

國立臺灣師範大學教育學系碩士論文

指導教授：周愚文博士

晚明善書及其教化作用研究



研究生：周皓旻 撰

中華民國一〇八年一月

# 晚明善書及其教化作用研究

## 摘要

本研究以晚明時期的善書為對象，探究其思想內涵及所形成的教化作用。

晚明時期，政治愈發腐敗，經濟發展面臨崩潰，政治與經濟環境的變動，也影響了整體社會發展。社會環境的動盪不安，使得人心無所安置，此時善書提供了一個安置的方向，同時也希望能夠維持社會秩序，使得社會回到過去的安穩。而晚明的書籍出版事業，不論在技術、行銷等方面，都有長足的發展。使得善書的傳播速度比以往更加快速且方便。

本研究選取了《明心寶鑑》與《迪吉錄功過格》作為善書個案分析的對象，並輔以其他類型的善書，探析其思想內涵及了解善書如何被推行。

晚明時期的善書透過宣揚因果報應、積功改過的機制及三教思想的融入，向世人傳達關於倫理、處世原則及眾生平等等的道德規範，促使人們時時刻刻都能積極向善，甚至進一步將善內化，達到善與人同的境界。

此時的士人則希望藉由善書能夠改變社會，讓社會恢復秩序，重建傳統儒家的道德理想藍圖，而共同擔起了社會教化的責任；同時，善書也逐漸成為啟蒙教材之一，並有助於提高一般民眾的識字率。而晚明時期的善書出版與流通更直接影響了清代善書的發展。

最後，以現今的角度評論晚明善書的流行與發展，了解在今日道德教育及社會教育中的可能應用之處及啟示。即便隨著時空環境的改變，善書已經退出了多數人的視野，然而其所蘊含的思想內涵，仍與我們的生活結合，並影響著人們的行為。

關鍵字：善書、晚明、社會教化、道德教育。

# **A Study of the Books of Persuading Beneficence and their Function of Socialization in the Late-Ming Dynasty China**

## **Abstract**

Hao-Min CHOU

The main purposes of this study are to explore the books of persuading beneficence and their function of socialization in the Late-Ming Dynasty.

In the Late-Ming Dynasty, governments' corruption and economic collapse have influenced the development of the society. People are disquieted because of society turmoil. At this time, the books of persuading beneficence not only reassured the public but also keep society in order. And the publishing industry in this time which had the remarkable progress had made the books of persuading beneficence published and circulated more convenient and faster.

*Beng sim po cam*, *Di Ji Lu* and other types of the books of persuading beneficence as cases will be analyzed their connotation and function of socialization.

The books of persuading beneficence in the Late-Ming Dynasty had used the moral function from karma, merit ledger and the theory of Confucianism, Buddhism and Taoist, to propagate the moral ideas and doctrines. These moral functions would urge people to perform acts of kindness whenever they were.

The intellectuals in the Late-Ming Dynasty hoped to improve the social order by the books of persuading beneficence, and reconstruct the moral ideal framework from Confucianism, so they have chosen to assume the responsibility of social education. Besides, those books not only had been used as teaching materials for early childhood education and increased popular literacy, but also their publication and circulation influenced those developments in Qing Dynasty.

In conclusion, some comments were made about the influence of books of

persuading beneficence in the Late-Ming Dynasty, and found out some application and implications for the moral education and social education today, even time and environment changing rapidly.

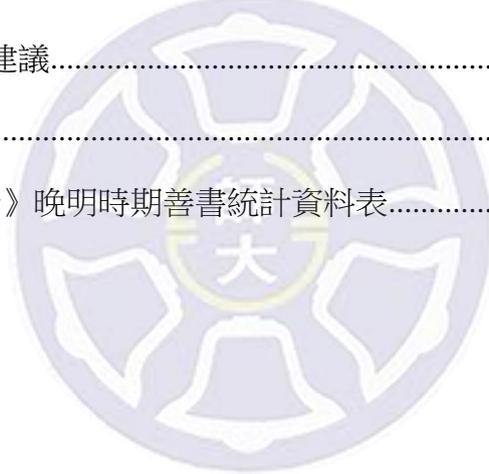
Key Words: the books of persuading beneficence, the Late-Ming Dynasty, socialization, moral education.



# 目次

中文摘要.....	i
英文摘要.....	ii
目次.....	iv
表次.....	vi
圖次.....	viii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究緣起.....	1
第二節 研究回顧.....	5
第三節 研究目的與範圍.....	21
第四節 研究方法及史料.....	22
第五節 研究限制.....	24
第六節 論文架構.....	25
第二章 晚明善書流佈的時代背景.....	27
第一節 政治狀況.....	27
第二節 社經狀況.....	34
第三節 思想狀況.....	45
第三章 晚明善書的刊刻與流通.....	55
第一節 晚明書籍出版事業發展概況.....	55
第二節 善書的刊刻.....	60
第三節 善書的流通.....	74
第四章 晚明善書個案思想內涵的探析（上）.....	95
第一節 《明心寶鑑》編者與成書.....	95
第二節 《明心寶鑑》內容探析.....	99
第三節 小結.....	124

第五章 晚明善書個案思想內涵的探析（下） .....	125
第一節 《迪吉錄》作者與成書 .....	125
第二節 《迪吉錄功過格》內容探析 .....	134
第三節 小結 .....	151
第六章 晚明善書的教化作用及其影響 .....	155
第一節 教化的主要內涵 .....	155
第二節 教化方式的特點 .....	167
第三節 價值與影響 .....	178
第七章 結論與建議 .....	193
第一節 結論 .....	193
第二節 啟示與建議 .....	197
參考文獻 .....	201
附錄 《明代版刻綜錄》晚明時期善書統計資料表 .....	217



# 表次

表 1-1 明清善書相關研究整理 .....	13
表 2-1 明代前後期基層社會組織職能對照表 .....	33
表 2-2 萬曆至天啟年間秘密宗教動亂 .....	43
表 3-1 明代書籍刊行數量 .....	55
表 3-2 明前期各地書籍出版數 .....	57
表 3-3 晚明刊刻者／單位數量表 .....	60
表 3-4 經坊刊刻統計 .....	68
表 3-5 善書刊刻地域分布及數量 .....	76
表 3-6 《明心寶鑑》明代刊刻版本整理 .....	91
表 3-7 《迪吉錄》明代刻本 .....	92
表 4-1 〈孝行篇第四〉孝順之方舉例 .....	105
表 4-2 〈正己篇第五〉君子相關條目舉例 .....	107
表 4-3 〈存心篇第七〉君子相關條目舉例 .....	108
表 4-4 〈訓子篇第十〉養兒育女之法統整 .....	113
表 4-5 〈省心篇第十一〉君子相關條目舉例 .....	114
表 5-1 《當官功過格》功格分類 .....	135
表 5-2 《當官功過格》過格分類 .....	140
表 5-3 《迪吉錄功過格》各格目標 .....	145
表 6-1 《勸戒圖說》中孝順相關故事篇名 .....	157
表 6-2 《勸戒圖說》中尊重生命相關故事篇名 .....	163
表 6-3 祁彪佳荒政策略 .....	167
表 6-4 《新刊大字明心寶鑑》徵引書目整理調整後版本 .....	173
表 6-5 《新刊大字明心寶鑑》三教思想比率 .....	173
表 6-6 《御製重輯明心寶鑑》三教思想比率 .....	174



# 圖次

圖 2- 1 明代行政區劃層級示意圖 .....	31
圖 3- 1 《道言內外秘訣全書》書影 .....	67
圖 3- 2 〈勸戒圖說·師傅誤人之報〉書影 .....	72
圖 3- 3 〈人鏡陽秋·孝部·趙氏女〉書影 .....	73
圖 3- 4 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》書影 .....	74
圖 3- 5 善書刊刻地域分布圖 .....	77
圖 6- 1 《文昌帝君陰騭文》抄經本 .....	191
圖 7- 1 豬瘟勸世長輩圖（節錄） .....	198
圖 7- 2 「無形監督者」舉例 .....	199



# 第一章 緒論

## 第一節 研究緣起

「福建道御史林文英疏陳五事……曰散蓮社以杜亂階，蓮社一會雖云千百，而尊信惟在一人，即其所尊信者。立為鄉約之首，而又副以老儒，責令誦習《大誥》及《明心寶鑑》等書，則人心明而邪說破矣。」<sup>1</sup>

《明神宗實錄》，卷 191。

明神宗萬曆十五年（1587）十月，福建道御史林文英上疏給皇帝朱翊鈞（1563-1620），內容說明了五件事情，最後一件為「散蓮社」，蓮社即為白蓮教，林文英所要做的便是解散白蓮教，並試圖匡正人心。白蓮教在中國史上是一個跨朝活動的民間宗教組織，歷經多次的查禁卻始終活躍的秘密宗教。

白蓮教的成立可以追溯到南宋高宗紹興初年（1131-1162），由吳郡（今江蘇）延祥院僧人茅子元（1096-1166）所創的「白蓮菜」。<sup>2</sup>元代時，各種秘密宗教相互影響，逐漸會通成「白蓮教」。然而，該教眾多為基層百姓，白日工作，夜裡才有時間進行佛事活動。但這樣的活動時間，常能掩護反元政府的勢力，並也曾發生多次聚眾鬧事的情形。「夜聚明散，佯修善事，煽惑人眾」，使得元武宗、元英宗年間都曾下令禁教。<sup>3</sup>

元代末年，紅巾軍韓山童（?-1351）以白蓮教的名義號召群眾，倡言天下大亂，「彌勒佛生，明王出世」，獲得江淮一帶百姓的認同。韓山童死後，其子韓林兒（1340-1366）繼之，改稱「小明王」。元末叛亂的勢力多與小明王有關，明太祖朱元璋（1328-1398）早期參與反元組織時在郭子興（1312-1355）

<sup>1</sup> 見明·顧秉謙等，《明神宗實錄》（中央研究院歷史語言研究所校印，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年），卷 191，萬曆十五年冬十月，辛酉條。

<sup>2</sup> 梁庚堯，《中國社會史》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年），頁 362。

<sup>3</sup> 王兆祥，《白蓮教探奧》（西安：陝西人民教育出版社，1993年），頁 22。

麾下，而郭子興亦可視為臣屬於小明王。<sup>4</sup>後朱元璋接受儒生建議，殺死小明王並接收其基業，建立大明帝國。<sup>5</sup>

明太祖雖藉白蓮教順利稱帝，但其即位後便下令禁止白蓮教及明教<sup>6</sup>，因此白蓮教仍以秘密宗教組織的形式存在。然而這次禁教，同樣沒有阻止白蓮教的傳播。而明代初期的白蓮教亂，範圍多在湖廣、江西、四川、山東、山西等地；明代中葉以後，範圍則開始擴大。<sup>7</sup>萬曆初年，薊州（今天津市薊州區）人王森稱其得了妖狐異香，倡行白蓮教，自封為聞香教主。他的信徒有大小傳頭及會主諸號，影響範圍蔓延畿輔、山東、山西、河南、陝西、四川。王森住在灤州（今河北省灤縣）石佛莊，信徒們給予金錢作為「朝貢」，並以竹籌作為訊息傳遞的工具。<sup>8</sup>王森於萬曆四十七年（1619）伏誅之後，其信徒仍持續傳教，甚至起兵謀反。<sup>9</sup>

明代前後期的社會其實呈現出很不一樣的風貌，現今對於明代常有的印象，多來自於對前期以及政治史片面的了解。到了晚明，隨著經濟的繁榮發展，整體社會風氣轉向開放，並與世界上的其他地方進行交流，文化、思想、藝術生活等都有長足的發展。然而，經濟的改善也使得商人階級興起，原有的社會階級關係被打破；階級之間的貧富差距越來越懸殊，奢靡之風日愈盛行，富者愈富，貧者愈貧。加上在政治上陷入黨爭、官員貪污、賦役加重，抗稅役、反宦官、反礦監稅使、反閹黨等各類的民變四起，在萬曆中葉及天啟末年（1621-1627）更是形成了兩次的高峰期。<sup>10</sup>

此時，白蓮教趁機擴大勢力，並提出「真空家鄉、無生父母」的宗教理論

---

<sup>4</sup> 梁庚堯，《中國社會史》，頁 363-364。

<sup>5</sup> 徐泓，《二十世紀中國的明史研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年），頁 50-51。

<sup>6</sup> 《明律集釋·附例》：「凡妄稱彌勒佛、白蓮社、明遵教、白雲宗等會，一應左道亂正之術。煽惑人民，為首者絞，為從者各杖一百，流三千里。」轉引自王兆祥，《白蓮教探奧》，頁 20。

<sup>7</sup> 梁庚堯，《中國社會史》，頁 364。

<sup>8</sup> 見清·張廷玉等，《明史》（北京：中華書局，1974 年），卷 257，〈趙彥傳〉。

<sup>9</sup> 梁庚堯，《中國社會史》，頁 364-365。

<sup>10</sup> 劉志琴，〈城市民變與士大夫〉，《晚明史論——重新認識末世衰變》（南昌：江西高校出版社，2004 年），頁 133-139。

<sup>11</sup>，重新融合了儒、釋、道三教思想，企圖以宗教關係以及新的神權觀念，取代儒家的三綱五常，建立新的倫理秩序。萬曆十五年一月，都察院左都御史辛自修上奏：「白蓮教、無為教、羅教，蔓引株連，流傳愈廣，蹤跡詭秘。北直隸、山東、河南頗眾。」<sup>12</sup>萬曆二十五年（1597），刑部侍郎呂坤（1536-1618）奏稱：「白蓮結社，遍及四方，教主傳頭，所在成聚。倘有招呼之首，此其歸附之人。」<sup>13</sup>可見白蓮教亂至晚明愈發劇烈。

社會的動盪，帶起了秩序的混亂，以及人心的不安。當人心感到不安的時候，多數傾向於尋找一個能夠提供慰藉的場所。而白蓮教的出現，則為基層百姓提供了這樣的作用。在現代社會中，亦有類似的情形，當一些宗教提供了安撫心靈的功能，惶惶不安的人心受到慰藉，有時並未仔細思考，就積極投入各類的宗教活動，如買下豪華房車「供養」師父等行為。多數的人可以透過教育、媒體傳播的方式，理解哪些宗教組織可能有問題、可能是「邪教」<sup>14</sup>。然而在古代社會中，消息不流通，並且不是每個人都有接受教育的機會，因此當他們碰到這類問題的時候，又該如何解決呢？

根據《明神宗實錄》萬曆十五年十月福建道御史林文英上疏的這條記載，可以發現明政府針對白蓮教亂的處理，除了以武力鎮壓之外，也希望透過對人民的思想控制，「人心明而邪說破矣」，達到根本預防的效果。

林文英認為，白蓮教雖然教眾眾多，然其尊信只在一人，只要破除了人們對於那「一人」的迷信，白蓮教自然會散去。為了「導正邪說」，林文英在疏文提到的方法是透過鄉約，並輔以老儒宣講《大誥》、《明心寶鑑》等書。

---

<sup>11</sup> 真空家鄉來自於羅教教義，指天宮，原為本分家鄉，意指塵世為流浪的家鄉，有生有死，最終會歸於本分家鄉，永無生死。無生父母則指天下人共同的父母，也是永恆至高無上的神，即上帝。林金樹，《插圖本中國古代思想史·明清卷》（南寧：廣西人民出版社，2006年），頁286-290；梁庚堯，《中國社會史》，頁367。

<sup>12</sup> 見明·顧秉謙等，《明神宗實錄》，卷182，萬曆十五年正月，庚子條。

<sup>13</sup> 見清·張廷玉等，《明史》，卷226，〈呂坤傳〉。

<sup>14</sup> 如網路媒體工作者李怡志在其個人網站分享德國薩克森邦政府文化廳的邪教檢查表，提供民眾檢查自己參與的宗教組織是否有問題，見 [http://www.richyli.com/column/sekt/sekt\\_checklist.htm](http://www.richyli.com/column/sekt/sekt_checklist.htm)（擷取日期：2017年10月25日）

在明代中後期，由明初所建立用以控管地方的里甲制度，逐漸無法對基層社會發揮管理及教化的功能，地方官員及士紳便改以施行鄉約，企圖重整社會秩序。鄉約是一種以一定規條為指導，並以社會教化為主要目標的民間基層機制，在明代著名的例子之一便是王陽明（1472-1529）在南贛主政期間所推行的《南贛鄉約》。<sup>15</sup>為達到社會教化的目的，會定期與地方百姓聚會，並請年高有德者作為約長或約正，進行宣講。在林文英這個案例中，所宣講的內容是《大誥》及《明心寶鑑》等書。

明代初立之時，原有的禮俗從衣冠服飾、交際禮儀至婚喪禮俗，無不受到蒙古民族的影響；元代時期疆域遼闊、多族群交融的社會背景，也使得人民的態度多元開放。明太祖為了樹立文化正統並爭取士人階層的認同，以「用夏變夷」、「復中國之舊」為口號，進行一連串以儒家思想為主的禮俗改革。<sup>16</sup>

其中，為了重整社會秩序、匡正倫理綱常，太祖也親自制定了《大誥》頒定天下。《大誥》的內容多為具體事例的法律判決，所挑選的事例也與道德及綱常相關，因此《大誥》除了作為宣揚守法重要性外，也作為道德教化之用。<sup>17</sup>而《明心寶鑑》一書，其成書時間大約於洪武年間，內容雜揉了儒、釋、道三教思想，是一本具有勸善教化的通俗讀物，亦是民間流行的啟蒙教材之一。其影響力更擴至中國以外地區，是流行於東亞文化圈的蒙書，其譯本也廣為流傳。由此可見，此二本書都是具有道德教化功能的勸善之書。

其中，讓研究者感到特別的是《明心寶鑑》一書。在過往的學習經驗中，並沒有在中國的脈絡裡接觸過這一本書，亦沒有看過與其相關的資料。然而在初步的探究之下發現，該書影響範圍相當廣，並且是第一部翻譯為西方文字，並介紹至歐洲的善書。萬曆十八年（1590）天主教傳教士高母羨（Fr. Juan

---

<sup>15</sup> 趙克生，《明代地方社會禮教史叢論——以私修禮教書為中心》（北京：中國社會科學出版社，2011年），頁157-158。

<sup>16</sup> 張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》（上海：復旦大學出版社，2014年），頁294-306。

<sup>17</sup> 酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯，《中國善書研究（增補版）上卷》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁47-49。

Cobo, 1546-1592) 將其譯成西班牙文，五年後由其同伴伯納維特 (Miguel de Benavides) 神父獻給西班牙國王菲利浦二世 (Philip II of Spain, 1527-1598)。而早在萬曆十三年 (1585)，萬曆皇帝便下詔重刊《明心寶鑑》，「爰命儒臣，稍加刪訂，間有增損，仍令所司刻而廣之。」<sup>18</sup>證明《明心寶鑑》一書在明代時確有一定的流通性和代表性，也許也因為有皇帝的重刊，最終甚至成為了地方官員用以進行教化的材料。

在晚明的情境當中，似乎不只官員以善書作為教化的材料。前文提及，至晚明，由於經濟發展促成整體社會風氣的轉變，這樣的現象使得不少士人感到相當焦慮。有些士人選擇著述，希望透過書籍的傳佈改變人民思想，如福建士人顏茂猷 (?-1637) 撰寫善書《迪吉錄》；<sup>19</sup>而明代發達的印刷出版業，同時也加快了書籍傳播的速度。亦有些士人身體力行，積極地推廣勸善活動，其中也善用善書作為勸善活動的一環；有趣的是，在差不多的時段中，各地都陸續出現了勸善活動的推行。<sup>20</sup>

從官方至民間，都在推行勸善的教化活動，然而雙管齊下的情形下，究竟達到了什麼效果？或者產生了哪些影響，也是本研究希望探究的部分。

綜上所述，本研究希望了解晚明時期的善書在社會教化中所扮演的角色是什麼，它們如何被運用、如何被推行，產生了哪些作用，並希望透過本研究能為社會教育、道德教育提供省思。

## 第二節 研究回顧

過去對於善書研究有一定的學術成果，除了脈絡式說明善書的發展之外，亦有針對不同種類的善書進行研究及分析。本節整理了過去明清時期的善書研

---

<sup>18</sup> 明·明神宗等，《御製重輯明心寶鑑》，〈御製重輯明心寶鑑序〉，收於《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》第 27 冊（桂林：廣西師範大學出版社，2003 年），頁 57。

<sup>19</sup> 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009 年），頁 106。

<sup>20</sup> 參見吳震，《明末清初勸善運動思想研究》。

究，並旁及勸善活動的相關研究內容，除回顧過去研究成果外，亦希望能夠了解本研究所能貢獻之處。

## 壹、明清善書相關研究

關於善書研究，日人酒井忠夫的《中國善書研究》可謂經典之作。但在此之前，也有日本學者開始注意善書文化，並著手進行研究。最早可以追溯到 1920 年代日本學者橘朴的《支那思想研究》，橘朴將善書視為通俗道教的經典，而所謂通俗道教則指中國民眾所奉行的道教信仰及活動。<sup>21</sup>至 1930 年代，吉岡義豐、澤田瑞穗在戰時前往中國取得大量善書文獻資料，這些文獻成為了戰後日本學界善書研究的基礎，而這兩位學者也分別對於功過格、《太上感應篇》及寶卷有深入的研究。<sup>22</sup>

1950 年代，酒井忠夫陸續發表了關於功過格的研究，而後在 1960 年時出版了《中國善書研究》一書，他整理了善書的發展以及其流行的社會脈絡，並分別針對不同類型的善書進行探究，可以說是善書研究的入門必讀作品。

《中國善書研究》討論的年代主要針對明末清初至清代，說明宋代至明末清初善書製作、流通的情形，及其與當時政治、社會、文化等之關聯性，並分析當時流行的善書種類，如功過格、陰騭文、寶卷、聖諭宣講、《太上感應篇》等。由於善書的發展至明末清初達到巔峰，往後在清代也持續穩定發展，作者針對明末清初至清末之間產生的善書相關問題進行探究，了解善書與基層社會、教化政策、慈善事業、三教會通思想之影響，同時論及善書如何影響了日本、朝鮮、東南亞等國家之文化。

酒井忠夫在書中提及善書的定義，亦是目前最常引用的定義：

---

<sup>21</sup> 橘朴，《支那思想研究》，第二章第一節，〈通俗道教の经典——太上感應篇解説〉（東京：日本評論社，1936 年）；轉引自酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）上卷》。

<sup>22</sup> 張禕琛，〈明清善書研究綜述〉，《理論界》，2009 年第 8 期（瀋陽，2009），頁 137-140。

善書是勸善之書這種意義的用法，被運用在宋代以後的史籍中，也是民間通用的慣用法……因此，善書就是為了勸善懲惡而印有民眾道德，以及有關聯的因果報應故事，在民間流通的通俗書本。它的內容是在三教合一的信仰之中，述說民眾道德的規範。其書籍形式也和儒釋道三教經典不一樣。其文體則是採用了故事式的記述，有時也用俗文，具有較強的大眾性格。<sup>23</sup>

根據酒井忠夫對於善書所下的定義來看，可以將善書歸納出幾個特點：

一、具有勸善懲惡的道德功能；二、結合儒、釋、道三教信仰；三、屬於民間的通俗讀物。

另外，酒井忠夫認為明末清初這個時段對於善書的歷史發展來說，具有重大的意義。<sup>24</sup>因此在書中也爬梳了關於明代的教化政策與影響，並討論善書與明末社會、三教合一思想之間的關聯性。在明末社會背景的討論中，酒井忠夫將焦點放在鄉紳及士人，除釐清鄉紳、士人的差異之外，也強調了他們在明末社會中所產生的影響。在三教合一思想方面，他也花了相當多的篇幅，分別從政策面、科舉、不同的思想派別、與大眾文化的地域性等因素，闡述儒、釋、道三教如何逐漸會通成民間通俗的宗教。

而明末作為一個善書發展的高峰期，亦有其主要流行的善書類型，即「功過格」。功過格透過道德量化的方式來規範人們平時的行為，每日以表格登記功與過，並於每月及年底結算功過數，功與過之間的數量消長決定了生命的福禍。酒井忠夫則特別針對使用功過格的經典代表人物袁了凡進行探究，了解他的生平、思想及其對於功過格的影響，並接著說明功過格這類善書的發展，在明末至清初這段期間內，功過格經過改良，也出現了各類不同的版本，如佛教

---

<sup>23</sup> 酒井忠夫，《中國善書の研究》，（東京：國書刊行會，1960），頁 1。轉引自宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉，《新史學》，5 卷 4 期（臺北，1994.12），頁 163-191。

<sup>24</sup> 酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）上卷》，頁 17。

系統的祿宏（1535-1615）的《自知錄》；更具通俗性的《迪吉錄》、《日乾初牒》及《勸戒全書》版的功過格、滙編類的《滙編功過格》和《滙纂功過格》、不費錢類的《不費錢功德例》等，在書中都有詳盡的討論。

除了日本學界的研究之外，在中國的善書研究，近代最早對善書文獻進行整理的，是 1934 年陝西商南賀箭村所編輯的《古今善書大辭典》。<sup>25</sup>書中共收了 169 則善書條目，列明善書出版和藏版地，並對著者及內容進行簡介，是一部作為善書研究相當實用的工具書，但其所列的善書版本以清末民初為主。<sup>26</sup>而後，陳垣及周越然發表對於《太上感應篇》不同版本的考訂，則是早期有關善書研究的單篇論文。<sup>27</sup>

1949 年以後，受中國奉行馬克思主義影響，善書這類文類遭到否定，致使相關研究無法開展；直到 1980 年代左右，才由研究道教的學者重新延續了這個研究領域，且為了配合宣揚傳統文化，與蒙學、家訓、格言及善書等相關文獻及研究也接連出現。<sup>28</sup>如 1995 年袁嘯波出版《民間勸善書》一書，內容主要為蒐羅及整理明清人所編的善書，並依據其形式及內容分成勸善文、格言及箴銘、勸善歌、善相及功德例、功過格及勸戒單式、紀事及寶卷等。<sup>29</sup>

而王麗娟《明清勸善書的社會教化思想研究》對明清善書的發展及社會教化思想的特點進行探析，最後雖也提及善書教化對於現代的啟示，<sup>30</sup>然而這個啟示是基於維持中國社會主義的發展，研究者認為僅能作為觀察特定國家思想發展狀況的參考。

陳芷燁〈明清社會勸善書及功過格的歷史作用及價值——以《太上感應篇》、《太微先君功過格》、《文昌帝君陰騭文》為例〉一文，則是以三類流行的

<sup>25</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，頁 8。

<sup>26</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，附錄。

<sup>27</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，頁 8。

<sup>28</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，頁 11。

<sup>29</sup> 袁嘯波，《民間勸善書》（上海：上海古籍出版社，1995 年）。

<sup>30</sup> 王麗娟，《明清勸善書的社會教化思想研究》，吉林：東北師範大學教育史碩士論文，2005 年。

善書進行內容分析，並提及明清時期的善書及功過格多以此三書為模型編寫，同時注意到勸善書及功過格在有著支配民眾道德生活的作用，提醒相關研究者除了關注精英文化以外，也要了解庶民生活；亦彰顯了在以儒家為主流的社會當中，亦有以個體為主的功利價值在影響著人們的思維。<sup>31</sup>

張禕琛在〈明清善書研究綜述〉一文中，針對明清兩代的善書研究主要成果進行梳理及分類，並指出善書研究中問題與展望，他認為目前關於善書的流通與傳播、在文字記載之外的下層民眾的影響、江南以外地區的善書研究、基督教善書的影響等等，都是善書研究可以再加入的內涵。<sup>32</sup>

在明末清初主要流行的善書類型之一是功過格，在善書發展中占有重要的地位，而美國漢學家包筠雅（Cynthia J. Brokaw）便是以探究功過格在善書研究者中著名。包筠雅在 1991 年出版《功過格：明清社會的道德秩序》（*The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*）一書譯本，解釋明末清初之際功過格流行的情形，並試圖了解思想的轉變，考察理學意識形態及社會變遷之間的關係。<sup>33</sup>書中首先考察了中國功德累積傳統的來源，並以袁了凡為例，探究其功過格的核心概念。接著包筠雅則轉向討論在功過格流行以後，對於當時的社會產生哪些影響。關於思想的轉變，主要來自於士人群體對於功過格有著不同的反應，如泰州學派、蕺山學派、東林學派等。另外在新的功過格流行之後，這些功過格和原初袁了凡所提出的功過格已經不大相同，差異主要來自於作者、內容、刊行方式的改變，這些改變有助於鞏固 17、18 世紀時的社會階級制度。<sup>34</sup>

而包筠雅也曾在 1993 年時於中央研究院近代史研究所發表演講〈明末清初

---

<sup>31</sup> 陳芷燁，〈明清社會勸善書及功過格的歷史作用及價值——以《太上感應篇》、《太微先君功過格》、《文昌帝君陰騭文》為例〉，《廣西社會科學》，2008 年第 5 期（廣西，2008），頁 53-56。

<sup>32</sup> 張禕琛，〈明清善書研究綜述〉，《理論界》，2009 年第 8 期（瀋陽，2009），頁 137-140。

<sup>33</sup> 翁建鐘，〈略論包筠雅對功過格的研究〉，收入李弘祺編，《中國教育史英文著作評介》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年），頁 319-335。

<sup>34</sup> 包筠雅（Cynthia J. Brokaw）著，杜正貞、張林譯，《功過格：明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999 年）。

的善書與社會意識形態變遷的關係》，內容大致出自於《功過格：明清社會的道德秩序》，但更強調善書在明末清初這段時期所發揮的社會作用：維持社會階級，鄉紳士人持續掌握領導權，並以善書的傳播達到宣傳效果。<sup>35</sup>

香港的游子安於 1994 年發表〈明末清初功過格的盛行及善書所反映的江南社會〉一文，著重討論功過格在明末清初盛行的情形，並且探究其內容所反映的江南社會，如抨擊淫靡的社會風氣、低假色銀的現象、「論錢記功」的方法等。此外，明末的社會現況也同樣反映在由士紳撰寫的善書當中，如清初的善書告誡鄉紳要體恤佃僕並行善積德，便是來自於明末抗租事件的反省。<sup>36</sup>相似的討論還有李為香的〈明末清初善書風行現象〉，但李氏又加入了帝王士紳對流通產生的影響，及三教合一思潮使得此時的善書有現世化及儒家化的傾向。<sup>37</sup>

1999 年，游子安以他的博士論文為基礎，加上多年的研究成果，撰成《勸化金箴：清代善書研究》一書。該書時段雖是以清代為主軸，但書中所使用的研究方法及研究方向，皆是本研究可以參酌之處。《勸化金箴：清代善書研究》以書志學研究為主要研究方法，分析「善的體系」的構成，並了解善書傳播方式的改變，以及與民眾心理、其他勸誡教化文獻的關係。書中也爬梳了清代善書的發展情形，包含善書的流行類型、三教合一思想運動盛行所帶來的影響等，並以周夢顏、長洲彭氏、余治為例，探討善人、善書與地方社會的關係。特別的是，該書也關注晚清時期中西兩方的善書相遇之後，兩者的互動及流通情形。<sup>38</sup>

何斯琴〈試論晚明善書文獻的流通〉一文雖言流通，實際上內文卻未探討關於流通的部分，而是梳理晚明流行的功過格情形及其內容特點，對於研究者

---

<sup>35</sup> 包筠雅 (Cynthia J. Brokaw)，〈明末清初的善書與社會意識形態變遷的關係〉，《近代中國史研究通訊》，16 期（臺北：中研院近史所，1993.09），頁 30-40。

<sup>36</sup> 游子安，〈明末清初功過格的盛行及善書所反映的江南社會〉，收入游子安，《善書與中國宗教》（臺北：博揚文化，2012 年），頁 3-15。

<sup>37</sup> 李為香，〈明末清初善書風行現象解析〉，《東北師大學報（哲學社會科學版）》，2008 年第 2 期（吉林，2008），頁 40-44。

<sup>38</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》（天津：天津人民出版社，1999 年）。

要探究善書流通的部分並沒有太多幫助。<sup>39</sup>

除了功過格以外，如張世瓊則以《了凡四訓》和《迪吉錄》為例，探討晚明時期善書中的「德」與「命」。張世瓊認為晚明時期的善書作者以對德與命的思考作為撰寫的主軸，展現了士人「明道救世」的表現，也認為此時也展現了宗教融入倫理學說的傾向。而善書中重視公益與改變個人命運的想法互相連結，可能也是影響晚明民間慈善組織發展的因素之一。<sup>40</sup>此研究對於兩書的探析，也有助於研究者對於晚明時期善書的了解。之後，張氏也發表了〈積德造命：德命關係在《迪吉錄》中的展開〉一文，以《迪吉錄》為個案，試圖探究晚明勸善活動興盛的可能原因。<sup>41</sup>

而鄭姍姍、謝謙〈晚明精英文化與通俗文化的衝突與融合——以善書的討論為中心〉也同樣以《了凡四訓》和《迪吉錄》作為討論案例，認為此二書正是反映晚明時期精英與通俗文化交融的產物，士人的儒家思想也產生了世俗化、功利化及宗教化的傾向。<sup>42</sup>這一點則和張世瓊的研究能有互相映照之處。

吳震則針對顏茂猷的《功過格》進行探究，顏茂猷將袁了凡的功過格進行改造，反映了晚明功過格發展新典範的表現，從袁了凡到顏茂猷所創作的「儒門功過格」，可以發現士人不見得排斥因果報應觀。<sup>43</sup>而吳氏也對於晚明至清初的善書及勸善思潮提出看法，其在〈十六、十七世紀勸善思潮與善書〉中，認為勸善思想雖對社會風氣、推動慈善事業有一定幫助，但不宜對思想意涵有過高的估計；並也指出善書文化在晚明清初之際，逐漸成為東亞世界共享的資

---

<sup>39</sup> 何斯琴，〈試論晚明善書文獻的流通〉，《福建論壇（社科教育版）》，2011年第12期（福建，2011），頁134-135。

<sup>40</sup> 張世瓊，《晚明善書中的德與命：以〈了凡四訓〉和〈迪吉錄〉為例》，浙江：浙江財經大學思想政治理論課教學與研究部碩士論文，2013年。

<sup>41</sup> 張世瓊，〈積德造命：德命關係在《迪吉錄》中的展開〉，《浙江學刊》，2016年第5期（杭州，2016），頁12-18。

<sup>42</sup> 鄭姍姍、謝謙，〈晚明精英文化與通俗文化的衝突與融合——以善書的討論為中心〉，《甘肅社會科學》，2013年第5期（甘肅，2013），頁100-103。

<sup>43</sup> 吳震，〈17世紀晚明「功過格」的新趣向——以顏茂猷「儒門功過格」為中心〉，《社會科學》，2015年第6期（上海，2015），頁112-123。

源，未來善書研究則可以對此繼續深化，是值得參考之處。<sup>44</sup>

在臺灣的善書研究，則是由蔡懋棠所開始。他首先翻譯了酒井忠夫《中國善書研究》的序言、第一章及第七章的內容，並且在 1975 年發表〈臺灣現行的善書——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉一文<sup>45</sup>，隔年又發表續篇<sup>46</sup>，內容主要為整理其所蒐集的善書條目。鄭喜夫也於 1982 年發表〈清代臺灣善書初探〉一文，文中特別指出善書的定義及範圍，並將善書的定義更細分為三個層次：最廣義、廣義及狹義。其中廣義的善書，又可再分為「具有宗教色彩」及「無宗教色彩」兩種。<sup>47</sup>而該文也是臺灣較早對善書進行討論的文章。

鄭志明以個案探究的方式，挑選了十五類較具代表性的善書，針對內容了解其思想內涵，探討基層社會下的生活傳統及不同善書所展現的通俗文化。這十五類善書包含敦煌寫本王梵志詩、《太上感應篇》、功過格、《太上清靜經》、《菜根譚》、《醉古堂劍掃》、《竈君寶卷》、臺灣勸善歌謠、日據時代蘇澤養新約龍華教及其經書、臺灣先天道教義、臺灣一貫道教義、夏教善書思想、弘化院善書思想、鸞書《聖賢真理》、遊記類鸞書等。<sup>48</sup>從中可見善書類型的多元性，臺灣的善書研究也還有可開發的空間。

而陳兆南的〈臺灣的善書宣講初探〉中從宣講活動切入善書的使用，指出在明清時期，宣講活動被地方政府用來宣傳政令、宗教團體宣傳教義，因此宣講活動在基層社會中有其重大意義，是基層社會用以傳遞訊息的管道之一。<sup>49</sup>

研究成果較為豐碩的則是人類學者宋光宇。宋光宇曾發表〈解讀清末在臺

---

<sup>44</sup> 吳震，〈十六、十七世紀勸善思潮與善書〉，《中國史研究動態》，2017 年第 3 期（北京，2017），頁 22-27。

<sup>45</sup> 蔡懋棠，〈臺灣成行的善書——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉，《臺灣風物》，25 卷 2 期（臺北，1975），頁 86-117。

<sup>46</sup> 蔡懋棠，〈臺灣成行的善書（續）——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉，《臺灣風物》，26 卷 4 期（臺北，1976），頁 84-123。

<sup>47</sup> 鄭喜夫，〈清代臺灣善書初探〉，《臺灣文獻》，33 卷 3 期（南投，1982），頁 7-36。

<sup>48</sup> 鄭志明，《中國善書與宗教》，臺北：臺灣學生書局，1993 年。

<sup>49</sup> 陳兆南，〈臺灣的善書宣講初探〉，《本土歷史心理學研究》，1992 年 21 期（臺北，1992），頁 1-2。

灣撰作的善書——覺悟選新》<sup>50</sup>、〈清代臺灣的善書與善堂〉<sup>51</sup>、〈清末和日據初期臺灣的鸞堂與善書〉<sup>52</sup>等著作。宋光宇認為過去一些善書研究會忽略了扶乩的功能，然而扶乩也算是地方士紳對於百姓的教育活動之一，因此在他的研究當中，特別強調從知識分子的社會教化工作這個面向去研究善書。<sup>53</sup>

將上述研究成果進行簡單的統計如表 1-1，可以見到早期的研究以通論為主，並有個案討論及善書與社會或流通情形的討論。近十年的研究則以個案討論為主，時間上則往前至晚明或明末清初，也顯示目前以晚明為論述朝代的善書研究仍有可開發的空間。

表 1-1 明清善書相關研究整理

出版時間	作者	專書／論文篇名	論述朝代	論述主題
1960	酒井忠夫 (日)	《中國善書研究》	明清	通論
1975	蔡懋棠	〈臺灣現行的善書——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉		通論
1976	蔡懋棠	〈臺灣成行的善書(續)——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉		通論
1982	鄭喜夫	〈清代臺灣善書初探〉	清	通論
1991	包筠雅 (美)	《功過格：明清社會的道德秩序》	明清	個案討論
1992	陳兆南	〈臺灣的善書宣講初探〉		善書與宣講
1993	包筠雅 (美)	〈明末清初的善書與社會意識形態變遷的關係〉	明末 清初	善書與社會
1993	鄭志明	《中國善書與宗教》		通論
1994	游子安	〈明末清初功過格的盛行及善書所反映的江南社會〉	明末 清初	個案討論、 善書與社會

<sup>50</sup> 宋光宇，〈解讀清末在臺灣撰作的善書——覺悟選新〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，65 卷 3 期（臺北，1994），頁 673-723。

<sup>51</sup> 宋光宇，〈清代臺灣的善書與善堂〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，漢學研究中心，1994。

<sup>52</sup> 宋光宇，〈清末和日據初期臺灣的鸞堂與善書〉，《臺灣文獻》，49 卷 1 期（南投，1998），頁 1-20。

<sup>53</sup> 宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉，頁 178。

1994	宋光宇	〈解讀清末在臺灣撰作的善書——覺悟選新〉	清	個案討論
1994	宋光宇	〈清代臺灣的善書與善堂〉	清	善書與善堂
1998	宋光宇	〈清末和日據初期臺灣的鸞堂與善書〉	清末-日據初期	善書與善堂
1999	游子安	《勸化金箴：清代善書研究》	清	通論
2005	王麗娟	《明清勸善書的社會教化思想研究》	明清	通論、善書與社會教化
2008	陳芷燁	〈明清社會勸善書及功過格的歷史作用及價值——以《太上感應篇》、《太微先君功過格》、《文昌帝君陰騭文》為例〉	明清	個案討論
2008	李為香	〈明末清初善書風行現象〉	明末清初	通論
2009	張漳琛	〈明清善書研究綜述〉	明清	研究成果評述
2011	何斯琴	〈試論晚明善書文獻的流通〉	晚明	個案討論
2013	張世瓊	《晚明善書中的德與命：以〈了凡四訓〉和〈迪吉錄〉為例》	晚明	個案討論
2013	鄭姍姍、謝謙	〈晚明精英文化與通俗文化的衝突與融合——以善書的討論為中心〉	晚明	個案討論
2015	吳震	〈17世紀晚明「功過格」的新趣向——以顏茂猷「儒門功過格」為中心〉	晚明	個案討論
2016	張世瓊	〈積德造命：德命關係在《迪吉錄》中的展開〉	晚明	個案討論
2017	吳震	〈十六、十七世紀勸善思潮與善書〉	明清	善書與思潮

資料來源：研究者整理。

## 貳、明清慈善事業及勸善活動的相關研究

善書若沒有傳播途徑，並沒有辦法真正發揮「勸善」的功能。因此再特別針對明末清初慈善事業的發展及勸善活動的推行，了解相關的研究論述。

日本學者夫馬進在 1980 年代先後發表了〈同善會小史——明末清初在中國社會福利史上的位置〉、〈善會善堂的開端〉等文，他認為民間開始組織善會並進行經常性的救濟活動始於明末清初，而這樣的活動一直延續到清末及民國，

成為育嬰堂等善堂組織的基礎，因此夫馬進也指出在探究近代地方自治問題時，應當要注意善會善堂的重要性。<sup>54</sup>

至 1997 年，夫馬進出版《中國善會善堂史研究》一書，參考哈伯瑪斯（J. Habermas）「市民公共性」，即公共領域（public sphere）的概念來深入探究中國的善會及善堂的發展歷史。善會指的是個人自願參加的、以實行善舉為目的的自由結社，而善會的辦事機構所在及其具體實施善舉的地方則為善堂。<sup>55</sup>討論的時代始於明末清初前，終於清末的辛亥革命。

全書共分三個部分，首先說明明末清初開始出現善會善堂，接著闡述善會善堂的具體活動內容，並加入育嬰事業（如育嬰堂、保嬰會等）、寡婦救濟（恤嫠堂、清節堂等）一併討論。最後則分析善會善堂與國家、行會、都市行政以及近代地方自治的關係。<sup>56</sup>

在明末清初這段期間，夫馬進主要探討明末地方所產生的同善會運動，說明同善會的組織及管理方式，以及其所蘊含的思想內容。另外也提及放生會（放生社）、救生船、恤嫠堂、普濟堂、育嬰堂等組織的興起，也奠定了清代以後慈善組織的發展基礎。<sup>57</sup>

同樣在 1980 年代，梁其姿及韓德林（Joanna Handlin Smith）不約而同也發表了相關論著，梁其姿發表了〈十七、十八世紀長江下游之育嬰堂〉<sup>58</sup>、〈明末清初民間慈善活動的興起——以江浙地區為例〉<sup>59</sup>；韓德林則發表了〈善會——明末清初慈善的重塑〉（*Benevolent Societies: the Reshaping of Charity during the Late Ming and Early Ch'ing*）<sup>60</sup>。梁其姿而後也在 1997 年時出版《施善與教

<sup>54</sup> 夫馬進著，伍躍等譯，《中國善會善堂史研究》（北京：商務印書館，2005 年），頁 16-17。

<sup>55</sup> 夫馬進，《中國善會善堂史研究》，頁 1。

<sup>56</sup> 夫馬進，《中國善會善堂史研究》，頁 20-21。

<sup>57</sup> 夫馬進，《中國善會善堂史研究》，頁 20-21。

<sup>58</sup> 梁其姿，〈十七、十八世紀長江下游之育嬰堂〉，《中國海洋發展史論文集（第一輯）》（中央研究院三民主義研究所，1984 年）。

<sup>59</sup> 梁其姿，〈明末清初民間慈善活動的興起——以江浙地區為例〉，《食貨月刊》，15 卷 7、8 期（臺北，1986），頁 304-331。

<sup>60</sup> Smith, Joanna F. Handlin(1987),"Benevolent Societies: the Reshaping of Charity during the Late Ming and Early Ch'ing," *J.A.S.*, 46(2):309-337.

化：明清的慈善組織》，主要討論明清時期的慈善組織，但更關注於由地方善人所組織的善會善堂，即地方紳衿商人等集資、管理的長期慈善機構，討論期間在 16 世紀末期到 1850 年代之間。全書大致依照時序撰寫，首先梳理明末以前的慈善觀念以及制度的變化，接著闡述明末以後到清代慈善組織的發展，分別從制度化、官僚化、儒生化進行分析。<sup>61</sup>

韓德林則在 2009 年時出版《行善的藝術：晚明中國的慈善事業》（*The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China*）一書，將探討的時段聚焦於晚明，並分別以楊東明、高攀龍（1562-1626）、陳龍正（1585-1645）、陸世儀（1611-1672）、祁彪佳（1602-1645）五人為案例進行討論，分析他們的善會演說紀錄、善會管理細則、勸善故事及日記，了解晚明的慈善活動如何透過不同身分的人彼此合作而推行，同樣地也透過這些文獻去探究背後所反映的社會現象。韓德林在書中提到，這些材料反映了晚明的兩個社會變化，第一個是菁英階層的邊緣群體等級開始分化，地方的士人各自形成群體進行慈善事業；第二個變化則是在家族之外的社會連通性不斷增長，指的是不同階層人群之間的活動關係，高社會階層的人群開始和低層的人群有所互動。<sup>62</sup>

游子安在善書研究之後，亦投入關於慈善事業的相關研究。2005 年出版了《善與人同—明清以來的慈善與教化》，相對於《勸化金箴：清代善書研究》重點在於「善書」，《善與人同—明清以來的慈善與教化》則是改以「善人」為討論中心。游子安認為從善書，進一步去討論善人及善事，可以建立成一個「善的體系」，也能夠因此去了解明清時期的社會文化狀況。該書同樣使用書志學的研究方法，梳理善書的類別、發展及流通情形。接著便以不同時期的善人為例進行分析，如明末的顏茂猷、清初的許纘曾、石成金到民初的人物等。最後則針對善書與思想轉變、民間信仰、社會教化之間的關係進行探究，並舉地方的

<sup>61</sup> 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》（臺北：聯經出版公司，1997 年）。

<sup>62</sup> 韓德林（Joanna Handlin Smith）著，吳士勇等譯，《行善的藝術：晚明中國的慈善事業》（江蘇：江蘇人民出版社，2015 年），頁 351-353。

慈善組織及活動為例。<sup>63</sup>游子安從善書出發，並兼及善人善事的討論，將善書研究開展了一個可以持續探討的方向。

針對勸善活動的相關研究，吳震的《明末清初勸善運動思想研究》或可做為參考。吳震以觀念史、思想史、社會史的角度出發，試圖了解明清變革之際，道德與宗教有何關聯，如何進行互動；並考察典型人物作為具體案例，展現 17 世紀前後近世中國的道德文化、行善思想、宗教信仰等思想面向有何轉變。<sup>64</sup>

該書首先梳理了明末清初勸善思想的發展，晚明王陽明心學對勸善活動的影響及其宗教化的趨向，並以個案的方式，探討不同人物、不同地區以及不同善書在明末清初這段時期中所蘊含的思想內容。

就這些不同的個案而言，吳震發現地方士紳對於當時的時代都有一些相同的問題意識，企圖通過道德勸善來扭轉人心，並重整地方社會的道德及政治秩序。<sup>65</sup>分別舉了顏茂猷及《迪吉錄》，劉宗周及《人譜》，江南地區的士紳與「證人社」，陳瑚、陸世儀與太倉地區的思想活動，另外也兼及討論江南士人以外的例子，陝西的文翔鳳、廣西的王啟元、江西的謝文洵以及河北的魏裔介。

透過不同面向及案例的探討，吳震認為在明清變革之際一個新的思想轉向正在發生。晚明以後，思想上開始「化儒學為宗教」、「融宗教於倫理」，地方的士人互相合作，以宗教倫理與道德說教的方式，來推動地方上的教化活動。而不論是高層的知識份子或是地方的士人，對於儒家的經世理想仍抱有一絲希望，並期望藉由參與地方上的管理事務，以及從思想上治人心的方式，來穩定地方秩序。<sup>66</sup>

在日常生活中，知識份子開始將原本儒家傳統要求的「自省改過」，轉變為集體的「糾過」，並熱衷於透過結社、講學的方式，在生活中具體落實這樣的道

---

<sup>63</sup> 游子安，《善與人同——明清以來的慈善與教化》（北京：中華書局，2005 年）。

<sup>64</sup> 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，〈自序〉。

<sup>65</sup> 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，〈導論〉。

<sup>66</sup> 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，〈導論〉。

德行為。也因此使得這些知識份子發現，當他們將道德思想與宗教相互結合來推行教化，是基層社會的百姓最能接受的一種方式。這時，「三教合一」思想已經有一定的普遍性，明末清初善書的流行，內容也多是三教混合的情形，除了有儒家的倫理說教之外，也包含了佛家的輪迴果報、道教的陰府冥思等觀念。

67

就該書的書名而言，吳震以「勸善運動」來定調明末清初的思想活動，但研究者認為「運動」是更具普及性，且具有一定規模性的用詞，而目前的文獻多聚焦於江南地區，時間上也較長，從晚明到清初。在這段期間內，是否勸善活動一直持續進行，且具有規模性的推動，目前文獻仍不足以支撐這一點。故在本研究中，維持以「勸善活動」概括稱之。

吳震之後也陸續發表了〈中國善書思想在東亞的多元型態——從區域史的觀點看〉<sup>68</sup>、〈雲起社與 17 世紀福建鄉紳的勸善活動〉<sup>69</sup>、《顏茂猷思想研究》<sup>70</sup>等著作，以新的史學研究方向「區域史」的概念來看善書思想在東亞地區（中國、朝鮮、臺灣、日本、越南等）的流行狀況，善書思想在不同地區呈現出多元的型態，是值得關注的研究方向。另外他也更專注於顏茂猷與福建地區的研究，深入了解顏茂猷與其所發起的雲起社，如何運作、如何推動勸善活動，以及他的思想內涵。

而陳時龍則將時段聚焦於晚明時期，討論宗教性與世俗性的影響。關於這點，在先前的研究都已有觸及這部分的討論，陳時龍針對勸善思想中宗教性及世俗性的表現有更詳細的探究。宗教性方面，他認為可從對於天人感應、因果報應思想及對於佛教、道教勸善思想的融入看見，在此也再度提示了三教融合對於晚明時期的影響力；世俗性方面，則是神明的具體形象逐漸消失，並且也

---

<sup>67</sup> 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，〈導論〉。

<sup>68</sup> 吳震，〈中國善書思想在東亞的多元型態——從區域史的觀點看〉，《復旦學報（社會科學版）》，2011 年第 5 期（上海，2011.07），頁 49-59。

<sup>69</sup> 吳震，〈雲起社與 17 世紀福建鄉紳的勸善活動〉，《雲南大學學報（社會科學版）》，11 卷 5 期（雲南，2012.09），頁 41-54。

<sup>70</sup> 吳震，《顏茂猷思想研究》（北京：人民東方出版社，2015 年）。

將舉例漸與現實結合，反映了勸善的思想不再只是空想，與生活結合之後，更容易推動勸善活動的實際施行。<sup>71</sup>

### 參、明清社會教化相關研究

善書研究亦會併入社會教化的相關研究討論，如黃書光 2005 年主編《中國社會教化的傳統與變革》一書中，便將善書視為社會教化的民間載體——日常讀物的一部份。<sup>72</sup>該書中，黃書光將社會教化分成幾個不同的面向，從學校（包含官學、社學及書院）、家規族法、鄉約、日常讀物、通俗文學、宗教信仰等，說明社會教化如何在人民生活中推行。另外，他也特別點出地方士人對於社會教化的影響，並且說明其如何參與地方的教化活動。

在王有英《清前期社會的教化研究》中，則將社會教化先分為學校及非學校兩個途徑進行論述。在學校的部分，主要包含官學、書院及蒙學的討論；非學校途徑則包含鄉約、宗族、法律、通俗小說、戲劇等，也加入三教融合、民間信仰及善書在社會教化中的影響。書中也特別討論兩個群體：仕紳及婦女，仕紳的部分著重討論其參與社會教化的情形，婦女則討論接受教育的情形。<sup>73</sup>與黃書光的研究相較之下，兩者對於教化的分類及關注的重點並沒有相差太多。

若就善書傳播的研究而言，陳兆南在其博士論文《宣講及其唱本研究》中，並將明代宣講活動進行分類，分別為宗教宣講、鄉約講諭、善會宣講，這樣的分類有助於本研究討論善書傳播途徑，可作為參考。<sup>74</sup>

