

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) 下卷

[日] 酒井忠夫 著 孙雪梅 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



中国善書の研究

中国善书研究（增补版）下卷

“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) 下卷

[日] 酒井忠夫 著 孙雪梅 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



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《日乾初撰》、《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

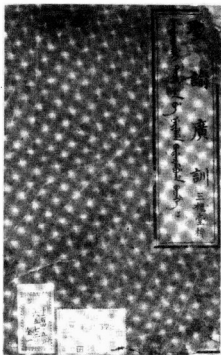
附录二 朝鲜及东南亚 811

索引(原著索引,页码为边码) 815

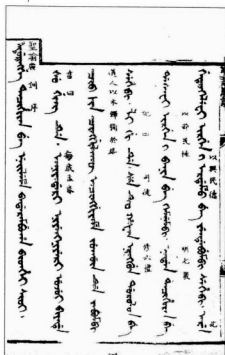


下 卷

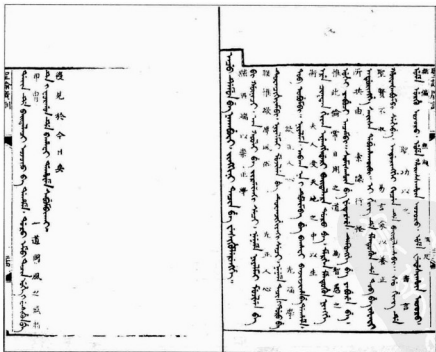




①



②

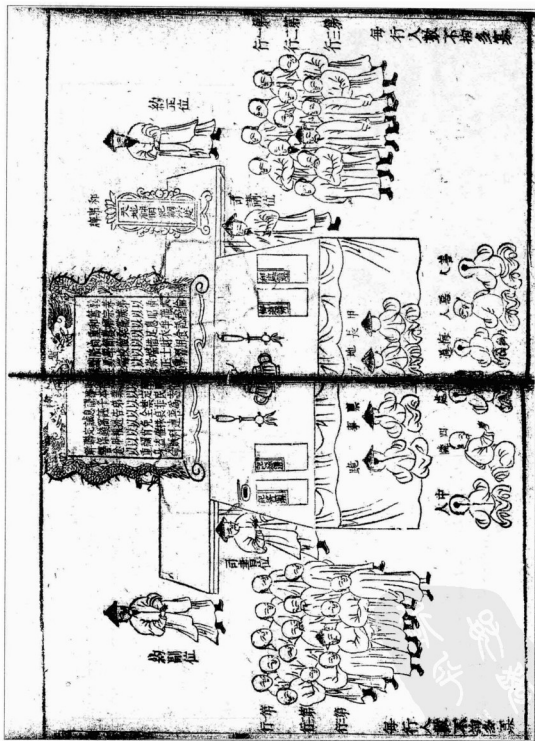


③

①-③ 《圣谕广训》(内图文库藏)

中华书局影印

PDG



④ 城乡宣讲跪拜位图(李来章《圣諭宣讲乡保条约》收, 东京大学东洋文化研究所藏)

太上感應篇

圖說

勉善堂
藏板

御製勸善要言序

勸善要言一書乃順治十
 二年
 世祖章皇帝博採羣書之要自
 六經子史以及百家之言
 凡有當於勸戒者彙成一
 編冠以
 玉音頒行天下伏讀
 御製序文所以化天下之爲善
 而勸天下之改過者諄諄
 惟恐弗至斯古帝王善與

路之心也聞是書而樂寧於諸惡莫
 作衆善奉行之訓則刑罰不用禮樂
 不去於世道豈曰小補或諉之曰爲
 善不必蒙福爲惡未遽蒙禍詎曰鬼
 神有知嗟哉狂夫何專求報應於鬼
 神耶應者在鬼神感者在已有其感
 斯有其應禍福將至善不善必先知

之則鬼神固在我一念間耳一念之
 誠卽鬼神之不可掩詎不與禮樂異
 用而同揆哉
 康熙癸酉長至日平江蔡方炳沐手
 序

蔡方炳

方炳



杭州汪靜虛志欲刻板廣施以薄宦未果其子汪源
謹遵先志自己捐產刻成多方勸募善士各出資財
印至萬部施散於人汪源夢父謂曰汝不但善成我
志且勸善共施我已超生天堂汝母亦享高壽衆人
與汝俱已名著善籍矣



簡州進士王吳久染重病開曆丁卯年仲冬死至陰
司見一衙門甚是壯麗金字大書其上曰東嶽府殿
左有一大碑高至丈餘其上大書金字乃太上感應
篇也王吳就讀一遍歡喜恭敬即聞神人謂曰王吳
一見太上感應篇便生如是欽慕若能從此奉行兼
持戒殺自然病退身安不必在此王吳遂得復生重
病頓愈

天爵堂敬纂

同善錄

同善錄序

性無不善人所同然也。若夫為不善習也，非性也。性本乎天，尚為習之所移。習成於人，安有不能返而復其性乎？然宇宙間不

經可以正之。如果能行持，久久將見士行自敦，士行既敦，將見民風日化。其邀

天眷介厚，福真不待旋踵而至。爾諸士其廣行流布，無負吾意。倘有蠢心自若，迷昧罔知，徒逞陷溺之歡，心勿信神明之良語，是必為亢陽為淫霖為惡風為烈火為毒水為厲疫為刀兵為

慘刑。下收此輩，以克運劫之數。此又人心之自致，天理之固然。非余之所得而挽回者也。爾諸士其共相勸誡，勉而行之。

昔丙午菊月重九日

上元天官紫微大帝降筆

丙寅夏弟子杜自新錄刻

在上卷中,就宋代以后至明末清初善书的制作及流通,从其与中国史的政治、社会、文化各方面的关联进行了论述。下卷将继续上卷,论述明末清初以后以至清末的关于中国善书的诸问题,将论及善书文化向日本、朝鲜等中国周边诸国的传播问题。在上卷中,曾述及自宋代至明末善书的作者几乎皆属下层士人、乡绅阶层,而下卷所言之清代善书的作者并非皆为下层读书人,毋宁说多是属于上层乡绅、士人、地主、富商及当地耆老的文化人。一方面,作为地主的这些上层乡绅、士人、富商、当地耆老们,配合清朝的民众教化政策(宣讲圣谕等),同时也因为清朝有针对《感应篇》等代表性善书的政策,所以官僚、乡绅、士人主宰了奉行善书的集团,促进了民间善书运动。清朝,由于最初在长江下游地区进行的对汉族的大屠杀(扬州、江阴等),继之在对南明的诸王势力进行压制的战争(其主要为打击郑成功等战争)和平定三藩势力的战争中对汉人绅士、知识分子、地主富商层的镇压,针对汉族的辮发令及康熙、雍正、乾隆三代实行的文字狱等,煽起了汉族知识分子的反满情绪。不过,实行文字狱的康熙、雍正、乾隆三代的时代,却是清朝政治最具政绩、被诩为盛世的时代。清朝虽强制实行了歪曲汉族生活文化根本的辮发令,但并

- 8 未给清朝的政治带来负面的影响,其政治得到了以官僚为首的汉族社会的上层即当地社会的乡绅、士人、地主、富商及耆宿层的支持。顺治帝时,借助入关之前太祖、太宗时已有的儒学官僚、范文程^①的上书,在平定灭掉明朝的李自成等闯贼之义师^②的名分之下,获得了华北的明朝遗臣(官僚、乡绅、士人)的心。清初的儒学主义政治,在康熙帝及其以后被进一步推动,令科举官僚、乡绅士人阶层服从,通过税制的根本改革去除对优免制的恶用,对乡绅地主实行公正的课税,见于明末的乡绅、地主、富商三位一体的社会支配体制,在清代前半期得以强化。清朝,实行对中、小农民在一定限度内的肩挑负贩、单帮小农的营利予以免税等(参见拙著《中国帮会史研究 红帮篇》)恤民政策,雍正初,制定了养廉银之制,严禁地方官向人民征收不当附加税并加以私吞等等,在民治上颇见成效。总之,明末时的乡绅横行乡里、乡绅在乡里积怨的情形少了,与明末相比,乡绅成为社会的翼虎般的支配者这种事少了。清朝所采取的严惩非法聚财官僚的做法,从乾隆末对大官僚和绅事件的处置亦可了解。

作为明末清初以来学界之特征的考据学的代表性学者之外的、大多数儒学(朱、王学)学者的代表,是刘宗周。这种类型的儒学者,可认为几乎全是清代的官僚、乡绅。本来,儒学包含主知的一面和实践的一面(知

① 《清史稿》卷二三八《列传一九·范文程传》。

据上书,范文程乃沈阳人,其先祖为自明初江西被谪至沈阳的范氏。文程的曾祖为正德年间的进士,官至兵部尚书。明代自初期开始,由于政治、社会方面的原因,有大量的从关外去往满洲的移民。范氏是汉族移住者社会中的乡绅之家。文程年少好读、颖敏,与其兄一起成了沈阳县学的生员。为满清的太祖、太宗所赏识,做了太祖、太宗的儒学顾问(太宗时,为内三院大学士),帮助满洲朝廷及满人上层社会理解儒学文化。他将满洲人的天的信仰与儒学的天的思想(见于“天德”、“天命”等)合一(尽管满洲人的天与儒学的天并不是一回事),以此为引子让满洲上层的人们理解儒学文化。据说,清军入关之时,消灭了明末打着儒学大义名分的旗号的李自成,就来自于范文程的建议。入关后,以顺治帝为首的康熙帝及其以后的皇帝,皆以儒学所提倡的理想政治为目标,但其源头,亦可认为是出自入关以前的范文程等在满汉族儒学者官僚。

② 据《实录》、《东华录》等,顺治帝于顺治元年下令守护明朝诸帝陵寝,顺治十四年二月甲申之日,命令工部在崇祯帝陵前立碑,以纪念因寇乱而殉社稷之明崇祯帝,阐扬其德。

与行)。受主张欲将这两方面合二为一的阳明学的影响,朱子学派也转而重视儒教实践的一面,尤其是从明末受到异端的宦官权力镇压的东林党以及承其衣钵的复社的朱子学派知识分子的动向中,可看到这一点。明末清初的朱、王学者在道德上实践的一面,促成了作为对应明末三教合一的民众善书运动的儒学者的善书《人谱》及《圣学入门书》等的创作与实修(参见上卷),作为三教归儒的官僚,致力于儒学经世的“济民”实践,在民治中实施济民的、兴利风化及社会福利政策,积攒了实政方面的功绩,成了“居官功过格”中所提倡的、被仰为民望式的官僚、乡绅。明末清初以来,从儒学自身的实学、心学的动向当中,这样的官僚在有清一代被视作理想的官僚。居官功过格的功格所提倡的功多的这种官僚(乡绅),配合了清朝的重视儒学文化的政治。在下卷中,将考究这类儒学者与善书的关系。

清朝民众教化政策的中心是“宣讲圣谕”。“宣讲圣谕”是将明代的六谕乡约的衍义(演义)作为清朝之制扩大而成。接下来,为了考察明末的六谕衍义与清代的“宣讲圣谕”之间的关系,首先要研究《六谕衍义》的成书经纬。清代的宣讲问题,借助先学,一直在进行着相应的研究。但是,借助《实录》等的精细研究可进行补正,而且在东京大学东洋文化研究所大木文库有珍贵的宣讲方面的文献,加上我自己所搜集的文献,缘自与由清朝的为官僚所宣讲的具体内容、宣讲与三教合一的民众道教信仰之间关系的宣讲民间形式化的问题,在下卷当中也将能够解明。

清代的儒学者多为三教归儒的儒学者,这些儒学者出了许多代表性的善书、感应篇、阴鹭文等。感应篇的注解,虽自宋、元时代既已进行,但清代尤多。在这些注解书中作为事例被引用的民间故事,与明末的短篇小说的内容有相通之处。事件也都是明末以后、为民间所常见的事件。这也是我们观察明末以后的短篇小说与善书之关系时应予以留意的地方。

在上卷中,就明末以无为教为首的其他宗教结社进行了论述,对这些宗教结社所创作的宝卷的大致情形作了介绍。在下卷中,将就上卷所未言及的明末的宗教结社及其相关系统的宗教结社在清代的发展及宝卷的善书化等予以论述。

宋至明代的善书,即便是太上(老君)等神明的说教,其实际的作者也大都为人所知。但是,明末以后新创作的善书,则多是借助文昌帝君等神明的乩示而成。所谓乩示,就是借助扶鸾、扶乩所得到的神明的启示。关于扶箕扶乩,继承战前许地山教授的研究,我自己也从二战中期以后一直到战后的现在,作了道教红卍字会的调查研究及在台湾、新加坡等地进行了体验式的调查,我认为,实际上存在着两种类型的启示:透过巫师来体现的神明的启示和特定的宗教结社干部的宗教意识,借助扶箕这一宗教礼仪而行文化的启示。在后者这一类型当中,读乩的知识分子应是代表其所在结社宗教意识的结社干部。在台湾、澎湖岛的宗教结社中,结社干部训练用箕具在沙盘上书写乩字的技术人员。读乩的知识分子在行文时,列坐的结社干部发言以期文字正确。明末以后的宗教结社的干部,是下层乡绅、士人及富裕分子;到了清代,在下层乡绅士人富商之外,上层乡绅士人加入进来。而且,我认为这些宗教结社所乩示的新创作善书,是借助后者这一类型的扶乩而成。关于善书的创作与扶乩(神明的乩示)之间的关系,在我论述现代中国尤其是台湾的宗教结社及善书的著作集六册中及别的著作中皆有考察。在下卷中,只涉及神明所乩示的谕训与善书的实例等问题。

朱越利教授认为,《太上感应篇》的成书年代为北宋末(政和之时),他用吉冈的论文否定了在日本道教学界已成定见的为南宋蜀士李昌龄(李石)所作之说,他进而分析了该书的内容,就清代的《太上感应篇》陈述了一些思想史方面的看法。(见朱越利教授《〈太上感应篇〉与北宋末南宋初的道教改革》,《世界宗教研究》,1983年4期。)关于《感应篇》的成书年代,常年从事中国善书研究的我的看法,如我在上卷序说中所述;关

于清代的感应篇,我将在下卷中从多方面予以论述。清代善书的研究是下卷的主题,在本卷执笔期间,最近收到了游子安博士寄来的在其博士学位申请论文基础上完成的著作《劝化金箴——清代善书研究》(天津人民出版社,1999年)。因为游博士的这本著作引用了我的旧著《中国善书研究》,与我正在写作的下卷关系较大,所以在本卷中我将尽量引用游博士的看法。因为立论和游博士不同,所以(引用)将会在资料方面以有关系的部分为中心。另外,游博士在卷末介绍的《古今善书大辞典》似是中华民国二十三年(1934年)出版的,是我所全然不知的图书。限于只看了其善书解题,我不便参考。并且,在其所收录的善书当中,有一些重要的尚付阙如,似以民国时期的为多。不过,我想指出的是,清末以后的善书多得很,这本善书大辞典中没收录的还有很多。



18 第一章 清朝的民众教化政策
——关于圣谕宣讲

一 《劝善要言》与民间的六谕衍义

顺治帝^①于顺治九年，将六谕之卧碑文颁行八旗及各直省。该六谕效仿清初行于民间各地的太祖之六谕，据加藤虎之亮教授的研究，顺治帝的六谕除将明太祖的六谕文之“尊敬”^②改作“恭敬”、“毋作”改作“无作”外，其他皆相同。

在六谕之后，顺治帝于顺治十二年正月^③颁行了《劝善要言》。《实录》记述为“……教世，劝善为先，人之立身，为善最乐，故取诸书之要者辑为一编，名曰《劝善要言》”。意为，为了教育世人，劝其为善为首要，集辑各书所载之劝善要语为一书，将书名定为《劝善要言》。因为是称作遍

① 《清实录》“顺治九年二月庚戌”条。

② 加藤虎之亮教授《明清时风化之一斑》（《斯文》二十一，昭和十三年七月）。

在《实录》“顺治九年二月庚戌”条中，新六谕的文言“孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，无作非为”（明太祖的六谕之尊敬→恭敬、毋作→无作）未被记载，但加藤氏引用《学政全书》及《大清会典事例》中的记载进行了论述。这篇论文中所记述的，像明太祖的六谕于洪武十五年颁行之类，是错误的（参见本书上卷）。

③ 《清实录》“顺治十二年正月庚戌”条。

及群书即六经子史诸书中的劝善要言,因而可以认为,在诸书当中,也包含了明代的三教归儒的庶民儒学及成了三教合一的民众道教之经书的善书的代表作《太上感应篇》及与善书相关联的儒家的训戒书类。顺治帝命令将感应篇译成满语,甚至要创作满文的感应篇,所以我认为,在诸书当中,也包含了感应篇及与感应篇相关的儒学者的劝善的训戒书。内阁文库藏《天下第一种好书》(清初期的版本)的卷头,载有“御制劝善(要语)序”,其中记述:“顺治十二年正月吉日序,世祖章皇帝博采群书,选辑《感应篇》中要语汇成一编颁行天下,又命内院词翰释译《感应》一篇引经惩事……”并且,内阁文库藏《太上感应篇图说》(康熙三十三年新镌、勉缙堂藏版)的卷头亦收录有“劝善要言序”,在此御制序之前,附有图说作者所作的劝善要言的解说文。其记述为:“《劝善要言》一书,乃顺治十二年世祖章皇帝博采群书之要,自六经子史以及百家之言,凡有当于劝戒者汇成一编……《感应篇》中要语皆以选入编内,而又命内院词臣翻译《感应篇》,引经证事,刊刻颁布,可以知圣心之乐善不倦如此。凡属臣民,尤不可不惕然自警矣,故敬梓斯序于此书之首焉。”另外,在《感应篇图说》的“康熙癸酉(三十二年)长至日”中的“平江蔡方炳序”中,载有:“前明文皇帝有《为善阴鹭》、本朝章皇帝有《劝善要语》皆与太上之旨相表里,又曾命内三院翻译《太上感应篇》全文,俾满汉共晓好善之士。”借助以上《天下第一种好书》及《太上感应篇图说》的序等记述,可以了解,顺治帝《劝善要言》的内容中编入了《太上感应篇》中的重要内容。顺治帝让内三院的词臣将感应篇译为满语,是想让满人、汉人做为好善之士,共同读解感应篇。在《感应篇图说》中,收录有满语译感应篇。

顺治帝颁行的《劝善要言》的内容,汇总了儒学的经书及诸子的典籍、善书感应篇的劝善阴鹭思想。因为感应篇所倡导的,是将清朝所看重的儒学的道德文化简单易懂地教给民众,因此在让满人理解儒学的道德文化时,感应篇应该比儒学经书要适当。可以认为,清朝的这种重视

感应篇的政策,促进了清代的官僚、乡绅、士人给感应篇等善书加注的文化活动。

早在清军甫一入关,顺治帝即采取了效仿明制、借助六谕进行教化的政策,同时实行了借助感应篇的普及,向社会灌输民众道德的政策。顺治帝时借助六谕卧碑文所进行的教化政策,关于六谕实际上是如何在各直省的各级衙署宣演讲读、活用于民众教化的,有关这方面的具体事例并未见到,只能从明末六谕乡约的事例及康熙时代圣谕宣讲的事例中加以推测。据加藤虎之亮教授研究,顺治时代在全国推广明末的六谕乡约,明末清初创作的范铤的《六谕衍义》在流传。

在《六谕衍义》^①的范铤自序中记述说:“忆余自成童居里时,亦得随宗族长者厕于宣讲之列。今则虽传六谕为首务,究竟讲者少而不讲者多。即有讲者不过虚应故事,那得家家传户户晓?何以助流教化劝导冥

① 关于《六谕衍义》传入日本及其流通,在中山久二郎博士的《关于六谕衍义的研究》(《三宅博士古稀祝贺论文集》收)、东恩纳寛惇教授的《作为庶民教科书的六谕衍义》(昭和七年十一月初版)、注①的加藤虎之亮教授论文及鱼返善雄编的《汉文华语康熙皇帝遗训》编者跋(昭和十八年二月十五日)等当中有论述。《六谕衍义》是在明末清初,范铤以俗文将明太祖的六谕加以衍义,将关于六谕各条的明律例的各条文附在各条衍义文后所创作的文献。明治末期刊行的《清国行政法》第三卷、第399页中,引用了“京都法学会杂志狩野(直喜)博士关于康熙帝的教育教语”,错误地记述为:“顺治帝之六谕,是后来叫做范铤的人以通俗文敷衍其意而成的六谕衍义,此书亦传入我国……”范铤衍义了顺治帝的六谕之说,在昭和十年前似乎也曾出现过,注①加藤虎之亮教授的论文(第9页)中也记述为:“六谕衍义是解释清祖(清之世祖顺治帝——酒井附加)之六谕的人较多,究竟如何呢?”关于《六谕衍义》传入日本的经纬与流通,借助上述诸位先学的研究就可清楚。《六谕衍义》的著者范铤是会稽人这一点,来自《六谕衍义》跋中所写的“古会稽范铤声皇氏并识”这一记载。琉球国的程顺则也在其康熙戊子岁(47年)的“重刻六谕衍义跋”中记述:“会稽范铤声皇先生著有六谕衍义。”因袭这种观点,东恩纳寛惇教授也在注①的著作中谈及:“会稽的范铤(字声皇)。”在范铤的跋文中,有“讲乡约者”“讲约六条”的表记。清代,将明代的乡约所称为讲约所,雍正七年奏准设立讲约之所实行以后,讲约之成语就正式被使用了。明代的讲乡约六谕,在清代首先变为讲乡约新六谕,进而在康熙九年变为宣讲乡约圣谕十六条。顺治、康熙时,也都曾有时略称为讲(乡)约(圣谕)。大概范铤是在康熙十年代初时写的那个跋文。范铤写《六谕衍义》的“自序”,写衍义本文的草稿之时,用的是绍兴府的雅名“蠡城”。并且,可以认为,康熙十年代之初,《六谕衍义》是在浙江、福建地区付印的。

顽,向(附加:虽行乡约)近来设所(附加:乡约)寥寥,即设亦未能遍及乡村,余因是急思编刻六谕衍义……”范铤的传虽不清楚,但在《六谕衍义》中范铤既是“蠡城”人,又是会稽人。蠡城和会稽都是明清时浙江绍兴的雅称。从上述自序的记述来看,内容似与明朝灭亡、清军入关、史可法南京失陷(1645)这一政治上的激变没什么关系。关于《六谕衍义》的作者范铤,如果将加藤教授^①所说的“范铤存于康熙十二年是很清楚的”观点原封不动地加以接受的话,可以认为,范铤是生活在以明末万历末至天启、自崇禎至康熙十二年间为中心,前后再加上数年这一时代的人物。因之,其自序所记述的事情,可看作是明朝灭亡前天启崇禎年间的事。据其自序记载,范铤自成童(15—20岁)以来,在浙江绍兴府,在宗族族长的率领下,得以加入在乡村社会宣讲六谕乡约的行列。可是现在宣讲六谕的人变少了(真正宣讲六谕乡约的讲师变少了),即便有讲师,也只是虚应故事,不能使民众家家户户知晓六谕,无法配合朝廷的民众教化云云。如果将其自序所记述的时代(《六谕衍义》的成书时代)与历史情形相结合加以考察的话,应是自万历末至崇禎的时代吧。通观自万历末至崇禎时明王朝的政治史,其时正是正义派官僚(东林党等)对权力主义的儒学政治(张居正)、继之的异端的宦官政治进行斗争的时代。可以认为,在阉党政治之下,由正义派官僚、非翼虎般的乡绅、当地的耆老层所搞的六谕演讲已不再举行。如上述范铤在自序中所记述的,在浙江的会稽地区,始自万历末至天启初,由乡村耆宿(宗族族长)所主导的六谕演讲虽还在进行,但到了天启(1621—1627)末变成了这样的情形:用乡约所进行的六谕宣讲已形骸化了,即便有讲师,也不是乡里的耆宿,而是民间的说书人,所进行的也不过是说书人进行的劝善的故

^① 加藤虎之亮教授前引论文。关于范铤的生卒年代,在加藤教授之外,大村兴道教授论述,与范铤的生卒年代相关联,《六谕衍义》的撰著付梓是在顺治九年以后至康熙八年之间(该教授论文《关于宣讲的名义》,《东京学艺大学纪要》第二十一集、第二部门,昭和四十五年二月),这与鱼返善雄教授的观点相同。因而,范铤的生卒年代被认为是在自明末至清康熙十年前。 36

事宜演。我们将自序中的“今则……究竟讲者少而不讲者多,即有讲者不过虚应故事,那得家传户晓?何以助流教化……”做上述理解。可以认为,“虚应故事”意味着只依照旧俗,并无实质的形骸化,结果就变成了与从上代就在民间进行的说书人的宣演类似的东西了。范铤大概从万历开始,在崇祯的时代“思忖编刻《六谕衍义》”,并进行了《六谕衍义》的编著工作。可以认为,明亡以后,如本书“前言”所述,为衍义的付梓刊刻,范铤移居到相关资料较多(范铤自序中记有,绍兴府与乡约六谕有关的纪纲法度方面的知识匮乏,搜集资料编刻《六谕衍义》,并在六谕后分别附上《律例》云云)、便于刊刻的绍兴府,在此写了上記跋文。我认为,范铤《六谕衍义》的初版,似是在他的晚年康熙十年前后完成的。范铤的《六谕衍义》系明末至清初撰写、刊刻,这一点是很清楚的。并且,其六谕的文言,是明太祖六谕的文言风格。在《六谕衍义》刊行前,清朝颁行了顺治九年的六谕卧碑文,似乎清朝并未强制推行这个新六谕。在民间,如《六谕衍义》般,明的旧六谕流传很广。会稽范铤的《六谕衍义》刊行之后,首先在浙江、福建等地传播,后又传到日本,在江户时代(享保以后)的日本广为流传。据说范铤^①的《六谕衍义》是琉球的程顺则在康熙二十二年之后,在他所留学的福建福州所读的书籍,他在第四次赴清时,于康熙四十七年,在福州府柔远驿站的琉球使馆内,自费依据旧本进行了印制。所以,明太祖的六谕在清朝颁行圣谕十六条之后仍旧在流传,这一点是很清楚的。虽然在上述清顺治帝的六谕卧碑文(新六谕)之后,借助圣谕十六条的宣讲、借助圣谕广训的宣讲中,首先要宣读顺治帝的新六谕,但如后面的第二章所述,那不是新六谕的文句,而是变成了明六谕的文句。由此可以了解,即便在正式场合,明六谕也还在使用。

^① 东恩纳宽惇:《作为庶民教科书的六谕衍义》,第10页。

二 《圣谕十六条》的宣讲

康熙九年九月九日^①，康熙帝谕令礼部，至治之世，人心醇良，风俗朴厚。不以法令为亟，而应以教化为先。朕今欲法古帝王，尚德缓刑，化成民俗，开示后之所谓“圣谕十六条”，为使内外文武诸官对此予以都率、教化，命详察典籍，以供上闻。

谕礼部：朕惟至治之世，不以法令为亟，而以教化为先……若徒恃法令而教化不先，是舍本而务末也。……朕今欲法古帝王，尚德缓刑，化成民俗，举凡教孝弟以重人伦，笃宗族以昭雍睦，和乡党以息争讼，重农桑以足衣食，尚节俭以惜财用，隆学校以端士习，黜异端以崇正学，讲法律以儆愚顽，明礼让以厚风俗，务本业以定民志，训子弟以禁非为，息诬告以全良善，诚窝逃以免株连，完钱粮以省催科，联保甲以弭盗贼，解仇忿以重身命，以上诸条……

据上可知，在康熙九年十一月己卯（《实录》），有礼部的题奏，正式颁行了¹⁸《圣谕十六条》。

（康熙九年十一月）己卯礼部题 皇上弘敷教化，特颁《圣谕十六条》，以示尚德缓刑、化成民俗之意，应通行晓谕八旗，并直隶各省府州县乡村人等，切实遵行。从之。

之后，八旗及各省各级官僚推行《圣谕十六条》的讲读、宣讲，在府州县乡村，继承明代的乡约六谕，宣讲乡约《圣谕十六条》。其上有康熙三十二年正月直隶广平府邯郸县知县汪曾垣的跋言，在浙江巡抚（兵部右侍郎兼都察院右副都御史）陈秉直所撰《上谕合律乡约全书》^②序（与跋相

^① 《清实录》“康熙九年九月癸巳”条。

^② 内閣文库藏。

同,乃汪曾垣之序)中,首先记载的是上述康熙九年九月九日给礼部的上谕和内容几乎相同的康熙九年十二月二十五日^①的礼部咨文。在接下来的上述《乡约全书》序中,有接受推广乡约《圣谕十六条》,“前之浙江抚院陈大老爷,仰体朝廷爱民之意,将该乡约圣谕十六条逐条阐发、衍义,撰为《乡约全书》,在其后刊载律例,使百姓等知晓‘能顺从《上谕十六条》则为良民,若不从则将据律例加以刑罚’……”总之,此《乡约全书》乃陈秉直做浙江巡抚时,将以乡约推广的《圣谕十六条》之讲读逐条衍义而成的图书。虽然各条之衍义文乃通俗语,民众容易接受,但附录有若不服从各条,将依律例之各项规定加以处罚的事项。此《乡约全书》可称之为康熙前期乡约《圣谕十六条》的代表性衍义书。

清代,显示以乡约所进行的圣谕宣讲史料,在陈秉直《乡约全书》(康熙三十二年)之前的《清实录》中,见于康熙二十四年九月^②庚寅条,但在
19 载于《实录》的史料中,却不太使用“乡约”(保甲)一词。

并且,在“康熙二十五年闰四月甲子”条(《实录》)浙江提督陈世凯的上疏中,有:

上谕十六条,训饬臣民,周详尽善,普天率土应一体讲读,以昭一道同风之盛。令各省文职,已于月吉宣讲。独武臣未有讲读定例,臣思皇上以孝治天下,培植伦常……臣请教直隶各省将军、提镇诸臣,率所属营伍,照文职例,一体讲读……至各省土司亦属武职,尤宜亟为讲读,更征远迹同风,教化大行之治,下九卿确议,寻九卿议如所请,得旨。……

上谕十六条的讲读、宣讲,由各省的文职官僚进行,但至今没有武

①《清实录》“康熙九年十二月二十五日”条中,未载礼部的咨文类文件。

②在《清实录》“康熙二十四年九月庚寅”条吏部的议复中所引之都察院左都御史陈廷敬的上疏文中,有这样的建言:在添注督抚保举、荐举的府州县官僚业绩册内,添注(一)无加派火耗、(二)是否奉行上谕十六条、用乡村的乡约进行十六条的讲解这两条,并调查其虚实,若有不实,就处罚相关各官僚。文中提及,该建言被付诸实施。

臣讲读的定例。今后，要求直隶各省的武职官僚也要参照文职官僚的定例，率领所属的营伍，进行《圣谕十六条》的讲读。进而，要求即便各省的土司（改土归流之后，文职官僚接手之前），也要作为武职官僚进行圣谕讲读云云的上疏，经过中央九卿议后，如所奏请，得以实施。

将《圣谕十六条》（上谕十六条）的宣读讲解^①称作宣讲的《实录》所记述的最初事例，见于上述康熙二十五年闰四月甲子浙江提督陈世凯的上疏中。圣谕宣讲的提法，自康熙二十年代至三十年代逐渐确立，到了四十年代，广东广州府连州连山县知县李来章^②所撰《圣谕图像衍义序》（康熙四十三年）中，出现了宣讲这一用语，同时还有李来章所撰《圣谕宣讲仪注》，刊载李来章所撰《圣谕宣讲乡保条约小引》（康熙四十四年）“连山县衙藏版”康熙乙酉（四十四年）新镌之《圣谕宣讲要约》。李来章在其任地进行宣讲时所用的《圣谕衍义》，是他自己编撰、雕版后，加以颁布的（上述《圣谕宣讲乡保条约小引》）。

① “宣讲”这一用语，是由明代六谕（圣谕六言）“乡约会所”中的“宣读”、“讲明”（《道州乡约集》）生成的成语。被用于圣谕宣讲之意的“宣讲”之用例，初见于《六谕衍义》。这一点，大村兴道教授也已在下述的论文中言及。清顺治帝的新六谕颁行之时，宣讲这一成语是否已使用，尚不清楚。关于康熙帝的圣谕十六条颁行之后，则如本文所述。另外，关于宣讲，已有大村兴道教授的出色论考《关于宣讲的名义》（《东京学艺大学纪要》第二十一集、第二部门，昭和四十五年二月）。大村氏主要以《钦定学政全书》及《光绪钦定大清会典事例》的记述为资料，认为作为法令用语的宣讲这一成语的使用，始自雍正八年。不过，由于康熙时代《六谕衍义》的流通，其中所出现的宣讲这一成语被广为使用；如本文所述，在康熙二十年代的《清实录》之记述中，正式可见宣讲这一成语；由康熙四十年代，官僚李来章的正式著作名称当中使用了“宣讲”这一成语（《圣谕宣讲仪注》与《圣谕宣讲乡保条约》等）的事实，似可认为，作为广义的法令用语的宣讲这一成语，在康熙时代即已产生。

② 李来章的这些圣谕宣讲方面的文献，藏于东京大学东洋文化研究所大木文库中。据大村兴道教授的上述论文可知，李来章的这些文献，藏在《礼山园文集》（京都大学人文科学研究所内藤文库藏）中。因为在这本《礼山园文集》中，有“康熙戊辰二十七年”的“张”氏“序”文；在大村论文的记注中，写有《礼山园文集》（康熙二十九年序刊本），所以康熙四十四年李来章所写的宣讲方面的文献，应是收录在这本《礼山园文集》中。《礼山园文集》藏于京大人文学研究所的内藤文库有误，据夫马进教授的教示可知，该内藤文库位于京都大学综合图书馆内。

20 三 在城宣讲与在乡宣讲

《圣谕(上谕)十六条》的讲解,从康熙二十年代开始逐渐被称作圣谕宣讲,关于圣谕宣讲^①的具体做法,据李来章的《圣谕宣讲仪注》所述,情形如下。李来章将宣讲分为(1)在城宣讲、(2)在乡宣讲、(3)在馆宣讲(学塾馆)、(4)在排宣讲(獠民獠户之五大排、一十七小排的排)四种,下面仅描述(1)、(2)。

(1) **在城宣讲** 以县堂为讲所,于每月朔望前一日,先行洒扫。文武官员

①《圣谕宣讲》实际上是如何实施的?关于宣讲时所进行的乡约保甲制下的人民稽查,本文将借助李来章的《圣谕宣讲仪注》及《圣谕宣讲乡保条约》来加以说明。李来章所写的仪注及条约的规定虽很详细,但其大略情形在明末的乡约六谕读解中即已实行。这从《道州乡约集》及罗近溪的《乡约全书》中就可了解。前者“约规”中的记载如下所示。

一、每坊集数保甲牌为一大会,以半月为期,会举一人为司正,举数人为副正,俱请士大夫为之,如无士夫则推高年耆德众所尊信者。各会所为乡约亭,如无亭则就近寺观庙社小学举行。其或各坊,又有愿各以相邻五十家为小会者则以五日为期。盖我朝木铎之教,亦以每月六次行之也。

一、每会日,约警二人振铎沿各门将圣谕、声宣警,毕云“辰时早赴乡约会”。

38 一、每会日,约通一二人,清晨先至会所扫除,设圣谕牌于上,布凳椅于两傍,设讲案于前,置《圣谕演》及《文公家礼》、《大明律例》、**兴善簿戒恶簿**于案上。及时长少俱赴会,初至击鼓三,严齐集同拜圣谕约赞二人对立唱排班班齐鞠躬五拜三叩头……约赞文唱听宣圣谕、约警二人对立左一人振铎高毅宣读圣谕云孝顺父母,右一人振铎高声问云有不孝顺父母的会众,皆高声答云……问答毕约赞唱皆坐。司钟鼓诗歌某章……歌毕约通略备清茶小果以次传递毕,约赞唱皆起肃静,听讲圣谕,约讲立前席讲明圣谕各句……司正副正及约率约助各任意多述前辈嘉言善行为后生准式……已未讲律例一条毕,约赞唱皆坐,司钟鼓诗歌某章。歌毕,会众任意商议,本乡人有某善可彰、俗有某利可兴,则书于兴善簿,本乡人有恶可瘳、俗有某害可除则书于戒恶簿,二簿俟积久,类送官司。彰善、瘳恶、兴利、除害,会中不得擅行赏罚……

在上述明代的乡约规定之外,本文谈到了吕坤的《实政录》中有“乡甲会图”,将其与李来章的“城乡宣讲跪拜位图”进行了对比。

进行圣谕宣讲的场所,在李来章《宣讲仪注》的“在城宣讲”中,是“以县堂为讲所”,所说的这个县堂,是县学明伦堂的略称。在府、州、县学的明伦堂进行宣讲这一点,迄今也曾被论及。在王尔敏教授《清廷(圣谕广训)之颁行及民间之宣讲拾遗》(中央研究院《近代史研究所集刊》第二十二期下册,1993年6月)中,也有记述:“(宣讲)每月朔望或初二日及十六日、一定宣讲两次……必在学宫即文庙举行……官房规定,是以府学、州学、县学之明伦堂为宣讲场……”

步行至“万寿亭”之处，迎请“龙亭”进县堂。在亭内安置“圣谕”，以黄綾龙袱覆之。于龙亭前置长桌，在其上摆上供香炉、花瓶、烛台。

次日（月之朔望日）辰刻，听讲之绅衿齐集仪门内，百姓人等俱立大门外。印官（保管印章之官）率儒学、营官僚属至龙亭前，待点香炉已毕，与绅衿等同穿甬道至龙亭前，分列东西两班，行三跪九叩之礼。讲正讲副按班行礼。百姓跪于大门外，俟官绅之礼毕起立。礼生礼赞、乐生奏乐毕，文武绅衿入室，左右依班行立。百姓进至仪门下，分立听讲。讲正、讲副恭请圣谕衍义至高桌之上，讲副唱宣、讲鼓鸣三声毕。接着唱“恭听 宣讲 圣谕”。

讲正面向桌案拱手而立，朗声宣讲圣谕第一条。讲毕，敲响一次云板。讲正退。退下后，讲副向前讲（圣谕）第二条。完毕，亦敲响一次云板，退下。接着讲正又向前，宣讲（圣谕）第三条。讲正与讲副交替宣讲十六条，待十六条全部讲完，就高声宣唱“宣讲圣谕已毕”。（以下之仪礼略）

- (2) **在乡宣讲** 择乡之交通要地之高敞房屋为讲所。选者民中德行高者为讲正。择通晓文理、循良众服之者为讲副。每月的朔望前一日，传知附近各村里民，并令其洒扫讲所。于讲所中置高台，于其上并置香案、圣座、花瓶、烛台。将《圣谕衍义》捧置桌案上。左侧另设长桌一张以为司讲之处。

次日辰刻，讲正、副与听讲之里民一起，于大门外分列东西两班，进入讲所。讲正、副行至圣案（置《圣谕衍义》之案）前，行三跪九叩之礼。所有里民皆跪伏于阶下，待（圣）案前之行礼奏乐已毕，起身立于两侧。讲正恭捧《圣谕》于讲桌之上，打开包袱展开《圣谕》。讲副念唱“恭听宣讲圣谕”。与此同时，击鼓三声，讲正则前行，高声宣讲。每讲一条，击鼓一声。待十六条讲毕，讲副宣唱“宣讲圣谕已毕”。……（以下之仪礼略）

明朝后半期，里甲制失效，为行补救，乡约、保甲、社仓合并实行。在

这种乡约、保甲等合并的民治体制下,在乡约中实行六谕的讲读、讲解(宣讲),实行基于六谕的劝善惩恶之教化。但是,明末在经济发达地区,尤其是在长江下游等地,出现了处于社会最底层的无赖层,借助末富、奸富的利得增强了社会发言权,成了保甲长等保甲制的领袖。为此,明末依靠乡绅、地主、耆老层的乡约、保甲等合并体制也有瓦解的现象,形成了由于明、清交替时期政治的、社会的变化,上述乡绅、士人、耆老阶层

22 这些社会的安定势力配合清朝的儒学主义政策这一清代前半期的政治的、社会的构图。不过,与胥吏、无赖阶层的力量增强相关联,可以看到士人的士棍化现象。清朝重视诸生、士子的教育,自顺治帝时就命学臣做教官,教育士子勿成“劣生犯事”。康熙帝于康熙四十一年六月戊午日,颁发《御制训饬士子文》(《实录》同上年六月戊午条)。其中,对于“诸生”,教育其要成就“士习”之“躬修实践,砥砺廉隅”,士子中“蜚语流言,胁制长官,或隐粮(《礼记·儒行》之句)包讼、出入公门,或唆拨奸猾、欺孤凌弱,或招呼朋类、结社要盟”之人,为“名教不容,乡党弗齿”,宜严加勒戒,自“兹”,“以往”“国学”及各“直省乡校”之“学臣师长”,皆乃“司铎之责”者,故应“并宣传集诸生,多方董劝”,以“副朕怀”(以上“ ”中为《御制士子文》中之文字、语句)。总之,由于训饬士子文的颁行,抑制了诸生、士子唆拨无赖(奸猾)、沆瀣一气,成为士棍、衿棍,扰乱社会秩序这一现象,所采取的措施,使士子归属于作为社会秩序安定层的乡绅、士人、耆老阶层。

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》

清初,继承明末期的乡约六谕,颁行了乡约新六谕(上述顺治帝之六谕),自康熙九年(1670)开始,乡约《圣谕十六条》政策成了民众教化的基本。可以认为,这种民治、民众教化的基本政策,在保甲条例实施(康熙四十七年、1708)之后,使明末以来的乡约保甲制的警察、稽查得到了进一步加

强。上述李来章的关于圣谕宣讲的著作文献,可以解释为:是在保甲条例实施之前,毋宁说是在将近作为全国性民治体制之基础的、法律上的保甲条例实施这一过程的最后时刻完成的。李来章的圣谕宣讲仪例,是康熙九年圣谕十六条颁行以后所实施的乡约圣谕宣讲仪例之代表,是与明末以来的乡约保甲制有关联的圣谕宣讲。在李来章的著作中,有《圣谕宣讲乡保条约》,但这里的乡保是指乡约保甲。李来章的圣谕宣讲也是在清初以来的乡约保甲制之下实施的。《圣谕宣讲乡保条约》中,收录有《城乡宣讲跪拜位图》(见卷头插图)。将其与明代依靠乡约、保甲、社学、社仓合一政策得以加强的里甲制下的



明末的六谕宣讲之乡甲会图
(吕坤《实政录》卷五,《吕子全书》收,大正大学寒溪文库藏)

六谕宣讲之图、吕坤的《乡甲会图》(《实政录》卷五)相对比,就可明白(二者)很相似。在这套李来章的《城乡宣讲跪拜位图》(李来章的《圣谕宣讲仪注》中所言之《在城宣讲》)中,有乡约的约正、约副,有进行乡约宣讲的司讲、司书(乡约宣讲的场所在雍正七年以后被称作“讲约”后,约正、约副、司讲、司书就变成了讲约所要的职。参见《清国行政法》第三卷第九章第一节第四款“教育与宗教之关系”,第399页),保甲制^①的“甲长”(一般呼十户之长为甲长,此处似为一乡之保长之下的百户之长)、“地方”(亦称地保,对应乡约之乡老的保甲制之地方,地方比乡老身份低)有图示。约正、约副相当于上述《圣谕宣讲仪注》中所讲的讲正、讲副。仪注中所讲的东西两班的绅衿,是位列置放记

① 《清国行政法》第一卷下,第123—132页。

善、记恶簿等桌案两侧(三行列)的人物。百姓被图示为甲长、地方所率领的善人、恶人、悔过等等。

- 24 清代的乡约圣谕宣讲,是在上述乡约、保甲制之下进行的。宣讲所用的《圣谕衍义》本,是可见于上述陈秉直^①的《乡约全书》中模样的衍义书。上列之李来章的《圣谕图像衍义》(康熙四十三年序,东京大学东洋文化研究所大木文库藏)也与《乡约全书》衍义本相同,在圣谕各条“演说”的后面,都附有“律例”之说明。乡约宣讲不仅是宣读演讲圣谕十六条,而是带有对于顺从、“遵行”圣谕各条的人民及“违背”的人民加以赏罚这样的、人民被从劝善惩恶的立场进行考查的一面(参见上述关于《乡约全书》的说明)。

五 圣谕宣讲乡约保甲中的“记善”“记恶”等四簿

据李来章的《圣谕宣讲乡保条约》记载,进行人民稽查的结果,就是将其记载于所备的“记善簿”“记恶簿”“悔过簿”“和处簿”四簿。在乡约保甲下的宣讲之际进行人民稽查之时,约正、约副(乡约的正、副)、司讲、司书、甲长、地方人等皆进至“圣谕排位”之前,跪下三叩头,朗声

①《宣讲引证》卷一,据“注解书目”之项,有如下记载:

○《教民恒言》一卷,魏裔介撰。

- 39 以通俗之词衍义《圣谕十六条》,一训愚蒙。该书中,载有“讲约二图”(《四库全书总目提要》卷九七《子部·儒家类·存目三》)。魏裔介除著有《孝经注义》(《四库提要》卷三二《儒家》)这样的经书外,像《四库提要》卷一三三《子部·杂家类·存目一〇》中的《多识集》十二卷、《雅说集》十九卷、《佳言玉屑》一卷、《牛戒续钞》三卷、《希贤录》十卷、《资尘新闻》七卷这样的汇集诸书之杂说杂语的类似明末清言的著书还有很多。他可谓既是明末清初的官僚,又是庶民式文人中的一员。

○《上谕直解》一卷,康熙十一年范承谟撰。

这本书是承谟任浙江巡抚时刊刻的。它将十六条用通俗之言加以衍义,开篇为总论,接着逐条加以解释。其第八条(要讲法律以儆愚顽)中,参引有关各条的各(清)律例以为事例之证。这本书后来被永嘉县令杨吉祥翻印并发给讲生。

魏裔介、范承谟(范乃镶黄旗汉军籍)皆为康熙初的大官僚,按照清朝的教化政策创作了《圣谕十六条》的衍义本。范氏衍义本似在州县的宣讲中被实际使用。另,《宣讲引证》的注解书目中,在以上两本书的下面,列举了李来章的《圣谕图像衍义》二卷等。

同誓曰：

某等：身为官役（因约正、约副、司讲、司书为绅、士，所以称为官；甲长、地方人等相当于役）……今誓于神，务秉公正，如有善行，登记不周，或湮灭不彰，或谗扬过实者，天地神明，阴施诛殛。人有恶行，查访不实，或饰词遮掩，或驾词陷害者，天地神明，丧其身家。调和处事，不度情理，或偏憎偏爱，或市恩市利者，天地神明，降施灾祸。人肯悔过，不亟表扬，或微词讥刺，或引言败毁者，天地神明，灭其福算。

据上可知，在进行人民考（稽）查时，就记善、记恶、和处、悔过四簿²⁵的不同记述，在向神明起誓、务秉公正之后，若有违反，约正约副以下官役之人，将受到天地神明的处罚。向神明所宣的誓约文言中公正的公字，是民间社会、公共的“公”字；在调和处理地域社会摩擦之时斟酌情理的情理，是宋元以来作为民间裁判而成为问题的法情理的情理，是公共的社会意识、公共的道德意识。总之，在清代，在地方官所实行的基于宋、明以来的法、情、理的州县裁判之外，实施了作为乡约保甲制下清朝的人民教化政策的圣谕宣讲。在李来章任知县所统治的连山县，据李来章的《圣谕宣讲乡保条约》前文可知，与乡约保甲制之下“宣讲”的真实情况有所不同，因为宣讲只为“讲解”，“不于民俗日用常行间立一稽查之法”，以致“则遵行者未见鼓舞，违背者未知创惩”、“本县”的“圣谕宣讲”之“一事”，被视作“具文”，以致“忽诸”；李来章指示实行宣讲的各地乡村的“头保人等”，各自“定立记善、记恶、和处、悔过四簿”，记入“所管”的人民之事，在本县官临村进行宣讲之时，“令头保等率领人民将前述之四簿投递于县官”。本县“查阅”所投递之四簿，对“善多者”予以旌赏、“恶多者”予以“责惩”，应使“惟公惟平”、“劝戒得宜”。另外，关于人民的日常行为，四簿之记载是在稽查之上进行的。其置簿式例如下所示。

○记善簿式

26

一、某人仰遵 圣谕悖孝一条,平日果能
孝敬父母,先意承顺,记为上善
衣食丰足,奉养无缺,记为中善
服务无过,不至违拗,记为下善

一、某人仰遵 圣谕悖弟一条,平日果能
恭兄敬长,趋承禀奉,记为上善
亦能敬让,式好无尤,记为中善
不至怠慢,无敢放恣,记为下善

一、某人仰遵 圣谕笃宗族一条,平日果能
尊祖敬宗,敦伦睦族,记为上善
礼让相接,皆有等序,记为中善
颇念同族,不至争竞,记为下善

一、某人仰遵 圣谕和乡党一条,平日果能
奉养里老,周恤同乡,记为上善
排难解纷,有无相通,记为中善
各守本分,不至乖张,记为下善

一、某人仰遵 圣谕重农桑一条(以下略)

一、某人仰遵 圣谕尚节俭一条(以下略)

一、某人仰遵 圣谕隆学校一条(以下略)

一、某人仰遵 圣谕黜异端一条(以下略)

27

一、某人仰遵 圣谕讲法律一条(以下略)

一、某人仰遵 圣谕明礼义一条(以下略)

一、某人仰遵 圣谕务本业一条(以下略)

一、某人仰遵 圣谕调子弟一条(以下略)

一、某人仰遵 圣谕息诬告一条(以下略)

一、某人仰遵 圣谕诚窝逃一条(以下略)



- 一、某人仰遵 圣谕完钱粮一条(以下略)
- 一、某人仰遵 圣谕联保甲一条(以下略)
- 一、某人仰遵 圣谕解仇忿一条(以下略)

○记恶簿式

- 一、某人于 圣谕悖孝弟一条,不能仰遵平日
忤逆父母,凌虐兄长,记为首恶
听妻妾言,菲薄父兄,记为次恶
奉养不周,侍接无礼,记为小恶
- 一、某人于 圣谕宗族一条,不能仰遵平日
欺祖灭宗,犯上乱伦,记为首恶
背亲向疏,凌傲放纵,记为次恶
骄惰傲气,不敬尊长,记为小恶
- 一、某人于 圣谕和乡党一条,不能仰遵平日
武断乡曲,打骂街巷,记为首恶
好兴词讼,挟制邻舍,记为次恶
凡事尚恣,不和乡党,记为小恶
- 一、某人于 圣谕重农桑一条,不能仰遵平日
耻于耕职,收检从邪,记为首恶
田荒饥废,懒惰自安,记为次恶
不勤不精,仅免饥寒,记为小恶
- 一、某人于 圣谕尚节俭一条,不能仰遵平日(以下略)
- 一、某人于 圣谕隆学校一条,不能仰遵平日(以下略)
- 一、某人于 圣谕黜异端一条,不能仰遵平日(以下略)
- 一、某人于 圣谕讲法律一条,不能仰遵平日(以下略)
-
- 一、某人于 圣谕联保甲一条,不能仰遵平日(以下略)
- 一、某人于 圣谕解仇忿一条,不能仰遵平日(以下略)

○和处簿式

一、某人先曾家庭不睦，日相吵闹，今既聆圣谕悖孝弟一条，听凭族众调处，孝父恭兄，各尽伦理。

29

一、某人先曾同姓不睦，等于路人，今既恭聆圣谕笃宗族一条，听凭家长调处，亲疏相爱，各念一本。

一、某人先曾邻里乖张，日逐争竞，今既恭聆圣谕和乡党一条，听凭保练和处，各自谨飭，相安无事。

又某人先曾损人利己，纵畜食人苗稼(此句乃记载于日用类书中的民间“乡约”之事项)今既恭聆圣谕和乡党一条，听从邻保调处，用心收养，不致累人。

又某人先曾纵酒撒泼，打骂街邻，今既恭聆圣谕和乡党一条，听凭里老和处，戒酒忍性，各安本分。

一、某人先曾游手好闲，凭空生事，今既恭聆圣谕重农桑一条，听凭头保调处，葬地耕种，尽力守墓。

一、某人先曾不知省约举债致斗，今既恭聆圣谕尚节俭一条，听凭中保和处，清楚旧欠，不复妄揭。

一、某人先曾出入衙门，好兴词讼，今既恭聆圣谕隆学校一条，听凭斋长和处，退身诵读，谨守学规。

.....

一、某人先曾守望不动致烦查究，今既恭聆圣谕联保甲一条，听凭头地议处，自此加谨，不敢怠惰。

一、某人先曾念旧逞凶，因攘大祸，今既恭聆圣谕解仇忿一条，听凭邻佑调处，消释解散，永无争论。

○悔过簿式

一、某人向曾抵触父兄，今经宣讲圣谕悖孝弟一条，自行悔过亲爱顿生，家庭无违。

- 一、某人向曾褻慢宗族、今经宣讲圣谕骂宗族一条，自行悔过，追念一本，敦睦无违。
- 一、某人向曾踞傲里邻，今经宣讲圣谕和乡党一条，自行悔过，谦逊自持，和顺无违。
- 一、某人向懒惰农桑，今经宣讲圣谕重农桑一条，自行悔过，爱惜光阴，勤谨无违。
- 一、某人……今经宣讲圣谕尚节俭一条。（同上）
- 一、……圣谕尚节俭一条…… 一、……圣谕隆学校一条…… 30
- 一、……圣谕黜异端一条…… 一、……圣谕讲法律一条……
- 一、……圣谕明礼让一条…… 一、……圣谕务本业一条……
- 一、……圣谕训子弟一条…… 一、……圣谕息诬告一条……
- 一、……圣谕诚窝逃一条…… 一、……圣谕完钱粮一条……
- 一、……圣谕联保甲一条…… 一、……圣谕解仇忿一条……

以上，仅四簿中的“记善”、“记恶”之二簿的记入分成上中下、首次小三段，其他的二簿并未分成三段。和处簿是关于依靠以本（农）业为主的当地“族众”、“家长”、“保练”、“里老”、“头保”、“中保”、“斋长”（学校）、“头地”、“邻佑”等“调”、“和”当地纠纷的帖簿。在上述当地里老等的名称当中，“保练”（保甲团练乎）、头保（牌头保长之类乎）、“中保”（保证人）、“头地”等（牌头、地方之类乎）似是保甲制的官职之名，但清代乡约保甲制的官职名称，似乎根据地区不同就有异有同，较为复杂。像广东的连山县，地处偏僻，是獠民瑶户居住、强暴的灶户（丁）杂居的地方，即有保甲之官职，也有令人想起雍正十三年十一月所奏请的“设立团练乡之法”由于乾隆二年八月戊寅兵部议复（《清实录》）而被停止的“团练乡兵”及清末练军练勇那样的“保练”的职称。悔过簿是记录由于圣谕十六条的宣讲，该地区内的各户悔过、对当地社会秩序作出了贡献的帖簿。

像李来章的《圣谕宣讲乡保条约》中所记述的那样的乡约保甲制下宣讲的样式、圣谕各条的人民稽查方式，是清朝前半期圣谕宣讲的范本。³¹

宣讲乡约的场所,据《圣谕宣讲议注》记载,在州县城举办的时候,就选与州县衙内的讲所相当的场所(府、州县学的明伦堂);在地方的市镇、乡村,择通衢要会之地的屋宇;“在馆宣讲”的时候,就在书院、学馆、书塾之内;在市镇乡村无适当的屋宇及书院学馆之时,似乎有时也以当地代表性的寺观为宣讲的场所。进行乡约宣讲的场所,在康熙时代,似乎也经常被称为“讲约”所,但正式地变成以“讲约”所的名称进行,可以认为是从雍正末期开始(《钦定学政全书》讲约事例)。似可认为,与乡约保甲宣讲之仪一起实施的记载于善、恶、和处、悔过四簿的人民稽查,只要宣讲不具文化,即便并非如李来章的四簿般完备的形式,实际上也进行了关于善、恶、悔过、和处之项目的稽查。

六 圣谕广训宣讲与孝弟忠信礼义廉耻

雍正帝继承康熙时代的圣谕十六条宣讲,于雍正二年二月^①,给康熙帝的《御制上谕十六条》加上衍义,命名为《圣谕广训》,颁行天下。之后,乡约保甲制下全国范围的圣谕宣讲,变成了圣谕广训宣讲。该《圣谕广

①《清实录》“雍正二年二月丙午(初二日)”条。

在该条记述当中,可见与“雍正二年二月初二日”的《圣谕广训》序几乎相同的文章。《圣谕广训》正式收藏于《四库全书·子部·儒家类》中。《四库全书总目提要》卷四九《子部·儒家类四》中有简单的解说。王尔敏教授在《清廷〈圣谕广训〉之颁行及民间之宣讲拾遗》(中央研究院《近代史研究所集刊》第二十二期下册,1993年6月)中,引用纂录在乾隆帝《四库全书》中的《圣谕广训》的《四库全书》总纂官纪昀等的“案语”进行了解说,认为《四库全书》的纂录诸臣在钞缮《圣谕广训》时特别仔细,给该十六条各篇皆标注了字数。目前,在一般可见的《圣谕广训》中,虽有十六条各篇的字数记载,但该字数之记载是否始于四库全书本,乾隆初时出版的满汉文并记的《圣谕广训》(三槐堂刊本,内閣文库藏。参见卷头插图)中,未有字数的记载。鱼返善雄编的《汉文华语康熙皇帝遗训》(昭和十八年十月发行)中,也收录了《圣谕广训》(字数记入),所以,一般所用的都是这个《圣谕广训》。根据鱼返教授的说明可知,这个《圣谕广训(华语解)》使用的是陕西盐运司王友朴著的《讲解圣谕广训》(东大东洋文化研究所大木文库中,有《圣谕广训衍》清王又朴本,一铁二册)。鱼返教授说,这个王又朴来自道光末在苏州府重刊的《圣谕广训直解》,作为华语(白话)是不错的。所谓《圣谕广训》,乃“雍正帝在康熙帝的御制上谕十六条”之上“推衍发明”,著为“广训”,“使愚氓易于理解”,这在《实录》“雍正三年七月甲辰”条中亦有记载。

训》满汉文并记的刊本，藏于内阁文库中（见卷头插图）。不过，据大理寺卿汪灏所奏^①，各直省官僚指导下的圣谕广训宣讲，在府州县城虽有实施，但在“集镇村庄”宣讲并未实施，只将十六条广训书写以为告示，好像并未做到将广训的旨意传达给小民并使其理解。

据说，清代保甲制的变化分为三期。^②这三期是：一、顺治元年至康熙四十六年；二、康熙四十七年至乾隆二十二年；三、乾隆三十七年以后。³²康熙四十七年，是保甲条例制定之年。如上所述，由于保甲条例的制定，登载于保甲册的人民户口实数得以明确，乡约保甲（乡保）的人民稽查变得易于实行。但是，只要通览《清实录》的记载就可以发现，在雍正七年至康熙二年间，一方面，因“不力行保甲”的原因，知县被弹劾，另外，为防止犯罪而特别提出的“编设保甲互相稽查”的提议得以实行，“泉、漳等处，大姓聚族而居”，像这样的地方，不是“乡保”能够稽查人民犯罪、为非的所在。这些说明，乡约保甲制下的圣谕广训宣讲未收到实效，借助乡保宣讲所进行的人民教化和借助稽查所进行的人民的旌善惩恶难有成果。萧一山教授所言之保甲制废弛化了的第三期情形的苗头，已可见于第二期的后半期。大理寺卿汪灏所奏，也是提议对上述将保甲制作为必要措施时的圣谕广训宣讲进行部分的改革。乾隆帝斥退了汪灏的提案，在乾隆二年八月丁丑日的上谕中，严令各直省督抚、都率属下府、州、县之官僚，“实心宣讲、多方劝导”圣训，务使宣讲收到实效。因而，在乾隆时代，圣谕广训宣讲一事得以实行。

关于被宣讲解读的圣谕广训及在由官僚乡绅知识分子撰写的圣谕

①《清实录》乾隆二年八月丁丑的上谕中有：“大理寺汪灏奏文中有‘各直省之有司所进行的圣谕广训宣讲，多只在城中进行，在集镇村庄因只书写告示，故不能通达小民。因此，宜颁行广训简要而非全文，按户给予，以使民间随时览诵’，可是若地方有司已将圣谕广训的宣讲具文了的话，即便配布广训的简要，汪灏的提议也未必能实行。再度传谕命令各直省之督抚，都率属下有司，实心宣讲圣谕，多方劝导，务使远方僻壤之民共知遵守，以期不负教迪提撕之意”。

②萧一山：《清代通史》卷上，第631页。

广训衍义直解书中所提倡的道德,将从与地方官的实政及清末善书之间的关系进行考察。善书所提倡的道德,是三教合一归儒的民众道教,是庶民的儒学的道德。作为文字,它是士人(士子)的实践道德,是作为圣人所治盛世之民的社会的社会伦理规范的孝弟忠信礼义廉耻^①之八德。它虽是明清时代儒教官学(官僚、士人的儒学)的实践道德的基本,但却被作为三教合一归儒的民众道教的经书之善书所采纳(尤其是在清末期)。接下来,要思考关于圣谕十六条的衍义书及《圣谕广训》与《圣谕广训》衍义、直解书中所提倡的这八德。

33 作为康熙帝的圣谕十六条衍义书的代表性作品,要推前曾述及的浙江巡抚陈秉直的圣谕十六条衍义书(《乡约全书》)。这本《乡约全书》的第一条“敦孝弟(悌)以重人伦”,讲解关于条文中的“孝弟”;第三条“和乡党以息讼”的衍文,讲解关于“廉耻”;第五条“尚节俭以惜财用”的衍文,讲解关于“廉耻”;第六条“隆学校以端士习”的衍文,讲解关于“廉耻”;第九条“明礼让以厚风俗”的衍文,讲述“明礼让”的“那礼就是孝弟忠信礼义廉耻内的礼字”,进而述及:“这(孝弟忠信礼义廉耻)八个字,人要经常存想,不可忘记。若忘此八字,则人将等同禽兽。”

雍正帝的《圣谕广训》第一条之衍文,因为条文中“有孝弟”,所以讲述孝弟(悌)。第二条的衍文、第三条的衍文也都讲述孝弟,第五条的衍文讲述“廉耻”,第六条衍文讲述“孝弟”“礼义廉耻”,第九条衍文讲述“礼”“义”,第十一条衍文讲述“礼义廉耻”。

在陕西盐运分司、王又朴的《圣谕广训》之第一条、第二条解中,讲述“孝弟(悌)”;第五条解中,讲述“廉耻”;第六条解中,讲述“廉耻”“礼仪”;第八条“讲司法以儆愚顽”解中讲述:“我今把这法律大意讲与你们听,自古及今,全靠着孝弟忠信礼义廉耻八个字撑持一个世界。若人人有这八个字,这律也不消用了。”第十一条解中,讲述关于“孝弟忠信”与“礼义

① 关于孝弟忠信礼义廉耻这八德成语的形成及明代八德的意义,参见本书上卷。

廉耻”。

在乡约保甲的会所进行的圣谕演讲,其实就是明末已经实行的乡约六谕演讲。而且,所讲述的也是“孝弟忠信礼义廉耻”。就连万历《道州乡约集》中的六谕演讲,也是讲述“孝弟忠信礼义廉耻乃教民大端”;并且,在上述编著于明末清初的范铤《六谕衍义》的“教训子孙演”中,再次衍述了“孝弟忠信礼义廉耻”;在“各安生理演”及“毋作非为演”中,就“礼义廉耻”进行了衍述。

作为明清时代官学的儒学的实践道德“孝弟忠信礼义廉耻”这八德,不光在明的乡约六谕之宣演中进行了讲解,即便清代的乡保圣谕广训宣讲,也都依照明之做法进行关于八德的讲解。可以认为,在清代的圣谕广训宣讲中所宣读讲解的《圣谕十六条》、《广训衍义》书中,王又朴的《讲解圣谕广训》确实是参照了明代的《六谕衍义》书。因为其第六条的解(“孝顺父母、尊敬哥哥”、“尊敬长上”)及第九条的解和第十一条的解中,引用了明的六谕“孝顺父母,尊敬长上”。而且,其六谕的文字,不是顺治帝的新六谕,而是明的六谕文字。这可理解为,雍正末乾隆初时,官僚所书的圣谕六条,不是新六谕,当时流通于一般百姓中的《六谕衍义》式的明六谕在被公开使用。



41 第二章 《宣讲要集》与《宣讲拾遗》

附 关于《救生船》的重刻

一 关于《宣讲拾遗》

《宣讲拾遗》^①“同治十一年岁壬申仲夏月书”“羲都杏林跋士敬录”的“序”文(自序)中,有如下之记述:

当观教化之书,历代不乏,至我朝圣祖仁皇帝颁行《圣谕十六条》尤为美备,例于每月朔望日,司铎率各处绅耆,于城镇诵解……即今宣讲之由来也。近世所宣讲者,有《集要》一书,就十六条之题

① 我收藏的《宣讲拾遗》,是昭和十三、十四年前后,从北京的书肆中,与其他的善书、宝卷类一起购买的。名为《宣讲拾遗》的书物,我记得在吉冈义丰的收藏中也有,此外好像有二、三位战前的(研究)中国哲学文学语言学的学者手中也有。鱼返善雄教授说,浜中直树曾让他看过《宣讲集要》十五卷、《宣讲拾遗》六卷(卷数与拙藏本相同)(鱼返善雄编《康熙皇帝遗训》编者跋,14页)。浜中氏的《宣讲集要》十五卷,大概与东京大学东洋文化研究所藏本相同(参见第499页注①)。《宣讲拾遗》浜中本与拙藏本的区别,迄今尚无法查知。拙藏本《宣讲拾遗》,卷头有光绪八年五月咸邑廩生李映斗的“重刻宣讲拾遗序”,接着是“同治十一年岁次壬申荷月上旬”“瀛滨、蒋岸登”的“宣讲拾遗序”,再接着是“羲都杏林跋士”的自“序”。卷六末有“光绪十年”的跋文、“光绪拾陆年”的敬送捐书人的名单。原本刊印于同治十一年前后,光绪八年一十年出了重刻本,拙藏本是附有光绪十六年敬送捐书人名单的版本。现在,藏于东京大学东洋文化研究所(笔者捐赠)。

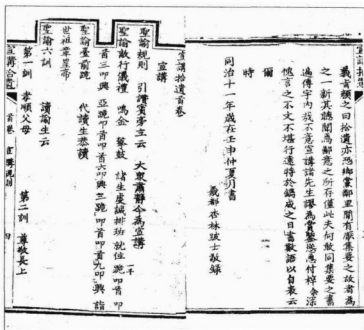
目，各舉案証以實之，善足勸而惡足懲，行之數年，人心有轉移之機。考其書乃潛江王文選先生所采集也。余心羨慕之，茲又于古今所傳

42

<p>重刻宣講拾遺序</p> <p>報施之說儒者不言因果者証，所以誘掖不學之人也。但士習失真，有立言求令古聖而作事不知編氓者，不激於詩書或動於福禍，則勸戒諸書亦未始非經傳之羽翼。余姻婭子兆初素事宣講，手携是書，就質於余，余觀其事切身心，弊中世俗誠有如原狀，而又詞傲刺，明白易曉，稍識之無，便能誦讀，雖愚夫婦亦樂聽聞，其感人一尤易入手。緣板存中州，則印弗便，婭子首倡捐貲，另付東裝，一時人情踴躍，樂義盛事，不數月而刷刷告成，所以正人心，維風俗者在是矣。但印本無多，流傳未廣，願有同志續印，送原板工資，更不索取分文，則又樂于善與人，罔之厚望也。是為序。</p> <p>光緒八年五月穀旦成邑廩生李映斗敬撰</p> <p>山西榮河楊恩分堂為祈</p> <p>進考先靈冥福平安再祈</p> <p>位親福壽身體康健 捐印書五拾部</p>	<p>宣講拾遺序</p> <p>愚才疎學淺，不端文辭，適有冷君斌德馨者，臨言機書堂莊君，覽披仙者手集古人遺事，數款條切身心，病中也，俾欲付囊，以資宣講，恨無序語，囑子為文，以冠其篇。愚思莊君之善心，可表冷君之美意，堪嘉遂不揣擗陋，草砌，俚語謂古來宣揚聖教，講解經文，莫非令人達其詞，通其義，體其理，察其情，可法者，法可戒者，戒也。非即今之宣講一事哉。然所宣講者，聖經賢傳詞，尚文雅，非愚夫愚婦所能知，且披宣講者，家塾堂庠地閣禮法，非愚夫愚婦所得近焉。若茲之採擷前事，演作俚言，一宣而人</p>
--	--

《重刻宣講拾遺》影印

有关教化之事择取若干条，仿集要之体，而畅达其义旨，颜之曰拾遗。亦恐乡党邻里间有厌集要之故者，为之一新，其听闻焉。鄙意之所存仅此，夫何敢同集要之书遍传宇内哉。不意宣讲诸先生谬为赏鉴，怱怱付梓，余深愧言之不文不堪行远，特于鐫成之日，书数语以自表云尔。



上述自序的作者杏林跛士，从其名字来看，好像是乡村私塾的跛脚先生这样的—一个不为世人广泛认可的下级读书人。本书(自)序前面所附的“同治十一年岁次壬申荷月(六月)上旬”的“瀛宾、蒋岸登”的序中，有“书乐堂庄君号跛仙”之句，因此可知拾遗的作者似是出版乡村善书的书肆，兼任同善会的乡村书塾之主，姓庄、号跛仙这样一个人物。这个庄跛仙将成为宣讲生的府州县学的生员称为“宣讲诸先生”，说自己所写的拾遗付印是诸位先生建议下的“不意”之举。并且，该自序还谈到，仿效“近世”(恐为道咸以后)有关宣讲的《宣讲集要》之体，从古今所传的关于教化(劝善惩恶)的故事当中择选若干条，创作拾遗，意图使宣讲教化的

“义旨”更加“畅达”民众(人心);迄今为止,在乡党邻里间,有厌恶宣讲集要故旧之倾向,借助此《宣讲拾遗》,乡里之民众将会重新新闻宣讲。鄙夷所存仅此,夫何敢同集要之书遍传宇内哉?相比集要,他强调的是更加地方的、更面向民众的拾遗之意义。 44

该自序梳理了有清一代的宣讲之仪、宣讲的实情,先是圣祖康熙帝颁行了《圣谕十六条》,进行了《圣谕十六条》的宣讲,然后借助雍正帝《圣谕广训》的颁行,转换为《圣谕广训》的宣讲。自序甚至还记录了康熙帝的《圣谕十六条》宣讲,说这是“今之宣讲的由来”。康熙帝为实行《圣谕十六条》的宣讲而创作了《圣谕十六条》衍义书,这在本书的第一章中谈过。继《圣谕十六条》颁行之后,雍正帝时颁行了自己的《圣谕十六条》衍义书、《圣谕广训》;到乾隆时,区别于《圣谕广训》,由官绅创作了《圣谕十六条》衍义书。这一点,在第一章中也谈过。自序中,关于继康熙时代借助《圣谕十六条》的颁行而开展的《圣谕十六条》宣讲之后的雍正至乾隆期的圣谕宣讲,并未触及,记述了关于归纳整理了康熙时代以来的圣谕宣讲事情的《宣讲集要》。该《宣讲集要》的内容,据说是就《圣谕十六条》的各条(题)目列举(对十六条的各条目列举古今之故事加以说明)“家政”(借助故事、案件加以证明)所写成。也就是说,《宣讲集要》汇集了宣讲时所讲说的圣谕各条目的劝善惩恶故事、传说(记载于《六谕衍义》及《圣谕衍义》中的古今掌故、案件故事)。因而,自序中也说《宣讲集要》乃“潜江(酒井附记:湖北、襄阳)王文选先生所采集也”。

如第一章所述,为了让以乡约、保甲制的框架为基础,由清王朝的官僚、乡绅、士人主导开展的作为人民教化政策的圣谕宣讲渗透到民众社会并收到实效,讲说关于民众易于理解的故事、案件方面的劝善惩恶的传说,是很有必要的。可是,根据《宣讲拾遗》作者的自序可知,被诤为盛世的康熙至乾隆时代,为官僚们创作的圣谕衍义书所采集的古今之故事传说,对人民来讲却是故旧,不甚熟悉。乾隆后期以后,伴随着社会不安加剧、政治松弛,(人们)呼唤振肃保甲制,宣讲并未收到实效。这与自序中所 45

讲的圣谕衍义书中所采集的故事传说为人民所厌倦这一点是相呼应的。总之,《宣讲拾遗》不是依照《圣谕十六条》,而是依照明之六谕(非清顺治帝的新六谕)的各条目,采集了人民易于接受的故事传说。这大概是因为,即便在进入清代以后,借助明六谕所开展的宣讲仍为人民所熟悉、易于接受。(在江户时代的日本,借助《六谕衍义》,明六谕为日本所接受,给日本文化以很大影响,但《圣谕广训》十六条却只有很少部分为日本文化所吸收。)

二 《宣讲集要》与《宣讲拾遗》

《宣讲拾遗》自序中所说的《宣讲集要》,现在已见不到。不过,光绪丙午(三十二年)夏月吴氏^①经元堂版的《宣讲集要》,目前藏于东京大学东洋文化研究所。本书翰林院编修郭嵩焘的序中,写有“各处儒士绅耆深体列圣教民厚志,实心力行,以此书为珍宝,则甚幸”。在体会顺治、康熙、雍正、乾隆历代皇帝的教民厚志,即借助圣谕(新)六条、圣谕十六条、圣谕广训(十六条)宣讲的教化政策的厚志、**实心力行**(实心力行之语,是清代官僚针对民治经常使用的词)之时,此书乃珍宝。故此,似可认为,此书乃列举历代圣谕宣讲之实效的集成并为翰林院编修郭嵩焘所认可。名为《宣讲集要》的书物,在光绪期以前即有。这一点,通过敬饬这个版本的吴氏经元堂吴莘民的“识”语中有“是书觉世牖民,洵善本也。近因坊刻多讹,句读不清,余详加校点,付诸剞劂以公同好所赖诸君子庶为宣播,是正世道人心之一助云”就可了解。《宣讲集要》的首卷载有“宣讲圣

^① 因为东大东洋文化研究所本中,有“随轩先生纪念图书”之印,且有“昭和拾五年三月七日服部纘寄赠”的补记印,所以一定是服部宇之吉博士的旧藏本。

本书附有“翰林院编修郭嵩焘”序文。自太平天国起事前(尤其是同治中兴期)起,出版有关宣讲的图书开始兴盛,本书与前述之《宣讲拾遗》皆为当时的出版物。郭嵩焘在太平天国末期前后是一个地方官(参见拙著《中国帮会史研究 红帮篇》330页);《宣讲集要》编纂前后,是一个拥有翰林院编修头衔的湖南出身的官僚。该书是由湖南宝庆的吴氏经元堂出版,因而拜托他写序。该书的出版是在光绪三十二年。郭在光绪末就已隐退,所以拜托他写序应是在同治末或光绪初、郭还做翰林院编修之时。

谕规则”。其内容如下所示：

引赞宾旁立云

大众肃静 今为宣讲圣谕，敦行仪礼，鸣金、击鼓。诸生虔诚排班、就位、跪，叩首、叩首三叩兴、亚跪，叩首叩首六叩兴、三跪、叩首叩首九叩兴。（三跪九叩头之礼）

诣 圣谕台前跪。

代读生恭读

世祖章皇帝

圣谕六训

读谕生云

第一训 孝顺父母 第二训 尊敬长上
第三训 和睦乡里 第四训 教训子孙
第五训 各安生理 第六训 毋作非为

引赞宾云

恭读

圣祖仁皇帝

圣谕广训十六条

读谕生云

第一条 敦孝弟以重人伦 第二条 笃宗族以昭雍睦

.....

(以下无 繁字)
第十一条 训子弟以禁非为 第十二条 息诬告以全善良

.....

第十五条 联保甲以弭盗贼 第十六条 解仇忿以重身命

引赞生云

恭诵

文昌帝君蕉窗十则

读谕生云

一戒淫行 二戒意恶……十广教化

引赞生云

恭诵

武圣帝君十二戒规

代读生云

一戒不孝父母 轻慢先灵者同罪

……………

十二戒唆人争讼 自好讼者同罪

引赞宾云

恭读

孚佑帝君家规定十则(以下之仪礼内容,略)

以下

灶王府君训男子六戒(仪礼内容、与文昌、武圣戒规则之仪礼内容相同)

灶王府君训女子六戒(“)

灶王府君新谕十条(“)

宣讲坛规十条(“)

以上内容中,自文昌帝以下至灶王府君诸神明的戒规则,几乎都是清初以来中国社会中乡绅士人、农、工、商、大众的同善结社所乩示的训诫类,其实质内容就是同善结社所意识到的托于神明的社会规范、戒规,其意义与善书的感应篇、阴鹭篇、觉世经等内容相同。其中规定,与神明的戒规训并列的宣讲时官、绅、士、庶民应遵守的坛规,也要与神明的训谕同样进行恭诵、读谕。因为宣讲是圣谕宣讲,所以在圣谕六条、圣谕十六条之外,加上神明的训谕,一直到乾隆时代都是不可能的事情。这表示,《宣讲集要》记述了乾隆以后直至康熙时代的圣谕(十六条)、圣谕广训宣讲的形式之外,增加诸神明的戒规时的清末宣讲之仪。并且,《宣讲集要》卷一五中谈及圣谕十六条中提倡排除左道异端、破迷,记载了七十

余成为醒世格言的儒、佛、道三教之文献。其中与上述文昌帝君、武圣帝君、吕祖孚佑帝君等道教神明有关系的文献中，有如下内容。并且，在圣武帝君、圣武帝君关系的文献中，甚至还包含了清末所创作的关帝明圣经关系的文献。

文昌帝君劝孝文、桂官杨仙劝孝文、

文昌帝君遏欲文、文帝劝世歌

武圣帝君谕、关圣帝君训世篇、

古佛应验明圣经*（有关《关帝明圣经》）

吕祖叹世词八首、孚佑帝君谕、

吕祖叹世歌、吕祖延寿育子歌

*《武帝桃园经》的经名之侧，刻有“汉寿亭侯印图”，在其下有“书超升帖式于右上加

□ 太上元始超升

用超升帖九十张诵经九卷一九二九

三九四九、不拘幽冥得遂福荫靡涯矣”

的记载。道光以后，刊印了数种明圣经，《古佛应验明圣经》亦是其中之一。拙藏本中，《武帝明圣经》（光绪^{（一七年）}辛卯重镌，古经阁藏版）在形式上，与其很相似。据说，作为真经的善本，在《武帝明圣经》的正文中有《关圣帝君应验桃园明圣经》。另外，“同治丁卯年（六年）重镌”的《关圣帝君忠孝经》正文开头的经名，变成了“古佛应验桃园忠孝经”。

《宣讲集要》卷一一、卷一三，是宣讲之时为圣谕十六条演讲所引用的古今故事案件传说集。这其中可以看出如上所示的针对道教及佛教神明与佛的三教合一的民间信仰。这一点，在《宣讲拾遗》中更明显。《宣讲拾遗》中，将上述《集要》宣讲之时，与圣谕广训十六条被恭诵的民众道教诸神明之训谕，同《集要》一道加以记载。并且，劝善惩恶的故事传



“圣谕六训”(《宣讲拾遗》著者藏)

说,不是按《集要》的圣谕十六条各条,而是按照圣谕广训各条加以分类采集的。在《宣讲拾遗》的开头,有用大字刻记的“圣谕六训”(明太祖之六谕)的龙牌图。见于有关续六训各条的故事传说中的民间宗教之神明及佛、菩萨中,可发现如下所举例之信仰的客体。

51 玉皇(爷)、上天爷(上天、上帝)、老天爷(天公)、城隍、关帝(爷)(关圣帝君)、吕祖(孚佑帝君)、东岳(庙)、土地(神)、灶君、阿弥陀佛、观音大士、地藏王、阎王(爷)、十殿(十王)、冥王爷阴司、冥府。

经典、善书中,能见到金刚经、感应篇、阴鹭文、关帝觉世经、关帝忠孝经等。《宣讲拾遗》就不用说了,《宣讲集要》所采集的故事传说中的道、佛方面的神明信仰,是康熙、雍正、乾隆时代的《圣谕衍义》本所见不到的。并且,这些民众宗教信仰中的诸神,是三教

归儒的民众宗教(民众道教)的诸神,而非《圣谕广训》第七条“黜异端以崇正学”中所记述的“白莲、闻香等教”及西洋“天主教”等“左道”^①、“不经”、“异端”之教的诸神,是与正教正学合一的民众道教的诸神。可以认为,如此,非左道、非异端的民众儒佛道的诸神,成了进入圣谕宣讲的契机,与为了让以民众教化为目的的宣讲得到民众的充分理解,重视政教的民众信仰。以实心力行宣讲之仪的官僚、乡绅、士人为主要成员的文昌会、感应篇等善书讲读、奉行之会及善书实践的同善结社(这类结社清代较多),对这些政教的民众信仰的诸神进行祭祀仪礼有关。关于清朝所重视的感应篇等善书讲读、实践之会,虽将在后章论述,但可以认为,宗教结社之的神明训谕与圣谕一起,在宣讲时被宣诵一事,恐怕是从道光前后才开始的。

三 《宣讲集要》与圣谕十六条

圣谕宣讲在顺治帝的“新六谕”颁行之后,伴随着康熙帝的圣谕十六条、雍正帝圣谕广训的颁行,宣讲当中,以有关圣谕十六条的宣讲为主。⁵² 不过,在《宣讲集要》的“宣讲规则”中,如上所述,首先要宣读世祖章皇帝(顺治帝)的圣谕六训。接着,宣读“圣祖仁皇帝(康熙帝)的圣谕十六条”。并且,圣祖仁皇帝(康熙帝)的圣谕十六条和世宗宪皇帝(雍正帝)的圣谕广训被合在一起加以记载。圣谕六训的文字,不是顺治帝新六谕(恭敬、无作)的文字,而是用与明太祖六谕(尊敬、毋作)同样的文字加以记载。顺治帝的六谕,在《宣讲集要》所引用的“钦定学政全书讲约事例”中,记载着钦定六谕文“孝顺父母、恭敬长上、和睦乡里、教训子孙、各安生理、无作非为”。顺治帝时代以后,实际上新六谕的文字沿用至何时并

^①《六谕衍义》的“毋作非为”条中,就已批判了“左道惑众”,并记载“圣贤教人惻隐、佛祖教人慈悲、神仙教人阴鸷、儒释道三教总是善念一路”。

不清楚。在雍正帝的圣谕广训第十一条“训子弟以禁非为”中,引用了有“孝顺父母、尊敬长上”的明太祖六谕之文字的句子,所以到雍正帝的时候,已变成认可明六谕的文言,而非新六谕。王又朴的《讲解圣谕广训》中,也是引用的明之六谕。因而,《宣讲集要》的宣讲圣谕规则中所读谕的“圣谕六训”文句,如明六谕相似,是无疑的。虽有学者认为是误抄,但并非如此。另外,《宣讲集要》卷首(二十八b)龙牌图所记载的圣谕六训、圣谕十六条的圣谕六训文句,如次页所图示,也与明之六谕相同。

《宣讲集要》中归纳的宣讲之仪,如上所述,虽按照宣讲圣谕规则进行了圣谕六训和圣谕广训十六条的读诵,但在进行以人民教化为目的的圣谕宣讲之时,关于演讲中所述及的古今故事,按照圣谕十六条的各条分别加以采集,收录在《宣讲集要》卷一一至卷一四中。因为康熙、雍正以来,宣讲是以圣谕十六条为中心进行的,结果就以此为准则了。并且,在《宣讲集要》卷首的凡例中,开释了编纂方针:“圣谕计二十二条(将六训与十六条合起来共二十二条);圣谕六训之仪,皆收于广训十六条当中。按照十六条各条所分别采集的故事案件当中,依六训各训分别采集的故事案件分成同似之类载入。”

53

圣谕六训	圣谕十六条
第一训 孝顺父母	敦孝弟以重人伦
第二训 尊敬长上	笃宗族以昭雍睦
第三训 和睦乡里	和乡党以为争讼
第四训 教训子孙	重农桑以足衣食
第五训 各安生理	尚节俭以惜财用
第六训 毋作非为	隆学校以端士习
	讲法律以儆愚顽
	务本业以定民志
	息诬靠以全善良
	完钱粮以省催科
	联保甲以弭盗贼
	解仇忿以重身命

第一训 孝顺父母	敦孝弟以重人伦	笃宗族以昭雍睦
第二训 尊敬长上	和乡党以为争讼	重农桑以足衣食
第三训 和睦乡里	尚节俭以惜财用	隆学校以端士习
第四训 教训子孙	黜异端以崇正学	讲法律以儆愚顽
第五训 各安生理	明礼让以厚风俗	务本业以定民志
第六训 毋作非为	训子弟以禁非为	息诬靠以全善良
	诫匿逃以免株连	完钱粮以省催科
	联保甲以弭盗贼	解仇忿以重身命

《宣讲集要》与《宣讲拾遗》，都是编集于太平天国前后的宣讲方面文献的代表著作。并且，如上所述，与《拾遗》相比，《集要》是具有更正式形式的宣讲方面的文献；与《集要》相比，《拾遗》是更具民间形式的宣讲文献。不过，虽然称作《拾遗》，但却是以宣讲的本意即圣人之世的民众教化为目的的圣谕宣讲，是基于正教正学、排除左道邪教的清末宣讲方面的文献。集要型的宣讲中，在宣读圣谕时，六训与十六条皆在宣读之列，但实际的圣谕演义则依十六条进行，其中编入了基于六训的演义；与此相对，拾遗型的实际进行的圣谕演义则是依照六训（六谕），基于十六条的演义则被编入了六谕的演义当中。《宣讲拾遗》卷五“第五，训各安生理的故事证鉴”“毁谤遭谴”一项中有：

万岁（皇帝）爷颁圣谕，天下景仰，敦孝弟重人伦，扶持纲常……讲圣谕，必须官长，那有个为百姓敢讲王章……每讲罢十六条……

在关于六谕的“各安生理”的故事传说“毁谤遭谴”中，列出了圣谕十六条。同样，在《拾遗》卷五的故事证鉴“南柯大梦”的传说中，使用了“黜异端崇正学”（圣谕十六条的第七条）的文句。《拾遗》虽是分为“六谕”各条而采集编纂的，但其中不断出现的“万岁爷”是清的皇帝，“圣谕”指清的皇帝颁行的圣谕广训十六条，这一点是很清楚的。

四 《宣讲集要》与《宣讲引证》的编辑

《宣讲集要》的刻刊者，如上所述，是湖南省宝庆府的吴氏经元堂。宝庆府（今湖南邵阳）是从广西进入湖南，进而北上通过洞庭、长江，自广东广州府、韶州府经湖南南部（郴、桂两州、永州府）进入宝庆府，进而通往西部四川、贵州的交通要冲。明代，在永州府道州，编集了《道州乡约集》，成为遗留至今的少数明代乡约文献之一。进入清康熙时代，具有代表性的李来章关于乡约保甲制的著作，在广州府的连州连山县使用，该

地的东面是连着湖南的广东韶州府(曲江县)。从广东广州府到湖南南部各州府的地带,从明末到清代,就是实行乡约六谕演讲、圣谕十六条宣讲、遗留有相关文献的代表性地带。该地带中的湖南宝庆府的吴氏经元堂大概从太平天国末期开始到同治中兴期、光绪初就计划刻刊《宣讲集要》,这被认为是当然的事情。吴氏之主人吴莘民的识语中有迄今之坊刻“多讹、句读不清”之语,故详加校点,据此可知,吴氏大概不仅富裕,而且还是详知宣讲之礼,学识丰富,是与乡绅、士人的学问相应和的民间文化人。吴氏经元堂不是面向地方官主持的宣讲,而是作为面向民间宣讲共同体的模范书,才刊刻了这本《宣讲集要》。因而,在郭嵩涛这样的学者官僚的序中,各地民间宣讲的乡绅士人、耆老富裕阶层推荐这本书。在该书中,未发现为刊刻而广泛呼吁捐资者的材料,所以该书被认为是由

55 经元堂刊刻、委托同好赋予了诸位君子。

清末宣讲方面的著作中,名为《宣讲引证》的图书,藏于东京大学东洋文化研究所。本书在上述《宣讲集要》的内容之外,再加上至清末同治时期圣谕宣讲方面的年表及自清初至清末的《圣谕广训》注解、演义书的书目,是一帙十册十三卷的大册子。《圣谕广训》的注解引证部分,自卷二至卷三。本书在表记中有刻版为“藩署”所藏,很显然是地方官厅的出版物。本书卷末的“宣讲引证”跋(光绪元年)的作者,是宣讲生戴奎。卷七(上)中有“闽县学廩生薛向忠对校、刑部奉天司主事吴宣玠校正、宣讲生戴奎编辑”,所以戴奎应是闽县或福州府的学校(县学、府学)生员。另外,闽县是福州省城,又是福州府治,这本书的刻版为藩署所藏,所以我认为应是福建省布政司(或为福州府治)的藏版。对这本书进行编辑、对校、校正的人,就是福建省及其福州府的官僚、府学及府下闽县、长乐等县的县学的前任或福州府的乡绅、士人。这其中,一个民间的知识分子及富裕的民间文化人也没有,这与《宣讲集要》不同。下面开示《宣讲引证》的校正者、校对者和校录者及编辑戴奎的名单。

宣讲引证

校正

内阁中书 杨铭

翰林院编修 潘炳年

翰林院庶吉士 王崧辰

56

翰林院庶吉士 陈崧龄

吏部主事 沈咏彤

员外郎 户部江南司主事 郑福臻

兵部主事 何嵩祺

刑部奉天司主事 吴宣玘

工部员外郎 陈钦铭

知府 銜前江西宁都直隶州知州 陈乔荣

同知 銜前浙江总捕分府 高福康

四品 銜湖北即用知县 马逢亨

大挑江西试用知县 陈拱□ * 大挑 = 举人、试用知县

大挑山西试用知县 林齐璇

六品 銜孝廉方正署延平府学教授 余庚勋

候选教谕 郑 馨

总覆校(二名略)

校对

六部学习员外郎 林涸淑

湖南候补知府 王卿云

候选同知 刘忱



候选同知 刘忻
寿宁县学教谕 谢鼎
中书衙前署嘉义县学教谕 许文璧
五品衙大挑二等前署诏安县学教谕 廖骥
前署南平县学教谕 齐履仁
举人 林启
举人 何春林
候选训导优贡生 陈珙
候选训导优贡生 谢铭勋
福州府治闽县学廩生 薛尚忠
闽县学廩生 黄连璧
福州府长乐县学廩生 陈祖乾
长乐县学附生 李鸿琛
校录
监生 黄振昌
宣讲生 彭奎
宣讲生 刘齐棠
宣讲生 朱维藩
五品衙 李瑞春
五品衙贤裔生 陈永瑞
职员 吴道楼
编辑
宣讲生 戴奎

