



凤凰文库
海外中国研究系列

刘东主编



THE ART OF DOING GOOD

行善的艺术

晚明中国的慈善事业

Charity in Late Ming China

吴士勇 王桐 史桢豪 译
「美」韩德林 著

江苏人民出版社

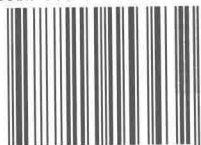
本书是作者二十年来对晚明慈善事业持续研究的最重要成果，部分篇章已在《哈佛亚洲研究学刊》、《东方社会经济史学刊》等国外知名刊物上发表。

晚明时期，众多超越家庭、阶级和宗教界限的慈善团体纷纷建立，一股前所未有的慈善热潮席卷了地方社会。作者在分析杨东明、高攀龙、陈龙正、陆世仪和祁彪佳五人的善会演说记录、善会管理细则、劝善故事和日记的基础上，翔实考察了激起行善热情的社会和经济因素的变化。传统理论认为，慈善就是对贫穷和社会动荡的一种应激反应，作者深入到晚明善行义举的各个细节，绘声绘色地描绘了笔下主人公的思想和行为。作者认为，19世纪以来西方学者争议的中国是否有慈善传统的话题已毫无意义，中国不仅有悠久的慈善传统，还有深厚的慈善思想。从对善会领导者道德和信仰的讨论到对粥厂和药坊日常运作的审查，从对地方社会资源的考察到对社交网络在慈善捐赠中作用的概括，韩德林教授的研究加深了我们对于晚明社会阶层之界限和一般意义上慈善的看法。



上架建议：中国文学

ISBN 978-7-214-15343-2



9 787214 153432 >

定价：65.00元



凤凰文库
海外中国研究系列

刘东主编

THE ART OF DOING GOOD

行善的艺术

晚明中国的慈善事业

Charity in Late Ming China

「美」韩德林 著
吴士勇 王桐 史桢豪 译

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

行善的艺术:晚明中国的慈善事业/[美]韩德林著;吴士勇,王桐,史桢豪译. —南京:江苏人民出版社,2015.4

(凤凰文库·海外中国研究系列)

书名原文: The art of Doing Good: Charity in Late Ming China

ISBN 978-7-214-15343-2

I. ①行… II. ①韩… ②吴… ③王… ④史… III. ①慈善事业—研究—中国—明代 IV. ①D691.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 063472 号

书 名 行善的艺术:晚明中国的慈善事业

著 者 [美]韩德林
译 者 吴士勇 王 桐 史桢豪
责任编辑 孙 立
装帧设计 黄 炜
出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司
江苏人民出版社
出版社地址 南京市湖南路1号A楼,邮编:210009
出版社网址 <http://www.jspph.com>
<http://jspph.taobao.com>
经 销 凤凰出版传媒股份有限公司
照 排 江苏凤凰制版有限公司
印 刷 江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开 本 652毫米×960毫米 1/16
印 张 26 插页 6
字 数 344千字
版 次 2015年5月第1版 2015年5月第1次印刷
标准书号 ISBN 978-7-214-15343-2
定 价 65.00元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)

出版说明

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

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

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

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

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

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

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

“海外中国研究系列”总序

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

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

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

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

刘 东

致 谢

如果说完成这部书花费了相当多的时间,那么是因为慈善这个主题诱发了我的好奇心,使我不断地深入到晚明慈善者们的文字和世界中去,从杨东明和高攀龙崇高的道德声明,到祁彪佳描述的有关药局和乡村粥厂的引人入胜的具体活动细节。夫马进和梁其姿两位学者在学术上的贡献和友好的支持极大地丰富了我的研究,这两位历史学家,尽管和我差不多同时开始了有关慈善的研究,但先我分别以日文和中文出版了他们的成果。我不但利用了他们有关明清慈善事业的著作,也得益于他们慷慨地与我分享文献。作为研究中国荒政的先驱,魏丕信也给了我极大的帮助。他细致地阅读了第六章并且给出了有益的建议并作了一些顾全我颜面的纠正,我对此感激不尽。

我有幸在几十年的时间里可以进入哈佛燕京图书馆——在裘开明任馆长期间。不经意间想起他友好地允许我将明代善本带回家中,我十分感激,正是和这些善本的亲密接触,可能才促成了我对明代历史的着迷。哈佛燕京图书馆一直是一处极好的资源,不仅仅是由于它宏大的藏书量,在郑炯明先生专业的管理下,已经增长到了惊人的数目,也是因为图书馆的工作人员,许多人本身就是专注的学者。所有的职员都大有裨益,但我在这里必须单独提一下善本书的管理者们,沈律,他亲切地帮助

我解释了许多有关中文文献的问题;埃伦·麦吉尔,指导我使用不断扩大的电子资源;还有霍斯特·休伯,和我分享了他熟悉的最近欧洲有关中国的出版物的情况。

普林斯顿大学的葛思德东亚图书馆收集的明代作品也使我获益良多,特别是研究明代的学者,公共服务部的马丁·哈吉拉对我的帮助。

不少朋友对于本研究给予了极其慷慨的研究资料,并提出了不少意见,我特别感谢约翰·齐美尔,我的一位朋友,也是古代名人编辑。感谢哈佛大学中国历史地理信息系统的穆日可·乐克思·鲍曼为本书绘制的两幅地图。不少同事和朋友相当慷慨地回应了我对资料的请求,有的还对有难度的篇章进行整理与归类。我还应特别感谢詹姆斯·卡希尔、卡特·卡利特斯、特摩斯·卡隆、派特克·哈曼、李海红、莉莉安·M.李、纳汉·斯温、莉安·斯特温、布斯·特色、涂文明、理查德·冯·格拉汉、安·瓦尔特、于春芳和朱迪·泽林,福迪科·E沃克曼、福迪科·马特这两位对本书的前几章作出评论,这里一并致谢。

本书部分内容源自别处首次出版的资料。感谢亚洲研究协会允许我使用下列资料:《晚明和清初的慈善重塑》(《亚洲研究集刊》1987年第2期,第309—337页)、《祁彪佳社交圈中的园林:晚明江南的财富与价值》(《亚洲研究集刊》1992年第1期,第55—81页)、《明代中国的放生社:佛教徒的灵感与士人想象》(《亚洲研究集刊》1999年第1期,第51—84页)。感谢孔立科力克·贝瑞尔·N.V允许我使用下列材料:《山阴地区药局的开与闭:关于晚明中国慈善协会、组织与创办的思考》(《东方经济社会史集刊》1995年秋季第3期,第371—392页)、《晚明和清初文献中的社会等级与商人博爱》(《东方经济社会史集刊》1998年第3期,第417—451页)。感谢印第安纳大学出版社允许我使用下列材料:《从1640年代赈灾案例看中国慈善》,载于《世界慈善传统》,题名作者是沃仁·依切曼、斯坦利·卡特斯与爱德华·柯云(印第安纳大学出版社1998年版),第133—168页。

惯例、度量与朝代

惯例

晚明作家通常以字和号称其同时代的人，以死后尊称（如谥号）称其先辈。为了不给读者过多的负担，对于同一个人的不同称谓，我只使用其名，不过在翻译时有所变化。在介绍王守仁时有例外，他最有名的是其号“阳明”。

祁彪佳日记对当地官员的官职使用了非正式的称谓，在能确定其正式职位之处，我通常替代为真实的名衔，不过也有例外，如将非正式的称谓“公祖”译成“地方官”，或者简单译成“官员”。

关于陆世仪日记《志学录》，本书按照日记条目列出月和日，根据其十日总结和行间评论列出页码。

关于祁彪佳日记中的年月日和页码见前言。

有些篇章中文表述极为确当，而我翻译时变为短小的摘录，我会以挂号插入一些说明性的语句，它们尽管不合惯例，但却是必要的。

有时我会将“卷”译成“章”，不过该术语并不总和书中主题相挂钩。

明清两朝重要的知名人物所处的历史年代，详见本书索引。

关于地名,明代作者通常用古名或非正式名称,我根据文中具体情况,以插入语形式统一为正式的省州府县。

关于年岁换算,中国人将生命中的第一年当做一岁,我也保留了“岁”这个名称,某人诞生几年,就算他几岁。

货币、重量与长度

银锭

1 两=1 盎司银(未铸)

1 钱=0.1 两

1 分=0.01 两

铜钱

1000 文铜钱=1 贯。

晚明时期钱银之间的兑换比率大约从 500 : 1 到 2500 : 1 变化不等,参见冯·格拉汉姆:《财富源泉》,第 106—109 页。

重量

1 石约等于 156 磅精米。

1 斛=5 斗

1 斗=0.1 升

1 升=0.1 斗

1 箇=0.1 升

土地面积

1 亩=0.1647 英亩

100 亩=1 顷

长度

1 里=0.3 英里

本书提到的王朝与统治时代

秦(公元前 221—公元前 206 年)

汉(公元前 202—220 年)

东晋(317—420 年)

南朝梁(502—557 年)

唐(618—907 年)

宋(960—1279 年)

元(1279—1368 年)

明(1368—1644 年)

正德朝(1506—1521 年)

嘉靖朝(1522—1566 年)

万历朝(1573—1620 年)

天启朝(1621—1627 年)

崇祯朝(1628—1644 年)

清(1644—1911 年)

地图一：晚明中国东部图(资料来源：中国历史地理信息服务中心，第 4 版，哈佛燕京研究院，2007 年 1 月版，梅日科·勒克斯·鲍曼供图。)

地图二：浙江省图(资料来源：中国历史地理信息服务中心，第 4 版，哈佛燕京研究院，2007 年 1 月版，梅日科·勒克斯·鲍曼供图。)

简介

这是自 1912 年以来第一本关于近世中国慈善事业完整的英文著作。^① 直到 20 世纪 80 年代,大多数学者仍然认为,中国的慈善事业不过是属于农业社会里一小部分市镇和城市的特殊行为。^② 就算他们注意到了中国人的慈善活动,也没有意识到这些活动的重要性。人们常说,只有对于他们的亲属,中国人才会表现出仁慈,他们的善行缺乏虔诚,并非全属自愿,而且是为精英阶层的利益服务的。^③

19 世纪的基督教传教士们所留下的作品阻碍了西方学者仔细审视中国的慈善传统。尽管这些传教士有大量的关于中国慈善事业的记录,但更多的是为了让公众知道中国人在实践中的不足之处,从而为他们自

① Tsu, *The Spirit of China Philanthropy*. 近年来中国学者和日本学者的相关研究分别有,夫马进《中国善会善堂史》;梁其姿《施善与教化》。夫马进仔细考察了晚明的慈善组织,梁其姿则注意了一些清前期的慈善情况。但两位作者的注意力都主要集中于清代。关于十九世纪的慈善,也可以参看 Lum, “Philanthropy and Public Welfare in Late Imperial China”; Rowe, *Hankow: Commerce and Society*, 115, 248, 318; Ocko, *Bureaucratic Reform in Provincial China*, 53-55; Hsiao, *Rural China*, 194.

② 作出早期研究的是崔瑞德的《范氏家族的义产》,大约在刘宰(1165—1368)之后的二十年; Scogin, “Poor Relief in Northern Sung China”.

③ 甚至在崔瑞德的《范氏家族的义产》一书中也无意中强化了广泛流传的西方的观点,即中国的慈善主要是靠亲属关系加强的。

己从事更有价值的活动铺平道路。1876至1879年,可怕的饥荒席卷华北,各阶层的中国人都踊跃参与,想办法帮助饥民^①;皇帝拿出了储备;山东巡抚将进口的粮食低价出售;当地的居民建立粥厂和孤儿院;慈善机构帮助穷人,掩埋死去的人;被山东受灾者困境所触动其他省份的士绅们,进行了跨省的援助。^②然而,享受着西方工业化带来的繁荣和进步的传教士们,发现在这些救灾的努力中存有缺陷。他们观察到,不合理地分配粮食激起了抢粮风潮,也导致了对于资源的虚假要求。由此他们认为,来自于帝国金库的资助是微不足道的。^③

传教士们的批评似乎可以被压倒性的证据所证实:有950万到1300万的人在1870年代的饥荒中死去。^④传教士李提摩太在考察了这一灾难性的结果之后,有理由得出科学和基督教的西方文明优于中国文明的结论。他解释道,西方已经发现了“上帝在自然界中的杰作”并且“使得科学规律适应于人们的需求……那些不可思议的发明简直能和奇迹相提并论。”^⑤受到西方社会技术进步的鼓舞,他进入中国传播信仰。出于对其所属文明优越性的自信,他对中国人持一种屈尊的态度:他希望上帝取代那些中国地方官用于日常求雨的泥塑木雕的偶像。正如他所说的那样,他要求中国人下跪,以便他可以祈祷上帝带着怜悯俯视他们。^⑥

另一位传教士明恩溥在1894年所写的文章,使人注意到他察觉到的中国人在慈善的理论和实践之间存在的巨大矛盾。他说,中国人有“育婴堂、为麻风病患者和老年人准备的救济所、义学”,但是,鉴于中国巨大的人口数,他得出结论说“这些机构相对来说肯定是稀少的。”他总是看到中国“慈善事业”的不足之处。明恩溥把那些关心无家可归的穷

① 关于这次饥荒,参看 Li, *Fighting Famine in North China*, 第272—277页。

② Bohr, *Famine in China and the Missionary*, 特别是336页。

③ Bohr, *Famine in China and the Missionary*, 第41页。

④ Bohr, *Famine in China and the Missionary*, 第113页。

⑤ Bohr, *Famine in China and the Missionary*, 第146页,转引自 Richard, *Forty-five Years in China*, 第158页。

⑥ Bohr, *Famine in China and the Missionary*, 第86页。

人的省级机构的行为,贬低为一种类似于保险性质的普通事务。^①他批评帝国政府,虽然对饥荒和洪水能迅速做出反应,然而采取的措施却都是权宜之计。他反对施舍者对乞丐和流民发放救济品的行为,认为这本质上只不过是保证了其家园和仓库不遭受抢劫,或者促使流民尽快去往其他城镇而已。^②就算是中国人对行善和为恶的记录,在明恩溥看来也只是受到一种个人私欲的激发,即他们希望在阴间接受审判时得到好的结果。他批评中国人的善行只是为了从中得到“善报”。因此,明恩溥认为对于中国人的社会疾病最好的药方就是基督教。^③

同样地,上海的天主教传教士柏立德也用有关中国慈善事业的资料来阐述西方的信仰和实践优于中国人的观点。1878年,许多西方来的旅行者否认他们见过溺婴行为,从而拒绝支持柏立德的孤儿院,他为他的法国支持者们收集了大量有关溺婴的资料,包括帝国的公告、教育故事和木板插画。这些材料都告诫人们溺婴是罪恶的行为,然而,柏立德从中得出了另外一个结论,即中国的法律效率低下。不像天主教的教义,“仅仅向信徒们宣谕:‘上帝创造了人类因此这个世界上没有人有权利剥夺同类的生命’,就会奇迹般地有效。”^④尽管中国人反对溺婴的证据也十分丰富,但这并没有动摇他的观点。

20世纪西方人在中国看到的景象似乎证实了传教士们糟糕的评价。这个因内战和外国入侵四分五裂的国家,遭受了人口过剩和食物短缺的苦难;此外,1949年建立的政权阻碍了那种出自于个人自发的为公众利益谋福利的精神。中国凄惨的情形通过照片生动地传达给了西方人。其中一张照片拍摄的是一些骨瘦如柴的纤夫像牲畜一样被套在一艘在

① Smith, *Chinese Characteristics*, 第 186—187 页。

② Smith, *Chinese Characteristics*, 第 190—192 页。

③ 关于史密斯坚信基督教是中国的救世灵药的观点,参看他的 *Village Life in China*, 第 341—352。

④ Palatre, *L'infanticide et l'oeuvre de la Sainte-Enfance en Chine*, 第 202 页;这是我自己的翻译。除了那些在注释或参考书目中声明之外,所有的都是我自己的翻译。

扬子江航行的船上。^① 有谁在看了这一幕之后还会相信中国人的慈善这种话呢? 又有谁能回溯到中国社会依靠——有时甚至由之维系——人道精神和生命至上的宣传的时代呢? 受到一位自私自利精英的作品的的影响(这一作品强化了西方式的偏见), 就连大多数生活在 21 世纪的中国人也不认为他们有过慈善的传统。1989 年, 纽约《时代》杂志上刊载一篇评论文章, 这篇文章使用了来自邓小平的儿子的提示, 以一种类似于明恩溥的口吻, 完全忽略了近世中国“人”这一概念的核心。它说: “在中国的传统里, 抑制人性的哲学是不存在, 或者说, 几乎不存在的。”作者还写道: “中国没有发展出慈善哲学或者一种责任感, 以帮助那些受压迫的不幸人们。”^②

与这些怀疑论相当的是中国的历史档案, 其中有大量有关慈善活动的词汇。它们提到“乐于做善事”(好义、乐善好施、好善乐施、好心善施、慈善好义), 谈到“做善事”(为善、行善), 也提及“善事”(善举、义行)。它们称赞那些“乐于行善的人”或者(不像在英文里所带有轻蔑和讽刺的意味)“想行善的人”。这些历史档案也提到了“同情穷人”、“给予援助”(施济), 以及带着一种公正的含义的“资助弱者和在危急时刻出手相助”(义)。^③ 历史档案告诉我们, 捐助者们为桥梁建设筹措经费, 帮助维持免费的摆渡服务, 为贫穷的乡下孩子建立社区学校; 善人们给贫困的人们提供食物、住所、丧葬以及药物。我们还可以罗列更多的善行, 然而就其本身而言, 这些没有联系的随机陈列事件是没有意义的。那么, 如何来衡量它们的重要性呢? 我们如何才能两种事实中前行呢? 或是不断地收集事实(似乎列举的事实越多, 中国有慈善事业的证据就越毋庸置疑), 或是将这些事实按照先入为主的理论组织起来就结束了。

促使我写这本书的, 既不是由于相信晚期帝制时期中国慈善事业的

① Dmitri Kessel 拍摄的纤夫的照片, 《生活》杂志, 1956 年。在 Van Slyke, Yangtze 重印, 第 122 页。

② Salisbury, “In China, A little Blood”。

③ 诸桥辙次: 《大汉和辞典》。

优点或是缺陷,也并非对于慈善事业是什么或应该是什么的僵化观点,而是因为有机会接触到了存在于16世纪晚期的一种志愿的慈善组织,这种类型的慈善组织可以说是19世纪在英语中被称为“慈善团体”的机构的先驱。^①如果真的像常说的那样,中国人的慈善只着眼于他们的亲属,那么,我奇怪的是为什么那些出自名门望族的人还要额外地建立这些为社区大众服务的团体呢?

慈善团体的动机是受到中国古代文本的激励,而且长期以来为众多机构所追求,它们的主要目标除了慈善之外还有一些别的东西。皇帝们延伸皇权,赞助为“贫穷、生病、残疾和孤苦”的人们所设养济院和药局^②,从而表现他们对于人民父母般的关怀。佛教的僧侣们,以为穷人提供庇护所、药物和粥厂来阐明他们虔诚的目标。^③家族偶尔会使用来自于地产和“义产”(主要功能是通过帮助族人完成繁复的仪式,以及承担教育开支来,使得家族能长久繁荣昌盛)的收入来帮助他们族内贫困的人。不像这些慈善只在其中起到辅助作用的机构,慈善团体似乎将慈善作为

① 韩德林:《晚明思想中的行动》,第69、71—72、78、83页。关于十九世纪的标注,参见B. B. “The Saving Association and Other Benevolent Societies at Wuhu”。

② 例如,可以参看Scogin, “Poor Relief in Northern Sung China”, 30—46。

③ 记载十二世纪前佛教徒的慈善的文献是缺乏的。早期中国的佛教徒向寺院捐赠,既是为了维持寺院,也是为了向贫困者们施舍。有批评者指责说寺院通过消耗人们的资源使得人们变得贫困;寺院很可能是为了对这些指责作出回应,才持续地扩大它们的慈善活动,从而显示出它对社会是有用的。帝国政府不断地依靠寺院来组织慈善事业。见Michibata, *chugoku bukkyo to shakai fukushi jigyo*; Gernet, *Buddhism in Chinese Society*, 特别是217—223页。有关大规模的佛教建设给穷人们带来的痛苦,见Gernet, *Buddhism in Chinese Society*, 17页。有关早期佛教慈善机构的缺乏,见Gernet, *Buddhism in Chinese Society*, 221页。其中一个事例是关于武则天(八世纪早期),她将全天下所有与慈善有关的事业委托给佛教的寺院,包括对孤儿、穷人、弱者以及老人的关照——见Gernet, *Buddhism in Chinese Society*, 331页,引自《唐会要》卷49,第9页。我们同样要注意Gernet的评论,即正是通过向现存的社会文化团体的渗透,或者以此为模范创造新的团体才使得佛教在中国得到迅速传播——在城市和乡村社会中,经常将寺庙门口作为人们集会的中心(Gernet, *Buddhism in Chinese Society*, 271页)。像卜正民在《为权力祈祷》中所做的那样(106页),人们可能会假定,佛教以及其他宗教史“士绅慈善活动的宗教源头”,但很少有文献能证明这个陈述;而且,西方人的传统是将基督教和慈善紧密联系起来,然而我们不应该假定在中国慈善和宗教也有这样的联系。

它们基本的、决定性的目的。既然有了这些不同的帮助穷人的途径,为什么当地的精英们(这里将他们广泛地定义为包括前官员、受过教育的人以及当地富裕居民)还要赞助和经理慈善团体呢?而这些机构又为何会在16世纪晚期首次兴起呢?

当慈善团体出现的时候,慈善这个主题在文字记载中的出现也是显而易见的,这引来了历史学家的详细考察。古代的政治文献劝告统治者要让聋哑人、跛子和其他残疾人有食物吃,有衣服穿,有工作做,也要帮助鳏寡孤独之人。^① 历史记载对于支持众多救济事业的统治者和官员也给予了很高的评价。^② 然而,在晚明以前,对日常福利事业的讨论十分稀少,并且通常是遮遮掩掩的。会要、行政手册和道德指南强调了关心穷人和鼓励其读者分散家财(分财、劝分)的理想,然而这是简洁的,缺少人情味而抽象的,高高地漂浮在日常行为的特质之上。这些文献也从来不管这些计划是否真正得到了实施,更不用说那些行善的个人名字了。^③ 针对自宋代以来的粮食危机,比起穷人的日常需求,我们更容易得出的是批评。尽管如此,虽有例外——最显著的是一位宋朝的退休官员个人负责建起了粥厂,从而使得成千上万的人在一次饥荒中幸存下来——宋代的材料也基本没有提供抽象的传统和事实上情形间的联系。^④

近代文献比早期文献更易获得这一结论,这是战争、自然灾害的结果,也是关系着什么是值得保存的价值观不断变化的结果。就算是研究晚明,也需要读到无数的书籍和文章,更不用说那些短暂的材料,比如账本、医书、人口调查和对居民的文告已经不复存在了。加速晚明时书面信息的使用和循环的是两个方面的发展结果:文化的传播和印刷业的爆

① *The Works of Hsuntze*, 第121—122、125页。译者注,这里的“独”应理解为“老失所养之人”,而非作者所谓“被社会孤立之人”(socially isolated)。

② 王德毅:《宋代灾荒的救济政策》,第86—131页。

③ 朱熹、范仲淹和苏轼是例外。

④ 关于官方的,参见刘宰所为,可以在宋代帝国政府对慈善机构的支持文献中找到相关的引用。参看 Scogin, “Poor Relief in Northern Sung China”。《福寿全书》卷4,第2页中提到了宋代的“慈育居”。

炸式发展。^① 然而,比文字材料扩散更重要的是,伴随着读者人数扩大而发生的态度上的转变:在晚明之前,受过教育的精英阶层对于写作有关慈善的文本兴趣索然,而且注重于“阴德”——也就是只有自己知道而别人不知道的德行。^② 他们害怕别人将任何公共的慈善行为看成是怀着不法的政治野心。所以,这也是 11 世纪的诗人政治家苏轼在筹措公共医院、建筑桥梁以及阻止溺婴的计划的资金时,将这一切都归功于宗教人士和朋友,并且恳求他的至交隐瞒其身份的原因。苏轼当时已经在政治上失意,因此希望避免别人对他试图建立政治声望的怀疑。^③ 有关苏轼行善的记载留存下来是因为他不但是一个政治家,也是一个才华横溢的诗人,然而这些善行本身并没有给他带来名望。一个世纪以后的一位学者写道,对于精英阶层来说,慈善事业是次要的,但是苏轼的慈善事业是不同寻常的。^④ 人们对于善行的好评是不情愿的,因为他们缺少关于这些行为意义的共识。^⑤

尽管晚明的行善者们偶尔也会祈求“阴德”,但更多的时候确实努力让他们的善行为人所知。他们印刷小册子来解释促使他们行善的原因并开列捐助者的姓名;他们还建造石碑来说明他们的好意同时纪念那些赞助者们。他们愿意被看待为善人,也一致认为这是值得尊敬的。因此,行善这个主题也在当地的地方志中有了一席之地,这些县、州、府的方志每隔几代出版一次,记录了有关当地的知识,同时也纪念杰出的当地居民。明朝灭亡之后不久出现的区域地方志和其早期的版本相比较,通常有一部分是专门为有义行之人的传记所保留的(地方志将妇女归入

① Rawski, *Education and Popular Literacy*.

② 阴德的概念可以追溯到司马迁的《史记》,早于首次在中国的佛经中出现(公元 65 年)。见诸桥辙次:《大汉和辞典》。

③ 有关苏轼的慈善活动,见 Egan, Ronald C. *Word, Image, and Deed in the Life of Su Shi.*, 第五章,尤其是 130—131 页(桥);128—130 页(杀婴);133 页(保密)。

④ 同上。

⑤ 有关宋代关于“慈善的伦理基础”的“不确定性”,参见 Hymes:《政治家和绅士》,162—163 页。

贞妇和孝女的独立部分,对她们的善行只做附带性的评价)。这样,在“善行”的标题之下,无数的慈善模范密密麻麻地依次排列着。其中一位善人出钱请僧人为在1628年的洪水中被冲上岸的几千位死者做法事^①;另一位善人烧掉了一位债务人的契约,他绝望地想要把儿子贩卖为奴,等等。^②因此,和以前有关慈善活动的记录能被保存下来多半是因为行善者崇高的政治和文学地位(比如苏轼)不同,一些晚明的人,甚至一些不识字的人,因为做善事从而获得了社会地位和持久的尊敬。

抱着对有关善会的问题以及伴随着他们出现所发生的改变的追问,我研究了晚明的文献。在这过程中,就像追逐一个滚走的球一样,我跟着不熟悉的道路和小道,只是逐渐掌握了标志性的建筑并且认识了居民们——都和西方的慈善传统有很大的差距的。和近代早期的欧洲相比,晚明的材料只是偶尔提及慈善的妇女,也没有如同保存在成千上万的欧洲的档案中的持续的愿望和证据(并且女性和男性同样重要),而且显然也没有女性团体以及收容妓女的慈善机构。^③从一开始,我的目的就不是以西方的标准来评价中国的慈善事业,而是为了确定支配晚明时期的那些原则。让我这一努力得以实现的是五个人所留下的文字,这些文字在所有现存的明代原始资料中最为突出,这些材料不但评论了这五个人的慈善活动,还评论了影响他们决定的社会环境。这五个人是:杨东明、高攀龙、陈龙正、陆世仪和祁彪佳。

有关这五个人的材料大体上支持了有关晚明的大致设想:即那是一个繁荣的时代,从外国流入的银子刺激了贸易发展,农村地区的小市镇开始兴起;那是一个思想革新的时代,王阳明开创性的思想促进了文化的传播;那也是一个政府效力低下以及社会动荡不安最终导致明朝崩溃

① 《山阴县志》(1724),卷33,第8页b,《沈茂坚(音)传》。

② 《山阴县志》(1724),卷33,第5页a,《周庭谭(音)传》。

③ 见Norberg, *Rich and Poor in Grenoble*, 第116、120页;Fairchild, *Poverty and Charity in Aix-en-Provence*, 第19页。有关十九世纪中国女性捐赠者,见Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China*, 第100页。

的时代。然而,正如大网捉不住小鱼一样,用这些设想来解释晚明慈善事业特有的特点显得太粗糙了。

这五位人物每一位都阐释了慈善,每一位都展示了晚明慈善这一复杂谜题的一部分,但是没有人完整地讲述了这个故事。只有高攀龙和陈龙正留下了许多善会讲语的副本。只有陆世仪和祁彪佳留下了日记。因此,为了将慈善活动是如何发起以及组织的这幅拼图补充完成,本研究深入探讨了这五个人的生活,并将每一位人物的慈善行为和其他四位人物相比较。本研究沿着一些轨迹继续进行:从高尚的领导者在演讲和文章中宣布的道德训令,到通过日记揭示出的由个人、政治以及社会环境所塑造的实际行为;从被善会组织化了的崭新的、持久的日常慈善赠予,到那些日常活动在危机时期是如何展开的;从抽象的、理想化的赈济仪式到实际的行动;以及从高高在上的有发言权的精英领导阶层,到社区中默默无闻的角色——体力劳动者、僧人、贫苦的学生和商人——每一类人的合作对于慈善活动的组织都是至关重要的。本研究就是这样由五位人物的具体经历发展到对于晚明慈善事业的概括。

所有翻译者都知道,中国和西方的词汇只能作大致的比较。考虑到西方人通常在定义为“爱心、善良……带着一些慷慨和自发的概念的善意”的“慈善”(charity)或者说是“对于邻里,特别是对于穷人的仁慈”和意味着“提升公众的美德的倾向”的“博爱”(philanthropy)之间的差别。^①晚明的作者们会将不同种类的活动集合在一起——面向穷人的食物救济以及为社区建造桥梁——这些活动通常被收集在两个有细微差别但都表示“善行”的标题下(义行、善举)。根据中国人的用法,再加上在西方的词汇中,意义也有重叠,因此我将不加差别地使用慈善和博爱这两个词。

明末兴起的自发组织有不同的名字,用英文可以翻译成“Society for

^① 在线牛津英语辞典。

Sharing Humaneness”(同仁会),“Society for Spreading Humaneness”(广仁会),“Humane Society”(仁会),以及“Society for Sharing Goodness”或者“Society for the Common Good”(同善会)。^① 这些组织总是促进共同行善,并将慈善概念化为一种完成一个包含穷人和富人的有道德的社区的手段。因此,“善会”这个词,重点在于富人对穷人的慈善,是不恰当的。然而,19世纪由传教士引入了这个词之后,它已经在英文词汇中固定下来了,而且,因为这个词比其他可供选择的词要简洁,在本研究中,我会经常使用它。

“义”这个词的意义很不明确。有时候它指“帮助弱小和危急中的人”以及“捐赠一些所有人可以共享的东西,比如义仓,义坛(altar)以及义学,”^②可以恰当地被翻译为“charitable”,比如“charitable deeds”(义举,义行),“charitable schools”(义学),“charitable ferries”(义渡),“charitable burial grounds”(义冢)和“charitable estates”(义庄)。在另一些地方,“义”指“正直的”,比如“righteous deeds”(义行),也包括了孝顺的美德。17世纪的地方志总是将这两者一起收入“孝义传”中。在称赞主持救济、取消债务并且帮助穷人的一些人的同时,其中一位地方志的编者解释说:“富而好行其德”也称为“义”,因为他们和孝子一样,也是有益的。^③“义”这个词还暗指公正也表示了一些晚明的捐赠者们感受到的平等感,这和世界其他地方的公正、慈善的组织是类似的:就像马塞尔·莫斯所说的那样:“阿拉伯语中的‘sadak’在词源上的意义和希伯来语中的‘zedaka’一样,除了有‘公正’的意思之外,后来还有‘捐赠’的意思。”^④

最终确定这些词汇意义的不是字典,而是这些词语被使用时的社会政治环境。西方对家庭责任以及慈善界线的划分总是认为慈善是“家庭

① 最后一个词是陈荣捷在其《近代中国的宗教趋势》一书第164页中所介绍的。

② 分别见诸桥辙次:《大汉和辞典》(引用了12世纪洪迈的说法)。

③ (康熙)《萧山县志》,卷19,第13页。

④ Hyde: *The Gift*, 第16页。

之外”的捐赠，而明清时候的文人却不这么认为^①，他们的亲属关系不但包括家庭也包括无数亲戚。他们决不会将帮助自己家庭的成员作为善行，但他们总是因为帮助母系亲戚或者为父系家族的幸福作出捐献而被表彰为“义行”。一条划分慈善和其他类型的赠予的界线被划出，被重新划分并且有时候可能会有争论，但这种划分决不是根据西方的定义。

同样有问题的是国家福利和民间慈善之间的界线。尽管在西方的讨论中，这是一个常见的区分^②，但这条界线在晚明是模糊不清的，这部分是受到人们进入官场的途径所影响而产生的结果。科举考试的内容是测试参与者的儒家经典的知识 and 行政知识，从而使得产生的政治官僚要远多于技术官僚；他们被认为是道德的审判者，熟悉仁道统治的传统并且能够应付所有可能发生的事件。^③

足够胜任官僚的能力与个人的洞察力的融合在地方官身上是很明显的，特别是那些县官，通俗的头衔“父母官”贴切地传达了他们负有的家长式的责任。有一个县官，在面对他管辖地区爆发的一次疫病时说：“百姓是我的子女，我是他们的父母。哪有父母不照顾和治疗生病的子女的呢？”因此他下令设立医馆而且要求医生夜以继日地照顾病人以便减少穷人的死亡人数。^④ 我们也在一份劝诫人们的文献中找到了一个反例，由于地方官的麻木不仁引起了一次叛乱。因为他无法对人民履行家长式的责任，他失去了合法性，这使得这份文献的编者评论说：“他怎么能被称为父母官呢？”^⑤ 如果这些例子传达了官方对于地方官关心民众的期望，那么，他们作为非官方的全面的领导者，经过自己的判断，发起、组织或者资助慈善计划，总是强调他们的捐赠不是来自公库，而是来源于

① Weaver. *Philanthropic Foundations*, 第 6 页。

② 对于“秘密”的非盈利组织的批评——特别是慈善总是和志愿、无私以及独立于国家相联系——Salamon, “The Rise of the Nonprofit Sector,” 第 109—122 页。

③ “Confusion”这个词是有疑问的，因为汉语中没有一个词和它相符合。它与古代文献（所谓的儒家经典）中的一系列思想有关，中国学者认为这些文献是由孔子所著或传达的。

④ 《于公德政记》“太集”，卷 7，第 18 页。

⑤ 《迪吉录》，第 51 页。

他们自己的俸禄。他们的经济捐助和那些居民们的捐助一起成为了通常由当地居民管理的共同基金。

进一步模糊政府和民间的界线的是科举考试特有的结构,这一结构要求应试者在许多年的时间里参加一系列的考试,首先在当地取得资格,接着分别在州县、省以及京师考取秀才、举人和进士。^①随后,会在全国的范围内给成功的应试者分派职位,通常是按照回避原则(即官员不能在他的家乡任职)和官员迁转的规则(由此一个官员至少在三年之中会被指派新的职位),这是为了防止官员们和地方精英,即富裕又在民间有影响的人,形成持续的联合。一个结果是一个地区不仅仅有地方官,还有回到他们家乡的前任官员,有低级功名的人以及渴望通过考试的学生。尽管这些人之间的社会差别通过衣着和特权划分得很明显,但这些都熟悉官僚的职责,而这一点侵蚀了国家福利和民间慈善之间的界线。

伴随着晚明的繁荣和文化的传播,有希望进入官场的人的社会阶层大大扩大了。然而,由于官僚的规模是确定的,较高的功名数额是很低的,大部分的学生停留在了生员这一级。特别是在长江三角洲地区,五分之四的慈善人士居住在这里,这个地区的省会聚集了大量受过很好的教育但通往官场的道路却被阻塞了的人。这些人以及其他一些人,比如识字的医生、僧人们是晚明慈善的一个关键。他们渴望在水平层面上联合起来,并且在垂直层面上联合较高等级的人和较低等级的人,因此他们乐于成立独立于已经存在的政府、家族和寺院机构之外的组织。明末的慈善事业是一件准公共事务。它不但显示了参与者的善良,也提供了一个媒介,由此不同社会地位的人可以通过竞争从而在他们的乡镇中突显出来,并且得到他们所在乡镇人民和社会精英的奖励和好感。

社会变化影响了晚明慈善只是这个故事的一部分。这五位在研究

^① 有关科举考试的许多衍生研究,见 Elman, *A Cultural History of Civil Examinations*; 何炳棣:《明清社会史论》; Ho, *The Ladder of Success in Imperial China*. 为了简便起见,本文以下都用“licentiate”来指代明代文献中的“生员”一词。

中占有重要地位的人物带我进入了他们的世界，他们不断地用自己语言诉说着，最终将我推向了经常被人问起的侧面（但并不是完全在视野之外）的问题，即慈善的作用和动机是什么。晚明的善人们担心食物的短缺会触发暴乱。他们了解职业上的不稳定——这是一个越来越严重的问题，随着贸易扩大了非农业劳动力和小业主的数量——可能会引起社会的不安定。有些人甚至担心政治崩溃的可能性。然而这些动机都不能解释为什么善人们选择用慈善而不是其他方式（强制的也是有说服力的），来应付社会的紧张状态以及保持社会秩序，或者说更早期时期的社会不稳定为什么没能产生善会。

有关动机的问题总是（尽管不是专门地）包含着等级关系的主题。对于贫穷和需求的认识的本质是对于贫富之间的差距的设想。因此，一些现代的历史学家将慈善捐赠看作是一种调和阶级、稳定社会或者维护精英阶层对社会的统治的手段。这些学者，就像格特鲁德·希默尔法布所说的，“习惯于认为社会改良和个人慈善是维持现状的工具——像‘安全阀’一样转移普遍的不满，或者用‘社会控制’的原理来使得低等级的人变得消极和顺从。”^①又或者如路易斯·海德雄辩地宣称（根据一份十九世纪有关慈善“提升了弱势群体的幸福”的声明）：“这个‘慈善’是为了协调等级之间的界线……慈善像对待外国老人那样对待穷人；这是一种国际交易的形式，一种将陌生人排除在外而进行贸易的方法。更糟糕的是，这种‘专制的赠予’结合慷慨的力量来控制民众。”在狄更斯提及帕蒂格夫人“抓住穷人，将慈善向紧身衣一样套在他们身上”^②的时候，他认为，即使是“慈善”这个词语，现在也带有维持对于从属的生物权力的暗示。^③

本研究中的五位人物从他们同等级的人的普通行为中突显出来，重新将我的思考从等级间的紧张状态引向以下的问题：是什么使得只有一

① Himmelfarb, *Poverty and Compassion*, 第 73 页。

② Hyde:《赠礼》，第 137—138 页。

③ 狄更斯:《荒凉山庄》，第 30 章，第 432 页。

小部分精英阶层的成员(而且不一定是富有和最有权势的那些人)在慈善活动中扮演领导者的角色? 在一些例子中,源头揭示了童年的经历、个人遭遇的危机以及个人品格激发了一个人去行善,尽管这些人是精英阶层的一员,但是他们在回应社会变化所带来的机遇的时候,表现得和同等级的人不一样。权势运用的重要性并没有我想的那么突出。尽管一些官员和地方的精英们试着控制支出,以为他们自己的利益服务,但晚明的材料揭示了较低社会等级的人也能施加可观的影响。他们发起行善计划并且巧妙地让社会地位更高的人支持他们所选择的计划。甚至边缘的人物、财产较少的或者缺乏作为官场晋身之阶的功名的人也可以如此,并且确实运用道德的权威,为了实现更有价值的目标,从而赢得其乡里之人的合作。

进一步迫使我放弃精英阶层为了寻求统治和控制社会的简单结论的理由是,在决定如何进行慈善活动时晚明的精英们所表现出的尖锐分歧。社会等级显然是无处不在并且至关重要的,但比等级更重要的是,促使处于不同社会层级的晚明慈善家们共同行动的力量,以及让聚集在慈善事业的领导者周围的支持者们不断增加的动力。如何才能达成足以管理大规模的上百的病人,给上千的饥民提供食物的共同行动的一致意见呢? 怎样赋予日常事务和机构以激励捐赠者们合作的权威呢? 这些捐赠者的动机可能多种多样,从愤世嫉俗地显示自己的慷慨,到平和地对于穷人真正的同情。人们是如何被组织起来进行共同的努力? 归根结底是什么在维持着慈善活动?

现在社会的一位美国历史学家的评论倾向于将慈善看成是“乔装打扮了的权力的运用”,并且怀疑任何有关人们会真正地被同情心所打动的想法。^① 那么人们就不应该注意这个研究中至关重要的五位人物声称自己被同情心所触动,或者说在公共集会时为穷人而哭泣而感动的说法么? 人们应该怎样看待这五个人中有四个(陆世仪处于社会的边缘因此

^① Rothman 思考为何“慈善”一词在他给《行善》一书的简介里的名声会这么糟糕。

有些不同)不但急着援助穷人,而且自己也月以继日地辛勤劳动的事实呢?我觉得,比起质疑他们真实的情感更有益的,是检视他们是如何描述自己,以及社会的、政治的和文化的力量是如何约束和引导他们富有同情的冲动和责任感的。换句话说,是什么确定了他们同情的范围,是根据地理的延伸和他们选择去处理的需求的类型么?

这五位人物进一步提醒我他们信仰的重要性,但不是以我预想的方式。然而,犹太教与基督教共有的传统暗示了慈善和特殊的宗教传统之间的关系是十分紧密的,这五位人物混杂了佛教、儒教和道教,甚至通过奖励和惩罚来调节行为的这一特点源自法家。他们十分关注自己道德。他们中的有些人警惕地记录着自己的善行和恶行。^① 每一位人物都努力去实践自己所宣扬的东西,不但总是尽力去教导大众,也教导精英阶层的成员。这些人所信仰的有许多作用,尤其是他们用以维持社会秩序。然而这些信仰也让他们不再平凡,使得他们成为了慈善活动的领导者,并且扩大了个人形象,成为了行善之人。结果是,他们写作的大量有关慈善活动的文本就提供了一个稀有的机会,让我们能够检视晚明的慈善是如何运作的。

^① 有关道德和不道德的追溯,见酒井忠夫:《中国善书の研究》; Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China.*; 也可参见韩德林:《晚明思想中的行动》,第 186—212 页。

目 录

致谢 1

惯例、度量与朝代 1

简介 1

上编:新路线:行善团体

1. 放生社 3

2. 早期善会及其理想化领导者 41

3. 善会选择 77

4. 对穷人和富人的演说 114

5. 边缘视角中的善会 143

下编:在危机中制定慈善规则

6. 组织食物救济 187

7. 与官员结盟 235

8. 医药救助与其他义行 272

9. 慈善信仰与信仰表述 309

结论:从道德转向合法化的财富 351

参考文献 360

上 编

新路线：行善团体

1. 放生社

姚文然：它们(青蛙)如婴儿叫。

促使晚明的慈善组织形成的因素除了贫困和缺乏外，还有压力。让我们来看看 1580 年代(在第一个为人所知的善会出现以前)受过知识精英们记录的那些事情吧：当看到屠夫手下待宰的一口猪或是市场上待售的鸡时，他们急忙将这些不幸的动物买下来放生。他们关心的不仅是在犁地时十分有用的牛，也关心飞鸟、游鱼、乌龟和小昆虫，不仅关心用于烹饪的肥美动物，也关心令人厌恶的苍蝇和毒蝎。在这慈善事业中起带头作用的五个人——他们组织或参与了善会，向穷人们分发食物和药品并且发起其他慈善活动——自己或是参与放生，或是为了更好地帮助人们而反对杀生。这五个人中，有三个人(杨东明、高攀龙和祁彪佳)，既为放生动物捐助，也捐钱帮助他人。其他的两个人(陈龙正和陆世仪)则坦率地表示反对花钱救动物。然而，在对两种活动的比较中，在关于善会比放生社更优越(因为人比其他动物更重要)的争论中，就算是那些反对救助动物的人也承认这两者在某种程度上具有可比性。

支持者也好，反对者也好，放生动物这一行为已经成为了一个通常

的参考,并且提供了他们在帮助穷人的讨论过程中用到的许多词汇:对身边生物的同情,生命的重要性,强大个体对贫困、弱小个体的责任。放生动物与帮助人类是可以类比的,这也是几本晚明的善书中所隐含的观点。这些书将两者都归于“善行”的标题之下。因此,正是伴随着放生动物的行为,晚明的慈善事业开始出现了。

中文“放生”这个词的字面意思是“释放生命”,但由于它特指使被关着的动物重获自由或是令它们避免死亡,所以我将它翻译成“释放”、“解放”或者“拯救”动物。^①放生这个词有着古老的起源,它通常可以追溯到5世纪,出现在《梵网经》^②中;也可以在现代找到它的踪迹,在中国大陆、台湾、香港、东南亚和纽约^③,这个词还在被使用。在知道了这个词源于一本佛经并至少流传了1500年之后,这显示出佛教信仰的力量和持久

① 有关放生社以及他们参与善会的观察,见夫马进:《中国善会善堂史研究》,特别是第151—164页;该部分内容首先出现在《善會善堂の出發》,小野和子主編的《明清時代の政治と社會》第193—199页,特别是第198—203页。也可以参见Ko Imai(Huang I-mei),“Kaisatsu hojo to jin no shiso”特别是第31—38页;Michibata, *Chugoku bukkyo to shakai fukushi jigyo*,特别是第231—241页;Ogasawara, *Chugoku kinseijodokyo shi no kenkyu*,第214—216;以及Groot, *Misericorde envers les animaux*。有关袞宏对这些团体的提升,见于君方:《中国佛教的复兴》,第76—87页;Araki,“Kaisatsu hojo no hatten”,*Yomeigaku no kaiten to Bukkyo*第219—244页;Standaert, *Yang Tingyun*,第38—41页、第44页。

② 在五世纪以前的文献中,我们没有发现将放生视作值得称赞的行为的记载,根据Groot,“Misericorde envers les animaux”,第471页。有关对于《梵网经》的全文译注,见Groot, *Le code du Mahayana*,特别是第52—53页。尽管大多数的原始材料认为《梵网经》是放生的鼻祖,事实上,这个词在《列子》(大约成书于约公元前300年)中也出现了,在《列子》书中,晋国的大臣(公元前511—474)收到了一批鸽子作为新年礼物,他说:“正旦放生,示有恩也”,然而有人说,因为人们争着去抓鸽子,引起了鸽子的死亡,所以最好应该禁止这个行为;Graham译《列子》,第178页。Bodde认为这件轶事和佛教的放生行为没有关系,参见他的《列子和鸽子》。佛教并不一定支持素食,而且,巴利派的戒律允许食用鱼和肉;见Mather,“The Bonze’s Begging Bowl,”第421页。

③ Welch报道说在1963年曾经目睹了放生麻雀和其他动物来防治旱灾;《中国佛教的行为》,第378—379页。在私下的交流中,李惠仪和于君方曾提到过在当代的香港和台湾见过放生行为。有关缅甸的放生,见Orwell, *Burmese Days*,第12—13页。根据Clarke翻译的“Yu-li or Precious Records”第259页中的评论,在19世纪晚期,放生团体显然存在于中国的许多地区。有关12世纪早期,为了纪念释迦牟尼的生日而放生,参见Prip-Møller, *Chinese Buddhist Monasteries*,第163页。关于纽约的佛教徒放生金鱼和乌龟,见Debra West《于业有益,于鱼无益?》,载《纽约时报》,1997年11月。

力,而且使得我们认为存在一些经久而本质不变的东西。但是,在这持久的外表下,“放生”这个词时而会获得新的背景,引发新的联系,因此,它的意义是持续变化的。根据存留下来的记述,就晚明以前的时期来说,放生的倡议通常来自上层——僧侣、统治者,有时会来自想要扩大统治者利益的官员。放生这个观念激励了6世纪梁朝的统治者梁武帝,他向祖先供奉面食而非肉食;也使得智顓和尚留出61个池塘作为游鱼的避难所。这为唐代的唐肃宗在安史之乱的破坏后重获民众的好感提供了一条途径:“在帝国中传播善良和……信任的感情”。他在81个地点设有放生池。放生这个想法也促使宋朝官员向皇帝提议,每年四月初八在西湖边举行民众集会,以放生鱼鸟的方式,来为皇帝祈福。^①换句话说,在明代以前,那些为了子孙后代的放生行为采取的是大规模的公共的姿态。

如果说在帝制时代中期,学者型的精英们确实在他们的日常生活中释放动物——就像偶尔在白居易、苏轼或其他人的随笔和诗歌中暗示的那样——他们只是暂时或凑巧那么做,没有留下太多评论。^②除了苏轼可能是个例外——据说他在担任杭州通判时^③,建立了一个放生动物的集会——在他们的意识中,这个主题是次要的,可能个人的孝道问题比平常的社会活动更值得记录。

① 有关隋代和唐代统治者制定的屠杀动物和鱼的禁令,见 Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, 第 43、144、123 页;以及《古今图书集成》卷 212。有关王钦若的奏疏和苏轼的评论,提到上千人在生日庆典的时候参与了放生活动,见《钱塘县志》,《祭生》,第 44—45 页。有关唐宋的放生,见赵翼:《陔余丛考》,第 699 页。也见余治:《得一录》,卷七下,第 2 页。唐代成立的反对杀生团体并没有特别提到“放生”这个词,见 Gernet, *Buddhism in Chinese Society*, 第 261 页。

② 见白居易:《白居易集笺校》,第 70 页,《方舆》。我没能找到余凯在《小云楼放生录》第 2 页中参考的白居易的《放生议》,通过比较,我推测是宋代人丁瑞的评论,他列出了几个除了庆祝佛陀生日之外的放生理由:希望长寿,希望治愈疾病以及出于对无辜动物的同情。《古今图书集成》,卷 212,第 2156 页。

③ 见《古今图书集成》,卷 212,第 2164 页,《神异》,转引自 Groot, “Misericorde envers les animaux”, 第 471 页。我没有找到苏轼使用“放生会”这个词的材料。有一份有关的材料或许是“放生河为人主祝寿祈福”,收于余治的《得一录》,卷 7 下,第 2 页。在这篇文章中苏轼使用了“会放”(集会来放生)这个词,指的是西湖边每年的集会。

对动物的关心在晚期社会中决不是普遍的,和对动物的同情并存的是无数铁石心肠的例子;年轻人以血腥的斗鸡为乐^①;有钱的家庭尽情享受精心烹制的鸟类;屠夫尽管由于他们血腥的交易而被轻视,但仍然吸引大量顾客。对动物的残忍行为经常被宽恕或忽略,尽管如此,对于放生动物的关注也应该在文人的作品中被提及,而且,也应该成为社会组织的基础,至少标志着一些社会成员情感的改变。

或许应该根据一种源于以下情况的社会动荡来解释这种新情感的出现:扩张的经济使得商人有时能运用与拥有土地的功名士大夫一样的经济权利;文化的传播令受教育人数大大增加而造成官场中职位的不足;商业渗透到了乡村地区,形成了一些小型商业市场;家族的命运经常发生迅速而且无法解释的改变。另外,王阳明的学说——知识的权威在于个人,知行应该做到合一——使个人能自由自在地进行精神上的追求,使激进分子的进取心能不受拘束。^② 这种单一因果论的解释,尽管在修辞学上是强有力的,却无法正确对待放生这种象征性行为的复杂性。比起经济、社会或精神上明显而具体的变化,16世纪末17世纪初的人们对放生的专注更表明了,士大夫们想要在一个变得越来越复杂的社会中操控和重新审视自己的行为。正如接下来马上要提到的善会一样,放生动物是十分常见的公众行为,不管贫富贵贱都参与其中。

这一章的焦点在晚明,但我有时也会引用一些在清初出生的或是经历了两个朝代的作者的话。为了方便起见,在涉及一些作者时,我偶尔会使用“明清”这个词。当然,他们大多数是晚明人。

^① 张岱(*Eminent Chinese of the Ch'ing Period*,第53—54页)成立了一个斗鸡团体,但随后得知他和唐代一位喜欢斗鸡最后亡国的皇帝的生日是同一天,于是解散了这个团体。张岱:《陶庵梦忆》,第40—41页,转引自Cutter, *The Brush and Spur*,第28页。有关他外祖父在1604年开挖的放生池以及他在随后的三十多年中在此放生了上千条鱼的故事,见张岱《陶庵梦忆》,第89—90;同见卜正民:《为权力祈祷》,第42页。

^② 关于王阳明,见 *Dictionary of Ming Biography*,第1408—1416页;陈荣捷:《现实生活的指导》的导言。关于王阳明和他的追随者们,见黄宗羲:《明儒学案》,第100—201页。

晚明的放生

在晚明以前,有关放生的材料是零星分散并且从属于其他主题的。据我所知,只有两份明代以前的文本涉及于此,编者集合了一些涉及放生动物的材料,似乎暗示这个主题是值得给予关注的。但我发现两份文本的暗示只是一种错觉。我谈及的第一份文本是17世纪的一部庞大的佛教百科全书,其中有一部分的主题是放生。^①然而从整部书看来,这一小部分几乎无法突显出来,因为它们只占了几页,这在许多更重要的问题之中只是十分微小的一角。第二份文本是《太平广记》,这是10世纪一部记录奇闻轶事的类书。^②关于解救动物的16个故事在此书中被收入单独的一章^③,然而这一章的标题不是“放生”,而是“报应”。而且,尽管这些故事涉及将动物从险境中解救出来,却不使用“放生”这个词,而仅仅说是“放”,比如“让它逃走”(放之)。只是由于这些故事在之后明清的作品集中被归入“放生”这个题目下,它们现在才能作为放生动物的例证而很容易地被检索到。^④

随着放生动物的行为在学者式的精英阶层中传播,明清之际善书的编者详细阐述了这个话题并不断强化。为了在悠久的历史中寻找当时行为的源头,他们将《太平广记》和散落于其他早期作品中有关放生以及相关主题“戒杀”的介绍都收入文稿中。他们使用古老的记录,从而得出了新的理解。在18世纪,一部大型类书《古今图书集成》的编者收集了1000多年以来的材料将之归入“放生”这个目录之下。他们手边有足够的有关释放动物的作品,这似乎暗示着一种持续了几世纪的不曾间断与更改的传统。

① 《法苑珠林》,卷87,篇75。

② 有关这两部分别于668年和981年出版的著作,见Nienhauser, William H., Jr., ed., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*,第371—372页、第744—745页。

③ 《太平广记》,卷118。

④ 比如可以参看《迪吉录》和《古今图书集成》。

“放生”这个词的长期流传,而且新的用法也不断受到古代知识的支持从而很难识别它意义的转变。这样去做就更为复杂了,因为正如大多数象征性的行为一样,放生动物行为的执行比阐述的更为频繁,因此也能够传达许多信息,并使得自身能在广泛的情境下让人产生兴趣。就拿祁彪佳为例来说,他在不同的层面上实践放生,他的慈善活动是本研究的第二部分的中心。祁彪佳有一段显赫的仕宦生涯,那是在他 1622 年考中进士之后,那时他十分年轻,才 21 岁。我们无法认为他是一个边缘的、非正式的或者古怪的人物。然而,在 17 世纪 30 年代和 40 年代之间,他经常费心在日记中记录使得动物重获自由的行为。他写道,在他父亲的忌日,他情不自禁地哭泣,避开访客,与颜茂猷以及其他两位朋友一起去了一座寺庙。在那里,又一位熟人加入了他们。他拿出俸禄买了一只麻雀并释放了它,正如祁氏记载的:“状其亦买雀为予祝,诸友因为放生之咏。”^①

祁彪佳父亲的忌日有独立于放生动物行为之外的特殊的重要性。就像作出奉献一样,放生麻雀本身并不是这个特定场合的特点,但却使得它更有意义。因此在精神上它类似于宋代每年西湖边伴随着放生的祈祷。然而,这都和祁氏记载的其他自发的、明白的放生行为不一样。当他的一个仆人恰好有一只绑起来待宰的鹅的时候,祁将它买了下来并放了它。^② 当他听说有人要杀一口猪的时候,他买下了它并放生。^③

和许多同时代的人一样,祁彪佳参加了一个小型的俱乐部或者说组织(会),其目的是放生动物。有些会定期聚会一次,比如祁参加的这个

① 《祁彪佳日记》之《栖北冗言》,1632 年 11 月 22 日。关于祁彪佳,见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* 第 126 页以及本书的第六至八章。关于颜茂猷,见酒井忠夫《颜茂猷の思想について》,第 259—273 页。

② 《祁彪佳日记》之《感暮录》,1640 年闰 1 月 4 日。

③ 《祁彪佳日记》之《感暮录》,1640 年 8 月 25 日。

组织,在每月第八天集会^①;其他组织则不定期集会,但比较频繁。^②有时,每位成员在集会前会自己买一只动物用以放生。有时,成员们则合伙用捐献的钱买动物。当时存在许多不同的集会活动,但有两个特点是突出的。第一,以前朝代记录的为数不多的“放生会”是大规模的,而且往往是为了庆祝某个特殊的节日,比如佛陀或皇帝的生日。晚明则不同,这种集会往往是频繁的。而且,它们有主要明确的目的,即放生动物。第二,以前拯救动物的活动通常由统治者或官员发起,在当地社会的反响是微小的。而自发形成的明代的社团显示出的对于放生动物的兴趣,社团章程所主导精神得到明代地方精英的充分理解和分享。因此,祁在一个层面上保持了对有古老起源的信仰,另一方面则加入了一些新事物。

救助动物场所的转变成为池塘和水沟,以保护鱼类和其他水生动物,这方面做法体现得更为明显。在晚明以前,在动物保护地水域的放生行为总是在官员和统治者的支持下进行——公元759年,中央要求每一道都设立一个放生池。^③晚明时期,这种举动扩展到地方社会而且成为了一种个人行为,不再由官方主导。当祁彪佳在一座山的山顶给自己建造了一个大庄园的同时,他也在较低处开辟了一个“放生池”。^④

① 比如,可以参看《祁彪佳日记》,《归南快录》1635年12月8日;《居林适笔》1636年1月8日、2月8日、3月8日、6月8日、7月8日、8月8日、9月8日、10月8日;《山居拙录》1637年2月8日、4月6日、6月8日、9月8日。祁彪佳偶尔也会在8日以外的日子里参与集会放生,比如《日记》,《山居拙录》1637年10月15日。

② 冯梦祯在日记里记录的集会日期是没有规律可循的。集会经常出现在月中(在14、15或16日)或者在月末(29日),但冯也提到了5日、8日、11日的集会。见冯梦祯:《快雪堂集》,卷58—62各处。Standaert, *Yang Tingyun*, 第38—40页,尤其是101页、103页。一些作者反对在固定的时间和地点集会,因为他们害怕商贩会抢夺被放生的动物,参看周梦颜:《阴鹭文广义·下》,第9页。

③ 参看朱国桢:《涌幢小品》,卷22,第514页。在宋代,欧阳修说唐代放生池随处可见;《古今图书集成》,卷212,第2159页。

④ 王思任:《祁忠敏公年谱》,第10页。

教谕故事

在晚明的作品中,“放生”这个主题是十分突出的,有时甚至占据了流行的善书中整整一章的内容。^① 这些章节的内容通常是从以前的出版物,以历史和传闻中的丰富的奇闻轶事为依据,它们显示那些与动物为善的人们变得富有、长寿而且事业有成——换句话说,他们得到了善报。其中一个故事说到,一个以酿酒为业的人十分有同情心,他非常小心地防止苍蝇掉进酒桶中淹死。不久之后,酿酒者被诬告并被判处有罪。但当地方官正要下令将他投入监狱时,成千上万只苍蝇挤在毛笔周围以至于官员无法动笔。这位官员意识到某些神圣的力量在起作用,便释放了这个酿酒者。^②

尽管这些故事听起来是不真实的,它们却勾画出了明代的文人是如何理解并记录他们的经历的。举个例子说,他们渲染了一位官员冯时可(他的父亲是一位富裕的官员),如何由于个人经历而变成素食主义者的记录。^③ 当冯的一位朋友试图说服人们不要屠杀耕牛和食用牛肉时,一个叫谢室的人依旧我行我素。不久,冯的朋友听说谢在亲眼目睹了一次死里逃生之后,转变了他的行为:谢乘船出行,这天,他的船停靠在另一艘船边上。接着,三个看起来怪怪的人突然出现了。其中两个人上了另一艘船匆匆离开了。谢听到这两人对第三个人说:“渡客有不食牛者,计难施尔。”在下一个落脚处,谢听说另一艘船在旅途的狂风中死里逃生。他进而了解到,这艘船之所以能够幸存是由于三位食素的乘客有效地抵

① 比如,参看《迪吉录》“平集”,第1—48页。也可以参看周梦颜:《阴鹭文广义》,尤其是下卷,第9到15页;余治:《得一录》,卷7。有关流行善书的总体情况,见 Brokaw Cynthia. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*; 酒井忠夫:《中国善书の研究》与“Confucianism and Popular Educational Works.”也可以参看韩德林:《晚明思想中的实践》,第186—212页。

② 《迪吉录》“平集”,第2页。株宏:《戒杀放生文》,第14页。

③ 关于冯时可,见 *Dictionary of Ming Biography*,第455—458页。

消了风妖的肆虐。由此,谢和其他 60 名乘客豁然开悟,他们焚香发誓,以后再不吃肉食。^①

这个记录于 1586 年左右的故事,具有《太平广记》中故事的特点:一次巧遇,在这个事件中,是巧遇另一艘船;突然出现衣着古怪的人;化身人形的邪恶鬼魂;老天对人们做过的事的报偿。然而在这里,冯时可是以他的理解记录了一件实际上和他属于同时代的事情,他自己也从这件事情中吸取了教训。为了老鼠的生命,他不再养猫,有一次还热切地恳求一位朋友放一只老鼠一命。当这位朋友问他:“是何足惜”时,冯解释说他自己的兄弟对啮齿类动物的敌对态度总是事与愿违。^②冯的兄弟总是警惕老鼠的破坏,给善本书包上书皮,但不论何时他去查看时,总能发现新的齿印。后来他买了一只猫,但老鼠还是像以前一样毁坏书籍。与之相反,冯时可将他的书随意而分散地放置,结果是书上虽然会有老鼠粪便,但书本身却没有损坏。这两位兄弟之间关键的不同在于态度而不在于行为。冯的兄弟“认为老鼠就像盗贼”,而冯时可不养猫,老鼠反而变得温顺,甚至连酒杯和盘子里的食物都不碰。^③

冯以一个政治与道德上的说法来为他拯救老鼠生命的恳求作总结:和偷粮食的小毛贼或是作为“窃国大盗”的官员比起来,老鼠造成的破坏是微不足道的。不过冯对于动物的辩护不只是为了批评政治。出于对所有动物的关心,冯在家里“不侈味,牛羊犬豕,于豕独食其肉旁菜。”他的家庭严格遵守不杀鸡,不杀鸭,限制鱼类的消费,避免吃有脚爪的海产品。^④同样是出于对动物的关心,他组织开挖了一个池塘用以放生,也为那些前来倾听救助动物演说的人建造了一个住所。根据他的记载,这

① 冯时可:《冯元成选集》,卷 19,第 39 页 b,《安琪生戒牛记》。

② 冯时可提到的兄弟其实和他是同父异母的。

③ 冯时可:《冯元成选集》,卷 18,第 29—30 页,《活鼠记》。接下来对于老鼠和官员的比较显然会让读者们联想到《诗经·硕鼠》。也可以参看 Spring, *Animals Allegories*, 第 65 页。有关 18 世纪希望们不要养猫从而使老鼠得以活命的劝告,见周梦颜:《万善先资集》,卷 1,第 7—8 页。

④ 冯时可:《冯元成选集》,卷 19,第 53 页,《社约记》。

时,放生动物的团体在南直隶和吴越地区广为扩散。^①

这些有教育意义的故事——和它们所认可的放生动物的实践——传达了一种得到许多优秀文人真正重视的东西。祁彪佳在他的日记中提到了他救助动物的行为——今天救一只鹅,明天救一口猪,一次救了400只水生动物,另一次则救了无数鱼。^②他记录了放生动物的集会,有时候还记下参加者的名字。^③显然,他对待这些事情是十分认真的,它们已经成为了他自己生活小记的一部分。他还给一本有关道德的书籍写了前言,这本书有一部分是关于救助动物、戒杀的奇闻轶事的,其中也包括了《太平广记》中的几个故事,比如我们之前引用的酿酒者的故事。^④对于这些故事,这本书的编撰者表示,残杀生灵是源于前世积累的罪恶和仇恨,而比起以今世杀害生命冤冤相报,以德报怨是最好的。^⑤这个编者的名字是颜颜茂猷,四年以后的1635年,他在纪念祁父亲的仪式上放生了一只麻雀。与冯和祁一样,颜也躬行他自己所教导的东西。

株弘与佛教的复兴

在16世纪云栖寺的僧人株宏看来,放生与戒杀这两种行为在晚明以前已然沉寂很久了。历史学家认为株宏是晚明佛教复兴的功臣。株宏认为对动物不友好的习性已经根深蒂固。他叹息穿丝绸制品——这种材料是靠杀死蚕虫获得的——已然成为了一种广为传播的习惯,他哀叹“人类对肉食的消费”,他认为“世人食肉,咸谓理所应然。乃恣意杀生,广积冤业,相习成俗,不自觉知。”^⑥为了给自鸣得意的人们一点警示,

① 冯时可:《冯元成选集》,卷18,第13页,《普度庵放生池记》。

② 《祁彪佳日记》,《自鉴录》1638年5月8日;《弃录》1639年12月20日。

③ 《祁彪佳日记》,《归南快录》1635年10月15日。

④ 有关他为《迪吉录》作序,见《祁彪佳日记》之《涉北程言》,1631年12月20日、12月23日。

⑤ 《迪吉录》“平集”,第1页。

⑥ 有关丝绸,株宏:《竹窗随笔》,第28页,《蚕丝》;有关肉,株宏:《戒杀放生文》,第2页。憨山德清和尚也鼓励成立放生会,参见 Sung-Peng Hsu's, *A Buddhist Leader*, 第86—87页。

祜宏写了一篇重要的文章，分为两部分，即《戒杀文》和《放生文》，就像于君方说的那样，这演变成祜宏劝说人们改信佛教的平台。^①

祜宏利用了有利于信息扩散和传播的社会环境。如同王阳明的追随者督促每一个人要教育十个人一样，他劝人们改信佛教的行为作为其计划的一部分，促使他的读者“分发文章以改变他人的信仰”^②。正如他所说的那样：“能劝一人不杀，如救百万生灵。劝至十人百人，以及千万亿众，阴功浩大，善果无穷。”^③受到祜宏的鼓舞，富裕的赞助人和主流的学者型官员为他文章的出版筹措资金，并且在前言和注释中详细介绍了他的观点。^④在其中一份前言中，一位官员引用了祜宏的话，他说：“尚从此而有一人不杀十人不杀，推而广之而至于百千万亿人不杀。”^⑤这句话流传了开来。

祜宏的教义到达了社会上层，渗透进了皇室，皇帝的母亲受到触动，派人去传达祜宏的教义。祜宏的教诲也在乡村中传播，在那里官员和学者们利用他们的权威和地位在普通人中进行宣传。其中一个帮助传播祜宏观点的官员在12岁时就成为了一个佛教徒，他在1583年考上进士，之后，带着宗教信仰进入了官场。在作为地方长官的同时，他每天吟诵《金刚经》，重建了一座寺庙，甚至禁止人们为了祭祀祖先而献上牺牲的行为。为了捍卫他的立场，他认为他的观点是对孔子“敬鬼神而远之”教导的违背^⑥，后来他又补充说“孔子曰敬鬼神而远之。未尝以鬼神为无有也。第鬼神享用与人间不同。人好酒肉便以酒肉祀鬼神。譬之蛆虫

① 祜宏：《戒杀放生文》，第3—20页。见于君方：《佛教的复兴》，第76，第85—87页。这篇文章的页码通篇都是连续的，尽管有些评论家把它的每一部分作为独立的文章。该文和另一篇文章《戒杀》有所区别，后者见祜宏：《竹窗随笔》，第25页。

② 有关王阳明，见《名人传记辞典》，第1408—1416页。

③ 祜宏：《戒杀放生文》，第7页。参见于君方：《佛教的复兴》，第86—87页。

④ 比如，在《迪吉录》中可以找到对《戒杀放生文》引用，“平集”第28—29页。在周梦颜的《万善先资集》的第四章，第60—69页也可以找到。

⑤ 屠隆：《栖真馆集》卷10，第24页，《戒杀放生文序》。关于屠隆，见《明人传记辞典》，第1324页。

⑥ 《论语》，第6章，第20节，James Legge译，第191页。

啖粪便以粪贡人。岂不得罪于人。盖神明清淨。闻人间酒肉污秽厌恶不暇。岂肯鉴尝……我今告稟城隍。将尔等前罪赦除。后次不可再犯。若仍前杀牲污神。不惟无益且遭罪谴。此系实说。决非妄言。”^①

祁彪佳年长的同乡朋友陶望龄也赞成这种倾向。像祁一样,陶在1589年的会试中考中状元,是主流的精英才。陶和朋友一起成立了一个救助动物的善会,还利用他的文学才能和较高的社会地位写了一篇文章,以消除无神论者对袪宏放生计划的怀疑。他还作了十首与袪宏教义有关的诗歌,他希望诗歌能更容易被其他人口耳相传。^②随着袪宏教义的流传,也出现了一些证实他的教义的事件。这甚至对一本清初的善书产生了影响,比如陶望龄的兄弟陶奭龄——他和杰出的儒家思想家刘宗周一起讲授经典——因为对动物的善良而得到好报:^③由于他和一个朋友放生了一万条鳝鱼,他们提前通过了科举考试。^④

在陶望龄的同事中,有一位是四川人黄辉。^⑤有一天晚上,黄梦见藏书家焦竑给了他一卷书,是袪宏关于戒杀的文章。他醒来之后,便终生坚持戒杀,并用他的俸禄来买动物并放生。他也把袪宏的文章印出来分发到乡村。^⑥随着袪宏教义的迅速传播,在有生之年,他充满感激地承认“予昔作戒杀放生文劝世,而颇有翻刻此文,不下一二十本。善哉斯世,何幸犹有如是仁人君子在也。”^⑦

袪宏的影响是无可争辩的。许多晚明的动物保护主义者,包括祁彪

① 彭绍升:《居士传》卷42,第8页。有关蔡承植和其他的信徒,见于君方:《佛教的复兴》,第90—93页,尤其是93页。

② 有关这篇名为《放生辨惑》的文章,见陶望龄:《歌庵集》卷13,第58—63页。有关陶望龄,见于君方《佛教的复兴》,第85页、第92—94页;彭绍升:《居士传》卷44,第5—9页(包括十首诗);以及见黄宗羲《明儒学案》卷36,第8页。

③ 关于刘宗周,见《清代名人传记》,第532—533。

④ 周梦颜:《阴鹭文广义》下卷,第11页,转引自《广慈编》。

⑤ 关于黄辉,见《明史》卷288,第3238页。

⑥ 彭绍升:《居士传·卷四十二》,第8页;于君方:《佛教的复兴》,第93页。实际上,焦竑(《明人传记辞典》,第145—146页)对佛教的不杀生和儒教在特定场合和特定条件下允许杀生作出了区分。见焦竑:《焦氏笔乘·卷2》,第33下—36上页,《戒杀生论》。

⑦ 袪宏:《竹窗随笔》,第25页,《戒杀》。

佳的父亲,都和袿宏或他的追随者们有私人交情。许多放生者有了坚定的佛教信仰,而且所有我收集到的相关晚明文章都是在袿宏发扬了放生和戒杀这两个训诫之时或之后的人所写的。^①然而,如果仅仅认为晚明放生的流行是袿宏成功地进行佛教复兴的结果,那么则忽视了一些其他问题。即使在唐代佛教全盛的时期,那时的文字作品中对于放生和戒杀这两个训诫的关注也是不够的,而且它也忽略了这些训诫并非源于古老的佛经,而是出于《梵网经》,这是在中国写成的一份可疑的文本。^②它回避了这样一个问题:为什么袿宏将佛教中禁止伤害生命和“放生动物”这两者联系起来,在早期的佛教中是找不到类似的行为的。而且,这是基于一个错误的设想,即对于动物的同情是佛教独有的观念。^③

袿宏除了向一般大众传教外,也热衷于在受过教育的官员中传播佛教,因此他努力适应儒家思想。^④他敏锐地意识到,在佛教包罗万象的思想中,哪些问题能够吸引同时代的人们,从而为当日的佛教复兴服务:选择拯救还是杀害动物,生活的窘迫,强者对弱者不合理的统治。^⑤

一些晚明清初坚决反对佛教的人反而加强了人们对于动物的关心。

① 我找到的唯一一份在时间上早于袿宏的明代文献是张锦的一份简短的记录,收于孟超然的《广爱录》,第 17 页。然而,在时间上晚于袿宏的文献中有时确实提到了袿宏之前的放生动物之人的有关材料。比如,16 世纪中期的一个人,由于行善只是停留在表面,缺乏真正的感情,在放生的同时仍然吃肉,从而导致他在考试中七次落榜,并且失去了许多儿子。参见 Carus 和 Suzuki 编译:《太上感应篇》,第 114 页。有关祁氏父亲不杀生的文章,见祁承火业:《澹生堂记》卷 16,第 67 页 b—72 页 a、第 76 页。周汝登亦宣称所有人,无论愚智,都应该激励他们去遵循祁承火业的教导,见《东越证学录》卷 10,第 42 下。于君方翻译了相关的段落,见《中国佛教的复兴》,第 67 页。亦见 Groner:《梵网经》;Groot, *Le code du Mahayana en chine.*

② 相关篇幅译自 Yu, *Renewal of Buddhism*, p. 67. 也可参见 Groner, “The Fan-wan ching”; Groot, *le code du Mahayana en chine.*

③ 有关食用牛肉的禁忌,融合了儒释道三教的信仰,自宋以来作为一种道德的共同体,见 Goossasert, *L'interdit du bœuf en chine*, 第 9—10 页;也见于第 66 页(甚至连袿宏都表示异议);第 178 页(严肃的儒家学者刘宗周认可对于食用肉类的禁忌)。有关刘宗周的陈述,见他的《人谱·附类集》卷 5,第 97—98 页。

④ 于君方:《中国佛教的复兴》,第 66 页。

⑤ 有关由罗汝芳(*Dictionary of Ming Biography*, 第 975—978 页)发展的“生生”的主题和袿宏的想法之间的关系,见夫马进《中国善堂善会史研究》第 163 页。其中一位袿宏的仰慕者,剧作家汤显祖(*Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 第 708—709 页),是罗汝芳的学生之一。

在祿宏还在世的时候,一些学者针对拯救动物和戒杀这些行为给出他们自己不同于佛教传统的看法。王衡(女性宗教空想主义者昙阳子的兄弟)说:“余雅不谈禅而性恶杀。”^①其他学者则挖掘儒家经典来为动物应该被救离死亡寻找先例。他们提醒读者们,早在佛教传入中国以前,孔子“钓而不纲”^②就已表现出了克制,孟子则教导说“君子远庖厨”^③,这是为了避免见到动物死前让人难以忍受的目光。

一些坚定的儒家学者非但没有认为戒杀和放生这两者是佛教的曲解,他们还找到了理由来吸收它们。钱谦益说在古代的文献中是找不到戒杀和放生这两个词的,因为在遥远的黄金时代,所有的生命都是受到高度的重视的,为了献祭、娱乐以及丧事而宰杀动物都是有仔细的规定的,而且是本着保护生命的原则来实行的;因此,放生的概念在那时是不必要的。钱谦益写道,“古之帝王,以天地山林川泽为一家,以鸟兽禽鱼群生万物为一体,无地而非放生之地,无物而非放生之物也。唐用阉人杀天下,宋用新法杀天下”,放生池才首次出现了。^④ 归庄,是著名散文家归有光的孙子,承认“救生”这个词确实来源于佛教;但是他后来又说了和古代中国皇帝的统治方针相一致,佛陀改进了这个观点。^⑤ 另一位

① 王衡:《王缙山先生集》,卷 11,第 13 页上,《放生亭记》。关于王衡,见 *Dictionary of Ming Biography*,第 1378 页。有关昙阳子(即王道真),见 *Dictionary of Ming Biography*,第 1427—1430 页,以及 Waltner,“Visionary and Bureaucrat”。

② 《论语》,第七章第二十六节,Legge 译,第 203 页。许多人引用此话,表明反对本意没有得到必要关注情况下的杀戮,即如果杀戮是有克制的,那就是可以接受的。见归庄:《归庄集》,卷 6,第 371 页,《放生记》。

③ Legge 译,《孟子》,第 141 页。当然,孟子和祿宏传达的是完全不同的信息。在《孟子》中,齐宣王只是用另一只动物替换了原先的动物,孟子教诲说人们应该远离厨房(而并非不吃肉),而且主要的焦点是在人性和利益的主题,而不是不吃肉(Legge 译,《孟子》,第 140 页)。参看周汝登:《东越证学录》,卷 6,第 10 页 a。他认为远离厨房以及避免毫无理由的杀戮是孔子的教导,不应该被忽略。

④ 钱谦益:《牧斋初学集》,卷 26,第 825 页,《放生说》。关于钱谦益,见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*,第 149—150 页。)宋代的政治家王安石推行新法,是对经济和税收的激进改革,目的是加强国家力量并且为人民谋利;最终他疏远并且得罪了很多拥有土地的士大夫。

⑤ 归庄:《归庄集》,卷 6,第 371 页。关于归庄,见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*,第 427 页。)关于归有光,见 *Dictionary of Ming Biography*,第 759—761 页。

有名的散文家坚持说：“佛教，吾儒之所辟，然有不必要辟者，戒杀是也。”^①

在佛教中寻找关爱动物的根源的努力随着 18 世纪一本专门为救助动物和戒杀而写的名为《广爱录》的书的问世而达到顶峰。孟超然——他以反感佛教而闻名——收集了受尊敬的儒家文献来证明对动物的关心有着单纯的本土起源。^② 他解释说，陈第虽然十分厌恶佛教，但他认为吃牛肉是不孝和无人道的，因为这是对基本价值的忽视。^③ 孟赞扬了 11 世纪的程颐、程颢兄弟（伟大的儒家思想家朱熹推崇他们）对飞鸟和游鱼的慈爱，他评论说：“余尝劝人戒杀而人多以为外氏之教。夫二程子岂皈依佛教者乎？”^④ 孟的《广爱录》最后写到一位他同时代的人，贺先生，当被问到为什么他如此不喜欢佛教但也费心不去杀生时，他以一种儒家理想中具有至高道德感的“君子”的口吻回答说：“君子不会伤害动物来取悦人的肠胃，”之后还说“在圣人眼里，戒杀并非违反常情的，但却是培养一个人慈悲心的方法。”^⑤

随着文人们赞同戒杀和放生，他们也对自己的行为进行了改造。他们用钓竿不用渔网，他们不把素食当做理所当然，而只在特定的场合才这么做；或者，他们不吃某种肉食而不是所有肉类都不吃；或者，他们仔细区分为了消费而被杀的动物和吃已经被屠宰的动物；或者，像杨东明，第一个为人所知的善会的创立者一样，他们遵循孔子要有节制的号召（也就是说，“钓而不纲”），同时他们坚持用肉类来祭祀祖先。^⑥

① 谢肇淛：《五杂俎》卷 15，第 23 页 b。关于谢肇淛，见 *Dictionary of Ming Biography*，第 546—550 页。

② 关于孟超然，见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第 571—572 页。

③ 孟超然：《广爱录》，第 27 页上。关于陈第，见 *Dictionary of Ming Biography*，第 180—184 页。

④ 孟超然：《广爱录》，第 5 页下、第 6 页下。陈第和程氏兄弟事实上也涉猎佛教，但在孟超然看来，他们是典型的儒家学者。

⑤ 孟超然：《广爱录》，第 5 页下、第 6 页下。陈第和程氏兄弟事实上也涉猎佛教，但在孟超然看来，他们是典型的儒家学者，第 42 页下。

⑥ 关于杨东明，见 *Dictionary of Ming Biography*，第 1546—1547 页；韩德林：《晚明思想中的行动》，第 65—83 页；Des Forge, *Cultural Centrality*，第 35—51 页。

尽管总体上祜宏支持严格的方针,但有时候他允许在行为上有一些自主性:如果一个人一定要坚持吃肉,那么就应该直接去买而不是自己屠宰动物。^①关于“钓而不纲”的那段文字,祜宏怀疑地表示:“钓矣弋矣。直不纲不宿耳。是仁有未至也。”他暗示“疑有脱文也”。^②他也坚持说甚至穿丝织品也是没有考虑到蚕虫的生命。许多文人无法达到祜宏那么严格的标准——或者说,他们完全和佛分离。然而他们——在他们之中儒家的坚定拥护者们——发现把放生动物这个观点作为他们写作和成立团体的主题是十分引人注目的。

放生获得新价值

救助动物的流行大致可以和无数晚明的潮流相联系:政治和社会的动荡,基督徒的到来带给中国本土传统的挑战,文人们对成立各种团体的热情(不管是以写诗为目的还是以互相激励为目的)以及学者型官员承担了在道德方面教育公众的义务(不论是通过乡约或是流行的教化作品)。每一个潮流都可能有助于增加人们对于放生的兴趣,然而这几者之间的结合是不紧密的也是不持续的,没有哪个因素是十分突出的。

根据一个历史学家所说,戒杀和对动物友善这两个并行的观念可能对晚明的人们是有吸引力的,因为他们所处的时代有以反对地主的暴动为标志的社会动荡,海盗对沿海地区的抢掠,边境线上的入侵。^③毫无疑问地,对动物的关心和希望终止冲突和苦难有关,一个动物保护者,引用了一段让人绝望的佛经:“以人食羊,羊死为人,人死为羊,如是乃至十生之类,死死生生,互来相啖。”^④然而依据社会动荡却无法解释为什么在相

① 祜宏:《戒杀放生文》,第6页下一第7页上;于君方:《中国佛教的复兴》,第86页。

② 祜宏:《山房杂录》,卷二,第15页上,《钓弋说》。

③ Araki, *Yomeigaku no kaiten to Bukkyo*, 第236—239页。

④ 转引自彭绍升:《居士传》,卷47,第1页a(《人噬羊,羊噬人》)。亦见孟浩然《广爱录》,第1页b。参见周梦颜:《万善先资集》,卷1,第14页。《楞严经》说:“以人食羊,羊死为人”。颜茂猷认为通过放生,人就能脱离无止尽的杀戮的束缚;见《迪吉录》“平集”,第1页a。

对安定的 18 世纪,文人依旧很好地保持了对救助动物的关注,为什么在以前动荡的时代没有形成对动物更强烈的关爱。他们也无法解释为何结束纷争的愿望会以拯救动物这一特殊的形式呈现出来。

基督教传教士的教义进一步促使文人们将他们关于放生动物的讨论明朗化,这些传教士们于 1583 年来到中国,他们成为了精英圈子中的常客并在 1600 年代让一些人皈依了基督教。^① 祿宏和一小部分动物保护者们十分熟悉并反对基督教有关动物没有不道德的灵魂,上帝创造动物是为了让人类消费以及轮回的学说是荒谬的这些观点。^② 可能是为了反驳上述的第二个观点,祿宏和杨东明反问说:“猛虎食人,亦将曰人之肉,虎所应食乎?”^③ 基督徒们劝说人们皈依基督教引起了很多士大夫的反对。尽管如此,在 1603 年,放生动物的活动仍然十分活跃,这一年,利玛窦抨击了轮回的观点^④;明清之际的作者们与戒杀、放生相联系的组织的壮大远远超过了基督教的传播。尽管晚明的作者们确实提及了轮回的问题,但他们更是常常详述奢侈与浪费、残忍和同情、生与死、压迫和解放这些主题——简而言之,就是那些他们在讨论慈善活动时也会用到的词汇。

节俭与浪费

戒杀的训诫预示着素食,而这恰恰比为宴会准备的肉食更经济。因此又把对动物的同情和远古时代具有的节俭这一主题联系起来。我们再想想梁惠王这个事例,他看到一只用于祭祀的牛将要被屠宰,因为“不

① Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, 第 44 章, 第 71 页。

② 于君方:《中国佛教的复兴》,第 87—90 页。

③ 祿宏:《戒杀放生文》,第 9 页下;杨东明:《山居功课》,卷 8,第 29 页下;亦见颜茂猷:《迪吉录》“平集”,第 10 页 b,颜批判了动物是被创造出来养育人的这种观点。

④ 于君方:《中国佛教的复兴》,第 87 页。

忍其齧觫”，就用一只羊替换了牛。^① 孟子将国君的反应解释为他有同情的能力，出于此，晚明的动物保护者们经常提到这段话。然而孟子也暗示了国王之所以用一只较小的动物替换了较大的动物，也可能是由于吝啬。节俭和同情这两个主题就这样被混淆起来了。或者我们也可以来考虑一下宋仁宗的故事，当下人把一盘蛤蚌呈奉给他时，他问道：“安得已有此耶？”紧接着又问：“其价几何？”当他得知每一个蛤蚌需要花费一千文钱并且总共有二十八个的时候，皇帝非常不高兴，说：“我常戒尔辈勿为侈靡，今一下箸费二十八千，吾不堪也”；于是他拒绝吃那些蛤蚌。^② 尽管这个故事后来被孟超然作为具有同情心的例子而引用，但皇帝所无法忍受的不是蛤蚌的死亡，而是它们昂贵的价格。

在晚明，节俭同样混杂在有关同情心的讨论之中。为了鼓励“节俭和朴素”，周汝登（祁彪佳家乡的一位本地人）提出有两个人们不该忽视的来自儒家的教导：“不要无理由地杀狗和猪”以及“和厨房保持距离”。^③ 受到自己村庄里奢侈的宴会的触动，王衡写了三首诗来鼓励居民们戒杀。^④ 冯时可不但关心保护动物的生命，也注重总体上的约束。针对一份和朋友们关于适度娱乐的约定，他解释道：“余素不侈味”；然后他列出了不应该吃的一些食物，不只是动物，还有一些昂贵的水果。^⑤

冯时可过着有节制的生活。由于他的家乡松江府太过奢侈，他选择到苏州隐居。^⑥ 由此他远离并异于他八个富有的且剥夺了他很多遗产的兄弟——就像他对老鼠的放任态度与警惕啮齿类动物的兄弟不同。通过更有节制地生活，冯可是兄弟九人中唯一获得进士头衔的，他的道德

① Legge 译，《孟子》，第 139—140 页。关于梁惠王的这种行为，邱维屏认为在他的年代，除去放生强烈的佛教内涵，也比古时候要好得多；见《邱邦士文集》，第 7 页 b—第 8 页 b，《广放生会引》。

② 孟超然：《广爱录》，第 3 页 b。

③ 周汝登：《东越证学录》，卷 6，第 10 页 a，《崇俭素》。

④ 王衡：《王缙山先生集》，卷 5，第 37 页 a。

⑤ 冯时可：《冯元成选集》，卷 19，第 53 页 a，《社约记》。

⑥ *Dictionary of Ming Biography*，第 456 页。

境界也是很高的。带着节制的态度，祿宏甚至给出了一份素食菜单：天地间出产谷物，水果和蔬菜供人们食用，人们还掌握了以各种各样的方式烹饪这些食物的技巧——他们可以包饺子，蒸蛋糕，腌制或者油炸。他说：“那应该足够了。”^①

由于素食和节俭之间有密切联系，一个明代的作家谴责一些动物保护者的吝啬。尽管他赞同戒杀是一种“美行”，他也为素食主义者总结出了一系列原因——包括吝啬：“又有巨室子弟，居亲之丧饮酒食肉自如，而祭祀之日吝于用财，灵几之前果菜而已”。在他看来：“古人之戒杀，仁也；释氏之戒杀，惧也；今人之戒杀，慳也；己不杀而食人之杀者，又可笑也。”^②

然而，对肉类消费的禁止并不一定是总体上保持节俭计划的一部分，因为许多晚明的动物保护者本身就过得简朴。即使他们吃素，像祁彪佳、王衡甚至是有节制的冯时可，也拥有豪华的庄园，或者他们会欣赏私人戏剧表演，争相收集古玩，或是狎妓。^③ 祁彪佳大约是在首次于日记中提到放生动物的八年后，面对1640年的食物短缺，才开始认真对待素食这件事。^④ 而且，尽管明清之际的文人成立了一些食素不吃肉的团体，但对于其他人来说，他们对坚持素食的兴趣比放生动物要小得多。关于清初的一个放生团体，一位19世纪的评论者甚至这样表示：“今人不信戒杀。说到放生。则多方驳辨。”^⑤ 鉴于素食要求人们克制，由此使得节俭成为了可能，成立放生的团体以及立碑标明游鱼的保护区域总是需要经费支出的——有些批评家，比如陈龙正就公然抨击这种经费显然

① 祿宏：《竹窗随笔》，第25页，《戒杀》。作为对这种观点的回应，乾隆时期的一位作者问道：既然现在市场上的食物和各种口味十分丰富，我们为何要比古代人还重视有目的的杀戮呢？

见孟超然：《广爱录》，第27页下，转引自福建人张甄陶（1693—1780）《家政需知》。

② 谢肇淛：《五杂俎》，卷15，第22页上—23页下。

③ 关于祁彪佳的庄园以及由于财富带来道德困境，见第6章。

④ 《祁彪佳日记》之《感暮录》，1640年6月16日。

⑤ 余治评论了彭定求的一篇劝说人们建立放生会的文章；见余治：《得一录》，卷7a，第1页a。关于彭，见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第616—617页。

是一种浪费。

招待客人

明代的文献比早期的文献更频繁地将戒杀和放生置于社会互动的中央。早期有关同情动物的文献谈及许多不同的情形:孤身一人深入丛林的猎人,面对他悲伤的猎物;季节性的建筑工程不能给废弃的围墙和建筑里的野生动物造成困扰^①;用良知去对待作为礼物收到的动物。

在留意这些情形的同时(通常是通过重复那些老故事),明代的作品特别注意招待客人的问题。祿宏注意到,所有的活动——生日、葬礼、婚礼以及一般的节庆——都是消费肉类的场合。或者就像一本劝善书的编者所做的精要评论:“世间杀生,大约为宴客居多。”这位编者将这个评论附加到一篇与一名16世纪初的举人有关的故事中去了。这位举人来自南京一个富有的家庭,他招待客人的时候,每次都要杀三到四只猪。他去世之后,棺材里传出了声音。当守丧的人们往棺材里看的时候,他们发现尸体变成了一头猪。^② 这个故事这样警告了杀害动物的人,它阐明了轮回的原则,指出一次杀三到四头猪是过度的杀戮——这种过度遭到了报应,使主人公在死后变成了一头贪吃的猪。但是这个故事也明确指出产生这一后果是为了招待客人。

一份16世纪的记录说,一个叫林俊的人也把个人对动物的行为置于社会环境中。在他主办的一次宴会上,林揭示了戒杀的迫切。在许多邀请来的客人之中,林进入了深度睡眠状态。当他醒过来的时候,宣称他刚才去了阴间,在那里他是一位杰出先人的客人。这位先人解释说林要受到惩罚(可能是早死),因为,当林做地方官的时候,他未能阻止对牛的屠宰。林反驳说这个指责是错误的。后来经过调查,林确实发布过禁止杀牛的公告。最后,林的功德使他得以长寿——他活到了一百岁。不

^① 孟超然:《广爱录》,第2页b—第3页a,转引了一份宋代的文献。

^② 周梦颜:《万善先资集》,卷1,第15页。

过,我们的目的在于一个不太明确的信息,也就是说,他使得其功德为众人所知以给予道德上的教育。在这个世界的主人和另一个世界的客人之间的角色转换——这个转换使林俊的客人和他一样,暗示他们也是可疑的——林俊告诉他的同伴这个梦。受他的经历的触动,他们随后“持斋而戒杀”。^① 这样林就把他个人在阴间的对质变成了一个集体的事件。

有关林的梦境的插曲仍然是通过另一种方式证明了戒杀和社会行为之间的联系。这突显了一个历史人物的权威,他尽管受到佛教的影响,但却是作为一个服务社会的模范儒家学者而受到人们的尊敬:阎王恰好是 11 世纪的范仲淹,他偶尔会在这本书中出现因为晚明的行善者们十分崇拜他,甚至说他由于乐于为善导致去世的时候身无分文。^② 通过和范仲淹相联系,这个梦将戒杀和广泛的社会责任联系起来。

禁止消费肉类已经成为了群体性事务。王衡——他吃惊地看到普通的宴席上的各种菜肴以前是用来供给皇帝和贵族的——和他村里的村民们达成了个吃素食的协议。^③ 钱肃乐,这位官员家里已经十年没有肉食出现了,他印刷了一些有关人和动物对生命的渴望是相似的话。他这样做表面上是为了提醒他的客人们不要指望肉菜,但毫无疑问地把自己树立成了一个好榜样。^④ 对于冯时可和他的朋友们来说,不吃肉食同样也是集体性的事业。他们成立了一个团体并且制定了公约来限制招待客人时菜肴的数量和种类。^⑤ 同样地,一位 17 世纪的官员将他动物的关心融入到日常社会事务中去:他把作为礼品送来的动物交付给一个寺庙;每天他从“买蔬菜的钱”里拿出 30 文用来买——在市场上,公众

① 周梦颜:《阴鹭文广义》,卷 1,第 4 页 a。关于那位祖先林聪,见 *Dictionary of Ming Biography*,第 1582 页。

② 关于范仲淹,见崔瑞德:《范氏家族的义产》。有关范仲淹死去的时候身无分文,见前书第 4 章。

③ 王衡:《王猴山先生集》,卷 21,第 5 页 b—第 6 页 a,《戒杀文》。

④ 钱肃乐:《钱中介公集》,卷 4,第 13 页 b—第 14 页 a。关于钱肃乐,见《明史》卷 276,第 3106 页。

⑤ 冯时可:《冯元成先生选集》,卷 19,第 53 页 a—第 54 页 b,《社约记》。

的注视下——鱼类和禽类用以放生。^①

戒杀的社会影响在冯时可关于乘客们由于一些同伴不吃肉而躲过了船舶失事的记载中显得更为明显。冯收集了《太平广记》中的故事,但这只是表面,冯通过他所听闻的将这些故事重新塑造,从而使得它们和晚明人们关心的事相一致。他认为,素食乘客的美德不是私人的事务而是对社会大众都有影响。三位不吃牛肉的素食者不但救了自己,也救了他们的旅伴——他们都逃脱了船只失事的噩运。他们从灾难中逃生转而使得另一艘船上的大约六十名乘客发誓不吃牛肉,那六十名乘客不是各自做出决定,而是作为一个整体立下了誓言。这个事件有如此广泛而深远的影响,是通过一名起到中介作用的目击者(他看到了三个“看上去奇奇怪怪的人”,那就是风妖)和一个叙述者(他向目击者解释另一艘船是如何碰巧避免了失事的)。尽管冯时可没有亲身经历这件事,他却参与了对这件事的渲染。他从一个朋友那里听说了这件事并把它记下来以警示后人。^②

由此,个人的戒杀与放生动物的行为同时也给这样做的人带来了善报并在社会上流传开来,这不是通过等级制度的权威(比如皇帝或者官员发布一项政策,或者在每年庆祝佛诞典礼中精心安排一帮祈祷者),而是以一种较为杂乱的方式,即通过非正式的朋友、偶然的邂逅、口耳相传以及陌生人的见证。

对动物的关心也和晚明对待客人的殷勤关联起来,客人们可能会因为主人提供的菜肴感到不愉快。和周汝登以尊重主人的立场来解释这种不愉快不同,祁彪佳的兄弟根据孔子的态度来为素食辩护:大部分的食物是通过屠宰动物获得的,而孔子是同情动物的;况且奢侈的菜肴,像孔子所说的那样,对风俗是有害的。^③然而这两个人都认为不吃肉食(或

① 王崇简:《青箱堂诗文集》,卷6,第40页a。关于王,见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*,第815页。

② 冯时可:《冯元成先生选集》,卷19,第39页下。

③ 祁骏佳:《遁翁随笔·下》,第18页b。

者说对动物的善心)会影响社会关系。一本清代的家政指南(为孟超然所引用,他不喜欢佛教)明确了这种联系:“敬客亦当存爱物之念也。”^①

10 世纪的《太平广记》提供了同情动物的一种模范:在没有见证者的情况下救助困境中的动物并且使他的美德不为人知(阴德)。晚明的行为又遵循另一种范式,在这种范式中,放生动物经常是在公共场合进行,在见证人面前(他们会复述所见所闻),或是由小型的团体来完成,他们的团结使得其行为获得了正当性。放生动物在社会互动中占有了一席之地。这确实是真的,就算对祿宏来说也是如此,就像于君方指出的那样,祿宏对于成立团体是十分谨慎的(因为志愿性的组织在那个时候在政治上是可疑的)而且他曾经建议,不管何时看到被出售的动物,每个人都应该购买并释放动物,而不是在团体集会时才那么做。但祿宏也支持社会层面的放生,鼓励每个人定期(每季度一次或是每年的年末)在一个地方集会,“会计所放,考德论业。”^②随着明代文人的理解和实行,这两个行为就超越了个人行为 and 命运。文人们已经将之与他们的社会关系和社会角色融为一体了,从而向其他人展示与分享。

为了口腹之欲

许多晚明清初的动物保护者不是反对浪费本身,更准确的说,是反对人们的味蕾沉迷于其他生物。这种观点的确是有先例的,比如在颜茂猷编辑的著名的善书《迪吉录》中就有一个人关于一位喜欢吃鹤鹑的宋代书生的故事。^③ 在书生梦里,一只鹤鹑以一位衣衫褴褛的老者形象出现,书生后来改过自新(他释放了厨房里的几打鹤鹑——这个行为或许在别人看来是十分慷慨的),那位老者不断重复吟诵:“食君数粒粟,充君羹中

① 孟超然:《广爱录》,第 27 页 b,转引自张甄陶《家政需知》。

② 见祿宏:《竹窗二笔》,第 22 页,“戒杀会”的名称来自于于君方:《中国佛教的复兴》,第 78 页。关于祿宏对于公开的仪式的重要性的强调,见上书,第 84 页。

③ 然而,宋代的文献只是单单论述了这位书生,尽管它可以被认为是预言式的影射,表达对超负荷工作的不满,但它并没有明确包含了集体活动。

肉，一羹断数命，下箸犹未足。”^①

对其他生物的口腹之欲也同样引起了苏轼对杀生的厌恶——尽管他认识到放生动物也会产生浪费的后果。他说：“余平生最不嗜杀，得活鱼蟹往往放之江中不复食。凡蠢动之物非是无情，第不能言耳。奈何世之好杀者唯务恣其口腹。其谁肯以众生之命为命耶？”^②

事实上，节制和浪费的问题对于动物保护者来说，是偏离了主题的。明代的士大夫们则把苏轼表达以其他生物来满足自己口腹之欲的厌恶阐述为放生和戒杀的理由之一。注意到“普通人也会说素食主义者是瘦小肉食者相对丰满”这个观点，祿宏认为：“食他肉而补己身，心将安忍？”^③为了阐述这个观点，杰出的演说家和哲学家高攀龙说道：“滋味入口，经三寸之舌尖耳。自喉以下，珍馐粗粝同于冥然。奈何以三寸之爽，轻戕物命乎？”^④著名的剧作家汤显祖也为我们留存了一幅放纵的画面，他说：“在这个衰落的时代，这是最后的劫难，士绅们吃许多肉以致于他们胖的无法挪动。”^⑤以牺牲其他生物来获取利益给苏州一家餐馆带来了致命的后果，这家餐馆的菜单有广泛的社会影响，因为它不但影响了店主的轮回，同时也影响了它的客人。据18世纪的孟超然从一个熟人那里听说的情况，那家店铺的特色是鳝丝面而且“获利数倍于他店者，以铁针环钉蒸笼上，使鳝鱼环走，自刳出血以和面味，最美。后数年，晚出忽不归，其子沿河岸觅之，行数里，则已死于水。将负归，见鳝鱼数万环绕其腰腹间。”孟评论说，“此亦报应之最奇者也。”——我们或许也可以这

① 《迪吉录》“平集”，第6页b—第7页a。另一个版本，见孟超然：《广爱录》，第15页b，《广爱录》的版本中，一只鹤鹑代表成千上万死去的同类说话。

② 转引自孟超然：《广爱录》，第8页b；《恣口腹之欲》，见同书，第7页b；亦见第4页a、第9页b、第37页b。19世纪的余治更节俭，他尽管赞同放生动物，但坚持认为，对于死去的动物，应该将它们送给老人和济贫院，见《得一录》，卷7a，第4页b。关于彭定求的规则评论。

③ 祿宏：《戒杀放生文》，第10页b。

④ 转引自孟超然《广爱录》，第20页a。关于高攀龙，见 *Dictionary of Ming Biography*，第701—710页以及本书第2章。

⑤ 汤显祖：《汤显祖集》，卷30，第1040页，《祿宏戒杀放生文序》。关于汤显祖，见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第708—709页。

样认为,但是如果鱈鱼在经营者的胃里复仇这件事情能让我们轻易地相信,那么这就证明了一个实在的观点:屠宰动物是为了满足食欲——或者更糟糕的,为了营利——是卑劣的。^①

同与异

在最古老的文献中就提倡同情动物——事实上可能是一个普遍的现象——但是同情动物的确切范围(程度)和表现却是根据时间和地点的不同而有所变化的。^② 在佛教传入中国之前,少数几位统治者十分喜爱他们驯养的动物,甚至给它们举行葬礼,还因为葬礼的铺张浪费受到批评。^③ 唐代,在佛教的影响之下,被驯养的动物所提供的服务和忠诚所感动的人们为它们祷告,希望它们顺利进入来生。然而,在做了这样的祷告之后,人们至少不会因为在婚礼上因为消费受到屠宰的动物而感到内疚。^④

保持对动物友善的古老智慧的同时,晚明的文人在对待动物方面也有些新意。在顾及忠诚的辛勤劳动的家畜的同时,他们把注意力转向最小的、最没用的生物。对动物提供的服务感到感激的想法让位于它们的恭顺和依赖。

一些早期的故事证明动物理解佛经传达的信息的能力并不比人差。在其中一个故事中,有个人听到吟诵佛经的声音,他循着声音,发现这是储藏在一条船上的鱼发出的,这揭示了万物皆有佛性,这个人被感动了,他使得船上的鱼重获自由。^⑤ 晚明的文献保存和复制了这样的奇闻轶

① 孟超然:《广爱录》,第 37 页下。

② 关于古代文献材料,参见 Gernet, “Pitié pour les animaux”, 第 293—294 页。

③ Eliasberg, “Pratiques funéraires animaux”, 第 119—121 页。

④ Eliasberg, “Pratiques funéraires animaux”, 第 140 页。至少,埋葬一些动物的行为在以后年代也存在。祁彪佳和他的兄弟们与两位佛教僧人一起埋葬了一只乌龟并作诗赞美它,见《祁彪佳日记》之《感暮录》,1640 年 5 月 4 日。

⑤ 《太平广记》,卷 118,第 829 页。

事,以指出在所有生物中,佛性是普遍的。有才能的袁氏三兄弟(宗道、宏道、中道)的母亲,证明了甚至一只蜘蛛都能理解佛教的教谕。在背诵一篇佛经的时候,她发现了一只大蜘蛛:“尔听经来耶?”她问道,接着便继续读诵。当她念到某个词的时候,蜘蛛动了一下好像是在致敬,这显示它听得懂。^①正如颜茂猷说的那样(在另一份文本中):“众生皆能念佛乞怜”;而且,就像颜对苍蝇所作的评论,尽管个体缺乏力量,但能联合起来拯救受到不公正的审判的酿酒者:“世间何物无佛性。”^②

但是明代的作者们又给强调佛性普遍性的故事加入了另外的观点。祜宏认为人们不应该杀害动物因为它们“同有血气,同有子母,同有知觉,觉痛觉痒。”^③祜宏强调对于生死的紧迫感,他说:“是故逢擒则奔,虬虱犹知避死;将雨而徙,蝼蚁尚且贪生。”^④或者像受到佛教影响的儒家学者胡直说的那样:“引弓入林,则一林之鸟皆鸣;屠狗者带索行市,则一市之犬皆噪;彼物岂甘就死亡哉?”^⑤或是如同一位进士,支大纶所说:“独不观鱼之在渊,逐队随波游泳,自如真性甚。适一入人手,跳梁跃网,势甚皇遽。及扼吭绝脰,刳肠剖腹,血流漂刃,惨目惊心,至有身入鼎镬,鳞糜沸汤而跳跃未已者。”支大纶想要表达的基本观点是,为了一筷子食物,人们会让鱼遭受巨大的痛苦,他通过阐述鱼类对生命的热爱(惬意地在波浪里游来游去)以及强调屠宰的残忍来表达这一观点的。他顺便提醒

① 她关注蜘蛛的理解力是认真的。当她最后注意到蜘蛛死去的时候,为它举行了葬礼,并在它的坟上建了一个小小的佛塔;彭绍升:《居士传》,卷46,第1页a。参看于君方:《中国佛教的复兴》,第79页,谈到一条蜈蚣注意到祜宏的教诲。

② 《迪吉录》“平集”,第10页b和第3页a。同见上书,第2页b。同样地,祜宏扩大了戒杀的范围,所有有血肉能呼吸的生物都纳入其中,(严讷为祜弘所作的序言,《戒杀放生文》)。

③ 祜宏:《竹窗随笔》,第25页,《戒杀》。

④ 祜宏:《戒杀放生文》,第8页上。

⑤ 胡直:《衡庐精舍藏稿》,卷14,第4页下。

他的读者们鱼类和人类一样,有形成团体和群体的社会能力。^①

清代早期的周梦颜也强调动物和人在社会关系方面是相同的,他解释说,尽管人和禽兽在形态和身体上不一样,但在情感方面确实相似的:“观彼临刑之际,割一鸡,则众鸡惊啼;屠一豕,则群豕不食。与吾人类当劫掠屠城之际,亲见父母伤残,目击妻孥支解,异乎不异?”^②

在《太平广记》那些有关动物的救助者受到报答的故事里,对动物的遭遇多是暗示和假定,却没有详细的阐述。有一条鱼是例外:“呼呻余喘,须臾将死”^③,其他不管是在梦中还是通过别的方式出现的动物,仅仅是“祈求活命”(求命,请命,祈命)。^④ 明清之际的故事则没有那么克制,往往对动物的遭遇详细描述,强调那些抓捕和杀死动物的用具(绳子、弓箭、刀子、锅、沸腾的汤水),以及痛苦的标志(尖叫、喷出的血液、绝望地试图逃走)。株宏说的十分扼要:“若知盘中之物,从砧几怨号中来。”^⑤ 明代的文献强调动物和人一样,都爱他们的孩子。株宏从浩如烟海的文献里找到了他所关注的只言片语,复述了一个古老的故事,这个故事讲的是当一个猎人击倒了一头小鹿的时候,母鹿陷入了深深的哀痛之中。母鹿舔舐着小鹿的伤口,过了一会,小鹿和母鹿都死去了。当猎人剖开母鹿的时候,他发现她的内脏都碎成了碎片,她的悲痛是多么沉重。猎人十分懊悔,毁掉了他的弓和箭,从此之后隐居山中。这个故事所要表现的是,动物的母亲,就像人的母亲一样,深深地爱着他们的孩子。^⑥

① 支大纶:《支华平先生集》,卷 22,第 10 页上,《放生河约记》。在这篇文章中,支大纶在关心鱼类的生存的同时,也关心水体的权利。有一个例证是山东有这样一处水域立碑禁止渔夫捕鱼,见《淄川县志》,卷 1,第 23 页 b—24 页 a。在一些情况下,建立放生池来放生鱼类是为了保证水体不受到渔夫的侵害或者为了解决产业的争论。关于支大纶,见《嘉善县志》(1786),卷 13 上,第 10 页 b。

② 周梦颜:《阴鹭文广义·下》,第 9 页。

③ 《太平广记》,卷 118,第 827 页。

④ 《太平广记》,卷 118,第 824 页,第 826 页。

⑤ 株宏:《戒杀放生文》,第 5 页下。株宏在别处详述了将动物切割、切碎、砍头以及将它们放在水中煮,活生生浸泡在卤汁中,见株宏:《遗稿》,30—31,卷 3,第 47 页 a,《普劝戒杀放生》。

⑥ 株宏:《戒杀放生文》,第 9 页。主角是东晋人,《魏书》卷 46 提到了他,亦见《太平广记》,卷 14,第 98—100 页。

明代关于救助动物的故事也强调所有生物都是有感情的(情),这是许多 16 和 17 世纪的作者们所关注的主题。^① 想想哭泣的猴子的故事。这只猴子通常能机敏地抓下所有猎人射向他的箭;然而有一天,他却呜咽了:他看到了一位有着神箭手之称的猎人,这只猴子意识到自己死到临头了。^② 汤显祖也认识到动物是有感情的——他描述了他曾经看到一只将要被用作牺牲的动物:祭祀到来的前几天,这只动物流泪并且不吃东西。当有人想把它牵走的时候,它一动也不动。这样它数次免于—死。最后,几个人一起把它抬到厨房,但是这只动物拼命呜咽、踢腿,最后竟然死去了。^③ 这回应了《孟子》中梁惠王看到一头将要因为祭祀被杀的牛“不忍见其觳觫”的故事。^④ 但是和《孟子》中沉默、驯服的牛形成鲜明对比的是,汤显祖所看到牛是勇敢的,吵闹的。

即使是对佛教超然于一切欲望的思想十分熟悉的袞宏和尚,也在他的讨论中加入了情感的因素。正是在情感的基础上,他提出:“今有杀人而食者,人必大骇而亟诛之。何也? 不习行故也。使杀人无禁,行之数年,以人肉而供庖厨者遍于天下矣。”^⑤也正是在感情的基础上,当他列出人们通常要屠宰动物的许多场合时,他才能吸引他的读者。对于这七项里面的每一项,他都重复说:“可为痛哭流涕长太息者。”

在仍旧谈论报应和美德的前提下,晚明的记载转变了对为什么一个人应该对动物友善的理解基础。当文选的编者们复述母鹿为她的孩子哭泣的那个故事时,他们的目的是使得读者同情母鹿(与母鹿产生共鸣)。使汤显祖同情用于祭祀的动物的则是他看到它垂死挣扎,而且,汤

① 有关最早的对于这个话题的评论,见 Hsia, “Time and the Human Condition”, 第 250 页;以及郑培凯:《真实和想象》,第 254—294 页。之后,无数学者探讨过这个主题,主要是在文学作品。比如,黄卫总:《渴望以及虚构的叙述》,特别是第 1 章(提到了屠隆和汤显祖);以及孙康怡:《晚明的诗人陈子龙》。

② 袞宏:《戒杀放生文》,第 9 页 b。

③ 汤显祖:《汤显祖集》,卷 30,第 1040 页。

④ Legge 译:《孟子》,第 139—140 页。

⑤ 袞宏:《戒杀放生文》,第 3 页。

显祖能听从祿宏的教诲,首先在于祿宏表达了他对动物的感情。正如汤显祖说的那样:“祿宏是多么的善良,他为动物流泪。”^①

晚明的文献就这样偏离了《梵网经》的内容,这本书是祿宏计划里最权威的文本。那本书说:“一切男子是我父。一切女人是我母……六道众生皆是我父母;而杀而食者。即杀我父母亦杀我故身。”^②晚明的作者只将轮回作为补充或者完全避开了这个说法,他们认为放生动物主要是出于情感,通过一个人对他人的同情,通过将注意力集中在父母与子女的关系上,不跨越时间,而着眼于现世。即使对于17世纪早期的谢肇淛来说,区别也是很明显的,他说:“佛家戒杀为轮回计,吾之戒杀则不忍其死于非命而已。”^③

晚明的文献在人和动物的关系的描写上也和以前不同。在《太平广记》有关报答的故事里,动物和人有着几乎平等的关系:求生的动物经常以人的形象出现在可能救它们的善人的梦中;它们可以顺畅地变成人型然后回到动物的形态。在一些故事中,动物们显示出类人的甚至超人的身体力量——一只乌龟在船难后救了他的恩人,将他驼到岸边,或是一匹被主人照顾有加的马在船倾覆的时候救出了它的主人,或是五十只被渔夫解救的乌龟以人的形象给予渔夫的父母五千文钱作为报答。^④ 尽管这些动物被描绘成陷入困境,祈求活命,但一旦被救,它们转而主动地去回报对它们的善意。

明代的作者在对这些对动物的刻画中加入了新的描绘:他们经常把动物看成比人类更弱小,是被欺骗、被控制和被消费的东西。就像支大纶说的那样:“鸡豚犬马,人苟欲生之,饲哺煨搔,甚于养人。一旦杀而食之,谓‘若应耳’。方其饲也,不知其将杀己也,及其杀也,能不怨其罔己也?况鱼潜于渊,非有豢养之素,而百计取之,欺其不知,乘其不意……”

① 汤显祖:《汤显祖集》,卷三十,第1040页。

② 参看 Groot, *Le code du Mahayana*, 第467页;于君方:《中国佛教的复兴》,第68页。

③ 谢肇淛:《五杂俎》,卷15,第23页上。

④ 《太平广记》,卷118,分别见第824页、第829页、第826页。

自谓巧诈弥天,而物类可尽。”在支看来,人们在喂养动物时行使了父母般的职责只不过是為了口腹之欲,动物们由于没有意识到,就成为了人类诡计的受害者。^①

佛教的传统并没有对放生动物的行为作出要求。^② 汉文佛经支持戒杀和放生的训诫与最早的佛教传说的来源——讲述佛陀诞生的《本身经》中动物的故事形成鲜明的对比。《本身经》中几乎没有故事涉及那些最弱小的动物。中国的故事和实践特别注重于弱小的动物——报答酿酒者的苍蝇、鱗鱼、蜈蚣、蚂蚁、虱子。据殊宏所说,所有这些“皆知避死贪生”。^③ 许多《本身经》里的故事将同一种动物进行比较:比较一只愚蠢的和一只成功的牡鹿;比较一群聪明的和一群愚昧的鸟;比较三条鱼,它们分别是过分仔细的,仔细的和粗心的。^④ 关于戒杀和放生的训诫的中国故事不会对一种动物中的个体进行比较。^⑤

其他类型的中文文献将动物的类型比喻成人的特性。众所周知的例子是西游记里的猪八戒,他代表了世俗的欲望,还有《诗经》里的老鼠,它代表了贪婪的官僚。但是阐明戒杀和放生这两个道理的故事很少区分不同种类的特征,特别是体型。《本身经》里的故事既讲友善的动物,也讲恶毒的动物:一个人养了一条毒蛇,毒蛇反而杀死了它的恩人;一只智慧的螃蟹钳断了正在吞食小鱼的鹤的脑袋。^⑥ 中国的放生故事主要讲的是无辜和没用的生物们,它们存活下来的机会完全取决于人类。就

① 支大纶:《支华平先生集》,卷10,第10页a—第11a,《放生河约说》。

② 比假定的佛家来源偏离得更远的是日本的放生仪式,在那里放生行为和神道中的八幡崇拜相结合;Law, “Violence, Ritual, Reenactment, and Ideology.”