另外，就明代的宣講活動而言，趙克生於 2011 年出版《明代地方社會禮教史叢論——以私修禮教書為中心》一書中，也提及關於明代地方社會的聖諭宣

---

<sup>71</sup> 陳時龍，〈晚明勸善思潮的宗教性與世俗性〉，《中國史研究動態》，2017 年第 3 期（北京，2017），頁 27-30。

<sup>72</sup> 黃書光，《中國社會教化的傳統與變革》（山東：山東教育出版社，2005 年）。

<sup>73</sup> 王有英，《清前期社會的教化研究》（上海：上海人民出版社，2009 年）。

<sup>74</sup> 陳兆南，《宣講及其唱本研究》（臺北：中國文化大學中文研究所博士論文，1992 年）。

講的演變情形，從木鐸宣誦到鄉約會講，並進一步討論宣講文本的撰寫、傳播，以及士人對於聖諭的演繹模式。<sup>75</sup>在此趙克生也點出了士人參與宣講的影響，他們參與宣講並親自撰寫文本，將原本明太祖的六諭做了更多的闡述，六諭變得經典化、通俗化，使得六諭與基層百姓的生活產生緊密連結，也展現了明代政治文化民間化的過程。<sup>76</sup>

綜上所述，在善書相關研究的部分，酒井忠夫可謂奠定了善書研究的基礎，亦是目前善書研究者首要參考的文獻，針對晚明善書發展的部分，酒井忠夫較偏向討論國家教化政策、鄉紳士人階層、三教合一思想等因素；游子安的研究時段雖是放在清代，但其研究方法仍有可參照之處。包筠雅以功過格研究為重點，其對於個案的研究方法以及善書對社會的影響，也是本研究可以參考的。而臺灣的善書研究部分，因多屬於較狹義的善書，更加宗教化，不在本研究的討論範圍內。

在慈善事業及勸善活動相關研究方面，則是希望能夠了解使用善書的管道可能有哪些。從夫馬進、梁其姿到韓德林，三位對於明清的慈善事業研究都有相當的貢獻，同時也都點出了善會的重要性。其中韓德林的研究時段放在晚明，分析勸善活動的推行方式及其社會背景。另外，游子安在慈善事業的相關研究中，雖將時段放在明清，但其進一步將善書、善人、善事三者連結起來，這些都有助於本研究了解善書的傳播管道。而吳震的研究在討論勸善活動相關思想內涵相當有助益，同時其個案研究的部分，也值得做為參考。

而社會教化部分，黃書光對於社會教化的研究便相當全面，因此若從社會教化及禮教角度切入，持續討論善書的影響，應能獲得更多且不同面向的內容。

---

<sup>75</sup> 趙克生，《明代地方社會禮教史叢論——以私修禮教書為中心》（北京：中國社會科學出版社，2011年）。

<sup>76</sup> 趙克生，《明代地方社會禮教史叢論——以私修禮教書為中心》，頁176-184。

整體而言，在過去的研究中，將討論時段放在晚明的研究較少，多以明末清初、明清兩代一併討論；在內容上，從國家或地方角度切入，從整體發展兼及個案的討論，或從思想、制度面切入的皆有，但仍較少聚焦討論善書的傳播形式，並從教育的角度切入談其教化意義。故本研究希望能從晚明善書發展以及勸善活動切入，了解善書透過哪些管道在發揮其影響力，並探究善書的教化作用。

### 第三節 研究目的與範圍

#### 壹、研究目的

綜合以上論述，本研究的研究目的共有以下三點：

- 一、了解晚明時期善書成書與傳佈的時空、思想背景。
- 二、探究晚明時期善書所傳遞的思想內涵及其流通方式。
- 三、討論晚明時期善書流行的歷史意義及教育意涵。

#### 貳、研究範圍

##### 一、時間範圍：晚明

本研究的時間範圍為「晚明」，針對「晚明」應從何時起算，歷來有不同說法。在《劍橋中國明代史》認為自嘉靖元年（1521）開始即算是晚明；<sup>77</sup>劉志琴的《晚明史論——重新認識末世衰變》一書中，則認為晚明應從嘉靖末年（約 1550 年）開始起算；<sup>78</sup>卜正民在《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》中提到晚明為「十六世紀中葉至十七世紀末期」；<sup>79</sup>而樊樹志《晚明史》則提出晚明起於萬曆元年（1573）。<sup>80</sup>

<sup>77</sup> 崔瑞德、牟復禮編，楊品全等譯，《劍橋中國明代史》上冊（北京：中國社會科學出版社，2006 年）。

<sup>78</sup> 劉志琴，《晚明史論——重新認識末世衰變》，〈序言〉。

<sup>79</sup> 卜正民（Timothy Brook）著，張華譯，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》（南京：江蘇人民出版社，2005 年），頁 2。

<sup>80</sup> 樊樹志，《晚明史》（上海：復旦大學出版社，2003 年）。

以本研究所欲探究的內容而言，若以嘉靖年開始起算，年代較早，無法更明顯地看出明代社會風氣的轉變，也較難以理解晚明善書流行的背景；另一方面也為方便史料蒐集以及讀者閱讀，故本研究採用樊樹志的說法，以萬曆朝作為斷限，將晚明起算時間訂於自萬曆元年開始至明代結束（1573-1644）。然而仍需要了解善書的傳承及影響，時間上會兼及萬曆以前及清代前期的討論。

## 二、善書定義

酒井忠夫認為善書具有以下特點：具有勸善懲惡的道德功能；結合儒、釋、道三教信仰；屬於民間的通俗讀物。而游子安則提及善書是具有「勸人實踐道德、修善止惡」的著述。<sup>81</sup>袁嘯波亦將善書的類型分為勸善文、格言及箴銘、勸善歌、善相及功德例、功過格及勸戒單式、紀事及寶卷等。

為了方便探究流通部分的分析，本研究採取游子安「以具有勸人實踐道德、修善止惡的著述」較為廣義的定義。

### 第四節 研究方法及史料

#### 壹、研究方法

本研究屬於歷史研究，除對善書文本作考證外，並進行文本分析。透過史料的分析，了解晚明的社會狀況，善書如何在地方推行社會教化時發揮作用，並且傳遞了哪些思想，及其流通的方式。期望能夠透過史料的蒐集與整理，以系統的方式分析歸納，深入了解晚明的善書在社會教化上所產生的影響與價值。

#### 貳、研究史料

本研究所採用的史料分為兩部分，第一是針對刊刻與流通，本研究以杜信

---

<sup>81</sup> 游子安，《善書與中國宗教》，頁3。

孚纂輯的《明代版刻綜錄》為底本，盡量篩選出晚明時期刊刻的善書並分析可能的流通情形。《明代版刻綜錄》內容收錄了 160 種書目，近萬種刊本，並以刊刻者的姓氏筆畫進行排序，可以說是了解明代刊刻情形的工具書。<sup>82</sup>除了《明代版刻綜錄》之外，尚有《中國叢書綜錄》載錄明代善書，約收錄 20 幾種刊本<sup>83</sup>。研究者期望能夠更清楚地掌握刊刻的發展狀況，故而採用收錄數量較多的《明代版刻綜錄》。

第二是針對善書的思想內涵分析，因考慮到無法詳盡討論所有善書，本研究將以案例方式進行探究，選擇《明心寶鑑》及《迪吉錄》作為主要個案探討。

《明心寶鑑》有其特殊性，該書在晚明時期曾經受到官員的推廣，即便之後也曾被批評，然而也可見其普遍性；且該書又是中國翻譯史上第一部翻譯為西方文字，並介紹至歐洲的善書，在東亞地域也具有影響力。而內容收入了多條名言錦句。編者未定，目前最為可信的說法，認為其編者為明代的范立本，據今人周安邦推估成書時間約為洪武八年（1376）至洪武二十六年（1394）。<sup>84</sup>由於《明心寶鑑》流傳版本較多，但內容上多源自於明初刊印的《新刊大字明心寶鑑》，故本研究將採用此版本，並輔以萬曆十三年（1585）由明神宗下詔重製的《御製重輯明心寶鑑》的版本。

《迪吉錄》則由福建士人顏茂猷所撰寫，內容反映了顏茂猷的勸善思想及其宗教觀，同時他也對功過格重新做了改良。顏茂猷大約於天啟四年（1624）年在其家鄉（福建漳州府平和縣）創立雲起社，並在社內實施推廣使用。<sup>85</sup>在之前的研究當中，該書也曾流通至日本，可見其具有普遍性及影響力，本研究則採用《四庫全書存目叢書》子部中所收錄的自序本。

除此之外，本研究同時會輔以影響力大的《太上感應篇》，採用國家圖書館

<sup>82</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》，江蘇：廣陵古籍刻印社，1983年。

<sup>83</sup> 上海圖書館編，《中國叢書綜錄（二）》（上海：上海古籍出版社，1982年），頁1032-1033。

<sup>84</sup> 周安邦，《〈明心寶鑑〉研究》（臺中：逢甲大學中國文學系博士論文，2009年），頁73-94。

<sup>85</sup> 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，頁173-175。

藏明萬曆乙未內府刊本的版本；及地方官員所推行的鄒迪光《勸戒圖說》，採用收於《故宮珍本叢刊》第 476 冊，萬曆二十二年（1594）書林安正堂劉雙松刊行的版本。<sup>86</sup>

探究教化情形方面，由於在地方社會中，官方推行的社會教化主要為鄉約宣講，宣講的內容則以明太祖的六諭為主。在嘉靖之後，為了宣講的需要，逐漸有地方士紳加入對六諭的闡釋，因此出現了如演訓、演義、訓解等宣講文本。<sup>87</sup>故而本研究另採用曾任地方官員的所著的文本，郝敬（1558-1639）〈聖諭俗解〉、錢肅樂（1606-1648）〈六諭釋理〉作為輔助。郝敬〈聖諭俗解〉採用收於《四庫全書存目叢書補編》第 53 冊，由中國科學院圖書館藏天啟三年（1623）郝敬《小山草》中的版本；<sup>88</sup>錢肅樂〈六諭釋理〉則是收於《叢書集成續編》第 121 冊中《錢忠介公集》四明叢書約園刊本。<sup>89</sup>

因需了解晚明整體社會情形、地方社會以及推廣教化的狀況，同時會輔以正史，如《明史》、《明實錄》、地方志等作為佐證。另外，文人文集、筆記也在參考史料的選取範圍之內，希望可以透過文人文集、筆記，進一步了解善書在勸善活動中運用的情形。

## 第五節 研究限制

由於善書的通俗性，往往史志不錄，因此即便善書數量龐大，但在史料中查詢善書的流通狀況或相關記載有一定的困難度；也因其通俗性，取得相當方便的情形下，在傳佈過程中常有多種版本的情形發生，常無法準確判定其版本源頭或無法取得原本，甚至有冒名訛傳的情形。因此在善書的版本、流通方面可能無法

---

<sup>86</sup> 明·鄒迪光，《勸戒圖說》，收於故宮博物院編，《故宮珍本叢刊》，第 476 冊，子部·雜家（北京：海南出版社，2001 年）。

<sup>87</sup> 趙克生，《明代地方社會禮教史叢論——以私修禮教書為中心》，頁 169-172。

<sup>88</sup> 明·郝敬，《小山草》，收於《四庫全書存目叢書補編》第 53 冊，山東：齊魯書社，2001 年。

<sup>89</sup> 明·錢肅樂，《錢忠介公集》，收於《叢書集成續編》集部第 121 冊，上海：上海書店，1994 年。

詳盡，但目前在蒐集資料的過程中，仍會盡力查找，以求還原當時的流通情形。

## 第六節 論文架構

本研究的章節安排一共分為七章，第一章為緒論，第二章以了解晚明政治、經濟、社會、思想背景為主，探究善書成書的時空背景；第三章分析善書的刊刻及流通情形；第四章至第五章則分別以《明心寶鑑》、《迪吉錄功過格》為個案，著重探討其思想內涵；第六章討論善書所產生的歷史意義及教育意涵。最後一章則為結論、啟示與建議。





## 第二章 晚明善書流佈的時代背景

自明代中葉以後，明初所建立的各项制度，逐漸開始崩壞。對內有土地兼并、賦稅加重、戶口流亡、宦官專權、農民暴動等等問題，對外則面對其他民族的入侵，如韃靼、倭寇。經濟方面，白銀的流入逐步改變明代的經濟模式，同時海外貿易、朝貢貿易以及歐人、傳教士東來，使得經濟發展有更加多元的面貌。<sup>1</sup>當進入晚明以後，政治愈發腐敗，不利於經濟發展，政治與經濟環境的變動，也影響了整體社會發展。以下則分別說明晚明整體的政治、經濟、社會及思想概況，以了解晚明時期善書流行的時代背景。

### 第一節 政治狀況

#### 壹、中央政府的運作

隆慶六年（1572）五月，明穆宗朱載堉崩，年僅十歲的太子朱翊鈞即位，年號萬曆。由於皇帝年幼不能親政，皇太后基於祖制不得干政<sup>2</sup>，故命內閣大學士高拱（1513-1578）、張居正（1525-1582）、高儀（1517-1572）為顧命大臣，以輔佐皇帝。<sup>3</sup>然自嘉靖朝以來的內閣紛亂並未完全解決，內閣首輔高拱先與前任首輔徐階（1503-1583）爭權，後又身兼吏部尚書，權力過大，引起萬曆皇帝及兩宮皇太后的警惕。<sup>4</sup>而後高拱被罷，張居正升為內閣首輔，以「尊主權、課吏職、信賞罰、一號令」為宗旨，開始著手一連串的改革，「雖萬里外，朝下而夕奉行」。<sup>5</sup>他首先整頓吏治，實施考成法；接著處理財政問題，推行一條鞭法，並針對軍政、法治、交通進行改革，同時也控制學術思想，下令關閉書

<sup>1</sup> 徐泓，《二十世紀中國的明史研究》，頁 99-126。

<sup>2</sup> 見明·明太祖，《皇明祖訓·內令》：「凡皇后止許內治宮中諸等婦女人，宮門外一應事務，毋得干預」、「凡宮闈當謹內外，后妃不許群臣謁見」等條。明·明太祖，《皇明祖訓》，收於張德信、毛佩琦等編，《洪武御製全書》（合肥：黃山書社，1995年）。

<sup>3</sup> 明·張居正等，《明穆宗實錄》（中央研究院歷史語言研究所校印，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年），卷 70，隆慶六年五月，己酉條。

<sup>4</sup> 張顯清、林金樹，《明代政治史》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁 355-356。

<sup>5</sup> 清·張廷玉等，《明史》，卷 213，〈張居正傳〉。

院，反對講學。<sup>6</sup>

然而張居正晚年「威權震主，禍萌驂乘」<sup>7</sup>，於萬曆十年（1582）病卒後，萬曆皇帝親政，接受了宦官、御史等的彈劾，下令籍其家。<sup>8</sup>而萬曆皇帝對於張居正所推行政策的否定，以及一連串的報復行為，都對之後的政治產生了影響。<sup>9</sup>

最明顯的情形反映在內閣權力的降低。自張居正之後，內閣制度開始衰落，萬曆皇帝有意識地對內閣進行控制，導致內閣逐漸喪失其原有的功能，至天啟朝、崇禎朝，內閣的輔政功能幾乎完全消失。<sup>10</sup>閣權降低，君權相對地會有所提升，然大約自萬曆十四年（1586）起，萬曆皇帝開始長期怠政，不上朝、不接見臣子、不親行時享太廟、不辦經筵日講、不及時處理大臣奏疏。<sup>11</sup>

這樣的怠政直接影響了中央政府的運作，使得中央政府進入半停滯的狀態。人事上，官吏無法正常遷轉，遇到空缺的職位時便無法及時補充，造成缺官的現象。<sup>12</sup>而此時，敢於直諫的官員，被視為是「有氣節」的象徵，這點則源自於在張居正事件中，彈劾張居正者多為低層官吏，而這些官吏後來都被萬曆皇帝提拔。諫諍的風氣愈來愈盛，加上缺乏一個強力的權力中心控制言論，朝臣間開始結成黨派，互相爭鬥。<sup>13</sup>不斷的黨爭，成為了壓垮明朝的稻草之一。

## 貳、黨社紛爭

朝臣結黨、士人結社所引起的政爭，以及宦官的專權，貫串了整個晚明的政治發展。在萬曆朝以前，朝臣間的紛爭多來自於與宦官的對抗、地域之見

<sup>6</sup> 韋慶遠，《暮日耀光：張居正與明代中後期政局》，江蘇：江蘇文藝出版社，2017年。

<sup>7</sup> 明·顧秉謙等，《明神宗實錄》，卷125，萬曆十年六月，丙午條。

<sup>8</sup> 張顯清、林金樹，《明代政治史》，頁363-364。

<sup>9</sup> 張顯清、林金樹，《明代政治史》，頁365。

<sup>10</sup> 張顯清、林金樹，《明代政治史》，頁365-393。

<sup>11</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》（上海：上海人民出版社，2003年），頁647-652。

<sup>12</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁655-665。

<sup>13</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁666-668。

(南人北人)、內閣首輔的權位之爭。至萬曆朝，連續發生的國本之爭、京察、楚宗案及妖書案等事件，朝臣對於這些案件的看法，逐漸形成支持及反對兩派的陣營。然而東林黨的出現，促使黨派的對立更加鮮明。<sup>14</sup>

萬曆三十二年（1604），顧憲成（1550-1612）在家鄉無錫重建東林書院，並偕同高攀龍（1562-1626）、錢一本（1539-1610）、安希范（1564-1621）等人從事講學。<sup>15</sup>講學之餘，顧憲成亦會批評朝政及官員，每次講學遠近聚集數百人，可見其影響力之大，因此開始有人稱呼在東林書院從事講學的這些人為東林黨。<sup>16</sup>隨著政局的變化，「東林」一詞開始被濫用，「凡一議之正、一人之不隨流俗者，無不謂之東林」<sup>17</sup>，許多人因而被貼上「東林黨」的標籤，但事實上可能多數人都和東林書院、顧憲成或高攀龍沒有關係。<sup>18</sup>

太祖時即嚴禁宦官干政，使之「不兼文武銜、不侵外廷政、不御外臣官服」。<sup>19</sup>然成祖因受宦官之助而掌權，故重用宦官。<sup>20</sup>自永樂朝到正德朝期間，中央政府陸續將東廠、西廠及內廠等三廠設立完成，成為了宦官勢盛的基礎之一。至萬曆末年，宦官魏忠賢（1568-1627）逐步接近當時的皇長孫朱由校，泰昌元年（1620）朱由校即位，年號天啟，任命魏忠賢為司禮監秉筆太監<sup>21</sup>，加上天啟皇帝本身喜愛木工，不愛理朝政，從此魏忠賢專擅朝政。

魏忠賢的專政，使得不支持東林黨的朝臣，皆被歸於其門下。自萬曆到天啟年間發生的梃擊案、紅丸案及移宮案等三大案，成了引發天啟朝黨爭的最大

<sup>14</sup> 張顯清、林金樹，《明代政治史》，頁 797-804。

<sup>15</sup> 小野和子著，李慶、張榮湄譯，《明季黨社考》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 143-144。

<sup>16</sup> 小野和子，《明季黨社考》，頁 148-149。

<sup>17</sup> 明·黃宗羲，《明儒學案》（北京：中國書店，1990 年），卷 58，〈東林學案一〉。

<sup>18</sup> 張顯清、林金樹，《明代政治史》，頁 804-805。

<sup>19</sup> 明·王世貞，《弇山堂別集》（臺北：臺灣學生書局，1965 年），卷 90，〈中官考序〉。

<sup>20</sup> 清·張廷玉等，《明史》，卷 304，〈宦官傳〉：「明世宦官出使、專征、監軍、分鎮、刺臣民隱事諸大權，皆自永樂間始。」

<sup>21</sup> 司禮監為明代宦官官署，十二監之一，設有提督、掌印、秉筆、隨堂等太監，下設掌司、點簿等員。其中秉筆與隨堂太監負責章奏文書。原本按制太監不應超過四品，然明代晚期的皇帝常不接見大臣，透過秉筆太監以朱筆記錄口諭，再送內閣票擬，權力地位因而提高。見上海辭書出版社，《中國歷代職官辭典》（上海：上海辭書出版社，1998 年），頁 127。

問題，也是魏忠賢彈壓東林黨的理由。天啟四年（1624），楊漣（1572-1625）彈劾魏忠賢二十四大罪，魏忠賢開始大規模迫害東林黨人，一時之間在朝中的東林黨勢力遭滅，東林書院盡毀。<sup>22</sup>天啟七年（1627），朱由檢即位，次年改元為崇禎，開始清查閹黨逆案，魏忠賢最終畏罪自殺而死。<sup>23</sup>

東林黨雖在天啟朝時幾乎被打擊殆盡，其下一代在崇禎年間則以新的形式延續思想，即被稱為「小東林」的復社。復社以「古學復興」為口號，作為八股文的評選機構，原本只是江南地區的文學性學術團體，而後則發展為全國性的組織，轉向以在野身分影響朝政。<sup>24</sup>復社與崇禎朝的政治發展密切相關，直到明末清初之際，也積極參與抗清運動，而復社在思想史上亦有重要的地位。

明末，雖然崇禎皇帝試圖挽救國勢、勵精圖治，然而其急於求成，以及剛愎自用的個性，使得改革仍以失敗收場。加上吏風敗壞、稅賦過重、社會騷動，以及外族侵擾，內憂外患不斷加劇之下，最終明朝則在崇禎皇帝自縊後拉下序幕。<sup>25</sup>

### 參、地方行政事務

明代的地方行政制度大致承襲於元代，分設省、府、州、縣四級。洪武九年（1376），改行省為承宣布政使司，並增設都指揮使司、提刑按察使司，合稱為三司。其中布政使司主掌民政與財政，都指揮使司主掌軍政，提刑按察使司主掌刑訟及監察，三司彼此制約，使地方行政完成了省級的三權分立。<sup>26</sup>然而三司分立，直接向皇帝負責，地方行政卻仍缺少一個統籌協調的機構。宣德年

<sup>22</sup> 小野和子，《明季黨社考》，頁 221-232。

<sup>23</sup> 明計六奇，《明季北略》卷 3：「兵部聞旨，即差千戶吳國安，前去扭解魏忠賢，至新店，距阜城縣二十里，密得李永貞飛報，知不免，晚至縣，宿尤克簡家。時有京師白書生，作掛枝兒在外廂唱徹五更，形其昔時豪勢，今日淒涼，言言譏刺，忠賢聞之，益淒悶，遂與李朝欽縊死。」明計六奇，《明季北略》，收於《中國野史集成續編》第 36 冊（成都：巴蜀書社，2000 年）。

<sup>24</sup> 小野和子，《明季黨社考》，頁 233-235。

<sup>25</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 867-904。

<sup>26</sup> 張顯清、林金樹，《明代政治史》，頁 502-509。

間則開始派遣總督、巡撫視察，最終在晚明時期成為固定的設置，省級制度才告完備。<sup>27</sup>

承宣布政使司下設府，府下設縣，另設置直隸州與屬州。直隸州由布政使司管轄，地位等同於府，直隸州下也可能轄縣；屬州則由府管轄，地位等同於縣，而有些屬州也轄縣，地位則略高於縣；縣是最低一級的地方行政制度。由此可見，明代的行政區劃會同時存在三級制及四級制（見圖 2-1）。府、州、縣的長官則分別為知府、知州及知縣。<sup>28</sup>

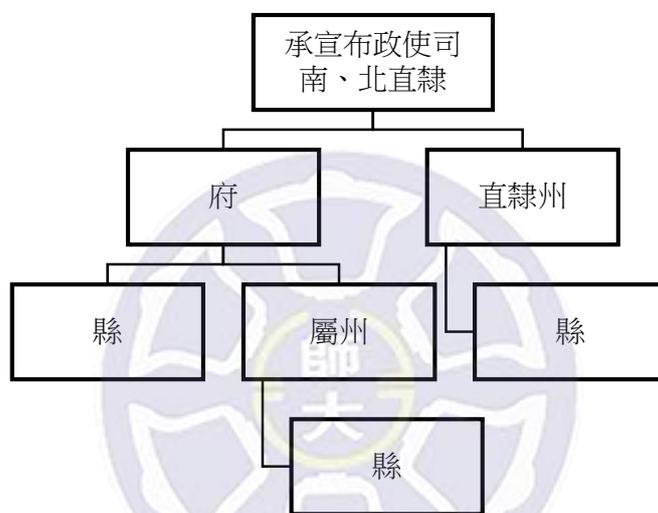


圖 2-1 明代行政區劃層級示意圖

資料來源：研究者繪製。

在縣級部分的人員設置，除知縣外，設有縣丞、主簿，分掌糧馬、水利、巡捕等事宜；並設有典史，主掌文移出納等事。<sup>29</sup>除了官、吏之外，縣衙中另有差役一職，由民間徵派，凡官吏有需差遣之處皆可設，因此人數眾多。<sup>30</sup>

而知縣的主要職能，可分為以下三項：

<sup>27</sup> 張顯清、林金樹，《明代政治史》，頁 509-514。

<sup>28</sup> 何朝暉，《明代縣政研究》（北京：北京大學出版社，2006 年），頁 14-16。

<sup>29</sup> 張顯清、林金樹，《明代政治史》，頁 516。

<sup>30</sup> 何朝暉，《明代縣政研究》，頁 81。

- 一、徵收稅賦、徭役，若有歉收，則請府減免賦役；
- 二、凡養老、祀神、貢士、讀法、表善良、恤窮乏、稽保甲、嚴緝捕、聽獄訟，應勤慎且事必躬親；
- 三、若山海澤藪之產，足以資國用者，則按戶籍徵收。<sup>31</sup>

由於縣以下沒有正式的行政機關，則需要透過基層組織來進行管理。明朝在縣以下的基層單位，有「鄉、都、圖、里」之說，明初延續了元代「里」的設置，在洪武十四年（1381）頒行里甲制<sup>32</sup>，使里成為由政府統一設置的基層行政單位。<sup>33</sup>

頒行里甲制之後，又接著實行老人，「里設老人，選年高為眾所服者，導民善，平鄉里訴訟」。老人依據不同職能，分設各類老人，如主管里中教化者為里老人，聽理詞訟者為重老人，宣諭聖諭六言者為木鐸老人，監理倉庫者為倉老人等，與里長之間各有分工。<sup>34</sup>

而里甲負責的工作事項，則可分為以下幾類：

- 一、造黃冊；
- 二、催徵錢糧、點差徭役；
- 三、執行縣衙交辦事項；
- 四、出辦官物、支應里甲夫馬；
- 五、管束里民、處理糾紛、維持治安；
- 六、教化百姓、救濟貧困。<sup>35</sup>

<sup>31</sup> 清·張廷玉等，《明史》，卷 75，〈職官志四〉；張顯清、林金樹，《明代政治史》，頁 516。

<sup>32</sup> 明·李東陽等纂，申時行等重修，《大明會典》（江蘇：廣陵古籍刻印社，1989 年），卷 20，〈戶部七·戶口二·黃冊〉：「洪武十四年……照天下府州縣編賦役黃冊，以一百一十戶為里，推丁多者十人為長，餘百戶為十甲，甲凡十人。歲役里長一人，館設一里之市。」

<sup>33</sup> 何朝暉，《明代縣政研究》，頁 64-65。

<sup>34</sup> 何朝暉，《明代縣政研究》，頁 69。

<sup>35</sup> 何朝暉，《明代縣政研究》，頁 69-72。

然而明代中葉開始，隨著土地兼併、賦稅加重等問題，人民四處流亡，戶籍散亂，里甲制及老人制開始失去功能。為維護原有的秩序，地方政府自主推行保甲制、鄉約，來維繫原本里甲制及老人制原本的功能。最具代表性的便是王陽明在正德年間巡撫南贛時，創行了十家牌法並實行南贛鄉約，皆成為往後各地辦理保甲制及鄉約的參考。嘉靖朝時，中央政府更以此為範，令天下舉行鄉約。萬曆年間，呂坤任山西按察使及巡撫期間，在山西推行鄉約及保甲制，並將二者相互融合。<sup>36</sup>

然而保甲制及鄉約並未取代原本的里甲制度，而是分散了里甲制度本來的功能，三者各有分工，晚明的基層社會組織系統比起前期更顯得多元（見表 2-1），但也可以發現屬於國家的控制力量減弱，因而地方政府、民間的力量逐步參與進來。<sup>37</sup>

表 2-1 明代前後期基層社會組織職能對照表

職能	前期	後期
賦役徵收	里甲	里甲
救濟		社倉
治安	里甲、老人	保甲
調解		鄉約
教化		
教育	社學	社學
祭祀	里社	鄉社

資料來源：何朝暉，《明代縣政研究》，頁 81。

在地方社會當中，無論知縣、里長等，工作都相當繁雜，然而能處理行政事務的人卻很少。因此地方政府及基層組織，都需要與地方人士合作，如鄉紳、富民、宗族等，才能維持地方的運作。

<sup>36</sup> 何朝暉，《明代縣政研究》，頁 77-80。

<sup>37</sup> 何朝暉，《明代縣政研究》，頁 81。

## 肆、小結

在政治方面，晚明時期中央政府運作遲滯，朝臣結黨、士人結社、宦官專權，加上諫諍之盛，導致整體政治風氣不佳。面臨這樣的狀況，士人以往冀望透過朝廷力量改變天下的目標較難達成，部分士人則將目光轉向地方，決定先從地方改變。這也使得善書的刊行及撰著，有了更多的來源。

## 第二節 社經狀況

### 壹、財經概況

#### 一、國家財政及賦稅問題

萬曆朝以前，皇室及貴族帶頭兼并土地，民田、軍屯遭到侵占，使得人口流亡，即影響了稅收。<sup>38</sup>萬曆皇帝在張居正死後親政，開始大肆揮霍，財政逐漸吃緊。萬曆二十年（1592）之後，又加上戰事屢起的軍費<sup>39</sup>、因兩宮三殿遭祝融的修建費用，使得萬曆皇帝同意開礦，以增加稅收。開採的地區迅速由河南開始向外擴展，礦徒的聚集也相當快速。而後萬曆皇帝又以太監作為礦監稅使，至地方負責收稅，成為了太監出外收稅之始。<sup>40</sup>

礦監稅使到了地方，企圖坐地分成、包礦，並且重徵疊稅、擅自增加稅收、盜掘古墓等，甚至越權干涉地方行政事務，與地方官產生衝突，很快地也引起民變及兵變。<sup>41</sup>開礦徵稅最終沒有達到應有的效果，反而使得礦監稅使危害地方、中飽私囊，並造成地方社會混亂、國庫虧損。<sup>42</sup>

賦稅問題在晚明連年加重，但實際上進入國庫的稅收有限，中途被官員貪污的情形經常發生。地方百姓面對連年加重的賦稅，甚至還有地主轉嫁負擔的

<sup>38</sup> 徐泓，《二十世紀中國的明史研究》，頁 101-104。

<sup>39</sup> 即「萬曆三大征」，分別為平定寧夏哱拜（1526-1592）叛亂的寧夏之役、1592 年支援朝鮮抵抗日本入侵的王辰之役，及平定播州楊應龍（1551-1600）叛亂的播州之役。

<sup>40</sup> 邱雯惠，〈萬曆礦稅事件與輿論風潮〉，《史匯》，第 9 期（桃園：國立中央大學歷史研究所，2005.09），頁 75-100。

<sup>41</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 733-770；邱雯惠，〈萬曆礦稅事件與輿論風潮〉，頁 88。

<sup>42</sup> 邱雯惠，〈萬曆礦稅事件與輿論風潮〉，頁 89。

情形，都使得各類的社會騷動屢屢發生。

## 二、商業及市鎮發展

晚明時期，農業、手工業都有長足的發展。就江南地區而言，農業開始研發新的技術，使得生產量增加。<sup>43</sup>手工業方面，絲織品和棉織品則一直是重要的商品。<sup>44</sup>隨著交通運輸的建立、經濟作物的開發，加上農民為了逃離重稅而嘗試轉業，地方市鎮的產業結構逐漸產生改變，開始轉向手工業、商業發展，而形成專業市鎮。<sup>45</sup>專業市鎮成型之後，全國性的商幫也開始出現，如徽商、江蘇洞庭商人、福建海商、陝西商人等。<sup>46</sup>

隨著專業市鎮的發展，晚明的經濟模式開始走向商品化、市場化。在國內市場方面，各地形成區域分工，商品可以跨區域流動，長程貿易的商品從奢侈品、特產品開始轉為民生用品及工業品；<sup>47</sup>農民為了納稅，需要透過市場將商品換成貨幣，同時也在利潤的誘因下，進入市場銷售糧食、經濟作物及手工製品。<sup>48</sup>在國外市場方面，東南沿海地區的商人進行私人海上貿易，除了與東亞國家進行商品交換之外，16世紀葡萄牙人、西班牙人、荷蘭人陸續東來以後，東南商人也與他們進行貿易活動，此時白銀亦開始大量流入。<sup>49</sup>

經濟模式的改變，也帶來一些相對應的影響。首先，是城市化的增加，人口急速的增長、建築密度的加大，都是形成城市化的關鍵；同時改變了城市的社會結構，多了許多外來人口，其中多為商人及手工業者，城市也成為紳商富民移居的地點。這使得地方社會的消費需求增加，而有需求則有供應，因此商

---

<sup>43</sup> 李伯重，〈十六、十七世紀江南的生態農業（上）〉，《中國經濟史研究》，2003年第4期（北京，2003），頁54-63。

<sup>44</sup> 李伯重，《發展與制約：明清江南生產力研究》（臺北：聯經出版事業公司，2002年）。

<sup>45</sup> 劉石吉，《明清時代江南市鎮研究》（北京：中國社會科學出版社，1987年），頁1-72。

<sup>46</sup> 參見傅衣凌，《明清時代商人及商業資本》，北京：人民出版社，1956年。

<sup>47</sup> 巫仁恕，《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》（臺北：中央研究院、聯經出版公司，2007年），頁41-43。

<sup>48</sup> 上田信著，葉韋利譯，《海與帝國：明清時代》（臺北：臺灣商務印書館，2017年），頁244-245。

<sup>49</sup> 巫仁恕，《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》，頁44-45。

業繼續蓬勃發展，進一步帶起了消費性格及奢靡之風。<sup>50</sup>

此外，工商業的發展也使得下層階級的家庭收入提高，促使他們有餘力從事奢侈的消費。家庭收入的提高，最大的因素來自於婦女加入生產行列，晚明時期逐漸確立了「男耕女織」這樣的分工生產模式，婦女從事紡織業成為家庭收入的主要來源之一。<sup>51</sup>而當婦女有了生產能力，便有能力進行消費活動，因此在晚明，婦女在消費文化中也佔了一席之地。<sup>52</sup>

## 貳、社會風氣的變遷

### 一、奢靡之風興起

由於政治及經濟的影響，晚明的社會風氣和以往有很大的不同。

在明朝建立之時，為恢復舊有禮制並承繼漢代以來的傳統，規劃了一套區分社會階級的體制，認為只要士、農、工、商各安其生，穩定社會秩序，天下自然太平。因此規定了各個階級的生活方式，並以教化維繫社會秩序，經濟上則採取重農輕商的政策。明太祖透過嚴刑峻罰的方式，來維護階級制度及崇尚儉樸的社會風氣，使得明初的社會風氣呈現「儉樸淳厚」、「貴賤有等」。<sup>53</sup>明代中期，隨著經濟發展，儉樸淳厚之風開始衰微，尤其是經濟發達的地區，如長江下游一帶，逐漸帶動社會風氣的改變。<sup>54</sup>

至晚明，經濟的發達以及消費能力的提升，過去上層社會才能享受的生活，由於專業市鎮的發展，使得商品因為大量生產而價格降低，當地的百姓可以以較低的價格買進商品，下層社會的百姓也能過著和上層社會同樣的生活；各類的消費及流行文化應運而生，如服飾、器物、休閒活動、旅遊、飲食等，

<sup>50</sup> 巫仁恕，《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》，頁 46-49。

<sup>51</sup> 李伯重，〈從男耕女織到婦女半邊天角色的形成——明清江南農家婦女勞動問題探討之二〉，《中國經濟史研究》，1997 年第 3 期（北京，1997），頁 10-22。

<sup>52</sup> 巫仁恕，《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》，頁 51-52。

<sup>53</sup> 徐泓，〈明代社會風氣的變遷：以江浙地區為例〉，《第二屆國際漢學會議論文集·明清與近代史組》（臺北：中央研究院，1989 年），頁 138-139。

<sup>54</sup> 徐泓，〈明代社會風氣的變遷：以江浙地區為例〉，頁 141-143。

使得社會風氣轉向侈靡。時人張瀚（1510-1593）云：

至於民間風俗，大都江南侈於江北，而江南之侈尤莫過於三吳。自昔吳俗習奢華、樂奇異，人情皆觀赴焉。吳制服而華，以為非是弗文屯；吳製器而美，以為非是弗珍也。四方重吳服，而吳益工於服；四方貴吳器，而吳益工於器。是吳俗之侈者愈侈，而四方之觀赴於吳者，又安能挽而之儉也。……工於織者，終歲纂組，幣不盈寸，而錙銖之謙，勝於尋丈。是盈握之器，足以當終歲之耕；累寸之華，足以當終歲之織也。

55

江南地區的絲織品一向是重要的商品，由此可見，蘇州一帶絲織業的發達，以及其成為明代服飾時尚源頭的經過。然而，當下層社會的百姓也能夠開始穿上上層社會的士紳才能穿的衣服，使用上層社會才能使用的器物時，就會發生「僭越」、「違式」的問題。

以下分別舉萬曆年間及崇禎年間的例子，張瀚在其《松窗夢語》中提及：

國朝士女服飾，皆有定制。洪武時律令嚴明，人遵畫一之法。代變風移，人皆志於尊崇富侈，不復知有明禁，群相蹈之。如翡翠珠冠、龍鳳服飾，惟皇后、王妃始得為服；命婦禮冠四品以上用金事件，五品以下用抹金銀事件；衣大袖衫，五品以上用紵絲綾羅，六品以下用綾羅緞絹；皆有限制。今男子服錦綺，女子飾金珠，是皆僭擬無涯，逾國家之禁者也。<sup>56</sup>

又葉夢珠云：

<sup>55</sup> 明·張瀚，《松窗夢語》（北京：中華書局，1985年）卷4，〈百工紀〉。

<sup>56</sup> 明·張瀚，《松窗夢語》卷7，〈風俗紀〉。

夏日細葛、紗羅，士大夫之家常服之，下而婢女不輕服也。崇禎之間，婦婢出使服之矣，良家居恆亦服之矣。自明末迄今，市井之婦，居常無不服羅綺，娼優賤婢以為常服，莫之怪也。<sup>57</sup>

根據《大明律集解附例》，一般百姓如果常服僭用錦、綺、紵、絲、綾、羅、彩繡，婦女僭用金繡閃色衣服、金寶首飾、鐏、釧，及珍珠裝飾衣物等，若被告發，無官者鞭笞五十，並連坐家長、工匠，衣物須被沒收，告發者可給賞銀五十兩。<sup>58</sup>然而到了晚明，法律似乎已經失去它的效力，即便政府多次頒布禁奢僭令<sup>59</sup>，但仍無法針對僭越、違式的問題進行控管，無論男女、階級，都開始追求更好的物質生活。

原本用以規範身分階級的法律失效，區別身分階級的象徵混淆，士、農、工、商四民，甚至連皂隸都難以區分；經濟上也由重農輕商，轉向以商業為重，這些現象都讓士人感到憂心，認為這正是社會秩序混亂的開始。其中，「士商相混」，也是讓士人感到焦慮的問題之一。

## 二、社會結構的變動

明代科舉制度的改變，使得進入仕途的管道只有進入學校一途。<sup>60</sup>但隨著人口增多，錄取率低，生員數量也越來越高。根據顧炎武（1613-1682）的估計，明代全國生員數大約有五十萬，然而進士三年一試，每次只能錄取兩、三

<sup>57</sup> 清·葉夢珠，《閩世編》（上海：上海古籍出版社，1981年）卷8，〈內裝〉。

<sup>58</sup> 明·明神宗敕撰，《大明律集解附例》卷12，〈服舍違式〉，收於《明代史籍彙刊》（臺北：臺灣學生書局，1970年）。

<sup>59</sup> 根據林麗月〈消費與秩序：明代的禁奢令〉中的資料統計，從萬曆元年（1573）至崇禎十六年（1643），中央政府總共頒布31次禁奢僭令，平均兩年就有一次。林麗月，《奢儉·本末·出處——明清社會的秩序心態》（臺北：新文豐出版公司，2014年），頁13-46。

<sup>60</sup> 清·張廷玉等，《明史》卷69，〈選舉志一〉：「科舉必由學校，而學校起家，不可不由科舉。學校有二：曰國學，曰府、州、縣學。府、州、縣學諸生入國學者，乃可得官，不入者不能得也。入國學者，通謂之監生。舉人曰舉監，生員曰貢監，品官子弟曰廕監，捐貲曰例監。同一貢監也，有歲貢，有選貢，有恩貢，有納貢。同一廕監也，有官生，有恩生。」

百人；<sup>61</sup>從生員到舉人的鄉試，錄取率則大約在 3%到 5%之間。<sup>62</sup>由此可見，競爭相當激烈。

宣宗宣德年間（1425-1434）時改定生員額數，給予生員不同的名目，增廣名額，使得生員人數大增。至明代中期之後，鄉試的競爭率從 59:1 變成 300:1，生員甚至是舉人都難以晉升，大約有 60%至 70%的生員終其一生都是生員的身分。<sup>63</sup>

然而，在英宗正統十四年（1449）土木堡之變之後，捐納制度大開，政府透過賣官鬻爵的方式來增加收入。代宗景泰元年（1450），更是准許天下納粟納馬者入監讀書，<sup>64</sup>往後則陸陸續續頒定關於捐監的命令，使得原本只能讓生員透過捐納的方式進入的國子監，沒有功名的庶民只要有錢，也能以同樣方式入監。國子監生往往被視為官員的儲備，明代早期國子監生的身分比起功名，更容易出任高官；而捐監的監生也有權出任下級的官員，因此原本已經相當擁擠的生員階層，供需更加失衡。<sup>65</sup>

經濟的發展以及捐納制度的改變，使得士商關係開始產生變化。士人不再只是停留在上層，龐大的生員階層為了生存，開始從事經商活動或其他事業，「棄儒就賈」，因此而致富的例子不在少數。而原本排在四民之末的商人，透過捐納可以取得政治及社會地位，開始往上流動。

商人取得地位之後，同樣也在身分象徵上展現他們的地位。除了衣物之外，以乘轎為例，明代對於乘轎的規定相當嚴格，從乘轎可以區分不同身分階級；即便是官員，除了分文武官之外，也並非每個品級的官員皆能乘轎。<sup>66</sup>至晚明，許多商人獲得官職之後，便開始乘坐轎子，「近日事例濫開，一切徒隸

<sup>61</sup> 明·顧炎武，《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1959年）卷1，〈生員論〉，頁21-22。

<sup>62</sup> 林麗月，〈科場競爭與天下之「公」：明代科舉區域配額問題的一些考察〉，《臺灣師大歷史學報》，第20期（臺北，1992.06），頁43-73。

<sup>63</sup> 巫仁恕，《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》，頁57-60。

<sup>64</sup> 清·張廷玉等，《明史》，卷69，〈選舉志一〉。

<sup>65</sup> 何炳棣，《明清社會史論》（臺北：聯經出版公司，2013年），頁35-37。

<sup>66</sup> 參見巫仁恕，《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》，第二章〈消費與權力象徵——以乘轎文化為例〉。

輩，俱得以白銀授勇爵，披金紫，戴黃蓋，充塞道路，而無如之何」<sup>67</sup>。而後連監生、生員，一般的商人、豪奴、胥吏、優伶都紛紛仿效，可見僭濫之極。

晚明的士商分界不再明確，士人階層對此感到焦慮，張瀚在晚年也感嘆：

夫農桑，天下之本業也，工作淫巧，不過末業。世皆捨本而趨末，是必有為之倡導者，非所以御輕重而制緩急也。……今之世風，上下俱損矣。安得躬行節儉，嚴禁淫巧，祛侈靡之習，還樸茂之風，以撫循振肅於吳、越間，挽回叔季末業之趨，奚僅釋余桑榆之憂也。<sup>68</sup>

然而直到明末，奢靡之風、僭越的情形越演越烈，張瀚的憂心並沒有獲得解決。

數量越來越多的士人階層，也改變了城市中的社會結構。由於城市化的緣故，城市在經濟、交通上成為了重要的節點，下層的士人為了更好的資源，或者為了生計，開始往城市移動，形成城居化的現象。而其具有功名的身分，使其能夠優免徭役，並且作為知識份子，他們掌握了知識及文化的力量，使得士人在地方社會中，成了具有相當影響力的群體。

### 參、民變及社會騷動

隨著政治、經濟及社會的不穩定，各類的社會騷動相繼產生。晚明土地兼併的問題嚴重，貴族、官員、鄉紳等都加入了兼併土地的行列，使得土地高度集中，農民成為了地主的佃戶和奴僕。地主對於農民的剝削，包含了隨意徵收糧食、地租、奴役，甚至能夠私設公堂處罰農民。至明末，北方有李自成、張獻忠引發的民變，南方則有佃變及奴變，主要的訴求為抗租或要求人身自由。

<sup>67</sup> 明·沈德符，《萬曆野獲編》卷13，〈揭蓋〉，收於《中國野史集成續編》第38冊（成都：巴蜀書社，2000年）。

<sup>68</sup> 明·張瀚，《松窗夢語》卷4，〈百工紀〉。

明代以前，多數的民眾動亂都是來自於農民，至晚明時期，由城市居民發起的抗爭大量湧現，而這類抗爭又被稱為城市民變。<sup>70</sup>抗爭的目的不僅僅是為了表達不滿，以城市民變而言，更希望可以解決城市內發生的問題，因此彼此團結起來並展開行動。然而不是每一次的抗爭都包含了暴力行為，有些抗爭是以非暴力的形式進行的，包含示威、遊行、請願、罷工、罷市、罷考等。<sup>71</sup>

隨著城市的高度發展，人口越來越集中都市，都市裡的人口來自不同階級，各行各業皆有。因此在城市民變中，發起抗爭的人身分較為多元，士、農、工、商都有，但根據統計，仍以士人階層為最大宗。<sup>72</sup>而這些士人通常多為生員、舉人，或是地方官，如知縣、知州，反抗的原因則包含抗稅、反徵糧、反地方官、反鄉紳、反商人、反閹黨等。<sup>73</sup>

以萬曆十年（1582）發生的杭州民變為例，起因來自於地方政府要求居民編派巡警夫役，輪流值夜。社學教讀丁仕卿先是在嘉靖年間時撰寫〈省城內外夫宿免役錄〉陳情，要求免役，此次成功達成要求，地方政府同意改以每戶出錢雇用無業的人服役。<sup>74</sup>

然至萬曆初年，地方政府以倭寇侵犯、加強偵緝為由，將雇用夫役的間架稅轉為設立柵門及建造巡警舖的費用，因此又要重新課徵勞役巡夜，使得居民除了必須繳納稅金之外，還得出人力值夜。丁仕卿此時再度陳情，然而此次反

<sup>69</sup> 傅衣凌，〈明末南方的佃變及奴變〉，《歷史研究》，1975年第5期（北京，1975），頁61-67。

<sup>70</sup> 巫仁恕，〈明清城市「民變」的集體行動模式及其影響〉，收於郝延平、魏秀梅編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲壽慶論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998年），頁230。

<sup>71</sup> 巫仁恕在〈明清城市「民變」的集體行動模式及其影響〉一文中，則借用了 Charles Tilly 的說法區分「民變」中不同形式的抗爭行為，以「集體行動」(collective action)一詞來稱呼這類「人們為了追求共同權益而聚集行動的行為」，若是帶有暴力行為則稱為「集體暴動」(collective violence)。

<sup>72</sup> 根據劉志琴在〈城市民變與士大夫〉的統計，自萬曆到天啟年間的46起民變，其中以官員、士人為首的共19起，以商人為首的4起，以富民為首的5起，剩餘的18起領袖身分不明，但事件的發生仍與士人有密切相關。

<sup>73</sup> 劉志琴，〈城市民變與士大夫〉，頁134-139。

<sup>74</sup> 上田信，《海與帝國：明清時代》，頁248-249；林正秋，〈明代杭州的資本主義萌芽與市民鬥爭〉，《杭州師範學院學報（社會科學版）》，1980年第2期（杭州，1980）。

被逮捕，帶枷遊街示眾。於是居民在萬曆十年四月時集會，先救出丁仕卿，放火燒了協助逃避勞役的鄉紳宅邸，而後他們揭竿立幟，手持白刃，並轉往衙門，焚燒文書，參與人數大約 2,000 多人。新任巡撫張佳胤到任後，鎮壓了此次的民變，抓了兩百多人，其中倡謀挾刃而腰金帛者五十多人，皆斬首示眾。<sup>75</sup>此次民變雖以武力鎮壓作結，然其對於後續的城市民變有一定的影響力。

另外值得注意的是「秘密宗教組織」的騷動。相較於民變，秘密宗教組織的動亂更有組織性，並且往往企圖透過動亂來建立新的政權，萬曆至天啟年間就曾發生過幾次影響較大的動亂（見表 2-2）。



---

<sup>75</sup> 林正秋，〈明代杭州的資本主義萌芽與市民鬥爭〉；《明神宗實錄》卷 124，萬曆十年五月，乙酉條；明·文秉，《定陵注略》卷之七，〈萬曆十年三月杭州兵變四月民變〉，收於《中國野史集成續編》第 19 冊（成都：巴蜀書社，2000 年），頁 714-715。

表 2-2 萬曆至天啟年間秘密宗教動亂

發生年代	影響範圍	領導人	經過
萬曆十七年 (1589)	廣東	李圓朗、 王子龍	李自稱有起死回生之術，王自稱黃巢之後，又稱彌勒降生，以預言聚眾數百人，後遭鎮壓。
萬曆二十八年 (1600)	杭州、徐州、兩京等	趙古元 (一平)	連同王婦人造為《指南經》等妖書，投散各省會以及兩京，後預謀叛變，然被告發而告失敗。
萬曆三十二年 (1604)	福建	吳建	以奉白蓮道教為名義，假借世界將亂吸引數千人，遂謀不軌而劫掠各村。後吳遭奸細殺害。
萬曆三十四年 (1606)	鳳陽、南京	劉天緒	嘗奉無為教主，妄言近橋有退骨塘，入浴其中，即脫骨成佛，里民皆信從之，久之徒黨至千餘人。後在南京叛變，然遭內奸告密，遂遭鎮壓。
萬曆四十六年 (1618)	慶陽	李文	李文為白蓮教首，自稱彌天一字王，改年號天真混元，聚眾數百人醞釀起義，然遭告發而告失敗。
天啟二年 (1622)	山東、北直隸	徐鴻儒、 于弘志	徐為萬曆年間王森的信徒。王森在萬曆年間倡行白蓮教，自稱聞香教主，其子王好賢與徐在王森伏誅後持續傳教，影響甚大，信徒傳有兩百萬人。徐先起兵，以紅巾為識，與四川白蓮教徒遙相呼應，後遭鎮壓。

資料來源：研究者整理；南炳文、湯綱《明史（下）》，頁 807-809、頁 863-865；明·沈德符，《萬曆野獲編》卷 29，〈妖人王子龍〉、〈妖人趙古元〉、〈妖人劉天緒〉；清·張廷玉等，《明史》，列傳第 145，〈趙彥傳〉；明·顧秉謙等，《明神宗實錄》卷 170、卷 244、卷 342、卷 396、卷 432、卷 577；梁庚堯，《中國社會史》，頁 364-365。

白蓮教在最早在南宋成立之時稱為「白蓮菜」，「菜」為「齋」的諧音，因是禁葷飲酒的素齋團體，故而稱之，屬於佛教的分支教派。創立者茅子元自稱白蓮導師，融合了佛教天台宗識法和淨土宗彌陀念佛信仰，主張代眾生禮佛懺

悔並祈願眾生往生淨土。<sup>76</sup>創教初期，茅子元還曾被宋高宗召請入宮，並敕八字：「宗師到處，代朕親行」，可見當時是受到朝廷重視的。<sup>77</sup>然而隨著茅子元為使教派普及於一般大眾修改教法，開始遭受非議；又被指稱為「吃菜事魔」而流亡江州（今江西九江），但其所創的白蓮宗仍流傳於後世。後因政府查禁，則依附於佛教改稱「白蓮會」。<sup>78</sup>

明代初立時，尚未有餘力完全消滅反元勢力。這些反元勢力多來自於白蓮教，遭禁教之後，便改以明政府為反抗對象。<sup>79</sup>明代雖然數次禁教，但卻無法真正禁止，至萬曆年間發展更是快速。萬曆四十三年（1615）、萬曆四十七年（1619）禮部都曾上疏呈請禁教，並提及：

……皆諱白蓮之名，實演白蓮之教。有一教名便有一教主，愚夫愚婦轉相煽惑，寧怯於公賦而樂於私會，寧薄於骨肉而厚於夥黨，寧駢首以死而不敢違其教主之令，此在天下處處盛行而畿輔為甚。<sup>80</sup>

又云：

臣思邪教多端，以白蓮為領袖，聞河南、山東、湖廣、南北畿輔等處尤甚。<sup>81</sup>

由此可以發現，白蓮教的影響力可說是越來越廣泛。

晚明各類的社會騷動四起，除了民變、秘密宗教教亂以外，兵變也相當常

<sup>76</sup> 王兆祥，《白蓮教探奧》，頁 18-19。

<sup>77</sup> 見《卍續藏經》132（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983 年），頁 215，轉引自周安邦，〈試析《明心寶鑑》一書的定位〉，《逢甲人文社會學報》，第 16 期，（臺中，2008.06），頁 53-87。