校正者都是官僚。校对者是官僚与士人。校录者中虽有相当于五品官衔的人,但基本上是士人;其中的宣讲生,与编辑者戴奎(宣讲生)同样,都是福州府治下闽县县学的生员。校对者中,有寿宁县学的教谕谢鼎的名字。寿宁县位于福建省与浙江省交界的福宁府西北部,福宁府南邻福

州府。作为福建省城福州府治下的闽县学校的宣讲书编辑之事,经常得到以福建福州府为中心的、福建各府下各县的学校有关官僚、士子的配合。另外,在校对者中,有闽县县学的廪生薛尚忠与黄连璧二人的名字,有福州府长乐县县学的廪生陈祖乾与附生李鸿琛二人的名字。对于省内中心的府治、县治的学校之工作,省内各府、各县的生员会予以配合,这从像《宣讲拾遗》这样的更加民众化的宣讲书编辑流布的情形中也能看出。

五 《宣讲拾遗》的出版经理人及捐书捐资者

59

建议《宣讲拾遗》付印的士人,是可见于如下这些卷末的“西安省经理人”名单的士人及商、工等富裕者们。所说的西安省即陕西省。清代,咸宁县、长安县与西安府治同属一地,在西安府(咸宁县)有省城。意思是说陕西省城所在的西安府经理人。

二曲宣化韦道人	澄邑讲生张玉贵	青门李炳堃
咸宁讲生梁世瑞	渭南讲生李成德	华州马成义
同州府学屈逢知	蓝田讲生王顺诚	长安张彦喜
西安省经理人	前湖北孔塋司巡检闰	灏
咸宁府学李映斗	临潼 丁俊升	临晋王创禄
长安讲生李荫堂	咸宁武生强佐清	澄城和新兴
咸宁讲生胡学振	猗氏木匠王普征	长安高炳寅

上述经理人名单中央所记的闰灏,由于写明是前湖北孔塋镇司巡检,因而可以认为他是陕西出身的地方警察官僚。除二曲宣化(今河北)的韦道人与猗氏(今山西蒲州府猗氏县)的木匠王普征之外,皆为生员。讲生虽有六人,但他们既是生员又是宣讲生。咸宁府学李映斗写了《宣讲拾遗》序。所谓咸宁府学,是指位于咸宁县的西安府学,李映斗是西安府学生员。府学生员除李映斗之外,还有陕西、同州府学生员曲逢知。

60

同州府在西安以东,经潼关与河南省以黄河为界,与山西省蒲州府相邻。咸宁府学李映斗、咸宁讲生梁世瑞、长安(县)讲生李荫堂、咸宁(县)讲生胡学振、渭南(县)讲生李成德、蓝田(县)讲生王顺诚、临潼(县)丁俊升、咸宁(县)武生强佐清、青门(长安城的东南门)李炳筮、长安(县)张彦喜、长安(县)高炳寅,乃生员或相当于生员,皆陕西、西安府籍。同州府学屈逢知、澄邑(同州府澄城县)讲生张玉贵、华州(同州府华州)马成义、澄城(同州府澄城县)和新兴,乃生员或相当于生员,皆是陕西、同州府籍。在经纪人当中,在上述的陕西西安府籍、同州府籍之外,临晋(山西、蒲州府、临晋县)王创禄、猗氏(山西、蒲州府猗氏县)木匠王普征,乃山西蒲州府籍。蒲州府临晋县的王创禄也许是商人。上述之外,还有河北籍的二曲宣化(县)韦道人。河北宣化乃交通军事要冲,从那里来的韦道人即便作为与道教有关之人,也还是一个或许与运输流通经济有瓜葛甚至与宣讲有些许关系的人。山西蒲州府的木匠王普征,是与解池盐的流通运输或木材的流通运输方面有关的蒲州府人,也是与西安府的宣讲有关系的人物。可以认为,河北及山西的人与西安府的宣讲有瓜葛,是与下述《宣讲拾遗》的捐书、捐资人中,山西籍及甘肃籍的人尤其是山西籍的人较醒目有关系。

《宣讲拾遗》的刊刻寄希望于众善,并劝募集资,此事由卷末光绪十年张雨田所写的跋中亦可了解。跋文的后记中写道,由于是书原本“开列捐资几及千人,今不能备载,故仅登经理首事诸公姓氏以志”,所以收录的是前面提到的“西安经理人”名单。《宣讲拾遗》出版之后,作为有关宣讲的善书,附录了捐书敬送的为善之人的名单。在

61 “西安经理人”表的开头,有作为敬送者“光绪拾陆年绛州稷山县管森茂敬送壹伯本”的刻记,在西安经理人表的后面,开列了下面这些捐书人:

梁世瑞 捐书叁拾部	西安洪顺堂强珥璐捐书卅部
蒲城刘克俭捐书壹百部	咸阳俗子捐书拾部

长安李荫堂捐书拾部	甘肃王合源捐书叁拾部
华州马无力祈母康健捐书十部	张志道捐书拾部
吏部候选按察司经历	夏邑柴功阁捐书陆拾部
山西太原省王季冬捐书拾部	长安李乔氏捐书贰十部
蓝田张永清捐书拾部	安邑郭月昌捐书拾部
华州吕长太捐书拾部	长安孟春昌捐书拾部
咸宁刘永吉捐书拾部	临潼张明福捐书拾部

上述捐书中，梁世瑞与前面所述之陕西省经理人中的咸宁讲生梁世瑞为同一人，长安李荫堂与经理人中的长安讲生李荫堂为同一人。华州马无力与经理人中的华州马成义、西安洪顺堂强珽璐与经理人中的咸宁武生强佐清也许同族。似可认为，经理人与捐书人在陕西的宣讲（民间）中，具有相同的社会意义。并且，在捐书人名单中很醒目的是，山西籍的人与当地的陕西（西安）省籍人相比，数量虽然不多，但每个人的捐书数却可与其相抗衡。山西籍的人中，“绛州谡山县管森茂敬送壹佰本”，“吏部候选按察司经历、夏邑柴功阁捐书陆拾部”，“安邑郭月昌捐书拾部”。这当中，只有夏邑（山西、解州、夏县）、柴功阁因为有吏部候选按察司经历的头衔，所以是官僚。其出身地是解州夏邑，此地乃有名的解州盐生产地区。“安邑郭月昌捐书拾部”的郭月昌也是解州安邑县出身，是解州盐生产地区。打头的管森茂的出身地是绛州谡山县，绛州是解州北邻的一个州，谡山县面临汾水，与黄河南下游的重要交通运输路相连。以西安为中心的宣讲活动、《宣讲拾遗》捐书的善众集团中的山西南部地方出身的人，大概是与河东解池盐中心的交通运输经济有关系的人。在捐书中，“甘肃王合源捐书叁拾部”。王合源大概也是因为与运输流通经济的关系，才加入了西安的宣讲集团的。

如上所述，刊印《宣讲拾遗》、捐资捐书的集团，是陕西出身的乡绅（前湖北孔垅镇司巡检、闰灏）和众多的士人（生员）及因捐资捐书善行而被视为生员的民间人士；在民间人士当中，很明显也有山西、甘肃出身的

富裕之人。这个集团是由乡绅、士人及工商富裕阶层组成的地域民间的宣讲共同体。并且,在《宣讲拾遗》的劝善故事传说中,包含了作为善行进行奉持感应篇等善书及捐施善书、经卷等从而得到好报的内容。就是捐资捐书《宣讲拾遗》的做法,与捐资捐书善书具有相同的意义。

六 民间的宣讲

如上所述,《宣讲拾遗》是说明由乡绅、士人及工商富裕阶层组成的民间宣讲共同体所进行的宣讲之仪的文献。是与作为清朝的人民教化政策的圣谕宣讲,即在地方官的指导下,当地的乡绅、士人、耆老富裕阶层合作开展的官设的宣讲之仪不同的民间宣讲。《宣讲拾遗》记述,宣讲之时,在恭诵圣谕六言、圣谕十六条之后,恭读民众道教的神明、文昌帝君、武圣帝君、孚佑帝君(吕祖)等的训谕。清朝在开展作为人民教化政策的圣谕十六条的宣讲同时,重视善书的代表《太上感应篇》,甚至将其译成满文,以此来致力于满、汉(军、民)人民的教化。与清朝的重视感应篇政策相对应,如后章所述,以官僚、乡绅、士人及当地的耆老为中心,初时是用感应篇、阴鹭文,从乾隆时期开始,以感应篇、阴鹭文、觉世经这些后来的所谓“三圣经”为中心开展善书活动的集团、结社运动兴盛起来。出现在圣谕宣讲之仪中的文昌帝君等民众道教的神明,是出现在开展感应篇等善书奉行的官僚、乡绅、士人及耆老的集团结社中的主要的神灵。如《宣讲集要》等所记述,在圣谕宣讲之仪中,民众道教的诸神明的训谕与圣谕十六条一起被恭诵,其结果,作为清朝的人民教化政策的官民一体的圣谕宣讲,成了包括由开展善书奉行的官僚、乡绅、士人等组成的民众道教结社的一种宣讲制度。据推测为乾隆后期所著《感应篇直讲》的“讲法六条”、“增订讲法七条”的记述可知,讲感应篇会所开展的善书讲读,是模仿“宣讲法”而进行的。“直讲”这个词,意为用白话简单易懂地讲给民众听。对讲感应篇会所宣讲的感应篇的记述,各语句逐句真正用

白话加以讲述的故事传说,属于后面所要论述的《太上感应篇》等记述的劝善故事传说类型。就连《感应篇直讲》本文,也是在夹注中简单地引用了故事。另外,“善书”原本就不仅只讲述民众道德目,而是引用民众易于理解的劝善故事传说,对民众进行劝善。其代表性的善书,是明末颜茂猷的《迪吉录》。善书奉行之会与宣讲集会相同的形式,当出现在此种民众道教的善书奉行结社中的神灵是政教信仰的客体即太上老君、文昌帝君、关圣帝君等时,它就被拉进了清朝正式的宣讲中。可以认为,见于《宣讲要集》中的宣讲之仪规则的整合,是从乾隆末期前后自然固定下来的。

作为清朝教化政策的宣讲的最民众的类型,若举《宣讲拾遗》的话,⁶⁴在《宣讲拾遗》的卷首部分即若去除宣讲的制度仪例的一面,就成了分成六条的拥有劝善惩恶意味的故事案件传说集。这样的故事案件传说集,自清末至现代中国,作为拥有“宣讲”之名的一种善书而印刷流通。清末以后,《宣讲大全》(大正大学枣溪文库中有《最新宣讲大全最好听》八卷八册本)自善书书肆而出。这是本以劝善为目的的故事传说集,它汇集了民间的宣讲中所说书人所讲的故事传说。这样的劝善惩恶故事传说集,是与继承了唐、宋以来的“俗讲”(变文)、说经传统的明清民间的说书、说书人的故事传说集相对应的。关于佛教俗讲的流变,道端良秀博士在其《中国佛教史》(第160页)中用照片显示:在清代(末),出现了竖着“相国寺、宣讲广化社”的旗帜、开展附属于寺院的街头宣讲结社(社会)。在清末,佛教的俗讲也被称作宣讲。宣讲与宣卷之间,虽有相通的东西,但却是不一样的。明末(表示)宗教结社宝卷宣读(诵)意思的宣卷与将圣谕圣训的宣读与演讲合在一起的宣讲并不一样,这是很清楚的。不过,宣卷中出现了与引用劝善、因果报应的故事并加上讲解的宣讲相同的东西,尤其是在清朝末期出现了宝卷本身成了事件、现象的故事集,这样的宝卷与民间的说书人的故事集相似。

关于清代圣谕广训的宣讲与其民间化的问题,有王尔敏教授^①的出色考论。王教授首先记述了《圣谕广训》颁行的情形(已在注记中的一、二个地方提到),然后论述“自 1807 年基督教士马礼逊(Robert Morrison)来华起,1815 年米纶(William Milne)东来,1817 年翻译了《圣谕广训》^②,得以了解中国的宣讲习惯。那以后教士的传教,多采取在街头露天的宣讲形式”。接受王教授的上述见解,可以解释为:太平天国的“讲道理”也同样是受到了作为清廷的圣谕广训宣讲与民众道教经典善书的讲解奉行之习惯影响的产物。

虽然王尔敏教授将论文的题目命名为《民间之宣讲拾遗》,但他所讲的“宣讲拾遗”似乎与我在前面所记述的册子中的《宣讲拾遗》并不一样。也就是说,它有别于“圣谕宣讲”,是打着“宣讲拾遗”的旗号、用两广地区的所谓木鱼书中的因果报应故事进行宣讲。木鱼书是有关发生在各地的故事的故事集,王教授认为,惠州地方的故事集木鱼书《惠阳福报》(鹅湖居士著,光绪十三年九月刊)是打着“宣讲拾遗”的旗号进行宣讲的教材集。像广东惠州府地区的木鱼书《惠阳福报》这样的劝善故事传说集,在华北是否有,目前尚不清楚。虽没有显示像《宣讲拾遗》中的劝善故事传说集这样的民间说书人在宣讲时所引用的故事传说集、像木鱼书那样的书在华北存在过的资料,但作为比木鱼书更加接近正式的宣讲的民间型的东 西,可以举出上述的《宣讲拾遗》。

① 王尔敏教授《清廷〈圣谕广训〉之颁行及民间之宣讲拾遗》(中央研究院近代史研究所集刊)第 22 期下册,中华民国八十二年六月刊。

② 《圣谕广训》译成欧洲语之事,鱼返善雄教授在二战中期已进行了详细的论述。“(最)最初将这本书翻译出版的,是驻马六甲的新教传教士威廉阿姆·米纶,1815 年岁暮,在马六甲翻译完后,由伦敦出版。”(“The Sacred edict, containing sixteen maxims of the Emperor Kang-He, amplified by his son, the Emperor Yoong-Ching; together with a paraphrase on the whole by a mandarin. Tr. From the Chinese original and illustrated with notes.”)……译者米纶述其经过:“同为传教士的罗伯特·莫里逊告诉我之后,我读了这本书,认为是了解支那人的一个很好的资料,所以就出于良心提笔翻译了这本书。”……(鱼返善雄《康熙皇帝遗训》编者跋,第 4 页)。

附 关于《救生船》的重刻

乾隆末期以后,在乡绅、士人、地主、富商当中,有在文昌帝君、武圣帝君的信仰之下,借助与上述《宣讲集要》卷首“宣讲圣谕规则”几乎相同的仪式,首先诵读“武圣帝君坛规十条”,然后进行“圣谕”六言、十六条及“文昌帝君蕉窗十则”“孚佑帝君家规十则”“灶君夫子、男子六戒女子六戒”“灶君夫子新谕十条”等的宣讲结社。在这种结社所编写的善书中,有《救生船》。因为这种结社认为“梓潼帝君训世之心,名曰救生船”,所以《救生船》是关于文昌(梓潼)帝君的善书。济颠禅师的乱示中有“由于该救生船做于楚蜀,木版存于楚蜀,故其流传不广。如在燕赵之间(北京等66地区)加以重刻,以善事带起世风,将会功德无量”(同治甲戌[十三年],济颠禅师劝化重刻疏、乱示抄),诸信士对此加以响应,一齐捐款,翌年即光绪元年北京出了重刻版。《救生船》卷二同治二年的“武帝命序”中,有“斯世五伦五常孝弟忠信礼义廉耻之八德皆残灭,将要坠落苦海。幸而此处有神圣仙佛怜此陷溺,创作了以五伦五常为舵橹,以孝弟忠信为桨,以礼义廉耻为棹的《救生船》,欲拯救将坠落苦海之辈”。另外,卷一同治二年的“文帝命序”中,有“方今天下溺矣……痴迷者又从井而共陷,谁为思患豫防、障狂澜而出诸苦海耶?幸得神圣(仙佛)垂悲悯之情,视人之溺如己之溺,历年月而作《救生船》,欲救人之溺。览是书者,可避四关之汨、不迷酒船花船,溯八德之流而上”。同治二年,是太平天国破灭的前一年。由于是在这种国内形势下,为了拯救世人而创作了《救生船》,所以救生船的成书,与上述两序同样,似都是同治之初。进而,据上述两序可知,《救生船》是在文昌帝君、武圣帝君信仰之下的传统的儒教道德、五伦五常与明清时代^①士子学校教育的基本规范,是提倡作为官

① 参见本书上卷第一章。

僚、士人的民治上的基本道德的孝弟忠信礼义廉耻之八德的善书。

在长江流域,为救济遭受水灾者,有康熙十五年^①设置于湖北省宜昌府的“救生船”及康熙二十二年设置于江西省南昌府的“救生会”。“救生船”的设置,是儒学的实学实政的精神作为清朝的具体政策之一得以实现的结果,作为它实际发挥机能的社会组织,有像以乡绅、士人、富裕耆老阶层为主的被称作“救生会”这样的合作体组织。我认为,受到“救生船”“救生会”名称的启发,善书的名称变成了《救生船》。善书《救生船》,与以乡绅、士人为主的文昌帝君、武圣帝君、孚佑帝君等信仰的宗教结社
67 相同,是由同善的合作体所创作的。据说善书《救生船》原本由楚蜀所创作(同治初),不过由于湖广、四川皆面临救济水灾的问题,似可认为从清初起就有了“救生会”这样的团体。因而,我认为,善书《救生船》原本由楚蜀所创作是有一定意义的。

善书《救生船》的成书是在同治之初,不过看起来,一直到成书之前,这种宗教结社在上述宣讲坛中为成书进行了不懈的努力。卷二开头的咸丰辛酉年(十一年)乱示的武圣帝君序中记述:“自庚子以来(道光庚子、二十年),坛开千余处,书成数百种……浩劫已成,颓波既倒……庚申岁(咸丰十年),诸子复联疏考校,固请坛名,坚愿成书云云。”另外,卷四开头的同治元年乱示的“孚佑帝君序”中也记述:“自庚子开化,武圣督其事吾与群仙等佐之……劫难愈逼……”所说的庚子之年,是道光二十年(1840年)即鸦片战争之年。鸦片战争以后,自道光三十年末起,太平天国十五年战乱开始,的确是浩劫(劫难)已成(愈逼)的时代。国家内外艰难之时,各地出现了由乡绅士人及民间的耆老阶层开展的复兴善书运动。善书《救生船》的成书,也可谓是此时善书运动复兴的一个现象。并且,如上所述,以同治末“济颠禅师劝化重刻疏”的乱示为契机,翌年光绪

^① 森田教授《关于救生船》(《史学研究》六十六,1957年)。夫马进教授《善会、善堂的活动》(京都大学人文科学研究所《明清时代的政治与社会》1983年3月)。

元年《救生船》^①重刻第一版、光绪丙子(二年)季秋的《救生船》重刻第二版刊行。光绪元年版的卷末,有“附、列助梓芳名于左”,开列了捐助刊印者的姓名;光绪二年版卷末,有“附、列印送芳名”,开列了众多印送者的姓名;光绪二年版卷末所开列的印送者姓名下相应的印送部数,计有二千九百部以上,印送者以京师地区为主,亦涉及广西、山西的官僚与善堂等。

^① 光绪元年版,窪德忠教授藏。光绪二年版,大正大学枣溪文库藏。

一 关于清言

可以看出,作为清朝的人民教化政策的圣谕宣讲,在官僚(地方官)的指导下,通过乡绅、士人、耆老阶层的配合而取得了成果;在清朝的后半期,圣谕宣讲变得与乡绅、士人、耆老阶层所奉行的民间讲善书会(民间的善书奉行集团)一体化了;并且,在清末与官方的圣谕宣讲分离,由以民间的乡绅、士人、耆老富裕阶层为干部的宣讲集会及下级读书人、说书人开展了演说劝善故事传说的民间宣讲。在圣谕宣讲中发挥了作用的官僚、乡绅、士人的学问,是科举制下的儒教儒学。我们可以想象明末清初以来、儒学者在善书的制作及流通中是如何发挥作用的。清代善书的盛行,在很大程度上是依靠作为儒学者的乡绅、士人的力量。

在明末的乡绅、大地主、富商的本富、末富(奸富)经济支配体制下,乡绅、士人、知识分子被划分为几个在政治方面、社会方面显示了不同的对应方式的集团。(1) 作为清议派官僚、批判内阁派官僚,批判、对抗翼虎般的阉党、乡绅统治的东林、复社的朱子学系乡绅、士人阶层。在复社

活跃之前,王阳明就已经批判宦官的异端政治,他通过对作为官僚儒学的身体力行的实践来批判朱子学,形成了王学(明学)。作为朱、王学官僚、实践儒学的实学实政派中,可举出吕新吾。(2)属于袁黄及王学左派集团的乡绅、士人阶层、三教合一(归儒)派。(3)是虽获得本富、未富之利却舍弃举业的士人阶层、三教兼修派、市隐吏隐的士人阶层。(4)是明末的经世致用(儒学是经世济民)之学及清代考证学的学者们。相对于(4)的士人阶层是市隐的,(4)的学者们在社会方面是与(1)的集团属于同类,是在与欧洲文化的交流(相互影响)中,可以与欧洲的近代相对应的知识分子。明清的善书,以(2)的集团为中心,与(1)的集团有关系,与(3)的集团也有关联。

(3)的集团是所谓“清言”的作者们。关于“清言”,早在明治日本就有龟谷行^①的《清言》。龟谷省轩是明治时代优秀的明代三教思想研究者,他论述明末三教兼修的陈继儒、屠隆、洪自诚等采集三教之精华所编著的图书而写就了《清言》。“清言”之名,可以认为是因为屠隆的著书中有关于清言的内容,从龟谷所著《清言》引的解说来看,也可以认为是从六朝“清谈”的传统在明末被活用于被称作清言的编著书类中这一意思而来。《清言》引中论述:“清谈的传统,因宋儒谈论理义排斥佛老而断绝,至明之陈眉公、洪还初等时,采佛老之精华而复兴。它因出现了屠纬真、李长卿等最优秀的人物而兴盛,以单词双句砭世醒人。”龟谷对六朝清谈与明末清言所做的对比可谓卓见。久保天随^②继承龟谷的研究认为,明代思想界虽全面停滞,但卓伟之士不满当代之风潮,隐居高踏,以超俗的谈理聊以自慰。这种风潮流行,“近时我邦人”(指龟谷)将其命名为清言,进而将清谈与清言做了如下区别。他认为:相对于清谈的单纯地以口舌为之,清言则专门用笔;其议论的对

① 龟谷行(省轩):《清言》(明治三十二年十二月)。

② 久保天随:《菜根谭详解讲义》解题(明治四十三年)。

象,相对于彼仅限于老庄,此则以儒释道三教之调和为主,云云。久保天随所谓明代的思想界虽全面停滞,但卓伟之士不满当代之风潮云云,这种见解我不敢苟同。因为被与六朝的清谈进行对比的明末清言,在思想史、文化史上都只给了低于清谈的评价。久保所谓的卓伟之士,是将明末市隐的士人(知识分子)看作是理想的知识分子而得来的词。如久保先学所言,清言的著作者,皆是儒释道三教的调和主义者,而非袁黄、李贽、林兆恩那样的三教合一(归儒)主义者。在善书文化当中,与三教合一(归儒)主义的关系要深于三教调和主义。不过,屠隆等也是清言的作者,也参与了善书文化工作(参见上卷)。并且,清初清言方面的书籍《闻钟集》^①,可看作是与善书有关的清言。据《四库提要》可知,撰者劳大舆似为浙江人。据《闻钟集》三集的自序可知,作者乃虽在乡试中被举荐,但却在顺治戊戌(十五)榜中落榜的科举不第(山人般)的知识分子。《闻钟集》中所载的,皆是前人的格言懿行;其末尾的“儒门功过格”“当官功过格”,乃取自袁黄、颜光衷的旧本删补而成,其意在劝善规过,所提倡的皆是积德积福因因果报。也就是说,他是一个为下等人说法的人。与其说是清言,不如说它是一本三教兼修的下级士人的善书著作。

明末^②,所谓的山人,有自号的,也有被他人称之的,这样的一些人与此前相比尤其多。他们是一些隐民隐士,是以诗文为业、有书画雅趣的人物。他们实际的职业,是耕读、商贾、卖文、诗作等农、商、知识分子。明末的文人当中,有以举业制科得名利者和以习禅得名利者;举业不成功者当中,有以隐逸自居,所写诗作以山人号之者。因而,山人是在制科中失败的在野知识分子及庶民的例子较多,也有虽为官僚,但却享受在野之人或更进一步,享受山人般生活的人,他们被称作冠带山人或吏隐。

① 《四库全书总目提要》卷一三二《子部·杂家类存目九·闻钟集》。

② 铃木正氏:《明代山人考》(《清水博士追悼纪念明代史论丛》收)。

一方面^①，明末的山人中，在山居的真正山人之外，江浙地区尤其是城市经济的发达，出现了依靠末富利得而富裕了的知识分子，这些富裕的士人隐居于城市而成为市隐。作为富裕的市隐，他们不追逐物欲，而是采取山人般的生活态度，受到人们的尊敬。另一方面，山人的弊害也凸显出来。山人因文墨得以糊口，依托权门势家蓄积资财，过着贪欲豪奢的生活。李卓吾批评这样的山人是剽窃山人之名的人。他说，山人虽无任何学问知识，但却剽窃山人在当时的名望，依傍王公贵人之门，傲慢、贪财好色……武断健讼（《五杂俎》卷一三）。他们也被称为出游无籍之辈（《万历野获编》卷二三《山人名号》）、市井无赖。也就是说，随着城市经济的发展，聚集在都市中的无赖无籍之庶民依靠末富奸富的利得变得富裕，出现了自行剽窃山人名望的侠隐。拥有真正名望的山人，不应是这样造成山人之弊害的一类，所以，为社会所尊敬的山人，必须要不染权势名利。《菜根谭》中所说的“势利纷华，不近者为洁，虽近却不染者则更洁”等，或如前面所引文中所言之“一旦失身于市井之狙倭…”，显示的是这些在当时获得了名望的山人自我约束的情形。明末，与科举制相关联，上层的士大夫、知识阶级，在社会的意识当中被分为乡绅、士人这样两个阶层。一般来讲，山人是一些与士人阶层关系较密的人物。山人由以士人为中心的失意的乡绅及有余裕的庶民组成。明末山人、市隐的代表性人物，是处士陈继儒。在这些山人、市隐当中，不染权势名利、应获名望的民间知识分子是清言、清议之书的编著者。获得山人处士名望的人，是“不费钱功德例”中所表示的士人般的庶民道德的实践者。时誉、名望是由那种庶民的伦理所支撑的。

清言者是三教兼修之士，他们的清言、清议是基于庶民“大众”（不费钱功德例、大众）的社会意识之上的士人之声，是将从庶民的立场出发的社会规范表现于文章中，以此来训诫警世人与社会。

^① 铃木正氏：《明代山人考》（《清水博士追悼纪念明代史论丛》收）。

山人、市隐之士所编著的清言,虽展示了明末清初庶民文化的一面,但从明末清初的经世致用派儒学者的角度来看未获好评,从清代考证学的角度来看亦未被认可。

《四库提要》^①说,清言一书,《增订玉壶冰》二卷的解说中有“山人墨客莫盛于明之末年,割取清言以夸高致”。所谓割取“清言”以夸高致,并非是夸赞作为清言编著者的山人。据《四库提要》^②,代表性“清言”编著者、陈继儒所撰《珍珠船》四卷的解说中有“是书杂采小说家言凑集成编。而不著所出,既病冗杂,亦有讹舛。盖明人好剽袭(剽窃)前人之书而割裂之以掩其面目,万历以后往往皆然,继儒其尤著者也”。从其他的书物中杂采,不标明其出典,冗杂汇集,多有讹舛。作为明人的通病,好从前人的书物中剽窃,割裂其语句,自欺欺人。对陈继儒尤为严厉,说他是其中最明显的一位。此外,《提要》还用了将“清言”书的芜杂杜撰称之为“陈继儒之流”这样的说法。当然,对于王象晋的《清寤斋欣赏编》^③一卷等,虽是从明人的说部诸书中摭取集成的芜杂之作,但却具有清言本来之形式,所以说它“犹陈继儒诸人之习气也”。《四库全书总目提要·子部·杂家类》存目部中所载具有代表性的清言列于下。

陈继儒《狂夫之言三卷 续狂夫之言二卷》

“ 《安得长者言一卷》

“ 《岩栖幽事一卷》

“ 《读书十六观一卷》

(屠 隆《裘罗馆清言》)

毛元淳《寻乐编一卷》

彭汝让《木几冗谈一卷》

不明氏《山居代麈一卷》

①②③《四库全书总目提要》卷一三二《子部·杂家类存目九》。



王象晋《清斋斋欣赏编一卷》

闵元衡《增定玉壶冰二卷》

林有麟《法教佩珠二卷》

这些清言书,是将儒、释二教、儒、道(家)、释三教经书中警世醒人的语句割裂抄出,未注明其出典,不加以考证、类集而成的冗杂杜撰(从《四库提要》的角度看)。继承这些明末的清言,清初魏裔介所编的《佳言玉屑》^①一卷,是采自陈继儒《读书十六观》中的十六条、《安得长者言》中的四十二条、《岩栖幽事》中的二十九条、屠隆的《沙罗馆清言》中的四十六条及徐太室《归有园尘谈》中的十一条編集而成。清初,配合清朝人民教化政策的魏裔介从虽受到了明末经世致用派儒学者的批判,却在明末庶民社会中广为接受的清言书中,选集成为警世教训的语句所完成的作品,就是《佳言玉屑》。在明末广为流通的清言书中,未见《菜根谭》。因而,《四库提要》也没有采用。在明末的庶民社会,日用类书和接近说书、说书人的故事传说的短篇小说及陈继儒之流清言被接受并流通。即便同为清言,但《菜根谭》不符合明人的风尚。这可以说明,《菜根谭》是与陈继儒之流清言被站在清代考据学派角度的人批判为乃芜杂杜撰根本不在同一层次清言。《菜根谭》虽然在陈继儒之流清言大为流 77 行的明末庶民文化当中不受欢迎、被埋没了,反而却在江户中末期(文政年间)的日本很有名。

二 关于《菜根谭》

关于《菜根谭》^②的著者洪应明,战后逐渐了解了。著者洪应明,在日

① 《四库全书总目提要》卷一三二《子部·杂家类存目十》。

② 拙稿《关于菜根谭的著者》(《山崎先生退官纪念东洋史学论集》收、昭和四十二年十二月)。

本下卷中,关于《菜根谭》的清言内容及著者洪应明的人物像,订正了上述旧论文中的论旨。另外,上述论文印行之后,译著《菜根谭》(大型版、岩波文库25)的著者、今井宇三郎博士与我一起研究了内閣文库藏《仙佛奇踪》,有受教于博士之处。

本江户时代文政五年版《菜根谭》前、后集的开头有“还初道人洪自诚著”，清乾隆五十九年版及《八千卷楼书目》中出现了“洪应明”。久保天随的《菜根谭详解讲义》(明治四十三年刊)中有“洪应明，字自诚，号还初道人”，认为自诚与应明为同一人，并举洪应明著“《寂光境》、《仙佛奇迹》”加以说明。所说的“《寂光境》、《仙佛奇迹》”，由于寂光境乃《仙佛奇踪》的一部分，所以是笔误，但不管怎么说，是将自诚与应明看作同一个人。在所引山田孝道《菜根谭讲义》的绪言中所引的龟谷省轩的清言书目中，有“洪应明《菜根谭》”，这大概是由于清版《菜根谭》是洪应明所作的缘故吧。如此，一般是将洪自诚、洪应明看作同一人。鱼返善雄的《菜根谭》引用了《仙佛奇踪》，所以他大概知道洪自诚、洪应明乃同一个人这件事。

洪自诚应明在写《菜根谭》的同时，还编著了《仙佛奇踪》。^①《菜根谭》虽未载于《四库提要》当中，但《仙佛奇踪》却被收录在内。

《仙佛奇踪》四卷

78

明洪应明撰。应明字自诚，号还初道人，其里贯未详。该编成于万历壬寅。前二卷记仙事，后二卷记佛事。开头载自老子至张三丰六十三人之名，曰逍遥墟。其末附长生诠一卷。次再自西竺佛祖、释迦牟尼至般若多罗十九人，自中华佛祖菩提达摩至船子和尚四十二人，曰《寂光境》。其末附无生诀一卷。……

据上可以了解，洪应明是撰写了《仙佛奇踪》，亦通道教、佛教之学的所谓三教兼修之人。本书是明版传存、收于《喜咏轩丛书》中的还初道人著书两种中的刊本。该书万历壬寅(三十年、1602年)编著，收于万历三十五年正一教第五代天师张国祥奉万历帝之敕而作的《续道藏》中(槐上、槐下册，道藏1081—1082册)，缺少撰者洪应明之名。道藏本的内容由《消摇(逍遥)墟经》、《长生诠经》、《武生诀经》三部组成，缺少明版《仙佛奇踪》四部中的《寂光境》。道藏本《消摇(逍遥)墟经》卷第一首中虽

^①《四库全书总目提要》卷一四四《子部·小说家类存目二》。

收有引文,却缺少作者。不过,若与明版相比较的话,很明显,引文的作者是袁黄(了凡)。在道藏本的末尾,附有“大明万历三十五岁次丁未上元吉日正一嗣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”的后记。如此,从袁黄写了引文、并收录于道藏中来看,可知洪应明是个对道教尤其是神仙金丹派道教理解相当深的人。并且,洪的这些书,是属于为道教界所接受的内容范围。因而,之所以隐去引文的作者袁黄和这本书的作者洪应明的名字,是因为他们虽为三教兼修之士却不是道教各派的道士。

明版中,《长生诠》载有袁黄的题文,寂光境中附有真实居士冯梦祯的题文。甚至撰者洪应明自己的引文也附在《长生诠》、《无生诀》中。借助袁、黄两人的题文,还可了解洪应明具有道、佛两教的素养。另,长生论小引如下所示:

嗟夫群生谩谩,随化俱尽,芝兰与蒲艾齐蕃,琉璃与砒砢共损。俯仰绵邈,畴为长季,长季定而尽哉。阴符、洞真启其秘,参同、悟真诸篇衍其流。或还虚,或致静,或固炼三宝,或服饵九还,或采取为秘术,或导引为奇功。此其载在丹书者,尽人人殊嫌之分,虽无为近是。盖大道之精,窈窈冥冥,离形去智,归于自然。其为也,不以为之而以不为之也。啣流光而迈,石髓难逢,日抽古丹经读之,一切男女黄白之洗悉皆屏去,唯是静虚无为者录焉。虽偶睹一斑,未是全觉,顾搜沙见金,所称识得一,万事毕者非邪。有生熏修得是说而存之,希颜之坐忘,效萁之衷,回光内视,渐入希夷,金丹大叶具足是缓无何必尽取丹台秘录而枕藉之,乃称大还。

岁万历壬寅季冬朔还初道人洪应明书于秦淮小邸。

万历壬寅是万历三十年(1602年),附于《无生诀》的洪应明小引也同样是在万历壬寅年,因而可以认为,成了《长生诠》和《无生诀》各自附卷的《逍遥墟》、《寂光境》也创作于万历壬寅之前。在这些由洪应明在万

历壬寅之前编著的道教、佛教方面的书物中,佛教方面的经书《寂光境》、《无生诀》中,关于《无生诀》,其中的“无生”这一用语,是受道教的“无”哲理的影响而固定于唐代的翻译佛典中,由于有这样的一个过程,所以才被道家所接受,因而道家的《逍遥墟》、《长生诀》加上《无生诀》共三部,于万历三十五年收录在《续道藏》中。如从上述小引之文所知,附于载有自老子至张三丰共六十三位道教方面祖师略传的《逍遥墟经》的《长生论》,80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

因为袁黄的引文中有:

洪生自诚氏新都弟子也。一日携仙纪一编征言于予,予披阅之,青霞紫气嗅发左右,宛若游海上而揖群真,令人飘然欲仙,真欲界丹丘尘蓬岛也。

由此可知,晚年修行仙道的袁黄评价了本书的内容,接受了引文的执笔。这时,洪应明对袁黄执弟子之礼。由于其乡贯说是新都,洪应是四川成都府新都县出身。鱼返善雄说其著《菜根谭》,为四川人,虽未注明其出处,恐怕也是来自袁黄的引文吧。在上述洪的小引末尾,有写于“秦淮小81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

的江南,对乡绅袁黄执弟子之礼的。洪应明虽是三教兼修之士,但与袁黄相比年辈既低,又无科举官历,是个身份较低的乡绅,对被看作与被儒学正统视作异端的李贽同类(查继佐《罪惟录列传》卷一八)的袁黄执弟子之礼,是很自然的事。袁黄是明末三教兼修之士的代表性人物,是带动了明末善书文化兴隆的第一人。相对于这样的袁黄,弟子洪应明写作了三教兼修的山中隐士的清言最高杰作《菜根谭》。

袁黄给洪应明的神仙金丹派道教的著作《逍遥墟》写了上述的引文,但同是洪应明的《菜根谭》,却是由东林隐士、于孔谦为友人洪应明写了题词。关于于孔谦,《明史》中于孔谦的列传在顾宪成、顾允成、钱一本之后,可知作为历史人物,他获得了较高的评价。据《明史》^①可知,于孔谦字元时,金坛(县)人,万历八年进士,委任(江西省)九江(府)推官(正七品),回到中央任礼部主事(正六品),进而升任仪制郎中(正五品)。当时,后来的东林党(东林书院创设于万历三十二年)等清议派官僚经常反对内阁政策,尤其是对赞成万历帝三王并封之诏的内阁,清议派官僚进行了谴责,特别是对赞成万历帝三王并封之诏的内阁,清议派官僚进行了谴责,特别是礼部仪制郎中于孔谦与员外郎陈泰来上疏争论。其后,万历二十一年大计(勤务评定)之时,由于吏部考功郎中赵南星(东林派分子之一)处分了内阁派的官僚,为内阁派所憎恨,遭削籍。于孔谦、陈泰来为赵南星辩护,上疏认为削籍不对,因而触怒神宗,于被左迁为安吉判官,陈被左迁为饶平典史。孔谦呈上辞表归乡,家居二十年,读书、矩矱(举动法则)整肃。隐退之后二十年(万历四十一年前后),作为隐士在读书之余,写了洪应明《菜根谭》的题词。题词的行文中,因为有孔谦喜与儒学者的山中隐士写了《菜根谭》的洪应明这样的儒学者交往(学习),不喜与修习竺乾(佛家)之业者往来,由此可窥见他作为曾经的清议派官僚的心情。清议派官僚的大部分,在朱子学派对阳明学派的儒学界是朱子学派,于孔谦的题词中有“乐与方以内人游,不乐与方以外人游”、

① 《明史》卷二三一《列传第一一九·于孔谦附陈泰来》。

“习濂洛之说者牧之，习竺乾之业者辟之”，所以于孔谦也属于朱子学。给《仙佛奇踪》的《长生论》《无生诀》写了引文、写作《仙佛奇踪》的洪应明虽属王学系，却可以与晚年修习仙道的袁黄结成师徒关系。实际上，东林派清言派官僚们通过在东林书院的讲学推进政治批判改革运动，万历后的泰昌帝时，复归政界，前面的赵南星升任吏部尚书。从万历末年至泰昌、继之的天启初年，挺击等^①三案一发生，他们与宦官党的异端政治进行了坚决斗争。于孔谦虽同为清议派官僚，但从万历中期至天启初时，由活跃的清议派官僚摇身一变，在万历二十一年前后成了山中隐士。由于于孔谦是乡绅身份，洪应明是一介民间三教兼修的知识分子，所以从身份来看，于要高得多。从儒学的立场来看，洪是下级儒学者。作为无名的洪应明来讲，在请人阅其《菜根谭》并加以推荐之时，觉得拜托曾作为清议派官僚直言正论、为万历帝(内阁)所憎恨而辞官归乡的于孔谦比较合适。乡绅于孔谦最初对身份较低的洪应明带来的《菜根谭》原稿似乎不太关心。随着用心去读这本书，明白了《菜根谭》的真正价值。于是，于在题词的末尾说“俾公诸人人”，提到了《菜根谭》付梓刊印之事。可能由于于孔谦的推荐，《菜根谭》^②于万历三十年代后半期得以刊行。

① 参见本书第八章。

94 ② 《菜根谭》初版于何时？因无史料无法确定。《菜根谭》的著者洪应明在万历三十年(壬寅)，如本文所述刊行了《仙佛奇踪》。我认为，刊行之时，贫穷的洪应明接受了来自仙、佛两界援助的刊行费。写了“长生论”“无生诀”的引文、创作了《仙佛奇踪》的洪应明，虽可以与王学系的袁黄拥有师徒关系，却并未被当时与王学系处于对立竞争关系的朱子学派所接受。一方面，万历时代，对握有政治实权的内阁派官僚进行批判攻击、与内阁派官僚相互斗争的清议派官僚的大部分，在朱子学派与阳明学派相互批判的儒学界，是属于朱子学派。作为清议派官僚、活跃于万历三十一年之前的于孔谦，是朱子学派的儒学者。在于孔谦应洪应明之请所写的《菜根谭》题词中，之所以说“习濂洛之说(乃濂洛关闽之说，宋学、程朱之学)者牧之、习竺乾之业(佛教，当时是禅教)者辟之”，恐怕是要显示其与三教合一的王学系的袁黄不同、是属于朱子学派的。袁黄的卒年是万历三十四年(七十四岁)(本书上卷第380页)，所以洪应明对袁黄执弟子之礼的关系，在万历三十四年就结束了。自这时起，民间的下层儒学者洪应明开始真正写作《菜根谭》，大概在万历三十年代后半完成了其原稿。“吾儒”学者的《菜根谭》被带到了作为一个清议派官僚、属于朱子学派的于孔谦辞官已经十几年的绅隐(种下页)

乡绅于孔谦将无名的洪应明称之为“友人洪自诚”，是在了解了《菜根谭》的内容水平很高并加以推荐之后才开始相互作为山中隐士而以“友人”呼之的。

体现被于孔谦称为友人、三教兼修的“吾之儒”学者洪应明的山人的一面的代表性语句，从《菜根谭》中摘出，表示如下：

交市人不如友山翁，谒朱门不如亲白屋，听街谈巷语不如闻樵歌牧咏，谈今人失德过举不如述古人嘉言懿行（前集、一五五）。

谈山林之乐者，未必真得山林之趣；厌名利之谈者，未必尽忘名

（接上页）于孔谦处（万历三十年代后半）。随着于孔谦对《菜根谭》原稿的展读，如本文所述，他感到，以前集一五五为主，与站在绅隐于孔谦的立场对当时的内阁派及阉党派官僚与清议派、东林派官僚的政争及未富（奸富）经济所支配的社会批判有相通之处，于孔谦对《菜根谭》予以高度评价，我推测，如题词的末尾中也有的，大概也因为于孔谦的推荐捐助，《菜根谭》的原版于万历三十年代未得以刊行。关于现存的中国版《菜根谭》的最古版本，今井宇三郎博士在其译著《菜根谭》（大型版岩波文库 25）末尾的解说中，做了如下的论述。

现存的《菜根谭》最古版本（明版），附录于日本内阁文库藏十八册本及十二册本《遵生八笺》中。《菜根谭》附录于后刻的《遵生八笺》（十八册本、十二册本）的时期，考证的结果是：天启四年，《菜根谭》作为《遵生八笺》的附录得以印行。

上述今井博士的推测是正确的，不过我们来看看天启四年前后《菜根谭》附录于《遵生八笺》这件事。借助《四库全书总目提要》卷一二三《子部·杂家类七》的解题来讲的话，“其书约分八目，卷一、卷二的‘清修妙论笺’是养身格言，其主旨主要来自（老、释）二氏；卷三—卷六是‘四时调摄笺’，显示的都是顺应四时的修养要领；卷七、八是‘起居安乐笺’；卷九、卷一〇是‘延年却病笺’，皆是倡导服气导引的各种方法；卷一一—一三是‘饮饷服食笺’，所写皆是食品的名目、服饰诸物；卷一四—一六是‘燕闲清赏笺’，皆鉴赏清玩之事，附之以种花卉法；卷一七—一八是‘灵秘丹药笺’，皆经验方药之事；卷一九是‘尘外遐举笺’，是历代隐逸的一百人的事迹。书中所载，乃专供闲适消遣之用，是为了悠闲自适、享受无病息灾、优雅的山人文化”。《遵生八笺》是明末高濂为了当时的市隐，归纳山人文化方面的诸事项而编著的类书式的书籍，性质与当时陈继儒编著的《燕闲秘录》（内阁文库藏）相似。据《四库提要》的解说可知，“《遵生八笺》中虽也有谬误，但它在论论古器及收集丹药经验方药等方面，是可取的，远胜于市面上所见的模仿清言强装雅致的书籍”。虽与清言进行了比较，但如上所述，它是提供用于创作清言书的材料，是置于市隐座右的如万用宝典般的书。自万历至天启，是清议派官僚、东林党官僚与内阁派官僚、阉党派官僚政争激烈的时代。许多人虽靠当时未富经济之利变得富裕，却从政争中逃离，当了市隐。《遵生八笺》是为虽富裕但以市隐自居的人而备的万用宝典。《菜根谭》如本文所述，是万历三十年代前后“吾儒”学者洪应明所写的清言杰作。东林与非东林、阉党斗争的高潮，是天启五—六年宦官魏忠贤所搞的对东林党干部的大屠杀事件。在那之前的天启四年，作为儒学者清言的《菜根谭》在三教中，以二氏为主的《遵生八笺》的后刻版中得以印行，这是可以理解的观点。

利之情(后集、一)。

隐逸林中无荣辱,道义路上无炎凉(后集、二七)。

山林是胜地,一营恋便成市朝;书画是雅事,一贪痴便成商买……(后集、三七)。

徜徉于山林泉石之间而尘心渐息,夷犹于诗书图画之内而俗气潜消。……(后集、四五)

山林之士,清苦而逸趣自饶;农野之夫,鄙略而天真浑具。若一失身市井狙侏,不若转死沟壑神骨犹清(后集、一二六)。

上述内容中,后集二七和后集四五,即便不是在明末的时代,也可知是显示山人隐士真实情况的语句。在富商流通经济发达的明朝末期,与上述《五杂俎》和《万历野获篇》所批判的那种侠隐不同,后集一主张,做彻底的山中隐士是很不容易的,理想的隐士虽淡泊名利,但装成隐士的样子、甚为反感谈论名利的人,还是无法完全摆脱名利。这只能理解为多少还有些自我反省。前集一五五、后集三七、后集一二六,皆显示的是欲从明末的乡绅、地主、富商所支配的经济社会中超越脱离的山中隐士的处世之艰难。后集一二六的所谓“市井狙侏”,指的是明清时代商人的牙行组织。明末,市井狙侏所支配的社会即在末富经济社会之下,形成了上述产生侠隐的奸富经济社会。这样的时代中的真隐士,或许就是于孔谦和洪应明这样的山中的儒学者。前集一五五可以看作在上述万历时代的清议派官僚(自万历后半期开始以东林党为中心)对内阁派官僚的政争^①时代,而且是末富经济社会发展的时代,展示山中隐士儒学者(于孔谦、洪应明)立场的文字。站在万历二十一年以后的绅隐于孔谦的立场,可能会认为,所谓非难拜谒朱门(握有权力的高官)、批评攻击当今的高官(今人)违背道德、政策失误,是指清议派官僚对内阁派官僚的批

^① 与万历时代、政争激烈时的情势有关的《菜根谭》条文中,前集一五五之外,前集一七四中有“士君子处权门要路操履要严明,心气和易。毋少随而近腥膻之党,亦毋过激而犯蜂螫之毒”。

判非难。作为绅隐于孔谦来讲,他主张:虽不以清议派官僚的反权力斗争为非,但与此相比,论述古人的嘉言懿行更为重要。

三教兼修的民间儒学者洪应明的立场,与宋、明普通的三教兼修的儒学者的立场是相通的。相对于宋、明三教兼修的儒学者——在“与宋代的禅教和老庄道家、《周易参同契》道家系的交流”、“与明代的、产生了明末禅宗四大家的禅教和老庄道家(明太祖的三教论)和金丹派、龙门派道教、净明派道教之间的交流”的历史当中的居士般的儒学者,洪应明的三教兼修的民间儒学者的关系是被如何看待的呢?洪应明的《逍遥墟》、《长生论》是关于老庄道家、金丹派仙家的内容,《寂光境》、《无生诀》是阐释一部分印度佛祖和大部分中国禅宗的祖师的禅教的内容。洪应明是兼修老庄道家、金丹派道教及中国禅教的民间儒学者。由于《无生诀》的无生,是唐代在将佛典译成中文的过程中,作为老子道德经思想对佛教思想影响的结果而产生的佛教用语,所以在唐代既已有了道、佛的交流。于是,唐末五代创作了在道藏经典中显示道、佛交流的著作,宋代出现了道(仙)、佛两教互相竞争的情形。接受了宋代三教兼修的居士儒学者的系统,作为明末儒、禅、仙三教兼修的民间“吾之儒”学者的洪应明编著了清言书⁸⁵《菜根谭》。因而,《菜根谭》是展示学习了老庄仙教及禅教的儒学家的人生哲学的清言,与明末当时即便是在庶民末富经济社会也很受赞赏的陈继儒式的清言是完全不同的形式。后者是将儒、禅、仙三教经书中的警世醒人的话语加以罗列而成的清言,与此相对,《菜根谭》是三教兼修的山居的下层“吾之儒”学者洪应明的清言文集。纵观前、后集,其中来自兼具老庄道家、仙教思想的“吾之儒”学家的清言语句较多。其中,有近似禅家语录的语句,也有文脉形式近似老子风格的部分。前、后集各条文的解释,以今井宇三郎博士^①的译注《菜

① 今井宇三郎译著《菜根谭》(大型版岩波文库 25,1991年1月)。

根谭》为基础,加上历史学的解释。上述显示洪应明山人观的各条文,也是选自今井博士的书中,他从明末政治的社会背景考察了各条文的意义。

三 儒学中的心学与善书

宋、明^①儒学(朱、王之学)中,有知的理论的一面和行的实践的一面。宋学中虽也产生了令理论与实践相一致的倾向,但朱子学中,却有理论与实践分离的倾向。令知的一面与行的一面相一致的倾向可见于由阳明集大成的明学中。借助明末朱子学、阳明学的竞争与东林、复社的政治活动,朱子学当中实践的一面也得到了加强。宋、明儒学理论的一面,有理学,有心学。心学是统合儒学理论的一面与实践的一面的学问。宋、明儒学中,皆有心学,有实学。宋学中的心学,不是在理学的展开中发展,而是在批判朱子学的王学中得以发展。以上在考察了善书文化与阳明学及朱子学的关系之后,论述了宋、明学的大略。善书中的多数,虽与宋、明学中的心学有关系,但在明末,因善书“心律”成了问题,明末清初的士大夫之学、儒学中的心学,作为三教归儒的庶民儒学中的心学而展开,不分贵贱贫富,不分职业之别,作为所谓“大众”社会中的民众道德意识而加以归纳的,是“不费钱功德例”。

明末以后的儒学者,若以本章第一节中所论述的(1)集团为主加以考察的话,关于儒学道德,宋代是作为教训、训戒的道德内容,^②到了明代以后变成将重心放在道德的实践上,现实社会中道德实践的各种现象,变成了善书所提倡的关于民众道德的内容。这些在清代,变成了^③清初儒学者开始将儒学道德向善书式的民众道德接近、^④儒学者举办了善书感

^① 冈田武彦博士《儒教精神与现代》(平成六年三月,明德出版社)及诸著书。对于主张体验的中国史研究者的我来讲,进行体验的朱、王儒学研究的主要倡导者冈田博士,自1996年6月在伊利诺伊州大学召开的明代思想研究国际会议以来,是我学问上的师友。

应篇的注解及善书讲读实践会、^㉔开展了感应篇、隐鹭文、清代制作的觉世经等新旧善书的集成运动等情形。并且，儒学者作为^㉕官僚、乡绅(士人)，如居官功过格所提倡的，必须得到任地乡绅及耆老的配合，^㉖为了人民的福祉，实行民政政策。这样一来，为了人民福祉的民政政策的实践，就成了善书所提倡的官僚(乡绅)的善行。从而，《康济录》成了善书，《得一录》依靠善书思想而编著。一方面，^㉗官僚为了人民的福祉实践民政政策(善行)的结果，是在任地社会中实现孝弟忠信礼义廉耻^㉘的八德秩序。清代，以上述的圣谕广训为首，虽在圣谕宣讲中演讲八德，但尤以太平天国为契机，同治时期，以官僚、乡绅为中心，得到了民间社会的配合，创作了以八德为基准的善书(后述)。以上是清代与儒学者的善书有关的主要情况。

四 关于《人谱》与《圣学入门书》

首先考察论述上述^㉘中的^㉙。上卷中，列举了《汇编功过格》“提要”所引用的《人谱》《迁改格》《圣功格》《圣学入门书》《格致编》等，这些书皆⁸⁷是将儒学道德实践的具体内容分为善恶、整理成善书功过格的形式。下卷中，借助《人谱》与《圣学入门书》，考察论述了在这些书当中，有善书功过格化的差异，后者关系到清代儒学者的善书运动。

刘宗周在其《人谱》的自序^㉚中，批判了“袁了凡功过格”，对站在儒学者立场所写的《人谱》论述如下：

读了友人所示的袁了凡功过格，感觉那是“云功行”、“恣邪妄”，与吾儒之“惠迪从逆之旨”有霄壤之别。

① 八德是明太祖与科举制相连结的学校制度，在作为官僚预备军的国子监生、府州县学的生员教育中，显示了八德的方针。在明代，民政中的八德政策在官僚的地方政治当中也成了问题(参见本书上卷)。

② 《刘子全书》卷一。在江户时代的日本广为流布的《清本翻刻 刘氏人谱》(四册)中无此序。

老氏^①以虚言道,佛氏以无言道,其说最高妙,虽吾儒亦视以为不及。老、佛二氏,一“生死”为主进行思考,结果归于“自私自利”。老、佛二氏所言,与吾儒所说惠迪从逆之旨(《尚书·大禹谟》——附加)有天地之别。老、佛二氏的“虚无之说”,“恰乃功利之尤者”。了凡虽为学儒者,却笃信佛氏之因果,乃倡导功利,非真的儒学者。予在此基于“证人之意”,著“人极图说”示于学者,接着作为“证人之要旨”论述“六事功课”,从其“六曰迁善改过以作圣”(根据本文)的改过的看法,从老、佛二氏的功利的立场脱离,加上言过不言功、“纪过格”,将“人极图说”以下至纪过格的全部题之曰“人谱”。所谓“人谱”,乃“以人为谱”,学者据此可知“因为诚人之所以为人”。

88 因为《刘子全书》卷四〇“年谱”上的“崇祯七年甲戌先生五十七岁”条中有“秋八月著《人谱》”,所以《人谱》是崇祯七年的著作。上述“自序”当中也附有“崇祯甲戌秋八月,蕺山长者刘宗周书”和年记。“年谱”的崇祯七年秋八月条中记述:“思考是时之事,是时秦弘祐(陶爽龄的弟子)效仿袁了凡功过格,著了名曰《迁改格》一书。是书将善与过对举,编著成一理性情、二敦伦纪、三坊流俗、四广利济四格,附有陶先生^②(陶爽龄、石梁先生)的序。是书呈示给刘宗周,但宗周却说此书是“害道之书”,在给著者秦弘祐的信(与弘祐书)中,斥责了老、佛二氏的功利之说,说应该从迁改格中删除广利济一格,论述了宗州之所以著述《人谱》。

① 从《老子》及汉译佛典的用语来看,应是“老氏以无言道、佛氏以虚(空)言道”。这是唐代的汉译佛典,由于老子“无”思想的影响,出现了“无生”这个词,可以认为,由于该词由佛典固定了下来,所以宋代以后的儒学者把“无生”看作是佛教本来的东西,刘宗周也因循之,说“佛氏以无言道”。

② 《刘子年谱》崇祯十三年条中,出现了“石梁先生卒,先生(刘宗周)率门下士哭之……先生与陶先生宗旨各异,然相对少有辩难……”,说刘宗周与陶爽龄持不同的观点,但却很少相互辩难。陶爽龄与善书关系较深,但刘宗周是善书批判派(参见本书上卷边码304页)。

《四库全书总目提要》^①卷九三《子部·儒家类三》中,有刘宗周的著作《圣学宗要》一卷,《学言三卷》的下面载有《人谱》一卷、《人谱类记》二卷,“《人谱》《人谱类记》”乃明之刘宗周撰。姚江(阳明)之学,多言心(阳明心学)。宗周以其(阳明心学的)末流为戒,以实践课之。是书(《人谱》《人谱类记》)是其主要在那所(宗周)的蕺山书院时所著,以之教授生徒。……(《人谱》、《人谱类记》的目录说明)……以启迪初学为主,因而词多平实浅显。兼之为下愚行劝戒,所以或以福善祸淫之说参之。然而,偶及福善祸淫之说,最终与袁黄之功过格立命之学不同。或许有人会以芜杂批判之,然而这是因为不了解宗周此书本来是为了教授中人以下的、不理解宗周著作的本意。

继《人谱》之后,清初闽忠撰写了《人道谱》。《四库全书总目提要》卷一三三《子部·杂家类存目十》《人道谱》的解说中,有如下内容:“闽忠乃归安(今属浙江湖州)人,是书仿刘宗周的人谱之意旨,以孝弟忠信礼义廉耻为人(道)之要,分八集做标目杂载史事,引用各个先儒之说并发明之”。它继承了明的学校中士人教育的基本指针八德、官僚的民治基本道德八德,将清代民治的基本道德杂载于史事并加以整理,是非常儒学的东西。⁸⁹

相对于批判了老、佛二氏的功利之说、袁了凡的功过格的刘宗周的《人谱》,有被认为是效仿袁了凡功过格的陈瑚(字言夏、号碓庵)的《圣学入门书》。或许是这本书乍一看被认为是仿效来自老、佛二氏功利说的袁了凡功过格,在《四库全书》当中,不是在子部儒家类,而是在子部儒家类存目中收录了江西巡抚、山西巡抚采进本。《四库全书总目提要》卷九七《子部·儒家类存目三》中,做了如下的记述:

①《四库全书总目提要·子部·儒家类三》的《圣学宗要》一卷、《学言》三卷的解说中说:“《学言》三卷是宗周的讲学语录。宗周生于山阴(县,浙江省绍兴府治),守其乡先生之传,为此讲学大旨多渊源于王守仁。但是,在讲姚江之学的人中,王畿、周汝登、陶望龄、陶奭龄诸人涉及禅机,奭龄等人在白马山讲学之时,皆取佛氏因果之说,结果离守仁之本旨越来越远。宗周一人鉴于狂禅之弊……故平生造诣,尽得王学之长处,去其短处……”⁹⁷

《圣学入门书》的著者)陈瑚^①,太仓人,前明崇祯壬午(十五年,1642年)举人。是书分大学日程、小学日程二种……其用功之要,曰日省敬息、日省善过,末附日程格式于后,每日为空格,以四格记晨起午前午后灯下,以二格总记敬息善过,又有半月总结之法。盖即仿袁黄功过格意,惟不言果报……

上述用功之要以下的记述,是就《圣学入门书》本文的“小学日程”“大学日程”所提倡的详细且具体的儒学者的教训、道德行为,说明关于如何实践(用功)、“论日省敬息”“论日省善过”“敬息纪法”(将每日的行为设为十分,若敬三则息七)“善过纪法”(将每日自寅时至酉时作为二时一格分成四格,以在各个二时一格内读的书、行的事做纪,将全体归纳在纪善格(若干善)、纪过格(若干过)中)“总结法”(每半月一结,思考自己的进退如何,分为大进、少进、大退、少退四等。若格致学进步,则于格致下书进,退以此为标准)“奉行法”(于期之前,斋戒三日焚香告天,每日临卧之时,详记当日善过之数于一簿。每半月一小比,岁终一大比。于是斋戒告天,思考其善过之多寡,了解自己的罪福)”等事情,实际上格簿的样式图“纪敬息善过格”及“纪善过格”如下所示,附录在《圣学入门书》的末尾。

敬	晨	起	午	前
	午	后	灯	下
息	善			
日	过			
敬	晨	起	午	前
	午	后	灯	下
息	善			
日	过			

①关于陆世仪与陈瑚,本书上卷在乡约与功过格中也提到了。与陈瑚同乡(太仓)的“陆士仪(桴亭),与陈瑚、盛敬、江士韶相约,搞迁善改过之学”(《清史稿》卷四八六《列传二六七》)。另,在继之的陈瑚传中,陈瑚变成了崇祯十六年的举人。

敬晨起 午前

午后 灯下

息善

日 过

格致之学 诚意之学

正心之学 修身之学

齐家之学 治平之学

敬晨起 午前

午后 灯下

息善

日 过

敬晨起 午前

午后 灯下

息善

日 过

敬晨起 午前

午后 灯下

息善

日 过

入孝之学 出弟之学

谨行之学 信言之学

亲爱之学 文艺之学

善

日 过

善

日 过

善

日 过

善



日 过

善

日 过

善

日 过

一月总计善共 千 百 十 条

一月总计过共 千 百 十 条

这种分日、月、岁在格簿中记善恶之数、思考善过之多少、了解自己罪福的思想,《四库全书》将其述为“乃仿效袁黄之功过格之意,不同仅是未言果报”。不过,如上所记,在“奉行法”的末尾,因为有“了解自己的罪福”一语,所以它并不是完全未涉及果报。《四库提要》说它效仿袁黄之格,那只不过是仿效了设格簿分别记其善过、于岁末分别计数其善过这一形式罢了。

92 站在所谓“善书”的立场,敬怠纪法是不被考虑的。即使讲行为的善过,也是“小学日程”和“大学日程”所倡导的教训和道德的行为,是与儒学的学习、作为儒学者的道德实践有关的善过。善书中,将逐个善恶行为以数(多少)记录;《圣学入门书》中,善过同为一数。正因为只于每岁集计善过的个数,所以这与加减善过之数逐月、逐年善+、过-,以数量算出,归为行为者的福祸的善书之说全然不同。陈瑚的《圣学入门书》、陆世仪的《格致编》,是展示清初江浙地区经世致用派儒学者的“迁善改过之学”^①的书籍。上卷中,陈世仪记述说奉行袁了凡的功过格、辑为《格致编》云云,而《四库提要》所讲的《圣学入门书》,是将与仿效袁黄功过格云云具有相同意义的部分,基于史料加以记述的书籍。其内容,可以说与上述陈瑚的《圣学入门书》的“纪善过格”相同。

《圣学入门书》三卷,是“内训日程”,其中记载了分为相当于一般的

^① 关于陆世仪与陈瑚,本书上卷在乡约与功过格中也提到了。与陈瑚为同乡(太仓)的“陆士仪(桴亭),与陈瑚、盛敬、江士韶相约,摘迁善改过之学”(《清史稿》卷四八六《列传二六七》)。另,在继之的陈瑚的传中,陈瑚变成了崇祯十六年的举人。

“妇女功过格”的“妇德、妇言、妇容、妇工，以数值显示其各个功过，用奉行法逐日、逐月、逐年记述善过并告之于天”的妇女善过奉行法。在妇女内训中，关于逐个的善过行为以多少之数值加以显示，这一点与善书功过格完全相同。但是，在“奉行法”中，被记述为“妇人奉行内训，为夫者将此数条与之讲解明白随造一册……夫为定其善过之数，岁终总计其数入夫告天文”，由此思之，很显然它是与善书、功过格完全不同的东西。

如上，研究了作为向明末清初儒学者的善书、功过格靠拢产物的《人谱》《圣学入门书》的内容，而儒学者在道德实践中的动向，则变成了从善书、功过格者的立场，直解加以采用。当时，不仅明末清初的儒学者，追溯起来，就连宋儒也有与功过格结合的动向（参见上卷）。清初的《汇编功过格》提要，站在善书、功过格者的立场，将清初儒学者的“迁善改过之学”的著作结合善书、功过格而写成。⁹³



99 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》

一 吕海寰与慈善救济会及中国红十字会

如第一章所述,清朝(顺治帝)首先选辑了群书及“感应篇”中的要语、敕撰刊行了《劝善要言》,将《感应篇》译成满语并加以刊刻颁布,促进了对满、汉臣民的教化。由于清朝将感应篇纳为第一,作为进行人民教化的教材,包含《太上感应篇》的《劝善要言》清初被认为是第一种好书。

清代,对感应篇进行注释、演讲感应篇的儒学者较多。清末辛亥年,《感应篇合注》刊行,其中收录了清代儒者的感应篇注。一方面,《感应篇直讲》已于乾隆时代刊行。《感应篇合注》是吕海寰汇集刊行的,附有宣统辛亥年吕氏的自序。吕海寰^①是与慈善救济会及中国红十字会于宣统二年制定“中国红十字会章程”并呈给宣统帝的中心人物(这时,盛宣怀被任命为会长),宣统三年九月,吕海寰向皇帝请求在慈善救济会中推广“红十字会”法,得以实行。吕海寰自任中国红十字会会长兼慈善救济会

^①《清史稿》卷二五、本纪二十五,“宣统皇帝”条、“宣统二年”条、“宣统三年”条。

事。这里所讲的慈善救济会,好像是为了与日俄战争时(1904年)外来的万国红十字社相呼应,由官僚、乡绅、富商阶层在各地所组织的帮助兵灾水灾难民的慈善救济团体。我认为,慈善救济会与清代各地所设立的善会、善堂^①是有关联的。《清史稿》中记述:“吕海寰被任命为中国红十字会会长,同时还兼任慈善救济会的工作”,就其中所说的慈善救济会,我100求教于夫马进教授。夫马教授惠赠我许多有关吕海寰^②的宝贵资料的复印件,使我得以大致了解了宣统时各地所组织的慈善救济会与中国红十字会之间的关系。

据《吕海寰杂抄奏稿》中的“红十字会来电”部分的史料(1555—1556页)可知,上海于甲辰(光绪三十年、1904年)年组织了“沪红十字会”。据说由于是民捐民办的组织,曾于甲辰之年的四月和十二月两次被奉敕旨嘉许称赞其善举。“沪红十字会”虽是受“万国红十字会”的影响而组织的,但其实际情况却好像是属于由上海的富商及街巷中有实力的人所组织的传统的善会系列。因而,它是与万国红十字会的宗旨不同的慈善救济组织,为了对其加以改制,以与万国红十字会相接轨,上海红十字会的有关人员、清朝北京政府方面的吕海寰等人似乎都没少费心。终于在宣统二年正月,完成了“中国红十字会章程”。据《清史稿·宣统本纪》记载,吕海寰在宣统元年六月甲午辞了官职。然后,宣统二年正月癸亥吕海寰等将“中国红十字会章程”呈给宣统帝,北京政府任命盛宣怀为会长。吕海寰辞官后,作为乡绅,他用了六个月的时间制定“中国红十字会章程”。如上所述,宣统三年九月癸未条中,有“吕海寰请依红十字会法、推广慈善救济会,从之”的记载。因而作为多年来存于官民间悬案的、将

① 夫马进教授:《中国善会善堂史研究》(一九九七年二月二十八日刊)。

② 《吕海寰杂抄奏稿》(“北京大学图书馆藏稿本丛书”第10、11、12册)。

我从属于善堂系列的“慈善救济会”与善书思想之间的关系,考察吕海寰在办理慈善救济会之事的同时,编著善书“感应篇”合注一事的意义,论及了慈善救济会的事情。对吕海寰制定“中国红十字会章程”和“中国红十字会”的成立及其加盟万国红十字社的问题,夫马进教授都应发表了论文。

传统形式的慈善救济会进行改制、使其与国际法相通的新式中国红十字会相联结之事,最终为北京政府所准许。继之如上所述,九月丙戌,吕海寰就被任命为中国红十字会会长兼慈善救济会事。《吕海寰杂抄奏稿》中的“红十字会来电”部分的各地致吕大臣的来电,被认为是自宣统元年至三年九月前后所发;电文的开头,首先以吕尚书、饶翁大人、吕大臣、吕大人、钦差大臣吕等称呼吕海寰,继之为慈善救济会吕大臣、救济会吕大臣、慈善会长吕镜帅、慈善会尚书吕、吕尚书、吕大人、慈善会长吕钦差、吕镜翁年伯等,最后,天津红十字会的来电中,开头用的是“红十字会吕大臣”的称呼。这大概是宣统三年九月丙戌吕海寰被任命为中国红十字会会长时的来电。在其后来来自各地的来电中,开头多是红十字会吕大臣、红十字会会长吕钦宪、红十字会吕钦宪、总会吕大臣、吕钦宪、红十字会会长吕大臣、红十字会吕会长、吕会长、红十字会会长吕、红十字会吕大人、红十字总会(吕大臣)、中国红十字会会长吕等相同的称呼。电文中吕海寰的称呼,最初是与慈善救济会、慈善会有关的称呼,可以认为,这显示他是属于传统的善会系列的慈善会、慈善救济会的指导人物。继承了善会传统的慈善救济会的精神,来自于善书的思想。吕海寰决定编著善书《感应篇合注》的宣统二年(参见《感应篇合注》卷首、“宣统庚戌三月、海丰、吴重熹序”),是吕海寰完成了“中国红十字会章程”并呈给宣统帝,考虑将旧式的善会慈善救济会改组成新式的中国红十字会的时候。

二 关于《感应篇合注》

吕海寰《感应篇合注》的自序中,有如下的记述:“宋艺文志有太上感应篇一卷。”接着就南宋的理宗与感应篇梓行进行了论述。继之提到了北宋官僚李昌龄写感应篇注一事及南宋真西山的序。接着引用了明世宗(嘉靖帝)的感应篇序“不但扶翼圣经,直能补助

王化云云”。

本朝(清朝)世祖章皇帝(顺治帝)钦谕刊刻此篇颁赐群臣,下逮举贡生监咸沐彝州。是《感应篇》一书,不可泛作劝善书看,乃宣布王化者所宣首及者也。故历代帝五崇信之,名臣贤士亦皆尊奉之,前明李卓吾贻作引,周海门汝登作辑解,冒起宗作论断,我朝许纘曾作图说,王砚堂作新注。……唯诸家注说,皆以感应为宗旨,故搜罗果报,连篇累牍,固足以发人深省矣。而大雅之士,或视为稗编小说而忽之。是仅列感应之事,而未将感应之理深切而著明也。惠定宇先生以经师硕儒,繁证博引,衍为笺注,清谈名理,络绎纷纭,最为雅驯。罗椒生尚书倩翰林名手,分缮成帙,首列经义,次引惠注,士子家置一册,奉为至宝。嗣见蕲水陈大史廷经合刻惠定宇姚敬堂二注,益以于铁樵贻言,可为大观,惟经义阙如。昨阅元钱塘陈圣君实,举是篇一千二百七十七言析条比事。凡劝善者二十六事,惩恶者一百七十事,参合异同,博考经传,各注句为图说而劝戒之。今俞曲园先生所著外篇内有感应篇纘义,自述援宋杜道坚文字纘义例,旁通曲喻,渊博与惠笺相埒,亦未引经义。余不自揆,因汇诸家之长,重为编辑。首引经义,次陈注,次惠注,次姚注,仍附以于之贻言,益以俞之纘义,可谓美备矣。近又得毗陵赵裘萼殿撰熊诏所著《航中帆》一书。所辑感应篇,有训有证,段落分明,理解详彻,最为精妙。兹择其例言十六则,标旨三十二则,程诀十一则,列于篇首,总纲多为十章,其条目或数句为一节,或十数句为一节,均列为眉,批以格言,附于其后。……此篇实与五经相辅而行,如星辰之经天,如江河之行也。……是编言理而事在其中,大半为智者而言,智者信则愚者自然感化矣。鄙人筮仕中外四十余年,无补时艰,倍深慚悚,退归林下,毫无所事。不能以身治人,犹思以言教人。感应篇一书,平生所服膺,闲尝以此训诲子弟因重为编辑,亦为宣布王化之一助。阅是编者,不可仅以善书比例,须知与圣经贤

传互相发明。若能案头各置一编,朝夕循省,正心修身,齐家治国之道,不外是矣。

103 借助上述吕海寰自序的内容,我们了解了清代儒学者与感应篇之间的关系。

吕海寰在自序的末尾说,奔走仕途四十余年,对无补时艰感到惭愧;不能以身治人,就想以言教人。感应篇乃平生所服膺,以此训诲子弟,因之重新编辑了感应篇合注,或为宣布王化之一助,进而又论述:“阅是编者,不可仅以善书比例,须知与儒学(圣贤)的经传互相发明”,在众多的善书中,与儒学的经传互相发明的,是感应篇。由于上面所讲的奔走仕途四十余年(“鄙人筮仕中外四十余年”),是指宣统本纪中的吕海寰于宣统元年六月甲午辞官之时,因而可以认为,自那以后,吕海寰在从事中国红十字会章程制定的同时,还想要将儒学者对善书感应篇的注释加以归纳,并于宣统二年着手编著《感应篇合注》。

通过上面的自序,似可认为,明末以来,关于感应篇,李贽作了“引”,周汝登作了“辑解”,冒起宗作了“论断”;进入清代,许缙曾作了“图说”,王砚堂^①作了“新注”。上面的冒起宗^②,明末崇祯时的进士,是应对河南的流寇有功、转任湖南宝庆的地方官,以督漕运,后请求归退,他站在儒学的立场写作了感应篇的“论断”。自序在采纳了清代许缙曾《感应篇图说》的同时,还重视惠栋的《感应篇笺注》。关于许缙曾的《感应篇图说》,留待后面谈及。关于惠栋的《感应篇笺注》,吕海寰上述自序中缕述详细。

《感应篇合注》卷首的开头是宣统辛亥的“自序”,接着收录了宣统庚戌三月的“吴重熹序”、(元)泰定甲子上元的“陈坚序”、康熙癸亥夏六月

^① 所谓王砚堂的新注,大概是日本内阁文库所藏的清王家祯的《太上感应篇新注》(康熙十五年序刊)。

^② 关于冒起宗,道光《同善录全书》卷一、54b—55b中载有其传和与感应篇的关系。

的“于觉世序”、乾隆十四年冬日的“惠栋序”、嘉庆三年四月廿一日的“朱珪序”、道光三年孟春月的“姚学壤序”、道光辛卯(十一年)四月的“非有道士序”^①、咸丰五年六月的“魏源序”、同治十一年十二月的“俞樾序”，继之登载了选自《航中帆》的“例言”、“标旨”、“读时程诀”，接着是《太上感应篇正文》，继之为“非有道士考证”的《太上感应篇今文》、元陈坚所作“太上感应篇分类(劝善凡二十六事、惩恶凡一百七十事)”，以上是“合注”卷首的内容。《感应篇合注》卷上、中、下三卷，相当于“合注”的本文。感应篇本文的各句，皆引用列载了“引经”、“惠注”、“姚注”、“俞注”，每数句后载有“附录”。“附录”的多数虽是对《感应篇赘言》的引用，但其中也有《感应篇图说》(三回)、《颜茂猷遏淫说》(一回)、“摘录旧说”(二回)。由此可知，在《感应篇合注》的卷首及上、中、下三卷当中，清代儒学者所作的感应篇注、以感应篇为主的善书思想所论考的内容，几乎皆被引用收载。

三 关于《太上感应篇图说》

顺治帝为了教化满、汉人民而重视感应篇之事，在第一章中已进行了论述，顺应清朝的教化政策，如上节中《感应篇合注》所述，清代儒学者创作了感应篇的注解书。在《合注》所采纳的著作之外，还刊行了许多感应篇注解书。例如，在日本的内阁文库藏本中，有《新订太上感应篇注疏》上、中、下三册(清徐行志等校，康熙三年序刊)、《太上感应经集解》二卷(清王道全等校，乾隆二十三年刊)等。其他从《太上感应篇图说》^②与《同善录》及《敬信录》所引用的有关感应篇的善书名即可了解。首先，我

① 所谓非有道士，意为非有道士之士，称作非有道士的人物，是民间的下层儒学者。据此“序”可知，非有道士，与佛教关系较深，看到僧徒的几案上有感应篇，进而看到了惠栋的注，然后想起了感应篇注释，道光辛卯年、于松滋院整理了注的内容后予以付梓。

② 关于《太上感应篇图说》，本章本节予以考证解说，关于《同善录》及《敬信录》，将在第六章中进行考察。

106 们来考察一下《感应篇合注》自序中所谈及的为《合注》上、中、下三卷“附录”数处所引用的《太上感应篇图说》的版本。战后,我在写作《中国善书之研究》的时候,关于《太上感应篇图说》,从昭和十二、十三年前后开始,成为研究资料的,有手头的版本和内阁文库藏“康熙三十三年新刊《太上感应篇图说》勉善堂藏版”(马俊版)及“传曹洞正宗^①第三十三世鼓山道霈”的“太上感应篇笺注图说序”,有“吴陵李拔卿序”、“程士焯”序、卷末有“程如旦跋”的《太上感应篇笺注引经图说》(“元禄八年”、“书林中野小左卫门、中野宗左卫门”)。进而见到了许缙曾^②汇辑的《感应篇图说》的复印件(原书为天理图书馆藏),我认为,继《太上感应篇图说》的最初版本至清末、同治前后的各个版本的系谱大致就弄清楚了。首先,我想对以内阁文库藏、康熙三十三年新铸的《太上感应篇图说》为主,附之以元禄八年版的《太上感应篇笺注引经图说》进行研究,然后就这两种康熙前期的《太上感应篇图说》的版本和原初版《太上感应篇图说》之间的关系进行论证。

内阁文库本、康熙三十三年新铸《太上感应篇图说》勉善堂藏版本的开头是:

- 御制劝善要言序
- 伍涵芬芝轩氏序
- 康熙癸酉(三十二年)长至日平江蔡方炳序
- 感应篇本文
- 凡例六则(康熙甲戌[三十三年]夏仲石城马俊云程氏谨述)
- 满文太上感应篇
- “太上感应篇图说 石城马俊云程氏重辑”

^① 是我在战后、研究江户时代传到日本的善书时,所了解的和刻本《感应篇图说》。

^② 许缙曾汇辑《太上感应篇图说》(天理图书馆藏)的复印件及“元禄八年刊和刻本《太上感应篇笺注引经图说》(图像版)”,乃筑波大学教授片冈一忠博士惠赠。

篇首文的末尾是：

杭州汪静虚感应篇刻板广施之图及说明文

简州进士王巽、太上感应篇奉行、得复生之图及说明文

以上是篇首。

○太上感应篇图说本文

本文、语句

笺注……

引经

图(故事)及说(至卷末同前)附、论断

107

以上是内阁文库藏、康熙三十三年勉善堂藏版本的内容。这个版本由重辑者马俊刊行，而马俊是石城人。篇首文末尾的刻板广施之图，为“浙东刘雅生刊”，所以石城就是浙东绍兴附近的石城山了。“康熙癸酉(三十二年)长至平江蔡方炳”的序中记载：“(注释感应篇自古非一人)迳者官许先生复为之引经征理，绘图征事而存，桂斋主人张子附以论断，梓行于世。于是图说一书，流传虔奉，岁久漫漶，云程马子重加绣梓”。据说蔡方炳是平江人，考虑到平江属苏州府吴县，所以他就是苏州人了。据蔡方炳的序可知，官允许先生的感应篇注释中，有“引经”的项目和绘图、图说的项目；继其后有张桂斋版，其中，在引经、绘图之外，还加上了论断；内阁文库本(康熙三十三年马俊版)，在许先生的原本之上还采纳了张子版的“论、断”。“康熙甲戌(三十三年)夏仲、石城马俊”述的“凡例六则”的末尾谈到：“云间原本，不惜资本，画手梓人可称两绝，嗣后宗鄴先生之刻已稍不逮。余(马俊)所据为宗鄴先生之旧本，据说多少有些相似，因此余在发行之时，用数岁月对旧本予以校讎，且用纸洁白，印刷精美。”若马俊在凡例中所述云间之原本，是蔡方炳的序中所讲的“官允许先生”之原本的话，或许马俊在凡例中所讲的宗鄴先生的旧本就相当于蔡方炳序中所说的附加论断的张桂斋的版本。

108

总之,康熙三十三年(1696)的《太上感应篇图说》马俊版,其“笺注”、“引经”、“图”及图说的部分等,好像是近乎“感应篇图说”原本(上述蔡方炳序中所记载的官允许先生的原本)的。

其笺注、引经及图说的文章中,经常记述明清时代三教合一的民众信仰。从儒学者的立场来看,据后述黄正元《感应篇图说》所收的黄正元的“凡例十六则”识语可知,“感应篇虽非圣贤之经书,然其所说并非与圣贤之经书不同。在将圣贤之教教给民间、田夫村妇之时,提倡民众道德的感应篇是首选。感应篇图说‘笺注’的语句浅显,令担夫贩竖妇女子如听稗官小说,明白易懂,概不使用深奥之语句”。并且,若将感应篇所提倡的善恶各条以绘图加以说明的话,即使无法理解经书翰墨的田夫村妇,看了此图,也可理解劝善惩恶的意思(后述的天理图书馆藏、许缙曾汇辑《太上感应篇图说》凡例十则)。由于感应篇和感应篇图说都是为了让民众易于理解,理所当然,其内容记述的就是三教合一的民众信仰。借助图说使幼少者及民众易于理解,这在明代张居正的《帝鉴图说》(本书上卷第43页)及官僚邹迪光的《劝戒图说》(万历二十二年刊)等儒学者的著作中也可看到,清代乾隆以后的宣讲圣谕中也可看到这种看法。关于感应篇,远在清初感应篇图说之前的元代陈坚的《感应篇注》中就可看到。有关民众佛教方面,可见于(唐末)五代的《十王经》、南宋的“天竺箴”。它广泛流布于民间,对于出类只靠看图就能解其意,许多文士都便开了绘图!《太上感应篇图说》的原初本和康熙的重刻本中,绘图同样都是为了便于让民众理解。

109-2 元禄八年刊《太上感应篇笺注引经图说》的序、跋等中,未附年记,从该书所述内容的任何地方都找不到显示该善书原本作于何时的资料。序、跋当中皆无年记是很不可思议的事。我想,大概是在出和刻本(指日文刻本,下同。——译者注)时,年记被删掉了。不过,元禄八年即康熙三十四年进行的和刻,这是很肯定的,其原本在中国刊行是

在康熙三十四年以前,由于有道霭的序冠头,所以本图说应创作于康熙三十年前后。在本书本文开头的编著者一栏中,列出的是“秀州沈溥补石氏原纂、剡溪黄廷松涛山氏阅订、榆川程如旦瞰山氏参订”。秀州是浙江嘉兴府,秀州的沈溥(补石),依据道霭的序远溯之,乃南齐(南北朝)沈麟士(织帘先生)的子孙,所以是南北朝以来的江南之名家。另外,由于沈溥号驩提居士,所以乃三教兼修之士。本书订读者“剡溪黄廷松、涛山氏”的剡溪大概也是浙江嘉兴府内的地名。本书参订者程昭于的乡贯,仅凭榆川搞不清楚,但位于卷首的、受程昭于之托而作“序”的“吴陵李拔卿”说程昭于(大概是程如旦)“与余(李)梓里相同”,所以吴陵^①与榆川都是浙西某处的雅名吧。我认为,不管怎么说,和刻本的原本,在江户初期,因为多购自浙闽,所以是浙西的嘉兴版,与内阁文库所藏康熙三十三年马俊版为浙东版(后述)是不同的系统。“感应篇图说”本文的构成,在两个版本中,都是每个感应篇本文的语句后为笺注、引经、图、说。图说中“图”的构成,几乎是相同的,但和刻本中的各“图”皆删掉了右边,被更改了。和刻本除在序、跋中没有年记之外,“图”也被改刻了等、与原本有不同之处是很明显的。

四 许缙曾《太上感应篇图说》

110

如第二节所述,吕海寰在《感应篇合注》的自序中记述说,进入清代,“许缙曾作图说”。这个许缙曾,就是上述内阁文库所藏《太上感应篇图说》(马俊版)的蔡方炳序中所说的“官允许先生”。翻看明确出现许缙曾名字的“许缙曾汇辑”《太上感应篇图说》(天理图书馆藏)的复印件,在《太上感应篇图说》本文的开头,记述道:“右春坊右中允兼内翰林秘书院

^① 吴陵,可认为是浙西的湖、嘉、杭地区的某处;榆川不是江南,被认为是华北北边的地名,但作为雅名,或许位于江南。

编修加一级许缙曾汇辑。”上面的右春右中允^①的官职,是清朝的官职,是中央詹事府(詹事为正三品)的右春坊、右庶子(正五品)、右中允(正六品)、右赞善(从六品)“职官”的右春坊右中允(正六品)。许缙曾自康熙初就是官僚,是连《康熙实录》亦记载过的人物。而且,自康熙九年^②至十一年他曾是云南省按察使(正三品)。右春坊右中允官职中的许缙曾、与康熙十年前后的三年间任云南省按察使之职的许缙曾好像是同一人,由于詹事府的职官在顺治十五年被精简了(《清史稿·职官志》),所以右春坊右中允的许缙曾汇集《太上感应篇图说》,应是在顺治十五年以前。我推测,吕海寰所说的许缙曾作“感应篇图说”,应是在顺治十五年之前汇辑刊行的上面提到的天理图书馆所藏的《太上感应篇图说》。将上記内阁文库本、马俊版(康熙三十三年刊)篇首的“杭州汪静虚刻板广施之图”(浙东刘雅生刊)及说及“简州进士王巽,感应篇奉行,得复生”的图说(参见卷头插图)与天理图书馆藏本的复印件:“杭州汪静虚刻板广施”的图(“华亭价人李藩写”)说及“简州进士王巽感应篇奉行、得复生”的图说一对比,就会明白:后者的绘图中所刻出的“华亭价人李藩写”,意为后者出版于浙西,松江府华亭县即云间。可以认为,前者的内阁文库所藏康熙三十三年刊马俊版“凡例六则”末尾的、马俊自己所述“云间原本”,正是指天理图书馆的藏本。将前者的图、说与后者的图、说一对照,就会明白:两者的图,相对于后者善书架上段的帙数是十帙,前者善书架上段的帙数是九帙,除前者只少一帙外,所有图的构图、人物像等完全相同,两者图说的文章完全一样。因此,即便从这点也可以清楚:天理图书馆的藏本,是许缙曾于顺治十四年前后汇辑的旧刊本。虽然只是靠复印件进行的判断,但若仔细查看原本的话,这一点就更清楚了。借助上述这些,我认为,天理图书馆藏本《太上感应篇图说》(顺治十四年

① 左右春坊各官“掌记注、撰文”、顺治十五年一度去除詹事府官,康熙十四年复设(《清史稿·职官志》)。

② 参见《清代职官年表》(中华书局,1980年刊)第三册“按察使年表”。

前后刊),是《太上感应篇图说》的云间原本,它与比其晚三十年的内阁文库本、马俊版的云间(浙西松江府)不同,是在浙东(推定为绍兴府)刊行的。

由以上的考证来看,由于云间的原本是许缙曾汇辑,所以在云间之后约九十年后的知识分子当中,不知道许缙曾之名,或许是因为太久远的缘故吧。撰写了后述《敬信录》乾隆十四年及十六年序的许云鹏、撰写了乾隆三十四年序的许宝善,是云间人。许缙曾与这二位许氏为同姓。即使看二位许氏的《敬信录》序文,在《敬信录》本文中也没有谈及许缙曾的《感应篇图说》,并且,没有提及乾隆二十年的黄正元版《感应篇图说》及该系统的各种《太上感应篇图说》版本所记述的“云间许鹤沙先生”的原本。总之,可以认为,顺治十四年前后许缙曾汇辑的《太上感应篇图说》(云间的刊本)与该系统的康熙三十三年刊《太上感应篇图说》马俊版(浙东的刊本),尤其后者或许是因为没有捐资者的缘故,在康熙末至雍正前后版本也磨损了,都没有流传下来。

五 两种光绪刊《太上感应篇图说》

112

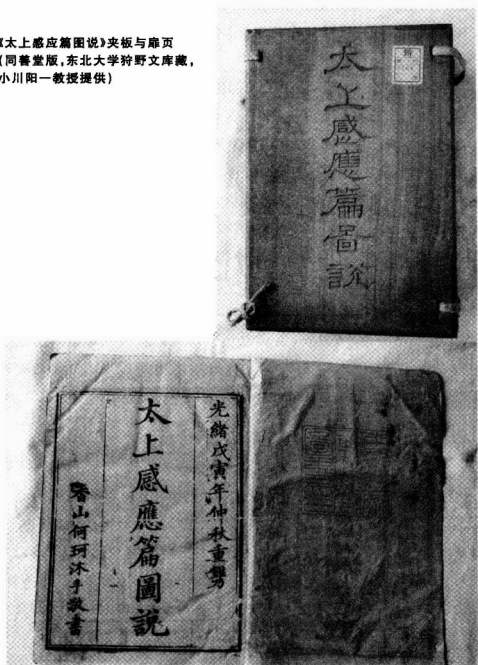
清末,流布的《太上感应篇图说》中有“光绪^①戊寅(四年)年仲秋重镌《太上感应篇图说》,香山何珂沐手敬书”本与“光绪^②七年春月重镌(乐善堂藏板,寄在森宝阁,如刷印免租,以上为三行小字)、《太上感应篇图说》,香山何璟敬书”本等。这两个版本,皆在扉页上刻记(广东、广州府)香山(县)何氏敬书。前者是同善堂版,后者是乐善堂版。两版本的文章

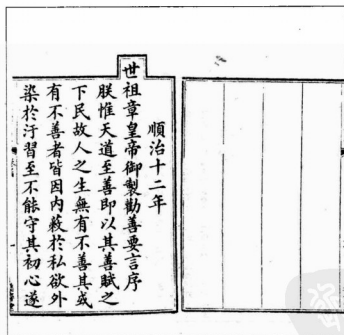
① 这个版本,是东北大学图书馆狩野文库本《太上感应篇图说》,通过东北大学名誉教授小川阳一博士所摄的彩色照片就可了解。感谢小川教授。这个版本的本文,到目前为止,在仔细检查了的范围内,较之大正大学枣溪文库本,虽有一二个有问题的刻字,但还是比较正确的。

② 大正大学枣溪文库本。

113

《太上感應篇圖說》夾板與扉頁
(同善堂版, 東北大學狩野文庫藏,
小川陽一教授提供)

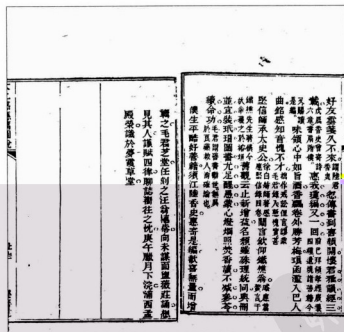




《太上感应篇图说》同善堂版(上、东北大学狩野文库藏,小川教授提供)
与乐善堂版(下、大正大学寒溪文库藏)