③ 殊宏:《戒杀放生文》,第8页下。

④ Cowell, ed., *The Jataka*, 卷1,第34—36页、第91—92页、第256—267页。

⑤ 有一个故事是例外,那是《法苑珠林》中一个关于乌龟和猴子的故事,卷74,第5页b—第6页a。据我所知,这个故事没有在明清有关放生的材料中被复述。关于在《本生经》中出现的动物类型,见 Chapple, “Animals and the Environment” 第134—136页。关于《本生经》中的动物做的坏事和好事,见 Mcdermott, “Animals and Humans”, 第269页。

⑥ Cowell, ed., *The Jataka*, 卷1,第114—115页、第95—98页。

算是老鼠，在冯时可看来，也是需要人们关心的脆弱生物。^① 认为人类是强大的而动物是毫无抵抗能力的观点——而不是根据体型——抹平了所有动物之间的差异。

类比

在明清的文献里，动物被比作社区中需要保护的弱者。^② 对于这种类比，早期的文献似乎提供了少量、模糊的先例。一份宋代的文献说：“黄雀有头颅，长行万里余。想因君出守，暂得免庖厨。使得行此言，则虐生类以饱口腹，刻疲民以肥权势者寡矣。”^③ 然而，这段孟超然在《广爱录》中引用的文献，只谈到了远离厨房（这是从《孟子》中借鉴来的），而没有提到戒杀和放生，而且在我们看来，这并不是宋代放生动物的一部分而是由于 18 世纪的孟氏使用这段材料来建立起对动物友善的论据。

祿宏十分理解动物和弱小的社会成员间的对比——而且这是他放生观点的核心。当无神论者（怀疑者）指出救助鱼类的池塘太小了，将鱼放入河流或湖泊中会更好的时候，祿宏和他们进行了如下的谈话：“普通人住在狭小的城里或是乡下哪个更好？”他问。怀疑论者回到说乡下更好，但祿宏接下去问：“一旦寇兵压境，有城者安乎？无城者安乎？”对于这个问题，怀疑论者回答说：“城市。”祿宏随即亮出了他的观点：“渔喻寇，池喻城，人以城为卫，何局也。鱼可知矣。”^④ 根据祿宏的观点，说鸟类以及其他动物本来就是用来吃的那些人不理解这就是“恃我强而凌彼弱”。^⑤

① 在《太平广记》卷 118，第 825 页中能找到早期善待老鼠的故事；亦见 Spring, *Animal Allegories*, 第 73 页，引自《太平广记》，卷 440，第 3591—3592 页。在两份材料中，老鼠及时用它们的力量来报答恩人。

② 关于“对动物的象征性关心和人为的操纵之间的复杂关系”，见 Eitvo, *The Animal Estate*, 第 131 页。

③ 孟超然：《广爱录》，第 4 页上。

④ 祿宏：《竹窗二笔》，第 35 页，《放生记》。亦见陶望龄的《歇庵集》，卷 14，第 24 页 b。

⑤ 祿宏：《戒杀放生文》，第 9 页 b。

动物和弱小的社会成员之间的类比也为归庄所理解。归对救助动物实践持保留意见,他认为宋代将西湖作为一个鱼类的保护地的设计不如一个可以拯救数百万人生命的救饥计划更有价值。他说,“物贱而人贵。”然而,他意识到了放生动物的象征性价值,因为他接着说:“自禁杀而推之:为乡大夫者而体上天生物之心,则戒子弟毋凌弱暴寡;戢童仆无倚势作威。”^①冯时可也作了同样的对比。在从蜘蛛网上救了一只苍蝇之后,冯解释他痛恨弱肉强食的行为。^②而且,当督促人们为了购买动物并放生出钱成立基金时,冯表示积聚钱财就相当于“闭千人之命于篋而戕千人矣。”^③颜茂猷也作过这样的类比:“如泉攫鸟,虎吃人,亦将谓天地生以养之乎……设身入物性中一思之。”他还说:“富贵需想着贫困;原告人要想着被告。我们的生命和动物的生命是相同的。试着将自己置于它们的角度,这样就会生出同情心了。”^④由于这样的类比是引人注目的,许多作者都把人们对小动物的善良看作是是否关心穷人的一项测验。正如陆陇其所说的那样:“既然我对鱼都有这份同情,那么我会对自己的种族,对其他人以更多的同情……如果一个寡妇、鳏夫、贫困的人或者无可依靠的人在社会上没有容身之处,我们能忍受么?”^⑤

动物是那些可怜的、无力的人们的隐喻。“爱护动物或许可以和爱护孩子相比”^⑥刑部尚书姚文然说,这种家长式的修辞经常在描述地方官员中用到——那些“父母官”他们为普通人的生命承担着最多的责任。这种隐喻在一首警告市场里的人不要抓青蛙的诗歌中体现得很明显。作者首先强调受害者强烈的痛苦以及孩子般的特征:

我劝世人,
田鸡休钓。

① 归庄:《归庄集》,卷6,第372页,《放生池》。

② 冯时可:《冯元成选集》,卷18,第31页b。

③ 冯时可:《冯元成选集》,卷18,第14页b,《普度庵放生池记》。

④ 《迪吉录》“平集”,第10页b,第13页a。

⑤ 陆陇其:《三鱼堂文集》,卷10,第10页b—第11页a。

⑥ 孟超然:《广爱录》,第13页b。

剥皮不死，
截趾仍跳。
两手抱头，
如婴儿叫。

随后，作者将注意力从低贱的孩子般的青蛙转向了贫苦之人，他向处于领导地位的人亮明了观点：

况彼微躯，
不堪大噍。
发政施仁，
先此无告。^①

动物和弱小的社会成员之间的类比在一些善书中是含蓄地表现的，这些书将有关放生动物的部分和有关其他好事的材料放在一起，比如给穷人提供食物和庇护所。^② 这种类比在一些慈善家的行为中得到进一步的暗示，比如祁彪佳，在救助动物和帮助穷人之间自如地转换——对这两种活动始终保持相同的节奏以及同情心。正是由于1636年放生社的一次集会，祁和他的同伴们谈到了那时正在他们社区传播的流行病并决定成立一个药局来分发免费的药物。^③ 就像祁说的那样，放生“亦仁民而爱物意也”。^④ 正如他们无法忍受动物被屠宰一样，药局的支持者们也“不忍见其死。”^⑤

但是为什么有必要做这样的类比呢？为什么有必要根据对动物的善良来考虑对人的善良呢？为什么晚明的作者们——特别是那些反对佛教的人——不完全剔除这种类比而只教导富裕和有势力的人们去资助贫穷和弱小的人们呢？为什么为动物、池塘以及池塘边上的石碑花

① 孟超然：《广爱录》，第41页a。

② 比如，见《迪吉录》，以及余治：《得一录》。

③ 《祁彪佳集》卷2，第29页，《施药纪事》。

④ 《祁彪佳集》卷2，第31页，《施药纪事》。

⑤ 关于一个放生会用多余的资金做其他的善事，见吴陈炎：《放生会约》，第3页b。

钱,而与此同时有许多乞丐却在等待施舍呢?为什么将动物加入贫苦的人的列表中呢?明代的文人们面对着这些问题,他们中的有些人坚定不渝地坚持放生动物的实践。^①

就算是反对放生行为的人也认为帮助人们和帮助动物是具有某种可比性的。杭州的扬庭筠,他的父亲加入了一个放生动物的社团后,他成立了一个人道的、慈善的社团(仁会)——作为回应——也作为改变——改变浪费在鸟和鱼身上钱。^② 陈龙正认为慈善团体比放生动物的团体更好,因为“如今这会,救济活人,扶持好人,尤觉亲切”;他觉得这两种组织是类似的,只是在功绩(价值)上有所不同。^③ 当陆世仪主持一个慈善组织的时候,他一定会让组织按照他的想法来放生,因为他指责和尚们“往往建放生庵,开放生池,畜养鸡鱼豚畜,而独无有念及犛独者。”^④

因为行善者们在谈论生命的价值以及放生动物的紧迫性的同时,他们意识到许多他们想要拯救的动物无论如何都会死去,或者,一旦被放生,马上又被摊贩或流氓捕获并重新用于出售,所以拯救困境中的动物的行为更让人疑惑。^⑤ 一个清初的放生团体的组织者告诫成员们既不要吝啬,唯恐他们流露出一不情愿购买动物的情绪,也不要慷慨,唯恐对动物的大量需求刺激摊贩捕捉更多的动物用来赚钱。^⑥ 在一些批评者看来,放生动物的团体基本上是没用的,因为“救一漏万”。^⑦

除开所有这些缺点——放生动物是昂贵的,抽取了本可以用来帮助

① 关于六个问题(包括救助动物难道不像小孩子的游戏么)的答案,见陶望龄:《歇庵集》,卷13,第59页a,《放生辨惑》。关于对十二个问题的回答,见余治:《得一录》,卷7,第6页a—第8页a,《放生决议》,作者不详。有关由于认为帮助人比放生动物更重要而反对行善的阻碍者们,见《福寿全书》,卷4,第12页b。

② Standaert, *Yang Tingyun*, 第40—41页、第62—63页。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第2页,《同善会讲语》。

④ 陆世仪:《思辨录辑要》,卷16,第22页。

⑤ 张大复:《梅花草堂笔谈》,第34页,《放生》;陶望龄:《歇庵集》,卷13,第60页b。亦可参看张岱关于挤满池塘的鱼和被关在寺庙的笼子里的动物的悲惨处境,《西湖寻梦》,第63页。

⑥ 吴陈炎:《放生会约》,第3页。

⑦ 陶望龄:《歇庵集》,卷13,第61页上。

穷人的资金,而且在任何时候都是一种没有把握的保护生命的办法——行善者们坚持这么做。对于他们来说,这表达了对于穷人的施舍所无法体现的关怀。由于他们在购买的动物时把注意力集中在拯救生命上,动物放生者们掩饰了他们向贫穷的摊贩捐助钱财的事实。这一点祁彪佳是理解得十分透彻的。有一天,他的一个奴仆带了一只被绑起来的山羊,祁将它买下来放了,随后,他在日记里记录说不但这只动物被拯救了,而且“售者得善价”。^① 祁也觉得卖主们(由于私心)在风闻有放生会的时候,理所当然会聚集到那边。^② 祁以这种形式捐出了大量的金钱和粮食;他在1640年的日记中说,在过去的两周内,他每天花了一百多石粮食用于拯救蜗牛以及类似的东西。^③

通过救助动物,当地的精英可以进一步向受压迫的人们传达特定的信息,而其他形式的慈善活动是不充分的。通过向贫穷的摊贩或者流浪者购买动物,只是为了让它们消失在天空中或水中,慈善家们证明——并传达——他们愿意以正当的理由舍弃钱财。比起表现出不惜钱财更重要的是,救助动物这一行为建立起了一种特殊的社会关系。大多数面向穷人的慈善行为都包含了捐助者和接受者之间的二元关系,而放生这种行为却包含了一种三者间的交互:善人释放动物,摊贩看着善人,表面上动物是极度需要帮助的一个。由于善人和摊贩都看到了动物被放生这一善良的行为,富人和穷人之间的区别暂时被超越了。至少在帮助动物的善人心里,穷人和富人因为同一个目的团结在了一起,那就是救助那些比最可怜的人还要可怜的生灵。

放生动物的实践者们既认为动物和自己是一致的,又将它们和人区

① 《祁彪佳日记》之《感暮录》,1640年2月10日。邱维屏表达了相似的观点,认为不但昆虫和鱼类得以存活,小贩们也得到了钱。《邱邦士文集》,卷10,第8页,《广放生会引》。

② 《祁彪佳日记》之《归南快录》,1635年12月8日。

③ 《祁彪佳日记》之《感暮录》,1640年2月10日。祁彪佳用了“石”这个量词。王思任:《祁忠敏公年谱》,使用了一个更适中的量词,“斛”;第11页b。亦可参看关于捐献一千两银子用于放生(并且请僧人诵经),见《祁彪佳日记》之《壬午日历》,1642年3月19日;关于许多生命得到拯救的评论,见《祁彪佳日记》之《感暮录》,1640年4月22日。

分开。他们都扩展了穷苦的人的定义而把动物也包括其中,同时他们也把动物理解为“其他东西,”这是富人和穷人所共识的一点。尽管他们都说动物和人在对生命的热爱上是相似的,但善人们十分清楚动物(物)和人类(人)是不同的,他们写的所有关于救助动物的文字也围绕着这个基本的区别。尽管颜茂猷说“人亦天地间一物耳”,但他接下去立即又声称那些不能热爱生命的人,“与蠢动何异”。^① 尽管希望人们能同情动物的劝告详述了动物和人相像的特征(对幼崽父母般的爱,对痛苦的敏感,能够形成社群),但那些记录由于人残忍地对待动物(或者由于其他罪行)而遭到惩罚的故事中,人却退化成了动物的形态,比如在贪吃的人的故事中,他在死后变成了一口猪。晚明的慈善事业也是如此,一方面对一个所有人都处在相同的地位的联合社区表示赞同,另一方面,也支持社会等级的区分。

如果放生动物使得善人至少在形式上能和大多数普通人团结一致,这也使得他们显示出自己道德上的优越性。正如余治所说的那样:“小人捕而售之,君子购而放之。”^② 毕竟是善人们主动地救助动物;是善人们不惜钱财,就好像它消在稀薄的空气中;也是善人们在本质上向摊贩们显示什么是善良。至于卖掉动物的摊贩,他得到了钱。

祁彪佳、冯时可、陶望龄以及其他放生动物的文人们进入了这个复杂的三方关系之中。他们以万物一致的观点将来看待动物,但却以与人相对的“其他生物”来对待它们。他们和穷人们一样,有一个同样的同情目标并且保持他们作为道德领袖的优越;他们肯定所有生物的相似性,也承认动物和人以及富人和穷人之间有基本的差异。捐助者——贩卖者——动物(富人、穷人和可怜的其他生物)的三方关系在适应新的社会动力的同时,肯定了士大夫们希望社会团结的愿景。由于将动物描绘成与人相对的“其他生物”,参与放生的作者们倾向于忽视各种动物之间不

^① 《迪吉录》“平集”,第10页b。

^② 余治:《得一录》,第471页,引自《阴鹭文广义》,显然这是在明清之际无数广泛流传的“秘密行为的文献”的其中之一。参见酒井忠夫:《中国善书の研究》,第6章。

同的特征,所有个体都应该平等地放生,而他们强调了大小和力量上的差异。考虑到投射在动物身上的并为他们所看重的类似人类的特点,至少有一些士大夫开始察觉到社会等级制度,不单单是以道德和教育(善良的人和聪明的人)的形式存在,也以权力和财富(也就是能力)的形式存在。

结论

晚明放生动物的实践所包含的内容远比它早期的源头要多得多,它拥有好几层意义,很多在本质上并不是佛教的。《梵网经》认为戒杀和放生这两个训诫同样重要,而晚明的文人们则强调后者。佛教讨论将这两个训诫和轮回以及报应的观念结合起来,而晚明清初的讨论则使得独立佛教之外理解这两个训诫成为可能。

如果宋代一些士大夫放生过动物,他们肯定是私下里做的,这和注重阴德的价值取向相一致——也就是认为做好事只应该被老天爷所知道。这样造成的结果就是,在早期,有关救助动物的记载是缺乏的。相反,对晚明的士大夫来说,救助动物是一件可以与社区分享的社会事务,他们或者是在日记中记录下来,强调有目击者;或者在鱼池旁边树立石碑,公布资助者的名字。这样就使得晚明有关这个主题的材料是丰富的。

晚明放生动物的实践与慈善这个主题有联系,不只是因为中文文献本身就把这两种活动都作为“善行”。这也揭示了一些观点——特别是对人的生命的高度关怀——和一些具有许多西方传统通常认为是慈善活动特征的行为模式相类似,比如向穷人分发食物、钱财、药物和衣物以及为弃婴和无家可归的人准备庇护所。同时,放生动物的实践显示,除了人们的贫困和需求,我们还应该考虑到行善者们自身所关注的东西:一是对表现善行的兴趣,二是对于见证和传播慈善行为的文字的重视,三是成立志愿组织的冲动,以及对以其他动物为消费对象的关注。这进

一步揭露了善人们所感到的不安,一方面,认识到所有生物不管大小高矮在根本上是相同的;另一方面,则渴望维持社会等级制度。在我们所知最早的善会出现以前,上述这些人们关注的重点都已在救助动物的实践中变得明显。最终,放生动物这个事件提出了本书最终的主题:对于古代信仰的顺从,对经典文本自主性的重新解读,以及创造出适应当代社会新关怀文本的能力。

2. 早期善会及其理想化领导者

高攀龙：道二，仁、不仁而已。仁，生道也；不仁，死道也。

放生动物的实践得到知识精英的理解和欣赏的十年中，其中一个拥护者，杨东明，就成立了第一个有记载的慈善组织。^① 作为对救助动物的组织的回应，杨东明及其之后的明代的慈善组织十分看重生命的价值并且促进了所有人类的和谐和团结。就像救助动物的团体一样，他们为组织划定了新的活动场所而且公开做善事，他们和宗教或宗族机构没有明确的联系。正如放生池边上的石碑宣告这片水域是用来放生的一样，出现在市中心的礼堂是用于主持善会的事务的。随着受过教育的善人们为了向公众宣传以及永久性的保存而记载他们的慈善活动，文字所表达的内容也开始发生变化。

晚明的善会标志着一个转折点。杨东明给他的团体起名为“同善”，意思是“分享善良，”根据详尽的查询，在明代前期并没有相关的资料。

^① 关于杨东明，见 *Dictionary of Ming Biography*，第 1546—1547 页；韩德林：《晚明思想中的行动》，第 65—83 页。见夫马进《中国善堂善会史研究》第 92—97 页；黄宗羲：《明儒学案》，卷 29，第 8 页 b—第 9 页 a；Des Forges, *Culturality Centrality*，第 35—51 页。

这似乎是杨的好朋友吕坤为自己建立的社仓所创造的名字；提醒人们聚敛谷物会引来灾难，吕认为通过公平的社会资源再分配，人们可以积累功德。^① 在杨东明之后，善会的观念传播开了。到 1644 年明朝灭亡的时候，已经有十多个为我们所知的慈善团体出现了。^② 在清代，中国许多城市的中心——在河南和广东，也在繁荣的南直隶和浙江——支持慈善团体。不管晚明的善会在留存下来的历史记载中是多么缺乏和不引人注目，它们意味着一种值得注意的全新的社会安排。

尽管善会由于时间和地点的不同具有不同的特点，尽管偶尔会以同善会之外的名字命名，但善会从为人所知开始，一直到 20 世纪依然存在。我们了解到在 20 世纪初成立的一个同善会，到 1923 年，已经拥有了 1000 个分会；它的计划结合了敬神慈善，在它的活动里，包括“牺牲自己帮助穷人……放生和种树……以及建造道路和挖井。”^③“同善”这个词也为秘密社会所使用，它们的特点和目标与晚明的慈善机构是不同的：秘密社会要求会员交会费并且寻求神灵的保护。^④ 然而，尽管二者有不同，这些组织和晚明的团体也有共同点，那就是，他们在国家、宗族以及佛寺之外行善。他们在社会中得到了一个稳固的位置，通过制度性的结构来控制成员，并且，它和一些在官府眼中属于合法的，考虑普通人福利的宗教组织还有所不同。

善会的支持者保存了许多有关他们活动的文献——所以它们可以作为证据。然而，我们发现在现存的资料中，只有五六个晚明的文人对善会作了详尽不一的评价。在这些文人中，杨东明、高攀龙、陈龙正和陆世仪是最突出的，不只是因为他们对这个主题本身写了很多，还因为他们其他作品中的具体细节提供了其慈善活动的背景。作为一种新型组

① 杨东明：《山居功课》，卷一，第 7 页上，《同善会序》。关于吕坤认为真正的君子应该捐出额外的资金给寺庙，见他的《去伪斋文集》，卷三，第 24 页下一第 26 页上，《同善仓序》。亦见夫马进《中国善堂善会史研究》，第 73 页；吕坤关于养济院以及“生生”的想法，见第 67—68 页。

② 夫马进《中国善堂善会史研究》，第 105 页。

③ 见陈荣捷：《近代中国的宗教趋势》，第 174 页；亦见 164—165 页。

④ Thompson 译注：《毛泽东》，第 114—115 页。

织,善会是如何让自己嵌入当地社会的,又是如何在当地社区和官府眼中获得合法性,并如何引起自发的合作,这些在早期的主持者杨东明、高攀龙和陈龙正的作品中能得到很好的理解。他们的观察表明了社会变化需要新型的团体,善会通过一连串的事件建立起了独立于官府的权威。他们的作品也进一步揭示了他们杰出的个人品格是有效的领导的关键。

杨东明,高攀龙和陈龙正都是优秀的、有修养的学者,他们的生活和作品受到很多人的钦佩。他们作为当时很受尊重的人,选择去成立、主持或参与一种新的机构,这本身就值得注意。他们三个都注意到了已经持续了很长时间的行善渠道——通过佛教的机构、社仓、宗族的义产、国家主持的养济院^①、为应付紧急情况专设的基金。即使在建立了自己的慈善团体之后,他们依然利用这些渠道(比如用上述渠道中的其中三种来给予其宗族大量的资助)。三个人偶尔都会在团体之外自己进行慈善的馈赠。然而,除此之外,他们还通过高度组织化的善会来行善。

引领道路

1590年,既是学者又是中层官员的杨东明从首都北京的职位上暂时告假,回到他的家乡——河南虞城县。河南省是中国的腹地,在北京西南大约四百英里处,位于黄河的中段。和许多杨东明的同事们出生于富足的东南各县相比,虞城是落后而沉寂的。棉花种植的扩大当时确实给河南带来了一些繁荣,但却并没有有力地刺激文化的兴旺,而东南部的长江三角洲地区正是以文化繁荣著称的。^② 尽管河南的陆路交通很发

^① 关于养济院(其历史可以追溯到宋朝,那时候用的是其他名字)的调查,明代皇帝改进养济院的以及地方志中例证的材料,见星斌夫:《明代の養濟院について》,第131—150页。陈龙正:《几亭全书》,卷26,第19页;卷23,第16页a;卷20,第17页b—第18页a,也提到了养济院。

^② 有关16世纪棉花在北方的传播,见严中平:《中国棉纺织史稿》,第19—20页。根据Diertrich,“Cotton Culture”,到了晚明清初,大约百分之八十的中国乡村都生产棉布。亦见Wiens,“Cotton Textile Production”,第516页。

达,但是由于淤泥沉积阻塞的黄河几乎无法通航,这使得该地区的贸易变得萧条。^① 相比之下,长江三角洲地区,经常被称为江南,指的是长江以南地区,水道和运河纵横交错,有很多水道与东南沿海相连。水运是廉价而便利的,贸易由此兴旺发达。商人甚至士大夫(他们谨慎地投资于贸易同时保持他们对贸易毫不感兴趣的形象)有充足的银钱来赞助画家和戏剧表演,建立私人图书馆和庄园以及支持书籍的印刷事业。长江三角洲地区由于其文化的丰富,吸引着全中国有才华的人在退休之后来到那里。而河南的沉寂地区最多只能吸引那些本地人回来,像杨东明,他们花钱购买土地,且和庞大的、以土地为基础的宗族相联系起来。

杨东明有两个身份。作为一名政府官员,他是国家精英的一分子;作为在虞城的一个地主和长久扎根于斯的宗族成员,他对于家乡很有责任感。1590年,在回到虞城之后,他依旧温文尔雅。他看到那些在官场曾经遇见过的有修养的士大夫,他回看帝国朝廷,那是政治权力的中心,也是他曾经服务过的地方。毕竟,在朝廷为官让他的视野变得更宏大,视线也看向更中心的地方。同时,他把注意力集中在家乡的居民身上,他们中的许多人都处于可怕的困境之中:就在他回来以前,在1588年和1599年,由一场灾难性的干旱引起的食物短缺是毁灭性的,有些人甚至开始同类相食。杨简单地将危机解释为:没有人来领导和组织谷物的储存,而他在1590年回到这里之后,马上就把这项任务承担了起来。^②

由于了解两个世界的情况——有着政治权力和文化成就的朝廷,有着紧迫需求的边缘小城——杨东明为自己创造了一个特殊的位置。为了处理他家乡的事务,杨利用了他为官期间发展起来的资源。他坚持一种跨区域的视野,而不是融入到虞城县沉睡的、默默无闻的活动中去,也没有陷入政治上的麻烦。为了在他家乡的平凡之外得到一些东西,他采取主动措施推动他的同伴们放弃陈旧的那一套而谋求一些新事物。

^① 参看 Des Forge, *Cultural Centrality*, 第140—142页,强调了晚明河南经济的稳固性,但承认这在很大程度上取决于陆路而非更有效的水路。

^② 杨东明:《山居功课》,卷1,第2页b,《曹县社仓序》。

杨东明成立第一个为人所知的善会可以说基本上是属于巧合。1590年一回到虞城，他就盘算要加入一个诗社。根据他的理解，在古代，像他这样的人——为了服务政府而受过高等教育但又在官场之外的人——在同样的环境下，会集合起来饮酒作诗，就像一千多年前东晋时期成立洛社的风流才子一样。^①所以在他自己的家乡，两位从官府辞职的居民已经组织虞城县德高望重的人们每个月聚会一次。按照杨所说，他“闻而慕之”，基于过去的关系，那个团体的成员接受他的加入，这样使他能够听到他们高雅的诗歌和故事。^②

然而，杨东明的愉快很快就变为了失望。他得知诗会除了喝酒之外很少有什么活动，聚会也是索然无味的。他焦躁不安，也不愿意自我放纵，力图把这个团体引上更有意义的道路。作为一个家居官员，他对团体成员说：“古人立朝善政，居乡善俗。”随后，他认为即使在政府中没有职位的人也应当如此行事，而且一个人不应该浪费时间，他问道：“如徒以燕饮相征，遂止消磨岁月而已，奚益也？”杨重新引导团体的成员捐钱修缮道路，修理桥梁，资助婚丧的花销以及帮助穷人和病人，从而提高它的水准。为了表明革新，他将团体的名字由“同乐会”改为“同善会”。杨解释说：“惟为善乃称最乐也。”^③

晚明的社会条件对于这种新型的慈善组织来说，已经时机成熟。其他的城镇欣然模仿，而且，善会的概念本身也获得了独立于其领导者的生命。随后出现了许多拥有相同或相似名字的团体：“广仁会”、“同仁会”或者（提及成员碰面的地点）“善堂”。^④这些词语基本上指向了一种类型的组织：它们的主要目的在于行善，是在官方机构和宗教机构之外发挥作用的团体。

对于以分享快乐为目的的诗会来说，除了在杨东明的文章中有提及

① “洛社”这个词可能也指欧阳修成立的一个诗社或者由司马光和其他人成立的一个饮酒会。

② 杨东明：《山居功课》，卷1，第7页b。

③ 杨东明：《山居功课》，卷1，第7页b。

④ 例证参见《嘉善县志》（1800），卷14，第32页b，第53页b。

之外,没有留下任何痕迹,它飞快地消逝了,这只不过突出了慈善组织的优越性。我们可以相信有关诗会的记录曾被编纂,但随后就被破坏或者遗失了:大约五十年以后,外族的入侵者和汉族的变节者扰乱了河南省,毁坏了房屋、图书馆以及官方的档案,这加速了明代的灭亡,明代在经过近300年的统治之后,在1644年灭亡了。更有可能的是诗会并没有记录下它的娱乐活动,由于不向社会的其他人员开放,它没有必要详细叙述这个团体。

相比较而言,杨东明的善会,是一个准公共性的组织。尽管它的会员身份依旧是排外的,但它不可避免地影响了当地社区并且展现在公众面前,因为它其中的一个目标就是减轻贫困。善会是一个正式的组织,而诗会的集会则是随机的。为了使善会的活动常规化,为了使它的成员能够为了一个比及时行乐更大的目标而共同努力,需要有书面文件来规定会员的责任。在听了杨东明有说服力的行善议论之后,家乡耆老请他为慈善组织写一些条约。“条约”这个词通常被翻译为“regulations”,意味着一条一条的契约或协议,而“约”则传达了“约束和限制”的意思:为了作为一个群体努力合作,成员们必须抑制个人的冲动;为了使善会运作,他们不得不服从一套规章制度,这是作为放松娱乐活动的诗会完全不必要的。

契约讲明了八条规则,这些是成员们同意在加入组织的时候所需要遵守的。他们一个月集会一次,在每月的第十五天。每次集会,他们“各捐分银二星”;如果他们“失约或届期不至”,就不得不交付罚款;那些无法完成计划或者违反了规则的人需要罚款五两银子。这笔收集起来的钱被指定为公用款项。^①

在编写指导方针的时候,杨东明建立的诗会早已经培育起来的宴饮和团结,同时将这个会社转变成为了一个慈善组织,在一系列目标之前,杨东明还督促他们形成一定的礼仪。他允许会员们继续在每次集会的

^① 杨东明:《山居功课》,卷1,第8页。

时候一起聚餐的行为——这显然加强了团体的团结——但是他规定“只上几碟菜和两碗饭”。他说“饮酒不该被限制”，但他警告说不应该喝醉或者沉迷酒色。^① 这些规定允许欢乐的宴饮，但也受到控制并使它成为一种惯例。诗社依赖于志同道合者们的自发参与，而善会则依赖于每一位成员经过考虑之后同意支付会费、参加集会并且遵守会规。大家并非是由于一种非正式的口头共识或者理解的默契而集聚（而诗会的成员很可能就是以这种方式聚集在一起的），杨东明的善会成员通过一个共同的对象——会规——集中在一起，所有会员都可以引用会规，通过会规他们也可以互相负责。

规则要求保有两份记录。一份记录的目的毫无疑问是使成员的后代知道他们的慷慨，其中记录了他们捐献的数量，是按成员的资历排名的。这份记录会被长期保存而且每年都会传给下一任的“掌会”。^② 在第二份记录中，“掌会”要登记所有由团体基金所支付的支出，包括“一切道路可修，桥梁可补，婚丧可助，贫窶疾厄可问可扶者”；这份记录的目的是使所有的事务“明白备查”。^③ 尽管是为了让会内成员使用的，但这样的记录开启了向整个虞城社会宣传善会活动的道路。

通过编写契约，杨在志趣相投的人之间建立起了一种默契的团结，在团结的基础上他又加上了一定程度的规章，从而保证——通过强制执行——未来的凝聚力。契约要求在那些诗会可能认为理所当然的领域进行工作。它明确要求：“会中务要和气流通，爱如骨肉，隐恶扬善，缓急相恤。如有乖戾，存心构起怨，致不雅观者，不敢请会。”^④ 简单来说，这个规则就是连情感的领域也要试图控制。

契约后面还附有一张十二位成员（除了杨东明）的名单，批注里明确指出，他们的排列不是按照官场地位，而是按年资。一位处于辅助地位

① 杨东明：《山居功课》，卷1，第8页a。

② 杨东明：《山居功课》，卷1，第8页b。

③ 杨东明：《山居功课》，卷1，第8页b。

④ 杨东明：《山居功课》，卷1，第8页b。

的官员排在具有更高的官位的地方官之前,而且一位仅有“贡生”头衔的人(他甚至没有通过三年一次的乡试)排在一位知县的前面。名单是根据杨当地社区的惯例来确定成员从而维持一种年龄的层次,这使得慈善团体位于正规的政府之外。然而杨东明并不是完全抹杀了官位的痕迹。他在每个名字后面都附上官衔,详细说明这个人或是担任公职,或是已经在考试中取得了功名,或是有特殊地位的生员,或是在官府的下属工作。^①在为成员排名的过程中,杨东明甚至结合他自身所具有的双重身份的原则。

正如家居的杨东明依旧具有官僚的身份一样,他也给了善会一个双重的身份。他将当地精英分子的成员根据年资囊括其中,也很好地利用了和官场的关系,间接地利用官僚的权威来帮助善会。为了激发当地居民的行善动机,他在契约中宣称准备呼吁官府的支持:如果通过善会的活动,“绅士和善人”恰好能激励善人们在农村建立起类似的团体,“则一乡善士报之县主,赐匾示旌。”^②尽管是在正式政府之外的不明确的空间中工作,但在其范围内,杨东明试图将做善事扩展到农村地区。

从下层汲取力量

在达到朝廷高位的同时,杨东明的目光也深入观察着家乡当地的社区。他准备利用官方的权威表彰行善者们,他依据在普通人中早已被认可的行为使得他的慈善组织概念化。他把善会的成员资格限定在那些已经发生联系或者渴望参与社会服务的人之中,但却从社会底层为善会汲取力量加以鼓舞。正如杨东明向团体成员所解释的:“贩夫耕叟尚知结社捐资,共期为善”,“况缙绅冠盖之流乎?宜俯同于俗会,各捐金若

^① 杨东明:《山居功课》,卷1,第9页a。

^② 杨东明:《山居功课》,卷1,第9页a。

干,遇一切贫困可恤,善事宜举者,胥取给焉。”^①

在提及“俗会”的时候,杨东明指的是那种志愿性的组织,某个区域里的居民通过这些组织以利用资源从而达成广泛的目标,包括宗教仪式、葬礼以及危机干预。这些组织在五世纪晚期的文献中就被提及,它们有各种各样的名字,通常包含着一个表明是某个邑的居民或者暗示是“土地神周围的村落的集合”(社)的词汇,而且,有时会以“慈善”或者“义”来形成复合词,比如说“义邑”。但是,不管它们打着什么样的标签,这些组织的一般目的是“祈求保佑”。^② 在杨东明的心里可能也有互助的组织,这至少可以追溯到汉代。^③ 几个世纪以来,普通民众为了处理危机而筹集资金已经想出了无数的策略,比如突如其来的丧葬费用以及不那么经常地救助穷人。^④ 对于晚明来说,志愿性组织的概念和掌控危机的公共性办法都是不陌生的,新的变化在于,杨东明,作为士绅阶层的一员,本应该明确地拨出一些东西和众人分享并且重新定位他精英的中心地位。首个善会在成员方面保持了精英性,但它将一个精英的计划以一种普通人能够理解的形式展现出来,这样就使得善会能很容易地把它的目的传达给整个社区。

杨东明认为“道在素位”,而且,为了使慈善团体成为“俗会”之后的表率,他以退休官员的身份,为非官方的组织清理出了一片合法的空间,虞城中富裕的人们则进入了这个空间。1591年,即杨成立慈善团体一年以后,31位显然无法加入善会的虞城居民,赶快成立了另一个组织。^⑤ 后者的成员资格主要是依据财富。它包括了较低阶层的人——包括当地繁荣的范氏家族的几名成员——许多不同类型的店员,以及五位乡

① 杨东明:《山居功课》,卷1,第7页。关于一个这样互相帮助的会社,为在大运河上工作的船夫服务,起源于十六世纪,见 Kelly, “Temples and Tribute Fleets”, 第363页。

② Gernet, *Buddhism in Chinese Society*, 第260页。

③ 王宗培:《中国之合会》,第4页。

④ 王宗培:《中国之合会》,第877页。

⑤ 一个小的差异:杨东明的材料详细说明了31位参与者;然而附在后面的名单却只有29个名字。附在名单后面的是3个非本地居民。见杨东明:《山居功课》,卷1,第9页b。

民,毫无疑问,这些人被区分出来仅仅是由于他们的经济资源。^① 杨东明写道,在这第二组人中,“邑之富有力者几无遗矣。”^②这两个团体加起来共有 42 名成员,他们共捐献了 70 盎司的银子。^③

第二个团体(后来被称为广仁会)可能在帮助穷人方面要胜过第一个。杨东明的一份简要的记录中阐述了这个团体在慈善方面所取得的成就暗示了这一点,如下所述:那时候有个山人,叫做张长安,他是一个穷困潦倒的鳏夫但懂一些医术。社团花了一些钱让他再婚并使他成为了一个提供医疗帮助的人。社团的一个成员范炳,精通医术,他为张氏选择了优秀的处方:这使得他的医疗帮助是有效的。每天都有上百人前来就医,以致于为所有人服务是不可能的。得到医治的人们偶尔会来表达他们的谢意。^④ 广仁会使得那个山人在本质上转变为一个工具,通过他,成员们可以使用他们的同伴测试过的处方来进行医疗救助,从而获得人们的善意。

通过这位鳏夫,广仁会达成了一些令人满意的目标。通过给他提供了新欢和新工作,使得他在社会上有了一个合适的、能创造价值的位置;通过支持他成为一名医疗从业者,使得上百名病人受益;通过这样帮助平民百姓,广仁会也赢得了广泛的感激之情以及一个好名声。正如杨东明所陈述的,鳏夫的这个事件间接地证明了另一点——这点杨本人似乎是比较惊讶的:杨将诗会转变为慈善团体的这个细小行为,引发了一连串的事件,每个事件使得善行扩大,最终产生了巨大的好处。杨成立的团体激励社区中的富人们成立了第二个团体。这个团体转而资助了一位鳏夫,从而使得上百位病人被治愈。道德领导的作用生效了。

由于有善行中无穷的乐观主义的力量引领,杨东明经常表示希望“善”这个词能广为流传,从而为社区带来和谐以及吸引捐献。有关善行

① 杨东明:《山居功课》,卷 1,第 11 页。

② 杨东明:《山居功课》,卷 1,第 9 页 b。

③ 杨东明:《山居功课》,卷 1,第 11 页 b—的 12 页 a。

④ 杨东明:《山居功课》,卷 1,第 9 页 b。

的信息有时会通过书面的记录流传。更常见的则是杨和他之后的慈善团体的组织者们写下他们的所见所闻。杨写道,在听说了广仁会之后,三位家乡是邻近地区的官员捐了一笔钱。^①

自信那些细小的善行能产生巨大的道德改善,杨东明的善会还赞助了另一项慈善计划。一位居民整整三年时间在父母坟墓旁的小屋里全心全意地守丧,而且,他还将捡到的一些钱物归原主。杨对这位孝顺、诚实的人表达了钦佩之情,他组织善会的成员们举办一个仪式来歌颂这个有道德的人。在为这个仪式建造了一所茅草屋之后,伴随着庄严的仪式和一些热闹的鼓笛演奏,他们向这位榜样式的人物送上了一些礼物以示祝贺——一件读书人穿的长衫和一顶帽子、一些丝绸。之所以这样做,杨解释道,“意在优一人而讽万人也。惟时观者环堵,均有感动。里市有竞锱铢利者辄退让不争。”^②一个孝顺的儿子所获得的卓越地位有着这样的教育意义,即行善能够得到回报。这个特别的善行的目的不是减少贫穷——杨认为,物质财富自然会伴随着善行。这样做的目的是为了去面对另一个挑战,杨接下去说:“安得公此善于天下以遂我大同之愿哉?”^③

增进道德的教诲至少是和物质的资助同步的,虞城的善会还赞助了一个用来向长者表示尊敬的豪华典礼——这个仪式偶尔会由官方举行,从而使人们对尊重等级。1593年,杨东明和他善会中的朋友捐钱备酒并建造了一座亭子来招待当地的老人,其中有14位超过了80岁,有两位超过了90岁。善会还资助印刷了“敬老录”,提供了这16位老人的简略传记,突出了每个老人的美德——慷慨行为、孝顺、至理名言之类的事情——所有这些都是“尊高年所以风卑幼,而明一邑之礼教,将以兴天下之淳风”。^④

维持虞城两个团体的团结和集中的是对社会地位以及政治权力的

① 杨东明:《山居功课》,卷1,第11页b。

② 杨东明:《山居功课》,卷1,第12页a。

③ 杨东明:《山居功课》,卷1,第8页a。

④ 杨东明:《山居功课》,卷2,第1页a—第2页b。

尊重,有这样一种意识,在社区中谁掌握着权力,就应该向谁寻求恩惠。尽管这两个善会独立于正式的政府之外,但政治权力在他们的形成和存在中扮演了重要的角色。首个善会中成员相对较高的社会地位(当地的官员和有功名的人,和一些尽管是官府的佐贰但显然和虞城贫困地区的普罗大众不一样的人),以及它排外的成员资格,增强了杨东明作为道德领袖的形象,并证明了他的努力是有功绩的,他给后来者树立了先例。

首个善会是由值得称赞的告假中的官员所领导的,这似乎激励了——或者说许可了——其他居民来成立第二个团体。竞争——或是为了社区中的声望,或是为了社会联系——驱使富人们参与其中。这一点已经在杨关于那位山人的记载的结论中意识到了。第二个团体,杨说:“与同善会争趋义焉”。^① 不知不觉地,杨为富人参与铺平了道路。杨在一份社仓的规约中承认了财富在行善中是十分重要的力量:“俱载簿中,先捐者先登,爵齿行辈非所拘也。”^②所以富人也可以利用善会,来和社区中比他们年长的人或者持有功名的人来争夺社会地位。

杨东明拥有有效的领导所需的一切品质。他出生于虞城的一个繁盛的家族,他有赞助一些计划以及在慈善捐献方面做出榜样的经济实力。作为一个地主,他有着维持社区和谐的强烈动机。他了解,为了让他的财产能获益,他必须保护耕种其土地并交租的佃农的安乐,并使得他们变得友好。而且,作为一名告假中的官员,他需要社区对他给予尊重。当第二个团体就如何命名他们的组织的问题寻求他的意见时,他对于城里的富人们的优越感变得明显了。在指出了首个团体已经有了“同善”这个名字之后,他们说道:“今吾侪仁术所及,善不啻溥矣,会可独无名乎?”^③杨的回答则暗示他们在理解方面还有缺陷:“诸公称及仁术,亦知仁之说否?”接着他发表了一个小的演说:天地将生物作为核心就是基于天地的仁,仁是保护生命的关键。只有传播仁,人们才能形成一些东

① 杨东明:《山居功课》,卷1,第9页b—第10页a。

② 杨东明:《山居功课》,卷1,第4页b。

③ 杨东明:《山居功课》,卷1,第10页a。

西,根据杨老师的教导,这叫做“生生”。^①

然而,如果不用正式官员的身份以及有名的地主的较高地位,就无法解释杨东明成功的领导力,这样的特质也同样为其他一些虞城的居民所共有,特别是那两位创办诗会的正式官员。使杨与其他正式的官员不同,并使得他能够激励他的同伴放弃宴饮转而行善是由于他自己所追寻的目标恰好比其他人要高尚。在规定“同善会”的目的的时候,他在自己和耆老为了寻求快乐而建立的组织之间做了一个容易引起反感的比较:他将会放弃——也就是说,他将会大大提升组织的目标——奢侈的吟诗宴会。和第二个团体相似,杨持有一个良好的目标。杨注意到第二个团体的成员们倾向于用慈善事业作为娱乐消遣的理由,他告诫他们:“诸君慕义而来,岂其恣宴游之乐乎?意将惟善是期也。”正是在那个时候,杨建议通过那位鳏夫来分发药品。^②以一种高高在上的姿态,他认为他的角色是道德的导师。

为了说服第一个团体中的长者,让他们知道捐助比吟诗能得到更多的快乐,杨东明既没有提及两年前就已经出现的食物短缺,也未提及其他的灾害。然而他强调的是个人的道德责任。“夫世有忘贪得之戒”,他解释说,通过因果报应的力量(一个人在此生的所作所为决定了他下辈子转世的形态),“为子孙作马牛者,日夜焦劳,不获晷刻之乐。语之救难恤贫则吝弗肯予,此真所谓迷人哉。”^③接着,他用比喻说明了积累德行的重要性:“积善犹农之力耕,多种则多获,寡种则寡获,不种则不获。昔人活千人而后世三公,渡万蚁而身魁天下。”现在人们积善就如同农民花精力去犁地:他们种得越多,收获就越多;他们种得越少,收获就越少;如果他们什么都不种,那么就什么都得不到。从前有个人救了一千个人的姓名,他的一个后代就成为了其中一名官位最高的官员。另有一人帮助一万只蚂蚁渡水;后来他通过科举考试获得了卓越的地位。为了进一步

^① 杨东明:《山居功课》,卷1,第10页。

^② 杨东明:《山居功课》,卷1,第9页b。

^③ 杨东明:《山居功课》,卷1,第7页b。

陈述,他还用商业来作比喻:“天福善人,如持左券。”^①

杨东明通过自己的善行证明了他的教导是可信的。1590年,一回到家乡,那时河南正处于前两年(1588年和1589年)开始的可怕的食物短缺中,他把邻近地区的富人们集中起来建立了一个社仓。他叹息没有人在行善方面起带头作用——据此他觉得需要自己的介入——他希望存储谷物的方法从现在开始可以流传开来。^② 1596年,他为穷人建立了一所学校。^③ 1601年,在他所在的地区经历了一场大洪水后,他联合他的兄弟以及一些社区中的杰出人物捐出了170盎司的银子用于稳定粮价。^④ 通过在这些公共事务中的慷慨,他不断地证明着自己的领导力。

杨不断地把自己的资金投入到他社区中去。当1602年可怕的暴风雪袭击了虞城之后,他建立了一个粥厂来帮助穷人。^⑤ 1606年,他赞助了一个十分引人注目的、大规模的计划来把冬衣分发给穷人们。六年之后的1612年,他终于抽出时间来写写这个活动,在“施棉袄记”中:

贫人之苦,四时皆可怜矣,而隆冬为甚。夫富者之卫身也,寒则绵衣,渐寒则加衣,甚则裘重裘,居暖阁,暖炭饮醇以致和气。然防御少疏辄曰:“感寒而病。”噫!物我此身同也,其不耐寒同也。彼敝衣破裳,千孔百结之人,及蓬头跣足,枵腹裸体之众,当此隆冬盛寒时,齿不扣而自鸣,股战栗而靡定,无奈交两手以覆肩,蹲双膝以护腋。孑然一身,靡所措置。不幸遇阴雨连日,冰雪载途,处破窑野寺之中,卧冰冷霜寒之地。风急似箭,冰雪滴身,当是之时,冰为脏腑,木作胶骸。初犹呻吟,渐吐白沫,而大命去矣。嗟乎!痛哉!^⑥

① 杨东明:《山居功课》,卷1,第7页。后者指的是宋郊,他虽然贫穷,但尊敬生命,他为许多蚂蚁造了一座竹桥来让它们躲避倾盆大雨;关于这份材料的清代版本,见周梦颜:《阴鹭文广义》第10页a、27页a。

② 杨东明:《山居功课》,卷1,第2页a—b。

③ 杨东明:《山居功课》,卷1,第1页a—2页a。

④ 杨东明:《山居功课》,卷1,第14页a—15页b。列举的捐赠额最后增至180盎司。

⑤ 杨东明:《山居功课》,卷1,第15页b—17页b。

⑥ 杨东明:《山居功课》,卷1,第25页a—b。

之后,杨引用了那些动物放生者们所强调的即便是最弱小的生物也是有父母的说法,他问道:“夫非尽人之子欤?何其苦楚一至于此也?彼红炉暖阁中人,第洒涓滴之惠,则可缓贫人须臾之死矣。”穷人们所经受的苦难让杨东明感受到巨大的痛苦,“余蒿目伤心”,他写道。在这里引用了《庄子》中的话,“今世之仁人,蒿目而忧世之患。”^①

杨表达了他想帮助穷人的愿望,但是,由于他的资源是有限的,他也解释说“然不能为广厦千间,收若人而衣食之也。不得已效施袄之事。”^②杨在1606年开始了定额分发100件棉袄的计划。一年之后,他将定额扩大为200件。四五年之后,这个消息远远地传开了,因此每个人——来自梁宋燕赵地区——都来领取棉袄。在刚开始这个计划到1612年之间,有500人来领棉袄。由于没有办法回应所有人,杨和他的弟弟通过订立一些程序,并明确宣布,分发他们的大部分资源。他们把分发限定在特定的日子,他们将健全的人排除在外,只给病人和残疾人分发衣服。在预定时间,他们请那些接受捐赠的人排队坐下来——无疑还有掌控民众的策略,杨明确表示如果谁吵闹的话,就会被赶出去。击鼓三声之后,每个人都要求向佛陀礼拜。鼓声再次响起,届时会分给每个人一碗牛肉汤和五个馒头。再三声鼓响后,棉袄被分发给民众,每个人仅限一次。“贫人以得袄为喜,余以贫人之喜为喜。”杨写道,随后他补充说受惠者们的感叹增强了他同情感,令他充满了快乐。^③

棉袄让那些人活下来,杨写道,但是接着他想到:穷人们仍然受着寒冷刺骨的煎熬;所有那些我们没有见到和听说的人或没有得到捐赠的人是多么悲惨啊。“其不免于死者何限?……嗟乎!富者之积余者,贫者之所恃以为命者也。”接着,他不再报告自己的善行,而是用此机会来劝说人们改变:比起把财富堆积在毫无用处的地方,难道向那些在困境中的人提供帮助从而完成自己的善行不是更好么?杨自己树立了一个慷

① 《庄子》, Legge 译 *The Writings of Chuang Tzu*, 第 319 页。

② 杨东明:《山居功课》,卷 1,第 25 页 a—b。

③ 杨东明:《山居功课》,卷 1,第 26 页 a。

慨的榜样,他在他的社区中起着领导作用。

杨东明广阔的视野以及深深的责任感让他不同于其他人,并使他能够领导他们脱离平凡。1590年他回到家乡,观察到没人带头组织粮食存储的时候,他马上站了出来。让杨能够发挥领导作用的是,他作为政府官员的地位以及他和城里有钱有势的人的关系。同样重要的是,他对普通大众真诚的同情心和强烈的道德信念。这些品质使得他为社区做出了经济上的捐献,而且让他写出了充满感情的《饥民图说》,这成功地激励朝廷为了河南的救灾捐钱捐粮。

杨东明成立善会似乎是偶然发生的,当他感到坐立不安、无趣的时候,他将一个非正式组织重新引导向了一个更为严肃的目标。这是在多灾多难的时候发生的,就在1588年和1589年的食物短缺之后以及1594年的大洪水暴发之前,那场洪水使杨为饥饿的人们向上呈递一份《饥民图说》,恳求皇帝帮助河南的居民。^①然而,尽管河南的境况是令人绝望的,但却无法解释为何杨作出的回应是以成立善会这种形式。在他表面上受到感情的驱使和特有的人会要求,背后则是已经存在的社会模式。当杨东明寻求增加他社区的幸福的策略时,他已经找到了,一个全新的机遇出现在他眼前:在边上等待的是那些拥有财富却没受过多少教育的人,缺少引导他们将资源用于有益的事业的人。

道德需要

在杨东明回到虞城接下来的二十年时间里,善会的概念传播到了富庶的长江三角洲地区。现存的材料很少提及这是怎么传到那里的以及是谁传过去的。一份文献提到张释绎将这个想法从杨东明的河南传到

^① 此事被重新提起是在《虞城县志》(1895)卷8,第6页b—11页,不过所记时间1604年(万历32年)有误。谈迁《国榷》第4722页载云1594年(万历22年)。参见Des Forges, *Cultural Centrality*,第35—46页;亦可参见Yim, “Famine Relief Statistics”,第4—5页。根据相关材料与推测(或者后来的钞本),Yim估计超过1200万河南人受到救助。参见上书第13页。

了江南。^① 另一份文献进一步叙述说钱一本在南直隶的毗陵建立了一个善会。^② 钱组织中的成员每一季度集会一次并作出捐献,而且,根据高攀龙所说,无论何时看到有人受苦,他们都会分发物品。“于是无告之人,寒者得衣,饥者得食,病者得药,死者得槨。”接着,高根据团体的名字补充说:“同会者人人得为善。”^③

高攀龙还提到了一个叫陈幼学的人,他是南直隶无锡人,1589年考取进士之后,在距离杨东明的家乡约150里的河南确山任职。在那里,陈由于富有同情心、开明以及公正的管理而获得了声誉。他将耕牛分发给穷人,将纱轮分给妇女;他为无家可归的人建立住所,他让人们种植桑树。通过节俭地使用公共的资金,他能够发起许多有益的计划。^④ 在听说了钱一本的善会之后,陈幼学非常高兴。在受到了善会的潜力的鼓舞之后,他表示:“夫学岂托之空言,将见之行事。”^⑤ 正如杨东明设想的那样,行善的事迹传开了。

这就是在杨东明成立善会后不久的早期善会所留下的:分散的遗迹,但没有明显的痕迹;简要的短文,但没有大篇的叙述来解释为何善会的想法突然在士大夫中间扎根,为何关于这个新奇的组织的消息,通过口耳相传,找到了适合它成长的肥沃土壤。直到1614年,才有人在文字记录中给了善会这个概念一个固定的位置,这个人就是正直的官员以及喜欢思考的学者高攀龙。高攀龙承认钱一本和陈幼学是这一鼓舞人心

① 夫马进:《中国善堂善会史研究》,第92—93页,引自光绪《桐乡县志》卷4“善堂”,亦可参见陈龙正《几亭全书》卷23,第13页b。

② 《高子遗书》卷9,第41页b,《同善会序》;夫马进:《中国善堂善会史研究》第97、138页。关于钱一本,参见黄宗羲《明儒学案》卷59,第1页a—b。

③ 《高子遗书》卷9,第41页b—42页b;也可参见陈龙正《几亭全书》卷7,第5页a、23页、13页a—b。高攀龙在1593年于毗陵拜访钱一本,参见《高子遗书》,第7页a。关于高攀龙,参见*Dictionary of Ming Biography*,第701—710页;黄宗羲《明儒学案》第234—243页;Taylor, *The Cultivation of Sagehood*。

④ 关于陈幼学,参见《明史》卷281,第3161页;Busch, “The Tung-lin Shu-yuan,”第136页。确山位于汝宁府,参见《钱塘县志》(1718)卷24,第5页b。

⑤ 《高子遗书》卷9,第42页a。

事物的源头,他——和几个杰出的但所做的善行却鲜为人知的人一起——在他的家乡无锡创办了一个善会。^① 因为他认为该主题是重要的,所以在传世的著作中他留下了对于善会的简要介绍,即三篇向成员们作的演说,还有少量附带的相关评论散见于他的其他文章中。^②

和杨东明一样,高攀龙也具备了领导者的特质。一种不寻常的素质以及他童年的经历将他和同伴们区分开来,并促使他去寻求崇高的道德基础。五岁的时候,他就显得少年老成,“言动如成人”,他的年谱中这样记载。^③ 特殊的环境使得他进一步地突显出来,特别是在和其他六兄弟相比。他的父亲是一个富有的地主。他的父亲希望得到一个女儿,于是把攀龙过继给了一位没有子女的伯父。^④ 当高攀龙的生父于 1596 年去世的时候,他以应有的尊重为父亲服丧。^⑤ 尽管从服丧来看他非常孝顺,但他拒绝遵从他父亲关于财产的遗愿和遗嘱,即家庭的财富平分为 7 份给予 7 个儿子。高攀龙在 1589 年已经继承了他养父的财产,因此高希望将他的那一份分给他的六个兄弟,然而他们拒绝了。由于无法说服他的兄弟们,他找到了另外一个显然可以让所有人满意的方法,这也显示出他的慷慨:他用属于他的那一份财产来支付父亲葬礼的支出;接着,在 1596 年,他用剩下的钱建立了一个基金会来帮助他家族里贫穷的成员支付税款,也帮助那些家族里不幸的、没有儿子的偏房们。^⑥

拒绝属于自己的家庭财产这件事使得我们注意到高攀龙自己(作为

① 除了高攀龙和陈幼学之外,还有叶茂才、安希范和刘元真,参见夫马进《中国善堂善会史研究》,第 98 页。

② 一系列善会规则的制定应归功于高攀龙,参见余治《得一录》卷 1,第 2 页 a—3 页 b,不过作者雄心勃勃,他显然没有过多收集高攀龙的作品。这套规则与陈龙正的明显不同,参见《几亭全书》卷 23,第 14 页 b—18 页 b。夫马进认为,不能确定作者是谁,参见《中国善堂善会史研究》,第 141—142 页、158 页。高攀龙据说写过题为“同善会录”的文章,参见《高忠宪公年谱》第 36 页 a。以我理解,原作早已不存,参见夫马进《中国善堂善会史研究》第 109 页。

③ 《高忠宪公年谱》,第 2 页 a。

④ 这位伯父是他的祖父的弟弟;见《高忠宪公年谱》,第 1 页 b; *Dictionary of Ming Biography*, 第 701 页。

⑤ 《高忠宪公年谱》,第 11 页 b。

⑥ 《高忠宪公年谱》,第 11 页 b。

亲生儿子和养子)和他的六个兄弟之间的区别,这就像素食主义者冯时可使自己有别于他八个富有的兄弟一样。通过花费属于他的那份财产来安葬生父并且造福他的家族,他证明了他有着强烈的责任感——或许甚至比他的六个兄弟还要强烈——来让他的族人过上幸福的生活。通过巧妙处理棘手的状况,他到达了一个更高的境界。而且,通过为善,他本质上是将财富——一份遗产的七分之一——变为了道德上的优越地位。

作为一个有高度道德原则的人,高攀龙拒绝了一些奢华的享受。像他这种地位的士大夫通常会有小妾,但他一生坚持只娶一个妻子。^① 他富有的朋友们沉溺于奢侈的宴会,但是,在高攀龙的家规里,他呼吁节制,坚持应该把奢华的菜肴限制在最低限度,而且,出于对动物的关爱,用蔬菜代替肉类。^② 为了实践他所说的,他将剩余的钱用来帮助贫穷的学者。^③ 他是如此的好善以致于在他死后没有剩余的财产。^④

高严于自律,每天严格遵循生活规则。^⑤ 为了始终如一地提防浪费,他每天都写日记。在“日镜篇”中,他用图表记录自己是严格的还是松懈的,是正直的还是贪婪的。他每日都检省自己;每个月他都会给自己一个评价。^⑥ 遗憾的是“日镜篇”和另一本“日省编记”都没有留存下来,但是它们的标题表明了在自己提高上的热切真挚的努力。^⑦

高攀龙作为一个被领养的人,显示出出众的正直和善良,这让我们想起了另一位行善者,范仲淹,他尽管生活在 11 世纪,却是这个研究中五位主要人物的重要参照。范由于对别人的慈善以及自身的节俭而获得了不朽的名誉。范去世的五个半世纪后,高攀龙的同时代人仍然表达

① 《高忠宪公年谱》，第 31 页 a。

② 高攀龙：《高子遗书》，卷 10a，第 24 页 b。

③ 《高忠宪公年谱》，第 17 页 b。

④ 《高忠宪公年谱》，第 31 页 b。

⑤ 这是在 1585 年；见《高忠宪公年谱》，第 3 页 b。

⑥ 《高忠宪公年谱》，第 4 页，1585 年。

⑦ 《高忠宪公年谱》，第 6 页 b。

了对他的钦佩并从他的善行中寻找激励。像高攀龙一样,范仲淹也曾被领养,虽然二者的情况不同。当范仲淹两岁的时候,他的父亲去世了。他的母亲再嫁入了姓朱的家族,范仲淹在那里长大,改名朱说。丹尼斯·崔瑞德说,“范仲淹知道了他其实不是朱家的儿子,因为有一次他谴责他的养兄弟们过于放纵的时候,他被告知这不关他的事,因为他不是家族的正式成员。”范随即想要用回原来的名字,在让范氏的族人放心他不会财产做出任何要求之后,他终于如愿以偿。当他后来变得富有时,他也将帮助扩及朱氏家族,通过设立第一笔义产,他给范氏家族带来了巨大的益处。^① 宽泛地说,范和高有着相似的童年经历:被他们出生的家族排斥在外,并且因为模糊的社会位置而受到挑战。他们都了解到族人之间的关系是很脆弱的,以及认同感是很重要的。他们也同样证明了他们对于族人是格外热诚和慷慨的,他们努力证明其道德价值并且相对来说是节俭和节制的。个人经历使得他们有别于他们的养兄弟或者亲兄弟们,促使他们去做一些不同于他们普通同辈们的事情。如果是追求不同这一点使得他们在官场上获得高位,那么这一点也将他们引向了,至少对于高攀龙来说,自我提高与自我克制的计划。他们属于精英阶层,然而慈善的动力却来自于高度个人化的经历。

以范仲淹为榜样,高攀龙向他的家族做出了可观的捐献。1596年,在他于1614年创立善会约20年前,他向家族里的穷人们捐赠了免租金的土地,而且,他还留出一部分土地用于帮助那些膝下无子之人。^② 1608年,他又捐赠土地以解除当地服兵役的人的徭役。^③ 然而范和高这两个经历相似的人也有一个重要的区别:高的社会环境使得他超越了家族的身份而发起了一个善会。

① 崔瑞德:《范氏家族的义产》,第99—100页。

② 《高忠宪公年谱》,第11页b。

③ 《高忠宪公年谱》,第14页b,第31页b。亦见叶茂才为高攀龙的写的行状,见《高子遗书》的附录,第45页;亦见高攀龙为东林书院的共同创办人顾宪成写的传记,见《高子遗书》,卷11b,第26页b:顾宪成欣赏范仲淹,他自己对穷人为善,并且捐钱帮助他宗族和社区中被征召入伍的穷人。

高攀龙是有高度的原则性的，他冒险维护那些志同道合的同伴：1593年在京师的短暂任期内，在得知许多值得尊重的朋友都被免职之后，他写了一封抗议书，认为政府应该认错。他的直言使得他立刻被贬职到了一个远离京师和有文化的家乡的地方（建阳，广东）。几个月以后，由于他生病的双亲需要照顾，他被允许返回无锡的家中。^①他差不多在那里待了30年，从1595年直到1621年他重新上任为止。

就像杨东明在虞城一样，当高攀龙回到家乡的时候，他保持了一种超越他所在地区边界和日常琐事的视野。作为一个准备为政府服务的进士，他曾希望能在官场上证明自己。当这种期望受挫，并进一步意识到京师的不良的氛围——在那里政治阴谋和无情的争斗带给了他和他的同僚们许多痛苦和失望——高，作为总是有更高追求的人，在他的家乡发现了机会。他学习并思考。他参与“学术讨论”并且在私人的书院发表演说。^②1604年，他帮助恢复了东林书院，在那里，志同道合的学者可以讨论古代的文献以及当代的政治问题。^③有时候如果高开始静养，拒绝访客，他也尽心尽力地改善当地的条件。1614这一年，他写作了深刻反省的作品“困学记”，^④也创立了慈善组织——这个活动让他更多地出现在公众面前。

由于热诚地信奉行善的最高准则，杨东明和高攀龙克服了挡在他们道路上的挫折和复杂的社会情况。他们强有力的领导力产生于他们对

① 《困学记》；见 Taylor, *The Cultivation of Sagehood*, 第 125 页；Pei-yi Wu, *The Confucian's Progress*, 第 131—141 页。

② 《高忠宪公年谱》，第 13 页 a。

③ *Dictionary of Ming Biography*, 第 704—708 页。关于东林书院以及它的参与者们的政治灾难，见 Hucker, “The Tung-lin Movement,” 第 132—162 页；Busch, “The Tung-lin Shuyuan,” 第 1—163 页；Meskill, “Academies and Politics in the Ming Dynasty”；Dardess, *Blood and History in China*。亦见《剑桥中国史》卷七，第一部分，《明代史，1368—1644》，第 532—544 页。

④ 见 Legge 译：《论语》，第 313 页。Legge 和孔安国一样，坚持认为这不应该被理解为“付出痛苦的努力来学习”；同前书，第 314 页。我赞同 Rodney Taylor，他认可 Arthur Waley 提出的学习是费力的回忆的标题 (*Recollections on the Toils of Learning The Cultivation of Sagehood*, 第 121 页)。

于在道德上必须履行的坚定责任感,这个特质将他们和同辈区分开来。高的《同善会序》中说,行善是道德上必须履行的责任,这是一个人必须去做的事情。高通过回答一些听起来像是普通的、无知的人所提出的问题来详细阐述这个主题,但事实上问这些问题的人是城里人和前官员陈幼学。可以预见的是,高在知识方面是优越的。^①

当陈幼学问:“善所从来?”高说:“噫,大哉子之问也。”接着开始将两个同音字,“仁”和“人”联系起来解释这一问题。“人”高解释说,和天下的所有人都相关,正如肢体是身体的一部分。在详细阐述了关联性这个主题之后,高说:“吾于身有尺寸之肤,刀斧刮割而木然不知者乎?吾于天下有一人颠连困苦,见之而木然不动于中者乎?故善者仁而已矣,仁者爱人而已矣。”^②

按照高攀龙的设想,慈善的其中一个目标是确保每个人在社会中都有一席之地以此来维持社会秩序。对于这一点,与高对话的人反对说:“君子欲万物各得其所而不能使万物各得其所。博施济众,尧舜犹病。”高避开了这个障碍,将统治者的责任转换为个人的责任,他这样回答说:“务博者求诸人,仁者取诸己,取诸己者,力所及也。吾取诸力之所及,天下人各取诸力之所及。何人何我,何大何小,何穷何达。施不亦博乎?济不亦众乎?”^③

根据高攀龙的记载,陈幼学提出的一个有关慈善的问题让晚明的许多作者感到困惑:“闻善者必福,有不然者,何也?”高回答说:“吾为德于人,非期人之报也。又非施于人所不报,而期天之报也。求福为善,故为善无福。”^④

① 高攀龙:《高子遗书》,卷九上,第41页下—43页上。

② 《高子遗书》,卷9,第42页a。

③ 《高子遗书》,卷9,第42页。

④ 《高子遗书》,卷9,第42页b。亦见Brokaw, *Ledgers of Merit and Demerit*, 第141—142页。

在一份关于当地的治理的奏折中,他起草但并未上呈,在他对于三类“好人”的排列中,高攀龙同样将诚实置于慈善之上;最好的是那些孝悌之人;其次是激起了正义的好施之人”,见《高子遗书》,卷7,第35页a。

陈幼学追问高攀龙一个广泛流传的想法：一个人的善行会让他从上天那里获得好运。高仅仅重新提到，他认为行善在道德层面是势在必行的这个观点：“是不知不为善之不可尔。”接着，高依靠一个形象的比喻继续解释：“于吾之身刀斧刮割而木然者，必死人也；于天下颠连困苦而木然者，其死一也。然则吾之为善，如渴而饮，饥而食，饮食亦望报耶？”^①“善者固无福与？”陈问道。高将重点集中在仁上，这一次是通过将一个人的选择一分为二：“道二，仁、不仁而已。仁，生道也；不仁，死道也……仁则生，善则福，尤形影然。”重要的是带着什么样的精神来行善。“有为之心非仁，无为之善即福也。”^②

高攀龙将他的对话者描写为不聪慧的人。然而陈幼学可不是普通人。他已经证明了自己是一位值得尊敬的官员，一位在河南确山发起了慈善计划的有能力的行政者，而且高承认他对于无锡的善会建立是起到激励作用的。此外，他们两人还一起经受了科举考试的严酷考验，并在同一年获得了进士头衔。通常，同一年通过考试的人会感到相互间有一种密切的关系。是什么让高攀龙获得了领导地位，是什么给了他传达经久不衰的信息的能力？他异乎常人的正直以及对于名望的追求，显然和他的兄弟形成对比，毫无疑问地让高选择了高尚的道德之路。但是陈幼学生活的细节也暗示了一些其他的因素。

根据高攀龙为陈幼学的妻子写的墓志铭，陈幼学在年轻的时候“贫特甚，居荒村中”。那时候，他也是散漫的，曾经因为酗酒而花光了钱财。幸亏他妻子难能可贵的影响——她是严厉的但也给丈夫支持和帮助——他戒掉了酒，投身于学习中，在1589年取得了进士的功名并且按照顺序得到了一个职位。高告诉我们，刺激陈改过自新的是他的妻子，在他参加并通过殿试之前教给他的一课。有一天，为了让他知道失败和贫穷会带来什么，她用一种大饥荒中人们最后才会去吃的野菜给丈夫做

^①《高子遗书》，卷9，第42页b—43页a。

^②《高子遗书》，卷9，第43页b。

了一碗汤，说：“他日无忘此滋味也。”这件事之后，陈就一直战战兢兢地生活在精英社会的边缘。^①

在一篇庆贺陈幼学八十岁生日的文章里，高攀龙指出陈的善举得到了人们的赞扬，而且或许可以被比作“木中之春，为枝叶花实者也”。高总结了陈值得称赞的一生，他说：“故居官而能福其民，居乡而能福其乡”。这就是陈的善良，“世不可一日无斯人也”；接着高暗示了陈“日孳孳为善”和得以长寿之间的联系，高总结说最终“天之与善人者，信矣。”^②

作为一个充满精力的、革新的、善良的官员，陈幼学取得的这些成就最终都被高攀龙盖过了，并且逐渐变得默默无闻。据现在所知，没有一部他写作的作品得以出版；他也没有追随者来传播他的教诲和名声。当然，如同高描述的那样——作为一个曾被妻子所教导以及在“善”的意义上受到高攀龙的点拨的人——陈缺少一种自我肯定，高则要强得多，即使在孩提时，他也“言动如成人。”总之，陈的道德地位和高是有区别的：他显然考虑了有关收获回报方面的事，而高却赞成行善在道德层面是势在必行的。

高攀龙和陈幼学不同的不仅仅在于个性，还在于个人财富以及由此而来的权力。高是一位拥有两百亩土地的富人。^③ 诚然，他正直并且有同情心，但他也享受由财富创造的特别机会：通过放弃他父亲的遗产，他证明了自己的高尚和正直；通过使用他大量的资源，他证明自己是个慈善家。在以高姿态支持善举方面，陈有什么资源得以和高相比呢？是陈不太富足的背景让他比高在倾尽财力来行善而不去考虑回报的问题上更仔细，更多疑么？即使是作为一名官员，陈不是通过捐献自己的薪金（像许多官员那样）来支持他的慈善计划，而是通过巧妙地规划慈善计划的经费（其中的细节是模糊的）。事实上，虽然很少被文人们提到，但财富是能力的重要来源。高拥有的财富以及他渴望舍弃它们去行善——

①《高子遗书》，卷11，第21页a—第25页a。

②《高子遗书》，卷9，第15页b—第16页a。

③《高忠宪公年谱》，第28页b。高攀龙在他自杀前夕这样说。

去和其他人分享它们——为他的教诲增添了权威和可靠性。对于高来说,道德上的正直和财富强有力地结合在了一起。

善会的合法性

1614年,也就是高攀龙成立善会的那一年,恰恰是朝廷中的“坏分子”对高本人以及他正直同事的攻击明朗化的一年。在朝廷中,特别是和残忍的太监魏忠贤手下的人树敌,可能促使高支持善会。^①他可能希望,通过加强在家乡的慈善活动,或许可以弥补四方的诋毁者们对他名誉的破坏;或者,通过善会来提高家乡的道德水平,他最终可能使朝廷中当权的坏人转变。至少,在家乡行善的微小努力,可以抵消一些政府高层所带来的显而易见的混乱影响。

积极参加高的善会活动的还有另外四个东林书院的成员。^②在他们其中一个人(刘元珍)的墓志铭中,高偶然提到了,当钱一本在武进(毗陵)建立起善会的时候,东林书院的成员帮助他劝说人们行善,从而引起了一百位好义的居民的回应;受惠者是穷人中忠诚、孝顺、贞洁、正直的人。^③然而,并不是所有东林书院的成员都是善会的支持者。正如高说的那样,一些东林人士并不参与,他们认为这种做法是多余的,像是“画蛇添足”。^④

官场中残酷的党派之争以及朝廷对地方状况的疏忽,在以前的许多

① 见 Hucker, “Su-chou and the Agents of Wei Chung-hsien.”

② 关于安希范、叶茂才、陈幼学以及刘元珍,参见夫马进《中国善堂善会史研究》,第98页。关于这四个人的传记,见《东林书院志》卷8,第7页(安),第8—14页(叶),第15—16页(陈),第22—26页(刘)。

③ 高攀龙:《高子遗书》,卷11,第32页b(关于刘元珍);亦见《东林书院志》,卷8,第23页b—26页a。

④ 高攀龙:《高子遗书》,卷11,第33页a。这是一个出自《战国策》的典故,在这个故事中,一个人输掉了画蛇比赛。他率先画完了蛇但却加上了脚,结果是他所画的已经不再是蛇。针对这个观点,在书的空白处有一段评论,高攀龙的追随者陈龙正用挖苦的语气评论说普通人当然认为参与其中是多余的。

时期就使人感到不安,但并没有因此就产生善会。政府的运作失灵周期性地促使地方精英采取行动,但是,对于每一个时代,他们回应的方式有所不同。对于晚明来说,新的因素是,繁荣、商业以及文化的传播为新类型的组织的出现开创了机会,特别是在高攀龙和他之后的善会发起者们居住的长江三角洲地区的城市中心。

高攀龙善会的持久影响以及支持行善的作品的留存是由于他的道德权威,这通过一个异常有胆量的行动被证明是真实的。在高听说六个志趣相投的人在一场政治清洗中被折磨至死并且他自己也将被逮捕的时候,他选择了自杀以避免落入邪恶势力的手中——这又一次将他和那些普通的文人区别开。他已经在遗产的继承中放弃了属于他的那一份,现在,高攀龙牺牲了他的生命。高的殉难极大地提升了他的地位,使他拥有了持久的名望。高的学生和仰慕者陈龙正,在1632年编辑、评论并出版了高的作品。^① 当时一位杰出的由官员转做教师的人,刘宗周,赞美高已经“与道偕行”。^② 刘宗周有数不清的追随者,因此高攀龙的美名就传开了。

高攀龙的自杀,无疑是对他正直的证明,改变了成立善会的境况——那时私人团体的成立遭到一些官员广泛的怀疑。在陈龙正考取进士(1634)的两年前,以及他得到第一个任命(1637)的三年前,作为一个拥有中间层次的举人头衔的拥有者,能够在他的家乡,属于繁荣的江南地区的浙江嘉善成立一个善会。当召开第一次善会会议的时候,他不像他的前辈杨东明、陈幼学和高攀龙那样,陈龙正没有高级的进士头衔,也没有回到家乡的前官员的地位。然而,在没有向嘉善的官员申请批准的情况下,陈足以要求他社区的成员进行合作。

^① 关于陈龙正,见 *Dictionary of Ming Biography*, 第 174 页; Mizoguchi, “Iwayurn Torinha jinshi no shiso,” 第 111—341 页; Araki, “Chin Ryusei no shiso,” 1: 1—16; 以及藤田佳:《明末嘉興府嘉善縣における救荒について》,第 23—44 页。有关陈龙正的更多信息还可以从夫马进《中国善堂善会史研究》中获得。

^② 黄宗羲:《明儒学案》,第 240 页、。

让陈龙正跻身善会领导地位的不是年少有成的学业或是杰出的成就,而是来自于父亲的强烈影响以及值得注意的慈善家族传统。如陈所说,他的学业进展得十分缓慢。十一二岁时,他偏爱道教和佛教,经常表现出想要掌握长生之术的渴望,有时候他希望出家。他的父亲,陈于王,那时候正在南直隶的句容为官,风闻了此事从而变得特别生气。然而他并没有训斥儿子,而是斥责自己,承认“吾为人无德,居官多罪,致生此儿,可奈何?”接着,他进一步反省:“儿为先言,不疑避诣书耳。”这位父亲叹息说。^① 父亲的反应警醒了陈龙正,他不敢再提及离经叛道的倾向。十四岁的时候,他开始认真地学习。在他二十六岁和二十七岁的时候,他开始对“经济之学”感兴趣,但是,像他自己说的那样,他“未有与得。”在三十岁之后,他父亲在 1615 年去世,这一年,他拼命地责怪自己以前忽视了学业。在走上漫长而无常的道路之后,他终于在 1634 年通过了会试,这个时候他已经 49 岁了。^②

尽管在为出仕的学习上进展缓慢,但陈龙正在实际行政方面从他父亲那里吸取了很多智慧。他父亲在 1615 年去世的时候,已经做到福建按察使。根据陈龙正在父亲去世后收集的一些他撰写、记录的指示来看,陈的父亲是一位严格而善良的官员。这些记录显示了陈于王抑制地方豪强,建立粮仓以及在其他方面改善地方条件。其中有两份记录特别表明了陈于王在严格和慈悲之间的平衡。一份讲述了他宽大地对待政府资助的养济院中的人:每当向这些人分发食品、木柴和衣物的时候,他会说:“此辈而犹有人织渔其间,或后期致困,人即无可奈何,而天亦戮之矣。”陈龙正评论说:“精感公之人情,而畏公豪明。”^③ 在第二份材料里,陈讲述了父亲对于囚犯的处理:“狴犴之设,以惩奸宄。公外严内慈,心颇矜之,时加存恤。疾则召医珍视,冬月特设严匣,援以衣絮。仁心盎然,

① 陈龙正:《几亭全书》,卷 21,第 18 页 a,《困学说》。陈龙正之后变得反对佛教并且警告说为佛事作出捐献会毁掉慈善的名声(陈龙正:《几亭全书》,卷 22,第 23 页 b)。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷 21,第 18 页。亦见陈揆:《陈祠部公家传》卷 1,第 1 页。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷 21,第 14 页 a。

滥于法外。”^①

陈龙正满怀钦佩地记述了他父亲在行政中取得的成绩。1607年,暴雨破坏了湖广行省的收成,陈的父亲,那时候正在那里担任按察副使,发放了1000两白银来缓解饥荒,拯救了成千上万的人。^②在句容当官的时候,他改良了劳役制度,因为对劳役的大量需求使得当地居民破产。对于一些任务,他使用办事员而非被征召的劳役,而且他完全解除了劳役的其他责任,这减轻了百姓的负担。他派人整修堤坝并且发起了一项稳定谷价的计划。通过得力和慈善的行政,陈于王完全赢得了当地人的心,在他离任的那一天,他们试图留住他,说,“千秋万岁(授),何时复见吾公?”^③

尽管陈龙正对于他父亲赞美性的记录模仿了许多写给其他值得尊重的官员的颂词,因此显得有些陈词滥调,但我们对此却应该认真对待。毕竟,这些陈腔滥调是一个社会所关注的事务的结晶(这一点本身就已经成为陈腔滥调),这里则指的是对于慈善和睿智的施政的尊敬。而且,作者们能理解,如果这样的赞美被毫无根据地、鲁莽地使用,则会毁掉他们作品的可信度。就像陈龙正在“家载”的前言中宣称的那样:“亲之所有,不敢饰也;其所有,不敢忘也。”^④为了证实句容的百姓对他的父亲怀有深厚的感情,陈提供了一些确实的事实,因为在读者眼中,总体上的失实陈述会使得整份记录变得不可信:当地人对于他父亲离开句容感到不安,他们随后建造了一个祠堂来纪念他的父亲,而且当父亲去世的消息传来的时候,他们哭泣了。^⑤

有关陈龙正父亲的记载提高了已经赢得了人们好感的家族的声望。陈龙正肯定知道,他的祖父由于在食物短缺时借贷谷物给人们而不强制

① 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第14页b。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第2页b。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第1页b。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第1页a。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第1页b。

他们归还从而在地方志中获得了称赞。就像陈龙正的儿子们后来描述的那样,大家广泛地相信这种慷慨是陈氏后代繁荣的原因。^①过去行为所赢得的良好声望,逐渐积累的家学,让陈家的后人们充满了自豪,也确定了一个他们的后代需要维持的标准,让陈家的后人负有一种维持家族传统的慈善的责任感。

陈龙正的教养是由他父亲所表现出的原则所塑造的:一方面,他在学业方面有很大的自主权来寻找他自己的道路;另一方面,他接触了——而且最终将之内在化——他父亲和祖父所树立的良好榜样。在一段时期的迷失之后,其间他也吸收了其他的影响,他最终回到了父亲所树立的标准上:1634年,他通过了会试,由此满足了父亲的期望,龙正哭了,为父亲没有活着看到他成功而感到遗憾。^②

陈龙正对于行善的投入也受到了袁黄的观点的影响,袁黄的祖先本来也是嘉善人,但后来流亡在外。1585年,袁黄和陈的父亲陈于王一起通过了科举考试。^③当陈龙正还是个小男孩的时候,袁就预见了他的成功。“公二子皆贤,”他对于王说,“然少者孝思最深,所至不可量。”^④这真是让人高兴的赞扬。这样的看法怎么可能不使得陈龙正在审视袁黄的观点时为他加上一种特殊的权威呢?

袁黄在巨大的不利条件下考取了进士。他之前的三代人都被禁止做官,因为他的高祖和一场政治阴谋有牵连。到了袁黄这一代,禁令已经被解除了,然而那个时候,通过从医谋生的家族传统占了上风——从这个传统中脱离出来是很困难的。而且,一个算命先生预言说袁黄的选择有着严重的局限性:他会通过考试,但却无法得到很高的学位;他将不

① 陈揆:《陈祠部公家传》,卷1,第1页a。

② 陈揆:《陈祠部公家传》,卷1,第2页a。

③ 关于袁黄,见 *Dictionary of Ming Biography*, 第1632—1635页。亦见柳存仁:《袁黄》,第108—132页;酒井忠夫:《中国善书の研究》,第318—355页;Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*。

④ 陈揆:《陈祠部公家传》,卷1,第1页b。“孝思”这个词来源于《诗经》,Legge译,第459页。关于陈于王接受积累善行的建议,见陈龙正:《几亭全书》,卷21,第15页b。

会有孩子;而且他会在 53 岁的时候就早早死去。从一个禅宗的和尚那里,袁黄得知存在另一种可能:通过记录他的美德和缺点,他能够将命运掌握在自己手中,或者“立命”。袁黄选择追求第二个策略,通过积累德行,他最终获得了进士头衔,有一个儿子,并且活到了 73 岁。^① 他的展望得到了这样的警告,他想要改变的愿望,通过一个人的行动决定他的命运这句话传播开来。他的话在晚明这样一个社会流动不稳定的时代很合适,依据道德可以解释,为什么有些人积累起了大量财富而有些人落入贫困之中。袁黄的教诲在本研究中占有重要地位,并对慈善家产生了十分深刻的影响。一个人对自己的命运负责的这个想法显然也被陈龙正的父亲所接受:当陈龙正疏于学业,更糟糕的是表达了对于出家的兴趣的时候,他的父亲责怪的并不是儿子,而是他自己缺乏美德以及作为一个官员的过失。^②

为了支持他的善会,陈龙正将城里的一个以特别慷慨著称的叫丁宾的人也吸收入会。在他年轻的时候,陈就见过丁,他是陈龙正舅舅丁铉的叔叔^③,陈十五岁时,和丁氏家族的一位女性订了婚。在那种情况下,他观察到丁宾来自“吾邑甲族”。^④ 在 1571 年获得进士头衔之后,丁宾做了知县(在句容,陈的父亲之后也在那里任职),但由于不服从有主见的、严厉的首辅张居正而被免职,那时候张居正正处于权力的鼎盛时期。^⑤ 最终,丁复职了,接着,体面且成功地在南京任职了三十年。他于 1631 年去世,享年九十岁。根据当时的看法,他的长寿表明他有杰出的德行。

丁宾的良好品质在嘉善的地方志中得到了称赞,其中包含了另一位

① *Dictionary of Ming Biography*, 第 1632—1635 页;酒井忠夫:“Confucianism and Popular Educational Works.”, 第 344 页;Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, 第 64—95 页;柳存仁:《袁黄》。

② 陈龙正:《几亭全书》卷 21, 第 18 页 a。

③ 陈揆:《陈祠部公家传》, 卷 1, 第 1 页 b。

④ 陈龙正:《几亭全书》卷 22, 第 1 页 b。夫马进:《中国善堂善会史研究》, 第 100 页;陈龙正:《几亭全书》卷 41, 第 17 页,“给钱士升的回信”。

⑤ 关于张居正,见 *Dictionary of Ming Biography*, 第 53—61 页。

嘉善人钱士升所写的对丁宾的记载。^① 尽管意识到丁在官场任职 60 年，钱还是表达了避免重复之前已经被记录过的信息；他转而集中记载丁在家乡的善行。

“万历戊子己丑间，旱潦洊刷，米价翔涌，民间搏麦屑榆以食，道殍泽量。公发先世藏粟，悉以赈之。于是四境远近之民扶老携幼，环集公所者，绵亘数里。公计口有籍，部署有法，躬亲噢咻，不间寒暑，所全活无算。戊申甲子再浸，公赈如初。概其生平，凡四赈，不惜回家鸠民，而邑中帖然，无抑价劝分之扰，则是公有造于桑梓也。”

钱士升在记载中进一步讲述了 1608 年和 1624 年食物短缺给嘉善地区带来了痛苦。就像之前一样，丁宾提供了救济。他一生中共四次提供救济，没有一次为家财损耗而吝惜。人们处于平静状态，而且城市中的人并不担忧谷价可能被人为降低（从而使得穷人们能买得起但却使得库存贬值），也不担心会被强迫进行捐献。为了当地的利益，丁取得了巨大的成就，钱总结道，他随后又继续阐述丁对于社区的其他贡献：丁宾带头捐出盈余的俸禄来修葺城墙和抵抗倭寇；他去乡村问候那些生病的、痛苦的或者缺少朋友和亲人的人；这样他就可以帮助他们，他准备将他们在救济院中登记。他也让村里的老者将孝子和节妇报告给官府，这样他们就能得到荣誉的匾额。^② 同一本地方志中的另一条目表明，在 1624 年，丁宾向一所儒学捐献了一百亩土地，特别用来资助“贫生”，还捐献了三千两银子来减轻贫困家庭的赋税负担。^③

尽管钱士升全心全意地赞美了丁宾，但他概括的传记无意中暗示了我们视野之外棘手的问题和政治影响。丁宾所在的乡镇面临着这样的选择：富人或是面对被官府强迫以低价卖掉他们的谷物，或是他们自己

① 《嘉善县志》(1800)卷 6, 第 18 页。关于钱士升, 见 *Dictionary of Ming Biography*, 第 237—239 页。亦见附于他的《赐余堂记》后的《年谱》。

② 《嘉善县志》(1800), 卷 6, 第 18 页 b。

③ 《嘉善县志》(1800), 卷 9, 《恤赈》, 第 8 页 a。亦见顾起元:《嫺真草堂集》卷 19, 第 49 页 a—52 页 b。

动手进行自愿捐献。丁宾是否囤积了粮食，而通过捐赠一小部分他得以保住绝大部分。他是不是害怕当地官府用一些政策可能会压低粮价，从而减少他存储的价值？又或者，他是在审视了这些选择之后，主动采取行动来改善境况，从而在赢得好名声的同时履行他对社区的责任感？这些关于他动机的问题很少能得到回答。我们可以明确地说：不管可能有多少动机，它们都可以回归到——也就是说，它们可以这样表达——一个贯穿了所有被公开讨论的可能选择的基本原则。这个原则就是，谷物应该通过一些方式被分发，从而减轻穷人们的痛苦。富裕的居民们可能有策略地进行活动，以有利于自己的储备，他们组织借贷来代替将谷物全部捐出，设法推迟直接分发的日子，或者提出规章来缩小受惠者的范围。但是比自私策略更重要的，或者说掩盖了这些策略的，是在坏年成时对穷人进行帮助的文化准则或者期待。

在丁宾去世前，就已经是一位慷慨而富有同情心的著名楷模，也是一位文人们经常提到的行善模范。丁宾的善行为高攀龙所知。高攀龙正为 1621 年看到的在京师附近徘徊的赤裸、饥饿的乞丐而痛苦，他试图通过一篇有关丁宾的慷慨的奏疏来提醒皇帝，从而让他因为惭愧而采取行动。高解释说，尽管仅仅是在南京任职的一名官员，丁宾“清理南京饭堂，籍阖城饥民姓名，逐坊约期，给以钱米，具受实惠。”^①简而言之，在陈龙正寻求丁宾的支持来建立善会的十年之前，丁宾的道德权威就已经被广泛地接受。陈龙正利用丁宾的威信反过来也将稳固丁的名望：在编纂高攀龙的文稿（最终在 1632 出版，正好在丁去世之后）的时候，陈在高 1621 年的纪念文章的空白处评论说，丁尚书宾在每个地方都做实事。这不只是其中一个例子。^②通过加入一首称赞过去行善者的诗词，通过使得他对慈善的钦佩广为人知，陈清楚地表明了一个标准，对于这个标准他同样将要履行责任。

① 高攀龙：《高子遗书》，卷 7，第 13 页 a—14 页 b。

② 高攀龙：《高子遗书》，卷 7，第 14 页 b，陈龙正在空白处的评论。陈龙正给高攀龙写序言是在 1631 年。

来自于有官位的丁宾支持，帮助陈龙正的善会避开了成为一个“秘密团体”的可能，也使得陈能够动员城里的人进行合作。然而，如果陈能从其他人那里找到有关成立善会这个想法的理由，他也会对其他地区的榜样做出回应。据陈的儿子们所说，陈是在从一位堂兄那里听说无锡的锡山有这样一个组织，参与其中的士大夫每一季都会捐钱帮助穷人之后，这才有了成立一个善会的想法。陈的儿子们说，“公一见其录大常，商之大司空丁公，立订同事周孝廉丕显，魏庶常学濂诸君举行。”^①

在举出了其他地区的例子之后，陈龙正在 1631 年给丁宾的一封信中也解释说：“毗陵锡山间，向有同善会……今诸公欲仿而行之，命某通数语于简端。”接着，陈用恭维铺平了道路，恳求丁宾支持这个团体：“咸谓克勤小善，偏轻硕人，得太翁领袖，则响应者必众，而事亦可久。敢以会式奉坐清览，倘不弃遗，则在事诸公之幸，亦某之幸，亦邕之大幸也。”^②在另一封信中，陈又一次评论了整个城市的和丁的威信之间的联系，“同善会得大司空翁慨倡，合邑景从。”^③

丁宾的支持帮助陈龙正建立了善会并且得到了地区百姓的支持。然而，就现存的材料来看，陈只是在那些不是集中叙述慈善的文章中附带地承认丁的支持——其中有一个例外，在一篇善会的讲词中，陈简要地提到了丁宾的慈善活动。

为了建设善会，陈龙正也非常依赖以前受到广泛尊敬的老师高攀龙（此时已经死去）的亲密关系。在他 1631 年的《同善会序》中，陈援引了高的威信，重申了关于善会的优点“高子忠宪序之详矣。”当陈引用高措辞直截了当的教诲时，又一次借用了他的威信：“为善如渴而饮，饥而

① 陈揆：《陈祠部公家传》，卷 1，第 5 页。周丕显在 1621 年中举人，并且地方志中也表彰了他的慷慨，特别是向客死的人提供棺木；《嘉善县志》（1800），卷 14，第 10 页 a。魏学濂在 1642 年中举人，见夫马进：《中国善堂善会史研究》第 139、126 页。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷 41，第 14 页。

③ 陈龙正：《几亭全书》，卷 14，第 17 页下，给钱士升的信。亦见夫马进：《中国善堂善会史研究》，第 100—103 页。

食”——也就是说,行善是一种本能的、不可避免的东西。^① 陈龙正对高攀龙的认同感是如此的强烈,以致于人们疑惑善会的指导方针到底是陈还是高提出的。这些指导方针作为出自陈龙正之手的作品出现在陈的文集中,然而,19世纪一位编写慈善的文集的人却认为这些是属于高攀龙的。^②

在高攀龙去世之后很久的时间里,他仍然是卓越的存在。他自杀的消息广泛地流传,给士大夫阶层带来了冲击,并且使得其道德上的正直为人所知。他勇敢地选择了自杀,这是对邪恶激动人心的反抗,维护了任何东西都不能玷污的名望。通过和高攀龙相联系,善会获得了独立于官府的正当性和权威性。之后,善会仍然需要受益于官府的认可,但是,由于高攀龙遗留的影响的支持,他们所需要的官府的支持比以前少了。

在接下去的几代中,善会的发起者承认来自于高攀龙和陈龙正的激励但却忽略了杨东明,也就是我们所知的首个善会的成立者。陈龙正承认了善会活动的先驱:张师绎、钱一本以及陈幼学,当然还有他的老师高攀龙。^③ 他听说过杨东明,而且陈年长的老乡丁宾曾经见过杨,并且承认收到过杨的一卷文集。这卷文集,尽管标题是《闲居功课》,但毫无疑问和1624年出版的《山居功课》是同一部书,这部书收录了杨东明关于虞城的两个善会的文章。^④ 然而,陈龙正没有提到杨东明的慈善活动。他显然有意识地选择将其善会和更让人尊敬的高攀龙联系在一起。

后人忽视杨东明在发起善会过程中的作用也是出于同样的原因。当从改朝换代的混乱中恢复过来之后,昆山的善会在清初继续着它的活动,归庄简要地叙述了它的历史,这个善会由高攀龙和钱一本发起,陈龙

① 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第13页b。

② 见余治:《得一录》,卷1,第2页a。亦见陈龙正:《几亭全书》卷23,第13页a—19页b。夫马进在比较了两个版本之后,推断《得一录》中归于高攀龙的文本很可能是最早;见夫马进:《中国善堂善会史研究》,第141—142页、第185页。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第13页;卷7,第5页a。

④ 丁宾:《丁清惠公遗集》,卷8,第3页b—第4页a,“给杨东明的信”。

正则将其打理得井井有条。^①长洲县的彭定求在为有关一个善会的一些文章撰写序言(这些文章现在已经遗失了)的时候,特别表达了对高攀龙的讲语的钦佩。^②黄泐在汇报他于1736年建立了一个善会的时候,提到这篇报道以及他自己写作的有关慈善的小册子,都从高攀龙和陈龙正的文章中得到了激励。^③19世纪有关道德宣传的合集《得一录》中包括了高和陈的文章——无数清代的文章承认了他们的影响——但也忽略了杨东明。高攀龙的殉道让他无可争议地成为了所有善会发起者中最富有英雄色彩的人物,慈善者们将他们的善会和高攀龙攀附在一起,可以最大程度地使得他们的事业正统化并且得到提升。

高攀龙、陈龙正以及之后的慈善者也可能因为另一个原因忽视作为善会先行者的杨东明:杨的善会的构想是基于一种亲密的关系,而很少将事业投向一个团结的地区。通过支持县里两个不同的善会,他将第一个善会中的成员和第二个善会中富裕而且具有影响力居民隔离开来。杨肯定在援引了普通人成立的非正式的组织的做法作为他的善会的灵感,然而似乎他只是暂时地跨入了老百姓生活的领域,攫取了他们的想法,然而退回到他自己的安全区,即排外的善会中,在那里他可以保有他的精英身份。比较而言,高攀龙和陈龙正将他们的善会向“所有人”(当然这个词在此语境里是不包括女人的)开放,正如陈所说的,“不论种田、做生意与衙门中人。”^④他们正确地认识到其善会是一种涵盖整个城市的新组织,陈龙正对善会自豪宣告传达了它的精神:“吾邑是个信始之处。”^⑤

① 归庄:《归庄集》,卷3,第176—177页,《同善会约序》。关于归庄,见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*,第427页。

② 彭定求:《南响文稿》,卷2,第31页a。关于彭定求,见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*,第616—617页。彭定求的父亲向他介绍了《太上感应篇》,他也写了几篇关于此的文章,见《南响文稿》,卷2,第1页a—第6页b。

③ 《枫泾小志》卷2,第6页。关于认定黄学海就是黄泐,见《嘉善县志》(1800),卷14,第52页a。关于《枫泾同善会规条》,见余治:《得一录》,卷1,第3页b—5页b。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第1页b。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第15页b。

结论

杨东明、高攀龙、陈龙正能在他们的家乡行使权威,部分是因为他们拥有大量的土地并且和政治权力有联系,然而关键因素是他们有着强烈的道德信念,他们慷慨善良的捐赠以及高攀龙的自杀证明了他们努力地遵从这种信念。寻求道德的完善以及为了显得与众不同,他们调节了新型的社会关系,最终以善会的形式定型。在适应了家族、寺院以及官府经理的地区团体之外的组织需要之后,高攀龙的善会一共集会了 86 次,至少直到 1671 年仍然在进行,那时候距离高生活的年月已经很久远。^①陈龙正同时见证了他自己善会的影响的传播。就像 1641 年,第 40 次集会时,他自豪地评论道:“只看近处如杭州苏松,远处如北京各省,都有贤士大夫仿行此会。”^②在 1644 年秋天他最后一次演说之前,善会已经集会了 51 次。这次演说之后不久,已经生病的陈龙正就通过绝食来加速死亡,从而表明他对灭亡的明朝的忠心。杨东明、高攀龙和陈龙正向我们示范了他们是如此的与众不同。他们所做的选择,考虑用善会来治疗崩溃的社会是下一章节的主题。

^① 夫马进:《中国善堂善会史研究》,第 99 页。

^② 陈龙正:《几亭全书》卷 24,第 15 页 b。亦见夫马进:《中国善堂善会史研究》,第 102—103 页。

3. 善会选择

高攀龙：吾人皆是同邑中人。

在善会首次出现之前，当地的精英——除了依靠佛教机构和国家之外——有至少四种容易实施的行善策略：放生动物；按照乡约行事，官员们试图用一个机构来将百姓组织起来——或者对他们进行合适的引导；以一个团体的形式独立地行善；或者通过宗族组织行善。杨东明、高攀龙和陈龙正，他们分别在不同程度上对善会做出了不同于这些选择的解释。然而，不管是对这些选择的补充或是替代，他们都通过善会来表达自己的同情心。通过将善会和其他形式的慈善行为相比较，以及通过对于有关有效性和责任的定义的问题的探索，本章显示出这个新型机构不只是又一个对付贫困或者进行道德改良的工具。由于它和其他的慈善行为在组织、目标以及地方权力上都有所不同，它诠释了一种地域式的团结。而且，一旦成功，它就成为了善会以外活动的重要参照点。我们对于陈龙正的讨论是不可避免的，他存留下了大量作品，比杨东明和高攀龙的作品更好地揭示了社会环境，而这种社会环境则解释了行善者们的选择。

1630年——在46岁的时候,也就是在他善会的第一次集会的两年之前——陈龙正有了一次突然的领悟:在元旦时候他听到公鸡啼叫,感觉到了开朗与平静,他突然理解了“生生”的观念,并将之作为理解德行和善良的关键。^①他的觉醒和高攀龙宣称的一些东西产生了共鸣:“闻鸡起舞,行善不息”^②;这也转而回应了《孟子》中的一段话:“鸡鸣而起,孳孳为善者,舜之徒也。”^③在陈龙正几年如一日地对于生命的意义孜孜不倦的追寻,以及从高攀龙的教导中找到了引领他过一种实践主义和充满活力的“爱人”^④的生活之后,他顿悟的时刻到来了。尽管对于他们的集会记录得很少,但陈钦佩他的老师,之后他在加入自己标注的基础上编纂并学习了高的文集。

“生生”的这个观点可以回溯到古代的《易经》,^⑤但在16世纪才开始流行起来,在某种程度上是因为罗汝芳的教导,罗汝芳是王阳明的追随者,通过普及人人都可以成为圣人的观念,他为识字率的提高做了很多工作。^⑥杨东明提到了罗汝芳并且同他一样,赞美“生生”是人性的本质。^⑦相反,陈龙正则和罗汝芳过度的想法保持距离——他批评罗嘴里说的是孔子和孟子的话,然而本质上却是个佛教徒。^⑧尽管如此,陈接受了“生生”的观念,这个观念已经拥有了独立于任何支持者之外的属于自己的生命。作为一个相对于死亡而言的乐观选择,它捕捉到了晚明的士

① 陈揆:《陈祠部公家传》,卷1,第4页b。亦见陈龙正:《几亭全书》卷41,第10页b,在一封信中,陈龙正询问说比“生生”还要伟大的是什么?

② 高攀龙:《高子遗书》,卷3,第26页b。

③ Legge译:《孟子》,第464页。

④ 陈揆:《陈祠部公家传》,卷一,第3页下;关于“生生”,亦见第4页上。关于“生生”,见夫马进:《中国善堂善会史研究》,第100页、第126页。关于公鸡报晓和高攀龙,见荒木见悟:《陳龍正の思想——東林學の一繼承形態》,第10页。

⑤ *Concordance to yi jing*, “Great Appendix” (Da Xici), shang, 5.

