存目四》）

潞王朱常蒨（成书时袭封为潞王）撰，崇祯九年成。收集了自周到明代历代宗臣贤者百余人的事迹，并加以评论。据李氏所说，“故宫图书馆”藏有明代崇祯八年的刊本一部，缺第一卷，为九卷九册本。与提要中说所说是崇祯九年相差一年，是由于序的年次还是成书的年次的差异，尚不清楚。

### 三 教撰劝戒书的种类

上面将教撰书按照洪武、永乐、宣德以后的时代顺序进行了叙述。将这些书按照年代的区别来考虑的话，可以制成以下的表格，即洪武时期占了半数以上，永乐次之，宣德再次之，以下一部也没有。洪武、永乐时期其大部分已经出现，而且作为教化政策，重要的东西都在这两代出现。对于其他的政治、政策也可以这样说，因此，明代的专制主义政治相应地是这两代中完成的。

45

洪武	永乐	宣德	正统	景泰	成化	嘉靖	隆庆	万历	其他
三六	一〇	四	—	—	—	—	—	—	—

按照对象来分类的话,可以分为帝王及其子孙、皇太子、皇妃公主、宗藩外戚、官僚、武臣、一般臣民等。将此对象区别再按照朝代不同来可以作如下分类,而且此分类是将同一本书根据所涉及的对象可以分别加算,这样各个对象的合计数就比书籍数要多。

帝王及其子孙(一四)	洪武五(2,5,7,8,14)、永乐三(40,41,43)、宣德一(49)、正统一(51)、景泰一(52)、成化一(53)、隆庆一(55)、万历一(56)
皇太子(四)	洪武一(32)、永乐三(38,40,41)
皇妃公主(五)	洪武二(3,34)、永乐二(37,39)、嘉靖一(54)
宗藩外戚(一九)	洪武九(1,4,7,8,9,20,21,29,33)、永乐六(37,39,40,44,45,46)、宣德一(47)、正统一(51)、嘉靖一(54)、其他一(57)
官僚(三二)	洪武二三(1,6,7,8,9,10,11,12,13,14,16,17,18,19,20,25,26,27,28,30,31,35,36)、永乐五(37,39,40,44,45)、宣德二(48,50)、正统一(51)、嘉靖一(54)
武臣(三)	洪武三(22,23,24)
一般臣民(一八)	洪武一一(1,7,8,14,16,17,18,19,26,31,35)、永乐五(37,39,40,44,45)、正统一(51)、嘉靖一(54)

46

其中帝王及其子孙、皇太子、皇妃公主、宗藩外戚等是类似于以帝王之家及其宗族关系为对象的家训、族训,合计有42种,分别都远远超过官僚35种、一般臣民18种,由此可见其重视宗室外戚的教化。但是帝王努力于其家室外戚的教化,可以说势必成为对一般臣民以家族道德为中心的教化政策的基本。因而在以宗室外戚为对象者中,有很多通过儒教的家族道德而成为对一般臣民的教训书。在敕撰书中,一般地涉及到家族道德的很多,包括宗室,根据儒教道德的教化方向是明确的。宗室外戚中官僚很多,而以一般臣民为对象的较少。但是从明朝的教化政策

的影响来看,以一般臣民为对象的敕撰书最为重要,这些也都包含在以官僚为对象的敕撰书之中,在宗室关系中也只包含有7、8、14、37、39、40、44、45、51、54等10部。

这些教化之书,虽然无一例外都是以劝善惩恶的意图而作的,其中很多采取分为善恶二类来明示其意图的体裁,如4、10、26、29、32、33、34、46、47、48、52、55等都是如此。这些劝善惩恶的方式虽然自古以来就作为教化方策来予以采用,但作为在明代里甲制下所进行的教化方策,是根据施善两亭的制度来实行的,而且前代以来民间所进行的乡约也是以这种方式来实施的。进而从根本上说,儒教的或民间规范意识的状况本身根据的也是这种方式。在三教合一的民间信仰中,这种意识方式广泛通行。在明代以教化为目的的敕撰书中,这种民间的因果报应思想,在民间信仰中所表现的规范意识的方式,甚至还有原原本本地被采用的。因此,这些敕撰书在民间推行时,实际上很多场合其内容融入民间的方式中。这样就需要注意敕撰书中有些涉及到俚俗的文字或内容。其次,<sup>47</sup> 这些训戒书当然都是以明代的正统的儒教为中心而作成的。在这些敕撰书中,将四书五经特别是四书的说教直接作为内容的就有很多,例如14、16、17、18、41、49、51、53等就是如此。明代,在民间的读书人之间出现了很多四书的解释书,就我所调查的就有约四五十种。这些也可以称作是读书人为了举业的学习书,与以四书的说教为内容的敕撰书这些以教训为目的而作成的书不同。因此,两者的关系不太被认可。而敕撰书中如上所述很多是对官僚的书,其中可以称为所谓官箴的就不少,如16、17、18、22、23、24、25、34等就是。但是这些只包含普通的官箴的一部分,与民间的官箴的关联不太明确。

#### 四 敕撰劝戒书的俚俗形式

明代的敕撰书中有俚俗性的东西。这在敕撰书被民间接受,达到了

教化的目的。《四库提要》的批评中也提到:1《公子书》、《务农技艺商贾书》、29《永鉴录》、33《历代驸马录》、55《帝鉴图说》等文辞俚浅,以直辞而书。关于《公子书》及《务农技艺商贾书》成书的情况,《实录》<sup>①</sup>中是这样说的:

48 修《公子书》及《务农技艺商贾书》成。先是征儒士熊鼎、朱梦炎等至建康,延居上宾馆,令纂修是书。上谓之曰:“公卿贵人子弟,虽读书多,而不能通晓奥义。不若集古之忠良奸恶事实,以恒辞直解之,使观者易晓,他日纵学无成,亦知古人行事可以劝解。其民间农工商贾子弟,亦多不知读书,宜以其所当务者直辞解说,作《务农技艺商贾书》,使之通知大义,可以化民成俗。”

由此可见,朱元璋在建国当初,上至公卿贵人,下至农工商贾子弟,作成教戒书之际,都命之以恒辞直辞进行解说。这除了是由于建国草创时期官僚武将没有多少学问的原因之外,也必须考虑到这是由于朱元璋对实际教化的态度。《永鉴录》辑录了宗室诸王的恶逆者,而《历代驸马录》则将历代驸马的善恶之事加以类编,都以俗语进行演义。关于《帝鉴图说》,张居正隆庆六年十二月十八日的《进帝鉴图说疏》<sup>②</sup>中说:

……今臣等所辑,则嫩恶并陈,劝惩斯显……且欲触目生感,故假像于丹青,但取明白易知,故不能嫌于俚俗。虽条目仅止百余,而上下数千载理乱之原,庶几略备矣。

张居正自述图说的体裁就是采取容易理解的形式,而不避嫌俚俗。图说的体裁宋元时代虽然也有,但在明代的民间特别流行。在敕撰书中,《外戚事鉴》也是采取图说的形式,还是应该理解为涉及俚俗的东西吧。提要中说《帝鉴图说》是因为当时神宗年幼,为了容易理解而变得俚

<sup>①</sup> 《明实录》吴元年前一年丙午十一月壬辰条。

<sup>②</sup> 《张文忠公全集》奏议三。

俗了。不仅仅是图说的体裁，“解”的文字也夹杂着俗文，也该被批判为以恒辞的俚俗。在提要中被说成俚俗的敕撰书中，现在可以看到其内容的只有《帝鉴图说》，虽然没有确切地抓住提要所批判的内容，但提要中所批判的俚浅的方面，恐怕就是指如上所述文章本身以恒辞直辞点缀和体裁上用图说的这种民间的形式。实际上，从用作教化的敕撰书中的书籍内容、体裁来看，与民间的方式有关的情况很多，从其他方面也可以找出许多可以称为俚俗的元素。上面所举的敕撰书中，《务农技艺商贾书》以外的 29、33、55，都是以帝王、宗室、官僚为对象的教化之书。其意图实际上在于使读书人中的无能者也可以通过恒辞直辞而理解其奥义，以期彻底教化。对一般民间教化的书，在用于民间教化时，与以读书人为对象的书相比作了更加通俗的演义说教，关于这一点将在后面论述。关于体裁上的民间形式这一点，从广义上来看，在敕撰书中的各种各样的方式都是问题。例如，以善、恶的形式来分类叙述的方法，进而由各种规范德目来类编具体的史实和故事的方法也是如此。这在民间通行的教训书中被看作是共通的东西，规范教训常常伴随着具体的事实或故事来描述。特别是类编《劝善书》等所示的“嘉言”及其与之相应的“感应”事例的方法，就是原原本本地采用民间的劝戒书的方法。提要（子部·杂家类存目八）中说：“其所采辑，兼及三教，盖意主劝戒下愚，不及所作内训之纯粹也”，这也是说此书为了劝戒下愚而采辑三教、涉及俚俗，不及仁孝皇后所著的内训那样纯粹。《劝善书》著作的意图及其内容，仁孝皇后永乐三年二月初九的序中说：

……窃惟仁者善之所由生也，善者福之所由基也。是故求福莫大于为善，省己莫严于知戒。用是辅仁，其或庶几。间采三教圣贤劝善惩恶之言，类编为书，举言以提其要，因事以著其实。凡二十卷，名曰劝善书……

永乐五年十一月初四皇太子高炽的后序中说：

母后……尝编三教圣贤劝善惩恶之言，汇次为二十卷，命之曰《劝善书》。……善恶之报皆以类应，理之自然，本无差爽。故《易》曰：积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。释云：大善积而灾消，众恶盈而福灭。道云：小善不积，入善不成；小恶不止，以成大罪。三教之言，异途同归，我母后取此与人为善。……今以广布流传，恭承我母后慈善仁惠之心。天下臣民于是精择力行，取其善以为法，恶以为戒，则非特其一身之获庆，将其子孙亦有无穷之利哉。

很明显，这是根据三教劝善惩恶的教戒，为了教导为善求福而作成的书。此因果报应、劝善惩恶之理，浸润在三教之中。这在意识到三教殊途同归的民间信仰中表现为对善恶行为的计量的报应观，此书中采用了民间的意识。《劝善书》中每卷都交互地配以“嘉言”、“感应”，嘉言从儒、释、道三教的经典中抄出。其嘉言根据各种规范加以类别，但没有明示其类别的顺序或规范的分类项目。规范的分类作为项目没有明示，这与民间善书的体裁虽然不同，但此书在民间通行，以该书为基础而作的规范的类别在明末清初被整理而作成了称为“劝善全书”<sup>①</sup>的善书，不可否认出书该书具有民间容易接受的内容的缘故。很明显，《劝善书》无论是从体裁还是从内容看，都与明代的民众接受的形式是相适应的。

明代这种为了教化的敕撰书，以《劝善书》为首，内容、体裁上多以民间容易接受的方式而作成，因此对民间教化具有相当大的影响。在上述的敕撰书中，与教化最相关的，大体上是《大诰》三编、《教民榜文》、《劝善书》、《为善阴鹭》、《孝顺事实》、《五伦书》及《女训》类。其中《大诰》三编与《教民榜文》已经在种种论著中论及。这里参照这些论著并加以的补正，对其民间教化的具体影响来进行论述。

<sup>①</sup> 尊经阁文库藏，顺治庚子(十七年)李贽元愿的“劝善全书汇编”。

## 五 《大诰》的劝戒教化

洪武帝颁示《大诰》三编的意图从实录、《大诰》内容本身可以明确地知道。《实录》“洪武十八年冬十月己丑朔”条(《御制大诰》颁示,是在洪武十九年《御制大诰续编》、《御制大诰三编》颁示的前年)记载:

初元氏戎狄入主中国,大抵多用夷法。典章疏阔,上下无等。政柄执于权臣,任官重于部族,断狱迷于财贿,黜陟混于贤愚。奢而僭上者无罪,奸而犯伦者不问。辨发左衽,将率而为夷。至元天历之时,虽富庶而先王之制荡然矣。至顺帝荒淫昏弱,纪纲益废。内之奸臣乱政,外之强将跋扈。典兵者崇空名,牧民者无善政,仕进者尚阿附而轻廉耻,读书者重浮华而乏节行。庶绩不凝,四民失序,加以舞文之吏玩法于上,豪强之家兼并于下。事无纪统,民无定志,一遇凶荒,而乱者四起,由法制不明而彝伦之道坏也。上尝叹曰:华风沦没,彝道倾颓。自即位以来,制礼乐,定法制,改衣冠,别章服,正纲常,明上下,尽复先王之旧,使民晓然知有礼义,莫敢犯分而挠法。万机之暇,着为《大诰》,以昭示天下。且曰:忠君孝亲,治人修己,尽在此矣。能者养之以福,不能者败以取祸。颁之臣民,永以为训。

由此可见,由于元代政治、社会、伦理颓败,《大诰》是为了整肃万机、匡正纲常而刊行的。刷新元代的政治腐败而确立明朝的政治<sup>①</sup>这种意图,在《大诰》出现之前已经屡屡有所表示,为了改革弊制而采取法家主义的强力手段。这些措施事例到《大诰》而得以总结,作为一种诰敕向臣民颁示。如《大诰》所示的那种有甚于明律的法家主义的极刑酷法措

<sup>①</sup> 清水泰次博士的《明初の民政》(《东洋史研究》13-3)。对元制酷评,这与明代的民族意识强化政策有关系,关于这方面,王兰荫氏《明代之社学》(《师大月刊》第25期,第111页)论及。



施<sup>①</sup>,说明了取代元朝的明代的专制政治的性格,而颁示《大诰》昭示了臣民所依凭之道,这也可以理解为专制政治的加强。《大诰》三编就中央与地方的政治中种种具体问题而告知、训诫臣民所应该依据的规准,向臣民昭示祸福,所以大部分都是关于具体事例的判决。除了补充明律的具体判决事例之外,还有若干与之相关联的制度、纲常、道德。与道德有关的项目,可以举出《大诰续编》的申明五常第一、明孝第七。其内容如下:

53

#### 申明五常第一

今再诰一出。臣民之家务要父子有亲,率土之民要知君臣之义。务要夫妇有别,邻里亲戚必然长幼有序,朋友有信。众尊有德,不拘年之壮幼,不序长幼之分,此古人之大礼也。……倘有不如朕言者,父子不亲,罔知君臣之义,夫妇无别,卑凌尊,朋友失信,乡里高年并年壮豪杰者,会议而戒训之。凡此三而至五、加至七次,不循教者,高年英豪壮者,拿赴有司,如律治之。有司不受状者,具在律条,慎之哉,而民从之。

#### 明孝第七

……洪武十九年三月四月,所在有司耆宿举到人材,皆称孝廉。朕谓来者曰:“有司耆宿举尔是否?”对曰:“是”,曰:“孝。”“何孝?”曰:“父母跟前晨省昏定,供奉饮膳,说的言语不敢违了。”朕复谓曰:“止此乎?”曰:“是。”呜呼愚哉,以尔所言,人子之道,未见尽善,而称孝廉,不亦难乎?且孝,(一)冬温夏清,晨省昏定。(二)饮膳洁净节之。(三)父母有命善正,速行毋怠,命乖于礼法,则哀告于再三。(四)父母已成之业毋消。(五)父母运蹇家业未成,则当竭力以为之。(六)事君以忠。(七)夫妇有别。(八)长幼有序。(九)朋友有信。(十)居处端庄。(十一)浚官以敬。(十二)战阵勇敢。

<sup>①</sup> 清水泰次:《明初の民政》(《东洋史研究》13-3)。

(十三)不犯国法。(十四)不捐肌肤。(十五)间中不致人之骂詈。(十六)朝出则告往某方,暮归则告事已成未成。……呜呼,孝子之节,非止一端,岂有但供膳而已。……其各节行孝幽征,备明于首注,于是从吾命者,家和户宁,身将终老,世将治焉。(括号数字为作者所加)

很明显,这不单单是将五常或孝作为道德来进行教化,也是将其作为民众政治的重要项目加以具体推行的。将五常或孝体现在政治中,这在立足于儒教的中国帝王政治中屡见不鲜。在孝的条目下,分成十六条内容,而且对这十六条内容进而施以夹注进行说明,表现了具体地推进教化的热诚。总而言之,《大诰》中的道德也不单单是道德的提示,而是与具体的政治或刑律联系在一起的。与其说《大诰》是道德教化之书,不如说是为了推行明代的专制政治而向官僚及人民昭示行政、司法的具体内容和规则。因此,是否严格执行了《大诰》成为明代政治史的问题,进而也关涉到教化方面。让臣民奉读《大诰》,在《实录》“洪武二十年闰六月甲戌”条(《御制大诰》颁示的第二年)有记载:

朕制大诰三编,颁示天下,俾为官者知则监戒,百姓有所持循。若能遵守,不至非为。其令民间子弟于农隙之时,讲读之。

“洪武二十四年十一月己亥”条记载:

命赏民间子弟能诵大诰者。先是上命天下府州县民,每里置塾,塾置师,聚生徒,教诵御制大诰。欲其自幼知所循守。阅三岁,为师者率其徒,至礼部背诵。视其所诵多寡,次第赏之。

以上两个事例被整理记载在《正德会典》卷六七《礼部三十五》“社学”条目及《万历重修会典》卷七八“社学”条目。但是文字简略,二十四年的年记也没有记录。而且,《正德会典》卷二二《户部七》“读法”条及《万历重修会典》卷二〇《户部》“读法”条收录有以下事项:

55

洪武二十四年,令:天下生员,兼读诰律。

同二十五年,诏:令各处官民之家传诵《大诰》三编。凡遇乡饮酒礼,一人讲说,众人尽听,使人皆知趋吉避凶,不犯刑宪。其秀才教训子弟,引赴京考试,有记一编、两编,或全记者,俱受赏。仍具赏过名数,晓谕天下。同二十六年,令:凡民间,须要讲读《大诰》律令,教训老人手榜。及见丁着业牌面,沿门轮递,务要通晓法意。仍仰有司,时加提督。

洪武二十年代的《大诰》讲读的努力,被吸收到三十一年发布的《教民榜文》之中,《教民榜文》第二十六条对《大诰》讲读作了如下规定:

民间子弟七八岁者或十二三岁者,此时欲心未动,良心未丧,早令讲读三编《大诰》,诚以先入之官为主,使知避凶趋吉。日后皆成贤人君子,为良善之民,免贻父母忧虑,亦且不犯刑宪,永保身家。

民间推行《大诰》在社学中最多。根据王兰荫的研究<sup>①</sup>,成化《新昌县志》和万历《闽书》等出现有这样的事例。明末陆世仪(桴亭)<sup>②</sup>在其《治乡三约》中说:“按讲约从来止讲圣谕六言,习久生玩。宜将《大诰》律令及孝顺事实与为善阴鹭等书,令社师逐次讲衍……”在乡约中实行教民的读法,主张在“圣谕六言”之外,还讲衍《大诰》和律令,这也表示在明末《大诰》讲读的影响仍存。

56

洪武三十一年三月十九日发布的《教民榜文》,将此前实行的关于太祖的村落统治的里甲制度下的各种规定整理为41条。上述的《大诰》三编与《教民榜文》体现了太祖民治的实际内容。在其内容中<sup>③</sup>,里老人的

① 《明代之社学》(《师大月刊》第25期,第111页)。

② 《陆桴亭先生杂著·治乡三约》(有崇祯十三年序)。

③ 松本善海氏:《明代における里制の創立》(《东方学报》东京,12-1);小畑龙雄氏:《明代郷村の教化と裁判》(《东洋史研究》11-5,6)。

裁判权的内容及关于里甲制运营的诸规定被列在第一,其中也包括申明旌善亭的教化策。进而也包含有里社的祭祀、乡饮酒礼、《大诰》讲读、社学、劝农、灌溉水利、纳税当差、相互扶助等诸规定。《教民榜文》中关于儒教道德的项目有如下这些,即第十七条中规定,如果乡里有“孝子顺孙、义夫节妇”及“一善可称者”,里的长老要将此善迹报告给上司,让朝廷知道;第三十三条宣讲父母的大恩以及教育孝敬之道,对父母则教导其教训子孙之道、宣扬家族宗族之道。在第三十九条中说:



《教民榜文》  
(内阁库本、皇明制书)

“榜文内坐去事理,皆系教民孝弟忠信礼义廉耻等事,所在官吏老人里甲人等,当体朝廷教民之意,各宜趣善避恶,保守身家,常川遵守奉行……”这些将儒教道德施行于民的规定,与《大诰》宣讲儒教道德一样,是实行村落统治内容的一部分。《教民榜文》虽然与里甲制的弛缓一同归于具文,到成化、弘治之际而至于弛废<sup>①</sup>,但是到嘉靖之后,在村落社会又被重新奉读。这样,《教民榜文》又具有了新的意义。《教民榜文》的内容虽然与里甲制的弛缓而一同具文化了,但榜文所包含的民众教化的意义, 57 更加受到重视。榜文的道德教化的内容中,讲述了上述传统的儒教道德,与此相关联的作为儒教道德的具体内容的所谓圣谕六言,即“孝顺父母、尊敬长上、和睦乡里、教训子孙、各安生理、毋作非为”,作为教民之训而被载入榜文第十九条。而在同一条中,将六言定为让木铎老人每月六次直言叫唤的制度。木铎老人的六言叫唤制度虽然

<sup>①</sup> 小畑龙雄氏:《明代郷村の教化と裁判》(《东洋史研究》11-5,6)。

也化为具文,嘉靖之后六言取代木铎老人制作为民众教化的圣训,而有了新的意义。

洪武帝在《大诰》三编中对国民政治的意图作了说明,但根据上述《实录》“洪武十八年冬十月己丑朔”条,元末的弊政乃“牧民者无善政,仕进者尚阿附、轻廉耻”;而关于明初的善政则是“使民知有礼义”,讲述管子所说的“礼义廉耻”。明初太祖的儒教思想中,吸收了管子的“礼义廉耻”。讲读《大诰》在《教民榜文》第二十六条中有规定,而上面引用的《教民榜文》第三十九条中,榜文中说的与教民以孝弟忠信礼义廉耻等有关,告诫所在的官吏、老人、里甲人等应该体会朝廷的教民之意,每个人都要趋善避恶,保守身家,要不断地遵守奉行。如上所述,此八德就像“洪武十五年学规”中所说的,是学校教育、士子教育中首先应该留意的德目。学规最初是针对中央的国子监的师生的规则,从洪武时期开始,也成为了地方府州县学的规则。正统之时,提督府州县学学政的提学官应该施行的十五项事情的第一项就是以八德教导生员(后面将论述)。与学规中的八德不同,《教民榜文》以官吏、里长、甲首体会明朝之意而教民以孝悌忠信、礼义廉耻为主要内容。这说明八德是明朝教化人民及民治的枢纽。在明末三教合一而归宗于儒的民众文化的典型学者林兆恩(后面将论述)那里也可以看到八德思想的影响,明末的日用类书如《文林聚宝万卷星罗》卅二卷“奇策门”的上层栏“历朝故事”一项中,有“孝悌忠信、礼义廉耻俱全”的记述。这表示在明代的民众文化中也包含有此八德思想。这样,到清代,也成了从官、士人的立场出发的善书、功过格等的基本德目(参照本书下卷)。

58

## 六 六谕的问题及乡约中的六谕

关于六谕,从和田清博士的论著发表以来出现了很多研究成果,但是

关于六谕本身的问题,超越和田博士的论旨的,除了清水盛光氏的论著<sup>①</sup>,还没有出现过。因此这里以和田博士的论文为出发点进行论述。从教化这一点来看,有三个问题。第一,六谕成立的思想史上的根据是什么?第二,六谕是如何与民间特别是与乡约结合起来的?第三,民间是如何接受六谕的?前两个问题和和田博士接触到,第三个问题已经是对六谕衍义的研究,这里订正一些研究的错误,同时论及其他方面。

第一,关于六谕的思想起源。和田博士说到,如果从中国的皇帝的理想来看,类似于六谕的东西必定是自古以来就有,而松本善海博士则从太祖的其他谕言本身提出与六谕有关联的东西。<sup>②</sup>清水盛光举出宋代的程颢、陈襄、朱熹、真德秀以及元代的王恽这些先于六谕而提示乡党道德来教化民众的例子<sup>③</sup>,更进一步,木村英一氏指出六谕的起源在南宋朱子的实践的立场上已经表现出来,因而大大推进了这个问题的研究。木村英一认为朱子在做漳州知县时,为了民众教化而提出的劝谕榜的记述,正好与六谕的内容相同。我认为这是两位学者的卓见。关于宋学的实践方面的研究从来都很不充分。关于宋学,不只是儒学的思想史的内容这一方面,很明显也有必要探讨其政治和社会的因素。朱子的说教如何具体体现在朱子的实践中,是木村的意图所在,劝谕榜的内容就体现

① 清水盛光氏在《中国乡村社会论》第326—366页中,引用了嘉靖八年的题准和道光江西《南城志》所看到的隆庆元年在都邑设置乡约时,南城县的乡官罗汝芳率众演说六谕云云的事例,叙述了以圣谕为中心的乡约是嘉靖、万历时代一般的风潮。但是,如本文所后述的那样,由于对题准文章的粗糙处理(参照清水氏著作第48页),对和田博士之说并没有达到根本性的修正。但清水氏,如后所述,探讨了六谕的思想史的渊源(参照清水氏著作第45—46页),并且指出了在实行六谕的乡约以前所施行的王守仁的南赣乡约中,有与六谕相近的规范实践的目的(清水氏著作,第358—359页),这是值得倾听的意见。而且,和田博士认为将明太祖的圣谕六言单单称作六谕,在明代没有,认为是始于清朝的。但是,《训行录》或《经世实用编》中明确地用了“六谕”、“六谕演说”等语。但是在明代很少用六谕的说法是事实。

② 松本善海氏:《明代における里制の創立》(《东方学报》东京,12-1)。

③ 清水盛光氏:《中国乡村社会论》,第339页。木村英一氏(《ジッテと朱子の學》(《东方学报》京都,第22册)。

了宋学这一方面内容。因此可以推测,不用说明初的儒学,在以朱子的说教为主流的、实践的方面,在朱子学中把家族、乡间的规范被整理出来,这是当然的事。六谕中没有忠的项目,也可以理解为六谕的道德意识的源自朱子学的传统而根据四书而来的。与指出六谕和朱子的劝谕榜的关联相应,后面将论述的《嘉靖龙岩县志》卷下《文教志第四》“乡约”条目中所引用的嘉靖三十三年都御史谈的案验中,乡约的人向神起誓尊奉六谕之后,叙述了诵读讲解朱文公劝谕榜文。

关于第二个问题,和田博士说以圣训为中心的乡约已经在万历元年推行有其证据,但其实施在此时没有经过多久的证据也不少,从嘉靖末年到万历初年,是张居正出来一新纲纪的时代。张居正下发六谕像解以训民,废弃已经松弛的里甲制而以新兴的乡约颁布天下,以里甲所实行的《教民榜文》中的“圣训六条”代替原来民间乡约所实行的“吕氏四纲领”。但是就我所知,六谕的俗解在嘉靖初期以前就已经流行,到嘉靖年代与乡约的结合也成为地方官僚之间的问题,在嘉靖年间存在着以乡约而实行六谕的事例。《明实录》“嘉靖八年三月甲辰”条目中说:

60

兵部左侍郎王廷相言,迩来各省岁饥民且相食,皇上命虚郡国仓廩以赈之,犹不能足,所以然者以备之不予故也。备之之政,莫过于古之义仓。臣尝仿其遗意参较之,若立仓于州县,则立仓穷乡下壤,百里就粮,旬日待毙,非政之善者。臣以为宜贮之里社,定为规式。一村之间约二三百家为一会,每月一举,第上中下户,捐粟多寡,各贮于仓,而推有德者为社长,善处事能会计者副之。若遭荒岁则计户而散,先中下者,后及上户。上户责之偿,中下者免之。凡给贷悉听于民,第令登计登册籍以备有司稽考,则既无官府编审之繁,亦无奔走道路之苦。因是可寓保甲以弭盗、寓乡约以敦俗,一法立而三善具矣。下户部覆如其言。

以上述王廷相的上奏为契机,者成为嘉靖八年户部的“题准”。此户部的题准虽然实录中没有,但是记载在《万历重修会典》卷二〇《户部》“读法”条目中。即:

嘉靖八年题准,每州县村落为会,每月朔日社首社正率一会之人,捧读圣祖教民榜文,申致警戒。有抗拒者,重则告官,轻则罚米,入义仓以备赈济。

根据王廷相的上奏,社仓、义仓、保甲、乡约之法相互结合起来而在乡村得以实行,在这样的社会,太祖的《教民榜文》也被捧读。此《教民榜文》是否洪武三十一年发布的一共四十一条的榜文尚有疑问。尤其是清水盛光氏将此题准之文作为“捧读圣谕教民榜文”引用,解释为这是捧读圣谕六言与《教民榜文》两者,根据王廷相的上奏与题准之文,认为这是在乡约中运用六言的萌芽。<sup>①</sup>清水氏对题准的解释是错误的。不是“圣谕教民榜文”,而应该是“圣祖教民榜文”,《万历重修会典》有种种版本,清水氏所主张的说法虽然也有可能,如果这样的话,应该标明该版本。至少就我所调查的种种版本,都是“圣祖”而不是“圣谕”,大概是由于清水氏的笔误。因此,仅从上述题准的文字看,明显地是局限于《教民榜文》的捧读。但是,万历二十五年杨起元所编纂的《训行录》卷上作为“教民榜”,只引了“六谕”,进而许赞在嘉靖九年写的《圣训演》的序中有:“我太祖高皇帝教民榜训先后六言……”而且,嘉靖三十七年《龙岩县志》卷下《武备志》第五“保甲”条目中有:“月朔行乡约于社坛,诵圣祖教民之榜。”有将六言说是“教民榜”或“教民榜训”、“教民之榜”的例子。因此,题准即便只是称作榜文,将其解释为是以榜文中的六言形式为主也不是不可以。事实上,仅仅是六言就有不少问题。不管怎么说,我虽然与清水氏的根据不同,但是如清水氏所言,我认为嘉靖八年的题准成了以乡约捧读六言的机缘。

<sup>①</sup> 清水氏:《中国乡村社会论》,第362页。



## 七 乡约与六谕

在思考与嘉靖八年户部的题准中六言与乡约的结合时,不能不说到香山县长黄佐的《泰泉乡礼》。<sup>①</sup>该书由七卷组成,其内容是乡的士大夫率领宗族、乡人,基于文公家礼而行冠、婚、丧、祭四礼,有司施行各乡的政化教养,以乡约、乡校、社仓、乡社、保甲五事项加以解说。卷一乡礼纲领、卷二乡约、卷三乡校、卷四社仓、卷五乡社、卷六保甲、卷七乡射等等,分为各种礼数。本书的乡约虽以吕氏乡约为原则,但作为会日的活动,同约者对里社的神起誓:“奉六言、遵行四礼的条件而不违背乡约”,即:

社祝扬言曰:约正某等,敢率同约者,誓于里社之神,自今以后,凡我同约之人,祇奉戒惧,孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。遵行四礼条件,毋背乡约,齐心合德,同归于善。若有二三其心、阳善阴恶者,神明诛殛。(同书卷二《乡约》)

而且,同书的“保甲”中具备戒谕、沿门、十家这三牌,戒谕牌上书六言而置于社中。保甲以“遵戒谕”、“慎宥罚”、“联守望”、“时操练”、“严约束”、“稽去住”、“恤困穷”、“防行旅”八事项进行纠察、劝惩(卷六保甲)。进而在该书的乡校条目中,以相当于化导的谕俗、劝农、劝学等文字来劝谕。谕俗文中说:

上司深爱尔民做好人,干好事,孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,守本分业,为太平民,不犯刑条,何等快活,不致祸败,何等安康……

<sup>①</sup>《泰泉乡礼》,东洋文化研究所藏有清版。本所的明版不知在何处,但嘉靖丁未(二十六年)《香山县志》卷四《教化志第四》中,《泰泉乡礼》的主要部分几乎都收入了。这大概是因为黄佐是香山人而收入的。东洋文化本是明版完本的再刊本,所以这里引用了该本。《香山县志》中省略了这里所引用的保甲方面的事项。还有,《香山县志》卷七《艺文志第七》中,刊载了《刻泰泉乡礼叙》,其他的序跋及《乡礼文移》没有收录。

以六言作为谕俗的重要事项。而且此谕俗中,还提出谕俗六条,其中第二条“禁火化以厚人伦”引用“孝顺父母”、第六条“化愚顽以息贼盗”引用“各安生理”,都是借太祖的六言中的话来进行说明。“劝孝文”也是引用“我太祖高皇帝”的“孝顺父母”事例来说明。《泰泉乡礼》卷首的“原序”、<sup>63</sup>“刻泰泉乡礼叙”及卷末的“乡礼跋”都是“嘉靖己酉”(二十八年)的落款,根据卷首“乡礼文移”所载广东等处的布政使司希望行乡礼、正风俗的记述,可知嘉靖十四年之前已经著作了乡礼。《泰泉乡礼》主张将乡约、乡校、社仓、乡社、保甲相互结合起来以统治乡村。这样,其意图在嘉靖八年的题准中就有了,这些组织中六言所占的地位很高,但是在乡约中没有出现运用六言的形式。如保甲条款中所述,六言的戒谕牌已经作成,而且《泰泉乡礼》中所明示的将乡约、乡校、社仓、保甲等组织相互一体化统治乡村的方式已经在成化、正德前后被试行。关于这些,王兰荫氏在其《明代之乡约与民众教育》(《师大月刊》二十一期)、《明代之社学(二)》(《师大月刊》二十五期)中明确地举例说明了。这可以认为是以上述嘉靖八年的题准为契机促成的。嘉靖三十三年载有归有光的序的顾梦圭的《疣赘录续录》卷下所收录的《题乡约全书后》一文中说:

吾邑老儒澹菴龚翁,增辑蓝田吕氏乡约,为全书四卷,而以圣祖振铎警众之言,揭于编首。

因此,在嘉靖三十年前后,顾梦圭的乡里昆山的龚澹菴已经作成了乡约全书,这是以吕氏乡约为基础增辑而成的书,已经加进了当时实行的六谕。这种乡约在别处也实行了,如嘉靖三十七年序的《龙岩县志》中的乡约。该书卷下《文教志第四》的“乡约”条目中,首先引用旧志所载而叙述<sup>64</sup>了正统三年该县的王源所行的乡约。将乡校作为乡约场所来读“诰律及蓝田乡约”,还有以吕氏乡约为乡约的其他例子。接着记载了嘉靖三十三年“承军门右副都御史谈”的案验。由此可见,嘉靖三十三年实行了与

正统三年的乡约不同的新的乡约。此新乡约将保甲的保长、保副的组织原原本本地作为乡约的约正、约副,是保甲、乡约一体化的例子。此乡约虽然最先实行吕氏乡约,但在每月朔日长副(即约正副)率领与会之人参拜里社而对神作如下起誓:

誓曰:约正某、约副某率同会之人,互相劝勉,务遵圣谕,孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。敢有不遵,神明诛殛。

这样,乡约用吕氏乡约,而向里社的神起誓用的是六谕,这与《泰泉乡礼》的乡约所言完全一样。以上列举了两三个嘉靖八年的题准之后的乡约的例子,嘉靖年代的乡约很多是以吕氏乡约为主、以圣谕六言进行增补的形式。乡约中六言的比重从嘉靖末期开始增大,相反吕氏乡约变成从属的地位。在嘉靖八年之前,乡约完全依据吕氏乡约。在弘治己未(十二年)重修《河南郡志》卷二《风俗》附“风教”条目中,乡约用吕氏乡约四事。但是其“一曰德业相劝”条目中说:

如本府每五日一振铎曰:孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。只此教语,终身用之,有不能尽者矣。

引里甲制木铎老人的六言叫唤,将六言教语作为乡约的德业相劝条目的内容而加进来。这是将嘉靖年代的六言纳入乡约的开端。嘉靖年代的乡约与六言的关系的一般的倾向就是这样,但是在嘉靖十年代,乡约中也出现过以六言为主的形式。这由六言的演说书《圣训演》的内容可以证明。《圣训演》<sup>①</sup>由三卷组成,卷首有嘉靖九年九月初十日刑部尚书许讚的序,卷上由以下内容构成,即“圣训六言”及分别对六言的“解”与

100 ①《圣训演》为尊经阁文库及蓬左文库所藏。根据尊经阁文库的记载,阿波文库也可能藏有,应该是被烧毁了。

“赞”。最后设有“增录事类”项目，分“忠类”、“信类”、“妇德类”而各自与六言相同的“嘉言”及“善行”。卷中是由巡按陕西监察御史的案验及蒲城县儒学教谕对此案验的解说、乡饮图、厉祭图组成。卷下由关于闺门之教的训诫文书及嘉靖丁酉（十六年）监察御史唐铨的后序、嘉靖丙申（十五年）陕西提学副使龚守愚的识语构成。在卷中点明了该书的来历：

察院深知其弊，布为宪条，申飭圣祖训辞、名贤注赞，旁采古人嘉言善行，集诸简端。后以婚丧之礼斟酌、垂戒于后。……夫先示以六训之类，使之躬行其善。次昭以婚丧之制，使之节省其财……

唐铨在后序中说：

……昔太宰王公之注，今太宰许公之赞备矣。其附以嘉言善行，而详及夫闺门之教者，则铨之意，提学副使龚君守愚成之也。 66

陕西监察御史唐铨监察的结果，有对乡村政治之弊的申飭，根据唐铨的指示，提学副使龚守愚作成了这三卷书。此书的主要部分是针对乡村政治而按六言来教化的内容，由此可知嘉靖十五年陕西乡村政治中六谕具有怎样的意义。嘉靖十五唐铨陕西巡按的结果，有在乡村政治中运用六谕的指示，而六谕采用当时已经流布的王尚书的注解和刑部尚书许赞的赞，也收入到本书的上卷。这里所说的王尚书，因为所记载的是“三原王尚书”，陕西西安府下三原县人，对照嘉靖十五年以前的人物的话，大概是王恕，或者其子王承裕，在《明史》及《明儒学案》中均有传。王恕活跃于15世纪后半期，而王承裕活跃于15世纪末到16世纪前期，父亲是南京兵部及吏部的尚书，而儿子是南京户部尚书。写六言注解的王尚书，应该是儿子王承裕吧。因为在乾隆《三原县志》卷一八“著述”、“史类”条目中出现有“乡约（王承裕）乡仪（王承裕）”。上述“乡约”是写了乡约的书籍，恐怕也包含有《圣训演》卷上所收的六言

注解。若此推断不错的话,现存的六言的演义、解释大多出自万历时代及其以后,进而可知那是一个世纪以前的著作。如后面将论述的那样,六言也被纳入到家训中,明初以来,在里甲制下木铎老人宣讲于乡间以用作民众教化,因此,关于六言的解释演义也就自然出现了。本书所收录的唐铎的案验记载如下:

67 御制训词及三原王尚书注解,深切著明,人所易知易行,但日久教弛,有司者视为末务,木铎者苟具虚名,民不知教,狱讼繁兴,无怪其然也。……仰各拣选乡中抵业笃实者,充为木铎老人,使各整衣振冠,仍将御制训词朱碑金书,上刻圣谕,分刻王尚书注解于下,沿乡劝谕,望日则集里中老稚于各社庙,逐一训谕,朔日则负牌摇铎,由甬道直入公堂,以示优礼。

然木铎但可训谕,而蒙养则系于社学,二者固相表里也。仍选教读,分投各乡训诲。各选蒙童声音洪亮者六名,将训谕注解,熟读朗诵。望日各同木铎在乡,朔日同城中童生赴有司,训谕注解逐款高声诵读,在官一应点卯人役及坊厢老稚,分立月台之下,左右静听,仍将日记故事,为善阴鹭、孝经、小学,各摘数条有关伦理者,以类相附讲论,各乡俱照举行。

又各置空白文簿一扇,付木铎老人收执,每遇乡中有恶善明白戒劝。仍将戒劝过姓名实迹,随即登簿。如有争讼,亦听劝化。季终赴各有司,查比申明戒劝。年终通行赏罚。行之既久,人心知劝,则又选举一二人,大家照乡约举行,以厚风俗。(以上分段是为了有助于文章的理解而按照木铎、社学、乡约来分的。)

上述第一段中所说的选择乡中抵业笃实者为木铎老人,制作御制训词的朱碑金书,刻上有六言及王尚书的注解,在望日集中乡里的老幼于社庙进行训谕,在朔日则负牌摇铎,以示优礼。这是要求励行木铎老人的制度。但是,与《教民榜文》的木铎老人不同,选择抵业笃实者从事训

谕六言及其注解,其日期是在每月的朔望,而望日在社庙进行。这种做法是将《教民榜文》的里老人的教化与木铎老人的六言叫唤结合起来而成的,将《教民榜文》的每月六次改为朔望日,以与民间传统的乡村活动的日期一致,在社庙中进行也表示其意义所在。与明初的方式不同,可以看成是以民间自身的方式为基础而使得木铎之制得以实行。在第二段,与木铎的训谕相结合,考虑社学中蒙养的重要性,让人们在社学中熟读朗诵六训的注解,进而讲解《日记故事》、《为善阴鹭》、《孝经》、《小学》中的有关教化伦理的条目,将社学与六训的讲读结合起来。第三段要求木铎老人根据每乡放置的善恶簿来进行劝诫乡民的善恶行为,一般是根据乡约的办法进行的,以浓厚风俗。这反映了明初的里老人的申明旌善两亭之制与民间乡约之制的结合。对这一段,蒲城县儒学教谕徐效贤有如下说明:

……苟所选木铎,诚得所谓抵业笃实之人,付以是簿,簿内所书,不出六训。如某人孝顺父母,则书某年月日为父某母某何如竭力尽孝,……为通社人所共知,不徒泛以孝顺字样塞责。苟有不孝者,亦据事实书,其尊敬长上以下五训皆然。提调衙门亦将逐乡各里立过社会备置总簿,使每月朔日木铎集聚之时,各令即将所记过善恶事迹,类书于上,及该乡村社人等有事,至庭间,举一二,验其信否,公私以考木铎之贤否,苟允符所书,则先表其尤者,仍稍厚其木铎,以特示劝。

根据六训分别记载乡民善恶的行为,使全社人周知。进而在每月的朔日于各乡里核实簿记善恶正确与否,以考察木铎的贤否。上述监察御史<sup>69</sup>的指示,根据徐效贤的说明,是在嘉靖丙申(十五年)。根据此案验的内容,这时乡村统治的方式是每个乡村都成立社会,其社会与乡社祭祀的日常宗教结合组织是一致的。这样,根据里老人与木铎老人制结合起来的制度以及社学的制度,调整了乡村统治与民众教化的体制,在此组

织下善恶两簿的劝诫制度以乡约之法实行。这样,在乡里的社会之下,将乡社、社学、乡约等一体化以推进乡村统治和民众教化的想法,与嘉靖八年题准的主旨完全一致,与上述《泰泉乡礼》的事例结合起来考虑,可以认为以嘉靖八年的题准为契机,乡村统治展开了新的局面。因为上述陕西的事例明确地记述了善恶两簿是以六训为根据的,嘉靖八年题准所言“圣祖教民榜文”,在这里六训成为榜文中的重要部分,是乡约与六训正式结合起来的事例。而在嘉靖初的乡村统治与民间教化方面,作为这种巡按监察御史的案例的事例,在《圣训演》之中是最古的。进入万历之后也可以看到这种案例,如可以举出《经世实用编》卷一七“保约仓塾”条目中的巡按浙江监察御史李时华的例子。无论如何,根据以上的叙述,乡约中纳入六言始于万历初的说法明显被订正了。作为更加积极地以乡约而实行六言的例子,是嘉靖末期罗近溪(汝芳)在其任地安徽的宁国府所实行的情况,留下了有名的《宁国府乡约训语》。<sup>①</sup>这是嘉靖二十四年的事例,罗汝芳结合了保甲、乡约的组织实行乡约,亲自施以六言的演训。此乡约以圣谕六条为主,辅之以吕氏乡约。嘉靖年代的乡约以吕氏乡约为主而附加六言的事例很多,这里却以六言为主,而吕氏乡约完全处于从属的地位,预示着此后乡约的发展方向。该乡约中进行六条的训

70 解,四条吕氏乡约与六条互相阐发,认为如果两者并用,人人可以成为良民。罗汝芳此后在其各个任地都实行此乡约,在云南实行的《腾越州乡约训语》、《里仁乡约训语》都收入其乡约全书。在《宁国府乡约训语》中首先明确了乡约与保甲、里甲的关系,乡约的组织 and 行事规则,其次是罗汝芳对六言各条的演训。最后是《蓝田吕氏乡约解》,这一部分夹杂着俗文白话体。罗近溪的以六谕为中心对乡约进行演训的方针,相当于对民众解说道学,宣讲良知。这是通过教化来宣扬儒学。罗近溪除了上述乡约训语之外,现存还有《太祖圣谕演训》。根据崇祯丙子(九年)沈寿嵩

<sup>①</sup> 尊经阁文库藏,《近溪罗先生乡约全书》(万历二十五年序)。

的叙<sup>①</sup>，此书以任宁国府守时的乡约演训为基础增补而成，增补因果之说。载有乡约诸规则，继六条逐条演训之后，讲述因果而附加善报恶报，载有数条关系之律，以俗文加以说明。这样，乡约将民众教化和基于因果思想的民众实践伦理思想结合起来。本书的上卷说：“那部大明律，岂是空做的，你们犯罪……一定要到你们身上，即使逃得王法，天报也断乎不爽。……你们若求免祸，莫如谨遵圣谕。”又有“便是要看经成佛作祖的，只此六句话也够了”。由六言将乡约与因果信仰结合起来。

继嘉靖到隆庆，王兰荫氏（前引《明代之乡约与民众教育》）引用的史料中比比皆是。《帝乡纪略》<sup>②</sup>五《乡约》中就有这样的记载：

隆庆元年，巡按御史王公友贤，尊奉太祖高皇帝圣谕并名臣注解，令所属有司条陈两淮地方风俗之疵漏者，通行各府州县，印给书册，置立乡约所。

隆庆六年序的《温陵留墨》中有《谕乡约父老二十韵》及《举行乡约文移》，其中可以看到举行乡约保甲、尊奉六谕。这是福建泉州府的事例。万历之后的史料中将六言以乡约来用的事例更多，已见前述。<sup>③</sup>下面再征引一些史料予以说明。万历五年完成的《图书编》卷九二《乡约》中说：

凡乡约，一遵太祖高皇帝圣训。孝顺父母……毋作非为。右六言各处训释非一言，虽异述义则同归。每会举一处，所释者徐读而申演之。又依朱子增损蓝田吕氏乡约四条……

① 尊经阁本将《孝经集注指南大全》、《忠经集注指南大全》、《小学集注指南大全》等放在同一函加以整理。

② 《帝乡纪略》为原北京图书馆藏本，现被美国国会图书馆收藏。日本似乎没有收藏，因而这里是利用王氏所引之文。

③ 和田清博士《明の太祖の教育教諭に就いて》（《白鸟博士还历纪念东洋史论丛》）、王兰荫氏《明代之乡约与民众教育》（《师大月刊》第21期）、清水盛光氏《中国乡村社会论》第363—365页。



接着是圣训六言的解说与圣训释目、吕氏乡约四条的解说。这样,乡约就从正面具备了圣谕牌。即《图书编》所记载的是嘉靖末、万历初的事,而这里所说的乡约是以圣训六言与吕氏四条为主的,而且是以前者为主的,罗近溪的乡约有同样的倾向。而与《泰泉乡礼》以下嘉靖年代的乡约相反。《图书编》六言的解说是继王尚书的注解、罗近溪的训语之后的。这里将明末六谕的解说衍义加以整理大概如下。同样是和田博士所介绍的六谕的演义中,有万历十五年十月陕西茶马御史钟化民的《六谕像解》。还有王兰荫所介绍的《帝乡纪略》的圣训解说及万历《项城县志》的王钦诺的《演教民六谕说》(卷七,根据纪事为万历二十三年在河南开封府项城县实行)等。现存的有万历十年版的《仁让乡约》、万历十六年版的《道州乡约集》、万历四十八年版的《沱川余氏乡约》。《仁让乡约》收入

72 《王应遴杂集》第三册,这也是乡约保甲之法并行、实行圣谕六言的事例。此乡约中也载有相应的规则和组织,进而详细地规定有作为教化具体准则的善过各四十条,即所谓“善之足奖者四十条”、“过之当规者四十条”。此乡约是万历十年版的,因为奖善单、规过单中有万历十年的记述。此书的最后载有六言的解说与歌。卷头罗列有司正、司副以下约司(乡约的干部)的具体人物,进而载有规约。规约中记载有乡约的时日、召集法、乡约当日的活动及其运营的具体方法等。在乡约之时,《圣谕演》、《文公家礼》、《大明律例》置于讲案之上。约赞宣读圣谕,约讲讲明圣谕。此乡约中记述关于六言的善恶行为。彰善簿在彰善亭填写、戒恶簿在瘴恶亭填写。乡约的六言演文相当长,而且引用善恶的事例,以民众因果报应的信仰来加以解说。其“毋作非为演”中就明末民间的非为举例如下:

杀人放火、奸盗诈伪、抢压拘摸、恐吓诬骗、赌博撒泼、行凶结党、起灭词讼、挟制官府、没头帖子、欺压良善、暴横乡里、造蕃毒乐、图赖人命、行使假银、好勇斗狠、喇唬光棍、兴贩私盐、宿娼花费、侵占产业、侵欺官银、拖欠钱粮、违禁取利、纵牲食践、屠宰耕牛、飞诡

钱粮、崇尚邪术、结拜师妮。

以上各条的非为都是一般性的,但是可以看出明末社会的现实状况,也可通过如第二章所揭示的明末的社会现象或与之相关联的功过格等可以看出,这表示乡约在地方政治中具有很大的意义。在末尾登载了六言各条的歌二十章左右。由末尾落款的时间为“万历十六年八月”,可以推测此乡约书刊行的年代。《沱川余氏乡约》引文的时间是万历庚申(四十八年)。此乡约由三卷组成,卷一的开始是规则,其次是《圣谕衍义》六章,接着是勤俭忍畏四言戒三十一则、保甲三则。卷二是相关的律例,卷三是诗。沱川是以安徽的河流的名称而命名的地名。《圣谕衍义》的作者是新安的余懋衡。圣谕的衍义,除了上述之外,在明末还有《六言直解》那样的六言的俗解书籍通行,藏在尊经阁文库。明末范铤的《六谕衍义》在日本被翻译刊刻,也很有名。<sup>73</sup>

继嘉靖隆庆之后,进入万历,由各地的地方官在乡约中实行六言大为推广。万历二十年代,作为“钦差提督雁门等关兼巡抚山西地方都察院右金都御史”的吕坤,在山西虽然实行了乡约、保甲,也主要以六言为中心。根据吕坤的《实政录》卷五《乡甲约》,将乡约、保甲合并而实行乡甲会,立着圣谕木牌,正面是以六言为中心的种种规范,构成善行条件、恶行条件,以此为规准而置善恶两簿。《经世实用编》也是在乡约中运用六言(卷一七“保约仓塾”条目)。清初张仲嘉所辑的《齐家宝要》中收入了活跃于万历时代的沈鲤的文雅社约(沈鲤在其乡里河南的归德所作的结社之约),由此结成了以乡绅为中心,由乡约、社仓协助地方政治的社会,这里也用了六言。此外,再列举原来没有介绍的新出现的几条史料。

万历二十八年跋刊、叶治泰等编的《视篆芳规》卷三《教言》中的一条中,可以看到在乡约中实行圣谕六言。王世贞作序的《姜鳳阿文集》(尊经阁文库藏)卷一七有《丹阳县乡约序》,由此可知丹阳县以乡约实行六条,为适合丹阳的风俗,将王三原公所作的训释增删为四十六款。同书<sup>74</sup>

卷二〇《议行乡约以转移风俗》中说乡约用六言,而且还将乡约作为宗约来用。因此,该书同一卷的《请建立义庄疏》载在宗族的义庄实行圣谕、郑氏家规、吕氏乡约。这是将家训宗约与乡约一体化的事例。而且同书卷二九的《内江阴氏族谱序》中也记述与吕氏乡约、郑氏规范一起在宗祠实行圣祖教民榜。

万历辛丑(二十九年)序、王叔臬(阳德)的《玉介园存稿》卷九《乐清县乡约序》中记有在乡约中实行圣谕六解、女训、士训的内容。同书卷一八《乡约告示》中记载,在河北的大名府,乡约中演义圣谕六款、解说律法。

万历乙卯(四十三年)作序刊行的张维枢的《澹然斋小草》卷五《复武昌县地方议》中,可以看到在乡约保甲中讲述六谕。同书卷五《上马起莘直指三议》中也载有乡约中演绎六谕的事例。

根据万历时冯时可的《冯元成选集》卷一四《大中丞温陵郭公教民约后序》,郭公的教民约当初即是圣谕六条。同书卷二〇《瓠栝政记》记载,冯时可赴浙江任瓠栝守时,实行保甲乡约之法,推广高皇帝大训。

李小有(长科)的《金汤借箸十二筹》卷一“筹修备”条目中详细说明了以乡约行六言的内容。李长科有《圣谕六言解》,但尚不知道这里的六言是不是此解。

此外,我认为在乡约中实行六言的事例还不胜枚举。总之,在万历时代,全国实行了施行六言的保甲乡约。刘宗周在崇祯二年 52 岁时,上奏以保甲法运用圣谕六言,第二年进而上奏在乡约中运用六言。崇祯六年 56 岁时,辑成《乡约小相编》,在他的乡约中也运用了六言。陆世仪的《治乡三约》<sup>①</sup>也认为治乡之法自古就有乡约、社学、保甲、社仓四种,主张应该将四者合一,主张治乡之法应一如既往地运用圣谕六言。陈瑚也与

<sup>①</sup>《陆桴亭先生杂著》收。

地方官所行乡约保甲法相应建造讲院,宣扬六谕之教。<sup>①</sup>而且,陈瑚的《蔚村三约》是乡约的一种,其三约的条目孝弟、力田、为善,与圣谕六言相当。说:“吾村有孝弟、力田、为善三约,这就是圣谕的道理。孝便是孝顺父母、弟便是尊敬长上,力田是各安生理,为善就是和睦乡里、毋作非为。把这三件要子弟去行,就是教训子孙。”作为辅助乡村统治的这些乡约的组织,各地举行以书院为中心的集会,其中以东林党的同善会颇为典型。明末各地建设了书院书屋,安徽赤山的赤麓书院的赤山会约,其开篇就说遵照圣谕六条讲述具体的教训。高忠宪(攀龙)在同善会的讲话中,有关于六谕的讲话。其讲话之一有如下的内容:

者(这)个同善会,专一劝人为善,……若是人人肯向善,人人肯依着高皇帝六言,孝顺父母……毋作非为,如此便成了极好的风俗……(《高子遗书》卷一二收)

此外,六言的讲话也被收录到同善会的讲话中。还有,陈几亭(龙正)的同善会讲(壬申春)(收入《几亭外书》四)中说:“这会只当是讲乡约的帮手”,讲话中提及六言。上述文雅社、赤山会或者同善会等的例子,使明末以民间乡绅、士人中心结集的社或会,实行各自的社约或会约,其中运用作为重要的规约、教化基准的六言,而且说明,这些社或会,对明代以乡约、保甲、社学、社仓整顿地方政治的方针起了明显的辅助作用。<sup>76</sup>

## 八 六谕与家训

嘉靖以来讲求地方政治的现实方策中,在乡约、保甲中实行六谕,对民众教化起到了很大的作用。在明代,六言不仅应用在里甲及乡约

<sup>①</sup>《陆陈二先生文钞》、《确庵先生文钞》卷四《讲院碑记》。

中,也体现在对民间影响很大的家训的影响中,被纳入袁氏家训(参照第四章)是比较早的例子。罗洪先的《石莲洞罗先生文集》卷一八序《秀川族约序》中说:“太祖高皇帝教民榜文的六言是里甲的木铎老人宣布的,但没有很好地实行。近来在家约之中,体会我高皇帝之意,推广其说法,在春祀聚会中加以诵扬,如果使一族的人都能够守据,就可以恢复古道。由我一族开始,实为善事。”从罗洪先生活的年代来看可以断定为嘉靖年间的事。张萱的《西园存稿》卷四一杂著一《庭诫》中说张氏的庭诫是鉴于“高皇帝之六言”而作。此文张氏的庭诫有张萱写的诫语,其落款的时间是“万历壬子(四十年)”。上文所引《姜鳳阿文集》的史料中也可以看到与乡约一体化的家训、宗约中实行圣谕的情况。万历时代何士晋的《宗规》<sup>①</sup>中,有“乡约当遵”一条,其中将六言在宗祠中讲述,说:“仿乡约仪节,每朔日,族长督率子弟,齐赴听讲,各宜恭敬体认,共成善俗。”可见,效仿乡约之法,族约在族长统率下进行。明末王氏的《宗讲约》<sup>②</sup>将宗约与乡约结合起来,而讲解的书籍,与《孝经》、《小学》相同,出现“圣谕六解、国家律法及孝顺事实、《太上感应篇》、善恶果报之类”。这里的圣谕六解,被认为与《孝经》《小学》、《孝顺事实》等一样,与善书《感应篇》相同。明末清初,石成金的《家宝全集》初集卷头的教训“事亲”以下,可以视为六谕的孝顺父母、尊敬长上、教训子孙、和睦乡里的俗解。《家宝全集》虽然是以家族日常生活为中心汇集各种训诫而成的书,也可以看到明末、清初从上层到民间的教化政策的影响。

① 张仲嘉《齐家宝要》卷上收。陈弘谋《训俗遗规》卷二引的宗规,像是王士晋所著,但何士晋是正确的。何士晋是万历时进士,江苏宜兴人,因为《齐家宝要》的注释中有“万历间浙江按察司杭严兵备副使阳羨何公……著”,大概是他浙江赴任时所作。

② 《齐家宝要》所收的《宗讲约》中为“彭泽王氏著”。这在《训俗遗规》卷二为“王孟箕讲宗约会规”。关于王孟箕有注释说:“公名演畴,江西彭泽人,万历进士,任山西副使。”《训俗遗规》所收的“讲宗约会规”,不同于《齐家宝要》所收的《宗讲约》,讲解的书中只编写了《圣谕六解》。《齐家宝要》本的文本应该是原型。

## 九 六谕的演训及其对民间的影响

如上所述,六言通过乡约或家训收到了民众教化的效果,同时其教化的内容也逐渐地民众化了。关于六谕的演训书,在第七节中已经列举了,王尚书的圣训注解不用俗文,内容未与民间信仰结合。罗近溪的乡约训语中对民众讲的训语里混杂着俗文,附属的吕氏乡约的说明也夹杂着俗文,但训语的内容并未涉及民众信仰。而另一方面,罗近溪的圣谕演训,如上所述是与民间信仰相结合的。《图书编》也不是俗文,演训的内容是儒教性的。但是《道州乡约集》所收录的六言的演义,与王兰荫所引的《帝乡纪略》的《圣训解说》及万历《项城县志》卷一〇《艺文志》的知县王钦诺的《演教民六谕说》都是白话。而且《道州乡约集》的演义引用劝戒的事例,吸收了民间信仰,即在“孝顺父母演”中举出“人若能孝顺父母,就会受到天地鬼神的保护”。“愚昧的子弟多与白莲佛会结合,典当衣服,卖掉土地,烧香而信邪教,不顾父母,神明正直一定会惩罚这些。”“尊敬长上演”中同样以事例说明因果报应。“和睦乡里演”中宣称在上帝监督下本地的神社纠察一乡的善恶。“各安生理演”中讲说士、农、工、商、佣工、挑脚各尽其职与报应。“毋作非为演”中讲述上帝、酆都、城隍视察人间的善恶的传说,而且如上文引用的那样列举了明末民间社会的各种非为。这些演义反映了三教混合的民间信仰。这样,六谕的演说就由民众的因果报应的信仰来宣扬。从整体的构想与引用的事例来看,王钦诺的《演教民六谕说》与《道州乡约集》的演说完全属同一个类型。演说的文章虽然比《道州乡约集》简略,但引用的主要事例完全相同。事例引用的方式,比《道州乡约集》粗糙,《道州乡约集》接近这种演说类型的原型。万历年间,这种六言演说在河南和湖南都很流行,从由道州知州张安庆、项城知县王钦诺等地方官的推行可见一斑。而这些地方官所实行的六言演说的内容,如上所述明显地与善书所说没有什么不同。这

78

样,明末的善书《劝善全书》中收录淮安的李长科所辑《圣谕六言解》而构成善书的一部分。明末的《六言直解》中宁波的顾二荣的序中,引其友人黄某的话说:“持感应篇则惧心自生,行功过格则冀倖之念犹未绝,何如重布此六言直解,令见闻者,莫不踊跃欢喜。”提示当时六言直解是与感应篇、功过格等善书一并考虑的。这样就明显可知由于圣谕六言的教化而影响到民间,以至于产生了善书。而且,作为六谕对民间的影响,在明末的小说中也有所表现,万历三十一年(1623)的《晋代许旌阳得道擒蛟铁树记》的第八回中引用了圣谕,值得注意。

## 79 十 敕撰劝戒书的演训及其影响

《为善阴鹭》或《孝顺事实》等劝诫书原本是颁赐给宗室或诸王的,也颁给府州县学使之讲读。如王兰荫也所引,万历《闽书》卷三二“建置”、“闽县”条目的“社学九”,其中说:

皇朝设社学,以教民间子弟。正统四年御史言,民间家无过犯子弟,令遣入社学,讲读大诰、孝顺事实、四书、经史之类,以备选补生员名缺。

正统四年,在社学与大诰、四书、经史之类一起讲读《孝顺事实》。根据《圣演训》卷中监察御史唐铸的案验,在社学中要求熟读圣谕六言及其注解的同时,还要求讲读从“《日记故事》、《为善阴鹭》、《孝经》、《小学》”中摘出数条有关伦理的文句,进而在《圣演训》卷下还引用了《为善阴鹭》诗和《孝顺事实》诗。《万历重修会典》卷五七“礼部”、“宗学”条目中,载有万历十年的题准、宗室的子弟十岁以上入宗学的规定,在宗学要求诵习“《皇明祖训》、《孝顺事实》、《为善阴鹭》等书”。据王兰荫所言,万历《平原县志》<sup>①</sup>上有这样的记载:

<sup>①</sup> 根据《明代之社学》(《师大月刊》第25期,第122页)的引文。万历《平原县志》日本大概没有藏本。

万历十五年……将本县居民，分为一百五十五约，每约举平素有德明通礼义公道服众者四人，一为约正，一为约副，一为约讲，一为约史，……每月初二、十六，讲解圣谕，刊刻原颁劝善戒恶和事条款，本县续刊《大明律择要》、《孝顺事实图解》，讲毕，即将本约善恶和事，登记各簿……

80

因此，与六言一起，乡约中也讲授《孝顺事实图解》。《经世实用编》卷一七“保约仓塾”条目记载，根据巡按浙江监察御史李时华的案验，《六谕演说》、《为善阴鹭》的演讲，在乡约时常与六条一同演义《刑律杂纂》、《为善阴鹭》。清初张仲嘉所辑的《齐家宝要》所收江西彭泽县王氏的宗讲约中就出现在每月两次的期会中，与《易》、《诗》、《孝经》、《小学》一同劝导讲授“圣谕六解、国家律法及《孝顺事实》、《太上感应篇》、善恶果报之类”。这里劝善的《感应篇》也与教撰书一同讲授。由此可知，由家训、乡约中的六言或《孝顺事实》的劝戒，与民间善书的劝诫是联系在一起的。《两朝从信录》卷二二“天启四年五月庚午”条款所说的刑部尚书乔允升的上疏中记载，乡约之时，“邑长亲切地讲解圣谕六言及《孝顺事实》、《为善阴鹭》等书”。内阁文库本《孝顺事实》的卷首载有圣谕，表示在乡约之时实行圣谕，作为其辅助用《孝顺事实》来讲解，故而刊行出来。陆世仪的《治乡三约》<sup>①</sup>中说：“按讲约从来只讲圣谕六言，习久生玩，宜将大诰律令及《孝顺事实》与《为善阴鹭》等书，令社师逐次讲衍……”仅仅是六言的演讲还不足，这是要将这些劝善书一并进行演讲的例子。陈龙正在同善会对听众的演讲<sup>②</sup>中说：

所讲的道理故事，都是《五伦书》与《孝顺事实》、《为善阴鹭》上的缘，这三部书，是永乐宣德年间颁行天下，与圣谕六言一般意思，这会只当是讲乡约的帮手。

<sup>①</sup> 收入《陆桴亭先生杂著》。

<sup>②</sup> 《几亭外书》卷四《同善会一讲》（王申春）。



81 在同善会讲,演说《五伦书》、《孝顺事实》、《为善阴鹭》三本劝善书,被认为是与六言具有同样意义的东西,被运用到乡约的讲解之中。

由以上各种事例可以得出一个结论,敕撰劝戒书中的《孝顺事实》、《为善阴鹭》及《五伦书》等,作为民众教化的教材运用,与六言一同在乡约时被演讲。这些书之所以在乡约时间被演讲,是因为在六言被应用到乡约的时代,它们是作为六言的补充强化的教化资料来利用的。这样,各种劝戒书讲演的结果,给民间思想造成了影响。王国维的《曲录》卷四《传奇部上》中有“五伦记一本”,说:“有明金陵唐氏世德堂刻《五伦全备忠孝记》四卷。”这大概不会与《五伦书》的流通无关。而且在明末,出现有《五伦汇编》五卷这样的书。这是德兴县的“祝万世”物编著的,有泰昌元年姜志礼的序。将太古以来有关五伦的事例进行分类编纂而成,儒教的色彩很强,是明末《五伦书》有关的书籍流通的一个例子。无论是《为善阴鹭》还是袁了凡的所谓《阴鹭录》,其引用的事例是一样的。明末颜光衷的《迪吉录》中林轩的叙中说:“《为善阴鹭录》及《太上感应篇》诸书,亦可谓助名义所不及继,法令所不及束者矣。”说明《为善阴鹭录》是与《太上感应篇》同样看待的。明末的善书《劝戒全书》中可以看到《为善阴鹭》的影响,形成了善书的一部分。其卷首的“采用古今书目”中有“成祖文皇帝《阴鹭录》”,即此《为善阴鹭》。同书卷五《善应宪章录序》及“延龄方”等都可以看作《为善阴鹭》善书化的材料。《善应宪章录序》说:

82 ……《易》言必有余庆,《书》言降之百祥,总是借感应微几以作苦海慈航耳,智也亦窃有志焉。手辑往行,分为四则,曰延龄、曰种子、曰折荣、曰阜财。盖世人日夜愿望而惟恐不获者,独此四事。知此四事,明为天操其权,实因心转其轴,一切如意树果。悉本慈德所培,则仁民爱物之恩,自不沃而笃;好色贪财之念,自不戒而消。我成祖文皇帝,从万机暇,集为《善阴鹭录》,每于纪事之后,赐数行华袞之笔,以起发人之善心,而又每感慨顽薄,严辞惩戒,凜若秋霜,励世成俗,功乘不朽。草莽小臣,谨矢宪章奉王言为金鉴,冀宇内尊信从也。

伏读御叙云：崇德好善，人心所同，后之君子，倘能体朕是心，而于闻所未闻、见所未见者，博采其实，而详著之，以读夫是编之作，则不惟朕之所望，实天下后世之所望也。……惜二百余年来，未有克副圣望者。故即自揣困陋，辄取鸣一得，以步趋后尘。词虽弗文，然删繁就简，存信去疑，用意良苦。愿览是编者，其不鄙夷之，而潜心乐玩。确信福门自召，善报如影随形，由是见义必为，知过必改，以祈天佑，则鹤算可增也，凤毛可育也，鹏翼可奋也，鸿宝可积也。不然春不下种而妄吟秋成，万不能得，即日皇皇焉，求寿、求嗣、求名、求利，亦何益哉？

上文中成祖的御叙，是指《为善阴鹭》的御制后序。根据此文，可以知道是奉成祖作《为善阴鹭》的意图而作此篇，为了求寿、求嗣、求名、求利，而写下了延龄、种子、祈荣、阜财四则要领。此四则要领是民间信仰中报应思想中的现实欲求，也表现在善书的报应观中。次卷中的“延龄方”中载有劝诫的故事，每一条的开始都载有“御赞”、“御笔”或“智锡曰”的解说赞文。其故事与《为善阴鹭》所收录的故事的顺序不同，即使是同样的人物和事例，文章也不同。但是，《为善阴鹭》所收录的事例，多引用《为善阴鹭》各条后面有的“御赞”，《为善阴鹭》中没有的事例，则以“智锡曰”的形式写出自己的赞文。事例中也有万历年间的事，由此可见，延龄方的内容继承了成祖的《为善阴鹭》。综上所述，可以明确地知道，在圣谕六言以外的敕撰劝戒书中，如《劝善书》或《为善阴鹭》即对民间善书也产生了主要影响。而且，敕撰劝戒书中的女训类书籍很多，这些书民间是如何接受的呢？明代的女训，虽然还读汉代刘向的《古列女传》，但高皇后的《古今列女传》也好像流布开了，刊行了乾隆四十五年序的《汪氏辑列女传》十六卷，仇英绘图。据其序文，是新安的汪某对明代的高皇后的《列女传》加以增补而成的。收载的事例包括嘉靖时代。因为编者的关系，安徽歙县的事例很多。而且《新续列女传》在朝鲜刊行，而且被输入我国，有承应三年的和刻本流传。此书引用各种女训书编著而成，所引用的书中有明代宣德辛亥（六年）朝鲜的僕循编的《三纲行实》。卷下的末尾载有百济、高丽及朝鲜

国的事例,因此是朝鲜编纂的。该书也屡屡引用《古今列女传》。由此可见,《古今列女传》作为一般的参考书而出现了新的女训书。敕撰的《女训》没有采纳到善书中。清初的《汇纂功过格》虽然引用了高皇后传的圣训,但敕撰书的《女训》本身对善书的创作没有发现有直接影响的事例。

## 十一 敕撰劝戒书与民众宗教

如上述,乡约、乡社、社学、保甲、社仓等相互结合而一体化来实行地方政治、乡村政治的方式,起于成化、正德前后,以嘉靖八年户部的题准为契机而得以强化,民众教化也是以这种方式进行的。这种乡村统治的方式并非特别新近的时候才开始出现的,乡社的祭祀或乡村自律性相互扶助的活动,作为传统的乡村结合的表现一直存在着,但到明代被政治利用了。古代的社稷、社、里社也作为土地神、土谷神的信仰,是乡村里社的宗教结合的纽带。与此不同,在六朝、唐代,形成了由于佛教信仰的特殊的民间结社的义邑、邑会,到中晚唐、五代时期形成了系统的结社。中唐之后这些形式被称为社邑。据那波博士的研究,当时的社邑有三种,一是以佛教信仰为基础的,二是由前者派生的、以古来的春秋二社的祭祀为中心的乡村互助团体,三是由前两者所合并的。那波博士所说的第二种社邑,以乡村、自然村的结合为基础,从属于它而产生的社会。这里有与古来的社、里社的宗教活动相关联的春秋二社,也可以看出与宋代以后的社仓、保甲、社学的关联。社仓、保甲、社学等虽然在行政区划的框架之下,但以自然村落为基础来实行的情况也很多。<sup>①</sup> 保甲无论

① 诸桥辙次博士《支那の家族制》(大修馆书店,1940年)、桥本增吉博士《支那古代の社稷について》(《东亚经济研究》20—3)、守屋美都雄氏《社の研究》(《史学杂志》59—1)、山崎宏博士《隋唐時代に於ける義邑及び法社に就て》(《史潮》3—2)、那波利贞博士《唐代社邑》(《史林》23—2、3、4)、那波利贞博士《仏教信仰に基いて組織せられる中晚唐時代の社邑に就きて》(《史林》24—3、4)、清水盛光氏《中國の鄉村統治と村落》(《社会构成史体系》2)、清水盛光氏《中国乡村社会论》。

是在宋代还是明、清,大概是在如同十户百户这样的行政户数来划分的,但实际上以自然村落为中心来考虑,与行政原则有很大的融通性,这方面已经有论述了。<sup>①</sup>社学也是设置在乡社、里社的学校,虽然设置在百十户一里的里甲制的区划下,实际上是与里社结合起来的,不能无视其与自然村的关系。山田秀二根据《图书编》、《经世实用编》、吕坤的《实政录》等史料,论述了明代的乡约、保甲、社仓以自然村落为中心而进行的事实。<sup>②</sup>清水氏也对明初里甲制下自然村的乡村社会的意义进行了详细的论述。<sup>③</sup>这样可以认为,明代乡约、乡社、保甲、社仓、社学等相互结合,由此实行地方政治的方针,是以存在于传统的自然村的乡村社会的框架及由此而形成的乡村社会的构成关系为基础而进行的。就地方政治中的教化方面而言,也可以认为是以这种传统的自然村落社会及其社会的构成关系为基础来推进的。进而,这种教化是与自古以来的里社的神信仰及其由此而产生的民间信仰相结合来而进行的。从秦汉时代以来,作为民间信仰的里社祭祀与作为官方制度的社的祭祀是并行的,在明代作为制度也被公认。根据《明实录》“洪武元年十一月丙午”条,这时中书及礼部会议上奏要规定天子以下以至于庶人的祭祀。关于郡县及庶人规定如下:

郡县宜立社稷,有司春秋致祭。庶人祭里社土谷之神及祖父母父母,并得祀灶。载诸祀典,余不当祀者,并禁止。

在“洪武三年六月甲子”条目中,根据要求尊奉上述祀典的中书省的奏章,庶民祭祀先祖、灶神,在乡村除了春秋的土谷神(里社)、乡厉以外,都作为淫祠加以禁止。<sup>④</sup>

① 清水氏:《中国の郷村統治と村落》(《社会构成史体系》2),第25—46页。

② 山田秀二氏:《明清時代の村落自治について(一)》(《历史学研究》2—3)。

③ 清水氏:《中国乡村社会论》,第247—266页。

④ 此禁令载于《礼部志稿》卷八四“神祇备考”、“神祇祀禁淫祠”条目。

于是中书省臣等奏,凡民庶祭先祖,岁除祀灶,乡村春秋祈土谷之神,凡有灾患,禱于祖先。若乡厉邑厉郡厉之祭,则里社郡县自举之。其僧道建斋设醮,不许奏章上表投拜青词,亦不许塑画天地神祇,及白莲社明尊教白云宗巫覡扶鸾禱圣书符咒水诸术并加禁止。庶几左道不兴、民无惑志。诏从之。

- 86 此禁令在《明律》(礼律“祭祀”条)中作为“禁止师巫邪术”而收录。明代礼制的里社祭祀的规定于此确立了,可以看出在传统的民间祭祀中里社、土谷神的祭祀与被视为淫祀的种种宗教活动、宗教结社的差别。二者的对立关系到地方政治中的正统主义的体制与异端立场的对立,而且也与民间的社会阶层的对立关系相联系,进而从与民间信仰、民众意识及民众教化的关系中也可以看出这两者对立的意义。这些问题虽然不是到明代才开始明了化的,如后面将要论述到的,明代的教化与善书相关联的这些情况值得注意。无论如何,关于里社土谷神,洪武礼制规定:

里社,凡各处乡村人民,每里一百户内,立坛一所,祀五土五谷之神,专为祈祷,雨暘时若,五谷丰登,每岁一户轮当会首,常川洁净坛场,遇春秋二社,预期率办祭物,至日约聚祭祀,……祭毕,就行会饮。会中先令一人读善(《会典》作“抑”)强扶弱之誓。其词曰:凡我同里之人,各遵守礼法,毋恃力凌弱,违者先共制之,然后经官。或贫无可贍,周给其家,三年不立,不使与会。其婚姻丧葬有乏,随力相助。如不从众,及犯奸盗诈伪,一切非为之人,并不许入会。读誓词毕,长幼以次就坐,尽欢而退。务在恭敬神明,和睦乡里,以厚风俗。

此规定为每里一百户内里社设立一坛,由此可知,这与里甲制的组

织相对应<sup>①</sup>，将民间的里社土谷神祭祀纳入到了礼制中。每到春秋二社行其祭祀，如其誓词的内容，进行同里间的亲睦宴集、相互扶助、共同的经济活动，明显是以自然的村落为基础的组织。因此，这里的里社与中唐以后那波博士所说的第二种社邑相关联。而且此公认的里社祭祀采用民间社会所实行的土谷神的祭祀，与明代的地志等出现的土谷神的祭祀加以比较，也一目了然。下面举若干例子：

87

《嘉靖丁未香山县志》卷一《风土志第一·风俗》：

二月上戊祭社，乡众必会，立石于众路之冲，题名里城，至日纠钱祭之，谓之社日。……八月上戊祭社如二月仪。

《嘉靖大田县志》卷四《土风·节序》：

① 对应于明代的里甲制，每一里一百甲首户，从官方的立场设置里社坛一所。此里社，是对应于乡村(自然村)的春秋二社的习俗而设置的。在里甲制下，作为礼制的里社与自然村(农民、民)的春秋二社不能对应时，一般而言是将二、三个自然村合为一里甲，在中心的聚落设置作为礼制的里社。概而言之，华北百户以上的大村很多，华中、华南三十户前后的小村很多。严格实施里甲制的话，在华北很容易实行一自然村一里长百甲首户的制度，而在华中、华南要在每二、三个自然村设置一里长百甲首户。在二、三个自然村中的处于中心地位的乡村设置作为礼制的里社。明代中期以后，随着里甲制的难以实行，支撑里甲制的乡约、保甲、社仓之制变得重要的同时，作为礼制的里社也受到影响，特别是在社会变化剧烈的江南(江、浙、广东等)，官方的里社与民间传统的春秋二社一致的制度崩溃，农村的春秋二社虽然存续，礼制的官方的里社，由牧民官僚的乡约、保甲、社仓之制以及同时实行的社学之制来维持。这样就出现了作为左道、异端而被排除的民间宗教结社或从属于乡村的宗教集团。在清代的地方志中，有如下官社与民社分开的记录：“二月二日，在春社县官祭官社。”“城厢居民，醮钱市酒肉，祀各坊里社。”“村落祈谷亦然，秋社举行如春社。”“清制，知县于春秋社日祀官社。”(《中国地方志民俗资料汇编》中南卷、下，第1068页)“二月，社日，官祀社稷，以祈谷、农……报以祈年。”(同上，中南卷、上，第547页)进而，在清代的地方志中还经常记载，在二月初三(社日的第二天)，“三日，文昌帝君诞，城乡(士人)结文社致斋。”“二月三日，文昌帝君诞，官致斋，士人结文昌会于文昌阁行祭祀。”这样的记载很多。而且在《佛山忠义乡志》(乾隆十八年)岁时民俗中，有：“二月初三日，绅士集崇正社学，修祀事，先日，则集文昌书院修祀事，侨籍则以丁日集田心文昌书院修祀事。”(《中国地方志民俗资料汇编》中南卷、下，第700页。)

由于明末以来文昌神信仰的隆盛，在文昌帝君的生日二月初三，绅士(士人)结文昌会，聚集于社学或书院，祭祀文昌神的岁时民俗广为流传。这是接受了明代社学(与乡约、保甲、社仓一同进行的社学)潮流，可以说本来是官祭，为州县官与乡绅、士人一起进行的社学祭祀。

春社农家会禁田园瓜果山林竹林,各备牲酒,至田以祭田神。

《万历钱塘县志·纪事·风俗》:

二月是月内民间轮年醮金,祀土谷神,祀毕为社会饮……中秋各里醮金作会祀神,与春社同。

《万历辛丑建阳县志》卷一《风俗》:

(二月)社日村保敛名,屠猪祭赛本社之神,祭毕,分胙会宴,尽欢而退。晨起轮值者,作粥散给,各家计口而授,谓之社粥。

(八月)秋社日,祭社如春。二社日人家常令儿女早起则寿,晏起则神名社公社婆遗毒,宜忌。

《万历乙酉将乐县志》卷一《土风岁时附》:

(二月)社日农家先期赛社,春祈秋报,俱同种早秧,曰社秧。

《崇祯六年海澄县志》卷一《风土志·岁时》:

中秋祀土神,盖古人祭祀之礼,春祈而秋报也。乡村人作社事,尤为腾踊,山桥野店,歌吹相闻,谓之社戏,士人置酒,酣宴玩月为乐,每至夜分。

88 《崇祯十年兴宁县志》卷一《风俗》:

春社乡民烹豚醮酒祭社祈谷,聚而群饮。有蜡遗风,秋社亦如之。

这些事例说明,明代进行了民间自古以来的里社、中唐以来的社邑、春秋二社之祭。在此传统上,作为官方的礼制而实行里社的祭祀,也由这些地志类的记载得到说明。与《洪武礼制》相关联,在思考行政村里色彩强烈的明代里甲制下的社时,《教民榜文》第二十八条中说道:

鬼神之道,阴阳表里,人虽无见冥冥之中,鬼神鉴察,作善作恶,

皆有报应。曩者已令乡村各祭本土谷之神及无祀鬼神。今再申明,民间岁时依法祭祀,使福善祸淫,民知戒惧,不敢为恶。如此则善良日增,顽恶日消,岂不有补于世道。

其中的“曩者已令乡村各祭本土谷之神及无祀鬼神”,不用说是《洪武礼制》中所规定的“里社”与“乡厉”的祭祀。据此榜文的记述,也可以明确地理解为在实行行政的里甲制度的同时,有意识地进行以类似于乡村的土地神、谷神的民间信仰为基础的乡村民众教化。清水盛光氏论述了与里甲制的自然村的关系,揭示了与此相关的重要一项,即里社与自然村的关系。<sup>①</sup>特别需要注意的是,里社自古以来是以自然村为主体的宗教活动,以土地神的民间信仰为基础,此土地神与城邑中的城隍神一同在中国的民间信仰中具有重要的地位。于是,明朝利用民间信仰推进了教化政策。里社的祭祀就这样在明初被运用,在明末的新的地方政治中也被重视,这是当然的。黄佐的《泰泉乡礼》卷五的乡社,是《洪武礼制》与现实的进一步结合。这是以自然的乡村社会为主体的祭祀,而且详细地叙述了以乡社为中心、以自然的乡村社会为主体的社仓、保甲、社学、乡约等的实施情况。在该书的乡约条目中,约会的日期是每月的朔日,又说“春秋二仲月,改用祭社日,以便行礼”。在进行春秋二社祭祀的二月和八月,特意将约会放在社日进行。在此约会之日,如上所述,举行会众向里社的神祇起誓的仪式。《圣训演》所附载的陕西、西安的事例(蒲城县儒学教谕徐效贤的说明)也说到因为“社庙是乡邑敬信归向之地”,在这里集合老幼由木铎及教读进行训谕讲说,“可以免除有司的经营创造之费”。但在罗近溪的乡约<sup>②</sup>《道州乡约集》、吕坤的作品、《图书编》、《经世实用编》等的乡约、社学、社仓、保甲的一体化措施中,乡社的意义没有被重视。这是因为嘉靖以后废除了明初的里甲及里社乡厉制,

① 清水氏:《中国の郷村統治と村落》(《社会构成史体系》2),第47—60页。同氏《中国乡村社会论》,第247—266页。

② 《近溪罗先生乡约全书》(万历二十五年序)。



而立足于现实的地方政治,以嘉靖八年的户部题准为契机,地方官僚队伍广泛地得以加强,匡正了原来的里社制度的弊端,强化了来自上层的力量。这从《图书编》卷九二乡约总序和《经世实用编》卷一七《里社篇》可知。《经世实用编》中说:

今有司惟祀县社稷,各里多废,乃立淫祠,一里至数十区,藉而名之曰土谷之神,家为巫史,享祀无度。

90 社稷、里社的祭祀废弛,实行与祀典的规定相反的淫祠,因此如礼制所言,应该严格建立里社进行春秋二社的祭祀。洪武时期里社的礼制废弛的事例,地志中屡有记载。例如万历己未重修《江阴县志》卷八《秩祀记第六·坛壝》;万历壬子《广德州志》卷二《坛壝》;万历续修《严州府志》卷五《坛壝》桐庐县、遂安县的条目;万历庚寅《宜兴县志》卷六《秩祀记·坛壝》;万历《余姚县志》卷八《建置志·祠祀》;天启《渭南县志》第四《祠祀志·坛壝上》等处,记述了里社被废的情况。不仅如此,还有庵院、莲社兴盛的事例。万历《宜兴县志》卷六《秩祀记·坛壝中》记载:

按里社乡厉二祀设自皇祖,诏令恩礼,至为周渥。比来乡村,不特废祀,并夷其地而侵渔之。至庵院浮屠莲社,则男妇相率聚赛,道路肩摩,即彼之费以修此之废,果孰得而孰失耶?

万历《将乐县志·建置三·祠庙》“土地祠”条目中记载:

守斯土者,朔望拜祷,以安吾民也。后不知何许时,额为三圣庙,且为之立诡异像,代相华饰,官民惑焉,以为邀福之所,而民之意微矣。

《图书编》中记述国初里社乡厉之制和里甲老人的教化、劝戒制度及其废弛与对策:

……历岁既久，奉行者废忽而不知，所存者诸乡村春秋社稷，而农巫告赛，亦非钦降之文。其在城郭方隅，则社厉之礼，守宰行之。法戒虽明，而环听无几。然则申圣代之明谟，述前贤之彝训，以淑乡閭，以厚风俗，行之岂不以方郭为首乎？

出于以方郭为首、严厉肃正社厉之礼的想法，来自上层的力量被强化了。因此，如《道州乡约集》、吕坤的作品等，可以看到里甲制或保甲制中的行政区划的意义强化了。但是，即便如此，这个时代的措施并不是将自然的村落或城邑的组织机械地区分，这可从罗近溪的乡约“城市人少者共为一约，多则四门分之。乡居以大村为主，其小村在二三里内者附之”得到理解。同样，乡约、保甲、社仓等以自然村落为中心进行，对此山田秀二氏作了详细的论述。下面《图书编》的记述，是明初里甲及里社的祭祀措施与现实不符，代之以新出现的乡约、保甲等根据自然村落而进行的史料。

（里甲、及里社、乡厉）……但法久而弊滋，时变而势异，里甲移徙不常，而居或相远，得不因民情之便而联属之哉。要必随其城邑乡村，无论贵贱贫富，编定十家为甲，立甲长；十保为党，立党正，使其出入相友、贫乏相助，平居则互相觉察，有警则互相救援，如此而盗贼有不息者乎？随其居之远近疏密，举里社乡厉，于以申明国朝之圣训，斟酌吕氏之规条，使其道义相勉、礼让相先，善则记之以示劝、过则罚之以示惩，如此而争讼有不息者乎？……（《图书编》卷九 92 二《保甲乡约社仓社学总论》）

另一方面，万历的这些史料中之所以没有强调乡社的意义，应该考虑这些史料主要针对城市中的乡约、保甲。明代的地志等史料所示的乡约所<sup>①</sup>被置于寺院庙社（特别是城隍庙）、社学等处，罗近溪《道州乡约

① 王兰荫氏：《明代之乡约与民众教育》（《师大月刊》第21期）。地志中这种史料很多，《南京都察院志》卷二一、二二记述了南京的中、东、南、西各城的乡约所等。

集》、吕坤《经世实用编》等的记载也一样。从都市的乡约所设置在寺观、城隍庙、社这一原则看,乡村设置乡社是理所当然的。由此,史料所载六训的演义中由土地神或城隍的民间信仰来实行民众教化,正文反映了与乡社、土谷神的关联。综上所述,明末所实行的将乡约、社仓、社学、保甲等一体化的组织,由以六言为首的敕撰书等的教化措施,是以自然城乡的结合组织为基础,其中由民间社会的自然的宗教性结合纽带的社、土谷神的民间信仰所支撑而实行的。

## 十二 教化政策与乡绅、士人

如上所述,明朝教化政策的推进者是通过官僚的来自上面的力量及民间社会的士绅阶层。《泰泉乡礼》中说,士大夫率领宗族、乡人进行乡约,而乡约的讲解教读的,是“致仕乡官及监生生员学行尤著者”。罗近溪的乡约中以“年高有德者”为约长,教读率领乡馆的童生读圣谕诗歌,对“仕官或见任归省养高家食”者,要求临席约会。其代表性的实例是《道州乡约集》,其乡约司的约正以下的各职有如下规定:

司正	某某	士夫或耆德长者
副正	某某	士夫或耆德长者
约率	某某	士夫或耆德长者
约讲	某某	诸生儒
约助	某某	诸乡宦省祭
约通	某某	吏农里老及会中能干子弟
约警	某某	木铎老人
约巡	某某	地方总小甲火夫
约萃	某某	诸乡民
约赞	某某	会中年八岁以上二十岁以下诸童生子弟

道州在城乡约所各职的具体人名如下:

司正	学博	翟士英	熊士奇		
司副	学博	李文泽	沈拭		
约率	耆民	熊应时	周安	朱懋	朱志等
约讲	生员	陈谦	曾愨等		
	教读	田岂	任大道		
			何廷高	丁子才等	
约助	省祭	陶可学	皮国政等		
约通					
约警	老人	陈天谟	文伯兆等		
约巡	兴贤文明等坊	总甲			
约萃	在城乡民、奉大器、何廷大等				
约赞					

94

乡约的司正、副正，有“俱请士大夫为之，如无士夫，则推年高耆德众所尊信者”（约规）。上述表中的司正、副正、约率都有“士夫或耆德长者”的注记，实际的人名中则标注为“学博”或“耆民”。“约讲”以“诸生儒”即“生员”、“约助”以“乡官省察”者任之。“约警”以下以里甲的木铎老人或乡民任之。因而乡约是以乡绅或士人及乡里的耆老、乡民组织起来的，其指导阶层是乡绅、士人或耆德长者。王兰荫氏也根据《帝乡纪略》以下地志类的记述来说明约长、约正、约副、约史、约讲、约赞、约警、约巡、知约、约干等的资格。<sup>①</sup>下面是《帝乡纪略》五《王陞乡约条示》的记述：

约正	“年长有德者”	约副	“同约正”
约讲	“以约正副兼充，或以社师充任”		
约赞	“以社师并社学所教生徒充之”		
约警	“以保长副充之”		
约巡	“以各庄头甲长副充之”		

95

<sup>①</sup> 王氏，同上论文《明代之乡约与民众教育》（《师大月刊》第21期）。

103

吕坤的《乡甲约》<sup>①</sup>中,规定约正、约副要以“正直公道能管束处断者”,约史、约讲要以“正直识字能劝善戒恶者”担当。不用说“大奸大恶”,就是“豪强恶棍”、“浮薄少年”也要将其以乡约的条款予以体察:

约中除乐户家奴及佣工佃户,各属房主地主,挨查管束,不许收入乡甲外,其余不分匠作裁缝厨役皂隶快手门禁马夫,但系本县老户人家,或客商经年久住,情欲入约者,俱许编入乡甲。

上述各种史料的记载中,乡约因地域不同虽然多少有些差异,但大体上各乡的乡绅、年长有德者(耆老层)、士人、能干的人才即城乡社会的支配阶层,是乡约、保甲、社仓、社学等新的地方政治、秩序的推进阶层。乐户、家奴、佣工、佃户等奴隶、半奴隶及隶属于地主的阶层不能入乡约,如匠作裁缝厨役等技术人员,或如皂隶快手门禁马夫等下层民众,附加上条件可以认可。这些阶层的人在城乡社会中地位极低,乡约中可以看到明末的顽佃抗租或民变、奴变中活跃的阶层和抑制这些新的社会现象的传统的支配体制。与新的地方政治的动向相关联,作为以城乡社会为主体的自律的活动,明末发生了以乡绅、士人为中心的东林党和复社的活动。这些活动有的采取对传统的翼虎的乡绅支配体制进行批判性,特别是反抗明末宦官的异端的政治体制,对顽佃抗租或民变、奴变持同情的立场。东林党是以乡绅为主包含士人,而复社则是包含一部分乡绅和许多士人的结社(参照第二章),对乡绅、士人的支配体制的维持作出了贡献。而由东林党和复社派生出来的民间的社或者会,与乡约结合起来实行教化,由此可以看出明末民间社会的支配层的一贯的形态。在乡约中重视对豪强恶棍、浮薄少年的对策,进而在吕坤的“乡甲约”的“恶行条件”中,与凶徒、棍徒、赌博开场之家、流民、游食僧道等一道,罗列了“白莲教、无为教、南阳教、明尊教、白云宗”等行为,可见这些是由民间社会的支配体制所压抑的对象。以这些支配层行使的乡约是以六言为中心

<sup>①</sup> 吕坤《实政录》卷五“乡甲事宜”、“会规”。

来教化的,与此同时,也讲读其他的教撰书,如《为善阴鹭》和《孝顺事实》等。东林以后的民间读书人的讲学结社,也推进了同样性质的教化,隐藏在乡约的名下而回避讲学之禁的倾向多有发生。基于明朝的教撰书的教化政策,就教撰书与民众的结合而言,由官僚及其与之结合的民间社会的指导层大大推进,对民间的影响也很大,其结果促进了作为民众宗教及民众的思想运动的表现的善书的流行。承担善书的阶层不只是乡绅、读书人等民间的指导层。但大部分善书,如在这里所见到的,是宣讲民间社会的传统支配体制及其强化中央集权的专制政治的那些规范,<sup>97</sup>因为是为民众的信仰或思想制造框架,而推进它的是民间的指导阶层。这样,虽然明朝的教化政策给民间社会以很大的影响,但同时也必须注意民间的指导阶层对教化所起到的作用。

### 一 乡绅、士人的用语

明末以后,出现了“乡绅”一词。《初刻拍案惊奇》卷一〇《吴太守怜才主姻簿》中,记述新任浙江台州府的太守(知府)吴太守(闽中的名家,为人公平正直),在裁决婚姻关系的诉讼时,“乡绅”拿着相关文书的事例来。与乡绅同时还出现了“乡官”的用语。同书卷二〇《刘元普双生贵官》中说,在刘元普家里成亲的吉日,招待宴请“乡绅亲友”,而且在刘家的汤饼会上,“众乡绅亲友”共来祝贺。此刘元普是“青州刺史”,告老还乡,持有田园典铺。《醒世恒言》卷二九《卢太学诗酒傲王侯》中也常常出现乡绅和乡官的用语。嘉靖年间,“大名府(大明府)濬县”有一个叫卢柟的才子。他好酒任侠,有轻财傲物之志。其才名当时闻于天下,与他往来交友的乃名公巨卿。其家资巨富,日常的供奉可比王侯。濬县的知县“汪岑”贪酷无比,性情猜疑。他以私仇而使卢柟负冤罪,对此,“合县乡绅孝廉”向知县申辩。卢柟的罪状是“恃富、横行乡党、结交势要、打死平人、抗送问官、营谋关节、希图脱罪”,此事件被送给上司。汪辞去知县而得京堂之职。新任的陆光祖到任后,访问“邑中乡绅”询问卢柟事件,因为

得到的答案都说是冤枉,陆便释放了卢柁。在这个例子中,名公巨卿就 106 相当于邑中乡绅。“乡绅”的用语在清代的小说中出现得更为频繁。《儒林外史》中类似事例不胜枚举。明末清初的小说中,官人、乡官、缙绅的用语很多,同时也出现“乡绅”用语。《明实录》中也有“乡绅”的用例。“万历十六年二月庚辰”条中记载:

巡按浙江御史傅好礼劾乡绅副使吴遵晦、左布政使陶幼学、苑马寺少卿戴凤翔,招纳投献,蔑法欺公,事迹彰着,乞提问如法,诏许之。

“万历三十五年十一月条”中,出现了“乡官”、“乡绅”、“诸乡绅”之语,乡官等于乡绅。“万历四十一年二月庚寅”条中说:

桐城知县徐从治,以编审事与乡绅不协,乡绅以公启达养乔,后养乔劾从治,即以乡绅公启实之……

即乡绅以公启来烦扰知县。“万历四十七年六月乙未”条记载,广东潮州府下各县在万历四十六年遭水患时,乡绅、义民“竭赀收瘞”。万历三十四年沈德符编的《万历野获编》卷二二中,在乡大夫的意义上使用“乡绅”一语。乾隆六年序刊的《还古书院志》的“还古书院规则”(崇祯己巳冬月立,此向来旧规也)中出现:

一、名公巨宿商正学者听。一、乡绅大老登临问俗者听……

将名公巨宿和乡绅大老作了区别。大概后者是乡里的官绅,前者是 107 乡绅以外的官绅。《新安休宁名族志》<sup>①</sup>(东洋文化研究所藏,天启六年刊)、天启五年休宁人曹嗣轩的天启乙丑岁的年记《刻名族志通知帐》<sup>②</sup>中,嗣轩说:“倘乡绅父老,更以见闻垂教,以启余之不逮,使得补而改

<sup>①</sup> 多贺秋五郎氏:《新安名族志について》(《中央大学文学部纪要》史学科第二号,1956年)。

<sup>②</sup> 系统地编辑《新安名族志》,在元代延祐丙辰、明代的嘉靖乙酉、辛亥与天启乙丑等进行过多次,到天启版刊载了乡绅之语。在此前的民族志没有出现过。嘉靖刻本、北京图书馆藏的《新安名族志》不会没有记载吧?



之,固所愿也。”如崇祯四年陈龙正作序的《高子遗书》卷七《申严宪约责成州县疏》中记述,在乡约中“请邑中有德行的乡绅或是孝廉的贡士这些民众钦服的人来主事”,卷八中也出现“居官,不知贤乡绅”之文。同样,崇祯四年陈龙正自序的《几亭文录》外书卷四的《书高忠宪同善会讲语后》中记述“乡绅、领袖、富户”在各村分救贫民。成稿于天启二年的颜茂猷的《迪吉录》中,散见有“乡绅论”及其他乡绅的用语。清初石成金的《家宝三集》卷一有《乡绅约》,同书、同集、同卷和陈弘谋的五种遗规的《训俗遗规》卷四所引用的《熊勉庵宝善堂不废钱功德例》中,也有“乡绅”之语。

如上所述可知,明末特别是万历以后,乡绅一词与缙绅、乡官、官人等语一起被使用了。以上有关的乡绅的事例中,对乡绅的历史意义有各种各样的解释。而从“乡绅”这一用语被用在小说或民间俗书的善书类别中来看,可知此语已经变成了一般的用语,而且这些乡绅对民间社会的作用成为值得探讨的课题。

作为与乡绅、缙绅、乡官等用语相关联的语汇,有“士子”、“士人”、“矜人”等用语。《明实录》“万历三十三年七月乙酉”条中,记述关于士子的身份说:

108 礼部覆御史孔贞一疏谓,士子一切乡荐,身己高于黉序,既考较  
黜斥之所弗加,足未蹶乎仕途,又殿最激扬之所未及……

同上“万历三十三年八月癸卯”条中,言及上述礼部的题奏,对诸生作了如下论述:

……近年以来一切以扶持官长为业,大小之讼,多以庠衿列名,亦多以庠衿为证,稍不如意,辄率数千人,争于府县之庭……江西(西江——东洋文库写本),士子几九十万,不啻数万计,儒童之数多,又不啻十数万计……

由此可知,儒童经过考试成为府州县的生员,尚未进入仕途,即还没有任

“官长”者，称为士子或衿。士子主要指受到乡荐，即由乡试或成了举人或可以推荐为贡生的，即生员。离开黉序，即便实际上不在府州县学习，依然保持有已取得的生员的身份。《实录》“万历四十四年三月癸酉”条记载：

大学士吴道南、礼部尚书刘楚先疏言：臣等入场，见近来士子皆背传注而侮圣经，坏文体而崇异教……

这样看来，士子不只是生员，好像也指接受中央的省试者即举人（除已任知县等官职的）等。从万历的实录来看，很多地方都有士风、士习浇漓纵肆，因此应该整肃士风科场的记述。这里“士风”、“士习”的“士”，从各个事例来看都是“士子”、“士衿”的“士”。清朝援用了明朝对待明末士习、士风荒废的统治制度。康熙四十一年，颁布了《御制训饬士子文》，作为清朝一连串的士子生员政策的一环。这里的士子与明末的意思也是同样的。明末盛行宋代以来读书人之间兴起的文昌帝君信仰，作为文昌帝君的垂训的《戒士子文》与当时所作的《文昌帝君阴鹭文》一同在读书人之间流行，这与上晚出的上述清朝的御制训饬士子文内容完全不同。文昌帝君信仰、阴鹭文的流行是由追求科第的读书人兴起的，这里的士子明显包含了这些以生员为主的举人等。

在明末清初的善书中，将士人、士、衿士等与乡绅、缙绅区别开来而并列的事例很多。颜茂猷《迪吉录》的“官鉴家居门”中说：

乡绅国之望也，家居而为善，可以感郡县，可以风州里，可以培后进。其为功也，比士人百倍……

这明显是将乡绅与士人分别使用的。《不费钱功德例》中罗列了“官长、武官、乡绅、幕友、大众、士人、农家、百工、商贾……”，而在清初集大成的《汇纂功过格》中，有“缙绅”、“士”、“士人”、“士民”等用语。清代的《广善篇功过格》下卷出现有“宰官、将佐、缙绅、衿士、庶人”等。这些材料都是

表明乡绅与士人属不同的阶层的证据。明末岳元声的《潜初子文集》五  
110 《议》“因时立命平糶巷议”中有：“士四民之望也，乡绅士之望也。”乡绅和  
士的区别很明确，比乡绅地位身份低下的士，指士子读书人。同时代方  
以智的《稽古堂文集》（《桐城方氏七代遗书》收）中载有士习论，说：

士庶人至众也，风俗所繇，大半存士。士处公卿大夫与庶人之  
间，操文法明习世术，进则为公卿大夫，贱俟庶人。

这里更加明确论述了公卿大夫、士、庶人的关系，士是处在庶人与公卿大  
夫即缙绅、乡绅之间的中间层。因此，士包含有没有成为缙绅、乡绅的举  
人以下的生员，这是明白无误的。清初叶梦珠的《阅世编》卷二《礼乐》中  
对某种丧礼风俗的流行记述说：

凡属缙绅皆用，今则士流迹效之。恐日后滥觞流及市井舆隶之  
温饱者，从风而靡耳。

区别了绅与士、市井的民众，处于中间层的是“士流”。《汇纂功过格》卷  
四《修身格》“行谊五十功”条目的注中，“广义”载有侯仲兼的话，说“士而  
得成为缙绅者”，就是说，士人中科举及第而任官的称为绅，以成为绅为  
志向而修学业的读书人就是士人。同书、同卷、同条的注，在“附录”中引  
用李谦菴的话说：

111 李谦庵曰……摊版籍而周览，登户口者无算也。要其克列黄  
序，号为秀才，盖已千而得一焉。若夫所称乡绅，不啻万而得一矣，  
以一人而为万姓不敢仰望之人。

这就是说，生员秀才是千人挑一，乡绅是万人中也难得一人，生员等  
相当于士人的身份与乡绅有明确区别。李迪光的《身世准绳》（雍正五年  
序）卷四《居官中》也说：“乡绅为国之望者，居家为善可以使郡县乡里感  
化，培育后进，其化育之功百倍于士人。”此文为引用了上述《迪吉录》“官  
鉴家居门”的文字。由上可知，在明末，包括以生员为主的举人的这些读

书人,还没有成为官僚的,是用士、士子、士人、矜士的用语来称呼的。明末清初,与士子、士人、矜士一同,绅矜的用语也常常出现。从“矜士”的用语等来看,它无疑是绅与矜士,即读书人阶层的泛称。《辞源》对“绅矜”的解释是:“士大夫居乡之称,绅为搢绅,指有官职科第者。矜即青矜,指生员。”将绅与矜分开来叙述是正确的。但是只是将居乡者称为绅,或者说矜士只是限于生员,对此应该作更广泛的解释。

“士人”这一用语的意义虽然如上所述,但是在明末也并非仅仅局限于此。《万历野获编》中可以见到“士人”也似乎指官僚的事例。作为士人,举出了唐伯虎、徐文长、张幼予、金华二名士。士人即便指科第者,好像也指奇行之士。总之,《万历野获编》中的士人的概念很模糊,不是严密地根据品官身份的有无来使用“士人”或“乡绅”之语。但是,也有说乡大夫是乡绅,将乡绅以外的读书人说成士人的事例。士、士人的用语并非明末开始出现的。士、农、工、商的“士”作为最高的身份,自古以来使用,这样的士与明末的士或士子是不同的。士人的用语也与士农工商的“士”作为同样的意义来使用。敦煌出土的《谨案二十五等人图》将人物品评为二十五等(巴黎国民图书馆、《云堂丛刻》第四册收)。上上五等人、上五等人、中五等人、次五等人、下五等人的二十五等的中、次五等人,是士人、工人、庶人、农人、商人。其士人应该相当于士农工商的士。总之,士的用语与明末的士、士子、士人在内容上明显不同。宋代当然也有士人或士子的用法。南宋初王日休的《龙舒净土文》卷第六中将修净土者应该积修进之功的善在各阶层进行区别,其中就有“士人”。王日休所说的士人是“士人或有未课读书遂登高科者,有深读书终身尚不预荐者”,因此明显指以科第为目标的读书人,与明末的士人相似。王日休在同一地方,与士人并列讲述“有官君子”、“在公门者”,从阶层的分类来说,与明末的状况也非常相似。南宋的《淳熙三山志》卷四〇《土俗类二》“岁时”一“元日序拜”条目中,记述了团拜之时的服饰根据身份,缙绅、士人、富民、胥吏、商贾、皂隶各有不同。其缙绅、士人与明代的乡绅、士人

同类。南宋孝宗时代洪迈的《容斋随笔》中,也常常使用。<sup>①</sup>从《容斋随笔》的写法上看,士大夫、士君子的用语是对大官僚而言的,对普通的官僚或泛指官僚时用“士人”。“士人”有时也用来泛指广大知识分子。同样,《容斋随笔》中用“士子”称呼太学的学生或里居而未仕官的读书人、要参加科举的读书人,而“士人”中也有包含“士子”那样的读书人的例子。<sup>②</sup>总之,《容斋随笔》中的“士人”与明末的“士人”虽然相似,但不完全相同。不过,《容斋随笔》中的“士子”与明代的“士子”是明显相似的。另一方面,《宋会要辑稿》中也常常可见“士子”或“士人”的用语。其《职官七一》中的“孤寒士人”、同上七二中的“士子”、同书《选举》中也常常可见“士子”、“士人”的称谓。《宋史·选举志》中也同样出现“士子”、“士人”用语。《宋会要辑稿》或《宋史》的资料不用一一说明,都是用来指科举考试的读书人。科举制度本身如后面将要论述到的,在宋、明时代也有差异,士子的具体内容虽然不能说在宋、明时代指完全相同的读书人,但是在参加科举考试的读书人这一意义上,可以说宋代士子与明代的士子是完全一样的。关于士人,如明末的善书中出现的那样,没有找到指示明确的内容的例子,应该说与明末的用例意义是相近的。以上探讨了宋、明的士人、士子的用语例子,《辞源》对士子的解释为“科举时将应试及在校肄业者统称为士子”,应该说基本上是正确的。

## 二 乡绅、士人与科举制度

根据上述事例,也可以想象出乡绅指士大夫、官僚,而士子、士人指尚未取得乡绅身份的举人以下争取取得进士身份的各个阶层的读书人。康熙甲戌黄六鸿自序的《福惠全书》卷二一《保甲部》“保甲之制”条目说:

<sup>①</sup>《续集》十三、十五卷,《三集》三、六、十一、十三、十五卷,《四集》二、七、九卷,《五集》二、五、八卷等。

<sup>②</sup>《续集》十三卷,《三集》六、十四卷,《四集》七、十卷。

其乡绅、举、贡、监、文武生员，在本甲居住者不必编入十家之内，……惟将一户系某乡绅，某举贡监衿，开明姓讳籍贯官职，附编本甲十家之后。

同书卷四《莅任部》“宪纲册式”条中，“计开”列举中分别载有乡绅、举人、贡生、监生、生员。在明末有下面的事例。嘉靖十四年作成的黄佐的《泰泉乡礼》卷一中，有“在城的社学，以致仕的乡官及监生、生员学行尤著者为教读”。吕坤的《实政录》卷五中，有“缙绅、举、监、生员不编入乡约”。其《疾苦条陈》（《吕子全书》之八）中说：

归德府宁陵县养病乡官吕坤等、举人胡大化等、监生殷上等、通学生员李惟问等、七乡里老宋国贤等，合词呈告。

章潢的《图书编》（万历五年编）卷九二“保甲规”条中列举了“乡官、举、监、生员、军民之家”；冯应京的《经世实用编续集》卷下也列举了“乡官、举人、监生、生员、千户所官”。

如上所述，明末以来，在列举某一地方社会的各阶层身份时，举出乡绅（乡官、缙绅）、举、贡、监、生员、民，是一般的倾向。举人、贡生、监生、生员，是明清科举制度定的，这些人是根据乡试合格的举人、出贡制度作为比生员更高一级别的身份来对待的贡生、监生、府州县学生员。关于乡绅，《小学字汇》（宽正三年刊）解释为“一乡及第者”，不知此解释是以何为基础的。《福惠全书》卷四《莅任部》“待绅士”条中说：

本地乡绅，有任京外者，有告假在籍者，有闲废家居者，其交际之间宜待之以礼。

这是说明州县官在到其任地对应当地的“绅士”的条目。由此可知，乡绅中有任京官、外官者，有告假归籍者，有致仕退隐家居者等。无论如何，乡绅已经是官僚，是具有官僚身份的人。京官、外官当然不在乡里，但是其家族、宗族当然是在乡里的，因而是指当地出身的具有官僚身份的人。在此文章的后面也论述到在学校里的“文章品行之士”，因此这个标题中

的“绅士”明显是“乡绅”与“士”合称的用语。这样的话,上述的乡绅、举、贡、监、生员中的乡绅,是指官僚,而举人以下是指没有当官的、身份低的举人以下的身份。而生员在乡试中合格成为举人,举人接受京师礼部的解试,进而经过殿试而成为进士,再任以官职,这是明清科举制度的一般途径。结合起来考虑可知,上述乡绅以下各种身份阶层的列举,是按照科举制度表明各地方社会的身份阶层。在明代,重视进士任官<sup>①</sup>,但是也还有其他任官途径。生员虽然不能成为官僚,但是监生以上有被任命为官的情况。任官中进士缺重大,而举人缺就轻了,贡生缺、监生缺是最下级。进士缺是朝廷的京官,给予的是清要的重职。举人缺就没有这样的好事,即便被任命,也是外选;即便同样是地方官,也是如广西、云、贵等偏远简小的缺。尽管有这样的差异,但是监生以上终归可以踏上官途。

116 《儒林外史》第四回中,张静斋乡试合格成为举人,而且任命为官,被称为张乡绅。根据同书第四四、四五、四七回,五河县出了几个进士,出了两位翰林,彭氏被称为彭乡绅。第五回中的严贡生本称为严乡绅,严自身也称“我们乡绅人家”。在制度上,文官任官的正途,除了进士之外,有举人、贡生、监生等,因此上述小说的事例在制度上是被认可的,严贡生也无疑是任了官。因此,即便是举、贡、监,只要任官,就可以进入乡绅身份的行列。

这里的乡绅也称做缙绅。上述《实政录》中缙绅列举有举、监、生员,从其连记的写法来看,缙绅是用作与乡绅具有同样的地位身份的人。清初典型的功过格《汇纂功过格》中使用缙绅的用语,同书卷四《修身格·行谊》注中“附录”条目对本文的“缙绅”一语是作为乡绅来论述的。清代的《广善篇功过格》下卷所载“宰官、缙绅、矜士”的各身份阶层,对应于《不费钱功德例》中所载的“官长、乡绅、士人”,可知这里的缙绅与乡绅的内容是相同的。明末清初的史料中有很多共用缙绅与乡绅的说法,其所指的内容都是相同的,对这些史料进行解释时,可以将缙绅作为乡绅的

<sup>①</sup>《日知录》卷一七“进士得人”,《陔余丛考》卷一八“有明进士之重”。

同义词来看待。“缙绅”自古以来也用“搢绅”、“荐绅”这样的词语。“绅”或“缙绅”的用语,不限于明清时代,自古就有。根据《通俗篇》卷五和《称谓录》卷二五、《辞源》等,可以概说如下:

《史记·五帝本纪》的“太史公曰”的中用了“荐绅先生”一语。《史记集解》引用徐广的话说:“荐绅即缙绅也,古字假借。”《通俗篇》等认为此“先生”是致仕者、“乡中老人”、“乡大夫致仕者”。《辞源》的说明是:《仪礼》<sup>117</sup>等古典中用有“乡先生”一语。《周官》中的“乡大夫”是乡的地方官。乡中的大夫士等周代“封建”性官职者的致仕者被称为“乡先生”。相对于作为地方官职的“乡大夫”,有致仕者的“乡先生”,回应乡大夫的咨询。《通俗篇》、《称谓录》、《辞源》等的说明一样,“缙绅”就是“搢绅”,“搢绅”之语用于《史记》以下的古书。搢是将笏插于带间。古代的仕者垂绅搢笏,因此称官族为搢绅。这样,按照这些书的解释,荐绅先生即指官族的致仕者。

上述各种史料中,与乡绅一道,“乡官”之语也广泛被使用。《泰泉乡礼》或《图书编》、《经世实用编》中的乡官,从其记述方式来看,明显是指比举人贡生身份高的出身于乡的官人,即与乡绅、缙绅同义被使用的。而且从乡绅与乡官共用的《明实录》的记述方式和《高子遗书》卷七、八的记载方法来判断,也可以知道乡官与乡绅同义。这里的乡官与汉代的三老、有秩、啬夫、游徼等的所谓乡官不同,这些到隋代被废除了。后世的乡官,不是如同三老那样泛指特定的乡的官职,而是指不论是中央还是地方的官职,指现任官或者任过官,作为官僚身份在其乡土社会具有一定的地位的官人。这种意义的乡官,在宋代已经存在,朱子的社仓法中所谓乡官协助社仓的管理(《晦庵先生朱文公文集》卷九《社仓事目》)。得官僚身份者,在乡里社会具有强大的权势,这在任何时代都是一样的。汉代也如此,“乡里如有大官,其权势常可以倾动地方长官”(《中国社会史料丛抄》甲集下册)。在唐宋时代,也可以举出乡居官僚的一些例子。



118 作为一般的倾向,宋代的士大夫很多似乎不乡居。清代的赵翼举了很多例子论述“宋时士大夫多不归本籍”。<sup>①</sup>中国的瞿宣颖氏引用《容斋续笔》、上述《陔余丛考》及清初王士禛的《渔洋说部精华》的记事对此进行了论述。<sup>②</sup>欧阳修的本籍是吉州庐陵,致仕想住在颍而作了思颍诗。对此,洪迈在随笔中认为不合适,这样写道:

士大夫发迹陇亩,贵为公卿,谓父祖旧庐不可居,而更新其宅者多矣。后以医药弗便,饮膳难得,自村疃而迁于邑,自邑而迁于郡者亦多矣。唯翩然委而去之,或远在数百千里之外,自非有大不得已,则举动为不宜轻,若夫以为得计,又从而咏歌夸诩之,着于诗文,是其一时思虑,诚为不审,虽名公巨人未能或之免也。

宋代成了士大夫的、离开父祖故居而移住新处的情况很多。对此,洪迈进行了批判。瞿氏引用王士禛的《说部精华》也举出洪迈批驳欧阳修不归乡贯的事实,进而说:“宋世士大夫最讲礼法,然亦有不可解者,仕官卒葬、终身不归其乡一也。”对仕官不归乡的宋代士大夫进行了攻击。这种士大夫寄居的现象破坏宗族结合。宋学或与此相关的士大夫的学问中,具有结合宗族、乡居而维持乡土社会的团结的实践性主张,洪迈和王士禛的上述主张可以看成这一问题的表现。总之,在宋代,官僚寄居之风显著。在北宋中期以后,进士的数量超过官职的数量,官场竞争激烈,党争加剧,官场扩张权势的官儒之间盛行上述寄居之风。与此相反,在野的读书人阶层则乡居、宗族意识颇强的倾向比较多。<sup>③</sup>寄居之风虽然119 然在南宋依然盛行,但与北宋大异其趣。这与从北宋时代开始的南方人

①《陔余丛考》卷一八。

②《中国社会史料丛抄》甲集下册“乡贯”条目。

③宫崎市定博士《科举》第231页。据此,宋代的士大夫辞官寄居土地而不归本籍,因而士大夫的家破坏了从来维持的宗族,出现了一族散居各地的倾向。而与此相反,因为一族中没有出现士大夫,宗族维持了十九世长达二百三十六年的宗族制,这由裘氏的例子得以说明。

大量进入官界<sup>①</sup>，此种状况到南宋更加盛行有关。宋代的官僚层是以佃户制的土地所有者阶层为背景而形成的<sup>②</sup>，佃户制的土地所有在南方很发达。到南宋，在南方人的新兴官僚层中具有佃户制的基础，因为首都从北方迁到临安，乡居植党的倾向突出。在集宋学之大成的朱子学中，实行官僚的乡居立场和宗族结合的实践性主张，因而朱子学是以乡居的士大夫、读书人阶层和南方官僚读书人阶层为基础而形成的。朱子的社仓法宣讲乡居官僚的作用，因而“乡官”一语的使用也不是没有缘由的。对于宋代士大夫不归原籍，瞿氏论述说：“北宋以前，仕官之家，不出京洛数千里以内，因此风土人情没有大的差异，这样没有如此必要重视归乡。南宋以后，因为江西、福建、广南的仕官忽然兴盛，于是开始以乡居植党为事，也培养了乡绅阶级。”这种想法可以说得其大要。

宋代的官吏多有寄居之风，这与科举制度也有关系。宋代的科举制，在各州进行会试，在礼部进行省试，由天子亲自进行殿试。会试的主考官是该州的官僚，后相当于转运使。《宋史》卷一五五《选举志一》中有这样的记述，景德四年，命有司详确定考校进士程式而颁发各州，对“士不归乡里，而窃户他州以广选者”严格执法。就是说，离开本籍而到有利于及第的方便之处，比如与主考官为同族的或者可以请托的，这样寄籍而接受科举考试的情况很多，因此要进行取缔。赵翼也在《陔余丛考》卷二九“寄籍”条中列举了很多例子来论述“唐宋时代，举子的选送不必要是本籍之人”。但是，宋代科举以本籍为原则，也有不允许寄籍的情况。一方面，由于严格了籍贯，寄籍于开封府冒开封府为乡贯之名而参加科举的例子很多；另一方面，也有用本籍的乡贯在别的府进行考试的。赵翼列举了这些例子。《宋会要辑稿》的“选举发解”条中有关的史料收录了很多。景德二年七月二十日龙图阁待制戚纶与礼部一同就“发解”进行上

① 宫崎博士：《科举》，第238页。

② 周藤吉之博士：《宋代官僚制と大土地所有》（收入《社会构成史体系8》）。

奏,请求“诸邑举人各归本贯取解,不得寄应”,要求对“权买田产,立户诸州,敢解发寄心”者的相关人员治罪。对此,皇帝指示,如果约束太严,恐阻碍仕进之途,要求酌情定制。《宋史·选举志》的上述资料是按年受理的。《宋会要辑稿》同上条的大中祥符七年九月二十三日的诏书说:

应进士并诸科举人等,今后除取本乡文解赴举外,如是显无户籍及虽有籍、已离本贯、难更往彼者,即许召曾经省试举人三人或御试举人二人,或命官一员保明……依例考试发解,并于卷头分明开坐元本乡贯并寄应去处。

可见,科举虽以本乡为原则,对于长期离开本乡者,需要有人作保才发解,而且要明确记录本乡籍贯与寄应去处。在开封府,本贯以外的寄应请解数额是一定的,在此范围内进行寄籍的发解。其寄应请解的数额,根据《宋会要辑稿》同上的“天禧四年三月二十八日”条、翰林学士等的上言,似是大中祥符七年决定的。《宋会要辑稿》同上的“天圣七年十一月十九日”条中引用的上封者的话,在贡举条制中,“进士诸科,如显无户籍,及虽有户籍、久离本贯者,许召官委保就试,仍于卷首具标本贯、寄应二处。若虽无田业见存坟域,久居旧贯,显有行止,亦许召保取应”。这提示了寄应发解的原则。到了南宋,北方人因为流寓南方,其本贯与寄应两方发解同本贯与寄籍的混杂纷争联系到一起,出现了许多问题。《宋会要辑稿》同上的“乾道七年六月十八日”条记载,在首都临安府仿效北宋开封府之例,“往岁科举,朝廷矜恤四方孤寒士人,无力归乡,取旨附两浙转运司试”。在乾道四年停止,但到乾道七年再次恢复。其弊害也很多,同上“七月五日”条中有如下的臣僚之言:

循习旧弊,尚或结托改移乡贯以就远,或迁服属以为近,宛转千求,至预作保官文书,交通书铺,公立价出买族坟姓名,冒滥百出,欲乞严行禁止。

根据淳熙五年五月十一日右谏议大夫的上言,当时的状况是“诸路的士人

贪许他郡解额之宽,而与土著的士人起争讼,场屋鼓噪,无处不至”。南宋由于有北虜西夏之难,为了流寓在东南的西北士人,设置有流寓之籍,而东南的士人当然是以在自己的本籍参加科举为主。但是,即便是东南的士人也有假冒流寓而出现混杂的情况。而且北宋初期各州的解试日期不一,所以出现了可以到邻近的多个地方移籍参加几次考试的弊端。到南宋绍兴年间,解试的日期被确定,就不能多次参加考试了(宫崎博士《科举》,第234页)。

上述科举应试的籍贯在宋代不限于本籍,还进行了正式的寄应发解,不可否定这与官僚的寄居之风是相互关联的。南宋时代科举籍贯的混杂与家谱制作、宗族维持的风气正好相反。乡居官人的立场与宗族形成的风气以东南士人为中心蔓延开来。从科举制度上来看,宋代上述官僚身份体制下,乡居植党似乎并未成为多大的问题。在另一方面,下层官僚或读书人之间,一般而言乡居者多,特别是到南宋,南方官僚之间的乡居植党之风盛行,在乡里社会具有乡官的作用。进入明代之后,在科举制上,科第出身之途便以本籍地方为主了。就是说,在明代,科举制包括学校制度(宫崎博士《科举》,第38页)。府州县学的生员接受其布政使司下的乡试而成为举人,举人经过京师的会试、殿试而成为进士。而要成为生员,需到本籍地方官厅办理手续进行考试,合格之后隶属于本籍地方的儒学,因此明代的生员、举人是以本籍地出身者为本体的。南宋以后发生的官僚乡居植党的风气成为社会的一般倾向。而且明代的制度中,生员、举人是一种学位身份,一旦获得,其资格就固定化,也表示一种社会地位。这与宋代的解试举人是临时的,在州的解试中及第时,只能得到一次参加中央的省试的权利大不相同。从这种科举制度本身来看,在明代的乡里社会,官僚以下的举人生员等作为一连串的相关的社会身份而被意识到了。这样,在明代,乡绅、举、贡、监、生员的系列,也是表示来自科举制度的社会身份的差异。

### 三 乡绅与明末的社会

关于乡绅与士人的意义,仅从科举制度上的社会身份差异来理解就

122

123

可以了吗?乡绅与士人相比,从制度上来说其社会身份是处于上位,当然社会势力也强大一些。根据《福惠全书》卷四《莅任部》“待绅士”条的记载,州县官在礼遇乡绅的同时,也应该对举、贡、监、生员有待遇。在同书卷三二《陞迁部》“辞乡绅”条中说,乡绅与该当州县官因为有岁时馈问交际的关系,州县官在辞任之际,要根据尊卑交情的浓淡去打招呼以示礼貌。这样能够与州县官经常来往交际的人,科举及第而被起用为官僚,被吸收到政治上的统治阶级,或者属于可能被吸收到统治阶级,因此,以与州县官对等的礼仪来对待。特别是乡绅,如上述小说中的事例所述,在处理乡里事件时起着很大的作用,如上述《明实录》的记载所述,也有在政治上烦累州县官的。在经济上也属于地方社会中的统治阶级,其事例可以从上述《明实录》或小说中得到证实。这样,就政治上、社会上地位而言,乡绅比举人以下的要高,这是当然的了。在政治上、社会上属于统治阶级,当然就会在地方社会中起着指导性的作用。《图书编》卷九二“保甲规”条记载,要推请乡里的士大夫数位为约正,使之倡率士民。在没有士大夫的地方,则推举德高望重者而任之。又选举生员五六人使之掌管赞礼鸣鼓讲谕之事。……若乡村生员很少,则以老成忠谨而熟悉礼仪者代替。约正与乡官或有德年高者有关。《泰泉乡礼》或《高子遗书》的史料也有同样的关于社学、乡约中乡绅、士人起指导性作用的记载。即是说在明代中期之后,在作为地方政治问题的保甲、乡约、社学综合起来推行的政策中,乡绅或举人以下的士人起到了指导性作用。类似的史料非常多。在《图书编》同条的“府州县约坐次图”或“各乡约会坐次图”中,特别记载了“乡缙绅”坐次的位置,此用语表示乡绅之语产生的经纬,乡绅也可以作为“乡缙绅”的意义来使用,这也可以作为一个证据。

上述事例说明,乡绅、士人不论在制度上还是社会上都是旧中国社会的统治阶级,起着指导层的作用。这个问题在明末社会的历史意义上应该如何考虑呢?如瞿宣颖氏所言,从南宋开始,官僚以乡居植党为事,当在元代及明初发生了一些变化。宋代官和吏的分别很明确,科举及第

者任官被认为是升官的正道。但是元代的官途大不相同,元代官与吏的分别并不严格。科举也不实行,后来即便实行,从进士中任官的也很少。因为蒙古人至上主义的思想,轻视儒而重用吏,“九儒十丐”之语流行<sup>①</sup>,通过儒即科举、学校而晋升为官者很少,作为“一官二吏”,从吏而晋升为官的很多。元初承续元代的遗风,官与吏的分别并不严格。科举制度也有被废置的情况,但是在洪武十七年礼部颁行科举成式以后,定下科举制度(《明实录》“洪武十七年三月戊戌朔”条、《正德会典》卷七七“礼部”条)以后,历代都实行了。确立由科举而起用官吏的制度,应该在永乐宣德之后。洪武朝任用官吏通过各种途径,以前的从知识分子中选拔人才的制度,无论是从朝廷方面还是在知识分子方面实行的条件都不具备。朱元璋对与之为敌的富豪及元代任过职的惩罚官吏层实施了压制政策。从《大浩》等可以看到他的政策对贪官污吏非常严厉,不断地镇压富豪的横暴。他对江南敌对势力张士诚及其党羽进行了强力压制,胡惟庸的党祸等就是对江南豪强知识分子的彻底镇压。这样要得到人才就非常困难,为此他费尽苦心来把握支持他的政权的其他富豪、地主阶层和知识分子。在明代历史上,官僚的乡居植党现象是政情安定、科举任官之途确立之后出现的。在中国历代中,明清的乡绅、乡官之横尤为显著。清代的赵翼说“明乡官虐民之害”时指出,前明一代风气,不仅由于地方官的私派横征而造成民众疾苦,而且缙绅乡居者也多恃强而鱼肉细民。作为乡官虐民的事例,以宣德朝为中心,对作为名宰相而活跃的杨士奇之子稷、成化之时梁储之子次搃以下乡官之横暴作了如下记述。

125

杨稷在乡里侵暴杀人,因言官而遭弹劾(《明史·杨士奇传》)。梁次搃为锦衣卫的百户,与富人杨端争民田。次搃杀害了杨端的家族二百余人,但是武宗念及次搃之父梁储有功,仅仅发配次搃到边疆了事(《明史·梁储传》)。据《朝野异闻录》,次搃将人的手足或阴茎绑牢,用针刺

<sup>①</sup> 郑思肖:《心史》下卷“大义略叙”。

激,使得血喷数尺,以此为快,其残虐行为可见一斑。焦芳治其第宅时役使了数郡之民。姬文允任山东滕县知县时,白莲教反叛,民皆从乱。文允问其故,原来是陕西延绥巡抚董国光之子董二,乡居横暴,以至于被虐之民甘心从贼(《明史·姬文允传》)。《琅玕漫抄》记载松江的钱尚书治其第宅而役使民众之事。昆山的顾秉谦是魏忠贤同党,被乡民所恨,忠贤失势之后,昆民焚掠其家(《明史·顾秉谦传》)。宜兴的周延儒是宰相,陈于泰是翰林。两家子弟横暴乡邑,以至于宜兴之民掘延儒的祖坟,烧了于泰的家(《明史·祁彪佳传》)。王应熊虽然是宰相,但其弟王应熙横行乡里,乡人至阙诉其罪状四百八十余条、赃一百七十余万。温体仁是宰相,唐世济是御史,都是乌程人。其乡人为盗于太湖,两家乃是其黑幕。兵备冯元颺逮捕其魁首时,乃是唐世济的族子(《明史·冯元颺传》)。还有很多向乡官投献田产的事例,田产都归有势力的家族所有。天顺中,曾翠为山东布政使。民之垦田而无赋者奸民指为闲田,献于势要,曾翠却使之返还于民(《明史·李棠传》)。民众开垦濒于河南的黄河淤地,奸民指为周王府的屯场而献于王。原杰知道此事,问罪于献者与受者双方(《明史·原杰传》)。据《戒庵漫笔》记载,万历中,嘉定、青浦之间有周星卿者,原为豪侠。一寡妇有些财产,但其子尚幼,其侄私下将其财产献于势家。星卿得知此事很气愤,结集有力者在势家出游时进行打击,势家惧怕而逃,告了官。新令韩某以扶抑为己任而过问此事。这一家乃为周星卿和韩令所救,其他小民被豪占而未被救者不知还有多少。<sup>①</sup>

127 以上是赵翼所论之大要。由上述种种事例可见,在明代,乡官的家族武断乡曲,甚至做盗匪的黑幕,荼毒乡里民众,对待民众,除了肉体上的残忍行为之外,还有很多掠夺不动产的事件,而且以奸民为中介向势要乡官进献田产被特别提及。这样仅从赵翼所举的事例来看就可明白,作为乡官虐民之害的历史及社会意义,应该与土地问题联系起来考察。作为地

①《二十二史札记》卷三四。

主的乡官,其意义很重要。赵翼上述的记述虽然是对有明一代的一般描述,作为地主的乡官,其作用的历史变化,有必要放到明代史中来把握。

关于明代的土地问题,虽然有种种见解,但是不明之处也还很多。<sup>①</sup>元末的农民叛乱、明初不时实行的豪族镇压、徙民开垦的结果,使得小土地的私有比较普遍化,形成了以多数的自耕农为基础的社会,在此基础上形成了明朝的里甲制度。这不是牧歌式的自耕农社会,而是在里甲制下夹在里长户与甲首户的阶层关系之间还存在着被认为是明代政治权力的基础的豪强阶层。从这些“富户”中产生的被称为“税户人才”有作为官僚被起用的,其中也出现了许多粮长,确保了明朝财赋的筹办。明初分散的小土地私有制虽然普遍化了,但是如上所述,豪强大地主阶层在社会上、政治上所占的统治地位也必须注意。洪武五年六月作成铁榜以告诫公侯,其情形由此可见。榜文<sup>②</sup>曰:

尔等各宜谨守其身,严训于家,以称朕保全始终之意。其目有九,其一……其五,凡功臣之家管庄人等,不得倚势在乡欺殴人民,违者刺面削鼻,家产籍没入官,妻子徙置南宁。其余听使之人,各杖一百,及妻子皆发南宁充军。其六,凡功臣之家屯田佃户管庄干办

① 松本善海氏《支那地方自治发达史》、北村敬真氏《明末清初における地主について》(《历史学研究》140号,1949年)、古岛和雄氏《明末長江アルタに於ける地主経営》(《历史学研究》238号,1950年)。古岛氏考察了里甲制度下的阶层的诸关系,而根据梁方仲氏的研究《明代粮长制度》等,可以结合粮长阶层来考虑这个问题。而关于大土地所有,请参考后面的小山正明氏的论文。

② 《明实录》洪武五年六月乙巳条:

尔等各宜守谨其身,严训于家,以称朕保全始终之意。其目有九,其一……其五凡功臣之家管庄人等,不得倚势在乡欺殴人民,违者刺面削鼻,家产籍没入官,妻子徙置南宁,其余听使之人,各杖一百,及妻子皆发南宁充军。其六,凡功臣之家屯田佃户管庄干办义者奴仆及其亲属人等,倚势凌民,侵夺田产财物者,并依倚势欺殴人民律处斩。其七,凡公侯之家,除赐定仪仗户及佃田人户已有名额报籍在官,敢有私托门下影蔽差徭者斩。其八,凡公侯之家,倚恃权豪,欺压良善,虚钱实契,侵夺人田地房屋等畜者,初犯免罪附过,再犯住支俸给一半,三犯停其禄田,四犯与庶人同罪。其九,凡功臣之家,不得受诸人田土及廉脱投献物业,违者初犯免罪附过,再犯住支俸给一半,三犯停其禄,四犯与其庶人同罪。

《御制大诰三编》公侯佃户第三也有同类的记述。



火者奴仆及其亲属人等,倚势凌民、侵夺田产财物者,并依倚势欺压人民律处斩。其七,凡公侯之家,除赐定仪仗户及佃田人户已有名额报籍在官,敢有私托门下影蔽差徭者斩。其八,凡公侯之家,倚恃权豪、欺压良善、虚钱实契、侵夺人田地房屋孳畜者,初犯免罪附过,再犯住支俸给一半,三犯停其禄田,四犯与庶人同罪。其九,凡功臣之家,不得受诸人田土及朦胧投献物业。违者初犯免罪附过,再犯住支俸给一半,三犯停其禄,四犯与其庶人同罪。

128 明初的富户,在两浙多有田仆,很多人将自己的田产诡托给其田仆或近亲,以避免徭役。<sup>①</sup>为了抑制这种现象而设置了粮长,与此相应,在《御制大诰》的“诡寄田粮第三十九”、“民知报获福第四十七”、“开谕粮长第六十二”及《大诰续编》“洒派包荒第四十五”中,有富者多诡寄、将税粮摊派他人,而且大地主忌讳税役而将自己的田地移丘换段,将田产诡寄他人之弊的记载。据《万历重修会典》卷一七《户部四·田土》“凡诡寄投献等禁例”<sup>②</sup>,在洪武之初就对投献诡寄发出了禁令。《皇民法事类纂》<sup>③</sup>卷一三有很多成化时期向王府或势要投献的事例。隐寄、诡寄而逃避差徭,从宋元以来就有,大地主、富户的差役忌避、土地兼并,在明代以前也必

①《明实录》“洪武二十年二月戊子”条。对此,《明史·食货志》“田制条”中记载:

元季丧乱,版籍多亡,田赋无准,明太祖继帝位,……复浙西田亩,定其赋税,复命户部,复实天下土田。而两浙富民畏避徭役,大率以田产寄他户,谓之铁脚诡寄。

②“凡诡寄投献等禁例”:

239 洪武初令,凡民间赋税,自有常额。诸人不得于诸王册马功勳大臣及各衙门,妄献田土山场窑冶,遗害于民。违者治罪。

十五年令,各处奸顽之徒,将田地诡寄他人名下者,许受害之家首告,就赏为业。

十八年令,将自己田地,移丘换段,诡寄他人,及洒派等项,事发到官,全家抄没。若不如此,靠损小民。

以下载有历代的法令。这种现象可以追溯到宋代的诡寄、诡户(日野开三郎氏《宋代之诡户を論じて戸口問題に及ぶ》,载《史学杂志》47—1,周藤吉之博士《宋代之詭名寄産と元代漢人の投獻》,载《东洋文化研究所纪要》9)。

③《皇民法事类纂》,东京大学图书馆藏,本书其他图书馆好像没有。(参照仁井田陞博士《旧抄本皇民法事类纂私见》,载《东洋学报》27—4。)

须作为关联的问题来考虑。从这些事例就可以知道,在洪武时期,公侯、功臣之家不用说,就是在粮长、里长层的富户中也已经役使田仆劳动而越来越富裕、进行土地兼并了。宣德时期的周忱在其《与行在户部诸公书》<sup>①</sup>中,作为民户逃亡的原因举出了七弊,其“第一大户包荫”中记载,许多是全家佣作于豪势富贵之家而为义男、为奴仆,由此可见产生了使用佣作奴仆等劳力的富豪层。以上是明代前期富豪兼并的情形,到中期之后更烈。关于明代中期之后的变化,根据我国及中国一般的见解<sup>②</sup>,大致可以作如下的考虑。明初的里甲制的基础在于主要承当农业生产的自耕农“老农”层与役使家仆劳动的“乡居地主”层的阶层诸关系,到明代中期开始这种阶层关系的平衡由于拥有佃仆的富豪层的发展及其附属的老农层的分解而崩溃。由于农村手工业的发展与农业商品作物生产的发展,自耕农和家仆性隶属下的佃户在经济上的自立性加强,也产生了在共同体的机能中发言权加强的倾向。另一方面,出现了商业地主的“城居地主”,客商活动盛行,在商业资本的末端,农民向商业资本隶属化得以推进。在生产劳动方面,原来的家仆式劳动转化为佣工劳动,部分地出现了使役奴仆或雇工进行商品作物生产的经营地主。上述关于明代中期以后经济社会的变化的考察,也有图式化的一面,当然也存在许多例外现象。不仅仅是从经济诸条件考察,也有必要从政治上、社会上条件的变化而加以综合考察。明代中期以后的社会变化,也与乡绅和士人的社会史的意义有关系。在上述社会的变化中,可以探讨大土地所有制的发展,同时也应该注意到,在土地问题上存在着乡官的社会性作用在明中期以后加强的倾向。明太祖镇压原来元代的官僚和支持张士诚

129

① 《周文襄公集》卷一、《皇明文衡》卷二七《书》、《皇明经世文编》等收录。此史料为许多研究者引用。下面两篇论文也引用此史料来论述。黎澍氏《关于中国资本主义萌芽问题的考察》,《历史研究》1956—4,梁方仲氏《明代粮长制度》第133页。

② 上述北村、古岛两氏的论文及藤井宏氏《新安商人の研究》(《东洋学报》36·1-4)、小山正明氏《明末清初の大地主所有》(一)(二)(《史学杂志》66-12,67-1)、中国人民大学中国历史研究室编《中国资本主义萌芽问题讨论集》。

的富豪、官僚,代之以从其他富豪层和贡举落第者、隐逸、布衣中寻求新官僚<sup>①</sup>,不通过科举而将“税户人才”任用为官吏。特别是在粮长中,解粮于京师而有功者往往升为官僚。他们之中甚至有被任命为比知府、知县更高的职位者。<sup>②</sup>这种风气在科举创例之后还继续存在,由科举任官制度完备、科举出身成为任官的唯一正途之后,才终结了粮长升官的机会。洪武朝粮长采取轮任制,豪强大户很久才被任命的情况很多。到宣德年间,永充制成为通行的制度。粮长有数十年继任,而且有子孙代代相承的。在这个时代,粮长从豪强大户中选拔,其权力很大,欺瞒官府,迫害民众,给社会造成弊害。因此到景泰之时,禁绝了此永充粮长之制,重新开始了多数人的粮长轮流制。这样,从大户、中户中选拔粮长,也有里长兼任的情况。正德之后,上户的豪富层为了避免徭役,中户甚至下户也不得不充当粮长,而且任期很短,征用很多人实行朋充制。在上述永充制的时代,粮长虽然很少直接成为官僚,但是利用其权力而蓄富,因为其子弟拥有可以读书的优越条件,其中不少通过科第而成为官僚。这一时代粮长之家,是地主、做官的,也产生了经营商业的。明代中期之后的大家缙绅,如浙江湖州府长兴县,大部分出自粮长之家。江南的其他地方

130 也有许多类似的例子。粮长在洪武以来有许多弊害,《大诰三编》中有关于粮长弊害的资料。永充制时代的弊害不用说,到正德之后,清廉的粮长不堪其职务之重而倾其家产,而奸恶者则通过飞洒、诡寄等不正当行为而发迹成为豪强大户。通过以上的粮长制度,可以知道豪强大户的蓄产倾向和成为官僚之间的关联。通过粮长制所见到的豪强层的社会作用,应该包括在以土地问题为中心的豪富大户一般的作用中来思考。明代中期以后,江南的大土地所有制的发展问题虽然常常被提及,这个问题也可以通过明初以来粮长制度的变化来探讨。明代中期之后大土地

① 《陔余丛考》卷一八“明初用人不拘资格”。

② 以下关于粮长的论述,参照梁方仲氏《明代粮长制度》。

所有的发展中,乡绅层所占的地位很重,这也可以从与粮长制度的关联中去探索。如前所述,豪强侵夺小民之产、为了逃避赋役而进行田产的诡寄、寄庄及投献<sup>①</sup>,去搞土地兼并。这样的问题整个有明一代甚至到清代还在进行。诡寄、投献在明代前半期是“皇亲、公侯、勋戚大臣”或“势要”,及被称为“奸民、奸玩、富民、富者、豪户、豪富”等的阶层干的。但是到中期以后,势要、乡宦、缙绅等与这些阶层勾结,多为代替这些阶层出面。《二十二史札记》中,关于投献田宅,举了天顺中山东的例子、成化时河南的例子及万历中的事例。此外还可以举出以下两三个例子,如成化的进士王鏊的《震泽先生集》卷三六《吴中赋税书与巡抚李司空》载:

官民之田旧不过十余则,近则乃至千余,自巧历者不能算,唯奸民积年出没其中,轻重高下在其手,或以其税寄之官宦,谓之诡寄;或分散于各户,谓之飞寄。有司拱手听其所为而不去……

《实录》“弘治十六年六月”条中载:

131

刑部主事刘乔言五事:一谓浙江各府徭役军需,皆计丁田派征。而官员之家,率得优免。遂致奸伪者,多诡寄势家……

孙懋写于正德十五年的《釐夙弊以正版籍疏》(收入《孙毅菴奏议》卷下)中说:

三曰革诡寄。臣惟册籍之弊,莫基于诡寄。诡寄者皆奸民、豪户,买通里书,或混立户籍于畸零之内,或伪除田地于仕宦之家,以脱重役,以免杂差……

《天下郡国利病书·浙江四·田赋书》<sup>②</sup>(《四部丛刊》三编本第十三册《浙江下·田赋书》第79页)载:

猾民作奸,乃有飞洒诡寄虚悬之(诸)弊,故无田之家而册乃有田、有田之家而册乃无田,其轻重多寡皆非的数。名为黄册,其实伪册

① 清水泰次博士:《投献考》(《东亚经济研究》12-3)、《明代の税役と诡寄》(《东洋学报》17-3,4)。

② 《天下郡国利病书》,这里将通行本与四部丛刊三编本作了对比。

也。……何言乎诡寄？多田之家或诡寄(入)于乡官、举、监，或诡入于生员吏丞(承)，或诡入于坊长里长，或诡入于灶户。贫家(甲)或以文职立寄庄，或以军职立寄庄，或以军人立寄庄……(四部丛刊三编本)

- 132 同书《江南一一·里徭》(第七册《常镇、武进县志·里徭》十二页表)中引用邑人编修、嘉靖人唐顺之的《与苏州守王仪书》中出现如下记载：

执事所病于均徭旧法之不可行者，其说大概有五：大户之诡寄也、奸猾之挪移也、花分也、贖买也、官户之濫免也。大户多诡寄，起于官户之濫免，则此二弊者，其实一弊也。夫濫免诡寄之弊云(谓)，某官例得免田千亩而自有田万亩，或自无田而受诡寄田万亩，则数万亩于十甲，而岁免千亩，实则万亩，皆不当差也……( )印同上)

《复社纪略》卷二路振飞的疏中说：

江南缙绅蔚起，优免者众。应役之田什仅五六，再加隔邑官户占籍优免，应役者什仅四五。大户之有力者，又通官奴，竞寄花分，应役者止三四已。凡承重役，无不破家，应役卖产，仍归官籍。

还有，在《启祯野乘一集》卷三《丁尚宝传》中有：“吴俗善遁赋。以乡绅家悉免徭，而富民复事诡寄，独累贫丁买妻鬻子女以供追呼，有毙命箠楚者。”《锡金识小录》卷一《备参上》“均田均役略”条记载：“前明绅户免役。富民之田，多诡寄于绅户。于是贫民独出其力，以代大户之劳，最为一代弊政。”一般而言，诡寄是分割产业用亲邻家仆等的名义，或者改写到不用付税役的地段或地方来逃税；投献是将产业献给有权力的人以免税。<sup>①</sup>

- 133 根据这个定义，上述向乡官、官户的诡寄，实际上就是投献了。投献与诡寄，事实上也混同在一起，有互通之处。诡寄作为一种现象在明末寄庄有许多史料。这是将田产寄有到免税的地段或者调查不到的远隔地以逃税，此寄庄中也出现有官僚、乡官。如正德嘉靖时代唐龙的《均田役

240 ① 清水博士：《明代の税役と诡寄》(《东洋学报》17-3,4)。

疏》(陈子壮《昭代经济言》卷三收)中记载:

……江西有等巨室,平时置买田产,遇造册时,贿行里书(举出飞洒、花分、包纳、悬挂、掬回等),有暗袭京官方面进士举人脚色,捏作寄庄者。……

由此可见,明代中期之后乡官、豪强的土地兼并激烈,是通过诡寄、寄庄等手段来进行的。其弊害之多也如上述事例所示,主要是在长江以南的地区,这也说明这些地方土地兼并之严重。这种诡寄于乡官、官户,如上述《弘治实录》等所示,因为官僚具有优免的特权,诡寄的花可以免役,官僚方面也可以利用特权来进行土地兼并。官僚、乡官与民众不同,拥有差役免除的特权,官僚以下的举人、贡生、生员等也准此而有特权。<sup>①</sup> 特

① 关于明代官僚人士的优免,据《明实录》“洪武十年”条,朱元璋对中书省的官员定下了如下的优免之令:

食禄之家,与庶民实践有等。越事执役以奉上者,庶民之事也。若贤人君子,既贵其家而复役其身,则君子野人无所分别,非功士特赏之道。自今百司见任官员之家有田土者,输租税外,悉免其徭役,著为令。

据《实录》“洪武十二年”条,十二年下令:“自今内外官致仕还乡者,复其家,终身无所与。”《万历重修会典》卷二〇《户部七》“赋役”条中记述了十三年令:“洪武十三年令,六部、都察院、应天府,并两县判禄司、礼仪司、行人司、随朝官员,除本户纳税粮外,其余一应杂泛差役尽免。”

《实录》“洪武十年”、“十二年”条中不限于京官,明示为内外之官,会典的十三年令中只有对京朝官的规定,承认其差异。

据上述记载,在洪武之初,不仅现任官僚,就是致仕还乡的官僚也同样具有徭役优免的特权。从洪武十年的令的字面(在《会典》是洪武十三年令)上看,可以解释为免除了所有的徭役。但是,明代的役法对里甲正役以下各种杂役,此后得以整顿。这种里甲及杂役与官僚优免的特权的关系具体怎样应该弄清。关于这个问题,山根幸夫氏《十五、六世紀中國における賦役労働制の改革》(《史学杂志》60-11)中有所研究,其结论被原原本本地被《明史食货志译注》所引用。山根氏说:“关于官吏的优免,最初只是存在免除杂泛差役的规定,完全实施到对田土的徭役之后,官吏就利用原来的优免的特典,受托他人的田土以图脱免徭役。其结果如上的诡寄的弊害越来越大,以至到嘉靖二十四年规定了官吏的优免额。”参照《万历会典》卷二〇《户部七·赋役》“嘉靖二十四年”条,及《万历余姚县志》卷一〇《食货志上》“田赋”条,嘉靖二十四年规定的对各官品的粮额、田土、丁额优免的数量有表示。此嘉靖二十四年的规定,是因为均徭法行使以后,出现了许多向大土地所有者的官吏诡寄投献的情况,为了抑制其弊端而作出了限制优免额的规定。这样,《万历重修会典》卷二〇《户部七》“赋役”条中所言:“隆庆元年,令天下有司,查照优免旧规,量加从宽,定为限制。止免各人本图户下田土,其余各图各乡,不准优免。其诡寄田地等弊,仍许自首免罪。”这也是说明此后优免的限制。嘉靖二十四年的优免额的限制并不是突然实行的,此前已经进行了同样的限(转下页)

241

(接上页)制政策。《天下郡国利病书·江南十一》“优免”(四部丛刊三编本第七册“常镇优免”,十九页里一二十一页表)条中记载了说明此前经纬的事例。接下来,将上述著作与《万历重修会典》的记载进行参照,来探索官僚和士人优免的事例的话,就可以得到如下面所示的正统元年以后的情况(未记载《会典》的史料都是出自《利病书》)。而且,关于优免在《正德会典》卷二二《户口三》“优免差役”等中也有记载,而关于优免规程的细数等在嘉靖之后有很多资料,以《万历重修会典》为主来整理。((《会典》)以外,引自《利病书》。

“正统元年诏定,在京文武各(诸)官除里甲正役外,一应均徭杂役全免。外官半之。”((《会典》)

“正德十年令,监生家免差役二丁。”((《会典》)

“弘治十八年议准,见任及仕官员,照例优免杂泛差徭。其为事为民充军等项回籍官员,……不许妄行优免。”((《会典》)

242

“正德十六年巡抚都御史罗案验内开,今后随朝文职内官内使俱如旧例,合(全)户优免,其余见任(在)方面之家,各免丁十丁,知府免八丁,同知以下至知县等官各三丁,八品至杂职省祭监生员吏典,例各二丁,著为例。”

“嘉靖八年二月诏,在京文武官员之家,除里甲正役外,其余一应均徭杂派差役,照依正统元年之例(行,如有诡寄田粮,靠损小民者,听抚按参奏治罪)。”

“嘉靖九年题准,各该灶户内,有举人监生员、省祭差役,照有司事例,一体优免。”((《会典》)

“嘉靖十年礼部尚书汪题准,其有丁多而粮少者,则以丁准粮。丁少而粮多者,则以粮准丁。户内丁粮不及额者,止免实在之数,俱以本户自有丁粮照免,凡有分门远族,毋一攀混冒,例载于后。”

“嘉靖(无此二字)二十二年巡抚喻茂监(坚)查照部札各该大小衙门,凡遇申编徭役,悉遵先令(今)原议优免之例,……内外文臣大小一如嘉靖十年例。”

“嘉靖(无此二字)二十四年申(间)题准,例开于后。”

“嘉靖(无此二字)二十四年,议定优免则例。京官一品免粮三十石、人丁(无丁字)三十丁;二品免(无免字)粮二十四石、人丁(无丁字)二十四丁;三品免粮二十石、人丁(无丁字)二十丁;四品免粮十六石、人丁(无丁字)十六丁;五品免粮十四石、人丁(无丁字)十四丁;六品免粮十二石、人丁(无丁字)十二丁;七品免粮十石、人丁(无丁字)十丁;八品免粮八石、人丁(无丁字)八丁;九品免粮六石、人丁(无丁字)六丁。内官内使亦如之。外官各减一半(减半=通行本,半减=四部三编本)。教官监生举人生员(举监=利病书两本同文),各免粮二石、人丁二丁。(如十年例)(利病书两本同文)杂职省祭官承差知印吏典(无官字=利病书两本同文)(典吏=通行本,吏典=四部三编本)各免粮一石、人丁一丁。(如十年例)(利病书两本同文)以礼(无以礼二字)致仕者,免十分之七(无分字=利病书两本同文),间住者免一半(半=利病书两本同文)。其犯赃革职者,不在优免之例。如户内丁粮不及数者,止免实在之数。丁多粮少,不许以丁准粮。丁少粮多,不许以粮准丁。俱以本官自己丁粮照数优免。但有分门各户、疏远房族,不得一概混免。”((《会典》)嘉靖二十四年大致相同。

243

“隆庆元年令,天下有司,查照优免旧规,量加从宽,定为限制,止免各人本图户下田土。其余各图各乡,不准优免,其跪寄田地等弊,仍许自首免罪。”((《会典》)

“万历十年部议,清查冒滥,又如嘉靖二十四年例。……”

“万历十四年,河南道御史傅光宅题准,照品免粮照粮免田,每田一亩准免三升为率,人每田(丁)准田二亩。有丁免丁,不者以田准。有田免田,不者以丁准。例如左。”

“京官(一品)嘉靖十年免粮二十石、人二十丁,二十四年免粮……(右《会典》嘉靖二十四年同)今粮准田一千亩,丁如旧。二品嘉靖十年免粮十余石、人十八丁,二十四年免(无免字)……(《》)今准田八百亩,丁如旧。三品嘉靖十年免粮十六石、人十六丁,二十四年免粮……(《》)今准田六百七十亩,丁如旧。四品嘉靖十年免粮十四石、人十四丁,二(转下页)

(接上页)十四年免粮……(※)今准田五百三十五亩,丁如旧。五品嘉靖十年免粮十四石、人十二丁,二十四年免粮……(※)今准田四百七十亩,丁如旧。六品嘉靖十年免粮十石、人十丁,二十四年免粮……(※)今准田四百亩,丁如旧。七品嘉靖十年免粮八石、人八丁,二十四年免粮……(※)今准田三百三十五亩、丁如旧。八品嘉靖十年免粮六石、人六丁,二十四年免粮……(※)今准田二百七十亩、丁如旧。九品嘉靖十年免粮四石、人四丁,二十四年免粮……今准田二百亩,丁如旧。外官减半,教官举监生员嘉靖十年各免粮二石、人二丁,二十四年如十年例。今准田四十亩,丁如旧。杂职省祭承差知印典史(史典)嘉靖十年各免粮一石、人一丁,二十四年如十年例。今准田二亩,丁如旧。致仕者免十之七,丁田准前数。闲住者半,丁田准前数。”

上述史料中,出自《利病书》中的史料包含有很多问题。关于这些史料的出典,《利病书》中记载是引自《武进县志》,此《武进县志》无疑是晏文辉、唐鹤徵编万历三十三年(《武进县志》)(朱士嘉《中国地方志综录》,国立国会图书馆《中国地方志综录稿》,江苏)。这是因为《利病书》所收的《武进县志》的内容包含有到万历的事项,其中唐鹤徵的话不时地被引用。此万历三十三年(《武进县志》),我国好像没有藏本。唐鹤徵撰的万历四十六年的《重修常州府志》卷之五(钱谷二)“额赋里徭”条出现有“优免新旧则例”,这与《利病书》上述的记载几乎相同(此《重修常州府志》藏于尊经阁文库和内阁文库,但是优免则例的部分,内阁本缺失,只有尊经阁文库本有)。不过关于此优免规定的史料有若干问题。

第一,是开头的正统元年“在京文武诸官,除里甲正役外,一应均徭杂役全免,外官半之”的诏书。第二,是在嘉靖二十四年的则例之外明确记载有嘉靖十年的优免之例,其内容明示了优免的粮、丁的数额。第三,提示优免的粮、丁相互准折的是嘉靖十年的题准,随之而出现十年的则例,粮、丁与田的准折的是根据万历十四年河南道御史傅光宅的题准等提出的。

而出示的这些史料,《会典》中都没有,《明实录》的正统元年、嘉靖十年、万历十四年的条目不用说,在别的地方也没有发现。而且,《利病书》所收《武进县志》和上述《重修常州府志》所记载的嘉靖十年的礼部尚书汪、万历十四年的河南道御史傅光宅这些人物的生平与业绩如何都不明确。但是关于傅光宅,如本书194页所述,在针对万历二十七年税监马堂的临清民变之际,出现攻击阉党御史某的乡绅“副使傅光宅”(《涌幢小品》卷九“王葛仗义”)。而且“刻藏缘起”中有“万历丙戌夏五月五日”的“河南道监察御史、聊城傅光宅”的“密藏开禅师募刻大藏叙”。对傅光宅也就大致知道这些。总而言之,关于上述《利病书》的史料的可靠性还是有很多问题。特别是上述史料的正统元年“均徭杂役全免”之类记载,《正德会典》卷二二《户口三》“优免差役”条中说:

正统元年令,在京文武官员之家,除里甲正役外,其余一应杂泛差役俱免。凡先圣子孙流寓他处,及先贤道国周公教顺、予国公程颢、洛国公程颐……司马光……朱熹之嫡派子孙,所在有司俱免差役。

“均徭杂役”在这里变成了“杂泛差役”。上述《正德会典》之文,在万历的《会典》卷二〇户部七、户部二“赋役条”中,没有前半句,后半的“先圣子孙流寓他处”以下有。这样可以判断正统元年的“均徭”为衍字,《利病书》的史料就不可信了。还有《利病书》的史料有“外官半之”,且在京官以外也言及外官,此文在《正德会典》中没有,大概也是后世的衍文。关于均徭的创定,在《明史·食货志》中说是“正统初”,但根据《实录》记载的史料是在正统八年前后由夏时在江西所创(前述山根氏论文及《明史食货志译注》)。可是,均平杂役徭役在正统之前就被提倡,均徭这一用语本身也从正统八年前就出现了。《明实录》“正统七年九月戊寅”条中载有山西左参政朱鉴的上奏。其中说到因为山西平阳府所属的州县税粮、徭役繁重,要求予以减轻,“均徭薄赋为国之令典”。宣德年间,江南巡抚周忱在实行改正徭役繁杂不均平的对策,此后继续实行这种政策,进而到正统初年均徭这一用语被使用起来了。从上述“均徭薄赋为国之令典”这句话可见一斑。如此看来实行均徭策这种政界的动向已经存在。但是(转下页)



(接上页)均徭法的具体实施,如山根氏所述,是正德八年前后用江西夏时的上奏而编定均徭图册才正式开始。《利病书》的上述记载,说正统元年的诏书中有“均徭杂役”之语,因为《实录》等著作中没有此史料,这样的诏令虽然可以说是后世随意写上的,即便不这样断言,认为是在均徭法实行之后的时代,在记述此诏令时,在正统初期,均徭薄赋为国之令典的想法已经普遍通行,如果仅为在徭役平均化意义上作为记述时的修饰语,也不是不能接受的。由《利病书》的史料所提出的问题,是嘉靖十年的优免的例子。《实录》和《万历会典》只记载有嘉靖二十四年的则例。但是,《利病书》引用的地志嘉靖十年的史料难道不能认为是根据仿作记载上的吗?这样嘉靖二十四年的则例与额度虽然不同,却是适应由于同样的系统的税粮与丁的官品的优免额的规定,这在嘉靖十年已经出现了。这里是承认这一点而进行进一步论述。由《利病书》所提出的第三个问题,是优免的税粮与丁口的数额的详细规程及丁粮的相互准折的规程,是以嘉靖十年的题准为而提示的。这样接受这一点,进而在万历十四年河南道御史傅光宅的题准中,明确地显示了粮与田的准折。《利病书》引用的《武进县志》中的“今粮准田一千亩”等粮田准折,是由万历十四年傅光宅的题准而实行的,而此粮田准折具体规程的内容是万历三十三年《武进县志》所述。万历癸卯(三十三年)的《新修余姚县志》(国立国会图书馆上野图书馆藏)卷一〇《食货志上》“田赋”条对优免规定的变迁作了如下概观。最初根据《会典》的记载,在洪武十三年免去了京朝官的杂泛差役,在正统元年,在京的文武官员除里甲正役之外一同免去所有的杂泛差役,至于这时的优免,还只是指人丁,而没有免田即免粮之说,而且优免也只是适用于京朝官,还没有达到地方,更不用说对杂流吏承的优免了。而且还进一步言及优免在此后的泛滥,曰:

其后优免滥置,以田准丁,遂滋诡寄之弊。至嘉靖乙巳,该科声明,始定免田等差,与丁均配,聊以救弊云尔。

由此可见,正统以后上述规定紊乱,而到地方官、杂流,不仅是丁,而且田也适用了,由此诡寄之弊增大,所以在嘉靖二十四年,除丁之外,规定了田的优免等差。但是如上所述,除丁之外,对粮(田)的优免在嘉靖十年已经有了。以上在考证《利病书》所引用地志记载的基础上,对优免的规定进行了考察。这样在正统元年京官杂役全免、外官免半,但其在正统元年之后的限制就很不清楚。特别是以上没有正统、景泰后,均徭法开始实施的六七十年中的规定。由于均徭法的实施,原来杂役分配的基准根据“丁粮之多寡、事产之厚薄”,但主要似乎是根据税粮(田)的多寡来定。这样,随着徭役按照所有田土的分配的倾向的加强,优免的适用也实行于粮(田),向官家的诡寄之弊也就显著了。上述史料嘉靖八年二月的诏书中有针对优免禁止田粮诡寄的规定。这样就如同《利病书》所记载的例子,在正德、嘉靖时,优免的限制具体化了,特别是以嘉靖十年礼部尚书的题准为,定下了丁粮相互准折及丁粮优免之数的细目,到十年优免的额度进而增加,就形成了二十四年的则例。但是二十四年的则例不能进行丁粮相互准折,这比十年可以融通规矩更加严格。虽然在二十四年一度加强了限制,但是到万历十四年又重新回到了原来的可以进行丁粮(田)相互准折。这对官人和士人有利。万历以后优免之权大为泛滥,与这种制度上的松弛也一关系。《明史·食货志》对优免的规定记载为:

其以取役优免者,少者一二丁,多者至十六丁。万历时,免田有至二三千者。

上述优免一、二丁,是指嘉靖十年举、监、生员各免粮二石人二丁,承差、知印、典史各免粮一石人一丁(二十四年陈袭之)。关于上述“十六丁”,《食货志译注》(274页)记载嘉靖二十四年优免最高为京官一品三十丁,十六丁不是最高的,这是正确的。但是对“免田二、三千”,注释为因为嘉靖二十四年最高额为一千亩,这“二、三千”是无视规则通过诡寄等奸策而(转下页)

别是正统以来实行均徭法<sup>①</sup>，徭役的基准主要取决于有田土，杂役的赋课

(接上页)接受了规定以上的优免。有事项规定以上的免役的事例。实际上，即便作为规定，在万历以后优免额也可能进一步提高了。清代叶梦珠的《阅世编》卷六“徭役”条如下记载了明末的优免，这与上述嘉靖的例子很不相同。

缙绅例有优免，不与焉。贡监生员优免，不过百余亩。自优免而外，田多家富者亦并承充。大约两榜乡绅，无论官阶及田之多寡，决无差役之事。乙榜则视其官崇卑，多者可免二三千亩，少者亦千亩；贡生出仕者亦视其官，多者可免千亩，少不过三五百亩。监生未仕者，与生员等即就选，所赢亦无几也。

据此记载，从万历十四年后，大概张居正死后对豪强的抑制松弛了，官家富豪重新抬头，这时优免的限制也大幅度地松弛了。而且在嘉靖十年、二十四年的规定中对举、监、生员是优免“粮二石、人二丁”，对举人、生员等的优免额度，也包含对其他官品的优免额度，自嘉靖时代以前可能就是定例。根据上述《会典》“正统十年”条，规定监生家免二丁，进而上溯《明实录》“正统元年五月壬辰”条，在同年设置提学官之际的敕諭中记载：“生员之家，并依洪武年间例，优免户内二丁差役。”就是说在洪武时期生员之家已经实行了优免二丁的规定。这样张居正的《太岳集》奏疏四“请申旧章仿学政以振兴人才疏”中，有“生员之家，依洪武年间例，除本身外，户内优免二丁差役”，也是有意义的。而且优免之例，本来是对杂役而实行的，一条鞭法也涉及到杂役，到清代康熙初期、十八世纪初地丁银制巩固之前还比较混乱，根据《清实录》“康熙二十九年(1690)六月乙亥”条(本页注释①)，明代的优免制最终在地丁银制巩固的过程中在法律是被废除了。

① 参照上述注释。明代的役法不用说是里甲正役与杂役。里甲是除了畸零户之外所有户籍一律分摊，杂役是根据各户“丁粮之多寡、事产之厚薄”来决定分派。在此丁粮、事产中税粮=田土是役之分派的最重要的要素。特别是在正统八年创立于江西而逐渐波及各地的均徭法中，徭役的基准主要就是根据税粮的多寡来定。在宣德、正统年间，土地兼并的倾向已经很盛行，贫富差距已经很大，从税法上来看，税粮不用说，以税粮为基准的杂役成为大土地所有者的负担，这是当然的事。他们为了免除此负担，很多将其田产诡寄于有优免特权的官僚或灶户(山根幸夫《十五、六世紀中國における賦役労働制の改革》，《史学杂志》60-11)。向势要、乡官的诡寄投献的事例在明代中期之后盛行起来，要注意其与上述役法的变化也有关系。

明代的优免规程，在清初似乎也继承下来。明代滥用优免制的奸猾的百姓将其田亩诡寄于绅衿之弊，在康熙前半期还依然可见。《清实录》“康熙二十九年六月乙亥”条中，记载有山东巡抚佛伦(满洲正白旗人，康熙年间为户部尚书，后为文渊阁大学士——酒井附记)的疏(下面的[ ]内)及其有关对康熙帝的九卿、詹士、科道的指令：

[东省累民之事，第一赋役不均。凡绅衿贡监蓝下，均免杂差，以致偏累小民。富豪之家，田连阡陌，不应差徭。遂有奸猾百姓，将田亩诡寄绅衿贡监蓝下，希图避役。积习相沿，牢不可破。若不力为禁革，小民困苦，何日得除。请通限二月之内，将从前诡寄田亩许其自首，尽行退出。嗣后凡绅衿等田地，与民人一例当差，庶积弊一清，而小民得免偏枯之累矣。]得旨。绅衿等优免丁粮，原有定例。其乡约豪强，诡寄避免，以致徭役不均，偏累小民，积弊已久。今该抚所奏改正厘剔，具见实心任事并不瞻徇。直省应一体行。九卿、詹事、科道、会同确议具奏。

上述佛伦的疏中加着重号的文字是说要废除优免特权的。而在上述《实录》的记载中，皇帝承认此前的优免定例(着重号)。

(特下页)

如果更加合理而彻底的话,对具有优免特权的官家的投献诡寄就进一步剧烈,乡绅家进行土地兼并,滥用优免的特权,产生了许多弊端。万历癸巳(二十一)年序的松江府华亭县范濂的《云间据目抄》卷四“纪赋役”条中,范濂论述了裕民的七议,其中一议是“停优免之例”,说:

134 每岁均徭例有优免而弊端多端。……乡官、举、监、生员升降进退死生朝暮变态,每能一一审核、毫无渗漏乎?其间有当免而不免与不当免而免者,只为奸胥出入之窠而已。……

记述了优免没有正确地运用,其间流于奸胥出入的弊害。关于田赋的免除,与徭役不同,没有给官僚、士人特别的权利。<sup>①</sup>但实际上,官僚和士人滥用其特权地位,使其僮仆<sup>②</sup>为里胥,或者与里胥勾结等,隐匿庄寄田产来逃避、拖欠税粮。关于这方面的史料很多,可以从自隆庆到万历初进行政治改革的张居正的奏疏中找到典型的例子。《太岳集》奏疏五“请择有司蠲逋赋以安民生疏”中说,关于万历初的蠲免,有司不从豪强那里要

---

(接上页)上述九卿是六部尚书、都察院都御史、通政司使、大理寺卿的总称。詹事是皇后太子属的宫内官,科道是指都察院所属的六科给事中及京畿辽沈等各道的监察御史等。

250 在《清国行政法》第六卷“地丁税之征收”的“对逋税的处分”中,引用了康熙二十九年的题准(将上述《清实录》中山东巡抚傅伦的疏会同九卿、科道等确议的题奏),但将后记、题准(收入《光绪会典事例》卷一七二)中的“因而衙役兵丁,效尤免差”当做是“山东省的绅衿家奴,无应差役之义务……”,这是误解了此题准行文的意思。

上述《清实录》所载的题准,记录在《光绪会典事例》卷一七二《户部·田赋》“催科禁令”条中:

(康熙)二十九年题准,山东绅衿户下地亩,不应差徭,遂有奸猾百姓将地亩诡寄绅衿户下,因而衙役兵丁,效尤免差。更有绅衿包揽钱粮,夹地丁银米,包收代纳,耗费尽入私囊,官民皆累。合照欺隐田亩例,限两月将从前诡寄地亩,尽行退归业户。其绅衿本名下田亩,令各具,并无诡寄。甘结,存案。

因为上述题奏被题准(批准),“甘结,存案”了,就是作为政府飞决定而得到印证而被实施了。总之,在明代实行的优免规则,在清初依然实行,引起种种弊害,因此为了使到康熙二十九年为止的优免规则无效化,力图使得向绅衿诡寄地亩,或绅衿包揽钱粮成为不可能。这就是清朝地丁银制确立之前的地、丁银征收上,排除所发生的绅衿的不正行为。

最近关于生员的优免,渡昌弘氏发表了《明代生員の徭役優免特權をめぐって》(《东方学》第97辑,1999年1月)。

① 曹道衡氏:《从明末清初科举制度看儒林外史》(收入《文学遗产选集》一集)中论述说,如果士子科第而成为官僚,就拥有免除田粮及差役的特典。这是错误的,没有关于田粮免除的规定。

② 关于僮仆后面将论述。

税粮,只是向民众要,使得民力殆尽。“其势豪大户侵欺积猾,皆畏纵而不敢问,反将下户贫民,责令包赔。”由同书奏疏——“请蠲积逋以安民生疏”中的如下所言说得明白:

自隆庆元年起,至万历七年止,各直省未完带征钱粮一百余万,……而苏松两府,拖欠至七十余万。盖以彼处税粮原重,故逋负独多,其间固有毫右奸猾恃顽不纳者。然穷民小户,不能办者亦有之。而有司之令,但能行于小民,不能行于豪右,故催科之苦,小民独当之。

《阅世编》卷六“赋税”条记载,即便在清之盛世康熙时代,也有许多绅衿拖欠钱粮的事例,因此,政纲弛缓时代绅衿拖欠逋赋之甚,可想而知。<sup>135</sup>因为小民、奸民投献诡寄于绅衿本身就是为了逃避税役,其投献诡寄的结果当然就是逋赋。《云间据目抄》卷之四“纪赋役”条记载有裕民之七议,其中就有“严诡寄之弊”,论述了由于诡寄而产生的征收赋税的障碍:

诡寄之妨赋有二,其一自贫儒偶躐科第,辄从县大夫干请书册包揽亲戚们生故旧之田实其中。……其二自乡官年久官尊则三族之田悉入书册,其间玩法子侄及妻族侍内之亲,如俗所谓老婆舅之类,辄谓有司无可奈何乡官,而乡官又无可奈何我们……故祖宗为诡寄立法,恐隐漏大户……

这里说明了一旦成了官吏,亲戚三族、门生故旧之田诡寄而来而拖欠税赋的事。《复社纪略》卷三中陈启新的奏折中也说到缙绅之家“产无税、身无徭、田无粮、廛无税”的现象。

如上所述,官僚、士人滥用特权,通过投献诡寄的手段兼并土地,而奸民小民利用官僚的特权,以投献的方式隐瞒自己的产业企图逃避税役。这样以官僚士人为中心的逋赋拖欠就盛行起来。以投献诡寄而逃避税役的小民奸民虽然是隶属于绅衿,但是他们的身份多为绅衿的僮仆

或佃仆。官家大户、豪势富贵的奴仆<sup>①</sup>的产生,除了投献之外,还有债务奴隶、流徙逃民的奴隶化等。而其奴仆中也有许多是作为佃仆而从事实际生产农耕的。在明代的地主经营中,所谓乡居地主就是率领僮仆耕作其耕地。<sup>②</sup> 集结了手作经营规模以上土地的大地主则是佃作,其佃户就是佃仆式的,而其佃仆产生就是上述的原因。拥有佃仆层的大地主的形成,136 136 无非显示了伴随着生成佃仆层各种因素的现象的社会分化。虽然强弱不同,但是在明初农民层也已经开始分化。在考虑以佃仆层的出现为中心的 社会分化时,与前述有关投献诡寄的史料虽有重复,还是来看其大要吧。如上所述,拥有家仆、佃仆的豪户从明初开始就已经存在了。如宣德时期的周忱所论<sup>③</sup>,作为所谓大户包荫、豪势富贵之家的债务奴隶,“全家佣作”,有的称义男,或者称为仆隶,说的就是这种情况。明初的粮长户等的富户阶层,就是在这种拥有佃仆层的富裕农民的分化基础上产生的属于豪户之类的。周忱的论述中,既然此人已经为其役属,因为不受其粮差而甘心依附,可以想象其为了避免粮差而投献于官豪。在洪武时代,也有公侯之家私托门下而隐蔽差役,功臣之家接受他人的田土投献,功臣之家的佃户、管庄、奴仆等依仗主家之势而侵夺民之田产财物的情况(前述《洪武实录》五年六月乙巳“铁榜申诫公侯”<sup>④</sup>)。虽然是关于公侯、功臣之家的记载,大土地所有者拥有佃户、奴仆,掠夺百姓逃避差役,这些与明代中期以后显著出现的大土地所有者的事例是关联着的。《万历重修会典》卷一七《户部四·田土》“凡诡寄投献等禁例”中记载:

○天顺二年敕,皇亲公侯伯文武大臣,不许强占官民田地起盖房屋……其家人及投托者,悉发边卫,……

① 小山正明氏:《明末清初の大土地所有》(二)(《史学杂志》67-1)。

② 小山氏上述论文(一)(二)。

251 ③ 与行在户部诸公书(收入《周文襄公集》卷一,《皇明文衡》卷二七《书》、《皇明经世文编》等)。

④ 参照第98页注释①。

○成化二年题准，公侯驸马伯及熏戚大臣之家，有将官民地土妄称空间朦胧奏讨，及令家人伴当用强侵占者，行移法司……

○弘治三年奏准，今后如有皇亲并权豪势要之家奏讨地土……本部仍行都察院转行巡视五城及巡按御史，出榜晓论禁约军民人等，敢有投托势要之家，充为家人，及通同旗校管庄人等，妄将民间地土投献者，事发悉照天顺并成化十五年钦奉敕旨事例，问发边卫，<sup>137</sup> 永远充军。

这里的家人指奴仆。《皇明条法事类编》中，有成化时期的王府、贵戚势要等家人的史料。这样，不仅明朝前半期如此，而且可以追溯到前代如宋代、元代的类似的事例。宋代的土地制度虽然以佃户制为主，但是奴仆农耕的事例也偶尔出现，实行庄园管理的管庄、干仆之中也有干仆。干仆类似于明代前半期的势要豪家的家人之处，与明末乡绅的豪奴在系统上也有关联。奴仆农耕的事例在宋代和明代有类似之处，而且宋代的佃户与奴仆类似之处很多（周藤吉之博士《宋代佃户制》，《历史学研究》143号）。在明代，特别是明末的事例中，如后面将要论述的那样，佃户也有佃仆、奴仆的意识。即便在元代，也可以找出贫户依托主户而成为佃户、雇工，甚至成为势要、富户之奴的事例（参照有高严博士《元代奴隶考》第25页以下，收入《小川博士还历纪念史学地理学论丛》）。以上史料表明，明代前半期拥有奴隶的阶层，是如公侯、功臣这样的一部分政治上的统治阶层和包含官僚的豪富阶层。此外，还举出了小山氏等论述的手工地主阶层的奴仆。这样，拥有奴仆阶层的问题在中期之后就很多了。尽管有强弱之差，但是以奴仆阶层为核心的社会矛盾可以说贯穿整个明代。在这种情况下，关于上述以由于诡寄投献而造成的土地集中和佃仆层的出现为中心的社会分化现象的叙述，大都是从洪武到宣德时期的中央集权体制强化的立场来论述的流行的文章。同样，关于明末社会分化的叙述，也可以认为是以明朝正统主义的政治体制为理想的知识分子的文笔。至少有

138 必要从这种角度解释史料。社会构成的历史性变化,即便从这一点出发,如许多经济史研究所示,不能不承认归根结底还是在明初时代与明代中期以后的期间。特别是明代中期之后,由于这种叙说农民阶层分解的投献为首的种种现象而使豪户拥有佃仆的史料非常多,对此学者从社会经济史的角度已经进行了研究。<sup>①</sup>而在豪户中,明代中期之后,如上述的投献诡寄已经论及的那样,社会分解的许多情况是以官豪乡官为中心进行的。在明代前半期,出现了公侯、功臣、势要等各种名词,但中期之后,说明以广泛的普通官僚乡绅为中心的社会分化的史料特别多。上述周忱的史料中“大户包荫”的大户就是“豪势富贵之家”,因此可以看做是有关佃仆役属的官家的很古老的例子。继而有成化、弘治、正德、嘉靖时代的史料。<sup>②</sup>活跃于嘉靖晚年中央政界的徐阶,在其乡里松江华亭,使役僮仆而殖财,招致乡人的怨恨。<sup>③</sup>引用《实录》“万历十六年二月庚辰”的史料,论述了乡绅招纳投献而大胆蔑视法律欺瞒政府的事例。作为万历二十一、二十二年的董氏及范氏之变焦点的董氏、范氏,都是浙江湖州的乡绅,使役僮仆而横行乡里。<sup>④</sup>由于松江的乡绅董其昌家的僮仆横行乡里,万历四十四年乡民打倒了董氏。<sup>⑤</sup>沈瓚的《近事丛残》“徐少浦园”条记载:

徐少浦,名廷祿,苏之太仓人,后居郡城,为浙江参议,家居为园于葑门内,广至一二百亩,奇石曲池,华堂高楼,极为崇丽,时游人如蚁,园工各取钱方听入,……其所任用家僮皆能致厚产,豪于乡,乡

① 北村敬直氏上述论文。小山正明上述论文(二)(50—54、69、71页)所举各种史料的大约一半没有涉及,但应该注意此拥有家仆、田仆的豪富层次与官家一致的事例,即《皇明条法事类编》的成化十五年、弘治七年的史料及《消夏闲记摘抄》、《虞阳说苑》、嘉靖时期的陈儒的《芹山集》的史料等,都是关于官家或通过捐纳而获得官家身份的事例。

② 小山氏上述论文。

③ 宫崎市定博士:《明代蘇松地方の士大夫と民衆》(《史林》37-3)。

④ 佐伯有一氏:《明末の董氏の变》(《东洋史研究》16-1)。

⑤ 宫崎博士上述论文。

人畏之如虎……

徐廷禄是住在苏州府城的城居地主，而且是担任浙江的参议的人物，所以是乡绅。徐乡绅拥家僮以谋利，乡人畏之如虎。

139

以上所举乡绅、官家之仆虽然是如佃仆一样进行仆佣耕作，但是这些佃仆在特殊情况下于农耕之外，遇到社会、政治上问题的时候也应该会被乡绅家动员。上述例子，与其说是作为生产奴隶，不如说是在作为乡绅横暴乡里的显著表现在政治上社会上的羽翼的非生产性家庭内的奴隶。充当乡绅而横行的奴仆很多时候是这种担任乡绅的商业榨取、地方上的政治性社会性暴力的家仆。顾炎武在《日知录》卷一三“奴仆”条中说：“今日江南士大夫，多有此风（蓄奴之风）。一登仕籍，此辈竞来门下，谓之投靠，多者亦至千人。”清代叶梦珠的《阅世编》卷四“宦迹”条记载：“时（指崇祯初期）松江缙绅大僚最众子弟僮仆，假势横行。兼并小民，侵渔百姓。”《锡金识小录》卷一〇《前鉴》“奴横”条载：

嘉靖中王俞二家奴横甚，王奴至五百辈，俞奴亦百余……肆虐邻里，攫取市物，时有俞平分王白夺之谣。大都当时缙绅，以门客捐誉者，十之七八；以豪奴捐誉者，十之五六。

可见缙绅家的门客、豪奴肆虐的状况。这类门客、豪奴与下面的门生故吏、豪奴悍仆是相对应的。常被引用的清代顾公燮的《消夏闲记摘抄》上“明季缙绅田园之盛”中有如下记载：

前明缙绅，虽素负清名者，其华屋园亭、佳城南亩，无不揽名胜连阡陌。推原其故，皆系门生故吏代为经营，非尽出己资也。至于豪奴悍仆，倚势横行，里党不能安居，而市井小民，计维投身门下，得与此辈水乳交融，且可凭为城狐社鼠。由是一邑一乡之地，挂名童仆者，什有二三。

上述史料明确记述了明末役使门生故吏和奴仆的乡绅横行乡里的状况。



其门生故吏,自汉代以来就成为社会上的问题<sup>①</sup>,在科举时代,对科举的考官座主而言,进士及第者称为门生。科举的主考官叫座师,而称考官为房师。<sup>②</sup>称同榜之士为同年,同年之子为年侄,座师、房师之子为世兄。称门生之所取中者为门孙,门孙称其师之师为太老师。通过座主门生的关系强化了官场的门户之弊。书院书塾的师生之间产生了师生关系。明代中期之后由此激化了朋党的对立。与隶属于乡绅的家仆层不同,此门生层附属于乡绅家,成为扶植乡绅威势的重要因素。同书上的“明季缙衿之横”条记载:

凡中式者……有通谱者招婿者、投拜门生者,乘其急需,不惜千金之赠,以为长城焉。尤重师生年谊。平昔稍有睚眦,即囑访拏。甚至门下之人,遇有司对簿将刑,豪权上禀,主人呼唤,立即扶出,有司无可如何。

可见,乡绅家有家仆隶属之外,有以通谱或招婿的形式加入者,有作为门生而投拜者。对乡绅家而言,明显是在经济上提供无条件的服务的隶属关系之下的。如上所述,隶属关系中有种种形式,如上文所明示的,其中各分子都重师生之谊,因此都可说是“门下”。包括上述门生故吏原本是从举业的师生关系中产生的,无疑也是这种门下隶属分子。乡绅横行,到了役使其门下、家仆支配官衙的程度,甚至地方官都不可取缔。更彻底的办法是让其家仆进入地方官衙成为胥吏,自由地掌控胥吏以垄断地方的财政、经济。钱谦益及瞿式耜就使其家仆作为粮吏、库吏来谋取不正当的利益。<sup>③</sup>属于明末复社的无锡人马世奇的《澹宁居文集》卷九《书·与吴石匏道台》中说:

民风较曩时似有异者,在奸民则衙役之冗、豪奴之横、罡煞之

① 关于汉代的门生故吏,参照镰田重雄氏《漢代の門生、故吏》(《东方学》7)。

② 顾炎武:《亭林文集》卷一“生员论”中。

③ 吴晗氏:“社会贤达”钱牧斋)(《读史札记》收),小山氏上述论文(二)。

悍，几成鼎立而罡煞之三窟，衙役与豪权又实主之。

“奸民”为衙役(胥吏)和豪奴，衙役和豪奴成了“罡煞之悍”，与危害社会的主凶同类。罡煞是指无赖光棍的行为。马世奇认为以上三者害民最甚。《澹宁居文集》同卷《上王玄冲按台》中有“罡棍、衙役、宦仆三项，其声声相倚，呼吸相合”云云。同书卷一〇《与张梦莱》中也有：“舞文弄法，为虺蝎于地方者，一衙役一豪仆一罡棍三者，相为辅车，有率然首尾之势。”《复社纪略》卷二路振飞的疏也有下面的记载：

江南之民，一困于赋，再困于役，盖已皮尽而骨存矣。不意又有如蝇如蚁，吮血嚼骨、破其骨而吸其髓者，曰衙役……江南则千百成群，各有顶首，占踞衙门，吞噬百姓……囚豪仆……借主之权势……门墙连户，百党聚会，小民畏惧，甚于乡绅……曰恶棍，插血会盟，恃众藐法……

明末清初的侯方域在其《壮悔堂文集》<sup>①</sup>中描述吏胥之横行，说吏胥“奸猾者为之，无赖者为之，犯罪之人为之，缙绅豪强之仆、逃叛之奴为之”，明确地记述了吏胥的出身为奸猾者、无赖者、犯罪者及缙绅豪强之仆、逃叛之奴。黄宗羲的《明夷待访录》对吏胥论述说：

盖吏胥之害天下，不可枚举，而大要有四。其一，今之吏胥，以徒隶为之，所为皇皇求利者而当可以为利之处，则亦何所不至。……其二，天下之吏，既为无赖子所据，而佐贰又为吏之出身，士人目为异途，羞与为伍……

指出胥吏为“徒隶”、“无赖子”出身，此徒隶即为缙绅豪强的豪奴，可以理解为乡绅、豪强横行的下层组织。而且隶属于乡绅的奴仆与吏胥、无赖互为本源，是一体的，这可以从后面将要论及的明末的民变中看到。隶属于乡绅的奴仆横行，进而发生背叛乡绅的逆奴之变，到万历时代逆奴之变的风潮不断高涨。特别是在明室灭亡前后，江南各地的奴变非常激

<sup>①</sup>《壮悔堂文集·遗稿·策》“论吏胥”条。

烈。代表性的可以举出太仓的乌龙会之变。乌龙会是“无赖子”所结成的组织,里中黠桀者数人纠集党羽,吸收了“市井的买菜佣、人奴、不肖”之莽汉。此会的中心人物顾慎卿是“徐官(乡绅)的家奴”,本来是“衙蠹”,贩卖过私盐(谢国桢氏《明季奴变考》引《研堂见闻杂记》)。乌龙会的成员是由造成明末清初的江南农村社会解体者构成的,这里可以看到奴仆、胥吏、无赖相互一体的关系。明末奴仆的问题,不只是主仆之间的阶级关系,还需从奴、吏、棍这样的社会各阶层的关系来加以考虑。<sup>①</sup>这种奴仆阶层与其说是家长制的奴隶制下的奴隶,不如说是特殊的中国封建社会前近代社会内的家长制的家内奴隶,并非明代社会起社会构成的基本作用的阶层。

关于乡绅使役仆从横行乡里及乡绅的奴仆作弊,如上所述,作为明末清初的社会现象,常常被当时的人们指出来。以嘉靖到万历时的官僚沈鲤为中心,乡绅和士人之间结成的文雅社的“约”<sup>②</sup>中的“驭下”条也言及乡官的仆从。清初唐彪(翼修)的《人生必读书》卷一二《居乡中》记述:

乡绅在乡党,我渔利则僮仆亦乘机以规利,己行势则僮仆更借势以造恶。逐穷困小民,忍气吞声,邻生乡党,旁观侧目。……

在明末清初言及乡绅之仆的弊害的文献很多,以至于也产生了关于奴仆的故事善书,例如王文山的《纪纲故事》即是。<sup>③</sup>该书集奴仆故事而成,是对世之奴仆示以善恶法戒的书。“纪纲”是说奴仆之事。该书收录的奴仆故事有汉、宋时代的,但大部分是从明代到清初的。其中讲述有乡官的奴

① 傅衣凌氏《明季奴变史料拾补》(《协学报》第一期)也将这种奴隶视为残存于中国封建社会的东洋式的家内奴隶。(参照《历史学研究》161号田中正俊氏《戦時中の福建郷土史研究2》)。

252 ② 《齐家宝要》上,收录《文雅社约》。

③ 陈弘谋《训俗遗规补》所收。据《训俗遗规》记载,王文山名云廷,文山为其号。浙江钱塘人,雍正丙午的举人。官至国子监学录。其传载于《杭州府志》(民国十一年)卷一三八《儒林传》。曰:“原名金镛,字文山,钱塘人,雍正四年举人。幼有至性,读书不倦,其用力在身心、克治之学,……又作浙学源流,详述师承……年六十九卒。所著书凡十余种。”

仆沦为邻里弊害的丑恶例子,可以作为明末乡绅的奴仆之恶已经成为普遍问题的证据。嘉靖时期何良俊的《四有斋丛说》<sup>①</sup>卷一三《史九》记载: 144

余谓正德以前,百姓十一在官,十九在田。盖因四民各有定业,百姓安于农亩,无有他志。官府亦驱之就农,不加烦扰。故家家丰足,人乐于为农。自四五十年来,赋税日增,徭役日重,民命不堪,遂皆迁业。昔日乡官家人亦不甚多,今去农而为乡官家人者,已十倍于前矣。昔日官府之人有限,今去农而蚕食于官府者,五倍于前矣。昔日逐末之人尚少,今去农而改业为工商者,三倍于前矣。昔日原无游手之人,今去农而游手趁食者,又十之二三矣。大抵以十分百姓而言之,已六七分去农。

做乡官家仆的现象,在四五十年之间急剧增加,正德、嘉靖时代是促进这种社会分化的转换时期。在这一转换时期,与家仆问题同时,新出现的田主、佃户的阶级矛盾也不可忽视。嘉靖隆庆时期的大官僚、松江人徐阶的《世经堂集》卷二二《复吕沃洲》中描述,在松江,大家与佃户在正德以前是相资相养的关系,乡里没有什么恶俗,但是近年来,大家对佃户发放高利贷,以至于大家与佃户之间相互猜忌仇视。万历《秀水县志》卷一《风俗》“岁时俗尚”条记载,因为近来富商设置米典,佃农以上米为质银,不断滞纳佃租,进而发展到抗租。乡绅的家仆层问题,与这种佃户的问题同时激化,而这两者如后面将要论及的,在明末的社会分化中,本来也是应该关联起来考虑的问题。如上所述,向乡官的投献诡寄现象、向乡官的家仆隶属化现象,以正德、嘉靖为转机而激化了,因此,乡绅的土地兼并也是以这一时期展开的。如上述徐阶书及《秀水县志》所记载的那样, 145

在考虑以经济发展为基础的社会面貌变化的同时,作为其社会分化的原

<sup>①</sup> 据内阁文库藏本。在《记录汇编》收《四有斋丛说摘抄》中是卷三。这一史料也经常引用。见梁方仲氏《明代粮长制度》第128页,傅衣凌氏《明代江南富户的分析》(《中国资本主义萌芽问题讨论集》第551页)等。此史料的前文中所说的百姓十一在官、十九在田之说,不是指官与农的比例,而是说里甲之役十一在官,就是说在正德以前的里甲制度下,百姓安心,没有放弃本业而竞于末业的情况。

因,如何良俊所记载的那样,因为税役日重,向拥有优免特权<sup>①</sup>的官家投献投靠的就多了,当然也有由于门生奴仆横行乡里这种经济之外的原因。考察正德、嘉靖以后以乡绅为中心的土地兼并的激化与优免的特权的关系时,还必须注意优免的规程从正德、嘉靖时代起得到整顿。

明末,以乡绅的土地兼并为主要特征的富豪土地兼并普遍盛行。这样,经常被引用的顾炎武的名言“吴中之民,有田者什一,为人佃作者十九”<sup>②</sup>就成了问题。此记述中的有田者<sup>③</sup>,是指包含自耕农的所有土地所有者还是排除自耕农而针对佃户而言的地主土地所有者,不很明确。根据顾炎武的前后文来看是前者,而且将官民的田地合并起来,“佃作者十九”是可以接受的史料。顾炎武记述的意图,是要表述地主田地集中的

① 由于税役之重而促进社会阶级向上下两极分化的解释,与从生产力和生产关系的发展变化上来考虑是同样重要的。正德、嘉靖以来,由于重赋,田价下落,在万历初,农民放弃田产的很多。因为对此实行了减税措施,这种倾向得以缓解。但是在崇祯初期,由于三饷增加,放弃农田的更加多了(参照康熙《松江府志》卷六《田赋》、乾隆《青浦县志》卷七《田赋上》、《阅世编》卷一《田产》、光绪《嘉定县志》卷八《风俗》等)。如上所述,这种情况下,与具有优免特权的官僚阶层和里胥等作弊行为相应地,被放弃的田产就集中到乡官或豪富阶层。

而优免的特权,使得向乡绅、士人的投献诡寄之弊激化,促进了土地兼并的这种社会变化的解释,就宋代而言也是问题。据周藤吉之博士(《宋代官僚制与大土地所有》,载《社会构成史B》)的研究,在宋代由于免除了官户之役,民户将土地或献给官户或典卖给官户,力图以此逃避赋役。在北宋中期的免役法中,官户纳助役钱,但是免役钱被减半了。北宋末,根据限田法对官户的免役进行了限制。在政和令格中,差科的免除,一品限制为百顷、二品为九十顷,到八品为二十顷、九品为十顷。在南宋,官户的限田免役的额度进而减半,一品为五十顷,到九品为五顷。这种限制说明了北宋末期以后的土地兼并的激化。将宋代与明代加以比较,要注意的是免除额度在宋代幅度要大。当然,应该从役的适应内容与其向社会发射的实际情况来考虑优免与土地兼并的关系,这可以作为对宋明土地兼并进行比较研究的材料。

② 《日知录》卷一〇“苏松二府田赋之重”。

③ 许大龄氏的《十六世纪十七世纪初期中国封建社会内部资本主义的萌芽》(《中国资本主义萌芽问题讨论集》收)运用此史料和其他史料,论述在嘉靖时,江阴“农之无田者十七”,而万历之后在苏松“为人佃作者十九”,自耕农的佃农化很强。在比较两者时,第一是否同一地域的问题。“为人佃作者十九”,顾炎武是对“吴中”而言的。所谓吴中,不知道是说苏州府,还是综合地说以苏州为中心的江南、至少是苏松地区。无论如何,与常州府的江阴县来比较,推论是不恰当的。而且江南在宋元以来的官田很多,特别是苏州府的官田绝对比民田多。顾炎武的记述,从文章的前后记述的内容来看,可以想象是包含官田的。江阴的情况,比苏州官田的比例要少,官田的多少这一点也应该作为两者比较的条件加以考虑。因为在苏州,即便在嘉靖时也可能是接近于“佃作者十九”。因此如许大龄氏所言,要这两者作原原本本地为明末农民的佃农化的史料来考虑。

激化,因此,地主的土地兼并之甚作为事实,不得不承认。《国榷》“崇祯九年四月丁丑”条,载有大学士钱士升<sup>①</sup>反驳武生李璡的疏。李璡的疏如下记述了当时江南土地兼并之激烈:

缙绅豪右之家,大家千百万,中者百十万,其万计者不胜枚举。

对此,钱士升进行了如下的反驳:

臣不知其所指何事,就江南论之,士民豪富数亩以对,大率以百 146  
计者十之六七,以千计者十之三四,以万计者千百中一二,江南如此,他郡可知,且所恶于富者,兼并小民鱼肉乡里耳。

也许如钱士升所言,李璡所言豪右兼并在数量上有所夸大。钱士升所说因为没有考虑到田产隐瞒的情况,可以想象土地兼并实际状况更为严重。总之,两者有立场上的差异,与富豪对立的阶层可以理解为如李璡所言,而且当时的土地集中也非常突出。<sup>②</sup> 上述李璡与钱士升的对

① 《明史纪事本末》卷七二和《明史》卷二五一《钱士升传》中都载有李璡的疏与钱士升的反驳。傅衣凌氏《明代江南富户的分析》、韩大成氏《明代商品经济的发展与资本主义的萌芽》(收入《中国资本主义萌芽问题讨论集》)引用了《明史》。傅认为李的数字是指财产,而钱的数字是指土地。不论 254  
如何,尽管标准不同,钱是为了订正李将兼并的程度看得过大而记述的土地所有额。

② 钱士升对江南所说的“以百亩计者十之六七,以千亩计者十之三四”,是说一顷大约占六七成、十顷占三四成的意思,可以理解为百亩单位、千亩单位。如果是后者的话,一顷以上十顷一下为六七成、十顷以上者为三成。无论如何,钱之所言是针对士民富豪的地主阶层的比例,与地主与佃户之比没有任何关系,不是广泛地如钱之针对江南而言。就苏州而言,洪武三年前,据推测 2—8 顷的地主大约有 490 户,10—20 顷 56 户,20—40 顷 6 户,40—76 顷的大地主 2 户(寺田隆信氏《明代蘇州平野の農家経済について》,《东洋史研究》16-1)。这是根据《明实录》洪武三年二月庚午条的记事为材料来得出的数字,以每亩税额 5 斗来计算,其多大程度正确不知道。此洪武三年的地主土地所有额,如果从元末的土地兼并由明初的土地没收等得以抑制之后的数字,这个数字与钱的数字可以作为明初与明末的土地兼并程度的比较来解释。钱的数字在钱自身而言是为了与李对抗,应该不会将土地面积说得过多。假如钱之所言一顷大约六七成、十顷大约三四成,这与洪武三年的数字来比较的话,不能认为洪武三年与明末土地兼并的程度有多么大的变化。但是如果将钱之所言理解为一至十顷大约六七成、十顷以上三四成的话,就可以理解为从洪武三年到明末的土地兼并之甚。而且更因为两者在洪武三年是在苏州,而明末是在江南,这样在地域上不能说完全是同一范围,这样也不能作出正确的比较。总之,明代前期与中后期的土地兼并的数量上的比较,在史料上虽然没有确切的表示,因为中期以后提到级别激化的史料很多,如上述引用的何良俊的记述,正德以前四民安业,如正德以后土地兼并不怎么激烈,这样理解比较稳妥。这样即便同样是土地兼并,大土地所有下进行的阶级 255  
构成的诸条件,事实上在明末如下层农民被迫强行接受富豪兼并之弊,已经发生了本质性变化。

立中,可见对当时乡绅富豪阶层土地兼并的批评在社会上很盛行,围绕乡绅富豪的兼并阶层对立的激化,与社会问题结合起来看,政治上党派对立也夹在其中。从《国榷》的上述条款中看钱士升的想法,如下所述:

比来借端幸进者实繁有徒,然未有如李璉诞之肆者。……都邑之有富豪,亦贫民衣食之源也。非独贫民依命,亦国家元气所关也。兵荒之故,归罪于富家之朘削,议括其财,首实而籍没之。此秦始皇所不行于寡妇清、汉武帝所不行于卜式者也。此议一倡,必使无赖亡命之徒相率而与富家为难,大乱自此始。倡此横议,以摇动人心,其包藏祸念,岂真借端幸进已哉。

由上可知,武生李璉所代表的是被富家被称为亡命无赖之徒阶层,批评富家的剥削,以此舆论为背景提倡没收富家财产的政策,包括想借端幸进的官僚与士人。但是站在乡绅富家立场的大官僚钱士升,则认为富家是贫民的衣食之源,是国家的元气所在。这样的阶级对立伴随着阶级意识的不同,以明末崇祯时代的土地兼并为中心,对立的意识以各个阶层为主体而盛行于世。与乡绅富家对立的意识,很明显是官绅钱士升说的所谓亡命无赖阶层的分子,还有如李璉这样的士人和与之相关联的一部分人。这种阶层的对立意识不是到崇祯时才产生的,而且与之纠缠在一起的党派的对立在崇祯之前就已经存在(后述)。① 万历中叶之后的东林对非东林的党争,不仅是政治上思想上的对立,如后面将要论及的那样,明末的工商业者及佣工层的进步作用与东林党知识分子的作用是一脉相通的,也显示了其社会意义,天启之时表现得很明了。东林党的进步作用,在土地问题上,对小商品生产过程并未有明显的体现。在土地问题上钱士升、李璉的对立,在后面将论及围绕土地问题乡绅地主对佃户、家仆、雇工等之争的民变中,可以看到同样的形式。钱士升是东林党系的人物。天启年间他站在反阉党的立场,通过当时东林党支持的立

① 谢国桢:《明清之际党社运动考》。

场而发挥了作用(《明史》卷五二一本传)。但进入崇祯的时代,到东林之余党受到重用,他也活跃在中枢政界,从崇祯六年开始列为台阁。这一时代是东林反对派温体仁的全盛时代,他及东林分子也与温体仁的党羽妥协(《明史》卷五二一《钱士升传》、卷三〇八《温体仁传》),采取了与天启时东林相对立的官僚、乡绅的固有的反民众的立场。关于乡绅豪富土地兼并的记述,在明末阶级意识对立之中,在一种民众的世平、乡评的风潮之下,应该注意出自乡绅批判者之笔的内容,顾炎武的言论可从这个意义上诠释。总之,在嘉靖时期,农之无田者十七,万历之后为人佃作者十九,正如有有人将其作为说明明末土地兼并的材料来利用那样,可见明末土地兼并的发展,其结果是农民流亡、佃户化的现象在嘉靖后加剧,而在万历之后进一步加强。<sup>①</sup>这与上面举出的嘉靖时期的何良俊所说的正德以后社会变化的事实几乎是一致的。正德之后促进土地兼并的中心阶层显然是乡绅阶层。前引何良俊的《四有斋丛说》中说,昔日乐于农耕的逐末之人虽少,而四五十年来(正德之时以来)去农而转为工业末业者显著增多。何良俊说,与逐末之风盛行的事实相关联,很多是去农而成为乡绅的家仆,将逐末之风与作为土地兼并的中心的乡官蓄奴之风视为相互关联的社会阶层分化的现象来阐释。嘉靖年间福建的乡官林希元说<sup>②</sup>:

今天下之民,从事于商贾技艺、游手游食者十而五六,农民盖无几也。今天下之田,入于富人之室者十而五六,民之有田而耕者盖无几也。商贾挟资,大者巨万少者千百,不少输官,坐享轻肥,农民终岁勤动,或募藿不充,而困于赋役,此民所以益趋于末也。

虽然也有所夸张,但描述了不仅是福建而是天下普遍的逐末与土地兼并之风,而且文中“天下之田,入于富人之室”云云的富人由前后的行文来

<sup>①</sup> 第124页注释<sup>③</sup>许大龄氏论文。

<sup>②</sup> 《林次崖先生文集》卷二《王政》附言疏。



看无疑指商贾,因此这一段文字是记述商贾富人占有土地。沈瓚《近事丛残》“陈祖皋”条记载了乡绅家使役其僮仆亲戚党羽而进行商业。乡绅的逐末之风,如后所述,在当时十分盛行。

陈祖皋者,海宁陈太常与郊之长子,大学生也。太常为科长时,多负谤议于世,而居乡饶于财,家僮辈怙势贩盐时有之。岁乙巳冬,祖皋以致祭外家,行至峡石镇外家乃留之,空船而返。略遇私盐船十数只至,而巡缉指挥满上林者适值焉。率官兵截捕之,盐缸望祭船,知其为陈氏主人所乘也,尽攒依之,冀其救庇,满指挥亦知其为陈氏船,论兵人回棹矣。忽市人相集,共掷砖石以应盐船,为拒捕计。盖市人皆盐徒,船中人皆其亲戚党羽,而又恃陈氏之援,敢为此举。

明代产生商人代表性阶层徽商所存处的安徽徽州逐末之风如下<sup>①</sup>:

国家厚泽深仁重熙累洽,至于宏(弘)治,盖基隆矣。於(于)时家给人足,居则有室,佃则有田,……寻至正德末嘉靖初则稍有异矣。商(出)贾既多,土田不重,操费交接(捷),起落不常,能者方成,拙者乃毁,东家已富,西家自贫,高下失均,锱铢共竞,互相凌夺,各自张皇,於(于)是诈伪萌矣,讦争起矣,纷(芬)华染矣,靡汰臻矣。……迨至嘉靖末隆庆间则尤异矣。末富居多,本富益(尽)少,富者愈富,贫者愈贫……贸易纷纭,诛求刻核,奸豪变乱,巨猾侵牟,於(于)是诈伪有鬼域矣,讦争有戈矛矣,纷(芬)华有波流矣,靡汰有丘壑矣。……迄今三十余年则夔异矣。富者百人而一,贫者十人而九,贫者既不能敌富者,少(少者)反可以制多。金令司天,钱神卓地,贪婪罔极,骨肉相残。(括号中为四部丛刊三编本)

150 这虽然是针对徽州的描述,但正德末嘉靖初以后,以商末为业者多而农民减少,逐末之风到嘉靖末隆庆期间更加激化,贫富差距增大,商业

<sup>①</sup>《天下郡国利病书·江南二〇·歙县风土论》(第九册《凤宁徽歙志风土论》第76页表)。

贸易大行,到万历末以至于巨商支配许多贫民,形成“金令司天,钱神卓地”的现象。这虽然是概括徽州商人威势之发展,与上述全国性的逐末之风的发展是一致的。逐末之风中商人的土地所有是被认可的,那么徽州商人何如呢?一般来说徽商还没有江南大贾的大半土地。<sup>①</sup>但是据说在福建,仕官富室竞相蓄田。徽州(新安)的商人<sup>②</sup>一般避免向土地投资,但因官僚可能减免税役时,或者由于商品作物的栽培可以获得许多利益时,也以高利贷的形式兼并土地。而且随着一条鞭法<sup>③</sup>的实行,形成税役不断地归于土地的倾向,商人对土地投资的兴趣减轻,商人的土地所有减少,使得逐末之风进一步加强。但是另一方面,客商的商业贸易盛行,他们不仅在都市,而且深入到村镇而将农民置于高利贷的支配之下。<sup>④</sup>客商支配着当地的农民,当地的农民出现转化为客商客民的佃仆的倾向,从而导致了商人的土地兼并。这些巨商客商万历时期在行商的省份获得商籍<sup>⑤</sup>,接受科举进入官僚之途。从商籍的子弟中走出来科第者,其商家成为官商<sup>⑥</sup>,官吏对官商的支配很弱,也给予了徭役的优免。商人也可以通过捐纳而获得官僚的身份。这样,万历以后出现了商人的官僚化。成了官僚的商家,与一般官僚一样进行土地兼并,又被地主化了。商人官僚化,同时出现官僚的商利追求。官僚亲自从事商业,在法律上被禁止。明代除宦官、王侯、皇亲的一部分人之外,官僚公然经营商业的几乎没有。<sup>⑦</sup>但是有官僚将资金寄托在商人那里使其运营,或者商人与官僚勾结共谋暴利的情况。上述《二十二史札记》记载,乡绅唐世济为其乡人太湖之盗的后台,可以作为商人与官僚勾结的例子。徐学谟的《徐氏海隅集》卷八《条陈地方门差贻》中记载有如下总甲的呈文:

① 藤井宏氏:《新安商人の研究》(三)(引用了谢肇淛《五杂俎》)。

② 上述藤井氏论文(三)。

③ 《明代后期一条鞭法的研究》(收入《中国资本主义萌芽问题讨论集》)。

④ 上述藤井氏论文(三)。

⑤⑥⑦ 上述藤井氏论文(四)。

嘉靖四十一年五月十八日,据沙市五铺新旧地方总小甲熊太一、杨廷玺等呈……本总大小贫富约有千百余户,多被殷实用钱买纳冠带,或令子侄上纳吏典……奸豪投入乡官王府官店,希图优免……沙市八总凡人烟辐辏之处,王府士夫多置有店房,赁民兴贩,素不当差,其民间殷实之家,又统充王官吏典,各色员役遮掩杂徭……

其中涉及湖北沙市的乡官与王府的官店。如沙市这样人烟辐辏之处,王府与乡绅多置店房而赁民兴贩。民间的殷实之家投靠王府乡官的店房,是为了利用其优免的特权,上述乡官的优免权也为商贩活动所滥用。嘉靖中的倭寇许多是中国商人的走私贸易活动,而这种走私贸易据说为沿海的势家乡绅层所护持。<sup>①</sup>《筹海图编》卷四《福建事宜中》载:

沿海地方人趋重利,接济之人在处皆有,但漳泉为甚,……漳泉多倚着姓官族、主之方,其番船之泊近郊也,张挂旗号,人亦不可谁何。

镇压走私贸易不仅对商人不利,对沿海的乡绅层也不利。因此,朱纨为了肃清此弊,禁止走私市场,但由于沿海乡绅层的策谋,被弹劾以至于自杀了。这种沿海乡绅层与走私贸易商人之间的勾结以及乡绅自身的走私贸易营业的状态,朱纨本人有如下记载<sup>②</sup>:

同安县养亲进士许福先,被海贼虏去一妹,因与联姻往来,家遂大富。又如考察闲住金事林希元,负才放诞,见事风生,每遇上官行部,则将平素所撰诋毁前官传记等文一二册寄览,自谓独特清论,实则明示挟制。守土之官畏而恶之,无如之何。以此树威门,揭林府二字,或擅受民词,私行拷讯,或撰出告示,侵夺有司。专造违式大

① 《二十二史札记》卷三四“嘉靖中倭寇之乱”。片山诚二郎氏:《明代海上密貿易と沿海郷紳層》(《历史学研究》164号,1953年7月)。

② 朱纨:《暨余杂集》卷二“阅视海防事”,嘉靖二十六年十二月二十六日。

船，假以渡船为名，专运贼赃并违禁货物。今据查报，见在者，月港八都地方二只、九都一只、高浦吴灌村一只、刘五店一只，地方畏势不报者，又不知几何也。……此等乡官乃一方之蠹，多贤之玷，进思尽忠者之所忧，退思补过者之所耻。盖罢官闲住，不惜名检，招亡纳叛，广布爪牙，武断乡曲，把持官府。下海通番之人，借其资本，藉其人船，动称某府，出入无忌。船货回还，先除原借，本利相对，其余赃物平分。盖不止一年，亦不止一家，惟林希元为甚耳。故推官俞桑参称，林希元怙势恃强，专通番国，以豹虎之豪奴，驾重桅之巨航，一号林府，官军亦置而不问。……夫所谓乡官者，一乡之望也。乃今肆志狼藉如此，目中亦岂知有官府耶？盖漳泉地方，本盗贼之渊藪，而乡官渡船又盗贼之羽翼，臣反复思惟，不禁乡官之渡船，则海道不可清也。

上述记载详细说明了沿海乡绅层在走私贸易中所起的作用。福建的乡绅中最被视为地方之蠹的是林希元。恰是这个林希元在前引《王政附言疏》中又表现出对民相竞于末业的忧虑，且考究其原因，站在农村正统主义儒教官僚的社会政治立场，恬不知耻地表露了官僚的二重性格和自身矛盾。这种乡绅的商业经营不仅通过倭寇可以看到福建等沿海地区的走私贸易，江苏地区也是如此。黄省曾的《吴风录》<sup>①</sup>载：

至今吴中缙绅大夫多以货殖为急，若京师官店，六郭开行债典，兴贩盐酪，其术倍克于齐民。

于慎行的《穀山笔尘》卷四“相鉴”条载：

吴人以织作为业，即士大夫家多以纺织求利，其俗勤蓄好殖以故富庶。然而可议者，如华亭相，在位多蓄织妇，几计所积与市为

<sup>①</sup> 收入《百陵学山》（明王完编，隆庆二序刊，十二册本）第三册；《五朝小说》明末刊，《存明人百家小说》第七册；《学海类编》集余八《游览》。

贾。……

描述了江苏地区的乡绅经营工商业的情况。

以上对乡绅在明末中国社会分化的过程中所起的作用,从不同的方面进行了探讨。乡绅处于各种问题的中心,许多情况下成为各地乡土社会法律事件的焦点。明代的词状中,乡绅是如何处理的?在元明清时代,民间盛行通俗的类书<sup>①</sup>,即不论贫富贵贱四民通用的日用性百科全书。其中将日用百般进行分类收入,当然也有关于律例词状的门类。元代的日用类书《事林广记》中,有关词状收录在辛集卷一〇《词状新式》中<sup>②</sup>,其词状的形式及内容不同于明代的日用类书。元代关于民间的纷争的记载只有片断的例子,但到了明代,如土豪、富豪、吏书、乡官、监生、<sup>154</sup>生员、大户、平人、商贾、僧道、妇人、奴婢、雇工等,按照阶层身份和职业加以区别,列举裁判文书、词状的事例,由此可知各个不同的阶层身份当时与什么事件关系较多以及各阶层在事件中所起的作用。这些日用类书中代表性的是《三台万用正宗》<sup>③</sup>,其中有关于乡绅词状的事例。同书卷八《律例门》下段载有词讼的形式。据其“词讼体段贯串活套”条,告发“乡官”的词状的首段、前段、后段之语都有记载。首段之语与其他阶层虽然相同,对乡官用以下的用语:

上官勒索 倚官辖骗 势官欺骗 恃官占业 倚官霸占 纵  
 仆欺骗 恃势殴命 倚官诬骗 恃官隐粮 恃官骗财 上官杀命

① 抽稿《明代の日用類書と庶民教育》(收入《近世中国教育史研究》)。

② 词状新式细目的“写状法式”条中有如下的告状例:

<sup>256</sup> 告妻妾灾伤、大户勒索、申逃户状、请逃户业、逃户复业、地主归收地土、请地人退状、申李拦莫口头状、本主认、儒人赴试结保、告破老状、主首勒索、告给文引、申死牛马、告男不绍家业、告女婿不绍家业、告养同宗男状

③ 《三台万用正宗》,东京大学东洋文化研究所藏。本书在日用类书中所占的地位参照抽稿《明代の日用類書と庶民教育》(收入《近世中国教育史研究》)81—82页。而且此东洋文化研究所藏的《万用正宗》与下面注释中的《无车拔锦》都是仁井田陞博士所藏本,被收录到最近汲古书院刊《中国日用类书集成》(含有《万书渊海》、《万宝全书》及这两部书)。

还记载有对乡官词状的前段、后段的例文，前段用如下的文笔：

○专倚官势，欺辖下民，动辄禀官嘱吏，不敢声言，每遣虎仆强奴，坐家蚕食，捉拿捶拷，监禁水牢。

○倚官行威，纵仆作恶，霸占田地基屋，强辱子女妻奴，横行乡村，威势匪敌。

在对乡官的诉状中，常常用上述的语句，其内容与上述明末社会在阶层分化中乡官的肆意横行、对下民的榨取现象完全相同。特别是“纵仆欺骗”、“遣虎仆强奴”、“禀官嘱吏”可以看做明末乡官横行的普遍行为。刊载在明末其他的日用类书上的词状用语<sup>①</sup>，虽然比《三台万用正宗》简略，但大体是属于同一类型。如《万书渊海》“分条殊语”条的“乡官类”中记载有如下用语：

势官 势要 酷官 孽官 虐官 土官

继而在“续句摘要”条的“乡官”中记录有如下用语：

陆梁跋扈 逞势鬻横 倚官凌民 藉势荒淫 势要殃民

日用类书关涉各种职业，含有记载宗族社会生活方方面面的内容，针对生活的各个方面有不同的专门书籍。无论是儒学、科举、作诗、作文，还是农业、商业、家族道德、社会道德、宗教生活、法律、交际风月、游戏等都有专书。以上各种类型的专书在明末都是通俗的内容。抄录这些专书的内容要领，汇总日常生活所必要的各部门的知识、事项，就是日用类书。有律例方面的专书，其内容是以方便四民日常生活为目的。例如有

① 词状的例文、例句载在如下日用类书中：《五车拔锦》（东京大学东洋文化研究所藏）（二十四卷）体式门、《文林聚宝》（十二卷）律例门、《诸书博览》（八卷）律例门、《学海群玉》（八卷）律法门、《万用正宗》（万历三十七年版）（十二卷）律法门、《万书渊海》（六卷）律例门、（八卷）律法门、《万宝全书》（万历四二年版）（十六卷）词状门、《万宝全书》（内阁文库）（十卷）状式门、《万宝全书》（崇祯元年）（二十一卷）状式门、《全书备考》（十八卷）状式门、《积玉全书》（十六卷）状式门。参照拙稿《明代の日用類書と庶民教育》。

如下的专书:

《折狱明珠》四卷,明清波逸叟编,内阁文库藏,万历壬寅(三十)岁引“辛丑(二十九)仲秋刊行”的刊记。

各卷上下两层,以与日用类书相同的形式分类记载有关律例、词状。分为硃语、珥语、判语、告诉状、呈状、保结、禁约等。硃语、珥语部门中罗列了不同职业、阶层、事项的用语,其中“乡官”中有如下用语。二卷上层的硃语条的乡官类中有“势要、势官、孽官、淫官、土官”,“续句便要”条的乡官类中载有“陆梁跋扈 逞势鬻横 倚官凌民 藉势荒淫”之句,与上述《万书渊海》的记载非常相似。这也可以作为日用类书是从各部门通俗化的专书中转载編集而成的证据。

《三台明律正宗》十三卷,大同宣府开平卫经历、方山余员注招、江西赣州府定南县典史鲁斋叶伋示判,内阁文库、尊经阁文库藏。

与日用类书相同,由上下两层而成。卷末记有“万历丙午(三十四)岁冬月书林余文台重梓”。尊经阁文库本有“扉”而内阁文库本无。附有如下双峰堂余文台的识语:

坊间杂刻明律,然多沿袭旧例,有琐言而无招拟,有招拟而无告判,读律者病之。本堂近侵此书,遵依新例,上有招拟,中有音释,下有判告。琐言井井有条,凿凿有据,关者了然,买者可认,三台为记。

- 157 由此识语可知,关于法律诉讼方面的书坊间杂刻很多,其刊行书坊的识语虽然是模仿广告文字的,与日用类书书坊的识语旨趣相同,可知这种坊刻书籍是作为商品流通的。本书前十一卷将明律分类进行刊载,卷一二载宋代宋慈的《洗冤录》,其上层收录法家总论,十三卷中收录元代王与的《无冤录》。法家总论的部分载有关于诉状、告状、呈式、禀帖等的例文,其中包含有官豪、乡官的事例。这种通俗法制著作很多是经过下层官僚、胥吏等从事此实际工作者的手而成的。本书明示是经大同宣府开平卫和江西定南县的典史等之手而成,值得注意。

《法家经历》六卷，内阁文库藏，崇祯癸酉（六年）刊。

此书也与法律的日用类书相通，载有各种告状呈状的具体事例。

《法家秘授智囊书》上、下二卷，金陵读律斋主人编辑，尊经阁文库藏。

本书引用的事例有崇祯时代的东西，推测为崇祯时代所刊行。附录中有六科硃语，分别有各阶层的硃语。关于乡官有“势官鬻官、淫官、势要、陆梁跋扈、逞势鬻横、藉势贪淫”这样的四字句或二字句硃语，与上述《折狱明珠》类似。这些用语在明末的其他日用类书中也常见到。

如上所述刊行了许多明律的俗书，与日用类书一样，载有明末社会产生的种种事件的诉状告状。既然这些通俗书籍普遍流通，可见来自告状上的对乡绅的一般的批判意识在明末已经出现。刊载这些对乡绅等的告状的日用类书和明律俗书现存最早的是万历年代的，这与正德以后<sup>158</sup>乡绅层的社会作用的变化有关。正德、嘉靖以后构怨于乡社的乡绅的社会作用多有表现的同时，对其跋扈于乡里而进行反抗的主体阶层在此时代也成长起来，这就是后面将论述的以士人为中心的反乡官斗争、反乡官的阶层势力和批判意识都得以强化的现象，而各个阶层的成长都促使了日用类书与通俗法律书的刊行流通。对乡官横行的民间诉讼事件，在万历前后已经出现了很多，以至这些都被上述通俗书籍所记载。由于这类书籍的通俗性，这些记载明显地促进了一般社会意识的形成。将这些综合起来考虑，可以认为在当时民间对乡绅的批判意识和怨恨情绪已经形成。表现这种怨恨情绪的具体事例，从赵翼所举的史料和上述各种史料中出现的势官、酷官等用语都可以证明。而且如上述朱纨弹劾林希元的文章中所说到的“乡官乃一方之蠹也”所示，是将其视为地方之蠹。在明末善书的制作流通中发挥很大作用的在野官绅知识分子颜光衷，在其《迪吉录》“官鉴家居门”中论述乡绅的地方，以“俚语云”的方式这样记载：

得势胜着而以豪于里，而人阴指曰：此翼虎不可犯耳。



就这样,“翼虎”作为民众之声的俚语被记载在了解释庶民伦理的善书中,这与地方之蠹的意识一同表现了对乡绅的社会意识和民众的理解方式。隆庆万历时代的官僚吕坤,在其《呻吟语补遗外篇》“品藻”条中记述:

159 古者乡有缙绅,家邦受其庇荫,士民视为准绳。今也乡有缙绅,增家邦陵夺劳费之忧,开士民奢靡浮薄之俗。然则乡有缙绅,乡之殃也,风教之蠹也。

万历三十一年冯应京编的《经世实用文编》卷四“考举乡官”条引用正德嘉靖时期聂豹的话说:“居官之人一旦回到故乡,贪饕狼藉,勾结上司、挟制府县、打通关节、利己害人、颠倒是非、报复私怨,甚至欺压宗族,待尊长如路人,凌夺乡里,遣子弟为鹰犬……越加猖狂放肆、无所忌惮。故而俚谚曰:与其以官僚为邻,不如以菜农为邻。”由此可见乡绅的横暴。《汇纂功过格》卷四《修身格·行谊》“五十功”条目的注释附录中,在李谦庵的关于修身的记述文字之后,记载了当时社会上对乡绅的普遍意识:

有显官归里,馈者迓者往来,观者阗路骈陌,既而族姻交贺。即僻者亦茹耻愧谢,独邻居一室,蹙眉远引,若避寇然。怪而问之,愀然曰:所贵锦旋者谓其得时行道,庇吾乡里,今或窃一名得一官,即起朝贵暮富之想。名愈高,官愈穹,而用心愈谬。武断者有矣,庇奸愿。持州县者有矣,是荣一人、增一害也。其居目以广,邻居以蹙,吾不早避,其亦不见几矣。先辈有言,邑里中出一乡绅,即是邑里中出一大蠹。

160 可见显官在乡里的势威以及官僚之欲富贵者、武断乡里者和对抗州县官者之害,进而作为“先辈之言”,意识到乡绅为邑里之蠹。《身世准绳》卷四“居官”条也援用了上述《迪吉录》的记载。《儒林外史》第四四、四五、四七回中说五河县的彭乡绅之家出了数个进士、两位翰林,同县的

任何世家大族在财势上都无法与彭乡绅相比,仅此就成为一般民众的怨府,除彭三老爷以外,认为“他家一门都是龙睁虎眼的脚角”。中国民众的道德意识中要求富豪大户必须要为贫民和公众作出与其财势丰厚程度相应的义举。富人如果不做相应的义举,民众就会视此富者为怨府。<sup>①</sup>这在表现一般民众意识的明清小说中随处可见。小说所表现的反官、反富者意识,都是贫贱者对于财势者在要求施与而得不到满足时自古以来所抱有的潜在的怨恨意识。在明末即便可以将其理解为来自下层的高涨的民众力量的表现,它也是借助于这种传统的民众意识而来的,二者是相关联的。尽管有财势,而没有优恤之心、不能为乡党谋利益的乡绅,被称为龙睁虎眼之人。乡绅一般是被这样来看待的,即便如此,社会普遍要求有乡绅身份的人实践怎样的规范呢?违反这种规范的乡绅才被视为上述的怨府、翼虎。这种一般社会要求乡绅的规范,在善书中有很多表示。其中有代表性的,在对这些规范加以整理的功过格中的官僚、乡绅条目中可以看到。功过格中也有“居官功过格”。在明末,按照社会阶层、职业的区别来进行整理这些规范很流行,这种意义上的典型的功过格是《不费钱功德例》。<sup>②</sup>此善书,如书名所示,是根据各阶层、职业来归纳不费钱而为功德善行的。不费钱的反面当然就是“费钱功德”了,无论是费钱还是不费钱都不行功德例的乡绅,就成了上述民众的怨府。考察此《不费钱功德例》中所阐释的乡绅应该进行如何的善举,就可以明白上述乡绅层在明末所处的社会地位和所起的社会作用。石成金的《家宝全集》第三集、卷一所收的《乡绅不费钱功德》有如下记载:

① 倡率义举。① 正己化俗。② 不说昧心人情。③ 不包揽公家事。④ 不侵占人田园。⑤ 不强买人产业。⑥ 不掺搭低色银。⑦ 不借端害人。⑧ 不谋夺人风水。⑨ 不指勘人价值。⑩ 不轻听仆从言。⑪ 不措苦雇工佃户。⑫ 不

① 参照拙稿《中國民衆の宗教意識》(《中国研究》1)。

② 参照第五章“功过格之研究”(边码第497—500页)。

畜羊豕践食禾苗。<sup>①</sup>不许奴仆生事。不强賒取货物。<sup>①</sup>有利益于此地方之事,极力向公祖父母开陈。<sup>①</sup>民间有真正大冤抑,不避嫌疑,极力公行表白。

陈弘谋的《训俗遗规》卷四所收的功德例与石成金引用的有很多相同的地方,也有彼此不同而相互补充的地方。但是陈弘谋所述大体上比石成金的更加详细,由此可以更加清楚乡绅层是什么样的阶层<sup>①</sup>。

①倡率义举。<sup>①</sup>正己化俗。<sup>①</sup>有利地方事,尽心告白官长。<sup>①</sup>有害地方事,极力挽回上官。<sup>①</sup>民间大冤抑,公行表白。<sup>①</sup>里邻口角,公道解纷。<sup>①</sup>村众逞凶,危言喝止。<sup>②</sup>不说昧心人情。<sup>②</sup>肯容人过。<sup>②</sup>肯受逆耳之言。<sup>②</sup>不评论女色。<sup>②</sup>受谤不怨嗟。<sup>①</sup>保护善良。<sup>①</sup>公举节孝。<sup>①</sup>戒人忤逆。<sup>①</sup>止人奸谋。<sup>①</sup>扶持风化。<sup>①</sup>主持公论。<sup>②</sup>严禁子弟恃势凌人。<sup>②</sup>不许仆从倚势生事。<sup>②</sup>不偏护子弟,冤苦乡邻。<sup>①</sup>不开害人事端。<sup>②</sup>不以财势傲慢贫贱宗亲。<sup>③</sup>劝止人刻薄取财寅绿功名。<sup>③</sup>不侵占人田园。<sup>③</sup>不谋买人产业。<sup>③</sup>不掺杂低银。<sup>③</sup>不薄本族,而妄认同宗。<sup>①</sup>感化人一家好善。<sup>③</sup>不管户外事。<sup>③</sup>不随淫朋游戏。<sup>③</sup>不借端害人。<sup>②</sup>不徇情冤人。<sup>②</sup>不以喜怒作威福。<sup>①</sup>止人不演淫戏。<sup>③</sup>不谋夺风水暨欺压邻傍风水损人。<sup>③</sup>训子孙甥侄,仁慈一体,不怒不纵。<sup>②</sup>不欺凌幼弟庶弟。<sup>③</sup>乘危不下石排挤人。<sup>③</sup>不图方圆适自己意妨人便利。<sup>①</sup>鼓励人,苦志读书。<sup>①</sup>劝人,重义轻利。<sup>②</sup>不措短人价值。<sup>③</sup>不因仆从言慢侮亲友。<sup>①</sup>谕人,和息词讼。<sup>①</sup>为人,解冤释结。<sup>③</sup>不强借人财物。<sup>③</sup>不强賒店货。<sup>①</sup>锄强扶弱。<sup>④</sup>敬老恤贫。<sup>③</sup>不多娶姬妾。<sup>③</sup>不畜宠童。<sup>③</sup>不贪重利,将婢配匪类残废人。<sup>③</sup>奴婢婚配及时。<sup>③</sup>不压良为贱。

上述《训俗遗规》的引用中没有《家宝全集》引用的“不措苦雇工佃

① 石成金与陈弘谋都是从熊弘备的原本引用的。引用文大体类似,也有些地方有精粗出入。石成金与陈弘谋之间当然有差异,与被其他善书引用的也有差异。这是因为善书的引用方法不太严密。

户”、“不畜羊豕践食禾苗”，但是其他的都有，并且更加详细。“不畜羊豕践食禾苗”，与同样在《不费钱功德例》（《训俗遗规》引）的农家条中的“不藉主人势，纵放六畜，残邻田禾苗”、“不借口邻田六畜残毁禾苗，唆主人诈害”相对应。由于这里的农家明显包含佃户，所谓“主人”是指佃户的主户。乡绅是地主，上述所谓“不畜羊豕践食禾苗”，就是乡绅的佃户要求作为主人的乡绅不要作这种有害社会的事。“不薄本族而妄认同宗”、“不以财势傲慢贫贱宗亲”是警惕儒教中特别是宗族主义的紊乱，豪绅动辄恃其财势而对贫贱的宗亲表示傲慢而不对自己的宗族行优恤的义举，或者为了财利在宗族结合中妄认他族，这些都被禁止。非本族而妄认财势之家为同宗的恶风在明末清初很盛行。清初扬州人史搢臣的《愿体集》中有如下记载：

联宗一事，颇为近日恶套。以漫不相识之人，一朝得第，认为同宗。凡所缘引，俱现在职位之人，而不必认者，即现在职位之祖父，亦不与焉。此为联势，非联宗也。世情淡漠，本族弟兄叔侄，尚置不问，何有于泛合者乎。势在而宗联，势去而宗断，不如君子以志同道合为主，四海之内皆兄弟也。 163

可见，当时对科第之人或有职位的人，即便不是本族也有被认为同宗而进行连宗的情况。如上述《消夏闲记摘抄》中所述，这与明末门生故吏或豪奴悍仆隶属于缙绅而盛行的缙绅土地兼并这种风潮是有关联的。可见，《不费钱功德例》的记述明显反映以明末乡绅为中心的社会问题。根据上述各种记载，可以明确乡绅是属于有财势的阶层，是地主，其生产劳动是通过佃户雇工来进行的。他们依靠其财势来侵占他人的田园，谋买他人的产业来兼并土地。乡绅拥有子弟、仆从，恃势欺人，使乡邻受苦。或者以奴婢许配给匪类残疾以贪暴利。他们蓄养了仆从、姬妾、宠童。他们是地主，同时还收取商业利益，进行賒购商品货物、强借他人财物、使用假钱等。从这种功德例的记述来看，可以明白被称为乡中大蠹

的翼虎的乡绅,以经济之外的非法手段兼并土地,追求奸富利得,他们并不是追求农、工业的生产利益从而起到促进社会发展变化的阶层。而且在上述功德例文中,注③的条款,是与乡绅在明末社会的历史性社会作用相关的,注①的部分是表示乡绅在乡里社会是指导阶层,注②的部分比较而言是一般人也适用的规范。关于其指导阶层的意识,后面将论及。在劝善的教训或善书中论及对乡绅的社会意识的,还限于上述功德例或《迪吉录》、功过格。善书不仅仅是论述一般的社会意识,在明末清初的善书中,记载乡绅的事情很多。清初唐翼修的《人生必读书》卷九“涉世”条中说:

势绅豪宦得势之时,乡人一切田产有可欲者,必进计夺之;古器珍玩,有可爱者必设计谋之。庶民之家,势既不敌,必当让焉。

同书卷一二“居乡”条中说:

乡绅在乡党,我渔利,则僮仆亦乘机以规利。己行势,则僮仆更借势以造恶。遂穷困小民,忍气吞声,邻里乡党,旁观侧目。

由以上这些例子可以知道,在明末,乡绅在社会上横行,同时在对乡绅一般的社会意识中,将其视为翼虎的看法也很风行。

如上所述,在明末对乡绅的怨恨意识已经普遍化了,而这种社会意识表现为具体的民众行动的,就是明末的许多民变。民变中所表现的怨府复仇的行动或意识明显地与在上述善书等史料中表现的怨恨意识是共通的。发动民变的各阶层,根据事件的不同而各有异同,但综合各种事件,他们是乡绅、自耕农阶层、佃户、奴仆、商人、手工业者、光棍、无赖等。在各自的社会中,对被视作乡蠹或翼虎的乡绅及其所隶属的诸分子进行反抗的乡绅、士人、农民、商人、手工业者、奴仆各阶层共同的基础——“大众”(《不费钱功德例》的“大众”,本文参照后述功过格)的主体性力量得到了认可。民变中民众方面的口号是对怨府、仇家的报复。在万历十年五月杭州的民变中,市民以“恨乡官”为名进行啸聚呐喊。万历

二十、二十一年湖州董氏、范氏事件<sup>①</sup>中的乡绅董份因为资产过多而“怨满一乡”<sup>②</sup>，由“以诸董为仇者”<sup>③</sup>而发起了诉讼。万历四十四年董其昌事件时，其昌的次子董祖常“敛怨乡里”，也出现了“合郡不平之心……各处飞章投揭，布满街衢，……至于刊刻大书兽宦董其昌、梟孽董祖常等揭纸……”<sup>④</sup>的状态。这些事实都说明了在明末民间已经普遍存在着对乡绅的怨恨意识及民众为了复仇而发动民变而已。

上面这一节从各个方面列举和探讨了乡绅在乡里所起到的翼虎、蠹贼作用的事例。总之，乡绅富豪土地兼并的倾向在正德、嘉靖之后更加显著，逐末之风也一时兴盛，两者相关联地得以推进。从生产手段的土地上分离出来的农民沦为佃仆、家仆或雇工，形成了大土地所有者的隶属阶层，而且竞于末业，或获得商业利益，或加入光棍无赖成为大地主豪商的隶属层的预备军。乡绅豪富的土地兼并、逐末之风与拥有门生家仆层的乡绅势力的强化，这些事实相互关联，促进了明末的阶层分化。一些乡绅甚至在逐末之风中与商人勾结、亲自经营商业而出现聚集末富奸富的情况。在正德以来的社会中，到万历以后商人的地主化、商人的官僚化更加急剧。因而在现代学界，关于旧中国社会，很多情况下都说是官僚地主商人三位一体的统治体制，这种社会体制的诸条件可以说在明末已经历史地具备了。

以上我们考察了明末社会中乡绅的支配作用与地位。在明末，在贫困中努力耕读的乡绅也不是没有。关于上述明末的土地兼并，顾炎武的有田者十一、为人佃者十九这种记载中的有田者，也可以解释为是有大约二三十亩田的自耕农阶层，在明末江南社会属于这种小地主兼自耕农阶层的也相当多。有明一代，在江苏地区，经营面积二三十亩或者以下

① 《明实录》“万历十年五月乙酉”条。

② 沈德符：《清权堂杂著》（傅衣凌氏《明代江南市民经济试探》第120页引）。

③ 《敝帚斋余谈》（佐伯有一氏《明末の董氏の变》，《东洋史研究》16-1，第39页引）。

④ 《民抄董官事实》（《又满楼丛书》收）。

的小农,不论是自作还是小作都广泛存在,而且有人认为士大夫阶级也包含其中。<sup>①</sup>明代的老农层、居乡地主层中就有这种小农。这样的小地主兼自耕农层在农民中占有何种比例虽然不清楚,但是在明代中期之后,因为土地兼并的加剧,这种二三十亩程度的小地主兼自耕农层在中期之后减少的倾向大概是事实。但是即便在中期以后,特别是在士大夫阶层也可以看到关于小农的记载,这大概是因为中期之后记载这种小本经营之风流行,或者是由于这种中小地主阶层可以自行记述的条件产生了。上述被视为乡里之蠹的乡绅,以经济之外的手段蓄富而得到了商利奸富。但是在这种中小地主的乡绅层中,包含后面论述的士人层,是致力于农、工的生产发展,沿着经营地主的方向,对手工业的发展表现出理解的态度。这种立场的乡绅或士人对生产所表现出的实践性的中国式意识,大概与以贫寒或清高为自豪的风潮是相通的。而且在明末城居地主层中,出现了被称为“市隐”者,这也是明末中间阶层所起的作用吧。总之,如归有光或张履祥的例子所示,事实上也存在着贫寒的乡绅与士人。朱国祯的《涌金小品》卷一三“编役连拜”条中记载,正德中苏州府长洲县的致仕尚书刘纛为了知县郭波,其一家被持续课以粮长重役,为此而导致家破人亡。做过尚书的大官僚作为乡官被乡的知县压制而至于破产,这与乡绅一般左右其地方的知县而拥有很大的势力的情况完全相反。这样的乡绅,在明末所谓城居地主与乡居地主的社会对比中,是属于乡居地主层的。在明末学派与党派之争激化的时代,也有在社会上和政治上都没能蓄富的官家。这样的乡绅在明末起到了乡居地主的社会历史作用。在学派党派之争的前者,有明末王学左派的问题。一般认为王学左派的思想是与地主官僚支配政权对立的新兴庶民层的意识形态<sup>②</sup>,其中也包含属于所谓乡居地主层者。此学派宣扬阶级对立而主张

① 寺田隆信氏上述论文(见第125页注释②),第12页。

② 侯外庐氏:《论明清之际的社会阶级关系和启蒙思潮的特点》(《新建设》1955-5)。

庶民意识,否定过去传统的权威。<sup>①</sup> 寻求没有富贵贫贱差别的四民共通的庶民文化是该学派的立场,它批判明末的乡绅横行与社会的矛盾不公,使得力图打破这种状况的意识流行开来,而且培养了以这种意识为自豪的风潮。对这一问题,即关于王学左派知识分子的阶级基础,还没有进行根本的研究,但是从思想意识的内容看可以明确地指出上述几点。党派之争还伴随有阉党与反阉党之争,从这种对立中宦家乡绅层分裂为二。阉党批判势力成为东林党,复社作为其后继者而发挥了作用。批判乡绅之横行的意识,由于对与宦官勾结的乡绅的双重怨恨而更加被强化。代表反阉党的东林君子,他们是居于乡绅之位而且承担着批判乡绅横行的重要职责。对三代的圣人世界的憧憬,在这一系的许多知识分子或乡绅中都有所表现。这一系的人许多是属于致力乡居植党作为乡里社会的指导层而进行实践活动的乡居地主层。而且学派和东林党的问题,不仅与乡绅,而且与士人阶层的关系也应该大加注意。就像在批判阉党的东林君子的思想中所见,作为“乡官横行”来批判,这在社会意识上是认为大不光彩的。与此同时,追求三代圣人之世中刁民安住的理想社会,其中作为理想的乡绅的士大夫意识支配了明末的读书人。因此无论是客观上还是意识上,存在清寒清高的阶层都是事实。即便是翼虎的乡绅,在乡里舆论上也努力要获得清廉之名,有以清贫自夸的一面也是事实。乡绅豪富之横暴无论是在民众意识上还是作为实际的社会问题都成为了重要的问题,它与政治上的诸条件重合而感到危机,为了解决此危机,实现三代圣人之世的理想社会来解决时弊的这种士大夫志向,也不限于明末才有,但是这在明末表现得很突出是事实。将理想之世的样子在儒教或中国思想的传统中阐释,追求这种共同体的社会复古意识在读书人之间产生了。因此,士大夫、读书人进行义捐谋求救济共同体的成员,他们作为乡里的指导层在发挥作用的同时,在与国家和政

168

<sup>①</sup> 岛田虔次:《中國に於ける近代思維の挫折》。



治的关系上,代表下层民众的立场,为实现圣人之治献计献策,为缓和民众的不合理的压制而呼吁。在明末,这种作用的确是由乡绅来发挥的,而这种官僚、乡绅的作用在清代进一步加强了。乡绅的这种在民间社会的指导性作用及其意识的表现,在明末的社会得到了认可。明代中期之后的乡约、保甲、社仓、社学中的乡绅层的作用表现为与自上而来的政治的结合(参照第一章),乡绅是乡里的指导阶层,这由上述的《不费钱功德例》的记载也可以说明。各种规范中标示为①的可以视为其证明。在善书中,在禁止乡绅横行乡里的同时,强调乡绅在风教上是义恤行为的指导阶层的倾向也很强。石成金的《家宝全集》三集卷一《乡绅约》中也这样记载:

169

乡绅对地方的祸根所与很大,这一点与官长无异。即便州县得一好官,如果得不到乡绅的帮助也不行。乡绅的善行,即便是一件,也值得普通人的百千万件。官长虽不熟悉任地之事,乡绅因为生长于此乡土,所以很熟悉,可以向官长说明。乡里的愚民百姓即便想将地方的利害报告官长,去衙门也见不到官长,因为不知其礼,下情不能上达,因此民间利弊上达的责任一任乡绅。大凡一地方有一乡绅,即为此地方的模范。如乡绅好刻薄,则此地方都学刻薄之风;如其好势利,则都学势利之风。如乡绅俭朴淳笃、谦虚好礼、尊贤,则此地方也都学习这种风气。实际上乡绅为一地方的师表模范,风俗的美恶、人心的厚薄都从乡绅的身上体现出来。(大意)

此文为俗语,虽然很长,其要旨如上所述,可见当时民间普遍都这样认为。对于来自外敌的共同体的危机,乡绅是乡土防卫的中心,组织义军以御外敌。明清史料中所收的许多明末的史料,《崇禎长编》、《青燐屑》、《浙东纪略》等记载,在与李自成的闯军或后金军的战争或社会混乱之际,是乡绅组织乡兵率领义军而战,或义捐。而且从士大夫的立场来

看,他们也主张将包含乡绅的地主富豪与佃户的阶级性对立和各种矛盾消解在相资相养的共同体的牧歌式关系中。前面所举的钱士升的“富家亦贫民衣食之源也”的主张就是其表现之一。嘉靖时华亭的大乡绅徐阶也在其《世经堂集》卷二二“复吕沃洲中”作如下记载<sup>①</sup>:

盖松之俗,大家有田而不能耕,必属佃户,佃户欲耕而不足于食,必以仰大家。其情与势,不啻主仆之相资,父兄子弟之相养,……正德以前民生裕而乡无恶俗……迩年以来……昔之所谓相资相养者,始变为相猜相仇……

这也是主张大家与佃户的相资相养的牧歌式关系的乡绅意识的表现,而且他明确地将这种理想的关系现实地求之于明代前半期的正德以前,认为在正德以后阶级对立的矛盾激化了。值得注意的是,这与上述何良俊所说的兼并之弊激化以正德为界的想法如出一辙。在正德以后的社会分化中,大乡绅徐阶或钱士升在自身发挥作为乡里的翼虎的社会作用的同时,因为主张相资相养的牧歌式共同体社会,将自己的立场与圣人结合起来而保住了其名声。乡绅中的清贫者不用说,即便是所谓横行乡里的乡绅,在意识上也追求名望而与乡里之蠹对立并加以批判,这在明末很流行。乡绅的现实型与乡绅自身意识上的理想型的不一致,这在林希元身上的反映前面已经提及。陆楫的《蒹葭堂杂著摘抄》<sup>②</sup>中有如下的记载:

今世士大夫居乡居官相反有二事。好名者,居官时,颇能以志节自励,人皆信之。及其退而居乡,则培克里闲,邀结守令,以求富其家,甘为乡人所贱恶而不恤。贪利者或居乡时,巧饰清谨,求为乡党自好,至于居官,则鬻取盈溢,忍弃绳检,甘就黜落终身,自以为得计。

<sup>①</sup> 藤井氏上述论文(三)中涉及此(见第129页注释<sup>①</sup>)。

<sup>②</sup> 收入影印的《记录汇编》。

171 同样的内容朱国祯也论述过,即他的《涌金小品》卷一〇“己丑馆选”条中说:“自来士大夫中,有居乡贪暴而居官反铮铮自动者。盖立名进取之心胜,所欲有甚于此故也。亦有居官贪暴而居乡又循循相安者。盖保家远祸之心胜,所恶有甚于此故也。二种人甚多,然不犹愈于出处作恶,为世间一大蠹者乎。”以上是说当时的乡绅有许多是站在居乡居官相反的立场,而且有两种类型。即一种是在居官时作为志节之士在官界有讲信用的好名声,但在退而居乡之时,反倒横行乡里致力于殖利。另一种是乡居时巧妙地装成清廉严谨之士,在乡党中获取名声,而一旦居官则利欲熏心,被指为贪官。从此史料来看,不论是何种类型,没有居乡居官时都能够作为清廉志节之士而在乡里和官界都赢得名声名望的,可以推测这种理想的乡绅是非常少的。毋宁说事实上居乡居官都作为翼虎贪官在乡里官界都成为非难的对象,而视为世间大蠹的居多,因而朱国祯暗指的就是这些,而陆楫虽然没有涉及这些但设法论述当时士大夫上述矛盾两面的共存。从陆楫的记载可以看出,当时士大夫居乡居官的实际状况与来自儒教主义的士大夫追求理想的状况的意识的矛盾。而且当时士大夫自身在居乡或居官上力图实现符合圣贤之道的理想形态,还自我显示这种理想的立场而以此为自豪,这种风潮也是历史事实。乡绅中不仅在思想意识上具有追求圣贤之道的一面,而居乡居官的现实状况多是与此相反的翼虎贪官。前面论述了东林诸君子与对乡绅批判的社会势力的关系,而东林君子自身也是乡绅,也应该成为乡绅横行非难的对象。钱谦益及其门生瞿式耜等,是文坛的领袖、东林的巨子,是明末名声盖世的乡绅。但是居乡则是土豪劣绅、在官为贪官污吏,如钱谦益晚年成了投满的汉奸。<sup>①</sup>这在明末党争之下,虽然也有被反对派所批判的语境,而作为乡绅横行的一个事例,也是事实。不也正好与陆楫批判乡绅的事例一致吗?