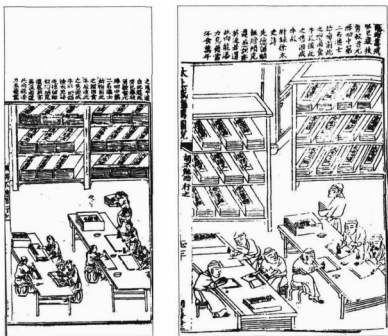


行又遠矣久不來函... 味領心中如香... 堅信師承太史公... 願生乎爾好善須江... 是編歡喜無量而增



好友雲蓬久不來函... 味領心中如香... 堅信師承太史公... 願生乎爾好善須江... 是編歡喜無量而增

《太上感應篇圖說》同善堂版·耻九十二、九十三(上)
与乐善堂版·耻九十、九十一(下)



耻七十、善书房的图(右:同善堂版;左:乐善堂版)

语句虽几乎相同(请看同善堂版最末尾的耻九十二—耻九十三与乐善堂版耻九十一—耻九十一),但刻画的细部却不一样(请看同善堂版耻七十的图与乐善堂版耻七十的图),所以同善堂版与乐善堂版的版本应是不一样的。另外,在乐善堂版的卷末,附录有“乐善堂值事”连名的“捐助工费银芳名开列”及“支数开列”的会计报告书。

乐善堂值事

黎廷钰 麦 鸿 蔡维璿 崔其濂

郑汝楠 梁璇略 王国献 陈兆祥

赖廷芳 卢文瑞 谭国经 凌骧云

黄灿经 麦玉衡 高渭川 高香浦

捐助工费银芳名开列

何莘园公翁捐银贰拾八两八钱正

何西林翁捐银贰拾壹两陆钱正

白广达堂捐银贰拾壹两陆钱正

郑绮云翁捐银贰拾壹两六钱正

苏云川翁捐银贰拾两正

麦芙初翁捐银壹拾四两四钱正

郑鉴盘翁捐银壹拾四两四钱正

麦泉石翁捐银壹拾四两四钱正

卢礼屏翁捐银壹拾四两四钱正

黄灿经翁捐银壹拾四两贰钱正

麦泽南翁捐银壹拾两正

陈春吹翁捐银捌两五钱六分

古务本堂 麦挺林翁 冯百忍堂 麦桂芝堂

张竹贤翁 许如山翁 谭乐之翁 卢芝田翁

罗伯乔翁 何佩菊翁 刘致堂翁 麦雪薇翁

麦玉衡翁 汇积厚堂 麦超林翁 柯绍兴堂

高渭川翁 高觉之翁 孔厚浦翁

以上柒两贰钱正

黎瑞昌号捐银伍两正

陈瑞阁翁捐银四两叁钱贰分

邬瑄生翁捐银四两正

邹永承堂 冯留珍堂 彭安义堂 凌荫泉翁

李玉堂翁 邓璞轩翁 陈积厚堂 古黄氏

古作鑒翁 黄留余堂 郑敬轩翁 高香浦翁

以上叁两陆钱正

麦宝还堂捐银叁两五钱四分

古植福堂捐银叁两五钱正

宝善堂捐银叁两五钱正

麦子琴翁捐银贰两八钱八分



祥记号捐银贰两八钱八分

王永康翁捐银贰两八钱八分

邬惠生翁	冯忠信堂	邬吉人翁	邬省修翁
梅富昌翁	容功甫翁	高琴泉翁	邓修甫翁
黄齐山翁	卢芝庭翁	陈丽苑翁	郑槐卿翁

118

以上贰两壹钱六分

高琼记捐银壹两玖钱正

邹余庆堂	高守仁堂	麦炽庭翁	马居仁堂
孔希琴翁	李乐胥翁	蔡翼生翁	崔卿云翁
胡董寿堂	吴耀东翁	麦兆华翁	邓召南翁
瑞生号	林光裕堂	郑荫南翁	彭兴德堂
高竹生翁	南薰号	全盛号	崔进修翁
陈嘉树堂	黄荫庭翁	施笙阶翁	钟玉山翁
梁曜堂翁	德隆兴号	裕昌和号	悦来安号
常丰号	永安号	福星堂	刘时安翁
江亮臣翁	李赉臣翁	赖棟之翁	

以上壹两四钱四分

黎雋夫翁	麦好善堂	麦镜如翁	何逊堂翁
崔燕喜堂	崔赞天翁	萧咏南翁	何寿田翁
陆杰生翁	柯成桐翁	林星辉翁	广孚号
卢煜初翁	王振堂翁	谭焕庭翁	谦泰号
高贤生翁	张照南堂	梁渭泉翁	曾远思堂
许敏生翁	周云台翁	吕仁镜堂	邵慎卿翁
卢昌记号	周达开翁	岑替臣翁	何蕴珊翁
陈文甫翁	钟景垣翁	吴永棠翁	关乐之翁
陈信明翁	易庆森翁	陈松乐翁	梁建邦松
高祉元翁	陈唐阶翁	骆岐山堂	李济时翁

119

张占魁翁 高丽棠翁 麦应雄翁 萧次庄翁
麦锦庭翁 洗高氏 关集福堂

以上柒钱贰分

合共进捐助银伍佰贰拾捌两五钱贰分正内欠平银贰两贰钱五分
除欠平实进银五佰贰拾陆两贰钱柒分

支数开列

支谦六号刻缘簿小引值事名帖收单板银壹两叁钱柒分
支慎诚号缘簿拾本数簿收单束帖等银贰两四钱四分四厘
支绘图写诗写序印格福信纸四刀银四钱八分
支绘图像贰百壹拾六页□银贰拾五两玖钱贰分
支刻图像贰百壹拾六页□银玖拾柒两贰钱正
支聚珍堂刻圣谕封面序等板银捌两四钱贰分壹厘

支刻序图宋字四千五百七拾四□□银叁两六钱五分九厘

120

支刻感应篇图说宋字贰拾叁万七千七百卅□□银壹百四拾贰两六钱叁分八厘

支刻感应篇图说楷字壹万九千壹百四拾壹□□银四拾玖两七钱六分六厘

支印校对白图说四套共工料银叁两六钱八分四厘

支修补书板二次共银叁两零零八厘

支付来书板水脚钱壹千五百文□伸银九钱九分

支书板架四□□银叁两贰钱正

支刻捐助芳名并进支数板实银壹两八钱正

支书夹板壹百副□□扣实银五两七钱六分

支森宝阁承印感应篇白纸壹百套 山纸叁百叁拾五套

共该实银壹佰柒拾五两玖钱六分捌厘

合共支银伍佰贰拾陆两叁钱零捌厘

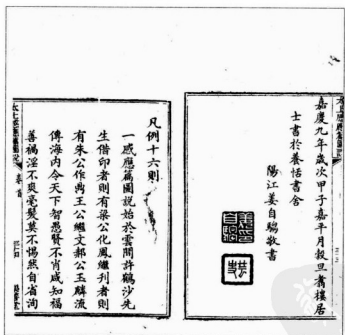
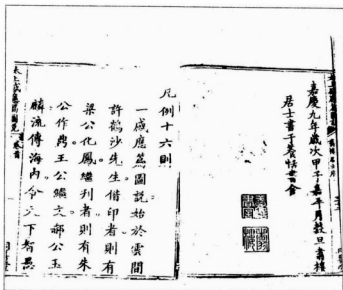
如这份报告书所示,显然,《感应篇图说》八册这样的大部善书付梓

刊行,在光绪初大约需要银五百二十六两。并且,将上述《太上感应篇》同善堂本、乐善堂本都予以收录的嘉庆九年翥楼居士的“重刊太上感应篇图说序”中也说:《感应篇图说》改版重刊之时,“凑集同人所捐五百金付梓”,因而可知嘉庆时出版费需要五百金。

上述光绪初在广州府香山县刊印的《感应篇图说》两版本中,收录了含有乾隆二十年刊行《太上感应篇图说》的黄正元(浙江处州镇总兵)识语的“凡例十六则”。其第一则中有:“《感应篇图说》,始于云间^①许鹤沙先生,借印者则有梁公化凤,继刊者则有朱公作鼎、王公继文、郝公玉麟,流传海内,令天下智、愚、贤、不肖、咸知福善祸淫。”所以云间的许鹤沙先生之后,有康熙三十三年年的王继文、康熙三年的郝玉麟刊行等好几次的刊行。王继文^②在康熙二十八年至三十三年做过云南巡抚,郝玉麟雍正元年至七年做过云南提督,雍正七年至十年做过广东总督,雍正十年至十二年做过福建总督,雍正十三年至乾隆元年做过云南提督,乾隆元年至三年做过福建总督,乾隆三年至四年做过闽浙总督。据说《感应篇图说》由于王继文与郝玉麟的持续刊行而流传于海内。康熙三十三年之前,王继文是云南巡抚,康熙三十三年刊行了《感应篇图说》,约三十年后,当了云南提督的郝玉麟接着又成了广东、福建(浙江)总督,他在总督任上,于乾隆三年刊行了《感应篇图说》。因而,自康熙至乾隆初以前,

① “云间许鹤沙先生”也被看作与本文前述的许缙曾是同一个人,不过也许是许缙曾的下一代的许氏。这是因为,在黄正元的“凡例十六则”中,黄正元称“师鹤沙先生”,像是称呼上一代的前辈。顺治十四年创作了《太上感应篇图说》的许缙曾,自康熙九年至十一年任云南省按察使。这时,许缙曾所著《太上感应篇图说》传入云南。自康熙二十八年至三十三年任云南巡抚的王继文,于康熙三十三年又刊印了《感应篇图说》。若说被距康熙三十三年约六十年后刊行了《感应篇图说》的黄正元称之为“师”的人,或许就是在王继文版刊出的康熙三十三年以前,大概在康熙二十年前后,被称作“云间许鹤沙先生”的人,是他将许缙曾的原本在云南再版。总之,康熙三十三年以前,“云间许鹤沙先生”著《太上感应篇图说》,被看作是原本《感应篇图说》,这是很明确的。

② 关于王继文及郝玉麟的为官经历,参见《清代职官年表》(中华书局,1980年刊)第二册“巡抚年表”“总督年表”、第三册“提督年表”。



“凡例十六則”(上:同善堂版 下:乐善堂版)

是云南、闽浙位居军职的官僚刊行了《感应篇图说》。继之，浙江处州镇总兵黄正元于乾隆二十年，刊行了清代后期流通的《太上感应篇图说》的祖本。可以认为，这是很有意义的。与王继文版相同，康熙三十三年刊的《太上感应篇图说》（马俊版、浙东、绍兴）衰微，王继文、郝玉麟版系统的《感应篇图说》占了优势，是由于捐资金较多的缘故。

清末在广东出版的《太上感应篇图说》的同善堂版与乐善堂版，都是以黄正元版为原本。并且，两版皆附有同治七年“须江后学毛金兰”的跋。^①须江属浙江省衢州府江山县。据毛金兰的跋可知，“同治戊辰”（七年）“汪丈植庵先生”案上的书帙中有善书十余种，毛氏提出想要其中数种，先生拿出所藏的《感应篇图说》告兰（毛氏）曰：余（汪先生——酒井附加）藏是书，久欲翻刻，却未得其志。虽遭兵燹（太平天国之变——酒井附加），所幸是书无事。这定是“太上在天之灵”所“默监”的赐物。“子”（毛氏——附加）可代为（付梓乎？兰接过展读，“其注案详明，像图工整”，知其乃不惟“文人学士”即便农工商贾亦可看之书。此原本“系闽南黄公所辑”。只因其卷内有空白之处，故从各书中摘取充足、互相发明者，附录于“各案之后”，数月后增补完了。与梓人公议，乃知（刊行费）计需四百金。并且，毛金兰说，与汪先生一起努力刊行了是书，刊行功在汪先生，非借兰之力也，说：“深望当世之大雅君子无力者以口劝，有力者以书劝，则一时之功等余百世，百世之功又岂特先生一人哉。”上面内容中有“闽南黄公”，由于位于该版《感应篇图说》本文卷首的著者名是“闽中黄正元”，所以“闽中”的用法，一如黄正元原本。可以认为，毛金兰好像没有认真地对待先辈的地名（出身地）及汪先生的名和字、号等。总之，可以认为，在被视为黄正元原本版本的基础上，毛金兰进行了增补，与汪先生及同善之士相配合，于同治七年刊行了毛金兰版本。毛金兰版

^① 该跋在东京大学东洋文化研究所仁井田文库本中，作为卷首数篇序中的一篇而收录。

的源头,是黄正元版。黄正元版原本,目前是借助东京大学东洋文化研究所仁井田文库加以认定的。

仁井田文库本《太上感应篇图说》本文开头的著者、参阅、纂订、增补者名栏如下:

闽中黄正元泰一氏著 全弟正纲会一参阅
三番雷仁育万有评点 出阳王龙池涵众纂订
须江汪植膏庵继刊 须江毛金兰芝堂增补
某 翻刻

124 光绪七年同善堂版、乐善堂版(上述)中,标刻如下:

闽中黄正元泰一氏著 男乐善 孙文浩 曾孙百福全正字
弟正纲会一参阅
山阳王龙池涵众纂订 须江汪 膏植庵捐资敬梓
三番雷仁育万有评点 须江毛金兰芝堂增补恭校

比起仁井田文库本,同善堂、乐善堂版附加了“男乐善 孙文浩 曾孙百福全正字”。同治七年的毛金兰版,比黄正元版的原本晚刊行大约一百多年。或许在毛金兰进行校订增补的时候,黄正元的儿、孙、曾孙曾多少参与其中。黄正元的原本,是黄正元著、弟(黄)正纲参阅本,雷育仁点评、王龙池纂订、汪植膏继刊、毛金兰增补所显示的,是黄正元之后的纂订、继刊、增补部分。仁井田文库本是以黄正元的原本为基础,采纳了乾隆初以后大约一百年间的尤其是同治中兴期之初的汪膏植、毛金兰的《感应篇图说》增补版的必要部分。例如,仁井田文库本所收的“流通善书说”、“附录流通善书十四法”等,就是道光后期整理的。仅毛金兰版《感应篇图说》八册在卷首、末有“太上感应篇图说八卷编次 孝弟忠信

礼义廉耻”的扉页字，图说文本自孝字册至耻字册共八册。将《感应篇图说》八册按八德的顺序，由孝字册至耻字册编次的做法，未见于黄正元原本。为同善堂、乐善堂这两个藏版的毛金兰版所收的嘉庆九年、鸞楼居士的“重刊太上感应篇图说序”中有：“原部八本、边刻先天八卦乾坎艮震之数以为次……易为孝弟忠信礼义廉耻八字”，因而，可以认为，由嘉庆九年的重刊本形成了八字编次。仁井田文库本不是八德字编次，应该说接近黄正元原本。仁井田文库本好像是福建的建阳刊本，相对于同善堂、乐善堂藏版是优良的白纸刊本，它是竹纸刊本，且插入的绘图稚拙，比同善堂等藏版本差。不过，应该说它是最接近黄正元原本的版本。

六 徐天行的《太上感应篇注疏》

自顺治帝命内三院翻译太上感应篇图说，以便让满、汉官僚、士人中的好善之士理解以来，在各地的官僚士人中间形成了欲读解感应篇的集团。其代表性事例是早在顺治十七年就创作了《太上感应篇注疏》，于康熙三年予以版刊的武林徐天行（字行志）集团。在该《太上感应篇注疏》上、中、下三册（内阁文库藏）的表皮里面的扉页上，有“板藏江干闸口徐天行家。来请者须发虔心，更祈装订成套，免滋遣散之最”，呼吁同善之士以徐天行家所收藏的版本为底版，加以装订刊行。至少，该书的版本是以徐天行为中心的这个集团捐款制作的。有关感应篇的士人集团讲读之时，所行的“太上感应篇诵持式”载于徐天行版《感应篇注疏》中。据此可知，感应篇诵持之士首先礼念：“玉皇大天尊玄穹高上帝，寻声赴感太乙救苦天尊、九天应元雷声普化天尊、玉虚师相玄天上帝金阙化身荡魔天尊、消劫行化更生永命天尊”（以上五神），接着礼念“南无阿弥陀佛”，及随意礼念“诸佛贤圣菩萨”。就是说，首先对道教的玉皇玄上帝等最高神进行礼念，然后再礼念阿弥陀佛、诸佛菩萨。可能儒学的圣贤

就成了佛教的菩萨。总之,可以认为,由于明末清初浙江地区禅净一致的佛教在进行善书感应篇诵读之际,采取了协助道教信仰的形式,所以三教归儒的士人们在进行感应篇讲解时,采取了上述礼念道、佛诸神的仪式。徐行志(天行)版《感应篇注疏》中,卷末附录有“文昌帝君垂训”、“紫虚元君劝世文”和“功过格”(孝顺、和睦、慈教、宽下、劝化、救济、交财、奢侈、性行、敬神、存心、循谨、廉守、吏治^①、户治、礼治、兵治、刑治、工治、相业、君德、读书二十二格)。感应篇与阴鹭文中,附有文昌帝君信仰。徐行志版感应篇中,作为末尾附录,载有“文昌帝君垂训”。

如顺治末所作的《感应篇注疏》一般,将道教的玉皇、玄关上帝等和佛教的阿弥陀佛、诸菩萨作为礼拜的信仰客体加以列举,从善书来讲是清初的旧方法,进入康熙乾隆时代之后,变为在道教五神之外,加上文昌帝君、孚佑帝君、关圣帝君等,佛教的阿弥陀佛等没有了。另外,乾隆以后的圣谕广训十六条的宣讲中,恭诵文昌帝君(蕉窗十则)武圣帝君(十二戒规)、孚佑(吕祖)帝君(家规十则)的做法,如第二章所述,单从这一点就可明白官僚、士人对文昌帝君等的信仰。顺治期以来,以官僚、乡绅、士人为中心,协助、配合清朝的教化政策,推进了感应篇的诵读力行、讲解。该感应篇的诵读力行、讲解的成果被整理后的编著作品,是被认为在乾隆时代就已形成其原形的《感应篇直讲》。

127 七 关于《太上感应篇直讲》

据乾隆丁酉(四十二年)黄(体端)砚楷的“太上感应篇直讲序”记述,去冬(乾隆四十一年冬)将所购之字纸以废簏焚化(惜字炉)之时,从中检

^① 正因为功过格中,被加上了吏、户、礼、兵、刑、工六部官僚的格目,是附录在徐行志版《感应篇注疏》末尾的功过格,所以从其与儒学者的善书之间的关系这一角度来看,被认为是有意义的。

得《感应篇直讲》一本。是书虽未记作书者之名，却已付梓刊行。因是书的讲解中毫无不足之处，故“未敢妄为增减，其篇首讲法六条及增订七条，俱仍其旧，谨付剞劂”。据黄砚楷序的记述，似可认为，清末道光、咸丰前后的《太上感应篇直讲》版本中所收的“讲法六条”及“增订七条”，也收载在乾隆四十二年黄体端之前的版本中。

“讲法六条”的开头，以《感应篇直讲》讲说的文章为了让民众理解，模仿宋儒的语类，用白话述说直讲的语义。接着谈及，前人的感应篇讲法中，有“会讲”、“演讲”、“家讲”、“馆讲”、“摘讲”、“劝讲”六种，并对各个不同的讲法进行了解说。其解说为：“演讲”、“摘讲”、“劝讲”是关于讲说者的讲演方法，“会讲”是在“讲感应篇会”中的讲演，“家讲”指在家族内为子孙讲解，“馆讲”是在学馆中对学生讲演。这种讲演形式的分类，与乾隆时代宣讲圣谕形式的分类相似。“会讲”条中说，顺治年间，李正芳等纠合讲感应篇会，共刻劝修会约传世，参与该会的会员于朔望之日轮番在会员的家中设香案，先拜“天”，会员依序齿着席。请会员中的明理之人（用《感应篇直讲》）讲解感应篇。这种会讲中的感应篇的讲衍仪礼及讲说感应篇的实况，与宣讲圣谕中的仪礼及圣谕十六条讲演的实况相似。因而，“增订讲法七条”有言在先：模拟“宣讲法（圣谕宣讲法）”，在前面的讲法六条中添加增订讲法七条，组成讲法十三条；增订七条的各条当中，关于讲解宣讲的场所“讲所”、参加宣讲的民众各阶层及宣讲所用的故事衍说文件的问题、感应篇募刻广施之事等具体的事项，合并讲法六条所倡导的讲感应篇会（宣讲感应篇会）的数种形式及宣讲讲解的方式进行，期待民间的感应篇力行作善之会的进展。

128

《感应篇直讲》的卷首，载有作为讲解感应篇会成员对于感应篇讲读力行之意识的“三劝”。所谓三劝，是指“劝读感应篇、劝行感应篇、劝刻感应篇”。三劝各举事例（宋、明、清代的事例，尤其是清代的事例为多），说明对于感应篇的读、行、刻之为善的果报。“劝读”中说，每日焚香虔念读感应篇，若终身“谨守”此事，则“一切祈求，自然感应”。“劝行”中例举

了若力行感应篇中所倡导之事,则会科第的事例。“劝刻”中引用功过格论述,刊刻善书传与一人为十善,传与十人为百善,传与大豪杰、大贵人为千善,感应篇是天人皆重视的善书,是救世三宝训。所以,刊刻、广布感应篇将得奇报,有死而复生的事例、重病顿愈的事例(延寿祛病之灵验)、诞下子嗣的事例、三子相继科第的事例、亡儿重投母胎的事例、生子显贵的事例(难嗣得子之灵验)、科第而后中进士的事例、高格之科第、六子中的长季皆登第的事例、高格之科第,为官、为御史的事例,家财万贯、二子皆贵、共享上寿的事例(富贵福泽之灵验),此外,有得免水厄、火灾的事例等等。最后,若印施感应篇,并于官民(商)人聚集处广布,使之流通天下,将积功德莫量。若将三劝合而言之,感应篇力行的功果灵验,就是一切的祈求将会被自然感应、应验,尤其是科第之后得当显官,得到延寿祛病、难嗣得子、富贵福泽的灵验。由于感应篇力行之会的中心成员是官僚、乡绅、士人和地方的地主、富商阶层的人物,所以在乎上面的这些功德灵验。另外,在“劝行”条的解说中引用了这样的事例:因夔州推官杨句诵读感应篇,常力行十种利益(功德、善行),其子椿二十岁状元及第。可以认为,这十种利益(功德),是官僚、乡绅、士人、地主、富商、耆老阶层的人们对感应篇所倡导的民众道德的看法。所说的这十种利益(功德、善行),如下所示:

- 一、收街市弃儿雇人代养,待年十五,愿识认者归还父母。
- 二、每冬十一月初一收六十以上、十五以下贫人乞丐入本宅养济院,每日给米一升钱十五文。到来春二月初三,令其自便求趁。
- 三、普施应验汤药。
- 四、施棺木济无力津送之家。
- 五、使女长大,不计身价量给衣资,听其父母择配。
- 六、专一戒杀,遇飞走之物,买来放生。
- 七、遇荒年贵余贱粟,并账济穷民。

八、修造桥梁，开河补路，修理寺观。

九、资给穷途使得还乡。

十、排难解纷，在官辨明冤枉，念念推己及人，事事抑强扶弱。

上面的利益(功德)十种，与南宋时感应篇所倡导的民众道德相比，¹³⁰其关于明清时代社会问题的功德(善行)之性质非常强，也可以指出其与传统的社会救济政策之间的关联。而且，“修理寺观”、“排难解纷，在官办明冤枉”等，是与感应篇所倡导的民众道德相乖离的。所谓十种利益(功德)，可以说是明清的儒学者、官僚传统的社会救济政策。不过，明清的儒学者、官僚与地方的民治实践(如《得一录》中所收)之间的关联很少。“劝行”条继续说，顺天的曹世美虽家贫但乐于行善，与他人共结善会，行舍茶舍粥、舍姜汤、舍棉袄等善行。善会的其他人出钱，曹出力(民众共同体内、帮内之人是对等的，奉行有钱出钱、有力出力的原则)多年，经营善会。会中之人认为曹之人品值得信赖，就向财主推荐曹，财主让他做油的生意，曹获财五千余金，子孙享厚福。之所以有这样的福报，是因为曹在善会中力行善事。通过曹的事例可知，“杨公之十善”(上述杨句诵读感应篇所行的十种利益)是今之殷实者应学的。由于是称作诵读感应篇，行十种利益(十善)，所以感应篇所提倡的民众道德与十种利益是没有关系的。诵读感应篇也是善行，积累十种利益(十善)也是善行。

另外，在讲法六条的“会讲”条中，在顺治年间李正芳等的讲感应篇会的后面，有黄陶庵的倡直言会、汤潜庵(汤斌)的倡志学会与李正芳的讲感应篇会相似的记述，因此可以认为，这些会中也进行了感应篇的讲解。

八 《太上感应篇直讲》的印刻流通

下面对《太上感应篇直讲》的刊刻流布予以概说。《感应篇直讲》的

著作者不详,是乾隆四十二年以前创作的善书,由于其内容为当时的士人们评价甚高,所以不断刻印,尤其是道光以后,大加刻印流通。咸丰二年版及咸丰丙辰(六年)九月吴郡第十三刻(西邵青云斋刻字店印刷)版的题。根据序文,《太上感应篇直讲》是:

乾隆四十二年,湖南的黄体端从惜字箴中拿出加以重刻后行之于世的善书(乾隆四十二年,黄体端在大名县官舍中写的序收录在两版本中)。婺源(安徽省徽州府婺源县)的詹昌璇又予以重刻。乾隆六十年叶梦^①又予以重刻。道光壬辰,苏州的刘子纲又于孝善堂予以重刻,因此是书才在我吴(苏州府)盛传。其后,因版变模糊,青霞斋主人于道光丁酉年(十七年)重刻了此版(是为第七版,以上括号内的文字咸丰二年版中没有)。青霞斋版校勘认真(是善本),印送该版本最多的人,是浙宁的马心谦。道光^②己亥年(十九年),是书再度被重刻(咸丰丙辰[六年]版,收道光己亥跋)(以下至十三刻,参见咸丰六年版、题文)。今(咸丰丙辰),江西的傅馥堂重刻了第十三版。该版本是“咸丰丙辰年九月吴郡第十三刻(每本重纸六十八文,后附灵验录六十六文)《感应篇直讲》(上述咸丰丙辰(六年)版)”。该版本的封面上,印着“版存苏州阊门外上塘桐泾桥 西邵青云斋刻字店印刷装订”的刻字店名。比之道光己亥吴郡第三刻版《感应篇直讲》^③封面刻字店名(西吴青霞斋刻字店)部分的记载文字,除刻字店名之外,其他皆相同,封面的装帧样式也相同。由于西吴青霞斋刻字店是江西傅氏重刻本的刻字店,所以即便原版与青霞斋版同样存于苏州阊门外上塘桐泾桥,但刻字店却不是和江西傅氏有关

132

① 据叶梦字的刊记“书感应篇直讲后”(咸丰二年版《感应篇直讲》收)说:“黄体端重刻之时,补刊了《功过格》;詹昌璇重刻之时,增刻了《立命篇》、《遇灶神记》。黄、詹两版,今无处可寻。余(叶梦字)在潮鸣寺读书之时,于故纸堆中偶得《感应篇直讲》。遍访原版,附以黄君序并付梓,以供讲解之用。”

②③ 《感应篇直讲》的道光己亥版,在游子安、前所引之书《劝化金箴——清代善书研究》第237页中,载有其封面照片。

系的西邵青云斋，而是另外的刻字店。

如上所知，清末道光以后，《感应篇直讲》被几度重刻，在以苏州为中心的长江流域（湖南、江西至江浙一带）流布，并且，可以认为，由于是书以每本六十八文的低价印刻，因而能广为流通。



一 前言

儒学的知行合一，由阳明心学而完成。明末的知识分子也指出，明后半期，以正德、嘉靖为转机，社会、经济、文化发生了变化（本书上卷第二章第144、148、150、158、170页等）。正德、嘉靖之时，由于自阳明学被提倡以后，朱、王两学派的相互竞争和朱、王两学派的尤其是东林党朱子学派的反阉党斗争、东林系复社官僚的政治活动，使得明末的儒学者官僚、乡绅（贪官^①翼虎般的官僚、乡绅除外，指获得名望的官僚、乡绅），不论居官、居乡，将儒学所提倡的圣人之教用于民治，作为“官长”，“乡绅”，将积累功行视作理想。不得不承认，进入清代，清朝的统治与儒学的圣人政治是合拍的，而且在清朝借助六谕、圣谕十六条所开展的人民教化政策、与其并行的奖励感应篇诵读力行的政策之下，儒学者官僚、乡绅在地方政治和地区社会当中，如何实践太上及文昌帝君信仰的儒学者的教说，却成了问题。明末，由被朱子学派视作异端、作为

^① 参见本书上卷第二章第170页以下。

官僚的这些被压在下层的三教合一的儒学者（例如袁、黄）和清议派官僚（例如复社的颜茂猷），完成了居官功过格。居官功过格与出自针对官僚的宋学式的儒学立场的箴戒即官箴不同，它是出自知行合一的明学的三教合一的庶民的儒学（三教归儒）立场、民众道教立场的善书。

二 颜茂猷的“当官功过格”

138

明末颜茂猷的“当官功过格”，是明末有代表性的居官功过格。颜茂猷的《迪吉录》，由官鉴与公鉴组成。前者是针对官僚的鉴，后者是公共社会（庶民社会）中的鉴。前者的末尾是“当官功过格”，分为功格与过格，功、过皆分为从一功到千功。只不过，功格中有无量功、三千功、二千功各一条，过格中有无量过一条。功格由五十条、过格由三十八条组成。若将○无量功德一条和×无量过一条对比的话，所示如下：

○阐明正教，维持正法，使圣贤遗旨粲然复明于世，功德无量。

×拘泥旧闻，沉迷积习。见阐明正学者，反加非笑谤讪。阻人好修之念，自障入道之门，共过无量。

无量功是指儒学者作为官僚，将儒学的教旨在实政中加以活用，收到了经世济民的效果。

千功条中，二千功一条、三千功一条如下所示。

○① 催征有巧法，劝谕乐输，不烦敲朴而钱粮毕办。算千功。

② 审编里役，差遣均平，吏闾县受福。算千功。

③ 遇大灾荒，能早勘早申，力请蠲赈，设法救活多命。算千功。¹³⁹

④ 能为地方兴利除害，悉中窺察使得永受实惠。算三千功

⑤ 1 亲讲乡约，惩劝有力，使各改恶从善，各因人受益之大小而

定功。

⑤2 开报生员优劣,采访的确,使人知劝惩,士风丕变。算千功。

⑥ 力行保甲,亲编亲查,不扰民而盗自弭,邪教奸宄自息。算二千功。(以上,依各条之顺序列记)

过格中,千过之各条列记于下:

×⑦ 催征无法,任吏书欺隐,保歇包侵,不能清楚。乱拿乱打,追呼愈急,完欠愈清,使一县不宁。算千过。

⑧ 地方利病,明知应兴应厘,不肯出身担任,推卸后人;或苟图一时之便,罔计百世之功。算千过。

⑨ 擅自加派增粮,使小民永受赔累。算千过。

⑩ 开报生员优劣不确,使劝惩无力士习日波。算千过。

⑪ 保约奉行不善,轻委衙官,反致骚扰。算千过。

[以上各条①—⑪的记号,是为了与徐天行等“居官功过格”(后述)的各条记述相对比而加。]

六部官僚当中,从刑部系官僚的功、过各条中举如下几例:

140

○a 免冤大辟一人,当百功。

b 免冤永戍一人,当五十功。

c 免冤满徒一人,当二十功。三年徒,当十五功。二年徒,当十功。一年徒,当五功。

d 免冤满杖一人,当三功。九十以下,当二功。

e 获盗即亲审定案,不致扳累辜人犯冤毙困圉,算百功。

f 能禁戢势宦豪强,不使播恶,算十功。

g 惩治讼师扛证,不得刁唆搆讐,保人身家,算十功。

h 老穉弗打,醉病弗打,妇人非犯奸弗打。尊长告卑幼,百姓告

衙役，虽失实弗打。……一人算一功。

×i 获盗不即亲审，得其真情真赃，致黠盗漏网，扳累者瘦毙，算百过。

j 情罪未核，杖死一人，算百过。

k 姑纵奸徒设局骗诈，穿人身名，算十过。

l 醉怒重杖责人，算二过。无罪悞责，算十过。

m 事不即决，淹禁停滞，使讼中生讼，破人身家，算十过。

o 强盗掣到……不许捕役私拷，不委衙官混供……算十功。

p 斗殴人命，或故或误，为首为从，俱细细分别……不致游移出入，算十功。

〔以上 a—p 的记号，是为了与徐天行等“居官功过格”的各条记述相对比而加。〕

颜茂猷《迪吉录》官鉴的故事文章，记述的是历史上文臣武官的功过¹⁴¹之事，所以其末尾总括的“当官功过格”，归纳了明末的官僚在民治中所应成功的(过)业，并以数值来表示。上面摘录了其中的一部分。

在以明末万历时期的代表性官僚吕坤的《实政录》(集录了官僚将民治中的儒学作为实学加以推广的书)为中心的著作中，很多都具体地展示了明末民治的实情。吕坤的政治哲学，在其著作《呻吟语》中多有所示。并且，其卷六外篇“人情”条中说：“笞杖徒流死，此五者小人之律令也。礼义廉耻，此四者君子律令也。”乍一看，此亦可谓与古代儒学的“礼士大夫，刑人民”的思想是相同的，但亦可作明代式的理解。可以理解为：将作为明太祖以来学校(士子)教育基本纲领的八德、社会实现八德(参见本书第一章)，通过强调八德中的礼义廉耻，使明末官僚将其作为对自身的规范而加以接受。官僚在从事民治时，对自己要秉廉耻，对人民要行仁慈(恤民)，此乃清代儒学者官僚的理想。这被认为在明末就已经得到了提倡。吕坤不是用数值而是以文字记述了与颜茂猷的当官功过格相对应的官僚在民治实践中的具体的功(过)业。《实政录》通篇是

官僚在民众中将宋明儒学的教诲作为实学加以实践的情形。特别是作为恤民的内容,就“存恤茆独”、“收养孤老”、“赈济饥荒”(卷之二收)进行了详细具体的记述。并且,就“振举医学”(卷之二收),有许多从对地区社会的穷人予以施疗的意义进行的说教。关于实政一般,在《实政录》中有论述,尤其是在其中的“乡甲约”、“风宪约”当中也可找到。乡甲约、风宪约不是以功过格的形式表示,而是作为被分成功过的官僚具体的实政事项加以列记。

142 由于吕坤的“当官功过格”在《吕子全书》(民国七年,云南图书馆重校刊本)中也没看到,所以被认为属于虚乌有。可是,似可认为是吕坤居官功过格的一部分的关于刑政的“吕叔简先生居官《刑戒》八章”,收录在后面第六章所考证的《敬信录》中。该《刑戒》八章提倡的是:“凡居官者,因易纵权势虐下,所以定:一、五不打;二、五莫轻打;三、五勿就打;四、五且缓打;五、三又莫打;六、三怜不打;七、三应打不打;八、三禁打。以上八条愿居官者慎用,因重天民。”据说,南皋邹公(邹元标)将吕坤的《刑戒》八章刻石置于刑部,以告诫刑官。吕坤任山西(今河南、河北的一部)等处提刑按察使时,关于狱政,他说要慎用刑狱,为此还记述了针对犯人的优恤的具体事例(《实政录》卷七《狱政》)。《刑戒》八章好像是关于与上述狱政的优恤有关连的打刑内容。收录在善书中的“吕叔简先生”的“《刑戒》八章”中写着:邹元标将这个刑戒八章刻石置于刑部,或许在善书家当中被认为是那样的。该刑戒八章,实际上不是收在吕坤的而是颜茂猷的《迪吉录》官鉴当中,因此颜茂猷也许是第一个将其整理的人。但是,由于颜茂猷自己在《迪吉录·刑戒》的末尾说:“刑者,圣人无可奈何之法,以济德之穷者也,原从悲悯心出。……此《刑戒》一书,吕叔简先生从火坑铁床边,行清凉败毒之剂。不惟造福即是修心,盖用刑之心,其发如火,其流若波,急宜受之以止,常存此心……”所以,也许是整理了吕坤有关《刑戒》的言论。进入清代,在儒学者、官僚当中,明代的吕坤很受欢迎,虽然《刑戒》也是颜茂猷从吕坤的实政事项中整理而来,但最初却没

有被当作是吕子的东西来看待,它被看作是为善书家所接受的东西。

三 清初的“居官功过格”——徐天行等的“居官功过格”

143

进入清代,最早创作的“居官功过格”,是前面第四章所述之徐天行等的《太上感应篇注疏》所收的“功过格”的后半部分“居官功过格”。徐天行^①等的同善之士集团所创作的“功过格”的前半部分,由孝顺、和睦、慈教、宽下、劝化、救济、交财、奢侈、性行、敬神、存心这十一格组成,各格目的功、过行为虽多少会有不同,但大都与《迪吉录》公鉴的功过格相似。不过,其前言引用了费文宪(宏)公和袁了凡(黄)先生的语文部分,虽与《迪吉录》格的前文相类似,但其末尾却记述说“右云谷禅师所定功过格也……”,由此可知,明末诸功过格的多数,因袭混淆了云谷禅师授了凡先生格和费宏功过格及迪吉录格的明末的情形(参见本书上卷),变成了《迪吉录》公鉴十一格功过格的形式。这被带到了清代《敬信录》所收的“太微仙君功过格”(与道藏收“太微仙君功过格”是不同的东西)中。很显然,《太上感应篇注疏》所收“功过格”的前半,是与见于由明末向清代发展过程中的《迪吉录》公鉴末尾的“功过格”相似的功过格。在与《太上感应篇注疏》所收的上述《迪吉录》公鉴末尾的功过格相似的十一功过格的下面,记有“又有居官功过格列后”,刊载着如下的“居官功过格”:

一、循谨,二、廉守,三、吏治,四、户治,五、礼治,六、兵治,七、刑治,八、工治,九、相业,十、君德。

上面是徐天行等的“居官功过格”十格目。总括属于各个条目的善行为的中心功德,下面,针对具体的善(恶)行为,计数功、过予以显示:

一、循谨:以恩信化导为第一,能使风俗还淳,功尤倍。

^① 参见第四章“六、徐天行《太上感应篇注疏》”及注①。

- 二、廉守：以清节约己为第一，能容忍不较，功尤倍。
- 三、吏治：以知人善任为第一，能止奸未形，功尤倍。
- 四、户治：以轻徭薄赋为第一，能豁除积弊，功尤倍。
- 五、礼治：以敬守典制为第一，能讲学垂后，功尤倍。
- 六、兵治：以修备扞御为第一，能使境内无盗，功尤倍。
- 七、刑治：以矜全好生为第一，能使民无讼，功尤倍。
- 八、工治：以兴作因时为第一，能惜民财力，功尤倍。
- 九、相业：以休休有容、格君推贤为第一。
- 十、君德：以敬天法祖、用贤爱民为第一。

145 上面的循谨格与廉守格，是通行于全体官僚的功(过)的道德行为，相业格是宰相的功(过)的德行，君德格是倡导皇帝德业的功过格。其余吏、户、礼、兵、刑、工治六格，将官僚在民治中的种种的业分成吏、户、礼、兵、刑、工六部系官僚业务，将其功、过用数值加以记述，加上通行于全体官僚的一、二格，进而附加上九(相)、十(皇帝)的德业，共计十格，以此作为“居官功过格”。徐天行等的“居官功过格”的特征，是将官僚在民治中的业分成六部加以整理。这种居官功过格，未见于明、清之外。明末的前已论述过的颜茂猷《迪吉录》官鉴末尾的“当官功过格”，其内容的构成不是像徐天行等的“居官功过格”那样分成六部来加以整理的。徐天行等的“居官功过格”，其功、过的数值皆是一功(过)至千功(过)，与此相对，《迪吉录》官鉴的“当官功过格”，其功从一功到……百功、千功、二千功、三千功、无量功；其过从一过至……百过、千过、无量过，是完全不同的。明末颜茂猷的“当官功过格”与清初徐天行等的“居官功过格”是不相同的。当时，在徐天行等的“居官功过格”第十格“君德格”的末尾，有“上《迪吉录》中在位功过格也”的附记。因而，徐天行等是将自己分成六部的官僚的功过格，看作是《迪吉录》中的在位功过格等同于当官功过格了。总之，可以认为，由于因袭了明末清初有混淆种种功过格(包含居官功过格)的情形，才造成了清初徐天行等的误解。徐天行等之所以分成

六部来计数官僚的功过之业,是因为他们认为:明末清初以来,官僚在民治中所采取的将儒学作为实学来开展的行为,被最直接地、具体地理解时,分成六部是适当的。徐天行等是代表清初浙江省的儒学知识分子(官僚、乡绅、士人阶层)中间阶层的人(参见第四章),由于对官僚在民治中奉行儒学理想,因此可以认为,结合分成六部官僚的功德之业,整理了这样的功过格。另外,徐天行(行志)等的“居官功过格”,作为官僚的功过格,被看作是基本的东西,因为有必要与其他的“居官功过格”相对比,所以将相业、君德以外的上述自一至八的八格记述如下(已经显示的各格开头的总括性的第一的德目除外)。

循谨格

146

为政涤烦苛,布恩信,先德化,一事一功。文移细心勘阅,接人待下,宽厚和平。俱一切,虚心耐烦,压事近情,使人真心悦服。十功。令民改过为善,十功。兴利除害,有爱民实政,一事百功。吏民感德,自不忍欺给,百功。正心诚意,实惠及民垂于永久,民爱戴之惟恐失,千功。

多事扰民,逸惰,骄慢急刻,俱一过。避怨市恩,吝改己过,助成人恶,俱十过。不问民生利病,执拗如名,惨刻立威,民多怨诅,俱百过。居心残忍,自谓愚民不可德化,纯任名法,千过。

廉守格

爱身名,崇节俭,压事淡泊自甘,一事一功。言笑不以佞人,一功。坊表自飭,不迎合比官,十功。罚锾不滥,支销不吝,俱十功。事关人心风俗,绝苞苴,破情面,使阖县称快,百功。敦行朴俭,力黜淫靡,使民风还淳,地方无事,千功。清节,使上官畏敬,人自不敢干以私,千功。轻耗黷民,清查欺隐,一县被泽,千功。

官价取物,费用无度,俱一过。毁弃廉隅,逢迎权要,以淫侈为得己,俱十过。簠簋不修,遍贿津要,貶损规制,希占怜,百过。一切纳贿为主,千过。

吏治格

虚心延访人才，奖劝良吏，一事一功。清查吏书奸弊，一事一功。严禁佐贰，借端科索，擅监拘人，十功。禁戢势宦豪强，不使播恶，俱十功。清覈地方吏胥保歇，不使欺隐包侵、貽累小民，百功。摘发衙蠹地方大害，百功。奖藉士类，地方出才德兼备一人，千功。吏民感德，自不敢为奸，千功。不留心人才，滥用胥吏，一事一过。姑纵奸徒诈害良善，听信左右指拨，一事一过。迟玩上司文移，十过。收纳奸棍，要结窝党，以通线索，百过。全凭吏役播弄，流害无穷，俱千过。

147

户治格

① 催征有法因事劝谕(一事一功)。养孤老，疗瘟疫，荒年者粥，俱一事一功。设法钦解，不苦粮里，不劳齎役，十功。劝民开荒，葬毙人及枯骨，俱十功。条银不多取火耗，漕粮不多增耗米，俱百功。劝民乐输，不烦敲朴钱粮早办。② 审编里役，差遣均平阖县受福，俱百功。③ 遇大灾荒，早为申请，蠲赈，救活多命，千功。百姓旧有遗害，永为除免，千功。

催征多用刑责，不念鳏寡孤独，俱一事一过。荒芜不关，力役不均，俱十过。⑦ 催征无法，吏书欺隐、侵渔，百过。灾荒不告，赈济不公，致死多命，千过。遗留科派敝政，使民永为赔累，千过。

礼治格

⑤ 亲讲乡约，使人改过从善，一事一功。敬礼有德，抑绝奔驰，一事一功。朔望用心教导士子，一功。乡钦延访耆德，力行古礼，十功。祭祀祈祷斋戒至诚，考较公明，不阻抑孤寒，劝人收养亲戚孤老，俱十功。④ 开报生员优劣，采访的确，人知劝惩，百功。民间忠孝节义力为旌表，百功。使民习行古礼有效，百功。阐明圣贤教旨，使道学渊源，粲然复明于世，千功。

乡约徒文具，不培养士子，一事一过。祭祷不诚，阻抑孤寒，俱

十过。开报优劣不确，权贵妄称节孝，伪行旌表，百过。异端邪说，非毁圣贤经传，千过。

兵治格

平日留心戒备，器械火药素具，一事一功。门禁谨严，更鼓分明，俱一事一功。驿递夫马，加意矜恤，不私帮工食，加派草豆，一事十功。兵民相安，十功。选练乡兵民壮，严行保甲，不扰一民，备御周至，百功。解散贼党，归农复业，良民为寇，强劫入伙，分别开宥，救回被掳男妇，不淫不杀，俱一事百功。恩信化民，赴公好义，一方宁谧，千功。盗贼相戒不入境，千功。

禁缉不严，除备多疏，俱一事一过。夫马累下，兵壮扰民，俱十过。兵为民害，掳掠淫杀，俱百过。兵无纪律，致民反侧，境内多盗，千过。

刑治格

审事不徇私讐，一事一功。不轻加刑责，不轻提妇女，一事一功。教民平心息讼，十功。①斗殴人命，即分首从，不致游移，十功。不以成心翻上案，不以赎缓媚上官，非重囚不滞狱中，俱一事十功。牢瘟传染，除积秽，燃苍木，夏贮凉水，冬给草蓆姜汤。俱十功。②强盗人命，亲审真实，不委衙官，不靠搜拶，百功。③获盗即审定案，不扳累人，冤毙困囿，百功。昭雪流纹一人，百功。化民为善，自然无讼，千功。

护原告，嗔越诉，醉怒用刑，俱一过。④久禁停滞，讼中生讼，上司怒人，明知其枉，不敢辩救，俱十过。黠盗漏网，反毙无辜，情罪未核，毙人杖下。图赖人命，轻断葬埋，使民轻生。俱百过。大狱株连，数年不决，千过。

工治格

修葺坛庙衙舍，不科派物料，偏累匠役，一事一功。上司修理安置，不摊派民间，逢迎上官，十功。农隙民有余力，或岁荒饥，修城浚

池,筑隄设防,为民兴利防患,百功。建书院,修复古圣贤祠宇,百功。审相地理形胜所在,建城立学,使地方蕃富,人才众多,千功。

物产赔累行户,匠户劳逸不均,俱十过。好土木,轻民力,俱十过。城社隄渠,不加修治,纵民建立淫祠,靡财败俗,俱百过。先人利民旧址,自我弊坏,遗害后人,十过。

149 徐天行等的“居官功过格”与《迪吉录》官鉴末的“当官功过格”相比,如上所述,很显然无论在形式还是在功过的数值上都不相同。可是,在内容的各个官僚的功过行为中,有些相似的地方。不过,构成徐天行等的“居官功过格”内容中的各个功过的行为,虽只是与上述八格的全文进行对比的《迪吉录》“当官功过格”中前已论述的限定的各个功过的行为(由前面的论述补充二、三),但在指出其相似的各条时,我想仅此就已经够了。

循瑾格的“避怨市恩,吝改已过,助成人恶,俱十过”,是“当官功过格”里过格中的“毁人扬己、市恩避怨算百过”

廉守格的“敦行朴检,力黜淫靡,使民风还淳,地方无事,千功”,是“当官功过格”(以下省略“功过格”)里功格中的“凡事惜福,躬行节俭,使风俗还淳,算百功”。

户治格的①“催征有法,因事劝谕一事一功”,是前节“当官”的功格①(上述)。

户治格的②“编审里役……”,是前节“当官”的功格②(上述)。

户治格的③“遇大灾荒……”,是前节功格③(上述)。

户治格的⑦“催征无法,吏书欺隐侵渔百过”,是前节“当官”的过格的⑦(上述)。

礼治格的⑤“亲讲乡约,使人改过从善一事一功”,是前节“当官”的功格的⑤(上述)。

兵治格的⑥“严行保甲,不扰一民……”,是前节“当官”的功格⑥(上述)。

刑治格的㉔“斗殴人命即分首从，不致游移十功”，是前节“当官”的功格的㉔(上述)。

刑治格的㉕“强盗人命，亲审真实，不委衙官，不靠攫撈百功”，是前节“当官”的㉕(上述)。

行治格的㉖“获盗即审定案，不扳累人冤毙囹圄，百功”，是前节“当官”的功格㉖(上述)。

刑治格的㉗“久禁停滞，讼中生讼……俱十过”，是前节“当官”的二过格㉗(上述)。

看起来相似的各条很多，但不同的各条比相似的更多。由此来看，就可以了解：徐天行等的“居官功过格”，在采用《迪吉录》“当官功过格”中部分条目的同时，将全体的功过各条分为六部进行了整理。

继徐天行等的“居官功过格”之后创作的“居官功过格”，是《汇纂功过格》所收的“功过格”。关于《汇纂功过格》，本书的上卷^①中已进行了考证记述。《汇纂功过格》卷首的凡例中，记述了明末清初汇纂汇考了“功过格”诸本后作为完整本而成书一事，其中说道：“近顷看了徐氏家藏本，觉得比诸刻本更详细。”所说的这个徐氏家藏本，被认为指的是上述徐天行等的“功过格”二十二格。因为将徐天行等的功过格二十二格收在卷末的徐天行(行志)等的《太上感应篇注疏》，“板藏江干闸口徐天行家”。因而，徐天行等的“居官功过格”就成了《汇纂功过格》“居官格”有力的参考资料。与把徐氏等“居官功过格”的功过各条与明末颜茂猷《迪吉录》官鉴末的“当官功过格”的功格、过格各条相对比一样，“回纂”的“居官”格的各格(分为事使、操持、兴华、教化、刑狱、赋税六格)具体的功过条文与《迪吉录》“当官功过格”(分为功格、过格)的具体条文一对比，结论会说完全是同样的东西。

由于《迪吉录》是将官鉴置先、公鉴置后而编纂的，所以“当官功过格”在先、“大众”的“功过格”在后。一方面，徐天行等的“功过格”中，大

^① 本书上卷第五章“功过格之研究”，第492—495页。

众的“功过格”在先,“居官功过格”在后。《迪吉录》格与徐天行等的“功过格”的大众、公众的“功过格”,都构成了清代善书文化功过格的主流。与此相对,可以指出的是:“当官(居官)功过格”如上所述,其格的排法是
151 完全不同的,徐天行等的“居官功过格”更多的是与官僚制相对应。《汇纂功过格》的“尽伦格”、“修身格”、“与人格”,是改编自《迪吉录》格及徐天行等的“功过格”的大众、公众“功过格”的分格。并且,《汇纂功过格》所收的“爱物格”、“闺门格”,溯之《迪吉录》公鉴的“放生之报”、“杀生之报”及功过格“女鉴门”,是与其相关联的。可以认为,清代的“居官功过格”,是以徐天行等的“居官功过格”和《汇纂功过格》所收的“居官”格为代表的。

四 关于“费钱功德例”

官僚、乡绅与地主商人中的富裕者一起,可以通过费钱捐财积累功德。将其整理到功格式中,有《富贵家费钱功德(例)》(康熙刊《同善录》收)和《费钱行功格》(《汇纂功过格》收)。这两个“费钱功德例”如下所示。

○富贵家费钱功德人可勉力而为,不必拘定富贵尤妙。

152 施贫人及无主尸骸棺木,施老幼穷人冬袄被、夏蚊帐。施应病丸散膏药,河津造船渡人。凶岁设厂赈粥,捐免贫人债负。修建桥梁,平治道路。代纳极贫人钱粮,代赎极贫人寒衣夏账,经验良方,刊刻流传。轻减利息。随缘施舍银钱衣食旧鞋袜。施义塚地。代完人婚娶。冬施姜汤,夏施凉茶。救济残废有疾人。教养无依孤独。倩人拾遗骸,禀官瘞埋。雇人,或供僧道拾字纸。遇早潦荒岁,倡众开河治渠,以济贫人。代系狱进完银赎罪。亲友窘乏者,量贷,使贸易费生。富不行贿。贵不使势。不难为人。遣嫁女合。不计身钱。阴济极贫寒士。不用色银低钱,周济宗族,刊刻忠孝因果,经典善书。劝化人为善。装修剥落圣像。修造坍塌殿宇古塔。给人

收捞水中尸骸。赠流落异乡人盘费。设法周救水火难中人。赎掠掠妇女，及贩卖水户者归还父母。不能殡葬者助之。纠众立慈幼局，置乳媪收养弃儿。赎流落旧家子女。立义塾延师，教无力子弟读书。延知律法者，讲明晓谕，勿使人犯罪。

○费钱行功格(行功格开头的《总论》、《广义》、附在各行功条目当中第二条的《增注》省略)

大概百钱一功，贫人^①极贫人偶为之者，量力记功，虽十钱五钱，与百钱者同谕。

周给合族宗亲，暨师友丧葬婚嫁，及衣食不足。◎救善人重冤急难。◎免人良陷为贱，及骨肉分离。◎周济同里中极贫嫠寡孤独。◎周全穷途人士还乡。◎助贫人丧葬婚嫁。◎扶贫人危疾。◎为极贫人代完官钱私欠。◎布施路途乞丐废疾年老者。◎周全贫人不得已乞丐，仍令服役。◎建义学教诲人。◎建育婴堂收养弃孤。◎立义田义屋。◎置义塚。◎自建养济院。夏季五月十五日始，七月十五日止。冬季十一月初一日始，十二月二十日止。收养废疾及年老无依者。每人日给米一升、钱十文。◎凶荒设厂施粥。◎疫病设局施业。◎夏日施账施茶。◎冬日施袄被。◎葬无主柩。◎造桥修路。疏河掘井。◎修造大路凉亭渡船。◎刻施善书化导人。◎刻施良方济人。◎助修积年倾圮圣神庙宇。◎买放物类生命。

开头的“百钱一功，贫人极贫人偶为之者……虽十钱五钱，与百钱者同谕”，显示“费钱行功格”虽是以富贵者为中心，但也是对贫困的庶民开放的格。提倡的是面向公众社会的、超越贫富的义捐。这种意识，在“总论”中解释为：富贵者的千金也不敌贫困者的二文。各种行善的源头在于心。“心既尽，未费钱，已为功”，相反，若心未尽，就是广费钱也不如前

①“富贵家费钱功德”的行间小注中记有：“人可勉力而为，不必拘定富贵。”

者,仅为其一半之功,显示了其与后述不费钱功德例的关联。

五 官长、乡绅的“不费钱功德例”

明末的乡绅,被民众、大众视为怨丛、乡里的翼虎(参见本书上卷)。不过,也有在乡里行儒学及三教归儒、合一的善书中所提倡的善行的乡绅。《迪吉录》官鉴、家居门的“乡绅家居懿行之报”、“乡绅论”中,有“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”、“经世风世,皆所能为,不问其在官与林下,其有德业令望耸一世……”。这样的乡绅(官长),是积累上述“居官功过格”功业(德业)的乡绅。官僚(官长)乡绅中所谓有德行者,是积累前所述之“当(居)官功过格”“功格”所提倡的善行、《费钱行功格》所提倡的诸德(善)行,进而积累接下来所说的“乡绅不费钱功德例”德行的人。这样做了的官僚(乡绅),在地区社会中获得了声望。

宋明儒学尤其是明学阳明心学,是把儒学的理论、教说统一到经世济民实政上的学问。以儒学(尤其是阳明学)的心学思想为基础,整理了三教合一、归儒的劝善惩恶思想的,是善书、功过格。提倡不费钱功德的善书、功过格的代表,是《不费钱善事(功德)例》。下面,将康熙版《同善录》所收的《行不费钱善事例》的“官长不费钱善事”及“乡绅不费钱善事”记于下:

154

不费钱善事例

官长不费钱善事

忠君为国,惠恤苍生。民为邦本。崇敬斯文。辟除邪说。三教之外,则为邪说。有利必典,有害必除。旌表节孝,严惩淫逆。严法以创惩之,痛言以化导之。勤讲乡约。朔望必讲,预示保甲,委曲劝导,毋务虚名。化大事为小事,化小事为无事。不轻标判,不滥差入。事不可行,虽严檄必挽回。情有可原,虽成案必矜恤。事属暧昧,不自逞己见。

事关闺闼，摘他事结局。不轻发火籤殊单。事关紧急，并凶一顽横逆者不同。不节外生枝骚扰，不依样葫芦。防冤抑也。不轻拘妇女。倘旧家子女，万不得已，许用小轿扶到案前答应，勿使出头露面。不轻用重刑。体上帝好生，免难受屈招。不轻送监铺。防孤子无亲或私仇绝食。不徇情屈法，不受私淫刑，不离断婚姻，不拆散骨肉。不轻听左右。恐有私也。不轻拏窝家。防仇诬也。不出票取物。丝毫皆民膏血。且虑指官冒滥。不擅兴工作。劳民伤财，应为体恤。不轻率任意，不执法太苛，不佞权吏胥，不逢上虚下，不以徇私坏人功名，不以私忿害人性命。不作威。恐乡愚畏缩，下情难达。不动怒。恐雷霆之下，受者难富。严禁掠卖。鬻良为贱，惨莫甚焉。轸恤狱囚。水旱必报灾伤。饥荒设法赈济。已赦罪犯勿羁留，已竭钱粮勿复问。驱逐赌博烟花。弭盗源，风化也。端严止赛会。杜扰害，防不测也。禁止搭台演戏。将倡首者重处，自绝此弊。严禁尼姑出入人家。此类甚恶。恐其引骗良家，有伤风化。严禁妇女到庵院中烧香。杜邪淫也。禁宰牛犬，禁作粉花人物。征比勿恣意敲朴。积年量比尤不可。悞犯必委曲从宽。里书借钱粮，骗害乡愚，加等重治。官长每因钱粮徇里书，审实宜重究。差役借藐抗诬人，倍法戒惩。官长每因藐抗徇差役，审实宜倍惩。有心保全善类，无意搜寻富家，疑事设法得情，难事细心求理。诬告必坐。请讼源也。讼源清，则讎状少，可杜下奸。充倾人家，败人产之谋矣。唆讼必惩，息讼端也。讼端息，则人得安居乐业。批回即发。解到即审。比较审号。遇大风雨雪、严寒酷暑，悬示改期。凡遇上行错悞失宜，婉曲开陈改正。遇好事多方曲成，遇匪人刑教并用。通沟渠以开水利，创良法以利百年，有利于后日勿以目前小碍而不为。贻害于将来，勿以目下便宜而苟且。无知情故枉。凡事不轻累邻佑。冤抑必力为辨明，严禁需索铺堂，访拿衙役诈害，听审比较。遇他事早谕更期。和息投稟。先日准出。免其候候，投文比限。画一时刻，天理人心，不爽丝毫。多禁逆亲佞命。殴辱斯文告示。矜原错悞，罪疑从轻。老幼病饥不加朴责。随行远

路,怜勿加刑。亲俗无依,勿轻笞责。盛寒炎暑,勿易动刑。酒后勿审词讼,怒时慎勿用刑。考试秉公,勿令孤寒抑郁。操持廉谨,毋谓错夜无知。○广文敬奉先圣先贤。勤修贤庠圣殿,勤课会。日省月试,敦实行,旌优惩劣。武臣严禁奸淫掳掠,勿令骚扰地方。恤士卒饥寒疾苦,勿诬良为贼以邀功。宽宥胁从,不杀降卒,不烧房舍,不行屠戮,不放牛马践踏五谷,不纵士卒重利剥民,不许强买物件,不纵捉人负戴。

乡绅不费钱善事

倡率义举,正己化俗。有利地方事,尽心开导官长。有害地方事,极力挽回上官。民间大冤抑,公行表白。阡陌角口,公道解分。不说昧心人情,公阻横征暴敛。代达民隐,公举利弊。荐贤良,表节孝,除忤逆,革奸淫。扶持风化,保护善良。严杜子弟恃势凌人,不许仆从倚势生事。不侵占人田园,不谋买人产业。不搀搭低银成产,不包管户外事。不借端害人,不徇情屈法。不谋夺风水,暨欺压邻傍风水。不思报睚眦,不指少人价值。不轻听仆从言。谕人和息词讼,为人解冤释结。不强借人财物,不强賒店货。锄强扶弱,敬老恤贫。不多娶姬妾,不畜宠童。

士人不费钱善事

忠主孝亲,敬兄信友。以名节立身,以忠孝训俗。敬奉圣贤典籍,尽心启发生徒。敬惜字纸,谨修言行。诲门人言行并教,严弟子出入荒废。设义塾乡学,训贫子弟。讲乡约律法,劝戒愚人。凡事涉闺闾者,不轻言,不落笔。凡事属阴私者,不攻发,不猜疑。不书诬揭,不写禀状,不作离婚分别纸,不作昧心干证,不诋毁平人。不凌虐乡愚,不妄圈文字。不欺哄无知,不自负才高。不轻慢同学,不恃血气扛帮,不造淫词邪说。遇上知讲性理学,见愚人说因果书。

156

上述《同善录》所收“富贵家费钱功德”及上面所示的“官长不费钱善事”、“乡绅不费钱善事”中,也有重复的东西。将其加以归纳整理,见于

官僚(乡绅)实政中的功德(功行)及社会福祉政策就变得具体、详细、清晰。这里所归纳整理的官僚、乡绅的功德,与上述的当官(居官)功过格功格的各条项是有关联的。

六 三教归儒的行政性地区社会的善堂协同体与善书

明末,在善书文化看涨的时代,在以乡绅、士人为领袖的高忠宪、陈龙正等同善会^①那样的地区社会中,各地出现了行利济善举的行善堂协同体。明代以后,由于科举制包括了各直省的府州县的学校制度,乡绅、士人(举、贡、监、生员)在地区社会中,以纵的一系列的社会身份固定下来(本书上卷第二章第122页)。乡绅、士人是地主,也有从事商业的属于乡党社会的富裕阶层。乡绅、士人是儒学者,明末,三教归儒、合一的儒学者变多了。富裕的乡绅、士人在地区社会(乡党)中,自主的实践儒学教导及三教归儒、合一的善书教诲,像同善会那样,捐其财,行为了社会福祉的善(功德)及地区的兴利、教化的善。这样的现象,在明末以后开始常见。

如在论述费钱功德例时所述,“有财者的百钱,与极贫人的十钱五钱是相同的”,“行善的源头在于心,心既尽,不费钱也与费钱同功”,可以看出费钱功德例向不费钱功德例的倾斜、关联。而且,不费钱功德例的各功德事项皆没有附加数值。像一般的功过格,因为有附加了数值的功格¹⁵⁷各事项、过格各事项,所以就计算功过、作为功过各自的报应受到赏罚。(不费钱功德例)不是期待这样的报应。在作为善书文件的费钱、不费钱

^① 夫马进教授:《同善会小史》(《史林》六十五卷四号,1982年七月)。

夫马教授将明末以后清代各地的善举协同体(善堂、善会)从其中国社会史的理论、构想出发,总括为社会福祉团体。我从近代以前的中国社会中也有内发的发展能量这一立场出发,按照各地善会协同体所开展的善举中有“利济”两面(当地社会的兴利发展、教化的一面和慈善救济、社会福祉的一面)这一善书“士人不费钱功德”及冯桂芬的看法进行了考察。

功德例的解说中,提倡“行善之源在于心”,显示了渗透于庶民中的宋明儒学尤其是阳明学的实践的主体性。明末的三教,是以宋明朱、王学的儒学为中心加上佛(禅)、道(内丹)两教的三教。在明末如上的三教关系当中,由儒学者提倡的三教归儒说,促进了儒学向庶民社会的渗透。这可以看作是宋代以来民众道教的发展相对应的庶民儒学的发展。与作为民众道教经书文件的善书相对应的费钱功德例及不费钱功德例,可以说是如上意义的明末三教归儒的庶民儒学的劝善书。

无论是明末的林兆恩还是袁黄,都是属于王学系列的人物,被朱子学派儒学者视作异端。林兆恩在嘉靖时,就已为了守护地区社会、为了社会的安定而捐出私财,从事社会福祉(参见本书上卷第三章)。在福建地区,作为“三教先生”获得了名望,但三教先生之教却被视为异端。清初儒学者的著作《人谱》、《圣学入门书》等,从宋、明儒学的立场出发,对提倡袁了凡的善书思想、提倡针对行善的报应进行了批判。明末清初的刘宗周(《人谱》的作者),被认为是作为乡党属于阳明心学系统的学者,而且还是结合了朱子学派的学者。袁黄在儒学上很显然是属于阳明心学系统,但却被朱子学派与李贽一起视作异端。但是,他是明末善书文化的中心人物,并且作为官僚,他在任地实践“居官功过格”所提倡的善(功),在乡党社会中,虽不像林兆恩,但却发挥了作为同善之士的作用。

在《迪吉录》公鉴中写了“功过格”,如上所述,在《迪吉录》官鉴中写了“当官功过格”的颜茂猷,在其乡里福建漳州府,结成了文社“云气社”,从事与陈正龙在其乡里浙江嘉兴府嘉善县开展的同善会具有相同意义的、为了乡党的行善活动(参见本书上卷第五章“(三)颜茂猷与云气社”),云气社所召集的“经济会”、“善缘会”便是。“经济会”的会员数约二三十名,与陈正龙的同善会规模大致相同。陈正龙的文集《几亭外书》卷四《同善会一讲壬申春(崇禎五)》中,有“该同善会……会友就有数十人”之记载。总之,颜茂猷既是明末善书文化的代表人物之一,又是为了将著作“当官功过格”、“功过格”在自己的乡里力行而发起了云气社“经

济”、“善缘”会等善会的领袖。与颜茂猷是出自东林、复社、明末朱子学派善书文化的代表相对，袁黄（了凡）是出自阳明心学派的明末善书文化的中心人物。

如上所述，费钱、不费钱功德例，不认同行善的价值有多少、轻重之差，只主张源于心意的主体性，及批判刘宗周期待着袁黄的报应才行善的精神，确实可看出向近代意识的倾斜。不过，以倡导劝人行善、自己也进行实践的感应篇为首的善书，是基于本来行善的主体性的，明代以后，给功（善）过（恶）行为附加数值，也不是神决定的，而是基于来自行为者各自的判断。在这一点上，善书中有作为近代化的过程的近世意义。明清的各种功过格，从力行善书的人的立场来看，其原则是不问数值的多少，尽量多地积累善行，尽量减少不善行为。即便承认明末以后，清代的行政地区中的善堂协同体，为了当地社会，行无报酬的、自发的赈济饥荒、存恤孤老、收养孤儿育英等善的近代意义，但考虑到清末宣统三年慈善救济会向中国红十字会过渡时的情形（本书第四章），明末清初以来行政地区中的善堂协同体赈济育婴的行善活动好像是有中国的界限。

七 关于《得一录》

159

官僚在其任地的实政中，乡绅、士人、富人在自己的乡里、当地社会，为了创造福利，确保社会的安宁，在其各自实践的善行中，在④为当地社会的安宁所采取的风化政策、为地方兴利除害政策的实践之外，多为⑤赈济饥荒、存恤茕独、收养孤老、收养弃孤育婴、收养废疾及年老无依者、疫病设局施药等等（上述，参见《汇纂功过格》所收“费钱行功格”）、社会福祉方面的内容。并且，④⑤的事项皆由各地的乡绅、士人、富人组成的地域协同体，尤其是行善之会协同体自发的实行善行、与地方官僚在其各自的实政中所实行的利民恤民政策合为一体，以维持当地社会的安宁，是比较理想的。内阁文库藏《同善录》中所收的“乡绅不费钱善事”中

提出：“有利地方事，尽心开导官长。”官僚即便是退下来了，也还是以前的待遇，所以对知府知州知县他还是可以发话的。上述“乡绅不费钱善事”的语句也规定了乡绅要开导官长。

160 明末清初的社会中，作为乡里怨丛的乡绅及士人的士棍化已成了问题，但清朝也有政策，因而出现了乡绅的非怨丛化（名望家化）、士人的非士棍化的倾向。并且，明末以来庶民力量的提高（主要是由于流通经济的发展），进入清代后，在清朝的中小农民保护政策（例如，对小农^①的农商兼营不征税。其结果，具体来讲，由于允许小农在某种程度以下自由的运输贩卖私盐，所以在四川的盐商与嘬徒农民之间发生了纠纷。以四川为源头的华中、长江流域地区的单帮中小农民得势）之下，中小农民的社会地位提高了。为此，清代中期左右，迄今为止由为当地社会行善的乡绅、士人、耆老、富人组成的协团体组织中的士人及农民的力量相对强了。编纂《得一录》^②的余治是同治时代的代表性士人，也是站在中小农家立场的知识分子。因而，《得一录》中也包含了农家、农业关系的文件。同治八年^③刊、版材存于苏州得见斋（书坊）的《得一录》，光绪十一年^④由长沙的文社善堂“宝善堂”重刊。宝善堂的董事，是光绪时代作为湖南仇教运动指导者的有名的周汉，以周汉^⑤为首的参加了湖南善堂运动的宝善堂（文社）成员，几乎都是士人阶层的人物。宝善堂版《得一录》（图版）的卷头，印有长沙地方的地区守护神“永镇定湘王之神”。可以认

① 参见拙著《中国帮会史的研究 红帮篇》。

②④ 借助大正大学枣溪文库本。在这个版本的扉页中有：“同治己巳秋刊，板存苏城得见斋。光绪乙酉宝善堂重刊。”关于《得一录》及余治，夫马教授已在其论文中涉及。最近，游子安博士在其著作《劝化金箴——清代善书研究》（参见下注）中，进行了较为详细的论述。

③ 游子安博士：《劝化金箴——清代善书研究》第110页注⑩，介绍了台北华文书局重刊的《得一录》十六卷（据苏城得见斋、同治八年版）（1969年）和《重订得一录》（上海人文印书馆，1934年）。

⑤ 关于周汉，有吕实强的《周汉反教案》（《中国近代、现代史论集》收）、刘泱泱的《周汉反洋教案论述》（《近代中国教案研究》收）。我在《中国帮会史的研究 红帮篇》中，也提到一些。最近，游子安博士在其上述著作第113—118页中谈到了。



募捐刊布善書公啟

今試就述之人而問之曰。今天下數十年來。水旱兵燹。強寇狼虎之禍。極矣。其故安在。則必曰。人作不善。天降之殃。以報之也。又試於吾湘。就述之人而問之曰。今天下數十年來。水旱兵燹。強寇狼虎之禍。偏矣。而吾湘。顧獨未罹於大難。吾湘人。果作善。甲天下乎。則必曰。未必然也。殃可幸而免乎。則必曰。否否。是大可憂。夫不憂水旱兵燹。強寇狼虎之禍。而徒募善書。而作善。而斷善。而不作善。善者。上也。愛禍至之無日。而始募善書。而作善。斷善。而不作善。善者。次也。不憂而募善書。而不作善。而作不善。善者。又其次也。憂之。而世世為善。而不作善。而作不善。如故。瓦釜為下矣。得一



《得一录》(大正大学东瀛文库藏)

錄善錄山余蓮村先生緒。凡作善不作不善之通具備。故存茲城
 吾相無之。今擬募資付造道人穿編刊布。匪特吾僑憂之。矢窮琴
 學。馮而作。斷斷焉而不作。更願與吾湘人交相愛。交相作。交相不
 作。亦早兵災。遍受饑虎之禍。庶有身乎。孟子曰。今有同室之人
 相殺之。雖被髮纓冠而救之。可也。敢以爲吾湘人告。

專捐刊布善書章程

一作善無窮。此願先從刊布善書起。善書亦無窮。此願先從刊布
 得一錄起。刊布亦無窮。此願先從刊布本省起。刊成之日。約計
 本百處州縣。每縣分佈一百部。馬度多多益善。其次分佈天下
 每省以三百部爲度。公同稟請。

各領惠札發所屬文武大小衙門。存作官書。多多益善。其餘以次
 辦辦。

一擬道人掛冠歸里。公議請其總司其事。選人家居簡陋。四鄰入
 區。公議請其每季至百歲。經理一月。道人自願備具大食。不取
 公款一文。並發給向受餉一文。帝遊辟縣。道人至百之日。不赴
 宴。不請賞。不通慶弔。任其高居何處。結想會。凡力不能。病心
 不願捐者。皆不強勸。其樂捐者。一千八百兩。不嫌其多。一兩八
 錢。不嫌其少。總以而交道人爲是。各百。

同鄉有樂捐者。或專丁。或由票就。寄交道人。省寓不得寄。爲以免
 失事。總以道人親筆。回信收到。方爲憑準。每年年終。道人將經

手銀錢出入。楮字印布。一式並說告。

啟封。永鎮定湘王。神前以昭明信。外寄善交者。道人無不感戴。不督數
 戲。不嫌卑。亦不嫌短。

一發貨。均織之。銀錢。恕不敢領。

一不出至誠之。銀錢。恕不敢領。

一此外一切善事。求。

同鄉諸大君子。速速擴而充之。入區等。專辦此事。其餘力。暫不述。

寶善堂首士

長沙 春莊 戴宏勝 芸軒 黃丙 煜 愚堂 楊德俊
 桂陽 譚壽科 應和 王丙 璧 裕昆 兩儀 湘 桂 森 徐 雲 漢

《得一錄》(大正大学東漢文庫藏)



为，善堂的协同体宝善堂，在宗教方面，是以永镇定湘王信仰为根底的地区宗教集团。

《得一录》八卷，卷末的同治己巳（八年）余治的跋中有：“予于道光己酉（二十九年）采取各种善书章程，足资仿办者，汇成一书，名曰《得一录》，盖取得一善则拳拳服膺之意……（刻行过半之际，因遇劫火而作废。）同治七年，去上海与广东的吴宗瑛（紫石）见面商谈，得到广东香山县蔡桂培等的协力捐助，完成了八卷本。其内容由亲亲、仁民、爱物及养生、送死、兴利、除弊、移风易俗八项善举组成，这些均系古今良法美意可师可法、久著成效者。”上述所说的“各种善书章程”，意思是指各种的行善书及行善章程。卷末吴宗瑛（紫石）的跋中记载：“《得一录》，予友……余君莲村所辑各种善举章程……”。而且，“得一”的意思，余治说“得一善则拳拳服膺之意”，但在《得一录》卷头许其先的序中有：“得一云者中庸言得一善则拳拳服膺……”，还记述了其出典。不过，在兼修儒学、道家的人看来，“得一”应是来自《老子》的用语，可余治^①之学，涉及儒、佛、道家之学好像并未多修。余治的跋中说，集辑了亲亲、仁民以下移风易俗的八善举（事例）章程的，是《得一录》。构成《得一录》八卷本内容的诸善举章程及善举关系文件的类别，虽有与上述自亲亲至移风易俗的八项目相似的东西，但不是所有的都一样。另外，《得一录》八卷八册，自孝（册）以下，是弟、忠、信、礼、义、廉、耻这些明太祖以来的八德顺序。八德被拿到善书中，嘉庆^②时的《太上感应篇图说》是最早的例子。在咸丰、同治、光绪时代，后述的清末善书中，经常可以看到这一点。

同治八年冯桂芬的序中有：“锡山（无锡）余君莲村善人也，既不中于

① 清末的道教，相对于儒、佛，处于劣势。明代，虽然张天师的龙虎山道教与明朝有关系，但在民间的宗教界，能够与儒、佛相对应的道教，是净明忠孝道及全真教龙门派与金丹道内丹派等。到了清代，依靠与明末清初的株宏及德清等四大师系统的佛教有交流的官、绅、士等居士阶层，佛教虽可与儒学相对应，但在道教界却没有出现能够与儒学对应的道教人士。道家与儒学的对应，多依靠三教兼修的居士（佛）及善书家来进行。

② 参见本书第四章中关于《太上感应篇图说》版本的考证。

有司。怀才无所用,而好以利济为心。远近闻君名,无论识与不识,皆信为当时善人兹出其所辑得一录,问序于余,余受而读之,则皆郡县善举行之已收成效者,汇而录之……”因为冯桂芬是苏州府吴县的学者(经济、文辞学)乡绅,当时,在苏州无锡是指导性的人物,所以才求他作序的吧。他不是与余治在无锡地区及以外的地方开展的行善之会有关联的乡绅。上面的序文中记载:“余治^①科举未及第。虽有才能,但无所用,而好以利济(兴利济恤、‘士人’的‘不费钱功德’中有‘编辑利济为善书’)为心。为此,远近闻名,识与不识余治者,皆高度评价余治为当代善人。我看了让我作序的《得一录》,它汇录了郡县(府、州、县)所实行的善举中行之已收成效者”云云。

《得一录》所辑录的行善的各事项,有上面余治本人在《得一录》跋中所说的“仁民”、“爱物”、“送死”之类和“兴利”、“除弊”、“移风易俗”。冯桂芬的“利济”说的也是这二类。明末颜茂猷的云起社及高攀龙、陈正龙的同善会这样的地区行善、善举协同体的、关于社会福祉的善举,多是以救荒灾、恤贫民、保婴、救孤老、施药救命等等为问题。清末,宣统时的“慈善救济会”也是这种的善举协同体。《得一录》中,有恤颐堂章程、冬月收养遗孩规约、保婴会规条(以上卷二)、救荒章程、救荒粥赈章程(以上卷四)、永安会条程、收埋路毙浮尸章程、放生会章程(以上卷八)等。与社会福祉的善举不同,有关为了地区社会的“兴利”(兴产)、“移风易俗”的善举的章程规约在《得一录》中也有很多。例如,卷一中收录有家族、宗族的规范、规约,卷二中收录有表扬节孝说、上雨台风俗书节略、保甲乡约兼禁溺女法,卷三中收录有借资作本说、区种章程、蚕桑局章程、勤俭社约、惜谷会条程、米业同行公议、义仓章程、伐蛟事宜、捕蝗章程、

① 关于余治的经历及所行善举和文化活动,游子安博士进行了详细的论述(游子安博士《劝化金箴——清代善书研究》,第99—102页)。

据说余治二十七岁成为生员,乡试五度不第,最终断念官途。余治与冯桂芬考证学式的文辞之学相反,他创作劝善的戏曲、写作《日记故事》的图说,与士大夫之学(儒学)相反,他与明末以后庶民文化的关系较深。因而是一位不适合举业的人物。

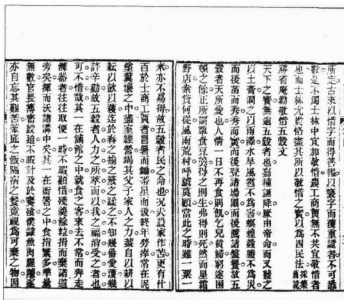
治虫条约，卷五中收录有书院规条、义学章程、义塾章程、收毁淫书局章程、翼化堂章程、惜字会章程等，卷七中收录有乡约、宣讲乡约新定条规、官长约、乡绅约、训俗条约、保甲章程等。

上述内容中，我决定考察关于“借资作本说”、“区种章程”、“蚕桑局章程”、“勤俭社约”、“惜谷会章程”、“米业同行共议”、“伐蛟事宜”、“捕蝗章程”、“治虫条约”等当地社会中的兴利善举。“借资作本说”，是指当地社会的“失业穷民”（从社会构成来看，包括了当地社会的小农）肩挑负贩以营生糊口。他们即便有肩挑负贩的资本，却也苦于太少。仅用三千二千（文）钱赡养一家人已让他们竭尽全力了，若放弃这些，他们就得流浪了。在这种情况下，打算设置借本营生局，富裕商人独自运作也行，集众公办亦可，不论是穷民（小农）的土著、流徙，只要有保人就可以低息作本。在和上面意图相同的“买物惠贫议”（卷八收）中有：“从事买卖贸易者中，像开着门店的人资本也富裕，不用担心，但资本少的穷人，即使肩挑步担、遍历街坊，也仅是养活一家而已。予（可能是余治）曾撰写了一篇《见在功德》，其中要求：凡挑担行卖之物，如日用之薪米菜蔬瓜果布帛等零星的食用日用诸物，要从肩挑负贩的穷民那里买，不要从资本富裕的店铺中买……”这里所讲的肩挑负贩的穷民，指的是清代见于以四川为首的顺长江而下的华中长江流域一带以市镇为中心的周边小农穷民的肩挑负贩（农商兼业）的现象。清王朝出于恤民政策，对这些小农民^①的私货行商，在某种限度以下是允许的。“借资作本说”及“买物惠贫议”，是当地社会中的善举协同体自发地要保护小农民而采取的与清王朝的政策没有关联的措施，结果促进了清朝后期小农力量的抬头。“区种章程”好像是在华北实行的法（除华中的苏州一例之外，未触及华中、华南的肥沃地区），它是将农耕地分为种地与空地从而提高数倍收入的耕地政策，它用历代的农书进行述说，记述农耕施肥法，尤其详细地介绍

^① 参见拙著《中国帮会史的研究 红帮篇》。

了“区种豆麦法”、“区种芋法”、“区种瓜瓠法”，显示了地区协同体的善举中有农作物增产运动。“蚕桑局章程”是在江西省清江县收到成效的“蚕桑局规条”。开展此项活动的善举协同体中，公举蚕桑局的董事，由董事管理蚕桑局的出入账目。依公议定的蚕桑局“事宜十条”中，对桑树种植法及养蚕缫丝法进行了详细的讲述。在当地行善协同体的善举中，有如上的农业、蚕桑业振兴之事。“勤俭社约”（遂安[浙江]洪子泉定）要求年少子弟，必按其资质从事士农工商中的一种，不许浮间无业。为了不产生无业者，当地的善举协同体对子弟进行经济伦理教育，认为：子弟皆勤勉，应使其努力节俭。主张：若少年子弟勤俭，就会在当地社会产生积谷备荒、积钱作善的效果。

166



“蒋省庵劝敬惜五谷文”（《全人矩矱》下册，著者藏）

“惜谷会章程”中，民众对惜谷的道德意识，与勤俭（不论士农工商中的何种，积极地参与）相同，是在不浪费五谷、捡拾丢弃谷粒的同时尊重五谷这样的带有积极意味的民众道德意识。善书中，感应篇里有“戒散弃五谷”；清初的“不费钱善事”中，在超越贵贱贫富、职业之别的“大众”

(公众)的“不费钱善事”中有“不抛弃五谷”;《觉世真经》中也以“轻弃五谷”为恶。乾隆末期编纂的善书《全人矩矱》^①卷四中所收的《蒋省庵劝敬惜五谷文》，是关于“敬惜五谷”的长篇善书文件。此外，蒋省庵还有《蒋省庵戒赌文》、《蒋省庵劝塾师说》的善书文件。蒋省庵的《劝敬惜五谷文》，未收于乾隆三十年代的《敬信录》，而收在乾隆末编纂的《全人矩矱》中，所以《敬惜五谷文》的写作大概在乾隆四十至五十年前后。作为民众的道德意识，虽然在明代以前就有，但《敬惜五谷文》作为善书文件加以创作，可以认为，是由于受到了《敬惜字纸文》作为善书文件自清初就被推广的刺激。并且，善书文化中，儒学者、官僚、乡绅、士人、知识分子敬惜字纸的善书道德意识与“大众”(超越贵贱贫富职业之别的公众之意)的敬惜五谷的道德意识合在一起，还产生了叫做“双惜会”的组织。总之，“字为教之源，谷者养之源，教养之源，即生成之本”，“兹决定约集同人，举办双惜会”(双惜善会)，雇佣无告穷人，日给工食，开展惜字、惜谷，收拾之字纸分别净秽、洗涤晒焚，收集(散弃的)米谷布施与贫苦。

据“惜谷会章程”的劝行惜谷会启：“天生五谷所以养人……若对谷物狼藉、不敬的话，天将发怒并降灾。……近世人民狼藉为甚，天降灾害，此乃水旱饥荒的由来。……近世士林，往往遵行惜字会，洵为善举。惟字与谷并重，而弃谷更多于弃字，人人得谷而生，宜人人咸知敬爱，则惜谷会之举，更何可稍缓也。窃思春祈秋报，农政大典，后世奉行不善，遂成具文……若以惜谷会行春祈秋报之礼，则合天意。……普望同志之士，于各方率领农民，倡议集会，望一年当中两举春祈秋报之礼云云。”受此(乡绅、士人)同治之士之“启”，无锡县、金匱县下达了宪示，其宪示所述如下：

为谄劝惜谷以隆祈报以免天灾事。照得五谷为养命之源，为上天所最重，故狼藉不敬者，往往干天之怒，立降灾殃……古人云：粒

^① 关于《全人矩矱》和《敬信录》，参见下面的第六章。

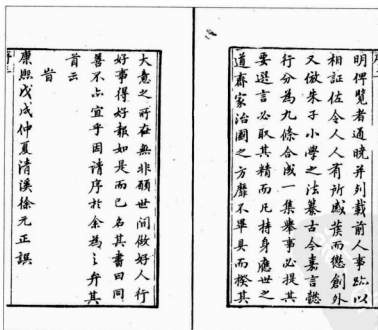
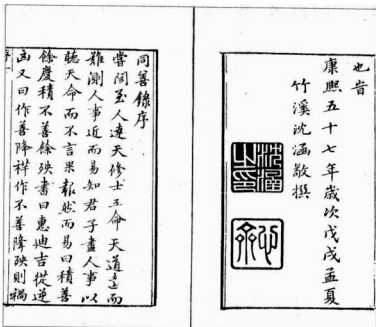
米必惜，富之源也。惜谷之家，其子孙必多富厚，历有明验。……（雍正五年，雍正帝自实践惜谷，降关于惜谷之上谕）……自古春祈秋报，礼有明文……本二县忝为民牧，愿与尔民敦崇报本，以求天眷，以迎康年。况际此时势艰危，尤应惜福修善以弭灾祸。“近时士林……更多于弃字”（引号内与上述启文同），允宜仿照惜字会之例劝行惜谷善会，一年两举，即藉以行春祈秋报之礼。如能实力奉行，惜福真为无量。除本二县斋心默祷每逢朔望，邑庙拈香，为尔民祈福禳灾。并将惜谷章程按图分发由董劝行外，合行抄黏条约出示晓谕。……（使闾邑军民人等各家族成员收拾净尽遗弃的米谷）……至于各米行典栈以及车坊磨坊碓坊、各店铺作场，宜行同业公议，使其制定，实施惜谷规约云云。

“惜谷会条约”中有“此会不拘城乡士庶，皆应举行，村、乡之二百、三百家皆应到会，或仿照惜字会、同善会之旧例，每年两举或三四举，以祈年祈谷，报谢先农田祖（也就是说，代之以乡饮酒礼亦可）”；“乡约已久成具文未行宣讲。若举行惜谷善会，一年两次，每次必会集数百人。若此日赴会、宣讲（乡约），藉此一举则可将惜谷会与乡约相辅相称”；“由于举行惜会时，每乡每里必有十数好善之人，故以其为会首会长，实行乡、里之保甲等各条规约，由此可以认为，如明代乡约、保甲、社学、社仓作为一体来开展一般，清代成立了以广泛开展的惜谷会为基本，将祈求丰年的春祈秋报之礼、乡约（宣讲）保甲作为一体来开展的善举协同体。惜谷会发行了“惜谷免灾会平安单”。并且，如上述“二县宪示”中所示，米行所组织的惜谷会制定了“米业同行惜福免灾公议”规则，收于卷三中。

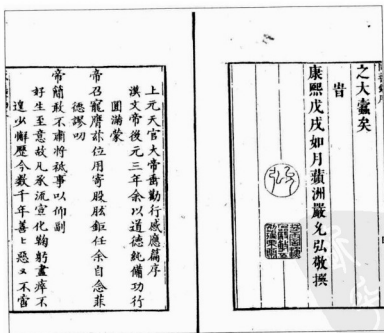
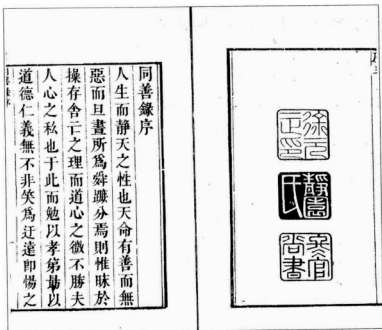
施药治疗当地人们疾病的善举协同体“施药局规条”收于《得一录》卷三。附录在清后半期善书中的处方笺，是由这些善举协同体的施药局制作的。

一 前言

清康熙时代,依靠三教合一的儒学者,集成感应篇、阴鹭文及明末清初的善书类,编著了《同善录》。作为这一系统的善书,在乾隆五十五年,刊刻了《全人矩矱》。在乾隆时代,加上感应篇、阴鹭文,以关圣帝君宝训(关帝觉世经)为中心,集成善书关系的诸文件《乩示宝训等》,编著了《敬信录》。继承这一做法,到了嘉庆时,创作了将《敬信录》加以简约了的《暗室灯》。以道光庚子(1840年)鸦片战争为契机,为了对应中国面临资本主义列强开始侵略的危局,在善书、庶民文化方面,清末开展了新善书的创作、编纂。这时,整理了清前半期的《同善录》、《敬信录》两系的李承福,编著了《同善录善书》。清末,光绪二十年代,创作了名为《有福读书堂丛刻》的善书丛书;将清末、民国初年创作的新善书类也收在其中,民国廿五年以王一亭为鉴定人,出版了名为《福寿宝藏》的善书丛书。



《同善錄》(內閣文庫藏)



《同善录》(内閣文库藏)

174 二 关于康熙五十七年所刊《同善录》

名为《同善录》^①的康熙五十七年刊(乾隆修)本藏在内阁文库。这个版本作为刻版,是清前半期的代表性刻版,但在卷末却有数枚错简,大概是乾隆时修订的时候,弄错了版木的顺序而造成的错简。卷头有康熙五十七年沈涵的序,下面是康熙戊戌(五十七年)年徐元正的序及康熙戊戌年严允弘的序。接着附录了修订时的“上元天官大帝垂劝感应篇序”(“丙午(雍正四年),上元天官紫微大帝降笔”、“丙寅(乾隆十一年),弟子杜自新录刻”)及“乾隆己卯(二十四年)夏六月同善堂同人敬识”的识语。《同善录》本文由春、夏、秋、冬各册组成,首先在春册、夏册中收录了《感应篇注证》,在秋册、冬册中收录了《阴鹭文》及“同善录、宝训格言汇编古吴兴众信公辑”,卷末附有“吴兴闵道敬跋”。上述内容中,“上元天官大帝垂劝感应篇序”和“乾隆己卯夏六月同善堂同人”的识语,是乾隆时修订的时候附加上的,而其他的是康熙五十七年刊行的《同善录》原本。在上述康熙戊戌年徐元正的序中,有如下的记述:

至人达天,修士立命,天道达而难测,人事近而易知。君子尽人事以听天命而不言果报。然而易曰积善余庆,积不善余殃。书曰惠迪吉从逆凶,又曰作善降祥、作不善降殃……又仿朱子小学之法,纂古今嘉言懿行,分为九条,合成一集……凡持身应世之道、齐家治国之方,靡不毕具,而揆其大意之所在,无非愿世间做好人行好事得好报如是而已……

175 上述序文的前半部分,作为与庶民的劝善书(收录在《同善录》中的感应篇、阴鹭文等)相关联的劝善的基本思想,引用了儒学经典《易》及

^① 关于内阁文库藏《同善录》,本书上卷(499页)中关于《不费钱功德例》的创作年代,引用了这本康熙刊的《同善录》。

《尚书》的语句。后半是有关将宋代以来的儒学系“古今嘉言懿行”(儒学的及善书的嘉言懿行)分类集成的部分(《同善录》“宝训格言汇编”的部分)。《同善录》卷末的“吴兴闵道”的“跋”中记有：“余垂发时，见先君日诵《太上感应篇》……康熙丁酉岁(五十六年)珺城(湖州府城)诸友有十余人，同道同心力行善事。又谋刊崇善去恶之书以广同好来商于余……于是汇为上下卷，付之剞劂，名曰《同善录》，乃吾友不欲私其善于己而必公诸天下之心也。感应篇注本颇多，君臣……修身……涉世……劝善……戒恶……(《同善录》宝训格言汇纂的部分)……字内君子，幸无负吾友之心哉”。从这个跋文来看，显然，《同善录》是将以感应篇为中心的崇善去恶之书加以汇纂刊行的著作。可以说，总之，《同善录》是以感应篇、阴鹭文为中心，其原本包含了直至明末清初的袁了凡、颜光衷等儒学者式善书家、清初三教合一的儒学者所创作的劝善书。因而，其内容与宋、明儒学者的道德书不同，与庶民的善书有关联，这是很明显的。本文的开头，收录了清代儒学者的“感应篇注疏”及“阴鹭文”；在“宝训格言汇纂”部的“劝善篇”中，收录了《袁了凡先生四训》的大部分原文；在篇末，以几近原文的内容收录了熊弘备^①的《不费钱功德例》。其名《不费钱功德例》是与收录在《训俗遗规》及《家宝全集》中的“不费钱功德例”的流通相同的功过格。《同善录》所收的内容比其他的版本要详细。所谓“宝训”，是指明末清初以后的儒学者所讲的以文昌梓潼帝君为中心的诸神明的训诫。文昌神信仰虽自古就有，但从其与善书的关系来看，是从宋代就已有的尤其是明末的阴鹭文的创作为契机，儒学者尤其是以科第为目标的儒学者的文昌梓潼帝君信仰开始盛行，“文昌梓潼帝君宝训”(《蕉窗十则》等)大为流行。在三教合一的儒学者中，流行以“文昌帝君诸宝训”为中心的许真君宝训、长春真人方便文、莲池大师慈训、戒杀文等等，被《同善录》的“宝训格言汇纂”的“劝善”、“戒恶”

^① 参见本书上卷第五章功过格的研究“七、不费钱功德例”。

这两篇广泛引用。

本书第三章第三节中,谈到了宋、明的儒学和善书文化之间的关系,《同善录》所收的“不费钱善事(功德)例”,是继承了康熙五十年前后整理的淮安人熊弘备的《不费钱功德例》,由江南吴兴地区的同善士人总社所创作的。该“不费钱善事例”显示的是江南阳明心学的开展。宋、明儒学,尤其是明学、阳明心学,是将儒学理论的一面在经世济民的实政一面上加以统一的学问。明末以后善书文化的开展,与(宋)明代儒学的心学的展开有很大的关系。明末、清初三教合一、归儒的儒教,渗透到了庶民社会,迄今作为士大夫之学的儒学,庶民亦能理解的所谓庶民的儒学。农、工、商、无业等等的庶民、“大众”也和乡绅、士人一样,将庶民的儒学说教,在民众道德的实践活动中进行具体的、系统的整理。结果,即便是庶民,也可“不费钱”就得善功。也就是说,以所谓庶民儒学的心学思想为基础整理出来的善书、功过格的代表,是“不费钱善事(功德)例”。儒学心学,在历史上,也是明末清初中国社会进步发展的动力。这一点,观察“不费钱善事(功德)例”中遍及社会各个阶层、各自不同的具体的实践道德内容就会明白。“不费钱善事(功德)例”中所总括的各个阶层、不同职业的“大众”社会中的善书的具体道德中,可以看到很多以社会的进步发展为目标的东西。《同善录》不仅收录了普通善书的感应篇注证,而且还增补了熊弘备的不费钱功德例的内容,收录了显示善书文化的进步积极面的“不费钱善事例”,辑成《同善录》的“吴兴”地区的同善士人儒学者们所发挥的作用,在善书史上,得到了好评。

《同善录》的作者,署的是“古吴兴众信公辑”。所说的“古吴兴”,大概是三国南北朝时代的吴兴郡,明清时代的浙江湖州府治即太湖南岸的湖州府归安县地区。由于说是这个地区的“众信公辑”,其意思为:与常见于清代的感应篇(善书)力行的士人结社相类似,以文昌帝君、孚佑帝君等信仰的士人、富裕的耆老阶层为成员的同善会、善会协

同体有相同意义的地区结社的“公辑”。我觉得，在不是乡绅、士人的特定人名(复数)的篇辑，而是善会协同体同人的“公辑”这一点上，它是有意义的。

这个《同善录》(内阁本)，是在乾隆二十四年由“同善堂同人”补刻的。所补刻部分的“上元天官大帝垂劝行感应篇序”，是来自道教的神、上元天官紫微大帝的(雍正)丙午(四年)乩示的内容，丙午(乾隆十一年)夏弟子杜自新将其录刻于《同善录》。在这个乩示的序中，有“(若力行感应篇的话)士行自敦，士行既敦，将见民风日化……尔诸士，其广行流布无负吾意”，从三教合一的道教者的立场出发，用紫微大帝的乩示^①降笔，劝士人力行感应篇。《同善录》中，与感应篇一起收录有阴鹭文。阴鹭文中，与感应篇相比，涉及道、佛二教僧、道士的寺观庙宇之事的倾向较强。因而，在古吴兴的众信当中，即便有道、佛两教的信徒也不是不可思议的。补录刻者杜自新重视道教的紫微大帝的乩示，是理所当然的。因为补录刻者杜自新自称为“弟子”，所以他是三教合一的儒、道两教者般的知识分子。《同善录》所增补刻的“乾隆己卯(二十四年)夏六月”“同善堂同人”的“识”语中，有如下的内容：

《同善录》及《蕉窗注证》二书，吾郡杜子铭之向会釀金刻印流传达近矣。……今年春复谋于同志釀金重印，补残订缺，完好如故。并为善后之谋，岁一举行其书与板俱贮于郡北之天医道院。院故同人惜字收聚焚化所也。庶几终始无怠，流传日广矣。……

上面所说的吾郡(古吴兴，清代的湖州府治)的杜子铭，是按照前面的紫微大帝降笔，于乾隆十一年加以录刻的杜自新。并且，“古吴兴众

^① 乩示降笔。清代的善书及善书关系文件的创作，是借助称作扶箕(乩)的宗教仪式，从神明那里得到的乩示。所谓降笔，是说靠乩笔记录在乩板上。我对清代以后扶乩的看法，略记在本书序说中。具体的内容，应在论述现代中国的宗教结社时，加上实地调查的结果进行归纳论述。

信”共同体的成员,是有醵金刻印资力的富裕者。在乾隆十一年杜自新醵金录刻以后,乾隆二十四年“古吴兴众信”共同体同人相谋醵金补订了《同善录》的残缺部分,予以重印。接着,识语中显示了“同善堂同人”的想法:将《同善录》与其版木一起,放在湖州府城北的天医道院保管,使其始终无怠,流传日广。另外,在收于《同善录》冬册的戒恶篇末尾,虽记载了刊刻者为“湖城花楼桥南潘尚文醵”,但这个版本被认为是乾隆二十四年为天医道院所保管的版木。所说的湖城,是湖州府城。在这里,《同善录》中“古吴兴众信”变成了“同善堂同人”。“吴兴众信”共同体是湖州府城中心的当地三教合一的儒学者共同体,由此可以认为,它与明末清初以后各地所设的善堂善会共同体具有相通的性质,“吴兴众信”共同体与清代各地的官僚、乡绅、士人阶层中心的感应篇力行之会相同,在三教合一的儒学者(含民间耆老阶层)的宗教结社中,感应篇力行结社的神明,是以文昌帝君接着是道教系的吕祖(孚佑帝君)为中心的许真君长春真人、佛教系的莲池大师等。在创作《同善录》的“古吴兴众信”协同体中,虽然孚佑帝君吕祖没有被有关的善书文件收录,但众信中的富裕的杜自新,却将六朝道教的最高神紫微大帝作为最高的神明加以采纳。清代的善书中,还有提倡玉皇大帝礼拜的。紫微大帝因为带有“天官”的称呼,也被当作与古代儒学以来的“天神”相通的神明,所以它还是具有与道、儒两教有关连性质的神。若这样来理解,文昌梓潼帝君也是与宋代以来的道、儒两教有关联性质的神。这种同善的宗教结社,想要将《同善录》及其版木保管在有协同体同人惜字炉的“天医道院”。这个“天医道院”的道院称呼,大概不是与道观、道士的“道教”有关的称呼。另,“天医”的名称,大概是常常附录在善会、善堂协同体方面文件中的明清以后、在民间广泛流通的药方方面的天医。在善堂、善会协同体中,开展了基于这种药方及比较专业的各医科药方的医疗活动。

三 《敬信录》的编辑和《关帝觉世经》

清初以来,依靠作为清朝人民教化政策的宣讲圣谕的实施及对提倡民众道德的善书“感应篇”力行的奖励等等,依靠与此相对应的民间各阶层的宗教的社会活动,开展了收集以感应篇为中心的善书及善书文件的活动。在这个活动中产生的,有康熙时代《同善录》的编辑。继之,乾隆时代编纂了《敬信录》。《同善录》是以善书感应篇、阴鹭文为中心而创作的,但《敬信录》却在感应篇、阴鹭文之外,收录了清初创作的《关帝觉世经》。并且,《敬信录》与《同善录》相比流通更广。乾隆时代以后,善书的集成,变成了以后来的所谓三圣经为中心的各种善书方面文件的集成。《敬信录》目前被认可的最早版本,是藏于日本内阁文库的《增订敬信录》(乾隆己亥(四十四年)第二次重镌,问心堂藏版)。这个版本中,开头有“乾隆己丑嘉平(三十四年十二月)望山尹继善撰”的“敬信录序”,接着有“乾隆十四年嘉平月由拳许云鹏”的“初刊敬信录原序”及“乾隆十六年孟夏,由拳许云鹏”的“重镌敬信录原序”,再下面有“赐进士出身户部侯陕西司主事棘人许宝善”的“三刻敬信录原序”和“乾隆三十四年,许宝善”的“敬信录序”。《敬信录》原本是乾隆十四年末周鼎臣(心畊)辑录的善书,在其重刻印刷之时,程云章给了周心畊以配合(户部陕西司主事、许宝善、三刻敬信录原序)。写了“三刻敬信录原序”的许宝善,当时的官职是户部陕西司主事(六品官),乾隆三十四年他请文华殿大学士尹继善^①给《敬信录》作序,尹继善就写了乾隆己丑嘉平撰的“敬信录序”。在这个序文中,尹继善将与云间许氏的关系叙述为:“云间许君宝善余通家子也。”是说许氏与尹继善家是世交。说尹氏和许氏是世交,是

^① 尹继善出身于满洲八旗之家,乾隆十六年一三十年为两江总督,乾隆二十九年一三十五年为(满)文华殿大学士(正一品)。(参见《清代职官年表》第一册、大学士年表、第二册、总督年表)。

指尹继善的父亲尹泰那一代和许宝善的父亲爷爷一辈有交谊。尤其是尹继善自乾隆十六年至三十年是两江总督,许氏所在的江苏云间地方,是他任地中的重要地区,所以他和书香门第的许氏有亲密的交情。可以认为,当时由于有中央大官的序,所以促进了《敬信录》的流通(后述)。

《敬信录》初刻的辑录者周鼎臣认识到将善书《敬信录》广布天下的重要性并作了序的许云鹏、宝善都是明末以来三教合一的儒学者。其中,作了户部官僚的许宝善是发挥了指导者作用的人物。我手头的清初民间儒学者编辑的善书文件《寸耕钞略》中,因为受邀,这位许宝善写了如下的“乾隆三十七年八月朔月旦”日的序(抄):

周君心畊与吴君恒青,吾乡之善士也。两君乃同门惕励之良友,合辑严惩又先生的《寸耕钞略》,朝夕校讎,付之剞劂,送书至京邸,请余作序。……此前心畊自著敬信录若干卷。……先大夫(许云鹏)已历序(乾隆十四年序和乾隆十六年序)表彰之,余亦附序。兹继续(给寸耕钞略)作新序,尤觉吻合意诚心正之旨。……

181 上面说周心畊(具区的周鼎臣)乃吾乡之善士,是指云间(许氏的乡贯)和具区(以苏州为中心的太湖周边地区)都属于吾乡江苏。故乡的前辈儒学者严惩又先生,被认为曾是周心畊及吴恒青的老师。所谓“寸耕”,借助“寸耕钞略原序”等,就我理解,我认为它的意思是“寸心”、“寸田”,是指“心”,“治心如治田”,是一点点地治田、一点点地治心的儒学者的心学实践书的钞略。总之,《寸耕钞略》是清初的民间儒学者所写的善书文件,“寸耕钞略目录”未记载:

板存姑苏胥门内按察司前西首甘朝士刻字店内刷印装订。凡乐善君子发心印送者,每部纸料工费,定价大钱七十二文,流通广布,千祥云集,福无边矣。

接着,《寸耕钞略》封皮背面也记有:“板存姑苏按察□□□……朝士刻字

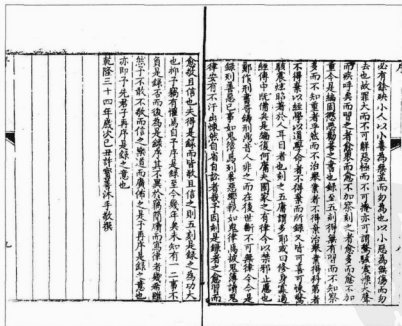
店,凡乐善君子发心印送者,纸料工费装订每本大钱七十二文,流通广布,福报无涯”,可以看出《寸耕钞略》被看作与善书相同。另外,在抽藏本的封皮背面,印刻着“乾隆壬辰重镌 寸耕小号略 问心堂藏板”,“问心堂藏板”与内阁文库所藏《增订敬信录》完全相同。

借助以上内容,可以看出《敬信录》的作者及对其予以表彰、使其广布天下的民间儒学者在社会上以及在发扬善书文化上所发挥的作用。

内阁文库所藏《增订敬信录》的内容目录如下(参见图版)。

与上面的《同善录》相比,所增加部分的主要内容,加进了“玄天上帝金科玉律”(玄天上帝信仰,大概是受明代盛行的太和山玄武神信仰的影响)和“关圣帝君宝训”及卷末的“救急五绝良方”、“胎产良方”等医药方。

在善书《敬信录》中附录医药方,与附录在卷末的“印送姓氏”记录中,有许多主张善书力行的官僚、士人及民间各阶层的人,通过累积印送



《增订敬信录》(内阁文库藏)

增訂敬信錄目錄

大字勸善一頁

太上感應篇

禮記 聖德一頁

感應篇附法華要 附華嚴經

文昌帝君本願真經

陰陽文

勸孝文

敬世文

敬切實章

墓志十則

敬信錄目錄

勸教惜字文 附敬惜字功過條例

文昌帝君聖願 附東嶽回生寶誥

斗姥勸世文

玄天上帝金科玉律

閻聖帝君寶訓

魏元君勸世文

蓮池大師放生文 附他國祖師此身百子歌

袁了凡先生立命篇

會淨亮公遺牘神記

文昌帝君庄文

太微仙君功過格

吳叔蘭先生居官戒刑八章

通流說 戒賭十條

勸戒婦女言

感應篇靈驗

陰陽文靈驗 慎子謹胎異報

敬忠五德良方

胎產良方 附此論備良方 不出天花痘毒奇方

敬信錄目錄

《敬信录》这一善行为,祈祷自身及家族疾病痊愈,或者疾病得以痊愈的事例有关。在这种“印送姓氏”事例当中,有在梦中有神人出现,授以使疾病痊愈的医药方这样的事例。这与明清时代广为盛行的民间用庙里常备的_药識所显示的药方治病是有关联的。也可以认为,善书中所附录的医药方,对于主张善书力行的同善之士来讲,就意味着是从神人(在现实中,同善之士中的药方医学专家)那里得到的药方。从《敬信录》可看出,在乾隆以后清代后半期的善书中,附录各种的医药方是普遍的倾向。184

这种倾向,虽然也被看作是从事施药救济活动的善堂共同体所常备的各科(男科、妇科、儿科等)医药方书、文件的影响,但应该看到,善堂共同体和创作善书的文社的宗教结社在社会功能上,本来就是同样的东西。

在此,就《敬信录》中附加的“关圣帝君宝训”予以考证。

虽然在目录中出现的是“关圣帝宝训”,但在《敬信录》本文中却变成了“关圣帝君真经”,在书各页的木口雕中有“关圣真经”。《敬信录》“关帝君真经”的内容,与后来的《关帝觉世经》几乎相同。一般认为,这个“关圣帝君真经”(“关圣帝君宝训”)是在乾隆十四年末至十五年的《敬信录》初刻时与感应篇、阴鹭文一起被收录进去的。总之,可以认为,在清代的善书集成书中,收录了“关圣帝君宝训”的,《敬信录》最早。

“关圣帝君宝训”即“关圣帝君觉世真经”,被认为是康熙中期(以台湾郑氏三代的政权灭亡之时为前后)由浙江、福建两省的省界地区的儒、佛两教的反满清的知识分子所创作的善书。“觉世经”如本书第九章所详细论述的那样,在日本的江户时代享保三年(康熙五十七年,1718年),《关圣帝君觉世真经》与“感应篇”一起在长崎以折本样式刊行,因为在那之前,有过“感应篇”、“觉世经”被从浙、闽接壤地区为逃避明、清交替期的战祸而逃亡到日本的僧侣及儒学知识分子带到了日本的现象。可以认为,“觉世经”是由对入侵的满清军队抵抗意识较强的浙、闽地区的三教合一的儒、佛知识分子以重视忠孝节义的关羽的神明信仰为中心,用

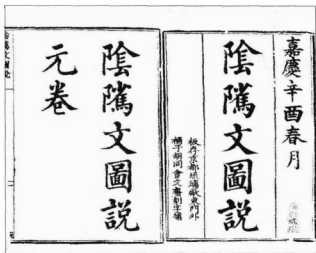
与明末以来与感应篇一起弘扬了善书文化的《阴鹭文》几乎相同的内容(其中虽有少许清代的附加要素)创作的善书。

185 与感应篇、阴鹭文并列的觉世经,作为代表善书的“三圣经”,甚至流传至现代中国。这三部善书作品中的感应篇与阴鹭文、觉世经之间,是有差异的。其差异主要在于:感应篇将民众道德做了普遍的、具体的论述,与此相对,阴鹭文、觉世经两部善书中,民众道德中增加了佛教、道教方面的内容。明末以后的善书,与佛教人士和儒学者的关系都很深。并且,阴鹭文、觉世经这两本善书,在民间社会中的民众道德中,特别添加了与佛、道二教的寺观(庙宇)僧、道有关的内容。接下来,与阴鹭文相比,可以看出,“觉世经”中附加变更之处的最大不同,是① 尤其强调忠孝节义、② 阴鹭文中与善行一起,视诸恶“莫作”为消极的善行(出于诸恶莫作、众善奉行的立场),与此相对,觉世经将善行、恶行划分开来,提倡福、祸。作为清代添加的一点,觉世经中可以指出的是惜字纸中加入了惜五谷。阴鹭文中以惜字纸为消极的善行这样的形式,仅出现了“勿弃字纸”,但在“觉世经”中,作为恶行,在“秽溺字纸”之外,增加了“轻弃五谷”。

《关圣帝君觉世经》在康熙时代,其书名好像还没固定。有“宝训”、“真经”、“觉世真经”(传入日本的多为这个名)、“觉世宝训”等等。“关圣帝君宝训”、“关圣帝君觉世真经”刊刻之后,一经发行,就效仿《感应篇图说》,与《阴鹭文图说》一起,也创作了《觉世宝训》、《觉世真经》的图说。进而,还创作了作为上述善书集成的善书《敬信录》的图说。关于《阴鹭文图说》^①,已经进行了论述,但据“嘉庆辛酉(六年)”刻版的再版(嘉庆十三年以后)“板存京都琉璃厂东门外桶子胡同会文斋刻字铺”^②、本卷末的“乾隆

① 本书上卷,第515—516页。

② 大正大学枣溪文库本(参见下页图版)。这个版本,比上卷中所说的静嘉堂藏、余庆堂重刻本出版晚,且是不同系统的嘉庆二十年、清柱的刊本。没有著者黄正元的序及朱珪的重刻序,有嘉庆五年八月的清柱序、乾隆五十年九月的荣柱跋。



《阴鹭文图说》

五十年九月二日”的荣柱的跋可知，“闽中黄氏（黄正元乎？）在重录增删阴鹭文时，加上了绘图。因原版已磨耗，所以荣柱命割鬲氏重新刊镂，加上图说、附以灵验八则”。据《阴鹭文图说》（京都版）卷首的“嘉庆五年八月”“弟子清柱”的序可知，清柱之兄荣柱所作的“阴鹭文图说”因力有不逮未能刊行。十五年后，清柱为求疾病痊愈，提议刊行此书。可以看出，¹⁸⁶在清柱的刻版之前，这个版本就已搞过捐资印送，因为卷末有“捐资姓氏”、“嘉庆十年同善敬送阴鹭文图说一干部”这样的印刻。《阴鹭文图说》与《感应篇图说》都出自杭州汪静虚的感应篇刊刻书坊，附在阴鹭文的“印造经文”句后的图说中有：“杭州汪静虚、志欲刻 图说感应篇 帝君阴鹭文”云云。《关圣帝君觉世宝训》似乎比《阴鹭文图说》更早刊行，日本的天理图书馆中有“乾隆^①庚寅岁（三十五年）镌关圣帝君觉世宝训图说 海昌怀永堂藏板”（浙江、海昌版^②）。《敬信录图说》中有：“嘉庆己未年秋九月增订敬信录图说 板存山西省城云路街文昌庙”。由此可知，《敬信录》再版后广泛流布于各地，嘉庆初时其图说甚至流布到了山

^① 参见游子安博士的《劝化金鑑——清代善书研究》附录书影十一、书影一。

^② 海昌的地名，是三国吴时的海昌，清代浙江、杭州府海宁州的地方。

西。《敬信录》的初版大概是在乾隆末期出的。

四 《敬信录》的流布

《敬信录》通过善士的捐资印送流布于民间。内阁文库所藏的《增订敬信录》卷末的“印送姓氏”记录,如卷首插图所示。作为善书“印送姓氏”,这大概是最早的了。

这个印送名簿,是将乾隆三十八年前后至乾隆五十年前后的发愿印送事例加以排列记载。将印送姓氏的籍(乡)贯加以分别整理^①,情形如下(各省一起横排列记)。

	江苏		浙江		福建
	江宁 一三		绍兴 五		汀州 六
187	镇江 一二		杭州 二		漳州 一
	常州 八		湖州 一		延平 一
	苏州 九		温州 一		台湾 一
	松江 一四		宁波		江西
	扬州 一七				南昌 二
	淮安 三		安徽		湖北
	南通州二三		徽州一一		天门县一
	海州 一		宁国 三		广东 一
	(徐海道)		和州 一		甘肃 一
	山西		陕西		山东
	太原 三		三原 二		德州 一
	平阳 二		西安 一		

^① 靠地名弄不清楚的地方有一、二处,也许在区别数字上有些许的误差,但大体的情形用所表示的数字可以弄明白。另外,姓氏籍贯当中有“山西汶州府介休县二酉堂”,其中的汶州府是汾州府的误刻。

曲沃 二 北直隶
 汾州 一 广平 一
 天津 一

下面对印送姓氏的地区分类与各个姓氏的社会的一面之间的关系，进而将与印送姓氏即推进了善书文化扩延的人们的宗教信仰之间的关系连续加以说明。可以认为，在印送姓氏中，可以看作是官僚、监生、生员的，只有二、三例，其他的皆是民间商人等富裕人士。并且，印送者中多为“〇〇堂”。这种报以堂名的印送者，若不是善书共同体的话，或许是善书书坊的名称。位于商业地区的报以堂名的印送团体，多由商人董事及当地的名望家所拥有。在江宁府溧水县的数名印送者中，有以“恒泰元记”的店铺名“印送五百五十本”的事例。江苏省的南通地区、松江府上海县十六铺及其他江苏的松江、苏州、常州、镇江、扬州、淮安各地，安徽的徽州、宁国，浙江的绍兴、杭州、宁波各地，离山西南部的解池盐场较近的平阳、曲沃等，是商业、流通经济的要地。这些地区的印送者中，依靠商业利得而富裕、安定的资产家较多，能够累积钱功德的人较多。并且，在这些印送者中，也可看到富裕人家的夫人及孩子的事例。关于印送事例中的祈愿疾病痊愈的人，前已述及。上面的“印送姓氏”记录当中，有通过印送善举来祈愿“先祖考妣”的“在阴极乐”、“祖考父母”的“在阴超安乐”的事例，显示了这些都是在三教合一的宗教信仰之下的善书行为。并且，显示了这些印送者不是三教合一的儒学者的同善之士，而是拥有三教合一的宗教信仰的富裕庶民。

成为《敬信录》编成支撑的善书，如上所述，在感应篇之外，还有“阴鹭文”和“关帝觉世经”。这两本善书，如前所述，其与感应篇所不同的地方之一，就是与佛、道两教（寺观、僧道）相关的语句较多。印送者姓名列中的同善之士，虽印送善书《敬信录》较多，但持诵加上了涉及佛、道两教（寺观僧道）之事的“阴鹭文”和“觉世经”及“斗母劝世文”、为家族祈祷消灾增寿而印送《敬信录》的事例较多。

每印送一部,清末道光二十二年重铸的《增订敬信录》封面里面的书名表记下面的一栏中,就会刻上“板存京都琉璃厂东门外桶子胡同路北文馨斋刻字铺,愿就印施者不拘多寡,随时汇印,每部纸张装订工价^①文
189 印二钱八分”,所以追溯乾隆之时、推测工价,就能算出乾隆时期上面的印送善士所花费的费钱功德的捐资额。

五 《敬信录》的各版

前节中所思考的《敬信录》的流布,是以从《敬信录》乾隆三十四年第五刻至内阁文库藏、乾隆己亥(四十四年)第二次重铸《增订敬信录》(问心堂藏版)的版木为基础,捐助纸钱、印刷装帧费而刊行的善书《敬信录》的流布问题。其后所刻版的《敬信录》也是由同善之士捐资印送后而流布的。《敬信录》在编者周鼎臣初刻以来,多次再版,版木的系统也出现了好几个。关于《敬信录》的改版,清末道光二十年钱塘李承福的《同善录全书》卷首的“重铸敬信录图序”中,详细地进行了记述。

①《敬信录》一编,辑(刊)之自洞庭(由太湖洞庭山而得的地名,也叫具区)周心畹先生(周鼎臣)始。……初刻在乾隆十四年,再刻于乾隆辛未(十六年),版存松江府西门外闻铺。辛巳年(二十六年)出第三刻,增收劝善之篇^②二十余种。丁亥(三十二年)出第四刻,庚寅(三十五年)出第五刻。版木皆存于苏州胥门内按察司前陈铺。至癸巳(三十八年),又行增订,出第六刻。丙寅(四十一年)岁,心畹先生歿,嗣君厚田于己亥(四十四年)出第七刻,复又出第八刻。版皆存于苏州阊门杨铺。壬寅岁,余杭之同治仿刻周氏八刻,募集资金重

① 该《增订敬信录》卷末的“敬信录印施姓氏”记录的前文中,记有“凡乐善君子,如愿印施,各随心力须至文馨斋刻字处,交银印钉可也。每部纸价,用扛连纸者,共计实银二钱六分;用太史纸者,共计实银二钱八分”。

② “关圣帝君宝训”等,或许是从乾隆二十六年的第三刻开始加上的。

刊了第九刻。版存杭城大井巷任豫堂刻字铺。此乃是书之由来。

② ○乾隆三十三年，镇洋善士借助周氏第四刻版，分刊了第五刻。版木存放在镇洋县刘河镇，乙未（四十年）钱塘章裕庵乃增订重刊，版存杭城大井巷的环翠楼恒和堂。甲辰（四十九年），游龙（浙江衢州府）右经堂徐出了第十刻，版存杭城金义袋巷蔡上进刻字铺。¹⁹⁰到嘉庆十六年，武林陈氏出了第十一刻，版存杭省（杭城）。嘉庆己卯（二十四年），山阴瑞五堂金进行了重刊，版存绍兴府城司狱司前金宅，此皆由镇洋版流传之刻本。

③ ○乾隆四十年，杨正信借助周氏第六刻版进行分刻，出了第七刻，丁酉（四十二年）杨氏又出了第八刻，版皆存于昆山正义镇。己亥（四十四年），鸿于堂徐出了第九刻，版存江西；庚子（四十五年），信善堂程出了第十刻，版存休宁；辛丑（四十六年），三畏堂胡出了第十一刻，版存金陵；癸卯（四十八年），承启堂吴出了第十二刻，版存浙江；丙午（五十一年），程全义出了第十三刻，版存江苏吴县；戊申（五十三年），孝思堂出了第十四刻，己酉（五十四年）又出了第十五刻，版皆存在潮州（广东）。壬子（五十七年），文会斋出了第十六刻，版存苏州胥门内按察司前甘朝士刻字铺。此皆由昆山版流传之刻本。

④ ○乾隆四十二年，传书斋由周氏第六刻加以分刻，出了第七刻；嘉庆元年，又出了第九刻；道光十五年，又出了第十二刻。版皆存在苏州阊门内圆妙观东毛上珍刻字铺。此又一（系）刻本。

⑤ ○乾隆四十四年，金陵同志由周氏第六刻加以分刊，出了第七刻，（版）存江宁府城。四十九年，武林的四教堂重刊了第八刻，（版）存杭州大关内卖鱼桥四教堂。道光十六年，文郁斋主人增补重修了四教堂原版，（版）存杭城梅东巷内顾继昌刻字铺。此又一（系）刻本。

⑥ ○乾隆己亥（四十四年），柯夔雅借助章裕庵的增刻版进行了重刊，道光二年再度重刊，七年三度重刊，版皆存在京都琉璃厂陈近

文斋。此又一(系)刻本。

191

⑦ ○乾隆四十八年,武林同志借助章裕庵的增刻版进行了重刻,(版)存杭城祖庙巷大知堂汪宅。五十八年,又行重刻,(版)存杭城保佑桥金宅。此又一(系)刻本。

⑧ ○乾隆五十年,夏侣堂借助周氏第五刻版进行了分刻,作为初刻,嘉庆十一年出了第二刻,版皆存于嘉兴。道光六年,福皆堂依夏(夏侣堂)氏之旧,又行增订,出了第三刻,(版)存嘉兴东门外大盐仓、桥花园街口戴宅。此又一(系)刻本。

⑨ ○乾隆五十一年,罗麓庵依周氏原本进行了增订分刊,作为初刻,(版)存杭城大井巷内姚纪周刻字铺;五十七年,王子杨崖庵出了第二刻,版亦存于杭(城)。嘉庆五年,海阳予以增补,出了第三刻,(版)存杭城金义袋巷蔡上进刻字铺。丙子(二十一年),培德堂出了第五刻,道光四年思敬堂出了第六刻,版皆存于蔡铺。此皆由罗氏本所流传之刻本。

⑩ ○嘉庆五十八年,余庆堂周借助罗麓庵的增刻版进行校订重刊,(版)存杭城大井巷姚纪周刻字铺;嘉庆戊辰年(十三年),师范堂予以重刊,(版)存杭城惠民巷对门的同文堂书坊;嘉庆己卯(二十四年),崇庆堂予以增订重刊,(版)存杭城盐桥劳乘卿刻字铺。此皆由余庆堂本所流传之刻本。

以下系图中没有的○余穆近文斋重刻本,与乾隆癸卯年(四十八年)之刊本有关,(版)存苏州府前穆铺。凤藻堂分刻本与乾隆庚戌年(五十五年)之刊本有关,(版)存嘉兴东门外东马桥的普济堂。祀诰堂重刻本与乾隆癸丑年(五十八年)的刊本有关,(版)存安庆省城大观门内周永言刻字铺。怀幽堂新铸的小版与嘉庆丙辰年(元年)刊本有关,(版)存绍兴府城。德成堂重刻本与嘉庆丁巳年(二年)刊本有关,(版)存甘泉辕门桥至若。文瑛阁增订敬信录全书则与嘉庆壬戌(七年)所刊刻本有关,(版)存杭城佑观巷金振声刻字铺。爱日

轩初刻本与嘉庆庚午年(十五年)所刊刻本有关,(版)存杭城皮市街陆贞一刻字铺。顾园修重铸之桂森书屋本,乃嘉庆甲戌年(十九年)所刊之刻本,(版)存杭城学院前任殿扬刻字铺。宁郡(宁国府)奎照堂重刻本乃嘉庆丁丑年(二十一年)所刊,(版)存宁城千岁坊奎照堂书坊。思无邪室敬信录集要本乃嘉庆己卯年(二十四年)所刊,(版)存杭城、盐桥西、劳秉卿刻字铺。其他的书业堂本,乃嘉庆庚辰年(二十五年)所刊。存于苏州阊门尚义桥合璧斋的版本,乃道光庚寅年(十年)所刊;存于广东省城九曜坊的文绮斋版本,乃道光甲午年(十四年)所刊。

以上,在十支《敬信录》刻本之外,举出了穆近文斋刻本以下十余种版本。并且,十支《敬信录》刻本图示如下。①、②等的记号是依照上面所划出的“镌刻敬信录图序文”的序号。

- ① 周心耕初刻—周氏二刻—周氏增订三刻—周氏四刻—周氏五刻—周氏增订六刻—周厚田七刻—周氏八刻—余杭同志续成第九刻
- ② 镇洋善士照周氏四刻板分刊为五刻—章裕庵增订重刊—右经堂徐第十刻—武林陈氏第十一刻—瑞五堂金重刊
- ③ 杨君信照周氏六刻板分刊为七刻—杨氏第八刻—鸿于堂徐第九刻—信善堂程第十刻—三畏堂胡第十一刻—承启堂吴第十二刻—程全义第十三刻—孝思堂第十四刻—孝思堂又成第十五刻—姑苏文会斋第十六刻
- ④ 传书斋照周氏六刻板分刊为七刻—传书斋第九刻—传书斋第十二刻
- ⑤ 金陵同志照周氏六刻板分刊为七刻—四教堂第八刻—文郁斋增补重修
- ⑥ 柯賡雅照章裕庵增刻板重刊—再重刊—三重刊

- ⑦ 武林同志照章裕庵增刻板重刊—武林大知堂重刊
- ⑧ 夏侶堂照周氏五刻板分刊为初刻—夏氏第二刻——福皆堂照夏氏增订第三刻
- ⑨ 罗麓庵因周氏原本增订分刊为初刻—杨崖庵第二刻—海阳增补第三刻—培德堂第五刻—思敬堂第六刻
- ⑩ 余庆堂周照罗麓庵增刻板校订重刊—师范堂重刊—崇庆堂增订重刊

上面的“镌刻敬信录图序”所记述的各刻版的年代,自乾隆起直至道光十五六年。据其中的“印施敬信录姓氏节录”(《同善录全书》卷首)可知,印施善士各姓氏所印送部数,分别从二三百部到二千三百部(最多的是钱塘顾兆元的九千部)不等,其总计印送数是“七万六千部”,由于印送不足三百部的人都未算在内,所以“敬信录流传的数十年间所印送的部数,不少于数十万部”(《同善录全书》卷首、“附录普劝印施敬信录缘引”)。

感应篇、阴鹭文及敬信录的流传,与彭定求、彭启丰(定求之孙)、彭绍升(定求的曾孙)等彭氏一族的关系较深。据《同善录全书》卷首引徐谦的“桂宫梯参勉戒切要录”可知,彭定求之父彭珑出身于长洲县(苏州府治),乃顺治己亥进士,做了广东(惠州府)长宁县知县;致仕后,作为乡绅在苏州主办同善之会,行惜字、放生等善举,讲诵三教之经典,奖掖后进。彭定求^①是三教兼修之士,写了感应篇、阴鹭文等方面的序及文章,被当作是善书《元宰必读书》^②的作者(无明显证),这些都已论述过。收录在嘉庆五年有丁煦序言的《元宰必读书》中的“彭凝祉^③(定求)先生杂说”中记有:“抄录感应、阴鹭、觉世、劝孝、敬字、遏怒、放生等文,称为元宰必读书。”所谓“彭凝祉先生杂说”,不是彭定求自己的文章,而是后人作为

① 关于彭定求及彭氏的家学(善书关系),参见本书上卷第520—523页。

② 关于《元宰必读书》,参见本书上卷第520—522页。

③ 据《同善堂全书》卷首、附录的“彭氏馆选考”可知,“彭定求,字访谦,又字凝祉,号南昉。长洲人”。

“师说”加以整理的文章。彭定求自己的文章，是写了善书主要是感应篇、阴鹭文的序等，却没有“觉世经”方面的文章。彭定求逝世，是在康熙五十八年（七十五岁）。我认为，《敬信录》中收录“关圣帝君觉世经”的年代，是乾隆二十年前后之后，照此，觉世经在中国与感应、阴鹭两善书一起，被看作是代表性善书，就是乾隆二十年前后之后的事了。因而，康熙五十八年去世的彭定求应该没有接触过觉世经。到了彭定求之孙、彭启丰的时代，才将其作为三善书加以整理。如此，《同善录全书》卷首中，才会收录有乾隆丙申（四十一年）彭启丰写的“敬信录序”。彭氏三教合一的家学，自启丰以后，与集成了以《感应篇》、《阴鹭文》及感应、阴鹭二善书中加上觉世经的三善书为主的、善书关系文件的《敬信录》等善书文化关系深厚。作为彭氏善书式的家学实践，在苏州地区办了善堂，行各种善举。这对各地的善堂善举产生了影响。关于定求、启丰、绍升的善举，游子安氏^①进行了详细的论述。

六 《全人矩矱》、《暗室灯》 附《文昌功过格》异本

受《敬信录》编辑与流通的刺激，同样集成以感应、阴鹭、觉世这三本善书为主的善书关系的文件而创作的善书，多见于乾隆后期以后。其中，最儒学者式的善书，是《全人矩矱》。乾隆五十年的著者孙年劬在“全人矩矱辩言”中所提倡的，完全是从儒学者的立场出发，征引朱子、孟子，阐述人之所以为人，人之所以异于禽兽。人心有四德之全，身有五伦¹⁹⁵之系，故人之名甚尊，人之责甚重。人若行恶，名虽为人，实已非人。刘念台（宗周）先生作人谱，欲证人之所以为人，首揭证心之学。其下手工夫（为了实践）全在慎独。小人闲居，乃万恶之渊藪；君子慎独，乃证性之根源。兹集编在检身治心、敦伦利济之事，无不具备，人若欲皆尽人事、全

^① 参见游子安博士，前引书，第87—94页。

理性、备五伦、兼四德、全其人的话，则应入矩矱之中，勿出矩矱之外云云。

位于本书卷首的乾隆五十七年五月大兴朱珪的“序”中，叙述了写序的经纬：“常州陶应辰将其乡里孙(年劬)所刻的全人矩矱示余(朱珪)并请余写序。”朱珪是自乾隆五十五年至五十九年任安徽巡抚的大官僚。以大官僚的序为善书的权威保障，这与《敬信录》的大官僚尹继善的序相同，是为了使地方知识分子所创作的善书广泛流布而经常采取的方式。这个朱珪还写了《阴鹭文图说》重刻序(本书上卷第515页)。乾隆五十七年夏季杭东里人卢文弨在龙城书院所写的《全人矩矱》“序”中记载：“毗陵孙子洁斋，集古今格言之可为劝惩者，合梓为一编，使人知之所以为人之实，迁善改过，以不失其之为人，名之曰《全人矩矱》。”所谓《全人矩矱》是什么呢？它好像讲的是善书及先贤的嘉言和善书文件中所显示的道德及民众道德。本书由卷首，卷一一四“劝孝集说”、“戒淫集说”、“劝戒汇钞”上、下，卷末“劝世诗歌”组成。所谓“神训必读”中的“神训”，是指“太上”感应篇、文昌帝君阴鹭文、文昌帝君觉世文、关圣帝君觉世经、纯阳祖师警士文、魏元君劝世文。感应篇、阴鹭文、觉世经这三本善书是中心。如“辩言”中所显示的儒学者，是将感应、阴鹭、觉世这三本善书及吕祖(孚佑帝君)、魏元君的警士、劝世训作为神训来信奉。卷一一卷四的劝孝、戒淫的集说及劝戒汇钞，与文昌帝君、孚佑帝君等神明(曲)礼(记)的善书文件及孝经(曲)、礼(记)、孔子、司马温公(居家杂仪)、袁氏世范、朱子(晦庵)、高忠宪(家训)、刘蕺山等、儒学经书、先贤的嘉言训言、善书的关系较深。由以袁了凡为首的愿光衷、陈成卿等明末官僚、知识分子的训言，清代广泛流布的惜字、惜谷、戒杀(代表性的是莲池大师劫杀文)、戒溺女、戒淫、戒赌之文、放生良规及劝救济说、林希元荒政从言等官僚、富者的善举关系文件等等汇集组成。可以认为，文昌帝君、孚佑帝君等的善书文件，几乎都是来自乩示。文昌帝君的神训中，有明示了鱣坛劝世文、鱣坛语录等乩示坛之名的内容。“惜谷”的民众道德，虽明示在感应篇、觉世经中，但像“蒋省庵劝敬惜五谷文”

那样的长篇惜谷文件，收录在《全人矩矱》卷四“劝戒汇钞”部中的内容，在清代是最早期的东西。

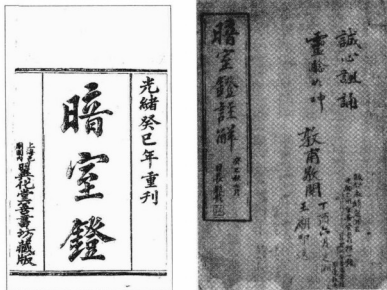
与《全人矩矱》相前后，浙江汤溪的刘南臣（纬广）编的《兰桂编》印行。这本善书也将感应篇、阴鹭文、觉世经三种善书作为矩矱，集成了诸神圣训及善书的文件（《同善录全书》卷二“听琴仙馆笔记”引）。

以《全人矩矱》之后创作的感应、阴鹭、觉世这三种善书为中心，集成了众多善书文件的书籍当中，有《暗室灯》。《全人矩矱》是偏儒学者的善书，与此相对，《暗室灯》是更倾向佛、仙的三教合一的善书。本书中有嘉庆十二年八月望日深山居士的“叙”和嘉庆二十年、孟秋月下旬南香居士胡世琦的“序”。据这些序可知，本书是在嘉庆十年代集编善书文件，名之为《暗室灯》，于嘉庆二十年刊行，同治以后大为流通。卷末的光绪十二年、光绪十九年的印送姓氏录中，登载着江苏、安徽、湖南、福建、广东各地的商人、官僚（湖南长沙人，记名堪胜提督江南苏州城守营参将曾毓衢）等姓氏、商铺名。《暗室灯》的特征，是在三教合一的善书当中，仙、佛二教没有被轻视，这从该善书的著作者及其身边居士较多，其所采集的善书文件当中，尤其是有涉及释、老二家的内容也可了解。本书的内容如下。在卷上“前议”中，有“崇仙道论”，在正文的开头，有“文昌帝君晓世文”（嘉庆癸亥〔八年〕六月十九日降笔于宝庆府〔湖南〕西路罗宅）、“警世文”（未记神明之名，但从内容来看似是关圣帝君的一警世文）、“关圣帝君灵验记”、“原释道正论”。接着是作为中心的《感应篇》、“感应篇灵验记”、“文昌帝君重申阴鹭文训”、“戒溺女文”、“文昌帝君功过格序”（雍正二年二月初三日鸾书（湖南湘乡曾毓衢补刻）、《太微仙君功过格》^①（湖南湘乡曾毓衢补刻）、《关圣帝君觉世真经》（湖南湘乡曾毓衢补刻）、“关

197

① 该“太微仙君功过格”与《敬信录》所收的“太微仙君功过格”相同，都是由孝顺、和睦、慈善（慈善）、宽下、劝化、救济、交财、奢侈、性行、敬神（敬圣）、存心这十一格目组成，从各条目的功过的语句，进而到包含末尾所附的“灵圣真君偈”文的“颂”文，全文可追溯到颜茂猷的《迪吉录》格，与迪吉录格完全相同。

圣帝君敕谕大众格言”(附记、不费钱功德例的“大众”的影响)、《关圣帝君显应戒士子文》(同上补刻)、《吕祖师戒淫文(道光三年三月望日纪守青敬刊)》(同上补刻)、《俞净意公遇灶神记》(同上补刻)、《袁了凡先生立命篇》(同上补刻)、《戒淫文》、《广孝文》(同上补刻)、《思孝歌》(同上补刻),以上上卷。集鉴、敬天、孝亲、劝孝歌、八反歌、兄弟、夫妇、忠君、朋友、慈爱、贞淫、地理、刁讼、诈骗、刻薄、阴险、善德、谦虚、宽忍、言语、师弟、戒杀、坐右二十三鉴(目)、《经验数方》、“敬惜字纸论”、“敬惜饭米论”、“种子总论”(交接、女产附“女产科数方”)、《文昌帝君欲海回狂宝训》附戒期(情欲禁忌月日),以上下卷。观察《暗室灯》上、下卷的内容,会发现里面有道光三年三月望日刊的“吕祖师戒淫文”。并且所收录的善书文件的多数,是湖南湘乡曾毓衢的补刻。据道光戊戌(十八年)六月钱塘项尔康的“重镌暗室灯序”及同治二年镇海姚燮(复庄)的“暗室灯序”,嘉庆二十年刊胡世琦的《暗室灯》,至道光年间钱塘的项氏(尔康)又详加订正(这时,本书中的道光三年“吕祖师戒淫文”被加进来了?)。但是迄今流传已久的该书,因遭兵变之劫(日莲教之乱)大半佚失,旧版亦亡失。此时,潮阳(广东潮州府)郭(日长)君出资,发重刻是编的誓愿,予以刊行(同治二年)。“郭君乃岭南之长者,去沪城行会计(商业交易),凡有善举,率先捐资”(同治二年姚燮序)。广东出身的郭氏,是同治初期前后来到的上海广东商人。同治二年的《暗室灯》重刻本出了以后,“经过三十有一年,是书因几度刷印,书版模糊,字画脱落,鲁鱼之讹亦多。余(曾毓衢)将订正是书讹处,捐廉付梓,予以重刊,公诸同好之善士,使海内仁人义士能览是书,明了理解”(光绪十九年湖南长沙府湘乡县曾毓衢“重刊暗室灯跋”)。上述是书收录的善书及善书文件当中,之所以有“曾毓衢补刻”的印记,如跋文中所述,是指光绪十九年曾毓衢订正补刻了是书之讹。我手头的《暗室灯》,其扉页上有“光绪癸巳年(十九年)重刊”、“上海邑庙园内翼化堂善书坊藏版”,大概是曾毓衢的重刊版。在这个版本的封面上,有“诚心讽诵,灵验如神,敦甫敬阅,丁酉(光绪二十三年)六月定湘王庙印



《暗室灯注解》封面内、外(著者藏。封面的小字为著者所写)

送”的毛笔字。此定湘王，是周汉做董事的长沙宝善堂同人所信仰的永镇定湘王之神(参见前面的第五章关于《得一录》)。可以认为，《暗室灯》是以长沙的宝善堂系善堂及定湘王庙集团为据点流布于湖南的。

《暗室灯》下卷的二十三“鉴”，是效仿颜茂猷《迪吉录》的官、公鉴的形式，其中所引用的劝善惩恶的故事案件，是截止到清乾隆的事情。卷下末的“经验数方”，是为同善之士在同善的共同体中的医疗活动所准备的医药方，其后记载：“所藏经验数方凡人君子，留心济世者，修合应用，功德无量。”清末善书的多数都附有这种“医药方”。《暗室灯》当中，收录有“雍正二年二月初三日”乩示的“文昌帝君功过格序”。创作《文昌帝君功过格》，也许是在雍正二年前后。诵读力行清代前半期的善书时，文昌帝君、吕祖孚佑帝君信仰成了问题，其中加上了关圣帝君信仰。在这些神明信仰之下，创作了许多的善书(许多是借助乩示的形式)。与明末清初的代表性功过格(参见本书上卷)及上述的《暗室灯》所收的“太微仙君功过格”(与明末颜茂猷的迪吉录功过格相同)不同，功过格也创作了“文昌功过格”、“吕祖功过格”，还创作了与文昌功过格不同系统的文

昌帝君关系的“桂香殿功过格”。“文昌功过格”、“吕祖功过格”和“桂香殿功过格”，是在战争期间东亚研究所的第六调查委员会(例行调查)上平野义太郎先生作为参考的功过格。《太微仙君纯阳吕祖师功过格》^①(乾隆五十五年重铸、嘉乐堂藏版)，是由一、伦常(父母、兄弟、妻妾……师友、婢仆)，二、仁爱(人类、物类)，三、劝化(善类、恶类)，四、敬慎(存心、应事、口言、事神)，五、即忍(气性、衣食、财货、女色)及“居官功过格”组成。格目及善恶道德分类的形式，与《汇编功过格》相似，但具体的格目及各个格目内容的德行是不一样的。“桂香殿功过格”与明末的《迪吉录》所代表的所谓“太微仙君功过格”不同，与和刻版《阴鹭录》^②所收的“云谷禅师授袁了凡功过格”(《谷诒汇》卷一二收)的方壶神仙家、杨汝成更定的“功过格款”的百功(过)、五十功(过)、三十功(过)、十功(过)、五功(过)、三功(过)、一功(过)之上增定千功(过)相似，是汇集了依功过+ -的点数分属相应的德目、道德行为形式的功过格。所说的“桂香殿”，
200 大概是有关文昌帝君的殿阁之一。《彭氏所著书》所收南响文藁(彭定求号“南响”)中，有“桂香殿上梁文”，是文昌帝君信仰殿阁之一的上梁仪式时的文章。写了这样文章的彭氏的善书关系家学，被认为好像与“桂香殿功过格”的创作有关系，但却没有证明这一点的材料。我手头因为没有“桂香殿功过格”，所以不太清楚。可能是受到了比清中期以后广泛流通的“文昌功过格”晚出现的、明末的上述“云谷禅师袁了凡功过格”的方壶神仙家更定版的影响而创作的功过格。

^① 平野义太郎：《亚洲主义的历史的基础》(昭和二十年六月刊，河出书房)，第232页以下。

^② 本书上卷第五章“功过格的研究”，第445—446页。

一 道光以前清代善书的总括

《同善录全书》^①十卷,汇集了道光以前的清代善书,《同善录全书》由钱塘的士人李承福编著,其著作“始自甲午(道光十四年)仲秋,己亥(道光十九年)十二月告成”(《同善录全书》“卷后自记”)。本书卷末开列记载着《同善录全书》捐资姓氏及捐银额,捐资的善士是士人、商店(富商)、善堂(书坊)等,捐银钱总计“钱八百五十六千九百八十五文”。《同善录全书》与前述的《敬信录》相同,汇集了各种善书及善书文件(自清初至道光以前的善书)。“同善录全书引证目录”收在“卷前”,按《同善录全书》各卷分别记载。该书目如下所示。其中有善书及善书文件中所没有的,例如地志类、《康熙字典》、《朱子论语集注》等,也是引证文献,几乎都是善书及善书文件。

同善录全书引证书目

卷首

聚五堂感应篇图说 钱本立正心录

① 大正大学枣溪文库藏。

204

刘山英信心录
文郁斋增补敬信录
邵志琳增辑吕祖全书
武林同人书刊
听琴仙馆笔记
禹航董云标书碑
培德堂增订敬信录
留余书屋醒世录
燕翼堂鼎新汇编
丹桂籍灵验记
徐谦桂官梯
馆选爵里谥法考
薇红仙馆杂录
闻妙香室偶钞
戊子孝廉述利
周氏四刻敬信录
文会斋十六刻敬信录
凤藻堂增订敬信录
大知堂增订敬信录
奎照堂增订敬信录
爱日轩增订敬信录
琉璃厂增订敬信录
思敬堂增订敬信录
崇庆堂增订敬信录

卷一

文昌玉局心忡
修省录

周鼎臣敬信录
重刊吕祖警世言
惟善堂最乐编
禾郡葆寿堂书刊
浙士重刊义旌编
未思堂阴鹭节录
文瑛阁增订敬信录全书
兴善堂传家至宝
孙廷鐸勉戒切要录
元宰必读书丁煦注
彭绍升质神录
三元再见集
京兆许公行状
焚光寿募刊善恶果报图
周鼎臣再旋敬信录
禹航九刻敬信录
福皆堂增订敬信录
右经堂增订敬信录
莫知堂增订敬信录
师范堂增订敬信录
瑞五堂增订敬信录
合璧斋增订敬信录
顾园修增订敬信录

朱子章句
彭定求元宰必读书

205

感应篇试帖诗

颜章敬丹桂籍

刘南臣兰桂编

王修玉感应篇集注

积德堂感应篇说

卷二

京江慎修堂仁化编

徐全阴鹭文数言节录

青阳重刊阴鹭文图说

积德堂文帝圣训汇编

玉言堂阴鹭文注证

王学增觉世经试帖诗

武林重刊觉世经图说

武帝经传事实

卷三

王修玉文帝劝戒文解

陆潮生徐春煦书刊

初学必读

格世调言

云栖法汇摘要

吴小槎书刊功过格

邸抄

卷四

陈珏修辑常山县志

太上诸品经

醒世昌言

姜履和宝诰汇钞

赵如升阴鹭文像注

展钟录诗帖诗

谷貽斋立命全书

徐徐村感应篇纪验

善恶证鉴

程鹏程劝戒类钞

燕翼堂阴鹭文证报

崇善堂最乐编

丹桂籍灵验续记

钱润重刊不可录

严整俞新裔晓漏编

西溪守诚斋书刊

文帝经传化书

重刊敬信录集要

滇南杨炳纂刊

吴桓重镌警世功过格

醒世全编

浙江通志

文绮斋增订敬信录

杭州府志

玉皇宥罪宝忏

元门日诵

北斗延生真经

206

新
学
社
PDG

207

大罗宝忏
文帝阴鹭纯孝真经
孚佑帝君报恩法忏
雨香天经咒注
墨绣书舫笔记
汇纂书舫钞本心经
味腹书屋笔钞
钮文瑞重刊高王经
周遇春重刊高王经
范羹棠重刊高王经
重镌桂官梯附录
吕祖心经
祇勤堂程刊一目斗咒
康熙字典
科第指南
译释陀罗尼九章
敦善堂诚应录
金石精舍偶录
玉匣记

卷五

吴文正公定本孝经
王德瑛七曲孝经补注
孙念劬全人矩矱
朱敬义堂刊闲邪存诚
高凤台二十四孝别录
学去嗔室笔钞
福建重刊文昌孝经注

灵华太岁延龄宝忏
梵天阁语录
吴山省城隍庙额
朱澂重刊大洞经示读
梵天阁钞文昌救劫经忏
范清芬堂日诵真言
郑启重刊高王经
丁龙文重刊高王经
延庆堂重刊高王经
芹香斋新刻高王经
燕山刘炳心经大悲咒注
紫光延生宝忏
吕祖参同经
崇文堂刊阴鹭文诗笺
金刚经心经感应图说
阿弥陀佛像赞
文瑛阁语录集要
乐寿古斋笔钞
玉历钞传警世

208

黄正元性天真境
陈宏谋训俗遗规
新刊勤孝文
余庆集阴鹭切要录
任文田孝经集注
朱子童蒙须知
凌衡劝德交勉录

卷六

重刊天戒录
 一中学人遇淫集说
 陈海曙重刊不可录
 钱塘曹凤章书刊
 同善书庐立命功过格
 吴郡公善书行
 淡友居士科名显报

黄正元欲海慈航
 武林吴璇书刊
 李仲麟增广愿体集
 吴锦书刊
 蒋诚斋远色编
 石璿遇淫篇
 棘闾夺命录

卷七

关槐增辑文帝全书
 惜字宝训
 朱燮廷醒心宜读
 缪艮文章游戏
 吕嗣林丹桂初阶
 湖郡与善堂书刊
 悔庵居士笔钞
 刘正谊仓帝庙志
 真修坛刊募启
 屠倬病榻琐谈

笈经阁惜字格言汇编
 云间惜字局新刊格言
 朱点周增删启贤录
 丹桂籍续编
 武林信士书刊
 学余堂文集
 兰溪惜字会刻石
 有正味斋文集
 一心报本堂述告
 罗浮懒道晓钟警世

卷八

高观海重纂好生录
 尊乐堂同善录
 棘闾夺命录续编
 湖州张中丞书刊
 张力行赞化编

严陆夏双桂轩书刊
 钱潮赐福灵书
 曹寿重刊文帝化书
 对经堂王刊廷生集
 梁同书书碑

卷九

颜茂猷迪吉录
 存济草堂随笔
 杨书田同善法戒录
 科名显报续编摘录
 歙西商客口述
 魏正□校刊书塾条约
 洪燦元
 永言堂宅兆指南
 叶世铤重订传家至宝
 吴钊孙
 怀幽堂敬信录

卷一〇

增广玉匣记通书
 听琴书屋日记续录
 浜彬海便用通书
 古黟舒氏书刊
 黄正元阴鹭文图说
 潘成云阴鹭文注证
 柴绍炳感应篇直解
 渠绍昆仑重刊远色编
 感应篇注证合编
 德润斋书刊
 张锡蕃重刊洗冤录
 新刊卫生录
 济阴良方
 达生编集要

去槿居士外集
 阴鹭荒政要言
 黄崇闾明贡举考略
 福祿阶梯
 王云廷绛帐纪闻
 李运升汇善遗编
 舒学宽愿效籍
 梁锡纶增订敬信录
 彭希凜二十二史感应录
 爱莲堂周书刊

听琴书屋日记
 吴兴董氏古今类传
 乍山棣棠书屋书刊
 陈日省便用通书
 凌魁炳增订阴鹭文注证
 喻日升阴鹭文图解
 逸区主人谨身宝历
 静涵子重刊禁日帙
 向云堂书刊
 尚志堂书刊
 王又槐增辑洗冤录
 亟斋居士达生编
 汪喆产科心法
 幼科良方



- | | |
|-----------|------------|
| 庄大椿慈幼录 | 保嬰碎事 |
| 魏兰居士保嬰篇 | 许立升语珍切要录 |
| 朱铁山痧喉阐解 | 善与人同录 |
| 武林裕敬堂刊布 | 集善堂增订敬信录 |
| 武林同善书刊 | 东善堂书刊 |
| 顾氏救急篇 | 墨绣书舫书刊 |
| 卷末 | |
| 陆鸿逵重订警世编 | 朱子论语集注 |
| 云间同善书刊功过格 | 希澜阁重刊惠注感应篇 |
| 勉行斋省心录 | 蘧轩新刻阴鹭文笺注 |
| 赵氏重刊阴鹭文笺注 | 项氏重刻阴鹭文注释 |
| 夏澍觉世经注解 | 赵惟善觉世宝训约注 |
| 胡悔斋觉世经铎 | 锡嘏堂增订敬信录 |
| 孙志祖读书脞录续编 | 新鐫十戒功过格 |
| 存诚堂汇纂功过格 | 柳氏重刊立命功过格 |
| 徐氏功过格 | 新刊闺门功过格 |
| 梵天阁语录补 | 慎诚仙坛钞 |
| 费金城惜字金丹 | 亦寄庐偶笔 |
| 阙鸣珂天香籍 | 貽厥堂高书刊 |
| 项天瑞同寿录 | 新刊戒烟断癮良方 |

212

统计书目二百八十五种

上面的书目中,作为善书,有不是很重要的,也有完全没有关系的。还有的作为善书虽挺有名,但没被收录其中。例如,没有《汇编功过格》、《人谱》、《圣学入门书》、《不费钱功德例》、《暗室灯》、《关帝明圣经》等。《同善录全书》好像与《敬信录》之间的联系较多。因为在内容上,关于各善书的解说、善书人物的略传虽多,但关于《敬信录》各版的系统地记述尤为详细。《关帝明圣经》的刊行,虽在道光以前、嘉庆时期,或许由于其

213 流通是在清末,所以未被采用。《关圣帝君(关帝)明圣经》是以小说《三国志》中所记载的关帝(关羽)为主要素材、提倡民众道德的善书。与截止到清前半期的善书不同,《明圣经》所提倡的道德,是“孝弟”及“忠良护国”、“救济人急”、“忠孝廉节”,并且提倡作为明清官僚实政中的道德的“孝弟忠信礼义廉耻”这八德。迄今为止的善书中,没有强调“忠良护国”、整理“孝弟忠信礼义廉耻”这八德并在善书文本中加以提倡的。《关帝明圣经》,在面临国难危局的清末广泛流布的善书。《明圣经》之所以未被收录到《同善录全书》中,大概是因为其与迄今为止的善书内容不同的缘故吧。

明末清初以后,善书的流通以三教归儒的官僚、乡绅、士人的感应篇力行集团、三教合一、归儒的下层知识分子集团的文社宗教结社及善书出版书坊等为据点,通过新善书的制作刊行,将以前的善书再版刊行善书的俗解及演说书,编刊各种善书的集成书并将其印行。关于善书的流通^①,从前述的善书印送姓氏录及书坊的捐资印送广告等就可清楚,清代的善书家,将印送流通的方法加以区分。种种善书中,各有各的收录,《同善录全书》“卷首”所收的“流通善书十四法”如下。

- | | |
|-------------|------------|
| 一、全施流通(夹注略) | 一、馈送“(夹注略) |
| 一、半施“(“) | 一、贸易“(“) |
| 一、祈福“(“) | 一、积书“(“) |
| 一、忏悔“(“) | 一、赞叹“(“) |
| 一、吉庆“(“) | 一、镂板“(“) |

230 ①关于善书的流通,详见游子安博士的《劝化金箴——清代善书研究》第四章“清代善书流通及其意义”。游氏列举了清末善书中所收录的“流通善书十四法”等,给在十四法中的尤其是镂版、积籍、邮寄等的流通法加上了解说。另外,还论及了以上海、翼化堂为首的各地的善书局。在本书下卷中,论述了“流通善书十四法”被授予以整理的年代及“流通善书十四法”中有两个系统,补充了游的论考。

- 一、息争“(“) 一、善写“(“)
 一、邮寄“(“) 一、劝读“(“)

214

这十四法当中,全施(夹注,以下省略。捐资纸、印刷、所有装帧费,推广善书)、半施(捐助纸费,或印费,或装帧费,施予别人)、祈福(祈祷求名、求利、求寿,依财力印施善书)、吉庆(逢登科、寿、诞生、婚姻、生子等喜事时,印施善书)、馈送(搞庆贺活动时,馈送祝贺的物品)、镌板(淫词艳曲伤风败俗,将招灾。翻刻善书使之广布天下)、缮写(书法家在别人求字时,书写善书中的语句,其功甚大)、忏悔(作恶者忏悔收推广善书)、邮寄(香客——泰山及五台山和普陀山等进香的参拜者、做生意、走报通报信使——将远行时,支付一些邮递费,使其携带善书予以流通)积书(藏书家欲购买古今之史书之时,印刷善书并降低价钱,与所欲购史书交换)、赞叹(富者以财帛布施,贫者用口舌布施。在亲朋宴会、乡邻聚谈之时,用善书中事予以赞叹)等,借助夹注的说明就会了解。另外,在前所述及的善书末的“印送姓氏录”中,有许多为祈祷父、母、子、亲戚的疾病痊愈而印施善书的事例,一般认为这些都放在上面的“祈福”当中了(参见下面论述其他形式的流通善书十四法的夹注)。所谓贸易流通,是指经营善书(发卖)、印刷善书的书坊,或在乡试会试大比的时候发卖善书,或在学政安抚的地方发卖善书,不仅能造福,还将会益资(获得利益)。所谓劝读流通,不过是在教化万人之时,大力劝人日日诵读善书,为师者尤应留意。因为是“为师者”,所以可以考虑在书塾中使用善书。所谓息争流通,就是在两造停止争讼之时,与其花费酒资,不如将其当作施印善书修福的钱。以上的十四法中,有实证资料的,大概在半数左右(据“印送姓氏录”其他)²¹⁵。但是,这些都是可利用的,作为站在善书家立场的劝导方法是可行的。《同善录全书》所收的这“流通善书十四法”,引自《文瑛阁增订敬信录全书》。新镌《文瑛阁增订敬信录全书》^①,成于嘉庆壬戌

①《同善录全书》卷首所收“文瑛阁新镌《增订敬信录全书》嘉庆壬戌沈铎华序”。

年(七年)。对于《文瑛阁增订敬信录全书》的“流通善书十四法”,同治毛金兰所刊的《太上感应篇图说》卷首所收的“流通善书十四法”(被认为比毛金兰刊本稍近于黄正元的《感应篇图说》——参见前述的《太上感应篇图说》——与仁井田文库本《太上感应篇图说》所收“流通善书十四法”相同)如下所示:

- | | |
|--------------|-------------|
| 一、全施流通(夹注省略) | 一、劝读“(夹注省略) |
| 一、半施“() | 一、善写“() |
| 一、祈福“() | 一、镌板“() |
| 一、忏悔“() | 一、积籍“() |
| 一、吉庆“() | 一、贸易“() |
| 一、馈送“() | 一、游幕“() |
| 一、赞叹“() | 一、邮寄“() |

216 以上的两个“流通善书十四法”,是清代后半期代表性的流通善书法。在十四法的顺序上两者虽有差异,但在十四法中,仅是前者的“息争流通”在后者中为“游幕流通”所取代,其他的十三法完全相同,各个夹注虽有多少之差,但大部分几乎相同,说明两者应是有过交流的。后者所收的“流通善书说”中有:“古今来撰著、纂修、刊布、印施善书以消灾、度厄集福延年者,不可胜数。近时,颜敬章、潘成云、何士璠、彭定求、陈宏谋、朱珪、关槐、黄正元、刘山英、徐谦、李承福诸先辈皆因流通善书而得位……”,是因为后者了解前者的作者李承福。

二 清末的善书

道光以后,针对自鸦片战争开始的列强对中国的侵略政策,清政权未找到适当的对策。但是,中国的民众对政治的文化外力开展了排外、仇教运动。嘉庆教乱(白莲教徒之乱)期以来,相对于清代政治的社会体

制的弛缓衰退,支撑了清代前半期的盛世(政治的社会体制),支撑清代善书文化的乡绅、士人、地主、商人富裕阶层、庶民“大众”阶层,将鸦片战争以来的外力及太平天国的起事看成是浩劫,在清末创作了新的善书。

如前所述^①,在善书《救生船》序中有“庚子(道光二十年,1840年)以来”进而到始自道光三十年末的太平天国之乱等,“浩劫”愈益逼近,靠数次的乱示创作了善书《救生船》。进入光绪时期,周汉所领导的湖南长沙的宝善堂(文社的宗教结社)重刻了《得一录》。周汉在仇教运动中发挥了重要作用。湖南长沙的宝善堂成员重刻《得一录》等善书的这种现象,和被认为成书于嘉庆期的关圣大帝《桃园明圣经》在同治以后光绪时期不断重刊,广为流布,都是沿袭了清末的新善书创作的动向。“明圣经”²¹⁷作为新的动向,在善书经文当中提倡孝弟忠信礼义廉耻。

19世纪前半期,在长江流域,信仰文昌帝君的儒学者开展文社的活动,咸丰六年(1856年)文昌帝君降临湖南醴陵县,借助乱示,创作了《金科(例诛)辑要》三十六卷这一庞大的善书。

《金科辑要》卷首,收录了“文华殿大学士”李鸿章的“清大学士李文忠公进呈金科辑要奏折”。这份奏折,也没附“皇清”的年纪,写的是如上的“清大学士李文忠公”,所以不是李鸿章自己写的文章,时间可能是在自曾国藩死时(1872年)至李鸿章死时(1901年)之间,看情形是在李鸿章死后假托李鸿章而伪作的。李鸿章作为曾国藩的弟子,掌控了同治中兴以后的政局,所以就被信奉该善书的京师地区的文社假借了其名。上述李鸿章的“进呈金科辑要奏折”中,记述了如下的内容:

《金科集要》三十六卷,以“孝弟忠信礼义廉耻”为纲,以“官士农工商役”为纬。大抵彰善瘅恶,几如“国家之律例”。据其“序文”可知,咸丰六年,文昌帝君“降笔”(乱示)“湖南醴陵县”之“擂鼓桥诚尽林”,阅三年成稿并刊行。

^① 关于本书下卷第二章末的《救生船》的重刻,参见第五章七关于《得一录》。

是书甫一出时,适“翰林院侍读学士”“丁善庆”主宰湖南长沙县西岳麓山麓的“岳麓书院”之时,见该善书而好之,并以此教授其弟子。又购该善书二十部捐出,存于书院的藏书目录中。近来,该刊本流布于两湖、江西、福建、广东及京师。

218 该善书接受乱示的 1856 年,正值太平天国时代。湖南社会因太平天国而动荡不安,各地组织了对抗太平天国的乡勇团练。归乡的曾国藩对乡勇团练予以统合整编,组织了湘军;1853 年以后,湘军活跃在镇压太平天国的行动中,1854 年湘军收复了被太平天国占领的武昌。1853 年占领了南京的太平天国,也在 1855、1856 年被扫荡出湖南地区,又被从江西、安徽地区赶出。似可认为,创作了《金科辑要》的宗教文社的人们,与领导镇压太平天国军队的乡勇团练组织的人们属于同一个阶层。想要修复太平天国军队所破坏的乡土社会的人们,重新发挥善书的传统,创作了这本善书。《金科辑要》卷首,有上述李鸿章奏进《金科辑要》,请求收入道藏、以资劝化的奏折,此乃假托李鸿章所作。并且,这份奏折一定是同治元年(1862)是书在北京刊行时,被编入《金科辑要》中的。本书在北京被“敬印”的“同治元年春三月”,正是当时为了救援处于太平天国攻击下的上海,李鸿章靠曾国藩的推荐,被起用为江苏巡抚,率领淮军将要进攻太平天国军队之时。这一点,具有与 1856 年本书创作时的政治的社会背景相同的意义。

文昌帝君降笔乱示的醴陵县诚尽林,大概是该文社的宗教结社的所在。该地名被明示的资料,是该善书的序文,但这个序文与前述的“序”不同。前述的序中,未见这个地名。或许在现在的《金科辑要》刊本之前,有附有那个序文的别的版本。据说,丁善庆将该善书捐给书院,用于教育子弟。在经书之外,之所以如此地诵读善书,是因为在清代的官僚知识分子当中,基本上都力行善书,并没有什么特别之处。上述叫做丁善庆的人,出身于湖南省衡州府衡阳县清泉山地方,乃道光进士,官至翰林院侍读学士,官衔如上文中所记述。同样出身于湖南省湘乡县、身为自

镇压太平天国至同治中兴领袖的大官僚曾国藩，为丁写了“丁君墓志铭”²¹⁹（《清代文集篇目分类索引》）。可以说，丁作为湖南（出身）的乡党乡绅，无论从身份地位还是从名望来看，都在曾国藩之下。善书是基于不分贵贱富贵的、大众的庶民阶层的主体意识规范的书籍。可以认为，湖南醴陵县的文社宗教结社所创作的这本善书，为湖南的代表性书院所采用这一现象，反映了在湖南社会当中，由书院的官（乡绅）、士人与文社的庶民各阶层的联合而带来的“大众”的庶民阶层的形成是向前发展的。进而，这一现象显示了以曾国藩为中心的同治中兴的政治，也是将创作并实践湖南民间的善书的文社宗教结社的大众的庶民运动作为其支持基础。

《金科例诛辑要》三十六卷中，附有咸丰八年文昌帝君撰的序。这意味着信仰文昌帝君的文社宗教结社，在咸丰八年，借助文昌帝君乩示的方式，创作了这本善书。其序中，大致记述了如下的内容：

儒学圣贤之道，孔孟以后虽未行，然至宋则文学开基，纯儒多出。其后，于金元代衰微，至明代虽有开掘，然并不充分。幸而至今（清代）贤圣相承，臣邻辅翼，扫息伪学邪说，崇至道正人心。然民心异向，竟至淫词邪说有倡，宿命论（命由前定）及“劫”说横行，称“善亦无益，恶亦无伤”（与经书的“积善余庆”说及善书的主体伦理说相对立的异端思想），蔑视“孝悌忠信之道”、“礼义廉耻之行”为畸形、迂阔。宋代，自“奸”人王安石以来，以文章取士，“小人之儒”得道（从儒学的道统主义出发，将王安石“新法”的富国强兵政策批判为小人之儒，《金科辑要》卷首，在征事当中，引用了借助朱子的批判），“以五经四书为博取功名之技”，“实学”（清代继承了明末以后的“经世致用”、“实政”系统的儒学实践倾向）则“淡如”衰微。在“愚天”（民间）之社会，“五经四书”被视作不可学，“理道”被弃，无论如何推行“德礼之化”（这里指清代的实学、实政的政治），亦不能救民间社会之“陷溺”；无论如何严正“刑罚”，亦无法防范异端、盗匪之“逃漏”。在此，为“正人心”、“复古道”（明末“复社”之精神），作此善书，以谋

风化。如此,乙卯之冬(咸丰五年,1855年冬)以来,该结社之干部来乞颁布“金科乱示”。咸丰八年,以结社的“武昌侯”、“显禄侯”为首,会同本结社、“本官”的“仙众”,设乱坛述录乱示,因出版资金困难,为便于众人“披观”,乃就简删繁,终“辑为成书”。

在上述序的梗概说明中,注在括号内的文字部分,是我作的解释。据此序的内容可知,该宗教结社所推行的儒学思想,从儒学的道统来看,是大人之儒的思想,而非依靠宋代之纯儒的、王安石型的小人之儒。在清代,大人之儒借助明末以来的经世致用、实学之学风而展开,其儒学的纲领,以“孝弟忠信之道”、“礼义廉耻之行”为核心,欲匡正清末宿命论的劫说,反儒反善书的淫词邪说所造成的民间社会之弊端。在儒学的孝悌忠信之上附加《管子》的礼义廉耻,倡导孝弟忠信、礼义廉耻这八德,始自明太祖洪武帝,经明、清渐成官僚的实政纲领,这在本书上卷中已有论述。

据说,《金科辑要》是以“官士农工商役”为纬而创作。我认为上面的
221 “役”,相当于清代社会体制中的“无赖(含雇工)、奴隶”。

这种依靠官士农工商役的身份、职业所作的区分,在中国近代化的过程当中,在明末、清初社会的、政治的方面,发挥了各自的作用。能够各自发挥促进中国社会进步作用的动力,在于他们在明末清初分别超越了职业、阶层的差别,想着“大众”来开展活动这一点吧。官、士、农、工、商、役,虽然在身份上、财富上有贵贱贫富之别,在社会规范的实践内容上有差异(例如,如老话所言,有钱的出钱、有力的出力等等,在功过格的规定中,可以看出内容上的差异),但如大众不费钱功德例所显示的那样,不分贵贱贫富、作为大众对等地拥有共通的行动意识,主张联合起来形成“大众”的社会,成为“大众”社会组成的主体层,对此,可以通过善书从明末以后的社会史中加以思考。

这种大众组成的诸身份职业中的乡绅、商人,一般来讲都是官僚、地主、富商,是相对于人民及包含佃户、贫农的农民与工人、无赖民众的支

配阶层,随着农民、工人、小商人(属于地方的市场圈)、肩挑负贩的小农、无赖、奴隶社会地位的提高,各自或者依靠数种的集团而形成的一个组织的发展(行会、商业的劳动帮及帮会),出现了向大众社会联合迈进、乡绅、富商与农民、无赖都在大众的庶民阶层中开展行动的现象,他们也成了基于大众的庶民意识行动的主体者。

这样,必须考虑在超越身份、职业、阶层而形成的大众的庶民阶层的社会现象的背后,存在着自古就有对等的横向的结合形式。明末,如上所述意义中的“大众”这一成语开始被使用,并延伸至清末。如“李奏折”所示,“官士农工商役”各个阶层、集团,是实践孝悌忠信礼义廉耻这一政治的社会规范的主体者。其具体的内容,体现在《金科辑要》中。

222

创作于湖南的《金科辑要》,也流布于湖北、江西、福建、广东及京师,现存于“壬戌春三月”(同治元年,1862年)刊印于“北京金科流通处”(筑波大学藏本)。卷末附录的“捐款姓名一览表”,主要由北京、天津地区的官僚、下层读书人及农、商、工出身于上、中层的人所组成。《金科辑要》也流布到四川。有自清末同治十年(1871年)至民国编著的《天津圣典》十三卷。据其同治十一年的重刊序等,可了解如下的情况:《金科辑要》于同治元年被从湖南带到了四川加以刊行。继之报告中阴再生的《轮科辑要》于同治三年创作于四川,在“金”、“轮”二科完成之后,作为总括了该系统善书的善书,同治十年前创作于四川的,是《天津圣典》。

《劝善要规》^①,是光绪丁丑(三年)集辑清代后期的善书思想文件而成的大型善书。该书卷三中,有“大清光绪三年上元潞河散人雪中邓怀罔识于醉仙亭”的识语,其中有“吾祖师云龕道祖著作劝善要规一书”。醉仙亭(别名积善斋、同善堂),是以北京大兴县潞河地方为中心

^① 平野义太郎博士藏本。关于《劝善要规》的民众道德问题,详见二战时期平野义太郎的《北支的村落社会(一)》(昭和十九年八月)——例行调查报告《东亚研究所第六调查委员会报告》。

场所的宗教结社。这个宗教结社的祖师是云龕道祖。此外,在这本书中还出现了“丹阳道祖”、“济老禅师”、“隐君道人”等道、仙两教系的祖师名。从祖师名来看,可以将这个宗教结社看作如道教、佛教系的宗教结社,但本善书的内容却具有很强的三教归儒的儒学倾向。一般认为,《劝善要规》虽被看作是祖师云龕道祖的著作,但实际上,以云龕道祖为祖师的宗教结社醉仙亭的领袖善士们,为了应对清末政治的社会变化,将清代后期的善书思想文件进行了重新整理(借助乩示的宗教仪礼的云龕道祖、其他祖师的乩示)。

223 收录在《劝善要规》中的善书思想文件,即便横跨三教的内容,其儒学的倾向也是很浓厚的。并且,其中有接近《得一录》文件的内容,如“惜字”、“惜谷”及“施财济急”、“施药救疾”等等。卷六的“居官行善文”中,居官者“以国事为家事,以民心为己心,上不负朝廷之心,下不累草野之望,实心作善一善可以当完善……”。卷六“敦伦立本文”：“万物之中、人为灵。其灵乃通晓孝弟忠信、礼义廉耻。”

我手头有《三教公书》上、下二卷,是清末、光绪十五至二十年前后,山西五台山南山极乐寺方丈普济老宗门下弟子孙莲善辑著的善书。在这本善书的制作上,选择了科举之道的儒学者参与了其中,《阴鹭文》、《感应篇》、《玉皇心印经》等作为内容的一部分加以附录,其中论述了“金丹大道”、“性命双修”。在儒学的经典中,《大学》、《中庸》经常被引用,作为道德目,孝悌忠信礼义廉耻被大力提倡,在各自的篇名之下,开展争论。并且,本书卷首的安平县知事阮恩光的“三教公书所作叙”中记述:为了对付“光绪二十六年(庚子,1900年)西洋兵乱,苦不可言,忽及安境,来势甚凶……”的时局而创作了这本书。本书于“中华民国八年岁次己未”首次印刷。关于这本书,在论述现代中国的宗教结社时将再提及。

三 关于清末的善书丛刻

清末,光绪二十三年至二十八年(1897—1902年),汇集了叫做《有福

读书堂丛刻》善书的丛书，由江苏省仪征县（江淮地区）的吴引孙印制。收藏有这个丛刻前、后、续编计二十五种全本的宫崎市定博士^①写了介绍论文。据宫崎博士的这篇论文，《有福读书堂丛刻》的编刊者吴引孙自述：“从最为通俗但对社会有益的善书中，选择优秀之作予以出版。”宫崎²²⁴博士将本丛书收录的善书分成书名、著者、序文、（年刊）备考加以整理，以显示本丛书的内容。虽然吴引孙说从善书中选择了优秀之作，但如果对此加以逐一检查，在了解善书的人看来，这是难以苟同的。单从善书的版本来看，就有比吴引孙所采纳的版本更早的，而且有许多如后面所述的重要的善书中所没有收录的内容。相反，却收录了如《省心录》、《治家格言》、《课子随笔钞》等，与其说是善书，不如说是儒学者的家训或训诫书。宫崎博士好像认为，编刊者吴引孙似受清代考证学影响的士人，在批判稗贩的俗书、选择善书的同时，又避开了俗书、陋书。如宫崎博士所述，如果吴引孙作为受清代考证学影响的知识分子，对考证学上真正的善书却没有收录，即使是相对于“雅”的“俗”，亦未留意植根于理论水平与实践水平皆很高的清代上层知识分子（官僚、乡绅）中的宋、明心学系的善书、费钱功德例、不费钱功德例，这只能说他作为清末近代化发展过程中的知识分子是很平凡的。另外，宫崎博士的表中，“格言联璧”的备考栏中有“觉觉录”的抄录，但我手头的《格言联璧》编著者金兰生的跋中，变成了“几希录”。不管是“几希”还是“觉觉”，既然没有根据文献进行逐一检查，就什么也不能讲。据宫崎博士本丛刻的内容目录，在《省心录》（宋代李邦献）之外，皆是明末以后至清末的东西。《太上感应篇》是

① 宫崎市定博士的《有福读书堂丛刻》（《岩井博士古稀纪念论文集》收，昭和三十八年六月）。

旧版《中国善书研究》（昭和三十五年八月刊）出版的时候，我在京都大学文学部的宫崎市定教授的研究室，得以披阅宫崎先生所藏的《有福读书堂丛刻》。当然，我的旧著没用上这套丛书。其后不久，宫崎博士发表了论文，我得到了其抽印本。那以后，大约过了二十年，在我给《大岛康正教授退官纪念论集》的投稿中，谈到了关于《有福读书堂丛刻》。在本书下卷中，增补了大岛论集所收的我的论文，我从自身的见解出发，论述了本丛书在清代善书文化中的意义。

南宋初期的东西,但收录于本丛书中的“注”是清初的东西。关于这部《省心录》,在博士的表中,变成了有“总目提要”的序,大概是指《四库提要》卷九二子部、儒家类二的《省心杂言》一卷(宋代李邦献)吧。据《提要》,明陶宗仪的说郭将这本书看作是林逋所作,但这是错误的,收于《永乐大典》的本书,是依据宋代刊本制作的善本,据此可知乃李邦献所撰。《丛刻》所收的《省心录》,之所以认为是李所撰,如博士在其论文中所作的说明:丛刻的刊行者吴引孙依考证学之做法,在版本的选择上是严密的,关于《省心录》,也可以这么说吧。《丛刻》所收的善书,宋本只有这一个,若说它已网罗了明末以后的善书代表性的东西,好像也并非如此。袁黄的《立命篇》、颜茂猷的《迪吉录》、祿宏的《自知录》、《费钱功德例》、《不费钱功德例》及《汇纂功过格》、《感应篇图说》等(本书下卷所提及的善书中未收录的,还有其他的)没被收录,就这种丛刻的内容而言,不能说它很齐全。《丛刻》虽在广东定版,并不是说这些有名的善书没有在广东流布。附有吴引孙序文的《丛刻》收本,是《孝悌续录》、《劝诫录选》,相形之下,与其说是善书本来的书籍,不如说是儒学倾向较强的训诫书,因此吴引孙从学问的立场出发,可能没有广泛注意到善书的代表性作品。当然,吴氏是与前面谈到的清末创作刊行善书的善士们处于完全不同立场的人物,所以在清末出版界的动向中,人们只考虑到善书丛刻被刊行了这层意义。

吴氏的《丛刻》,如上所述,具有从学者的立场出发展示出版文化的意味,但在清末的通俗出版文化中,善书坊满足了由明末以后清末以前的善书刊行流通当时的善书文化风潮开始的、对善书的广泛购求。我手头有民国元年石印的《三圣经玉历钞灵验图注全编》(上海庙园内翼化堂藏版),在其封面的内侧,作为“本堂流通各种善书名目”,刊载有如下的石印版大众善书。

下面的目录中带有“石”字的,是石印本之意,下面目录中的善书,收录了许多上述“同善录全书引证善书目录”中所没有的内容,可以说它补充了《同善录全书》。

226 汇集了善书的丛书中,有《福寿宝藏》。我曾以这当中八德方面的善

书为材料,论述了蒋介石所推行的新生活运动^①和八德方面善书的关系。

《福寿宝藏》目录如下:

福寿宝藏目录

一 化导类

太上宝筏 感应篇汇编 感应篇笺注 感应篇直讲 感应篇引证句解 阴鹭文广义 阴鹭文集证 觉世经注 格言释证 三圣经注解 吕祖醒心经 吕祖大化歌 劝世真言 口孽真言 三戒真言 心相篇注 增订敬信录 二十二史感应录 彭凝社先生杂说 暗室灯 与人同善录 救生船 历史感应统纪 二十四义夫

石迷津宝筏	石廿四孝	石暗室灯	石敬灶全书	石扪心孽镜	石坐花志果	石感善梯航	石活世新编	石贞淫果报	石仙传立愿卷	石明圣经笺	石玉历钞传	石三圣玉历合编	石三圣经图注	石感应篇图说注训	石太上宝筏	石宣讲拾遗
觉世经图说	关帝圣迹图志	文帝大戒录	文帝本愿经	文帝功过格	阴鹭文图说	阴鹭文说证	文帝丹桂籍说证	为善最乐即三圣经	三圣律解	感应篇征信	感应篇直讲	感应篇图说	感应篇汇纂	乡约新编	宣讲大全	不可录
菜根谈	传家必读	富贵源头	安乐铭	身世准绳	愿体集	暗室灯	人谱类纪	儒门游艺	格言联璧	传家宝训	司命宝训	大厅敬灶全书	吕祖本愿经	吕祖功过格	吕祖十六篇	敬信录

^① 抽稿《近现代中国的善书与新生活运动》(立正大学《宗教社会史研究》II, 1985年)。

这时,所据为京都大学人文科学研究所的所藏本。京大本不是完本,吉冈义丰博士好像藏有完本,博士的《道教之研究》(昭和二十七年三月刊)第二章感应篇与功过格中,刊载了“福寿宝藏目录”。本文所显示的《福寿宝藏》目录,是抄自吉冈博士提示的目录。

续 表

元辛必读	三字孝经	地狱变相	大士真言	贤良词	百风修行经	修行歌	溺女文	训女宝章	醒世偈言	班堂森宝	字米双惜编	遁欲文	明心宝鉴	戒杀放生	阴律难逃	家庭讲话
纯阳三世因果卷	劝孝歌	童蒙必读	学堂日记	续千家诗	续神童诗	劝世诗	因果经	文帝惜字编	传家之玉	劝善举隅	一掌金	千金不易方	眼科神方	大乙神针	达生编	真灵骂尸
看破世界																

二 格言类

杨椒山遗嘱 了凡四训 呻吟语 人谱类记 菜根谈 温氏
 母训 毋欺录 治家格言释义 治家格言白话衍义 治家模范
 227 陆清献公治嘉格言 聪训斋语 先哲嘉言录 身世准绳 愿体集
 家庭讲话 弟子箴言 安乐铭 庸俗针砭 格言联璧 围炉夜
 话 廉让居琐记 管见录 腋裘集 明心宝鉴 传家宝 修身录
 劝世白话人 入道须知 格言粹编 觉世金针 格言集粹 养
 正录 中外名人格言

三 八德类

八德指南 八德浅言 八德行义 八德白话讲义

四 劝孝类

孝经注解 文昌孝经 吕祖孝经 丕室录感 前后二十四孝
 历代孝子汇编 白话劝孝录

五 戒淫类

欲海回狂 远色编 养生保命录 非人间语 戒淫文辑证

六 启迪类

甲 儿 童

小儿语三种合编 小学韵语 童蒙必读 童训良言

乙 妇 女

列女传 女诫 女论语 内训 闺范 女范 捷录 何仙姑
训内文 醒国编 闺门宝训 女子二十四孝 金科辑要 闺范篇
闺门要则 训女宝箴 二十四贤妇 训女要言

七 功过格类

文昌帝君功过格 警世功过格 感应类钞 妇女功过格 八
德心意功过格 不费钱功德例

八 因果类

玉历至宝钞 三世因果说 十王卷 坐花志果 宣讲集 阴 228
律难逃 活世生机 劝戒录 类编评注 醒人钟 洞冥记

九 博爱类

万善先资集 爱物篇 乐生集 护生画集

十 养生类

五息闾微 内外功服气图说 却病延年术 长生术 静坐指
南 养生须知 延寿指南

十一 佛经类

楞严经 妙法莲花经 楞伽经 梵网经 普贤行愿品 金刚
经 阿弥陀经白话解释 圆觉经 心经最易解 高王观世音经注
解 地藏菩萨本愿经 观无量寿经 无量寿经 佛遗教经 四十
二章经