⑥ 关于罗汝芳,见 *Dictionary of Ming Biography*, 第975—979页。有关其教诲起的催化作用,见 Hsia, C. T. “Time and the Human Condition in the Plays of T'ang Hsien-tsu.”, 第249—250页。黄宗羲:《明儒学案》,卷34,第2页b,第10页a;亦见韩德琳:《明代思想中的行为》,第41—54页;程玉瑛:《晚明被遗忘的思想家罗汝芳》。

⑦ 杨东明:《山居功课》卷5,第21页a,亦见卷1,第2页a;卷5,第30页b—第31页a,第40页b。

⑧ 陈龙正:《几亭全书》卷16,第13页b。

大夫所感到的一种对于养育和拯救生命强烈的紧迫感。这种紧迫感增长的原因是接踵而来的一连串的危机的爆发：高攀龙的自杀、沿海的海盗、北方边境的外族入侵、恶劣的气候、坏收成以及饥饿的人们发动的起义。

紧迫感和焦虑感使得简单的二选一抉择变得有吸引力。生和死的观念，明确了两个区别对立的状态，抓住了晚明士大夫的想象空间。拯救或是抛弃生命的选择成为了善恶之间象征着“抉择”或者“关头”的比喻。由此，陈龙正正确理解高攀龙“极端善良”的观念，并自以为是地认为这是“圣狂界口，生死关头”^①之间的不同。通过这样的比较，他和他的同伴们试着使得其地区成员因心灵触动而采取行动。

陈龙正意识到放生的行为有着巨大的象征力量。1632年，他在现存的跨越12年时间的9份善会讲语稿的第一份中说道：“近来僧家，每每合做放生会，凡有善心的，也欣然乐从。”陈也认识到放生动物在某种程度上和助人是相似的。但随后他就开始指责这种行为是浪费的：“如今这会，救济活人，扶持好人，尤觉亲切。”陈龙正甚至还颠倒了这些机构出现的顺序，宣称善会是“放生会的源愿”。^②

不是动物，而是其他的无助的生命，如婴儿，激发了陈龙正的想象。在善会第一次集会两年之前的一次可怕的粮食短缺中，他看到绝望的父母将婴儿从罗星桥上扔到桥下的急流之中，这使得他焦虑不安。^③十年之后，当陈龙正到远离家乡的河南洛阳长途旅行的时候，他再一次为那

① 陈龙正的评论附于高攀龙的《知天说》，《高子遗书》，卷3，第27页下。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第2页a。陈龙正的《同善会讲语》来自第一次集会（1632年春），陈龙正：《几亭全书》，卷24，第1页a—第2页b；第二次集会（1632年夏），同上书，第2页b—第5页b；第三次集会（1633年秋），同上书，第5页b—第7页a；第五次集会（1633年春），同上书，第7页b—第8页b；第六次集会（1635年夏），同上书，第9页a—第10页a；第七次集会（1633年秋），同上书，第10页a—第12页b；第十四次集会（1635年夏），同上书，第13页a—第15页a；第四十次集会（1641年冬），同上书，第15页a—第18页a；第五十一次集会（1644年秋），同上书，第20页a—第22页b。陈龙正在1637年得到了一个官职，1640年回到嘉善，1642年又到了北京。这些讲语是否包含了所有陈龙正的演说还不是很清楚。

③ 陈龙正：《几亭全书》，卷25，第1页a，《庚午记救荒事宜》。

些无力的、幼小的、被抛弃的孩子的处境而悲叹。他也在善会的第一次集会时,对受到压迫的人们绝望的、危及生命的困境发出哀叹:“且如有一二饿病人,倒在古庙中,有人发个善心,把食与他吃,把药去调理他。忽然起来强健行走,见者定然个个欢喜。”^①就像那些放生动物的人一样,好心人能够给予穷人和病人第二次生命。不管是救动物还是救人,看到死亡边缘的生物得以幸存给救助者带来了一种有成就的满足感。因为他们个人选择了善良的赠予,这证明了他们的道德价值。

一份乡约选择

尽管乡约提到了一个 1077 年的遥远先例,但发生在 16 世纪的事件作为本质上全新的事物开始为人所了解。1518 年(或者根据另一些资料显示,是在 1520 年),王阳明被放逐到江西赣州时,创立了这个机构来安抚当地不驯的居民,并证明了它作为保持当地秩序的工具的有效性。大约 50 年以后,王播下的种子找到了乐于接受它的土壤:1567 年,皇帝在回复一个官员的奏疏时,下令在全国都建立起乡约组织。^②

乡约规定的集会的有效性和范围是难以估计的。这些高度地方性的活动很少会在之后的档案管理员认为值得保存的文献中得到记录。而且,各地的乡约是有所不同的,经常和其他用于地方管理的机构混合在一起,比如那些为了储存谷物的机构、收税和保甲组织。保甲是一种把邻近民户集合起来,为它所包括的居民行为承担共同责任的监管体

① 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 1 页 a。

② 王兰荫:《明代之乡约》,第 107 页。关于王阳明的乡约,见他的《传习录》,第 298—306 页;关于王的乡约的年代,见同书,第 298 页。亦见萧公权:《中国乡村:论 19 世纪的帝国控制》,第 184—205 页;酒井忠夫:《中国善书の研究》,第 42—56 页;以及 Littrup, *Subbureaucratic Government in China in Ming Times*, 第 162—173 页。关于宋代的先驱,见 Ubelhor, “The Community Compact of the Sung,” 第 371—388 页。亦见 Hauf, “The Community Covenant.” 关于由乡约的组织者有意识地使用通俗的形式,见王兰荫:《明代之乡约》,第 116 页。在程玉瑛的《晚明被遗忘的思想家罗汝芳》中,能找到许多关于这位王阳明的追随者发起并赞助乡约的记载。

系。就像变色龙一样,乡约会根据当地的环境和主管官员的抱负作出变化,有时候还会有各种各样的名字,比如乡甲(这显示出和保甲的融合),也因此丧失了它的独立地位。尽管复杂,但一些证据显示乡约在晚明很繁荣:一小部分乡约演说的手稿留存了下来,而且陆世仪和祁彪佳都声称他们自己就参加了这些集会。尽管如此,也有一部分晚明的士大夫为这个计划最终沦为空洞的理论而感到惋惜。^①

高攀龙就属于后面的那一部分人,他曾表达了对乡约体系已经崩溃的遗憾。他说:“乡约为教化内一要事。”但是,他伤感地补充说,“但县官不以诚心行之,徒成虚文。而约正约副反为民害。”因此他建议:“果有力行者,必敦请邑中德行乡绅或孝廉贡士,为民所钦服者主其事。”^②高攀龙在一份起草的奏折中陈述了以上内容,但出于未知的原因,他并没有向朝廷呈递这份奏折。

陈龙正明确地将善会定义为一种对乡约的补充。在善会的第一次集会的演说中,陈告诉听众们要“共成一县好风俗。官府讲乡约,有劝有戒,都是此意。”^③或者,就像他在1638年写给浙江的按察御史的信中所写的:“邑向有同善一会,行之已八九载。每载四举,贵贱上下,油油同心。盖自设是会以来,几无饿殍,无道瑾,又时时讲解劝诱,以提醒良心,消弭邪孽,可默为乡约保甲之助。”^④

在他们的演说中不止一次引用了孔子所说的高尚经典话语,或者使用具有士大夫语言特点的优美的辞藻。对于他们的听众来说,这些太书生气了。他们宁愿接受乡约集会时轻松、通俗的形式。这在陈龙正的演说里特别明显——他的演说比高攀龙的更长——在散文中自由地使用双音节词汇来取代单音节词汇,而且他采取了这样的说法:修饰数字用

① 关于保甲和乡约,见 Brook, “The Spatial Structure of Ming Local Administration.”, 第 37—43 页。

② 高攀龙:《高子遗书》,卷 7,第 29 页,《申严宪约责成州县疏》。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 1 页 b。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷 45,第 20 页 b—21 页 b,1638 年的信;夫马进:《中国善堂善会史研究》第 128 页、145 页、186 页。

“个”，连接词用“的”，为了显示已经改变的情况，用“了”来表示完成。陈避免提及经典，他选择了实际的说教，比如有关被抛弃的婴儿和凋零的花朵相联系。这些演说必须要容易让人听懂，因此要求遵循这样的方针：“司议者或讲前辈旧制，或用典会新裁，俱以通俗为主，务使人人易晓，感动善心。倘虑听者未谙，每会更大书讲语一纸，粘贴会所壁上。”^①

高攀龙追求一个简单的程序，将太祖高皇帝命令在所有街道和村庄中宣传的六句“教民榜文”（也被称作六语、六句、皇帝六言以及六句谚语）作为演说的基础，这六句话是：“孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，毋作非为。”^②总共只有二十四个字，而且是以四字歌谣的形式，使之很容易记忆。然而这些话却为被广泛讨论的道德问题提供了一个大纲，使得演说——在乡约和善会集会中——得以详细展开，为了使得演说切合不同的要点，经常会用吸引人的习语和奇闻轶事对平淡的格言进行渲染。

在宣传六句箴言的时候，高攀龙利用了帝国的权威——不是现任皇帝的权威（他的统治有许多问题令人担忧），而是明朝的建立者的权威，他久远的年代和对当时问题的解决得到了十足的赞美。正如高说的那样：“太祖高皇帝是我朝开基圣祖，到今造成二百五十年太平天下，我等安稳吃碗茶饭，安稳穿件衣服，安稳酣睡一觉，皆是高皇帝的洪恩。”^③

“只看这牌上写着六句”，高在他的第三次演说中这样引导他的听众

① 陈龙正：《几亭全书》，卷 23，第 15 页 b。

② 高攀龙：《高子遗书》，卷 12，第 33 页 a。明太祖通过六句榜文试图重组乡村组织；见《剑桥中国史》，卷七，第一部分，第 178—179 页。关于六句榜文，亦见萧公权：《中国乡村：论 19 世纪的帝国控制》，第 186 页；酒井忠夫：《中国善书の研究》，第 42—54 页；王兰荫：《明代之乡约与民众教育》，尤其是第 107 页以及《关于王钦若关于六句榜文的演说》第 116—120 页；陈龙正：《几亭全书》，卷 24，第 1 页 b，第 22 页 a。关于乡约和帝国的六句榜文间不断发展的关系，见酒井忠夫：《中国善书の研究》，第 39—54 页。根据酒井的研究，六句榜文在嘉靖年间被引进了乡约体系，在万历年间传播到了全国。

③ 高攀龙：《高子遗书》，卷 12，第 35 页 b。这篇文章在清代出版的《得一录》中的版本省去了对明代的建立者的赞扬，很可能是因为清朝的统治者想要取消明朝统治的合法地位。事实上，高皇帝是一个冷酷无情的皇帝。

们(这是唯一一次他在文章中提到听众),他还补充说单是那些“不必添说任何好话”的箴言对人的一生都有作用。^① 树立在眼前的公告肯定使得听众们对箴言留下了深刻的印象——因此,高攀龙,作为向他们详细阐述的人——代表了一种比他自身更高的权威。接着,为了寻找一种比开国皇帝更高的权威,高将六句箴言和老天联系起来:“高皇帝就是天。这言语便是天的言语。顺了天的言语,天心自然欢喜;逆了天的言语,天心自然震怒。我辈岂能当的上天震怒?”他通过这样的说法来将听众们的注意引导到老天给予报应或回报的权威,高攀龙开始将六句箴言和听众们的日常生活联系在一起,他说:“他的言语原是我们家常日用。”^②高攀龙使得善会既符合日常公用的需要,同时也有令人尊敬的但是遥远的权威,他在那些通常受到当地官府认可的机构的范围外确定了一个居民们可以合法集会并且可以摆脱官僚介入的地方。当朝皇帝和官员们怎么可能会反对旨在传播杰出的王朝建立者所认可的、有教化作用的箴言的活动呢?

为了引起听众热切的专注,高提醒他们说他们有两条路可走:一条路通向极乐,另一条路通向彻底的灾难。他补充说,做出正确的选择取决于他们是按照六句箴言所说的去做还是认为它们是让人厌恶的,不值得去实现的。在接下去的两次演说中,高攀龙继续推行六句箴言:每个人都应该孝顺并且服从他的父母,尊重长辈等等。^③ 详细说明了好坏两种选择之后,他推断:“若是人人肯向善,人人肯依着高皇帝六言:孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。如此便成了极好的风俗。家家良善,人人良善,这一县一团和气,便感召得天地一团和气。当雨便雨,当晴便晴。时和年丰,家给人足,岂不人人享太平之福?”^④高随后举了一个反例,大略是说:如果有人内心险恶,歪曲地认为

① 高攀龙:《高子遗书》,卷12,第35页。

② 高攀龙:《高子遗书》,卷12,第35页b。

③ 高攀龙:《高子遗书》,卷12,第34页b;参看卷12,第33页a;亦见卷12,第35页b—36页a。

④ 高攀龙:《高子遗书》,卷12,第33页a。

好人没用而坏人是合适的伙伴,那么他在忽视六句箴言的情况下所做的一切会触发一连串灾难性的事件。“一人做歹,十人看样,便成了极不好的风俗。这一团恶气,便感召得天地间一团恶气。雨暘不时,五谷不登,人民疾病疫疠交作,兵火盗贼出于意外。不知者皆谓‘气数当然,’不知气数是人心风俗积渐成的。”^①

道德上的选择关系着生死。一位明代的官员这样教导,他在讲授六句箴言的时候,用如下的说教来说明要“孝顺父母”:有一个儿子打鱼为生,但总是将他捕获的鱼藏起来而不分给母亲;由于他的不孝,他最终得到了惩罚:有条鱼变成了一条毒蛇咬死了他。^② 高攀龙也提醒他的听众们,使他们回忆起那场浩劫,由倭寇造成的“不可想象的危害”,他们劫掠了福建的兴化县,屠杀学者和百姓。^③ 高攀龙认为,大屠杀起源于那个地区道德的堕落,他指出,有预见能力的人们警告过这座城市将会受到袭击。他问听众们:“若不是人心风俗所为,何以有见识人先说在倭子未来之前?”接着,他对人们进行了家庭生活的教导:“可见一家为善,便是一家之福。家家为善,便是一县之福。”^④ 无论人们是否接受高攀龙的推断,他这么做的目的是明确的:如果人们想要避免灾难新的后果,道德的革新是亟需的。

然而,乡约和高攀龙所陈述的这两个训诫的含义是不同的。鉴于前者强调的是个人行为,高攀龙从兴化县的事件中得出了额外的教训,即学者和百姓——社区中具有高低不同地位的成员——在海盗的袭击中遭遇相似并且最终拥有同样的命运。

在对于本地语言、六句箴言以及劝诫的修辞的使用上,善会和乡约是相似的。然而它们努力的方向是不同的。乡约的领导者很少是“邑

① 高攀龙:《高子遗书》,卷12,第33页。

② 王兰荫:《明代之乡约与民众教育》,第117页,引用了万历的河南《项城县志》中王钦若的记载。

③ 尽管“倭寇”这个词被广泛地使用,但许多海盗其实是中国人。甚至葡萄牙海盗也在海岸边活动。见《明代中国的倭寇》,第69—70页。

④ 高攀龙:《高子遗书》,卷12,第33页b—34页a。

民”。^①大多数时候他们是官员，就像曾经的王阳明那样。这样，他们不只是拥有道德权威，而且也行使真正的政治权力，他们要求人们出席，作出裁决，接着他们有权利给予表彰或责备，奖励或惩罚。尽管村中的长者被置于负责集会的位置，他们能够像王阳明曾经告诉他们的那样，“将做坏事的人送到官府，让他们接受公开惩罚。”^②善会的领导者，虽然通常和政治权力有着间接的联系——每个杨东明和高攀龙地区中的人肯定都知道他们是告假中的官员——但却不借官府为工具来经理善会。根据陈龙正文集中保存的会式规定，“不论有爵无爵，但素行端洁，料理精明者，即可公同推举，轮流任事。”^③杨东明和高攀龙较少通过他们前官员的高地位来实现其教诲，而是将其说教付诸实践：他们为善会的慈善活动捐款。这样，他们为像陈龙正这样的没有官府背景的人发起并领导一个善会铺平了道路。

晚明的乡约总体来说有两部分计划：演说以及回顾居民们的行为。对于后者，主管的官员会仪式性地将居民的姓名登记在两本不同的账目上——一本是“善”，另一本是“恶”——通过分开的记录甚至能明确地告知那些目不识丁的出席者，这两条行为的途径是截然不同的。^④乡约就是这样强调了普通人之间的巨大差别，他们服从公共的考察，而官员或者其他有权威的人则位于裁决者的地位。

高攀龙对于登记善行和恶行的行为很熟悉，他还熟知第三种类型：“改过簿”，通过这本簿册，乡约鼓励做错事的人改正以避免被打上恶的烙印。^⑤然而这些登记的措施在他的善会中并无容身之处。由于人们完全是出于德行而主动地参加集会，所有善会的成员，无论贵贱上下，都是善良的。带着一种囊括一切的精神，陈龙正强调不应该以财产来区分他

① 王兰荫：《明代之乡约与民众教育》，第 107 页。

② 王阳明：《传习录》，第 300 页。

③ 陈龙正：《几亭全书》，卷 23，第 14 页下。

④ 王兰荫：《明代之乡约与民众教育》，第 113 页。

⑤ 高攀龙：《高子遗书》，卷 7，第 29 页。

地区中人:“今我辈在会中的,凡有施舍,固是行善。然不要认定施舍银钱,方叫做善。难道不施舍之时,便无善可为?难道受助之人,便承顶了罪逐去?”他认为少量的帮助能激发受助者,加强他们在行善上的努力。为了缩小富人和穷人的差别,他宣称:“舍者亦善,受者亦善,方是同善。”^①

乡约从一开始就由互相之间的帮助组成:1077年的“吕氏乡约”劝告人们要“患难相恤”。^②一个人应该慷慨地对待他的邻居,因为,一位明代乡约中的演说者解释说:“你们穷时,靠乡里救济。”^③然而,对于大多数乡约来说,慈善活动似乎是次要的,它们的主要目的是通过提升道德来维持秩序。早期的善会的主要目的是道德改良,但他们用以达到这个目标的方法是慈善活动——而且随着时间的发展,方法变成了最终目的。

而且,善会让那些缺少地位、权威或传教的话语权的人也能够参与其中。通过领导者和追随者共同作出贡献,通过鼓励所有参与者的合作,它模糊了受过教育和没受过多少教育的成员之间的差别。尽管对于社会地位的考虑仍然在善会的日常运作中发挥作用(我们将在第五章中讨论的,有关陆世仪的例子就证明了这一点),但善会为通过财富和贡献来确定地位而非按照官品创造了空间。

进一步来说,善会和乡约在范围上也不同。在王阳明看来,乡约中的每位成员都应该拿出三分银子来承担团体活动的费用,比如酒的消费(在回顾成员们的行为时人们会喝酒,特别是那些做错事的人)以及公共的膳食。这笔钱的目的是加强一个规模确定的地区成员的团结。善会中的成员资格是不固定的,而且善会的会员积极使用钱财来吸收更多的居民。通过捐赠的行为,善会将非会员定义为受助者,将旁观者定义为善行的见证者,由此来吸引非会员进行“同善”的计划。高攀龙认为,捐

① 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第3页b—第4页a。

② 引自 Ubelhor, “The Community Compact of the Sung,” 第373页;亦见王兰荫:《明代之乡约与民众教育》,第106页。

③ 王兰荫:《明代之乡约与民众教育》,第117页。

赠的礼物能转变曾经漠不关心的受助者。他写道：“凡在会中受施之人自然思量这个银钱是善会中来的”。^① 尽管高攀龙承认（在他未上呈的奏疏中）乡约是“教化内一要事”，^②但他强调人们倾向于改进他们的方法，不是因为他们受命这样做，而是因为他们观察到了好榜样的优越性。

早期的善会充满了一种说服人们改变的精神——也就是高攀龙引述的“广劝”。为了吸引非会员成为其中的一员，善会将善行扩大到了整个乡。或者，就如杨东明所说的这是一种挑战：安得公此善于天下，以遂吾大同之愿哉？^③ 高攀龙说，来自于善会的钱“兴起善心，为子弟者愈思孝亲敬长。”在这里他插入了一段基于六句“教民榜文”的陈述，而且接着总结道：“这等方是同善之意。所助虽微，所劝甚大，不虚了此会。”^④

高攀龙“同善”的概念是根据他道德的提升“自身而出，非以弥文”的设想，^⑤由此每一位善会中的追随者在看到别人遭受苦难时都会作出和他一样的反应——“会中人看得一县中老者、贫者、病者、死而无葬者，真如一家之人，痛痒相关，有无相济。”^⑥

当高攀龙于 1621 年回到京师的时候（在居家近三十年之后），他看到贫穷的、衣不蔽体的人们徘徊在街头，有如切肤之痛让他无法忍受。高上呈了一份奏疏请求皇帝进行救济。为了增强说服力，他引用了两位 15 世纪末的官员曾被采纳的建议：跪拜乞钱的穷民给布衣一身，米一斗，并收入养济院；明年春暖沿途给予口粮递送还家。^⑦ 他又引用了陈龙正的由于慷慨而知名的同乡丁宾的先例。^⑧ 据说丁宾在南京设立了饭堂，

① 高攀龙：《高子遗书》，卷 12，第 34 页 b。

② 高攀龙：《高子遗书》，卷 12，第 28 页 b。

③ 杨东明：《山居功课》，卷 1，第 8 页 a。

④ 高攀龙：《高子遗书》，卷 12，第 34 页 b。

⑤ 高攀龙：《高子遗书》，卷 7，第 28 页 b。

⑥ 高攀龙：《高子遗书》，卷 12，第 34 页。

⑦ 高攀龙：《高子遗书》，卷 7，第 13 页 a—14 页 b。这份奏疏只是起草并没有上达。两位官员是王钟和姚夔。

⑧ 根据钱士升在《嘉善县志》(1800)，卷 6，第 18 页 a 关于丁宾的传记的记载，丁宾 1571 年中进士，1633 年去世。其他材料有说他 1631 年去世的。

登记了所有当地的饥民并且给予他们钱和食物，这样每个人都“俱受实惠”。他举出了一名官员可效仿的善行，本质上是想使得皇帝因为惭愧而在京师也采取相同的措施。^①但是高攀龙所听到的和看到的才是使得他成为急切的报信者的主要因素。据他所说，“左右哀嚎之声悲惨万状，臣往来过之，目不忍视，耳不忍闻。”^②

就像他描述的那样，当向皇帝报告他的所见所闻时，高攀龙试着吸引善会中没受过什么教育的拥护者们，让他们耳闻目睹：“但看世间盗贼，哪有不破的？但看世间嫖、赌、打降、告状、诈人的，哪有善终的？到得官府访拿，囚禁牢狱之时，想着那街上本本分分、肩挑步担做小生意的人，也都是天堂。何苦只贪暂时快意，造成无穷苦楚？今日听得这言语，各要立定主意做个好人。”^③

耳闻和目睹的能力让人看到正在遭受苦难的人们的境况，听到他们的悲泣并且使得有益的信息能够被了解。在高攀龙和陈幼学的谈话中，最终证明高的论点正确的不是他的推论，而是陈听到并理解了他所要传达的信息。使得高的观点得到确定的不是他全面的概括，而是陈幼学承认他了解了他想表达的信息。就像高攀龙在陈幼学 80 岁生日时候说的那样，是陈为这一谈话作了总结：“吾今乃知大身是谓同善。”^④

自愿的出席者——倾听的意愿——本身就是人们倾向于为善的证据。第十四次集会的时候，当发表现存的三篇讲语中的第二篇时，高攀龙诉诸于大家眼前的场景：超过一百个人聚集在一起，每一个人都是自愿的；由此“可见善是人的本心，为善是人的本分。事如着衣吃饭，人人

① 高攀龙：《高子遗书》，卷 7，第 14 页 b。丁宾在南京旅居了三十年。不管什么时候有旱灾，他都请求发放食物进行赈济。有时候他用自己家里的财产来提供帮助。见《明史》，卷 221，第 1557—1558 页。

② 高攀龙：《高子遗书》，卷 7，第 13 页 b。

③ 高攀龙：《高子遗书》，卷 12，第 36 页 a。

④ 高攀龙：《高子遗书》，卷 9 下，第 43 页 a。

喜欢做的。”^①他承认他的听众们是普通人——“这同善会广劝世人为善”——高攀龙详述了口头信息的有效性：“凡来听者，便是有善根的人。所以有善缘到此，便有善言入耳。”他解释说：“一句善言提醒了一点善心，便做了一世善人。”接着，他回到了善与生、恶与死的比较上，他问道：“岂但转祸为福，正如起死回生。”^②

就算在写他自己家庭的“家训”的时候，高攀龙也用了通俗、基本的语言。陈龙正在注释中的评论暗示高攀龙对于语言形式的选择是非传统的。陈龙正写道，有人曾经问：既然高攀龙的学问精细入微，为什么写“家训”的时候都用浅近的语言呢？陈回答说：“先生又虑世久族多，未必皆为士类。鄙词谚语时或引用，士人观此亦足助警省，农工商贾听此亦足以保身家。”^③高攀龙承认自己的族人身份是多样的。

高攀龙的家训，就像他在善会中的演说一样，强调了六言圣谕。他提出“人失学不读书者，但守太祖高皇帝圣谕六言。孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，毋作非为。时时在心上转一过，口中念一过，胜于诵经。”他接着说：“自然生长善根，消沉罪过。在乡里中做个善人，子孙必有兴者。”接着，作为对六言圣谕的回应，他还补充说：“寻一生理，专守而勿变。自各有遇，于毋所非为，内尤要痛戒嫖、赌、告状此三者——不读书人尤易犯，破家丧身尤速也。”^④高攀龙试着维持现状。然而，在努力稳定社会的同时，他自己本身也发生了转变。他适应了所有的族人不一定是“士类”的社会环境，欣然将白话作为他的有价值的表达方式。他在文章中保存了在善会中的讲语，而且，他的学生陈龙正

① 高攀龙：《高子遗书》，卷12，第34页a。高攀龙的善会和武进（毗陵）的善会一样，每一季度集会一次——也就是一年四次——我猜想1618年的夏天举行了第14次集会。高攀龙的三次演说都不能确定准确的日期。

② 高攀龙：《高子遗书》，卷12，第35页a。

③ 见陈龙正在《家训》旁的评论，高攀龙：《高子遗书》，卷10下，第25页。《家训》写于1607年，见《高忠宪公年谱》，第14页b。

④ 高攀龙：《高子遗书》，卷10下，第24页b。

将这些文章收入了高攀龙的文集中。^① 善会就这样缩小了在乡约中受过教育的人们和普通人之间巨大的差别。

非正式赠予的选择

在成立善会之后,杨东明、高攀龙和陈龙正继续通过个人或小型、非正式的团体进行一些慈善活动。1632年,陈龙正认为善会缺少足够的资金,于是他用自己的钱来安葬堆积在城墙边的尸体。^② 在1635年的食物短缺期间,他没有通过善会来行动,而是设计了一个均分粮食的系统,用他的话来说,这是“补同善会之所未遍”。^③ 1642年,他又在善会之外独立活动,他赞助了一个不断移动的粥厂的计划(担粥),这是由他的同伴前官员钱士升所创立的。^④

善会的指导方针规定,三分之一的资金用于购置棺木——这个计划显然只为城市中的人服务,因为方针进一步表示善会无力为每个乡的贫民提供棺木。^⑤ 1642年,受到1637年许多有声望的士绅在京师成立的“掩骼会”的激励,陈龙正加入了他称为“吾邑绅贤”的人们之中,在嘉善组织一个类似的计划。据他观察,穷人们在丰年能勉强支持,但是一旦歉收,街上就会有奄奄一息的乞丐。他提议每个月都应该有一名行善者组织坊里的仵作在街上和河湾寻找尸体,将他们用稻草盖好后送到义冢。每找到一具尸体,应该给本身也是穷人的仵作三分银子——这样可以让他们得点小利。自春半至夏中,陈龙正负责这件事,共埋葬了超过

① 讽刺的是,1855年,江苏的一个相约的教导建议人们遵循高攀龙用于善会的讲演的方法。见余治:《得一录》,卷14上,第21页a。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷26,第19页b—20页a。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第25页a。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷26,第2页b—4页b。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第16页。

550具尸体。^① 根据他所提供的数字,这项计划花费了16.5盎司的银子。

陈龙正不断地鼓励城里的绅贤为城墙之外的乞食者建造庇护所。(尽管陈没有明说,但这些庇护所还有一个好处,就是可以将城市中那些可能具有危险性的流浪者转移走。)在一个冬天期间,根据一份没有注明日期的“建丐房议”,大约五六百人在城里游荡乞讨。因为他们在二月到五月缺少遮风避雨之所,他们当中超过五百人最终不得不因为死亡而被掩埋。^② 陈龙正实行一种双重策略,有时候加入贤绅,有时候单独行动。行善的机会是无数的。善会提供了什么附加的价值呢?

通过集合无数小笔的捐献,一个善会能够资助个人无法单独花费掌控的巨大活动。陈龙正向那些反对者说明了这一点,那些反对者“自家不肯为善,尚且要阻挡人。说此些小捐施济得甚事,救得几人?”陈回答说:“不知随分尽这一点善心,在我一人则小,何拢众人则大。”^③事实上,得到最多的捐赠似乎不是善会的目的。善会建议人们捐助的额度从九分到九钱不等。^④ 通过规定捐献额的上下限,善会减小了捐助者在经济上表现出的不同。在成员中促成一个团结地区比收集到最多的资金显得更为重要。

根据当地居民和前官员钱士升在一篇演说中所说,嘉善的善会从起初的1631年到1640年春天,一共分发了1500两银子。^⑤ 不管人们认为这数量是多还是少,显然一年大约有166两,或者说一季有41两,超过了指导方针所建议的个人捐助(九分到九钱)。然而,善会并不只是个人捐助的集合。它显示了一种道德的视野。根据高攀龙的年谱,他的善会

① 陈龙正:《几亭全书》,卷26,第4页b—6页a。我认为这篇《买梓书》写于1642年,因为其中提到了陈龙正在那一年支持的担粥法。关于1642年的饥荒,亦见陈龙正:《几亭全书》,卷55,第1页。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第6页。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第4页a。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第15页a。

⑤ 钱士升:《赐余堂集》,卷10,第17页b。亦见许崇熙:《赐余堂年谱》,第34页b—35页b。

的基本目的是：“以赡鰥寡孤独，中有节孝者尤加惠之”。^① 或者，如另一篇传记所写的，高攀龙的慷慨是“广泛的”：高不但“设为役田役米以苏粮长之困，设同善会以恤邑中鰥寡孤独者，尤厚恤其贫而贤者”。^② 对于高攀龙来说，对穷人的帮助是达到改良道德这个目的的一种方法，对于这种努力来说，私利和效力都不是优先考虑的。他在首次善会集会中向出席者们阐明了这一点：“这个善会，专一劝人为善。”^③接着，他暗示受到压迫只是暂时的，这是社会无序以及随之而来的不可避免的道德退化的标志，高攀龙告诫人们道德改良的迫切性。

与高的攀龙的观点相对应，陈龙正在 1631 年的信中寻求丁宾的支持：“同善会，名周贫人，实劝众人。其事虽小，其意佟远。”^④随后，他指出“得太翁领袖，则响应者必众，”陈龙正说：“人心风俗自当有转移补救处。”紧接着他补充说：“非第拯此百数贫人而已。”^⑤带着劝人为善的目的，善会的规约才规定应该优先帮助那些孝子和贞女以及那些没有人可以依靠的人；接下来是贫困的老人、病人、痛苦的人以及那些既不想进入公共领域的养济院，也不想成为乞丐的人；他们需要“在会诸友”。^⑥善会应当调查情况；接着，对受助者免除额外的手续，应该在集会后的五日之内给予资助。以这种方式帮助受过教育的穷人，善会支撑起了一个秩序良好、稳定的社会的观念。

为了支持它的道德教谕，善会的会式规定对于那些不孝顺、赌博、酗酒的人和年轻力壮，游手游食的人，“至赤贫者”也不给予帮助。因为帮助这些人“乖劝善之义。”^⑦也不应该帮助四类乍一看应该帮助的人：衙门

① 《高忠宪公年谱》，第 15 页 b。亦见第 31 页 b。

② 叶茂才：《高攀龙行状》，见《高子遗书·附录》，第 45 页。参见夫马进：《中国善堂善会史研究》，第 98 页。

③ 高攀龙：《高子遗书》，卷 12，第 32 页 b。

④ 陈龙正：《几亭全书》，卷 41，第 14 页 a。

⑤ 陈龙正：《几亭全书》，卷 41，第 17 页 b，1632 年的信，夫马进：《中国善堂善会史研究》，第 100 页、139 页。

⑥ 陈龙正：《几亭全书》，卷 23，第 16 页 a。

⑦ 陈龙正：《几亭全书》，卷 23，第 16 页 b。

中人，少壮持白手取财，受享过分，暮年穷苦；僧道，不耕而食；屠户，虽行业落定，仁心必短；败子，奢华无度，嫖赌双全，荡祖业，坏风俗。^① 善会由特点的、有限的目标，因此尝试满足所有类型的穷人和需要只会破坏它的道德目标。

高攀龙说，受到善会帮助的人会“自然思量这个银钱是善会中来的”，^② 比起资助的数量，他更关注这笔钱的象征意义。道德的提升是最终的目的。同样地，陈龙正也认为即使是很少的钱也能具有巨大的劝勉力量。为了回答他自己提出的一个问题，即“这会本是助贫，又缘何专拣好人来助？”——陈解释说：“虽则为钱粮不多，其实因此劝人。使那些放肆游花，日就穷苦的，生些懊悔，庶几转头。又使后来人说道：‘原来做人不好，到底无人理他。’”^③

陈龙正的善会是根据两个原则来确定优先权的，个人需要以及道德地位。通过基于公开宣布的原则，从而仔细收集信息，再进行需求等级的分类，以及通过证明根据无法量化的道德标准来选择受助人的正确性，善会诸友们支持一个在分配资助方面公正观念，并且证明了他们对于稀少的资源的分配是合理的。理论上，“需求”是可以被量化的，并且可以很容易地进行排名，道德声望却很难精确测算。总体而言，两个标准，一个是主观的，一个是难以捉摸的，这使得资助者们在受助人的选择上有一些灵活性，从而抵消对于需求的一些错误评估。通过同时考虑两个互补的标准，至少在捐助者中维持了一种公正的感觉。

如果陈龙正宣称道德教诲是目的，资助是方式，那么这两部分是不能分开的，它们是彼此的衍生。通过确定一个善会的赞助人和参与者，会努力追求的更高的规格的善行，并且通过他们自己的赠予来证实他们的宣传，善会的领导者引起并促使追随者们参加他们所组织的慈善工作。用一小笔钱，捐助者就可以通过这种适度的方法来获得一种幸福

① 陈龙正：《几亭全书》，卷 23，第 16 页 b。

② 高攀龙：《高子遗书》，卷 12，第 34 页 b。

③ 陈龙正：《几亭全书》，卷 24，第 1 页 b。

感,并且提升他们的自我形象。另外,道德改良的目标总是能够被清楚地表达,但从来不是能够完全达到的,这使得善会的活动是不会停止的。就算资源有限或者在一次特别的危机之后,或者需求已经不那么迫切,善会也会保持行善的动力。从来都是捉摸不定的道德改良目标使得慈善成为惯例,支持它成为了独立于特别的危机之外的事业。

陈龙正设想,善会的演说会激励出席者们,使他们的道德得到提升,不在抱着自利主义。出席集会的人数本身就证明了善会的价值。陈在第一次集会时说:“今日是第一遭行起,会友就有数十人,方信得为善最乐。”^①集会会支持每一位参与者行善的决心。陈龙正在第一篇讲语中说:“只因向来不曾点醒心,虽要好,遇着事体,有了自家,便顾不得别人。”但是,他也阐述道:“今日来听此讲,不论种田、做生意与衙门中人,但点醒了这心。”接着,像是为了回应乡约中的演说者曾经宣称的那样(“回到家便照依这说话行”)^②,他补充说:“回去俱要立定个绝不害人的主意。”^③陈龙正觉得这样的集会能够鼓舞他的听众们,出席者会“一步一步走回家去,暗暗思量,岂不大快活?从此随时随处对亲朋说些有益的话。若遇苦恼人,行些方便的事。虽不日日在会中,只管日日是这会的意思了。”^④

陈龙正预想,为公众所见的善行会使得善会成员以及善行的见证者在看到“一二饿病人倒在古庙之中”复苏之后,内心充满喜悦。从这种反应中,他推测出每个人都有“不忍人饿,不忍人病的念头。”每一季度的集会就这样加强参与者们行善的决心,鼓励他们克服自私。陈龙正在第

① 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第1页a。

② 王兰荫:《明代之乡约与民众教育》,第116页。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第1页b。参看1653年陆世仪的朋友陈瑚的评论,说到现在,在大家能互相看见和听见的社会集会中讲演和表现,显然没有人是好的。但明天当你独自静坐思考的时候,应该也要检验你行为的好坏。见陈子龙:《陈忠裕公全集年谱·上》。第32页a。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第2页b。

二讲中说：“薄德人即成厚德，薄福人渐有厚福矣。”^①他问道：“此惜人痛痒之心，岂需勉强去学？”陈龙正鼓励他的追随者们：“人人元来有的，只被私心瞒昧。今日但触动后，不再便他时过。”^②

组织慈善活动

与乡约不同，善会能组织个人在跨越时间和空间的慈善计划中进行合作。高攀龙和陈龙正一共设立的十六条会式，至少能让一些善会成员进行长时间的集体努力。它用“会友”来指善会成员，是对于友情的一点暗示，这——在杨东明的“同善会”中也是如此——通过分享食物和饮品来培养。根据会式，在集会那一天，“诸友”彼此作揖然后喝茶（由僧人准备）吃点心（主持者提供），这都是由公用银支付的。^③ 相比而言，杨东明的“规约”则提醒成员不要喝醉，这表明了社会交际是广泛的，这些“规约”以严格的礼仪来调和宴饮：不提供酒并且通过敲钟来表示正式事务的开始。

为了协调它的成员从而为共同的目标努力，会式强调了许多任务，也强调了注册程序以及如何帮助穷人。然而，关于出席和捐助这两个主题，却有着很大的灵活性。尽管根据规定善会应该每一季集会一次——在二月、五月、八月和十一月的第十五天——但也允许改变：如果要改变集会的日期，主持者要至少于集会的十天之前在集会地点贴出告示。^④ 在约定的日子，“会友”应该将捐款带到会场，但同样也允许两种情况：成员“本日无暇入会，乞先期见付，以便总算给发。”^⑤ 或者，根据会式规定的，“不赴会而愿助者，听于先期送主会处收贮。后期而愿入会者，听

① 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第3页a。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第2页b—3页a。

③ 陈龙正：《几亭全书》，卷23，第15页b。

④ 陈龙正：《几亭全书》，卷23，第14页b。

⑤ 陈龙正：《几亭全书》，卷23，第14页b—15页a。

补送。”^①

和杨东明支持的两个要求交纳固定会费的善会相比^②——陈龙正和高攀龙订立的会式规定捐助完全是出于自愿的,而且没有提到要对在预定集会中未出现的成员进行罚款。省下钱来捐款应该是容易的,他们建议:“中人之家,不过每日省钱一文。稍赢之家,不过每日省银一分。即可扶穷救苦。”^③会式宣布,无论如何“入会之期,亦无定额。或每会皆与,或每年量与一二会,各随心愿。施者自乐,然后受者相安。”^④陈龙正重申这个原则,要求会员们在第一次集会的时候应当“各随愿力,伸得一点劝善怜贫的心”,而且他强调,他们应该带着“毫不烦难”的心态去这样做。^⑤对于善会劝告他人向善以及怜悯穷人的目标来说^⑥,为个人的主观能动性留出充足的空间是完全必要的,只有他们自愿舍弃钱财——也就是说,愿意牺牲个人的资源来帮助他人——善会的成员才能肯定他们的价值,由此,既能向他们地区证明善的力量,又能扩大他们的自我意识。正是因为“乐善”,他们才赋予慈善以意义。

根据会式,“会友”们忙于从事各种文字工作。内部的圈子可能是文人士大夫。主事者由成员轮流担任,他需要将他的拜匣以及纸笔带到会上。其中一名会友(陈后来称之为“司籍者”)收银并记录数量。^⑦其他的会友则检查银子的成色。会式上说,成色最差的银子,由于难以给付穷人,就存下来作别的用处。成色较好的银子则需要将不同成色的进行搭配,这样“庶无不均之叹。”^⑧“教读”一名,付给一两银子的报酬,和“会友”相比,他更像雇工。他负责演说事宜,尽管这个职务需要承担的事务是

① 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第15页b。

② 杨东明:《山居功课》,卷1,第8页a。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第16页a。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第16页a。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第2页。

⑥ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第1页b。

⑦ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第15页。

⑧ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第17页a。

不明确的。^① 会式还要求捐助者“自书尊号银数”。^②

书面的记录汇集了那些仅仅只有九分的捐助(这是九十天内每天省下一文钱所积累起来的)以及那些更大数量的捐款。这些记录一开始被保存在每一次会议的日志的开头,后来被保存在会议的最终记录中,这是主事者要动用公费刻印出来发给“会友”的。^③ 这些记录在经济资源和社会地位各不相同的成员之间建立起了团结。而且,这些记录也在两次集会之间长时段的间隙中维持了一种联系感。

让会友进行社会服务是分配资助的第一步。如会式所规定的,无论何时听说“有极贫人户,查无过恶及孝友、贞洁而菑困无依者,开示幅尾,以俟核实赈给。”^④集会的一个月之前,主事者应该给善友们分发一些纸质空白表格,善友们要填好表格并在集会五天之前上交。随后负责的人要发放善友们分配的照验单,通知指定的受助人在某个上午出席集会。^⑤ 一份表格的样式附在现存的会式后面,这份表格用来记录受助者的居住地和外貌特征(年龄、体形以及头发),主持者的名字以及将会在十年的周期中发给的每一笔救济金。^⑥

根据会式,“善友们”也应该定期核对穷困的家庭:“或查居址,或查年纪,或验相貌,对同无误,然后给之。”至于“节妇、贫儒及老病不便赴领者,”会式也允许:善会“需发一贴,明开各项目,委的当纪纲,送至原举友人转给,仍索同贴缴明。”^⑦这样的程序在分发救济食物的项目中是常见的。^⑧ 1630年,在组织嘉善的善会之前,陈龙正曾规定将“胥五区”的人

① 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第15页a。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第15页。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第18页a。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第15页a。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第15页a。

⑥ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第19页b—20页a;亦见卷23,第17页b。

⑦ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第17页a。

⑧ 见魏丕信:《18世纪中国的官僚制度与荒政》,第97—101页。关于贫困的表现,见同书,第99页。

口分成富人和穷人,后来又进一步分为了“极贫和次贫。”^①然而这加入了太多道德方面的考虑,因为陈龙正进一步要求调查者不但要观其屋居衣服,查其面貌,还要“探问邻人。”^②

维持穷人的名单需要警觉。那些“就报而近故者”要上报,以便将他们的名字从名单中除去。^③ 会式解释说,正是为了防止骗子用虚假的借口冒领,因此“特设照验单一纸”。^④ 1635年,陈龙正详细阐述了欺骗这个问题,根据一项计划,穷人们可以以公平的价格买到粮食,这是对善会的一个补充:有等图便目前之人,将票转卖,他户冒名领取,使旁观者叹贫富之混淆。陈龙正命令今后不准将票转卖,如有故违者,来秋断不给票。^⑤

另外,会中的善友也负责向那些因为贫穷而无力安葬他们亲属的家庭分发棺木。会式规定将三分之二的钱用于分发食物,三分之一的钱用于提供棺木,并详细说明了这样的安排:集会之前,善会应该将资金转给一家能够制作并储存棺木的木商商行。因为这样和零买比起来,质量更好。为了使棺木能更快地运送,也为了避免先将钱输送给死者的亲属这一环节,应该使用小票。每生产一具棺木,木商行发一张小票保存在主事者处。当有人太穷买不起棺木的时候,主事者核查无伪后,就发给他一张小票。死者的亲属就可以将小票交给木商行而不用付钱。这个方法可以防止欺骗,对于想要折领价银的人,木商行就可以径行收票,缴还主事。会式还进一步规定,在棺木上还要印上四个字“同善会给”,这样

① 根据《几亭全书》卷25,第2页下,陈龙正所在的邑包含有20个区,总人口有六万;见他附于1630年救荒计划后的记录。大区拥有三十到四十坊,小区有二十到三十坊。“邑”这个词,也有“城市”的意思,陈频繁地用这个词来指代整个县,正如他所说“一邑之中,惟本区田最高瘠”;《几亭全书》,卷26,第17页b—18页a。1642年,陈龙正评论说在1630年他在乡下试验了一种救灾方法,见《几亭全书》,卷55,第1页a。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷25,第2页a。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第15页a。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第17页b。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第25页b。

是为了“冒领者难于脱手，自然望而熄心。”^①

这样一来“善友们”就不仅仅是每季一次参加会议并偶尔捐些钱款了。根据会式的预想，他们自愿抽出时间来完成许多费劲的日常杂务——这些杂务是那么多，以致于陈龙正将自己能力的发挥和普通成员的体力劳动作了一个类比。^② 在其他文章中，考虑到诸如建造桥梁和城墙这样的社区计划，陈龙正很明确地划分出提供劳力的普通人以及提供资金的社区中的显要人物——这种设想可以追溯到古代的思想家孟子，他说：“劳心者治人，劳力者治于人。”^③ 陈龙正没有掩盖脑力劳动和体力劳动的区别，他写道“成人不自在，自在不成人”接着又详细阐述说：“即如官长贵人，一定也劳心劳力。虽不亲手去做粗事，然自立身读书而外，见好人便思奖励，见恶人便思化诲，见饥寒便思救济，见暴骨便思掩埋。纵然力量不周，也与多方设处，代他算计，与民同患，无日忘之。”^④ 尽管陈龙正煞费苦心地将这些杂事和他所谓的“粗事”分开，宣称即使是显要人物在脑力劳动的同时也必须付出体力劳动，他认为——至少暂时地——富人做出的努力和穷人的劳力基本上是相同的。

当他们分散到社区中去考察，敲开茅舍的门询问情况，“善友们”必然会宣传他们组织广泛的善行。他们的努力都是显著的，通过每季集会的宣传，集会地外面的招贴，成员们做社会服务，分发清楚地印着“同善会给”的棺木，以及将零钱散发给集会时聚集在集会地外面的穷人。^⑤ 在这样的情况下，“阴德”的概念——这是在杰出人物的传记中经常受到称赞的一种品德——就显得不实际了：陈龙正问道：“孰能尽力于人所不见？”因此“慎独之事在心，利物之事在世。利物矣，物安能不知？”^⑥ 陈龙正期望他的善行能够被社会上的人见闻，此外他和其他的捐助者可以免

① 陈龙正：《几亭全书》，卷 23，第 17 页 b—18 页 a。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷 24，第 16 页 a。

③ Legge 译：《孟子》，第 249—250 页。

④ 陈龙正：《几亭全书》，卷 24，第 16 页 a。

⑤ 陈龙正：《几亭全书》，卷 23，第 16 页。

⑥ 陈龙正：《几亭全书》，卷 1，第 4 页 a。关于“慎独”，见 Legge 译《大学》，第 366 页。

于被善会全体成员谴责为沽名钓誉,这个机构使得当地人产生了一种自豪感。

管理一个慈善机构是有隐形成本的:社会服务工作、实地的视察、保存记录、会员的动力以及已经做出经济捐献的会员要求每季一次的集会,这都需要投入大量的时间和精力。考虑到这些无法计算的成本,因此没有理由假设通过善会分配善款比有同情心的个人即兴捐助更有效,也没有证据支持或反驳善会的净捐款超过了个人出于慈善的原因独立作出的捐赠总和。另外,善会补充而非代替其他类型的帮助绝望的穷人慈善活动,这些活动以考虑自身利益为目的,且总是很少或根本不带有教化的意味。

如果善会鼓励将善行在公众面前展现,那么它也会为成员们提供保护,使得他们免于别人恼人的、连续不断地请求帮助。坚持只帮助应当帮助的穷人的原则,善会削减了自发性的帮助并且为慈善赠予建立起了一套严格的程序。在某种情形下,它只允许主事者在赠予上有一定的自主权。在考虑了所有没有进入值得受助的名单,但会聚集在集会处外面十分希望得到好处的人之后——以及在发出常见的叹息“其他一切穷民,力难遍及”之后——会式规定:“止于会日俱众将前时,主会当而以零备随意施舍,尽其一念而已。余日皆不给。”^①会式就是这样将自发的赠予压缩至了一个很短的时段,在这段时间里,钱币的分发既宣扬了善会对于乞求的响应,也在本质上限定了他们其他诉求。同样的,1641年,在附于陈龙正的第四篇讲语后的“示贫民谕”中,他清楚地说明了受助者登记入册的程序,补充说:“其余纷纷手折,登门自诉者,一概不许。毋得空费纸张,终日守候,徒劳无益。”^②善会以及作为它的补充的有组织的慈善活动就这样保护了它们的成员,让他们能够迅速地拒绝所有其他的,让人烦恼的请求。

^① 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第16页。

^② 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第19页a。

然而，在陈龙正的善会存在期间，有很多次，他的同情心乐于超出善会所规定的界线，他经常提出自己支付善会所不能经理的项目花费。比如在1632年，埋葬穷人尸体的项目。那个时候，陈龙正直截了当地说：“邑之贤绅共举同善会。”那个时候是夏天——恶臭肯定是很浓烈的。嘉善人，翰林学士曹勋看到城墙下遗骨布地，恻隐伤怀，想在善会中筹措一点钱买地安葬死去的人。^①“余闻而其意，”陈龙正叙述说，“且痛死者之无罪，而长弃草间，渐将为虫犬尽也。”在查明了城南有足够大的荒地，可以容纳未来数十年间的坟墓，而且人力工费才十三四两银子后，他总结说：“余念会中剩钱少，不足以给，许自捐资。”^②

绕城墙检视一周之后，陈龙正和两名仆人发现202具尸体是有棺木的，五具最近的尸体是没有棺木的，还有无数的枯骨。他们提供了棺材盖和用来掩盖的稻草。对于被遗弃在荒野中的枯骨，他们挖了一个大坑（方四丈，或者说占地四十平方英尺，深五英尺）并且把底部整平。他们用船运送遗骸，将枯骨依次置于坑中，然后将土回填并且堆起一个两英尺高的土堆。在四个角上，他们树立了小石碑，上面刻着“壬申共冢”。而墓地中有累年暴棺五十三具，都是没有亲戚子姓，为周边的农人丢弃的；暴骨四十具，大部分是狱中所出的犯人。陈将这些埋在了另一个坑里。这项工作役使了十三人，用时十四天，花费了一万铜钱。在仔细地记录了他的花费之后，并且为了确保他的慷慨能够为人所知，陈龙正将这件事写入了一首绝句中，带有韵律的诗歌能够帮助记忆，并且将它随信寄给了翰林学士曹勋——这当然不是为了自我标榜，而是为了“以劝后人。”^③通过提及善会无力承担这项计划，陈龙正突出了自己的志愿主义。

① 陈龙正：《几亭全书》，卷26，第19页b—20页a。关于曹勋，见《嘉善县志》（1800），卷13，第11页b—12页b。翰林学士是很有前途的官职；见Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. 第5419条。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷26，第20页a。

③ 陈龙正：《几亭全书》，卷26，第19页b—20页b。

类似地,1635年,陈龙正提出了一个善会无法完成的平糶计划。在《示十五坊贫户谕》中,他说:“查得十五坊贫户颇多。同善会议捐有限,撞给则穷于势,遗漏则戚于心。”^①这是在地方官认为粮食储备不充足之后,提议设立社仓,并将登记簿分发给十五坊的保甲长,这样他们就有可能编制出排列每位居民拥有资源的登记册。为了使这个活动得以展开,地方官从他的俸禄中捐出五十两银子并且通知了城市中士绅。陈龙正随即带头捐献了三百两银子,接着每一位士绅多多少少都捐了钱。据统计,他们可以储存一千石的粮食。将由士绅们经理买进和分发的事宜,账目也由他们管理——陈写道,这是为了使这项计划摆脱贪污腐化的衙门中人。^②

在清楚地说明了平糶的条款并且使用小票来掌握交易的动向之后,陈龙正宣称:“此法专补同善会之所未遍。”他又规定“其已入会者,沾惠已数倍于平糶,勿得纷纷引例,复与众户,争此些须。”^③平糶小票附于陈龙正的公告之后,上面写明了“东亭桥陈宅票”并且重申这项计划是承担同善会所不能完成的事项。

同样地,在1642年,陈龙正讨论了善会的一个关于粥厂的提议。他写道,他所在的城邑已经建立了善会来帮助那些良善的居民。善会的受助者“皆本地贫民”,经过核实之后,给付财物,使他们每一季都能收到资助。他们都是“有定居、有定业者”。而粥厂主要是面向为漂流无定,鱼龙混杂的乞丐。^④陈龙正解释说,近年来,水灾和旱灾毁掉了收成,再加上蝗虫和螟虫的灾害,千里之内,强半无收;结果是“民间掘草根、屑树皮者,十室而九。”陈龙正认为,农夫还可以暂时忍受以等待秋天的收获,但是“其无农业者,半转徙为乞丐矣”。他进一步询问居民们如何为流入这

① 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第24页b—25页a。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第24页b;卷2,第9页。亦见藤田佳:《明末嘉興府嘉善縣における救荒についこ》,第30—31页。引自《嘉善县纂修启祚条款》。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第25页a。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷二十六,第1页上。

个地区的饥民提供食物。尽管饥民们整日啼哭,但也没有办法来满足他们。他写道:“饥寒刺骨,啼泣无声。伶仃就毙于古庙颓垣之下者,不可数计。嗟乎!累累白骨,谁独非丰穰之年,有家有室,男耕女织,共图乐聚者乎?”^①

几年前,“绅贤”们曾想过经营一个粥厂;但是他们担心个人的储备是有限的,而饥民们会不断涌来,他们“进退踌躇,有心无策。”在这个时候,钱士升创行“担粥”法,无定额,无定期,也无定所,可以防止粥厂聚人之弊。“每晨,用白米数斗煮粥,挑至通衢或郊外。凡遇贫乞,令其列坐,人给一勺。约每担需米五六升,可延五六十人一日之命。十担,便延五六百人一日之命。或三日,或五日,更有仁人继之。诸命又可暂延,无设厂聚人之弊。”^②

陈龙正,无疑还有一些他的同伴们,有时将他们的慷慨扩大到了善会的能力范围之外,没有由于善会的门面而限制他们对于同类的责任感。在阻止了只拯救动物的风俗之后,他不可抗拒地找到了各种能够拯救将要被置于死地的人们的机会。有时候,他会违反他在善会讲语中提倡的原则——乞丐、流浪汉、僧人和那些顽固不化的不道德、懒惰以及那些由于放荡而给自己招致灾难的人是不值得善会救助的。陈龙正在善会之外独立行动,他有时帮助囚犯和乞丐,他认为这是两个接近死亡的群体。1642年,他议论说囚犯的罪行是微不足道的,他们被迫切的需要所驱使。好像意识到他的观点是受争议的,他引用了德高望重的丁宾的例子。当丁宾在一次严重的食物短缺中为囚犯提供食物,有人问他,“之死而致之生,毋乃非智欤?”丁宾回答说:“不然,其人虽应诛。然一日未就刑,犹上帝一日所生之人也。”^③

在乞丐们的生命危在旦夕的时候,陈龙正同样也不再谴责他们。在

^① 陈龙正:《几亭全书》,卷26,第2页b—3页a。

^② 关于钱士升,也是嘉善县人,见 *Dictionary of Ming Biography*,第237—239页。见《几亭全书》,卷26,第3页;亦见卷26,第8页b—12页a。

^③ 陈龙正:《几亭全书》,卷26,第4页b。

在他看来,善会所希望维持的秩序井然的社会中,乞丐是没有一席之地的,然而他们应该为丐头所照管。陈龙正解释说,根据规定,丐头应该承担起埋葬死去的乞丐的责任,应该将他的供应限制在固定的较小的数量上,而且“不许多取,因此无告”。然而,他承认,丐头经常无法承担他的责任:“丐头,取利甚多。有妻子,有居室,有田产,安然受众乞之供。及其死也,则抛之城下,毫无加惠怜悯之心。则平昔之抽索何为?”^①

乞丐们确实面临的困境使得陈龙正介入其中。1641年的冬天,当得知“我邑流丐约五六百人,自二月至五月,掩埋亦逾五百,”之后,陈龙正为他们提供了庇护所。^② 受到拯救生命的迫切的意识的感召,丁宾的榜样又加强了这一意识,陈龙正坚持即使那些乞丐毫无疑问很快就会死去,人们也应该帮助他们。^③ 陈龙正对于拯救命运凄惨之人的热情,和他所批判的放生动物的实践者们有些相似:由于拯救濒临死亡的生命而感到振奋,他有时候忽略了需要明智和节俭来使用资源的观点和规则。

善会的存在并没有减少陈龙正对于多方面的、意料之外的帮助需求的个人责任感。相比之下,一旦善会作为一个教谕大家为善的地方被建立起来,它就成为了慈善理想对于公众的一个提醒。陈龙正根据善会“力所未及”的方面,反复地调整他自己的慈善活动——安葬穷人,平糶粮食以及发起担粥。如果他由此突出了他的慷慨,这是因为善会给他的地区提供了一般的参考点,一个高度公共化的行善标准。

对家族的选择

善会补充了以血缘家族为基础的慈善行为,同时与之竞争——陈龙正在1641年的捐赠揭示了这一点。一方面,他向自己的家族捐献了五

① 陈龙正:《几亭全书》,卷26,第19页。陈龙正接着和政府官员作了一个对比。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷26,第6页;亦见陈撰:《陈祠部公家传》,卷1,第18页a。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷26,第4页b;亦见卷26,第8页a。

百亩土地。^①他表示,在那个时候,他的父亲很关心他们贫穷的亲戚——甚至包括哪些无法用宗谱或墓碑证明亲属关系的远房亲戚——而且经常流露出设立义田来支持近支和贫困的远支的愿望。^②义田收入会被用来帮助残疾人、盲人以及穷人,用来支付宗族的祭祀、劳役的征收以及救荒,以及为了维持对长者的尊重,向70岁以上的老人提供肉食,向80岁以上的老人提供衣物,无论他们是贫是富。^③

另一方面,在同一年,陈龙正显露出了强烈的区域共同体的意识,扩展到那些和他没有血缘关系的人们:他拿出善会资金建立了一个会馆。^④而且,在建立义庄的陈情书中,他表示义庄田产,以及其他项目的收入,将用来支付折役银并且同邑也将从税银的减少中获益。^⑤无论他的观点是否正确,很明显,他不得不显示用阖邑的利益补偿了他对家族的偏袒。也是为了平衡义庄分配给他的家族的资助,并且引用了12世纪朱熹的先例,他建立了一个社仓,惠及胥五区的大众。他说,这个计划将会“均通有无”。^⑥胥五区的许多居民都是他的佃户,这可能促进了他对宗族之外的居民关心。

在宗族的背景中,陈龙正的目光也扩及一个广阔的地方。一次,在马马虎虎地提到了已经为他的家族设立的义庄之后,他不再进一步谈论这个话题(“不必复论”),然后马上开始探究帮助没有亲属关系的人的途径问题。他说“布施须有条理,”认为一个人每年应该从地租中拿出一部分作为行义之资来帮助以下的人:外亲之近而贫者与朋友之有行谊而贫者;远亲近邻之生无以养,歿无以殓者;以及故旧子孙之不能自立者。他接着说:“无关众人,耳目偶遗,随时周济,亦无定额。又修桥补路,实有便于人者,随意量捐。”他只反对“斋游僧”,警告说给佛教活动捐献将会

① 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第31页a—36页b。根据他父亲留下的有关一处义庄的规定。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第31页;陈揆:《陈祠部公传》,卷1,第18页a。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第31页b—34页a。

④ 《嘉善县志》(1800),卷4,第9页b—10页a,卷6,第17页b。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第39页b,《义庄呈》。

⑥ 陈龙正:《几亭全书》,卷26,第18页b。

破坏“布施义名。”^①

如同晚明的其他人一样,陈龙正称范仲淹是向家族捐赠义产的杰出先行者。然而,随着他自己社会视野的逐渐开阔,陈龙正对范仲淹家族仅仅资助宗谱上有记录的亲戚的规定提出了质疑。他也发现了范仲淹计划中的一个缺点:在繁衍了六百年以后,范氏家族产生了太多的贫困成员,这使得对每位成员的资助是相当小的。^② 陈龙正的解决方法是,针对他规模大小不断变动的家族,资助的策略是灵活的。认识到他家族近支的成员很少,他建议将剩余的资金用于资助远亲,即使他们的联系无法得到证明。如果后代子孙发现近亲的人数增长了,那么家族就应该恢复到更有限制性的分配资助规定上。^③ 陈龙正意识到了社会成员的多样性,“耕读之外,工商报纪,悉后便业”。这导致了灵活性政策的产生,以及可能模糊了他家族的身份认同。^④

范仲淹实施的将资助集中于家族成员的策略,在清初一份记载生活在明中期的顾正心的文献中,被拐弯抹角地加以批评。顾正心是华亭县人(南直隶松江府),他慷慨地捐赠了14700两白银买了40800亩土地作为义田,义田的收入用来支付两个县人民承担的劳役费用——这是在宗族圈子之外的又一个例子。后来,他由于其他人的过错而受到错误的指控并被投进监狱。在监狱中,他依旧慷慨。看到囚犯们受冻之后,他向他们提供衣物和粮食。对于那些可以通过支付罚款赎罪的人,他提供了所需的资金。他的慷慨几乎使监狱为之一空。顾正心还捐钱修理监狱。这份文献的编者评价说:“范氏义田,流芳千古,然止及同姓,未必及异姓,田止以百计,未必至四万有余。顾君所为,何其迈前人而杰出乎!”^⑤

① 陈龙正:《几亭全书》,卷22,第22页。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第35页b。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第36页a。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷21,第34页b。

⑤ 周梦颜:《阴鹭文广义·上》,第37页上。顾的父亲(1498—1562),在广西做过官。

资助陌生人和资助亲戚这两者间的紧张关系，在和陈龙正同时代的温璜所记录的他母亲的言论中也是很明显的。^① 在她的叙述中，认为通常好施的人在遇到亲属时总是变得很吝啬有两个解释：首先，亲属们理所当然地接受馈赠，而那些不是亲属的人，哪怕是得到很微小的恩惠，也会毫不吝惜地表达他们的感激之情；其次，非亲属觉得很难一而再，再而三地要求帮助，而亲属则认为赠予是持续的安排的一部分。^② 善会可以保护它的成员免受他们亲属的索取，这将在第五章中讨论。

杨东明、高攀龙和陈龙正都尊敬范仲淹，而且，他们自己也慷慨地给予宗族经济支持。同时，他们十分认同——并且贡献他们的力量为了建立起——一个超越宗族界线的社区。他们总是在设立宗族义产的同时也使得整个社区的走向联合。想想杨东明家乡的例子，有一些居民宣称他们是范仲淹的后代。^③ 杨东明超越了对宗族的忠诚，他主办了一所义学；^④而且，受到范仲淹榜样的激励，他设立了义产，在支付应该给予政府的税收之外，还能帮助贫困的村民和邻居。^⑤ 他成立的善会以及受其激励而成立的广仁会都跨越了宗族的界线。杨东明在前一个团体中，而他的两个兄弟则加入了后者。^⑥ 甚至连范仲淹的后人们也分散在了两个团体中，两位参与了第一个团体，十位则参加了第二个。高攀龙同样有两种策略。在用他接受的遗产建立宗族义产的同时，他积极地发起了一个善会，宣称，“看得一县中老者、贫者、病者、死而无葬者，真如一家之人，

① 关于温璜，见《明史》，卷 277，第 3112 页；《乌程县志》，卷 6，第 28 页 a；以及陈宏谋的集子《教女遗规》佚名写的前言。

② 温璜：《温氏母训》，第 6 页 b。

③ 《虞城县志》，卷 6，第 16 页。

④ 杨东明：《山居功课》，卷 3，第 1 页。

⑤ 杨东明：《山居功课》，卷 9，第 5 页 a—6 页 a，《义田记》。

⑥ 在他的《义田记》中，杨东明大概描述了弟弟杨东曙：杨东曙是一个国子监生，天性乐善好施。他经理本邑远近路桥的维修，而且，随着需求的增加，他还作出了无数的捐赠，他被称为这个地区的善人。然而他却中年得病去世，以致于他的善行无法继续。杨东明：《山居功课》，卷 9，第 5 页 b。

痛痒相关。”^①他的目标是将亲属间的感情逐渐灌输到一个地区性的、非宗族的机构之中。^②

善会职责的范围

同情心让陈龙正在许多场合行善,但没有促使他重新叙述善会的目的。在善会内部活动时,他坚持两个互相联结的目标,帮助值得帮助的穷人以及进行道德教化。只有在善会的规模方面,他认为可以是灵活的。随着有关善会活动的消息向外传播以及捐赠流入善会,名单上的受助者在增多,这给了陈龙正在 1641 年,即善会经过最初的十年之后,进行评论的缘由:“初时受济者,不过数十人。今已增至三四百人。”同时,他很遗憾善会的资助是有限的:“若论合县穷民,养生送死,尚不及十分之一二。”^③尽管善会在经济方面受到限制,他还是希望扩大它影响的地域。

在用于确定善会接纳者的标准上,陈龙正乐于接受两种人,有需求的以及有德行的。然而,他反复讨论了第三种标准,即地理上的邻近。陈龙正认为这不是一个毋庸置疑的有价值的标准,而是一种日常的考虑:去很远的地方进行社会服务工作是不实际的。他曾问道,平时住在城里的士大夫怎么调查分散的不易接触的乡村贫民的“年亲居址,平日生理”呢?^④ 距离的问题也包括了扩散到善会之外的问题,即公平地对待城市和乡村的居民。1640 年的秋天,农民们抱怨说:“每年大艘小舟载米入城,悉出吾辈作苦,而赈饥反后。”陈龙正同意这一点,在 1641 年给钱士升的信中,他写道:“此至情语,堪发大悲。”^⑤

① 高攀龙:《高子遗书》,卷 12,第 34 页。

② 晚明时候对于宗族团结的关心加深了;见 Chow, *Rise of Confucian Ritualism*, 第 73—79 页。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 15 页。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 19 页 a。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷 25,第 12 页 b。

出于实际的考虑有利于将资源集中于城市居民。资源是有限的,在很远的地方进行社会服务是困难的,而且距离的增加会减弱关联感。陈龙正在附在他第四篇讲语之后的《示贫民谕》中说:“除城坊极贫之民,听本季主会访确增收外,其有乡区持折自求者。”就算不考虑“会中旧例”禁止这样的请求,他指出了主要的问题:“住居远远四散,人舟稽核,往回费用,耽阁时日,种种繁难。”^①

分发棺木的方针同样也是有问题的。善会的会式承诺,随着行善者参与的扩展,对于乡村的穷人也能向对城市穷人一样,资助丧葬费用。^②同时,会式宣称善会无力向每个乡提供棺木^③——这个观点在《示贫民谕》中得到了陈龙正自己的认可:“非确见真闻,势难概及,心长力短,各宜体谅。”^④

保持城市居民的亲善是对于精英阶层来说是最重要的。被城墙围起来的都市,它的城门用于在夜间防御盗匪,保护储存的粮食,政府建筑,维护秩序的当地官员以及许多这个地区的富裕家庭。得到负责守卫堡垒的穷人的亲善,对于城市精英的存活是至关重要的。1633年,陈龙正注意到温州的城镇成功地抵御了1632年倭寇的进攻,这部分是因为军事的策略和运气,但也是因为富人和穷人在情感上团结一致。每一大户供养100名士兵(稍小一点则供养60或70名士兵)并且向贫穷的居民提供食物。他们甚至让城外的百姓进城到乡绅大姓家的正厅、书房里避难——结果是,他说“人心固结,久困而无内变。”^⑤接着,陈龙正对于将作为防御人员的穷人赶出嘉善县的观点表示反对。他计算出分两班轮番守卫城墙需要6408名人夫,由于人力不足,他认为应该允许附近村庄的

① 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第19页a。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第17页a。尽管集中于18世纪,Wong和Perdue指出中国的救荒行为是面向城市和乡村的,而在欧洲,则只集中于主要的中心城市。“Famine's Foes in Ch'ing China”,第323页。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第16页b。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第19页b。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷30,第2页b,《有备无患议》。

穷人人城守卫,而富人则为他们提供饮食。^①

应该如何在城市和乡村的居民之间分配资助也为陈龙正的同伴们所讨论。在一篇关于分粥的文章中,有人问道:“城市何以后之?”陈龙正这样回答说:“惟农最劳,惟农最贫。居乡者,大抵农夫;居城市者,大抵工商贾,又宦仆衙役,十居其三。故凶年转徙沟壑,乡民为多;饿死于城市者,不一二见。惟卖菜者流,最无本业。”^②陈龙正在城外的胥五区有田产,然而他自己却住在城内,分担着互相抵触的忠诚和利益。^③

1641年,陈龙正扩大了善会的地域范围,他写道:“今后乡民,有真正孤寡无依,素无过失者,各就本区本镇附近乡绅贤士,自往投诉。听其亲访的确,具开年亲地址,平日生理。举单一到,即换给照验单,准收入会。”^④

在高攀龙和陈龙正看来,所有事物都是互相联系的;个人的行为在天地之间发生反响,引起上天的回应,影响家庭的幸福。这种想法似乎符合《大学》的精神,即在根本上预想三个层次的活动是相互依存的:修身,齐家,治国。^⑤但是对比只是为了突出巨大的差异。对于《大学》提出的三个概念,高攀龙和陈龙正补充了第四个:地区。在没有完全放弃个人、家庭以及国家三个递进的概念的前提下,他们让国家(或者说帝国政府)的问题退居幕后,同时将善会的注意力集中于取得地区中分散的家庭的团结。在高攀龙的第一条同善会讲语中,他将听众们作为“我等同县之人,”高攀龙宣称:“这一县一团和气,便感召得天地一团和气”;并且“家家为善,便是一县之福。”^⑥本着同样的精神,尽管陈龙正完全承认他

① 陈龙正:《几亭全书》,卷30,第2页b—3页b。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷25,第5页b。

③ 《嘉善县志》(1800)记录了陈龙正拿出500两银子来教育贫穷的年轻人,拿出500石粮食来资助胥五区的穷人;见《嘉善县志》(1800),卷9,第9页a。关于为家族内贫穷的子弟设立的义学,见陈龙正:《几亭全书》,卷22,第33页b。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第19页a,《示贫民谕》,附于1641年的讲语之后。

⑤ Legge译:《大学》,第357页。

⑥ 高攀龙:《高子遗书》,卷12,第32页b—33页b。

听众的多样性——“不论种田做生意，与衙门中人，但点醒了这心”——督促他的听众们“共成一县好风俗，”并且表达了“通县俱只是一条心”的愿望。^① 陈龙正利用他妻子一百亩田地的嫁妆建立起了“同善庄”，他声称这将有益于“合邑贫民。”^② 相比他们的前辈杨东明（他在功名士人组织和杰出的富人组织之间划分了明确的界线），高攀龙和陈龙正将他们的善会预想为是一个能够囊括整个地区的机构。

陈龙正在给予邻近地区的人救济和将社区不断扩展至一个不能预测的规模的承诺之间左右为难。他在 1630 年一场可怕的食物短缺危机中的反应暗示了这一点——正好就在他想到善会这个主意以前。^③ 在表示他对那些迫于饥馑“买食豆渣酒糟，混以草根度命”的穷人“深怀悯恻”之后，他马上接着说：“本生力薄权微，无能普济。”他解释说基于过去的关系才使得他对胥五区有特殊的关照：“祖宗父母生长于斯，尤不忍忘。算除本年家用饭米外，量余冬米六百石，聊出散施，以济饥虚……人给粮三十日，以俟麦豆之登。”^④（考虑到他要求穷人登记他们的姓名以便于收受救助，有人推测胥五区的居民并非全部是他的族人。）

陈龙正对资源的分配受到了一些人的质疑，他们问道：“岁饥，独赈一区，此外坐视其毙耶？”^⑤ 陈龙正的回答大致如下：如果一个人提供帮助的时候不区分“他们”和“我们”——一个人自己所处的地区和邻近的地区——那么，考虑到他这个区域的 20 个区的总人口是 6 万，如果每个人分给两月的粮食四斗，则一共需要米 24000 石。他绝望地问道：“虽巨室世家，孰能办此？”接着他又详细阐述说：一旦赈济的消息传出，其他郡邑的人们就会涌入此地。然后，在发现资源无法满足需求的时候，他们“号哭而还，颠仆中道，是促之毙也。”^⑥ 既然无法独立满足饥民的需求，陈龙

① 陈龙正：《几亭全书》，卷 24，第 1 页 b，第 2 页 b。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷 21，第 20 页 b。

③ 对于陈龙正举办的荒政的简要探讨，见 Mori，“The Gentry in the Ming”，第 49—51 页。

④ 陈龙正：《几亭全书》，卷 25，第 3 页 a，《施胥五区贫户论》。

⑤ 陈龙正：《几亭全书》，卷 25，第 4 页 a。

⑥ 陈龙正：《几亭全书》，卷 25，第 4 页 b。

正试着鼓励邻区的富裕居民仿效他的做法——这是具有劝化作用的善会将帮助他达成的目标。

即使在为将他的捐赠集中于胥五区而辩护的时候,陈龙正认识到市场关系着邻近地区的福祉。他注意到棉布的生产在让他的所在地富足的同时,也让居民们变得容易受到伤害。通常,一个家庭通过将棉花纺织成布来补充他们的家庭收入,他们将织物带到镇上换取粮食;但是陈龙正写道:“荒年米贵,则布愈贱,各贾乘农夫之急,闭门不收。”¹⁷ 世纪初地位得到提升的小自耕农们,由于对市场价格的波动以及投机商人没有防备,他们的生活是不安定的。^①

陈龙正力劝邻近地区的居民行善,就算不是通过完全的捐赠,至少通过便利的交易从而有效地使得饥民有粮食吃。他呼吁:“好义之家,量米多少,照时价收换布匹,俟标客银至,顿主结贵,可仍得原初米价。”他保证,这种交易“不过守候两三月间”并且最终会得到原来的价格,他们的财产不会减少分毫。陈龙正宣称:“应农之急,有莫大之功,”他进一步建议住在城里的乡绅实施这个计划。“则粟布互相流通,农夫饷妇不至束手枵腹矣。”陈总结说,在捐赈之外设此权宜之计相当于是“惠而不费。”^②

一年之后,陈龙正在嘉善首倡善会,尽管地点位于城市之中,但在理论上却包括了整个地区,而胥五区只是其中的一小部分。它有明确的原则,得到成员们的认可,这些原则成为了如何分配稀缺的资源依据。同时,伴随着面向众人道德的教谕以及一个统一的组织,善会在推动富裕的家庭行善方面比个人有效得多。

陈龙正的目光超越了当地的胥五区和他的家族,当他宣称善会的目

① 陈龙正:《几亭全书》,卷 25,第 3 页 b—4 页 a。这让人想起了 Lecuwem 的观点,他认为济贫是一种规范和控制那些没有技术的劳动者们的方法;见其 *The Logic of Charity*, 第 74 页、144 页。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷 25,第 4 页 a。

标之一是“通县为善”^①时,他总是强调整个县的福利。有时候他会提及“城”^②,用这个词指明城墙内的地区。然而更多的时候他谈到的是“我们的城市”(吾邑),在这里“邑”大约模糊地包括了城墙之外的乡村。不管怎么说,“我们的”这个词暗示了他对于亲属和邻近地区之外的利益的紧密认同。^③ 善会的出现是为了服务这个城市以及全县的乡村。

① 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第5页b;亦见卷24,第4页b。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第14页a。

③ 相关例证参看陈龙正:《几亭全书》,卷24,第5页a、第15页b、第17页a、第22页b。

4. 对穷人和富人的演说

陈龙正：富贵的，要思量几百几千人中，才生得我一个，人中富贵，便像那树中奇花异果。

高攀龙很少留意的一个现象却在他下一个年代受到了陈龙正的关注：绝对的财富——特别是以金钱的形式——是阶级化社会的重要力量，是独立于官僚地位的影响源头，同时也是社会不平等的基础。其间的差别在他们对福建兴华府遭到土匪洗劫一事的态度上十分明显。为了警示善会成员道德改革的紧迫性，高攀龙宣称是社会的不团结为土匪的入侵打开了大门。这一警告给陈龙正留下来很深的印象。在一篇高攀龙演讲的后记中，陈龙正声援并回应了高攀龙的比喻，他说道：“上上下下，合县学善，虽有兵火大患到来，此方人，或者可免落劫。”^①然而，1635年，在善会进行演说时，他又根据自己设想的方式详细阐述道德革命这一主题的。除了提到兴华府的灾难，他还对比了另外两个地方是如何应对土匪袭击的。在舒城县，他观察到，有 50 到 60 的土匪被成功抓

^① 陈龙正：《几亭全书》，卷 24，第 23 页 b。

捕并被斩首，剩余的流贼见到细作被杀，也都望风而逃了。^① 陈龙正从1635年的这两件事中得出的结论是：“那些穷民，预先知有倚靠，把那向来思乱的邪心，俱淡化了。所以说，意外兵荒乱离，但体贴得同善意思，果然保守得来。”相反“若不信个同字，大小户各自为其一身一家，决决身家各保不成。”而且“那鸱张快乐的，祸不在眼前。”一个秩序良好的道德社会建立在分享财富基础上，“若信这个同字，贫富贵贱，合为一心。大户不重钱财，小民尽怀忠爱。”^②陈龙正并未将这一态度仅限于他对善会的演讲中，在一篇同样追溯到1635年关于当时流贼问题的文章中，他重申：“富贵人出钱米以济贫，一心同力也”；然而（破者）“大户吝啬，不肯同有无，人自为心也……故民奸狠者，通贼间，而开门迎贼也。”^③

一次，高攀龙提到了“有无相济”^④的必要性，但是他说得很抽象，忽略了具体的条目，将他的关注点放在一些宽泛的道德目标上。陈龙正明确地将道德革命，或者说同善，与富人和穷人分享资源联系在一起。在他第一次的善会演讲中，他呼吁富人和穷人之间建立一个恰当合理的相互关系：“富贵人家，常肯救济贫穷；贫穷人家，自然感激富贵。”^⑤陈一直关注这两大群体的相互作用，他提出，在他们中间的巨大鸿沟上需要建立起沟通的桥梁。

高攀龙详细地阐述了高皇帝六句箴言中的每一条，以此来促成一个全面的自我道德提升的行动。陈龙正则专注于经济阶层之间的关系，有选择地采用高皇帝六句箴言。将孝和父母对孩子教育的问题放置一边，他自己思索分别阐述的是其中的第五条和第六条：“各安生理”和“毋作非为”。他认为，“穷人该安分，若能守住勤俭二字，难极穷，毕竟不忍饿。”^⑥他称赞大部分的穷人“那贫穷的，有大半好人，安分苦守”，但是他

① 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第14页a—b。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第15页a。

③ 陈龙正：《几亭全书》，卷30，第9页b—10页a。

④ 高攀龙：《高子遗书》，卷12，第33页b。

⑤ 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第2页b。

⑥ 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第6页a。

也痛心地补充说：“也有小半无见识的，幸灾乐祸。听闻江北有流贼，便说道，等他来倒好。”^①差不多九年之后，在他最后一次演讲中（1644年），陈还是坚持抵抗这种绝望的情绪（极端的观点），他说存活下来的途径就是“各安生理”和“毋作非为”。^②陈在对中间的社会阶层演说时，也采用了这第五和第六条。他认为，一种不安定的情绪，使得中等人家在迎神赛会这种事情上花了大量的金钱：“人晓得是借名取乐，呆人尚认做恭敬神明。”然后，陈龙正又一次提及了第五第六条，他总结说：“不知此即是不安生理，胡作非为。”^③

高攀龙曾经警告他的家人，不要越过受人尊敬和不受人尊敬的行为间的界线；他们应当远离卖淫、赌博和健讼。^④但是他的警告又太过简洁，同时他的视野也几乎从未超出过秩序社会的范畴。相比之下，陈龙正最大程度地看到了范围以外的东西，认识到了所有阻碍实现社会和谐的情况。理论上他将“嫖赌健讼游花的”这些群体从他的考虑范围内排除，认为“不必说他”。^⑤但实际上，他又常将这些偏离于社会的群体重新纳入自己的视野中来，比如下面这段话：“有一等无用人，常说‘我只是命苦，只是无本钱。’到得看他起来毕竟身上坐一件病——或贪口，或懒惰，或心想不定。俗说叫（叫）做：‘百会百穷。饮食是一去不复返的。’日日要酒要腥吃，那里来许多？所以贪口是消财的病。”^⑥只有在陈考虑到他们这种不安定所造成的贫穷，同时设想了他们的心态之后，他才重新回到了人应当安于自己命运的主题。

在一次善会演讲中，高攀龙简单地从另一个方面思考了秩序社会这一看法，此时他提出一个类比性的问题，对于那些囚犯来说，在他们因为犯罪而被囚禁之时，相比之下，想着那街上本本分分肩挑步担做小生意

① 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第14页a。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第22页a—b。

③ 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第5页a。

④ 高攀龙：《高子遗书》，卷12，第26页a；10B，第23页a。

⑤ 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第6页a。

⑥ 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第6页a。

的人也都是天堂。^① 陈龙正和他的老师不同，他常怀着同情的眼光来看穷人经受的困苦和不公。一篇文章中提到监狱的数量已经不够了，陈龙正坚持认为这是因为犯人们都是因琐碎的犯罪事件而被投入监狱的，同时导致他们死亡的不是严重的犯罪动机，而是因为强烈的生存需求。事实上，根据他的推算，监禁这些小有过失的人没有任何利益，“如一县五日痍一命，全浙七十六州县，日损十五人矣，一月便损四百五十人。”他又补充解释说，比这更严重的是，“且疫作时，有一县日死四三人者，何其惨哉！”衡量一下这令人生畏的生命的消逝和那些不太重要的犯罪行为——像因为收成不好而无法还债——陈龙正总结说，欠放贷人的一些谷物和一串钱根本无法抵消生命的消逝。^② 他深知大户人家积累了无数平民百姓家的土地，被压迫的人民最终会走向反抗。^③

有时陈龙正也会谴责这些被压迫者们的反抗意识和无政府意识。注意到“也有小半无见识的，幸灾乐祸，听闻江北有流贼，便说道等他来倒好”，他坚定地指出，“此等心肠虽不是。”^④然而，他也还是能够从这些受压迫人的角度来看待问题。他们为他们辩护称，人们应该了解他们产生这种扰乱社会治安想法的两个原因：“一是穷饿迫身；二是受人作践。”^⑤

富人、中人与穷人

陈龙正并没有完全摒弃上流社会对于善的认知，在仔细思考社会现实和经济状况，以及富人和穷人间的紧张状态的同时，他不断探讨着物质援助和人的生存的主题。高攀龙将视线集中在需要精神启迪的每个人身上，提出“广劝世人为善”^⑥。陈龙正也希望努力实现一县范围内的

① 高攀龙：《高子遗书》，卷12，第36页a。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷26，第8页a—b。

③ 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第13页a，卷二十四，第14页a。

④ 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第14页a。

⑤ 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第14页a。

⑥ 高攀龙：《高子遗书》，卷12，第35页a。

和谐稳定的目标,这要通过每一个经济阶层的特殊改进来达成,多少有点像为食品救济而对人群进行分类那样。^①他将善会的听众们分为“三等入:富人、中人与穷人”;同时,他为每一个阶层都量身定制了特殊的演讲词。他指导他的善会说:“若通县为善,看来也不甚难,只得三句粗浅说话:富贵的,大家放宽些,贫穷的,个人要安分,中等人家不要奉上欺下。”^②或者如同他在同一次演讲中详细阐述的那样,富贵的应当放宽心,中等人家不要奉上欺下,贫穷的应该戒掉三种毛病——贪口、懒惰以及最重要的是心思不定,对待生意上所出现的琐碎不耐烦,为增加利润不停地从一件生意换到另一件上去来。^③这次演讲正好过去一年之后,陈龙正再次进行了关于社会阶层的论述。“旧年中秋,曾说上中下三样人家。各有为善的法子,各有一句粗浅话儿……再说个三样人家不可不为善的缘故。”^④

当陈龙正将他的关注点从一个阶层转到另一个阶层上的时候,他继续使用第一人称“我”,以此来表现出他对每一阶层强烈的身份认同。尽管他努力尝试着去社会化那些穷人,警示他们不要“分外营谋,一朝暴富”^⑤,但他也仍旧十分同情并理解他们的处境。他了解到,大部分穷人都在最低的基准线上挣扎,几乎没有什么可以消耗的资源:“至如穷人,已是十分福薄,生在苦恼中过活:凡福薄之人,再经剥削不起。”然后,他就采用了第一人称“我”,承认他们的生活充斥着不公平:“别人过恶,报应还迟。我若有差,报应偏速。”^⑥

再把他的关注对象切换到中等人家身上——他仍用第一人称,也同

① 比如林夕元(约 1480—1560),他建议社会被划分为三类富人和三类穷人。林曾是一名海外商人,同时还是一名学者和官员,这可能使得他得出了这样以经济为基础的社会分层。参见 Will, *Bureaucracy and Famine*, 98. 关于林夕元,参见 *Dictionary of Ming Biography*, 第 919—922 页。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 5 页 b。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 5 页 b。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 10 页 a—b。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 12 页 a。

⑥ 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 12 页 a。

样表达他对他们的身份认同——陈龙正责备他们浪费钱财在宗教活动上,同时劝说他们可以用这些钱来为善。他指导人们说:“作善定须有益于于人”,同时他询问道:“一切点烛烧香济了甚事?”^①

怀着对穷人和中等人家的同情,陈龙正不再坚持宣称高皇帝圣谕六言中第五条“各安生理”了。陈认为穷人和中等人家也存在着改变他们身份的可能性,他劝诫听众中的穷人们逐渐地改善他们的命运,通过一点孝心或是一点济人救物的真心来“感天地,动鬼神,如《为善阴鹭》上所载,转祸为福。”^②他又继续深入地警示他的听众《太上感应篇》中的信息,即“开口便说个‘祸福无门,惟人自召’”,然后他评论道:“这话本不专为穷人说,在穷人身上,觉得尤紧切些。”^③

对于中等人家,陈也给出了相应的特殊“药方”。在一次善会会议上,他这样劝导他们道:“那中人之家,比上不足,比下有余;我虽无富贵的力量,日日可救援人。”他又进一步建议,他们可以根据自身掌握的有限力量来行善,“至诚公道之人,鬼神保庇,床上无病人,邻里乡党欢喜,牢里无病人,年年安稳去。”然后,他也没有让这些中等人家安于现状,而是告诉他们,读书为他们提供了上升的阶梯:“家事怕不见长,又可教子读书,指望进步。”^④

陈龙正规劝的富人群体和穷人群体一样广泛。1632年,在善会的一次会议上,他劝富人考虑一下:“别人种田,上白米饭是我吃。别人织绢,上好绫罗是我穿。在家冬暖夏凉,出外非船则轿。造化便宜。我已占得多了,岂可又占一分?”^⑤他警告他的听众们要信守“公道”。注意到这种

① 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第11页b。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第12页a。关于说教性的作品《为善阴鹭》,参见 Brokaw, *Ledgers of Merit and Demerit*, 147n86。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第12页a—b。关于《太上感应篇》(约1164年)的译本,参见 Carus and Suzuki, trans. and ed., *T'ai-Shang Kan-Ying P'ien*。也可以参看 Legge, trans., *The Thai-Shang Tractate*。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第11页a—b。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第5页b—第6页a。

公共意识有时会掩盖想获得些好处的隐秘愿望,他问道:“若明要占先,他人怎当得起?”然后又补充说:“实实落落,将此存心,将此行事,自己心安,子孙长享。”^①1635年,他又再度引领这些富人阶层对社会的和谐担负起责任,不断地劝导他们以获得一个统一的认识:“全靠大人家轻视钱财,平居绝不生事害氏,有事各各协力共济,众志成城,愁甚外患。”^②陈龙正自己为富人阶层树立了榜样:作为其中的一员,他在1631年创办了善会,那时他就获得了进士的功名,到1634年,他已发表了五次演说,同时通过广施钱财上兑现其承诺。

陈龙正引领着富人阶层走向道德高地,甚至在善会之外。大约是在1640年的一个旅途中,得知出现了大范围饥荒时,他给同伴写了一封信,信中谴责了北方富户们那些令人震惊的习惯,他们自私地享受着财富,而不顾邻居们的苦难。他发现了山东曹县一个极其令人愤恨的案例,某人拥有一千顷(十万亩)的土地——换言之,是高攀龙继承的五十亩土地的两千倍。这些土地每年产出无数的稻米、小麦和蔬菜(“四万到五万”,陈龙正陈述时没有给出具体单位),然而此人却不做任何善举。^③认识到了贫富之间的巨大分化,一个急需修复的鸿沟,陈龙正警示他的同伴们,如果他们想要实现社会安定,就要从个人物质利益中解脱出来。

关于财富的分配

陈龙正一直为单以财富为基础的社会分化所困扰。一次,他进一步提到财富分配是随机的、任意的:“富贵的,要思量几百几千人中,才生得我一个,人中富贵,便像那树中奇花异果,山川中秀石甘泉,天上明霞彩云,人人称羨。”然后,他发现了这一明显不合常理事实的依据,他补充

① 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第6页a。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第14页a。陈龙正在《几亭全书》卷24,第2页b又云:“将来统一县算,何等裨益?”

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷46,第12页b。参见 Mizoguchi, “Iwayuru Torinha jinshi no shiso,” 第176页。《几亭全书》的编者将这封时间不明确的信放在1640年的书信之中。

道：“我今开一句口，可以振拨人；行一件事，可以救济人。分明是上天与我修福的地位。”好运——善举的回报，并不是意味着无需再有道德上的责任感，而是要让富人们继续做出一个选择：若认做我今只该享福，享一分，便短一分。若认得我今正好修福，修一分，前面转增一分。陈龙正说：“只这关头认得清，认不清。”^①

他对于财物分配公平性问题的关心渗透于他的作品中，他只希望这些作品供他的同伴们阅读。在其作品中有一本日记，他将社会分成若干经济阶层——就像他在善会演讲中表述的那样。在认识到任何地方都有富裕之家和贫困之家后，他坚持到：“一乡之富室，救一乡之贫民，”然后又转到公平这一主题上去：“乐岁不均，民未至死；凶年小均，沟壑者罕矣。”^②放弃了以一己之力的行政命令建立“小均之法”的想法，陈开始指望那些管理乡村地区的慈善人士根据他们的财富来施予援助。^③然而，还有个问题是：是什么导致了公平性问题的出现——什么是陈认定的公平的标准——这才是关乎生存和保命的问题。

对于公平问题的想法使得陈又回头审视均田制——一套在百姓中重新分配土地的制度，大约从3世纪到9世纪的统治者采用，并取得了不同程度的成功。忽略掉建立这一制度的最初目的，即要从那些有权力抗税的财主手中拿出土地来，陈更加看重的是其中追求平等的想法。他并不对能在其所生活的时代恢复这种相对公平的土地系统抱以希望，但是仍旧提议实行“小均之法”，借以“仁人处乡，自发其情，随力而为。”^④尽管承认“贫富之数，虽圣也不能一齐，”但是他还是随即补充说：“但使无大富，自可无大贫。”^⑤

陈对一位并非其善会成员的文人伙伴进行劝诱时，他又通过谴责富

① 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第10页b。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷14，第5页b。

③ 陈龙正：《几亭全书》，卷14，第5页b。

④ 陈龙正：《几亭全书》，卷14，第5页b。

⑤ 陈龙正：《几亭全书》，卷12，第9页a。

人来表达对穷人的同情。对于雇佣奶妈的行为,他写道:“富者省哺乳之劳,贫者代哺之。”他提到,他自己的家里,以往那些年雇佣过 10 多个奶妈,但是,他又解释说,随着年岁渐长,他开始关心那些奶妈们的生活困境。他认识到,鼓励那些穷困人家的母亲放弃自己的孩子而来帮助抚养有钱人家的小孩,本质上“无异于杀人之子以养吾子。”他认为那些受环境所迫不得不放下自己的孩子去喂养有钱人家小孩的母亲们,或许内心会产生怨恨。而那些有钱人家的孩子,也会成为怨恨的对象,进而也会发育得不好。^①如同他所认识到的那样,富人的利益和穷人生存状况的好坏紧紧地联系在一起。

为了批判由贫富间经济上的差距所导致的不公平,陈继儒整合了一系列有教诲意味的轶事,编成了《福寿全书》。此书出版于善会建立前后,其中有一部分就叫“惜福”,还有一部分叫“广慈”。和陈龙正对于犯人的关心相呼应,书中的一个条目就是关于宋朝人呼吁关注会致使人锒铛入狱的不公:当一个富人想要将其 500 万钱都捐出来修缮一座庙的时候,一个政府官员建议他将这笔钱拿来去补偿那些犯人们。政府官员解释说,这些犯人们获罪只是因为无力交税。^②另一条是关于一个罗姓妇人,正好和陈对于奶妈群体的关怀相契合。尽管罗老太太已经超过 70 岁了,但是在寒冷时节,她还是坚持在黎明时分起床来为他们家的佣人们准备粥。她儿子说:“天寒何苦如此?”她回答说“奴婢亦人子也,清晨寒冷,使腹有火气,乃堪从事。”^③在这则故事的前几页,编者就这样评论道:“奴婢亦人子,少于我惟钱耳。”^④《福寿全书》和陈同样将金钱看成是一种决定社会地位的不公平却有决定意义的存在。

① 陈龙正:《几亭全书》,卷 22,第 23 页 b—第 24 页 a。也可参见 Mizoguchi, “Iwayuru Torinha jinshi no shiso,”关于这篇文章的完整译文,参见 Pei-yi Wu, “Childhood Remembered,” 136—137。

② 《福寿全书》,卷 22,第 23 页 b—第 24 页 a。

③ 《福寿全书》,卷 4,第 5 页 b—第 6 页 a。

④ 《福寿全书》,卷 4,第 4 页 a。

富裕的生活

1641年严重的食物短缺到来时，在当时的一次善会会议上，陈龙正怒斥了他那一地区放纵享乐、骄奢淫逸之人。他了解到，当那些荒芜的村庄和住宅中的人们吃着残渣稻糠的时候，富人们仍旧流连于市场和酒楼，挥霍、吃喝、聚会，“却像不知有荒年。”^①杭州也是一样，他对听众们说：据一个刚从那里回来的人说，那里满街烧鹅炙肉，转眼间就卖尽，西湖上酒船歌吹，也是无日不开。陈问道，“荒景何在？”接着补充说：“虽使有爱民之心，何从开告荒之口？”^②

此时，恰逢善会及其他慈善机构百般努力凝聚力量，而花园、戏曲和古董此类不负责任的消费仍在增长。在杭州东南大约30里的浙江绍兴县城内——此处有大量慈善活动，本书第二部分将予以探讨——祁彪佳、张岱还有许多其他的富户都同时对从俭的想法和慈善表示不以为然。^③他们奢侈的行为也值得注意，因为这为他们的慈善行动做了准备，提供了一些具体数字来反驳批评者，这些批评者通常以人们约定俗成的捐赠数量来衡量慈善之人，并诘问他们多余的钱到底都用在了什么地方——这也是晚明一些的文人经常会问到的问题。

明朝灭亡时，张岱自己也遭受了巨大的损失，简言之，张岱是以一个亡国奴的视角，将他所保存的五位先人的材料，整理成了一部精简而明确的传记梗概。^④他的高祖和曾祖都是勤俭持家的典型人物，^⑤他追忆说，但是，最近的几代人就开始建造宏伟华丽的房屋，收集价值连城的东

① 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第17页a。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷24，第17页a。

③ 关于张岱，参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*；黄桂兰《张岱生平及其文学》中，尤其是31—32页（与祁彪佳为花园命名的事件相照应），以及37—38页（张和祁家族的联姻）；Spence, *Return to Dragon Mountain*. 还可参看 Kafalas, *In Limpid Dreams*.

④ 张岱：《琅嬛文集》，第101—129页。

⑤ 高祖父是张天复。曾祖父是张元汴，他是一个著名的文人，同时也是王阳明的学生王畿的追随者。

西,奢侈地享乐,不说是堕落大体上也算是表现得异乎寻常。^① 他的一个叔叔花了大把的金钱在木工工程上。另外一个没日没夜地酗酒,第三个则整日和村子里那些败家子厮混、蹴鞠、赛马、斗鸡。^② 这些败家子们,最显眼的就是张萼,他就是一个娇生惯养、喜欢什么就买什么的人。他花了30两买了10条金鱼,在回去的途中发现它们有些褪色后,他就把金鱼扔在路上。他又花了15两买了一个铜镜——几乎和陈龙正指出的用于安葬死人的钱一样多——但是,在发现镜子有些暗沉之后,他试图用火来磨亮它,结果却不小心把镜子给融化掉了。一个花费30两银子的古董砚台也被他弄坏后丢弃了,一个小妾甚至一晚上就花了他几百两银子。^③

张岱的朋友中有一个就是和他同乡的祁彪佳。祁妻子的姐姐就嫁给了那个挥霍无度的张萼。^④ 像张家的那些人一样,祁彪佳也很奢侈。他请戏班子到他们家来演出,^⑤收集字画和古董,为他父亲所建立的著名的藏书楼购置了31500册书。^⑥ 1635年,在朝廷任职超过十年之后,祁告病还乡,回到了绍兴山阴。他迅速开始为自己建造一座花园,这是一个要花费五千两银子的工程,两年间耗费了巨大的心血,身心俱疲,甚至

① 张岱:《琅嬛文集》,第113页。这种奢侈的喜好是从他的舅舅祖父朱石门(朱赓的兄弟)开始的,他的父叔辈开始仿效。《琅嬛文集》,第109页。

② 张岱:《琅嬛文集》,第114页(木工);《琅嬛文集》,第106页、120—121页(喝酒);《琅嬛文集》,第116页(蹴鞠以及类似的东西)。季叔同样奢侈地享乐,经常一次邀请多达五六十位食客(《琅嬛文集》第116页)。显然,张岱也喜欢斗鸡。张岱:《陶庵梦忆》,卷3,第40—41页。

③ 张岱:《琅嬛文集》,第125—127页;Spence, *Return to Dragon Mountain*, 180—185.

④ 这两个人的家庭在很多方面被联系在了一起。张岱经常出现在祁的日记中。他给祁写过一封信,详细阐述了建造一个花园是如何比建造一所房子更复杂的,同时作了几首诗来庆贺祁花园的建成,这几首诗都收录在祁的《寓山注》中,卷1,第5页a、第8页b、第10页b等。祁彪佳也曾参观和描述过张岱的花园,张岱的父亲和张岱的叔叔(分别出现在《祁彪佳集》卷8第183页、195页、183页)关于祁彪佳,参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*;王思任:《祁忠敏公年谱》。也可参看参考文献中所列的应裕康的两篇文章。

⑤ 祁对于各种形式戏剧的热衷最终促使他整理出了一个包括677篇戏曲作品的目录提要,包括他的两个兄弟和一个侄子的几篇作品;参见祁彪佳《远山堂明曲品剧目校录》。至于观看和组织演出,祁在他日记中发表了一系列评论,参见如上附录,第198、303—324页。

⑥ 关于书的数量,参见《祁彪佳集》,卷7,第169页。

做梦都在想着。祁承认他自己实在是克制不住：“予亦病而愈，愈而复病，此开园之痴癖也。”^①然而他还要为自己的行为辩护一下：“于是卜筑之兴，遂勃不可遏。”^②关于癖，以及由癖引发的大量支出，难以阻挡且日渐盛行，甚至能够赢得尊重。像张岱后来在明王朝覆灭之后记录的那样，癖有一种社会价值：正如“有瑕玉”^③一样，由癖所产生的个人缺陷也显示出“深情”，这对于“社交”^④是必要的。在花园、戏剧、古董上的奢侈花费——所有能够导致成功享乐的——都被证明对于缔结社会关系是有帮助的。

拥有花园能够提供社交优势，这一点为祁的一个熟人所深知，他就是地位迅速上升的盐商汪汝谦。^⑤在祁回到山阴前的十多年，汪就已经在他的不系园奢侈地招待“名流”。^⑥这个花园不是传统意义上的只是种植物或是规避世事的地方，它其实更应说是一个大游船——也是陈龙正所批判的一类事物。^⑦在汪夸耀他的游船时，他清楚地知道他的船包含了所有花园所必需的条件，“到处吾园无住著，歌声只在水东西”^⑧；他还问道，“岂必垒石凿沼围邱壑，私之曰我园我园？”^⑨

- ① 《祁彪佳集》，卷 7，第 151 页。后来祁也提到了他的“卜筑之癖”（《祁彪佳集》卷 7，第 168 页）。关于寓山的来源，同样参见《祁彪佳集》卷 8，第 212 页。至于另外一次提及的梦中花园计划，参见 1636 年的日记《居林适笔》，第 1 页 a，“序言”。
- ② 《祁彪佳集》，卷 7，第 150 页。张岱也曾提到过“不肯轻弃”其嗜；《琅嬛文集》，第 109 页。
- ③ 张岱：《琅嬛文集》，第 112 页。也可参见 Zeitlin，“The Petrified Heart.”。
- ④ 张岱：《琅嬛文集》，第 118 页。还请注意，张岱在提到祁彪佳的表儿时，也给出了一个关于癖的相似的观点；张岱：《陶庵梦忆》，第 58—59 页。
- ⑤ 关于汪如谦的简介，参见钱谦益的《有学集》，卷 32，第 4 页 a；在汪如谦的《春星堂诗集》中，也包含了一些零碎的信息（同时还有祁的传记）。Hanan 猜想汪可能资助过著名的小说家和剧作家李渔；参见 Hanan，“The Invention of Liyu”，汪确实结交了陈子龙和钱谦益，而他们都和祁彪佳有交往。
- ⑥ 《春星堂诗集》，第 1 页 a，《小传》。汪在 1623 年写到过他的花园（同上，卷 1，第 2 页 b）。关于汪的花园，也可参见张岱的《陶庵梦忆》，卷 4，第 45—46 页。张岱描述过 1634 年的秋天，他曾乘坐着这艘船所进行的一次旅行，随行的还有一个名妓。在船上，他与其他人不期而遇，这其中还有一名戏子。接着便是畅饮和表演。
- ⑦ 汪如谦：《春星堂诗集》，卷 1，第 1 页 a。
- ⑧ 汪如谦：《春星堂诗集》，卷 1，第 1 页 b。
- ⑨ 汪如谦：《春星堂诗集》，卷 1，第 2 页 b。

汪汝谦将他的“花园”预想成一个名流^①汇聚的社交中心。这其中就有艺术家董其昌，还有私交甚好的出版商陈继儒，陈在通过科举考试后却放弃了踏上仕途。^② 据陈继儒记载，汪之前离开安徽新安，就是为了能在西湖上有一个楼船，因为“知有西子湖便当有佳人才子，有佳人才子便当有觞咏翰墨，有觞咏翰墨便当有寓公客卿。相与约束莺花平章风月，然明盖其人也，四方客至。”^③ 祁彪佳也被吸引到汪的花园这里来，他曾于1635年拜访了汪。他被提到（细节并不明确）曾租用过不系园^④，可以说和汪志同道合^⑤（至少在对待花园这一问题上）。^⑥ 并其标记视汪为一个佳宾。^⑦ 通过在如画的风景中奢侈地招待文人们，汪如谦获得了进入甚至可能影响士大夫圈子的机会——但值得注意的是，他只是一个富裕的盐商。^⑧

社会风潮迫使祁彪佳和其他人花费大把的钱在娱乐活动上——这和宋代第一位义庄建立者范仲淹形成了强烈的对比。当范离任回到家乡洛阳后，他在到底是为自己建一个花园还是为他的家庭建立一个义庄之间做了一个明确的选择。他这样记录到：“在洛阳，高官们的田产一个比一个多。那些拥有田产的人也无法永久的享受——我也能够如此吗？”

① 汪如谦：《春星堂诗集》，卷1，第12页b。

② 关于董其昌，参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第787—789页；Nelson Wu, “Tung Ch'i-ch'ang (1555 - 1636)”；Riely, “Tung Ch'i-ch'ang's life.”

③ 陈继儒，收录于汪如谦《春星堂诗集》卷2，第1页b—第2页a。关于陈，参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第83—84页。

④ 《祁忠敏公日记》之《归南快录》，1635年6月5日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《归南快录》1635年7月27日，8月22日；《居林适笔》1636年9月25日。

⑥ 《祁彪佳集》卷3，第53页。祁也曾请求汪来作一首关于他花园的诗；《祁忠敏公日记》之《山居拙录》，1637年5月30日。关于这首诗，参见祁彪佳，《寓山注》卷1，第8页a。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《自鉴录》，1638年3月30日。关于与汪如谦的畅饮，也可参见《祁忠敏公日记》之《自鉴录》，1638年3月30日。

⑧ 关于汪如谦，他的一个简单的身份就是盐商，参见《两浙盐法志》，卷15，第29页a。汪自己的作品中并未提及他的收入来源，只提到了其家也是来自众多盐商的家乡——安徽歙县。关于汪如谦在西湖上招待“名流”，参见《小传》，第1页a—b，以及汪如谦《春星堂诗集》中大量的作品。根据钱谦益的《有学集》记载，汪的父亲是一个贡生。然而，这是一个可捐纳的头衔，并不一定意味着受到过高水平的教育。

以后我也能享有这样的生活并且感到快乐吗？不，我多余的俸禄应当用来帮助我的宗族。”^① 祁同其他的同伴们并未进行这样的选择，他们一边慷慨地为社会福利事业作出贡献，一边恣意地享受着他们的财富。甚至当祁解释为什么做出放弃花园的决定时，他也完全绕开了节俭的话题。他说他后悔了——或许也是伪装出的失落——当无数的造访者涌入他的花园时，他发现这使他身份也降为“不过众客之一”^②。他或许只是用范仲淹的例子来表明他的花园有着多强大的社会吸引力。

就是在这种极度繁荣的社会环境下，尤其是 17 世纪三四十年代的江南地区，杨东明、高攀龙和陈龙正开始在他们各自的团体中宣传节俭和慈善。同样，绍兴人王朝式也被吸引到这种道德探讨中来，他想以此来诱使祁彪佳做出更多的富有社会责任感的活动。^③ 1637 年——在严重的食物短缺之前——王给祁写了一篇规劝信件，信中他说道当他看到祁的花园时就想到的是四个过失——其中三个是祁方面的，一个是他自身的。过失中最为严重的就是祁在回乡的这两年中，他仅仅是建造了一个花园，装饰了一下他的建筑，而没有去扶助社会、救济民众。王警示说，“人尽如此，国复何赖？”王进一步说到，祁也辜负了他的父亲，他的父亲还为后代子孙利益建了一个藏有上千册书的图书馆。而他辜负了他的父亲，因为没有有效地利用他的聪明才智来救助社会。至于第四个过失，王说他要对此负责：他任由祁一直被花园的事左右着，作为一个朋友，也算有负于祁。^④

为了回应王的劝诫，祁把王对他的指责写到了关于花园的文章中去，并给出了如下评价“嗟乎！此良规也！予何幸而得闻此良规也！开园以来，皆振予过者，膏肓针砭，实惟斯言。”但是之后，祁依然坚持，表明

① 引自 Twitchett, “The Fan Clan’s Charitable Estate,” 105.

② 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》，1636 年，“序言”，第 1 页 a。

③ 王朝式因他慷慨的救荒行动和建立姚江学派而著名；《山阴县志》（1803 年）卷 14，第 91 页 b。他同祁彪佳都被列在刘宗周的弟子列表之中，“戴山弟子籍”。

④ 《祁彪佳集》卷 7，第 168—169 页。至于对这封信的评论，参见《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637 年 2 月 20 日、2 月 21 日。

不太可能改变他的生活方式。事实上,因为他拒绝了王的建议,因此他的第四个过失——友谊上的过失——并不在于王而在于祁本人。最终,祁解释道,为了“志予之益其过”使得他将花园的一个亭子命名为“四负堂”。^①

祁的很多同僚都认同祁享受财富的行为,并劝他不要理会王那些严格的价值观。^②起初,祁坚持花园设计也是很简约的。只有在多番深思熟虑之后,祁才同意了宾客们扩大花园的建议,认为“果有不可无者”。^③一个朋友试图以玩笑的方式找个借口,劝谏祁忽略掉王的建议。^④祁从这个朋友的理由中获得了一种解脱,但是他还是要将那个朋友所讲记在日记中,这样就能将朋友们的看法留给后人。其实他的行为也含蓄地挖苦了王的建议:他经常邀请朋友们开宴会、赏烟花、看戏——各种铺张的活动都在“四负堂”中进行。^⑤在祁的团体及他的观念中,时时浮现运用财富能够收获权力和社会地位的想法,与节约、慷慨的理念进行着斗争。

在16世纪早期,一种可以平衡显眼、自我放纵式的花费,同时还能在社会上行善的生活方式变得十分突出:当商人、艺术品收藏家安国在常州县的无锡修建他的花园时,他想到了雇佣那些遭受灾荒的难民来进行这项工作,这也能努力为他的善举博得一个好名声。^⑥这种形式一直延续到了清代:当冯溥在北京建造一个花园来举办文人聚会时,他就故

① 《祁彪佳集》,卷7,第169页。也可参见王思任:《祁忠敏公年谱》,第10页b。

② 其流行程度难以精确衡量,但却在很多方面向我们暗示出来。比如,相比之下,祁的目录中大约罗列了200多座园林,而宋代李格非的《洛阳名园记》目录中仅给出了洛阳90座园林的名字,特别是第2页b中。更重要的是,李格非所描述的90座园林,只有富弼的院子是在他那个时代建造的(第1页a),而祁所描述的大部分园林都是在晚明建造的。

③ 关于最后一点,参见《祁彪佳集》,卷7,第150页。

④ 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》,1637年3月5日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》,1637年4月13日、6月2日、6月24日、9月18日。

⑥ 关于安国,参见 Dictionary of Ming Biography,第9—10页。

意将它建在了他之前重建的孤儿院旁边。^① 同样的，盐商汪汝谦也试图通过对向他寻求帮助之人施以援助，获取个好名声来平衡他与文人在他楼船上的享乐活动。^② 尽管这算是对他们显眼的铺张消耗财富行为的一种补偿，但公开行善的做法也掩盖着他们积阴德的想法。

随着 17 世纪 30 年代后期到 40 年代初环境的恶化，祁越来越知道在安然享乐和贫苦人的需要之间难以获取平衡了。显然终究还是注意到王的劝诫，祁偶尔会表达出对自己迷恋花园的忧虑，将他的“性善喜山水构园”为“拙癖”；^③ 还声称，“予之所以为快者，正予之所以为愧者也。”^④ 1639 年，当他向族人送出新年祝福时，他震惊于他们的“贫窘之状”，之后写道，“因叹予辈居室园亭，种种溢分，亟更思赈贍之举，归与诸兄弟小酌。”^⑤ 最终，祁将他的社会责任感付诸实践，带着强烈的奉献精神，组织了许许多多的慈善活动。但是，在他去世之前，他有理由对他的一个儿子承认说：“若翁家居无甚失德，但耽玩泉石，营构多，是余过也。”^⑥ 相比之下，陈龙正在死后赢得了他儿子的赞赏，因他“性俭而好施”，且从不沉溺于宴会、玩乐和构园之中。^⑦

在那些道德高尚、充满社会责任感的人士和不计后果、挥霍无度的人之间，有着众多的社交往来。通过他妻子的姐妹（娘家姓商），祁彪佳就和那挥霍无度、反复无常的张萼联系在了一起。所以当张萼打了一个

① 关于冯溥，参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第 243 页。同样地，在一本不知道作者的短篇小说中也记录着一个多少让人有些怀疑的情节，19 世纪晚期的商人胡雪岩在为他的小妾建造了一座巨大的花园的同时也资助了一个粥厂；参见《胡雪岩外传》。关于胡雪岩的真实生活，19 世纪的李子明 (*Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第 493 页) 提到说他没有花园（只有一个在杭州城中贯穿了几个坊的宅邸），但是胡雪岩觉得，慈善（通过资助病坊、慈善组织以及分发棺材和食物）可以为他建立遍及整个中国的银行网络，获得影响和信任。引自《胡雪岩》，“概述”，第 1 页。

② 《两浙盐法志》，卷 15，第 29 页 a；也可参见钱谦益《有学集》。

③ 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》，1637 年，引语。

④ 《祁忠敏公日记》之《归南快录》，1635 年，第 1 页 b，引语。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《弃录》，1639 年 1 月 1 日，第 1 页 a—b。

⑥ 参见《祁彪佳集》中谢晋所撰写的祁的传记，第 252 页。

⑦ 陈揆：《陈祠部公家传》，卷 2，第 3 页 a。

无辜的仆人之后,引发了一个丑闻,用张岱的话说,“几成民变矣”,祁不得不介入到此事中来,保护他岳父商老先生的名声。^① 财富可以用于做好事也可以用于做坏事:尽管商老先生的女婿张萼把钱都投入到了无底洞中,但他还是因有善心和举善事而出名。^② 有时,晚明流动的社会关系也提供了影响富人们的渠道。王朝式,尽管批评了祁,也还是要和他交往,与他合作分发药品给病患。王的老师刘宗周也加入到祁和其他几个同样拥有花园的人(仅举几个名字,有金兰,倪元璐和张岱)中来,在1640和1641年粮食短缺期间共同开展救荒行动。像用在花园上这种华丽显眼的开销——会增强其主人的社会影响——也激起了社会道德之士勉励这些富人和那些需要帮助的人来分享资源。

应该给多少?