① 吴晗氏:《“社会贤达”钱牧斋》(收入《读史札记》)。

#### 四 士人与明末的社会

以上论述了在科举制度下,及第进士而成为官僚者与以举、贡、监等而被起用为官僚者,还有到举人以下生员的各种身份者之间存在身份上的特权差异,而官僚即乡绅在社会构成上也起到了统治阶级的作用。也论述了与这种乡绅相对应、没有取得官僚身份的读书人,一般称为士人。因为举人或贡生、监生也可以成为官僚,而与乡绅相区别的大部分就是生员了。生员也称为士子,士人与士子也有作为同义词来使用的,甚至可以把士人的典型身份认为是生员。与乡绅在明末社会具有重要意义一样,士人特别是生员在明末社会也具有重要作用。那么,明代的士人特别是生员具有怎样的意义呢?

明朝的生员对策由太祖的洪武十五年所定的《学校禁例》确立,有明一代都是以此法例来进行生员统制。此禁例严格进行对生员的语言统制,以此使全体知识阶级忠实地顺从于明朝,使从中选拔出来的官僚层能适应于明朝专制权力的强化与组织化。明朝中叶以后,中央权力弱化,生员进行政治活动,热烈地批判中央地方的政治,因此常常拿出洪武十五年的禁例。此禁例在《洪武实录》<sup>①</sup>“十五年八月辛巳”条记载如下:

① 此卧碑在《万历会典》卷七八《礼部三十六》“学校”儒学之条的学规中记载如下:

(洪武)十五年,颁禁例于天下学校,榜立卧碑,置于明伦堂之左,永为遵守:

一、今后府州县生员,若有大事干于己家者,许父兄弟侄具状入官辨诉,若非大事,含情忍性,毋轻至于公门。

一、生员之家父母贤智者少,愚痴者多,其父母贤智者,子自外入,必有家教之方,子当受而无违,斯孝行矣,何愁不贤者哉?其父母愚痴者,作为多非,子既读书,得圣贤知觉,虽不精通,实愚痴父母之幸,独生是子,若父母欲行非为,子自外入,或就内知,则当再三恳告,虽父母不从,致身将及死地,必敬告之,使不陷父母于危亡,斯孝行矣。

一、军民一切利病并不许生员建言。果有一切军民利病之事,许当该有司、在野贤人、有志壮士、质於农夫、商贾技艺,皆可言之,诸人毋得阻当,惟生员不许。(转下页)

(接上页)一、生员内有学优才赡、深明治体、果治何经、精通透彻、年及三十愿出仕者,许敷陈王道、讲论治化、述为文辞,呈禀本学教官,考其所作,果通性理,遂全其名,具呈拟调正官,然后亲费赴京奏闻,再行面试,如果真才实学,不待选举,即行录用。

一、为学之道,自当尊敬先生,凡有疑问,及听讲说,皆须诚心听受,若先生讲解未明,亦当从容再问,毋恃己长,妄行辩难,或置之不问,有如此者,终生不成。

一、为师长者,当体先贤之道,竭诚教训,以导愚蒙,勤考其课,抚善惩恶,毋致懈惰。

一、提调正官,务在常加考教,其有敦厚勤敏,抚以进学,懈怠不律,愚顽较诈,以罪斥去,使在学者皆为良善,斯为称职矣。

一、在野贤人君子,果能练达治体,敷陈王道,有关政治得失、军民利病者,许处所有司告给文引,亲费赴京面奏,如果可采,即便施行,不许坐家实封入递。

一、民间凡有冤抑,干于自己,及官吏卖富差贫、重科厚敛、巧取民财等事,许受害之人,将实情自下而上陈告,毋得越诉,非干己事者不许,及假以建言为由、坐家实封者,前件如已依法陈告,当该府州县布政司按察司,不为受理、听断不公,仍前冤枉者,然后许赴京申诉。

一、江西两浙江东人民,多有不干己事、代人陈告者,今后如有此等之人,治以重罪,若果邻近亲戚,全家被人残害,无人申诉者,方许。

一、各处断发充军,及安置人数,不许进言,其所管卫所官员,毋得容许。

一、若十恶之事,有干朝政,实迹可验者,许诸人密切赴京面奏。

一、前件事理,件一一讲解遵守,如有不遵,并以违制论。

此《会典》所收的禁例之文比《实录》所收之文详细。《实录》可能是从洪武之时开始已经被简化了,或者是后世大概在永乐之时被加以简化了。但是《实录》与《会典》在条文的顺序上是一样的。此学校禁例在《实录》与《会典》间的上述差异,到后世的流传中出现了更大的不同。如《涵芬楼秘笈》第三集所收《松下杂抄》中有如下记载。其内容与年代都出现错误,值得注意的是甚至包含了混入隆庆时的题准之后的刊行物。

卧碑

明太祖洪武二年诏天下立学,道命礼部传论,立石于学,刻之,后再为刊定

一、国家明圣取士、说经者,以宋儒传注为宗;行文者,以典实纯正为主。今后务须颁降四书五经、性理通鉴纲目、大学衍义、历代名臣奏议、文章正宗及历代律律典制等书,谕令生徒讲解。其有割裂异端邪说、炫奇立异者,文虽工弗录。

一、天下利病,诸人皆许直言,惟生员不许。今后生员本身切己事情,许家人抱告。其事不干己,辄便出入衙门,以行止有亏革退,若纠众扛帮、冒骂官长、为首者同逮,余尽革为民。

一、习举业即旁理之一端,四书经文策论,务要说理详明,不须浮夸怪诞,记诵旧文,意图侥幸。

一、生员考试,不谙文理者,虚糜十年以上,发附近充吏;六年以上,发本处充吏;增广十年以上,发本处充吏;六年以上,垦勸为民,未及六年发社。

一、有司朔望行香,迎至明伦堂讲书。

一、各省虚糜科贡,各有定额,南北举人名数,亦有定制。近来奸徒利他处寡少,许冒籍贡,或原系勋优隶卒之家,及曾经犯革同革、变易姓名、侥幸出身,访出拿问。

一、岁贡,正统六年,定府学一年贡一人、州学三年贡二人、县学二年贡一人。

一、应贡生员,文理不通,另取补贡,不许但换次滥补。

一、选贡,隆庆二年题准,不拘食粮浅深,务取文行兼优,府学二人、州县卫学各一人,以充恩贡。

一、补贡有欠,查人文未经到部,定限本年取文学优长者一人补。

一、科举,定以午卯酉年秋八月,各直省皆试士于乡,初九日初场,试四书义一道、经义四道、文限六十字,冗长者不得中式;十二日第二场,试论一道、表一道、判语五条;十五日第三场,试经史时务策五道。初场须熟读典籍,二三场须明白条对,空疏敷衍者,不得中。

一、学校无成,皆因师道不立、教官贤否不齐,须先察其德行、考其文学,若学问疏浅、怠于训诲者,一考再无成,不必考其文学,即送按察司同理。

259

260

命礼部颁学校禁命十二条于天下。一曰，生员事非于己之大者，毋轻诉于官。二曰，生员父母有过，必恳告至于再三，毋致陷父母于危辱。三曰，军国政事，生员毋出位妄言。四曰，生员有学优才赡、深明治体、年及三十愿出仕者，许敷陈王道、讲论治化、述为文辞，先由教官考校，果有可取，以名上于有司，然后赴阙以闻。五曰，为学之道必尊敬其师，凡讲说须诚心听受，毋恃己长、妄为辩难。六曰，为师者，当体先贤竭诚教训，以导愚蒙。七曰，生员勤惰，有司严加考较，奖其勤敏，斥其顽惰，斯为称职。八曰，在野贤人君子，果能练达治体、敷陈王道，许其赴京面奏。九曰，民间冤抑等事，自下而上，陈诉不许蓦越。十曰，江西两浙江东之民，多有代人诉状者，自今不许。十一曰，有罪充军安置之人，毋妄建言。十二曰，十恶之事，有干朝政，实迹可验者，许密以闻，其不遵者，以违制论。仍命以所颁禁例，镌勒卧碑，置于明伦堂之左。

如上述末尾所示，此学校禁例要刻于卧碑、置于府州县学的明伦堂之左。以后明朝在生员政策有问题时，常常拿出此卧碑。上述十二条论述了生员的形象、生员之应为师长者以及对学校提调官的要求。生员的基本状况由第三条的不能妄言军国政事这一取缔方针来决定，包括在科举制中的府州县学的生员制度在清朝确立并推广。明代的学生大部分为生员，这些生员被严禁干预军国之政事，这与汉唐的太学生（这相当于174  
明制中的监生）可以自由上书发言大异其趣。此禁例在《会典》中表述得特别具体明确。即：“军民一切利病并不许生员建言。果有一切军民利病之事，许当该有司、在野贤人、有志壮士、质朴农夫、商贾技艺，皆可言之，诸人毋得阻当，惟生员不许。”其中第八、九、十、十一、十二条也是关于生员的。第八条是说生员中的在野贤人君子，其能够充分练达治体、敷陈王道者可以赴京面奏。根据第九条，可知民间之冤抑等多为生员陈诉，但是不允许越诉建言。第十条所说的江西、两浙、江东之民不允许代人诉状，这大概主要是针对生员的规定。第十一条的所谓根据罪状而充

军的人,是指与生员有关者。第十二条所谓上闻以十恶之事有干朝政,大概是生员上闻的情况。第二条是教导生员对父母之罪过的态度,五条是教导生员对老师的态度。第六条是教为师的生员的态度。第七条是讲有司关于生员考较的规则。第一、三、四、八、九、十、十一、十二各条,都是关于生员建言、陈诉的规定,可见对生员的建言、陈诉在种种场合设置了许多限制。而其根本的规则,如第三条所示,可以理解为军国之政事不允许生员妄言。赵翼所谓“明制中,凡百官布衣皆可上书言事”<sup>①</sup>,而

175 《明史》卷一六四的邹缉等传赞中,引用“明自太祖开基,广辟言官,中外臣僚建言,不拘所职,草野微贱,奏章咸得上闻”来进行说明。这样,在明朝虽然言路比较开放,但是对生员的言论则有许多限制。这种情况,常常以上述洪武十五年的卧碑为基准来进行论述。

明朝是以府州县学作为科举制实施的基础,因此对生员的学业及士风的振兴很用意。但是由于教官不得其人,这些地方官学之实效不举,而且生员的学业以科举为目的而流于形式的弊害,早在前期就表现出来了。对此添置了提学官,提调监察府州县学,实行了匡正举业之弊的政策。据《明史》卷六九《选举志》,此提学官因为专门提督学政,始设于正统元年,于景泰元年一度废除,但是到天顺六年又再设。这时给各处提学官颁赐敕谕十六条,使其奉行。于正统元年开始设置提学官,这在《明实录》“正统元年五月壬辰”条有详细记载,即此时是根据少保兼户部尚书黄福的上书而设置提调学校官(提学官)的。《实录》中这样记载当时的情况:

添设提调学校官员,先是少保兼户部尚书黄福,言近年以来各处儒学生员,不肯熟读四书经史讲明义理,惟记诵旧文,待开科入试,以图幸中。今后宜令布政司按察司官,半年一次,遍历考试,庶得真才。下行在礼部会官议,每处宜添设按察司官一员、南北直隶

<sup>①</sup>《二十二史札记》卷三五“明言路习气先后不同”。

御史一员，专一提调学校。

据此提出了当时生员的举业学习之弊，为了得到真才，有必要使地方官遍历学校而进行考试，为此于各省添设按察司官员一员、于南北直隶添设御史一员，为专任提调学校之官。《实录》中记载，陆续任命胡軫、刘虬、薛瑄等分别为浙江、湖广、山东、福建、陕西、河南、江西、广东、广西、四川、陕西、南北直隶等提调。而且记载有对提学官的敕谕，此敕谕中提出提学官应该进行的如下十五条事宜<sup>①</sup>：

一、学者不惟读书作文，必先导之孝弟忠信礼义耻等事，使见诸践履以端本源。

一、士贵实学，比来习俗颓弊，不务实得于己，惟记诵旧文，以图侥幸，今宜革此弊。凡生员四书本经，必要讲读精熟，融会贯通，至于各经子史诸书，皆须讲明，时常考试勉励，庶几将来得用，不负教养。

一、学者所作四书经义论策等文，务要典实，说理详明，不许虚浮夸诞。至于习字，亦须端楷。

一、学校无成，皆由师道不立。今之教官贤否不齐，先须察其德行，考其文学，果所行所学皆善，须礼待之；若一次考验，学问疏浅，姑且诫励；再考无进，送吏部黜罢；若贪淫不肖，显有实迹者，即具奏速问。

一、学校一切事务，并遵依洪武年间卧碑，不许故违。

一、师生每日坐齐读书，及日逐会饌，有司金与膳夫，不许违悞欠役。

一、生员有食廩六年以上、不暗文理者（悉发充吏，增广生入学六年以上，不暗文理者），罢黜为民，当差。

一、生员有网，即于本处官员军民之家（选考端重俊秀子弟

<sup>①</sup>《明实录》之文据东洋文库的写本。（）中的文字为影印本《明实录》中所缺。



补充)。

一、生员之家,并依洪武年间例,优免户内二丁差役。

一、所在有司,宜用心提调学校,严束师生教读。……

(略去二条)

177

一、科举本古者乡举里选之(法),近年奔竞之徒,利他处学者寡少,往赴彼投充,增广生员,诈冒乡贯应试,今后不许(应试二字据影印本订正)。

一、提举学校者,如有贪淫无状,许巡按监察御史指实奏闻。

(略去一条)

以上十五条都是对府州县学的教官、生员的告诫,其中有一条明言学校的一切事务遵照洪武时的卧碑进行。天顺六年再设提学官时的敕谕,在《明史》中有十六条,而实际上是十八条。这十八条可以看做是以上述正统元年的敕谕十五条为基础附加而成,其中当然也有“师生于学校一切事务,并遵依洪武年间卧碑,不许故违”这一条,提到了洪武的卧碑。此后当论及生员、学校时常常强调按照卧碑实行。洪武以来有关学校、师生的学政之事以卧碑来整肃,而正统元年设提学官以整顿学政时,则将提学官应该留意的事项作为敕谕发给各提学官。此敕谕中,遵照洪武卧碑而实行学政也是根本的条款。天顺六年重置提学官的敕谕也是一样。在洪武的卧碑之后,在明代前半期的敕谕等文献中,只是论述有关学政的基本方针。但是到明朝中期之后,在整顿学政时依然会拿出洪武的卧碑,同时,论述生员之弊风与士人之横行的多起来了。这是明代中期之后的特征。隆庆二年,提学御史周弘祖上奏《正士风五事》<sup>①</sup>,其中出现“申卧碑事例以整浇风”。当时士子浇风已经成为问题。士子浇风是指什么呢?据正统四年所言<sup>②</sup>,生员在“犯奸盗诈伪、挟制官府、殴骂师

178

<sup>①</sup>《明实录》“隆庆二年二月壬寅”条。

<sup>②</sup>《万历重修会典》卷七八《礼部三十六·学校》“儒学考法”。

长、教唆词讼、说事过钱、包占人财物田土等项”时实行处罚规定。据弘治十六年的题准<sup>①</sup>，尽管生员廩增附学，规定其“傲慢师长、挟制官府、败伦伤化、结党害人者”要依律进行处罚。而且在嘉靖十年的题准中记载，生员“刁泼无耻之徒”，“号称学霸、恣意非为”而“妄行讪毁、赴京奏扰者”，令御史拿问。这些无疑都是士子之浇风，此浇风到隆庆之后，作为一种赋予了具体的历史内容的时代特征被普遍地描述出来了。继隆庆二年周弘祖之后，同年都御使王廷等<sup>②</sup>在《八议》中敷衍大学士张居正隆庆二年的《陈言奏疏》六事中的“振起纪纲”、“重诏令”二事<sup>③</sup>而加以复奏，其中含有“端风化”之议，曰：

一、端风化。迩来习竞浇漓，人多恶薄（薄恶）以童生而丛殴郡守、以生员而攻讦有司，非毁司（师）长，连珠偏布于街衢，报复仇嫌，歌谣遂侵于梓木。宜行所在提学官，申明卧碑严加笞治，其有故纵者，学政虽优，仍以罢软注考疏入。（据东洋文库藏写本。括号内为影印本）

上述更加具体描述了士子之浇风。为了匡正生员的浇风，还是力说要根据洪武的卧碑。

在论述明末生员、士子的浇风之前，先来从制度史上考察学校士风<sup>179</sup>之弊的起因。洪武之初，有京师府学六十人、在外的府学为四十人、州学三十人、县学二十人生员的定数，日给廩膳。<sup>④</sup>但是此后在多才之地增广生员得到认可，数额不定，但很少。宣德元年定增广之额，与廩生之数相同。所定增广之额与原来的生员区别而称为廩膳生员。此后再额外增加生员，附于规定的生员之末，称为附学生员。童生入府州县学而取得生员资格的，先是附生，廩膳、增广，由岁科等第之高者加以补充。这样

① 《万历重修会典》卷七八《礼部三十六·学校》“儒学学规”。

② 《明实录》“隆庆二年九月壬戌”条。

③ 张居正《太岳集·奏疏一·陈六事疏》。《明实录》“隆庆二年八月丙午”条。

④ 顾炎武：《日知录》卷一七、《明史》卷六九《选举制》。

由于在明初已经有生员滥增之势,与此同时也出现了弊端。洪武以来对生员学业中没有成效的规定了罚则,在宣德三年,行在礼部尚书胡濙奉敕旨,各地的巡按御史与布政司、按察司、提调官、教官一同对生员进行考试,奏请惩罚成绩不好的。上述正统元年及天顺六年提学官的设置也是为了提高生员的成绩。据成化四年礼部的准奏,附学生员虽被革去,但是由于作为军事饥馑对策的纳米而增加了各种生员,生员的革去淘汰并未进行。嘉靖十年也下发了《沙汰生员之令》,但是没有实行。万历时张居正任宰相,渐渐实施了减少天下生员的方针,但也没有实行多久,生员的泛滥愈演愈烈。在思考生员之滥与士人之弊时,有必要联系到纳粟监生。入国子监成为监生,有各种途径,其一为“例监”。例监是指捐资而成为监生。这始于景泰元年。那时由于边事多端,为了调办军费支出而让纳粟、纳马者成为监生。景泰四年,对于山东的饥馑,允许山东临清县的生员愿意纳米八百石者成为监生,后减少为纳米五百石成为监生。180 但是由于此例监败坏士风,礼部接到废除此令的奏请,就被废除了。其后到天顺时又实行了例监。在成化二年,南京出现了大饥馑,守臣建议纳粟送监,对此礼部尚书姚夔上言表示反对:

大学乃育才之地,近者直省起送四十岁生员及纳草纳马者,动以万计,不胜其滥,且使天下以货为贤,士风日陋。

宪宗因此否却了守臣之议。但是此后逢岁荒饥馑、边警、大兴土木工事时,大多实行例监,以至不能废除。监生虽然比生员身份高,与生员相比,监生的特权是可以成为官僚。因此士子趋之若鹜,特别是开例监之举,其弊害可想而知。这也是出现警戒士风颓坏的原因。万历四年礼部右侍郎孙应鳌的上言<sup>①</sup>,具体描述了由于例监而导致士风败坏的经纬。

<sup>①</sup>《明实录》“万历四年四月己巳”条。

礼部右侍郎管祭酒事孙应鳌言：太学非举贡及勋胄恩荫不入。自景泰初年边储匮乏，始议开纳，然止以生员廉增附为差，亦时开时辍。至隆庆间，遂得停廉降增及降附发社并黜退者，皆得纳银入监矣。提学宪条何以行于生儒乎？提学所摈斥尽可归之太学，则太学毋乃为提学藏垢纳污之藪欤？至于民间俊秀子弟，原令赴提学，告准附学名目，故谓之新附，与两京见任官随任子弟未入学者，并纳银入监，亦隆庆以来覆定事例也。此例一开，而商贾舆台隶役咸厕其中，甚有身未成一丁不识者，皆聚捭资关，他日服官为民蠹贼，不问可知矣。下户部议，社生黜生及民间不堪作养子弟，以后俱不许援纳，并请停预纳光禄寺监事及鸿胪寺序班。上纳应鳌议而令监事序班仍旧。 181

由此可见，始于景泰的例监之事到隆庆之后大幅实行，因此士人以外的商人，以至于奴隶的下层卑俗之民也都可以求得官途了。这样下层民之有志于官途者，他日一旦当官，自然就成为民之蠹贼。这说明了明朝起用官僚的科举正统状况已经崩溃，由此，庶民出身的官僚的出现而使得过去士人出身的官僚在性格发生了变质。这些与士子士人浇风之甚是相为表里的关系。在官途之中，进士缺是最受重视的，举、贡、监缺，特别是监生缺是最下级的。因此举、贡、监缺者的官途希望是很小的。他们不得不投靠门户来维护自己。<sup>①</sup> 士人出身的官僚或士人之间朋党学派的对立激化也与士子浇风之甚具有因果关系。与此相关，科举试题的答案中也在这时出现异端之风。<sup>②</sup> 总而言之，以隆庆为界，从修习明朝官方的四书、五经大全的士人开始，选举科第者的正统的科举制度出现紊

① 《日知录》卷一七“进士得人”。

② 《日知录》卷一八“举业”、“破题用庄子”、“科场禁约”中描述了举业中混杂了老庄佛教思想。科举程文的破题用《庄子》据说是始于隆庆二年的会试。而且制举业中，导入禅宗之说的，据说是始于万历丁丑（五年）科的杨起元。这样，不能不感叹隆庆之后所能用于举业的，也不是没有以释老为首的异端了。这虽然是舍弃程朱的传统而与新学的流行相伴而出现的，也可以理解为泰州学派的新学主张者与新的举业之学及官僚层的扩展是具有相互关系的。

乱的同时,举业本身的学问内容也随着明代之学的展开而包含有三教混合的异端之学。反朱子的左派异端之学的宣扬者,不论富贵贫贱,包含有整个四民在内的广泛阶层。对异端开放门户的科举之途,从四民的各个阶层都出现了新的科第者。这样,以这些新学问的宣扬者、异质的科第者及官僚为中心,士子士人的传统被破坏的所谓浇风强化,就是理所当然的了。

182 那么士子浇风的内容如何呢?士子的浇风以反对科举考试的不公平的斗争、反对封建的负担的斗争、反对贪官污吏的斗争、反对宦官暴行的斗争、要求土地合理价格的斗争等为内容。<sup>①</sup>关于这些内容,傅衣凌氏引用许多史料来进行了研究。<sup>②</sup>隆庆元年九月,两京进行乡试,及第者是原来的四分之一,落第者很多。及第发榜之后,考官王希烈、孙铤外出时,南京国子监的监生落第者数百人在门外喧哗,妨碍了王等外出,因为御史的呵止才渐渐解散。<sup>③</sup>隆庆四年十二月,江西的乡试落第者要求复核,都赶到都指挥使公署,争相入门而发生喧哗混乱,都指挥使王国光加以呵止,士子相互蹂践致使出现死者六十余人。<sup>④</sup>这一年的乡试中,南昌的知县刘绍恤为弥封官,让他两个落第的门生中式了,因此引起士子哗然。万历三十一年七月,苏州府知府周一梧因为考试的不公平而引起生员的不满,由于生员鼓噪杜门、策动暴乱而不得不致仕。这种因为考试不公而发生的士子鼓噪事件在隆庆之后屡屡可见。这是与上述举业内容上混入异端以致士人层包含了下层出身者等有关系的现象。而且此后,科举为生员、党社等各种关系所左右而缺乏公平,常常成为问题,也与此有关。当时科举流于形式,各种邪门歪道大为流行。如试题问题,出现许多“拟题”,拟题就是被预拟的试题。四书一经的拟题有一二百

① 傅衣凌氏:《明代江南市民经济试探》,第111—123页。士子斗争的分类是根据傅氏。

② 同上书,傅氏著作,同上页。

③ 以下事件,没有特别注释的都是引自上述傅氏著作。

④ 《明实录》“隆庆四年十二月乙卯”条。

道,完全熟记背诵,大体符合也可能侥幸及第。因此士子不学习经典本文而以誊抄拟题为能事,举业废弛。顾炎武也说<sup>①</sup>:

今日科场之病,莫甚于拟题,且以经史言之,初场试所本经义四道,而本经之中,场屋可出之题,不过数十。富家巨族延请名士,馆于家塾,将此数十题,各撰一篇,计篇酬价,令其子第及僮奴之俊慧者,记诵熟习,入场命题,十符八九,即以所记之文,抄誊上卷,较之风簷结构,难易迥殊……

这样,因而生员通晓四书五经本文的几乎没有了,举业的内容出现了紊乱。顾炎武还说<sup>②</sup>:

生员冒滥之弊,至今日而极。求其省记四书本经全文,百中无一,更求通晓六书,字合正体者,千中无一也。

而且科举考试中也有很多不公正。《明实录》“万历三十三年八月癸卯朔”条中载有江西巡抚徐元正的上奏,其中说生员“平时将经书束之高阁,而到了考试时则以嘱托为捷径,躁竞淹滞”。同样,《明实录》“万历四十四年二月戊辰”条中出现该年乡试中式者三百五十名中,会元沈同和以不正当手段获得其席次。他事先将时艺密密麻麻写进小册子而夹带进考场,而乡试及第了。他与同邑的赵鸣阳有姻亲关系,贿赂胥役,乡试三场都得到同一个考场号舍,每道试题都是拿出小册子来誊写,其答案的不备之处,鸣阳代为补充,这样终于成为会元。而且同伙的鸣阳也在第六席科第,因此记载说“士论哗然”。这种科举考试的舞弊,即由于答案的盗写或各种关系而造成的非法及第落第等事例很多。

科场的关节之弊,虽然在唐代就有了,但宋代更甚,而明代更甚于宋

①《日知录》卷一六“拟题”。

②《日知录》卷一六“经文字体”。

184 代。对明代的科场之弊,赵翼进行了综合的论述。<sup>①</sup>明代成化中,万安为宰相,二十余年间,每试必以其门生为考官,因此子孙甥婿中出现很多科第者。弘治十二年的会试中,大学士李东阳与少詹事程敏政为主考。给事中华昶弹劾敏政将试题给了举人唐寅及徐泰,东阳一个人做考官,敏政被谪官,寅、泰也都被谴责。嘉靖四十年,应天府乡试,作为主考的无锡吴某,录取了同乡十三人而被弹劾。万历四年,顺天府的主考张汝愚使张居正之子嗣修、懋修及居正之党、侍郎王篆之子之衡、之鼎科第了。居正去世后,御史丁此吕追论了此事。万历三十八年的会试中,考官汤宾尹舞弊而使门人韩敬及第,被御史孙居相弹劾,吏部尚书孙丕扬依法对宾尹和韩敬进行了制裁。此时进士邹之麟分校顺天乡试而舞弊,由于孙居相而被弹劾。亦如赵翼所言,汤宾尹为万历三十年代所谓宣党(宣城出身的朋党)的领袖、万历四十年代浙党的干部,纠集朋党而干涉政治。科举被朋党不正当地运用了。天启二年,钱谦益校浙江乡试,为举人钱千秋疏通关节,乡试发榜后,因为第三者而暴露了舞弊。上述张居正之党、与王篆之子的寅缘科第有关的南京户科给事中王嗣美,上奏了科举之舞弊。<sup>②</sup>这样看来,万历十年(壬午)应天乡试的考官沈懋孝以不正当手段使王篆之子王之鼎及第,被揭发了,其他还有各种舞弊行为。例如他想购买华亭良田六千亩,就各自诡寄于许多门生之户五六百亩。这年的科举中苞苴公行,入彀者半数皆为富室。第二十二名的狄献明为溧阳县的监生,但是目不识丁,是通过关节而及第的。第一百三十三名的贺学礼,是原江西按察使贺邦泰之子。他口尚有乳臭,以钱神而获科第。七十二名的王尚,为松江富室之子,以贿赂而获科第。一百三十九名的包文熠是包怪芳之子,怪芳与懋孝为同县人而且关系亲密。因为懋孝为

① 赵翼《陔余丛考》卷二九“关节”,《二十二史札记》卷三六“明代科场之弊”。《明史》卷七〇《选举制二》中对此进行了概述。还有商衍璠氏的《清代科举考试述录》,可以参照其第八章科场案件与轶闻、第一节清代以前科场之案。

② 《明实录》“万历十四年四月乙酉”条。

主考，怪芳夜行路迎懋孝，托付文熠之事，赠与重赂。懋孝从袖中拿出试题给了怪芳，这样文熠及第了。沈懋孝的这种舞弊是科举舞弊例子中最引人注目的。科举的寅缘关节，如赵翼所举的例子，自明代中期之后开始明显，其最为泛滥是在万历张居正之时到天启之间。关于万历时期的科场寅缘，文秉在其《定陵注略》卷一“科场寅缘”条中进行了总结，其中也载有上述万历十四年王嗣美的弹劾沈懋孝的上奏。钟惺“天启初任福建提学副使，大通关节。……化子衿为钱树，桃李堪羞；登组佞于臬比，门墙成市，公然弃名教而不顾”。当时闽人说：“学臣之鬻诸生，自伯敬始”<sup>①</sup>，以贿赂来采用生员。

上述科第者的不正当录用，多为由学派、乡党、主从等关联而产生的朋党门生关系产生的，这种不正当的录用又进一步强化了朋党门生的结合。在官途中下级缺出身的出人头地的希望很小，不得不投靠到有势力的门户来维护自己，这在前面已经论及。而且士子层也可以包含下层社会出身者，如前所述这是在隆庆以来兴盛起来的，门生朋党的风潮也包含下层社会出身而增强了士子势力，这一新的士子层也强化了反抗科举舞弊的士子的浇风。傅氏所言反抗封建压迫的斗争中的各种事项，有许多相互关系，而这些在明末尤为突出。这与反抗科举不公平的时代相类似。这些士子浇风的诸现象中，在时代上最早被认可的大概是反对宦官暴行的斗争。正德中，妖人王臣与宦官王敬在各省采药，到了苏州，搜括了江南的书画玩器。而且让府学诸生手抄妖书（乙命占卜之书），以不能按要求手抄为借口而要索取贿赂，因此生员王顺等数十人大怒。<sup>②</sup> 此事件据《明史》卷一八七《王完传》，因为成化二十三年成为进士的王完那时还是诸生，可见至少是在成化年中的事件。嘉靖初（二年），织造太监张

① 《日知录》卷一八“钟惺”。

② 《陔余丛考》卷二〇“苏州击阉不始于颜佩韦”。上述是引用《寓园杂记》与《涌幢小品》（卷一—“批内官”）而论。《寓园杂记》的王敬事件，在祝允明的《志怪录》“王臣”条中也有记载。关于张志聪的事件，其他请参照《明史》卷二〇一《吴廷举传》，（明）徐复祚《花当阁丛谈》卷二“蕉耐”。 262



志聪于长洲县恣意横索。长洲的知县郭波攻击了志聪,志聪怒而想要陷害问罪于他。这时典史萧景腆率领部下弓兵攻击志聪,打落了其帽子。一些傍观的市民登上屋脊向志聪投掷瓦片呼应景腆,志聪抱头逃窜了。制裁这件事时,巡抚吴廷举上言志聪之罪,为景腆在县城之门立仗义英风碑。以上是对宦官暴政的反抗运动的比较旧的两个例子,前者明显是与士子浇风相适应的事件。后者虽然没有表示士子活动之处,但是事件的中心人物萧景腆为典史,任长洲县之尉。典史是未入流之官,隶属于县,因此发挥了与长洲县的下层官僚或下层读书人立场相通的作用。有市民对他的呼应,这可以看作是万历以后常常出现的市民反阉官抗争中所明示的那种也包含士人、下级读书人立场的市民运动。对阉官横行的抗争,当然与明代宦官之祸的历史是互为表里的。明代的宦官在永乐时开始活跃,其弊害之显现是自正统时代的王振开始的。但是明代最严重的阉宦之弊无疑是天启时的魏忠贤。<sup>①</sup> 黄宗羲比较汉唐宋,认为明代的宦官之祸最为惨烈,特别是明末,内外政令、财权刑罚都为宦官支配。<sup>②</sup> 他说:

187

阉宦之祸,历汉唐宋而相寻无已,然未有若有明之为烈也。汉唐宋有干与朝政之阉宦,无奉行阉宦之朝政。今夫宰相六部,朝政所自出也。而本章之批答,先有口传,后有票拟;天下之财赋,先内库而后太仓;天下之刑狱,先东厂而后法司;其他无不皆然。则是宰相六部,为阉宦奉行之员而已。……汉唐宋之阉宦,乘人主之昏而后可以得志,有明则格局已定,牵挽相维。以毅宗之哲王,始而疑之,终不能舍之,卒之临死而不能与廷臣一见,其祸未有若是之烈也。

宦官的权力强大时,当然会出现士大夫层的反击。因此对王振、汪

① 《日知录》卷九“宦官”。《二十二史札记》卷三五“明代宦官”。

② 《明夷待访录》“阉宦上”。

直、刘瑾等人的擅权，廷臣不从而大加批判。宣德之时，中使四出而搜取珍奇之物，但是对宦官的横敛苛索，法律的监视很周到。正统以后，边镇或京营的军官、各地仓场的经理、营造的监督、珠池、银矿、市舶、织造等，所到之处都派宦官去掌管其事，但是国家对宦官的监督相当严格。宦官之弊第一要举为贿赂，这是从王振之时开始有名的。贿赂之气焰变成文武官僚的舞弊与民政上的苛敛诛求，而且由于与阉官勾结的乡官、土豪等给乡土社会带来的弊害、横虐，造成民众的起事。宦官的横行肆虐从社会史上的意义上突现出来的，大概是在所谓刘瑾的流毒遍及天下的正德以后。因此上述成化、正德前后的反阉官事件留下记录也不是没有意义。在明朝末期以前，对宦官之弊官僚虽然进行了强烈的批判，为政者排击了宦官政治，但在明末，又出现了士子、市民、民众以此反抗官僚的运动。万历以后的反阉斗争非常多，这与万历中的矿税之害是联系在一起。这种矿税之害在《明史》本纪和《明史·陈增传》(三〇五卷)等有记载，谷应泰的《明史纪事本末》和赵翼的《二十二史札记》中进行综合性叙述。<sup>①</sup>从万历二十四年开始开矿征税，而且陆续在天下各大都市设置税监，也都是派遣宦官去承担征税之任，这样矿监、税监遍置天下。此外，两淮的盐监、广东的珠监等原来就有。各种各样的监都是中央派来的大小宦官，纵横布置，以各种名目的征税来吸髓饮血，天下皆被其害。万历中最为横行的矿监、税监有陈增、马堂、陈奉、高准、梁水、杨荣等人。<sup>②</sup>对此，各地的市民以罢市和民变的形式来进行反抗。谷应泰总结列举了从万历二年到四十八年有关矿税及织造、采造、烧造等各种商税的事件<sup>③</sup>，来承担征收这些税收的几乎都是宦官。通观这些事件，到万历八年前后，以张居正为首的官僚虽然也坚持了抑制织造等的征收方针，但是自万历十年前后开始这样的方针逐渐不用了。而对开矿之议，力图

① 《明史纪事本末》卷六五“矿税之弊”，《二十二史札记》卷三五“万历中矿税之害”。

② 同上《二十二史札记》。

③ 《明史纪事本末》卷六五“矿税之弊”。

进行抑制的官僚势力的议论也不是全然没有采用。万历二十四年以后上言矿税之弊而进行议论的官僚虽然还有很多,但是都没有采纳(《实录》中有这方面具体的内容),实际上在同年六月之后,大肆进行矿税之征收,其弊害显著。谷应泰对此有如下论述:

逮至万历二十四年,张位主谋,仲春建策,而矿税始起。于是命张忠往山西,曹金往两浙,赵钦往陕西,陈增驻山东,高来领福建,杨荣办云南,丘乘云驻四川,李敬采广东,郝隆、刘朝用采池州,陈奉领湖广,鲁坤开彰德、卫辉。大珣杂出,诸道纷然而民生其间,富者编为矿头,贫者驱之垦采,绎骚涸弊若草菅然,又不特此也。矿务之外,天津有店租,广州有珠榷,两淮有余盐,京口有供用,浙江有市舶,成都有盐茶,重庆有名木,湖口、长江有船税,荆州有店税,又有门摊商税,油布杂税,莫不设珣分职。横肆诛求,有司得罪,立系槛车,百姓奉行,若驱驼马。

189

这样,因此发生许多民变,他进而记述道:

至乃国法恣睢,人怀痛愤,反尔之诚,覆舟之祸,亦间有之,以故高淮激变辽东,梁永激变陕西,陈奉激变江夏,李凤激变新会,孙隆激变苏州,杨荣激变云南,刘成激变常镇,潘相激变江西。……

万历的矿税,以万历四十八年七月皇帝的死为契机而被废除了,但是宦官之弊增强,其最甚者,如前所述,是天启之时,这时,相对于宦官的横暴,因矿税之弊同样发生了民变。包含上述万历以前的事例,如果要举出因反对天启年间之前的矿税之弊、宦官的横暴而发生的民变,大体可列表如下<sup>①</sup>:

---

<sup>①</sup> 此表是根据刘炎氏的《明末城市经济发展下的初期市民运动》(《历史研究》1955年6月)所载而加以订正增补而成。材料来自《明实录》、《明史纪事本末》、《明史》、《涌幢小品》、《定陵注略》等。

- 成化、正德期间 对宦官王敬,苏州府学生员王顺等抗命。(《陔余丛考》卷二〇“苏州击阉,不始于颜佩韦”引《寓园杂记》)
- 嘉靖二年 针对织造太监张志聪之横暴,长洲县的知县郭波、典史萧景腆进行攻击,萧的部下弓兵打击了志聪,市民与之呼应。(《涌幢小品》卷一一《批内官》)
- 万历二十四年 六月采纳开矿之议,七月中宦、畿内开矿,以后陆续令河南、山东、山西、浙江、陕西开采,中官领之。(《明史纪事本末》卷六五、《明史》本纪)
- 万历二十四年 命宦榷税通州。其后于各省设税使。(《明史》<sup>190</sup>本纪)
- 万历二十六年 二十五年九月,对税监陈增之横暴山东,福山知县韦国贤进行攻击而被下狱。继而在二十六年九月,山东益都知县吴宗尧进行攻击,宗尧反被削籍。益都之民欲杀增,社会不稳定。(《明史纪事本末》卷六五、《明史·陈增传》、《涌幢小品》卷一三“抗中珰”)
- 万历二十七年 税监李道于湖口激化民变,弹劾南康的知府吴宝秀等。四月,吴被逮捕时,士民之变激化。(《实录》)陈奉至荆州,商民在路上鼓噪者上数千人,投掷瓦石。(《明史·陈奉传》、《明史纪事本末》卷六五“二十七年八月”条)
- 万历二十七年 由于临清税监马堂的横征而激愤的市民,以负贩雇佣人王朝佐为首,大加喧哗,烧掉了马堂之署,杀掉其随从三十四人(一说三十七人)。(《实录》、《涌幢小品》卷九“王葛仗义”、《明史纪事本末》卷六五、《明史》本纪、《定陵纪略》卷五)

- 万历二十七年闰四月 仪真的税监暨禄、委官马承恩等抽税,激起民变。((《实录》))
- 万历二十七年十二月  
(《明史纪事本末》卷六五中是“二十八年正月”)
- 万历二十七年 因为浙人赵一平矿税之故而用妖术为乱。((《明史·李三才传》))
- 万历二十八年二月至三月 赵古元(一平)等被捕。((《实录》))
- 191 万历二十八年四月 市舶太监李凤、珠池监李敬一同横暴,激起广东新会民变。((《明史纪事本末》卷六五、《定陵纪略》卷五))
- 万历二十八年七月 针对税监陈奉,激起民变。((《明史纪事本末》卷六五))
- 万历二十八年十二月至  
万历二十九年正月 针对税监陈奉之横暴,激起武昌邑人之变。((《明史纪事本末》卷六五、《明史·冯应京传》)第二年正月,陈奉烧民居,民众聚众哗然,陈奉杀之。应京等官人多弹劾陈奉,皆获罪。((《明史·冯应京传》))
- 万历二十九年三月 武昌民变,应京之罪被张贴到大街上,引起士民激愤,数万人围住陈奉之廨。陈奉逃往楚王府。((《定陵纪略》卷五、《明史纪事本末》卷六五、《明史》本纪、《明史·冯应京传》))
- 万历二十九年六月 对太监孙隆,苏州的市民激变,杀掉了其随从黄建节等。葛成被下狱而死。((《实

- 录)、《定陵纪略》卷五、《明史纪事本末》卷六五、《近事丛残》、《明史》本纪。本纪为五月,其余为六月)
- 万历二十九年九月 景德镇民变,怨民万余,欲杀矿监潘相。(《定陵纪略》卷五)
- 万历三十年二月 对江西税监潘相发生民变。(《实录》、《明史纪事本末》卷六五)
- 万历三十年三月 江西上饶之民对潘相的爪牙陆太守进行躁殴。(《实录》)
- 万历三十年三月 云南腾越税监、委官张安民虐待官民。引起地方激变,烧了厂房,烧死张安民。(《实录》、《明史》本纪)
- 万历三十年五月 江西税监潘相劫掠诸生,民心不稳。(《实录》)
- 万历三十年五月 苏松常镇的税监刘成、陆邦新等掌管机<sup>192</sup>务。众机务嫉妒,士民管文等激变。(《实录》、《明史纪事本末》卷六五)
- 万历三十年五月 江西税监潘相为儒童所袭。(《实录》)
- 万历三十一年十二月 江西广昌县民变,烧毁矿监王虎的生祠、录厂。(《定陵纪略》卷五)
- 万历三十二年闰九月 在武昌汉阳,宗人、蕴钤等率领三千余人,侵入抚院,殴伤各官员,杀了巡抚赵可怀。劫夺各官衙的银库,在城中肆行劫掠。宗人目中无抚按,亦无楚王。(《实录》、《明史·楚王桢传》、冯应京传、《明史》本纪)
- 万历三十四年三月(《明史》本纪、《明史纪事本末》) 云南指挥贺世勋、韩光太等(《明史·梁永传》)率领怨民万余,袭击矿监衙门,杀了矿

- 本末》卷六五。在《定陵纪略》卷五为正月
- 万历三十四年三月
- 万历三十五年十一月
- 万历三十六年四月  
(《实录》及《纪事本末》为五月)
- 万历三十六年六月
- 193 万历四十二年四月
- 天启三年十二月
- 天启六年二月至三月
- 监杨荣及其党二百余人。(《定陵纪略》卷五、《明史》本纪、梁永传、《明史纪事本末》卷六五)
- 税监梁永虐害地方,陕西之民恨梁永,聚众数万,激起民变。(《实录》、《明史·梁永传》)
- 福建税监高来肆虐,商民不稳。(《明史纪事本末》卷六五)
- 辽东前屯卫军变。(针对矿监高淮的横索而起的民众激变)(《定陵纪略》卷五、《明史·高淮传》)继此军变,在松山、广宁、山海关等也发生军变。(《实录》五月甲寅)
- 针对矿监高淮,锦州松山所军变。(《定陵纪略》卷五、《明史·高淮传》)
- 针对福建税监高来的肆虐,福建民变。(《定陵纪略》卷五、《明史·梁永传》)
- 江西的藩阉尉、赵成等殴辱诸生。诸生张绍伊等鼓众。(《实录》)
- 吴县的乡官周顺昌帮助对因为魏忠贤而被削籍的巡抚周起元(福建漳州府海澄县人)而辩护的魏大中(浙江嘉兴府嘉善县人),反抗魏忠贤的势力。六年二月,由于苏杭织造太监李实之奏,逮捕了周起元、周顺昌、高攀龙、缪昌期、李应升、周宗建、黄尊素等。三月针对顺昌的逮捕,吴之士民激愤,在开读之日集结数万人,激起民

变。颜佩韦、马杰、沈扬、杨念如、周文元五人激变。逮捕了五人，七月将五人弃市。（金日升《颂天庐笔》卷二一、《缙绅纪略》卷二二、五人传、五人碑记、《周忠介公烬余录》卷四、开读本末、五人传——收入《碧血录》；《人变述略》、《徐巡按揭帖》——收入《又满楼丛书》）

天启六年三月

反对逮捕李应升，常州之民一时集聚数千人，动乱。（《先拨志始》卷下——收入《碧血录》，《人变述略》、《嘉靖以来注略》卷一四）

由此可见，民变明显是由于反抗有关开矿、矿课、榷税、织造、烧造、采珠等的宦官之横暴而起的。其中万历时的矿税之害是核心，而与织造烧造等有直接或间接的关系。那么，参与这些民变的民众其社会阶层是如何构成的呢？

对万历二十六年九月税监陈增的事件，《涌幢小品》卷一三“抗中珰”条目里记载，陈增逮捕“诸富民”而诬其“盗矿”之罪，三日间被逮捕的达“五百人”。<sup>①</sup>是诸富民与吴宗尧等地方官的势力对抗税监陈增，益都<sup>194</sup>之民想要杀了陈增。在万历二十七年二月对税监李道的民变中，《明实录》（万历二十七年二月、四月条）记载，在逮捕南康知府吴宝秀时，南康府的“士民”夹道哭诉。在对同年税监陈奉的民变中，《明史》与《明史纪事本末》记载，“商民”噪道者“数千人”。而对万历二十七年闰四月的临清税监马堂的民变，《明实录》“万历二十七年闰四月己卯”条记载<sup>②</sup>：

① 《明史》卷二三七《吴宗尧传》中也有同样的记载。这可能是引用《涌幢小品》。

② 横山英氏：《中国における商工業労働者の発展と役割》（《历史学研究》160号，1952年11月）。横山氏说在《涌幢小品》中记载民变是起于清源，这是临清之误。



时税监马堂纵群小横征,民不堪命,市人数千环噪其门。……  
(着重号作者所加,以下同)

可见是“市人”所为。描述了马堂之横征是纵使其党徒“群小”虐民。此群小与下面《涌幢小品》中出现的亡命无赖所指同类。关于此民变,《涌幢小品》卷九“王葛仗义”条有如下记载:

王朝佐,清源人,负贩为生,万历己亥,中常侍马堂,榷清源,横甚,诸亡命无赖从者数百人,白昼手镣铐,通衢睨良家子,富有力者籍其业之半。佣夫里妇,负斗粟尺布往贸易者,直扼而夺之,少谁何,辄以违禁论,髡为城旦,没入田僮,有能告者,以十之三界之。于是中家以上大率破,远近萧然罢市矣。朝佐,佣者也。不胜愤,凌晨仗马捶挝中使门,请见,州民欢呼,荷担随以万数。堂惧不敢出,则令戢士乘墉发强弩,伤数人。众益沸,朝佐攘臂大呼,破户而入,纵火焚其署。……毙其党三十七人,检视之,皆郡国诸偷,臂上黥墨犹新也。……下朝佐御史治,时欲尽录诸胁从者。朝佐曰:死吾分耳,吾实为首,奈何株及他姓,……狱具弃市,临刑倔强,挺颈待刃,时七月二十有六日也。……睹者数千人,无不叹息泣下。朝佐无子,有母及妻,郡大夫厚恤之。清源诸大贾心德朝佐,岁时馈遗不绝,而中使焰顿戢,故州民益思朝佐不置,立祠祀之。

195

《定陵注略》卷五的记载也大体与上述内容相同。<sup>①</sup>由此可见,立于民变先头的是王朝佐,他是山西太原府清源县人,流寓山东,以负贩为生,是被人雇佣的人物。苦于税监马堂的横虐者为“良家子、富有力者”、“佣夫里妇、负斗粟尺布往贸易者”等,他们大概对商税等课税问以违禁之罪,或被剃发为城旦,或被没入田僮。他们属于从地方的豪富层到雇佣工或商人等各个阶层。因为马堂横虐,中家以上破产而进行了罢市。<sup>②</sup>王朝

<sup>①</sup>《定陵注略》中不像《涌幢小品》,将民变的发源地误记为清源。

<sup>②</sup>《明史》卷三〇五《陈增传》附中有同样的记载。

佐属于这些阶层中的负贩行商者或雇佣工,是临清这一商业城市的下层民众的代表。对马堂的横虐抱怨的是包括商业城市临清的上下各个阶层,是他们的怨仇激发了民变。对于一身承担此民变之罪、为临清的整个城市民众而牺牲的佣者王朝佐,临清的诸大贾表示感谢,郡的大夫即乡绅层厚恤了王朝佐的遗族。这样可以看到宦官马堂及其党羽与贯穿临清上下的乡绅市民层全体的对抗关系。而税监马堂之党羽是如何构成的呢?是“诸亡命无赖”从者“数百人”,检查其由民变而被杀的党羽,皆为“郡国诸偷”而“臂上黥墨犹新”者。<sup>①</sup>因此,马堂之党羽明显为临清的亡命无赖偷盗之类。作为矿税之监的党羽而成为各地社会流弊的,多为这种亡命无赖之徒,这由其他事例也可以证明。随着社会分化而产生出了被称为流民、无赖的下层民众,他们或者作为家内的奴隶而隶属于宦官,变成乡土之蠹,或者成为像雇佣或负贩的生产流通领域的劳动者。<sup>196</sup>马堂的党徒及其对立的王朝佐就说明了这两种类型。

从万历二十七年开始发起的数次对税监陈奉的民变,其内容如下。<sup>②</sup>宦官陈奉<sup>③</sup>万历二十七年二月(《纪事本末》为三月)奉命征收荆州的店税,兼采兴国州矿洞丹砂,掌管钱厂鼓铸之事。他身兼数使,恣意为虐,

① 同第168页注释②的史料。

② 反抗陈奉的民变,在《明史·冯应京传》中记载了万历二十八年十二月与二十九年正月这两回。《明史·陈奉传》中记载了万历二十七年二月与万历二十八年十二月这两回。《明史》本纪中万历二十七年十二月与万历二十九年三月有记载。《明史纪事本末》中,万历二十七年八月、万历二十八年正月、同十二月、二十九年三月这四次有记载。《定陵注略》卷五中在万历二十八年正月条款中记载“去年十二月初二日……”民变,同年二月条款中载有南京吏部主事吴中明的疏。进而也记载有万历二十九年三月的民变。《定陵注略》的二十八年二月条款恐怕如《明史·陈奉传》中所有的那样是二十八年十二月之误。本纪或《定陵注略》中的万历二十七年十二月的民变,因为《明实录》万历二十八年正月条款中有湖广巡抚上奏民变的记载,大概是关于二十七年十二月的民变,因为二十七年陈奉在任地进行横征,可以认为是二十七年十二月的民变。据《明史·陈奉传》,万历二十七年二月记载有对陈奉的民变,但是《明史纪事本末》中出现在八月的条款中,因此从二月到八月间也有民变。所以对陈奉的民变在二十七年二至八月间、二十七年十二月、二十八年正月、二十八年十二月、二十九年正月、二十九年三月断断续续都有。

③ 以《明史》卷三〇五《陈奉传》为中心,结合其他资料来进行叙述。

鞭笞官吏,剽劫行旅。“商民”恨之入骨,打听到他从武昌到荆州,聚集了千余人在路上示威,投掷瓦石来进行攻击,他逃跑了(二十七年二至八月间)。继此武昌之变之后,反抗税监的民变在汉口、黄州、襄阳、武昌、宝庆、德安、湘潭等地陆续发生(《明史·陈奉传》)。陈奉因此而诬陷襄阳知府李商畊、黄州知府赵文炜、荆州推官华珏、荆门知州高则巽、黄州经历车任重等为煽乱之罪,对这些地方官分别进行了处罚(据《明史·华钰传》为万历二十七年八月)。从万历二十七年十二月到二十八年正月,武昌汉阳之民众千余聚集在湖广巡按支可大的门前,陈情税监陈奉之毒害。因为支可大没有理睬,民激愤而鼓噪(《明实录》“万历二十八年正月戊申”条、《明史纪事本末》)。万历二十八年十二月,因诸生之女或妻子为税监所辱,市民万余人掀起民变。湖广佥事冯应京逮捕了陈奉的爪牙,与陈奉斗争,揭露了陈奉之罪。在万历二十九年正月,冯应京等地方官与民众势力对税监的斗争激化,以至民众要闯入陈奉之门。而陈奉诬陷攻击自己的冯应京以及襄阳通判邸宅、推官何栋如、枣阳知县王之翰、武昌同知卞孔时等而加以处罚。二十九年三月(《明史纪事本末》、《明史》本纪、《定陵注略》),逮捕冯应京的缇骑来到武昌时,“士民”更加愤慨,数万人围住了陈奉的公署,陈奉逃往了楚王府(《明史》冯应京传、陈奉传)。这样在同年四月,陈奉被召还。反抗税监陈奉的势力,除了上述许多地方官之外,据《明史·冯应京传》,有“市民”、“诸生”、“士民”,据陈奉传,为“商民”、“士民”。因为民变中被动员的士民有数万人,除武昌汉阳等的地方官外,还包含诸生(士)、市民(商人及民众)的许多民众。《定陵注略》卷五、万历二十八年二月(恐为十二月之误)条款中,记载了如下的吴中明的疏。吴中明是反对税监的官僚,是与处在税监药笼中的巡抚支可大相对立的人物。

南京吏部主事吴中明疏:湖广激变事情,昭彰耳目,而巡抚支可大乃与矿使陈奉互为蒙蔽……陈奉暨韦千户等指挥搜税,骗诈官民之家,武汉二府尤甚,如尝乡官、周乡官等家,陈奉先至其门,然后令

人传意，僭称千岁爷之要，行奏请抄没，各勒千余两，方得解免。其次生儒之家则韦千户等往，又次商贾之家则委官刘之良等往，皆如前恐吓，各勒数千百金，总计不下十余万，其贪不能厌，其求者直搜入卧房，见妇女姿色，则佯称藏带金银，逼捉脱衣，肆行奸辱，或掠入税监府内，以致士民怨入骨髓，日夜泣诉有司，付之长叹，无可奈何。后收税至，王生员之女、沈生员妻，皆被逼辱，众生员公愤不平，齐赴稟诉而素所受害，士民涌至万余，放声大哭，一时夺奋不愿身甘为陈奉同死，遂打入税府，抛砖放火。……

这篇疏，详细说明了由于税监之横暴，武汉的乡官、生员、商贾等各阶层痛苦不堪，“士民”怨之入骨的情况。对税监的肆虐，巡抚支可大暗中庇护，也成为民众攻击的对象，但是意味深长的是，此支可大指称税监为“积棍”，说明了是由于税监肆虐之害即“积棍”之害激起民变。《实录》“万历二十八年正月戊申”条记载如下：

湖广巡抚支可大，为群奸激众鼓噪，处税课以安地方。楚地辽阔，民情犷悍，易动难安，近自采木派饷，又益以抽税开矿，追取黄金，搜括积羨，小民赔累不堪，嚣然思乱，乃有积棍称指税监，吓诈噬人，如刘之良、宋大二等，遂致武昌汉阳士民数百，奔赴抚按，击鼓声冤，旋噪税监门，拥众攻打。臣同按臣多方禁谕，自辰至酉方定，随即擒获究惩，因与该监反覆思维，众方惑乱，反侧未安，锋不可犯，议将荆襄二府税银听监徵收，余十三府县，应照山东河南近例，分委有司代征解监以凭转解，一应参随等官悉行撤回，安民之策，莫善于此。

由此可见，即便是支可大也承认抽税开矿等为虐待小民之事，但也可以看到他楚地之民情犷悍作为民变的原因这种阉党的立场。不是税监的横行，而是刘之良、宋大二等积棍造成的。此刘之良在上述吴中明的疏中是“委官”。税监以被称为现地的积棍的亡命无赖之徒为爪牙，充当下级属吏的委官，因此，半奴隶式的税监的随从与税监衙内的委官，

在阶层的作用上与现地的积棍是类似的。税监势力如上所述,是与无赖积棍结合为社会之蠹,而与之对抗的诸阶层中,值得注意的是这里生员大量出现。矿税之监的徒党为无赖积棍,这有很多例子。《明实录》“万历二十八年六月丁丑”条的凤阳巡抚李三才的上言中说:“矿税烦兴,万民失业,朝野嚣然,莫如所计。如臣境内抽税者,徐州则陈增、仪真则暨禄,理盐者,扬州则鲁保,理芦政者,沿江则邢隆,千里之途,中使四布,棋置星罗,如捕叛亡。无赖亡命翼于虎狼,如含山之潘元等,和州之陈所蕴等,淮安之马如庄等,扬州之蒋柔等,瓜州之鄞奔、纪四,仪真之吴大川、汪王等,泰州之郭寔、宿州之顾其礼、戴环等,反雕印信,公行吓骗,而程守训,尤为无忌。”列举了勾结各地内使的无赖亡命之徒。《定陵注略》卷

199 五关于武昌民变,在“万历二十九年五月”条记载的吏部尚书李震的疏中说:矿税“大约以十分为率,入于帑者一,剋于中使者二,瓜分子参随者三,指骗于土棍者四”,由此可见,矿税之弊起于从属于中使的参随和土棍这样的社会寄生虫。对陈奉的抗争<sup>①</sup>万历三十二年闰九月演成了汉阳楚宗(恶宗)三千余人对楚王府及巡抚之变。所谓恶宗,是因为明代的宗室纠合地方的民众势力而激起了民变,所以有此称呼。此楚宗之变,是对曾经包庇陈奉的楚王和不行善政的巡抚赵可怀的抗争。

其次,在万历二十九年到三十年对江西矿税监潘相的民变中,三十年五月,潘相因为“儒童”而被阉噪(《实录》“万历三十年五月戊子”)。此变之起,是由于潘相的舍人王四等横行于饶州之故(《实录》“万历三十年二月甲申”条、《明史纪事本末》卷六五)。此民变与在武汉发生的一样,儒童在民变中活跃,出现了税监的舍人即随从。万历三十四年三月,在陕西发生了针对税监梁永的民变,梁永豢养“亡命”之徒而行横征。万历三十五年十一月与四十二年四月,福建发生了针对税监高来的民变。此高来造楼船,备戎器,招集“亡命”,征集百货,与诸外国通商,招“红裔”入

<sup>①</sup> 刘炎氏:《明末城市经济发展下的初期市民运动》(《历史研究》1955年6月)。

市而杀死“商渔”民(《明史纪事本末》)。因此在反抗高来的民变中,福建的海商渔民活跃其间可以想象。而且税监由于“亏损各行之物价”,小民聚众而激起民变,这时“土民”很活跃(《定陵注略》卷五)。上述这些情况中,其矛盾对抗关系与税监的民变中也是一样的。

上面针对矿税,特别是由于榷税之弊而被激发的主要民变,分析了各阶层的对抗关系。即地方官、乡绅、士人、商人、负贩、雇佣劳动者等联合起来的势力,对抗宦官、委官、随从、亡命无赖、土棍及一部分官僚的这种对抗关系。地方社会的亡命无赖、土棍的反社会的蠹贼的作用,当然不局限在明末。但在明末是乘宦官横行之机,成了使宦官横行得以发生的有力的帮凶,其显著地成了寄生虫式的社会恶势力,这可以说是明末突出的社会现象。而且明末的亡命无赖,如上所述,是明末土地所有关系及工商业发达造成的社会分化的结果,分离出来的流亡的民众明显地成了这部分人的来源。这些流民,或者作为雇工、家仆而从事农业劳动,或者被吸收为工商业劳动者,而超出此范围的就成为了非生产性的寄生虫阶层。从这种意义上而言,隶属于明末宦官的亡命无赖不能不说具有历史性的意义。一方面而言,反抗其矿税之横行的民变势力在明末拥有新的要素吗?万历二十七年成为反抗马堂的民变的中心人物王朝佐<sup>①</sup>,与后述的反抗税监孙隆的民变中的葛贤,都是杰出的手工业工人的代表。上述史料中也有负贩行商及雇佣工,这可以说是表现了明末社会分化的结果所产生的阶层的作用。不过,王朝佐的情况也好,后述葛成、颜佩韦等五人也好,在他们的活跃的背后需要考虑以下的条件。上述明末社会中出现了许多无赖光棍阶层,其中除了作为宦官的随从,乡绅、地主、商人的家仆而起到反动的社会作用之外,也有直接参加反抗宦官、乡绅、地主、商人等所造成的社会经济上的不公正的民变中的。在他们这些光棍无赖层中,有的是根据传统家长制度的共同社会中的“义”意

<sup>①</sup> 刘炎氏:《明末城市经济发展下的初期市民运动》(《历史研究》1955年6月)。

识,为了代替民众打破社会矛盾与不公而以暴力为职业者。在明末,这种暴力称为“打行”。打行,当然也有从反动的意义理解为拥护社会的矛盾与不公者,但是在明末大多都起到反宦官、乡绅的作用。王朝佐等人的活动,应该要知道是受到产生出王朝佐等而且可以与王朝佐等经常联络的下层民众光棍无赖的支持,即是由于他们的公愤而力图打破不公正的力量的支持的结果。另一方面,在对抗税监横行的民变中,除了王朝佐这样的人物之外,还可以看到乡绅、生员、商贾、富民的活动。这些民变,因为以商业都市为中心课以各种商税,也是对抑制市场自由的反抗。商民不用说,乡绅、士人在某种意义上也是商业发展的结果,也是为了维持他们的地位。这样,可以说是以商业发展为背景的各阶层的力量支撑了光棍无赖的活动。即便考察在以下各种民变中各个阶层的作用,也不能不承认其中光棍无赖层的活跃,具有支持向近代倾斜的新的社会阶层的力量这种历史性意义。

其次,自万历二十四年开始的内使四出而造成的矿税之弊,由于宦官开矿征税之横暴而激发的明显的民变,在上述列举的事例中比较少。当时的矿税之使,有的不仅是矿监,还兼任榷税之使的税监,没有明显区别矿监与税监的资料很多。上述表格中可以看做是由于矿监之横暴而激发的民变,有万历二十七年的赵一平之乱、万历三十一年山西广昌县的民变、万历三十四年的云南的民变、万历三十六年的辽东的军变等。《明史》卷二二二《李三才传》中记载:“奸民以矿税故多起为盗,浙人赵一平用妖术倡乱,事觉窜徐州,易号古元,妄称宋后,与其党孟化鲸、马登儒辈,聚亡命署伪官,……”这叙述了赵一平(古元)以矿税而起为盗者作党徒,发起了宗教性的叛乱。<sup>①</sup>《实录》中“万历二十八年”条多处记载有关于赵古元叛乱的史料。通观这些史料,虽说这种宗教叛乱是矿税弊害的结果,但是其叛乱的构成分子中并没有涉及与开矿本身相关的诸要

<sup>①</sup> 参见本书第七章。

素。例如在万历时代的矿政中，矿徒的问题是一个重要的论点，但是上述各种民变中没有出现与此矿徒直接有关的史料。据《明史纪事本末》卷六五记载，万历十六年被派遣到五台山祷祠的宦官，在紫荆关外广昌县灵邑挖出银，奸民张守清私吞其利云云被上奏，以此逮捕了张守清而堵塞了矿洞。<sup>①</sup> 此张守清之事，在《实录》“万历十九年五月乙丑”<sup>202</sup>条中记载：

五台矿盗张守清，自开矿洞，招纳亡命三千余众，设立头子二百余名，缔婚代藩游城新宁二王，势甚张大，矿徒不遵约束者立毙杖下，远近村落咸慑其焰……

招纳的亡命三千余人相当于矿徒矿夫，所谓头子二百余名，大概相当于矿头矿甲之类。万历二十四年之后，矿税之使四出，大规模地搜求金银矿。<sup>②</sup> 各地开了官坑，其矿坑的工人似乎是利用了原有的矿夫矿徒。<sup>③</sup> 王圻的《续文献通考》卷二七“金银课”条款中记载：

（二十四年）内承运库太监王虎奏矿务利害并采取便宜。其略谓，臣据所奉，准其民采，则官不知其浅深，尽堕奸民之贪局，若云官采，则民失其所倚，难保争夺之必无为。今之计，宜招集平日盗矿，

① 此记载在《实录》“万历十六年”条款中没有出现。据《明史·陈增传》，只有在万历十六年中使上奏，祠五台山，归而于广昌灵邱有矿砂可冶炼银，但由于大学士申时行等之言而作罢了，没有出现奸民张守清之事。关于此记载，《实录》“万历十九年五月乙丑朔”及同年“九月癸酉”条出现有。“五月乙丑朔”条中有“先是五台盗矿张守清”以下。进而接着对按臣上奏“守清之改过散党”之议，守清自己请求依然纳税而希望自办。但是有科臣张贞观之奏，还是使守清之党解散而封闭矿洞。《实录》“九月癸酉”条中说，张守清不肯轻易服从此处置而进行劫掠，为官军所攻最终投降了。因此《纪事本末》中是在万历十六年中记载的，是对从万历十六年到张守清投降的万历十九年的事情加以总结而记载的，大概后面的年记遗漏了。

② 白寿彝氏《明代矿业的发展》（收入《中国资本主义萌芽问题讨论集》）。此论文概观了明代矿政的变迁。据此大体可以作如下概括。明代的矿山有官矿与民矿，宣德十年以后官矿衰微，民矿反而成发展之势。但是官矿中的银矿依然不允许民间开采而只是官矿开采（禁矿除外）。但是官银矿的产量逐渐减少。在嘉靖三十五年，为了解决军需匮乏而实行广泛开采，但是开采的费用比得到的银子还多。万历二十四年之后，矿税之使四出，金银矿的要求进一步推进。矿税之祸激化，这样到万历三十三年以至于停止了官方的金银采掘。

③ 王圻：《续文献通考》卷二七“金银课”。



惯熟前销,居民赦其已盗未发之罪,选其精壮能事之人,以富户若干,编为矿头,自备煤炭物料器具等项,以矿民十名,编为一队,即令采取矿砂煎销,定其成色以为规。则庶三年之内库藏虚空,国用少裨……。

其办法,即如太监王虎的奏请,招集盗矿为矿民矿夫,招集富户为矿头,将矿民十名编为一队,矿头率领各队进行开采。在当时的官界,对利用此矿盗矿徒来开采之可否有赞否两论,但是在矿税之使四出的时代,似乎是按照王虎的想法来进行的。民矿原则上是豪民、矿首、奸民、奸人、  
203 无赖、矿盗、盐商、煤户等使用矿徒、矿盗、矿工、矿夫、匠作等劳动者来经营。<sup>①</sup>官矿依赖于大量的坑冶户的徭役劳动。嘉靖万历年间,坑冶户中出现了分化,殷实者成为矿甲,农村的无产者成为矿夫。<sup>②</sup>矿夫虽说提供劳动力,但是随着农村社会的分化,一般而言,脱离了土地的亡命无赖之徒成了矿夫即矿徒。从上述五台的奸民经营矿洞的组织构成以及矿税之使四出之下的矿头、矿盗的组织都可以看到与上述民矿、官矿的方式有相通之处。在因为矿税之弊议论纷纷的时代,开矿征税、矿监横行而激起的民变,如上所述,虽然可以说有矿头、矿徒之变的意义,但是直接明示的史料很少。只是在《实录》“万历二十六年二月癸酉”条中有如下记载:

南京科臣奏称,顷者南京皇城门外,拿获妖人宋四八,并筒得指南书一囊,书中语多荒唐不经、狂逆不逊等,所称鱼腹(符?)白莲教大都类此。方今倭蹂于海外,矿凿于区中,河溢于淮南,木采于陇西,民力枯竭,在在生心,何可复容,此辈为(之——东洋文库抄本)煽惑,乞勒行各省直抚按官,重加禁飭所在,但有左道惑众者,密访严拿,毁其书板,不使流布民间。尤望皇上罢不急之秕政,收既散之人心,撤矿役散矿徒,使各安其业……

① 李龙潜氏:《试论明代矿工运动的反抗斗争》(《史学月刊》1959年3月号)。

② 同白寿彝氏上述论文。

上述所谓妖人宋四八的指南书,可以与万历二十八年十一月壬寅条中的赵一平作《指南经》之妖书指导宗教结社的记载结合起来考虑。据《实录》的记载,无论是宋四八还是赵一平,都可以理解为类似白莲教的邪教。而且赵一平(古元)的宗教叛乱,据《实录》“万历二十八年二月辛巳”及同年“三月甲辰朔”条的李三才的上言或上述《明史·李三才传》的记载来看,可以认为是由于当代的失政特别是矿税之弊而造成的。与此同样,上述李四八的邪教,与倭寇、黄河泛滥、陇西的采木一起,开矿是原因,以至民心谋图不轨,因此而发生的。在此基础上,还可以举出作为排除这些社会不安的重要策略的“撤矿役散矿徒”。因此,为了整治当时的民变、叛乱,明确地主张有必要停止矿税、遣散矿徒,无论是宋四八的邪教还是赵一平的宗教叛乱,都是由于矿税之弊而导致矿徒活动,至少认为与矿徒活动有关。先是在山西广昌县灵邑矿盗张守清私自经营矿山,万历三十一年十二月广昌发生民变,烧毁了矿监王虎的生祠和银厂,此民变恐怕矿徒是主要的势力。万历三十四年三月,云南矿监杨荣的委官被百姓杀害,进而云南指挥贺世勋率怨民激变,杀掉杨及其党徒二百余人。此怨民中大概也有矿头、矿徒加入。在由于开矿之弊而引起的民变中,如果实际矿头、矿徒发挥作用了的话,那么也就有必要注意那种力图发现在明末与矿工运动相似的具有新的时代意义的想法了。<sup>①</sup>

万历二十九年九月,江西浮梁县、景德镇的民变中,冤民万余人要杀掉矿监潘相,焚烧了厂房。三十年二月,因为税监潘相的舍人王四等恣横饶州而激发民变。这两次的民变,《定陵注略》和《实录》都分别记载有,可能是同一件事。舍人王四等,如上所述无疑是中使辈以下的亡命无赖之徒。上述史料中只出现“冤民”,并不知道民变之徒是属于什么阶层,但是也有的观点认为景德镇的民变是以陶户或陶工为中心的。据中国的徐文、江思清两人的观点,认为此民变是市民广泛联合的群众运动,

<sup>①</sup> 同李龙潜氏上述论文。

是在反对专制主义的商品经济发展的共同要求的基础上产生的。<sup>①</sup> 即景  
 205 德镇的民变有万历二十五年巡按方河激发而成的和从万历二十七年到  
 三十年之间由矿税潘相所激起的这两次。虽然都是景德镇全市民之变，  
 但是后者由于是潘相强迫烧造、民工受到鞭打，激愤的陶工表现了奋不  
 顾身的抵抗意识。这种伟大的精神引发了全体镇民的同情和对专制主义  
 的愤恨。其结果是到万历三十年镇民之变达到高潮，烧毁了御器厂。  
 徐、江二人认为，镇民之变的力量源泉来自明末景德镇陶业的发展与社  
 会分化所产生的工商业者、陶工、流客、失业工人等。总之认为与明末景  
 德镇社会的变化有关。

上述表格中与织造有关的民变发生在嘉靖二年、万历二十九年六  
 月、万历三十年五月、天启六年二至三月等。嘉靖二年的民变前面已经  
 进行了论述。有关织造的民变，此前已经有种种研究。<sup>②</sup> 万历二十九年，  
 苏州的税监孙隆以当地的光棍为随从，组织棍徒为其加征苛税。<sup>③</sup> 而且  
 对机户，织机每台课税银三钱。对此，机户杜门罢织，织工呼应而起激  
 变。税监的随从黄建节被所投乱石打倒，烧了棍徒汤莘、徐成等的家，进  
 而殴杀了他们，并且烧了少参(参议)丁元复及富室归某的家宅。<sup>④</sup> 因为

① 徐文、江思清：《从明代景德镇瓷业看资本主义因素的萌芽》(收入《中国资本主义萌芽问题讨论集》)。

265 ② 关于万历二十九年的所谓织佣之变的研究有：宫崎市定博士《明清時代の蘇州と輕工業の発達》(《东方学》二)、横山英氏《中國における工商業労働者の発展と役割》(《历史学研究》160号)、佐伯有一氏《織備の变》(《历史学研究》171号)、丁易氏《明代特务政治》、刘炎氏《明代城市经济发展下的初期市民运动》(《历史研究》1955年6月)、傅衣凌氏《明代江南市民经济试探》第89、90页等。关于天启六年的所谓开读之变的研究有：谢国楨氏《明清之际党社运动考》、Charles O. Hucker, *Su-chou and the Agents of Wei Chung-hsien, a Translation of Kai-tu ch'uan-hsin.* (Silver Jubilee volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo, Kyoto Univ.)、丁易氏《明代特务政治》、刘炎氏上述论文、傅衣凌氏上述著作第117—118页等。田中正俊氏也于1955年1月在东京大学东洋史座谈会上作了研究发表。

③ 《明实录》“万历二十九年七月丁未”条。

④ 参照沈瓚《近事丛残》葛贤打税条。《实录》“万历二十九年七月丁未”条记载烧了“乡官丁元复”的家。《定陵注略》卷五中，有童某为胥之判官，拥货数万，通过贿赂而成为税官来进行收税。他在民变时逃亡而被冻死。还记载有一宦家这时家被烧了。《涌幢小品》卷九“王葛仗义”条也记录了童某之事。

丁元复及归某以重资贷给市棍,引起了民怨。接着出了城门外殴杀了所有的税官,并且袭击税监之门,孙隆趁机逃往杭州。这次民变中机户与机工并肩而起,两者一方出资,一方出力,是相互依赖的关系,因而不少织工意识到与经营主的阶级矛盾。自此觉悟到织造的缙布尽管要拿到市场,但是必须纳银三分<sup>①</sup>(《近事丛残》的记载,《实录》为银三钱)的新税,这种新税法很大地妨碍了他们的制品投放市场,因此便与经营主一同揭竿而起了。经营的萧条破产威胁到工人的生活,与此同时,对宦官即矿税监征税的共同的憎恶怨仇意识风靡当时各地,对织造的民变很大程度上也是由此激发而来。乡官、富家、光棍与宦官、矿税的结合在上述例子中也屡见不鲜。对待此事件,各种史料都是对织工表示同情,根据改正弊政之义而认为此事件是正当的行为。《实录》中所载的应天巡抚右御史曹时聘的上奏文等也完全是对民变采取同情的立场。这一点在上述表格所列举的各种民变中是一个共同的特征,应该说这也与当时流行的对征收矿税的宦官及其与之勾结的乡官、富室、光棍的憎恶意识不无关系。在苏州府的民变中,对税监及其党徒进行直接斗争的,各种史料中都说是织工。敢于挺身独自承担此民变之罪的葛成(贤),当然也是在苏州府工作的织工。<sup>②</sup> 沈瓚《近事丛残》“葛贤打税”条中说:

葛贤者,昆山人,以织缙赁工于郡城……(税监,作为新税每疋缙要课录三分)……众织工及市缙家均苦之,莫可为计,贤挺身曰:吾当为首……

葛贤虽然是苏州府昆山县人,作为织工在郡城即苏州府的市缙家作雇工。此织工之变中的葛贤与上述万历二十七年对税监马堂的民变中的王朝佐,从对社会各阶层的作用及对宦官和异端的政治压力的斗争意义

<sup>①</sup> 佐伯氏上述论文。《近事丛残》中记载:“有奸民,具呈于孙税监曰:愿立新法,凡缙之出市者,每匹纳银三分,方许市……”

<sup>②</sup> 关于葛成,佐伯氏说:“葛成其人,明确说是机织工人的,现在的史料不仅还没有发现,他是在事变的最后一天听说此事而跑到昆山来的。”《近事丛残》的记载否定了这种说法。

207

上而言,是极为类似的人物,《涌幢小品》中“王葛仗义”的标题中,其标题中的“仗义”就概括了这种意识。此民变,根据各种史料的叙述,都是以织工、机户为中心的,而苏州之民其他阶层也以此为同调,这就可以想象出各种史料都是对民变充满同情的。在明末,读书人、士人虽然在民变中发挥了很大的作用,但是没有发现在此次民变起到了种种积极作用的史料。但是在此变之中,葛成挺身代替众人被逮捕之时,“太学张献翼作文,率领士民,葛成还活着,也进行祭祀,而且给丁(乡绅丁元复)及衙门里的人写信请求对葛成的罪宽大处理。有人作新剧‘蕉扇记’来责难丁”<sup>①</sup>。(大意)吴人将葛成的名字改为贤,“松江的陈继儒以其字而取为余生”。这说明监生张献翼同情民众而代替他们来主张织工的立场。织工方面也以苏州的士民为自己的同伴,将此变写成剧本无疑是读书人所为。“蕉扇记”由以葛成为首的织工手无寸铁而手握芭蕉扇袭击税官之家而得名。<sup>②</sup> 监生张献翼等关于此事的行动记载,被认为是确实有根据的。而且葛成被赦罪之后,“江湖中还将他视为神”,可见有名的处士陈继儒也对他很关心。因此,对于此变,明显可以看出以苏州为中心的江南士人阶层的理解与同情。

作为与万历二十九年葛成起到同样作用的例子,可以举出活跃于天启六年之所谓开读之变中的颜佩韦等五人。关于开读之变,集中到这个问题上,我们应该如何看待呢?在四处派遣矿税使的情况下,即便开矿,在万历二十四年前也是得银少而经费多。加上由于矿监、税监横敛所造成的弊害百出的状况,不仅民变特别多,官僚的批判抗议也很强烈。因此,万历三十三年十二月下诏停止采矿,税务工作不再通过宦官而重新由有司来办。此前,在万历五年对所谓江陵夺情的赞否,议论沸沸扬扬,朋党之争变成官界的倾向,每当发生政治问题时朋党就相互争斗。<sup>③</sup> 无

① 同治《苏州府志》卷一四七《杂记四》,此记载以明末的史料为材料。

② 《定陵注略》卷五。

③ 以东林为中心的朋党之争的概说,参照谢国楨氏《明清之际党社运动考》最方便。

锡出身的顾宪成,在任吏部考功主事时,与政府不合,被削了官爵,万历二十二年回到乡里无锡,创建东林书院。批判时政、与时政不容的士大夫或退居在野的官僚据说都来自东林,东林党之名由此而起,以此为契机,朋党之争更加激化。在万历三十年代,与东林对立的宣党、昆党也很活跃,继而在万历四十年代,有齐、楚、浙三党攻击东林。从泰昌到天启初年,东林之势力盛行支配了中央的政治。反东林的齐、楚、浙三党被朝廷斥退,他们聚集在太监魏忠贤之下,联合起来对抗东林。天启四年,叶向高辞职之后,魏忠贤开始大肆横行。天启五年有汪文言之狱,许多东林党人连坐。此后到天启末年一直是魏忠贤专权,期间发生了天启六年的所谓开读之变。此前的天启元年,李实做了苏杭织造太监。李实因为贪横而无端地增税。天启三年,苏州府的同知杨姜因为不从而被李实弹劾、逮捕了。右佥都御使周起元巡抚苏杭,为杨姜辩护其冤屈,作了对李实不利的上奏,这样就与庇护李实的魏忠贤形成了对立。因此,周起元最终被魏忠贤削籍(《明史》卷二四五《周起元传》)。周起元离开苏州府吴县时,周顺昌作文数百言相饯别,指斥李实毫无容赦(《明史》卷二四五《周顺昌传》,《颂天牖笔》卷二一《附记·缙绅纪略》)。天启五年,汪文言之狱时,魏大中与杨涟、左光斗、袁化中、周朝瑞、顾大章等连坐,一起被下诏狱。听到魏大中被逮去的乡人,号泣而送行者达数千人(《明史》卷二四四《魏大中传》)。周顺昌于吴门迎接大中,相拥痛哭,出钱而共起卧三日,与之订约姻亲(《明史》卷二四五《周顺昌传》,《颂天牖笔》卷二一、同上)。这样,周顺昌拥护东林与魏忠贤对立的行动,以至于他自己也被魏忠贤视为东林党了。魏忠贤及其党李实,天启六年二月,弹劾已经被削籍了的周起元,诬奏与周起元一同“臭味亲密结托”的周宗建、缪昌期、周顺昌、高攀龙、李应升、黄尊素六人之罪。其中周宗建、缪昌期二人已经逮捕,其他的周起元等五人被逮捕押送赴京(《实录》“天启六年二月戊戌”条)。基于此,同年三月十五日,逮捕周顺昌的缙骑来苏州,在开读之日士民群集而发生事变,就是开读之变。周顺昌“为人刚方贞介,疾恶如

仇”，他“好为乡行德，如有冤抑及郡中之大利害，则陈说于所司，士民以顺昌为大德”（《明史》卷二四五《周顺昌传》）。“顺昌贫而彻骨，以吏部郎归乡，只有敝庐数椽，生活贫乏。但是如有小民之冤抑未申及水旱征徭之事，必力请于役人。寒唆穷交，游扬援引而不惜齿颊，士民深以为德。”（《周忠介公烬余录》卷四《开读本末》）当时魏忠贤专权，对此也有记载：“缙骑四出，海内骚然，谒告家居，切齿痛骂。夙而廉洁之声著，为士人之所抑止。郡有不平之事时，由周吏部之一言而定是非曲直。”（《颂天牖笔》卷二一《附记·缙骑纪略》）认为他是自甘于清贫、为乡土民众而挺身，是代表乡民利益的人物。因此周顺昌被逮捕，乡里各阶层都为之痛惜。这由开读之时力图阻止逮捕周顺昌而激变的各种士民也可以看出来。

210 百姓号冤拥送者，已不下千人，至军门、士民狂奔而来聚，而骇且哭者踵相接也。抚臣（阉党毛一鹭）自度不协舆情，微有司数易置顺昌，一日四五迁，而远近愈相摇惑，至于填巷塞途，负担者息肩，列肆者罢市，十百为伍，奔走询访，或议、或泣、或怒骂、或搏颡吁天、或买卜推吉凶，垂白村老雪涕相语，……自十五日至十八日，通国皇皇犹赴父母之难也。诸生相识者，相与计曰……与二三父老，遍慰百姓曰……于是皆执香，自吴县至西察院（巡按直隶监察御史徐吉的衙门）从顺昌而行者数万人，哭声振天，浑泪成雨，……诸生王节、刘羽仪、文震亨等，前跪陈曰：周吏部人品令望士民师表，一旦触忤权珰……使百姓冤痛万口，一心愿为之死，诸生诵法孔孟……若今日之事，则是朝廷所弃者贤良，所用者邪佞，诸生何颜复列青衿，居汗浊之世，……抚臣流汗被面，未能应一语，而旗尉势如虎狼，自内持械挥众，……于是颜佩韦等……从者以千计，夺其械奋击，诸尉久骄横，愕出不意避堂后，百姓随之入，势不可遏，尉二十余人匿壁逾墙脱走……（《颂天牖笔》卷二一《附记·缙骑纪略》）

由此可见,对于逮捕周顺昌,百姓、士民、负担者、列肆者、诸生、父老等都拥到了按察使司。明末的监生许重熙《嘉靖以来注略》(崇祯六年自序)卷一四“天启六年三月”条中说,暗地主持逮捕周宗建的巡抚毛一鹭,对不受民众欢迎表示“顺昌仕闽时有惠政,闽人之商于吴者,闻其难,皆泣下,思执香送之”,由此可见列肆者中也有福建的客商。各阶层的民众为苏州的诸生、商人、百姓、父老、负担行商者等。而与衙门交涉的是代表这些人的诸生,由诸生指导的激起实际民变的是以颜佩韦五人为代表的百姓。关于颜佩韦等人,《颂天妒笔》卷二二附记五人传中记载如下<sup>①</sup>:

五人伊何,皆吴门间巷人……时有颜佩韦者,家千金,听父兄贾,已独从诸少年游,遇不平事及豪恶有所鱼肉,辄代直之,或率众共击,里中咄咄,然未尝习吏部也。吏部被逮,为丙寅三月望……十八日吏部囚服出,候宣诏,佩韦传香盟众,涕于市曰:……其素所与有力人马杰,已每晨击柝号召,一时执香从者万余,……杨念如故业鬻衣,及牙伶沈扬,虽素好义,皆不习吏部,并不习佩韦,时亦偕众求疏免逮……吏部舆夫周文元闻难泣誓,三日不食,至是直前夺械……

上面只是列出推测五人出身的必要的记载。由此可见,五人中,颜佩韦<sup>211</sup>与马杰似乎与吴门间巷间有力者有交往,而其他三人则没有什么关系。他们都是作为间巷民众的代表,在开读之时与前来逮捕的锦衣卫之间进行搏斗而立于雪除民众公愤之前列。虽然他们都因此而负罪弃市,但作为拯救间巷之民者而被崇敬爱戴,而且都被祭祀起来。五人之中,在间巷之民结集中表现出力量的是颜、马二人。其他三人只是由于上述理由而加入其中。而五人之中与周顺昌有关的只有周吏部的舆夫,大概是其

<sup>①</sup> 五人传也收入《周忠介公癸余录》卷四。行文除了数字有所不同之外,与本文引用的《颂天妒笔》几乎相同。



家仆的周文元。由上述记载可以推测,五人之被激发而起变都是发自对苏州社会的公愤。颜佩韦家拥千金之财,其父兄皆经营商业。佩韦不仅从事商业活动而且与诸少年游,他生于商家而散财为闾巷无赖光棍层的头领。上述记载中有颜佩韦“传香盟众”,这是在闾里的无赖少年之间进行结党的传统惯例。由此惯例颜佩韦等结集无赖少年之事,在《徐巡按揭帖》(收入《又满楼丛书》)中也有记述。即他们“传香盟集”、“纠聚凶徒”、“闾里骁雄,同恶相济”,“聚党成群”,说颜、马二人为“市井恶少”。

- 212 据《嘉靖以来注略》卷一四“天启六年三月”条中说,“有颜佩韦者,先夕饮诸侠少于家,酒酣语曰……”即在事变的前一天,与游侠少年在家中会饮。在发生民之不平或豪恶鱼肉善良之时,他们为了讨回公道而率众共同斗争。因此在吴门社会,对抗阉监之横敛至少产生了对敌共同社会的意识,表现公愤的具体斗争,就是五人所代表的闾巷少年无赖层所发动的殴击激变。在开读之变时,虽有这样的少年无赖层的活动,但是此民变中表现出来的发挥新的历史作用的社会阶层,是由东林系的乡绅士人和工商业者支持的。杨念如原本是买卖衣料的商人,沈扬是牙侩。这样,除了周顺昌的舆夫周文元,他们的出身很多与商业资本有关。闾巷少年无赖层的结集中商人所起的作用很大,这也是一个例证。此开读之变的新生力量是织工群众,也有的学者认为这是苏州的大多数手工业劳动者与市民的反封建斗争。<sup>①</sup>其中市民这种模糊的表述尽管可以接受,但是看不出织工与手工业劳动者的积极活动。只是由于小规模经营的未成熟,织工很难与经营主分开行动,而毋宁采取了对抗税监之横行的共同立场,这可以想见。在开读之变中,与此前万历二十九年的织佣之变相比,诸生明显起到指导性作用,以及承担流通市场的商人层的出现,这都是值得注意的。而关于乡官,两次事件可以看到不同的现象。即在万历二十九年,与税监勾结,作为佣工、民众的对立面而横行乡里,与民

<sup>①</sup> 傅衣凌氏:《明代江南市民经济试探》,第94页。

变势力站在相同立场的,没有表现出来。而天启六年中与税监勾结的乡官虽然没有史料记载,如周顺昌,反而出现了完全为了民众、代表乡里利害的乡绅。就官僚而言,两次事件都可以看做是与阉监对立而对其进行批判者。乡绅作用的两面性,在乡绅层中常常可以看到。作为乡里之蠹的作用在明末是作为普遍的倾向而被意识到的。在万历二十九年乘税监横行之机而表现出来。而在天启六年,乡绅则表现出与之相反的进步作用。这说明在东林党中有与小生产者直接接触以及由以东林党为中心的江南知识分子的作用,因而产生了这样的变化,而且这与开读之变中诸生自万历十九年开始也大大活跃起来不无关系。天启六年中,与万历二十九年相比,机户和织工的活动,史料中没有怎么出现。但是如前所述,织工没有出现似乎可以认为是机户方面。因为原本此事件是由应天巡抚周起元反对织造太监李实的传奉承造额增征而起的。<sup>①</sup>《实录》“天启六年二月戊戌”条记载:

提督苏杭织造太监李实参原任应天巡抚周起元违背明旨,擅减原额袍段数目,捐勒袍价,又不容臣驻彼地方,故纵苏松二府连年误运,且起元抚吴三载,善政罔闻,惟以道学相尚,引类呼朋,而邪党附和逢迎者,则有周宗建、缪昌期、周顺昌、高攀龙、李应升、黄尊素。……言必承顺起元之意……曰袍段钱粮只宜缓处,起元因是愈恣暴慢,乃假名铸钱,以太、安、池三府协济袍段银十余万两,铸造溢恶薄钱,眩人耳目,则将皇上急需之袍价,尽入私囊,致机匠苦于陪累,……周顺昌等……冠盖招摇于故里,乃复布散流言,簧惑机匠,闭门逃躲,不行机织……

这是李实弹劾周起元的上奏,将周起元所反对的李太监自身由传奉承造而对民机增征袍段数目,反而诬陷为周起元伙同其党(东林党)周宗建、

<sup>①</sup> 宦官的传奉承造盛行与进行民机动员的情况,佐伯有一氏《明代匠役制の崩壊と都市絹織物業流通市場の展開》(《东洋文化研究所纪要》第十册)进行了论述。

周顺昌、李应升等对皇上急需的袍段袍价征收息慢,借铸钱为名而将袍价尽入私囊,而使机匠痛苦不堪等等。由此可见,李实的传奉承造压迫机户,而周起元等东林官僚、乡绅站在机户的立场而反对李实。属于东林党的周起元反对李实,与东林之士采取了同样的行动,这不只是从反对宦官政治的立场出发的。他们当中的顾宪成、缪昌期等出身于经营工商业之家,容易理解机户的立场,他们之间存在着可能采取同情态度的条件。<sup>①</sup>当时在苏州地区纺织业大兴,其中也确实可以看到有乡绅家的经营。如已经引用过的于慎行《穀山笔尘》卷四“相鉴”条中所述:“吴人以织作为业,即士大夫家多以纺织求利。”这表示在万历末年,也包括上述东林党在内的乡绅家也积极从事小商品经营。周顺昌“作为乡绅招摇故里惑乱机匠,使机织不得进行”云云,这表明了此民变中机户参加罢工了。在织佣之变与开读之变中间,还有万历三十年五月士人管文等率领机户针对苏松常镇税监刘成而暴动的事件、万历三十一年南京的织匠接受变革工银的同时怠工反抗的事件、同年杭州的机户讨厌官宪和内官的管理而逃亡的事件等等。<sup>②</sup>这些事件都是以机户的暴动为中心。这是织佣以来至开读的共同现象。万历三十年针对刘成之变,是以“士人管文”为中心人物。<sup>③</sup>从织佣之变而到开读之变,士人在民变中发挥这种指导性作用,在这种意义上可以视之为开读之变的先驱。

以上织佣之变、开读之变等,可以理解为以苏杭为中心的江南缫织工业及商业发展的结果,是工商业经营者及工人阶层力量得到发展,他们反抗税监之横行或课税而发生的暴动。工人虽然有时没有明显地出现,但是民变中的中心势力是经营主、机户。在民变中直接进行暴力活动的是工人、织佣及其活动于地下的光棍无赖层等各阶层或其任一阶层所为,其意义可以说与上述王朝佐的情况是相同的。乡绅与士人,在阉

<sup>①</sup> 傅衣凌氏上述著作,第109页。

<sup>②</sup> 同上书,第91页。

<sup>③</sup> 《明实录》“万历三十年五月戊辰”条中有“士人管文”,这大概是“士人”之误写。

官横行这种政治经济的压力下,与机户、工人及下层民众站在共同的立场上采取行动,因此乡绅与士人的新的历史作用应该得到高度评价。这些乡绅或士人不仅仅与土地所有者、商业、商人有关,而且在他们之中的一些人与商品生产方面也有接触。而东林党的一部分人,他们原本就是在明末由于商业或小商品生产的发展而产生的新乡绅、士人,这一点也必须考虑到。至少以江南经济发展为基础的知识分子的增加、士人层次的扩大,他们的话语权增强了,这是事实。其次,在这些民变中,士人的指导性明显增强。这从为政者的立场来看就应该说是士子的浇风。上面已经论述过,随着隆庆以后的制度变化,士人阶层增加,其结果是士子的浇风兴盛。这从一个方面说明在民间社会士子指导力的强化,也与明末知识分子的党社兴起有关。东林党的主要构成分子是官僚、乡绅。在他们下面集结了讲学读书的童生、生员、士子。东林之名下的各地乡绅和士人左右了各乡土的乡评。<sup>①</sup>因此在开读之变中,属于东林的乡绅、官僚及其门生的苏州士人一道,站在工商业者、工人—光棍无赖层等各阶层相同的立场上,起来排除税监之横行,显示了对民变的指导性作用。<sup>②</sup>而且继承东林党的崇祯时代的复社领袖张溥写有《五人墓碑记》(收入《七录斋集》卷六),其中他与同社诸君子一同彰显了五人之义。复社在士人构成方面要多于东林党,进一步发挥了站在民众立场的作用。关于

① 宫崎市定博士:《明代蘇松地方の士大夫と民衆》(《史林》37-3)。

② 《明实录》“万历四十一年十月戊子”条中载有礼科给事中元诗教弹劾东林党的上奏,其中说请求归于东林幕下者“凡才智自雄之士与跋扈无赖之人及任子贵郎、罢官废吏、富商大贾之类,如病如狂,走集供奉者,不知其数”。这虽然是站在批判东林的立场上来说的,但说明东林是由这些阶层的士民组成的这种想法,是有意义的史料。在考察开读之变中东林的作用及其共同举事的各阶层时,上述记载虽然在开读之变以前,但也可以理解。而且此记载出自东林批判者之手,即便有所修饰,也可以认为揭示了东林与民变势力在阶层上的关联。而且在《实录》“天启五年八月壬午”条中记录的御史张讷的上奏中,明示了在开读之变一年前的集于天下书院的知识分子的阶层,其中包含了进行民变的各阶层:“其人自缙绅外,宗室、武弁、举、监、儒、吏、星相、山人、商贾、技艺,以至亡命罪徒,无所不收。”由此可以知道当时在魏忠贤专权的时代,封闭了以东林为首的各地书院,在进行东林党大镇压前夜,作为攻击阉官的中心的书院的内容。此上奏文的内容也具有与魏忠贤之党相通立场,是采取对各地书院和东林党派的批判立场,即便在这种情况下,也可以说与上述史料具有相同的意义。

这一问题应该另外进行详细论述,这里只是列举了显示对民变的士人立场的事例而已。

- 216 以上将反对阉官暴行的民变分别按照反税监、反矿监及烧造、织造进行了相关的考察,将这些民变进行综合考察可以得出如下的结论。在这里,乡绅、士人、商人、小商品生产者、雇佣工、光棍无赖等形成商业都市的各种阶层,或者是整体、或者其中的一部分已经共同联合起来。对此,阉官之党则是以阉官为中心,由地方的光棍无赖层或无赖层出身的委官、随从等阉官的党徒,以及与阉官勾结而贪图私利、成为乡里怨府的一部分乡绅层,而且恐怕也有商人层等构成。因此,乡绅层与光棍无赖层有明显的两面性。这说明乡绅或光棍无赖层在反封建的社会进程中不能成为主体性的推进力量。乡绅在明末由于作为乡里的翼虎而令人可怕,与本来进步的作用表现出相反的状况。但是在以上各种民变中,他们的活动毋宁说强化了反封建的方面。这是由乡绅、士大夫自身的反阉官的在野的政治立场,或他们的正统儒教主义意识以及他们在结合小商品生产过程中不断产生出来的。这与民变中的小商业经营主的主体作用联系在一起。佣工,因为小商业未成熟,他们与注意同经营主之间的阶级矛盾相比,更加关心如果政治上的压制使得经营主失业,其自身的生活也将失去依赖。因此对抗来自外在的经济压迫时,与经营主之间结成了家父长制的传统的连带意识。但值得注意的是,在织佣之变中这种连带意识的作用更进一步加强了。关于光棍无赖层,除了从属于阉官者,他们还是佣工层的来源,而且与乡绅、商人具有家父长制式的连带关系。而他们所掌握的“打行”,为实行民变而在明末发挥新的历史作用的各阶层所支持。因为上述诸条件,在明末形成了连接自乡绅以至于光棍无赖层的各阶层的乡土共同立场,这样来支配乡评,从而对不合理的政治和社会统治体制形成了共同的批判意识,产生了公愤,这样,因为公愤
- 217 而放弃阶级、阶层之间的矛盾,相互团结的风潮十分兴盛。作为此公愤的表现的民变行为,其实施者“打行”在职业上是由光棍无赖层来担任

的。而在主张此乡土社会的共同立场中发挥思想上和宣传上的作用方面,与乡绅相比,处于乡绅与民众之间的士人层更为活跃。

傅衣凌氏所述关于反对封建压迫、反对贪官污吏、对土地问题的斗争,士人发挥进步作用的例子也很多。已经论述了反对税监的苛敛诛求的抗税民变,不只是税监,发生官僚苛税的民变当然也同样有。这种反税斗争可以看成是由于矿税之弊而进一步激化起来的。万历之初,湖北黄梅县知事张维瀚,因为“违例科派”而被民众殴辱。此时,“黄梅县的举人瞿九思,憎恨知县的裁抑过严,遂悬旗聚众,围截拥毆”<sup>①</sup>。在此前后,荆州府学生员许士彦等辱骂了江陵县知县李应辰。<sup>②</sup>后者虽然不是抗税斗争,前者则明显是由于实施法例以上的科派,举人聚众而殴打了知县。万历六年在徽州,反对“丝绢加派”,“生员汪时”等十五人聚党威胁官吏。<sup>③</sup>万历十年在浙江兵变之后发生了民变。这时,“教读”的丁士(仕)卿号召市民焚劫了乡绅的宅舍。<sup>④</sup>此丁士卿是从福建流寓到浙江的破落书生,喜欢建言时事,他根据杭州市民所希望的“出银雇役”之法,向地方官上书减轻原来巡警夫役的负担而被采纳了。此法实行了十余年,杭州市民安其业,但是万历十年停止此良法,恢复到原来的夫役,因此激起民众的不平而发生了民变。在此民变中,指导者丁士卿以“恨乡官”为口号,劫掠了乡绅的宅舍。这是由于乡绅依据优免特权免除了巡警夫役,与被强制担负夫役的一般市民之间对立关系激化造成的。万历二十一年,松江府三县的士民发起了李知府的留任运动。李知府努力昭雪民冤,高尚廉洁,对匠役的铺户一定支付工钱而无拖欠延误,大受士民欢迎。<sup>⑤</sup>这与天启六年周起元或东林之士保护机户的作用具有相似的一面。

218

① 《明实录》“万历三年八月戊寅”条。

② 《明实录》“万历四年二月壬午”条。

③ 傅衣凌氏:《明代江南市民经济试探》,第113页。

④ 同傅衣凌氏上书,第114页。

⑤ 《云间据目抄》卷二《纪祥异》。

以上是生员、士人率领民众而进行民变的各种事例。其中大多数是以明末工商业的发展或市民生活的自由要求为基础的抗税运动。这一点与上述织佣之变以后的民变所见到的具有同样的社会史意义,这在织佣之变以前也可以看到,也应该高度评价李知府和生员、士人的进步作用。他们在暴动之时,大概动员了各地的光棍无赖吧。在万历十年浙江的市民之变中,丁士卿与“市大佞(豨)”相结合,一旦士卿坐事被捕,诸大豨唆使众人抢夺,“亡赖子立响应,至千人”。其后“诸无赖啸聚益众”,大至掠诸巨室。<sup>①</sup>还有,杭州市民的巡警夫役“初杭城诸棚,各设夫役司千撒,应役者自募游手充之”。若夫役之法严格地执行,“游手遂失募利”<sup>②</sup>。平定浙江这次民变的张佳胤的文集《张居来先生集》卷六六附录中收录有“姑苏”的钱有威的《大司马张公经略浙镇民变传》,其中也记述了丁士卿号召诸游手发起暴动之事。这些都说明丁士卿等指导的民变中有许多游手无赖参加。万历二十一年事件发生时,“狱人、丐户、倡优”等聚集,也几乎说明同样的问题。可以肯定,光棍无赖与各地方社会的关系以及光棍无赖层的作用,也与上述矿税下的民变相似。

上面论述了明末社会中乡绅的支配地位以及意识到乡绅为乡之怨府的社会风潮。明末的民变中这种以反乡绅的社会运动为内容的很多。隆庆之时,在松江府,对大乡绅徐阶,民众发起了诉讼纷争。<sup>③</sup> 上述万历二十一年的浙江士民之变以“怨乡官”为口号。万历十五年在苏州发生了针对原任兵部尚书、乡绅凌云翼的士变。生员章士伟的住宅与凌之府邸邻居,凌云翼千方百计想要强买章宅,而杀害了章士伟。由此愤激的散学生儒集聚起来闯入凌云翼之家。云翼之子玄应指使狼仆殴打,诸生伤者及数千人。这种状况可以清晰地看到拥有家仆的乡绅之横暴。对此

①《全边略记》卷一一《腹裏略》。

②《定陵注略》卷七。

③ 宫崎市定博士:《明代蘇松地方の士大夫と民衆》(《史林》37-3)。傅衣凌氏上述著作,第118页。

诸生以“公愤”进行了对抗。继而在万历二十一、二年以浙江湖州为中心,发生了针对乡绅董氏、范氏的民变。<sup>①</sup>关于这时民变的指导层是什么阶层,应该与已经论述过的明末地方社会各阶层的意义联系起来考察。董氏范氏之变,与其说单单是家父长制的家内奴隶的奴变,有人提倡这种奴变是与佃户对地主的抗租相联系的<sup>②</sup>,进而认为奴仆与佃户完全是属于另一个阶层,主张将奴变与抗租运动作个别性考虑是不得正鹄的。我也相信这种想法是正确的。如上所述,如董氏、范氏乡绅拥有许多奴仆,这种倾向从正德嘉靖之时开始逐渐显著。而且明末的奴仆,是由投献投靠乡绅而企图免除税役的被称为奸民的富户或中小地主层、债务奴隶、流民无赖等种种成员构成的。如上面已经指出的,在明末家仆、无赖、逃叛的奸民、胥吏存在着相互流动、互为来源的状况,从无赖层中可以产生乡绅的家仆。投献于乡绅之民中,有成为乡绅家的佃户的,也有由此成为上述的奴隶身份者,这是明末的普遍倾向。大体上在明末佃户也称为佃仆,与宋代一样与奴仆是混在一起的。特别是关于特权阶级的乡绅的佃户,很多情况都被这样看待也是理所当然的。<sup>③</sup>至少在对于起到社会分化核心作用的乡绅地主的史料中,特别提到家人奴仆之活跃的

① 佐伯有一氏:《明末の董氏の變》(《东洋史研究》16-1)。傅衣凌氏上述著作,第120—121页。

② 仁井田陞博士、藤井宏氏、古岛和雄氏、佐伯有一氏等,虽然多少有些差异,但是是向同一方向展开论述的(参照佐伯氏上述论文)。

③ 小山氏(上述论文二,见第100页注①)举出佃户与奴隶视为同样的事例,作为将奴仆当做佃户来从事耕作的例子进行解释。此事例不限于田主为乡绅,普通富户的情况很多,也出现乡绅地主的事例。以乡绅地主为中心,如顾炎武所述,通过投靠而形成各种形态的隶属层,门生故吏以下隶属家仆、佃户、无赖等,佃户与佃仆彼此都意识到了。正德、嘉靖时期的钱琦在其《东翁先生家藏集》卷一四公移“论更化”条中,记述民众逃亡成为无赖流氓、商贩,还有投入势要成为“家奴佃仆”等,说明有投靠乡绅成为家奴好田仆的。清初的史料、李渔的《资治新书》卷一七《清严主仆》中记述,金长真在顺治十五年汝南奴变之际论奴仆,认为当时的奴仆有以下几种。一是“投献之仆”,其中有普通的家内奴隶,也有奸猾之徒加入而行种种横暴的情况;二是“强占之奸”,“土豪蠹恶”“武断乡曲”,收罗“衣食无着”“逃亡失业之人”而恣意豪横。三是“雇工之仆”。四是“佃田之仆”。第一类之仆中有无赖光棍的头领加入,第二类的仆中有土豪加入。由此可见,清初的奴仆包含乡里的无赖、土豪、佣工、佃户各个阶层,可以与顾炎武所谓的投靠各种类型作相同的解释。



很多,而一般对佃户则没有什么说明。这大概是由于所处理的案件以家人奴仆之横行为中心,故只是记述奴仆,对乡绅而言,一般习惯于将佃户也是作为奴仆身份来看待的。特别是被视为乡土之蠹的大乡绅,很少是乡居地主,他们中几乎没有手工作业地主的因素。其所有的大土地的经营或者商业经营很多是委任给纪纲之仆。<sup>①</sup> 这种情况下,从实际上进行经济活动的纪纲之仆而言,将佃户以奴仆的身份来看待是当然的事情。另一方面,以佃户为主角而对田主的抗租运动在明末也很多。在浙江、福建、江西等地,根据有关明末佃户的记述,可以看到明末佃户的状况,其中有些史料讲述了民间普遍的抗租风潮,而且说明这是由于明末商人资本向农村渗透而兴起的。<sup>②</sup> 在江南各地的中小地主、在乡地主的经营中,抗租成为重要的问题。而且明末,在以大地主即城居地主、乡绅之横行为中心的社会矛盾中,除了田主对佃户的问题外,乡绅的家内奴隶的问题也很重要。这样,田主对佃户的问题就包含在了负责管理乡绅地主的佃土、家产的家仆之横行所产生的矛盾之中。如此一来,因为社会矛盾的焦点在于奴仆之横行,成为乡绅势力对立抗争的主体的,就是受到横蠹之害的乡土社会的各阶层联合体了。这里,以特定的生产关系为基础的对立关系不是单独存在的,可以看到家父长制笼罩下各阶层共同体的联合,乡土社会内部的纯粹的阶级关系变成潜在的东西。主对仆以及田主对佃户的矛盾,变成由于乡绅、奴仆之横行所表现的矛盾的阴影。在明末由于土地兼并的激化而造成的社会分化的情况下,乡绅与其从属下的门生奴仆、佃户之间的阶级性矛盾,当然很显著。但是佃户在有时

① 大乡绅的土地经营由乡绅地主——纪纲仆——佃户构成,这在张履祥的记载中有(《杨园先生全集》卷五〇、《补农书》下、总编“佃户”)(北村敬直氏《明末清初における地主について》、《历史学研究》140号)。

② 万历《秀水县志》卷一《輿地志·风俗》“岁时俗尚”、明末周之夔的《弁草》卷五“广积谷以固闾围议”、嘉靖大官僚松江徐阶的《世经堂集》卷二二《复吕沃洲》、万历《上元县志》卷一二《艺文志》、大名守姚汝循的《寄庄议》、明末松江府华亭县陈继儒的《眉公先生晚香堂小品》卷二三《复陶太守救荒书》等。其中《世经堂集》或万历《秀水县志》的记载,说明了自正德、嘉靖之后商人对农民的支配加强,随之而来的是佃户穷困聚党的情况。

被与奴仆身份混同的明末风潮下,无论是主仆的矛盾,还是乡绅地主对佃户的矛盾都是相互关联而激发,共同作为奴变而被一并处理也就是理所当然的了。在董氏、范氏之变中,主对仆及乡绅地主对佃户的阶级性矛盾,与针对乡绅之横行的共同体的乡土各阶层联合性对抗这种上述其221其他民变中也可以看到的同样的矛盾集结在一起。而且这种情况,事实上奴仆似乎是包含了从地主、商人、高利贷者到农民、工人、家内奴隶等社会的上下各个阶层。<sup>①</sup>这一点也使得民变中的阶级关系变得暧昧。董氏之变中,董乡绅家的董嗣成是对乡绅之家的横暴进行批判的新型青年思想家,作为乡绅进行了自我反省。他对民变的处理方法赢得了世间的好评。与他有交情的朱国祯对董乡绅进行了批判。这些表现了从民众的立场发挥对乡绅进行批判作用的士人的意义。范氏之变是与乡绅对立的奴仆、佣工的谋反,但是包围范氏之宅的民众中也有乡里的乡绅及其与之对立的地主、农民、雇工、奴仆、无赖层相关联的吧。在这些反乡绅的各阶层民众的动向中,士人采取了同情的态度。监生陆梦豪写了对范氏的诉状,范氏家族中的生员反叛了范乡绅等等,这些也都表示了批判乡绅的士人的立场。还有,此奴变中,乌程县的胥吏威胁了范氏。董氏范氏都明显地没有出现无赖光棍分子。但是范氏的工人结合刁民恐吓范氏、以拳殴抢夺钱财这种行为,与无赖层暴动时所采取的暴力方式没有什么两样。本来奴仆层就是从奴仆、胥吏、无赖各个阶层的相互一体之中所产生的。在考虑乡绅地主、商人、小商品生产者、佣工、知识分子、中小地主、农民、佃户与这些奴仆、胥吏、无赖等社会上各个阶层的作用时,就可以理解奴变的具体状况是由什么阶层所支撑的了。奴变中存在着与佃户层的抗租运动的关联,至少是乘抗租运动之机而起的,并且,应该考虑到是最下层民众的相互流动、互为来源的阶层,即无赖、奴仆、胥吏层代表民众的公愤而进行的直接暴力行为,支援了此奴变或抗租运

<sup>①</sup> 佐伯氏上述论文(第191页注释①),第52页。

动。奴变中士人的作用与其他民变的情况是相同的。

- 222 这些情况在万历四十四年的反董其昌的民变中也可以看到。<sup>①</sup>松江的董其昌是官至礼部尚书的大乡绅,其子董祖常仗势横行乡里。万历四十四年三月,同里的陆生与仆人发生争执。董的姻亲、生员范廷芝将此事演绎成《黑白小传》、《精八魂记》这样的词曲,让瞽者传唱,此歌在全城流行开来。董的仆人得知后告知董,董责备范使其气愤而死。对此愤慨的范廷芝的母亲和妻子、儿子夫妇去董其昌家诉说公道。董其昌父子令其仆人殴打侮辱范氏妻子,对此范氏一族被激怒,全城的生员与民众发生骚乱。他们在满大街张贴传单,宣扬杀死董其昌的谣言,甚至出现了“兽官董其昌枭孽董祖常”的传单。与此相应,徽州、湖州、川陕、山西等地的客商也张贴了攻击董其昌的招贴。民怨逐渐激化,百姓聚集,生员骚乱。董官之仆雇佣了打行吴龙等来作为防御手段,最终酿成激变。这里虽然有无赖层的打行为家仆利用而与民众对抗的方面,但在民众方面也有无赖层参加。民众方面有如“王皮、曹辰”这样的凶徒、恶少参加。还有被称为“一条龙、地扁蛇”等松江府的打行班头也参加了(据《民抄董官事实》署府理刑吴初审申文)。王皮是上海的地痞,与董官的豪奴陈明以前因为诉讼事件等就有联系。一条龙是胡龙,地扁蛇是朱观,这些人物常常是“嗜抢如飴,走险若鷲”(同上)。其党徒中奸民王昇、金留也加入了。他们以报怨为名,乘机而动。董其昌父子作为乡官之横暴,与明末其他许多例子一样,拥有豪奴来渔猎庶民,侵夺田产、房室。虽然膏腴万顷,但是欺瞒税赋、缴纳租税仅有三分。董官恃座主之尊而加以冒犯,嘱托许多门生,有游船百艘,其大半为投靠而来者。在朝廷,与阉官勾结受贿,常常为朝绅所摈弃,因而为官绅所纠弹。关于董官如此横行,在此
- 223 民变中与殴打董官及其奴仆、焚烧掠夺其家宅的民众一同行动的弁冤生

<sup>①</sup> 宫崎市定博士:《明代蘇松地方の士大夫と民衆》(《史林》37-3)。本书中参照《民抄董官事实》(收入《又满楼丛书》)和《定陵注略》卷七,作了与上文不同的说明。

员翁元升等的诉状中有详细说明。董官为乡评所攻击,参加此民变者为自松江的缙绅、士人到客商、无赖层,直接参加民变的恶少王皮、曹辰在审讯中断言:“因为董官之罪恶深重,无论是谁都想对其抄家灭门,不仅仅是我们一两个人。”董官方面在这次民变中则极度不愿认为是被“民抄”,主张不是民抄,而是“士抄”。因此在此变的调查书中,事变的主体是民还是士就成了问题。之所以极度回避“民抄”,因为被乡评、公愤所纠弹,这作为乡绅是最不光彩的,由此彻底地失去在乡里的乡绅地位。“士抄”的话,因为当时的社会风潮由于士子的浇风而紊乱,他们大概也意识到作为乡绅,这没有什么不光彩的。就是说,如果是成了士子浇风的牺牲这种辩解还可以成立。不论是民抄还是士抄,与此变有关的生员很多。抢烧董官、暴动中不仅直接参加指导,张贴招贴、编写演艺词曲等都很活跃,展示了明末的所谓士子浇风的具体内容。区别是民抄还是士抄成了问题,这也可以理解是因为民变与士变是相互一体的关系,民变之中士人的作用很大等。明末吴江的沈瓚在回想万历三十一年对苏州知府周一梧的生员鼓噪事件时说,周一梧来到苏州,与其前任朱燮元极为优待士子不同,不考虑苏州的难治,缺乏细心观察,实施不合人情的政治,因此必然难免学校之祸。他认为这是因为万历二十八年以来,发生各种民变,特别是受到万历二十九年葛贤义举的刺激,“少年慕葛贤如圣人,必有因事思奋者”<sup>①</sup>。这里的“少年”是指无赖光棍。所谓学校之祸,是指在当时常常成为问题的士子之变。即由于葛贤之义,担任民变的直接行动“打行”的无赖层因事而爆发民变,士子之变被认为是在此风潮的影响下而起的。由此可见在当时的人们看来,士变与民变是在共同的条件下发生而具有相互关系的。董官之变后,应天巡抚、右副都御使王应麟上奏,其奏章中认为董其昌之变是“难发于士子,而乱成于奸民”,在奸

224

<sup>①</sup>《近事丛残》“彬如和尚”条。

民的民变中士子是火上浇油。<sup>①</sup>在即将发生董官之变时,即万历四十四年三月,昆山的乡官周玄玮因为民变而家被烧了。周氏父子恣意奸邪,在乡里民冤如山。他与同邑的周某共同横行乡里,被号称为“二虎”。自科举之事发端,与监生张惟庆等产生矛盾。这些士人对周的著作加以曲笔,以至周玄玮蒙受诽谤朝廷之罪,为此周最终诏狱而死。他在被逮捕之时,张惟庆鼓噪乱民焚劫了周家。此后张惟庆的恶谋被暴露,民众回头又焚劫了张惟庆的家。<sup>②</sup>此张惟庆之家因为是被称为“百万土豪”的富豪,民众的怨愤便冲向了他人。这样,张惟庆站在攻击周乡绅之横暴的民众立场的反面,他自身也是公愤集中的土豪,可以说是表示士子浇风具有两面性的事例。以上对所谓士子的浇风,在考察其制度史的方面的同时,也对其社会史的内容中的重要方面进行了一番考察。特别是论述了在种种民变中,生员、士子站在民众的立场,以乡里的公愤作为后盾发挥了指导性作用。在这些民变中看到的,如矿税之监或乡绅富豪的横行所表现的那样,力图打破明末政治和社会诸矛盾的力量,是以伴随小商品生产而出现的新的阶级的萌芽、或田主佃户间的封建阶级矛盾中出现的佃户的进步为本质而内在于乡土家父长制的各阶层的联合势力。于是,士子、士人成为此批判势力的有力的承担者,在这样的社会运动中他们的活跃可以作为士子浇风的社会内容来理解。

士子的浇风在明中期之后显著起来,特别以万历时代为甚。在《云间据目抄》卷五“纪风俗”条中,著者范濂说:“士风之弊始于万历十五年后”,记述了针对万历十五年苏州乡绅凌云翼的民变之后在嘉兴、镇江、松江各地发生的士变。进而他感叹因为这些一时不约而同的蜂起,世道为之一变。万历二十七年十月,南京国子监祭酒郭正域条议监规申飭,其中也有“近来士子一揆之后,任意猖狂,莫敢谁何”的记载。<sup>③</sup>此后,万