十二 修身类

参同契直指 坐忘论 度世宝鉴 神室八法 修身九要

据吉冈义丰博士^①说,《福寿宝藏》是以王一亭居士为监定人、上海的

^① 吉冈义丰教授前引书(注7)。

乐善社于民国二十五年刊行的善书丛书。另外,据《福寿宝藏》的缘起讲,晚近以来,世风浇薄,天灾人祸日有降作,故同人等发宏愿,网罗古今圣哲之嘉言、仙神警诫之宝训与果报轮回说、养生服气方,由沙门之经典、道家之秘录中简出其精华,以之激发人心,维持世道云云,因之编辑了《福寿宝藏》。据此缘起可知,光是应对民国初期中国国内的混乱浇薄、辛亥革命后反动的世风,就已经成了问题,有关第一次世界大战期的外力似乎并未被当作问题。有关民国时代的宗教结社(官许的),也可以这么讲。王一亭(王震,1866—1936年,一亭是字)是自清末至民国前半期浙江出身的上海实业界的领袖之一,曾担任孙文共和制政府的农商务长官。还具有书画才能,是与吴昌石(俊卿)齐名的民国文人画家的代表人物,在宗教上,还是民国居士佛教的代表性人物。他对善书的关心,与清代的彭定求(凝祉)一启丰一绍升(际清,1740—1796年)一希涑(二十二史感应录^①)一蕴章等彭氏一族的居士佛教、尤其是彭绍升^②(际清)的居士佛教与善书之间的关联有相似的地方。《福寿宝藏》中收录了与彭氏有关系的善书。《福寿宝藏》中,在八德方面的善书(这当中有民国期新创作的善书)等之外,清代的善书几乎都被收录在内。并且,在善书从书中,显然收录了许多佛教关系的经典丛书,这是由于王一亭乃居士的缘故。在收录了清代的代表性善书这一点上,比起上述的《有福读书堂丛刻》,它要优秀得多。但是,有些重要的内容却没有。例如,它没有明代的《迪吉录》、《自知录》,清代的《三圣经》各自的图说、《丹桂籍》、《全人矩矱》、《关帝桃园明圣经》、博爱类的一、二类以外的《得一录》关系善书文件等。另外,功过格中虽有“文昌帝君功过格”、“警世功过格”等,但却没有重要的“居官功过格”、“汇编、汇纂功过格”等。

^① 道光二十六年十二月希涑的儿子蕴章的序中,论述了“彭氏一家奉行文昌阴骘文、太上感应篇,在此传统之下,希涑编刊了二十二史感应录。之后在(道光)六十年,其子蕴章写了叙文”。

^② 参见牧田谛亮博士的《彭际清在居士佛教中的地位》,《中国近世佛教史研究》(1957年,平乐寺书店),第231—252页。

一 前言

明代,除有寺观僧尼道士女冠的佛教、道教及居士佛教(三教兼修)等教团、结社之外,民间还有自元末以来被视为左道而加以压制的白莲教。在佛教界,兴起了明末祜宏、真可、德清、智旭四大师的革新运动,佛教界开始振兴,能够适应明末的变革期。与四大师的佛教革新运动相同,适应明末的变革期,兴起了以民间的临济宗为中心的三教合一的宗教运动,那就是无为教。无为教的教主罗清依靠其隶属军籍和握有军权的宦官的援助,发展了无为教;无为教的五部六册宝卷给了其他的民间宗教结社以刺激,新兴宗教结社尤其是宦官权力扶持的宗教结社的宝卷创作变得活跃。作为无为教^①宝卷的五部六册,是攻击邪教白莲教,报答天地君亲(师)之恩意识很强的民间型临济禅宗教结社的宝卷。由于是禅净一致的临济禅的民间版,接受宋代儒学思想的宗教结社,所以依靠下层知识分子及有产的庶民,其宝卷五部六册作为与儒佛道之经典类似

^① 参见拙著《中国帮会史之研究 青帮篇》及本书上卷,第546、548—550页。

的东西,结成了由对此进行解释的居士及民间知识分子组成的宗教结社。但是,却被株宏及德清等明末革新佛教者作为异端加以批判。并且,无为教向民间尤其是向农民社会进行渗透时,与白莲教也有了接触,万历以后,被儒学者官僚作为“白莲、无为”进行了批判。明代与后汉相同,是宦官政治弊害严重的时代。无为教打基础的正德时代,是宦官权势炽盛之时。以宦官为中心的阉党政治是异端,在儒学派官僚的正统派政治之下,受无为教及无为教成立的刺激而兴起的新兴宗教结社及宝卷类,在万历以后,尤其是在宦官政治被排除的崇祯时期,被作为异端而加以排除。进入清代,取代明代的宦官,虽有士棍之祸,但由于总的趋势已变成了儒学派官僚的经世、实政的时代,所以对明末以后的以“白莲、无为”、“白莲、大乘”为主的宗教结社的批判镇压进一步加强了。并且,明末以来宝卷的善书化、舌耕者的说书化也进一步发展。与农民、民众运动一体化了的白莲、大乘、罗教系宗教结社另当别论,其宗教结社开始了文社的宗教结社化、善书奉行的庶民儒教结社化。

二 株宏、德清等的革新佛教的无为教批判

罗祖的无为教,是三教合一的民众临济禅结社,但在其创教当时的无为教的说教中,并没有邪教的因素。因而,自明末起,引起了王学派儒学者中的一部分人的关心,在居士及庶民的知识分子当中,出现了做五部六册注解的集团。但是,无为教却被明末的株宏及德清等的革新佛教者,作为异端加以批判。

据《憨山老人自序年谱实录》,在“憨山德清的四十岁”条、“万历十三年”条中有:

东人从来不知僧,予居山中,则黄氏族最大,诸子渐渐亲近。方今所云外道罗清者乃山下之城阳人,外道生长地,故其教遍行东方,绝不知有三宝。予居此渐渐摄化久之,凡为彼师长者率众来归,自

此始知有佛法，乃予开创之始也。

据此可知，德清在山东布教之初，是从打破已在该地流布的所谓外道罗清的宗教着手的。并且，德清的布教是依靠当地豪族黄氏的援助才成功的，这说明无为教的信者阶层，是以与豪族对立的当地下层民众为主的。不光是憨山，当时的革新佛教的支持者，处于中国社会的官僚、豪族阶层。憨山在晚年去了广东曹溪，针对当时曹溪的社会秩序被无赖流氓之徒搅乱，他驱逐流氓之徒，重建曹溪。这种情况下憨山的作用，具有与其在山东驱逐无为教结社，使其知有佛法时所发挥的作用相衔接的意义。

与憨山的对无为教的攻击一起，当时革新佛教的宗师们对无为教的伪邪进行了攻击，由密藏^①道开及云栖株宏的例子即可明了。在其藏逸经书“冰壶集”的条中，写着万历九年（辛巳）他在武林看到了叫做兰风的人的著作，其中有在“罗道五部六册”之上加上了“评颂”的内容，密藏攻击“其知见的混滥”，“真乃近代的魔种”。据说，傅惜华氏的《宝卷总录》第19页的“苦功悟道卷不分卷”条中，有“兰风法嗣松庵道人源静补注重刊”、“嗣徒沙门觉苍编录”的篇首题名，卷首有附有万历二十四年法嗣松庵道人王源静序的“苦功悟道卷”二卷。并且，据说在同书第20页的“叹世无为卷不分卷”条中，还有附有“兰风法嗣松庵道人源重集”的篇首题名“叹世无为二卷”（万历刻本）。由于这是在万历九年密藏所看到的兰风的五部六册的评颂之后所作的序，所以或许是别的东西。另外，这个兰风所评颂的罗道五部六册系统的宝卷，现在作为《开心法要》（参见后面的论述）而留存了下来。有关无为教系经卷被附以开心的名称，从清初无为教的例子中也可看到。密藏在同书中也驳斥了罗祖的五部六册，认为罗祖乃由邪师授法，其结社中所开展的，如所谓的“三更静夜，咒诅盟誓，以密传口诀，或紧闭六门，握拳拄舌，默念默提，救拔当人以出苦

^① 塚本善隆博士：《关于罗教的成立与流传》（《东方学报》京都，第17册）。

海”，是邪师所传的民间禅门结社活动，其徒党如所谓的“蚁屯鸡聚，唱偈和佛，邪淫混杂，贪味卑污，莫可名状，而愚夫愚妇，率多乐于从事，而恣其贪淫”，乃由民间的下层民众组成。明末的革新佛教虽已在万历初年确立了其体制，但在那以前的明代佛教界，可以看出处于没有血脉师承的各教派错综复杂的状态，革新佛教本身也有被认为是从那当中脱离才成立的一面。密藏在其藏逸经书的五部六册条中，记有：师事于罗祖的叫做大宁的人，写了名为“孝义二册，归空记法舟偈”的书。这本书物的内容虽不清楚，但针对大宁的著作，法舟写了偈文。这些书，不能看作是和无为教有直接关系的书物。我认为，密藏只不过是五部六册条中叫做大宁的、接受了罗祖之教的人对邪书的并记。祜宏在其《正讹集》当中，在指出“无为卷”之讹的同时，在另外的“临冬预知时至”条中论述说：“邪人造归空记，预定死期，谓是达磨所作，此讹也”，对《归空记》进行了说明。大宁、兰风显然是受过无为教洗礼之人，但其与法舟的无为教有无关系就不清楚了。但是，如果给大宁的著作加了偈这一解释正确的话，或许间接地有过接触。并且，若让密藏进行批判的话，或被认为是与罗祖、大宁、兰风之徒相同的邪师，即借助同书的“法华大意”、“法舟剩语”（在塚本博士所藏北京刻经处刊本中，成了法舟胜语）的记述就可明了。据此可知，法舟“名道济，号法舟，住秀水县天宁寺，剩语刊行本郡精严寺”。康熙六十年的《嘉兴府志》卷一四“仙释嘉兴县”条、“秀水县”条及康熙二十四年序的《秀水县志》卷七“仙释”中，有法舟之传，在背面有上述密藏的记述。据《释氏稽古略续集》^①卷三的法舟传，他是成化二十三年至嘉靖三十九年（1487—1560年）人。此法舟乃云谷禅师之师是值得注目的事实。并且，此云谷乃达观和憨山之师。

237 如此，受到了法舟影响的云谷乃明末革新佛教的先达，然后出现了

^① 塚本善隆博士：《关于罗教的成立与流传》（《东方学报》京都，第17册）。

达观和憨山。并且，革新佛教的法势，变成了达观^①、密藏、憨山等所配合的嘉兴藏刊行的壮举，援助他们的是华中地区的大官僚、豪族。从这种社会史的意义，以对立的阶层民众为基础的无为教及无血脉师承的民间宗教就成了批判的靶子。

革新佛教对无为教的批判，是与当时的为政者、官僚阶层的立场相通的。因而，与密藏、德清等的对无为教的攻击相前后，以至对无为教的取缔被当作了问题。《礼部志稿》卷四五《奏疏》“覆十四事疏”条中，载有礼部尚书沈鲤的题奏，其最后的各条中，因“如白莲、无为教者，诱惑愚顽，酿成祸乱”，故乞请永为禁革。另，在同书卷五〇奏疏“题禁白莲教拆毁私创庵观疏”中，沈鲤引用户部尚书王遴的奏折进行了论述。在王遴的奏折中，主张“白莲、罗道等会，惑众靡财，悉重加惩治”。这份王遴的条奏，与《明实录》万历十二年十二月辛酉及十三年正月壬辰条的记载是同样的内容。《明实录》中，虽只记载“白莲教等”，但借助《礼部志稿》的记载，可以认为无为、罗道也和白莲一起，成了问题。以后，在《实录》中，关于无为教、罗教的事例，如上所列记的那样，屡屡出现。

《明实录》“万历十三年九月辛巳条”中，可看到“广东程乡县妖人刘青山立无为教社，聚党为乱”；“十四年七月壬子条”的兵部题中，说“白莲教无为教等往往乘间窃发”，“十五年正月庚子”条的都察院左都御史辛自修的上奏中记载：“白莲教、无为教、罗教，蔓引株连流传愈广，踪迹诡秘，北直隶山东河南颇众。”另外，在“万历四十三年六月庚子”条的“礼部乞请禁左道、正人心”的上奏中，列举了当时的民间宗教结社，说“涅槃教、红封教、老子教、罗祖教、南无教、净空教、悟明教、大成无为教”等，“皆讳白莲之名，实演白莲之教，有一教名便有一教主，愚夫愚妇转相煽惑，宁怯于公赋而乐于私会，宁薄于骨肉而厚于伙党，宁耕首以死而不敢违其教主之令，此在天下处处盛行，而畿辅为甚”。在其后半，说宁怯于

^① 龙池清教授：《明代刻藏考》（《东方学报》东京，八）。

公赋而乐于私会、宁薄于骨肉而厚于伙党,显示了相对于这些宗教结社的支配阶层及官僚阶层的阶级立场及反社会的立场。这种史料还有很多。无为教和其他的民间宗教一样,与作为明代代表性邪教白莲教一起,被视为压制的对象。在“万历四十四年七月戊子”条的礼科给事中余懋孳的上疏中,当时利玛窦以下的传教士所传入的天主教也被比作白莲无为的左道(附带说明,收录在《圣朝破邪集》中的万历四十四年五月、八月、十二月的南京礼部侍郎沈淮的上疏中,未出现提及无为教之语)。这时,无为教的五部六册也被予以烧毁。据《南官署牍》卷四“烧毁无为教五部六册批”,万历四十六年三月“具禀人安高、董净源、王庸安”恳请开印“孝贤圆觉等经板”,与此相对,南京礼部的批曰:“无为教妄造俗卷,僭称大乘五部,原非大藏内所有,其说鄙俚,故前政封禁步行,今又将寅缘刷印,庶为可恶,即取板烧毁……”,接着公布了如下的毁无为教告示:

南京礼部为毁邪教以正风俗事。照得无为教惑世诬民,原从大明律所禁,屡经部科奏准严杜,岂有邪术。安高董净源王庸安等妄称道人,私骗民财,刊刻五部六册等板致百陆拾陆块,黄缘混入大藏,其言皆俚俗不经,能诱无知良民,听从煽惑,因而潜结为非,败俗伤化,莫此为甚。先该祠祭司说堂对板,此风稍息,近复有窥伺希图刷印广行者甚矣。人心之难化也,除将各板督令掌印僧官当堂查毁外,合行出示晓谕,令后僧俗善信有志茹素捧诵者,自有钦依颁刻大藏尊经,如观音弥陀等经,若真思孝顺父母,宜持诵大方便佛报恩经可也。知父母恩,便知皇恩佛恩,自然不将娘生皮肉作奸犯科,此是收拾良心敦厚风俗大根本,与高皇帝圣谕六言相为印正,再不许私习无为等教,自取罪犯。其有经坊私刻小本者,该司查出,一并烧毁,故示。万历肆拾陆年肆月 日

上面所说的安高等恳请开印的孝贤、圆觉皆是宝卷。关于该宝卷的印行,之所以发出无为教五部六册的禁止烧毁之令,是由于虽然称作无

为教的五部六册以外的宝卷也被刊出,但宗教结社、宝卷邪经的代表被认为是无为教、五部六册。据上述史料,就可很好地了解针对以无为教、五部六册为首的众多宗教结社及宝卷的官宪的对策。在对其进行压制的同时,通过以圣谕六言为中心的乡约等开展的民众教化政策得以落实。

三 《开心法要》与无为教

以河南、河北、山东的运粮军组织为基础的罗祖的无为教^①,以正德初年为中心,在运军都率军官(宦官)的援助下,确立了其教线教势。万历以后,如上节所述,与白莲、大乘一起,受到了儒学派官僚的批判、弹压。但是,无为教本流是民间的临济禅宗教结社,没有左道异端邪教的因素,所以为居士及民间的知识分子阶层研修信奉,还创作了注释书。其代表,第一是以本书上卷中所记述的“会解”了无为教的经卷五部六册的居士为中心的结社,在会解集团之外,当举作为给予无为教系新兴宗教结社以影响的文社宗教结社、创作了《开心法要》的集团。

240

(一)《开心法要》的补注与较证

为热心于方册本嘉兴藏刊行的密藏禅师所批判的兰风^②,不靠师承自行得悟,在民间推广田舍禅。并且,于早年写了叫做《冰壶集》的通俗禅书,晚年即万历之初前后作了《罗道五部六册》的“评颂”,对无为教向江南扩张教势作出了贡献。傅惜华的《宝卷总录》第19页的“苦功悟道卷不分卷”条中记载:刊有“兰风法嗣松庵道人源净补注重刊”、“嗣徒沙门觉苍编录”的首题编著著名的同宝卷有二卷本。另外还论述说,同二卷本的卷首附有万历二十四年法嗣松庵道人王源静的序。兰风的弟子

① 参见拙著《中国帮会史之研究 青帮篇》。

② 塚本善隆博士:《关于罗教的成立与流传》(《东方学报》京都,第17册)。

中有叫做松庵道人王源静的人,他在万历二十四年写了序,给五部六册加了补注,这是很清楚的。傅氏所介绍的这些书籍,虽然目前在日本已看不到,但借助《开心法要》的研究大致可以推测。《开心法要》由五部六册的颂释组成,以“苦功悟道卷”二卷、“叹世无为卷”二卷、“破邪显证钥匙卷”上下四卷、“正信除疑无修证自在宝卷”四卷、“巍巍不动太山深根结果宝卷”四卷为内容。各卷被泛称为“金刚般若经批注全集”,在“钥匙卷”一中也被记作“金刚览集”,在同卷三中被记作“金刚简集”,在“正信卷”卷二至卷三的卷末中被记作“金刚经注”。内容虽不是禅家的金刚般若经的批注,但在罗祖的门流、补注刊行了《开心法要》的人们中间,是被当作金刚般若经的批注全集或金刚经注之类来看待的。之所以叫览集,是金刚经批注的一览集之意,与五部六册的正文和《开心法要》的补注部分都加以引用的大藏一览集是相同的意思。另外,所谓简集,是作金刚批注的简约集之意来用的。

241

- B 苦功悟道卷之一 临济正宗兰风法嗣源静补注
无极正派后学普卿普伸较证
- B 苦功悟道卷之二 兰风法嗣源静补证
后学普卿普伸较证
- C 叹(叹)世无为卷之一 兰风法嗣松庵道源源静重集
叹世无为卷之二 兰风法嗣松庵道源源静重集
- C 破邪显证钥匙卷上之一、二 兰风法嗣松庵道源源静重集
- C 破邪显证钥匙卷下之三 兰风法嗣松庵道人心斋源静重集
- C 破邪显证钥匙卷下卷之四 兰风法嗣松庵道源源静重集
- C 正信除疑无修证自在宝卷上卷之一 兰风法嗣松庵道源源静重集
静重集
- B 正信除疑无修证自在宝卷上卷之二卷 兰风法嗣源静补注
普伸校证

- B 正信除疑无修证自在宝卷上卷之三 临济正宗兰风法嗣源
静补注
无极正派后学普卿普
伸校证
- B 正信除疑无修证自在宝卷上卷之四 兰风法嗣源静补注普
伸校证
- A 巍巍不动太山深根结果宝卷一 临济正宗第二十六代兰风
定释 嫡嗣松庵无住道人
源静重集
- C 巍巍不动太山深根结果宝卷第二 松庵无住道人王源静
重集
- C 巍巍不动太山深根结果宝卷三 兰风法嗣松庵道人心斋源静²⁴²
重集
- C 巍巍不动太山深根结果宝卷四 兰风法嗣松庵道人心斋源
静重集

上面的首题编著者名的记载,各卷并不统一,从这一点来看,现在的《开心法要》五部六册各卷的编著也不是统一的,推测是经过了一些经纬才完成的。通观各卷,从上面记载的体裁可看出有 A、B、C 三类。这三类当中,我们先来考察借助 A 的记载方式可以考察的五部六册的注释本。即这是由作为罗祖弟子的兰风作的定释,被认为是兰风弟子嫡嗣的王源静将其加以重集的。借助 B 的记载方式可以考察的是,这是由兰风的弟子王源静补注、无极正派的(普卿)普伸加以较证的注释本。C 型只显示了是王源静的重集这一点。仅从这种记载方式来看,可以认为, A 型较早,继之出现了 B、C; A 型讲述的是如密藏禅师所述、兰风创作了五部六册注释的故事。但是,考察现存的《开心法要》的内容,发现如后面所述、作为 A 型的“太山卷”卷一,并不比其他卷早很多。

(二) 兰风与王源静(明末的所谓“临济正宗”无为教)

本书的“苦功悟道卷”的卷首,刊载了记载“临济政治第二十六代兰风老人评释时 皇明万历岁在丙申孟春之吉 法嗣松庵道人王源静补注重刊”的“补注开心法要日用家风叙”,接着是“时 顺治九年壬辰仲春月菩萨诞日重刊 无极正派万源道人普伸识”的“祖经法要补注宗教会元序”。接着,附加了“嘉庆柒年夏月重刊”的颂,接下来在其后刊载了
243 “补注凡例”。在苦功悟道卷的卷末,刊载着“传临济正宗第二十七代无住静公行实碑”和“时万历二十四年岁在丙申秋末冬初日 乾坤无用人识”的“重集补注开心法要跋语”。将这些材料仔细研究,几乎就可弄清楚本书是经几个人之手而创作的以及有关创作了本书的无为教团的内容。

在《开心法要》中,有关罗祖出自的记载,刊载在“苦功卷”卷二末。这不是刊载在已经介绍过^①的拙藏本“正信卷”卷末的内容,而是将登载在泽田本“太山卷”卷末的内容原封不动地进行了刊载。由于拙藏本的内容,是创作五部的最终经卷“太山卷”前的四部经卷时的记述,作为五部经卷完成后的记述的泽田本的内容之所以被采用,从《开心法要》编纂的时代来看,是理所当然的。只是,“太山卷”中有“祖倍当军”,但在《开心法要》中却有变成了“祖彼当军”的错误,当然,应该认为“太山卷”是正确的。本书中,在罗祖的出自记述之后,刊载了“澄江门人朱源洁”、“云间门人王源准”、“姑苏门下弟子源静”的赞颂,接着附以“松庵法语叮咛觉妙一颂”和“复赞觉音一颂”。从上述罗祖的出自以下的整个文章的构成来看,认为朱源洁、王源准乃罗祖的门人是合适的。所谓“门人”、“门下弟子”,既可被看做同义,又可被看做异义。此处连续加以记载,并且在门人和门下弟子之间是有区别的,所以应看做异义,朱与王是罗祖的

① 参见拙著《中国帮会史之研究 青帮篇》。

门人,所谓“门下弟子源静”,理解为罗祖的门人兰风的弟子王源静是得当的。源静姓王,是《开心法要》的补注重集者,这靠前所开记的各卷首的编著者名就可清楚。如上所述,从加上了颂的门人的出身地名来看,就能了解与创作《开心法要》有关系的罗祖的门流扩大到了何种地方。澄江属浙江省台州府,云间属江苏省松江府,姑苏属江苏省苏州府,因此²⁴⁴可以了解罗祖的门流已扩大到了江苏、浙江出身的人之间。王源静之师兰风住在苏州天池山,勤于著作,因此可以清楚无为教被传到了江南,其系统的门人遍布各地。另外,罗祖出自的记载,之所以出现在“苦功卷”卷末,是由于《开心法要》的创作是有其经纬的,大概“苦功卷”的注释编纂告一段落之时,是《开心法要》创作的一个阶段吧。序、凡例、跋、静公行实碑等之所以都整理、附载在此“苦功卷”中,是出于相同的理由。

(三) 王源静及其门流

我们来考察一下《开心法要》的补注重集者王源静及其门流。在各卷卷首的编著者名的记载中,出现了“兰风法嗣”或“临济正宗第二十六代兰风”、“嫡嗣”等,因此可知,兰风自称是临济禅的第二十六代,王源静是其门人,被称作第二十七代。“传临济正宗第二十七代无住静公行实碑”记载如下:

……令心斋王公者,讳源静,别号无住……还受二十六代之宗旨。公初诣淮上,叩敬庵金公之旨,次入兰风老人之室。……公智宏量阔,体道忘怀,有犯不较,有恩必酬,等心济众,爱绝偏私,语谄体秀,行止澹如,日孳孳然,以道自住,唯以利生接物为心,每慨佛祖宗风之不振、先师法乳未酬,常垂涕洟,而谓弟子觉苍曰:古人云,欲报斯恩,当明经旨,我何人哉?我何人哉?一日,门弟子率同志教十辈罗拜公前,出兰师之旧集,求公直释,公遂允诺,竟不废花取实,唯喜就路还家,其间参酌去取拈颂披陈,亦不容来者。以其言简理当,深切著明,亦有补于将来,奈何稿成而公已示寂,有辞世偈曰:六十四年始得²⁴⁵

知……言毕脱去,在丙申二月二十日戌时也。……续继有人,转相授受,得法小师,松屏其嗣,余忝公之故识,聊状其行,传于不朽者欤。

据上述可知,王源静号心斋,又号无住,据各卷首的编著者名,可知其亦号松庵道人。很显然,他虽承接了第二十六代兰风之宗旨,但在那之前先去了淮上,接受了金敬庵之教。并且,据上述行实碑可知,王源静有门弟子数十辈,由于其门弟们请王给兰师即兰风的旧集加上直释,王解释了兰风的旧集,使其深切著明,其稿完成时,王以六十四岁于丙申(万历二十四年,1596年)二月二十日示寂。因而,如倒算一下,王乃嘉靖十二年(1533年)所生。接下来,据行实碑可知,王有叫觉苍的弟子,王的法嗣是松屏。这个觉苍和法嗣实际上是同一人,这通过行实碑中接下来所刊载的“重集补注开心法要跋语”的记载就可了解。这份跋语是“万历二十四年岁在丙申秋末冬初日”“乾坤无用人”所写,其记述如下:

……我心斋王公者,不忍其祖风凋坠,刻意参详,遂忘寒暑十有几年,阅遍诸经,参合祖意,集录是典,已便将来……且书成而化缘亦毕……其徒觉苍邪号松屏,门壻余清其,号梅川,同志法眷觉妙觉音捐资帛整衣囊,兼募诸大知识协助,锱铢广流通云耳。

246 据上述记述可知,王源静的门弟或同一结社中有影响的人中,有觉苍(松屏)、余清(梅川)、觉妙、觉音等,可以推测写了跋语的乾坤无用人也是同一结社的同志。并且,行实碑的作者虽未署名,推测其可能就是这位乾坤无用人,其碑文末尾所说的“余忝公之故取”,说的就是乾坤无用人自己吧。乾坤无用人是“太上卷”卷二末的“赠觉妙观心一首”、“赠觉音女贞迈众一首”的作者“少室山无用人雪屏真理”。可知,在该无为教之徒中混有少室山的僧徒。泽田教授所藏的会解的较正者中也有少室山沙门海滨,江南的无为教结社和少室山的联系较多。上面的记述中,出现了觉妙、觉音两个法徒的名字。收录在《开心苦功卷》卷二中的“松庵法语叮咛觉妙一颂”中有:“母子持斋三十春 年登八岁就看经

往来接引多生母……觉音觉妙休分别……”，“太山卷”卷二末的“赠觉妙观心一首”中有：“夫君而上生和敬儿女场中扫努尘。”同样，在“赠觉音女贞迈众一首”中有“贞列须当拱北辰”，如将上述种种合在一起来看，就会知道觉音、觉妙皆是女子，二人是母子关系。另外，觉苍、觉妙、觉音的法号中之所以皆有觉字，是因为他们作为王源静的弟子，属于同辈。如上面乾坤无用人所写的跋语中所说，觉妙、觉音与王源静的门徒觉苍（松屏）、余清（梅川）等一起，“捐资帛、募诸大知识协助、侵梓广流通”，而他们的门师王源静松庵在依嘱此捐助时所作的颂是上述的“松庵法语叮咛觉妙一颂”、“复赞觉音一颂”，这也体现在“叮咛”的字面上。并且，觉音、觉妙二人，在“开心太山卷”卷四的乾坤无用人所作的“太极梦谈”中，是以“木人石女”这样的字面来表示的。觉音、觉妙的作用，在该结社中相当重要，显然在该无为教结社中包含有女性重要门弟。接下来，在上述《开心法要》跋语中出现的余清（梅川）成了门婿。既然叫做门婿，就是该无为教教团中的门弟之婿的意思。虽还不清楚这是什么关系之人，但显然他是捐资募缘者中的一位。 247

有关《开心法要》侵梓流通的经过，借助上面所解说的静公行实碑和“重集补注开心法要跋语”及各卷卷首的编著者名的记载，大概就会明白。即由于兰风的弟子王源静的门弟们欲请其为兰风的旧集加上直释，于是王就将尚未刊行的兰风的旧集参酌整理、拈颂披陈，使“其言简理当，深切著明”，为将来的门流创作了五部六册的兰风定释、王源静补注重集本，并将其称之为《开心法要》。万历二十四年，《开心法要》稿完成不久，王源静就以64岁示寂。于是，作为王的门弟法嗣的觉苍（松屏）与门婿余清、同志法眷觉妙、觉音一起，捐资帛、广募大知识协助并行侵梓。“开心太山卷”卷四末的“少室无用人雪屏正稿一首”中，有如下的内容：

自惭无德颂罗翁 幸有心斋展化风
 檀屏编录 重侵梓 檀越捐资乐助工
 （下略）

上述罗翁(罗祖)的五部六册之颂,是讲述依靠(王)心斋的努力、松屏(觉苍)将其编录重梓、檀越捐资助工一事的颂句。此处,《开心法要》的编录者成了松屏,但这与前所言及的“重集补注开心法要跋语”的记载并不矛盾。致力于《开心法要》重梓的人虽多,但中心人物是觉苍,可以说《开心法要》是觉苍编录重梓的。傅惜华氏的《宝卷总录》第19页的“苦功悟道卷不分卷”条中,出现了“兰风法嗣松庵道人源静补注重刊”、“嗣徒沙门觉苍编录”,说明其肯定是在上述经纬下编录重梓的《开心法要》中所收录的“苦功卷”原本。

万历二十四年《开心法要》的编录重梓,是在如上的经纬下以觉苍为中心进行的,但在《开心法要》梓行之时,附加了作为少室山沙门参加该无为教教团的乾坤无用人雪屏所写的文章。前所述及的“重集《开心法要》跋语”就是其中的一例,而《开心法要》“太山卷”卷四所收录的“太极梦谈”也是乾坤无用人之作。这是一篇在“太山卷”正文中所记述的有关太极的偈文之后,引用了两仪从太极中分出、然后生出四象八卦的易之理,欣喜其教海次第扩大的文章。以田地的耕作收获为比喻加以论述:“无始连卖家都没有的田地,自无极老子遗五运以来,如易理所说般变化分去,由于三皇五帝、文王、周公甚至老聃、尼父(孔子)、曾参、释迦、迦叶、达磨、梁王(梁武帝)、慧可等”的努力而遗给后世,接下来是:在此“插草为标占将去,六合文券敢分明。心斋老人争画字,木人石女皱双眉。意似不肯伤和气,侧有乾坤无用人。唧唧啾啾闲商量,祖宗田地大家耕。善恶随种分禾稂,春种秋收子粒成,暖衣饱食枝枕睡,醒来唱个太平歌……”,王心斋(源静)、木人、石女及乾坤无用人给祖经加上了评释考订,结果大家同耕祖宗之地,春种秋收,靠其果实而暖衣饱食、睡眠休息,醒来则唱太平歌,即叙述欣喜法之兴隆的所谓梦谈。“太极梦谈”在文脉上虽可见梦谈般的暧昧与断续,但大意如上所示,是歌颂无为教五部的祖意因王源静等的努力而变得清晰、教势变得兴隆。另外,根据该梦谈的内容,大致可以推测当时参见了无为教教团的少室山或称作少室山的

民间僧侣们对三教的看法。

(四) 王源静《开心法要》与无为教无极正派

如上所述,《开心法要》各卷的编著者名中有三种类型,其中B型显示的是在王源静补注之后进而由无极正派的普卿、普伸进行了校证。《开心法要》“太山宝卷”卷四末所附的普伸写的“重刊补注经后跋”中,有如下的记述:

……先君普榜,本贯新安程氏子也。字岐阳,别号桂泉,乃梁代忠壮公后裔也。少孤贫,肩薪供母,长贸易,家颇丰饶,即思施贫济苦,接物利生。恭遇无极圣祖闡弘,得承先师普记座下普羽之派,一言半句,立地承当,不辞劳苦,导化诸方门下,徒众森森……年登七十有二,乃请法契普卿证盟,临危脱化,拳拳嘱付,令伸护教,勿至断续。伸自幼斋戒,曾历诸方五十余年,承命奉母,秉教迨持二十四载,伸令耄矣,而护教之心罔知所终。彦云欲报深恩,当明经旨。故校斯经,刊法宝,流通大教,普续将来,承郑公普卿,不负先君之托……

据此可以认为,这个后跋的作者普伸称普榜为先君,所以普榜可能是普伸之父。普榜、普伸的普字,是用在该教团法号上的字。叫做普榜的人,本贯新安,名为程岐阳。少时丧父,家境贫寒,但因长于贸易而家境富饶。他思施贫济苦,投身于无为教教团无极正派,承先师普记座下普羽之教诲,不辞劳苦话导诸方门下,所以徒众森森。新安的程氏是明末新安^①商人中的代表性家族,这位程岐阳与出现在万历十九年序刊汪道毗的《太函集》中的新安大商人程氏一族的关系尚不清楚。因为在《太函集》的资料中,并未出现与岐阳有关联的程氏。后跋的年份是顺治九年,普伸自称为“耄”,所以似可认为是普伸的晚年。据后跋的记述可知,

250

① 藤井宏教授:《新安商人之研究二》(《东洋学报》36—2)。

普仲大概为其家族之商业而历访诸方五十余年,于顺治九年承父普榜之遗命奉母护教迺持达二十四载。并且,可以了解,他在历访诸方五十余年后,又秉教迺持二十载至今(顺治九年),所以顺治九年时普仲的年龄大概超过七十四五岁,可能超过八十四五岁。在普榜的无极正派集团,普卿是门弟中的中心人物,因此普榜将后事托付给普仲,应该成为法嗣的普仲直至此时代一直专注于家业,虽然遵遗命而开始秉教迺持,但仍以法契为顾问进行教团内的统制。可以认为,对上面所开示的后跋文的后半作如上的解释是得当的。普榜七十二岁托付后事,时为崇祯元年前后,追溯起来,可以认为普榜家境开始富裕是在万历二十年代或三十年代。因而,普榜承先师普记座下的普羽教诲之事,不可能追溯到万历二十年以前。这样来看,先师普记的年代几乎和王源静相同或稍后。万历二三十年代,普记等无为教教团利用新兴的新安商人程岐阳的财力,借助其财力该教团得以兴隆,程岐阳被奉为该教团的法嗣,号普榜。继普榜之后,普仲也以程氏贸易之利支持教团,遵普榜之遗命,与普卿一起于顺治九年重刊了《开心法要》。现存的《开心法要》中,如上所记,开篇的“苦功悟道卷”卷一首中,在万历丙申(二十四年)王源静的日用家风叙之后,刊载了顺治九年普仲的宗教会元序。并且,五部六册最终卷的“太山卷”卷四末尾,刊载了给万历丙申年的重刊提供了帮助的少室无用人雪屏的颂一首,下面附有顺治九年普仲的后跋。即现存的《开心法要》在万历二十四年重刊时一度加以整理,接着在顺治九年重刊之时,进一步进行了整理,在五部六册的开头附上了宗教会元序,在最后附上了后跋。前者的中心人物是王源静、无用人雪屏等,后者的中心人物是普卿、普仲。前所言及的普仲“补注经后跋”中所记的普记^①、普羽、普榜、普卿、普仲等名字,是属于信奉罗祖转世托生传说的殷继南的罗教无极正派法流

^① 浅井纪教授:《罗教的继承与变化——无极正派》(王见川、蒋竹山编《明清以来民间宗教的探索 纪念戴玄之教授论文集》收,1996年)。

的人们。《开心法要》的创作,进入清代以后,主要是以无极正派的人们为主而进行的。于是,苏州的属于兰风法系的无为教结社进行了叫做《开心法要》五部六册评颂注释书的创作和刊行,结社以苏州为中心开展活动,接下来,似可认为,由于接受了作为罗教无极正派的重要人物新安商人程氏的援助,该宗教结社得以再兴。

(五)《开心法要》的补注及其颂偈

以上,大致弄清了《开心法要》创作的经纬,下面借助书物的记载形式来考察一下该书的创作经纬。据《开心法要》“苦功悟道卷”卷首的补注凡例可知,本书内容中凸显一个字的部分是祖经正文,凹进一个字的部分是补注法要。五部六册的祖经正文,由于现存有四部经卷本、现存正德本和万历乙卯(四十三年)本等,所以可以进行校对。四部经卷本和正德本及万历本,作为目前可以看到的版本,似可认为是接近祖经原型的,但与开心本进行校对则会发现有某种程度的差异。并且,其差异的程度,若将开心本和会解本加以比较的话,就会发现开心本更接近祖经,不过会解本中也有接近祖经的部分。并且,凡例中记述说凸显一个字的部分是祖经,现存的《开心法要》中,也有即便有凸显一个字的部分,但却并不是祖经文的内容。其中的一例,可求证于上述的“太极梦谈”。而且,相反,有虽是祖文,但其引用的经卷名等却减少数字予以刊登的事例。其次,用与《开心法要》的祖经部分相同大小的字体刊载颂、偈,该部分减少一个字至三个字。这部分的颂、偈,是兰风等无为教教团的人所附加的评颂中的字句。用与祖文同样大小的字体所附加的颂、偈减少了一个字至三个字,如此,形式就不一致了,这显示了民间经典的粗糙。但是,整个五部六册并非不一致,相当于“苦功悟道卷”皆凹进二个字,“正信卷”、“太山卷”皆凹进三个字,每个经卷是一致的。不过,“叹世卷”和“破邪卷”凹进一个字至三个字,是错杂的。它还显示了“叹世卷”多凹进二个字、“破邪卷”多凹进三个字的倾向。因而,可以认为,随着各经卷分

252

别多次附加颂释、重刊,形式就变得不一致了。祖文以下的大字评颂的形式由下面的各种组成:

- 颂曰 大部分是这种开头。
- 总颂 经文结束的颂往往用这种开头。
- 253 结颂 一部有这种开头。例如太山卷卷四 25 页 a 等。
- 偈曰 一部有这种开头。例如破邪卷卷一 7 页 a、41 页 b,同书卷四 8 页 a,叹世无为卷卷二 12 页 a、23 页 a,正信卷卷一 22 页 b,同书卷三 20 页 a 等。
- 兰师颂曰 苦功悟道卷卷一 19 页 b、22 页 a,叹世无为卷卷二 18 页 a。
- 兰老师颂曰 叹世无为卷卷二 7 页 b、苦功悟道卷卷一 40 页 a。
- 兰老师总颂 苦功悟道卷卷一 38 页 a。
- 古德颂曰 太山卷卷四 8 页 a、21 页 b。
- 兰老师曰 叹世无为卷卷一 47 页 b。
- 先师颂曰 破邪卷卷一 32 页 a、54 页 a、70 页 a,同书卷二 16 页 a、17 页 b,同书卷三 55 页 b,正信卷卷二 12 页 b,太山卷卷三 20 页 b 等等。
- 先师偈曰 正信卷卷一 56 页 a。

在这些之外,默庵颂曰、大慧禅师颂曰等虽有一点儿,但因与本研究没有直接关系,故此省略。如上,《开心法要》中大字的五部六册祖文与颂偈构成了重要部分,然后附加了小字的注释部分。

- 254 师曰 多在五部六册各卷中。
- 论曰 多在五部六册各卷中。
- 颂曰 在苦功卷卷二、叹世无为卷、破邪卷、正信卷卷一—三、太山卷卷一、三、四等当中。
- 师颂曰 叹世无为卷卷二 39 页 b。

先师曰(云) 破邪卷卷一 63 页 b、66 页 b,同书卷二 21 页 a、66 页 b、78 页 b,同书卷三 4 页 a、b,同书卷四 1 页 a、38 页 a、56 页 b,正信卷卷一 51 页 a,同书卷二 16 页 b、19 页 b、20 页 b、21 页 a,同书卷三 11 页 b、12 页 a,太山卷卷二 5 页 b、7 页 b,卷三 3 页 b,同书卷四 17 页 a、b、18 页 b 等等。

先师颂曰 正信卷卷二 26 页 b、破邪卷卷四 1 页 a。

兰老师云 苦功悟道卷卷二 49 页 b,叹世无为卷卷二 55 页 a,破邪卷卷四 55 页 a、59 页 a,正信卷卷一 10 页 a,同书卷三 16 页 b,太山卷卷一 59 页 a,同书卷二 35 页 b。

兰老师颂曰 叹世无为卷卷一 40 页 b、同书卷二 47 页 a。

小字的注释文当中,在上述之外,还有大颠、庞居士、宗镜、傅大士等唐宋禅匠之言和禅籍中经常出现的“古德云”,然后是“教云”、“经云”等等。“教云”被与“三藏教云”同样使用,“经云”被与“大明三藏经云”同样使用(“破邪卷”卷四 4 页 b、5 页 a、41 页 b 等是其事例)。上面的“论曰”或许被认为是相当于经的论,但好像并非如此的时候也很多。即从“正信卷”卷二 43 页 b 和 44 页 b 的“论云(曰)”的事例也可清楚的那样,在对五部六册经文本身进行解释时,是作为“论云”开始写的,由此来看,就会明白也是指无为教教团的人所论议的内容。如以上所并列的,将大字经文和小字注释文合在一起加以考虑,就会发现大字小字这两部分都出现了兰师(兰老师)和先师。所谓兰师,不用说就是兰风,这在大字部分²⁵⁵,只出现在“苦功悟道卷”和“叹世无为卷”中,“破邪卷”以下三部中没有出现。但是,在小字部分,兰老师出现在五部经卷的各卷中。先师在大字、小字两部分的“破邪卷”、“正信卷”、“太山卷”的各卷中都能够找到,但在“苦功悟道卷”、“叹世无为卷”中,大字、小字两部分中却都找不到。大字部分当中,颂曰可见于五部六册的所有卷中。在小字的部分当中,“师曰”、“论曰”可见于五部六册的所有卷中。颂曰(偈

曰)是何人附加在五部六册祖文中的呢?师曰的师是何人?相当于兰师的先师是何人呢?

(六)《开心法要》创作的经纬

如上面所考察,《开心法要》是由王源静、觉苍、乾坤无用人等加上注释予以重刊的,继之由无极正派的普卿、普伸予以整理重刊。而且,考察上述王源静及其弟子注释重刊的情形,就会认为大字部分的“颂(偈)云”可能是兰风的弟子王源静创作或修改的。并且,兰风所作的颂,似可认为是以“兰(老)师颂”加以记载的。小字注释的“师曰”,大概也是引用的王源静的话,引用兰风的话时就写作“兰老师云”。在大字部分和小字部分都出现了的所谓“先师”,如上所述,是“重刊补注经后跋”中出现的“普记”。可以认为,出现先师的部分,大字小字两部分皆是顺治九年普榜、普卿、普伸等补注重刊时,引用了他们的先师普记的言和颂之后重新修改的部分。因而,即使“苦功悟道卷”卷首编著者名中出现了“普卿、普伸校证”,那是顺治九年重刊之时将名字附加到卷首的,由于内容上并没有引用先师之言和颂,因此可以认为这与万历二十四年重刊的内容相比,没有什么变化。顺治九年重刊时,由普卿、普伸等修改的经卷,以有先师引用的“破邪卷”、“正信卷”、“太山卷”三部为主。在这三部当中,由于“太山卷”卷一等没有先师的引用,因此可以认为是保留了万历二十四年重刊时老样子的部分。“太山卷”卷一如上所述,归为A型,卷首的编著者名也采取了最古老的形式,在内容上没有引用先师的地方,可以说恰恰显示了万历二十四年时的老样子。同样,顺治九年重刊时被修改过的“破邪”、“正信”、“太山”三部当中,“正信卷”卷四中都没有先师的引用,因此可以说是与“太山卷”卷一同样,相对地保留了万历二十四年的样子部分。因而,现存的《开心法要》中,“苦功悟道卷”卷一卷首加上了顺治九年的宗教会元序,附记有嘉庆以后重刊事情的部分,是顺治九年及其以后重刊时附加的部分,总的来讲,可以说“苦功悟道卷”、“叹世无为卷”

和“正信卷”卷四、“太山卷”卷一保留了万历二十四年的形式,其他的经卷显示的是顺治九年重刊时的内容。通观全卷,可以说各处虽都留有万历之初兰风所作评颂的痕迹,但万历二十四年王源静进行补注时,相当程度上进行了再编、改变。王源静的行实碑中有“不废花取实,唯喜就路还家,其间参酌去取,拈颂披陈,亦不容来者”,因此也可以认为王即使对兰师的评颂进行了修改,也是很好地利用了原型。可以认为,大字的“颂曰”和小字的“师曰”也是引用了王源静的颂和言的部分,但“颂曰”的颂文中的某些部分,与正信卷、太山卷的会解中的颂相同或相似。这应该看作是会解将出自兰风、王源静系统的颂文原封不动地加以采用呢?还是应该看作是因为兰风、王源静等的颂中有吸收了其他第三者的颂的部分呢?靠目前的材料,我认为很难决定是哪一种。

257

四 明末的诸宗教结社

在无为教五部六册宝卷的影响下,各个宗教结社创作了各种宝卷。从明末至清代的各种宝卷,黄育榘的《破邪详辨》及其之前的嘉庆十五年的史料刊载在《刑案汇览》^①中。关于创作了明末这些宝卷的宗教结社,《古佛天真考证龙华经》^②的天真收圆品第二十三中,登载了如下的各结社的名称及祖师名:

- 1 老君教(李老君)
- 2 弘阳教(飘高祖)
- 3 无为教(四维祖)
- 4 黄天教(普静祖)
- 5 南无教(孙祖师)

① 泽田瑞穗教授:《校注破邪详辨》(昭和四十七年三月,道教刊行会),第244—245页。

② 吉冈义丰教授:《道教之研究》(昭和二十七年三月,法藏馆)第一章、九、宝卷流宗教的系谱和传教、承教,第57页。

- 6 悟明教(悟明祖)
- 7 顿悟教(顿悟祖)
- 8 还源教(还源祖)
- 9 圆顿教(普善祖)
- 10 达磨教(达磨祖)
- 11 净空教(净空僧)
- 12 西大乘(吕菩萨)
- 13 龙天教(米菩萨)
- 14 南阳教(南阳母)
- 15 金山教(悲相祖)
- 16 金禅教(金禅祖)
- 17 大乘教(石佛祖)
- 18 收源教(收源祖)

上述诸宗教结社当中,以无为教为首的几个宗教结社,还出现在以《明实录》为首的明代史籍中(参见下记)。上面的宗教结社,各有其宝卷,根据这些宝卷中的记载,在某种程度上就可以推测不同结社^①的内容及师承。不过,宝卷的记载很少严密、具体地显示历史的实际情况,多数不加以推测就不能理解。并且,现存的宝卷,在宗教结社当中,多半相对地避免了法的镇压的结社的宝卷,而进行了农民运动和下层民众运动的结社的宝卷,几乎没有残存,所以即使借助这些宝卷的记载来推测结社的内容,也大多几乎不能借助其他的史料来进行相关的研究以阐明其实际情况。例如,即使在残存了众多宝卷的弘阳教等当中,与其他的历史现象直接联系在一起的结社的历史作用竟也没有被体现。见于宝卷中的宗教结社当中,在具体的史实及有关的史料中出现最多的,是罗祖的无为教。在无为教中,也多因所奉持的结社性质不同而导致其所发挥的

^① 泽田瑞穗教授:《增补宝卷之研究》(国书刊行会,1975年)。

社会作用也不一样,如用上述会解加以推测的无为教结社与创作了《开心法要》的无为教结社,应承认其所发挥了民众运动的无为教的结社不同的作用。总之,能看出在借助宝卷所推测到的宗教结社和作为具体的历史史实而出现的宗教结社之间,有某种程度的区别。宝卷所记的宗教结社是在现实中存在的,此外大概有因严厉的镇压而未能残存宝卷、与民众运动相结合的宗教结社。由于成了司直的取缔对象,这些多出现在显示史实、事件的史料中。并且,在有关历史现象的史料所显示的宗教结社中,有的出现在上述宝卷所显示的结社中,有的则没有出现。下面,列举显示在《明实录》其他的史料中的宗教结社及其关系人物、妖书等的名称。

(仅有年份的注记是实录的年月日)

- 1 天地三阳会 (王铎、混元主佛三尊)
..... “万历七年正月己巳”条(以下以此为准)
- 2 无为教祖(刘青山) # 十三、九、辛巳
- 3 白莲教、无为教 # 十四、七、壬子
- 4 白莲教、无为教、罗教 # 十五、正、庚子
- 5 李圆朗(易死还生、先天演禽、飞剑杀人法)子龙 ... # 十七、四、乙酉
- 6 白莲、明宗、白云诸教 # 十九、闰三、己丑
- 7 指南书(宋四八) # 二六、二、癸酉
- 8 白莲(赵抚民、孟化鲸、赵天民、赵世龙) # 二八、二、辛巳
- 9 赵古元、孟化鲸(推背图、阵法图) # 二八、三、甲辰朔
- 10 赵一平、王氏、陈天宠、赵古元(指南经) # 二八、十一、壬寅
- 11 白莲教、无为教、罗道教 # 三一、十一、癸酉 ²⁶⁰
- 12 白莲道教 # 三二、五、寅
- 13 无为教(刘天绪、十二天、十二佛、十二星、王宗、李王、陈继学、张应登、龙华帝王、观音出世、志公) # 三四、十二、壬子
- 14 红封、涅槃教之教 # 四三、五、乙丑

- 15 高真人、香头 # 四三、六、戊子
- 16 涅槃教、红封教、老子教、罗祖教、南无教、净空教、
悟明教、大成无为教 # 四三、六、庚子
- 17 白莲、无为 # 四四、七、戊子
- 18 红竿大王(张计绪、张文朗、周尧德) # 四五、二、己酉
- 19 白莲、红封 # 四五、六、庚戌
- 20 大乘、无为、龙天等教 # 四六、九、庚戌
- 21 白莲教(李文、李老君、真达磨天书飞剑) # 四六、十二、戊寅
- 22 白莲、红封等教 # 四七、三、戊戌
- 23 武悟空(白莲) # 四七、四、戊寅
- 24 李文(弥天一字王、天真混元、天书六甲飞剑) 四七、十二、己未
- 25 白莲、无为等教、红封、大成等级 # 四八、五、乙巳
- 26 无为、白莲、红封、大乘 # 泰昌、元、八、丙午
即位之诏(东洋文库抄本)皇明诏制一〇、万历四八、八、初一、天启、
七、八、二四
- 27 白莲(徐鸿儒、中兴福烈帝、红巾)
..... 天启二、五、丙午等、《两朝从信录》十三、四
- 261 28 红巾(于弘志、沈讷、高世明)
..... 天启二、五、丙午等、《两朝从信录》二、七、癸亥等
- 29 李英、潘文成、王普光(龙华会、沌元教)
..... # 二、十一、己未 # 三、三、丙申
- 30 混元教(孔文元) # 三、三、丙午
- 31 王好贤(滦州石佛口、闻香大教主) # 三、十、戊戌
- 32 天镜、金禅教(杨文、李嘉茂) # 三、十二、己亥
- 33 王好贤、徐鸿儒、王森、于弘志(闻香教)
..... # 四、正、丁、丑引《两朝从信录》(二一)

- 34 金科、马嘉(马永)(龙华会)
 # 四、四、己丑引《两朝从信录》(二二)
- 35 李英、王道玄(龙华会) 同上
- 36 无为教五部六册 《南宮署牒》四
- 37 五部六册 《止止斋集》二五
- 38 红封教、龙华会、红封、大成等教
 《两朝从信录》十二、二、《申野录》六
- 39 黄天、无为 《实政录》二、四
- 40 白莲、无为、南阳、明尊、白云 《实政录》五
- 41 李圆朗、王子龙(先天演禽、点化奇方、九转真丹) ... 《野获编》二九
- 42 赵古元、赵一平、王氏、陈天宠(指南经)
 《野获编》二九、《涌幢小品》三二、《抚浙奏疏》一六
- 43 无为教、刘天绪、十二天、十二佛、十二星、志公、龙华帝王、观音
 《野获编》二九
- 44 无为、清宁等教 《王惺所文集》三
- 45 白莲、黄封、金禅、无为诸教 《天启同州志》二、风俗
- 46 刘天绪、无为教主、当阳皇极佛、十二天、十二佛、十二星、未来开天
 册、天品簿、大小经六部
 皇极收元宝卷、青谷簿 《丁清惠公遗集》一
- 47 白莲、闻香、无为、龙天等教(徐鸿儒、于弘志、王好贤)
 龙华会、金科、马永 《全边略记》十一
- 48 徐鸿儒、王森、王好贤、于弘志(闻香教、棒槌会、大乘兴胜)
 《明史纪事本末》七〇、《国权》八五、天启二年
- 49 闻香教 《康熙邹县志》二、灾乱
- 以上列记,是自万历至天启的代表性宗教结社及其史料的出典。上面出现的结社名称中,可以看到许多见于前所述及的宝卷中的宗教结社的名称。不过,不仅是名称,也有连实际情况也无法借助史籍进行具体

的验证。相互不一致的其中也有好几个。明代的宗教结社中,在这之外,也有像白莲教及附随于崇祯时的“中原群盗”与李自成、张献忠等农民叛乱的宗教的一面等等。前者继承了宋元时代的白莲教、红巾的传统,以古老的佛、道两教混合的民间信仰为基础。自明初开始存于有明一代,并蔓延至清代,如弥勒下生的中国式救世主信仰,绵延存于中国的民众信仰中,以民众生活的穷困为契机,用民众暴动的形式,白莲教经常发起行动。在前述的明前半期的所谓妖书中,应该有与此白莲教相关联的内容。上面所述明末宗教结社当中,可以认为5—10是相对地显示了以明前半期的白莲教为主的古老宗教信仰的宗教结社。李圆朗的先天演禽法等,来自于唐代袁天纲的相书。是书载于《唐书》及《宋史》的艺文志,明嘉靖十九年有硕峰散人序的明刊本,也传到了日本,江户时代被翻刻。目前,存有据传是宋刊本的“演禽斗数三世相书”、“新篇三世演禽法起二十八宿诀”。该“演禽三世相书”,是借助五行、干支、人相、生日等提倡过去现在未来的吉凶福祸因果报应的书。李圆朗主张王子龙是弥勒降生,说明他接受了白莲教信仰。就是在上述5—10以外的明末新兴宗教结社中,也不能说完全没有自古就有的民间信仰及白莲教的影响。在上述诸结社当中,有与弥勒信仰相关联的称作华龙会的结社,有关其具体的事例,将在后面论述,在上述明末的宝卷当中,也有许多以龙华经为中心提倡弥勒下凡的结社,黄育榘^①也指出了这一点。因而,在信仰的内容上,与白莲教的这一点有关联是很清楚的。明末的龙华经^②是弓长开创的大乘圆顿教的经典,教祖弓长是河北高阳人,据传他活跃于万历末叶至崇祯时代。这是以宝卷的记述为基础进行的推测,所以在目前的阶段,还没有得到历史的实证。但是,明末自隆庆至万历初,有以河南南阳府为中心活跃的“曜逆乔济

① 《破邪详辨》卷三。

② 泽田瑞穗教授:《龙华经之研究》(《校注破邪详辨》,第164—218页)。

时”^①的宗教结社，被称为“白莲教社”，其开山鼻祖之一是弓长。此南阳的弓长与龙华经的弓长是否为同一人虽还是个问题，但在被称作“白莲教”的宗教结社中，已经有将教团内的人用弓长（张）、木子（李）、金刀（刘）、走肖（赵）等拆字的秘号称呼的做法。由这种情况也不能断言明末的新兴宗教结社和白莲之间全无关系。

上述明末的宗教结社中，也有被认为与白莲有关系、像“白莲无为”那样被并称的结社。而且，甚至被认为是白莲的异名同体。《明实录》“万历四十三年六月庚子”条中，有如下的内容：

礼部请禁左道以正人心，言近日妖僧流道，聚众谈经，赚钱轮会，一名涅槃教，一名红封教，一名老子教，又有罗祖教、南无教、净空教、悟明教、大成无为教，皆讳白莲之名……

《明实录》“万历四十八年五月乙巳”条礼部右侍郎孙如游的上言中²⁶⁴也认为，在白莲、无为之外，近时又有红封、大成等教，这些是“避开白莲之名而传其体，逃离无为之号而广其派”。上述的红封教是以在前所言及的《明实录》等中出现的宗教结社表中也出现的宦官地主庄头为首的结社，具体情况后面再讲。如上，官僚在取缔宗教结社时，之所以将其与白莲并称，认为与白莲是异名同体，是因为作为取缔基准的法律“禁止师巫邪术”条中，将“妄称弥勒佛白莲社、明尊教、白云宗等会”规定为左道邪术，取缔时常常以弥勒佛白莲社为借口。另外，这条的王肯堂《明律笺释》中，在对白莲等进行说明之后，又说明：“无为教起于近代，而不如白莲之甚。”

①《徐氏海隅集》卷之续五，疏“题南阳府捉获妖逆乔济时疏”。

据上可知，乔济时乃湖广随州人，逃来南阳府桐柏县平市店居住。桐柏县的山里出产银矿，于是他在此购置山庄以图营利，纠众窃矿。另外，还和张四郎、张仲仕、刘住儿等附和妖言，秘抱异志。另一方面，南阳人龚志向来到直隶广平府，在那里拉拢张麟创造白莲社会，聚集徒众。他们谋求与能动员矿徒的乔济时等结伙。比较该结社的内容与龙华经的内容，就会发现相似的地方很多，所以若龙华经所述之结社确实存在的话，那么两者应是不一样的。但是，弓长等名字是相通的。另外，弓长、木子等的拆字，从明朝以前就实行了。

上述万历天启年间的宗教结社中,当时最成问题、在那个时代的政治及社会中以及宗教史上具有重要意义的结社,是赵古元(一平)、刘天绪、徐鸿儒的党和无为教。无为教从其渗透于农民社会当中的万历时代起,就被与白莲无为并称,成了左道邪教的代表性名称。赵的党引发了万历二十年代、刘的党引发了三十年代最大的邪教事件,这些各宗教的民众叛乱中最大的,是天启年间徐鸿儒开展的白莲、大乘教。因而,万历末期,各种名称的宗教结社在各地兴起,尤其是在河北、河南等地方,引起了官宪的注意。在前已言及的《明实录》“万历十五年正月庚子”条都察院左御史辛自修的上奏中,有“白莲教、无为教、罗教蔓引株连,流传愈广,北直隶山东河南颇众”。据《明实录》万历四十三年六月庚子礼部的上奏可知,兴起了上述涅槃、红封、老子、罗祖、南无、净空、悟明、大成无为各教,这些教“有一教名、便有一教主。……在此天下处处盛行,而畿辅为甚”。《明实录》“万历四十五年六月丙申”条直隶巡抚刘廷元的上奏中,有如下的内容:

265

畿南亢旱异常,既失望于夏麦,又难有收于秋成,途中有撮树草而啖者,有环室家而号者,有扶老襁幼而南奔者,情状殊不堪观。迩来如白莲红封等教,如捶手窃盗,千百成群,若以奄奄待尽之,此辈诱而致之,云谷响应,獠獍鹿铤,何所不至,此其故所不忍言矣。

另外,在该书“万历四十六年九月庚戌”条掌河南道事御史房壮丽的上奏中,还有如下的陈述:

当今纲纪凌夷,风俗怙侈,把棍游僧,横行充斥,奸细潜伏,讹言繁兴。而各省直吏治窳惰,水旱相仍,商贾困于榷税,青衿把持有司。大乘、无为、龙天等教无处无之……

刘、房的两疏虽未被报与君听,从中却可以看出当时以畿辅为中心的骚乱形势。这些宗教结社不是单纯地仅仅出于迷信,而是由当时的水

旱灾害或政治上社会上诸矛盾的结果所导致的结果,这在上述史料中也有清楚的显示。在水旱灾害之外,还可以举出吏治之弊、宦官政治下的各种权税之弊、士子的浇风等。如此,将这些宗教结社事件归结于天灾及政治的、社会的原因来考虑,对理解明末宗教结社的历史意义是很重要的。

五 赵古元的宗教结社与刘天绪的无为教结社

在宦官政治之下,万历二十四年以后的矿税弊害很大,成了官民强烈批判的对象。矿税之弊促进了当时的社会分化,成了众多民变的原²⁶⁶因(参见本书上卷第二章)。上述房壮丽的上奏中虽只提到榷税之事,但同时还可举出开矿征税之弊。上述的“妖逆乔济时”党由矿徒组成,成了白莲教社的下级组织。这是矿税之弊发生之前的事件,之后有名的事件是赵古元事件。与赵相同,关于拥有叫做“指南书”(指南经)妖书的“妖人宋四八”事件,南京科臣也提到矿税,指出其为众多社会不安的原因之一。下面来考察一下赵古元的宗教结社。《明实录》“万历二十八年二月辛巳”条凤阳巡抚李三才的上言中,有如下的陈述:

所在饥荒流民千百成群,攘窃剽劫日闻,久而不散,恐釀揭竿之祸。徐碭丰沛,壤接河南山东,白莲妖术盛行。近有赵抚民、孟(影印本李)化鲸、赵天民等,招合亡命,布散流言,大骇听(影印本堪骇)闻,榷使左右奸人程守训等,大行赫诈,鱼肉富室,摇动民心,可为隐忧。又单县民唐云峰倡乱强贷(影印本无),首恶赵世龙等聚党万余,部署取名,肆其(影印本为)猖狂,造作逆谋……此辈上不虑朝廷之宪典,远不虑万世之骂名,小不虑自己之灭门,大不虑宗社之颠覆。磨牙鼓吻,朝剥夕吸,四海鼎沸……不逞之徒,藉为口实,共起无将之心,咸动侯王之想。伏(影印本无)乞深惟祸乱之萌,急修消

弭之策,悉撤矿税阉人……

上面所述的是饥荒及内使四出之后的榷税、矿税与白莲妖书和赵抚民、孟化鲸、赵化民、赵世龙等之徒事件有关系。这些“妖人”是赵古元的徒党,赵抚民大概就是指赵古元。《明实录》万历二十八年三月甲辰朔李三才的上奏中,有如下的内容:

267

盖赵古元自以宋朝后代,生有异姿,久蓄不轨之念,将发大难之端,易名而游四方,挥金而结亡命。流寓丰碭,潜至房村(影印本无),题诗见志,显为不道之词,伪帖总兵,济以妖邪之术,而孟化鲸等,遂欲藉此谣惑大众,称世道之将弃,尊古元为真人,至王松感九泉之梦,献女乞二官之封。古元且悬示通途,自称国王,邂逅群小,辄授将军,观其书与(影印本在兴)化鲸,招兵十(影印本七)千,约以二月二日各处兵马八路齐起,先扬淮(影印本先取淮扬),次取徐州新河口,阻绝粮运;次取金陵燕都,大事可定。双称有精兵十万夹杂粮船帮内,其及(影印本反)状甚。真当(影印本常)矿税纷纭之秋,正奸雄观望之际,徐州南北咽喉,古元欲扼(影印本反)险要处,图兴大事,群小附和,妖言蜂起,万室惊惶……若化鲸等将(影印本特)市井狂徒,失业怨望,当此水旱频仍赋税烦重,计不聊生,皇皇(影印本惶)思乱,而古元啖以微利,堕其术中,为之羽翼……马登儒吃斋事魔,而造推背图阵法图,惑众有证……

据上可知,赵古元成了财主之后就纠集徒党。值得注意的是,该赵、孟之党控制交通路线,与运粮帮有联系。上述上奏中还推测说妖徒事件与水旱及矿税、重税相互影响。《明实录》“万历二十八年十一月壬寅”条中,记述了妖人赵一平伏诛,所说的赵一平,就是赵古元,关于其徒党,有如下的记述:

一平,浙之山阴人,素(影、素)习邪术,傲诡喜乱。会丽水妖妇

王氏假称佛号，分派支，与义乌奸吏陈天宠传香淫聚，煽惑浙东。其夫死，一平寅缘妻之。造指南经妖书，分其党分投两都省署，同日布散，簧鼓人心，党获俱诛，易号古元，逃窜徐州，结纳无赖，猖狂大言。²⁶⁸已而流寓杭城，诵经聚众，拒捕杀人，变姓名，亡命沧瀛间，至宝坻、为千户刘文所擒……

上面提到了有关赵一平(古元)的宗教结社。这份史料，与《万历野获编》^①“妖人赵古元”的前半部分几乎一样。《野获编》文章的后半部分中出现了“无赖”之徒随古元习教及粮船帮之事。关于赵一平事件，在《抚浙奏疏》中可见到最详细的报告。与上述《实录》一起，依靠《抚浙奏疏》^②及《刑部奏议》等史料，赵一平(古元)事件的大致情况就清楚了。万历二十八年三月被捕、十一月被处刑的赵一平，是浙江绍兴府山阴县的匠籍之人。别名亦称赵天明、赵古元。幼年之时虽学儒学之诗书(经典、诗文)，但并不好之，反好兵书，善于骑射。不勤于家业(匠籍)之手工业，妄称宋朝之后裔，常在家外习遁甲术及口传的秘术“点化法”。该宗教结社的中心人物之一王氏，是处州府丽水县人，本姓周氏。幼时失去双亲，成了王家的养女。王氏13岁时，密云县出身的马宗做了她的女婿。19岁时，随金华府永康县的娄师父学白莲教，并在该教团中拥有“佛院主”的头衔。万历十三年(1585)王氏23岁时，因其夫马宗亡故，与同县的孙琴结婚。王氏的教法是叫做“能知过去未来”、“能开天门破地狱，预知生死，决定死者后代五世之子孙”的秘法，这与后述的刘天绪所谓的“能画地使地陷没，指天而开天，且知人的三生”相似。并且，刘天绪的是无为、弥勒(白莲)教式，而王氏所传是白莲教法，由此可知明末白莲教中实行的

① 《万历野获编》卷二九。

② 《抚浙奏疏》卷一六“报地方妖党倡乱疏”、卷一八“议处妖党疏”。《刑部奏议》卷三“妖犯赵一平等招由疏”。

269 有“开天门^①、破地狱(辟地、地陷)”、“定夺乾坤(亦可左右天地)”、“知过去、未来(三世、三生)”的法术。将“知三世”的法术和清代老官斋中所实行的“三世因由经”合在一起考虑,使我们只能推定明末白莲教法的影响已达及老官斋。王氏的宗教结社中,用的是“五部六册”和“心经”的七大本。该“五部六册”与无为教的“五部六册”是否有关系还不清楚。王氏集团中,有陈天宠、宣肃七(宣天佑)等“十八子”。这十八子拜王氏为“佛娘”(佛母),称其夫孙琴为“佛爹”。陈天宠为十八子之长子,是十八子中最有影响力的。他是管理金华府义乌县匠籍工房的胥吏。

王氏的宗教结社组织,一个大头目管领三个次头目,这三个人分管九个人,九个人分管二十七人,二十七人分管八十一人,计以一百二十一人为一枝。一枝的一个大头目是“枝头”,十八子号称

①“开天辟地”是宋代的弥勒教或摩尼教中已有的法术,通过《佛祖统纪》卷三九的延祐元年条中所载的“开天(元)括地变文”就可了解(大正大藏经本中虽有“开元”,但却重新解释为“开元”)。

据《梁高僧传》卷九《神异上》,出现了“以杖画地”、驱使如飞跃九千余里般咒术的天竺僧人曹域。“画地”或许与“开天辟地”有关系。井上袋装本《支那语辞典》中解释“指天天开指地地陷”是“指魔术的不可思议”。这是摩尼教、弥勒教系的法术渗透于中国民间产生的习惯说法。另外,据大渊忍尔博士的示教,中国台湾省的民间信仰中就有叫做“破地狱真符”的东西。一般认为,这虽是济度死者的符,但也是受到了“开天门破地狱(辟地)”法术的影响。

319 明末白莲(无为)教的“知三世”法术,与其“开天、辟地”的法术一起,不是和宋代摩尼教的“二宗三际”的经(《佛祖统纪》卷四八引《夷坚志》)没有关系,因为三际说的是“过去、未来、现在”。但是,三世因为佛教中也讲,所以不能断定只是受到了摩尼教的影响。上面的《佛祖统纪》同卷同条中,与“开天括地变文”相并列,有“大小明王出世经”和“齐天论”。明王出世和齐天与“明暗二宗”、“开天”有关系,不能说和摩尼教没有关系。不过,也包含融合了这样的外来要素而创立的元代白莲教中,确实是有“明王”、“开天”,即“大小明王出世经”是可在元代的白莲教(弥勒教)中看到的经名。“齐天论”不只是来自“开天”,或许也是基于中国传统的民间信仰的经名。不管怎么说,似可认为,元末白莲(弥勒)教的大小明王,是接受了自南宋至元代摩尼教的明暗二宗的影响,从取代了弥勒教转轮圣王的明王而来的。进而,在《佛祖统纪》同卷同条的记事中出现了“二宗经”,提到了方腊,所以该记事中还混入了摩尼教的事情,这是很明确的。另外,前引之《佛祖统纪》卷四八的“二宗三际”的说明,确实也是论述摩尼教的记事。

“十八枝头”。^① 加入该集团时，先会枝头，再纳“拜见银”。开始只是一、二、三钱，后来竟至十百千两。交到十八枝头名下的拜见银，由十八子的头陈天宠总括。一方面，赵一平是管理王氏手下的陈天宠先前作为金华府义乌县工房吏收取的作为税钱的银两之人，与属于匠籍的赵一平关系熟络，所以要求把他介绍给王氏。王氏知道一平单身且通晓妖书，两人开始往来。恰巧万历二十三年十月，王氏之夫孙琴病死了，因此就在二十四年三月赵一平和王氏结婚了。这以后，王氏的十八子改称一平为佛爹。一平将同乡友人黄少斗创作的“指南经”作为一平、王氏的宗教结社经典加以采用。该指南经是黄少斗借助常用的“拆字演法”而作成的妖书，被认为是占卜预言之书。该集团的枝头似乎被称作“老官”，宣天祐（宣肃七）被称为宣七老官。老官是头领、首领之意，是对集团领导的俗称，清代运粮船帮的清门罗教帮^②的老官与福建老官斋的老官都是来自同样的意思。一平、王氏的集团中，如一平本身就是匠籍般，缝鞋业者、补帽业者等手工业艺人较多。而且，还有印刷经卷的业者，所印刷的经卷分发给各地的结社成员，甚至分发到了北京、南京。

该集团中的一员、金华府东阳县出身的詹文聪搬到杭州，租房经营补帽业，兼营腐酒店（站着喝一杯的店）。这个酒店成了该结社成员在杭州的联络场所。据说，在杭州这些徒党每人拿银三分买糯米，做麻花吃。詹文聪为其他地方的结社成员提供住处，发挥了招募加入该集团兵马的作用。出身于金华府兰溪县的缝鞋业者范鸣阳及其他的人都承担了为该集团招兵买马的角色。这个集团的成员，接受一平的命令往来于杭州和徐州。此外，应天府上元县出身的赵云峰接受一平的命令，假托卖药之名，往来于各地，召集“好汉”（兵）。赵一平与徐州人王尚礼有交往，这个王尚礼是粮行的经纪人。并且，一平在徐州和出身于山东、流寓在徐

^① 宗教结社由头目分管、形成枝派组织，这在明末的宗教结社中常见。《破邪详辨》卷一中记载，据《古佛天真考证龙华宝经》的记述，结社中有如“三宗五派九杆一十八枝”的组织。

^② 参见拙著《中国帮会史之研究 青帮篇》。

州的孟化鲸及徐州人王会衡、马登儒联络,与来自各地的说书人(讲师)见面,搜集情报。一平所联络的人,是手工业者、商人以及活跃在商业路线上的民众等。到徐州去,是为了利用以大运河为中心的江南及淮水南北的商业路线,在各地扩大结社、招兵买马。据前所引凤阳巡抚李三才的上奏:“赵一平与孟化鲸一起招兵,称以二月二日为期,各地的兵马一起行动,将先控制扬、淮,再控制徐州新河口,阻绝粮运。进而占领金陵、燕都,可成大事。并且还说让精兵十万夹杂到粮船帮中。”另外,据说王氏说:“我淮南之上将三十六员率万余人,正在待机。”他们搭乘放空的粮船进行行动,利用粮船运送行李。为了逃避官宪的取缔,他们伪装成日本的平(丰臣)秀吉出征朝鲜之役的军人,北上大运河。一平在徐州与孟化鲸一起招兵之时,伪装成是为了讨伐杨应龙。赵一平逃离官宪的追赶,北上大运河,万历二十八年三月在河北宝坻县被捕。

赵一平在徐州所联络的孟化鲸、王会衡长于天文、武艺,同样,徐州人马登儒因为祈雨应验被称为神仙,他带有“兵法阵图”、“点化等书”(《刑部奏议》)。关于这位马登儒,前引之《明实录》(万历二十八年三月甲辰朔)中刊载的凤阳巡抚李三才的上奏文中说:“(马登儒)吃菜事魔,造推背图及阵法图,蛊惑民众。”上述“推背图”、“阵法图”,是与前面《刑部奏议》中刊载的同为马登儒的“兵法阵图”、“点化等书”相通的叙述,与赵一平的遁甲、点化之法术也很相似。据传,推背图^①是唐李淳风、袁天刚所作的图谶之书,载于《宋史·艺文志》“五行类”中。但是,据说为后世所传的推背图是伪托之书。明代成化十年左都御史题奏的妖书当中,就有“推背图”(本书上卷第550页)。“阵法图”、“兵法阵图”似乎是阴阳家利用阴阳五行思想将军阵兵法之图作为占卜之书加以运用,在《宋史·艺文志》的“五行类”中就有“太一会运逆顺通代记阵法”,兵书类中有“阵法图”、“八阵图”、“五行阵诀”、“五行阵图”等,兵书的多数被用于

^① 中野达教授:《推背图初探》(《东方宗教》三六号)。

杂占。点化法是道家的方术,是将旧的、粗鄙的东西幻化为新的、精致的东西之术,“点金”之术等就是。道教的炼金、炼丹术,是中国的科学,点化点金则是幻术。“遁甲”是为求吉避凶而实施的隐遁之术,《宋史·艺文志》五行类中也有许多“遁甲”方面的“经”、“图”、“诀”。此外,有上述一平的友人黄少斗所作的占卜之书“指南经”。总之,似可认为,在一平、王氏的宗教结社中,以上述白莲教法为中心,混合了传统的图讖、占卜、五行、变化、隐遁等、从道家、阴阳家、兵家诸子中产生的方术,产生了该教团的妖教妖书。在此,我想将上述李三才的上奏中出现的马登儒的妖术是“吃菜事魔”作为问题。吃菜事魔^①是中国式的摩尼教集团。唐末以后,摩尼教和禅及中国的民间信仰相混合,宋代,各地发生了摩尼教的结社事件。以北宋末浙江的方腊之乱为首,南宋初的12世纪前半叶,明代浙江严州府、衢州府、金华府,江西广信府(贵溪、弋阳),清代安徽泾县等地,连续发生了所谓的吃菜事魔集团事件。赵一平、王氏的信仰集团活动的地区,是北宋末、南宋初吃菜事魔事件发生地区的东部边缘地区,属于金华府的一部分,在这一点上两者是共通的。因而可以说,在地区上,宋代吃菜事魔的影响也残留给了明代的赵一平、王氏集团。而且,如上所述的赵一平、王氏集团信仰的内容,在王氏的白莲教法当中,有与所谓吃菜事魔的内容相似的一面。不过,由于被认为是吃菜事魔的马登儒是徐州地方人,在地区上是偏离的。宋代的吃菜事魔,是禅及摩尼教等的混合信仰集团,很明确这是元代白莲教成立的一个要素,应该承认白莲教开展于明代,被明末的刘天绪及赵一平、王氏的信仰集团所继承。可以认为,载于李三才上言中的吃菜事魔,李三才说是像宋代吃菜事魔般的信仰集团,这只不过是将其引为例证加以论述的话。这与同一上奏文中的引“黄巾、赤眉之祸”为证是一样的。明代的官僚中,与李三才做了

^① Chavannes et Pelliot, Un traite Manichéen retrouve en Chine. (Journal Asiatique, Nov. - Dec., 1911)

同样叙述的事例另外还有。福建福州出身的谢肇淛^①攻击林兆恩的党与吃菜事魔、五斗米、黄巾、白莲之属为同一种。另外,浙江秀水县的沈德符^②认为明代白莲、无为的盛行与宋人所谓的吃菜事魔者南北并起是一样的。李三才之所以说马登儒是吃菜事魔,不是从其实际情况是事魔党而言,应看作是当时的官僚在攻击民间信仰集团时经常使用的陈词滥调。不过,如前所述及,应该认为,中国的弥勒教、白莲教中,自宋代前后以后,摩尼教的影响不能说完全没有了。

罗祖的无为教,如已经弄清的那样,与运粮军的组织有关系,但万历以后,如上述赵古元事件,在与无为教(罗教)不同的民间宗教结社中,出现了与军户和运粮军有关系的人。《明实录》“万历七年正月己巳”条中刊了载诛妖犯王铎等,说明:

铎系武成中卫军余,幼为僧,后还俗,师事妖人林福……自称天地三阳会首。……

这也是当时的宗教结社之一,由于王铎是武成中卫的军余,因此成了民间宗教结社在当时的军兵中存在的例子。接着,《明实录》“天启三年三月丙申”条中,刊载妖人李英、潘文成的事情如下:

妖人李英、潘文成者,凤阳府运粮军也,往来大同边上。大同妖人王普光聚党为龙华会,自称沌元教主。其徒曰王道玄、丁泽等,服从其教,普光使道玄、泽往扬州江阴等处,英、文成往凤阳等处,四路散令旗,聚众为乱(下略)

据上面的内容可知,叫做龙华会沌元教的宗教结社渗透于作为凤阳府运粮军的李英、潘文成之徒中间,这些徒党依靠扬州、江阴及凤阳等漕运要衢,欲聚众为乱。据《实录》的材料及明末宝卷的记载可知:称作龙华

①《五杂俎》卷八《人部四》。

②《万历野获编》卷二九“妖人王子龙”。

会的宗教结社,在明末有多种。至少,在白莲弥勒教系的龙华三会之下,²⁷⁴ 欲受化度的信仰广泛流布。《古佛天真考证龙华经》是其代表性的宝卷,据“木人开山宝卷”卷首的记述,明末的各宗教结社悉提倡在龙华三会下的化度。与沌元教之名相似的有混元之名,这是飘高的弘阳教(后述)中经常使用的词,万历四十六年十二月,在陕西庆阳府被捕的白莲教李文之徒用了混元的年号(《明实录》“万历四十二年十二月己未”条)。混元、沌元皆是出自“混沌无始”思想的词语,在当时的宗教思想中,不认为是无关系的词。龙华会沌元教的李英等,天启二年被捕。

在此事件之前的万历三十四年,同样以凤阳地方为舞台,发生了刘天绪事件。关于这一事件,有《明实录》“万历三十四年十二月壬子”与“万历三十五年正月壬申”条及《万历野获编》卷二九“叛贼、妖人刘天绪”、《涌幢小品》卷三二“长至警报”、《丁清惠公遗集》卷一“擒获妖犯乞正典刑疏”等史料。在这些史料中,《丁遗集》最详细。该刘天绪也自称龙华帝王,至少在信仰上同样也与龙华会有关联。关于刘天绪的结社,以《丁遗集》为中心加以考察,会发现该宗教结社具有如下内容。刘天绪本是河南永城县人,流寓在凤阳府临淮县朱龙桥。他崇奉无为教主的妖言,修习无为教法,自称无为教主,说当阳皇极佛出世将度人,以此来诱惑愚民。他给追随他的教民分署不同的伪号,起十二天十二佛十二星法号,皆以无字为首字。他们准备印符、未来开天册、天品簿、清谷簿,奉持妖诗及名为“皇极收元宝卷”的经卷。他们聚众讲经说法,从教民中募铜钱,多则一二百文,少则三五十文,当作结社的费用。刘天绪娶身为教民的寡妇岳氏为妻,自封龙华皇帝,封岳氏为观音,僭封为后。封其教民十数人为护国将军、公侯伯、将军指挥等官。以冬至日为期举事,企图先“掠仓库、质百官,次犯陵寝”。但是,由于其中之徒、操江府的家丁陈继学²⁷⁵(《野获编》中是陈维岳)、江营教习张应登、舢机营教习王承宗等,担心事情暴露祸及自身而自首,故该党被逮捕。在《涌幢小品》中,操江府成了操江封城侯李某。据上述内容可知该结社组织之大概,其所奉持的经

卷“皇极收元宝卷”是收录在《又续破邪详辨》中的宝卷。该结社虽是为教的结社,却是与罗祖的本流不同的其他宗教结社相混合了的结社。该结社的活动中心是凤阳,其教民中有操江府的家丁及诸营的教习。从这点来看,很难说它或多或少没有给同样以凤阳为地盘而兴起的运粮军李英等天启三年的宗教结社以影响。《涌幢小品》的记载中,有如下的内容:

(刘)天叙,凤阳人,与其党三人抬一小佛像,历各乡村,募缘得少钱米若鞋线之类。至南京妄言有法术能画地地陷,指天天开,且知人三生事。有纳钱者,来生为指挥等官,一妇人哭于陌上,呼而视之曰来生当为后妃,遂携俱去,行淫如是而已。卫军某者颇黠,欲诱而取之,礼为师……天叙等数人皆庸流下贱,余四十人则南都菜庸踏面人也……

上面记载中的天叙是指天绪,据其说明可进一步了解刘天绪结社的内容。其教民大都为庸流下贱、菜佣踏面人,有一部分卫军参加。这样一来,就可了解无为教系的结社渗透到了卫军当中,弄清了凤阳南京地方下层民众宗教结社的一种情形。

276 罗祖的无为教在其创始的时代,并没有白莲教及龙华会下的化度信仰,但在万历时代却相互混杂起来。此事件就是其例子之一。据“木人开山宝卷”记述,明末罗祖系的无为教也祈求龙华会三会下的化度。进入清代,乾隆十八年浙江宁波府、鄞县的罗教也自称龙华会(《史料旬刊》第二十四期“雅尔哈善关于罗教折”)。从这些情况来看,似乎无法断言天启二年李英、潘文成等的龙华会沌元教不是受了与此前的白莲教相混淆了的白莲教影响的结社。这样就可以明白,在与明末漕粮有关的运军中,似乎接受了白莲、无为影响的宗教活动。从为政者的立场来看,当时漕粮运军的社会阶层是由无赖的下层社会分子组成,与自万历十四年起,不断地被为政者当成问题的白莲、无为的奸妖之徒的社会阶层是相

通的。《明实录》“万历四十四年八月壬寅”条南京兵部尚书黄可缙的上奏,可知当时漕粮运军的弊病。据此可知,京卫运粮船虽有定额,但出现了卫军的避差,万历十四年以后,有实力的人家就避差,担当运军的人素质低下,导致“其中有狡(影印本杀)诡无赖欲衣食于漕粮者充为旗甲,一经签定,恣意横行,折乾盗卖之弊,种种莫诘(影印本诘)……”的状态。与上面的运军有关系的宗教结社,由于这些运军的素质低下,所以才容易渗透。

在刘天绪事件之外,以农民社会为基础的白莲教(大乘、大成教)的徐鸿儒^①和闻香教的王好贤联合起来,于天启时掀起叛乱。王好贤之父王森开创闻香教,散其资财,聚集党徒。王氏之家可能是诸王、勋戚庄田地区的在当地有影响的人,作为庄头蓄积了资财,成为奸富。用这种资财,纠集恶少,是奸富发挥其社会机能的常道(参见拙著《中国帮会史研究 青帮篇》)。与徐联手王好贤拥有父亲遗产的巨资,他用这份资财结客,与于弘志一起纠集恶少,起事的徒党人数众多。王氏拥有巨资之事,在《明实录》“万历四十四年正月壬申朔”条中有提督凌应登“以谋反,嚇取妖民王好贤四千金”的记载。这里所说的“以谋反”,可能是作为庄头,没有将从庄户那里收集来的租金上缴给诸王、勋戚。徐、王之党焚掠各地,掠粮船四十余艘阻绝运河,其徒党号称“巢有十数,兵十余万”。其党的一部分称二十八宿,聚党二万余人,加上邹滕之贼,有十七枝之多。²⁷⁷

六 明末与宦官势力有关的宗教结社

(一) 清宁教皇姑道

与无为教不同,伴随着明末宦官政治与宦官势力的抬头,出现了由勋戚和宦官撑腰的宗教结社。据《王愷所文集》卷三“严禁异端以杜衅萌

^①《明史纪事本末》卷七〇“平徐鸿儒”。

疏”，万历末前后，在京师有称作清宁教皇姑道的宗教结社。从皇姑道的名字来看，可能是与位于京师西山的皇姑寺^①有关系的结社。所谓清宁教，其名来自该教经书中的“日出卯时，天下乱，月现庚辛，普宁清”之句。皇姑寺是尼寺，接受皇亲皇妃及宦官和京官等的布施，因此“妖尼”主张祸福保明的迷信。其中的宦官是监、厂等的太监，或从事皇庄、庄田管理的宦官。因而，可能就以该寺为中心组织了宗教结社，还创作了宝卷经书。这根据现存的宝卷类及《破邪详辨》记载的说明也可以想象。

继无为教的五部六册宝卷之后，许多的宗教结社都创作了宝卷，其中，有的借助诸王侯伯、勋戚的捐助，从事诸王勋戚庄田管理的宦官的捐助而得以刊行。《破邪详辨》（“又续”）所收的《混元弘阳飘高临凡经》，在其宝卷内的记述中记录了宦官捐助之事。创作此宝卷的宗教结社是弘阳社（关于弘阳教后面再述）。此宝卷用不着清末黄育榘（《破邪详辨》）进行批判，明代的儒学派官僚早就将其作为左道异端严加排除。

（二）红封教和庄田制度

万历、天启前后的史料中，与许多其他的宗教结社一起，散见红封教之名。在已经表示列记的明末宗教结社及关系妖书、宝卷文件当中，也

320 ① 关于皇姑寺，参见《万历野获编》卷二七“毁皇姑寺”。嘉靖之时，因桂萼之奏毁了尼寺，故帝下令亦欲毁皇姑寺。然儿人哀奏，又有皇亲内官的策动，有小人说福祸之言、妖尼的“保明”之说等等，帝虽频频下诏却免遭破坏，得以保存。大概以该寺为中心形成了以皇亲及内官为主的宗教结社。泽田教授在《罗祖的无为教》（《东方宗教》二）中，根据同氏所藏的《销释显性宝卷》、《销释大乘宝卷》等及《破邪详辨》、《续刻破邪详辨》的“普度新声救苦宝卷”条的说明，论述了有以保明皇姑寺为据点的大乘教系的结社。据说该“普度新声救苦宝卷”是明刻本（《宝卷总录》第36页）。并且，该宝卷好像是在以北京西山的保明皇姑寺为据点的结社创作的，其中刊载了这样的传说：追溯时代，吕祖教了在土木之变中失败的正统帝，帝回朝复位之后，成了天顺帝。帝为了吕祖，在黄村敕建了保明寺。正统帝听信宦官之言，亲征土木堡虽败，但他复位成了天顺帝的时候，宦官在政治上的发言权仍很强。据泽田教授的研究，可以认为，根据黄育榘的记述，这里所讲的吕祖是明末的西大乘教的吕牛，西大乘教被当作是相对于石佛口王坤（森）的东大乘教，也就是说，关于上述正统帝的传说是站在依托明末黄村保明皇姑寺的西大乘教立场的传说。正统之时和万历之时与皇姑寺和诸王侯伯、宦官之间的关系是紧密的。

能看到以《明实录》“万历四十三年五月乙丑”条为首的以及“万历同四十三年六月庚子”、“四十五年六月丙申”、“四十七年三月戊戌”、“四十八年五月乙巳”、“泰昌元年八月丙午”条等。另外，《两朝徒信录》卷一二“天启二年二月”条中也有。红封教是以京师地区的勋戚、侯伯庄田大地主之下的莊(庄)头——佃户组织为教徒组织,得到了宦官援助的宗教结社。

《明实录》“万历四十三年五月乙丑”条中有如下的内容:

工科给事中何士晋言,顷者张差持挺入慈庆宫打伤守门内监直逼前殿檐下,此祖宗二百五十余年所未经见……更令锦衣卫千百户二员带领旗军,于慈庆宫前后左右昼夜巡守,其皇城各门仍听巡视,科道设法严禁。至于红封、涅槃之教,方士羽衣之流,亟宜诛逐,无令构煽,此皆保护东宫以潜消反(影印本及)侧,惟圣明深维宗社大计。

上述何士晋的上言,先讲了万历四十岁年的挺击事件,继而上言:为了应对祖宗以来二百五十余年间迄今未见的变故,平时警备皇城各门及慈庆宫周边,接着说应急宜诛逐红封、涅槃之教及方士羽衣之辈,以防其煽动,然后讲这些都是为了保护东宫、铲除反侧之奸。据这些何士晋的上言可知,在所谓挺击事件的背后,可以看出有红封、涅槃等宗教结社参与煽动以及挺击事件是由欲铲除东宫势力所为。实际上,上述上言中所讲的事情,说明了当时宫廷势力关系的真相。²⁷⁹

(三) 明末政局与挺击等三案

万历朝廷中,围绕东宫的册立产生了纠纷。在进行本论之时,有必要先对此问题予以概观。^① 万历帝的皇长子常洛,就是后来的光宗,其母

^① 关于挺击等三案的概说研究有很多,但谢国祯教授的《明清之际党社运动考》最简要。

为恭妃,本是慈宁宫的宫女。另一方面,神宗还生有皇三子常洵,其母为贵妃郑氏。据说神宗最初因郑贵妃姿色出众,打算让常洵作太子。对此,礼部尚书沈鲤反对,如顾宪成,他对立皇太子也表示担忧,廷臣之间议论纷纷,上了许多奏疏。其后,万历辛丑年(二十九年)神宗患重病之时,虽然受到了恭妃诚心诚意的照顾,相反贵妃却暴露了其密谋之事。后来,神宗就坚定了册立恭妃的儿子常洛为太子的决心。于是,万历二十九年十月,常洛就东宫位。然而,当时在宫廷内外,东宫常洛的拥立派和三皇子常洵派即贵妃郑氏派对立,后者的势力很强。在这种对立之下,内容为东宫换人的妖书流传,发生了妖书案件。这时,还发生了楚太子狱案。后者在楚恭王死后,华奎当上了楚王。对此,楚宗华越与宗室二十九人进京讦奏。在这件事上,中央政界分成宗人华越派和楚人华奎派,产生了纷争。这个事件显示了与东宫册立问题相类似的宗室及中央政界的派阀式对立关系。这样的派阀对立宦官势力不会不介入,接着就公然发生了宦官操纵的事件。这就是自万历末至泰昌年间的梃击、红丸、移宫三案。梃击发生在万历四十三年。红丸、移宫皆是万历四十八年神宗驾崩、东宫常洛即位成为光宗之后不久发生的。由于光宗即位,郑贵妃失去了其势力,为了进行对应,贵妃巴结光宗之妃李选侍,企图强化自己的地位。另外,郑贵妃还劝光宗享受女乐,由于精力消耗过多,光宗得了大病。为了治病,光宗服了李可灼献上的仙丹红丸,而后驾崩。此红丸案发生时,杨涟和刘一燝及左光斗等进入宫廷,令将包围皇长子、欲把持朝政的李选侍从乾清宫移走。李选侍与太监魏进忠即魏忠贤相勾结。如此,可以推测,红丸、移宫案与贵妃——李选侍——魏忠贤的势力派阀关系有关联。显然,在宫廷,常洵、郑贵妃的势力与常洛、恭贵妃的势力是敌对的,常洛即位成为光宗后,后者的势力与宦官相勾结,企图挽回其颓势。可以认为,宦官可能从开始就介入了宫廷内的派阀对立,光宗即位后,这种倾向就公开化了。而且,万历四十三年年的梃击案实际上宦官也参与了。