<sup>78</sup> 王兆祥，《白蓮教探奧》，頁 19。

<sup>79</sup> 梁庚堯，《中國社會史》，頁 364。

<sup>80</sup> 明·顧秉謙等，《明神宗實錄》卷 533，萬曆四十三年六月，庚子條。

<sup>81</sup> 明·顧秉謙等，《明神宗實錄》卷 581，萬曆四十七年四月，戊寅條。

見。政府除了透過武力鎮壓以外，也希望藉以法令控管及禁止。然而整體的社會、經濟問題沒有改善，隨著政府漸漸失能，明末的農民政變，帶起了李自成、張獻忠的叛亂，最終也使得明朝走向滅亡。

#### 肆、小結

在經濟方面，雖然從國家的角度來看，財政狀況緊縮，過多的賦稅則經常造成地方上的衝突；然而另一方面，民間的發展卻相當繁盛。從農業的改革、產業轉型到專業市鎮的形成，都影響了晚明的經濟模式，逐漸轉向商品經濟及市場化。

經濟狀況的改變，相應的也帶來社會的變遷，奢靡之風漸興及社會結構的變動，無不使得人心不安，頻繁出現的社會騷動便是證明之一。秘密宗教的動亂，更顯示人們想要改變生活的欲望。

從經濟與社會的狀況來看，建構出善書流行的主要背景，善書提供了人們改變人生的希望，透過行善積福，就有機會改變現在或者下一輩子的生活。對生活感到惶惶不安的百姓，善書可能就是他們在心理上逃生的出口之一。

### 第三節 思想狀況

#### 壹、王門泰州學派的影響

明代的思想狀況在經歷過中期的發展之後，至晚明，隨著政治愈發腐敗，但社會、文化、經濟卻有長足的發展，尤其是經濟的發展，直接影響了整體社會風氣及文化的轉向。因此在思想方面，程朱理學已經無法滿足時人的需求，故而漸漸脫離了程朱理學的討論，而朝向實學的探究。然而在程朱受到批判的同時，在中期發揮相當影響力的王陽明，其所提倡的心學，也逐漸走向極端，已經不是原本所提倡的心學的樣貌了。<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> 韋祖輝，《海外遺民竟不歸——明遺民東渡研究》（北京：商務印書館，2017年），頁15-16。

但王陽明的心學對於晚明仍有一定的影響，心學強調「心即理」、「知行合一」、「致良知」，認為至善就是心的本體，若本心出現，碰到事情時，就會有對應的行為出現，故而能夠知行合一，了解了以後，同時也在實踐。而受王陽明心學影響而出現的「泰州學派」，從明代中期到晚明，則漸漸在發揮他們的影響力。

泰州學派的創始人為王艮（1483-1540），字汝止，號心齋，泰州安豐場（今江蘇東台）人。泰州學派雖是承繼心學，但王艮另闢新徑，又開創新的思考面向。王艮的理論大致可以分為三個面向：良知現成、日用即道、淮南格物。

所謂「良知現成」，是將王陽明的「致良知」改造為「良知致」，王陽明認為致良知仍有聖人和一般民眾的差別，兩者工夫的不同，會影響其能否致良知。但王艮屏除了這種區別，他提出每個人的天份雖然不同，但論學不必論天分，良知是自然發生的，不需要經由外在的人為工夫來達到良知。<sup>83</sup>而「自然」則是指日常生活，因此良知的發生是和生活結合的。

這一點與「日用即道」這個觀點相互連結，王艮進一步提到「百姓日用之道」，他認為聖人之道和百姓日用之道並沒有不同，如果有不合乎百姓日用之道的聖人學說，便是異端。<sup>84</sup>在此可見王艮讓儒家的「聖人」走下了神壇，和平民百姓的生活連結在一起，使得原本被認為專屬於士人階層的儒家思想，變得平易近人，走向了平民化、世俗化。

而「淮南格物」，淮南指的是王艮，王艮的格物說取自於《大學》，他認為所謂格物，即為知本；而立本，來自於安身；安身，又是立天下之大本。他的格物說建立在安身立本之上，而安身首重生活上的安，若不能吃飽穿暖，便是失本。<sup>85</sup>基於此，可以注意到王艮強調人的主體性，因此他也提出身是國家之

---

<sup>83</sup> 宣朝慶，《泰州學派的精神世界與鄉村建設》（北京：中華書局，2010年），頁75。

<sup>84</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁1334。

<sup>85</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁1335。

本，認為個人應該要先於社會，重視個人的權利、自由及尊嚴；而個人也要能夠獨立地思考，進而帶動社會的進步。<sup>86</sup>

王艮在突出個人重要性的同時，又將個人與社會相互連結，提醒人們關注社會生活，從生活中修身，從不同的倫理關係中找到自己的位置，了解並承擔起社會責任即為本。<sup>87</sup>因此，一個美好的社會並不是憑空而來的，也不是藉由聖君明主所創造的，而是當每個人都能夠擔起社會責任時，才能夠擁有祥和安好的社會環境。

後繼者繼承王艮的理論，也多有闡述或提出新的見解。泰州學派的相關成員包含顏鈞（1504-1596）、王襜（1511-1587）、王棟（1503-1581）、何心隱（1517-1579）、羅汝芳（1515-1588）、耿定向（1524-1597）、周汝登（1547-1629）、管志道（1536-1608）……等人。<sup>88</sup>其成員職業多元，除了官員、士人之外，也包含樵夫、陶匠、田夫等基層百姓，而王艮本人更是出身灶戶的鹽丁，後因販賣私鹽而成為商販，由此也反映了泰州學派的特色。<sup>89</sup>

黃宗羲（1610-1695）在《明儒學案·泰州學案》則對泰州學派有所批評：

陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。……泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。<sup>90</sup>

黃宗羲認為泰州學派雖使王學名滿天下，然而泰州學派改造原本的王學內

<sup>86</sup> 宣朝慶，《泰州學派的精神世界與鄉村建設》，頁 79-80。

<sup>87</sup> 宣朝慶，《泰州學派的精神世界與鄉村建設》，頁 81。

<sup>88</sup> 對於泰州學派的主要成員，各個研究有不同的說明，在此大致列舉幾人為例。宣朝慶，《泰州學派的精神世界與鄉村建設》，頁 9-10。

<sup>89</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1334；宣朝慶，《泰州學派的精神世界與鄉村建設》，頁 7。

<sup>90</sup> 明·黃宗羲，《明儒學案》卷 32，〈泰州學案一〉，取自中國哲學書電子化計劃。

涵，又加入了佛教思想，使其流為狂禪，正是王學失傳的原因。而傳到了顏鈞、何心隱時，更是非禮教所能掌控的了。

整體而言，泰州學派強調儒學平民化，將心學或者佛教禪宗的內涵用比較直白的語言及通俗的方式傳遞給各階層的人，使得這些學說不再只是士人的專利，讓更多人獲得知識，甚至可以幫助基層百姓提高社會地位及競爭力。為了達到這樣的目的，泰州學派積極於辦理講會、講學，撰寫作品或重新編纂經典的內容，親自深入地方，促使更多人能夠得到教化。<sup>91</sup>這樣的思想內涵，後續影響了更多的士人投入地方的教化。

## 貳、三教會通的宗教思想

儒、釋、道三家融合的思想，影響中國文化深遠。究其源流，自佛教於西漢末、東漢初期傳入中國以來，除了儒家之外，對於東漢末期興起的道教也產生了不小的影響。因此佛教自此之後，便不斷與儒、道兩教產生摩擦，進而逐漸形成了中國在宗教上的特殊局面：以儒、釋、道三教為主幹。

酒井忠夫指出，在兩晉時期，便出現了三教融合的風氣。而對於三教的討論一直延續到了宋代，在三方持續的互動下，三教一致的調和論逐漸流行起來。因此自宋代開始，各處的寺觀同時設置了釋迦牟尼、孔子和老子的三聖圖、三教徒、三教像，並以三教堂的名義建立廟宇。<sup>92</sup>

三教融合的發展傾向到了明代，在明太祖初即位之時，由於許多人物皆歸隱山林，不願出仕，因此明太祖開始向天下廣招人才，特別的是，他也向僧侶和道士階層募集人才。然而，隨著國家的運作逐漸步上軌道，洪武元年

（1368）時太祖設立了善世院、玄教院，<sup>93</sup>作為僧、道系統的管理機構。但至洪武十四年（1382）時，革善世、玄教二院，改采僧錄司、道錄司的兩司制

<sup>91</sup> 宣朝慶，《泰州學派的精神世界與鄉村建設》，頁 3-6。

<sup>92</sup> 酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）上卷》，頁 206-207。

<sup>93</sup> 見《明太祖實錄·卷二十九》，洪武元年（1368）正月，庚子條：「立善世院，以僧慧曇領釋教事。立玄教院，以道士經善悅為真人，領道教事。」

度。<sup>94</sup>至此，明代開始將僧、道管理納入了法律之中，到了洪武十八年（1386）的《御製大誥》中更正式制定了僧、道管理的制度。<sup>95</sup>

太祖曾經入寺為僧及借用宗教勢力建國的經歷，都讓他了解管理宗教的重要性。從其宗教政策可見，用法律規範佛、道二教，除了有穩定社會秩序的意涵之外，也是彰顯政權的重要，使宗教臣服於政權之下。<sup>96</sup>而太祖也撰寫〈三教論〉，提出三教併用之說，其中提及：

若絕棄之而杳然，則世無鬼神，人無畏矣，王綱力用焉。於斯三教，除仲尼之道，祖堯舜，率三王，刪詩制典，萬世永賴。其佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮，惟常是吉。<sup>97</sup>

太祖認為推行三教可用於王綱，佛道二教可暗助王綱推行，既能益世，又有治道的功效。而太祖也曾自製僧律二十六條頒皇爵等寺內，其中一條規定：「凡有明經儒士，及雲水高僧、能文道士，若欲留寺，聽從其便，諸僧得以詢問道理，曉解文辭。」<sup>98</sup>使僧人了解儒家學說，這樣的做法也使得三教逐漸融合。

然而隨著社會環境及思想上的變化，三教在進入明代中晚期之後，各自的學說皆逐漸遠離正統。儒家方面，除了受到王學及泰州學派的影響，傳統儒家的思想對於士人的道德要求似乎已經不那麼有影響力，李贄更批評當今讀書只為求科第，當官是為了求尊榮顯貴，過去儒家唯志在聞道的情形已不復見。<sup>99</sup>

<sup>94</sup> 酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）上卷》，頁 208。

<sup>95</sup> 酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）上卷》，頁 208。

<sup>96</sup> 朱鴻，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《臺灣師大歷史學報》，1990 年第 6 期（臺北，1990），頁 63-75。

<sup>97</sup> 明·朱元璋，《御製文集》卷 11，〈三教論〉，收於張德信、毛佩琦主編，《洪武御製全書》（合肥：黃山書社，1995 年），頁 156。

<sup>98</sup> 明·管志道，《從先維俗議》卷 5，〈儒流參二氏法度〉，故宮博物院編，《故宮珍本叢刊》第 477 冊（北京：海南出版社，2001 年），頁 286。

<sup>99</sup> 寧俊偉，〈明代三教的衰微與文昌信仰的發展探析〉，《世界宗教研究》，2012 年第 1 期（北京，2012），頁 163-171。

佛教方面，明代中期之後對於出家制度的放寬，如奸盜詐偽之人、一般的工匠都可以加入僧團，導致出家人的身份變得複雜；而師資的缺乏、出家動機的改變，都是使得佛教正統的教義難以傳遞下去的原因。淨土宗和禪宗的流行，使得參禪、念佛、修行等成為了士人階層的文化象徵。<sup>100</sup>

道教在長期沒有士人階層支持，又受到三教融合影響的情況下，為了繼續生存，道教納入了儒家及佛教的思想，用以充實其修行的理論。<sup>101</sup>

除此之外，陳寶良也指出明代中期之後，佛教、道教也傾向世俗化，具體表現在佛教倫理與儒家孝道觀的融合，僧人娶妻或女尼嫁人，僧人為了生活求利、殺生、酗酒，結交官府；道士流變為方士，上與公卿之家結交，下則從事民間宗教信仰活動，都可以視為是其世俗化的象徵。<sup>102</sup>

由上可見，三教進入明代中晚期之後，產生了部分的質變及衰微，不僅影響了三教理論對於人們的教化，漸漸無法處理人們在現實所面對的問題，也反映了三教逐漸合流的過程。

因此，在這個時期也是各類宗教層出的時期，用以補充三教所不足之處。如林兆恩（1517-1598）的三一教，他認為三教從本原看是同一的，並提出三教歸儒、宗孔說。因此他的三教合一，最終還是要回到儒家的基礎上，仍是以儒為正統，但他的儒家採用的是陽明心學。這使得三一教的運作及成員都帶有心學的色彩，且和李贄同樣被視為異端。<sup>103</sup>

即便如此，透過不同宗教的發展，或是戲曲、小說等通俗文化，甚至是士人的作品，都在在反映了晚明時期儒、釋、道三教已經融合在時人的生活及思想中了。

---

<sup>100</sup> 寧俊偉，〈明代三教的衰微與文昌信仰的發展探析〉，頁 165。

<sup>101</sup> 寧俊偉，〈明代三教的衰微與文昌信仰的發展探析〉，頁 165；南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1359-1360。

<sup>102</sup> 陳寶良，《明代社會轉型與文化變遷》（重慶：重慶大學出版社，2014年），頁 345-353。

<sup>103</sup> 酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）上卷》，頁 247-276。

### 參、天主教傳教士東來

耶穌會創辦人之一的沙勿略（San Francisco Xavier，1506-1552），嘉靖二十八年（1549）時到日本傳教，嘉靖三十一年（1552）想轉往中國，但由於海禁而失敗。該年 11 月就在廣東附近的上川島病死，而未能踏上中土。到了嘉靖三十六年（1557），范禮安（Alessandro Valignano，1539-1606）也與同會的 41 名傳教士希望能夠進入內地傳教，然而也始終未果，只能居住在澳門，而後於萬曆三十四年（1606）病逝。<sup>104</sup>

而後羅明堅（Michele Ruggieri，1543-1607）、巴范濟（Francois Pasio，1554-1612）、利瑪竇（Matteo Ricci，1552-1610）等人接著到來，羅明堅是晚明時期第一位得以進入內地傳教的耶穌會傳教士，萬曆十年（1582）獲得了廣州總督的同意，留住肇慶天寧寺。羅明堅在肇慶建了教堂，並撰寫作品《天主實錄》以宣揚教義，但僅待到萬曆十六年（1588）便回國了。<sup>105</sup>

利瑪竇則是對晚明影響最大的傳教士，從其所建立起的利瑪竇規矩，更是讓後來的耶穌會傳教士所遵從。之後，還有十多位傳教士陸續到來。這些傳教士不僅帶來了西方的科技、知識，也帶來了天主教的文化。為了融入地方，方便傳教，這些傳教士也致力於撰寫作品，希望能夠讓更多人了解天主教。<sup>106</sup>

萬曆十一年（1583）利瑪竇在肇慶收受第一名信徒，至萬曆三十八年（1610）利瑪竇去世時，天主教徒約有 2,500 人；到了崇禎九年（1636），更增長至 38,200 人，可見其增長之快，也反映了天主教的影響力。<sup>107</sup>

其中就有不少的士人官員受到天主教的影響，甚至進一步受洗成為教徒，如著名的徐光啟（1562-1633）、李之藻（1571-1630）、楊廷筠（1562-1627），三人合稱為「三柱石」；之後尚有王徵（1571-1644）、韓霖（1596-1649）、朱宗元（1616-1660）、張星曜（1633-1715）等人。他們對於天主教思想及在地思想的

<sup>104</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1059-1060。

<sup>105</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1060。

<sup>106</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1061-1072。

<sup>107</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1062。

融合，同樣也具有相當的貢獻。<sup>108</sup>

然而這樣的影響力，也讓部分士人感到威脅。萬曆四十四年（1616），時任南京禮部侍郎的沈權奏請萬曆皇帝禁止天主教，控訴耶穌會傳教士多條罪行，並要求將傳教士驅逐出境。由於徐光啟等人為耶穌會士辯護，萬曆皇帝沒有理會。沈權接著又連上兩書，再度要求禁教及驅逐耶穌會士。<sup>109</sup>沈權在三次上書的內容中指出天主教及耶穌會士的問題，大致如下：天主教中稱「天主」，欲凌駕於「天子」之上，迷惑百姓；教導曆法，破壞了堯舜以來的傳統；勸人不祭祖先，則破壞儒家傳統倫理；傳教士送禮，心有不軌，欲顛覆大明；在南京群聚集會，行蹤詭異，跟白蓮教相似，而南京尚有高皇帝陵寢需要注意等等理由。<sup>110</sup>

萬曆皇帝基於壓力及安定社會，最終宣布禁教，耶穌會士高一志（Alfonso Vagnone, 1568-1640）、龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）被押回澳門，艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）、畢方濟（Francesco Sambiasi, 1582-1649）等人則暫避楊廷筠家中，而各地的天主教堂也遭廢棄或破壞。這一次的禁教則稱為「南京教案」。<sup>111</sup>

晚明時期共有兩次教案，第一次是南京教案，第二次則是發生在崇禎十年（1637）的福建教案。

相較於南京教案是由士人所發起的，福建教案的起源卻是來自於福建百姓的舉報。艾儒略等人在天啟四年（1624）之後進入福建宣教，他們積極和地方官吏打好關係，卻少於和百姓接觸，反而是透過間接的方式，由已經奉教的在地人，將教義傳給基層百姓。這種間接式的傳教，減少了百姓與傳教士的直接

---

<sup>108</sup> 蔡淑閔，《明末清初「敬天愛人」思想研究：以天主教儒者為中心》（臺北：文史哲出版社，2016年），頁9-10。

<sup>109</sup> 吳戈，〈南京教案與福建教案對明代天主教傳教行動的影響〉，《學海》，2016年第1期（南京，2016），頁195-200。

<sup>110</sup> 明·沈權，〈南宮署牘〉，收於明·徐昌治輯，《聖朝破邪集》卷1，取自CBETA中華電子佛典協會資料庫。

<sup>111</sup> 吳戈，〈南京教案與福建教案對明代天主教傳教行動的影響〉，頁195。

接觸，卻容易讓百姓產生對於這些外人的誤解。因此，在舉報當中，「稱見有夷人四名，窩藏在已故吳鄉官庄內」<sup>112</sup>，夷人在福建特指那些在明代中晚期侵擾福建沿海的荷蘭人，百姓將夷人與傳教士畫上等號，反映了福建百姓對於天主教及其傳教士的誤解。而根據考證，四名傳教士中，包含耶穌會及道明會。<sup>113</sup>

崇禎十年（1637），時任福建巡海道的施邦耀以夷夏之防為由，公告禁止天主教，並驅逐耶穌會士。<sup>114</sup>過了四天，福建按察使徐世蔭與福州府知府吳起龍也公告禁教，並將陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Junior；1574-1659）、艾儒略兩人驅逐出境。<sup>115</sup>

雖然有反對的聲音，但對比天主教徒的成長人數，到清順治七年（1650）時，天主教徒的人數更是增加至 15 萬人之多，因此天主教在中國仍可說是穩定地發展。<sup>116</sup>

#### 肆、小結

在思想上，從王學分化而來的泰州學派，形成了新的儒學面向，提供了士人實踐理想、關懷社會的理論基礎，讓更多的士人能夠投入教化的工作；三教會通的宗教思想，則是構成善書思想的主要來源，反映庶民生活的其中一個面向；而天主教的傳入，則可以見到天主教對士人及基層百姓的影響，而傳教士的著述，也是善書研究可以關懷的另一個視角。

晚明時期的思想，可見不同的學說、宗教，甚至是不同階層人的涉入，都讓這個時期的思想變得豐富，且明顯展現文化交融的過程，並走向世俗化、宗教化。

---

<sup>112</sup> 明·施邦耀，〈福建巡海道告示〉，收於明·徐昌治輯，《聖朝破邪集》卷 2，取自 CBETA 中華電子佛典協會資料庫。

<sup>113</sup> 吳戈，〈南京教案與福建教案對明代天主教傳教行動的影響〉，頁 198-200。

<sup>114</sup> 吳戈，〈南京教案與福建教案對明代天主教傳教行動的影響〉，頁 197。

<sup>115</sup> 明·徐世蔭，〈提刑按察司告示〉；明·吳起龍，〈福州府告示〉，以上同收於明·徐昌治輯，《聖朝破邪集》卷 2，取自 CBETA 中華電子佛典協會資料庫。

<sup>116</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1062。



### 第三章 晚明善書的刊刻與流通

#### 第一節 晚明書籍出版事業發展概況

晚明的書籍出版事業，不論在技術、行銷等方面，都有長足的發展。這也使得善書的傳播速度，變得比以往更加快速且方便。

回頭檢視明代書籍出版事業的發展，明代早期的出版品並不多樣，雖然明太祖撤銷了宋元時期在出版前的審查機制及機構，並下令免書籍田器稅，<sup>1</sup>但其為了控制知識份子，透過財政政策使得木材價格昂貴，導致書價上漲，取書不易。<sup>2</sup>配合當時的政治環境，明初的出版品也多為儒家典籍、注疏的經典名著、節本、字典、韻書，史書則以官刻為主，集部也同樣稀少；或是印製政府法令、記載典章制度的書籍等。<sup>3</sup>然而這些出版品漸漸不符合社會的需要，明代中葉以後，隨著商業的發展，私人書坊開始印製銷路廣的書籍，除了原有的儒家經典之外，史書、文集等也大量出版。<sup>4</sup>

到了晚明，書籍出版更是呈現「井噴式」的激增，透過表 3-1 可以發現，明初（洪武至正德）的出版書籍約有 433 種，至晚明（萬曆至崇禎）則約有 1,318 種，成長了大約三倍。

表 3-1 明代書籍刊行數量

時期	刊行數量
洪武—正德（1368-1521）	433
嘉靖—隆慶（1521-1572）	701
萬曆—泰昌（1572-1620）	973
天啟（1620-1627）	114

<sup>1</sup> 指免除書籍稅及農具稅，見清·張廷玉等，《明史》卷 2，〈本紀第二·太祖二〉，己卯條。

<sup>2</sup> 周紹明（Joseoh P.McDermott）著，何朝暉譯，《書籍的社會史》（北京：北京大學出版社，2009 年），頁 49。

<sup>3</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1431；周紹明，《書籍的社會史》，頁 58。

<sup>4</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1431。

資料來源：楊繩信編，《中國版刻綜錄》，西安：陝西人民出版社，1987年。轉引自大木康，《明末江南的出版文化》（上海：復旦大學出版社，2014年），頁8。

出版量的大增與其商業化有相當程度的關係。首先是市場需求的增加，隨著參加科舉的人數越來越多，考試用書及應試手冊等的需求開始增加；人們經濟生活改善之後，有餘力從事娛樂生活，因此也帶來了小說、戲曲這類的需求。同時，隨著生活的改善，出現了更多符合生活需求的通俗讀物，如醫書、農書、旅遊指南、日用類書、日曆等。<sup>5</sup>

成本的降低也是因素之一。隨著印刷技術的改善，雕版印刷的方式比起活字印刷出錯率更低，可以避免因印製錯誤的浪費，且印製起來也較為美觀；加上刻工開始有明確的分工及層級化，使得人力成本降低，刻印速度可以更快速；而專業市鎮的發展，也降低了紙張、印墨的成本。<sup>6</sup>

另外，士人也會透過出版來留下自己的詩集、文集，自明代中葉之後，士人印製自己的文集，或由他人印製的情形大增。嘉靖年間的唐順之（1507-1560）在〈與卜益泉知縣〉信中就曾提及當世文集刊刻之盛：「且今世所謂文集者，徧滿世間，不為少矣，其實一字無用。」<sup>7</sup>但即便唐順之多次在與他人往來的書信中提及不想刊印文集，然現今流傳的《唐荆川先生集》，最早的版本為嘉靖28年（1549）由安如石刊刻的版本，唐順之仍在世，反映了當時風潮之盛。嘉靖年間尚如此，之後刊印的情形也更加氾濫。

但同時，出版業也是一份足以提供士人溫飽的工作。即便印本書籍相當興盛，有些文人、藏書家仍找不到自己想要的書，如周代、唐宋時期的書籍短缺，需要依靠手抄書來解決短缺的問題；而手抄書也具有一定的藝術性，值得收藏。另外，有些文人及藏書家都認為，要掌握或者閱讀一部書最好的辦法就

<sup>5</sup> 周紹明，《書籍的社會史》，頁61-63；李伯重，〈明清江南的出版印刷業〉，《中國經濟史研究》，第3期（北京，2001.07），頁94-107。

<sup>6</sup> 周紹明，《書籍的社會史》，頁63-69。

<sup>7</sup> 明·唐順之，《唐荆川先生集》（臺北：藝文印書館，1971年），卷七，〈與卜益泉知縣〉。

是抄錄一遍，因此抄本並沒有因為印本的興起而衰微。而較能保證抄本品質的抄手就是文人。如晚明士人黃道周（1585-1646）就曾有一段時間以抄書維生，他因批評政治被囚於北京的期間，就靠著抄寫《孝經》維生。<sup>8</sup>

而書籍出版同時也是一個思想傳播的管道，如王陽明、李贄的思想就透過出版廣為流傳，或如東林黨人、復社人也透過出版增加影響力，天主教的傳教士們亦是如此。興盛的出版業也逐漸形成了一個初期大眾傳播媒體的型態，在晚明的社會騷動當中具有一定的影響力。<sup>9</sup>

而明代的刻書地點相當多，可以說各地都有在刊刻。根據周弘祖所編的《古今書刻》，萬曆以前各地的書籍出版數量大致如表 3-2：

表 3-2 明前期各地書籍出版數

地點	數量	比率(%)
福建(書坊+官署)	479(367+112)	19.3
南直隸	459	18.5
江西	317	12.8
南京	270	10.9
北京	173	7.0
浙江	173	7.0
陝西	109	4.4
湖廣	100	4.0
北直隸	78	3.2
四川	68	2.8
河南	58	2.2
山東	52	2.1
廣東	50	2.0
雲南	42	1.7
山西	41	1.7
廣西	9	0.4

<sup>8</sup> 周紹明，《書籍的社會史》，頁 63-69

<sup>9</sup> 大木康，《明末江南的出版文化》，頁 67-70。

總計	2,478	100
----	-------	-----

資料來源：周弘祖《古今書刻》；轉引自大木康，《明末江南的出版文化》，頁 19-20。

其中，以福建、南直隸、江西以及南京的出版數最多，之後江南地區的出版業也逐漸跟上。胡應麟（1551-1602）在《少室山房筆叢》中提及：「余所見當今刻本，蘇、常為上，金陵次之，杭又次之。近湖刻、歙刻驟精，遂與蘇、常爭價。蜀本行事甚寡，閩本最下。諸方與宋世同。」<sup>10</sup>胡應麟針對各地印書品質進行評價，他認為蘇州、常州最好，金陵、杭州次之，而福建本最差。浙江湖州刻本、安徽歙縣刻本也越來越好，可與蘇、常比擬。這些地區多為政治文化中心、經濟重鎮或原物料（木材、墨等）供給地區，不同的背景因素促使它們也成為了重要的出版中心。

而胡應麟也持續對印書品質進行評論：

三吳七閩，典籍萃焉……凡刻之地有三，吳也，越也，閩也。蜀本宋最稱善，近世甚希。燕、粵、秦、楚，今皆有刻，類自可觀，而不若三方之盛。其精，吳為最；其多，閩為最，越皆次之；其直重，吳為最；其直輕，閩為最，越皆次之。<sup>11</sup>

他點出了江蘇（吳）、浙江（越）及福建（閩）是三個重要的刊刻出版中心，而江蘇的最為精緻，若就數量來看，福建地區的出書量是最多的，然而也是品質最差的。

予見建陽書坊中所刻諸書，節縮紙板，求其易售，諸書多被刊落。……

六十年前，白下、吳門、虎林三地書未盛行，世所傳者，獨建陽本耳。

<sup>10</sup> 明·胡應麟，《少室山房筆叢》（上海：上海書店出版社，2001年），〈經籍會通四〉。

<sup>11</sup> 明·胡應麟，《少室山房筆叢》，〈經籍會通四〉。

即今童子所習經書，亦尚是彼地本子，其中錯訛頗多。……宋時場屋中，亦因題目字訛，致士子喧爭。皆為建陽書本所誤，古今事相同如此。故予謂建陽諸書，盡可焚也。<sup>12</sup>

此段引文來自於明末清初人周亮工的評論，他認為福建出品的書籍，因品質差的可以全部燒毀。福建地區的書坊多集中在建陽，是有名的書籍產銷中心。建陽書坊雖然出書快，然而書中多有錯誤或刪減，使用的紙質也不好，容易破碎，但其產量大，流傳也最廣。

而除了一般的官刻、私刻以外，藩王府刻書則是明代特有的現象。

明代為了防止發生藩王爭位奪權之事，對於藩王進行嚴格管控，「分封而不賜土，列爵而不臨民，食祿而不治事」，諸王之間不許往來，就藩後也不可再回京城。<sup>13</sup>在這樣的政治氛圍之下，藩王及其子女領有豐厚的俸祿，卻無事可做，一部分的人便將生活的重心轉向刻書、藏書，或是作詩詞曲。葉清輝《書林清話》卷五〈明時諸藩府刻書之盛〉條中記載道：「惟諸藩時有佳刻，以其時被賜之書，多有宋元善本，可以系番雕，藩邸王孫又頗好學故也。」<sup>14</sup>同時也記載了 20 個王府共刊書 56 種的書名。另外如《明代版刻綜錄》中，記載 42 王府，刊書 130 種；張秀民《中國印刷史》載 43 王府，刊書 359 種，都可見當時藩王府熱衷於刻書的樣貌。<sup>15</sup>

整體而言，隨著商業化的影響、技術的改善，出版事業在晚明有了長足的發展，促使印量增加，出版類型增多；出版事業也作為思想傳播的管道，使得不同的思想相互流傳。而在這樣的發展背景之下，善書得以快速刊印及流通。

<sup>12</sup> 清·周亮工，《書影》（上海：上海古籍出版社，1981年），卷1。

<sup>13</sup> 繆詠禾，《明代出版史稿》（江蘇：江蘇人民出版社，2000年），頁58。

<sup>14</sup> 葉清輝，《書林清話》卷5，〈明時諸藩府刻書之盛〉條，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>15</sup> 繆詠禾，《明代出版史稿》，頁59。

## 第二節 善書的刊刻

### 壹、刊刻者／單位

就善書的性質而言，各地皆有書坊，可以透過書坊刻印善書；又刊刻的單位可以分為官刻、家刻及坊刻，刻印的管道更加多元。

為了更進一步了解善書的刊刻及流佈情形，研究者以《明代版刻綜錄》<sup>16</sup>為本，篩選出晚明時期出版共 188 種的善書進行分析（詳見目錄）。

關於刊刻者／單位，計有 151 個，扣除 21 名暫時無法確認的刊刻者，計有 130 個，如表 3-3，以下則分就不同類別的單位進行說明。

表 3-3 晚明刊刻者／單位數量表

類別	數量（個）	比率（%）
政府機關	4	2.7
<b>官員</b>	<b>65</b>	<b>43.0</b>
書坊（書肆、書鋪、經坊）	28	18.5
宗教（寺廟、僧人、道士）	30	19.9
其他（書院、太監等）	3	2.0
暫無法確認	21	13.9
合計	151	100

資料來源：研究者整理，取自杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》。

### 一、官刻

「政府機關」的類別即為所謂的「官刻」，計有 4 個刊刻單位，分別為內府（刊刻《太上感應篇》不分卷）、南京僧錄司（刊刻《金陵梵剎志》五十二卷）、藩王府（代府、魯府，分別刊刻《大佛頂首楞嚴經正脉疏》十卷、懸示一卷、科文一卷、《抱朴子》內篇二十卷、別旨一卷、外篇五十卷）。

內府刻書便是宮廷刻書，由司禮監主事，內府印書主要提供宮內書房學

<sup>16</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》，揚州：廣陵古籍印刻社，1983 年。

習、小內監誦讀及頒賜臣子之用。<sup>17</sup>因此，由內府刊印《太上感應篇》來看，可見官方對其的重視程度。

南京僧錄司，即僧錄司，為明代管理佛教事務及僧侶的機構，兩京皆有設。初設於洪武十五年（1382），屬禮部，下設左右善世、左右闡教、左右講經、左右覺義等職，不支俸，僧錄司並統領各布政使司／府僧綱司、各州僧正司、各縣僧會司，主事者俱選精通經典、戒行端潔者為之。<sup>18</sup>

在這次統計中所見的藩王府為代府和魯府，封地分別在山西大同府及山東兗州府，<sup>19</sup>也各自刊刻了佛教及道教的典籍。其中，特別注意到魯府的部分，自魯荒王的生平可見其曾對道家煉丹迷信而致死，但魯府所出《抱朴子》於嘉靖四十年（1561）出版，距離洪武年間已有近兩百年之久，無法確定是否有造成影響，不過應可作為參考。有關刊刻目的，會在後節討論，故在此不贅述。

在官刻方面，雖然目前所統計的數量較少，但可以確定政府機構，或如藩府這類同樣被歸為官方的單位，同樣也會參與善書的刊刻。

## 二、家刻

「官員」這一類別屬於家刻，數量最多，共有 65 名，也反映了明代私家刻書風氣之盛。家刻的刊刻者多為個別的中央或地方官員，由於數量較多，以下則依生卒列舉幾位代表說明。

<sup>17</sup> 南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1433。

<sup>18</sup> 上海辭書出版社，《中國歷代職官詞典》，頁 361，僧錄司條；清·張廷玉等，《明史》卷 74，〈志第五十·職官三〉：「僧錄司。左、右善世二人，正六品左、右闡教二人，從六品左右講經二人，正八品左、右覺義二人。從八品。……僧、道錄司掌天下僧道。在外府州縣有僧綱、道紀等司，分掌其事，俱選精通經典、戒行端潔者為之。……（洪武）十五年，始置僧錄司、道錄司。各設官如前所列。僧凡三等：曰禪，曰講，曰教。道凡二等：曰全真，曰正一。設官不給俸，隸禮部。」

<sup>19</sup> 清·張廷玉等，《明史》卷 117，〈列傳第五·諸王二〉：「代簡王桂，太祖第十三子。洪武十一年封豫王，二十五年改封代。是年就藩大同」；卷 116，〈列傳第四·諸王一〉：「魯荒王檀，太祖第十子。洪武三年生，生兩月而封。十八年就藩兗州。好文禮士，善詩歌。餌金石藥，毒發傷目。帝惡之。二十二年薨，謚曰荒。」

### （一） 戚繼光（1528-1587）

戚繼光，生於嘉靖七年（1528），卒於萬曆十五年（1587），字元敬，號孟諸、南塘，山東登州衛人。出身軍戶，在嘉靖年間襲登州衛指揮僉事，後又歷任山東都指揮僉事、浙東參將、福建總兵官、薊州總兵官等職，多次平定倭亂，防衛南方，其所成立的「戚家軍」名聞天下；後又調往北方，修築長城，抵禦蒙古。戚繼光戰功彪炳，徐階、高拱、張居正三任首輔皆倚重他，其中張居正更是信任戚繼光，遇事會與他商榷。在張居正去世後半年，戚繼光遂遭彈劾，並以其不宜留於北方為由改任廣東總兵。萬曆十五年，御史上疏建議重新啟用戚繼光，反遭奪俸，同年戚繼光去世。<sup>20</sup>

戚繼光在萬曆年間刊刻了《金剛般若波羅蜜經集解》四卷、《維摩詰所說經注》六卷兩種佛經。除此之外，他也刊刻了《紀效新書》、《止止堂集》等自己的作品。<sup>21</sup>

### （二） 汪士賢

汪士賢，生卒年不詳，號光輝子，徽州婺源人，縣諸生，曾任江西廣信府鉛山縣令。在萬曆年間刊刻《萬僧問答景德傳燈全錄》三十卷，也曾刊刻他自己編輯的《漢魏二十一家集》、《山居雜誌》等。<sup>22</sup>

### （三） 夏樹芳

夏樹芳，生卒年不詳，字茂卿，號習池，又號冰蓮道人，常州江陰人，萬曆十三年（1585）舉人。<sup>23</sup>

其生平不詳，但從其所編《法喜志》及著作《栖真志》來看，可見顧憲

<sup>20</sup> 清·張廷玉等，《明史》卷 212，〈列傳第一百·戚繼光〉。

<sup>21</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 4 卷，頁 50；中央研究院歷史語言研究所，人名權威人物傳記資料庫，戚繼光條。

<sup>22</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 2 卷，頁 26；繆咏禾，《明代出版史稿》，頁 499。

<sup>23</sup> 法鼓文理學院，佛學人名規範資料庫，夏樹芳條。

成、陳繼儒（1558-1639）等人為其作序，因此應與他們有交往。<sup>24</sup>

他在萬曆年間以「夏氏清遠堂」之名刊刻《法喜志》四卷。<sup>25</sup>

#### （四） 王肯堂（1552-1639）

王肯堂，生於嘉靖三十一年（1552），卒於崇禎十二年（1639），字宇泰，號損庵、念西居士，鎮江金壇縣人。萬曆十七年（1589）進士，選庶吉士，授檢討，以京察貶官，終福建參政。王肯堂好讀書，又精通醫學，退居後更專門行醫，著述甚多，著有《論語義府》、《尚書要旨》等書，及編纂醫科叢書《證治準繩》盛行於世。<sup>26</sup>

王肯堂與書畫家董其昌（1555-1636）交好，晚年學佛，嘗與紫柏大師（1543-1603）論禪。由於紫柏大師囑其留神唯識及因明，後著有《因明入正理論集解》及《成唯識論證義》。<sup>27</sup>

他於萬曆十七年刊刻《大佛頂首楞嚴經合論》十卷。<sup>28</sup>

#### （五） 孫慎行（1564-1635）

孫慎行，生於嘉靖四十三年（1564），卒於崇禎八年（1635），字聞斯，號淇澳，常州武進縣人。小時候經常聽到其外祖唐順之的言論，便相當好學。萬曆二十三年（1595）舉進士第三人，累擢禮部右侍郎。天啟年間任禮部尚書，因追論紅丸案，被視為罪魁，本應遣戍寧夏，待到崇禎元年（1628）魏忠賢敗，乃免。崇禎八年應召入閣，但在入都時因病去世，年七十二，諡文介，贈太子太保，有《玄晏齋集》。<sup>29</sup>

孫慎行在崇禎五年（1632）以「玄晏齋」之名刊《南華真經本義》十六

<sup>24</sup> 中央研究院歷史語言研究所，人名權威人物傳記資料庫，顧憲成條、陳繼儒條。

<sup>25</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第4卷，頁29。

<sup>26</sup> 中央研究院歷史語言研究所，人名權威人物傳記資料庫，王肯堂條。

<sup>27</sup> 法鼓文理學院，佛學人名規範資料庫，王肯堂條。

<sup>28</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第1卷，頁23。

<sup>29</sup> 中央研究院歷史語言研究所，人名權威人物傳記資料庫，孫慎行條。

卷、附錄八卷，「玄晏齋」為孫慎行的室名，故而判斷此為家刻。<sup>30</sup>

#### (六) 顧錫疇(?-順治年間)

顧錫疇，生年不詳，卒年推測為順治年間。字九疇，蘇州崑山人。萬曆四十七年(1619)進士。天啟四年(1624)，魏忠賢勢盛，顧錫疇與給事中董承業主持福建鄉試，所撰寫的程策譏刺魏忠賢，遂被指為東林黨人，兩人遭降調削籍。崇禎初復官，後歷任國子監祭酒、詹事、南京禮部左侍郎、南明禮部尚書等職。閩唐王立(1645)後，顧錫疇寓居溫州江心寺，總兵官賀君堯撻辱諸生，顧錫疇打算上疏彈劾，反遭賀君堯殺害並投屍江中，溫州人找了三日，才找到屍體得以入殮。<sup>31</sup>

顧錫疇在天啟年間刊刻顏茂猷《迪吉錄》八卷。<sup>32</sup>他典試福建之時，顏茂猷正是參加該年鄉試的生員之一。顧錫疇在〈迪吉錄序〉中提及：「顏子光衷以五經得雋，自制科以來未有也，海內於是知有顏光衷矣。」<sup>33</sup>並說明他的父親顧天敘(1565-1645)相當欣賞此書，故而命他刊刻《迪吉錄》及為其寫序。

### 三、坊刻

「書坊」(書肆、書鋪、經坊)這一類別屬於坊刻，共有 27 個(位)。坊刻和家刻都被視為私刻(相對於官刻而言)，兩者之間的差異，或可從是否含有營利目的去分別。與家刻不同，坊刻的主持人就是書商，書籍被視為商品出售。<sup>34</sup>但必須注意的是，善書性質特殊，書商刊刻善書也有可能是出於個人行善積德的目的，以下則列舉幾例說明。

<sup>30</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 1 卷，頁 34。

<sup>31</sup> 中央研究院歷史語言研究所，人名權威人物傳記資料庫，顧錫疇條；法鼓文理學院，佛學人名規範資料庫，顧錫疇條。

<sup>32</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 8 卷，頁 7。

<sup>33</sup> 明·顧錫疇，〈迪吉錄序〉，收於明·顏茂猷《迪吉錄》(《四庫全書存目叢書·子部·第 150 冊》，山東：齊魯書社，1995 年)，頁 309。

<sup>34</sup> 繆詠禾，《明代出版史稿》，頁 61。

### (一) 自新齋余良木

余良木，生卒年、生平不詳。據張秀民《中國印刷史》在建陽書坊的名單中記載：「閩書林自新齋（余良木、余文傑、余明善、余泰垣、余紹崖）」，可見其為建陽的書商。<sup>35</sup>其於萬曆二十一年（1593）刊刻《新鐫南華真經三注大全二十一卷》。<sup>36</sup>

### (二) 玩虎軒汪雲鵬

汪雲鵬，字光華，徽州歙縣人。雖為歙縣人，但其所開設的書坊「玩虎軒」則是在金陵，以刊刻插圖本小說為主，其中《琵琶記》更被視為是徽派插圖的上等之作。<sup>37</sup>

汪雲鵬在萬曆二十五年刊刻《有像列仙全傳》九卷。<sup>38</sup>

### (三) 環翠堂汪廷訥（1569-?）

汪廷訥，生於隆慶三年（1569），卒年不詳，字昌朝、無如，號全一道人、無無居士、坐隱先生、清癡叟，徽州休寧人。曾任鹽運使，寓居金陵並開設書坊環翠堂，與焦竑（1540-1620）、郭子章（1543-1618）、梅鼎祚（1549-1615）、李贄（1527-1602）、湯顯祖（1550-1616）等人有交往。萬曆三十年（1602）其在家鄉建造的庭園「環翠堂」落成，其中設有藏書所、藏版所及印書局。<sup>39</sup>

其於萬曆二十七（1599）年刊刻《關尹子文始真經注》九卷，萬曆二十八

<sup>35</sup> 張秀民，《中國印刷史》，頁 379。

<sup>36</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 2 卷，頁 18。

<sup>37</sup> 繆詠禾，《明代出版史稿》，頁 499。

<sup>38</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 3 卷，頁 4。

<sup>39</sup> 林桂如，《勸善垂戒，孝行可風：從中日出版文化論漢籍之東傳與承衍》（臺北：政大出版社，2018 年），頁 56；祝重壽，《中國插圖藝術史話》（北京：清華大學出版社，2005 年），頁 72；陳修英，〈明清新安商人與刻書〉，《淮北煤師院學報（哲學社會科學版）》，21 卷 4 期（安徽，2000.11），頁 91；張秀民，《中國印刷史》（上海：上海人民出版社，1989 年），頁 376。

年（1600）刊刻《人鏡陽秋》二十二卷。<sup>40</sup>

#### （四）師古齋吳勉學

吳勉學，生卒年不詳，字尚愚、師古，師古齋為其室名，徽州歙縣人。吳勉學曾任光祿寺署丞，後棄官，改以刻書為業。不過其家中原就以經商為業，是典型的「賈而好儒」的例子。後師古齋成為隆慶、萬曆年間徽州府規模最大的書坊，並以分工細、高品質著稱，各類圖書皆有刊刻。其子吳中珩繼承父業，父子二人所刻的書超過 300 種、3,000 卷。<sup>41</sup>

其在萬曆年間刊刻《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經集注節要》十卷。<sup>42</sup>

#### （五）黃之采

生卒年不詳，為徽州歙縣人，以經營經史子集類圖書為主，所傳刻本相當精良。<sup>43</sup>他於萬曆年間刊刻《道言內外秘訣全書》三十四卷。<sup>44</sup>

值得一提的是，哈佛大學燕京圖書館所藏的《道言內外秘訣全書》記錄此書為吳勉學所刻，黃之采重修。實際翻閱內容，則記為黃之采校刻（如圖 3-1）。

<sup>40</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 7 卷，頁 11。關於此二書刊印年份與環翠堂年份差異問題，研究者在查找過程中，發現對於環翠堂到底在何處說法不一。一方認為在金陵，另一方則認為在汪廷訥的家鄉休寧縣。由於根據袁了凡為其所寫的〈環翠堂記〉中提及：「汪君昌朝生於斯，聚族於斯，遂結座於斯，額其園曰坐隱，堂曰環翠。」且汪廷訥也刊印有《環翠堂園景圖》一卷，故可確定休寧環翠堂是存在的。而新安商人在他地寓居或開業並非沒有，如前文所提汪雲鵬便是例子之一，因此研究者猜測可能汪廷訥在兩地皆開有環翠堂。（參考曹光琴，《汪廷訥研究三題》（江蘇：揚州大學中國古典文獻學碩士論文，2011 年），頁 58-62）。

<sup>41</sup> 中央研究院歷史語言研究所，人名權威人物傳記資料庫，吳勉學條；繆詠禾，《明代出版史稿》，頁 473-474。

<sup>42</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 2 卷，頁 45。

<sup>43</sup> 繆詠禾，《明代出版史稿》，頁 523。

<sup>44</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 4 卷，頁 41。

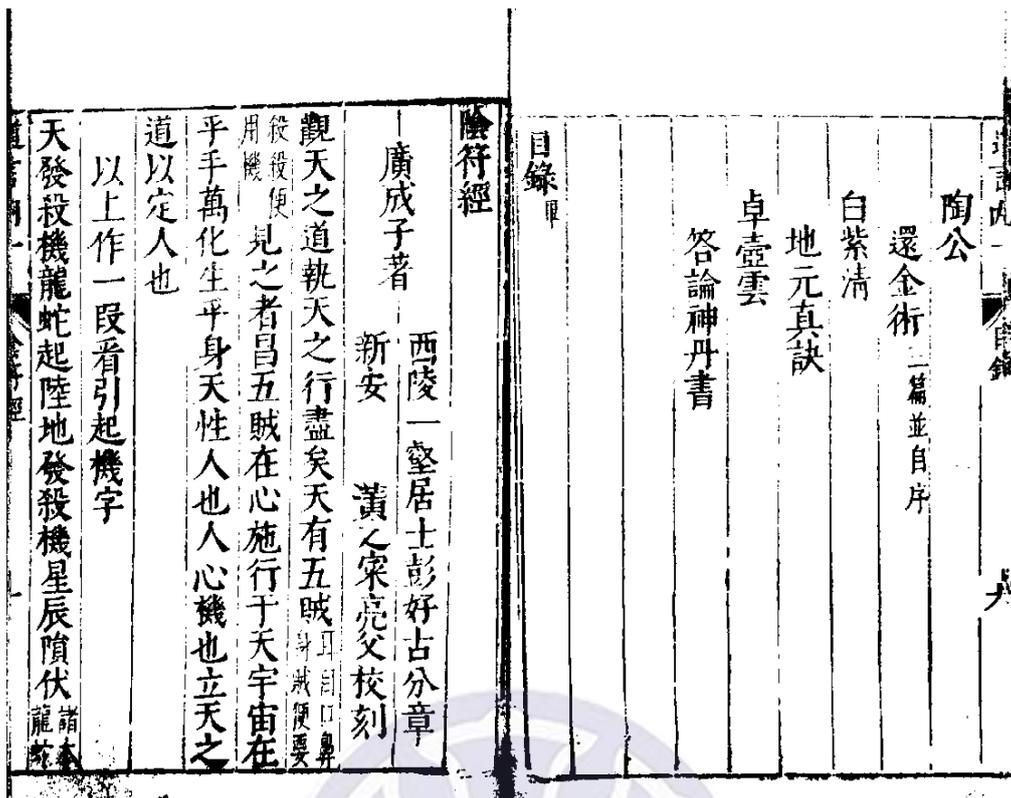


圖 3-1 《道言內外秘訣全書》書影

資料來源：明·彭好古編，《道言內外秘訣全書》，吳勉學刻，黃之案重修明萬曆本。

據繆咏禾《明代出版史稿》出版人物小傳中黃之案條提及：「吳勉學所刻的《二十子》書版後來轉給黃之案，繼續印行，原署『吳勉學校刊』，改為『黃之案校刊』。這是古代版權轉移的現象。」<sup>45</sup>故而猜測《道言內外秘訣全書》一書也是同樣的情形。

#### (六) 經坊

除了書坊之外，另外可以注意到的是「經坊」。經坊最早出現於唐代，當時屬於官方抄寫經書的機構之一。隨著宋元時期的發展，抄印經書不再只屬於官方，加上明代出版業的發達，經坊的數量逐漸增多。經坊也屬於書坊的一種，但其功能以刻印及流通宗教典籍為主，因此經坊在性質上既具有商業性，也具

<sup>45</sup> 繆咏禾，《明代出版史稿》，頁 523。

有宗教性。<sup>46</sup>

表 3-4 經坊刊刻統計

坊名	刊刻書名	刊刻時間
吳門經坊	《妙法蓮華經要解》七卷	萬曆年間
姑蘇經坊徐待溪	《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》十卷	萬曆年間
來賓樓 <sup>47</sup>	《高僧傳》十三卷	萬曆年間
金陵陳龍山經坊	《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》十卷	萬曆三十年 (1602)*
倪雲臺經房	《苦功悟道》一卷	萬曆四十二年 (1614)

資料來源：研究者整理，取自杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》。

\*在《明代版刻綜錄》中僅記錄明萬曆刊刻，研究者參考彭漾〈明清以降江浙經坊研究〉中的資料補正。

從表 3-4 可見，經坊所刊刻的不僅是佛教經典，也包含了僧人對佛經的註解。除了佛教以外，也刊刻其他宗教的經典，表中的《苦功悟道》即為例子，此書為羅教「五部六冊」<sup>48</sup>的經典之一。

#### 四、宗教刊刻

在宗教刊刻這個類別中，包含寺廟有 21 間，僧人、道士則有 9 名。

<sup>46</sup> 彭漾，《明清以降江浙經坊研究》（杭州：杭州師範大學古典文獻學碩士論文，2013 年），頁 9-15，18。

<sup>47</sup> 據張秀民《中國印刷史》，應指「金陵聚寶門姜家來賓樓」（參見張秀民，《中國印刷史》，頁 348，351。）另有關於來賓樓名稱的來由，可參考野沢佳美，《明代大藏經史の研究——南藏の歴史學的基礎研究——》（東京：汲古書院，2001 年），第 11 章〈南藏と南京經鋪について〉，頁 303-304。

<sup>48</sup> 羅教，又稱羅道、羅祖教，是明清兩代流傳廣、支派多、影響深源的一種民間宗教。羅教創立於明代正德年間，並有五部經卷：《苦功悟道卷》、《嘆世無為卷》、《破邪顯證鑰匙卷》（二冊）、《正信除疑無修正自在卷》、《巍巍不動泰山深根結果卷》，世稱五部六冊。明時有人視其為佛教的一支，修行方式也和居士類似。但五部六冊中兼含佛、道思想，並以「無生」、「真空」為最高境界號召教眾，故而被斥為異端。（參見馬西沙，《古代中國民眾的精神世界及社會運動》，〈從羅教到青幫〉，北京：中國社會科學出版社，2013 年。）

寺廟方面，如少林寺於萬曆十年（1582）刊刻《禪門諸家評唱》十六卷<sup>49</sup>，天台山慈雲寺於萬曆二十八年（1600年）刊刻《佛法金湯編》十六卷<sup>50</sup>，昭慶寺於萬曆年間刊刻《妙法蓮華經》七卷<sup>51</sup>，玉谿菩提庵於崇禎四年（1631）刊刻《觀音玄義記四卷觀義疏記》四卷<sup>52</sup>等。

僧人、道士方面，如釋成淇於萬曆年間刊刻《指月錄》三十二卷<sup>53</sup>，釋明昱於萬曆四十二年（1614）刊刻《佛祖統紀》五十四卷<sup>54</sup>，道士張國祥於萬曆三十五年（1607）刊刻《續道藏》一百八十卷<sup>55</sup>等。

在此類別中應有受到明代編纂佛藏、道藏的影響。佛藏或道藏即是將佛教或道教的經籍匯集，再經過系統編排後刊刻印行。

佛藏方面，由官方主持的包含《洪武南藏》、《永樂南藏》、《永樂北藏》及《番藏》，民間刊刻的包含《武林藏》（可能為復刻《洪武南藏》）、《萬曆藏》（復刻《永樂南藏》）、《徑山藏》（《嘉興藏》）。<sup>56</sup>其中，在萬曆年間進行刊刻的《徑山藏》，則可能是影響此類刊刻數量較大的因素之一。