① 《明实录》“万历四十四年六月己未”条。

② 《定陵注略》卷七、《明实录》“万历四十四年六月己未”条。

③ 《明实录》“万历二十七年十月癸未”条。

历时代的士子浇风越来越甚,记载在《实录》中的也非常多。万历四十四年七月,吏部侍郎何宗彦上奏请“正士风”,其中说到,士风之弊如陕西、浙江等所发生的事例,有种种著闻,“至近日昆山、华亭为极”<sup>①</sup>。这就是指在上述万历四十四年的周玄玮、董其昌两次激变中士子浇风达到极致。明初以来对士子的政治活动进行了种种限制。尽管如此,中期以来士子之弊强化了。本来从他们政治上和社会上的地位来看,当然是不及官僚乡绅的。但是在由于官乡绅之横行和社会矛盾所激发的民变中,他们与对立于翼虎乡绅的民众为盟,发挥了比其他乡绅更加重大的作用。这已经由上述的许多事例得到说明。士子之弊如上所述与党社之争是互为表里的。万历、天启时代党社的中心是东林党。以属于东林党的李三才之失足为契机,给事中官应震对东林党的上奏文中这样写道:“现今东林之理学大半为虚名,真正修学者不过仅一、二而已。东林之盛时,受缙绅主宰之诸生不过为其辅助。现今此风已变,相反,以至诸生成为主宰,而缙绅暗自从之。”这样,“缙绅勤于杜门著书,不入其党,乡饮之时,缙绅全然不去。而且诸生夜聚蜂拥于缙绅之门,阻止其外出。诸生短衫短棍,提壶酬饮,欢噪如雷,黄昏来至清晨散”<sup>②</sup>。随着以东林党为中心的士子的势力增强,如上所述出现了士子浇风的现象。由此可以推测以东林为中心的党社之争的激化与士子浇风的强化具有相互关系。在表现士子浇风的民变中,在属于东林党的缙绅的指导援助下,士人非常活跃,这也由上述事例可以说明。

226

士子与民众一同批判和攻击了乡绅、土豪。但是士子作为社会阶级而言也是与乡绅同样属于地主阶级。因此,明末的士子中也有与乡绅一样武断乡曲、侵害小民、与无赖勾结而成为乡之蠹者。在明末的士子浇风、士风之弊中,如上所述,既有在民变中站在民众的立场发挥作用的,

<sup>①</sup> 《明实录》“万历二十七年七月辛巳”条。

<sup>②</sup> 《定陵注略》卷一〇《门户分争》。

也有与乡绅一样起到反动的作用的情况。上述监生张惟庆的情况就属于后者。前面引用了万历四十四年何宗彦的“正士风”的上奏,这里他所说的士风之弊至昆山、华亭为极的士风,当然包括民变中士子为了打倒乡绅、土豪的暴动,也包含有士子的反动的作用。万历时代所谓士子之浇风云云,当然要对上述两种作用加以区别。据万历三十二年七月御史孔贞一的上奏<sup>①</sup>,当时台臣之间士子之弊已经成为问题,士子中既有好修之士,也有不自爱自肃者,对此类士子之弊写道:

武断乡曲,是闾右之豪也。嘱托行私,是墙间之乞也。违法取利、包揽钱粮,是市儉之事也。把持官府、侵害小民,是虺蛇之毒也。捏造歌谣、兴灭词讼,是穷奇之奸也。至于群居赌博、穷昼夜、混良贱,此又其无行义之尤者。……

227

上述叙述中虽然以士子浇风的乡蠹的方面为主,也可以推想上面所说的两个方面。此记载是孔贞一引用当时台臣的叙述,由此可以想见当时御史之间弹劾士子的理由。万历三十三年八月,江西巡按徐元正的上奏中也对江西的士子之弊作了如下记载<sup>②</sup>:

近来以来,一切以挟持官长为业,大小之讼多以庠衿列名,亦多以庠衿为征。稍不如意,辄率数千人,急于府县之庭,争之不得,辄刊数十款,揭于藩臬之堂。……

万历四十二年三月,提调学政、巡按直隶御史徐养量的上奏中,记述了当时士子中“出入公庭、武断乡曲、恣睢咆哮、凌轹号呼、投揭兴谣、背公死党”的不法之状。这里力说了士子横行的一面。同年九月,礼部右侍郎何宗彦等商议而对士风之弊作了如下说明<sup>③</sup>:

①《明实录》“万历三十二年七月乙酉”条。

②《明实录》“万历三十三年八月癸卯朔”条。

③《明实录》“万历四十二年三月辛巳”条。

近年士风日颓，法纪陵夷，以猖狂为气节，以结党为豪举。事关一人，乃倡通学而聚蚊雷之声。事关本学，乃联各学而成鸱张之势。把持官府，武断乡曲……

这是论述士子与民变相结合的一面。天启元年二月蜀地王奉谕，因为青衿杨桂等“霸占田土，前后逋粮千石”，“假借人命纠党数百”而奏请进行处罚。对此上言：“近来士风浇恶，生员每每聚党横行，大干法纪。”<sup>①</sup> 228 这是说生员豪横的例子。上述列举的史料中，孔贞一与何宗彦的上奏等史料中在论述士风时，不仅仅是士人，也列举了缙绅的例子。以此论述士风时，或许不能说只是以士人为对象。但是这些关于士风的各种论述都是以论述士子、生员为中心，万历匡正士子之弊，许多都认为有必要以卧碑的方针来严肃学校之教。因此，这些万历时代的士子浇风，缙绅只是附带的，明显地是以士人为对象的。对明末士子浇风问题进行总括性论述的，是顾炎武的《生员论》三篇。在《生员论》上篇，开始就说全国生员之数有不下五十万之多，府州县学生的学问只是场屋之文，几乎没有善于文学或经学者。<sup>②</sup> 滥造生员，据万历三十三年八月江西巡按徐元正的上奏，江西的士子近九万、十万<sup>③</sup>，因此，生员的泛滥比顾炎武所言还要严重。其次，说生员“嚣讼逋顽以病有司”。而且生员之间疏通关节，以关节而成为生员的占七八成。对这些前文已经进行了概述。在《生员论》中篇，对所谓士子的浇风进一步进行了具体的论述。首先说道：

废天下之生员，而官府之政清。废天下之生员，而百姓之因苏。  
废天下之生员，而门户之习除。

关于第一点，即如果废除生员的话官府之政治就可望清廉，对此作了如

① 《明实录》“天启元年二月甲子”条。

② 牧野巽博士：《顾炎武の生員論》（收入《近世中国教育史研究》）。该论文介绍并解说了《生员论》。顾氏的《生员论》可以与本书关于士子、生员的许多论点相关连地来理解。

③ 《明实录》“万历三十三年八月癸卯朔”条。



下论述：

229 今天下之出入公门、以挠官府之政者，生员也。倚势以武断于乡里者，生员也。与胥吏为缘，甚有身自为胥吏者，生员也。官府一拂其意，则群起而哄者，生员也。把持官府之阴事，而与之为之市者，生员也。前者噪、后者和，前者奔、后者随。上之人，欲治之而不可治也，欲锄之而不可锄也。……百年以来以此为大患……故曰废天下之生员，而官府之政清也。

所谓百年以来是指嘉靖以来。就是说生员出入公门，与胥吏勾结而左右官府之政，以豪势而武断乡里，有时还鼓噪指挥民变。另一方面还与官府暗中勾结而进行非法的勾当。这些都已经进行过论述，对生员在民变中的作用和左右官府横行乡里的反动作用，进行了总结。第二，对如果废除生员可望除去百姓的困穷，作了如下的论述：

天下之病民者有三，曰乡宦、曰生员、曰吏胥。是三者法皆得以复其户，而无杂泛之差。于是杂泛之差，乃尽归于小民。今之大县至有生员千人以上者比比也，且如一县之地有十万顷，而生员之地五万，则民以五万而当十万之差矣。一县之地有十万顷，而生员之地九万，则民以一万而当十万之差矣。民地愈少，则诡寄愈多。诡寄愈多，则民地愈少。而生员愈重，富者行关节以求为生员，而贫者相率而逃且死。故生员之于其邑人，无秋毫之益，……故病民之尤者，生员也。故曰废天下之生员，而百姓之因苏也。

230 上面以优免的特权为主来进行了解释，其结果诡寄之弊多而百姓多陷于困穷，对这一点我们也已经进行了详细的考量。只是上文的论述中，关于优免的杂泛之差，生员是否全部被免除的记述写得过了。在明末，优免的规定即便废弛，也可以认为是文饰吧。但是由于优免的特权而向乡绅地主诡寄之弊确实如上所述。关于生员，虽然不到那种程度，确实与乡绅同样有优免的特典，明末士子浇风之下，在规定的程度以上

忌避差役的上述记述中,只是记载生员的事,这是特别从生员之弊这种旨趣出发来论述生员的不良影响。这里对优免而造成的民害,列举了乡官、生员、胥吏三者,以乡官为主,加上生员,进而与胥吏勾结,这种流弊顾炎武是因为充分地了解,才将三者并列加以论述。第三,关于废除生员就可以除去门户之习气,有如下论述:

天下之患,莫大乎聚五方不相识之人而教之使为朋党。生员之在天下,近或数百千里,远或万里,语言不同,姓名不通,而一登科第,则有所谓主考官者,谓之座师;有所谓同考官者,谓之房师;同榜之士,谓之同年;同年之子,谓之年侄;座师房师之子,谓之世兄;座师房师之谓我,谓之门生;而门生之所取中者,谓之门孙;门孙之谓其师之师,谓之太老师。朋比胶固,牢不可解。书牍交于道路,请托遍于官曹。其小者,足以蠹政害民,而其大者,至于立党倾轧。取人主太阿之柄而颠倒之,皆此之繇也。故曰废天下之生员,而门户之习除也。

从师座门生的关系到朋党之生,其朋党之中心在乡绅我们已经进行了论述,顾炎武的记述也曾在论述这一问题时引用过,而且也考察了生员的滥造同时激化了朋党结成之风。这样通过所作成的朋党组织,生员或通过交往书牍而遍行请托,或蠹政害民,朋党相争。顾炎武还进而论述了生员学习的科举之学的内容,是当时流行的书坊刻出的时文,熟习时文的五尺童子也可以科第,相反,老成之士消磨于屋场之中,这样生员的制度败坏了天下的人才。对这种士子的举业内容与科举之弊我们已经作了论述。关于明末生员之弊的内容,主要在《生员论》的上、中篇进行了论述。总之,顾炎武所论,可以说是对上述生员、士人在制度史上、社会史上的各种问题的总结。在《消夏闲记摘抄》上解说“明季绅衿之横”,论述了附随于乡绅的衿士之横。在同书“明季生员”条中,有如下论述:

明季寡生,官给每岁膏火银一百二十两,……又贫生无力完粮,奏销豁免。诸生中不安分者,每月朔望赴县恳准词十张,名曰乞恩。又揽富户钱粮,立于自名下隐吞,故生员有坐一百走三百之语。

这也是对明末生员之横的具体记载。

以上对明末士人在社会上的具体状况进行了研究考察。这些在日用类书或通俗的法律书中是如何表现出来的呢?万历二十七年版《三台万用正宗》卷八《律例门·串招活套语类》的“官吏、监生、生员类”中出现如下语例:

232 不守官箴。 不守职业、肆意罔为。 不顾行止、不惜行检。  
不顾名节。 不肯监守学规、罔顾儒行。 大坏官常、存心墨污、心存货殖、志在奸贪。 行检不修、贪饕是肆。

这些不仅是监生、生员,对官吏也是适用的语例。可见对士人是使用上述语例来作成审判供述、调查书的。万历三十八年刊的《万书渊海》卷一七《状式门》的“诉状殊语”生员类中出现有如下的诉状殊语例子:

学霸 学害 歪儒 学蠢 淫儒 醜儒 虎儒 势儒 俗儒  
进而在《续句摘要》的生员条中,出现如下用语:

衣冠大盗 罔遵卧碑 藐违教条 玷辱校规 败坏学风

在其他的日用类书中,关于生员的用语也大体如上。这些都是作为审判诉讼文书的用语来列举的。在当时的诉讼、调查书中实际上使用了上述用语。上述日用类书的材料,不用说是记载在法律相关的俗书中。《折狱明珠》卷二“六条粹语”的生员类中记载有:

学霸 学害 歪儒 学蠢

233 《续句便要》的生员类中有:

衣冠大盗 罔遵卧碑 藐违教条 淫玷校规

《法家秘授智囊书》卷下附“六科硃语”的末尾作为“生儒”的硃语举出了：

学蠢 学霸 泮鳄 周遵卧碑 藐违教条 衣冠大盗

《折狱明珠》与《万书渊海》完全相似，《法家秘授》将两处的硃语综合为一。上述日用类书、通俗法律书是万历和崇祯时代的，在这里出现的硃语中可以发现表示上述明末生员的社会地位的词汇，即为说明违反正统儒教的异端学霸，不服从学校规则而无视卧碑之教、迫害乡民的虎儒、势儒。在以《折狱明珠》为首的通俗法律书中，出现了实际控告生员的文书形式，其内容是作为“害民”、“衣冠大盗”来告发的。以上因为是在日用类书和通俗法律书的诉讼用语中针对生员的事例，当然与生员在现实社会中所起的作用直接相关。

以上从各个方面阐明了明末士人的社会地位及其作用。这些士人、士子、生员，从一般的社会意识而言是如何理解的呢？下面从《不费钱功德例》的记载<sup>①</sup>来进行一下考察：

① 忠主孝亲。② 敬兄信友。③ 以名节立身。④⑤ 以忠孝训俗。⑥ 敬奉圣贤典籍。⑦⑧ 尽心启发生徒。⑨ 敬惜字纸。⑩ 谨修言行。⑪⑫ 诲门人，言行并重。⑬ 无故不旷功课。⑭ 不菲薄人为不足教。⑮ 耐心教训贫家子弟。⑯ 遇聪明子弟，教之诚实。⑰ 遇富贵子弟，教之礼义。⑱⑲ 讲乡约律法，劝戒愚人。⑳ 凡是涉闰闾者，不轻言、不落笔。㉑ 凡事属阴私者，不攻发、不猜疑。㉒⑳ 不书诬揭。㉓⑳ 不写呈禀。㉔ 不作离婚分别纸。㉕ 不昧心党护亲朋。㉖ 不扛帮打降。㉗ 不传演邪淫小说。㉘ 不加入诨名歌谣。㉙ 编辑利济为善书。㉚ 不诋毁平人。㉛⑳ 不凌虐乡愚。㉜ 不妄圈文字欺哄无知。㉝ 不自负才高轻慢同学。㉞ 不讥笑人文字。㉟ 不废散人书籍。㊱ 不恃依顶呈人。㊲ 不作昧心干证。㊳ 遇上智，讲性理学。㊴ 见愚人，说因果书。㊵ 劝止人不孝不睦诸事。㊶ 引导愚人，敬宗睦族。㊷ 传人保益身

① 陈弘谋《训俗遗规》卷四所引。关于《不费钱功德例》参照第138页注释①及第五章。

命事。

235 上面有相当于士人在书塾等教育门弟的各种教训,也有自身作为生员不旷功课的告诫。士人在乡里,从教育子弟开始,到或是讲求乡约律法劝诫民众,或者对民众解释因果书,可见对乡里民众起到指导性的作用。乡约中虽然是以乡绅为中心,但士人阶层非常活跃,这在第一章已经论述了。所谓乡愚或愚人,是针对上智、儒教读书人而指一般的民众。对上智者讲圣人之教、性理学,对民众则讲因果的俗书或宗族伦理。这表示因果的俗书即善书是在民间流行的书。而且发挥编辑利济、作成善书以劝诫民众的作用的,主要是士人层。利济,是指民间的利用济民的社会活动。编辑这些善事制作成对民众的劝善之书,是士人应行的道德。还有,敬惜字纸是宋代以来作为士人、知识分子的实践伦理而严格要求的条目。士人因为是民间的指导阶层,自身必须要努力成为民众的模范而致力于儒教伦理的实践,因而在此提出了儒教的伦理。这样从士人的社会地位和知识能力而言,他们或批判他人,或诬揭、呈禀,即张贴招贴、写作状子,还有要么写离婚文书、给人起诨名编歌评判他人、写淫秽小说等等,士人的这些作用在明末的具体事例中屡见不鲜。而且在上述的训诫中,也包含对士人结党互争、扛帮打降即打行、凌虐乡愚等这些士人之横行与士子浇风的告诫。士子的浇风中即便包含有民变打行的进步作用,这应该是从儒教伦理的框架来进行的告诫。在上述的功德例中,有③标记的,是有关士人在明末社会所起的历史性社会性作用的;有①标记的,是表示士人在乡里社会的指导性地位的;②标记的是表示一般民众的儒教伦理。

功德例是民间通俗的善书,因而功德例可以理解为站在士人立场对来自民众意识的规范所作的总结。士人尽管有横虐乡民那种压抑的反动性的一面,但是从政治上的特权和社会地位来看都不能与乡绅相比。这已经在对乡绅的论述中论及。在明末社会,他们在政治上和社会上的地位是介于乡绅与庶民之间的中间层。从儒教意识来看,尽管有士子

之浇风的一面,但是他们站在民众的立场,承担着乡评、公愤、怨恨意识,针对乡里横虐而起到指导民变的作用,可以说是民众伦理的实践者。民众意识或社会规范,由于民变的高涨而表现出明确的姿态。乡评、公愤、怨恨意识由民众来直接表现,就是民变。在明末的民变中,有基于传统的民众起事的方面,同时也有许多是为明末社会分化、社会变迁下出现的新的阶层的要求所支持的。如前所述,是旧形式的民众组织或意识加入了新形式的民众的要素,从而导致了民变的高涨。为具有这种意义的明末民变的高涨奠定基础的民众意识之昂扬,也提高了对怨丛的公愤或乡评意识,民众自身的伦理意识也明确地突显出来。一方面,与民众的力量高涨有关,士人本身的数量也在增加,被称为浇风也表示其社会上话语权的增强。从中间层的指导层意识而言,士人层成为了乡党伦理的承担者,乡评、公愤意识的代言人。明末善书的兴隆,就是以士人为中心的知识分子将由于士人阶层的抬头、民众的发展而高涨的乡党的民众意识客观化的风潮所产生出来的。这样,在功德例中,士人作为善书的制作人,所记述的是很有意义的。在明末由许多民变所激发的民众意识以及支持或在某种意义上具有关联性的士子之浇风、打破怨府的公愤、乡评等,成为了民众的规范意识客观化的基础。这不是由打破社会矛盾的新的具有阶级性的民众自身的力量来进行的,而是由共同承担公愤、乡评的乡绅、士人,特别是士人来进行规范意识的客观化的。这样,乡绅、士人在超越过去的儒教文化的形式或权威而具有新的民众形式的文化中,整理和客观化民众的规范意识,毕竟也不得不受到儒教规范框架的制约。另一方面,应该说表现民众力量的民变,也不只是由明末社会分化所产生的新的阶级来支撑,而是由于传统的家父长制社会的民众的各阶层的联合来支撑的。在明末由民众的规范所整理而成的善书的制作及流通,在文化上的意义以外,还具有上述社会性的基础。

236

## 一 前言

前汉末后汉初传到中国的佛教,对中国民族宗教产生了很大的影响。也就是说,除儒教之外,对后汉末期道教的成立起到了促进作用,导致佛教与一直以来以儒道两教为中心的中国传统思想以及宗教之间产生了摩擦,并逐渐形成了中国宗教史上以儒、道、佛三教为主干的局面。中国宗教界对佛教的接受,并不是原封不动地吸收印度佛教、西域佛教的内容。中国方面不仅试图将佛教与原有的儒教以及道教等思想联系起来,而且还使之与中国的民间信仰相结合。虽然佛教在中国首先是与黄老学说一并被接受的,但是,从道、佛两教乃至三教之间的相互关系来看,早在两晋时代,就出现了与化胡说相对应的三圣化现说,而且还发生了儒教、佛教以及道教之间的争论。此外,还出现了三教融合的风气,即借用佛教思想对儒教以及道教思想加以解释与发展,以及借用儒教、道教学说推进对佛教的解释等等。关于三教的谈论,在南北朝下半叶时期也有开展。到了唐朝,在皇帝的诞辰之时,还要在宫廷里举行三教谈论仪式。这种情况一直延续到宋代初期。其结果就是促进了三教之间的相

互调和与相互理解。而且,由于受到三教谈论仪式的影响,从唐朝末期开始到宋代,在民间出现了三教戏,进而还诞生了三教剧。自南北朝以后,就已经出现了儒教者皈依佛教、道教,以及佛教者兼修儒教、道教的事例。比如,梁朝的陶景弘,就采取了三教兼修、三教混融的立场,从而促进了三教调和融合之风潮的发展。虽然唐宋时代曾经有过以韩愈、欧阳修、张载、程颐以及朱熹等为代表的排佛派,及其针对佛教的批判思想,但是,这些批判也是在业已受到佛教影响的基础上引起的讨论。这一系列排佛论对后世的影响非常大,以至于后世经常将之当作排佛论的例子而被援引讨论。另一方面,针对这些排佛论,在佛教与儒教两方面都出现了相应的反驳论,同时还有些儒教者与佛教者提出了儒佛调和一致论。在这种两教调和论下,产生了三教鼎分、相资相关等论调的风潮。到了宋代,三教一致调和论则大为流行起来。随着这种三教合一之风潮的发展,宋代以后,在天下各处寺观里,同时安置释迦牟尼、孔子和老子的三圣图、三教图、三教像,以及以三教堂的名义建设庙宇等等,就成为当时的流行做法。宋代的这种三教合一的风潮,与元明时期三教合一论以及设置三教像、三教堂的风气是有密切关系的。在宋代的三教合一论中,从道教方面的角度来看,比较重要的有张紫阳的金丹道体系,以及在南宋初期很隆盛的全真教体系。金丹、全真这两个体系在元明时代互相结合,并促进了三教合一倾向的发展。<sup>272</sup>

## 二 太祖的宗教政策和三教思想

如上所述,明代以前就已经出现了三教合一的融合<sup>①</sup>倾向。那么,与之相关联的,明代的三教一致风潮又是怎样的呢?在探讨其具体内容之前,必须考察作为明代三教一致风潮走向隆盛之重要条件的明朝政策。

<sup>①</sup> 关于明代以前的三教思想,有以下诸研究:常盘大定博士《支那に於ける仏教と儒教道教》;久保田量远氏《支那儒仏道三教史論》、《支那儒仏道交渉史》。



明太祖即位之初,由于当时许多人物归隐于野,不愿出仕,所以特向天下招募人才。同时也向僧侣<sup>①</sup>、道士阶层募集人才。由于当时也正值建立僧、道的管理统制之际,因此,设立了善世院、玄教院,对崇尚佛、道两教实行统制。此后,随着其他政治制度的完善,为了取得制度上的统一协调,于洪武十四年对善世院、玄教院实行了改革,采取了僧录司、道录司的两司制度,并于翌年正式启动。与之相应地,寺观、度僧以及教团等方面的制度也逐步完善起来,对僧道的管理也逐渐严厉起来。就这样,明代在法律上制定了与僧道有关的法律,在洪武十八年的御制大诰中制定了针对僧、道的管理制度,以及在洪武二十四年六月发布了申明佛教榜册等等。如上所述,洪武初期政治下的宗教政策是太祖的三教观的具体体现,并以此为基础规定了三教的规范,因此而逐步形成了明代三教合一、相互融合的基本特征。关于太祖即位之初召用僧、道两界人才的情况,在清水博士<sup>②</sup>关于“通儒僧”的研究中有所考察。所谓通儒僧,清水博士的解释是“精通儒学的僧人”,这说明当时有很多儒佛兼修的僧人。在清水博士的考察中,作为通儒僧的代表性人物,有后来参与策划成祖革命的僧人道衍,即姚广孝;以及道士席应珍(又称韦应真),等等。此外,关于太祖时代召集的通儒僧的事例,在《释氏辑古略续集》卷二中有如下记载。

[舞梦禅师……慈溪人,族姓王,母周氏,幼业儒,藻思濬发,礼广法院子文良公为师,就雪庭传公剃染……洪武二年诏徵有道僧,而师预焉,馆于天界寺。]

① 根据《明实录》“洪武元年正月”条记载,“立善世院,以僧慧晏领释教事。立玄教院,以道士经善悦为真人,领道教事”。在《释氏辑古略续集》卷二之原璞禅师的条目、同卷觉原禅师慧晏的条目中,也有相关的记事。根据《实录》、《明史》、《辑古略续集》等相关史料的记载,洪武五年对善世院加以制度改革;到了洪武十四年十二月,又改革了善世院、玄教院制度;随后在洪武十五年四月,设置僧录、道录,对有关的僧道界逐渐加强管理。关于其研究有,清水泰次博士的《明代に於ける仏道の取纏》(《史學雜誌》40-3)、《明代仏道統制考》(《東洋史會紀要》二);鈴木正氏的《明代皇室財政と仏教(一)》(《歴史學研究》6-11);龙池清氏的《明代の僧官》(《支那仏教史學》4-3)。

② 清水泰次博士:《明代に於ける宗教融合と功過格》(《史潮》6-3)

[原证姓李字大猷，姑苏人……幼即颖悟异常。学佛于顿觉兰若祝发受具……谒南京净觉法师，师曰子才锐甚，宜留意文学，他日期子弘宗扶教也。于是竺坟鲁典，无不研究之……著观幻子内外篇，以合儒释一贯之妙，……后至天界寺，值太祖访良僧于宋濂，濂以师对。太祖览其所著，喜曰：论议甚高，其铁中铮铮者乎。召见谨身殿，慰劳备至，敕吏部除以翰林官职……]

[西白法师，讳力金，字西白，吴郡姚子氏……逮七岁，颖悟异常，凡书一览，即能记忆，见佛像即拜，请于父母求出家……洪武改元有旨，起师住持大天界寺……时召入禁庭，奏对称旨，师于内外典籍淹贯，与缙绅谈论，罪罪如吐玉屑，故乐与游……]

[德隐禅师……兰溪赵族……师生有出尘之思，十岁依秋潭月公出家，俾师习儒释诸书，师能领解义趣，十四祝发受具戒……大明洪武诏住诏之南华杭之中竺，皆力辞不赴……]

[广慧禅师……洪武六年诏有道浮屠十人集天界寺而师居其首，以病赐还，……丙辰洪武九年六月，以宋濂为学士承旨，论之曰：……时钦天监奏，五星紊度，日月相刑，下诏求言，有吴印者，钟山寺僧也。有文学，上亲选命蓄发拜官，径授方面，宠之甚厚，听言多从。]

[朴隐禅师……讳元净，字天镜，号朴隐，会稽倪氏子……从弘教立公落发……游大龙翔寺，见广智欣公，精贯儒释二家之学……洪武初年，师与东溟日公，召入内庭问道，赐衣而退……]

[僧来复字见心,予章人,通儒术,工诗文,一时名士皆与之交,与文僧宗泐齐名。上闻召之,后以赋诗忤上意被刑。]

274 如上所述,当时出现了很多精通儒学的僧人,但这并不是到了明代才有的倾向。在明朝的初期政治中,太祖把他们当作通儒僧加以招纳的原因,并不仅仅只是为了认可由来已久的三教融合、儒释一致的立场,以及加以原封不动的采用,而是为了通过僧侣、道士来调和他们与儒教思想之间的关系,以及要求僧道也拥有与官僚们同样的作为儒士的立场。在明朝初期人材归隐的政治时代里,招纳作为儒士的僧侣、道士,是出于整治明朝统治下的宗教界以及巩固明朝专制权利基础的考虑。太祖的这种策略,可以从他的《御制文集》<sup>①</sup>中所收录的《释道论》、《三教论》、《拔儒僧入仕论》、《官释论》、《拔儒僧文》等文章的内容中看得出来。这些文章的著作年份不是很清楚,一般认为都是洪武十四、五年之前所作。在其中的《拔儒僧文》一文中,有如下论述,在士农工商释道的六艺之中,儒家的功劳最大,学问也最精深;另外,在僧人中也有一些贤能之士,所写之文堪称文华灿烂,与真正的孔门之学十分相近,所以应该加以选拔录

275 用。《拔儒僧入仕论》是一篇论述以儒僧身份入仕之僧人的应有之道的文章,其中有如下的论述。即佛家所谓的天堂地狱,在眼前的现实世也是存在的,只是不为时人所知罢了。因此,“若民有贤良方正之士、不干宪章、富有家资、儿女妻妾奴仆备前、若仕以道佐人主、身名于世、禄及其家、贵为一人之下、居众庶之上、高堂大厦、妻妾朝送暮迎”,则为天堂;“若民有顽恶不悛及官贪而吏弊、上欺君而下虐善、一旦人神见怒、法所难容、当此之际、抱三木而坐幽室、欲亲友之见杳然,或时法具临身、苦楚不禁,其号呼动天地亦不能免,必将殒身命而后已”,则为地狱。如果想获得“居官食禄,名播寰中”之利处,则必然要有“持心以义,练志以忠,佐君以仁,夙夜在公,无虐下而罔上”之作为。否则,则有“视禄之少,见赃之重,如渊底之鱼,闻饵而

<sup>①</sup>《金陵梵刹志》卷一,御制集收。御制文集另外有《高皇帝御制文集》二十卷刊行。

浮，吞钩于腹”之害处。最后则总结说，“朕今以天堂地狱之由，示意之，而当深思熟虑，剖决是非，然后来朝则当授之以官，未审悦乎？若果悦而仕则虚名混而实名彰”。针对儒僧的这些教训，看上去全然与针对那些儒士出身之官僚的训诫无异，只是附加了天堂地狱之说罢了。也就是说，太祖的三教论其实就是以儒教为中心的儒释一致论，其出发点就是以儒教为中心由儒佛仙三教共助王纲治理天下，并在此基础上实行三教一致政策。这种思想，在《官释论》中有还有如下的阐述：

古今通天下，居民上者圣贤也。其所得圣贤之名称者云何？盖谓善守一定不易之道，而又能身行而化天，不愿顽者也，故得称名之。其所以不易之道云何，三纲五常是也，是道也。中国馭世之圣贤，能相继而行之，终世而不异此道者，方为圣贤。未尝有舍此道而安天下，圣贤之称未之有也。……斯道自中古以下，愚顽者出，不循教者广，故天地异生圣人于西方，备神通而博变化，谈虚无之道，动以果报因缘，是道流行西土，其愚顽闻之，如流之趋下，渐入中国，阴翊王度，已有年矣。斯道非异圣人之道而同焉。其非圣贤之人见浅而识薄，必然以为异，所以可以云异者，在别阴阳虚实之道耳。……所以天下无二道，圣人无两心。

其中的意思就是说，儒教的圣贤之道，在西土只不过是变为佛教而已，反过来再传入中国后，则成为助王之说，这是很自然的事情。以此说明儒佛之间虽然有着阴阳虚实的差异，但是两者的本质都是一样的。文章进而阐述到，作为僧人，“今之时候，若有大至智者，入博修之道，律身保命，受君恩而食禄，居民上而官称”，则真是善莫大焉之好事，以此来劝说僧人以儒士身份为官。这里的入“博修之道”无疑就是广泛修学包括儒教在内的诸多学问的意思。僧人宗泐就是这样一位作为僧人而取博修之道者，并曾经是朝廷试图作为儒士官僚而加以采用的人物之一。在《高皇帝御制文集》卷一五的“赐宗泐免官说”<sup>①</sup>中有如下记载。

<sup>①</sup>《金陵梵刹志》卷一，御制集收。御制文集另外有《高皇帝御制文集》二十卷刊行。

洪武九年春退游天界,见住持僧宗泐博通古今,儒术深明,询问僧之苦行,本面家风,果何幽静。傍曰是僧动止异常,因识儒书,大知礼义,又非林泉之士,于是朕命育须发以官之。当时本僧姑且奉命而不辞,待至发长数寸,将召而官之,其僧再辞而求免,愿终世于释门,……特听而免官,放老山林。

其大意是,因为僧人宗泐是一位博通古今、儒术深明之士,所以太祖命他蓄发为官,但是宗泐希望自己终世于佛门,所以最终免官作罢。由此可见,在太祖召集通儒僧的意图中包含了这种从宗教界选拔官僚的用意。在他的《三教论》中,不仅其中论述的顺序是不符合逻辑的,而且文章的文理也不是很通畅。但是,文章的主旨可以通过杨起元<sup>①</sup>的注解而得到理解,因此下文就是在参照其注解的基础上所做的论述。注解中  
277 说,最初,三教一般指的是仲尼的儒教、释迦的佛教以及老聃的道教,但这些都是错误的论述。老子的道,不是金丹黄冠之术,而是“有国有家者,日用常行,有不可阙者”。而且,因为该道与三黄五帝之仁有着密切的联系,所以实际上是可以与仲尼之志相提并论的。因此,这种解释等于是把老子与儒家合并在一起了。注解中还认为,如果把仲尼的儒教、释迦的佛教与赤松子之辈的仙教称为三教,则是无误的。这大概是因为在当时的道教界中把金丹神仙之道当作其代表的缘故吧。在儒佛仙三教之中,仙佛二教是“幽而灵”的,儒教是“张而固”的,但全都是“裨益世人而流行于世间的道理,实际上是为天道”。对于仙佛二教,自古及今,有一些小聪明者,认为这二教“有误国惑民之忧”,而试图将之扑灭。另外,自古及今,也有一些大愚之人,因为“贪生怕死”,而试图对其加以保护并促其隆盛。但是,这两方面的做法都是错误的。总之,在三教中,仲尼之道是显明之阳德,是“万世永赖”之道,是“世教之主”。与之相对应的,“佛仙之道是幽灵之阴德”,是应该“暗助王纲”之道。这两者阴阳二

①《金陵梵刹志》卷一,御制集收。御制文集另外有《高皇帝御制文集》二十卷刊行。

气缺一不可，因此共称天道。所以说“尝闻天下无二道，圣人无二心，三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济给之理一”。最后总结说，“当世的愚人认为这三教都是必不可少的”。如上所述可知，太祖的三教论与宋代以来一般所流行的三教思想是不同的。后者宣扬的是儒、佛、道三教彼此独立的三教鼎分合一思想。太祖的思想主张是，以儒教为中心，以佛仙二教之阴补儒教之阳，并以此来暗助王纲。正因如此，才产生了录用通儒僧为儒士官僚的政策。与针对佛教提出通儒立场的要求相同，针对道教也提出了应该暗助儒教的要求。于是，在“三教论”中还排斥了左慈、乐巴的妄议，也批判了梁武的好佛及汉武帝、魏武帝、唐明皇的好神仙等。从《明实录》中，也可以看到太祖的这种思想。在洪武元年闰七月丁卯条中，有这样的记载：

上谓侍臣宋濂等曰……至如秦始皇汉武帝，好尚神仙以求长生，疲精劳神，卒无所得……朕观之，人君能清心寡欲勤于政事，不作无益以害有益，使民安田里足衣食，熙熙皞皞而不自知，此即神仙也。功业垂于简册，声名流于后世，此即长生不死也。夫恍惚之事难凭，幽怪之说易惑，在谨其所好尚耳。

在“洪武三年十二月己巳”条中，也有相关的记载：

上颇闻公侯中有好神仙者，悉召至谕之曰：神仙之术以长生为说，而又谬为不死之药以人，故前代帝王及大臣多好之，然卒无验……人能怨忿窒欲，养以中和，自可延年。有善足称，名垂不朽，虽死犹生，何必枯坐服药，以求不死，况方无此理，当痛绝之。

这些记载无不否定了神仙长生不死之妄说，此外还给出了另一个合理的解释，即儒教的应有之道才是真正的神仙长生不死之道的具体体现。这无非也是太祖以其统治者立场，针对神仙道所提出要求，即补充儒教、帮助王纲。在明代三教合一论的发展过程中，太祖的三教论对以后的三教思想特别是儒教者的三教思想产生过深刻的影响。那么，在明

代,儒教者们关于三教论的思想内容又是怎样的呢?当然时代的儒教者肯定也继承了宋代以来儒教者排斥批判道、佛的传统,但是与之相对应的反驳论以及三教鼎分合一的主张也大为流行起来。而且,与宋代一样,出现了许多兼修佛道的儒者,且与宋代相比,这些居士的活跃程度可谓有过之而无不及。其中,对佛教<sup>①</sup>持批判排斥态度的代表人物有胡敬斋(居仁)、王阳明(守仁)、罗整庵(钦顺)等人。他们对佛教提出了各种各样的批判,而又以嘉靖时期由詹陵所提出的“异端辨正”之批判最为登峰造极。但是,在明代,兼修佛教的儒者越来越多,儒佛融合的倾向已是时代之大势所趋。宋濂<sup>②</sup>博览群书,对佛老之言的研究十分深刻,并以无相居士自称。他所提出的儒佛兼修意见对太祖的宗教政策产生过很大影响。当时,翰林待诏沈士荣曾经撰写过一篇《续原教论》<sup>③</sup>(洪武乙丑即洪武十八年自序)。该书的上卷分为原教论、观心解、内教外教辨、执迹解、儒者参禅辨、论禅近理辨、作用是性解等七篇。下卷则由名儒好佛解、自私解、庄老异同辨、错说诸经解、较是非得失辨、诸师人物雄伟论等七篇组成。在序言中,他有这样的论述,即“有儒者之名者,对佛教或敬信,或非议,毁赞无常,无是非之辨,皆因对此道不明之故。若智者默然无辨,则因诽谤而失内学之珍宝,且伤及名教之根本。故著此书,具录非斥之言,以为之辨”。也就是说,沈士荣从三教兼修的立场出发,对一直以来的佛教排斥论,特别是针对宋代程朱等的批判加以辩论驳斥。太祖因为沈的《续原教论》,而颁布了“谕翰林待诏沈士荣”<sup>④</sup>之敕谕,并对沈说:“虽说还未达到三宗之奇,但只要有心如是,岂有学之而知足之理?”

① 常盘博士:《支那に於ける仏教と儒教道教》;久保田氏:《支那儒仏道三教史論》、《支那儒仏道交涉史》。

② 清水博士:《明代に於ける宗教融合と功過格》(《史潮》6-3)。

③ 《释氏稽古略续集》卷二。该书上下各七篇的标题,在《辑古略续集》的记述中存在着不明之处。该书有管志道所加的评论与注解,并被《管东溟先生集》所收集,因此从中可以了解到该书的目录与内容。

361 ④ 《稽古略续集》卷二中,这篇文章被省略了,意思不明确。但《高皇帝御制文集》卷八中有全文出现。

### 三 泰州学派的三教思想

据说,曾经开展过佛教排斥论的胡居仁<sup>①</sup>,批判陈白沙的原因就在于陈的思想具有佛教性。在明代的儒教各派中,泰州学派是持三教兼修立场比较多的派别。而到了明末,各派在这方面的倾向都强烈起来。在《明儒学案》卷三二《泰州学案》的总叙中,有这样的记载,“阳明先生之学,因为有泰州龙溪而风行天下,亦是由于泰州龙溪而渐渐失传。当时泰州龙溪不满其师说,随着瞿曇之秘的日益开启而归师于之”。说的就是由于王艮以及王畿的努力而使阳明学发展为兼修之学,特别是与佛教混合的事情。他们并称泰州龙溪,并一起提倡佛教混合之说,而其中这种倾向表现得特别强烈的又是后者。王龙溪(畿)是浙江山阴县人,由于科举及第而曾经担任南京职方主事以及武选郎中,但是他更多的经历产生于其生活在民间四十多年的生涯中,即“每日讲学不辍,在两都以及吴楚闽越江浙等各地讲舍中,无不有以先生为首的宗盟”<sup>②</sup>。在万历癸未,他以八十六岁的高龄去世。综观其一生,对学界的影响是很大的。据《明儒学案》<sup>③</sup>记载,“罗近溪入禅,而龙溪则兼老子之说。两者都有调息法”,另外学案中还描述了龙溪的调溪之法。其中说,“范围三教之宗,吾儒谓之燕息,佛氏谓之反息,老氏谓之踵息,造化阖辟之元机也”,以此说明他的调息是以道家传统为立足点的,且与三教的各个调息法之间都有相通之处。另外,龙溪在其《三教堂记》<sup>④</sup>中如是记叙:“三教之说其来尚矣。老子曰虚,圣人亦曰虚,佛氏曰寂,圣人亦曰寂,孰从而辨之。世之儒者不揣其本类,以二氏为异端,亦未为通论也。……学老佛者苟能以复性为宗,不沦于幻妄,是即道释之儒也……吾儒之学,明二

① 常盘博士:《支那に於ける仏教と儒教道教》。

② 《明儒学案》卷一二《浙中王门学案二·郎中王龙溪先生畿》。

③ 同上书,同上条,语录《答楚侗》注。

④ 《龙溪先生全集》卷一七《记》。



氏,始有所证,须得其髓。”意思是说,通过三教之间的互补,而非把老佛贬斥为异端,才能真正理解儒教的真髓。关于泰州学派的思想史研究及其门徒的三教兼修、与禅宗相混合等方面的研究已经屡见不鲜。<sup>①</sup>在此,将进一步补充这方面研究中的不足之处,并就该派中关于儒家的三教兼修内容加以论述。

在泰州学案总叙中所记载的该派人物属于三教兼修的儒家有邓豁渠、方与时、管志道等。邓豁渠是四川内江县人。当他的同乡赵大洲还是诸生的时候,就曾经在县学的东壁谈论圣学,而渠则在西序讲解举业。当时渠并没有与大洲会面并探讨学问方面的事情。但是,最后他却抠衣而成为其弟子。随后邓豁渠又弃家出游,访问各地的学者,思考性命中之至为重要的东西,并最终落发为僧。根据他在《为学》中所作的自序,可以了解到其大致经历。因为听了良知之学后仍不得其解,于是入青城山参禅十年;在戊申之年(嘉靖二十七年),入鸡足山试图了悟人情世故之外的道理,但是未得心中所期待之妙理,也未曾获得名师之指点,因此没有达到豁然开朗、通晓事理之境界;癸丑年(嘉靖三十二年),至天池拜见月泉并受教;甲寅之年(嘉靖三十三年),在庐山拜见性空,但是此后八年间依然一无所获;于是来到湖北的黄安县入耿楚侗之门,方始领悟到学问之真谛;丙寅(嘉靖四十五年)以后,他的学问逐渐变得幽深玄远。根据他在文集《南询录》<sup>②</sup>中的记载,嘉靖己亥年(嘉靖十八年),当他在内江县的时候,曾经有僧人传授给他《六祖坛经》,于是开始潜心研究,此后又获得道禅师拈颂的《金刚经义》,而后才开始悟道;入青城山后获得了《中峰广录》、《黄檗心要》,从而得以开始深入细微地参禅学道。方与时是湖北黄陂县人。弱冠时即成为诸生,有朝一日,他却毅然决然地放弃了学业,并前往太和山即道教圣地武当山学习摄心术,静坐日久而生明。

① 小柳司气太博士:《明儒学案補》(《続東洋思想の研究》收)

② 《南询录》嘉靖四十四年自叙。

又在方外传播黄白术。随后，他离开此地，云游到了荆山，因此而遇见了王龙溪、罗念庵，后者见到他之后皆以之为奇士。据说耿楚侗原本曾入其门，久而久之，知其术伪诈后离他而去。管志道是江苏太仓人。隆庆辛未（五年）中的进士，曾被免南京兵部主事一职，而改在刑部任职。他的学问受教于耿天台，著有几十万字的著作，其中大致都是融合儒释两教的文章。他的言论只是一些泛泛之谈而已，仅仅涉及到了一些三教之轮廓，平生最喜谈论鬼神梦寐之说，因此，他的学问并没有体现出什么值得一学的真知灼见。

以上是泰州学案总叙中关于三人在三教兼修方面之情况的大概说明。至于这些记叙，黄宗羲是从批判性的立场来书写的。也就是说，他认为这些人无一触及到了儒学之真髓。他们这种横跨佛道两教的，即从儒学之正道来看则被视为伪术的三教兼修方法，却正体现了明末泰州学派中具有现实性的儒学内容。但是，从儒家以儒学为中心进行修道以及做学问这一点上来看，即便是泰州派，也应是毫无例外的。这可以从管志道文集中所运用的材料看得出来。他在自己的文集《惕若斋集》卷二的《答耿克念书》中，对自己的修学之路做了如下回顾：

愚自嘉靖甲子遇令先伯老师，幸开心窍，已而自省未彻，博参禅玄二门，谓有捷路可超，妙境可蜡，头出头没，越二十年，至戊子，而稍悟前因，念始归一，乃知三教圣人，种种变化，并不能逃中庸二字，中庸之道率性而已。性非奇特之物也，只在日用事物间……便是如来法身，何用参禅问道，愚所以有在世出世，原无二事之说也。……三教中无量无边妙用，俱从此中出来，神妙到极处，却是平常到极处，在世出世，只此一事而已，禅宗之悟亦及于此。然近世学禅者，却又见此大意，发出许多狂来，则又不平常而流于行怪也，愚今自揣衰老之年，既不能步高禅之入定神通，又不能效丹士之飞神冲举，唯有练性情、修阴鹭、为日用之功课而已，颇信道岸虽远，必有至期，禅玄总属程途，不害其为殊途而回归也。

大意是说,他在修道上与当时一般儒者的修道是一样的,即对禅玄二门进行参禅学道,历经二十年才逐渐领悟到三教的奥义归结于中庸之道即率性一义。这个时候应当是戊子之年(万历十六年),而他已经在隆庆辛未之年(五年)中了进士。根据彭际清在《居士传》卷四四之传中的记载,他在入京考试的时候,“入住西山碧云寺,在阅览华严经世主妙严品的时候,忽然领悟了周易的乾元用九之义”,并因此而形成了他的三教合一思想。在前面的《答耿克念书》中,他说,性存在于日常事物之中,三教的无量无边妙用都是从这里面来的,禅宗之悟道也是从这里来的。因此,他不主张把特意地实行参禅问道当作必要,并认为因学禅而发出许多狂态来也都不是正确的应有之道。禅玄都归属于儒教,三教其实是殊途同归的;所以,不必通过晦涩难懂的禅玄而走艰难的入定飞升之路,只要炼性情,修阴鹭,做好日常的功课就可以了。这种以儒教为立足点,且为了穷极其学问而兼修其他二教的不排他立场,是三教一致儒教者所拥有<sup>283</sup>的传统的一般性倾向。因此,作为三教归一的儒教者,他们的这种通过修阴鹭、做日常功课来求道的立场,也表明了明学特别是泰州学派将之作为一种理想的庶民性实践方法的特点。这种儒教者的立场与宋儒周濂溪的三教立场之间也具有相通之处。对此,他曾有过这样的表述,“善谈三教正宗者,莫如周子。其通书之作,三教莫出其范围,不援释,亦不辟释,所以莫得其罅漏,盖出没三教而独得其精者也。嗣后辟佛多失之浅,援佛又嫌于杂,沿及我朝,正当三教混一之机,而未有立极于其中者”<sup>①</sup>。也就是说,他认为周子的立场传达了三教的正宗思想,而他的通书也是总结了三教之精华思想的著作。此外,后述的杨复所、李贽等在这方面也有相通之处。管志道的三教兼修立场也是以太祖的三教论及其针对三教的立场为基准来展开的。关于此,在其《惕若斋集》卷一的《续答先生教劄》中有过明确的阐述。其中的内容如下:

<sup>①</sup>《惕若斋集》卷一《奉谢先生书仪兼聆译异权子二编》。

圣祖统一三教，归之礼部，曷尝虑儒之入禅。御制心经序，闡色空义最精，谓善用之，可以治天下，曷尝诋禅之悖儒。至其颁行天下，必以五经四书及程朱之训注，则所主又自有在，吾侪今日唯有体圣祖之意，挽风会之流，不与滔滔同下而已。

这些以太祖的三教政策为准绳所做的关于儒教学说的阐述，主要归结在他的《从先维俗议》的五卷文集中。根据该书的万历壬寅（三十年）闰二月叙中的记载：“从先云者，取义于孔子之从先进也，不从先进，不足以维未俗……余所谓先进，则本高皇开国初定之礼乐，合诸孔子删述后所存之礼乐而已矣。”其中明确表明了这样的观点，即为了维未俗必须从先进，而所谓的先进就是太祖初定之礼乐以及孔子删述之礼乐。在以此为立场撰写的《从先维俗议》中，特别在卷五中，他根据太祖的三教思想展开了自己的立场说明，即“仰稽圣祖经纶三教宪章，以表达成圣脉，以正儒流偏见识”。在该文中，关于“圣祖主宾三教大意”一项还有如下的记载：

儒者执韩欧程朱壮年未定之论，则二氏之书可焚，二氏之徒可<sup>284</sup>绝，而圣祖之经纶大经殊不然，理则融三为一，不与其相非，教则鼎一为三，不与其相溢，而主宾自有在焉。大意见于御制三教宣释二论中。三教论……其佛仙之幽灵，暗助三纲，益世无穷，唯常是吉，夫论以三教为名，而以万世永赖称仲尼，以暗助王纲称佛仙，固主儒宗而宾仙佛者也。宣释论……以佛道为阴为虚，以圣贤之教为阳为实，亦主儒教而宾释教者也，盖圣祖之经纶大经密矣。岂若韩子之作原道论，欧阳子之作本论，程朱之祖孟子辟杨墨，未得二氏之髓，辄攻其皮毛者哉。然其颁经制于天下，则于五经四书之外，羽翼必以程朱传注，何也？古今训释圣经，未有如程朱之平直通达者也。而朱子尤为注中之杰，……圣祖诚不以其见地之未尽合，而没其翼经之功也。

上文所表明思想,其实就是全盘接受上述的太祖三教论、宦释论立场的思想,即以儒教为主、以仙佛为宾并辅助儒教的三教归一思想,并以此为基础展开了自己的三教论。他所写的与佛教有关的文集收录在《宪章余集》中。在这本文集的序言中,他首先引用了太祖的三教论,然后进一步阐明说:“大哉皇言,于所谓并育并行川流教化之旨,先后一揆也。儒者……有稍窥西来之意,即以狂宗扫孔矩者,又有泥守程朱之说,仍以异端目聃墨者,其于宪章之道,胥失之矣。”即,他认为,将接受佛教思想的儒教者指责为狂禅者,以及为了墨守程朱之学而把仙佛之道视为异端,这些都是不对的。(这种思想在上述的《答耿克念书》中也有表示。)其实无非就是以太祖的三教论为基础,来阐述他自己的三教归一立场。他还认为,明初沈士荣写《续原教论》反驳宋朝之张、二程、朱等大儒的排佛论的立场,与高皇帝总持三教道脉的立场具有相通之处,而且与他对三教的看法也是一致的,并为此写了一篇《评沈内翰续原教论》。<sup>①</sup>正如有评价所认为的那样,他在学案中虽然有数十万字的著作,但大抵都是纠合儒释两教的文章。的确,在他的文章中,与三教特别是佛教有关系的文章很多,就我所知,恐怕他是泰州学派中在这方面著作最多的人物。他与明末的嘉兴藏也有关系,即他的《刻大藏植因疏》被《刻藏缘起》所收录。而且,他与憨山德清也有交往,在德清的《梦游集》卷一五书简中,就有《与管东溟金宪》的文章被收录其中。另外,与管志道持有相似的三教论立场的人物还有杨复所(起元)和李卓吾(贲)。

杨复所<sup>②</sup>是广东归善县人,万历丁丑年中的进士。曾历任翰林院编修、国子监祭酒、礼部侍郎、兼侍读学士等官职,终年五十三岁。因此,他与管志道、李卓吾大约都是同时代的人物。从官历上来看,属于管的后辈。他以罗近溪为师,他的学问据称“清修姱节,然其学不讳禅”(《明

<sup>①</sup> 《管东溟先生集》收。本书中有管志道的万历壬寅年的小引。

<sup>②</sup> 《明儒学案》三四《泰州学案三》,《明史》卷二八三。

史》)。从其编撰的《诸经品节》二十卷中可以明确地看出他三教兼通的学术修养。根据《四库总目提要》卷一三二《子部·杂类存目》中的论述,认为该书删减编辑了道释二教的书籍,接着还罗列了其中收集的经典名书,并评价说“起元虽传承了良知之学,但最终沉溺于二氏,其学不足为训。其平生所学为儒,会试及第第一,并曾任高官。尽管身为国之大臣,民之表率之人物,但是在其书的卷首中却以比丘自题,实在是令人吃惊,且不可思议”。《诸经品节》中所收录的经典,属于道教的有阴符、道德、南华、太玄、清静、文始、洞古、大通、定观、玉枢、心印、五厨、护命、胎息、龙虎、黄庭、洞灵等共十七经。《提要》中把清静一经漏掉了,所以记为十六经,这当然是错误的。属于佛教的有楞严、维摩、心、金刚、法宝坛、圆觉、楞伽、药师、法华、观无量、弥陀、孟兰等十二经。《提要》中称,在道教方面收录了道德、南华而没有收录列子,不知是出于什么理由,并认为无法理解其用意。可以说,这些道释诸经,至少从明代的三教兼修的角度来看,是道释二教的代表性经典著作。他不仅兼修了这些经典,而且还加了评注。在《居士传》卷四四中有关于他的传记,其中记载说,他“究心于居间宗乘,慕曹溪大鉴之风,重刊发宝坛经,为之写序”,其意图在于“借法宝坛经之教,达孔圣见过自讼之域,欲净诸业障”。此外,杨起元还编纂了太祖的御制文集并加以注解,这就是流传到现在的《训行录》(万历二十五年识语)。其中以《六论》为首,收录了众多的诏敕、诰文、序论等,其中也包括了三教论和宦释论等。杨起元的这些注解也常为佛教家们所采用,如在《金陵梵刹志》的收御制集中,就附载了三教论等三篇文章的注解。与管志道相类似的是,这本名为《训行录》的著作所持有的三教合一立场,从根本上来说,与太祖的三教论及其相关的一系列政策之间存在着密切的关系。而且,他<sup>①</sup>的《原古》一文也是以太祖的三教论为基础展开论述的。

286

<sup>①</sup>《杨复所全集》学解,原古。

那么,据称是泰州学派中行事最为异端的代表性人物李贽(卓吾),他的三教思想又是怎样的呢?他<sup>①</sup>于嘉靖六年生于福建省泉州府晋江县的温陵,七岁左右就开始读书,修举业,嘉靖三十一年在福建乡试中及第,成为举人。此后没有参加更高级别的科举考试,只是在河南辉县的县学,南京及北京的国子监的礼部等处担任微职。十年间奔波于南北,终于在嘉靖四十五年四十岁的时候,忽然心灵发现,于是开始求道。万历初期,因任南京刑部主事来到南京。在此,与耿楚侗(定理),焦弱侯(竑)等订下了交情,并受到二人很大的影响。特别是焦竑的三教兼修,以及稗官野史亦不舍弃的态度也感染了李卓吾。他在万历五年五十一岁的时候,任云南姚安府的知府,一直待到万历九年。在姚安的时候,不仅喜欢与僧侣游玩相处,而且时常住在伽蓝里主持政事。期间又曾经入鸡足山闭门阅览大藏经,并因此受到御史의弹劾而退官。万历九年五十五岁的时候,曾经客居湖北的黄安县,随后来到了麻城县龙潭湖畔,剃发去冠服,改居所为禅院,与居常、侍者等论出家之事。在这段居住麻城的时代里,他专心于读书写作。万历二十四年从麻城出发北上旅行,到过北京后,于二十六年被焦竑迎接到南京,并于二十七年在南京将《藏书》付梓出版。二十八年经过山东的济宁后回到麻城。但是,因为他的异端之举,以及被视为淫乱的男女同席讲学的做法而受到责难与迫害。二十九年,他来到北通州。三十年因为受到礼科给事中张问达的弹劾而被逮捕入狱,并在狱中自杀。他之所以被弹劾,主要是因为他否定了正统派的儒学,采取三教兼修的立场,敢于开男女同席讲学之先河,而这在当时被视为淫乱之举,他的诸如此类的做法搅乱了正统派儒学所倡导的社会秩序。通过以上传记的记述,不难想象,李卓吾的三教兼修立场在他四十岁以后日渐明显起来,他的著作同样也是在此

<sup>①</sup> 容肇祖氏:《李卓吾评传》之“李贽年谱”。铃木虎雄博士:《李卓吾年谱》(《支那学》7-2·3)

之后,特别是麻城时代以后所作的。因此,他<sup>①</sup>与三教有关的思想的史料也主要体现在这个时代以后的著作中。考虑到这一特点,所以将主要以此作为考察对象。卓吾写有一本名为《三教品》的著作。该书的大部分内容是围绕太祖的御制文展开论述的,且其中多为与佛教、三教有关的论、敕、序、赞等,上面讨论过的三教论也在其列。另外,其中还包括了太祖之后的成祖之文,但是仅有几篇而已。作为这些太祖、成祖之文的附录,还收集编辑了刘学士的三教平心论以及其他与三教有关的文章。在他的《三教品序》中,就自己写作三教品的思想做了如下的阐述:

三教圣人,顶天立地,不容异同明矣。故曰天下无二道,圣贤无两心。我高皇帝统一寰宇,大造区夏,其敬孔子、敬老子、敬释迦佛,

① 明朝的盛于斯在《休庵影语》之《西游记误》的条目中,认为《续藏书》的内容不像是卓吾所写的,是伪书等等。但是,《四库提要》(五〇、史部别史类存目)中,关于此书只是说,“也许是自记本朝之事的缘故吧,对于议论的背景,交代得比藏书要少。但是冗杂颠倒之处,则不胜枚举”。此后,明末清初的王士禛的《古夫于亭杂录》(卷六)中认为,被称为李贽所撰的《疑耀》其实是由李贽的门人张萱自己纂写的,而假李贽之名而已。《四库提要》(一一九、子部杂家类三)也考证该书非李贽所写,王士禛所说并非谬误。并认为大概在万历年中,李贽之名最盛,因而就以他的名义刊行的。其中列举的理由之一是,如果是李贽所写的话,那么其言则显得过于谨慎而不放肆。《提要》还进一步说,民间所刻的所谓李贽《四书第一评第二评》都是叶不夜的伪撰。另外被认为是李所著的《疑耀》、《九正易因》,在容肇祖氏的《李贽年谱》中都附录有考证。《提要》(一三一、子部杂家类存目八)中,进一步就据说是李所编的《读升庵集》发表了评论。认为杨升庵(慎)是博洽之文士,而贽是狂纵之禅徒,两者是不同风格的人,因此贽不可能去编杨慎的文章。而且,其序文十分浅陋,更不符合贽的笔风。大概是万历年间,李贽的名气太盛,因此,民间人假借其名义而牟利之故吧。《提要》(一九二、集部总集部存目二)中,关于李的《三异人集》分析道,该书据说是李对方孝孺、于谦、杨继盛三人的诗文加以评论的文集。李贽虽然原本是狂悖自恣之人,但是这些评论都在情理之中。与李的其他文章不相类似,因此恐怕是给该书书首题的俞允诺伪托是李贽的名义而写的。李氏《续焚书》卷头有张鼐于万历戊午(四十六年)所写《续卓吾老子书述》,其中说,“卓吾死而其书重,卓吾之书重而真书赝书并传于天下,天下具眼者少,故真书不能究其意,以赝书读之,遂足以感人”,提出了卓吾的书中多赝书的事情。而且在张鼐的这份述言中,认为订制卓吾的真书并使之在海内传阅,不仅是报卓吾之恩,而且可以使其功传之万世,与真书共不朽等等。因此,张鼐认为《续焚书》是李的真书。如上所述,被称为李卓吾编著的书中有些是伪托之作,这件事在万历年代就已经被讨论过了。在本书中,所引用的《三教品》、《续焚书》、《初潭集》等,都姑且认为其是真书的基础上展开议论的。这主要是因为,这些书从李贽的笔风来看,没有让人感觉不自然的地方,也没有证明其是伪书的确凿证据。从《三教品》、《续焚书》中引用的资料来看,应该至少是与李同时代的泰州学派的思想,这一点应该是毫无疑问。



有若一人然，故其御制文集，凡论三教圣人，往往以此两言断之，以见其不异也。……观场矮子敢侮圣言不遵，弃谏训不目，非毁老佛，轻诋仙释，唯剿袭胡元秽说，雷同宋末肤见，是生今反古，居下倍上，大戮之民也。故因敬读高皇帝御制文集，录之以为三教品……

288

该文章中所谓“三教圣人，顶天立地，不容异同明也。故曰天下无二道，圣贤无两心”的三教合一论，也就是以太祖的三教论为依据，认为持相反思想的人是违反谏训、反古背上的大戮之民的思想。对于万历三十年被弹劾以至于惨死狱中，且彻底贯彻自己之异端学说的他来说，出现这种思想不能不令人感到奇怪。不管他的三教兼修思想是如何地异端，他的三教合一论却如此太过轻易地转变为从属于以太祖、成祖为中心的专制权力的百姓的立场，的确不能不让人感到奇怪。不过，可能有人认为，李的本身原来就存在着这种思想，且与其作为异端被弹劾的立场并无任何矛盾。另外，也有人认为，这种立场相异的《三教品》和《三教品序》其实并不是李自身的作品，很可能由于李的名声在民间的读书人中流传广泛，因此其中有些三教论者就假借李之名义来撰写文章。这种想法也许是成立的。不过，对于我来说，与前者的看法是一致的。也就是说，显然，这种思想本身与如上所述的杨起元(杨复所)的思想并无任何相异之处。而且，这种以太祖的三教论为挡箭牌来提出自己的三教论思想的立场在后述的罗近溪、周海门等人身上也可以发现，并且在所谓的泰州左派的人物中有广泛流传的倾向。因此，可以认为李的思想中存在着如前所述的三教论也是不足为奇的。另外，李对自己的三教合一思想也曾有如下的论述。在《续焚书》卷一《书汇·答马历山》的部分中，这样写道：“大凡做学问的，都要实现对自己的生死之根因的探究，以及对自家性命的探求。但是，凡民愚夫只是以自己的七尺之躯，爱自己的百年寿命，而不知自己的性命之悠久可以与天地共无极。知道这一道理的，惟有三教的大圣人。”接下来又说，“谓三教圣人不同者，真妄也。……道家教人，参学之话头也。未生以前，释家教人，参学之话头也。未发之

中，吾儒家教人，参学之话头也。同乎，不同乎。唯真实为己性命者，默默自知之。此三教圣人所以同为性命之所宗也”。而且，他还写过名为《三教归儒说》<sup>①</sup>的文章。其中说，“儒释道之学一也。以其初皆期于闻道也，必闻道然后可以死”。并且，对宋儒中大为风靡的穿凿之流弊，以及对当时众多儒者阳求道学阴求富贵之如猪狗般的作风大为叹息，于是接着说：“即便是无才学之人，为求富贵而讲道学也是可能的。如果为了真正地讲道学，求儒释道出世之旨，以及免于富贵之苦的话，则不得不断然剃度出家当和尚了。”不能不说他的剃发求道其实就是他的三教归儒说在他自身实践中的具体体现。

根据泰州学案本传的记载，在三教兼修立场方面表现显著的，还有赵大洲<sup>②</sup>、罗汝芳、焦竑、周汝登、陶望龄等人物。赵大洲是四川内江县人，嘉靖十一年（1532）的进士。曾任翰林院编修，以后历任中央官员，勤勉于国事，曾与严嵩发生过冲突。隆庆年间，严嵩失势后，又进一步历任要职。隆庆三年，任文渊大学士，参与机要事务。但是，又因与高拱产生冲突而辞官。在万历四年（居士传中为万历十年，年七十三），六十九岁时去世。赵大洲是泰州学派人物中官职最高的一位，而且是前面列举的同派罗汝芳及其之后所列人物的前辈，与邓豁渠是同时代的人物。他也是被列入居士传中的人物，其儒学也受到禅的很大影响。他曾对友人说，“我<sup>③</sup>之修禅是早从弱冠以来的事情，这点我决不想隐瞒”，由此可以明确地知道禅宗对他的影响。他在辞官后，著有《二通》一书，该书对自古及今的书籍做了一个大致的归纳总结。这本书主要有以下几个部分组成。

① 《续焚书》卷二收。该文也被《初潭集》卷一所收录。针对《初潭集》，《四库全书》（卷一三一，子部杂家类目八）中这样批判道：“该书杂采古人的事迹并加以评论之。初潭的名称是因为在龙潭落发时写作此书的缘故，大抵都是以儒释合一之说为主的文章。其狂诞谬戾之处，大概只要识其字义的人，都可以知道其妄。”该批判也可以适用于《续焚书》，因为两者都是充分阐释李的三教合一之说的。

② 《明儒学案》三三《泰州学案二·文肃赵先生大洲》。《居士传》卷三九《赵大洲传》。

③ 《明儒学案》同上条。

内篇经世通、史门(统部、传部、制部、志部)、业门(典部、行部、艺部、术部)

外篇出世通、说门(经部、律部)、宗门(单传直指部)

290

在这本书完成的时候,他还曾作如下之文,以告古佛圣贤之神。

贞吉夙生遇缘,幸染真熏。今出头来不忘觉照,身居臣子之地,每怀经世之忧,心慕道德之途,时发出世之愿。如此展转,四十余年,迹来垂白谢事,形志俱衰,顾影枯残,忽生勇猛。乃取架上旧书,以类胪列,随文布点,各就部曲。曰统、曰传、曰制、曰志,属之史门,申治理也。曰典、曰行、曰艺、曰术,属之业门,明学术也。夫学术必助于治理,治理必原于学术,二门通矣。世可经矣。题内篇,取东土金经,摘采要文,以便修习。曰经、曰律、曰论,属之说门。大智三昧所自出也。曰单传直指,属之宗门,大行三昧所自出也。夫行智二严,如震轮两足,阙一不可,二门通矣,世可出矣。题曰外篇,约要而盲经世者,不碍于出世之体,出世者不忘乎经世之用,然后千圣一心,万世一道,对人忧世之念,可少慰矣。

在该文中,他阐述了自己作为儒禅兼修之士的追求,即通过兼修,以求达到经世、出世互为一体的千圣一心、万世一道的境地。在这种思想意识下,他对儒释经典进行了归纳与总结,这与杨起元写作《诸经品节》的情况是相通的。

从罗汝芳(近溪)对杨起元、李卓吾、焦竑、周汝登等所产生的影响来看,他是泰州学派的代表性人物。从学案的总序中还可以明确得知,他在明学中留下的深刻影响是可以与王畿相提并论的。作为学术实践的一个方面,他以六谕为中心所作的乡约,对明末民间社会的自治体制做出了很大贡献。这一点,在前面一章中已有明确论述。虽说这一行为体现了他作为民间之学泰州学派之巨匠的实践性的一面,不过乡约之作其

实也不仅限于泰州学派。他在学术方面还有另一值得一提的特点,那就是他的三教兼修立场。这对他的弟子们的异端思想也是有影响的。<sup>①</sup>罗汝芳是江西南城县人,嘉靖三十二年的进士。从任安徽太湖县知县开始,历任各地官职,曾任宁国府知府、东昌府知府、云南副使、参政等等。万历五年,由于他曾在广慧寺讲学,招张居正厌恶,因而就辞官了。后来于万历十六年去世。在他十五岁的时候,曾跟随张洵水学习,二十岁的时候成为颜山农的弟子。其后山农受到京狱牵连的时候,他始终设法营救老师、侍养老师而毫无倦怠之意。湖北的胡宗正原本也是近溪的弟子。据民间传说,当近溪听说他精通易学后,反而北面以对,向他求教。这是他三十四岁时候的事情。四十六岁的时候他向泰山丈人学道,七十岁的时候向武夷先生问心。从他的这种学历中也可以看出,近溪的学问不是一般的儒学。他的学问具有明显的儒释、儒禅混合的倾向。根据王塘南(时槐)的说法,“先生自早年起就对释典玄宗无不探究。缙流羽客皆延纳不拒,采长补短。但是,他自己做学问的结果,就是在晚年时将大学之说视为根本,对二氏绝口不提了”。也就是说,到了晚年他对禅转而持批判的态度了,不过在他研究学术的过程中,道、佛两教给予他的影响是很大的。在杨止庵(时乔)的《上土习疏》中,有这样的记载,“罗汝芳师事于颜钧(山农),谈理学。师事于胡清虚<sup>②</sup>(宗正),谈烧炼,取飞升之术。以僧玄觉为师,谈因果,入禅学云云”。他的儿子跟随金丹师而死于广州,大概也正是他的三教兼修之学风所导致的结果吧。而且,如后所述,该胡清虚是一位继承了明代金丹神仙道中具有代表性的一派净明忠孝

① 《明儒学案》三四《泰州学案三》。

② 关于胡清虚,在《明儒学案》三五《泰州学案四》“恭简耿天台先生定向”、“天台论学语”之条目中有说明。即“胡清虚是浙江义乌县人。起初,入陈大参门,因为发恶疮而被放逐,所以后来就跟随了一道人,并因此而得道。浙中的士绅翕然以之为宗。陶念斋、王龙溪等都曾经以贽(古时候送给老师的礼物——译者注)为礼受教于他。晚年,与罗近溪及其二子同游于广东的曹溪,入肇庆的时候,近溪的长子死了,其次子痛惜其兄,亦于自己掌上焚香灼烂而死,而清虚亦随同死去”。由此可见当时三教兼修之士的放纵异端的态度。

道之清脉的人物。这是必须注意的地方。因为这种三教混合的立场,他最终被作为异端而被弹劾。即杨时乔在弹劾罗近溪的上奏文书中说,“借圣贤仁义心性之心,成见性成佛之教,支离传注,糟粕经书,以躬行实践为迂腐,以纲纪法度为桎梏云云”,而指责其逆反乱德。如前所述,王塘南说他到了晚年不提及二氏,也许就是因为受到这种弹劾的关系吧。他的这种三教一致的学术立场,似乎与前述的他的弟子们的观点一样,都是以太祖的三教立场为依据的。关于此,在管志道的续原教论<sup>①</sup>的评论中也有所阐述,即“盱江罗先生汝芳……对门人云,三教圣人之道,支离已久,天幸生高皇帝,穿透此关,以开其合之端,将来必生一至人,大大合并一番,云云”。其大意是说,正如在他的弟子管志道、杨复所、李卓吾等人的思想中所体现的那样,罗近溪的观点,就是以太祖的三教统合立场为基础,使三教圣人之道合而为一的思想。

关于罗的弟子的管、杨以及李的介绍已经论述。在泰州学派中必须列举的人物还有焦竑、周汝登等。焦竑<sup>②</sup>,自弱侯,号澹圃,是南京旗手卫人。万历己丑(十七)进士第一人。授翰林修撰。后来曾作为东宫讲学官为皇太子讲课,并写过《养正图解》以勉励劝戒太子。他性情率直,如果在时事讨论中有认为不可之事,便会即刻拒理力争,因此为政府中的当权人士所痛恨。他还曾当过顺天乡试的考官,但因为指责当时九位举人的文章中有诸多怪诞之语,所以被贬到福建,任福宁州同知。当他后来当上南京司业的时候,已经七十岁了。他藏书万卷,十分博学,并著有种种著作。在南京开讲坛向众人传授理学。泰昌元年,以八十一岁的高龄去世。他博览群书至极,从经史到稗官杂说,无不通晓。以耿天台(定向)、罗近溪(汝芳)为师,并与耿楚侗(定理)有很好的交情,并笃信卓吾的学问。他也曾经主张与李卓吾等同样的三教合一说,以佛学为圣学,

<sup>①</sup> 尊经阁文库藏。万历壬寅(三十年)引。卷下,诸师人物雄伟论。

<sup>②</sup> 《明儒学案》三五《泰州学案四》。《明史稿》卷一六四、《明史》卷二八八《文苑四》。

对程明道的批佛说一一进行了反驳。他的反驳语录在学案中被收录在《答友人问释氏》中。他的三教合一说,与李卓吾一样是在性命之学的说明中展开论述的。

孔孟之学<sup>①</sup>,尽性至命之学也。顾其言简指微,未尽闡晰,释氏<sup>293</sup>诸经所发明,皆其理也。苟能发明此理,为吾性命之指南,则释氏诸经,即孔孟之义疏也,又何病焉?夫释氏之所疏,孔孟之精也。汉宋诸儒之所疏,其糟魄也。今疏其糟魄,则俎豆之。疏其精,则斥之,其亦不通于理矣。

大意是说,释氏<sup>②</sup>的诸经就是孔孟的义疏,传达了孔孟思想的精华;作为性命之学的孔孟之学,可以说通过释氏的阐明而得以通晓。因此,他说“一旦读懂释氏的经典,就可以立即领悟孔子的言论”。而且,他认为汉宋诸儒的疏是糟粕,而释氏的疏是精华,因此弃精华而取糟粕是不符合道理的。

周汝登是浙江嵊县人。万历丁丑(五年)的进士,从任南京工部主事开始,历任兵部二部的郎官,南京尚宝司卿等官职。他接受过王畿的学问,也曾以罗近溪为师。由于深受近溪的影响,以至于供奉近溪之像且每逢节日必拜。他著作的文集有《东越证学录》,在学案中也收录了其中的部分摘抄内容。正如他自己所说,他“为了统合儒释<sup>③</sup>并将之融会贯通,而编辑‘圣学宗坛’,且收集了与禅类似的先儒之语”。所以,他也具有同样的三教合一立场。他的《东越证学录》<sup>④</sup>中也有类似意思的阐述,即“儒者之过,在于其病禅批佛并胡乱地将儒门视为浅薄狭隘之道。禅者之过,在于将禅教视为与治国平天下无关之道。儒者之过不在于不能通禅,而在于不能真正地理解孔子之儒学。禅者之过,不在于不能通儒,

①②《焦氏笔乘续集》卷二《支谈上》。

③《明史》卷二八三《儒林二·王畿传》。

④《东越证学录》卷七序、佛法正轮序。

而在于不能真正地理解如来之禅”。又引用高皇帝的“圣人无两心云云”<sup>①</sup>的语录,来阐述自己儒、禅、玄三教无区别的思想。此外,在《证学录》中,很多文章都是讨论儒仙二教的。但是,总体而言,他与罗汝芳、杨起元、李贽等一样,并没能就三教一致思想提出明确的理论。关于这一点,周汝登的弟子陶望龄的情况也是相同的。

294 陶<sup>②</sup>是会稽人,万历己丑(十七年)的进士,曾授予翰林编修的官职,而后又转任太右德兼侍讲。在万历三十一年发生妖书事件的时候,沈一贯试图陷害沈鲤、郭正域,这时他挺身而出,救出了沈、郭二人。其后,他就辞官回乡了。根据《居士传》的记载,最初的时候他曾与焦竑一起研究性命之学,而后,与袁中郎一起讨论学术,并曾跟随周汝登学习。他平生为人清廉且严厉,凡事以义为进退之根本,喜布衣蔬食,晚年在云棲株宏处参禅,受菩萨戒,并与诸善友一起在会稽的城南创立了放生会。另外,根据学案的记载,由于他在方外行为放浪,与佛家冲突激烈,并曾因为援助湛然、澄密、云悟等,而使其宗风在浙东十分出名。他就是这样的一位有着佛儒兼修立场的人物。另外,在学案中,对于他还有这样的评价,即“该流派陷于重富贵而轻名节之流弊,先生也未能免于其过。但是,在妖书事件中他能主持正义,有全然不似佛家之举动”。这些言语其实批判了包括陶在内的泰州学派末流在浙江的作风。一般认为,明末儒学之弊端,因为受到刘宗周的批判而得到清理与整肃,所以曾受教于刘宗周的黄宗羲对他们有上述的批判是很自然的事情,也是可以理解的。包括陶望龄在内的泰州末流之弊,被指责为“重富贵而轻名节”的原因,主要在于被称为庶民阶层之学派的泰州学派,在当时工商业发达的情况下,受到了新兴商人阶层的支持的缘故,以及在于那些以实行三教合一思想为己任的儒佛兼修之士在做学问与社会行为方式方面的特点所致。这可以从另外附加的那

①《东越证学录》卷一〇助道微机引言、玄门之条。

②《明儒学案》三六《泰州学案五》。《居士传》卷四四。

句评语,即陶在妖书事件中所表现出来的正义感不似佛家之举动的评价中明确地看出来。然而,从佛教者以及儒佛兼修之士的角度所作的评价则正好相反,正如《居士传》中所说的那样,“生平廉隅甚峻,进退以义云云”。就这样,他从官场抽身后,转而持清节的生活态度,在乡里接受莲池的佛学,并始终过着儒佛兼修的读书人生活。莲池的放生会在当时很有名,很多像陶这样修莲池佛学的乡里读书人参加该会。诸如经营放生会等等,这种乡里儒佛兼修读书人所拥有的生活态度,是明末善书得以创作与流通的重要条件之一。在泰州学派中,李贽是异端之顶点的具体体现,而周汝登、陶望龄则在与其他门派的交往中,逐渐形成了三教合一这一明末思想界的大趋势,并为如后所述的善书创作及流通开辟了道路。

295

#### 四 科举与三教思想

与上述泰州学派的三教兼修立场有关的一个重要内容,就是科举制度与三教合一思想之间的关系。顾炎武<sup>①</sup>曾经引用过明末艾南英所作的“皇明今文待序”中的内容。即“明初功令严密,必须遵守程朱之言。良知之说流行并出现了略有异样之学,但仍不过为师友谈论之资而已,并没有纳入科举之业的范围。然而,现如今却发展到连科举制度中也出现舍程朱而纳禅宗的地步。今日姑且秘而不宣其名,作为知名的学者,以宗门之糟粕为举业之内容的始作俑者,实际上就是他”。根据顾的原注,可以明确地知道艾所秘而不宣的人其实就是“万历丁丑(五年)科杨起元”。杨起元的三教兼修立场已经如上所述,这说明在明末三教混合的学术倾向已经成为普遍的风潮。而且,学术上的这种普遍倾向,因为杨起元而发展到在举业中也出现禅说的程度。在举业中引入种种佛教之禅说的同时,甚至道教<sup>②</sup>的学说也进而被引用。在隆庆二年的会试中,因

① 《日知录》卷一八“举业”。

② 同上书“破题用庄子”。



为考官厌五经、喜老庄、崇新学,所以庄子之语也被列入考试内容。自此以后,举业就发展到了非用释老之言不可的状态。在这种情况下,从程朱之学为传统的举业之学,即从明朝教学的立场来看,不能不产生一种危机感。对儒佛混合、三教合一的异端儒学之批判,其实早在明代以前就已经存在了,发展到明代则出现了《异端辨证》等著作,对异端之说进行排斥打击。因此,正统派对三教混合之异端代表的泰州学派进行攻击也是很自然的事情,而对李贽的用刑就是其攻击发展到极端的表现。在李贽的弹劾事件后,万历<sup>①</sup>三十年三月,又有礼部尚书冯琦的上言。其中,他以张问达对李贽的弹劾为盛举,主张打倒毁弃孔孟、程朱而竟求佛老之语的异端,更主张说,“令地方官烧毁坊间一切新说曲议。若生员引用佛书一句,廩生停一月之廩,增附生不许帮补,三句以上则降黜。在乡试中墨卷中,引用佛书一句,则停止一科,不许参加会试,多则黜革云云”。根据《实录》的记载,该上奏被朝廷采用,并使此后科举中的异端行为稍微有所厘正。可是,旧染既已深刻则难彻底改正。崇祯时代,这一禁令又重新颁布,但是这种怪癖依然没有改变。由此可知,明朝末期的三教混合之风是如何地风靡于世了。

## 五 三教思想与正统思想

于是,隆庆、万历时代混淆的儒学,似乎以李贽受刑为契机而发展到了——一个转折期。或者也可以认为,似乎是泰州学派自身在这个时候出现了转变的动向。原本泰州学派之中就内藏着可以与正统主义相结合的结节点。虽然其学风具有与正统派相对立的异端表现,但是在其思想中则存在着与明朝专制政治相结合的思想。他们通过将自己的三教合一思想与太祖的三教政策以及三教论相结合,来体现自己思想的正统性。

<sup>①</sup>《日知录》卷一八“举业”、“科场禁约”。

如上所述的罗汝芳、管志道、杨起元、李贽等都有如此作风。他们虽然试图打破正统主义传统,并开辟走向近代的道路,可是他们在与专制权利相结合这一点上所表现出来的却全然是非近代的东西。因此,在举业的三教混合作风受到排斥与打击的同时,王学左派中偏向于狂禅的思想也同样受到了正统派儒学的攻击。甚至于在泰州学派内部,类似于管志道这样的人物,居然也发出了批判狂禅的言论。他在其《答耿克念书》<sup>①</sup>中就批判了“学禅者的狂来”;在《续答先生教割中意》<sup>②</sup>中也批判说,“如今儒学之弊端已经发展到登峰造极的地步。不仅经术化为举子之业,而且沦为追求名利之工具而已云云”;更在《宪章余集》<sup>③</sup>的序中说,那些没有真正理解三教意思的人,“有的仅仅窥伺了西来之意,以狂宗扫孔矩而已;有的墨守程朱之学而视道佛为异端。这些都是有背于宪章之道的错误思想”。至于这些文章的写作<sup>④</sup>年代,目前都还不太清楚。因为考虑到管志道的这些思想彼此存在着互相关联之处,所以大概可以认为都是出于万历三十年前的文章。总之,如果从上述文章的论述来考察其思想的话,可以知道,他一方面批判狂禅之徒的作风,另一方面也排斥当时风靡于举子之业的墨守程朱的立场,而主张要理解真正的三教思想。所以说,他的这种思想的产生应该是产生于万历三十年以前的事情。那么,从何处去寻求他所主张的真正的三教思想呢?正如在他以《宪章余集》序言为首的众多文章中所论述的那样,还是应该以太祖的三教论为立脚点。从与他拥有同样三教思想的罗、杨、李所处的年代以及三教论的形成年代来看,可以知道他们与太祖的三教论的结合应该是万历三十年前的事情。在李卓吾的弹劾事件之前,泰州学派的内部已经普遍流行这种

① 《惕若斋集》卷二。

② 同上书,卷一。

③ 内周文库藏。

④ 《惕若斋集》中所收集的文章,大多有年份的记载,但这里引用的文章年份不明。年份清楚的,都是万历三十年以前的东西。《宪章余集》之文章,其年份清楚的,也都是万历三十年以前的文章。

立场了。批判狂禅之徒同样也是此前就有的事情。总之,就像他们总是以太祖的三教论为依据一样,服从权威并与正统主义相结合的态度,以及批判狂禅的倾向等,其实是在泰州学派中早就已经存在的现象了。因此,以弹劾泰州异端之极的李贽为契机,泰州学派此后走怎样的发展之路,当然也就不难想象了。这就是在采取三教合一立场的同时,谋求与专制权利相结合的道路。前者是明末儒学的一般倾向,后者在泰州学派以外的其他学派中也有见到。这种立场表现为,一方面与明末政界中存在的不合理政治势力相对立,另一方面则试图在朝廷的权力统治状态中追求自己的理想。泰州学派中具有这种作风的代表性人物,就是周汝登、陶望龄等等。也许是因为这个缘故,在周、陶二人的文章中都很少有异端的三教合一思想的表述。正如在三教思想中所见到的那样,明末异端思想发展的局限性在于,最后不得不从主张三教归儒等专制主义思想的太祖三教论中寻求归宿。

## 六 三教思想与善书

下面要讨论的是与泰州学派的三教思想有关的善书问题。明朝末期,除了泰州学派之外,善书也在其他学派的知识分子中间流传,不过如上所述泰州学派与善书的关系是从三教思想中派生出来的。善书是三教合一的民间思想的产物,其中所宣扬的劝善惩恶的终极目的在于支持理想化的专制权力,这也是民间儒教道德的具体体现,因此从中生发出庶民性的泰州学派与善书之间的关系,也是很自然的事情。

泰州学派的人物中,林春是一位在自己的生活中将善书思想付诸实践的代表性人物。林春<sup>①</sup>,江苏泰州人。因为家境贫寒,从少年时代开始,就在王良家中当雇工。王氏发现了他的聪慧,所以就让他给自己的

---

<sup>①</sup> 《明儒学案》三二《泰州学案一》。

儿子当陪读。由于他刻苦自励,在嘉靖壬辰之年(十一年),一举获得会试第一名的好成绩。他的官职从任户部主事开始,历任礼部、吏部等职。当他四十四岁时,在任中去世。在学问上,他以王心斋(艮)为师,以王龙溪(畿)为友。在其求学之初,就开始每日必以朱墨做点记,在反省判断自己动念的良否纯杂方面十分用心。类似这种点记自己善恶良否的作风是明末读书人中广泛流传的实践方式,而林春是其中特别有名的一位。这种实践方式与善书的内容也是相通的。下面要列举的是管志道、杨起元,他们俩都与袁黄有交友关系。管志道曾与袁黄共同参与嘉兴藏<sup>①</sup>的刊刻发行。关于管志道与袁的交往,从袁写有《答管东溟书》<sup>②</sup>而可以明确知晓。杨起元也曾经受到过袁黄的影响。《杨复所文集》卷六《书》中记载着《与袁了凡》的文章,同文集卷七“庞丹徒”之条目中也讨论了了凡的事情。从这些文献中,可以推测出泰州学派的管志道、杨起远的思想与袁黄的思想及其处世之道之间存在着相互关系的事实。另外,杨起远还写有《太上感应篇》<sup>③</sup>的序言,从中可以明确地看出他的三教兼修思想与善书、感应篇思想之间所存在的关联。即在这篇序言中,他认为三教思想不仅不违背儒教思想,而且与儒教经典的思想是相通的。文中说,即便如村夫野妇等不知书理之人,一旦跟他们讲解祸福报应的道理,也会凛然而有所畏惮;而指责这些道理的那些自以为聪明的识理之人,则以之为庸俗愚蠢而一笑置之;但是,必须认识的一点是,即便圣人,其吉凶之患也是与民相同的。文中还说,如果有人能够向那些怀疑《太上感应篇》的人解释这些道理的确为太上所言,且能够将此书刊行并使之在世上广泛流传的话,那么这样的人就应该称为仁人。如果因此而使读者接受并信奉书上的道理,而且将之作为福气而接受的话,则真可谓

① 《刻藏缘起》中登载有万历丙戌(十四年)管志道所写的《刻大藏植因疏》,以及同为管志道所写的《检经会约》。而且袁黄的《刻藏发愿文》也被收录其中。

② 袁黄《两行斋集》卷一〇《尺牍》。

③ 杨复所:《证学编》卷四。

法施功德无量。另外,还有人把他当作是《决科要语》一文的作者。该文在现存的杨复所全集中并没有被收录,但在清初该文被当作他的文章而被众多善书所收录。比如,《汇编功过格》<sup>①</sup>、《汇纂功过格》及其以后的很多善书中都收录了该文。在明朝末期,这篇《决科要语》的文章以各种类似的形式而得到传承。比如,在《劝戒全书》中,与杨起元的传记并列登载的,还有《劝戒全书》编者陈智锡所听闻的、与《决科要语》的内容大致相同的说话(这里的“说话”是古代的一种文学体裁——译者)。如果将清初的《决科要语》与明末流传的内容相比,是具有差异性的。即,在《劝戒全书》<sup>②</sup>中,仅仅是将与科举及第有关的杨起元的传记与潘雪松、祝石林的说话并列放在一起,并在相通的思想意识下,宣扬为了科举及第而修身积善之必要性的道理而已,而清初的善书中,关于潘、石的科举及第说话则被作为杨起元的《决科要语》一文的内容而加以整合了。也有人认为,也许杨起元结合自己科举及第的切身体会,在听到潘、石之科举及第说话后,也信以为真了。与杨同时代的人物屠隆也把这些科第说话记载在《祝世禄》(如后所述的祝石林的故事)中。《鸿苞集》卷四〇《冥事篇》中,记载了如下所示的相关的说话。在该说话中,通过时常讲述冥府之事的程学圣之口,详细描述了有关冥府的情况。由于世间的荣辱与科第都为冥府的裁判所左右,因此就由曾经担任冥府官吏的程学圣来预言。因此,关于祝世禄的科举及第的预言,与其他资料中的记载是一样的。而且,在这个说话的最后,以“岁庚子余游白门”为题,记载了与祝有关的事情,即万历二十八年,当屠隆前往当时南京吏科给事中祝世禄的官署,并与其共进晚餐的时候,从祝的口中直接听到了这一故事。根据以上的文献,可以了解到潘、祝的科举及第故事在当时的一般知识分子的中间流传广泛的情况。通过该《决科要语》,可以了解的是,“在儒士的

① 第五章参照。

② 卷七,折茱方。

中间存在着这样的信仰,即通过与神的沟通,可以占卜人的死期或预言能否科举及第等。潘雪松、祝石林二人的科举及第就是通过占卜得知”。这里介绍的潘<sup>①</sup>、祝二人,都是在泰州学案中有记载的人物。并且,潘是杨起元的朋友,祝是杨起元所起用的士人。“科第之事由文昌所掌管,积善之人获得科举及第是由许多条件决定的。平生积善但有一念之恶,即不能科举及第;即使平生行不善,而一旦猛然省悟并痛改前非则亦可获得科举及第之善果。善恶不仅是本人的事情,祖父辈的善恶对子孙亦有影响,并且其善恶不分大小都是有关系的”。关于科举的这种思想并不是明朝末期才开始有的,在古代<sup>②</sup>,至少从宋代开始就已经存在了。杨起元曾经为求科第而向神祈祷发誓。在其誓文中有这样的话语,即“有如志富贵、不志道德,为身家、不为生民,上负吾君、下负吾亲者,神明鉴之”。由此可知,向神祈祷求科第的士人们所认为正确的思想内容是<sup>301</sup>怎样的了。当时士人们认为以科第为目的而应当经常实践的内容,其实就是善书的内容,特别是以士人为主体的善书的内容。这也是明末清初以后出现了很多与科举有关的善书的缘故。那么,以杨起元的名义写作与科举有关的善书,并被众多善书所收录,这一现象的出现又表明了怎样的意义呢?为此,就必须考察如上所述的杨起元的三教合一思想及其实践性的意义。而且,还有必要提及的是,杨起元是将这种思想及其实践性意义体现在科举中的人物。他的这种立场与科举中一般知识分子的意识相结合,于是就导致了与科举有关的善书的出现。综上所述可知,杨起元自身的思想与善书的实践之间并不是没有关系的。

① 潘雪松,根据《泰州学案四》传的记载,安徽婺源县人,万历癸未(十一年)的进士。曾当过监察御史,因为与宦官对立而被贬。他的儒学受教于耿天台、李卓吾,而且与王东崖、焦竑等有交往。祝世禄的传也在同一卷。他是江西鄱阳人,与潘等曾一起受教于耿天台。根据学案的记载,祝世禄,号无功。根据《还古书院志》卷八传祝石林先生的条目的记载,“先生姓祝,名世禄,字无功,江西德兴人,成进士,万历间知休宁县”。由此可以知道,《决科要语》中出现的祝石林就是祝世禄。

② 道藏本《太上感应篇》。

在泰州学派中就连李贽也与善书有关系。根据《李氏续焚书》<sup>①</sup>中收录的《选录睽车志叙》中记载,“余自在秣陵时,与焦弱侯同梓感应篇,后隐于龙湖精舍,后辑因果录。今弱侯罢讲官,余又与之连舟南行。舟中间,弱侯示余郭伯象《睽车志》……《睽车志》……不知者以为好怪,其知者则以为可与因果录、感应篇同观。若能与感应篇同观,则此《睽车志》,岂曰载鬼一车也乎哉,因太上之旨矣。”这是李附录于郭伯象的《睽车志》中的叙。该《睽车志》虽然是记录鬼神之书,但是其内容却不仅仅只限于载鬼好怪,而且还讲述了由民间宗教以及道教中所谓的“太上”,即民间信仰中奉为至上的神,对人类所传达的因果报应之道理。因此,在书中可以看到因果录、感应篇等等。而且,李认为,佛教的因果说与儒教的感应说是一样的,虽然名字不同,但道理是一致的。因此,在他所编辑的《因果录》的序言中,就引用了先前所写的《感应篇》的序言。在这篇《因果录序》<sup>②</sup>中有如下记载:

302

释氏因果之说,即儒者感应之说。予在白下时,闻嘉禾有慕空居士者,道是太上感应篇最肤浅,兹与一二同志遂梓而序之,以见其最不肤浅也。近者延年,远者昌厥后,次则生天,高则径生净土,岂肤浅也哉。昔以此序,序感应篇,故今复以此序,序因果录。夫感应因果名殊理一,是故不妨重出也。其序曰,天下之理感应而已。感则必应,应复为感,儒者盖极言之。且夫上帝何常之有作善降之百祥作不善降之百殃,故曰获罪于天,无所祈也,天人感应之理示人显矣。彼谈性命者,以福祿寿为幻梦。纵欲乐者以杀盗淫为天性,不能修匪辨惑而谓报应非圣人之经,不能爱物仁民而谓去杀乃惑世之语……圣贤岂导人于杀乎。爱物如此,仁民可知,此大德者所以必得其位,必得其祿其名与寿也。始感应之理为诬,圣人何用谆谆焉,

① 卷二收。

② 《李氏丛书》卷一五一一七收录了《因果录》全文。而且这篇序文中,还被收集在《禁氏文集》卷一〇之中。

明五福以劝之，而为是断然必得之语哉。是篇言简旨严，易读易晓，是以破小人行险侥幸之心、以阴助刑赏不及……

如上所述，李认为感应篇其实并不肤浅，反而可因之获得延年益寿、子孙繁昌、生天、生净土等种种益处。而且，他认为感应篇所宣扬的报应、爱物仁民去杀等都是圣人之教，通过实践这些爱物仁民之道德就可以获得官位、禄寿等善果。甚至还认为感应篇言简意赅，深入浅出，易读易懂，可以破除小人的行险侥幸之心，以起到阴助刑赏所不及之处。此外，在李的序言中出现的因果报应、感应之理，其实就是原封不动地吸收和引用了感应篇本身所宣扬的思想。由此可知，李以三教一致的报应、感应思想为依据，把宋代以来在宣扬感应思想、信仰方面具有代表性的善书《感应篇》做了进一步的推理与演绎。这在当时的知识分子中间也是一种普遍流行的风潮。而且，李所著作的《因果录》是从佛教的立场来宣扬善恶报应的，报应的具体事例分别归为以下三类，即上卷的“善人果报”、中卷的“恶人果报”和下卷的“放生果报”。在“善人果报”中则按照“少年、家奴、走卒、狱吏、鬼女、贵显、兄弟、夫妻、邂逅、刑官、僧人、妇人、贫子、恶人、贩柴、富民、医生、翁婿、朋友、守长、将官”的不同分类来叙述。按照这种分类来收集具体事例是当时民间书本中大为流行的方式，在善书中也是十分盛行的。从事例的收集方式、收集内容来看，也可以了解到该书本身拥有的思想，就是同样在感应篇中也讨论过的，也是善书中通用的思想。<sup>303</sup>

泰州学派的杨起元、李贽等与善书的关系已经如上所述，接下来要讨论的是周汝登与善书的关系。提到周汝登，首先需要指出的是他曾经受到过继承了王畿的学术系统的袁黄的影响，以及进一步推进了善书与儒教的关系。周汝登在袁了凡<sup>①</sup>的《立命篇》中所写的序言，论述如下：

<sup>①</sup> 参照第四章。内閣文库藏《省身录》收，古刻空如居士周汝登谨书《袁先生省身录引》。周汝登《东越证学录》卷七序《立命文序》。



万历辛丑之岁，腊尽雪深，客有持文一首过余者，乃携李了凡袁公所自述，其生平行善，因之超越数量，得增寿胤，揭之家室，以训厥子者。客曰：“是宜梓行否耶？”余曰：“兹文于人大有利益，宜亟以行。”客曰：“子谈无善无恶宗旨，奚取兹言，果尽上乘语耶？”余曰：“无善者无执善之心，善则非虚，未尝嚼着一颗米而饕餮之养废乎？未尝挂着一缕系而衣裳之用缺乎？且中所述云谷老人语明祸福由己，约造化在心，非大彻者不能道，谓非上乘法，不可也。”客曰：“所称祈求等可乎？”余曰：“要在明了，事不为碍。不明了，则虽求道德仁义，总是执心。能明了，则便求福寿子孙，俱成妙用。……”客曰：“能必人人明了乎？”余曰：“上士假之游戏以接众生，中下援之钩引而入真智。启之入门，诱之明了，兹文有无限方便存焉，余蚤年不知是事。”……一日会袁公于真州一夜之语，而我心豁然始知，世间有此正经一大事，归依自此始。余迄今不能一日忘此公之恩，公于接引人固有缘也。兹文之行，利益必广。

304 根据上文，周认为袁了凡的立命篇对世人很有裨益，所以应该付梓出版。另外，通过此文，上士可以接众生，中下之士可以受其钩引而入真智，所以此文实在是存在着无限方便之处。而且对于客人之疑问，他回答说，该文无悖于作为他的儒学之根本立场的无善无恶宗旨（该宗旨从阳明传到龙溪，再从龙溪传给后世诸生），关键在于真智之“明了”。如果“明了”了，那么包括“福寿子孙”在内的所有祈求，都可以获得“妙用”。起初，他也并不知道立命篇所宣扬的道理中所存在的无限方便以及有益之处，而一味地以苦行僧的方式行事，一日与袁了凡会见后，受其教导而始有豁然开朗之感，于是才开始知道这一正经的意义，以至于归依于其。时至今日，一日都不敢忘记袁了凡的恩德等等。甚且，周在看了了凡的立命之言后，向友人劝说发积善之愿，并且为了躬行实践书中道理，自己也率先记录每日之事。关于此，他在《日记序》<sup>①</sup>中，曾如是说：

①《东越证学录》卷七。

余览了凡公立命之言，因以劝二三子，共发积善之愿，而予以身先焉。为录以记，月系以日，日系以事，虽纤小弗违，虽冗沓弗废也。

由此可知，周汝登受到袁了凡的影响是很大的，同时也了解到他在儒学实践方面与善书之间的关系。如前所述，周汝登的弟子陶望龄与这种儒佛兼修士人的实践性立场之间也存在着关系，并且对善书也是十分感兴趣的。他还曾写有《太上感应篇》的序言。在内阁文库藏的明朝版《太上感应篇》中收录了陶于“万历甲辰（三十二年）八月”所写的序言。另外他的弟弟陶爽龄也受到过袁了凡的影响，并且与善书的关系也颇为密切。根据《刘子全书》卷四〇年谱的记载，爽龄的门人秦祐模仿袁黄的功过格而写了迁改格，并请爽龄作序。在和刻本《自知录》的附录中也收录有他的《功过格序》。

## 七 文人与三教思想

305

受到李卓吾<sup>①</sup>之风的影响，公安学派与竟陵学派也兴起了新文学。这两派除了在文学史上的意义之外，同时还在三教合一思想的发展上也有联系，如公安学派的三袁与竟陵学派的钟惺都是三教合一思想的推进者。三袁与钟惺都以居士而闻名，且都为《居士传》所收录。袁宗道<sup>②</sup>，字伯修，号香光居士，湖北公安县人。在万历十四年会试中获得第一名，被任命为翰林元庶吉士，从事编修之职。其弟袁宏道，字中郎，号石头居士。万历二十年中进士，被任命为吴县的知县，据说他“听断敏决，公庭事鲜”，因而可以与士大夫们谈论诗文。而后他被任命为顺天府学的教授，又被提拔为国子监助教、礼部主事等，还曾在吏部任过各种官职，政绩卓著。袁中道，字小修，号上生居士。跟随两位兄长游学京师，与众多四方名士交往，足迹遍布大半个天下。万历三十一年中举人，又于十四

① 容肇祖氏：《李卓吾评传》之“李贽年谱”。铃木虎雄博士：《李卓吾年谱》（《支那学》7-2·3）

② 《明史》卷二八八《文苑四》。《居士传》卷四六。

年后中了进士。曾担任徽州教授、国子监博士、南京礼部主事等职,在天启四年进而被提拔为南京吏部郎中。三袁兄弟同为一母所生,据说其母亲每日诵读《金刚经》。三人年少时就有文名,且都好禅宗。宏道辞官回乡后,在城南筑园植柳,在其中与诸禅人共同游处。起先曾向李卓吾学禅,而后视禅为空谈且不切实际之学,最终回归净土宗,朝夕礼诵,兼以禁戒自持。而宗道、中道也随之同时发愿。宏道博采经教,并写作有《西方合论》。由此可知,三袁都走了科举之路并曾经为官,但他们也都是儒佛兼修之士,并精通佛教的禅宗与净土宗。他们都以三教合一特别是儒佛归一的思想立场,投身于明末宗教思想发展的大潮之中。在由袁宗道

306 佛归一的思想立场,投身于明末宗教思想发展的大潮之中。在由袁宗道著作,并由宏道、中道校阅的《白苏斋集》<sup>①</sup>中,有这样论述,即“三教圣人,门庭各异,本领是同,所谓学禅而后知儒,非虚语也。先辈谓,儒门澹泊收拾不住,皆归释氏。故今之高明有志向者,腐朽吾鲁邹之书,而以诸宗语录,为宝奇。卒终身濡首其中而不知返,不知彼之所有,森然具吾牖中,特吾儒浑含不洩尽耳”。在袁宏道<sup>②</sup>的《三教图引》中则说:“三教之说,从来争执无定,以其有异有同也。余以为彼既得其究竟之同,便不必闻其取途之异。譬如往京师,东人往,南人往,西人亦往,其取途虽异,而至京师则同也。”另外,在《喜禅问答》的文中,则说道,“儒释道之不同名者教也。至于道,无不同也,无儒释也”,“衣冠头陀,儒佛之教也。以教而诱之于道也,为愚者设也。余所学者道也,非教也。余衣冠于头陀,头陀于衣冠也”等等。这些都是三袁的儒释思想,但并不是如泰州学派那样以太祖的三教论为基础的三教归儒说。不过,与当时的其他三教合一思想之间也存在着相通之处。钟惺<sup>③</sup>,字伯敬,竟陵人。他是万历三十八年的进士,曾历任工部主事、南京礼部郎中、福建提学金事等等。晚年入禅门,专精于首楞严精,并著有《楞严如说》十卷。据说他歿前三日,还曾请大

① 《白苏斋集》卷一七(说书类)。

② 《袁中郎十集》袁中郎狂言、卷一。

③ 《明史》卷二八八(文苑四)。《居士传》卷四四。

僧来为自己授五戒。在新文学中,他是所谓竟陵体的中心人物。与三袁齐名的钟惺也是儒释兼修之士,他还曾重新修订了高濂的《遵生八笺》。该《遵生八笺》是了解明代三教合一风潮下民间士人以及庶民之生活内容的材料之一,由此也可以了解钟惺自身也是处于该思想风潮中的人物。

除了以上所论述的人物之外,在明朝末期的知识分子中间,三教合一思想是普遍流行的一般性思想倾向。在《居士传》中虽然都收录了以上这些人物的传记,不过本文在此试图以未被《居士传》所收录的人物屠隆为例子,来考察其比较具有特性的思想。在明末<sup>①</sup>的浙江,可以与徐渭(文长)、余寅、沈明臣等相提并论的另外一位人物就是屠隆,他以诗文方面的奇才而著称。他是万历五年的进士,曾经官达礼部主事。由于与当时的刑部主事对立而被罢官,此后就以作诗文为生。他也是一位三教合一的思想家。在他的文集《鸿苞集》卷二七《清净》中说到:

307

道者,清静物也。三教圣人之所以得道者,清静心也。……三教圣人作用成就,各立门户,各分路歧,各抵归宿,而以清静心合道一也。正心诚意是儒之清静也,至虚守静是仙之清静也,除妄归真是佛之清静也。

也就是说,他认为三教虽然各立门户,看起来似乎各有分歧,但实际上都是以清静之心而得道的圣人之教,因此应该是合一的。于是,他屡屡论说三教互相排斥之错误。比如,在《鸿苞集》卷二七《三教至处》中说:

学儒而诋仙佛,俗儒也。学仙佛而诋儒,贗仙佛也。孔子以老为犹龙,是未尝诋仙也。以西方之人为圣人,是未尝诋佛也。佛之立教,在诸恶莫作众善奉行,是佛未尝诋儒也。仙之立教在净明忠孝,是仙未尝诋儒也。三教之所以卒于鼎立也。

<sup>①</sup>《明史》卷二八八《文苑四》。

文中举三教互不诽谤之例,来阐明三教鼎立之说。另外,上文中所说的“净明忠孝”指的是明代仙道中具有代表性的一派,即净明忠孝道。关于这一以三教合一为立场的道教派别,将在后文中论述。他赞成三教合一思想家万表<sup>①</sup>(鹿园)的学说,更大力提倡当时的三教合一说,还归依于在江南文人中有着深厚信仰的王曇阳。他在《鸿苞集》卷二七《人解》中,为三教之徒互相排挤而无归一之论而叹息,并说“近来由于曇师阐明三教合一之理,才有海内高明之士起而和之”。也就是说,他认为由于曇师的出现而使三教合一之道得以广泛推行。他以三教合一的立场为出发点宣扬人们的积善思想,引用自古以来的道教著作《抱朴子》的学说论述自己的思想,自己则通过省过这一方式来实践。在《鸿苞集》卷四〇《积善》中,有以下论述:

三教圣贤皆从积善立功而成。即以道家言之,调神练气,非积善不成,烧药服丹,非积善不效。倘有罪过,神明不祐,虽知仙方,为之无益也。

这种说法与《抱朴子》中所阐述的求仙思想是一样的。因此,在接下来的该文章中,他还引用了《抱朴子》中所提出的观点,即天地司过之神根据人之罪过大小夺纪或算的道理,来加以说明。从这篇积善之文中可以看出,在当时的三教合一立场下,人们积善省过的实践方法,与自古以来存在于民间的三教合一因果思想之间是有联系的。至于这种道德实践方法与善书流通以及善书的道德实践之间的联系,屠隆在他的《太上感应篇》<sup>②</sup>序言中也有阐述:

夫太极纯和,有善无恶,五行杂糅,有阴有阳……善恶生焉。而祸福刑赏,上帝实主之。于是有检察之吏,有司过之神。黑白之簿,掌于真官,劫运之书,校于九皇。岂随人善恶之轻重,而为之低昂,

<sup>①</sup> 《鸿苞集》卷二七,参照“万鹿园”、“人解”各条。

<sup>②</sup> 《鸿苞集》卷四二,太上感应篇序。

赏罚或报其身，或报其子孙，或报其现生，或报以宿世乎。……是《太上感应篇》之所为作也。读是篇者当洗然而信、悚然而畏。

在以上的《太上感应篇》序言中所阐述的，不仅正是当时民间三教合一信仰的内容，而且也正是善书所宣扬的内容。

关于上述屠隆所归依的曇师，已经有小柳博士<sup>①</sup>做过研究，借此也可以了解到明末三教合一思想的一个方面。而且，还有必要引起注意的一点，就是如后所述的，该思想在当时的知识分子中间大为流行的情况。关于曇师的传记，有收录在王世贞的《弇州山人续稿》卷七八中的《曇阳大师传》，有收录在徐渭的《徐文长逸稿》中的《曇大师传略》等。曇大师姓王，讳贞焘（也说焘贞），号曇阳子，是太仓人礼部侍郎王锡爵的女儿。生于嘉靖三十七年，据说五岁的时候就会描观音像并参拜之。万历二年十七岁的时候，劝其结婚而不肯答应，在她身上发生了诸如自称见到神仙等奇怪举动。她不仅不摄食，反而自称常常在梦中见到上真，真君还传授给她却食证圣之法。甚且还称曾在梦里见到真君传授给她《法照悟圆灵宝真经》。这个经虽是道经，但却以禅宗的语言来阐释。而且，真君还以《金刚经》为她解释疑义。总之，在她身上经常有诸如此类的见到神仙的情况发生等等。据说在她成道之时，观世音教主、司仙籍的金母、苏元君上帅、朱真君本帅、偶蔽弥女导师、吕纯阳、许郑谢三公、崔周邹三仙等都曾经现身。对于那些成为其弟子之人，她会授予八戒。这八戒的具体内容如下：一、爱敬君亲；二、戒止淫杀；三、怜恤孤寡；四、和光忍辱；五、慈俭惜福；六、敬慎言语，不谈人过；七、不蓄谏纬禁书；八、不信师巫外道及黄白男女之事等等，她认为这些都是作为一个有生命之人所必须具备的大纪。她的弟子中多为缙绅以及读书人，如王世贞、王世懋、管志道、赵用贤、瞿汝稷、沈懋学、张厚德、张安定等。据说曇阳的父亲王锡爵也自称是她的奉道弟子。在《嘉靖以来注略》卷七的万历九年的条目

①《利禿賣と明末の思想界》（《続東洋思想の研究》收）107页。

中,就有以下的记载:

五月科道牛惟炳、孙承南,各疏言,侍郎王锡爵女为妖异所凭,王世贞所撰曇阳大师传刊布远近,大张怪诞,锡爵自称奉道弟子,有干清议。

310 另外,从上文的论述也可以知道,王世贞所撰写的曇阳大师传在当时大为流传。王世贞所撰写的这篇文章,为《弇州山人续稿》所收录。此外,王世贞还曾写过与曇阳传授给弟子的性命仙篆有关的《性命仙篆七十二字》(卷六一),与曇阳拜谒金母有关的《金母纪》(卷六六)。这些文章,都被收录在《弇州山人续稿》中。而且,他还认为曇阳是曇鸾的示意与化身,并写了《曇鸾大师纪》(卷六六)。从以上这些文章中都可以推测出曇师关于三教混合思想的内容。作为曇阳的信奉者之一,管志道也在其文章中有过论述,认为曇阳子的信仰是仙儒合一的,并在此基础上批判了三教之相互排斥的做法,而宣扬了三教合一的立场。他的文章中的相关内容如下:

曇阳<sup>①</sup>先有一偈微余,虽出上真之命而念亦非凉者,其事颇挂世途口舌,儒者可借此以穷幽明死生鬼神之故,又其所奉师教,皆以忠孝节义为大闲,可谓不诡于中庸者。今世僧据禅案以诃仙,仙据玄案以诃禅,而腐儒则按程朱之旧说而两诃之。皆所谓束于教、而不可以语于道者也。

另外,屠隆<sup>②</sup>还记述了曇阳的遗言,内容如下:

曇师曰:一念精进,业化为因,一念退悔,缘化为业……大凡道以希夷入者正,以诡秘入者邪,以功行教者实,以光景教者虚。又曰:道从精严以入自然,敬德之至也。本拔而称圆通,非吾所谓自然也。又曰:气无时而不可运,何必我运,息无时而不调,何必我调,常

①《惕若斋集续集》卷二《追论曇仙昔年感通事》,乙己(万历三十三年)。

②《鸿苞集》卷三九《曇师遗言》。

清常净与天地合其气矣。常恬常愉，与四时合其息矣。世乃有闲息逆气，以自速其死，死则堕饿鬼道矣。又曰：目者心之宅，梦者心之游，君子观心于目，验心于梦，是故贵存神返视。又曰：君师所授道乃尽在儒书中，毋意，毋必，毋固，毋我，四毋耳。又曰：夫道不在多言，但请十二时中点检身心过失。……又曰：天堂地狱非天造地设，<sup>311</sup>皆因随气成气随想结者耳。又曰：壮哉气之为用，是司命君所不能夺予也。彼不善人而久于寿者，气王故也。不善人死而复为神者，其游气一散，则复入鬼录耳。……师之遗言居然经也，是真灵所发也。

根据该遗言，曇师的求道过程就是依据传统的调息运气之法，以希夷而入，积累功行，通过点检身心之过失而得道，且这些道全都是儒书中有记载的道。另外，这种求道方法的好坏，是决定一个人入天堂、入地狱还是沦为饿鬼道的依据。由此可知，曇师的遗言宣扬了与儒佛仙三教有关的修道之说。

## 八 林兆恩的三教思想

考察明末三教思想的时候，有一个人物<sup>①</sup>是不得不考察的，他就是林

<sup>①</sup> 关于林兆恩的研究论文，已经有小柳司气太博士的《明末の三教》（《東洋思想の研究》）、间野潜龙氏的《明代における三教思想——特に林兆恩を中心として》（《東洋史研究》12-1）。前者主要是介绍史料，后者则从思想性、社会性的角度对林的三教思想进行论述。其观点中值得倾听的地方很多，不过这种思想性、社会性的角度，因为与我所采取的方法不同，因此，有二、三观点是我无法苟同的。关于此，在旧著中曾经以此为中心论述过。另外间野潜龙氏后来刊行的大著《明代文化史研究》（昭和五十四年二月）的第五章之第二、第三、第四节中，利用蓬左文库藏的《林子年谱》对林兆恩的传记及其三教思想进行了详细的论说，并指出了我在书志学方面的错误。我在昭和二十年—三十年代初在蓬左文库调查民众道教及其日用类书关系史料的时候，曾经复印了《林子年谱》，因此在本书增补版中，利用“年谱”就林兆恩的思想及其与倭寇问题相关的社会性作用加以补充说明。而且，间野教授的友人，也是我在文部省援助举办的第二届国际道教学蓼科会议（日本方面的负责人是酒井忠夫）的时候认识的美国的 Judith A. Berling 教授，在他的论著中，也援引介绍了间野教授的上述著作。有名的德国 Wolfgang Franke 教授关于东南亚华侨（福建出身）社会的三教的研究，在此没有必要论及。



兆恩。林兆恩<sup>①</sup>，字懋勋，别号龙江，又号心隐子、子谷子，人称三教先生。出身于福建莆田县的一户名家，祖父为宦，父亲为士人。因此，兆恩之家可以称为乡绅之家。间野潜龙氏在他的著作中，曾就出身于林家的官僚的政治业绩做过说明。值得注意的是，在正德嘉靖时代，林家对宦官的异端政治持批判与抵抗的态度，其程度虽不如王守仁那么激烈，但是也可以看作是属于同一体系的正统派官僚之家。林兆恩出生于正德十二年，嘉靖十三年十八岁的时候成为诸生，但是他信奉佛、道二教，而没有修举业，且后来又开始宣扬三教合一之说。根据他在文集《疏天文稿》附录《报柬》其一中的记述，“辛亥之春，兆恩始倡明三氏”，可知这是嘉靖三

312 十年开始的事情。而且，根据同上附录报柬之卷二五中的记载，在他三十五岁那年已经是他放弃科举之业以后的第六年了。因此，从嘉靖三十年三十五岁的时候算起的话，那么六年前就是嘉靖二十五年，也就是说他是在三十岁的时候放弃了举业。根据《林子年谱》记载，嘉靖二十五年，当他三十岁的时候，兆恩前往江西吉水，与罗洪先会面，因此而受到了王学的影响。他与罗洪先的关系此后一直保持着。根据年谱的记载，嘉靖三十一年八月，接到罗洪先的来函后，兆恩写了封回信。在信中，他阐述了三教合一的宗旨，认为虽然在三教的支派中，三教的表现是相异的，但是从三教的本原来看三教是同一的，即“孔子之一贯，老子之得一，释氏之归一”，彼此颇为“通其理，而会其机”。罗洪先与兆恩会面的时候，已经引退乡里，居住在江西吉安府，当时也应该正是从阳明心学的立场出发对三教思想产生浓厚的兴趣的时候。林兆恩出身于缙绅之家，按常理推测，最初他也应该与普通士人一样，希望以举业为立身之本，并曾为此而努力，但是后来他却与那些没有受到科第恩惠的士人所采取的普通方式那样，走上了三教合一的发展道路。但是，就兆恩的情况而言，放

① 黄宗羲《南雷文案》卷九《林三教传》。小柳、间野两位的论文以及上述的间野教授的著作。其他关于林兆恩的传记的文献，有《阙书》（崇禎四年序）卷一二九，英旧志，韦布之条目。《福建通志》（康熙甲子序）卷五一仙释、兴化府的条目，以及最详细的《林子年谱》。

弃举业而致力于“学道”，与当时视举业为真正之“道学”的思想是相背离的，所以谓之放弃。根据《林子年谱》之嘉靖二十五年（兆恩三十）条目中的记录，“先生自叙谓，其弃举子之学而从儒者讲道。徒见其详于手容足容之间，剖析支离之陋，恐孔门授受之指，似不如此也，乃复弃去儒者之学。而从二氏者流，徒见其溺于枯坐顽空之习，搬精闭气之术，又恐释迦、老子之道，似不如此也，忧愁愤闷，殆若穷人之无所归焉”。也就是说，他看到当时儒者的讲道，只拘泥于细枝末节，分析其分支，甚为简陋、浅薄，毕竟不似孔门传授宗旨之本来面貌，于是就放弃了儒者的学问。另一方面，又想探究佛、道二氏之道，但却看见其门徒只是沉溺于枯坐顽空之习（佛禅）、搬精闭气之术（道教），终究不似释迦、老子之道的本来面貌。于是，觉得无所适从、忧愁愤懑，仿佛无家可归之穷人一般。从年谱来看，幸亏后来遇见了“明师”，并传授给他“正诀”。关于此事，在《心圣直接》<sup>313</sup>的跋中有所记载。其中说，当他叔父林万潮在江西赣州任职的时候，兆恩曾经前往江西，途中遇到了一位奇人，并向他传授了正诀。另外，兆恩去江西的时候，如上所述曾经与罗洪先见面并受其教诲，这也许与遇“明师”授正诀一事也是有关系的。但是仅仅从年谱的记述来看，是不能肯定这一点的。所谓明师传授给兆恩的正诀，似乎就是将王学的心之义、易经的黄中通理之义（医药方）以及金丹派的性命双修等结合在一起的，与有名的“艮背心法”有关的东西。而且，他的阳明心学之理也是学自于罗洪先。

在兆恩三十岁（嘉靖二十五年）遇明师授正诀之后，即当他三十二岁的时候，曾经接受卓晚春<sup>①</sup>的来访。根据“年谱”中嘉靖二十八年之条目的记载，在兆恩三十三岁那年的四月，他来到“榕城”（福建闽侯县。明清时代，为福建省福州府治理），与卓晚春一起寓居在西禅寺；六月，一起回到莆田入囊山寺，并结伴方外之游。根据年谱，卓晚春是莆南渚林人，因

<sup>①</sup> 卓晚春的传，见《闽书》卷一三八方外、兴化府、卓晚春的条目。参照《福建通志》（康熙甲子序）卷五一仙释、兴化府的条目，林兆恩、卓晚春的条目。

此与兆恩一样都是莆田县出身。他八岁就“神于算”，“未读经书(十岁)就能作诗，且(十六岁)善于草书”。这里的“算”指的是算术，但是与算历算命之算也是相通的。兆恩的母亲李氏曾经对于儿子能否登科、媳妇能否生男孩、兆恩弃举业后最终能否得道等等种种问题向他提问，他占卜后回答如下，即“林家行善七世，兆恩又弃名而学道，广行阴鹭，因此必定得道”。

兆恩与晚春之间的“谈论”，被当时的人称为“卓狂林颠”。林兆恩在卓死后，把他的言论以及诗作收集在一起，并取得名为《寤言录》(《林子全集》收，三卷)。因为该书其实是“上阳子无山卓晚春、子谷子龙江林兆恩同著”，所以而后由兆恩的弟弟兆居将之付梓出版。另外，在《莆风清籁集》卷四八关于卓晚春的条目中，有“林龙江收集卓晚春的诗作并行刊”的记载，说的就是前面提到的《寤言录》的由来。

314 林兆恩所学的儒学是阳明心学<sup>①</sup>，因此他大概与学习心学的其他人一样，最后都走上了往三教发展的道路。根据“年谱”中嘉靖三十一年之条目的记载，当时福建的提学副使朱衡<sup>②</sup>，屡屡招致林兆恩，试图让他回到学校。这时，距离林兆恩放弃举业已经有六年了，但是他的名字依然与学籍联系在一起。不过兆恩并没有因此而改变初衷，所以朱无奈之下按法行事而使之复学，但并没有强迫他参加科举，因而最终促成了兆恩的山林之志。像他这样不参加举业的诸生，可以说是绝无仅有的。兆恩将其名字虽与学籍相连却退隐之事，自称为“以诸生之隐而隐山林”，将其不修举业而列入诸生之列一事，则自称为“以山人之隐而隐学校”。

从嘉靖三十年代到四十年代，福建各地由于受到疫病流行以及倭寇入侵等影响而受害严重。根据《林子年谱》之袁靖三十五年的条目记载，为死于疫病者造棺埋葬之事就是从这一年开始。为死于疫病者造棺埋