(四) 挺击案与红封教

从《明史纪事本末》卷六八“三案”条考察挺击案。万历四十三年五月的挺击事件之后，审讯犯人张差之后，各官作了如下的上言（以下为意译，旁点为笔者所加）。

御史刘廷元上奏：

281

张差乃蓟州井儿峪之民，其言语颠倒，状如狂人。经再三讯问，所述虽有吃斋讨封等事，然其真伪可疑，其言语亦无顺序。行为状如狂魔，其形貌确属黠猾，所涉详细无法审问。

刑部主事王之寀上奏：

犯人张差壮年强力，非为狂人。据其供述，其小名张五儿，父名张义，已病故。马三舅、李外父令差在姓名不详之老公指挥下行动，约定若事成则给其数亩土地。老公乘马，差在后随行。去往临街某大宅邸，老公与差食物，曰汝先冲入杀一人，杀完吾救汝逃离，然后与差棍棒。差自厚载门前行欲侵入官中，因门卫之吏拦截，差将其打倒。差供述曰：棍棒中有柏木棍，有琉璃棍，数量很多，人亦很多。

刊部之官胡士相、陆梦龙、邹绍光、曾日唯、赵会楨、劳永嘉、王之寀、吴养源、曾之可、柯文、罗光鼎、曾道唯、刘继礼、吴孟登、岳骏声、唐嗣美、马德澧、朱瑞凤等再审，张差之供述：

所说的马三舅叫马三道，李外父名守才，皆井儿峪居民，还有姐夫孔道乃蓟州城内居民。所说姓名不详之老公乃修筑铁花殿之庞保，临街之大宅邸乃刘成之宅邸。马三舅与李外父常往庞保处送灰（石灰）。庞保与刘成在玉皇殿商量之后凑近自己说：与马三舅和李外父一起侵入官中，若杀一人，则衣食皆可得到。说：刘成随吾侵

入，汝杀后，彼将救你出来。说：马三舅送红票封自己为真人。

接着刊载了司礼监与九卿、三法司对庞保、刘成的审讯结果，弄清了庞保原名郑进，刘成原名刘登云。继之刊载东宫的传谕，据此，弄清了庞保、刘成乃宦官。另外，《纪事本末》刊载了天启元年闰二月御史魏光缙的上奏，其中记述：梃击事件乃围聚黄花山以图逆谋之事，其徒党由三十六都头所率，其组织利用宗教称都头为“香头”。接着刊载了天启二年二月刑部主事王之案的上言。据此可知，差之供述中有“红封票高真人”之语，关于此高真人即高一奎，所述如下：

高一奎，见监蓟州，系镇朔卫人。盖高一奎主持红封教者也，马三道管给红票者也，庞保、刘成供给红封教多人撒棍者也。

283

根据这些记述可知，在与张差有关系的人物及在背后操纵他的势力中，可看出有给信徒红封票的宗教结社及与此有关系的宦官。在上述之外，《纪事本末》列记了许多官僚的上奏。对于梃击案，朝臣意见纷纭。大致分来，主张彻底调查引发事件的徒党、对其进行处断的王之案等，和主张将事件模糊处理，判张差为狂人，只处罚张差等部分人的朝臣之间，意见对立。而且，当时的大势是后者占优。可以认为，尤其是因梃击事件而使自己的地位被盯上的东宫常洛，欲使事件稳妥解决的想法，说明了万历末时与郑贵妃派策谋相勾结的宦官势力之强。上述天启二年二月王之案的上言，详细刊载在沈国元的《两朝从信录》卷一二中，其中引用了如下的犯人张差等的供述。差的出首样本中，有如下的内容：

母舅马三道系红封教道人同丈人李守才，在侯伯郑爷、毛爷、赵爷处门下做庄头，差到黄花山，撞见马三道、李守才、庞内相、刘内相，众口说来正好，只用你的名字，使里老公与我枣根一条。本月初二，同到玉皇庙右内院里吃茶，说明日去罢，好的多着哩。初二日离了山，庞公骑着马，我跟着走，到燕角东不知名姓铺歇了。初四日来到了不知街巷大宅子，内有刘公。公与我饭吃，不要饿着他，休要多

了，你先冲一遭去，领着从后宰门入，你的力大，逢着一个就打杀一个，闯官门入内。犯皇帝太子死了，与你地土吃不了，富贵受用还有大好处。还有红封印票，叫我从四十一年，今还在收着里小的口吃迷斋，他的天下人多着里商量三四年了。

上面是与刊载在《纪事本末》中的张差供述相互补充的记述，尤其是 284 红封教道人马三道与李守才皆是侯伯郑、毛、赵等大地主（庄田地主）门下庄头这一事实，是值得注意的内容。另外，王的上言中，记载了“此会叫龙华会，众人做事商量三四年了”、“有高真人主持铁瓦殿”之类的供述，特别是还记载了在上述《纪事本末》中也出现了的红封教的主持者高一奎（真人）及在该教内负责管给红票的马三道及分给教徒棍棒的庞保、刘成等人的供述。由于上述史料中出现的庞保所修筑的铁瓦殿是“高真人主持”之地，显然铁瓦殿就是该宗教结社的宫庙。在《两朝从信录》王来宗所引用的孔道的供述中，也出现了“铁瓦殿高真人”。

（五）红封教的意义 附：关于弘阳教

根据以上各种史料，万历末以后的史籍中与白莲、无为一起，被视为新兴宗教结社之一而成为问题的红封教及其教徒，为常洛的反对派及宦官唆使的挺击事件的内容就清楚了。关于红封教，弄清了下述事情。

（1）所谓红封教，是给教徒红封的印票，表示他们作为教徒的地位及证明，因此而得名。

（2）红封教的教首是身为军籍的高一奎，被称作高真人。这与明末无为教的罗清等军籍人士开创了新兴宗教、军籍人士就是其信徒这种军籍人和宗教结社的关系不同。红封教的情况是，高一奎肯定是管理侯伯郑、毛、赵氏庄田的校尉（锦衣籍武官）。明末，在宦官支配的厂卫制度下，为了对侯伯等勋戚的庄田进行管理，派遣了内官、校尉。红封教的人马中，内官是庞保、刘成等，校尉是高一奎。

(3) 红封教也被称作龙华会。当时称作龙华的宗教结社还有很多。在可见于白莲教等民间弥勒下生信仰、龙华三会思想的影响下,明末出现了龙华教、龙华会之名的宗教结社。

(4) 红封教的干部中,有像马三道、李守才那样的侯伯庄田领主下的庄头。

(5) 宦官庞保、刘成是从事侯伯郑、毛、赵氏庄田管理的内官。他们是红封教的护持者,修建了红封教的宫庙铁瓦殿。那时,马三道、李守才等可能运送修建材料石灰。

(6) 红封教在教首高一奎(真人)之下,有管理发给红票的马三道(道人)。结社分为三十六支派,各支派由香头统率。这样的结社组织在明末其他的宗教结社中作为支派杆枝组织也可看出(上述)。

(7) 红封教大概以蓟州地方庄田管理下的佃户组织为教徒组织。在佃户制度下游荡的无赖贫民,是以这种佃户组织为中心的农民、民众集团民变行动力的来源之一。教徒的活动中使用了棍棒,民间的武艺以拳法及棍法类为要素的事例较多。为了利用民众的武力而动员像张差这样的年壮力强的无赖之徒的情况很多,他就是其中的一个例子。动员这种民众武力的是庄田下拥有长期租佃权的庄头即上级佃户,从中也可看出与明末佃户地位的提高及佃户所推进的民变的历史作用相关联的意义。红封教中,教徒按教团干部之命进行攻击,成功的话,就像张差也相信会有赏一样,好像他们相信会得到贫民所向往的财富。

(8) 红封教在宦官中有有力的护持者。因此该教团容易受宦官势力动员。

(9) 万历末,以东宫常洛与郑贵妃之子常洵的对立关系为轴,在官僚当中也出现了党派的对立。郑贵妃派与宦官勾结,利用宦官势力下的红封教徒,策划了针对东宫常洛的挺击事件。

万历以后宦官势力的抬头,以天启时的魏忠贤为最,在政治史上经常被论及。支撑这种宦官势力的力量之一,是宗教结社,这显示了明末

新兴宗教结社的一种意义。上面所说的红封教被看作其中之一。红封教不仅在政治史上成了宦官势力的走卒,与其他的宗教结社相同,该宗教结社还显示了当时社会分化的意义。与宦官勾结的宗教结社的事例,不仅仅是红封教,弘阳教也是一个例子。

在《破邪详辨》(“又续”)的《混元红阳临凡飘高经》(明刻本《混元弘阳飘高临凡经》)的序文中有,弘阳教^①“万历年中,始立混元祖教,二十六岁进京。先投奶子府,因定国公之护持混元祖教兴隆。……御马监陈公、内经厂石公、盔甲厂张公三位(太监)护法”。弘阳教亦称作混元教。在前引之万历以后的宗教结社及关系经卷史籍所载的表中,虽没有弘阳的教名,但《两朝从信录》“天启三年”条中出现了混元教。或许这与飘高之混元弘阳法有关系。据说飘高是山西平阳府洪洞县人,假设这是事实的话,从在洪洞县创教时开始,其与宦官阶层或地方之官田领主侯伯阶层是否有关系尚不清楚。若无关系的话,就无法理解为何他在26岁移居京师之后得到了被称作“定国公”这样的王侯、勋戚(作为太监,是像司礼太监那样的处于最高地位的人)及各厂太监等的护持。相对于官僚的正教,宦官的叫左道邪教,从这种意义上来理解太监们护持混元弘阳法,是否合适还是个问题。弘阳教在明末与宦官、勋戚关系深厚,但到了清代,弘阳教系统的宗教结社似乎和白莲教一样,在渗透到旗地地区的同时,也渗透到了民田地区社会中。进入清代,弘阳教似乎先称为宏阳教,在乾隆十一年实录中,记载的名称是宏阳教。关于清代的宏阳教,韩秉方教授^②还利用新出的档案史料等进行了详细的论述。我认为是在乾隆十一年镇压之后万历避乾隆帝之讳弘历才改成红阳的,《破邪详辨》的宝卷名都是红阳。由于有宦官的捐助护持,所以弘阳教关系的宝卷名

① 泽田教授:《弘阳教试探》(《天理大学学报》二十四—二十五)。泽田教授在《校注破邪详辨》开头的“解说”中,批判黄育榘在《破邪详辨》中将弘阳教有关系的太监推定为魏忠贤及其阉党,他说弘阳教问题尚有不太清楚的地方。

② 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》(上海人民出版社1992年版)第九章(韩秉方教授执笔)。

在宝卷类中最多。显然,许多宝卷是依靠宦官的捐助创作的。弘阳教采取的是与红封教中的社会关系不同的形式,与作为宦官上层的太监阶层结合到了一起。据说飘高被判了死刑,这件事和崇祯初的宦官大肃正有关。红封教也被称作龙华会,明末发生了好几次龙华教或龙华会事件(参见前引表)。明末以龙华三会思想为中心的宗教结社很多,弘阳教也是其中之一,有时弘阳教还与白莲、大乘(大成)一起被看作是大成教的一派。依托保明皇姑寺的宗教结社,王森、王好贤的宗教结社有时也称为大乘教。明末及清顺治帝的时候,大乘教的一派创作了《龙华经》。^①该大乘教派,与宦官的关系似乎较浅。因为它在崇祯时对宦官进行镇压的时候,仍能够继续创作《龙华经》。

七 清代的宝卷与宗教结社

(一) 宝卷的善书化

明末的宝卷当中,上述与弘阳教有关的,在乾隆以后变成红阳继续刊行,因王朝的压制下在地下的宗教结社中流通。《龙华经》、《龙华宝忏》等龙华教关系的宝卷,继承了顺应明末反阉党的儒学官僚体制的姿态。例如,明末万历之时,卷首刊载了礼部尚书马自强的“龙华忏经的内容,与诚意正心背道而驰”的上奏文。并且,序文(“刻龙华忏序”)的记述中有:乾隆乙卯年(六十年)刊行(同人捐助)了清代乾隆庚子岁(四十五年)发现的抄本。现存本《龙华宝忏》中,还有道光二十九年的序,下面附有民国七年四川合川县的重刊序。若承认马自强上奏的上论文的内容属实的话,那么《龙华宝忏》就有万历二十七年的刊本,礼部颁行天下,在万历二十年代末刊本尚存。但是,另一方面,由于一如抄本的该宝卷为各地所收藏,因此进入清代,乾隆末在四川借助同人的捐助刊行了所收

^① 泽田教授:《龙华经之研究》(泽田教授《校注破邪详辨》收)。

藏的宝卷。入清后的刊行,是借助同人的捐助,这显示了它拥有与佛教的经典及善书的刊行相同的意义。民国版扉页上刻记:“板存合川慈善会,印送者自备纸张,不取板资。”似可认为,所谓慈善会,可能是指清末全国各地都有的社会福利式的慈善救济会,与清代广泛开展的同善的宗教结社刊行善书相同的做法,可见于四川《龙华宝忏》的刊行中。

《续刻破邪详辨》收录了《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》,黄育榘批判说,此“皇极金丹”所记“荒谬、怪诞、诡诈”,极不合情理,不可相信。关于《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》,马西沙^①教授发表了详细的论考。马教授运用众多的新出档案史料、《实录》未收录的官僚奏折等,参考日本浅井纪教授的清茶门研究,弄清了以明末以后至清代嘉庆的闻香教、清茶门教为主的诸宗教结社的发展,在其发展的过程中,受罗教、黄天教等等的影 响,创造了清门茶教的诸教复合内容丰富的教义体系,创作了新的宝卷之事,作为其新宝卷的代表性作品,举出了《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》。该宝卷是在清初顺治二、三年搜查大成(大乘)教的时候被发现的,接着在雍正十年、嘉庆二十年也都有发现。该九莲经的教义,虽重视罗教的五部六册宝卷,但与罗教的五部六册之间的差别是:²⁸⁹(1) 提倡三教应劫思想;(2) 加上了倡导金丹派的修炼内丹。

三教应劫思想,是儒学术数的道教变化思想复合到来自弥勒下生信仰的佛教系三期末劫思想中的劫变思想,这在上面的九莲经中就被提倡。与佛教系的三期末劫思想相比,对王朝政权方面来讲,通过加上了儒、道,其革命性能够被灵活地接受。进入清代,在确立了朱、王儒学的心学、实政体制的清朝政治之下,明末以来宗教结社的一般倾向是:为了应对当权者对异端左道的压制政策,将其教旨变更为像用九莲经来显示佛教系三期末劫思想那样的三教应劫思想(在教义之外的其他方面,也进行了应对)。在清朝政治之下,对原有的得到认可的对佛、道两教的政

^① 马西沙、韩秉方著前引书第十章(马西沙教授执笔)。

策也是从紧的。

在清政府的左道异端邪教压制政策下,清茶门教的宝卷《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》如被《破邪详辨》收录一样,是被压制的对象。

290 该宝卷的刻本,在开头有“皇极经总文”和“述文”。据西蜀晓川山人吉灵氏的述文,“黄九祖(讳德辉)乃元史天尊之化身,大清康熙年间二月初八日降诞江西饶州府。幼时神赴潘池,云太交接,承续道统。后游鄱阳谓辨大道,著《皇极金丹》,又名《九莲归真》,阐明道法,以作收圆之准绳”。由此可知,该宝卷是道教神仙金丹派的经典。虽说是康熙年间,但这是基于传承故事的说法,而非事实。可能是有关清代中末期、道光前后开创的三教合一的神仙金丹(内丹)派宗教结社的传承故事。该宝卷的内容,是以神仙金丹(内丹)法为中心,结合无为教法,复合了三教之思想的经卷。经卷中的各个用语,散见着明末以无为教为首的其他宝卷中的用语。如说:“无为三极教主,正在三心堂内讲论先天、后天”,“达磨西来,炼金丹,接下先天续后天”、“达磨西来,炼玄关,脱壳飞升,上九天”、“老无为坐玄关,提名捡点,点三宗合五派各认枝杆,九玄师领九宫,极头会首掌坎离,合震兑……”等语,也能够接合黄德辉开创的宗教结社、三教合一的神仙金丹派的教旨,原来,神仙金丹派的宗教结社利用了作为清茶门教的宝卷《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》。另外,“达磨西来”的语句之所以出现了好几次,可以认为,是由于达磨祖师禅的民间版中的意识,与后述的西来教中的意识有相通的地方。从该宝卷中,能够看出如上所述的三教应劫思想,而非如可见于明末各种宝卷中的那种龙华三会三期末劫思想。该宝卷在江西省北部饶州府及鄱阳地区的道教神仙金丹派系宗教结社中使用。而且,此宗教结社于清代后期以长江中游地区的流通经济社会为基础而结成,其教线似乎溯江而上,甚至达及四川。然后,到了清代,可以认为,在太平天国时代之后,其他的宗教结社及民间的善书运动兴盛之时,其教线大概延伸到

了河南、河北、山东、山西等地。由于该宝卷是在为了能够对应儒学的金丹(内丹)派道教系的宗教结社中使用,因此可以认为,该宝卷已开始善书化。

宣统元年刻本的卷首所载的“皇极经启文”中有:

元始天王……化身九祖德辉姓黄,奉命普度,钩取贤良,苦心救世……七祖九玄,清福永享,护国佑民,显世辉煌,称大忠孝。丈夫志刚,方慰黄祖,洪愿慈航,在天神灵喜乐非常,以慰当令,水土恩长。宣统皇帝万寿无疆,亦慰损资,助祖刊扬,薪传命脉,统代馨香,三期普度,九二还乡,同了洪愿,同证莲邦,知受默会,吾言不妄。青阳山人,宝鼎焚香,叩谢九祖,默佑道场,损资刊卷,万古流芳。

可见祈祷“宣统皇帝万寿无疆”、“护国佑民,显世辉煌”、“忠孝”之语,能够窥见在其他宗教结社中亦可看到的、面临清朝灭亡期的金丹派山人对于王朝(国)、皇帝的意识。在清朝的最末期宣统元年,以祈祷宣统皇帝万寿无疆的黄祖为始祖的该宗教结社,其教线大概在太平天国之后,从长江中上游向下游、华北延伸。而且,可以认为,它在清末道光前后以后,接近并向创作并奉行善书的行政地区同善合作体转化。一般认为,原本作为清茶门教宝卷的该宝卷也开始善书化了。其证据,可举宣统元年版该宝卷封面的宝卷名下,刻着敬惜字纸、惜谷文字的例

291



《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》封面(筑波大学藏)

子。并且,还刻着捐助宣统版刻行的民间人士的名字,其地区如下,遍及华北的(A)河北、山西、河南。而且,在捐资人名单中,有如下的(B)同善堂团体名称。

(A) 河北省 京都

宣化府(张家口、涿鹿县金家庄村、怀安县、西宁县、蔚州)

易州(涑水县)

保定府(定兴县、清苑县[府治]、完县、唐县、望都县、满城县)

冀州(武邑县、衡水县)

广平府(邯郸县、肥乡县、广平县、成安县、永年县府治)

深州(安平县)

292

正定府(藁城县、新乐县、阜平县、平山县)

永平府(昌黎县)

大名府(元城县)

定州

遵化州(玉田县)

山西省 太原府(崞岗州)

代州(崞县、繁峙县、五台县)

宁武府(五寨县)

大同府(山阴县、大同县、灵丘县、广灵县、怀仁县、应县)

河南省 彰德府

(B) 河北省 宣化府涿鹿县万善堂

广平府成安县中艾束村修德堂(募捐)

广平府成安县路固村聚善堂

陶邑同善堂

深州同德不堂

山西省 代州繁峙县仁德堂

其他虽有堂名,但因捐款数少,故省略。

这些修德堂、同善堂，是同善的商、士民的共同体，也是同善之士为了刊行善书开展募捐活动的团体。皇极九莲经宝卷的捐款人名单中的成安县中艾束村“修德堂募捐”，就是讲明此事的例子。《三续破邪详辨》^①中，载有《悟道心宗觉性宝卷》的宝卷名，对于该宝卷中所记载的“施财歌”的“喜舍资财来造经，佛祖慈悲慧眼睛，喜舍一倍增百倍”，黄育榘说：(a)“喜舍资财而敬老济贫，矜孤恤寡，以及设粥救荒、造舟拯溺，又兼修桥补路，舍药施茶，更能印造《关帝觉世经》、《文昌阴鹭文》、《太上感应篇》等书，皆可谓真行善者”；(b)“至于修庙建塔、设醮斋僧与夫因病许愿、印造佛经，只徒求福而无益于民，已非真善，若印造邪经、煽惑愚民，遂致聚众传徒，男女混杂，渔色渔利，无恶不作”。即(a)项是真的行善，(b)项宝卷所说的“喜舍资财来造经”，因为只是求一己之福，所以于民无益，当破之。(a)项评价了清代同善的共同体及善书力行结社在民间社会广泛开展的兴利(利民)济贫中所发挥的作用，驳斥了宝卷所说的“喜舍资财”以造经卷。从官僚的立场来看，如果宝卷也善书化的话，就不会成为镇压的对象了。清代康熙三十五年，祖塔建设纪念时重订的《太上玄宗科仪》下当中，提倡“上祝 皇帝圣寿万岁”，说“古佛圣祖在金阙，把贤良一一简阅了，凡立命帖、莲池功过格，取将来一准一折，校你的福合业”，谈及了立命篇、功过格等善书事宜。

属于唐代变文系列、五代前后创作的《十王经》(由变相变文构成)，在清代作为《玉历钞传》^②(嘉庆己卯[二十四年]叙)予以刻行，在清末《玉历钞传》作为善书由善书局出版流通，遵照常州府(“常郡”)“敦仁堂”所存原版翻刊流通(同治元年夏五月靖邑熊尔校毕谨书之序)。

与作为善书的十王经的流布并行，明清时代完成了明末的西大乘教宝卷《泰山东岳十王宝卷》(十王宝卷)并予以流通。看一看我手头能看到

① 收于泽田瑞穗教授《校注破邪详辨》(昭和四十七年三月刊)。

② 《玉历钞传》(“同治元年壬戌普愿堂主人敬录翻刊”、“板存金陵城隍元境口教数营邵立升刻字铺”、“金陵一得斋刻字铺刷印”)。

294 的“河南省彰德府林县同心堂众信存板”、“光绪二十八年仲春重刊”本《十王宝卷》的内容,就知道这是以明末大乘教的教旨为中心、吸收了唐末以来的十王信仰而编著的宝卷。一般认为,该西大乘教的十王宝卷,进入清代后也开始流通,从宗教结社的宝卷,逐渐作为善书流通起来。接着,在清末作为“同心堂众信存板”的善书公开刊行。

明末创作的十王宝卷中,其他的有黄天道^①的宝卷《弥勒佛说十王宝卷》。黄天道(教)如马西沙教授亦讲的,是“外佛内道”式的宗教结社,其教旨的核心是基于道教金丹派的核心。论述明、清时代的三教关系时,能够与儒学相对应的佛教,是以临济宗为中心的南禅宗,道教是净明忠孝及金丹(内丹)派与全真教龙门派。道教的神仙金丹(内丹)派教旨,与位于王朝政策根底的儒学理论相对应,在三教合一的近世民众宗教的创立上发挥了作用。可以认为,黄天道(教)的创立,显示了作为异端邪教、邪经、被压制对象的宝卷流新兴宗教结社向顺应王朝政策的方向变化。一般认为,其宝卷《弥勒佛说十王宝卷》清末出了重刊本、得以流通,也是与上述的《泰山东岳十王宝卷》一样,作为善书而得以流通的。

(二) 清代的宗教结社

清朝,三教之中,儒学是中心,对道、佛二教采取限制政策,镇压左道异端邪教。《清实录》“顺治三年五月丙戌”条的吏科给事中林起龙的上奏中有:“近日风俗大坏,异端蜂起。有白莲大成混元无为等教种种名

^① 浅井纪教授《黄天道与其宝卷》(《东海大学纪要 文学部》第六十七辑,1997年9月)。

关于黄天道(教),有:

泽田瑞穗:《增补宝卷之研究》(国书刊行会,1975年)。

马西沙:《黄天教源流考略》(《世界宗教研究》二期收,1985年)。

浅井纪:《明清时代民间宗教结社之研究》(研文出版,1990年)。

马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》第八章。

王见川:《黄天道早期史新探》(《明清以来民间宗教的探索》收,1996年)等。

色，以烧香礼忏煽惑人心，因而或起异谋，或徒盗贼，此真奸民之尤者。伏乞速敕都察院、五城御史、巡捕衙门及在外抚按等官，如遇各色教门即行严捕，处以重罪，以为杜渐防微之计。从之。”接受林起龙的上奏，逮捕、处罚了白莲、大成、混元、无为等之徒。以后《实录》（顺治至乾隆）中所载的左道邪教的主要内容，如下所示：

295

顺治十三年十一月辛亥条上谕

左道惑众、无为、白莲、闻香等教

乾隆二年九月乙卯，两江总督庆复奏

缘明教、斗母教、五恩教、长生教

“乾隆四年四月戊子”条

常州夏天佑等邪教、西来教、张宝泰、达磨四十八代嫡派

乾隆四年十二月壬辰、河南巡抚雅尔图奏

湖广、山东、河南等省的邪教（游棍僧道假扶治病符咒诸邪术，以行医为名，或指烧香礼斗、拜忏念经、求福免灾为词，哄动乡民

乾隆四年十二月壬寅、湖广总督班第奏

湖广之邪教，自称白莲教

乾隆五年四月己亥，河南鹿邑县天一会邪教

乾隆九年三月丁未

龙华会

乾隆九年六月甲寅、礼部议奏

豫省标立三教名目，立堂设像

乾隆十一年四月癸未，贵州总督张广泗奏

296

雍正年间，云南大理府张保太，倡习白莲邪教，后流入贵州四州……

乾隆十一年六月庚午四川巡抚纪山奏

大乘经、无极教、刘权（奇）、度牒图记、无生最上一乘教、张保太、斋头

乾隆十一年六月辛未谕二道

刘奇、大乘教、张二郎(张保太之弟)、魏斋婆、龙华会(师、张保太)

乾隆十一年六月癸未谕二道

宏阳教、无为教道人

乾隆十一年六月癸酉谕 刘钧、刘奇

乾隆十一年六月戊子谕

太仓州王徐氏等邪教(张保太党羽)

乾隆十一年六月甲午谕

云南张保太、贵州魏斋婆、四川刘奇

乾隆十一年六月直隶总督那苏图复奏

大乘教一大成教改名一空子教改名

乾隆十一年六月湖广总督鄂弥达等奏

大乘邪教

乾隆十一年六月四川巡抚纪山奏

白莲教、李开花、苏君贤、刘奇

297

乾隆十一年六月又奏

白莲教、刘奇、胡大思、朱牛八、吕斋婆

乾隆十一年七月庚子谕

云南张保太

乾隆十一年七月庚子,纪山奏

铁船教不与大乘教同派、大乘教内、僧人得文供、教有三船一名
法船二名,瘟船三名,铁船 西来教

乾隆十一年七月庚子谕

大乘教内首犯刘奇、供出各省斋头 吕斋婆

乾隆十一年七月丙午谕

大乘教一案,拏教匪三十五名、九十四名三船邪教、大乘教之邪
术、法船之刘奇、瘟船之雪峰、铁船首恶朱牛八

乾隆十一年七月庚戌 宏阳教董应科、三教堂为宏阳教聚集之处

乾隆十一年七月甲寅谕

吕斋婆系凉水驿马牌子王老二

乾隆十一年七月又谕

魏斋婆 吕斋婆在白灵观内寄寓

乾隆十一年七月己未谕

西来正宗一犯 西来正宗姓徐，系广东人，是个和尚，乃达磨西域遇东土，传至六祖慧能，被七十二魔人赶（至广东，故此叫西来正宗。后白来玉祖师，从江西起教，与张保太同祖分派，张保太死后，与正宗合为一了。瘟船之教主霖（上“雨”下“淋”）龙——弥勒佛管天下，于吴琼家搜获为刘钧布散伪札之黄世睿寄藏邪书，查内有抄录承天谕下一简

乾隆十一年七月庚申，又谕

魏王氏、魏之瑗、魏堂挂号

乾隆十一年七月辛酉，又谕逆犯魏王氏一案

乾隆十一年七月癸亥，张保太一案 首犯刘奇等按律正法

乾隆二十二年十一月戊午河南巡抚奏 荣华会

乾隆二十二年十二月己未谕

邪教余党一案 八字真言

乾隆三十三年八月甲申，又谕

苏州城外、大乘、无为二教经堂

乾隆二十三年九月丁亥谕

苏州城外、大乘、无为二教堂、无为邪教之案

乾隆二十三年十月辛未，又谕

龙华邪教僧人吴时济

乾隆三十九年八月戊午，又谕 逆匪首犯王伦（白莲邪教）

乾隆三十九年十月辛巳朔，又谕 白莲邪教 王伦

乾隆三十九年壬午,又谕

明季山东徐鸿儒、兴白莲教扰害城邑居民、蔓延至二十年之久,今王伦之乱、……

乾隆三十九年十月丙午,又谕

邪教而起,有白莲、白阳、清水等各种各色……

乾隆四十年夏四月丁亥,又谕

鹿邑县民樊明德邪教骗钱一案,混元教即收元教,又名无为,与白莲同系一教

乾隆四十年己丑谕

混元教与收元、无为及白莲等均属同教异名

乾隆四十八年六月甲申谕 混元邪教、混元派牒文

乾隆四十八年七月甲辰谕

混元邪教,火居道士何书生托名罗浮山十三代宗派

乾隆四十八年十一月壬寅

(王伦党羽)原系白莲邪教,演习拳脚,四十六年后,又改为义和拳

明清时代白莲教的历史虽可追溯到元代,但上面《清实录》中所提到的嘉庆白莲教徒之乱以前的诸宗教结社,在明末正德以前由罗祖(清)开创的无为教之后,其影响还在,所以是明末、清初时兴起的宗教结社。无为教系的宗教结社,最初其主流虽是在运军组织之上结成的,但却向农民社会渗透,与白莲教开始接触,原来的无为教教义和结社组织都发生了变化。这时,在作为官田的明代庄田地区和民田地区当中,情况也不一样了,这在本书中亦进行了具体的论述。进入清代,这个问题与旗地社会史的意义联系起来。宏观地讲,白莲教是元代以后出现在华北各个地区的宗教结社。一般认为,华北社会中与华中、华南社会中的无为教及无为教影响下的新兴的宗教结社,在结社的组织及教义上,是能够看出其变化的。并且,在华中地区的无为教结社中,如创作《开心法要》

的宗教结社,是以居士等庶民社会的三教合一的知识分子为主的文社宗教结社,必须考虑其在宗教史、社会史上的意义。而且,可看出在此罗教的文社宗教结社的影响下罗教系新兴宗教结社的发展。另外,无为教的宝卷与道教的关系引起了三教并修的明末一部分儒学者的关心,这是台湾王见川学士的论文中所注意到的地方。

明清的宗教结社,有关清代的,以上述乾隆期的《实录》所载内容为主,但清中期以后其他的新兴宗教结社进一步兴起,一直延续到清代结束,甚至还发展到了东南亚。而且,有关明清的种种宗教结社,从战前开始,尤其是战后,以日、中的学者为主,最近欧美的学者也发表了论著。在中国,作为对这种研究进行的总归纳,有本书已引的马西沙、韩秉方两教授的巨著《中国民间宗教史》(上海人民出版社,1992年12月版)。在日本,比马、韩两教授的上述著作大约早六年,野口铁郎教授在其《明代白莲教史之研究》^①的第二章“关于明清宗教结社史研究史的动向”中,就广泛地、详细地论述了截至那时的内外学者的论著(虽然1985年以后的没有介绍)。我也论述了从无为教开始的明末以后宗教结社的主要内容,在清门罗教^②(作为帮会的清[青]帮)的研究中,研究了原无为教,关于无为教经卷(五部六册),订正了迄今为止日、中学者在书志学上的错误,弄清了其从初期无为教向清代清门罗教的发展,就与帮有关系的清代宗教结社、闻香教、白阳教、清水教(王伦)、清茶门教(王正纪)、八卦教³⁰¹等进行了论述。关于嘉庆白莲教,在《中国帮会史之研究 红帮篇》中,谈到了其与帮有关系的一面。明末以来清代的宗教结社中,有关成为问题的几乎所有的内容,马西沙、韩秉方两教授在上述《中国民间宗教史》中进行了深入探讨。

前引《清实录》(顺治至乾隆)中出现的宗教结社中,可看到无为教或

^① 昭和六十一年(1986年)二月发行,雄山阁出版。

^② 参见拙著《中国帮会史之研究 青帮篇》。

无极教的名字。罗祖直系的无为教的去向,日、中学者都进行了探究,韩秉方^①教授将其一并如后记般进行了归纳。在大运河沿线的河北、山东、河南、江苏、浙江及安徽各省运粮船帮的宗教面上,在雍正前后,与罗祖有血缘的后继子孙虽被注意到了(《史料旬刊》所收“抄录刑部咨文”),但当时运粮船帮的宗教面,正是以老官为主的各船帮中的字辈制固定下来的时期,在乾隆期,运粮船帮的宗教面,即清门罗教已和与罗祖有血缘的后继子孙完全没有关系。与罗祖有血缘的后继子孙中,有名的人物有罗文举,他校正了五部六册。其后,未看到与罗祖有血缘的后继子孙和罗教及五部六册有关系。反之,在其他的姓氏中,自称属于达磨以来法系的人,写了“会解”,创作了《开心法要》。并且,进入清代以后,主要是无为教无极正派的普卿、普伸参与了《开心法要》的创作。据韩教授介绍:

罗教之教祖罗梦鸿于嘉靖五年死后,罗教在组织系统上逐渐分成四大分支。第一支是罗氏家族的系统,据史料记载该系统传了十几代,达三百年之久。是从罗梦鸿—罗佛正—罗文举—罗从善……罗明忠—罗国柱—罗德林。清政府在乾隆三十三年对宗教结社进行严加搜索之后,这一支就断绝了。第二支是用禅之师资传承承认作外姓弟子的人,其传承如下:罗梦鸿—李心安—秦洞山—宋孤舟—孙真空—于昆冈—徐玄空—明空。这七位祖师,皆有自己编撰的宝卷。例如,李祖撰《三乘语录》(佚)、秦祖撰《无为了义宝卷》、孙祖撰《真空宝卷》,明祖撰《显性了义宝卷》、《童子保命宝卷》、《印空实际宝卷》及《三皇初分天地叹世宝卷》等。第三支是在大运河运粮军人中传播的人。第四

302

^① 韩秉方教授:《罗教及其社会影响》(蔡少卿教授主编《中国秘密社会概观》收,江苏人民出版社1998年版)。

支是江南斋教三祖的传承系统。据《三组行脚因由宝卷》^①记载，一祖是罗梦鸿，罗梦鸿死后，转世托生成了浙江处州府缙云县的殷继南。此为二祖。殷继南死后，又托生成了处州府庆元县的姚文字。此为三祖。通过姚祖及其后代子孙的努力，无为教扩展到浙江、福建、江西等地，成了江南的斋教。

上面韩教授所说的第四支即江南的罗教系斋教，从福建到了台湾。连立昌氏的《福建秘密结社》（福建人民出版社 1989 年版）中也说，斋教中的一派在福建莆田地方设立了金堂教，金堂教到了台湾，成了金幢教。斋教中姚文字法系的宗教结社到了江西，甚至还到了福建，引发了乾隆三十三年老官斋事件。

在上述《清实录》所记载的清代前半期的诸宗教结社中，记录最多的是白莲教（嘉庆白莲教以前的白莲教）及与白莲、无为有关联的宗教结社和西来教（别称、大乘教）。这是因为它们是清朝最注意的。关于白莲、无为系白莲教的各宗教结社，因为已在上面进行了论述，所以下面将考察西来教。

（三）关于西来教

a

清代宗教结社的活动，可通过划分成大的两个系统来进行了解。第一是明末以来至清前半期的系统，华北的宗教结社以大运河沿线为中心向南扩展至江淮、江南地区，向西发展至河南、陕西、四川地区。另一方面，经江浙及江西向福建、广东、台湾，也就是向华中地区（湖广、江西）的无为教系宗教结社的福建社会扩展的结果，与作为明末江南白莲、无为

^① 关于江南的斋教三祖，钱井纪教授说：“继一祖罗祖之后创立无为正派的是殷继南（二祖），继无为正派之后创立灵山正派的是姚文字（三祖）。”（《罗教的继承与变化》，王见川、蒋竹山编《明清以来民间宗教的探索》收，1996年。《罗教的支派——灵山正派》，《史学》六三卷三号收，平成六年三月）。

系宗教结社的浙江赵古元^①的宗教集团的福建社会相互竞争,因此可以看出清代福建的老官斋结社的创立与其活动。第二是在明末与扩展到长江三角洲地区的白莲相结合的无为教系的宗教结社,进入清代后溯长江而上往四川、贵州地区扩展,相反,云南、贵州、四川的西来、大乘教结社则是进入四川、贵州,顺长江而下往江南三角洲地区扩展,于清中期在湖广地区汇合的类型。清代宗教结社扩展的系统,是与清代的交通运输、流通经济的发展互为表里的发展的现象。而且,迄今为止,关于第一个系统中的宗教结社活动,发表了许多的研究结论,但关于在第二个系统中的宗教结社活动,只就清中期以后白莲教及该系统的宗教结社中的几个问题进行了研究,涉及整体的研究尚未开展。于是,我想研究直至清中期的白莲教徒嘉庆教乱时代的、第二个系统中的迄今为止尚未弄清的宗教结社西来^②教^③的活动。

b

据《实录》“乾隆四年四月戊子”条上谕中所引的那苏图的上奏,借助来自常州府江阴县的禀(上行公文),判明如下的事情:“茹素诵经男女混杂”的邪教在江阴县东乡长泾镇一带创立,经对其教“首”等进行审讯,知其所信奉的教是“西来教”,其教头名叫“张宝泰”。当时居住在云南大理府,年已八十余岁,“自称达磨四十八代嫡派”。江阴县的教首于乾隆三年正月赴云南与张宝泰见面,得授经卷。接到以上报告的那苏图,认为该教本身虽无不法之处,但因其远赴云南受教传播,长此以往亦会成为风俗之害,故决定加以惩禁,命江苏省所属采取措施,还咨会云南省督抚,要求予以查禁。此西来教,据《实录》“乾隆十一年四月癸未”条贵州

① 拙稿《关于明末新兴的民众信仰集团》(《东方宗教》四八,1976年10月)。

② 参见拙稿《始自明末的清中期宗教结社的发展》(《牧尾良海博士喜寿纪念儒佛道三教思想论考》收,1991年2月刊)。

③ 关于西来教,我的论文〔注②〕发表后约一年,韩秉方教授以《鸡足山大乘教》为题,发表了详细的研究(马西沙、韩秉方著《中国民间宗教史》第十九章——韩教授执笔)。与我的研究和论旨多少有些不同,是使用了新刊档案史料等的巨著。

总督张广泗的上奏，“雍正年间、云南大理府妖人张保太倡习的白莲邪教，流入贵州、四川、进而传播到各省”。此处显示的是，乾隆初西来教就已被官僚方面看作是与白莲邪教相同的宗教结社。据与《实录》“乾隆十一年八月辛巳”条上谕所引相同的张广泗的上奏，“妖人张保太乃云南景东府贡生，康熙二十余年间于云南、大理府的鸡足山开堂倡教，法号道岸，释名洪裕”。说起鸡足山^①，这是明末云南禅教的据点。据张保太妄称，此教乃陕西泾阳县（西安府，古都长安的黄河北岸）八宝山的“无生高老祖”所开派，流传至四十八代祖师杨鹏翼（云南腾越州〔永昌府，靠近缅甸〕的已死生员的法名）。张保太继承了此教，自称四十九代收圆祖师。虽同是张广泗的上奏，但对张保太的倡教却有雍正年间和康熙二十余年两种说法。另外，在前引之乾隆四年的史料中，说西来教的张保太是达磨四十八代，但在乾隆十一年史料中，却说张保太是四十九代。如此，传承之所以不明确，是由于宗教结社的宗教的社会性质的变化，进而因与地区差异或政治体制的关系而在向后延续的该系统扩展到各地的宗教结社中，出现了不同的发祥传承，或者正确的传承没有被记录下来。一方面，据《实录》“乾隆十一年七月己未”条上谕中的四川巡抚纪山着手审拟的邪教刘奇的供述，与刘奇结社内的或刘奇的结社相呼应的称作“西来正宗”的一犯，乃徐姓和尚，广东人。该和尚说达磨自西域来东土，³⁰⁵传至六祖慧能，却为七十二魔人所驱赶，来到广东，故称此为“西来正宗”。后来，白来玉祖师（西是白，可能是与西来玉之意相通的名字）在江西发起了与张保太同祖分派之教，张保太死后，他与身为广东人，与四川的刘奇结社内的或刘奇的结社相联络的西来正宗结合起来，成了同一的结社。有以上的内容，就可了解至乾隆初前后的西来教（白莲教，据后述的其他史料也叫大乘教）的传播扩展是沿着云南—广东、云南—四川—长江中下游的路线进行的。称作“西来正宗”的一犯是出身于广东的和

^① 陈垣：《明季滇黔佛教考》（1940年刊，1957年重印）。

尚,说明有与沿广东和云、贵、川间交通运输线的人口移动和流通经济活动相伴随的文化(宗教)移动交流。我认为,与据说被驱赶来到广东的六祖慧能的传说相关联而产生的“西来正宗”之名,在南禅宗中尤其有意义,是接受了“达磨西来”所说的内容,所说的正宗,因为不是正宗,所以才不得不大声地讲。慧能出身广东,表示这是意识到南宗禅慧能是正宗的宗教结社。主张禅的正宗,意识到达磨以来祖统的顺序,在明末清初的居士^①、士人、新安商人等无为教结社(与白莲不相混合的民间临济禅结社)中,也如临济正宗二十六代兰风或二十七代无住王源静所称,是一般的倾向。所谓西来教与江南的兰风、无住等的无为教,皆是民间的非白莲的禅结社,其辈次时代的数序之差,与两者的实际年代的差约有一百二三十年(假设一个世代为三十年)是不相符的,所以我不认为两者有直解的关联。据上述《实录》“乾隆十一年八月辛巳”条上谕所引的张广泗的上奏,西来教的开山鼻祖张保太,二十余年开堂倡教。并且,该西来教若究其本源,据说是陕西泾阳县八宝山的“无生高老祖”开派,流传至四十八代祖师(实际上是云南腾越州的生员),张保太继承该教,称作四十九代。可以认为,张保太开创西来教的经纬,世代的数次另当别论,这个说明是最接近真实的。我认为,上述张广泗的上奏中论述“雍正年间”张保太倡习的说明,因为是关于西来教在白莲邪教化之后,从云南传播到贵、川地区,进而传播到各省的宗教结社的说明,所以说是雍正年间,康熙二十余年开教,可见于那以前的明末清初的罗祖无为教的民间禅的宗教结社系统中也是如此,这样的说明,从其与康熙二十年以前的以云南为中心的吴三桂政治之间的关联来看就容易理解。上述之所以被说成是张保太继承了陕西泾阳县无生高老祖之教创立了西来教,可解释为:这显示了与平西王吴三桂从陕西汉中移镇云南昆明这一政治的军事的情况变化相关联的文化流传。吴三桂在陕西讨伐颠覆明室的农

① 抽稿:《开心法要与无为教》(《结城教授颂寿纪念 佛教思想史论集》收,1964年三月)。

民军(1648),在四川讨伐张献忠的余党孙可望、李定国(1652),1657年以后,追击桂王永历帝及李定国进军贵州、云南,1659年陷昆明并移镇于此。支撑南明政权的孙可望、李定国等农民军,与明末宗教结社之间的联系较少。与此相对,对讨伐南明农民民众军的吴三桂来讲,他认为主张吃斋诵经的禅的正宗的民间宗教结社,对乡绅、士人地主体制的吴藩体制是配合的。如上述史料所述,张保太结社一个世代前的祖师是云南的“生员”,张保太也是云南景东府的“贡生”,这显示的是那种体制的协调关系。自1650年代末至1680年前后,陕西、四川、云南、贵州甚至湖广地区,处在平西王吴藩支配的影响之下。17世纪六七十年^①代吴三桂推进(云)贵地区土司的改土归流,在经济上,云、贵地区取得了对西藏贸易及经营矿山的成果,是实行汉人中心的中华正统体制的吴藩政治时期。因而,可以认为,在文化政策上,在以反清的汉族文化为主的宗教当中,主张正宗的禅的宗教结社发展的条件就形成了。在前引张广泗的上奏中,之所以有以张保太为教主、“康熙二十(1681)余年间”西来教开堂倡教,作为史实,可以主张:在吴藩时代,西来开教的社会的、文化的条件形成了,吴藩覆灭(康熙二十年)后,对于清朝而言,就是作为其非法禁的宗教结社进行开堂倡教。³⁰⁷

清康熙至乾隆的清门罗教向五台山禅教发展的志向,与可见于几乎同时代的云南大理府地区的张保太的西来教中的达磨以来的祖统意识,皆是显示正统禅教民间版宗教结社的情形。清门罗教中的向五台山禅教发展的志向,可见于清门罗教之三祖传说。以明里甲制(由保甲、乡约、社仓、社学政策予以补强)及军户制(出现了军户保有民田的现象,军、民籍别的混乱、军户罗祖之家也应保有民田)下的运军制为基础的罗祖中心的民间型临济禅结社,进入清代,为了与清朝的运军政策相对应,五台山志向的宗教意识加强了。与此相同,可以认为,在初期的西来教

^① 神田信夫博士:《平西王吴三桂之研究》(《明治大学文学部研究报告》东洋史,二,1952年)。

中,作为民间的禅结社,为了对应吴藩政权及清朝政权的政策,如同白莲教、大乘教那样,排除邪教的因素,对达磨禅的祖统意识变强了。西来教最初是创立于云南大理地区鸡足山的禅宗的民间型宗教结社。随着教线的扩展,其在四川、贵州地区与大乘教进行接触后变得大乘教化,这样理解是很自然的。因而,在大乘教化了的众多西来教系宗教集团之外,如后所述,被官方视为取缔对象的西来教系各宗教集团、长江下流域的宗教集团当中,也没有邪教的因素。不过,如果是作为吃斋诵经的宗教集团的话,有官方所认可的集团。

吴藩时代,在云南打下了基础的西来教,其教势扩展到了贵州、四川,吴藩覆灭之后,沿交通运输线,从云、贵、川向广东、湖广、江南各地传播,加强了与扩展到江南、湖广等地的明末以来的白莲、无为、大乘等宗教结社之间的交流。

308

c

即便是在西来教与白莲、无为进行交流,于与白莲、无为一样,提倡弥勒下生信仰,由于其一部分教派中也有显示反清意识的,因此在成了法禁对象的乾隆初年,也可以找出显示同教的教首们供述只是吃斋诵经,官宪方面对此也相信的史料。但是,多数西来教系宗教集团的实际情况是,如被称作白莲、大乘一般,成了王朝方面镇压的对象。据可见于《实录》乾隆十一年四月至八月各条的史料,当时云南、贵州、四川的西来教改名为白莲、大乘教的组织如下。

四川省涪州(重庆府东北部、长江南岸,往南通贵州)的大乘教教首是刘权(又名刘奇、刘元亨),其下属有各地的“斋头”。该宗教结社本来是以“吃斋念经”为主的吃斋教,所以其干部中有人拥有“斋头”或“斋婆”的称呼。云南大理张保太的西来、大乘教,在四川将结社的据点设在泸州(邻接重庆府西南),进而在重庆府的涪州设了以刘权为教首的大据点。与刘权的大乘教相呼应的,是贵州省的教首“魏斋婆”与云南省的张保太的弟弟张二郎。当时,在江南,张保太的党羽已组织了众多的宗教

结社,这些皆以白莲教系的龙华会或白莲、大乘之类的名字称之。在四川、贵州、云南被揭发逮捕的大乘教犯众多,据四川的刘奇供述,其中,四川的大乘教犯是王清真、王之璧、张万学等 14 名,云南、贵州、直隶、江南、湖广、山西的教犯是胡大思、朱牛八、吕斋婆等 19 名。上述的吕斋婆,是与凉水驿(云南广南府内的驿站)的马牌子有渊源之人,与上面的魏斋婆一样,是贵州的斋婆。先到京都,寄居白云观,其后终于被逮捕。朱牛八是铁船教的教首。作为云、贵、川大乘教中有影响的结社,当时法船、瘟船、铁船三教最有名。上述的刘奇是法船的教首,同时还有瘟船的“雪峰”、铁船的“恶首”“朱牛八”。这当中,只有朱牛八未被逮捕。朱牛八被贵州的罗贡生招进家门,成了其女婿。罗家是大地主,拥有众多的苗子佃户。据调查,被称作罗家的人家并不是贡生,但拥有苗族较多的六七十佃户是事实。罗家地区归化已有数百年(可能是数十年之误),风俗已中国化了,佃户中没有一个加入大乘教的。一般认为,这可能是与吴藩时代的改土归流相关联的传闻,也许苗族的佃户没有一个人入教也是不正确的。不管怎么说,后来同一系统的宗教结社渗透到了与该地区相邻接的湖南民族聚居地,这是事实。因而,将其向与后代从咸丰^①到同治从贵州到湖南、江西南部地方的青莲教、红白黄教有关系的刘义顺、朱明月的宗教结社连接,就可以理解。同样,将其与作为贵州、湖南南部地方的苗、瑶等少数民族与汉族接触地区的宗教结社事件的道光期的蓝正樽(十六)、雷再浩(十七)、李沅泼(二十九)等的瑶族社会的斋匪事件亦连接起来,就可以理解了。关于这个斋匪,被记成了“铁板”党,也许与乾隆期的朱牛八的“铁船”有关联。可以认为,因为铁船的楚音近似铁板,所以才用了铁板之名。

309

^① 野口铁郎博士:《清末江西的红白黄教》(《历史上的民众与文化——酒井古稀祝贺论集》收,1982年9月)。野口教授继承此前的市古、小岛两教授尤其是浅井纪教授的论考[参见第724页注释^③],论述了道光以后的青莲教、红白黄教。

d

据贵州的魏王氏(魏斋婆)供述,张保太的大乘教在天官、地官、水官日的三会之外,加上了火官日之会,在天地水火四会聚会建醮。“商贾”
310 参加聚会,在举行醮祭的地方,进行“乡情联络”。川省是“五方杂处”之地,来自各省的客商云集,他们在配合见醮之日而设市场,交换关于各地市场经济事情(乡情)的情报,进行交易通商。宗教结社的扩展,沿交通运输线进行,显示了宗教结社遍布各地的网络与流通市场经济的网络是重叠的,这并不意味着在宗教结社内商人入会后就发挥作用。但是,客商所雇佣的作为交通运输劳动力的各当地社会的下层农民、无赖民众成了宗教结社的组成人员,是普遍的倾向,关于该大乘教,亦可如此看待。

张保太的法号是“道岸”(《实录》“乾隆十一年八月辛巳”条)。据《实录》“乾隆二十五年八月己亥”条上谕所引的四川总督开泰的上奏,对被检举的川省奸民宋朝伦等进行审讯后了解到,其结社中,以张保太为“道岸”,将在各地布教的教主称作“岸前”。此宋朝伦等结社的岸前,开始是罗文仕,接着孙学海成了岸前,宋朝伦自称“代岸前”。在“岸前”之外,还使用“琉瓶”这一隐语。据各犯的供述,琉瓶与“流平”同音,成都一带平坦,琉瓶的隐语是暗指成都。在该结社中,此外还使用很多隐语。宋的结社干部的支配地区,“被称作东南西北四盘。开泰说宋朝伦等的结社是踵行‘无为教’”(《实录》“乾隆二十五年十一月”条上奏),此“无为教”与乾隆初称张保太的西来教为“白莲邪教”相同,是官宪方面所使用的明末以来被当作法禁对象的“白莲、无为”之名。宋朝伦等邪教事件说明,乾隆初,云、贵的大乘教显示了从邻接的四川重庆地方渗透到四川内部各地的奸民(反清朝)势力中,进而向成都平原一带发展的势头。

311

e

贵州、四川的大乘教系宗教结社中,如上所述,将名为“朱牛八”的人

物作为教首。朱牛八显然是将朱^①姓拆字后以牛八为名。在明末的宗教结社中,实行通过拆字,如“弓长”(张)、“木子”(李)这样的“分姓为号”作教首的假名,朱牛八的名字也可以看出,通过拆字将姓(朱)分开作为牛八这种宗教结社的手法的影响。朱牛八具有通过宗教结社及民众结社中的拆字来获得假名的隐号之义的同时,可以认为,还具有如自清初康熙至雍正的明裔朱三太子事件这样的复明运动的意义。朱三太子事件,是以江苏、浙江沿海地区为主的乡绅、士人、商人阶层以及部分下层民众参加的反清复明运动,在雍正以后溯长江而上,给四川、贵州地区也带来了影响。在接受地区的宗教结社中,有姓朱的朱牛八,这个朱牛八的宗教结社,在清初期除与宗教方面的白莲、无为有交流外,还渗透着江浙沿海地区甚至吴三桂所支配地区的政治的反清复明的民众意识,所以也可推论其已成了支撑政治的反清复明的民众意识的宗教结社。乾隆以后,清初的朱三太子拥立运动,向宗教运动中的牛八运动转化的倾向是大致的情形。乾隆末以后,白莲教中有牛八运动,这个牛八运动可追溯至乾隆初期四川朱牛八的铁船教。

三船教中的瘟船教的教主霖龙曾扬言:“今弥勒佛管制天下,李开花当了皇帝,霖龙成了军师”(《实录》“乾隆十一年七月己未”条),法船教的刘奇“造作逆词,阴谋不轨,实属大逆不道”(同上,“乾隆十一年七月癸亥”条)等等,通过官方的调查记录就可弄清楚。在三船教的宗教运动中,弥勒佛下生信仰和政治上的反体制运动的性质较强,被认为“三船名中虽有三,但其实是一,皆信奉大乘教之邪术”(同上,“乾隆十一年七月丙

① 拆字本来好像是说,或依靠文字学之理将字拆开以为占卜之法,或宴游之时拆字作诗之类(《诸桥辞典》卷五第169页举例)。到了明末前后,拆字作伪装名号的习惯,经常被用于成了法禁对象的宗教结社的教首及教头的名字。宗教结社中实行的靠拆字来起假名隐号的习惯,似乎还是利用了根基在于用在占卜、作诗、宴游中的拆字之做法。在风习中实行的“拆字”、“纸牌”等做法,为其基础,被用在了宗教活动及民众的反体制运动中(小川阳一教授《金瓶梅词话中的酒令》(《中国——社会与文化》第四号,1989年6月))。小川论文就拆字之风习令式进行了解说。从字义上来讲,“拆字”也可以叫做“析字”。但是,后者只是被附带使用,本来是在拆字的成语中表现的东西。当然,其用例很多。

312 午”条)。因而,追溯起来,可以在朱牛八的铁船教中,发现嘉庆教乱时白莲教的政治(反清复明)、社会的传统革命意识。至少,如后所述,可以认为,在乾隆后期,受天地会的影响,在宗教结社中兴起反清复明的“牛八”运动以前,在乾隆二三十年代、宗教结社的牛八运动就已经出现了。不管怎么说,在官方看来,因朱牛八最终也没有被逮捕,所以朱牛八的铁船教是代表了三船教的最强有力的反体制宗教结社。

f

白莲教的刘之协^①,在乾隆五十三年为了统率其徒众,伪称“牛八”之名的人是明室的子孙,说相当于他师父刘松的儿子“四儿”是“弥勒佛转世,保佑牛八”。但是,出现了其教徒中没有叫牛八的现实人物的问题,于是就让王廷章及廷诏之子、十一岁的“双喜儿”当了“牛八”。在刘松、刘之协、宋之清的宗教结社中,白莲教弥勒下生的宗教的革命意识与牛八(朱、明裔)所象征的复明意识结合起来共存。关于乾隆末期白莲教的朱牛八,有与上述不同的其他史料。《实录》“乾隆五十九年八月甲戌”条所引的福康安的上奏中说,湖北的教匪陈金玉说,“现在弥勒佛转世,生在河南无影山的张家,将保佑牛八举兵。所谓牛八,是来自朱字的名字,指朱桃红”;进而写到,该邪教传播遍及“四川、陕西、湖北、河南数省”。位于《实录》“乾隆五十九年八月甲戌及甲申”条等中的上奏文中记载:“牛八又名朱桃红”,“牛八即朱桃红,牛八隐藏了朱姓”,如此,该邪教在“名字及敬咒”中用了许多“大不敬之语”的隐语。《实录》“乾隆五十九年
313 十月壬戌”条上谕中说,牛八掌教、弥勒转世之语,在福宁所搜出的邪经当中有,该邪经始于前明之正德四年。且乾隆二十二年和三十三年在河南、贵州被检举的邪教中,既已有“牛祖、牛八”之名,其乃奸徒所捏造的东西云云。上述史料中所记载的有牛八掌教、弥勒转世之语的邪教始自

^① 铃木中正教授在其著作《清朝中期史研究》(1952年,爱知大学国际问题研究所)第98—99、132页中,引用《剿平三省邪匪方略》卷首“黔徒递煽松清协”之句的夹注中的刘之协传,对“牛八”进行了说明。

正德四年、弥勒佛在河南无影山下生等，是联想到罗祖的五部六册完成刊行在正德四年及罗祖开创无为教的地方是密云卫雾灵（雾灵与无影几乎是音通韵通）山而言的。出现这样的记述，显示了至乾隆末前后无为教与白莲教接触交流的情形。另外，“无影山”之名，出现在明末的宝卷之一《龙华宝经》的“古佛乾坤品第二”等当中。因而，也可以认为，或许信奉龙华经的大乘圆敦教在河南地区就对河南及贵州的宗教结社产生了影响。一般认为，乾隆末前后的白莲教牛八（即“朱”，明裔）意识，或许也有天地会的反清复明意识的影响。有如上述，在当时的史料当中，出现了“朱八是叫朱桃红”、“朱八又名朱桃红”之类的记述。朱桃红之名，与天地会草创时代的传承式人物朱红竹、朱九桃之名相似。也可以认为，教乱勃发前后的白莲教在四川、湖广与天地会有过接触。至少，在牛八复明的意识当中有共通的民众意识，这是很显然的。接着，在上面所提到的史料中有：乾隆二十二年、三十三年宗教结社中，被认为已经有了牛八意识，而且，有这些是河南、贵州的宗教结社的记述，就可以将其作为连接在上述乾隆十一年贵州铁船教首朱牛八和乾隆五十九年白莲教的牛八中间的邪教事件来进行定位。自乾隆十一年至五十九年的乾隆一代所发生的牛八邪教事件，是沿从河南经湖广至贵州路线发生的。上面的乾隆二十二年和三十三年的牛八邪教事件，在实录中并未找到相关的史料。可是，《实录》乾隆二十五年八月己亥、同十一月条中，出现了朱牛八的铁船教系宗教结社的事情，但牛八的名字并未出现。作为乾隆末期白莲教牛八运动的余烬，可举出在嘉庆二十一年前湖广总督孙玉庭（嘉庆二十一年十一月、两江总督）的上奏中能看到的湖北邵元胜等的牛八教（“嘉庆二十一年十二月乙酉”、“二十二年正月己酉”条）。

g

据《实录》“嘉庆二十年七月戊子”条上谕所引的马慧裕的上奏记述，在湖广地区，兴起了戴添幅等倡言“青莲、红莲、白莲教名目”的宗教结社，孙家望听从之，因从事“习教敛钱传咒”的邪教活动而被检举。该宗

教结社,以被认为是“弥勒佛临凡”的“朱元”为教首,以“李朱”为其“教头”。朱元与李、朱二犯,被认为是与在乾隆五十一年爆发的天地会、林爽文叛乱时,被清军逮捕的严烟的供述中出现的天地会开创时的“朱鼎元、李姓人”在名字上有关系。总之,看起来好像与至嘉庆前后在天地会等“会党”、“会匪”当中通行的重要人物^①的名字有关系的人物,被作为青、红、白莲教的“教头”予以记录。这表示宗教结社的“教匪”是与“天地会”等“会匪”相接合的。可以认为,与乾隆末白莲教中的天地会等会匪接触的倾向是进一步发展的。被认为是与该天地会相连接的青莲教,与道光^②、咸丰时湖南的高匪、青莲教的朱九涛、李丹等“会匪”、“教匪”相连接,该会匪是天地会系的民众结社。至乾隆末前后,尽管有大乘教的三船教牛八复明运动等,但宗教结社的性质较强,所谓教匪与会匪的联手尚不明确。教匪与会匪发挥了不同的作用。但是,乾隆末期以后,如上所述,两者交错的倾向变强。我认为,促进这种现象的,是白莲教的活动。

315 如只考虑宗教结社的话,在康熙时代,连接四川、云贵、广东的腹地、华南的带状地区和华北、华中长江地区,成立了明末清初各地的宗教结社。这些宗教结社,以连接这些地区的农民、民众相互移住、交流的路线为基础,发生了宗教结社相互竞争的现象,尤其是白莲教向湖广地区渗透的结果,已经接受了与白莲教有接触的云贵的西来大乘教扩展影响的湖广、贵州的宗教结社,与白莲教竞争,以“青莲”、“红莲”之名,加强宗教结社活动。关于太平天国以前的道光青莲教,发表了许多^③的研究。其中,关于宗教结社的内容及与会匪的关系,浅井纪教授的研究最为详尽。

323 ① 作为天地会、三合会系会党人物的姓,常见“朱”字及“李朱”。例如,“李朱”的姓名,在萧一山教授《近代秘密社会史料》卷一“天地会之旗”中,有“结万李朱”的词句。

② 市古宙三教授:《朱九涛考》(《东方学》第三辑,昭和二十七年一月)。

③ 市古宙三教授《朱九涛考》(收载前引)、小島晋治教授《太平天国与农民、中之一》(《史潮》九六,昭和四十一年八月)、浅井纪教授《关于道光青莲教案》(《东海史学》一一,1976年)、野口铁郎教授《清末江西的红白黄教》(前引)。这些教授的论考,探讨的是道光以后的青莲教、一部分的红莲教。没有涉及与嘉庆以前的宗教结社的关联。

关于其与青莲教成立以前(嘉庆以前)的云南、贵州、四川的大乘教三船教的连接,通过本稿已弄清了。据说青莲教的最高位阶以顶航之名称呼,是从青莲教拥有“法船”的别名而来。其“法船”之名,显然是前面所说的大乘教三船之一。

始自乾隆末的嘉庆教乱期的白莲教及前面所说的大乘教系结社,在与天地会系教匪进行接触的同时,还和作为四川会匪基础的唱噜集团进行了接触。这样,到了始自道光末的太平天国时期,出现了白莲、大乘系宗教结社“教匪”和哥老会系会匪的接触重叠化的现象。会匪、会党中,有和天地会系一起,与天地会互相竞争的唱噜会^①匪及哥老会匪。这个时代,哥老会组织急速地向四川、湖广进而两江扩展。到咸丰、同治,长江中游的教匪,在上述嘉庆期与白莲互相竞争而兴起的青莲、红莲当中,尤其是红莲教系的宗教结社,在红白黄教^②的名义之下,主要在湖南、江西的长江流域活动。与教匪红白黄教关系最紧密的会匪是哥老会。不过,虽然同为红白黄教,江西南部的红白黄教却与天地、三点会系会匪之间的关系密切。江西南部是从粤东客家地区、经江西南部、湖南往贵州、四川的交通运输、人口移动路线的要地,是粤东客家地区的天地会西进的重要据点,所以与该地区的宗教结社运动接触过的会匪就变成天地会系的了。³¹⁶

h

一般认为,在从清朝中期的白莲教、西来、大乘教系各地的宗教结社运动现象中可看出的教匪和会匪的关系中,能否看到近代化的条件是个问题。但是,在那一时期的会匪势力发展的基础上,农民、民众组织的主体的经济社会力量的提高在某种程度上,是很明显的。因为在接下来的

① 拙著《中国民众和秘密结社》(吉川弘文馆刊)、拙著《中国帮会史之研究 红帮篇》中,就唱噜与哥老会之间的关系进行了详细论述。

② 野口铁郎教授《清末江西的红白黄教》(前引)及《红莲教和哥老会》(《东洋史研究》四二—三,昭和五十八年十二月)。

清末太平天国时急速扩展的哥老会^①的基础上,可以看到支撑近代化的中、小农民的农商兼营组织,即小农商人的经济体,从未富、奸富的巨商中独立出来的所谓“单帮”经济组织的产生(参见《中国帮会史之研究 红帮篇》)。通过哥老会的农民民众组织和宗教结社之间的接触,可以看出会匪和教匪之间的相互影响。道光期以后的会匪组织的发展有依靠同白莲教运动互相竞争的地方。与此相同,似可认为,哥老会的农民民众组织的影响波及到了宗教结社中。其结果,我认为,在太平天国时期以后的宗教结社运动中,亦被认可拥有主体性、进步性的内容。

太平天国是清末最具有中国近代化意识的“农民”宗教的政治、社会的革命运动。但是,在其宗教的一面上,是与嘉庆教乱期以后各地的宗教结社对立的。并且,在其政治、社会的层面上,清朝的政治体制当然是与天地会、哥老会等会党组织对立的。太平天国军进入湖南之后,遭到了当地的教匪、会匪势力的抵抗。进而随着其向长江流域的进攻,遭到了以通过嘉庆教乱时期与白莲教抗争,或是相互竞争而加固了其组织的哥老会^②及哥老会的武装集团为核心的“乡勇”部队的彻底打击。因为相对于太平天国是以农民本业社会的近代化为目标,会党尤其是哥老会是带有近代化性质的本末兼营体制的农民、民众的帮会。

^{①②} 参见拙著《中国民众与秘密结社》、《中国帮会史之研究 红帮篇》。



第九章 波及江户时代日本文化的中国善书的影响与流通³²⁵

附 冲绳、朝鲜、东南亚

一 前言

《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》、《关圣帝君觉世真经》三种善书，在清代后期，作为“三圣经”在中国的庶民社会中流通。三圣经之首的《感应篇》是在南宋初由下级读书人创作的，被南宋时代的儒学者真德秀评价为“道家傲世之书”。明末，以善书文化的代表者袁了凡^①为中心的王学左派的新儒学者，在善书的创作及流通中发挥了作用，但朱子学派和道家及佛教人士在善书的创作上都作了贡献，清初儒学者对善书文化的兴隆作出了贡献。明末由儒、道兼修家创作了《阴骘文》，清初从儒、佛、道合一的文化中创作了《关圣帝君觉世真经》^②，清中期以后，创作了《关帝桃园明圣经》。从清代康熙末前后，出现了善书集成的动向，完成了《同善录》、《敬信录》等的编辑。而且，以三圣经为首，作为这些善书及善书关系文件、善书文件集成的《同善录》、《敬信录》（内阁文库藏）也被

^① 参见拙著《增补中国善书之研究 上》第四章。

^② 参见本书第六章。

带到了江户时代的日本,给日本文化以影响。

326 与善书一起,还编刊了作为教训、劝善书的嘉言集。宋、元的嘉言集是从儒学的经书、文献中采集的嘉言,到了明代,尤其是到了明中期以后,创作了从三教的经书、文献中收集的嘉言宝训集,并流通。其代表性作品,是创作于明初的、明中期以后广为流行的《明心宝鉴》。《明心宝鉴》^①在明初期还被带到了朝鲜,明末在江南社会中流行的《明心宝鉴》被带到了日本,并刊行了日本版。

二 中国文化向中世、近世日本的传输——以善书为主

(一)

善书在宋代以后的庶民社会的发展及政治与儒学和三教合一文化的发展、变化之下创作、流通。因而,在理解善书传入日本与日本的接受时,有必要在理解了儒学尤其是自宋代延及明末所开展的朱子学及陆王学、接着是三教合一的佛教(道教)文化向日本的传播与影响之后进行思考。

从道学、性理学的立场来看宋学的话,宋学的中心就成了程朱学、朱子学,但若从实践哲学的立场来看,王安石及陆象山的学问是重要的。在日本,镰仓、室町时代以来,以诗文之学为中心,宋学传入。出于日本的政治、社会的诸条件,在室町时代,虽也有在政治上体现于足利义满身上的那种对朝贡式的儒学文化的接受,但在知识分子当中,以儒学的理论哲学为中心,程朱学却开始为日本所接受。北宋的“周礼”学者王安石是北宋儒学者的实践派的代表,他推行新法,与程朱学派的旧法党对立。王安石的实践派宋学,在中国不太被重视,但在日本^②却给室町末期的临

^① 参见本书上卷第456页注①。

^② 参见东一夫博士《日本中、近世的王安石研究》(昭和六十二年九月,风间书房)。

济禅僧一休以影响,到了江户时代,在其末期,给18世纪末至19世纪初的经济学者海保青陵的学问以很大的影响,进而给安艺的赖山阳的儒学、史学以影响。并且,还接受了自南宋至明的庶民文化。镰仓时代,伴随着南宋僧人的来日,《中庸章句》等朱子的新注被介绍到日本;镰仓末,由禅僧玄慧给廷臣讲授朱子学,建武中兴时,主要是司马光的《资治通鉴》中所倡导的(温公)名分论给北畠亲房的《神皇正统记》带来了影响。另外,阅读朱子的《通鉴纲目》,好像是从桃山、江户初期开始的(惺窝、罗山等)。在博士家,在南北朝时代,接受了禅僧的朱子学影响,也开始用经书的新注,在禅家、博士家,都在修习宋学、程朱学。镰仓时代就不用说了,室町时代也是如此,其前半期禅僧的宋学方针是禅主儒从,而且其儒学是以程朱学的道统确立以前的宋学为主。四书的种种经书,主要是借助古注研读。可以说,到借助朱子的新注的经书之学被重视,是从15世纪初前后开始,在应仁之乱以后变得兴盛,到室町末期固定了下来。汉籍的读法即训点、送假名的方法也是与宋学、程朱学的汉籍的读解的进步一起开展的,在庆长、元和前后,后世的训点、送假名的方式固定了下来。^① 以因文禄、庆长之役而使朝鲜优秀的文化、技术尤其是活字印刷术传入为契机,日本的印刷文化高涨。这样一来,庆长、元和以后,从中国、朝鲜带来的汉籍在日本被翻刻、复刻,被译成日文,中国文化的种种要素通过汉籍,被日本文化而且被幕藩体制下的儒官、儒医、町人、庶民阶层加以日本化后予以接受。那时,所传入的几乎所有的汉籍自室町末期以来,被注上逐渐定型、固定下来的训点、送假名,以日本人易于接受的形式加以刊刻,或翻译成日语之后进行流通。儒学的经书、文集就不用说了,体现庶民文化的日用类书、善书、小说等也注上训点、送假名进行刊刻,译成日语、加以改编后刊刻流通。

^① 参见足利衍述《镰仓室町时代之儒教》(昭和七年刊),第十三章训点。另外,本论文中关于室町时代儒学的概观,是以本书所专门刊载的材料及芳贺幸四郎博士的看法为参考进行的论述。

上面所概说的室町时代末期的日本文化对朱子学的接受,是对由南宋时朱子所集成的朱子学的理解。室町时代相当于中国的明代,一般认为接受了明代变化了的朱子学也可以,但实际情况并非如此。室町末期,与宋代的朱子学一起,体现庶民文化的日用类书等元代的東西由南宋传入。进入明代之后的、变化了的朱子学及阳明学勃兴以后的新儒学的各学派、进而是明末的革新佛教的祇宏等四大师佛家(道家)的文化传入稍晚一些,桃山时代过后,自庆长、元和开始,在江户时代前半期被接受。

(二)

一般认为,《太上感应篇》作为汉籍文献,是17世纪初传入的。日本的内阁文库中有数本《太上感应篇经传》,《内阁文库汉籍分类目录》中就其中的一本记载:“宽永、正保间”刊,“古活字版”。内阁文库藏书继承了也应该说是德川家康以来的江户幕府中央图书馆的藏书,其中还包含了来自诸大名的献纳本。古活字版《感应篇经传》来自丰后(大分县)佐伯藩主毛利高标的佐伯文库。毛利高标是佐伯藩第八代藩主,据说他奖励藩校研究学问,致力于充实天明元年(1781年)创设的佐伯文库的藏书,收集了经、史、诗文、佛典、医书、天文等汉籍及兰书(指荷兰语的书籍——译者注)等8万册。该佐伯文库藏书中,约有2万册是高标的孙子第十代藩主高翰献给幕府的。古活字版《感应篇经传》是他所献书中的一本。此古活字版《感应篇经传》虽被认为只在一部分藩主及学者中流通,但在18世纪后半期,由于当时热心于学问文化的藩主毛利高标从京阪、博多等处广泛收集原本及翻刻的汉籍,其中就有这本书。在佐伯文库中的古活字版《感应篇》的原本中,附有万历壬寅年(万历三十年, 1602)的序,因此可知是在中国付梓之后的20—30年后传入日本的,是在从桃山时代至江户幕府的锁国期间在长崎进行南蛮贸易的时代传入的。内阁文库中,在古活字版之外,还有万历三十二年序刊本和只记载

明刊的同名《太上感应篇》。万历三十二年序刊本是红叶山文库本,此外还有林罗山本。这两本和古活字本一样,都是在长崎进行南蛮贸易的时代传入日本的。属于明末朱子学派的颜茂猷的《迪吉录》(崇祯四年,林钗叙)及陈智锡的《劝戒全书》(崇祯十四年,1641年,陈智锡小引)是代表性的大型善书,这些是在1640年代前半期即南蛮贸易时代过后、锁国以后的长崎贸易时代之初传入的。中江藤树(1608—1648年)在其著作中翻译引用了《迪吉录》和《劝戒全书》。藤树的弟子渊冈山(1617—1686年)读过的感应篇,大概就是其师藤树读过的《劝戒全书》所收的感应篇。《劝戒全书》是集成了《感应篇》、《功过格》、《宝训集》、《延龄方》等明末推行的善书、嘉言宝训集等善书的丛书,是从明末至清代由许多善书编成的丛书中最初的一套。另外,会津的藤树学秉承渊冈山的教诲,对感应篇和《孝经》一样加以重视。感应篇除被收录在善书丛书中外,其内容中的一部分,还被刊载、引用在元、明的日用类书及嘉言宝训集当中,因此为读书人所知。前者最早的事例,是元代的《居家必用事类全集》,后者即嘉言宝训集所引用的事例中最早广泛流通的,是明末16世纪的《明心宝鉴》。《居家必用事类全集》是附有嘉靖三十九年(1560年)田汝成叙的明版传到了日本。这个明版大概是在刊行之后大约是16世纪末至17世纪初在长崎进行南蛮贸易时代的前半期,经由博多、平户、长崎等港口传到日本的。同时,还传来了《君臣故事》等故事类。江户时代初,此《居家必用事类全集》似乎广为知识分子阅读,宽文十三年(1673年)的复刻本大量流通。在该书的癸集《谨身项》中,引用了《太上感应篇》等劝善之330书。《明心宝鉴》是儒家性质很强的宝鉴(教训书),是与佛家(道教)性质很强的宝卷(经卷)相对照的书籍。宝卷始自宋元时代,明末以后与新兴的民众的宗教结社的活跃一起,被大量创作、流通。宝鉴(明末以后)和宝卷作为与善书相类似的书籍,都可以看作是体现三教合一的庶民文化的文献。宝鉴是儒家的教训嘉言集庶民化的作品。教训嘉言集有许多在宋、元时代从儒家文献中引用集成的内容。明初,创作了也包含有来

自道家、佛家文献引用文的嘉言宝训集《明心宝鉴》。此《明心宝鉴》在日本流通的是宽永辛未年(宽永八年,1631)中野道伴刊本。道伴本^①的原本,是明万历时代在中国江南流通的版本。道伴本流通前后,小濂甫庵道喜“辑录”的叫作《明意宝鉴》的书以古活字版刊行。此书最初的三编采自《明心宝鉴》。同为小濂甫庵^②编辑的《政要抄》(庆长前后刊)当中,据说从《明心宝鉴》中引用了十数条。林罗山编著的《童蒙抄》一书,据说是模仿《明心宝鉴》编辑的,也应该称为日本制《明心宝鉴》。甫庵在书名中用了明代化的成语,以小濂为首的当时的文人学者阅读《大学》,从其中提倡的修身的基本在于“正心”、“诚意”中获得启发,甫庵替换明心,给其所辑录的书起名《明意宝鉴》。此外,小濂还编著有《童蒙先习》(庆长十七年跋,宽永前后刊)。小濂是丰臣秀次的侍医,对学问、文化也很关心。中国的儒学文化在室町时代以后,被儒僧、儒医带到了日本,小濂甫庵是这类儒医中的一位,是欲在自室町末期开始的近世化发展的过程中发挥儒医的新作用之人。甫庵对中国明朝的各学派、三教合一归儒文化传入日本所作出的贡献具有深远的意义。因为《明意宝鉴》、《政要抄》及小濂的《童蒙先习》编刊于庆长末前后,所以《明心宝鉴》是在1610年前后之前、以长崎而论就是南蛮贸易时代的前期传入的。《明心宝鉴》为学者文人所爱读,17世纪60年代所创作的浅井了意的《浮世物语》中,还与《迪吉录》等一起加以引用。

(三)

在谈及与善书关系较深的王学左派系的新儒学之前,我们对江户时代初期传入日本的阳明学进行一览。中江藤树被称作是日本阳明学之

① 关于《明心宝鉴》的日本刊本,参见内田晶子氏的《关于〈明心宝鉴〉的流通》(第二回中国域外汉籍国际学术会议)。

② 《假名草子集》(日本古典文学大系)的前田金五郎氏解说。拙稿《中国善书在江户前期日本的流通》(《东方宗教》第二六号,1965—10,本章第三节。)

祖,据说他学问的发端,是在 11 岁的时候读到了《大学》的“自天子以至庶人,壹是皆以修身为本”时很受感动,于是立志迈向圣贤之道。《大学》中的这句话,被认为是在战国时代与诸子百家尤其是道家、法家和儒家接触之后插进去的句子。阳明学较之朱子学,是加深了庶民对圣人之学的体认、实践的新儒学。一般认为,在江户时代的中江藤树所处的家族社会的环境之下,《大学》中的这句话给藤树的刺激,促使他向阳明学倾斜。据说藤树 33 岁的时候(宽永十七年,1640)得到《王龙溪语录》后,他的阳明学迅速发展,进而在 37 岁之时(正保元年,1644)求得《阳明全书》,其学大为进步。^①他最初是从朱子学系的文献中学习新儒学,后来向阳明学倾斜。而且,还读了明末钟人杰所撰的《性理会通》(七十卷,续编四十二卷)等带有明末新儒学的庶民内容的书籍。《性理会通》据《四库提要》卷九六子部·儒家类存目二的说明,“是书成于崇祯甲戌(崇祯七年,1634),即《性理大全》而增明人说,袁宏道、陈继儒皆跻诸理学儒先之列,即其去取可知矣”。因为是汇集了明末庶民的性理学说的著作,体现了三教合一的宗教哲学,结果就产生了从其中所提倡的太乙神(太乙天尊)信仰向太上信仰的感应篇的连接。似可认为,藤树自己虽不看感应篇,但在其思想中,有门下出现如渊冈山这样的重视感应篇之人的素养。江户初期中江藤树的阳明学,是来自王守仁的著作、文集及所谓的王学右派的资料(《王龙溪语录》另当别论)的学问,而且是还参照了由批判王学的朱子学系学者(编著的)文献的学问,来自王学左派系盛时文献的影响较少。从善书方面来讲,接受了《太上感应篇》、《明心宝鉴》和明末朱子学系学者所编著的善书的影响,来自代表明末善书极盛期的善书的影响较少。藤树的“鉴草”,是他 40 岁时(正保四年,1647)刊行的,在此以前,他想要修改在其思想的重点由朱子学向阳明学转变的过渡期所写的《翁问答》,最终为了“女中方之劝诫”,才刊行了这本《鉴草》。就连

332

① 《日本的阳明学》上(阳明学大系第八卷)收,柳町达也教授解说“中江藤树”。

399

这本《鉴草》也引用了许多来自明末的非阳明学的颜茂猷所著善书《迪吉录》中的材料,从其没有使用当时传入的感应篇关系的善恶报应故事来看,可以认为他没有看感应篇解释的善书。藤树学派另当别论,江户初期的学者,以藤原惺窝(1561—1619年)、林罗山(1583—1657年)为首的众多的学者,阅读了阳明学文献。惺窝^①读了《阳明文录》,显示了对陆王之学的关心,进而接受了王学左派系林兆恩的思想。关于林兆恩,在本书上卷第三章中进行了详细的论述,在中国被朱子学派视作异端的“林子”,在日本被接受了。惺窝^②在《大学》的解释中,在依从朱子新注的同时,还接受了明末新儒学学派之说,采用了与朱子不同的林兆恩的观点。林兆恩思想的特征,是其宗教的实践(三教先生联系文社的宗教结社、作为善书实践的场所)的一面同其儒学的理论(哲学)的一面都很强。惺窝似乎接受了其前者,这也体现在他谈及了艮背心法。罗山也读了《传习录》^③,了解了“古本大学”及“良知”^④说。不过,他和惺窝不同,他重视朱子,对陆王持批判态度。惺窝和罗山都读了站在朱子学的立场批判了阳明学的明陈建的《学蔀通辨》^⑤。像罗山这样对阳明学持批判态度的学者的多数,都读了这部《学蔀通辨》。看起来该书被广泛阅读,宽文三年(1663)该书的翻刻本广为流通。罗山读了这本书的原本,亲自抄写了该书的“续编三卷”并进行了补充。在与本书同种的书中,有詹陵的《异端弁正》,此书也是罗山抄写后加到了藏书中。虽然江户幕府的儒官林家视朱子学为正统,但在惺窝、罗山的时代,朝鲜的朱子学者羌沆被抓来到日本,传来了李退溪之学等朝鲜的朱子学,这也形成了刺激。惺窝和罗山都会见了羌沆。如上所述,惺窝和罗山虽都了解阳明自身的思想,但他们好像还都没做到像藤树那样读阳明的高足王畿的《王龙溪语录》,当

① 《日本的朱子学》(下)(朱子学大系第十三卷)收,第110页。

② 《藤原惺窝、林罗山》(日本思想大系二八)收,金谷治博士解说,第450页。

③ 林罗山:《三德抄》(上)(《藤原惺窝、林罗山》收)。

④ 《日本的朱子学》(下)(朱子学大系第十三卷)第197页。

⑤ 《内閣文库创立一百周年纪念内閣文库贵重书展》解说,第34页。

然也没看过王龙溪的弟子袁黄(了凡)善书方面的文献。

(四)

从室町末期至江户时代初期,即从以室町末期的堺、博多等港口为代表进行的对外贸易,渐渐地变成了以平户、长崎等为窗口时的在长崎进行的南蛮贸易时代,至江户幕府锁国后只与中国、荷兰进行贸易的长崎贸易时代的初期(1640年代前半期),从中国带来的汉籍是日用类书等通俗文献及明末以前的儒学文献,具体来讲,就是有关朱子学派和王学左派的汉籍、王学左派的袁黄的历史书、三教合一的佛教革新派领头的株宏的文集及其善书(功过格)的《自知录》等。明末儒学中的王学左派、“经世致用”之学、古文词学派、三教合一的佛教革新派等汉籍,到1640年代前半期之前,相对地传入较晚(即使在1640年代之前有传入的,也不太引人注目),真正接受这些书籍,好像是从元亨、元禄前后开始的。从
334
隐元来日(1654)、朱舜水来日(1659)前后开始,经清的迁界令(1661)到展海令(1684,贞享元年)之间心越的亡命,似乎从展海令发布之后进入了真正开始的时期。若就善书而言,在第一阶段即1640年代前半期之前,《太上感应篇》和嘉言宝训集的代表《明心宝鉴》、由明末新儒学的朱子学派编写的善书及株宏的《自知录》等传入日本并被接受。在第二阶段,袁黄的《阴鹭录》和以功过格为首的王学左派及其他学者的善书、功过格等,与革新佛教的方册藏经及禅僧的文集等一起被带到了日本,并被接受。^①据说方册藏经是隐元来日的时候带来的,借助隐元等人带来的方册藏(嘉兴藏)而刊行了黄檗版(铁眼版)。不管怎么说,有关方册的记录,在隐元来日之

① 大庭修:《江户时代接受中国文化之研究》(1984年6月,同朋舍出版),第422—425页。

享保以后,被带到日本的中国藏经,是方册藏经(嘉兴经),此事为“斋来书目”、“持渡藏经目录”所论述。但是在本书中,关于以普宁寺为中心的江户时代初期的藏经开板与中期以后的方册藏经中心的藏经开板之间的关系及在中期以后有南藏传来之事(野泽佳美氏《关于山口县快友寺所藏的时代南藏——江户时代传入的大藏经》),没有涉及。

前没有发现。江户初期藏经的开版,是以宋版藏经、元末的普宁寺版藏经和高丽版藏经为基础。此即有名的天海版(宽永寺版)藏经。南禅寺^①所藏的藏经也是来自这三种版本。单从时代来看,江户初期、宽永前后,因为方册藏经开版尚未完竣,所以没有被带来。因而,当时日本的藏经开版不得不上述普宁寺版为主。当然,受天海版中使用元藏的刺激,促使方册在隐元时期被传入,是很明确的事。

明末革新佛教最早的代表人物是祿宏,祿宏之外的真可、德清、智旭等的关系文献好像是在上述的第二阶段被带到日本的。祿宏的文集《竹窗随笔》、《二笔》、《三笔》,于承应二年(1653)被翻刻。而且,祿宏辑著的功过格《自知录》于万治三年(1660)被翻刻。《自知录》的自序是“万历三十二年(1604)”,《竹窗随笔》附有崇祯十年(1637)的识语。这些在上述的第一阶段被带来。明末善书运动的代表人物袁黄著作中的大部大册的《历史纲鉴补》,于宽文三年(1663)被翻刻。一般认为,祿宏的著作及袁黄的历史书皆是在上述的第一阶段被带来的。在此先就善书的《自知录》万治本予以考察。

在日本广泛流布的《自知录》是元禄十四年的翻刻本。此前有万治本,该万治本是已故的吉冈义丰教授所收藏的。关于万治本的介绍及照片印刷版收录在该博士编著的《道教与佛教》第二号中。吉冈博士比较研究了万治本和元禄本认为:万治本更接近祿宏的原本,元禄本是增补过的。但我还将其与江户初期日本人对汉籍的接受方式(或省略或部分地加以接受,译成日文的多是改编后加以接受)放在一起考虑,认为万治本内容多少有些省略、体裁有被改变的地方,与此相比,元禄本几乎是忠实地翻刻了原本。

元禄版《自知录》是袁黄《阴鹭录》的合刻本。在元禄版《自知录》卷末的沙门忍澄“元禄辛巳”(十四年,1701)年记所附的“合刻阴鹭自知二

^① 辻森要修:《南禅大藏经跋文搜录》(1)一(9)(《佛典研究》一一二、三、五一九,二一十、十四)。

录跋”中,论述如下:

未见太微仙君功过格,又未闻有震旦僧儒盛行功过格者,故难尝见云栖《自知录》,非不信焉,而未及行焉。后偶读独庵《善哉宝训》载积德立命学,如知《自知录》之不可不行,因自思立命一篇盖袁氏已验之灵训而亦能令人信受《自知录》之宝卷也。……然而不知此篇出自何书,求之不得,一日过狮子林,问湛老和尚,忻然语余曰:“立命之学,具出于袁氏《阴鹭录》也。”袁氏豁开儒释一贯之眼目……特录自验者,乃告之子以传于天下后世者也。……是以支那僧儒竟刻阴鹭自知二录,家喻户晓,故三尺孺子亦能知之,尝闻日本未有此举……由是昔作之序(独湛袁了凡先生阴鹭录序、合刻本阴鹭录卷首引),而欲刊布而未果焉。出之与余看,先见龙华道人二篇合刻引(元禄十四年版合刻本阴鹭录收)……细读全篇喜不自胜,益信人间不可无此一录矣。遂强病点之舍资刊行。……(以上括号内为酒井所加)

忍澄的合刻二录跋,是了解作为善书教诲实践书的功过格(主要是明末的功过格)为日本所接受过程的重要资料。即在元禄前后以前的日本,不知道有名为《太微仙君功过格》的书籍,当然也没听说过在中国的佛教、儒学界盛行功过格之事。云栖袞宏的《自知录》已被带到日本(有如上述,已翻刻了万治本《自知录》),虽然曾见过云栖《自知录》,并不是不信其教诲,但在实践上却没有重视。不过,及至日后见到《独庵善哉宝训》中所引用集录的“积德立命学”(袁黄的《立命篇》),才知道此前不太重视的《自知录》在积德实践上是很重要的功过格。名为《善哉宝训》的文献,如上述的《明心宝鉴》,是在三教合一的文化中创作的嘉言宝训集之一,为佛儒一贯之士所披阅。忍澄由于不清楚宝训引用的积德立命之书的出典,去问黄檗山万福寺的第四代住持独湛(1628—1706年,福建兴化府人,随同隐元于承应三年来到长崎,天和二年即1682年,继席第四

代住持),始知《立命篇》出自袁氏(袁了凡、袁黄)的《阴鹭录》中。其时,独湛认为,袁黄是儒释一贯之士,给记录自己积善(功)立命“自验”的书起名《阴鹭录》,是想将其作为为了子孙及天下后世的警世宝训。为此,中国的三教合一的僧儒,将株宏的《自知录》和袁氏的《阴鹭录》合在一起,竞相刻印。这些善书在中国的民间百姓中广泛流通,但在日本这二录合刻还没有流通^①,因此独湛打算刊布二录合刻,就写了此序(独湛“袁了凡先生阴鹭录序”收录在元禄十四年版合刻本《阴鹭录》中)。但是还
 337 未及刊行,他对忍澄说了此事。忍澄接手此事,抱病给《阴鹭录》原本添加训点(《自知录》采用已刊行书籍的训点,或补充省略的部分,又或忍澄给合刻添加训点,是其中的一种),然后捐资刊行的是元禄本阴鹭“(前)”、自知“(后)”二录。所谓捐资,同二录一起有“元禄十四年一月十八日洛东狮子谷升莲社识”的刊记,因此可知组织了叫做升莲社的以忍澄为中心的佛教结社,由此组织予以刊行。作为元禄二录合刻本流通的结果,受《自知录》的影响,宝永五年(1708)出版了日本化的善书之一《积善草吟》^②(后述)。袁黄的阴鹭录功过格,还受了黄檗山第八代悦峰的影响,所以为获生徂来所注目(后述)。并且,安永时出版的《和语阴鹭录》,是袁黄《阴鹭录》内容的大部分日译日文解读本。另外,关于获生徂来,应该注意他受吉宗之命,给明末清初推行的与出于官僚、儒家立场的善书具有相同意义的《六谕衍义》添加训点,作为官版予以出版。以此书为基础,出版了室鸠巢的日译《六谕衍义大意》,大为流通。