当捐助者在慈善的需要和他们个人利益之间权衡时,是什么决定了他们捐赠呢? 他们对于做出贡献和评价贡献的标准是什么呢? 他们是如何衡量陈龙正的善会成员们在十多年的时间里捐给穷人的1500两和张萼花在金鱼上的30两呢? 或者该如何衡量祁花在花园上的5000两和他对那些能够帮助到人的慈善捐助呢?(分别是1637年用于救荒的10两,用于帮助家族成员的150两,给村里穷人的100两,以及1640年、1641年分别拿出的用于救荒的80两和300两。)^③

晚明的一些文章中暗示到,一个人捐助数量应当和他的财产相对应。有些文章就精确地规定了这种对应关系。杨东明在他的一份慈善资产的记录中建议“对于那些富裕的人来说,捐出十分之一的资产并不

① 关于此次骚乱,参见张岱《琅嬛文集》,第125—126页。至于祁与其岳父无数次一同进餐的情形,参见祁的日记。

② 关于商周祚,参见毛奇龄《西河集》,卷63,第3页a—b。

③ 《祁忠敏公日记》:《弃录》1639年7月9日(花园)、《山居拙录》1637年(闰)4月4日(1637年的救荒)、《弃录》1639年11月28日(家族)、《弃录》1639年12月21日(村中的穷人)、《感睿录》1640年5月23日和《小球录》1641年10月25日(1640年也1641年的救荒)。

困难。”^①(他将 10% 作为一个合适的标准,而这根据是什么原则,以及他所设想的这个百分比根据的是年收入还是总资产,这些我们并不清楚。)《福寿全书》也同样建议富人们捐出他们花费的十分之一来救助生命,建一些小团体来为穷人和病患提供住所。^②

10% 这个数字有点像税收,然而它又不同于税收,因为这仅仅只是一个建议。^③ 在定义上,慈善是自愿地表达同情,是一件人本身乐于去做到的事,就像被经常使用的“乐善”一词所传达的那样。同时,因为赠予的数量是自愿的,所以它在数量上是开放的,取决于施善人的意志。总体上来说,晚明的文本将捐款数量构建在一个很宽泛的空间之内。一个极端的选择就是放弃自己的钱财,人们有时会看到,有人全身心地投入到帮助别人的事业中去,以致于自己甘心生活于困顿之中。另一个行善或者布施的极端就是捐助的数额非常小,本质上相当于没花费什么。^④ 不仅给多少的范围广泛,它还划分了两条道路。一种是不花费什么的选择,这一点善会的领导者和广为流传的道德类书籍都一直提倡,这是为了将少数吝啬之人也纳入到做好事的行动中来,让一些捐助者只通过一些小行动而展现出大仁慈。此外,10% 这个带有指导性质的比例,旨在告诉那些潜在的捐助者们他们应当捐多少,同时也不致于使得那些富裕的捐助者们产生被要求拿出更多的压力。

囤积剩余也可被说成是一种明智的留存资源的行为。和慈善原则或者“分财”原则相冲突,这不能仅仅被视为贪心和对建立社会关系网的压力,其留存财富的行为也是为了自己的家庭及子孙后代的利益。陈龙正称赞他的继母就是一个节俭的楷模,他跟子孙们说,他的继母只有梳

① 杨东明:《山居功课》,卷九,第 5 页 a。

② 《福寿全书》,卷 4,第 9 页 a。

③ 正如 Helen Dunstan 引用《礼记》和《孟子》中的话说:理想的农业税率就应当是 10%;参见 *Conflicting Counsels to Confuse the Age*, 151n1。

④ 关于 17 世纪熊弘辈所著的《不费钱功德例》的讨论,参见酒井忠夫“Confucianism and Popular Educational Works,” esp. 250 - 62。作品本身被编入陈宏谋的《训俗遗规》,卷 4,第 43 页 a—第 51 页 a。

匣一方,中间只有黑角梳两枚,她也从不为自己添置一件昂贵的衣服和首饰。他忠告他们说,“子孙勿忘此意,且宜数数向妇人道之。”^①

高攀龙回避了给予和存留这对矛盾。在他的治家原则中,他建议家中的成员们可以利用家里剩余的物品来行善事,这不需要花费很大,同时还很方便:古语云:“世间第一好事莫如救难怜贫。”人若不遭天祸,舍施能费几文。故济人不在大费己财,但以方便存心。残羹剩饭,亦可救人之饥。敝衣败絮,亦可救人之寒。酒筵省得一二品,馈赠省得一二器,少置衣服一二套,省去长物一二件。为贫人算计存些赢余,以济人之难。去无用可成大用,积小惠可能大德,此为善中一大功课也。^② 强调他们的施予并不会给生活标准造成多大影响,高攀龙也只是约略限制家人的奢侈行为。

陈龙正并没有那么温和。他批评广为盛行的葬礼习俗,谴责浪费行为,他问道,“焚之何意?”同时,他建议那些焚烧的衣服可以转而留给后代或者贫困的朋友们。^③ 关于高攀龙只是温和和鼓励要慷慨一些的内容,陈严厉地抨击了其中的吝啬和囤积行为,忠告他的善会成员们,他们的目标不是“虚虚劝化”,而是“去人贪暴,提人慈悯的实工夫。”^④ 他劝诫富人减少挥霍,增加慈善捐助:“每见富贵之家,自奉则不惜,周人则未免有吝色。若能节缩浮费就耳目玩好上,省得一二件,便勾养活几个穷人性命。若件件省,少些受用,那省出来的财物,不知勾活了若干人。”^⑤

相应地,陈龙正重新构建了范仲淹的形象,将一个富裕同时很节俭、慷慨的人变成一个极度慈善以致于几乎什么财产都没留下的人。根据 Denis Twitchett 研究,范仲淹到了他晚年的时候,也积累下了不少的财富,但是仍过着节俭的生活,一直十分朴素,尽他最大努力,不仅帮助他

① 陈龙正:《几亭全书》,卷 21,第 17 页 b。

② 高攀龙:《高子遗书》,卷 10,第 23 页 b,《家训》。

③ 陈龙正:《几亭全书》,卷 22,第 4 页 a。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 13 页 a。

⑤ 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 16 页 a—b。

们范姓家族,而且也帮助收养他的家庭。^① 陈龙正巧妙地转换了一下这些事实,他暗示范仲淹是因为极度慷慨才导致他死时身无分文。有人提出如果热心慈善,就会让他们觉得你很有钱,然后就会招致一些恼人的请求,陷入各种难缠之中,此时,陈就会对交谈者的担忧避而不谈,而同时提出范仲淹这个例子。他说,范的俸禄有百万之多(陈没有给出具体的单位),但是他把钱财都捐了出去,用于对穷人们的救荒事业,以致于“临歿无以殓”。陈总结说,“略慷慨则不富,愈慷慨则愈贫。义不聚财。”^②

高攀龙只提到了要减少一些具体事物的开销——像衣服、食物以及其他一些“不必要的东西”——而陈却引入了关于金钱这一话题的探讨,随着白银从新世界的流入,金钱的用处开始大为增加,至少在江南地区。金钱,作为一种交换手段,它本身是没什么价值。这更加深了陈对于吝啬的积攒是毫无意义的这一认识。^③ 在一次演讲中,在声明完所有人本质上都是一样的之后——“那富贵的,身体肠胃,不过与平人一般”——

① Twitchett, “The Fan Clan’s Charitable Estate”, 100.

② 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第7页b—第8页a。关于范仲淹去世的时候十分贫困,以致于他的儿子都没有钱来为他殓葬的看法,也可参见金之俊《息斋集》,卷4,第16页b。关于金之俊,参见 *Eminent Chinese of the Ch’ing Period*, 第160—161页。

③ 根据 Atwell “Note on Silver, Foreign Trade, and the Late Ming Economy”, 一进入1571年后白银就开始流入(第1页),在17世纪20年代开始放缓,在17世纪30年代又开始复苏(第10页),最终在1637年达到一种“事实上的停顿”的状态(第12页)。在17世纪30年代和17世纪40年代早期,输出后流入中国的白银数量下降,他认为这可能是由遍及中国的社会动荡所导致的(第16—18页)。Von Glahn, 从中国对白银流入的反应这个概念上转移开来,在白银输入中国的中止这个论断中寻找突破口,他认为中国对于白银的需求吸引了外国的商人; *Fountain of Fortune*, 6; 也可以参见他在书中207页中说的,在17世纪40年代和50年代,江南并没有严重的经济混乱,而是正在经历着稳定的繁荣。这里提到这一讨论的目的并不是要在这两种观点中选择一种。还要补充说明的是,关于金钱以及它的危险这一话题已经在晚明作品中被广泛讨论,正如可能会在小说《三教开迷归正演义》(这本书正出版于白银流入的高峰时期,差不多在1612年和17世纪20年代之间)看到的那样; Berling, “Religion and Popular Culture,” 第188页。正如 Berling 展示的那样,这本小说探讨了金钱的重大影响(第201—205页)以及给出了一个将宗教作为道德资本的管理手段的观点,作为一种解决的办法(第208—212页),这一观点和晚明时期道德书籍的发展紧密相关(第211页)。关于财神身上所带有的疯狂与危险,也可参见 Von Glahn, “The Enchantment of Wealth.”。

所以,他以此暗示,普通百姓也应该享受到一些公平,他质问他的听众:“安居美食之外,十分多积钱财,果有何用?”接着,针对不公平,他补充道:“古云‘一将功成万骨枯’。几做成一家大人家,不知起结了几家天地,折白了几个宅基,方成就得来。仔细思量已。”^①钱财是会使人堕落的,陈警告说:“令人坏心术,坏人品,伤情分,敛众怨,有九分为着钱财。”^②陈的观点在清朝依然流传,一个说教性的作品引用他曾说的:“一句谚语说‘富人是财富的主人,’这也就是说他可以控制其财富。尽管人们不应耗尽自己家财,但他必须克制自己来帮助别人。今天的财富都是财富征来的奴仆……如果只知道珍惜财富而不使用,那么那个人就是金钱的奴隶。”^③

陈龙正声称,金钱同食物、衣服和器具等其他财富形式不同。他坚信,“凡物可藏者,必不可生;可生者,必不可藏”是一种“自然之性情”。为了解释这一点,他写道“雨露土膏人力,合而成之,岁岁可生”,接着又补充说:“其性贵新不贵旧。食久则腐,衣久则敝,器久则坏,虽好畜聚之人,不聚此之物。”他坚称,金钱则不同。不同于其他物品,银子有三个优势:容易贮藏,能够被销融、重铸,不会腐烂。银子也有三个缺点:因为它容易贮藏,贪婪的人就会不知满足地积攒它;因为它可以被销融、重铸,奢侈的人就会拿它来制造漂亮的首饰;因为它不会腐朽,愚蠢的人就会长时间地贮藏它而忘记使用。^④ 陈坚持认为,“故财者,为人所用,不为人

① 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第13页a。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第13页a。

③ 周梦颜:《阴鹭文广义》(上),第12页a。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷51,第21页a。根据陈龙正的儿子记载,《生财议》的写作时间在1642年。也可以参见陈龙正《几亭全书》卷13,第21页b—第22页a;卷22,第17页b。关于支持让金钱保持流通的论点很罕见。在1077年左右,沈卦写道,金钱的效用是从流通和借贷而来,如果金钱(数量是100,000)被存起来……甚至在一个世纪之后,其数量还是100,000……如果不停地流通,那么其效用就不胜枚举了。引自Lien-sheng Yang, “Economic Justification for Spending,”第69页 Yang所引用的关于花钱的完整讨论是陆樾所说,他在1540年左右居住在上海,他的观点在中国被认为是异端的。(同上,第72—74页)。

所藏。”^①

晚明前的一些作者们就指责过囤积行为，尤其是在粮食短缺、民众生命受到威胁的时候。然而，当物品是粮食时，囤积者们（甚至或许是欺骗他们自己）会以要为家人生存留有足够积蓄为由来掩饰他们的贪婪。但是，他们也明白，粮食存放得太久就会腐坏，所以即使最贪婪的囤积者也会寻找时机来更新一下他们的存货。晚明时期，据陈观察，通过丝绸贸易从海外流入了大量银子，银子的加速流通给了囤积一个新的生机。^② 银子不存在消耗问题，同时它能够被无限期地贮藏，使得对于这种无意义不再生的东西的积存受到了极大的关注。

晚明的说教作品致力于以夸张的言辞描述商品交易，一遍遍地告诫它的读者们应当积攒的是持久的道德而非短暂的财富，同时，还提供了许多例子来证明其观点。例如，一个故事就说，四世同堂本身就是一个和睦的象征：他们家里就“家不藏费”；他们将那些要用在婚礼、葬礼上的花销也都送给了亲戚朋友，而他们自己的生存条件却十分简陋，以致于当下雨时，他们在屋里都不得不撑伞；最终这个家里有了五个儿子，“皆达宦”^③。

关于金钱交换的夸张言论也进一步明确地表现出富人和穷人之间极度的不平等关系，它指出奢侈的消费就等于在压迫穷人。在劝说他的善会中那些中等富裕的成员们要用金钱去帮助贫困之人，而不要把金钱用在办宴会去讨好富人上面时，陈龙正写到，办一个这样的宴会就相当于压迫了十个小家庭。^④ 或者，像《迪吉录》的编者颜茂猷说的那样：“一件衣服上的装饰要耗费十个家庭生产的东西，一场宴会的花费就足够养

① 陈龙正：《几亭全书》，卷 51，第 20 页 b—第 21 页 a；也可参见卷 14，第 5 页 b。陈龙正之子将这篇文章追溯到 1642 年（将“议”改为“论”）参见陈揆《陈祠部公家传》，卷 1，第 18 页 b—第 19 页 a。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷 12，第 8 页 b。关于陈龙正的财政观点以及他一些重要文章的翻译，参见 Von Glahn, *Fountain of Fortune*, 201–203。

③ 颜茂猷：《迪吉录》，“太集”，第 16 页 a。

④ 陈龙正：《几亭全书》，卷 24，第 7 页 a。

活一些人。”^①

富人奢侈办宴会,穷人勉强才可以获得贫乏的食物,这之间的差距深深地困扰着陈龙正——以致于他引用一名唐朝官员对唐太宗说的话,介绍他试图去拯救五个被遗弃的孩子的经历,那句话是这样说的:“京师冠裾歌宴,不知外间有饥地也。”在这之后,陈就走上了个人救助之路:1640年,当乘船前往其间行程超过1000里的洛阳路上,他看到不计其数的尸体堆积如山,还有越来越多的被遗弃的小孩。只要在船上,或者即使船要靠近码头了,他还是会觉得,他什么都做不了。最后,他们整个队伍走陆路继续他们的行程。当他途径一个小村庄时,他从轿子上看到树下坐着一个两三岁的小孩儿。孩子一看到轿子就开始喊“爷爷,爷爷”,这时,陈意识到孩子是被丢弃在这儿的。尽管当时感到很震惊,他还是“默思无策。”他的队伍继续向前走,但他双目垂泪,心如针刺。在行进了几里之后,他让轿子停下来,花钱让人去抱来那个孩子。在村子里打听了一番之后,他得知有一对年过四旬却没有孩子的夫妇,他们还有数十亩田地。这时,夫妻开心地收下了这个孩子。陈希望再给他们一两银子,可是他们拒绝了,坚持说道,“我自愿养之。”陈龙正十分欣赏他们的好心,他劝他们收下这钱,这也会显示出他的一番心意。那个小孩,虽然看起来饥饿黄瘦,但是还是眉目清楚,能吃面条,最后跟了那对夫妻的姓。陈认为那个孩子可以活下来了,而且那对夫妻的家族也得以延续。随后继续他的行程,他觉得他可以再去花费15两银子。最终,他通过不同程度的努力又成功地救助了四个孩子。^②

陈记录中的一些东西对地位高的或是地位低的都有教育意义。他提到唐朝皇帝也是为了警示当时的皇帝。他用自己的行动证明了即使是数额不多的金钱(根据财力大小)也能拯救生命。总的说来,如果这些事情有一些说教之语,那也是因为源于陈龙正有着深切感受的个人经

^① 颜茂猷:《迪吉录》,“太集”,第68页b。

^② 陈龙正:《几亭全书》,卷57,第8页b—第11页a。

历。同时也展现出了在一个看似毫无希望的情况下寻找到能采取行动方式的整个过程。亲眼目睹了那些尸体，亲耳听到了那些令人心碎的“爷爷，爷爷”的呼喊，这是陈得以觉醒的关键——陈通过提及齐宣王来强调这一点，齐宣王当时不能眼睁睁地看着一头牛被献祭，^①以及孟子所构想的令人恻然的景象，“见入井之孺子。”^②

对于办一场宴会的开销和行善的花费的衡量也出现在了在一个旅居者的记录之中，这个旅居者很可能是一个商人，但他和苏州府昆山县人结成了很好的关系。1619年，这些绅士们想要办一个聚会来庆祝此人50岁生日，可是他拒绝了，他选择和朋友们在寺院聚会，将他们集起来的钱都分给寡妇、孤儿、残疾人和穷人们。他自己也拿出来一部分原来想存入善会的钱——这也暗示了这时的一些善会也扮演着借贷或是银行那样的角色。这一记录的编撰者还认为，旅居者拒绝了办宴会也使得动物免于被屠杀。^③如同杨东明把一个寻乐组织变成一个善会一样，这个旅居者也使原来聚会宴饮的冲动变为了行善——但是这其中还是有差别的。不同于杨，他缺少一个官方头衔，他的影响只建立在财富基础上。然而，作为慈善先驱者，他也得以出现在后世的记录之中。到1699年——在杨将那些富人归入到第二善会之后——社会环境已经变为昆山的士绅们为一个没有头衔的商人让出位置并让他来领导慈善行动。如果他从存放在善会的金钱中获得收益，那么，他就和17世纪晚期的商人一样，通过他的慈善活动，戴上的是一个富有公共责任感的面具。

恰在陈龙正在善会演说中说办一次宴会要使十人受到压迫之时，颜茂猷也在进行类似的计算，以此来算作一个慈善团体建立的基础，他建议以财产的10%作为一个捐助的标准：

在富人过宿之一费，足就十命矣。师巫之一费，足救二百命矣。

① Legge, trans., *The work of Mencius*, 139-141 (Mencius 1A. 7).

② 陈龙正：《几亭全书》，卷57，第8页b—第11页a。其所提及在 Legge, trans., *The work of Mencius*, 202.

③ 周梦颜：《万善先资集》，卷1，第9页a。

千金之子粒，十损一焉。岁月之衣服饮食，十啻一焉，足救千命矣。甚轻而易举也。若得熟人共结此会，置一空屋，积草荐其中以贮贫病者，使免风餐水宿之患，则调养易愈。寒天尤急。第须得以善人以掌管之。四门由此，则夭札者鲜矣。^①

颜在 1624 年建立了云起社，时间上正处于高攀龙和陈龙正分别建立善会的 1614 年和 1632 年之间。和这些善会类似，云起社将道德革命和做善事结合在一起。而且，它也同其他善会一样，希望形成不同人群组成的成员关系。就像颜说的，“不论身份高低，富贵还是贫穷，都可加入。”^②然而，和其他类似的善会又有所不同，云起社要求其成员全心全意的投入，而且建立标志是其成员之间明确的界线。每一个预期的成员在加入善会之前必须承认和忏悔自己所做的错事。每一个成员有一个账簿，会在其中记录下功绩和过失，这是为了攒够一万件好事。犯下重大过错的成员会被除名。尽管这些不同，云起社还是考虑了杨东明提及的“小贩和农民”的“俗会”，将其作为自己善会的一个启示。就是这个时代社会流动的情况，不论身份高低的人都聚集在社会福利事业之中。能够进一步表现这种聚集的是云齐会，该会建立于颜茂猷考取举人的两年。十年之后，因其善行，颜茂猷得以接触到身居高位的文人，他又收获了一个特殊举荐，这使得他在获得进士功名后顺利地走上仕途。

结论

1641 年粮食短缺期间，支撑起嘉善善会顺利运作被证实是十分困难的。陈龙正写到，只依赖没有规律的资助“无以为继”。但这没有让陈放弃善会，他决心将土地租赁收入来支撑起善会的基金，“多余的租税将被用作善会事务”（究竟什么是“多余的地租”，以及这种安排是否给陈家带

^① 颜茂猷：《迪吉录》“太集”，第 13 页 a—b。

^② 酒井忠夫：《颜茂猷の思想について》。

来了物质利益,这些我们并不清楚。)想到“应该有个记录”——另一个长久的制度开始迈进——他请来钱士升来帮忙。^①

同时,陈龙正还建立了同善馆,位于一所废弃的县学地上。他对地理位置的选择对许多晚明文人所面对的人生十字路口具有象征意义:他没有去恢复一个曾被用来支持学业、沉思,同时为科举做准备的学校,而是在这个地基上建立起一个用来支持集体行动的场所。为了建立一个慈善机构,陈受到了很多时人的支持。恰在此时,其他许多城市也在仿照他建立善会,^②这也正是祁彪佳记载他听说且十分赞赏办善会这个想法一年之后。^③ 陈又反过来从在其他地方得到实践的慈善策略中获取灵感,从一个来自绍兴会稽的朋友那里,陈听说——在一封 1641 年的信中,他顺便提到——刘宗周将一个救荒的计划付诸实践,祁彪佳也在对此进行着全力管理,其结果就是百姓获得了和谐稳定。^④ 随着这些善举的消息在精英中传播,善会也获得了赞同和合法性。

善会也都试图发展成一种常设机构,同时拥有众多建筑和大片土地,以突显资助的显著性。它们以及其他进行常规慈善事业的机构能够扛起这个责任,不仅仅是因为它们养活了穷人、应对危机,还因为它们同样也满足了捐助者们的需要。它们为这些人的联合提供了正当的理由——恰逢所有类型的学术、文人团体都受到怀疑之时,尤其在和东林党人相关的政治斗争之后,而高攀龙和其他一些善会捐助者们也曾加入

① 《嘉善县志》(1800)卷 4,第 9 页 b,《公书·钱士升》。关于钱士升,参见 *Dictionary of Ming Biography*, 第 237—239 页。他的第二个儿子娶了陈龙正的女儿,参见 Hiroshi, *Chugoku kyoshin jinushi no kenkyu*, 289。

② 陈龙正:《几亭全书》,卷 24,第 15 页 b。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640 年 5 月 16 日。

④ 陈龙正:《几亭全书》,卷 25,第 12 页 a,在一封致钱士升的信中。陈龙正尤其被“在每乡托一良士”的方法吸引。钱士升,他是嘉善当地人,参见 *Dictionary of Ming Biography*, 第 237—239 页。在 1636 年,当有人提议要对长江三角洲地区的富裕地主征税时,遭到了钱士升强烈和坚决的反对,以致于触怒了皇帝,因而被迫弃官。他认为乡绅要保护普通百姓的生活,这一观点也让他必然会有义务地进行一些慈善活动。

其中。^① 在陆世仪的例子中,我们就能看到政治气候对公共组织的抑制是十分明显的。陆世仪曾表示出他的担忧,他觉得“必不当有私会”,因此劝告他家乡太仓的善会要争取由知州发起。^② 然而,管理者们却比陆有信心——像杨东明、高攀龙、陈龙正这些人——在不需要有政府发起的前提下,也能组建起善会,同时不受到被说成是私会的污蔑。拯救生命的想法聚在一起比有思想的头脑聚在一起要少很多麻烦。

善会也为被金钱分化了的社会提供了一个舞台,尽管没有文人地位,但也能够在地区范围内施展自己的影响——这也是陈所认识到的一点,要将学识与富贵分开来——这两方面,他的许多后继者们却将其视作是一致的,他们认为后者是在获得学问上的成就后悄无声息的随之而来的一个结果。一次,他曾宣称,“天欲是人皆贤,皆富贵,”但他又迅速调转话锋,说:“而不能也”,接着他又证实了在当地范围内能够有影响的两个源头:“故生智以启愚也,生富贵以扶济贫贱也。”^③他评论说,每一个源头在应对经济匮乏问题时都是一个补充性的角色:有学问的人(不论他们是在任的政府官员、致仕的士绅还是没有头衔的文人)都将提供道德上的教诲。而富贵之人能够养活、帮助贫穷之人。陈建议富贵者们,“我今开一句口,可以振拨人;行一件事,可以救济人。分明是上天与我修福的地位。”^④善会也使这样一个信息制度化,那就是即使是之后有钱人也能像那些文人一样投身于道德事业上去。它给了金钱一个新的意义,这也被儒家学者、政府官员还有商人们普遍接受。晚明的善会为商人来领导慈善事业开辟了道路,这在下一个朝代更为显著。

在考虑有学识之人和富人在管理善会中所应扮演的相关角色时,陈是摇摆不定的。理论上他更倾向于身处官位之人(这也是通过科举考试得到的,经常与有学识的人合并在一起)。他曾于1630年主张官员应当

^① 相关例证可参见 Meskill, “Academies and Politics in the Ming Dynasty.”。

^② 陆世仪:《志学录》,3月17日。

^③ 陈揆编《陈祠部公家传》,卷1,第4页b。

^④ 陈龙正:《几亭全书》,卷24,第10页b。

领导救济穷人的事业：“回天变莫如结人心，结人心莫如救人命。而消弭挽回，非愚贱事，全赖富贵人，首在当道，次及乡绅。”^①然而，在善会演说中，陈又对士大夫或举子（这两种人都认可儒家理想，但同时也意味着他们在科举考试中还未取得最高成就）的探讨屈从于对大户人家或者富贵之人的探讨。在一篇文章中，陈认为地方官（百姓的父母官）位于地方等级社会的顶层，应当来领导慈善事业，但是他又认识到捐献的主体来自富裕的大家族：“如今幸得有父母官在上，先自捐赀，倡率乡官富户。虽聚集钱粮，一是未多，却是专为有事时底桩。预先做个机括，到得果然有急，各大户自然慷慨捐施。”^②陈指派给富人所承担的慈善责任并不少于那些在学识上有所成就之人。

陈现存的作品为大体上修正由一些历史学家所提出慈善模式提供了基础，这一模式缘于朝廷正忙于守卫边境，同时财政吃紧，因而就忽略了地方社会，这为实践派们留下了一个真空地带。^③可以确定的是，陈龙正和他同时代的一些人一样，倡导地方对资源的掌控，他问道，“捐赀以助国，何如散财以周民急乎？”^④他还坚持认为囤粮工作应当由地方之人来实施而不是由国家^⑤——此时也正是国家在边境防卫和内部起义上倾注了大部分精力之时。然而，陈龙正的作品还展示出，在国家官僚体系之外一个具有说服力的选择也是可行的——这就是陈在对富人的演讲中所说的形式，以及由文人来管理善会事务的选择。同时这一选择也使关注点从国家转移到地方团体上来。陈断言，要完成“天下大务”，必须要身处一个较高的位置。然而，在为一个题为《乡筹序》的作品

① 陈龙正：《几亭全书》，卷 25，第 1 页 a—b。

② 陈龙正：《几亭全书》，卷 24，第 14 页 b。“乡官”指的是官僚体系中的下级官员和办事人员。《汉语大词典》第 664 页。

③ 相关例证参见 Mori, “The Gentry in the Ming.”。

④ 陈龙正：《几亭全书》，卷 7，第 6 页 a。

⑤ 陈龙正：《几亭全书》，卷 14，第 4 页 b。也可参见 Will, *Bureaucracy and Famine*, 104。陈提倡“每乡每区立一社仓”，他认为，社仓的好处不仅仅在于可以救活百姓，还可以通过广泛的分发粮食来消除盗贼。参见陈龙正：《几亭全书》，第 5 页 a—b。

作序时,他又宣称:“有位无位,可以共陈,则惟乡邦之事。”^①善会所体现的并不是精英联合在一起统治地方社会,而是让富人和功名之士在地方范围内同样发挥影响。他们的慈善活动在揭露存在于他们之间的矛盾和冲突的同时,也提供一个商讨的平台。善会的突出成就为国家所包容,由地方社会中各种支持者发起,善会也渐而表达出一种地方自豪感的精神。

^① 陈龙正:《几亭全书》,卷23,第1页a。

5. 边缘视角中的善会

陆世仪：男妇皆游手乐饮食，不事生产，至此饥荒之岁，犹然泄泄。

目前存世的晚明善会文献中，只有一份传达出的是一个小人物的观点，他并不是什么有名望的地方领导者，只是中产阶级的一员，是陈龙正建议少花费甚至不花费去参加慈善的那类人。这份文献就是一个年轻文人陆世仪的日记，陆住在南直隶下面的太仓州，和陈所在的嘉善相距差不多 45 英里的样子，他的日记中记载了 1641 年的一些事情，这也正是陈龙正捐助嘉善地区的善会、建立同善馆的那一年。^① 它展现出陆对于道德的自我培养以及行善的热心，同时能让我们推断为什么其他善人经常出现却流逝在历史记忆中，以及那些本来参加慈善行动之人为何没有留下任何言论。而且，陆的日记是我们所知道的唯一现存的提及受益人姓名，以及讨论了其窘境的晚明作品。它也为我们展现了边缘化的参

^① 关于陆世仪，参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* 第 548 页，以及下面的传记：陈瑚：《桴亭先生行状》；陆世仪之子陆允正：《陆桴亭先生行事》；以及凌锡祺：《尊道先生年谱》。也可参见夫马进《中国善会善堂史研究》，第 113—116 页。

与者,除了在大规模的慈善行动中贡献力量之外,还是穷人和富人之间共通的桥梁。

那些留给后世的记录,都展示出地方领导者们令人欢欣鼓舞的杰出才能,他们有着光鲜的公共性外表。在记录善会或是对善会成员进行演说时,杨东明、高攀龙和陈龙正都系统地整理好他们的信息,带着一种期望,或者说是默认的规则传达其思想,那是他们和听众都能理解的东西。为了推动善会的联合目标感,提升成员自尊,他们集中精力在其目标之上,乐观地清除了所有挡在他们路上的难题。不过他们动机明显的言论并没有为揭露幕后的分歧留下空间,通常的惯例导致参加者们理所当然地认为,只有那些有利的、令人振奋的消息才能被记录下来。相应地,这些关于善会的正式记录才给我们制造出一种和谐完满的错觉。

与之相反,陆世仪的日记只记录他日常生活中的琐事,表达上虽经常很委婉但内容上却很天然。陆并未去考虑将来的读者,为他们解释善会是怎么建立起来的,以及在运行中遵循哪些原则,他也没有适当地介绍其中各类人物。他的一个要好朋友愚若出现在了日记中,却连个姓都没有。陆和他的朋友们都认为这些事理所应当。陆的日记中并没有高举一个要对大多数民众传达抽象理想的旗帜——去描述一个被领导者和追随者们共同分享的目标——它主要讨论的只是善会对他来说意味着什么,展现出的是在机构的共同性的外表下那些不和谐的因素:下层士人们关于善会政策和程序的激烈的、不和谐的争吵,以及参与者们利用善会来帮助其亲属和熟人的计划。

由于对日常困难真实地揭示以及其显著的独特性,陆世仪的日记或许比那些地位高于他的人留下的抽象而高尚的文本包含了更多的信息。然而,这种期望也是带有遗憾的,事实上是以牺牲连贯性为代价。陆对地方生活的短暂的关注可以和那些令人敬畏的领导者们描绘的福音般的图景究竟在什么地方相一致呢?他对于善会遭遇的麻烦和以自我为中心的参与者们的揭露,是否比高层留下的华而不实的记录更重要?甚至是否定了那些记录呢?以陆的日记作为了解其所处乡镇善会情况的

资料,为了评价其价值,人们必须要了解他记日记的习惯和目的,以及他在太仓社会中所处的位置。尽管陆对于事情的记述是直截了当的,但是他处于精英社会的边缘位置,这也严重限制了他对善会目标和发展潜力的看法。陆的日记也可以作为他的上级们热情洋溢的记录的补充,而并非是否定了那些记录的真实性。于是,我们的第二项任务就是准确地找到这两种类型的记录在何处以及是怎样结合在一起的。

追踪过程

内心存着两个目标——追踪自己的道德进步和获取功名——陆恰当地把他的日记命名为《志学录》,我在这里简单地叫做他的日记。从他现存日记中可以看出,到了1641年,对于自我道德培养的迫切心情已使得陆成为一个成熟的记日记之人:为了监督自己,他将自己一举一动和所读之书都记录下来。从不断记日记的策略来看,他曾经急躁地想要提升自己的习惯和思想。最初他遵循的是一种自我约束的生活准则,这种准则在“功过歌”中就有体现。这种工作大约可以追溯到12世纪左右,他把自己和袁黄联系在一起从而获得了新生。袁黄作为陈龙正的同乡,在本书的第二章已出现过,他教导人们,只要累积功德就能够主宰自己的命运。袁的方法在当时很流行。一天陆世仪惊奇地发现,他的朋友陈瑚也在用这种方法。^①

然而,陆世仪很快就对袁黄的方法不甚满意了。和当时其他严肃的

^① 陈瑚:《桴亭先生行状》,第3页a—b。也可参见吴镜沆《陈安道先生年谱》(上),第5页a。根据凌锡祺的《尊道先生年谱》(第4页b),此事发生在1633年;同时还有1636年,此处出自吴镜沆《陈安道先生年谱》(第5页a)。也可参见陈瑚《圣学入门书》,序言部分,第2页a—b。关于陈瑚的简介,参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 第549页。关于陈瑚,也可参见《圣学入门书》中王鸣盛《陈确安先生传》/《太仓州志》(1803),卷27,第20页b;《太仓州志》(1918),卷19,第41页b。关于《功过格》,参见酒井忠夫《中国善书の研究》,第356—400页、“Confucianism and Popular Educational Works”,第343页;Brokaw, *Ledgers of Merit and Dismerit*, 第26、61页;关于晚明时期的日记以及焦虑,尤其是作为清初日记的一个前奏,参见王汎森《日谱与明末清初思想家——以颜李学派为主的讨论》。

道德家们一样,他发现了袁在概念上的漏洞,即自我道德培养可以通过累积功德,然后机械地实现由功德来抵消过失,就像用现金来还债一样。对于这样一种想法,杨东明曾有以下表述:“上天给好人以好运,就如他手中握有保证一般。”^①对于与陆同时代的大多数人来说,袁的方法唤起了人们创造功德的想法,将道德问题变为冰冷的累积问题,局限了对于道德概念的理解。其中特别严厉的批评之声来自文人刘宗周,他也在精英成员中吸引了大批的追随者,陆世仪也曾听闻过他的演说活动。刘激烈地抨击袁的方法,因为这种公开地强调获取功德,牺牲掉的是人内在精神上的自我培养。算是回应刘宗周的观点,陆曾警示他的外甥要抵制袁的方法,关于原因他解释到,此为“得鱼忘筌,得兔忘蹄。”^②

于是,在1636年,陆又重新开启了一种新记录——《格致篇》。^③在首页便写下“敬天”,他要让自己每天都评价自己的道德;每一篇开头他都要说那一天的“敬胜还是怠胜”。大约在同时,他还加入到他的三个朋友中,以期在自我培养中相互促进,这个团体延续了几年。他又另外写了一本日记,题名为《考德课业录》。^④他每天都要将“每日所为之事与所读之书”,“夜必书于录。”为了评估自己的进步,他将自己“诚”还是“不诚”都标注出来。^⑤或者我们也可以从陈瑚的记录:从1637年起,这四位朋友(陆世仪、陈瑚、盛敬以及江世韶)采用了一种新的学习方法,于此他们或许“进而向善,纠核其错。”^⑥

① 杨东明:《山居功课》,卷1,第7页a—b。

② 陆世仪在这里引用的是《庄子》中的一句谚语。出自《论学酬答》卷4,页20b中的《与舜光甥论格致篇》(这里用“篇”而不是“编”),引自Brokaw, *Ledgers of Merit and Dismerit*, 128。

③ 陆世仪:《思辨录辑要》,卷3,第4页a;凌锡祺:《尊道先生年谱》,第5页b,引用了《论学酬答》卷4,第20页a中陆世仪写给外甥许舜光的信。关于编者所留意的《格致编》的不一致之处(1636或是1637年),参见凌锡祺的:《尊道先生年谱》,第6页a。

④ 凌锡祺:《尊道先生年谱》,第6页a—b。陆世仪经常将其名称缩减为《考德录》。

⑤ 凌锡祺:《尊道先生年谱》,第6页b;引自《论学酬答》,卷4,第16页a。

⑥ 陈瑚:《圣学入门书》,“序”,第2页a—b。也可参见凌锡祺《尊道先生年谱》,第5页b—6页a;吴镜沆:《陈安道先生年谱》(上),第5页a。关于这四个朋友,参见《太仓州志》(1803),卷27,第19页b—第22页b。

在他开始写作《考德课业录》之后不久,他又开始写另一本日记,他将它叫做《思辨录》,这次是从《中庸》中的“慎思明辨”这句话中获得的灵感。^① 当他父亲去世时,陆也写了一本《居丧日记》。^② 然而,所有这些方式都没有能让陆满足。他将自己的记录贬为垃圾,他又修正了他的方法,这次是以十个方面来评估自己,这样就产生了现存的 1641 年的日记,《志学录》。^③

在陆记录的众多的日记中,只有两本现存:《思辨录》,它是一本依据主题整理的笔记,而不是记录每天发生的事;还有《志学录》,它被保留在 19 世纪收录的陆的作品集之中。文集的编者发现这本日记比他三年之前的日记更加详细,他还让一个朋友进行节录。然后,他又后悔其原稿被过分地压缩了,鉴于原本“无非有益身心者,”他又重抄了一份原本,然后又进一步对朋友整理的节本进行节取,将其作为引言。^④ 这本日记中间有二十天的空白^⑤,但却逃离了被删节的命运,并为我们提供了难以见到的一个晚明士大夫在十个月中每一天的看法,而这段时期因为一系列威胁社会和政治秩序的事件而变得十分紧张。

自我培养

每一天陆都会在他的日记中评价是“怠”还是“敬”在他的行为中占了上风。每十天,也就是以阴历算,每个月三次,他都会在一个分成 12 部分的图表中记录自己好和坏方面的表现:两份记录,分为上部分和下部分,排列于六列表格之中。这六个表格代表了来源于《大学》学习的类别,也将他同古代的智慧联系起来:“格致”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐

① 陆世仪运用的是“慎思明辨”这句中的第二个和第四个字;参见《中庸》,卷 20,19 页,Legge, trans., *The Doctrine of the Mean*, 413;陈瑚:《桴亭先生行状》,第 4 页 a。

② 陆允正:《桴亭先生行事》,第 16 页 b。

③ 钱敬堂:《志学录·序》(1830 年),第 1 页 b。

④ 钱敬堂:《志学录·序》(1830 年),第 2 页 b。

⑤ 参见编者的注释,陆世仪:《志学录》,第 34 页 a。

家”、“治平”。^① 利用这一表格,他将自己好的做法都写在上面的那份记录中,这样他就可以与写在下面的坏表现进行权衡。

在日记中,父亲离世的这一年中给他的行为和思想加上感情强度。他的父亲于1638年去世,在他生病的五年中,陆世仪投入巨大的心血照顾他。1641年期间,陆服丧期的第三年,对父亲的思念还能够让陆陷入深深的悲痛之中。^② 读到各种朋友的记录,发现他们中的大多数都写到家中之事时,他也想到了父亲,然后又郁郁寡欢。在用一些剩下的东西为其生母(在他12岁时就去世了,然后他就由养母抚养)献祭时(祭品很稀少,因为收成不好),他注视着自己众多的子女,对于他的父亲“不能同享”而感到忧伤。^③ 有段日子他将父亲的画像挂在祖祠中。然后在其面前鞠躬,他写道,“回思往日,不禁泪下。”^④

按照服丧仪式的要求他服丧已满,可是在这之后,陆决定在三年服丧期都坚持独宿,这一点他经常在日记汇总中以“独宿”来记下。像这样的节欲,尽管被仪式性地描述出来,但可能并没有被广泛地实践,因为它成为了流言的主题:这一点他在日记中曾提到,陆记录说,一定是家中的一个婢子泄露给邻居他“三年不同宿”,于是,陆不得不对他的妻子解释言明“古人重丧之故。”^⑤

陆是一个对于恰当的状态、对于“宜”(他经常用的一个短语)很执着的人。他对于“宜”的这种嗜好预示了他一个特点,一些历史学家在他的晚年生活中注意到了这一点:对于礼的沉迷。^⑥ 可以确定的是,有时他的行为与已经内化的一些社会规则会产生冲突。尽管坚持独宿的生活规则,他还是会因为自己其他偏离服丧要求的做法,如未能坚持吃素而惩

① Legge, trans., *The Great Learning*, 358 - 359.

② 陆世仪:《志学录》,3月4日。

③ 陆世仪:《志学录》,11月18日。

④ 陆世仪:《志学录》,12月8日。

⑤ 陆世仪:《志学录》,3月5日。

⑥ 相关例证参见 Chow, *The Rise of Confucian Ritualism*, 49; *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 549.

罚自己。^①他记日记的一个目的就是确定和修正自己的不当之处，将其行为重新引入他认为合适的轨道上去。

陆甚至都仔细审视他的梦，记录在他日记中他的梦是“正”还是“邪”，“净”还是“杂”。他认为，“人有邪梦，固是心不正，”而且“日间留些子，萌芽夜间便复再发。”^②正如他所理解的那样：“至人非无梦，只无妄梦。梦杂，是放心多。”^③

深陷于失去亲人的痛苦之中，陆经常做梦时还在为父亲而哭泣，同时还“设奠先妣”。^④他还做了一个关于他父亲的梦，对于其父，他写到，“念之甚切”。^⑤有一天，他个人的损失和王朝倾覆的预感两种感情凝聚在一起，使他尤为难过。注意到近来的灾难，包括大运河的阻断——这是将粮食由肥沃的长江三角洲运往北部首都（北京）的生命线——同时读到了一些国家的布告之后，他严厉地谴责自己：“切真令人欲泣；而臣工莫有能分忧者。”陆还提到夜里他又哭了，“梦木刻先君像哭而拜之。”^⑥

正如陆所记录和理解的，他大部分的梦都是平淡无奇的，既没能提供与上天意志的联系，也没有传递来自阴间的消息。一次陆确实带有一定预言性地写道：“梦观鱼必主天雨”；另外一次他写到——这次并未给梦附加任何特殊的意义——他梦到“元豹山羊黑虎”。还有一次，在参加完科举考试的那天晚上，他梦到了鬼。^⑦但是，除了这一两个稀缺的例外，他的梦不同于明代其他的文人的梦，既不表达他对考试成功的无限期许，也不表达他对失败的深深焦虑。这些梦也未揭示出要拯救世界的使命感，这与那个粗野笨拙、没有接受到什么教育的盐商儿子王良的梦不同，王良曾有过一个预示着其崛起，收获名声的梦。

① 陆世仪：《志学录》，3月5日。

② 引自钱敬堂《志学录·序》，页2a。

③ 陆世仪：《志学录》，9月28日。

④ 陆世仪：《志学录》，7月8日，8月10日；也可参见8月9日。

⑤ 陆世仪：《志学录》，8月30日。

⑥ 陆世仪：《志学录》，4月1日。

⑦ 陆世仪：《志学录》，9月24日，5月5日，9月7日。

1511年王艮梦到天塌了下来,使得惊慌失措的百姓争先恐后地逃跑。他单手撑起天,将星辰都归到原来的位置,恢复了秩序,于是人们都因为他超凡的英雄气概而为之欢呼。^①受到这种服务百姓想法的召唤,同时自信于这样一个不断恶化的社会需要他的非凡能力,他开始寻求王阳明的指导,然后自己投身于教育文人和大众的事业上去——后者中既有樵夫也有仆人。陆世仪读过王艮的《心斋语录》,但却未有所感触,他评论说,其中只有10%到20%是与正途相关的。^②不同于王艮,陆世仪是一个受到读书改变命运教育的乐观主义者,他还是保持着小心谨慎的行事作风。

陆的梦既没有扩展他的事业,也没有延伸他的想象。梦境就如他的生活一般平常、狭窄又单调。下面这段叙述也揭示了这一点:“独宿,梦与诸兄言纪事之法,朗朗如昼。”^③如果陆有比付诸笔端的更为奇特的梦境,事实情况也有可能如此,那么,他认为值得记录的梦也会被其简单的思想情感过滤掉了。陆在现实生活中也没有受到鸿鹄之志的鼓动。他悲叹道,从政的人都没有能力,^④而他自己又缺乏性格、地位或者高升的时机。到了清朝,他就有所不同:1661年,给他当幕僚的一名地方官促成了其一些作品发表。但是,在明朝灭亡之前,陆都缺乏一种对权威的认同感,而这是杨东明、高攀龙和陈龙正,甚至曾经被边缘化的王艮所共有的东西。

作为社会性事件的日记

陆对于日记的嗜好近乎狂热。他的记录激增,其中充满了相互参照的现象。除了坚持记《纪事录》——也就是他的日记——陆还决定要汇

^① 关于王艮,参见 *Dictionary of Ming Biography*, 第 1382—1385 页; De Bary, “Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought,” 158.

^② 陆世仪:《志学录》,4月22日。

^③ 陆世仪:《志学录》,3月5日。

^④ 陆世仪:《志学录》,4月1日。

编他的《相观录》，在这里面他收录了他的朋友、“诸兄”们的言行。^①他在日记中记下他的决定，一个月后，他提到只给新的《相观录》中增添了五篇。^②大量的这种相互参照给陆的生活增添了繁琐的俗务，不过这只是在—一个狭窄受限的层面上。

日记不仅仅是陆和他的伙伴们监督约束自己的工具，也表达出了他们认为值得保留的言行的态度。因此，陆和朋友们又开始了新记录，名字叫做《会讲记说》。它的目的有两个方面：保留他们之前五年的劳动成果，告知这一团体中未来成员过去的发展情况。^③于是他们虔诚地把这些记录累积起来——这也深深地困扰了他们，使其深陷于这一狭窄的社会圈子中，处理一些细枝末节的事情。

陆和朋友们都有自己的日记，但他们也在一种相互联系的环境下进行的，他们经常相互咨询日记策略。陆和陈瑚见面时，他们两人拿出各自日记相互评论和批评，讨论要点，从而在一些普遍原则上达成共识。^④陆说，“纪事例宜纪善而不纪过”，然而由陆的日记来看，陈对于这个观点并不赞同。只有在探访朋友钱蕃侯的书房，查阅了记录时间的普遍指导原则之后，他们才同意陆的观点。陆世仪对陈瑚说：“《志学录》只需纪过，凡家庭隐微之善，皆不可纪。”^⑤

从陆的日记判断，差不多每十天，朋友们就会一起回顾他们各自的“德业录”。^⑥对于定期聚会的明显期望使得陆曾评论过一次背离的情况：“自五月上旬至此，诸兄俱未阅也。”^⑦参加聚会也是朋友间对彼此的

① 陆世仪：《志学录》，3月8日。

② 陆世仪：《志学录》，4月7日。

③ 陆世仪：《志学录》，3月17日。

④ 根据陈瑚的《桴亭先生行状》（第4页a）和凌锡祺的《尊道先生年谱》（第6页b—第7页a）记载，这发生在1637年。

⑤ 陆世仪：《志学录》，3月8日。钱蕃侯加入到陈瑚、陆世仪以及另一个太仓人中来，他们在1627年共同结成了一个文会；参见陈瑚《桴亭先生行状》，第2页a—b。

⑥ 陆世仪：《志学录》，3月4日，3月14日，3月23日，4月5日，4月27日，5月4日，6月21日，6月26日。

⑦ 陆世仪：《志学录》，6月21日。

一项严肃义务:一次当轮到陆做记录时,他来晚了,就要接受惩罚。^①自我审视的记录以一种社会关系的方式保持下来,而且始终在同伴的监督之下。陆认识到朋友们检查的不仅仅是他的《考德课业录》,而且——正如其中的五个人在一天夜间所做的那样——还有他的日记。^②

陆和同伴们记日记依据一系列共同认可的价值观,而这些都是他们从孔子的经典中获取的,这也加深了他们的友谊。根据读书时的理解,陆选择了《思辨录》这样一个题目,这是对《中庸》的一种暗示,因为它代表了他对朋友陈瑚的日记中所欣赏的一个特点。同样受到陆的启发,从1647年开始,陈瑚也开始在日记中记录是“敬”还是“怠”占了上风。^③

当陆在其《格致篇》的扉页中写下“敬天”时,他就将其记录置于上天审视的背景之下,同时使人想起《诗经》中的两句诗:“敬天之怒,无敢戏豫。”^④当描述为了回顾他的行为而制定的十天表格那部分时,他使用了《大学》中重点的语句。当陈瑚提到说陆选用《思辨录》这个名字是受了他的日记影响时,他有意识地将注意力从自己的日记上转移开来,而是将日记定义为一种值得敬重的实践古代精神的延伸:“予因效古人读书记法,偶有所得,则笔而志之,谓之《求道录》。君见而善之,曰,‘此《中庸》之所云“慎思明辨”也’,遂有《思辨录》之记。”^⑤对于学习古代传统的论述确保了这两位文人的友谊,也使得其友谊神圣化。

然而陆并非必须要对同伴们的评价表示默许,他有时也会不得不反驳他们的观点,使得该团体的朋友们确认其日记的可信度,促成其相互了解。他个人的诉求和他们的观点有冲突,也被他们指出来。尽管意见不一致,他还是找到了一种妥协的办法,既不违背自己良心要求,也能被同伴们理解。在其所处的社会环境惯例下,他的日记是认真的、直截了

① 陆世仪:《志学录》,3月4日。

② 陆世仪:《志学录》,4月19日。

③ 陈瑚:《圣学入门书·序》,第2页a—b。关于陈瑚对于他的方法的说明,参见《圣学入门书》,第24页a—第26页b。

④ Legge, trans., *The She King, or, The Book of Poetry*, 503.

⑤ 陈瑚:《桴亭先生行状》,第3页b—第4页a。

当的。他的坦率也是显而易见的,尤其是当其日记与后世他的崇拜者汇编起来的记录相冲突的时候。陈瑚评论说“与室人异寢室者三年而后复,君固不言而躬行。而家人亦未之觉也,”陆经常在日记中为他独宿这件事加上注释(为了方便包括陈龙正在内的朋友们阅读),他还进一步说,他独宿这件事还从他家中泄露出去了。^① 陆世仪的儿子陆允正曾称赞其父秘密地做好事,还特别提到陆世仪为还不起债的人买了一口棺材,^②而陆世仪自己却为我们展示出了另一番图景:在这一幕中,他曾试图把资助棺材这件事推给善会,也表达了他对这种顽固的处理死尸方式的不耐烦。

作为史料的陆世仪日记

现存资料中出现了两幅相互矛盾的善会画面:一幅中的善会是一个和谐、有效率的机构,为的是它的成员们能有愉悦的满足感;而另一幅中,善会是一个充满紧张不安的不稳定的存在。从某种程度上说,这两幅画面的显著差异来源于所用材料类型的不同:一边是来自于杨东明、高攀龙、陈龙正的那些正式的、“公共”的资料,而另一边则是陆世仪个人日记。而关于善会的这两种视角,一方是理想化的,一方是现实性的,也反映出了作者的特点和社会地位。自信且富有,这使得杨、高和陈自然地走入到道德领袖的角色中去,相当乐观地认为他们的慈善社会最终能够实现。特权和财富构建起了他们的权威,使他们能够发表公共演说,鼓舞听众行动起来。

陆世仪的背景比他们就要逊色许多。据其亲密朋友陈瑚说,他在叙述陆的父亲如何获得教职时,才得知陆的先人“有隐德而不仕。”故事中,一名官员的仆人骤然行入他们所居住的狭隘巷子,并非故意地溅湿并弄脏了陆父亲的衣服。官员迅速下马要表达歉意,但是陆的父亲已经不见

^① 陈瑚:《桴亭先生行状》,第5页a。

^② 陆允正:《桴亭先生行事》,第17页b。

了。官员查到了他父亲的身份并委托一个朋友邀请陆父来家塾中任教。陆父因为人谦卑,不愿冒犯他人而获得了一些社会认可。^①

陆的生母在生下他 12 天后离世,他的家庭无力雇佣一个奶妈,就把他托付给另一个家族中的女人抚养。^② 陆长到 13 岁那年,他父亲的朋友发现陆十分瘦弱。^③ 当陆成年后,就拥有了土地,1641 年,蝗虫不再毁坏他“亦有”的那片田地时,他才感到一丝安慰。^④ 他的养母也有土地,这证实了陆偶然间提到的收租之事。^⑤ 陆有足够的经济条件去求学,正常的年景,他从来不用“日只二食”^⑥。但是和杨东明那种能发起一个项目分发几百件厚衣服的人比起来,陆世仪所掌握的财力还是很贫乏的。1641 年的秋天,陆发现他差不多只有相当于 1.5 两的银子,几乎不能满足家庭需求,他写道:“今岁银钱缺少,失此不无悒快。”^⑦两个月后他以“贫贱”来形容自己,并庆幸自己在苏州逗留等待考试的期间过得十分节俭。^⑧

陆在 1632 年成为生员,而这也只是耗费心血努力通过一系列科举考试的一个起点而已,通过了一系列考试后,最终或许(超越了很多人)在政府任职。大概生员的身份也带给了他一些小的特权——一些补助及免除了一些税赋——但却没赋予他什么权威。陆在本质上仍只是一个生员,他不得不每三年重新参加考试来重获资格,并以此追求获取更高功名的一线希望。

到了 1641 年仍然只是一名生员,陆在日记中这边抛出《孟子》中的一章,那边又攀附到《诗经》上,^⑨陆世仪请同伴修改刚写成的文章,阅读

① 陈瑚:《桴亭先生行状》,第 1 页 b—第 2 页 a。

② 陈瑚:《桴亭先生行状》,第 2 页 a。

③ 陆允正:《桴亭先生行事》,第 15 页 b。

④ 陆世仪:《志学录》,8 月 14 日。

⑤ 陆世仪:《志学录》,9 月 21 日。

⑥ 陆世仪:《志学录》,11 月 14 日。

⑦ 陆世仪:《志学录》,10 月 29 日。

⑧ 陆世仪:《志学录》,11 月 14 日。

⑨ 陆世仪:《志学录》,分别为 6 月 30 日和 8 月 5 日。

参加科举考试要看的时文，^①参加学习训练，同时思考他或许在考试中要求回答的政治问题。陆作为一个对自己学业还不够有把握的生员，怎么才能得到那些官员和高高在上的人（这些人的权威都被牢固的科举考试合法化了）的认同呢？

陆世仪的居住环境很拥挤。想学习的时候，他会被邻居们敲打武器的喊声所打扰。有一个差役到他家，征召他去作约正，陆错误地猜测这个差役是把他家当成了邻居之家。尽管陆处于太仓文人精英之列，视野上算得上是开阔的，但是他的生活条件却和那些当地的富民相距甚远。一次去拜访一家富户时，他惊叹于那家主人“居从竹中四无人声，有蔬果田池之乐。使得此以为讲学之地，亦一佳景也。”^②

徘徊于官绅社会的边缘，陆对待社会机遇的态度与别人有着些许的差异。一次他有机会去讨好一个身居高位、非他同乡的来客。陆在日记中记录到，他的很多朋友，“多群趋之”。这些人里面有一个叫王成召的，关于他，陆这样写道，“景贤亦拜门下，复作戏延之。因留予陪席，谓予亦当誉诗文送之，冀其一荐。”陆则有所保留，一方面因为他“不知玄度人品何如”，还因为如他所说：“而予厕其间，甚觉不韵，非予所欲。必有竟席踧踖者，因决然辞之。”^③

与之类似，在之前的一个事例中，陆世仪（还有他的朋友陈瑚）顽固地拒绝了所有重要集会的邀请。这件事发生在 1630 年，当时整个中国的著名学士都急切地想加入复社。在陆的同乡张采（进士出身，以前是一名地方官）和张溥（也是进士出身，但拒绝做官）的领导下，复社从一个小的文学社团成长为一个巨大的士人社交网，以致于 1633 年的复社集会吸引力 2000 多个的文人——这些信息都是参照几年后陆世仪对复社

① 也被称作“八股文”；参见 Elman, *A Cultural History of Civil Examinations*, 526.

② 陆世仪：《志学录》，7 月 22 日。

③ 陆世仪：《志学录》，11 月 2 日。

的记录而得出的。^① 尽管一次又一次地被劝说加入复社, 尽管清楚地知道复社给他带来社交的机会(结果是其中的不少成员最终通过较高级别的科举考试), 陆仍然选择待在家中。^②

在他拒绝宴会邀请差不多七个月之前, 陆世仪已经了解到他的社会身份是多么不稳定。有消息说, 他将承担约正的责任^③, 这一机构最初是为了集中起乡民进行训道, 但实际上承担的却是治安和税收的职能。陆世仪的一条简短的评论暗示说, 太仓约正要负责收税和派发徭役^④, 这两项任务迫使约正强制那些并不情愿的、贫困的平民服从命令。

他要当约正的消息突然间就传来了——以一种类似于奇异事情的小故事中描述噩梦的方式。这份征召传来的时候, 当时陆刚刚听说了扬州城被包围的传言, 他十分担心在扬州的弟弟, 于是回家坐了一会儿。突然间一个青衣人就出现了。起初陆以为这个闯进来的人是他邻居的一个朋友, 忙乱中走错了房间而已。然后他才意识到这是一个阴阳先生, 是来报信的。陆是这样叙述的: “袖出州尊名帖, 命予为州前铺约正……予心中顿觉不快, 仪文语言之间便多率略。不与之揖, 不命之坐; 但直言‘予决不能任斯事, 幸为我辞’。”然后, 陆反应过来, 最近他是很难拒绝这项义务了, 他又让他的佣人请报信的人进来, 同时他也决定要和他的朋友陈瑚商量一个计划来摆脱此项义务。^⑤

陆急切地想要逃离这项服务义务, 将任何束缚都抛开。他起草了一

① 陆世仪:《复社纪略》, 收录于《东林始末》, 卷2, 第207页。……关于张溥以及简单提到的张采, 参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 第51—53页。关于张采, 其成就中的一项就是《太仓州志》的编订, 可参见《明史》, 卷288, 第3242页, 附于张溥的传记后。

② 凌锡祺:《遵道先生年谱》, 第3页a; 陈瑚:《桴亭先生行状》, 第2页b。

③ 陆世仪:《志学录》, 4月23日。

④ 陆世仪:《志学录》, 7月3日。

⑤ 陆世仪:《志学录》, 4月23日。陆世仪或许早就预知到他会被告召去做约正。10天前他就提到“闻约副信, 甚恶之”; 参见陆世仪:《志学录》, 4月13日、4月7日。我们并不清楚为什么后来陆世仪在探讨约正的职责时, 他将“约正”变更为“约副”。参见王阳明《传习录》, 299页; Hsiao, *Rural China*, 616n9. Hucker在他的 *Dictionary of Official Titles*, no. 965将“知州”认为是州一级的地方官; 为了简洁起见, 我就采用的是“知州”。

封书信,对这一安排进行了推辞,同时他请求一个朋友的父亲能够检查一下这封信。朋友的父亲认为这封信“中间尚有太亢直处”,建议修改一下。^①不久之后,陆又听说知州要离开。“恐约正事迟则无及”,他急忙给他送去一个便笺,“力言不能胜任之故”。但是知州却对此表示不允。^②接着他又收集了一些朋友的支持,急忙前往张采的住处,再一次提出他要“辞约正之任”。这一次陆世仪采用了一个或许有说服力的原因:“以有妨读书为言。”陆记述说:“受老首肯,命予择一人以自代。先是,城中报名约正者甚难辞,予亦深虑之。至是,见受老相亮,不觉深喜。”^③

陆非常害怕他上头那些人一时兴致或行动。当他在张采处听说知州说到要离开此地时,他对此有“一忧一喜”。他详细说道:“喜则喜约正之得辞,忧则忧州尊之或去也。”^④然后,陆又拜访了一位熟人询问一下“谁可任约正之责”。他还约见陈瑚去阻止一个叫王翰的把陆的名字写进里正的名单中去。^⑤第二天早上,陆起来得很早,他去了王翰的女婿何叔熙家,相约一起去“辞约正”,^⑥却从王翰那儿得知他的名字已经被列入了约正的名单。陆写道:“因欲予同其婿何叔老至受老处核实。值受老为难事闭门,未扣而归。”^⑦陆世仪感到很无助。

回顾之前充满压力的十天行为,陆发现其积极一面是自己也接受到了处事是否平静的考验:“旬中事甚杂,心甚清。即如问答之会前期,皆以杂事奔走。与宴席闻鼓吹,至期复以约正事往返公庭——心殊不放。”陆总结认为此“亦一验也。”消极的一面就是,“闻约正事动心”,他为此而指责自己。^⑧

① 陆世仪:《志学录》,4月24日。

② 陆世仪:《志学录》,4月26日。

③ 陆世仪:《志学录》,4月28日。

④ 陆世仪:《志学录》,4月28日。

⑤ 陆世仪:《志学录》,4月28日。王翰有举人的功名。

⑥ 陆世仪:《志学录》,4月29日。

⑦ 陆世仪:《志学录》,4月29日。

⑧ 陆世仪:《志学录》,页25b。

令人沮丧的是,陆的日记里并未提到他最终是否当了约正。在他慌张地努力使自己摆脱这一职责的一个月后,他还是会想着约正这件事。他提到他读过一篇王阳明关于处理约正问题方法的文章,毫无疑问就是那本十分著名的《南赣乡约》,里面描述了王阳明临时建立的一个组织,在江西南部赣州那些叛逆顽固的民众中维护秩序。^①几个星期之后,当陆和他的同伴们谈论着各种各样的话题时——有免除文人的徭役,乌云出现预示着要下雨了,以及徭役的不公平——他们也谈到了“约正爵禄”。^②接下来的一天陆就把它汇编成了一本笔记,题目叫做《乡约杂说》。^③

其实正好在那个穿着青衣的报信人带着召集令突然闯入之前,陆曾表现出他对约正的兴趣。1640年的秋天,他曾创作了一部很长的作品《治乡三约》。预想着庠序、乡里的粮仓和互相监督都要归约正管理,^④陆将约正定义为一个关键角色,通过约正官府和百姓进行对话:所有和公共事务相关的官方布告都被传到他那里,然后他需要和一个当地年长的人进行商量;所有跟百姓相关的事务也都委托给约正,由他来和官府沟通。他将理想化的三代,也就是古时的黄金时期,作为制度上的标准,他批评当下:官位上尽是那些富民和无赖之徒;对于此任务,没有用“职”一词使之显得有尊严,而是被贬抑为“役”。^⑤同时,在被征召之前,陆也读到了一篇题为《约正图籍》的东西,他认为其间充满了错误。^⑥

具有讽刺意义的是,接着,陆的“三约”——延伸成了长达30页的深思熟虑的作品——或许是他引起了注意,成为了约正的一个合适的候选

① 陆世仪:《志学录》,5月19日。关于王阳明的文章,参见《王阳明全书》,卷3,第279—283页。也可参见《传习录》中的《南赣乡约》,第298—306页。

② 陆世仪:《志学录》,6月26日。

③ 陆世仪:《志学录》,6月27日。陆世仪到了清代仍然关心约正的问题。1654年,他陪同陈瑚曾邀请演讲的某人一同去魏村。参见凌锡祺《尊道先生年谱》,第28页b。

④ 陆世仪:《治乡三约·序》(1640年),第1页b。

⑤ 陆世仪:《治乡三约·序》(1640年),第1页b。

⑥ 陆世仪:《志学录》,3月1日。

人。1638年，知州，同时还有张采、张溥都积极地推行乡约系统来解决知州管辖下广大地区的动荡局面，其中还包含了临近的昆山地区。^①麻烦主要来自于罡星会（罡会或天罡会）——关于这个团体，除了它是靠一群密谋的奴仆们合作起来追求不法的目标之外，其他的我们都知之甚少。知州决定，约正与其助手应当被分配到区域内每个建立起来的管理组织中：城中的24个铺和郊区，以及邻近地区的29个都。会议都是以高皇帝六句箴言的一句演讲开始，演讲结束后，约正们会记录下良民的名字，同时给坏分子上枷、拷打。在城市和郊区进行关于高皇帝六句箴言演讲的责任落到了士绅们的头上；在乡村和市镇，则归约正管。^②

陆写《治乡三约》正好是在知州启动约正系统不久。在此职位上待了八年，或许他这样做是为了他的才智重新获得认可。或者，当他得知知州新的政令时，他或许还期望过约正的地位能有所提升。无论是什么情况，他急切地想摆脱此项职务的努力都揭示了他边缘化的地位。尽管他有一些接触到掌权之人的机会，但最终也无力改变他们的决定——这和陈龙正有着很大的不同，甚至陈在考取进士之前，他就有能力为了善会从丁宾的任命中抽身。就像陆那些简单朴实的梦没能带他进入到其他领域一样，他的现实生活也一直陷于普通平庸之中，他艰难地游离于崇高的理想与低微的现实之间，游离于归属的愿望和边缘化的状态之间。^③带着自我怀疑和犹豫的心态，一天他评价自己“怠胜”，另一天又是“敬胜”。尽管一直追求着自我提升，但是他也一直没什么起色。

① 冯真群：《钱忠介公年谱》，第6页a。

② 张采：《送钱侯入刑曹序》，收录于钱肃乐《钱忠介公集》，卷23，第4页b—第5页b。“罡”指的是一个天上的星群，可能是北斗七星。

③ 明朝灭亡后，陆世仪有几次都被授以官职，但是他都拒绝了。1657年，他曾为一个学正简单地阅读了一下科举考试的文章。然而，鉴于他作品的价值，他的名字在1875年列入孔庙。参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第548—549页。

作为捐助者的陆世仪

徘徊于边缘化的社会精英之间,陆的社会地位是模糊不清的,他既是受益人,同时又是捐助者。当他在请一个朋友的父亲来帮忙润色一封信以及进一步试图获取支持来摆脱约正之职时,他都是处于一种附属性的地位。但他也希望扮演捐助者的角色,准备担负起关怀他所属的整个乡镇的任务。一天他指示他的妻子去和住在后面的老媪商量一下,他们应该照看一下那些“鳏寡孤独”的生活——这些人没有什么亲属,无法指望谁来获得援助。^① 另一天,他将它评定为“敬胜”,他写道:“至放生池,一步见有饥民卧草中者,殆不可保。因念施粥之法尚有二弊:日给一餐,老弱者不能活,一也;混入得食耗粟太多,二也。”^②当他在为自己四月中旬的行为评判时,他在值得赞许的“敬”那一列中加入了:“同善会事一日……矜恤孤寡。”^③

陆同时作为捐助者和受益人的双重身份在1641年的7月也有所体现——当时庄稼歉收已经十分明显。^④ 一方面,他被其他的当地精英归为需要补助的“贫儒”;另一方面,他试图去证明自己是一个有道德责任感的人。正如陆记述的那样:“时州中报贫儒月给米四斗五升。王尚宾亦报予名。^⑤ 予将辞之。言夏援邻里乡党有相周之义,^⑥予深然之,乃思以月分三项:一项与重远弟,弟本无籍乎此,以久客未归,家中乏用也;一以给愚若遗孤;一以散给贫户。”^⑦作为一个财产有限的人,陆以一种很狭隘的方式来设定捐助者的角色,希望重新分配资产,但不是从自己的口

① 陆世仪:《志学录》,3月6日。

② 陆世仪:《志学录》,3月27日。

③ 陆世仪:《志学录》,第20页b。

④ 相关例证参见他对状况恶化的评论,《志学录》,5月20日。

⑤ 陆世仪通过王尚宾的字“完吾”表示了他的身份;参见《志学录》,第19页a。

⑥ 被援引的篇章是,原思做邑长,孔子要给他粟九百,但是他要推辞,孔子曾劝告原思:“毋!以与尔邻里乡党乎!”《论语》,第186页。

⑦ 陆世仪:《志学录》,7月3日。

袋里,而是从那些不期而至的财富中。

逃离计划

在应对即将出现的失序威胁时,陆十分典型地采取了不同的策略。作为一个太仓百姓,他有土地要去保护,也有对于家庭和乡里的义务,他也准备好去抵抗前方的威胁。而与此同时,他也做了逃往安全之处的安排。早在1633年,正好在他成为生员之前,他和朋友陈瑚都清楚“大乱必至。”^①这一时期海盗在沿海地区的袭击逐步加剧^②——和一场台风后陈龙正预警的流贼袭击是同一年。陆还和一个曾被邀请过来训练地方军队进行防御的人一起练武。他还学习了当时存在的军队指南,却发现它并不实用,他自己又写了一本《八阵发明》,里面主要是关于战争形态的说明。^③很可能,他已准备好迎对或许到来的对其市镇的袭击。

1638年秋天的情况使陆更加确信江南地区即将发生灾难。几个月下来,一滴雨也没下,他发现,“禾尽槁,土焦赤,麦种不得下。城市溪井皆竭,居民负担争汲河流,河流复竭。乃就河底掘井,深丈余。汲之,担水至钱十五文。”^④——换句话说,十五文钱几乎相当于1638年一升粮食价钱。^⑤情况更加糟糕的是,当时陆所在地区所盛行的种植策略上的变化:农民不种粮食作物了,而改种棉花和烟草,“这样就切断了生活的来源,”^⑥——粮食。

陆知道粮食短缺会引来土匪,陆就此写了一本题为《城守全书》的作品。^⑦但是这也并没使他放弃现实状况几乎毫无希望这个念头。在他的

① 陈瑚:《桴亭先生行状》,第11页b。

② 凌锡祺:《尊道先生年谱》,第3页b。

③ 凌锡祺:《尊道先生年谱》,第3页b—第4页a。在他收集的作品中,军事指南非常丰富。

④ 陆世仪:《避敌三策》,第1页a。

⑤ 关于粮价,参见陆世仪《救荒平糶议》,收录于《陆桴亭先生文集》,卷5,第4页a。

⑥ 陆世仪:《救荒平糶议》,收录于《陆桴亭先生文集》,卷5,第4页b。

⑦ 凌锡祺:《尊道先生年谱》,第8页b—第9页a。据我所知,这部作品已不存于世。

文章《避敌三策》中，他回忆起了前一年的红色尘土，“见识者知为旱征，至今岁，赤氛尤甚。日出没时，赤氛亘天如火。兼之旱蝗为灾，遗种在地。徐思来岁，可为寒心。”^①整个 1641 年，坏消息接踵而至。一个熟人说到在北方有人与人之间相食的现象。^② 一个不是本地的旅居者说扬州遭遇强盗袭击了，这使得陆想到了流贼的猛攻，和一本古老的书《左传》中描述的一则相类似：在公元前 637 年，之前“伊川之民有被发而祭于野者，辛有以为此地比为夷狄”。^③ 陆认为：“今中原风气如此，吾恐将来之祸不止夷狄也。”那天陆记录说他“心气多浮”，而且他“不能主一”。接着他又和朋友们讨论了一下“避乱事”。^④

下个月，襄阳城发洪水了（位于湖广地区，在汉江沿岸），^⑤而作为将粮食从江南运往北京的枢纽的大运河也受阻了。听到这个消息，加上他的田地庄稼都枯萎了，陆“迁道出城外一视”。^⑥ 然后，他又把他的想法转移到缓解灾难的时间安排上来：“煮粥太早，恐七八月有难继之忧也。”^⑦ 现在粥厂这一主题又不可避免地吸引了注意。在路过一个为粥厂提供场所的祠堂时，陆的热情使他坚持想去看一眼，尽管告示上强硬地写着：“闲人过此一步者，罚米多少。”^⑧

五月份又出现了蝗灾。陆写道：“滩山一路飞蝗蔽天，一望如云烟，连接不断，江南素无此灾。”回想起前几年，他考虑说：“自戊寅至此无岁无之，而尤莫甚于今岁……未知作何底止也。”^⑨七月份有消息传来说有

① 陆世仪：《避敌三策》，第 1 页 a。

② 陆世仪：《志学录》，3 月 3 日。

③ 陆世仪：《志学录》，3 月 5 日。陆世仪有些修正了“秩序”一词的意思。

④ 陆世仪：《志学录》，3 月 3 日。

⑤ Pierre-Étienne Will 指出汉水沿岸的河堤在 1636 年时已经被洪水冲毁，由于那里的敌对状态一直并未修缮；参见他的“Un cycle hydraulique en Chine,” 275—276，同时，关于汉水沿岸襄阳城的位置，参见 287 页上的地图。

⑥ 陆世仪：《志学录》，4 月 1 日。

⑦ 陆世仪：《志学录》，4 月 1 日。

⑧ 陆世仪：《志学录》，4 月 6 日。

⑨ 陆世仪：《志学录》，5 月 20 日。

叫金星的土匪正在密谋造反；八月份又传来海贼袭击的消息；九月份又有一件雪上加霜的事：地里种的棉花也都毁了。^①“州中无赖之子皆失业，赌博复盛。州尊严法莅囚系者日累累然。此辈实椎埋之雄，以此自耗其雄心，无以生养教导之而徒行禁戢，吾恐其为防川也。”^②

陆对军事技能的热情，在1641年紧张的夏末时节，又被重新点燃了。他又练习起了射箭，这项技能他曾在为父亲守丧的三年忽略掉，同时他还进行军事训练，和他的朋友王登善和陈瑚一起练习刀枪，陆说“久不习此，臂腿作楚甚益，”他补充道“见劳不可不习也。”^③他设计出了抵抗海贼的计划，他甚至在梦里都担心该如何防御。一次，他梦到了一种用来射鸟的弩；四天后，他将它画了下来，同时托一个人将其制造了出来。^④

然而，陆也表示出了对军事准备失去兴趣的迹象，或者说感到了其无用和徒劳。一天他就表达了他对邻居们演练刀枪所造成的喧闹的恼火，他写道：“心屡驰去，思殊不属，至晚完后比尚未眷。”^⑤尽管在计划着军事防御，他还是在考虑着最初在1638年设想出的另一选择：逃跑。^⑥在1641年的四月，他和一些朋友商量“避地读书之乐”，四处奔走以听取朋友们对于计划退避地点的选择：“自今思之往孝丰有三妙：山水之乐一也，进地理之学二也，避约副之役三也。”^⑦

综合看这些有逃跑想法的朋友们，他们都是同样地处于一种边缘化的地位。一天，正当陆和他同是生员的同伴顾士琏一起学习时，突然被另外一个诸生周家屏打断，陆说他“云流寇信迫安庆（位于南直隶），思欲约众友为避地计。”陆告诉了他关于逃往西北的计划。周表示赞同，还衡量了一下在那里种稻的可能性。陆还写到，顾士琏——关于他，我们只

① 陆世仪：《志学录》，分别是7月15日，8月3日，9月1日。

② 陆世仪：《志学录》，9月1日。

③ 陆世仪：《志学录》，7月11日，8月7日。

④ 陆世仪：《志学录》，8月9日（海贼），7月24日（弩）。

⑤ 陆世仪：《志学录》，8月24日。

⑥ 陆世仪：《避敌三策》，第1页a。

⑦ 陆世仪：《志学录》，4月13日，4月17日。

知道他对太仓的慈善活动很热心,其他的几乎一无所知——“殷重亦欣然,愿同事共商。”在讨论这个问题半天时间后,这些朋友们分开了。^①

那天的晚些时候,陆浏览了《武备志》——一部 140 卷的巨著,成书于 1620 年左右,他的作者就是为中国不堪一击的边境状况所警醒,同时深深地忧虑这国家的防卫状况。^② 然而,几天后,在一个他标注为“敬胜”的一天,他写道,“是日,以避地事遍约诸友,奔走竟日。幸诸友无不同志。避地事相聚而谋者,五年于兹矣。至今日,虽已定局,然犹未有就绪。成事之难如此哉。”^③

陆逃离的想法最终是和田园牧歌式的异世生活构想联系在一起的,尤其类似于古代诗人陶渊明在其著名作品《桃花源记》中构想出来的奇幻世界。陶渊明讲,有一个捕鱼人一天漫步到了一个山泉后面的山洞中,于是就进入到一个隐蔽的世界中。和平、无忧无虑地住在那儿的人都是秦人的后代,他们的祖先是躲避秦亡时的祸患而来到这儿的。真正到了 1644 或 1645 年前后,陆和他的朋友们确实逃到了一个乡下的隐匿之所时,他才追忆到他对于像陶渊明所描述的那种“理想之地”的憧憬,其实可以追随到他的童年。当时,对于身处的覆灭王朝和一个过去垮掉的王朝之间的类比是痛苦而清晰的。^④

① 陆世仪:《志学录》,5月2日。关于顾士琏,参见《太仓州志》(1803年),卷36,第5页a—b。在清朝初年,顾士琏从海瑞那里得到启发,在一项水利工程上发挥了作用,同时,也和陆世仪以及其他人一起要求地方上能够减免税收。他一直活到84岁。

② 陆世仪:《志学录》,5月2日。关于作者茅元仪,参见 *Dictionary of Ming Biography*, 第1053页。

③ 陆世仪:《志学录》,5月7日。

④ 陆世仪:《水村读书社约序》,收录于《陆桴亭先生文集》,卷3,第7页a。写于1637年,他们那一群朋友结成一个研究性团体的七八年之后(同上,卷3,第8页a)。文章中提到的乡村正好位于西北方,介于毗陵和太仓之间。加入到陆世仪团体中的朋友中就有陈瑚,他受到父亲的牵制,一直隐居在昆山的魏村,在那儿靠耕田为生。关于陈瑚父亲的简介,参见《太仓州志》(1803年),卷35,第13页a—b。

合作与竞争

处于众多灾难之中，在既想解决乡里问题又想逃离两难选择中挣扎，陆加入到一些朋友中，组建了一个善会——高攀龙和陈龙正视为可以替代约正来维持地方社会秩序的机构。根据他儿子在其死后的记载，善会成员们“每天募集钱粮帮助饥民，最终无数人得以幸存。”^①

在管理善会时，诸兄——陆世仪和他年轻的生员朋友们——对善会基金和受助者没有最终的话语权。他的生员同伴顾士琏去和知州讨论善会的事情时，陆听说知州想把这件事交给张采。陆在他的日记中评论说，知州好像“未能尽信诸兄”。^②其结果是知州负责管理能接受善会援助的人员名单，致仕的官员张采负责管理财务。^③

最初陆世仪对投身善会事务也十分热心。当他捐出钱财后，他也不想搞清楚善会到底是怎么管理的，于是鼓动顾士琏去“以条例出阅”。正如陆所说，第一条规定就是：“始会之日，具连名呈请州尊，又请受老，登座讲道。”这项规定使得陆“极言”。陆深感有联合的需要，他认为善会的管理权应当归还给知州，而他们不应该有一个“私会”——也就是说，一个没有政府支持的团体。他进一步认为，知州“宜”亲自正式地邀请张采进行会讲。陆的日记中记述到：“诸友皆悚听，咸以为然。因欲以予作书致州尊。予直任不辞。”^④

陆对他自身的角色感到很自豪，第二天他写到：“为同善会代作致州尊书，”接着又多少带着些高傲的感觉补充说，“可作而作义也，不可与而不与亦义也。此际胸中颇无留滞。”^⑤他对那十天的总结，是在“治平之

① 陆允正：《桴亭先生行事》，第17页a。

② 陆世仪：《志学录》，3月12日。

③ 陆世仪：《志学录》，3月12日。

④ 陆世仪：《志学录》，3月17日。也可参见夫马进《中国善会善堂史》，第103—104页。

⑤ 陆世仪：《志学录》，3月18日。

学”下，其中他自豪地重申：“代同善会作致州尊书。”^①在接下来的十天的记录中，他又从自身参与中得到了自我的满足：“处同善会疏密得宜。”^②

这就是他们州上的权力关系，然而，陆的角色已经降低为书信的写作者或办事员，几乎没有什么领导职权。运作这个善会的最终权力很明显地属于知州。而在第一次集会上会讲的特权也为致仕的官员张采所有，只有那些细碎的工作——写信、事务安排、分发善款——才属于年轻的生员们，属于拿着补助的学子陆世仪、顾士琏、陈瑚、周家屏。作为他们合作参与的回报，善会给这些生员们提供了施展才华的机会，同时使他们得以相互接近，甚至和那些有权势的人建立关系。更重要的是，不像约正工作把生员们分散到区域内为数众多的管理组织上去，善会将他们集中在一起，培养了他们之间的友情，同时还给了他们行善的自豪感。

杨东明为家乡虞城的善会逐条列出的指导原则是十分清晰并且有权威的，给人一种其成员们都一致同意的印象。太仓的善会也罗列出来一系列相似的条款。陆曾含糊其辞地提到过；1641年夏陈瑚曾试图在《同善会规》中加上两条：尊敬长者以显其仁与寿，练习弓箭以做好军事准备。他这些建议不得不递呈给负责管理的官员，但是却并未生效。^③ 一项规定一旦被写到纸上，就应该承认这项安排的确定性和无可争议性。然而，陆的日记因其真实性的优势，可以让我们了解到现实情况比理想状态更加矛盾重重。当新情况出现时，这些条款都为此留出了许多重新阐释或者商榷的空间。

太仓这些年轻的士人们不仅合作，当然，不可避免地，也有竞争。顾士琏拥有了同知州见面、探讨“同善会事”的特权，而且还带回了张采会负责善会的消息，这之后，陆却在他的日记中将自己摆在了顾之上。他批评顾没能有效地交流这些消息，并给他贴上了“鲁莽”的标签。^④ 日记

① 陆世仪：《志学录》，第9页b。

② 陆世仪：《志学录》，第16页a—b。

③ 陆世仪：《志学录》，3月17日。参见吴镜沆《陈安道先生年谱》（上），第8页b。

④ 陆世仪：《志学录》，3月12日。

中的另一篇目中他又解释到，“同善会事以名与会中，不欲其决裂。”尽管顾没有遵从。在和陈瑚商议后，陆决定听任顾按照自己的意志行事。^①在标注为“敬胜”的一天，陆看起来和顾又达成了一个共识。“在馆阅文，顾殷重来谈同善会事，欲盟之神，予与言夏皆赞之。”很明显，他们友善欢乐的气氛得到了恢复。他们一起讨论学习的方法，当顾离开时，“有谗言。”^②

太仓的善会一年聚会两次，在每年的四月十五和十月十五。这项行动有两个部分：说教性的会讲以及紧随其后的分发救济品。陆记录到，在一次集会上，他评价自己“敬胜”的一天里，陆对于此行动的参与感是非常明显的。他和他的朋友陈瑚一起到城隍庙，要在这里举行集会，他们希望改进一些安排。陆详述说，“至城隍庙见设讲坛在殿内，不便众听，乃与诸兄言移之于外。”^③关于会讲本身，他兴奋地写道：“听受先先生讲同善会语甚警策，听者皆赞叹。州尊色喜，予亦深喜。”然后，有感于当时的愉悦，他乐观地宣称：“州尊好贤乐善，将来必更有可观，地方安宁。”^④

陆对自己能够出席这么庄严、重要的场合感到十分自豪，但是和陈龙正比起来，他对善会所承担的就少了很多。陈龙正曾设想到嘉善的善会会遭遇一些不稳定的因素，于是他又在同一年的晚些时候建立了一个对同善馆的捐助。相比之下，陆并不关心善会的将来，他基本上只希望整个组织能保持和平以达到他所说的“吾辈可安坐读书也”。^⑤

张采的动员演说给了太仓善会一个好的开端。然而，在正式的庆祝

① 陆世仪：《志学录》，3月22日。

② 陆世仪：《志学录》，3月28日。陆世仪经常提到在“馆”中读书，这指的是某种官方的建筑，可能是学馆。

③ 陆世仪：《志学录》，4月15日。城隍庙最初被构想成为城墙和护城河的保护者，后来和官僚体制紧密联系起来。参见 G. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, 155. 每个县都有城隍庙，它的神性和地方官紧密地联系在一起，同时能够映射地方官。

④ 陆世仪：《志学录》，4月15日。

⑤ 陆世仪：《志学录》，4月15日。

活动后,陆世仪和顾士琏之间的矛盾就点燃了,这次牵扯的是在一所官方的建筑内如何分配善款的问题,这是由成员们共同推动起来的。陆“欲分男女于二处,发业挥之,分左右矣。”他对顾士琏的“不听”颇有怨言,陆又在日记中清算道:“唱名先发男册,发银甚迟,老妇候领者,饥疲不胜苦。诸兄与予,皆哀之,更欲分发。殷重专执自用。言夏以为此殷重无才,非有他也。幸卒事可矣。予甚韪言夏之言,然心终不乐殷重之执拗。”^①

诸生们的凝聚力也很脆弱。这次矛盾爆发的两天之后,陆和陈瑚就脱离善会了。那天,他又标注为“敬”,陆写道:“与殷重商同善会秋季事。予与言夏欲辞去己名,而势有不可,恐反隳厥事,乃语以名不必去,但劳不能任,幸以格外待我二人可也。”^②

当时临近善会十月十五的秋季会议时,紧张的情绪又再度袭来,他们担心粮食和棉花的歉收无疑会使情况更加恶化。在聚会之前,善会的成员们就进行了捐赠活动,^③同时推荐谁有资格成为被捐助的对象。陆参加了在城隍庙的聚会,在那儿还听了知州的演说。像从前一样,他又对事务管理提出尖锐的批评:“发散同善会银都不依执事,而杂乱无纪。一则庖工执法不坚,一则叔熙殷重不奉法也。本弱末强,洵不可治。”^④接着他又补充说:“庙中多贫人,未报名者庖工执不肯发钱。予与庖工言皆得略沾其惠。发钱时,诸友复乱,意见互出。予执不听。一如予约束,终事井然。后闻有诮予者,虽其言不足凭,然气质之小疵则未尝无之。大抵遇事当闲然。诸友乱甚,若巽与之言,终不见听,奈何?”^⑤究竟谁才是固执己见的我们并不清楚。然而,对于该事件明晰材料的缺乏也向我们传递了一个信息:分歧是会存在于像顾和陆这样到了下一个朝代仍然是

① 陆世仪:《志学录》,4月15日。

② 陆世仪:《志学录》,4月17日。

③ 陆世仪:《志学录》,3月17日;也可参见10月10日。

④ 陆世仪:《志学录》,10月15日。

⑤ 陆世仪:《志学录》,10月15日。

好朋友的“诸兄”之间的。对于处理那些贫穷却未被推荐成为受助者的政策缺失，也引起了负责分配善款的生员之间的争论。每个人都用强有力的话语来阐明自己的观点，但是却没有一个人有说服他人的权威力量。

五个善会的受惠者

究竟有多少男性和女性作为赤贫者被写入了推荐受助的名单？选择救助者要遵循什么程序？有什么标准可以用来衡量是否需要救助？对于这些问题，留存下来的记录中都未曾提及。然而，陆的日记却为我们展示了六个需要救助的例子，且通常都十分清楚。这些例子在偶然之间引起陆的注意并被写入日记中，这是因为他们的生活在某种程度上都紧密地和陆交织在一起。他们是否能够代表太仓善会的被救助者，这难以去判断。有一些情况是陆长久以来就知道某一个特定人的贫困状况。但是，只是在善会成立之后，他才想到去给予援助。他处理这些例子并不是通过仔细审查那些贫困的家庭（如陈龙正在指导原则中所提倡的那样），只是因为他们通过一些灾难性的遭遇或是一些特殊情况引起了他的注意。

让我们来看看发生在五月初五的一件事情，虽然未被陆标明，但却恰巧是端午节这一天。在进行了端午节的仪式后，陆世仪带上一条刚买的鱼作为礼物，去拜访他养母那边的亲戚。然而在看到“疎戚之老者”之后，他产生了深深的怜悯之情，他这样写道：“秋季当举入同善会。”^①端午节那天的见面才使得他对他长期以来就熟悉的事情自发地做出反应。

对于一些特殊情况可以破例的理念，同样又使陆推荐了另外两个例子。第一个是令人开心的。听说陈瑚儿子降生的消息，陆就兴高采烈地去看他的朋友，在此之后，他在日记中评论到：“言夏久欲举其亲于同善

^① 陆世仪：《志学录》，5月5日。

会,以秋会未举,尚未及之。”^①三天后,陆起草了让陈瑚父亲也加入到善会名单的“公举”。^②

陆很早就知晓陈瑚的家里是极其贫困的。陈瑚将他早年能够接受教育归功于有幸能被邀请和江家的孩子们一起上课(其中江家最年轻的江士韶成为了他一辈子的朋友)。^③结果他又被邀请来教陆养母的弟弟。^④1641年即将结束之时,陆世仪和一位熟人谈论陈的生计问题,那个人建议他们去“约言夏诸高足豫支束修少许,以济目前之急。”^⑤陈的父亲陈典,在学问上颇有些自负,但却从未得到任何功名。明朝灭亡后,他随同陈瑚一起躲到了昆山的魏村,一直到去世,他都要一直依靠儿子。^⑥但是关于陈的家里较为贫困最有力的证据是在陆向善会推荐陈瑚父亲的差不多一个月之前,他曾和陈瑚、钱蕃侯讨论建立一个银会的事情,对其原因,陆在日记中是这样解释的:“以言夏空乏故也。”^⑦能够促使陆进行推荐并不是因为他才知道陈家里的财务状况——尽管当时还是七月份,但是秋天的收成不容乐观已经十分明了了。而真正使得陆采取行动的是对日常状况的打破——偶然间得知了孩子降生的消息。这件事不仅使陆注意到一个长期以来就存在的情况,还为他在社交圈中赢得了好感,给了他一个说服朋友们帮助陈家的机会。

另一个例子是一个朋友的叔父,将他推荐给善会完全是在情感驱使下所做的决定。十一月时,食物供应急剧下降,陆和三个朋友(枣分、陈瑚和盛敬)乘船去城里参加科举考试。在那儿他们和枣分的叔父待在一起。他发现“尊素(即枣分)叔父老而孤。”陆在日记中写到:“予又举诸同

① 陆世仪:《志学录》,7月8日。

② 陆世仪:《志学录》,7月11日。

③ 吴镜沆:《陈安道先生年谱》(上),第2页a;此事发生在1621年,当时陈瑚九岁。

④ 陈瑚:《桴亭先生行状》,第2页b。

⑤ 陆世仪:《志学录》,12月18日。

⑥ 《太仓州志》(1918年),卷19,第39页b;《壬癸志稿》(1880年),卷九,第4页a。

⑦ 陆世仪:《志学录》,6月15日。

善会之意，而言夏亦有同心，当谨识之。”^①

陆还推荐了自己家族中一个六房叔祖接受善会的援助。那个叔祖一直旅居在湖南洞庭，在那儿一所村塾教书，一直没有组建家庭，后来他又回到东部来寻找生计，从诸友那里请求并且受到了一些恩惠。想到这个叔父或许会受到额外的援助，这样也会减轻他们亲属的压力，陆在他的日记中沉思道：“亦非吾族之幸事也？”^②

六个星期后，这位叔祖（此时，陆确认他和自己有着同一个高祖）拜访了陆。陆在日记中重申了此人“今穷来归”，这次详细地阐述到：“兄弟不纳，有搆之者，又生衅怨。至饮食俱无所託。穷而将归。乃复来谢前日同善会之恤。予哀之，留午饭。”陆世仪想和他的一个朋友周家屏商量一下借钱给他的可能性，但是在做好这项计划安排之前，这位叔祖已经离开了。^③

所有这些例子陆都记录说最终推荐给了善会，而他说的最详细的是其“兄”、他最亲近的朋友愚若的寡妻，愚若去世的这件事正好就在现存日记的开头部分，这更加剧了他失去父亲所造成的空虚感。在日记中，他表示觉得愚若的儿子很有教养，他对此很感欣慰，“吾友为不亡矣。”^④在一周中，陆希望能和他去世的友人还能有所关联，他对妻子说“愚若嫂守节甚贫苦，其子甚秀善。意欲以女许之。岁时便于周给。”陆的妻子同意了他的提议。^⑤于是他请双方的一个熟人询问了相关细节，主要是愚若死后其寡妻的守节和家里困难的具体情况，以及她儿子和陆的女儿的生辰八字。陆解释说，“因叹愚若嫂之贤，并矜其苦。”^⑥

那位朋友所陈述的现实是非常残酷的。他说“愚若嫂至五六月间甚有一碗麦汤度日，甚矣其苦也。”更糟糕的是，他提到说“近日有僧尼其

① 陆世仪：《志学录》，11月8日。

② 陆世仪：《志学录》，10月15日。

③ 陆世仪：《志学录》，12月1日。

④ 陆世仪：《志学录》，3月2日。

⑤ 陆世仪：《志学录》，3月6日。

⑥ 陆世仪：《志学录》，3月9日。

居。”极度震惊的陆继续询问细节时,那位朋友解释说:“愚若歿后,其岳翁李华宇以女寡居移家就之。华宇亦贫甚,不能作活。舍旁有空屋,日就颓圯。华宇之侄避难来止,并挈其妇之翁姬以居。妇翁姬已为僧尼,同舍棲止,甚非礼。华宇利其修葺,遂许之。”^①毫无抵抗力的寡妇眼睁睁地看着自己的家被她父亲、他父亲的侄子、侄子妻子的父母以及僧侣给强占了,这些人里面,或许除了他父亲的侄子出了钱修缮过房子之外,其他人都是极度贫困的。

陆又追问了其“内事”,那位双方的朋友消除了他的疑虑,“愚若嫂志行甚洁,此无可疑者。”然后陆委托那位朋友“至其家谕李华宇,令其侄速迁之。”^②一天后,两位朋友以及陈瑚陪同愚若的儿子到陆家拜访,这之后他们一起前往愚若的家,在他的棺材前拜祭他。当陈掀起帘子,看到棺材时,他回想起他们之前的友情,突然忍不住地啜泣起来。陆继续对这件事进行了如下的记述:“与李华宇言,寡妇之家不宜僧尼出入,令侄宜速去。”李华宇有些犹豫,陆“正告以令侄姓李,不可居张氏宅。”^③华宇最终勉强同意了,在最后看了一眼“兄”愚若留下的书籍以及所用的毛笔之后,他就离开了。对于事情的最终解决,陆感到很欣慰,他在那天的日记中灌注了情绪:“目涩痛,即寝。独宿梦正。”^④

五个星期之后,陆因为又发生的一些事而记录到:“领同善会银,又与诸兄醮钱共送愚若嫂处。”^⑤三个月后,陆仍在尝试多给予愚若妻子一些帮助,这一次是通过写一个“公举”来使她(和陈瑚的父亲一起)得到善会的资助。^⑥

还有一个陆想要交托给善会援助的贫困者是一个叫费伯言的人,他和陆的家族结了亲,尽管陆世仪也不清楚究竟是什么亲戚关系。他很晚

① 陆世仪:《志学录》,3月9日。

② 陆世仪:《志学录》,3月9日。

③ 陆世仪:《志学录》,3月10日。

④ 陆世仪:《志学录》,3月10日。

⑤ 陆世仪:《志学录》,4月17日。

⑥ 陆世仪:《志学录》,7月11日。

才首次出现在陆的日记中，很突兀而且之前没有任何介绍。他患有疾病而且十分贫困。陆在日记中写道：“卧后时时念费伯言。若身死，衣棺尚不可得。未审同善会中近日尚可得棺否。又其子俱无棲泊，无法以处之，心殊戚戚。”^①他的社会责任感再度被唤起，他觉得他应该帮助这个远房的亲戚——尽管他并不十分愿意。

第二天，费伯言的儿子跑来告诉陆关于他父亲的病情，希望能从陆这里借到钱。陆评论说：“伯言固陆氏族婿。向会贷恩母银五两，予银二两，三年子母未偿。今病日就危笃，意更伤之。以岁荒仅与米一升。”^②陆所给的可以说少得可怜，相当于前年守城的士兵一天口粮的一半。^③他的儿子在这一周又来拜访陆，这次带了书籍过来，希望能够换些钱。陆写道，“书既无用，予又乏钱。且其家积惰，贫困固所自取。况遇此荒岁，予岂能从井之救，勉与麦一升。”^④考虑到“费伯言病必死，即不病死，亦当饿死，死后必无棺木。”陆不情愿地跑遍整个市镇来寻求支援。“乃至周宸工处问同善会，不值。又访叔熙殷重，俱不值。又访徐子久，云不施棺矣。嗟乎！此亦伯言之命也。”后来他不想再考虑费伯言了，想要放弃他。人要有一份稳定的工作这种说辞（在善会和约正的演说中十分常见）支持了他这个想法，他总结说：“可为游手好闲、喜食懒作之戒。”^⑤

我们并不知道这些例子是否包含了陆向善会推荐所有需要给予帮助之人。他的日记既未说明捐助者们捐了多少，也没说到底有多少人受到了善会的帮助。然而，它向我们展示了对于陆世仪来说，善会弥补了家族难以做到的事。尽管他生活在一个家族非常繁荣的地区，但他留下的全部资料都没有证明善会对于家族稳定的推动作用，除了他简短地提

① 陆世仪：《志学录》，12月18日。

② 陆世仪：《志学录》，12月19日。

③ 陆世仪：《思辨录辑要》，卷17，第13页b。关于提到的一篇18世纪的文章，其为救荒中成人定的口粮是每天半升糙米，参见 Will, *Bureaucracy and Famine*, 130.