《徑山藏》由紫柏大師於萬曆七年（1579）發起，一開始在山西五台山妙德庵刊刻，後來因五台山氣候不適合刊刻工作，遂遷到浙江餘杭境內的徑山寂照庵及興盛萬壽寺。當時附近的寺院，如峨照庵、化城寺，甚至鄰近的府縣，如休寧、吳郡、金壇、松江、嘉興等，同樣參與此次刊刻。<sup>57</sup>

而在這次的統計當中，研究者發現徑山寂照庵及興盛萬壽寺刊刻的書量最多，分別為 6 種及 9 種。而總觀寺廟此類，共刊刻 36 種典籍，僅有 1 種為天啟年間印製，2 種崇禎年間印製，其餘 33 種皆在萬曆年間；也僅有 4 本不在江南

<sup>49</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 1 卷，頁 29。

<sup>50</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 1 卷，頁 27。

<sup>51</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 3 卷，頁 36。

<sup>52</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 5 卷，頁 33。

<sup>53</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 2 卷，頁 17。

<sup>54</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 3 卷，頁 10。

<sup>55</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 4 卷，頁 63。

<sup>56</sup> 繆咏禾，《明代出版史稿》，頁 181-184；南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1440-1441。

<sup>57</sup> 繆咏禾，《明代出版史稿》，頁 185-187；南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1441-1442。

地區刊印。因此，研究者認為《徑山藏》的編纂確實對於寺觀刊印量有影響。

道藏方面，最早於永樂四年（1406），成祖朱棣命四十三代天師張宇初（1359-1410）編纂《道藏》，至英宗正統十年（1445）才刊竣，故稱《正統道藏》。至萬曆三十五年（1607），五十代天師張國祥（?-1611）受命刊《續道藏》。<sup>58</sup>

因此，在宗教刊刻這個類別中，當時的佛藏、道藏的編纂，部分影響了寺廟、僧人、道士的刊刻。

另外，雖未將天主教傳教士刊刻的部分納入統計，但仍是可以注意的部分。如楊廷筠<sup>59</sup>（1562-1627）於萬曆年間刊刻龐迪我（Diego de Pantoja，1571-1618）《七克》七卷<sup>60</sup>，汪汝淳於萬曆三十五年（1607）刊刻利瑪竇（Matteo Ricci，1552-1610）《天主實義》二卷<sup>61</sup>，慎修堂於天啟年間刊刻由畢方濟（Francesco Sambiasi，1582-1649）口授，徐光啟（1562-1663）筆錄《靈言蠡勺》二卷<sup>62</sup>，杭州超性堂於崇禎二年（1629）刊刻高一志（Alfonso Vagnoni，1566-1640）《天主聖教聖人行實》七卷<sup>63</sup>等。

由此可見，宗教教義及思想的傳播，與刊刻出版是有一定的關係。

## 五、其他

其他則包含太監曹玄於嘉靖三十二年（1553）刊刻《重刊明心寶鑑》二卷

<sup>58</sup> 繆咏禾，《明代出版史稿》，頁 187-188；南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1441。

<sup>59</sup> 楊廷筠，生於嘉靖四十年（1562），卒於天啟七年（1627），字仲堅，號淇園、鄭圃居士、泌園居士，杭州府仁和縣人。萬曆二十年（1592）進士，歷任江西吉安府安福縣縣令，江西按察司副使、河南按察司副使、光祿寺少卿、順天府丞。萬曆三十九年（1611）皈依天主教，教名彌格爾（Michael）。著有《聖水紀言》、《天釋明辨》、《代疑篇》等作品。（蔡淑閔，《明末清初「敬天愛人」思想研究—以天主教儒者為中心》（臺北：文史哲出版社，2016年），頁 17；中央研究院歷史語言研究所，人名權威人物傳記資料庫，楊廷筠條。

<sup>60</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 5 卷，頁 44。

<sup>61</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 2 卷，頁 24。

<sup>62</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 5 卷，頁 46。

<sup>63</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 5 卷，頁 12。

<sup>64</sup>，進德書院於萬曆元年（1573）刊刻《佛事要略》一卷<sup>65</sup>，黃鶴樓於萬曆年間刊刻《太上黃庭內景玉經》一卷<sup>66</sup>等。

### 參、刊刻技術

關於晚明善書刊刻技術上的改進，主要表現在插圖的廣泛使用、活字印刷的嘗試以及加入彩色印刷。<sup>67</sup>其中插圖的使用以及彩色印刷，有助於善書的傳播，更容易接近基層百姓，不一定要識字，透過圖畫、透過他人說明，就能夠了解書中所要傳達的意涵。

如鄒迪光（1550-1626）編撰的《勸戒圖說》，便是透過圖像及文字的搭配，勸戒百姓行善能夠獲得好報，若行惡則有因果報應。（見圖 3-2）



<sup>64</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第4卷，頁46。

<sup>65</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第4卷，頁51。

<sup>66</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第4卷，頁40。

<sup>67</sup> 繆咏禾，《明代出版史稿》，頁320-368。



圖 3-2 〈勸戒圖說·師傅誤人之報〉書影

資料來源：明·鄒迪光，《勸戒圖說》，收於故宮博物院編，《故宮珍本叢刊》，第 476 冊，子部·雜家（北京：海南出版社，2001 年）。

或如汪廷訥的《人鏡陽秋》，該書為歷史人物故事，內容分為忠孝節義四部，每則故事皆附有插圖，插圖由汪耕（1573-1620）繪圖，黃應組（1563-?）手刻，被視為徽派版畫的傑出作品（見圖 3-3）。

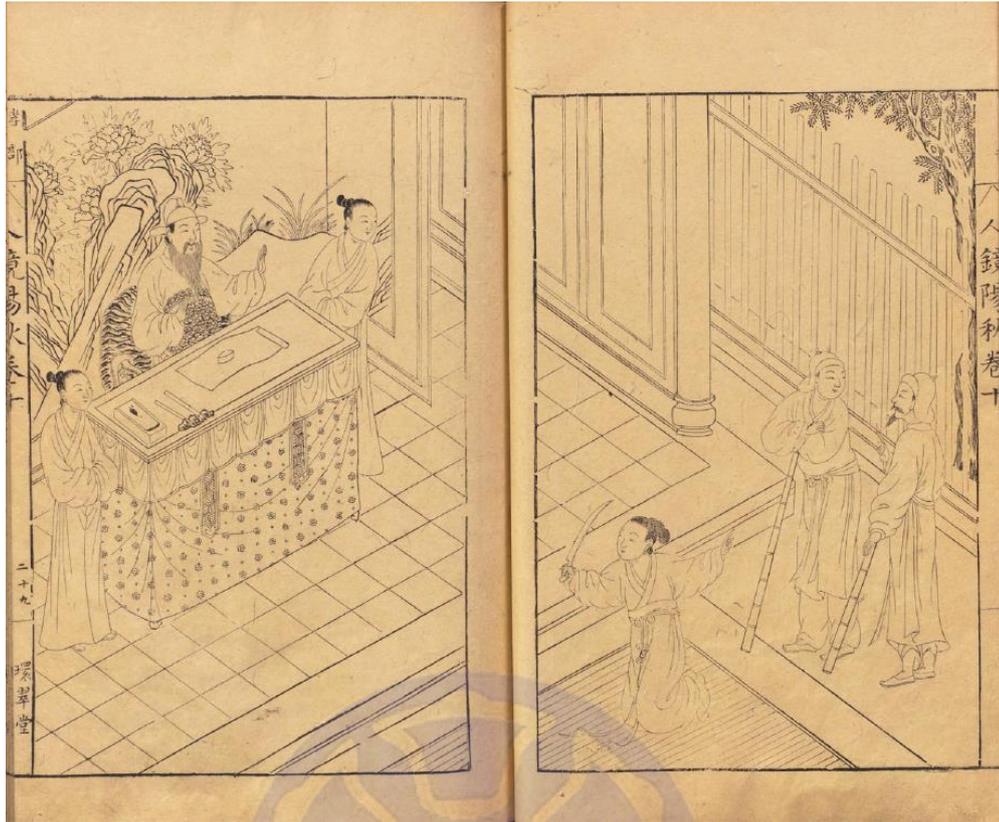


圖 3-3 〈人鏡陽秋·孝部·趙氏女〉書影

資料來源：明·汪廷訥，《人鏡陽秋》，明萬曆二十八年汪氏環醉堂刻本，日本米澤市立圖書館藏。

彩色印刷方面，主要運用的是套印的部分。套印指的是除了在書中使用黑色印製正文之外，並會使用其他顏色印出評論、註解、句讀等內容。<sup>68</sup>在元代時，就已發展出使用朱、墨兩色套印印製佛經；至明代，湖州閔、凌兩家更進一步將兩色發展為三色、四色、五色等。<sup>69</sup>

如凌濛初（1580-1644）刊刻《維摩詰所說經十四卷附釋迦如來成道記》一卷（萬曆年間）<sup>70</sup>，凌毓柎刊刻《圓覺經》二卷（天啟年間）、《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》十卷（天啟四年，1624）<sup>71</sup>，此三種皆為朱墨二色套印。凌弘憲於天啟年間刊刻的《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行

<sup>68</sup> 繆咏禾，《明代出版史稿》，頁 358。

<sup>69</sup> 張秀民，《中國印刷史》，頁 448。

<sup>70</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 4 卷，頁 2。

<sup>71</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 4 卷，頁 4。

首楞嚴經》十卷則是朱、墨、藍三色套印<sup>72</sup>（見圖 3-4）。



圖 3-4 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》書影

資料來源：題唐·釋般刺密帝彌伽釋伽譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，明天啟凌弘憲刻本，哈佛大學燕京圖書館藏。

### 第三節 善書的流通

要了解善書的流通，也許可以先從了解一個人要如何找到或獲得書籍開始。

當時取得書籍的方式可以分為贈予、繼承遺產、購買、借書並抄書等，其中贈予的部分，主要是指皇帝的賜書，以及作為官場交流的禮物；借書的部分，對象可能是朋友彼此互借，或是向官方藏書機構、藏書家借書。然而對於

<sup>72</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第 4 卷，頁 4。

更廣大的百姓群體來說，獲得書籍的方式，最主要的來源還是透過購買或租借。<sup>73</sup>

書販、租書鋪、書攤跟書店，分別為不同形式的書籍經銷方式。書販是移動性的，會往來不同地區販售書籍，會帶動書籍的流通；常到固定地方做生意的書販，則會開設短期的租書鋪。有些書販可能是以書攤的形式經營，這些書攤多是出租通俗讀物<sup>74</sup>，如童蒙讀物、道德說教故事（善書）、小說、歷史演義等。

而書店、書鋪、書坊，也就是前文所提的坊刻，除了販售書籍之外，亦會自行刊刻。<sup>75</sup>或如建陽崇化，「比屋皆鬻書籍。天下客商販者如織，每月以一、六日集」<sup>76</sup>，這種賣書的市集也是相當少見的情形。

然而善書的流通不僅僅只有商業帶有營利的性質，更多可能受到宗教、慈善、教化等思想的影響，使得善書在人與人之間流通。以下則同樣依據前文於《明代版刻綜錄》中的統計，分就刊刻地域分布、流通管道進行探究，並加入域外流通的部分。

## 壹、善書刊刻地域分布

首先關於地域分布方面，由於善書流通的地域實際上較難掌握，因此在地域分布的部分，改以從刊刻者的地域分布中去進行探究。

<sup>73</sup> 周紹明，《書籍的社會史》，頁 75-92。

<sup>74</sup> 關於出租的規定，可參考 1800 年左右福州租書鋪的例子。當時攤位上的通俗讀物，讀者不論男女，可以借閱 25 天，按天付費，超過借期按天罰款並沒收押金。租書者不得把書轉借他人或給他人看。然而規則可能不一定會被遵守，因為借期長，在這期間內可以抄錄副本，甚至進一步轉售副本。參見周紹明，《書籍的社會史》，頁 86。

<sup>75</sup> 周紹明，《書籍的社會史》，頁 85-88。

<sup>76</sup> 嘉靖《建陽縣志》卷 3，轉引自南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1438。

表 3-5 善書刊刻地域分布及數量

地點	數量（個）	比率（%）
南直隸	65	34.6
浙江	45	23.9
福建	14	7.4
北直隸	7	3.7
山西	5	2.7
廣東	4	2.1
湖廣	3	1.6
陝西	3	1.6
山東	2	1.1
江西	2	1.1
雲南	2	1.1
河南	1	0.5
四川	1	0.5
不詳*	34	18.1
總計	188	100

資料來源：研究者整理，取自杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》。

\*包含無法得知及研究者尚且無法確定的數量。

從表 3-5 可見，地域分布基本上與出版發展興盛的地域相符，以南直隸最多，約佔 34.6%；其次浙江，約佔 23.9%，及福建，約佔 7.4%。總觀來說，雖然刊刻狀況集中在這三個地區，但各地也有刊刻的狀況，可見善書確實具有一定的普遍性，從圖 3-5 更能夠了解其分布情形。

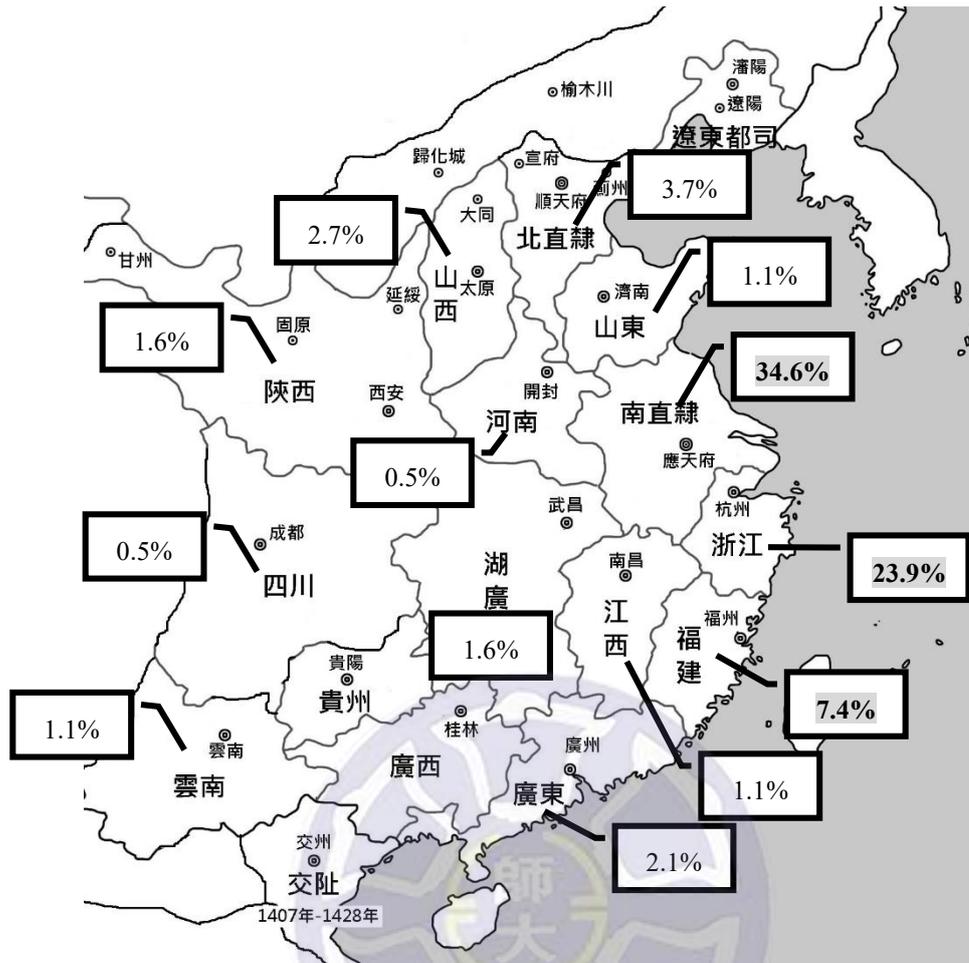


圖 3-5 善書刊刻地域分布圖

圖片來源：維基百科，〈明代行政區劃圖〉。

再詳細了解這三個地區刊刻集中的地點，南直隸集中在徽州府、鎮江府、蘇州府、應天府、常州府；浙江集中在杭州府、嘉興府；福建則是建寧府及興化府。

其中注意到的是，南直隸及浙江的刊刻數遠多於福建。這當中的落差，排除統計資料本身的限制，以及善書的通俗性導致不易留存或被記載於書目的問題外，可能也受到以下幾個因素的影響：

### 一、家刻的盛行

在刊刻者／單位的分析中，可見家刻這個類別是數量最多的。而再比對他

們所分布的地區，發現 65 人中共有 43 人集中在南直隸及浙江境內。這也反映江南地區的士人在經濟狀況發達的情況下，比起其他地區的人們，可能更有餘力從事刊刻活動以及進行思想的交流。

## 二、商人流動

晚明時期商業發達，交通相較以往也便利許多，商品能夠南來北往流動，當然也是仰賴商人的運輸。其中，徽州府由於地理環境的因素，使得該地成為以經商聞名的地區。

徽商至外地開設商鋪並非特例，如前文所提汪雲鵬的玩虎軒，汪廷訥的環翠堂，或如鄭思鳴的奎璧齋，胡正言的十竹齋，在杭州開業的胡文煥的文會堂等。<sup>77</sup>這種移動，多少影響了地域的分布情形。

## 三、萬曆間《徑山藏》的編纂及居士的影響

從萬曆七年開始編纂的《徑山藏》，直到清康熙十六年（1677）才刻完正藏，共收錄 1,654 部佛教著作，後續還刻有續藏及又續藏。<sup>78</sup>《徑山藏》的主要刊刻地在浙江，而南直隸與浙江相鄰，同時也是刊刻發達的地區，亦可能一同參與及協助刊刻活動。

除了寺院之外，當時的文人名士也加入了此次的刊刻，包含馮夢禎（嘉興秀水）、陸光祖（嘉興平湖）、曾同亨（吉安吉水）、瞿汝稷（蘇州常熟）、陳繼儒（松江華亭）、錢謙益（蘇州常熟）、于玉立（鎮江金壇）、于玉德（鎮江金壇）、吳用先（安慶桐城）、賀懋熙（鎮江丹陽）、賀世壽（鎮江丹陽）……等。

79

以賀懋熙為例，其於萬曆四十一年（1613）刊刻《佛說未曾有正法經》六

<sup>77</sup> 繆詠禾，《明代出版史稿》，頁 392。

<sup>78</sup> 繆詠禾，《明代出版史稿》，頁 186-187；南炳文、湯綱，《明史（下）》，頁 1441-1442。

<sup>79</sup> 部分參考自繆詠禾，《明代出版史稿》，頁 187。

卷，根據刊記：「施貲者丹陽賀懋熙等，對者金陵釋仁朴等，書者長洲徐普，刻者上元王芝上元周子孝李熠，署年萬曆癸丑徑山化城寺；明萬曆癸丑丹陽賀懋熙刻本」<sup>80</sup>，可見賀懋熙捐貲刊刻經書。而其他協助校對、抄寫及刻版的人，也都屬於南直隸境內。

另外，延續賀懋熙這個例子，在《佛說未曾有正法經》上印有「福緣／蓮社／藏經」字樣的朱文方印，<sup>81</sup>其中注意到的是「蓮社」一詞。這裡的蓮社，是居士組織的名稱之一。

居士，通常指的是儒佛兼修的士人，在宋代時受到禪宗影響，「在家修行」這種修行方式便相當流行，至明代，碰上陽明學的發展，居士修行更成為佛教修行的主流。<sup>82</sup>這種修行方式，可以個別進行，也可以組成團體，這些擁有共同信仰的士人，透過組織的建立，一同進行與修行相關的活動。而根據酒井忠夫透過清代彭紹昇《居士傳》進行的統計，明代居士數量最多的地區，以江蘇為第一，浙江第二，安徽第三，且多數集中在晚明的江南地區。<sup>83</sup>

「蓮社」則是經常被使用的居士組織名字，在宋代時，為了進行與唸誦《妙法蓮華經》相關信仰活動而形成的組織就稱為蓮社。<sup>84</sup>到了晚明，蓮社不僅僅是從事信仰活動，1570 年左右在南京棲霞山寺聚會的蓮社，如李贄、焦竑等人，會與僧人一同討論陽明思想；另一個蓮社則在蘇州的寒山寺，參與者以詩人為主，並以紀念唐代的詩僧寒山為主要活動目的。<sup>85</sup>

回到賀懋熙的例子而言，居士加入宗教典籍的刊印，或可視為其信仰活動

---

<sup>80</sup> 參見文化部國家文化資料庫，《佛說未曾有正法經》條，取自 [http://nrch.culture.tw/view.aspx?keyword=%E4%BD%9B%E8%AA%AA%E6%9C%AA%E6%9B%BE%E6%9C%89%E6%AD%A3%E6%B3%95%E7%B6%93&s=3484188&id=36108&proj=DATA\\_NCL\\_001](http://nrch.culture.tw/view.aspx?keyword=%E4%BD%9B%E8%AA%AA%E6%9C%AA%E6%9B%BE%E6%9C%89%E6%AD%A3%E6%B3%95%E7%B6%93&s=3484188&id=36108&proj=DATA_NCL_001)（擷取日期：2018 年 09 月 12 日）。

<sup>81</sup> 參見文化部國家文化資料庫，《佛說未曾有正法經》條，取自 [http://nrch.culture.tw/view.aspx?keyword=%E4%BD%9B%E8%AA%AA%E6%9C%AA%E6%9B%BE%E6%9C%89%E6%AD%A3%E6%B3%95%E7%B6%93&s=3484188&id=36108&proj=DATA\\_NCL\\_001](http://nrch.culture.tw/view.aspx?keyword=%E4%BD%9B%E8%AA%AA%E6%9C%AA%E6%9B%BE%E6%9C%89%E6%AD%A3%E6%B3%95%E7%B6%93&s=3484188&id=36108&proj=DATA_NCL_001)（擷取日期：2018 年 09 月 12 日）。

<sup>82</sup> 酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）（上）》，頁 295。

<sup>83</sup> 酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）（上）》，頁 296-298。

<sup>84</sup> 卜正民，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，頁 103-104。

<sup>85</sup> 卜正民，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，頁 104。

的一環，如此就會對善書的刊印量造成一定影響。

綜上所述，《徑山藏》的刊刻及居士們的活動，可能影響了善書刊刻的地域分布，從此也能了解出版文化的流動狀況以及思想交融的情形。

## 貳、善書刊刻的動機及可能的流通管道

對於流通管道的可能性，可以先從刊刻目的動機，或是善書的用途進行理解。

如果只是討論一般的書籍，流通方式最有可能就是透過商業販售，經由書販、書坊進行流通；或者透過租借的方式，使得書籍有更多交換的機會。

然而，善書的性質不僅僅只是「書」，由於目的的不同，使得刊刻善書這項活動以及善書本身乘載了不同的意義。以下則針對不同目的，所形成的可能流通管道進行整理與說明。

### 一、書商的營利

書商刻書主要是銷售營利，有關書坊等，前文已有說明，而他們聚集的時間、地點，則是一個可以關注的地方。

據胡應麟在《少室山房筆叢》中提及北京、杭州、南京、蘇州的書肆聚集的地點，共通性在於通常設在人潮眾多、道路相接、交通方便之處，而碰上節慶、科考的時間，設有店面的店主會採取流動式的方式，到貢院、城隍廟、燈市、名勝等地擺攤，「凡徙，非從其肆也，輦肆中所有。稅地張幕，列架而書置焉。若綦繡錯也，日昃復輦歸肆中。」<sup>86</sup>

<sup>86</sup> 明·胡應麟，《少室山房筆叢》卷4，〈經籍會通四〉：「凡燕中書肆，多在大明門之右及禮部門之外及拱宸門之西。每會試舉子則書肆列於場前，每花朝後三日則移於燈市，每朔望并下澣五日則徙於城隍廟中。……凡徙，非從其肆也，輦肆中所有。稅地張幕，列架而書置焉。若綦繡錯也，日昃復輦歸肆中。……凡武林書肆，多在鎮海樓之外及湧金門之內，及弼教坊、及清河坊，皆四達衢也。省試則間徙於貢院前，花朝後數日則徙於天竺，大士誕辰也。上巳後月餘則徙於岳墳，遊人漸眾也；梵書多鬻於昭慶寺，書賈皆僧也。自餘委巷之中，奇書秘簡往往遇之，然不常有也。凡金陵書肆多在二山街及太學前，凡姑蘇書肆多在閶門內外及吳縣前，書多精整，然率其地梓也。」

除此之外，在杭州部分則有記載：「梵書多鬻於昭慶寺，書賈皆僧也」<sup>87</sup>，可以發現連僧人亦會藉機會出來賣書。

## 二、各教派宗教教義的留存及宣傳

在刊刻的善書類型統計中，最多的其實為宗教典籍類。晚明時期，各類宗教表現活躍，包含佛教、道教、三一教、白蓮教、羅教、天主教等，而在各個宗教之中，也另有不同的教派。他們除了印製經典之外，也會為經典作注，或是出版宗師的語錄、作品。如于立德<sup>88</sup>於天啟年間刊刻《紫柏老人集》十六卷，《紫柏老人集》即為收錄明末四高僧之一紫柏真可的法語、經釋、詩歌、書信等作品集。<sup>89</sup>

這些宗教透過出版刊刻，一方面是保留下他們的教義，一方面也是宣傳。如盧文輝於萬曆二十三年（1595）刊刻《三教正宗》三十六卷<sup>90</sup>，盧文輝是三一教創始人林兆恩（1517-1598）的門人，林兆恩命其據原本的《聖學統宗》刪而校之，並重新命名為《三教正宗統論》，便有希望能夠讓更多人能夠了解三一教內涵的想法。<sup>91</sup>

而最容易宣傳及流通的方式，便是直接放在寺院、道觀或是各自的根據地，在進行宗教活動的時候，自然會在同信仰的人之間相傳。或者更進一步，經由不同交際圈的接觸，也有機會將這些典籍宣傳出去，吸引更多人加入信仰。

<sup>87</sup> 明·胡應麟，《少室山房筆叢》卷4，〈經籍會通四〉。

<sup>88</sup> 其兄長于玉立為紫柏大師的俗家弟子，故猜測其可能同樣投紫柏大師門下。參考法鼓文理學院，佛學人名規範資料庫，于玉立條、于立德條。

<sup>89</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第1卷，頁4。

<sup>90</sup> 杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》第7卷，頁3-4。

<sup>91</sup> 明·林兆恩，《林子三教正宗統論三十六冊》，〈三教正宗統論自序〉；明·盧文輝，〈三教正宗統論敘〉，皆收於四庫禁燬書叢刊編纂委員會編，《四庫禁燬書叢刊》子部第17冊（北京：北京出版社，2000年），頁650-654。

### 三、個人信仰活動的影響

關於信仰活動，除了儒佛兼修的居士修行活動以外，不同信仰之中，亦有不同的活動。研究者希望能從不同信仰，了解其相關的活動對善書流通形成的影響，故以下列舉兩例作為說明。

#### (一) 與神靈感應（夢境、乩語、扶乩）

明代著名的文人王世貞（1526-1590），平時便有參與道教活動，在其文集《弇州山人四部稿》中，亦可見到不少與道教人物交流的作品。其中較為知名的，是王世貞在晚年信奉曇陽子。

曇陽子，本名王燾貞（1558-1580），是時任禮部侍郎翰林學士王錫爵（1534-1614）的次女，小時就曾供奉觀世音大士，口唸佛號，年紀稍長後則嘗試自己修行，整日閉門在屋內獨坐靜思。<sup>92</sup>在其未婚夫徐景韶過世之後，她更是直接出家成為道士，自號曇陽子，且開始修仙。<sup>93</sup>萬曆七年（1579），曇陽子的修行陸續出現了各種異象，隔年（1580）便坐化成仙。王世貞將這些過程及異象全部寫進了〈曇陽大師傳〉，並稱自己經由曇陽子的託夢，才寫這篇傳記，而〈曇陽大師傳〉在萬曆九年（1581）時由張齊刊刻出版。<sup>94</sup>

至萬曆十二年（1584），王世貞在〈與雲僊老人〉的信中提及，「僕自甲申仲春接先師飛偈二百言，責僕心境不淨，且緩傳道之期」<sup>95</sup>，其中「飛偈」一詞，據學者認為可能指「乩語」在密室中憑空而生，而不是透過開壇扶鸞的儀

<sup>92</sup> 明·王世貞，《弇州續稿》卷 78，〈曇陽大師傳〉，收於《欽定四庫全書》集部六·別集類，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>93</sup> 黃新華，〈王世貞與道教關係初探〉，《弘道》，2015 年第 6 期（香港，2015），頁 77-83。

<sup>94</sup> 徐兆安，〈十六世紀文壇中的宗教修養——屠隆與王世貞的來往（1577-1590）〉，《漢學研究》，30 卷第 1 期（臺北，2012），頁 205-238。有關曇陽子信仰，可參考 Anna Waltner 的相關研究，如“T'an-yang-tzu and Wang Shih-chen: Visionary and Bureaucrat in the Late Ming,” *Late Imperial China* 8, no. 1 (June 1987), pp.105-133；〈曇陽子傳略論〉，收於熊秉真主編，王璦玲、胡曉真合編，《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」—私情篇》（臺北：國家圖書館，2003 年），頁 213-241；〈生命與書簡：對曇陽子之再思〉，收於游鑑明、胡纓、季家珍編，《重讀中國女性生命故事》，臺北：五南出版，2011 年。

<sup>95</sup> 明·王世貞，《弇州續稿》卷 172，〈與雲僊老人〉。

式獲得。<sup>96</sup>

其中可以注意關於「開壇扶鸞」的部分。扶乩又稱為扶鸞、扶箕，是一種使神靈附身乩筆（靈媒），寫下文字的一種儀式，即「降筆」。<sup>97</sup>明末時盛行於江南地區，尤其是蘇州、金壇、鎮江、上海等地。扶乩不僅宗教團體會使用，亦流行在明清文人之間，如同樣追奉曇陽子的屠隆（1543-1605），文學批評家金聖歎（1610-1661），文人名士如錢謙益（1582-1664）、田藝蘅（1524-?）、陳繼儒（1558-1639）、葉紹袁（1589-1648）、尤侗（1618-1704）等人都愛好扶乩這項活動。<sup>98</sup>

由此可見，當一個人擁有信仰，他可能有機會透過夢境、乩語或扶乩等方式，與神靈感應，經由神靈的指示，進而從事不同的信仰活動，包含修行、印製典籍、行善等等。而印製宗教典籍，便可能會增加善書的刊行量；透過與相同信仰者的互動，則有助於善書的流通。

## （二）積功改過：功過格的影響

明末清初的文人冒襄（1611-1693），「自幼師事關帝，屢有異徵」<sup>99</sup>，且除了平時頌禱之外，「余每歲元旦，必以一歲事卜一籤於關帝君前」<sup>100</sup>，可見其對關帝信仰的虔誠。然而在冒家，並非只有冒襄擁有信仰。他的祖父冒夢齡在天啟年間出資修建關帝廟，<sup>101</sup>父親冒起宗在萬曆三十四年（1606）入學讀書時便虔頌《太上感應篇》，至萬曆四十六年（1618）中鄉試，第二年會試不中，則發

<sup>96</sup> 徐兆安，〈證驗與博聞：萬曆朝文人王世貞、屠隆與胡應麟的神仙書寫與道教文獻評論〉，《中國文化研究所學報》，53期（香港，2011），頁249-278。

<sup>97</sup> 這裡所採用的扶乩定義是廣義的定義，但一般所指的扶乩仍為狹義定義，有一定的進行流程或固定降壇的神靈，在此由於討論對象擴及文人，故採用廣義定義。參見合山究著，蕭燕婉譯，《明清時代的女性與文學》第二章，〈明清文人與神祕性興趣〉（臺北：聯經出版，2016年），頁305-313。

<sup>98</sup> 合山究，《明清時代的女性與文學》，頁305-337。

<sup>99</sup> 明·冒襄，《巢民文集》卷4，《夢記》，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>100</sup> 大木康校注，〈《影梅庵憶語》校注〉，收於大木康，《冒襄和《影梅庵憶語》》（臺北：里仁書局，2013年），頁235。

<sup>101</sup> 大木康校注，〈《影梅庵憶語》校注〉，收於大木康，《冒襄和《影梅庵憶語》》，頁236。

願為《太上感應篇》增注，而在崇禎元年（1628）考上進士。<sup>102</sup>因此，關帝信仰對於冒襄而言，或許有一些家族淵源的影響。

崇禎十一年（1638），冒襄母親染惡疾，為了為母親延壽，他除了持續向關帝、觀音、城隍等神明祝禱祈願之外，根據〈夢記〉的記載，還可見到他使用功過格來積累功德：

……每月勉行千善，計十月限完萬善，行善格以蓮池大師、了凡先生為主，小為增減……計余前七閱月所行之事，救患難疾病冤獄十三命，施布被棉衣裙褲共二百零七件，棺二十口，藥三千餘，服茶四十一日，米麥六十三石零，放生二千七百餘命，焚化路遺字紙二十九斤四兩，誦經施食與賑濟乞丐、獄囚、貧不能婚嫁、旅人流離不能歸者共銀一百一兩七錢，錢五十二千零合之為萬善圓滿。云吾母至上元竟無恙也……<sup>103</sup>

冒襄將他所做的善行及數量一一記錄下來，並且成功挽救了母親的性命，證明他選擇透過功過格積累功德，是有用的。

冒家的經歷同時也反映了袁黃（1533-1606）及功過格在晚明的影響力，除了冒襄之外，其父冒起宗考上科舉的故事，也如同袁黃的翻版。

而在袁黃的功過格中，〈勸化格〉中提及：

施一勸善書文，一功。見人刻善書，不肯助錢，百錢一過。著撰勸善戒惡好書，一卷十功。雕刻印刻、出財印施，俱百錢二功。……阻人濟施、阻善書不得流通，五十過。<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> 李孝悌，《戀戀紅塵：中國的城市、欲望和生活》（臺北：一方出版，2002年），〈儒生冒襄的宗教生活〉，頁116-117。

<sup>103</sup> 明·冒襄，《巢民文集》卷4，《夢記》，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>104</sup> 明·袁黃，《功過格分類彙編》，收於《叢書集成續編》第62冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。

再以時代與冒襄較為接近的顏茂猷（1578-1637）版本為例：「善書易化人者荐之十家共習，十功」；「得十善人同心廣化刊施極妙善書，俱百功」，<sup>105</sup>可以觀察到，隨著時間的改變，功過計算方式也產生了些微的變化。

因此，刊刻善書是有功德的，甚至使得善書不得流通是有「過」的。對於那些相信經由實行功過格累功改過，進一步改變命運的人而言，就有可能透過刊刻善書這種相較之下較為便利的方式，來累積功德。

#### 四、地方政府與善會的勸善訓誡

對於地方官而言，維持地方秩序、實行教化、移風易俗，是他們的工作範圍之一。但並不是每個人都識字，官員們必須將這些對多數人來說偏向艱澀的文字，轉化為易懂的內容，以達勸善訓誡的目的。

如鄒迪光編纂《勸戒圖說》，根據自序，推測應為鄒迪光擔任黃州府知府期間所編，<sup>106</sup>一方面勸誡百姓為善，一方面也告訴百姓勿作惡，除了可能有因果報應之外，也會有律法的懲罰，「此夫勸不用華袞，而罰不用刀鋸者也」。<sup>107</sup>或如郝敬（1558-1639）在擔任江陰縣令期間，將太祖頒定的六諭「口授邑父老子弟」，而後希望這些內容亦能留給子孫，故編於其《家乘》之後，命為《聖諭俗解》。<sup>108</sup>透過圖像、宣講等方式，使得善書的「善」得以流傳。

除了地方政府作勸善的工作之外，晚明的地方士人亦可能成立「善會」，這種以實行善舉、教化為目的的結社組織。

晚明時期的善會以救濟為其主要創辦理念，通常由有名望的士人帶領，召

---

<sup>105</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，收於《四庫全書存目叢書》子部第150冊（山東：齊魯書社，1996年），頁681。

<sup>106</sup> 生平考究參考劉禹，《鄒迪光研究》，浙江：浙江大學中國古代文學研究所碩士論文，2015年。

<sup>107</sup> 明·鄒迪光，《勸戒圖說》，頁253-254。

<sup>108</sup> 明·郝敬，《小山草》卷10，《聖諭俗解》，收於《四庫全書存目叢書補編》第53冊（山東：齊魯書社，2001年），頁186。

集地方百姓參與並定期開會。目標較明確的善會如藥局、育嬰社；目標較廣的則如同善會，組織也較為複雜。但兩類善會成立時，必有條規並令會員遵守，希望能讓組織維持長期運作。<sup>109</sup>

晚明比較有名的善會為張師繹、錢一本（1539-1610）、陳幼學（1541-1624）等人在萬曆四十二年（1614）於無錫縣創立的同善會，而後由於高攀龍（1562-1626）的加入，使「同善會」聞名各地。但同善會這種組織的發想，可能可以追溯到呂坤（1536-1618）在寧陵縣設立同善倉，及楊東明在萬曆十八年（1590）於虞城縣創立同善會。<sup>110</sup>

同善會一開始盛行於江蘇、浙江一帶，如高攀龍等人的無錫縣同善會，而後又影響昆山縣同善會的成立；崇禎四年（1631）陳龍正（1585-1645），在嘉善縣成立同善會，接著影響了太倉州、杭州、蘇州、松江、北京，及福建、山東、河南、江西等地，陸續成立了十幾個同善會。<sup>111</sup>

同善會進行方式，以高攀龍及陳龍正的同善會為例，首先會固定聚會，兩者皆為每年聚會四次，分別在二月、五月、八月及十一月的十五日。聚會的目的可分為三項：

一是向會員收取會費，每人九分至九錢；

二是討論救濟方案及善款分配，在這裡值得注意的是，他們所救濟的對象是有所限制的，助貧的對象以「勸善」為主，孝子、節婦及養濟院不收又不願為乞丐的貧老病苦之人等擁有善行者優先；而不孝不悌、賭博健訟、酗酒無賴，及年輕力壯、遊手好閒導致赤貧者，則不在資助的範圍內，以達勸善的效果。而陳龍正又加入了「似宜助而不助者」四種，包含衙門中人、僧道、屠戶、敗子；<sup>112</sup>

<sup>109</sup> 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》，頁 39。

<sup>110</sup> 夫馬進，《中國善會善堂史研究》，頁 79-82。

<sup>111</sup> 夫馬進，《中國善會善堂史研究》，頁 82-88。

<sup>112</sup> 明·陳龍正，《幾亭全書》卷 23，〈同善會〉，四庫禁燬書叢刊編纂委員會編，《四庫禁燬書叢刊》集部第 12 冊（北京：北京出版社，2000 年）頁 167-168。關於「似宜助而不助者」四種：「一曰衙門中人，少壯時白手取財，受享過分，暮年窮苦，稍嘗其孽，此正天道，人誰敢違；

三則是進行講演，並且規定「司講者，或講前輩舊製，或用典會新裁，俱以通俗為主。務使人人易曉，感動善心，倘慮聽者未諳，每會更大書講語一紙，粘貼會所壁上」。<sup>113</sup>

兩人不約而同都曾用六諭為本進行演講，與鄉約配合；陳龍正亦會加入《五倫書》、《孝順事實》及《為善陰騭》等敕撰書，並運用因果報應、勸善懲惡的故事，以達教化的效果。<sup>114</sup>

而顏茂猷大約在天啟四年（1624）以後於其家鄉福建漳州成立「雲起社」，其目標是希望「由一鄉之善，遠至一國，遠至天下」。<sup>115</sup>根據其所撰的《略擬會約》中規定：

……

入會者，俱以功過格十萬善為準。各置功過簿，憑心報錄。會日出之，以相儆察。惟樹品聖賢，則考核尤詳，居家孝友何如，接物敬信何如，需一一對勘。有聞會中朋友某事貽譏物議者，即以相規。

……

各會首各置度人簿一冊，人復尋人，隨他手眼招致。每一月後，遍會大眾。

…… 。<sup>116</sup>

由此可見，雲起社是以實行顏茂猷功過格為核心目標之一，並且要求成員

---

二曰僧道，不耕而食，造化所嫌，況彼自能廣募，此會纖微，無告所賴，豈堪分之；三曰屠戶，雖行業落定，仁心必短，不敢助其不仁；四曰敗子，奢華無度，嫖賭雙全，蕩祖業，壞風俗，其罪大矣。可憐不足惜，正調此輩。此四種者，主會勿徇情面，以懈眾人樂施之心。」

<sup>113</sup> 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》，頁 39。

<sup>114</sup> 明·高攀龍，《高子遺書》卷 12，〈同善會講語〉，收於《欽定四庫全書》集部六·別集類，取自中國哲學書電子化計劃；明·陳龍正，《幾亭全書》卷 24，〈同善會講語〉，頁 171-183。

<sup>115</sup> 明·顏茂猷，《雲起集》第 12 冊，〈雲起會語·求四方會友書〉，轉引自吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》（北京：人民東方出版社，2015 年），頁 219-220。

<sup>116</sup> 明·顏茂猷，《雲起集》第 12 冊，〈雲起會語〉，轉引自吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 244-245。

要繼續招攬人人會，才能更進一步達成要讓善擴及天下的終極目標。

因此，透過地方政府、宣講活動、善會等不同的勸善方式，也可以見到善書在其中流通的可能。如地方政府推廣，善會演講中的建議，甚至善會直接使用善書當作推行的目標，都使得善書有更多的流通。

## 五、作為啟蒙教材使用

隨著善書的流行，由於善書通俗易懂，且帶有勸善教化的功能，使得善書逐漸成為了基層教育所使用的教材之一。

萬曆年間，李樂（1499-1558）便觀察到當時的鄉塾採用了袁黃所注的《四書》版本，「予為童子入鄉塾，蒙師訓其弟子往往多讀《小學》、《孝經》。迨予四十以後，讀者鮮矣。至晚歲又見有袁黃《四書》，全不用朱夫子注。」<sup>117</sup>

崇禎七年（1634），陳龍正把顏茂猷的《迪吉錄》推薦給他兩個兒子——陳揆和陳脩閱讀，他認為「顏光衷《迪吉錄》，真敦世之寶書，可買一二部，乘穎觀玩。因圈出其中切於初學者數十條，付兩幼炤燈下講解觀看，觸發善心，大妙大妙。」<sup>118</sup>對於陳龍正而言，《迪吉錄》中有些部分是適合初學者（可能指啟蒙或開始學習經義者）學習的，因此特地讓他的兒子閱讀。

而王夫之（1619-1692）也在其《讀四書大全說》中曾提及：「釋書之大忌，在那移聖賢言語，教庸俗人易討巴鼻，直將天德王道之微言，做村塾小兒所習《明心寶鑑》理會，其辱沒《五經》、《四子書》不亦酷哉！」<sup>119</sup>

可見《明心寶鑑》已經作為村塾的教材而流通，然而王夫之認為，《明心寶鑑》以雜抄的方式，擷取各類書籍中的語句呈現，會使得孩童不解原義，反倒

---

<sup>117</sup> 明·李樂，《見聞雜記》卷8，頁39，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>118</sup> 明·陳龍正，《幾亭全書》卷41，〈示揆脩兩兒〉，頁410；韓德林，《行善的藝術：晚明中國的慈善事業》，頁321。

<sup>119</sup> 明·王夫之，《讀四書大全說》（上海：上海古籍出版社，1995年）卷3，〈中庸〉第六條，頁380。

辱沒了四書五經。

善書持續被當作啟蒙教材的情形，或許可從清代的例子來繼續推斷晚明到明末這段時期的狀況。

清初的蒙師崔學古在其著作《幼訓·餘課》中提及：「如《迪吉錄》、善過格諸書，及史書典實果報昭然者，閒時與之講說，足以悚動心目，感發天良。」<sup>120</sup>梁其姿指出，清中期有些塾師採用了功過格、呂得勝《小兒語》、劉宗周《人譜》等書取代了朱熹的《小學》；至清晚期，一些義學直接使用了《太上感應篇》與《三字經》、《小兒語》等其他書籍，一同作為啟蒙教材。<sup>121</sup>

從此推斷，這些善書已經具有一定的流通量，擴及到基層社會的村塾、鄉塾、義學等，並且應該能夠方便取得，而能夠在之後的時代中，持續成為塾師採用的啟蒙教材之一。

對於以上所列舉的刊刻目的及可能的流通管道，必須了解的是，這些因素並不是單獨發生作用的，而是會重疊，交互影響的。但為了方便討論及理解，而採取列點式的說明。

### 參、域外流通

在善書流通當中，善書傳播到域外的情形是值得注意的。明代時，書籍流往域外，多為漢字文化圈的國家，如朝鮮、日本、越南等，可以透過兩個途徑：使臣往來以及貿易。<sup>122</sup>

在使臣往來方面，除了皇帝賜書之外，外國使臣也會趁著在中土停留的期間，購置大量的書籍回國。以朝鮮為例，朝鮮立國以來便以學習明朝的典章制度、思想文化為國策之一，並會不定期派遣使節，這些使節又可稱為「朝天

<sup>120</sup> 清·崔學古，《幼訓》，頁 12，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>121</sup> 梁其姿，〈17、18 世紀長江下游地區的基礎教育〉，收於《變中謀穩：明清至近代的啟蒙教育與施善濟貧：梁其姿自選集》（上海：上海人民出版社，2017 年），頁 23。

<sup>122</sup> 繆咏禾，《明代出版史稿》，頁 413-417。

使」。<sup>123</sup>明末清初的姜紹書曾提及：

朝鮮國人最好書，凡使臣入貢，限五六十人，或舊典，或新書，或稗官小說，在彼所缺者，日出市中，各寫書目，逢人遍問，不惜重直購回。故彼國反有異書藏本也。<sup>124</sup>

朝鮮人不論哪一種書，只要是他們所缺少的，不惜重金都會買回來，因此反而能夠在朝鮮發現一些少見的書籍藏本。或如曾在萬曆四十二、四十三年（1614-1615）出使明朝的朝鮮文人許筠（1569-1618），在這短短的期間內，將4,000多卷的書買回了朝鮮，可見朝鮮人對於購書確有相當大的熱情。<sup>125</sup>

除此之外，僧人常會隨著使臣一同前來中土，或者獨自前來，僧人的往來也影響了宗教書籍的流通。

在貿易方面，也輸出了相當多的書籍。以日本江戶時代（1603-1867）為例，由於德川家康（1543-1616）為了維持幕藩體制，加強中央集權，便以朱子學為尊，推行教化，使得人民的識字率提升，書籍的需求量也因而增加，京都更是主要的漢籍發行中心。<sup>126</sup>為了能夠更快地獲得書籍，他們每年都從明朝購買書籍，據統計，從萬曆到崇禎年間（1610-1639），每年從中國出發到日本的民間商船約有30至60艘，書籍便是載去的貨物之一。<sup>127</sup>

而如本研究所欲探討的《明心寶鑑》、《迪吉錄》兩書，也曾流傳至域外。如前述，《明心寶鑑》約明初時流傳至朝鮮，晚明時譯本傳入西班牙，明末時流傳至日本（見表3-6），《迪吉錄》也同樣在明末時傳入日本（見表3-7）。日本

---

<sup>123</sup> 吳政緯，《從漢城到燕京：朝鮮使者眼中的東亞世界》（臺北：秀威資訊，2017年），頁101-102。

<sup>124</sup> 明·姜紹書，《韻石齋筆談》卷上，〈朝鮮人好書〉，收於《叢書集成初編》（上海：上海商務印書館，1936年）。

<sup>125</sup> 郭美善，〈許筠與明代文人的書籍交流考論〉，《延邊大學學報（社會科學版）》，41卷2期（延吉，2008），頁51-55。

<sup>126</sup> 林桂如，《勸善垂戒，孝行可風：從中日出版文化論漢籍之東傳與承衍》，頁1-2、29。

<sup>127</sup> 繆咏禾，《明代出版史稿》，頁416。

的學者，如日本陽明學的鼻祖中江藤樹（1608-1648），在其著作《鑑草》（1648年刊行）中，多引用《迪吉錄》及《勸戒全書》等善書中的事例；或如淺井了意 1660 年撰寫《浮世物語》，其中也多取材自《明心寶鑑》、《迪吉錄》等善書。<sup>128</sup>

表 3-6 《明心寶鑑》明代刊刻版本整理

刊刻年代	刊刻者	刊刻版本名稱	編者／編年 (依刻本所記)
明初，年代不明	——	《新刊大字明心寶鑑》	——
景泰五年 (1454)	——	《新刊校正大字明心寶鑑》	范立本／洪武二十六年(1393)
嘉靖三十二年 (1553)	曹玄	《重刊明心寶鑑》	——
萬曆十三年 (1585)	——	《御製重輯明心寶鑑》	明神宗下令重輯
1595 年	——	<i>Beng Sim Po Cam</i>	西班牙傳教士 Juan Cobo 譯／ 1590 年
萬曆二十九年 (1601)	鄭繼華	《新鐫提頭音釋官版大字明心寶鑑》	范立本
天啟元年 (1621)	——	《新刻音釋明心寶鑑正文》	范立本
日本寬永八年 (1631)	陳弼廷梓，中野道伴覆刻	《新鐫京板正譌音釋提頭大字明心寶鑑正文》	王衡校訂
	陳弼廷梓，伊達伯觀瀾閣圖書印	《新刊明心寶鑑正文》	
朝鮮仁祖十五年 (1637)	——	《明心寶鑑抄》	秋適／高麗忠烈朝
清順治元年 (1644)	——	《新鐫校正明心寶鑑正文》	——

資料來源：研究者整理。周安邦，〈《明心寶鑑》研究〉，頁 133-143；李朝全點校／譯註，《明

<sup>128</sup> 游子安，《善與人同——明清以來的慈善與教化》，頁 118。

心寶鑑》，頁 2。。

表 3-7 《迪吉錄》明代刻本

刊刻年代	刊刻者	刊刻版本名稱	附註
明末	——	《迪吉錄》八卷首一卷	
崇禎四年 (1631)	武林好生館藏板	《迪吉錄》八卷首一卷	
崇禎十二年 (1639)	——	《迪吉錄》八卷首一卷 評一卷	蔡秋卿重訂本

資料來源：吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 88。

從表 3-6 中可以發現，與《明心寶鑑》的刊印或編輯相關的人有六種：皇帝、文人、私人書坊出版者、宦官、日本僧人、傳教士。皇帝指的是明神宗；文人指的是范立本及王衡<sup>129</sup>（1561-1609）；私人書坊出版者指的是鄭繼華、陳弼廷，就目前史料而言，尚未查找到陳弼廷的相關資料，但仍暫時將其歸為私人出版者。宦官的部分，根據《重刊明心寶鑑》的重刊序，曹玄提到：「予生平珍愛是書，於侍御之暇，朝夕披覽。」<sup>130</sup>故而判斷其為宦官；日本僧人為中野道伴（?-1639），據《朝日日本歷史人物事典》以及講談社《デジタル版日本人名大辞典+Plus》得知，中野道伴為京都人，一般認為其為東福寺禪僧文之玄昌（1555-1620）<sup>131</sup>的門下，在日本寬永年間於京都從事出版活動，除了出版和、

<sup>129</sup> 王衡，字辰玉，號緜山，少有文名，其父王錫爵曾任內閣首輔，有一子為明末清初的重要畫家王時敏。有《緜山先生文集》，雜劇《鬱輪袍》、《沒奈何》、《再生緣》等作品。傳見清·張廷玉等，《明史》卷 218，列傳 106，〈王錫爵傳〉附傳。

<sup>130</sup> 明·曹玄，〈重刊《明心寶鑑》序〉，收於李朝全點校／譯註，《明心寶鑑》，頁 5。

<sup>131</sup> 文之玄昌，即南浦文之，日本臨繼宗僧人，俗名湯淺氏，法號玄昌。精通儒學，曾為後水尾天皇講解四書，並訓點朱熹《四書集註》，後世稱其版本為「文之點」。為薩摩藩所重用，撰寫外交文書，多收錄在其《南浦文集》中。並著有《鐵炮記》一書，詳細記載了鐵炮傳入日本的過程。參見コトバンク百科事典，〈南浦文之〉條，取自 <https://kotobank.jp/word/%E5%8D%97%E6%B5%A6%E6%96%87%E4%B9%8B-108987#E5.A4.A7.E8.BE.9E.E6.9E.97.20.E7.AC.AC.E4.B8.89.E7.89.88>（擷取日期：2018 年 01 月 22 日）；始良市觀光協會，〈南浦文之和尚之墓〉，取自 <http://aira-kankou.jp/spot/%E5%8D%97%E6%B5%A6%E6%96%87%E4%B9%8B%E5%92%8C%E5%B0%9A%E3%81%AE%E5%A2%93/>（擷取日期：2018 年 01 月 22 日）。

漢版本的佛經、儒書及醫書之外，亦曾出版文之玄昌點校的《四書集註》，也被認為是京都書店之祖。<sup>132</sup>傳教士則指高母羨（Fr.Juan Cobo，1546-1592）。

從此也可見流通的多元性，因此透過流通亦能注意到，善書的影響力不僅止於中土，在域外同樣也產生作用。



---

<sup>132</sup> コトバンク百科事典，〈中野市右衛門（初代）〉條，取自  
<https://kotobank.jp/word/%E4%B8%AD%E9%87%8E%E5%B8%82%E5%8F%B3%E8%A1%9B%E9%96%80%28%E5%88%9D%E4%BB%A3%29-1096953>。（擷取日期：2018年01月22日）。