以袁黄为中心的明末三教归儒文化运动(明末的善书创作和流通)的影响波及日本,明末的新文化、新学问为日本所接受,应该认为是在上述的第二阶段即贞享、元禄以后才真正开始的。因而,与明末三教归儒

① 吉冈博士在万治本介绍论文的“凡例”中,引用了忍澄的“合刻阴鹭自知二录跋”的记述:“在中国,三尺之孺子亦知晓此书(指《自知录》),但在日本却尚未刊刻。”所谓“尚未刊刻”,因为忍澄说过阴鹭自知合刻的事情,所以他不是说《自知录》尚未刊行,这从本文前引之跋文来看是很明显的。

② 吉冈义丰博士:《近世日本对道教思想的接受》(《宗教文化》九,1952)。

文化运动相关联的明末新学问各派为日本所接受,同样也是在第二阶段才真正开始的。以袁黄的善书为首,阳明左派学者的文献著作及明末的各功过格和新作善书《阴鹭文》及三教先生林兆恩的实践的宗教的三教归儒(道教、儒学中心)的方面等,为日本文化所接受。林兆恩^①是接近王学左派中泰州学派的道教色彩浓郁的三教归儒宗孔说的实践学者。林兆恩的影响,如上所述,已见于惺窝。另外,内阁文库藏《林子》数本中有林罗山本,罗山为朱子学所倾倒虽也在读了《林子》之后,却与惺窝不同,他认为应该将被朱子学派作为异端批判的林兆恩排除。《林子》作为汉籍,是在上述的第一阶段传入的,如上所述,林氏的理论哲学方面虽影响了惺窝,但包括作为林^②子特长的实践的一面真正对日本文化产生影响,是在第二阶段的元禄以后了。

(五)

在阴鹭、自知二录被合刻的元禄十四年前后之前,作为带训点的复刻版,刊行了如下的《太上感应篇》的倭(指日本——译者注)俗解和清初的笺注图说本。

(1) 延宝八年(1680)南部草寿稿《太上感应篇俗解》

(2) 元禄乙亥(八年,1695)丹水子序的《太上感应篇》

(3) 元禄八年乙亥“书林、中野小左右卫门、中野宗左右卫门”跋的《太上感应篇笺注引经图说》

(4) 元禄十二年(1699)序、宝永元年(1704)开版的《太上感应篇和解》

(1)是宽文十二年从京都来到长崎的儒者南部草寿在长崎滞留期间,有长崎人拿着这本书来问询日语解释,于是草寿就作了俗解,于延宝八年由大阪的书林河内屋刊行。《感应篇》本文被草寿加上了训点、送假

① 拙著《增补中国善书之研究 上》第三章“八、林兆恩的三教思想”。

② 拙稿《中国善书在江户前期的流通》(《东方宗教》第二六号,1965—10,本章第三节)。

名。注解部分全篇都用日文书写,其中所采用的灵验事例,不只是中国的,还吸收了日本的,给本文加上解释后,作了俗译部分。此书的汉籍原本是在迁界令(1661)实施以前,由唐船带到长崎的,是借助感应篇日译予以接受的早期作品。

339 (2)是《太上感应篇经》本文带训点、送假名,没有灵验事例。衍义是万历丙子(万历四年,1576)的跋文,所以是明末刊本的原本。本书序(元禄乙亥、八年)的作者叫“洛丹水子”,因为阳刻印是“富润”,所以是“名古屋丹水”。^①名古屋丹水是京都(洛)人,名玄医,字富润,号丹水子,歿于元禄九年(69岁),所以此序是其去世前一年所作。丹水子是所谓的儒医的代表性学者,关于中国医学的著作也很多,还有养生、本草之学的著作。儒学中通晓易,也通老庄、佛学。这篇感应篇序文也是从医方、养生的角度来论述的。当时,如上所述,在17世纪初,《太上感应篇经传》已被带来,基于此刊行了古活字版的感应篇。丹水子在序中说,此篇注的验证事例中,君子不语的“怪”事很多,这都不足为信。不过,由于此篇本文中所说是若守其教则可为君子的内容,为了让童子诵读,所以予以刊行。因而,本书只是感应篇本文。

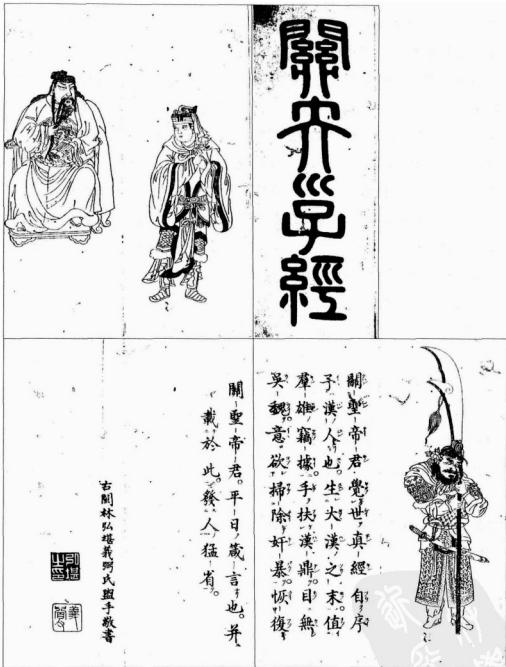
(3)的原本,是现存的《太上感应篇图说》最早的版本之一,是清初版。照原本进行复刻,给本文、笺注、引经、图说都加上了训点、送假名。在本书的卷头,有“传曹洞正宗第三十三世鼓山道霈”的序。道霈(万历四十三年十一月二日生,1616—1702年)于顺治十五年(1658)在鼓山嗣师开堂,因此写序的年代是从1658年至其后的十数年间。可以认为,在此期间,本书在中国开版。另外,通过本书可了解善书为明末清初的曹洞宗所理解,也成了善书在儒者和僧(儒、佛合一)为中心的民间的文社的宗教结社中推行的一个事例。康熙十六年(1677)亡命日本的兴传心越同样属于曹洞宗法统,所以也许是心越来日的时候,带来了此感应篇图说的原本。

^① 参见诸桥辙次《大汉和辞典》卷二,第836页。

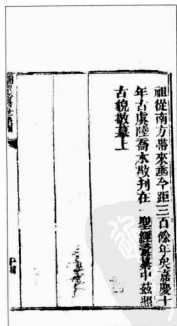
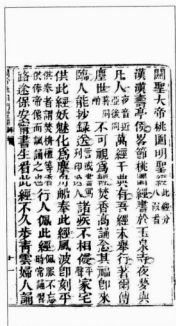
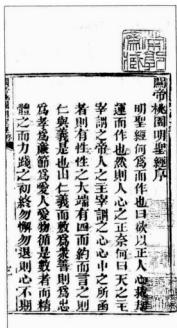
(4)是从(3)的本文及给笺注的主要部分加上其他的善书例如《阴鹭文》(灵验记中关于梓潼帝君的记述)等中补充材料,将其注证事例的全文进行日文解读。已述的宽永、正保年间刊“古活字版”《太上感应篇》及上面所列的(1)一(4)的《太上感应篇》俗解、日文解读等,将在后面归纳起来详细论述。感应篇在享保以后也出版了后述的长崎版及以享保三年的《太上感应篇谚注》为首的多种,文政前后与石门心学结合,出版了《和语(指日语,下同——译者注)太上感应篇》。另外,据说上述的心越^①给水户的祇园寺传来了《关帝觉世经》,所以在关帝信仰中清初创作的善书觉世经,在佛家中与曹洞宗的关系可能较深。水户祇园寺的觉世经好像毁于战火(第二次世界大战),汉籍就不用说了,连版材都烧掉了,现已丢失。《关帝觉世经》有由享保戊戌年(享保三年,1718)归化的中国人带来的长崎版^②折本《关夫子经》(《关圣帝君觉世真经》,参见下面的图版)及《译语觉世经》,这可能是日本现存的当中最早的了。并且,大江匡弼叙、宽政三年出版的《关帝灵应篇》,是觉世经和日本的神道、阴阳道相结合而创作的作品。另外,《关圣帝君觉世真经》还制作了宽政三年的石刻(宽政三年马场秋水书、藤原宜广画,大正大学枣溪文库藏)。与长崎版觉世经在同一年,刊行了长崎版折本《太上感应灵篇》及《译语感应篇》。并且,在长崎版折本感应篇、觉世经中,“唐音”被注上了假名,成了研究江户时代唐音的资料。关帝信仰关系的善书中,在清初的《关帝觉世经》之外,还在清末创作了《关帝桃园明圣经》(参见下面的图版)。这些大概在明治时代初前后被带到了日本。富冈铁斋在中国刻本上笔书了赞的,为大正大学枣溪文库所收藏。

① 妻木直良:《日本の道教思想》(《龙谷学报》三〇六、三〇八,1933—6、1934—2)。妻木教授认为,祇园寺开山鼻祖心越的《觉世真经》初版,是在延宝天和前后;享保十五年八月的再刊本,战前被保存在祇园寺。

② 县立长崎图书馆藏。我也保管着中山久四郎先生遗赠本。另外,关于长崎版善书(折本)的详细,将后述(第364—370页)。



《关夫子经》(著者藏)



《关帝桃園明圣经》(大正大学寒溪文库藏)

343 明末制作的阴鹭文传到日本,好像比较晚。在上述元禄十二年序、宝永元年(1704)出版的《太上感应篇和解》中,虽然吸收了阴鹭文内容的一部分,但关于汉籍《阴鹭文》是何时传入的,从上述材料的表面来看不是很清楚。现存本中,安永六年(1777)版的《文昌帝君阴鹭文》似乎是最早的复刻本了。阳明文库中收藏有许多单枚印刷的《文昌帝君阴鹭文》和同样形式的《太上感应篇》。我认为,这些虽皆是出于印施这一善书本身的流通目的而印刷的,但其时代不会从安永追溯起。其后,刊行了有文政元年(1818)序的《和语阴鹭文绘抄》(北斋画)。在琉球(冲绳),受来自日本的影响,刊行了道光二十一年(1841)序、文体带有完整的日文平假名、且书体是江户时代化政时期公文书书体版本的《太上感应篇大意、文昌帝君阴鹭文大意、关圣帝君觉世真经大意》(本章末尾、“附”中将详细论述)。

三 中国善书在江户前期日本的流通

(一)

关于善书在日本的影响与流通,远有^①妻木直良博士、近有吉冈义丰博士等进行了介绍研究。这些研究是在收集现存善书版本的基础上进行的,其版本虽然也报告有元禄时代以前的,但关于其实物的调查却不够充分,主要只对有关元禄以后的版本作了研究。我依靠吉冈博士等知交的帮助,得以继续战后、昭和三十年代所进行的这方面的调查研究,对历来没有报告过的版本确定了其所在,弄清了未知领域的一些问题。虽然版本的调查是这种研究的基础,但接下来必须开展对善书内容影响的

344 研究。实际上,善书最初从中国传入,为读书人所阅读,其内容被吸纳在

^① 妻木直良博士:《日本の道教思想》(《龙谷学报》三〇六、三〇八,1933—6,1934—2)。吉冈义丰博士:《近世日本对道教思想的接受》(《宗教文化》九,1952)。

读书人所写的著作、文章中。版本的印刻是其后发生的现象。关于善书内容的初期影响,虽然从战前^①开始就弄清楚了一部分,但战后^②由前田金五郎、木村光德两氏等进一步向前推进。

善书在近世日本的流通这一问题,包含了许多论点,而且在时代上还可看出江户前期和中期、末期的差异。这其中,在此我将主要就至江户时代前期几乎是整个元禄时代的中国善书的影响和流通进行考察。

(二)

在探访近世中国的庶民文化的资料当中,与小说一起,日用类书和善书值得特书。这些皆是江户时代输入到日本、为日本文化所吸收,为日本文化的独自发展做出了贡献。这些中国的庶民文化,无论是从内容还是从它们的历史意义来看,皆拥有共通的而且是相互关联的意义。并且,即使以善书为中心来考虑,在继汉文学之后的小说中,庶民的道德意识得以展现,在日用类书的教训类当中摘录了善书。这些书在输入之后,对日本文化的发展作出了贡献。这些书,先是通过学者、文人、翻译等被阅读,在他们所写的书物及文章中改编后被加以接受。接着,原本被注上日语读音、作了日语解释后翻刻流通,继之进一步被译成日语,用日语注释后予以出版,在民众教化、庶民道德的发展中,发挥了相当大的作用。

关于汉文学、小说、白话文的输入,首先被考虑的是汉文笑话的输入和翻译。据石崎又造博士^③的研究,宝历以前日本的笑话文化与中国的 345

① 岩波文库《鉴草》加藤盛一博士校注并解题。

② 《假名草子集》(日本古典文学大系)浮世物语的前田金五郎氏注及解题。前田金五郎氏:《浮世物语》杂考》(《国语国文》三十四一六)。木村光德氏:《藤树学中对道教的接受及其意义》(《藤树研究》十一)。

③ 石崎又造博士:《近世日本の支那俗語文学史》(1967年,清水弘文堂书房)。

相似。在笑话的故事、构成、名句、谚语等当中,可看出类似。石崎博士说,这是来自彼此各种同种的民俗谭存在的相互类似现象,不是证明彼此系统的关系。我认为,即使从可见于善书等当中的彼此的文化关系来看,在某种程度上也应该承认在笑话文学初期的作品中有来自中国笑话的影响。可以认为,中国笑话文学的素材,为我国文人所阅读并加以采用,完成了以《醒睡笑》^①(宽永五)及《正真咄大鉴》(元禄七)等为首的作品的那种程度的部分。初期的这种倾向,到了宝历以后,变成翻译中国笑话及推行汉文笑话。这些笑话多是体现在庶民生活中的智慧及教训,但输入中国的小说体现的却是描写庶民生活里面的庶民道德、教训。在给我国影响较多的小说中,首先成为问题的是所谓的三言二拍等,这些短篇小说在描写故事及庶民生活的同时,论述彻底的劝善惩恶的宗旨。不是通过抽象的道德规范本身,而是通过具体的故事及生活现象来接受教训,可以说这不分中国、日本,是庶民文化的特征。在小说被接受的意义上,如后所述,有与如从善书本身亦可看出那种要求相一致的东西。这一点,也可以用于上面的笑话文学的接受上。短篇白话小说^②输入了三言二拍等,首先刊行了像宝永八年刊的光风子的《新鉴草》九卷那样的书物。这是汇集了古今小说等中国小说话题的书物,收录了劝善惩恶的故事。接着,三言二拍等当中的小说被彼此取舍,刊行了冈田白驹的《小说精言》(宽保三)、《小说奇言》(宝历三)、泽田一斋的《小说粹言》(宝历八)等。这些皆是在18世纪中期,比善书的输入翻刻要晚。小说翻译本的刊行、读本的出现,继上述之后,是在18世纪中期、后期。无论是翻刻还是翻译,白话小说都比善书的输入要晚。就处于白话小说先头的笑话文学而言,其为作品所吸收继之翻译、翻刻的现象,多少与善书相似。就文学整体来看,这种输入吸收的变迁,与如后面所述的善书的输入、吸收的经过是一样的,毋宁说在时期上善书要早。从善书输入吸收的经过、

^{①②} 石崎又造博士:《近世日本の支那俗語文学史》(1967年,清水弘文堂书房)。

以被接受的善书故事物语为中心的内容来看,可以说善书的接受早于文学作品的接受,并给其带来了影响。

日用类书可以说是明代庶民文化的一个特征,中国出版的这类书继承了从宋、元时代开始的传统,内容与庶民生活相关联,实用价值大,所以很早也就输入到了日本。元^①刘应举所编的《翰墨全书》在室町时代被输入,至宽永之时被复刻。元《居家必用事类全集》的明版(嘉靖三十九年,田汝成叙、洪方泉刊)在日本的宽文十三年被复刻。明末的尺牍双鱼在承应前后、清康熙十一年叙的《尺牍青钱广篇》在元禄十三年被复刻。元《群书类要事林广记》的元版,在元禄十二年被复刻,成了现存的《事林广记》最早的版本。这些日用类书中,汇集了关于日常生活的各种事项的知识;上述《居家必用》和《事林广记》中,包含了修身道德事类;《居家必用》的癸集“谨身条”中,引用了善书《太上感应篇》及宋秦观的《劝善录》。《居家必用》的复刻本,看起来大为流通,是即便现在也能在书肆中找到的和刻(指日文书本,下同——译者注)本之一,从这当中的善书部分,有文人知道了善书、《太上感应篇》的存在。这一点,如后所述,据《太上感应篇谚注》享保四年宽道序的叙述也可明白。这样,在江户时代之初,善书与其说是从善书本身,不如说是从作为出于实用的具体事项集成书的日用类书开始被修习的。元《事林广记》元禄十二年的复刻本中,有《训诫嘉言》(庚集四卷)及《治家规则》(庚集五卷)。这虽是通俗书,但比善书本身更接近儒学书的内容。江户时代,看起来输入了种种类型的日用类书并为人们所阅读,现存的抄本较多。另外,与《居家必用》、《事林广记》一起,《书叙指南》二十卷(庆安二年刊)、《群书拾唾》十二卷(承应元年刊)等各种的日用类书被复刻。这些日用类书中,有故事方面的日用类书,也被输入到日本,给日本带来了影响。日记故事已在室町时

① 抽稿《明代文化对日本文化的影响》(《历史教育》11—10)。

代^①传入日本,进入江户时代,其他的故事类书也传入日本。《四书故事》^②五卷(万历四十一年刊、宽文九年刊)、《君臣故事》三卷(宽文刊、元禄二年印)、《劝惩故事》八卷(延宝以后至元禄前后之前刊刻)、《蕝林伐山故事》四卷(正德六年刊)、《故事雕龙》二卷(享保十年刊)、《金壁故事》五卷(万历刊、复刊年不明)等被复刻。

这些故事方面的日用类书,皆是具体的故事物语进行了分类整理。通过故事物语表达训诫,其故事的材料来自种种典籍。在这种日用类书中,引用典籍数最多而且还包含了民众书物的,是《劝惩故事》。本书^③中训戒方面的内容中,引用了如下的书物:

《孝顺事实》《影响录》《纪善录》《古列女传》《感应篇》《劝善书》
《自警编》《报应录》《自省篇》《劝诫录》《日记故事》《日省篇》

上述当中,《感应篇》、《劝善书》、《纪善录》等,是善书或善书关系的书物,《自警录》等其他的也是为善书所引用的书物。上面的《自省篇》如果是朝鲜李滉的《自省录》的话,那么在宽文五年出了复刊本。这些故事方面日用类书中的故事,显然成了江户时代训诫书内容的素材。在中国故事类书的影响下,创作了元禄七年^④刊行的宫川通达的《训蒙要言故事》。本书是从《世范》、《三纲行实》、《颜氏家训》、《明心宝鉴》、《迪吉录》等当中取材创作的。这样,《明心宝鉴》、《迪吉录》等善书,与之前的《感应篇》等一起,作为故事类书内容的一部分,为日本人所阅读。

(三)

关于中国的笑话文学、小说及日用类书尤其是故事类书等输入日本及其对日本的影响,上面已作了概观,从其各自的意义及内容上来考察,

① 德田进博士:《孝子说话集之研究 近世篇》(1963—64年,井上书房),第269—293页。

② 《四书故事》、《劝惩故事》、《金壁故事》,德田博士藏。

③ 德田博士前引书,第三章,第167页。

④ 同上书,第172页。

可以看出善书为日本文化所接受的过程及其意义。提倡劝善惩恶的善书,是由其庶民的具体故事、事例和将其在规范意识上进行归纳的庶民的道德伦理的规范目所组成。小说及日用类书所造成的影响,主要是其中所收录的具体事例。笑话文学、小说当中,在日本创作的作品中可找到借用自中国祖本的材料,与此相同,江户初期的假名草子中,很明显能看出借用自中国书籍的材料。据前田金五郎氏^①的研究,作为假名草子代表性作品的浅井了意的《浮世物语》(万治二年至宽文六年、1659—1666 前后的作品)中所引用的汉籍中,有《明心宝鉴》、《迪吉录》及《天中记》等。《天中记》虽是日用类书,但应该被添为前所言之日用类书的影响之一,书中采用了《天中记》中的具体事例。在体现《浮世物语》的教训的物语事例中,可以说从《明心宝鉴》及《迪吉录》这样的善书中尤其是从前者中引用了许多的行文。在前田氏所加的头注、补注中,详细记载了其系统。这本《明心宝鉴》,明末^②在中国大为流行,在 16、17 世纪,以日本为首,传入朝鲜(好像早在 14 世纪末至 15 世纪初洪武的原本就传到了朝鲜,继之被翻译)、安南甚至远被介绍到了西欧,在海外还制作了各种版本及译本。据前田氏^③的研究,《明心宝鉴》不仅为《浮世故事》所吸收,小濂甫庵道喜辑录的《明意宝鉴》开头的三篇完全采自《明心宝鉴》,同为小濂道喜所编集的《政要抄》当中,从《明心宝鉴》中引用了十数条。另外,林道春编著的《童蒙抄》也是模仿《明心宝鉴》编集的和制本。如此,《明心宝鉴》对日本的影响是应予以重视的。

江户时代,被带到日本的明版《明心宝鉴》上下二卷是“太仓巖山王衡校”。王衡是校订者不是编者。王衡的传附在《明史》卷二一八《王锡

① 《假名草子集》(日本古典文学大系)浮世物语的前田金五郎氏注及解题。前田金五郎氏《〈浮世物语〉杂考》(《国语国文》三十四—三十六)。

② 关于《明心宝鉴》,有诸学者之研究,在这些学者研究的基础上,船木胜马教授的研究发表,大致解决了有关《明心宝鉴》的诸问题。参见本书上卷第 456 页注①。

③ 前田博士,前引论文。

爵传》中,对于其著作,《四库提要》^①的说明当中和《明史》卷二九八《隐逸传》的陈继儒传当中,都能看到参考资料。综合这些,他是这样一位人物。王衡,字辰玉,又字缙山,乃有名的王锡爵之子,万历戊子(万历十六年)被列顺天乡试第一。其时,其父锡爵虽入内阁,却被弹劾,因此衡未参加会试。在锡爵辞宰相很久之后,衡才于万历辛丑(万历二十九年)及第进士第二,成了翰林院编修,不久即归养。他抽空致力于古学的学习。与王世贞是同乡,但并未追随他,相反却欣赏陈继儒的隐栖之风。据《明史·陈继儒传》可看出,其父锡爵邀请陈继儒,让他与其子衡一起读书,以此为契机,开始了衡与继儒之间的交往(《四库提要》、《缙山集》的记述)。衡的《纪游稿》一卷中附有陈继儒的序,说明了二人的交情。这位陈继儒,据《明史》的传可知,“乃能文家,其名可比董其昌。三吴之士争相与继儒结交。虽为诸生,却并不希冀仕官,年二十九岁弃儒之衣冠隐居。顾宪成邀其入东林书院却未去。博闻强识,亦通经史诸子术技稗官佛道。受朝贵官僚推荐、接征用之诏,却称病辞退”。据说继儒在如愿获得博学能文之名后,却隐世且亦通晓小说、佛道,所以他是掌握庶民文化的隐士。他逃离当时朋党对立的政界,亦未答应东林党的邀请。与这位继儒交往的王衡的父亲是东林党的领袖。王衡虽有才,但为了在其父锡爵在政界的失势和朋党之争中保身,与继儒交往,无意官场,皆是隐士。由于他多才,还校订了像《明心宝鉴》这样的庶民的通俗书。《明心宝鉴》大为流行,之所以还外流至外国,是因为他作为从政界抽身隐身于民间的吏隐的名声,使标示他修改过的本书更广为人知。

《浮世物语》的某些部分,从《明心宝鉴》中借用了道德训的语句,具体的物语事例,以日本创作的事例表示,倡导劝戒。但是,从作为明末清初型善书的《迪吉录》及日用类书的《天中记》等当中借用的部分,是具体的物语事例。据说《浮世物语》中还引用了《迪吉录》,但同

^①《四库提要》卷七八《纪游稿》1卷,卷一七九《缙山集》28卷。

为浅井了意^①的《堪忍记》(万治二年刊)的女鉴部分,取材自《迪吉录》的“女鉴”、“官鉴”、“公鉴”。了意就是如此从明末的善书《明心宝鉴》及《迪吉录》中获得了其作品的材料。

(四)

比《浮世物语》早十多年于正保四年(1647)刊行的中江藤树^②的《鉴草》,其例话是采自善书《迪吉录》,这早就由加藤博士弄清楚了。而且,木村光德氏^③详细地论述了藤树的《春风》、《阴鹭》及《鉴草》等与作为其原据的善书《劝戒全书》之间的关系。藤树读了许多新从中国输入的书³⁵¹物,读了《迪吉录》及《劝戒全书》,在自己的著作中采纳了其例话,并且,在其全集中,有《太乙神经序》、《灵符疑解》、《捷经医筌》、《小医南针》、《神方奇术》等,这些皆是借助来自中国的知识所写的。其《鉴草》及《春风》、《阴鹭》等,其例话是中国的内容,所以一读就能明白其所依据的是中国书。但是,藤树并不只是将来自中国书的例话串联起来,据说他感觉例话的内容与其平时的信仰是一致的,因此才例取执笔(加藤博士对《阴鹭》所作的前言)。藤树是从自身的信仰及思想立场对中国的善书信仰、思想加以接受的。看一下对《鉴草》例话的“评”,“评”本身有从《迪吉录》中采纳的部分,同时也有出自他自己的看法所作的评语部分,并且还有借用佛说的评语,有出于儒学立场的评,还有出于儒仙佛三教混合立场的评。他的思想基础中,有“明德佛性”是福之种这样的考虑。他论述,无这种明德佛性修行的人也富贵荣华长寿,是祖先积善的余庆,有明德佛性修行的人不得福,是祖先积恶的余殃(《鉴草》序),这是以明代佛性为基本的儒家的善恶应报(余庆、余殃)思想。藤树的思想中虽没有喜好舶来的知识分子的媚外,但却有站在他自身的立场上进行消化的

① 中村幸彦氏:《近世小说史之研究》(1961年,櫻楓社)(前田氏前引论文所介绍)。

② 岩波文库《鉴草》,加藤盛一博士解题。

③ 木村光德氏,前引论文。

一面。

给藤树以影响的《迪吉录》和《劝戒全书》，是明末代表性的善书。通过考察这两本书的内容，可知其对日本产生影响的意义。《迪吉录》八卷由“官鉴”、“公鉴”、“农鉴”三门组成，官鉴门由针对官僚的教训类和道德及与其相关的具体等构成。公鉴门汇集了家族、社会生活中的教训类和道德及与其相关的具体故事。女鉴门汇集了针对妇女的教训类、道德及其实例等。各部门都对古来先贤的教训和袁了凡的东西及功过格等明末的善书进行整理之后予以汇集。因而，可以说是明末善书的类书。中江藤树在其《鉴草》中较多地采用了《迪吉录》，浅井了意在其《堪忍记》等中虽也采用了同一《迪吉录》，但所采用的好像是《迪吉录》中实践的部分。毋庸多言，采用的不是《迪吉录》中袁了凡的“立命之学”及功过格等善书的中心部分，只是附带于那些劝善惩恶教训中的具体实例部分。白话短篇小说由寓意有趣的劝善教训的故事组成，这与江户时代的小说所采用的内容具有相同的意义。尤其是《鉴草》的卷之二《守节背夫报》、卷之三《不嫉妒毒报》等，与《三行纲实》、《烈女传》等一起，虽较多地从《迪吉录》中采用了实例，但却拥有与白话小说几乎无二的内容。体现了不是关注教训、道德本身，而是对具体实例产生兴趣，同时从中获得实际的道德训的态度。

藤树不光读《迪吉录》，还读《劝戒全书》，其影响体现在《阴鹭》等当中。他对《劝戒全书》的接受方法也和《迪吉录》相似。《劝戒全书》十二卷，由感应篇、功过格、宝训集、卫生集、延龄方、种子方、祈荣方、阜财方、敲本集、广爱集、思省集、达观集组成。上面的感应篇、功过格、宝训集三卷，在善书中是中心的部分，其中既收录了注解，又收录了各自的具体实例。卫生集以后的各卷中，和各自的教训善言一起，收录了附随其中的具体实例。藤树所采用在其《阴鹭》等著作中的部分，根本不是善书的中心的劝善教训及道德规范的部分，而是具体的种子方等实例部分。

关于《迪吉录》的作者颜茂猷(光衷),在本书上卷第五章功过格的研究第五节中及本书下卷的第五章探讨居官功过格的部分,进行了详细的论考。颜光衷是明末朱子学系的士人,是推行善书运动的代表性人物。他^①天启甲子(四年)成为举人,崇祯甲戌(七年)得以贡举,由于礼部侍郎林轩的推举,特赐进士身份。因为他兼治五经,所以被特别推荐。其学³⁵³问通过现存的他的著作《六经纂要》^②可以推测。《四库提要》批判其“此书分君臣、人伦、修治三门而编,只割剥字句,几无发明之处”。这不是明末的考证学倾向的学问,是追求举业的士人的学问,通过类书式的整理经书方式来整理原有的知识,进行参考书式的学习。这种倾向在负责善书的士人、文人中尤为明显,因此颜光衷也未能免俗。明末善书的流通及与此共存的用于士人举业的儒学,是明末庶民式文化的一个特征,这种学风直接输入到了日本。《迪吉录》附有崇祯四年林轩的叙,这是他被赐进士三年前所写的。关于《劝戒全书》的著者陈智锡,也在本书上卷第五章功过格的研究第五节当中论考过,可以认为,陈智锡的作用也和颜光衷一样。《劝戒全书》是整理了此前众多的善书及教戒书而编纂成的,《迪吉录》也被采用在其中。附有崇祯十四年(1641)陈智锡的少引。可以看出,藤树阅读了本书刊行之后的数年间进口的本书。陈智锡是有名的陈仁锡之弟。仁锡是进士及第,还做过南京国子监祭酒的学者,著作很多。智锡科第不成功,与兄相比学识亦浅。其著作中留存有《绣古堂四书典》。这是为了四书举业的参考书式的注释书,是能够看出明末士人追求举业情形的书物。因而,是与颜光衷的《六经纂要》类似的书物。如此,颜和陈都可谓是明末善书流通中的代表性士人,其著作作为藤树所读,活用在藤树等日本学者的著作中。在藤树^③的高足熊泽蕃山(1619—1691)和渊冈山(1617—1686)身上,也都可以看出他们继承藤树的衣钵

① 《福建通志》卷二一四《人物·颜茂猷传》。

② 尊经阁文库藏。《四库提要》卷一三八类书存目二。

③ 曾我部静雄博士:《会津的藤树学与道教》(《艺林》八一—三)。

所受到的中国儒学、道教及善书的影响。蕃山重视道教的调息,冈山读了《太上感应篇》,在接受了冈山教诲的会津的藤树学当中,《感应篇》被
354 与《孝经》同样看待。藤树学中对道教及善书的接受,虽被认为是以与神道和道教类似共通的民众的地盘为媒介,但江户时代初期日本的学问和文化与明末清初中国的学问和文化是被相类似的历史的、社会的要素所支撑着,可以说这促进了中国的善书为日本文化所吸收。

(五)

江户初期输入到日本,给日本的文学、思想、道德带来影响的善书,是《明心宝鉴》、《迪吉录》、《劝戒全书》及善书的中心经典,是最早创作的《太上感应篇》。这当中,《明心宝鉴》有宽文八年的复刻本,如后所述,《太上感应篇》也差不多在此时被和刻。但是,《迪吉录》、《劝戒全书》虽为知识分子所阅读,但或许由于乃大部头之书,所以不曾被复刻。江户初期善书为人们所阅读,被采用在日本人的著作中。并且,其采用的方式,是作为具体的实例、故事,不是作为善书的中心部分的教训、道德规范本身。无论是小说还是善书,最初都被作为著作的一部分而采用在日本人的著作中,接着开始对输入的中国书进行复刻,进而出于翻译本,刊行了以日语注释的书物。在善书当中,这首先出现在《太上感应篇》上。下面举元禄时代^①之前的事例。

1 《太上感应经》 宽永、正保年间古活字本、内阁文库藏《太上感应经传》

此书的原版是明万历壬寅(万历三十年)序的明版,此明版被输入,
355 以古活字版复刻。看起来该型的《太上感应篇》明版出了很多,带有万历丁巳(四十五年)序的明版,只是序不同,本文的形式与万历壬寅版复刻

^① 妻木直良、吉冈义丰两教授的前引论文,拙稿前引论文。

的我国的古活字版完全相同。由于该版本被认为只为日本的一部分学者所阅读,所以其对日本的影响尚不足以引起重视。

2 《太上感应篇俗解》 延宝八年 南部草寿稿 龙谷大学藏

日文解读本最初的作品。上、下二卷。将感应篇本文附上日文读法后原文登载。

给各语句加上日语注释,使其发挥俗解的作用。此俗解的部分是加上平假名的纯粹日文。这虽如南部草寿创作的日文解读一般,但好像是以带有注释的原本注释的一部分为基础,在此基础上草寿进行了创作。本书的开头,有夹杂着片假名的凡例文,接着附有相当于草寿序言的夹杂着平假名的如下日文:

唐土历代经中论述尊奉此书之人每朝诵读数次,可寿命永久,得享各种天禄。诚若士农工商皆每日读此书,止恶念,修善心,尤应得天之惠乃眼前之理,愿见者不以为浅显而疏略,尊敬诵读。此乃俗解所志也。

本书卷末的跋文记述如下:

此书所述,乃三尸司命神三台北斗神君,又夺纪算等事,儒书中未闻之也。然举前所云之事与善恶二例劝善惩恶,所教严密。因此为人者如此恐恶而不行,好善劝勉之时,岂有道之害?若发一念于此书推为至极圣经,能不自然至君子之境乎?予漂泊崎阳之时,某人携来此书强求日文解读,因不得已妄以俗语述一篇,尤恐其误多,乞后来之人是正如之。于时延宝八腊月既望,崎阳枝楼后学南部草寿稿。³⁵⁶

出版书肆是“大阪书林 河内屋八兵卫”。南部草寿是京都的儒者,宽文十二年从京都来到长崎,上述跋中叙述,因为此地有某人带着此书来求日文解读,故做了这份俗解。后来,在长崎完成的此稿由大阪的书林刊行。

3 《太上感应篇》 元禄乙亥(八年)丹水子序 龙谷大学藏

此书在卷末的跋中有万历丙子(八年)的年记,所以可能是在输入的万历版本的基础上,在京都或大阪复刻的。是只有感应篇本文的小册子,注上了日文读法。

4 《太上感应篇笺注引经图说》 元禄八年 龙谷大学等数处所藏

此原本乃现存的《太上感应篇图说》最早的版本之一,是清初版。将原版原封不动地加以复刻,对本文、笺注、引经、图说各部分皆注上了日文读法。卷末有“元禄八年 乙亥孟冬谷日 书林 中野小左卫门 中野宗左卫门”的编后语。原本的卷头附有“传曹洞正宗第三十三世鼓山道霈”的序。道霈^①是曹洞宗鼓山系的禅师,福建建宁府建安人,姓丁,字为霖,万历四十三年十一月二日生,十四五岁时成了僧人。崇祯六年,入鼓山元贤之门。顺治十四年十月元贤死去,十五年正月,继师之后于鼓山开堂,一住十四年,其后云游四方,康熙二十三年再还鼓山。康熙四十一年(1702)去世,时年 88 岁。道霈的传,大致如上,显然,有道霈序的本书,创作于自顺治十五年至康熙十年前、康熙三十年代之间,即出了和刻本的元禄八年(1695)以前。另外,出自同为鼓山系曹洞宗无明慧经门下晦台元镜法统中的有心越心越,心越从法门的排行来看,与道霈二世后的大心为相当。据说此心越于康熙十六年亡命日本在水户的祇园传授《关帝觉世经》。^② 此《觉世经》现无存。《关帝觉世经》是清初在中国创作的善书,康熙十六年(日本的延宝五年)前后的《觉世经》若有现存的话,在决定《觉世经》的创作年代上将成为贵重的材料,将成为《觉世经》的最早版本,这是不言而喻的。有道霈序的《感应篇图说》传到了日本,心越传授《觉世经》,如后所述,这在黄檗宗的禅僧传授善书时发挥了作用,由此可以了解这在清初曹洞、黄檗等中国的禅僧向日本传授善书时做出了贡献。

^① 《望月佛光大辞典 6》年表附录·禅宗宗谱·五家七宗及辞典本文,第 3902 页。

^② 妻木博士,前引论文。

5 《太上感应篇和解(指日文解读,下同——译者注)》四册 元禄 358
十二年序 宝永元年开板 安永九年重订版 龙谷大学藏

卷首有元禄十二年沙门泰伯映的序,接着刊载了为使感应篇原本的“华言日译为国字令儿女之类观览”而创作了本书的退翁居士的序。著者的序中有如下内容:

……吴陵之李拔敬云:“太上无名,感应有实……”夔严程士燿曰:“感应篇,所以天之律人也……”自宋朝以来,注释是篇者可谓无法历数,然本朝既无闻是书名者更无见者……近年有补石沈溥之图说付梓。其诱化愚俗之本旨可谓仁慈也,然虽云如此,因其说使用汉语,倭俗儿女之辈难以通读。只图玩其绘,因此今以倭语代汉字作彼之参考……元禄己卯(十二年)八月甲子洛北翠翰人退翁居士书。

上述内容中引用李拔敬(卿之误)及程士燿之言,谈及沈溥的图说,论述了本书创作的经纬。李拔卿及程士燿,是前条《感应篇笺注引经图说》序的作者,所谓沈溥的图说,是上述《感应篇笺注引经图说》本身。并且,本书译出了该《感应篇图说》的主要部分,还从其他的书中补充了一小部分,将图全部予以省略而创作出来的。末尾的编后当中有“宝永元年甲申五月开板、安永九年庚子正月 重订”,所以现存本是重订本,宝永元年的原板中还附加了其他的资料。原本完成是在元禄十二年,所以开版晚了数年,重订本更是约七十年之后的事了。由于这是大部头的书,所以没有立即开刻。

6 《阴鹭录》、《自知录》二册 元禄十四年版

以上五部皆是《感应篇》,在此第一次复刻了袁了凡的《阴鹭录》和株宏的《自知录》。^① 关于有关元禄十四年版阴鹭、自知二录合刻的经纬,已

^① 据吉冈博士讲,在元禄十四年版之前、万治前后,《自知录》曾被复刻,其版本为同氏所收藏。株宏的著作,如通过《竹窗随笔》等亦可了解的那样,显然在承应二年以前就传入了,所以《自知录》在万治年间就被复刻也不奇怪。

在本章第二节(四)中引用沙门忍澄的跋进行了说明。看起来本书刊行相当多,现存的也很多。袁了凡是开创了明末善书流通时代的代表性人物,株宏是明末佛教革新运动的中心人物,是在善书流通上也作出了贡献的僧人。株宏对日本的影响相当大,他的文集《竹窗随笔》在黄檗系的隐元来日的前一年承应二年(1653)被复刻。本书《阴鹭录》的序,是黄檗的独湛所写。《阴鹭录》与《自知录》两本的末尾刊记中,皆有如下的论述:

沙门信阿舍衣钵资,合刻阴鹭自知二篇,广布于世,愿我与众生共极止恶修善之良心,同跻了生脱死之净域者。

元禄十四年二月十八日 洛东狮子谷升莲社识

359

所谓信阿是沙门忍澄的字。《自知录》的卷末,收录了“元禄辛巳(十四年)二月十八日 狮子谷沙门忍澄”的“合刻阴鹭自知二录跋”。在该跋中,忍澄说由于不知道他所见到的立命篇出自何书,就去黄檗山问湛老和尚,知道了是出自袁氏(袁了凡)的《阴鹭录》。独湛是黄檗山第四代僧人,写了《阴鹭录》的序,教给忍澄善书《阴鹭录》,所以应当承认他在黄檗山介绍善书的功劳。据“忍澄上人行业记”,合刻《阴鹭》、《自知》二录的元禄十四年,是他 57 岁的时候。而且,他还印造了《太上感应篇》及《劝惩宝训》予以散施。宝永五年去世,时年 64 岁。应该了解忍澄致力于善书流通的功劳。

以上是元禄时代之前进行的善书的复刻、日文解读日译出版的主要作品。可以说刻本之数到了《阴鹭》、《自知》合刻之时就多了起来,有了日文解读日译,善书流通逐渐兴盛起来。关于可见于附随在这些善书后的图说本中的绘图刻版,我要加上几句。中国式的版刻画可见于《绘像列仙全传》(庆安三年刊)及《感应篇笺注引经图说》,可以认为这多少影响了初期的和刻善书及和刻善书关系书。这从藤树的《鉴草》宽文九年插图本的插图保留有中国式的版刻样式中也能推测出。

在浮世绘版画初期的作品中虽有时有涉及,但却能看出与中国式描写类似的部分,相互是有关联的。善书的插图到了宝永五年(1708)的《积善春草吟》,也开始出现了日本式的样式,自此以后迎来了善书在日本流通的兴盛期。

四 中国善书在江户中、后期日本的流通

360

(一)

如上所说,元禄以前以活字出版了《太上感应经》,在敏感地接受新的中国文化的过程中,在长崎以让民众亦易懂的形式创作了《感应篇》倭解(指日文解读——译者注)。元禄时代继承下来,复刻了《感应篇图说》,在此基础上,为了让儿女民众也能阅读,创作了日文解读本。在《感应篇》之外,还复刻了善书在明末的代表人物袁黄和祿宏的《阴鹭录》、《自知录》,复刻本大为流通。这些刻本,在大阪及京都推广。元禄时代,以长崎为大门输入的善书以京阪为中心,在各地呈流通之势,渐渐地被吸收到庶民文化当中。这种势头在元禄以后更加兴盛。元禄时创作的《感应篇》日文解读本,至宝永元年终于开板,进而于宝永五年(1708)出版了《积善春草吟》。本书^①是如下内容的善书。

本书的开头有学般若沙门如幻子恪的跋,因为是跋,所以本应放在卷末的东西却误放在了卷头。跋的作者、学般若沙门如幻子(恪)是一位什么样的人,不太清楚。本书的作者是写了序的“湖东僧某”,跋的作者如幻子,如其所记述的“余时在武陵飞筒远乞为之后叙”,去到武藏的时候,有人特从远路来求其写跋。跋中赞扬了禅教并学、三教一致的云栖大师,记述了明末清初的智旭大师及博山禅师、隐元和尚的事例,为云栖的《自知录》所倾倒,说“欲将其自知录译成日语、歌赞,镂梓以使之普³⁶¹

^① 吉冈文库藏。

布阖闾。设若有人谓之不足以照耀无尽灯,岂不又成了坐等太平之标榜”,赞赏刊印了将湖东某僧的《自知录》译成日语、加上了歌赞的书。据此跋可知,受来自中国的善书及宗教的影响,在日本也形成了接受善书的宗教上、思想上的条件。本书的序如下:

《太上感应篇》等唐文虽传凡人积善三千,天定赐福,如我辈至于其行不知善之分际多少。然顷日有人简易自知录之心魂,标出三十条,题为作福图说印施流通于世,予得此书,随喜之余,摘举其二十余条,添愚蠢之语,又将远古之言种书于方便处,自命积善春草吟。其意曰,行善之人如春园之草,所据乃虽不见其长却日有增所之旧词。此处有某女君喜舍,欲板行此书与图说同行于世,极力劝说,欲回恐愚己之分不无思虑时,想起孝养父母歌之首后接南竹笋,时值春之睦月,吾庵之镇守弁财天之砌竹生二茎之笋。念及天亦遥惠卑遊之微善,终不能辞,乃应其求。于时宝永五戊子之春二月,湖东借某书于吉祥堂幽窗。

据上述可知,虽未论述《感应篇》中善之分量多少,但却抬举规定了多少的《自知录》。另外,从《自知录》中标出三十条、创作了题为《作福图说》的书物,有人使其印施流通。《积善春草吟》的作者,以此《作福图说》³⁶²为基础,挑出其中的二十余条,给其加上说明及歌,创作了本书。由于是此处有女君喜舍提出欲将其付梓、与图说一起行于世,推辞不成,遂决定刊行,所以此书籍因入湖东僧某之门的一女性而诞生。据卷末的刊记可知,“宝永戊子(五年)二月吉祥日京极三条上经师平兵卫刊行”。《自知录》于元禄十四年被复刻,作为善书比较多地流通于民间,因此对江户时代日本大的信仰、思想产生了相当的影响,这表现在民众的信仰、道德实践上。上面所说的《作福图说》是其中的表现之一,通过与元禄《自知录》相同的印施形式进行流通。作为善书本来的流通形式的印施,在元禄十四年的《阴鹭录》、《自知录》合刻本因忍澄上人宗教者的热情而广泛流通

之后,开始实行。继之,《作福图说》通过接受它的一女性的喜舍亦得以印施。本书如序等所记,其内容可谓是从《自知录》产生的日本版功过格。《自知录》等功过格,将善恶两条目分类并列,但《作福图说》及《积善春草吟》却只揭示善条目。《积善春草吟》的功(善)条目是45条。前半部分的27条采自《作福图说》,此外还采用了《作福图说》未采录的《自知录》条目中的重要内容,追补之后一共是45条。其中穿插插图5页。第27条之前即来自《作福图说》部分的各条目中,在五个条目上用小字注意了与《自知录》原文中功之善数的差异。对此27条全都附上了和歌,努力使《自知录》的善行日本化。又27条当中,给12条添加了作者附记的说明及故事。其中有刊载慈镇和尚与宗尊亲王的和歌故事。此书给功条目分别附上和歌、使民间广为阅读的形式,被认为给后来的《善恶种蒔镜》(天保六年)的形式带来了影响。跋语中说“此和赞不知何人所作。予拜见随喜之余、此次开板印施”,寂庵印施的《善恶种蒔镜》,是表示佛教原有的报应观日本化民众化的佛神儒一致信仰的作品,但此书不单是讲述佛教流通的一面,也不能不考虑此书对《自知录》及其作者云栖袿宏三教一致的善书信仰日本化的影响。附在《种蒔镜》末尾的假托日本佛教诸上人和歌的教戒,也与《春草吟》功条目和歌的形式类似。《积善春草吟》中新附加的18个条目,只将条目译成日文刊载,未附和歌。通观所有45条,很明显是挑选了《自知录》中的在日本容易实行的内容。虽也有《自知录》中原有的条目,但总的来看进行了增减,去掉了日本所不需要的内容,或取其大意,另一方面,也有加上了适合日本的说明内容。给34条的“暗夜施灯”加上了“施挑灯松明等”,给35条的“雨雪之时施雨具”添记上了“雨伞木屐蓑笠类”。45个条目中,前半的《作福图说》部分当中,有《自知录》中所未见的条目6—11条,此中5条虽为异文但其宗旨却同为《自知录》所有。不过,其他的六条未看出。因而,前半的《作福图说》的内容虽是采自《自知录》,但可以说在相当程度上脱离了《自知录》的条目。后半的《春草吟》中所附加的部分当中,与前半相比,虽只是

363

可与《自知录》的条目相对比之文,但也有如前所述的面向日本人所添加的条目。这样一来,可以说《作福图说》、《春草吟》皆是相当日本化的作品。如此日本化的结果,被认为是出现了如《种苜蓿》的书物。由于《春草吟》的末尾有“右之善事,虽为图说所漏,然若有行之者,行是等善事,则应涂图说之圈”,因此可知在如《作福图说》及《春草吟》的日式功过格的实践中,与中国的功过格的做法相同,实行了按其功过的行为图画功过格之圈来记账的做法。

(二)

以长崎为大门,中国善书进入日本,这与其他的中国文化是相同的,最初是在京阪和江户被介绍。善书在其入境的港口长崎经文人、翻译被推广,是在进入享保之后。现存有享保三年版的《太上感应篇》、《觉世经》。下面介绍这两本书。

《太上感应灵篇》 折本 享保戊戌(三年)

《译语太上感应篇》 折本 享保戊戌(三年)

以上阳明文库主事小笹喜三氏藏

前者由《太上感应篇序》(丁锡蕃)、《太上感应篇》本文、跋(林云瞻)组成,后者由译语太上感应篇倭字序(东野闲人)、译语感应篇敬赞(西川如见)、本文、忌日等组成。前者序的后半中有如下内容:

……余于戊戌春来崎阳,见直俊俞先生者,秉性仁慈……欲将《感应篇》译日本字,刊刻布施,转相勸化,使男女老幼皆知从善去恶……先生命余为序,余自愧不文,缘劝善美德,是以懽忻鼓舞而乐为之序。

浙西武林勿庵丁折锡蕃氏薰沐拜题于崎阳旅馆,翌年八十有一。

365 丁氏的自传如下:

余姓丁氏，字锡蕃，浙西武林人也。余早年善病，不能攻习经史，是以不获上达，适有星家为余算命云似续既艰，寿亦不永，余甚恐。幸有长者为余言，若能敬持《太上感应篇》，可以转祸为福。余即请《感应篇》一部发愿求子嗣，求长寿，每日晨起盥漱，虔诵一遍，诵时逐时省察，善则行之，过则改之，迄今四十余年从无间断，病亦痊愈，身体壮健……年逾八十，夫妻化化纤老，竟得三子六孙，家亦小康……令唐山遍天下之人，凡有信奉感应篇者，求功名得功名，求子息得子息，求长寿得长寿，有求必应……余信受奉行而得感应之灵验，谨述此以奉勤云。

本文在与序等文一样标注了日文读法句读的同时，还一字一字地注上了唐音。如后所述，本书的刊行者俞直俊是通事（指翻译，下同——译者注），因此显然是将本书本文作为唐音学习的教材，即便作为唐音关系资料，也是很贵重的。本书的末尾有“古闽林弘堪弼氏盥手敬书”并盖了印章。林云瞻的跋中有如下内容：

……直俊俞先生崎阳善士，奉是篇诚而有年……戊戌秋特将其原本加译付梓，乃公诸国之人之心。兹武林勿庵丁先生为之序于右，上经晰理，明确周详且叙其生平。述其亲友……予与先生忝切忘年……日有论文之雅……予愿国之人奉直俊先生之梓者、亦一念诚焉可耳、敬跋。 侯官 林云瞻

本书的末尾，有《享保岁次戊戌孟冬崎阳弟子俞直俊薰沐敬刊》，盖了“河间直俊”的印章。与本书同时刊梓的《译语太上感应篇》的末尾也

“河间直俊”的

林云瞻的跋中所

《译语太上感应

俞直俊之语而写

不能学习经史，未

晚有俞直俊敬刊的印章，但印章不同但还是盖上了印。俞直俊是平区名，且本名姓为河间。据丁锡蕃及林云瞻言，俞直俊给《感应篇》原本加上了译语并付梓印刷，所以《译语太上感应篇》是俞直俊翻译的，原本和译语本都是俞刊行的。应丁锡蕃序的丁锡蕃，据其自传，是浙江杭州人。因幼时病弱不

能实现科第发达之愿望。偶听占卜者算命,知道自己难有子孙、寿命也短。不过,受长者教诲,悟到若敬奉《太上感应篇》就能转祸为福。他奉持感应篇、发求子求寿之愿,每日诵读《感应篇》,省察自己的言行,努力行善。结果他身体壮健,得寿超过 80 岁。子嗣也得三子六孙。如此,丁氏奉行感应篇,沉浸于善书之信仰。他于享保戊戌(三年)来到长崎,见到了俞直俊,俞翻译《感应篇》刊行印施之时,求他写序。丁奉行《感应篇》的信仰,显示了中国明末清初善书信仰的普遍情形。俞直俊也像中国人一样,建议在日本刊行印施《感应篇》,向人们推广善书。敬书了本书的林弘堪是福建人,与写了跋的侯官人(福建福州府侯官县)林云瞻大概是同族。从其跋文的内容来看,既搞不清楚他是否来过长崎,也不清楚笔录者弘堪是否来过长崎。丁锡蕃在长崎发挥了什么样的作用,除以上资料外,不是很清楚。

《译语太上感应篇》倭字序(东野闲人)中,有如下的内容:

367

凡天下之人事祸福,无事不由各自之无心生出。毕竟天地之间,七曜五行之神气充满空里。人深得此神气乃成万物之灵,神气与人气常相贯通,时刻不离,往通空里之神明。此故天地虽遥,然此处人兴善心之时,其气感受天地和顺之神气,变作福气聚集身上,又此处人起恶念之时,顺应天地变逆之鬼气,变成凶气来聚身上之理。……人之福祸皆有自己招惹之事亦复如斯。因此,据传有志于唐国功用之道者,皆笃信此感应篇,以其为诸学之要,每晨盥洗正衣冠烧香,虔诚诵读尊奉此篇,久无懈怠之事时,将永远薰习心气,消恶劝善,转祸为福,万愿如心,其功德无量。况此国为神国,此人乃神民,明晰远古今神变感应之理。神宣诏命:当宿正直之头,赴慈悲之室。不至邪见之家,不受心秽之物,能不诚恐。唯若在朝夕拜神时亦诵读此篇,神明何不纳受耶?

接着,西川如见的译语感应篇敬赞论述如下:

始创丰苇原以来，国津御神立适宜水土之御教，以天津中心为本，今定成直之法，以三种之神宝对国津御柱欲言不敢，不离天皇之道统，传与代之御门，自此百姓富足静谧，以浦安之安闲，日高见之清净为种，为学之道兴，大和魂具矣。是以取他国之教推之此国，使其成为神道之助。且说据传唐圣之御教中亦彰显三德，以正置为初，以刚克柔克为次，治理天下。此故吾国难波帝之御时，自百济传来圣人之书籍，至今之世仍为此国之助也。然则世移人息，买椟还珠之恨不少。此故鄙视质直之本心，只敬有文辞之唐土，一味夸耀世之风俗，对此皇太子之纪中有言。慢学者之流博学于国民无益，反受高津神之灾。夫《太上感应篇》作为天下万民之宝训，乃神儒要用之中心，因此国津神亦愉悦受之不再怀疑。是以逐人发展渐行推进，若广传至八屿之外，岂能不回到敬畏朝廷之政事，国安民富之古昔。今岁为享保三年长崎清客馆之通事河间直俊，以和字翻译《感应篇》，并将其雕梓欲广施童蒙女子，令其修习。诚不让仁人之志，岂非尤为神忠乎？由是吾虽不才因欲助人之善意而献丑，述浅陋之见。尚祈见谅。

上述东野闲人，是获生徂来的弟子之一江户人安藤东野，亦号东壁，名称右卫门。徂来及其一门之学，接受明末清初中国的儒学之风的倾向很强，是不言而喻的，正因为此，此一门中出了很多通过长崎学习唐音的学者。安藤东野亦是其代表性人物。东野跟随长崎人中野拗谦及石原鼎庵学习唐音，在唐话、白话小说方面，与有名的长崎人冈岛冠山是师友，为其《唐话纂要》写了序。享保四年歿，其文集有《东野遗稿》。西川如见(1648—1724年)是长崎人，名忠英，号求林斋。出生于长崎从事生丝鉴定的地方官吏之家。二十余岁有志于学，跟随宽文十二年来到长崎的京都学者南部草寿学习。跟随林吉左卫门、小林信义等学习天文历数并达到精通。因其学识，享保三年受聘江户幕府，后来回到长崎，享保九年歿(77岁)。安藤东野和西川如见，大体是如上这样的人物，这二位的

368

369

序和赞,写于其去世的前一年。西川如见的赞中,明言译者俞直俊是“长崎清客馆的通事河间直俊”。我们说翻刻版的印章中有“河间直俊”,西川的赞对此予以了证实。作为长崎版折本《太上感应篇》及《译语太上感应篇》的刊梓者、译语的作者俞直俊即河间直俊是通事。《译司统谱》的卷末说明了译司职各家的姓的出处。关于河间,说明其“本姓俞氏”。据长崎宫田安氏的教示,可以大致了解俞直俊^①其人。长崎唐寺之一、崇福寺中有俞直俊的牌位,上面记载:“祥福院道恕直俊俞老居士,雍正九年辛亥十月十九日卒,俗名河间八平治。”在译司中检索河间八平治,会出来“河间八平次”,写着“父八郎兵卫迹^②、河间八平次”,并说明:“元禄九子年正月廿二日被任命为见习,宝永五子年十一月廿九日被任命为小通事。”

他做通事,始于他继其父之后、被任命为见习通事职之时。接着升任小通事职,进而又在“享保八卯年八月十八日被任命为大通事”,其后记述说他“同十六亥年十月十九日病死”。病歿的年月日与牌位的年月日相同。另外,《唐通事会所日录》中也有河间平八次于宝永五年十一月廿九日被任命为小通事的记载。^③长崎的通事中有许多归化人,他们与长崎唐寺的僧人一起,在中国文化传入日本时发挥了很大的作用。关于善书也是一样,中国的善书信仰通过他们传到日本一事,借助黄檗山的禅僧教给日本人善书、通过长崎的像俞直俊这样的通事刊梓善书等就可清楚。如同通过此长崎版善书中丁的序和林的跋亦可了解的那样,中国的善书信仰被原封不动地予以介绍。刊梓者俞直俊也如丁序中所言,将《感应篇》翻译成日语并予以刊行,欲广泛布施以劝善;如林跋中所言,是常年奉行《感应篇》的善士。当时热心地吸收从长崎传进来的中国文化、

370

① 长崎行政监察局,宫田安氏。他将长崎县立长崎图书馆藏的《关夫子经》中的俞直俊进行的详细的调查结果寄给我,使我弄清了不明白的地方。

② 依次参见《长崎县史》(吉川弘文馆),史料篇第四收译司统谱,第676、623、608页。

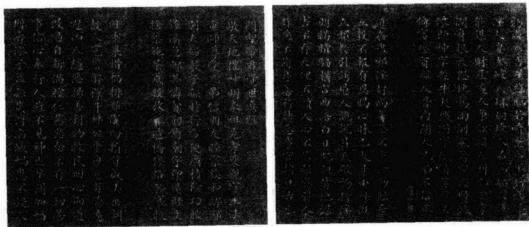
③ 东大史料编纂所、大日本近世史料本《唐通事会所日录》第五册,第100页。

学习唐音的安藤东野受通事俞直俊的委托, 给其《感应篇》的日译写了倭字序。另外, 长崎人、精通唐学唐语且在此书被刊行的享和三年受聘江户幕府的西川如见写了赞一事, 作为一种中国文化以长崎为门户流向日本的现象, 令人感觉该出现的演员都到齐了。安藤东野和西川如见在其序和赞中, 都是从日本的尤其是神道的立场来接受中国的善书信仰。东野论述中国人的善书信仰, 说这种神变感应之理即使在神民居住的神国日本也能清楚地看到, 在朝夕拜神之时最好也诵读此感应篇。西川如见说日本传统的教诲在直或质直, 唐土的圣贤之教中也有正直, 因而圣书从百济传来之后该国之教就在日本之教中生存下来。不过到了后世, 人们变得轻视质直这一本心、敬重繁文之唐土之学。然而, 感应篇是天下万民之宝训, 乃神儒要用之中心, 日本的传统之教中没有, 国神也一定会喜欢的。这二位的看法是接受中国善书的日本人的基本态度。

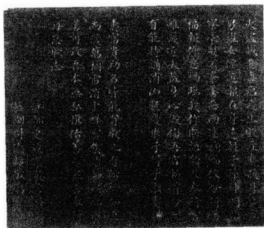
《感应篇》及《译语感应篇》刊行的同一年, 《关帝觉世经》及其翻译在长崎由俞直俊刊行。长崎图书馆藏本变成了《关夫子经》(《关圣帝君觉世真经》)。长崎图书馆另外还有《觉世经》的拓本及《阴鹭文》(参见下页图版)。图书馆员说明: 《觉世经》是和版木一起从中国带来的。其时代虽不明确, 但似乎也可认为, 在此传来的《觉世经》基础上出了折本长崎版《关夫子经》。前引图版(边码第 341 页)《关夫子经》本是中山久四郎先生所藏。此折本《关帝觉世经》如同感应篇, 未附序赞。《关圣帝君觉世真经》³⁷⁴的本文, 与《感应篇》的本文相同, 是“古闽林弘堪义弼氏盟手敬书”, 注以唐音。《译语觉世经》只有本文的翻译, 卷末与《译语感应篇》相同, 记有“享保岁次戊戌孟冬崎阳弟子俞直俊薰沐敬刊(欠)”, “河间直俊(欠)”的印章与《译语感应篇》末尾的印章不同, 用的是与《感应篇》原文复刻版末尾的印章相同的印章。据此可知, 享保三年与《感应篇》同

① 长崎县立长崎图书馆藏。

371



372



以上《关圣帝君觉世真经》
(长崎县立长崎图书馆藏)



《阴鹭录》
(长崎县立长崎图书馆藏)

776



《明鹭录》(长崎县立长崎图书馆藏)

时,也刊梓了《觉世经》,后者如《感应篇》没有加序赞跋就出版了。据说《觉世真经》的复刻,是由心越禅师进行的。心越于延宝五年(1677)来到长崎,天和元年(1681)受光圀之邀去往江户,同三年移到水户,元禄四年成为水户祇园寺的开山,他^①来日时,带来了《关圣帝君觉世真经》。此经呈与水户的义公,以其适为道义之一助,令开版训读。心越享保八年去

①《东皋全集》副录,觉世真经绪言(浅野芥山)。

世,其后享保十五年再版,据说存于水户祇园寺。然而因此次战灾全部化为乌有,现在没有传存。有报告认为心越《觉世经》的初版是延宝五年,但由于他与光圀见面是在那数年之后,所以不会是延宝五年开版。总之,似可相信在长崎版《觉世经》之前心越的《觉世经》在水户出版了。

(三)

与徂来弟子安藤东野的善书之间的关系如上所述,包括东野的徂来学一门,通过中国的禅僧,对来自中国的新来的学问及文化寄予了很大的关心。徂来本身对明末清初中国三教一致的宗教和善书也有理解。徂来与黄檗山的悦峰有交往。悦峰^①是浙江杭州人,贞享三年(1686)来到长崎,当了长崎唐寺之一兴福寺第五代主持,宝永四年五月成了黄檗山第八代。受柳泽吉保之邀,悦峰去往江户,好像是宝永四年的事情,那以后悦峰多次与吉保会面。另外,宝永五年三月悦峰被将军纲吉召见,蒙受茶果之餐应。于是,悦峰和纲吉的儒臣获生徂来结交。徂来初次和悦峰见面,是宝永四年九月的事。徂来给悦峰的书简,在《徂来集》中收录有大约十封。其中的一封^②有如下内容:

……时维首夏,杜鹃适鸣,想回山之期将近,尝闻之,君子赠之以言,三教图像一函,国工狩野永真书,日题鄙语于上,虽非君子之言乎,物之亦言也。是足以为赠,谨奉左右,惟祈神鉴……

据上可知,徂来赠给了悦峰自己在狩野永真所画的画上加上了赞的三教图像。此三教图像是中国式的三教图像:在上述书简的后面添加了如下的话:

袁了凡先生功过格,实为劝惩设也。拙荆在世,译作倭语,命工上梓,板共二板,藏在于家,今谨送上。盖士人藏板,人自不识,求甚

^① 石崎又造博士:《近世日本の支那俗語文学史》(1967年,清水弘文堂书房),第46页。

^② 《徂来集》卷二九,书牍《与悦峰和尚》。

者鲜，或付书铺，则为射利之具，伏烦老和尚带回本山，打若干本，广施世上，利益无量矣。拙荆平生虽未克信因果，然期好善出自天性，故是么么，聊以酬渠志愿耳，鉴纳为幸。

据上可知，其字的内容为：徂来的妻子将《袁了凡功过格》译成日语，虽命士付梓，却一直藏才家中。这样别人也不知道，所以要的人很少。另一方面，若交给书肆则会被其用作射利的工具。将这个赠送给你，把它带回黄檗山，希望为世人印施。袁了凡的功过格原本现在散佚，无法求得。《敬信录》只留下了其名。或许说的只是当时刊行的《阴鹭录》、《自知录》。徂来的妻子翻译的本书，与后来安永五年（1776）刊刻的《和字功过自知录》^①是不一样的。如后所述，《和字功过自知录》是袁了凡《阴鹭录》的一部分和祿宏《自知录》的日译本。其安永乙未（安永四年，1775）安田栋隆的叙中，记述：“某客拿来根据袁了凡功过格和云栖大师自知录，摘录其切要创作了称作《功过自知录》的书，求余作序。”从此文的叙述及《和字功过自知录》的内容可清楚地了解，在元禄十四年刊行的《阴鹭录》、《自知录》和刻本的基础上，创作了所谓《功过自知录》。并且，其《阴鹭录》的部分好像俗称为袁了凡功过格。另外，“和字功过自知录”中加入了“徂来先生译文功过格序中云”的引文，在“附录功过自知录”中，作为“徂来先生云”，引用了徂来对功过格的说明文。从这些情形来判断，徂来的妻子日译的《袁了凡先生功过格》，好像与《阴鹭录》并非没有关系。可能在元禄十四年刊《阴鹭录、自知录》合刻本流通、出版了前述的如《积善春草吟》日译书的同时，此合刻本的内容，或者说其内容的一部分，基本上吸收了袁了凡先生功过格。徂来赠给悦峰三教图像的同时，还赠送了此袁了凡功过格的日语版，这是悦峰于宝永四年（1707）去往江户，第二年回到槩山之时。另外，悦峰是黄檗山第四代独湛的弟子，独湛对元禄十四年刊《阴鹭录、自知录》合刻版的出版有贡

^① 妻木直良博士《日本の道教思想》中，说徂来将功过自知录译成了日语，这是不对的。

献,因此是有功于中国善书介绍到日本的人物。善书在日本的流通,与独湛、悦峰这些黄檗禅僧关系较深,但来送给悦峰日译的善书和三教图像令人感兴趣。

377 (四)

八代吉宗于享保二年七月,在奇数日向众人不论贵贱开放圣堂,作为其教化的结果,民间涌现出土庶共学、庶民教化的风潮,迎来了庶民教育史上值得瞩目的时期。获生徂来受幕府之命,于享保六年给18世纪之初就已输入的《六谕衍义》加上和点予以印行,为了让此书在民间流通,享保七年刊行了室鸠巢的《六谕衍义大意》。当时是石田梅岩的心学作为庶民的学问、教化的代表出现的时代。这种时代的倾向,促进了善书的流通。于是,在享保年间,刊行了各种的善书,给后来日本的善书流通以很大的影响。如前所述,在长崎复刻了《感应篇》和《觉世经》,刊行了其日译日文解读,此外刊行了有享保四年序的《太上感应篇谚注》和有享保十八年识语的《太上感应经》等等。

《太上感应篇谚注》四册,享保四年宽道序。

卷头有上述宽道的序,接着是《太上感应篇》的本文(带日文读法)和谚注本文。谚注本文的末尾载有作者宽道的后记。接着刊载了附录,内容是“辨童子问评佛教事”。以上是谚注整个四册中三册的内容。第四册称为《太上感应篇辅翼》,附有享保五年知还散人峰的序。享保四年宽道的序中有:“予之前在武府时,读了《居家必用》,知道有叫做《太上感应篇》的书物。又了解了补石居士的笺注图说,找来此书读之,知其内容有益世教,于是思将其译成日语广布于世。今春得暇,取《笺注图说》中的教训士女儿童部分译成日语,于各处附以己之注解。”《感应篇》在江户初期也复刻了几种,但看起来都没怎么流布,据说宽道也是借助宽文十三年版《居家必用》中所引用的《感应篇》才知道的这本善书。又读了补石居

太上感應編諺序

觀四序循環化生萬物而應知天意能好惡有惡損害矣聖人法於天地而設敬佛之五戒備之五常道之九戒不殺爲先仁慈爲基皆其義也耳然天之軌物也作善則降祥作惡則降殃因果報應之理如影隨形毫髮不差而世人多吝於爲善勉於爲惡者何豈可不悲乎上帝垂訓特悲於此是則所以有感應編之作也子曩在武府日蘭居家必用而知有太上感應編亦聽有補石居士箋註

太上感應編

太上曰禍福無門唯人自召善惡之報如影隨形是以天地有司過之愆係人所犯輕重以棄人算算減則貪耗多逢憂患人皆惡之刑禍隨之吉慶避之惡星災之算盡則災又有三台北斗神君在人頭上錄人罪惡棄其紀算又有三尸神在人身中每到庚申日輒上詣天曹言人惡過月晦之日竈神亦然凡人有過大則棄紀小則棄算其過大小有數百事欲求長生者先須避之是道則進非道則退不復邪徑不欺暗室積德累功惡心於物忠孝友悌正己化人除

圖說索於其書讀之而想勸善懲惡之旨有大裨於世教故欲譯國語而布世焉然病痲且侵公夜逐卒夙志不果於度歲月今春適得閒暇擬書註圖說中當訓十友諭兒童等而爲後語間附已解撰歎勉書以酬前志云

享保四龍舍己亥春三月較日寬道録書



《太上感應篇諺注》(大正大学寒溪文库藏)



《太上感應篇諺注》(大正大学枣溪文库藏)

士的《笺注图说》即元禄八年复刻的《太上感应篇笺注引经图说》，将其摘译为日语并加上了注解，是为《諺注》。諺注第三册中宽道的后记如下：

已上之诸械多见于内典中，优婆塞戒经等大小乘经律论之中。而因此编道书之故，未论第一义谛三千实相之深旨，是则非三教之致浅深齐，且人天乘中之说是其原因。且诸械之言与佛教戒律之文最为相似，今知其辙与圣贤之意劝善惩恶之旨相同，诚如所言乃可信任者。余书此注后，适见退翁居士所著之感应篇和解。其引事验甚具，须者当看和解。

380

上述内容，很好地显示了佛教徒对善书的接受方式。该书内容以佛教为中心，善书道书之言大致同辙。又说当看元禄十二年退翁居士的《太上感应篇和解》，也是由补石沈溥的《笺注引经图说》创作的日文读解本。附录的“辨童子问评佛教事”开头说：“余前在书肆，得伊藤老先生之

童子问一书。读之其见识高迈，悟圣人之道古今超绝。然在吾评佛教之点上，很不合理。今摘录书中评吾教之一二辩之，以使童蒙之徒不感其妄议。”他是想从佛教徒的立场对伊藤仁斋的《童子问》批判佛教进行反批判，其中就二十几条进行了反驳。该附录部分，不是关于善书，而是对抗仁斋的佛教批判，可以看出评价善书的佛教徒和批判这样的佛教的仁斋之间的对立关系。《太上感应篇和解》及《谚注》显然皆是来自《笺注引经图说》，该书由“书林中野小左卫门、中野宗左卫门”刊行。《感应篇和解》由“浪华书林、荒木佐兵卫、野村长兵卫、浅野弥兵卫”刊行，而谚注则由“中野宗左卫门、中野小左卫门、儿玉勘十郎、佐野伊兵卫”梓行。《笺注引经图说》和《谚注》由同一书肆刊行。明和^①六年(1769)五月刊的玄览《太上感应篇》说：“信仰《太上感应篇》之人，《太上感应篇》和解八册或四册，《太上感应篇谚注》四册，右乃解注之书也，寻求书林可拜览。”明和时期，在《太上感应篇》的日文解读本中，上述《感应篇和解》与《谚注》有名，这两本书被推荐给了民间。享保年间刊行的《感应篇》中有如下的一本：

《太上感应经》，享保十八年浪华灵芝山人识，卷末享保甲寅(十九年)照冰识(小笹喜三氏藏)。

卷首有享保十八年灵芝山人的识语，本文加上了日文读法。卷末照冰³⁸¹的识语是刊行的翌年享保十九年加上的。所说的照冰是妙心寺的无著道忠，其识语如下：

浪华人辰巳氏，奉斋发志，新雕《太上感应经》，而广印施一万部于世上矣。业已成焉，竟用卷传惠于余，其功善善恶之心可尚矣。

据上可知，大阪的辰巳立志雕印《太上感应经》，已印施了一万部面世。印施一万部之事虽不太可信，但照冰说明了此事。印施善书在中国

^① 吉冈义丰博士：《近世日本对道教思想的接受》(《宗教文化》九，1952)。

广泛推行,同样的事情在江户时代推行也有很多其他的事例,这些是其显著的例子。

享保之后,延享三年刊行了别的《太上感应篇》:

《太上感应经》 延享三丙寅年六月朔日 (龙谷大学藏)

本书的封皮里面用大字显示“宋理宗御书 诸恶莫作众善奉行”,卷头显示如下的论述奉行感应经利益的句子。这种内容的善书,在清代的中国刊行,本书是中国的原本在日本的复刻本。

欲得长寿者先须行此经(以下先须行此经同句)

382

欲永子孙者、欲求富贵者、欲成圣贤者、欲登神仙者、欲净佛土者、欲正士行者、欲化民风者、欲治国家者、欲除七难者,大哉诸儒解,感应贯三教,经世与出世,劝惩大宝训。

这是从儒道佛三教一致的立场出发,教导人们奉行作为涉及经世出世宝训的感应篇。同样,在刊载感应篇持诵功德的和刻本中有明和六年刊的《太上感应篇》,其卷头载有持诵功德十个条。本书的《太上感应经》本文中加上了日文读法,这与其他的版本相同,全文都在旁边用小字平假名注上了日语读音。本书的后半,刊载的是对感应篇灵验进行的日译日文解读。其末尾说:

夫太上神仙,乃迦叶菩萨之应化,其仙道与我之神道无异。此教在中道,上者为佛之诸恶莫作众善奉行,乃助出世之行;下者为儒之趋吉避凶劝善惩恶,乃导治世之政。观篇中之趣施之万代无弊害,用于万国将有大利益。且在异国,自古代之天子皆崇敬此篇。……

将儒佛道与日本的神道结合起来加以接受,如前述的事例中亦有的,是善书向日本流通的普遍做法。

另外,在喜多方市所见之明和六年刊《太上感应篇》(卷首有宋理宗御书“诸恶莫作众善奉行”)卷末的灵验记是短文,被记为下略。喜多方本在

末尾有“太上感应篇信仰之人太上感应编和解八册或四册,太上感应编谚注四册 右乃解注之书也 寻求书林可拜览 明和六己丑年五月 玄览记”。

(五)

383

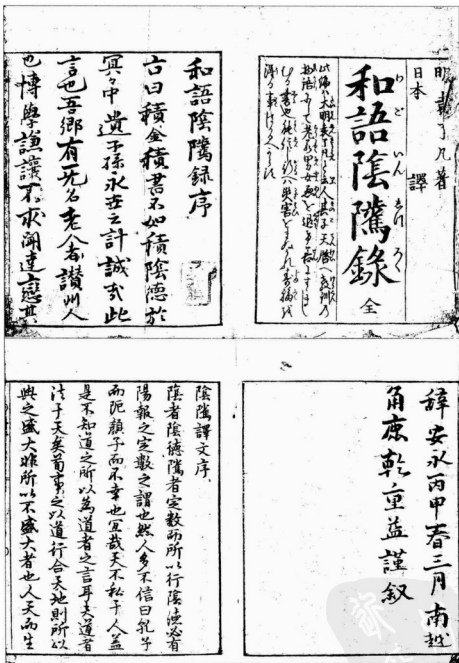
元禄十四年版《阴鹭录、自知录》合刻本刊行很多,广行于世,最后还出了日语日译日文解读本。株宏的《自知录》变成了《积善春草吟》和《和字功过自知录》,袁了凡的《阴鹭录》为徂来妻子的《袁了凡先生功过格》和《和字功过自知录》收录了一部分,但《阴鹭录》大部分的日译日文解读本,在安永时的《和语阴鹭录》之前没有开展。

《和语阴鹭录》^①(大正大学枣溪文库藏本)(参见下页图版):

安永丙申(五)乾隆益叙,安永四年不可说序,安永甲午(三)跋
安永六年原刻,文政元年再版。

据卷末安永甲午(三)秋七月的赞中二三子的跋可知如下的情况。本书的译者无名上人,游学东总,历经三纪。宝历癸未(十三年,1763)业成归乡,聚来闻教者众多。东总游学三纪,一纪是十二年,所以共三十六年,这与三年作同义使用。上人教授善恶报应,同人中的一人松佳实拿来家藏的《袁氏阴鹭录》请其解说。虽然在此之前上人并不了解这本《阴鹭录》,但还是决定聚集同志对此进行讲授。他接受了若将此书以国字译之,使其广行,则于世有大利的劝说,进行了翻译。翻译到一半的时候,因法命去往越州角鹿的本妙寺处理寺务,就是现在的福井县敦贺。在越四年,他常讲授此书进行教化,因此在当地形成了奉行此书的结社。这样一来,安永甲午(三年),本书的原稿完成。译者应结社成员的要求,使译文便于童蒙学习,写了安永四年的序(汉文)。序的作者虽成了“不

① 关于《和语阴鹭录》,乙竹岩造《和语阴鹭录的产生与构造》(《高藤先生古稀祝贺纪念论文集》收),吉冈博士前引论文、新田信宽教授《关于金生堂施本、和语阴鹭录》(《东北学院大学论集》四十一)等谈及。



明書了凡著
日本 譯

和語陰騭錄 全

以佛大眼表了凡其子天階(或階乃抄)以て老の甲好(或)と進多(或)高(或)は(或)書史能(或)六(或)典(或)害(或)に(或)凡(或)善(或)編(或)撰(或)す(或)べし(或)云

和語陰騭錄序

古曰積金積書不如積陰德於冥中遺于孫永垂之計誠哉此言也吾鄉有死名老人者讚州人也博學強識不求聞達愈其

緯安永丙申春三月南越
角庶乾重益謹叙

陰騭譯文序

陰者陰德陰者定數而所以行陰德必有陽報之定數之謂也然人多不信曰孔子而泥顏子而不幸也宜哉天不私于人蓋是不知道之所以為道者之言耳夫道者注于天矣苟事之以道行合天地則所以典之盛大雖所以不盛大者也人天而生

《和語陰騭錄》(大正大学東漢文庫藏)

請誨至此嘗應社中之需譯以便書家
 比屬好事之宏謀無謗寫之勞來清余
 手序全不辭曰此是有漏小行而已然
 為無漏答降何復異真道之修此樂然
 那詳以無文耶古曰三載一閱天道少備
 五載再閱天道大備矣後命不易牧
 不已克者終者應知章氏而信聖訓仰

不疑吾六道之兩

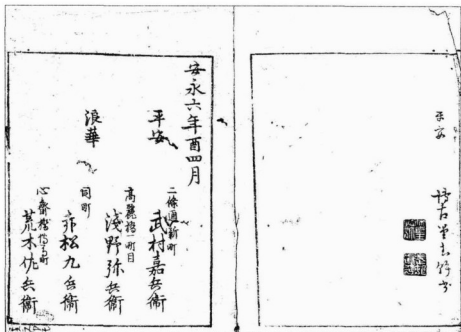
安永四年乙未初九下浣日

古越能鹿津不可說序

古南窓書齋

其此之謂乎然佳實子以不與
 斯事可惜矣吾三人者以書其
 來由也角底諸君子乞書其
 山巔吉國即其尾尾如斯
 皇和安永甲子秋七月

讚中 二三子謹識



《和语阴鹭录》(大正大学寒溪文库藏)

可说”，但与“无名”一起，是译者日廻(或日回)上人的号。出席角鹿的无名老人讲座的结社成员中的有影响者乾重益写了安永丙申(五)的叙(汉文)，其后有“吾师无名老人赞州人，博学谦让不求闻达。为吾党口授《阴鹭录》，众皆请其为愚夫愚妇以国字注解，并将其公之天下”。这样才有了本书的付梓。据本书的凡例可知，本来是想将《阴鹭、自知录》两书都翻译的，但只有《阴鹭》早早地译完，因此听从别人的建议先将这本出版。将在角鹿完成的稿子带到上方(日本关东地方人称京都、大阪为上方——译者注)后，安永六年由“平安 武村嘉兵卫、浪华 浅野弥兵卫、赤松九兵卫、荒木佐兵卫”等书肆出版了原刻本。原刻本中附有叙、序、凡例、跋。文政元年的再版由“京都 植村藤右卫门、江户 须原茂兵卫、山田佐助、浪华 赤松九兵卫、中村源兵卫、田中太右卫门”等书肆刊行，还发行到了江户。这本《和语阴鹭录》好像大为流通，现存本也很多。本书的原刻本中，在本文的末尾记载：“近时为几人所选，出版了通俗的

自知录。甚幸。必寻之与此书对照着看。曰《和字功过自知录》全部一册也。”由于无名老人只翻译了《阴鹭录》，没有完成《自知录》的翻译，因此他说对这本《和字功过自知录》的刊出感到很高兴，并推荐此书。本书再版本中，与这本《功过自知录》的推荐文一起，刊载了《阴鹭文绘钞》二册的广告词。与《和语 阴鹭录》几乎同一时代，如上述的广告词所说，出版了《和字功过自知录》。

《和字功过自知录》 安永乙未(四)安田栋隆序，安永五年原刻，宽政十二年再刻，天保九年重刻，天保十四年再刻(后引之图版，为天保九年重刻版)。

据安田栋隆的叙，本书的译者是纪州藩世禄达官之士，其为人谦逊不好声闻，资性慈惠，常散财施恩救人之急。曾致仕，隐居度日，寻其姓名亦不愿告之。为广教众人教授遏恶修善，避祸致福，梓行此书欲广施与人。拿着此书来到“平安处士”即京都的处士安田栋隆的住所求其写序。此书基于《袁了凡功过格》、云栖大师《自知录》，摘录其切要名之为《功过自知录》，为使暗妇痴童亦可通读，以国字翻译之。

本书安永五年的原刻本与宽政十二年以后的再刻本，在内容上大为不同。宽政十二年的再刻本与以后的天保九年、天保十四年的各版相同。将原刻本与其他的版本进行对比，显示其异同，如下表所示。给原刻本功过自知录序的一部分加上增补文和绘图就完成了再刻本的和字功过自知录序。原刻本的功过自知录大意和再刻本的附录功过自知录大意，彼此相通的个条虽多，但文章不同，有彼此增损之处。对《功过自知录》³⁸⁸的本文，原刻本按忠孝、仁慈等门目，交互整理为善门、过门。但再刻本则将上卷分为善门，下卷分为过门，其分法与复刻本《自知录》相同。再刻本序中论述如下：

原刻本	宽政十二年再刻以后
封面内书 和字功过自知录叙 (安永乙未、安田栋隆) 功过自知录序 功过自知录大意 功过自知录 (善门 忠孝类 过门 不忠孝 类 以下相同) 格 目	封面内书(加上“增补绘钞”、“再版”) 同 上 和字功过自知录序(与原刻本、功过自知录序 不同)(有绘图) 自知录上卷善门(有绘图) 自知录下卷过门(有绘图) 附录功过自知录大意(与原刻本功过自知录大 意不同) 格 目 宽政庚申 沙门源无识

……大明之衰了凡之人，由云谷禅师知识传授功过格一格，因自身努力行之诸愿成就，遂作《阴鹭录》。又善恶庆殃篇、述为功过十一品之格。云栖之莲池大师，改此书之名为自知录，分善门过门八类详细记之。……

据上可知，继承袁的《阴鹭录》，袿宏改其书名为《自知录》，将其内容分成了八类，于是把《阴鹭录》与《自知录》看作是同样的内容。当然，这种看法是不对的，但在日本被如此接受却是事实。因而如前所述，徂来的妻子翻译的名为《袁了凡先生功过格》的书，显然是和这本《和字功过自知录》相同的书。本书的译书在其序(原刻再刻皆有)中所说的“此书，若众生普信，则将家富国荣天下长久太平无疑”，看来是当时的日本人所思考的。再刻本的附录功过自知录大意中论述的“欲修此功过格之人，应于我常信仰之佛神之御前，忏悔此前之恶事，一心祈誓，述所求之事并祈祷，且在其报恩时，应发誓先行三千之善以报神佛之御恩”，是在日本流通的功过格、善书的精神方面的内容，与日本的佛教神道相结合，行善是为了向佛神报恩等，出现在再刻本中的语句，可谓是日本式的内容。本书安永五年原刻版中没有绘图，但在宽政十二年再刻版中却被加上了，并延续到其后的版本，这在再刻本以后被附在卷末的“宽政庚申”(十二年)沙门源无的识语中也有论述。原刻本出版书肆之数目，京都一、江户一、大阪四，共计六处；再刻本的出版书林，京都一、江户八、大阪二，

增補 和字功過自知錄 再板全部壹冊

法海大明雲、捷蓮池大師此書、於世傳して、老ま男、いふを言ふわん、人々も、大道を修むに至る者、ふと、わが捷徑の書と、名を懸けて、信じて、多くの人、其の功過を、奇補と傳ふこと、は、かゝる、お願

毘耶宮藏

和字功過自知錄敘

有客棧、一編、來、出呈、之余、見、微、序、曰、此書、本、後、了、几、功、過、格、雲、棲、大、師、自、知、錄、依、其、條、例、擴、其、切、要、名、曰、功、過、自、知、錄、著、以、國、字、譯、言、者、欲、令、閭、婦、樂、章、易、通、曉、而、受、持、信、行、也、余、披、閱、之、觀、其、立、條、分、事、各、品、功、過、善、惡、舉、而、不、措、成、惡、勸、善、循、循、然、誘、入、親、以、乃、感、歎、不、輟、因、謂、功、者、積、善、以、成、功、德、也、過、者、過、惡、也、其、成、惡、移、善、也、要在、以、記、功、過、月、較、多、寡、而、善、已、所、行、如、何、耳、過、多、心、懶、則、惡、不、忍、為、功、多、情、意、則、善

和字功過自知錄序

此書、人の、善、功、徳、之、功、を、揚、げ、る、善、を、戒、て、過、を、の、と、する、人、を、戒、め、功、の、字、は、一、訓、し、て、何、て、善、を、即、善、功、と、し、功、の、字、は、一、訓、し、て、何、て、善、を、

功 善

自知錄

安永觀集乙未秋九月 平安處士 安田棟隆

祐也雖然不可家至而人說也於是其述此書錄之粹欲以廣施與于人也云余深美濟衆之志且喜成人之美乃不顧不敏敢披解冠之篇晉也爾

《和字功过自知录》(大正大学枣溪文库藏)



《和字功过自知录》(大正大学寒溪文库藏)

共计十一处。天保九年版,是江户一、浪华二。天保十四年版变成了“无量山中本莲社藏版”。

《觉世经》的复刻及日译版的现存书,以长崎版的享保三年版为最早,其后好像没怎么出版。继之出了宽政三年版。

《关帝灵应篇》 天明戊申江匡弼叙,宽政三年版

本书正式名为《关圣帝君觉世真经灵应篇》。菊丘卧山人江匡弼文坡是其撰者。所谓江匡弼就是大江匡弼,据中村幸彦^①教授研究,其亦号菊丘山人、卧仙子、天赐观,在京都市、新京极西光寺的墓石上,刻的是宽政庚戌(二年)(1790)八月八日卒,因此他是在66岁时于宽政二年去世。自宽延、宝历前后起,新的说书人辈出,撑起了江户中期新学问、新文艺勃兴的一翼,大江匡弼也是其中有影响的一位。他可能是净土系僧人出身,相当广泛地阅读了明末清初中国的书籍,尤其是道教书、通俗书,从道教经典及民间宗教经典中领会学习符箓、祈祷的灵法,致力于使其日本化。其撰者书中,有《天真坤元灵符传》(安永二年)、《太上惠民甲庚秘录》(安永七年)、《金毗罗神应灵法录》(天明二年)、《甲庚灵符三教秘录》(宽政十二年源有高序)等。另外,作为读本作家亦很有名,在其作品中,从他的这种学识出发,描绘出了对中国的民间宗教、善书的信仰,有待今后进行研究。《关帝灵应篇》是整理明末清初中国的关帝信仰的书,刊载了关帝灵应的种种传说。其中,收录了善书《觉世经》。该书虽在宽政三年梓行,但由于著者的叙是天明戊申(八年),所以应是在那时所撰。他的以道教为中心的祈祷、灵箓的宗教信仰,还和神道及阴阳道发生了关系,《三教秘录》宽政庚申的序,就是阴阳寮官人所撰。另外,《关帝灵应篇》当中,还就与心越的关帝信仰之间的关联进行了论述。

^① 中村幸彦博士:《近世作家研究》(1961年,三一书房),第295—297页。

关于这方面的情况,得到了尾形仍、前田金五郎两氏的教示。窪德忠博士介绍了关于大江匡弼的其他观点(《庚申信仰之研究》,第475页)。

關聖靈應篇叙

明謝氏曰：今天下神祠香火之盛，莫過於關聖。而其威靈感應，載諸傳記及眼耳所覘聞者，皆灼有的據，非幻也。關聖生義勇，雄傑萬人敵也。威播華笈，力扶

漢室其忠肝義膽罄萬史筆不能舉而雖功業不闕志士千載抱餘寬萬世之下神靈顯赫日月爭光利生靈應仙佛駢驗諸民歸敬各國廟食懿哉其至德也無敢有心非巷議者遐陬荒

谷無不戶而祝之者行且與天地俱悠久矣豈不瞻仰耶
天明戊申孟春吉且
菊丘臥山人江匡弼父坡拜撰





《关帝灵应篇》(大正大学东瀛文库藏)

《太上感应篇倭注》石龙子法眼撰,宽政十年门人梅溪不二庵万休居士序,宽政十年覆庵石龙子跋(龙谷大学藏)。

本书是从佛教徒的立场出发所作的日语注释。将《感应篇》的本文断句,然后加上日文读法。逐句加上日语注释,如所述“唐土之三教乃释迦老子孔子是也,吾朝之三教乃神道释迦孔子是也”,用日语注释,从神道的立场出发加以论述的地方较多,如同前亦论述过的神道在善书日本化的过程中所发挥的作用一般。

(六)

395 历经安永、天明、宽政时期善书的日本化,文化文政时期善书也进一步强烈地显示了日本化的倾向。在这个时期,《感应篇》也成了为石门心学讲中(此处指成员、会员——译者注)经常阅读的教材。