① 同野氏：《明代における三教思想——特に林兆恩を中心として》(《東洋史研究》12-1)。

② 《明史》二二三《朱衡传》。《林子》旧稿、卷二《寄谢文宗朱镇山先生》。

葬的事情,在《年谱》的嘉靖四十年、四十一年、四十二年的条目中都有记载。兆恩应对倭寇的事迹,则在嘉靖三十七年的条目中有记载,即“四月倭夷<sup>①</sup>数十攻围福清,乘胜薄莆城下,时广兵经莆中,先生告诸缙绅,约广兵以退虏则予千金,广兵欣然缒下城渡濠奋击,倭夷骇遁……众急鳩金以偿还,而广兵始解”。虽然这时候的莆田县得以免遭倭寇的入侵,但是根据《明实录》之“嘉靖四十一年十一月己酉”的条目,以及《林子》<sup>②</sup>续稿卷二中兆恩所写的《寇退先神文》等文章的记载,嘉靖四十一年,莆田县因为受到倭寇的侵扰而一片荒凉。当时,兆恩与其门人们一起努力,将积尸火葬并为死者超度亡灵,还进行了清扫街道沟渠的工作等等。为了筹措其中的经费,兆恩把自己所有的田地卖给榕省的有钱人而得到十余金,充当了其中的费用。另外,从上一年的嘉靖四十年开始到四十一年为止的八个月间,在兆恩与门人们的共同努力下,埋葬了城内外的积尸共计一万一千具。根据《年谱》嘉靖四十二年的条目记载,“倭薄仙游县<sup>315</sup>城,被害者多,先生命刘献策僧云章等,往收遗尸,瘞于附近之山者,八百余身”。嘉靖三十七年条目中的福清,就是福州府的福清县,是位于林兆恩的故乡兴化府莆田县东边互相邻接的一个县。嘉靖四十二年条目的仙游县,是位于兴化府莆田县西边互相邻接的一个县。兆恩因此成为以故乡莆田县为中心包括附近地区在内的乡党社会领导层中的一员,指挥应付乡里被倭寇侵害后的种种事宜。

① 《明实录》“嘉靖三十七年四月辛巳”之条目,“新倭大至,犯浙江台、温等府,乐清、临海、象山等县及福建福州、兴化泉州福清等沿海郡邑,同时登岸焚劫”;同年,四月丙申的条目,“倭攻福清县破之,执知县叶宗文,劫库狱杀虏男妇十余人,纵火焚官民马廩舍”。本文上述的,嘉靖三十七年四月倭夷围攻福清,“乘胜薄莆城下,时广兵经莆中”以下的记录,在《实录》中没有记载。《闽书》卷一二九韦布·林兆恩传中,有如下记载:“嘉靖戊午(三十七年),倭至莆城下,诸大姓与宾客约,能截贼围者,予千金,兵跃然歼贼魁还,巨姓欲食言并鹊散,兆恩出私财五百犒之,皆大喜……”意思就是说,与广东兵相约的是大姓,但是因为大姓背约所以兆恩出私财,而践广东兵之约。根据年谱的记述,大姓从背约这一事情中脱身了。

② 《林子续稿》卷二《寇退先期启请久近诸亡魂文》、《寇退告神文》、《寇退遥告崎头城诸神文》、《告仙游县诸亡魂文》。

16世纪倭寇势力的领导阶层,是与当地的乡绅、富商阶层相互勾结的一股社会势力,而这些乡绅、富商阶层包括新安商人在内,都是一些以不义之财而发家的富豪。关于这一状况,可以从朱纨<sup>①</sup>的事件中得到明证。朱在嘉靖二十六年被任命为浙江巡抚,因为严厉取缔浙、闽沿海地区的倭寇而政绩卓著。但是,与倭寇的头领们具有千丝万缕关系的浙、闽社会中的乡绅阶层,却因此而向中央政府进谗言弹劾朱纨,并使朱被迫自杀。在林兆恩的时代,福建社会中的乡绅富商因为与以上这些乡绅都是同类,所以没有人会为了将乡党社会从寇祸疫祸中拯救出来而做出捐出自己财富等这样的举动。如上所述,林兆恩之家虽然也属于乡绅之家,但兆恩自身没有当官,所以他的身份是士人。兆恩为了把乡党社会从寇祸疫祸的灾害中重建起来,甚至不惜将自己的财产卖给那些汲汲于增加财产的乡绅地主富商阶层,以筹措重建资金。如上所述,在《年谱》嘉靖三十七年条目中,记述了该年四月倭寇围攻福清城并兵临莆城下的时候,与招募广东人为士兵的部队(大概是俞大猷的部下)约定,如果击退倭寇则给予他们千金的奖励,并最终履行了诺言的经过,其详情在前面(前页)一个注解中(即247页注①)中有说明。即由于莆田县的乡绅阶层拒绝履行这个承诺,所以兆恩通过劝说莆田县的中坚阶层,募集资金,并最终履行了该承诺。兆恩以其士人身份,在与莆田县中间阶层的共同努力下,采取了与民怨所在的乡绅地主富商阶层以及流氓恶棍等相反的立场,从而起到了领导莆田社会领导者的作用。为了地方社会的福祉平安而不吝善行也是善书中的内容。林兆恩就是这样一位以实践这一善书内容为己任的地主、士人阶层的代表性人物。如后所述,那些聚集于林兆恩门下的门徒们,他们的实学规制就在于实践善书之精神,而以上这些兆恩根据善书之主张而进行的实践活动,即造福于地方社会的

<sup>①</sup> 赵翼:《二十二史札记》卷三四“嘉靖中倭寇之乱”。片山诚二郎氏:《嘉靖海寇反亂の一考察》(为《东京教育大東洋史論集》四所收录)。

善行,则为这种规矩的制定奠定了基础。

根据《林子年谱》嘉靖四十一年三月的条目记载,当时莆田县疫疠蔓延,鬼怪时常出没。据说,当时人都在异口同声地传言曾听到一个老翁在说“鬼怪们,快逃吧,快逃吧,三教先生要来了”。听闻此言,于是就有病者来向先生求救。兆恩根据朱晦翁<sup>①</sup>的销铄不正之旨,以“飞白体”书写并告之“道高龙虎伏,德重鬼神钦”。而病人居然很快就药到病除。先生之书写正“气”也就是从这里开始的。也有人问,何为正气与不正之气?先生回答说,为善是阳也,为不善是阴也,是不正之气也。于是又有人问,如何销铄不正之气?先生说道,人心既已不正则阴矣,也就是说在人道失常而自妖自诞(自己妖诞)、恍惚之际,则鬼魅魍魉之类就会现行,就会出现其灵怪浮动般的情景。总之,所谓的邪其实来自于自己的心中,即心中有鬼之故。近来,莆田有民人,听信所谓神之告谕,以神之童子自称,书符诵咒,行登剑履火之妖术,使愚蒙之民狂信之。如果齐心向“道”,以去恶从善来恢复自身之阳气,那么就会一身正气充沛而阴气自熄,即正气在我而邪气自灭。经传里所谓的“妖不胜德”,就是朱文公的销铄不正之旨等等。总之,从这里可以看出林兆恩的鬼神妖术观受到了朱子之思想的影响。

根据《年谱》的记载,兆恩从嘉靖三十年起开始接收弟子。兆恩的门人在宣扬三教说的同时,也以“艮背法”<sup>②</sup>为人们治病。另外,由于他们还会以奇术救人于危急之中,所以入门弟子越来越多。根据《年谱》的记载,嘉靖四十年左右,来自士人、僧、道等各种阶层的入门弟子,已经达数千人之多。其后,兆恩自己以及他的门徒们前往各地传教,并风靡各地,据说有司试图对此加以压制,但是却不能禁止。在万历二十六年,林兆恩以八十二岁的高寿去世。

① 《朱子语类》卷三,鬼神“问道,理有正则无邪,有是则有非。鬼神之事亦然。世间有不正之鬼神,……若是王道修明则此等不正之气,都销铄了”。朱子的销铄不正之旨,对林兆恩的鬼神鬼怪之说所产生的影响,可参照拙稿《朱子と道教》(收录于《朱子学大系》第一卷《朱子学入门》)。

② 《南雷文案》卷九《林三教传》。

317 林的著作,主要都是与三教思想有关的文章。在《林子全集》中,几乎网罗了他的所有著作。关于这本《林子全集》<sup>①</sup>,小柳博士已经介绍过其中的内容与目录。《林子全集》的正式称呼是《林子存初总集》,该文集中有兆恩的弟弟林兆珂在万历丙午(三十四年)所作的序。此外,他的文集中还有《林子圣学统宗三教归儒集》<sup>②</sup>,书中附有隆庆三年由门人余道泰所写的叙,以及同四年由门人洪文谊所写的总叙。如果把这本书与《林子存初总集》、《林子全集》相比较,则可以发现有很多文章与全集中的文章是相同的,而全集中没有的一些文章这里也有收集。也许这是一本作为林兆恩之文集而编纂的最早的文集吧。另外,《林子全集》有时也称《林子》。这些文集集中的主要著作,其著作年代都是很清楚的,比如有嘉靖癸亥之年(四十二年)自己作序的《三教会篇》(根据《年谱》,嘉靖四十一年著,自序则是翌年的四十二年),有嘉靖甲子之年(四十三年)所写的《心圣直指》等等。其他著作根据年谱也可以知道写作年代,不过大体都是隆庆、万历时代由门人所总结的文章。

由于他的三教合一思想具有现实性,所以他的门人中不仅有儒士,而且还有道士、僧侣等等。林兆恩<sup>③</sup>在击退倭寇后,与他一起协力埋葬积尸的门人中,就有“道士何佐”、“释子云章”、“法从”、“儒流刘献策”等。另外,他的门人在学习“三教先生心学”的时候,对天<sup>④</sup>发誓的誓言也是有规定的,包括儒门、道门和释门等各种不同的格式。这也说明了在他门人中三教人士都有的情况。通玄子<sup>⑤</sup>王家录是三教合一的道门之士,受教于晚年的林兆恩。另外,如上所述林兆恩还与仙道之士卓晚春有交

① 在小柳博士介绍其内容目录之后,战后,间野潜龙教授在论文《林兆恩とその著作について》(收于《清水泰次博士追悼記念明代史論叢》昭和三十七年六月)以及在《明代文化史研究》(昭和五十四年发行)第五章第三节的“林兆恩的活动、一、林兆恩的著作活动”中有过详细的论述。

② 尊经阁文库藏。

③ 《林子》续稿、卷二、寇退先期启请久近诸亡魂文。

④ 《林子》九序摘言、附初学诸生告天失言。

⑤ 内阁文库藏《通玄辑略》序,以及通玄子王家录传。

往。总之，林氏与神仙、玄门之士都有所结交。与他的门人中三教人士都有的情况相类似，他的门人中还包括了贵贱老弱等各个阶层的人们。跟随林氏<sup>①</sup>游学的人中，有的是已经发达之士，有的是身份卑微之徒，有的是老者，有的是贵者。从林兆恩的立场来看，人的价值不在于其身份的贵贱，而在于其心灵的贵贱。虽然人有长幼之分，有贵贱之别，但是真正的道之所在，是没有必要讨论贵贱之差别的。因此，在林氏之门，不问贵贱，不分长幼，更不分出身，聚集了士农工商等各个阶层的人物。关于此，他曾经这样说过，“余<sup>②</sup>每以三氏为教，而其教人也，贵者、贱者、富者、贫者、老者、壮者、少者、智者、愚者、贤者、不尚者，而诸凡为士、为农、为工、为商，苟以是心至，斯受之矣”，“若此道<sup>③</sup>可行于富贵，而不可行于贫贱，道非其道也。若此道可行于贫贱，而不可行于富贵，道非其道也。盖道也者，合富贵贫贱而一之者也。故上自天子……下至于士农工商，皆可也。然后谓之道”。根据事例可以推测的一点是，在他的门下，出身农工商阶层的，其中特别是出身商人阶层的门人特别多。也就是说，他<sup>④</sup>的门人中不乏弃商而跟他学道之人，不过林兆恩曾说：“我所讲的道，是不分士农工商的。学道之人，竟然放弃士农工商之常业，与父母妻子远隔分离，简直要成为天地间的一大罪人了。”在他的门人中就有浙江<sup>⑤</sup>商人段利，他还曾给后者取字“思义”。此外，还曾经教导过陈转惠<sup>⑥</sup>、顾大琳等商人。这些商人都是按照功过格中的教诲而行商贾应行之善事造福于民的商人，而非那些属于民怨所在的乡绅、地主富商阶层的商人。

如上所述可知，林兆恩的门人中以三教为媒介，聚集了不问贵贱

① 《林子旧稿》卷三《贵贱答问》、《凶辟答问》。

② 《林子》“三教无遮大会”。

③ 《林子》“四书标摘正义”。《林子》续稿，卷一“有教无类”之条。

④ 《林子》“夏一，孝行第二”。

⑤ 《林子》旧稿，卷三“利字思义说”。

⑥ 《林子》“疏天文稿”。



老弱、士农工商等各个阶层的人们。这与明末阳明心学的情况存在着相通之处。值得注意的是,其意义不仅仅在于他的门生散布于各个社会阶层,更在于这些来自不同社会阶层的人们,不仅学习了所谓的“三教先生心学”,而且通过具体地教导他们如何在各自的社会中实践这些思想,从而使这些思想最终与传统的大众社会规范结合起来。在“初学诸生”<sup>①</sup>的《告天矢言》中,展示了儒门、道门、释门等各自不同的一套对天发誓的誓言。这些誓言都是三教之士希求通过实践本门本教的规范而回归于儒教的誓言。接下来还展示了三教“通用”的《矢言》,以及《儒门附益启》、《释道二门附益启》。这几篇誓文无不明确地展示了儒释道三教之门生的实践规范,即以对天发誓的形式要求他们实践这些规范。此外,其中还要求门生发誓,儒、道、释各门都受教于三教先生的心教,遵守三教各自之本教,并最终归儒为目的等等。关于《通用》以及《释道二门附益》的“启”的内容,如下所示。

### 通用——

自愿日搜己过,痛自忏悔……自今伊始,誓将以前日所为不是之事,自怨自艾、志心忏悔。

自愿遵依教条,随顺世法,儒自为儒,道自为道,释自为释。

自愿通年量力出银若干,以施诸所可哀怜者,私自利济,不用告人,然必由亲始。

自愿日奉不迂斋。

自愿凡所授心教,更不敢私以告人,况敢妄传以利金币。

自愿以三教归儒等集,为人演说,及量力印刷送人,并以扶植纲常于不坠,以归儒宗孔,以破三门之迷。

<sup>①</sup>《林子》九序附疏启。

## 释道二门附益——

自誓愿，自今以始，苟或非义而动，背理而行，以恶为能，忍作残害，阴贼良善，暗侮君亲，讪谤圣贤，侵凌道德，慢其先生，叛其所事，用妻妾语，违父母训，输慢先灵，违逆上命，轻蔑天民，扰乱国政，赏罚不平，逸乐过节，分外营求，好侵好夺，凌孤逼寡，损子坠胎，耗人货财，离人骨肉，乘威迫胁，纵暴杀伤，受恩不感，危人自安，压良为贱，谩骂愚人，讦人之私，蔽人之善，弃法受赂，贬正排贤，嫁祸卖恶，包贮险心，助人为非，毁人称直，自呪咒他，左道惑众，貌慈心毒，口是心非，造作恶语，行多隐僻，短尺狭度，轻秤小升，以伪杂真，采取奸利，如是等罪，有一于此，便非人类，自今以始，敢不痛自惕厉，自创自惩。

上文中所谓的“通用”，就是适用于三教各门人的通用誓言，其中具<sup>320</sup>体规定了发誓的内容，即忏悔、顺世法、救济贫者、斋食、不以心教为牟利之工具、印刷《三教归儒集》等书向人们宣传印送等等，都是信奉三教先生心法者的规矩与戒律。“通用”之后的“释道二门附益”，则列举了民间的种种行为规范。这些规范体现了学习林兆恩之心法者在实践中所应该遵守的道德规范。从其对天发誓以规戒自己行动的态度，以及从其规范的具体内容来看，可以说与善书的情况是相近的。其次从其受教的民众的社会阶层来看，“三教先生心学”其实是阳明心学之理想在地方上的实践，同时从其对心的思想内容方面来看，也可以明确发现阳明心学<sup>①</sup>的影响。他还将“孔门传授之心法”作为立教的中心。他说，心<sup>②</sup>之体原本是浑然粹然的，恢复浑然粹然的心之本体，并使之达到如尧舜一般的程度，这就是孔门传授之心法的内容，也正是我立教的宗旨。他认为人人

① 间野氏，同上论文，即《明代における三教思想——特に林兆恩を中心として》（《東洋史研究》12-1）。间野氏没有提到的一点是，与林同时代的而且是林所认识的管志道也认为林是属于泰州学派系统的。其《觉迷蠹测》卷上、林氏章第六中，批判了林兆恩，即“稽其品，其在泰州王氏之后耳”。

② 《圣学统宗三教归儒集》“刻子章答语卷端”、“立教宗旨示诸生”。

都有达到这种浑然粹然之状态的能力,因此他引用了“人皆可以为尧舜也”这句话。这句话是来自《孟子》(告子下)的孔门传统思想,并且在阳明心学的思想中也曾就此展开论述。接着,他进一步提出了不分贵贱贫富,不论士农工商,都可以成为圣人的思想。此外,他有如下的论述,即“余<sup>①</sup>之立教,先是孝弟忠信,礼义廉耻,以尽人道而已矣。次而求放心存心,不失赤子之心,以明心法而已矣。又次而虚空本体,本体虚空,是乃百尺竿头,更进一步而所谓最上乘者,以复其心之本虚而已矣”。也就是说,先尽人道;其次求放心存心,不失赤子之心,以明心法;再次,则以本体为虚空,以虚空为本体,这就是所谓的最上乘者,从而恢复了心之本虚。所以为了获得“本体虚空”之虚空,第一要务就是必须明确“心法”。至于该“本体”,在《本体教》(上中下)中认为可以在儒佛仙各教中求得。那么,他的这种通过“明心法”来达到“本体虚空”的立教宗旨,在实际中又是如何指导来其门下求学之人的呢?那就是要求来其门下的初学诸生<sup>②</sup>首先需要对天发誓。其中的誓言都是作为一个人所必守之戒行,天地之常经,教之“立本”。发立本之誓后才传授给他们入门之法。入门之法,由九序构成。即,一序“艮背以念,止念以求心”,二序“周天,效乾法坤,以立极”,三序“通关,支窍光,达以炼形”,四序“安土敦仁,以结阴丹”,五序“采取天地,以收药物”,六序“凝神气穴,以媾阳丹”,七序“脱离生死,以身天地”,八序“超出天地,以身太虚”,九序“虚空粉碎,以证极则”,可谓达到了教之极致。这九序是按照其说教的顺序排列的,这正是使我心从我之形骸脱离开来并与天地之心达成一致,甚至使之与太虚之心一致之心学的方法。一序阐释了所谓的“艮背心法”。艮背心法就是圣人所相传授的心法。“大凡<sup>③</sup>跟我受业之诸生,必须不分寒暑、昼夜、

①《林子》“性命答语”。在此提到“孝弟忠信,礼义廉耻”之八德(洪武十五年学规),说明林兆恩也受到过王朝的学校教育政策的影响。

②《林子》“自书九序摘言卷后”。

③《林子》“存省规条”。

动静,时时刻刻秉持孔门之心法。为能持孔门之心法,必须使心存在于胸腔里”。不论士农工商中的任何人,只要各自都能把心存于胸腔里,就不仅能成为真正的士农工商,而且也能秉持孔门之心法。为了使心存于胸腔里,就要静坐,但是没有必要采用如释氏之结跏趺坐之法,也没有必要如道氏之不沾寝席并与父母妻子分离而枯坐一室。他还教导门生只要如常人一般不脱离日常人伦之生活,入寝就卧,边从事士农工商之常业,边积累省察之功就可以了。而且在孔门传授之心法方面,林兆恩是通过“艮背心法”来教导的。他认为,“艮背心法”<sup>①</sup>对初学者来说,必须先使之念“三教先生”四字。先在口中念,并使之达到背部的胸腔。通过念念有辞的背诵,使之充沛于心胸与背部。这一方法也是积累读书之工夫的方法。古代圣贤都是通过这种方法在三纲五常中积累工夫,并进行修炼的。也有很多人说非入山修静不可。因为山就是艮,所以入山修静与艮背之义是相通的。但是,如果不向艮求心而向山求心的话,是无法得到心之静的。道家的修炼也是必要的,但是这种修炼也必须以三纲五常为标准,以士农工商来为主体来进行,且其中的关键之处在于归一,或者说归心。总之,林兆恩之教的内容就是以艮背心法作为学习的基础,经过九序之修学顺序而达到极则。在考察修学的顺序、立本、入门、极则以及九序等内容的时候,可以发现林兆恩之教似乎是依照从儒教到道佛之儒道佛三教的顺序来安排的。“世上<sup>②</sup>有学孔子者,有以为孔子之道专在于三纲五常,并以之为立本。世上有学老子者,有以为老子之道专在于修心炼性,并以之为入门;世上有学释迦者,有以为释迦之道专在于‘虚空本体’,并以之为极则。但是他们所言皆为孔子、老子、释迦之教,而非孔子、道子、释迦之道。道原本是一,只是被分而为三教罢了。余之说则认为三教各求道一。原本三教是没有同异是非之差别的。世上之迂怪

322

①《林子》心圣直指、艮背心法。

②《林子》夏一、道一教三第一。

枯槁、异端之徒，他们对三纲或割裂或抛弃，为了拯救这些弊端，所以才提倡归儒宗孔之说”。由此可以对他提出孔门心法、良背心法的立场以及主张三教合一的思想有一个明确的了解。

他的三教合一说与隋唐以来的三教鼎分说也是有关联的，他的这种“道一教三”的思想在当时就已经出现过。但是，与过去的那种三教鼎分、道一教三的三教合一思想不同的是，他是从三教归儒的意义上来说三教合一说的。因此，他也就成为当时三教归儒说中最具有代表性的人物。

323 他提倡三教归儒的理由如下所述。即，为了明白“道一教三”之道，求心是最关键的。为此，就要学习孔门之心法。所以，在求心的时候需要视孔子为宗师，以儒教为中心。为此，他写了三教会编，其中直指自盘古以来到元代为止的三教者流之非，提出应该合一为孔子之儒。他说，之所以以孔子之儒<sup>①</sup>为宗，其理由就在于儒学是心身性命之学；三纲五常是德，士农工商是业；关于这些孔子都有教导，并在六经四书中有所论述等等。另外，他在《心圣自序》<sup>②</sup>中也提出，“之所以以孔子为宗，其理由在心”。<sup>③</sup>“三纲五常是常道<sup>④</sup>，士农工商是常业”，常道常业都属于孔子之教的范围。不过，修此孔子之心法并不仅限于士农工商，只要得心之体者都可以为尧舜。为了使常道常业中的人都得圣人之法，以及纠正道释者之非，那么就要以三纲四民为准绳，使三教归儒，即以儒教为中心，以孔子为宗师。就这样，他的三教合一论就成为了三教归儒说。因此，他还有如下论述：

余所谓三教合一之大旨者，盖欲合道释者流而正之以三纲，以明其常道而一之也。合道释者流而正之以四民，以定其常业而一之

①《林子》“书三教会编卷端”。

②《圣学统宗三教归儒集》“心圣教言”。

③《圣学统宗三教归儒集》“刻子章答语卷端”、“立教宗旨示诸生”。

也。如此则天下之人，无有异道也，无有异民也。<sup>①</sup>

又说：

兆恩<sup>②</sup>所云三教合一者，以合今之和尚道士，三纲之、五常之，士之、农之、工之、商之，以与儒者为一，孔子为一也。

从这个意义上来阐释的三教归儒宗孔说，在《林子》中可谓随处可见，此外他还专门出过一本文集，即《圣学统宗三教归儒集》。对林兆恩而言，他的这种三教合一归儒说不仅具有思想性意义，而且还具有实践性意义。也就是说，这种思想是针对当时道释者之流的弊害，而作为儒教者的政治思想发展起来的。他在《拟撰道释人伦疏稿》<sup>③</sup>中，引用太祖高皇帝的《三教论》、《论天界寺僧》以及《大明律》，提出释氏者流应该遵守孝道嗣续的伦常的观点，并进一步作了如下的论述：

寺观的田租是有定额的，因此根据租金的多少来限定僧道的定数。对于孙子中有能继承此业的，必须请度牒，而后允许之。若不请度牒的，则允许其如儒门之孙子，回归农、工、商的原籍。使之入民籍服差役，不允许其依靠祖父而闲置于寺观，成为游手好闲之民。陛下如果诚能依臣之言而行，使民悉服人伦，则民之生息日炽，户口日增，百姓殷富，教化大行。对于那一群不愿入伦属的褊僻之徒，每寺观只留一二人，其他则应悉数使之婚娶以续纲常。（大意）

有的门弟看了这篇道释人伦的拟疏后提出了疑问，林兆恩为此回答说，作这封与寺观、僧道有关的拟疏，其真意在于<sup>④</sup>“振作纲常，弘扬儒教。

①《林子》续稿，卷四“道业正一篇小引”。

②《圣学统宗三教归儒集》“樵阳教言”、“复江西黄愿所”。

③《林子》续稿，卷三。

④《林子》“六美答条”。

即(1)廉节可倡也;(2)人才可作也;(3)文学可优也;(4)岁荒可救也;(5)户口可增也;(6)风俗可善也。此兆恩之至愿也”。关于以上从(1)至(6)的六条,他以自己放弃举业而栖息过的南山寺(在南山的寺的意思)为例子,做了更加详细的阐述。这就是他的《六美条答》。其内容如下所示:

325

在南山的寺院有广化寺、法海寺、月峰院、西塔院、南山庵、普门庵等。寺田共计有六十顷,田租收入有四百余石。广大寺殿宇比较大,因此有僧人八人就够了。法海、月峰、东西塔各有僧人五人,南山、普门各有僧人二人即可。一个僧人给寺田五十亩,以作为仰事俯蓄之资,如此释氏之人道即可具备了。而且,各寺给寺田若干亩,作为殿宇修葺、香灯焚修之助。寺田的面积根据殿宇的大小、僧徒数的多少而不等。但最多也不应超过百亩,最少不应少于二三十亩。按照以上的方法规定寺田所拥有面积的话,则寺田的过剩面积,大约有四十顷。可以利用这些寺田来义助儒士之流、救贫救荒等等。其具体方法如下,第一,对于那些有廉节且居住在乡里的贫困者,给寺田百亩,作为使之能保全其身份,以及倡导三纲五常、礼乐文明之费用。第二,对于那些有学籍且有学问有操守,但是生活贫困之士,则给寺田租谷若干石,作为使其专念于明经而不失操守,以及培养人才之费用。第三,对于那些年届四五十仍未科举及第的有学问有操守之士,欲退休但却一贫如洗且无生活能力者,每年资助寺田租谷若干石,作为使之保全身份且繁荣文学之费用。第四,天灾饥寒之际,以寺田的收入作为救济的费用。第五,为僧尼道<sup>①</sup>择偶配妻,使之繁衍子孙,以增加户口。第六,妓女有伤风化。僧道中的贤者自然是不愿意娶的,所以只要不给风俗带

<sup>①</sup> 让寄住在私立寺院中的私度僧道们婚嫁,是唐朝末期以后新儒教的传统主张,在《朱子文集》卷一〇〇中的《揭示古灵先生劝论文》、《劝女道还俗榜》等文章中也可以见到这种观点。

来恶劣影响,如果寺观中有寄食的僧道的佣工,那么可以使其中的少壮者选择其为配偶,这样就可以防止风俗的恶化。这种努力也是必须做的。寺田的耕作可以让佣工去做,其中的工钱则可以作为未婚佣工的聘礼之费用。南山的寺院里空闲的余地很多,所以可以以岁入的田租建造一座房屋,以供他们的妻子居住,从而可以禁止这些妇女进入佛殿。针对南山的寺院所提出的如上方法与建议,也可以推及到莆田的所有寺观,更可以推及到天下的全体寺观,从而可以使田地有余,收入增加,其作用是无法估量的。应该从天下的大利出发来实践以上所提的六条建议,而不使道释者之流成为坐食之徒。

林兆恩的这篇《六美条答》,是在考察明代福建的寺观田<sup>①</sup>、僧道田的税制以及寺观、僧道田的实际状态的基础上,所提出的言论。在上文提到的《拟撰道释人伦疏稿》中,他曾提出,在道释之中,除了那些真正贫困的槁僻之徒外,应该使道释者入民籍,并限制道释者的数量,使道释者也服从于人伦。在《六美条答》中,他在提出应该进一步

①《林兆恩》的六美答条,是在考察明代福建的寺观田、僧道田的实际状况及其税制的基础上所作的论文。关于当时明朝针对福建的寺观田、僧道田的实际情况而制定的政策的研究,竺沙雅章教授在其论文《明代寺田の賦役について》(收于《明清时代の政治与社会》1983年3月)中有过详细的论述。福建自宋代以后佛教很兴盛,在明清时期,福建的寺田是各省中最多的。如果可以把清代的寺观田当作明代寺观田的延续的话,在《光绪大清会典事例》卷一六四《户部》田赋的条目中的“免科田地”项目中,记载着各直辖省的“免科田地”的面积,下面列举包括免科田地、社稷、山、川、学校、祠、墓、厉坛……寺观、祭田等在内的,其总计面积比较广大的省份。

直隶十有九顷二十四亩零、盛京(略)、山东九十八顷九十六亩零、山西三十八顷六十七亩零、河南百有一顷七十四亩零、江南江苏百有八顷八十四亩零、安徽十有三顷十有三亩零、江西十有四顷三十一亩零、福建五百二十顷五十五亩零、浙江七十六顷五十四亩零、陕西十有六顷二十三亩零、四川十有五顷十有九亩零、又衍圣公祭田二千一百五十七顷五十亩,以下儒教关系先贤的学田、祭田、墓田等(略)(湖广、云贵、两广的顷亩欠缺)(另外《乾隆会典》卷一〇中,有“凡免科郊坛社稷山川厉坛学校关里孔林四氏学、周公庙各圣贤祠墓寺观地计三千六百二十顷有奇”)。上面的免科田地中,即便包括了社稷、山、川、学校、厉坛等的田地,福建省的寺观田也比其他省多得多。很明显,这种情况在清朝还是获得了延续。



限制道释的数量并使之服从人伦的同时,还指出应该根据僧道的数量来限制寺田。因此,《六美条答》是他的三教合一论即三教归儒宗孔思想的具体体现。所以,他的三教论与上述的泰州学派诸士的三教论相比,显得更加以儒教为中心,并且更加具有现实针对性。这种现实针对性体现为他针对当时道、释二教的弊端与危害及其相关的政治、社会等诸问题,提出了极其具体的对策。

林兆恩的三教合一、宗孔说,与中央集权的儒教国家针对道佛两教势力所采取的压制政策并不是相对立的。因此,与林兆恩的归儒宗孔说相似的思想,其实以前就已经在儒家以及儒家的政治家的传统思想中出现过了。至于明代,可以通过《异端辨证》<sup>①</sup>这本书中,就针对道佛两教持批判性态度的儒家思想作一个大概的了解。在《异端辨证》中,将以往从儒教的正统主义出发对异端的道、佛两教进行批判的言论加以分类总结,并加上了编者詹陵的按语。其中收集了批判、指责佛教<sup>②</sup>的言论,如沦灭三纲,不耕不植侵渔民利,耗蠹民财,以及在圣人<sup>③</sup>常治四民常居的中国不应该流行这种髡发左衽且不士不农不工不商之佛教等等。此外,还有批判士民<sup>④</sup>的妇女随意进出寺门败坏风俗的言论,以及为防寺观之田被豪强霸占而应该把这些田给予学官以养士人的观点等等。这些观点都与林兆恩的《六美答条》思想产生之前的传统儒教主义思想是有关联的。既然过去就有了上述正统主义儒教排斥异端的各种论述,那么在明代的正统主义儒家之间也就会有类似的言论,并会在明朝的政治中得

370 ①《异端辨证》,是詹陵的编著。有嘉靖乙酉(四年)的自序。根据同书的嘉靖丙戌(五年)的徐岱(号世瞻)序,詹陵是江西省乐平县人。在弘治戊午(十一年)的乡试中及第,曾经担任过河南郑州州学的学正,以及四川泸州州学的学正。为人十分斯文,任教职期间,士民皆称颂其德。由于不迎合上级官员,因此称病辞官,以山水为友,写作著述阐明道学。由此可见,他虽然当过学官,但是在官途中不得志,所以毋宁说是一个在野的儒者。

②《异端辨证》卷上,害俗,胡致堂之论。

③同上书,卷中,惟说,石守道之论。

④同上书,卷中,请戒约传习异端劄子。朱公掞之论。

以具体体现。在建文<sup>①</sup>、宣德、景泰、成化、嘉靖等时代，都提出过特别针对佛教势力的压制政策，比如限制寺冠僧道的田地并分给无田的贫民等政论、政策等等。这些思想、政策与林兆恩的思想之间并非毫无关系的。该书除了特别纯粹的儒教之批判异端的言论之外，其他一些具有积极意义的思想，都与林兆恩的思想有关联。比如，限制寺观僧道的田地并将之分给无田的贫民，以及早已由朱子提倡过，而且詹陵在按语中也表示支持的主张，即把寺田分给学官以养士人的主张等等。但是，林兆恩的思想的特质在于他是以民间山人知识分子的立场来提出这种观点的，并且是以三教归儒宗孔思想为基础的。如上所述，他在《六美条答》中提出的第一条就是捐助那些保持廉节且贫居乡里的官僚，以确保他们的基本生活；第二条则是捐助学校里贫困的生员，以使之能培养人才；第三条则是捐助那些年届四五十岁但仍未能科举及第的官途无望的生员，以确保他们晚年的生活并保全其身份，以及奖励他们繁荣文学。这三条都是

① 建文年中，虞谦以及陈继之曾经上奏，认为浙江以及江南的寺观田，应该限制在僧道每人四五亩的限度。宣德年中，曾有广东按察司金事曾鼎以及赵礼等的上奏（《实录》宣德八年三月甲寅、同十年八月癸卯），认为“广东、浙江、江西”以及“广东南海县”等地的寺观的大土地所有者，特别是以“寄庄”的形式规避科差，而成为败坏风俗之弊端，因此应该整理寺观的田地，使其能够自耕自食，其余则均分给贫民。宣德时代的寺观僧道田地的限制政策，一直延续到景泰、成化时期。景泰三年出的政策规定，各处的寺观的田地限制在每观六十亩，其余则分给小民（王圻《续文獻通考》卷一六、官田、勸戒寺观田土）；成化十六年出的政策则规定，福建的僧寺的田地限制在一百亩，超过部分分给小民（王圻《续通考》同上卷，同条，《万历重修会典》卷一七、田土、各官田土）。如上所述的寺观僧道的田地限制政策并没有被厉行。在产生教荒、军事等费用而实行卖牒政策的时候，虽然与政策相互矛盾，但是首当其冲的就是官僚、富豪们会介入寺田，并实行土地兼并。嘉靖时期，聂豹、林希元曾经对寺观田地以及僧道之弊作过详细的论述（《皇明经世文编》卷二二二，聂豹《应诏陈言以弭灾异疏》；林希元《林次崖集》卷二、王政附言疏）。聂、林都引用了前面提到过的景泰三年、成化十六年的政令，提出应该学习这些政令，限制江南以及福建的僧田。聂豹就一直以来的寺观田地政策的缺陷，陈述了具有可操作性的详细的对策。聂、林的这些观点，与时代上相接且地域也以福建为中心的林兆恩的思想之间并非没有关系。另外，成化以后，特别是嘉靖四十二、三年，由于赈灾、军饷的原因，对寺观田地也课以重税（《天下郡国利病书》卷九一，福建一，寺税充饷缘由；同书卷九三，漳州府，田赋）。关于对寺观的这种战时特别税的史料中，林兆恩曾经探讨过的南山寺也出现了。但是在林兆恩的《六美答条》中，这个问题没有涉及到。根据《林子年谱》，《六美答条》的写作年代在嘉靖三十五年，即兆恩四十岁的时候，因此没有涉及也是当然的了。

从保护具有廉节的官僚、生员以及下层读书人的立场为出发点的。这也代表了社会中产阶级的立场,以及对豪强阶层、富强官僚层持批判态度的士人阶层的立场。第四条是关于救荒的内容。第五条是关于使僧尼道士们婚配的内容,其意图在于使僧道民籍化。第六条内容是关于解决妓女寄食寺观的问题,以及关于在寺观的田地里耕作的佣工及其妻子们的安置的问题等。因为寺观的腐败是由来已久的普遍的问题,所以从整治寺观并使寺观的寄生分子成为专制王朝的普通百姓而加以管理的角度提出了以上的观点。可见,他所代表的是作为一个山人知识分子的立场,也就是那些未能获得科举及第或者放弃举业的在野知识分子的立场,即所谓志向不在官途的士人的立场。

他在这种三教归儒说下提出的具体策略与正统儒教主义也是有关联的。如上所述,(在《年谱》中嘉靖四十一年条目),他曾经从儒教主义的立场批判了巫咒左道的信仰。这也就是在《续稿》卷二的《正气答问》中批判过的内容,即当时在莆田的民间,风行扶鸾降灵、书符诵咒等邪教妖术,文中对这些伤风败俗、惑乱人心的社会现象进行了批判。因此,他的思想本身就是立足于儒教的合理思想的基础之上的。虽然林兆恩是这样一位以儒教的合理主义为基础,拥有正统主义思想的人士,但是实际上他的思想在社会中的实际情况却是那样的不被理解。根据《莆风清漱集》<sup>①</sup>的记载,“其言金丹之诀,有九序,实与参同契相发明,虽讲学多,与宋儒异,亦自有所见,未可轻议也。近人造为诡异之说,假托先生,以欺诳世俗……是亦何足为龙江累哉”。意思是说,他的金丹之诀,是与参同契一并发明出来的;他的学说与宋儒不同,有自己的见地,不可轻视;但是他的末流制造邪说,假托先生之名而蛊惑世俗。但这并不能当作是他自身的罪过等等,以此来为林兆恩辩护。而且在他思想的实践性方面,他所提出的与金丹道之说有关系的所谓良背心法,就被当时的知

<sup>①</sup> (清)郑王臣编(乾隆三十七年序刊),卷四八林兆恩之条目。

识分子视为迷信之邪法，并批判他的思想也是异端之说。管志道在《觉迷蠹测》卷上《林氏章第六》中有如下的记述：

闽中龙江林氏以好施起令闻。愚于三十年前，曾一会于白下，<sup>329</sup>其见盖平平耳。后乃略见其书，大概未彻三教圣人之根源，而掠其影响以为说，急欲标名于世，此亦导狂导伪之囿也。独其行宜高洁，不类今之影良知以走利途者，可谓闽中巨擘。然平日惯以玄门小术动人，而乃轻以三教家长自负，名义亦甚不正。……虽然当此三房聚讼场中，特然立此标帜，亦是奇矣。稽其品，其在泰州王氏之后耳。

管志道是泰州派人物，他的思想在前面已经有过论述。他曾经与林兆恩会过面，并读过林的著作，与林一样也是一位从三教思想来阐释圣人之道的人物。以上文章内容的大意是：他批评林没有彻底了解三教圣人的根源，只不过是一位以三教之名而标名于世之徒罢了。因此，林也是导狂导伪之囿。不过，兆恩的行为高洁，与当时以良知为标榜谋求利益之徒是不一样的，也算得上是福建的代表性人物。但是，他对林平时习惯以玄门小术鼓动百姓，并以三教家长自称持批评态度，并认为良背心法其实就是玄门小术。荒木见悟教授在《明末宗教思想研究》（昭和五十四年十月刊，第324—342页）中也曾经就管志道对林兆恩的批判做过论述。不过，总而言之，正如管志道的评价所言，即林的思想是泰州王氏之后学，林兆恩是一位不单单受到王阳明心学的影响，而且还是与管志道自身所属的泰州学派<sup>①</sup>持相近立场的人物。

针对林兆恩身为乡绅的谢肇淛（福州府长乐县人）曾经做过更严厉

① 容肇祖氏的《何心隐及其思想》（《辅仁学志》6-1、2合期）引用了日本无现存的《蕺桐集》（何心隐著），论述了何心隐的行为事迹。根据其记载，何心隐在嘉靖四十一年至四十三年期间，曾经游历到福建，在当地，特别是与兴化府莆田县的学者有过交往，并因此前往拜访林姓学者。福建虽然林姓很多，不一定就是林兆恩，但是，林兆恩对泰州学派的影响，由此可知。

的批评。这就是在《五杂俎》卷八《人部四》中的论述,内容如下:

330

今天下有一种吃素事魔及白莲教等人,皆五斗米贼之遗法也。处处有之,惑众不已,遂成祸乱。如宋方腊元红巾等贼,皆起于此。近时如唐赛儿王臣许道师,皆其遗孽,而吾闽中又有三教之术。盖起于莆中林兆恩者,以良背之法,教人疗病,因稍有验,其徒从者云集,转相传授,而吾郡人信之者甚众。兆恩死后,所在设讲堂香火,朔望聚会。其后又加以符篆醮章,祛邪捉鬼。盖亦黄巾(“巾”之误)白莲之属矣。兆恩本名家子,……倭奴陷莆后,骸骨如麻,兆恩捐千金葬无主尸,以万计,名遂大噪。其后著三教会编,授徒讲学。颇流入邪说而不自知,既老病得心疾,水火不顾,颠狂逾年乃死。此岂真有道术者?而闽人惑之,至死不悟也。今其徒布满郡城,其中贤者,学与士君子无别。一二顽钝不肖者,藉治病以行其私,奸盗诈伪无所不有。其与邪巫女覡,又何别哉!余十三四时,见三教书,心甚不然,著论以辟之。……及既长,入闽,观其行事,益自负前言之不妄也。……(佛道)二者之外,如白莲回回色目及吾闽三教等项,然皆猥琐庸劣,无甚见解,此又异端之重僮,而不足与辩者也。

根据上文,林兆恩之教被等同于如黄巾、五斗米、白莲之流,并作为异端的一类而被排斥。谢肇淛曾经在承认佛教之精华的同时,把道教佛教也视为异端邪说而加以批判。那么谢自身对林之教的内容又是如何来理解的呢?根据上文中的记载,林兆恩曾用其良背之法为人治病,因为有灵验,所以徒者云集;而且林又著有《三教会编》,在授徒讲学的同时,又时常加入邪说而教。以谢肇淛这样一位有着正统儒教立场的人士来看,《三教会编》的思想被当作邪说也是很自然的事情。但是,良背心法作为林的思想的重要实践内容,其实际效果在于疗病(却病)却似乎是事实。至少良背心法与静坐、胎息一样是属于健康增进法。这原来也是金丹道(内丹)中所主张的方法,在明末的金丹道中大为流行的《性命圭

331

旨》亨集、“退藏沐浴工夫”中如是记载，“易之《洗心退藏于密》的语句，唐宋神仙称之为沐浴，近代诸人则标榜为良背云云”。这种金丹说体现在与民间关系密切的林三教中，大概就是以具体的、能为一般人所理解的疗病方式而获得流行。因此，《闽书》中说，“（林兆恩）虑愚者之未易猝入，先引以行庭九序却病辟瘟之方，使渐生其通心”。要了解这种良背心法在实际运用中的情况，现存的材料有《林氏却病工夫》一书<sup>①</sup>，其中记录了针对种种疾病及其症状的疗法。通过以下的记载还可以知道，林兆恩的疗病法与引人注目的良背心法之间是有联系的。即，在第十六条之“吐酸”条中，记载说，“先念背推开至肾，其于肾处想水，升上顶门，滴下心头，以洗之”；在第二十三条之“吐血”条中，又记载说，“先念背以定其神，又推开心头，下至脐，复上至喉，如是者数遍，俾游血无所蓄聚，自吐出来；又从脐上推开，向后落大肠九曲以泻之，其游血既吐泻后，将肾水升上背，流心头洗之；复两眼看脐，念以壮其气，其沈重者，光脐上念”。这种“念背”云云的疗法在书中随处可见。并且，在九十二条的“却病”中，又记载有“按脐念三教先生四个字，念则心自正，而邪自远”等的说明。从该“却病”条的说明中，还可以明确知道这些疗法来自于林兆恩的教说。如果进一步将这些说明之语与林兆恩在《良背心法》中的记述相比较的话，就可以明确地知道该书介绍的是林的良背心法<sup>②</sup>在实际疗病中的实践方法。即：

林子曰：背字从北从肉，背乃北方之肉也，北方属水，今以北方之背之水推之，而南方之心则火矣。……今以心之火之南，而洗之以背之水之北者，易之所谓洗心退藏于密，孔门传授心法也。林子曰五脏皆洒于背，心既背而水之，则心清净矣。心既清净，则五脏皆清净矣。……林子曰：初学之士，先须念三教先生四个字……念三

<sup>①</sup> 尊经阁文库藏，陈眉公先生著《燕间秘录》收。《燕间秘录》由《洞天清录》（钱塘、胡文焕纂、陈继儒辑）、《文房清事》（同上纂、辑）以及《养生要录》（即《林子却病工夫》）组成。

<sup>②</sup> 《林子》“心圣直指”。

教先生者，初从口念，而至于背之腔子里，久则念念只在于背，念念只在于背，则心常在背矣。

332 由此可知，这与上面提到的《林子却病工夫》中的记载有互通之处。林兆恩自己也曾就其“孔门心法”做如下论述：

刘伯子<sup>①</sup>初见林子，而问林子之所以教人，……林子曰……余之所相以授受者，孔门心法而已矣。刘伯子曰：“所谓孔门心法者何法也？岂其能愈人之病而生之耶？”林子曰：“余岂仓扁者流。即是仓扁，又焉能生死人哉。况生死之数既定于天，是虽司命，亦且无如之何矣。”

以上是林与其门人刘伯子之间的问答。针对刘伯子关于孔门心法能否治病救人的提问，他的回答是，我并不是像仓公（汉初）扁鹊（战国）那样的医家，有治病救人的方法，也不可能使人起死回生；生死之数既定于天，即便是司命，亦无可奈何。因此，林子的良背心法中的所谓却病，就是上面所说的“按脐念三教先生四个字，念则心自正，而邪自远”的方法。前述的《林子却病工夫》之书，则是解说医家如何将林子良背心法用于具体疗法的内容。

从正统儒学的立场来看，通过这种疗病法的形式而为民间所理解和接受的林兆恩之教，其中具有某些民间巫觋之徒的宗教集团中所见到的那种异端要素，是很自然的事情。谢肇淛眼中所见的三教之术的集团也  
333 许正是诸如此类的教团。据其记载，在兆恩癫狂而死后，其徒在这方面的势头更盛了，即“吾郡人信之者甚众。兆恩死后，所在设讲堂香火，朔望聚会。其后（如五斗米道以及正一教那样）又加以符箓醮章，祛邪捉鬼”，可知已演变为宗教集团了。而且，“今其徒布满郡城，……一二顽钝不肖者，藉治病以行其私，奸盗诈伪无所不有”，即已经转化为邪教集团了。谢肇淛的记述暂且不论，根据《闽书》的记载，在林兆恩死后，莆田的

<sup>①</sup>《林子》“圣学统宗三教归儒集”刘伯子篇。

民间将其视为宗教崇拜的偶像。即“嘉靖戊午倭至莆城下，诸大姓与客兵约，能解贼围者予千金。兵跃然歼贼魁还，巨姓欲食言并鹊散。兆恩出私财五百犒之，皆大喜。庚申季莆城陷，贼据城中者百日，相戒毋犯陈孝廉及三教先生家。贼退，兆恩吊死问孤，施棺给药，又以数百金。年八十余卒。莆穷山极海，至三家聚落，莫不记之，上而延建汀邵，下而晋安清漳，皆有三教堂、以供遗貌”<sup>①</sup>。也就是说，因为他曾经在倭寇来犯的灾难之际，为了乡土而不惜私财行善，所以在以莆田为中心的福建各地，即延平、建宁、汀州、邵武，以及兴化府莆田县的南部、泉州府（晋江、南安、安溪、同安各县）、漳州府各县等地的民间，都有祭祀林的三教堂。<sup>②</sup>因此，不难理解，对于林的这种民间崇拜，与林自身所宣扬的说教相结合，从而在他死后发展成为以林三教为中心的宗教性团体。

在林兆恩的有生之年中，他的所谓三教说风行民间，门人聚集，似乎也因此而成为其他士人怨嗟的对象。他在《疏天文稿》的隆庆四年篇中有过如下的论述：

臣兆恩降庆四年庚午，夏六月念一日，入金陵，为莆人有以三教为声而规利于金陵者，臣实耻之，以故诸生聚遗诸议悉郤之。……

他甚至被人攻击为以三教之名而谋私利，由此也可推知当时也有携礼前来求教的门人。他的门人也如上所述广泛地分布于三教，且不问贵贱贫富老幼，遍布士农工商各个阶层。在他的《疏天文稿》中，以对天发誓的形式，规定了财务金钱往来的规矩，即由他的门徒所赠送的贽，应该消费于为教授各地门徒而舟车往来之费用以及饮食衣服之所需，即便弟子离开了也不能作为私家之利而接受；清楚财物金钱的支出而无不当之使用；即使接受贽也是不得已而为之，是为了在世间传授更多的道

<sup>①</sup> 《闽书》卷一二九韦布·林兆恩传。

<sup>②</sup> 19世纪末以后，以移民到东南亚的来自兴化府（莆田）的华侨所组成的会馆为中心，有三一教在其地进出活动。关于新加坡的“三一教”（Three in One Doctrine），有 Wolfgang Franke 教授的研究。（间野教授，上述书，即《明代文化史研究》，第489页有介绍。）



理,而决不会堕落成求名利之徒等等。他写有很多类似内容的对天发誓的疏文,这也是作为山人之士人的他从实践中总结出来的经验。而且,如果将这些疏天的文章与前面隆庆四年的疏文合并考察,从中可以了解到林兆恩的门人很多,因而从其门人中接受得到的赉赠也有很多的情况。不过,由于意识到社会上的批判,他也可能因此而创作了疏天之文。他在金钱财物的使用与支出方面,力求财务清晰且不谋私利的行为,将金钱财物或用于救助贫困的门人,或用于刊登发行他的著作、文集等的行为,与他退倭寇之后捐钱埋葬乡里无主之尸的事迹一起,抬高了他的社会声望。特别是因为后者的缘故,他成为乡里百姓崇拜的偶像,这在上面提到的《闽书》中也已经有过明确的记载。因此,他的门下聚集了很多门人也是理所当然的。而且,他所宣扬的良背心法因为具有疗病的功能,所以也成为吸引门徒的一大因素。这种以三教合一的教法为中心且聚集了众多门徒弟子的状况,从正統的儒教立场来看,是必须压制的。因此,对谢肇淛来说,他不得不认为在林兆恩自身思想影响下的具有实践意义的集团,以及在他死后的末流宗教集团等,都是异端的邪教集团。

345 以上本文从各种不同的角度考察了林兆恩的意义。在思想上,他以三教归儒宗孔为中心,具有正統儒教的社会思想,以及排斥迷信的儒教合理主义的思想。从三教归儒的实践内容来看,他的门弟遍布各个阶层,其中包括了作为明末社会变动的结果而产生的新兴的各阶层读书人。他的良背心法,通过这些集结在其门下的读书人集团而得以实践,并且在民间以疗病法的形式而被接受。由于其三教合一思想及其集团在性格与实践方面所体现出来的异端性,以至于将之与被视为明末儒者之异端的李贽的行为方式相提并论,而被当作异端之双璧。清初的朱彝尊<sup>①</sup>曾说,“林谷子李卓吾,闽中二异端也”,说的就是他们俩的事情。

接下来还须考察的一个问题,就是以林为中心的这种教团,与作为

<sup>①</sup> 朱彝尊:《静志居诗话》卷一四。

民众之结社的当时的宗教结社之间,存在着怎样的不同意义。在三教先生名义下所形成的集团,与儒教读书人的一般性文社相比,当然存在着性质上的不同。大概可将之当作是介于具有民众性的宗教结社与正统儒教读书人的一般文社之间的,具有中间性格的一种团体。与此相关的一个问题是,清代道光咸丰时期<sup>①</sup>以后的大成教或者周太谷学派等,都因此而被当作是林兆恩的末流。在此,暂且来讨论一下这个问题。大成教的名称<sup>②</sup>从发音上来看,被认为与大乘教是同音的,这也是明末的宗教结社之一。据说曾与明末天启时代的白莲教徐鸿儒之徒一起参与谋划的王好贤,就是大乘教的王森的儿子。而且,在徐鸿儒之徒被镇压之后,转而以大乘教的一派大乘圆顿教的形式出现了。该教的教徒创作了龙华经的经典,并且与清代的宗教结社大乘教、白阳教等其他教派之间都具有脉络相通的关系。这一明末以后的大乘教(大成教)是否与林兆恩的学派之间有过交流,还是一个问题。不过,首先要指出的是,一般而言,明末的大乘教与林的学派之间是没有直接交往关系的。两者在思想宗教信仰的内容上当然是没有关系的,而且其社会意义<sup>③</sup>也是不一样的。此外,明末至清代的大乘教,与在此讨论的道光咸丰时期以后的大成教或者说周太谷学派之间,无论从思想性宗教信仰的内容上来看,还是从社会意义上来看,都被认为是没有关系的,而且也无法看出他们之间存在着什么事实上的交往关系。接下来要探讨的问题是明末的林兆恩学

336

① 间野氏,同上论文即《明代における三教思想——特に林兆恩を中心として》所引,徐珂《清稗类钞》宗教类,大成教之条目。卢冀野氏《太谷学派之沿革及其思想》(《东方杂志》24-14)。

372

② 泽田瑞穗教授:《龍華經などの研究》(《跡見學園紀要》第二)

③ 关于白莲教、大乘教等的社会意义参照第七章。

④ 引用刘厚滋氏,《张石琴与太谷学派》(《辅仁学志》9-1)之说,间野氏(上述论文)认为现在还不能马上做出论断。

记载。在《大猷记》中,认为周星垣(字太谷)之术似乎出自于林三教,即“林生生明季,以禅宗阴道,混合姚江别派。吴人,程智实倡导之。星垣殆其余烬者也”。程智是林兆恩的余流之说,似乎从清初开始就有了。在《南雷文案》(林三教传)中就已经提出过,即“近日程云章倡教吴郟之间。以一四篇言佛,二三篇言道,参两篇言儒,……皆修饰兆恩之余术,而抹杀兆恩自出头地”。这里的程云章指的就是程云庄,即程智。关于程智,现存的史料有《程氏丛书》。<sup>①</sup>其中收集了程智的著作,有《河图辨》、《易学要语》、《大易一四说》以及《东华语录》等等。在文集的前后则收录有程云庄的弟子们所编纂的年谱《大易师云庄亟士程子年谱》。根据年谱可知,他生于万历三十年,顺治八年五十岁时去世,是徽州府休宁县的出身,其家及其一族以商贾为业。“徽府以治生为要务,科举则在其次。师既不从事治生,也不习举业”<sup>②</sup>。他十八岁的时候在扬州,跟随一老人学习仙道,因学无所得,最终离之而去。依靠其家族的商贾网络以及典铺而游学于苏杭地方,修禅道达易理。金正希(《居士传》卷五二《还古书院志》)在还古书院为江右之万某讲学的时候,曾去听过他的讲座。在其交游之士中也有高攀龙、章拙生等东林复社的人物等(《年谱》以及康熙壬申《休宁县志》卷六《文苑·程智传》)。从年谱以及他的著作来看,在学说上看不出他与林兆恩之间有什么关系。在其《东华语录》中有论述三教之同异的文章,但是与林子的三教说之间并无关联,倒是与明末的性命双修学之间有所联系。如上所述,程智并没有受到林三教的影响,只是他的三教说也

337 许是被人误解为林三教的末流而已。程智在戊子(明末永明王的永历二年,清的顺治五年)仲冬,曾经讲解易学之大旨长达十日之久,在其第八日<sup>③</sup>,他“设斋玄服礼拜太上”而作讲义。其开头处,这样写道:

师曰:亟人以学儒而归太上,以玄服而称孔孟……吾弱冠学易,

① 内阁文库藏。

② 《大易师云庄亟士程子年谱》,天启四年、师二十三岁之条目。

③ 《程氏丛书》收,东华语录。

兼志玄宗，北游龙门，过丘长春真人辟教之地。

而且，还论述了周易参同契之事，以及玄门与易学中关于性命之同异的问题。另外，为《东华语录》所收集的《告太上疏》<sup>①</sup>中也有如下论述：

易玄同本，必知异而后可同。性命异元，必知同乃可言异。秦汉以降儒仙失传，言异者固涉支离，言同者总归茫昧，以至大道不通，生民同感，某虽专易学兼志玄宗。从易以通玄，固有自信，从玄以合易，幸赖师传，深悲玄门一派，性命殊分，命学则隐显于私秘，性学尤绝响而无传，既已失玄宗之半，岂不伤太上之心……（某）自知无与于官墙，所愿追随于道侣，上溯命学之传，源出龙门之裔。故谨从法派，定名明嵩，祈性命之双修，必大阐性宗于不坠，通儒仙之同异，庶共拯斯世于雍熙。

从以上各史料来看，显然程智之学与后面要说到的阐释性命双修的金丹道<sup>②</sup>之间是有关系的。元末以后的金丹道是与全真教（龙门）相结合后的产物，因此它是在周易参同契以后的儒仙一致、仙佛一致的学风下讨论性命之学的。程智的学说具有以上类似的内容，而林兆恩的思想也如上所述与明末的金丹道之间是有关系的。林兆恩的艮背法就是属于性命之教的金丹道的内容。始于万历乙卯之年（四十三年）出版发行的《性命主旨》（后述）的亨集中有关于“洗心退藏图”、“退藏沐浴工夫”的条目，其中关于后者是这样论述的：

易之洗心退藏于密，这句话头，唐宋神仙谓之沐浴，近代诸人标为艮背，总只是这个道理，这个窍妙原夫心，属乎火而藏之，以背之水者，洗之之义也。心居乎前，而藏之以背之后者，退之义也。故初机之士降伏其心，束之太紧，未免有烦躁火灾之患。是以暂将心

① 《程氏丛书》收，东华语录，杂录。

② 参照后面的道教方面的记述。

火之南而藏背水之北,水火互相交养,自然念虑不生,即白玉蟾所谓洗心涤虑为沐浴是也。……

与以上同样的文章还出现在同为金丹道书籍的《五福全书》<sup>①</sup>之洗心退藏说中。在以上这段文字中,把神仙道、金丹道的沐浴与林兆恩的艮背说结合起来进行论述。前面已经提到过的卓晚春,他的沐浴实践也是与金丹道之沐浴以及林的艮背实践有关系的。如上所述,程智的学说是与金丹道有关系的学说,而且与林同样是宣扬三教一致的学说,因此大概就在以金丹道为中心的儒仙一致的知识分子中间,产生了程智在明末就已经受到林之余术影响的说法。更有甚者,大概是在清代中期以后,还有把程智与周太谷联系起来的说法,以至于产生了如上所述的种种关于清中期的大成教与林兆恩之间有关系云云等说法。

### 339 九 东林学派与三教思想

因为前面论述了泰州学派的三教思想,所以下面来考察一下对泰州学派持批判态度的东林学派<sup>②</sup>与三教思想之间的关系。为了矫正阳明末流的异端奔放,东林学派针对王学提出了复归程朱的思想,并且对泰州学派的三教合一思想进行了痛切的批判。高攀龙批判了当时作为新佛教中心人物的莲池大师<sup>③</sup>,认为其学说多为抑儒扬释之语,更指责其为异端,另外还针对当时流行的三教合一说,给予了如下批判:

圣人之道不明不行,而后二氏乘隙而惑人。昔之惑人也,立于吾道之外,以似是而乱真,今之惑人也,据于吾道之中,以真非而灭是。昔之为佛氏者,尚援儒以重佛。今之为儒者,且轩佛以轻儒。其始为三教之说,以为与吾道列而为三幸矣。其后为一家之说,以

① 内阁文库藏,龚居中撰。有崇祯庚午(三年)的桂绍龙的前言。

② 岛田虔次教授《中國に於ける近代思想の挫折》第66页引用了顾宪成的思想。

③ 《高子遗书》卷三《异端辨》。

为与吾道混而为一幸矣。今且揆之为凡，揆之为凡，而幼之而卑之而疏之，然则天下孰肯舍圣人而甘为凡夫。……呜呼用夷变夏，至此极矣。斯言不出于夷狄，而出于中国，不出于释氏之徒，而出于圣人之徒，是可忍也，孰不可忍也。

其大意是，过去的三教思想是与儒教并列为三幸的三教鼎分之说，而明末的三教说则是混合儒释道三者而为一幸的三教合一说；从而使儒家的圣人之说自我屏弃而处于外凡卑幼之地位；针对这种用夷变夏的立场，痛言是可忍孰不可忍等等。总之，对三教合一说进行了痛切的批评。显然，他所攻击的就是明末以泰州学派为中心的儒家三教合一说。即便是这种东林学派的立场，也并非与以儒家为中心的三教思想完全对立的，也没有否定潜在于儒教传统思想中的天人感应、为善去恶、鬼神吉凶之说。因此，就有了如后所述的种种事情的发生，即东林党人从感应为善的思想出发而组织了同善会<sup>①</sup>，高攀龙推举作为宋代以来三教思想产物之一的感应篇，并为之重新出版而写序等等。从这些事情中也可以看出，他们的立场也并非是完全排斥三教思想的。在这篇感应篇序言中，他认为佛氏的因果之说就是我儒的感应之理。在此，需要略带提到的另一份资料就是《三教会宗》。这本书籍与东林学派人士之间，或直接或间接地都存在着关系。这本《三教会宗》的著者，如后所述是一位与道教关系浓厚的隐士。这本著作对儒释道三教中相似的语句都加以分类编纂，并添上了自己的评论。究其著者，就是元鹤子杜文涣。关于他的传记，有收集在杜文涣文集《太霞集选》<sup>②</sup>卷三七《传》之中的《元鹤逸史传》。根

340

① 《高子遗书》卷九，同善会序，重刻感应篇序，合刻教劫感应篇序。《几亭外书》卷四，同善会式九款。《几亭文录》卷一，同善会序。除了以上之外，史料还很多。从这些史料可以明显看出，高攀龙、陈龙正、钱启新等曾经组织过同善会。至于与同善会相关的，明、清时代中国各地的社会福利性结社、结会等，夫马进教授曾经发表过大著《中国善会善堂史研究》（1997年2月、同朋舍）。在本书的序言中曾经提到的服部博士把《康济录》作为善书加以研究，并将同善会、善会、善堂等问题放在清代善书运动中加以考察，关于此，将在本书的下卷中有所论述。

② 尊经阁文库藏。万历戊午（四十六年）自序。

据这一传记可以大概知道他是这样的一个人物:

杜跟随镜源夫子,接受大学之止善、修身之旨,接着又遇到一系真人,接受黄庭经,学习存真理命之道。更归依于乌思大师,接受金刚经而学观空证性之法。昼则勉修大道,夜则在梦中与三圣相会。从三圣处受“九光之诰”,并赐“元鹤逸史”之号。于是日益韬晦,不与人接触而游于方外。与方外之俦侣,有时或于铃阁谈兵事,或于衡帷讲儒学,或于琳宫论道学,或于宝刹学禅宗。其著书有三教会函、六韬广逸、五岳统志、四部搜奇、元鹤子太霞集等等,大概共有数十百卷,在世间流传。其文几乎都是“函三为一”云云。

341 如上所述,杜是一位学习三教、谈论三教的人物,而非走科举之道的人物。在其著作中,《四部搜奇》与流行于明末古老知识分子中间的类书相类似。他是一位三教兼修的方外之士,在后述的道教关系的部分中,像他这样的人物很多。在《三教会宗》中,包括了“儒道”、“儒释”、“道释”、“儒、道、释”等内容,总结了各教之间彼此相似的思想。并且,在该文中随处可见“三教之名虽异但其宗如一”这样的话语。《三教会宗》里面收录有万历丁未之年(三十五年)由管志道所写的题、万历丁巳之年(四十五年)由叶向高<sup>①</sup>所写的叙,以及年份不明的由周起元所写的叙等等。关于管志道,前面已经提到很多了,他是明末走科举之道的泰州学派人物,也是有三教思想的人物。叶向高是福建福清县人,是万历十一年的进士,翰林院庶吉士,随后又成为编修,更当过南京的国子监司业、南京礼部右侍郎等职位。万历三十五年,他成为礼部尚书兼东阁大学士。其后,他一直掌管着中央要职并一直延续到天启年代。从万历到天启年间,他致力于振兴并整肃政治的松弛与颓废。万历年间,在讨论矿税之弊端的时候,曾经上奏要求将之废除。万历四十二年的时候曾经辞去官职。在野期间,当东林党人与齐、楚、浙等地的党人起争执的时候,

<sup>①</sup>《明史》卷二四〇《叶向高传》。

东林的顾宪成曾经送书信给他。天启元年,他又回到朝中,并与魏忠贤发生对抗。天启四年,东林祸起的时候,由于与魏发生争执,而为时事所逼,迫不得已而下野。周起元<sup>①</sup>是福建的海澄县人,是万历二十九年的进士。历任江西饶州府浮梁县,南昌府等地的地方官,被人誉为廉惠之治,评价甚高。东林祸起的时候,因为他为东林党人辩护,所以遭到奸人弹劾。更因为他与东林党人的关系,而被贬至广西的右江道任参议。在柳州发生饥谨的时候,赈灾并抚恤饥民。天启三年,被太傅少卿提拔为有右金都御史,巡抚苏州、松江等十府。他公廉爱民,发大水的时候,对老百姓给予大力的赈灾与抚恤。当时的织造太监李实要求增加税收额度而诛求无厌,并为此事与苏州同知杨姜产生对立。当时起元为姜辩护,并且弹劾了与宦官相互勾结的朱童蒙。结果,周起元因为得罪李实而背上了擅自减少织造税收之罪名并因此而免职。但是,苏州的乡绅周顺昌、江阴的乡绅李应升等都大力为周起元辩护。因此,天启六年,在苏州发生了周顺昌等被宦官魏忠贤逮捕的事件,即所谓的开读之变。<sup>342</sup>同时,在江阴发生了因为老百姓反对逮捕李应升而发生的民变,这些事件在当时都是很有名的(参照第二章)。因此,被视为东林党人的周起元的立场,与发生民变的民众的立场联系在一起,也是与宦官政治相对立的。就这样,他因为得罪了当时阉党的中心人物魏忠贤,而最终与高攀龙、周顺昌等一起被投入狱并横死狱中。无论是叶向高还是周起元,都是万历、天启时代为了纠正弊政、重振民政而奋斗的人物。叶迫于时事而下野,周因为得罪宦官势力而入狱。叶与周或者是天启时代的东林党人,或者是与东林党的立场有相通之处的人物。必须注意的一点是,通过《三教会宗》可以了解到这样一个事实,即该书作者杜文焕,作为一名在野知识分子之隐士,他的世界观与诸如叶、周一类人物的世界观之间也

<sup>①</sup>《明史》卷二四五《周起元传》。《康熙漳州府志》卷二六《人物·直节》。刘炎氏:《明末城市经济 373 济发展下的初期市民运动》(《历史研究》1955 之 6)。



存在着相通之处。《三教会宗》中也有由叶与周所作的叙,假如该叙不是真正地出自于他们之手的话,那么也必须承认这么做也有假托他们之名义的必要。如果是这样的话,那么也说明《三教会宗》本身也存在着与当时叶、周的政治观以及社会观之间有关联的东西。在此还要进一步探讨的是,另一位名为邹元标的人物及其三教思想,他的立场与叶、周是同样的,并且也因与东林党有往来,而被魏忠贤的阉党当作东林党人。邹曾就自己所学这样说道,“臣学入于玄释,玄释臣所不弃”<sup>①</sup>,也就是说他是一位道释兼修的儒家。而且,他说,“臣幼承庭训,即知有讲学一事。比壮岁登朝,即与一时同志,如杨元起、孟化鲤、陶望龄诸臣,立会讲学”。由此可以明确地知道,他与三教之士杨起元、陶望龄等人之间有过交往的事实。而且,如后所述,邹收藏有记录儒仙兼修之士们所拥有的丰富的经验医术<sup>②</sup>的书籍,可知他与金丹道之间的交往也是很深厚的。

#### 343 十 道教与三教思想

道教、道家及其在这方面具有强烈倾向的人们,他们的三教思想又是怎样的呢?明太祖的道教政策与针对佛教所采取的政策是相同的。只是在史料上与佛教有关的东西很多,相比而言,与道教有关的史料就显得非常少了。因此,道教政策方面的具体内容也就无法明确地知晓。太祖的三教思想已经如上所述,从中也可以了解到一些针对道教政策的思想与立场。与讨论佛教时候的情况一样,在道教界也需要寻找对明朝政治有过贡献的人物。其中的一个例子,就是前面提到过的道士韦应真。除了他之外,与佛教界的通儒僧相对应的通儒道士,几乎就找不到其他人了。纵观整个明代,除了道教界具有代表性的派别正一派之外,被称为金丹道的派别以及全真教的势力也很强大。金丹、全真都是当时

① 《邹忠介公奏议》卷五“五愿生还疏”。

② 《南翠先生仁文书院集验方》(泰昌元年引,天启二年序)

具有强烈的仙佛同源、三教一致或者三教混合倾向的派别。此外，引人注目的还有介乎正一、金丹、全真诸派之间的，特别是宣扬儒教之实践道德的净明教。在明代道教界的三教思想中，以上金丹、全真、净明这三派的思想是很重要的。因此，关于这个问题，首先有必要大致了解一下全真与金丹之间的关系。金丹<sup>①</sup>与全真的关系，必须另外再做详细具体的研究，在此只是粗略地描述一下其鸟瞰图，并在此基础上展开论述。依据周易参同契展开的金丹说易学，曾经对宋代陈抟的系统有过影响。在北宋末期，这一系统下曾经出过的一个人物就是张紫阳。元末，陈致虚受到这一系统的影响，而后又进一步向全真教的宋德方学习。从而，陈致虚将自古以来的金丹说与全真教结合了起来。于是，针对全真的七真系统，产生了整顿金丹派之师承的意识，并提出了南北二宗之说。张紫阳所修的金丹道，是以修性为主的内丹，并且他也曾经受到过禅宗的影响。紫阳的系统被称为南宗，属于该系统的还有南宋的白紫清。白紫清把属于内丹的金丹道与禅宗相结合，因而他拥有仙佛同源的思想，此外其思想与正一派也有联系。另一方面，在南宋初期，在处于金的统治下<sup>344</sup>的北方，全真教十分隆盛。该教在排除了符箓服饵的同时，包容吸收了禅宗与内丹的金丹说。这一系统被称为北方系统。在南宗的金丹派中，无论是张紫阳以前的源流，还是张紫阳自身，以及在他以后的流派，都应该是针对本来的内丹、性而宣扬外丹、金的立场。其证据就是在南北朝时代已经可以看到阐述内外丹之别的形迹。但是，在南宗及其源流中，特别重视的惟有性命之中的性而已，而且有不涉及到命的倾向。在宋代，特别是到了南宋，提倡性命双修内外两丹之说的倾向加强了。因此，南宋<sup>②</sup>的朱子等就提出了有关内外两丹的解释。这也许是因为在内丹的修性之金丹派中混合了本草方术的关系。不管怎样，从南宋到元代这段时

① 常盘大定博士的论文《支那に於ける仏教と儒教道教》以及吉冈义丰的论文《道教の実態》中都展示了大概的见解。但是仅此论述还显得不够充分。

② 佐中社氏，其研究发表于第十回道教学会大会（昭和34年）上。

期里,在南宗的金丹派中内外两丹性命双修的倾向似乎十分强烈。发展到元代的全真派的末流,也受到了金丹派的影响,以至于混合了内外两丹性命双修之说。其他的南宗,如白紫清的仙佛同源思想的具体体现,有元代赵友钦所写的著作《仙佛同源》,以及元末的陈致虚<sup>①</sup>上阳子所宣扬的三教一家说以及性命双修说等。该三教一家说原本也是在全真教中所提倡的。于是,在明代,南北两宗金丹、全真互相混合,以至于到了明朝的中后期以后,内外两丹、性命双修以及三教一致同源等说都大为流行起来。

嘉靖时期编纂的《金丹正理大全》,是一本总结了以前的金丹道之古典著作的集大成之作。此后,又出现了众多与金丹有关系的著作。下面就其中之一、二进行说明。

《性命圭旨》 又称《性命双修万神仙圭旨》。在现存的版本中,自明朝的天启刊本(学古堂藏版本。白纸大本四册)以后,有明清的数种版本。根据该书于中于万历乙卯之年(四十三年)由新安的余常吉所写的《刻性命圭旨缘起》的记载,“同里的吴思鸣从新安的唐太史家得到了这本书”。“将该书出示给丰于居士的时候,居士见该书整合了佛教之说而喜悦”。并且说这本书是“由尹真人的高足所讲述的”,而其人姓名则不甚明了。在这本书中,有邹元标所写的《题尹真人性命圭旨全书》,其中引用了太祖的三教论“天下无二道,圣人无两心”的语句,认为该书阐述了玄教的长生之道,与道教无异,乃殊途同归、百虑一致之说。在有的书中,认为这尹真人其实就是宋朝的尹清和(醉翁谁醒删订本大本四册),也有书中认为是明朝的尹继先(官内厅书陵部、乾隆写本),但是从其内容多引用元明时代人物之言论这一点来看,应该毫无疑问是明朝的书籍。该书345 上印有三圣图,这也是明代与三教有关的书籍中经常出现的现象。该图的

<sup>①</sup> 陈致虚的《金丹大要》(《道藏》太玄部、七三六一八册。《道藏辑要》卯集)下,“见性成佛”之章节中,有言说,“老子之道乃金丹之道,金丹之道乃性命之道”,“达磨之道即金丹之道”等等。同书,“三教一家”之章节中,则说,“三教之道惟在一心,此心乃性命之原。三教之道,都应该明性命。三教之道,不出阴阳二物之外。真佛、神仙、上圣都是偏离性命,都是逃离阴阳之物”。

中央坐着佛,左边是孔子,右边是老子。在其《性命说》中论述道,“金丹之道中性命兼修是最上乘的”。且在各说中都引用了仙佛两家的学说,认为通过修行金丹一道可以成仙作佛(邪正说)。另外,书中处处都能看到“三教法门,同途异辙”这样的句子。在《内外二药说》中,提出“大凡修炼,必先修外药,后修内药”的观点,即通过借用方药之学来解释内外两丹之说。为本书写序言、题等的邹元标是东林党系的人物,也是三教兼修之士,他特别对金丹方术有深刻的理解。余常吉是邹的友人。根据醉翁本中的黄道周之序,杨维斗、陈卧子、张九临、吴弘人等人看到这本书后,都很喜出望外。由此可知,该书曾经在东林、复社之人中间传阅,因此也可以从本书的宗教思想内容及其支持阶层来推知该书在三教思想方面的历史意义。

《仙佛合宗语录》由明末的伍守阳所撰。除此之外,伍还著有《天仙正理》、《金丹要诀》等。三书都为《道藏辑要》汇集所收录。伍守阳<sup>①</sup>,江西南昌人,嘉靖时期的人物,也是伍希德的末子。其父伍希德虽是官僚,但是其子守阳自幼便成了孤儿,家境贫寒。不过,他学习勤奋,持身高洁。长大以后,淡薄名利,笃学道德性命之书。性至孝,母亲在世之时,以教学为生计。在母亲九十余岁去世之际,他也已经七十岁了,遂隐迹仙去。他是龙门四传的弟子,自称龙门第八派弟子。如果从《仙佛合宗语录》以及《天仙正理》中去追溯他的法流,那么他的祖师就是张静虚。张生于宣德壬子(七)年,是“邱真人北宗龙门静字仙派”。曾为嘉靖皇帝所召用,但没有应承。常栖于武当山,万历己卯之年(七年),将其道以口授传给了江西庐江县的李虚庵。李虚庵因受南昌县曹还阳所请,万历丁亥年(十五年)至其家,以口授传道给他。还阳则于万历甲午年(二十二年),以口授传道给伍守阳以及伍守虚。守阳与其师傅一起,于万历壬子年(四十年),到豫章的西山炼丹。李虚庵于万历乙卯年(四十三年),曹还阳

<sup>①</sup> 《伍真人事实及授受源流略》(《道藏辑要》收,《天仙正理》)。《伍真人修仙歌》(《道藏辑要》收,《仙佛合宗语录》)。

于天启壬戌年仙游而去了。如上所述可知,伍守阳是一位与官场没有关系的在野的持有三教思想的读书人。不过,在《仙佛合宗》中,他提到自己的友人的时候称之为庠友,也许他自己也是生员的关系吧。他所信奉的道,是性命双修的金丹道,不过他也注意到混合了金丹道的全真派。因此,在他的著作中,引用了金丹、全真两派的祖师的语录来阐述性命双修之道。在《天仙正理》(崇祯十二年自序)、《金丹要诀》中,他在阐释性命双修之道的同时,也阐释了内外两丹,以及详细论述了与外丹有关的药物。

金丹道的外丹之说,与以后的《黄帝内经素问》、《灵枢》、《伤寒论》、《金匱要略》等方医经验之学的发达是有关系的。中国的知识分子不论处于三教的哪个立场上,大都十分关心这些方医之学。书中印有嘉靖己亥年(十八年)所作之序的,由杨起所写的《经验奇效之方》,就是关于方医之书,该书阐述了二十四劝善以及服药时的修养。二十四劝善是论述民众道德的善书。邹元标也曾经写有《仁文书院集验方》,这也是儒教知识分子兼修金丹道、经验方医的事例之一。经验方医涉及到医学各科,所以也有关于妇女广嗣、养生延寿等方面的说明内容等,如明末有名的方医之家万全曾著有《广嗣纪要》。<sup>①</sup>这本书的第一卷是修德篇,其中记录了“太上感应篇十种利益”。由此,也说明了该书与善书的关系。另外,明末的龚居中也著有《万寿丹书》以及上面提到过《五福全书》。《万寿丹书》中有桂绍龙于崇祯庚午年所写的序言。其中有这样的论述:

(《万寿丹书》)所论精、气、神三宝及内外铅汞吐纳调息之说甚备。循其姓氏则龚生应丹……应丹初习举子业,能属文,髫年善病,因弃而学医,医固儒术也。儒者善食气,不讳言玄门,于是究心丹诀,漆叶青黏,较黄庭内景等,无有二,大率其书,多根抵于儒。

347 大意是,神仙、金丹玄门之所说,与儒学并无相异之处;因而著者龚应丹放弃举业学医,并精通丹道。该序中还说,“此理不分仙凡,宁分宦

① 万历版,内图文库藏。

隐”，即没有必要把仙儒区分开来，都是隐者之道。根据崇祯庚午年（三年），由周懋文所写的“书”（收于五卷脏腑篇）中记载，该书的脏腑篇几乎都是以素问为根底，其内容广采灵枢玉函各书，并折中了龚的意见等等，是综合了“国手、玄宗两家”之书。在该书的第六卷清乐篇中，阐释了种种清课、清福，并引用其他诸善书、日用类书等，记载了宅相、心相等内容共计三十六卷，以及“积功格”、“省过格”等。积功、省过二格都是功过格的一种。这种功过格的方法不是根据每条格目做数值计量，所以当然是明末功过格的一种。龚居中应丹的儒玄、金丹方医之道是吏隐之学，与善书也是相通的。龚除了《万寿丹书》之外，还著有《五福全书》，该书也同有桂绍龙于崇祯庚午年所作的序言。这本书与上述的《性命圭旨》相似，阐述了“三教圣人”以修真为目的的性命双修内外两丹，因而也是金丹道的书。作为三教之士，且在编纂日用俗书方面名气甚高的胡文焕也写有《延寿书》，其中编入了本草、保生、养生、道引、修真等各条目，展示了明末三教一致风潮中所流行的金丹、方医之术。

通过以上的考察，大致了解了明末神仙金丹道之大概。五龙本一道人所著的《完真妙谛》也是在这一系统下发展的产物。而且在《完真妙谛》中，出现并收录了善书《阴鹭文》（参照第六章）。另外从明末金丹仙道的立场出发，出现了以类书的方式总结仙佛一致思想的书籍。如还初道人洪自诚<sup>①</sup>（应明）的《仙佛

① 洪自诚的著作中，以儒教立场为主的，有《菜根谭》。洪自诚以道、佛二教立场为立足点的著作中，有《仙佛奇踪》，该书也为道教方面所认可，除了“序”之外，被《续道藏》所收集。《菜根谭》似乎不仅不为道教方面所容纳，而且也不被儒教方面所认可。而且，当时虽然是明末的三教合一的民众文化隆盛期，但是《菜根谭》的作者洪应明是当时庶民文化中具有隐士、山人的孤高性格的知识分子，其文章中的《仙佛奇踪》是以庶民的日常形式来表现的，而《菜根谭》是具有儒家的文人性质的文章，因而似乎不被庶民文化所接受。在中国没有流传的《菜根谭》却在日本江户时代的知识分子中受到关注，乃至在文政五年（1822）出版了重校本。在以后日本的明治、昭和时期，在数位学者的努力下出版了译注本。但是，在日本，关于著者洪自诚的籍贯以及人物自身等都没有正确的认识。战后，终于由酒井忠夫（今井宇三郎）（今井宇三郎的名字，是我附加上的，因为考虑到岩波文库本的《菜根谭》的译注者今井的立场）在论文《菜根谭の著作について》（《山崎先生退官記念東洋史學論集》收，昭和42年12月）中阐明了洪自诚的籍贯问题。《菜根谭》是类似于明代大为流通的“清言”类的代表性书物，在本书的下卷中，作为与“善书”相关的书籍，将对“清言”作详细的论述。

奇踪》就是这样的书籍。该书由《寂光境》三卷、《逍遥墟》三卷、《长生论》一卷、《无生诀》一卷组成。《寂光境》中收集了关于佛教中的佛、诸菩萨以及中华祖师等的纪事。《逍遥墟》中收集了老子以下各神仙以及道士的纪事。《长生论》中总结了关于道教诸经、天师、真人等的纪事。还有,“长生”一语,是出自《老子》中的语言,在唐代也曾经出现于禅宗的典籍之中。该《无生诀》是与佛教有关系的文集,收集了那些从仙佛同源的立场把佛教的诸佛、菩萨、祖师的事迹与神仙的事迹中相似的部分加以比较总结的文章。《寂光境》中附载有真实居士冯梦禎所作的引。《逍遥墟》<sup>①</sup>中则有“了凡道人袁黄”所作的引,这也可以作为神仙金丹道系统曾经对袁黄的道教信仰产生影响的证据。在《续道藏》<sup>②</sup>中,《逍遥墟》以《逍遥墟经》之名称而被收录其中,但在其引文中则缺失了袁黄的名字。在内阁文库本《长生论》中有“还初道人洪应明”于万历壬寅年所作的小引(《续道藏》本中则缺失)。《无生诀》卷末中有这样的文字记载,即“大明万历三十五年岁次丁未上元吉日,正一副教凝诚志道阐玄弘教大真人掌天下道教事张国祥奉旨校梓”。《逍遥墟》、《长生论》中因为登载了金丹、全真两系祖师的纪事而呈现出明末道教南北二宗互相混合的状态,并且这里又提到了正一派,由此可以看出明末道教各派彼此之间的关系。

349 正统年间,曾经纂修了《道藏》的四十三代天师张宇初提出了《道门十规》<sup>③</sup>,其中记述的道教源流中有天师正一派、许真君净派、葛仙公灵宝派等等。这里提到的派别都是明代具有代表性的道教诸派。除此之外,当然全真派(龙门派)也被列入其中。上述的金丹道也是结合了后汉代神仙道之流的教派,与前面提到的灵宝派、上清派以及净明诸派等都是

349 有关系的,并且是由宋代的张紫阳所创立的派别。张宇初所提到的各派中许真君的净明派在明代特别有名。关于净明派,已经由秋月观暎博士

① 明版本,内阁文库藏。

② 《续道藏》中收录有《逍遥墟经》二卷、《长生论经》一卷、《无生诀经》一卷。

③ 《道藏》正一部,九八八册。

做了很好的研究(《中国近世道教的形成》昭和五十三年三月刊)。据说其始祖是晋代的许逊(旌阳),关于旌阳及其以下的师承在《净明忠孝全书》一书有过总结。该书由元代黄元吉所编集,在明代的景泰壬申年(三年),由邵以正作序并刊行。关于许旌阳以及该派的灵山、江西西山的资料,在《道藏》中都有记载。而关于该派的教义则有胡德周、胡弘道所写的《净明宗教录》,并为《道藏辑要》所收藏。根据《净明忠孝全书》<sup>①</sup>以及《净明宗教录》的记载,可以看出该派的教旨。顾名思义,该派是以“净明”<sup>②</sup>、“忠孝”为着眼点的。关于“忠孝”,在许逊的仙道教团中首先是以“孝”道为中心的,宋代以后“忠孝”道才成为中心。这与儒教的“正心修身之旨”是完全相同的。其中说道,“欲修仙道,必先修人道”、“净明忠孝乃修真养性之本”等。在明末士人钱希言的《松枢十九山》<sup>③</sup>犹园第三、卷三玄符先生的条目中,记述了受教于净明忠孝道的玄符先生于嘉靖年间将其道传授给胡清虚的事情。王龙溪于嘉靖甲寅年在新安开讲的时候,胡东洲取弟子之礼与其结交。据说胡之学是以净明忠孝作为入门之学的。(《龙溪全集》卷九《祭胡东洲文》)。该胡东洲应该指的就是胡清虚(参照223页注解<sup>④</sup>)。东林党的高攀龙<sup>⑤</sup>曾经对来东林书院访问的一位玄客说:“东林的朋友之间并不了解玄教之事。只知道作为仙家,许旌阳应该是最为正宗的。”邹元标<sup>⑥</sup>在《净明忠孝录》中也写有序言。屠隆<sup>⑥</sup>也认为儒、仙、佛三教不应该互相诋毁,三教是鼎立的,并将其仙教之说归结为“净明忠孝”。这也是屠隆将净明忠孝派当作仙教之代表的证据。因为许旌阳信仰以及净明忠孝派的流行而导致了明末小说的产生。《新

① 《道藏》太平部·七五七册。

② 《净明忠孝全书》。

③ 《松枢十九山》,万历甲寅(42年)刊。

④ 《高子遗书》卷五,会语。

⑤ 《邹子存真集》卷二,净明忠孝录序。

⑥ 屠隆:《鸿苞集》卷二七“三教至处”。



350 楔晋代许旌阳得道擒蛟铁树记》<sup>①</sup>就是这一背景下的产物。该书附载有“皇明万历癸卯年(三十一年)”由竹溪散人所题的引文。本书的第一回为“总叙儒释道源流”，附有“三教源流”图，其中展示了以佛为中央的三圣图象。第八回中，加入了圣谕之孝顺父母以下的六谕，并进行了说明。因此，净明忠孝、许旌阳与六谕合为一体，在三教一致的风潮下，促进了这些思想在民间的流通。净明忠孝派之所以在知识分子中间被视为代表性的仙家，大概也是因为忠孝这一儒教的道德实践契合了知识分子所应实践的道德的缘故吧。于是，在明代的民间，该派教旨下以忠孝为中心的道德，通过善书、功过格的形式而得以实践。因此，在明末社会里被当作仙家的代表也是理所当然的。《净明宗教录》的入道品中，或曰“准备一小册子记录每日所为”，或曰“大凡得净明法者，……必须努力积行累功。如此累计必定离凡入圣”，等等诸如此类的说教。在其《松沙记》中，则这样说道，“学道之士，初，广布阴鹭。……自古得道超升之士、尸解之徒，皆以阴鹭为先。行济贫拔难以下种种方便，满功三千时司命司录向上玄奏上，这样就可以修大药”。这不由令人想象，这些与自《抱朴子》以来不断获得发展变化并流行于明代的功过格实践有联系的东西，就是在仙道中原本就有的思想。道藏本功过格与净明忠孝派的关系也可以通过这些记录获得清楚的认识。(参照本书第五章功过格的研究之三，道藏本功过格)。

## 十一 佛教与三教思想

关于明初在佛家中有许多通儒僧的状况，已经在前面论述过了。明代的佛教，概而言之，无论在与民众社会的结合方面，还是在具有各宗派合一即三教融合的倾向以及具有明显的居士佛教要素方面，都与宋代的

<sup>①</sup> 内阁文库藏。

佛教有很多的相似性。大约明代中叶以后,诞生了与民众社会相结合的,而且具有较多异端性特征的宗教结社。针对佛教界的异端流行,明末兴起的新佛教,因此强烈地提出了清肃整顿佛教界,以及恢复佛教本来思想的主张。对新佛教加以支持并给予外援的,是以乡绅为中心的官僚地主富豪阶层,并且其中比较多的是来自于与当时支持异端结社的地主富豪官僚阶层相对立的阶层(参照第七章)。虽然存在着这些支持阶层之间的对立关系,但是无论是宗教结社还是新佛教,在三教融合这一点上,都是延续了宋代以来的发展倾向。新佛教的代表性人物有云栖株宏(1535—1615)、紫柏真可(1543—1603)、憨山德清(1546—1613)、藕益智旭(1599—1655)这四位大师。其中只有智旭所处的时代比其他三位大师晚了大约半个世纪,所以其他三位大师都是同时代的,也就是说大约是在万历年间活跃的人物,他们彼此之间也经常有密切来往的机会。作为他们的外援者的居士,也多为江南的乡绅、士人。如上所述,三教思想家中的很多人物,都或直接或间接地受到过这四位大师之法流的洗涤。明末嘉兴藏<sup>①</sup>的刊行是新佛教界的大事,其中心人物就是前面提到过的达观。根据《明实录》“万历三十年三月己丑”之条的御史康丕扬之疏中的记载,达观以“狡黠善辩,工于笼术”之罪名被弹劾,并被当作李贽的同类处置。在《万历野获编》中,李贽、达观被并称为“二大教主”(卷二七)。而且,正如在《释氏稽古略》卷三中所论述的那样,他们是释家中“负侠气”的人物,援助其事业的都是江南的乡绅、地主,其中就有袁黄。当时,以袁为首的儒佛兼修且积极推进三教思想的居士十分众多,他们在三教思想中所起的作用与新佛教中的三教思想的发展是有关系的。四大师的教风几乎都是一样的,具有禅净一致、诸宗派合一、三教融合的性格。云栖株宏<sup>②</sup>不仅经常阅读庄子(《竹窗随笔》之《庄子一、二、三》)、

① 龙池清氏:《明代刻藏考》(《东方学报》东京第八册)。

② 高雄义坚氏:《雲棲大師株宏に就て》(内藤博士頌壽記念史學論叢)。

儒教经典(《竹窗三笔》之《中庸性道教义》),而且还精通金丹道(《竹窗二笔》之《金丹》)。关于金丹,他在将之与禅相比较之后,认为都是相似的东西而已。关于儒与佛,则认为虽然领域相异,但其实是应该可以相资配合的,而不应该互相排挤(《竹窗二笔》之《儒佛交排》、《儒佛配合》)。他曾经受到宋朝的永明延寿、元朝的中峰明本的影响,并提出三教之相资配合的主张。当然,他认为三教中应该以佛教为中心。他把宋元以来的三教融合的主张做了进一步的推进,这一点表现在他的《自知录》的创作中。在《自知录》中,针对宗教规范而提出了“三宝功德”、“三宝罪孽”,以及在以佛教为主的前提下,针对道教儒教的像、寺观等提出了相应的规范,并一一认可佛教、道教、儒教等。而且,他还宣扬以忠孝为首的儒教以及大概是属于道教的净明忠孝派的规范、教旨,并整理了民间道德(参照第五章)。紫柏真可曾经解说易经(《紫柏尊者全集》<sup>①</sup>卷二二《解易》),品读素问(同上书卷二一《读素问》),在当时的江南有着云阳仙<sup>②</sup>的盛名。由其门流的钱谦益所编纂审阅的《紫柏尊者别集》<sup>③</sup>卷一、《题三教图》中有如下论述:

我得仲尼之心,而窥六经;得伯阳之心,而达二篇;得佛心,而好了自心。虽然佛不得我心,不能说法。伯阳不得我心,二篇奚作。仲尼不得我心,则不能集大成也。且道未一句,如何播弄,自古群龙无首吉,门墙虽异本相同。

其中表达了他所具有的儒、老、佛三者兼修,以及三教形态虽然不同但本原都是一样的思想。他与袁黄也有交情,因此对于袁黄之水斋曾经作如下之诗赠送:

华岳山人辟谷方,先生独得已休粮。悬知天上增仙籍,岂恋人

<sup>①</sup> 《大日本续藏经》第一辑第二编,第三一——三二套收。

375 <sup>②</sup> 《紫柏尊者全集》第二七,诗,《过善阳馆》。

<sup>③</sup> 《大日本续藏经》第一辑第二编,第三二套收。

间转烛光。玉液常吞肝肺润，金丹能转鬓毛。青山不远终相见，知己新添一少郎。

大意是，袁黄<sup>①</sup>所行施之斋以及可能在袁的任地即河北宝坻县所做的减粮功德等等，使之获得应报之果，即金丹道中所谓的升仙。上面所提到的休粮，也许并不是减粮，而可能是山的名称。袁黄是三教之士，所以他的修斋应该从神仙金丹道的立场来理解。憨山德清曾经写过《春秋左氏心法序》、《春秋左氏心法》以及《注道德经序》等。而且著有《观老庄影响论》<sup>②</sup>、《道德经解发题》<sup>③</sup>、《道德经注》、《大学决疑》、《庄子内篇注》等。此外，还著有《大学中庸直指》<sup>④</sup>。在他所写的赞、文中，还有《三教图赞》<sup>⑤</sup>、《文昌帝君赞》、《老子骑牛赞》、《老子出关赞》、《孔子赞》、《彭祖赞》、《吕纯阳赞》以及《读庄子》、《感应说》等等。在其《观老庄影响论》的“论心法”之条中，有如下论述：

余幼，师孔不知孔，师老不知老。既壮，师佛不知佛。退而入于深山大泽，习静以观心焉。由是而知三界唯心，万法唯识。既唯心识观，则一切形，心之影也。一切声，心之响也。是则一切圣人，乃影之端者，一切言教，乃响之顺者。……以心外无法，故法法皆真。

大意是说，心在于一切的形影、万法之根本中，而作为心之具象的一切之法都应该认为是真的。他的这种思想，似乎在他所学的华严教的哲理中也有体现。这一思想而后发展为认可三教中的任何一教。同书的“论教乘”之条中，还提到“三教本来一理，不存在个个之一事一法。三圣

①《紫柏尊者全集》卷二六《寄袁了凡居士水斋》诗。该水斋姑且将之理解为水陆会。

②《憨山大师梦游全集》（《大日本续藏经》第一辑第二编，第三二套收）卷一九，卷五四之《憨山老人自序年谱时录》，万历三二年、三三年之条目。

③同上书，卷四五，年谱实录，万历三五年、三九年、四八年之条目。

④同上书，卷五五，大明海印憨山大师庐山五乳峰塔铭。

⑤同上书，卷三五、卷三九。

本来一体,不存在个个之一人一物”。同书的“发明归趣”条中,则说,“三教圣人相同处在心,相异处在迹。于是,心与迹就如万派朝宗、百川一味”。另外,在“三教图赞”中则说“一即是三,三即是一”。虽然有以上所说的种种三教一致论,但是在三教之中,佛教仍然是其中心。他还提出<sup>354</sup>“孔老是佛之化身”(发明归趣),以及“孔子是人乘之圣,老子是天乘之圣,佛是人天以下五乘之最上一乘,乃超过圣凡之圣”等观点(论教乘)。如上所述,祜宏、真可、德清的三教思想之间是彼此相通的。由此也可以了解到他们与宋代<sup>①</sup>的三教思想之间的关联。虽然这些思想与以泰州学派为首的儒教者的三教思想不同,因为后者曾受到太祖的三教思想的影响,但是两者的共同点在于,他们都以民间社会以及民众的宗教思想为媒介,且与明末民众的三教思想之间存在着关联。

在明代,儒、道、佛三教各自都谋求与民间社会的结合,并且在推进宗教民众化倾向的同时,也在这一过程中发展三教思想,从而促进了民众宗教思想的成熟。明末的庶民文化展示了丰富的内容,以至于可以看到众多以这些三教思想为基础的、与三教有关的通俗书本的刊行。在元明时代特别是明末,被称为中国启蒙运动的通俗日用类书的制作与流通大为流行。在这一潮流下,与三教有关的通俗书本也得以刊行与流通。这是因为与三教有关的通俗书,也具有与宗教有关的日用类书的性质。其中,最流通的大概就属《新刻出像增补搜神记》、《三教源流搜神大全》等书籍了吧。前者是与晋朝干宝所写的《搜神记》具有完全不同内容的书籍,最广为流传的就是六卷本的金陵唐氏的富春堂本,卷首附载有罗懋登所写的引。根据其中的内容可知,他是于万历癸巳年(二十一年)在富春堂得到该书的。其中不仅记载了玉皇上帝以下道教系统的民间信仰的各神仙,而且还收录了释氏系统观世音以下的十几位菩萨、禅师

<sup>①</sup> 牧田谛亮氏:《管寧とその時代》、《趙宋仏教史における契嵩の立場》(《中國近世仏教史研究》收)。

等的图像和传记。在该书正文的开头，登载了“儒氏源流、释氏源流、道教源流”，并有孔子、释迦、太上老君的图示与传记。该书由金陵的富春堂付梓流通的时候，《三教源流搜神》(七卷)就<sup>①</sup>已经广泛流传了。该书的明朝版本在各图书馆中都有收藏，而以宫内厅书陵部藏本为善本。在该本的扉页中，有“三教源流圣帝佛师搜神大全”、“西岳天竺国藏板”、“四知馆杨丽泉梓行”。在卷末印有“西天竹藏板三教源流搜神大全终”的字样。在本书的卷头也有儒氏(孔子)、释氏(释迦)、道教(太上老君)之三源流的图示与传记，随后记载有“玉皇上帝”以下道教系的诸位神仙。但是，与《增补搜神记》相比而言，该书增加了释氏系统的禅师。本书<sup>355</sup>流传的是有宣统元年序的叶德辉版本。在叶的序言里，把毛晋的《汲古阁宋元秘本书目子部》中的两本《元板画像搜神广记前后集》与该书作了比较，恐怕汲古阁本与明版的本书是有联系的。也许《三教源流搜神大全》就是在《元板搜神广记》的基础上附加了明代的传说、传记等的一本书。与明版的正文开头中有儒氏、释氏、道教之三源流同样，元版中也有记录“儒氏源流”等等的文字部分。这是因为在元版的内阁文库本《事林广记》中登载有“道法源流”(《续集》卷一)、“佛法源流”(同上卷三)等的缘故吧。只是采用“三教源流”这样的文字表述，似乎是到了万历年代才有的事情，也有人说是从憨山德清<sup>②</sup>才开始使用的。的确，“三教源流”是万历以后的流行语。在上述有万历三十一年引文的《许旌阳得道擒蛟铁树记》里面也画着关于三教源流的图示。像《事林广记》那样，将佛教道教自祖师以来的法脉总结为传记，并将之称为“佛教源流”，似乎是元明时代十分流行的做法。明朝的《万卷堂书目》中有《释氏源流四卷》(王勃)，《近古堂书目》中也著录有《释氏源流》等书。另外，明版的“佛教源流<sup>③</sup>、高僧传宗”等书籍也有现

① 关于本书的考证，在李献章氏的《三教搜神大全と天妃娘媽を中心とする媽祖伝説の考察》(《東洋學報》39-1)中有过论述。

② 李氏，同上论文。

③ 京都，禅林寺藏，八卷本。

存的版本,在民国二十年,中国还曾经影印《释氏源流》大版一册本。在现存版本的扉页中,除了书名之外,还印有“增补评林天竺国藏板”、“菽林四国知馆杨丽泉绣梓”等字样,在各卷首标题的后面则记有“清流逸休道人许一德作卿甫詮辑 菽林四知馆居士丽绣梓”等字样。由此可知,该书是逸休道人许一德所编辑著作的。在卷末的牌印中则有“崇禎新岁春月菽林四知馆杨丽泉梓行”的字眼,可知是崇禎元年的版本。根据“天竺国藏板”、“四知馆杨丽泉”等与梓行书坊有关的记录,可以知道该书与前面的《三教源流圣帝佛师搜神大全》等都是由同一个书坊梓行,即印刷出版的。该书不像《三教源流搜神大全》那样,以道教为主并涉及到儒佛各法流的祖师,而是顾名思义,完全是沿着佛教系祖师的法脉,简要地介绍了各高僧的传记,并将之收集整理在一起的一本书籍。该书中的法脉属于《事林广记》中的“佛法源流”的系统,并在该系统的基础上展开了详细的介绍。明末现存版的《三教源流搜神大全》大概就是这样制作而成的,即从这些类似佛教源流的书籍中选拔出禅师高僧,另外再与属于《事林广记》之“道法源流”系统的,而且更为详细通俗的道教源流书籍中的内容相结合,再加上可能是来自于元代以来流传的《画像搜神广记》之类书籍中的内容,而整合出三教源流这一模型。关于编著者许一德,在万历版的《兰台法鉴录》的传记中也有同名的人物,如果真的是同一个人的话,那么许应该是万历初年或者是在此之前时代的人物。除了许一德所编辑的佛教源流外,在《万卷堂书目》中也有王勃的《释氏源流》四卷。根据《佛教源流》卷首的记录,作为其内容的高僧传主要是以《法苑珠林》、《高僧传》等众多的僧传、佛教史书为材料的。其中的各高僧传的内容可以称为故事集。从该书的形式来看,是明末众多流行的日用通俗书物的一种。虽然打着源流的旗号,但是其内容与上述的《仙佛奇踪》十分相似。在明末佛教源流式的日用通俗书物层出不穷的背景下,所以就有了《三教源流搜神大全》、《佛教源流》等书的付梓出版,并由书坊主以自己的居士号所命名的四知馆刊刻出版。

如上所述,《三教源流大全》之类的书籍,是伴随着明朝末期作为民众宗教思想的三教思想之流行而诞生的。这些书籍也是明末民众文化发展的产物,元明时代以民众文化的形式而大为流行的日用类书的制作,也可以说是具有这种民众文化意义的《三教源流搜神大全》之类书籍所诞生的基础。明末日用类书的盛行,也导致了作为三教思想之产物的善书的繁盛。众多功过格就是通过将民众道德分类整理,以及根据不同类别收集资料整合而成的;功过格以外的善书也是在规范分类的基础上收集类似的资料与事例总结而成的。于是,在明末出现了很多这种与三教思想有关的日用类书性质的善书。以《迪吉录》<sup>①</sup>、《劝戒全书》为首,《日干初撰》、《谷饴汇》、《诸经垂训》、《最乐编》、《捣坚录》等全都可以说是具有这种意义的三教思想的产物。

## 十二 三教思想与明代民众文化的地域性

以上考察涉及了儒、道、佛各教的三教兼修、三教思想。在具有三教兼修立场的知识分子中,特别强烈地打着儒佛兼修旗号的人士就是居士。下面试图通过统计居士的数量来考察明末三教思想的意义。居士佛教<sup>②</sup>在宋代以后就很盛行,在明清以后则成为佛教界的主要潮流。这种倾向当然成为明代三教合一之风潮的一大要素。关于明代的居士,在彭际清<sup>③</sup>的《居士传》中大致已经作过总结。在上面提到的三教兼修之士中,很多已经被这本书所收集,并已经在前面引用过了。除了《居士传》中所收集的人物以外,明代被称为居士的人物还有很多。比如,前面论述过的人物中,周汝登、屠隆、林兆恩等就没有被记载其中。但是,也不

① 这些明末的积善书,分布于上卷的各处;清初的同类善书,则在下卷中考察。

② 畑中淨國氏:《宋代居士の概況とその活動》(《大谷史学》第二号、1953年)

③ 清朝的彭绍升(际清)著《居士传》。全五十六卷之中,从三十七卷末的景蕨开始到五十三卷的温月峰、崔应魁为止,都是明朝人,总计有一百零七人。



妨认为《居士传》中列举的是具有代表性的人物,在此通过将居士传中收录的居士做一综合性的考察,来分析他们与三教合一思想潮流之间的关系。明代的居士数量总计有一百零七位,将之按照省份之不同分为“进士及第者、官僚任官者”(记号 A),以及生员以下、没有成为 A 级别的知识分子(记号 B)。具体情况如下所示:

江苏	{ A 二五 B 二六	浙江	{ A 九 B 十二	安徽	{ A 二 B 四	江西	{ A 二 B 三
四川	{ A 三 B 二	湖北	{ A 四 B 一	河北	{ A 〇 B 四	湖南	{ A 三 B 〇
福建	{ A 一 B 〇	广东	{ A 一 B 〇	河南	{ A 〇 B 一	云南	{ A 〇 B 一
山东	{ A 一 B 〇	不明	{ A 二 B 〇	共计	{ A 五三 B 五四		

在上表中,必须注意的一点是 B 的数量总体较多的事实,虽然超出的名额并不多。当时的社会中存在着众多科举不成功且处于下层的知识分子的这一情况,与三教合一儒佛兼修之立场的风靡之间是有很大关系的。而且,不得不关注的另一点是,上表中列入 A 部分的人物,除了极少数的例子,大部分都是在晚年放弃了举业,而与 B 阶层的人物一样寄情于推进民众性的三教合一宗教思想,并与正统主义的儒教、官僚(乡绅)的立场持对立的态度。

将上表按照地域之不同统计的居士数量与宋代<sup>①</sup>的居士数量做一比的话,其情况就如下所示:

<sup>①</sup> 畑中氏,同上论文,即《宋代居士の概況とその活動》(《大谷史学》第二号,1953年)。该论文中所论述的居士的数量以及地域分布中多少有些问题,如果简单地将其与我所做的明代的居士数量以及地域分布的调查进行对比的话,也是有问题的。但是,在此,还是原原本本地借用畑中氏的调查。另外,江南指的是江苏与安徽的合称。

	明(%)	宋(%)
江 苏	51(47.7 弱)	10(11.9 强)
安 徽	6(5.6 强)	
浙 江	21(19.6 强)	27(32.1 强)
福 建	1(0.9 强)	9(10.7 强)
江 西	5(4.7 弱)	4(4.8 弱)
四 川	5(4.7 弱)	5(6 弱)
湖 北	5(4.7 弱)	
湖 南	3(2.8 强)	
河 北	4(3.7 强)	3(3.6 弱)
河 南	1(0.9 强)	6(7.1 强)
山 东	1(0.9 强)	2(2.4 弱)
广 东	1(0.9 强)	
云 南	1(0.9 强)	
陕 西		1(1.2 弱)
山 西		2(2.4 弱)
不 明	2(1.9 弱)	15(17.9 弱)

在宋代,居士的数量排名第一的是浙江,其后则依次为江南、福建、河南、四川等等。与此相对比的是,在明代,江苏排名第一,而浙江则排名第二,其后则依次为安徽、江西、湖北、四川、河北、湖南等等。按照地域的分布来看,很明显比较偏向于各时代的政治、文化中心地区。从文化中心的意义上来看,两个时代都是江苏、浙江处于前列位置。在宋代,浙江与江南合计共占约 44% 强,在明代,江苏、浙江合计占有整体的 67% 强,而江苏、浙江、安徽三省合计则达约 72.9%。在宋代,浙江具有压倒性的优势。但是,到了明代江苏的地位显得更重要了。也就是说,与宋代浙江的 32.1% 强相比,明代的江苏跃进到了 47.7% 弱。江浙地方以外,宋代的河南、福建 7.1% 强、10.7% 强,与之相比,明代的河南、福

建都下降到1%以下了。而明代的湖北、湖南则比宋代的0%分别跃进了4.7%弱与2.8%强。从以上的数字分析中,可以大致推测出明代三教合一的民间宗教特别是儒佛兼修的文化运动的分布概况。即,这一文化运动的展开都是以江苏浙江地区为中心,并逐步推广到江西、湖北、湖南、四川等长江流域的要地以及京师的河北等地。作为明代的特质而必须注意的一点是,关于这些居士的时代性分布。在一百零七个居士中,除了洪武年间 A1,景泰年间 B1,正德—嘉靖年间 A1、B1 之外,其余的一百零三个居士都为嘉靖万历以后崇祯—清初时代的人。因此,很明显,如上所述的以江苏、浙江为中心的民间的宗教运动,在明末是如何如火如荼地展开了。具有这一地域性以及时代性特质的三教合一、儒佛兼修的风潮,自然就成为考察从其中派生出来的善书制作与流通的地域性、时代性特征时所应利用的材料了。

### 一 前 言

中国儒佛道三教一致的宗教思想,在宋代以后的民间社会中逐渐展现开来,这不仅促进了民众宗教和民间信仰的发展,而且也使得作为民众宗教和民间信仰之经典的、向民众宣扬劝善惩恶之民族道德的所谓善书大为流行起来。善书的发展在明清时代特别显著,而其中明末袁了凡所起的作用甚大,并对后世有诸多影响。从广义的角度来看,善书的研究不应仅仅局限于佛教和道教方面的问题,而且还应探究儒教影响下的民众思想状态,从这些方面的研究中都可以发现重要的问题。即便从宋学、明学的角度,在研究其实践的具体状态、实践的伦理规范的时候,也有必要探明民族道德以及善书的问题。长期以来,几乎没有人从儒教的立场对善书进行研究。但是,在研究中国的三教思想以及道教思想方面,有很多关于袁了凡在善书以及在善书的发展中起到重要作用的研究。比如,小柳司气太博士在其著作《老庄的思想与道教》的第389页,就论述了有关袁了凡及其功过格的内容,而且在其著作《明儒学案补》(《续东洋思想之研究》收)中,也介绍了袁了凡的传记与著作;清水泰次

378 博士在其论文《明代的宗教融合与功过格》(《史潮》6之3)中,论述了袁了凡的功过格;西洋嘉朗氏曾经出版了袁了凡之《阴鹭录》的全译本与注释本;还有吉冈义丰氏在《道教之研究》中也讨论过袁了凡的功过格;我在论文《功过格之研究》(《东方宗教》二号)中也有过相关论述。根据以上诸研究,可以大致了解袁了凡的生平与思想。我也是以这些研究为出发点,并进一步结合内阁文库藏的相关资料来进行研究的,已经发表的相关论文有《袁了凡的思想与善书》(东京教育大学《东洋史学论集》第二收)。此后,又对此问题做了进一步深入研究,于是就形成了本章的内容。在本章中,将主要就与此相关的问题做更为详细的阐述。

## 二 袁了凡的传记

关于袁了凡<sup>①</sup>传记的文献有很多。比如,有明末人查继佐的《罪惟录·列传》卷一八《文史诸臣列传》;康熙二十年序的《嘉兴府志》卷一七《人物·嘉善县》之条目;康熙六十年重修《嘉兴府志》卷一四《嘉善县人物》;康熙十六年序的《嘉善县志》卷八《人物志》;乾隆元年序的《江南通志》卷一四〇《人物志·官绩·苏州府》之条目;小柳博士在其著作《明儒学案补》中所引用过的《江南通志》;清朝的彭绍升所写的《居士传》卷四五;阮元的《畴人传》卷三〇等等。另外,他的《立命篇》是以教育其子为目的而以自传形式所写的著作。《立命篇》总结了其立命之体验,在其内容中也叙述了善书的思想。如上的《罪惟录》、地方志中的传记以及《居士传》等,其内容主要由其当官的履历、学问以及与善书相关的记事等构成,其中《立命篇》是了解他的立命过程及其思想的最详细的传记。根据《江南通志》、《居士传》的记载,他是江苏苏州府吴江县人,而根据其他地方志等资料的记载,他是浙江嘉兴府嘉善县人。关于此,如后所述,只要

<sup>①</sup> 这些传记的记事,可以认为大体上是正确的。只是《立命篇》的文章,没有采用通俗的善书与和刻本《阴鹭录》中的立命篇,而采用了万历本。

考察他的祖先的事迹,就可以明了。虽然关于他的传记有如此之多,但是其生卒年份却并不清楚。只是在《居士传》中有“卒年七十四”的记载,而具体在哪一年却不明确。下面将在总结如上材料的基础上,简要地介绍一下他的生平。

袁了凡,名表,又名黄(根据《袁氏家训》),字坤仪,又字仪甫(康熙二十年序《嘉兴府志》),了凡为号,原来还有号为学海。自幼丧父,从母之命放弃举业而学医。而后,有云南一位姓孔的易者,精通《皇极数正传》,于是让他算命。该人说袁有做官的命运,并就其考试的成绩、做官的级别以及五十三岁的寿命、无子等等一一作了预言。因此,袁为了科举而重新起了读书的念头,入地方私塾而勤奋学习,参加了县考以下的几次考试,其成绩名次以及何时当生员、贡生等,悉数都如孔某之预料。就这样,他相信了荣辱生死皆有定数的说法,而完全成了一个宿命论者。但是,己巳之年(隆庆三年),受教于云谷禅师,醒悟到宿命论的错误,并向云谷学习功过格,从此开始以积善行而立命之说为依据,并转而开辟了自己的命运。了悟了立命之道理后,为了不堕入凡夫俗子之窠臼,把原来的“学海”之号改称为“了凡”。而后,因为积累善行,所以取得了比孔某所预言的更好的科举成绩,并经过十几年的工夫,圆满地完成了隆庆三年所发之愿,即做三千善行之愿望。庚辰(万历八年)之年,向性空、慧空等请求为他做求子(求子愿)的道场,又发愿要做三千善事。辛巳之年(万历九年),因为积善之功,生男孩天启。万历十一年(癸未)满三千善行,又再向性空等求中进士之愿(求中进士愿),并许下再行一万件善事之誓愿。万历十四年(丙戌)登第后,当上了宝坻县知县。在任地,他于座位的右侧,准备了一本功过格,记录自己所行之善事。但是,一万件善事不是那么容易就积累完成的,因此不免为如何完成果而苦恼。正在犯愁之际,有一天晚上,梦见一神人,前来指点说,如果可以为百姓做到减收粮租一事,则一事可以抵万事。要获得一个好的地方官的名望,首先可以通过减收粮租来获得民心。袁了凡将百姓的心声当作神的启示,

380

并将之与实践善事的行动联系起来。于是,宝坻县的田赋由原来的每亩二分三厘七毫的租税减低至一分四厘六毫(以上资料主要来自《立命篇》)。而后过了七年,被提拔为兵部职方司主事。任中正好碰到丰臣秀吉攻打朝鲜,了凡为此当上了军前参画(以上根据《居士传》)。关于朝鲜战争的历史,在诸地方志以及《居士传》中有记载,其他则在他的《群书备考》卷四“备倭”之条中有详细的论述。在朝鲜战争的时候,虽然他极力主张在当时的情况下,无论从财政上、战略上都不合适出兵打战,但众人的意见却与他不和。并且,最终中国还是出兵攻打了。在从军的时候,他在咸镜大破倭寇将领(加藤)清正,而获得战功。了凡因与其他各位将领在战略上的不合,以及最终因为同列之主事刘黄裳之嫉妒他的功绩,而受到刘与提督李如松的合谋陷害,于是终于被削籍谪居,即停职返乡了。在印有崇祯六年序的许重熙所著的《嘉靖以来注略》中,在万历二十一年二月之条目中,就有关于袁了凡被削籍的记载。居家中的了凡,时常诵经持咒,参禅打坐,修习止观。与僧人幻予、密藏等一起讨论出版发行小本藏经书(所谓的嘉兴藏),并捐米数百石给僧人,以及经常施舍救济穷困者。他在居家十几年后去世,享年七十四岁。以上都是根据《居士传》的记载来描述的。因为他居家有十几年,所以如果从他被削籍的万历二十一年开始算起的话,可以明确的一点是他应该一直生活到万历三十七年为止。在安冈正笃氏的著作《阴鹭录之研究》的序言中,认为袁了凡应该一直生活到万历三十六、七年为止,但是他的依据在哪里,却并不明了。关于袁了凡的生卒年代,在奥崎裕司氏的著作《中国乡绅地主之研究》(1978年2月刊)中,根据袁了凡的《历史大方纲鉴补》以及叶绍袁的《叶天寥年谱》的考证,明确提出了以下观点,即袁了凡生于嘉靖十二年,万历三十四年去世,享年七十四岁(同书,第136页)。

### 381 三 袁了凡的著作

根据有康熙二十年序的《嘉兴府志》的记载,袁了凡的著作有“易传、

历法、劝农等书数十种”，且根据康熙六十年重修的《嘉兴府志》记载，他“尤精象纬历法、参定古今图史及舆地医卜，刊刻成书”。由此可知，袁了凡著作颇丰。《江南通志》（小柳博士《明汝学案补引》引，《古今图书集成》收）中则记载说，“黄博学尚奇，凡天文河洛水利役赋，以及奇门六壬歧黄堪舆之学，莫不周悉……著有《群书备考》、《立命录》、《功过格》。”在“丛书集成”的《祈嗣真论》的卷头，有门人韩初命所写的文章《刻祈嗣真论引》。根据这篇文章，除了《祈嗣真论》之外，天下士人在攻读举子之业的时候都要看“心鹤、备考、疏意等书”、“经世略三百卷，通史一千卷”等书。这里所提的备考就是如上所述的《江南通志》中的《群书备考》。如后所述，该书属于其现存的八本著作中之一本。

据考察，现存的著作主要有以下几本：

一、《立命篇》 收录有丁未春孟日晏然居士所书的《立命篇》叙。内阁文库藏。（图版 10）

该书与下面要提到的《省身录》，据我调查所知，都是从万历二十年代末期到三十年代前半期的著作，而且在有关了凡著作的版本中是属于最古老的。从出版年份来看，《立命篇》出版于丁未之年（万历三十五年），比《省身录》还晚。从版本的体裁来看，应该被当作善本。其内容由以下三部分组成，即：（1）立命篇；（2）科第全凭阴德；（3）谦虚利中。一般而言，立命篇仅指其中的第一部分内容。另外，如上所述，袁黄于万历三十四年去世（奥崎氏说）。因此，该书是在其去世后的翌年，即丁未之岁付梓的。

二、《省身录》 收录有万历辛丑之年（二十九年）由周汝登所写的“袁先生省身录引”。内阁文库藏。（图版 11）内容与上面的《立命篇》几乎相同。因为是万历二十九年付梓的，所以应该是袁了凡在世时出版的。

三、《广生篇》 收录有崇祯癸未之年（十六年）的序。内阁文库藏。 382

该书与一般以《祈嗣真论》为题出版的书籍的内容是一样的，其中有



林文熊、王瑞元、韩初命、李曜文等的原序。韩初命的序,也就是丛书集成本本的《祈嗣真论》中所收录的同一篇序言。根据其中的内容,可知该书出版于万历庚寅之年(十八年)。在卷末,以《增补袁先生省身录》为题,收录了上面提到过的《省身录》。

#### 四、《祈嗣真论》 宝颜堂秘笈、普集第七本与丛书集成本。

宝颜堂秘笈本的题目为《陈眉公订正祈嗣真论》,可知该书为陈继儒所补订。在《丛书集成》本中,有上述由韩初命所写的“引”,其中明确地记载着出版年份为万历庚寅之年(十八年)。其中的内容包括了以下十个项目,即“改过第一,积善第二,聚精第三,养气第四,存神第五,和室第六,知时第七,成胎第八,治病第九,祈祷第十”。袁在世的时候,该书就有了《祈嗣真论》之名,在明末则增加了上述的《省身录》及其附录的三文(中峰禅师及王龙溪之文),还有《普劝父母鞠养深恩》,因此,从其内容的角度出发,出版发行时就以前述的《广生记》为题目了。