## 第四章 晚明善書個案思想內涵的探析（上）

從晚明的政治、經濟、社會、思想不同層面及善書的刊刻、流通中，了解到善書的出現，甚至盛行，有其一定的背景因素。而善書也具有通俗性，不同身分、不同階級的人，都有可能刊印善書，因此除了在地域上流通廣，也容易深入基層社會。

本章及下一章則以《明心寶鑑》及《迪吉錄》之功過格為例，分別了解編／作者、成書情形，並分析其內容上所表達的思想內涵。

### 第一節 《明心寶鑑》編者與成書

《明心寶鑑》，就其性質而言，據序文提到：

所謂言善者，可以感發人之善心；言惡者，可以懲創人之逸志。是故集其先輩已知通俗諸書之要語，慈尊訓誨之善言，以為一譜，謂之明心寶鑑。賢者幸甚覽之，亦可以訓其幼學之子弟，有補於風化敦厚。諸惡莫作，眾善奉行。<sup>1</sup>

因此，此書可視為善書，也可視為啟蒙教材。

全書共二十篇，始於〈繼善篇第一〉，迄於〈婦行篇第二十〉。根據《明心寶鑑》清州版，其內容收錄了共 774 條名言警句，分別從經書、史書、蒙書和善書等中選編而成，書目包含《禮記》、《尚書》、《史記》、《論語》、《孟子》、《景行錄》、《太公家教》、《顏氏家訓》、《太上感應篇》等等。從其援引書目中，可見其內容雜揉了儒、釋、道三家的思想。自明代以後，此書成為通俗讀物，亦是民間

---

<sup>1</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，〈明心寶鑑序〉，收於域外漢籍珍本文庫編纂出版委員會，《域外漢籍珍本文庫》子部第 3 輯（重慶：西南師範大學出版社，2012 年），頁 325。

流行的啟蒙教材之一。其影響力更擴至中國以外地區，流行於東亞文化圈，其譯本也廣為流傳。

《明心寶鑑》一書，雖為中國翻譯史上最早翻譯至西方的善書作品，然而如同一般民間通俗作品，往往史志不錄；加上通俗作品歷來會不斷地進行增改版，因而也產生了許多不同的版本。故在編者及成書年代上，總是爭議不斷，較難考證。以下則依目前的文獻考據結果，說明推測的編者及成書的年代。

對於《明心寶鑑》的編者，近數十年來，中、日、韓等國學者對於編者身分提出不同的看法，然而眾說紛紜，至今依然未有定論。依據現有的版本推測，《明心寶鑑》的編者可能有兩人：明初的范立本或韓國高麗朝的秋適。但由於《明心寶鑑》版本眾多，且刊本常只署名重刊者姓名，較少有序或跋能提供判斷，因此以下則就目前對於可能的編者進行說明。

## 壹、明初的范立本

此說來自於《明心寶鑑》的朝鮮清州版，在此版本中的序中，清楚地標示出「洪武二十六年（1393），歲在癸酉二月既望，武林後學范立本序」<sup>2</sup>的字樣。洪武二十六年是所有版本中有標示年份或署名中最早的年份，因此被認為是較為可信的推測。

范立本，在史書中查無此人相關傳記，而目前可見的資料中，也無其相關生平紀錄，因此對於范立本此人無從了解。但從范立本所編輯的《明心寶鑑》序來推測，應當為洪武年間的人。據明代楊士奇等人所編的《文淵閣書目》中，在卷二「荒字號第一厨書目」下「子雜」條中，清楚註明了「范立本《明心寶鑑》一部（一冊）。」<sup>3</sup>而據楊士奇自撰的《文淵閣書目題本》記載，《文淵閣書目》的編成時間是在正統六年（1441）。周安邦則根據此版本所引據的書目，推測《明心

<sup>2</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，〈明心寶鑑序〉。

<sup>3</sup> 明·楊士奇等編，《文淵閣書目》卷2，收於《景印文淵閣四庫全書》第675冊（臺北：商務印書館，1983年），頁156。

寶鑑》的成書年代應為洪武八年（1375）至二十六年間，並在 1441 年已廣為流行，因而被收進文淵閣藏書中。<sup>4</sup>

《明心寶鑑》清州版於 1980 年在韓國清州發現，是代宗景泰五年（1454）所刊刻。此版本序文使用范立本的序，跋文則是朝鮮清州奉直郎儒學教授官庾得和<sup>5</sup>所撰。其所撰的跋文中提及：

……此書但有唐本，監司閔相國思欲廣布，鳩工鋟梓，不月而功訖，人人易印，無人不學，善教興民風淳，傳之後世而無窮矣，豈曰小補之哉。<sup>6</sup>

此段文字說明了刊刻者將《明心寶鑑》於朝鮮刊印的原因，主要目的仍是為了教化之用。其中提及「此書但有唐本」，一般而言「唐本」用來稱呼在中國出版的書籍版本，因此在景泰五年以前，應該已有明代的版本流入朝鮮，周安邦認為即指范立本所輯的《明心寶鑑》原書。<sup>7</sup>

## 貳、韓國高麗朝的秋適

此說來自於 1971 年在韓國發現的《明心寶鑑》大邱仁興齋舍本，其中提及「露堂秋適先生哀葺詔後學之書，獨賴此篇之存，世遠板刊，多有訛誤，故改正鋟梓」<sup>8</sup>。

1971 年在韓國的慶尚北道達城郡成西面本里洞（舊名仁興洞，今大邱廣域市）的仁興書院大樑中，發現了《明心寶鑑》大邱仁興齋舍本的木刻版，木板的製作時間為朝鮮朝末期高宗六年（1868）。<sup>9</sup>木板中共有五篇序文、四篇跋文，皆為朝鮮著名學者所著，以及四種秋適生平相關文獻資料，並有凡例。序跋文中皆

<sup>4</sup> 周安邦，〈《明心寶鑑》研究〉，頁 93-94。

<sup>5</sup> 庾得和，出自朝鮮茂松庾氏，父庾營，祖父庾崇，曾祖父庾益堅，朝鮮世宗 23 年（1441 年）式文科（文科及第），官訓練院／主簿。轉引自周安邦，〈《明心寶鑑》研究〉，頁 83。

<sup>6</sup> 朝鮮·庾得和，〈明心寶鑑跋〉，收於明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》。

<sup>7</sup> 周安邦，〈《明心寶鑑》研究〉，頁 122。

<sup>8</sup> 高麗·秋適著，金鍾國譯，《國譯增補明心寶鑑》（首爾：成均館大學校，檀紀 4292（1959 年）），頁 208。

<sup>9</sup> 鄭阿財，〈敦煌寫卷新集文詞九經抄研究〉（臺北：文史哲出版社，1989 年），頁 132。

提及編者為高麗朝忠烈王時期（1275-1308）的儒臣秋適。若秋適為最早的編者，其成書的時代將更早於署名范立本所編輯的清州版。

另外，發現地仁興書院為秋適至今仍配享其中的書院，因此韓國學界多數學者都主張《明心寶鑑》是由秋適所編再傳入中國，而非由中國所編。而今人李朝全也贊同這個說法，他在其點校譯註的《明心寶鑑》中提到：

根據現在刊印的朝鮮文（韓文）版《明心寶鑑》來看，秋適初撰《明心寶鑑》一說可以採信。此書明初傳入中國，范立本可能重新進行了編輯整理，從而形成一個由二十篇六、七百段文字組成的新版《明心寶鑑》。<sup>10</sup>

但李朝全對此說法，並未提供史料支持。

據大邱仁興齋舍本中所提供的秋適生平資料，《高麗史》的記載中提及：「秋適忠烈朝人。性豁達，無檢束，登第調安東記選、直史館，累遷左司諫。……官至民部尚書。藝文館提學，致仕。」<sup>11</sup>而再根據《朝鮮歷代明臣錄》中的〈金錫奎露堂行狀記〉記載則可推估，秋適應為高麗高宗丙午（1246）至忠肅王丁巳年間（1317）人。<sup>12</sup>

另外，在《晦軒先生實記》卷之五的附錄記載：「秋適，字慣中，秋溪人，號露堂，諡文憲，官尚書。先生（安文成）勅建太學，薦公為經史教授，所著《明心寶鑑》行於世。」<sup>13</sup>《東賢號錄》卷之一也提到：「露堂秋適……與先生，葺國學修庠序。所著有《明心寶鑑》。諡文憲，享仁興書院。」<sup>14</sup>因此，從大邱仁興齋舍本中提供的生平資料來看，似乎確實可以證明《明心寶鑑》一書是由秋適所著的。但若從《韓國人族譜》觀之，〈全州·秋氏〉條目下記載關於秋適的生

<sup>10</sup> 李朝全點校／譯註，《明心寶鑑》（北京：華藝出版社，2007年），頁3。

<sup>11</sup> 高麗·秋適，《國譯增補明心寶鑑》，頁186。

<sup>12</sup> 高麗·秋適，《國譯增補明心寶鑑》，頁187-188。

<sup>13</sup> 高麗·秋適，《國譯增補明心寶鑑》，頁186-187。

<sup>14</sup> 高麗·秋適，《國譯增補明心寶鑑》，頁187。

平中，卻提及《明心寶鑑》是由秋適所編述的：

秋適，高麗人。字慣中，號露堂，諡號文憲，官職大提學。忠烈王時文科及第，任安東書記、直史館，左司諫、民部尚書，以藝文館大提學致仕。編述《明心寶鑑》教授學徒學問、文章。<sup>15</sup>

因此《明心寶鑑》究竟是否為秋適編著，並不能有定論。然而周安邦曾對秋適是否為《明心寶鑑》的編者進行探究，其利用大邱仁興齋舍本序、跋的內容以及《秋溪家乘》<sup>16</sup>，並輔以《高麗史》、《朝鮮史》和《明史》等相關文獻，推論《明心寶鑑》當為秋適的二十代孫秋世文所掛名刊印的。由於大邱仁興齋舍本的發現地仁興書院，為秋世文於朝鮮純祖二十五年（1825）所創建的，且秋世文亦為大邱仁興齋舍本中跋文的作者之一。為了推崇其祖先秋適的地位，加上又不明原編者是誰的情況下，秋世文作為秋適的後世子孫，將《明心寶鑑》假託秋適之名刊行不無可能。<sup>17</sup>

因此，目前研究者認為，對於秋適一說仍應持保留態度。

## 第二節 《明心寶鑑》內容探析

《明心寶鑑》編輯形式上屬於雜抄類，內容共分為二十篇，其中〈繼善篇第一〉至〈訓子篇第十〉為上卷，〈省心篇第十一〉至〈婦行篇第二十〉為下卷。根據篇目的排序，可見編者如何看待各個篇目的重要性。

從各篇的內容中，可以大致分為六個面向說明：一是警世勸善，包含〈繼善篇第一〉、〈天理篇第二〉、〈順命篇第三〉，這部分是本書的主要核心內涵；二是孝順，包含〈孝行篇第四〉一篇，說明孝順的重要性；三是修身，包含〈正己篇

<sup>15</sup> 轉引自周安邦，〈《明心寶鑑》研究〉，頁 62。

<sup>16</sup> 《秋溪家乘》為秋適後代孫秋世文所主編，記錄朝鮮秋氏家族事蹟的重要演變，為探究秋適生平與《明心寶鑑》關聯的重要文獻。（周安邦，〈《明心寶鑑》非秋適編著說考述〉，《逢甲人文社會學報》，第 20 期（臺中，2010.06），頁 37）。

<sup>17</sup> 參見周安邦，〈《明心寶鑑》非秋適編著說考述〉。

第五〉、〈安分篇第六〉、〈存心篇第七〉、〈戒性篇第八〉，順應著「勸善」的核心內涵，透過這些內容教導如何從自身做起；四是勸學訓子，包含〈勸學篇第九〉及〈訓子篇第十〉，內容開始從自身的修養轉向傳承，除了使自己更上一層樓之外，也應當讓「運」能夠傳接下去。五是處事原則，內容包含〈省心篇第十一〉、〈立教篇第十二〉、〈治政篇第十三〉、〈治家篇第十四〉、〈安義篇第十五〉、〈遵禮篇第十六〉、〈存信篇第十七〉、〈言語篇第十八〉、〈交友篇第十九〉，下卷的內容幾乎包含在第四部份當中，編者從倫理、待人處世等不同面向，整理出面對不同的人事物，人們能夠如何應對的方式；六是婦行，即為〈婦行篇第二十〉，特別針對婦女獨立一篇，雖然內容很短，卻對婦女的德行有所指導。以下則分就這六個面向，說明其內容。

## 壹、警世勸善

在這個部分中，內容包含〈繼善篇第一〉、〈天理篇第二〉、〈順命篇第三〉三篇。編者將這三篇列為《明心寶鑑》的首三篇，從篇名來看，分別點出了「善」、「天」、「命」，這三者是相應而成的，故而歸為同一部份討論。同時也可見其內容對於《明心寶鑑》來說是最為重要的，後續所提的篇目應當以此為中心，去達成為善，順應天理而不遭受報應。

如何勸人為善？在〈繼善篇第一〉當中，主要使用「報應」說法勸善，說明行善可以獲得善報，而行惡則有惡報。

福在積善，禍在積惡。<sup>18</sup>

《尚書》云：「作善降之以百祥，作不善降之百殃。」<sup>19</sup>

《易》云：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 327。

<sup>19</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 327。

<sup>20</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 327。

從引文中可見，積善積惡，都跟「福」、「禍」相關。多做善事，就會得到福報，反之則有禍害。

而福與禍之間並非不能改變的，若是我們曾經做過壞事，擔心引來惡報，應該要盡快悔過，久了以後，就能夠轉禍為福：

《太上感應篇》曰：「禍福無門，惟人自招。善惡之報，如影隨形。所以人心起於善，善雖未為，而吉神以隨之。或心起於惡，惡雖未至，而凶神以隨之。其有曾行惡事，後自改悔，久久必獲吉慶，所謂轉禍為福也。」

21

這種「轉禍為福」的觀念，接下來就被應用在「功過格」當中。透過功過格計算每天的功過，了解到一天中做了多少的惡事，需要用多少的善事來抵銷，才不致於帶來惡報。

從《太上感應篇》這段文字中也可以注意到，即便我們可能未做善事或惡事，只要心存善念或惡念時，就會影響生命中的吉凶，即帶來福與禍。因此，不只是行為上要注意，善念更應該要從「心」培養起，時時心存善念，方能帶來一生平順。

在善報中，特別指出行善不僅僅是對自己有好報，更可以將那些「善」積存起來，使得好報能夠延續或應驗到自己的子孫身上。

《司馬溫公家訓》：「積金以遺子孫，未必子孫能盡守；積書以遺子孫，未必子孫能盡讀；不如積陰德於冥冥之中，以為子孫之計也。」<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 328。

<sup>22</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 327。

《景行錄》云：「為子孫作富貴計者，十敗其九。為人行善方便者，其後受惠。」<sup>23</sup>

應該要留下什麼給後世子孫最好呢？留下錢財的話，子孫可能會敗光；留下書籍，子孫也不一定能夠讀盡，說不定還有拿去換錢的可能。倒不如積德，使得好報能夠應驗在子孫，讓家族能夠延續。

而「報應」是由誰來執行的呢？什麼時候執行？

在〈繼善篇第一〉當中提及了「天地」的存在，「徐神翁曰：『積善逢善，積惡逢惡，仔細思量，天地不錯』」<sup>24</sup>，「善有善報，惡有惡報，若還不報，時晨未到」<sup>25</sup>，善惡都會有報，上天都看著，若是還沒有應驗，不過就是時間的問題罷了。

順應著這個概念，在〈天理篇第二〉中，便說明了人們的一舉一動、一心一念，天地都會曉得。莫做惡事，不心懷惡念，也不要妄想能夠欺騙天地。

玄帝<sup>26</sup>垂訓：「人間私語，天聞若雷。暗室虧心，神目如電。」<sup>27</sup>

湛湛青天不可欺，未曾舉意早先知。勸君莫作虧心事，古往今來放過誰？

28

天地是全知的，只要能夠腳踏實地的做事，天地都會有曉得，並且給予相應的回報。如「皇天不負道心人，皇天不負孝心人，皇天不負好心人，皇天不負善

<sup>23</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 327。

<sup>24</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 327。

<sup>25</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 327。

<sup>26</sup> 指玄天上帝。

<sup>27</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 329。

<sup>28</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 329。

心人」<sup>29</sup>，「種瓜得瓜，種豆得豆。天網恢恢，疎而不漏」<sup>30</sup>等句都說明了這樣的概念。

「人心生一念，天地悉皆知。善惡若無報，乾坤必有私」<sup>31</sup>，若是真的都沒有報應，那肯定是有些私心存在；但一般而言，天地是無私的，因此此句透過反證的方式，說明天地一定會報應，不用擔心，只是時間的問題。

到了〈順命篇第三〉，在這一篇文章當中，又進一步將「命運」這個元素加進來，天地依然是全知的，甚至可以掌握人們的命運。

萬事不由人計較，一生都是命安排。<sup>32</sup>

時來風送滕王閣，運退雷轟薦福碑。<sup>33</sup>

列子曰：「癡聾瘡痂家豪富，智惠聰明卻受貧。年月日時該載定，算來由命不由人。」<sup>34</sup>

事情並不是人們可以掌握的，我們的一生都由命運安排好了。時運來的時候，就如同風送上滕王閣；時運退的時候，打雷時都會轟倒薦福碑。

「命」雖然已被天定，但是「運」還能夠改變。

〈順命篇第三〉中也提及了福禍的概念，「福至不可苟求，禍至不可苟免」<sup>35</sup>，福到了不可多求，禍到了也不可避免。這也再次扣回了前文所提的福禍觀，做了多少好事，就得到多少福報，多求是無益的，反而可能引來惡報；同樣的，做了壞事，自然會有相應的惡報，若是閃躲惡報，也對自身是有害的。

在警世勸善這個部分當中，可見「善」、「報應」和「命運」三個要素，建構

<sup>29</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 329。

<sup>30</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 329。

<sup>31</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 329。

<sup>32</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 329。

<sup>33</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 329。

<sup>34</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 329-330。

<sup>35</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 329。

起了《明心寶鑑》的核心內涵，只要心存善念並進一步去實踐善行，透過報應，仍有機會可以改變命運。

## 貳、孝順

這部分即為〈孝行篇第四〉的內容。特別將其獨立為一個部份的原因在於，這一篇所排放的位置就接在〈繼善篇第一〉、〈天理篇第二〉及〈順命篇第三〉等三篇核心內涵之後，〈正己篇第五〉等篇之前，可以顯見編者認為，孝順的重要性是不亞於為善的。

子曰：「君子之事親孝，故忠可移於君；事兄弟，故順可移於長；居家理，故治可移於官。」<sup>36</sup>

在儒家當中強調成為君子的觀念，在這一篇中開始出現。君子如果孝順，同樣地可以反映在對君主的忠誠；對待兄長敬重順從，那麼他對待長輩也是相同的態度；治家有條理，如果換成治理政務時，想必亦會井井有條。

因此，「孝順」成了君子的條件之一，懂得孝順如同做人的基本，做到了孝順，將來進入官場，也更值得讓人信任。

而〈孝行篇第四〉一開篇，就強調了父母對自己的生養之恩：

《詩》曰：「父兮生我，母兮鞠我。哀哀父母，生我劬勞。欲報深恩，昊天罔極。」<sup>37</sup>

子曰：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」<sup>38</sup>

<sup>36</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 330。

<sup>37</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 330。

<sup>38</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 330。

先從《詩經》的〈蓼莪〉談及父母的生養之恩，想要報答這樣的大恩時，父母卻不在了，有「子欲養而親不待」，勸人及時行孝之意；之後又再引孔子之言，開始說明如何做到孝順，保護好自己的身體髮膚，是孝順的開始，而修養自身，奉行道德，揚名後世，彰顯父母親的名聲，則是孝順的終點。

在這裡提供了孝順的最最基本該做的事情，以及最後應該要做到什麼程度才是真正的孝順的方法。

除此之外，在〈孝行篇第四〉當中，也提到了許多「應該如何孝順」的方法，幾乎都是引自儒家的人物或經典，包含孔子、曾子、孟子、程伊川、《詩經》、《曲禮》等（見表 4-1）。

表 4-1 〈孝行篇第四〉孝順之方舉例

方法	內容	出處
奉養父母 與禮	孝之事親，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。	孔子
	父母之年不可不知也。一則以喜，一則以懼。	孔子
	人無父母，生日當倍悲痛，更安忍置酒張樂以為樂，若具慶者可矣。	伊川先生
告知去處	父母在，不遠遊，游必有方。	孔子
	夫為人子者，出必告，反必面。所游必有常，所習必有業。恆言不稱老，年長以倍則父事之，十年以長則兄事之，五年以長則肩隨之	《曲禮》
對待父母的態度	父母愛之，喜而不忘。父母惡之，懼而無怨。父母有過，諫而不逆。	曾子
不孝的嚴重性	不孝有三，無後為大。	孟子
	五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。	孔子

資料來源：研究者整理；明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 330。

如何奉養父母和禮節是分不開的，需要時時的關心父母，出入也應告知，並且抱持著恭敬、歡喜的心態。父母逝世時，則應嚴肅以待。而父母不在了，在自

己的生日時不應置辦酒席並奏樂慶祝，應該要感到悲痛，找一些人來慶祝就可以了。

對待父母的態度上，不管父母是喜歡或者討厭你，則要抱著感恩或是無怨的心情，若是父母有錯，也應該要勸誡他們而不違逆他們的意願。這一點，可以和前文所提的「君子之事親孝，故忠可移於君」呼應，這樣的態度和面對君主確實是相同的。

而不孝是相當嚴重的，孟子認為沒有留下後代子孫是不孝中最嚴重的情形，孔子則提及雖然刑罰有相當多種，但都不及於不孝的罪大。

太公曰：「孝於親，子亦孝之。身既不孝，子何孝焉？」<sup>39</sup>

孝順還生孝順子，五[忤]逆還生五[忤]逆兒。不信但看簷頭水，點點滴滴不差移。<sup>40</sup>

如果自己不孝順，後代子孫其實都會看在眼裡，同樣也不會孝順你。更甚者，可能在一出生時，就注定是生來忤逆的。因此孝不孝順，也會帶來報應。如果後半生想要有子孫奉養，應該要從自身做起，以身作則。

### 參、修身

在〈正己篇第五〉、〈安分篇第六〉、〈存心篇第七〉及〈戒性篇第八〉四篇中，從篇名排序來看，可以推測編者認為修身的順序可從正己→安分→存心→戒性依序進行。

再查看各篇的條目數量，〈正己篇第五〉有 117 條，〈安分篇第六〉 18 條，〈存心篇第七〉 83 條，〈戒性篇第八〉 15 條，各篇數量相差很多。這可以有兩種

<sup>39</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 330。

<sup>40</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 330。

的解讀方式，一種是編者認為正己和存心是較為重要的，故而收錄較多的條目；另一種則是在編者所蒐集的書目當中，正己和存心原本就是較多的內容。但無論哪一種解讀，「正己」和「存心」相較於其他兩篇，應該都是被認為較為重要的修身方式。

然而要如何「正己」，如何「存心」？綜觀兩篇的內容，其實並沒有很明確地指出所謂「正己」及「存心」是什麼，反而像是方法集，丟出一條又一條的方法，如果都照著做，想必能夠達成編者所強調的正己與存心。

如何成為君子的這個觀念，在前面已經開始出現。而有關於君子的條目，多數集中在這兩個篇目當中。因此以下以提及「君子」相關條目為例，藉以釐清正己與存心的內涵。

表 4-2 〈正己篇第五〉君子相關條目舉例

出處	內容	重點
孔子	君子不重則不威，學則不固。主忠信。	培養德行
	君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。	自制
	君子食無求飽，居無求安。	少欲
	君子泰而不驕，小人驕而不泰。	坦蕩不傲慢 (態度)
	君子欲訥於言，而敏於行。	謹言實行
	君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。	敬畏
子貢	君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之。更也，人皆仰之。知過必改，得能莫忘。	知過能改
	君子有三恕。有君不能事，有人而求其使，非恕也；有親不能報，有子而求其孝，非恕也；有兄不能敬，有弟而求其聽令，非恕也。士明於此三恕，則可以端身矣。	推己及人
荀子	良農不為水旱不耕，良賈不為折閱不市，君子不為貧窮怠乎道體。	求道
《禮記》	君子姦聲亂色不留聰明。淫樂匿禮不接心術。惰慢邪辟之氣不設於身體。使耳目鼻口心知百體，皆由順正以行其義。	遵禮

《景行錄》	古人修身以避名，今人飾己以要譽，所以古人臨大節而不奪，今人見小利而易守。君子則無古今無治無亂，出則忠，入則孝，用則智，舍則愚。	立身不移
	耳不聞人之非，目不視人之短，口不言人之過，庶幾君子。	敬人
	定心應物，雖不讀書，可以為有德君子。	定心
《直言訣》	治家治身者，猶如構屋者先固基址。立身者先要其德行，成家者先要其產業。……。	德行為立身基礎
其他（俗諺等）	門內有君子，門外君子至。門內有小人，門外小人至。	交友
	德勝財為君子，財勝德為小人。	德行為重

資料來源：研究者整理；明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 330-335。

從表 4-2 可見，究竟要如何「正己」，該做的事情有很多。其中最重要的莫過於培養良好的德行，如待人寬厚，坦蕩而不傲慢，知過能改，有禮，少欲。對於天命，長者或有德行的人，聖人的話要有敬畏。

除了培養德行之外，追求「道」也應該是君子的必做之事，不論面臨的環境如何，都不能夠放棄對道的追求。而君子面臨入不入世的問題，這裡提供了是較偏向道家的看法，認為應該與世推移，被起用時發揮才智，被拋棄時則裝傻充愣。若能來定下心來，順應事物的規律而行，即便沒有讀書，也能夠成為君子。

若能成為君子，相對地也就能夠結交到同樣是君子的人。君子之間相交，必然也能對道的追求能更上層樓。

換到〈存心篇第七〉來看時，對於君子的要求大致上是類似的（見表 4-3）：

表 4-3 〈存心篇第七〉君子相關條目舉例

出處	內容	重點
孔子	君子坦蕩蕩，小人常戚戚。	心胸寬闊
	君子成人之美，不成人之惡。小人反是。	成全他人的美德
孟子	君子不怨天，不由人。此一時也，彼一時也。	用於世
其他（俗諺等）	君子愛財，取之有道。	合於義
	君子憂道不憂貧，君子謀道不謀食。	求道

資料來源：研究者整理；明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 336-339。

求道同樣也是重點，也要求心胸坦蕩，且要有成全他人的美德，行為要合於義。

但在入世問題方面，這裡的例子卻是偏向儒家的看法。「君子不怨天，不尤人。此一時也，彼一時也」，是節自於《孟子·公孫丑下》的語句，孟子表達了他有用世之心，比起道家，是更具有積極性的態度。

若是回到正己→安分→存心→戒性的順序來看，首先「正己」的部分，依據前文的探究來看，所謂正己，首要注重的就是德行的培養，因此要使自己擁有良好的品德。

其次是安分，可從兩部分來看，一是「安於本分」，「子曰：『不在其位，不謀其政』」<sup>41</sup>，每個人做好自己的工作、自己的本分，不要干涉到別人，也就不會引發混亂。或如「荀子云：『自知者不怨人，知命者不怨天。怨人者窮，怨天者無志』」<sup>42</sup>，要了解自己是個什麼樣的人，而不花時間去抱怨。二指的是「知足常樂」，如「知足者貧賤亦樂，不知足者富貴亦憂」<sup>43</sup>、「若比向下，生無有不足者」<sup>44</sup>等都是相應的語句。

再者是存心，存心可能較偏向對於道的追求，可是這個「道」究竟是什麼？是偏向道家？儒家？或是其他學派？大概就看讀者的選擇。

最後則是戒性，主要所強調的內容就是「忍」。如：「忍是心之寶，不忍身之殃。舌柔常在口，齒折只為剛。思量這忍字，好個快活方。片時不能忍，煩惱日月長」<sup>45</sup>；「一切諸煩惱，皆從不忍生。臨機與對鏡，妙在先見明。佛語在無諍，

---

<sup>41</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 336。

<sup>42</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 336。

<sup>43</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 336。

<sup>44</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 336-337。

<sup>45</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 339。

儒書貴無爭。好條快活路，世上少人行」<sup>46</sup>。這裡其實偏向佛教的看法，忍並不完全是忍受之意，而是包容接納，並且也成為一種修養身心的方式。

從正己→安分→存心→戒性去理解修身的內涵，最終達到戒性之後，並不停留在只有完成自己的修身，而應該要試著做傳承的工作。因此，下個部分則進入勸學及訓子。

#### 肆、勸學訓子

「勸學」一直以來在規訓類作品或家訓中，都是重要的內涵之一。透過勤奮的學習，獲得了知識以後，就有機會改變自己或者家族的命運。但除此之外，人為什麼要學習呢？在〈勸學篇第九〉中提到，「人不知學，譬如牛羊」<sup>47</sup>，「《禮記》云：『玉不琢不成器，人不學不知義』」<sup>48</sup>，不懂得學習，就會如同牛羊一樣，也不會懂得知識及道理。

而學習也不能胡亂進行，應該要按照一定的順序，漸漸加深自己的涵養。「《性理書》云：『為學之序：博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之』」<sup>49</sup>，首先應該要廣泛的學習，認真地審閱發問，並且謹慎思考，清楚地辨別知識，最後則是堅定地進行實踐。「子曰：『敏而好學，不恥下問』」<sup>50</sup>，碰到不懂的問題，不應以向不及自己的人求教為恥。術業有專攻，每個人都有自己專長的領域，不懂的地方就應該找到懂的人詢問，才能順利釐清問題。

除此之外，學習時要有益友，「《禮》曰：『獨學無友，則孤陋寡聞』」<sup>51</sup>，在學習的路上擁有朋友，就像擁有了一座圖書館，可以互相交流彼此的看法，意識到自己的不足又能增廣見聞。

<sup>46</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 339

<sup>47</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 340。

<sup>48</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 340。

<sup>49</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 340。

<sup>50</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 340。

<sup>51</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 340。

在〈勸學篇第九〉中，同樣再度提到如何成為「君子」。何謂君子？從《禮記》中可以見到其中一種定義：「博學強識而讓，敦善行而不怠，謂之君子。」<sup>52</sup> 擁有廣博的見識，記憶力很好，且能謙讓，維持善行而不懈怠，就能稱為君子。因此，成為君子的條件中，就包含了學習及為善。

朱文公曰：「家若貧，不可因貧而廢學。家若富，不可恃富而怠學。貧若勤學，可以立身。富而勤學，名乃光榮。惟見學者顯達，不見學者無成。學者乃身之寶，學者乃世之珍。是故學者乃為君子，不學則為小人。後之學者，各宜勉之！」<sup>53</sup>

不論家中貧富，都應該要勤於學習，學習的人可以為君子，不學的話則成為小人。從這段引自朱熹的話中，可以注意到，朱熹將學習與否當作成為是否成為君子的條件，因此勤學是成為君子的必要條件，可見「學習」的重要。除了要成人以外，更要進一步以成為「君子」做為學習的終極目標。

勸學既可以是勸勉自己勤學，同樣也可以用於教訓子孫。在〈訓子篇第十〉中引述司馬光及柳永〈勸學〉的內容：

司馬溫公曰：「養子不教父之過，訓導不嚴師之情。父教師嚴兩無外，學問無成子之罪。煖衣飽食居人倫，視我笑談如土塊。攀高不及下品流，稍遇賢才無語對。勉後生，力求誨。投明師，莫自昧。一朝雲路果然登，姓名亞等呼先輩。室中若未結親姻，自有佳人求匹配。勉旃汝等各早修，莫待老來空自悔。」<sup>54</sup>

<sup>52</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 339。

<sup>53</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 340。

<sup>54</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 340。

柳屯田勸學文：「父母養其子而不教，是不愛其子也。雖教而不嚴，是亦不愛其子也。父母教而不學，是子不愛其身也。雖學而不勤，是亦不愛其身也。是故養子必教，教則必嚴，嚴則必勤，勤則必成。學則庶人之子為公卿，不學則公卿之子為庶人。」<sup>55</sup>

這兩條所強調的內容極為相似，同樣都說明了教子的重要性，而教子要教些什麼呢？其中重要的就是要教導孩子學習，勤奮向上，只要積極向學，就有機會飛黃騰達，結一門好親。若是不讀書、不學習，即便你擁有很好的家庭環境，是公卿之子，也會變為庶人。

而不好好教導孩子可能還會有什麼後果呢？

白侍郎勉子文：「有田不耕倉廩虛，有書不教子孫愚。倉廩虛兮歲月乏，子孫愚兮禮義疏。若惟不耕與不教，是乃父兄之過歟！」<sup>56</sup>

不勤於耕作，不以詩書教導子孫，使得倉廩匱乏，子孫愚昧，遠離禮義，這都是父兄的過錯。這裡可以注意到，透過白居易之言，將勤勞及教子並列，可見兩者的重要性對於時人來說可能是等同的。不好好教導子孫，就如同倉廩無米，至老時無人養老，也無法生存。

至於應該如何教導子孫，在〈訓子篇第十〉中，對於男孩和女孩的教導方式是分開的。

---

<sup>55</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 341。

<sup>56</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 341。

表 4-4 〈訓子篇第十〉養兒育女之法統整

	共同		言語	打扮	小時	長大	嚴格教導	失教後果
養兒之法	凡生子，擇於諸母與可者，必求其寬裕慈惠，溫良恭敬，慎而寡言者，使為子師。子能食食，教以右手	六年，教之數與方名。	男唯	男鞞革	莫聽誰言	莫習樂酒	出孝子	長大頑愚
育女之法		七年，男女不同席，不共食。						
	八年，出入門戶及即席飲食，必後長者；始教之讓。	九年，教之數目。						

資料來源：研究者整理；明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 341，內則條、太公條。

從表 4-4 可見，對孩子的教養從挑選乳母便開始了，要挑選一個性格寬良，謹慎少言的人。之後要教導孩子以右手吃飯，六歲時教導數數及地名，七歲時開始教導他男女有別；八歲時，出入及上桌吃飯都要有長輩跟隨，並教導他禮讓；九歲則教導算數。

男女有別的差異除了「不同席、不共食」外，男孩要注意不要讓他聽信謊話，不要學習不好的音樂及喝酒；女孩則不要讓她離開母親，也不要亂跑。在言語上，男孩應答時應用雄壯有力的直聲（唯）回答，女孩則要用溫柔婉轉的語聲（俞）；<sup>57</sup>打扮上，男孩在頭上盤革，女孩則盤絲。嚴格教導的話，可以教出孝順的兒子、手巧的女兒，若不然，則會養成頑劣的兒子及粗俗的女兒。

嚴格地教導孩子也是〈訓子篇第十〉中的重點之一，甚至認為應該要使用棍棒加以教育，「憐兒多與棒，憎兒多與食」<sup>58</sup>，與俗語「棍棒底下出孝子，黃荆條下出好人」有異曲同工之妙。可見這種「必須透過體罰才能教出好孩子」的想

<sup>57</sup> 劉樹屏、《畫說漢字》編輯部，《民初學霸讀什麼？史上最強大的國語啟蒙書：澄衷蒙學堂字課圖說【白話全解版】（上）》（臺北：圓神出版，2018 年），頁 211。

<sup>58</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 341。

法，並非空穴來風，而是出自於文化脈絡下的產物。

## 伍、處世原則

內容到了下卷，第一篇即為〈省心篇第十一〉，條目共有 256 條，是全書最多條目的一篇，也是〈正己篇第五〉的兩倍多。同樣也可以推論，對於編者而言，省心的工夫可能是重中之重，加上放在〈立教篇第十二〉之前，更有著在正式進入如何面對待人處世之前，應先對自己重新進行檢視的意義。因此〈省心篇第十一〉像是上卷的綜合版，所選的條目，融合了繼善到訓子的思想內容。同樣為了方便理解，再以君子的相關條目為例進行分析（見表 4-5）。

表 4-5 〈省心篇第十一〉君子相關條目舉例

出處	內容	重點
孔子	君子喻於義，小人喻於利。	合於義
	君子有三思，而不可不思也。少而不學，長無能也。老而不教，死無思也。有而無施，窮無與也。是故君子少思其長則務學，老思其死則務教，有思其窮則務施。	居安思危
	君子高則卑而益謙，小人寵則倚勢驕奢。小人見短易盈，君子見深難溢。故屏風雖破，骨格猶存；君子雖貧，禮義常在。	謙卑不自滿 遵禮合義
	不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。	知命知禮知言
《易經》	禮防君子，律防小人。	遵禮
《說苑》	財者，君子之所輕。死者，小人之所畏。	少欲
	山致其高，雲雨起焉。水致其深，蛟龍生焉。君子致其道，福祿存焉。	求道而福至
《益智書》	白玉投於泥，不能污涅其色。君子行於濁地，不能染亂其心。故松柏可以奈雪霜，明智可以涉艱危。	擁有智慧
桓範	軒冕以重君子，縲紲以罰小人。	遵禮
揚雄	君子修身，樂其道德。小人無度，樂聞其譽。脩德日益，智慮日滿。	培養德行

資料來源：研究者整理；明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 342-350

相較於前文修身部分所提的內容來說，這裡的君子除了同樣要培養德行，注意言行，少欲，態度要謙卑，更要懂得居安思危等等之外，又注重對於禮、義的追求，行為要時時遵於禮，合於義。

另外可以注意的是關於求道，從《說苑》及《益智書》的引文中，如果君子致力於道，或擁有智慧，自然會有福祿，或能夠避開危難。這樣的想法與「報應」、「福禍」等概念有些呼應。而〈省心篇第十一〉當中，也確實提到較多有關「報應」、「天理」、「命運」的條目：

《資世通訓》：「陰法遲而不漏，陽憲速而有逃。」<sup>59</sup>

陽網疏而易漏，陰網密而難逃。<sup>60</sup>

天有不測風雲，人有旦夕禍福。<sup>61</sup>

從引文可見，同樣都強調報應難逃，只是時間早晚的問題。並且也反映了對於現世法律的失望，認為法律可能無法真正地懲罰做壞事的人，那些「壞事」未被法律規範，使得這些人無法受到懲罰。但沒有關係，冥冥之中上天都會記錄下來，並給予相應的報應。而人的運是浮動的，如同我們無法預測風雨，人的禍福來臨就如同風雨一樣。這些條目又再度扣回核心概念，再一次提醒讀者，不論是外在的行為，或是內心的想法，都應該要時刻注意。

重新對自己省察完畢以後，正式進入〈立教篇第十二〉，這一篇其實是作為接下來的〈治政篇第十三〉至〈交友篇第十九〉作為開篇，內容針對倫理及處世等，提供了最基本的達成方法，如：「《性理書》：『五教之目：父子有親，君臣有

<sup>59</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 342。

<sup>60</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 342。

<sup>61</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 342。

義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』<sup>62</sup>，「讀書起家之本，循理保家之本，勤儉治家之本，和順齊家之本」<sup>63</sup>，「《說苑》：『治國若彈琴，治家若執轡也』」<sup>64</sup>等。

以下則分就〈治政篇第十三〉至〈交友篇第十九〉的內容進行說明。

## 一、治家之法

治家首重勤儉，「勤儉常豐，至老不窮」<sup>65</sup>，勤儉治家，才能使家能夠長長久久。而子孫孝順，也是使家庭和樂的關鍵，「子孝雙親樂，家和萬事成」<sup>66</sup>。

在〈治家篇第十四〉中，談及較多的是關於婚嫁的內容。

司馬溫公曰：「凡議婚姻，先當察其婿與婦之性行及家法如何，勿苟慕其富貴。……婦者，家之所由盛衰也。……。」<sup>67</sup>

安定胡先生曰：「嫁女必須勝吾家者。勝吾家，則女之事人，必欽必戒。娶婦必須不若吾家者。不若吾家，則婦之事舅姑，必執婦道。」<sup>68</sup>

嫁娶之前，應該先觀察性格和行為，以及他家中的狀況如何，不要因為家裡有錢，就決定嫁娶。尤其媳婦更是一家盛衰的關鍵，更應該注意。娶婦低娶，嫁女高嫁，如此將來在侍奉公婆的時候，才會恭敬謹慎。而年紀大了卻不婚嫁，「男大不婚，如劣馬無韉；女長不嫁，如私鹽犯首」<sup>69</sup>，女子不嫁，在當時的眼光中，似乎是比男子不娶還要嚴重的事。

<sup>62</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 350。

<sup>63</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 350。

<sup>64</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 350。

<sup>65</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 352。

<sup>66</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 353。

<sup>67</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 353。

<sup>68</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 353。

<sup>69</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 353。

除了婚嫁以外，尚有御下之方：「凡使奴僕，先念飢寒」<sup>70</sup>，使喚奴僕之前，應該要注意他是否有吃飽穿暖；「時時防火發，夜夜備賊來」<sup>71</sup>，居家的安全也是需要注意的方向。

## 二、治政之方

治政如治家，若是家能治的好，如果換成治理政務的話，肯定也能治理的井井有條：

《童蒙訓》：「事君如事親，事官長如事兄。與同僚如家人，待羣吏如奴僕。愛百姓如妻子，處官事如家事。然後能盡吾之心，如有毫末不至，皆吾心有所未盡也。」<sup>72</sup>

將官場所遇到的人，包含長官、同僚、群吏都當作家人或奴僕看待，愛民如愛子，將官事當作家事處理，自然能夠盡心對待。

而同樣在《童蒙訓》的條目中，也提及：「當官之法，唯有三事：曰清，曰慎，曰勤。知此三者，則知所以持身矣。」<sup>73</sup>這裡直接點出應該如何當官，做好清廉、謹慎、勤政三件事，是最根本的為官之道。「當官者，必以暴怒為戒。事有不可，當詳處之，必無不中。若先暴怒，只能自害，豈能害人。」<sup>74</sup>為官者也要控管好自己的脾氣，碰到不對或不順的事情，應該冷靜下來，仔細了解之後再處理。若是直接先暴怒，只會害到自己而已。

作為一個臣子，對君主盡忠是最重要的一環，「《抱朴子》云：『迎斧鉞而敢

<sup>70</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 353。

<sup>71</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 353。

<sup>72</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 352。

<sup>73</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 352。

<sup>74</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 352。

諫，據鼎鑊而盡言，此謂忠臣也。』<sup>75</sup>，什麼是忠臣呢？在面對刀斧時敢於進諫，即便要被丟進鍋鼎之中，也能繼續表達自己的看法，這樣就是忠臣了。在晚明也有不少因進諫而亡，或原本就打算死諫的臣子，這種以生命希望表達自己的意見或期望藉以改變現況的態度，是否值得，就看個人的選擇了。

在如何治理百姓的部分，「劉安禮問臨民。明道先生曰：『使民各得輸其情。』……。」<sup>76</sup>透過程顥的回答，可以了解到，應該要讓百姓可以表達他們的看法，而為官者也要親自聆聽並且了解百姓的聲音。「……幣帛衣之，倉廩[廩]食之，爾俸爾祿，民膏民脂。下民易虐，上蒼難欺。」<sup>77</sup>官員所領的，都是來自於百姓的民脂民膏，如果沒有做好的，欺負百姓的話，上天是不會被欺騙的，也會因此得到報應。

此篇雖然看起來是在告訴將來可能當官的人，應該要如何治理政務，管理百姓。但反過來看，同樣也是在告知那些未能當官的人，一個好的官員應該是什麼樣子的，也提供了未能任官者一個檢視官員好壞的標準。

### 三、待人基本原則：安義、遵禮、存信、慎言

在待人方面，首先要有「義」，面對父子、夫妻、兄弟等關係，應以義相待，「蘇東坡云：『富不親兮貧不疏，此是人間大丈夫。富則進兮貧則退，此是人間真小輩。』」<sup>78</sup>，也不因貧富而疏遠彼此。

而「禮」則是生活中行為的指導，「出門如見大賓，入室如有人」<sup>79</sup>，不論有人與否，都應要時時刻刻端正自己的言行舉止，使能符合禮節。

子曰：「居家有禮，故長幼辨。閨門有禮，故三族和。朝廷有禮，故官爵

<sup>75</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 352。

<sup>76</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 352。

<sup>77</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 351-352。

<sup>78</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 353。

<sup>79</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 354。

序。田獵有禮，故戎事閑。軍旅有禮，故武功成。」<sup>80</sup>

在不同的場合，都能遵守禮節的話，對於治家、治政都有好處。

「遵禮」除了用以待人，在對待已經過往的人時，「子曰：『事死如事生，事亡如事存，孝之至也』」<sup>81</sup>，仍要以對待生人的方式侍奉他，這也是種孝順的展現。

而待人也要有「信」，「《益智書》：『君臣不信國不安，父子不信家不睦。兄弟不信情不親，朋友不信交易失』」<sup>82</sup>，若是沒有信任，會導致國家不安，家庭不睦，感情不親，朋友交情疏遠，如此人又要該如何存活於世呢？

與人相處，溝通是不可缺少的，因此如何「說話」亦是重要的課題。

士相見，《禮》曰：「與君言，言使臣；與大人言，言事君；與老者言，言使弟子；與幼者言，言孝弟于父兄；與眾言，言忠信慈祥；與居官者言，言忠信。」<sup>83</sup>

在面對不同的對象時，可以談不一樣的內容，如和老者交談，可以談如何使喚子弟；與年幼者交談，則談如何孝順父母、友愛兄弟等。

而在說話的時候，要謹慎注意，「離騷經云：『甜言如蜜，惡語如刀。人不以多言為益，犬不以善吠為良。』」<sup>84</sup>甜言如蜜，惡語像刀，過多過少都不好，不說無用的話，也不要過於多話，說話應該要切合道理。口出惡言也是不好的，「利人之言，暖如綿絲。傷人之語，利如荊棘。……。」<sup>85</sup>

<sup>80</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 353。

<sup>81</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 354。

<sup>82</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 354。

<sup>83</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 354。

<sup>84</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 355。

<sup>85</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 355。

有時我們會說待人要有誠心，有趣的是在條目中引道：「逢人且說三分話，未可全拋一片心。不怕虎生三個口，只恐人情兩樣心」<sup>86</sup>，提醒我們說話仍要留些空間，不要一下子就掏心掏肺，因為不能確定我們所面對的人是否與我們一樣誠信。因此，即便以誠信待人，仍要保持戒心。

#### 四、交友

朋友就像一本本的書，透過與朋友的交流，也能夠發現自己的不足，或是看到不一樣的觀點，「太公曰：『女無明鏡，不知面上精粗；士無良友，不知行步虧踰』」<sup>87</sup>，女子透過鏡子能看到臉上的精細，士人要有好的朋友，才知道自己的行為舉止是否有缺少踰矩之處，因此能結交到好的朋友對一個人的影響相當重要。

而什麼才是「好的朋友」呢？在〈交友篇第十九〉中，則提供了一些方向，讓我們能夠檢視哪些可能是好的朋友的特點。

嵇康曰：「凶險之人，敬而遠之。賢德之人，親而近之。彼以惡來，我以善應。彼以曲來，我以直應。豈有怨之哉。」<sup>88</sup>

結朋須勝己，似我不如無。<sup>89</sup>

種樹莫種垂楊枝，結交莫交輕薄兒。<sup>90</sup>

不結子花休要種，無義之朋不可交。<sup>91</sup>

對於賢德之人要親近，要結交有地方勝過自己的朋友，可以彼此交流學習；不要結交言行輕浮且不莊重、無義以及兇惡危險之人，這類人可能會對自己有

<sup>86</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 355。

<sup>87</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

<sup>88</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 355-356。

<sup>89</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

<sup>90</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

<sup>91</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

害。

「酒食弟兄千個有，急難之時一個無」<sup>92</sup>，酒肉朋友更是要避免的，那種因為錢財而接近的朋友，並不是好的朋友。反而應該要珍惜在貧賤之時所結交的朋友，願意在身處貧賤時與你交往，想必也是具有仁義之心的人。

這些特點，除了用來檢視朋友之外，同時也可以是對自己的反省，我們也會成為他人的朋友，先從自身做起，自然也能夠吸引到好的朋友。

## 陸、婦行

婦行的內容雖然只有八個條目，卻被獨立為單篇，可見編者認為女子的教育有其重要性。

〈婦行篇第二十〉一開始，便引用《孔子家語》及《益智書》的內容，闡明「三從四德」的內涵：

子曰：「婦人，伏於人也。是故無專制之義，有三從之道。在家從父，適人從夫，夫死從子，無所敢自遂也。教令不出閨門，事在饋食之間而已矣。是故女及笄乎閨門之內，不百里而奔喪。事無專為，行無獨成。參知而後動，可驗而後言。晝不遊庭，夜行以火，無火則止。所以正婦德也。」<sup>93</sup>

《益智書》云：「女有四德之譽。一曰婦德，二曰婦容，三曰婦言，四曰婦工也。……。」<sup>94</sup>

除了說明三從四德的內涵之外，也帶出了女子的生活範圍應該在於「閨閣」

<sup>92</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

<sup>93</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

<sup>94</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

及「廚房」。而這條引自孔子的語句，事實上源頭也是出自於《禮記》。

接著又採用了《太公家教》的內容，指出女子應如何做到禮節：

太公曰：「婦人之禮，語必細。行必緩步，止則斂容，動則跣跂。耳無餘聽，目無餘視。出無諂容，廢飾裙褶，不窺不觀牖戶。早起夜眠，莫憚勞苦。戰戰兢兢，常憂玷辱。」<sup>95</sup>

所謂的婦人之禮，包含說話、走路，時時刻刻注意自己的外表，不要多聽、多看。並且要早起晚睡，不怕辛苦，隨時都要小心翼翼，避免在行為上有所缺失，而影響了婦德。

將一個女子基本該做到的婦德、婦行說明完畢之後，又進一步引用了可能是俗語的內容，如「賢婦令夫貴，惡婦令夫敗」<sup>96</sup>；「家有賢妻，夫不遭橫禍」<sup>97</sup>；「賢婦和六親，佞婦破六親」<sup>98</sup>，說明當女子嫁到夫家，應該要成為一名「賢妻」，才能幫助丈夫、興旺夫家。

女子嫁人之後，除了照顧丈夫、操持家庭之外，另一件重要的事情便是養育孩子。

《列女傳》曰：「古者婦人妊子，寢不側，坐不邊，立不蹕。不食邪味，割不正不食，席不正不坐。目不視邪色，耳不聽淫聲。夜則令瞽誦詩，道正事。如此則生子形容端正，才過人矣。」<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

<sup>96</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

<sup>97</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

<sup>98</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 356。

<sup>99</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 357。

想要生一個樣貌端正，才智過人的孩子，在懷孕的過程當中，要仿效古人做好胎教，一舉一動都要注意，無論是行為舉止，或是飲食、娛樂，都應該要避免任何會影響孩子的內容。到了晚上，要誦讀《詩經》，希望能夠透過《詩經》溫柔敦厚的內容能夠對孩子產生影響。感於善則善，感於惡則惡，也正是提醒婦人胎教的重要。

再來值得注意的是，〈婦行篇第二十〉中引用了程頤（1033-1107）答覆他人詢問關於寡婦守節的內容：

或問：「孀婦於禮似不可取，如何？」伊川先生曰：「凡取以配身也，若取失節者，是己失節也。」又問：「或有孀婦，貧窮無托者，可再嫁否？」曰：「只是後世怕寒餓死，故有是說。然餓死事極小，失節事極大。」<sup>100</sup>

程頤認為，若一個男子娶了寡婦，就如同娶了失去貞節的人，便是失去了氣節。若有那種貧苦無依的寡婦再嫁的說法，他認為這只是後世的人害怕寒冷、挨餓而死才這麼說的，然而餓死是件小事，如果失去了貞節卻是極其重大的大事。

程頤的說法，明顯將婦女的貞節觀，拉到了與生命同樣的高度，或者更高。無論是未出閣的女子，或是已經失去丈夫的寡婦，都應該嚴守自己的貞節，寧可失去性命，也不能失去貞節。

〈婦行篇第二十〉的內容雖然只有少少的八個條目，但包含了婦德、婦行、胎教、貞節等面向，幾乎涵蓋了女子教育應有的內容，可見編者的用心及選材的精闢。

---

<sup>100</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁356-357。

### 第三節 小結

《明心寶鑑》體例屬於雜抄式，納入了相當多不同的條目，內容看起來雜亂，但仍依循著「為善」、「為好」的目標呈現。

本章針對《明心寶鑑》的內容，大致分成了六個部分進行分析，分別為警世勸善、孝順、修身、勸學訓子、處世原則及婦行。警世勸善為《明心寶鑑》的核心內涵，提醒人們要時時行善，保持善念，才能得到相應的好報，反之則會惡報；也不要心存僥倖，上天都會將一言一行記錄下來，並在適合的時間給予報應。

從孝順、修身、勸學訓子到處世原則的部分，是在為善的基礎之下，我們要進一步去完成的目標。其中，研究者也試圖以「君子」的概念進行串連，孝順、培養德行、對道的追求、勤學等等，都是成為君子的條件。而「君子」雖然是偏向儒家的概念，但在條目當中，也混入了佛家、道家等思想，提供了人們對於所謂君子可以有更多的想像及選擇，同時也是展現了三教合一的影響。

而對於女子教育也有一定的重視，在〈治家篇〉中就包含了一部份對於女子婚嫁以及將來成為新婦的看法，最後一篇〈婦行篇〉更是直接獨立一篇談女子教育應該包含的內容。也許加入婦女的部分可能是種慣例，但也反映了時人對於當下婦女的言行舉止有所意見，因此加入了對於婦女的看法。