④ 陆世仪：《志学录》，12月13日。

⑤ 陆世仪：《志学录》，12月13日。

及善会帮助了他的叔祖最终也算是对其家族有利。^① 亲属关系在陆身处的社会环境中已经变得十分淡薄。他的叔祖被他的家族所排斥,那个通过婚姻而结亲的不幸亲属费伯言被冷漠地看成是一个不受欢迎的负担,而愚若的寡妻从亲属那里没有得到任何帮助,反而被他们利用。陆的朋友陈瑚就是一个一直贫困的年轻人,没有从亲属那里得到什么明显帮助,他所得到的支持都是来自一些资助者。陆世仪和陈瑚都仅仅是塾师的孩子,几乎没有什么社会关系,亲属援助的缺乏要靠并非真实的亲属关系的构建来补偿:1650年,在陈父亲70岁的生日上,陆说道:“确庵视予如兄,予视温如先生如父。”^②善会对那些缺乏家族支持的人给予了帮助。

陆对于善会的记录在更深的层次上为我们展示了另外一点,那就是,陆作为捐助者和那些极度贫困之人之间没有什么隔阂。他与亲戚,比如他的叔父和费伯言的儿子之间也没有什么隔阂,他们都觉得能够正当地向他索取财物。他和曾在等待科举考试时借宿的朋友的叔叔,以及他最亲近的朋友陈瑚的父亲之间也没什么隔阂。同时,他和亲密的朋友愚若的寡妻之间也没什么隔阂,陆还希望让自己女儿和她的儿子订婚。通过血缘关系和姻亲关系,陆与那些生活在精英社会边缘的贫困者们距离很近,同时还有社交上的互动。

对于这些熟人和亲戚,陆并不是进行个人馈赠,而是转向了善会。或许他自己的财富确实难以满足这些熟人或亲戚的索取。他一次外出的借口证实了这一点,那天按照致斋礼的要求,他应该待在家里:“家贫乏,僮必拘。”^③他对一个策略的兴趣也证实了这一点,这个策略具体说就是富裕和贫穷的朋友们组成一个团体,来为他们避难计划购买土地:在提出一个有力的问题(他的那些同伴之间谁能有多余的积蓄?有必需的几百两银子来购买可能用来避难的土地呢?)之后,陆提议说要拿钱的同

① 陆世仪:《志学录》,10月15日。

② 陆世仪:《陆桴亭先生文集》,卷4,第22页a。

③ 陆世仪:《志学录》,12月28日。

伴们可以根据自己的资产来投入,然后依照投入来获得相应的利润。^①陆世仪财富的缺乏在他新年前的一篇日记中被进一步记录下来:“以岁荒祭物甚薄,草率粗略莫此为甚。”^②

尽管财产有限,确实无法和丁宾、陈龙正他们拯救犯人及在死亡边缘上之人的宏伟行动相比,但陆或许还是有一些钱财可供支配的。他愿意将自己的生员津贴分配给那些比他更贫困的人,他也一直鼓励妻子要乐善好施,而且,他最后确实还是给费伯言提供了一口棺材。撇开善会,陆还有一些个人行动的余地,或是一个人名义进行小规模施舍,或是简单直接地拒绝求助者的请求。他选择经由善会来工作又向我们重新提出了陈龙正例子中已提及的问题,那就是:通过一个组织来行善和直接对贫困者行善有什么差别?陆世仪的特殊材料使得我们以一个新的眼光来重新审视这个问题。

善会一直以成员间共同认可的原则来运行,并向整个社会宣称,善会会重新审查然后决定如何处理每个事例,这样决定(是否给予帮助同时该给予多少)的责任就从个人手中转移出来。通过拉开捐助者和受益者之间的距离,善会在其参与者与像费伯言这样的人(陆对这些人就没什么同情,只是承担一些义务)的需求间起到了缓冲作用。然而,在六个事例中的三个里,陆交给善会(或想着转交给善会),他不是想要逃避对他人的责任,而是受到自己的同情心驱使所采取的行动,自愿帮助那些甚至并未向他寻求帮助的人(朋友的叔叔、养母的亲属)。善会获得了参与者可以允诺帮助他人的权力。

忽略掉陆感到同情的那些例子,善会使受助者和捐助者有一个暂时的距离。因为太仓的善会每年只集会两次,中间等待的几个经常打乱了某人认识到有因贫困需要帮助的对象和帮助真正给予的时间。当陆想着推荐其养母家那边的贫困者接受善会帮助时,春季集会刚刚过去,

^① 陆世仪:《避敌三策》,第3页 a—b。

^② 陆世仪:《志学录》,12月29日。

而离秋季集会还有五个月之久。^①当陆向善会申请帮助陈瑚父亲时,离秋季的聚会还有三个月。^②当他决定“当谨识之”推荐他朋友枣分叔叔给善会时,秋季集会刚刚开过,因此一直到1642年的春天,他都必须想着这一捐助计划,而那还尚有五个月。^③当有一些急切特殊的情形发生时——孩子降生、参加科举考试的途中,以及失去一个朋友——都使他打破惯例,陆对贫困的熟人和亲戚的同情感就爆发出来,情感驱使他十分想帮忙,但是他也知道自己的钱财有限,他靠善会的惯例来调和这种自发的情绪。

陆的社会环境使他能够直接接触到像费伯言这样无用之人,也能接触到像张采那样考取了进士功名的成功人士,既有艰难时节的受难者,也有雄厚财力之人。在处于两个极端的人群中间控制自己的方向是非常具有挑战性的,这使他产生了对于公平性的认知和对共享的要求,这种“与万物合一(无为之事)”也为许多思想家们所推崇。对于统一的渴望在一篇在首都逗留准备参加科举考试的日记中十分明显,那篇日记中,陆解释他为什么放弃了一天要吃三顿饭的习惯:“予虽贫贱,然处太平时,未尝日止二食,间或有之,踰时必饿。自今岁荒歉,物力甚艰,诸兄在寓所皆日食二餐,予亦同之,亦不觉饥。”^④并没有穷到极端,而是因为情绪上的变化,想要和他同伴们相一致的想法使得陆选择勒紧了裤腰带。

在他为给懒散的费伯言提供一口棺材而感到绝望后的夜里,陆被邀请参加一个宴会。那天夜里的晚些时候,他不安地写道“酒席过丰”,然后他又试图说服自己,带有些自我维护地解释说:那个主人能负担得起这个宴会,宴会并非只是为他们两人而设。同时,“然饮食无异,平时检

① 陆世仪:《志学录》,5月5日。

② 陆世仪:《志学录》,7月8日。

③ 陆世仪:《志学录》,11月8日。

④ 陆世仪:《志学录》,11月14日。

身治心之功亦稍疏矣。”^①奢侈的宴会和费伯言的求助发生在同一天。陈龙正和其他人详细阐述的广为诟病的一点——一次宴会的开销就能拯救数百人的性命——陆也考虑到了。我们也要知道他加入了善会就一定会在宴会主人和那些一天只吃两顿饭的生员之间游离，所以他也没有十分地良心不安。善会不仅给穷困者以援助，同时扮演了一个提醒者的角色——支撑着阻断推荐与切实给予援助的那几个月——富人要把穷人的生命放在心上。在这种联系下，人们会想到陈瑚，他本身加入了善会，而他的父亲也被认为确实很贫困，应该得到善会的援助：在声称捐赠代表了一种高水平善举之时，除了需要之外，善会也应当减轻受助者的个人负疚感。

上层社会视角中的善会

如果陆世仪的日记没有留存下来，我们所看到的关于太仓善会的图景——事实上，是关于整个晚明善会的途径——将完全充斥的是地方社会处于顶层掌权者控制之中的观点。想一下张采留下的正式宣言——陆世仪曾在善会的春季集会上听过他的演说。张采将向善会捐赠说成是他的同伴们的主意：“注意到友人在魏塘（浙江嘉善县的一个小镇）建立这样的善会，我深受感动。看到该善会最终建在潞城，我更受感动。尽管这两年我一直生病，生活在死亡边缘，但建立善会的议程和规则的念头从未从我的脑海中移开，我请人将其印刷成册，颁行给诸位。”^②受到善会将带来和谐安定的承诺的鼓舞，张采的文中充满了虔诚的语句，他这样说：“人生而良善……古时先人联合起来建立慈会，结果是士绅们的小善必将带来大和谐。”^③张采的领导才能一点也不比杨东明、高攀龙和陈龙正差，他把善会当作团结地区力量的工具。他写道：“就像涓涓细流

^① 陆世仪：《志学录》，12月23日。

^② 张采：《只畏堂文存》卷10，第2页b—3页a。张采这儿以楼栋代替太仓之名。

^③ 张采：《只畏堂文存》，卷10，第2页a—3页a。

汇成大水”，善会的规则将促成人们行善。张采的短文只有三页，简短而平凡，却让陆世仪忙碌了好几天。由于陆世仪日记中没有关于太仓善会细节的补充叙述，因而张采的文章就以含糊界定的笔调，将上下文串联起来。

从知州现存的作品中我们无从了解到太多关于太仓善会的事情，知州曾将他的权威赋予给了善会，第一次是通过参加春季的集会，另一次是在秋季集会上演说。知州叫做钱肃乐^①——尽管陆只在题目上提到过他，这也显示了生员和高等官员间形成了深深的割裂。1637年一考取进士，钱就被任命到太仓任职，一个被外界称作“繁难”的职位。^②他展现了其同情心，他对所有的声明都高度珍视，很多年来他都教导家人坚持吃素。^③他也是一个严正、有能力的管理者。

就是钱肃乐，在太仓人张采和张溥的帮助下，在1638年建立了约正系统来进行道德教化，同时还建立了保甲来维护治安。另外他还修缮了河湖的堤防。^④1639年，他召集了乡绅和乡下的长者，就“高皇帝六句箴言”发表演说，因“或三朋四友，饮酒宿娼，任他老人家饥也，不管寒也，不管你夫妻”而指责其听众们。他认为从事商业会引发社会的不稳定，于是进一步因为听众不安分地“朝弄暮贾”而继续责备他们。^⑤

州辖二十九个都，钱给每一个都任命了一个约正和协助者。由约正召开的会议需要进行宣扬关于高皇帝六言的演说，在这之后行善者的名

① 关于钱肃乐，参见钱肃乐《钱忠介公集》卷23中整理的文章：《明史》中的传记（卷276），在卷首部分，第1页a—第2页b；以及与他同时代的人和他后代所写的传记性的文章。能够给出主要信息的是他的弟弟钱肃图的文章（《钱忠介公集》，卷23，第19页a—第23页a）以及太仓人张采的文章（《钱忠介公集》，卷23，第3页a—第6页b）。也可参见顾锡畴在钱肃乐离任时写的一篇文章（《钱忠介公集》，卷23，第1页a—第2页b）。也可参见冯真群：《钱忠介公年谱》。我的论述是将这些材料的整理，可能有相当部分的重叠，细节上也会有些差异。

② 冯真群：《钱忠介公年谱》，第6页a。

③ 在写文章《戒杀文》之时，钱的家庭已经遵循他的要求十年了；钱肃乐：《钱忠介公集》，卷4，第13页a—第14页b。

④ 冯真群：《钱忠介公年谱》，第6页a。

⑤ 《六谕释理》，收录于钱肃乐《钱忠介公集》，分别在卷8的第14页a和第16页b。不同于高攀龙和陈龙正的演讲，钱肃乐采用的是另一种典型的模式。

字和善举会被写在一张红纸告示上。现场会演奏音乐,而且把荣誉性的横幅分发下去。而作恶者都被写在一张白纸告示上,并被带到官府前经受一顿鞭刑。^①

钱的管理能力在1640年夏的食物短缺前面临着严峻的考验。在饥饿的驱使下,附近昆山地区(也在钱的管辖之下)几千名民众开始暴乱。他们的目标中有一条是针对知州住处的,还对一些木材商人和徽商住所进行为期两天的包围。钱急忙离开太仓去平息这场暴乱。他逮捕并处决了两名犯案者,暴民们于是也就四散了。钱分别在红告示和白告示上表彰了好人,责备了作乱之人。秩序又恢复了。钱明白问题的根源不是暴民,而是那些囤积粮食的富户,他从百姓角度出发,商议出合适的米价。其结果就是,“万余人得以存活,昆山又恢复了秩序。”^②

钱自身所作、与钱有关材料与陆的一篇关于钱求雨仪式(最终成功了)的日记以及一些关于蝗灾日记篇目相吻合。钱亲自走遍各地,领导社会各阶层之人捕捉蝗虫。他也发下话,对于每个抓了一升蝗虫的人,将发给一升米,这一政策导致了蝗虫“如山般堆积于县衙内外。”^③尽管名字并未被证实,但根据陆的日记,钱一定是那个在四月初一召集所有城里和乡下的约正和协助者,在祠堂召开会议的官员。(这大约是在陆被征召做约正之前的三周)陆和他的朋友陈瑚、王景贤去看了一下。陆这样写道:“是日观者几倾城,亦治邑者百年以来之旷举矣。”^④无疑这就是张采描述的那次集会,会上钱关于高皇帝六句箴言的演说使得每个人都潸然泪下。

① 根据是钱肃图的记录,收录于钱肃乐《钱忠介公集》,卷23,第20页b。

② 冯真群:《钱忠介公年谱》,第7页a;也可参见全祖望为钱肃乐写的墓志铭,收录在《钱忠介公集》,卷首,第14页b—第15页a。只有顾锡畴的传记里提到了对商人的袭击;同上,卷23,第2页a—b。而且,也在1640年,钱肃乐还介绍了以常平法来稳定粮价。冯真群:《钱忠介公年谱》,第6页a。

③ 关于求雨,参见陆世仪《志学录》,5月13日;以及冯真群《钱忠介公年谱》,第7页a。关于钱肃乐的求雨,参见钱肃乐《钱忠介公集》,卷4,第15页b—第17页a。关于蝗虫,参见钱肃乐《钱忠介公集》,卷23,第21页a;陆世仪《志学录》,5月20日,8月14日。

④ 陆世仪:《志学录》,4月1日。

陆只是对约正集会的规模印象深刻,但却没感到振奋。带着冷漠、超然的批判态度,他写道:“惜礼仪未整,未能生观者之恭敬也。”^①相比之下,两周后张采的善会演说却使陆表达了他的热情,同时还特别地写下张的演说也使知州感到高兴,说的也就是钱。^② 陆对他能作为组织者参与到善会进程中感到十分自豪。然而,在约正的集会上,他仅仅是一个旁观者,淹没于众多的听众(有足够的见识来对进程进行评论却没有权威来行动)之中。

1641年,当生员们还在对善会的安排吹毛求疵地提意见时,作为官员的钱正忙着处理大规模的问题。他用其权力召集了所有二十九个都的约正,而且事实上也吸引了城中的每个人来听他的演说。对他来讲,善会看起来也一定只是一件小事情罢了。当陆忙着应付突然影响到他的家族和朋友们的问题时,钱却关注着那些即将涌现的大麻烦。他关心着那些危险的团体和邪教的形成——像罡星会、糍团会、乌龙会和十龙会。根据其经历,他预感有暴乱要发生,这也就是他急切地公开宣传高皇帝六句箴言的原因。^③ 1678年的《太仓州志》解释说,这些宗教团体是私人联合起来的,建立起公共财产,成员们根据自己的财富拿出钱来。成员中有讼师、担保人和衙门里的胥吏。有困难时,一个人就可以从公共财产中取出些钱来供自己使用。州里面最常见的团体就是乌龙会,在受到知州钱肃乐镇压后就消失了。^④

同时,钱也在担心将来会出现粮食短缺的可能性。在遭遇了1640年昆山地区的粮食起义后,他将保障当地百姓生活的机制落实到位。而当1641年粮食短缺真的出现时,他在太仓四个城门处都建立了粥厂,所用的粮食由常平仓供应。对于极贫者,直接给米;对于次贫者,削减米

① 陆世仪:《志学录》,4月1日。

② 陆世仪:《志学录》,4月15日。

③ 钱肃乐:《钱忠介公集》,卷8,第17页b。

④ 《太仓州志》(1678年),卷5,第6页a。

价。其结果就是，记录显示，太仓州并未遭遇饥荒。^①

然而，现存的关于钱积极行动的作品中没有提到过善会。有一篇关于钱的作品提及了善会，但那是一部 19 世纪晚期的作品，它的编者或许进行的是回顾性的推断（比如从陆的作品中），没有直接证据证明钱就是善会的建立者。作品中非常简洁地描述了钱的成就（祈雨、抗蝗灾、平息粮食暴动、鼓励大家族拿出粮食来流通从而降低粮价）；然后写到：“他建立了设立粥厂的程序，同时对穷人表现出了怜悯之情，他创建了一个善会，许多生命因而得到救助。”^②从作为官员的钱的角度来说，建粥厂这样大规模的项目和粮食价格的稳定更为急迫，而且也比善会所能做到的更为有效。

1642 年，钱肃乐升迁到刑部，他将离开这一地区，太仓和昆山的百姓联合起来，感谢他的仁慈和对当地有效的治理，这也证实了关于他治理及赈灾努力的那些溢美之词。钱的偶像化的传记完全掩盖了陆世仪所观察到的那些可怕情形，陆写道：“郡中饥荒特甚，兼以寒冻日，冻饿死者无虑数人，里巷俱无生气。”陆详述说：“又男妇皆游手乐饮食，不事生产，至此饥荒之岁，犹然泄泄。闻妇人多有毁身自给者，风俗恶劣一至于此。长民者不得不引为已过。”^③

陆世仪最糟的预感在六个星期后得到证实，就在州衙门前他亲眼见到一个妇女在吃自己的孩子。他评论说“此世道之大变”，同时他认为这种行为甚至在饥荒最严重的中原地区都无法言说，他对于此事竟然发生在了他所生活的地区表达了震惊，更糟糕的是，知州只是惩罚了一下这个妇女然后将她驱逐出太仓。^④ 陆批评到“又贤者之流皆持议

① 张采的记录收录在钱肃乐《钱忠介公集》卷 23，第 15 页 b 中；也可参见冯真群《钱忠介公年谱》，第 6 页 b—第 7 页 b。

② 《壬癸志稿》（1880 年），卷 1，第 13 页 a—b。

③ 陆世仪：《志学录》，11 月 12 日。

④ 这年年初，陆就同一位朋友谈起过北方人与人相食之事。那位朋友说，“此不足怪。人食兽禽与食人无异。”陆纠正他说，应当有所区别。那位朋友无言以对（陆世仪：《志学录》，4 月 28 日）。

为必不当杀。”作为一个执着于“宜”的人,他总结说“人心如此甚于禽兽。”^①为了防止人卑微到和那些普通生物一样,处在边缘地位的陆坚守着“宜”。知州钱肃乐的眼光一直牢牢地盯在维护稳定、缓解饥荒上面,如果一直抓着那位母亲在他的府衙前的可怕行径这一信息不放,无疑就会证实:当地官员对饥民所做的还不够。本着对这样及特殊的困难情况灵活宽大的态度,钱只是将这一挫败性的案例从他的管辖区域内驱逐了出去。

结论

通过对当地生活近距离的观察和对那些阴暗细节——僧侣强占了寡妇的房子和争吵的生员们,更不用说那些和善会无关的事了,比如在朋友家中纠缠不清的争吵以及阻止粗鄙诉讼的努力——的展现,陆的日记看起来似乎比杨东明、陈龙正和高攀龙留下的刻板程式化的记录更加现实,更加准确。但是如果抛开“陈词滥调”而一味赞同陆个人的记录将会错过重要一点:对于社会和谐乐观视角才鼓舞了杨、陈和高,同时给予了他们独特的力量。他们成功领导的关键也是其拥有了跨越所有阻碍的能力,眼光能跳过寻常社会生活中琐碎的细节。超越了世俗,他们才能鼓舞像陆世仪一样的追随者们,陆世仪本人也是受到了张采演说的激励。那些乐观的“陈词滥调”却代表着一个共同的目标。当钱放过那个吃自己孩子的妇女时,陆世仪表达了道德上的愤慨。但是钱,一直关注着像粮食分配这样重大的问题,在那样一个甚至在1640年、1641年之前就被界定为繁难的职位上,成功地维护了稳定。同时也是钱,像张采一样,明确地表达出要组建善会的行动,从而赢得了广泛的支持。

虽然陆世仪的日记揭示了太仓社会的另一面,但是也并非和那些怀

^① 陆世仪:《志学录》,12月26日。

有理想主义情怀的领导者的记录相冲突。只是作为一个对照的例子来表明领导权最终属于那些有权力、掌握财富的人，同时——性格也是一部分原因，就像王良的例子所显示的那样——也需要充满乐观的自信。

下 编

在危机中制定慈善规则

6. 组织食物救济

祁彪佳：诸友有议论未合者，大约人我恩怨未能尽忘耳。

1641年绍兴府严重的粮食短缺在晚明的社会危机中尤为突出，不仅因为它像所有危机那样波及了从上到下的社会各阶层——从身处高位的官员、地方精英中的显赫之人到那些有志士子和不显名的村长——更为重要的是，遗留下了大批相关材料。这些文字资料，代表着不同的视角——对今后的打算、日日经历之事以及对过去的回顾——如果一一归类好，可以让我们了解到不同阶层记录时的习惯。这些材料也为我们展示出善会内部的裂痕和最终动员起当地百姓进行合作的过程，还有区别领导者和其同伴的应有品质，以及当地善会成员们与高高在上的帝国官员之间的互动。

关于上层的观点，推官陈子龙的记录呈现在了我们眼前。^①他在1641年的早些时候，在京城短暂逗留后，正要回到他的职位上去。临近绍兴时，他就感受到了空气中弥漫的紧迫感。十天的大雪阻断了山路。

^① 关于陈子龙，参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第102—103页；Chang, *The Late-Ming Poet Ch'en Tzu-lung*；Atwell, “Ch'en Tzu-long(1608—1647).”

在诸暨(绍兴府所管辖的八县之一),当地的百姓开始暴乱,像陈子龙早在1640年记述的那样,从万历年间银矿关闭后,祸端就已经开始酝酿,废弃的矿山成了匪徒的据点。经历了前五年反复不断的洪水后,情况更加恶化。陈子龙被知府安排去处理发生在诸暨之事,就像他所观察到的那样,“流贼像刺猬身上的刺一样,正到处兴起。”^①

陈子龙记述道:“予闻之驰往。途次见饥民千百为群,持挺刃,负囊橐,拥车不得行。愬曰:‘民旦夕且死,当往劫某氏某氏。’”陈子龙因此形成了这样的想法,即严重的危机正是考验和衡量他领导才能的时候。他描述了自己是怎样恢复当地秩序的,还顺带提到了早在一年前的带有预见性的做法:预计到会出现粮食短缺,于是他力促当地百姓登记谷物存量,为将来所需的以稳定的价格出售粮食做了准备。他们一共记录下一万多石的粮食。^②然后,他又作为乡村代表,描述了在困难面前的思想经历,陈子龙写道:“予徒步雪中,求其发粟。富室皆感动,或有减价十之三,以惠乡间者。又有愿捐十之三(原文是十分之二,译者注)作粥糜,以拯下户者。坊市乡,遂皆令孝廉诸生领之。又移公币数千金,遣贾人给符验,告余于临郡。”^③

陈子龙用一句陈词滥调式的话结束了他的记述:“民始有更生之望矣,境内贴然。”他降低了自己的阶级身份,表扬了所有毫不犹豫应对灾难的那些人:现任的政府官员进行了有效的管理,退休的官员皆以救民为心,孝廉和诸生们中的许多人,陈子龙写道:“亦多贤者相助为理。”^④

在陈子龙的叙述中,围绕着1641年的饥荒所产生的那些令人悲伤的事件却为我们呈现出了一个美好的故事。出于对事后的认识,他将各种元素组织成一个明确的开头、经过和结尾的过程:遭遇危机、应对危

① 陈子龙:《陈忠裕公全集年谱》(上),第28页b。

② 陈子龙:《陈忠裕公全集年谱》(上),第30页a—第31页b。也可参见倪会鼎:《倪文正公年谱》,卷3,第4页a。

③ 陈子龙:《陈忠裕公全集年谱》(上),第30页b。

④ 陈子龙:《陈忠裕公全集年谱》(上),第31页a。祁彪佳用“孝廉”来指代“举人”,“诸生”来指代生员,也可称为秀才。

机、庆祝令人喜悦的结果。他流畅且直接地记录了从雪中遭遇到暴民的不祥经历一直到慈善活动的成就。对于陈子龙来说,有意义的是那些与一种合理的、人们所熟悉的模式(状态)相一致的事实——那就是,秩序的成功恢复。

陈子龙还根据社会阶层纪念捐助者的一篇碑文进行重新整理:官员们在处理粮食问题时起着领导作用,激励各个社会阶层贡献自己的力量——上等人家出粮,中等人家出薪柴和蔬菜,下等人家出力。其结果就是慈善事业有了比较大的规模:“在 120 天里,用掉了 35230 石的粮食,使得 49580 人得以活命。”^①绍兴府志补充了陈子龙的记录,其中大概估算说:救荒是通过建立 276 个粥厂进行的,一共拯救了 19600 个生命(这里,将陈子龙的“4”换成了“1”,表明期间有一个是抄写错误)。王孙兰起草了一篇文章,共有二十六个标题,概括了整个救荒过程,包括向穷人分发粮食和钱,官员和当地民众通过平糶来控制粮价,建立流动和固定的粥厂、药局和病坊。在三个府的十九个县最终都实践了王孙兰的方法。^②

同样值得称赞的是 1641 年饥荒期间民众的慷慨,1724 年和 1803 年的《山阴县志》都提到一个叫朱炯的人,只是在细节上有些变化,说他所捐赠的东西拯救了那些面临死亡威胁的人;一个叫倪富的人,在米价达到三百钱的时候,他拿出 200 石粮食来拯救饥民;^③一个叫沈茂建的人,也将他的慷慨大方延续了数年。在 1628 年的洪水之后,沈请佛教和道教的僧侣们安葬了数千人的尸体;在 1644 年的饥荒期间,他又为不计其数的人提供食物;他还为囚犯们准备米粥,掩埋被遗弃的尸体,使夫妻们

① 陈子龙:《陈卧子先生安雅堂稿》,卷 6,第 5 页 a。

② 王昶在《陈忠裕公全集年谱》(上),第 31 页 a—b 中引用了这段话。类似论述,也可参见知府王孙兰的传记,收录在毛奇龄的《西河集》,卷 77,第 3 页 b—第 4 页 a。关于评论说宁波、绍兴和台州三府中的 19 个县都效仿了祁彪佳的救荒办法,参见毛奇龄所写的祁彪佳的传记,收录于《西河集》,卷 76,第 5 页 a。

③ 关于朱炯,参见《山阴县志》(1724 年),卷 33,第 7 页 a;(1803 年),卷 14,第 89 页 a;关于倪富,参见《山阴县志》(1724 年),卷 33,第 7 页 b;(1803 年),第 89 页 a。

重归于好。县志总结说他“乐善好施”，并且补充——好像也是为了提醒读者，做好事能使人长寿——沈活到了90多岁。^①另一位行善者，在从山西的官位回到山阴之后，组织大量民众进入洛社，动员亲属为穷人提供援助，建立弃婴所，同时也进行放生活动。^②这个人最初构想的是建立像杨东明那样的善会，这也是从古时洛阳的同伴关系中获得的灵感。

县志中关于这些热心慈善者的篇目，显示出重要一点：不计其数的并不著名且不确定社会地位的人自愿地为集体命运贡献着力量。然而资料的简明让历史学家们感到失望。关于这些捐助者的社会背景和人群的身份，当人们在看这些文字时，可能会产生大量的问题，但却一无所获。在“有一场大的饥荒”的陈述和“上万人得到了救助”的结论中间，传记选取了最简捷的途径，没有足够的细节使其中任何一份描述可以脱颖而出。他们主要是为了通过将捐助者的好名声付诸笔端来纪念他们，同时留下其典范式的行动，作为对将来后代子孙们的激励。

祁彪佳的日记

从官员陈子龙到现在无法知道名字的百姓，能将这两个世界连接起来的是当地一个乡绅的日记。陈子龙将他单独列出来，因为他在救荒行动中发挥了特殊的作用，起到了极大的帮助，他也已经作为放生者和自豪的花园主人在本书中出现过，他就是祁彪佳。祁彪佳住在山阴县，它和其他七县——会稽、萧山、诸暨、余姚、上虞、嵊县和新昌——共同构成了绍兴府。山阴、会稽的行政中心和绍兴府总部都在绍兴城城墙之内，山阴占据西边一半，会稽在东边一半。有时候我们并不清楚祁彪佳所指的到底是山阴还是绍兴城市。同时为我们增加困惑的是他有时会用到古时的“越”，根据上下文的不同情况下可能分别指的是浙江省、绍兴府和府城。

^①《山阴县志》(1724年)，卷33，第8页b；也可参见(1803年)，卷13，第89页a。

^②《山阴县志》(1724年)，卷33，第27页a—b，涉及到了胡功渠。

祁彪佳也经历了陈子龙所描述的暴乱。在那样一个不幸的大雪中他去了城里，他听说十多家（可能都是富户）被抢了，其中一家遭到了完全的破坏。祁彪佳观察到，“乡绅富室惴惴不免”，他还补充说，“有即给米者，有即分钱者，于是刁民之气愈骄”。商家都关门了，街上几乎看不到任何人。此时，祁彪佳不同于陈子龙的记述，对于那天的事，他采用了一个非常贴近自身的直观视角：“予与内子方饭外父家，闻之，投箸而起归寓。”^①

祁彪佳的日记中对于事件的偶然性、商议的开放性以及错误的开端和突然觉醒都未加以掩饰。他甚至还顺带提到，家中有人用欺骗的手段占有了一艘运粮船，这帮作恶者将当地的一些稻米贩卖到外地去，有些朋友甚至以为这是祁彪佳本人谋私利的行为。^② 在很长的一段时间内，被祁彪佳写入日记的各个部分，他既无法预先判断哪些事更重要，也无法预计哪一天的争吵会在接下来升级或平复下去。就如同他在这场危机中观察到的那样，当不停歇的雨水预示庄稼会绝收时，“人情皇皇，真不知所终矣。”^③

陈子龙的带有庆祝性的记录表扬了绍兴人刘宗周、倪元璐、祁彪佳和余煌，主要是因为他们救荒中的努力。单独列出祁彪佳，是因为他最为热心积极。^④ 在这章中我们会问到：考虑到祁彪佳和刘宗周共同的同伴（倪元璐、蒋芬云、余煌、金兰和张焜芳）和祁彪佳本人十分相似，他们以前都是政府官员，都有显赫的家世，他们的形象都被贴上了“为人慷慨”的标签，都热切地发挥自身的价值，努力地投入到救荒行动中去，同时都掌控着一些财富（尽管准确的数量和他们资产多少的排名现在并不

① 《祁忠敏公日记》之《小录》，1641年1月16日。关于祁彪佳富有才干的岳父商周祚的仕途生涯，参见《会稽县志》，卷23，第12页b。

② 《祁忠敏公日记》之《小录》，分别在1641年11月17日，2月25日和6月22日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小录》，1641年5月8日。

④ 关于刘宗周，参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第532—533页。关于倪元璐，参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第587页；Ray Huang, “Ni Yuan-lu,” 415—482。在1624年的科举考试中考取状元之后，余煌供职于翰林院。

清楚),且都与政府官员达成了一些有利的协议——考虑到所有的这些相似之处,是什么使得祁彪佳与他们区分开来?^①能为我们提供帮助的是祁彪佳的日记。这本日记一直可以回溯到1631年,为我们展示了他的性格,他在遭遇危机之前的兴趣发展。他的不同之处值得注意,因为至少在探讨慈善时,人们要想再给中国的地方精英们打上普遍性的标记的话就要十分谨慎小心了。

暴乱使得绍兴民众积极热情地工作,相互配合分发救荒物资,陈子龙为了使其他一系列事件都从属于这一有着决定作用的时刻,其工整、回顾式的叙述放弃了暂时性(事情发展的突然性)的表述手法。他又追溯到1640年,只是为了记录下他对将会出现的粮食短缺有计划性的预见。随着粮荒加剧,祁彪佳的日记篇幅也变长了。他的日记在1640到1642年严重的饥荒期间,延伸出来150多个折叠页,或者说大约有55600章。这些材料向我们展示出,在快进入1641年的时间段里,捐助者们已经形成了共同见解并结成了联盟。该日记还收录了众多会议以及团体内部的争论,这些都表明陈子龙想当然的合作其实也经历了巨大的困难。只有解决了分歧,绍兴百姓才能建立起一个大规模的救荒机构,人们挺过了艰难的几个月,从府城中一直扩展到周围八个县偏远的乡村中。祁彪佳的日记还揭示,同伴们在可以想象出来的救荒形式的每一个问题上都有分歧意见,这也为我们提出一个问题:考虑到他的同伴们每人都有独立思想,而且也提出了大量的策略,那成功建立几百个粥厂这样的合作是怎么形成的呢?

通过流畅的叙述,从计划到成功实施,陈子龙的记录只是简单地宣告一下救荒行动是有成效的。祁彪佳的日记却是将救荒计划真正能够

^① 和祁彪佳一样,金兰和倪元璐都有花园。关于金兰的半亩园(来园),参见《祁彪佳集》卷8,第187页。关于金兰,参见《山阴县志》(1930年),卷14,第43页b—第44页a。关于他的祖父金谿,他是一名儿科方面的专家,不论病人是否有钱都会给予治疗,参见《会稽县志》。关于张焜芳(1628年的进士),参见《明史》,卷291,第3272页;张岱:《琅嬛文集》,第122—124页。蒋芬云在万历年间考取了进士,并曾在不同职位上供职。参见毛奇龄所写的关于他的传记,《西河集》,卷75,第26页b—第28页a。

付诸实践的混乱中跌跌撞撞地展开,那些小变故和不断变化的环境使得救荒的管理人员一次次重新商议,修正计划。抓住祁彪佳日记给我们提供的契机,这一章将考察民众构想出救荒计划的过程,以及将计划与实际实施情况进行对比。

王朝倾覆的迹象

历史学家们一度习惯性地按照王朝循环律来解释 1640 年代早期的粮食短缺:当明朝快灭亡的时候,它的根基也都瓦解了。堤坝腐朽了,使得可耕种的土地无力抵抗洪水的袭击,负责维持粮仓储备和社会稳定的机构也都停止运转了。根据这个解释范例,促使王朝倾覆的是道德的腐化,从万历皇帝那样不负责任、奢靡的统治者开始,最终传染到整个官僚体系和社会。官员们无作为,维护社会稳定和社会福利的责任从失效的帝国政府转移到地方精英的手中,然而这些地方精英们也并非心甘情愿,他们贪婪,谋求私利。因此,王朝的恶化进程加快了,这也使得权柄转移有了正当性——这成为“天意”——从一个王朝进入到另一个王朝。^①

受到这种道德化预言的影响,中国的历史学家们在几个世纪里都在保存和强调那些能够证明政治衰亡和人格衰落相互关联的信息,这样也就能够支持确实存在像物理学中的自然法则之类正确的规律。尤其在明朝灭亡之后,历史学家们又简单地回归到王朝循环说法上去,通常无法注意到暗中摧毁着王朝的事实。

绍兴的民众们知道国家的边境被围住了,朝廷困难缠身却拿不出钱来。祁彪佳表达了他对王朝命运的担忧,也明白饥荒不可避免地播下了

^① 反映这一观点的是 Huang. Ray, “1587, a Year of No Significance.” 关于晚明时期社会关系的恶化,参见 Wiens, “Socioeconomic Changes during the Ming Dynasty”; Tanaka, “Popolar Uprisings”; Kobayashi, “The Other Side of Rent and Tax Resistance Struggles.” 关于晚明社会的紧张状态的诠释中一个明确的论述,参见 Hejdra, “The Socia-Economic Development of Rural China during the Ming.”

“乱萌”的种子。^①当他获悉边境地区的战乱以及水路有可能被阻断,这样和首都的联系就会被切断时,他写道:“不觉惨感欲涕。”^②他了解到天乐乡下地区的粮食短缺状况,不得不承认问题的另一半原因来自于人们没能成功修缮灌溉系统。^③然而,他对于绍兴地区救荒活动的论述却否定了这样一个观点,那就是衰败的政策制造出一个地方精英可以填补官方的真空地带。相反,他展现出地方精英们通过和政府官员合作来获得资源,调节粮价,同时确保粮食被广泛地分配到城市中的坊和乡下的粥厂中去。

像许多日记作者一样,祁彪佳也习惯性地记录下天气状况。每天早上他所看到的天气情况都能立即证明这已是新的一天,这一点对他来讲,要比我们所能了解到的真实得多。然而他这种观察天气状况的机械式惯例却被忧心忡忡的戒备打破,这在1640只是偶尔出现,在随之而来的1641年更加明显。接下来席卷全球的小冰期,使得绍兴地区连续几天都在下雪。祁彪佳在1640年初写道,他的墨汁都结了冰,雪片有扁豆那么大。^④

在暴动发生的一天前,祁彪佳趁着雪停的机会去看了一下湖边的景色。一阵强风迫使他们集体折返,他们随之发现他们那艘停着的船也被埋在了雪堆里。祁彪佳了解到,“米价日高。当此积雪,人情必至汹汹,”第二天他又补充说,这连续不断的雪也让他担忧。^⑤一星期之后,他刚从睡梦中醒来,就让婢子打开窗户来“卜晴雨”,然后他记录说,“至是雨雪凡九日矣。”^⑥在接下来的一个月他也保持着这份机警,祁彪佳写道:“自正月初十以后,无三日中风日晴和者,天怒已甚。”^⑦结果,他就这连续不

① 比如,可参见《祁忠敏公日记》,1640年9月6日;1641年1月28日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年4月10日。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月5日。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,分别在1640年1月17日和1月18日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月14日至15日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月23日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年2月17日。

断下雨问题咨询了一下老农后,得知“二月清明雨不为害,乃少慰。”^①尽管听到些安慰的话,但大雨、洪水、大雪和蝗虫仍在残忍地侵袭着绍兴。

害怕出现最糟糕的情况,祁彪佳接受了一本表面上是亡国之际的书。这本书据说是1635年在一口井中被发现的,由宋朝的一名爱国人士所写。^②这本“井中之书”是否真实,或是像某些学者不断推论的那样,这是一个晚明人虚构出来的东西,总之出版者精明地让它恰逢时机地出现,来触碰被祁彪佳的同伴们隐藏着的政治衰落的预兆。然而,“井中之书”传达的信息是双重的,尽管说的是一个王朝的倾覆,它也表达了一个爱国者的英雄主义情怀。这一信息一定是从祁彪佳和其他领导者在晚明的救荒活动推论出来的。因为尽管他们知道这些关于王朝命运的预兆,但他们仍相信他们有能力 and 学识来阻止明王朝的衰亡。^③他们乐观地认为,他们对自己的命运有一定的掌控力——通过行善,他们能够从上天那里诱发出有利条件。尽管还会去想这残酷的风雨就是上天带来的对人们所做的不端行为之惩罚,^④祁彪佳还是立即担负起了救荒职责,希望能够扭转局面。

一次,在书写摘要中探讨救荒时,祁彪佳批评官员们“正襟危坐,只知收税和查案。”^⑤——这正是那些可以被理解成预示着王朝灭亡的行为。然而,祁彪佳的日记还有其他关于绍兴救荒的材料,几乎没有证据证明当地官员十分懒惰,或者他们代表皇帝所行使的权威正在衰败。相反,官员们需要当地乡村领导者们的尊重和有效地工作,而百姓们也以

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年2月28日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年5月5日。

③ 谈论此事的是郑思秀的《心史》。关于将姚士林说成是可能的晚明作者,参见 *Dictionary of Ming Biography*, 1559—1560 页。祁彪佳提出了一个名叫张玉华的人是出版者。Kang-i Sun Chang 认为这本书激励了那些忠于明朝的人士; *The Late-Ming Poet Ch'en Tzu-lung*, 7, 133n32. 参见 Mote, “Confucian Eremitism in the Yuan Period,” 234—235, 关于郑思秀对忠诚的看法,在第 352 页, Mote 认为《心史》并非伪造。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月23日。

⑤ 《祁彪佳集》卷6,第116页,《救荒杂议》(《祁彪佳集》,卷6,第115—149页)包含了许多话题,比如《编甲议》,《捕蝗议》,《隆任议》以及《告余议》等。

特殊的弹性、贡献和有组织的技能来应对这场危机。

最终祁彪佳和与他想法相似的同时代人都无法再抗争了,明王朝灭亡了,随着它一同消亡的——或是自杀或是生病——还有许多他记录中的人。但如果人们不去紧抓着那个预言不放,而是从祁彪佳的记录中重新组合起这些事件,那么,另外一个故事就会出现:经济的繁荣赋予了绍兴地区一大批文人和大量的剩余财富,这使得在处理粮食短缺行动中有新的方式得以进行。绍兴百姓所面对的不是一个由于堤坝崩溃所造成的绝对意义上的饥馑,而是变化了的社会经济条件使得他们的区域越来越依赖区域间的贸易,这延伸了他们对于责任的认识,同时引入了关于资源分配的新问题。^①

关于个人损失的共同忧虑

早在1641年之前,祁彪佳就已经形成了特殊情况下帮助贫困者的习惯。因为他的善行会算入他的自我形象中,所以他会特别留意记录一些在他的日记中:1631年,当他以巡察御史的身份逗留在京城期间,他给了他一个同乡五两银子,让其能够回到家乡。^②偶尔他还会给聚集在长安街上的乞丐分发救济品。^③一次他发现有一些乞丐已经了解了他习惯走的路线,“予停舆散钱。”^④

回到绍兴之后,祁彪佳逐渐将小而临时性的慈善活动演变为为长期协作式的活动。1636年,他投身于一处药局之中。接着,即将出现饥荒的预兆吸引了他的注意,他渐而卷入到大规模的募集行动中去。1637年,当会稽(剡中)地区也出现粮食短缺的状况时,王朝式和另外一个人

① 关于粮食短缺的起源,不是由粮食的可用性,而是由名称的定义,参见 Sen, *Poverty and Famines*. 关于政策和文化在粮食分配中的作用,可参见很多作品,例如 Woodham Smith, *The Great Hunger*.

② 《祁忠敏公日记》之《涉北程言》,1631年2月12日。

③ 《祁忠敏公日记》之《涉北程言》,1631年2月10日。

④ 《祁忠敏公日记》之《涉北程言》,1631年12月28日。

突然来到祁彪佳这里，同他商议减轻税赋的事，这是在气象灾害出现后帮助百姓的一个常见策略。后来，倪元璐也加入进来，他们一起去拜见了王知府同时“力言剡中饥荒状”。王知府也为之恻然，同意宽征税收。祁补充写道（未加以说明），“第须得金钱二三千耳。”那天的晚些时候，饥荒这一话题又重新出现在了白马山的文人聚会之上。在他们探讨过学问之后，王朝式提出救荒的事，但却苦无应者。祁记录说：“予再捐十金以为创，且为设募助之策。归舟作书以宽征之意报刘宛毅父母。”^①三天后祁拜访了这个地方官，并代表会稽的百姓感谢他“施赈惠”。在与刘详谈了“三赈之法”后，祁继续拜访了一个叫路广心的地方官，同他商议“钦赈宽恤事”。^② 祁彪佳立即回应了王朝式对于帮助的需求，但是如果只将他的日记作为参考的话，直到1640年，他才算全身心地投入到救荒这一主题中去。

三年后，正当粮食短缺的情况更加严峻，一种阴暗的气氛笼罩他的家乡，祁个人也经历了两个亲密的人离他而去的伤痛：1640年，他的母亲；^③1641年，王朝式，一个值得珍惜和信赖的朋友，他当初曾劝告祁不要建造花园，1637年又提出救荒的办法。祁母亲的去世使得他极为伤心，无法得到安慰，不停地哭泣。几个月后，当祁不得不在一座山上埋葬他母亲的遗体时，倾盆大雨使得亲戚朋友们都不愿陪着在这几守着棺椁了。祁自己仍在继续安葬他的母亲，同时也在痛哭。看到的人也都落泪了。^④

他母亲最后被病痛折磨的岁月使得祁开启了拯救生命的旅程。为

① 《祁忠敏公日记》之《涉北程言》，1631年（闰）4月4日。也可以参见《祁忠敏公日记》之《山居拙录》，1637年3月9日（其中简单地提到了王朝式提出的在临近嵊县救荒的建议）；3月15日（在嵊县的救荒）；4月2日（在会稽[剡县]的救荒）；6月29日（王朝式提出在会稽[剡中]救荒的问题）。

② 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》，1637年（闰）4月7日。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年3月4日。

④ 《祁彪佳年谱》，第11页b—12页a；《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年8月15日。

了告慰上天,请求让他的母亲恢复健康,祁进行了放生活动。^① 当他的母亲渐有起色时,他放生了一些水生动物,花了一百斛,他的年谱解释说,“以为母积善”。^② 在母亲去世后,祁放生动物的习惯转而延续成为一种去救人性命的习惯。根据他的记录,在乘船从母亲的葬礼回家的路上,第二天,他遇到了一个屠夫,正要杀一头猪,祁很同情那头猪,就将它买了下来,然后放生了。^③ 祁母的生病、去世使得他在情感上变得脆弱,对恳求帮助十分敏感,深化了他对他人的关心。尽管他以前在保护母亲的家庭、村子和家族上有些个人利益的目标,但在 1640 年底,痛苦的个人经历使得他以大规模拯救生灵为主要目标。

另一个因丧亲而参与拯救他人的是祁的熟人——韩伦。韩在四岁的时候就失去了母亲,每日每夜他都在流泪。几年后,一个算命的预言他的父亲也会在一个特定日子去世,这使得韩决心来净化自身。他坚持吃素、沐浴,虔诚地徒步而行达 40 里。那天晚上他梦见一个智者告诉他如果能真正地投身慈善,他的父亲能再活 12 年。对于任何一个有需要的人,韩都施以援助。在 1641 年闹饥荒时,他同祁彪佳一起赈灾,祁曾在一天夜里冒着风雪走到韩家,商讨赈灾活动中都需要些什么。^④ 同样由于亲人的亡故而投身慈善,这两个人最终成为了默契的搭档。

在他母亲去世不久,祁就听说了粮食短缺的消息。一封来自同乡伙伴余煌的信上讲到他“深以越中米贵为虑”。^⑤ 一个外地人也带来了余姚

① 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640 年(闰)1 月 26 日;王思任:《祁忠敏公年谱》,第 11 页 b

② 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640 年(闰)1 月 28 日;也可参见 2 月 10 日。《祁忠敏公年谱》,第 11 页 b。

③ 王思任:《祁忠敏公年谱》,第 12 页 a。也可参见《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640 年 8 月 25 日。

④ 另一个有慈善之心的人,他“从不炫耀自己的德行”,卖掉自己的家产在 1641 年的饥荒期间为民众提供粮食、药品和棺材,他五岁时就为去世的母亲“如成人一般守丧”;参见《山阴县志》(1724 年),卷 33,第 26 页 a;(1803 年),卷 14,第 88 页 b,关于沈谋勇的部分。关于祁彪佳提到韩伦的部分,可参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641 年 1 月 18 日、5 月 22 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640 年 3 月 27 日。

出现饥馑的消息。^① 朋友、亲戚们都来到祁这儿同他商议“赈事”。^② 一位友人也和一名僧侣前来向祁说寺院缺乏食物，祁不得不为其捐款。从记录中我们能看到，祁提到僧侣们的艰苦境遇使得他帮助他们三次。^③

粮食短缺

为了应对 1640 年的粮食短缺，祁制定了一些计划，以便宜的价格为他的家族和村子提供粮食。为了宣传该计划，他写了一份题为“平糶之法”的声明，在可能的受众中分发。然而，在这个节点上，在距离 1641 年初的暴乱还有 8 个月的时候，祁还没有完全意识到即将出现的饥荒的严重性，他还在为他的公告应该用什么书法形式这种事而烦恼，对审美的关注超出了对其他问题的考虑。在两个同伴的帮助下，他最终决定采用著名书法家董其昌的书法风格，^④将董氏给其家招致的坏运气抛诸脑后：1616 年，董家蛮横粗暴地对待仆人和下层百姓，激怒了成千上万地位有高有低的城中百姓，他们高唱着“若要柴米强，先杀董其昌！”，洗劫并销毁了董其昌家奢华的房屋和财产。^⑤

对信息传播不足的不满情绪，最终使百姓们都了解到了危机的严重性，使他们由悲观混乱的恐惧过渡到迫切地专心于意见和商议上来。祁和伙伴们互相交换、寄送信件，加速了信息的流动。当作为乡村道德良知的刘宗周约祁一同商量救荒问题时，祁将一封他之前写给余煌的信附送给了他。^⑥ 六个星期之后，祁急急忙忙地赶往城中，顺道去了一所寺庙和一个熟人家里的书房——然后又在他自己的住处接待了朋友们，一同

① 《祁忠敏公日记》之《弃录》，1639 年 3 月 29 日；祁在这里用姚江来指代余姚。也可参见《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640 年 4 月 21 日、5 月 4 日。

② 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640 年 4 月 29 日。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640 年 4 月 14 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640 年 4 月 18 日。

⑤ Nelson I. Wu, “Tung Ch’i-ch’ang,” 286–288. 也可参见 Riely, “Tung Ch’i-ch’ang’s Life,” 2:415–417, esp. 417(the chant).

⑥ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640 年 5 月 1 日。

讨论救荒策略。^① 他们成对或是在小组中商议,在一天中他就对八个人解释了聚米、平粜的紧迫性,祁考虑了严峻形势,修正他的观点,形成一个能够被广泛接受的策略。接下来他准备起草一封信给郑瑄,郑是负责治理宁波和绍兴府的知府,祁谨慎地提议“和籴三则十款”。他主张通过和籴来控制米价——意思就是对买者降低米价同时又不伤害到卖方——以及通过进口粮食来保证一个稳定的供应。^②

到祁家拜访,并能被他写入日记的人不计其数,其中的许多人现在并不著名。一次公共集会之后,先是来了金兰,因为和他同年获得进士功名而结成了“同年”的关系。金兰给祁看了一封作者叫李洧磐的信,它反过来传达的又是另外一个人的看法。写这封信的李和祁隔得非常远,以致于像祁描述的“尚未知予读礼”。然而,李将祁视作一个有原则的行动派,劝他也加入到救荒行动中来。此外,金兰还和祁交流了周知县的看法,他也赞同给米(并不是以便宜的价格出售)。在听说了这一做法已经在余姚实行后,祁给刘宗周写了一封信,请他同另外两个人商议此事,祁在日记中写道,“旋来访议赈荒事”,显然这两个人是为刘宗周传达信息的人。那天快要结束的时候,又听完一个客人“言募助之难”,祁这样记录下商议的情况:“幸诸友实心任事,鼓舞不倦。”^③ 1640年到1641年,祁的日记中出现了大量文件,这样的经历经常重复,信息和不同的观点都涌向了祁然后又传递出去,还经常包括几次将他排除在外的一些团体。

除了非正式的交谈和信件的往来,那些大概可以被说成是有社会觉悟的人也经常在危机期间召开正式会议。对于这些大型的集会,绍兴提

① 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月7日。

② 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月7日。通过和籴之法获得的粮食将会被贮藏在常平仓;参见《祁彪佳集》,卷5,第92页。祁彪佳经常使用一个不太正式的称谓“公祖”来指代知府(太公祖),同知(副公祖),以及其他一些品级比知县高的地方官员。参见 Hucker, A Dictionary of Official Titles, no. 3492。有时我会将这个称谓翻译成官员或者地方权威;更多的情况下,我将其换为本人实际的官职。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月18日。

供了许多可供聚集的地点：两个县的城隍庙和一个府的城隍庙，它们的神性分别体现的是知县和知府；^①大量的寺院，像永福寺和融光寺^②；和一个纪念当地英雄王阳明的祠堂。

将要开会的消息一般都会提前几天传达出去。在1640年的粮食短缺期间，五月初八就通知下去，五月十一要召开会议。1641年初，祁的表叔带着他的侄子携一封公函来访，公函的内容是请乡绅们第二天到文昌社集会。^③ 还有一次是王知府约定三天后在文成祠的集会。^④ 不久，诸友又给出了一个六天后还在这里进行集会的通知。^⑤ 另外一次情况是，各坊诸友都收到了两天后王知县将在城隍庙召开会议的会议通知。^⑥ 一次，祁令一个仆人“遍请柯市之善信者”，“次日会议于融光寺”，当时，十分确定的是，有超过二十个文人和耆老在融光寺聚会。^⑦

出席这些场合与否看起来应该是自愿的。有时，祁希望某几位关键人物能出现，因为他提到过，刘宗周无法亲自来，就递上一封信作为替代^⑧，王知府最终还是尽他所能地召开了一次会议（是他亲自安排的），尽管之前他曾带给祁口信说，他从杭州（武林）过来的船可能因大风受阻。^⑨ 而且，祁的日记中也没有提到像杨东明的善会中因为不出席会议的那种罚款。^⑩ 这一事实，加上祁喜欢计算出席者人数，记录他们的名字的习惯，以及他自己也曾拒绝参加一次会议的情况^⑪，都向我们表明，人们对

① 《绍兴府志》中的地图展示了三个这样的庙——绍兴府、山阴县和会稽县——都在绍兴的城墙内。地图在 Watt, “The Yamen and Urban Administration” 354 - 355 中有复制版；Cole, Shaohsing, xiv - xv.

② 融光寺在城西 20 里处；根据《绍兴府志》卷 23, 第 5 页、7 页 a 记载，在柯桥处。关于这座寺庙的介绍在《山阴县志》(1724 年)，卷 5, 第 26 页 b。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 1 月 11 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 3 月 24 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 4 月 13 日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 7 月 20 日，7 月 22 日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 3 月 7 日—8 日。

⑧ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 9 月 22 日。

⑨ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 3 月 27 日。

⑩ 惩罚是对那些本来答应要负责却没能履行职责的“诸友”而设立的。

⑪ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 9 月 13 日。

于每次会议的回应是难以预测的，同时成员关系也是流动的。

出席会议者的身份从政府官员、退休官员一直到取得不同功名的士子。祁总是按照等级顺序列出他们的名字。^①有时，他记下的参加者的名字，其中的一些小人物的生活，我们现在几乎无法了解到什么。有时候，他也提到出席会议的人实在太多了，以致于不能全部列出他们的名字。^②祁经常用“诸友”来指代众多的帮助者，偶尔也用“诸兄”，^③有时这两个词也会不加区分地指向同样的人，这让我们并不清楚这两个词是否表达不同的亲密程度。然而这两个词都暗示出模糊了社会地位差异的伙伴关系——尽管有时其内部包含了那些取得进士功名的领导者和官员们，在传达“诸友”这一主旨前还要深思熟虑一番。^④

在文成祠的一次集会中，参加集会的有祁彪佳和另外五个乡缙——姜箴胜、余煌、刘宗周、倪元璐和张岱的第九个儿子张焜芳——和三个孝廉。祁提议和采（从当地人家以正当的手段购买粮食来稳定粮价在一个合理的水平），同时给他们看了一封他之前起草的信。他写道，众人“皆以为可。诸文学聚集甚众，亦皆以为可，乃托姜箴老言之府公祖。三日期缙绅会于公所共相商议。”^⑤

在计划召开会议的前一天，大雨又降落在绍兴这片已经浸透的土地上。祁刚刚起草完“粥厂事宜十五条”，就同另外两名县官一道，被知府召进城中。那天，他还收到一封来自两个同乡的信，在日记中，祁写道，这两人“以赈事责成于予”。^⑥接下来的一天，在城隍庙中，祁发现知府、各位县官和乡绅已经聚在一起为和采做着计划。乡绅们写下了他们打

① 相关例证可参见《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月8日。关于一个例外，参见《祁忠敏公日记》之《小球录》，1641年3月27日。

② 《祁忠敏公日记》之《小球录》，1641年1月18日。

③ 相关例证可参见《祁忠敏公日记》之《小球录》，1641年2月2日。

④ 相关例证可参见在府中城隍庙召开的会议；《祁忠敏公日记》之《小球录》，1641年7月22日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月8日。祁彪佳提到“文学”时指的是在科举考试中层级比较低的一些人：生员（有资格入学者）、监生（国子监的学生）以及儒士（文人）；参见《祁彪佳集》，卷6，第148页。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月10日。

算卖出多少稻米。为了强调期间盛行的合作气氛，祁提到，所有出席者中，只有一个是不合作的。^①

另一次核心会议，这次是提前两天进行通知，将在五月十八于戴山刘宗周处召开。^②这次会议上分歧爆发了。刘宗周“初发私募之簿”。祁提出应将各地的募资总会一处，统计饥民的人数，收集多余的资产然后来分发救济品。祁又记录说，“诸友有议论未合者，大约人我恩怨未能尽忘耳。”^③祁对这一过程的概括，尽管十分委婉，但也为我们揭示了三点：诸友就策略进行了讨论和争执；诸友中的一些人最终为了形成一个统一的意见放弃了自己的立场；同时，祁也树立起个人眼界应超越自身利益观念。

和这些争执同时进行的是对贫困者数据的收集。1640年，在实施救援行动之前，祁先从他叫奕远的侄子的信中得知“城中饥民凡八千余口”，然后他进行了一下计算，“每口上贫可赈一斗二升，次贫可赈一斗”。^④然后他又将他的关注点转移到位于山阴西南、距离大约有三十五里的乡下地区，他和他的祖先长久以来和那里有着分割不断的联系，祁查看了两个村子的数据，分别是柯山和西泽，同时看看那些富户愿意拿出多少米来(纠认米)。^⑤他家中的各族认二十七日(之米)，程王诸姓认二十七日(之米)，路南孔氏认一日(之米)。^⑥

下一步就是建立分发粮食的程序。祁准备了给米票，查看确定名单上列出的饥民姓名的准确性，然后又在宗祠和社庙发放给米票。祁在那天写下：“凡查报饥民一百七户，计二百五十八口。”^⑦

① 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月11日。这个人是王思任，后面还会出现。

② 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月16日。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月18日。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月23日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月26日。根据《柯山小志》(收录在《绍兴县志资料》中)第1页a记载，柯山在山阴西南35里处。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月25日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月26日。从陈胜志出现的上下文来看，我猜测他是祁彪佳的仆人或门客。

于是,在祁代表地方官采取行动的五天后,他贴出了给米牌,行动仍在进行,祁也为迎接地方官员汪元兆的来访做好了充分准备。关于汪,祁描述说他“下乡劝赈至弥陀寺”。这座寺院位于梅墅村,那是祁出生的地方,也是他父亲居住过的地方。祁出门去拜访这个官员,“且视以认米日期,饥民户口。”^①这些丰富的记录,为我们保存了救荒行动的每一个步骤,普遍地提及了所有的参与者。

接下来 1641 年的会议也采取一个相似的模式:小型的商议或是正式的讨论。在 1641 年的三月份,诸友三四十人聚集在位于城里东北角的天王寺,这一次是为了解决关于在乡下设粥厂问题的分歧。祁记录道:“有议城中设粥之不便者,有议乡间设粥亦不便。”他又补充说,“而苦无他策。”^②可济之者陆雍之言卖粥一法,日轮一友任之,每粥一盂取钱两文,使体而面者亦得持钱受粥。”最终诸友们达成一致。他们中的一个人请诸友各自写下任事人的姓名;同时,“一友之外,开其同志者,遂得任事五六十人。”^③

第二天,祁又在城中奔走,和他那些杰出的同伴们商议,要同王知府一起共同安排一次集会,定于三天后在文成祠召开。^④在约定的那天,他同享有名望的张家中的三个成员一起来到文成祠,在那儿“城中各坊任事之友,乡间各区任事之友皆集。”参加会议的还有缙绅余煌、张焜芳,两个孝廉,除了两个县官之外还有大量的官员。^⑤

当祁和朋友们商议要在下和坊进行赈济事宜时,传来了一封来自同伴的信,信中说,诸友们都在天王寺中等着祁,期待着他对于本村之外其他村子的决议。祁赶到了寺中,在那儿他见到了六个人(他们经常出现在祁的日记中,除此之外我们就不清楚了),祁向他们解释了当下任务:

①《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月27日。关于给米牌,参见《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月22日。关于弥陀寺,参见《祁彪佳集》,卷4,第64—67页,主要是66页。

②《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月23日。

③《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月23日。

④《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月24日。

⑤《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月27日。在姓张的人中有一个就是张萼。

确定粥厂的地点,选择贤能之人负责从富人处进行募集资金,同时调查饥民。诸友都纷纷阐发了自己的意见。^①在大量场合下,地位有高有低的地方精英们集合在一起,他们一同商议对策,同时和当地官员进行谈判。每一次出席者们都会提出一些带有分歧性的意见,但最终都会达成共识。

在与会议相关联时,还有关于救荒事宜上,祁经常用“公”这个词,一般翻译成英文的“public”,如“公所”和“公函”。祁曾在描述一次由知府在城隍庙召集的会议时,将之称为“公议”。^②然而,“公”这个词,更准确的意义应该是“官方的”,和“私”相反。同时,“公开”并不指对普遍意义上的公众,而只是以某些难以定义的标准界定他们属于“公”的那些人。共识是通过商议达成的,但是每一个声音的分量是不同的,这依赖的是社会地位、政治和社会的联系、道德的说服力和一系列其他的因素。祁的日记为人们重新构建起了能够促成共识的各方力量,以及在这一过程中使他成为一名合格领导者的特征。

信息的掌控

细节方面,祁将自己与其他之前做过官的人区分开来,赋予他自身一个特殊的角色。在1640年中期在城隍庙召开的一次会议上,他来晚了,他仿佛不需要加入到这些聚讼纷纭的争辩中去。那次会议之后,他留了下来,祁谨慎地写下其中原因:“两父母更请予与张九山议数语。”然后,想到救荒的安排在某种程度上仍未得到解决,祁请诸友再稍作停留,来解决“领簿盟神之期,散柴之所,认募之人”的问题。^③《祁忠敏公年谱》中是这样说的:“春夏间,淫雨麦坏,米价涌越。先生遂条议救荒善策十五条,当事诸公及越中绅衿皆然,得先生出董其事时居丧已逾百日,不得

^① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年4月7日。

^② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月15日。

^③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月11日。

已出与余武贞先生行和棠法。”^①祁有时是受他人推选,有时又是他自己愿意承担起这份责任。有时他声称他早已被召唤投身到这项任务上去,比如他写道:“先是,刘先生以荒政促予料理。”^②有时他又是自愿的,一次他记录说:“苦无倡首,予毅然任之。”^③

作为一个精于管理方面学问之人,祁有足够的的能力来领导救荒行动。对于粮食供应的信息,他都是从实践手册,即几个世纪以来学者们收集的以往学识才智的汇总中援引而来,每一条都经过不断修正,并且曾向之前的民众详细阐发过,并为他的时代更新了观点。一本 13 世纪早期董煟的手册——《救荒活民书》——到了 15 世纪朱熊对它进行了补充,接下来又经过了徐光启的查阅(和许多其他作品一起)。徐是《农政全书》——一部六卷本的浩大的概述作品的作者。^④这里面大量收集了关于耕种、农具、灌溉技术和养蚕的信息,徐的作品还包含了大量关于救荒的材料——古时政治理论家们的观点和先人们的建议、奏折和具有策略性的计划。在完成他的杰作之前,徐就去世了,但是他的手稿正好被陈子龙从他的孙子手中拯救了下来。同两位同事一起协作,陈对徐的作品进行了编辑,同事补充了其中缺损的部分,在 1639 年出版,^⑤这正是他出任绍兴推官前不久。

年轻时,祁一定已经在他父亲宏伟的藏书阁中接触过这些手册,那儿都是他自己的藏书。^⑥ 父亲去世后,他出版了一本《牧津》,这是由他父

① 王思任:《祁忠敏公年谱》,第 11 页 b。祁彪佳提到的另外一篇文章,也是 15 条,但是在不同的题目下面,参见《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640 年 5 月 10 日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掾录》,1641 年 1 月 10 日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掾录》,1641 年 1 月 17 日。

④ 关于徐光启,参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 第 316—319 页。根据陈龙正的记载,朱熊是一介布衣,他曾“身行救荒诸善事”,同时“又以施药有尽,施方无穷”,重新出版了董煟的《救荒活民书》,参见陈龙正:《几亭全书》,卷 55,第 1 页 b,《救荒策会序》。

⑤ 陈子龙:《陈忠裕公全集年谱》(上),第 25 页 a。陈子龙是通过他自己非商业的出版机构出版的这部作品;参见 Chow, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*, 77-78.

⑥ 《祁忠敏公日记》之《归南快录》,1635 年 7 月 5 日。

亲整理的关于之前官员在管理事务论著。^① 他同时也密切关注新出版物。1639年,他让一个仆人从杭州(武林)拿到一本刚出版的《皇明经济文编》的复本^②,我猜可能是同一本书的不同名字(将“经世”换成了“经济”),或者就是对《皇明经世文编》的一个错误。这部书卷帙浩繁,总共超过五百卷,由陈子龙等人编辑整理,也是祁后来经常提到的一部书。^③ 1641年,他收到了一本来自陈子龙编辑的徐光启著作的复本,^④之后祁会从这里查阅诸如捕蝗的技巧,还有通过适当的灌溉来抵御干旱的策略。^⑤ 祁声称,“言之最详者,莫过于云间之徐文定公。”^⑥

1641年的粮食短缺,加之失去母亲,使祁清醒地将欣赏令人愉悦的戏剧和游览花园这种事都放置一旁,急切地学习起救荒策略来。他仔细地读了一本朋友给的《救荒急策》,回顾了前一年的救荒记录。^⑦ 他也详读了前一年的邸报,不辞辛苦地抄下任何和饥荒有关的东西;同时——也表达出了他对自身重要性的认识——他还收集了他给官员的关于救荒的信件。^⑧ 他查阅了陈子龙的《皇明经济文编》,抄录下其中关于荒政、弭盗和守城的部分。^⑨ 甚至在乘船外出期间,他还在梳理以往官员奏折中关于救荒的部分。^⑩ 当一场倾盆大雨注定要毁掉田里的新苗时,警觉的祁用了几天的时间来钻研董煟的《救荒活民书》。^⑪

① 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》,1637年4月2日,4月11日,4月15日。

② 《祁忠敏公日记》之《弃录》,1639年6月17日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月17日,4月28日。《皇明经世文编》出版于1638年;参见 Franke, *An Introduction to the Sources of Ming History*, 5.1.8.

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年2月23日。也可参见《祁忠敏公日记》之《壬午日历》,1642年1月1日(关于祁彪佳阅读徐光启的作品)。

⑤ 《祁彪佳集》,卷5,第93页。

⑥ 《祁彪佳集》,卷5,第79页。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月13日。

⑧ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月12日;也可参见3月9日,3月12日(邸报);《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月13日(书信)。关于邸报,参见 Franke, *An Introduction to the Sources of Ming History*, 8.

⑨ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月17日;也可参见4月28日,5月21日。

⑩ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月22日。

⑪ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年8月16日,8月17日,8月18日,8月19日。

关于救荒的信件、建议和指导方针从祁的笔端缓缓流出。^① 这些东西经常在他的一系列草稿中反复修订,当他在为本坊起草一项计划时,他都会将此在诸友和官员之间流转,征求他们的意见。^② 一次,在一个六天的行程期间,他就粥厂事宜进行了商议,最终起草了《粥厂事宜十五条》,并将一个复件送去给了地方官员。^③ 同时,在几天的时间里,他还写了《监桌事宜数则》、《给米牌》、《给米事宜》和一篇题为《赈荒未议》的文章,并从一个旅居者那里得到了积极的反馈。^④ 通过流转这些提议,他的同伴们得以交换意见、修订计划,祁在他们中间建立起一个共识。

这些今天仍然存在着的管理手册,和祁社会地位相当的人也能广泛地接触到。^⑤ 然而它们的实际效用对历史学家们来说是有限的,因为这些手册并未令人信服地证实这些提议都被成功地实行了。实际情况是祁彪佳日记记录了日常策略,这可以用来确定被祁彪佳和绍兴的同仁刘宗周、倪元璐、张陞汇编起来的管理知识。这些人,他们都精通救荒策略。他们知道不同类型粮仓的长处和短处(义仓、社仓和常平仓),同时还知道控制粮价的结果——比如降低粮价就会鼓励商人囤积存粮。他们知道怎样在粥厂控制民众以及根据他们贫困水平对民众进行分配,保证有限的资源得到合理有效的利用。他们从之前的名人那里获取一些权威与方向——甚至包括一篇展示宋代先人和政策的简短文章^⑥——然而,他们明白传统也必须得以发展以适应新环境,于是他们继续更新和修正管理的指导方针。

祁彪佳的日记帮助我们将宏观的、综合的看法与实际的救荒行动联

① 祁彪佳的日记中提到了许多关于粮食短缺的信件。关于提到的一封考虑救助流民的信,参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月13日。关于祁彪佳阅读救荒手册,参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年2月23日,3月5日,4月8日,10月3日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年4月9日。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月9日,5月10日,5月14日。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月19日,5月22日,5月23日。

⑤ 关于这些手册的巨大数量以及范围已经被整理清楚了,参见 Will, ed. "Official Handbooks."

⑥ 参见张陞:《救荒事宜》,第3页b,第4页a。

系在一起。它们为我们展现出了这样一个人，他太过实际而并未盲从地遵循以往的智慧，而是立即来检验那些书本上的建议是否适应当时的情况。当蝗虫席卷了寓山时，祁说，他“心甚忧之”，他迅速“阅诸救荒书，凡有关捕蝗者，皆节录刊布”。然后，那天下午，他“集村众人用铳炮金声驱蝗且扑捕于南园。”祁写道：“夜与无迹师举火堤上，盖仿书中所言，蝗见火光即飞投也。”关于这一策略，他泄气地写道，“而卒不验。”^①然而这件事却表明了他在不断变化的环境中对于新想法的开放度。

祁带着自我分析，掌握了每一个救荒策略的构成部分和衍生办法，正如他的日记中向我们展示出的数量庞大、逐条列出的信件一样。他的《救荒小议》是在暴乱之前不久起草的，在三个大标题下罗列出了十七条：1. 通商告余，其中事宜六条；2. 储米平粜，其中事宜五条；3. 劝募给米，其中事宜六条。^②在给地方官汪濬源的一封信中，祁“言目前救荒七事，有前所以言者，其中商措本之数，坚任事之心，议劝围之法”。同时也为汪拟定了两个示稿，一是劝乡间广泛地实行给米，一是劝乡间不许私自囤食。^③祁不断地提到就调整后的“和余三则十款”的商讨——就是说用既不伤害卖者也不伤害买者的价格买进米；^④还有“私贩宜禁十条”；“禁法十五条”。^⑤随着祁不断地阅读及形成救荒的建议，他将其所学和读书所得提炼出来，写出了一部他想留给后世的作品，题目叫做《救荒全书》，这本书分为8卷，是他大约于1642年完成的。^⑥

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年6月29日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年1月10日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年1月21日。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月7日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年9月19日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》，1642年8月1日。一本未出版的《救荒全书》底稿收藏在中国国家图书馆；另一本在台湾。参见 Will, ed. “Official Handbooks,” s. v. *Jiuhuang quanshu*. 我曾经看过这部作品的几页，而且只是复印版，是由夫马进先生善意提供给我的。目前能看到的就是已经出版的《〈救荒全书〉小序》，《祁彪佳集》，卷5，第76—115页，这部分我猜是《救荒全书》中介绍性部分的篇章。根据《祁忠敏公日记》，八个《小序》中的六个名字和构成全书部分名字相一致；参见《祁忠敏公日记》之《壬午日历》，1642年2月27日。祁彪佳还提到，“作救荒小记二十余首”；参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年10月16日。

于是,在1641年初暴乱的前夕,祁发现被知府召集来参加“公议”的诸绅们“议未决”,同时又“多请退,具议单以上”,来晚了的他精心准备了仔细逐条罗列的论说:他声称,最根本的方法就是通商告粿,亟待实行的还有平粟给米。一回到他的住处,祁就写了一封信给知府王孙兰,带有一定命令性口吻地概括出三条措施如下:“一则严示谕开典铺米铺;一则严示谕禁强借强粿;一则令任事之友分坊立刻查上贫次贫,使其有得食之望,人心便可少安。”^①

征募过程

祁的村中产生了足够的志愿人士,在城市39个坊和乡下地区分发救济品。大量的儒生以“诸友”来表述,还有那些取得功名的人(从那些身处高位、令人敬畏的进士到数量庞大的生员),就他们参与状况,祁记录到:一次会议上“诸友集者三四十人”,另一次在城隍庙召开的会议上,与官员们一起,“诸友集者四五十人”;^②五六人一组,还有列出的“任事诸友”的名单。祁提到,进一步达成众多管理者目标的是这样一个措施——“诸友各书任事姓名,一友之外,使开其同志者,遂得任事五六十人。”^③

然而,并不是所有的文学之士都立即表达出自愿的想法。祁不得不耗费大量精力去四处拜访并循循善诱这些人来参与救荒行动。听说他为救荒推荐的一个孝廉并未担负起救荒工作责任,祁便“为饥民求恳”。^④他还拜访了几位熟人,“劝其任天乐赈事”,然后又拜访了刘北生(刘世

^①《祁忠敏公日记》之《小球录》,1641年1月15日。关于这封信,参见《祁彪佳集》,卷3,第42页。

^②《祁忠敏公日记》之《小球录》,1641年3月23日,9月22日。

^③《祁忠敏公日记》之《小球录》,1641年3月23日。

^④《祁忠敏公日记》之《小球录》,1641年2月20日。

坤),恰逢他外出了,但是他后来还是参与到救荒中来。^① 祁建议官员陈子龙和毕九臣劝说进士余煌来负责粥厂的事情。陈想去拜访余。祁匆忙地赶到余家,等着陈的到来。他和余商量,“择本村有好义大户”来负责粥厂事务。祁在他的日记中写道,余“大都与予”,但是,接着又解释说,余以他对那些人“不能尽知”为理由拒绝了。^② 一次,祁也不得不处理一个孝廉的问题,尽管他充满热情地管理天乐乡下地区的救荒工作,但是却拒绝和其他“诸友”协作。^③ 一同协作是大家所期望的,人们猜测,因为这阻止了贪污,使乡村能享受到每一个捐助者的恩惠,同时也暗示了使行动合法化的共识。

尽管有着这些问题,在余煌拒绝负责粥厂事务之后的那天,祁四处分发通知的回复都涌入到祁在城中的住所。他们将这两个县(会稽和山阴)的每一个都分成五个区,在他们之中进行分配,来负责粥厂事宜,每个区最多会有五人,最少也有四人负责。这之后,张瑄和其他的地方高官来巡视,祁将计划告知他们。在太阳落山的时候,一份上面载有志愿参与救荒行动的诸友名字的名单被确定下来。^④

资料的缺失

尽管祁的日记中记录了管理人员的招募情况,但却忽视了那些不得不远送粮食、为粥厂准备米粥的劳力们。在祁的慈善认识中,这些下层的走卒们是微不足道的。一次,他表达了对被征召的乡村劳力的担心——我们猜测,运送粮食的事情委托给了他们——他担心他们会将粮食卖掉,甚至卖到绍兴以外的地区。^⑤ 一次,他得知,在调查天乐乡下地

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月3日;比较《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年4月16日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月24日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月3日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月25日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月20日。

区的状况时,绍兴府周边的乡下地区被分成四十八个都中的一都中的被征召的人就侵吞了救荒物资。^① 另外一次,在给王知县的一封信中,他建议延缓征税,顺便提到那些在救荒中被征召的劳力们,大致如下:尽管并不是所有负责救荒或者处理粮食的都是被征的劳力,但确实有些是。考虑到不可能同时出现在两个地方,人们就不能期望他们四处奔走,既征收粮税又去救荒。^②

其他在分发粮食中同样有着重要作用的下层人物也没怎么被祁关注。这些人中有在粥厂排队的僧侣,他们端着米粥穿梭于市镇,试图埋葬那些在饥荒中死去的人;^③一个奴仆在一天深夜准备了几吊钱来用于分发;^④还有负责将米粥卖给被归为“次贫”的管理人员——此项目是作为免费粥厂的补充。根据祁的救荒杂议,卖粥不仅会使那些不愿意出来到公开场合领救济粮之人受益,也使卖者获利:“今卖粥之法,持钱二文,便得到盃粥。一人市归,举家可饱。主卖之长者,虽捐折大半,而得此售资,转展贸易”。^⑤ 根据祁的日记,每碗粥定价两文的方法受到了广泛的争论,而这到底是否实施了,或者如果实施了,这一方案是否有效,则不是此处要讨论的问题:主要的问题是祁假定了无名的劳动者们的困难,他们的服务或许可以为救荒行动所用(这些人或是通过强制,就像征兵一样;或是通过许诺物质好处,比如卖粥者的例子)。

在这些存留下来的记录背后所发生事情,现在我们已经难以了解。将大量信息都想当然,祁的日记没能详细地给出他的家族中有多少家庭,住在他所在的乡下地区的都是哪些家族,以及他那些投身慈善的同伴们与那些许多取得了进士功名却并未参与到救荒中的人的财富对比情况。尽管祁在他的日记中充分地收录了在饥荒期间他收到和寄送的

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月18日。

② 《祁彪佳集》,卷3,第51页。

③ 比如,祁彪佳将殮葬乡下穷人之事委托给了僧侣,同时给他们提供一些钱;《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年5月5日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月29日。

⑤ 《祁彪佳集》,卷5,第109—110页。

大量信件,但是,他几乎没怎么描述过里面的内容。他的日记是对他个人档案的补充,他的后人或是学生们在他死后对此进行整理然后出版了他的作品。偶尔,他的日记中所提到的某篇会被保存下来。^① 但大多数情况下,日记指示的那些数量庞大的资料已经消失了。在1640年粮食短缺期间,祁曾给汪如谦写过一封信,^②汪如谦就是本书前面提到过的那个富裕的盐商,也是在杭州西湖上一艘楼船“不系园”的主人。在写信给汪的两天后,祁派陈长耀——他是祁家的管家,管理着像奴仆种柳树这类事情^③——和仆人们到杭州(武林)。此时,得到粮食成了祁最主要考虑的事。之前的一个月,他已经命人到苏州去购米。^④ 但是关于去杭州的使命是否也是关于粮食交易的,以及这是否与汪有关,在他的日记中并不清楚。

计划

1641年初,绍兴地方上的领导者们设计出的救荒方案首先是先将稻米在城市坊中分发,然后一旦中等人家得到满足,秩序恢复了,就在乡下地区设立粥厂。管理上的适当分化为这些方案提供了框架。山阴、会稽两个县的城区,位于绍兴府城内,合起来分为了39个城中坊。根据倪元璐的年谱,他认为每一坊中的富户应当照看一下贫户,而贫户——作为补偿,这并未在祁的日记中进行详述——也会通过保护富户来报答其善举。倪的年谱中记载:官员放宽了对贸易的限制,拓宽了从附近的温州府、台州府购进粮食的渠道。官员和商人为以合理的价格购买粮食然后

① 相关例证可以参见收录在《祁彪佳集》卷3,第39—41页的《致郑守宪书》,这封信在《祁忠敏公日记》,之《小球录》1641年3月28日也提到了。也可参见《余忠节公遗文》余煌给不同官员和祁彪佳的信。

② 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月22日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小球录》,1641年2月19日。在1638年,祁彪佳经常提到陈长耀:种柳树(4月22日),处理石头(5月13日),负责营造(11月4日),以及帮忙应付财务(11月26日)。祁彪佳也提到陈长耀曾给自己展示过他所作的诗文。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年4月23日。

出售提供了资本以供出售(平余)。饥民被分为了三种类型：“上饥”可以得到粥；“次饥”得到粮食；“稍饥”可以以低价买到米。^①

为了计算分给城市地区粮食的数量，救荒的组织者们的安排不仅包含汇集的他们自己调查的贫困者，同时还有从相关联的保甲系统中得到的现存的人口调查情况。尽管地区与地区之间在细节上有所不同，但是保甲在本质上还是将家家户户组成了嵌套式的(网状)的联合体——十家成为一甲，十甲成为一保——为乡村地区征税和相互监督提供了便利。^② 祁预想城市的管理者在印出的表格上盖上了印章。十天后来一名同事从天乐的乡下地区回来，汇报说稻米完全通过保甲进行分配。然后他们为官员们汇总了一个记录。^③

1641年暴乱后的一天，祁彪佳代表知府，给负责每个坊的诸友们送去通知，安排一个关于计划粮食分配的小型会议。作为回应，来到祁的住处的“诸兄”数量非常之多，以致于，像祁所说(只给出了他们中四人的名字)，“不能悉数”。不久之后，韩伦——就是那个做善事来期望延长其父寿命的人——和一个朋友一同来拜访，来“共商本坊议赈之事”。^④

第二天早上，雪停了。祁很早就起床，写了一封信给王知县，向他提出一些建议，这次是通过四个标题的形式分析问题：发仓谷、颁严示、劝囤户，议通余。他起草了一份“严禁强余强抢之示”。作为回应，王知县拜访了祁，来和他商议粮食该怎么分配从而阻止民众蜂拥而上。祁解释

① 倪会鼎：《倪文正公年谱》，卷3，第5页b—第6页b。

② 本质上，保甲组织负责征税和治安。实际上，保甲变化很大。理论上，十户为一牌(祁彪佳没有提到)，十牌或者百户为一甲；参见 Hsiao, *Rural China*, 44. Hsiao 讲的是清朝。也可参见 Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 90. 参见 Brook, “The Spatial Structure of Ming Local Administration”；同时，关于从宋朝到清朝保甲制度的研究，参见闻钧天：《中国保甲制度》。

③ 《祁忠敏公日记》之《小录》，1641年5月12日，5月22日。对于救荒来说，使用“保甲体制”，特别是普查人口数量，可以追溯到至少15世纪，参见 Will, *Bureaucracy and Famine*, 108.

④ 《祁忠敏公日记》之《小录》，1641年1月17日。关于其中“诸兄”中的一个，刘世坤，参见《山阴县志》(1803年)，卷14，第92页b—93页a。

说：“若饥民临仓候领，必致攘乱；仍发与各坊任事之文学，令其一并领出，必期人得均沾”。^①

那天祁家中又来了数不清的访客——但是他还是给出了其中六个人的名字。他派一个人去调查一下坊中还没有被登记查看过的人家。然后，负责祁所在坊的诸友聚集在永福寺，在那儿所发生的事情，祁这样描述道：“盟神任事，各认给米之期”。为了强调他的领导角色，祁补充说：“予先认六日，余各以次书之。不足则诸友出募补”。除了那六位拜访者，祁还提到了“诸友”中六位任事者的名字。这些都是村中的小人物，除了出现在祁的日记中外，关于他们几乎就一无所知了。然而，考虑到其贡献价值，祁细心地记下他们的名字，宣称他们，“咸以实心任之”。接着，他还补充说：“而韩友五完奔走计议，其劳独甚，终赈事无倦色。”安排被确定了下来，祁还设立了一个募集资金的登记簿，这是他从官员那里获取的权力，“且代汪父母书数言于前以示劝勉。”^②

他们的会议结束后，祁坊中的诸友，后来又与其他坊的诸友们加入进来，在城隍庙召开了一个大型会议。聚会的这些人同意两条原则来制止民众蜂拥：分散分配点以及同时分发粮食来打消饥民对谁先能获得粮食的焦虑。两个府中官员和山阴、会稽两县的地方官在场时，负责每一坊的诸友们交上了他们对饥民的调查。在每一坊的名字下面都写上了负责人的名字。注意到差不多80%或90%的这些记录都是井井有条的，祁推测失序的状况只发生在三个或四个坊中。后来诸友都散了，只剩下祁和官员们来搜寻获得低于市场价格粮食的策略。^③关于其结果，祁写道：“呼米牙十数人共酌之，主官与商并行”。^④

无止尽的深思熟虑耗费了祁大量的时间。在和官员们分开后，祁又

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年1月18日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年1月18日。

③ 我所理解的“通糴”就是“让粮食流通”和“以低价购买粮食”的结合。祁彪佳在商人的帮助下，一直以此方式从其他地区购进粮食。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年1月19日。

和诸友进行商议，。他又回到了自己所在的坊，而诸友们又来和他探讨筹款的事。祁写道：“数日间同诸友查理本坊之饥民，且填注给米印票，皆于极冗中料理。已备乃出与诸友亲至饥民之门散与印票，仍一面再行查核，而冒滥与遗漏者遂少。”^①

在两天后的另一次会议上，祁和本坊的朋友们决定在六个地点分发救济粮，其中一个被定在九曲，那是祁在城里的住所，另外五个都是公共性的建筑：永福寺、天妃宫、木杓庵、火神庙、大帝庙。^② 如果可以将这个坊作为其他 38 个坊参照的话，那么绍兴的城墙中包围着大量的准公共建筑，可以用来储藏和分发粮食。

祁在他的日记中解释说，通过将坊中的分粮点分散成六个地方，救荒的组织者们使得那些妇人们更加容易地获得分发给她们的粮食（或许是解决了其路途遥远的问题），同时，更重要的是，将会制止饥民都挤在同一个地方。坊中的分粮点总共救助了超过 620 个饥民，每人提供了三箇——这个配给比估算出来的 18 世纪成人每天消耗五箇要少很多。^③ 此项行动将在一月二十六截止，但是诸友们就此发表了不同的意见。祁记述说，其中众人的看法是，“日久米少，稍虚其日，以八日作十日。”相应地，祁将原来给米票上的截止日期由当月的二十六改为了二十八。他个人拿出了 12 石稻米，这些原本是应供应给他自己的。那些下午，他在天妃宫分发这些稻米。^④ 后来证明这只是一个临时的措施，因为在正月二十五这天，祁记述说“本坊之劝募始定”，为 622 个饥民提供七十余日的米粮，一直到四月底小麦收获之时。^⑤

祁进一步记录说，负责分发粮食的诸友名单已经被确定下来，“俾无推诿”，出赈之家也被通知到了。祁为了能弄到粮仓里的粮食而去筹钱，

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 1 月 19 日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 1 月 21 日。关于祁彪佳在九曲的暂住，参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 5 月 2 日，3 月 24 日。

③ Will, *Bureaucracy and Famine*, 130.

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 1 月 21 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 1 月 25 日。

同时还叫了铺户三姓与之相商。坊中可以以低价买米的每一家,到了某个铺户那里,则该铺会给出一份证明需要填定,只有在核对了证明上的名字之后铺户才会卖米。^①正月二十七日,给米票在九曲进行分发,第二天,祁去感谢其坊中的诸友们。作为救荒行动的主要指挥者,祁走遍了整个城区去感谢那些在其他坊中帮忙的人。^②

政策争议

1640年非常平静,然后在整个1642年都非常激烈,诸友们不断地在私人家中或是在准公共建筑中聚会,思考策略。救济品应当以什么形式发放出去?是以低于市场价格来出售粮食,还是像某人坚持认为的那样,只能通过“赈”?^③是直接给付粮食还是设立粥厂?如果是后者,那么粥厂是该免费还是该采取有些人的策略,对于那些被归为“次贫”的人每碗粥被要求付少量的钱?一些领导者坚持认为饥民应当来到粮食分发点来领救济粮。倪元璐反对这一点,他说道:“地广人众,则稽覈难而弊窞出。且枵腹者岂堪奔走道路而侍升龠之廩耶?坊各养坊,即行之城市,于都鄙何独不然?”就这一策略,倪进一步论证说,有两个优点:因为受助者就在附近,所以这项行动就比较容易管理。没有大规模的人口集中,疾病也就不会传播。^④

应该怎样获得粮食呢?粮食是应该囤积在地方的粮仓中,还是从相邻的地区运进来?从对稳定粮价有所帮助角度来说,是应该从囤积粮食的家中强余还是只是劝糶?^⑤如果真的调节粮价的话该怎么调节?当刘宗周有“抑价之议”时,祁则“力争以为不可。”^⑥是否应该设立义仓,如果

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月25日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月28日。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月11日。

④ 倪会鼎:《倪文正公年谱》,卷三,第6页b。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月12日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年4月21日。

设立了,那么该怎样来囤积粮食?是根据田产规模对拥有土地的人征税,还是通过信贷的方式?^①谈话都被祁不完整地记录下来,议程被简要地说明,持续几个月围绕在他的同乡之间的争论,也都零零星星地被记录下来。此外,随着事情的展开,意见也发生了变化。

每一项政策所支持的都是某些地区或是场所,每个参与者都有自己所忠实的地区和利益。祁也挂念着他的家族和那些依仗着乡下土地糊口的佃农们。在每年年底,受到家长式精神的鼓动,他会习惯性地给他们一些慈善赠予。1637年后期他和妻子乘船至各村中去给那些贫困人家送去“瞻米”。^②1639年年底,在计算帮助族人花费了多少钱财后,他“复增充一百五十金”;^③然后,他又为族中的义学请来一位老师。在和临近的长者们商量的帮助村子的事情后,他给了这一年一个恰当的收尾,通过捐出米粮,先分给贫困人家,然后再给自己家族的成员。^④这就是祁对他所处的乡下地区的忠诚,1641年第一次会议一结束,他就记道:“吾村屈指便可得六十余石”。^⑤

然而个人忠诚和个人倾向经常会被家族身份破坏,或是受到家族身份的挑战,甚至会切断兄弟之间的联系,这一点经常出现在祁的日记中,在救荒行动中非常积极的张焜芳身上就很明显。当张焜芳因为考取了进士而收到了一个旗匾时,他怒气冲冲、企图搞破坏的弟弟就大叫说:“区区鳖进士!怎入得我紫渊眼内?”然后将旗帜撕了做成了裤子,锯其干作为薪柴,还碎了匾做猪栅栏。^⑥对于安宁的村里来说,这个家既出了一个反社会的败类,也出了一个成功者。

① 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年10月30日。

② 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》，1637年12月27日。祁彪佳的妻子商景兰，享有比较大的行动自由，她受到过良好的教育，同时，特别是在明朝灭亡之后，作为一名有天赋的诗人而受到关注。参见 Ko, *Teachers of the Inner Chambers*, 226-232.

③ 《祁忠敏公日记》之《弃录》，1639年11月28日。

④ 《祁忠敏公日记》之《弃录》，1639年12月8日（义学）；《祁忠敏公日记》，1639年12月27日，12月28日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小球录》，1641年1月15日。

⑥ 张岱：《琅嬛文集》，第122页。

祁的家族中也有一些离经叛道的人。有萧姓、朱姓和陈姓的人都抱怨说，祁的家族中有人以虚假的借口诈骗他们。祁写道他：“为之发指。”^①几个月后，祁的家族中有些人结党抢米。祁和家族内的及旁枝的长者们聚在一起，根据宗法惩治这些作恶之人。抱着对他们能够改邪归正的希望，祁同情地提议说只需简单地训斥他们一下就可。^②结果，祁又听说一个侄子冒用他的名字抢米。^③

社会关系交织成的高度不稳定的社交网，其中任意一根线被拉开或是松动后，都会不可预计地影响到其他支线。祁与家族、村子和坊的联系会挑战甚至切断他和他的社会阶级成员的一致性，而这些人中的每个人也都同时有着大量相互竞争的忠诚度。同时，祁的特殊利益被和他有着同样社会地位的人所公开表明价值观和学识压制着，这些人不仅仅是为了维系道德秩序，还对土地的生产耕作起着引导作用，按时收取租税，他们也清楚，随着科举考试的成功和高高在上的地位而来的是对百姓生活的责任。

于是在保护的村子和坊的同时，祁也尽力满足邻居们的需要，并对那些不是他自己所在地区的熟人恳求做出回应。身处于这样一个混合交织的社会网络中，祁在整个危机期间，要协调一系列的意见，这些意见或是来自出席正式会议的参与者们，来到他家中的拜访者，写信之人还有流言；或是来自身处高位的知府，或是商人、僧侣和村长。这也证实了，祁1641年日记中经常提到的“有人同意他，有人不同意他”。每一次，祁都积极地推出他的建议，但是并非没有收到一些有效的反对意见。他将自己变成一个调节者：“各坊之友有以人心不同，沮议梗令为诉，予婉劝之。”^④抱着对这种不稳定的意见氛围的一种警觉态度，他费心地将一次又一次的争论收入到他的日记中。

①《祁忠敏公日记》之《小录》，1641年3月4日。

②《祁忠敏公日记》之《小录》，1641年8月15日。

③《祁忠敏公日记》之《小录》，1641年12月8日；也可参见12月5日。

④《祁忠敏公日记》之《小录》，1641年1月20日。

尽管有着相似的教育背景,而且都身处绍兴顶层社会中人数很少的一层,祁、那些有着功名的伙伴还有“诸友”们不断地在救荒策略上激烈地表达着彼此冲突的观点。总的来说,没有一项政策完全符合某种特殊的社会地位,或是哪种可能被称为“精英利益”,或是“一个精英的观点”。事实上,如果拿祁的日记作为参考,还有大量的山阴地区进士出身的人(1629年就有29人)没有参与救荒活动——而且可以确定的是,当时并非所有的未参与者都在绍兴以外的地方进行任职。无法用阶级利益或动机来解释祁和同伴们所做出的选择,这一研究将为我们提出另外一个因争论引发的问题:考虑到精英成员们有着广泛的动机,追求的也是不同的策略,是什么迫使他们中的多数人能够抛弃分歧,参与到一个大规模合作的行动中呢?

是单独行善还是集体行动?

从关于救荒策略的争论中,出现了两种普遍的回应类型:社群中的一些人——包括一些被地方志称赞的慈善人士——都独自行动,有时候会得到一个小圈子的支持。其他人都在奋力达成一个可行性的共识,同时期望形成合作性的努力,这之中也经常包括官员。

如果要举例说明单独行动的人物,那就是张陞,还有他的叔叔张焜芳及长侄张岱,他们都来自一个从进士出身的张元汴那里继承下来的显赫家族。^① 在1640年中期的粮食短缺期间,意见上的分歧促使张陞和由他同伴们组成的小团体分道扬镳。他的《救荒事宜》总结的情况大致如下:刘宗周强调粥厂,而金兰、余煌和祁彪佳则强调平糶。金兰“毅然首

^① 关于张陞,参见《山阴县志》(1724年),卷33,第6页a—b,第22页b;(1803年),卷15,第17页b—18页a。这两个地方志在细节上有些差异。《山阴县志》(1724年),卷33,第6页a中说,张陞是张韶芳的儿子,而《山阴县志》(1803年)卷14,第88页b—89页a中说,张陞是张景华的儿子。关于张元汴,参见 *Dictionary of Ming Biography*, 第110—111页。

事，捐贖平糶七百余石，民食其惠已三十余日矣。”^①祁的一个未标注日期的备忘录提到过金兰弄到了三百两银子用来平糶，其目标载于解决粮食交易问题，乡绅富室能够以低于市场的价格分发他们的存粮，从而使得米价下降，并确保这种援助性的粮食能够一直出现在市场上。对于此方法，祁彪佳宣称比其他仅能持续一轮的援助策略更加有效。^②

在这一点上，张和他的朋友们有他们所谓的“私议”。他们策略性地承认“诸先生之论伟矣，”但是他们也认为每种策略都有缺点：粥厂只能救助到乞丐，而不及“寒士”；降低粮价会使中户受益而不及赤贫之人。而“寒士、嫠妇、孤儿、耄耋、废疾闭户忍饥茕茕无告者，”这些人担心会被忽视掉。其结果就是张转而去向他的亲属们寻求帮助来设定自己的方案。他卖掉了两项薄田，同时他母亲那边的亲属连同他们的朋友共同筹集了几千两银子，这些钱够买超过五百石米的。^③张补充说道：“遍告当道及荐绅先生，皆怱怱感叹，欢声如雷。”^④张认识到，他所提供的粮食和整个府的需要比起来，仅仅是一滴水而已。然而，如果粮食被适当的分发下去，山阴、会稽两县无数的百姓就能够“餐母氏之粟”五日，这样米价也会下降 20%。^⑤

倪元璐将写有“善与他人共享其富”的一张卷轴赠与张。^⑥刘宗周在张的《救荒事宜》引言部分，含蓄地责备那些“不善济者”来赞扬张。这也就是说，刘断言只有在张分发了他家中的粮食，关于他的善行消息被广为传播之后，才激励起那些至少还有些余粮的人竞相参与救荒——不论是通过平糶、直接赈济或是设立粥厂。^⑦张的这种创设性的做法引发了

① 张陞：《救荒事宜》，第 1 页 b—第 2 页 a。关于这部作品的版本以及其内容的概括，参见 Will，“Official Handbooks.”

② 《祁彪佳集》，卷 6，第 131—132 页。

③ 根据《山阴县志》（1803 年），卷 15，第 7 页 b 记载，能超过一千石。

④ 张陞：《救荒事宜》，第 2 页 b。

⑤ 张陞：《救荒事宜》，第 2 页 b—第 3 页 a。

⑥ 《山阴县志》（1724 年），卷 33，第 7 页 a。

⑦ 参见张陞：《救荒事宜》，第 1 页 b，刘宗周所作的序。

一种竞争式的精神,没有人希望被落下。

从这一段时间距离上,我们还不能判断张是否比那些被说成“不善济”的同伴们更无私;也不能确定张包括卖掉贫瘠土地给他的姻亲的救荒行动,或许他也在物质上受益,或者张通过这一次大规模的行动,是否就使得自己在其他情况下免于担负慈善义务了?此外,对于粮价可能下降之前要处理掉粮食的担忧或许不仅为张陞提供了动机,而且也激励了那些迅速追随他脚步之人。无论是出于什么动机,有一点是肯定的:绍兴有许多像张陞一样有着独立想法的人,他们以自己的力量进行慈善活动,有的人既参与大规模的行动,同时也进行独立的慈善项目。倪元璐受陈子龙推荐,承担一个集体行动的领导职责,同时,他也在组织自己的救荒行动。他担心这种主体的行动会忽略掉居住在偏远地区、深受饥荒之苦的百姓,或者那些被“饥民登记”遗漏下的人。因此,他将此项任务揽了过来,建立了“一命浮图会”,其流转的捐款表形状就像宝塔一样,每一层就代表一个得到拯救的生命。^① 根据他的指导原则,捐助者可以个人或是集体捐一层,同时也要接受这样一项义务,那就是每十天就要捐一次粮食,大约要持续三个半月,直到下一次收获。^②

这些独立的行动者周围也围绕着小部分民众。五到六个姻亲就在张陞的救荒努力中帮助了他。^③ 一位名士,单一贯,和倪元璐一起建立的“一命浮图会”,还和倪元璐一起因为慷慨地捐出 150 石米做成米饭救活了超过一千条生命而在地方志中受到赞誉。^④ 其他的捐助者们,他们不断地被祁彪佳记录到日记中,也都单独行动,在他们中有一位朋友,因为

① 陈子龙:《陈忠裕公全集年谱》(上),卷 3,第 31 页 a;倪元璐:《鸿宝应本》,卷 27,第 24 页 a。根据倪会鼎的《倪文正公年谱》卷 3,第 8 页 b 记载,行动时间是在 1642 年。关于一个类似的资料,参见钱肃乐:《钱忠介公集》,卷 4,第 17 页 a—19 页 b。关于塔状表的说明,参见余治:《得一录》,卷 2,第 44 页 a。

② 倪元璐说行动要在七月十五结束,参见倪元璐:《鸿宝应本》,卷 17,第 25 页 b。

③ 张陞:《救荒事宜》,第 8 页 b。

④ 《山阴县志》(1724 年),卷,3,第 8 页 b。

不断地捐赠粮食帮助村子，因而得到了祁“真好义”的赞誉。^①

那些单独或是以小团体行动的独立行善者们和大规模的集体行动之间的分化通常并不那么明显。祁彪佳，尽管领导着为他赢得官方许可和极大赞誉的大规模集体救荒行动，有时，他也代表着他所支持的利益群体独自行善，比如 1641 年日记中的一些篇目就是关于分发金钱的，地点在乡下田产的周边地区。同样，他们同村的一个寡妇因为营养不足而病倒了，而且她的所有家里人都十分病弱，没有一个人能够做饭，祁彪佳得知后，这个家中的每个人他都给分了钱。^②

陈子龙热情洋溢的记录并未留心于绍兴精英成员之间的纠纷。祁则完全忽略掉张陞光辉的慈善时刻，只是在说到粮食短缺时才提到过他一次。^③ 然而，张与其朋友们的“私议”，作为与集体行动相对应的一个反例，只被用来强调仅仅是顺便记录的一些事实。例如，在 1640 年中期的一次会议上，会上其他人都支持平糶，有一个持反对意见的，他就是王思任，他主张的是赈济。^④ 很明显，王思任是同张陞站在一起的，在他为张陞的文章作的一篇序言中，他同时赞美了张的慷慨和慈善之举的效用，这确保了“一粒一时俱到饥人之腹”。^⑤

每一种政策所满足的都是不同类别群体的需要，就像绍兴的捐助者们认识到的那样。张和倪对于帮助那些可能在饥荒中蒙难的人表达了特殊的兴致和关切。同时还有王思任，他们都提倡“赈”。一些像张陞一样的救荒发起者们，尤其是那些热心又有教养的贫穷者，他们不希望在粥厂被人看见。就像太仓的陆世仪在 1638 年某个时间所写的那样：“施

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 5 月 9 日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 4 月 15 日。

③ 关于这次例外，参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 4 月 24 日，涉及的是一次关于“发西区簿示，以俟陈公祖之巡行。”至于随意提到了张陞，参见《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640 年 8 月 12 日，7 月 20 日；《小掇录》1641 年 5 月 2 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640 年 5 月 11 日。

⑤ 张陞：《救荒事宜》，第 1 页 a，王思任所作的序。

粥行,非鰥寡孤独、旦暮不能存活者,必不肯腩颜而啜人之粥。”^①但同时,张陞也表达了他对那些赤贫者的关心,劝说救荒管理者们对于他们的住所进行私人调查。对于人口调查不会漏掉一个家庭和一个人这样一个广为传播的假设,张陞持怀疑态度,他比喻性地问道:“孰知穷街僻巷,屋不入闲架,民不入保甲者,如蜂坊蚁垤焉!”^②

这些争论中所提到的对于贫困者的分类有时本身就是模糊的。捐助者们经常提到“次贫”和“极贫”,并对这些分类中的每种类型都设计了不同的救助办法。然而,他们现存的作品不能精确地定义出每种类型的标准。比如,张陞就将无法生火做饭的人定义为赤贫,而那些还能养活自己却没什么资源的人则是次贫。^③ 尽管清代的一些学者用相对精确标准来定义这些类型,但明代的分类依据经常是像饥民外表这样的模糊标准。^④ 那么次贫人群中真正重要的是谁,让祁如此热心? 只有在顺便提及的情况下,同时作为一个同伴的观点时,祁才提出这样的可能性:如果次贫人们不能得到平糶粮食的话,他们就会“嗷嗷为词”。^⑤ 他的同伴余煌,更加直接地陈述道:“并非所有暴动者都是饥民,有些则是以粮食短缺为借口的作恶者,他们的面目对我来说有些熟悉。”^⑥

祁的日记遗留下了许多模糊的关键信息。在这些令人困惑的信息中间,小规模의 独立行动和大规模集体行动间的区别凸现出来,这需要进一步的解释。

模式和议程

祁将救荒活动预想成要遵循一般性的模式,或者计划,这一点在他

① 陆世仪:《救荒平糶议》,收录于《陆桴亭先生文集》卷5,第8页a。

② 张陞:《救荒事宜》,第3页b—第4页a。

③ 张陞:《救荒事宜》,第4页a。

④ 关于划分穷人,参见 Will, *Bureaucracy and Famine*, 97-102.

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小球录》,1641年5月10日。

⑥ 在一封给周知县的信中,时间是1641年1月18日,收录在余煌:《余忠节公遗文》,第10页b。

写救荒原则和指导方针时就显示出来了。正如他向地方官汪元兆解释的那样,“认米日期饥民户口,俾为各乡之式。”^①这一声明被祁的后人在其传记中加以强调。^②这就是日记的特点,只关注作者的经历,以致于只有当消息传到他那里时,祁才会提到他所处地方之外的城市和乡下地区。然而事实上,帮助祁所在的县城所用策略在整个绍兴府被广泛地推广。在余姚(姚江)县,诸友中的王大含(经常出现在祁的日记中)承担了管理救荒事务的责任。^③在萧山,地方官从自己的俸禄中拿出粮食,也鼓舞富人们如此去做,结果就是县里面六个乡镇中的每个粥厂都得以运行三周。^④一个明确的模式能够协调诸友们强大的力量,使他们参与到救荒行动中来,保证他们可以同时分发粮食,这样做在一个比较大的区域内是比较公正的,从而帮助穷困之人到处寻觅最佳机会。

项目模式通过一些机制进行强化。在同伴的见证下所发下的誓言明确了参与者对于行动的承诺和责任。捐献粮食和金钱的保证记录促使保证者们履行他们的承诺。在公共场合发表声明——比如祁就发表过要关注四个城郊粥厂的一个声明——这使得集体的期望得以明确,同时也让组织者们坚守他们的职责。^⑤此外,像祁经常提到的那样,组织者们记录下救荒行动的每一个阶段:登记贫困家庭,列出志愿者名单,记录关于募集和分发钱粮的核实状况。在1641年早些时候,祁查阅了前一年粮食短缺期间汇集的救荒登记簿。^⑥当一名官员调查附近乡下地区的粥厂情况时,县官就将登记簿交了上去以待审查。^⑦

① 《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年5月27日。

② 毛奇龄:《西河集》,卷76,第5页a。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月29日;也可参见1641年2月4日。

④ 《萧山县志》(1683年),卷9,第5页b—第6页a。在明王朝的最后几年中,萧山的状况极度恶化:某人杀子而食,很快就被处决了;瘟疫使得路旁都是尸体;严重的干旱使得米和麦子的价格分别激涨到3.3和1.5两银子。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年5月4日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月13日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年5月7日。关于记录乡村粮仓秋天收纳、春天分发粮食的例子,参见《刘子全书》,卷24,第35页a—b。

带着根据固定协议而形成的书面格式的信息汇总,庞大的诸友群体涌入到了乡下地区。一天,负责西区的诸友——带回来关于天乐乡下百姓遭遇的消息。其中一位“于每村皆述数语”。^①接着第二批诸友也回来了。祁写道“皆合之奕远侄所造山阴五区之册,皆齐区之前,皆列地理图详悉具,备见诸友任事之苦。”^②同意察看中区粥厂状况之人再一次使用表格,“以其人之勤恳、粥之稀稠、饥民之多寡列为三等开”。然后,这些记录为陈子龙对管理者进行训诫或是表扬提供了依据。^③

救荒模式建立在对乡村内部运作程序一般理解的基础上,它为履行职责提供了衡量手段。米粮的分发都是公开进行的,一直都由救荒行动的领导者“诸友”和官员们进行监督。祁经常视察救荒的实际运行状况。他同韩伦一起到城中监督在胡家进行的给米情况。^④他还分别去乡下的村里和家族的祠堂中察看第三、第四次的分发状况。^⑤他曾到过下和坊的永福寺去看韩伦分发粮食。^⑥他也同陈长耀四处奔走去视察西如和下合坊粥厂。几个月后,他又去观看了一个友人在止水庵分发米粥的情况。^⑦同样,祁也受到监督。一次,恰好在横街的北祠分完给米票后,他又赶往孙忠烈祠和诸友们一同分发粮食。对此,有姓秦之人和他的侄子过来监督。^⑧

作为监督者同时也被监督,祁努力筹措资金,根据诉求制定超越特殊利益的总体计划。尽管试图保护其家族、村子和城中之坊,他也明白

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年4月16日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年4月16日。祁鸿孙是祁凤佳的儿子。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年5月16日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年2月10日。鞠中山的西边。参见《祁彪佳集》,卷8,第185页。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年2月8日,2月15日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年2月21日。关于这座寺庙的位置,参见《祁忠敏公日记》,1641年6月23日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年5月2日,7月22日。

⑧ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年1月27日。忠烈是元代孙惠死后的谥号。

“救荒事稍涉于私，此后人不我信矣。”^①在一封给王知县的信中，祁请求他延缓征税期限四十天，一直到七月份（那时就会有新的收成了），祁还论述道，“计本邑一百二十厂，每厂约以饥民三百口计之，便有三万六千民命所关”；接着他继续说道：“事关通邑……非有所私。”^②

随着事态发展而改进策略

尽管地方领导者们努力使救荒行动标准化、协调化，但还会产生过失，这不仅是因为一些管理者在其岗位上玩忽职守或是进行明显的腐败。有时，捐助者们会选择便宜行事。一天，祁向王知县递呈了一份请求救助的“各乡之式”。^③几天后，在保证向他的“本族及近村”散米超过八天之后，他又偏离了之前的协定。他解释说：“至是并给之，以省守候之烦。”考虑到饥民或许会将其分得的粮食进行交易，或者过早地消耗，而这些状况此前均未想到，祁为自己找了一条捷径。然而，在同一天，当发现饥民数量之庞大超乎其想象时，他为了饥民的利益临时决定，要用“米几及七石”——这大概已经超过了最初的安排。^④

关于需求和资源的衡量计算是一个长期的过程。当祁前往柯山的石佛寺分米时，他得知最初的人口统计无意间忽略掉了“孤寡三口”。因为米的数量已经被确定了下来，祁就无法满足他们的需要，但祁急着补充解释说，“然心不能已，乃短第七期三日，以其米给彼。”^⑤当路南村的百姓请求祁增加一点给米数量时，祁“亦少助之，再增给三日之期，聊慰饥肠。”^⑥

从一开始救荒计划就被设定成开放灵活的形式。祁认识到，“不足

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年3月5日。

② 《祁彪佳集》，卷3，第51—52页。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年5月27日。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》，1640年6月1日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年2月30日（译者注：这里指中国传统农历）。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年3月1日。

则诸友出募补。”^①地理位置的偏远使得管理南区的粥厂十分不方便，计划只在那儿分发一次粮食。但是，在促使周知县以罚米增加对该地区的援助后，祁推论说：“今计米有余，仍于化山、云门、平水设三粥厂，盖为山民出入之总路也。”^②几周之后，祁的兄弟祁骏佳在一所寺院前及平水的三个粥厂分发剩余的粮食。^③

尽管实施救荒计划、指令和日程早就在他们的思想中定型，祁和它的同伴们还是会不断修正和调整相应程序，他们始终在书面的指导方针和相关的团体中间斡旋。一天，祁邀请了四个下和坊的朋友来商讨日程表上分发米粮的重要性之问题。然后，在更改米粮数量和分发天数之后（为了给百姓以希望），他出门赶去大帝庙会见诸友。他们一起前往郭应鹏的住处，关于他，祁解释说，曾答应之后在两个五天的时间段内分发了米粮。他们的劝说使郭的两次分粮一同进行，“饥民欢然。”^④

粮食存储状况的变动也同样需要召开会议讨论。在四月份，祁邀请了负责下和坊的朋友们到他家中——他给出了韩伦和其他三个人的名字——来探讨为该坊制定新一轮的救荒措施。面对救荒资源已经枯竭的状况，祁问道，怎么才能延续到秋季呢？当发现“众议不一”后，祁提议进行募捐。他承认，这并不一定意味着会带来大量的收入，但是对于“服众心”将会起到很大的作用。他还反对以粥厂替代赈济来延长供应——他将此方法视为“朝三暮四”之术。在这里他提及了一则轶事，主要说的是一个养猴子的人，在食物短缺之后，不得不减少供应。他首先提出——白天给三个栗子，晚上四个——来激怒猴子。然后养猴人变换了一顺序，猴子们就满足了。^⑤ 祁问他的听众们，“民愚而神何可欺哉？”他

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年1月18日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年5月4日。关于平水，参见《绍兴府志》（万历），卷1，第26页a。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年5月29日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年3月26日。

⑤ Granham, tran., *Book of Lieh-tzu*, 55-56.

在他的日记中记录道，“众议未决。”^①

计划制定得很精确，但是饥馑或是剩余的每一个迹象，每一个意想不到的问题，都需要调整计划，进行重新商议。然而，如同祁所描述的那样，每一次争论最终也会融汇成一个行动上的共识。靠着对救荒管理知识的掌握，祁在同伴们相冲突的观点、手握权力官员的意见和乡下城里百姓的需要之间，策略性地调整着自己的路线。

日程的打乱

祁彪佳 1641 年的日记向我们展示出救荒的发起者们遵循既定日程的努力，以及使得他们偏离了原来安排的情况。为养活本坊中的 622 个贫困者所设定的计划是每五天或六天就进行一次分发米粮，偶尔会跳过一天也是为了资源能够撑到四月底小麦收获的时候。^② 然而，紧急情况不断地迫使祁和同伴们临时制定出方案，延长钱粮能够支撑的时间。在三月份，祁计算出只剩 40 石粮食了，如果这一行动要持续到六月份还需要额外的 15 石粮食。因此，他建议负责下和坊的朋友们将粮食分发由三合减少到一合。报知给汪知县之后，按照协定要求，他委任他们再次进行募集。^③ 几周后，祁又和一名每十天就要负责管理救荒行动的诸生谈到了在下和开展给米救助的事情。对那些仍旧什么都没得到的，应当拿出五石米来给予一些帮助。^④ 又过了几周，重新估计了一下情况，祁建议管理下和坊的诸友们在助发官米时，“以三升慰次贫之待余者，余则仍以每口一合。接下其期至七月初十，余则加赈之。”祁记述说，诸友们“俱欢欣而去”。^⑤

在被祁称为“予村”的地方，计划是进行七期给米行动，每五天一期，

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 4 月 7 日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 1 月 25 日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 3 月 28 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 5 月 2 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641 年 5 月 23 日。

但是该计划也被改变了。第二期分发之后,祁记录到,“德公兄因麦熟尚远,将五期稍迟其日。”^①相应地,第三期和第四期给米都是间隔七天。而且,祁所提到的三月初五的支出可能实际上是初七。^②在柯山,离他乡下的田产很近的地方,分发粮食要进行六次,每十天一次。^③为什么要区别对待我们并不清楚。在任何一种情况下,粮食分发也是要遵循一个日程安排的。

为了努力使他们的行动标准化,祁和同伴们不得不不断修改策略来应对没有预料到的情况。糟糕的天气又耽误了收成。蝗灾从天而降,最初只是小规模地,接着便以巨大的力量覆盖了祁的田地,促使他组织起了抗灾行动。^④他参与了抗蝗的祈祷,从救荒书中收集关于抗击蝗虫的信息,将捕蝗指示刻到木板上,同时也印了出来,让他的朋友们散发,不仅仅是在他自己的村子中,而是面向十个地区中的所有村子。^⑤作为孤注一掷的努力,最初每捕一升蝗虫就会给一些激励性的粮食,后来每捕一斗就会被慷慨地给予五十文。^⑥

没有预料到的还有流民,他们都涌入到不设城墙的乡村中去。绍兴府的推官陈子龙认为,将安置他们的责任交给寺院。在一份长达数千言的书信中,祁积极倡导以粥厂作为替代。^⑦关于流民问题他们曾在一次会议上讨论过,这次会议是由祁、他的兄长祁骏佳、管家陈长耀和“文学耆老二十余人”在位于柯桥的融光寺召开的。^⑧在“宣扬公祖父母德意”后——也是公开地建立他和官员权威的联系——祁提到聚集在柯桥的流民们既没有粮食也没有住处,“死亡相继”。祁估计那些睡在寺院前面

①《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年2月2日。

②《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年2月8日,2月15日,3月5日。

③《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年2月18日。

④参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年6月16日,其中记录说蝗虫从西南袭来。

⑤《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年5月20日,7月1日(祈祷);6月29日(信息);7月2日(印刷)。

⑥《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年7月2日,7月6日。

⑦《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月1日。

⑧《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月8日。

的10%的人都会死掉，他补充说，他们悲惨的状况使他为之掩泣。^① 六个星期后，当祁前往柯桥分钱款时，流民的数量已经将近一千，同时有着比平常更多的妇女。^②

安顿流民的责任最终落到当地百姓身上。祁是这样对柯桥的守令说的：“市中开铺饶裕者出粥米，稍次者出柴银，以寺中上人每日轮六人为炊爨奔走之任。”祁接着说，“文学耆老一同劝募，且日轮二人监粥。”至于掩埋那些因为饥饿而丧命的尸体，祁主动提出他们家可以应付这笔开销，他计算了一下，每一具尸体要花费掉他一钱，这件事将由僧侣轮流负责。^③

刘宗周曾有先觉性的看法，他认为大家应该将救助流民和当地百姓分开，祁继续说道：“予恐无力兼顾。”他认为，如果那些拥有土地的居民能够根据其田产拿出比例相当的米粮去帮助当地百姓，同时，如果拥有商铺的人愿意对流民施以援助，那么两个方案就都可以实行了。祁还担心，如果按照抚台严格督促的那样，只有固定粥厂的话，将会吸引大批有暴动倾向的流民。试想，“乃独设于柯市能无此患？”祁赞同月堂僧的提议，“分僧挑粥于市之两岸。令分食之。”^④

两天后，祁又回到柯桥的寺中，同高级僧侣商量关于粥厂之事，祁想到了一个问题：“毕竟独设有限，虽欲分别流土，而土著者闻风以至，设有一二十里之遥，不得粥而去，困踣道路，则是予辈贻之害也。”^⑤在这一点上，一个宋姓之人，对所有的这些延误都感到不耐烦，他和两个朋友在当地的一个神阁中见面。祁写道，他们认为：“不若立社首鸠钱，不立其期，不标其名，随时给散，然犹恐四方多至者，物力不给，又以不若置钱常住，

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年3月8日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年4月18日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年3月8日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年3月8日。对于能够监督省级别机构的高官，祁彪佳采用的是非正式的“抚台”的称呼。参见 Hucker, *Dictionary of Official Titles in Imperial China*, nos. 2103, 2731.