五、《阴鹭录》 元禄十四年,雒东的狮子谷升莲社出版的和刻本,与《自知录》合刻。

原版本为“莆田后学”陈升、黄幼清所校订的崇祯本。内容由“立命之学、谦虚利中、积善、改过、决科要语(杨贞复)、功过格(有崇祯年月日)、功过格款云谷禅师传”等组成。“积善”部分与前面的“一、《立命篇》”中的“科集全凭阴德”,以及与“四、《祈嗣真论》”中的“积善第二”的内容几乎相同,“改过”部分与《祈嗣真论》中的“改过第一”几乎是同一篇文章。《决科要语》这一文章为明末以来很多善书所收藏。虽然在杨贞复的文集中没有见到,但是将其当作是他所作也是无妨的。类似的其他例子也是有的。因为从儒学的立场编辑文集的时候,所排除的文章事实上往往是编者自己的文章,而作为善书的文章其实是对儒教的正统立场做第二次处理的文章。功过格是一种标有实际的年月日的格式图。在《立命篇》中提到的功过格款是了凡受传于云谷禅师且自己也身体力行的一种功过格,在其他资料中没有相关的记载,在这本《阴鹭录》中才有

明确的展示。该功过格大概是袁了凡自己曾经身体力行过的内容。在明末,还有同样的以《阴鹭录》命名的,并与《自知录》以及功过格图等合编的其他版本,都为内阁文库所收藏。(参照第五章,功过格的研究)

六、《四书删正》 明版,内阁文库藏。

383

七、《袁先生四书训儿俗说》 收录有万历丁未之年(三十五年)由门生余应学所写的叙,内阁文库藏。

以上二书都是袁了凡所做的四书注释。前者是适用于科举考试的备考学习用书,后者如题所示,是俗解四书为训蒙之用的启蒙用书,但并不是全文都用俗文来书写的。而且必须注意的是,后者在注释的形式上与一般的注释有迥然相异之处。

八、《增订二三场群书备考》 袁黄撰,袁俨注,沈昌世增,崇祯五年序刊。

该书对自古以来至明代为止的事类、文类、典故、经济等各方面的事项进行了分类、收集与整理,重点放在对科举考试有参考价值的有关事项以及作为官僚应该必备的知识方面。

九、《游艺塾续文规》 十八卷,十八册,明刊,内阁文库藏。

在本书的各卷首,都有“赵田逸农袁黄坤仪甫辑、门人刘有执无竞甫阅、男袁天启若思甫订、嗣男叶绍袁仲韶甫、侄孙袁祚熙之甫同校”的字样,由此可知该书是由袁编辑,而其他的阅、订、校等工作则各由门人以及以袁天启为首的其他袁氏一族所承担,并由他们负责出版的。根据本书的记述,在本书之前也有旧时的关于“文规”之类的书籍,主要收集了唐宋各名家的学说以及论文之类的文章。本书则“辑我朝前辈论举业者,汇而列之,以便规法”,亦即收集了明代与举业有关的文章作法、论文范例等。袁黄的论文也出现在卷三、四中。袁黄的举业论文在当时是很有名的,似乎也被普及学习。例如万历己亥之年(二十七)序、庚子之年(二十八)刊行的,由武之望、陆翀之所编辑的《举业卮言》的卷四中,选登了袁黄的文章中的以下内容。

384

读书作文法十七条,作论法六条,作表法六条,作策法二条,与友人论文书一首,养心语二章。

该书的出版时间为万历二十七、二十八年,也就是袁黄被削籍而居家的時候。

十、《袁了凡先生汇选古今文苑举业精华四集》 明版,四册,叶仰山原版,尊经阁文库藏。

本书与前面一条中所介绍的书一样,都是热心于举业的袁黄所编辑的与举业有关系的文章。在本书扉页印有书肆的识语,即“袁了凡先生,迹来课儿,已选举业定衡,海内珍之,兹复选举业精华,以为后场之助,此最便科甲捷径,故并梓之”。由此可知,袁黄编有称为“举业定衡”的科举参考用书。而且,本书则是在继定衡之后,为了更加便于考生应用,并助其一臂之力而选编的。从其中“最便科甲捷径”的广告宣传语来看,该书也是在明末科举参考书十分热门的时代大势下出版的。并且,从本书的内容来看,完全是类书的形式,因此可以说是与举业有关的通俗类书。

十一、《新刻经世文衡》 二十八卷,明版四册,尊经阁文库藏。

本书中印有出版书肆,即“三吴书坊、少冈龚尧惠梓行”。内容则从天官部开始,依次分为地官部、春官部、夏官部、秋官部、冬官部等共六个部分组成。内容则按论课、诠释、考课、荐举、官制、舆地、户口、役法、食货、礼制、贡举、乐、兵、蕃夷等分类收集并罗列了与科举有关的论文与事例,是作为官僚座右必备的类书而编纂的。

385 十二、《两行斋集》 十四卷,天启四年序刊,内阁文库藏。

该书是以论、考、策、启、拟、序、议、书启、传、祭文、状等形式,将袁黄所作的各种文章加以分类编辑的文集。其中收录有与举业有关系的文章以及作为官僚必会的议、书启式等,也有与佛教、善书有关系的序文之范例。

十三、《历史大方纲鉴定补》 三十九卷,首一卷,二十一册,万历三十八年,余氏双峰堂刊,内阁文库藏。

该书传入日本后,流通的有宽文三年的和刻本(鹤饲信之点)。

十四、除了以上各书以外,为四库全书所收集的还有《皇都水利》一卷,《评注八代文宗》八卷。

十五、而且,除了以上各书之外,根据《千顷堂书目》中的记录,还有以下各书籍:

《宝坻政书》二卷,或者说《袁氏政书》二卷(书目卷一〇,史部政刑类)

《宝坻农书》二卷(书目卷一二,子部农家类)

《袁生忤法》一卷(书目卷一六,子部释家类)

《诗外别传》一卷,(书目卷一六,子部释家类)

《静坐要诀》一卷(书目卷一六,子部释家类)

《历法新书》五卷(书目卷一三,子部历数类)

十六、另外,在《袁氏丛书》(内阁文库藏)中所收录的《毛诗或问》、《砭蔡编》(《书经》之注)、《针胡编》(《春秋左传》之注)、《一螺集》(袁仁之文集),则是了凡之父亲袁仁的著述,由了凡在万历丙午年写序并校梓出版。《纪年类编》是袁仁所汇编,由袁黄所增订的。另外作为袁仁及其妻<sup>386</sup>子之家训的《庭帷杂录》则由袁仁之子袁黄以及他的兄弟们所承述。

如上所述,通观袁了凡的著作,可以知道袁了凡的学问思想主要以经史为主,并涉及到医学、地理、历数等很多方面。一个特别引人注目的特征就是他在修科举之学的同时,正如在《立命篇》(《省身录》)、《功过格》、《祈嗣真诠》(《广生篇》等)中所展示的那样,写有许多对善书的发展具有很大贡献的著作。下面,就了凡与善书有关的著作内容之异同做如下比较。(号码是上面的著作的号码)

一、二	三、四	五
袁了凡先生立命篇(=省身录)	改过第一	立命之学
科第全凭阴德(积善)	积善第二	谦虚利中
谦虚利中	……	积善
		改过
		功过格

以上这些著作中,《祈善真诠》中因为有万历十八年由门人韩初命所作之引,所以是他在儿子天启出生的万历九年之后,至万历十八年之间所写的著作。《立命篇》即《省身录》,是他在六十八岁(内阁版立命篇)的时候所写的。因为根据《居士传》的记载,他于七十四岁的时候去世,那么也就是说这本书是他去世的六年前所写的。朝鲜战争的时候,确切地说是在万历二十一年,他被削籍了。从那以后一直到他去世为止,居家的时间大约有十余年。因此,写作《立命篇》的时间,大概就是他被削籍之后四五年的时候,也就是大约在万历二十五年年的时候。在《省身录》中附载有由周汝登所写的引。根据其中的内容,该书在万历二十九年以前就已经完成了,可见袁了凡写作该书的目的是为了“告示家庭以训子”。

上述的《祈嗣真诠》、《立命篇》以及袁了凡所身体力行的功过格等善书类书,自明代以后就大为流传起来。其中,又以功过格特别有名,且在世间更为广泛流行,并因此而使之在善书思想的兴隆史上产生了划时代的意义。袁了凡的功过格的流行及其体现出来的立命之学,对一般读书人所产生的影响是很大的,其中特别引人注目的人物有明末清初的高攀龙、刘宗周、罗有高等,这种影响之大,以致于达到了从儒学的正统派意识来看不得不对民间的善书思想以及立命之学等加以批判排除的程度。根据《祈嗣真诠》中由韩初命于万历十八年所写的引中的记载,该书是“为了使世上有志之士身体力行之”而于当时刊行的。《省身录》则正如周汝登于万历二十九年所写的引中所说的那样,是袁了凡为了训子而写给家人看的书,但由于“该书对人大有裨益,适宜出版”,所以也就出版刊行了。万历三十五年中,不仅有《祈嗣真诠》中的《积善》(科集全凭阴德)、《立命篇》以及《谦虚利中》三篇文章合并为一本出版发行,更有上述的种种刊本出版。另外,在崇祯时代颜光衷的《迪吉录》(平卷)中也收录有《积善》、《立命之学》,在陈智锡的《劝戒全书》中也登载有《积善》、《改过》。崇祯时候在扬州地方所流通的《阴鹭录》(与和刻本的《阴鹭录》是不同版本的内阁文库本)中,一并收录有了凡的《谦虚利中》、《积善》以及

云栖株宏的《自知录》。明末的《阴鹭录》(和刻本)中所收录的《立命之学》、《谦虚利中》、《积善》、《改过》四篇,在清初的《丹桂籍》中甚至被称为“袁了凡先生四训”。另外,在万历三十五年出版的《立命篇》、万历二十九年出版的《省身录》、万历十八年出版的《祈嗣真诠》以及明末出版的《广生篇》等等之中,篇名相同的文章其内容也基本上大同小异。但是,在明末的《阴鹭录》(和刻本)中所收录的文章,则与上述文章有了相当大的差异。可见,清代著作中所收集的了凡四训的文章,只不过是明代的抄写本而已。也就是说,伴随着善书在民间的广泛流传,其文章也出现了简略化的倾向。因此,一般来说,善书作为经书,在文辞的严密性上是没有问题的,而其向民间流通的过程才是产生问题的关键。

#### 四 举业之学

388

以上通过对袁了凡的著作所作的分析,可知他的思想可以分为举业之学以及诸如《立命篇》之类的善书思想这两种。根据《立命篇》中所言,他立志于举业是以孔某之预言为契机的。如后所述,袁了凡虽然试图抛弃代代相传的举业而以医艺为业,但是在他的父亲袁仁(号参坡)的那一代,就已经在儒学上有相当的造诣了,甚且也曾表现出对举业的关切。根据袁仁及其妻子对诸子的教育且由诸子所笔录的《庭帷杂录》<sup>①</sup>之卷上,有如下的记载:

士之品有三,志于道德者为上,志于功名者次之,志于富贵者为下。近世人家生子,禀赋稍异父母,师友即以富贵期之,其子幸而有成,富贵之外,不复知功名为何物,况道德乎。吾祖生吾父,崎嶇秀颖,吾父生吾,亦不愚然皆不习举业而授以五经义古义。生汝兄弟,始教汝习举业,亦非徒以富贵望汝也。伊周勋业,孔孟文章,皆男子

<sup>①</sup> 收录于丛书集成的《庭帷杂录》比明版的《袁氏丛书》中收录的同书要简略。

之常事。位之得不得在天,德之修不修在我,毋弃其在我者,毋强其在天者。

也就是说,他把道德置于学问之最上层。并且,虽然他批判了世上一般人为富贵而求学之行为,但也并不排斥走富贵功名之途所必需的举业之学,因而仍然让其子学习这些学问。这里的论述,与《立命篇》中的记述有所不同。在后者之中,其父袁仁去世后,受母亲之命而学习作为家业之医学,而后因孔某之预言而立志举业。大概《庭帷杂录》中所说的应该是真的,或许预言之事只不过是正好在那个时候从一个侧面支持了  
389 袁仁之子袁黄等对举业的志向而已。《庭帷杂录》卷下中有这样的话语,即“吾家积德,不试者数世矣,子孙其有兴焉者乎”。这也可以看作是袁仁对其子之举业成果的期待之语。他的妻子李氏非常热心于各个儿子在举业方面的勤奋学习,乃至夜里为了照顾各个儿子的勤学苦读而睡眠不足。并且,她还曾经哭泣着将袁仁的遗书交给袁黄,以鼓励他勤奋学习。当袁黄被补充为邑弟子(县学的生员)的时候,她曾因为他的弟弟袁袞读书不熟而鞭挞之。并且,在袁黄登科的时候,她还曾向袁袞说,“汝祖汝父,读尽天下书,汝兄始成名,汝辈更须努力”,以此勉励他。在其父母亲的尽心养育之下,袁黄终于实现了科举及第的成功。袁仁原本就是一位博学之士,《毛诗或问》、《砭蔡编》、《针胡编》、《纪年类编》、《一螺集》(袁仁之文集)、《庭帷杂录》等都是他的著作。其中前面的三书,分别为《毛诗》、《书经》、《左传》的注释书籍,可见他不光在四书方面,而且在五经之书方面也十分熟悉。这一点与其后的颜光衷之学问十分相似。而且,在《庭帷杂录》之后的附录中,有王畿所写的《袁参坡小传》,其中有关于袁仁之学问的介绍,由此也可以获得大致的了解。其中的内容如下:

参坡袁公名仁字良贵,浙西嘉喜之人。祖父颢,父亲祥,皆隐居而乐道,著述甚多,吴下推其为文献之世家。公生而颖异,读书过目

辄成诵。……公曾与关中的孙一元、海宁的董沔、同邑的沈概、谭履之辈一起组织诗社。王心斋(艮)与公会面,并与之交谈,以其才为奇,并推崇为王佐之材。将之引见给先师王阳明,求教良知之旨,但是却未入弟子之籍。不过,嘉靖戊子之年听闻先师有变,公不远千里奔丧,哭声甚哀。自此之后,余与公相交甚为亲密。公之学洞察性命之精而未尝废人事之粗,雅彻玄禅之奥而未敢悖仲尼之轨。天文地理历律数兵刑水利之属,无不涉其津涯。姑且寓情于医,藉此可救死扶伤,济全他人之生。著作中有内经疑义、本草正讹、痘疹家传等书百余卷……收自己之诗文作《一螺集》八十卷。又有《周易心法》、《毛诗或问》、《砭蔡编》、《针胡编》、《三礼穴法》等著作。公没后二十年,袁生表(即了凡)从予学习,可称最为颖悟,余爱之而不知其为公之子也。后询其家世始知为故人之子,因而作小传而传授之云云。

由王畿所写的该文章没有被王龙溪的全集所收录。这大概也如以上的小传所判断的那样,是因为袁仁之学与阳明、龙溪之学存在着相异之处的缘故吧。尽管在学问上有所交流,但毕竟存在着不同之处。并且,这一不同可能在于原先袁仁之主业是医生的缘故。通过上文也可以明确地知道,袁仁在学术上曾经与阳明、龙溪之间有过交往,并且其子黄(表)还曾经跟从龙溪学习的事实。袁黄求学于龙溪并受其影响之事,通过《省身录》的附录中的论述,也可以明了。该《省身录》是登载有万历二十九年由周汝登所写之引的版本。该附录引用了龙溪之语、关于福祸的王龙溪的文章,自讼问答(《龙溪王先生文集》卷一五收)中的一节等等,用以阐释儒学与善书思想之间的关系。另外,由周汝登写引,也表明了儒特别是泰州学派,与袁氏的家学以及了凡的善书思想之间也是有关系的。如果这样去理解袁黄的举业之学的话,那么从作为明代科举之正统学派的程朱之学的角度来看,这当然表明在明末的举业里混入了异端,因此也是在举业之学中具有时代意义的一个事例。因此,明末的查继佐在其《罪惟录列传》卷一八中,专门写有《李贽袁黄传》,将袁黄与泰州学



派中最异端的李贽相提并论,并列为同类。在其中关于袁黄的传记中,认为其学问是与程朱之学相异之俗学。有论述如下:

391 ……有史论及四书,极诋程朱,至尽审注解,更以己意,坐非儒见黜,焚其书,……

根据这里的记载,他是因为异端非儒而被削籍的,可见,除了在朝鲜战争中政治路线意见相左的原因之外,可能也有这种学派上的因素在其中。

如上所述,阳明以及心斋、龙溪之学,与袁仁、袁父子之学之间曾经有所交往,不过袁黄通过在儒学方面的勤奋学习而开辟了走向科举的道路。袁氏的举业成果虽然表现为袁黄了凡的科举及第,不过黄也因举业而在学问上大有长进。这方面的学问通过他的一些著作表现出来,比如上述的四书注释著作,以及编辑《群书备考》等与科举有关的书籍。这些书籍的内容都是针对科举的应试之学,因此作为科举的考试参考书的性质十分浓厚。《四书训儿俗说》是一本引用先人对四书的注释来解释四书的书籍。其中引用了二程子、朱子、陆象山及其以下的明朝《四书大全》、明人的各种注释等,并处处都可见袁了凡所作的考证。虽然题目是俗说,但并不是用俗语来书写的。不过,其特征在于其注释的形式与一般的注释形式是不一样的。该书其实只是在四书的原文的基础上,以割注、旁注的形式和通俗连贯的语句对原文的意思所做的解释而已。该书的形式就是俗解,是对经书的内容做通俗易懂解释的一种形式。对于先人的注释的引用,主要收录在该书各条的“参考”栏中。其解释的立场主要是出于科举考试的目的,因此收集了适应科举且必须加以勤学的宋明诸儒的解释。四书的原文主要采用了朱子的章句。其中,可以看出四书之学与袁了凡的立命之学之间有联系的地方,在《论语》之颜渊第十二条的“参考”栏中。其中写道:“前辈以白豆黑豆,自分记善恶,初时黑多白少,后时白多黑少,后来遂不复有黑豆……”可见,其与儒学实践的民间

方式之间也是有联系的。正如查继佐曾经就关于袁的学风所作的批判那样,这是一本杂然窜入各种注解,妄加己意而作之俗书。可以看到,袁黄对其他四书、历史所作的注释书也具有同样的性质。对科举应用的四书注释作积极提示的书籍有《四书删正》。正如该书凡例中所叙述的那样,该书完全可以看做是举业的参考用书。

朱元晦继程张诸儒之后……意至勤矣,且伤躬励行,修仪范俗,吾辈之明师也。但宋时理学初倡,讲究未悉,其所论著,容有与经意不尽合者,蒙引存疑等书,即有所指陈,而意犹未畅,是编以尊经为宗主,以理至为归宿,凡传与经相违者,辄明著其失于简端,而正注仍依朱说,盖注其失者,所以阐孔孟之真传,而依其说者,所以便明时之举业也;

洪武开科四书朱传,仍元制也。永乐以一人之见不足尽六经之旨,下诏征集群儒,辑四书五经大全,颁天下学官,令士子传习……揭示各年份之举试问题……以上诸公,偏考先儒训诂之详,冥会孔孟立言之旨,上遵圣祖造士作人之典,下尽学者博文穷理之功,乃举业正宗,百世不可易者。是编备载其说,以待学者之抉择,如徒以尊朱为名,而尽废众说为妄庸,则亦何难之有,第恐束书下观,固陋就简,举业从此日卑,士风从此日薄,关系于国运人心不浅耳;

国初取士用经,圣祖之意原谓,士子能发挥题意透彻,则通达事体,可以治民,故当时经义卓然可观。……各年份之举试问题……凡此皆有功于朱传而断然可传者也。……盖举业虽系文学,善观人者,因是可窥其涵养,可规其造诣,然全在说理用意处观之,若徒取其词采,是重枝叶轻本根,殆非圣祖以文取人之深意矣。是编专门主理意,间与朱注不合而有碍于举业者一字不敢擅更……

393

以上凡例中所引的蒙引就是蔡虚斋的《四书蒙引》，存疑就是林次崖希元的《四书存疑》，都是举业所需的四书注释书籍。如上所述，袁了凡的科举及第是勤奋学习举业经书的结果。另外，《群书备考》也是为“学习制科者”所作之书。关于此，在崇祯壬申之年（五年）由洪吉臣所写的序中也有论述。

在袁了凡的著作中，其他诸如上述列举的第九、第十等之类的书籍，都被认为是纯粹的举业参考书。关于此，前面已经有过论述。如第九之《游艺塾续文规》，从其所列的辑、阅、订、校者的各字以及书名来看，可知是以袁黄为中心的社塾门人子弟们所作的书籍。而且该书是袁黄被削籍并隐退乡里之后，作为民间私塾老师而活跃的时期里所总结的著作。第十的《举业精华》也是袁黄引退后所总结的文章，并在此后民间流通俗书的大势下而付梓刊行的。本书的凡例中有下面的说明：

兹集所选，自周秦而下至我明朝，而上凡《诸子品节》、《文海波澜》、《古今名喻》、《古文玄髓》、《蔓金苔》、《赤水玄珠》之属，并近时程墨论策馆课弘文中，最有利于举子业者，靡不编搜，以备诵读焉。

根据该说明，可以明确地了解到，该书是从自《诸子品节》以下一直到《赤水玄珠》为止的类书中，以及根据当时的实际情况从程墨、论策、馆课、弘文之中，选择了举业最需要的语文编纂而成的。另外，该书不仅利用了类书，而且自身也是以类书的体裁来编纂的。由于这些类书都是在明末日用类书大为流行的大潮中出版出来的，因此本书自身也是在这一通俗类书刊行的热潮下的产物，也是研究庶民性日用类书刊行风潮时必须加以考察的书籍（参照《近世中国教育史研究》所收录的抽稿《明代日用类书与庶民教育》）。必须注意的一点是，在明末日常的庶民文化潮流中，该书成为众多在民间书塾学习的下层读书人中间流传的通俗类书的一种，并因此而使袁黄的举业之学得得以传播。袁黄以其举业之学以及宗教实践兼修为基础而获得了科举及第的成功，这在当时的士人中间引起

394

了很大的反响。以科举及第为理想的众多民间读书人,他们就以袁黄之举业与立命兼修为榜样,不仅学习袁黄的善书式实践方式,而且也购买他的举业参考书加以学习。

## 五 善书的思想

如上所述,袁了凡的思想特征表现在两个方面,一方面是举业之学,而另一方面则表现为儒佛道三教一致的善书思想。了凡的善书思想,通过《立命篇》、《祈嗣真詮》可见一斑。他的举业之学,与当时一般读书人的学问是相通的。而他的善书思想,则是将当时三教一致的民间宗教思想与在这一思想下所产生的个人体验相结合的产物,并且从中体现出来的实践性立场也构成了他的举业之学的基础。放弃举业而从医是袁了凡的家学传统。放弃这一家学传统而开辟走向举业道路的机缘,是精通《皇极数正传》的云南人孔某所作的占卜。他也因此而落入宿命论的窠臼。而打破他这一思想樊笼的,则是云谷禅师所做的教示。通过了这两个思想上的关卡之后,才形成了他那将举业之学与善书实践一体化的学问、思想体系。其中的经纬在《立命篇》中有过详细的论述。《立命篇》是他在六十八岁的时候,也就是万历二十四、五年左右所写作的,其中的故事似乎在当时的士人中间大为流传。刊行于万历二十八年,由士人钱希言所写的《松枢十九山》之猿园第三、仙幻之条中的《孔道人神算会禅师立命》,记载的就是这个故事。根据《立命篇》中的记载,他走向立命的第一关卡就是云南人孔某所给的预示。根据猿园收录的故事,孔某是孔道人。但是,这两本书中的记录都只是有姓而无名。在《立命篇》等书中都提到了孔某十分精通邵子的《皇极数正传》。所以,该书应该是继承了宋朝邵雍(康节)的皇极经世系统的一本书。<sup>395</sup>

关于邵雍的详细考察留待日后,在此姑且论述与本篇有关系的要点。根据《宋史》卷四二七的传记记载,他于熙宁十年六十七岁的时候去

世,所以他的生卒年份应该是 1011—1077 年。其先祖是河北人,在其父亲的时候四处流徙,最后在邵雍三十岁的时候,来到河南并定居下来。他学于李之才,并受传《河图洛书必羲八卦六十四卦图像》。他的著作有《皇极经世书》等等。虽然朝廷屡屡召用他,但是由于他不愿为官,而一直过着隐士的生活。根据《宋元学案》<sup>①</sup>的记载,在学术上他受传于李之才的图书先天象数之学;在为人上他不分人之贵贱贤不肖,一概以诚相待。关于邵雍之学,黄百家<sup>②</sup>的案语里有如下的论述。即,据说作为他的著作之一的先天八卦图,是从陈抟开始传授的,经过数代传承,即经过种放、穆修、李之才之代代相传,最后传到邵雍(康节)的时候,经他之手创作而成的。因此,他的图书象数之学可以上溯到陈抟。黄宗羲的黎洲易学象数论<sup>③</sup>引用宋朝的朱震之说,在记述了前面提到的陈抟以下的先天图之系谱的同时,也论述了河图洛书的传承,并认为是按照陈抟、种放、李溉、许坚、范锴昌、刘牧的顺序来传承的。在这两个系谱中,看起来河图洛书的传承比较有名,因为在《佛祖统纪》卷四三中也有出现。五代末北宋初的隐士陈抟在五代的时候,从通达易经之妙谛的麻衣道者处受传得到正易心法四十二章,并对此加以注解。而后又受传得到河图洛书之诀,终于发现了易道之秘。该易道之秘从陈抟开始,按照种放、李溉、许坚、范锴昌、刘牧的顺序传承,到刘牧的时候,作钩隐图,才将其意思表达出来。陈抟是在神仙道方面有很大影响的隐士,对儒教的影响也很大。宋儒受其影响颇多,特别是前面提到的刘牧、邵雍就是其中具有代表性的人物。纵观从五代至宋代的儒学,都附加了这种神仙道的易理。这种儒学界的倾向在道教中也有反映,在所谓金丹道的基础上加上了神秘的易理后就发展成了金丹道教。在金丹道中,甚至有其师承可以上溯到吕

① 卷九,百源学案。关于邵雍的学系,参照今井宇三郎氏的《宋代易学の研究》第 85 页以下的內容。

② 《宋元学案》卷九《百源学案上》。

③ 《宋元学案》卷一〇《百源学案下》引。六卷本为《广雅书局丛书》经类收。

洞宾之说,所以在《宋史》的陈抟传中登载有吕洞宾的附传,也并非是无缘由的事情。北宋的金丹道士张紫阳著有《悟真篇》,该《悟真篇》为易学在继承了周易参同契之后进一步发展神仙道理论奠定了基础。自此以后,金丹道士对《悟真篇》的注释层出不穷。根据《历代神仙通鉴》<sup>①</sup>三集、卷九的记载,有如下的论述:

台州张伯瑞会邵雍而问答之,雍据易理,伯瑞持参同契共论先天之玄旨。伯瑞从雍之劝,往四川于己酉之岁(熙宁二年)宿天回寺之时,感遇青城丈人刘师,并受传金丹药物火候之秘。伯瑞号紫阳,更往荆南行,借马处厚之援助而修炼成丹。

根据上文所述,在清初三教混合的风潮之下,通过邵雍的引导,张紫阳终于成就了金丹道。上述的青城丈人刘师指的就是刘海蟾,张紫阳曾经受教于刘海蟾是道教方面的传记中一般所流行的说法。因此,在清初,张紫阳的金丹道与邵雍的易学就得以结合在一起了。在讨论全真教的南北二宗的时候,形成了从吕纯阳(洞宾)到刘、张的道脉系统。据《宋元学案》百源学案之黄百家案语的记载,“先天卦图传自方壶。至于该图由伏羲创始之说,正如云笈七签中说某经从玉皇开始,某符传自九天玄女等等一样,无非是道家术士假托其词以抬高其说地位的常套手段而已”。这是对邵雍的先天八卦图传自神仙道教之事所做的一番解释。而

①《历代神仙通鉴》。与《道藏》中所收录的《历代神仙体道通鉴》是完全不同的版本。本书的编著者的情况是,“龙虎山张大真人、包山黄掌纶先生同订”。在卷首中,有“龙虎主人张继宗”(第五十四代天师)于康熙庚辰(三十九年)所作的序。根据该序的记录,庚辰之岁,张继宗停留于杭州的时候,徐氏给他看由其所集中撰写,并由一、二氏加笔而成的本书,因此而为之写序。该徐氏就是《广舆迁仙宣史》中的“徐道”,徐道的自序也登载于该书之中。根据自序,该书于乙酉之年(1645年),归纳总结了仙道儒各籍。而且由于该徐道是仙家,所以很明显该书是在神仙金丹道的立场上写的。徐道也认为道佛二氏的书义与儒的易理之间是相互符合的。至于徐道的立场,应该在宋代以来儒道两家的关系史的背景下来理解。至于这一关系史,其实就是儒之易理与以神仙道家的参同契为出发点的易理金丹道的发展相结合的过程。因此,可以理解为,该书是由明末的神仙道的徐道在金丹派的立场上总结而成的,并在清代康熙年间刊刻出版的。另外明代金丹派的作用可参照第三章。 417

且认为其追溯传承的方法,也是道家的常套手段,从而把邵雍的易学本身放在与道教的关系中来看待。另外,在黄宗羲的《易学象数论》中,也有如下论述:

康节因先天图而创为天根月窟,即参同契乾坤门户牝牡之论也。……盖康节之意,所谓天根者性也,所谓月窟者命也。性命双修,老氏之学也。其理为易所无,故其数与易无关也。

据他的解释,邵康节(雍)的先天图,与参同契之论是相通的,也是性命双修的老氏即道家之学,也是原来的易中所没有的。因此,黄宗羲、黄百家都把邵雍的易学看作是道教的东西。

邵雍的《皇极经世书》是一本展开他的易理思想,根据象数之学来解释说明宇宙之变迁、天时人事之变化的书籍。其中,阐释了世运会元之数以及卦象,并将之与历法相匹配。因此,在黄宗羲的《梨洲皇极经世论》中,有下面的说法:

康节之为此书,其意总括古今之历学,尽归于易,奈易之于历,本不相通相牵合,所以其说愈烦,其法愈巧,终成一部鹤突然历书而不可用也。

也就是说,邵雍以易理为工具将古今之历学做了一番总结概括及解释,并因此而创作出把历书与易的占卜之理一体化的《皇极经世书》。在民间兼有这种占卜内容的历书也是很普遍的,但是黄宗羲将具有同样形式的经世书批判为鹤突之历书,并认为不应该作为历书来使用等等。通过以上的论述可知,邵雍之学以易之解释为中心,与神仙道、金丹道关系密切,而且其《皇极经世书》是一本以占卜为内容的具有道教性质的民间历学之书。所以,该书对道教的影响很大,这可以从该书自身为《道藏》<sup>①</sup>所收录这一点而明确地反映出来。该书在道家中,大概特别是在金丹道

<sup>①</sup>《皇极经世书》十二卷。《道藏》太玄部收。

士中间,是作为占卜历学之书来使用的。在《立命篇》等中所提到的,孔道人所精通的《皇极数正传》也就是从《皇极经世》中衍生出来的象数历正之书。总之,就这样,袁黄首先受到的是道教信仰的洗礼。

他是如此相信属于道教的易者孔某之预言,以至于认为“荣辱生死,皆有定数,即要妄想,亦无可妄想”。对于他的这种想法,云谷禅师给予他如下的教谕,并因此而终于解开了他心中的迷妄。

惟凡人有数;极善之人,数固拘他不定;极恶之人,数亦拘他不定……命自我作,福自己求,诗书所称,的为明训。我教典中说,“求功名得功名,求富贵得富贵,求男女得男女,求长寿得长寿”。夫妄语乃释迦之大戒,诸佛菩萨,岂诳语欺人……六祖说:“一切福田不离方寸,从心而觅,感无不通。”求在我,不独得道德仁义,亦得功名富贵、内外双得。……

太甲曰,“天作孽,犹可违,自作孽,不可活”。孔先生算汝不登科第不生子者,此天作之孽也,犹可得而违也。汝今扩充德性,力行善事,多积阴德,此自己所作之福也,安得而不享受乎。《易》为君子谋趋吉避凶,若言天命有常,吉何可避?开章第一义,便说,“积善之家,必有余庆”。汝信得及否?

上面就是云谷禅师在引用佛教、儒教(书经、易经等)的学说的基础上,所给予了凡的教谕,即否定拘泥于形式主义之命数的宿命论,认为只有一般的凡人会受到天定之命数的支配,但是极善、极恶之人都不受其支配,而是由自己积累之善恶而使命数或变好或变坏云云。中等的凡人只有遵从命数之所定,而上下极善极恶之人,则不受其所限,这种因果报应思想,自古以来就有,以儒教经典思想为中心来讨论这种问题的作法也可以上溯到汉代。一方面,作为中国人一般所具有的宗教思想,也是袁了凡一开始所拥有的宿命思想,从古自今都在儒教、道教的一部分



人以及民众宗教中存在着,对读书人的思想有着很强烈的影响。如果说儒教具有合理性精神的话,那么可以说其中表现出来的一个方面就是将人们从这种宿命论中摆脱出来。以上引文中的言论也是引用儒教的经典来说明的。否定宿命之命数的因果报应论,业已通过佛、道、儒而得以宣扬,这也是善书思想的主要要素之一。袁黄终于否定了宿命论,以至于他还以佛、儒思想为基础来阐释因果报应思想,不过,如后所述他也并不否定道教思想。他的思想不是将儒、道、释分别而论,而是在三教一致立场下的思想信仰,并且通过这种形式渗透到中国人一般的思想中去,这也就是善书思想的理想状态。诚然,这种形式不仅仅只见于云谷、袁了凡的思想,也并非自明代开始才有的。但是,我们必须考虑到的是,袁了凡之所以在善书的发展史上具有划时代的意义,其原因在于他不仅拥有如上所述的善书思想,而且还在于他将这种思想通过具体力行功过格来加以实践,并且在日后,获得了超越命数得子以及进士及第成功(《立命篇》)等结果,而这些事实反过来又证明了他的这种思想的正确性。他的这种实践体验,在明末的历史中发挥了重要的作用(参照第二章)。也就是说,他以那些求科举功名的下层读书人为对象,向他们具体展示了道路前进的方向。于是,作为其结果他的思想在下层文人中大受欢迎,并在此基础上促进了善书的盛行。说明具有这种意义的因果报应思想的善书,其例子不胜枚举。其中,功过格<sup>①</sup>在当时也十分流行。另外,在云谷教导袁了凡的说明中,引用了佛、儒的经典或说教,这种引用三教经典的作法,也是善书中所常见的。其中最典型的例子就是写于明末的《劝善全书》。该书把儒、释、道三教经典中关于因果报应思想的文辞部分罗列出来,并加以分类整理。不过,《立命篇》并没有被《劝善全书》当作善书来整理。

400 如上所述,袁了凡的思想信仰受到当时佛教思想的影响特别大。根

---

① 参照第五章功过格的研究。

据《立命篇》的记载，自从受到云谷禅师的教诲而从迷妄中醒悟过来之后，万历八年，他请性空、慧空等诸位上人为其做求子愿道场；万历十四年，当上了宝坻知县后，受教于五台僧幻余禅师而行减粮之善政，还捐俸银给五台山，并斋僧一万。根据《居士传》的记载，在朝鲜战争中被削籍之后，他居家参禅打坐，修习止观。而且，在此事之前他就曾经与僧幻余、密藏两位禅师一起讨论过刊刻出版小本藏经。在《刻藏缘起》中也登载有他的这一愿文，可以清楚地了解其中的情况。《刻藏缘起》<sup>①</sup>收录了明末关于所谓嘉兴藏刊刻的资料。其中，《幻余大师发愿文》中有如下的记载：

万里癸酉，自金陵参云谷和尚，归锡武塘……时项东源、袁了凡两居士，日过我法喜游，……一日了凡居士与本矢言，欲将梵典翻为方册，俾家传人拔邪见稠林，归萨婆苦海。奈何弘愿虽发，而实行不加，法本竟滞寂山林，居士亦羈迷世网……

由此可见，万历癸酉之年（元年），幻余大师法本曾参见云谷禅师，并与已经受到云谷教诲的袁黄有了道交。当时的袁黄曾与法本发誓要刊刻方册藏经，但是迟迟不见行动，且当时的袁黄正迷于世网，即热衷于举业官途之晋升云云。该方册藏经的计划就是后来问世的嘉兴藏的起源。上面提到的法本（幻余）的发愿文，写于万历己丑之年（十七年）。该年幻余似乎曾经为了藏经的刊行而向当时任宝坻县知县的袁黄求过援助。作为回应，该年（万历己丑）袁黄自己也写了《刻藏发愿文》，该文后被刻藏缘起所收录。在该袁黄的发愿文中，关于自万历癸酉之年以来的事情<sup>401</sup>做了如下的记述：

于万历癸酉，余偕幻余禅师，习静于武塘塔院……逾十年，癸未达观大师，寄迹于汾湖之敝庐，余复与商榷，谓利益甚大。又明年甲

<sup>①</sup> 关于刻藏缘起与嘉兴藏，参照龙池清氏《明代刻藏考》（《东方学报》东京第8册收）。

申遇密藏师兄于嘉禾之楞严,相与筹画,颇有次第。即命余草募缘文,而请益于吾师五台先生。厥后具区、洞观、健参、宇泰诸兄弟,相竭力之,事遂大集。余则株守渠阳,不得与奔走。己丑秋幻余挟卷至官舍,索余愿文书于首。

从上文中可以看出,在万历癸未之年(十一年)的刻藏初期,作为推进者的核心人物达观大师曾与袁黄就刻藏之事商谈,并于翌年,即万历甲申之年(十二年),与达观的笛子在嘉兴的楞严寺筹划这一事业。可以明确的一点是,在这个时候之前,袁黄都是热心于推进刻藏的居士之一。此后,各居士也都曾为该事业而尽力了。不过,自从万历十四年进士登第任官以后,袁黄就不再能够为刻藏事业而奔走了。关于此,他自己也是这样记述的。他虽然于万历十七年写有发愿文,但是似乎对于刻藏之事没有提供实质性的援助。因为从《刻藏缘起》中所收录的各资料来看,关于袁黄的资料只有上面列举的两份,且其中也没有提到袁黄对刻藏有过实质性援助之事,并且在《立命篇》中也没有提到该事的片言只语。大概是因为袁黄在万历十七年以后,也就是在朝鲜战争的时候被提拔为兵部职方司主事,忙于为战事参谋划策,因此而不能参加远在江南的刻藏事业了吧。另外,万历二十一年被削籍之后,他在乡里发挥了作为一位贫寒的三教合一的实践者的作用,但是未能如那些以财力支持嘉兴藏的有势力的江南乡绅阶层那样,充分发挥作为新兴佛教的拥护者的作用。

402 如上所述,在嘉兴藏的刊刻方面,袁黄在其初期的策划中曾经十分活跃,但是在实际刻藏的时候似乎没有提供实质性的援助。不过,即使在万历十四年任官以后,他与幻余、密藏等之间仍然大行道交。很明显,他的佛教信仰是很深刻的。而且,他在万历十七年左右是如此地热心于佛教信仰,以至于在上面提到的刻藏发愿文中如是写道,“使朝廷之设科取士,皆以释典为据,使众生皆信佛教,藏经人人乐检,布法无穷而非不可思议”。作为影响过袁黄的明末革新佛教的三教思想,其实就是三教归儒思想,所以可以想象袁黄当时从革新佛教的立场出发,以至于设想

在科举中也采用佛教经典的情形,以及发誓普及佛教的愿望。通过《庭帷杂录》的记载,可以明确地知道,不仅袁了凡,而且其父亲袁仁及其母亲李氏都有佛教信仰。至于袁仁,他还把敬信三宝当作必须信奉的家法,更不准子孙染指崇儒废佛之事,并举出种种例子说明如此做法或有奇祸之险,以戒诸子。根据《立命篇》的记载,袁了凡受教于云谷禅师,悟所谓立命之说,并以其思想为立脚点而行积善之实践。当此之时,云谷禅师不仅传授给他作为实践之基准的功过格,同时还教他持念准提咒,以期待必验之事。这一准提咒,是七具胝佛母准提大明陀罗尼经中所宣扬的东西,伴随着观音信仰的兴起,就成为大为流行的陀罗尼。他曾经持该准提咒诵读,在上述的刻藏发愿文中也有提到诵读佛母准提咒以求满愿之事。其具体内容在《祈嗣真诠》第十的祈祷部分有详细的记载。在他改过积善祈愿之际,持诵准提咒,所奉事的诸佛、菩萨是“释迦牟尼、阿弥陀佛、宝月智严光音自在王佛、大悲观音菩萨、白衣观世音菩萨”等等。总之,他在充满佛教信仰的生活中实践功过格,以立命之说为基础体现报应之理,乃至于获得了超越命数得子、进士及第以及长寿等圆满结果。根据《立命篇》的记载,受到云谷教导后试图积功之际,首先要做的事就是在佛前发誓愿。最初,他对云谷“拜而受教,往日之罪在佛前尽情发露,作疏一通,先求科第,发誓行善事三千以报天地祖宗之德”。后来,在发求子愿的时候,则请“性空、慧空”等诸位上人,在东塔禅堂还愿后,再发誓要行善事三千。在发进士及第愿的时候,也是请性空等诸位上人,在家里还愿后,发誓要再行善事一万条。

如上所述,袁黄对儒、道、佛三教都有所学习。在他的修道过程中,首先接受了道教信仰的洗礼,接着受到了佛教信仰的熏陶,经过三教兼修之途,而成立了所谓的立命之学。走上了道教、佛教的信仰之途后,他就放弃了家学,并专心致志于举业。在他自身修道的过程中形成了三教合一的宗教信仰,通过这种信仰的实践,他获得了科举及第并当上官员的回报。他的这种三教合一的宗教信仰,是以当时的金丹神仙道教以及

云谷、达观等禅师的明末新佛教为其背景的,并呈现出与作为举业之学的儒教融合为一体的姿态。在他的修道过程中,对举业产生念头的机缘是受到道教信仰的启发。在他经过了佛教信仰的关卡后,作为道教之表现形式的宿命论就基本上被抛弃了。曾经给过他影响的道教,是从儒教中吸收了易理的金丹道体系的道教。他抛弃了该道教中的宿命论要素,但是并不是抛弃了道教本身。如果从写作的年代来看的话,他的善书思想以及信仰首先表现于他的著作《祈嗣真诠》之中,其次则体现在作为其宗教性实践记录的《立命篇》之中,后者是他削籍之后对自己的修道过程所作的总结。如上所述,《祈嗣真诠》是万历十八年之前所写的,这个时期他已经开始实践自己的立命信仰。其中,“聚精第三”的内容是关于道教房中术的医术性解释;“养气第四”则是针对一般人所解说的胎息之法;“存神第五”则一开头就引用符篆家的“聚精在于养气,养气在存神”之说,来阐述“聚念”的关键。另外,他还用道家的胎息理论来说明精、神的聚中、房中之术,并提出了以下的说法,即:

404           道教宗旨,以空洞无涯为元穹,以知而不守为法则,以一念不起为功夫。简尽万卷丹经,有能出此者乎。

这表明他在接受道家之宗旨的同时,对主张金丹房中说的道家之丹经也很有兴趣。接着,他说:“禅门止观乃存神要诀”,并引用华严经、起信论,来说明真如,事理无碍,天台的假、空、中三观,佛教理论,以及以结胎(妊娠)为目的的存神法等等。该部分虽然引用了佛教之说,但是整体而言都只不过是為了修饰道家的房中结胎法而已。在“和室第六”、“知时第七”中,从场所、时间方面对房中术做了通俗易懂的解说。“成胎第八”的内容主要是妊娠成胎以及成胎十个月期间的妇科知识。“治病第九”则阐述了妇科的治病方法。这样,《祈嗣真诠》的第三一九部分就如其书名所言,是他结合自己的体验,对成胎得子的胎息、房中之法所做的通俗易懂的解释。如上所述,在修道的最初阶段,他的信仰、思想都曾经

受到过道家宗旨的影响,因此很明显,用神仙金丹道、金丹道来说明房中术的丹经也成为他所感兴趣的内容之一。金丹神仙道与医术学之间的关系自古就有,袁黄也看到了这一点。而且,他也继承了作为其家业之医学的遗产。因此,这本书也显示了其家学之医学与神仙金丹道之间有过交流的一面。

以上通过《祈嗣真论》考察了袁黄思想信仰中的道教要素,关于此在其万历十七年的刻藏发愿文中也可以看出来。这些思想,主要体现在该文中的以下几个地方:

南岳思大禅师发愿誓,求神丹大药,得长寿五通,修习禅定,次<sup>405</sup>  
求六神通,具足一切法门,成无上道,度诸众生……我今亦发愿先求  
神丹大药,誓造全部藏经书板,普遍流通永世不灭……但愿诸佛怜  
我圣贤助我,即赐神丹,或逢仙草,证五通仙果,住五浊恶世,救度  
众生。

上文的意思是说,学习南岳思禅师发誓愿求神丹大药而得长寿云云之做法,袁黄也同样地发誓愿,向诸佛圣贤求助,期望能够得神丹、逢仙草、造藏经、救众生等等。南岳禅师指的是北魏的慧思。他曾经写过《南岳思大禅师立誓愿文》<sup>①</sup>,袁黄所指的应该正是这一誓愿文。除了慧思之外,包括稍稍后辈而几乎同时代的曇鸾等在内,当时的佛僧之中有很多都是修神仙丹药之道的。这主要是因为原本佛教中作为治病之灵药的服饵与中国神仙道之间有过交流的缘故。袁黄大概就是这样结合这些佛教家所传的思想,以佛教形式来修饰自己的金丹神仙道的信仰的吧!

如上所述可知,袁黄不仅仅在其修道的最初阶段受到过道教信仰的洗礼,而且在进入立命信仰的时代以后,虽然他抛弃了道教中的宿命论要素,但并没有脱离道教信仰。因此,很显然,他的宗教信仰不仅仅只是修学过程中的三教兼修,而且还是在三教合一兼修的立场下,以作为其

①《大正新修大藏经》卷四六收。

信仰生活之归结的立命观为基础的善书信仰。

在袁黄的善书信仰思想中所出现的功过格,表明了信仰实践的基准。他的功过格传自云谷禅师,在其身体力行的功过格之际,在上述的佛教信仰意识中,往往是要对佛僧发誓愿的。因此,其功过格应当是当时所流行的佛教家功过格在民间流通的一种形式。作为当时佛教家功过格中的代表,有现存的云栖祜宏的《自知录》。云栖是明末新佛教的中心人物,因此,祜宏创作有《自知录》也是一件饶有趣味的事情。中国佛教自古以来就存在着功过实践的意识,在明末新佛教中这种意识表现得最为强烈,以至于可以将佛教信仰实践中流行功过格作为其时代的特征。在明末的新佛教中,祜宏在乡绅、士人阶层的援助下,坚持新佛教的立场,并试图从新佛教中排除民众性的异端要素。与此相对应的是,云谷是新佛教在出现祜宏之前的发展过程中的代表性人物,正因如此,在云谷中可以看到与民众性形式相接近的信仰意识。袁了凡从云谷那里传授得到的功过格<sup>①</sup>的内容,现存可见的,首先有出现于作为和刻本《阴鹭录》的祖本,即崇祯版《阴鹭录》之中。另外,在有崇祯七年序的,由陶珽、陶珙所编辑的《谷饴汇》卷一二中也有收录。它的内容是以表格排列的形式来表现的,因而比《自知录》更接近于一般大众的民族道德方向。关于这一不同点,也可以从以上对云栖与云谷的对比中看得出来。但是,这种差异,与其说仅仅来自于对云栖与云谷的比较,毋宁说还有可能是因为由袁了凡加工过的缘故。的确,这一功过格究竟是从云谷处传授而来的原样,还是袁了凡为了适应自己的实践而加以修改过的样子,是不明确的。袁了凡对民族道德的思想,在他后来的善书整理过程中也没有完整详细的叙述,不过在其《科第全凭阴德》(积善)中将“随缘济众”的纲目分为十项并一一说明的态度,显示了在后来的善书中可见的关于民族道德的那种思想。因此,可以认为功过格的内容是他根据自己所依据

<sup>①</sup> 参照第五章功过格的研究。

的民族道德而加以整理的东西。他在积功的过程中了悟到减粮善行可以一件抵万件之事,已经在《立命篇》中论述过了,这大概也是他在实践力行的具体过程中所总结出来的东西。

袁黄的善书思想以及信仰可以通过《祈嗣真詮》的“立命省身”篇来了解。在《祈嗣真詮》的“改过第一”中,引用古代圣贤的话来阐释吉凶祸福之道,并且提出了改过观,即为了获福避祸,那么先不必论善,而先须改过的主张。为了改过,第一要素为发“耻心”,第二为发“畏心”,第三为发“勇心”。另外,还说明改过的方法有从事上改、从理上改以及从心上改等三种方法。并且,他认为在改过发愿之际,需要有“良朋之提醒”与“鬼神之证明”。他认为,与改过的实践相伴随的是良朋的社会性以及鬼神信仰的基础性,这也表明了改过实践在善书信仰中的流行。并且,在这种“吾辈身为凡流,过恶猬集”的意识下所形成的改过思想,大概也是受到佛教影响的缘故。该书的“积善第二”中,以《易经》的“积善之家,必有余庆”为开头,列举了许多在这一思想下因积善而科举及第的例子。并且,他说,该善是“随缘济众”的,其种类很多,大略可以分为十纲,并列举以下十条:

第一,与人为善;第二,爱敬存心;第三,成人之美;第四,劝人为善;第五,救人危急;第六,兴建大利;第七,舍财作施;第八,护持正法;第九,敬重尊长;第十,爱惜物命。

以上的第七、第八点,显示了袁了凡的佛教信仰立场,这表明云谷所传授的功过格款与这一立场也是有相通之处的。其他则都是与民族道德有关的条目。他的这种分类方法,与云谷所传授的功过格款中的归纳整理方法并不是一样的。《祈嗣真詮》中从“聚精第三”以下至“治病第九”之间的内容已经在上面论述了。在该书的“祈祷第十”中,记述了袁黄的信仰。其中,以佛教信仰为中心,包括了白衣观音经咒、随心陀罗尼、准提咒,以及祈祷时候的像法、坛法、印法、陀罗尼受持法等内容。通



408 过白衣观音咒也可以了解到,在他的信仰中具有强烈的中国民众佛教的倾向,而且他还受到过明代教僧祈请佛事之仪轨的影响,并且其中也包含了当时密教信仰的内容。在该“祈祷第十”的开头,他说“改过积善,祈祷之本也。现尽其本,兼修其文,无不应矣”。这些都是论述善书信仰之根本意义的语言。意思是说,祈祷归根结底也是通过具体的改过积善之行为才能实现的。因为善恶的行为决定了报应,所以不伴有善行的祈祷是没有意义的。接着他又说,“……江南多供张仙而得子者,非张仙之力也。此心既诚则感无不应耳”。也就是说,他用善书的思想解释了世间流行的迷信。他所主张的祈祷,是以这种改过积善为前提的。因此,他认为对于“山川之英,鬼神之灵”等凡是应该祈求的对象,都必须致力于祈祷。可见,他是从善书信仰的立场来接受民族宗教的。综上所述,《祈嗣真论》是一本叙述如何以善书信仰为基础通过改过积善而积功,调整聚精等房中金丹之术,再加以祈祷,以必定实现成胎得子等目的的书籍。

袁黄的《立命篇》是了解他的善书信仰、思想的最重要的资料。如上所述,这是在他削籍之后,即六十八岁时所作的。作为一部家训,在文中他回顾了自己的修道过程即形成善书信仰、思想的足迹,并以之教育儿子天启。袁黄通过善书信仰的体会与实践,而获得了得子、科举及第并当官、长寿等结果,可以说是实现了福祿寿皆全这一中国民众的最高愿望。原来,在密教系统的宗教仪式中,是根据仪轨成规来做祈祷请益之法事的。不过,密教仪式在与道教的祈祷请益之仪轨仪式的相互交流中,变成了求现世利益的民众信仰的巨大支柱。袁黄所主张的祈祷之成规也显示了当时民众宗教中密教系统的仪轨内容,其中因为准提咒持诵之种种益处而大受信仰,其情形如下所示:

409 佛言此咒能灭十恶五逆一切罪障,成就一切功德,持此咒者,不问在家出家,饮酒食肉,不拣净秽,但至心持诵,求男女者,便得男女,若求智慧,得大智慧,能使短命众生增寿无量,所求官位无不称遂。

这与中国民众所求的福禄寿之愿望并无二致。《祈嗣真论》、《立命篇》就是这样的书籍，即记录了以实现这种中国人共同愿望为目的的信仰生活。特别是《立命篇》，必须注意的一点是，这本书是他被削籍后，也就是在他怀才不遇的时候，而且是他的儿子天启离科举及第为时尚远的时期里，在乡土社会的地位以及财产等各方面都不如意时的晚年之作。《立命篇》的内容完全如上所述，记录了他受到立命之启发，通过善书信仰的实践而获得得子、科第任官、获得高寿的结果的过程。在其末尾还添加了如上所述：

汝之命未知若何，即命当显荣，常作落莫想。当顺利常作拂逆想。衣服颇足，常做贫窶想。即学问颇优，常作浅陋想。远思扬祖宗之德，近思盖父母之愆。上思报祖国之恩，下思遗家之福。外思济人之急，内思闲己之邪。日日知非，日日改过。……云谷禅师所授立命之说，乃至精至邃至中至正之理，其熟玩而勉行，毋自旷也。

在上文中的前半部分，他认为即便处于显荣、顺利、丰足、学问优（科第）等人间之风调雨顺的繁荣时期，也应该常常将之当作相反的逆境来思想。这无疑是从自己以万历二十一年为分界线，一朝从显荣之境况转而跌落为削籍之落魄境地的切身体验中有感而发来的。接着，在总结命运的时候，根据云谷禅师所传授的立命之说，认为命运是由于“远思祖宗之德”等以下种种改过积善的行为而决定的。于是，如果认为《立命篇》的内容就是他在身陷逆境时体会得到的、以立命为基础的善书思想的总结，那么从他对明末求科第的贫寒的下层读书人也就是士人所产生的历史410  
 性作用来看的话，可以说这本书中所体现的思想就是与明末士人阶层的实践伦理、宗教伦理相通的思想。因此，袁黄所写的以《立命篇》为主的善书，在士人阶层中间大受欢迎，并且以此为中心，向乡绅阶层以及普通民众流传，而使明末发展成为善书流通的繁盛期。另外，袁黄的另一著作《谦虚利中》，是以实例来说明谦虚是受福之基础的道理的书籍。其

中的实例都是因谦虚而获得科第成功的事例。而且特别举例说明,寒士或者贫儒要获得科第的成功,谦虚的品德尤为重要。在文中,一开头就引用《易经》来说明谦虚的意义,接着则说“予屡同诸公应试,每见寒士将达,必有一般谦光可掬”,并列种种种事例说明。其中有一事例如下所示。江阴的张畏严虽然参加了科举考试,但是没有获得科举及第的成功。因此张<sup>①</sup>就此问题去求教,并受到这样的教诲,即“中(科第)完全是命中之事,造命者在天,而立命者除了自己没有别人。只要力行善事,广积阴德,小心为人谦虚谨慎,以之来接受休命的话,又有什么福是求不到呢。贫儒不能以钱去积累善事、阴功,善事阴功的关键在于心。而且,最重要的要素谦虚决不是钱所能买到的”(大意)。这就是说,作为贫儒立命的关键在于心行。明末的善书、功过格中对善行为者的“心”的重视,明显是受到了阳明心学的影响。袁黄的谦虚之说,也就是说谦虚是贫儒不费钱就可行之善功的意识,与包括下层民众在内的中国人一般的善书意识是相通的。不费钱而积功的思想,在功过格中总结为不费钱功德例,在明末以后十分流行(参照第五章)。中国人中间当然也有费钱以积功德的思想,但是“不费钱功德例”是那种不从财利之立场出发的功德,也就是说这种功德例总结了即使没有财利之人,不需要花费财利也可以实践的民众道德意识。《谦虚利中》中所显示的袁黄的善书信仰意识与这种民众道德意识是息息相关的。袁黄收集了以寒士贫儒的立场而科举及第的事例,写作了本书,并总结了作为寒士贫儒的善书信仰。不难想象,另一方面,贫寒的儒士、士人在求科第的过程中,通过本书的阅读而促进了他们善书意识的成长。不管怎样,这篇文章与《立命篇》同样,也是他在削籍之后的逆境时代之作。

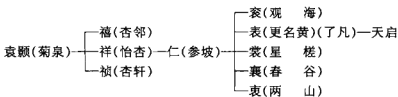
作为袁黄的善书,在其有生之年,首先是《立命篇》、《积善》(科第全

① “道者曰:‘中全要命……造命者天,立命者我。力行善事,广积阴德,而又加意谦逊以承休命,何福不可求哉。’张曰:‘我贫儒也,安得钱来行善事,积阴功乎?’道者曰:‘善事阴功皆由心造。常存此心,功德无量。且如谦虚一节,并不费钱。’……”(着重号为笔者所加)。

凭借阴德)以及《谦虚利中》十分流行,接着流行的则是《祈嗣真詮》。这是根据讨论他的著作的文章中所出现的那些现存版本所作的推论。另外,作为袁黄的善书在世上最为流行的,就是《立命篇》、《谦虚利中》、《积善》与《改过》这四篇文章。其中《积善》与《改过》是万历十八年以前就已经完成的《祈嗣真詮》中的两节。削籍后晚年所作的《立命篇》、《谦虚利中》大为流行之后,前期所作的《积善》、《改过》也一并流行起来。如上所述,他在儿子天启出生以及科第任官之顺境的上升期中创作了《祈嗣真詮》,而创作此书的基础,就是三教一致的善书思想、信仰。袁黄的这种善书思想、信仰,通过其削籍后之落魄贫寒时代所作的《立命篇》等善书而获得了进一步的发展,并最终修成正果。而且,在与明末贫寒士人阶层的具有历史性的社会意义相结合之后,使善书在以下层读书士人为中心的民间大为流通。

## 六 袁氏之家的传统

通过以上介绍,可以清楚地了解到袁黄的善书思想、信仰的内容及其形成过程。在考察他的思想、信仰的时候,还有必要进一步考察一下他的家族传统。幸运的是,在《袁氏丛书》中,收集了袁黄的祖父袁顛所著的《袁氏家训》,因此可以借之来进行考察。该家训分为家难、主德、民职、为学、治家等五篇。在这里,首先抄录附录在家训中的系谱,并利用家难、民职、治家等各篇来略述他的家族传统。<sup>412</sup>



袁氏世代居住居住在嘉兴的陶庄(在明代嘉善县境内),元末的时候家境颇为富裕。顛的父亲“杞山先生”(名不明)豪侠仗义,精通经学,甚

至达到了易诗书三礼春秋三传都逐个论考过的程度。他与同乡的杨任、胡士高、庄毅、庄衍等一起结礼义之社,各自致力于行义,引导乡里的为善之风。正巧起靖难之师的时候,黄子澄来姑苏密谋匡复,并与袁杞山、杨任等有过往来,因此袁氏与黄氏等一起被没籍,袁杞山差点被逮捕,以至于不得不四处逃亡。永乐十一年正月初二日(《明史》本纪、《实录》中没有记载),朝廷敕谕三法司,宽宥齐、黄等远亲中尚未拿捕者,杞山这才开始携母住在吴江,以训蒙为业,隔年后就生了袁颢。因为其母亲体弱多病,所以袁颢为徐氏所鞠养,姓也改为徐氏。洪熙元年四月(《明史》本纪、《实录》中为前一年的永乐二十二年十一月的条目),由于颁布了复还田土之令,杞山才回到乡土陶庄。徐氏因为无子,所以不同意袁颢回到陶庄,将之留下作为女婿,袁颢因此而终于入籍吴江。根据复还田土之令而返还的田土,仅仅是原有的四十余顷土地的十分之一而已。袁颢的长兄当时已经在外地边远的地方戍守,而袁颢也因为从医而富裕,因此杞山的遗产就分给了族人(家难篇之略述)。

- 413 袁颢在十八岁的时候,修举业而要赴县里赶考时,其父亲教诲他说,“但为良民以没世,何乐如之”,因此而放弃了考试。自此以后,袁颢遵从父亲的教诲,不习举业,而决心世世代代为民。在“民职篇”中袁颢做了如下的论述,以训诫子孙。“如欲为良民,必须勉力于职业。太祖皇帝教民榜文上如是说过,孝顺父母、恭敬长上、和睦乡里、教训子孙、各安生理、毋作非为等,皆所谓民之职也。果能实体力践,则可希贤希圣希天也”,即希望他们以这样的意识来处世。“所谓士农工商之四民,吾家既然放弃了举业,而且既不会力耕又不会工商。因此,在养生之诸艺中,只有医最近仁,且学医又可资生养家济众,因此应以医为业”;“吾家既不求仕,则绝荣贵之意,读书明道,约己济人,绝不可有分毫望报之意。庶几则学问日精道德日茂,以不愧为良民也”;“盖功名出处,原来就有定分。愚人不知而妄自奔趋以事。然奔趋而得不过一二,得不到者则为有千万。奔趋而得乃定分,不奔趋而岁月之后亦必有得。正如前辈所言,死

生贫富实为生来治定”；“吾家子孙不习举业，好好修身成德，安良民之分，尽良民之职，如若一言一动皆足为世俗之师范，则不使父母为之而羞耻矣”。

根据“家难”、“民职”两篇的论述，明初的靖难之役中黄子澄、齐泰国等所代表的江南豪族因为属于建文帝的势力，所以受到了永乐帝的弹压。袁氏也是其中的江南豪族之一。因为家难而流亡并失去了财产的袁氏，在这样的背景下所产生的家族传统的训诫处生观，就是以家训的形式提出了放弃举业而从医，以期成为良民，并以太祖的六谕为行事之基础以期成为世俗之范等等。六谕后来被乡约以及家训所采用的例子<sup>414</sup>很多，不过袁氏家训是最早采用的例子之一。明室的专制权力是在成祖的时候确立起来的，其自上而下的渗透法，从袁氏家训中可见一斑，以至于产生了良民意识。良民的思想当时在法律上还没有开始出现，袁氏的确应该是在经过了家难之后才产生如此的想法，因而具有特殊的意义。另外，作为良民，修身成德为世俗之范，不求荣贵而安分守己的态度，服从上层权力而守身的做法，在众多的善书中都有出现，也是与中国一般的民众意识相通的。但是，这些都不是从袁氏这里才开始有的思想。死生富贵生来注定也是很普遍的民间意识，也并非是从这个时代才开始有的。不过，这种普遍的宿命论意识在袁了凡接触到立命之学并将之克服之前，作为一般的定分意识而支配了袁氏的家族传统思想。这的确也是因为有家难这一客观现实条件为基础的。因为放弃举业已经上升到了家训的程度，所以袁氏就失去了走向仕途的条件。在“民职篇”中，曾说“吾家不谋禄仕，并非愤而逃避。其理由之一是杀运未除，如果性命能苟全于四五世之后，世易时移而免于刑的话，也许也可以出世而应了”。正如其中所说的那样，该家训也是为保全家庭而诞生的。对于一个迫不得已而放弃举业的家庭来说，到袁了凡的时候能够科第成功，从其家族的传统来看的确算得上是一件大事了。当时的读书人阶层中，求科第但却不成功者甚多，袁了凡虽也属于该读书人阶层，但是在其家族传统的熏

陶下却成材了。了凡主张的谦虚说以及贫寒儒士积功的意识,完全是在袁氏家族传统的深厚根基下培育出来的,加之晚年的削籍落魄经历而得到了进一步的强化。所以,其中包含的意识,是明末民间众多普通读书人的社会意识之中具有代表性以及具有支配性的东西。

- 415 在“民职篇”的意识中,包含了自宋代以来就有的,特别是与《袁氏世范》的意识中相通的思想。袁氏与宋代的一般地主阶层、读书人阶层之间所具有的相通的思想,不仅适用于袁氏,也适应于宋代以来一般的地主、读书人阶层。因此,宋代以来具有代表性的家训家规就是《袁氏世范》、司马光的《居家杂仪》等。这些家训与《文公家礼》一道,成为以后的家训以及一般读书人阶层的规范。明清时代的家训及道德书,还有善书中引用这些家训家规的例子很多。《袁氏家训》也未能例外。特别是在“治家篇”中的前半部分,完全引用了《居家杂仪》中的内容,后半部分则从《世范》中吸收了数条内容。将家训与善书相结合,在明末以后获得了快速的发展(参照下卷)。在后代的善书中,《世范》以及《居家杂仪》等被屡屡引用。这说明作为善书流通的社会阶层的一部分,他们与宋代产生这些家训的一般的地主、读书人阶层之间是具有共性的。根据明清的事例,这一点也可得到充分的说明。因此,如果说,即便其家产十分富裕,比如达到了家难之前拥有四十顷左右土地的所有者的富裕程度,然而家庭的生存之道也仍然在于顺应上面的权力,在于读书修身为世俗之范,在于惠世济人的话,那么这种存在于民间社会的自我角色认定与意识形态,也正是善书所宣扬的思想意义所在。包括家难在内的种种社会条件,构成了袁了凡家族产生善书思想所需具备的基础。

下面就以上六节所作的论述做简要的总结。在袁了凡的学问与思想中,具备了一般的求儒学以及修举业的读书人的要素,以及具备了在民众道德纪律实践与宗教信仰方面的善书的要素。这些要素并不仅仅是他一个人所特有的。他之所以能将这两个要素合而为一,主要是由以下因素综合作用的结果,即他生长在明代这一三教一致的民众宗教时

代,他的家族传统给予他的影响,以及他自己的人生体验,即他虽以这一家庭传统为立足点,但日后却通过立命说打破命数而获得了得子、科第、长寿等成果等等。所以,他的家族传统以及他在晚年的切身体验,代表<sup>①</sup> 416 了明末没有获得功名的大多数读书人,以及贫寒儒士的意识。通过以上考察、总结了袁了凡在善书创作以及在善书的发展流通中所起到的历史性作用。

---

<sup>①</sup> 本章经常将明末贫寒读书人的立场与袁黄的立场结合起来进行论述。关于这一士人阶层在明末的历史性、社会性作用已经在第二章中考察过了。



## 一 前言

如上所述,袁黄的立命宗教思想及其实践,不仅成为民众善书式宗教生活的模范,也促进了善书的流通。而其中,作为袁黄宗教实践之基准的,则是云谷禅师传授给他的功过格。这一功过格在云谷、袁黄之前就已经流行于世,不过在袁黄以后则呈现出多种多样的形式,并在世上大为流行起来。此外,功过格在善书中的地位大大提高,在善书中所占的数量上更多了。所谓功过格,一般而言,就是这样的一种善书,即在书中把中国的民族道德区分为善(功)与恶(过),再加以具体的分类记述,然后将各种善恶行为作计量统计,并做相应的说明。将民族道德按照功过之别分类记述,并加以计算的做法,自古以来就有。不过,功过格是在一个本子中,整理排列各功过之格(基准),对相关的各件行为做计量登记,同时也根据本子中所列的条目来实践道德行为,最后根据本子中相关的计量登记,将之相加减后统计得到的功过数值,就代表了行为的结果。

例如,在道藏本的《太微仙君功过格》(洞真部,戒律类,雨下,七八册目)的序中,有这样的说明:“明书日月,自记功过,一个月一小比,一个年

一大比,知自己功过之多寡。”在本文的开头中,还有如下的论述:

大凡受持之方法,常于寝舍之床首置笔砚与簿籍,先书月份,再书日数,日之下作功过两行。卧床时记终日所为之善恶,根据功过格内的名色数目,善则注于功之行下,恶则注于过之行下。不可只记功,过则隐而不书。月末计算总数,功与过相比,并将功过相加减,统计其结果为+、-(正数、负数)后,总计其功、过之数值,每月重复如此,至年末大比,可知自己一年间之罪福。

根据袁了凡在《立命篇》中的相关记载,他从云谷那里传授得到的功过格,就是在格子中逐日登记所为之事,善则记录数值,恶则从其中减去等;对于那些不会写字的人,或者将朱砂圈在日历上,或者将空格一册置于案头悉数记录所为之善恶等等。在天启二年(1622年)出版的颜茂猷的《迪吉录》<sup>①</sup>平卷(即同书末卷)之“功过格附引”中,记载着具体的记录方法,即“自己每日在日历上记录功过。一功则记⊖,十功则记⊕,百功则记米,一过则记×,十过则记⊗,百过则记⊗(或⊗)。以功补过,加减有余的则为功过之定数”。内阁文库藏《阴鹭录》<sup>②</sup>的卷末中有记录着“崇祯 年 月”以及有具体的格子簿记形式的图示。在以后的许多功过格中都记录了记述功过的方法,但是其内容大同小异。根据这些材料可以明确地知道,功过格实际是上都是通过如上所示的方法来操作的。

制作格图并记入内容的做法与功过格的命名之间是有关联的,比如袁了凡在《立命篇》中记载了画空格作记录的方法,内阁本《阴鹭录》的目

① 《迪吉录》中于崇祯四年由林焯所写的叙中,有“壬戌岁持稿铁示余”的记载。壬戌就是天启二年(根据内阁文库藏崇祯四年版本)。但是平集 33 页里有天启三年的事例。因此,的确有稿件完成后又再附加的内容。

② 关于《阴鹭录》,在元禄十四年,熊东狮子谷升莲社曾将“阴鹭、自知二录”合刻,不过该和刻本《阴鹭录》《自知录》是明末崇祯版本在日本的翻刻。其中收集了袁了凡的所谓“立命篇”等与袁了凡有关系的善书资料。内阁文库本《阴鹭录》是明朝的版本,与和刻本《阴鹭录》有所不同的是,其中编辑收集了阴鹭诸说话、袁了凡的著作、莲池大师株宏的《自知录》等内容。因此,在明末,称为《阴鹭录》的书籍至少有两种。

录中将其收录的格式称为功过格,等等。在《汇编功过格》卷末中,以“功过格式”为题,记载了记录功过的日历格图,其记录方法则如《迪吉录》中所表明的一样;在《御虚阶功过格》中也记载着以“格式”为题的同样的图示。有人认为,因为在身体力行道德之际以格图、格式等图示的形式用于记录,所以从其格式格图本身的名称出发而产生了“格”的称谓。虽然实际上功过格的确是用格式格图的方式来记录功过的,不过也有人把需要力行实践的道德加以整理排列,并以数量的形式来表示的善书本身称为“格”,且流通中的善书中的功过格也必定是附有格图的。道藏本称记载有功过之条目的“功过之格”传自太微仙君,这里指的就是书籍的本身。功过格中不用格来命名的则有《自知录》,其他则都是以格的名称来命名的。在《汇编功过格》的凡例中说“太微仙君原格只记载大略”,又说“格之词悉用白文大字”,所指的也是书籍本身。在《广善篇功过格》卷末的“附”中,罗列了自《太上格》以下至《迪吉录》为止的五种书籍。道藏本由功格与过律组成;《迪吉录》所收录的功过格则是功过分别为十格,并且据说其著者颜茂猷另外还著有《功过十格发明》。<sup>①</sup> 在《汇编功过格》中,从尽伦格以下至居官格为止的各项中都附有格的名称。以上都是根据内容而将这一类书籍统称为格的例子。“格”的字面意思是标准或者是规范。格式一语也用于规矩的意思。称为格的书籍,或者是在规矩、基准的意义上,以格、格式的形式将道德的规矩规范加以整理排列,并在各条目下标明数量的书籍;或者是将书中的各个分类项目称为格,并在实际操作中以格图的形式来记录以及计算。总之,这些善书都可以称为功过格。即,在实际中实践格(道德规范)的时候,作数量上的统计,功过相除,并将之在格图上做明确的记录,从而以数量或者从形式上来说具有形式主义的外在性的东西来表示其结论。其实,在这一作统计的过程

<sup>①</sup> 和刻本《自知录》卷末之忍微的说明。忍微(1645—1711),是江户人,在净土宗增上寺中学习,遍历各地,在京都东山、鹿谷重新兴建宗祖之遗迹,号法然院,从事宣教、著作。

中,所体现出来的正是中国民族道德的本质。也正因为如此,民族道德作为一种具有生命力的东西通过上述意义的功过格而呈现出来。

也有人认为格的名称起源于律令格式中的格的意思。在中国的民族宗教意识中自古以来就存在着以阴律补充王法律令的思想。但是关于人类记述自己行为的功过格,还没有发现可以说明功过格充当补充律令之格式的相关材料。因此,我认为格的意思不应当作为律令格式之格来理解。

关于功过格的研究,无论是在中国民族道德的研究方面,还是在民众道教的研究方面,其中都包含了种种值得研究的问题。但是,无论做哪方面的研究在此之前,作为其基础,首先必须对功过格本身做书志性研究。但是,长期以来一直缺乏关于功过格的基础性研究。只不过在有些研究中对这一问题略有提及而已,如小柳司气太博士的《老庄的思想与道教》第二部第三编第三章“民众的道教圣典”;同为该博士所翻译的《道教圣典》中所收录的“功过格辑要”;高雄义坚氏的《明代集大成的功过格思想》(《龙谷大学论丛》244);清水泰次博士的《明代的宗教融合与功过格》(《史潮》6之3);平野义太朗氏的《规范支那乡党社会协同生活的民族道德——以功过格为中心》(《法律时报》15之11);西泽嘉朗氏的《阴鹭录的研究》等。但是这些研究丝毫没有涉及到作为功过格研究之基础的书志性研究。所以,本研究<sup>①</sup>打算将书志性研究作为主要的研究内容,并以此作为功过格研究的出发点。本研究将尽量涉猎各种功过格,特别是对于明末清初的主要功过格,将尽可能地加以悉数研究,唯一担心的是能否将之全部收集得到。原本善书的数量就极其众多,已经成为经典的《感应篇》、《阴鹭文》、《觉世经》等,虽然其内容是确定的,但是

① 昭和二十七年(1952),出版的相关论文,有吉冈义丰氏《道教の研究》之“一、民衆道教のこと、第二章感應篇と功過格”;以及抽稿《功過格の研究》(《東方宗教》2、3号收)。本研究主要是在后者的基础上增补而成的。另外,相关出版的论文还有吉冈氏的《功過格思想の一流》(《東方宗教》15号、昭和三十四年)。

大体上来说,出现名称相同而内容各异的情况也是很普遍的。特别是功过格,因为是具有上述性质的书籍,所以在实践民族道德的时候根据不同情况出现异本也是很自然的事情。总之,功过格的种类非常繁多。本文虽然打算将主要的功过格作一个大致的罗列,但是恐怕在今后的研究发展中仍会发现更多的别本。

## 423 二 在功过格以前

在功过格诞生以前,自汉代以来就有了以功过判定人之行为的做法。调查官吏业绩的功过殿最,大概自官僚制度成立以来就开始实行了。关于这个问题,即从制度史上对各个时代的功能殿最做详细研究,仍然是有余地的,这里只是论述所上奏的功过殿最的问题。根据《续汉书·百官志》中的记载,太尉“掌四方兵事功课,岁尽即奏其殿最,而行赏罚”;另外,司徒掌管“四方民事功课”,司空掌管“四方水土功课”,他们各自上奏殿最,作为行赏论罚的根据。在以后各王朝<sup>①</sup>中都实行类似的功过殿最之考功,在历代正史的正官志职等中也有记载。唐令中也有考课令,并规定有功过殿最、四善十七最等。至于官吏的功过,都有大小的差别,因此也就有“功过相除”<sup>②</sup>的原则。考察官吏之功过的时候,还要结合士大夫官僚的业绩,行圣贤之道的善过等相关方面来做考察。儒教是结合了制度、政治、道德、学术等的综合性学问,因此从儒教的立场来看这是理所当然的事情。在《易经》的《系辞传》中所出现的“积善”与“积不

① 关于汉代的考课、功次的研究,有镰田重雄氏的《汉代史研究》之“汉代郡国の上計”;大庭修氏的《漢代における功次による昇進について》,《(东洋史研究)12-3》。另外,还有福岛繁次郎氏的论文《北魏前期の考課と地方官》(《滋賀大学学芸学部紀要》第9号),论述了北魏时期的考课。

② 《十驾斋养新录》卷一八“功过相除”的条目中说,“郑康成云,士有百行,可以功过相除(见《诗·氓》笺)正义云,士有大功则掩小过故云可以功过相除”,即记载了郑玄之解释以及正义之注释。同书同卷改过之条目中也宣扬了圣贤之道之改过迁善。这些都是将作为官僚的业绩与作为士人的道德行为综合起来的思想。

善”的思想也是与之有关联的。在考察官吏功过的思想基础中,也许也存在着计算善与不善之行为的意识吧。根据官吏之功过给予相应的赏罚,针对“积善”与“积不善”而有“余庆、余殃”之结果,其中都隐含着报应的意识。判定功过殿最以及善与不善的主体,不是行为者自身,而是君主以及天、神。天<sup>①</sup>、鬼之赏善罚恶,与君主之对官僚的赏功罚过,在道理上完全是一样的。在显明之界若行不善,人将诛之,在幽间若行不善,鬼将诛之,这种思想换一种说法就是,阳恩乃人君之行爱,阴惠乃天地之报德。关于阳间与阴间,王法与阴法之间的相即相似关系的这种说法,自汉代以来就已经存在了。由此可见,这种作为后世的功过格思想及其伴随而来的民间信仰的萌芽,早在汉代就已经出现了。一般而言,中国固有的信仰是以现世的因果关系为主的。在《庄子》、《论衡》中所阐释的幽明、阴阳两界的说法,其实也只不过是对于现世中由鬼神与君主所支配的两界所作的区分而已。在中国固有的信仰中,对死后冥界的意识,也就是在神仙思想的影响下试图在长生不死的仙人世界中谋求一个定位的意识,其实也具有延长现世之人间的意味。当中国固有的信仰在吸收了佛教的地狱冥界信仰之后,就发生了变化。在固有信仰,即在现世中由神鬼君王所支配的阴阳两种赏罚的基础上,增加了在冥界、来世中的赏罚思想。太山、城隍以及十王信仰中都加入了这种佛教要素。随着这种信仰内容的复杂化,那么其中的功过思想又会产生怎样的变化呢?在太山<sup>②</sup>与十王信仰中就有与功过相对应的冥间赏罚之说。自汉代至六朝时代的太山信仰中,功过相除、计算的意识还没有明确地提出来,但是在十王信仰中,其初期思想暂且不论,至少在自宋代以后的十王信仰中出现了大小轻重、功过相杀的思想,并且还出现了计量其大小轻重的秤。对

424

① 在《墨子》的“明鬼”篇中,论述了天鬼的赏善罚恶思想;《庄子》杂篇“庚桑楚”篇中说,“为不善乎显明中者,人待而诛之。为不善乎幽间中者,鬼得而诛之”;王充的《论衡》卷六“福虚”篇中说,“阳恩人君赏其行,阴惠天地报其德”,同卷“雷虚”篇中则说“鬼神治阴、王者治阳”。

504

② 参照拙稿《太山信仰的研究》(《史潮》7-3),《十王信仰に関する諸問題及び閻羅王受記経》(斎藤先生古稀祝賀記念論文集)收)。

此,首先有必要来考察一下佛教的地狱信仰、业说对其所产生的影响。佛教中有业镜、业报之说,也提出过业秤的说法。曇鸾在《无量寿经优婆提舍愿声偈注》卷上中,有关于下品下生的说明,认为“业道如秤,重者先牵”。而且,在念佛中也出现了可以数数的小豆念佛<sup>①</sup>,并有了善恶白黑相除的做法。这种数量计算的思想在六朝以来至唐代为止的佛教中屡屡可见,受到佛教影响的冥界信仰中还有死人录的思想。据说在冥界记录每个人之阳间功过,以及区分其善恶的青簿黑簿,通过计算功德之有无多少以及功过之多少,来裁决冥间的赏罚。这种意识从唐末开始出现,五代左右以后很流行。作为伺察人间之冥界神,太山很有名。另外,在六朝时代之前,还有灶神、司命、三官、酆都等众多在道教以及民间信

425 仰中的神被当作冥界神。这些神也监察人间的功过并加以相应的赏罚。作为记述了六朝时代道教之功过思想的代表性资料,《抱朴子》中的内容可以作为参考。

内篇卷三之“对俗”中记录如下:

(a) 按《玉铃》中篇云:立功则为上,除过则次之。为道者,教人之危免于祸,护人之疾病而非枉死,则为上功。求仙者,当以忠孝和顺仁信为本。

①《续高僧传》卷二〇《道绰传》中说,“劝人念弥陀佛名,或用麻豆等物而为数量,每一称名,便度一粒,如是率之,乃积数百万斛者,并以事邀结,令摄虑静缘,道俗响其绥导,望风而成习矣”;唐朝迦才之《净土论》卷下“道绰”之条记载,“上精进者,用小豆为数,念弥陀佛,得八十石,或九十石;中精进者念五十石;下精进者年念二十石……”,其中说的就是道绰在山西的晋阳、太原、汶水三县教化道俗,以小豆来计量念佛之量的事情。另外据称是由远在北魏的吉迦夜与曇曜所翻译的《付法藏因缘传》卷三中,记载着这样的因缘故事,即优婆塞多根据师商那和修之教,说“若起恶心,当下黑石,设生善念,下白石子,即便如教数念不散,善恶之起,辄便投石,初黑偏多,白者鲜少,渐渐修习,白黑正等,至满七日,心转纯净,黑石都尽,唯有白者”。也有说法怀疑《付法藏因缘传》是否是疑伪经(参照《望月佛教大辞典》),我也认为这个时代疑伪经很多,应该还是与曇曜有关的疑伪经的一种。即便不是梵家的翻译,不过其中的确记载了北魏时代在佛教者之间所接受的因缘故事。对于因缘故事的接受方式,大概都是与中国人之间流行的信仰相结合的情况下产生的。白黑石的故事,大概也是根据中国民间白黑功过计算的方式,以易于传播的、通俗易懂的形式修改而成的吧。

(b) 恶事之大者，为夺司命纪，小过则夺算。随所为之轻重（画线部分订正《道教圣典》之译），故所夺之多少。大凡人之寿命，自有本数。数本多者，纪算难尽而迟死。若生而数少，所犯者（过恶）多，则纪算尽速而早死。

(c) 又云：人欲为地仙，当立三百善。欲为天仙，应立千二百善。若有千一百九十九善，而中途行一恶的话，则前善尽失，因此应重新起善数。故善与恶，并非以大、小（多少）而论……

上文中认为，学神仙之道，以及求神仙者的上功，即最大的功劳，在于救人之危，……不使病者枉死等等，总之在于救济于人。求仙者，以忠孝和顺仁信为善功之基本。过，有大小轻重之差别。至于功，则只是列举了忠孝和顺仁信（上功的救人相当于仁）的德目而已。另外，作为成为地仙、天仙的条件，各自都应该立三百善、千二百善，重复积累功（善），就可以延长与生俱来的寿命，因此，通过积善，不仅可以成为地仙，而且也可以成为天仙。只是积善的情况与过恶的情况不同，不能以算术做多少轻重的计算，在达到成为天仙的善数目标之前，如果犯了一恶，之前的积善就成为了破算。 426

另外，在内篇卷六“微旨”中，也有如下的记录：

(b<sup>1</sup>) 按《易内戒》、《赤松子经》<sup>①</sup>以及《河图记命符》皆云：天地有司过之神，随人所犯之轻重而夺其算。算减，则人贫耗疾病，屡屡逢忧患，算尽则人死。大凡应夺算者，有数百事（参照后述 b<sup>11</sup>），不具体而论。又言，身中有三尸，三尸之物，虽说无形，实为魄灵、鬼神之属也。如欲使人早死，则此尸为鬼，自放自在地游行，享人之祭酹。是以每到庚申之日，辄上天向有司道人之所为之过失。又于月晦之夜，向灶神以及上天告人之罪状。大过者则夺纪，纪为三百日也。

<sup>①</sup> 《微旨篇》中引用的赤松子经，根据吉冈义丰博士的考察，与《道藏》洞真部、戒律类之中的《赤松子中戒经》有关系，该经与本文后述的《太微仙君功过格》都收集在同一册中。



小过者夺算,算为三日也。

该微旨篇中的内容与上面的对俗篇相比,加上了上天向司命告人之罪过的三尸以及“灶神”的内容。另外,在“微旨篇”中还有以下的记录:

427

(a<sup>1</sup>) 通览诸道戒,求长生者,必积善立功。对物有慈心,忠恕及于人,仁爱及昆虫,乐人之吉,悯人之苦,周人之急,救人之穷,手勿伤生类,口勿劝祸端,见人之得失如己之得失,自己不贵誉、不嫉妒、不佞谄,如此则有德。福受于天,所作必成。求仙必得。(以上,功)

(b<sup>11</sup>) 若憎善而好杀,口是而心非……虐害其下,欺罔其上,叛其所事之所,受恩而不感,弄法受赂,纵曲枉直,废公为私,加刑于无罪,破人之家,收人之宝,害人之身,取人之位,侵克贤者,诛戮降伏,谤讪仙圣,伤残有道,弹伤飞鸟,……春夏时焚原野狩猎,骂詈神灵,教人之恶,隐人之善,……取人之长钱,还人之短陌,决水放火……胁迫庭?弱……强求强取,掳掠致富,不公不平,……援天神地祇以咒诅,有借无还,交换不偿,贪欲不已,憎恨忠信,不顺上命,不敬师尊,笑人作善,取人苗稼,损人器物,使人困穷,……轻秤小斗……以伪杂真,取奸利(……等),大凡有此事,辄为一罪。随其轻重,由司命夺其算纪,算纪尽则死……等。

428

对俗篇的 a 与 b,与微旨篇中的 a<sup>1</sup> 与 b<sup>1</sup> 是相对应的,C 则只有在对俗篇中才有。a、a<sup>1</sup> 是关于功的部分,b<sup>1</sup>、b<sup>11</sup> 是关于过(恶)的部分。在 a 中认为忠、孝、和、顺、仁、信是功、善(德目)之本。在 a<sup>1</sup> 中列举了功、善的具体内容。在 b 中提出了恶的行为有大小之别的说法,在 b<sup>11</sup> 中则罗列了众多具体的恶的行为,其中的大部分内容已经如上所述。在对俗篇中认为功(善)也有上(下)之别。但是,两篇关于功(善)的文章都认为,在积善的时候,很多善行都可以作为一善计算在内,而与之相对应的,关于

过(恶)则认为每一恶都有轻重多少之别。而且,两篇文章都还没有以+、-(即加减)来比较计算功过善恶的意识。特别是在对俗篇的C中,认为如欲为天仙者必须立千二百善。即便已有千一百九十九善,然而倘若中途行一恶的话,则前善尽失,必须重新开始计算善数。这种算法,其实是否定了以+、-来计算功过善恶的思想。类似于葛洪这样的豪族为了求神仙,成神仙,都很强调金丹的重要性,他们购买昂贵的药材作为仙丹仙药之材料,并专心致志地修炼仙丹。在这个过程中仅仅一个小小的失误也可能导致前功尽弃。所以该对俗篇C中的意识,也许就是从这种现实经验中产生出来的吧。而且,在葛洪的功(善)过(恶)、祸福思想的根底中,存在着“死生有命”(内篇卷三、对俗篇)、“圣未必寿,恶未必夭,善不近福,恶不蒙祸,生无定年,死无当分”(内篇卷七、塞难篇)的思想。这与后来佛教的“宿业”、“宿命”思想也是有关联的。不管怎么说,很明显的一点是,葛洪的功过、祸福的思想代表的是那些有能力购买昂贵药材用于炼金丹、仙药的财力雄厚的豪族的立场。

被称为善书之代表的《太上感应篇》,是由南宋的下层读书人李石(李昌龄)<sup>①</sup>所作的。《感应篇》以“太上曰,祸福无门惟人自召。善恶之报如影相随(《抱朴子》中没有这一部分)……”为开始,开宗明义地提出了善恶之行及其报应之说。其内容与上述《抱朴子》内篇卷三对俗篇以及卷六微旨篇中所言相似。大概李石是在阅读了《抱朴子》之后,从南宋下层读书人的立场将《抱朴子》的叙述内容作了重新阐发的缘故吧。吉冈义丰博士将《感应篇》与《抱朴子》的内容做了对比,并列了一张详细的表格,不过他并没有谈到在《感应篇》中所具有的而在《抱朴子》中所没有的那些善恶行为的历史性意义。如上所述,吉冈义丰的对比表中罗列了两文在记述上的差异。在此,本文将以此为基础,再补充几点内容,以说明《感应篇》是与葛洪

<sup>①</sup> 参照吉冈义丰《道教の研究》(昭和三十七年三月刊)第二章感应篇与功过格;感应篇的作者,在吉冈的论文出版之前,被认为是北宋的李昌龄(《宋史》卷二八七),而根据吉冈的论文的考察,则明确认为是由南宋的下层读书人李石即李昌龄所作。

所处的六朝初期完全不同时期的作品,以及它作为宋代之善书的特点。总之,《抱朴子》是由古代的豪族代表及其阶层所著的善书,而《感应篇》是由中世(或者说“近世”)的下层读书人代表庶民的立场所著的善书。

第一,在上述《抱朴子》的内篇、对俗 C 的前半部分中提到,为天仙必须立一千三(二)百善,为地仙必须立三百善,这部分内容在《感应篇》中也有保留。(以宋代的庶民立场为出发点的《感应篇》,将这部分内容保留的意义,不在于《抱朴子》中所谓的天仙、地仙的意义,而在于福的多少是由积善多少来决定的这一层含义)。后半部分中提到的,即便积善一千九百九也会因一恶而销帐的内容,则被代表宋代庶民立场的《感应篇》所删除了。

第二,在《感应篇》的开头,上述“祸福无门人自召”的句子是《抱朴子》中所没有的。但是,虽然这句话在《抱朴子》中是没有的,但是在《春秋左传》襄公二十三年的条目中却出现过“祸福无门,唯人所召”<sup>①</sup>的句子,此外在其他文献中也有类似的用语,如“祸福由己”(《孟子·公孙丑上》)、“祸之来也人自生之,福之来也,人自成之”(《淮南子·人间训》)等等。可见,这是自古以来就有的语句。只不过,这些原来都是在古代士大夫阶层以及豪族之间所说的语言,在宋代的《感应篇》中,则已转变为存在于庶民中的意识,并在文章的一开头就开宗明义地表现出来。

第三,在《感应篇》中,有如是之说,即“有三台、北斗的神君,在人头上,录人罪恶,夺其纪算”。在《抱朴子》中仅有三台之中,上台司命,而没有北斗神君。综观《抱朴子》的内篇整体,提到太上老君(老子的神格化)的地方很多,道(一、太一)的神格化的太乙元君也出现过不少次数。但是,北斗七星的神格化,并不是北斗神君。在《抱朴子》中北极星位于大宇宙天文的中央,众星以其为中心而运转。这似乎是自周代以来(《论语》中的北辰也一样)就有的知识。神格化的北极星当然不是神格化的北

505 ①《诸桥大汉和辞典》卷八“祸”字之项(486页)。

斗星的信仰。因为太一、道是北辰之所在,所以如果北极星被神格化的话,那么太乙元君、太上道君与北极星神就可以看作是一体化了。不过,大概自六朝末期以后,作为北方之神的北斗神君(星君)、北极紫微大帝就诞生了。一方面,中国自古以来就有四神兽信仰,在北方的神兽(龟蛇)信仰中发展为对玄武神、玄天上帝的信仰;到了宋代,则发展为北斗、北极星神融为一体的信仰。在宋代的《感应篇》中,提到了三台、北斗神君的名字,并在罗列恶(不善)的时候,写到“向北或涕或唾或溺”。这里的“北”指的应该就是北斗神君或者说北极神。另外,在《感应篇》中把“对北恶骂,无故杀龟打蛇”等当作是恶的行为。因为在宋代的庶民中间存在着对北方之神玄武神的信仰,而与此有关的恶行当然是不善的行为。

第四,“不履邪径不欺暗室”是《抱朴子》中所没有的,而在《感应篇》中被列为善行的行为。“不欺暗室”的善行在儒教经典(《礼记》中的礼器、《中庸》、《大学》各篇)中是与“慎独”有关的道德行为。宫川尚志<sup>①</sup>博士曾经发表过关于此“不欺暗室”的论文,其要旨如下。在南北朝时代,宋的阮长之、梁的简文帝所说的“不侮暗室”、“弗欺暗室”,指的是在(贵族、豪族社会中人与人之间的)暗室中的正确行为。这种善行与《礼记》中的礼器、《中庸》《大学》各篇中的“慎独”等(作为“君子”)的善行同样,具有告诫的意味。在《毛诗·大雅·荡》之神、荡八章的“抑之诗”中,“不愧屋漏”(与“不侮暗室”是相通的善行)是在人神关系中的人的善行。在《中庸》中,接受了该诗歌中关于人神关系中人处暗室时的善行的记述,而阐发了“君子”的慎独之说。这种“不欺暗室”(进入宋代以后,作为庶民、民众的道家、道教的功过意识)的善行意识被善书《感应篇》所吸收,

<sup>①</sup> 根据宫川尚志博士《‘暗室を欺かず’の語について》(《东方宗教》第50号、1977年10月)。宫川尚志博士的这篇论文,从多个方面论述了与“不欺暗室”的善行为意识有关的道教的功过罪福思想。经书、道典、佛典自不必说,就连与中国宗教有关的欧洲学者的论著也广泛涉猎。正因为问题广泛而篇幅有限,所以反而有些地方很令人费解,特别是感觉文章缺乏对社会史的了解。但是,因为在论文中提到了“善书”,所以应该认为是从社会史的角度来论述的。

并且在清代由《暗室灯》而继续深化。<sup>①</sup>关于《暗室灯》将在下卷中论及。

431 “不欺暗室”的善行意识在《抱朴子》中没有出现。不过,宫川博士曾经对古代中国的贵族、豪族、“君子”(儒教的经典)们在暗室中的善行意识做过论证。在贵族、豪族、“君子”之间所流行的善行意识,到了宋代以后,成为具有社会普遍性的,体现人神关系的善行意识而广泛流传。这种普遍性体现为既不分士大夫与庶民之阶层,也无论职业之不同。

第五,《感应篇》将《抱朴子》中所没有提到的“纵暴杀伤,无故截帛,非礼烹宰,散弃五谷,劳扰众生……”等行为也作为恶行罗列出来。在宋代特别是两宋交替时期,农民、庶民因为地方官僚对人民所采取的政治弊端而发起了十分激烈的反官运动。在《感应篇》中所罗列的恶行,反映了下层读书人李石站在人民的立场上批判官僚之弊政的意味,比如“不休怨念,轻蔑天民,扰乱国政”及其以下数条都是有这种思想的反映。在前文中所引用的这条内容中,也反映了官僚恶行之一、二。在该条后半部分中,还有“非礼烹宰,散弃五谷,扰乱众生”等表述,说的就是违反礼节而(过度)享受奢侈的荤菜,散弃(不珍惜)五谷,并使众生(众多的人,民众)忙于劳役等等恶行。“众生”之语在佛典中出现得很多,在儒典中也经常使用,都是很多人的意思。官僚们享用奢侈的荤菜,不珍惜五谷等,对农民来说都是引起他们反官意识的现象。农民的惜谷意识是与生俱来的,至于在文献中从什么时候开始出现则并不十分清楚。最晚在清初,在与农民有关的宗教结社的宝卷《皇极金丹九莲归真宝卷》的封面中出现了“敬惜字谷”的字样,可见惜谷已经作为标语而与敬惜字纸为一体了。而且在清代的后期,还曾经出现过《惜谷宝卷》的书籍。与惜谷有关联的,而且在下层读书人中作为善行的“敬惜字纸”,却没有在《感应篇》的正文中出现过。不过在道藏本的《太上感应篇》卷之二十三、“指天地以证鄙怀”(正文)的“传”中,出现过这样的话,即“每遇故(字)纸,必撮

<sup>①</sup> 《暗室灯》、《暗室灯注解》(上海翼化堂善书坊藏版)。

拾涤以香水收之”。在元明时代的下层读书人中间，“敬惜字纸”、“惜字纸”已经成为普遍的广泛的意识。因此，明末所作的善书《阴鹭文》中就出现过“敬惜字纸”的说法。该善行意识其实早在宋代就已经出现了，在李石的《乐善录》中也可以看到这一点。

432

第六，在《抱朴子》中提出道德(善)的根本在于忠孝和顺仁信，而《感应篇》则与之相对应地提出了“忠孝友悌”。《抱朴子》的德目是古代的豪族、贵族立场下的道家的道德。其中的仁，在很多的场合是作为仁爱的意思。此外，如《抱朴子》内篇卷一二之《辩问》篇中引用了《庄子》外篇《胠箧》篇中关于盗跖之徒的五个圣人之道，即圣(《抱朴子》中为“明”)、勇、义、知、仁。其中的“仁”，有分财产以及均同的意思。如果说，《抱朴子》中的“忠孝……仁信”中的仁具有“分均”的意味，那么仁信中的信则也许是《论语》子路篇中的“言必信”的信的意思。也就是说，这里的仁信是游侠之士的道德。针对《抱朴子》的六德，《感应篇》中提出的忠友孝悌则是儒教中所说的忠友孝悌的民众社会版。而且，这里的忠(孝)的意思，如后所述，也是农民、民众的忠义社军中所见的那种忠义意识，因而应该是从庶民的立场出发的忠和忠孝的意识。

第七，相比较而言，因为《感应篇》是宋代的著作，所以与宋学中的心学倾向相呼应，具有比较强烈的重视道德行为者之“心”意的倾向。

总而言之，善书《太上感应篇》在很多地方反映了宋代的庶民社会以及三教合一的民众道教的意思。

道藏本《太上感应篇》(宋朝李昌龄传)在“凡人有过，大则夺纪，小则夺算”的条目下，有关于李昌龄的传文，其中记载了赵业的冥界巡游说话。同样是李昌龄所写的，《乐善录》的宋朝绍定本<sup>①</sup>卷六中，也引用了同样的说话。从这里来看的话，与其说他代表了特定阶层的立场，毋宁说他代表的是民间一般的立场。根据该说话，在冥司上清之中的山院中，

<sup>①</sup> 东洋文库藏，十卷本。该影印本收录在《续古逸丛书》三六中。《四库提要》杂家类存目一中，刊载了《乐善录》二卷，《乐善录》也为《稗海》等所收集，但内容简略，宋本十卷是善本。

433

陈列着记载有人之姓名、出生年月的帐簿,其中并排写着每个人的六十甲子日辰。在各人的日辰下面,记载着该日的功过。然后,冥界根据该帐簿的校勘结果,有功则延年,有过则夺算等等。接着,他引用了《业报因缘经》、《修真玉经》、《七签经》等道家诸经典,这些经典同样记载了关于冥界记录人之功过的内容。在《业报因缘经》中,有这样的说法,即“太上常敕勒上圣高真日月星宿五方三界百灵众神巡行检查,三日一言,七日一奏,百日一结,若修善立功,则年算可延,万一造罪,即命六天魔鬼捉其魂魄,上诣三官”。在此,出现了根据不同的日数间隔期区来伺察功过的说法。可以看出,这种方式和前面提到的记录各人各日之功过的方式,都与后世功过格的方式有相通之处,所以大概是当时现实世界的情况在说话中的反映。这种观点应该也是恰当的。在《感应篇》的正文中,提到了“有过大则夺纪,小则夺算”,这大概也是吸收了这种方式的结果。而且,在引用过这些经典的《乐善录》中,有关赵业的说话是引用自《酉阳杂俎》的内容。在现存的唐朝段成式的《酉阳杂俎》中,则没有看到该《乐善录》中的引用文。不管怎样,在唐代,上文所引用的那些检查功过的思想就已经存在了。该思想与《抱朴子》中的思想不同,并不纯粹是以求道求仙者的立场为出发点,而是从一般人的立场来阐述功过的思想。如上所述可知,创作于南宋初期的《感应篇》<sup>①</sup>将唐代所萌芽的这种一般庶民立场下的功过意识做了彻底的发挥。另一方面,在《感应篇》的正文及其传记的说明中,关于人物之功过的算定方法与《抱朴子》是一样的,即都是由鬼神来伺察的。另外,在《感应篇》以及《乐善录》的记载中都没有明确表示以功过相除相偿的方式来做功过计量。在这一点上,《抱朴子》也是一样的。在《抱朴子》之后的时代,也就是自南北朝时代到唐代的这一段时期里,在道家之间,区别功过的意识大为流行。曾为《乐善录》所引

<sup>①</sup> 吉冈义丰氏:《道教の研究》,第二章“感应篇与功过格”。《感应篇》的书志学研究因此而出现了结论性著作,而且该研究将《抱朴子》的“对俗”、“微旨”两篇文章与《感应篇》对照起来说明。

用的《酉阳杂俎》中的道经也是如此。其中以北周武帝<sup>①</sup>时代所作的《无上秘要》中的三元品诫仪为首,在《要修科仪戒律钞》卷七所引的《三元品诫经》,以及斯达因敦煌文书第三六一八号的《大道通玄要卷第七》等诸道戒类中,都有关于在三元之日由三官以及司命伺察功过以及青黑两簿记帐之说明,并罗列了功过特别是过的条目。以上三个资料中,《无上秘要》<sup>434</sup>是南北朝末期的资料,其他则是唐代的资料。从这些资料来看,从南北朝开始到唐代这一段时期里,在道家们的思想中,对功过进行考察与记录的主体,是神、上真,而非行为者本身,并且在计算功过之轻重的时候也没有怎么提到功过相偿的做法。不过,书中提到,作为功过的行为者,不仅仅是求仙为道者或者道士,而且还有除了“学上道”<sup>②</sup>之外的“学士及百姓子”,因此体现了包容普通民众的强烈思想倾向。并且,在“学士及百姓子”的项目中所列举的条目都可以作为一般的民间社会的规范,这些都与《感应篇》中的立场有相似之处。《抱朴子》中就没有这种思考民众一般规范的立场。不过,因为南北朝末期的《无上秘要》中记载了作为“学士及百姓子”的各种民间规范,所以在这个时候也已经有了明确的示范。唐代则基本上原封不动地沿用了这些规范,并与宋代《感应篇》中所见到的民间规范有密切的关联。

就这样,这种道家方面关于功过的思想,从南北朝开始一直延续到唐宋的这段时期里,其行为意识也从求仙求道者向普通民众渗透。但是,这个时代还有一些必须注意的特征,即伺察计量功过的是神,而不是行为者自身;在功过计量的时候并不怎么采取相互抵偿的做法;不过在神进行功过伺察计量的方法中,或限定特定日数间隔或记录各人每日功

① 吉冈义丰氏:《功过格思想の源流》(《东方宗教》15号)。根据吉冈氏所发表的论文的考证,认为道藏的《赤松子中戒经》的内容是功过格的源流之一。

② 《无上秘要》卷四四的洞真三元品诫仪与同文出现在《要修科仪戒律钞》卷七引中的《三元品诫经》以及斯达因(スタイン音译——译者)敦煌文书第三六一八号的《大道通玄要卷第七》中。北京图书馆所藏的敦煌出土道书残简中也有与斯达因第三六一八号同样的内容。在这些资料中,都在“学上道”者之罪的后面罗列了“学士及百姓子”之罪。



过的方法,与后世行为者自己计量记录功过的方法有相似之处。通过这些考察可以了解到,纵观从南北朝时代到唐宋时代的这段时期里,功过思想的发展过程就是从《抱朴子》的方式逐渐朝着一般的民间方式发展,也就是朝着与后世功过格相接近的方式的方向发展。与道家的这种发展变化相对应的是,在佛家中功过格的实践方式早就已经在现实中流行起来。如上所述可知,在佛家之间,由行为者自己计量功过,而且实行与汉代以来考察官吏之功过同样的功过相抵相偿的方法,以及将宗教者的戒律规范发展为一般善男善女的行为意识等等,都已经成为现实中实际流行的做法。显然,佛家间流行的这种功过意识及其计量方法与后世功过格的意识及其方法是很相似的。

435 在功过格出现之前,与功过格相关联的功过意识,大致情况就如上所述。进一步而言,如果说功过格是伴随着这种功过意识在民间的实际流传而产生的话,那么它产生的过程又是怎样的呢?因为功过格是以实践民众道德为目的,以一般的社会阶层为立场,对道德行为加以整理排列的一种方式,所以首先本文就从功过格与记录民众道德的《太上感应篇》之间的关系来考察。“道藏本功过格”、“云谷授袁了凡功过格”以及《自知录》等大体上都与《感应篇》没有直接的关系。这些功过格的产生,与《感应篇》的实践力行没有直接关系。但是,自南宋时代以来,《感应篇》在世上广为流行,因此,其中记载的民众道德被加以实践力行的时候,很有可能就相应地产生了制作表格记载功过的做法。虽然关于此没有具体资料可以说明,但是由于当时十分流行这样的说话,即当时的冥界思想认为当阴间审判一个人功过的时候,是以该人姓名下排列着的六十甲子日辰的帐簿以及记载于其中的每日的功过(参照上面提到的《太上感应篇》、《乐善录》六等)为根据的。因此,不难想象,在当时的民间其实也流行着这种记录每日善恶行为的账簿。并且,可以想象,在这种做法流行的过程中,出现了将每一善恶行为做数量化的计算并登记其中的做法。而且,当民众从善书《感应篇》的内容中吸收行为道德规范,

以及以《感应篇》为基准来力行民众道德的过程中,逐渐发展为将《感应篇》中记录的民众道德加以整理排列,并以表格的形式来表现,并最后在其中将实践行为做数量化的计算与记载。但是,在南宋时代,当然没有发现关于在《感应篇》的实践中制作表格以记载、计算功过的相关资料。在元朝泰定甲子(元年)的《感应篇图说》(《武林往哲遗著》第八帙收)中,有以劝善凡二十六事,惩恶凡一百七十事为内容的整理排列形式,但是没有进一步发展成为功过格形式的整理方法。

关于功过格是在与《感应篇》的实践力行相结合的意义而上而产生的直接史料,终于在明末出现了。在《迪吉录》平卷中所登载的“功过格附引”中,引用铅山的费宏的文章,记录了前辈范文正(范仲淹)、苏眉山(苏洵)、张魏公(张凌)等接受功过格的事情。这个故事被和刻本《自知录附录》、《谷饴汇》卷一三的“功过格”引(关于《谷饴汇》收录的功过格是从《迪吉录》之格演变而来的,关于此将在后面论述)以及《劝戒全书》卷二所收录的“功过格”的“小引”<sup>①</sup>所引用,并且也屡屡被日后的功过格所引用。在《立命功过格》中,除了上面的范、苏、张之外,也记载了韩琦、赵抃、赵槩、周濂溪、邵康节(雍)、朱子、真西山等人的故事,他们或曾经对功过格做过说明,或曾亲身体力行之等等。在《广善篇功过格》以及《御虚阶功过格》中也有同样的记载。周鼎臣的《敬信录》也是如此。现阶段还无法找到在天启二年的《迪吉录》之前的类似这种故事,不过在万历年代应该是流行的。在上述的《立命功过格》中记录着真西山在绍定四年梦游紫府并从太微仙君处传授得到格的故事,不过真西山受传功过格的故事在明代就已经诞生了。在有明朝万历癸卯(三十一年)序的钱塘胡文焕编著的《百家名书》第一百零六册中,收录了《太微仙君功过格》的后序,其中记录了真西山在梦中从仙君处受传功过格的故事。这些都

<sup>①</sup> 《劝戒全书》的编者,陈智锡(成卿)于崇祯辛巳年(十四年)写作了同书的“小引”,同书所收的功过格则为崇祯十四年之前的作品。

是将先儒先贤与功过格相结合的故事,是功过格试图附加上儒教之权威的表现。真德秀西山自己也曾经写过《感应篇》的序言,他是一位与《感应篇》缘分深厚,并且在善书思想系统的发展中具有重要地位的人物。不过,上面列举的先儒中除了西山与朱子以外都是自北宋到南宋初期这段时间的人物,也就是说《感应篇》产生之前的人物,所以说与之并没有直接的关系。大概是为了强调善书的内容与圣人之教之间并非毫无关系的缘故,以至于把宋学之先儒也抬了出来。

在这些将先儒先贤与功过格相结合的动向中,介入了以总结民众道德为内容的《感应篇》的实践力行,并因而有了产生功过格之实质形态的思想,在这一思想下,作为《感应篇》之力行结果的功过格也因此而被称  
437 为太上格。在《广善篇功过格》卷末的“功过格附”中列举了功过格的五种原本,其第一是“太上格”,文中认为先贤范文正、韩魏公(琦)、苏文忠(轼)等所力行的功过格就是这一类。之所以称为“太上格”,是因为在《感应篇》中总是以“太上曰”的名义来写的缘故。就这样,从明末开始,这种将圣人之教与善书相结合的思想就流行起来。在《晨钟录》<sup>①</sup>中也列举了“太上格”等三种格,并作了与《广善篇》同样的说明。与此同时,将《感应篇》当作是一种与功过格相辅相成互为表里的著作的思想也流行起来。比如,在《汇纂功过格》的绪言(卷末)中,这样说道,“感应篇、功过格皆使人积德累功、修身立命之物。惟《感应篇》提示了其大端,而功过格则详求其细行。总之,《感应篇》的写作不以细行为重点,正应与功过格互为参照”。在内阁文库本的《汇纂功过格》卷首中登载了《阴鹭文》与《感应篇》,并说“向感应篇、功过格修持而不可忘了日课志诵”。在内阁文库本的《同善录》<sup>②</sup>卷末跋中也记载说,读书人应该每日诵读《感应篇》,

① 内阁文库藏本。江文澜编,根据乾隆癸未年(二十八年)江源的识语,本书似乎是康熙时候的作品。

506 ② 与通行本《同善录》内容不同。内阁文库藏。该本中有康熙五十七年所写的序,是乾隆时候刊行的作品。通行本《同善录》是道光本李承福的作品,卷首卷末以及卷一至十共计十二卷。本稿中如果说《同善本》,则指的就是该道光本。

奉行功过格并逐日登记。这些记载都证明了《感应篇》与功过格在实践力行的时候,相互之间互为表里相辅相成的关系。这种思想在明末以来就存在了,在清初以后的功过格中也屡屡提及。因此,就出现了将作为善书的《感应篇》、《阴鹭文》、功过格等合并在一起刊刻出版的情况。

将《感应篇》与功过格结合起来的思想和将之付诸实践的倾向,与将先儒与功过格、《感应篇》相结合的思想一样,都是在明代三教合一思想的发展过程中,在儒教特别是宋学的民众化通俗化的过程中的产物。将民众道德正式纳入功过格内容中的动向也是在这一过程中产生的。与道藏本《感应篇》没有直接关系的情况下所产生的古老的功过格类,则不是全面吸收民众道德的功过格。在明末清初的功过格类中,可以分为两类,其一是儒教要素比较强烈的、不包含民众道德要素的功过格,其二是全面覆盖民众道德内容的功过格。如上所述,在儒教通俗化的种种动向中,从这两种功过格中产生了以普通民众道德为内容的功过格。当然,功过格作为《感应篇》之实践结果,在其被流传与考究之前,如上所述已经有佛家自南北朝、唐代时期开始,就以与功过格相接近的方式来实践道德、记录功过。并且,这种做法,也对道家产生了影响,特别是在两宋交替时期,在农民、民众与道士、道观势力合力抗金的过程中(后述),产生了道藏本功过格。南宋以来,在《感应篇》的实践力行中,整理记载功过的做法逐渐被接受,并在明末出现了将《感应篇》与功过格相结合的言论,而后在此基础上诞生了全面吸收民众道德的、且被称为功过格的善书。如上所述,宋代先儒力行这种作为《感应篇》之实践方式的功过格,完全是后世明代所编出来的故事。即便在民众道德的实践中,实际上已经十分流行这种算定功过的做法,但是功过格以书本的形式而被客观化,则是明朝中期以后的事情。当然,此前如道藏本那种属于不同种类的功过格就已经产生了,而这可以看做是在全面吸收普通民众道德的功过格出现之前的前奏。

438

### 三 道藏本功过格

在《道藏》洞真部戒律类雨字下第七八册中所收录的《太微仙君功过格》，是现在刊本中所存在的最古老的一种功过格。北京白云观藏的正续道藏，可以根据其在民国十三至十五年间由上海涵芬楼影印的道藏来考察。因为该白云观版本曾经在道光二十五年被修补过，因此，其大致  
 439 内容有必要与宫内厅书陵部版本的《道藏》相校对。但遗憾的是，在书陵部版本中，有关的这一部分佚失了，因此就不可能做比较。不过，在明版的《百家名书》第一百零六册中，有胡文焕所校对的《太微仙君功过格》，故将之相互校对，通过对“序、正文”的校对之后，结果发现了仅仅为数几个字的差异而已。因为《百家名书》中有万历癸卯（三十一年）所写的序，所以可以明确地看到万历时期功过格流行于世的形式。如此，可以想象，“序、正文”都几乎没有变化的道藏本，应该就是正统道藏本的原来样子。在该本的序言中，写有“西山会真堂无忧轩又玄子”的字样，其中说又玄子在大定辛卯之岁的仲春二日子的时候，曾经梦游紫府，对太微仙君行朝礼并受传得到功过格。也就是说，被梦授的事情发生在金的大定十一年。在写作宗教书籍的时候，常常会说其中的道理是通过或梦授或扶箕等种种方法，而从神仙处传授得到的，等等。如果上面的序中所记载的年份没有错误的话，那么这一功过格大概就应该是大定十一年所作的。《百家名书》中所收录的这一功过格中，除了道藏本的“序、正文”之外，作为附录还附加有“长春真人方便文”与功过格“后序”。“方便文”经常被后来的内阁本《同善录》、《晨钟录》等善书所收录。其内容就是说学道者通过行使“平糶米”、“济人疾病”、“济难困乏之救济诸方便”、“放生”、“修桥补路开井通沟兴利除害劝善解祸息争止斗”等种种方便之处，而达到功行两全的目的。这些为人行方便的行为而后就被收录于功过格的内容中。作为全真教功过思想中功行兼修的观点，由于其内容曾经

在明代万历年间与功过格合并刊刻,所以可以知道当时在功过格的流行上已经存在与全真教方面相结合的现象。原本《太微仙君功过格》就是在道教的教团内流行的东西,《百家名书》版功过格的存在,既可用以证明在明代的全真教教团中也曾经流行这种功过格的事实,也可用以说明功过格在民间流行的时候受到过全真教思想影响的情况。不管怎么说,这些解释都是说得通的。不过,大概后者更接近事实。在明清时代三教合一的善书思想中,除了受到如上所述属于全真教的功过思想的功行兼修观点的影响之外,佛教的放生、慈惠救济思想及其实践,三教兼修的治民官僚对贫穷百姓实施的社会救济性治政,以及与之相配合的乡绅、地主、商人阶层所组织的同善、善会运动等,在善书中都被当作善功来看待。也许为了与上述明清时代的善书文化相契合,所以在明末具有代表性的通俗丛书《百家名书》所收录的《太微仙君功过格》中,附加了“长春真人方便文”吧。另外,在《百家名书》版本的功过格中,还附加了“太微仙君功过格后序”。其中有这样的论述,即“太微功过格乃升仙之梯级希望之堂奥。西山先生乃儒道一贯之士,且以之戒行谨身为善,固以此道推及于人,希冀共至圣贤之域。故能以精诚格仙君,梦中授格言,以书成之而警悟后学,可谓仁之至也”。从这种写法来看,该书明显是由儒道一贯思想之人所写的,而且将该功过格的作者拟为真西山。真德秀西山曾经为《感应篇》写过序,他是南宋的朱子学者中给予《感应篇》以最高评价的学者。因此,如上所述,他是明清时代持儒、道合一思想立场者们所推崇,具有代表性的宋儒,并且在善书中他的言论被屡屡引用。也许正是在这种风潮中,最终以“西山会真堂”的名称为依据,将他当作了功过格的作者。因为真西山<sup>①</sup>是1178—1235年的人物,所以将他当作大定十一年(1171)所作的功过格的作者是不符合现实的。但是这种事实最终被忽略,并将真西山拟为功过格的作者。另外,将这一功过格纳入《百家名

<sup>①</sup>《宋元学案》卷八一。

书》版本中的胡文焕,是万历、天启年代的浙江钱塘县人。他还著有《文会堂琴谱》、《古器具名》等关于古器、谱录的著作,并编集过《格致丛书》、《合刻延寿书》等。他所编著的书在《四库提要》<sup>①</sup>中的评价都很差,认为是剽窃他书、坊贾射利之书。《百家名书》也未能例外,认为他所采辑的书似乎没有被很好的考订。功过格也许也是其中一例吧。

在以后的善书中,《太微仙君功过格》就成为了真西山的著作。比如明末《劝戒全书》所收的功过格中就写有“紫府太微仙君授西山又玄真子传”的字样。在《晨钟录》所收录的功过格的跋语中,就以“真西山先生  
442 曰”的名义,论述了“予于大定辛卯岁”云云等关于梦授功过格的故事。同样被称为是真西山功过格的万历功过格(《百家名书》有收)指的是道藏本,而明末的真西山传功过格(《劝戒全书》版本)与道藏本的内容是完全不同的(参照后述)。《劝戒全书》版本与《晨钟录》版本是完全相同的。这样,首先有将道藏本功过格当作真西山著作之说的流行,而后发展成其他功过格也被当作真西山的著作来看待。这种情形的出现是明代儒道一贯之风潮的产物,尤其是将《感应篇》与功过格结合起来的思想及其实践力行的风潮的产物,或者是将先儒与功过格结合起来考虑的风潮的产物。在道藏本功过格的序言中,记载着西山会真堂无忧轩又玄子于大定辛卯年梦授得到功过格的故事。从这一故事以及该道藏本记载的内容来看,不由令人觉得这些内容,与拟为真西山所作的《百家名书》本的后序中所呈现的观点之间,存在着异质性的东西。

关于道藏本《太微仙君功过格》的作者,此前吉冈义丰博士<sup>②</sup>曾经与笔者有过讨论,虽然推测其为江西西山净明道的神仙道教团的道士,但是很难正确地认定其教团道观的名称。关于“净明忠孝”中的忠孝的意义,笔者发现儒经、《抱朴子》等古代文献中出现的“忠孝”,特别是其中的

① 《四库提要》卷一一六,古器具名;卷一三四,格致丛书之条的批判。

② 秋月观暎博士的《中国近世道教の形成—净明道の基礎的研究—》中,介绍了其概略。

忠与“净明忠孝”的忠具有不同的含义,并且对《太微仙君功过格》中没有出现“忠”这一德目而感到不可思议。另一方面,在关于中国秘密结社的研究方面,有战争时期作为斯学权威的陈垣博士,在针对农民、民众的规范意识的发展做历史性研究的过程中,在当时处于日军占领的情况下,虽说是以比较消极的方式,但也是在抵抗日本侵略中国的意识下,发表了《南宋初河北新道教考》(1941年)。他曾在此前的日军占领地之外,读到过在抗日民族主义意识下的中国学者,对岳飞所率领的农民<sup>①</sup>、民众的“忠义”结社军对“金”抗战的论考,并因此而大受刺激。笔者在战后对中国的农民运动、帮会史研究的论考中,认为两宋交替时期的“忠义”与古代儒教经典、《抱朴子》中所说的“忠”,即士大夫以及豪族的道德意识中的“忠”,似乎有所不同。因为,前者是宋代的农民、民众意识。在战后几乎同一时期里,秋月观暎博士曾经对《太微仙君功过格》的作者、西山会<sup>442</sup>真堂又玄子做了进一步的深入研究。秋月博士在《中国近世道教的形成》(昭和五十三年三月——1978年3月,创文社发行)中,清晰地阐述了从许逊(神)仙、方(术)教团到宋元以后的净明忠孝教团的整个发展过程。其中,还提出了道藏本《太微仙君功过格》是于1171年(金之大定十一年,南宋的乾道七年),在许逊<sup>②</sup>(神)仙、方(术)教团的中心道观,即玉隆万寿宫(江西、南昌府城与南昌府奉新县城之间的西山)的会真堂里,由道士又玄子所撰述的。特别值得一提的是,以上论文还就两宋交替时