## 第五章 晚明善書個案思想內涵的探析（下）

### 第一節 《迪吉錄》作者與成書

#### 壹、作者

顏茂猷，字壯其，又字光衷，號宗璧居士，天啟四年（1624）中舉，崇禎七年（1634）進士。<sup>1</sup>有關顏茂猷的生平資料極少，史書上並未留下太多與他有相關的資料，其生平資料目前多由他人的作品、日記中所拼湊出來。

在《迪吉錄》的書末，印有「明顏茂猷撰。茂猷，字壯其，又字仰子，平湖人，崇禎甲戌特賜進士，是編分官鑑、公鑑二門，皆雜錄諸書因果之事。」<sup>2</sup>然經學者考究指出，顏茂猷應為福建漳州府平和縣人，而非浙江嘉興平湖縣人。<sup>3</sup>

顏茂猷的生卒年不詳，據吳震針對其作品的序言以及顏茂猷與祁彪佳（1602-1645）的互動中推測，顏茂猷的生年應於萬曆六年（1578），卒年則應於崇禎十年（1637）。<sup>4</sup>

雖然關於顏茂猷的生平資料確實不多，目前有關其生平最為知名的就是他考中進士的經歷。

在《明史·選舉志》中記載：

（崇禎）七年甲戌，知貢舉禮部侍郎林釡言，舉人顏茂猷文兼《五經》，作二十三義。帝念其該洽，許送內簾。茂猷中副榜，特賜進士，以其名另為一行，刻於試錄第一名之前。《五經》中式者，自此接跡矣。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 游子安，《善與人同——明清以來的慈善與教化》，頁 105。

<sup>2</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 702。

<sup>3</sup> 吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 51-53。

<sup>4</sup> 吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 51。

<sup>5</sup> 見清·張廷玉等，《明史》，卷 70，《選舉志二》。

明代科舉考試以《四書》、《五經》為考試底本，考試共有三場，在第一場時考《四書》、《五經》，《四書》選答三題，《五經》選一經答四題。<sup>6</sup>而所謂「五經中式」指的是顏茂猷將原本《五經》的答題方式改為全答，原本一經答四題，全答後共答了二十題，再加上原本《四書》的答題數，共有二十三題，故稱「二十三義」。<sup>7</sup>

顏茂猷「五經中式」的事蹟在當時可能也引起了一定的轟動，在徐時會為其著作《新鐫六經纂要》所撰的序中提及：「甲子秋，閩中顏伯子以五經獲雋，海內翕然。」<sup>8</sup>顧錫疇在〈迪吉錄序〉中也提到：「顏子光衷以五經得雋，自制科以來未有也，海內於是知有顏光衷矣。」<sup>9</sup>也許以「海內翕然」、「海內於是知有顏光衷矣」這樣的語句稍嫌誇大，但也可見「五經中式」確實是當時士人之間的一件大事。

而時人鄭仲夔更對顏茂猷稱讚有加，在其作品《耳新》當中提到：「閩人為之謠曰：『商君昔日誇三捷，顏子今朝說五經』，可謂有奇學，有奇膽，又有奇遇。」<sup>10</sup>甚至鄭仲夔在讀過顏茂猷那二十三義之後，感嘆道：

士人稱明經殊不易，閩中顏孝廉以五經得雋，人豔稱之。今細閱其所為二十三篇，風氣道上，不愧作者。雖間出奇師，而紀律自在，至各經藝一一細心合旨，多所發明，即專經家未或過斯，真一時經海也。若以徒己意解書，謬悠詭譎，誇多鬥捷，寧不為顏君東家施乎？<sup>11</sup>

<sup>6</sup> 清·張廷玉等，《明史》卷70，〈選舉志二〉：「鄉試以八月，會試以二月，皆初九日為第一場，又三日為第二場，又三日為第三場。初設科舉時，初場試經義二道，《四書》義一道；二場論一道；三場策一道。中式後十日，復以騎、射、書、算、律五事試之。後頒科舉定式，初場試《四書》義三道，經義四道。」

<sup>7</sup> 吳震，《顏茂猷思想研究——17世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁53-54。

<sup>8</sup> 明·徐時會，《六經纂要序》，《新鐫六經纂要》卷首，《四庫全書存目叢書》子部第222冊所收明刻本，頁4；轉引自吳震，《顏茂猷思想研究——17世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁57。

<sup>9</sup> 明·顧錫疇，〈迪吉錄序〉，收於明·顏茂猷《迪吉錄》，頁309。

<sup>10</sup> 明·鄭仲夔，《耳新》卷2，〈博瞻〉，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>11</sup> 明·鄭仲夔，《耳新》卷6，〈今文〉，取自中國哲學書電子化計劃。

他認為顏茂猷在經學上的造詣是相當高的，若沒有真材實料，沒有下足功夫，還想學「五經中式」一舉，不正是東施效顰嗎？

在天啟四年中舉之後至崇禎七年成為進士之前，顏茂猷在家鄉創立雲起社，而其作品《雲起集》則是顏茂猷在社中講述《四書》、《五經》的講本，由二十九名門人及七名友人共同校閱並捐資刊行。<sup>12</sup>

雲起社之下，又分成五個會：樹品會、經濟會、博雅會、修真會及善緣會，分別執行宣揚道學、經世濟民、探究文詞、實意修真、實興善緣等目標。<sup>13</sup>各會有各會運作的會期，但凡入會的人都會實行功過格，且不分貴賤貧富都可以加入。<sup>14</sup>雖說不分貴賤貧富，根據樹品會、經濟會、博雅會及修真會的活動目的來看，若沒有一定的智識、身分地位，恐怕難以加入推廣，因此以行善為基礎的善緣會，此會「富者出其財，貧者出其力」，<sup>15</sup>更能夠容納不同階層的人，才到達成不分貴賤貧富的目標。

而顏茂猷為復社的成員，與同樣為成員的林鈺（1578-1636）、祁彪佳（1602-1645）、蔡秋卿，東林黨人顧錫疇、文震孟（1574-1636），反閹黨相關士人魏呈潤、陳士奇（?-1644）等人有往來，其中林鈺知禮部侍郎貢舉時，向崇禎皇帝舉薦顏茂猷，魏呈潤與其則為同榜舉人，參與《迪吉錄》編訂評敘的四十五人，包含顧、林、文、祁，又被稱為「迪吉錄同人」。<sup>16</sup>

另外，顏茂猷也曾為其門人黃貞所刻印的《聖朝破邪集》撰序。《破邪集》是一本彙集明末文人反天主教的著作，內容多來自於閩南士人。<sup>17</sup>顏茂猷在崇禎十年（1637）接到黃貞所寫〈請顏壯其先生辟天主教書〉後為其寫序，序中

<sup>12</sup> 酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）上卷》，頁 386。

<sup>13</sup> 酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）上卷》，頁 386。

<sup>14</sup> 明·顏茂猷，《雲起集》第 12 冊，〈雲起會語〉，轉引自吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 244-245。

<sup>15</sup> 明·顏茂猷，《雲起會語·申飭善緣會要言》，轉引自酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）上卷》，頁 388。

<sup>16</sup> 游子安，《善與人同——明清以來的慈善與教化》，頁 110-111。

<sup>17</sup> 游子安，《善與人同——明清以來的慈善與教化》，頁 107。

提及：

粵自開闢以還，三教並興。治世治身治心之事，不容減，亦不容增者也。何僻爾奸夷，妄尊耶穌於堯舜周孔之上，斥佛、菩薩、神仙為魔鬼，其錯繆幻惑固已輒然足笑。世人不察，入其教者比比，愈有以中夷秦金之陰狡矣。……不審此秋季，艾妖<sup>18</sup>輩踵至吾漳。既已歸人如市，又欲買地構堂，幾令人目擊心怖。嗟嗟！夷變至是，不惟亂世統，兼亂道脉，不特戕人類，并戕人性。<sup>19</sup>

顏茂猷認為天主教將耶穌的地位置於堯、舜、周公、孔子之上，又將佛、菩薩、神仙視為魔鬼，迷惑人心，亂了世統、道統，又戕害人心。因此要讀《破邪集》有助於匡正社會。

從其生平經歷來看，酒井忠夫指出顏茂猷在儒教上以朱子學為主，但在晚明的思潮下，仍受到王陽明學說的影響，在他的作品中多處引用了王學的學說；並且顏茂猷也採取三教兼修的立場，同意三教歸一，透過成立講會、結社，有助於不同階層的人接觸知識，並將三教的內涵進一步推廣到基層社會。

20

其作品除《迪吉錄》外，尚包含《雲起集》、《顏壯其集》、《合錄剛鑿通紀今古合錄注斷論策題旨大全》、《四書五經講宗》、《新鐫舉子六經纂要》、《新鐫六經纂要》、《古文提奇》、《五經講宗》、《經史滙纂》、《四大恩論》、《四書課兒明講》、《天道管窺》、《顏子》、《觀變凡例》、《洛書衍義》、《皇明祖訓尚書》、

<sup>18</sup> 指義大利耶穌會士艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649），艾儒略在 1624 年應大學士葉向高（1559-1627）邀請赴閩，此後在福建活動二十五年之久，足跡遍布八閩。艾儒略在福建引起相當大的反響，擁護及反對的士人，甚至形成了福建特有的「護法派」及「闢邪派」。參考林金水，〈艾儒略與《閩中諸公贈詩》研究〉，《清華學報》，新 44 卷第 1 期（新竹，2014），頁 61-108。

<sup>19</sup> 明·顏茂猷〈破邪集序〉，收於明·徐昌治輯，《聖朝破邪集》卷 3，取自 CBETA 中華電子佛典協會資料庫。

<sup>20</sup> 酒井忠夫，《中國善書研究（增補版）上卷》，頁 388-389。

《祖治綱目》、《祖訓廣義》、《道統元集》、《太平葑義》、《雲溪會語》等。<sup>21</sup>

## 貳、有關《迪吉錄》及其功過格

### 一、簡介

《迪吉錄》的成書年代，據學者推測，應成稿於天啟二年（1622），並於崇禎四年（1631）時刊印成書。<sup>22</sup>

據其序文：

世界只此慈悲接引一脉，天帝以之提轉法界，聖賢仙佛以之超度群倫，君相以之長育萬品，雷霆以之彈壓妖氛，閻羅大王以之殛察幽冥。……所以道萬善易積，一我難捐。究竟法門，歸於罪福雙遣，赤條條、光亮亮去也。或云：既以雙空，何意度人？吁嘻！是不然，今夫人有身而疾摩之，痛搔之，與夫慈媪之鞠育乳哺，心殫力瘁，不知也。彼直動乎天機而莫適為使若然者，何善名？何惡名？二俱不立，則一長自在。夫天地聖賢之化天下，生眾庶也。亦若是，則已耳。<sup>23</sup>

顏茂猷認為，不論是「天帝」、「聖賢仙佛」、「君相」、「雷霆」、「閻羅大王」，他們的目的都是引人為善。人的行為和經歷，都和罪業與福報相關，要跳脫出這種輪迴，需要了解之間的因果關係。因此，他欲從談果報，讓天下人知道為善為惡的報應是什麼，進而勸人向善，也正如同天地聖賢教化百姓一般。而書名的「迪吉」二字出自於《書·大禹謨》：「惠迪吉，從逆凶，惟影響。」<sup>24</sup>如果順從其道，會走向好運；從惡，不順其道，則為遭受厄運，也揭示了此書旨在勸善。

<sup>21</sup> 吳震，《顏茂猷思想研究——17世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁88-90。

<sup>22</sup> 吳震，《顏茂猷思想研究——17世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁92。

<sup>23</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁314-316。

<sup>24</sup> 《書經》，〈虞書·大禹謨〉，取自中國哲學書電子化計劃。

全書共分為八卷，其中又分為「官鑑」與「公鑑」兩門，分別為：

- 一卷 官鑑一 多屬卿相
- 心卷 官鑑二 多屬侍從
- 普卷 官鑑三 多屬兵刑
- 度卷 官鑑四 按，末附《當官功過格》
- 兆卷 公鑑一 多家政，按，末附《家訓》
- 世卷 公鑑二 多道術交遊
- 太卷 公鑑三 多濟施
- 平卷 公鑑四 多殺業，附《女鑑》

從各卷的開頭首字可見「一心普度，兆世太平」八字，也正是《迪吉錄》的核心概念，希望度化他人，使得天下太平。而他的度化方式，就是透過講述因果報應的故事，來進行勸化。

顏茂猷接著設計了〈七辨〉、〈六祝〉、〈三破〉等問題，以自問自答的方式，說明他認為的報應是什麼。

在〈七辨〉中，顏茂猷提出了七個問題，分別為：

「子罕言利，茲之談報，比於利矣？」<sup>25</sup>

「報，信乎？」<sup>26</sup>

「其報之遲速，何也？」<sup>27</sup>

「有不報之善惡者，何？」<sup>28</sup>

<sup>25</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 320。

<sup>26</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 321。

<sup>27</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 321。

<sup>28</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 321。

「子不語怪，茲所稱說近於怪矣？」<sup>29</sup>

「無為而善與有為而善，孰佳？」<sup>30</sup>

「善惡之報，信有之。然導引而至於長生，積德而至於動天，皆非常人所能。」<sup>31</sup>

這七個問題分別回應了道德與功利、是否相信報應、報應的遲速、善人不一定有善報、孔子不語怪、為善的目的、常人如何為善等。顏茂猷認為，人所能做的就是不斷行善，報應取決於人的行為，而施予報應則是神靈的職責。他注意到了儒家與因果報應之間可能碰到的衝突，並透過儒家經典的內容，加入佛、道二教的觀念，試圖回應這些問題，調和三教的內涵，形成了一套不同於傳統儒家的理論。<sup>32</sup>

報應取決於行為，因此〈六祝〉提供了六條行為準則，分別為：「一起信心」、「一重傳流」、「一願增補」、「一囑勤修」、「一重養心」、「一貴堅永」。<sup>33</sup>首先，要堅定信念，相信善惡有報，「一念信便是一念善根」<sup>34</sup>，先從心裡相信，才能致使心念起於善，行為自然能從善出發。

除了個人要行善，也要積極將因果報應、善的觀念推廣出去，而報應故事正是說明善惡有報的最好體現，如果能夠廣為流傳，獲得的福報也越多，「公善之德，豈有量哉？」<sup>35</sup>在流傳故事的同時，也可以自己增補內容，加入個人所見所聞的善人善事，能夠使得善傳播更廣。而行善要努力不懈，並時刻把握機會；要心誠，不因追求名利而行善；最後則再次強調要堅定相信善惡有報，不要因為善報未來，就不繼續行善。<sup>36</sup>

<sup>29</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 321。

<sup>30</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 322。

<sup>31</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 322。

<sup>32</sup> 吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 95-109。

<sup>33</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 322-324。

<sup>34</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 322。

<sup>35</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 323。

<sup>36</sup> 吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 110-114。

顏茂猷在〈三破〉中則提及三種行善時可能碰到的錯誤態度：「破安不善者」，「破阻善者」，「破飾善小善及善惡兩掛、善惡雙遺者」，並輔以多個歷史案例來說明。<sup>37</sup>他注意到在現實中，有些人會因為未見到報應而忘記時時行善，畏懼談論報應則置之不管，或是心存僥倖而行惡事，有這些念頭都是不行的，應該要予以破除。而行善也應破除我執，不能行有我之善，但也不能因此而無心無意，真正從善出發的才是善行。現實中還會碰到一些人「知自利而不知利他」、「知利他而不知自利」，或是善惡不定的牆頭草，顏茂猷認為這正是不相信報應的展現。<sup>38</sup>

透過〈七辨〉、〈六祝〉、〈三破〉的內容，顏茂猷所要傳達的便是相信因果報應，勸人行善，並將善推廣為天下之善。因此全書所收錄的內容，主要是顏茂猷從各類因果報應的書中蒐集、彙整而成的故事集。前後分為兩門，分別針對不同的對象，官鑑部分，一如其名，是提供為官者作為警惕的內容，並附有《當官功過格》；公鑑部分，則為士紳在家中、在公共事務中可以注意的規範內容，附有《功過格》及《女鑑》。

由於《迪吉錄功過格》影響後世功過格的發展甚多，因此在本研究中，主要以分析功過格的部分為主。

## 二、功過格簡介及使用方法

有關功過格，較早或可以追溯到《太上感應篇》。在《太上感應篇》中，提及了果報及福禍觀，認為福禍自招，若能懂得悔過，就能夠轉禍為福。同時也提及了如何修習成仙的方法：

---

<sup>37</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 324-328。

<sup>38</sup> 吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 114-118。

所謂善人，人皆敬之，天道佑之，福祿隨之，眾邪遠之，神靈衛之；所作必成，神仙可冀。欲求天仙者，當立一千三百善；欲求地仙者，當立三百善。<sup>39</sup>

從引文可見，隨著為善數的不同，會成為不同等級的神仙。由此可知，使用功過格的人，最早是希望能夠透過功過格來督促自己修煉成仙。

至晚明的袁黃，更是徹底將功過格這類善書發揚光大。袁黃用自己的經歷，來證明使用功過格是有用的。

自己巳（1569）歲發願，直至己卯（1579）歲，歷十餘年，而三千善行始完，時方入關。庚辰（1580）南還，始就東墟禪堂回向，遂起求子道場，一許行三千善事。辛巳（1581），生男天啟。……至癸未（1583）八月，三千之數已滿，復就家庭回向。九月十三日，起中進士道場，許行善事一萬條。丙戌（1586）登第，授寶坻知縣。<sup>40</sup>

袁黃發願求子、中進士，最後都有順利達成。而從文中也可以注意到功過格的使用方法，首先需要許願，希望達成什麼願望，並且行多少善來達成。之後利用功過格進行記錄，完成之後，還需要做「迴向」的工作。所謂「迴向」，是佛教的概念，指將功德迴轉給擬祝福者，可能是眾生、家人、累劫冤親債主等，在此處也指將所作的善行向神佛報告，並期望獲得相應的福報。<sup>41</sup>

而在顏茂猷的兩個功過格當中，《當官功過格》並沒有說明詳細的使用方法，在《功過格》之前，則附了費宏的《功過格引》，內容提及了如何使用及記錄功過：

<sup>39</sup> 宋·李昌齡傳，《太上感應篇》（明萬曆乙未內府刊本，國家圖書館藏），頁 8。

<sup>40</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 679；參考吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 213。

<sup>41</sup> 吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 213。

功過格甚精微，男女貧富俱可行之，且脩事脩意，直接上根。受此格者，每日自計功過，記曆日上。一功記⊖，十功記⊕，百功記⊗；一過×，十過米，百過米。將功補過，算所餘者為定。朔望焚香告天，至滿善願而回向之，勤脩不已，積至百⊗，聖賢已成，神明欽敬，無福不臻，有願必得。<sup>42</sup>

首先說明，不論性別、貧富都可以使用功過格，並說明使用方式，每天都有記錄一日的功過數，不同數值的功過記法也並不相同，可記在日曆上，每個月一日及十五日則要焚香告天，等達到發願的善數時再予以迴向。持續修行，則可以成為聖賢，福祿自來。

在這裡提及「將功補過」，也就是說，會以功數去抵銷過數，這一點也反映在後續分析功過格的內容中，造成功過數失衡的狀況。

之後，則分別針對《迪吉錄》中的《當官功過格》及《功過格》進行分析。

## 第二節 《迪吉錄功過格》內容探析

### 壹、《當官功過格》

在《當官功過格》當中，分為「功格」和「過格」，功格五十條，過格三十八條。暫且忽略功過值，只從條目數的差異來看的話，可以注意到功格比過格還要多十二條。如果希望能夠「將功補過」，那麼應該很容易就可以達成這樣的目標；從另一個角度來看，這些「過」可能也顯得較不重要，因為即便犯了錯，很快地又可以再透過另一個功來抵銷掉。

雖然稱為「當官」功過格，看起來理應是提供所有任官者的參考，但實際

<sup>42</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 679。

上綜觀內容，會發現這個「官」主要指的是縣官，也就是知縣，而不是泛指所有的官員。

顏茂猷的《當官功過格》是從袁黃的版本增補而來，揣想為何以縣官為主，士人如果順利通過科舉上榜，通常第一個能做的官職就是地方官，因此知縣做為官員生涯的起點，若是有一套檢視自己的標準，想必對於如何當好一個地方父母官會有所幫助；而另一方面，知縣也是一般百姓最容易觀察到的官員，這些功過的條目，可能也反映了袁黃或顏茂猷觀察而來的結果。

回顧知縣的職責，他們所要做的事情包含賦役徵收、養老、祀神、貢士、讀法、表善良、恤窮乏、稽保甲、嚴緝捕、聽獄訟等等，<sup>43</sup>內容相當繁雜。為了進一步了解《當官功過格》的內涵，稍加統整了知縣的職責並分類如下：賦役徵收、救濟、治安、民生、獄訟、教化等，再視內容加入其他類別。以下則分就功格及過格進行討論。

## 一、功格

功格的內容一共有五十條，經過分類之後，各類的數量大致如表 5-1：

表 5-1 《當官功過格》功格分類

類別	數量	舉例
賦役徵收	4	催徵有巧法，勸諭樂輸，不煩敲扑而錢糧畢辦，算千功。
救濟	7	遇大災荒，能早勘早申，請蠲振，設法救活多命，算千功。
治安	4*	力行保甲，親編親查，不擾民而盜自弭，邪教奸宄自息，算二千功。
民生	2*	開渠築堤，能興水利，視事之大小算功。
獄訟	30	免冤大辟一人，算百功。
教化	4	親講鄉約，懲勸有方便，各改惡從善，因人受益之大小而定功。
祭祀	1	未祭而能守齋戒，當祭而如對神明，算十功。
人事管理	1	考校公明，不阻抑孤寒，算一功。

\*註 1：與獄訟類重疊 2 條。

\*註 2：與治安重疊 1 條。

<sup>43</sup> 清·張廷玉等，《明史》卷 75，〈職官志四〉。

資料來源：研究者整理；明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 496-498。

從表中可見，在功格當中一半以上集中在獄訟類。再詳細查看獄訟類的條目，依照功過值的大小排序，揀選前幾名的進行檢視：

獲盜即親審定案，不至扳累無辜人犯，冤斃囹圄，算百功。<sup>44</sup>

免冤永戍一人，當五十功。<sup>45</sup>

免冤滿徒一人，當二十功；三年徒，當十五功；二年徒，當十功；一年徒，算五功。<sup>46</sup>

凡聽訟能伸冤理枉，一事算一功。<sup>47</sup>

牢瘟傳染，分付獄官卒掃除積穢，多燃蒼朮，貯涼水，冬天給草薦姜湯，算十功。<sup>48</sup>

禁戢獄卒牢頭，不肆凌虐，使囚得安寧，一人算二功。<sup>49</sup>

獄訟類中，尚包含了聽訟、斷案、牢獄管理等，功過值最多有百功，最少則有一功，而也有依事或人多寡來計算功數。功數越高者，應該象徵著該項內容越重要。從內容來看，當時對於知縣的職責所在意的是不要造成冤案，要親審犯人、公正廉明，並且注意囚犯的生活，雖然是囚犯，也應該給予適當的環境，不隨便施虐。

透過譚家齊以《盟水齋存牘》為本的研究，根據明末廣州府推官顏俊彥及其他官員處理地方牢獄案件的經驗，指出晚明廣東牢獄問題包含黑獄殺犯，如地方豪強犯法後，找無辜者替罪，或串謀獄卒殺人；淹禁，指長期關押犯人；

<sup>44</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 496。

<sup>45</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 496。

<sup>46</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 496。

<sup>47</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 497。

<sup>48</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 497。

<sup>49</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 497。

瘠斃囚人，指囚犯未及審判或服刑即死於獄中，通常是由於緩慢的司法程序、惡劣的監獄環境所造成。<sup>50</sup>

其實這些都算是普遍的牢獄問題，但晚明地方社會環境及漫長的司法審查程序，都使得這些問題更為嚴重。牢獄問題另外還包含屈打成招，濫用刑罰，官員或獄卒與無賴串謀誣告以詐財、獄卒勒索等等。<sup>51</sup>由此可見，獄訟類的條目最多並不是特殊情形，而是反映了當時的政治及社會狀況。

從另一個角度來思考，這或許也正是晚明時期知縣所缺少做的事情。萬曆朝時，遇缺不補、缺官的現象並不少見，中央政府的遲滯直接影響了地方，如此一來，若有案件或是關在牢中的囚犯，遲遲未能審案，必定會造成影響。甚至是到任以後，若想趕快處理完案件，節省時間，冤獄發生的可能性就提高了不少。

獄訟類的條目雖然佔的數量最多，但從功過值檢視所有類別，會發現所注重的類別又有所不同。

闡明正教，維持正法，使聖賢道旨，燦然復明于世，功德無量。<sup>52</sup>

能為地方興利除害，悉中窳弊，使得永受實惠，算三千功。<sup>53</sup>

力行保甲，親編親查，不擾民而盜自弭，邪教奸宄自息，算二千功。<sup>54</sup>

引文中所列即為功格部分中，功值前三多的內容，分類上則分別為教化類、民生類、治安類。可見作為一個地方官員，最重要該做的便是在地方上推行道德教化，移風易俗，使得世風清正，這才是將一個地方治理好的最終目的。次多的三千功及二千功，反映的是關於民生以及治安問題，為地方興利除

<sup>50</sup> 譚家齊，〈《盟水齋存牘》所反映的晚明廣東獄政缺憾及司法問題〉，《中國文化研究所學報》，57期（香港，2013），頁115-132。

<sup>51</sup> 譚家齊，〈《盟水齋存牘》所反映的晚明廣東獄政缺憾及司法問題〉，頁115-132。

<sup>52</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁498。

<sup>53</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁496。

<sup>54</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁497。

害，維持社會秩序，亦是不可或缺的。

接著看到再次多的一千功條目，包含：

催徵有巧法，勸諭樂輸，不煩敲朴而錢糧畢辦，算千功。<sup>55</sup>

審編里役，差遣均平，使闔縣受福，算千功。<sup>56</sup>

遇大災荒，能早勘早申，請蠲振，設法救活多命，算千功。<sup>57</sup>

設法欽解，緩急有序，不苦糧里，不累賣解員[負]役，算千功。<sup>58</sup>

開報生員優劣，採訪的確，使人知勸懲，士風丕變，算千功。<sup>59</sup>

從分類來看，分別為賦役徵收類、賦役徵收類、救濟類、賦役徵收類、教化類。其中賦役徵收類在全部的功格中佔了四條，就有三條的功值是一千功，可見賦役徵收的重要。

晚明徵收賦稅及丁役的狀況不佳，除了可能被貪污之外，地方豪紳亦會利用金錢、權勢轉嫁賦稅，逃漏丁役。

自明末廢弛，吏緣為奸，風俗敝壞，相沿至今，日甚一日。邇年以來，更因錢糧緊急，有新官到任未幾月而去者，有舊任錢糧在六七年以前而新官代賠輒被參罰者。若經承吏書則神出鬼沒，左支右吾，恣意侵欺那[挪]撮，毫無畏忌。上之督責，重責委罪於官而已；不與上之督責，輕則卸擔於民，民與賠補，而吏又洋洋得意矣。<sup>60</sup>

<sup>55</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 496。

<sup>56</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 496。

<sup>57</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 496。

<sup>58</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 496。

<sup>59</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 497。

<sup>60</sup> 清·陸世儀，《桴亭先生文集》卷 5，〈姑蘇錢糧三大困四大弊私言—代友人上當事〉，取自中國哲學書電子化計劃。

明末清初人陸世儀（1611-1672）指出姑蘇一帶胥吏對於地方徵收賦稅的危害，在官府中上下其手，貪汙錢糧，導致數目不清，使得新任官員不是代賠就是遭到參罰，更甚者是讓百姓再重新補交錢糧。

而豪紳富民為了躲避徭役，則將田地分成數戶並捏造姓名，再賄賂官吏；或是假裝將田地賣出，造假文券，將田地隱寄於勢要之家。明末清初人張履祥（1611-1674）就曾提及江南的風俗就是「富民避役，率多詭寄於官戶。若紳士己田不足，則入其賄，為之優免。」<sup>61</sup>

因此，確實且公平地進行徵收賦役，變成首要注意的事項。

而救濟賑災，辦理社會福利，也是作者認為地方官應該要做的。除了上述引文中提及的救災之外，尚有：「荒年煮粥，本縣來食者，一人算一功；他方來食者，即一人算二功」<sup>62</sup>，「瘟疫瘧痢盛行，開局醫療，一人算二功」<sup>63</sup>，「收養孤老，一人算一功；勸其親戚，責以大義，令各收養，一人算二十功」<sup>64</sup>等。值得注意的是，在救濟類的條目當中，多數都如引文中所見，是按人算功，每多救一個人，或是每勸一人加入慈善工作，都可以累計功數。這對於人們從事慈善工作會有鼓勵作用。

在教化方面，除了從事講解鄉約之外，維持士風也成為地方官該做的工作之一。由於自明代建國以來，確立了「科舉必由學校」<sup>65</sup>的原則，進入地方官學之後，官學學生可以參加童試，童試分縣試、府試、提學院道試三級；提學院道試中又有歲試、科試；至科試通過以後，才是鄉試、會試、殿試。<sup>66</sup>而生員指明代地方學校的學生，由此可見，從生員到舉人之間，需要經過多重的考

<sup>61</sup> 馮賢亮，《明清江南的州縣行政與地方社會研究》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁147。

<sup>62</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁497。

<sup>63</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁497。

<sup>64</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁497。

<sup>65</sup> 清·張廷玉等，《明史》卷69，〈選舉志一〉。

<sup>66</sup> 陳寶良，《明代儒學生員與地方社會》（北京：中國社會科學出版社，2005年），頁222-258。另有關明代科舉的分級制，有三級制及四級制之說，此處採用四級制，參見王德昭，《清代科舉制度研究》，〈明清制度的遞嬗〉（香港：香港中文大學出版社，1982年）頁17-54。

試，花費許多時間才可能有機會中鄉試，成為舉人。

而在生員資格的期間，生活都是在地方（縣）上度過的，隨著鄉試的競爭率越來越高，地方上所聚集的生員也愈來愈多，這些生員逐漸形成群體，甚至傾向無賴化，晚明時更有多次的學變發生。<sup>67</sup>因此，維持士風不可不重視。

另外，教化方面也強調「凡事惜福，躬行節儉，使風俗還純，算百功」<sup>68</sup>，使百姓不要浪費，注意節儉，反映了作者對當下奢靡文化的擔憂。

從功格的部分來看，指出了做為一個地方官員，應將端正世風、推行教化、興利除害及維持地方秩序為首要任務，而在處理訴訟及管理牢獄時，更必須小心謹慎，避免冤枉人命。

## 二、過格

在過格方面，共有三十八條的內容，一般來說應該要和功格相互對應，但實際上過格的內容和功格還是有所差異。

表 5-2 《當官功過格》過格分類

類別	數量	舉例
賦役徵收	4	催徵無法，任吏書欺隱保歇，包侵不能清楚，亂拏亂打，追呼愈急，完欠愈滯，使一縣不寧，算千過。
救濟	2	遇災不申，遇賑而吝，皆算百過。
獄訟	11	情罪未核，杖死一人，算百過。
治安	2	縱奸捕唆盜，妄扳牢囚，通同燒詐，致良善愚民，雞犬不寧，算百過
教化	8*	開報生員，優劣不確，使勸懲無力，士習日波，算千過。
祭祀	2	水旱不早祈禱，算五過；祈禱而不盡誠，惟以虛文塞責，算十過。
人事管理	1	考校不公，使孤寒不得上進，一名算一過。
個人德行	9	聽信左右，指撥害人，算百過。

\*註：與獄訟類重疊 1 條。

資料來源：研究者整理；明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 496-498。

<sup>67</sup> 陳寶良，《明代儒學生員與地方社會》，頁 387-412。

<sup>68</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 497。

從表 5-2 可見，偏重的項目略有調整，但整體而言還是以獄訟類為最多。相較於功格的獄訟類來看，過格的部分除了注意杖責問題之外，則更為注重隨即親審、不造成冤案，如：「獲盜不即親審，得其真情真贓，致點盜漏網扳累者庾斃，算百過」<sup>69</sup>，「凡問罪成招，本有生路不與開一線，只求上司不駁，算十過」<sup>70</sup>，「人命不即簡驗傷證定案，致招情出入，拖累多人，算十過」<sup>71</sup>等，再次點出了晚明獄案遭到延遲、形成冤案、濫用刑罰的狀況，並不少見。

教化類也是多出較多的部分，若沒有好好維持士風，同樣也是會得到一千過。而在教化類則出現幾條較為特別的條目：

服毒、投水、懸梁，畝賴人命，審無威逼，折斷葬埋，以長輕生之習，算十過。<sup>72</sup>

不禁溺女惡俗，算百過。<sup>73</sup>

不禁賭博為非，算五過。<sup>74</sup>

不禁屠宰耕牛，一牛算一過。<sup>75</sup>

引文中所反映的是當時的社會現象，輕生、溺女、賭博，屠宰耕牛等，都和社會風氣及習俗有關，針對這些不良的風俗，作為地方官應該要予以禁止，才能夠進一步端正世風。

「不禁溺女惡俗」此條過值相當高，反映了明代中期以後，溺女現象日益興盛的情形，尤其浙江、江西、福建、南直隸等地更是最為盛行的地區。根據

<sup>69</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>70</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>71</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>72</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>73</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>74</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>75</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

地方志，溺女現象越演越烈的原因主要來自於婚嫁習俗的奢侈，為了減輕負擔，故生女而溺。<sup>76</sup>

這種狀況不只發生在貧窮人家，有錢人家在受不了競奢的經濟壓力之下，也會選擇棄養女兒。由於溺女之風嚴重，勸阻溺女成了地方官移風易俗的重要事項之一，除了透過朝廷公告諭令及地方告示之外，地方官紳也加入宣導，撰寫歌謠及文字。但成效不彰，溺女風俗一直到了清代，仍舊相當盛行。<sup>77</sup>

除了溺女嬰之外，男嬰也同樣可能遭溺。萬曆《金華府志·風俗》中記載該府永康縣「懼乏妝奩，則溺其女；懼乏聘娶，或溺其男」，顯示家庭擔心拿不出聘禮而選擇溺男嬰的狀況。然而這種狀況仍是少數，畢竟男孩的地位仍高於女孩，除非家庭經濟狀況不佳，無力撫養才會溺男嬰。因此，可見溺嬰現象與經濟狀況相關，而溺嬰行為本身也代表著人口控制。<sup>78</sup>

根據天主教傳教士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）對於溺女嬰的觀察，指出一些人溺女嬰的原因並不完全是因為貧窮，而是擔心「以後不能照料孩子而不得不把孩子賣給不認識的而凶狠的奴隸主」，為了不讓孩子跟著他們受苦，故而選擇結束他們的生命，並相信透過重新投胎之後，會到另一個好的家庭，「他們就為這種駭人的暴行披上了善良的外衣，認為他們把孩子殺死是對孩子做了件好事」。<sup>79</sup>這則見聞提供了關於溺女因素的另一個看法，也反映了佛教思想的影響。

另外利瑪竇也注意到「自殺」似乎是相當普遍的風俗，自殺原因來自於貧窮、遭到災禍而絕望，或是為了報復他人而其家門前上吊自殺，跳河或服毒也是常見的方式，且據說一年中有成千上萬的人自殺而亡。<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> 林麗月，〈風俗與罪愆：明代的溺女記述及其文化意涵〉，收於游鑑明主編，《無聲之聲（II）：近代中國的婦女與社會（1600-1950）》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003年），頁1-24。

<sup>77</sup> 林麗月，〈風俗與罪愆：明代的溺女記述及其文化意涵〉，頁1-24。

<sup>78</sup> 常建華，〈明代溺嬰問題初探〉，《中國社會歷史評論》，第四卷（北京，2002），頁121-136。

<sup>79</sup> 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，《利瑪竇中國筭記》（北京：中華書局，1983年），頁92。

<sup>80</sup> 利瑪竇、金尼閣，《利瑪竇中國筭記》，頁92-93。

在過格中出現的是有關官員的個人德行上的修養，如：「接人不拘貴賤，先懷輕慢之心，算一過」<sup>81</sup>，「待人不誠，責人不恕，算一過」<sup>82</sup>，「風土異宜，時勢異窳，不虛心叅酌，強不知而為知，見一偏而不見全局，使下隱不伸，上澤弗究，算百過」<sup>83</sup>等，強調為人真誠，待人不分貴賤，虛心求教等等，都是作為一個地方官應該要具有的德行。

而祭祀部分也是值得注意的部分，這裡將災害的發生與地方官是否有虔誠祈禱相互連結，和上天降災，即是君主失德的概念是類似的。

同樣回過頭來檢視過格當中過數最多的內容：

拘泥舊聞，沉迷積習，見闡明正學者，反加非笑謗訕，阻人好脩之念，自障入道之門，其過無量。<sup>84</sup>

這一條是相對於功格當中「功德無量」的條目，若自己本身舊習不改，見到正在推行教化的人，反而訕笑之，甚至阻礙他人往善的方向修行，那麼會得到不可計數的過數。

與功格不同，過格次多的過數直接來到了一千過，並沒有像功格一樣，尚有三千、二千等的功過值。

一千過的條目包含：

催徵無法，任吏書欺隱保歇，包侵不能清楚，亂拏亂打，追呼愈急，完欠愈滂，使一縣不寧，算千過。<sup>85</sup>

<sup>81</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>82</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 499。

<sup>83</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>84</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 499。

<sup>85</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

地方利病，明知應興應釐，不肯出身擔任，推卸後人，或苟圖一時之便，罔計百世之功，算千過。<sup>86</sup>

擅自加派增糧，使小民永受賠累，算千過。<sup>87</sup>

開報生員，優劣不確，使勸懲無力，士習日波，算千過。<sup>88</sup>

保約奉行不善，輕委衙官，反致騷擾，算千過。<sup>89</sup>

在分類上來看，分別為賦役徵收類、個人德行類、賦役徵收類、教化類、賦役徵收類，可見無論從功格或過格來看，賦役徵收的問題都是相當重要的，亦是晚明士人渴望能夠改革的問題。

值得注意的是關於「地方利病」那一條，地方官若明知地方需要改革，卻不挺身而出，或是推卸給後人，則算一千過。相比功格中類似的條目，若願意為地方興利除害，可獲得三千功。功與過明顯是不能平衡的，功數甚至遠遠多過過數。

在過格部分，獄訟類和賦役徵收類仍是重點，但在教化類可見更多當時的社會問題，以及更加強調了作為官員的個人德行。然而，過格與功格的數值失衡，是否造成操作上出現問題，仍是必須關注。

## 貳、《功過格》

在《迪吉錄》中，另一個版本的功過格，則提供了一般百姓可以在日常使用。內容一共分為十一格，分別為孝順格、和睦格、慈教格、寬下格、勸化格、救濟格、交財格、奢儉格、性行格、敬聖格及存心格。相比《當官功過格》，在《功過格》當中，條目數、功過數及內容的安排上，有一定的規則。每一格中，平均十條左右，功過數也以一、十、百計數。

<sup>86</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>87</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>88</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

<sup>89</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 498。

每一格一開頭一定會列出該格的主要目標為何，使得使用者可以很快地了解每格所要強調的內容（見表 5-3）。

表 5-3 《迪吉錄功過格》各格目標

格目	目標
孝順格	以化親于道為第一，非生母能孝功德尤倍。
和睦格	以化婦女友愛行善為第一，婦女能自和好行善功德尤倍。
慈教格	自幼教使教游善人為第一，非所生者能之功尤倍。
寬下格	正身以教為第一，婦能容愛妾功尤倍。
勸化格	不言之化及求賢為第一，化豪杰權貴功尤倍。
救濟格	以救未然及仁術救蟲為第一，善醫善泅，富商遠遊皆可救人。
交財格	以絕私利便宜為根，貧者不貪尤為功。
奢儉格	以儉己能施為第一，富貴不淫及婦女不爭華飾功尤倍。
性行格	以受汗辱、變氣質為第一，當時時進步改過。
敬聖格	以常對越效法為第一。
存心格	以忘善無我為第一。

資料來源：研究者整理；明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 680-683。

從各格的目標來看，最終目的除了能夠改變及督促自己以外，更希望能夠進一步勸人向善，或是救人一命，將「善」向外傳遞。不是只有自己向善，也要能夠使他人一同向善，符合顏茂猷提出「由一鄉之善，遠至一國，遠至天下」的觀念。<sup>90</sup>

而各格中，功過數的分配亦有一定規則，數值為一者，多為平日或每日可以做的事情；數值為十者，能持續十五日不倦是固定的，其餘則視不同格目作變化；數值為百者，多為成功感化他人，其餘也同樣會有不同變化。

以下則將十一格稍加分類後，並以功過值為百的為例進行內容的說明。

## 一、處世原則

<sup>90</sup> 明·顏茂猷，《雲起集》第 12 冊，〈雲起會語·求四方會友書〉，轉引自吳震，《顏茂猷思想研究——17 世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，頁 219-220。

包含〈孝順格〉、〈和睦格〉、〈慈教格〉和〈寬下格〉，依據各格的目標，這四格分別要做到的是孝順父母（包含舅姑）、家庭和睦、教訓子孫及寬愛下人。

在〈孝順格〉方面，首先如果不是自己的親生母親也能夠孝順的話，獲得的功德就是加倍的。

化親行仁成德，百功。<sup>91</sup>

親倫理有睽，勸化之，至和樂，則一事為百功。<sup>92</sup>

阻親善，唆親惡，百過。<sup>93</sup>

久淹親柩，百過。<sup>94</sup>

如果成功勸化父母親，就得一百功；反之，若還唆使父母親作惡，那麼就得一百過。較特別是，這裡指出如果久久不將父母親的棺柩入土，停滯過久的話，也是一百過。

〈和睦格〉的部分，雖是為了促進家庭和睦，但觀其目標可見這個負責協調家庭和睦的人是家中的婦女，也就是妻子／媳婦的角色，因此在一功的條目中可見：「一日間，兄弟夫妻妯娌姑姪相愛，任勞推逸，一功」<sup>95</sup>。和睦格百功的部分等同於孝順格的百功，百過的部分則是「阻善贊惡，終身不睦，丈夫私寵棄妻，妻凌制夫，俱百過」<sup>96</sup>，同樣強調如果阻止他人向善而認同惡行，使得家庭不睦，則會得到一百過。這裡也另外指出，如果丈夫寵妾滅妻或妻子壓制過丈夫，都是不好的，同樣也是一百過。

〈慈教格〉則進入教子的內容，從目標來看，最好要從小就教導子孫與好的人交往，如果能教好非自己所生的子孫，更是功德加倍。「化至成德，各一人

<sup>91</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 680。

<sup>92</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 680。

<sup>93</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 680。

<sup>94</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 680。

<sup>95</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 680。

<sup>96</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 680。

為百功」<sup>97</sup>，若能教導子孫成為有德行的人，只要一個人就有一百功；「酷虐非己生，縱子孫成惡習慣，百過」<sup>98</sup>，虐待不是自己親生的孩子，或縱容子孫形成壞習慣，都是一百過。從〈孝順格〉中，就開始強調「親生」及「非親生」的差別，可見這種嫡庶生活的差異，不孝順親生母親、虐待妾生子等，在當時可能是常見的情形。

〈寬下格〉，對待下人要寬厚，「下人」指的不僅是奴婢僕人，也包含侍妾。要寬待奴僕、侍妾，也要能夠體會他們的辛苦之處，不能隨便虐待打罵。百功方面，「化至忠信慈仁，可仗以救濟，各一人百功」<sup>99</sup>，能夠勸化他們，使他們擁有忠、信、慈、仁，同樣也是以人數計功；百過部分，「妬虐侍妾，錮奴婢不嫁娶，殘其肢體，百過」<sup>100</sup>，「姦淫奴婢，百過」<sup>101</sup>，都是以傷害侍妾或奴婢身體為主要的判斷標準。

## 二、公共事務

包含〈勸化格〉、〈救濟格〉，開始將「善」往外推廣，一個是思想上的勸化，一個則較偏向物質上的協助，也就是慈善行為。

〈勸化格〉，強調潛移默化的方式是較好勸化方式，像是隱惡揚善，說果報，或與善人交往共修，勸鄰里共讀善書等都是；而若能將豪杰權貴勸化的話，功德更好。百功部分，包含「化一人至仁孝，化人倫理，親戚間和好，俱百功」<sup>102</sup>、「得十善人，同心廣化，刊施極妙善書，俱百功」<sup>103</sup>，勸化他人成為仁孝之人，使人家庭和睦；或是找到十個善人，一同推廣勸善活動，刊印善書，都可以獲得一百功。相反地，「唆人親戚爭訟，刻淫書，誘蕩子，俱百過」

<sup>97</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>98</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>99</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>100</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>101</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>102</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>103</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>104</sup>，唆使人家親戚間打官司，刻印淫書，引誘在外流連忘返的人，則會獲得一百過。

〈救濟格〉方面，以救人或救蟲、動物為優先，只要會醫術、會游泳，有錢的商人在外時，都可以救人。其中有一條對於放生的計功：「十五日汲汲救放約，大命：一走獸及大禽魚，如無，可多放中小命折之，中命：百小魚鳥，小命：千虫蝦螺屬全，此為十功」<sup>105</sup>，可以見到放生時，若沒有剛好較大的動物，可以折算成「中命」、「小命」來抵，這一方面反映了當時放生活動的活躍，另一方面將視角換成現代，也能夠讓我們思考現今的放生活動是否有需要改正的地方。

百功的部分則為「救餓死，拯溺縊服毒，勸養小孩，設法收救棄兒，倡修緊要橋梁險道，俱百功」<sup>106</sup>，除了救人以外，修繕重要的橋樑險道，也是有一百功。「溺殺子女，百過」<sup>107</sup>，「私烹牛犬，偷殺畜物，百過」<sup>108</sup>，溺死子女，偷偷烹煮牛、狗，或偷殺牲畜、蟲類等等，都是百過。溺女的問題，在《當官功過格》中已經出現過，在這裡又再次強調，因此可見溺殺子女的問題是相當嚴重的。另外，在救濟格當中，提及「勸化十家可補過」<sup>109</sup>，但卻沒有寫明能夠補多少過，這點也值得注意。

### 三、德行

包含〈交財格〉、〈奢儉格〉與〈性行格〉，分別要求人們要不貪、節儉以及改過，培養好的德行。

〈交財格〉，以絕私利、不貪便宜為先，如果貧窮的人能夠做到不貪的話，

---

<sup>104</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>105</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>106</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>107</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>108</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>109</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

功德尤多。內容主要反映在人們互相借貸或做生意時，除了不貪以外，應該也要能夠做到誠信。「赦債免人典妻賣子及關性命者，拾重寶還俱百功」<sup>110</sup>，如果免除債務，可以使人免於典妻賣子或失去性命，及歸還所檢到的重要財物，都是一百功。而若是「僥減重債，謀人破產賭蕩，迫人流離失所，俱百過」<sup>111</sup>，故意害人破產、流離失所，則會得到百過。

〈奢儉格〉的部分，則強調要對自己節儉，並還能夠對他人施捨；不沉溺於富貴，婦女也不追求華麗的衣飾。奢儉格的內容其實反映了晚明當下的社會現況，不管是衣物、飲食、儀冠婚喪祭禮等，都過於華奢。若能「感化十家儉朴好施，化十人勿賭蕩奢淫，俱百功」<sup>112</sup>，各感化十家、十人，就能獲得百功。「破產蕩業，恃財姪人妻女戲妓，俊僕在家，致啟邪淫，百過」<sup>113</sup>，過於浪費使得傾家蕩產，或藉著錢財淫人妻女，狎玩妓子，又或讓長相姣好的僕人在家裡，導致不好的影響，都有一百過。

〈性行格〉方面，針對改過、改變自己的習氣為第一，平時要懂得敬老慈幼，親愛同輩，忍辱受勞，並且做到貴賤平等，一視同仁，懂得報恩解冤。百功部分，「火氣不生，在在歡喜，在在感化，百功」<sup>114</sup>，平時不隨便生氣，時時保持歡喜的心情，並且時刻感化他人，可得一百功。百過則包含「常習鬪訟侵侮，百過」<sup>115</sup>、「婦人魔制丈夫，魔人夫妻不和或病或死，俱百過」<sup>116</sup>，老是和別人爭訟、侮辱他人，婦人總是不服丈夫，或使他人夫妻不和，甚至致病致死，都是百過。

---

<sup>110</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

<sup>111</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

<sup>112</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

<sup>113</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

<sup>114</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

<sup>115</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

<sup>116</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

#### 四、崇敬祖先神靈

〈敬聖格〉所注重的是對神明、祖先的崇敬，平時要恭敬地祭祀，或者為親人祈福，求善緣，誠敬地進行齋戒。

這一格本身具有其特殊性，若以儒家的角度來說，不應該會出現對於祭祀、宗教相關的內容。但顏茂猷將其加入了《功過格》，可見其注意到這確實是一般百姓生活中的一部份，不應該只強調儒家的聖賢，也應該加入百姓生活中會祭祀的祖先、神靈，才使得《功過格》更加接近一般百姓的生活。

其中較為特別的一條，「忌慢祖先神靈經典，泄唾不忌三光，婦人好入廟院、結菜會，俱一過」<sup>117</sup>，點出了除了對祖先、神靈不敬之外，對於經典及日、月、星三光不敬，也是不行的，對於崇敬的對象又再擴大範圍。

而如果婦人喜歡出入廟院，參加齋會等，都有一過。顯得時人對於婦女經常出門，尤其到了寺院、寺廟、禪院這類宗教性的場合，是有疑慮的。

「實存想賢聖仙佛，貌相莊嚴在心，或存日越輪相光明，至十五日，俱十功」<sup>118</sup>，是更明顯偏向宗教性修行的條目，在百功部分亦是，「至夢寐靈通，見光輪實相，流轉肺腑，若遊天宮，聞神語，百功」<sup>119</sup>，已經不只是在心中想著賢聖仙佛而已，若是可以在夢中與其感應，更甚者，可以一遊天宮，聆聽神明教誨，則是更大的功德。而「打罵神明，作穢梵寺，無識毀經，倡說叛聖，百過」<sup>120</sup>，採取任何對神明不敬的行為，都會是百過。

這種強調對於神明或祖先的崇敬，無非與報應、因果相關，敬奉神明，再將來都能夠獲得好報，或者可以將積下來的功德，報應在下一代的身上。同時也是提醒人們，我們的一言一行，都還有神明看著，因此也要時時注意向善。

<sup>117</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 683。

<sup>118</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 683。

<sup>119</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 683。

<sup>120</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 683。

## 五、善與人同

〈存心格〉強調「忘善無我」為第一，也就是將「善」內化，成為自己的一部份，因此能夠時時向善，一言一行皆為善，隨時想著救濟天下，也要時刻自省改過，使得淫念、惡念、貪念、妒忌念、媚世念等邪念都不存，久而久之自然就道心純熟，進而達到善與人同的境界。

在〈存心格〉中，並沒有百過的條目，但出現了無量功的內容：「常常如此，惻怛自然，存虛應圓為無量功」<sup>121</sup>，如果能夠做到所列的內容，將這些轉化成習慣，漸漸地將這些條目都內化，就是無量的功德了。

〈存心格〉作為《功過格》中的最後一格，所呈現的便是當整個《功過格》都達成，確實做到之後，應該要達到的境界：「善與人同」。善並不是刻意去做的，前面所列的各種條目，只是協助我們逐步地將善變成我們的一部份。若是為了善而善，為了求功而行善，帶有目的的不是真正的善。唯有將「善」內化，成為我們一言一行的指導，成為生命中的一部份，並且進一步將其推廣出去，那樣的善才會是真正的善。

### 第三節 小結

在《當官功過格》當中，可以見到顏茂猷對於為官者，尤其是地方官員，施政及自我要求的期待。地方官員所要做的事情相當多，包含賦役徵收、救濟、治安、教化、獄訟、祭祀、民生、行政管理等等。然而最受期待，最希望能夠做好的就是賦役的徵收、教化及獄訟，這也反映了晚明的社會狀況，戶籍的混亂導致賦稅、丁役徵收失常，官員的貪汙及豪紳地主的逃稅逃役，都使得地方百姓負擔加重。

整體社會風氣轉向奢靡，一些地方更有不良的習俗，作為地方官，這都是應該要予以移風易俗，導正風氣。而中央政府的停滯，也影響了地方政府的行

---

<sup>121</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 683。

政效能，訟事亂判，造成冤案；杖責過度、牢獄管理不佳等等，都容易使得百姓對於地方政府的不信任。因此地方官員應要小心謹慎地對待政事。

古云：「公門之中好修行」何也？……呼天控地無可告訴，惟公門人，下接民隱，上通官情。艱苦孤危之時，扶持一分，勝他人方便十分……則一日間可行十數善事，積之三年有數萬善。人當困厄，誰不知感，神明三尺，寧無保佑，自然吉慶日至，子孫昌盛。<sup>122</sup>

在公門所做之事，每一項都是為百姓服務的工作，若是將自己的職責做好，便是造福百姓，從《為官功過格》來看，做好職責的同時，也正是在修行及為善。

《功過格》的部分，從處世原則、公共事務、德行、敬聖到存心，是一連串的修行過程。先從家開始做起，進一步擴展到家以外的地方，關心他人；而後回求諸己，檢討自己是否有時時改過，並且也要尊敬侍奉神明、祖先，使與神靈感應；最後則是將善內化，進而達到「善與人同」的境界。