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》，1641年3月10日。

择信行之僧日行走市中,见饥饿病困极者,方与之。”祁和他的兄长骏佳、月堂僧人和居民沈国模交换意见,此事一直忙到深夜。祁记述说,“予俟议定,死者又数人矣。乃先以银钱给寺中上人,令速救困卧者。”^①

五天后,他们又在柯市重聚,祁、他的兄长骏佳、象佳和沈国模一起进一步考虑救助流民的问题。那天稍晚些时候,刚回到堤坝上的病坊,祁就观察到那些得到两碗米粥的乞丐看起来有了些起色。^②

两个星期后,祁又和其他人(有他的老师邹汝功、他的管家陈长耀和陈的侄子、他的兄长骏佳以及无量和尚)一起,^③在柯市散钱。受助者们再次被要求坐在大厅中,像之前在文昌和武曲祠中那样,然后一个接一个地领取完钱之后离开。祁的团体发放了“七千余文给过七百余入”。^④八天后,祁请邹汝恢和陈长耀将钱串起来——一串十文——然后给那些穷人,一直到半夜才结束。第二天,他们又邀请僧人无量到柯市上分发了一万一千余文钱。几个当地的朋友一直在西区进行赈济,那天过来监督散钱情况。^⑤

在一篇名为《散钱议》的文章中,祁表达了他对流民的“恻然”之情,他们在“辛巳年越中大饥”之时,每个村镇中,一天都会死掉五六个人。他觉得两个观点是有问题的:如果同伴们只将粥厂设在一个地方,那么流民们将难以控制;如果筹米来分给他们,这些受助者们又无处做饭;如果他们都转而依靠在集市上常见的卖饼饵的小贩,他的同伴们将给这些饥民每人四五枚钱来帮助他们度日。相应地,祁和当地的居民吴期生,还有他们各自的兄弟,都一致同意,宣传散钱计划大约每三天一次,一共进行十五次,也就是为期四十五天。^⑥ 担心定下来的散钱计划会招来过多的人群,对他们来说钱就不够用了,而拥有店铺的那些人,预计会有暴

①《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月10日。

②《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月15日。

③关于将邹的身份界定为塾师,参见《祁忠敏公日记》之《感暮录》,1640年3月29日。

④《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月30日。

⑤《祁忠敏公日记》,1641年4月8日—9日。

⑥《祁彪佳集》,卷6,第134页。

乱,也会在计划散钱的那些天关门歇业,祁的小团体决定散钱“或早一日,或迟一日,大要不出此三日之中。”根据这一记录,每一个走出寺院的人都会得到十钱。妇女、孩子和男性区分开来,虽然是同样的程序,但是他们会给小孩比成年男子少一些,而妇女则会多一些。^①

到了夏季,粮食短缺还在继续,祁和他的同伴们坚持临时性的措施。两个从北区粥厂回来的朋友观察到在七月初仍然有百姓受饿,那时制定好的粥厂行动方案已经结束了。因此他们建议用小麦来替代稻米,为七月份储备些剩余的稻米。^②差不多十天后,祁、负责管理中区的祁的兄长凤佳,还有倪元璐——祁也邀请他参与到讨论中来,他们决定,当城中官府的粥厂在七月初十停了之后,他们应当恢复私人商铺活动。他们计算这大约需要50石的粮食,他们又将这件事委托给了倪元璐。^③在七月初一,祁写了一封关于延长设立粥厂期限的信“示十区诸友。”^④

扩大救荒范围的议题在县城隍庙召开的一次会议上被重新提及,参加者是代表各坊的诸友。汪知县和另外两个地方官请倪和祁讲一下关于在乡间延长设立粥厂时间之事,城中各坊也希望效仿。祁记录到:“予辈议此际募助更难,惟温米将至,抽其余利,每坊助以二石,聊示投醪之意耳。”除了这些,其他什么都做不了。倪元璐已经向每个粥棚分发了三石的官粮。^⑤

三月份时,祁亲眼目睹天乐不幸的乡下地区,“妇子沿途采草作食,所遇行道之人踉跄有菜色”,他又有了另一份担忧。观察到村子里的房子都锁着,祁对此进行调查。他听说,人人都逃荒离开了这一地区。堤防突然崩毁,洪水淹没了土地。结果庄稼颗粒无收,后来土地上长满了杂草。当祁继续问道:“何故不耕不下谷种?”留下来的居民解释说,他们

① 《祁彪佳集》,卷6,第134页。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年6月13日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年6月24日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年7月1日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年7月22日。

已经将所有的财产卖给了当铺,还补充说:“甚则鬻妻子,不过数钱,未能支朝夕入资。”^①

于是祁所面临的挑战还有提供“牛种”的贷款,以恢复农业生产。五月份,他计算出西区还有超过30石的米,靠这些米他们可以获得一百两的银子。这一数量,再加上盐台巡道的助资,一共就有超过二百二十两的银子——大约每一亩田可以贷给二钱,对此他们将要求二分的利息。待秋成后,粮食的价格就能计算出来,贷款将以粮食的形式偿还。^②

结论

无论什么时候都有新危机打乱计划,分歧的爆发,都使得绍兴救荒领导者们面临着分裂的危险。然而,几个受过教育的核心人物并未像张陞一样去按照自己的方式行动,而是不断地召开会议来克服新障碍,祁彪佳突显出来成为救荒的主要指挥者。祁能处在领导的位置,源于他对行善的特殊贡献,本人丧失亲人所激发的情感,他对救灾信息的掌握以及他旺盛的精力。同时,非常重要的还有祁宽阔的眼界,这使得他能够认识到哪些条款才能使共识建立起来。为了达到这一目的,他还和官员的权威联合起来,这也像所有的指导方针、实践和记录一样,为共同的参与者们保存了凝聚力,挺过了充满困难和骚乱的时期。激励着当地精英合作的向心力将是下一章要探讨的主题。

^①《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年3月18日。

^②《祁忠敏公日记》之《小掇录》,1641年5月8日。

7. 与官员结盟

倪元璐：坊各养坊。

祁彪佳：两公祖皆欢喜，以为必可行。

官方权威在维护统治、应对成群移动的流浪者、从外地引进重要谷物等方面是有用的，祁彪佳和他的伙伴们对此认识极深。然而，民众抵制官方对当地事务的干涉，因为每个人都有邻居和后代要保护，那些品行高尚的大善人甚至经常以自己的方式来行善。祁也是这样，他有独特的兴趣，他充分了解他所在的城区和其房产附近的农村的命运，他的家族同周边地区的福祉牢牢地绑在一起。在查看跨地区方面的问题时，他大力促进官员之间的结盟，寻求数月来几种大规模提供救助方案的共同点。

维护秩序

1641年年初的骚乱后，祁带着他的妻子和两个儿子，从乡村庄园快速赶往府城绍兴。城镇居民不仅建造坚固的城墙——在晚上会紧闭大门，保证隔开那些绝望的乡村暴徒，还提供周边一切便利给地方官。在

途中,祁写了一封关于救灾事宜的信给绍兴知府王孙兰。^①曾经在这个城市,在岳父家吃饭时,祁彪佳一听到暴徒引起的轩然大波就快速离开,到王孙兰的私人寓所召开秘密会议,出席会议的还有推官毕九臣、山阴县令汪元兆和会稽县令周灿。^②

祁告诉官员们,不仅要派发粮食安抚饥饿的人群,还要逮捕和惩处犯人。他进一步建议,通过打开粮仓,他们可以诱使匪徒们放松警惕。在相对平静的地区,祁建议他们贴出各个地区食品救济的布告,派遣人员登记居民的名字。每个官员应监督几个救济点,他们应依据登记在册的名单发行救济票;先处理少量饥民,这样会分散暴徒们的实力。人们收到粮食,秩序就会恢复。祁进一步警告,不要让“文人和普通人”(市民)分发粮食。他害怕流氓会争夺控制权,然后利用粮食和金钱去诱惑人,毫无疑问,“奸心愈生”。祁在他日记里记下,“公祖父母皆是预言。”^③

祁回忆道,官员们“命令衙役全体出动贴出告示,然后骚乱稍有平息。”告示通过侦查机构(保甲)被传达下去,保长举起告示牌,保甲内的每个成员都要向他们的小组报告。那天晚上“大雪纷飞”,祁记道,接着总结出那天的行程:“我印制了票据来分发大米,而且均衡了各种利益,从我这里,官员们拯救了整个城市。我还向负责每个街区的生员传达布告,他们同意制定一个统一的计划付诸行动。那天晚上我几乎没睡。”^④

第二天传来了令人欣慰的消息:官员们已经捕捉了犯人并且把众多的肇事者戴上枷锁。他们下令,粮店和当铺继续开放——这是一种防止恐慌性购买粮食的措施。“城市似乎已经平静下来,只有西郊门附近的某个区域,仍然窝藏着罪犯。”祁报道。随后又补充道,“即便一边打算逮捕他们,也要一边考虑农村地区已经造成的伤害,并且动乱仍未平息。

^①《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年1月15日,该信见《祁彪佳集》卷3《致王郡侯书》,第42页。日记和信件使用类似的措辞,讨论了祁列出的三个要点。

^②《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年1月16日。

^③《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年1月16日。

^④《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年1月16日。

到处都是骚动的报告……甚至是袭击案件。”^①

那时，来自诸暨（暨阳）附近的团伙，人数有成百上千，正在该地区到处游荡，扫掠村庄。从他两位兄长处了解到这一情况后，祁估摸着极端暴力的事件将会发生，于是“赶紧拜访王知府和推官毕大人，告诉他们这一紧急情况。”他还去当地驻军那里，寻求派出一个军事巡逻队，以便在毕大人巡察该地区时陪同他。一回家，他给毕大人呈上一篇关于安抚农村迫切性的便条。^② 这可能是祁收集并保存的众多信件中，第一次赞扬毕大人利用相互侦查的保甲来安抚民众，不过随后却继续评论说：“人们不会猜到，大土匪高原的团伙，已经掠夺了离我们村庄只有一里地的一个尼姑庵，并且还在周边盘桓。”高原曾是祁一个亲戚家庭中的仆人，他因为违反法律并且伤害了祁的朋友吴启生，已经被驱逐出去了。但随后又设法逃跑了，再次出现时已是强盗头子了。在附近的村庄里，这种人联合起来，人们呼之为“十龙”，最近捕获的陶三、王五、王黑、王九都属于这个群体。根据陶三的证词，高原曾经一度为了食物而在附近的房子内扫荡过，现在，他已有去沿海地区掠夺的野心。伴随祁的忧惧一起的，还有祁的同僚余煌的一份报告，关于从水路而来的暴徒洗掠了浙山和海宁的城镇，它们位于绍兴府和杭州府。除此之外，霸占天乐农村地区的是大土匪头子杨三，他的队伍武器精良，手底下有超过 40 人跟班。祁担忧也许在不远的将来会有暴力滋生。^③

两天后祁记录道（根据陈子龙的经历回顾），从诸暨来的流民为寻求食物而在本地流浪，并且“河北边的乞讨者比以前更多了”。在那天举行于城市天主教堂的会议上，负责为各类未成年人发放谷物的朋友们争论如何处理这些有威胁性的群体。祁报道：“一些人说‘驱逐’，但是如果有人将他们从这个城市驱赶出去，他们将危及农村地区。又有一些人说‘安抚’，这意味着为地方城市居民建立粥厂，并且给那些也许会回去工

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年1月17日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年1月17日。

③ 《祁彪佳集》卷 3《致毕郡丞书》，第 47—48 页。

作的人提供路费。这两个问题取决于政府官员,他们也难以取舍。”祁自己也承认“不知道该做些什么”。他听到了倪元璐的三个权威论断——“以市民之手给市民提供救助,以市民之手保护市民,以市民之手逮捕犯罪的市民”——但祁怀疑的是:这些举措真能制止流民骚动?^① 一组民兵出来保护祁所在城市的出租房^②,然而随后的消息很快使祁“极度担心”:几千个农村居民,听说了城内要发放救济后簇拥而来,打算以低于市场的价格强买稻米。^③

维持秩序在好几周内依然有问题。动乱困扰着平水的山丘地带。在祁自己的农村家里,他挑选了挨饿困苦的一百个强壮男人,组成一个民兵组织,承诺根据他们的表现给予相应的奖罚。^④他最近了解到昌安保卫下的居民,在这个城市的东北角,使用一个相似的策略来打击劫掠:他们从有资格获得救助的穷人阶层中,选出最强健的人来防御,按日给每个人提供定量口粮。^⑤

五天后,有几十个祁的新兵没有在社区寺庙露面。祁记录道,不说明原因的躲避者将受到惩罚。^⑥一周后,正好在家族祠堂里目睹了大米分发之后,他似乎觉得要求获得谷物馈赠者付出相应的回报是合理的。他从家族中挑选了32个男子组成一个夜巡团。然而,这些做法一点也没有消除祁的忧虑感。那天后来,有消息称,一个商人被杀害了,他的尸体插满了刀和箭,这让祁颤栗与哭泣了许久。^⑦

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年1月19日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年1月19日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年1月20日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年2月2日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年1月22日。《祁彪佳集》卷5《治本章》,第80页。祁的同乡王自学列举了古代赈灾中以工代赈的案例。在拿出1000石的粮食来赈灾后,他给当地居民提供工作机会,修葺他的破败不堪的住宅。和高攀龙很类似,王自学采取了高明的手段和他的兄弟们划清了界限,他极为孝顺地善待了他的继母,好几次还去营救他的四个懒惰的、败家的兄弟。《山阴县志》(1803年)卷14,第89页a—90页b。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年2月7日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年2月15日。

小挑衅容易点燃居民的怒火。一天晚上，祁得到消息：在他哥哥宁方所在地有盗抢警报。^①他赶紧过去，了解到超过80个男子已冲过去救援，他写下了他们的名字以便及时奖励。^②但是，祁第二天写道，“结果是，有人领着一头牛穿过我们的村庄。我们家族的一位成员误把他当作小偷，啰声响起，人们聚集起来准备防御。”^③

三天后在家庙分配大米时，宁方奖励了（有人猜测，动用了额外的粮食）那些回应警报的人；然后，祁彪佳“希望唤醒他们的良知，改善他们的生活方法”，严惩那些不孝、奢侈、痴迷赌博的人。^④同样，在祁家祠堂，一次强调家族和睦团结的演讲后，举行了谷物分发仪式。^⑤帮助穷人要与他们手拉手地合作与交往。

祁的倡议极具地方特色，他明白其兴趣可以从官方介入中谋利，但也受到限制，因为他们有好几种司法权。为了使三河闸发挥作用，保护麦田免受洪灾——这是在1641年初连绵不断的雨雪天气后开始的——他不得不问问知府王大人。^⑥他深刻理解饥民总是被吸引到食物分发最快的地方，于是劝告绍兴推官陈子龙采取行动，确保绍兴所有地区都同时布施粥厂。^⑦

祁坚持推动综合计划，刘宗周想把捐助记录一个接着一个的编录起来。祁坚持认为捐助记录应该被“集中在一起”。^⑧倪元璐和其他居民希望每一个市民和村民照顾好自己。祁认识到，如果这事被忽略，邻近的穷人可能真的会在他们的街区流浪，从而引起骚乱。^⑨当文人、士绅和天

① 宁方，笔者没法识别他的身份，可能是祁的一个堂兄。

② 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年3月1日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年3月2日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年3月5日。祁也提及到，那些在二月里第29天中及时响应警报的人，会得到三天后进入祠堂的奖赏。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年4月1日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年1月22日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年4月9日。

⑧ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年5月18日。

⑨ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年1月19日。

乐县年长的村民赶到祁的寓山住处,谈及到他们有九个乡村正遭受苦难时,祁提出了疑问,“那一种方法最便捷:是让我们的农村地区自己筹措资金呢,还是让城里正负责的生员一起参与,合作筹资呢?”祁在日记中写到,“每个人都说合作筹资比较适宜。”^①

在救济实践中,官方权威在大面积协作与提升工作效能方面的作用是无法估量的。一次,当有人阻碍了一处粥厂的施行(具体情形不明),推官陈子龙生气地罚了那个粥厂头头一百石新鲜的谷物。“来自会稽的一些朋友和其他人”在天主教堂中会见了祁,请求他抵御暴行。祁支持了政府权威,拒绝了这一请求。^②曾经有一个五人团体知会祁说,在西边的街区一个坏典型正阻碍粥厂的运行。祁立即写了一封信给推官毕大人,要求作为对整起事件的一个警告,立即惩罚这些罪犯。^③

正在成型的政策

尽管依靠官方权威,但祁并不是一个走狗。在保持有目的的、完整的自我意识的感觉同时,他经常凭借他自己的观点和主动性来反驳官方的建议。骚乱后的这天,在地方官所说的公开讨论中,当士绅阶层要屈从于他们的承诺时,祁晚到了,并且“情绪激动地表示不同意他们的意见”。他说士绅阶层应当利用商人平抑谷物价格(通商告粿),并且应立即确保当铺保持营业,家庭不会被强迫卖出他们的积蓄,朋友们不会抛弃对彼此的责任。祁随即给王知府写了一封信,信中总结了安抚这个地区和分发食物救助的数据。^④几天后,他和其他退休的官员巡查走访,首先到一个地方官员(成环洲,杭州知府)那里,接着又去绍兴推官陈子龙

①《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年3月1日。

②《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年4月9日。

③《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年6月6日。这条材料见于沙门区。与之类似,祁请求毕发布通告,禁止暴徒进入病区(《祁忠敏公日记》之《小球录》之《小球录》1641年7月1日)。

④《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年1月15日。写给王知府的信,见《祁彪佳集》卷3《致王郡侯书》,第42页。

那里,警示他们。在众多事情中格外催促当地官员,要为运米的船只提供全副武装的押送,这样才能将那些目无法纪的暴徒置于控制之中。^① 祁日复一日地向官员写信建议。当陈子龙推荐让寺院来解决百姓流浪的问题时,祁提供了另一个可选择的计划反驳他。当陈子龙说明他希望能从江右(江西)购买粮食时,祁宣称从温州购买粮食更好。^② 当陈子龙支持组建粥厂(带有避免余杭事件的意图),祁则坚持称:“不行,现在不是组建施粥厂的合适时机。”并且建议在五月或六月较为可行,于是他们一起争论了关于时间和每一个安排的优劣问题。^③ 除此之外,祁还有很多对官员的要求。例如,有一次,在为粥厂负责的各类诚实正直的学者提供担保之后,他对陈子龙提出“四个方面”的要求:一是授权那些值得信任的人,转移造谣者;二是粮食和资金要尽早就位;三是准备好要展示的登记表;四是使每个地区的救助努力趋于同步。^④

祁尊重官方权威,但并不是被动地屈服于它,他把官方权威看成是实现目的的一个途径。他经常把痛苦写在日记上,这些痛苦来自于当地官员因救灾而给予他的责任,或者是当处理商人或青年生徒担任的负责人的时候,他使用官方信件或文告来震慑别人。他以官方权威支持自己的主张,特别是从大量的所谓“朋友”中获得合作;他们明白只要事做得好,他就会在官员那里推荐他们,就像他曾写信给陈子龙,表扬几个生员在完成救灾活动中表现出来的诚实正直时一样。^⑤

在衙门里,祁表现出了作为执法者的天赋。在实施几次惩处时没有任何顾虑,他曾经下令处死刚星会的成员并且将他们的尸体暴露于市场中。^⑥ 不过在家里,这种行事风格与祁相配,官员们强制执行法律规定,施行肉体惩罚,同时祁和他身份较高的同事将他们的精力和资源专注于

① 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年1月23日。

② 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年3月1日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年3月3日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年4月9日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年4月9日。

⑥ 《祁彪佳年谱》,第8页b。

善行。官员们在其他几个岗位上来回迁移,绍兴当地绅士跟在后面,去面对当地居民几十个,甚至是几代人的案件审判。

有一次,祁听说柯市有人正把绍兴大米走私出去,而且他的亲兄弟祁凤佳希望公开反对这个禁令。祁告诫道:“强制执行法律对那些下层的人是不合适的。”他的“哥哥”(实际上是堂兄弟)宁方“非常赞同他”,这件事没有出现在他的日记中。祁接着写信给巡回巡察官,询问是否坚决禁止走私。^① 官方回复要求禁止“官员和平民”将大米走私出该地区。祁回复说他“宁愿禁令从官员开始实施”,警告说让人们自己去禁止这些事情是灾难性的。^② 祁维护着自己行之有效的这些官方权威。

身处高位,手握施济、惩戒之权,官员们却流露出他们的权威正在消退的隐忧,这并非来自下层易受影响的压力。祁,一个把自己打扮成官员角色的人,运用他建立在过去任职时获得的权威、对当地状况的熟知程度、救灾事宜的专门知识,以及对民众要求的回应。当饥民疾声要求食物时,不仅是官员,还是能够让人们镇定下来的他,都“用他们的方言”告诉人们救灾计划。^③

当官员们需要救灾计划时,祁起草了,并且,作为回应官员们的修正意见,重新加工了草稿来形成了“一套承担粥厂责任的规章制度”和“一份有 14 个项目的粥厂建议”。^④ 精密合作能使祁表达出他的观点,接受官方的征召令,同样,能使当地上层社会点头接受,并劝导官员们以他们自己的方式,而非正式的领导方式来工作。秉持着以自由地、最优化的方式服务于社区的理念,祁断言一个道德的权威对官员很重要。不知觉中,祁沦为一个赞扬和感谢官员的角色,当他“写了一封颂扬推官毕九臣的信,关于在视察和增加南部地区士气的辛劳与抓获土匪的成就”如此,或者他在日记中记录中,“我非常尊重毕的智慧”亦是如此,这些透露出

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年7月23日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年7月25日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年4月10日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年7月23日。

祁在救灾策略上是一个真正的公证人。^①

在农村粥厂中巡察

官员们对于规范农村粥厂是必不可少的，自从在 1641 年的早期暴动开始，祁的脑海中就权衡了巡视检查的必要性。^② 在他主持的宴会期间，祁表示他的各位兄长应当推动刘宗周（比祁年长 24 岁）接近陈子龙，提出关于巡视粥厂以及关于买进谷物以平抑市场价格的建议。^③ 陈意识到巡察粥厂可以鼓励捐赠，抚慰人心，于是决定采纳。^④ 几周后祁告知陈那些村民们很期待他的来访，并跟陈建议说，即使不能每个村庄都拜访到，也应当在这十个主要的乡镇地区停下来。^⑤

在准备这次巡察时，官员们在王阳明祠堂中参加了一次会议，祁一个乡镇接着一个乡镇地检查相关记录。根据祁在自家乡镇的经历，他展示了一个关于巡察的计划。“朋友们并不仅仅是去表达他们的观点，他们也恪守礼仪，拘泥形式。”祁讲到，应该多光顾底层社会的人。这个会议的结果，祁补充说，“王知府将五个市镇的巡察工作在这些官员中分配了下来，指派南部区域给判官，东部区域给司农官，中心乡镇给地方推官（陈子龙）。西部和北部区域由两个地方官管理。”这两个地方官应设法筹措 200 石稻米，其中至少 100 石要洁净圆润。因此每个乡镇可能得到 50 石——这里暂不将任何额外的帮助计算在内，它们可能来自于收到惩处的官员，或是来自盐税与商税的贡献。^⑥ 第二天，祁派人送给陈子龙巡察中心市镇的行程计划，同时也送给毕九臣一份备案。^⑦

① 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641 年 4 月 27 日，5 月 27 日。

② 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641 年 1 月 23 日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641 年 2 月 2 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641 年 3 月 3 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641 年 4 月 16 日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641 年 4 月 19 日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641 年 4 月 20 日。

计划似乎已接近执行,但事实并非如此。很快当祁返回到租住地时,他接待了五个专门讨论救灾的来访者。其中的两个表达了他们对山阴县令缺乏必要的权威去巡察西部乡镇的担忧,那里实际置于萧山和山阴的司法控制下,他们提醒祁,应要求地方推官陈子龙去负责。祁采纳了这个建议,并送给陈子龙一份便条。^①这很适应陈子龙的身份,他掌控着地方司法权,并能指挥一支军队,他应当巡察西部乡镇,这是祁和他的几个兄弟的乡村庄园所在。此外,陈子龙,刚刚出版了徐光启的《农政全书》,以诗才闻名,承诺与之并存亡。

祁不久得知推官毕九臣也要参加这次巡察,2天后^②,祁提出一个关于视察西部乡镇和关于陈子龙行程的计划。然后他打包了他的物品,没有别的:“我外出时,我经常带一些钱救助穷人,现在因为西部地区极其贫困,我准备了一百多封装有额外现金的信封。”^③

某天,由两位官员组成团体和祁彪佳出发了,每个人都有自己的船,毋庸置疑,每个人都带着一个随从和许多无名的仆人。行程很吃力,需要频繁的变更,从大船换到小船,从水路船换到陆路轿辇,有来自大小船只和来自轿子的水路运输的困难,他们在九晏的一个村庄里设立了粥厂仓库。这是一个闭塞的地方,祁曾经提及到,它曾是周先生的年久失修的工作室^④。然后他们吃了素宴,祁不经意间表示,考虑到他们周围食物的匮乏,他们应放弃以往奢侈的进食习惯。^⑤变更小艇后,他们继续前进到霞路桥,距离中心城市西南50里^⑥,然后登陆去寺院,在那里他们解决了一些居民的纠纷。接着改坐轿子,他们越过一座山,“在山顶作短暂地停留”,穿过偏僻的小村庄,经由张家桥朝着葛家山的山顶前进,这个地区,祁写到,“应有充足的湖水,但周围寂静荒凉,没有耕作的痕迹,由

① 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年4月19日。

② 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年5月2日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年5月4日。

④ 《祁彪佳集》卷3《致毕郡丞书》,第47—48页。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年5月6日。

⑥ 关于这座桥的坐落,可见于万历《绍兴府志》,卷1,第25b页。

于长时间的干旱，沙子不停地吹打着我们的脸颊，这两个官员看起来脸色苍白，神色焦虑。”^①

第二天仍然面临着同样的需求，他们放弃水路，沿着刚长出麦芽的农田前行。夜幕降临时抵达临浦，距离萧山南 30 里。^② 一个名叫天乐的具有双关语的地方，字面意义为天堂的快乐，祁注意到这个特殊的地方确实在天乐农村地区多了几分欢乐。^③ 旱灾破坏了水陆交通，这使得官员们只得乘轿通过农田区，前行之路撒满了轻柔的月光。他们尽了最大的努力——祁现在不能详细解释——去抚慰轿夫，因为他们正遭受饥饿的折磨。^④

作为了解内陆地区的团体，村民和朋友们露面了。在某个歇脚处，一位主管人员出现了并询问在他职责范围内的粥厂情况，登记在舒村村民正在挨饿，他们抱怨什么吃的都得不到，负责赈灾的“朋友们”走上前来，表示欢迎。^⑤ 在另一处驿站，三个正在激烈争论的“朋友”走过来，祁记录道：“这两个巡察官解决了这个问题。”更有甚者，两个生员，赵和陈出来，陪同他们来到一处寺庙，那儿有另一名生员和王举人。算完能帮助该地区的谷物数量后，巡查团意识到王和赵意见不一。王举人提议谷物应分发下去，只能由生员负责监督粥厂。陈子龙接受了后者的观点，从而解开了争论的死结。^⑥

巡察官员们打击腐败，确保伙房管理者严格遵守既定规则。一到达今晚落脚的寺院，他们调查了资金盗用案件，此基金是王知县作为救助金提供给各村的，之后，顺其自然，他们指控了罪犯。^⑦ 在临浦，生员们提

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月6日。

② 整理好的内陆资源便于运输，在1570年，临浦村的6个人已用4艘船设立了一个慈善水路运输系统。《萧山县志》（1751）卷14，第21页b。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月7日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月7日。

⑤ 九晏的东面就是舒村。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月6日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月6日。

出自己的想法:将山阴和萧山两地的粥厂分开,而此前官方的计划是将二者合在一起,两名官员严惩了这些生员。^①一到达榆林山口,视察团隐约发现居民们一直不接受分配的食物。主管人员编了个毫无说服力的借口——饥民们羞于喝稀粥。陈子龙斥责了他们。^②他们继续着行程,第二天,陈子龙惩罚了那些拒绝救济品的人。^③

祁对这次行程进行了首次估算,提到各类交通方式和特殊村名,最后还原到中国官员惯有的陈词滥调上:他们长途跋涉来到农村地区(仅吃素食,多日奔波),亲力亲为调查当地情况。至少在绍兴地区,乡村里充满了他们各种类型的“朋友”——主要是生员和举人,他们准备接管粥厂。然那些人并非出于怜悯,或者自感责任重大而去做这件事,他们凭借自身较高的地位,与更高身份的人建立社交关系,从而获利。最少程度上,那些贡献劳力和财资的人能够参加一场酒宴,以庆祝慈善计划的成功完成。在祁家村庄的粥厂运转结束后,祁的兄弟(凤佳)邀请了所有解决粮食问题的人一起饮酒,并参与“闭幕仪式”。^④

祁的记录更深入地展示了绍兴的官员——远非无能或懒惰,就像王朝末期呈现的衰败景象。有效地使用他们的权力来保证粥厂计划的顺利进行,即便在荒野的乡村,官员的到来,哪怕是短暂的,也依旧有着较大的影响力。引人注目的当地生员急忙凑上去与随行人员打招呼,以便日后官员对他们的表现作出优评,他们在一起激烈地辩论,以引起官员们的关注。

灾害的轮番发生影响了巡查团成员。“在赵家桥,一条通向诸暨的大道。”祁观察到:“以前它是一个经济繁荣的地方,而如今,房屋上锁,空

①《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月7日。那天早些时候,在一个正对着萧山桃源农村地区的驿站,许多来自桃源的朋友前来看我,还有史知县送来登记簿以供复核。

②《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月8日。

③《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月9日。

④《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年7月29日。亦可见于《小掇录》1641年8月3日日记中一次为医师举办的宴会。

空如也；街旁，所见之人大都面容憔悴、形体枯槁。”^①他之后记录道：“我所见证的灾害和苦难促使我去提供一些帮助，但我随身只带有少许银两，因此我向‘兄弟’华梦才求助，并请朋友们柯良奇和李志玉调查饥民并编撰报告。华、柯和其他朋友们集中了四百救济包给我，我们一直在痛苦地工作，直到完工。那晚，他们也完成了饥民人口的登记。我精疲力竭，打算上床睡觉，但因每个朋友还在为我努力工作，我只得在午夜起身向他们道谢。”^②在另一个驿站，推官毕同样地回应着饥民们的喜悦——每人能分到五文钱。^③

巡查团在前进途中经过偏僻的地区，乡民本身比食物更成问题。有人过去一直阻止他人灌溉，官员们勒令其立即停止。^④一位妇女抱怨她被叔叔骗了，推官毕要求两个直系血统的继承者出面解决此事。^⑤一旦巡察团从现场撤离，疑犯们可能又回归到老样子。不过，官方的裁决通告传遍街头巷尾，在某种程度上定会给受害者维权。这一刻，巡察团给乡民们一次公平司法的机会。分派食物及恢复道德法则相继开始，祁带着重新获得内心平衡，结束了这次行程。有利的天气就像是对他们所做努力的奖励，他写道：“旅途结束时，来了一场及时的倾盆大雨，这当真是件值得高兴的事。”^⑥

祁在西边的市镇上报了整件事，此事他特别在意。他的兄弟们、家属们，以及房客们都在那儿。他父亲用俸禄建了一个花园，祁和他的堂哥（熊佳）随后也建了一个花园。^⑦他偶然谈到，救灾工作在其他市镇也在进行中。当那些分别负责五个市镇的朋友将要因公离开时，祁给了

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月6日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月6日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月7日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月9日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月7日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月9日。

⑦ 《祁彪佳集》卷8《越中园亭记之五》，第211—212页。

他们每人一两银子作为每个市镇的公费。^① 这五位朋友完成了伴随地方官巡察山阴北部的粥厂行程,他收到了他们邀请。^② 他与各地市镇朋友的接触是经常的事了。^③

去了西边市镇后,祁催促推官毕巡察南方市镇,稍后又给他提供了特别计划。^④ 他尤其关心会稽地区平水村的困境,该村紧邻天乐,处于最贫穷的农村地区。^⑤ 祁和毕通过陆路到达平水村,在那儿,郭二章加入了他们的队伍。他们给一个寺庙提供了祭品,然后向一个小村庄进发,通过一条河派发谷物到十三都。税收部门的头头(李嘉)都到场侧耳倾听,祁和毕规定这些机构相互团结,互相监督。他们之后转到第二十九都,在一个山坡上休息片刻,在那,他们鼓励了未就任的塾师和里长们。那晚,当祁和毕交谈当地事情时,郭列出了第二十九都救灾计划——那儿一共只有一百人,并且估计能在黎明时完成任务。^⑥ 第二天,毕严惩了一个住在第二十八都,却来自繁华地区的顽徒。由于此渡口的偏远村庄窝藏盗贼,并且可能需要在此处补充生员管理者的空缺,祁和毕在一处驿站解释了相互监督的方法,在另一处驿站,毕写道,他们关于帝国禁令的训诫,可以触发听众涤荡心灵,改过自新。^⑦

采购粮食

对于他的 1640 年独立救助计划而言,捐助者张陞提供了足够的粮

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 4 月 1 日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 4 月 28 日。祁还进一步记到另一次巡察北方地区粥厂的行程。《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 13 日。他提到那次来自管辖各区的朋友们的拜访,他的兄弟祁骏佳和中心区的管理者一道来的。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 4 月 19 日、6 月 24 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 5 月 17 日、5 月 23 日。

⑤ 《祁彪佳集》卷 6《设粥议》,第 137 页。可以想象,祁的兄弟骏佳与平水村关系特别,因为祁曾提及到骏佳正管理着那里的三个粥厂。虽然如此,这也说明了社会和家庭的联系使祁的兴趣延伸至其管辖以外的地区。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 5 月 27 日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 5 月 28 日。

食能维持一万个人五天的生活。但是，如果从整个县来计算，他做的不过是杯水车薪。^① 在 1641 年，尽管社区的一些成员承诺自己供给粮食，但在接下来的几个月，为了采购额外的粮食来提供大规模救援，他们还是不得不向官员求助。比起聚敛财富，慷慨的行为让官员们收获得更多（譬如一个好的名声，一次晋升）。祁建议说，把他们的薪水捐给救援工程，他们将会感动平民。^② 接下来，王知县捐献了 90 两用于该村分配。^③ 官员们还可以行使自己的权力，使结果更为有利。他们可以寻求帝国政府的同意，延迟征收税收。就像祁曾经要求周知县的一样，他们可以将刑事罚款的收入用于救助。^④ 首先，他们可以提高水道上的通行费，再和其他官员们协商调集其他区域的粮食。然后，提供资金（例如向户部借钱）发起和保证财务安排。为了促进绍兴地区的粮食引进，官员们是不可缺少的。

对于粮食出口而言，绍兴有着理想的地理位置。绍兴中间的巨大水网，有利于快速运输，可将粮食沿着南岸运至宁波、台州和温州，再各自运往北面的杭州和苏州。就在 1641 年初的粮食骚乱之前，祁和他的同事们预见到了艰难时期，他们有意让商人多采购粮食来稳定粮价。^⑤ 就在粮食骚乱之后，祁在他的日记中写道：“灯光中，我给两位长官（杭州的成环洲和王孙兰）写了一封官方的信，告诉他们，杭州（武林）是南直隶与广东（江广）之间的贸易通道，阻碍粮船通道是不合适的。”祁进一步提到，成环洲已经允许一万石粮食通过。^⑥

在第二天举行的应对骚乱的大会上，正好是在生员们离开后，城乡官员“召集十个左右粮食经纪人进行讨论，他们强调官员和商人为了粮食船运应该齐心协力，官员提供资本，商家提供商品。”祁总结此事，“官

① 张陞：《救荒事宜》，第 2b 页。

② 《祁彪佳集》卷 5《应变章》，第 96—97 页。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 3 月 1 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 5 月 4 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 1 月 9 日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 1 月 18 日。

员们依靠商人促进商品的装运,商人们依靠官员清除了障碍”。结果是官员们提供了四千到五千两银子的资本。^①与祁的叙述相验证,成环洲报告说“商人们被授予相应文件以表明运输意图”,他补充说:“与之对等,价格浮动给百姓带来实惠,同时商人也从中受益。在十天内,本钱流回国库。”^②

然后,祁建议王知府说:虽然台州方面已经获得许可,可以用公平的价格出售大米,但还应有人和宁波方面协商。在处理与台州非常接近的宁波问题上,他们将会得到事半功倍的结果。^③然后,祁拜访了他的岳父和刘宗周,向他们说明,为了恢复秩序,慈善食物计划是必不可少的,并且提供了这样一个计划,“必须把大米的售价稳定在一个优惠的价格。”祁意识到从台州和宁波运来的粮食数量可能受到限制,他总结说:“为了在一段时间内维持救助,我们最终必须还要依靠苏州北部(吴中)地区。今天杭州的粮价比绍兴的贵,就不能把杭州的粮食输往绍兴。”祁在日记中写到:“刘强烈认同我的说法。”^④两个月后,祁计算出,从台州出口大米的费用大约是每石 1.5 至 1.6 两,即便在低于市场价售出的时候,也会有每石 0.2 至 0.3 两(或者说每千石 200 至 300 两)的收入。^⑤

祁再次断言,商人的通商活动是平抑价格的最合适方法。王知府希望以法令形式把物价降下来,祁反驳说,这样做只会导致市场关闭,产生抢劫。当听到两个官员说刘宗周也提出这样的想法时,祁送了一封信给

① 《祁忠敏公日记》之《小裱录》1641年1月19日。

② 陈子龙:《陈忠裕公全集》上,第31页b。

③ 《祁忠敏公日记》之《小裱录》1641年1月20日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小裱录》1641年1月20日。

⑤ 《祁彪佳集》卷3,第40页,《致郑守宪书》。祁依据自己的日记,这似乎就是后来那封放在王阳明祠堂的信,并将它总结为“对过去日子的讨论”(《祁忠敏公日记》之《小裱录》1641年3月27—28日)。关于郑瑄,可见于陈子龙的《陈忠裕公全集年谱》上,第31页a。

刘宗周，“着重说明这是不可行的”。^① 祁在他的日记中写到：“既然市场上的稻米在市场极为稀缺的，我确信，我们必须从苏州地区（三吴）引进稻米。为了应付知府降低价格的调查，我认为，有时候市场米价不能被高层人物人为控制。只有商业买卖，才能使市场粮食充裕。市场上粮食充裕了，价格自然就下落了。”^②

在商人和官员身份之间来回穿梭，耗费了祁的大量精力。接近 1641 年中期，六七个米商带回在台州购买的大米时，遇到了麻烦。他们向祁抱怨说，地方官希望从交易中（我们假定是补充国库，因为祁没有提到私人利益）提取交易税（每石两斗）。在祁的日记中叙述道：“我相信，解决粮食短缺的唯一办法就是促进商贸，因此，我们应该广泛的鼓励和同情商人。”为了安抚商人，祁给他们看了一封信的底稿，那是他写给地方官的信，建议税率尽量低下。^③

三天后，商人和捐客们重申他们的抱怨^④，祁彪佳为探讨鼓励商人的政策而拜访了余煌，余煌大致认同祁彪佳的观点，上述在祁的日记里有记述。在驻军大厅里，他们与各级官员召开公开会议，有 40 多名当地文人被召集，他们都在祁彪佳大致按等级划分的序列里。除余煌和祁彪佳外，还有九人曾有宦途履历，这中间就有祁彪佳的岳父、倪元璐和张焜芳，30 多名生员，几名举人。他们要求巡察御史出面，委派官员陈子龙去苏州地区购买稻米，并以优惠价格出售。^⑤

陈子龙的信中通知祁彪佳，温州去壳的米的价钱只有每石 1.2 两，那儿的衙门对出口谷物没有严格的禁令，祁彪佳应该和巡察御史讨论去

① 《祁忠敏公日记》之《小录》1641 年 4 月 21 日。1640 年，从绍兴外面获得粮食的习惯被很好地保存了下来。这时候祁提到，来自家族和乡村的 100 多人来买打折的大米，他多多少少帮助了那些无力购买的人。这笔交易完成了，祁把进展上交给王孙兰，王又委托他去苏州买更多的粮食，以备未来救荒。《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 4 月 23 日。

② 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 4 月 24 日。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 5 月 15 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 5 月 18 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 5 月 18 日。“驻军大厅”一词是作者权宜翻译的“卫厅”，作者不能确定。

温州以相对合理的价格购买谷物来卖的问题。^① 陈提到的米价比祁彪佳知道的其他地区的米价更为优惠: 河右岸的江右的去壳米每石 1.5 两, 他自己所在地的米价已涨到了每石 2.6 两。^② 祁彪佳提及到, 一个月后, 有四个乡镇的米价有可能涨到, 100 盎司银子每 30 石米——略低于每石 3.33 两每市^③。五周后, 杭州米价会涨到每石 4.3 两。^④

通过官方权威扩大视角

关于救援策略, 绍兴的慈善机构大致可分为两种, 一是主张本地化救灾(张陞、王思任、倪元璐和刘宗周), 即在理想状况下, 由当地出钱出资, 通过维持当地粮仓救灾。这些人普遍反对官方干预。他们的观点中倪元璐的说法最有代表性: “用一个行政区来救援另一个行政区。”^⑤ 另一派人(以祁彪佳为代表)的视野超越了血统、行政边界, 甚至是城市和农村的界限。坚持这个不断扩张的观点认为, 引进粮食是可行的, 而官方的权威是必不可少的。正如张陞在 1640 年记载的, 金兰、余煌和祁彪佳致力于以市场谷物的大量流通来稳定粮价(平粟), 而金兰则坚决地担负起以合理的价格购买 700 石谷物的领导责任(平粟)。^⑥

尽管张陞活到了下一个王朝, 但他很少出现在祁彪佳的日记中, 并且他在 1641 年的社区范围救援中也没有大作为。倪元璐, 像张陞一样, 倾向于从事“私人”救济, 结束了和祁彪佳的合作。他认为官方帮助对于恢复秩序是有必要的^⑦。刘宗周, 尽管他同意 1641 年期间的官方参与,

① 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 5 月 22 日。

② 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 3 月 1 日、4 月 13 日。

③ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 5 月 8 日。清朝时, 云南和贵州的骑兵每个月可以分到 25 石糙米。见 Will, Wong, with Lee, *Nourish the People*, 439n9。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 6 月 12 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 1 月 19 日。

⑥ 张陞:《救荒事宜》第 1 页 a—2 页 b。这是一个简洁而有效的市场价格控制机制和粮储制度(尽管大多数情况下发生在 18 世纪), 见 Will, *Bureaucracy and Famine*, 第 177—191 页。

⑦ 倪会鼎:《倪文正公年谱》卷 3, 第 5 页 a。

但在 1640 年支持了张陞的计划,坚持倡导社区粮仓(由本地控制的相关机构)。

倪元璐和祁彪佳友情甚笃,他们因 1622 年进士科考试而结交。在过去的几年中他们频繁交往,这可以从祁彪佳尚存的 1631 年日记《涉北程言》中找到佐证。^①然而在赈灾主体上,他们看法相左。倪元璐总体上支持独立自主、立足于区域团体,反对政府干预。他坚持认为有钱的家族成员应当根据自己拥有的田产多少而做出相应贡献,然后用所得资金援助贫困成员。尽管他允许各家族可以将其剩余物资救援非本族成员,他的目标仍然是维系家族的自我保障:他认为,救助计划使得接受陌生人的捐赠,分给贫困家族,这样,慈善机构就免于政府官员的问责了。^②

祁彪佳怀疑倪元璐这种小规模、零碎的提议的可行性。他一再坚持,各个行政单位必须协调救灾工作。他认为那些偏远山区的乡民会乐于来到这里,以便分享大规模的粮食分配计划。当然,并不是每个村落(这里使用专业术语“图”,指被划分地区中的 48 个都)都有足够物资来实施本地区的赈灾计划。^③当他参观了天乐的农村地区时,他再次反驳倪元璐“每一个地区照管另一地区”的策略。他说:“为了报告我的所见所闻,我写信给王县令,说道农村地区有很多穷人和少数富有的人,所以‘用被一个细分的地区(图)来救援另一个被细分的地区,用一个村庄来救援另一个村庄’的专门政策是不合时宜的。”^④

社会现实严重毁坏了倪元璐自我保障的主张。1642 年,倪元璐出生地的十个亲戚,属于上虞区域,抱怨说他们村庄里的富人没有够提供帮助。倪元璐向他母亲求助,让她发起一个募集救助资金运动,以便助益那个地区。倪元璐的母亲捐出了 10 盎司的银子,其他家庭也乐于追

① 例如《祁忠敏公日记》之《涉北程言》1631 年 8 月 2 日、8 月 8 日、8 月 29 日、10 月 3 日。

② 倪会鼎:《倪文正公年谱》卷 3,第 10 页 a;Ray Huang,“Ni Yuanlu”,第 442 页。

③ 《祁忠敏公日记》之《小录》1641 年 1 月 19 日、3 月 18 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小录》1641 年 3 月 18 日。

随。^① 这场运动为这个明确界定的社区提供了救助,很符合倪元璐的见解,而他自己广泛的社会人际网络也把他卷入至少两个地区。

倪元璐赞同朱熹于 12 世纪发起的那种非政府性质的义仓,在一个皇帝的碑文上,他倡导以独立的地区仓储取代政府控制的国家仓储。在 1942 年他被政府召回的稍早之前,他构想出一个计划,现代学者叫做“外租”或“合股公司”,五个受捐赠的家庭将会承担每年百分之二十的贷款利息。^② 这些计划的背后是对官场的不信任。“即使是受尊敬的官员在三年后也会离开,而当地人百年来都凭家世血统来区分,因此,即便当地居民可能无力支付,他们也不会损害他人。”^③

倪元璐确信,义仓应该区别于高利贷性质的对农民的“青苗法”贷款,该法案从 11 世纪王安石倡导时就臭名昭著了。倪元璐说,青苗法本质上是“借口援助来榨取利润”。^④ 祁彪佳至少使用过一次朱熹的方法^⑤,总的说来,他宁愿从市场上而不是从当地的粮仓来获得粮食。在述及为下一季收获提供资金的“种子和耕牛”的贷款计划时,他并不后悔,他认可未来将“以青苗法为开端,以地区粮储为终极”。他向官员毕九臣和陈子龙打包票,该计划将永垂后世,无需赘言。他在日记中提到,“两公祖皆欢喜,以为必可行。”^⑥

周期性的战略冲突结束了。特权阶层的著名成员——不少于那些地位低微的生员,他们请求巡查团去调停在管理粥厂时的纠纷——他们的争吵涉及到政治等级。甚至是主张将官方从地区粮储排挤出去的倪元璐,也尝试获得官方的支持。祁彪佳得到小道消息,这是他的侄子倪元从王县令打探到的一条信息,官粮不足以满足所有城市家庭的购买需

① 倪元璐:《倪文正公年谱》卷 3,第 10 页 a。见于倪元璐回复县令周全的信件中,《上虞县志》(1811 年)第 13 页 a,第 18 页 a。

② Ray Huang, “Ni Yuanlu”, 第 429、430 页;倪会鼎:《倪文正公年谱》卷 3,第 12 页 b—13 页 b。

③ 倪会鼎:《倪文正公年谱》卷 3,第 12 页 a。

④ 见其大作《鸿宝应本》卷 77,第 22 页 a,“义仓誓文”。

⑤ 《祁彪佳集》卷 6《借种议》,第 135 页。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641 年 5 月 8 日。

要，倪元璐提出用另一种策略来代替平价出售粮食方案：拿出来自都城官员和商人的利润，帮助该地区建设粥厂，对于该方案中最贫困的人群，每人发给一文钱，以便他们能每人喝上一碗粥。倪元璐把“生活重建”（生生不断）——这已是一个众所周知的词，模糊地表述为满足谷物供给策略，这可以从饲养动物上找到参考。他的计划中细节虽然模糊但主旨是明确的：粥厂的财政控制权应当从官方（他们引进谷物）那里转移开，交给那些实际运行粥厂的人手中，他们会聚集资金，用于再投资。^①

在被任命为绍兴推官的很久之前，陈子龙曾和倪元璐是朋友，陈子龙经常呆在倪元路的家里。1640年，当他们的老师黄道周在宫廷里被施以鞭刑时，这两个人都在整日哭泣。^② 祁彪佳的观点影响了官员陈子龙和毕九臣，在那时祁一直陪同他们巡察西部市镇。他不赞同把粥直接施舍给穷人，主张以合适的价格卖给他们粮食，从而给他们接下来四个月内继续存活的希望。祁彪佳记道，“这两个官员强烈支持我。”然后，祁彪佳回信给地方官王思任，对当地检察官（姚沁侣）的提议——城里的捐客应倾向于把粮食以较低的交割卖给农村的缺粮户——提出了质疑。“我着重强调这绝无可能”，祁彪佳又补充道：“如今的基本策略是让商人从外面引进粮食。”^③

作为回复，王思任给祁彪佳一个来自倪元璐的提议，定名为“设置粥厂的八大优势”。比起祁彪佳为捍卫其观点的集中论证毫不逊色，倪元璐坚称以稳定价格出售粮食的政策应当废止。祁彪佳回复了王思任：“我所追求的仅仅是帮助饥民，从一开始我就没有自我因素。”他也给了倪元璐一张便条，约他第二天见面。^④ 随着巡察西部农村地区粥厂的行程结束，这两位官员在柯桥分开后，祁彪佳在他的船上召集了许多朋友，商讨城市救援问题。之后，在祁彪佳回家的路上，他去拜访了两位兄长，

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月8日。

② 陈子龙：《陈忠裕公全集年谱》上，第28页a，也见于倪会鼎：《倪文正公年谱》卷3，第3页b。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月8日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月9日。

祁骏佳、祁凤佳，毫无疑问也是讨论这件事情。^①

接下来的日子城隍庙打开大门来选择定居者。省、府、县级官员相互吹捧。祁彪佳在集会上致辞，“如果他们实在不能以合适的价格出售粮食，那他们应当以多余的利润慰劳穷人，并用剩余的财物救援每个地区。”祁彪佳还安排倪元璐去衙门会见王思任来完成计划。祁彪佳进一步表述，让商人以稳定的价格来购买粮食，请陈子龙亲自去苏州。“陈子龙毅然接受了这个任务，为了帮助我们绍兴安然度过七月，他将去购买江广的稻米。”^②

为了实施他的计划，祁彪佳和周县令讨论这件事并且拜访了余煌，余煌重新评估了祁的方案，“他同意我最初说的：以优惠价格出售稻米是首先要确立的。”第二天，祁彪佳拜访了倪元璐，倪到那时已经募集了三个团体（两个舅舅和另一个亲戚），他们强烈认可粥厂计划，因为他们所在的地区，理所当然地，没有调查最穷的贫民（有人猜测，为了以合理的价格购进粮食），每个人都登记为救济对象。了解到其他地区的贫民可以以优惠价格从粥厂获得稻米，他们问道，“从粥厂购买和以调整之后的价格购买有何不同？”回答是 低价销售已经结束了，祁彪佳坚持认为应该统计山阴和会稽这两个城市的“普通贫民”和“极端贫民”上，剩余的稻米应当被公平分配——也就是说，在地区间按比例分配。祁彪佳和倪元璐同意起草一封信送给当局以“表明我们已达成共识”^③。

相同的模式——两位杰出居民每方都试图寻求同行支持和官方批准来推行自己的观点——通过考察祁彪佳和他的同事刘宗周之间的分歧。刘命令一大批追随者，据后世广泛收集他的作品显示，有超过 70 名追随者（弟子），其中就有祁彪佳和 60 多个生员。^④ 尽管祁彪佳并没有称

① 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 5 月 9 日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 5 月 10 日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 5 月 10 日。

④ 见《刘子全书》“戡山记名弟子籍”。

刘为老师^①，但是他尊重刘，并且在日记里频繁地钻研刘的思想。此外，他不得不与刘的见解进行抗争，对于刘来说，游说官员和动员同盟者也是相当有效的。

1640年10月，知府王孙兰下令每个行政区贮存200石粮食，以便为第二年稳定物价做准备。刘宗周写信给知府，批评这个计划并非长远之计。相反，他建议，这些粮食应该作为粮仓的资本，每次买卖可以获得30%的利润，直到积累到400石为止。一次大饥荒中，贮存的粮食会给饥饿的家庭带来莫大的帮助，无论在粥厂还是在公平定价方面，都依赖于每户家庭的纳税等级。如果食物短缺情况轻微，90%的积储可以销售出去，剩下的10%作为救助分发给百姓。^②

这样，就在收到来自周大人的一封有关概述储粮计划的信不久，祁彪佳又收到了一封王知府的信，信上附有刘宗周推动地区粮仓的信函。祁彪佳又一次总结了他的论据，并且承受住了各方压力：“由于我们现在正经历着一场灾难性的饥荒。”他在日记里也这么提到：“因为我们刚刚为救援募集了资金，有六大原因说明做这些将极为困难，这些我都写在信里了。”^③第二天，祁彪佳就获得了一些拜访者的鼓励，他们是“那些特意登门讨论义仓的人们”，祁彪佳在日记里说明：“他们也认为仓促施行这一计划会很困难——这点和我的观点很相似。”因此在朋友们的支持下，祁彪佳回复了周大人：“报告刚刚讨论出的结果。”^④

在另一封给王知府的信中，同样注明是在十月份，刘宗周详细阐述了他对祁彪佳和余煌观点的不认可：“他们谈到了短期解决方案，而我认

① 祁彪佳称邹如功、周如辉、周霁轩为老师，见《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年2月2日与2月20日各自记述。

② 写给王孙兰的第一封信，见《刘子全书》卷20，第26页b—27页a；也可见于姚名达《刘宗周年谱》第278页。关于这段话的更过内容，见《长安社仓记》，《刘子全书》卷24，第29页a—30页a；《社仓誓记》见《刘子全书》卷24，第33页a—35页b；对于这个形式的例子，见《刘子全书》卷24，第35页a—b。

③ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年10月29日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年10月30日。

同长远规划;他们支持低价出售粮食,而我支持节俭。”刘宗周还解释:“我担心按正常价格售卖只能进行一次,不能反复施行。”^①两个月后,刘宗周在王知府、毕推官、陈县令和王知县支持下,在他的辖区长安建立了一座粮仓。^②

祁彪佳在引进粮食上的建议,和这一地区的唯一长远计划即建立社仓的观点相互对立,他向知府郑瑄寻求支持,期待着郑瑄的智慧(“你的目光长远谨慎,远远超越前人”)。他请求郑瑄引进粮食以稳定价格,纾缓乡下的困境。^③在他并不简练的《赈灾成书简序》一文中,一篇涉及众多中心,下涉八个子标题(如储存粮食、扩大援助等)的作品中,祁彪佳认可社仓在备荒方面有些作用。然而,他看到了其中的困境:储存粮食太少则无法满足匮食时的需求,储存太多容易导致粮食腐烂而造成浪费。^④或者,正如祁彪佳在其他书中所述,如果让人们储存自己的粮食并以正常价格出售,他们会开心地顺从;而如果试着在公共地域(公所)储存粮食,却又不能找到合适的地点,人们会担心腐烂的问题。此外,如果找不到合适的管理人员,偷盗就会发生。祁彪佳声称:“最经济的法子是让民众自己存粮并以公正的价格出售。”^⑤

考虑到气候湿润的江南地区难以储存粮食的因素,依赖粮食引进政策看起来比较合理。^⑥然而,刘宗周坚持保有社仓。以他的思想,这些是朱熹的象征,因为朱子正是社仓的最早发起者,刘宗周尊崇其为“一个正

① 《刘子全书》卷 20,第 27 页 a。

② 《长安社仓记》,见《刘子全书》卷 24,第 29 页 b(每一仓有 200 石粮食)。对于刘宗周在 39 个地区详细列举的社仓计划,见《刘子全书》卷 24,第 31 页 a—32 页 b;关于提及的社仓六大优势——例如,避免运输耗费和蠹吏包围,见《刘子全书》卷 24,第 32 页 a—b。对于刘逐条列出的社仓建议,由刘宗周和长安区的其他人员于 1640 年 11 月共同签名,见《刘子全书》卷 24,第 33 页 a—34 页 b。例如在图表中,列出了社仓捐献者姓名和数额,支付因低价售卖粮食而造成的来年亏空,以及给予义士、孝子和节妇的特别救助。见《刘子全书》卷 24,第 35 页 a—b。

③ 《祁彪佳集》卷 3,第 41 页。

④ 《祁彪佳集》卷 5,第 85 页。

⑤ 《祁彪佳集》卷 6,第 117 页。

⑥ 关于粮食积储,见 Will, Wong, with Lee, *Nourish the People*, 第 103—140 页。

在的儒者”。^① 朱熹学习方法影响了几个世纪的科举考试,并在社会伦理和修辞学上广泛发挥作用。把它和朱子联系起来,社仓理念获得一个强有力的理论保护。事实上,到了明代,对朱熹社仓思想的明确想象已经消失,不过这个事实并不为刘宗周这一代人所了解,这与他的信念无关。^②

刘宗周尊敬逝去很久的朱熹,祁彪佳则反对沉溺于经典。^③ 他反对这种忽视当前客观情况的做法,尤其是在赈灾这件事上,因为土壤的类型有地域差异,且谷物生产量取决于时间因素。^④ 祁彪佳质疑朱熹社仓制度实施的可能性^⑤,于是选择引进粮食,供给匮乏家庭的做法,作为解决生活危机的策略。因此,在刘宗周引用朱熹言论捍卫建立社仓思想时,祁彪佳引用了这位过往大学者(那时的名号)的另一个事实,作为解决浙东(浙江东部地区)粮食短缺问题的依据,朱熹曾经用海运方式从福建和广东运进粮食。^⑥

利用商人引进稻米可以保护粮食积储,这一点当地各家各户都支持,也包括祁彪佳本人。所以刘宗周在第二封信中旁敲侧击地暗示王知府:“祁彪佳似乎认为,我想强制学者和士绅阶层交出现有的稻米来建立社仓,满足每个人的需求。这让他很不开心。”^⑦然而,先将私人积储是否可以满足空缺需要的问题搁置一边,凭借当地舆论的高度关注以及征税30%的威胁,二者中刘宗周的策略是否更为有利,更有操作性并不明朗。1643年,刘宗周为每一个社区的努力鼓掌喝彩,包括粮食储存,粮食引进和合理定价。^⑧

① 《刘子全书》卷24,第30页b。

② 关于朱熹社仓思想的历史实践,缺乏相应的透明度。见 Von Glahn, “Community and Welfare”。

③ 《祁彪佳集》卷5,第77页。

④ 《祁彪佳集》卷5,第77页。

⑤ 《祁彪佳集》卷5,第83页。

⑥ 《祁彪佳集》卷5,第100页。

⑦ 《刘子全书》卷20,第27页b,时间是之《小球录》1641年。

⑧ 《刘子全书》卷21,第57页b。

比起质疑每一方保护政策的利益所在,它具有显见的选择性,依赖商人和官员引进粮食,以替代祁和刘关于社仓的争执显得更为重要。刘宗周一向以道德完美而闻名于世,他支持的方案被放弃了,不过双方的博弈仍在继续。祁彪佳明白必须存留住百姓的信任^①,他下意识记下支持他的人。为了他的观点赢得支持,为了他的计划得以成功实施,他辛勤工作着。

覆盖边境的网络

倪元璐忠实于原则,每个地区和家族的富人都应照料他们自己的穷人。祁彪佳自己广泛地卷入到城市和农村地区救援活动中,他认为在行政边境地区的救援工作应该协调解决。每个人都反映了他在山阴社会上的不同情况。倪元璐以官方的口吻登记了临近地区上虞的情况。1637年,致仕回家后,为了享受这美丽风景他在山阴定居了下来。另外,他在城墙内“市场大门”^②以内建立一个家庭花园。作为一个新来者和城市定居者,他和毗邻的农村地区几乎没有联系。祁彪佳则植根于农村和城市间,除了乡村的房产,他的父亲还拥有一处城市花园,他打算定居于此。^③他的兄长凤佳,尽管住在城西的农村地区,也在城里为他证人社^④的朋友建了一处寓所。祁彪佳自己还有一处城市住宅,在下河的九曲。在城里定居的还有金兰,一位候补官员,一座半亩花园的主人,张岱以及祁彪佳的岳父。^⑤

在市区和农村之间来回奔波,祁彪佳对两地都很担心。在1641年暴乱的前夕,他从寓山冲进城市出席了城隍庙的会议。正式会议结束后,他和两个同事不停讨论“农村村民问题”,他断定只有分发稻米才是

①《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月5日。

②《祁彪佳集》卷8,第187页;倪会鼎:《倪文正公年谱》卷3,第2页b。

③《祁彪佳集》卷8,第187页。

④《祁彪佳集》卷8,第191页。

⑤《祁彪佳集》卷8,金兰事在第187页,张岱事在第189页。

最恰当的救援。在和知府以及两个地方知县进一步协商后，祁决定将他的家人迁入城市，他则坐船回到寓山。到家后，他和他的兄弟们讨论了分发稻米的办法，计算出如果“按照土地大小，每亩收一升”来分配粮食的话，他们的村庄能得到60多石。^①第二天，他把他的家人带到了城市中相对安全的地位。他随后的想法是回到他的村庄：“半个月以来，从15号到29号，我一直在城里暂住，没给我的农村地区带来任何助益。”^②

对于他反复提到的“我的乡村，我的家族”，祁彪佳给予了高度关注。周知县向祁彪佳提议，不能花费租税银，应该募捐稻米。祁彪佳赞赏“这个办法不错，可以确定”，不过他的做法有所保留：“这个办法只有在秋天收获后才可行。稻米短缺，民众强烈反对从农村地区收集稻米，然后船运到城里以优惠的价格被人购买。”^③

祁彪佳明白向乡民征税可能会引发骚乱。两个月后他是这样写杭州的：“农人请求宽免税收，但上头拒绝了他们的请求。于是暴民开始洗劫市场。”^④然而，祁彪佳和他的同事们的工作不仅仅是平息混乱，他们还要留意社会和经济的环境，要求他们留意每一个村庄的利益。作为一个整体的绍兴府，与其他地区的福祉产生了千丝万缕的联系。他们的社交网络纵横于各个行政系统，他们真诚地关心周边地区。这个带有社交网络特征的组织是“复社”，这是准备参加科举考试、结成跨地域联盟的士子们在一次政治讨论论坛上所提出来的。尽管他们的领导人居住在陆世仪的故乡太仓，复社还是扩散到了中国各地，吸引了各地两千多名成员参加，陈子龙也在其中。^⑤在跨地域性质方面相类似，还有见证会，祁

① 《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年1月15日。对于这封写给王知府的信件，见《祁彪佳集》卷3，第42页。

② 《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年1月29日。代表着城市和农村居民的双重利益，祁彪佳热情地工作着。例如，有一天，他首先到城里审查一处粥厂，然后又安排人员去南部地区巡察粥厂。见《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年5月23日。

③ 《祁忠敏公日记》4月19日。

④ 《祁忠敏公日记》2月3日。

⑤ Atwell:《从教育到政治》，第340、343页。

彪佳的兄长提供给成员一个暂住地。此外还有几个名字不同的团体,其中之一是由本地陶氏兄弟和刘宗周领导的研究团体。^①

因此,刘宗周尽管支持当地的社仓,还是表达了对邻近地区困境的不安,这在1637年变得愈发明显。在白马山房举办了一场博学讨论,那里聚集了一百多个参与者,这极不寻常。^②在嵊县,之前秋天的收成不好,导致粮食价格飙升(每石1000钱),迫使“小人”翻遍土壤寻觅食物、草种,甚至是树皮。显而易见,知府组织的救援是不够的。一段时间后,刘宗周深深地叹了一口气,根据某人陈述,或者正如刘所述,跟他的学生讨论这样的一个问题:“各个与会者彼此同情,好像他们自己感到痛苦一样。”这群人委托祁彪佳,要求官方提供资金以购买粮食,并以优惠价格再次出售,但官方资金也枯竭了。幸运的是有一位友人带头捐钱。接着,当他们将要发起粮食销售活动时,王朝式留意到这些人太贫穷以至于难以购买粮食,于是提议为粥厂募集资金,正如他以前在天乐乡村地区所做的一样。这个贫穷的卫士王朝式痛斥了祁彪佳建造花园的行为^③。两年后,祁彪佳赞扬他“视民生为己任”^④。刘宗周赞同王朝式的建议,刘宗周发布指令,分发倡导募集资金的小册子。他们获得了超过600盎司的银子和170石粮食。然后刘宗周指示王朝式和其他人去嵊县组织救援。在一个嵊县百姓的帮助下,他们又额外筹到超过890石嵊县稻米。他们穿过山谷,测量地区间的距离,在137个地方建立粥厂。一个多月内,他们分发稻米,每日供养四万至五万人左右。

两个月后,粮食供应耗尽,人们开始焦虑,于是王朝式再次恳求分发

① 关于陶奭龄和陶望龄兄弟,见本书第一章。

② 下文来自多处文献:《刘子全书》卷21,第66页b—67页b;姚名达:《刘宗周年谱》,第62页b—63页b。后者明确表示,这次讨论在3月。因此,我们可以从祁彪佳的日记中找到对应的条目:“王朝式有一个‘救助嵊县饥民’的建议。”(《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637年3月9日)白马山房位于城墙内,绍兴八山之一的戢山的东北,见《祁彪佳集》卷8,第186页。

③ 王朝式因其慷慨的赈灾行为与建立姚江书院而闻名于世,《山阴县志》(1803)卷14,第91页b。与祁彪佳一样,他也列名在刘宗周的弟子中,见《刘子全书》“戢山弟子籍”。

④ 《祁忠敏公日记》3月2日。

粮食救济,但没有收到回应,他恳请祁彪佳去寻求地区巡察官的援助,巡察官从各项罚款中筹集来一百盎司的银子。刘宗周指派王和其他人在嵊县筹集资金,他们又获得超过 3000 盎司的白银,为了救灾又降低了粮食价格。他们共救助了四万两千多饥民,从而维持了整个城市的稳定直到秋收时节。^①

1640 年 4 月,刘宗周再次提出相邻的地区应互相帮助的建议,这次代表着余姚居民的利益。刘刚刚完成了一篇文章,对绍兴居民的救助计划大加赞赏,这时有三个不速之客告诉他余姚的情况甚至比山阴更糟糕。刘因此修订了他刚撰写的文章,呼吁追随他的同乡将两个地区视作一个大家庭。他诘问道:“没有余姚,山阴和会稽怎能独存?”^②

在 1641 年的一篇有关赈灾管理的文章中,刘宗周再次重申了地区间互相帮助的主题。^③刘回忆了 1637 年的那场会议,那时列席者对嵊县令人绝望的恶劣环境哀伤不已,于是刘宽慰他们说:“嵊县的饥荒是我们共同的饥荒。未来的某一天,我们绍兴人民(越)依靠嵊县的丰收而能在荒年中生存下去——就像从外府中提取资金——那时,如果没有嵊县,我们如何存活?”^④果不其然,刘继续说,三年后绍兴地区面临着严重的食物短缺,于是恳请以公平的价格从受灾害较轻的嵊县采购粮食。嵊县知县以身作则,拿出了他所有的薪俸,嵊县人以他为榜样,纷纷捐献财物。^⑤

官员们的社交圈已手绘好有利的视察路线。在集会上,比如说在白

① 姚名达:《刘宗周年谱》,第 245 页;也可见董瑒《刘子年谱》第 63 页 a,后者在数字上有细微差别:3330 盎司银子和 42130 个人。

② 姚名达:《刘宗周年谱》,第 275 页;《刘子全书》卷 21,第 67 页 b—69 页 a。刘宗周经常把余姚和姚江交换使用。祁彪佳在 1640 年 5 月 2 日、5 月 4 日的日记中记录了他对余姚(姚江)危机的担忧。在 1588 年危机期间,杨东明也提出类似的地区间相互救助。当联系到临近建立社仓的曹县富人时(由于他所在的乡镇毗邻一条河流,因而生产粮食的能力极为有限),杨东明注意到:“我们都评估了优点,热衷慈善。除此之外,他们跟我们永久地联系在一起。”(杨东明:《山居功课》卷 1,第 2 页 a—b)

③ 《刘子全书》卷 21,第 56 页 a,时间是之《小录》1641 年 5 月 13 日。

④ 这次会议发生在 1637 年,然而,刘宗周在这儿,或是在文章中,将时间错误地说成是 1636 年。

⑤ 《刘子全书》卷 21,第 56 页 a—b,也可见于卷 20,第 28 页 a。外府一般用作统治阶级的家庭礼物、衣服和礼节性花费,见 Hucker, *A Dictionary of Official Title*,第 7587 条。

马会议上,与会者见证了饥民的痛苦,唤醒了他们同道的同情心。与倪元璐的自我救助模式不同,即便是地区利益保护者的文人,也开始考虑提高跨地区协作的效率问题。由于山阴饥民的数量是会稽的两倍,祁反对平均分配给每个地区 60 石的粮食,他主张按地区人口给予相应的粮食。这样他成功地捍卫了他的家乡山阴的利益,但思虑深远的智者对他的论点并不完全苟同,他们说:“当事者是不能回避行政边界观点的。”^①随着社交网的扩大,超越“边界”的观点越来越挑战狭隘的地区利益。树立宽广的视野,是获得官方权威认可的途径,也是双方之间调节地区基本利益和引进粮食的关键。

山阴的土地和人口

祁彪佳坚持认为应该引进稻米,因为他的家乡生产的粮食远远不足消费。就在 1641 年后不久,祁指出,山阴人口远远超过土地可以支撑的数量。祁从地理角度解释了其不平衡的原因:山阴夹在高山和大海之间,界内耕地只有六万两千多亩,而人口却超过了 124 万。祁进一步解释道:“这片土地很肥沃,但是每亩地只能养活两个人,这片土地生产的粮食只能维持半年。因此只有通过引进粮食才能安然度过全年。从 1641 冬季收获开始,粮食短缺无处不在,而外部船运却无法到达。”^②

祁彪佳算出了土地—人口的复杂比率,这其实是山阴需要引进稻米的另一个原因。更主要的原因是并非所有的绍兴稻米都储存起来以备本地使用。正如祁所说,“周边地区继续依赖我们的出口”,有一次其曾向毕九臣打听是否绍兴稻米仍在被运往杭州。^③或者正如刘宗周所说:“一开始,我们乡村的早稻收成不错,我听说我们让商人将粮食运到苏

^①《祁忠敏公日记》之《小录》1641 年 1 月 19 日。

^②《祁彪佳集》卷 6,第 116 页。关于日益增长的专门化的谷物商品交易,以及晚明中国遍及各地的对引进粮食的依赖,见 Will, *Bureaucracy and Famine*,第 177—181 页。

^③《祁彪佳集》卷 6,第 116 页;《祁忠敏公日记》之《小录》1641 年 2 月 25 日。

州,就这样一天天地,利润就被人拿走了。镇河以南的所有地方,人们每天吃着绍兴大米。”^①再者,并非所有的绍兴沃土都种植粮食作物,有些土地种植糯稻,这是后来绍兴著名的黄酒原料。祁注意到,当地一位官员严厉禁止种植糯稻,“以便绍兴可以积累更多的食用稻米”^②。否则就像祁在他的“简序”中所说:“越来越多的糯米发酵成酒,夺走了30%以上人的口粮。年成不好时,一粒大米的价值相当于一颗珍珠,人们应当停止酿酒。”^③

祁的一些同辈生产商品,而非可食用的粮食。在城西他的永春园里,祁的一位兄长种植桑树并挖了一泓池塘用来养鱼。^④柯市的一个居民在左凹形池子里养鱼,这是很多年前用城墙上的石头堆砌而成的。^⑤基于该地区土地—人口比率严重不协调的事实,祁认为让所有的居民拥有或租借土地来种植庄稼是不现实的,他称以手工业品制造来谋生,也是“脱离饥荒”^⑥的一种可行方式。他宣称,如一些绍兴百姓所为,丝绸产业的投资可以带来收入,最终能撑过饥荒。^⑦

养殖鱼是否在市场上售卖已不可知,17世纪的绍兴经济多大程度上依赖棉纺织业也不可能准确计量了。不过看起来,绍兴通过生产出口产品获得收入,很好地解决了人口过剩问题。一位朋友提出,下发来的待售低价粮应根据每户家庭拥有的田产数平均分派,祁回应说当地许多地主根本不种植、收获稻米,并且许多种水稻的农户租出了他们的土地。^⑧这些间接证据表明了两点:绍兴严重依赖与周边地区的贸易;每当经济

① 来自刘宗周写给祁彪佳的信件,日期是之《小猿录》1641年9月23日,《刘子全书》卷20,第35页b—36页a。

② 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年3月24日,也见《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年3月3日。

③ 《祁彪佳集》卷7,第182页。

④ 《祁彪佳集》卷8,第214页。

⑤ 《祁彪佳集》卷8,第213页。

⑥ 《祁彪佳集》卷5,第78页。

⑦ 《祁彪佳集》卷5,第81页。

⑧ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年1月27日。

衰退,抑制了食品外的其他开支的时候,它的不少劳动力就变得相对脆弱。

随着绍兴村民为了有利可图的商业利润而放弃种植粮食作物,小市镇出现了,其中的一座在天乐的农村地区,大致坐落于距萧山县里程的三分之一处,正好位于杭州的河对岸。刘宗周这样写道:“天乐的许多土地十分贫瘠,只能养活现有的五分之一人口。”他像祁彪佳那样一语双关地说:“从名字上看,将‘天’和‘乐’联系为‘天堂’和‘快乐’根本就不成立。”^①不过,在好年景,“天堂快乐”的全体居民,显然靠繁盛的贸易过得很好。^②

甚至在生存危机期间,仍有一些天乐居民有剩余粮食,其中三个不同姓氏的兄弟对祁彪佳说,他们希望建一个赈局和一个粥厂。^③ 其中一个姓孙的,可能叫做孙文欢,他的伟大品行在当地广为传诵:他在年轻的妻子去世后拒绝再婚;父母去世后守孝多年;对老人好施乐善,尤其是在1641年的大饥荒期间,他变卖家产来提供救助。从1724年的地方志中可以得出这样的结论:“直到今天,天乐的农人还在颂扬他的善行。”^④

另一条线路,在从绍兴经过萧山到杭州的途中,是柯市(距省城西四十里)、柯桥及柯山——全部位于祁彪佳寓山地产的附近。尽管还处于艰难时期,柯市人还是争着帮助一个因将被丈夫卖掉而想投水自尽的女人:“人们因怜悯而纷纷集资赎回了她,并把她送还给她的丈夫。”^⑤柯市有不少木制的牌坊,记述了张韶方的传奇事迹。他是一名著名的文人,不仅文章写得好,还献身慈善事业,如帮助囚犯、修桥铺路(根据山阴地

① 《刘子全书》卷24,第23页b。天乐分为四都,其中两个极为贫瘠。

② 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年5月6日。到达茂山后的第二天,祁彪佳开始评论,他和巡察团曾考虑是否有足够水源用来浇灌天乐的农田(《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年5月7日)。

③ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年4月24日。

④ 《山阴县志》(1724)卷33,第8页a;不过1803年的《山阴县志》没有特别提到天乐(卷14,第89页a)。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年4月9日。

方志的某一版中记载,他应是张陞的爸爸)。从他的传记中可以看出,有一个在柯市经营木器的仆人欺骗了百姓,引起了公愤,张韶方最后站出来,他至少花了1500两白银,偿还有钱债主的半数借款,并烧掉了穷人的借据。^①

柯桥商人聚集,店铺繁荣。光明寺香火旺盛,它所在的山坡,80年后将被浓墨重彩地描绘,那儿也是祁彪佳集会讨论流民问题的地方。祁提到:“柯市当地人很少有饿肚子的,因为他们有商店维持生计。”^②由于柯市比周边的乡村要繁荣得多,却又没有城墙保护,毫无疑问,这儿大大吸引着流浪者——“接近一千人”,祁彪佳在1641年4月报告说:“女人的数量比之前更多了。”^③

结论

陈子龙宣告绍兴的救援工作成功结束了。除食品救助外,当地的捐赠者为病人建立了数个病房,一处赈局,雇佣老寡妇和奶妈照顾弃婴。陈子龙写道:“有时我们找到了他们的父母,有时人们请求收养他们。”使用的公共募捐和富民捐献的粮食总共有75000(没有单位记载),全活10000多人。病房用了一万多剂的药物,全活一千成人和三百多个的婴儿。^④

尽管承认绍兴居民在赈灾活动中不知疲倦地工作,祁彪佳的文字却说明结果并不乐观:不少居民在路上找寻食物,甚至沦为流民。在一篇

① 《山阴县志》(1724)卷33,第6页a—7页b,也见于卷33,第22页b。1803年的地方志对张陞的传记只是一笔带过,或许还错把他当做张京华的儿子。见《山阴县志》(1803),卷14,第88页b—89页a。张韶方的诗文现已散佚。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年10月13日、3月8日。关于光明寺的图画,见《山阴县志》(1724)卷1。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年4月18日。

④ 陈子龙:《陈忠裕公全集年谱》上,第17页a—18页b。关于祁彪佳提及的药局和病房,见《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月26日、6月3日、6月6日、6月12日,以及该书的第八章;关于保婴局,见《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月17日。

赞颂节约美德的文章中,祁彪佳记下了一个明显的矛盾之处,大致如下:从1641年的冬季收获开始,饥馑遍地;还有,虽说船运无法抵达,但市场从未停止运行,且周边地区持续从绍兴进口货物。他写道:“一些人口头解释说由于疾病横行、移民收费,消费已削减了30%。”^①刘宗周也这样写,他在1643年对居民们积极应对饥荒表示赞赏,不过他也承认结局很复杂:“死亡与日俱增,但仍有成百上千的人存活下来。”^②

尽管生存资源数量很多,但对晚明时期绍兴的救助努力却无法进行定量分析。然而,他们如此解释两种行动情况:个人捐赠只是单独操作或者在一个小的、可以自己自足的圈子里进行;那些庞大的、高度协调的组织与官方结盟而运行。前者工程短命,地域性强,参与者少,在现存文献中乏人注目。张陞的名字能够流传下来,只是因为他将其救助工作记录下来,然后就如有些后人提到:“流传至今。”^③这三个发起赈局的天乐人之所以为我们所知,仅是因为祁彪佳把他们记在日记里。^④

与之类似,以极低几率留下姓名的还有刘匡志,他建立了一个大型善会,每月定期捐献以建设义仓、救助弃儿以及赎回被拐妇女。刘出名仅是由于当地1724年地方志上有一段他的简短传记,且到了1803年的版本已删除了相关信息。^⑤正是因为这些琐碎且看起来无关紧要记录所披露的信息,我们才有可能认识那些消失掉的独立个体。

控制住单独行动的冲动,是官方权威运用强大的凝聚力的结果。张陞承认他的救助行为只起了杯水车薪作用,终于,他请求官方支持,希望能够选出能够实施人口普查的杰出代表。他承认官方的支持会制止这项计划中的腐败行为。^⑥刘宗周明白,要建立社仓,让官方“带头去鼓励

① 《祁彪佳集》卷6,第116页。

② 《刘子全书》卷21,第57页b—58页a。

③ 张履祥:《言行见闻录》卷31,第6页b。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年4月21日。

⑤ 《山阴县志》(1724),卷33第32页a—b;《山阴县志》(1803),卷14第88页a。

⑥ 张陞:《救荒事宜》,第10页b。

民众”极为重要。^①

祁彪佳偶尔也表现得很独立，把现金放在这儿，而家却在别处。他经常设法利用（或者是挖掘）官方权威来解决冲突，这远远超出了狭义范畴上的兴趣或责任。官方权威——尤其是惩罚和奖励的权力——使得绍兴的非正式领导人能解决流民穿越行政边界的问题，能够在几个临近区域均等分配救助资源，并且确保救助计划在全府范围内同时实施。官方支持使得绍兴居民能从外面获得谷物、禁止谷物对外出口以及实施跨行政边界的合作。简而言之，官方权威支持了祁彪佳扩张性的、跨地区的观点。能够借助到官方权威的东风，且又碰巧在合适的地点遇到郑瑄、王孙兰、毕九臣和陈子龙，这真是祁彪佳极大的幸运。

余论：一个相差极大的例子

绍兴人对于 1640 年粮食短缺作出了建设性的回应，但仅仅代表晚明时期几个应对方案的一种。当刘宗周说“富人只顾自保，很多人死了”^②，民众回想起 1588 年的饥荒时都觉得极为羞愧。这两种应对方案区别在哪？是民众对他人的责任感改变了，还是他们的价值观改变了？^③ 1580 年代绍兴当地的士子倾向于后者。从现存著作数量来看，士子极为多产，但他们在 1588 年危机这个问题上却相当缄默，除了几个服务朝廷的。这两个时期的区别不在于侥幸成功的领导力，或是偶然间拥有几个受到专门赈灾策略培训的天才管理者，而在于这六十年间，地区间的社会经济联系大大改变了，掌管大规模救灾的当事者能够调动当地人力，还有，从跨地区商贸活动中获益的当地商人也参与进来了。

其他地区经受到的 1640 年代自然灾害比绍兴小得多。这解释了在

① 刘宗周：《刘子全书》卷 20，第 27 页 a，写给王孙兰的一封信。

② 刘宗周：《救荒事宜·序》，第 2 页 a。

③ 在 1588 年的食物短缺中，一个慷慨的榜样是顾正心，江苏华亭人，他提供了两万石粮食用来救灾。见《华亭县志》（1878）卷 15，第 8 页 b。某处评论说顾正心对 1609 年的饥荒救助也很积极。见陈继儒《煮粥条议》。顾正心的父亲是一名总督，从二品的高级官员。

绍兴府北面大约 180 英里的苏州,因粮食短缺而引发深深的悲观而又轰动的市场景象。这里,1637 年的粮价如同火箭般疯狂上涨,从而引起了一系列问题:一船税粮被抢,指挥官随后设伏;一群佃户烧毁了乡下地主的房屋;城里发生了反抗知府的暴乱;运粮士兵发动叛乱,抢夺财物,四处杀戮;囚犯逃出了监狱。在 1640 年,邻府遭受了洪水和干旱的危害,不能出口稻米到苏州。米价上涨,先是涨到 1.6 两(每石),然后是 1.8 两。数千名穷人陷入焦躁中,在市中心发动暴乱。在城市的东区,有市民知道一个邻居以优惠价把稻米卖给了某个安徽商人(不顾当时不与商人做买卖的禁令),于是以暴力夺走了他的 1000 斗仓储。在西区,有些出名的有钱人和仓储大户也被抢了——不仅是粮食,还有古代的珍宝和数千盎司的银器。^①

暴乱继续升级。一名官员为警告暴徒,判处他们头子死刑,但这并未平息动乱者的怒火。其他官员给穷人分发可以优惠价格购买稻米的粮票,但这些措施远远不够。在 1641 年——准确的说是绍兴尝试从苏州购买稻米的时候——粮价上涨更厉害了,官员们害怕贫民会发动叛乱,于是在六个地区建立粥厂。一些人因此“感受到了恩惠”,但更多的人还在继续挨饿。老一辈人回想起 1589 年的饥荒,那时他们都觉得事情极其特别。然而,作家叶绍袁被诘问道:“米价上涨到 2.5 两银子(每石)……这次饥荒难道不特别么?”他很悲痛:“民众怎能承受得了?”^②

当被问到“这不奇怪么?”这类问题时,叶绍袁的回答强调了苏州危机轰动性的一面。明王朝彻底衰落之后,他的解释遵从了王朝衰败的固定模式,即骚乱从中心城区向东西区域迅速蔓延。提到明代最后两位统治者,人们把注意力放在政府的不作为和国家政策的失误上,譬如国家

^① 见叶绍袁《启祯见闻录》卷 2,第 3 页 a—11 页 a; Cf. Will, *Bureaucracy and Famine*, 第 73—74 页。有关叶绍袁这篇作品的序言(1638)、填迟叶氏死亡日期的史料,其他学者均有明确提及。关于叶绍袁,见 *Dictionary of Ming Biography*, 第 156—179 页。

^② 叶绍袁:《启祯见闻录》卷 2,第 7 页 a—8 页 a。

无情地坚持在该地区征税，而当地官员大都急切地要求蠲免税粮。^①就结局来说，叶绍袁发现没有必要花笔墨描述所谓的慈善庆祝活动，或是为纪念那些行善者留下历史记忆的空间。^②

绍兴府在许多方面都极为特别，它得到了来自官员、财富和当地居民的高度关注，不少行政资源和政界人士都投身于绍兴的赈灾事业中。除此之外，它还受到知识阶层特别注意，他们中间的祁彪佳最有代表，他的援手起效极大。然而，绍兴个案不能降低把中国当做一个整体认识慈善事业的重要性。当然了，绍兴案例也显示，如果给予足够的资源和乐于奉献的领导层，在中国帝国政治结构和传统文化的架构下，有组织的大规模慈善活动是可行的。

① 叶绍袁：《启祯见闻录》卷2，第9页b—10页a。

② 叶绍袁的叙述提及到一件“美丽事情”，三处寺庙的僧侣组织起来为无人收尸的灵魂祈祷。然而这就在这份报告之后，由于没人火葬倒毙在街头的流浪汉尸体，饥民在夜色的掩盖下，将尸体分而食之。见《启祯见闻录》卷2，第11页b。

8. 医药救助与其他义行

祁彪佳：王先生走告之同志者，人踊跃愿从事焉。

七年来有三次——1636年、1641年和1642年的夏季，祁彪佳参加绍兴群众活动，建立并运行了专为穷人准备的药局。^①对穷人提供医疗服务的思想由来已久，尽管在实践中时断时续。佛教寺院发起建立医疗室，这在唐代就很常见。^②不久，唐武宗在公元845年大肆灭佛，帝国政府承担起治疗病人的责任——至少在道义上。私人捐助者也会偶尔介

^① 在1580、1630和1640年代，瘟疫横行，与瘟疫并行的还有饥馑和无名怪病，见Dunstan, “The Late Ming Epidemics”。关于祁彪佳家乡的药局，见Leung, “Organized Medicine.”，也可见于Leung, “Medical Instruction and Popularization in Ming-Qing China.”（《明清中国的医药指导与大众化》）。笔者把“药局”翻译成“dispensary”，从字面意义上看，应是“medical bureau”，或者“medical office”（《祁彪佳集》卷2《施药纪事》，第30页）。祁彪佳经常简称为“局”（bureau），不过，这个名词清晰地表明他的本意是“药局”。《祁彪佳集》卷2第29页《施药纪事》便有一例。药局到底外观如何？是否仅是寺庙的一间？药物在哪里分发？这些都不得而知。祁彪佳至少提过一次“药所”（《祁忠敏公日记》之《小录》1641年6月12日），笔者将其翻译为“pharmacy”（药房），这是否是药局的另一个称谓或是简称，也不得而知。

^② 见Gernet, *Buddhism in Chinese Society*, 第221—222页。

人。1089年,苏轼以官员身份动用私人财产建立了和乐堂。^①就幸存下来的文献,苏轼的例子十分罕见。然而,从晚明作品来看,非政府的个人举措获得广泛认可已是极为可能的。杨东明以仁慈面目示人,他赞助一名大夫去医治乡村病人。他的朋友吕坤的回顾追溯到明王朝的开端,当朝廷支助医官,并建立惠民药局为穷人散发药物时,吕坤以其自身努力,注意到了医疗保健的恶劣环境。^②陈龙正的父亲陈于王,在句容做知县时建了一个药局,到夏末时,共组织了32名大夫到周边农村地区巡回义诊。^③

祁彪佳无疑了解这些前辈的业绩。他父亲有一座巨大的书库,他去过那儿。书库的一小部分有近200种关于药物话题的书册——其验证的目录,今天依然存在。祁父将药书分为以下几类:把脉、治疗方法、药房、药典、妇科医学、婴儿护理以及外科医学。^④这其中就有李时珍的《本草纲目》,它发表于1593年,一共52卷,是一部庞大的、具有革命性的药理学巨作。李时珍的著作非常成功,以致于到绍兴第一家药房开业时,就迅速地再版四次(在1603、1606、1620和1630年)。^⑤祁彪佳和他的伙伴从中受益良多。然而,1636、1641和1642年建立绍兴药房的动力源泉,既非来自祁彪佳的手中之书,也非源于书中记录医学福利的历史案例,而是受过教育的社会阶层,他们可能是接受过高等教育的精英,也可能是一小群大夫、文人学士和佛教僧侣。

① 关于苏轼,见 Leung, "Organized Medicine." 第136页。苏轼之前,赵汴(1008—1084)也建立了一处药堂。见《度集》一文,转引自 Leung, "Organized Medicine." 第136页。苏轼研究也可见于 Egan, *Word, Image, and Deed*, 第126—127页。“个人和政府资金”的非正式投资,引自王德毅《宋代灾荒的救济政策》第124—129页。关于药堂医疗,见 Egan, *Word, Image, and Deed*, 第136页。关于僧侣掌管药房,见上书,第145页。

② 吕坤:《吕公实政录》卷2,第68页a—72页b。见 Leung, "Organized Medicine." 第140页。

③ 见 Leung, "Organized Medicine." 第140页,引自陈龙正《几亭外书》(崇祯年版)卷3,第21页a。

④ 祁承火业:《澹生堂藏书目》卷10,第8页b—13页a。

⑤ *Dictionary of Ming Biography*, 第59—65页。

祁彪佳写的两篇短文、两则建议和一系列指导方针^①以及在日记、地方志和其他材料中的零星评论,介绍了绍兴药局建立的相关事宜。虽然资料很少,但是这些足以表明由国家来赞助药局是新气象,且可以解释它本应出现在像明末的城中(譬如绍兴)的原因。

药房选择在1636、1641和1642年的夏季开放并不意外,因为此时粮储减少,人们疲惫而焦虑。^② 祁彪佳解释说,1636年的药房建立前,那些深明究里的人预言,秋收可能再次令人绝望^③,不可预知的风暴可能卷土重来。绝望的情绪在贫困居民中蔓延,暴乱随时可能爆发。祁彪佳在日记中写到“以前人们只担心饥荒,而现在还担心骚乱。”^④因此富人赢得好感的重要方式便是慷慨捐献。过去,他们通过降低粮价、减少税收以及举办振奋人心的集会来帮助穷人——这是祁彪佳和他同代人共同选择。那么,绍兴赈灾的领导者为什么提供了额外的医疗救助?

1636年的形势极为严峻,成堆的尸体开始腐烂,污染环境,这足以成为赈灾者行动的动力。祁彪佳报告到,随着“痢疾”的快速传播(一个对疾病通用的术语,并非精确定义),到处都是成堆的尸体。“有些家庭的每个人都无经验,这导致了没有合适的人管理药物。”然而,分发药物还不是唯一值得关注的大事,当地士人还提供棺材和“慈善墓地”来处理致命的流行病,有时通过葬社来筹集资金。陈龙正为穷人提供墓葬(至少

① 除了祁彪佳日记中记载的药房之事,下面的讨论很大程度上来自于《祁彪佳集》的文章:《施药纪事》卷2,第29—31页;《施药缘起》卷2,第31—33页;《施药条款》第33—34页;《药局议》卷6,第144—146页;《又议》卷6,第146—147页。内部材料(1636年提到招募十大夫与1640年去世的王朝式)表明,前三部分写于1636年,两个提案的写作日期尚不清楚。《又议》可能写于1641年,因为这里的大夫们三天的以班。1636年药房规定,大夫值班六天一轮转。此外,他提到女性优先在大堂治疗,这在1636年的药房规定中没有提及。根据他的日记,祁彪佳指出其他药房存世不长。见《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月13日、8月10日。祁彪佳的解释中提到了“十项条款”(《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第29页),但在条款中只出现了九项(《祁彪佳集》卷2《施药条款》,第33—34页);《药物募资的九项条款》也可见于《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年6月9日。祁彪佳提到完工的《施药纪事》见《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年8月20日。

② 1636年在6月,1641年在5、6和7月,1642年在6月。

③ 《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第29页。

④ 《祁彪佳集》卷2《施药缘起》,第32页。

在短时期内),就像陆世义在太仓组织的善会一样。与之类似,祁彪佳和其他市民也在为埋葬死者承担责任。1637年,祁彪佳与三名同道于白马山房审议了埋葬弃尸之事。^① 1639年他和他的哥哥骏佳一起,找了一座山确定成为慈善墓地,然后与弟弟象佳讨论了给囚犯分发药物与提供救助之事,以及义葬的话题。^② 最终,祁彪佳总结了两种义葬的策略,后来他在1640年和1642年再次提出:给每个寺院方丈一笔钱,用以处理来该地区的家庭葬事;给和尚们备上船只,上面有吃有睡,通过四通八达的水道驶向村庄,收集尸体。^③ 1641年,就在祁彪佳赞助了一所医院和药房稍早之前,他的家庭为柯桥每一名死者的下葬承担一钱银子。^④ 为该地的贫困死者提供义葬已是约定俗成的惯例,那么,在1636年,是什么因素推动祁彪佳和他的朋友们将已有的慈善活动,又添加上药物干预与分发的一笔?

儿子生病的启发

晚年的祁彪佳目睹了身边一个亲人痛苦的经历:1636年,他的长子祁彤16岁死于天花。一听说祁彤的病状,祁彪佳就呆在家中,极为担忧,亲自安排儿子服药。他请教了一个又一个大夫,希望他们中的一些人能多呆几晚。在八天的危险期中,从家中川流不息进出的大夫有周金兰、陶登生、凌尚光和朱庆宇,另外还有七名其他人员,他们虽没有大夫的名号,但都声称具备医药知识,或是一度以“痘疾”专家而闻名。大夫们讨论“热疗”和“冷疗”的优缺点,商讨合理治疗的方法,祁彪佳试图找出他们的共识之处。他们的医学知识相当丰富,但无济于事。几天之内

① 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》之《山居拙录》1637年3月22日、10月10日、10月17日。

② 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》之《山居拙录》1637年3月22日、3月24日。日记中,祁彪佳说象佳是他的弟弟。

③ 《祁彪佳集》卷6《掩骼议》,第144页。一个和尚提议,由于死者众多,他们应该使用火葬(《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642年1月19日)。

④ 《祁忠敏公日记》之《小录》1641年3月8日。

儿子病情恶化。祁彪佳回忆道：“大夫们都走了”，只有他的朋友王朝式还留下，他之前把过一次脉，显然知道一些治疗的药物。在祁彪佳哭泣哀求下，王朝式试图以言语唤醒祁彤生的希望。祁彤似乎理解他们，但一天后他还是死了。祁彪佳以悲痛的心情在日记中赞扬儿子宽宏大量的精神。“即使病情还在加重，他还在问我‘你吃了吗？’”^①九天后，祁彪佳成立了药局。

祁彪佳遭受的这种个人损失是司空见惯的事。祁的经历与以往有何不同？是什么使他将悲伤转化为以施药的形式持续表达？这些与他的社会环境的特别境况有关：可靠的大夫和晚明的精英人士都有组织志愿协会的倾向。祁自己至少参加了两个诗社——一个联吟之会和枫社，以及放生会。^②他还简略地提到三个研究团体：院社、复社和应社。^③祁的朋友们也与之相似参加多个社会团体，如夏允彝（松江华亭人）既是放生会的一员，又加入了陈子龙组织的几社——它成立于陈子龙任绍兴推官之前。袁六卿不仅施药积极，还参加了放生会。^④1636年药局的其他参与者中的大多数人处在社会边缘地位，很容易在这些组织中来回流动。在药局关门的那天，他们放弃了药局的房屋，并继续在湖上乘船游荡，加入了石梁陶先生在那里成立的放生会。祁说，参与者都是打理药局和见证社的朋友，那时他们“社集蔬酌，有举卮嘱王先生推其劳者”。^⑤这些社团缩小了大夫和官员的社会等级差距，同时他们重叠的关系还意味着，在任何一个社团的参与都会提供接近广泛存在的关系网的机会。

晚明有成立社团的风气，历史学家们解释说这便于文化繁荣和传

①《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年5月20—29日。关于王朝式给祁彤把脉之事，见《祁忠敏公日记》之《归南快录》之《归南快录》1635年10月9日。

②《祁忠敏公日记》之《栖北冗言》1632年4月3日；《山居拙录》1637年4月13日、4月24日、4月26日、5月24日、8月15日。

③各见《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637年2月10日、7月12日、7月25日。

④《祁彪佳集》卷2《施药纪事》，第30页；《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637年2月8日。

⑤《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年8月14日；《祁彪佳集》卷2《施药缘起》，第31页。译者按，此处石梁为陶先生的乡贯，非其名号，本书作者错将其当作名号。

播,也反映了国家培养的文人大大超出了社会服务之需求。是等待一个机会进入官场?或是像祁彪佳一样离开政坛?许多受过教育的有钱人选择定居在家,他们手上有大把的时间和资源。^① 祁也这样,不仅如此,众多的禅寺僧侣和边缘的士子都愿意为管理药局出一份力。不过,跟随那些没有明确赞助药房的人,是没有必要的。

在祁丧子的九天后,祁参加了由放生会举办的一次会议。^② 会上成员们讨论到瘟疫的问题。祁的发言中,他们“共相怜悯,若痍瘵乃身”^③。联系到现实状况,放生会,也就是祁参加的社团,因此萌发了给穷人分发药品的决定。正如他们的前辈杨东明——他曾经把一个享乐团体转变为慈善组织——一样,祁的同事们通过某种手段,实现全新的高尚目标,重新定义了一个已经存在的社团。祁看见两个社团具有大致相同的功能。当会员想要关闭第一个药局时,他们“遂举放生社”,祁解释到,药局与放生社“亦仁民而爱物意也”。^④

建立药局

疾病在穷人中势不可免地蔓延着,这不是召唤成员并建立一项药物救助计划就能缓解的。在1629年到1630年的某段时间,著名的大夫童五莱和一个禅寺主持已提议建立一处药局,但是遭到抵制。祁回忆道,这对亲密的朋友发现了该计划的困难性,不再打算付诸行动。祁补充道:“机缘若有待也。”^⑤然而,在1636年6月,这些同道者很容易实施先前的计划。祁的朋友王朝式估算如何能满足医疗需要,在那晚灯火下,

① 关于闲居在家的乡绅,见 Mori, Masao. “The Gentry in the Ming: An Outline of the Relations Between the *Shih-ta-fu* and Local Society.”