① 黄砚璠、陶希圣,《北宋亡后北方的义军》(《食货》3—5,1936年)。

② 宋代在华北一带兴起的新道教、太一教、真大道教、全真教、华中的净明道等,都与明道教教团不同,是社会史上与宋代的农民、民众社会关系深厚的教团。华北的三新道教,是宋代新生的产物,但是华中的净明(忠孝)道似乎继承了六朝初期以来的许逊仙、方道教团之传统的教团。与六朝时代江南诸神仙道教系教团以豪族(贵族)作为其社会基础不同,许逊仙、方道教团,正如吴猛、许逊传说中所见到的那样,是以从华北向华中迁移的人民信仰其开拓神的土地神的(社公)的社会(百姓、乡邑)为基础的教团。秋月博士虽然没有怎么涉及到这一点,但是关于许逊神仙、方术道教团,必须注意到的一个方面就是与六朝时期其他的神仙道诸教团相比,该教团具有强烈的以社信仰的地域社会为基础的性格。唐代华北的社邑性宗教组织在以地域社会(百姓、乡邑)为基础这一点上与之具有相似之处。



期由岳飞等指挥的忠义军的对金战斗与西山玉隆万寿宫之间的关系(在吉冈博士的论文中完全没有涉及)做了明确的论证,进一步支持了前面的观点。

道藏本的内容如下:

功格三十六条

救济门十二条 教典门七条 焚修门五条 用事门十二条

过律三十九条

不仁门十五条 不善门八条 不义门十条 不轨门六条

在救济门中,记载了以符法药术救济疾病、性命,对罪刑者的免刑救济,对禽兽虫鸟等的放生,对鳏寡孤独饥渴寒冻之民众的救济以及助葬、道路船桥等公共救济事业等内容。其中的符法药术之条,是针对与金丹药饵以及符录有关的宗教者而提出的规范,其他则是作为中国的民众道德而普遍流行的规范。放生是受到佛教影响并被普及化的民众道德。教典门是与法录经教有关的规范,也是以宗教的教团为中心来考虑的。

<sup>443</sup> 在用事门中,收集了在后来的功过格中出现的那些普遍的、常见的民众道德规范,其中当然也包括了廉、孝、贞、良、善、慈、仁等等德目。至于过律则是功格之反面内容的体现。不仁门与救济门是相对应的,不善门、不轨门与教典门、焚修门是相对应的,不义门与用事门是相对应的,相互之间是相反的关系。如上所述,一般的民众道德以救济门与用事门(不仁门、不义门)为主,而教典、焚修(不善、不轨)门等则主要是与宗教的教团戒律相关的、以宗教本身为中心的功过行为。而且,这里的教团指的是儒、道合一的净明忠孝道,这些教团与地方社会之间也存在着在实践方面的合作关系。将儒道一贯之士真西山比拟为其作者的倾向,也理应衍生出比该功过格更接近普通民众道德的,并记录其行为之功过的功过格。事实上,明朝末期,在那些结合了真西山等先儒的功过格中,出现了许多与道藏本功过格的内容有着显著差异的功过格。后者的内容主要是善书中一般的民众

道德。道藏中所收录的《西山群仙会真记》(洞真、方法、唐施肩吾撰)、《西山许真君八十五化录》(洞真、谱录)等都是关于这一净明忠孝道的文献。西山十二真君以诗为训的故事在南宋时代十分流行。当然,这些资料在秋月博士的论文都被采用了。

#### 四 袁了凡的功过格与祿宏的《自知录》

根据明末《劝戒全书》卷二所收录的“功过格小引”的记载,“太微仙君怜人之愚,发大慈大悲之心,梦授西山又玄子一册。(宋之)范文正、苏文忠、张魏公皆敬信之。……我明先达受持者不胜枚举。……云谷禅师授了凡公。依此而修者成真数百人富贵数千家……莲池大师增定之,改其名而称之为自知录云云”。另外,在莲池大师祿宏自己所写的《自知录》<sup>444</sup>序中,这样说道:“予少时见太微仙君功过格而大喜。……既已归隐深谷而事禅思,则无暇顾及于此,今至老境,再于乱帙中得此,欣喜如旧。乃略作删定,增补不备之点重梓之。……易其名而为《自知录》。”由此可知,在明末虽然有种种功过格,不过,犹如云谷传授给袁黄的功过格以及莲池的《自知录》等一样,都是从西山又玄子的《太微仙君功过格》中所派生出来的。关于此,莲池大师也在《自知录》自序中也有所论述。关于袁黄自己的功过格,他曾在《立命篇》<sup>①</sup>中说,“云谷出功过格而示予,令予逐一札记所行之事,善则记数恶则减去”,记录了云谷传授给袁黄功过格的情况。根据《立命篇》的记载,袁了凡根据这一功过格记录善事,在从己巳(隆庆三年)之岁开始至己卯(万历七年)之岁为止的十余年间,完成了三千善事。而后许得子之愿,又行三千善事,并于辛巳(万历九年)得男孩天启,至癸未(万历十一年)八月,完成了三千善事。于是,又许了行善事万条的愿望,并于丙戌(万历十四年)登第而任命为宝坻之知县。在

<sup>①</sup> 参照第 337 页注解<sup>②</sup>, 参照第四章。

《自知录》<sup>①</sup>的和刻本中,附载着万历三十三年(1605)的序。如果这是可信的话,那么“云谷授袁了凡功过格”的确应该是在《自知录》之前的事情。如果那样的话,袁了凡所奉持的功过格又是怎样的呢?和刻本《阴鹭录》是明末崇祯时期所用的版本,其中收录了云谷禅师所传的“功过格款”。明末陶珽<sup>②</sup>等所写的《谷怡汇》卷一二中也收录了由方壶杨汝成所更定的“功过格款”。其中虽然没有说明它与“云谷传袁了凡”的功过格之间的关系,但是从其内容来看,不过是将和刻本《阴鹭录》中的“功过格款”做了一些增减之改动而已。上述的云谷传袁了凡的“功过格款”,在内阁文庫藏的《立命篇》中以及《阴鹭录》中都没有被收录。在《敬信录》<sup>③</sup>的增订本  
445 中,将之作为“云谷禅师授袁了凡功过格、参云栖大师自知录”而收录,不过在周鼎臣的古本中并没有被收录。到目前为止,还不清楚有没有为其他的明代书籍所引用。在有康熙十年之序的《汇编功过格》的注中,在数处引用了所谓的云谷禅师格。在和刻本《阴鹭录》<sup>④</sup>中所收录的“云谷禅师传功过格款”中,有《汇编注》引用文的全文。在《增订敬信录》所收录的“云谷禅师授袁了凡功过格”中,既有《汇编注》引用文中已经记载的内容,也有其中所没有记载的内容。因此,《阴鹭录》所收的“袁了凡功过格”,比《敬信录》所收录的版本形式更为古老。虽然同样被称为“袁了凡功过格”,但很明显的是,在清朝初期存在着不同的异本。

《阴鹭录》中记载的由云谷所传授的功过格,其内容与道藏本以下的众多功过格不同。因为其功过之数分为百功(过)、五十功(过)、三十功(过)、十功(过)、五功(过)、三功(过)、一功(过)、百钱准一功(过),各自

① 参照第 337 页注解②。和刻本中的序中有年份,但内阁本《阴鹭录》所收录的《自知录》中没有年份。

② 参照第 337 页注解②。在西泽嘉明氏的《陰鷺録の研究》中使用的是元禄十四年的和刻本,其中收录了云谷传授给袁了凡的“功过格款”。

③ 内阁文庫藏。

507 ④ 道光壬寅年(二十二年)仿照原本重铸的“增订敬信录”。根据《同善录》卷三所收的“善过自知录序”,在文绮斋的《增订敬信录》中也记载了云谷传授给袁了凡的功过格。

列项记录。并根据数值之不同将民众道德归总记录在各项目之中,合计有功格五十条,过格五十条。功格五十条中,相当于三十功的“度一受戒弟子”,相当于十功的“编纂一济众经法”、“以方术治一重病”,相当于五功的“编纂一保益性命经法”、“以方术疗一轻病”,相当于百钱准一功的“修置圣像坛宇及供养等物”等共计六条,是与宗教有关的项目,其他则是与一般的民众道德相关的项目。在过格五十条中,与宗教相关的条目就更少了,只有相当于三十过的“毁一人戒行”,相当于五过的“毁灭一经法”,相当于一过的“取人一针一草”,相当于百钱准一过的“暴殄天物”等四条。以宗教为中心的道德占整体的比率比道藏本要小。因此,“袁了凡功过格”不像道藏本那样是以教团或者道士为中心的功过格,而是逐渐演变成以袁了凡为代表的民间普通百姓的民族道德为主要内容的功过格。如果将《谷饴汇》卷一二中由杨汝成所更定的“功过格款”,与《阴鹭录》本中的功过格款相比较的话,主要有以下几点差异,即增定了千功千过各五条;百功百过以下的内容大体相同,只是略有增减;功过的数值<sup>446</sup>有几条是不同的。从整体上来说,其内容由功过各五十三条组成。这种内容在构成上大体与《阴鹭录》版本相似。因此,可以认为,在明末所谓云谷所传之功过格款因为袁黄的关系而大为流传,此后经神仙家杨汝成加以增减改动后而流传于世的功过格,就是“谷饴汇”版本的功过格。至于作为方壶神仙家的杨汝成,是一位有着怎样经历的人物,仍不得而知。但是,作为《谷饴汇》编者之一的陶珽<sup>①</sup>,则可以知道他是万历末年的人物。因为该功过格款有“方壶杨汝成更定、滇南陶珽编次、男有芝敏芝督梓”的记录,所以可以知道是由陶珽的儿子陶珽所编辑的。因此,可以推测是晚于袁黄时代的作品。该“功过格款”中与宗教相关的功过条目,其内容与《阴鹭录》版本完全相同,而且在民众道德的条目所占比重较多这

<sup>①</sup>《谷饴汇》是由陶珽及其子陶珽还有孙子辈数人编纂而成的。陶珽是万历末期至崇祯时代的人物(参照崇祯甲戌之序)。陶珽的传记引用的是光绪年间《姚州志》卷七的《云南通志》。

一点上也是相同的。

相比而言,株宏的《自知录》与云谷传给袁了凡的功过格相比,由于其自身是僧侣的缘故,因此在与宗教相结合方面表现得更加紧密。在《自知录》的版本中,有内阁本《阴鹭录》所收录的版本以及和刻本之别。此外,还有为《云栖法汇》以及《生生四帝》所收藏的不同版本。这些版本相互之间大同小异。至于《自知录》的自序中的年份记录,在法汇本中的记载是“万历三十二年岁次甲辰……”,和刻本中则为“万历三十三年岁次甲辰……”。因为三十二年正是甲辰年,所以当然法汇本的记载是正确的。从内容上来看,似乎也是法汇本的比较。内阁本《阴鹭录》所收录的版本以及法汇本、和刻本中都有《自知录》的序、凡例以及正文。和刻本卷末的“附录”,是该和刻本在元禄十四年由雒东狮子谷升莲社刊行的时候,由狮子谷沙门忍激在吸收明末《迪吉录》以及其他相关材料的基础上所增加的内容。和刻本附录部分也记载了先儒与功过格的关系,以及儒道一贯的民间善书的风潮。株宏的《自知录》本身,在这些版本出现之前,就与宗教教团之间存在着相互关联的关系。因此,在讨论《自知录》的时候,应该排除“附录”后再来考察。正文的目录如下:

447

善门(忠孝类、仁慈类、三宝功德类、杂善类)

过门(不忠孝类、不仁慈类、三宝罪业类、杂不善类)

《自知录》序言的要点如下:

1. 株宏幼小的时候,也就是在他成为僧侣之前,曾读《太微仙君功过格》而觉得大有趣味,因此将之付梓并赠送他人。成为僧侣之后,专心于佛教修行而忘记了功过格之事。入老境后,他又重新对《太微仙君功过格》产生了兴趣,因而将之增补删定并重新付梓。无论是《自知录》还是“云谷禅师授袁了凡功过格”,在来源于《太微仙君功过格》这一点上都是一样的。

2. 至于功过格的奉持、实践方法,在《自知录》序言中,以“昔仙君谓”的

名义,引用了《太微仙君功过格》的序言以及正文文首的要点来说明,并原封不动地接受和记录了“自知罪福,不必问乎休咎”之功过格的基本意义。

3. 在《太微仙君功过格》中,只是就功过格作了简单的说明,如“自知功过多寡”(序),或者说“自知罪福”等等。与之相对比的是,《自知录》中则做了进一步的详细说明。比如,所谓“自知”,就是将自己的善恶通过运心举笔作正确的记录,并以知恶弃恶、知善喜善而自勉为其目的,从而强调了与实践一体化的主体认识的重要性。

4. 《自知录》中,分为上士、中士、下士,认为惟有中士才能实现有意义的实践。

5. 功过格的积善之说,在儒、佛、道三教中都有存在。

《自知录》在序之后还有凡例,其要点如下:

a. 在旧的《太微仙君功过格》中,称为“功过”,而在新的《自知录》中,<sup>448</sup>则被称为“善过”;另外,在旧的《太微仙君功过格》中的“天尊真人神君”等内容,在新的《自知录》中则列入“诸天”之中;在旧的《太微仙君功过格》中的“章奏符箓斋醮”等内容,在新的《自知录》中则列入“佛事”之中。

b. 新旧功过格,在功(善)过的内容及数量上存在着增减异同之区别。

c. 无论在家出家,一切人等,在实践《自知录》的时候,只要“发心积善”即可,因此既没有必要“劳形役志、百计谋划”来谋求成功,也没有必要“祈神祠天”、宰杀牲牢以求福佑。

d. “休咎”虽然只是华报(现世之报)之事,但是借此也可以知道来世之果报,因为果报是必定存在的。

从以上凡例的叙述中,可以了解到以下内容。即:

一、《自知录》是以道藏本《太微仙君功过格》为蓝本,将道教的立场改变为佛教的立场,并加以删定增减后所成的。关于这些在前面已经有所论述。至于内容以及计善过之数值的异同,如后所述,与时代以及社会的发展变化是有密切关系的。

二、其中表明了行为者的主体性立场,即人自身的罪福,不是依靠作为神或天之启示的“休咎”而得知的,而是作为行为实践者的人本身就知道的。无论《太微仙君功过格》,还是《自知录》,在这一点上立场是一致的。但是,《自知录》中的自知,正如上述序之要点3中所说的那样,是由行为者将主体的精神与行为相结合的基础上的自知。

三、如凡例c中所表明的那样,《自知录》认为不必拘泥于过去的儒教、道教等宗教礼制、仪制以及社会惯例等等,强调了“发心积善”的重要性。发心、至心原本都是大乘佛教中的说法,因此与禅净一致的株宏的佛教中的净土信仰有着特别的关系。在株宏的《竹窗三笔》<sup>①</sup>中,也有若干处讨论“至心”、“发心”等念佛之事。但是,对于心的重视,正如前文之序3中所看到的那样,来源于佛教本来之心的说法。不过,受到阳明心学的影响,关于本来之心的思想性宗教性说教也十分盛行起来,而这也可以说是明末佛教界的一个现象。在功过格中可以明显地看到心学的影响,这是明末清初的功过格中普遍存在的现象。关于此,从包含功过格<sup>②</sup>在内的善书的自身发展运动中也可以看得出来的。至于阳明学对株宏的影响,则可以从其论文<sup>③</sup>中对良知说既批判又肯定的内容中得到明证。

四、功过格、《自知录》中的积善之说,在儒、佛、道三教中都存在。

五、但是,这种积善之说并不是分别存在于儒、佛、道三教各自的范围内,而是存在于儒、佛、道三教彼此相通的共通之处。并且,这种积善之说没有“在家出家之别”,人人皆可以实践。在儒教中,学习儒教的有道之士,具有上、中、下士之别,而其中所占人数最多的就是中士,积善之说就成为中士们具体实践的道德法则。由于功过格也是不分在家出家而适用于一切人士的,并且也受到作为有道德之士的中间阶层的中士的

① 《竹窗三笔》之“三难净土”。

② 参照本书第三章以及第五章。

③ 《竹窗随笔》之“良知”、“心之精神,是谓圣”。

支持,所以这一特点在祿宏身上也体现出来。他在出家之前曾经对功过格感兴趣,出家修行而变得成熟之后,又以出家者的身份再次对当时世间流行的功过格重视起来。而且,所谓的上、中、下士的士,原本指的是儒教学习之徒,但这里所指的士则是不分职业,且没有僧俗之别的。

六、《自知录》体现了佛教、出家者对世间、民间社会所产生的影响。这一点,在凡例 a、c、d 等中都有指出。凡例 c 是关于在儒、道二教的礼制、仪制下产生的戒除牲牢杀生之民间风俗习惯的内容,由此可知《自知录》融入了佛教的放生观点。关于此,更加具体的说明如下:

世人<sup>①</sup>之中,有祈求子嗣的,有祈求延寿的,有祈求疾病快愈的,有祈求消灾解难的,有祈求取得功名的,有祈求家宅安全的,有祈求财产增益的等等,种种这些,都宰杀牲牢而求愿。这些可以说都是恶愿,有业而无功。即使实现了心愿,也只是一时的美好,苦报仍留于后。……按理而论,只有广为行善才是要点。如果能够力所能及地做些忠君、孝亲、怜贫、爱老、救灾、恤苦、戒杀、放生等等种种阴鹭、种种方便的事情,那么,感到善功之处必定有祥瑞降临。若有心愿未遂,这也是因为天命所在,宿缘所在,不可怨尤,反而应该更加行善而不怠。

也就是说包括杀戒、放生在内的种种善功,因为都是善的,所以要厉行实践。根据功过报应之理的报应,则体现为现报以及果报。如果在现报中的报应无法表现的话,那么是因为天命、宿缘的关系。这样,作为善功,不仅增加了来自于佛教戒杀、放生的内容,而且其应报观也与《太微仙君功过格》不同,加入了佛教的三世应报说(凡例 d 的华报、果报)。另外,戒杀、食肉之禁,在《太微仙君功过格》不轨门中也是有的,而在来自于佛教的《自知录》的记载中则得到了进一步的强调,并被以后的功过格所吸收。

通过以上对《自知录》之序、凡例的分析,对《自知录》中的特征有了

①《竹窗三笔》之“世俗许愿”。



一个清楚的了解。下面将从内容上对《太微仙君功过格》与《自知录》的差异做进一步的分析,并以此为基础来考察《自知录》与明末社会之间的关系,及其在民众思想、信仰中所产生的意义。

《太微仙君功过格》与《自知录》在内容构成、条目数量上的对比如下所示意。

451

(太)		(自)	
功格三十六条		善门 八十条	
救济门 十二条	——	忠孝类 五条	
		仁慈类 二十三条	
教典门 七条	} ——	三宝功德类 一十七条	
焚修门 五条			
用事门 十二条	——	杂善类 三十三条	
		补遗 二条	
过律 三十九条		过门 九十九条	
不仁门 十五条	——	不忠孝类 五条	
		不仁慈类 三十一条	
不善门 八条	——	三宝罪业类 十七条	
不义门 十条	} ——	杂不善类 四十三条	
不轨门 六条			
		补遗 三条	

《自知录》中出现了《太微仙君功过格》中所没有的忠孝类、不忠孝类。不过,《太微仙君功过格》是净明忠孝道的功过格,由于在实际上宣扬了为国之(忠)功,所以也可以认为具有与“忠孝类”之“门”相对应的内容。其他各门类大体上都可以找到相互对应的内容。但是,不论哪个门类,都是《自知录》方面的条目数量比较多。虽然说在条目的数量上以《自知录》为多,但不能说在《太微仙君功过格》中有的各条目基本上在《自知录》中都有。也有一些条目是在《太微仙君功过格》中有而在《自知录》中

所没有的。下面将对此做具体对比。在《自知录》的门类条目(左)及其与《太微仙君功过格》中大致对应的条目(右)之间所做的对比如下：

## 善门

452

忠孝类 3 的一部分“开陈善道利益一人为一善”——用事门 1(忠孝类 12345 以及 3 的大部分<sup>④</sup>中没有)

## 仁慈类 1——救济门 1

“ 2—— “ 4

“ 5—— “ 5、6

“ 10—— “ 11

“ 11—— “ 7

“ 14—— “ 8、9

“ 17—— “ 10

“ 19—— “ 11

“ 20—— “ 12

## 三宝功德类 1——焚修门 1

“ 2——教典门 7

“ 3——焚修门 1

“ 6——教典门 5

“ 7—— “ 5

“ 9——焚修门 5

“ 10—— “ 3

“ 11——用事门 2

## 杂善类 7——用事门 4

“ 8—— “ 5、6

“ 12—— “ 7、8、9

453

“ 14——“ 10

“ 18——“ 11

“ 19——“ 12

“ 29——救济门 3

过门

不忠不孝类 4——不义门 5(不忠不孝类之 1235 以及 4 的大部分,在

⑤中没有)

不仁慈类 1——不仁门 1

“ 2——“ 2

“ 3——“ 3

“ 6——“ 4

“ 10——“ 5

“ 11——“ 7

454

“ 12——“ 8

“ 13——“ 8

不仁慈类 14——不仁门 9、10

“ 20——“ 12

“ 21——不义门 7

“ 23——不仁门 11

“ 26——“ 13

“ 29——“ 14、15

三宝罪业类 1——不善门 1

“ 2——“ 2

“ 3——“ 3

“ 4——“ 1

“ 6——“ 2

“ 9——“ 5、8

杂不善类 1——不义门 9

- ” 2——不轨门 6
- ” 4——不义门 8
- ” 6—— ” 10
- ” 8—— ” 4
- ” 9——不轨门 2
- ” 10——不善门 6
- ” 11——不义门 1
- ” 14—— ” 5
- ” 17—— ” 4、6
- ” 18——不仁门 6
- ” 19——不义门 3
- ” 24——不轨门 3
- ” 25—— ” 4
- ” 27—— ” 5
- ” 28—— ” 3

以上这些对比,都是关于存在着彼此内容大体相似,或者内容的一部分相似之关系的条目,而那些双方中若有一方号码欠缺的条目,则是一方有而另一方所没有的内容。

其中,作为在《太微仙君功过格》中有的而在《自知录》中所没有的内容,除了道教色彩浓厚的 3 条之外,就只有被认为是一般道德的“教唆人斗争一人为一过”(不义门 2)之一条。与之相反,《太》中没有而《自》中新附加的内容,有善门中的五十五条和过门中的六十一条。以下是从各门类中罗列出这些内容中需要注意的条目。<sup>456</sup>

#### 忠孝类

1. 事父母、致敬尽养、守义方之训、劝化父母以世间善道、劝化父母以出世间大道。
2. 事继母致敬尽养、敬养祖父母。
3. 事君王竭忠效力、开陈善道(利益一人=⊕用事门 1)、利益一方、利益天

下、利益天下后世、遵时王之制不违犯者。4. 敬奉师长。5. 敬兄爱弟、敬爱异父母兄弟。

#### 仁慈类

6. 见渔儿者救免收养、收养无主遗弃婴孩、见堕胎者劝止。7. 不杀降卒、不戮胁从。8. 祭祀筵宴例当杀生不杀。9. 见渔人猎人屠人等,好语劝其改业。10. 居官禁止屠杀。11. 见人有忧善为解慰。12. 荒年平价糶米。13. 饶免债负。14. 死不能殓尸与棺木。15. 居上官慈抚卑职、凡在上不凌虐下人。16. 视民如子。17. 善遣妾婢。

#### 三宝功德类

18. 施香烛灯油等物、供三宝。19. 受菩萨大戒。20. 见伪造经劝人莫学者。21. 礼拜大乘经典。22. 讲演正法处至心往听。23. 饭僧。24. 护持僧众。25. 度弟子。

#### 杂善类

26. 不义之财不取。27. 当欲染境、守正不染。28. 借人财物如期而还。29. 代人完纳债负。30. 让地让产。31. 义方训诲子孙,大家禁约家人门客。32. 见善必行,知过必改。33. 成就一人家业,成就一人学业,成就一人德业。34. 许友义不负然诺。35. 有恩必报,有仇不报。36. 肉食人见杀不食。37. 忍受人横逆相加。38. 拾遗还主。39. 引过归己,推善与人。40. 名位财利等安分。41. 处众常思为众。42. 宁失己财宁失己位使他人得财得位者。43. 遇失利及诸患难不怨天尤人而顺受者。44. 祈福禳灾等但许善愿、不许牲祀者。45. 拾路遗字纸火化。46. 有财有势可使不使而顺理安分者。47. 权势可附而不附者。48. 染授炉火丹术、辞不受者,人授已成丹银弃不行使者。

#### 补遗

49. 凡救人一命。50. 教人信知功过格,劝化人令行功过格。

以上列举的是善门中所增补的五十五条中主要的五十条。由于过门中增补的部分,几乎就是善门之反面规定,所以在此就不一一列举了。下面本文将探讨一下这些增加的部分具有怎样的意义。

在儒道一贯的《太微仙君功过格》中的功格,以及在三教合一、归佛的《自知录》的善门中,关于其道德规范的种类以及实践者的社会、职业阶层的大致情况,如下所示。在㊦中,与道教有关系的条目数为14,“尊亲”之道德为3,谏不孝为1,对动物仁爱为3,主人对奴婢之道德为1,道教者、道教信者(庶民)之“为国为民”道德为3(“为民”在《自知录》中没有),一般人的社会道德为30,官吏应该具备的道德2—3。与之相对应的,在《自知录》中,与佛教有关系的条目数为17,对父母、家族的道德为6,对师长的道德为1,对动物的仁爱、放生为7,(家内)主人对奴婢的道德为3,官僚对君王的道德(其中一部分包含民众对君王的道德)为1,佛教者、佛教信者对君王的道德为2,一般人的社会道德为43,金钱经济关系的道德为2,官吏应该具备的道德为11,军人的道德为1,医者的道德为2。以上分类包括了一个条目按两个意思处理的情况。总之,各分类项目都是《自知录》方面比较多。如果考虑其特征的话,主要体现在以下几个方面。<sup>458</sup>

1. 特别提出了忠孝类道德,其中与父母、家族关系的道德尤其比较多,官僚(民)对君王的“忠”的道德也比较多。(㊦中的“为国为民”道德全部都是关于宗教仪式的。)

2. 官僚的道德增多了。
3. 对奴婢的道德增多了。
4. 增加了与金钱经济有关的道德。
5. 一般人的社会道德增多了。

以上这些特征的意义,在于其与明末社会的发展、变化之间是息息相关的。而且,这些几乎都是㊦中所没有的、而为《自知录》所新加的内容,这一点从以上罗列的各门类的条目中也可以看得出来。特别是忠孝

类被突出地加以强调,其中关于“孝”等的条目数量增多了。这也许是因为《自知录》更加具有(明代特色的)民众化性质的缘故,而使得作为中国道德之中心的家族道德的内容增多了。一直流传到明末以后的功过格,很多都以孝等家族道德为第一要务,而《自知录》可以说是其中的先驱者。虽然“突出强调忠”的做法很新颖,不过在后来的功过格中,如《劝戒全书》、《汇编功过格》等书中也有这种情况出现。《自知录》的写作年代是万历三十二年,也就是说正好是在万历三大征之后。在对外关系上,当时已经与宋代所处的情况有所不同。宋朝处于北虏南倭的祸乱之际,因而需要强调民众对君王、国家的忠心,而明朝则毋宁说更重视国内政治中官僚对君主的道德。因为在那个时代,由于矿税之弊等宦官政治而引起了正义派官僚以及民众的反感和批判,所以在忠孝类 3 中就提出了  
459 官僚应该具备的道德形态等。不仅祿宏与这些官僚阶层之间是有结交的,而且包括祿宏在内的明末的佛教四大师都与这样的社会阶层有交往。在明代的道教各派之中,因为净明忠孝道十分引人注目,所以《自知录》中“忠孝”的提出也应是受到其影响的缘故吧。

作为官僚应该具备的道德,都体现在在忠孝类 3、仁慈类 10、15、16,杂善类 40、42、46、47 等等之中。这也反映了官僚、地主、商人等不安分于名位财利、依仗财势而不顺理行事的行为,是明代特别是明末政治社会史中引人注目的现象。<sup>①</sup>对奴婢的道德,则体现在仁慈类 17 等之中。这也是针对明代,特别是明末拥有奴婢的官僚、地主、商人社会中所产生的奴婢问题,而总结出作为主人所应该具备的道德规范。并且,在杂善类 31 中,提出了管理家人(奴隶)、门客的禁约,也应认为是明末社会的反映。与金钱经济有关的道德,则体现在杂善类 48 中。炉火丹术是道教金丹术在科学实验操作中的术语,也可以认为是根据金丹术的应用而

<sup>①</sup> 本书第二章“三、乡绅与明末社会”。

产生的制银法的用语。在银的冶炼中,还存在着灰吹法。在16<sup>①</sup>、17世纪在日本,曾经流行这种吹灰法,即加入铅吹熔,使铅被灰吸收来获得银的方法。在中国,这种方法在15世纪就已经有了,据说这种方法是通过朝鲜传到日本的。在日本,还有其他灰吹法的应用,如俗称为南蛮绞或者南蛮吹等的银铜分离法。这大概也是从中国传来的。这两种方法,似乎在明末的《天工开物》<sup>②</sup>中也有类似的记载。银<sup>③</sup>的汞齐法是西洋的做法,在庆长年间由西班牙人传入日本,但据说该方法的一部分被排除且不怎么被采用。在中国这种汞齐法似乎也不怎么流行。虽然在银的冶炼方法中,这种方法是不流行的,但是在道教的炼丹中,自古以来就有利用金、银与水银的化合作用的炼金法的试验。被称为铅汞铅丹的,就是将汞(水银)、丹(硫化水银)与铅一起冶炼制作而成的丹药。如果以含有(金)银的铅矿石等以及水银为材料,那么通过汞齐法就可以提炼出金、银化合物,甚至还可以进一步提炼出金、银,因此这也可以说是因为道教的金丹法而得到发展的吧。在《天工开物》<sup>④</sup>之朱砂银的条目中,有以下记载:

460

凡虚伪方士,以炉火惑人者,唯朱砂银,愚人易惑。其法以投铅朱砂与白银等,分入罐封固,温养三七日后,砂盗银气,煎成至宝,拣出其银。形存神丧,块然枯物,入铅煎时,逐火轻折,再经数火,毫忽无存。

这里所记述的就是通过铅汞炼丹成金银法的方法之一,即所谓朱砂银的制法。也说明了曾经存在着虚伪的神仙方士,利用炼丹法而得到作为伪银的朱砂银。因此,书中所说的这种东西其实并不是银,而只是具有银的形态的东西,一旦入炉火后,该银就会消失得荡然无存了。《自知录》中出现的所谓丹银,毫无疑问就是这种朱砂银。在明朝中后期,银子的流通成为当时的经济特征,随之而来的就是伪银的出现,并成为社会

①③ 朝日新闻社,《日本科学技术史》,小叶田淳博士负责的论文。

② 《天工开物》卷下、五金、银之条。

④ 《天工开物》卷下、五金、银附朱砂银。



的一大问题。因而,功过格中的规定其实就是这种社会现象的反映,并且在《自知录》中也体现出来。反映银子流通的条目,在《自知录》的其他条目中也有发现。比如,在仁慈类 17“善遣妾婢”的条目中,就说“白还人卖出男女,不取其孰者,原银百钱为一善”;“忠孝类”1 的解中,也说“凡言百钱谓铜钱百文,正准银十分,不论钱贵钱贱”。当时,民众以及农民的日常通货是铜钱。但是,在一条鞭法下,公家的通货是以银为基本的。如果钱价贬值,那么民众就会陷入困顿,所谓银贵钱贱是当时引人注目的社会问题。由于钱贱,作为民众之实践方式的功过格,在其规定中就要考虑到民众的立场而使之不能不利于民众。所以,从中也体现出功过格以民为本的面貌。在《自知录》中,关于普通人的社会道德最多,并且增加的部分也多为这方面的内容,这一点也证明了《自知录》的内容更加具备民众化的特点。在《太微仙君功过格》中,作为民众实践的道德,即使是南宋时代的各个方面的道德规定也未能完全囊括其中。《自知录》<sup>461</sup> 则更加广泛地吸收了民众应该实践的道德。因此,也可以从中看到这方面条目的增加。所增加的这些道德,几乎全部都是南宋时代就已经适用的社会规范。比如,仁慈 6 关于溺儿的事情,以及杂善 45 关于字纸的规范等,在南宋时代当然也在社会道德的考虑范围之内。其实,惜字的风俗在宋代就已经存在了。经济方面的道德也是如此。但是,在明代特别是明末的社会中,这些在一般社会中属于苛刻的问题逐渐被当作重要的民众道德而受到重视,并且事实上与这些道德相关的条目,也是以与明末社会现实中的实际状况相结合为其背景的。这一点是必须引起注意的,实际上有很多史实显示了其特殊的社会背景。总之,《自知录》是以明朝中后期的思想、宗教史、社会、经济的发展变化为基础的,并且是从民众的文化、社会的发展运动中产生出来的。

应该说,无论是祿宏的《自知录》,还是在此之前云谷传授给袁黄的功过格,都是佛教系统的功过格。如上所述,在佛家之间,虽然没有功过格之名称,但是类似的功过规范之实践其实早在南北朝时代,最晚在唐

代就已经存在了。但是,将实践规范整理成现实中的功过格样子的善书,现存资料中没有发现比云谷、株宏更早的作品。不过,在佛家之间流行实践功过格的过程中,将特定的道教教团所实践的道藏本功过格改为符合佛家风格的功过格,而后加以采用,也是很自然的事情。也许云谷、株宏的功过格,就是在这种情况下诞生的。在万历时代之前,除了制作并力行功过格的特定的道教教团之外,道藏本也被其他人士所采用。佛家自不必说,在一般的士庶人之间也非常流行。也正因为如此,才会有人将《百家名书》本的功过格作为儒道一贯之士真西山之作而加以信奉。即便是道藏本功过格,特别是云谷、株宏的功过格,都并不仅仅总结了道教、道士以及寺院僧侣等宗教者的规范,而且从其立场来看都是总结了民间一般道德规范的善书。另外,如上所述,从宗教方面的特质来说,云谷、株宏的功过格比道藏本功过格在这方面显得更加淡薄一些。这种变化在前面也已经有过论述。总之,这种变化与功过格逐渐在儒道一贯之士以及一般士庶之间流行起来的轨迹是一致的。462

如上所述,无论是“云谷授袁了凡功过格”还是《自知录》,都脱胎于一如道藏本那样的、为特定的道教教团所使用的功过格,并在朝着儒佛道一贯之民间民族道德的实践形式发展的过程中产生出来的。所以,接下来要讨论的功过格,就是吸收了众多一般民族道德的功过格与道教教团所采用的特殊形态的道藏本功过格之间的过渡形态。

## 五 明末的功过格——《迪吉录》格与《日乾初撰》、《劝戒全书》本功过格

儒佛道三教一致运动是中国的民众宗教运动自古以来就有的特征,不过在明代的三教一致、儒道一贯的民间思想以及道德运动的背景下,使得功过格从特定的教团色彩浓厚的功过格发展为吸收了一般民众道德的功过格。

如上所述,在《百家名书》本功过格的后序中,出现了将功过格与先

儒相结合的思想。与此同时,也出现了像云谷、株宏的功过格那样从教团的功过格向民间的功过格发展的动向。而且,随着这一倾向的进一步发展,在明末终于出现了教会色彩已经完全被拂拭的功过格。这种功过格不仅是儒佛道一致的道德运动的体现,而且以一般民众道德为其内容。现存的这种功过格的最古老版本,大概就是《迪吉录》所收录的功过格,以及《日乾初撰》、《劝戒全书》所收录的功过格。(图版⑫⑬⑭)

### (一) 关于颜茂猷

明朝嘉靖时期,在福建兴化府的中心地区出现了一位三教归儒的庶民儒教之士林兆恩。(已述)此后,天启、崇祯时期在福建漳州府的中心地区也出现了一位复社儒教之士颜茂猷。他们二位都为明末的善书文化发展做出过贡献。颜茂猷是继承了东林党朱子学的复社中的人物。正因为复社是意识到复兴古学之重要性的知识分子的文社,所以颜茂猷之儒学,除了以宋学之四书为中心,还特别着力于五经之古学。以复社儒学在地方社会的实践过程为基础,颜光中创作了《迪吉录》(含功过格)。在复社之中,颜茂猷称得上是与善书文化关系最深厚的人物。

关于颜茂猷的传记生平,因为在《八十九种明代传记综合引得》中也没有出典,所以资料可谓非常稀少。但是由于在商务印书馆的《中国人名大辞典》中有记载,所以总算收集了一些材料。根据《人名大辞典》的记载,“平湖人,字壮其,又字仰子,崇祯时特赐进士,有《迪吉录》、《六经纂要》”。这无疑也是以《四库全书总目提要》的记述为根据的。在《四库提要》的《迪吉录》<sup>①</sup>、《六经纂要》的条目中有以下的记载:

《迪吉录》九卷,明颜茂猷撰。茂猷字壮其,又字仰子,平湖人,崇祯甲戌特赐进士。是编分官鉴公鉴二门,皆杂录诸书因果之事。

<sup>①</sup>《四库全书总目提要》一三二,子部杂家类存目九。同上,卷一三八,子部类书类存目二。

《六经纂要》，明颜茂猷撰。茂猷有《迪吉录》，已著录。考顾炎武《日知录》，茂猷乡试会试，皆以全作五经题，取旨中式，嗣后始立五经中额。今观此书，凡分君巨人伦修治三门，割剥字句，无所发明，盖即其揣摩之本也。自序谓，稽古之力食，报于诸圣人，所见亦云浅矣。

《迪吉录》、《六经纂要》两书，都是颜茂猷的代表性著作，所以《四库全书》将其选出也是很恰当的。在上面的引文中，除了对两著作的内容做简单的说明之外，还记述了他的籍贯是平湖，即浙江嘉兴府平湖县，是崇祯甲戌（七年）的进士，而他之所以中进士是因为他在五经试问中的解答都很优秀，并因取旨中式而决定了日后五经的中式额数等等。另外，<sup>464</sup>其中还提到了《日知录》，大概指的是《日知录》卷一六《经义论策》之条目。前面的《提要》中认为他是平湖人，这也许是平和即福建省漳州府平和县的误记。因为没有别的证据足以说明他是平湖出身，而关于他是福建漳州府出身的资料却很多。根据其著作《迪吉录》中由顾锡畴所作之叙的记载，“其书在闽漳梓行的，不下千卷”；另外，在其著作《云起集》的目录之首，则有“漳南后学颜茂猷宗璧居士著”的记载，在《云起集》的四书讲宗的孟子之首以及五经讲宗的易经之首，都有“闽漳颜茂猷（光衷甫）著”的记载，所以这一点应该是很明确的。而且，根据康熙年间《福建通志》的选举之项以及道光（同治）年间《福建通志》的人物、经籍之项的记载，都记载着他是“漳州府平和县”人，显然他应该就是福建人。在陈弘谋的著作《训俗遗规补》中，在“颜光衷公鉴”之首，也说他“名茂猷，字光衷，福建平和人，明崇祯进士，官礼部主事”等。而且，在《复社姓氏录》的漳州府条中，也有“颜茂猷，字衷白，又字壮其，龙溪人”的记载。龙溪县是属于漳州府治的地方，实际上也就是平和县人。大概因为平和属于漳州府，所以才使用了有府治之龙溪的地名的缘故吧。因此，他的家乡籍贯，应该就是福建省漳州府平和县。根据与颜茂猷的传记有关的各种记述，可以清楚地了解到颜茂猷的字，有壮其、仰子、光衷、衷白等数个，作为居士的号则为“宗璧”。其中，一般而言，除了作为讳的茂猷之外，字光

衷、壮其以及号宗璧是常用的。

关于颜茂猷最具有总结性的传记,记载于道光(同治)的《福建通志》卷二一四《人物·文苑传》。内容如下:

颜茂猷,字光衷,天启甲子举乡试。崇祯甲戌,知贡举礼部侍郎林焯言,茂猷文兼五经,作三十二义。帝念其该治,许送内帘,中副榜,诏特赐进士,以其名别为一行,刻于试录第一名之前。五经中试者,自此接迹矣。

465 根据这一段话,可以知道颜茂猷是天启甲子(四年)的举人,崇祯甲戌(七年)的进士。《福建通志》中也有同样的相关记载。在该书的卷三九选举六“明举人”之条目的“天启四年(甲子)程祥会榜”中,记载有漳州府“平和县颜茂猷(甲辰进士)”;同书卷三七选举四“明进士”之条目的“崇祯七年(甲戌)刘理顺榜”中,可以看到“颜茂猷(礼部主事)”的记载。明举人条中的“甲辰进士”大概是“甲戌进士”的误写。举人程祥会榜是天启四年以福建乡试第一名及第者程祥会为首开始记录的榜,进士刘理顺会榜是以崇祯七年会试、殿试第一甲第一名即状元刘理顺为首来记录的金榜。在这两个榜中,颜茂猷都作为举人及第者以及进士及第者而上榜。根据这一《福建通志》的记述,颜茂猷之所以能进士及第,大概是因为得到知贡举礼部侍郎林焯的推荐,而得到崇祯帝对他渊博知识的赏识,因而登上副榜并特别赐予他进士。关于林焯,根据《明史》卷二五一的列传中的记载,他是同安,即福建、泉州府同安县人,是万历四十四年殿试第三名及第者,并且是一位乡绅代表且负有名望的人物。他曾经因为抵抗魏忠贤而被削籍,进入崇祯时代后重新被起用,并于崇祯九年入礼部侍郎而入阁。林焯是泉州府(福建中部沿海)人,而颜茂猷是福建南部的漳州府人。籍贯接近的这两个人,彼此之间似乎也有深交。并且,抵抗魏忠贤的林焯与加盟复社的颜茂猷,他们在政治上也具有类似的立场。两人的交往关系最早可以追溯到天启二年之前。作为颜茂猷的著作,无论是《迪吉录》

还是《云起集》，其中都有林所写的叙。根据《迪吉录》中由林所作的叙（崇祯四年）的记载，在壬戌年（天启二年）中，颜把《迪吉录》的稿子拿给林看。另外在《云起集》中也有壬戌年（天启二年）由杨翔鸾所写的叙言。至于颜进士及第的情况，即他凭借着五经学养深厚写作了五经二十三义，而特别追加为及第的事情，在《日知录》卷一六“经义论策”中也有记载。并且也认为他是因为总共写作了五经二十三篇而中式的，并在该条目的原注中说：“奉旨特赐中式，及殿试第二甲第二名，赐进士出身。”

## （二）颜茂猷与复社

466

关于颜茂猷的著作，在《四库提要》中只列举了《迪吉录》与《六经纂要》，而在《福建通志》卷七四《经籍》“漳州府平和县”之条目中，则列举了以下各书：

《五经讲宗》《六经纂要》《天道管窥》《天皇河图》二卷  
《迪吉录》九卷 《颜子》十二种

除了以上这些著作之外，既存的著作集还有《云起集》。在《云起集》卷头的“云起著述目录”中的内容，如下所示：

《四书讲宗》《五经讲宗》《云起说铃》《云起转语》《触物危言》  
《云起内外述》《身世河图》《卦爻河图》《天皇河图》  
《身世谱内外篇》《观变凡例》《洛书衍义》未行 《皇明祖训尚书》  
《祖治纲目》俱未行

以上洛书衍义以下的三书都标注着未行，说明还没有刊行，不过大概原稿已经完成了。事实上现存的《云起集》中都没有收集这三本书。《云起集》中，除了这三本书之外，《观变凡例》也没有收集在内，不过其他十书都被收载于内。取代《观变凡例》的是《云起会语》，被收录在卷末。除了《云起集》所收集的著作之外，现存的著作还有《迪吉录》、《六经纂要》。《六经纂要》是与《五经讲宗》有区别的一本书，这可以从其内容的对

- 467 比中明显地看出来。记载于《福建通志》中的《天道管窥》，曾经在顾锡畴为《迪吉录》所作的叙中提到过。不过在《云起著述目录》中并没有出现，并且无法窥探书中的内容，所以也就不能很好地了解该书。至于《福建通志》中记载的《颜子十二种》，下面就其情况作如下分析。即，如果将上記《福建通志》中的各书与《云起集著述目录》中的各书相互对照的话，两者之间重复的两本书是《五经讲宗》与《天星河图》。那么，从《云起著述目录》中登载的包括“未行”的三本书在内的十四种书中，减掉这两本书的话，则正好是十二种，所以《颜子十二种》就是这十二种书的总称。另外，在顾锡畴为《迪吉录》所作的叙中，认为颜光衷的著作有“《祖训广义》、《天道管窥》、《道统元集》、《太平葑议》等七种”。《祖训广义》也许就是《云起著述目录》中“未行”之书“《皇明祖训尚书》、《祖治纲目》”。另外，《道统元集》也许指的就是《四书讲宗》等。至于《太平葑议》的情况则不是很清楚。关于颜茂猷的知己朋友，应该从其著作中出现的人物来考察。与林焯的关系前面已经提到过了，另外他与顾锡畴的关系也是很亲密的。根据《明史》卷二一六的列传记载，顾是昆山人，万历四十七年进士，曾从翰林院庶吉士开始一直升迁到检讨之职。天启四年，在魏忠贤势力最盛的时候，曾被并任命为福建乡试的考官，或者相当于辅助考官的职务。因为考生程文在针对当时之策问的文章中有攻击魏忠贤的文句，所以就将责任归咎于作为考官之顾锡畴，并将之当作东林党人，而被贬职并削籍。崇祯之初官复原职，从国子祭酒开始一直累进升至礼部侍郎，并成为福王下面的礼部尚书。后来唐王召用他，但是他辞退了，而后寓居于浙江温州府的江心寺。当时，他因为总兵贺君尧殴打侮辱诸生之事而试图弹劾时，而被贺的刺客所暗杀。他在《迪吉录》卷头的叙中写着“鹿城友生顾锡畴”，鹿城指的就是浙江温州府永嘉县，可以知道是他晚年引退时期的作品。顾的经历以及政治立场，与林焯相似。万历末年开始到天启年间是阉党跋扈的时代，当时活跃着一批以东林党为中心的刚直且反阉党的人士，顾与林也是属于其中的人物。颜与顾成为知己，大概
- 468

也是通过福建乡试等途径的关系。当时各地都活跃着反阉党人士,在福建则以林焯为中心,并起到了重要的作用。作为东林之后继的复社,在崇祯末年也在各地活动。颜茂猷受到林、顾的影响,在反阉运动中,逐渐成长为福建复社中有分量的人物并投身于运动。在颜的周围,这一系统下的反阉党人物很多,而且聚集了许多有名或无名的地方上的复社系的人物。在他的著作《迪吉录》中可以看到评叙、参订者,都是这样的一些人物。为《迪吉录》作评叙的人物中,除了顾、林之外,还有以下一些人物:

文震孟 祁彪佳 王志道 魏呈润 陈士奇 蔡炳龙 朱希  
莱 李灿箕 洪贻祖 林增志

以上人物中,文<sup>①</sup>、祁、彪、魏、陈五人,在《明史》中都有传记,蔡以下的五人则没有出现于《明史》的列传中。文震孟是苏州府吴县人,是文征明的曾孙。弱冠之际即以擅长《春秋》而在乡试中及第,天启二年又获殿试第一及第,并授予修撰之职。而后,他因为反对当时的魏忠贤而被贬。崇祯初期,返回中央任官,因为常常弹劾阉党且为人刚方贞介,与温体仁对立而被免职。祁彪佳是浙江绍兴府山阴县人,是天启二年的进士,被授予福建兴化府的推官,政绩卓著。此后,在明室衰亡之际,在江南奉职,南京陷落的时候绝食而死。其弟祁豸佳也是复社的成员。王志道是福建漳州府漳浦县人,天启时代担任给事中,议论三案的时候曾经受到东林党高攀龙的反驳。由于曾经成为阉党攀附魏忠贤,因此而为世论所轻,但他后来又曾反抗宦官。魏呈润是福建漳州府龙溪县人,崇祯元年的进士,从庶吉士开始一直当到兵科给事中,其献策曾为朝廷所采纳。由于他攻击批判宦官以及阉党,因此以党比之由而被降级,而后被任命为光禄署丞,一直到他去世为止。陈士奇是漳州府漳浦县人,好学且文名甚高。他是天启五年的进士,累进并于崇祯十五年提拔为右金都御史,

①《明史》卷二五一《文震孟传》。同上,卷二七六《祁彪佳传》。同上,卷二五七《李长庚附传王志道传》。同上,卷二五八《魏承润传》。同上,卷二六三《陈士奇传》。



469 巡检四川兵变而成绩卓著。但是,四川兵变又再次发生,并且李自成、张献忠的反乱也波及四川,最终他被张献忠军队所捕杀。这些人物,都是反阉的正义派官僚或者与之相关的官僚,甚至有的还是为明末的政治、军事而奔劳并为国殉难的官僚。复社是在反阉的东林党之后形成的一个组织,如以上的祁彪佳就是属于与复社成员有关系的人物。显然,这些人物,或者因为政治立场,或者因为在福建奉职,或者因为福建出身等的关系,而与颜茂猷成为知己。在写过评叙的顾、林以下共计十二人之后,还列举了与参订有关系的人物三十三名。这四十五名人物,因为以《迪吉录》的著者颜茂猷为中心而被称为“迪吉录同人”。也就是说他们都是在《迪吉录》付梓发行之际,对该书给予了关心与合作的人们。在迪吉录同人中,与三十三名参订者与十二名评叙者相比,在知名度上要低一些,其传记不明者也很多。其中,对王道焜、钱喜起、严调御等六人的生平可以获得一定程度的了解。王道焜<sup>①</sup>是浙江杭州府钱塘县人,天启元年的举人,崇祯时代为福建延平府南平县的知县,而后又成为福建邵武府光泽县的知县,并曾剿抚贼寇。崇祯末年各地都为满军占领,他在听到杭州陷落的消息后就自杀了。钱喜起<sup>②</sup>是浙江杭州府仁和县人,崇祯进士,先在工部屯田司奉职,而后又担任南昌守(或为治府)。崇祯末年因为国难而痛哭,在试图自杀之际被其弟所救。另外,钱喜起还是《经史子集合纂类语》<sup>③</sup>的撰者鲁重民的友人,可见他也是明末的一位博览群书并精通类书之制作的人物。严调御<sup>④</sup>、闻启祥、俞时笃、闻启祯等都是复社的人物。严调御<sup>⑤</sup>是浙江杭州府余杭县人,太常寺卿严大纪的长

① 《明史》卷二七六列传。

② 商务印书馆版《中国人名大辞典》。《八十九种明代传记综合引得》中没有记载。因此,当然在《明史》中也没有。

③ 拙稿《明代の日用類書と庶民教育》(《近世中国教育史研究》)第97页。《子史类语》二十卷(明,罗万藻论定,鲁重民类纂)的钱喜起的序中,有如下记载:“余之友鲁孔式氏(鲁重民)博学洽闻,先前曾将罗文止(罗万藻)君的十三经类语加以订定并纂注。”

508 ④⑤ 《复社姓氏传略》五。

子,因才高而担任诸生祭酒。博雅好古擅长琴书,并曾经在多方游历。与其弟武顺、季弟敕等一起被称为三严。该严武顺也是参订者之一,并且是与颜茂猷之间相互联系甚多的一位人物。闻梓祥是浙江杭州府钱塘县人,博览群书,且在举业上最有造诣。喜好延纳宾客,所以江广闽越之士来到杭州必定到其处拜访。万历壬子(万历四十年,1612年),被提拔为南京国子监监生,但是因为不能融入当时的政界,所以归乡而不复出。<sup>470</sup>另外,闻启祯大概是他的弟弟。俞时笃也是钱塘县的诸生,与同学一起勤奋学习,修习古学。同为杭州府的严调御、许光祚等都擅长书法,于是入他们之门学习书法。除了书法之外,他还擅长画画、作诗,而这也成为他的生活工具。除了以上这些人以外,其他人的生平都不甚清楚。根据推测,他们大概也都是浙江人,并且都具有类似的倾向与生涯。在这些三十三名参订者中,即便身为官僚,也只是知县大小的官职,他们都在明末的国难之际或殉难或愤慨之有气节的人士。而且大部分也是未能当上官僚的读书人,以博雅弹琴、书画诗文为业,具有超然于世外之风范的人物。他们的学术特征则是以恢复古学为己任之复社的学风类型。事实上,从中也可以找出好几位复社的社员,如严调御、闻启祥等。另外他们也都是博览群书型的读书人,与促进了明末清初最为繁盛的日用类书<sup>①</sup>之流通的民间读书人之间也有相通之处。并且以这种具有庶民性的群书博览型的举业——在儒教经典中擅长五经训诂注疏之博搜——为业的人多为不能轻易科举及第之人物。这些人物正因为是博搜型的,所以不仅对儒教,而且对佛、道两教也很感兴趣,是明末流行的风潮中所谓的三教兼修型。《迪吉录》正是这种风潮的产物,由此也可以理解当时的三教兼修风潮。三教不仅适用于参订者,也通用于评叙者。因为,在评叙者中,王志道、魏呈润、陈士奇、蔡炳龙、朱希莱、李灿箕等人的评论文

<sup>①</sup> 拙稿《明代の日用類書と庶民教育》(《近世中国教育史研究》)第97页。《子史类语》二十卷(明,罗万藻论定,鲁重民类纂)的钱喜起的序中,有如下记载,“余之友鲁孔武氏(鲁重民)博学洽闻,先前曾将罗文正(罗万藻)君的十三经类语加以订定并纂注”。

章的内容,几乎都是以三教“函三为一”的立场为出发点而写的,由此可知他们也都是三教兼修者。评叙、参订之人,几乎都是浙江、福建、江苏出身的人物。即便是江苏出身的人物,包括顾锡畴那样晚年寄身于浙江的人物在内,有很多都活跃于浙江、福建地区。在明末以及南明初期,因忠诚于明室而活动的人们多以福建、浙江为舞台。因而很明显,颜的周围聚集的很多人,他们都以福建、浙江为自己的故乡,以反阉党为自己的政治立场,并且与那些忠诚于南明而活动的人们之间存在着或直接或间接的关系。

#### 471 (三) 颜茂猷与云起社

颜茂猷的故乡是福建漳州府,由他发起的云起社,是一个聚集乡里士人从事儒学、诗文、三教兼修、道德实践、经济活动的结社。云起社是颜在天启四年成为举人以及崇祯七年成为进士之前创立的,这可以从《云起集》中由杨翔鸾所写的叙言为“壬戌”即天启二年所写而推知。如上所述,《云起集》的内容就是颜在社中讲述的关于四书五经的讲宗。本书由二十九名门人以及七名友人参与“校阅”并“捐资梓行”。在云起社中,根据宗旨的不同,结成了以下五个会,即(1)“树品”,(2)“经济”,(3)“博雅”,(4)“修真”,(5)“善缘”。树品会就是“坚志树品希圣希贤”之会,其目的就是求孔孟圣贤君子之道学,以及以道义礼法自处并维持世风。经济会就是“实心经济,练达世务”之会,其目的是将圣贤之学与自己的经济活动相结合,并研究河道、兵略、边夷、红夷、救荒、御乱等不同情况下的应对策略。博雅会,就是求“博雅文词”之会,其目的是通过经学、史学、诗学、字学等来探究文词之神奇。修真会就是求“实意修真”之会,研究佛教、道教,并以研究性命之大事为目的。善缘会则是“实兴善缘”之会,以行善事结善缘为目的。该社的运营方式,由各会推出会首,定期开会。树品会以陈朋右为会首,会期在每月初二日。经济会以超连云、王近午为会首,会期为每月十二日。修真会以黄九变、陈裕阳

为会首，会期为每月初七日。博雅会以尹伯夏为会首，会期为每月二十二日。善缘会以胡穆甫为会首，会期为每月二十七日。各会规定在会期中要举行的仪式。这些会都是以下面的会约为基础而运营的。

一、不论数会俱以重行为主。平生有大过恶者，须自忏悔，方许入会。入会后小过，可以相规。倘复重大过恶，即指名革出。

一、入会者俱以功过格十万善为准。各置功过簿，凭心报录。会日出之，以相儆察。惟树品圣贤则考核尤详。……有闻会中朋友某事贻讯物议者，即以相规。

一、各会俱分数人为会首……

一、（二条略）

一、会以求道，贵贱贫富俱可一视参与，但有请托干谒及那借等项，即勿叩会中友，以免仗求怨尤之端。……

（一条略）

以上这一会约明确规定，不管哪个会，都以功过格来记录会员的功过，制定会员相互之间集体劝善的规制，互相勉励并以十万善为目标。在乡约特别是明末的乡约里，以采纳功过格的方式来运营的倾向十分强烈，但是以功过格本身来约束乡约整体成员的做法则几乎没有。云起社的各会虽然不是乡约，不过在福建漳州府这一地方社会中体现了文社的种种机能。这里使用功过格的情况，与明末清初各地文社使用功过格的情况如出一辙。功过格本来是民众道德的实践者们各自用于自身的个人化的东西。云起社各会对功过格的使用，则将功过格这一具有个人化的实践方式，扩大为用于如文社这样的集团，即演变为一种集体化的实践方式。也就是说，通过集团成员之间的相互合作来实践功过格。云起社各会在每月一次的大会之前，距离最近的人们会先聚集开个小会，并为大会做准备。因此还会做“分会簿”，以鼓舞个人的合作。另外，为了制定各会各人为善的努力目标，还会准备“愿力簿”、“养志簿”。接着，各

会还会制作“参稽簿”，由“会首”、“司纠者”检察会中人们的善恶勤惰。检察善恶勤惰的基准，都是关于一般的善恶，如“是否教子弟谦意”、“对朋友是否失信”、“是否有交关不明白的地方”、“是否有非道获得之财”、“是否有在某事上诉讼”(以下略)等等，都有很具体的条目来表示。在修真会、善缘会、经济会等会中，根据各会的宗旨以及具体的善恶基准来进行检察。各会各自的善恶勤惰之条目，则对照各自的“功过格簿”相互证明并敬戒。以上各会中具体的善恶条目，各自都包含了相当于功过格的条目。因为在功过格中对善恶功过的衡量是用数值来表示的，所以大概云起社的各会也以此为基准来计量。而且，云起社各会所使用的功过格，大概就是以《迪吉录》中所收录的功过格为核心来使用的。

云起社的各会规定，不分“贵贱贫富”，各阶层人士都可以参加。因为云起社是一个以颜茂猷这样的复社人物为指导的结社，所以云起社也可以说是支持复社的地方文社之一。如前所述可知，树品、博雅、经济等各会的成员都是研究复社系的圣贤之学，以及作诗文并探究经世之道的人们，所以显然该社中加入了漳州府地区以乡绅、士人阶层为中心的有财有势的人物。但是尽管如此，该社还是宣称不分贵贱贫富而对所有人开放门户。

因为不分“贵贱贫富”是明末各种形态文化中的流行意识，所以也有观点认为，云起社各会只是在表面上使用了这一代表流行意识的语言而已，而实际情况则并不是这样的。必须承认，在云起社的会约中可以看到这种流行意识的影响，而且也不能说其在实际中的表现是完全空虚的。根据云起会语中的“申饬善缘会要旨”，他们是根据“富者出其财，贫者出其力”这一自古以来就有的相互扶助方式，使善缘会的成员做赈济等善事。而且，在云起社的各会中，还要发表具体的善恶勤惰的检察结果，将种种情况向入会者传达，并且在向公共传达(公扬)时，“若有仆从入会之时，则以俗语说法”等。因此，在云起社的善缘会等各会之中，由于受到树品、博雅、经济等会的活动及其声誉的影响，而聚集了漳州府下面不分贵贱贫富等各阶层的人士。可以说，善缘会是具有容纳各地方各阶

层人士之机能的机构,而明末文社则各自都是以这样的机构为基础而开展活动的。从以上云起社的内容来看,可以理解颜茂猷也是从作为知识分子的文人立场出发来做这些事情的。他的这一立场其实就是以恢复古学和以经书为中心的儒学基础下的三教兼修立场,他的学问则属于明末不分贵贱都可修学的庶民文化中的学问,而功过格实践则是在其三教兼修以及社会活动中产生的行为。

#### (四) 颜茂猷的善书思想

正因为颜茂猷是属于复社的人物,所以在儒教上他首先是以朱子学为立场的。但是,明末的儒学者无论属于哪个系统,都会受到王学之洗礼、影响。如果阅读《云起集》中颜的著作,可以发现其中有好多处都引用了阳明的致良知说以及罗近溪、王龙溪等的学说。所以最后他曾作如是总结,“致良知之说,以辅佐朱子,则可。以之攻朱子,则同室操戈,是断不可”(《云起讲宗》、附《道学总论》);以及“阳明致良知三字,真是圣学嫡传,最简便真捷,不离日用常行之内,真剖先天太极之秘。朱子所谓虚心观理,学者当守此四字。分明即此中消息,但话头不同耳”(《云起讲宗》、《致良知总论》)。其次,他还采取三教兼修的学术立场。在道教方面,他对明代流行的金丹说十分有兴趣,并曾经阅读过《悟真篇》。另外,他还曾经读过诸多佛教经典,具备佛教方面的知识,并自号居士。所以,他提倡儒佛归一论。针对持儒佛之分立场的人所提出的疑问,他回答说,“即便入门是不同的,但结局是归一的”(《云起说铃》)。虽然他具有三教归一的思想,当时他对当时风靡一世的李卓吾却持极其批判的态度,认为“其邪说悖道而行,天下豪杰多半被其所误”,“卓吾之所以流行于世,无非是因他之酒色财器皆存于佛性之中的说法使人们感到便利之故。而且,他对道学的攻击博得了世人的快感。其批点的一切小说,都是混杂着诙谐的,与看巴戏无异。引起人们的放荡之心,败坏世教,真是令小人毫无忌惮者”(《云起说铃》)。

他所著作的《迪吉录》也是善书,因而颜茂猷对善书的评价是很大的。“大凡善书都必须常备于案头。无论是如何好善之人,其精神也不可能总是处于紧张的状态之中,有时候难免也是糊里糊涂度过的。这种时候如果能经常阅读善书中的几种书籍的话,则既不会产生拖沓厌世之心情,且有亲友来的时候也可以阅善书而收心。善书感化人的地方很多。《太上感应篇》的注解,也网罗了种种议论和事实,阅之而无倦,实在可以说是未刊之文。”“袁了凡的《立命学》、《功过格》(《立命篇》功过格),杨复所的事梓潼帝君祝仪,的确都应该是士子必备的书籍。如果能依此行持,那么‘不能造命速化’者应该很少吧。”(《云起说铃》)以上都是颜茂猷的观点,即,在明末善书的流通之中,对感应篇的评价自不必说,此外他还十分推崇袁黄(了凡)、杨复所等所著的善书。这些善书与知识分子之间彼此关系密切是明末的一般倾向,在颜茂猷身上则体现得特别强烈,因此才会有云起社各会运用功过格的情况发生。

476 下面将考察他最有名的著作《迪吉录》中与本节主题相关的内容。在《四库全书总目提要》中,关于《迪吉录》有这样的论述,“该编,分为官鉴与公鉴二门,不论哪一门,其中的各书都是杂录因果事例之书籍”。此外,在末尾还收录了女鉴。官鉴的内容就是以事例典故的形式,具体展示官僚应当具备的道德,并使人引以为鉴,并且在末尾处还附录了吕叔闻的刑戒与当官功过格。刑戒在明末善书中经常被采用,当官功过格是将官鉴的内容,即事例典故中所显示的官僚应该遵守的道德,加以全面整理并使之成为庶民道德的行动规范。公鉴的公与公共、公议、公评、公布、公然等的公的含义相同,具有“世间一般”的意味。将公取而代之的是,大众一词也经常使用。因此,所谓公鉴就是世间一般的道德训诫的意思。在公鉴部分的内容中,罗列了以孝弟、慈教等家族道德为首的明末一般的庶民道德。在末尾,附录了袁黄的“立命篇”与功过格。《立命篇》是明末善书流通之际具有代表性的善书,因而必定为其他善书所收录引用。功过格总结了公鉴的事例典故中所展示的一般庶民道德。

女鉴部分的内容则汇集了关于妇女道德的事例典故。在《云起集》的《云起说铃》中,有这样的论述,即“此书(《迪吉录》)事例之收集甚为详尽。其内容(官鉴占了重要的部分)对居官者尤其有益,不过(官鉴之后是通用于世间一般的公鉴,特别是)公鉴的孝弟之条目等,不仅适用于居官者,也通用于亿兆庶民。在官鉴之中,也分为‘仁将’、‘战将’二门,以训诫武官,有‘救荒’、‘吏治’等门,以训诫守令(地方官),有‘英雄’、‘寇盗’门,以惩戒奸宄。当权者即便能恪守其中之一、二门而施善的话,则也是国家、社会、庶民之福了”。也就是说,他认为《迪吉录》的内容无论对居官、民众者,都是有益处的。关于《迪吉录》的具体内容,特别是其中归纳总结部分的当官功过格以及其他功过格,打算另作论述,在此先以《迪吉录》中相当于序说的卷头,即《七辨六祝》为中心,来考察一下《迪吉录》的意义。

七辨是从佛教、儒教的立场总结的七条关于因果报应、劝善惩恶之论说的内容。六祝即“起信心”、“嘱勤修”、“重养心”、“贵坚永”、“重传流”、“愿增补”等六个方面的内容。在“起信心”中可以看到佛教的影响,而且还对之作儒教式的阐释,如“一念之信为一念之善根,念念之信为念念之善根”,“有信则勤,有勤则积,有积则福。因此,小信成小福,大信成大福”。“嘱勤修”认为积善所能遍及到的范围十分广泛,有住世(现实中的该世)、传世(子孙之世)、弃世(死后)、转世(来世)、出世(僧、道)等,应该一意修持善德。“重养心”认为为善之关键在诚,养此本原就能福德无量。“贵坚永”认为善中有近报也有远报,因此为善中坚永耐久最为关键。“重传流”即促进善书《迪吉录》的流传,“传一人为十善,传十人为百善,传大贵人大豪杰大力量者为千善,刻印传流广布无疆者为万善,向人说法且传给田夫闺妇牧竖顽童者,善缘善福无边”。“愿增补”认为如果有人能增补该书中古今善恶事例之不足,则功劳甚大。所以,以上六祝明确了为善之根本要义以及传流、增补等为善之功德六个方面的相关内容。

颜茂猷的思想,特别是善书思想以及他站在知识分子立场上的观点已经



如上所述,而这也可以从《迪吉录》卷头顾锡畴所写的叙中作一大概的了解。

478

颜子光衷以五经得寡,自制科以来未有也。海内于是知有颜光衷矣。所知者不过日学本六经,胸富五车,才敏七步焉已耳。不知其心则圣贤之心其学则性命之学也。穷年矻矻,……其形之于著述者,罔非济世觉民之言……撤帷之后颜子以其书数种进予……及归而进诸家大人、大人……暇时遍阅群书,至《迪吉录》则又跃然大喜曰,此录善恶具载劝戒毕彰。人尽天下之人而事该天下之事……其所以破人之疑而鼓人之趋者已具在七辨六祝中,……先是家大人于山居之暇,手辑古人嘉言善行,以为家规,业已成编,一见是书,遂为辍笔即拟授梓,适逢意外事,竟不果。……光衷应征入大学,杜门著书,有《祖训广义》、《天道管窥》、《道统元集》、《太平葑议》等七种,内而身心性命,外而兵农礼乐刑政之类无不备载……(着重号为作者所加)。

以上文章说明了颜茂猷学富五车、以六经为本的广博学识。前面已经提到过,他的知己钱喜起、闻启祥等也都是博览群书型——即追求类书性之丰富学识——的有着丰富之举业知识的读书人。至于颜的著作《六经纂要》,《四库提要》<sup>①</sup>中贬斥说,“此书只不过以糇糊与剪刀剪贴字句而成之书籍而已,并没有任何发明之处,盖模仿贗作之典型”,这也说明该书是具有类书性的博览型的杂学之作。顾锡畴在他的叙中认为,颜茂猷的学问以六经为主,以五经而中式,其才学比五车七步更加丰富敏锐,其内容除了性命之学外,还涉及到兵、农、礼、乐、刑、政等多个方面,其主张皆为济世觉民之言;其著作《迪吉录》是山居之时,辑录嘉言而作的家规,具有明末山人之风,与清言、觉世之言的流行也具有相通之处,而且《迪吉录》还包括了劝善戒恶之善书内容等。因此,类书性的博学,士人们具有以五经为中心的复社儒教学问,山人、清言之风以及善书等等,这些都可以理解为明末共通的政治社会环境下的历史事象。作为支

<sup>①</sup>《四库全书总目提要》一三八,子部类书类存目二。

撑这一类书性博学型的杂学与善书的载体,就是当时地方上聚集于云起社各会之中且不分高低贵贱的人们。作为文人,他们通过功过格实践而承担着发展地方文化的责任,也构成了复社的下层基础,而颜茂猷则可以是在这种文化中起着支撑作用的中心人物之一。

#### (五)《迪吉录》与《劝戒全书》格

479

崇祯四年,林焯曾为颜茂猷的《迪吉录》作叙(参照332页注①)。根据其中的记载,即前文中也提到过的,该书在天启二年就已经完成了,因此功过格也可以认为在此之前就应该完成了。因为《劝戒全书》中的“小引”是编者陈智锡于崇祯辛巳之年(十四年)所写的,所以同书的功过格在该年之前就应该已经制作完成了。如后所述,清代的功过格有很多,而且都有现存的版本,其中最古老的功过格就是有着康熙十年序的《汇编功过格》。天启二年(1622)是距离康熙十年(1671)大约五十年,崇祯十四年(1641)则距离康熙十年大约三十年。清代自汇编以后出来的众多功过格,其中包含的内容都是一般的民众道德。相同种类的功过格自明代以来就应该存在了,以这些功过格为材料所汇编、汇纂的功过格将在后面论述。作为明末功过格中具有代表性的作品,现存的就是《迪吉录》格与《劝戒全书》格。

在《迪吉录》的最终卷平卷中所收录的功过格,登载在正文前面的“附引”里,如上所述,其思想具有将宋儒与功过格相结合的儒道一贯的倾向。因此,在其功过格正文的格目中,由以下十一格组成。即

孝顺、和睦、慈教、宽下、劝化、救济、交财、奢侈、性行、敬圣、存心

该功过格与《谷谿汇》卷一三所收录的功过格是一样的。而且,该《迪吉录》功过格以及《谷谿汇》功过格的格目分类及其内容,与《敬信录》所收录的《太微仙君功过格》也是一样的。根据和刻本《自知录》末尾关于

480 “忍征”的说明,颜茂猷发明了功过十格,至于关于这十格本的说明,只列举了其中阐释敬神格的文字内容。不过在现在的《迪吉录》中并没有收集这一格,即敬神格,且格的数量也是与之不同的十一格。如果说《迪吉录》的十一格中也有与宗教相关的格目,那大概就是第十敬圣格了,但绝对不是以教团为主的规范。正如在其一开头所说的那样,“敬事神明祖先”,仍然是以民间一般的家族生活为主的、与宗教有关的规范。其内容与道藏本、莲池的功过格相比较,具有明显的差异。这也说明该功过格通过十一格收录整理了一般的民众道德。这一情况,在继承了《迪吉录》本的《敬信录》收藏本中也是同样的。

在《迪吉录》本的末尾中,以“颂曰”为题登载了下面的“灵圣真君偈”及其解释。该“灵圣真君偈”在《谷怡汇》收藏本中以及在周鼎臣的《敬信录》原本中都有收录。在《劝戒全书》卷二所收的“功过格小引”中也记载有该文。

颂曰,不出门,救万命,不费财,行万功,不假法,庆万人。此灵圣真君偈也。

其中所宣扬的是不出门、不费财、不假法等也可以做到的、以民间社会一般的家族生活为中心的民众道德。也就是说,这些民众道德,即便不是如特殊的出家人、富豪、官僚那样具有神力、财力、权力之阶层的人们,即作为普通老百姓的人们,甚至如颂中所解释的那样,即便是“至愚至贱、樵夫牧竖”之人,也是能够做到的。作为附属于十一格本的功过格的偈文,这是十分合适的。因为该“灵圣真君偈”被《迪吉录》与《劝戒全书》所收录,所以由此可知它在明代就已经存在了。该偈中,意识到了特殊阶层与一般阶层的不同,所以既考虑到了如僧道、富豪、官僚等特殊阶层及只有他们才有能力作到的事情,又考虑到不属于这些阶层的一般民众也可以做到的功德。从即便是樵夫牧竖也可以做到的语言中表述中,可以明确地看到明学对一般社会所产生的影响,同时也表明了明代的道

德运动已经在儒佛道一贯的民间社会展开了。在这一风潮中,诞生了“迪吉录格”及其以后流通于民间大众社会的功过格。从“灵圣真君偈”中可以看到的不费财的思想,在“立命篇”中也有出现。受这种思想的影响,因而产生了作为功过格之一的“不费钱功德例”。又如在“灵圣真君偈”中所见到的那样,区别阶级阶层的意识,也出现在不费钱功德例以后的功过格中。

在有着康熙辛丑年(六十年)序的《广善篇功过格》的“功过格附”中,有以下的记载:

原 本

- 一、太上格(先贤范文正公、韩魏公、苏文忠公所行者是)
- 一、太微仙君格(莲池老人手订)
- 一、灵圣真君格(云谷禅师授了凡先生者是)
- 一、造福宝筏格(铅山费文宪公著)
- 一、迪吉录格(颜光衷先生著)

另外在有着乾隆癸未年(二十八)序的《晨钟录》中,收录了《太微仙君功过格》。在该格末尾的“附言”中,记载说,“太上格,先贤范文正公、张魏公、苏文忠公订行者是。太微仙君格,莲池大师订行者是。灵圣真君格,云谷禅师订行者是”。根据如上记载,明末清初,感应篇被称为太上格,莲池的手订功过格即《自知录》被称为“太微仙君格”,云谷的功过格被称为“灵圣真君格”。除了这些之外,费文宪(宏)的功过格以及颜茂猷的功过格也记载在内。在这一记载中,道藏本功过格已经没有出现了。这可能是因为明末以来流行的是将功过格与先儒相结合的、且吸收了与宗教教团无直接联系的一般民众道德的功过格。因此,这一记载也体现了流行的趋势。《太微仙君功过格》的名称似乎也被胡乱使用,有时以该名称呼《自知录》,有时又以该名称呼《敬信录》中所登载的与《迪吉录》格同样的功过格。可见,具有道藏本之名称的《太微仙君功过格》,在

功过格吸收一般民众道德的风潮中,逐渐发展成只取其名而不承认其作为经典之权威的功过格,且其中的内容也演变为随时随地容易操作之形式。下面要论述的《劝戒全书》本就是其中的一种。

#### (六)《劝戒全书》本功过格

该格以“紫府太微仙君授,西山又玄真子传”自称,其中的格目如下:

伦常第一、劝化第二、仁爱第三、取与第四、性行第五、敬畏第六。

每一格目都将功过合在一起论述。《劝戒全书》是在收集了当时流行的众多善书的基础上编纂而成的。该书的功过格部分大概吸收了《日乾初探》中所收录的心律的内容。作为《劝戒全书》的参考书目,即“采用古今书目”中记载的善书类书,现存的可以调查的、且登载有功过格的书籍,似乎除了《日乾初探》之外,也就没有别的了。而且,根据对内阁文库所藏的《日乾初探》的调查,其心律部分的内容与劝戒全书本功过格的内容几乎是一模一样的(文字的增损、条目的差异很少)。而且,格目的构成也完全是一样的。《日乾初探》也采用了《迪吉录》的内容,所以在时间上,《日乾初探》所收录的心律应该比“迪吉录格”更加在后面,因此也可以认为它就是《劝戒全书》中所出现的功过格。与该《日乾初探》《劝戒全书》本相同的功过格,也就是《晨钟录》中所收录的《太微仙君功过格》。只不过,《晨钟录》中是将功与过分开来论述的。即如下所示:

功格 = 伦常第一——敬畏第六(以上与《劝戒全书》本同)

过格 = 悖逆第一、残忍第三、贪吝第四、亢房第五、无忌惮第六。

功过格的内容都与《劝戒全书》本相同。根据《同善录》卷三之善过自知录序的记载,登载于晓漏编的功过格为“六善格六过格”,其中的各格目与《晨钟录》本是同一格式,所以大概内容也是一样的。在《日乾初探》以及《劝戒全书》本中,所收录的与宗教有关的条目只有“敬畏第六”,

其中有“建修庙宇寺院、装造宝像、施香油灯烛、护持僧道、念佛、礼忏、诵经、延僧道作福、听诵正法经文”等规范。不过其行为主体是民间人,而非僧道。敬畏中其他的内容则是针对中国传统的神明、祖先的道德规范。由此可知,这一功过格与道藏本、《自知录》不同,没有与宗教教团有关的宗教特色的东西,而是对一般民众道德的总结。因此,这一种类的功过格,对以后的功过格也产生了深远的影响。所以,《迪吉录》本、《劝戒全书》本等功过格,就成为明末整理罗列一般民众道德的功过格中最古老的具有代表性功过格,这也是三教一致的宗教运动以及与之相关的儒教庶民化运动风潮下的产物。因而,无论在形式上还是在内容上,都可以作为日后功过格之前奏。

## 六 清初的《汇编功过格》与《汇纂功过格》

484

明末,随着民间流通功过格的层出不穷,将各种善书整理成集的动向也强烈起来,因此在功过格方面也出现了将之集大成的动向,从而出现了将各种功过格版本集合成一本的功过格。在清初曾经出现过《广功过格新编》、《汇编功过格》、《汇纂功过格》等。《广功过格新编》是作为《崇修指要》的副题而取的名称。该书为内阁文库所藏,是由江西云林(金溪县)人李国昌(字亦人)所编辑著作的善书。在本书的卷首中,有康熙六年由周亮工所作的序,康熙丁未之年(六年)由归薪传所作的叙,康熙丙午之年(五年)由李国昌所作的自序,以及同丙午年由李如鼎所作的序等。根据周亮工所作的序的记载,“李亦人先生采集收录昔人之嘉言懿行感应得失,以使之成为世之昭鉴且奉为师资,编辑成书即为崇修指要”;“亦人得之于举子业甚少,精通理学并专心于经解,窥略汉宋诸儒之堂奥,……晚年置学业而不修,专留心于功过格言,先著有《观省全书》,其次则有《正修金鉴》,后又有《崇修指要》。……同乡的李观察石台先生曾在其著作时提供帮助。李国昌曾游学于吴门(今苏州府)。石台先生

此时在吴门任官。……未写完的时候李国昌客死该地。国昌的儿子元行子承父业,完成了该书。(周序抄译)”。根据这些记载,可以明确的一点是,李国昌在编辑《崇修指要》之前,著作了《观省全书》与《正修金鉴》,不过,这两书的内容现在都已经不甚清楚。不过,有一点是可以明确的,即它们与《崇修指要》一样,都是类似于功过格的善书。至于《崇修指要》著作的经纬及其参考的善书类,可以通过该书的“凡例五则”中的文章而得到详细的了解。其具体内容如下。

#### 凡例五则

《功过格》系袁了凡先生所著,原编止十一条,约指功过大端,兹复补当官一格,而劝戒之法鉴始备。

原格以性行列第十,救济列第八,兹集以性行首编,终之以救济……

是书之作,感发于宜兴之法藏禅院。时我友史玉涵与予同寓僧舍,玉涵持功过格案相质。其书于每格中,录前贤善行数条,后参以己意见论而止,未分条目也。兹集提纲列绪,首必冠以引言,后或附以名论,备采嘉言列前,善行次后……

485

是书采辑以玉涵功过格案为本,随得史莲庵之感应辑略,于盱江得徐仲光之藏山外编,于金陵得冯秋水之圣贤正谛,于钟陵得韩卓月之四本堂座右编,于吴门得昨非庵陈几亭外编,宋瞿唐集,曹月川日录,钱塘之齐家宝要,居家必备,说郭全集,宋明之自警诸编,批阅凡数万言,采其尤者登集。

辑书始于丙午之春仲,定名编目,为是年之夏五,卒业于午未之岁交,渔猎登选,不辍寒暑宵昼,凡四易稿而后成。不因主人谨识。

该书中说,当年李国昌留宿于宜兴法藏院的时候,同宿舍的友人史玉涵将功过格案展示给他看。所以,该《崇修指要》应该是在史玉涵的功过格的基础上创作而成的。此外,作为参考书而被利用的各善书中,《四

本堂座右编》、《昨非庵》(即郑汉奉的昨非庵纂)、《陈几亭外编》、《齐家宝要》、《民家必备》(如果参照引文,此处应该为“居家必备”,疑为作者笔误——译者)、《自警编》等书的内容则不甚了解。在该凡例的开头列举了袁了凡的功过格,并将其内容与该书的格目做了比较。而且,因为该书是以史玉涵的功过格为基础的,所以所谓的史玉涵功过格案无疑就是由史玉涵以当时的袁黄之格为基础加工而成的功过格。云谷传授给袁黄的功过格已经如上所述,因为其中没有格目的分类,所以当时流行的功过格,大概就是被称为袁了凡之格的新版本。从格目的分类来看,现存的版本接近《迪吉录》。但是,史玉涵的功过格即原格是以救济格第八、性行格第十的顺序来安排的功过格,以笔者管见所及还不能对此有所了解。不过,从格目的分类上来看,只能推测其与“迪吉录格”“谷始汇格”大概是同类的功过格。《崇修指要》即《广功过格新编》,由性行、孝顺、尊敬(敬圣)、和睦、慈教、宽下、劝化、临财、勤俭、存心、救济等十一格,加上当官之十二格共十二卷组成。各格都有数则组成,这些则又由先贤之言组成。先贤之言主要收集了自宋代以来到明末为止的各儒家之言,清代初期的归薪传之言是最新的部分。归氏也是该书的校正者之一。该书虽然有格目分类,但是只收集与各规范有关的文集,每一规范的功过数量也没有要求记录在内,因此与典型的功过格的形式有所不同。在该书卷首的一部分内容中,排列了鉴定者的姓氏、校正者的姓氏。在鉴定者姓氏的十六人中,周亮工是江西人,周以下的十一人也都是李国昌的同乡江西人,其他则有江南三人、湖广二人。这里所指的江南指的是以李昌国的客死之地江南苏州府为中心的地方。可以想象,当时在江南苏州府中由江西出身的官僚以及士人组成的同乡会,与制作刊行善书的社团相结合之后,在苏州形成了一个社会团体。根据该书目录之后的《征刻崇修指要引》的记载,为了募集该书梓行之资,曾经向众君子呼吁赞助。征刻引的责任者为吴门士人归圣脉(薪传)等六人,这六人中有五人是校正姓氏中有名字的人物。善书的制作刊行人士多为这些士人

486



阶层,如上所述,他们经常参与结社、校正、募刻等活动,本书的情况也不例外。并且,著作者李国昌本身也是放弃了举业的士人。

487 根据《汇编功过格》<sup>①</sup>卷首由张圻于康熙辛亥(十年)所作之序以及由李郭于康熙壬午年(四十一年)所作之序的记载,该书是胡振安收集各善本以及由朱致一参校而成的。在同书的提要中,就《太微仙君功过格》以来种种功过格的流行做了如下的记录。即“功过格自从一开始由太微仙君传授给西山真氏之后,其种类不一而足。比如有袁了凡的《功过格》,莲池大师的《自知录》,刘念台的《人谱》,顾询洲的《百稽》,证人社的《迁改录》,刘学宪的《圣功格》,陈确庵的《圣学入门书》,陆桴亭的《格致篇》,贞九吕炼师的《行善规条》,邱近夫的《迁改录》,马宏庵的《居官功过格》,胡济之、周静侯与朱豫夫等的《善过格》等诸书,由于这些书详略不同,兹以汇编,以去其偏杂之处,而留其纯粹之所”。上文中列举了在汇编作成之前就已经在世上流行的各种功过格以及与之相关的善书、训诫书的名称。袁了凡的功过格以及莲池的《自知录》已经在前面论述过了。其他善书则作如下概述:

#### 刘念台 《人谱》

刘念台即刘宗周,是明学之集大成者,在他门下聚集的士人之间结成了证人社。他向其门人展示的证人的规范要旨,以及学行一致的方式,就是《人谱》(《学海类编》集余一“行谱”)。根据《刘氏全书》卷四〇之年谱的记载,该书为崇祯七年所作。其正篇中有“人极图”、“人极图说”等,续编中则有证人要旨六条,并分别列举了“无极、太极”、“动而无动”、“静而无静”、“五行修叙”、“物物太极”、“其要无咎”之图,此外还分条叙述了如何致力于修行、敦道,以及迁过改善而作圣等内容。接着还记载了“纪过格”,分别为微过、隐过、显过、大过、从过、成过之六条,并列出了各自的规范。这些规范不像

<sup>①</sup> 吉冈义丰氏藏本,光绪乙酉重镌本,卷末中除了附有光绪十年的跋语外,还有古老的功过格的形式。

证人要旨那样是作圣之要旨，而是民众道德规范之罗列。虽然记录过之数量，但是每过不按数值来评估计算。

#### 证人社 《迁改格》

根据刘宗周的年谱的记载，陶爽龄的门人秦弘祐模仿袁黄的功过格，于崇祯七年著作了该书，并由陶写了叙。在刘麟长的《浙学宗传》（崇祯十一年序）中，也有陶爽龄的“迁改格叙”。根据其中的记载，“《迁改格》，乃证人社诸友为了迁善改过，模仿太微仙君功过格云栖大师自知录，修改其条例，更附以大易之义，作为吾儒者希圣达天之梯级。其内容分为理性情、敦伦理、防流俗、广利济等”。这里的《太微仙君功过格》大概指的就是袁黄的《功过格》。根据年谱以及叙的内容，可以知道他们受到袁黄以及莲池的功过格的影响。虽然没有见到过《迁改格》的正文，但是因为以上的陶爽龄叙中说“附有大易之义”云云，所以从其与易理的关系来看，与《人谱》并非毫无关系。在人谱中只是记录了纪过的内容，所以这里展示的大概是善的一面。在《汇纂功过格》绪言中，也引用了“刘念台先生题迁改格”。证人社中有证人社约，该约与功过格相比更接近乡约。

#### 刘学宪 《圣功格》

刘学宪即刘麟长。刘麟长<sup>①</sup>是福建泉州府晋江县人，是万历戊午（四十六年）的进士。任官，累进为浙江督学使。在督学使任中，编《浙学宗传》，在其序言中有以下的论述，“本道奉命，于两浙较士人，一心只望诸生为圣贤。近来浇漓之风变化，回归淳雅实为第一要愿。为使诸生进达圣贤之品，而颁布白鹿洞成规之孝弟条款，更谕刻圣功格。以期诸生能够据此而仔细检点平日所行，遵守成规，尽孝弟证圣贤……昔日赵参知行赤白豆碗之法，司马涑水用心于能将平日之行尽可告人，王阳明先生以良知二字教诲于人。学习这些

<sup>①</sup> 乾隆《泉州府志》卷四四，明，列传。

诸圣贤,与诸生共勉励。云云”。很显然,该圣功格其实就是府州县学为了教诲诸生而使用功过格的事例。因而,其做法与作为儒学士人研究学问之结社的证人社中实行类似功过格的规约如出一辙。其中,为成圣贤而励行功过格的思想,仿效赵槩、赵抃(赵参知指的就是他们二人。槩、抃都曾经当过仁、神两朝的参加政事)以及司马光等先贤的行为事迹的意识等,显然都表明了将圣贤之学、儒学与民众道德实践相结合的思想倾向。该圣功格分为读书、孝顺、和睦、存心、性行、慈教、宽下、救济、交财、奢侈等十格,各格都合并论述了功过两方面的内容。在各格中还附录了数量。该格的分类与上述的《迪吉录》、《谷俗汇格》的十一格相似,除了十一格中的劝化格、敬圣(神)格欠缺,并取而代之增加了读书格之外,其他都是完全一样的。《浙宗学堂》的圣功格只有读书格规定了具体的规范,其他则只是记录了功过的数量。但是孝顺以下各格,则只有格目,各内容都省略不明。因此在内容上无法与《迪吉录》相比较。

陈确庵 《圣学入门书》(《记过斋藏书》收)

确庵,是陈瑚的号。他是江苏太仓州人,明朝末年,与同乡的陆世仪共同结成了讲求经济会。崇祯壬午(十五年),成为举人,但是在会试中没有及第。他是复社赵自新的弟子。在民间多有政书、政论发表,致力于以社学乡约来保持地方政治以及乡里的秩序,起到了明末士人阶层的作用。为了实践大学以及小学之道,他著作了《圣学入门》,整理了它们各自的实践规范,并且记述了如何记录计算每日之实践的具体方法。在该书的末尾,附加了“论日省善过”、“敬怠纪法”、“善过纪法”、“总结法”、“奉行法”等,论述了该书中关于善过的计量法。在时间上以日来划分,计算敬、怠以及功过,每半月做一小结一比,年末作一大比并斋戒告天,思考善过之多寡以知自身之罪福。该书的内容中各规范之条只有说明文,不像一般的功过格附有数值。这一点与人谱是相同的。

## 陆桴亭 《格致编》

桴亭是陆世仪的号。他与陈瑚是同乡同学。他<sup>①</sup>生于万历三十九年，死于康熙十一年。修经济之学，对乡里的政治经济多有政论发表。崇祯七年秋，奉行袁了凡的《功过格》，于是又在崇祯丙子（九年）冬天，编辑了《格致编》。据说，该书之“工夫一直通达大学之道”。该书完成的时候，他的学业似乎还没有完全成熟，此后随着他在圣人之道学业上不断进步，他对这本书的评价则是，“杂取儒释二家之言，参错成书，驳杂殊甚。担心贻误后学，曾想焚弃此书。但是同志中也有人该书对于初学者颇为便利，因而还存于笥中”（《与许舜光甥论格致编书》）。根据此说，《格致编》作为初学入门之书而为一般人提供了便利，且总结了儒释二教之言，作为圣人之学其内容十分驳杂。另外，在写作此书之前他曾经奉行袁黄的功过格。也就是说，该书可以认为是民间的通俗书籍，并且作为善书的一种恐怕与袁黄的功过格有相通之处。据说几乎就在写作《格致编》的同一时期，他还创作了孝德、课业二格，以记录考核每日所作之事、所读之书。所以这大概是与学业有关的功过格式的善书。他曾经阅读过张圻的功过格式，并认为其归根究底是属于“大学之工夫”，因而吸取了其内容后将之融合在自己的《格致编》中（《答玉峰张邑翼……书》）。根据以上的考察，可以大致推测《格致编》是怎样一本书了。但是，《格致编》的具体内容仍然不甚了解。

在以上各书中，刘麟长的圣功格，采取了功过格的普通形式而附有数值。而其他功过格，如《人谱》、《圣学入门书》等，虽然罗列了学行的规范，但没有逐一规定具体的数量。迁改格大概也是同样的形式。这种整

<sup>①</sup>《桴亭先生行实》，《桴亭先生文钞》卷三，书“答玉峰张邑翼……书”、“与许舜光甥、论格致编书”。

只有文字的善书相比,则在形式上更接近功过格。《人谱》、《圣功格》、《圣学入门》等,是按条例来整理儒教之道德实践的书籍。这说明明朝末期,儒学的实践内容逐渐接近民间的善书以及功过格的方式。宋、明儒学与朱、王之学,都同时具备主观认知的一面与实践的一面。在朱子学中,主观认知与实践这两个方面是分开的,而在王学中,知与行是合一的。在儒教的实践中包括了儒教的道德实践。如上所述,《人谱》、《圣功格》、《圣学入门书》、《格致编》等内容都是按照善恶之分对儒教的道德实践作善书式的整理。存在于儒教者中的这种现象,促进了儒教向民众社会的渗透,以及庶民儒教、三教归儒的庶民儒教的展开等。这种学风的风潮,与如上所述宋学先贤们实践功过格的思想是互为表里的。关于感应篇整理规范的资料,如上所述现存的有元代的资料。整理罗列善书之内容的动向,比整理罗列儒教之实践道德的动向出现得更早。而且,前者是在佛、道二教的类似动向中产生出来的。明末善书《迪吉录》、《劝戒全书》,还有此后清初的《广功过格新编》等,整理的内容都是三教合一、归儒的儒教道德。所以,很明显,善书类的制作编纂中有儒学知识分子的大力参与。《人谱》等书虽然在形式上与功过格的一般形式有相异之处,但是显然也是被当做善书、功过格之同类的书籍。其他则如上所述,按照明末的思考方式,作为善书的感应篇也称为格。该感应篇之格即太上格,也许就是将类似于元代之感应篇图说的内容整理罗列而成的。将这些众多的功过格以及与功过格同类的民族道德书汇总而成的书籍就是《汇编》。在《汇编提要》的诸书之中,行善条目以下的各书内容都不甚了解。邱近夫是陈瑚、陆世仪等的友人。陈瑚的《确庵先生文钞》卷三《纪善录》序中提到了关于邱近夫的事情。可以认为,《汇编提要》中出现的各书都是明末时期在江南各地流行的同类的功过格、善书。

《汇编》的内容格目分为八类,即:

教仁(父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友、宗族亲戚)、修身、存心、尊圣、读书、劝化、救济、交财。

每类又划分为功款与过款。在卷末中,附录有“童蒙功过格”(分为功款与过款)、“不敬字分类纪过格”。后者的编辑张圻与《汇编》的作者胡振安是同乡,且为《汇编》写过序。后者的内容分为“藏书、展卷、笔舌、检身、训蒙、塾馆、行路、惜观、功行、勤谕”等十类。张圻即张邑翼,在上面论述陆桴亨之《格致编》的时候也曾提到。陆世仪所说的张邑翼的功过格式,是由“检身<sup>①</sup>、慎言、摄心”三格组成的。因此,在“不敬字分类纪过格”中只有“检身”是与之相同的,而其他条目则都是不同的。《汇纂功过格》卷四修身格“言语之二十过”之条“广义”中,引用了“汇编注曰”;卷五修身格“事绅”之条之“广义”中记载着“张邑翼编次不敬字格有云”;同卷、同格“惜福”之条目之“广义”中记载着“张邑翼列不敬字之过”;同卷、同格、同条之“广义”中记载着“张邑翼不敬字格”,“发明”中记载着“张邑翼曰”,“广义”中记载着“张格又有云”等。可见在《汇纂功过格》的制作之前,就存在着《汇编》或者与《汇编》合刻的张圻所作的“不敬字纪过格”,它们都是《汇纂》制作时候的参考资料。

《汇纂功过格》是在《汇编》制作之后不久编纂的。清初功过格的现存版本中《汇纂》是最古老的,并为内阁文库所藏(图版⑮、⑯)。内阁文库的《旧汉籍目录》中将该版本误认为是明版,不过在新目录中则得到订正。在同书卷末所收录的,由姚文然所写的“感应篇颂言”是顺治甲午年(十一年)所撰写的,而且引用了有康熙十年序的《汇编》,在注中所引用的材料也有康熙年间的材料,所以显然该书应该是康熙十年以后的版本。这里提到的姚文然,是安徽桐城县人,崇祯十六年的进士,在清朝官至刑部尚书。字弱侯,谥号为端恪。他的《感应篇颂言》在《姚端恪公外集》卷一〇《太上感应篇序》中都有全文出现。而且,他还著有《太上感应篇备注》(外集卷一〇)。另外,他还著作有《功过格拈案》等书(外集卷七一九)。该格拈案一书中采用了上述之明末的《日乾初撰》的心律以及《劝戒

①《桴亨先生文钞》卷三《书·答玉峰张邑翼马殿闻陈天侯书》。

全书》中所收录的功过格的内容,并在每格中都对收集的事例加以说明。内阁本的《汇纂功过格》在卷末的刊记中,有“板藏青浦存诚堂”的记载,大概是该本的最古老之版。《汇编》由昆山的胡振安所作,同书的感应故事都是昆山、青浦一带的地方上的事情,所以该本最初应该是在昆山、青浦一带先流行起来的。因此,参考《汇编》而作的《汇纂》的最古老版本出现在青浦地区,也并非是不可思议的事情。根据《汇纂》中由陈锡嘏所作的序,《汇纂功过格》是“云间好义之家,聚众力而成之者也”。云间指的就是松江府华亭县。内阁本卷末的“捐梓姓氏”,就相当于所谓的好义之家。云间与青浦的东南地区接近,所以该书在云间制作,其古版在青浦刊行也是可以理解的。《汇纂》卷首的“凡例”中关于该书制作之经纬论述如下:

太微仙君原格只是记载了大略,人们要依此而行必须据此类推。传世既已久,则先贤加以参订,因而变得条例详细,使人容易遵行。其中,与善堂刊本最为斟酌精当。近来看徐氏家藏本,与诸刻本相比更为详细。因此,该书是参照与善堂刊本并综合考察诸本的基础上完成的,更加上引证注释汇纂而成。功过格于此而集大成。

494 这里的与善堂,是由奉持善书并将之刊行的民间读书人同善之士所组织的结社。同类的善书之结社书坊除了与善堂之外,在《汇纂》的注中有记载的还有留余堂、宝善堂等。在汇编功过格的卷首,因为有“玉峰与善堂诸子”的识文,所以可以知道作为《汇纂》之参考书的与善堂本就是昆山的与善堂刊本。

至于《汇纂》的内容,在内阁本中是这样构成的:其卷首有阴鹭文、感应篇;正文为功过格,其内容如下:

尽伦格(父母、伯叔、兄弟、妻妾、子女、亲友、婢仆)  
修身格(致知、存心、行谊、言语、色欲、货财、事神、惜福)  
与人格(交接、救济、劝化)  
爱物格

技术行功格、费钱行功格、闺门格

居官(事使、操持、兴革、教化、刑狱、赋税);

卷末则记载了与善书、功过格相关的明末清初的资料。从上述姚文然的《感应篇颂》开始,以下还收录了袁黄的《立命说》、《俞净意遇灶神记》,杨复所的《决科要语》、《双生始同终异录》、《姚龙怀因果三世说》;颜壮其的《因果七辨》、《功过格绪言》等。“遇灶神记”经常被明末清初以后的善书所收录。《决科要语》在《劝戒全书》卷七、祈荣方中也有收录,该书也经常为明末清初以后的善书所收录。以下各文也都是作为同时代之善书资料的勤戒之文。颜壮其就是颜光衷,无论是壮其还是光衷都是他的字。收集感应篇、阴鹭文等众多与善书相关的文章是明末善书制作风潮中的一般倾向,这种现象与当时民间创作日用类书并编纂丛书的发展轨迹是一致的。在《汇纂》的正文中,从尽伦开始到爱物,是一般民众道德的分类排列,技术、费钱、闺门、居官则是特殊职业、富家、妇女、官僚等应有的规范,是根据阶层职业的不同而考虑的规范。费钱行功格与后面论述的不费钱功德例几乎是同时产生的。至于“居官功过格”,在《迪吉录》的卷中有“当官功过格”。在《谷饴汇》卷一四中,以及在《劝戒全书》中也都有“当官功过格”。以上各种版本的“当官功过格”,其内容几乎都是类似的,可见是处于同一系统的功过格。其中,《迪吉录》与《劝戒全书》中的功过格比较详细,而《谷饴汇》版本则比较简略。规范的数值也有几处是相异的。这些明末流行的当官功过格,与清初陈弘谋之从政遗规本的“当官功过格”之间存在着相通之处。“当官功过格”的作者,被认为是在这些善书流行的明末时期由袁黄所作的。《劝戒全书》卷二的“功过格小引”中,就有“了凡先生当官功过格”的记载。据《谷饴汇》本的前文记载,“该当官功过格是将袁坤仪先生所著作的当官功过格增损数条而成的”。在从政遗规本中则明确地把袁黄当作其作者。实际上,关于袁黄是否真的写过“当官功过格”仍然是不甚清楚的事情。也许在万历年间当云谷、莲池创作功过格的时候,也总结了针对官僚的规范,即



“当官功过格”，并在明末清初期的时候被冠以袁黄之名而流传。这些所谓袁黄名义下的“当官功过格”，与《汇纂》中的居官之格是属于不同系统的。但是在明末当官、居官等以官僚为中心的功过格十分流行。在《汇纂》的提要中所说的马宏庵的“居官格”也是其中的一种。“居官功过格”在清初的《汇纂》以后，如在《广善篇功过格》等善书中还保存着以“宰官格”为题的功过格。另外，根据《汇纂》之“凡例”的记载，在《汇纂功过格》正文的注释中还包括了很多内容，分别在总论、增注、广义、发明、征事、附录这六个部分中以行间小注的形式收录。

《汇纂功过格》似乎在清初大为流行，于是，受此影响，其大略也被当作别的功过格而流行起来。其中就有《功过格辑要》与《立命功过格》等。前者为李士达所编辑，并附有康熙丁酉年(五十六年)由唐孙华所作的序。根据卷首李士达于康熙丙申年(五十五年)所写的识语的说明，他从友人处看到《汇纂功过格》，付诸实践后大有所得。但因为感到其卷帙浩繁，悉数实行十分困难，乙未之年(康熙五十四年)与二、三同志相互商量后，删定成十六卷的辑要。因为《汇纂》在格的正文的行间小注中收录了总录以下的六个内容，十分繁多，所以辑要中只取总论、发明与征事，其他则放在附录中，增注、广义则没有被采用。格的正文则是相同的，《汇纂》的绪言也照原文刊载。我国的小柳博士也采纳该本，将之翻译后登载于《道圣教典》中，不过其中只有正文的内容。该本的原本观恒堂本则有现存的书籍。《立命功过格》中有乾隆十二年钱塘人徐本的原序，乾隆十三年长洲人彭启丰的原序，以及乾隆甲戌(十九年)钱塘人俞亦临之重刊序。根据其中的“附言”，认为功过格的原本“未详所从来”，《汇纂功过格》是从众多的功过格中收集材料而成的善本，可惜卷帙浩繁，对奉行的人来说要检查起来也很困难；因此从该本中只摘要其注中切要的内容，编辑而成了该功过格。由于其中认为功过格的原本由来不明，这说明该书完全没有回顾到道藏本，同时也说明了当时大为流行的功过格是作为一般民众道德的功过格，而这种功过格已经与道教集团的道藏本功过格

脱离了关系。“立命功过格”内容中的格目以及正文,完全与《汇纂》相同。根据徐本的原序,该本由吴门的诸君子所刊行。而长洲的彭启丰所作的序中也提到该本由同乡的徐心耕、蔡静庵所刊行。所以该本应该是在苏州地区制作并流通的。《同善录》卷末收录了嘉庆己巳年(十四年)<sup>497</sup>由杭州书种堂同学诸子所重刊的《立命功过格》。根据其序言的记载,该格原本在吴下流行,由俞亦临将之从吴门携至武林刊行。根据乾隆十九年由俞所写的重刊序,显然他是在己巳年(十四年)在吴门得到该书,并于十九年在武林重新刊定的。《同善录》中所引用的“书种堂柳重刊立命功过格”,就是杭州刊本。现在<sup>①</sup>存在的乾隆四十五年重刊本,在中和琳宫的藏板中,有“板存云南省城市敦义铺张氏祠堂内”的记载,所以该本于乾隆十二年在吴门刊行,同十九年则在杭州刊行,同四十五年在云南刊行,由此也可知功过格、善书流传之迅速。该本主要是根据《汇纂》而作的,不过在卷首纲领中,也引用了《汇编提要》,所以该本创作的时候也应该参考了《汇编》。但是,因为《汇纂》被称为善书,而且该本主要也是根据此书来编纂的,所以大概在江南一带《汇纂》也是相当流行的。

## 七 不费钱功德例

功过格是将功过的规范行为一一作数量化的计算,并以相加减后的结果来估量自己的余庆余殃的行为意识。其中既有需要费钱来实现的善行,也有不需费钱就可以实现的善行。在费钱之善行的情况下,根据费钱之多少来计算。这种做法从道藏本开始就已经有了。清初的《汇纂功过格》中也附录有“费钱行功格”。根据外在的东西来约束自身的行为是中国民众道德的特征,而善书则与民众道德运动中所存在的只看行为之外在结果的思想相对立,存在着观察行为者之心灵本身的立场。这可以从冥界审判说

<sup>①</sup> 《立命功过格》,吉冈义丰氏藏书。

498 话的例子中看得出来,即便不是根据一个人表现于外在的行为而是根据其内在的思想也可以决定其功过。重视心之本身意识也许是受到佛教、宋明儒学以及明末以后特别是阳明心学的影响。但是,即便如此,也仍然存在着作为外形的框架,即针对各功过格所做的数量计算。不管怎样,包括心的问题在内的不费钱的道德行为整体上仍然是以数量来计算的。这在袁黄所著《立命篇》的“谦虚利中”之中,以及在明末的《灵圣真君偈》之中都可以发现这种意识的先兆。费钱之功德只有富豪才能做到,对普通民众来说不费钱的功德才是重要的。在功过格作为一般的民众道德实践而发展起来的风潮之中,即不分富贵贫贱,超越乡绅、士人、庶民(农、工、商、医等)之不同阶层的人们都奉行功过格的时候,不费钱功德当然成为其中的一个要点。论述不费钱功德的功过格,在根据阶层、职业之不同而区分的功德(善事)中,都不附带数量上的价值。这种思想与费钱的、以及过于强调外在之交易性、数量性的思想是相互对立的,其中也体现了阳明学之心学的精神。例如,在阳明学派的泰州学派中也总结有“不费钱功德例”。明代的善书主要与阳明学派的关系十分深厚。功过格在心学上发展的顶峰就是“不费钱功德例”。“不费钱功德例”一般认为是由左派王学之极的泰州学派所作的,是泰州学派中士庶一体之体认学问下的产物。关于这方面的问题,笔者在提交给山东大学的路遥教授的论著中作了详细的论述。

如上所述,在“不费钱功德例”的出发点中,已经融入了阶级阶层的思想。不过,这种思想仍然属于不分富贵贫贱的、跨越不同阶级阶层的“大众”化立场下的主张。并且,以此为基础,根据民间社会的种种阶层职业的区别来论述各自的不费钱功德。根据阶层来考虑其规范的做法,大概是受到佛教<sup>①</sup>道教的影响。在南宋王日休的《龙舒净土文》卷六中,

① 参照第 346 页,注解②,即《无上秘要》卷四四的洞真三元品诚仪与同文出现在《要修科仪戒律钞》卷七引中的《三元品诚经》以及斯达因敦煌文书第三六一八号的《大道通玄要卷第七》中。北京图书馆所藏的敦煌出土道书残简中也有与斯达因第三六一八号同样的内容。在这些资料中,都在“学上道”者之罪的后面罗列了“学士及百姓子”之罪。关于“学士百姓子”的论述中,也考虑到了该阶层最初产生区别意识的迹象。

按照士人、有官、公门、医者、富者、僧、妇人、仆、妾、农、商贾、工匠、军中  
人等身份之不同而阐述不同的净土修行之道。在清初,除了不费钱功德  
例之外,还有济南李日景所修订的醉笔堂三十六善(《檀几丛书二集》卷  
一五收),在其中的居官三十六善以下,按照绅宦、士行、商贾、农家的区  
分来论述其善行。

《五种遗规训俗遗规》卷四中记载着“熊勉庵宝善堂不费钱功德例”,<sup>499</sup>  
根据其中的记述,这是由江南淮安人熊弘备所作的。《牧令书》卷一《治  
原》中有“熊弘备字勉庵,江苏淮安人,有勉善堂格言”的记载。因为此前  
还有关于李绂(康熙己丑一四八年一进士)、王士俊(康熙辛丑一六十年  
一进士)的记载,所以从该书的记载方式以及排列顺序来看,大体上可  
以推测他应该是康熙四十一六十年代的人物。一般认为,“不费钱功德  
例”也是康熙五十年前后创作出来的。有康熙五十七年序的内阁文库本  
《同善录》中所收录的“不费钱善事例”,大概是受到当时流通的熊弘备之  
“不费钱功德例”的影响、流通的结果,并且是在吴兴地区作成的。内阁  
本《同善录》中收录有“行不费钱善事例”,而同名同文在《晨钟录》中也有  
收录。为内阁本《同善录》、《晨钟录》所收录的版本中,是按照以下的职  
业、阶层之区分来论述的。即:

官长、乡绅、士人、农家、百工、商贾、医家、公门、妇女、士卒、僧  
道、仆婢工役、大众。

《训俗遗规》本(熊弘备的“不费钱功德例”)只省略了最前面的“官  
长”,其他则都是按照同样的顺序来分类的。如果将《同善》、《晨钟》二录  
本与《训俗遗规》本中的熊弘备的“不费钱功德例”相比较,则可以发现  
有很多文字相同的地方,不过也有文字不同的地方。与“行不费钱善事例”  
的原本相接近的功过格,大概就是这《同善》、《晨钟》二录本中的功过格  
了。该熊弘备的功德例在后来的善书中也经常被引用,但是其内容则被  
适当地省略修改了。在石成金的《家宝全集三集》中,则是按照“官长、武

500 官、乡绅、幕友、大众、士人、农家、百工、商贾、医家、堪舆阳宅家、公门人、兵丁、妇人、仆婢、工役、僧官”的顺序来论述的,其内容中的大部分文字也是不同的。“不费钱功德例”中所见到的这种根据阶层职业之别而区分规范的做法,在此书之后,如后述的《广善篇功过格》、《救劫金箴》等中都有出现。在《广善篇》中记载了有各阶层职业之别的功过格。在各格目中,与“不费钱功德例”不同,沿用了功过格本来的方法,实行数量计算。《广善篇功过格》下卷,分为宰官、祥刑要语、将佐、缙绅、衿士、庶人、师傅、弟子、幕宾、公门、医士、商贾、百工、奴仆、僧道等各格。清末的《救劫金箴》(光绪甲午年刊行)则分为居官、武将、乡绅、士人、农人、工人、商人、公门、奴仆、技术、妇女等各金箴。其中罗列了各阶层的规范,并记载了与其有关的说话,但是各条目中并没有数量计算。总之,在明末清初与民众道德相关的功过格中,在方式上可以分为两种,即从《迪吉录》、《谷饴汇》开始至《汇编》《汇纂》为止所沿用的方式,以及“不费钱功德例”的方式。

## 八 总 结

以上就现存的清朝康熙前半期以前的主要功过格作了考察。对于这些功过格的年代顺序以及内容格目,将在其他文章中加以综合论述。不同的版本其格目也不一样,各格目中所包括的条文,从古本功过格以来至清初为止,相似的很多,甚至连各条目之数值也有相同的,当然也有相异的。将之一一分析来考察其意义也是功过格研究的重要方面,这些内容,包括清代功过格在内,将在另外的文章中加以考察。

道藏本应该是最早将中国民众道教中的功过格信仰与伦理以功过格的形式加以客观化,并使之作为善书而流行的功过格。但是在其形式产生之前的阶段里,功过意识的实践、作为意识主体的行为者自身的登场、将功过意识加以计量并加减之的操作方式等等,都已经由佛教、道教等以说教为主的民众化形式而得到实践与发展。明末以袁黄和《自知

录》的著者株宏为中心而使善书达到了隆盛期。从明代万历年间开始，功过格也在这一形势的发展中，在民间大为流行起来。袁黄是浙江嘉善人，他的说教在江苏、浙江一带很流行。株宏也是浙江人，是明末以江南为中心而兴起的新佛教运动的中心人物（参照第三章）。《迪吉录》的作者颜光衷是福建漳州府平和县人，他交友广泛，福建自不必说，江苏、浙江也有很多他的友人。因为精通五经，所以特诏赐予进士。因此，他不是从举业之正道出身的人物。而且，他自身还是一位复社人物，其交友中也有复社人物。《劝戒全书》的作者陈智锡是江苏长洲县人，是陈仁锡的弟弟。他始终是一位三教兼修的士人（本书、下卷参照）。《广功过格新编》的编辑李国昌是江西人，是举业未成之士人。该书主要在江西、江苏、湖广一带的士人之间流传。《汇编》由江苏昆山士人所作，《汇纂》由江苏松江府士人所作。从《汇编》的提要中可以知道作为《汇编》编纂之资料的诸善书、功过格都是浙江、福建、江苏各地的作品。由此可知，明末的功过格是由江南地区的，特别是以江苏、浙江、福建等地为中心的士人所创作而成的，并且首先在他们中间大为流行起来的。袁黄曾经当过官僚，但他为贫寒儒士代言的实践性立场，起到了善书流行时期具有代表性人物的作用（参照第四章）。这种功过格的作者以及流通的地域分布也适用于一般的善书。明末以来，善书以江南特别是江浙闽士人阶层为中心，然后向其他地区流通，甚至在明末清初（日本的江户时代初期）还传入了日本。<sup>①</sup>另外，还出现了以士人阶层为中心向其他各个阶层流传的倾向，乃至流传到了官僚、农、工商等阶层。本来善书、功过格之所以流行起来，就是因为它们以不拘泥于过去儒、佛、道之条条框框的方式，并且随着三教混合一致的、以自己的实践性立场为中心理解三教之信仰、学问的这种新兴的大众化方式蓬勃发展的结果。与新兴学问之不

① 吉冈义丰氏：《近世日本に於ける道教思想の受容》（《宗教文化》9）；拙稿《明末清初の通俗的宗教道德書の日本流伝》（《霞山俱樂部会誌》7）。

分贵贱贫富都能学习的意识相同,善书、功过格中所宣扬的思想实际上也是不分贵贱贫富都可以实行的民众道德。《迪吉录》中所收录的功过格附引中,称“功过格甚精微,男女贫富俱可行之……(铅山费宏记)……所积皆日常用行,不用钱财,故贫人妇人俱可行之……”;在《劝戒全书》卷二“功过格小引”中则引用“灵圣真君偈”之“不费财,行万功,不假法,度万人”云云,阐述到“我自至愚至贱,人皆极神极圣,赞扬善人,欢喜善事,挑剔善书,兴起善念,虽樵夫牧竖,亦自能之,是谓不假法度万人”。在《汇纂功过格》卷末的功过格绪言中,还有这样的论述:“圣贤修身,但要祛过,伦常日用所当然者,何敢记功,然此固为中下人设法,不记功,无由鼓舞奋兴。”为中下人设法,即将圣贤之学向中下层人士流通,也就是所谓的儒学的民众化。因此,功过格在樵夫牧竖贫贱人中间也流行起来。明末的三教混合思想的流行,与突破了三教之传统形态的新宗教文化的形态是互为表里的。以曾经影响了祿宏以及袁黄等人思想的云谷为首,明末的新佛教者从原本属于富贵上层阶级的佛教中整合出了具有民众化佛教性格的佛教(参照第七章)。因此祿宏的《自知录》成为展示民众道德的功过格,也并非是无缘由的。总之,应该以这样的明末文化、社会、宗教等方面的历史性变化为背景,来考察明末功过格的创作及其流通,才可以获得更好的理解。

## 一 前言

在太上感应篇、功过格之后,明末清初种种善书层出不穷,在民间大为流通。南宋初期成书的感应篇<sup>①</sup>,成为有史以来善书的代表,并且其图画书也被创作出来,一起成为民间善书流通的基础。以此为开端,其他善书也逐步创作出来,以至于明末以后出现了各种各样的功过格。以此为背景,阴鹭文、觉世经以及其他的善书也产生并流通起来。将这些善书之数种一并刊行之风,也从明末清初开始大为流行起来。到了清朝的乾隆年间,还出现了将这些善书加以汇编的集成书,其中收录了上文所论述的大部分善书。如《汇纂功过格》<sup>②</sup>中一并收录了阴鹭文与感应篇。而且,在《同善录》、《晨钟录》中,收录了《感应篇》、《阴鹭文》,在《敬信录》

---

① 参照吉冈义丰氏的《道教の研究》之第二章感应篇与功过格。参照本书第五章。

② 内阁文库藏的康熙版《汇纂功过格》中收录有阴鹭文。民间流传的道光重刊本的版形与原版相同,但是没有收录阴鹭文,而收录了觉世经。



中也收录了《感应篇》、《阴鹭文》、《觉世经》。<sup>①</sup>除了这些善书之外,这些书中还刊载了功过格。大概清代中期以后,逐渐发展为将《感应篇》、《阴鹭文》、《觉世经》称为三省篇或者三圣经,一并作为一本善书的内容而刊行。因此,在善书的研究中,将这些具有代表性的善书提出来考察是很重要的。在我国已经有这样的学者,比如小柳博士<sup>②</sup>,就十分重视这些善书。他不仅对感应篇、阴鹭文、觉世经做了比较说明,而且还与饭岛忠夫博士一起翻译出版了《道教圣典》。其中选择翻译的篇目,都是道教经典中最为广泛流通的著作,如《感应篇》、《阴鹭文》、《功过格辑要》、《觉世真经》、《抱朴子内篇》等都被收集在内。另外,还有服部宇之吉博士<sup>③</sup>,他把《感应篇》、《阴鹭文》、《功过格》作为善书的代表。以上各位选择善书的基准,应该说都是十分得当的。这些善书除了感应篇、功过格以外,一直以来都还没有这方面的研究。在此,就明末清初的善书中具有重要意义的阴鹭文,以其产生的过程为中心进行考察。

## 510 二 《阴鹭文》的诸注释书

现存的《阴鹭文》的正文以及注释几乎都是清代的版本。在研究《阴鹭文》的时候,在书志学方面必须注意的书籍如下。在此,由于以考察《阴鹭文》之形成为目的,所以仅仅考察清代初期的史料。

### 丹桂籍

康熙辛卯夏五月、松陵、庄兆种序

康熙闾逢渚滩之岁月在著雍执徐、钱唐、茹之增序

康熙癸未秋九月、东江、唐孙华序

① 该《同善录》有康熙五十七年的序。该《晨钟录》有乾隆三十八年江源的序。都为内閣文库所藏。后者根据江源所作之序,是康熙、雍正年间流行的书籍。该《敬信录》是乾隆四十四年刊行的。

② 小柳司气太博士:《老莊の思想と道教》之二部三编第三章“民众的道教盛典”。

③ 服部宇之吉博士:《支那研究》之下篇、七、关于册书。

康熙庚午秋九月、唐孙华题、丁酉春王正月、周王政补梓、募刊疏引

康熙甲午、唐孙华后跋

康熙甲午、娄东、周王政识语

乾隆十四年、平江、郭孙顺印施丹桂籍募缘引

这是以文昌帝君信仰为中心集合种种善书而成的书籍，所以其中所 511  
 收录的善书，有《感应经》、《阴鹭经》、《阴鹭经注案》，在卷头则有《丹桂籍  
 灵验记》、《两颜先生传》、《奉行心法》、《文昌降笔记》、《玉皇宝号》、《文昌  
 宝诰》等。再次付梓之际，则将《文昌救劫宝章》、《文昌训戒士子文》、《文  
 昌劝孝歌》、《斗姥劝世文》、俞净意先生《遇灶神记》、袁了凡先生《四训》、  
 袁了凡先生《劝葬文》、《遏淫说》、《不费钱功德例》等也收录在内。该版  
 本根据上面所示的序、跋、引等，可以明确知道是乾隆十四年的版本。该书  
 也曾传入我国，文化十二年刊行的苍龙堂版本流传广泛。根据该书中  
 “募刊疏本”的记载，“世间所尊信之感应篇多有注释，而无阴鹭文之注  
 释。云间颜生愉因感异梦而编辑了《丹桂籍灵验记》，作为《阴鹭文》之注  
 释书”。根据书中由颜生愉章敬所写的“文昌帝君丹桂籍灵验记”的记  
 载，“颜生愉于康熙丁巳（十六年）秋，梦见文昌帝君，并授予其书一册，即  
 题为丹桂籍之书。从该书的内容来看，即为《阴鹭文》。梦醒之后，甚觉  
 不可思议。查自家藏书，检索出先大人所编集的书籍。将之参订广益，  
 并试图将之刊行流布，只因财力不足，而没有实现。翌戊午（十七年）十  
 二月，其次子发痘病。章敬因此向文昌帝发誓要刊布阴鹭文，并奉行灵  
 验记五百卷，以此功德来祈祷平安，而获得痊愈。庚午之年（十九年）妻  
 子生病，再次向帝君祈祷得以无恙。癸亥（二十二年）秋，再次梦见帝君，  
 问其是否完成先前之阴鹭文注案，并督促之。这样，他终于实现了丹桂  
 籍的刊行”等等。但是，实际上该《丹桂籍》的刊行似乎是康熙己巳之年  
 （二十八年）的事情（卷首收、《丹桂籍灵验续记》以及《松陵降笔记》）。在  
 《丹桂籍》所收录的“阴鹭文注案”中，有这样的记载，即“明、云间、颜正廷  
 表注释、五世孙文瑞云麓补案，六世孙章敬生愉校刊”。根据以上资料，可