在《功過格》的最後，顏茂猷附有一段〈靈聖真君偈〉：

頌曰：「不出門救萬命，不費財行萬功，不假法度萬人。」<sup>123</sup>

只有短短三句，可以視為是這個《功過格》的終極目標。「不出門救萬命」，指的是救蟲蟻、牲畜，教導子孫將來能夠濟世，雖然人沒有出門，但同樣也能達到救命之功；「不費財行萬功」，在《功過格》的內容中，其實大部分都不需要花到錢的，行善並不一定是有人錢人才能做的，一般人就可以達到；「不假法度萬人」，只要我們有善念、行善事、印善書，使得一般人，或如樵夫、牧

<sup>122</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，〈官鑑·公門積善之報〉，頁 489。

<sup>123</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 683。

童，都能夠理解，不需要很難的方法，就可以行善事存善念。

因此，顏茂猷的《功過格》，特別強調簡單、易懂，容易操作上手，也不需要花太多時間、金錢，不管哪一個階層的人都能使用。這對於顏茂猷而言，才能真正地將善推廣到世上的每個角落。





## 第六章 晚明善書的教化作用及其影響

經由善書思想內涵的個案分析之後，可以注意到，雖然撰寫的體例、形式各書不同，但傳達的內涵亦有相類之處。

從體例上來看，雜抄類的《明心寶鑑》及條列式的功過格，都訴求簡單，並且方便理解及記憶，容易將教化的內容推廣出去，這也是使得善書能夠成為啟蒙教材的原因之一。

雖然便利，但也有其壞處，如《明心寶鑑》廣納了不同書目中的語句，如《四書》、《五經》都包含在內，對於欲繼續走上科舉一途的孩子來說有幾分幫助。然而抄錄的句子中，但因許多是經文的節錄，只記簡單的語句，而不知語句的語境及來源，容易誤解其義，對於學習反而是有害的，這也是王夫之批評「其辱沒《五經》、《四子書》不亦酷哉！」<sup>1</sup>的原因。

條列式的功過格，以積功改過的方式，明確地列出人們應該做什麼、不應該做什麼，雖然目前並沒有留存關於使用過的功過格史料，但比起《明心寶鑑》及其他類型的善書停在應然層面來說，功過格更具有實然性。且功過格會隨著時代、社會環境改變內容，也可以作為了解不同社會的材料。

而本章將以前述個案為中心，輔以其他相關個案內容，進一步討論善書教化的主要內涵及其教化方式，最後說明可能帶來的影響為何。

### 第一節 教化的主要內涵

#### 壹、以孝為先的倫理觀

在善書中相當強調倫理關係的經營，從父母、兄弟、子女、夫妻、朋友，甚至是對待下人，針對不同的關係，有其相應的態度。其中，更以對待父母的孝道是最為重要的。

---

<sup>1</sup> 明·王夫之，《讀四書大全說》卷3，〈中庸〉第六條，頁380。

從《明心寶鑑》將〈孝行篇〉放在全書的第四位，《迪吉錄功過格》將〈孝順格〉置為第一格來看，反映了在中國傳統文化的脈絡中，深受儒家的影響。在《孝經·開宗明義章》中提及：「夫孝，德之本也，教之所由生也」<sup>2</sup>，孝是所有德行的根本，一切的教化都是由此衍生而來，揭示了「孝道」的重要性及普遍性。

而家庭是社會的縮影，如果能處理好家庭倫理，相信可以進一步推己及人，處理好整體社會關係，也就能夠穩定社會秩序。《孝經·廣揚名章》：「子曰：『君子之事親孝，故忠可移於君；事兄悌，故順可移於長；居家理，故治可移於官。是以行成於內，而名立於後世矣。』」<sup>3</sup>如果懂得孝順父母，敬愛兄長，同樣就能夠對君王盡忠，尊敬長輩。

將原本在家庭中「孝」、「悌」的概念，向外推廣到社會中的「忠」、「敬」，強調家庭倫理的重要，並將家庭與社會相互連結，因此當我們在進行家庭教育時，也開始了社會化的歷程。<sup>4</sup>

同樣的觀念在《大學》中也可以見到：

所謂「治國必先齊其家」者，其家不可教，而能教人者，無之。故君子不出家，而成教於國。孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也。《康誥》曰：「如保赤子」。心誠求之，雖不中，不遠矣。未有學養子而后嫁者也。<sup>5</sup>

這一段闡釋了《大學》經文中「治國必先齊家」的意涵，更直接地將治家

---

<sup>2</sup> 唐·李隆基注，宋·邢昺疏，《孝經注疏》卷1，《十三經注疏8》（臺北：藝文印書館，1997年），頁10。

<sup>3</sup> 唐·李隆基注，宋·邢昺疏，《孝經注疏》卷7，頁47。

<sup>4</sup> 在此也可以指「基礎社會化」，指兒童在幼年時期於家庭中經歷的社會化歷程，透過基本價值、行為能力、規範和語言的教導，將兒童從生物人逐步轉為社會人的歷程。參考譚光鼎，《教育社會學》（臺北：學富文化，2010年），頁82-83。

<sup>5</sup> 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》（臺北：三民書局，2007年），頁14。

與治國連結起來，如果不能教導好自己的家人，又如何能夠教導別人呢？君子不出家門，而能夠將教化推廣至國家，正是因為他自身先做到了「孝」、「悌」、「慈」的緣故。

因此，以「孝」作為穩固社會的基準，除了能夠維持社會秩序以外，從事親到事君，更有助於國家的統治。

晚明政治環境的不安定，社會風氣的變動，都促使晚明士人對於重新建立社會秩序有一定的關懷。這時，原本就以孝為先的儒家思想，正是最佳用以重建秩序的內涵。而善書方便傳播，內容易懂，也成為了最好的承載工具。

如鄒迪光編纂的《勸戒圖說》，勸善和戒惡各一百條，與倫理相關的內容佔了 58 條，其中有 25 條便是與孝順相關的勸戒故事（見表 6-1）。

表 6-1 《勸戒圖說》中孝順相關故事篇名

篇名	
善報	孝養祖母      孝感驅蝗      救父賊饒      割股療父
	孝念回天      賣身葬父      赴水援母      救父擊虎
	女復父讎      至孝繼母      繼母仁慈      聞鴿思母
篇名	
惡報	忍棄祖母      悖逆變畜      背母雷擊      藏魚却母
	悖逆遭虎      父死不葬      母溺不援      病母圖隣
	子和父命      不認親父      後妻虐害      聽妻棄母
	換親棺木

資料來源：研究者整理；明·鄒迪光，《勸戒圖說》，收於《故宮珍本叢刊》，第 476 冊，子部·雜家，頁 257-350。

而地方官員進行六諭宣講也應是同樣的道理，如太祖頒訂的六諭：「孝順父母，尊敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生理，毋作非為」，從自身與倫理關係進行教化，而「孝順」亦被擺為首位。

本州莅任二載，見民間詬誶成風，訟獄滋多，自媿訓導不純，而愚民陷

焉，議所以浣濯之，使婁東比戶有士君子之行，庶幾太祖高皇帝化民成俗之旨，故率耆老於朔望日講解六諭，更就自私自便之處，動以良知良能之性，附贅俚言詞無匿旨，爾民其繹思毋忽。<sup>6</sup>

錢肅樂（1606-1648）在擔任太倉知州期間，注意到當地以好口舌為風氣，又多訴訟官司，故帶著地方耆老在每月的一日和十五日，用白話通俗的語言，向百姓講解六諭，以期能夠導正民風。六諭的流行也揭示了明代政府透過倫理觀的推廣來進行社會教化及國家統治。

六諭對於明代有一定的影響，士人也對六諭有所推崇，明代中後期以後，士人嘗試針對六諭進行註釋，產生了不同的詮釋文本，加入了作者的思想及當代的思潮；同時，也和鄉約結合，並被應用於家訓、族規當中，使得推行範圍更廣。<sup>7</sup>

由此可見，推行以孝為先的倫理觀，對於晚明士人來說，是重建秩序最重要的一步，也是重要的根底。

另外，值得注意的是，在《迪吉錄功過格》的〈孝順格〉中闡明「以化親子道為第一，非生母能孝功德尤倍」<sup>8</sup>，特別指出「非生母能孝」一事；在《勸戒圖說》當中也收錄了與繼母、後母，及善待妾生子相關的故事，可能點出了晚明家庭的嫡庶問題。

根據徐嘉惠統計《明代登科錄彙編》中大約 4,600 位的進士中，明代（1412-1601）庶子出身的進士共有 359 人，佔全數約十四分之一的比例。<sup>9</sup>庶子在家庭中面對嫡母和生母，情感上也相當為難。若是碰到嫡母的排斥或虐待，庶子的生活往往更為艱苦，如曾任禮部主事的安希范（1564-1621），其嫡

<sup>6</sup> 明·錢肅樂，《錢忠介公集》，〈六諭釋理〉，收於《叢書集成續編》集部第 121 冊（上海：上海書店，1994 年），頁 324。

<sup>7</sup> 陳時龍，〈聖諭的演繹：明代士大夫對太祖六諭的詮釋〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》，第 43 卷第 5 期（安徽，2015），頁 611-621。

<sup>8</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 680。

<sup>9</sup> 徐嘉惠，《明代庶出文人之研究》（桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2007 年），頁 2-4。

母個性嚴肅，不待見侍妾。在安希范出生時，家中已有嫡子庶子，嫡母曾和安父說道：「生女也，育之；生男也，勿育。」<sup>10</sup>

明代對於嫡庶有嚴格區別，在《大明律》中規定：「凡立嫡子違法者，杖八十，其嫡妻年五十以上無子者，得立庶長子，不立長者罪亦同。」<sup>11</sup>以嫡以長為尊，影響了明代庶子為生母服喪的看法。

據《孝慈錄》，庶子可為生母服斬衰三年，然而明人對於嫡庶的區分，使得許多庶出士人在生母過世時，因為嫡母仍在世，反而無法為生母服喪。如御史張應揚（1550-1600）、曾任浙江海寧縣丞的徐永德（1528-1612），都曾在生母過世時被勸告由於嫡母在世不應服喪，以免影響仕途。而曾任南安府知府的張以誠（1568-1614）決定為生母服喪三年的經歷，卻被其作傳者嘆道：「竟服斬衰之服者三年。」顯示庶子為生母服喪在明代並不是一件常事。<sup>12</sup>

因此，「非生母能孝」反映了孝道在不同時代的特殊性，同時也顯示所謂「孝」的觀念並不是固定的，而是會隨著時代環境變動的。

## 貳、以修身出發的處世原則

由於孝是一切德行的根本，如果能夠做好孝道，緊接著則注重於其他德行的培養，並從德行的培養再進一步闡明待人處事的道理。不論是《明心寶鑑》或《迪吉錄功過格》中的篇目排序，都帶有這樣的意味。

《明心寶鑑》中，在〈孝順篇〉之後排的是「正己」、「安分」、「存心」、「戒性」，回歸自身的修養，而後再指出待人應有禮、有義、有信、慎言等。

這樣的排序，當符合《大學》之教：

……欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先

<sup>10</sup> 徐嘉惠，《明代庶出文人之研究》，頁 71。

<sup>11</sup> 明·明神宗敕撰，《大明律集解附例》卷 4，〈立嫡子違法〉。

<sup>12</sup> 蕭琪，《父母等恩：《孝慈錄》與明代母服的理念及其實踐》（臺北：秀威資訊，2017 年），頁 209-211。

誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。……自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。<sup>13</sup>

不管是天子或一般平民，都要以修身作為根本。而修身該如何做起？從順序上回推，應該要先格物，然後致知、誠意、正心。對於格物、致知的解釋，各家有不同說法，朱熹認為格物是「窮至事物之理，欲其極處無不到也」，致知是「推極吾之知識，欲其所知無不盡也」；但王陽明則認為格物是「為善去惡」，致知是「致良知」，「良知者，孟子所謂是非之心……不待學而能，是故謂之良知」。<sup>14</sup>

從晚明的思想發展狀況來看，從明代中期開始，程朱理學逐漸受到批判，重要性稍降，王陽明的心學到了晚明仍有影響力，不少士人雖受科舉影響，奉朱子為尊，但受到環境影響，王學的思想也出現在他們的著述或閱讀中，如顏茂猷就是例子之一。

而從本心出發，為善去惡，方能進一步達成修身的目標。

在《太上感應篇》中也提及：「忠孝友悌，正己化人；矜孤恤寡，敬老懷幼」<sup>15</sup>，忠、孝、友、悌是重要的德行和處事原則，同時也是用以端正自身並能夠教化他人的內涵。矜孤恤寡，敬老懷幼，具有慈愛之心，更是展現儒家的社會關懷以及理想的道德藍圖。

在《迪吉錄功過格》中，在〈交財格〉、〈奢儉格〉和〈性行格〉為主要講述德行的格目，要求人們不貪，不自利，節儉不奢侈，要有好的性情，懂得改過等等。

相比於《明心寶鑑》、《太上感應篇》這類善書，在功過格中所要求的德行，更重要的意義在於反映當代社會狀況，在格目中所提及的，如「急迫窮

<sup>13</sup> 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，頁 3-4。

<sup>14</sup> 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，頁 4-5。

<sup>15</sup> 宋·李昌齡傳，《太上感應篇》，頁 8。

債，虧心負財，兩樣秤斗，造假銀」<sup>16</sup>；「越禮犯分，烹殺多，儀冠婚喪祭過侈」<sup>17</sup>；「常習鬪訟侵侮」<sup>18</sup>；「破產蕩業，恃財姪人妻女戲妓，俊僕在家，致啟邪淫」<sup>19</sup>等，應也包含了顏茂猷對於時人的觀察。

郝敬在《聖諭俗解》講解六諭中「毋作非為」條時，舉了當時江陰縣發生的案子：

譬如這江陰一縣，好百姓多，作非為的也不少。生事告狀，如朱學、童四等；放囊<sup>20</sup>賭博，如秦日曉、季九等；打行<sup>21</sup>紮圍<sup>22</sup>，如李孝、李忠，宣大、宣二等；造訪害人，如王前溪、尹心野等；捏寫詞狀，如陳道、朱抱恒等；包告包中，如周奉津、陸應南等；窩盜私販，如徐元真、朱大邦等；明火打劫，如梅可學、王景榮等；強姦人妻，如嚴勳、楊二等；假捕詐人，如夏四、鍾二等；包攬侵欺，如劉震峯、顧江等；行□□□，如顧機、徐龍等。這一班人都是作非為的，重則斬絞，輕則徒流。已犯者老死囹圄，拖屍牢洞。未犯者，惡貫滿盈，終遭憲網。這都是作非為的樣子。都是你們眼見的，可是哄你麼？他們到這個田地，方纔知悔。你們眾人，不曾到這個田地，那曉得怕？今日不怕將來也要

<sup>16</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

<sup>17</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

<sup>18</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

<sup>19</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

<sup>20</sup> 指賭場中專門借錢給輸光了的賭客的人。

<sup>21</sup> 打行意指「以打為行業」，「少年無賴屬其部下，聞呼即至，如開行一般，故謂之打行。」（清·顧公燮，《消夏閒記摘抄》卷下）；「打行，聞興於萬曆間，至崇禎時尤盛。有上中下三等。上者即秀才貴介亦有之，中者為行業身家之子弟，下者則游手負擔里巷無賴耳。三種皆有頭目。人家有鬪毆，或訟事對簿欲用以為衛，則先囑頭目，頃之齊集。後以銀錢付頭目散之，而頭目另有謝儀。散銀錢復有扣頭，如牙儉然。故曰行也。」（清·褚人獲，《堅瓠集》）自明宣德年間發展，晚明尤盛，後至清、民國初年都有打行的記載。打行多集中在蘇松一帶，廣東、雲南亦有，以江南地區為主要活躍的地帶。而打行也是由無賴分子聚集而成的團體，地方史料多以「游閒群聚」、「結黨成群」、「聚黨鬥狠」等形容，他們常從事的行為包含擔任護衛或打手、騙誘拐及賭博、扛抬（藉人命興訟勒索有錢人家）、搶婚及扛孀、放高利貸、撇青（偷割他人花稻作為報復，使人損失慘重）等。參見蔡惠琴，〈明清無賴集團之一——「打行」探析〉，《輔大歷史學報》，第 8 卷（臺北，1996），頁 125-166。

<sup>22</sup> 指設騙局詐取財物。

悔，當初祇[僅]因不怕。<sup>23</sup>

其中可見「生事告狀」、「放囊賭博」、「打行紮圍」、「造訪害人」、「捏寫詞狀」、「包告包中」、「窩盜私販」、「明火打劫」、「強姦人妻」、「假捕詐人」、「包攬侵欺」等罪行，與功過格中所列的條目呼應，得以窺見當時社會基層的犯罪情形，同時也反映了晚明奢靡之風所帶來的社會變遷，包含健訟<sup>24</sup>、對財富的渴求、婚嫁競奢的問題等。

因此，若要杜絕這些問題，應該要回歸本心，以修身為本，每個人都從自身做起，重新培養德行，正己化人，進而帶動整體社會的改變，並穩定社會秩序。

### 參、眾生平等的關懷與慈善

在善書中，不約而同地出現了關懷生態、尊重生命的內容，如《太上感應篇》提及：「昆蟲草木猶不可傷」<sup>25</sup>；「射飛逐走，發蟄驚棲；填穴覆巢，傷胎破卵」<sup>26</sup>；「埋蟲厭人，用藥殺樹」<sup>27</sup>等。《迪吉錄功過格》也提到：「能濟貧苦，不濟殺蟲虐畜，婦人私施僧道，一過」<sup>28</sup>；「教漁獵，倡殺生，疑病妄藥，十過」<sup>29</sup>；「私烹牛犬，偷殺畜物，百過」<sup>30</sup>。另外，在《勸戒圖說》中也有 19 條相關的內容（見表 6-2）。

<sup>23</sup> 明·郝敬，《小山草》卷 10，《聖諭俗解》，頁 196。

<sup>24</sup> 晚明時期的健訟風氣相當興盛，江蘇、浙江、江西、湖南、廣東、福建、北京等地的官員都將「好訟」視為嚴重的社會問題，而訟師也成為官員針對的對象，有關訴訟的專書更是大量地出現。有學者認為十六世紀以後江南地區好訟的原因在於，原先維持農村秩序的「糧長」受到城居地主的增加而消亡，農村地區的秩序又受到新興的市場經濟模式的影響，使得自律能力喪失而陷入紊亂。參見邱澎生，〈明清訟師的興起及其官司致勝術〉，《歷史人類學學刊》，第 7 卷第 2 期（香港，2009），頁 31-71。

<sup>25</sup> 宋·李昌齡傳，《太上感應篇》，頁 8。

<sup>26</sup> 宋·李昌齡傳，《太上感應篇》，頁 10。

<sup>27</sup> 宋·李昌齡傳，《太上感應篇》，頁 10。

<sup>28</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>29</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

<sup>30</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 682。

表 6-2 《勸戒圖說》中尊重生命相關故事篇名

善報	篇名		
	世不食牛	牽牛牧芻	易龜憐放
	買魚放生	救蠅免刑	養鶴得珠
	救脫龜殼	埋鷺獲金	輟羹放鶉
惡報	篇名		
	繩勒牛舌	殺牛不悟	埋蚕賣葉
	噎燕致死	拔斷鵲舌	藥魚貨賣
	殺蛙冤報	塞蜂絕嗣	害物欺人
	用湯澆蟻		

資料來源：研究者整理；明·鄒迪光，《勸戒圖說》，收於《故宮珍本叢刊》，第 476 冊，子部·雜家，頁 326-258。

這種情形並不是偶然，在過去儒家、道家、佛教都提及了關懷生態，萬物平等，尊重生命的思想內涵。如《孟子》提到：「穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也；養生喪死無憾，王道之始也」，《莊子》云：「天地與我並生，而萬物與我為一」；佛教也認為一切眾生皆有佛性，應平等視之，不能隨意殺生。<sup>31</sup>

在晚明，受到株宏和尚的影響，佛教當中「戒殺」與「放生」的概念，更受到重視。株宏寫了《戒殺文》及《放生文》之後引起廣大的回響，其中提到：「能勸一人不殺，如救百萬生靈。勸至十人百人，以及千萬億眾，陰功浩大，善果無窮」<sup>32</sup>，將勸化他人與累積陰德相互連結，促使更多人投入宣導的行列，其觀點傳入了上層社會及皇室，又再透過官紳、文人，向下傳入了基層社會。<sup>33</sup>而株宏自己也在杭州上方寺組織了以放生為目的的上方善社。<sup>34</sup>除此之外，也著有功過格《自知錄》，從佛教的觀點切入功過格的編寫。

<sup>31</sup> 蘇哲儀、邱一峰，〈道教勸善書的道德思想及其教化方式析探—以《太上感應篇》、《文昌帝君陰鸞文》、《關聖帝君覺世真經》為例〉，頁 55-78。

<sup>32</sup> 株宏，《戒殺放生文》，頁 7，轉引自韓德林，《行善的藝術：晚明中國的慈善事業》，頁 13。

<sup>33</sup> 韓德林，《行善的藝術：晚明中國的慈善事業》，頁 13。

<sup>34</sup> 卜正民，《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，頁 104。

隨著不同階層的人加入推廣，戒殺與放生的概念在晚明有了不同階段和不同層面的闡述，但對於救助動物的熱情是不變的，官紳及文人透過各種結社、鄉約、善書等方式宣傳勸導，增進了社會大眾對於放生的興趣。有學者認為，由於晚明的社會騷動頻繁，倭寇及韃靼的侵擾，都使得人們希望透過救助生命來逃脫面對殺戮的痛苦。<sup>35</sup>

而從另一個角度來看，救助生命和因果輪迴、追求來生（今生）更好有關。

物被殺者，或前生罪業，或與我冤對，故此償債。然冤可解不可結，罪貴出不貴入，彼以多殺墮此惡道。我既殺彼，彼復殺我，殺殺相尋，債債無休，何如解結宥罪。以德易怨，之為愈乎。若屬今生貪嗔恚殺，種下怨毒，則禍愈重。故能放生，永保人生，亦惟放生，可得長生。<sup>36</sup>

顏茂猷認為，被殺之物是為還前生債而被殺，若是一直互相殺戮，就會陷在殺生的輪迴中，無法跳脫也無法還罪。故而要戒殺放生，才能跳脫輪迴，並可能得到長生。<sup>37</sup>在《迪吉錄功過格》中也提及了放生的功值，「十五日汲汲救放約，大命：一走獸及大禽魚，如無，可多放中小命折之，中命：百小魚鳥，小命：千虫蝦螺屬全，此為十功」<sup>38</sup>。

晚明士人從事放生的動向，可以祁彪佳為例。他在其日記當中，記載了不少與放生有關的內容，以下節錄兩條：

<sup>35</sup> 韓德林，《行善的藝術：晚明中國的慈善事業》，頁 18。

<sup>36</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 645。

<sup>37</sup> 在《楞嚴經》卷四中亦有：「貪愛同滋，貪不能止，則諸世間卵、化、濕、胎，隨力強弱，遞相吞食，是等則以殺貪為本，以人食羊，羊死為人，人死為羊。如是乃至十生之類，死死生生，互來相噉，惡業俱生，窮未來際，是等則以盜貪為本。汝負我命，我還汝債，以是因緣，經千百劫，常在生死。」從貪欲而起殺盜，為還債果從此陷於生死輪迴之中，故修行必先止殺，才能先跳出輪迴。參見林伯謙，《中國佛教文史探微》（臺北：秀威資訊，2005 年），頁 543。

<sup>38</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 681。

(乙亥歲[1635])(十月)十五日，放生於綠竹庵，預會者為王雲岫、王雲瀛、王敬川，予家季父、德公、季超、止祥三兄、翁艾弟、奕遠侄，其鄭九華、金大來則偶至者。……。<sup>39</sup>

(戊寅歲[1638])(五月)初八日，……午後與長耀至寓山，過售水族者，放之生四百餘命。<sup>40</sup>

在引文中，祁彪佳參加了放生的集會活動，並記有與會者的姓名。而放生活動並不一定要透過集會，隨時看到了都能夠做。而崇禎八年（1635）年十月，祁彪佳在寓山興建別墅，並在山下蓄水為池，立放生社，這個池即為放生池。<sup>41</sup>可見祁彪佳對於放生活動的熱衷。

而放生《迪吉錄功過格》中收於〈救濟格〉此格，〈救濟格〉的內容尚有救死扶傷、濟貧、賑災，「救餓死，拯溺縊服毒，勸養小孩，設法收救棄兒，倡修緊要橋梁險道，俱百功」<sup>42</sup>等，救助生命不僅是針對動物，人與人之間的救助與關懷也相當重要。

《太上感應篇》中也指出：

宜憫人之凶，樂人之善；濟人之急，救人之危。見人之得，如己之得；見人之失，如己之失。不彰人短，不衒己長；遏惡揚善，推多取少。受辱不怨，受寵若驚；施恩不求報，與人不追悔。<sup>43</sup>

<sup>39</sup> 明·祁彪佳，《祁彪佳日記（上冊）》，〈歸南快錄〉（杭州：浙江古籍出版社，2015年），頁180。

<sup>40</sup> 明·祁彪佳，《祁彪佳日記（中冊）》，〈自鑒錄〉，頁332。

<sup>41</sup> 明·王思任，《祁忠敏公年譜》，收於《祁彪佳日記（下冊）》，頁866，崇禎八年乙亥十月條；韓德林，《行善的藝術：晚明中國的慈善事業》，頁9。

<sup>42</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁681。

<sup>43</sup> 宋·李昌齡傳，《太上感應篇》，頁8。

顯示救濟、與人為善、行人方便、止惡揚善，都是善書教化的內涵之一。實際可以從事的行為包含造橋鋪路、造船濟渡、濟貧、救荒、施藥、平糶、施棺、捐衣等等。<sup>44</sup>

將紙上的教化規範化為實際行動，這一點明顯地反映在部分晚明士人的身上。前文曾提及高攀龍、陳龍正創立同善會，顏茂猷創立雲起社，這類善會組織不僅僅只是進行思想上的勸化，也會透過行動來實踐善行。在陳龍正的《幾亭全書》中也記載了其平糶、施粥等慈善行為，並撰寫《救荒策會》記錄救荒之事。

而祁彪佳更是積極於救荒。崇禎四年（1631）他與劉宗周（1578-1645）等地方士紳在紹興成立「證人社」，該社雖以講授王學以改善世風為目的，但祁彪佳經常與社員投入慈善活動，參與放生社、掩骼會<sup>45</sup>，協辦藥局、病坊等。<sup>46</sup>

從祁彪佳在崇禎十四年（1641）與地方士紳和紹興官府合作救荒的項目來看，可以更清楚地了解救濟善行的內涵，見表 6-3。

---

<sup>44</sup> 明·鄒迪光，《勸戒圖說》，頁 296-338。

<sup>45</sup> 協助掩埋屍體的組織。

<sup>46</sup> 劉威志，《祁彪佳與〈救荒全書〉：明末紹興的救荒行動與產物》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2014 年），頁 15-16。

表 6-3 祁彪佳荒政策略

分類	項目	分類	項目	
平糶	官糶	賑濟	發倉	
	民糶		給米	
	轉糶		粥廠	
	官積		散錢	
	民積		市粥	
救荒	牛種		獄訟	行粥
	廣麥			耑救
	禁糶	清獄		
	停徵	省訟		
施救	藥局	禁奢	禁戲	
	病坊	獎勵	旌賞	
	保嬰			
	掩埋			
	瞻士			

資料來源：研究者整理；明·王思任，《祁忠敏公年譜》，頁 873-875，崇禎十四年辛巳條。

從表 6-3 可見，整個救荒行動的面向相當多元，除了處理基本的糧食問題以外，也關注因糧食問題所帶來的災害，並幫助有需要的基層百姓。這樣的行動需要結合官府、士紳、百姓的力量，經由不同階層的涉入，人人皆能為善，使得整體社會的秩序可以更快地恢復。

這也是在善書中不斷提倡勸人為善的最主要目的。

## 第二節 教化方式的特點

### 壹、宣揚因果報應觀念的勸化

透過宣揚因果報應觀念來達到勸化的目的，是善書用以教化最主要的方式，除了達到警惕的作用以外，並提供了福報作為誘因，促使人們行善。

《明心寶鑑》經由「繼善」、「天理」、「順命」三篇的內容，指出為善、報應和命運三者是息息相關的，善有善報，惡有惡報，命是天定的，但經由為

善，仍有可能轉運。

行善行惡相應的報應，則和「福禍」相關，「福在積善，禍在積惡」<sup>47</sup>，因此若行善則有福，行惡則有禍。

這樣的福禍觀及報應觀，在《太上感應篇》中已有提及：

夫心起於善，善雖未為，而吉神已隨之；或心起于惡，惡雖未為，而凶神已隨之。其有曾行惡事，後自改悔，諸惡莫作，眾善奉行，久久必獲吉慶；所謂轉禍為福也。故吉人語善、視善、行善，一日有三善，三年天必降之福。凶人語惡、視惡、行惡，一日有三惡，三年天必降之禍。胡不勉而行之？<sup>48</sup>

不但說明了福禍相隨的概念，更進一步提及轉禍為福之法，以及報應來臨的時間。提醒人們不要抱持僥倖的態度，而胡作非為，「善有善報，惡有惡報，若還不報，時辰未到」<sup>49</sup>。而報應也不見得會指報在自己身上，可能會延續在子孫身上，因此也藉由家族興旺與否，來警惕人們。

在中國的傳統脈絡當中，很早就出現這種報應的觀念，如《易經》：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」<sup>50</sup>。但這種報應觀仍顯得有些空泛，雖說會有福報、禍報，但福報的具體內容是什麼？禍報又會是什麼樣子的？報應什麼時候會來？這些問題並沒有辦法獲得一個明確的答案，容易促使人們在對此感到半信半疑的情況之下，降低了遵循道德教化的可能。

在佛教傳入中國以後，帶來了佛教觀點的因果報應觀以及彼岸、地獄的世界觀，豐富了原本內容較為單一的報應觀。<sup>51</sup>

<sup>47</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 327。

<sup>48</sup> 宋·李昌齡傳，《太上感應篇》，頁 12。

<sup>49</sup> 明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，頁 327。

<sup>50</sup> 魏·王弼，晉·韓康伯，《周易王韓注》，收於《周易二種》（臺北：大安出版社，2012年），頁 13。

<sup>51</sup> 蘇哲儀、邱一峰，〈道教勸善書的道德思想及其教化方式析探—以《太上感應篇》、《文昌

佛教的因果報應是建立在三世因果及輪迴之上的，前生的因今生的果，我們現在所做之事或生命經歷，可能反映了前生種下的果報，或成為來生經歷的因。<sup>52</sup>而地獄故事也讓人相信在死後有個世界，會依據生前的所做所為進行審判。

雖然大乘佛教宣教時已不重因果輪迴之說，但佛教的因果報應觀仍使得道教、民間信仰等宗教本身進行了改造，也讓報應觀繼續產生變化。如屬於道教的《太上感應篇》：「太上曰：『禍福無門，惟人自召；善惡之報，如影隨形』」<sup>53</sup>，便是融入了佛教的因果報應觀<sup>54</sup>。

而後層出的感應故事，那些彷彿親身經歷般的內容，明確地指出哪些是善事惡事，做了之後又會獲得哪些相應的報應，則為因果報應增加了更大的可信度，促使人們更容易接受道德教化的內涵。

以鄒迪光《勸戒圖說》中所收的故事為例，在〈私賣試題之報〉中，元代人蘇無知是兩浙諸錄主校官，其子在所治地方，偕同一名僧人和六七名富家子私賣考試試題，賺了千餘兩銀。事情曝光以後，蘇無知為了使其子脫罪，只將僧人和富家子們下獄，幾人皆亡。這些人死後到了陰司告狀，蘇無知得狂疾而死，其子死於獄中。<sup>55</sup>

從這個故事當中，可以見到做惡事者必有報，如何對待他人，自己就會獲得同樣的下場。這裡也出現了「陰司」這樣的單位，顯示人們相信地府的存在，並相信無法在生前獲得正義時，可以透過鬼神的力量來達成目的。相較之下，似乎也反映了人們對於現世的官府是否能維持正義是有疑問的。

另以曾為《迪吉錄》寫序的顧錫疇為例，顧錫疇在寓居溫州江心寺期間，

---

帝君陰騭文》、《關聖帝君覺世真經》為例），頁 68-69。

<sup>52</sup> 如《金剛經·第十六品·能淨業障分》提及：「復次。善男子。善女人。受持讀誦此經。若為人輕賤。是人先世罪業。應墮惡道。以今世人輕賤故。先世罪業。即為消滅。當得阿耨多羅三藐三菩提。」參見南懷瑾，《金剛經說甚麼》（臺北：老古文化，2009年），頁 273-280。

<sup>53</sup> 宋·李昌齡傳，《太上感應篇》，頁 7。

<sup>54</sup> 如唐·若那跋陀羅譯，《大般涅槃經後分卷上·遺教品第一》：「深思行業善惡之報。如影隨形。三世因果循環不失。」取自 CBETA 中華電子佛典協會資料庫。

<sup>55</sup> 明·鄒迪光，《勸戒圖說》，頁 316-317。

為阻止總兵官賀軍堯撻辱諸生，反遭殺害。傳中寫溫州人找了三日才找到屍體，這其中也流傳了一個感應故事。

溫州人在江中找了三天都沒有找到顧錫疇的屍體，第三天晚上，顧錫疇託夢於永嘉縣令吳國杰，言其前世為天台山僧人，因誤殺一條蛇，那蛇的後世便是賀君堯，而今只是抵償命債。由於吳國杰前世是顧的徒孫，故向他託夢，並說出陳屍的位置，請吳幫忙料理後事。夢醒後，吳國杰到該地尋找，果然就找到了。<sup>56</sup>

這個故事的內容更明顯反映了佛教因果報應的內涵，結合了歷史上知名的人物，又能增加可信度。

善書透過因果報應觀念的傳遞進行教化，提醒人們隨時注意自己的一言一行，心存善念，行善事，自然就有福慶。

## 貳、積功改過與監督的機制

在《太上感應篇》已經提及了「轉禍為福」的方式，就是要反省悔過，改行善事，並提供了可行的善數，及作惡會如何受到監督和懲罰。

到了功過格的出現，將善行、惡行做了明確的分類，給予不同行為相應的功過值。原本屬於概念的善和惡，變成了具體的，可以計算、可以互相抵銷的數字。

而這些數字可以用來達成自己的願望，在袁黃及冒襄的故事中（分見第三章及第五章），都說明了使用功過格來積善改過，以達到自己設定的目的，是有效的。在《太上感應篇》當中也指出，其勸善的目的是為了修仙及追求長生。

相較於宣揚因果報應觀念的勸化方式，功過格所反映的是即便犯了錯也沒有關係，不一定會有惡報，或在惡報來臨之前，趕快做更多功值的行為將其抵銷。這容易使得人們在思考惡行時，降低其嚴重程度；同時對於善行的追求，

---

<sup>56</sup> 呂富枝語譯，江逸子繪圖，《歷史感應統紀語譯·殺業可畏》，明倫月刊電子叢書。

是真正發自內心的想要行善，還是為了銷過或達成某個目的而行善？也成了值得思考的問題。

另一方面，功過格的流行也象徵著晚明社會對於財富的焦慮感。晚明面臨商業的發展及市場經濟的轉型，連帶著產生了許多的社會問題，激起人們的不安。貧富觀的轉變也是其中之一。士人不再以清貧作為德行的象徵，在社會環境快速變動之下，為了生存或維持原有的生活水準，為官者收受賄賂、從事商業行為，無官者改以從商或其他工作不是罕事，賄賂在晚明反而成為官場文化的一環。<sup>57</sup>

由於經濟發展，使得改變貧富變的更加容易，甚至只要改變貧富，就有機會能夠改變階級。但同樣的，財富來的快，去的也快，這種不穩定感促使晚明人除了訴諸宗教信仰<sup>58</sup>之外，似乎也認為貧富與否與道德有關係，在同善會的規定當中，就以濟貧的標準來進行勸善教化。而楊東明在 1602 年施粥時，曾令其家僮往來朗誦俚言：「貧人聽知，都要學好，為甚受貧，積福不早，上天眼明，看得分曉，肯做好人，衣食不少」<sup>59</sup>，可見其認為富人之所以富，來自於早早積福，貧人要擺脫貧苦狀態，就要趕快行善。

而富人如果想要維持富有的狀態，也應該要繼續行善。因此功過格當中透過救濟、勸化等方式散財以行善積德，亦為增加擁有財富的安定感的方式之一。<sup>60</sup>在善會組織中，經常提倡「富者出錢，貧者出力」，也是相同的道理。

與因果報應雷同，功過格也揭示福禍自召，人掌握著自己人生的機運，並能透過為善來改變。但功過格強調今生命運的改變，且目的性更強，是先透過許願，再經由做善事希望能夠達成目標。

在許願之後，需要定期向神佛報告，並在完成以後做「迴向」。這裡的神

---

<sup>57</sup> 梁其姿，〈「貧窮」與「窮人」在中國俗世社會中的歷史演變〉，收於《變中謀穩：明清至近代的啟蒙教育與施善濟貧——梁其姿自選集》，頁 91。

<sup>58</sup> 如江南五通神，相關研究可參見萬志英（Richard Von Glahn）著，廖涵續譯，《左道：中國宗教文化中的神與魔》，北京：社會科學文獻出版社，2018 年。

<sup>59</sup> 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》，頁 58-59。

<sup>60</sup> 梁其姿，〈「貧窮」與「窮人」在中國俗世社會中的歷史演變〉，頁 93。

佛，也就代表著「監督者」的角色。在因果報應中，雖然也有隱性的監督者，如上天，但多數時候仍是由人本身自律管理好自己。

是以天地有司過之神，依人所犯輕重，以奪人算。算減則貧耗多逢憂患；人皆惡之，刑禍隨之，吉慶避之，惡星災之；算盡則死。

又有三台北斗神君等常在人頭上，錄人罪惡，奪其紀算。又有三尸神在人身中，每到庚申日，輒上天曹，言人罪過。月晦之日，竈神亦然。凡人有過，大則奪紀，小則奪算。<sup>61</sup>

《太上感應篇》中就點出了神明平時就會記錄人們的行為，司過之神依每個人的行為輕重，扣除壽命，扣盡則死。而三台北斗神君等在人頭上記錄罪行，同樣也以扣除壽命為罰；三尸神和灶神則會定期上天庭稟報每人的罪過。正所謂「舉頭三尺有神明」，其來有自。

多了監督者，使功過格更有機會如期的完成，稟報上天之後，相信也能夠看見自己的誠心，進而讓願望實現。

### 參、三教思想的融入

經由前文的分析，可以清楚地看到，儒、釋、道三教思想雜揉於善書之中，也反映了三教會通在晚明的思想發展上已經是相當普遍的情形。

以《新刊大字明心寶鑑》這個版本為例，藉由徵引書目的分析，了解其三教思想融入的狀況。研究者以周安邦的統計為底本，在重新進行檢視與分類後的結果如表 6-4：

<sup>61</sup> 宋·李昌齡傳，《太上感應篇》，頁 7。

表 6-4 《新刊大字明心寶鑑》徵引書目整理調整後版本

類別	種類數目	次數	次數比率 (%)
<b>經類</b>	<b>10</b>	<b>251</b>	<b>32.6</b>
<b>集類</b>	61	219	28.5
類書	3	74	9.6
<b>家訓戒子鄉約</b>	<b>22</b>	<b>72</b>	<b>9.4</b>
<b>子類</b>	<b>12</b>	<b>51</b>	<b>6.6</b>
<b>史類</b>	<b>14</b>	<b>30</b>	<b>3.9</b>
道教典籍	10	30	3.9
佛教典籍	2	28	3.6
醫學養生典籍	6	8	1.0
修身類典籍	3	7	0.9
合計	143	770	100

註：粗體處為研究者進行調整處。

資料來源：周安邦，《明心寶鑑研究》，頁 27-31；明·范立本編，《新刊大字明心寶鑑》。

以這十大分類而言，仔細檢視書目內容後，發現並不能完全分割，直接將某一類別劃分為儒教。因此考慮過後，典籍部分在此直接以經、史類作為儒教的代表。佛教及道教典籍分類較為明確，故直接使用統計數據。另外再將其所徵引的人物加入計算，見表 6-5：

表 6-5 《新刊大字明心寶鑑》三教思想比率

三教	引用書目類別	書目種類數 (A)	徵引人物 (B)	占三教比率 (A+B/C+D) (%)
儒家	經類、史類	24	15	59
道教	道教典籍	10	13	35
佛教	佛教典籍	2	2	6
	合計	36 (C)	30 (D)	100

資料來源：周安邦，《明心寶鑑研究》，頁 27-31。明·范立本編，《新刊大字明心寶鑑》。

由表 6-5 可見，儒家大約為 59%，道、佛兩教相加約為 41%，儒家和道佛兩教的比例大約為 6：4。但由於《新刊大字明心寶鑑》的刊印年代在明代初

期，代表性可能較為不足，故接著再選用萬曆十三年（1585）萬曆皇帝下令重刊的《御製重輯明心寶鑑》的版本進行分析，見表 6-6。

表 6-6 《御製重輯明心寶鑑》三教思想比率

三教	引用書目類別	書目種類數 (A)	徵引人物 (B)	占三教比率 (A+B/C+D) (%)
儒家	經類、史類	30	30	69.0
道教	道教典籍	10	13	26.4
佛教	佛教典籍	2	2	4.6
	合計	42 (C)	45 (D)	100

資料來源：周安邦，《明心寶鑑研究》，頁 117，165-167。明·明神宗等，《御製重輯明心寶鑑》，頁 57-109。

從表 6-6 可見，重新修訂過後的《御製重輯明心寶鑑》，儒家與道佛教的比例調整為 7：3 左右。這種現象可以從編纂者本身的思想立場及編纂動機，進行理解。

根據《御製重輯明心寶鑑》的序文曰：

朕嘗莊誦我二祖《教民榜文》，及《為善陰騭》等書，大都因俗示訓，言取易曉。其所采輯，雖稗官野史，有益勸戒者，靡所或遺……朕暇覽《明心寶鑑》一書，大抵蒐掇群籍，分類纂言，其間雅俗駢陳，質文錯出，雖不足羽翼謨訓，而賢聖格言，往往而在，其於誠世訓俗，不為無補。<sup>62</sup>

編纂者為官員的知識份子們，無不以儒家為其思想中心；而從洪武年到萬

<sup>62</sup> 明·明神宗等，〈御製重輯明心寶鑑序〉，《御製重輯明心寶鑑》（收於《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》第 27 冊，廣西：廣西師範大學出版社，2003），頁 57。

曆年間，經過了約兩百年的時間，自然也需要刪減「不合時宜」的內容，替換為更符合當下時代需求的内容。

序文中的二祖應指明太祖及明成祖，從中可見《明心寶鑑》在萬曆年間被重新編纂的動機，來自於「因俗示訓」、「有益勸戒」以及「誠世訓俗」等三點，企圖進行教化的政治意味濃厚。而萬曆十三年正處於萬曆皇帝親政初期，此時重新修訂《明心寶鑑》，除了彰顯皇權，維繫社會秩序及其統治的正統性之外，並透露出在其治理下的萬曆朝，能與太祖、成祖一般昌隆的意涵。為了達成這樣的目的，增加儒家思想的部分，是較佳的手段。

藉由《明心寶鑑》的書目分析，了解到編纂者的思想立場與動機會影響三教思想融入的比例，但整體而言，仍是以儒家思想為主要中心，道教及佛教的部分則可以作為外部的監督機制和輔助理解的工具。

在地方官員宣講六諭時，亦會加入因果報應來提高教化達成的可能性。

你們若是醒得，也不銷我再講。若是不醒得，只將這六句 聖諭，當做六句符呪，早晚念誦，將這二十四個字，當二十四顆明珠，珍重把玩。將本縣今日與你們講的，各歸家溫習，早晚思想，依此奉行。休道是做一個好人，便是要做聖賢，只此六句話，也夠了。便要成佛脩仙，只此六句話，也夠了。<sup>63</sup>

以上六諭，百姓若能遵依，便是盛世良民。讀書有文學的可以發科甲，下至細民隨其所為，各得善報。生為盛世良民，歿便是西方佛子，鄉里都敬重他，便官府也禮待。<sup>64</sup>

此外，或如善會每次聚會進行演講時，通常會與鄉約一起，並做為輔助鄉

<sup>63</sup> 明·郝敬，《小山草》卷 10，〈聖諭俗解〉，頁 197。

<sup>64</sup> 明·錢肅樂，《錢忠介公集》，〈六諭釋理〉，頁 326。

約的工具。其中演講內容也將太祖的地位拉高，與天同等：<sup>65</sup>

這句好言語，一句善言提醒了一點善心，便做了一世善人，豈但轉禍為福，正如起死回生也。……這太祖高皇帝，是我朝的開基聖主，到今造成二百五十年太平天下，我等安穩喫碗茶飯，安穩穿件衣服，安穩酣睡一覺，皆是高皇帝的洪恩。高皇帝就是天，這言語便是天的言語，順了天的言語，天心自然歡喜；逆了天的言語，天心自然震怒。<sup>66</sup>

為了使更多人遵循六諭的教化內容，不約而同地將太祖神化，並加入了因果報應及修行的概念，只要奉行太祖六諭，就能夠獲得善報，甚至可以維持社會穩定及成佛成仙。這樣的方式使得原本的六諭教化方式有了新的面向。另一方面，為何選擇這些概念來講述六諭，正是顯示三教思想已經深入基層社會，為了更貼近庶民生活，方便百姓理解，促使他們遵循規範，故而對於六諭有了新的詮釋。

《迪吉錄功過格》中的〈敬聖格〉，強調對於神明、祖先的崇敬，也加入了關於修行、感應的內容，同樣也反映了三教融合在庶民生活中的狀況，並揭示了功過格本身就是一種融合三教思想而產生的作品。雖然功過格能夠用以改變命運，但不可忘記其原先目的仍是作為修行之用。

這種對於「監督者」的崇敬，在勸戒故事中經常出現。以《勸戒圖說》為例，在〈供奉觀音之報〉、〈設瓜獻神之報〉、〈塑神虔誠之報〉、〈修善誦經之報〉中，主角都獲得好報，如逃過死劫，子孫顯貴、聰慧貌美，高齡過世及成仙等。<sup>67</sup>相反的，在〈不脩善果之報〉中，主角侮辱誦經者及僧人道士，最後則變成狗，一年而亡。<sup>68</sup>

<sup>65</sup> 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》，頁 68-69。

<sup>66</sup> 明·高攀龍，《高子遺書》卷 12，〈同善會講語·第三講〉，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>67</sup> 明·鄒迪光，《勸戒圖說》，頁 320-347。

<sup>68</sup> 明·鄒迪光，《勸戒圖說》，頁 320-321。

除了對於神佛的崇敬之外，在儒家當中，對於孔子先聖、字紙的尊敬也值得注意，通常帶來相應的報應多是與中舉、仕途有關。有趣的是，如果對於孔子不敬，報應可能是失去聰明才智，不識一字。<sup>69</sup>

《迪吉錄功過格》中提及：「戲侮非誹神聖，十過」<sup>70</sup>；「打罵神明，作穢梵寺，無識毀經，倡說叛聖，百過」<sup>71</sup>，也與此相互呼應。

由上可以推知，三教思想的融入是促成善書通俗性格的來源之一。在儒家的觀點中，希望人們能夠以「君子」為目標，以脩身為本，成仁成聖。但這樣的目標對於一般庶民百姓來說，距離他們的生活太遠，難以理解也不好達成。相較之下，道教和佛教所展現的善惡觀，標準較寬，達成的底限較低，如不殺蟲蟻就是一種善行，成仙成佛的可能似乎就近在眼前。

晚明佛教禪宗、淨土宗和儒家陽明心學的流行，也是讓善書受歡迎的關鍵。禪宗強調頓悟、在家修行，淨土宗強調念誦佛號得以前往西方淨土，陽明心學強調心即理、致良知、知行合一，同樣注重人的主體性，人可以自己掌握知識與學習，也能夠掌握成佛成聖的道路。晚明社會的動盪，引起人們內心及生活上的不安定，想要改變命運、跳脫現世面臨的痛苦，善書中蘊含的概念使得這樣的目標變得更為容易達成。

儒家畫出道德的規範，道教注重今生的改變，佛教給予來生的想望，三者相輔相成，形成善書中主要的思想來源。三教會通也帶來儒家世俗化的結果，讓上層文化與基層文化交會融合。原本由知識階層把持的儒家思想，經由士人的改造，重新進入基層百姓的視野裡，期望達成真正的文化啟蒙，而儒家思想也藉此繼續在中國社會中進行深化。

<sup>69</sup> 明·鄒迪光，《勸戒圖說》，〈尊敬字紙之報〉、〈侮慢先聖之報〉，頁 317-318。

<sup>70</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 683。

<sup>71</sup> 明·顏茂猷，《迪吉錄》，頁 683。

### 第三節 價值與影響

#### 壹、士人承擔社會教化之責

從教育的角度來看，一般所言的教育，多指學校教育，屬於狹義的定義。而教化為廣義的教育，除了學校教育以外，也包含家庭教育、社會教育等範疇，是一個化民成俗的過程。<sup>72</sup>在黃書光的定義中，則強調教化是「在下者經過在上者的價值施予與導向，致使其內在的人格精神發生深刻變化」的過程。

73

談及教化時，時常認為是由君王或一群接受儒家思想的士人階層所推動的。但透過對於善書的討論，可以注意到在晚明的士人共同承擔起推行教化的責任，並也蘊含了教化並不一定是特定族群能夠做的，而是人人都有機會可以從事的行為的意義。

其原因可能來自於兩點，一是官僚體系的疲乏無力，二是社會環境的動盪。原本在面對社會劇烈改變的時候，期許政府能夠發揮控制力，將社會拉回「正軌」；但晚明時期，從中央到地方政府，都各自有其存在的問題無法解決，如何確實地推行教化，也成了問題。

面臨這樣的狀況，晚明士人多感到焦慮，從高攀龍的〈同善會講語·第一講〉中，就反映了士人對於社會不安定的疑慮：

……一人作歹，十人看樣，便成了即不好的風俗。這一團惡氣，便感召得天帝一團惡氣。雨暘不時，五穀不登，人民疾病疫癘交作，兵火盜賊出於意外，不知者皆謂氣數當然。不知氣數是人心風俗積漸成的，此非迂濶之談。昔年福建興化府，人作惡異常，有識的人皆說道，此城必屠。不數年間，倭子來，獨攻破興化府，士民都被屠殺。若不是人心風

<sup>72</sup> 王有英，《清前期社會教化研究》，頁 4-9。

<sup>73</sup> 黃書光，《中國社會教化的傳統與變革》，頁 1。

俗所為，何以有見識人先說在倭子未來之前。可見一家為善，便是一家之福；家家為善，便是一縣之福。<sup>74</sup>

文中可見高攀龍將天災人禍的發生、地方的安全，和為善與否相互連結，藉以達到勸善的目的；同時也顯示晚明的氣候不佳<sup>75</sup>，導致糧食、疫病等災害，及盜賊、倭寇侵擾等問題，除了讓士人擔憂以外，也是一般百姓所煩惱的事情。

應該要如何解決社會變動所產生的問題呢？善書則正好提供了他們可以用以匡正人心且快速便利的方式之一。

方今 聖明在御，百度振肅，朝野兢兢，惟恐失墜。然於本心之良，似覺未曾喚醒，即使道以德，齊以禮，亦未可旦夕取效。不若以吉凶之說動之，庶幾易入，則此書之行，不可以少緩矣。<sup>76</sup>

顧錫疇在〈迪吉錄序〉中就提及，用一般道德禮教的方式來啟發人的本心，沒有辦法很快地得到勸人為善的效果。但是透過吉凶之說，也就是善惡之說、因果報應，則容易觸動人心。顧錫疇以此來說明《迪吉錄》書成的重要性，也認為面對這樣的時代，因果報應的勸化方式比起儒書的道德教化和法律來說，更有警惕效果，進而達到勸善止惡的目的。

除了透過撰述及刊印，籌辦善會組織，更是晚明士人實際加入教化行列的

<sup>74</sup> 明·高攀龍，《高子遺書》卷 12，〈同善會講語·第一講〉，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>75</sup> 關於晚明的氣候狀況，根據卜正民針對元明兩代極端氣候及災害狀況的資料統計，發生在晚明時期的極端氣候共有 6 次，寒冷 2 次：1577-1598（萬曆間）、1616-1620（萬曆間），嚴寒 1 次：1629-1643（崇禎間），旱災 3 次：1585-1589（萬曆間）、1614-1619（萬曆間）、1637-1643（崇禎間）；嚴重災害有三個時段，1586-1588（萬曆年間第一次）：嚴寒、乾旱、饑荒、洪水、蝗害、瘟疫、龍蹤；1615-1617（萬曆年間第二次）：嚴寒、乾旱、饑荒、蝗害、地震、龍蹤；1637-1643（崇禎間）：嚴寒、乾旱、饑荒、蝗害、地震、瘟疫、沙塵暴、龍蹤。參見卜正民（Timothy Brook）著，廖彥博譯，《掙扎的帝國：氣候、經濟、社會與探源南海的元明史》（臺北：麥田出版，2016 年），頁 435-436。