② 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年6月8日。

③ 《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第29页。

④ 《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第31页。

⑤ 《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第29页。关于麦浪禅师,见《祁彪佳集》卷4《会稽云门麦浪禅师塔铭》,第64页。

祁起草了十条条规。^①祁回忆道:“毅然以必行为念,王先生走告之同志者,人踊跃愿从事焉。”^②

比起第一次发起建立药局,第二次的发起人的社会地位与之明显不同。1629年的建议来自一个寺庙僧侣和一名大夫。1636年的倡议来自曾在灵床前呆过的王朝式。时机掌握也很重要。在1636年,一种强烈的紧迫感激起祁彪佳和王朝式实施先前由底层人士提供的计划。那年,农民起义席卷了陕西、河南和南直隶,更糟糕的是,那年夏季满人侵犯中国,甚至逼近首都北京。^③祁有了双重危机感,个人的和政治的,连接着那时广为传播的救人热情。

在王朝式的推动下,祁彪佳和他的哥哥祁骏佳“带头捐了一些钱”,其他人很快积极响应。统治者也行动起来,鼓励合作。在发起这项活动时,兄弟俩不仅树立了一个好榜样,他们也创造机会,让当地支持计划的居民赢得社会名流的好感与友谊。在这个行善的舞台上,官员与平民混在一起。作为官员,陈子龙将督查1641年的慈善活动:来自国库和富民捐献的七万五千斤粮食,用于财政赈灾、药品治疗和流浪儿收容,这份功绩属于“高官、名士及长者。”^④

药局赞助者安排筹款活动,确保说服各类团体。他们制作了十个账本,分发给那些要收集捐款的朋友。有个成员估计日常药品的花费应该为四至五两,一旦朋友们形成群体,每群的日常需求都要提高。在药物短缺的背景下,团体压力会刺激个人意愿,同事们明白祁彪佳将再立一大功。^⑤条规规定捐献者应当按其本愿捐献,数量不成问题。然而,如何处理募集来的资金依然很重要,钱储存在祁的哥哥骏佳那里,他们会把

① 由九条条规组成的一组材料保存在《祁彪佳集》卷2《乡勇团练事宜》,第34—36页。这些条规组成中,涉及到筹募资金。见《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年6月9日。

② 《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第29页。

③ 见《剑桥中国通史》卷7,《明代卷》(1368—1644),第一部,第622—625页。关于皇太极,他于1636年宣布自己是清朝皇帝。

④ 陈子龙:《陈忠裕公全集年谱》上,第32页。

⑤ 《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第29—30页。

花名册返回到骏佳家中以便印刷成册，正如条款规定，“布诸善信名号”。^①

放生会，从药局出现始，就是一个松散的组织，其主旨没有受到不断变化的参与者影响。药局与之相反，其目标明晰，需要同伴与大夫之间有明确的劳动分工，每一个签名者在运作时都必不可少。十名大夫两人一组，六天一轮转，从早晨到中午都在积极地工作。这些都有赖于太医姚同伯的加入，他的存在确保防止外部对分发药品的干预，另外，还使得参与者的总人数增加到 13 人。不同身份的同道者同心协力，分别负责管理资金、药品、病人和账目。^②

药局记录被精细地保存，根据祁的指示，登记员用一个印刷表格记录三类情况：每天提供的治疗，当班大夫的名字和地址，大夫的诊断和处方。僧侣们轮流调节患者的队列，他们给每一个病人一张票，用一个数字来确定队列的位置；颜色为红或绿，依此引导病人分别走向西或东入口。^③ 任何一位因病情太重而不能走到药局的病人，或正排队等候的患者，都被允许送到一名助手那儿，他会仔细地描述病症，以便为病人开列适当的处方。^④

与之同时，祁彪佳尽其所能提升医疗护理水平。为了分享大夫的专业知识，他摘录了不少医书，甚至翻阅了已故父亲的书房藏书。^⑤ 为了募集购买药物的资金，他写信求援。^⑥ 他经常去药局，有时一天两次。王朝式来访时，他在讨论药局事务。^⑦ 他进一步构思，松散执行的指导方针将

① 《祁彪佳集》卷 2《施药条款》，第 33 页。

② 关于太医，见 Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, 第 6171 条。祁彪佳区分了太医和名医，但对于祁来说，太医是否只是对高一级大夫的简单总称，这不得而知。关于该术语的专业用法，见 Leung, “Organized medicine,” 第 150 页。

③ 《祁彪佳集》卷 6《药局议》，第 145 页。

④ 《祁彪佳集》卷 2《施药条款》，第 33 页。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636 年 6 月 18 日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636 年 6 月 20 日，也见于 6 月 28 日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636 年 6 月 16 日、6 月 28 日、7 月 16 日、8 月 13 日；《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636 年 7 月 28 日。

会把参与者与药局目标紧密相连在一起,此外,药局使命结束后,“分发药品的记录”将使他们的弟子引以为傲。^①

判断医疗的能效极为为难。由于缺乏生病人数的信息,人们甚至不能明白祁扬言的“一天开出 570 多剂药物”的重要意义。^② 那些有能力走到药局排队等候治疗的病人,真的病重到靠医药救济来维持生命吗?从大夫那里获得的只是处方和诊断的经历,充其量有安慰性心理影响,难道这样就可以从精神上治愈疾病吗?与之相对,病人在药局内大量聚集,是否会导致意想不到的传染病传播的效果?信息的缺失使得这样的传染问题无从探究。

不过,晚明医疗值得人们尊敬,这一时期,欧洲人对中药很感兴趣并努力学习,特别是李时珍的《本草纲目》。绍兴府的大夫在这块土地上属于最好的一列。为确保医疗有效,他们接受了屡试不爽的医疗训练。按照祁的准则要求,他们的处方记录细致准确——速率是一天一个笔记本——这样他们可以决定随后的剂量是否该增或该减。^③ 他们还进行了处方测试。1641 年 3 月,食物紧缺的恐慌日趋临近,祁得知一个和尚有处方:“每日三片药,可以抑制人的食欲。”他指示一个助手邹如功合成该药并在僧侣身上展开实验,“以便大规模的推广,造福穷人。”邹如功是祁彪佳儿子的老师,也参加了放生会。^④ 祁在日记中没有报告测试结果,但实验本身表明他有接受并测试新药的兴趣。

药局组织者预计患者会受到细致耐心的治疗,就像自己的家庭成员一样。祁鼓励药局大夫治疗自身疾病——一个值得注意的例外是,这些照顾了他儿子祁彤的大夫,不在药局大夫的名列上。这是否由于他们的专业(例如儿科)水平不佳,而不能担任药局之职,或是因为祁的丧子而

① 《祁彪佳集》卷 2《施药条款》、《施药纪事》，第 33—34 页、29—31 页；《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636 年 8 月 20 日。

② 《祁彪佳集》卷 2《施药纪事》，第 30 页。

③ 《祁彪佳集》卷 2《施药条款》，第 34 页。

④ 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637 年 2 月 8 日；《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641 年 3 月 2 日。

名誉扫地,这些还不清楚。

药局的维持取决于参与者对行善和照顾病人的口头承诺。当祁评论同伴带着“必慎必敬”^①之心时,他首先称赞了他们的合作能力。当被问及诊疗中是否有失误时,他叹云:“嗟乎,使今天下之为民牧者,尽如药局诸友之若自谋其身、自谋其家也,天下何患不治哉!”祁又说:“诸名医以菩萨心现医王手。”^②或许在1641年,他提出的一则建议说,为鼓励大夫来药局时不迟到、不早退,应大力呼吁大夫的善心。他给大家印象最深的是,人们“勿使病人致有失望”,以及大夫准时地出现就展现出“太医普济之仁”。^③

根据祁彪佳的描述,慈善精神是药局组织行动的动力。他很赞许地指出,所有的大夫都能按时到达药局,他挑出其中三个特别表彰:大夫童五莱、傅会宇和袁六卿即使不当差,也会常常出于同情来到药局,“虽炎暑焦灼、秽气熏蒸不避也。”^④祁说,在状况不佳时,他们愿意牺牲自己的睡眠和美食,这好像足以衡量和证明出同伴们的同情心深度。每个人都辛勤劳碌,祁说:“王先生(朝式,主要负责人)以劳致病,病已复劳,劳已复病,终无倦色。在事诸友,卧不贴,食不甘,体为之憔悴。”^⑤

承担患者们涌到药局诊治而带来的巨大压力,是大夫的职责所在。药局的“朋友们”依据大夫的处方发放了药物。他们还坚持做记录,特别是医例。他们在准备好的空白方格里,登记下每位病患的住所和名字,并记入药物和剂量。当病人返回时,大夫会复查记录以便调整剂量。^⑥大夫和朋友们的职责,尽管不同于那些从事最卑微工作的搬运工和仆

①《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第29页。

②《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第30页。

③《祁彪佳集》卷6《药局又议》,第146页。关于提到的1641年“第二项建议”,详见注释8。

④《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第30页。傅会宇(《日记》中是傅会宇,《祁彪佳集》中则为傅会)是绍兴十大名医之一,祁彪佳曾邀请他参加一次小型宴会来修订协议。《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年6月14日。

⑤《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第31页。

⑥《祁彪佳集》卷2《施药条款》,第34页。

人,但也已卷入到旷日持久的、精疲力竭的、远离快乐的体力劳动中。

来自下层的主动性

药局的许多积极性和主动性来自于生员和大夫。同伴们当初同意将 1636 年的药局开放到七月十八。最后一天到来时,药局已经挽救了三千人,多数人的看法是药局该解散了。^① 王朝式却不同意,他坚决地说:“未也,病不全瘥,人方待命,而中辍之,心其忍乎!”并非每个病人都得以治愈,且他们的生存问题仍未解决,治疗怎可中途而非?那时,祁解释药房供给已经耗尽,药局已无多余的资金了,事实上,仅有不到 10 盎司的银子购买药物了,每个人都反对继续下去。然而,王先生鼓励大家不要灰心,他坚称:“吾辈苟有是心,天下事尽其力可也……况乎苟尽全力,天下事无不可为。”一名同伴率先捐出了两银子。接着,大多数朋友加入进来。不久,他们就收到十两银子。^② 大约一个月后,药局再次面临关闭的问题。他们聚集在一场素宴上,颂扬王朝式辛劳。尽管没有完全做到,王朝式还是忧心忡忡地问道:“穷乡僻壤接踵来者,奈何令之泣路隅?”太医姚同伯再次选择留下。祁说:“人亦罔不称其便也,穷无穷,极无极,儒者之心洵若是哉。”^③

如祁彪佳所云,大夫和士人都有拯救生命的热忱。当宣布 1636 年的药局继续开放时,大夫们又一次投入到不懈的努力中。把脉、开方、提供自带药物,他们还带头筹集资金,大夫童五莱的募款就超过了其他的

① 王思任说:“瘟疫六月来袭,祁彪佳兄弟广献财物,建药局于广翔庙,数千人因以得活。”《祁忠敏公年谱》第 10 页 a。

② 《祁彪佳集》卷 2《施药纪事》,第 30—31 页。对应日期的日记只记述了祁彪佳去药局答谢大夫(《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636 年 7 月 16 日)。关于祁彪佳完成短文《施药纪事》,见《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636 年 8 月 20 日。译者按,《祁彪佳集》第 30 页所记为“座间即有首捐一金以倡者,友人遂多和之,顷刻便得金十计矣。”此处“一金”、“十金”即为一两银子、十两银子,非本书作者所谓“一盎司银”、“十盎司银”。

③ 《祁彪佳集》卷 2《施药纪事》,第 30—31 页。

伙伴。“因再得二旬有六日为后局”。^①除了积德和别人口中的称颂外，药局工作的大夫还能获得一些物质奖励——虽然很少是以报酬的形式直接发放。在一个仅有的记录案例中，一名大夫收到了津贴，支付日常必需品费用。该大夫在药局关闭，其他大夫已经获得奖励之后，还一直在分配剩余药。^②当然了，在食物短缺的日子里，在药局工作的大夫收到食物就是最好的奖品。同时，按照祁第一次提出的建议，要把食物作为薪水，药局的主事者必须每三天支付一次。^③当然，最重要的好处是：通过行善，通过讨好当地的士人成员，大夫和药局管理者将来都有可能被当地声名显赫的家族成员找去医病、交流。

在药局服务的大夫也有繁忙的私人事务。祁彪佳认识到这一点，于是在他的《配药指南》做了这样规定，大夫早晨该去药房，但中午的时间可以根据病人需要自由安排。祁指出，这样做也符合药局病人需求，因为如此可以避开午后的阳光。^④大夫们每天奉献给药局半天时间，在士人的监督下展示出他们的助益和技艺，然后就有了自己私人活动空间。他们知道，祁彪佳经常延请大夫医治他的家庭成员。药局成立之前，祁彪佳就和他们中的几个建立了良好关系，他们后来都在药局服务。他们中有治疗过祁和他的母亲的王佩云大夫^⑤，在1635年为祁把过几次脉的张介宾大夫^⑥。药

① 《祁彪佳集》卷2《施药纪事》，第30—31页。

② 《祁彪佳集》卷2《施药纪事》，第31页。

③ 《祁彪佳集》卷6《药局议》，第145页。

④ 《祁彪佳集》卷2《施药条款》，第33页。

⑤ 关于王佩云，见《祁忠敏公日记》之《归南快录》1635年9月24日、9月26日；《居林适笔》1636年2月13日。

⑥ 关于张介宾，见《祁忠敏公日记》之《归南快录》1635年11月2日、11月8日；黄宗羲《南雷文约》卷3第10页a；或《山阴县志》（1803）卷18，第6页b—7页a（提到黄宗羲的传记）。张介宾陪他的父亲去北京，在那里他从师于金礞石学医。他写过《雷经》（32卷）和《景岳全书》。《Eminent Chinese of the Ch'ing Period》，第26页记载张介宾死于1640年，此非确论，因为祁的1642年日记（《壬午日历》）中张介宾经常出场，例如《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642年6月7日。《Eminent Chinese of the Ch'ing Period》传记声称，在不提供药物的情况下，张介宾治愈了好多绝症，因为他“更关注病因，而非病症”。在一次私人交谈中，Nathan Sivan询问是否可以将原创权归于张介宾。

局关门后,祁继续聘请这些大夫为之服务。^①

大夫与登科士人的融合

在药局谋事,为良性社交与盛宴欢娱扣开了机遇之门。在1636年,十名服务于药局的名医,由于“履行了轮流服务于药局的协议”,因而有幸参加了一场由祁的兄长骏佳主持的小型宴会。^②药局歇业后,参与者们再次会聚,享用一桌素宴,盛赞主事者王朝式的辛勤劳碌。一次,在药局用膳后,祁走出来感谢诸位大夫,然后返回药局与王朝式及各类朋友闲聊,明月西升才回家。^③另一次,他在家中邀请太医凌云谷和八位士绅于宅邸小聚,陪客有张萼、王朝式、祁的兄长骏佳。^④那晚祁乘着月色返回药局,在那里,如其所记:“我与王朝式相谈甚欢,我深受勉励。”药局里戏谑与恭谨并存,具有双重社交中心的地位。

大夫们通过药局声名远扬,增加实践机会,获得进入如祁家一般的上流家族的门票。一则实例是,第一所药局开业后,有人看到几名祁之前没有提及的大夫来到药局,诊断、医治祁与其家人的小病小恙。^⑤童五莱大夫曾于1629至1630年间建议建立药局,但被置若罔闻。后来,他整日工作,到1636年,他为药局募集的资金远超众人。祁请他为其妻子诊脉。^⑥袁六卿大夫,祁赞扬他工作热忱,是1636年药局的代表,几月之后,又应祁之邀为祁母医病。^⑦通过对药局的努力工作和积极奉献,每位

① 关于王佩云的例子,见《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637年1月22日;《感暮录》1640年1月16日。关于张介宾医治祁的母亲,见《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年9月3日;关于医治祁的妻子,见《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642年1月13日、1月18日、2月3日。

② 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年6月14日。

③ 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年7月16日。

④ 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年8月13日。

⑤ 关于在药局里寻求医药咨询,见《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年7月8日。

⑥ 《祁忠敏公日记》8月13日。

⑦ 祁彪佳对袁六卿的赞扬,见《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第30页;袁六卿对祁母的医治,见《祁忠敏公日记》1月24—25日;对祁的医治,见《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年6月11日。

大夫都努力建立并保护自己的声誉。与之相应，祁彪佳一丝不苟地、鲜有例外地记住每个大夫的名字，因为他们或诊疗过他的家庭成员，或在药局中效力过，他重视每一位有特定技能和独特声誉的人。

张介宾是药局中杰出的大夫，祁彪佳在 1636 年前后的日记中经常提到他，在所有的大夫中，祁显然对张有一个独特而高度的评价。每当他或家人需要医治，祁总是延请大夫到家，若是外出，则去他船上。然而，他不是每次都能请到张介宾到家中，偶尔，他不辞辛劳，亲自去张介宾那里诊治。^① 有一次，他没派人请张介宾，而是请人带着妻子的脉象，代替她本人向张介宾寻药。^② 张介宾习惯于在高空盘旋。14 岁时，他的父亲跟随一名军官，他陪同父亲来到京都，在那里，他结交到许多“天才而杰出的学者”，他们时常出入于将官之处。^③ 根据余姚县的一位居民黄宗羲所述，他曾参加了一场晚宴，张介宾也是其中的一位客人。^④ 聚会讨论在张峰家中举行，此人经常出现在祁的日记里，多数常与张岱结伴^⑤，二者很有可能是亲戚。

张介宾以其医术为傲，他详尽阐述了大夫的角色、痼疾面前医药的局限性以及好大夫和差大夫之间的区别。他坚称，医学绝不次于“关于生命与自然”的哲学，不该以“末技”^⑥加以诋毁。他的说法表明，一个医术高超的大夫和通道的学者型官员具有同样价值。在过去的几十年里，张介宾不遗余力地写下了各种疾病、解剖学和药品，他将其丰富的医学

① 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636 年 8 月 20 日、9 月 18 日；1636 年 3 月 16 日。有一次，他携其子梅儿去张介宾家中请脉。《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637 年 4 月 3 日，也可见于《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642 年 1 月 9 日、9 月 3 日。

② 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642 年 1 月 28 日。

③ 黄宗羲：《南雷文约》卷 3，第 9 页 b—10 页 b。

④ 黄宗羲：《南雷文约》卷 3，第 10 页 a。黄宗羲的父亲向大太监魏忠贤发难，结果是被投入天牢，死于 1626 年。这一年高攀龙亦自杀。Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 第 351—354 页。

⑤ 相关例子见《祁忠敏公日记》之《小球录》1641 年 3 月 27 日。

⑥ 关于其述的最后一点，见其《景岳全书》卷 3，第 45 页 a—b。翻译无能，将其译成 *Medical Ethics in Imperial China*（《帝国中国的医学伦理学》）第 81—84 页。

知识倾注到两种巨大的体系中,这在他死后还在流传,时至今日,仍有极高价值。其中一个主题——出版于1624年,就在1629或1630年第一次建立药局运动失败的稍早年份——他吸纳了早期医学典籍的精华,并融合了许多医学新成果。他经历了不少新处方和新药,其中包括烟草。他指出万历时期,烟草被引入南部的广东和福建地区,此后在南直隶—浙江地区(吴楚)广泛种植。对于陆世仪来说,烟草的传播是痛苦的源泉。1638年他就担心,棉花的出现会取代粮食作物。^①张杰斌对此并不特别谴责,值得注意的是,尽管烟草有一些醉人的有害效果,但它还有利于入药。^②烟草最终是坏或好,绍兴已有最新的医疗信息。

据张介宾著作,山阴人张沛学到了把脉的技能,这一点我们可以从张沛的堂兄,也是祁彪佳的老熟人张岱那里得知。张沛是个盲人。据张岱所说,疾病源于对糖类的过度摄入,这个解释暗示这是导致糖尿病的可能原因。扶养张沛长大的奶奶花了一千盎司的银子,寻求治愈失明的药方——这是时人信任药物的证明。所有的努力都付诸东流,张沛通过雇人复述他记忆的方式,掌握了中医诊治的技艺。此后他献身于医治病人的事业,他的诊治“从不收费”。绍兴的社会环境和价值观宣扬了他的事迹,他也因此博得了人们的尊重。^③

药局大夫童五莱也负有同样的使命感。1629年或1630年左右,他就表达了想建药局的愿望,结果徒劳无功。他也是一个为1636年药局集资的积极分子。^④同样热心的还有凌云谷,他也是祁列出的药局十大大夫之一^⑤,他的慷慨在当地县志中广为流传:“年轻时笃志于学,成年后

① 陆世仪:《救荒平粟议》,载于《陆桴亭先生文集》卷5,第4页b。

② 张介宾:《景岳全书》卷48,第926页;也可见于Laufer, *Tobacco and Its Use in Asia*,第3页。

③ 《琅嬛文集》第127—129页;也见于《山阴县志校记》卷18,第5页a。此处记录了张沛的慷慨行为。张沛是否那时已在药局中实施诊疗,不得而知。张岱在清前期有著作传世。Spence, *Return to Dragon Mountain*,第59页中注意到张氏家族的几个成员都有严重的眼疾。关于张沛,也可见前书第59—61页、第215—216页。

④ 《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第30页。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年6月14日。

开始行医,成为治疗伤寒的专家;对于穷得无法支付诊费的病人,他捐药;对于赤贫之人,他给钱给米。他的家庭不是特别富裕,但在生活中,他自始至终都在自发地、毫不犹豫地做慈善。”似乎在强调凌云谷的奉献精神时,县志还提到他的禁欲思想:早年丧偶后,他拒绝再娶。^①像童五莱和凌云谷这样如此专注于事业的大夫,一定也考虑到在药局工作的好处,那就是有机会向同辈,特别是向博学的张介宾,学习与交流医疗信息。^②

绍兴的大夫和登科士人融合起来相对容易,一些大夫的后代正努力提升自己的社会地位。王思任考中过进士,做官时曾与祁彪佳相从甚厚,但他的父亲却是一个草头郎中。^③曾与祁彪佳一起赈灾的金兰,其父是一名儿科圣手,他医病时不计名利,不避寒暑(可能在听闻病人时),不嫌贫富。八十岁那年,金兰之父仍然坚持巡诊,他说:“我想让穷人的婴儿感受到一丝丝温暖。”^④在1624年第一处药局开放时,仁慈的凌云谷目睹了其子凌元鼎考中举人。^⑤什么因素使得药局可行下去?是什么让当地的精英人士意识到古老的格言——有能者应当照料病人?答案是大夫们等待的翅膀,他们中一些人诚心地献身于从事的事业,另一些人则寄希望于后代们的仕途。

行善的后备力量

准备与药局合作的还有大量态度谦卑、成果丰硕的士人,他们中的王朝式是1636年药局的热心赞助者,碰巧有时也是一名医者。在1636年王佩云为祁医治后不久,王朝式也参与进来,他为祁把脉、开药。随后

① 《会稽县志》(1683)卷25,第11页a—b;也见于卷20,第8页a。

② 参见16世纪末当地医疗协会,该协会举办会议,大夫们商讨医案。载于Leung, “*Medical Instruction*”第148页。

③ *Dictionary of Ming Biography*,第1420—1425页。

④ 关于金兰的父亲金璐,见《山阴县志》(1803)卷18,第6页b。

⑤ 《会稽县志》(1683)卷25,第11页a。

因祁感到心脏不适,王朝式又告诉他“固养心神的方法”^①。后来,所有大夫都离开后,是王朝式设法让祁的儿子康复。^②七个月后,还是王朝式告诫祁避免过度的田园劳作,从而激发了祁在日记中记下王的异议(即便有点随意)。^③尽管作为大夫和顾问的王朝式现在已近乎默默无闻了,但他的观点还是深深地影响到了祁彪佳。

王朝式的事迹总结在山阴《山阴县志》上,大略如下。他师从沈国模。他迁居绍兴府嵊县,积极投入到救荒活动中,救了很多人的命。他和苏元普、郑锡元一起兴办了姚江书院。^④简而言之,王朝式甚至没有获得过最低的科举功名(秀才)。他的作品极为低调:“一个建立社仓的提议”、一份假定为他自己的年谱、一份学术交谈记录和一份“善区(嵊县的一个替代名)救济的记录”——很可惜它们全已散佚。^⑤只有一段不足道的《九线长》遗留下来,掩藏在一部模糊不清的作品中——《姚江书院记》,它仅能引起当地人的兴趣。用传统方式衡量他的文艺或仕途成就,王朝式是一个失败者。然而,由于赢得了祁的友谊和信任,他成功地将药局存留到1636年。那么,王朝式的权威来自何处?

1631年,王朝式搬进了刘宗周的房子,和祁彪佳及其他许多学者一起创办了见证社,每个月的第三天举行会议。王朝式的传记说:“就这样,研究会开始在绍兴兴盛起来。”^⑥王朝式支出了不少有意义的花费——这样证明了他的幸存作品《九线》,题名为“在奉献领域”。王朝式

① 《祁忠敏公日记》之《归南快录》1635年9月24日、10月12日。

② 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年5月28日。

③ 相关例子见《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637年2月20—21日。

④ 《山阴县志》(1803)卷14,第91页b。苏元普事迹见《姚江书院志》上第54页b—55页a,郑锡元事迹参见《姚江书院志》上第55页a—56页b,王朝式事迹参见《姚江书院志》下卷第25—31页b。关于书院对于士子成功攀登仕途的重要性,以及书院为何被禁,参见 Meskill, “Academies and Politics in the Ming Dynasty”; Hucker, “The Tung-lin Movement of the Late Ming Period.”

⑤ 关于前三份文献,见《姚江书院志》下,第26页b;最后一份文献,见《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年6月9日,此处祁彪佳提及曾收到一份印刷副本。

⑥ 王朝式传在《姚江书院》下,第26页b。王朝式也列名于“戢山弟子籍”中,见《刘子全书》第1页a。也可见毛奇龄《西河集》卷104,第1页a—4页b。

声称他家极穷。但在1639年，他打算拿出三亩地，捐给百龄社私塾。这块地原本打算留下来以备未来之需，作为其后母的收入来源（王朝式的生母死于1630年）。但经过一宿的辗转反侧，并得到后母的批准，王朝式得出结论，捐赠土地才是正确做法。在文章结束部分，王朝式从他的经历中得出一条通行的教训：许多家庭尽管缺乏钱财，但仍在为一个好事项大力节省，任何急公好义之人都可能成就慈善事业。^①

见证社将那些处于边缘地位的士人和前政府官员刘宗周、陶奭龄紧密联系起来。见证社的主要议程是研究经典，这显然需要相应的学术背景。根据一份报告披露，这是绍兴受过良好教育的男子第一次集会，它吸引了二百多位与会者。^② 刘宗周承认见证社成员的社会构成极为复杂，他为社团编写了一套行为准则。他宣布：“人会士绅不能炫耀其权威，不能禁止不同行业的人加入进来。”^③通过参与这样社团，像王朝式这样地位较低的学者聚集了各方的道德力量，在当地事务中行使了一些道德权利。

这些小角色中还有王朝式的老师沈国模，他一度渴望考中进士，不过显然好运没有光顾。得益于阳明学说，于是他从阳明的一个门徒，即当地人周汝登那里寻求指导。周汝登以年迈为借口婉拒了王朝式入室请求，王朝式转而投向刘宗周和陶奭龄。1631年，王朝式、祁彪佳和一些当地人邀请刘和陶主持学术论坛，后来演变为正式化的见证社。根据现存的沈国模传记，就在祁彪佳离家担任公职之前，沈和祁在见证社中地位相当。九年后，借助于见证社的运作，沈国模开始了另一项公益项目。当地共有72所供奉王阳明的庙宇和书院，而其时王阳明的祠堂已被查封，考虑到阳明就是山阴的本地英雄，这一点都不令人感到惊讶。沈国模建议将这些地方用作私塾。刘、陶和祁，以及见证社的其他成员，

① 《姚江书院志》上，第8页a。

② 姚明达：《刘宗周年谱》，第175页，此事发生在1631年3月3日。

③ 刘宗周：《证人社约》，第11页a。姚明达的版本《刘宗周年谱》省略了这些话语。

都支持这个想法。^①

以有涯之生做有益之事,这是宦宦后裔的普遍做法。他们的境遇日趋没落,却又拒绝进入仕途,或者缺乏能力和运气通过科举考试。祁的日记里有一个现存的例子——管宗圣,一名官员的长孙。祁曾举荐他到朝廷任职,但管宗圣拒绝赴任。作为一名士绅,他积极参与证人社的活动,投身于当地许多慈善事业。^② 祁彪佳日记里频繁出现的还有史氏兄弟——史孝咸和史孝复,其父也曾任职宦场。^③ 类似情况的其他小人物,在祁的日记里只有姓名,没有具体背景,而这些人很明显和祁彪佳有一定的社交往来。由于当地县志甚少提及,《明史》又无相关传记,王朝式、沈国模以及其他许多低调行事、地位低微的当地人,尽管为当地良善付出了大量的时间和精力,却也只能出现在祁彪佳的日记和《姚江书院志》这样局部和私人著作中。

官府对 1641 年药局的干预

1641 年药局重开时,绍兴的环境已经改变了。生存危机袭击了绍兴,人们对社会动乱的恐惧逐渐加深。当地士绅成员也改变了:虽说对混乱的担忧不断叠加,但他们努力回顾过去,从首次药局成功中获得力量和鼓励。首次药局的绚烂画面以及他们从中获得的愉悦,深深地嵌入了他们的脑海中,这些也永久地印在祁彪佳 1636 年日记的证言中:“穷病之人听到郎中的名字,他们高兴不已;发现处方生效,病情好转,他们激动不已。歌声和赞语充斥着大街头发花白的驼背婆婆写诗记录下了这个壮举。”^④到了 1641 年,过去成功的例子表明药物应该分发给病人,且 1636 年的经验使之明白捐助者是成功的关键。

① 《姚江书院志》下,第 1 页 a。

② 《姚江书院》下,第 10 页 a。祁彪佳称管宗圣为“霞标”,这是管的号。

③ 《姚江书院志》下,第 10 页 a—15 页 a。史氏来自余姚,其父曾做过按察副使。

④ 《祁彪佳集》卷 2《施药纪事》,第 30 页。

1641年药局似乎比1636年的规模大。药局大夫不是10个而是12个。药局地点也不是位于城市西北角的广翔禅寺,而是市中心规模较大的大善寺。药局还规定妇女也可以到十王殿单独就医。^①两个药局的不同之处首先在于1641年药局牵扯到当地官府,而1636年药局似乎完全由当地乡绅掌控。1636年,一个没有功名的书生王朝式坚持延长药局的运行时间。1641年,当地守备提出了类似的请求。^②1636年药局关闭只通告了当时的地方官和乡绅陶奭龄。^③祁彪佳告诉我们,1636年药局关闭的拟定文件中记录了郎中名字、钱财的收支情况以及许多参与者姓名,还有“药局自始至终的大致记录”^④,当然没有官员关注这些。祁彪佳每次去药局时,都会提出药物捐款,并和大夫见面交流,这些都记录在他的1636年日记中。而在祁彪佳现存所有作品中,没有提到官府有对1636年药局的捐款记录。

《日记》显示,1641年官员主动卷入药局事务,就从祁彪佳自己起。祁彪佳对一开始是和知府郑瑄谈药局之事,之前他已从侧面探清了郑瑄俸禄数量,以及为了当地福利郑瑄有可能捐款等相关情况。祁彪佳鼓励郑瑄说,你的贡献不会浪费。他还指出,为播种下季庄稼提供资金,会赢得百姓的爱戴。与此同时,祁还向郑简略提及了运行中的病坊和药局的助益。^⑤不久之后,祁写信给郑,询问是否答允成立药局。^⑥得到郑瑄的同意答复后,祁彪佳一面继续留住于忠福大夫,另一方面和两个同僚开会商讨此事。^⑦

官方支持资金到位的第二天,祁彪佳写信给郑瑄答谢他的捐助。^⑧

①《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年7月22日,也见于《祁彪佳集》卷6《药局又议》,第147页。

②《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年7月22日、7月24日。

③《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第31页。

④《祁彪佳集》卷2《施药纪事》,第31页。该叙述既无人名也无数据。祁彪佳提到的这条材料在《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年8月20日。

⑤《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月26日。

⑥《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月6日。

⑦《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月11日。

⑧《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月12日。

对于郑瑄的捐款要求,王县令也给药局送来了50多盎司的白银,两天后周县令也同样如此。^①一拿到王县令的捐款,祁彪佳就邀请沈国模和其他七位朋友(《日记》里有他们的名字)来他家讨论药局事宜。^②他们请沈国模掌管药局,并一致推选祁彪佳的哥哥祁骏佳担任药局总理。然后他们提名一些人分别负责每一项任务——处理账务、保管记录、管理药物和统帅队伍^③——以及指定12位“名医”(祁没说他们的名字)。祁给朋友写了一封信让其选择药所地点,与寺僧协商吃喝费用,组织僧人完成给队伍编号、引领到指定地点、管理用具等任务。^④三天后,他起草了《药局分工建议书》,该文可能以一个略有不同的标题保存在他的现存作品中(《药局提案》)。^⑤

现存的“提案”阐述了如下的任务。总理事应该算出药局的财务来源,判断药品质量,评估监管者是否勤懒,以及“以诚意鼓动太医,以慈肠悲悯病夫。要使方必合症,药必愈疾。”^⑥总理以下有四名主管:

1. 管银司计,负责审查所有发放的钱财;每五天给药局发一次钱,每三天给伙计分发伙食费;根据四柱法每五天整理一次账目,记下原始书目、最近的收入、支出和余额。药局的盈或缺将决定其是否可持续下去。^⑦

2. 司药,对总管事评估和报告所需药品数量。他和账目主管一起为购进支出钱财。他们一起权衡药物收入,并出具一份盖有他们私人印章的表格。(在这一点上,还要指令列出相关手续,如发行票据以低价采购

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月12日、6月14日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月12日。

③ 笔者把“经理”翻译成“统帅”(译者按,此处当为“总理”),因为祁解释说这个人负责指挥所有进入药局队伍。见《祁彪佳集》卷6《药局议》,第145页。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月12日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月15日。日记和短文对其中一名主事者使用了不同的称谓。见《祁彪佳集》卷6《药局议》,第144—146页;《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月12日。

⑥ 《祁彪佳集》卷6《药局议》,第144页。

⑦ 下文是字面翻译。在翻译许多字句时,笔者转述和简化了祁彪佳的文本。

药品，检查药品的气味和颜色，以及跟踪处方——每一道程序都精心设计，“以防欺漏，以起膏肓。”）

3. 管药司计，负责记下日期、印票上的大夫姓名和住址。^① 当大夫把脉和开处方时，该主管要登记相关信息。每天结束后要把这些表格装订成册，作为“药案”。对于那些仅需处方之人，他会留下标记说明“不用不给药”。如果登记者书写不清晰，就会导致处方错误，或者如果他写得不够快，就会引起围攻和冲突（在患者中）——这完全是他的责任。

4. 司签，由禅僧担任，每天轮流值班。僧人给患者们分发红和绿两种标签，引导他们分别来到寺院东西方向，然后按照数字编号继续就诊。只有当一人结束检查后才发放下一支标签，这将有效阻止病人聚众闹事，保护太医远离秽气。^②

仪式

官府介入后，就设置了仪式。早期药局的庆祝仪式简单而快乐，主要是月光下的戏谑与欢笑。因此祁的日记里显示了一个条目：“我早早地来到药局，看到各式友人和大夫们都已按等级秩序聚集起来。他们在佛像前烧香、祷告。”三个伙伴“虔诚地下跪和祁祷”，祁将其记录下来，然后仔细列出他们的名字。这些人中有沈国模和史孝复，都是见证会的参与者。祁继续说，仪式结束后，“我们请太医到药局的东西厢房，给编号超 100 的病人诊治。”中午，祁彪佳、他的同事和大夫们都有了深交，“在禅寺的大厅中共享一桌素席”。^③ 如果没有祁彪佳费心提到这些宗教仪式，它们是否在 1636 年药局发挥作用都不得而知了。问题的关键是：这一次，仪式吸引了祁彪佳的眼球。官府介入进来，其授权与捐献提升了活动的影响力，增强了祁的仪式意识，祁在日记中对其价值给予充分

^① 这里用“记录”这个词是为了纠正第一句话中的排版错误，不过进一步的修正还在文本中。

^② 《祁彪佳集》卷 6《药局议》，第 144—145 页。

^③ 《祁忠敏公日记》6 月 22 日。

肯定。

第二期药局遇到了1636年没有提及的问题:如何平衡药局友人的饮食消费与医疗供给支出之间的关系。1641年的《第二份提议》规定大夫和管事每天都该有正餐和点心,这本该由寺院安排,因为他们收到补贴了,而且“荒欠之年,不得不极意简省,但三餐二点”。^①在神王寺(城市西北角)的会议上,友人们思考如何在实际运作中保持节俭和朴素。过去的账目表明,三分之二的资金用在饮食上,只有三分之一用在药品上。“这是怎样造成的?”,祁在日记中问道:“我们所谓的‘救人’意味着什么?”为了纠正偏颇,他们解除了管事职位。^②祁解释道:“以后主管们会努力遵循原则,大夫们也提议说他们以前吃得太奢侈了,应简单些。”^③

官方介入使得他对之前的工作安排理念提升不少,祁彪佳在1641年的日常记录补充了一些1636年的忽略部分:张贴布告。为了建立1641年药局,他派人在大善寺前张贴布告。^④为准备药局歇业,他又在十字路口贴上通知。^⑤直到官方给1641年药局强加上政治权威,祁彪佳才获得局外人的直接注视,他们更关注药局与公众之间的利益关系。官方认可了药局发布宣言之权,并向其推介某些新思路:当他打算警示病人,对药局管理混乱提出异议时,他想到请地方官毕九臣出马,张贴一张迅速起效的文告。^⑥

在1636年,招聘医生和管理者是祁彪佳几乎不在意的一项任务,但在1641年却显得耗时费力。那时,团结在1636年药局的几位医疗专家已经淡出了人生舞台。如献身于第一期药局荣耀的王朝式,在1640年

① 《祁彪佳集》卷6《药局又议》，第147页。

② 解除“管事”职位的表述，祁的日记与《建议书》中列出的司计和司签之间有细微的矛盾之处，见《祁彪佳集》卷6《药局议》，第144—145页。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月17日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月20日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年8月1日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月30日。

的仲夏因病去世了。^① 另一个友人秦鸿友，参加了 1641 年药局的管理工作，但不久后也生病了。药局计划刚推进数周后，他又抱恙加入进去。^② 绝大多数出现在 1636 年药局花名册上的大夫，都没有在祁的 1640 年代日记中再次现身。^③ 他们是否因在病人面前过度暴露，而屈从于病魔之手？1641 年，张介宾继续医治祁的家人，但如以祁的日记作为参考，就会发现他在 1641 年药局中不起作用。1642 年他驾鹤西去。人员损失的结果是祁不得不更加努力，第一次为查明更多的大夫姓名而写信，接着花精力招聘他们。^④

他的同僚余煌给祁推荐了“名医孙谢河”^⑤，他乐于加入。对绍兴的医疗资源来说，这样做是种浪费。依当地县志所说，孙谢河废寝忘食地专研医书已有多多年，他一旦成名，医治病人时从不考虑其经济状况。那时，传播孙的功德似乎就是日常的酬谢了。县志上还附加上其子成就：一个是诸生，另一个在 1667 年考中进士并被任命为县令。^⑥ 这儿又是一条社会流动的证据——学者型医生和功名型文人的社会管道是相通的。

1641 年，祁表达了对大夫和众人都认可的管事的特别期盼。有一天，他四处闲逛，横穿城市，进出于一家又一家的大门，寻觅大夫和代表药局的同道。他解释道，他想把尊重送达给各科大夫，因为先前很抱憾“未能一一拜访”。他出城请傅瑜亮出面经管药局，遭拒绝后只能失望而归。他再次出城，“恳求”沈静初大夫，大概是寻求合作。^⑦ 几周后，祁仍在四处奔波，有一天乞丐严一志和金武廉去“管理药局”，另一天调用生病的朋友严一志和秦鸿友，此后还请了另一个当地人帮忙管理药局——

① 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 6 月 12 日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 15 日、6 月 17 日、7 月 19 日。

③ 先后在两期药局中都效力的大夫有王佩源和凌靖远，见《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 20 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 12 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 20 日。

⑥ 见《山阴县志》(1803)。该文背景是 1640 年，其时郑瑄、金兰和祁彪佳建立药局，祁的 1640 年日记《感暮录》没提及药局。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 20 日。

与此同时,还要尊重官员,平息关于药局的非议。^①

祁彪佳的日程表被赈灾事宜填得满满当当,他承担了药局无数的零星工作,忙于起草信件和文书,还要经常应付官方的审查。为了回应王县令的捐赠,他不得不构思接收便条的措辞。^② 在选任 12 名服务于药局的大夫后,他不得不把他们的名字附在经过修订的提议上,送呈给知府。^③ 从一个朋友那里了解到,推官毕九臣支持药局并打算造访,他被迫给毕写了一封感谢信。^④ 他进一步筹划了至少三份文件:他前天起草、第二天完成的“药局议”^⑤，“一份分配药局职责的提议”^⑥,以及“药局记录”^⑦。他展示给知府郑瑄最后一则条款,是关于回应药局多余资金的信件。^⑧

祁彪佳的工作压力不断增加,主要来自他和友人们周期性的查账与呈交给官方的文书。1641 年药局的指导方针规定,管账者负责每五天提供详细账目,药局的存续依赖于存留下的余额,簿册的数字平衡展现了相互的信任。一天,祁和他的各类朋友打算查阅大善寺的账目,却被一个来访者打断了。第二天想在乘船巡行时检阅账本,但又被来访者打断了。他们试着估出总数:由于只剩下四、五盎司银子,到药局日程结束时,他们应该有 10 两的亏空。这样,祁向知县提供了钱财总数和医药记录情况,询问药局是停还是留。^⑨ 祁还观察到,病人得到的药物数量与日

①《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 7 月 5 日、7 月 9 日。

②《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 12 日。

③《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 17 日。之后,祁继续寻找医生和管理者去药局帮忙。见《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 20 日(祁问过傅瑜亮,但傅不乐意)。

④《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 7 月 3 日。

⑤《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 13—14 日。《药局事宜》,或《药局议》,载于《祁彪佳集》卷 6,第 144—146 页。

⑥《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 6 月 15 日,《药局分任事宜》。

⑦《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 8 月 10—11 日,《药局议》,或《施药纪事》,载于《祁彪佳集》卷 2,第 29—30 页。

⑧《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 8 月 13 日。

⑨《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 7 月 20—21 日。

俱增。^①

祁彪佳熬夜算清出药物费用后^②，返回药局，再次算账，发现消耗超出储备银有40两之多。回家后，他继续查账，发现一次3两的超额用度，他哥哥也涉及其中。^③药局关闭后，祁彪佳不得不呈给郑瑄一份附着手写报告的账本。^④

结束1641年药局工程的决定看起来是由官员作出的。呈送账本和医药记录后，祁了解到道一级官员希望继续下去^⑤，两天后，祁收到了来自守备道的正式来信。和“朋友们”商讨过此事（祁没有透露细节），祁彪佳呈送给守备道一份答复，并写信给汪知县。他还写信给他的私人管家陈长耀。^⑥第二天，祁彪佳重新回到城里，商讨药局何时关闭，日子定在八月四日。^⑦大限前三天，他一一拜访了自家“兄弟”，再次讨论歇业之事。知府郑瑄又一次伸出援手，官员毕九臣和陈子龙都提供了粮食，支持药局给药品降价。参与药局事务的朋友和医生收到了请帖，应邀参加一场庆祝药局完成使命的素宴，药局关门的告示张贴在主干道上。^⑧

官方对1641年药局实施了一些政策，但没必要以特权换取利益。毫无疑问，他们因发起该善举而获得了一些赞誉，随着时间的推移，他们或许受到当地百姓的爱戴。这些官员有这样的信念，药局经营者到最后应实现自筹资金与自行负担的目标。譬如药局的兄弟们，在其繁冗的日程表上又添加了许多琐碎小事：检讨对策，检查账本，间或出访以及主持答谢仪式。有一点必须明确，当其他问题如供应和分发食品、巡查流浪者、灭蝗以及为农民提供春耕种子变得紧急时，官员们必须烦神通知药

① 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642年7月19日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年8月5日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年8月5日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年8月13日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年7月22日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年7月24日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年7月25日。

⑧ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年8月1日。

局,通常还要告知他们此类事务的解决方法。官员们面临着平衡药局其他花销需求与耗时费力的紧急事务的挑战,这给其日常工作增添了不少压力。

如果知府郑瑄增加药局的权力,当地的药局领导者也会获得好处。他们和政府的合作,创造了和政府讨论、协商医药援助之外事务的机会。祁彪佳给地方官和知府写感谢信,感谢他们对药局做出的早期贡献时,他抓住了一个重要机会,“代表台州商人”谈及利润下滑的问题。^① 知府来到药局,大谈灭蝗和控制饥荒之事,祁彪佳洗耳恭听。两位地方官汪知县和周知县到大善寺拜访药局时,祁彪佳再次抓住机会,“与他们专门讨论灭蝗及稳定粮价之事。”^②此外,官方参与,使得祁彪佳有能力借助官方推进药局计划;让官员张贴告示,禁止在药局前发生混乱;以郑知府名义表达对医生们的崇敬之情。^③

药局同样可以作为会议地点,在这里祁的文士朋友可能会找机会和他讨论问题。当祁彪佳造访大善寺,和两位地方官讨论灭蝗和控制粮价事务时,他同时花费了一个下午查账。日记里跃出他的露面话语:“听说我来到药局,不少友人都来造访,我因此忙得几乎透不过气来。”^④秉持对药局工作的献身精神,自下而上的需求就像自上而下的命令一样得到了很好的满足。当政府宣布他们对药局有经营权时,当祁彪佳偶尔也宣称代表政府时,最低程度的参与者也从中获得了收益,他们为药局服务捎带满足了他们自己的要求。有人想建立一处药房和一片墓地,他受到启发,为动工而申请贷款。^⑤ 相互协商、交换利益和分担责任是相互的,动机也大不相同。没有一方获得对药局事务的绝对控制,多个参与者——政府和居民,都被拉入药局活动的中心。

① 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年6月12日。

② 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年6月24日、7月19日、7月20日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年6月19日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年7月20日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年6月3日。

因此,在1641年项目进行到一半,要颁发各类奖项时,勤奋的药局参与者们成功地分享了荣誉。知府原本想单独褒奖祁彪佳,但祁彪佳在日记里这样记述:“一些朋友认为我在药局事务上公私不分,他们心有不满。”基于此,祁彪佳修改了已起草好的公文,并对知府这样解释:“不少缙绅都参与这件事,我单独受奖不合适。”^①大约一周后,祁彪佳在寺院会见一个朋友(吴奇生),讨论知府连任之事。祁彪佳写道:“不久,两位知县和知府陆续到了。知府表扬了大夫,赏赐他们沙果酒和印刷好的小册子(可以推测是纪念药房的)。每件事都出自本意,每位大夫都很满意。”^②

大约一个月后,药局举办了庆祝成功歇业的宴会,祁彪佳写道:“大夫们都到齐了,王台涵带着五六个友人来了,我们一起在禅室吃饭。我向他们鞠躬,感谢他们的努力,并向一些经营药品的朋友赠送礼物,每个人包括跑腿的,都得到了礼物,他们都很高兴。”同一天,当地官员王孙兰和陈子龙拜访了祁彪佳,他们讨论了如下问题:“粮食该由官府还是由百姓储存?绍兴地区如何赈灾?以及如何分配奖品?”^③几天后,祁彪佳告知郑知府药局关门,然后四处拜访感谢医生们。^④这个月的剩下时间中,他都在写报告来梳理药局事务^⑤,安排分发奖励和荣誉,派人审核账本。^⑥

1642年药局重开,但祁彪佳的日记没有太多关注。这次行动发起者是郑知府,他在此问题上曾鼓励过祁彪佳。祁和两个助手,陪伴卢静冠去一处寺院施药。^⑦十天后他邀请了两个城里大夫,厘清发药花费的所

① 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年6月22日。

② 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年6月28日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年8月4日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年8月6日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年8月10—11日。此处有一标题“药局纪事”,下面再没出现。它不能和《施药纪事》一文混淆。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年8月30日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642年6月19日。

有账目,这样他就可以向知府做出相关报告。^①到七月一日,瘟疫扩散到整个地区,于是祁请两个僧人诵经以庇佑家人。^②夏季结束时,他给郑知府上交了各式报告,涉及到粥厂和药局。^③这便是祁彪佳撰写的关于1642年药局的总结。

那一年六、七月间,有人发现,祁彪佳在村屋附近不再施行小恩小惠,而之前他都大力躬行,并记在日记里。他漫步在柯桥市集,给穷人散钱,每个受饥馑之苦的村民三分银;在柯桥一处寺院的粥厂,看看给乞丐发钱情况;将来访的饥民接到家中,可能会为之备饭;拜访柯桥和柯山附近村民,分发救援物资。^④经历过药局的开放和关闭,在官方的监督下有一个熟悉的路径,为何现在却无法让祁彪佳在日记中提起兴趣?祁最终求救于宗教的魅力,希冀消弭掉家乡的瘟疫,是否因此失去了对药物治疗的热情和信任?或者是否刚从城里的药局撤出来就应保护他的乡下地区?从现存的文献来看,无法说清。

祁彪佳的一个门徒赵公简后来评述,祁带着大夫和仆人,到偏远地区散发赈灾物资和药品。^⑤然而,从祁的日记和文章中判断,药局活动限制在城里。祁和伙伴们讨论过这个问题,如何照顾那些虚弱得走不出乡村的病人?他们表达了这样的愿望,让每个城市街区和乡村村庄都能沾上施药的雨露,并且让“分医挟药及门以治之”。不过,祁也表达其隐忧,“但恐分则察核无人,医者等为故事。”由于城里又多个药局,而乡村急需药物资源,祁因此得到结论,“存其议以俟后来之举事者”。^⑥祁彪佳在分享医疗方面做出了艰难的抉择,他想象了一个愿景,未来一代或许会得

① 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642年6月29日。

② 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642年7月1日。

③ 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642年9月3日。

④ 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642年5月24日、7月15日、5月29日、8月17(发铜钱)、9月1日(来访饥民)、9月4日、9月7日(救援)。

⑤ 引自张履祥《言行见闻录》;也见于Leung,“Organized Medicine”第146页。祁彪佳提到过赵公简,其时赵是西区赈灾的一个负责人。见《祁忠敏公日记》之《小录》1641年5月2日。

⑥ 《祁彪佳集》卷6《药局议》,第145—146页。赵公简或许一直在思考偏远地区的医疗问题。

到更公正、更普惠的医疗共享。

小事业：保婴局、病坊与救助流浪汉

除了提供食品、药物和义葬地，祁的日记还提到了许多别的、较小的事业，其中之一便是保婴局，此处充满了嗷嗷待哺的婴儿。祁在日记中评述道：“这个场景真让人神伤。”^①祁在其《救荒全书》草稿中，详述了对保婴局的关注，其文如下：

在食物匮乏的 1641 年，钱元登收养了不少的弃婴，并在一处小屋抚养他们。从蹒跚学步的幼童到那些仍需老年妇女照料的襁褓婴儿，他给每个人找了一处住所。对于需要照料的婴儿，他找了不少护工。监督这项活动的是一名管事，他工作时一夜数起，以免恶臭和吵闹声充斥房间。如果弃婴者把名字放在孩子的胸前，管事就会给弃婴编上号码，并在婴孩的手腕上系上标签。然后，他把编号和相应的名称一起登记，并注明婴儿被弃地点及发现弃婴的时间。仁爱的消息就此扩散开去，以此获得那些无力抚养孩子家庭的信任。

祁进一步说：“有时候，附近的孩童在保婴局中吃饭、睡觉，但大多数都会回到父母身边。或者父母也会时不时来看望孩子，一旦日子好过了，就领回孩子。”^②

“父母们离开时总是泪水涟涟的”，祁观察道。他进一步解释了这些不能回家的孩子们的命运，“管事们会抚养他们，女孩嫁人，男孩成家。无数的人存活下来”。^③ 第二年，知府郑瑄建议在城里建一个“局”，这里

① 《祁忠敏公日记》之《小录》1641 年 6 月 17 日，《壬午日历》1642 年 3 月 30 日。

② 夫马进：《中国善会善堂史研究》，第 260 页。夫马进从祁彪佳的《救荒全书》的手抄本（藏在中国国家图书馆）中精心摘录其中一段话；后辈唐甄提及，他的仆人受环境所迫，把一月大的女儿送到保婴局，不过也会偶尔去看她。《潜书附诗文录》第 148—149 页。也见于唐甄：《潜书·恤孤》第 170—173 页。将孩童临时放在婴儿所，也发生于法国。见 Fairchilds, *Poverty and Charity in Aix-en-Provence*, 第 86 页。

③ 夫马进：《中国善会善堂史研究》，第 259—260 页，引自祁彪佳《救荒全书》。

每个街区和乡村都可以送来他们收集来的弃婴。^① 与之相应, 祁的日记也提到, 他和郑瑄巡查过的保婴局。报告说郑瑄很满意地发现钱元登制定的规则正在起效, 祁彪佳提示一点说: “我也做出不少贡献。”^②

祁的 1641 年日记字面上充斥着病坊的零碎信息, 它建在他的柯市乡间田产附近, 这里相对富庶, 吸引了大批难民前来就食。^③ 为了给那些“虚弱得站不起来”的人群提供食宿, 祁建议设立一处病坊。接着又说, 一旦流浪者恢复了行走和乞讨能力, 就应把他们从柯市驱逐出去。祁解释说, 这里没有多余的空闲房子, 他们在村子的壕沟旁建了处病坊, 把流浪者搬到这儿, 以便为当地接纳。^④ 几天后, 祁彪佳陪他的兄弟查看了病坊, 之后他们会见了同道们, 回顾了援助流浪汉的各种方法。

管理病坊的责任暂时交给僧人无量, 他深隐于山阴民间, 为祁彪佳所熟知。^⑤ 无量和僧人麦浪是好朋友。麦浪大约在 1629 或 1630 年间, 参与了大夫童五莱的药局提议(虽说不成功)。麦浪也是山阴人, 学佛于袿弘, 袿弘在放生社的活动中广为人知。之后, 麦浪追随袿弘的弟子湛然, 湛然隐居于山阴, 是祁彪佳老父逾 30 年的好友。^⑥ 1630 年, 祁彪佳和他的兄弟们请麦浪修复梅耶的米塔寺, 梅耶是祁父的居所, 也是祁彪佳的出生地。在将工程托付给无量之后, 麦浪突然辞世。^⑦ 同样地, 继袿弘和令人敬佩的湛然之后, 是祁父的同辈人、另一个山阴当地人陶望龄。陶望龄能够在热衷于佛学的同时, 带着幼弟陶奭龄, 和祁彪佳的同

① 夫马进:《中国善会善堂史研究》,第 260 页,引自祁彪佳《救荒全书》。

② 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642 年 3 月 30 日。也见于夫马进《中国善会善堂史研究》,第 217—219 页、260 页,引自祁彪佳《救荒全书》。

③ 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642 年 3 月 8 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642 年 3 月 11 日。

⑤ 关于祁彪佳与僧侣的合作,我们可以从 1639 年最后两个月的日记中找到不少佐证。无量是祁曾邀请来主持佛事的十二名和尚之一,见《祁忠敏公日记》之《弃录》1639 年 12 月 20 日。

⑥ 《祁彪佳集》卷 4,第 61—64 页(为僧人阿弥所做铭文)。关于湛然和尚,亦可见于祁彪佳为麦浪所作的墓志铭,《祁彪佳集》卷 4,第 64—67 页;《会稽县志》卷 26,第 5 页 a。湛然还做了其他事,如凑钱修路,陶望龄对其非常崇拜。

⑦ 《祁彪佳集》卷 4,第 66 页。

僚、儒学大师刘宗周一同探讨儒学。^①

和学者型官员们共处一个世俗的世界,在某些方面,山阴的僧人类似于少数的士人:他们能轻易结交士人阶层,和他们建立起互惠关系,时刻准备投身于善事中,能够以文字来引起世人关注。僧人们经常径直前往祁家,出现在祁的日记中。祁彪佳经常会找他们主持葬礼、教化民众和指导自己研读佛经。同样,当僧人们拜访祁彪佳,或祁彪佳邀请僧人们就餐时,他们会聊些世俗话题——就像他和僧人无量探讨匪患之事一样。^② 交往是互惠的:当僧人们觉得自己有错时(准确地说是无法弄清),无量就会让祁彪佳给知县写一份诉状。^③ 当一个僧人因身边僧友的生存问题而向祁彪佳求救,并痛诉因粮价上涨而带来的生活苦楚时,祁彪佳出手接济了他们。^④ 当积蓄快要用完时候,他们请祁彪佳写一份祷文,支持他们为衣食而化缘。^⑤ 1641年,食物短缺期间,来自虎啸寺的僧人向祁彪佳求助,祁彪佳也帮助他们。^⑥ 有时祁彪佳还会给僧人们提供食宿。^⑦

作为提供恩惠的回报,祁彪佳也收获了一些物质利益——在他的日记里,最明显的就是在购买木材时,僧人给予的帮助。祁彪佳提到其兄委托一个僧人从福建购买木料,专门用来修建一座小寺庙。^⑧ 不过有一回,1638年,当打算修缮自己的花园时,他委托僧人特别为自己购买木材,他还记下此事。^⑨ 他没有提及买木材的目的,这就给人们留下了想象

① 《会稽县志》卷26,第5页a。关于陶望龄及陶奭龄的简介,见彭绍升的《居士传》,卷44,第5页b—9页b。也可见 Yu Chun-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Ch'ung and the Late Ming Synthesis*, 第85、93页。关于祁的朋友张岱的礼佛之事,见 Erock, *Praying for Power*, 第38—53页。

② 《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年11月6日。

③ 《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年7月14日、7月18日。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年4月14日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年5月2日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年8月23日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年8月23日,《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月3日。

⑧ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年4月4日。

⑨ 《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年8月29日。

的空间:这些木材或许被他自己给用了。^①

士人和僧侣保持长期稳固的合作关系,有利于慈善事业的开展。这是偶然性的社会理念——祁彪佳的哥哥骏佳举办了一场斋宴,宴会中提到了流浪者的话题——无量欣然同意经办病坊。^②三个月后,无量上报祁彪佳,病坊至少已救治了100多人,于是祁彪佳记下:“我对此非常满意,因此帮忙解决钱的问题,并催促无量将病坊歇业。”^③正如祁的日记所说,其他的僧人们担负了大量善事。他们安葬死者,督查病坊,协助药局运行,并在柯桥大发善钱。^④他们还携带饭食,穿过柯桥向流浪者施粥。^⑤

来自民间的功名士人促成了大量善举。办药局的主意一开始是没有任何功名的王朝式和麦浪和尚提出的。祁彪佳想在柯桥继续布施的想法就出自僧人月堂。^⑥保婴局的指导及工作安排都归钱焕忠管理,钱焕忠只是山阴的一名平头百姓。尽管祁彪佳在某些方面会给予帮助,但保婴局成功的关键主要在于钱焕忠的努力。^⑦这些来自下层的想法,带给了杨东明这样的感慨,来自病坊实践后心中的行善社会,源于这些平凡人的努力。

借助于做善事,包括诗僧、名医以及无功名士人,都可以在当地事务中发挥作用。一些人用做善事来迎合士绅,有时从中获益,还有人甚至中饱私囊。其他人通过道德责任获得声誉。居住在刘宗周家的王朝式就是后者典型的例子。虽然穷,但王朝式想尽办法赞助学校。由于得到刘宗周教育支持,县学的教学得以加强,且王反复警示祁彪佳不要使用

① 一天,无量和僧人本远一同到来,本远曾和祁议论过购买木材之事(《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年7月27日)。另一天,祁彪佳派仆人和本远去买木材(《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年8月1日)。也见于《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年8月21日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月11日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月3日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月9日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月8日、3月10日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月8日。

⑦ 关于来自钱焕忠以及后来知府郑瑄的提议,见夫马进《中国善会善堂史研究》第217—219页。

错误的教学方法。就家财和科举而言，王朝式不能和该地区声名显赫的科举精英相提并论。但他的主要资产不在功名，在于他高度的道德责任感。真挚的性格加上刘宗周道德权威的支持，在慈善事业中，王朝式积极加入甚至领导着那些精英。

王朝式尽管没有官职与功名，却深得他的老师沈国模的喜爱。沈国模曾冒失地责备过祁彪佳。1633年，祁彪佳在长江下游地区做巡察御史时，曾将一些无赖鞭打至死，沈国模因此惩罚祁。^① 沈国模引用《论语》问祁彪佳：“你难道没有听说这段话：‘士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣！’”作为儒家的追随者，祁彪佳准备接受这段话，但根据观察到的晚明时期实际情况，却大相径庭：“统治者已失职多年，百姓也因此陷于无组织状态中。”^② 作为回应，据祁说屈服于沈，他说：“我尊重您，接受你的建议。”^③ 由于有了社会精英阶层的授权，沈国模、王朝式和绍兴地区其他小角色，对当地事务提升了发言权和影响力量，良善行为的缘由与行为本身的压力不断积累，促成了自上而下的社会等级制度。正如祁彪佳对他的上司（官员们），因视察粥厂而留下深刻印象，这些等级较低的士子亦敦促社会上层厉行多项慈善工程。无论如何，发起者的积极性已被激起，慈善工程通过祁彪佳孤立的记录得以确认——病坊、药局、保婴局、援助流民计划以及义葬。

为确保每一份资源与捐献用得其所，在这些有价值的选择中确立优先权，是极为困难的、难以公允的。例如，祁彪佳对病坊的热情极浓，几天前和他的兄长巡查其地时，祁警告大小庶务必须详细讨论，草率拟定计划极不适合，即便是某个计划得到了充分支持。正如他所说：“我担心

① 确切的日期没有给出，1633年的祁彪佳日记（《役南琐记》）大都不长。关于1633年的起义和主仆紧张关系，见Roberts, “Civil Disturbance in I-hsing in 1633”, 第58—72页，这是否是沈国模传记中提到的起义尚不清楚。祁彪佳在宜兴事件中被指责太过仁慈（同上，第64页），这似乎与沈的警告宗旨相违背。

② Legge译 *The Confucian Analects*（《孔子论语》），第345页，《论语》第19篇。

③ 《姚江书院》下，第3页a。

慈善会引发伤害。”^①联系到遣送病坊里生病的流浪者时的沮丧心态,优先权和资源问题再一次浮现在祁的脑海中。这些康复的流浪者又聚集在柯桥寺庙前乞讨,这促使他仔细审视从柯桥募集来的钱。最终他认为这些钱应用于粥厂,由两个家族(他和吴启生)分担施舍乞丐的责任。^②

至于慈善事业的捐助者,他们捐出钱财,伸出了援助之手,也不可避免地触碰到社会等级制度。钱元登是保婴局不知名的发起人,他得到了祁彪佳的帮助。麦浪和尚和童五莱大夫,虽说尝试开办第一期药局失败了,但通过和祁彪佳结成联盟,他们成功地完成了第二次尝试。

大灾大难的捐助行为也衍生出价值较小的地区性计划。计划越大,募集资金的圈子越大。知府郑瑄曾授权祁彪佳,从赈灾方案中提留部分粮食,变现为钱,去购买施舍之需的药物。^③ 又一次,某日祁彪佳几次讨论到“葬尸问题”,他亲自审核进项,登记药局药品——简而言之,为慈善事业辛苦工作一天——祁“从药局账面上拿走十两银子,送给病坊的一名负责和尚”,病坊靠近他的乡村住所。^④ 还有一次,祁彪佳为应付两处紧急需要,向汪知县紧急请援额外财物:为城内的药局募资,为抗击乡村蝗虫运动筹钱。汪知县给予十八石的剩余粮食,于是祁答复道,在那时消灭蝗虫是首要的迫切任务,否则蝗虫就会恢复活力。^⑤ 资金怎样分配还不清楚,然而关键在于:通过拉拢官员参与地方组织工程,祁彪佳增加了讨论众多救济活动的机会。

这种由小到大的隐性模式,不仅反映了受限制资源之间的竞争,而且还指出了辐射到整个绍兴地区的官方存在的影响。关于他们的救荒讨论,集中于慈善资源如何分配的问题,晚明时期绍兴百姓尝试解决它,

①《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月11日。

②《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月15日。两天前,祁彪佳已请吴启生商讨救援流浪者的问题,见《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月13日。祁期望以一处庙宇作为安置流浪者的临时场所,但它荒废已久了(《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月25日)。

③《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月19日。

④《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月21日。

⑤《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年7月19日。

不是简单的投票,而是通过参与者的集体协商,其间观点开放,超越了小团体利益,避开了官方制裁。准确地说,这是小群体在外部成员限制下的独立决定的案例,譬如张陞的救荒组织、倪元璐的专注于大量家庭的粮食贷款协会、杨东明的第一个善会等。然而,更明显的是,大型的、长期存续的组织不可避免地会和当局纠缠在一起。这不只是因为他们欢迎官方的经济贡献,还在于他们一开始就建构的特定模式。合同或协议规定,行善者发誓要遵循自己的角色和职责要求,他们不同意朋友圈通过投票解决纠纷的程序。讨论、辩论和异议都是常见的。参与者都能发表自己观点,甚至可以威胁退出。他们影响了组织运行,因为领导者了解了为了赢得合作,他们必须留意表述口吻。然而,作出决定的过程最后不是由主要规则,而是通过社会等级制度决定的。一个慈善事业的领导者是一个低等文人(像王朝式),或是即将离任的官员(像祁彪佳)并不重要,领导者解决争论的观念是,寻求上层的介入。

结论

绍兴的社会关系网极为广泛。在 1640 年,祁从一个朋友(夏允彝)那里获得一本关于城市管理的小册子,其中诸务繁杂,而关于善会的想法得到了祁彪佳的大力赞扬。^① 在 1641 年行将结束前,有消息称,刘宗周和祁彪佳耗尽心力,制定了一个救济计划,把人们带到善会倡导者陈龙正所说的和谐美满中。^② 慈善事业的领导者为特定地区和情况制定相应的策略,但并未考虑向他们的同伴传达。在 1636 年,祁听说,杭州地区(武林)也想投入使用一处药局。祁评述:“这只是因为我们的善良过人,不能容忍看到他人受苦。如果我们能扩大药局,那它将不再是在某个特定时间,而是一直如此发挥作用;不止在一个地方,在其他地区同样也产

^① 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640 年 5 月 16 日。

^② 陈龙正:《几亭全书》卷 25,第 12 页 a—b。在写给知县吴斌日的一封信中(1641)。陈龙正进一步阐述救荒成功的关键在于,给每个乡委托一名好土(读书人)。

生效能。”^①“一直如此”:这是一个充满活力的新社会选项,其根源在于该地区繁荣的经济与昌明的文化,以及通过社会等级制度交错在一起的数不清的关系网。如今的选民和政党并不熟悉这些,在施行善举受阻时,与有影响力的重要人物协商极为重要,有时甚至要面对官方权力这只看不见的手和无所不能的社会力量。这些社会状况,在晚明较为新颖,它们维系着无数的善行,能够承受重大危机时刻爆发的能量。

从当地行政水平来看,人们难以发现这是一个失败的帝国政权(晚明作为王朝衰落的例子经常被提)的空白点。然而,一个强大的官方存在对于社会底层人群加入慈善项目极有吸引力。这些的氛围使得慈善事业处处可见。随着慈善数量的扩张,当地士人群体变得更为活跃,更易受到上层政治人物的接纳和肯定。在一个不断增长的狭隘的社会空间里,行善和救人行为赋予了实施者出人头地与影响当地公共事务的机会。同时,它扩大和提高了未来捐助者的知名度。

^①《祁彪佳集》卷2,第31页。

9. 慈善信仰与信仰表述

祁彪佳：今尚得探囊中钱，展我四体，振救他人……不难于是享平康之福。

晚明慈善项目的大规模合作，建立在对行善的重要性、资源分配和紧急救援等认识的共同理念上。很多人以多种方法理解和施行了这个理念，如表达强烈信念的高攀龙，如控制民心的清流人物。在每个案例中，这套说辞都已被社会广泛接受，如党派之间的政治交易有高有低，但慈善促成其合作，跨越了阶级、亲属和地区的界线。共同理解肯定了慈善行为的社会意义。

当然，人们必须放弃为社会最低阶层代言的想法。受益者们——那些无名且目不识丁的穷人，这一阶段的文献很少提及他们的名字——缺乏必要的方式和声音把自己的观点写进历史书中。他们如何回应慈善？这只能通过士人的眼睛和大脑来表达。当然还有杰出的社会捐赠者，他们说，有些接受者很感恩，有些自尊的穷人怕在公众前丢失颜面，有些穷人对富人感到不满，个别人接受捐赠后态度傲慢，甚至提出更多要求。捐助者提供了慈善礼物，在分发前还发表一番演说，努力向穷人灌输他

们的价值观。他们一个接一个地喂饱穷人并使之慢慢适应社会。捐助者有着敏锐的观察力,不过,他们将所见所闻表述出来,就不可避免地改变了原来的价值观与期望值。他们是否有着执着的信仰,或者仅为私人目的而口头承诺行善?这难以判断。他们宣称以有济无是一种所有生灵交流的方式,这样社会秩序得以稳固,或者说也是一次获得社会公正和社会正义的尝试,一种拯救生灵与纾解苦难的方式,因为慈善囊括了上述的一切,还掺杂着捐赠者的善意。

对那些已适应社会的、慷慨的、富有同情心的慈善家(其融入社会的根源是父母垂范、道德教育、古代英雄的范例,还是来自同辈的压力?)赠送钱物看起来似乎较为草率,但慈善行为本身对粗野之人有无穷的示范意义。根据范远志的描述,他在河沟里发现钱币,事实证明,其合法拥有者本是一位妇人,她为了从监牢救出其丈夫,以极大的牺牲卖出田地。范远志将这笔意外之财还给了妇人,于是村民们嘲笑他缺乏生意人的精明头脑,范远志对所有的嘲弄仅以微笑作答。这个传闻的目的在于启迪读者,然后展开叙述,预见无知乡民的短视:一年后,范和其子都在科举考试中榜上有名。范远志凭借善心与无私获得了成功。^①

那时,即便是最有奉献精神到晚明慈善家们也不能就什么是善行达成共识,一些人赞扬放生、施钱给陌生人和善待囚犯的行为,另一些人则谴责这些特定做法是误导和浪费。不过,慈善家们通常认为善行值得肯定。这一章主要探讨了他们的共同理解的思想来源。本章认为,虽说人们熟知过去的传统,但晚明慈善活动不能追溯到任一特定的传统或信仰,而是两股力量交响影响的产物:一是道德需要,这是人们对行善简单而直接的坚持,正如高攀龙和陈龙正演说所云;二是社会现实,这是人们如何认识道德需要的现实因素。虽说许多慈善家的知识体系大都来自儒家经典,这些典籍训练他们在科举考试中脱颖而出,并荣登仕途,但他们无需遵照文献理解与解释什么是行善。

^① 颜茂猷:《迪吉录》“太集”,第47页a。

思考的传统

晚明慈善的领导者们继承了古人赡养老病和教化百姓的思想遗产，这些见解与不同体系的思想——历史家们在过去的几个世纪将其标记为儒教、道教和佛教，有相通之处。追踪晚明慈善活动中任一具体的案例都是困难的，然而，过去的几个世纪中，这三大教不仅卷入其中，还定期地重叠和合并。其结果是，许多明代的作家（像他们的前辈一样）提到三教合一。按照这个调和精神，祁彪佳的一个朋友宣称，作为儒家经典四书之一与科举考试中心书册的《中庸》，在本质上传达了“三教合一”的思想。^①

黄宗羲的遗产搅乱了确认晚明慈善观念来源的问题。黄宗羲是绍兴人，曾与大夫张介宾共餐。黄宗羲大作《明儒学案》极大地影响了现代学者对明代思想的研究，但也展现了晚明观念扭曲的思想潮流。黄宗羲希冀在明王朝灾难性衰亡后复兴传统价值观，他断分了正统思想和异端学说的界限，正统观源于孔子及后世儒家，异端说主要来自佛教。因此，他清除了儒家学说中的一些佛教杂质，祛除了不合其界定的正统观——影响极大的佛教徒株弘和祁彪佳的熟人颜茂猷便是两个例子。他还将其研究与纪念他的老师刘宗周结合起来，这使得他成为传统思想的保护者、捍卫者与散播者，以及反对明末腐蚀性的异端思想的实践者。黄宗羲的父亲曾因反对阉党而被处死。祁彪佳与其说是思想家，毋宁说是实践者，他在黄宗羲的研究中没有位置，尽管黄宗羲也住在绍兴府，但似乎与祁彪佳几无来往，有一次，他拜访过祁彪佳在梅市的书屋，不过仅去贬低祁彪佳的收藏而已。黄宗羲注意到，虽有优雅的象牙挂在那儿，但那些书极为寻常，任何有钱人都可以从书肆中轻易获得。黄宣称，祁的书

^① 《祁忠敏公日记》之《涉北程言》，1631年11月27日。

屋价值所在,是其父曾做过的书册编目。^①

如果有人直接阅读晚明的文献,不关注黄宗羲的注解,那么就会发现,经其条分缕析的士人学案联盟将土崩瓦解,晚明的学术图画将会是一片混沌的景象。1630年(那是,见证会正式开始之前,在祁彪佳日记《感暮录》书写之前),刘宗周、陶奭龄和祁彪佳举行了一场关于体用之学的哲学讨论。^②尽管见解不一,刘宗周和陶奭龄还是在了一起座谈,其中不乏拥趸。他们之间的学术分歧主要爆发在1630年代的早朝,以及1637年,这对祁彪佳来说这似乎无关紧要。在白马山房的会议上,他注意到陶奭龄和刘宗周陷入到思想研究的漫长讨论中,刘宗周支持慢径,而陶奭龄钟情快途。“每种方法都有它的长处”,这是祁彪佳调和之论。^③后来这两个人乘舟离开。刘宗周反对阳明思想所激发的圣人以平民为先的理念。陶奭龄的学说似乎比刘宗周的更有煽动性,也更接近于佛家思想。^④然而,回顾南北朝时期分裂情况,黄宗羲重点强调了儒、佛之差异。他抱怨说,他曾“听过陶奭龄教学”,但“不喜欢陶所授内容”,因为他的门徒都在“学习佛经……讨论所谓的因果报应的话题”。^⑤

在见证会的第二次会议上,祁彪佳和兄长祁凤佳先后发言并被记录下来^⑥,但祁在日记里几乎从不提及。有一次,由于一直没有该社团的正式称谓,他提到,他联合陶奭龄、沈国模和管宗圣在九曲(在此附近,祁有一套城中寓所)召开一场讨论佛家因果的会议。会后,他们共进晚餐。^⑦

① 黄宗羲:《思旧录》第3页b。关于黄宗羲提到的1640年赈灾计划,参与者还有祁彪佳、倪元璐和王澐云,见黄炳堃:《黄梨洲先生年谱》,第25页b。

② 《祁彪佳年谱》,第6页b。该文并无见证社对“体用之论”概念发生兴趣的详细记述。

③ 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637年3月4日。

④ 陶奭龄的散文作品很明显已不再传播。关于其简介,见于其兄陶望龄传记的附录(彭绍升:《居士传》,卷44,第9页b)。

⑤ 黄宗羲:《明儒学案》(英译本),第261页。

⑥ 此次会议发生于1631年4月3日,见姚名达:《刘宗周年谱》第177—178页。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《归南快录》1635年12月4日。关于沈国模和管宗圣,见第八章。

又有一次，他表态说拒绝参加见证社的会议。^① 又有一次，他曾陪着沈国模和管宗圣，参加了在白马山房举行的演讲，这里也是刘宗周和陶奭龄经常授课演讲的地方。^② 见证社缺乏祁的指导——即使有人考虑到见证会最初的两年多时间内，祁一直都不在——这表明祁对见证社的行动缺乏兴趣。尽管他和伙伴们维持着热忱的合作关系，他还是渐渐疏远了那个被他称作“空话圣学”的社团，取而代之学习经世之说，能够立刻应用于生死攸关的现实问题。^③

绍兴人分享各种思想，将复社见解运用于社会，这正是黄宗羲后来描述的那样。尽管刘宗周——黄宗羲正统观的缩影——并非总是像黄宗羲后来所做的那样果断排佛。此外，举一个陆世仪的例子，他生活在清代，因此在任何情况下都不会出现在黄宗羲的《明儒学案》中。晚明慈善人物研究中有六个杰出人物，其中三个（杨东明、高攀龙和陈龙正）在黄宗羲大作中都有传记。而另外三个人（倪元璐、张陞和祁彪佳）则没有。然而，在行善主题上，这六个人持有共同的论述。

相关论述最突出的例子是关于佛教原理。倪元璐曾梦见一名僧侣断言诵经不如抄经好，然后，他在祖母的指示下誊写了一本佛经，他心怀虔诚，夜以继日，毫无谬误地抄录了《金刚经》一章的副本。^④ 在生活危难时刻，他开始吃素，并独立成立宝塔社为穷人筹集资金。^⑤ 入会者首先要对佛许愿，然后到结束时，他们为灵魂转世（廻向）举行佛教大典：僧侣们唱诵莲花经，捐助者和受益者的名字都列出来，接着人们焚香。在总结

① 《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年9月4日。最初的制度规定每个月第三天举行会议，不过祁的日记有好几次提到，会议是在第四天举行的。1636年日记另一则记录提到，祁首先来到九曲寓所，然后是陶奭龄和其他的朋友，按照等级入座，处理他们已选定讨论的主题。《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年4月4日。

② 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637年7月4日；《祁彪佳集》卷8《白马山房》，第186页。

③ 《祁彪佳年谱》，第11页a。

④ 倪会鼎：《倪文正公年谱》卷1，第20页a。

⑤ 倪会鼎：《倪文正公年谱》卷3，第9页a—b。

该社团的准则时,倪反问道:“如果有人三心二意地礼佛,佛会不知道吗?”^①

张陞也是如此,他是一次独立救济活动的组织者,关于信佛,最特出的例子是,他竭力说服舅家捐款。张陞这样写到:“我母礼佛、吃斋良久,终其一生,所捐善物多如恒河之沙,经年关注我等所受佛光普照。”张陞受其母信佛之影响,他同意,通过廉价出卖一块贫瘠的土地去筹集资金,他能够“为我母积德”——也就是说,她将为轮回再结善缘,这样就离佛陀更进一步了。^② 刘宗周,虽说后来被黄宗羲称为佛教的坚决反对者,但此时却表扬张陞展示了“佛性之雨”^③。

祁彪佳经常结交僧侣,向寺院捐赠。一次散步时,遇到一位来自印度的僧人,他的朋友颜茂猷曾向其请教过因果问题。^④ 就像倪元璐一样,祁也曾梦到佛教,在梦里,他和一个老和尚谈禅。^⑤ 在令人烦恼的粮荒年代,尤其是在纪念已故母亲时,祁专心阅读和背诵了《楞严经》,有一天他突然决定,每晚向佛像磕头且吟颂“阿弥陀佛”150次。^⑥

佛教徒在激励这些人捐赠上的精确角色,已不可能界定清楚,然而,部分证据表明,佛教信仰很明显地启发和塑造了祁的慈善活动。根据佛教因果法则,与慈善行为关联的概念众多——怜悯和慈悲、善举和义行、善报和报应——同样也出现在儒家和道家的作品中。大多数慈善家从三教中都提炼相关词汇。许多捐助者异口同声地说到“善举”,这是可以

① 倪元璐:《鸿宝应本》卷27,第24页a,《一名浮图会疏》。倪认定在七月十五。倪会鼎:《倪文正公年谱》定其时间为1642年,见卷3,第8页b—9页b。关于灵魂转世(廻向),见 Welch, *The Practice of Chinese Buddhism*, 第97页。

② 张陞:《救荒事宜》,第2页a—b。

③ 刘宗周:《救荒事宜·序言》,第2页a。

④ 《祁忠敏公日记》之《涉北程言》1631年12月12日。关于他对两个禅寺僧侣的问候,见《祁彪佳集》卷4《东山东山尔密渡禅师塔铭》,第61—62页。也可见于本书第八章。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《归南快录》1635年9月1日。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年各处;《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年10月8日。关于在《楞严经》中段部分停读,见《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年,“前言”,第1页a。

追溯到佛教的术语：“义行”，它与儒家思想关联。^① 孔子和他的追随者把许多行善的知识，凝结成社会稳定大厦的两个关键支柱——人道的价值观与以百姓福祉为重的执政理念。这两个观念几乎囊括了普世价值，然而，尽管如此，仍不能把晚明慈善说成是“儒家”专有。

晚明的慈善论述及概念表达大都来自所谓的法家学者，他们冷酷无情，竭力操控国家奖惩活动，以国家富强为己任。祁彪佳曾阅读和引述徐光启的作品，而徐光启则经常引用《荀子》和《管子》的文章。荀子尽管是孔子的门徒，却预示了法家思想的兴盛；《管子》是一部折中的思想著作，也包含了不少法家思想。徐光启宣称，在法家思想中，“农业使国家富庶，军队使国家强大”^②。有时，祁彪佳探讨法家思想的应用前景，他捍卫徐提出的科学方案，认为这是“国家富庶、边防强化”的重要途径。^③ 然而，关于慈善的最完善研究（本章将详细阐述）来自祁彪佳，他一点也不亚于法家人物，他认识到，应把奖惩作为工具，用作激励人们在赈灾活动中相互协作。

找出专为晚明慈善制度设计的特定信仰，是极为为难的，因为这里有另一个事实需要标明，否则读者会钻入死胡同：文人自愿行善的兴趣日益高涨，与之相应的是 1583 年的耶稣会信徒来华。高攀龙的弟子陈龙正了解到，利玛窦带着虔诚的信仰和实证理念从西方来华布道。利玛窦很快就学会说汉话，阅读中文，甚至能写点东西，陈龙正对此大为惊讶。陈龙正注意到利玛窦拥有些机巧的工具——指由基督徒输入的时钟和天文望远镜。不过，陈也挑剔了不少缺憾，如利玛窦始终不能明白修身齐家的重要性。再者，陈龙正还注意到，利玛窦去世后，他的许多技艺也失传了。虽然他的继承者们仍能操纵那些灵巧的机械，但他们没有与利玛窦相匹敌的聪颖大脑。陈龙正总结道，基督教远不如佛教。^④ 类

① 关于这一点，见 Will, *Bureaucracy and Famine*, 第 138 页。

② 见王重民为《徐光启集》所作序言，第 10—11 页，引自徐光启。

③ 《祁彪佳集》卷 5《治本章》，第 79 页。

④ 陈龙正：《几亭全书》卷 20，第 22 页 b—23 页 a。

书的还有高攀龙、颜茂猷、刘宗周和陆世仪(尽管可能写于明亡之后),他们都作文批判基督教。^①

其他文人则欢迎西方学术。徐光启在 1600 年见到利玛窦,于 1603 年皈依基督教,受洗礼后取名为保罗。他和利玛窦合作翻译了不少关于数学、天文学、水利学以及地理学的著作。^② 不过徐光启的巨著,经由陈子龙刊行、祁彪佳审阅并引证的《农政全书》,并未显示出任何与基督教相关的标志,反倒是频繁引用中国的先例。祁彪佳的父亲曾阅读过基督教皈依者杨廷筠的作品,可能知道杨廷筠在杭州成立的仁会——这也是杨廷筠妻子捐赠部分嫁妆的原因之一。^③ 不过,杨廷筠在他的慈善计划中,并没有吸纳与儒家慈善思想几无区别的基督教要素。^④ 祁彪佳还顺带提到了王政,但没说他也是一名基督徒。相反地,他提及了王征分担责任的观点,顺便说一下,可能是王征强调发挥个人的作用。^⑤ 1634 年王征起草了西安仁会的一系列指导方针,它涉及到了上帝、耶稣和七种基督教慈善。此外,通过仿效基督教的观点,以及与当时说教的慈善组织进行鲜明对比,他们坚持认为社会不应该把有用的和无用的穷人区分开来。^⑥ 当然,王征的组织不要求其成员信仰基督教,且基督教的词汇似乎

① 1637 年,颜茂猷曾在了一本小册子的序言中反对基督教。关于颜其人其文,见 Gernet, *China and the Christian Impact*, 第 11、142 页。关于陆世仪和高攀龙,分别见前书第 166、142 页。刘宗周反对皇帝与耶稣会士汤若望的协定, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 第 532 页。

② *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 第 316—319 页。

③ Standaert, Nicols. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China; His Life and Thought*, 第 32 页。

④ Standaert, Nicols. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China; His Life and Thought*, 第 66 页。

⑤ 《祁彪佳集》卷 5《当机章》,第 90 页。在副标题“处理危机(当机)”下,在“简序”中。关于以一己之力和集众人之力,见王征《仁会约引》。该文被 Zurcher 在 *Christian Social Action*, 第 277—278 页中引用和翻译。为便于运用,王征使用了术语“力”,而不是“分担责任”,见其《仁会约引》,第 2 页 b。

⑥ 梁其姿:《施善与教化:明清的慈善组织》,第 60 页。

只是用来简单注释一些传统中国的议题。^①

然而,中国重要的捐助者和耶稣会信徒之间的如此碰撞,并不能证明耶稣会士的存在塑造了中国的慈善活动。中国早已有了丰富多样的、历史悠久的志愿协会和互助组织的历史传统。^②到1583年利玛窦来华时,放生动物的惯例已成社会大势。到1595年利玛窦用中文出版第一部作品(以友谊为题)时,杨东明创办慈善团体已经过了五年。^③

具有革新意识思想家王阳明的观点,在晚明也是极具影响力的,他的学术以儒家传统思想为本,并糅合不少佛教理论。最简单的说,王阳明教导大家,良知的关键不在于外在的权威而在于每个人的内心,每个个体因此得以直观获得。人们还应做到知行合一。王阳明的观点迅速流传开来,说明当时已出现两种流行趋势:文化传播与局部行为主义盛行。王学对于那些拥有基本学术素养但对严格的、耗时长久的传统经典训练缺乏耐心的人很有吸引力,也使得少教之人——比如出现在祁彪佳日记里的许多生员和士子——变得大胆,敢在当地事务中采取行动。

作为绍兴本地人,王阳明登记在余姚县,但其人生的大多数时间都在祁彪佳的山阴县度过。许多绍兴人通过先辈知道王阳明或者他的弟子。祁彪佳的父亲曾向王阳明的第二代传人周汝登学习,祁彪佳本人也曾在周汝登儿子的指导下学习。祁彪佳偶尔引用王阳明语录,在1640年的粮荒中,他提到了对王阳明著作的思考。^④除了这些与王阳明的联系外,祁彪佳的作品还显示出其慈善活动的社会因素,是比王学更为有

① 关于王征,见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 第 807—809 页; Standaert, Nicols. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, 第 65—66 页。Zurcher 翻译了王征的仁会的指导方针,分析了王征日程生活中基督教影响的局限性,见上书,第 269—289 页。

② Zurcher, *Christian Social Action*, 第 270 页中强调了这一点。

③ Genert, *China and the Christian Impact*, 第 141 页。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年5月8日。祁彪佳阅读王阳明的《传习录》,见《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年4月13日、4月15日、4月16日。也见于《祁忠敏公日记》之《栖北冗言·序言》(1632年);《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637年5月21日;《祁彪佳集》卷2《迪吉录序》,第23页。亦见于《祁忠敏公日记》之《自鉴录》1638年1月28日。

力的明代东南的社会力量。能够直接且排他地追溯到王阳明慈善思想的,既非晚明对放生的狂热,也不是对生命的高度关注。王阳明死于1527年,此时距晚明慈善组织出现还有很长时间,到1580年代,他的传人们已经分裂成了许多相互对立的“学派”。

紧跟着王阳明而觉醒的有两个人,他们尽管被黄宗羲的《明儒学案》忽略,但仍然深深地影响了晚明的行善者:一是大和尚祜弘,他出现在本书第一章;二是袁黄,他与祜弘同时代,对陈龙正的影响极大,详见本书第二章。这两个人身上都有王学的影子,但他们各自走向不同的方向,这提升了个人解释的方法——跟踪人物的功与过——它与流行的劝善书风格类似。人们日益相信,通过刊行或赠送宣扬善行的书册,可以彰显自身价值,这种思潮越传越广,大有星火燎原之势。祜弘请人再版过一部道德说教的作品,并免费分发。^① 在思考慈善活动时,祁彪佳和陈龙正——一个被排除在黄宗羲的《明儒学案》中,另一个则现身其中,同样都在反思时下流行的劝善书之辞藻和思想。

流行的劝善书

流行的劝善可以追溯到宋代的《功过格》和《太上感应篇》,这两本书都著于12世纪。^② 这些书宣扬因果、感应的规律,这是一种神圣的法则,能奖酬,能分别报应善恶。大约在公元四世纪时,天人感应思想就和佛教轮回思想紧密相连。这并非佛教专有,如果有意追溯一下古人观点的

^① Yu, Chun-fang. *The Renewal of Buddhism in China*, 第11页。在1740和1741年,夏静不仅在寺院建粥厂挽救了数千人的生命,还和其长兄一起出版劝善书,传播到全世界。见《嘉善县志》(1800)卷14,第37页a;也见于Carus和Suzuki翻译并出版的 *T'ai-shang Kan-Ying P'ien*, 第86页。

^② 关于这两部作品,见Brakaw, Cynthia. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (中译本:包筠雅著,林正贞,张林译,赵世瑜校:《功过格:明清社会的道德秩序》)第35页;关于《功过格》,参见酒井忠夫的《儒家和教育流行书》第342—349页;关于《太上感应篇》,参见Yu, Chun-fang. *The Renewal of Buddhism in China* (《中国佛教的复兴》),第102—118页。

话,对于“报”的概念,其出现时间要早于佛教传入中国之时。^① 晚明时,因果报应之说又和袁黄之说搅在一起,袁黄认为自己命运自己主宰(或对其祖先命运)。新版本放大和更新了前人所说,混合着佛家、儒家、道家甚至法家思想,以独特的形式展现出来。晚明的行善书强调个人行善的义务,提出了许多关于社会地位和财富突然逆转的道德解释,给予边缘士人群体一种支配自身命运的感觉。^②

高攀龙为《太上感应篇》两个新版本的写了前言^③,告诫他的家人去积德:“善行必须积累。今天积,明天积;积小善,积大善。一时错念、一句话、一件事都有可能变成自我毁灭和家庭覆亡的种子……要想结好运,就要省察自我;要避开坏运,就要反省自我。”^④陈龙正也曾读过因果书。^⑤ 他经常提及报应,并向善会的听众推介《太上感应篇》和其他两本因果报应书。^⑥ 的书的社会读者。陆世仪最初从《功过格》中获得日常的自我反省的思想。

陈龙正和祁彪佳都提及的一本劝善书是《迪吉录》,作者是与他们同

① Brakaw. *The Ledgers of Merit and Demerit* (《功过格》)第 28—31 页。该文完美地总结了这些概念。也见于杨联陞《报的概念》第 291—309 页。在信念上,中国大多数学派都认可天人感应思想。也见于 Brakaw. *The Ledgers of Merit and Demerit* (《功过格》)第 31 页。

② Brokaw 有力地展示,尽管这些概念可能来自古代文献,但积德作为一种体系,还可以被人利用,并仍适用于晚明时期。参见她的《功过格》第二章,第 31 页。也可参见酒井忠夫的《儒家和教育流行书》,第 331—366 页。

③ 《高子遗书》卷 9,第 43 页 a—45 页 a。

④ 《高子遗书》卷 10,第 20 页 a,《家训》。

⑤ 《几亭全书》卷 26,第 24 页 b。

⑥ 《几亭全书》卷 24,第 2 页 b、11 页 b、12 页 b;卷 24,第 12 页 a。关于在天人感应说上高攀龙的观点如何接近袁黄,但在细微处又略有不同,参见 Brakaw, Cynthia. *The Ledgers of Merit and Demerit; Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, 第 141—144 页。关于陈龙正,参见前书第 144—148 页。高和陈的思想对立,而关于天人感应却又轻微不同。Brokaw 有效地捕获了他们的矛盾点,但有时她也暗示他们偶尔会可笑地表述这些观点,比如她陈述“高和陈都赞成《太上感应篇》中各种‘迷信’惩罚,作为一种教人行善的方法”。*The Ledgers of Merit and Demerit; Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, 第 150—151 页。比起怀疑,我发现更多的关于他们真正信仰的证据。举个例子,在他为再版的《太上感应篇》所作的前言中,高写道:“有些人认为这近似佛教的‘因果’理论,但他们不了解佛教的‘因果’理论恰恰是我们儒家的‘感应’之说”(《几亭全书》卷 9,第 43 页 b)。

时代的颜茂猷。颜从早期作品中的说教故事衍化成文,但他很少说明其原始资料。有人偶然发现该书与宋代藏书《乐善录》有关。有一篇描述一名学者的故事,同时出现在这两本书中。学者在一个补鞋匠那儿认出已故父亲的鞋子,于是等待鞋主的归来。原来鞋主是其父的鬼魂。鬼魂劝告孩子行善,儿子听从了鬼魂的话,最终做了高官。^① 颜茂猷很明显地将旧瓶装了新酒。他在书中写了不少章节的前言和一些奇闻轶事的附言,之后一名叫顾锡畴的官员又添加了贯穿全书的旁注,并优化了前言。^② 关于儿子偶然遇见父亲的鬼魂,评论家顾锡畴写道:“他希望看见已故的父亲,这位已故父亲指导儿子,这是儿子行善的基础。”^③ 于是,顾锡畴通过列举几个慈善家的例子,表达出一种重要现象,比方说,将对父母故去的哀思内化为行善的动力。

《乐善录》根据主题类别将材料简单地分成三卷。颜茂猷将奇闻轶事分为两类,编排相应的章节,分别揭示其善行和恶行——从而显示出来,关于每方主旨,有两种途径的选择,一是通向财富,一是走向灾难。此外,他把八册《迪吉录》中的每一册界定为一个慈善主题。为了在书中包容所有的社会群体,他还将该书分为许多章节,每个章节迎合一类读者——官员、贵族成员、普通百姓、女人以及军人。关于《功过格》章节安排,颜茂猷这样解释:“共鉴”:其意指为“男人与女人、穷人和富人”。^④ 在这方面,《迪吉录》类似于陈龙正所做的善会讲演,他个人将善会人群分为上层、中层和下层三种人,并提出以同一态度迎接三个阶层中所有的人。

① 关于大观年间(1107—1110年)的葛凡故事,见《迪吉录》“太集”,第1页a—2页b;以及李昌龄《乐善录》卷1,第1页a。根据19世纪的一本劝善书,正在广州当官的李昌龄为了教化百姓,给《太上感应篇》作注并刊行。他说道:“做人也好,做官也罢,每天都要遵循此书所说。”《太上感应篇图说》,黄正元刊行,序言三,第14页b。

② 关于顾锡畴,见《明史》卷216,第2512—2513页。顾锡畴还给一本叫《福寿全书》的劝善书的写过前言。在18世纪,陈宏谋把《迪吉录》的“官鉴”部分收入到他的《从政遗规》(卷2第14页b—29页b)。见Rowe, *Saving the World*, 第176、184页。

③ 《四库全书存目丛书》版的《迪吉录》中,很清楚地看出评论者就是顾锡畴。

④ 《迪吉录》“平集”,第64页a。

《迪吉录》表明，鸿儒读者和蒙童读者其实是相似的。1634年，陈龙正将此书推荐给了两个儿子（陈揆和陈修），宣称这是一本“救世奇书”。每个人都应买上一两本，闲暇之余浏览一下。为其子着想，陈龙正在数十段话上画上了圆圈，他认为花圈部分“对于初学者来说特别深刻”。陈龙正评论颜茂猷的作品，“优异而非凡”。^①

把《迪吉录》降为像其子一样的初学者闲时浏览的书籍，陈龙正这样的成人多少有点嫌弃它的意味。然而，颜的作品并不是儿童读物。在刊行这部书后不久，颜茂猷就高中进士，当上了官，他搜集了不少材料特别是官方材料。此书开篇部分“官鉴”，告诫官员向皇帝呈递拯救生灵的奏疏会得到回报。^②另一部分定名为“当官功过格”，分别将各种善行和恶行归到功过当中。官员在粮荒中为百姓减免赋税，拯救了许多生命，将受奖一百功。^③与之相反，没有赈灾的官员将会得到报应和惩罚，而那些有能力帮助他人却不愿意去做的人将招致五过。^④《迪吉录》进一步鼓励官员在人们疾病发作时建立医所，每建一处医所奖一功，救将死之人一命奖十功。它同样为其他善行奖功，如义葬、善待鳏寡孤独以及支援穷亲戚。^⑤

晚明的财富和地位并不安全，《迪吉录》中的一段话警示家财如同过眼云烟，特别是钱。该书云：“许多人不为儿孙们的前程、不为眼前人的福利施财，他们不能理解到水灾、火灾、盗贼、疾病和灾难会突然毁掉其家财，除此之外，难道还有比这更好的积德法子？还能更容易赢得慷慨的上苍庇佑吗？”该书宣称积德的方法如此简单透明，因而推断：“那些满

① 《几亭全书》卷41，第26页a—27页a。

② 《迪吉录》“一集”，此集定名为“答救生录”。

③ 《迪吉录》“度集”，第85页a。

④ 《迪吉录》“度集”，第51页a—53页b、第90页b。

⑤ 《迪吉录》“度集”，第88页a—b。颜茂猷认为功德的优先权体现在慈善捐赠上。他给帮助外地人派发两个功点，而援助本地人只有一功。见《迪吉录》“度集”，第87页a。

身铜臭味的人根本顾不及此。”^①在投资未来上,积德远比积财更安全、更明智。

在一段文章中,颜茂猷从古老的传说谈到时下的时髦话题。他首先提到郅子善,郅子善躲过了汉末的动荡岁月,联合一个朋友种植瓜果。他们耕作的土地挂在一个强大的士族成员名下。他们害怕来自地主的伤害,于是呈上一个好瓜作为礼物。地主在大厅中享受盛宴时召见了他们,打发他们在屋外吃些简单的素食。郅的同伴感到很丢脸,不肯进食。郅则不同,他饱餐一顿并解释道,穷人不该因受到如此对待而感到羞愧。后来,他做了高官。在此处,颜茂猷穿插了对“乞讨者”苦难的一段评论,他们遭人咒骂,遭人虐待,却无法反抗。然后同时回应了两条理论,一是帝王格言,生死有命富贵在天;一是袁黄的教导,自己命运自己主宰。颜茂猷建议,那些谦谦君子不应受制于天(周边环境)。^②

1624年,祁彪佳第一次遇到颜茂猷,是在福建省新化县做官时,1631年,祁和颜在北京再次晤面。^③这时,祁彪佳的父亲故去三年了,他感到焦虑和不安。祁彪佳寻求颜的建议,后来祁回顾到:“与君一席话,胜读十年书。”^④这几次非正式的晤面打开了祁的思路,即要对下层民众施加影响与道德权威压力。在几次思想危机——祁彪佳称之为“心病”中,他收到了颜茂猷、王朝式以及众多佛教僧侣的心灵慰藉。儒家经典中单纯的说教已不能解决祁在实践中遇到的困难,上述人物对祁伸出援助之手,他们扮演着思想导师角色。祁、颜之会的几个月后,祁彪佳和他同时代的人陆世仪、陈瑚创办了一本刊物,用以提升自我修养。^⑤祁的《功过格八条》不再写下去,但几天后,祁和颜茂猷讨论此事(就如陆世仪

① 《迪吉录》“太集”,第14页a。所有钱币均由青铜铸造,并非铜。见 Von Glahn, *Fountain of Fortune* (《财富的源泉》)。

② 《迪吉录》“太集”,第8页b—9页a。

③ 《祁彪佳年谱》第5页a。此事发生在颜茂猷完成《迪吉录》的两年前,亦见于酒井忠夫《中国善书研究》第369页。

④ 《祁忠敏公日记》之《涉北程言》,1631年9月3日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《涉北程言》,1631年12月5日。

和陈瑚讨论其刊物一样)。或许留心到获得功点的重要性,他将施舍穷人钱财之事记在日记里。^①不久之后,他给颜茂猷的《迪吉录》写了一篇序言,以“朋友”口吻大唱赞歌。^②1634年,颜茂猷在科举考试中考中进士,不久走上仕途。^③他的想法从此被官僚们认可,并运用于现实中。

《迪吉录》劝告读者施行祁彪佳提出的程式化善行:义葬、放生以及类似的行为。提到颜茂猷的工作时,祁一定意识到关于赈灾策略的重要性,因为颜茂猷已写下多篇相关文章,如《救荒补偿》、《救荒失败补偿》等。^④一份文献记录了县令如何残暴(生活在王朝衰落时期),搞得民怨沸腾,民众起义,杀死县令。起义者闯入粮仓,把粮食散发给穷人,并控制了整个城市。另一份材料告诉那些不肯低价售粮的富人:就在他还在讨论粮价波动时,起义的风暴击毁了他,并焚烧了其存粮。^⑤

毫无疑问,祁彪佳读过笔者列举过的与陈龙正有关的《迪吉录》篇章,即颜茂猷劝告入会读者为穷人提供庇所,从巨大的粮仓里捐出一些粮食出来。颜茂猷说:“在这点上很明显,无人知晓火灾、土匪、病痛和其他灾难何时会毁坏自己的家庭……难道这不是行善积德、呼吁上天庇佑的最好方式吗?”^⑥祁彪佳对天人感应认识极深,他说:“我写了一个纸条给王朝式,说明我们热爱生灵的想法。上天很快做出回应——普降甘霖。谁说天意和人事相距甚远?”^⑦为了引发上天回应,祁还加入了其族人抗击蝗虫时的魔力和祈祷。当强风夹着细雨,大大地减弱了蝗虫力

①《祁忠敏公日记》之《涉北程言》,1631年12月11日。

②《祁忠敏公日记》之《涉北程言》,1631年12月20日、12月23日。该序言在《祁彪佳集》(卷2《迪吉录序》,第23—24页)中再版。也见于《祁彪佳年谱》第4页a,酒井忠夫《颜茂猷的思想について》第259—273页、第266—269页。关于颜茂猷在1624年组织的道德改革协会,以及其行善积德入门坎,亦可参见寺天隆信《明代郷紳の研究》第5章第1節“祁彪佳と颜茂猷”,第471—488页。

③酒井忠夫:《颜茂猷的思想について》,第261页。

④《迪吉录》“度集”,第37页a—50页b。

⑤《迪吉录》“度集”,第51页a—b、第52页b—53页a。

⑥《迪吉录》“太集”,第13页a—14页a。

⑦《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年6月18日。

量。他注意到:“这就是精神的力量。”他没有公开展示其隐私“厅堂四大憾”,转而烧香、祈祷。^①

陈龙正和祁彪佳都记录了个人经历,与《迪吉录》的描述很相似。在其作品出版的一年前,也是其成立善会的两年前,陈龙正被一件事深深地震惊了,他后来大体这样复述:“那晚电闪雷鸣,鬼哭竟夜,恐怖之声响彻原野,每家都听闻到了,都认为可怕之极。陈子龙很快就将上天的震怒与其经历的人事联系在一起:贫民怀抱着半岁的婴儿,挨家挨户地乞讨,希望有人伸出援手,然而,没人回应他们,于是,他们满怀怨忿,从散星桥上纵身一跃,跳进湍急的河水。”^②想到这些婴孩的幽灵,他们本是最无助、最依赖于人的群体,正走向死亡,并发出悲哀的哭声(“哎呀!多么残忍!”),陈子龙从婴儿和穷人的困境所反映的情况推断并思索:“那么,是何因素导致了其他人不见也不闻这些死于饥荒和疾病的人?”(孟子曾虚构出一个景象,跌入水井的婴孩让人心生恻隐之心,这里与孟子所云还不一样。陈子龙站在人群中,看到上天正向他们示警。)陈子龙又一次支持了天人感应的观点,他注意到,当尘世之人陷入困境时,天上的鬼神将会发出警叫。^③天警往往联系着尘世贫民的困厄与绝望,在此背景下,陈子龙承担起胥五区的赈灾责任。

陈子龙认为,上天朕兆是对人事行为的可信评论。1633年,一名农夫(在永坝北区)在田里被闪电击死。几百人目睹了这场灾难,他们一致证明受害者没犯过大错。“苍天怎会疏忽杀人”的难题也迷惑着陈龙正,正如其云,他委托他人调查此事。他了解到灾难发生时,农人的妻子看到黑烟充斥了房间,而邻居家的房子仍然清晰明亮。他注意到每个人都

①《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年7月1日。关于抗击蝗虫,祁彪佳做了不少事,但却这样记道:“时至今日,西北区的民众还没有失去对祷告和牺牲的信仰。”他倡导用精神方法,就如徐光启说明的那样,解决自然灾害。参见《祁彪佳集》卷5,第93页,《救荒全书小序·当机章》。

②《几亭全书》卷25,第1页a。又如“我听到了有人把孩子扔在河里”,参见《几亭全书》卷21,第21页a。

③《几亭全书》卷25,第1页a。又如“鬼神嚎叫竟日,听闻千里”,参见《几亭全书》卷21,第21页a。

目睹了事情的经过，陈龙由此推断上天特意击中农夫，农夫一定犯下了多年来无人察觉的重罪。陈龙正从而将此想法公布于众。^①今天的读者发现陈龙正的推断是否有说服力还有待验证，由于上天已发出了信号，所以陈龙正又进行了一次调查。

还是1633年，台风袭击了陈龙正的家乡嘉善县，他讲述如下：“1631年温州遭受了如此强烈的飓风，以至于坚固的房屋被刮得很远，数不清的人因此死亡。从温州本地老人那儿得知，之前从未有类似之事发生过。”但一年之后，陈龙正写道：“几乎相同的月份——1631年的飓风本是强烈的预兆——海盗洗劫了温州。通过类比，1633年的台风也是上天对人类发出的不祥征兆。”^②

陈龙正关于雷电的报告，类似于《迪吉录》中记述的闪电杀死一个贪婪男人的故事：在1147年当人们走上街头寻找食物时，这个拥有几个满满粮仓的人拒绝降价出售自己的存粮。当他向家人解释价格波动并为粮价飞涨弹冠相庆时，天空突然变暗，房间内满是火星，他和他的粮仓全都毁于一旦。^③与此相反，有善人称号的家庭幸免于难，这符合陈龙正的观点。他写道：“我听说闪电引起的大火蔓延了几里地，但单单留下一处房子；瘟疫横行，唯独这户人家幸免；不少盗匪抢劫的案件中，会有人说：‘某某先生住那儿，任何人都不许去打扰他’，因为一个人，整个乡村或城市地区都被保存下来。啊，什么样的聪明策略或勇气能战胜动乱？积善人家会感动别人并得到上天的庇佑。今天困窘的人们是多么痛苦啊！鬼神的警叫是多么令人不安啊！”带着“并非困难的事件”的保证，陈龙正建议道：“人们应该清空粮仓，向穷人散发粮食；人们应该根据其财富和良心，损其有余而补他人不足。”然后他又警告：“如果有人看到灾难发生，但仍坚持像享乐主义者杨朱那样‘不拔一毛以助天下’，如果没人敢

① 《几亭全书》卷30，第16页a—b。

② 《几亭全书》卷30，第2页a。

③ 《迪吉录》“度集”，第52页b—53页a。

于谴责这些行为,那么,天灾就会降临,他将无处可逃。”^①

这份声明的题作时间是1630年,四年前,陈龙正送给儿子《迪吉录》的副本,该声明推演出其中一段话,详述了一个叫彭住的人喜欢行善,饥时施食,寒时施棉。他修桥铺路,做其力所能及之事,甚至为穷人施药。当他逗留在四川时,暴乱发生了,90%的家庭罹难,但彭住一家没有受到伤害。他的家庭还从一次船只失事中存活下来。又一场动乱爆发时,他成功地逃到山中的住所,几百个人骑着马蜂拥而至。暴徒们抓来俘虏,放火烧山,没人逃出去——除了彭住:在其藏身处,风朝反向吹,大火就此熄灭。^②

颜茂猷的著作让陈龙正有了更好的理解:积善比积财更有价值。在农业社会里,人们一代又一代地繁衍下去,他们中的绝大多数一辈子都生活在故土,好名声往往是硬通货。慈善家赢得信任和尊重,这使得他们获得经济交易上的信誉。^③也有可能,官方在行善人家门口挂上小旗,以此警示暴徒,证明该家庭与官方权威之间的联系。

陈龙正和颜茂猷一样,都同情小业主。陈龙正在1632年的一次善会讲坛中提到,一、二百文铜钱的资本,能帮助那些小规模的商业活动在短短的数月内迅速成长。^④颜茂猷反复灌输人们说,极少的捐赠就能使又饥有病的人跪下乞讨,使小业主重新开始商业投机。这就是他倡导其读者组建社团的目的:为穷人提供暂住地和食物。^⑤

《迪吉录》和其他流行的说教作品支持这个观点,只要表现出真正善意,不求回报,善行就能增添道德得分。在此层面上,他们同意高攀龙的观点,即行善有时是一个人的责任。劝善书反复地、大费周章地说明报

①《几亭全书》卷25,第1页b。关于杨朱,参见Leggs翻译的*The Works of Mencius*(《孟子作品》),第464页。其文云:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。”其他类似的翻译作品还有*Liezi*卷7、*The Book of Lieh-tzu*,第148页。

②《迪吉录》“太集”,第6页a—7页b。

③关于小社会人群通过善行建立相互信任这件事,参见王宗培《中国之合会》,第2页。

④《几亭全书》卷24,第6页b。

⑤《迪吉录》“太集”第13页a。

答和报应的准则,还指出怎样的善人才会在生活中长寿、富有、生子以及科举登科。^①有一份记述的开头部分是口授:“你应当慰问所有遭受苦难的生灵,而不是渴求自身好运。”然后是结束语:“然后……行善带来的好运是事半功倍的。”^②另一份记述是这样的,一个高尚的捐赠者获得称赞过后,拒绝了珍品的回报,接着说他的这种执着行为最后让他赢得两份珍品。^③

对劝善书教程进行粗略的解释——人们通过善行赢得功点,并以此抵消愆过——这里冒犯了许多学者,特别是刘宗周,他尤其憎恶斤斤计较。他坚信完满的道德应该与人的一生相始终。^④陈正龙在理论上坚持理想主义,认为人们应该保持“无私的心理状态”^⑤。但在实践中,他尤其专注于研究流行的劝善书中的报应理论。他的矛盾情绪出现在1630年,陈龙正记道,那年他的儿子陈揆患绝症已有两年,但后来却戏剧性地康复了。一名医生曾建议陈揆服用一种由胚胎骨配制成的药丸,但陈揆拒绝了,他反问:“一个人怎能为了活命而忍受残害同类的自责?”然后,他让人将存粮散发给胥五区的穷人。^⑥共有635石的稻米分给1923个穷户,有2979人收益。一天,陈揆突然能够下床行走了,这引起了陈龙正的思考:“如果我儿子吃下了那种药丸,他肯定对赈灾很吝啬,接着无知可能会让他认为是药起了效用。”^⑦陈龙正就这样解析了其子的选择结

① 《山阴县志》(1724)卷33,第7页a。例如,有记录说张弼的父亲张耀芳活了很久,就是因为其善行使然。

② 余治:《得一录》卷7,第3页b,《孝、运气、放生与归桃》。

③ 株弘:《放生文》第13页b。关于株弘有影响力的作品,参见Yu, *The Renewal of Buddhism*, 第76—87页。

④ 参见Brokaw Cynthia. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (中译本为:包筠雅著,林正贞,张林译,赵世瑜校:《〈功过格〉:明清社会的道德秩序》),第128—138页;Handlin, Joanna F. *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lǚ K'un and Other Scholar-Officials*,第22页。

⑤ 《几亭全书》卷23,第14页a。

⑥ 《几亭全书》卷21,第21页a。陈龙正家族定居在胥五已有多代,胥五是嘉善的二十个区之一,位于城市的东南方。陈龙正听了不少这样的舆论,即救荒应仅限于城镇,但像倪元璐这样的不同,他们认为坊间富户应该帮助该坊的穷人。

⑦ 《几亭全书》卷21,第21页b。

果,同时,他在字里行间暗示,其子的康复是对陈揆的善良与仁慈的酬答。

在其他方面,陈龙正也明确赞成善有善报,他提倡富户加入善会:“我保证你会有意外收获。”^①当问及其妻在1641年为了善会(同善庄)运作,把100亩嫁妆田作为地产捐赠之事时,他认定,她的后代记住的不是来自“土地的收获”,而是来自“德行的收获”,其善举会为她赢得一个美而久的声名。^②

祁彪佳也同样表达了他对行善和积德的矛盾心态。他偶尔会提到“因果”话题。^③有时,他会丢弃善行必有好报的观念。1640年,他为帮助僧侣募集果腹之费组织了一场法会,他在日记里径直记下:“为了提倡善行,我不讨论‘因果’,但我想作如下表述:僧侣也是人,和我们一样。万物都是一体的,我们又怎能不关心他们,不向他们伸出援手?”^④尽管如此,祁还是把他的善行记录并保存下来,以便留下获得后人赞同的可能。关于其分配医疗活动,他说:“今尚得探囊中钱,展我四体,振救他人……不难于是享平康之福。”^⑤

在强调善有善报上,祁彪佳和陈龙正深有同感。在关于积德理念的表述上,没有人比知府郑瑄更为了解。郑瑄支持对绍兴的救灾行动。像颜茂猷一样,他编撰了一本慈善教程(序言显示是1635年),现在最出名的不是该书原标题,而是由于现书名《福寿全书》,其名本由陈继儒所取,郑瑄将陈继儒的作品攫为己有,不实地刊行了。^⑥善有善报有个活生生的例子——刘宗周厌恶他的学生黄宗羲,并将其开除出戢山弟子籍,而

① 《几亭全书》卷24,第14页b。

② 《几亭全书》卷21,第20页b,《丁孺人行略》。

③ 《祁忠敏公日记》之《归南快录》1635年12月4号;《祁忠敏公日记》之《居林适笔》1636年10月8日。

④ 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年5月2日。

⑤ 《祁彪佳集》卷2《施药缘起》,第32页。

⑥ 参见屈万里《普林斯顿大学葛思德东方图书馆中文善本书志》,第302页。《福寿全书》的一篇序言作者是顾锡畴,他还为《迪吉录》写过序言。

黄宗羲却创立了主流思想流派。

祁彪佳的实用主义

明末的劝善书让下层官僚产生一种对他人命运的掌控感，也帮助他们应对莫测的社会迁徙、经济变动、社会动荡以及精神焦虑的挑战。^①但更重要的是，劝善书特别关注功与过、奖与罚，鼓励并动员人们行善。刘宗周的评论见解盛行一时，因为这符合了组织慈善活动的根本要求，我们可以祁彪佳的案例来说明。

祁彪佳将儒家经典全面地社会化，儒家将仁、仁政与善待百姓置于极高的理论地位，他接受了其中的自我教养理论，特别是反省自身错误——这对于抗击天灾、保护社会是必不可少的。^②然而，相对于自我修养的理论本身，他对实际应用的兴趣更大，这一点已被他的朋友钱勤志注意到。钱勤志花了几个月的功夫投入到救灾活动中，他写了一封千字文责备祁彪佳微不足道的道德教养。祁彪佳回顾说，钱“大致说我近来活动是显而易见的、足够满意的，但在‘格物致知和正心诚意’方面却不值一提。”^③祁彪佳采纳了钱的“正心诚意”劝告，并立即和另一个朋友商谈关于根除自我的学问的重要性。^④然而，这些高智慧说教在祁的日记和其他现存作品中极少出现，倒是在高攀龙和陈龙正的演讲中经常流露，或是反映在陆世仪日记中不同的灵魂探索方面。

祁有许多机会去细说道德问题或是参加学术探讨，比如在白马书院的会议。有一次，他提到去天王寺，那儿沈国模举行过一次长达七天的

① 相关案例参见 Brokaw Cynthia. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (中译本为:包筠雅著,林正贞,张林译,赵世瑜校:《〈功过格〉:明清社会的道德秩序》),第 175—176 页。

② 《祁彪佳集》卷 5《治本章》,第 77 页。

③ 祁彪佳使用的儒家专业术语“格致”和“诚正”,来自于《大学》中的一段话:“物格而后知致,知致而后意诚,意诚而后心正。”参见雷格翻译的《大学》,第 358—359 页

④ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641 年 9 月 25 日。

会议,主题是静思。祁还提到,在刘宗周到达之后,沈国模提出一个关于“良知”的问题——即一个关于人类是否天生良善的问题。^①然而,在祁的日记中像此类哲学讨论的评述是极少见的。

与其醉心于指令别人行善,就如高攀龙做过的那样,倒不如从过往经历中汲取教训,灵活应对每一天紧急情况,祁彪佳选择后者。在这点上,祁23岁时,就听从了父亲的建议,那时他刚离开第一个职位。祁承(火业)也回避虔诚道德,从本质上陈述:“人们该做的是为了安全而努力学习游泳,而不是把自己用皮带捆扎在一些支柱上,像个大罐子样突然放进水中。人们会漂浮,是一点一点地学会的”。“我们在宦海中沉浮,若干年后,才能变为有精明的管理者。”^②祁彪佳学到的第一课是“如果我们关于救灾的讨论有一点点出于私心的贪腐,那么人们从此将不再信任我们”^③。关注现实努力的现实主义者支持慷慨大方的工作想法。

祁彪佳不去装腔作势地高唱道德与虔诚,他只假定行善能振奋人心。他发现那些保证提供赈灾粮的人,“都很高兴地行事,没有任何吝啬的表现”^④,他很乐观地认为,他的救援努力和慷慨的行为,将鼓励其他人去效法。在1641年暴乱前的13个月,关于帮助他的村庄,关于援助村庄之事,他在日记中解释道:“我先散发100两银子帮助村里的穷人,随后鼓励急公好义的行为。”^⑤良善通过榜样的力量传播,精心设计的计划将支持整个过程。几天后,祁彪佳宣布祁救灾计划将成为一个模板,很自然地他就是其中的领导者,于是派遣几个寓山的伙伴去分配救灾物资。两名参观者随后告知他,附近的后梅村已将救灾计划付诸行动,他从此推断出“人们能够看见好善榜样传播的速度”。^⑥

祁彪佳偶尔也借助于社交联系——源于农人的社会交往,它曾激发

①《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年10月4日。

②《祁彪佳年谱》第4页b。

③《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年3月5日。

④《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年5月25日。

⑤《祁忠敏公日记》之《弃录》1639年12月21日。

⑥《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年6月1日。

起高攀龙和陈龙正建设善会的演说。然而，祁没有细想演说内容，仅在日记中描述过一次，透露了社交联系的不少细节：他给九个人取名，其中几个是他的亲戚，在各种团体中担任重要岗位。祁彪佳、他的一位亲属以及保甲的两个头头聚集起来，给六条准则中的两条“为人子女，尊敬长者”做了讲解。他们还以唱歌为讲解作点缀——因为他的儿子们先前排练过。正式演讲后，沈国模详尽说明了要点。之后祁彪佳列出一份协定，旨在约束作奸犯科者。^① 祁彪佳不同于听到乡村演讲而感到振奋的陆世仪，也不同于杨高和陈龙正，他们在信仰虔诚方面有足够的自豪，他们忙于善会运行，不顾及实际的成绩单。祁忽略了这些道德说教的主题，取而代之的是以物质奖励，尤其是食物来加强社交联系。在一次会议的演讲前，他注意到稻米被人在祭坛前分发下去。食物的馈赠传达了生活的希望，这是饥民最留意的一节课。^②

祁彪佳自我形象的变化

祁彪佳的慈善行为形成于普遍的正义感，这是一种对周边人群的道德责任感，以及对粮荒的切身体验。从1641早期的暴乱中觉醒过来，对动乱的恐惧驱使他和他的伙伴采取行动。一旦救灾活动展开，其他各股力量就扩大了他的义务范围，这些将他定义为一名慈善家。

祁彪佳的日记横跨了15年——晚明没有其他史料在广度上可与之相媲美——他的变化超越时间，从奢侈的挥霍者转变为具有奉献精神的、用于任事的行善者。日记还进一步展现了他的价值观的变化。祁彪佳作为一个不断进化的人，在身边的圈子中耀眼夺目。他的日记公然藐视普遍存在的自我放纵、各种怪癖以及晚明的文化信仰的倾向。1640年

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月15日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年4月1日，也可参见4月22日。另一次社交会议组织于五月，召集人是“友人”秦福思，他让乡人感到鼓舞，参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月13日。其他提到社交联系的，参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月27日、6月14日。