512 以明确的一点是,所谓《丹桂籍》之书,其实就是“阴鹭文注案”。因此,《丹桂籍》即《阴鹭文注案》是经颜正之手创作而成的,这在该书的扉页上也写得很明确。根据该书所收录的“颜廷表先生传”<sup>①</sup>可知,他是明朝景泰癸酉(四年)的举人,次年的进士,从任南京山西道御史开始,历任各官,成化初期去世,享年五十五岁。在他生活的这个时代里,《阴鹭文注案》是否已经完成,将在后面说明。不管怎样,根据两颜先生传(颜廷表、颜云麓)以及“廷表六世孙章敬”的记载,颜章敬的继嗣也可以依此线索获得一定程度的了解。因而,颜章敬在康熙二十八年刊行《阴鹭文注案》的事情应该是确实的。在和刻本(乾隆十四年版的翻刻,以下称为乾隆本)的扉页中,则记载着关于《丹桂籍》的说明,即“初刻云间颜氏、二刻吴江王氏、三刻娄水公梓、四刻同人公梓”。

该初刻云间颜氏,如上所述,指的是康熙二十八年颜章敬的刊本。那么二刻以下的版本其具体的付梓经过又是怎样的呢?在乾隆版本卷首所收录的《松陵降笔记》中,记载了康熙辛未年(三十年)中秋之日的降乩之语。其中说,今年松陵的王心睿将云间颜氏已经刊行的善书进行重新刊行。接着,又在该文中说,“松陵王静若先生,讳为心睿,是善士。该书籍已经在己巳(二十八年)仲夏刊行过,庚午(二十九)仲夏,派人持纸张以及金钱,委托印刷二三百部。于是进行参订重梓,不到一年,于辛未(三十年)中秋全部完工”。这就是所谓“二刻吴江氏”的始末,即康熙三十年,由王静若(心睿)所刊行的书籍。接下来,在乾隆本的卷末,有娄东的周王政(正文)

513 于康熙甲午(五十三年)仲冬所写的识语,其中有下面的记载:

辛寅之夏,玉峰的安士周先生以及建安的黄先生,作苏松财赋考,并一并携带丹桂籍,拜谒并上呈给太仓卫的掌印守备兼理漕务的庄次爵兆钟。庄则广施丹桂籍,为了将之流通传布,还作了序,并发誓愿要印刷千部。丹桂籍的校订,由周王政与建安的黄先生共同进行。丹桂籍的刊本得自于松陵,原本则由华亭刊出。因此,追溯

① 嘉庆《松江府志》卷五一《古今人物传三》之中也有颜正之传,内容大体相同。

其渊源的话，则可以得到颜氏之祖先廷表、云麓两先生的传记，并将之增加入新版之中，云云。（译文）

以上“原来自华亭，新本来自松陵”的说法，指的就是《丹桂籍》的初刻与二刻。而且，以上所说的发誓愿印刷一千部以及写序之事，根据庄次繇序中的年份记录，如上所述，是康熙辛卯之年即康熙五十年的事情。根据其序，庄在康熙四十八年赴任太仓尉。而且，根据上文所述，在癸未（四十二年）年由唐孙华所作的序，以及康熙四十三年由太仓知州茹之增所作的序，在康熙四十三年年的时候，已经由太仓的赵松等一些根据旧本加以编辑，并且与州里的同善绅士们共同集资，将之付梓。另外，由以上所述的唐孙华所作的后跋如下：

《丹桂籍》为《阴鹭文》注释，原本出自云间颜氏。吾友赵松一得此书并研讨之，补其阙略，囑予为其作序。随后其书得以刊行问世，并已有数载。恰逢庄次繇来任太仓尉，见此书大悦，誓愿印施千部。但是赵子之镂版后，因版中有误，故至辛卯（五十年）夏，庄君囑咐黄子建安、周子正文纠正文中之讹。正巧于郭子枚臣处检索而得到原本，用以参照并改订字句之误，更附加了两颜先生传。（译文）

514

这里提到的赵松一囑托唐所作的序，就是前面已经提到过的于康熙癸未年（四十二年）所作的序言。如上所述，该赵松一版是康熙四十三年刊行的。其后经过数年，于康熙五十年由庄次繇发起新版的发行。并且，根据唐的后跋以及周正文的识语中的年份记载，该版于康熙甲午之年（五十三年）刊行。在康熙四十三年至五十三年这段时间刊行的版本，在其扉页中印有“三刻娄水公梓”。关于该三刻刊行的印施姓氏，收录在乾隆版本的卷末。关于该三刻的印施，以庄次繇印施千部为首，以后印刷于康熙五十三年、乾隆三年、乾隆六年等各年份的众多版本也都是由善士印施印造的。在乾隆版本的扉页中写着“四刻同人公梓”字样的四刻中，同本卷五续所记载的“印施丹桂籍募缘引诸同人公钺”，就是与其有关的印施募缘的情况。

接下来作为其续编的“灵验记”则是与第四刻有关的灵验集。另外,关于这第四刻的乐输姓氏则收录在该书卷一的“第四刻乐输姓氏芳名”之中,这也是清初阴鹭文的注释之一。在“阴鹭文句颂”中,有康熙二十五年李涟所作的序,并附有同年叶琛所作的小序。根据句颂中的记载,该书为“蕊珠仙吏西安曾友肃云峰撰 云间三教弟子孙日隆 同男铭、镗、铤,孙男德溥辑、同学颜章敬生愉等校”。因此,该书大概是康熙二十五、六年左右面世的。而且,句颂的小跋中还有康熙二十六年李东阳所写的跋文,以及康熙二十五年由袁宏道所写的跋文。李东阳是1447—1516年的人物,袁宏道是1568—1610年的人物,所以可以明确地知道这些都是由李、袁所讲述的乩示。很多时候,善书就是这样以通过先人之乩示的方式来表达其内容,明末清初之际扶乩曾经大为盛行。另外,该书由颜章敬校订,因为其中的序比颜章敬刊行家传《丹桂籍》的初刻还要早数年,所以也许是比《丹桂籍》更早出现的阴鹭文的注释。值得注意的一点是,无论是颜氏的《丹桂籍》还是该句颂都是出自云间,即松江府。

515

《阴鹭文广义》,昆山周安士编(《安士全书》收)

乾隆版《丹桂籍》中的周正文识语中记载着如下说法,即“玉峰的安士周先生与建安的黄先生,将丹桂籍呈示给太仓的庄次繇”。也就是说,在康熙五十年代,在太仓刊行《丹桂籍》的时候,周安士已经看见过《丹桂籍》,并且他自己也曾写有著作《阴鹭文广义》。在该书中,记载着太仓唐孙华所作的原序,而唐也曾为乾隆版《丹桂籍》写过序。

《阴鹭文图说》,嘉庆辛酉余庆堂重刻本,静嘉堂本

乾隆二年乩示给黄正元的文昌帝君自序

乾隆二年黄正元原序

重刻阴鹭文图说序(大兴、朱珪)

重刻阴鹭文图说后序(蒋予蒲)

根据该书的凡例,可以知道该书制作的由来,即“《感应篇图说》自云

间许鹤沙的著作以来,出版了大约数种,但是《阴鹭文图说》还未看见。在此特地捐俸镂印作为善书之提倡”。又说,“《阴鹭文》的注释有很多,以云间颜氏的丹桂籍最为明悉。该编乃采其说并参以鄙见而作”。该书可能是《阴鹭文图说》中最为古老的版本了。而且文昌帝君的序之大概就是乱示给黄正元的内容。从该帝君自序以及黄正元的原序中记载的年份来看,该书大概是乾隆二年左右所刊行的。根据大兴之朱珪的重刻序,“闽中的黄正元,编辑图说,更融合了孚佑大帝诸格言,编辑成一书。蒲州太守蒋霁峰,为了扩大其流传,将之重新付梓”。根据重刻后序的记载,该蒋霁峰,就是后续作者蒋予蒲的叔父。在静嘉堂本中,每条都附加了一般的《阴鹭文图说》中所没有的“注”,并在注中记载“中州蒋荣昌霁峰重镌、滇南杨圻校阅、浙水顾锦绘图”,说明了重刻本的刊行者。在该阴鹭文图说之前似乎已经有了阴鹭文图。因为根据清朝乾隆版《文昌化书》中由张星枢所作的叙中的记载,“康熙壬辰(五十年),友人持文昌帝君阴鹭文图注一书授余”,所以似乎在康熙时代就已经存在了。既存本的有无则不清楚。

《文昌帝君阴鹭文》,乾隆丙子(二十一年) 钱襄敬书

仁和林北岐刻 五叶一部 内阁文库藏

这里只有阴鹭文的正文,也许是实际上付诸印施的善书之一例。该书刊行于浙江。

《文帝全书》 内阁文库藏

乾隆四十年 武林、王世陞叙略

长洲、彭启丰序

乾隆甲午(三十九年)吴颀芳叙

乾隆三十九年、仁和、关槐序

通行本中没有王世陞的叙略。该书是编辑与文昌帝君信仰有关的善书而成的。其中收集了《文昌化书》、《忠经》、《孝经》、《大洞经》、《本愿经》、《救劫经》、《延嗣经》、《应验经》、《圣训》、《阴鹭文句颂》、《阴鹭文注证》、《丹

桂籍注案》、《蕉窗十则》、《清净法程》、《禄嗣秘诀》、《坤宁经》、《质神录》等。阴鹭文句颂就是上面所说的乾隆版《丹桂籍》所收集的善书。《阴鹭文注证》中有康熙甲午年(五十三年)山阴王芝所作的序,在其中的卷末记载:“《阴鹭文注证》一书,松溪潘仲谋先生讳成云著,鉴湖王芝泗亭、中都炜彤光所重刻者,分四卷”。在李承福的《同善录》卷二中,则说明道,“康熙壬申春,归安之金见星编纂成《阴鹭文注证》,呈示给乌程之潘成云。成云于《丹桂籍》之增补句子中添加注释,对颜公之注中不充分处加以增润”。而且《同善录》卷二中也刊载着潘成云的康熙壬申之序。因此,该书是于康熙壬申年(三十一年)左右,在上述颜公的《丹桂籍》(康熙二十八年初刻、三十二年刻)的基础上,将其正文与注解都加以增补后刊行而成的。《文帝全书》中所收录的该书则是康熙甲午年(五十三年)的重刻本。《文帝全书》中收录的《丹桂籍注案》中,有康熙戊辰年(二十七年)云间吴昌祺的原序、同年钱塘王修玉的原序、康熙二十八年松江许纘曾的原序以及康熙五十八年昆明谢珪的后序。根据吴、王、许所作之序的内容,可以明确的一点是,他们的《丹桂籍注案》都是以上述之云间颜氏的《丹桂籍注案》为基础的。序文的作者与颜氏本不同,因此版本也许也是不同的。由此可见,以云间颜氏版本为基础的其他刻本也曾经在云南的昆明刊行,这就是《文帝全书》中所收录的《丹桂籍》。这可以根据该书中谢珪的后序的内容而判定。从后序的年份记录来看,该版本是康熙五十八年刊行的。上面提到的颜氏《丹桂籍》的乾隆版本与该《文帝全书》所收录的丹桂籍,因为在注案中的案的部分有出入,所以虽然

518 同为出自颜氏的丹桂籍,但是根据刻本的不同其内容也有所差异。

《文昌化书》,咸丰二年重修本

乾隆壬申(十七年)张星枢、新修文昌化书叙

雍正甲辰(二年)郑士杰重修叙

康熙己巳(二十八年)刘梁楨重镌序

康熙二十八年崔崧重镌序。

《文昌化书》的既存本中已经有明代的书籍。《阴鹭文》据称是文昌帝

君的圣训。从文昌帝君信仰派生出来的善书《文昌化书》，如果是在阴鹭文完成后之后出现的，那么收集阴鹭文是很自然的事情。但是，据我所调查，明版的《文昌化书》，比如在百家名书本以及内阁文库藏的明末隆武版本中，都没有收录所谓的阴鹭文，但是该书在乾隆新修本重刊后则收录了《阴鹭文》。在以上所列的，写于乾隆壬申年的叙中，这样说道，“《阴鹭文》是帝君之经，化书是帝君之史，以帝君之史为证，以帝君之经为学云云”。以其中将《文昌化书》与阴鹭文并举来阐释文昌信仰的情况来看，也许乾隆版中已经收录了阴鹭文。乾隆以前的《文昌化书》中是否收录了阴鹭文，不甚清楚。在乾隆版所收录的康熙二十八年的两个序言中，作为文昌帝君垂训之语，提到了《劝行阴鹭文》、《戒士子文》、《敬惜字纸文》、《立社仓文》等。但是，以上的乾隆版本中，虽然有《戒士子》、《劝行社仓》、《劝敬字纸》等文章，但是却没有收录《劝行阴鹭文》，取而代之的是收录了《感应篇》与《阴鹭文》。<sup>519</sup>在上面所列的康熙时代的叙文中，没有提到阴鹭文，而只是论述了《劝行阴鹭文》。也许在百家名书本的《文昌化书》中所见的该《劝行阴鹭文》就是最早的版本了。因此该《劝行阴鹭文》是讨论阴鹭文产生的重要材料。

《蕉窗十则注证》，内阁文库藏

茗上、闵鼎玉纂

康熙癸巳（五十二年）沈树本序

康熙癸巳（五十二年）闵鼎玉跋

《蕉窗十则》是清初开始流行的士人的十条训戒，被认为是文昌帝君所作的乩示。在该书十则文的末尾<sup>①</sup>说，“蕉窗十则，乃文昌帝君于康熙癸卯（二年）元旦在新安姚鼎家所作之乩示”。根据闵鼎玉的跋文中的记载，他于康熙四十九年作十则之注，在康熙五十二年又加以注证并行。该《蕉窗十则注证》在《文帝全书》中也有收录，是内阁本注证的摘抄本。在该内阁本中，还一并收录了感应篇与阴鹭文，但是在《文帝全书》中则

<sup>①</sup> 李承福《同善录》卷三收录，《蕉窗十则》末尾的兰桂编跋中也有同样的说明。



没有收录阴鹭文。内阁本十则注证中的阴鹭文,一开头就说,“文昌帝君劝行阴鹭文云”。该《劝行阴鹭文》与《百家名书》本的文昌化书中收录的《劝行阴鹭文》不同,是作为所谓善书本身的阴鹭文。

520

《仁化篇》,四册,吉冈义丰氏藏

乾隆乙酉(三十年)新铸

乾隆乙酉(三十年)江宁秦大士序

乾隆丙戌(三十一年)知丹徒县事钱汝恭跋

该书第二册中收录了《阴鹭文注证》。该《阴鹭文注证》在乾隆三十九年所收录的上述《文帝全书》中也有收录。

《元宰必读书》,同治辛未刊,嘉庆五年丁煦序言。其他还有光绪戊子增订重刻本。

根据同治刊本中所收录的嘉庆五年丁煦所作的序言中的记载,《元宰必读书》是由彭定求编纂的。而且在该书所收录的《彭凝祉先生杂说》(师说)中记载说,“亲自编写感应、阴鹭、觉世、劝孝、遏欲、放生等文,称元宰必读书”。在光绪年间增订的重刻本中,有光绪十七年由戴杰所写的序以及光绪十四年由戴调元所写的序。根据其中的记载可以知道光绪增订本是在长洲彭氏的原本的基础上增订而成的。但是,其实彭定求究竟有没有《元宰必读书》这一原本并不是很清楚的事情,即便彭定求有这一著作,其内容与同治刊本以及光绪刊本是否大体相同也不得其解。彭氏一家的文集可以从《彭氏所著书》中了解得到,但是其中没有资料可以证明《元宰必读书》是由彭定求所总结而成之事实。彭定求<sup>①</sup>,字勤止,又字访濂,号止庵,康熙十一年(1672)的举人,十五年考中进士的时候获廷对第一,从担任翰林院修撰开始一直到国子监司业、侍讲。但是,后来因为绝意于仕途,居家讲

521

<sup>①</sup> 《彭氏宗谱》卷二,《清史稿》卷四八六,《国朝耆献类征》卷一一七,《碑传集》卷四四,《国朝先正事略》卷三〇。

学,于康熙五十八年去世,享年七十五岁。在乡里的时候,以人伦之实践为要务,不自夸门户,不好议论,以道自任。生平在乡里多有德行,卒后,众人向官府申请,在学宫里为其建造祠堂,并于乾隆辛未(十六年),赐光禄大夫吏部侍郎。他收集了自朱、陆以下的东林儒者的文章百余篇,总结其要点编集成书,就是《儒门法语》。因为该书收集的都是与儒教的实践有关系的论文、训诫等文章,所以与家训、改过迁善有关的文章很多。其中,收录了高忠宪的家训、刘念台的证人会约、家塾规、陈几亭的家训、蔡忠襄的圣门律令等等。在他<sup>①</sup>十一岁的时候,其父亲曾经给他一本《太上感应篇》,以帮助他警省。而且,他也十分信仰文昌帝君。因此,他在自己的文集中所收录的文章,如下所述,与感应篇<sup>②</sup>、阴鹭文、文昌帝君有关的内容比较多。

感应篇疏衍序

感应篇汇传集序

感应篇图说序

重刻文昌化书序

文星阁修造工程记

桂香殿上梁文

文昌孝经书后

书文昌阴鹭文石刻后

斗姥画像颂

梓潼山墨刻文昌像颂

募修具奎阁引

因此,可以说这是一位在儒学以及善书实践中都具有代表性的士人。彭氏<sup>③</sup>的家学,即三教一致的善书之学也颇具有特色。彭定求自身,

① 《彭氏所著书》第二帙收录,《不谥录》奉政咨复翰林院侍赠光禄大夫吏部右侍郎加一级彭公行状。

② 同上书收,《南响文薰》卷二、四、一一、一二收录。

③ 小柳司气太博士:《清初の三教》(《統東洋思想の研究》收录)。

根据现有的史料,还没有明证足以说明他是《元宰必读书》的编者,所以也许是彭的子孙假托彭氏之名而写的著作。彭定求的孙子启丰的文集《芝庭先生集》<sup>①</sup>中有《阴鹭文新编叙》一文。根据该叙,这是由一位名为盛的人所作的阴鹭文注释。彭启丰是康熙四十年至乾隆四十九年(1701—1784)的人物,因此在时间上与以上的阴鹭文注释相比,是属于比较后面的乾隆时代的著作。

以上,以清朝康熙年间为中心,就现在能看到的清初阴鹭文的注释书等进行了考证。此外,根据李承福的《同善录》<sup>②</sup>的记载,康熙年间武林的何士璠出过《笺注》一书。这是一本四卷十余万字的善书。其后钱唐的丁咏淇对何本进行了增易。雍正十年鄞县的张谦等捐资出版了初刻本,并且以后还一直出版到四刻。这是在以上列举的善书之外的书籍,从这些说明中可以明确以下内容。即在清初的阴鹭文注释中,有传自云间即松江府颜氏的《丹桂籍》,该书在吴江、太仓都有续刊。此后,同一系统的书籍,还有玉峰即昆山的《阴鹭文广义》。而且在云间的系统中,还有《阴鹭文句颂》。属于其他系统的则有浙江乌程的潘成云所著的《阴鹭文注证》。此外,还有以苏州彭氏为中心所传承的善书,以及武林何氏的《笺注》。在乾隆初期,有经福建黄正元之手而完成的《阴鹭文图说》。在后来的发展中,与文昌帝君信仰有关的善书集成之作《文帝全书》编纂完成了。注释书的发展如上所述,正文当然也很流行。康熙辛卯年(五十年),彭定求在他的《书文昌阴鹭文石刻后》<sup>③</sup>中说,“帝君阴鹭文刻本甚多”。从《丹桂籍》等的刊行经过来看,显然,在士人中十分流行百部、千部地印施阴鹭文的做法。乾隆以后的情况大致就是这样的,即以《敬信录》为首的善书集成书中,几乎都必然地将阴鹭文收录在内。

通过以上考察,可以明确知道,阴鹭文在康熙时代就已经以现在所见到的形态,以江浙为中心而在各地流行,并且其中具有代表性的注释

① 《彭氏所著书》第三帙收录,《芝庭先生集》卷九。

② 卷二,引《阴鹭文注证书名》之条,兰桂编。

③ 《彭氏所著书》第二帙收录,《南响文薰》卷一二。

书也大为流行起来。接下来,将要考察的是现在的阴鹭文究竟是在哪个时代创作出来的问题。

### 三 阴鹭文的经文

在李承福的《同善录》卷二的附跋中,增加了对感应篇、阴鹭文、觉世经等具有代表性的善书的考证。关于阴鹭文,其中论述说,“阴鹭文一训甚费研求,其授训之初,是出自托梦,还是出自扶乩,不甚了解。不管怎样,国初以来,更改其名,增加其句,加以注证之书,多不胜数”。但是,他似乎并不怀疑阴鹭文自宋代以来就已经存在的说法。也就是说,他在同书卷二的“圣经神训汇略”、“文昌帝君丹桂籍”的条目中说,“阴鹭文自宋代以来开始流行,由来已久”。这并不是他的发明,当时即在道光时代就已经流行这种说法。同书卷二所收录的《兰桂编跋》中,有这样的论述:“阴鹭文中有宋朝关于宋郊的故事(救蚂蚁中状元),而且因为有苏眉山<sup>①</sup>之力行,所以该文出

① 即为“宋眉山苏公仲(一本作苏公仲杲)”。因为宋朝的苏洵、苏轼、苏辙父子是眉山人,所以其系谱可以根据苏洵的《嘉祐集》卷一三《苏氏族谱》、《苏东坡集》卷二以及《东坡先生墓志录》等调查得到。根据族谱,其系谱如下:

苏祐—杲—序(字仲先)—洵

根据《族谱后录》下篇的记载,关于以上杲的记载有,“杲最好善,事父母极于孝,与兄弟笃于爱,与朋友笃于信,乡闾之人无亲疏,皆爱敬之”。而且,还说他“好施与”。关于序,也都是溢美之词,即“少孤,喜为善而不好读书,晚乃为诗,能白道……敏捷立成。凡数十年,得数千篇,上自朝廷,郡邑之事,下至乡间子孙歌渔,治生之意,皆见于诗,……性简易,无威仪,薄于为己而厚于为人,与人交,无贵贱,皆得其欢心,……凶年常鬻其田,以济饥者”,甚至以“古之隐君子”所不及来称赞他。以上系谱中的人物,如果要之列入善书中的人物的话,则杲与序比较合适。由于序的字为“仲先”,因此关于杲与序的好善的记述,善书中有类似“苏公仲(一本苏公仲杲)”这样的记载,这也许是误写的缘故吧。不管怎么说,所谓“眉山苏公”,不能确切地说指的就是上面所说的哪一人。即使指的是苏氏系谱中的何人,不仅力行阴鹭文的事情是不符合常理的,而且在《同善录》等善书的记载中,记述不符合史实的人物、故事等情况是很常见的,所以在这种情况下,去考证他为苏氏的何人是毫无意义的。《迪吉录》平卷所收录的“功过格附引”中,接受功过格的先贤之中,就有苏眉山(洵)。而同样的故事在《劝戒全书》卷二所收录的“功过格”的“小引”中的情况则是由苏文忠(轼)取代了苏眉山。这些也许都是因为善书的记载的特点之一就是往往讲述的是在史实中不太严密的故事。总之,宋代有名的学问之家苏氏力行阴鹭文的故事,因为是善书家所喜欢的,所以也就在他们中间也就习惯了这样的传说。

524 自宋代无疑。”但是,并不能因此而相信该说法的正确性。苏眉山力行阴鹭文之事,与宋人力行功过格之事一样,都是明末清初以后在民间流行善书的士人中间所普遍相信的说法。但是也与功过格的情况一样,关于阴鹭文的这一情况,其真实性也是值得怀疑的。因此,本文将进一步按照已经明确的阴鹭文制作的年代顺序,关注清初流行的阴鹭文的种种类型,考察各种类型的阴鹭文的形成历史。根据李承福的《同卷录》卷一“文昌帝君阴鹭文”之条的按语,以及卷二“文昌帝君丹桂籍”之条,以及同卷“附录重镌阴鹭文注证后跋”等资料中的记载,“阴鹭文的原文中没有‘帝君曰’三个字。但是《元宰必读书》、《敬信录》、《丹桂籍》中所刊载的阴鹭文则加了这三个字。也就是说,虽然阴鹭文是五百四十一个字,但是流传的则多为有五百四十四个字的版本。康熙丁巳秋(十六),文昌帝君梦示给颜章敬的阴鹭文中是有增补的,颜公恐后人之私议,硬是没有添加。(因此,现存的所谓《丹桂籍》正文是没有增补的)。而且在金见星、潘成云的《阴鹭文注证》中,在先前梦示给颜公的帝君增补的《丹桂籍》的句子中,增加了注释。根据其后续帝君对潘公的梦示,在‘敬信兄长’的句子下面,增补了‘和睦夫妇,教训子孙,毋慢师长,毋侮圣言’。慎修堂所编辑的《仁化编》中所刊登的《阴鹭文注证》比阴鹭文原文多了八十四字。这里附加的只是梦示给颜公的帝君增补的句子。并且,在其《仁化编》中,‘忠主孝亲,敬兄信友’的句子改为‘忠敬君王,孝顺父母,和好兄弟,信交朋友’。接下来,刘山英的《信心录》中才开始有增补的全文,即增加了梦示给潘公的十六字的文章,不过‘忠敬君王’等句子没有改动,还是旧本句子中‘忠主孝亲,敬兄信友’的原样”。

以上是李承福关于阴鹭文的考证。除了李承福的考证外,根据先前列举的相关善书的调查,可以知道在《文帝全书》中所收录的《阴鹭文注证》,与李所说的《仁化篇》所收的注证其实是一样的。而且,如果将《仁化篇》、《文帝全书》中所收录的《阴鹭文注证》中的阴鹭文的正文,与康熙五十二年《蕉窗十则注证》中所收录的阴鹭文正文相校对,则可以发现两

者是相同的。也就是说,如上所说,在康熙的前半期中,已经流行帝君梦<sup>525</sup>示给颜章敬的《增补阴鹭文》;以其为正文,由潘成云在康熙三十一年左右完成了《阴鹭文注证》;于是无论其正文还是阴鹭文都已经流行于世间,以至于为《蕉窗十则注证》所收录。据此,阴鹭文的正文中有,(一)增加了帝君曰三字的五百四十四字原文;(二)梦示给颜章敬的增补原文,也就是在五百四十四字的基础上增加了八十四字的阴鹭文(即在《蕉窗十则注证》、《仁化篇》以及《文帝全书》中所收录的);(三)梦示给潘成云的阴鹭文,即增加了“和睦夫妇”等四训十六字,而“忠敬君王,孝顺父母,和好兄弟,信交朋友”的句子则恢复为原来的“忠主孝亲,敬兄信友”的句子,也就是为《信心录》中所收录的内容一样。根据《同善录》<sup>①</sup>,将阴鹭文的文章内容整理如下。上段的文章基本上是以刘山英《信心录》中所收录的内容为基础的,只有“忠净君王,孝顺父母,和好兄弟,信交朋友”的句子是根据《仁化篇》中的句子修改而成的。

帝君曰:吾一十七世为士大夫身,未尝虐民酷吏,教人之难,济人之急,悯人之孤,容人之过,广行阴鹭,上格苍穹,人能如我存心,天必“赐”<sup>(1)</sup>汝以福,于是训于人曰:昔于公治狱,大兴驷马之门;窦氏济人,高折五枝之桂;救蚁中状元之选,埋蛇享宰相之荣;欲广福田,须凭心地;行时时之方便,作种种之阴功;利物利人,修善修福;正直代天行化,慈祥为国救民。“存平等心,扩宽大量”<sup>(2)</sup>;“报答四恩,广行三教”<sup>(3)</sup>;“忠敬君王,孝顺父母,和好兄弟,信交朋友”<sup>(4)</sup>;“和睦夫妇,教训子孙,毋慢师长,毋侮圣言”<sup>(5)</sup>;或奉真朝斗,或拜佛<sup>526</sup>念经;“谈道义而化奸顽,讲经史而晓愚昧”<sup>(6)</sup>;济急如济涸辙之鱼,救危如救密罗之雀;矜孤恤寡,敬老邻贫。“举善荐贤,饶人责己”<sup>(7)</sup>;措衣食,周道路之饥寒;施棺槨,免尸骸之暴露;“造漏尺之仁圆,兴启蒙之义塾”<sup>(8)</sup>;家富提携亲戚,岁饥赈济邻朋;斗秤须要公

① 卷二收。

平,不可轻出重入;奴仆待之宽恕,岂宜责备苛求;印造经文,创修寺院;舍药材以拯疾苦,施茶水以解渴烦;“点夜灯以照人行,造河船以济人渡<sup>(9)</sup>”;或买物而放生,或持斋而戒杀;举步常看虫蚁,禁火莫烧山林;勿登山而网禽鸟,勿临水而毒鱼虾;勿宰耕牛,勿弃字纸;勿谋人之财产,勿妒人之技能,勿淫人之“女妻<sup>(10)</sup>”,勿唆人之争讼,勿坏人之名利,勿破人之婚姻,勿“因<sup>(11)</sup>”私仇,使人兄弟不和,勿因小利,使人父子不睦,勿倚权势而辱善良,勿恃富豪而欺穷困;“依本分而致谦恭,守规矩而遵法度,谐和宗族,解释冤怨<sup>(12)</sup>”;善人则亲近之,助德行于身心,恶人则远避之,杜灾殃于眉睫;常须“掩<sup>(13)</sup>”恶扬善,不可口是心非;“常记有益之语,闲谈非礼之言<sup>(14)</sup>”;剪碍道之荆棘,除当途之瓦石;修数百年崎岖之路,造千万人来往之桥;垂训以格人非,捐“资<sup>(15)</sup>”以成人美;作事须循天理,出言要顺人心;见先哲于粪墙,慎独知于衾影;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,远报则在子孙,百福骈臻,千祥云集,岂不从阴鹭中得来者哉。

(1) 原文作“锡”。

(2) 此二句原文无,梦示颜子增补。

(3) 此二句原文在或拜佛念经句下,梦示颜子,更移此处。

(4) 此四句原文在忠主孝亲敬兄信友人,梦示颜子,更改作批。

(5) 此四句原文无,梦示潘子增补。

(6) 此二句原文无,梦示颜子增补。

(7) 此二句原文无,梦示颜子增补。

(8) 此二句原文五,梦示颜子增补。

(9) 此二句,原文在禁火莫烧山林句下,梦示颜子,更移此处。

(10) 原文作妻女。

(11) 原文作为。

(12) 此四句原文无,梦示颜子增补。

<sup>(13)</sup>原文作隐。

<sup>(14)</sup>此二句原文无，梦示颜子增补。以上梦示颜子章敬，增补更改八十四字，又梦示潘子成云增补者一十六字，较原文，共多一百字。

<sup>(15)</sup>与原文贵字同。

以上正文中(1)—(15)的数字以及“”符号，是为了参订之用而附加的。

以上原文五百四十四字为《同善录》卷一所收录。以上所罗列的善书527中，《阴鹭文注证》、《蕉窗十则注证》、《仁化篇》以外的阴鹭文正文都属于所谓的原文系统。其他《汇纂功过格》(内阁文库藏本)、《敬信录》中所收录的也是原文。根据以上的校订，可以明确地从《蕉窗十则注证》、《仁化篇》中找出原文中所没有内容。另外，《丹桂籍》的阴鹭文案中的正文也是原文，在《丹桂籍》中也收录了其他的“阴鹭文阙文”。如果仔细研究该“阙文”，可以看到其中包含着以上原文中所增补部分的文字。也就是说可以看到下面的句子：

存平等心，扩宽大量(同上)

谈道义而化奸顽，讲经史而晓愚昧(谈道义而化奸顽，讲经文而晓愚昧)

举善荐贤，饶人责己(举才荐贤，饶人责己)

造漏尺之仁圆，兴启蒙之义塾(同上)

依本分而致谦恭，守规矩而遵法度，谐和宗族，解释冤怨(同上)

常记有益之语，罔谈非礼之言(同上)

由此可知，在清初颜章敬受到帝君之梦告而作成《丹桂籍》的时候，阴鹭文原文与阴鹭文“阙文”就已经存在了，而且颜章敬受到帝君之梦示的阴鹭文增补文中的主要内容，就已经存在于当时流传的“阙文”之中了。所以，应该这样来理解，即宗教性的经典之文以当时已经存在的文



章为基础进行创作的时候,利用原文的作者往往会在其周围营造一种信仰氛围,将之作为神之梦示或者乩示等意识形态,这样,他们所创作的文章就会作为经典而被接受并流传。因此,“阅文”之内容的存在时间可以从清初进一步上溯到明末。而且,原文存在的时候大概比颜章敬的时代更早,这可以从《丹桂籍》的完成经过中得到明确的证明。

下面要探讨的是,在先前的《文昌化书》之条中谈论过《劝行阴鹭文》,该文可见于为明朝万历时期<sup>①</sup>胡文焕的《百家名书》第一零四册所收录的《文昌化书》之中,其内容如下所示。如果仔细阅读此文,可以发现该文由是上面的阴鹭文原文与“阅文”这两文中的句子所构成,下面将原文、“阅文”并列展示,其相互关系则用画线来表明。

文昌帝君文辞附(《百家名书》一零四册,《文昌化书》收)

1“于公治狱,大兴驯马之门,襄氏活人,高折五枝之桂,救蚁获状元之选,埋蛇居宰相之荣,欲广福田,但平心地行时时之方便,积种种之阴功利物利人”,<sup>2</sup>施仁施惠<sup>3</sup>“正直代天行化仁慈、为国爱民、”<sup>4</sup>“敬老邻贫、”<sup>5</sup>“矜孤恤寡”<sup>6</sup>“修数年崎岖之路,造千万人通顺之桥”<sup>7</sup>“举善荐贤,饶人责己”<sup>8</sup>“弼人之急,如济涸渴之鱼、”<sup>9</sup>“掩人之非,若闻父母之讳,或<sup>10</sup>“舍衣而御人之寒”或<sup>11</sup>“施汤以解人之渴”<sup>12</sup>“谈道义而化奸顽,讲经文而晓愚昧”<sup>13</sup>“家富移泽亲友,岁荒推济乡邻,斗秤当以平饶,奴隶必须宽恕”<sup>14</sup>减食救狱囚之饥,舍财赈乞丐之贫”<sup>15</sup>“造漏尺之仁圆之,兴启蒙之义塾、”<sup>16</sup>“施汤药以救疾苦”<sup>17</sup>“给棺木以掩尸骸”<sup>18</sup>“正色以断他非,极力以成好事、”<sup>19</sup>“或持斋而守戒,或停止杀以救生”<sup>20</sup>“和合婚姻、”<sup>21</sup>“解纷词讼、”<sup>22</sup>“依本分而致谦恭,守规矩而遵法度,谐和宗族,解释冤怨、”<sup>23</sup>“不可口是心非,要当扬恶扬善、”<sup>24</sup>“敬拾字纸,忌食犬牛、”<sup>25</sup>“谨畏不欺上天,敬慎勿亏暗室、”<sup>26</sup>“亲近贤良,远离恶少”、<sup>27</sup>“常记有益之语,罔谈非礼之

①《百家名书》第一〇四册,《文昌化书》收录,文昌帝君文辞附“劝行阴鹭文”。

言”、<sup>6</sup>“存平等心，扩宽大量”、<sup>7</sup>“移步防伤虫蚁，禁火莫烧山林”、思及草木，仁被昆虫，<sup>8</sup>“勿贪勿淫，弗嫉弗妒”、<sup>9</sup>“尤当”、增“忠敬君王、孝顺父母、和好兄弟、信交朋友”、<sup>10</sup>全四德以教人伦，正一心而集众善、<sup>9</sup>“诸恶莫作，是善须行，有善神以拥护，无恶曜以加临”、<sup>11</sup>自然福长灾消，必定安身安寿永贻，财富有来滚滚之源泉，子孙贤良行绵绵之瓜瓞，他时归去，不坠三涂，再世受生，咸臻五福，叮咛数语，普劝世人。造罪者名书黑籍，为善者字列青编，纤息不遗，分毫莫爽，神明有感，报应无差，心上行持，空中鉴察。

イ——ラ下有虚线，与阴鹭文原文相同的文字或类似的文字

1——11 下有实线，与阴鹭文阙文相同的文字或类似的文字

#### 阴鹭文(原文)

帝君曰：吾一十七世为士大夫，身未尝虐民酷吏，救人之难，济人之急，悯人之孤，容人之过，广行阴鹭，上格苍穹，人能如我存心，天必锡汝以福，于是训于人曰：昔<sup>1</sup>于公治狱，大兴驷马之门，窦氏济人，高折五枝之桂，教或中状元之选，埋蛇享宰相之荣，欲广福田，须凭心地，行时时之方便，作种种之阴功，利物利人，修善修福<sup>2</sup>。正直代天行也，慈祥为国救民<sup>3</sup>，忠主孝亲，敬兄信友，或奉真朝斗，或拜佛念经，报答四恩，广行三教<sup>4</sup>。济急如济涸辙之鱼，救危如救密罗之雀<sup>5</sup>，矜孤恤寡<sup>6</sup>，敬老邻贫<sup>7</sup>，措衣食周道路之饥寒<sup>8</sup>，施棺槨免尸骸之暴露<sup>9</sup>。家富提携亲戚，岁饥赈济邻朋，斗秤须要公平，不可轻出重入；奴仆待之宽恕，岂宜责备苛求。印造经文，创修寺院<sup>10</sup>，舍药材以拯疾苦<sup>11</sup>，施茶水以解渴烦<sup>12</sup>；或买物而放生，或持斋而戒杀<sup>13</sup>，举步常看虫蚁，禁火莫烧山林，点夜灯以照行人，行河造船以济人渡。勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾<sup>14</sup>，勿宰耕牛，勿弃字纸<sup>15</sup>，勿谋人之财产，勿妒人之技能，勿淫人之妻女，勿唆人之争讼，勿坏人之名利<sup>16</sup>，勿破人之婚姻。勿为私仇使人兄弟不和，勿因小利使人父子不睦，勿倚权势而辱善良，勿恃

富豪而欺穷困”。善人则亲近之，助德行于身心，恶人则远避之，杜灾殃于眉睫”。常须隐恶扬善，不可口是心非，剪碍道之荆棘，除当途之瓦石<sup>4</sup>，修数百年崎岖之路，造千万人来往之桥<sup>5</sup>。垂训以格人非，捐资以成人美，作事循循天理，出言要顺人心，见先哲于羹墙，慎独知于衾影<sup>6</sup>。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，远报则在子孙，百福骈臻，千祥云集，岂不从阴鹭中得来者哉。

#### 阴鹭文阙文(《丹桂籍》收)

“<sup>1</sup>敬畏上天”，“<sup>2</sup>施仁施惠”，“<sup>3</sup>增举才荐贤，饶人责己”“<sup>4</sup>掩人之非，若闻父母之讳”“<sup>5</sup>见人之过，必须正色以规”“<sup>6</sup>谈道义而化奸顽，讲经文而晓愚昧”“<sup>7</sup>减食救狱囚之饿，舍财赈乞丐之贫”“<sup>8</sup>造漏尺之仁圆，启开蒙之义塾”“<sup>9</sup>依本分而致谦恭，守规矩而遵法度，谐和宗族，解释冤怨”“<sup>10</sup>常记有益之语，罔谈非礼之言”“<sup>11</sup>存平等心，扩宽大量”“<sup>12</sup>全四德以教人伦，正一心而集众善”“<sup>13</sup>自然福长灾消，必定身安寿永，资财富有，来滚滚之源泉；子孙贤良，延绵绵之瓜瓞。他时归去，不堕三涂，再世受生，咸臻五福，叮咛数语，普劝世人。造恶者名书黑籍，为善者字列青编，纤息不遗，分毫莫爽，神明有感，报应无差，心上行持，空中鉴察”。

由此可知，《劝行阴鹭文》是由原文中大约一半的句子与“阙文”的全文所构成的。因此，所谓“阙文”，是以万历时代已经流行的文昌帝君的《劝行阴鹭文》为起源，并在此基础上创作并传承下来的。而且所谓的原文也是以《劝行阴鹭文》为祖文而诞生的，或者说至少是与之关系十分深厚的文章。

接下来必须注意的一点是，原文一开头的“吾一十七世”云云的句子，在明末信仰文昌帝君(梓潼)的背景下，被当作帝君之语而普遍流行。在明末<sup>①</sup>隆武元年版的《文昌化书》中，收录了《太上感应篇序》，其中可以看到以下的句子：

① 内闕文库藏。

梓潼帝君曰，吾一十七世为士大夫，未尝虐民酷吏，周人之急，531  
 济人之乏，容人之过，悯人之孤，一心如此，听命于天，故能久证真  
 位，今劝世人……

可以认为，这是在梓潼帝君的信仰中以帝君之名而创作的（大概是通过梦示或者乩示的方式而创作的吧）《太上感应篇序》。该序文也为万历本<sup>①</sup>的《太上感应篇》所收录。而且在《百家名书》<sup>②</sup>本的“梓潼帝君救劫宝章”的前文中，在其天下通行土行章第三中也收录了同类的文章。由此可知，阴鹭文原文的开头之语，在万历时代就已经作为梓潼帝君即文昌帝君之语而普遍流行了。通过以上的考证，可知阴鹭文创作的源头可以上溯到万历时代。在其后来的发展中，有所谓原文的创作，有从万历时代就已经流行的《劝行阴鹭文》的内容传承而来的所谓“阙文”的出现，以及对帝君梦示给清初颜章敬的原文进行增补的文章的诞生等。

#### 四 阴鹭文的源流、归结

所谓阴鹭文之文，在明代末期就已经流行了。在明末的《二顾先生语录》<sup>③</sup>中，有“新刊完真妙谛，梓童（据原文）帝君阴鹭文”之条，可知阴鹭文已经刊登的事实。而且该《完真妙谛》<sup>④</sup>之书也收藏在蓬左文库中，该书是有天启五年之叙的明末的刊本。在该《完真妙谛》卷一中，可以看见与《二顾先生语录》中完全相同的文章。其内容如下：

梓潼帝君阴鹭文（《完真妙谛》卷一收）

532

吾十七世为士大夫，身未尝虐民酷吏，救人之难，济人之急，悯人之孤，容人之过，广行阴鹭，上格苍穹，人能如我存心，天必锡汝以

① 内阁文库藏，有万历甲辰年（三十二年）八月陶望龄序的版本。

② 《百家名书》第一〇六册。

③ 内阁文库藏。

④ 蓬左文库藏，除此之外不知道我国的其他现存本。

福。于是训于人曰：昔于公治狱，大兴驷马之门，襄氏济人，高折五枝之桂。救蚁中状元之选，埋蛇享宰相之荣。欲广福，田须凭心地，行时时之方便，作种种之阴功，利物利人，修善修福，正直代天行化，慈祥为国救民，忠主孝亲，敬兄信友。或奉真朝斗，或拜佛念经，报答四恩，广行三教。济急如济涸辙之鱼，救危如救密罗之雀，矜孤恤寡，敬老邻贫，舍衣食周道路之饥寒，施棺槨免尸骸之暴露。家富提携亲戚，岁饥赈济邻朋，斗秤须要公平，不可轻出重入，奴仆待之宽恕，岂宜责备苛求。印造经文，创修寺院，舍药材以拯疾苦，施茶水以解渴烦。或买物而放生，或持斋而戒杀。举步常看虫蚁，禁火莫烧山林。点夜灯以照行人，造河船以济人渡。勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾，勿宰耕牛，勿弃字纸，勿谋人之财产，勿妒人之技能，勿淫人之女妻，勿唆人之争讼，勿坏人之名利，勿破人之婚姻，勿因私仇使人兄弟不和，勿因小利使人父子不睦，勿倚权势而辱善良，勿恃富豪而欺穷困。善人则亲近之，助德行于身心。恶人则远避之，杜灾殃于眉睫。常须掩恶扬善，不可口是心非。剪碍道之荆棘，除当途之瓦石。修数百年崎岖之路，造千万人来往之桥。垂训以格人非，捐资以成人美。作事须循天理，出言要顺人心。见先哲于羹墙，慎独知于衾影。诸恶莫作，众善奉行，永无恶曜加临，常有吉神拥护[近报则在己，远报则在子孙。百福骈臻，千祥云集，岂不从阴鹭中得来者哉]。噫，已上数事，尽人可为。若能行之，获福无量。易曰：积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。书曰：作善降之百祥，作不善降之百殃。圣贤之言必无虚谬，世人不可不知也。又曰，忍一言免驷马之难追，息一怒养身心之精神，饶一看广阴鹭之福田，退一步看噬脐之不及，行一善自百福之来临。

533

以上该文，除了没有开头的“帝君曰”，以及附加了“噫已上数事”以下语句之外，其他语句则几乎与清初的所谓阴鹭文完全相同。

《二顾先生语录》是“楚蕲八十九翁桂严顾阙著”。楚蕲就是湖北的

蕲州。至于二顾先生以及顾闳是什么人物,几乎找不到关于他们的史料。不过,在咸丰的《蕲州志》<sup>①</sup>中有二顾先生传。据此可以知道该翁的大概。其中记载的内容如下:

从嘉靖隆庆开始至万历年间,天下之人皆重二顾夫子。所谓二顾夫子,即日严、桂严兄弟二人。此二人虽然官职微小,但是其得到天下之诵慕,乃至上达公卿硕辅。日严讳问,字子承,蕲州人。嘉靖戊戌(十七年)的进士。翌年十八年,为浙西寿昌县的知县。在此地,他禁止了溺女之风。而后历任地方官,隆庆四年,被提拔为福建的布政司参政。当时其弟桂严也担任福建海盐的军副(副总兵)。因为二人同地、同官、同时,所以在海内评价甚高。不久其弟桂严辞官下野。当时年为三十九岁。于是,日严也辞官回家。在乡里讲学、养道,与二耿(耿天台、耿楚倥)、唐顺之、罗洪先等结交。日夜排除杂念,自编“日程”,将其行为之功过上疏于天。万历辛卯(十九年)八十一岁时去世。桂严是日严的弟弟。其讳闳,字子良,比日严年少十七岁。十七岁的时候被补为郡里的诸生(府学之生员),希冀圣贤之学,而厌恶举业。但是,最终中了进士。当时,乡里,即蕲之某村,十分粗犷彪悍,滥税,并时常抵抗有司。针对这种情况,他提出了对策,与门下数人向乡人讲解,皆服之。而后,在担任南京吏部稽功勋司郎中的时候,有蔡百贯的白莲教之叛乱。据说,当时其余党数百人被捕,针对这些叛乱之徒,他说:“汝等终究不应为左道之民吧?或是苦于饥寒所迫而不得不走上叛乱之路的吧?”于是皆给以宽宥处理。当时,他才三十九岁。后来他被任命为福建宪副,但后来就下野了。他除了在任官之中之外,常与兄长日严共同起居,于万历癸丑(四十一年)八十六岁的时候去世。他治六经,对诗经、易经等也十分精通。在他的诸说

534

<sup>①</sup> 卷二〇《二顾先生传》。关于二顾子的传记,在顾闳的玄孙顾景星《白茅堂集》卷四五家传之项“日严公、桂严公”的条目中有记载。在此利用的史料是《蕲州志》。

诸议中,多为提倡以社学社仓为王道之首务之说。(大意)

以上是《蕲州志》中关于二顾先生传记的概要。根据同《蕲州志》之卷一〇著述之条的记载,据说顾闳曾有《楞严解楞伽解方外记》。而且其兄顾问也著有关于卫生、却病延年的《养生约言》一书。该书似乎流通普遍,在当时的日用百科全书《万用正宗》<sup>①</sup>中也有引用。根据以上的传记可以知道,顾日严是正德六年至万历十九年(1511—1591)的人物,顾桂严(闳)是嘉靖七年至万历四十一年(1528—1613)的人物。但是,在《二顾先生语录》中却说“楚蕲八十九翁桂严顾闳著”。如果是八十九岁的话,那么就与八十六岁去世的说法不符合了。《二顾先生语录》显然就是明版,大概也因此而有人认为他一直活到八十九岁,即万历四十四年。八十六岁的说法来自于他的玄孙顾景星的家传(《白茅堂集》卷四五),所以应该是无误的。只是根据以上家传中的“桂严公诸客传”的记载,桂严的客人朋友中也有“五百岁翁”、“不知名姓翁”等年龄不明的长寿仙翁。大概因为他与这些人有交往,而且这些人之间也有使年龄不明之作风的缘故,所以《二顾先生语录》的作者出于这种考虑而含混地将之记为八十九岁的吧。另外,也许在编辑该语录之际,是在没有明确二顾先生的去世年份的情况下,根据模糊不清的传说而编辑的,并且又是在蕲州地方以外的地方刊行的,所以其年龄就误传了。关于二顾先生的事情除了以上的论述外,还值得一提的就是他与王龙溪、管志道等的交往。关于此,可以在龙溪<sup>②</sup>的全集以及管志道的文集中所收录的信件中看得出来。根据《蕲州志》中的传记,顾闳由于采取了切合地方政治之实际情况的方策

543 ① 引用万历己亥年(二十七年)版的《类聚三台万用正宗》(仁井田陞博士旧藏)之卷二五养生门。而且,关于明代的日用类书,可以参照仁井田陞博士的论文《元明時代の村の規約と小作証書など》(《東洋文化研究書紀要》第8冊)、拙稿《明代の日用類書と庶民教育》(《近世中国教育史研究》收录)。

② 《龙溪先生全集》卷一一《书·与顾日严》。管志道《酬谿先生语录》(万历乙巳序)卷一《答顾宪副桂严先生书》。另外,在《二顾先生语录》卷头的“题究竟坚固卷”中,也有“方今海内,知究竟者,惟有管登之氏而已”的论述,可知对管志道的尊敬程度。

而把握了民心,并热心于明中期以后地方官僚为现实政治之实践而组织的社学社仓等。而且,根据《耿天台文集》<sup>①</sup>中所收录的史料,顾桂严不顾家资不足“数百金”之财力,不借官府民力,独力承担几乎需要“数万缗”之费的筑堤工程。因此,他的社会立场似乎与林兆恩有相似之处。这种为了乡土社会之福利,投入家产而行善行的做法,与不好举业、辞官回乡并以乡土为中心求圣贤之道等做法一样,都是明末知识分子的应有之道,彼此之间具有相通的意义,而且他的学术内容也是以三教一致为立场的。在《二顾先生语录》卷头的“题究竟坚固卷”中,有如下的论述:

大道宗旨,在究竟坚固一言。……方今海内知究竟者,无如管登之氏。谓佛之尽处,为胜莲花界,佛为贤胜如来,以吾儒乾元统天,大明终始,明教化之体;以八卦六十四卦,三千三百随物显则者,明川流之用,合儒佛而一致之。盖不兼三教,不谓究竟,不谓大佛也。知坚固者,予未见其人。大抵多灯前夜半附耳促膝之微言,未易以闻。楞严谓,十种仙道皆以坚固得之,盖坚固者金刚也,金刚者无欲也,至于实用力处,则亦莫知其秘。是故有儒之究竟,有佛之究竟,有仙之究竟,有合三教之究竟,其为坚固亦然。……

根据上文,只要达到三教即儒佛仙兼修的究竟之境,就可以坚固。而知道该究竟者,无人能与其友人即三教合一之士的管志道相比。而且,儒、佛、仙三教都各有究竟,因为合其三教之究竟就可以达到坚固之地,所以只有三教兼修之士才可以实现达到大道之宗旨的坚固程度。顾闳的这种楞严经楞伽经之解,是只有三教之士才可能提出来的。536

而且,一般认为由他所著的《二顾先生语录》,事实上还收录了明末金丹道的典籍《完真妙谛》,这也可以证明他是一位儒仙兼修之士。顾闳作为三教兼修之士,从三教兼修的立场来阐释的究竟坚固,其意指的并

<sup>①</sup> 卷五《书牍三·嘲顾桂严书》。



不是单纯的信仰以及思想之真髓。他的究竟坚固之说的出发点,在于试图以三教兼修的立场,通过兴隆斯道以挽回大明之运。关于此,在“题究竟坚固卷”的末尾的文章中可以得到明证。从这里可以看到,那些三教兼修的民间知识分子对明朝权力所表现出来的忠诚意识,这一点与明末清初在野知识分子的民族意识也是相通的。以上所说的这篇文章,其内容如下:

我朝国号大明,全臻此理者,深有望于今日。……际安恪守清规,静观性地,兼访玄宗立命之说,言动取予,未有褻越,数十年如一日。以故宗侯荐绅庠序之士,多与之交。然亦自守太过,无度尽众生之意。倘从此选胜结邻,主盟三教,俾海内志士相与究竟而坚固之,以应斯道,大明之运则震岳为不失人,而予亦不为失言也。

这里所说的“此理”,就是在三教一致立场上的究竟坚固之理。文中的大概意思是,因为此理集中体现在“大明”的国号上,所以在大明运势倾颓的今日,不能仅仅自守,更应奋起普度众生之意,在三教一致的立场上与海内之志士互相团结,共同贯彻究竟坚固之理;如果能顺应此道的话,大明之运大有希望。采取三教一致之思想、信仰立场的在野知识分子,往往大多对中央政治以及国家命运持比较消极的态度,特别是金丹道在这方面的表现比较典型。不过,以上的文章却对明朝的命运表现出积极的态度。该文恐怕是顾颉晚年之作,因此对女真努尔哈赤的侵攻满洲以及内政之弊端深感痛恨,所以提出了万历时代金丹道的三教合一之士所主张的政治实践方法。

上述二顾的三教兼修立场,是以与金丹道的结合为背景的。而且,因为《二顾先生语录》中几乎所有的内容都是来自于《完真妙谛》,所以不妨认为《完真妙谛》一书也许实际上就是二顾的著作。但是就目前而言,还不能做此认定。不管怎样,即使认为两书著者不同,但有一点却是可

以肯定的,即二顾受到《完真妙谛》的影响是很大的。而且,从《完真妙谛》的目录<sup>①</sup>中即可以一目了然地了解其中的大致内容,并由此可知该书是与金丹道有关的书。我国现存的图书中,还附录有天启五年由息机居士、麟毛伯所写的《镌完真妙谛叙》。这是该书付梓时候所写的叙,所以可以说该书本身是天启五年之前就已经完稿的。关于这一点,也可以从顾闳的写作情况中得到说明。顾闳是生活于万历四十年代之前的人物,他在写作《二顾先生语录》的时候就引用了以《新刊完真妙谛》为题的书籍。该书各卷的标题中,有“五龙本一道人冥了汇著,隐器道人吉水南卓校录”的记载。关于五龙本一道人冥了这一人物,不是很了解。只是在上述的天启五年的叙中有所记载,即“本一道人早岁时以儒为业,游学于学校,博综百氏,后飘逸于物外,遍历名山巨都,访问至人上圣,颂玄妙真詮,潜摄于真武山修道。除《完真妙谛》外还编集了《坐功法像》,为三卷”。由此可知,本一道人似乎是当时的儒家,最初修儒,而后成为方外之士,学神仙金丹道,成为三教兼修一致的人物。

#### ①《完真妙谛》目录

一卷、大板像穴图 妙道真君序 帝君阴鹭文 根本论 金丹说 开关法 采药法  
火候法 温养法 面壁法 总论 姤复论 止念采药 识炉鼎 入药起火 坎离交  
姤 乾坤交姤 攒簇火候 药物图 火候图 养火 忘神合虚 玄牝图 玄牝说 药  
物说 火候说 坐功要说 炼己立基 金返归信 关键三宝 悟真诗 言箴

二卷、金丹理性 内养要旨 论药物 论鼎炉 论火候 下手立基 至游子阴符  
说 释破世情 儒教圣经 释教般若心经 道教清静经 修仙切要 修仙辨惑 谷神  
不死论 动静论 死生说 性命论 修炼口诀 外药 内药 金丹内外二药说 修炼  
图 炼精化气 炼气化神 炼神还虚 三五直指 金真活法 丹经诗 长生修养诀  
胎息经注 气从胎中息 长生神气注 入室定庐 近道十魔 滋养圣胎

三卷、卫生修养(还气真诀) 卫生歌 却病六字经 四季养生歌 保养精神论  
静功却病歌 古今摄生名言 八段锦 铁山祖师却病延年秘传口诀 彭祖周天火候法  
第一目祖破药……中略……七二闭地户法 女丹口诀 女真丹口诀 曹始诗

即使仅仅从以上各项目来看,也可以明确地知道这是金丹道的书。而且在各项目的说明中,因为引用了以《参同契》、《悟真篇》(张紫阳)为首,包括吕纯阳、薛道光、上阳子陈致虚等人在内的言论,所以可以知道是属于金丹道系统的书籍。而且,在第二卷中引用了儒、释、道三教的经典。以上各项目的表示中,用( )所包括的项目,是《二顾先生语录》所收录的,所以可以知道《二顾子语录》与《完真妙谛》之间的关系是如何的深厚了。

544

538 关于该书的著者,则没有更详细的了解。其辑校者为“隐器道人吉水南阜”。吉水就是江西的吉按府吉水县。南阜是邹元标的号,邹元标的家乡就是吉水。因此,以上的校录者也许就是邹元标。但是,与邹元标有关的史料目前还没有在《完真妙谛》中发现。另外,邹元标<sup>①</sup>也是三教兼修之士,其著作中有《经验集方》一书。<sup>②</sup>这是明末所流传的经验医术之书的集成。经验医术一般都有专门的研修之士,但是在明代特别是明末,儒、道、佛三教中都各有这方面的兼修之士。其中特别是三教兼修之士,有很多人物具有这种倾向。而且,由于自古以来的传统,所以神仙金丹道在修经验方上表现得特别显著。作为三教兼修的金丹道之说,《完真妙谛》的内容实际上在很多地方都涉及到卫生却病之医法。因此,《完真妙谛》在其标题中也写着“并附经验奇方”。作为三教兼修之士且精于经验方的邹元标,由他来校录《完真妙谛》也没有什么不可思议的。而且,天启初年,在宦官魏忠贤的政治下实行讲学弹压的时候,邹元标是最早的牺牲者之一,因此他是在侧面与东林党的政治性、社会性活动持步调一致之立场的人物。他的政治性、社会性作用表现为他是无数无名的民间知识分子的代表者,他的活动代表了他们的政治性、社会性立场。从这一意义上来说,他的立场与《完真妙谛》的著者的立场是相通的,与采用了《完真妙谛》的二顾的立场也是相同的。

《完真妙谛》中出现的“梓童帝君阴鹭文”的内容,正如在前文中所论述的那样,出生于17世纪且成为士大夫的梓童帝君,不仅自己积累了作为一名士大夫之理想的善行,而且针对官人、富豪以及士人等,提出了关

① 《明儒学案》卷二三,关于忠介邹南元标先生,记载说,“先生于禅学,亦所不讳,求见本体,即是佛氏之本来面目也,其所谓恕,亦非孔门之恕,乃佛氏之事事无碍也云云”,论述了他的儒佛混合之说。其三教混合思想,在学案的“会语”之条及其文集《愿学集》中也可以看到。参照第三章。

② 内阁文库藏《南阜先生仁文书院经验集方》,泰昌元年邹元标序。

于善行<sup>①</sup>的教诲。在明代,已经把这个梓童帝君供奉在文昌祠中祭祀,并且被尊奉为文昌帝君,是掌管着官人、士人们在科举以及官界中出人头地之荣誉的神。关于梓童神、文昌神,在《养新录》<sup>②</sup>、《陔余丛考》中都有考证。有一种说法是,梓童神是四川剑州、梓童县之神,是为了祭祀在晋朝当官并在战争中牺牲的张恶子(张亚子)之怨灵而供奉的,在南北朝时代已经流行该神的信仰。另外,起源于对天以及星宿信仰的魁星、文昌、司命的信仰也自古有之。唐宋时代,梓童神作为怨灵而时时显灵。随着该梓童神的灵验之说的流传,关于梓童神屡屡再生转世,或为人形,或为蛇形显灵威的故事也流行起来,出现了梓童神七十二化、九十七化之说。并且如后述的那样,还出现了将梓童与文昌相结合的《文昌化书》(在明代发展为具有确定形式的书籍)。但是,梓童与文昌原本是不同的神,大概是在宋代的时候将他们融合在一起的。也许是由于科举信仰与道教信仰的结合,所以将梓童神当作文昌府来看待,并使之掌管禄籍。在宋代,向梓童神祈祷科举及第的事例很多。在《严下放言》(《陔余丛考》引)中记载,蜀地有二举人,至剑门张恶子的庙中留宿过夜的时候,有神在梦中告诉他们来年科举之事。因为该神被信奉为专门掌管禄籍之神,所以有四方之士子为获得科举及第而来向此神祈祷。(《养新录》卷一九,梓童神)。将该梓童神与科举相结合,大概是发生在四川的事情。而这种现象在全国范围内的流传,大概与李昌龄自身成为事例之主人公,且与他所作的感应篇的信仰在当时广泛流传之间不无关系。另一方面,南宋时代已经有在学校里祭祀魁星,以及将魁星、文昌视为科举之神的现象

539

① 阴鹭文中也论述了忠之德目,就是在“为国教民、忠主孝亲、敬兄信友”的句子中所看到的忠。感应篇中也有“忠孝友悌”的句子,在李昌龄的传文(道藏太清部收)中也有关于“忠主”意味的说明。在功过格中则既有包括忠的内容的,也有不包括忠的内容的。觉世经中则没有忠的内容。感应篇的忠与阴鹭文的忠的差别,在于后者是官人士人的忠主,而感应篇则指的是广泛意义上的民众整体性的忠主。

② 《养心录》卷一九“梓童神”。《陔余丛考》卷三五“文昌神”。前面所引用的史料中,没有看到《陔余丛考》中所引用的叶石林的“岩下放言”(静嘉堂文库藏、写本)的史料。也许我国现存的本是摘抄本。

(《养新录》卷一九“魁星”)。总之,如上所述,在宋代,由于梓童神对科举的灵验而使之与科举、学问之神的文昌神相结合,并演化为梓童神的文昌帝君;元代以后梓童帝君即文昌帝君,以科举为媒介成为读书人阶层的信仰对象。宋代以来读书人阶层就有了惜字纸之风,并在元明以后大为流行起来。这样,文昌信仰与敬惜字纸的作风也就结合起来了。后来,以至于发展为在与文昌信仰有关的善书中都提倡惜字纸这一善行。在明末清初文昌帝信仰盛行的时代里,作为文昌帝君的垂训,《戒士子文》、《劝行社仓文》与《劝敬字纸文》一起,都被大力提倡。而且这些与文昌帝君有关的信仰,很显然都是以读书人特别是从事科举之学的士人阶层为对象的。社仓文就是明朝中期以后作为地方政治之重要机构的社仓,为应对官人、士人以及民间人士等都视为问题之事情而写的文章。如上所述,所谓阴鹭文之善书,也是在明末这一文昌帝君、梓童帝君的信仰中形成的。而且,关于官人、士人之三教兼修的思想信仰,也已经有过详细论述(参照第三章)。阴鹭文本身,也有如“福田”、“方便”等原来为佛教所使用的语言,而“奉真朝斗”、“拜佛念经、报答四恩、广行三教”、“印造经文、创修寺院”等,都是与三教、佛教有关的语言。在官人、士人的三教兼修的立场中,与金丹道的关系十分深厚。而且在作为金丹道之说的《完真妙谛》中,出现了阴鹭文之所谓原文的形式。总之,阴鹭文是从明末的官人、士人阶层中逐渐发展而来的。最后,可以得出的结论是,阴鹭文的原文特别是以接受了金丹道之三教兼修立场的明末士人阶层为主体而创作的。

**附记** 在本章中,为了讨论以(绅)士阶层为中心的文昌帝君信仰以及在此基础上创作的善书、阴鹭文,因此也涉及到了清代的阴鹭文、与文昌帝君有关系的善书。在清代所创作的阴鹭文、与文昌帝君有关系的善书中,与本书上卷第五章中所论述的功过格形式不同的功过格,有《功过格纂要》、《桂香殿功过格》等。关于这些新形式的功过格,将在本书的下卷,研究清代、现代的善书时加以讨论。

### 一 前言

明代,特别是在明末,种种善书层出不穷,并得以广泛流通。与此同时,在民众的佛教性宗教结社出现的背景下,有很多所谓的宝卷也被制作并流通起来。所谓善书,就是这样一种书籍,即在儒、佛、道之三教合一的,或者是混合了民众宗教的意识下,劝说民众力行实践那些不仅超越了贵贱贫富,而且在普遍庶民的公共社会中广泛流传的道德规范。在这种背景下出现的宝卷,就是在新兴的民众佛教的宗教结社中,用以宣扬教说以及同时借此提出劝善主张的通俗性经卷。这些宝卷,从其在世间流行的历史性、社会性意义以及针对民众进行宣教与劝戒的内容来看,不仅具有与善书共同的社会意义,而且还包含了与善书中相同的庶民文化的重要要素。与一般的善书相比较,在很多情况下,宝卷被以白莲教为代表的且被认为是邪教的宗教结社所利用。因此一般的善书是通过民间公共社会流传的,而宝卷则是以下层民众社会或者异端的社会阶层为背景而流传的,并经常对具有民众性的农民社会运动产生巨大的影响力。在这一方面,宝卷具有重要的意义。关于宝卷,

长期以来研究众多。关于宝卷在文学史上的意义,已经有以郑振铎<sup>①</sup>为中心所做的研究。作为明末宝卷类之中心的罗祖五部六册及其宗教无为教,也已经有了很多研究。关于无为教、罗教,最初在清代就已经有所研究。这些研究认为,因为其源流以及开祖罗祖是在民间传承的过程中想象出来的,所以在明末<sup>②</sup>该宗教的内容并不明确,关于罗祖也推论为是不具备真实性的人物。但是,关于罗教的基本经典,即被认为是开祖罗祖所著的所谓五部六册的经典,则是现存的,并且还发现了许多关于明末的罗道、无为教的明确史料,所以明末<sup>③</sup>的罗教的面貌也逐渐明晰起来。通过这些研究,可以明确地了解到关于罗祖的人物传记、罗祖的宗教思想、罗祖的五部六册(即苦功悟道卷、叹世无为卷、破邪显正钥匙卷二卷、正信除疑无修真自在宝卷、巍巍不动太山深根结果宝卷等)的书志学内容、当时佛教者提出的罗道批判、在民间的流传情况等等内容。不过,关于罗祖(清)的无为教开创时期、无为教的宝卷、四部经卷与五部六册的制作时期、支撑无为教的社会各阶层,以及无为教会就是民间新兴的临济禅结社等等情况,则有包括我在内的众多学者所做的考察,并发表了诸多论文。并且,在我的《中国帮会史的研究 青帮篇》(1997年1月刊)第二章《明末无为教的成立》中,已经得出大致的结论。

## 二 明末宝卷以前的通俗宗教经卷

一般来说,宝卷是明代以来对佛教系统的通俗经典的称呼。关于宝

① 《中国俗文学史》下册,第306页。

② De Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, 1903; 铃木中正氏:《羅教について》(《东洋文化研究所纪要》第1册,昭和十八年十二月版)

③ 拙稿《現代中國に於ける秘密結社(幫會)》(《近代中国研究》1948)

塚本善隆氏《羅教の成立と流伝について》,《(東方学报)京都第17册收》。

吉冈义丰氏《羅祖の無為教》(《大正大学学报》第37集收)、《道教の研究》(昭和27年)第一章。

卷的起源,郑振铎氏<sup>①</sup>认为是从唐代民间流行的变文演变而来的。他的主要观点如下。在宋初,即变文遭到禁止以及消灭的时期里,在佛教庙宇中要说唱故事是不可能的。但是因为民间百姓还是很喜欢这种经书故事的说唱,所以在瓦子(宋代对固定的娱乐场所的称呼——译者注)之中,就流行模仿僧侣进行说唱,其中的内容有所谓的诸宫调、小说、讲史等等。其后,随着僧侣说唱之禁的松缓,僧侣也进出于瓦子之中,出现了说经、谈经等内容。这正是“变文”说唱的变相形式。后来的宝卷,实际上属于变文之嫡系,因此无疑就有了“谈经”等别名。所以,宝卷与变文的构成是相同的,而且说唱的内容也都是以因果报应以及佛道故事为主。以上是郑氏观点之概要。接受这一观点的吉冈义丰氏<sup>②</sup>把《销释金刚科仪》(又名《科仪卷》)与《香山宝卷》(又名《观世音菩萨本行经》)当作现存的初期的宝卷,并认为前者可能是在宋朝的建隆年间(960—962)由宗镜禅师即永明延寿所作的,后者则是在崇宁二年(1103)年由蒋之奇所作。但是,关于《销释金刚科仪》,现存的有《销释金刚科仪》一卷与《销释金刚科仪》九卷,并已经在《佛教解说大辞典》中做了解说。根据其中的说明,宋朝的宗镜按照梁朝昭明太子的三十二分科法,以偈颂的方式解释金刚经中的经文,并取名“科仪”。在明代,该书的注释又出现了两种。所以,在无尽大师传灯、处士许敬愚的策划下,嘱托觉连将科仪与两种注

547

① 《中国俗文学史》下册,第十一章宝卷。

傅惜华氏在《宝卷总录》(1951年)的序言中对宝卷做了很好的提纲挈领的说明。其中有如下内容:“在宝卷之外,还有经、论、忏、科仪、宝传等种种名目,其实都是一样的东西。它们与释道两家的经典相类似,原来是讲唱文学的一种体裁,起源于变文。变文是唐朝、五代时期,在寺庙斋会举行俗讲的时候,敷衍陈说且吟唱的内容,并且是为了使释家的教义流传至民间而使用的文章。在唐朝末期武宗的会昌五年与宋初太祖开宝五年,曾经两次对佛教实施禁压正,因此变文就衰退了。但是作为新文体的宝卷,则在这个时期兴盛起来。宝卷的体裁可以上溯到六朝的唱导(唱导,佛教语,谓讲经说法,宣唱开导。——译者)、唐代的变文,到了明清时代也大为兴盛,且与南边的弹词、北边的鼓词有关联关系。”

568

② 吉冈义丰氏:《道教的研究》(昭和二十七年)第一章、三、初期的宝卷。

泽田瑞穗氏:《金瓶梅詞話所引的宝卷について》(中国文学報)五。

塚本善隆氏:《近世シナ大衆の女身観音信仰》(收录于《山口博士還曆記念印度學仏教論叢》)



释合并,然后重新编辑而合成为一书,这就是《科仪会要注解》的由来。《科仪会要注解》有京都大学所收藏的抄本,现在为《大日本续藏经》所收录。《金刚经科仪》是到了清代之后经过建基的编辑,而后将之与《心经科仪》合刻而成的。该书现在也收集在《续藏经》之中。如上所述,《佛书解说大辞典》以及吉冈氏都把宗镜作为《金刚科仪》的作者。与这种说法不同的是,泽田瑞穗氏通过精密的考证,认为宋初的宗镜大禅师并不是永明延寿,而大概是南宋南昌的另外一个称为宗镜的人。而且关于《香山宝卷》的作者,塚本善隆博士也批判了蒋之奇之说,并纠正为是元朝至明初期左右的作品。总之,目前一般通行的看法是,初期宝卷的制作年代可以上溯到南宋以及元代。但是,在明代,一般都相信《金刚经科仪》是宗镜禅师所作的,并也确实在其基础上增加了种种注释。《正信会解》一书也是采用这种看法的。另外,关于《销释金刚科仪》与《香山宝卷》的作者,吉冈氏上述的拟定也是以这本《会解》中的解释为出发点。而且,在此,首先还需要对崇禎版的《正信除疑无修证自在经会解》之说本身引起注意。如上所述,在明末善书中,关于善书与先贤先儒之关系的论述多为信口开河之说。会解的作者与明末善书的作者,可以认为是同一类型的人物。关于《销释金刚科仪》与《香山宝卷》的作者,因为宋代就已经存在了关于金刚经之解以及关于观世音菩萨的通俗经书,所以后人将其作者拟为善书流之先贤圣人也是丝毫不以为奇的。综上所述,从拥有古老起源的教说、佛教说话开始,逐渐创作出属于教说、说话系统的俗经、说话的文学作品等,而后又发展为明末清初的宝卷,他们之间一脉相承的关系似乎也通过种种事例而得到证明。明末的宝卷中,年代清晰的最古老的作品,是罗祖之无为教的四部经书卷,以及此后的五部六册。五部六册<sup>①</sup>是正德四

① 泽田瑞穗氏:《羅祖の無為教》(《東方宗教》一·二)中,刊登了关于日本现存的五部六册的详细信息调查。泽田教授的调查,收录在他的《增補宝卷の研究》(1975年)。只不过由于该调查是在没有留意到正德四年的五部六册之前存在着《四部经卷》的情况下进行的,所以不够完备。其不够完备之处,在拙稿《中國幫會史の研究 青幫篇》第二章 75页中做了纠正。另外,可参照傅惜华氏的《宝卷总录》。

年由罗祖(罗清)所创作并刊行的。其中引用了此前流行的众多佛经、宝卷或者是作为宝卷之源流的书籍以及三教诸书的内容。在五部六册之中,所引用的《叹世无为卷》、《破邪显证钥匙》卷上、《正信除疑无修证自在宝卷》、《巍巍不动太山深根结果宝卷》等四部四册中的引用书籍,<sup>①</sup>如下所示。

A. 《金刚经》、《金刚真经》、《圆觉经》、《华严经》、《涅槃经》、《大涅槃经》、《小涅槃经》、《般若心经》、《般若经》、《金刚般若心经》、《心经》、《法华经》、《楞严经》、《报恩经》、《譬喻经》、《弥陀经》、《大弥陀经》、《一藏经》、《寿生经》、《佛因果经》、《智度经》、《大丈夫论》、《地狱论》、《金刚经论》、《姚秦三藏西天取清净解论》

B. 《金刚科仪》、《金刚经科仪》、《金刚仪论》、《圆觉科仪》、《地藏科仪》、《慈悲水忏》、《水忏》

C. 《弥陀宝卷》、《弥陀卷》、《大弥陀卷》、《香山宝卷》、《香山卷》、《金刚宝卷》、《大乘金刚宝卷》、《圆觉卷》、《圆通卷》、《地藏卷》、《目连卷》、《心经卷》、《法华卷》、《无相卷》、《正宗卷》、《净土卷》、《无漏卷》、《駸子卷》、《因行卷》、《昭阳卷》、《优曇卷》、《大乘卷》、《科仪卷》、《宗眼语录宝卷》

D. 《六祖坛经》、《六祖经》、《传灯录》、《传灯》、《参禅传灯》、《庐山宝鉴》、《优曇语录》、《优曇》、《庞居士》、《龙舒净土文》、《净土指归集》、《慈心功德录》、《明心宝鉴》、《无上妙法血脉论》、《达磨血脉论》、《大颠注解心经》、《无垢注解心经》、《释迦佛灰身文》

E. 《大藏一览集》、《大藏览集》、《览集》、《经律异相》

F. 《道德清静(或为净)经》、《清静(或为净)经》、《太上老子道德经》、《道德经》、《悟真篇》、《大学书》、《群书类要》、《事林广记说太

① 泽田瑞穗氏:《羅祖の無為教》(《東方宗教》一·二)中整理了这些引用书。因为本论文在论述上需要涉及到这些引用书,所以借用了泽田氏之表,并增加了其中缺少的若干内容。关于科仪,参照泽田氏的同上论文、二。

## 极图》、《事林广记录》

549 以上列表中,B、C二类是与所谓的宝卷有着深厚关系的书名。B类的科仪<sup>①</sup>是以通俗的方式诠释经典的书籍,忏法<sup>②</sup>所阐释的也是民众性法仪,所以都是与民众性宗教有着深厚关系的书籍。C类是所谓的宝卷或者卷的通俗经典。关于其中的地藏卷,在《正信除疑无修证自在经会解》中,有这样的说明,即“地藏卷者,全题名曰地藏阎罗十王经”。该地藏阎罗十王经<sup>③</sup>作为唐末五代以来的变文变相而有名,在敦煌出土的资料中也发现了数件。唐末五代以来作为变文而广泛流传下来的宝卷,可以确定的有明代时期的地藏卷,而且以上的目连卷也无疑是与唐代变文之目连变文有联系之书。这样,唐宋时代已经广泛流传的通俗性变文、说经文,在明代依然流传,并且在很多情况下被称为宝卷。上述的《金刚科仪》、《香山宝卷》,是宋元时期面向民间的经释,大概也是以通俗经典的形式而为大众所接受的吧。同样的,弥陀宝卷、金刚宝卷、圆觉卷、心经卷、法华卷、优曇卷等也都是与经典、语录相对应的俗称意义上的宝卷。在西域<sup>④</sup>出土的变文中有“阿弥陀经变文”、“妙法莲华经变文”“维摩诘经变文”等,这些变文,进一步表明了朝着弥陀卷等宝卷的方向发展的过程。在五部六册的《正信除疑无修证自在宝卷》中,无极圣祖化

550 身为孟姜女、高钗女、焦花女、黄氏女等,向众生宣扬道德实践,这也是受到唐代以来的变文以及说话本等影响的事例。由此可以

① 同 443 页注解①。

② 忏法即忏悔之法,其内容就是祈祷戒罪生善、后生菩提、息灾延命等。被称为梁皇忏的慈悲道场忏法(十卷,大正藏四十五卷收)、慈悲水忏法(三卷)以及观音、圆通、往生净土(阿弥陀)、法华等忏法。五部六册所引用的忏法中,有其中的慈悲水忏法。忏法与水陆会、斋醮结合,作为佛教、道教的法事、仪式,与民众信仰之间存在着深厚的关系。这些都是宋代以后特别显著的现象。另外,关于水陆会、施饿鬼等,可以参照牧田谛亮氏的《水陆会小考》(《中国近世佛教史研究》收录),以及吉冈义丰氏《道教と佛教》第一、中国的密教信仰、第一章等。

569 ③ 拙稿《十王信仰に関する諸問題及び閻羅王受記経》(收录于《斋藤先生古稀祝贺纪念论文集》1937年2月刊)。

④ 周绍良氏:《敦煌变文汇录》;王重民氏、向达氏等编:《敦煌变文集》。

理解明末的宝卷系统可以上溯到唐宋时代的事实。而且,在F中的《道德清静经》,其内容就是道藏(洞神部)中的《太上老君说常清静妙经》。另外,F中的《道德清静经》与《太上老子道德经》<sup>①</sup>似乎也被当作同一书籍来看待。

与以上宝卷的情况相类似,通俗性伪经在当时现有的寺庙佛教以及国家法律上也被当作邪经妖书来看待。自唐宋法以来,在历代法律中这些邪经妖书都被当作取缔的对象。在明朝的前半期,似乎这种邪经已经被揭发出很多,并且被登载于《皇明条法事类纂》<sup>②</sup>以及朱国祯的《涌幢小品》中。在成化时期,因为山东、山西地区有妖民私自唱佛法,并以妖书妖言鼓惑民众,所以在成化十年,左都御史李等就此问题上过题奏,于是当时曾经将荒诞不经的妖书图本的题目榜示天下,以告知民众。当时告示中的妖书如下(括弧中的“皇”为《皇明条法事类纂》、“涌”为《涌幢小品》):

番天揭地搜神记经(皇、涌)	杂集药道(皇)
(安天定地缚官关(皇) 安天定四缚堂关(涌))	九龙战江神图(皇、涌)
(飞天历(皇) 九曜飞天历(涌))	镇天降妖铁板达(皇、涌)
通天混海图(皇、涌)	定天定国水晶珠经(皇、涌)
金锁洪阳大策(皇、涌)	金锋都天玉镜(皇、涌)
换天图(皇、涌)	通天彻地照仙炉经(皇)
降妖断性五家经(皇、涌)	(九关七返篡天经(皇) 九关七返迂篡天经(涌))

551

①《太上老子道德经》的名称在六朝时代就已经出现了。敦煌出土《老子道德经序诀》(派利奥(——音译)目录2407)中有《太上道德经》的名字出现。但是在道藏中,没有《太上老子道德经》之名的经。《老子道德经》在后汉—唐末五代期间,出现了河上公注、王弼注(想尔注)以及诸注解,原老子右朱字移记……注解,将原《老子》改编的《太上老君说常清静妙经》,同经杜光庭注以及杜光庭的《道德真经广圣义》(《道藏》洞真部、玉诀类)等。

②《皇明条法事类纂》卷三二《造妖书妖言》申明禁约妖书妖言例。《涌幢小品》卷三二“妖人物”。

- 八宝擎天白玉柱(皇、涌)  
(玄娘圣母亲书(皇、涌)  
玄娘圣母亲经(涌)
- 五公经(皇、涌)
- 紧避周天烈火图(皇、涌)
- 佛手记(皇、涌)
- 太子玄元宝镜(皇)
- 金锁拦天记(皇、涌)
- 朝章十四张(皇)  
(夺册(皇)  
夺天册(涌)
- (玉盆经(皇)  
玉盆经(涌)
- 镇国定世三阳历(皇、涌)
- 天髓灵经(皇、涌)
- 通玄济世鸳鸯经(皇、涌)
- 清江引(皇)
- 银城论(皇、涌)  
(金章紫授经(皇)  
金章紫授经(涌)
- 王贤镜透天关尽天历(皇、涌)  
(或同玉贤镜)
- 四门记(皇、涌)  
(双燕破国经(皇)  
双燕破国经(涌)
- 红尘三略(皇、涌)
- 照天镜(皇、涌)
- 三圣争功聚宝经(皇、涌)
- 夫子金池历(皇、涌)
- 刘太保泄露天机(皇、涌)
- 七返无价柴金船(皇、涌)
- 收门纂经(皇、涌)
- 三煞截鬼经(皇、涌)  
(三元九关夜海金缸经(皇)  
九关夜海金船经(涌)
- (天官知贤变愿神困经(皇)  
天官知贤变迁神困经(涌)
- 金宝八龙混天机神经(皇、涌)  
(银城图样龙凤塔合二十八张(皇)  
银城图样龙凤塔合(涌)
- (六甲明天了地金神飞遁黑玩书(皇)  
六甲明天(涌)
- 天形图(皇、涌)  
(定世混海神珠(皇)  
定世混天神珠(涌)
- 锦珊瑚(皇、涌)  
(通天正世浪云(皇)  
通天立世浪云裳(涌)
- 转天图(皇、涌)
- 玉贤镜(皇、涌)
- 龙女引道经上天梯(皇)
- 金光妙品夺日金灯(皇、涌)
- 通天无价锦包袱(皇、涌)
- 金历地经(皇、涌)

- 飞龙记(皇)
- 海底金经(皇、涌)
- 土伞金华盖(皇、涌)
- 九关番天揭地神图(皇、涌)
- (珠书符诀(皇)  
朱砂符式(涌))
- 坐坛记(皇、涌)
- 周天烈火图(皇、涌)
- 六甲天书(皇、涌)
- 智锁天关书(皇、涌)
- (变化等经(皇)  
变化经(涌))
- (玄元宝镜(皇)  
玄元宝玉、玄天宝镜经(涌、同下记)  
太上玄元宝镜(涌))
- 换海图
- (推背图(皇)  
推背书(涌))
- 弥勒颂(皇、涌)
- 照天镜(皇、涌)
- 上天梯等经(皇、涌)
- 消灾救苦经(皇)
- 飞历神工(涌)
- 镜伞锦华盖(涌)
- 夺天策(皇、涌)
- 九曜飞光历(皇、涌)
- (木鉴书(皇)  
水鉴书(涌))
- 照资金灵镜经(皇、涌)
- 金锋都天土镜(皇,或为上记的  
金锋都天玉镜?)
- 普济定天经(皇、涌)
- (玉树金禅(皇)  
玉树金禅经(涌))
- (三灾救苦金轮经(皇)  
三灾救苦经轮经(涌))
- (感天迷化经(皇)  
感天迷化经(涌))
- 透天关(皇、涌)
- (神工九神转玉觐金灯记(皇)  
九转玉觐金灯记(涌))
- 天形图、应劫经、天图形、首妙  
经(皇、涌)
- 九曜飞天(皇,或与上记飞天图、  
九曜飞天历、九曜飞光历重复)
- 同天玩海珠(皇、涌)
- (玄天实镜等经(皇)  
玄天宝镜经(涌))
- (龙女引道经(皇)  
龙女引通经(涌))
- 穿珠偈(皇、涌)
- 显明历(皇、涌)

在以上的妖书中,推背图、透天阁等在《宋史》中属于艺文志五行类, 553

其他也有与五行、图谶有关系的书籍；而刘太保泄露天机大概是刘基的谶记。最近中国出版了《刘伯温智囊》(伊力主编,中国文联出版公司,1987)。该书中收录了有关刘基的五行历数占卜谶记资料。通过这一资料,可以进一步得到这方面的论证。其他艺文、经籍志等方面的书籍,有很多都是不能准确地确认书名的。不过,根据其名称而大致上可以推定为佛教系列之书籍的,有三灾救苦金轮经、应劫经、弥勒经、消灾救苦经等。五行图谶类的金锁洪阳大策、锁国定世三历等与洪阳、三阳有关的书籍,因为与青阳、红阳(弘阳、洪阳)、白阳三世说有关系,所以该三阳三世说在明末的宝卷中也经常得到宣扬。这也可以从明朝前半期流行的,有以上名称的邪经妖书之事实中得到说明。而且,在以上的妖书中,还有一点值得注意的,就是其中有数本历书。由于占卜五行历数在民间信仰中占有重要的地位,而且在明代<sup>①</sup>的日用类书中以及其他的民间历书、“通书”中也十分流行这类书籍,所以在所谓的妖书中出现也是不足为奇的。通览这些妖书,可以发现其中已经融合了佛教的要素,不过其中大部分与五行类的道教性民间信仰有着深厚的关系。而且,还可以了解到,佛教味浓厚的罗祖的五部六册所引用的宝卷、通俗经书等,是在种类

554 上与五部六册后的明末诸宝卷完全不同的妖书俗经。在明朝的前半期中,存在着元末以来的白莲教及其系统下的宗教结社。明太祖洪武帝在即位之前就将白莲教当作邪教,即位后则针对道、佛二教制订了只承认此二教为正教的政策。明朝前半期对白莲教及其系统下的宗教结社(邪教)实行了彻底的压制。因此,作为妖书,所列举的几乎都是传统的五行、图谶系统下的书籍。以正德、嘉靖为契机,明代的社会与文化都发生了转折性的变化。在这种变革期中,明朝的权利弱化了。其政治因为宦官的介入而变

① 拙稿《明代的日用類書と庶民教育》(收录于《近世中国教育史研究》1958年3月刊)。关于民间历书关系的日用类书,最近出版的有三浦国雄监译,加藤千惠翻译、理查德·J·史密斯(——音译)著的《通書の世界》(1998年2月出版发行)。参照同书卷末由三浦国雄教授所写的“解说”。

得异端起来,邪教禁压政策也变得弛缓了,因此白莲教的活动又重新活跃起来。而且,新兴宗教结社无为教对民间宗教界的影响也变得强烈起来。因此,如后所述,正德、嘉靖以后,可以看到邪教性的宗教结社丛生的现象。

### 三 明末的宝卷

要了解明末的宗教性宝卷之名称及其内容,最为便利的方法就是查阅清朝黄育榘的《破邪详辨》<sup>①</sup>。在研究领域,关于该书的介绍以及该书中所记载的宝卷的整理工作已经有所开展了。本书也为了考察研究之方便,姑且将该书所收录的宝卷目录作如下所示:

1. 古佛天正考证龙华宝经
2. 销释悟性还源宝卷
3. 开心结果宝卷
4. 下生叹世宝卷
5. 明证地狱宝卷
6. 科意正宗宝卷
7. 归家报恩宝卷
8. 护国佑民伏魔宝卷
9. 混元红阳显性结果经
10. 混元红阳大法祖明经

555

<sup>①</sup> 该书在日本只有四卷本。一、二卷有道光甲午年(十四年)的自序,三、四卷中附有道光己亥年(十九年)的“续刻破邪详辨序”。该书中还增补了“有续集刻破邪详辨”、“又又续……”,这一部分在日本是没有的。关于该书的内容介绍,及其收录宝卷的整理工作,则有吉冈义丰氏在《道教の研究》第一章第13—14页中增加的“又续”、“又又续”部分中做过介绍,并整理为目录(六十八点)。本论文则借用了吉冈氏的目录。目录中的1—20来自一、二卷中,21—46来自续刻三、四卷,47以下则来自于“又续”、“又又续”。至于该书的卷一至卷四之后的“又续”、“又又续即三续”的部分,泽田瑞穗氏得到了中国的李世瑜教授的赠书,因此将全六卷正文收齐后,对之进行了增加校注的工作,并著作了《校注破邪详辨》(昭和47年刊登)。我所写的关于该书的书评在刊登于《近代中国》3号(1978年5月)。



11. 混元红阳血湖宝忏
12. 混元无上大道元妙真经
13. 苦功悟道卷
14. 正信除疑无修证自在卷
15. 巍巍不动太山深根结果卷
16. 叹世无为卷
17. 破邪显证钥匙卷
18. 姚秦三藏西天取清解论
19. 普静如来钥匙通天宝卷
20. 普明如来无为了义宝卷
21. 三义护国佑民伏魔功案宝卷
22. 泰山东岳十王宝卷
23. 地藏菩萨执掌幽冥宝卷
24. 灵应泰山娘娘宝卷
25. 护国威灵西王母宝卷
26. 佛说离山老母宝卷
27. 千手千眼菩萨报恩宝卷
28. 销释白衣观音菩萨送婴儿下生宝卷
29. 佛说弥陀宝卷
30. 救苦忠孝药王宝卷
31. 佛说梁皇宝卷
32. 销释孟姜忠烈贞节贤良宝卷
33. 佛说如如老祖宝卷
34. 佛说无为金丹拣要科仪宝卷
35. 佛说明宗显性科仪
36. 佛说通元收源宝卷
37. 普渡新声救苦宝卷

38. 销释授记无相宝卷
39. 销释大宏觉通宝卷
40. 销释印空实际宝卷
41. 销释金刚科仪
42. 佛说大方广圆觉修多罗了义宝卷
43. 佛说三回九转下生遭溪宝卷
44. 佛说黄氏女看经宝卷
45. 佛祖传灯心印宝卷
46. 皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷
47. 混元红阳临凡飘高经
48. 混元红阳悟道明心经
49. 混元红阳叹世经
50. 混元红阳苦功悟道经
51. 混元红阳明心宝忏
52. 混元红阳拔罪地狱宝忏
53. 混元红阳救苦升天宝忏
54. 混元无上拔罪救苦真经
55. 混元无上普化慈悲真经
56. 红阳宝忏
57. 销释阐通救苦宝卷
58. 观音释宗日北斗南经
59. 敕封刘守真君宝卷
60. 销释地狱宝卷
61. 东岳天齐仁圣大帝宝卷
62. 金阙化身元天上帝宝卷
63. 福国镇宅灵应鼈王宝卷
64. 佛说皇极收元宝卷

557

558

65. 苦功悟道卷略解
66. 悟道心宗觉性宝卷
67. 销释收圆行觉宝卷
68. 销释真空扫心宝卷

以上诸宝卷中,46“皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷”等是清初的书籍,而其他几乎都是明末的书籍。除此之外<sup>①</sup>明末的宝卷还有很多。在宝卷中既有宗教性的宝卷,也有作为俗文学作品的宝卷。在以上各宝卷中,除了32“销释孟姜忠烈贞洁贤良宝卷”以外,其他都是与宗教有关的。以上目录中,6、7、18、27、29、38、41、42等宝卷,与上述的罗祖五部六册所引用的宝卷之间是有关系的,或者说是被认为可能有关系的。8与21是同一系统下的宝卷。它们是扎根于中国的民间信仰,也取材于明代的戏曲小说,特别是明代创作的《三国志演义》中出现的刘张关结义的宝卷。在南北朝时代以来地狱信仰大为流行,在道教中将其称为酆都。与地狱、酆都等有关的宝卷,有5、22、23、52、60等。22是与上述的十王经有关系的宝卷。24、25、26是明朝末期的新兴宗教利用民间信仰而创作的宝卷。28是在明代大为流行的与白衣观音有关系的宝卷。这些宝卷<sup>②</sup>都是明朝末期出现的弘阳、无为、白阳、大乘、还流、收元、圆顿等种种新兴宗教结社的宝卷。关于这些宝卷在宗教史、思想史上的特征总结如下。

570 ① 吉冈氏《道教の研究》第一章第15页,罗列了《破邪详辨》所收录以外的,由译田、吉冈两氏所收藏的宝卷。关于与弘阳教有关的宝卷,译田氏写有《弘阳教试探》(《天理大学学报》24)。另外,傅惜华氏的《宝卷总录》的内容由明清时代的二百余种的目的录以及简单的解说构成。虽然是最为详细的目录了,但是几乎没有涉及到日本现存的宝卷。另外,李世瑜氏的《宝卷新研》(《文学遗产》增刊,4)中也登载了宝卷的分类目录。在这些研究的基础上,宝卷研究之集大成者,为译田瑞穗氏所著的《增补宝卷の研究》(昭和四十七年六月发行)。我所写的关于该书的书评刊登于《近代中国》4号(1978年10月刊)。我也举例论述了在清代除了译田氏所网罗的《宝卷目录》以外的,其他宝卷刊行的情况。

② 吉冈氏《道教の研究》第一章,译田氏《羅祖の無為教》(收录于《增補寶卷の研究》第三部宝卷丛考)、《龍華教の研究》(《跡見學園紀要》第2)(《龍華教の研究》收录于译田氏《校注破邪详辨》昭和四十七年刊)、《弘陽教试探》(《天理大学学报》24、25)(《弘陽教试探》与《羅祖の無為教》一并收录于《增補寶卷の研究》第三部宝卷丛考中)。

第一,吸收了以儒教为首的许多中国思想。《龙华宝卷》<sup>①</sup>的古佛乾坤品第二中,吸收了伏羲、女娲的传说;戊巳安身品第十中,根据五行十干十二支的思想进行了说明。《破邪详辩》卷三中,详细论述了“邪教”利用五行、八卦、十干十二支的思想的情况。由于这些思想在民间还作为时宪书(即历书—译者)、堪舆(即风水—译者)以及选择之法等而被利用,所以在《破邪详辩》同卷中也出现了吸收了这些民间历书、占卜、占相之法的内容。根据同书卷四的记载,在《佛祖传灯心引宝卷》中采用了邵子纪年,该邵子应该是邵雍无疑。第二,宝卷中吸收了除了佛教之外的许多道教信仰,三教思想在此得到很好的体现。《龙华宝经》的无声传令第三中,记述了真武老祖之临凡的故事,而在家乡走圣品第四中则出现了灶神、土地神、城隍神、梓童帝君、玉帝天尊等。在南北展道品第十一中,提到了武当太和宫、许真君、道教的灵山洞天等。在五祖承行品第十四中加入了金丹、药物的思想,在诸佛斗宝品第十七中,出现了许真相、玄天祖、儒童祖、七真祖、金丹祖等。在天真收圆品第二十三中,则论述了李老君之老君教之事。在走马传道品第十九中,则宣扬了儒释道三教的圣人之教,以自古以来的三教鼎分之说为立足点,认为三教圣人如鼎之足,缺一不可。在《混元教弘阳中华宝经》取三教圣人品第二十三中有如下论述:

释迎佛	临凡世	投胎转化	留生老	病死苦	四海扬名
留五千	四十八	一揽大藏	普天下	盖寺院	超度亡灵
要天祖	临凡世	投胎转化	转老君	安天地	立下山林
留金木	水火土	扬名在世	谁不知	李老君	转下天堂
善林祖	临凡世	投胎转化	转圣人	留经书	天下扬名
留五经	共四书	文章之祖	徒三千	七十二	古代留传
……(中略)……					

560

<sup>①</sup> 参照泽田氏上述之《龍華教の研究》。

一位位 尽都是 大佛大祖 分他来 安天地 治下乾坤

如<sub>レ</sub>来<sub>レ</sub>我<sub>レ</sub>佛<sub>レ</sub>转<sub>レ</sub>下<sub>レ</sub>天<sub>レ</sub>同<sub>レ</sub>,留下<sub>レ</sub>古<sub>レ</sub>经<sub>レ</sub>四<sub>レ</sub>十<sub>レ</sub>八<sub>レ</sub>卷<sub>レ</sub>,超<sub>レ</sub>度<sub>レ</sub>亡<sub>レ</sub>灵<sub>レ</sub>,老<sub>レ</sub>君<sub>レ</sub>圣<sub>レ</sub>人<sub>レ</sub>,各<sub>レ</sub>显<sub>レ</sub>神<sub>レ</sub>通<sub>レ</sub>,三<sub>レ</sub>位<sub>レ</sub>老<sub>レ</sub>祖<sub>レ</sub>,盘<sub>レ</sub>古<sub>レ</sub>去<sub>レ</sub>传<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>,老<sub>レ</sub>释<sub>レ</sub>迦<sub>レ</sub>下<sub>レ</sub>天<sub>レ</sub>官<sub>レ</sub>掌<sub>レ</sub>教<sub>レ</sub>佛<sub>レ</sub>……老<sub>レ</sub>君<sub>レ</sub>安<sub>レ</sub>天<sub>レ</sub>治<sub>レ</sub>乾<sub>レ</sub>坤<sub>レ</sub>,有<sub>レ</sub>星<sub>レ</sub>斗<sub>レ</sub>树<sub>レ</sub>木<sub>レ</sub>园<sub>レ</sub>林<sub>レ</sub>,烧<sub>レ</sub>丹<sub>レ</sub>炼<sub>レ</sub>药<sub>レ</sub>,在<sub>レ</sub>红<sub>レ</sub>尘<sub>レ</sub>金<sub>レ</sub>木<sub>レ</sub>水<sub>レ</sub>火<sub>レ</sub>土<sub>レ</sub>,是<sub>レ</sub>他<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>神<sub>レ</sub>通<sub>レ</sub>,善<sub>レ</sub>林<sub>レ</sub>临<sub>レ</sub>凡<sub>レ</sub>,是<sub>レ</sub>圣<sub>レ</sub>人<sub>レ</sub>留下<sub>レ</sub>经<sub>レ</sub>卷<sub>レ</sub>书<sub>レ</sub>文<sub>レ</sub>,帝<sub>レ</sub>王<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>师<sub>レ</sub>,文<sub>レ</sub>章<sub>レ</sub>论<sub>レ</sub>,留下<sub>レ</sub>仁<sub>レ</sub>义<sub>レ</sub>礼<sub>レ</sub>智<sub>レ</sub>信<sub>レ</sub>三<sub>レ</sub>千<sub>レ</sub>徒<sub>レ</sub>众<sub>レ</sub>,颜<sub>レ</sub>回<sub>レ</sub>为<sub>レ</sub>首<sub>レ</sub>七<sub>レ</sub>十<sub>レ</sub>二<sub>レ</sub>贤<sub>レ</sub>扶<sub>レ</sub>持<sub>レ</sub>着<sub>レ</sub>个<sub>レ</sub>老<sub>レ</sub>年<sub>レ</sub>尊<sub>レ</sub>。

这里讲述了释、老、孔三者的投胎转化临凡之说。这种转生临凡成为释迦、老君、圣人并各自进行劝化的三教说,与三教鼎分说之间相关联,后者认为三者并非各自独立,原本是同一的,只是表现不同而已,所以应该并列存在。此外,该三教说与自古以来的老子化胡转生说等也是有关联的。该转生临凡说不仅从内在支持了宗教结社下的三教合一思想,而且也因此使明朝末期的宗教结社都将各自的祖师圣人化了。在《弘阳中华宝经》之中,以这种转化思想为基础又进一步诞生了罗祖,他不仅留下了五部六册五字真经,而且还进一步临凡为弘阳教祖来普度众生。根据《破邪详辨》卷一的记载,在《销释悟性还源宝卷》中有留三教经品,在《开心结果宝卷》中有三教菩萨品。根据接下来的同书卷四中的记载,《佛说如老祖宝卷》中借用了医书脉经之所说,《佛说无为金丹拣要科仪宝卷》中吸收了金丹道、医书之说。这些情况都表明它们曾经受到过明朝末期提倡三教合一的金丹道的影响。清代初期所作的《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》,从其名称以及封面的文字来看,可以认为是与金丹道的地域性农民社会有联系的宝卷。而且,在混合了佛、道两教信仰的例子中,还可以发现混合了地狱与酆都的例子。第三,这些宝卷有很多是施印劝刊的。根据《破邪详辨》卷一的记载,《销释悟性还流宝卷》曾说“或劝刊印板,或诱人施舍资财,或望人信服经卷”。而且,在《护国佑民伏魔宝卷》中,也有“或劝人舍财,或诱人刊板”的说法。综上所述,宝卷的特征主要表现在以下几个方面,即吸收了中国的传统思想,混合了三教鼎分说和三教思想,以及被刊施流通等等。这些特征与善书的内容及特征之间

也有相通之处。在明末的这些思想以及民众文化的流行风潮中,可以发现明末通俗宗教之经卷、宝卷的意义。

在以上各宝卷之中,从明朝末期的社会性历史性意义来看,最重要的宝卷就是与无为教有关的诸经卷。在五部六册中所引用的各经卷已经如上所示,其中包括了大乘经典之外的,如经律异相之经律的类书,还有《大藏一览集》<sup>①</sup>也经常引用。该书是由南宋初期的陈实所编纂,正如其名所示,该书是将又名大藏经早解集的大藏经五千余卷内容进行分类整理后的日用类书。宝卷与这些关于佛教的类书一样,都引用了《群书类要事林广记》。该书是元代<sup>②</sup>具有代表性的日用类书,受此影响,在明代十分盛行通俗性日用类书的刊行与流通。罗祖参照此书一事是值得关注的。无论是《大藏一览集》还是《事林广记》,都是与明代通俗类文化的兴隆有关系的书籍,所以罗之学问显然也是属于明代的民众性学问一类。在引用了涅槃、金刚、般若心经、华严、圆觉、报恩、弥陀、坛经、传灯等经卷的同时,还引用了与民众佛教净土宗关系深厚的宋朝王日休的《龙舒净土文》、元朝普度的《庐山(莲宗)宝鉴》、明朝初期大佑的《净土指归来集》等。并且,还参照了《慈心功德录》、《明心宝鉴》等与善书相近的教戒书。《明心宝鉴》<sup>③</sup>是一本将人间的行为根据种种社会关系加以分类

562

① 内阁文库藏《新刊大藏一览全集》十卷。该书由目录、正文、卷、(集)门、品的分类方法、版式组成。前半部分在形式上与元代的日用类书相似,后半部分在排版上有所不同,表明该书作为日用类书而在版上重复使用的情况。该书最后终于传入日本,并出版发行了庆长20年刊的古河、骏河版(参照《内阁文库汉籍目录》)。在该翻刻本的卷首中,附有绍兴丁丑(27年)超然居士的序以及陈实(大隐居士)的序言。因此,可以认为是南宋初期所作的日用类书。而且该书在明代也很流行,在《少室山房笔丛》卷四七中就有引用,从《明书》的经籍志、佛书,《明史》的艺术志、子类、释家,《钦定续文献通考》的经籍考、释家等中的著录中也都可以看到,可见其流行程度。

② 抽稿《明代の日用類書と庶民教育》(收录于《近世中国教育史研究》)。

③ 筑波大学图书馆藏、朝鲜本《新刊校正大字明心宝鉴》中附录有明心宝鉴序(洪武二十六年岁在癸酉,二月既望武林后学范立本序)。其内容目录如下,“卷上”从“继善篇第一凡四十七条”开始,到“勸学篇第九凡二十二条、训子篇第十凡十七条”为止,“卷下”从“省心篇第十一凡二百五十条”开始,到“交友篇第十九凡二十四条、妇行篇第二十凡八条”为止,共计二十篇。更附录有“景泰五年甲戌十一月初吉,奉直郎清州儒学教授官庚得和谨跋”。最(转下页)

(续上页)后末尾处还以细字添加书写了带有官职的数名官僚的名字。“宽永辛未(八年、1631年)三月道伴刊行”的日本版,是根据太仓玉衡(蝦山)校、书林陈氏出版的万历版而翻刻的。在日本版本中不仅没有朝鲜本中的跋文,而且也没有洪武二十六年的序言。关于《明心宝鉴》,我在旧著《中国善书的研究》中也做过讨论。虽然手头有附录着洪武二十六年序言的朝鲜本(旧东京文理大学、当时东京教育大学的图书馆中有藏),但是在中国流传时代则是从16世纪初(1506—1507年左右)的无为教经卷《四部经卷》中求证的,此前的时代则无法再上溯考究了。特别是“序言”中的范立本虽然是武林人,但为何在明代初期却不能在杭州地区流通,则无法作出说明。因此,对朝鲜本的序、跋的年份一直都抱有怀疑。而且,昭和四十年左右,与库诺特(——音译)、白石两氏讨论了朝鲜本。

根据 Lothar G. Knauth & 白石(现在为内田)晶子的《明心宝鑑の流通とイスパニア訳の問題》(收录于多贺秋五郎编著《近世アジア教育史研究》昭和四十一年三月刊), Juan Cobo 的“明”本手写本(从翻译的年份来看是万历二十年以前的书)中,有朝鲜本的序言,但是缺少开头的“明心宝鉴序”。而且,在序言的后半部分,下面[ ]中的部分是缺失的。“伏观太上感应篇曰,故吉人……(以下感应篇正文约二十行)……众善奉行,留于其意存于其心自然,言行相顾……从差无误差。〔洪武二十六年岁在癸酉二月既望〕武林后学范立本〔序〕”,即引用的“感应篇部分”、“洪武二十六年”的年份与“序”字被省略了。手写本是万历二十年之前的书籍,几乎同时,在江苏地区出现了“玉衡”的《明心宝鉴》校定本,该书则删除了朝鲜本中的序言全文。

572

假使《明心宝鉴》的原本是洪武二十六年(序)中出现的武林下层读书人范立本所撰写的,那么在明太祖的庶民教化政策(从《大诰》以及《六谕》中可以看出)十分严格的明朝前半期,可能是无暇顾及到范立本的《明心宝鉴》的。《明心宝鉴》以及民间的教训嘉言集,公开地作为《大诰》以及《六谕》的附录文件被采用,恐怕是正德、嘉靖以后的事情了。在《明实录》万历十五年十月辛酉条的御史林文英的疏中,记载着《明心宝鉴》与《大诰》与一起,被当作教化的内容。也许就有了当时《明心宝鉴》序言或者一部分被省略,或者全文被删除的情况发生了。

关于《明心宝鉴》的研究,在 Lothar G. Knauth & 白石两位之后,还有以下论文发表,即藤本幸夫的《東京教育大學藏朝鮮本について》(《朝鮮學報》81, 1976年10月)、韩国李佑成氏的《初版原本明心宝鉴》(1979年9月)、渡部学博士《原本(明心宝鑑)影印本の刊行》(《韓》74号, 1978年3月)、Frits Vos氏《(明心宝鑑)について》(《東北大學日本文化研究所研究報告》21集, 1985年3月)、申正午氏《(明心宝鑑)の编者について》(《東方学》70辑, 1985年7月)等。在以上各研究的基础上,总结关于《明心宝鉴》的种种问题,并进行详细讨论的文章有,船木胜马教授的《(明心宝鑑)雑考、付、引書・人名索引稿》(收录于中央大学人文科学研究会《人文研究紀要》第18号, 1993年)。船木的论文中,认为筑波大学图书馆中所藏的朝鲜本《明心宝鉴》是由作洪武二十六年的武林人范立本所撰写,并在传到朝鲜后出版的;并且从多个方面论述了关于《明心宝鉴》的各个问题,还将《明心宝鉴》中所引用的众多书籍、文言做成一览表,甚至还附录了人名索引。上面提到的我的疑问在于,范立本是一个连《地方志》中都没有记载的下层读书人,更不用说其他的文献了,而且在上述的明太祖的大诰、六谕等强有力的庶民教化政策以及继承历代皇帝的政策的情况下,在明朝的前半期,《明心宝鉴》大概是不会在世上流行的。而且,范立本是日本内閣文库《汉籍分类目录》第262页中所登载《新刊明本治家节要》的撰写者。该《治家节要》似乎与《明心宝鉴》一起传到朝鲜。在《内閣文库汉籍分类目录》中记载着“朝鲜宣德六年刊本二卷,明范立本撰,朱敏校,江户写”,所以可以明白的是内閣文库本是宣德六年在朝鲜刊行的刊本的抄本。

(孝行、正己、安分、训子、治政、治家、交友、妇行等),并且收集了自古以来的圣贤之语以及经典(以儒教为中心,包括道典以及各神的启示,以及少量的佛典、禅师之言)中关于各类行为的嘉言、善行而成的前善书式的书籍。自宋元以来,就开始有嘉言、善行集的创作。在本书中所收集的嘉言、善行,行文十分通俗易懂,其中还引用了善书、感应篇的章句。并且,在其引用的文献中,明太祖的《资世通训》似乎在时间上是排在最后的。在有乾隆辛巳(二十六)序的《慈心宝卷》<sup>①</sup>卷一的开始之处,收录了《慈心功德录》中的二十二则。《慈心功德录》由福建建宁的陈炫愿所撰,是一本宣扬戒杀、放生的佛教信仰的劝善之书。在明末清初,以居士、新兴佛教为中心的戒杀放生的善会有很多。所以,在清朝初期的时候,《慈心宝鉴》很是流行。这也可以认为是善书之一。作为儒教道教之书的《太上老子道德经》,引用了大学、中庸、太极图、太上老子道德经、(道德)清净经、悟真篇等内容。该书也许就是道藏中所收藏的《太上老君说常清静妙经》。悟真篇是在明代的道教中起到了重要作用的金丹派的重要经典。在宝卷中受到金丹派影响的书籍已经如上所述,但是罗祖自身也参照《悟真篇》则是值得注意的事情。在罗祖开教的时候,白莲教发生了很多问题,道教的金丹派也很盛行。其他宗教,很明显受到了这些既存佛、道系列之宗教的影响。但是,他在尖锐地批判这些既存宗教的同时,

① 在该书的扉页中,中央写有“慈心宝鉴”(大字),左右写有“延龄第一书”(小字)、“万般灾劫此中免 诵芬楼藏板”(小字)。根据该书中乾隆二十六年由“吴中后学”、“沈培木撰”的序言中的记载,该书以佛教的“放生”思想为中心,收集了与儒、道的戒杀思想有关的宋代以后的文章,并取名为《慈心宝鉴》,并且募捐以求“付梓广布”云云。而且在其“例言”中还这样说道,“是编由诸善人之贖金而刊行,不论其贖金之多寡,在简末附载其芳名及银数。因不忍抹杀人之善行之故也。自后,发愿助纸印刷者如上。若翻刻此书,广为传布,实在是第一浩大阴功也。在此愿仁人勉力为之”。显然,这是一本善书。在该书的卷一开头,收录着“慈心功德录凡二十二则”。“慈心功德录”恐怕就是明初之福建、建宁人陈炫愿所编辑著作的。其中的一则是这样论述的:“天地之神祈好生而恶杀。杀生以牺牲供奉神祈以求福,理之不通也。杀他之生命以延己之命,或杀他之命以望自身之富贵康宁,乃天理之难容,阴律之不赦也。以杀生之经费而作善事,如买生物而放生,济贫救苦,砌路修桥等,善功之所至,理必降祥(福)也。”将戒杀放生与济贫救苦、砌路修桥当作同样的善功。



也不忘记推行自己的宗教主张。大概在所有的宗教开创之际,祖师们都需要有这样的一番努力。从《正信经》的内容来看,可以发现其与白莲教、弥勒教、玄鼓教等一起,批判金丹派以及民间的鬼神信仰等,其中又以对白莲教的批判最为强烈。从他对明代邪教之代表的白莲教的批判来看,罗祖的宗教无为教一般而言被认为是正教的民间宗教。关于金丹派,他还指责说,“有一等邪人,说吃哆,吃脓胎息气,吃脓胎息气,临危也用不着。说丹田,泥丸宫;说三关,前不胸,后不穴;说性说命,说阴说阳,本是一包脓血烂肉;谈论他怎么,临危也用不着”。在王海潮针对这一部分内容所作的会解中,就服气、辟食、前三关(下丹田、中黄庭、上泥丸)、后三关(王枕、夹背、尾闾)、性命双修等各说,论述了金丹派的观点。虽然他批判了金丹派,但是因为他也参照了该派的《悟真篇》,所以不能说完全没有受到这方面的影响。因为罗祖的思想、宗教也受到了三教经典的影响,所以也应该从其与明代三教思想的关系来考察。从五部六册的引用书来看,很显然,他的思想、宗教属于明代的通俗性民众文化系列,而且也具有当时庶民文化、思想特征之一的三教兼修、习合的倾向。五部六册是具有代表性的宝卷,因此也可以理解在它的引用书中还包括了上述的与民众宗教渊源深厚的其他宝卷类书籍。罗祖的无为教是明代的民众佛教,体现了三教兼修习合之民众文化的一个重要方面。从其引用的佛典来看,可以说该教是在宋代以后已经定型的禅净一致之南宗禅结社的民众版。罗祖之教在明末大为流行,其门下之人还写作了《关心法要》(关于写作关心法要的居士的宗教结社,将在下卷中与其他明末清初的宗教结社一起论述)等关于五部六册的解释本。作为解释本,有崇祯时代刊行的《正信除疑无修证自在经会解》<sup>①</sup>、《巍巍不动太山深根结果经会解》等。在其中的会解部分中所引用的各书目录如下所示。(在上述的罗祖的五部六册本经中所引用的佛经、宝卷中,排除了会解引用

<sup>①</sup> 泽田氏所收藏。参照同氏上面提到的《羅祖の無為教》。

的书籍。不过,与中国的儒、道有关的书籍都有登载。)

A. 《药师经》《维摩经》《阿毗达磨经》《金光明最胜王经》  
《佛本行集经》《庄严经》《四十二章经》《十地断结佛本生  
法》《海藏佛本行等五经》《梵网经》《因本经》《阿舍经》  
《瑜伽论》《净名经》《首楞严》《宝积经》《释迦谱》《阿育王  
传》《毗婆沙论》《大乘本生心地观经》《孟兰盆经》《法界图》  
《法苑珠林》《佛祖统记》《正法眼藏》《法数》《造像功德  
经》《传法正宗记》《六祖外纪》《如来十世修因传》《西域传》  
《傅大士》《永嘉》《黄檗希运禅师》《拾得》《宗镜》《雪  
窦》《中峰》

B. 《华严感应传》《金刚感应传》《慈悲道场忏法》《西 564  
游传》

C. 《孟姜传》《焦花传》《黄氏传》《七宝故事》《金壁》  
《孝德传》《日记诗》《忠孝略》

D. 《大明律》《孔子》《周濂溪》《太极图说》《朱文公注》  
《补注》《易系辞》《易捷径》《礼记月令》《中庸》《中庸或  
问》《邵子》《性理大全》《汉书》《韵书》《鉴》《大明一统  
赋》《道德经》《庄子》《南华经天运篇》《玄帝化书》《谭子  
化书》《大明仁孝皇后劝善书》

会解似乎是由无为教的教团内属于最上层的社会阶层所创作而成的。在两会解的卷初中,都有以下有关会解的作者、校正者、参阅者的记载。

明金台雾灵山	罗大士	著述
金陵华阳居士	王海潮	会解
中岳少室沙门	海 浜	校正
淳溪常住居士	邢振羽	参阅

濂上常明居士 章 浑

将校正、参阅等加以区别并明确记载,是明朝末期通俗书的通行做法。罗大士无疑就是罗祖,至于下面其他会解作者的人名的情况则不甚了解。濂上恐怕是溧阳县,淳溪大概是南京南溧县淳化镇或者是安徽、浙江交界的淳安县。中岳少室是河南的少室山,其他则是以金陵为中心的江苏、安徽的地名。少室是沙门的一个地名,其他则是居士。由于明朝末期的居士中没有当时社会中的下层分子,所以即便当不了官,也应该属于在野的读书人、士人阶层等人物。总之,罗教之五部六册的解释以及会解工作是通过明末江南地区南宗禅系的中下层居士们完成的。在《正信经会解》的卷末中有如下记载:

南京应天府句容县奉佛信女孔氏,损己净财,刻经一部赞曰:句曲王门孔氏,虔心助刻斯经,先亡由此得超升,现在咸增吉庆。他世菩提果就,多生冤业水清,一心精进办前程,毕竟转凡成圣。

在《太山经会解》卷末中则有如下关于助刻情况以及助刻者的记载:

南京应天府句容县奉佛信弟子张廷珠等,各出净资,募众善信,助刻《巍巍会解》下卷,祈保各家现在者增延福寿,过去者离苦生天,回游华藏庄严海,共入菩提大道场。

助刻芳名

张廷珠 张文仓 周道禄 傅守宁 经邦杰 朱用诚 许伯  
储 王嘉访 王兴芝 王益家 张氏

崇祯二年十月八日助刻

由于《正信经会解》的助刻者为王门孔氏,所以恐怕会解的作者就是王海潮的妻子。但是,《太山经会解》的助刻者有三个王氏,所以也可能是其他王氏的妻女。王海潮被称为金陵华阳居士,而孔氏则是句曲王门

之孔氏。因为从以上的论述中很难判断《太山经会解》的助刻者王氏就是句容县人,所以不能确定其出身地。不管怎样,会解是由属于有能力捐资助刻的阶层所作的。而且,从该捐资助刻的形式来看,无论是明朝末期的嘉兴藏的大事业,还是如薄薄善书之刊行,它们所采用的方法都是一样的。在捐资助刻的情况下,如果是劝善的小本零册之书,那么一般都是广泛刊行施舍的,特别是善书,多采用这种刊行施舍的方式。至于会解是否被广泛施与则不得其解,但是捐资自刻的方式本身与善书的刊施方式之间并没有门户之异。在会解所引用的各书中,有许许多多各种各样的佛教经典。这大概是因为无为教是以江南的南宗禅居士层作为外援的,并且无为教信者的知识水平很高的缘故吧。华严、金刚的感应传、慈悲忏法与民众信仰之间是有联系的,孟姜传以下的C类书,就是为《正信经会解》所引用的宝卷。《正信经》利用原来唐代以来的俗文学中的故事,通过由无极圣祖所化身的这些贤女来教导众生,宣扬道德实践。由此可知,宝卷中包括了诸如此类的劝善劝戒的内容。从这一意义上来看,宝卷中到处引用了作为敕撰书<sup>①</sup>之劝善书的内容,这也是值得注意的现象。此外,也引用了许多儒教系列的书籍。此外还有老庄、道教系列的书籍。这些都在D类中有所总结。这样,即使从其引用书来推测,那么也可以发现在会解的作者及其周围的无为教信奉者的宗教中,包含着三教兼修之居士佛教的要素,因此才可能在会解的文字中发现三教思想。在《正信经会解》上卷中,针对“三教经书,从一字流出”之正文解释说,“这一字者,心之异名,未有三教经书,先有这一字,三教经书皆由心造,故曰从一字流出”;针对“未明人,妄分三教,了得底,同语一心”的正文解释说:“未明人各执己见,兴一教而厌一教。了得底共合一光,会三教而归一心。天下之理,不过善恶二途,三教圣人,总是勉人为善。古德云,皇天无二道,圣人无两心,故曰同悟一心。”这些思想似乎与明朝

<sup>①</sup> 参照本书第一章。

567 末期心学之徒的观点并非毫无关系。在《太山经会解》下卷中,针对“三教经书是萌芽”的正文解释说,“三教者,儒释道也,……三教圣人治世,鼎分三足,缺一不成。奈乎后学,看佛经者,只言佛法广大,诵道经者只言道教玄微,读儒书者只言儒门尊贵,正是兴一教而厌一教,不知三教本同根……”,因此而阐释了三教鼎分之说。综上所述,会解中所体现出来的无为教的宗教思想体现了以下特点,即明朝末期流行的三教说是从佛家的立场来提出主张的;会解的作者事实上也是以三教兼修为立场的,并且与明末新兴佛教、善书等的情况一样,发挥了居士、下层读书人的作用;其内容与善书一样体现了劝戒劝善的信仰,甚至其流通的形式也与善书相类似等等。