《太上感应篇》宝历甲戌后语,宽政七年土屋巨楨后语,文政十年三月吉田印施后语(吉冈义丰氏藏、龙谷大学藏)。

本书的扉页上有“经世出世第一宝训天下第一种之好书”,其里面有杉山梅翁斋画的太上老君像。内容由《太上感应篇》由来、日语《太上感应篇》、《太上感应篇灵验记》、宝历甲戌后语、宽政七年后语、文政十年印施后语组成。扉页的名称,是对《感应篇》的一般称呼,在顺治十二年序刊本中有“天下第一种好书”,为内阁文库所藏。因刊行布施《阴鹭录》、《自知录》合刻本而有名的忍澄还印造了《劝惩宝训》。据说此宝训^①亦号称天下第一种好书。将两者进行对比,就会明了:本书的《和语太上感应篇》,实际上是从前述的享保三年俞直俊的《译语太上感应篇》而来。而且,宝历甲戌(四年)的“题感应篇后”中说:“往年崎阳人以国字译之……”,暗中涉及了俞直俊的译语之事。宽政七年土屋巨楨的后语中,

^① 忍澄上人行业记。

说道：“之前某氏将其译为国字，欲使儿童奴仆之耳亦易懂，辑为一册。其后虽亦有梓行之志，却因种种情况无果而终，其草稿置于杉山梅翁斋先生之笥中，世无为此道之助之书，予觉可惜。此次恳请历经先生校正之后，将其锓梓，以代誊写之劳，为世之志同者广弘此书。”因为长崎版《译语太上感应篇》版本少，所以大概就抄写之后加以收藏。不管怎么说，享保三年版《译语感应篇》在日本成了日译感应篇的基本教材，是应予注目的。此外，此享保三年版系统的版本，往往以印施的形式出版。本书文政十年的印施后语中有如下的记述：

讲中皆有《感应篇》开板之愿望，自某人处得曰和语感应篇一 396
书，亦或人谓之曰：欲施之于世，令儿女之辈亦易懂者唯有此书，亦以为然，且亦不知此书为何人所藏。唯此若不将其锓梓，则难仰先贤之德，故立即刊行于世。

文政是亥年 三月吉日 印施

这里所谓的讲中，一定是石门心学的讲中。由于吉冈博士^①收藏的这本书，与心学的中译道二的“道二翁前训”及善恶种蒔镜和赞等合刊，所以吉冈博士不只是论述这个。本书吉冈本印施后语的末尾用小字刻着“正一位通力稻荷大明神土御门殿御末流山下御门外佐柄木町阿川能登”。接着，作为“藏板目录”列举了下述各书：

和语太上感应篇	神国麓之立石
子孙宝草	神国身血志留边
心学心得草	安心学家话
孝一筋道	文昌帝君阴鹭文
七十二灵符	心学道话

接着，做了下述心学道话讲席广告：

^① 吉冈博士，前引论文。

定日三八自九时至七时(此乃古之时刻,指现在的中午十二点至下午四时——译者注)

道话讲谈 南佐柄木町
通力稻荷大明神

阿川伊豫

此藏版目录及讲席的广告,在合刊本的末尾也以同样的内容出现。由于说阿川能登是土御门殿御末流,所以他属于阴阳道末流。其与阿川伊豫之间的关系虽不清楚,但由于都出现了佐柄木町,通力稻荷大明神,所以应同是讲中成员,通称伊豫或能登。在年代上,比起伊豫来,可能能登是前辈。阿川伊豫^①是阿川伊豫正(伊豫丞),据石川博士研究,他住在江户佐柄木町,是通力稻荷的社守,通晓阴阳道,安政元年歿。随大岛有邻修习心学,弘化元年接受三舍印鉴。天保十四年十一月前后,在自社内设讲座,每月二、八日开展道话讲谈。由以上来看,《和语感应篇》被用在心学道话的讲座中,阿川伊豫使用的天保时候就不用说了,在此以前,如文政十年的印施后语中所言,在文政的时候就已经印施并用于心学讲座,这是很显然的。

据水田纪久氏^②的研究,长谷川延年文政六年(1823)21岁的时候,以得到了《文帝全书》为契机,自刻了《太上感应篇》(“宋理宗御书”),其后约15年间,刊刻、印施了各种善书。

在《感应篇》、《觉世经》、《阴鹭录》、《自知录》之外,善书的代表性作品中有《阴鹭文》。此书创作于明末,但传到日本似乎比较晚。安永六年版的《文昌帝君阴鹭文》似乎是最早的复刻本。阳明文库中,单页印刷的³⁹⁸《文昌帝君劝行阴鹭文》与同样形式的《太上感应篇》一起,收藏较多。这都是印施的,其时代被认为应该不会从安永时追溯起。接着,《和语阴鹭

^① 石川谦博士:《石门心学史之研究》(1975年,岩波书店),第1046页。

^② 水田纪久氏:《长谷川延年——关于幕末一个道教信徒的善书施本》(《社会文化史》第四号,1968年)。

文绘抄》二册被广泛刊行。有文政元年的序,绘画是北斋画的。另外有天保十一年序的《和汉阴鹭传》。^①这是将与《阴鹭录》和《阴鹭文》完全不同的明永乐帝的敕撰书“为善阴鹭”的传的部分与日本的事例合在一起的日文善书。如此一来,安永、天明以后,文化、文政时期,善书被完全日本化之后流通起来。这种倾向,也出现在文化之外的其他方面,希望能够促进被认为可看出善书影响的神道、民间佛教、读本等当中的这方面的研究。

① 抽稿《明末清初宗教道德书在日本的流传》(《霞山俱乐部会志》七)。

一

琉球的文化,由日本系、中国系的诸种要素组成,这是不言而喻的,从中国文化向日本流传这一方面来看,还有与经过朝鲜的路线不同的、经过冲绳的路线,这是很显然的。庆长之役之后,在萨摩藩的统治下,表面上强烈地受到了中国文化的影响,但也在对日本文化进行消化。与岛津之间的公文,不用说是日文,由萨摩及日本本土游学之人执笔。并且,在萨摩藩^①,1625年刊行了朱子的《四书集注》,1643年刊行了由文之和尚注上日文读法刻点的论语。此文之和尚的汉文读法,给琉球以很大的影响。那霸的久米村学官,在教授汉文时,是中国式的照原文直读,但渐渐地通过讲官的教授,开始推广日文读法的汉文。这样,在琉球实行的日文读法的汉文,不仅是上层,甚至也在一般百姓当中推行。在文之和尚之后,屋久岛出身的朱子学者如竹,来到冲绳,在首里设塾给庶民开讲

415 ① 新屋敷幸繁教授《大学与程顺则》(1),《(冲绳时报)1963年11月23日》。比嘉春潮氏等《冲绳》(岩波新书),第170页。

义。将《六谕衍义》传到江户时代日本的程顺则，是一位比文之、如竹的时代晚一个多世纪的人物，比这位程顺则小 18 岁的蔡温所编的御教条，是用出色的日本候文公用文体写就的，那以后在萨摩藩的方针中，为了实行对中国的贸易振兴政策而实行重视中国文化的政策，但在日本文化给予琉球的学问、文学的影响上，有应予以重视。在前述之中国文化传入日本时琉球起了桥梁作用的显著事例，可见于《六谕衍义》。程顺则^①（宽永三年至享保十九年，1663—1734）是那霸久米村人，其家为所谓的闽人三十六姓之后，所以属于在中国文化向琉球传播中发挥了作用的指导性家系。他 21 岁时留学福州，随竺天植与陈元辅学习程朱之学。其后三度赴福建，他第一次赴闽时，见其师竺天植的桌上有《六谕衍义》，因他恳切想得到，其师就给了他；他第四次赴闽即康熙四十五年（宝永三年）作为进贡使去福建时，发生了再版之事，他拿出六十金，在福州柔远驿站，借助康熙四十七年（宝永五年）的旧本付印，就是有名的程氏《六谕衍义》。此版本战前被保存了下来，但在冲绳战中因战祸而烧毁。现在，其原版本之一藏于那霸的东恩那文库中，但缺少卷末程顺则康熙四十七年的跋。虽然程顺则在那之后的正德四年由萨摩去了江户，但《六谕衍义》在那时好像已传到了萨摩，经由岛津藩，于享保四年前后被献给了幕府。这样，获生徂来在享保六年受幕府之命加上和点并予以印行的，是《徂来点六谕衍义》。于是，《六谕衍义》就成了江户时代的一种道德教科书，给我国以很大的影响。该版本如上所述，不是在琉球付印的，是程顺则在福州捐资刊行的。此书传到幕府，在日本本土出现了种种版本，但日本本土版的该书在琉球出版，据说是在江户时代末期，即琉球^②丰川亲方（在近世琉球，亲方是处于王子、按司之下的阶层。下同——译者注）正英的宝历九年写本，在琉球付印之后成了琉球版《六谕衍义大意》。据说这是参酌程顺则的原本和室鸠巢的《六谕衍义大意》本而创作的。

①② 东恩纳宽博教授：《六谕衍义传》。

因而在琉球,中国就不用说了,就是与日本本土相比,其书的刊行也较晚。在琉球^①刊行的书中,康熙三十七年版的《中山诗文集》和雍正十年版的《御教条》等似乎是最早的,但广泛开展的书物刊行从道光、咸丰开始,是19世纪中叶以后的事了。总之,新出的琉球版善书,是19世纪中叶在那霸的若狭町刊行的。

二

战后,在那霸创建了琉球大学,其图书馆从内外各地收集了因战争而完全失去的文献,琉球关系资料得以备齐。在此举出的琉球版善书本来自收藏在八重山^②的宫良殿内文库,战后为琉球图书馆收藏。

《六谕衍义》被用于庶民教化,像六谕这样的亦被称为明太祖教育教语的教训书俗解本,在明末嘉靖^③以后的中国被大力推行。这种通俗的教训书的流通,给明末清初善书的流通以很大的影响。在琉球,《六谕衍义》于康熙时代传入,但当时在中国推行的善书传来,却是相当晚了。相反,善书在日本本土却比《六谕衍义》要早得多,于江户初期就传入了,在宽永正保年间就已刊行了古活字本的《太上感应经》。《六谕衍义》和善书,在作为庶民式教训书的意义上,具有共通的地方。问题中的善书是整理了《太上感应篇大意》等所谓三圣经各经之大意,此书名的“大意”,是在中国及日本的善书名中很少见到的词。我认为,这个“大意”,可能是由室鸠巢的《六谕衍义大意》的流行而用到琉球版的善书中的名字。

本书是纵26厘米、横19厘米的一册本,内容构成如下:

① 武藤长藏教授:《西南文运史论》,第200—203页。

② 新城安善氏:《关于宫良殿内文库》(3)、(4)(《冲绳时报》1963年2月8日、9日)中,介绍了本书的概略。并且,在武藤教授的前引书中也有记载。另外,有关东恩纳文库本的调查,得益于新城氏的许多好意与教示之处较多。

③ 拙著《增补中国善书之研究 上》第一章。

太上感应篇大意之序

太上感应篇之大意

文昌帝君阴鹭文之大意

文昌帝君宝训之大意

关圣帝君觉世真经之大意

跋文

406

以上是全都有日文平假名的文体，书体是江户时代几乎整个化政时期在各藩实行的公文书书体之版本。在冲绳^①，18世纪日本的书简文之法及大桥流的书道等普及，通晓这些成了冲绳士族的教养。并且，17、18世纪以来，冲绳的公用文书类皆是借助来自日本的书简和书法用日文书写的，因而本书也全都用的是这种公文书式书体的日文。另外，在本书的卷末，附有“松茂氏大笔者官良筑登之当亲”的毛笔后记。卷头的题笺是“《太上感应篇》大意，下附文昌帝君阴鹭文同宝训又关圣帝君觉世真经之大意”。最初的“《太上感应篇》大意序”中，论述如下：

夫此《太上感应篇》，见于福建侯官县之名为丁相者所辑之敬信录。昔吾父尝言：人生必读敬信录等，教世人尤切之书也。望作成俗文，易于诸人听闻、理解。余虽应承，然公私繁多，忙于应付，尚未提笔。顷日友人潘比嘉筑登之亲云上江保袖来敬信录，令余观看。于是盥手整衣恭敬拜阅，所载之文皆不断正心修身之讯息，所有书中，《感应篇》载于第一条，恳切论述：此非仅为劝人而设，令世人现在免祸得福，或乃天人感应必然之实理。见闻者忽然惊动，汗毛悚立，心惊胆战，善心油然而生……（下略）

附

文昌帝君阴鹭文并宝训又

407

① 比嘉春潮氏等《冲绳》（岩波新书），第173页。

关圣帝君觉世真经之大意亦记于下
道光貳拾壹辛丑初夏榕荫痴翁毛树德
喜舍场亲方盛元谨序

上述序之作者是喜舍场亲方盛元,毛树德是他的中国名,榕荫痴翁是他的号。所谓榕荫,是在琉球有很多“榕树”之荫的意思。据上述序文,此《太上感应篇》载于《敬信录》,该《敬信录》为福州侯官的丁相所辑。《敬信录》是周鼎臣所辑的善书集,其初刊^①原序是乾隆十四年的年记。在明末清初善书流通的时代,此书是整理了各善书并易懂的善书从书中最简便的代表。有清一代,出了种种版本,风行于世。据《同善录全书》^②记载,初刻自乾隆十四年出版以来,在江苏、浙江、安徽、江西、福建、广东等各地,尤其是苏州、松江、金陵、杭州、绍兴、嘉兴等地,不断刊行。如此,《敬信录》出了许多版本,但有福州侯官县的叫做丁相的人所辑本一事,从现存的各版本来看不太清楚。我认为,这可能是侯官县的叫做丁相的人写了序的福建版《敬信录》。似可认为,在琉球出版的该书祖本,是沿着由福州向琉球的文化流传线路,被从福州带来的福建版《敬信录》。在序中,与《敬信录》一起,记载着《人生必读书》,这也是清初唐彪纂修的善书(康熙五十三年序刊)。《人生必读书》好像也和《敬信录》一起传到了琉球,从序的作者喜舍场亲方盛元(中国名毛树德)的父亲对他所说的话中也可推断。当喜舍场亲方因公私繁忙,没有遵循其父让他作成俗文、使普通人易懂的遗志之时,看到了友人比嘉筑登之亲云上江保拿来的《敬信录》,为其易入都鄙凡民老若男女之耳的劝善记述内容所感动,开始提笔。《太上感应篇》在明末清初出了各种版本并流通,前述的《敬信录》与《人生必读书》一起也传入了日本。以传入的《太上感应篇》为祖本,在日本出版了很多其训点本和日译文及注释。虽有人认为《感

^① 内閣文库藏、乾隆己亥(四四)第二次重镌本所收。关于《敬信录》,本书第六章进行了详述。

^② 《同善录全书》卷首“镌刻敬信录图序”。

应篇》也传入了琉球,但琉球版的本书不是从《太上感应篇》的版本译出的,是由收在《敬信录》中的《感应篇》译出的。其证据是,本书在“太上感应篇之大意”之外,还收录有“文昌帝君阴鹭文之大意”、“文昌帝君宝训之大意”、“关圣帝君觉世真经之大意”,这些内容与《敬信录》的内容几乎类似。

本书的“太上感应篇之大意”中,首先刊载着《感应篇》本文的日译,其次是十五条的个条书,加上了事例故事。该故事文中的最初三条,是收录在《敬信录》中的“感应篇读法纂要”的拔萃。后面的十二条,是收录在《敬信录》中的“感应篇致福灵验”的拔萃。故事事例的顺序虽多少有不同,但显然是由《敬信录》而来。本书的“文昌帝君阴鹭文之大意”中,首先刊载了《阴鹭文》本文的日译,接着加上了七条故事文。此故事文的事例,是收录在《敬信录》中的“文昌帝君阴鹭文灵验”的日译。本书的“文昌帝君宝训之大意”,是嘉庆版《敬信录》的“文昌帝君宝训”的日译。本书的“关圣帝君觉世真经之大意”中,首先刊载了《觉世经》本文的日译,接着加上了六条故事文。此故事文的事例,是收录在嘉庆版《敬信录》中的“关圣帝君觉世真经致福灵验”全文的日译。如上所述来思考本书的构成,显然,如上述序文中所言,不仅本书中的《太上感应篇》是来自409《敬信录》,甚至文昌帝君阴鹭文以下的各文章也来自《敬信录》。

其次,作为本书祖本的《敬信录》最接近哪个版本呢?如上所述,《敬信录》改版达数十回,比较一下我手头的乾隆原版和嘉庆道光版,发现其内容多少有些变化。在内阁文库所藏的乾隆版中,没有名为“文昌帝君宝训”的文字,同样的文字以“文昌帝君救世文”为题收录。可是,在嘉庆版^①中,与琉球版相同,以“文昌帝君宝训”之名收录。并且,在琉球版中,“关圣帝君觉世真经之大意”的故事文六条即“关圣帝君觉世真经致福灵验”,收在嘉庆版《敬信录》中,是内阁本乾隆版的《敬信录》中完全没有的

① 有嘉庆十六年龚述祖识语的“道光壬寅年仿照原本重铸”本。

内容。如此看来,琉球版的此书,是从《敬信录》中拔萃出来译成日语的,不是《敬信录》的原版,显然,可能是嘉庆的时候,从附增了“关圣帝君觉世真经致福灵验”的《敬信录》增订本中拔萃出来译成日语而创作的。另外,嘉庆版《敬信录》中,文昌帝君宝训被收在“关圣帝君觉世真经致福灵验”之后,在琉球版本书中,文昌帝君阴鹭文一项之下,文昌帝君关系的善书被整理在一处予以收录。而且,在琉球版中,除“关圣帝君觉世真经致福灵验”的全文被译成日语之外,抄译《敬信录》原本各文的地方也很多,感应灵验事例的配列也与《敬信录》原本有一些不同的地方。有喜舍场亲方为了让民间百姓易于理解而省略的部分,如其自己在“文昌帝君阴鹭文之大意”等当中亦述:“此外灵验录虽有很多,然大致同类之故事,故略之。”

410 三

本书的卷末,附有如下的本书刻版者后记:

此一卷为教世人尤切之书也。毛公喜舍场亲方作俗解,意图不限于学士,为都鄙凡民老若男女计,公有使其广泛流行之大志。然以数十枚之多,有书写之烦,碍难迅疾流行。为助其一臂之力,祈请同村之魏氏运天筑登之常行笔书,拙等父子熟练凭借刀艺镌版置传,无论何人,若携来墨纸,将即行印送。

咸丰八年戊午二月吉旦

若狭町村梅氏

田名筑登之亲云上

带华宗经

三男

田名筑登之

宏昌宗相



据上述后记,此一卷由喜舍亲方作俗解,意图使其不限于学士,广泛流行于都鄙凡民老若男女,然因有书写之烦未能流行。为除其烦,田名宗经父子求同村的魏氏运天筑登之常行,让其写下版木的底稿,将其交给刀匠最终梓行。据说需要的人,只要拿来墨纸就可印送。显然,此书是被作为等同于在中国推行的善书来看待的,作为善书,就是要印送,使其流通。并且,明白了上述后记的作者田名筑登之亲云上、田名筑登之父子是刀刻匠。如前所述,琉球版从康熙时代就已有,但像善书这样为了对普通民众进行教化而印行通俗书却是从道光时候开始的,此前几乎没有,在琉球文化史上是值得注目的事。据东恩纳文库所藏的《梅带华传》(山城正忠调):“田名宗经,童名思嘉留铭(唐名梅带华——笔者附加)……嘉庆三年戊午五月朔日生,同治四年乙丑四月五日卒,寿六八。”田名宗经是琉球名,梅带华是中国名。另外,其子田名宗相“童名真太郎,唐名梅宏昌,行三,道光十二年壬辰十月二十日生,光绪三年丁丑九月四日卒,享年四十六岁”。行三是排辈第三的意思,如后记所言,他是老三。并且,浙西^①的高人鉴所写的《中山梅带华传》(道光戊戌年记)中,有“带华善奏刀技,守其业三世矣”,因此可知,至田名宗经一代历经三世,以刀刻、刻字为家业。关于田名宗经父子刀刻善书之事,在《梅带华传》中的系图中,有如下的说明:

咸丰八年戊午四月十二日,因将毛氏喜舍场亲方盛元和解《太上感应篇》并文昌帝君阴鹭文及宝训关圣帝君觉世真经等书,雕之于板,广备世上之览,蒙赐褒赏,其书左于记。

此位,呈上板所雕印之故,喜舍场亲方和解之《太上感应篇》并《文昌帝君阴鹭文》,同《宝训关圣帝君觉世真经》书物,以备上览,以供有用者取置,且希望得到上述书物者,拿出料纸百田纸六拾枚,工费分貳斤一,即可印行相送。所声明者,乃殊胜之仪,谕令通告。

^① 田名氏的情况,出现在《冲绳一千年史》第615页中。

上

午四月十二日

丰见城亲云上

若狭町村嫡子

田名筑登之亲云上

据上面记载,将本书雕版以供上览之后,喜欢此书的人出百田纸60枚、入具代分二斤一就可印行相送,乃殊胜之事,故受褒奖。百田纸是琉球的习字用纸。事情的经过显示在日期为咸丰八年戊午四月十二日的来自丰见城亲云上的书信中。本书后记的年记,同为咸丰八年戊午二月吉日,因此是在二月印行之后于四月被褒奖的。上面的系图说明,也出现在系图的梅宏昌宗相处,此处还进一步加上了“与父宗经相共合力雕之于板”云云几个。据上述《梅带华传》笔者的说明,宗经、宗相父子是刀刻匠,“据传其子宗相之技胜过其父宗经”。

田名宗经等所用的筑登之亲云上,是琉球的下士身份,相对于身为士族的里主亲云上当上了地头(指庄园的庄头——译者注)职,他没有成为地头。在这样的下士阶层当中,有像田名宗经这样有技术的人,其业代代相传。善书由喜舍场亲方盛元^①作日文解读,由卷头序中的比嘉筑登之亲云上、后记中版木的书写者运天筑登之常行、刀刻者筑登之亲云上田名父子等、筑登之亲云上阶层的人使其面世,表明善书开始在琉球的民间流通。此书附记的卷末笔书中有:

此一卷者乃咸丰九年己未任大笔者

上国之时承蒙三司官谱久山亲方所赐

松茂氏大笔者官良筑登之当亲

可知,本书是官良筑登之当亲从八重山去那霸时,从三司官谱久山亲方那里得到的,据此可推断成为官良殿内文库藏本的经纬。由此笔书亦可

^① 关于喜舍场盛元的《太上感应篇》等日文解读,在窪德忠博士《增订冲绳的习俗与信仰》(1974年,东京大学出版会)中有涉及。

了解,筑登之亲云上阶层亦参与了善书在琉球的流通工作。如此,关于善书在琉球的推行,下士阶层发挥了很大的作用,应该注意其与在中国的善书流通中、下级读书人阶层^①发挥了很大的推进作用一道,在可见于民众文化流通中的共通的意义。刀刻了此善书的若狭町村,是我昭和三十一年末在琉球大学讲课时客居的地方,我是非常激动地接触此书的。

四

现在,在东恩纳文库,收藏有封皮上写着“感应篇 岑广得”写本的善书,其内容几乎与琉球版善书是一样的。因为时间匆忙,未能充分进行调查,关于有问题的几点,拜托琉球大学附属图书馆的新城安善氏调查。根据他的调查,谈一下大体的情况。本书是长26.7厘米、宽19厘米的笔写本。岑广得是琉球人,其传不很清楚。并且,此笔写字体,是与琉球大学所藏的田名父子刀刻本类似的江户时代化政时期前后的公文书式书体。卷头有喜舍场亲方盛元的序,但卷末没有田名父子的后记。本文的内容在“《太上感应篇》之大意”之后,都与琉球大学本相同。但是,相对于琉大本的一页七行,岑广得本是一页八行。因而,岑广德本可能是交付田名宗经父子刀刻之前的喜舍场亲方盛元所作日语解读原本的笔写本之一。喜舍场亲方做了日语解读之后至田名父子刻印之前,有十七、八年(道光二十一年至咸丰八年),因此,在此期间,尽管有“用数十枚料纸书写之烦”,但还是被书写了,这从田名父子后记的叙述中亦可推断。

明末清初以来,在中国的庶民文化当中,善书带着重要的意义进行了流通,这给日本^②江户时代的庶民文化以相当的影响。从而,出版了多

① 拙著《增补中国善书之研究 上》第二章。

② 拙稿《明末清初通俗的宗教道德书在日本的流传》(《霞山俱乐部会志》七)、《明代文化对日本文化的影响》(《历史教育》十一—十)及本书第九章。

种善书的和刻日语解读本,当然也可以推断,此善书在处在日本和中国之间,受到来自中国、日本两方面文化影响的琉球,也梓行流通。善书在琉球的流通,比日本本土要晚得多,是在19世纪中叶之后了。并且,其代表是琉球版善书的本书。本书的原本可追溯到在福州流通的清中期以后的《敬信录》。它被做了日文解读之后,在江户幕府及萨摩藩的影响下,以出色的日本书写体日文出版。而且,其书名《太上感应篇大意》,似乎是起自室鸠巢的《六谕衍义大意》。如此看来,在琉球版善书中,可见中国文化与日本文化的重叠。另外,此书藉由琉球的下士身份阶层,在民众教化方面发挥了作用,本书给琉球民众文化的历史点燃了一盏灯,同时,在思考其承担着民众文化流通的任务时,会得到一些启发。



在思考中国善书对朝鲜的影响时,应注目的是《明心宝鉴》很早就被带来并重刊,在朝鲜作为教化教训书的代表而流布。被当作善书代表的《太上感应篇》,我自己在汉城市内的旧书店中就曾找到过《感应篇图说》残书一册(现为大正大学枣溪文库收藏)。这是《太上感应篇图说》仁义礼智信五卷五册本的礼册(参见图版)。此《太上感应篇图说》的解说,据《古鲜册府》(第1254页),如下:

太上感应篇图说五册仁义礼智信五卷(五部)

咸丰二年壬子木刻本

板格竖七寸七分,横五寸八分,十二行,每行二十二字,谚文字数不定,三百八十九张,图版有二百八枚。卷初的感应篇正文及其谚(指朝鲜文字,下同——译者注)译大书为十行十七文字。第五卷的末尾有“咸丰壬子京中新刊”,取清朱作鼎校刊的满汉并译之原书。去掉其满文,在汉译之下加上谚译,图复刻自原本,谚译及其校刊由崔理焕完成,全五卷。卷首有感应篇正文及谚译,卷末附有读法纂要及感应篇灵验记,附录中无谚译。又卷头有原本序二编及崔刊行序。

太上感應篇圖說卷之三目錄			
太監題報	劉瑾		
魚朝恩	顯佐		
走書善報			
趙秉忠之父			
走書惡報			
陳生	張益		
士人善報			
徐階	薛珩	董朴	俞良臣
羅倫	劉理順	李泌	張養廉
士人惡報			
劉徹	李暹	左驊	浙中樂子



明徐階號存齋醫學士時年未三十有一士子文中用
 顯苦孔卓之語徐批云杜濬置四等此生當領朴時說卷
 請曰宗師見教誠當但顯苦孔卓實出楊子法言非生員
 杜撰也徐起而立曰本道僥倖太魯未嘗學問承教意
 改置一等一時傳稱徐官至大學士贈太師謚文貞子孫
 貴顯累世

명나라 때 의 호는 존재니 일종의 통과 하여는 귀성상반이므로
 의석 청동공관 의 의여디니 비성의 글은 시귀구름서현비
 의석 글가 은척 안고공 타 이안 문종은형저동글관 이를
 허를 아지 못공고명 공여알드카 이안 공여제스 등의느리
 처너우산 이안 만은은출 회어시개의 스도만 만이라그
 선비 글자은가지고하 스어 호의은이문은 양스범언



《太上感應篇圖說》(大正大学寒溪文库藏)

在与此感应篇类似的之外,《古鲜册府》还有别的版本,如哲宗朝的,据说好像与咸丰时的上述版本不同(参见《古鲜册府》第1254页)。此咸丰二年刊本也有另外的收藏(韩、日各有)。另外,筑波大学图书馆中有《太上感应篇图说》(复印版)。我认为,这或许是与《古鲜册府》中所收录的《太上感应篇图说》是一样的版本。据其“壬子(咸丰二年)崔理焕谨书”的序可知,是将清初许鹤沙先生的《太上感应篇图说》由中国版的满、韩两种语言构成的书中的“满字”部分改称“东谚”,并予以重刊。

关帝信仰关系方面,好像有清初的《觉世真经》及其谚解、清末的《明圣经》及其谚解。并且,好像还有《明圣经》及其谚解(丁煌教授述)。在朝鲜重刊了《关圣帝君圣迹图志全集》(光绪二年丙子重铸)的大册。“三韩于大司马临金定、桃源卢濬深氏汇辑、檀国显圣殿藏板”。所谓于大司马,是本书“原序”的撰者、三韩的于成龙振甲氏。本书的原本,是于成龙将清康熙时卢湛所辑的关帝圣迹图志五卷集资付梓的。恐(本书后序)此原本欠缺散佚,吉州的兰第锡集俸补缺使之成为完本,嘉庆二年刊行(后序),在此以前李鹏举举行过(乾隆十八年李鹏举序)。本书由卷一(仁)、卷二(义)、卷三(礼)、卷四(智)、卷五(信)组成,观卷二义部的“圣经考”,可知本书的中心经典是“关圣忠义经十八章”,与关帝觉世经、明圣经没有关系。此十八章是借助关帝之名的教训道德书。另外,据说此书与《明心宝鉴》相同,在三韩之地推行,在中国没有流通;在中国,清末终于有了道光戊戌十八年版(《世界宗教博物馆搜藏的善书、宝卷与民间宗教文献》台湾《民间宗教》第一期,1995年12月,第107页)。

《关帝觉世经》的朝鲜版我还没有见到。据说清代后半期创作的《关圣帝君明圣经》的朝鲜版(高宗二十三年刊),为东洋文库所收藏。(东北大学东亚研究中心《东北亚研究》第2号收,矶部彰《越中国的关帝文献》注2)。另外,据说东京大学东洋文化研究所所藏本是越南、河内刊本。在日本,江户时代的觉世经被作为问题,但明圣经不太被关心。然而,它在朝鲜及越南被重视并予以刊行,不清楚是什么原因。

笔者去南洋大学讲学时,进行了实地调查,就中国善书在东南亚的新加坡、马来西亚的流布予以留意并进行了调查。结果,我发现,清代中国善书的影响即使在社会的底层,也是以与现代社会相对应的善书为中心的。雪兰莪(Selangor)德教会紫芳阁,进行了善书“三圣经”的誊写版印刷;吉隆坡的德成公司(德教会关系出版所)出版了《洞冥宝记》、吉隆坡的德声出版社、柔佛(Johor)的柔佛彩印公司出版了《太上感应篇》、⁴¹⁹《三圣经咒录》。

寺、庙进行的善书出版,例如吉隆坡聚仙庙的《万心宝鉴》、镇南庙的善书《阅世微音》、集成马来西亚各地关圣帝君中心的诸神乩训而创作并予以刊行。聚仙庙还进行了《关帝觉世经》的重刊。据《万心宝鉴》的序,似可认为,1951年,以福建华侨为中心兴起的,依靠他们宗教信仰的客体(诸神)来乩示从“时局的关系”考虑东南亚的华侨、华人该如何行动所获得的内容,构成了这本善书。我认为,以聚仙庙为中心的宗教、伦理运动,是在马来西亚华侨的华人化过程中兴起的宗教、伦理运动。



索引(原著索引,页码为边码)

ア

- 阿川伊豫 下 397
秋月观暎 上 20,下 306
浅井纪 下 288,下 317,下 321,下
322,下 323
浅井了意 下 331,下 348
足利衍述 下 308
足利义满对朝贡的儒教文化的接受
下 326
小豆念佛 上 424
阿弥陀佛 下 51
新城安善 下 415
《暗室灯》 下 171,下 194,下 196,下
197,下 198,下 199
《安得长者言》 下 75

イ

- 饭岛忠夫 上 509
委官 上 198,上 199
《汇编功过格》 上 110,上 484,上
492~,下 150,下 151

- 石崎又造 下 344
石崎又造《近世日本の支那俗语文学
史》 下 400
石桥丑雄 上 18
《为善阴鹭》 上 37,下 79,上 80,上
81,上 82
《异端辩证》 上 279,上 296,上 326,
上 369,下 333
市谷宙三 下 323
一条鞭法 上 150
一休 下 326
《汇编功过格》 上 484,上 494
《汇编功过格》提要 上 487,下 92
今井宇三郎 下 93
今井宇三郎译注《菜根谭》 下 94,
下 95
因果应报 上 46,上 72,上 423
因果应报劝善惩恶 上 50
因果心报论 上 399
尹继善 下 179,下 180,下 195,
下 200
殷继南 下 302,下 321

- 隐元 下 334
隐器道人 上 537
印施 上 514
阴鹭文 上 509, 下 188
阴鹭文阙文 上 527, 上 530
《阴鹭文广义》 上 515
《阴鹭文图说》 上 515, 下 185, 下 195
《阴鹭文注证》 上 525
《阴鹭录》 上 81, 上 382, 上 445, 上 503
阴符(经) 下 79

ウ

- 《浮世物语》 下 331, 下 348
于孔兼 下 81, 下 82, 下 94
于弘志 下 262
内田晶子 上 571, 下 398
于铁樵 下 133
乌龙会 上 142
《云间据目抄》 上 133
云龛道祖 下 222
云起社 上 471~上 474, 下 157, 下 158
云起社经济会 上 471
云起社善缘会 上 471
《云起集》 上 466, 上 471, 上 474
云起著述目录 上 466
云谷禅师 上 379, 上 400, 上 405, 上 443, 下 236, 下 237
《云楼法汇》 上 446

工

- 《永鉴录》 上 31
永镇定湘王之神(长沙地域的守护神)
下 160

- 《阅世微音》(吉隆坡镇南庙) 下 419
《阅世编》 上 110
悦峯 下 374
阎王 下 51
阎宦之祸 上 186
《燕闲秘录》 下 95
演教民六谕说 上 71, 上 77
袁黄(了凡) 上 81, 上 303, 上 377~417, 上 494, 下 78, 下 80, 下 333
袁宏道 上 305
袁黄(子凡)的功过格 上 443~上 445
《袁氏家训》 上 412
《袁氏世范》 上 415
《袁氏丛书》 上 389
蒋省庵劝敬惜五谷文 下 196
《袁先生四书训儿俗说》 上 383
怨丛意识 上 235
袁宗道 上 305
袁中道 上 305
圆顿教 下 257
袁了凡功过格 下 87
《袁了凡先生汇选古今文苑举业精华四集》 上 384
《袁了凡先生四训》 上 175

才

- 王安石 下 326
王一亭(王震) 下 171, 下 228, 下 229
王学左派 上 167, 上 297
王钦诺 上 71, 上 77
王继文 下 122, 下 135
王源静 下 242, 下 243, 下 244, 下 245, 下 246, 下 248, 下 250, 下 255
王见川 下 300

王砚堂 下 103
 王源准 下 243
 王衡 上 571
 王好贤 下 262
 王衡与陈继儒 下 349
 王良 上 298
 王氏 下 261,下 268,下 269
 《汪氏辑列女传》 上 83
 王日休 上 112
 王尔敏 下 38,下 64,下 65,下 69
 王锡爵 上 309
 王恕 上 66
 王承裕 上 66
 王森 下 262
 《王愷所文集》 下 277
 王朝佐 上 194,上 200
 王廷相 上 60
 王云阳 下 80
 《黄榦心要》 上 281
 黄榦版(铁眼版) 下 334
 王文选 下 41
 应报 上 82
 王又朴 下 33,下 34,下 4
 王阳明 下 278,下 71
 王兰荫 上 55,上 70,上 79,上 94
 汪灏 下 31,下 40
 王龙溪(畿) 上 280,上 290,上 349,
 上 389,下 96
 《王龙溪语录》 下 331
 王伦(白莲邪教) 下 298
 大江匡弼 下 391
 大庭修 上 503,下 399
 大渊忍尔 下 318
 大村兴道 下 36
 鱼返善雄 下 35,下 69,下 77
 鱼返善雄《汉文华语康熙皇帝遗训》

下 40
 冈田武彦 下 96
 小川阳一 下 134,下 322
 获生徂徕 下 375
 奥崎裕司 上 380
 小畑龙雄 上 98
 上柳司气太 上 7,上 377,上 509
 瘟船教 下 311
 瘟船的《雪峰》 下 309
 怨灵 上 538

力

悔过簿式 下 29
 开矿之弊 上 204
 戒士子 上 518
 戒士子文 上 109
 《开心法要》 下 235,下 239~下 248
 魁星 上 538,上 539
 《外戚事鉴》 上 38
 《外戚伝》 下 38
 《戒敕功臣铁榜》 上 33
 开天辟地 下 318
 开天门、破地狱 下 268
 开读之变 上 207,上 209,上 212,
 上 342
 艾南英 上 295
 海保青陵 下 326
 《陔余丛考》 上 118
 《鉴草》 下 322,下 350,下 351
 科举 上 113,上 140,上 173,上 295
 郝玉麟 下 122,下 135
 《格言联璧》 下 224
 郭嵩焘 下 45,下 68
 《觉世经》(心越) 下 374
 《觉世真经》 下 166
 觉世真经图说 下 185

- 《学政全书》 下 34
 《乐善录》 上 14, 上 432, 上 505
 觉苍 下 245, 下 247
 《格致编》 上 487, 上 490, 下 92
 郭日长(广东商人) 下 197
 《学部通辨》 下 333
 岳麓书院 下 217
 《佳言玉屑》 下 76
 嘉兴藏 上 351, 上 400, 下 237,
 下 240
 何士晋 下 278
 嘉靖 上 229
 片岡一忠 下 134
 《学校格式》 上 28
 学校禁例 上 172, 上 259
 《合刻阴鹭自知二录》(元禄十四年版)
 下 335, 下 358
 葛成 上 206, 上 265
 加藤虎之高 下 15, 下 34
 相当于“雅”的“俗” 下 224
 卧碑 上 173, 上 259
 《家宝全集》 上 161, 上 168
 龟谷省轩(行) 下 72, 下 77, 下 93
 何良俊 上 254
 哥老会 上 18, 下 316
 河间真俊(俞直俊) 下 366, 下 368
 《劝戒图说》 下 108
 《劝戒全书》 上 78, 上 81, 上 299, 上
 443, 上 462, 上 493, 上 505, 下 329
 劝戒全书格 上 479, 上 482, 上 483
 宦官 上 186, 下 233
 宦官政治的弊害 下 233
 宦官之横 上 193
 劝行阴鹭文 上 519, 上 528
 还原教 下 257
 还古书院 上 336
 愍山(德清) 上 351, 上 353, 下 235,
 下 237
 管志道 上 280, 上 281, 上 329,
 上 341
 官士农工商役 下 217
 宦释论 上 274
 颜章敬 上 512, 上 524, 上 525,
 上 527
 《官箴》 上 40, 下 137
 《完真妙谛》 上 347, 上 531, 上 537,
 上 538, 上 543
 《关圣帝君觉世真经》 下 184,
 下 325
 关圣帝君觉世真经之大意 下 406
 《关圣帝君觉世宝训图说》 下 186
 《关圣帝君真经》 下 184
 《关圣帝君圣迹图志全集》 下 418
 关圣帝君宝训 下 181, 下 184
 《关圣帝君(关帝)明圣经》 下 212
 《关圣帝君明圣经》(朝鲜版) 下 418
 《岩栖幽事》 下 75, 下 76
 关节 上 183
 岸前 下 310
 《劝善书》 上 35, 上 36
 《劝善全书》 上 51, 上 399
 劝善恶恶 上 23, 上 46, 上 50
 《劝善要规》 下 222
 《劝善要言》 下 13
 《劝善录》(秦观) 下 346
 冠带山人 下 73
 《愿体集》 上 162
 神田信夫 下 322
 《劝惩故事》 下 347
 官长不费钱善事 下 154
 关帝 下 50
 《关帝觉世经》 下 179, 下 184, 下

188,下 340,下 357
《关帝觉世经》之重刊(吉隆坡聚仙庙)
下 419
《关帝桃园明圣经》 下 325,下 340
《关帝明圣经》 下 212,下 213,下 49
《关帝灵应篇》 下 340
《关帝灵应篇》(天明戊申江匡弼叙,宽
政三年版) 下 391
顽固抗租 上 96
宽首 下 377,下 379
《堪忍记》 下 350
《感应篇合注》 下 99,下 101~
下 105
《感应篇经传》(古治字版) 下 328
《感应篇》(岑广德) 下 413
《感应篇图说》 上 435
《感应篇赞言》 下 133
《感应篇笺注》 下 103
《感应篇直讲》 下 63
感应篇和阴鹭文·觉世经之差异

— 95 —

贵贱贫富贤愚 上 167,上 318

记善簿式 下 25

拟题 上 182

北村敬直 上 237

魏忠贤 上 208,下 280

吃菜事魔 下 271,下 272

吉水 上 537

橘朴 上 19

《纪非录》 上 30

木村光德 下 344,下 400

客商 上 150

客商一牙行之官许的末富经济体制
上 18

《逆匡录》 上 31

官允许 下 107

诡寄投献 上 128,上 130,上 238,
上 249

《巍巍不动太山深根结果经会解》
上 563

《巍巍不动太山深根结果宝卷》 上
546,上 548

举业 上 181,上 388,上 413

纪敬息善过格 下 89

机户 上 205,上 214

《纪纲故事》 上 143

纪纲之仆 上 220

魏斋婆 下 296,下 297,下 308,
下 309

《祈嗣真詮》 上 382,上 403,上 408,
上 409

喜舍场方盛元(中国名毛树德) 下
407,下 408,下 409,下 412

徽州商人 上 150

寄庄 上 130

记善、记恶 和处、悔过四簿

— 185 —

观音大士 下 51

颜佩韦 上 200,上 211

《关夫子经》(《关圣帝君觉世真
经》)
下 340,下 370

韩秉方 下 301

《翰墨全书》 下 346

颜茂猷(光衷、拙其) 上 4
482,上 494,上 495,下 138,下
158

颜茂猷的传 上 464

卞

记恶簿式 下 27

魏斋介 下 39,下 76

祇园寺(水户) 下 340,下 35

《归有园尘谈》 下 76
《救劫金箴》 上 500
九儒十丐 上 124
救生会 下 66
救生船 下 66
《救生船》 下 65~下 67,下 216
弓长 下 263
牛八运动 下 311,下 312
牛八掌教 下 313
义邑、邑会 上 84
侠隐 下 83
乡饮酒礼图式 上 28
乡官 上 117
乡居植党 上 122
乡居地主 上 128
龚居中 上 346
羌沆 下 333
乡甲会图 下 22,下 23
乡甲约 上 73,上 95,下 141
乔济时 下 263,下 266,下 317
乡绅 上 92,上 106,上 107,上 148,
上 163,上 215,上 237
乡绅、士人 上 105,上 109,上 111
乡绅董其昌 上 138
乡绅之横 上 167
乡绅之工商业 上 151~153
乡绅之逐末之风 上 149
乡绅不费钱善事 下 155
《经世文衡》 上 384
狂禅 上 297
乡评 上 215,上 223,上 235
《狂夫之言》 下 75
教民恒言 下 39
《教民榜文》 上 32,上 56,上 57,上
59,上 413
乡约 上 59,上 61

乡约、社学、保甲、社仓 上 61,上 75
乡约所 下 35
《乡约全书》 上 70,上 100,上 102,
下 33
乡约保甲制下之“宣讲” 下 25
竟陵派 上 305
许鹤沙 上 515,下 122,下 134,
下 135
《居家杂仪》 上 415
《居家必备》 上 485
《居家必有事类全集》 下 329,
下 346
居官格(《汇纂功过格》收) 下 150
《居官功过格》 上 487
居官功过格 下 137
居官功过格(徐天行等) 下 143~
下 151
玉皇 下 50
玉历钞传 下 293
许赞 上 65
许缙曾 下 103,下 110,下 111
许真君宝训长春真人方便文 下 175
御制训饬士子文 上 109,下 22
《御制大诰》 上 29
《御制文集》 上 274
许旌阳 上 349
许地山 下 10
许宝善 下 179
义和拳 下 299
谨案二十五等图 上 112
《金科(例诛)辑要》 下 217,下 218,
下 219,下 222
勤俭社约 下 164,下 165
金山教 下 258
《近事丛残》 上 148
金禅教 下 258

《金丹正理大全》 上 344
 金丹神仙道 上 277
 金丹道 上 331,上 337,上 395
 金丹道内丹派 下 170
 金丹内外二药说 上 543
 金母 上 309
 均偈法 上 133
 《金陵梵刹志》 上 286

ク

藕益智旭 上 351
 苦功卷 下 243
 《苦功司道卷》 上 546
 瞿式耜 上 141,上 171
 区种章程 下 164,下 165
 Knauth 上 571
 愚夫愚妇 下 236
 久保天随 下 72,下 77,下 93
 窪德忠 上 20,下 69
 熊泽蕃山 下 353
 《训行录》 286,上 99
 《群书备考》 上 383,上 391 上 393
 《群书类要事林广记》 下 346
 《训俗遗规》 上 100
 训点、送假名之法 下 327
 《训蒙要言故事》 下 347

ケ

桂香殿功过格 下 199,下 200
 稽古通事职 下 369
 《敬信录》 上 444,下 171 下 179
 ~下 194,下 325
 增订《敬信录》(道光二十二年重镌)
 下 188
 《敬信录》(内閣文库)损资印送氏录
 下 186

《敬信录图说》 下 186
 《敬信录》之改版 下 189~下 193
 《敬信录》之工价 下 188
 《敬信录》(福建版) 下 407
 《经世实用编》 上 69,上 84
 《经世实用编》 上 69,上 84
 《经世实用编续集》 上 114
 经世致用派 下 75
 《稽制录》 上 31
 敬惜五谷文 166
 敬惜字纸 上 539
 敬惜字纸文 上 518,下 166
 敬惜字纸论 下 197
 敬惜饭米论 下 197
 鸡足山 下 304
 鸡足山禅宗 下 307
 鸡足山大乘教 下 321
 惠迪从逆之旨 下 87
 惠栋(定宇) 下 103
 景德镇之民变 上 204
 《惠阳福报》 下 65
 决科要语 上 299,上 495
 谦虚 上 410
 玄教院 上 272,上 360
 《元宰必读书》 上 520,下 193
 肩挑负贩 下 8
 玄天上帝金科玉律 下 181
 幻余大师法本 上 400

コ

胡惟庸 上 97
 顾允成 下 81
 吴引孙 下 223
 公安派 上 305
 高一奎(高真人) 下 282
 洪应明 上 348,下 77,下 78,下 79,

下 80,下 81,下 84,下 85,下 93,下 94
 《讲解圣谕广训》 下 33,下 34
 功过格 止 406,上 419,上 487
 功过格款 上 404,上 444
 功过格辑要 上 496
 功过相除 上 433
 洪还初 下 72
 讲感应篇会 下 127,下 130
 《孝经注义》 下 39
 《皇极经世书》 上 397
 黄元吉 上 349
 《广功过格新编》 上 484
 高皇帝圣谕六言
 皇姑寺 下 277,下 319
 光棍 下 164
 黄佐 上 61,上 89
 《康济录》 下 86
 《广嗣纪要》 上 346
 项雨康 下 197
 《公子书·务农技艺商贾书》 上 24
 黄子澄 上 413
 《孝顺事实》 上 38,上 79,上 80
 《广生篇》 上 381
 《孝慈录》 上 26
 讲正 下 21
 矿税 上 189,上 202,下 265
 黄正元 下 120,下 122
 矿税之害 上 187
 矿税之弊 上 199,上 201
 黄砚璠·陶希圣 上 506
 《行善规条》 上 487
 合川慈善会 下 288
 讲善书会 下 71
 抗租 上 219,上 220
 黄宗羲 上 186,上 397
 黄体端 下 131

高忠宪 上 75
 《航中帆》 下 104,下 133
 甲长 下 23
 孝弟(悌)忠信礼义廉耻 上 28,上
 56,上 57,上 97,上 176,上 320,下
 86,下 88,下 213,下 217,下 219,下
 220,下 223
 孝弟忠信礼义廉耻智仁勇 下 223
 孝弟忠信礼己廉耻之八德 下 40,
 下 66
 黄天教 下 257
 黄天道 下 294
 矿徒 上 201,上 202
 讲道理 下 64
 豪奴 上 141,上 222
 红白黄教 下 309,下 315
 高攀龙 上 339,上 349
 红封教 下 260,下 261,下 264,下
 264,下 278,下 284,下 285
 红封·大成 下 261,下 264
 黄福 上 175
 讲副 下 21
 行不费钱善事例(康熙《同善录》收)
 上 499
 《洪武礼制》 上 86
 公愤 上 235
 《鸿苞集》 上 308
 讲法十三条 下 128
 讲法六条(会讲·演讲·家讲·馆讲·
 摘讲·劝讲) 下 127
 《皇明经世文编》 下 239
 《皇明条法事类纂》 上 128,上 550
 孔门之心法 上 323
 讲约所 下 35
 宏阳教 下 286,下 276
 弘阳教 下 257,下 258

弘阳教·宏阳教·红阳教 下 287
 《弘阳中华宝经》 上 560
 降乩 上 512
 红莲 下 315
 高濂 上 306,下 95
 顾炎武 上 145,上 182,上 183,上 228,上 295
 胡居仁 上 279
 《刻藏缘起》 上 285,上 400
 《谷诂汇》 上 406,上 444
 顾桂岩 上 533,上 534
 胡敬斋(居仁) 上 278
 顾宪成 上 214,下 81
 沪红十字会 下 100
 吴兴来信 下 178
 《古今宗藩懿行考》 上 44
 《古今列女传》 上 33,上 83
 《五杂俎》 下 83
 吴三桂 下 306
 鼓山道霈 下 105,下 109,下 339
 居士 上 350,上 357,上 566,下 233
 吴氏经无堂 下 45,下 54,下 68
 《居士传》 上 282
 居士佛教 下 233
 古岛晋治 下 323
 吴昌石(俊卿) 下 229
 悟真(经) 下 79
 胡振安 上 493
 《悟真篇》 上 396
 胡清虚 上 291,上 363
 小濂甫庵道喜 下 349
 小竹文夫 上 20
 《悟道心宗觉性宝卷》 下 293
 顾日岩 上 533,上 534,上 535,上 536
 《五福全书》 上 338,上 346,上 347

《古佛天真考证龙华宝经》 下 319
 胡文焕 上 347
 悟明教 下 375,下 263,下 264
 五龙本一道 上 537
 《五伦汇编》 上 81
 五伦五常 下 66
 《五伦书》 上 40,上 81
 五伦全备忠孝记 上 81
 混元教 下 294,299
 《混元弘阳高临凡经》 下 277
 棍徒 上 96
 金刀 下 263
 金堂教 下 302
 金幢教 下 302
 艮背心法 下 313,上 321
 艮背法 上 316

卞

《罪惟录列传》 上 390
 蔡温之御教条 下 403
 在乡宣讲 下 21
 《菜根谭》 上 373,上 374,下 74,下 76,下 77~下 85,下 93
 《菜根谭详解讲义》 下 93
 蔡少卿《中国秘密社会概观》 下 321
 在城宣讲 下 20
 《最近宣讲大全最好听》 下 64
 济颠禅师 下 66
 酒井忠夫《近代支那的宗教结社之研究》 上 19
 酒井忠夫《中国善书之研究》(旧版) 下 11,下 12,下 230
 酒井忠夫《中国民众与秘密结社》 下 323
 《作福图说》 下 361
 萨摩藩 下 403

左道 下 233
 《娑罗馆清言》 下 76
 泽田瑞穗 上 20
 泽田瑞穗《校注破邪详辨》 下 317,
 下 320
 泽田瑞穗《增补宝卷之研究》 下 317
 三期未劫思想 下 289
 三教 上 36,上 181,上 271,上 296~
 上 298,上 305,上 399,上 559
 三教应劫思想 下 289
 《三教会宗》 上 340
 《三教会编》 上 317
 三教归儒 下 8,下 13
 三教归儒说 上 288,上 323,下 13
 三教源流 上 350,上 355
 《三教源流搜神大全》 上 354
 《三教公书》 下 223
 三教图像 下 375
 三教论 上 274
 《山居代麈》 下 76
 《三纲行实》(朝鲜) 上 83
 三宗五派九杆一十八枝 下 319
 山人 上 327,下 73,下 74,下 75
 山人隐士 下 83
 山人墨客 下 75
 参随 上 198
 三圣经 下 325
 《三圣经》(雪兰莪德教会) 下 418
 《三圣经玉历钞验图注全编》 下 225
 三世因由经 下 269
 三船 (法船、瘟船、铁船) 下 297
 11 三船教 下 311
 三船邪教 下 297
 《三祖行脚因由宝卷》 下 302
 蚕桑局章程 下 164,下 165
 《三台用正宗》 上 154,上 155,上

231,上 543
 《三台明律正宗》 上 156
 《笺注引经图说》 下 380
 参同《经》 下 79
 参同契 上 397
 シ
 市隐 上 17,上 166,下 73,下 74,下
 75,下 95
 《志戒录》 上 30
 寺观之田 上 370
 重松梭章 下 319
 士子 上 107,上 108,上 109,上 111,
 上 113
 《资治通鉴》 下 327
 士子之浇风 上 223
 士抄 上 223
 词状 上 155
 《四书训儿俗说》 上 391
 《四书故事》 下 347
 《四书删正》 上 383,上 392
 《四书存疑》 上 393
 《四书蒙引》 上 393
 士人 上 92,上 110,上 111,上 112,
 上 113,上 172,上 411,上 538
 士人不费钱善事 下 155
 《慈心宝鉴》 上 562,上 573
 市井驱俗 下 83
 《济世通训》 上 27
 兹善教济会 下 99,下 100,下 132
 自然村(农民、民)之春秋二社
 上 101
 地藏门罗十王经 上 549
 地藏王 下 51
 《自知录》 上 352,上 405,上 443~
 上 462

《自知录》(元禄十四年) 下 335
 《自知录》(万治本) 下 335
 实学 上 176
 《实政录》 上 84,下 23,下 141
 《芝庭先生集》 上 522
 梓潼神 上 538
 梓潼神之七十三化 上 539
 《指南经》 上 202,下 269
 指志书 下 259,下 266
 枝派组织 下 319
 士变 上 219,上 224,上 225
 清水盛光 上 58,上 99,上 101
 清水泰次 上 98,上 377
 士民之变 上 217
 社 上 78,上 84
 社学 上 54,上 68,上 79
 邪经妖书 上 550
 《寂光境》 上 348
 《寂光境·仙佛奇踪》 下 77
 《释氏稽古略续集》 下 236
 借资作本说 下 164,下 165
 释道论 上 274
 谢国楨《明清之际党社运动考》
 下 320
 社仓 上 73
 谢肇淛 上 329,下 272
 Chavanneset Pelliot 下 319
 社邑 上 84,上 88
 周易参同契 上 343
 《十王经》 上 558,下 108
 十王信仰 上 424
 周汉 下 160,下 169
 周起元 上 341
 收元教 下 299
 收源教 下 258
 宗讲约 上 76

《四友斋丛说》 上 144
 戴山书院 下 88
 周顺昌 上 208
 周汝登 上 288,上 289,上 293,上
 390,下 96,下 103
 众信公辑 下 176
 周星垣 上 336
 《从先维俗议》 上 283
 周太谷学派 上 335
 周忱 上 128
 周鼎臣(心耕) 下 180,下 189
 十殿 下 51
 十八枝头 下 269
 《集犯谕》 上 33
 朱越利 下 10
 朱纨 上 151,上 315
 朱朱八 下 297,下 313
 朱牛八铁船教 下 311
 萧一山《近代秘密社会史料》 下 322
 萧一山《清代通史》 下 40
 祝世祿 上 300
 朱珪 下 195
 朱源洁 下 243
 株宏 上 351,上 405,上 443,上 446,
 下 233,下 235
 朱国楨 上 221
 朱子 上 58,上 117
 朱子学 上 119
 朱子学之影响 下 327
 朱舜水 下 334
 儒仙兼修 上 536
 十种利益(功德、善行为) 下
 129,130
 儒门功过格 下 73
 《儒林外史》 上 106,上 115
 春祈秋报之礼 下 167

春秋二社 上 84, 上 88
《遵生八笺》 上 306, 下 94, 下 95
顺治帝的《新生谕》 下 51
准提呪 上 402
厂卫制度 下 284
《照鉴录》 上 25
城乡宣讲跪拜位图 下 22, 下 23
城居地主 上 128
净空教 下 258, 下 2663, 下 264
湘军 下 217
邵元胜等的牛八教 下 314
焦竑 上 289, 上 292
城隍 下 50
《昭示奸党录》 上 27
少室山 下 249
少室山无人雪屏 下 246, 下 251
《销释显性宝卷》 下 320
《销释金刚科仪》 上 547
《销释金则经科仪》 上 547
《销释大乘宝卷》 下 320
证人社 上 487
《正信除疑无修证自在经会解》
上 563
《正信除疑无修证自在宝卷》 上 546
上 548
《正真咄大鉴》 下 345
钟惺 上 185, 上 306
蒋省庵劝敬惜五谷文 下 166
上清派 上 348
商籍 上 150
《小说奇言》 下 345
《小说字汇》 上 114
《小说粹言》 下 345
《彰善瘅恶录》 上 31
《蕉窗十则注证》 上 519
小通事职 下 369

上天爷 下 50
庄(莊)头 下 276, 下 277, 下 284,
下 285
净明 上 343
《净明宗教录》 上 349
净明忠孝 上 349
《净明忠孝全书》 上 349
净明忠孝道 上 307, 上 443, 下 170
净明派 上 348
《上谕合律乡约全书》 下 18
《上谕直解》 下 39
邵雍 上 395, 上 396
《消摇墟》 上 348
《消摇墟经》 下 78, 下 79
《性理会通》 下 331
《女诫》 上 25
徐阶 上 138, 上 169, 上 218
织造 上 188, 上 205
织佣之变 上 212, 上 216, 上 264
《女训》 上 42
徐元正(明) 上 228
徐行志(天行) 下 105
徐鸿儒 下 262, 下 264
徐鸿儒与王好贤 下 276
《徐氏海隅集》 下 317
徐天行等《太大感应篇注疏》卷末功过
格(二十二格) 下 126, 下 150
庶民的儒教 上 491, 下 13, 下 85, 下
133, 下 156~157, 下 176
胥吏 上 141, 上 142, 上 230
《事林广记》 上 153, 上 561
新安程氏 下 249
心越 下 334, 下 340, 下 357, 下 374
真可 下 351, 下 352, 下 233
心学 下 85, 下 153, 下 157
《臣戒录》 上 27

《新鉴草》 下 345
 《仁化篇》 上 520
 《人极图说》 下 87
 《新撰晋代许旌阳得道擒蛟铁树记》
 上 349
 《仁孝皇后内训》 上 34
 秦弘祐 下 88
 《清国行政法》 上 249,下 23,下 35
 《清窟斋欣赏编》 下 75,下 76
 沈士荣 上 279
 辛自修 下 264
 清初之奴仆 上 268
 缙绅 上 116
 《信心录》 上 524
 真西山 上 436,上 440
 《身世准绳》 上 111
 《人生心读书》 上 143,上 164,
 下 407
 神仙金丹(内丹)派 下 289
 《新续列女传》(朝鲜) 上 83
 《晋化许旌阳得道擒蛟铁树记》
 上 78
 《人道谱》 下 88
 真德秀 上 13
 沈德符 下 272
 《神皇正统记》 下 327
 《入谱》 上 487,下 86,下 87,下 194
 沈溥(补石) 下 109
 沈懋学 上 309
 阵法图 下 271
 沈万三 上 97
 《寻乐编》 下 76
 沈鲤 上 73

又

醉仙亭 (别名、积善斋、同善堂)

下 222
 推背图 下 271
 邹元标 上 346,上 537,上 538
 《崇修指要》 上 485,上 484
 崇修指要引 上 486
 邹迪光 下 108
 铃木正 下 93
 铃木中正《清朝中期史研究》 下 322
 周藤吉之 上 237
 《寸耕钞略》 下 180,下 181

七

正派 上 348
 生员 上 172,上 228
 《圣学宗要》 下 88
 《圣学心法》 上 36
 《圣学统宗三教归儒集》 上 324
 《圣学入门书》 上 487,上 489,下
 86,下 89~92
 《正讹集》 下 236
 《齐家宝要》 上 73,上 80,上 100,
 上 485
 《省躬录》 上 30
 《清教录》 上 28
 《圣训演》 上 61,上 65,上 89,上 99
 《世纪堂集》 上 196
 清言 下 71,下 75
 《清言》 下 72,下 93
 《圣功格》 上 488
 西山术隆万寿宫 上 442
 西郡青云斋刻字店 下 131,下 132
 正信卷 下 243
 《省心杂言》 下 224
 《省心录》 下 224
 《省身录》 上 381
 《醒睡笑》 下 345

- 《醒世恒言》 上 105
 《生生四谛》 上 446
 《精诚录》 上 28
 盛宣怀 下 100
 齐泰等 上 413
 西大乘 下 258
 西大乘教 下 320
 清谈与清言 下 72
 清茶门教 下 288, 下 289
 《圣朝破邪集》 下 237
 正统帝 下 320
 《醒贫简要录》 上 31
 清宁教皇姑道 下 277
 青簿墨簿 上 424
 《性命主旨》 上 331, 上 344, 上 347
 性命双修 上 344, 上 397
 性命双修之学 上 336
 《圣谕衍义》 上 73
 圣谕演训 上 77
 《圣谕广训》(三槐堂刊本、内阁文库藏)
 下 40
 《圣谕广训》 下 31, 下 40, 下 44
 圣谕广训十六条 下 46
 圣谕广训十六条之宣讲 下 126
 《圣谕广训》欧洲语翻译 下 69
 圣谕十六条 下 17, 下 44, 下 51, 下
 52, 下 62
 《圣谕图像衍义》 下 24, 下 39
 圣谕图像衍义序 下 19
 圣谕宣讲 下 22, 下 30, 下 31, 下 32
 《圣谕宣讲议注》 下 19, 下 20
 《圣谕宣讲乡保条约》 下 19, 下 23,
 下 24
 圣谕六言 上 64, 下 65
 圣谕六言解 上 74, 上 78
 圣谕六训 下 46, 下 52
 《政要抄》 下 330, 下 349
 西来教 下 295, 下 302~下 316,
 下 321
 西来教改之白莲·大乘教 下 308
 西来教的祖统意识 下 307
 西来正宗 下 305
 青莲教 下 309, 下 315
 席应珍 上 273
 惜谷会 下 167
 惜谷会条程 下 164, 下 165
 惜谷会条约 下 168
 惜谷善会 下 167
 积棍 上 197, 上 198
 赤山会约 上 75
 赤松子经 上 504
 《积善春草吟》 下 337, 下 359, 下
 360, 下 361
 《世臣总录》 上 32
 《折狱明珠》 上 156 上 232
 说郭 下 224
 施药局规条 下 168
 《善恶种莠镜》 下 363
 《善恶种莠镜和赞》 下 396
 善恶报应 上 23
 钱一本 下 81
 《迁改格》 上 487
 《迁改录》 上 487
 《善过格》 上 487
 钱谦益 上 141 同上 171
 宣讲 下 19, 下 36
 《宣讲引证》 下 38, 下 39, 下 54~
 下 58
 《宣讲引证》(东京大学东洋文化研究所
 大木文库) 下 55
 宣讲广化社 下 64
 《宣讲拾遗》 下 41~下 65, 下 68

《宣讲拾遗》之捐书、捐资人 下 60
 《宣讲拾遗》之出版经理人 下 59
 《宣讲集要》 下 41~下 65
 宣讲圣谕 下 9
 宣讲 圣谕规则 下 46
 《宣讲大全》 下 64
 宣讲坛规 下 48
 钱士升 上 145,上 146,上 147
 善书 上 78,上 298,上 406,上 509,
 上 545
 善书书坊 下 225
 善书与管志道 上 299
 善书与周汝登 上 303
 善书与陶望龄 上 304
 善书与杨起元 上 299
 善书与李贽 上 301
 善书与林春 上 298
 善书之意思 上 13
 全真 上 343
 全真教龙门派 下 170
 《全人矩矱》 下 166 下 171,下 194,
 下 195
 善世院 上 272,上 360
 先天图 上 397
 仙道乃吾之神道 下 382
 《仙佛合宗语录》 上 345
 《仙佛同源》 上 344
 仙仏同源 上 343,上 344
 詹陵 上 278,下 333

ノ

藏逸经书 下 235
 灶王府君 下 48,下 51
 《宋会要辑稿》 上 113,上 120
 宋学 上 59
 《相鉴》 上 27

宗规 上 100
 宗镜禅帅 上 547
 灶君夫子新谕十条 下 65
 灶君夫子、男子六戒女子六戒 下 65
 曹溪 下 235
 宗讲约上 100
 曾国藩 下 217,下 219
 宋之清 下 312
 《藏书》 上 287
 走肖 下 263
 双惜会 下 166
 宋代的科举 上 119
 宋代的官僚 上 119
 宋朝伦 下 310
 《增订玉壶冰》 下 75
 曹道衡 上 250
 庄跛仙(可林跛士) 下 41,下 43
 《增补阴鹭文》 上 525
 《增补搜神记》 上 354
 宋明之土地兼并 上 252
 宋濂 上 97,下 279
 宗渤 上 276
 僧录司 上 272,上 360
 《续狂夫之言》 下 75
 《续原教谕》 上 279,上 284
 《续高僧传》 上 504
 《续焚书》 上 288
 《祖训录》 上 26
 楚宗之变 上 199
 《徂徕点六谕衍义》 下 404
 曾毓衡 下 196,下 197
 孙玉庭 下 314
 《存心录》 上 25
 孙念劬 上 194
 孙隆 上 205
 孙莲善 下 223

夕

- 戴奎 下 55
- 《大诰》 上 51, 上 52, 上 53, 上 54, 上 55, 上 56, 上 57
- 《大诰三编》 上 54
- 太山卷 下 243
- 《泰山东岳十王卷》 下 293
- 大众 下 221
- 泰州学案 上 280
- 泰州学派 上 279~上 294, 上 329
- 《大众》社会 下 176
- 大众不费钱功德例 下 221
- 《太上感应经》(延享三年) 下 381, 下 382
- 《太上感应经》(宽永·正保门间古活字本) 下 354
- 《太上感应经》(享保十八年浪华灵芝山人识) 下 380
- 《太上感应经集解》 下 105
- 《太上感应篇》 上 81, 上 308, 上 428, 上 432, 上 433, 539, 下 10, 下 13, 下 325
- 《太上感应篇》(元禄八年, 丹水子序) 下 356
- 《太上感应篇》(丹水子序) 下 338~下 340
- 《太上感应篇》(宝历甲戌后语、宽政七年土屋巨祐后语、文政十年三月吉田印施后语) 下 395
- 《太上感应篇谚注》 下 346, 下 377
- 《太上感应篇新注》(王家禎) 下 132
- 《太上感应篇图说》(乐善堂版) 下 112, 下 122
- 《太上感应篇图说》(许缙曾汇辑) 下 106, 下 108, 下 110
- 《太上感应篇图说》(康熙三十三年新镌, 勉善堂藏版) 下 14, 下 105, 下 106
- 《太上感应篇图说》(黄正元版原本) 下 123
- 《太上感应篇图说》(仁义礼智信五卷) 下 416
- 《太上感应篇图说》(同善堂板) 下 112, 下 122
- 《太上感应篇图说》(仁井田文库本) 下 123
- 《太上感应篇笺注引经图说》 下 338~下 340
- 《太上感应篇笺注引经图说》(元禄八年版) 下 106, 下 109, 下 356
- 《太上感应篇疏衍》 下 105
- 《太上感应篇俗解》(南部草寿稿) 下 338~下 340, 下 355
- 《太上感应篇大意》 下 405
- 《太上感应篇大意》(康熙三年) 下 125
- 《太上感应篇大意》(徐行志等) 下 105
- 《太上感应篇大意》(徐行行版) 下 125
- 《太上感应篇直讲》 下 127
- 《太上感应篇直讲》(青霞斋版) 下 131
- 《太上感应篇通解》 下 105
- 《太上感应篇和解》 下 338~下 340, 下 380
- 《太上感应篇和解》(元禄十二年序, 宝永元年开板) 下 357
- 《太上感应篇倭注》(石龙子法眼撰) 下 394
- 大乘邪教 下 296

大乘、无为二教经堂 下 298
 太上老君像(杉山梅翁斋画) 下 395
 大成教 上 335,下 294
 大成无为教 下 263,下 264
 《泰泉乡礼》 上 61,上 62,上 89,
 上 99
 《大藏一窥集》 上 561
 太祖之三教论 上 277
 大宁 下 236
 《太微仙君功过格》 上 20,上 419,
 上 439,上 440,上 441,下 202
 《太微仙君功过格》与《自知录》之对比
 上 450~上 461
 太平天国 下 64
 《大明律》 下 238
 多贺秋五郎 上 237
 高雄义坚 上 12
 拆字 下 311,下 322
 宅相、心相 上 347
 卓晚春 上 313
 打行 上 141,上 200
 达观 上 351,下 237
 田名宗相 下 411
 田名宗经 下 410,下 411
 达磨教 下 257
 达磨西来 下 290
 《丹桂籍》 上 510,上 511,上 512,
 上 513
 《叹世无为卷》 上 546,上 548
 单帮 下 8
 单帮的经济组织 下 316
 单帮的中小农民组织 上 18
 短篇小说与善书之关系 下 9

子

《治乡三约》 上 55,上 75,上 80

智旭 下 233
 竺沙雅章 上 369
 《竹窗随笔》 上 507,下 334
 《竹窗随笔二笔》 下 334
 《竹窗随笔三笔》 下 334
 治是条约 下 164
 地主 下 23
 中国红十字会 下 99,下 101
 中国红十字会章程 下 100
 《中国资本主义萌芽问题讨论集》
 上 239,上 252
 《中国社会史料丛钞》甲集 上 117
 中小农民的农商兼业组织 下 316
 赵一平(古平、天明) 上 210,上
 203,下 259,下 261,下 264,下 266,下
 267,下 268,下 271
 张居正 上 43,下 48,下 178,上 184
 张献忠 下 262
 张国祥 下 78
 赵古元(赵抚民) 下 266
 长沙的宝善堂 下 160
 张紫阳 上 272,上 343,上 396
 张二郎(张保太之弟) 下 308
 《长生诠》 上 348
 《长生诠经》 下 78,79
 朝鲜之役 上 379,上 386,上 401
 赵大洲 上 289
 赵南星 下 81
 张溥 上 215
 张宝泰 下 295,下 303
 张保太 下 296,下 297,下 304,下
 305,下 306,下 310
 赵熊诏 下 133
 赵翼 上 117,上 125,上 174
 《储君昭鉴录》 上 32
 陈几亭(龙正) 上 75

- 陈继儒 下 74, 下 75, 下 76, 下 95
陈继儒之流 下 75
陈瑚 上 75, 上 489, 下 89, 下 96,
下 97
沈士荣 上 284
《珍珠船》 下 75
陈世凯 下 19
陈泰来 下 81
陈致虚 上 373
陈廷经 下 133
陈天龙 下 259, 下 261
陈搏 下 395
陈白沙 上 279
陈眉公 下 72
陈秉直 下 18
陈奉 上 196
清门罗教向五台山禅教发展的志向
下 307

ツ・テ

- 通儒僧 上 273
塚本善隆 上 18, 上 20, 下 317
津田左右右 上 18
妻木直良 上 12, 下 343, 下 400
《庭韩杂录》 上 388
《帝鉴图说》 上 43
杨贵妃 下 280
程岐阳 下 249, 下 250, 下 251
《帝乡纪略》 上 71, 上 77, 上 94,
上 100
《帝训》 上 39
挺击、红丸、移宫三案 下 82,
下 280
程顺则 下 17, 下 35, 下 403, 下 404
郑成功 下 7
丁善庆 下 217, 下 218

- 程文之破题 上 261
《定陵注略》 上 185, 上 204
《惕若斋集》 上 283
《迪(迪)吉录》 上 81, 上 109, 上
111, 上 387, 上 462, 上 476, 上 477, 上
478, 上 479, 下 138, 下 142, 下 157, 下
329, 下 351
迪吉录格 上 479
迪吉录官鉴 上 476
迪吉录公鉴 上 476
铁船之(首恶)《朱牛八》 下 309
“铁板”之党 下 309
《天下第一好种好书》(内阁文库藏)
下 13, 下 14
点化法 下 268, 下 271
佃户 上 119, 上 219
《天工开物》 上 459
天竺箴 下 108
天顺帝 下 320
天津红十字会 下 101
《传心要语》 上 37
天地君亲(师)之恩 下 233
天地三阳会 下 259, 下 273
于天地水火之四会聚会建醮 下 309
佃仆 上 139, 上 219
《天津圣典》 下 222

ト

- 东亚研究所 上 19, 上 199
道院红十字会 上 19, 下 10
《东越证学录》 上 293
《桃园明圣经》 下 216
董应科 下 297
东岳 下 51
邓豁渠 上 280
《东华录》 下 12

当官功过格 下 73, 下 138 ~ 下 1452, 下 157
 当官功过格(《迪吉录》官鉴末) 上 495, 下 149
 《道教圣曲》 上 9
 道教与三教思想 上 343
 东官常洛拥立派与贵妃郑氏派 下 279
 投献 上 126, 上 130
 投献诡寄 上 135, 上 136
 道光咸丰前后以后之大成教 上 335
 道光青莲教 下 315
 《道二翁前训》 下 396
 《道州乡约集》 上 71, 上 72, 上 77, 上 92, 下 54
 洞真(经) 下 79
 陶奭龄 下 88, 下 96
 同善会 上 75, 上 80, 上 340
 同善会讲 上 75
 《同善录》 上 506, 上 523, 下 171, 下 325
 《同善录》(康熙五十七年刊) 下 174
 《同善录全书》 下 132, 下 171, 下 189, 下 203
 同善录全书引证书目 下 203 ~ 下 212
 《道藏辑要》 上 345
 道藏本功过格 上 438
 东大乘教 下 320
 同治中兴 下 217
 《东野遗稿》 下 368
 东野闲人(安藤东野) 下 364, 下 367, 下 370
 陶望龄 上 289, 上 294, 下 96
 《洞冥宝记》(雪兰莪德教会) 下 418
 《童蒙抄》 下 349

《童蒙先习》 下 330
 道门十规 上 348
 东林学派 上 339
 东林党 上 96, 上 147, 上 225, 上 266, 下 81
 道录司 上 272, 上 360
 常盘大定 上 12
 得一 下 160
 《得一录》 下 159 ~ 下 168, 下 169
 《得一录》与八德 下 163
 《读书十六观》 下 76
 德清 下 233
 德田进《孝子说话集之研究·近世篇》 下 400
 独湛 下 336
 土谷神 上 84, 上 85, 上 86
 杜自新 下 177
 《图书编》 上 71, 上 84, 上 114
 土地兼并 上 145
 土地神 上 84, 下 51
 杜道坚 下 133
 杜文焕 上 340, 上 342
 土木堡 下 320
 富冈铁斋 下 340
 丰臣秀吉 上 379, 下 270
 屠隆 上 306, 上 349, 下 73, 下 76
 奴隶 上 268
 遁甲术 下 268, 下 271
 顿悟教 下 257
 云师 上 307, 上 309
 云阳大师传 上 309
 十
 内外两丹 上 344, 上 345
 内丹的金丹道 上 343
 内藤湖南 上 10

中江藤树 下 329, 下 331
长崎的南蛮贸易时代 下 329
长崎版《觉世经》 下 374
长崎版《太上感应灵篇》折本 下 364
长崎版《译语太上感应篇》折本
下 364

中野江汉 上 10
中野达 下 319
中山久四郎 上 20, 下 34, 下 400
名古屋丹水 下 339
那波利贞 上 101
南无教 下 263, 下 264
南阜 上 537
南贛乡约 上 99
《南询录》 上 281
南明 下 7
南阳教 上 96, 下 258

二

二顾先生 上 533, 上 534
《二顾先生语录》 上 531
西川如见 下 364, 下 368, 下 370
西洋嘉朗 上 377
二十四劝善 上 346
《二十二史感应录》 下 230
日用类书 上 153, 上 154, 上 561,
下 76
日用类书·善书·小说 下 327
《日乾初揲》 上 462, 上 493
忍激 上 503, 下 335, 下 336, 下 358
下 359, 下 362

又·ネ・ノ・ハ

奴变 上 96, 上 219, 上 220
奴仆 上 135, 上 139, 上 219
宁国府乡约训语 上 69, 上 70

涅槃教 下 264
野口铁郎 上 20, 下 322, 下 323
野口铁郎《明代白莲教史之研究》
下 300
拜见银 下 269
芳贺幸四郎 下 398
《拍案惊奇》 上 105
白云观 下 308
白云宗 上 96
白豆黑豆 上 391
马慧裕 下 314
马三道 下 281, 下 284
马自强 下 287
破地狱真符 下 318
桥本增吉 上 101
《破邪显正轮匙卷》 上 546, 上 548
《破邪详辨》 上 554, 上 559
马西沙 下 288, 下 294
马西沙·韩秉方 《中国民间宗教史》
下 300, 下 320
长谷川延年 下 397
破题用庄子 上 261
伐蛟事宜 下 164
八德 下 32, 下 33, 下 34, 下 96
服部宇之吉 上 7, 上 13, 上 509,
下 68
服部宇之吉《支那研究》 上 7
马登儒 下 272
林罗山(道春) 下 327, 下 32, 下 349
反阉斗争 上 187
范镡 下 15, 下 16, 下 35, 下 36
《万心宝鉴》(吉隆坡聚仙庙) 下 419
潘雪松 上 300, 上 364
范文程 下 8, 下 11, 下 12
汎民 上 13, 上 14, 上 15
范立本 上 571

万历三大征 上 458
 万历帝 下 82
 《万历野获编》 下 83
 万历四十三年 的 棍 击 案 下 280~
 下 283

七

非有道士 下 134
 东恩纳宽悖 下 35
 东一夫 下 398
 费钱功德例 下 151~下 153
 白莲教 上 96, 上 203, 上 545, 上
 554, 上 562, 下 233, 下 237, 下 259, 下
 294
 白莲教社 下 263
 白莲·红封 下 260
 白莲·大乘 下 234
 白莲·大乘教(徐鸿儒) 下 264
 白莲·无为 下 233, 下 234, 下 275
 白莲·无为·南阳·明尊·白云
 下 261
 白莲·闻香·无为·龙天等教
 下 262
 《百家名书》 上 528
 《水壺集》 下 235
 平野义太郎 上 22, 下 199

フ

傅衣凌 上 252
 冯琦 上 296
 冯梦禎 下 78
 普记 下 249
 福井康顺 上 18, 上 20
 《福惠全书》 上 115
 复社 上 96, 上 215, 上 466
 《复社姓氏录》 上 464

《福寿宝藏》 下 171, 下 226, 下 228
 下 229
 《福寿宝藏》目录 下 226~228
 普卿 下 249, 下 250, 下 251, 下 255
 藤井宏 下 317
 藤本幸夫 上 572
 妇女功过格 下 92
 藤原惺窝 下 327, 下 332
 普伸 下 249, 下 250, 下 251, 下 255
 武圣帝君 下 47, 下 65
 武圣帝君坛规十条 下 65
 傅惜华 下 235, 下 248
 渊冈山 下 329, 下 332, 下 353
 佛教与三教思想 上 350
 佛法源流 上 355
 佛伦 上 249
 《武帝桃园经》 下 49
 《武帝明圣经》 下 49
 普度新声教苦宝卷 下 320
 船木胜马 止 572
 负贩 上 194, 上 195, 下 8
 不费钱 上 410
 《不费钱功德例》 上 16, 上 160, 上
 161, 上 162, 上 233, 上 497~上 500,
 下 85, 下 153~下 156, 下 175
 普榜 下 249, 下 250, 下 251, 下 255
 夫马进 下 69, 下 100, 下 132, 下 169
 孚佑帝君 下 48
 孚佑帝君家规十则 下 65
 无赖 上 164, 上 268
 无赖光棍 上 141, 上 211
 扶乩 上 514, 下 10, 下 67
 扶鸾 下 10
 普羽 下 249, 下 250, 下 251
 《文瑛阁增订敬信录全书》 下 215
 文雅社(约) 上 143

《文华大训》 上 41
《文华宝鉴》 上 34
闻香教 下 288
文达和尚 下 403
文之点 下 403
文昌神 上 539
文昌会 上 102
文昌化书 上 518
文昌祠 上 538
文昌帝君 下 10, 上 47, 下 65
《文昌帝君阴骘文》 下 325, 上 516
《文昌帝君阴骘文》(安永六年版)
下 340
《文昌帝君阴骘文》(阳明文库)
下 343
文昌帝君阴骘文之大意 下 406
《文昌帝君功过格》 下 199
《文昌帝君蕉窗十则》 下 65
文昌帝君信仰 上 511
文人画家 下 229
闲忠 下 88
《文帝全书》 上 516, 上 517
文禄·庆长之役 下 327

へ・ホ

米业同行公议 下 164
兵变 上 217
兵法阵图 下 271
《辩奸录》 上 26
变文 上 546
彭蕴章 下 230
《法家须知》 上 157
《法学秘授智囊书》 上 157, 上 233
宝卷 上 554, 下 233
《宝卷总录》 下 235, 下 248
宝卷之善书化 下 291

冒起宗 下 103, 下 132
彭希涑 下 230
彭凝址(定求)先生杂说 下 193
法教佩珠二卷 下 76
《宝训实录类编》 上 43
彭启丰 上 522
彭际清 上 282
方册藏(嘉兴藏) 下 334
法舟 下 236
法舟剩语 上 236
宝善堂 下 160
法船之刘奇 下 309
房壮丽 下 265
彭定求 上 520, 下 193, 下 201,
下 229
彭定求、彭启丰(定求之孙)、彭绍升(定
求之曾孙)等、彭氏一族 下 193
鄯都 上 78, 上 425, 上 558
朋党 上 140
《抱朴子》 上 11, 上 425
木子 下 263
木铎老人 上 67
北虏南倭 上 458
保甲 上 62, 上 73
捕蝗章程 下 164
补注开心法要宗教会元序 下 242,
下 251
法华大意 下 236
《莆风清籁集》 上 328
保明皇姑寺 下 320
マ・ミ
前田金五郎 下 344, 下 348, 下 400
牧田谛亮 下 231
松本善海 上 98, 上 237
《万寿丹书》 上 347

《万书洲舟》 上 155, 上 232
 万全 上 346
 水田纪久 下 397
 道端良秀 上 18, 上 20
 道端良秀《中国佛教史》 下 64
 密藏道开 下 235, 下 240
 官川尚志 上 505
 官川通达 下 347
 官崎市定 上 237, 下 223, 下 230
 官田安 下 369
 张勒转世 下 311
 《弥勒佛说十五宝卷》 下 294
 民间之宣讲 下 62
 明季绅衿之横 上 231
 《明季滇黔佛教考》 下 322
 民众道教 上 18, 上 19
 民抄 上 223
 明太祖 上 272
 明太祖的三教论 下 84
 民变 上 96, 上 164, 上 193, 上 204,
 上 205, 上 218, 上 224, 上 225, 上
 235, 上 262, 上 342, 下 266
 《明律笺释》(王肯堂) 下 264

△

无为教 上 96, 上 545, 下 233, 下
 238, 下 239~下 248, 下 257, 下 260,
 下 265, 下 294
 无为教社 下 259
 无为教之五部六册 下 233
 无为·白莲·红封·大乘 下 260
 无为·白莲·闻香等教 下 295
 无极正派 下 241, 下 250, 下 251, 下
 317, 下 321
 无生 下 84, 下 96
 《无生诀》 下 348

《无生决经》 下 78, 下 79
 《无上秘要》 上 505
 无著道忠(照冰) 下 381
 《务本之训》 上 37
 《梦游集》 上 285
 室鸠巢 下 337

×・モ

《明意宝鉴》 下 330
 冥五爷阴司 下 51
 《明心宝鉴》 上 561, 下 326, 下 330
 《明心宝鉴》(王衡校) 下 349
 《明心宝鉴》(朝鲜本) 上 570
 《明心宝鉴》(中野道伴刊本) 下 330
 明尊教 上 96
 名分论 下 327
 孟化鲸 下 259, 下 271
 毛金兰 下 122, 下 123
 毛利高标 下 328
 木几冗谈 下 76
 木鱼书 下 65
 沐浴 上 331
 森田明 下 69
 守屋美教雄 上 101
 《诸桥大汉和辞典》 上 505
 诸桥辙次 上 101
 《取镜集》 下 73
 问心堂藏版 下 181
 门生故吏 上 140
 门生朋党 上 185

ヤ・ユ

《译语觉世经》 下 340
 《译司统谱》 下 369
 安冈正笃 上 380
 安田栋隆 下 376

山崎宏 上 18, 上 20, 上 101
山田秀二 上 101
山根幸夫 上 240
《游艺塾续文规》 上 383, 上 393
熊弘备 上 499
熊弘备《不费钱善事例》 下 175
游子安 下 229
游子安 《劝化金箴—清代善书研究》 下 11, 下 169, 下 170
《湧幢小品》 上 166, 上 550
《有福读书堂丛刻》 下 171, 下 223
~下 225, 下 230
《熊勉庵宝善堂不费钱功德例》 上 107, 上 499
优免 上 132, 上 133, 上 145, 上 217,
上 229, 上 240, 上 249
优免制 下 8
优免则例 上 242

㊦

杨起元(杨复所) 上 261, 上 276, 上 285, 上 288, 上 295, 上 494
姚敬堂 下 133
叶向高 上 341
姚广孝 上 273
《容斋随笔》 上 112
《养正图解》 上 292
姚文字 下 302
姚文然 上 494
叶梦字 下 135
阳明心学 上 314, 上 449, 下 176
翼化堂 下 230
翼化堂善书坊 上 505, 下 198
翼虎大齋 上 171
吉冈巳丰 上 10, 上 18, 上 20, 上

503, 上 505, 上 508, 上 547, 下 228, 下 317, 下 343
余治 下 160, 下 169, 下 170

㊦

罗教 上 545, 下 234
罗近溪(汝芳) 上 69, 上 89, 上 99,
上 280, 上 288, 上 289, 上 290, 上 291
罗近溪之乡约训语 上 77
罗洪先 上 76
罗惇衍 上 132
罗清 下 233, 下 234
罗整菴(钦顺) 上 278
罗祖 上 548, 上 563
罗祖教 下 264
罗祖五部六册 上 546, 上 548,
上 563
罗梦鸿 下 301
兰桂编 下 196
胤示降笔 下 200
兰凤 下 235, 下 240
兰风法嗣松庵道人源静 下 248
兰风法嗣松庵道人心斋源静重集
下 241

㊦

史隐 上 347, 下 73
李映斗 下 59
李外父 下 281
《六言直解》 上 73
陆世仪 上 55, 上 75, 上 80, 上 490,
下 92, 下 96
六谕 上 99, 上 350, 上 413
《六谕衍义》 上 15, 上 58, 上 73, 下 9, 下 12, 下 15, 下 16, 下 35, 下 403,
下 404

《六谕衍义大意》 下 337,下 377
 六谕卧碑文 下 16
 六谕乡约 下 9
 六谕宣讲 下 22
 《六谕像解》 下 71
 李滉 下 347
 李鸿章 下 217
 里甲制 下 86
 李国昌 上 484
 李二才 上 203,下 266,下 271
 李贽(卓吾) 上 286,上 335,上 361,
 上 390,下 74,下 103
 李贽袁黄传 上 390
 李自成 下 8,下 262
 李贽弹劾 上 296
 里社 上 84,上 85,上 86,上 88,
 上 90
 里社土谷神 上 86
 李守才 下 284
 李承福 下 203
 李昌龄(蜀士) 上 10,上 13,上 428,
 上 432
 李璿 上 145,上 146,上 147
 李正芳 下 127,下 130
 李选侍 下 280
 李退溪 下 333
 李长科 上 78
 立社仓文 上 518
 立命功过格 上 496
 《立命篇》 上 381,上 394,上 408,
 上 409
 李拔脚 下 109
 利玛窦 下 238
 龙池清 下 317
 刘泱泱 下 169
 刘雅生 下 107

刘基 上 97
 刘奇(权) 下 296,下 297,下 304,
 下 308
 琉球的日文读法之汉文 下 403
 琉球版善书 下 403~下 414
 琉球版《六谕衍义大意》 下 404
 龙华会 下 261,下 276
 龙华会沌元教 (李英) 惠 274
 龙华会沌元教 下 237
 龙华帝王 下 260
 《龙华宝经》 上 559
 刘之协 下 312
 《刘子全书》 下 87
 刘宗周(念台) 下 87,下 88,下 96,
 下 97,下 194
 刘松 下 312
 《龙舒净土文》 上 112,上 498,
 上 561
 流通善书十四法(《敬信录》收)
 下 215
 流通善书十四法(《太上感应篇图说》
 收) 下 215
 流通善十四法(《同善录全书》收)
 下 213
 龙天教 下 528,下 265
 刘天绪 下 264,下 274
 刘南臣 下 196
 龙门第八派弟子 上 345
 《两行斋集》 上 385
 梁方仲 上 239
 良民 上 413
 李来章 下 19,下 39
 《轮科辑要》 下 222
 林希元 上 148,上 170
 林希元荒政丛言 下 196
 林谷子 上 335

临济正宗 下 241, 下 242
临济禅 下 244
林三教 上 333
《林子》 下 338
《林氏却病工夫》 上 331
《林子圣学统宗三教归儒集》 上 317
《林子年谱》 上 312
林兆恩 上 311~上 338, 上 336, 下
272, 下 337

∟

例监 上 179
灵圣真君偈 上 480, 上 498
作为礼制的里社 上 101
灵宝派 上 348
《历代君鉴》 上 41
《历代公主录》 上 33
《历代巨鉴》 上 39
《历代神仙通鉴》 上 396, 上 416
《历代驸马录》 上 32

□

老官 下 269
老官斋 下 269
老子教 下 264
老子道德经 下 84
老天爷 下 50
吕海寰 下 99, 下 101

《吕海寰杂抄奏稿》 下 100, 下 132
《六祖坛经》 上 281
《六美条答》 上 326, 上 369
吕坤 上 73, 上 89, 上 92, 上 95,
下 141
吕斋婆 下 297, 下 308
吕氏乡约 上 62
《吕子全书》 下 142
吕实强 下 169
吕步简先生居官刑戒八章 下 142
吕祖 下 50, 下 320

∩

《和汉阴鹭传》 下 398
《和语阴鹭文绘抄》 下 398
《和语阴鹭录》 下 337
《和语阴鹭录》(安永五年乾重益叙)
下 383
倭寇 上 314
《和语感应篇》 下 396, 下 397
《和语太上感应篇》 下 395
《和字功过自知录》 下 337, 下 376
《和字功过自知录》(安永四年安田栋隆
叙) 下 387
和处簿式 下 28
和田清 上 58, 上 98
渡部学 上 572