代之前,慈善是祁彪佳生活的一部分,但在其作品中地位并不突出。祁记载道他分发救济品;赎出某人的妻子,以免她们堕入青楼;为穷人提供义葬^①;赞助一家药局。不过,他只是零星且保守地记述这些善举,他的大部分时间和精力都投入到寓山的园林,以及对戏曲一贯的嗜爱。

刘宗周在1619年声称歌剧演出极其奢侈,他解释说,这个问题在人口稠密的绍兴城尤为突出。绍兴是个吃住俱佳的城市,那儿的居民能花上几千两银子彻夜痛饮。^②整个1630年代,祁彪佳都没有意识到这种娱乐该受的谴责。像往常一样,祁彪佳毫不犹豫地日记中记下了他观看和赞助的戏曲,以及与绍兴人剧作家孟成舜的交流。^③1639年底,祁彪佳日记记下了最后一段对戏曲表演的夸耀之词,与之相伴的还有为倪元璐而举行的五段宴会^④,之后,关于戏曲表演方面的记录就突然消失了——这种状况持续了两年半。在粮荒事中和事后的材料汇编中,祁彪佳指出戏曲的危害:演员不事生产,徒然消耗,且演出本身就极具煽动性,会激发人们暴动。他进一步说明,尽管知府郑瑄在粮荒之前的好几年就已禁止戏曲表演,但禁令真正得以执行就在大粮荒期间。^⑤随着情势改变,祁彪佳和他的有钱同伴也在变化。

祁彪佳很确定,甚至粮荒之前,他都有一种强烈的正义感。当祁彪佳在1635年发动花园建设项目时,他提出预留下一百亩地,其收益用来帮助族人和邻里。^⑥尽管祁彪佳没有具体说明,但他给附近地区赠送一份礼物,受此影响,慢慢地改掉了自我放纵的毛病。1635年,祁彪佳刊行

① 分发救济品事见《祁忠敏公日记》之《涉北程言》1631年12月10日、12月28日;付赎金事见《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年8月9日;义葬事见《祁忠敏公日记》之《山居拙录》1637年4月22日、10月3日、10月5日、10月10日,《自鉴录》1638年1月24日、6月6日,《弃录》1639年9月22日。

② 《刘子全书》卷20,第7页b—8页a,一封1619年写给张姓官员的信。

③ 关于孟成舜(其事迹少为人知),参见 *Dictionary of Ming Biography*,第1064—1065页。

④ 《祁忠敏公日记》之《弃录》1639年10月20日。

⑤ 《祁彪佳集》卷5《治本章》,第82页。《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年1月19日插入其中。

⑥ 《祁彪佳年谱》第10页a。

了其按时间排序的传记，配上小插图，彰显出额外的慈悲之心。岁末时，祁彪佳照例独自一人给本族穷人分发年货，他遇到了一场暴风雨，大雨湿透了他的衣服。有人连忙劝他取消活动，但祁答复说：“那些饥寒交迫之人受的苦比我多百倍，帮助他们获得衣食能使我快乐，我又怎么会介意这点冷风冷雨呢？”^①回顾过去所作，这篇传记可能是以后来人的眼光，描绘祁彪佳早年情况。就此事，祁后来作了简单的自我总结，他给贫穷的族人分发银钱，“为其提供口粮，赢得尊重与感谢”^②，均出自本意，完成不是刻意为之。

回想起 1635 年旅游时所见的居住在洞穴中的贫民，祁彪佳评述道，“他们使我神伤”，他流露出后悔之意，因为“很不幸他当时无能为力”。^③可见他是多么遗憾。一周后，一番深思熟虑后，他发表评论：“那些穷人吃什么？”“举起筷子时，我感到悲伤。”^④1639 年新年那天，就在花费五千两银子建造住所完工的几个个月前，祁彪佳又一次在日记中反思：“鉴于亲属看上去都很悲苦贫穷，我很后悔我们的房子、花园和其他一切都已经超过我们的预算。因此我将原来的想法转向救济之法。”^⑤在这点上，祁彪佳不厌其烦地记下同情之心，但他没对任何人作特别评论。正如其所说，如果他的著作读者或为臆想，或来自未来，那么，他的见解真的没有及时的见证者。祁彪佳的功德在当时极为隐藏，少为人知。

他在日记里透露，从 1639 年到 1640 年代早期的粮荒期间，自己只能不停地作文，与社会互动，才能表达对饥荒受害者的痛惜之情。大概是暴乱发生两周前的一个晚上，祁彪佳心情极为悲叹。当晚，他热情地招待了几名客人，并和一名同伴（钱勤志）讨论过救灾问题。就在他们正享受美食时，祁彪佳提出，在他们所在地区饥荒已经造成了悲惨的景象。

① 《祁彪佳年谱》第 10 页 a。

② 《祁忠敏公日记》之《归南快录》1635 年 12 月 23 日。

③ 《祁忠敏公日记》之《归南快录》1635 年 4 月 26 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《归南快录》1635 年 5 月 3 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《弃录》1639 年 7 月 9 日（建造物花费）；1 月 1 日（对亲属的同情）。

祁还说：“我们一起慨叹，绍兴地区的奢侈浪费已经足够解决饥荒问题了。”^①当友人带他去看饿死者的尸体时，祁彪佳写到：“那悲伤的一幕令我叹息！”^②当他陪几位友人去巡访保婴局，看到满屋的孤儿正被护理人员照顾时，他表示，这已足够让自己神伤了。^③曾经，“负责西区赈灾的友人们，包括刘宗周的侄子刘北生，他们来自天乐的农村地区，讲述了饥饿的痛楚。其中一人陆勇志以寥寥数语描述了每一个村子。”^④为了交流所描述的场景，祁彪佳并没有以儒家经典中的说教方式来表达，而是展现出可视的图画。他说：“它类似于一幅流民图。”——这里暗指一幅宋代官员的画作，该作品以图解给朝廷留下深刻印象，从而让观者领悟王安石变法荼毒百姓之事实。^⑤

严峻的粮食短缺现状，随之而来的是到处可见的苦难和动乱的威胁，这些都鞭策着祁彪佳和他的友人们改掉奢侈浪费的坏习惯，至少现阶段要放弃。随着节俭消费的自我意识日益增长，祁彪佳改掉了不良嗜好。继他之后，一天，他的哥哥凤佳、堂兄宁方和另外一人，列下了他们负责为之提供米粥的家庭名单。祁彪佳提议很多自身节俭的法子，以此来凑足救援所需账目。对于此计划，如果在收成不好的年头，他会重新分配援助物资，而这些物资本已指定发放于其附近的村民和族人。祁凤佳省下供给文庙的祭品。另一个兄弟祁骏佳则从午宴和夏日祭品中节省开支。^⑥这段时间里，祁彪佳强迫自己秉笔直书：巡查团在乡下期间，祁彪佳曾吃过当地乡民的饭食，但在其他时间，他直截了当地谢绝了提供给他的一杯茶或一片水果。^⑦

①《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年1月6日。

②《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年4月18日。

③《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年6月17日。

④这些友人包括杨逸之、赵公简、刘北生和陆勇志。刘北生的叔叔是刘宗周。《山阴县志》（1724）卷33，第21页a—b。

⑤《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年4月16日。

⑥《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月3日。

⑦《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月7日。

经过 1641 年的夏天，祁彪佳进一步决定，把已故父母的贡品减少一半，省下来的用来设粥厂。^① 他每天吃素，已经保持十天了。他提到，招待客人的“仅仅是来自花园的蔬菜”。^② 三周后，他详细阐述道：“这些天来家人一直吃素食，就如常言所说，‘神圣的精神会在调查中传承下去’。”^③ 大约一年后，随着粮荒继续发展，当祁彪佳碰巧回顾他以前的仕途生涯时，他对过度挥霍食物而感到遗憾。^④

每一个公众的叹息，每一次素食的共享，这些事件累积起来，影响着其他人如何看待祁彪佳。每份善行记录都是一次具体的宣传，告诉身边的市民记住施惠者的责任。渐渐地，该地区的期待就凝结成自我认知：祁彪佳是个慈善家。未来和现在的同行可能会读到日记中幸存的条目，祁彪佳以其作为和同情心获得了那个时代的权威，即便是其自身，也要尊重该权威。一天，就在他说其富有献身精神的天才友人们，感到“斗志昂扬与积极向上”时，那晚他脱离了简朴生活的原则，放纵自己，为此他感到懊悔不已：他参加在倪元璐花园举行的五段晚宴，随后又觥筹交错，观赏歌舞，直至天明。他为自己没有拒绝邀请而后悔不已。^⑤ 最终，倪元璐也改变了生活方式。1642 年，看到路边的尸体，他问自己“酒肉对良心有什么用？”然后继续报道说，从三月到收获时节，他的家庭包括客人只能吃素食，他们还留下少量食物帮助饥民。他说，至于接受素食的客人，他们也会好运连连。^⑥

负责之人

祁彪佳(以及其同辈人)向善人的转变，还受到其他几件事过程的影

① 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 5 月 14 日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 5 月 15 日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 6 月 6 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《壬午日历》1642 年 8 月 25 日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掾录》1641 年 4 月 6 日。

⑥ 倪会鼎：《倪文正公年谱》卷 3，第 9 页 a—b。

响,其中就有肩负责任的经历、在同辈面前起誓以及承诺和分配奖品。杨东明、高攀龙和陈龙正强调了慈悲、同情和道德法则对于行善的动力。尽管不放弃这些品质,祁彪佳还是更多地强调了责任的重要性,责任在这里有不同的翻译,比如“行为职责”、“肩负的责任”或者“任事、担任”——简而言之,人们通过努力将同情心转化为拯救生命的行动。

祁彪佳通常把有高尚目标的“朋友”称为“得任之人”,当他记录:“任事者以才以识,而尤在于一心。”^①他高调地坚称:“然则生千万人者,不在于贷银赈粟,在于担任者满腔之慈爱耳。”然而,高攀龙却推断良知会自然地激发善行,祁强调寻找拥有天赋和行动敏锐之人承担责任。^②尽管他强调“满腔之慈爱”,他还是从实用功能方面解释其价值共享:真正的同情心是有用的,鼓励他人在承担救灾任务时愉快的投身于服务。^③尽管他承认承担责任的人们需要拥有天赋和智慧,他还声称:“而尤在于一心”,正如其云:“救荒同于救焚,尤非一手一足所能办”。^④价值观统一,但“为政者不外知人善任”。^⑤最终确定捐助者精神高度的是计划的成功与否。就像祁断言那样:“千百人之生命,悬之于任事之一二人。”^⑥

1641年前期暴动后不久,祁彪佳“承担起责任”,因为他声称“现在没有领导人”。接着,似乎是为了提供一个能计量其巨大责任的计量标准,他开始提及到他曾经历并见证过的不利环境。他回忆说,在两名同伴的陪伴下他是如何“冒着风雪,走遍所有地方,视察饥饿的家庭。”接着又补充道,“我们从韩家桥走到横街北部的司凤门,走进贫困简陋的房屋,残破不堪且摇摇欲坠的外观令人目不忍睹。”^⑦几天后,他在家中记下了这

① 《祁彪佳集》卷5,第90页,《当机章》;《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年5月18日。

② 《祁彪佳集》卷5《当机章》,第90页。

③ 《祁彪佳集》卷5《当机章》,第90页。

④ 《祁彪佳集》卷5《当机章》,第90、89页。

⑤ 《祁彪佳集》卷5《当机章》,第89页。

⑥ 《祁彪佳集》卷5《当机章》,第89页。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小录》1641年1月17日。

次行程：“我偶遇到一场风暴，边走边叹息，整晚我都十分担心。”^①途中环境的艰辛证明了其同情心的深度。

救灾活动要求参与者努力工作，祁彪佳经常工作到深夜，耗费大量精力，这使得他的勇气发生动摇。因此，其日记不再逐日记录，或是敷衍地草草记下几行，如“今日太忙，记不下任何事”。他夜夜都熬到很晚，以便精确记下（因此留给后人）他的劳作是如何充满活力的。他写道，“完成分发稻米计划的草稿”，都是在微弱的烛光下进行的。^②他一直坚持到“夜半时分”。他记录并补充说，散完配给券，“寒风刺激着我的老骨头，我特别疲劳，然后就上床躺下了”。^③只是“在灯下”，他才有空草拟了“十条配发米粥的条款”，由于这个原因，到睡觉时间，他感到“十分疲劳”。^④这一天从检查粥厂开始，结束于向人咨询如何平息其紧张的神经，令人疲惫的一天总算过去。祁彪佳观察到，尽管他登船时已“临近黄昏”了，但他仍然利用乘船回家的时间，批评了一本城防之书，“到家时已到深夜”。^⑤

就在祁彪佳最繁忙、最疲惫之时，他的日记条目明晰地展开记录他的忙碌。他描述其繁忙的一天，充满了诸如与粮贩谈判、填写食品券、参观挨饿之家以便散发食品券、回复询问贷款或商讨救灾的信件等等。“所有人都很忙碌”是祁彪佳对那天的总结语，然后，他补充道，这样没人愿意错过这一刻，“我上床时，大约已是子时（23:00—1:00）。”^⑥

① 《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年1月21日。

② 《祁忠敏公日记》之《感暮录》1640年5月21日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年1月20日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年3月24日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年1月5日。其他的例子参见《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年3月13日、5月12日、8月3日。亦可参见《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年4月19日：“回程路上，已是华灯初上”；《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年7月20日：“我忙得几乎没时间呼吸……到了夜半时分，我才入睡”；《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年8月3日：“这是上床前第二次浏览”；《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年3月25日：到掌灯时写了一份关于粥厂的建议，“那时我上床了，极度疲惫。”

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小掬录》1641年1月19日。

祁彪佳为他的辛勤工作而感到骄傲,他确信要重新估算为解决各种冲突的投入数量,他特别关心是粥厂问题:“在过去的十来天……有时饥民抱怨没什么可吃;有时富户抱怨苛捐杂税太多,不公平;或者监工说富户拒绝捐出财物;或者经理人说饥民们很愤怒。有些人以信件交流,有些人挨个寻访。我估计每天至少爆发五至六个危机。今天我又收到不少信件……所有的信件都已回复,其结果是我几乎没有休息时间。”^① 1641年日记的最后条目,萦绕着暴徒在年关时抢劫的记忆,祁彪佳回顾了这段干涉调停的岁月:“我想到元月时已有人开始抢劫,我该如何出手平息冲突?从那一刻起,我投入到救灾、粥厂、病坊、药局以及推荐发放酬劳和完成报告工作中,我几乎没有闲暇时光。”^②

辛勤工作是祁彪佳献身于行善事业的方式。1641年的赈灾努力仍在进行中,他在日记中自觉地证实:“乘船回家的路上,我记下了过去的五天我所做的一切”,然后,丢开向子孙宣告其功德的念想,他补充说:“我记下了关于救灾事宜的七页文字,有点展示我的劳苦的意味。”^③“劳苦”与劳心的关系来自《孟子》的一段话:“劳心者治人,劳力者治于人。”——这段话似乎经常被历史学家们引用,与之相随的是分析阶级关系与精英阶层向底层社会推销统治合法性的问题。^④ 然而,孟子视劳心与劳力的纯粹的二元对立为理所当然,祁彪佳却把身体的辛劳(劳力)的概念应用到文化精英阶层上。此外,他既说到为他劳苦的所有朋友——“由于朋友们代表我劳苦,因此我半夜就起身去感谢他们”^⑤——又提及

① 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年5月24日。

② 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年12月29日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年5月10日。

④ 参见 Legge 翻译的《孟子的著作》,第249—250页,该著作带有美国式的拼写。相关例子参见 Esherrick 和 Rankin 的概念讨论,载于 *Chinese Local Elites and Patternsof Dominance*, 第1页; Ping-ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China*, 第17页。译者按,《孟子》原文为“劳力者”,并非本书所云“劳苦者”。本书引用《孟子》时有“劳心者以心劳,劳苦者以力劳”(Some labor with their minds[*laoxin zhe*], and some labor with their strength[*laoku zhe*])语句,非《孟子》原文所有,故略去。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年5月6日。

自己的劳苦。

随着祁彪佳在粮荒危机期间变得专注，他越来越将自己界定为节俭、勤奋与富有同情心的代名词。在分发救济食品上与他人合作，同时也引发了其宽宏大量的精神并随之扩展开去。日记的一个条目还记录了特别繁忙的一天，这天祁彪佳跑来跑去，表达对不同地区生员们的尊敬之情，他们同意承担起五个区的救灾重担；到王阳明祠堂拜访某人；回家进餐；再次外出集会，第一次和几个朋友在一家，然后和其他朋友在另一家；接着在一个同伴家继续进行，那里他回顾了同伴们所写的《会稽县宣言》，大概是宣布食品配发安排。那天，祁注意到：“众朋友中，有相当数量的人学术博学，有自我反思精神，他们真正地以拯救饥民为己任”，接着，又补充道：“如果他们中一两个有天赋，此事就要依靠他们。开放之胸襟，聚众人之力量，如此一来，我感到有些昂扬而鼓舞。”^①虽然祁是他们的头头，但在大多数情况下，是他们的人生长者——祁彪佳因其领导的团体热情而振奋不已。

同样为之积极奋斗的还有陈子龙，他曾提到其“深入贫困的乡下和偏远的村庄，检查粥厂情况；数月来一直徒步掠行或骑马穿越灌木丛”。^②相似的还有张陞，他叙述了其经历，他说，人们必须亲自检查“贫困的街巷，这里的家庭不是纳税户，这里的居民没登记在保甲制度中——他们的居所像蜂窝蚁穴”。^③他然后评价自己“如何日夜辛劳，不辞劳苦”。为此，他已变得“消瘦而虚弱”。“许多朋友从头忙到尾，辛苦而忙碌，他们挨家挨户地做调查，从不逃避责任。他们记下有用信息，填写印刷好的粮票，而这时人手已大大减少。”^④杰出官员为民做主、为民办实事的画面在中国著作中极为常见。^⑤这便是晚明绍兴府呈现给我们的图景。他们

① 《祁忠敏公日记》之《小裊录》1641年4月6日。

② 陈子龙：《陈忠裕公全集年谱》上，第32页a。

③ 张陞：《救荒事宜》第3页b—4页a，引自一名宋代官员。

④ 张陞：《救荒事宜》第9页a。

⑤ 例如，钟化民倒骑马背的传说（引自《荒政丛书》，俞森编撰，1690年版），载于Will, *Bureaucracy and Famine*, 第93页。

证实了陈腐的儒家思想在现实中依旧充满活力,还展示了众人一心的协作,他们的队伍中不仅有现任官员,还有离任官员以及单纯的生员。

领导责任带来了沉重的压力。祁彪佳和他的伙伴们都在为了救灾之事而辛勤工作,同时还要回答其团队各式期望。1641年上半年的某一天,祁彪佳为救灾计划一说出口,人们就热情地参与进来。祁宣称自己没有太大的能耐,所能做的仅是给予最贫困的乡亲们一些微不足道的援助。尽管如此,他还是感到内疚,于是在日记中记下了自己的感受,偶尔,又补充说,每天片刻小憩时,他还要抽出时间处理通过信件或本人传达的各式请求问题。^① 意识到自身责任,他不得不承担起重担,这重担又因突然袭击且连续爆发的绍兴危机(如粮荒、疾病和蝗灾)而不断加重。至于领导角色可能带给他的任何利益——得到指导决策的机会,赢得不菲的名声,保护他的生活区、族人和财富,或是从行善中获得个人满足感——祁彪佳以持续奋斗的方式,付出了高昂的成本。因此,在追求控制力和统治力的观念上,一些历史学家们已注意到,“中国文化精英”的行为,并未抓住祁彪佳和同伴们工作中的关注重点。^② 祁确实充当着领导者的角色,但他确信,他并不盲从于这么多的要求,也没有陷入到与当地官员、同伴及该地区民众商谈的圈套。接受救灾计划的重担做起来并不轻松。为了将朋友们参与的短暂冲动转变为持久努力,他们在神灵面前公开起誓。^③ 祁解释说:“对于负责募集资金的士子来说,承担责任极其困难,而抱怨别人相当容易。大多数富户视其奢侈物件(长物)为肉体的一部分,在危机关头优柔寡断。他们中的一些人甚至贬低这些士子,让他们在外边呆着。因此,承担繁重的工作意味着也承受各方的不满。”以祁彪佳看来,誓言不仅是表达行善的承诺,还应特地给胆怯的行善者

① 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年1月19日。

② 相关例子可参见 Hsiao, *Rural China*, 该书十一章中有七章提到“控制”这个词。“控制”的主线也贯穿着 Wakeman, Jr, Grant. *Conflict and Control in Late Imperial China*, 也可参见 (尽管他们在此问题上增添了新的内涵) Esherick, Rankin. *Chinese Local Elites and Pattern of Dominance*.

③ 《祁忠敏公日记》之《小猿录》1641年1月18日。

以信心,以便其克服各种困难。^①

奖与惩

除了道德说教外,行善的压力来自许多其他方面。底层的呼声威胁说,如果乡村继续匮乏,农民陷入绝望,那么社会秩序就不再稳定。一场暴乱,一次针对富人的抢劫,或者一个千名乡人围绕城市游行的场景,都会迫使粮囤大户开仓救荒。^② 上层官员的烦恼则是,他们有时会散布流言,逼迫为富不仁的富人以低价卖出屯粮。这样的压力可能是强制性的,源于对那些吝啬成性者的惩罚后果,那时推官毕九臣(字玉台)正指控某人屯粮且拒绝与人分享存粮。^③ 祁彪佳知道官员会强制富人以低价卖出存粮——他反对这种政策。^④ 在如此环境下,更为可取的是去寻找一条可替代的路径:通过抓住施舍的主动性,通过展示乐施好善的品行,他们至少可以赢取功德,获得较高的社区地位,内心为自己的善心和善事充满满足感。尽管压力如此巨大,大部分救灾活动还在自发进行。只是偶尔会有人指出,友人们应因没有达到预期目标而被罚款。祁彪佳告诫说:“如果某人被派去处理市粥问题而未能出现,他会被罚五两银子”,接着又有通融,“如果此人因紧急事件被叫走,他可以让朋友替代他的位置”,又附加说:“迟到的罚一两。”^⑤当然,与惩戒并行的还有大量的积极性的慈善刺激。纾解别人痛苦的行为——暂无明确的专业信仰系统指向——能酬答施舍者以发自内心的行善愉悦感。正如放生动物一样,救人于濒死之际体现了捐助者的能量。由于捐助者愿意解囊或奉献相

① 《祁彪佳集》卷6,第118页。《救荒杂议·隆任议》。

② 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年1月20日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年5月28日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年1月10日、1月18日。

⑤ 《祁彪佳集》卷6,第143页,《市粥议》。此处一再提到“旧方针”,可很清楚地看出卖粥是修正后的方针政策,这段话或许写于1642年。旧的指导方针可能是“设粥事宜”,在《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年3月25—26日提到。

助,或为劳力,或为财物,以达到拯救之目的,良善的获得就是他的宣言,他的自我形象因以提升。无形的同情心在许多人的嘴巴中是有形的,每一个独特的声音都能与言者的教育背景与信仰产生共鸣,每一次与他人的协作都会让人大声说出那些简单的概念,比如说慈悲、虔诚与善良。

坚持拯救生命,促人行善,既有物质又有名利上的奖赏。事情收工的醒目标志是,赞成以银钱作为报酬,比如祁彪佳的兄弟就曾给那些相应匪警的苦力们分发过钱财,^①这些报酬本质上意味着交易结束。仆人们的各种劳动不算入功德范畴,因为“他们仅仅是执行任务而无他”,祁彪佳的一个门生坚持旧说,轻视劳力者——这一切都是为了共度时艰,赢得乡下穷人的信任。^②事情完工的另一个标志是为所做之事而志满意得的心态,就如高攀龙所展示的那样,人们行善发源于内心。两个标志之间还有对大范围人群的奖励,其奖励比例不同,目的在于迎合某些人对回报的自私期待,承认真正的慈善,表彰慷慨而自愿的捐赠行为。对于捐助者的回报有时是有实质内容的,如在陈继儒拟定的一套救荒法则中所见。陈继儒是祁彪佳父辈的朋友,曾为1609年的粥厂制定一系列方针。这些规则的作者之一,应天巡抚周孔教制定了其他制度:“捐150石米的人免征其五百亩地的三年税收,捐300石米的免征一千亩地的税收。”尽管周孔教站在捐赠者的角度,假定捐助的自愿成分,但从长远来看,那些对救荒不感兴趣的人“不该被强迫捐赠”。^③

其他奖励则是名誉上的,捐助者的意图是得到官方和国家权威授予的威望。周孔教预想,这些名誉奖励中应有一条,即他以应天巡抚的身份亲自题写一纸公告。^④祁彪佳随后推介了这种做法。之前他巡视过一

①《祁忠敏公日记》之《小录》1641年3月5日。

②张履祥说他从赵公简那里听闻到的,参见《言行见闻录》卷31,第5页b。

③周孔教:《救荒条谕》,附在陈继儒的《煮粥条议》第3页b中。陈继儒此时断绝了科考的念头,转而从事出版业,并大获成功。*Eminent Chinese of the Ch'ing Period*,第83—84页。

④周孔教:《救荒条谕》第3页b。

个地区,发给管理粥厂的士子们一张授权书,委派他们撰写报告,汇报谁勤谁懒,以及发放米粥的数量。工作最辛苦的或捐钱最多的一两个人将发放奖励,以便激励他人,而那些怠于职守的应受到训斥。^① 祁彪佳进一步设想,捐助者将被推到皇帝面前,朝廷授予其碑文或前门匾额;或应邀参加特别酒会典礼;或者收到一项品阶较低但又有官员象征的乌纱帽。^② 祁彪佳的日记构想符合当时的实际文献。祁巡视西部乡镇时,经过钱清镇,距市中心西五十里,陪同的官员接见了其中一名捐赠者,这些私人性质的计划外捐赠极少有人问津:有一个叫朱胜正的人独自一人自愿提供救助,已长达三、四个月之久。这两名官员大大称赞了他,并在公告中题上了他的名字。^③

祁彪佳像周孔教那样也列出了名单,以便奖赏救灾工作的有功之臣。他的1641年日记提到《奖励救荒之建议书》,提出“将受人尊敬且富有正义感的人分为三个等级,在计算报酬时将士子分为两个基础等级”。^④ 这本日记的描述大体上与现存的《公布奖励方案》内容相一致,日记中,祁主张奖和惩对于赈灾工作都是必不可少的。^⑤ 惩罚的威胁(有人假想祁想要从那些失责的朋友身上收取罚金作为惩罚方式)将确保“众人在决策中联合起来”。奖励的承诺调动实施计划的积极性。祁然后继续分列出两大类(大体上与1641年日记中提到的一致):杰出且令人尊敬的居民,及拥有低等功名或学术地位的人——举人、监生和儒士。

① 《祁彪佳集》卷6《市粥议》,第138页。

② 相关例子参见《祁彪佳集》卷5《善后章》,第113—114页;卷6,第147—149页;《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年8月29日。也可参见祁推荐的各种奖赏,包括让士子参加府级科考。《祁彪佳集》卷6《推赏议》,第147页。

③ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年5月9日。钱清镇距市中心西五十里,属萧山境。据《山阴县志》(1724)云:“很久以前有一条钱清河,河上有一条堤岸,这是去杭州的一条重要河道。现已淤塞,船只无法通行。”(卷1,第8页b)该书第一册后面附上一幅地图和一篇县志(不能翻阅)指出,钱清位于柯山之外。

④ 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年8月29日。

⑤ 《祁彪佳集》卷6,第147—149页,《推赏议》。该建议提到了一年祁就已写过的一点,可能涉及到祁在1641年日记中提到的事情。

祁彪将每个类别进一步划分为三个等级,阐明了一视同仁的精神,即每个等级收到的荣耀与他们的贡献大小相一致。相应地,最高等级将被授予杰出居民的称号,他们捐出了 20 石糙米或五十多两银子,或者提供 50 石平粟粮或 40 减粟粮。

祁彪佳更进一步,将上一代人周孔教的忽略因素也列入他的奖励列表中。如此一来,那些只捐献 10 石糙米(而不是 20 石)的居民,如果他们在各个粥厂中“尽心尽职且工作努力”的话,也有资格划为最高等;那些捐粮数不多但工作实绩突出的有资格划到第三等;对于低等功名者和普通儒生,祁彪佳给予他们优先的努力工作机会,这使得其物质捐献的意义大为降低了。他这样做就是为了给那些工作热情高,但“贫不能出资财”的儒生腾出上升空间。在这些奖励中,群体的广泛参与者可能获得参加乡试的机会。^① 鉴于救灾需要工作记录、记帐和一般性的专门技术,奖励服务是有意义的。此外,在救灾行动中,那些最贫穷、最边缘的儒生身份很特殊,他们可能制造出不和谐的声音,甚至会煽动骚乱,给他们每人一个有价值的岗位,就会断绝了这种可能。祁彪佳当然理解当地熟人余煌的明确声明:并非所有的暴徒都是饥民,有些是跟着饥民制造混乱。^②

尊重社会等级有助于获得有意义的奖励与声名,并因此促进救灾计划顺利推行。祁彪佳耐心地告知官方当地的善行,他力促知府王孙兰给那些在 1640 年和 1641 年提供援助的家庭以官方奖励^③,他请求绍兴府推官陈子龙奖励那些“以真挚和赤诚之心担负起救灾责任的儒生”^④。即便是造福于低一级的社会人员,从令人敬畏的政府官员嘴里传来的话

① 《祁彪佳集》卷 6《推赏议》,第 147—149 页。

② 余煌:《余忠节公遗文》第 10 页 b。“写给周知县的信”的时间是 1641 年 1 月 18 日。关于一名教谕第一个站出来抗议不公正的征用,并领导了一场针对杭州富户的暴动,参见 Von Glahn, “Municipal Reform and Urban Social Conflict in Late Ming Jiangnan.”, 第 291—293 页。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 2 月 21 日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641 年 4 月 9 日,也可参见 1641 年 8 月 3 日。

语,对祁彪佳来说也是极为重要的,这驱使他做下记录,比方说,两名当地官员赞扬了一位友人和几个儒生,他们令人信服地管理了天乐地区粥厂的谷物分发工作。^①

祁彪佳特别理解来自达官贵人的赞扬,这些话语在鼓励赈灾参与方面有神奇的力量。为了手头任务,祁彪佳号召一大批人聚集在王阳明祠堂前,他首先发表声明,“召唤每个街区的朋友们,推荐他们以身体力行承担起救灾重担云云。”^②为了再次激励人们加入到赈灾工作中,有一天,祁彪佳乘着轿子,到处拜访那些为两座城五个街区负责的儒生,并致上敬意。^③

赞美之语不仅存在于底层社会,还出自上流人物,无名群众的掌声经常响彻街道,当地达官贵人的溢美之词也不绝于耳。作为记录,祁在日记中提到了这些值得赞扬的官员:推官毕九臣(字玉台)在“抓捕盗匪上的成就与鼓励南部区域赈灾上的努力”^④;周县令有着“聪明和非凡的天赋”^⑤。更下层的人物是祁彪佳的门生,他们之后用相同的华丽辞藻赞扬祁彪佳忍受了严酷的环境,这是祁习惯于赞赏其同伴之语,此时却用来形容自己。受座师在1641年分发食物和医药给穷人行行为的影响,门生们写到祁经常一天跋涉十里,亲历偏远山谷和贫困的农村地区。门生还强调,当谈及到提供棺材时,祁亲自检查尸体,“不避污秽和恶臭”。^⑥更上流的人物是官员,像陈子龙,他也向上传达赞语,直至最高级别。陈子龙的报告导致了慈善人物的名字被圣旨记录下来。^⑦

官员们适时而直接地露面提升了祁彪佳的目的性与重要性。他敏锐地意识到——因为他在日记里留心记下了这些——当他“叫出名字”,

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月8日。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月27日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年4月6日。

④ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年4月27日。

⑤ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年1月18日。

⑥ 张履祥:《言行见闻录》卷31,第5页a—b。

⑦ 陈子龙:《陈忠裕公全集年谱》上,第32页a。

“给天乐某个地区的饥民每人分发两分银子”，“两名当地官员坐在那里看着他”。当他在这些高级官员的注视下履行自己职责时，祁彪佳的乐施好善的自我形象瞬间膨大了不少。官员们观察他的同时，他也以自我意识审视自己与周边的场景。这一刻，比起儒家典籍，佛教徒的形象似乎对他更有用。他沉思片刻说，饿殍的惨状“活像吴道子画中的地狱”。^①

祁彪佳与其他人一样，领会到行善会为之带来个人利益。在对陈子龙同伴主持的粥厂作重点巡察时，他用自豪和愉悦的笔调在日记里记下他们在一起的行程，“边笑边聊”。在祁的船上，他们共享了一桌素宴，其间不仅讨论了手头之事，还在美景之前吟诗作赋，接着话题转向学者间的友谊。^②一切都进行得很顺利，与地位符号相关联的奖励系统激励着慈善行为。该系统——这里被作者讨论并设想——依赖于对现有的社会等级秩序的尊重。祁彪佳和陈子龙设想，渴望科举中第并在官场上结成关系网的士子们努力向上爬，结交地方官，或者接近通向那些官员的引路人缙绅——就像祁彪佳欢迎赈灾创造了机会，与身处高位、好交流、彬彬有礼的陈子龙亲密交谈。

承担责任的共同誓言、回报的承诺与官方权威的存在都有助于激励朋友。众人考虑在王阳明祠堂前举行一场大型集会。祁彪佳赞扬了朋友们的劳动，指导他们以其他方法纾解危机，但随后了解到，与他的设想相反，朋友们“不希望再将粥厂进行下去，而是想尽量延长稻米发放的时间”，小规模简易粥厂也可保留下来，用以帮助穷人和流浪汉。^③祁彪佳未做振奋人心的演讲（高攀龙曾多次做过），他以上述方法调动朋友们的积极性。他写下一个方案，展示给不同的官员，从而将他的计划与官员的权威结合起来。他在笔记中列出朋友们的名字，呈送给地方权威陈

① 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月7日。唐代的吴道子（也被称作道宣）因擅画佛教和道教的壁画而扬名，其作均已不存，不过据说也有少量传世作品是其所作。参见劳顿《中国人物画》第6页。张陞在其《救荒事宜》第4页a中，也提到了吴道子的画。

② 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月7日、5月8日。关于阅读陈子龙的诗歌，参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年5月9日。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年3月27日。

子龙。陈子龙然后“把他们叫到一个街区又一个街区，说一些鼓励的话，谈论一下奖励问题。”祁彪佳最后叙述道：“以我事先写出的保证，我们在先师面前起誓”（即王阳明的一幅画像或一方碑文，集会经常在其祠堂中举行）。如此一来，朋友们设置粥厂的问题就迎刃而解了，官员们也将随之开始巡察之行，以便鼓励该计划顺利开展下去。^①

由于众人的目光都盯在奖励上，因而，舆论至少形成了公共欢呼效应，晚明行善者很善于利用这一点，把它作为宣传自己善事的工具。他们刊行小册子，表面上描述救灾策略以备未来参考，但事实上都在陈述其所作所为，强调自身参与的重要性。如张陞阐述其众多的协助者：“我来这儿记下他们的名字，使其好义之事广为人知。”^②最终，张陞慷慨的言语传到朝廷，他也因此被通报表彰。^③倪元璐也是如此，他确保子孙后代记住其在救生塔运动中的领导作用。倪元璐解释说，该运动的主旨是“帮助那些被救灾活动遗忘的人，扩大行善艺术的影响。”在记录相关方针时，他还以其地区眼光建立了功德评价体系。随后，当地县志的编纂者、倪元璐的个人传记以及其选集都提到了他筹募善款的努力。倪叙述自己因该运动的行善行为招致了广受称颂的声名。^④类似的还有陈子龙，他有意识地留下一份赞赏其美誉的文献记录，他在自叙传记中说：“此次饥荒事件将在赈史上留下明明白白的一页。”^⑤

至于那些见识不明的观众，祁彪佳在日记中评论道，当他组织各类朋友救援流浪者时，他首先分发了 1200 文铜钱，难道这不是示范？^⑥事情终了，对于是否能提升其个人形象，他又说：“我深叹一口气，‘那些希望为世界承担责任的人难道不该具备非凡的才能和见识吗？’”^⑦他偶尔

① 《祁忠敏公日记》之《小录》1641年3月27日。

② 张陞：《救荒事宜》第9页a。

③ 参见张履祥《言行见闻录》，卷31，第6页b。

④ 倪会鼎：《倪文正公年谱》，卷3，第8页a—b。

⑤ 陈子龙：《陈忠裕公全集年谱》上，第32页a。

⑥ 《祁忠敏公日记》之《小录》1641年3月15日。

⑦ 《祁忠敏公日记》之《小录》1641年3月11日。

也假装谦虚一下。有个朋友作诗赞扬他“为缓解饥荒而做出艰苦卓绝的努力”，祁评论道：“我很羞愧，不敢接受如此谬赞。”^①同时，他又在日记中记下该事。六周后，他从城市邸报中获悉：“去年我的救灾努力，已被海外一份报告褒奖了”，他再次申明，“我感到深深地自责”，当然，他同样毫无疑问地在日记中登上这条讯息。^②因此，1640年代早期绍兴府赈灾活动的参与者，都为自己描摹了高大上的形像，稍早一点的作品甚至频繁地把自己与官员联系在一起。除此之外，他们对自己的肖像描摹极为重视，并不打算委托给后世的传记作家，而是经常自己承担这项任务，不让留给后世行善美名的机会从自己手中悄悄溜走。阴德之说在王朝早期深受珍视，它为人们竞相行善、展现奉献精神提供了一个良好的平台。

生活中的道德权威

晚明的说教小册子和劝善书，不仅为逝去的古人高唱赞歌，也颂扬当地百姓众所周知的当代善人。与之相应，陈龙正的善会演说提到儒家学说仅一次，且明显带有敷衍意思，而大多数时间都在赞扬当地的慈善家，如丁宾，他是“一个我们能亲见的古道热肠之人”^③。将当代伟人与早已逝去的古代圣贤相提并论，还要下溯到下一代作品《广惠编》，编撰者是朱轼。^④朱轼把12世纪形而上学的哲学家朱熹排在第一位，将自己说成是朱熹身边的第二号人物，其他人等有颜茂猷和陈龙正。^⑤朱轼明确指出，行善事者的直接收获不在于奖赏，尽管如此，人们还是会纪念最近为社会大众作出贡献之人。他和说教作品的其他编撰者相信，善行终究会被认可，获得功德和奖赏在现实生活中是触手可及的。此外，《广惠

① 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年9月3日。

② 《祁忠敏公日记》之《小球录》1641年10月20日。

③ 陈龙正：《几亭全书》卷24，第20页a、第13页b。该书还提到邹元标和王阳明。

④ 关于朱轼，参见 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，第188—189页。

⑤ 关于颜茂猷，参见朱轼《广惠编》第139—140页；关于陈龙正和朱熹，参见《广惠编》第147—148页、第123页。

编》缩短了朱熹、颜茂猷和陈龙正之间的差距。该书以行善主张作为评判准则，忽略了朱熹在哲学上的重大突破——他对四书五经的注释后来成为科举考试的范本——还忽略了颜茂猷和陈龙正并非系统而又原创的思想家。由于流行的劝善书保存和流传下来不少古代典范，他们关于行善行为的华丽辞藻，使得实干家和思想家被置于古代与现代的同一水平线上。在其他善事中，1880年版的《太上感应篇》充分肯定了颜茂猷和他的《迪吉录》，《太上感应篇》认为颜茂猷使得成千上万人改变了生活方式，“时至今日，《迪吉录》仍在江南江北流传”。^① 在地区生活背景中，判断伟大的标准远不同于黄宗羲建构的知识世界。

晚明的生活环境呼吁赋予旧名词以新涵义。尽管偶尔借鉴佛教、儒家、道教甚至是法家的概念，祁彪佳和他的伙伴们形成了一个崭新的复合概念，它有着明显的晚明时代特征——诸如建立好名声、肩负重任、积德、物质回报、报应等。善行、公平的道德权威和信仰，在晚明救灾活动中扮演重要角色，然而，它们大大跨越了传统文本所赋予的固定内涵，经常以意想不到的面目出现。呼吁有钱有权之人回归道德和良心，是赈灾知识和案例的最大遗产（关于此点，改变徐光启宗教信仰的基督教徒，一点也不亚于许多立场坚定的儒生之毕生贡献）。该遗产时刻提醒着那些有权有势能成大事之人。当然，祁彪佳的耳中还回荡着他的朋友颜茂猷的声音：“贵族们是国家的希望，他们虽说在家行善，但足以影响府县，改变州和村的习俗。”^②

此外，在祁彪佳听来，几个绍兴人的正直和强烈的道德教义不断摩擦他的良心。他们之中有王朝式，他反复劝诫祁彪佳停止奢侈的花园建造项目，祁彪佳没有听从，但也未忽略。最重要的是，王朝石的师长刘宗周，刘的朋友也是祁的模范高攀龙，都坚持认为行善的道德必要性。像高攀龙一样，刘宗周对待道德正义极其坚决——他的直谏勇气曾激怒君

^① 《太上感应篇图说》卷2，第33页a—b。

^② 《迪吉录》“度集”，第54页a。标题为“居家贵族的善行补偿”。译者注，原文确为“改变州和村的习俗”，这里的“州(subprefectures)”疑为“市镇(borough)”。

主,但最终赢得了皇帝的尊重——由于他的正直,刘宗周获得了广泛的尊崇,吸引了一大批跟随者。^① 尽管祁彪佳对刘宗周的“学术讨论”毫无兴趣,在许多方面和刘宗周大大不同,他还是接受了刘宗周的道德权威说。他不断地向刘宗周寻求共识(至少在赈灾主题上如此),或者试图使刘同意他自己的观点。^② 他在日记中经常提到:“以前刘先生总敦促我完善赈灾管理机构”^③——此处显露祁对刘宗周地位的尊敬,以及他对和刘宗周的联系感到自豪。祁彪佳并不总是听从刘宗周和王朝式的建议,他记下他们所说的话,经常感到迫不得已时才在日记中提到他们的观点,似乎正在应付导致其良心不安的外部环境。

对混乱的担忧,为善事工程承担责任的满足感以及回报的承诺,推动人们行善。同样有决定意义的还有由高攀龙、刘宗周、王朝式此类人物组成的团体存在。他们坚持对行善的道德必要性,以其无声的身体力行的榜样调动每个人参与到慈善活动中来,这就是协作的理由。慈善还动员了像祁彪佳这类人承担起繁重的领导责任。行善的道德使命感使慈善活动演变成一段令人精神振奋的经历。

1645年,祁彪佳44岁,他没有接受满清朝廷的邀请,选择了荣耀一生与后世的决定;经过慎重的准备,他自沉于寓山的池塘里。离开前,他告诉其子,他一生唯一的重大错误是一直沉迷于花园建造。^④ 倪元璐、陈子龙和刘宗周也同样如此,所以说,他们将生命奉献给了这个时代。正如他们在粮荒危机中的所作所为,他们掌握了自己的命运,行动高于其信仰。

① 关于刘宗周的听众及其与帝王关系,参见黄宗羲的《明儒学案》,第256—257页。对于142名门生的名单,参见《刘子全书·戢山弟子籍》。

② 相关例子参见《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年1月20日“刘宗周非常同意我所说的”。

③ 《祁忠敏公日记》之《小掇录》1641年1月10日。

④ 《祁彪佳年谱》第19页a—20页a。

结论：从道德转向合法化的财富

最初承诺给出晚明慈善答案的两条路径都被证明为死胡同：其中之一是调查各种危机，如贫困、饥饿与王朝衰落，它们需要慈善的干预；另一条是寻找慈善的动机。当然，每条路径都能提供一些与慈善主题相关联的材料，这在本书中我已充分考虑。然而，无论哪一条路径都不能对极具特色的晚明慈善提供满意的解释，或者探讨为何晚明与明早期阶段的慈善落差如此巨大，明前期与晚明同样遭受着饥谨、穷困和政治腐败，而唯独晚明产生了史无前例数量的、有案可稽的慈善机构和慈善书籍。本研究远离这两个死胡同，在一定程度上将许多预想的概念揉入到慈善当中，这样就走完了三分之一的研究路程：以五个人作为主要标本，他们的现存著作阐明了其慈善活动与晚明社会的众多联系。该研究过程产生了一些不曾预想的新发现。

这五个人及其著作的材料，揭示了两个相关的社会变化，该变化是理解晚明慈善高透明度的一把钥匙。第一个社会变化是精英阶层的边缘群体的等级开始分化：在杨东明为人们建立慈善的官僚等级后，虞城的善人们争着组建第二种善会模式；陆世仪和他的追随士子成立了太仓善会；许多医者、和尚和儒生围绕在祁彪佳周围，他们执行分发谷物、组织粥厂和散发药物的任务。晚明的历史学家已很好地建构了慈善世界：

文化传播使得有抱负的人才日趋过剩,远远超出科举考试和官僚机构之需求;激烈的竞争环境使得众多的文学之士将自己的技能运用到其他追求上,譬如出版业、商业或者写作。本研究表明存留于基层的大量学者在晚明慈善事业中无一例外地扮演着批评家的角色。他们调查并记录贫困人口数,管理粥厂,坚持保存药物处方记录,保留账本,以及自己发起新的行善计划。

第二个社会变化是家族之外的社会连通性不断增长,且日益突出,这种当地社会的垂直型连通主要发生在高层和底层(不是最底层)之间。该连通性不应和正式的社会等级概念混淆在一起,也不能被晚明作家浮夸宣称的社会团结困惑住。相反,这里的“连通性”概念仅指不同阶层人群之间的活动关系——诸如高层离职官员(如祁彪佳)与相对底层的儒生士子(如王朝式),或者祁彪佳与医者及绍兴僧侣之间的纽带。毋庸置疑,这种垂直关系在当地社会扮演重要角色,然而,晚明期间,他们获得了足够的力量进入当地上层社会人士的意识范畴,并因此被历史记录下来。与之相应,杨东明承认善会的主意来自普罗大众,祁彪佳承认绍兴分发药品的计划最早是由僧侣和医者提议的。这种垂直联系进一步证明了放动物体和分担善事的团体包含了富人、穷人、登科士子以及文盲与半文盲。高攀龙和陈龙正尽管站在精英阶层一边,但在对未受教育的听众表达善会主张时,却以通俗易懂的口吻娓娓道来。陆世仪的例子更为突出,他既结交官僚精英群体,又认可处于赤贫状态下的朋友和亲戚的价值。

通常有关王朝衰落的叙述,晚明的情况占主导地位,本研究发现情况并非如此,即便是在加速恶化的1640年代——一些领袖人物对晚明政局的恶化有着痛彻肺腑的认识——被陈子龙这样的绍兴官员行使的、以及被致仕在家的前任官员调用的政治威权,仍然在当地政治生活中发挥重大作用,至少在被研究的该地区情况如此。政治权威的存在,对受保护的社会等级制度的尊重,就像闪电一样,照亮了这种垂直型联系——但与历史学家通常设想的模式不同。该模式的图景是地方精英

挥舞着国家政权的大棒,统治和控制地方社会,本研究展现了不一样的画面:自下而上和自上而下的相互交易与协商才是社会的主流。为确保如此,当地精英成员对下层社会施加压力,他们做这些事时经常运用国家机器的力量——就如高攀龙列举的帝王六箴言,或者寻求当地官员的赞同,就如祁彪佳的所作所为。然而,晚明的材料表明,来自上层的统治和控制画面被修正过。陆世仪和祁彪佳的日记显示了当地精英成员之间尖锐的分歧,这些精英相互竞争,经常通过寻求官方的单独支持,找到解决不同的慈善战略问题的方法。对他们而言,支配,或更精确地说,要赢得对一方战略的支持,就需要付出必须服从更高权威的代价。晚明文献进一步展示了大量的案例,社会底层人士——士子、医者和僧侣——他们要么发起慈善活动,要么成功地孕育出努力行善的个人兴趣。此外,那些寻求成为领袖角色的人,最终都肩负起繁重的、耗时的、令人疲惫的责任。为了有机会修正相关政策,他们付出了高昂的代价。

地方团体频繁讨论公共意志问题,有着强烈的行动主义兴趣。但是,当组建一个民间团体或公共社团看上去极为紧急时——即当地精英的边缘人物之间的平等关系,因大量的自愿者协会而开始变得日趋突出时,当地团体和国家行政机构之间的这种垂直纽带获得了力量,同时也促进了下层的主动创造精神,并招致了上层官员的调停。晚明善会的发现因而可以证实魏斐德和韩书端关于清代问题的争论:公共事务或哈维马斯公民社会的概念不适用于后期帝国时代中国的实际情况。^①

如果当地精英成员拥有上述两种工具,坚持控制地方事务和财富,获得政治权力,那么他们将因此被约束在多条道路上——来自下层支持者的压力,来自上层官员的“强买”其谷物的威胁,来自邻近地区同伴的要求。除此之外,还有那些既缺乏足够财富又依附于政府的当地居民,

① Wakeman, Frederic, Jr. "The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Political Culture." 第111—113页。韩书端得出结论,1639年的北京,由于“政府和地方领导者既合作又竞争”,把“财富活动”看作“自发性的公共事务”是不妥当的。同样参见该书第248页。译者按,原著错写成“639年”。

也有自己的方式表达诉求:他们诉诸于武力(历史学家已用文献证明了这一点),或者发起道德舆论。他们是否把道德舆论仅仅当作辩论的手段,或者以极大的诚意提出该问题,已不在考虑之中。最终的意义在于,晚明时期,不论参与的动机如何,行善的本质在于动用可见的财富,执行拯救生命的紧急任务,其华丽的辞藻都变成不同支持者或上下层之间的口头协商。

通过行善,当地精英的边缘群体能进入财富、公共关注和社会发展的中心位置。边缘人物——陆世仪、王朝式和沈国模——运用手中仅有的武器(绝非暴力,而是道德舆论),对当地事务施加影响,结果证明是极为有效的。他们大声疾呼社会良心,给有钱有势之人留下深刻印象。陈龙正听说——对于这一点,他在著作中记下并作出思考——关于公平的尖锐要求来自于偏远地区和穷人,祁彪佳虽说不常留意,但也注意到道德舆论。关于制造道德舆论,刘宗周的低级门生王朝式一点也不亚于刘宗周这位前任官员。为了使得行事合法化,赢得合作,得到社区人群的首肯,特别是获得组织慈善活动必须依靠的低等文人的赞同,当地领导者不得不说出广为人知的道德语言。同样的表征,那些演说委婉而坚定的人最有可能上升为慈善机构的领导角色。陈龙正和祁彪佳为了家族荣誉而行善,无论是什么样的动机驱使其这么做,他们都是有说服力的领导者,因为他们已经屈从于自己的行善言论。

为何救人性命的华丽言辞成为晚明社会舆论的中心?有几种解释值得深思。一是巨大的焦虑,据许多人说,晚明部分人群的焦虑来自其遭受的痛苦。在投入到繁重的学业之前,陈龙正被极度的心神不宁所困扰,焦虑让陆世仪和他的朋友们陷入到写日记的狂热中,心力交瘁促使祁彪佳向颜茂猷寻求精神安慰。对生存和死亡十字关头的关注——一种作出批判性选择的隐喻——使他们认清什么才是真正重要的,进而鼓励其采取行动。

一些历史学家暗示,焦虑感困扰着晚明文人士,他们受到快速且变化无常的社会流动刺激,受制于当时的考试体系,科举考试竞争如此激烈,

以致于将大批的才能之士挡在官场之外。通过行善，有追求的儒生证明了其功德，那些科考成功的候补官员和突出的家庭确立了其社会地位。然而，如果有人进一步询问，是何因素将焦虑转化为慈善的活力，特别是转化为全神贯注救人性命的思想，另一种解释也就脱颖而出。由于精英阶层的边缘人群不断扩大，因而上层和下层社会之间的联络管道也在不断扩散，随之，贫困、病痛与非正常死亡的话题被带进富人家庭，并拷问有钱人的良心。这些边缘人群中，有不少人曾拜访过祁彪佳的宅第，代表朋友和亲戚提过请求。这些人中也有陆世仪，他应该算作真正的穷困潦倒的亲戚，他最亲密的朋友的父亲甚至需要善会提供救助。

由于劳动模式和认知结果的改变，生命价值有可能愈加凸显，至少江南精英阶层如此认为，那些非农业劳工不仅是易受伤害的危险分子，还是社会的有用之士。^① 经济作物、纺织业和商业的扩散使得晚明部分精英群体愈来愈富裕，也让男人和女人有机会从事生产和分发产品的工作，这些工作特别容易受到市场波动的影响。这个问题给捐献者留下深刻印象。不幸的行商到处出现，他们被登记在册，要么请求援助（如陆世仪的一个叔叔所做的），要么获得慰问和资金帮助（如从祁彪佳那里获得），以便筹集回家的盘缠。尽管六句箴言告诉大家，每个人都应呆在家乡，但陈龙正认识到商贩和劳力本身并无过错，却经常遭受失业之痛。此外，他听说所有的“丝织城市”——从吴兴和府城苏州到吴江（也在苏州府境内）——都已遭受到普遍的剧变。^② 那个时期，至少在杭州，城市机工以手谋食，租住寓所，紧邻着富人区，这种情形导致了有关劳工税、夜班、调动健康情绪等问题的争执日益增长。^③ 高攀龙的善会与陈龙正

① 这段关于劳动力价值的假设，参阅 Gouda, Frances. *Poverty and Political Culture: The Rhetoric of Social Welfare in Netherlands and France, 1815—1854*。

② 陈龙正：《几亭全书》卷 25，第 23 页 a。

③ 关于废除城市机工税的斗争、机工的影响力和相关的城市暴乱，参见夫马进《晚明城市改革与杭州民众起义》。有关这些主题的论述，特别是关于南京与丁寅改革，参见 Von Glahn, Richard, “Municipal Reform and Urban Social Conflict in Late Ming Jiangnan.”，第 288—289 页。

所在县不仅打算稳定非农业劳工的人数,还明确提出要高度重视受益人的生命价值。^①

晚明慈善材料还导致了另一条意想不到的新发现。1641年,陆世仪的例外情况(不同于他在清初获得的承认)——关于他我们无法得出明晰的结论:是否是名流?是否缺乏天分?是否缺少财富和社交资源以致于一直处于边缘地带?——在众多的伙伴中,本研究的这位慈善领导者是超乎寻常、拔乎其类的。他们的个性和特殊的生活环境驱使其实现更高的人生目标,最终导致了充分竞争(最显见的例子是祁彪佳)和对美德之路的坚定忠诚(最显见的例子是高攀龙)的二者联合。他们非比寻常的表率轮流激励着后来的市民加入到慈善队伍中来。

这些提升慈善感受的个人经历慢慢消失了。实施慈善活动的这几个人要么有了个人损失的预感,那时他们为了拯救爱人而向上天祈祷;要么处于服丧期,这时他们将自身的哀痛移情到其他人身上。这些巧合表明,虽非全部,但多数行善动机来自真正的同情心。^②这种同情引出了自愿捐赠、慈善划分等问题,或是为了增加普通善事而大量削减其他政策(譬如收税)。

根据陈龙正和祁彪佳的特别材料,我们可以揭示出当时他们行善的具体环境。尽管对动乱的恐惧是慈善的一个初衷,也是有力的推动,但除此之外,个人的外财损失以及家族名声的负累也是促成其行善的巨大压力,这种情况被陈龙正敏锐地感觉到了。还有,像高攀龙、刘宗周和王朝式这样正直之士大声疾呼道德舆论,这也有相当大的影响。一旦上升到领袖地位,杨东明、高攀龙、陈龙正和祁彪佳每个人都要以勤奋工作、财务捐赠甚至牺牲生命,来证明其领袖角色当之无愧。

他们的道德宣言证实,这些慈善领导者当中,扩张的冲动是极为广

① 了解此联系,有助于探讨为何晚明时期的富人热衷于创建土地捐款,把农民从徭役负担中解放出来,认识他们为了更大的利润是否希望而解放劳动力。

② 我和美国学者讨论过这个话题,他们对晚明的同情心表示怀疑,然而,他们对同情的自然流露、对2004年海啸和卡特里娜飓风受害者的救助表达了敬畏和尊崇,这让我大为困惑。

泛的，捐助者经常锁定慈善范围以证明其灵活性，例如，他们偶尔会给某些慈善组织贴上不值得继续下去的标签。某些晚明的捐助者认为，法律规定的区域边界（可能是城墙、城市街区、农村乡镇，或边远地区）限制了他们对身边同类的责任，不过，其他地区遭受灾难的消息偶尔也会使其忽略边界的概念。他们灵活应对这些景象的理由有以下几个方面：遭受苦难的景象极具震撼力；竞相展示某人的功德偶尔也会推动捐助者走出不同寻常的路径；广泛的社会关系经常要求他们超越门第和地区的苑囿，扩展慈善活动。

大多数案例中的捐助者都希望扩大其善行范围，并对限制自愿赠与提出质疑。祁彪佳的慈善活动，尤其是在与官员们一起巡行绍兴农村地区粥厂时期，显示出即便是心怀善意的慈善家，在解决粮荒时购进粮食、运粮至农村地区、记下穷人数量、消除腐败、公平发放、阻止粥厂迁移、雇佣帮手经营药局、有效组织人力等问题上也面临着不小的困难，履行基本职责尚且如此，更遑论将善行范围最大化了。

然而，在分发救灾资源、执行救灾计划中遇到的困难，还比不上限制捐助者的其他因素，最接近的因素是那个界定慈善的人决定被赠予的数额。正如西方犹太—基督教的传统，晚明时期的人偶尔也会提到适当的课税问题。不过，先不考虑精确的什一税征收对象的问题（是否为年收入、一次性收入，还是净资产额？），人们首先应当问，考虑到穷人无限扩大的需求，十分之一的征税标准能足够应付吗？慈善活动涉及的范围远不止帮助穷人这一件事。慈善是一种手段，人们可以获得更高的善行，可以完善自我形象——这些结果可以用最便捷的方式获得，只要社区成员理解和领会善人们所做的一切就行了。构成行善的美景最终是公众眼中的景致，慈善活动最终是社会活动，受之影响的人际关系并非只是发生在捐助者和接受者之间，还发生在捐助者和祁伙伴们之间。那些创造非凡业绩之人承受着受人嫉妒的风险，贪婪的伙伴会攻击他沽名钓誉或行事鲁莽。为了促成慈善活动的协作，或者说为了整合成一个团结的团队——分发粮食和药物、寻求大量的资金和规模庞大的组织机构等工

作,需要组建团队——人们必须给那些热情的参与者设定目标,不能威胁和耗尽给予其社会地位支持的社会财富。

为了确保捐助者之间的团结,应当制定各式指导方针,并最大限度地运用于捐赠和行善信用。我们可以从高攀龙和陈龙正那里找到参考案例,他们在每次善会会议上都确定个人捐赠数额:从9分到90分之间不等,或9钱(约0.9盎司银子),该限额是由倪元璐和钱肃乐为救生塔运动筹募资金时制定的,这说明任何允诺拯救多个生命的捐赠者,都应当为其家庭之外的成员贡献力量,并设法登记缺乏资源的参与者,为之提供活动空间。^①同时,为保持慈善活动的整体性,某些领导者坚持认为,个人善事尽量少做或不花成本地做,集体善行才是该提倡的。

因此,个别希望赚取更高声名的领导者热心帮助穷人,而其善会组织中则充斥着希望保护私有财产、保护家人、满足自身贪欲之人。利己主义和贪婪之心扭曲了慷慨和正义的力量。这里有一套众所周知的说辞:大约在晚明之时,最显著的社会环境是,知识阶层虽然日益扩大,但其社会地位却日趋边缘化——这种现象就像拔河比赛一样,保证了更大规模的慈善活动此起彼伏地涌现出来。

结语

怎样感知怜悯和公正的概念已呈现在我们面前,是否采取集体慈善形式取决于时空变化的一系列因素。历史环境促成了本书的五个行善主题,它们在清初逐渐消失。晚明和清初两个历史时期的慈善活动简短而广泛,却展现出三个方面的差别:在清初,商人和商人财富的角色越来越显著,而在晚明的记录中却几乎看不到,这方面商人表现得尤为明显,因为他们经常理所当然地认定自己的领导角色;晚明时偶尔有人捐赠房产,尝试建立慈善的程序化,到了清代,慈善变得更为先进;随着商人和

^① 分别参见钱肃乐:《钱忠介公集》卷4,第18页a、19页a;倪元璐《鸿宝应本》卷27,第25页a、26页b。

国家的介入，受过教育的精英阶层发现其慈善领导空间大为缩小，于是失去了以慈善活动为媒介传播社会道德的兴趣。^① 在善会的组织性和善行连贯性方面，由于金钱能大收其效，因而晚明的知识阶层不经意间为商人留下位置，让他们以合法的高人一等的社会地位参与到地方事务中。如同高攀龙视善会为布道工具一样，清初商人也利用慈善事业宣传自己的名望。^② 在这样的背景下，知识阶层对宣传慈善不再感兴趣。1751年，一本方志提到，旧县志记载了孝行、正义和善行——但“总以惊雷巨涛之声大力宣扬，在一定程度上让读者为之厌烦”^③。

① 关于清初刚刚起步的国家协作趋势，以及政府的普济堂，分别参见夫马进的《中国善会善堂史研究》，第496页、第499—506页。

② 关于清初商人慈善和委托文化的初步探索，参见 Smith, “Social Hierarchy and Merchant Philanthropy as Perceived in Several Late-Ming and Early-Qing Texts.”

③ 《萧山县志》(1751)卷24，第1页a。

参考文献（按作者姓氏字母顺序）

一、中文文献

1. 《安福县志》，1872年版。
2. 白居易：《白居易集笺校》，朱金城点校，上海：上海古籍出版社，1988年版。
《长沙府志》，1747年版。
3. 陈宏谋：《从政遗规》，载于陈宏谋《五种遗规》，《四部备要》本，台北：中华书局，1960年版。
——《教女遗规》，载于陈宏谋《五种遗规》，《四部备要》本，台北：中华书局，1960年版。
——《五种遗规》，《四部备要》本，台北：中华书局，1960年版。
——《训俗遗规》，载于陈宏谋《五种遗规》，《四部备要》本，台北：中华书局，1960年版。
4. 陈瑚：《桴亭先生行状》，载于陆世仪的《陆桴亭先生遗书》，北京：1889年版。
——《圣学入门书》，载于《记过斋丛书》，苏源生校订，同治年版。
——《尊道先生陆君行状》，载于陆世仪的《陆桴亭先生遗书》，北京：1889年版。
5. 陈继儒：《煮粥条议》，载于《学海类编》上海：涵芬楼，1920年版。
6. 陈揆：《陈祠部公家传》，收于陈龙正的《几亭全书》，1665年版。
7. 陈龙正：《几亭全书》，1665年版。其影印本藏于普林斯顿大学东亚图书馆与口述史中心，原件藏于东京内阁文库。
8. 陈桥驿：《绍兴地方文献考录》，杭州：浙江人民出版社，1983年版。
9. 陈子龙：《陈卧子先生安雅堂稿》，上海：时中书局，1909年版。
——《陈忠裕公全集年谱》，载于《陈忠裕公全集》，王昶点校，1803年版。

10. 程玉瑛:《晚明被遗忘的思想家罗汝芳(近溪)诗文事迹编年》,台北:广文书局,1995年版。
11. 屈万里:《普林斯顿大学葛思德东方图书馆中文善本书志》,台北:益文书局,1975年版。
12. 戴兆祚:《于公德政录》,载于《明清史料丛编》第一册,台北:文海出版社,1967年版。
13. 丁宾:《丁清惠公遗集》“序”,1638年。其影印本藏于普林斯顿大学东亚图书馆与口述史中心,原件藏于东京内阁文库。
14. 《东林书院志》,许猷、高廷珍点校,1881年版。
15. 董瑒:《刘子年谱》,载于刘宗周的《刘子全书》,台北:华文书局,1968年影印于道光版。
16. 《法苑珠林》,道世点校,上海:商务印书馆,1929年影印自万历版。
17. 冯梦禎:《快雪堂集》,明万历版,该书缩微胶卷藏于中国国家图书馆。
18. 冯时可:《冯元成选集》,1611年版,该书缩微胶卷藏于中国国家图书馆。
19. 冯真群:《钱忠介公年谱》,收于钱肃乐的《钱忠介公集》,《四明丛书》本,1934年版。
20. 《枫泾小志》,1911年版。
21. 夫马进:《中国善会善堂史研究》,伍跃、杨文信、张学锋译,北京:商务印书馆,2005年版。
22. 《福寿全书》,郑瑄编,该书实际作者是陈继儒,崇祯年版,普林斯顿大学东亚图书馆与口述史中心馆藏。
23. 傅衣凌:《明代江南市民经济试探》,上海:人民出版社,1963年版。
24. 高攀龙:《高子遗书》,陈龙正校订,1876年版。
25. 顾起元:《嫺真草堂集》,收于《明人文集丛刊》第1册,台北:文海出版社,1970年影印自1614年版。
26. 归庄:《归庄集》,北京:中华书局,1962年版;上海古籍出版社1984年重版。
27. 《会稽县志》,1683年版,绍兴县修志委员会1936年刻印。
28. 陈梦雷等编撰:《古今图书集成》,1726年版,台北:鼎文书局,1977年版。
29. 《杭州府志》,1784年版。
30. 《汉语大词典》,罗竹凤主编,10卷本,1990年初版,上海:汉语大词典出版社,1991年再版。
31. 《胡雪岩外传》,载于《晚清小说大系》,台北:广雅出版有限公司,1984年版。
32. 胡直:《衡庐精舍藏稿》,《景印文渊阁四库全书》,台北:商务印书馆,1983年版。
33. 华允诚:《高忠宪公年谱》,载于高攀龙的《高子遗书》,陈龙正点校,1876年版。
34. 黄炳堃:《黄梨洲先生年谱》,载于黄宗羲的《梨洲遗著汇刊》,台北:永济出版社,1977年版。

35. 黄桂兰:《张岱生平及其文学》,台北:文史哲出版社,1977年版。
36. 黄宗羲:《梨洲遗著汇刊》二卷本,台北:永济出版社,1969年版。
——《明儒学案》,《四部备要》本,台北:中华书局,1970年版。
——《南雷文约》,载于《梨洲遗著汇刊》卷1,台北:永济出版社,1969年版。
——《思旧录》,载于《梨洲遗著汇刊》卷1,台北:永济出版社,1969年版。
37. 《华亭县志》,1878年版。
38. 焦竑:《焦氏笔乘》,载于《粤雅堂丛书》,1853版,台湾国家中心图书馆影印,1965年版。
39. 《嘉善县志》1786年版。
40. 《嘉善县志》1800年版。
41. 《嘉善县纂修启禎条款》,1650年版,该书缩微胶卷藏于哈佛—燕京图书馆。
42. 金之俊:《息斋集》,康熙年版。其影印本藏于普林斯顿大学东亚图书馆与口述史中心,原件藏于东京内阁文库。
43. 李昌龄:《乐善录》,影印自宋代版本,上海:上海印书馆涵芬楼,1935。
44. 李格非:《洛阳名园记》,毛晋点校,东京都:1829年影印。
45. 梁其姿:《施善与教化:明清慈善组织》,台北:联经出版事业公所,1997年版。
46. 《两浙盐法志》,影印自1792年版本,台北:台湾学生书局,1966年版。
47. 凌锡祺:《尊道先生年谱》,载于陆世仪的《陆桴亭先生遗书》,北京:1889年版。
48. 刘宗周:《刘子全书》,影印自道光版,台北:华文书局,1968年版。
——《人谱附类记》,台北:台湾商务印书馆。
——《证人社约》,载于从《学海类编》中辑录的《百部丛书集成》,台北:依文印书馆印行,1965年版。
49. 陆陇其:《三鱼堂文集》,《景印文渊阁四库全书》,台北:商务印书馆,1983年版。
50. 陆世仪:《避地三策》,载于《陆桴亭先生遗书》,北京:1889年版。
——《复社纪略》,载于《东林始末》第167—256页,《中国近代内乱外祸历史故事丛书》,台北:广文书局,1966年版。
——《陆桴亭先生文集》,载于《陆桴亭先生遗书》,北京:1889年版。
——《陆桴亭先生遗书》,钱敬堂点校,北京:1889年版。
——《论学酬答》,载于《陆桴亭先生遗书》,北京:1889年版。
——《思辨录辑要》,《景印文渊阁四库全书》,台北:台湾商务印刷,1983年版。
——《思辨录辑要》,载于《陆桴亭先生遗书》,北京:1889年版。
——《治乡三约》,载于《陆桴亭先生遗书》,北京:1889年版。
——《志学录》,载于《陆桴亭先生遗书》,北京:1889年版。
51. 陆允正:《陆桴亭先生行事》,载于《陆桴亭先生遗书》,北京:1889年版。
52. 吕坤:《吕公实政录》,影印自1797年本,台北:文史哲出版社好,1971年版。
——《吕子遗书》,1827年版。

- 《去伪斋文集》，载于吕坤《吕子遗书》，1827年版。
53. 毛奇龄：《西河集》，《景印文渊阁四库全书》，台北：商务印书馆，1983年版。
54. 孟超然：《广爱录》，收于孟超然《孟氏八录》，1815年版。
——《孟氏八录》，孟超然著，陈寿祺、冯缙汇编，1815年版。
55. 张廷玉等：《明史》，国防研究院明史编纂委员会校订，阳明山：中国美术印刷厂，1962—1963年版。
56. 倪会鼎：《倪文正公年谱》，收于1853年版的《粤雅堂丛书》，台北：华文书局影印，1965年版。
57. 倪元璐：《鸿宝应本》，1642年初版，收于《历代画家诗文集》，台北：台湾学生书局，1970年版。
58. 彭定求：《南响文稿》，载于《南响全集》，1881年版。
59. 彭绍升：《居士传》，台北：琉璃经坊，1997年版。
60. 祁彪佳：《祁彪佳集》，上海：中华书局，1960年版。
——《祁忠敏公日记》，绍兴：绍兴县修志委员会，1937年版。祁彪佳的每一年日记都有不同的标题，它们之间相互独立。根据标题所记，笔者已将其换算为相应的西历纪年，不过有时中国夏历和西历之间并不完全匹配，希望读者诸君理解。1631年：《涉北程言》；1632年：《栖北冗言》；1633：《役南琐记》；1635：《归南快录》；1636：《居林适笔》；1637：《山居拙录》；1638：《自鉴录》；1639：《弃录》；1640：《感暮录》；1641：《小球录》；1642：《壬午日历》。
——《远山堂明曲品剧品校录》，黄裳注，上海：上海出版公司，1955年版。
——《寓山注》，崇祯版，该书缩微胶卷藏于中国国家图书馆。
61. 祁承[爍]：《澹生堂藏书目》，收于《绍兴先正遗书》，光绪版。
62. 祁骏佳：《遯翁随笔》，收于《仰视千七百二十九鹤斋丛书》，绍兴：莫润堂书院，1929年版。
63. 钱谦益：《牧斋初学集》，永和：文海出版社，1986年版。
——《有学集》，收于《牧斋全集》，隋汉斋胶印，1910年版。
64. 钱士升：《赐馀堂集》，收于《四库禁燬书丛刊》，1739年初版，北京：北京出版社，1997年版。
65. 钱肃乐：《钱忠介公集》，收于《四明丛书》，1934年版。
66. 《钱塘县志》，万历版，收于《武林掌故丛编》，1883年初版，台北：台联国防出版署，1967年再版。
67. 邱维屏：《邱邦士文集》，1875年版。
68. 屈万里：《普林斯顿大学葛迪德东方图书馆中文善本书志》，台北：译文出版社，1974年版；台北：联经出版事业公司，1984年再版。
69. 全祖望：《钱肃乐年谱》，载于《钱忠介公集》，《四明丛书》，1934年版。
70. 《上虞县(浙江)志》，1811年版。

71. 《山阴县志》,1724 年版。
72. 《山阴县志》,1803 年版。
73. 《山阴县志》,1930 年版。
74. 《山阴县志校记》,李慈铭校订,上海:上海书店,1993 年版。
75. 《绍兴府志》,1683 年版。
76. 万历《绍兴府志》,收于《四库全书存目丛书》,济南:齐鲁书社出版社,1997 年版。
77. 《绍兴县志资料》,绍兴县修志委员会,1937—1939 年版。
78. 脱脱等:《宋史》,北京:中华书局;上海:新华书店,1977 年版。
79. 《太仓州志》,张采编撰,1678 年版,该书缩微胶卷藏于中国国家图书馆。
80. 《太仓州志》,1803 年版。
81. 《太仓州志》,1918 年版。
82. 李昉:《太平广记》,981 卷,北京:人民文学出版社,1959 年版。
83. 黄正元:《太上感应篇图说》,衢州:三鱼堂,1880 年版。
84. 谈迁:《国榷》,张宗祥点校,上海:上海古籍出版社,1958 年版。
85. 《壬癸志稿》,钱宝琛点校,1880 年版。
86. 汤显祖:《汤显祖集》,徐朔方点校,上海:上海人民出版社,1973 年版。
87. 唐甄:《潜书附诗文录》,吴泽民点校,北京:中华书局,1955 年版。
88. 陶望龄:《歇庵集》,王应遴点校,台北:为文图书出版社,1976 年版。
89. 屠隆:《栖真馆集》,1590 年版,该书缩微胶卷藏于中国国家图书馆。
90. 《晚明曲家年谱》三卷本,徐朔方编订,杭州:浙江古籍出版社,1993 年版。
91. 王崇简:《青箱堂诗文集》,序言显示是 1676 年版,该书影印本藏于普林斯顿大学东亚图书馆与口述史中心,原件藏于东京文阁文库。
92. 王德毅:《宋代灾荒的救济政策》,台北:台湾商务印书馆,1960 年版。
93. 王汎森:《日谱与明末清初思想家——以颜李学派为主的讨论》,中央研究院历史语言研究所集刊,1998 年第 2 期,第 245—294 页。
94. 王衡:《王缙山先生集》,1616 年初版,台北:文海出版社影印,1970 年版。
95. 王兰荫:《明代之乡约与民众教育》,《师大学报》,1935 年第 21 期,第 103—122 页。
96. 王鸣盛:《陈确安先生传》,收于陈瑚《记过斋丛书》之《圣学入门书》。
97. 汪汝谦:《春兴堂诗集》,收于《丛睦汪氏遗书》,1886 年版。
98. 王思任:《祁忠敏公日记》,收于《祁忠敏公日记》,绍兴:绍兴县修志委员会,1937 年版。
99. 王阳明:《王阳明全书》,四卷本,1953 年初版,台北:正中书局,1970 年再版。
100. 王徽:《仁会约引》,该书影印本藏于巴黎法国国家图书馆。
101. 王宗培:《中国之合会》,1931 年初版,南京:中国合作学会,1935 年再版。
102. 温璜:《温氏母训》,收于《学海类编》,上海:涵芬楼 1920 年版;收于《百部丛书集

- 成》，台北：依文印书馆印行，1965年版。
103. 闻钧天：《中国保甲制度》，上海：商务印书馆，1936年版。
104. 吴陈炎：《放生会约》，收于《昭代丛书别集》，1876年版。
105. 吴镜沆：《陈安道先生年谱》，1893年版，美国国会图书馆藏。
106. 《乌程县志》，1746年版。
107. 《襄城县志》，1746年版。
108. 《萧山县志》，1683年版。
109. 《萧山县志》，1751年版。
110. 谢肇淛：《五杂俎》，1608年初版，台北：新星书局有限公司，1971年再版。
111. 许重熙：《赐馀堂集年谱》，收于钱士升《赐馀堂集》，1739年初版，《四库禁燬书丛刊》，北京：北京出版社，1997年版。
- 《钱士升年谱》，收于《赐馀堂集》，《四库禁燬书丛刊》，北京：北京出版社，1997年版。
112. 徐光启著，石声汉注：《农政全书校注》，上海：上海古籍出版社，1979年版。
- 《徐光启集》，王重民校注，上海：中华书局，1963年版。
113. 颜茂猷(光衷)：《迪吉录》，该书单行影印本藏于哈佛—燕京图书馆，祁彪佳作序的1631年本藏于普林斯顿大学东亚图书馆与口述史中心。
- 《迪吉录》，《四库全书存目丛书》，济南：齐鲁书社，1997年版。
114. 严中平：《中国棉纺织业史稿》，北京：科学出版社，1963年版。
115. 杨东明：《山居功课》，1624年版。该书影印本藏于普林斯顿大学东亚图书馆与口述史中心，原件藏于东京内阁文库。
116. 姚名达：《刘宗周年谱》，上海：商务印书馆，1934年版。
117. 姚文然：《姚端恪公文集》，按序言初版于1685年，该书影印本藏于普林斯顿大学东亚图书馆与口述史中心，原件藏于东京内阁文库。
118. 《姚江书院志》，收于《中国历代书院志》，1794年初版，南京：江苏教育出版社，1995年再版。
119. 叶绍袁：《启祯见闻录》，收于《通史》，乐天居士(孙毓修)校订，上海：商务印书馆，1911—1917年版。
120. 应裕康：《祁彪佳的生平及其传记资料》，《高雄师院学报》1987年第15期，第86—94页。
- 《祁彪佳著作考》，《木铎》1987年第11期，第49—82页。
121. 虞淳熙：《虞德园先生集》，该书影印本藏于普林斯顿大学东亚图书馆与口述史中心，原件藏于东京内阁文库。
122. 余煌：《余忠节公遗文》，收于《越中文献辑存书》，该书缩微胶卷藏于哈佛大学哈佛—燕京图书馆。
123. 與楷：《小云楼放生记》，收于《武林掌故丛编》，初版于1883年，台北：台联国防

- 出版署,1967年再版。
124. 余治:《得一录》,1869年初版,台北:华文书局,1969年再版。
125. 《虞城县志》,1895年版。
126. 张陞:《救荒事宜》,收于《学海类编》,上海:涵芬楼,1920年版。
127. 张采:《知畏堂文存》,《四库禁燬书丛刊》,北京:北京出版社,1997年版。
128. 张大复:《梅花草堂笔谈》,《中国文学珍本丛书》第一册,上海:上海杂志公司,1935年版。
129. 张岱:《琅嬛文集》,《中国文学珍本丛书》第一册,上海:上海杂志公司,1935年版。
- 《石匱书后集》,《续修四库全书》,上海:上海古籍出版社,1995—1999年版。
- 《陶庵梦忆》,台北:开明书店,1957年版。
- 《西湖梦寻》,《中国文学珍本丛书》第一册,上海:上海杂志公司,1936年版。
130. 张介宾:《景岳全书》,《景印文渊阁四库全书》,台北:台湾商务印书馆,1985年版。
131. 张履祥:《言行见闻录》,收于张履祥《杨园先生全集》,姚琏原点校,按序言初版于1644年,苏州:江苏书局,1871年再版。
132. 赵翼:《陔馀丛考》,上海:商务印书馆,1957年版。
133. 支大纶:《支华平先生集》,万历版,该书缩微胶卷藏于中国国家图书馆。
134. 周孔教:《救荒条议》,其附文《煮粥条议》实为陈继儒所作,《学海类编》,上海:涵芬楼,1929年版。
135. 周梦颜:《万善先资集》,收于周梦颜《安士全书》,杭州:佛学推行社,1927年版。
136. 周汝登:《东越证学录》,1605年版,收于《明人文集丛刊》第一册,台北:文海出版社,1960年版。
137. 朱国桢:《涌幢小品》,1622年初版,上海:中华书局,1959年再版。
138. 朱轼:《广惠编》,日本再版题名为《广惠编像解》,上下篇,收于《日本经济大典》,远藤鹤洲编订,第119—190页,初版于1833年,东京都:keimeisha,1930年再版。
139. 株弘:《放生文》,收于株弘《云栖法汇》,南京:金陵刻经处,1897年版。
- 《戒杀放生文》,收于株弘《云栖法汇》,南京:金陵刻经处,1897年版。
- 《山房杂录》,收于株弘《云栖法汇》,南京:金陵刻经处,1897年版。
- 《遗稿》,收于株弘《云栖法汇》,南京:金陵刻经处,1897年版。
- 《云栖法汇》,南京:金陵刻经处,1897年版。
- 《竹窗二笔》,收于株弘《云栖法汇》,南京:金陵刻经处,1897年版。
- 《竹窗随笔》,收于株弘《云栖法汇》,南京:金陵刻经处,1897年版。
140. 《淄川县志》,1743年版。

二、外文文献

Atwell, William S. "Ch'en Tzu-lung (1608—1647): A Scholar-Official of the Late Ming Dynasty." Ph. D. diss., Princeton University, 1975.

——. "From Education to Politics: The Fu She." In *The Unfolding of Neo-Confucianism*, edited by Wm. Theodore de Bary and the Conference on Seventeenth-Century Chinese Thought, 337—367. New York: Columbia University Press, 1975.

——. "Notes on Siler, Foreign Trade, and the Late Ming Economy." *Ch'ing-shih wen-t'i* 3, 8(1977): 1—33.

B. B. "The Live Saving Association and Other Benevolent Society at Wuhu." *China Review* 6, 4(1878): 277—283.

Berling, Judith A. "Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in *The Romance of the Three Teachings*." In *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, 188—218. Berkeley: University of California Press, 1985.

Bodde, Derk. "*Lieh-tzu* and the Dovers: A Problem of Dating," *Asia Major* 7, 1—7, 2(1959): 25—31.

Bohr, Paul Richard. *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of Nation Reform, 1876—1884*. Cambridge, MA: East Asian Research Center, Harvard University Press, 1972.

Brokaw Cynthia. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991. ①

Brook, Timothy. *Geographical Sources of Ming-Qing History*. Ann Arbor, MI: Center for Chinese Studies, 1988.

——. *Praying for Power: Buddhism and Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Cambridge, MA: Harvard University Council on East Asian Studies, 1933.

——. "The Spatial Structure of Ming Local Administration." *Late Imperial China* 6, 1(1985): 1—49.

Busch, Heinrich. "The Tung-lin Shu-yuan and Its Political and Philosophical Significance," *Monumenta Serica* 14(1945—1955): 1—163.

① 该书中文译本为:包筠雅著,林正贞,张林译,赵世瑜校:《〈功过格〉:明清社会的道德秩序》,浙江人民出版社,1999年版。

Buswell, Robert E., Jr., ed. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

The Cambridge History of China. Vol. 7, *The Ming Dynasty, 1368—1644*. Part 1 and 2. Edited by Frederick W. Mote and Denis Twitchett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 1998.

Campbell, Duncan, “Qi Biaoja’s ‘Footnotes to Allegory Mountain’; Introduction and Translation.” *Studies in the History of Gardens and Designed Landscapes* 19. 3-4(1999):239-271.

Carus Paul, ed., and Teitaro Suzuki, trans. *T'ai-shang Kan-Ying P'ien: Treatise of the Exalted One on Response and Retribution*. Chicago: Open Court Publishing, 1906.

Chan, Wing-tsit. *Religious Trends in Modern China*. 1953. Rpt., New York: Octagon Books, 1969.

Chang, Kang-i Sun. *The Late-Ming Poet Ch'en Tzu-lung: Crises of Love and Loyalism*. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

Chapple, Christopher Key. “Animals and the Environment in the Buddhist Birth Stories.” In *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, 131-148. Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions Publications, 1997.

Ch'en, Kenneth. *Buddhism in China*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.

Cheng, Pei'-kai. “Reality and Imagination; Li Chih and T'ang Hsien-tsu in Search of Authenticity.” Ph. D. diss., Yale University, 1980.

Chow, Kai-wing. *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004.

———. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

Clarke, George W., trans. “The Yu-li or Precious Records.” *Journal of the Royal Asiatic Society, North China Branch*, n. s., 28(1893—1894): 233-400. Shanghai: Royal Asiatic Society, 1898.

Cole, James H. *Shaoxing: Competition and Cooperation in Nineteenth-Century China*. Association for Asian Studies Monograph no. 44. Tucson: University of Arizona Press, 1986.

Concordance to Yi Ching, Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement no. 10. 1935. Rpt., Taipei: Chengwen shuju; Chinese Materials and

Research Aids Service Center, 1966.

Cowell, Edward Byles, ed. *The Jataka, or, Stories of Buddha's Former Births*. Translated from the pali by various hands. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1895—1907.

Cutter, Joe. *The Brush and the Spur: Chinese Culture and the Cockfight*. Shatin, Hong kong: Chinese University Press, 1989.

Dardess, John W. *Blood and History in China: The Donglin Faction and Its Repression, 1620—1627*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

De Bary, Wm. Theodore, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought." In *Self and Society in Ming Thought*, edited by Wm. Theodore de Bary, 145 - 247. New York: Columbia University Press, 1970.

De Bary, Wm. Theodore, and Conference on Ming Thought, eds. *Self and Society in Ming Thought*. New York: Columbia University Press, 1970.

Des Forges, Roger V. *Cultural Centrality and Political Change in Chinese History: North-east Henan in the Fall of the Ming*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Dickens, Charles. Bleak House. New York: New American Library, 1964.

Dietrich, Craig. "Cotton Culture and Manufacture in Early Modern China." In *Economic Organization in Chinese Society*, edited by W. E. Willmott, 109 - 135. Stanford, CA: Stanford University Press, 1972.

Dunston, Helen. *Conflicting Counsels to Confuse the Age: A Documentary Study of Political Economy in Qing China, 1644—1840*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1966.

———. "The Late Ming Epidemics: A Preliminary Survey." *Ch'ing-shih wen-t'i* 3. 3(November 1975): 1 - 59.

Egan, Ronald C. *Word, Image, and Deed in the Life of Su Shi*. Cambridge, MA: East Asian Council, Harvard University, 1994.

Eliasberg, Danielle. "Pratiques funéraires animales en chine ancienne et medievale." *Journal Asiatique* 280. 1 - 2(1992): 115 - 144.

Elman, Benjamin A. *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Elvin, Mark. *The Pattern of the Chinese Past*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1973.

Esherick, Joseph W., and Mary Backus Rankin. Introduction to *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, edited by Joseph W. Esherick and Mary Backus Rankin. Berkeley: University of California Press, 1990.

Fairchild, Cissie C. *Poverty and Charity in Aix-en-Provence, 1640—1789*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

Franke Wolfgang. *An Introduction to the Sources of Ming History*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1969.

Gaylin, Willard. "In the Beginning; Helpless and Dependent." In *Doing Good: The Limits of Benevolence*, by Willard Gaylin, Ira Glasser, Steven Marcus, and David J. Rothman, 1 - 38. New York: Pantheon Books, 1978.

Gernet, Jacques. *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*. Translated by Franciscus Verellen. New York: Columbia University Press, 1955.

———. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

———. "Pitié pour les animaux." In *Dunhuang au Japon: Etudes chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymie*, edited by Jean-Pierre Drege, 293 - 300. Geneva: Droz, 1996.

Goodrich, L. Carrington, and Chaoying Fang, eds. *Dictionary of Ming Biography, 1368—1644*. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1976.

Goossaert, Vincent. *L'interdit de boeuf en Chine: Agriculture, éthique et sacrifice*. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 2005.

Gouda, Frances. *Poverty and Political Culture: The Rhetoric of Social Welfare in Netherlands and France, 1815—1854*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1955.

Graham, A. C., trans. *The Book of Lieh-tzu*. London: John Murray, 1960.

Groner, Paul. "The *Fan-wan ching* and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's Futsu jubosotsukai koshaku." In *Chinese Buddhist Apocrypha*, edited by Robert E. Buswell, Jr., 251 - 290 Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

Groot, J. J. M. de. *Le code du Mahayana en chine: Son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*. Amsterdam: Johannes Muller, 1893.

———. "Misericorde envers les animaux dans le Bouddhisme chinois." *T'oung Pao* 3(1892): 466 - 489.

Grove, Linda, and Christian Daniels, eds. *State and Society in China: Japanese Perspectives on Ming-Qing Social and Economic History*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1989.

Hanan, Patrick. *The Invention of Li Yu*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Handlin, Joanna F. [see also Smith, Joanna F. Handlin]. *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lu K'un and Other Scholar-Officials*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Hauf, Kandice. "The Community Covenant in Sixteenth-Century Ji'an Prefecture, Jiangxi." *Late Imperial China* 17, 2(1966): 1 - 50.

Heijdra, Martin. "The Socio-Economic Development of Rural China during the Ming." In *The Cambridge History of China*, vol. 7, *The Ming Dynasty, 1368—1644*, part 2, edited by Fredrick W. Mote and Denis Twitchett, 417 - 578, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hightower, James Robert, trans. *The Poverty or T'ao Ch'ien*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Himmelfarb, Gerturde. *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians*. New York: Alfred A. Knopf, 1991.

Ho, Ping-ti. *The Ladder of Success in Imperial China. 1962*. Rept., New York: John Wiley and Sons, 1964.

Hsia, C. T. "Time and the Human Condition in the Plays of T'ang Hsien-tsu." In *Self and Society in Ming Thought*, edited by Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought, 249 - 290. New York: Columbia University Press, 1970.

Hsiao, Kung-chuan. *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. 1960. Rpt., Seattle: University of Washington Press, 1967.

Hsu, Sung-peng. *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-ch'ing*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1979.

Huang, Martin W. *Desire and Fictional Narrative in Late Imperial China*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2001.

Huang, Ray. *1587, a Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

———. "Ni Yuan-lu; 'Realism' in a Neo-Confucian Scholar-Statement." In *Self and Society in Ming Thought*, edited by Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought, 415 - 482. New York: Columbia University Press, 1970.

Huang Tsung-his. *The Records of Ming Scholars*. Edited by Julia Ching, with the collaboration of Chaoying Fang. Honolulu: University of Hawaii Press, 1970.

Hucker, Charles O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1985.

———. "Su-chou and the Agents of Wei Chung-hsien." *Silver Jubilee Volume of*

the Zimbun kagaku kenkyusyo, Kyoto: Kyoto University, 1954. Rpt., *Two Studies on Ming History*, Michigan Papers in Chinese Studies 12, 41 - 83. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1971.

———. “The Tung-lin Movement of the Late Ming.” In *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank, 132 - 162. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Hummel, Arthur, ed. *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*. Washington, DC: United States Government Printing Office, 1943—1944.

Hyde, Lewis. *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*. 1979. Rpt., New York: Vintage Books, 1983.

Hymes, Robert P. “Moral Duty and Self-Regulating Process in Southern Sung Views of Famine Relief.” In *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, edited by Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, 280 - 309. Berkeley: University of California Press, 1993.

———. “Not Quite Gentlemen? Doctor in Sung and Yuan.” *Chinese Science* 8 (1987): 9 - 76.

———. *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Hymes, Robert P., and Conrad Schirokauer, eds. *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Kafalas, Philip A. *In Limpid Dreams: Nostalgia and Zhang Dai's Reminiscences of the Ming*. Norwalk, CT: East Bridge, 2007.

Kang-i Sun Chang. *The Late-Ming Poet Ch'en Tzu-lung: Crises of Love and Loyalism*. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

Kelley, David E. “Temples and Tribute Fleets: The Luo Sect and Boatmen's Associations in the Eighteenth Century.” *Modern China* 8.3(1982): 261 - 291.

Ko, Dorothy. *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

Kobayashi Kazumi, “The Other Side of Rent and Tax Resistance Struggles: Ideology and the Road to Rebellion.” In *State and Society in China: Japanese Perspectives on Ming-Qing Social and Economic History*, edited by Linda Grove and Christian Daniels, 215 - 243. Tokyo: University of Tokyo Press, 1989.

Laufer, Berthold. *Tobacco and Its Use in Asia*. Anthropology Leaflet 18. Chicago: Field Museum of Natural History, 1924.

Law, Jane Marie. “Violence, Ritual, Reenactment, and Ideology: The Hojo-e

(Rite for Release of Sentient Beings) of the Usa Hachiman shrine in Japan.” *History of Religions* 33. 4(1994):305 - 357.

Lawton, Thomas. *Chinese Figure Painting*. Boston; David R. Godine, in Association with Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, 1973.

Leeuwen, Marco H. D. van. *The Logic of Charity: Amsterdam, 1800—1850*. Translated by Arnold J. Pomerans. Basingstoke; Macmillan; New York; St. Martin's Press, 2000.

Legge, James, trans. *The Chinese Classics*. 5 vols. 1893—1895. Rpt., 3rd ed., Hong Kong; Hong Kong University Press, 1960. See below for individual volumes within this multivolume edition.

———. *The Ch'un Ts'ew with The Tso Chuen*. In *The Chinese Classics*, vol. 5.

———. *Confucian Analects*. In *The Chinese Classics*, vol. 1.

———. *The Doctrine of the Mean*. In *The Chinese Classics*, vol. 1.

———. *The Great Learning*. In *The Chinese Classics*, vol. 1.

———. *The She King, or The Book of Poetry*. In *The Chinese Classics*, vol. 4.

———. *The Thai-shang Tractate of Actions and Their Retributions*. In *The Texts of Taoism*, with introduction by D. T. Suzuki, 673 - 686. New York; Julian Press, 1959.

———. *The Works of Mencius*. In *The Chinese Classics*, vol. 2.

———. The Writings of Chuang Tzu. In *The Texts of Taoism*, with introduction by D. T. Suzuki, 212 - 672. New York; Julian Press, 1959.

Leung, Angela Ki Che[亦可参见梁其姿]. “L'accueil des enfants abandonnes dans la Chine du bas-Yangzi aux XVII^e et VIII^e siecles.” *Etudes chinoises* 4. 1(1985): 15 - 54.

———. “Medical Instruction and Popularization in Ming-Qing China.” *Late Imperial China* 24. 1(2003): 148.

———. “Organized Medicine in Ming-Qing China; State and Private Medical Institution in the Lower Yangzi Region.” *Late Imperial China* 8. 1(June 1987): 134 - 166.

Li, Lillian M. *Fighting Famine in North China: State, Market, and Environmental Decline, 1690s - 1990s*. Stanford, CA; Stanford University Press, 2007.

Littrup, Leif. *Subbureaucratic Government in China in Ming Times: A Study of Shandong Province in the Sixteenth Century*. Oslo; Universitetsforlaget, 1981.

Liu, Hui-chen Wang. *The Traditional Chinese Clan Rules*. Monographs of the Association for Asian Studies no. 7. Locust Valley, NY; J. J. Augustin, 1959.

Liu, James T. C. "Liu Tsai(1165—1238): His Philanthropy and Neo-Confucian Limitations." *Oriens Extremus* 25. 1(1978): 1 - 29.

Liu Ts'un-yan. "Yuan Huang and His 'Four Admonitions.'" *Journal of the Oriental Society of Australia* 5. 1 - 5. 2(December 1967): 108 - 132.

Lum, Raymond David. "Philanthropy and Public Welfare in Late Imperial China." Ph. D. diss., Harvard University, 1985.

Mather, Richard. "The Bonze's Begging Bowl; Eating Practices in Buddhist Monasteries of Medieval India and China." *Journal of The American Oriental Society* 101. 4(October-December 1981): 417 - 424.

Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Society*. Translated by Ian Cunnison, with introduction by E. E. Evans-Pritchard. Rpt., New York: W. W. Norton, 1967.

McDermott, James P. "Animals and Humans in Early Buddhism." *Indo-Iranian Journal* 32. 4(1989):269 - 280.

Meskill, John. "Academies and Politics in the Ming Dynasty." In *Chinese Government in Ming Times: Seven Studies*, edited by Charles O. Hucker, 147 - 174. New York: Columbia University Press, 1969.

Miyazaki, Ichisada. *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*. Translated by Conrad Schirokauer. 1976. Rpt., New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

Mori, Masao. "The Gentry in the Ming: An Outline of the Relations Between the *Shih-ta-fu* and Local Society." *Acta Asiatica* 38(1980): 31 - 53.

Mote, Frederick W. "Confucian Eremitism in the Yuan Period." In *The Confucian Persuasion*, edited by Arthur F. Wright, 202 - 240. Stanford, CA: Stanford University Press, 1960.

Naquin, Susan. *Peking: Temples and City Life, 1400—1900*. Berkeley: University of California Press, 2000.

Naquin, Susan, and Chun-fang Yu, eds. *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Nienhauser, William H., Jr., ed., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Norberg, Kathryn. *Rich and Poor in Grenoble, 1600—1814*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Ocko, Jonathan, *Bureaucratic Reform in Provincial China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Orwell, George. *Burmese Days*. Vol. 2 of *The Complete Works of George*

Orwell, edited by Peter Davison. London: Secker and Warburg, 1986.

Oxford English Dictionary Online, 2d edition. Oxford University Press, 2003.

Palatre, Gabriel. *L'infanticide et l'oeuvre de la Sainte-Enfance en Chine*. Shanghai: Auto-graphie de la Mission Catholique a l'Orphelinat de Tou-se-we, 1878.

Prip-Moller, J. *Chinese Buddhist Monasteries*, 1937. Rpt., Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967.

Rankin, Mary Bavkus. *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865—1911*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1986.

Rawski, Evelyn Sakakida. *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*. Michigan Studies in China. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979.

“Report of the Founding Hospital at Shanghai, translated from the original for the Chinese Repository.” *Chinese Repository* 14, 4(1945):177 - 195.

Rhoads, Edward J. M. “Merchant Associations in Canton, 1895—1911.” In *The Chinese City between Two Worlds*, edited by Mark Elvin and G. William Skinner, 97 - 117. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Richard, Timothy. *Forty-five Years in China: Reminiscences*. New York: Frederick A. Stokes, 1916.

Riely, Celia Carrington. “Tung Ch'i-ch'ang's Life.” In *The Century of Tung Ch'i-ch'ang, 1555—1636*, edited by Wai-kam Ho, 2 vols., 2:387 - 457. Seattle: Nelson-Atkins Museum of Art, in association with the University of Washington Press, 1992.

Ritvo, Harriet. *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Roberts, A. D. S. “Civil Disturbance in I-hsing in 1633.” *Ming Studies* 24(Fall 1987): 58 - 64.

Rothman, David. Introduction to *Doing Good: The Limits of Benevolence*, by Willard Gaylin, Ira Glasser, Steven Maicus, and David J. Rothman. New York: Pantheon Books, 1978.

Rowe, William T. *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796—1889*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1984.

———. *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Sakai Tadao, “Confucianism and Popular Educational Works.” In *Self and Society in Ming Thought*, edited by Wm. Theodore de Bery, 331 - 366. New York: Columbia University Press, 1970.

Salamon, Lester M. Salamon. “The Rise of the Nonprofit Sector.” *Foreign*

Affairs 74. 4(July-August 1994): 109 - 122.

Salisbury, Harrison E. "In China, 'A Little Blood.'" Op-ed piece, *New York Times*, 13 June 1989.

Schafer, Edward H. *Tu Wan's Stone Catalogue of Cloudy Forest*. Berkeley: University of California Press, 1961.

Scogin, Hugh. "Poor Relief in Northern Sung China." *Oriens Extremus* 25. 1 (1978): 30 - 46.

Sen, Amartya. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. 1981. Rpt., Oxford: Oxford University Press, 1991.

Shek, Richard. "Testimony to the Reliance of the Mind: The Life and Thought of P'eng Shao-sheng (1740—1796)." In *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy: Essays in Chinese Thought*, edited by Richard J. Smith and D. W. Y. Kwork, 81 - 111, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Smith, Arthur H. *Chinese Characteristics*. Rev. ed., New York: Fleming H. Revell, 1894.

———. *Village Life in China*. 1899. Rpt., New York: Greenwood Press, 1969.

Smith, Joanna F. Handlin [see also Handlin, Joanna F.]. "Gardens in Ch'i Piao-chia's Social World: Wealth and Values in Late-Ming Kiangnan." *Journal of Asian Studies* 51. 1(1992): 55 - 81.

———. "Social Hierarchy and Merchant Philanthropy as Perceived in Several Late-Ming and Early-Qing Texts." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41. 3(1998): 417 - 451.

So, Kwen-wai. *Japanese Piracy in Ming China during the Sixteen Century*. Ann Arbor: Michigan State University Press, 1975.

Spence, Jonathan D. *Return to Dragon Mountain: Memories of a Late Ming Man*. New York: Viking Press, 2007.

Spring, Madeline K. *Animal Allegories in T'ang China*. American Oriental Series no. 76. New Haven, CT: American Oriental Society, 1993.

Standaert, Nicolas. *Yang Tingyuan, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*. Sinica Leidensia no 19. Leiden; E. J. Brill, 1988.

Tanaka Masatoshi. "Popular Uprisings, Rent Resistance, and Bondservant Rebellions in the Late Ming." In *State and Society in Chinese: Japanese Perspectives on Ming-Qing Social and Economic History*, edited by Linda Grove and Christian Daniels, 79 - 100. Tokyo, University of Tokyo Press, 1989.

Ecrits d'un sage encore inconnu. Translated and annotated by Jacques Gernet. Paris: Gillimard/UNESCO, 1991.

Tayloe, Rodney Leon. *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism: A Study of Selected Writings of Gao P'an-Lung, 1562—1626*. Missoula, MT: Scholars Press, 1978.

Twitchett, Denis. "The Fan Clan's Charitable Estate, 1050 - 1760." In *Confucianism in Action*, edited by David S. Nivison and Arthur F. Wright, 97 - 133. Stanford, CA: Stanford University Press, 1959.

Unschuld, Paul U. *Medical Ethics in Imperial China: A Study in Historical Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Ubelhor, Monika. "The Community Compact(Hsiang-yueh) of the Sung and Its Educational Significance." In *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, edited by Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, 371 - 388. New York: Columbia University Press, 1989.

Van Slyke, Lyman P. *Yangtze: Nature, History, and the River*. Reading, MA: Addison Wesley Publishing, 1988.

Von Glahn, Richard. "Community and Welfare: Chu His's Community Granaries in Theory and Practice." In *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, edited by Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, 221 - 354. Berkeley: University of California Press, 1993.

———. "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51. 2(1991): 651 - 714.

———. *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000—1700*. Berkeley: University of California Press, 1996.

———. "Municipal Reform and Urban Social Conflict in Late Ming Jiangnan." *Journal of Asiatic Studies* 50. 2(1991): 280 - 307.

Wakeman, Frederic, Jr. "The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Political Culture." Symposium: "Public Sphere/ Civil Society in China? Paradigmatic Issues in Chinese Studies," part 3. *Modern China* 19. 2(April 1993): 108 - 138.

Wakeman, Frederic, Jr., and Carolyn Grant, eds. *Conflict and Control in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1975.

Waltner, Ann. "Visionary and Bureaucrat in the Late Ming." *Late Imperial China* 8. 1(1987): 105 - 133.

Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings. Translated, introduced by, and with notes by Wing-tsit Chan. New York: Columbia University Press, 1963.

Watt, John B. "The Yamen and Urban Administration." In *The City in Late*

Imperial China, edited by G. William Skinner, 335 - 390. Stanford, CA: Stanford University Press, 1977.

Weaver, Warren. *U. S. Philanthropic Foundations*. New York: Harper and Row, 1967.

Weinstein, Stanley. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Welch, Holmes. *Buddhist Revival in China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

———. *The Practice of Chinese Buddhism, 1900—1950*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

Wiens, MiChu. "Cotton Textile Production and Rural Social Transformation in Early Modern China." *Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong* 7, 2(1974): 515 - 534.

———. "Socioeconomic Change during the Ming Dynasty in the Kiangnan Area." Ph. D. diss., Harvard University, 1973.

Will, Pierre-Etienne. *Bureaucracy and Famine in Eighteenth-Century China*. Translated by Elborg Forster. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

———. "Un cycle hydraulique en Chine: la province du Hubei du XVI^e au XIX^e siècles." *Bulletin de l'école française d'extrême-orient* 68(1980): 261 - 287.

———, ed. "Official Handbooks and Anthologies of Imperial China: A Descriptive and Critical Bibliography." Ms. in progress.

Will, Pierre-Etienne, and R. Bin Wong, with James Lee. *Nourish the People: The State Civilian Granary System in China, 1650—1850*. Ann Arbor: Michigan Monographs in Chinese Studies no. 60, 1991.

Wong, R. Bin, and Peter C. Perdue. "Famine's Foes in Ch'ing China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43, 1(1983): 291 - 332.

Woodham-Smith, Cecil. *The Great Hunger, Ireland, 1845—1849*, 1962. Rpt., London: Penguin Books, 1991.

The Works of Hsuntze. Translated and annotated by Homer H. Dubs. London: Arthur Probsthain, 1928.

Wu, Nelson I. "Tung Ch'i-ch'ang(1555—1636): Apathy in Government and Fervor in Art." In *Confucian Personalities*, edited by Arthur F. Wright and Denis Twitchett, 260 - 293. Stanford, CA: Stanford University Press, 1962.

Wu, Pei-yi. "An Ambivalent Pilgrim to T'ai Shan in the Seventeenth Century." In *Pilgrims and Sacred Sites in China*, edited by Susan Naquin and Chun-fang Yu, 65 - 88. Berkeley: University of California Press, 1992.

——. “Childhood Remembered: Parents and Children in China, 800 - 1700.” In *Chinese Views of Childhood*, edited by Anne Behnke Kinney, 129 - 156. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

——. *The Confucian's Progress: Autobiographical Writings in Traditional China*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Yang, C. K. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Yang, Lien-sheng. “The Concept of Pao as a Basic for Social Relations in China.” In *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank, 3 - 23. 1957. Rpt., Chicago: University of Chicago Press, 1967.

——. “Economic Justification for Spending: An Uncommon Idea in Traditional China.” In *Studies Institutional History*, by Lien-sheng Yang, 58 - 74. Rpt., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

Yim, Shui-yuen. “Famine Relief Statistics as a Guide to the Population of Sixteenth-Century China: A Case-Study of Honan Province,” *Ch'ing-shih wen-t'i* 3. 9(1987): 1 - 30.

Yu, Chun-fang. *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1981.

Zeitlin, Judith T. “The Petrified Heart: Obsession in Chinese Literature, Art, and Medicine.” *Late Imperial China* 12. 1(June 1991): 1 - 25.

Zurcher, Erick. “Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and His ‘Humanitarian Society.’” In *Linked Faiths: Essays on Chinese Regions and Traditional Culture in Honour of Kristfer Schipper*, edited by Jan A. M. De Meyer and Peter M. Engelfriet, 269 - 286. Leiden: E. J. Brill, 2000.

荒木见悟:《陈龙正的思想——东林学の一继承形态》,载于《中国哲学论集》第1号,九州大学中国哲学研究会,第1—16页。福冈,1975年版。

——《阳明学的开展と仏教》东京都:研文出版,1984年版。

藤田佳:《明末嘉兴府嘉善县における救荒について》,《带兼山论丛》卷18(1984年版),第23—44页。

夫马进:《中国善会善堂史研究》,京都:同朋舍出版,1997年版。

——《同善会小史:中国社会福祉史上における明末清初の位置づけのために》,《史林》1982年第4期,第37—76页。

——. “Late Ming Urban Reform and the Popular Uprising in Hangzhou.”该文由 Michael Lewis 从日文翻译而来,收录在 *Cites of Jiangnan in Late Imperial China*, edited by Linda Cooke Johnson, 47 - 97, 204 - 214. Aibeny: State University of New York Press, 1993. 该文修订后的版本是“*Minmatsu no toshi kaikaku to koshu*

minpen, published in Toho gakuho 49 (Feb. 1977): 215 - 262.

——《善会善堂の出發》，载于小野和子主编的《明清時代の政治と社会》，第189—232页，京都：京都大学人文科学研究所，1983年版。

星斌夫：《明代の养济院について》，载于《星博士退官纪念中国史论集》，星斌夫先生退官纪念事业会出版，第131—150页，山形：1978年版。

黄依妹：《劫杀放生と仁の思想》，《荐陵史学》第13期（1987年10月），第29—55页。

道端良秀：《中国仏教と社会福祉事业》，京都：法藏馆，1967年版。

沟口雄三：《いわゆる东林派人士の思想——前近代期における中国思想の展开》，东洋文化研究所纪要，第75期（1978年3月），第111—341页。

诸桥辙次：《大汉和辞典》，13册，东京都：株式会社大修馆书店，1955—1960年版。

小笠原宣秀：《中国近世浄土教史の研究》，京都：百华苑，1963年版。

奥崎裕司：《中国乡绅地主の研究》，东京：汲古书院，1978年版。

酒井忠夫：《中国善书の研究》，东京都：国书刊行会，1960年版。

——《颜茂猷の思想について》，载于《鎌田博士还历纪念历史学论丛》，第259—273页。东京都：鎌田先生还历纪年会，1969年版。^①

寺田隆信：《祁彪佳的颜茂猷——〈迪吉录序〉のかわた书顷——》，载于《道教と宗教文化》，秋月观暎编订，第471—488页，东京都：平河出版社，1987年版。^②

① 本文后收入酒井忠夫《〈增补〉中国善书の研究》第5章第5节，《酒井忠夫著作集》第1册，东京：国书刊行会，1999年版，第462—479页。译者注。

② 本文后收入寺田隆信《明代乡绅の研究》第5章第1节“祁彪佳と颜茂猷”，京都：京都大学学术出版会，2009年，第368—386页。译者注。