<sup>76</sup> 明·顧錫疇，〈迪吉錄序〉，收於明·顏茂猷《迪吉錄》，頁 312。

方式。善會每次聚會的宣講，補充了鄉約的不足；參與及辦理救濟，除了能夠協助地方政府的工作之外，救濟的同時也在勸善。晚明善會的出現，與當時士人愛結社的風氣有關，但時序進入清代之後，清朝廷在順治九年（1652）時於各地學校明倫堂刻〈訓士臥碑文〉，其中一條規定「生員不許糾黨多人，立盟結社」，禁止結社風氣，也因此使得善會發展一度受挫。<sup>77</sup>

然而，必須注意的是，士人從事勸善、教化的活動，並不一定全是為了維護社會秩序、身懷儒家兼善天下，或含有佛教度化眾生想法的士人。亦有另一部份的士人，是為了積功德，改變現世生活，而進行教化。如袁黃或可視為一例。雖然出發點不同，但都同樣能達到教化的效果。

與此同時，和這群積極於教化的士人相反，我們也能見到如劣紳、蠹吏、訟棍、學霸等危害地方的士人。

士風之變，反映了社會風氣的轉變。<sup>78</sup>明代中晚期的士風變化，與奢靡之風的興起及學校教養功能的失常不無關係。從成化、弘治年間之後，士子遊學成風，士風囂張；進入晚明，士風更趨惡薄，並傾向無賴化。士風變化的具體表現則包含不務實學，專門務外；不崇謙抑，專尚驕傲；養成輕薄習性，好口舌；聲氣相應，結黨結盟等。<sup>79</sup>

晚明士風愈發囂張，可見生員四處生事，甚至與無賴勾結，「學霸」越來越多，也正是晚明生員無賴化的證明之一。<sup>80</sup>除了學霸以外，這些鬧事的生員又被稱為「藍袍大王」，藍袍指青衿，即為生員所著的衣服；大王有佔山為王的山

<sup>77</sup> 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》，頁 37-40。直到乾隆年間，同善會才又以另一種形式，重新影響慈善組織的發展。

<sup>78</sup> 顧炎武曾談及南北社會風氣及求學之人的問題，首先關於社會風氣，他認為：「江南之士，輕薄奢淫，梁、陳諸帝之遺風也；河北之人，鬪很劫殺，安、史諸凶之餘化也。」而求學之人的問題則是：「飽食終日，無所用心，難矣哉，今日北方之學者是也。羣居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉，今日南方之學者是也。」從歷史的角度分析南北地域風氣不同，也提醒了地域發展的差異。明·顧炎武，《日知錄集釋（中冊）全校本》（上海：上海古籍出版社，2006年）卷 13，〈南北風化之失〉、〈南北學者之病〉，頁 803-804。

<sup>79</sup> 陳寶良，《明代儒學生員與地方社會》，頁 388-396。

<sup>80</sup> 學霸意指地方學校中「傲慢師長、挾制官府、敗倫傷化、結黨害人的刁潑無恥之徒」，而在弘治、嘉靖年間，就已有這種現象，至晚明則越發嚴重。劉曉東，《明代塾師與基層社會》（北京：商務印書館，2010年），頁 267-268。

大王之意，在明代，一些豪惡鄉紳也被稱為大王，由此可見藍袍大王的意涵。管志道（1536-1608）更指出，這些藍袍大王「一呼則數十成群，強府縣以理處法外所不可從之事，稍拂其意，則攘臂奮袂，哄然而起，提調官莫感誰何」，並使得德行良好的生員聲名受其牽連，「而賢者却為不肖者所累矣」。<sup>81</sup>

而從時人伍袁萃對於士風變化的觀察中，更能夠了解這些藍袍大王的動態：

近來士風惡薄，吳中尤甚，稍不得志于有司及鄉衮，輒群聚而侮辱之，或造為歌謠，或編為傳奇，或摘四書語為時義，以恣其中傷之術。而臺省撫按且採其語，以入彈章，何怪乎！惡薄之風，日長月熒而不可止也。更有卑汙甚者，日伺郡縣之前，以待人有所事者而為之干謁也。其富家豪俗，嘗豢養數人，而呼嗾奔走之。市井閭閻相爭，動云：「我雇秀才打汝！」噫！秀才而曰雇，士風至此，不大可哀憐也哉。<sup>82</sup>

生員透過撰述、群聚等方式對不合其意的官紳進行中傷誹謗，而監察官還會採用他們的說法對官員進行彈劾；或是諂媚於地方官員，以利謀私。一些有錢人更會「雇用」生員，在市井間與一般百姓發生衝突時，就說要找秀才來打人。這些行為，已經顛覆了原先對於讀書人的形象，同時也注意到生員階層在地方上確實有其影響力。

生員經常從事群聚鬧事、撰文誹謗等行為，也是致使「學變」在晚明頻繁發生的因素之一。生員鬧事雖在永樂年間就有紀錄，然而學變一詞則在晚明確立。晚明期間（1576-1644）至少有 22 次的學變紀錄，平均約每三年就有一次。<sup>83</sup>但也必須注意，學變的發生可能與不同社會階級的衝突或遭受不平等待

<sup>81</sup> 明·管志道，《從先維俗議》卷 2，〈崇禮讓以晚士風議〉，頁 97-98；陳寶良，《明代儒學生員與地方社會》，頁 396-400。

<sup>82</sup> 明·伍袁萃，《林居漫錄》前集卷 3，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>83</sup> 陳寶良，《明代儒學生員及地方社會》，頁 403-408。

遇有關，「士風之弊，始於萬曆十五年後。然迹其行事，大都意氣所激，而未嘗有窮兇極惡存乎其間。……皆一時蜂起，不約而同，亦人心世道之一變化」

<sup>84</sup>，通常來自於與地位較高的宗室、地方官員、鄉宦、太監的衝突，或是富民扛打生員而引發。<sup>85</sup>「亦人心世道之一變化」，也說明了士風之變是晚明社會變遷的證明之一。

從以上的討論可見兩種不同的士人群像，一種積極於教化，可以做為教化的楷模（model）；另一種則被用以警惕，成為了負面案例。顧炎武在〈廉恥〉一文中引述宋儒羅從彥（1072-1135）的說法：「教化者，朝廷之先務；廉恥者，士人之美節；風俗者，天下之大事。朝廷有教化，則士人有廉恥；士人有廉恥，則天下有風俗」<sup>86</sup>，可見教化由上到下的過程，而士人被視為是社會的標竿，可以帶來模仿學習的作用，其一舉一動都對社會具有教化功能。

## 貳、啟蒙教材類型的改變

在善書流通的討論中，已經注意到在晚明時期，善書被作為啟蒙教材之用。

回顧明代蒙師教學的課程類型，包含識字教育、作文教育、技能與常識教育及道德規範教育。其中，在道德規範教育的部分，常採用的教材則如《小學》或其注釋本、《孝經》、《家禮》、《論語》、《春秋》、《四書》，律令如《大誥》、《大明律》，及記錄聖賢嘉言善行的書籍如《孝順事實》、《日記故事》等。而道德規範教育通常會與識字、技能與常識的學習並行。<sup>87</sup>

「蒙以養正」，啟蒙的目的在於養正，引導尚未接受教導或陶冶的兒童走入正道，具備良好的美德，故啟蒙教育最主要的目的就在於道德的培養。<sup>88</sup>從道

<sup>84</sup> 明·范濂，《雲間據目抄》卷2，〈記風俗〉，清光緒申報館鉛印申報館叢書本。

<sup>85</sup> 陳寶良，《明代儒學生員及地方社會》，頁408-412。

<sup>86</sup> 明·顧炎武，《日知錄集釋（中冊）全校本》卷13，〈廉恥〉，頁773

<sup>87</sup> 劉曉東，《明代塾師與基層社會》，頁162-165。

<sup>88</sup> 周愚文，《中國教育史綱》（臺北：正中書局，2001年），頁341。

德規範教育的教材來看，仍以儒家經典為主；而塾師則會透過講述、背書，及規範學生灑、掃、應、對、進、退等行為，來達到教學目的。<sup>89</sup>

晚明時已經見到有將善書作為啟蒙教材的例子。至清初，崔學古也提及在課餘間利用《迪吉錄》、《善過格》等書，講解給學生了解，可以達到啟發天良的目的。<sup>90</sup>

在清代，善書陸續成為地方私塾、義學的啟蒙教材之一。到了清代晚期，江蘇無錫人余治（1809-1874）在其所撰著善書《得一錄》中，收錄多種義學章程及蒙館條約，並提倡以善書作為蒙學教材。<sup>91</sup>《得一錄》收錄陳文述（1771-1843）〈設義學說〉，其中提及：

拙議主專教貧賤之子弟，先讀所刊初學讀本七種，再讀《聖諭廣訓》七種，皆醇正之善書。善書所言，皆儒書之理。儒書散而善書聚，儒書深而善書淺，中人以下，正取其淺近明顯，易於領會；即塾師教幼童，亦易於講解也。<sup>92</sup>

善書中也講述儒家的道理，相較於儒家的經典來說，善書傳達的方式明確淺近，對於中人以下的貧戶子弟來說，使用善書進行教學，較容易達到效果。

而陶樹（1779-1839）在〈陰騭文引蒙序〉中也提及：

……《小學》為入德之門，塾師又多置不講……許君石華，以丁生紹中所註《陰騭文》見示。其書不徵事迹，語簡而明，為童孺所能解，意欲塾師余講授經義之前授以此篇，俾童蒙先入為主，終身受益。置之鄉塾

<sup>89</sup> 劉曉東，《明代塾師與基層社會》，頁 164-167。

<sup>90</sup> 清·崔學古，《幼訓》，頁 12，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>91</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，頁 100-102；105-106。

<sup>92</sup> 清·陳文述，《義學章程》，〈設義學說〉，收於清·余治，《得一錄》卷 10，取自中國哲學書電子化計劃。

中，為《小學》之輔，將見口誦躬行。蒙養正則善人多，斯亦化民成俗之一助也，因書以弁其端。<sup>93</sup>

從引文中可見，陶樹提到有人使用了《陰騭文》的注本進行教學，他認為在啟蒙階段講述《陰騭文》，能使兒童終身受益，並應作為學習《小學》的輔助，對於教化效果更加。

由上述例子可知，善書簡單、易懂的性質，並搭配故事進行理解，可以讓處於啟蒙階段的學習者，更快地吸收教學的內容，進而達到教學成效。

此外，善書也成為傳教士學習中文的教材之一。基督新教傳教士米憐（William Milne, 1785-1822）在馬六甲辦理英華書院，他在 1820 年時寫信諮詢同教會的傳教士馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）關於書院的課程是否適宜，內容提到：

4. 十二點全體會合。高級班朗誦早晨的功課《書經》的一部份，初級班朗讀《明心寶鑑》並且翻譯該書。我為他們訂正譯文和發音，中國教師也幫忙，他總是在場。初級班逐字分析講解，然後根據聲調全班練習兩個字的詞，四名學生還在沙子上用手指寫漢字。寫字課由中國教師講授，我只是偶爾參加。<sup>94</sup>

面對初學中文者，米憐採用《明心寶鑑》作為學習的教材，透過說、寫的方式來幫助理解。對於外國的傳教士而言，利用善書來學習中文，在學習字義的同時，可以很快地進入儒家思想的脈絡，並且了解一般百姓的思維，方便融入社會，以利傳教工作。

<sup>93</sup> 清·陶樹，《陶文毅公全集》卷 36，〈陰騭文引蒙序〉，取自中國哲學書電子化計劃。

<sup>94</sup> 艾莉莎·馬禮遜（Eliza Morrison）編，北京外國語大學中國海外漢學研究中心翻譯組譯，《馬禮遜回憶錄》第 2 卷（河南：大象出版社，2008 年），頁 27-29。

而王爾敏以香港新界大埔海下村翁仕朝（1874-1944）為個案，了解其生平及所藏書籍，藉以探究鄉里儒士的志行與表現的研究中，顯示翁仕朝曾任塾師，從藏書中推斷其用以道德教化的書籍，在善書部分就包含《明心寶鑑》、《惠陽福報》、《勸人莫食洋煙》、《戒人莫賭博》、《關帝明聖經》、《宣化妙經》、《大聖末劫經》、《張遠兩友鄉論》等。王爾敏認為，未見翁仕朝收存《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》有名的善書，可能與其未曾入仕有關。<sup>95</sup>這一點也提示了關於不同善書的流通，可能也與社會階層有關，值得注意。

### 參、提高識字率的可能

關於識字率的討論，學界已有一些的研究成果，由於資料的缺失，目前以清代為主要探究的朝代。而較為知名且較具系統化探討的作品，則是羅友枝（Evelyn S. Rawski）於1979年出版的《清代教育與民眾識字》（*Education and Popular Literacy in Ch'ing China*）一書。

羅友枝認為傳統中國並沒有大眾識字率的概念，識字者集中在準備科舉的一小部分男性中，且低層次的識字能力是被忽略的。要討論識字率，需要先區分識字能力。她將識字能力區分為兩種類型，一種是「完全識字能力」（full literacy），指傳統上經由學習儒家經典而獲得的識字能力，即目標在於科舉的人，可以擁有完整的讀寫能力；另一種則是「功能性識字能力」（functional literacy），著重基本的認字、計算等有助於庶民生活的應世知能，指一般普通的百姓大概可以讀2,000字左右，並能書寫數百字以上的文字，便可認為擁有功能性識字能力。<sup>96</sup>而羅友枝接著進行對於識字情形的估算，她認為18及19世紀間，擁有基本讀寫能力的男性約佔30%-45%，女性則佔2%-10%。<sup>97</sup>

雖然有些人對於羅友枝所採用的史料及估算結果提出意見，但其所提供的

<sup>95</sup> 王爾敏，《明清社會文化生態》（臺北：臺灣商務，1997年），〈儒學世俗化及其對於民間風教之浸濡——香港處士翁仕朝生平志行（與吳倫霓霞女士合撰）〉，頁37-69。

<sup>96</sup> Evelyn S. Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China* (Michigan: University of Michigan Press, 1979), pp.1-2.

<sup>97</sup> Evelyn S. Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, pp.22-23.

數字，仍可以視為一個探究功能性識字狀況的參考。

對於這種功能性識字能力，也必須認知到，讀寫能力可能會因為職業不同而產生程度上的差異。清代晚期的傳教士就曾觀察到，一名店主可能除了會寫數字和記賬以外，寫不了其他東西；讀過幾年書的年輕人，可以讀出書上的字，卻無法了解其意，甚至有人認為：「我為什麼非得懂？我又沒見過這本書！」<sup>98</sup>

將時間拉回晚明來思考，善書的傳播是否可能有助於識字率的增加呢？

討論善書對識字率的影響，若採用功能性識字能力的概念來思考，可能會比較恰當。但研究者欲先從試著探究明代可能的識字率開始，了解識字率成長的狀況。

現代計算識字率的方式是十五歲以上識字人口數／十五歲以上人口數，考慮到過去能夠進入學校就讀的皆為男性，所以以估算男性識字率為主。明初規定生員的入學年齡為 15-20 歲，之後有提前如 11、12 歲就入學者，亦有 20 歲以上入學或年老尚為童生者。<sup>99</sup>且一般而言，七歲啟蒙，已有識字能力，因此將年齡段再拉大，而年齡小的部分不會造成太多影響，故忽略不計，便以男性人口數作為人口基數。<sup>100</sup>

研究者採用周愚文對明代學生數的估算數字，及梁方仲對明代各朝戶口統計資料進行計算，如表 6-7。

---

<sup>98</sup> 周紹明，《書籍的社會史》，頁 153-154。

<sup>99</sup> 陳寶良，《明代儒學生員及地方社會》，頁 222。

<sup>100</sup> 在此參考曹樹基計算明代育子率採用 110 的性別比進行計算男性人口。參考曹樹基，《中國人口史·第四卷·明時期》（上海：復旦大學出版社，2000 年），頁 399-400。

表 6-7 明代男性識字率估算

	學生數 (A)	總人口平均數	男性人口預估數 (B)	男性識字率 (A/B) (%)
洪武* (1368-1398)	34,150	58,323,933	30,550,632	0.11
宣德 (1425-1435)	34,590	51,468,284	26,959,578	0.13
成化 (1464-1487)	64,440	62,361,424	32,665,508	0.2
明末* (1620-1644)	66,860	152,500,000*	79,880,953	<b>0.08</b>

\*註 1：洪武年學生數為洪武二年的資料。

\*註 2：明末在此以天啟至崇禎年計。

\*註 3：據梁方仲統計的官方資料，明末的總人口數為 51,655,459 人，由於明顯不符合現實，改採曹樹基推估的數據。

資料來源：周愚文，《中國教育史綱》，頁 43-46；梁方仲，《中國歷代戶口、田地、田賦統計》（北京：中華書局，2008 年），頁 272；曹樹基，《中國人口史·第四卷·明時期》，頁 452。

使用明代的戶口資料有其風險，受到明代徵收賦稅制度的變革、戰亂、躲避賦稅等問題，戶口登記越到晚期越不確實，從表 6-7 的人數變化就能夠窺見一二。<sup>101</sup>

有關明末的數字反而呈現減少的狀況，首先注意到的是關於人口基數的增加，再來表 6-7 所用的學生數，是從學額數推算出來，代表這是最基本應該要有的生員數額。但根據陳寶良的統計，明末的全國生員約為 497,031 名，大致與顧炎武提及天下生員數不下五十萬的數字是相符的，並推估明末全國生員數應該為 60 萬以上。<sup>102</sup>

因此，若改以這兩個數字來計算識字率的話，明末男性識字率約為 0.63%-

<sup>101</sup> 參見何炳棣，《明初以降人口及其相關問題》（北京：生活·讀書·新知三聯書局，2000 年），頁 3-27。

<sup>102</sup> 陳寶良，《明代儒學生員與地方社會》，頁 210-216。

0.75%左右。男性識字率如此，女性的部分只會更低。表 6-7 所推算的男性識字率，只能做為基準點的參考，但可以注意到識字率整體的趨勢是在增加的。

回到功能性識字能力的討論，通常讀完《三字經》、《百家姓》、《千字文》這三部識字教材之後，可以掌握 1,600 個字，<sup>103</sup>這個數字與羅友枝的定義接近。換言之，在接受《三》、《百》、《千》的基礎識字教育以後，差不多就可以應付生活所需。

而劉永華以晚清民初的閩西會社帳簿及徽州排日帳為例，了解記帳所需掌握的詞彙量，他認為記帳能力可視為識字能力的最低門檻，據其統計的結果，掌握約 400、500 字以上就足夠記帳。<sup>104</sup>

研究者則以《太上感應篇》為例進行字數統計，全文共有 578 個不重複的字。看起來似乎已經達到記帳能力的標準，但必須注意的是，在《太上感應篇》中，多數不是日常常用字，因此就算吸收了《太上感應篇》中的文字，可能仍是不利於記帳工作的。

若以 1,600 個字的門檻來看，學習完《三》、《百》、《千》的人，應該能夠讀《太上感應篇》；與此同時，也反映了《太上感應篇》對於基礎識字教育並沒有太大的幫助。

《太上感應篇》使用的時間點及對象，應該是讓接受了識字教育的人閱讀，在進行道德教化的同時，又能夠增加字彙量，可能會是比較有幫助的方式。

因此，研究者認為善書的推廣對於功能性識字能力的影響並不是那麼顯著，反而可能會更有利於原先僅有功能性識字能力者增進能力，逐漸成為完全識字能力者，進而促使整體識字率的增加。

---

<sup>103</sup> 白以文，《晚明仙傳小說之研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2005 年），頁 209-210。

<sup>104</sup> 劉永華，〈清代民眾識字問題的再認識〉，《中國社會科學評價》，第 2 期（北京，2017），頁 96-128。

#### 肆、影響後世善書的發展

功過格在晚明的發展，成功地取得了一席之地。面臨這種情形，張履祥曾抱怨：「袁黃《功過格》，竟為近世士人之聖書」，並認為當時的學生都被袁黃引入歧途，而忽略了經書及朱子。<sup>105</sup>從張履祥的批評中，可見功過格的流行，與此同時也引起了反對的聲浪。即便如此，功過格一直到了清初，仍是流行的善書類型之一。

據包筠雅的統計，從 1620 年到 1670 年，在這五十年間至少就刊行了十部新的功過格。<sup>106</sup>在清代初期寫成的功過格包含李國昌《崇修指要》（1666）、史玉涵《感應類鈔》（1670）、胡振安《滙編功過格》（1671）、雲間善人編《滙編功過格》（1671-1688）、李士達《功過格輯要》（1716）及托名呂祖撰著的《太微仙君純陽呂祖師功過格》（1734）等。<sup>107</sup>

清初的功過格大致承襲晚明功過格的寫法，但內容越加越多，分類更加細緻，進而編列成冊，甚至為其注釋，使得內容更趨完備。<sup>108</sup>之後從功過格衍生而出的《不費錢功德例》，則是依照不同職業、社會階層進行分類，並給予相應的規範，但並沒有功過值，僅是一條條的道德規範。如約康熙五十年（1711）成書的《寶善堂不費錢功德例》，就將內容分為鄉紳、士人、農家、百工、商賈、醫家、公門、婦女、士卒、僧道、僕婢工役及大眾等十二類。<sup>109</sup>而在石成金（1659-1739）《功券》中，還附有〈富家費錢功德〉，沿襲了明末以來的勸善觀念，「富者出錢，貧者出力」，不論貧富，都能夠為善。<sup>110</sup>

除了功過格以外，一直保有影響力的《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》

---

<sup>105</sup> 清·張履祥，《楊園先生全集》，收於《四庫全書存目叢書·子部·第 165 冊》（山東：齊魯書社，1995 年），〈與何商隱〉，頁 112-118；包筠雅，〈明末清初的善書與社會意識形態變遷的關係〉，頁 35。

<sup>106</sup> 包筠雅，〈明末清初的善書與社會意識形態變遷的關係〉，頁 35。

<sup>107</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，頁 25。

<sup>108</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，頁 25-26。

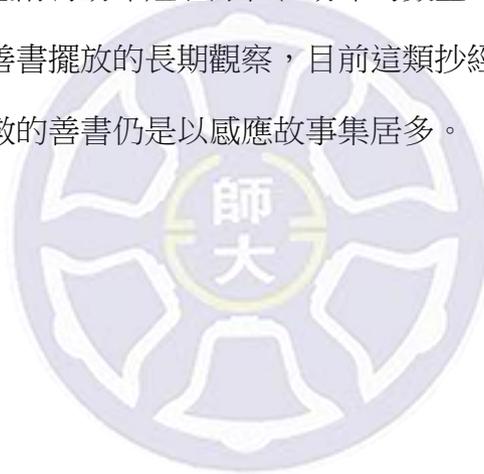
<sup>109</sup> 清·熊勉庵，《寶善堂不費錢功德例》，收於清·陳宏謀編，《訓俗遺規》（臺北：中華書局，1981 年），頁 280-294。

<sup>110</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，頁 26。

也持續在清代繼續發揮作用，有許多人加入了注釋這兩種善書的行列，如許纘曾輯刻《感應篇圖說》（1657）、趙熊詔纂《感應篇注訓證》（1690）、趙如升輯《陰鷲文像注》（1719）、周夢顏著《陰鷲文廣義》（1719-）、惠棟《感應篇箋注》（1749）、佚名《感應篇直講》（1777）、佚名《感應篇滙編》（1781）等。<sup>111</sup>而在 18 世紀之後，《太上感應篇》、《陰鷲文》與《帝君覺世經》又被編集成「三聖經」刊行，可見其流行的程度。<sup>112</sup>而這只是善書流行的一角。

時至今日，一些宗教團體或有信仰的人仍會刊印善書，可以取得的地點多在寺廟等宗教據點。

圖 6-1 為研究者在桃園市觀音區草漯保障宮所取得的《文昌帝君陰鷲文》抄經本，可以見到書底附有助印姓名錄和各助印的數量，書末也有迴向疏文。根據研究者對保障宮善書擺放的長期觀察，目前這類抄經本已經較為少見，若有則以心經為主，多數的善書仍是以感應故事集居多。



<sup>111</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，頁 26-30。

<sup>112</sup> 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，頁 28。





## 第七章 結論與建議

本研究透過對於晚明時期時代背景、善書刊刻及流通情形、善書的思想內涵及其教化作用的探討，了解到善書在晚明時期所產生的作用及影響，與其帶來的歷史意義和教育意涵。以下提出本研究的結論，並分別說明對於道德教育、社會教育的啟示及未來研究的建議。

### 第一節 結論

#### 壹、晚明時期善書的傳佈與社會思想背景相關

政治上，晚明時期中央政府的運作遲滯，諫諍風氣盛；士人結黨結社及宦官的專權，導致政治風氣不佳，間接地讓許多士人轉往地方發展，希望從自己或從地方開始改變。然而地方的工作繁雜，政府的人力不足，勢必要和地方人士合作，使得部分在地方上的士人為了共同的目的：推行教化而集結起來。

經濟上，國家財政逐漸吃緊，賦稅加重使得各地社會騷動屢屢發生，而礦稅問題更是造成地方社會混亂、國庫虧損的原因之一。雖然國家財政狀況出現問題，但反觀民間的經濟卻呈現繁榮的狀態。隨著產業的轉型，專業市鎮的成型，讓晚明的經濟模式轉向商品化及市場化，並與其他國家進行貿易，商業活動有了長足的發展。與此同時，書籍出版業的發展，在技術及行銷方面進行變革，提供了善書傳播快速又方便的環境。

經濟的轉型，奢靡風氣興起，對於整體社會帶來了直接的影響。過去重農輕商的傳統，逐漸轉為以商為重；經濟發展與消費能力的提升、生員制度的改變，致使嚴謹的社會階級開始鬆動，無法區分原本四民的身分差別，讓士人認為這正是社會秩序混亂的開始。

從政治、經濟到社會環境都在變動，最能夠反映百姓不安及壓力的，莫過於各類的社會騷動頻繁出現。如民變、佃變、奴變、兵變、學變、宗教動亂等

等，反映了百姓對於現況的不滿。

因此，在整體社會處於不安定的情況下，人心也出現不安穩。善書提供了人們一個寄託心靈之所，善書的傳佈也能有安撫人心的作用。

而晚明的思想狀況，影響了善書中的思想及士人投入教化工作。王陽明的心學在晚明仍有影響力，其所提倡的「致良知」、「知行合一」影響了許多士人的思維。王門泰州學派承繼心學，強調儒學平民化，希望讓更多人獲得知識，積極於講學並親自深入地方。這樣的方式，有助於傳遞善書的思想並形成更多的流通。

儒、釋、道三教會通的思想，更是善書思想的主要來源，並促使它流行的因素之一。最早從兩晉時期，就已有三教融合的傾向。在經過宋代，到進入明代之後的發展，逐步形成三教合一、相互融合。到晚明，隨著通俗文化、印刷文化的興盛及各類宗教的發展，都反映了三教相融的思想情形，早已成為了生活的一部份。

另外，天主教傳教士的東來，使得善書加入了新的面向。這些傳教士為了傳教，也積極於撰寫作品；而一些士人受到了天主教的影響，甚至成為教徒，這類士人更能夠掌握天主教與地方思想文化的融合，因此出現了帶有天主教世界觀的善書。

從當時政治、經濟、社會到思想上的探究，可以了解到善書在晚明時期得以傳佈及流行可能的原因。雖然善書至清代發展更為鼎盛，但從晚明時期的回顧中，能夠見到對清代影響的痕跡，功過格這種形式的善書便是例子之一。

## 貳、晚明時期善書流通方式多元，且以傳遞道德勸善思想為主

晚明的書籍出版業發達，有利於善書的刊刻及流通。在刊刻方面，經由研究者對善書刊刻狀況的分析，可以見到刊刻者多集中在士人階層，並以擔任過官職的士人為主。一方面反映了私刻風氣之盛，另一方面也顯示即便在晚明刊刻出版變的便利許多，然而會從事刊刻活動的人仍以掌握知識的士人階層為

主。刊刻類型雖以宗教典籍類為大宗，除去萬曆間編纂《徑山藏》的影響，也說明了善書中提及刊印善書能夠獲得功德這個想法，亦是士人生活中的一部份。

在流通方面，流通的地域以南直隸、浙江和福建為主，與出版興盛地區相符；而各地也有刊刻情形，能夠側面說明善書分布的普遍性。流通管道上，從流通的目的進行區分，大致可以分為五類。以營利為目的者，多在書鋪、書坊、書肆、租書鋪、書販、經坊等；以留存及宣傳宗教教義者，多以寺觀或各宗教的根據地為主；以從事信仰活動為目的者，可能以寺觀、名勝、書坊等地為主；以勸善訓戒為目的者，以地方政府、善會、宣講為主；以啟蒙為目的者，則以私塾、義學等基層教育為主。另外值得注意的是關於域外流通的部分，有《明心寶鑑》和《迪吉錄》之例，可見善書在域外產生的影響力。

在思想內涵的分析上，研究者以《明心寶鑑》及《迪吉錄功過格》兩書為案例，並輔以《太上感應篇》、《勸戒圖說》、六諭宣講文本、善會講語等作為佐證資料，進行探究。在這些善書中，以傳遞道德思想為主，可內容主要包含「以孝為先的倫理觀」、「以修身出發的處世原則」及「眾生平等的關懷與慈善」三方面。

就倫理觀與處世原則而言，諸書是以儒家思想為主，屬於傳統上能在儒家經典中獲得的內容。除了強調個人自身的修養以外，並注重人與人之間、人與社會之間的連結。對於眾生的關懷及慈善，則帶有較多的宗教色彩，也促使人們將理念層面的觀點，實際在生活中施行。

善書更透過因果報應的勸化、積功改過與監督者的機制，及三教思想的融入等方式來達成教化。而善書本身也正是三教思想融合現象的體現，在思想上以傳遞儒家道德思想為主，但是融入道家及佛教的思想作為手段，將上述所提的思想內涵，可以更快地傳遞出去，藉以達到好的教化社會效果。

另一方面，善書中所講述的道德勸善內容，部分也反映了晚明時期的社會狀況，如牢獄問題、健訟風氣、溺女習俗、士風變化，劣紳蠹吏訟棍學霸等人

對地方的危害等等。這都是地方上真實的一面，也說明了這些道德勸善規範的提倡並不是沒有來由，且因為貼近生活，更能心生警惕。而晚明時期貧富觀的改變，則強化了人們積功改過的想法，以利為先的社會，那也以利勸導，帶動了善書的使用及推廣。

整體而言，從善書的刊刻及流通，反映了其普遍性及多元性；從思想內涵到教化方式，都在在證明了善書通俗性格。

### **參、晚明時期善書的流行有匡正人心、維持社會秩序的意義，並有助於教化及啟蒙**

如果回顧善書最早的功能，可能是以修行或保存、宣傳宗教教義之用等含有宗教意涵的目的為主，像《太上感應篇》原本便是提供慕道人士修行之用。

但到了晚明，善書的意義及作用已經不僅僅於此而已。隨著士人加入編寫及運用，善書的功能從原本的宗教目的，轉變為推行社會教化的工具。

士人面對時代環境的變動，意識到過去經由儒家經典的教化方式，已經趕不上社會變遷帶來的影響。而善書中宣揚因果報應、行善積德等的教化方式，反而讓人們有具體遵循的教化規範。

為了應對這個時代，讓社會恢復秩序，讓人心安定，一些士人選擇了善書作為推行教化的工具。

所謂維持社會秩序，其背後的意涵正是指「各安生理、安分守己」，讓人們回到該有的位置，士、農、工、商等各階層的人，都應該回到自己的位置上，士人要做好士人，農民要做好農民，做好各該有的本分，就像回到了太祖時期一樣。道家及佛教思想，都提供了人們對於改變人生的希望，士人也對百姓建構了關於太祖時期的想像，彷彿那個遙遠的時代裡，社會祥和安好，且若非太祖，不會有至今兩百多年的太平天下，現在生活不好，是因為百姓不遵守規範，不行善積福；而多數人不會知道那個年代裡實際發生過些什麼事，會選擇相信這樣美好的藍圖並願意接受教化。

由此可見，晚明時期的善書逐漸轉為帶有儒家思想的工具，士人藉以達成兼善天下的理想，同時也可能融入佛教的思維，用度化眾生的概念來推行善書，但都能達成教化的目的。

另一方面，善書也有助於啟蒙教育。晚明時期，已經出現了將善書作為啟蒙的教材；進入清代以後，善書則被認為能在義學或私塾廣泛地使用。啟蒙教育的重點在於培養德行，可見善書帶來的教化效果，是被認同的。而善書在啟蒙教育階段使用的時機，應於完成《三字經》、《百家姓》及《千字文》基礎識字能力的學習之後，除了能夠達到道德教化的目的之外，更有機會可以增加一般庶民的識字率。

## 第二節 啟示與建議

### 壹、對當前道德教育及社會教育的啟示

就善書的存在與流通而言，在今日臺灣社會中，仍可以見到各大寺廟宮放置各類善書，其中也包含晚明時即就流通的《了凡四訓》、《陰鷲文》、《太上感應篇》等，可見此類書籍並未隨著工業化、資訊社會的來臨而消失。

除了舊善書一再被翻刻以外，也有新的類型出現。探究其存在的原因之一，可能現今的人仍相信印製善書就是做功德，或能藉以勸化人心。

從善書的教化功能而言，隨著教育的普及，民眾識字率增加，在民智大開以後，其功能應當會減弱，甚至是消失。但在現今社會，仍可以見到經由善書來進行教化的例子。

圖 7-1 是由新北市蘆洲受玄宮為了宣導豬瘟防疫事項，所製作「豬瘟勸世圖」。從圖中可見善書教化的主要特點，該宮廟透過圖文的方式展現其宗教關懷，並以社群媒體流通，對廣大的群眾達到教化的作用，可以視為善書在現代的轉型，也是目前宗教團體使用新媒體進行宣傳、勸化的案例之一。



圖 7-1 豬瘟勸世長輩圖（節錄）

授權自新北市蘆洲受玄宮

而就善書的勸善作法，在今日道德教育理論上，是接近於皮亞傑的他律道德理念。皮亞傑（Jean Piaget, 1896-1980）認為，兒童的道德發展可分為兩個階段，在十歲以前，兒童對道德行為的判斷來自於他人設定的標準，稱為他律道德（heteronomous morality）；十歲以後，則多能依據自己認可的標準判斷，稱為自律道德（autonomous morality）。<sup>1</sup>而柯爾伯格（Lawrence Kohlberg, 1927-1987）進一步提出道德發展階段論，認為道德是會隨年齡經驗發展的，並且道德認知可以經由教育培養。<sup>2</sup>

從道德發展理論來看晚明善書的道德教化作用，卻似乎不是這麼一回事。接觸善書的人，應以成人為多數。按照道德發展理論，這些人都已經進入了自律的階段。然而，善書的教化方式，則是透過要求遵守外在標準（亦即他律）

<sup>1</sup> 張春興，《教育心理學：三化取向的理論與實踐》（臺北：臺灣東華，2009年），頁82。

<sup>2</sup> 張春興，《教育心理學：三化取向的理論與實踐》，頁83。

來培養人們成為自律的道德人，之後又再輔以有著無形監督者的他律來檢視人們是否達到標準。

換言之，即便理論上已經進入自律階段，但實際上仍需要他律道德來監督人們時刻維持在自律階段。而無形的監督者，有時甚至比法律規範還好用，雖然層次較低，但今日仍可見到使用其法之例。圖 7-2 為研究者在台北市大安區復興南路上所拍攝的，放置告示的人不是利用法律規定或監視器，而是經由「神明在看」這個訊息，企圖規勸附近民眾不要偷偷丟放垃圾。上面的塗鴉不確定是原有的，還是後來被加上去的，但或許也正說明了，在現代社會中，仍有人企圖透過無形的監督者或因果報應觀來進行道德教化。據此也顯示了人人會自律可能是個理想，多數行善仍要依靠他律。



圖 7-2 「無形監督者」舉例

另從功過格和善會組織等例子，也提示了道德教育應與生活結合，並要知行合一，除了了解到概念以外，更要實際操作，才更能將概念內化。然而要注意的是，這個例子中，是拋出了「積福」這個誘因，來吸引更多人加入行善的行列。雖說即便有誘因，最後仍是達成了「為善」的目的，但也不禁讓人

思考，善行的動機，是基於內在目的或是外在目的？

研究者認為，提供誘因可以作為道德教育初期的引導，但在期間仍必須對於受教者進行說明，使其能夠真正了解道德的內涵及意義且將其內化成自己的一部份。

雖然在民智大開現代社會中，使用善書的教化方式來進行道德教育，似乎已經不似晚明那麼管用，但仍可以作為初期的輔助工具，或許是可以參考的使用方式之一。而這套方式也應該要用以傳遞正確的觀念，而不是藉以偷渡錯誤的概念，致使他人深信不疑而受騙。在進行道德教育的同時，也要培養獨立的邏輯思考能力，更能成為一個自律的道德人。

## 貳、未來研究的建議

中國傳統善書研究的內容相當多且廣，本研究只是擷取其中的一小部分，還有相當多的善書可作為研究案例。時代上，從晚明到清代，甚至到民初，或是以臺灣作為研究軸線，也都還有很多研究的空間。研究方法上，亦可以考慮實地踏查，蒐集資料，更有利於善書的討論。

另外如刊刻與流通的研究，亦是研究者所做的一次嘗試，還能夠再深入探究刊刻及流通的狀況，甚至是域外流通的部分，也值得關注。

## 參考文獻

### 壹、史料

#### 一、善書

題唐·釋般刺密帝彌伽釋伽譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，

明天啟凌弘憲刻本，哈佛大學燕京圖書館藏。

唐·若那跋陀羅譯，《大般涅槃經後分》，取自 CBETA 中華電子佛典協會資料庫。

宋·李昌齡傳，《太上感應篇》，明萬曆乙未內府刊本，國家圖書館藏。

明·汪廷訥，《人鏡陽秋》，明萬曆二十八年汪氏環醉堂刻本，日本米澤市立圖書館藏。

明·明神宗等，《御製重輯明心寶鑑》，收於《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》第 27 冊，桂林：廣西師範大學出版社，2003 年。

明·林兆恩，《林子三教正宗統論三十六冊》，收於四庫禁燬書叢刊編纂委員會編，《四庫禁燬書叢刊》子部第 17 冊，北京：北京出版社，2000 年。

明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，收於李佑成編，《清州版明心寶鑑》首爾：亞細亞文化社，1990 年。

明·范立本編，《新刊校正大字明心寶鑑》，收於域外漢籍珍本文庫編纂出版委員會，《域外漢籍珍本文庫》子部第 3 輯，重慶：西南師範大學出版社，2012 年。

明·范立本編，明·萬曆辛丑二十九年（1596）書林鄭繼華刊行，《新鐫京版音釋提頭大字明心寶鑑正文》，傅斯年圖書館藏善本書微卷。

明·袁黃，《功過格分類彙編》，收於《叢書集成續編》第 62 冊，臺北：新文豐出版公司，1995 年。

明·郝敬，《小山草》卷 10，〈聖諭俗講〉，收於《四庫全書存目叢書補編》第 53 冊，山東：齊魯書社，2001 年。

明·彭好古編，《道言內外秘訣全書》，吳勉學刻，黃之案重修明萬曆本。

明·鄒迪光，《勸戒圖說》，收於故宮博物院編，《故宮珍本叢刊》，第 476 冊，子部·雜家，北京：海南出版社，2001 年。

明·錢肅樂，《錢忠介公集》，〈六論釋理〉，收於《叢書集成續編》集部第 121 冊，上海：上海書店，1994 年。

明·顏茂猷《迪吉錄》，收於《四庫全書存目叢書·子部·第 150 冊》，山東：齊魯書社，1995 年。

清·熊勉庵，《寶善堂不費錢功德例》，收於清·陳宏謀編，《訓俗遺規》（臺北：中華書局，1981 年），頁 280-294。

呂富枝語譯，江逸子繪圖，《歷史感應統紀語譯》，明倫月刊電子叢書。

## 二、刊刻、書目

上海圖書館編，《中國叢書綜錄》，上海：上海古籍出版社，1982 年。

杜信孚纂輯，周光培、蔣孝達參校，《明代版刻綜錄》，江蘇：廣陵古籍刻印社，1983 年。

## 三、官書典籍

《書經》，取自中國哲學書電子化計劃。

唐·李隆基注，宋·邢昺疏，《孝經注疏》，收於《十三經注疏 8》，臺北：藝文印書館，1997 年。

魏·王弼，晉·韓康伯，《周易王韓注》，收於《周易二種》，臺北：大安出版社，2012 年。

明·李東陽等纂，申時行等重修，《大明會典》，江蘇：廣陵古籍刻印社，1989 年。

明·明太祖，《皇明祖訓》，收於張德信、毛佩琦等編，《洪武御製全書》，合肥：黃山書社，1995 年。

明·明神宗敕撰，《大明律集解附例》，收於《明代史籍彙刊》，臺北：臺灣學生書局，1970年。

明·張居正等，《明穆宗實錄》，中央研究院歷史語言研究所校印，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年。

明·楊士奇等編，《文淵閣書目》，收於《景印文淵閣四庫全書》第675冊，臺北：商務印書館，1983年。

明·顧秉謙等，《明神宗實錄》，中央研究院歷史語言研究所校印，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年。

清·張廷玉等，《明史》，北京：中華書局，1974年。

#### 四、文集、筆記及其他

明·文秉，《定陵注略》，收於《中國野史集成續編》第19冊，成都：巴蜀書社，2000年。

明·王夫之，《讀四書大全說》，上海：上海古籍出版社，1995年。

明·王世貞，《弇山堂別集》，臺北：臺灣學生書局，1965年。

明·王世貞，《弇州續稿》，收於《欽定四庫全書》集部六·別集類，取自中國哲學書電子化計劃。

明·伍袁萃，《林居漫錄》，取自中國哲學書電子化計劃。

明·李樂，《見聞雜記》，取自中國哲學書電子化計劃。

明·沈德符，《萬曆野獲編》，收於《中國野史集成續編》第38冊，成都：巴蜀書社，2000年。

明·祁彪佳著，張天杰點校，《祁彪佳日記》，杭州：浙江古籍出版社，2015年。

明·冒襄，《巢民文集》，取自中國哲學書電子化計劃。

明·姜紹書，《韻石齋筆談》，收於《叢書集成初編》，上海：上海商務印書館，1936年。

- 明·胡應麟，《少室山房筆叢》，上海：上海書店出版社，2001年。
- 明·范濂，《雲間據目抄》，清光緒申報館鉛印申報館叢書本。
- 明·計六奇，《明季北略》，收於《中國野史集成續編》第36冊，成都：巴蜀書社，2000年。
- 明·唐順之，《唐荊川先生集》，臺北：藝文印書館，1971年。
- 明·徐昌治輯，《聖朝破邪集》，取自 CBETA 中華電子佛典協會資料庫。
- 明·高攀龍，《高子遺書》，收於《欽定四庫全書》集部六·別集類，取自中國哲學書電子化計劃
- 明·張瀚，《松窗夢語》，北京：中華書局，1985年。
- 明·陳龍正，《幾亭全書》，收於四庫禁燬書叢刊編纂委員會編，《四庫禁燬書叢刊》集部第12冊，北京：北京出版社，2000年。
- 明·黃宗羲，《明儒學案》，北京：中國書店，1990年。
- 明·管志道，《從先維俗議》，收於故宮博物院編，《故宮珍本叢刊》第477冊，北京：海南出版社，2001年。
- 明·鄭仲夔，《耳新》，取自中國哲學書電子化計劃。
- 明·嚴從簡，《殊域周咨錄》，臺北：華文書局，1968年。
- 明·蘭陵笑笑生，《新刻繡像批評金瓶梅》，取自中國哲學書電子化計劃，
- 明·顧炎武，《日知錄集釋全校本》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 明·顧炎武，《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1959年。
- 利瑪竇、金尼閣，何高濟等譯，《利瑪竇中國筭記》，北京：中華書局，1983年。
- 清·余治，《得一錄》，收於《近代中國史料叢刊》三編92輯911-913冊，臺北：文海出版社，2003年。
- 清·周亮工，《書影》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 清·崔學古，《幼訓》，取自中國哲學書電子化計劃。
- 清·張履祥，《楊園先生全集》，收於《四庫全書存目叢書·子部》第165冊，山東：

齊魯書社，1995年。

清·陶樹，《陶文毅公全集》，取自中國哲學書電子化計劃。

清·陸世儀，《桴亭先生文集》，取自中國哲學書電子化計劃。

清·葉夢珠，《閩世編》，上海：上海古籍出版社，1981年。

葉清輝，《書林清話》，取自中國哲學書電子化計劃。

艾莉莎·馬禮遜（Eliza Morrison）編，北京外國語大學中國海外漢學研究中心翻譯  
組譯，《馬禮遜回憶錄》第2卷，河南：大象出版社，2008年。

## 貳、近人論著

### 一、專書

#### （一）中文

卜正民（Timothy Brook）著，張華譯，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2005年。

卜正民（Timothy Brook）著，廖彥博譯，《掙扎的帝國：氣候、經濟、社會與探源南海的元明史》，臺北：麥田出版，2016年。

上田信著，葉韋利譯，《海與帝國：明清時代》，臺北：臺灣商務印書館，2017年。

上海辭書出版社，《中國歷代職官辭典》，上海：上海辭書出版社，1998年。

大木康，《冒襄和《影梅庵憶語》》，臺北：里仁書局，2013年。

大木康，《明末江南的出版文化》，上海：復旦大學出版社，2014年。

小野和子著，李慶、張榮湄譯，《明季黨社考》，上海：上海古籍出版社，2006年。

夫馬進著，伍躍等譯，《中國善會善堂史研究》，北京：商務印書館，2005年。

王兆祥，《白蓮教探奧》，西安：陝西人民教育出版社，1993年。

王有英，《清前期社會的教化研究》，上海：上海人民出版社，2009年。

- 王利器，《耐雪堂集》，北京：中國社會科學出版社，1986年。
- 王爾敏，《明清社會文化生態》，臺北：臺灣商務，1997年。
- 王德昭，《清代科舉制度研究》，香港：香港中文大學出版社，1982年。
- 包筠雅（Cynthia J. Brokaw）著，杜正貞、張林譯，《功過格：明清社會的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999年。
- 合山究著，蕭燕婉譯，《明清時代的女性與文學》，臺北：聯經出版，2016年。
- 何炳棣，《明初以降人口及其相關問題》，北京：生活·讀書·新知三聯書局，2000年。
- 何炳棣，《明清社會史論》，臺北：聯經出版公司，2013年。
- 何朝暉，《明代縣政研究》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 吳政緯，《從漢城到燕京：朝鮮使者眼中的東亞世界》，臺北：秀威資訊，2017年。
- 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年。
- 吳震，《顏茂猷思想研究——17世紀晚明勸善運動的一項個案考察》，北京：人民東方出版社，2015年。
- 巫仁恕，《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》，臺北：中央研究院、聯經出版公司，2007年。
- 李弘祺編，《中國教育史英文著作評介》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年。
- 李伯重，《發展與制約：明清江南生產力研究》，臺北：聯經出版事業公司，2002年。
- 李孝悌，《戀戀紅塵：中國的城市、欲望和生活》，臺北：一方出版，2002年。
- 李朝全點校／譯註，《明心寶鑒》，北京：華藝出版社，2007年。
- 周紹明（Joseoh P. McDermott）著，何朝暉譯，《書籍的社會史》，北京：北京大學出版社，2009年。

- 周愚文，《中國教育史綱》，臺北：正中書局，2001年。
- 林伯謙，《中國佛教文史探微》，臺北：秀威資訊，2005年。
- 林金樹，《插圖本中國古代思想史·明清卷》，南寧：廣西人民出版社，2006年。
- 林桂如，《勸善垂戒，孝行可風：從中日出版文化論漢籍之東傳與承衍》，臺北：政大出版社，2018年。
- 林麗月，《奢儉·本末·出處——明清社會的秩序心態》，臺北：新文豐出版公司，2014年。
- 南炳文、湯綱，《明史》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 南懷瑾，《金剛經說甚麼》，臺北：老古文化，2009年。
- 宣朝慶，《泰州學派的精神世界與鄉村建設》，北京：中華書局，2010年。
- 韋祖輝，《海外遺民竟不歸——明遺民東渡研究》，北京：商務印書館，2017年。
- 韋慶遠，《暮日耀光：張居正與明代中後期政局》，江蘇：江蘇文藝出版社，2017年。
- 徐泓，《二十世紀中國的明史研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。
- 祝重壽，《中國插圖藝術史話》，北京：清華大學出版社，2005年。
- 袁嘯波，《民間勸善書》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯，《中國善書研究（增補版）》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
- 馬西沙，《古代中國民眾的精神世界及社會運動》，北京：中國社會科學出版社，2013年。
- 崔瑞德、牟復禮編，楊品全等譯，《劍橋中國明代史》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 張秀民，《中國印刷史》，上海：上海人民出版社，1989年。
- 張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》，上海：復旦大學出版社，2014年。
- 張春興，《教育心理學：三化取向的理論與實踐》，臺北：臺灣東華，2009年。

- 張顯清、林金樹，《明代政治史》，桂林：廣西師範大學出版社，2003年。
- 曹之，《中國古籍版本學》，武漢：武漢大學出版社，2007年。
- 曹樹基，《中國人口史·第四卷·明時期》，上海：復旦大學出版社，2000年。
- 梁方仲，《中國歷代戶口、田地、田賦統計》，北京：中華書局，2008年。
- 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》，臺北：聯經出版公司，1997年。
- 梁其姿，《變中謀穩：明清至近代的啟蒙教育與施善濟貧：梁其姿自選集》，上海：上海人民出版社，2017年。
- 梁庚堯，《中國社會史》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年。
- 陳霞，《道教勸善書研究》，成都：巴蜀書社，1999年。
- 陳寶良，《明代儒學生員與地方社會》，北京：中國社會科學出版社，2005年。
- 陳寶良，《明代社會轉型與文化變遷》，重慶：重慶大學出版社，2014年。
- 傅衣凌，《明清時代商人及商業資本》，北京：人民出版社，1956年。
- 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》，天津：天津人民出版社，1999年。
- 游子安，《善與人同——明清以來的慈善與教化》，北京：中華書局，2005年。
- 游子安，《善書與中國宗教》，臺北：博揚文化，2012年。
- 游鑑明主編，《無聲之聲（II）：近代中國的婦女與社會（1600-1950）》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003年。
- 游鑑明、胡纓、季家珍編，《重讀中國女性生命故事》，臺北：五南出版，2011年。
- 馮賢亮，《明清江南的州縣行政與地方社會研究》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 黃書光，《中國社會教化的傳統與變革》，山東：山東教育出版社，2005年。
- 萬志英（Richard Von Glahn）著，廖涵續譯，《左道：中國宗教文化中的神與魔》，北京：社會科學文獻出版社，2018年。
- 熊秉真主編，王璦玲、胡曉真合編，《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與

「情」—私情篇》，臺北：國家圖書館，2003年。

趙克生，《明代地方社會禮教史叢論——以私修禮教書為中心》，北京：中國社會科學出版社，2011年。

劉石吉，《明清時代江南市鎮研究》，北京：中國社會科學出版社，1987年。

劉志琴，《晚明史論——重新認識末世衰變》，南昌：江西高校出版社，2004年。

劉曉東，《明代塾師與基層社會》，北京：商務印書館，2010年。

劉樹屏、《畫說漢字》編輯部，《民初學霸讀什麼？史上最強大的國語啟蒙書：澄衷蒙學堂字課圖說【白話全解版】（上）》，臺北：圓神出版，2018年。

樊樹志，《晚明史》，上海：復旦大學出版社，2003年。

蔡淑閔，《明末清初「敬天愛人」思想研究：以天主教儒者為中心》，臺北：文史哲出版社，2016年。

鄭志明，《中國善書與宗教》，臺北：臺灣學生書局，1993年。

鄭阿財，《敦煌寫卷新集文詞九經抄研究》，臺北：文史哲出版社，1989年。

蕭琪，《父母等恩：《孝慈錄》與明代母服的理念及其實踐》，臺北：秀威資訊，2017年。

繆咏禾，《明代出版史稿》，江蘇：江蘇人民出版社，2000年。

謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，臺北：三民書局，2007年。

韓德林（Joanna Handlin Smith）著，吳士勇等譯，《行善的藝術：晚明中國的慈善事業》，江蘇：江蘇人民出版社，2015年。

譚光鼎，《教育社會學》，臺北：學富文化，2010年

## （二）英文

Evelyn S. Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*. Michigan: University of Michigan Press, 1979.

### (三) 日文

野沢佳美，《明代大藏經史の研究——南藏の歴史学的基礎研究——》，東京：汲古書院，2001年。

### (四) 韓文

高麗·秋適著，金鍾國譯，《國譯增補明心寶鑑》，首爾：成均館大學校，檀紀4292（1959年）。

### (五) 越南文

越南孔學會，《明心寶鑑》，越南：越南孔學會，1957年。

## 二、期刊、論文

### (一) 中文

包筠雅（Cynthia J. Brokaw），〈明末清初的善書與社會意識形態變遷的關係〉，《近代中國史研究通訊》，16期（臺北：中研院近史所，1993.09），頁30-40。

朱鴻，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《臺灣師大歷史學報》，1990年第6期（臺北，1990），頁63-75。

何斯琴，〈試論晚明善書文獻的流通〉，《福建論壇（社科教育版）》，2011年第12期（福建，2011），頁134-135。

吳戈，〈南京教案與福建教案對明代天主教傳教行動的影響〉，《學海》，2016年第1期（南京，2016），頁195-200。

吳震，〈中國善書思想在東亞的多元型態——從區域史的觀點看〉，《復旦學報（社會科學版）》，2011年第5期（上海，2011.07），頁49-59。

吳震，〈雲起社與17世紀福建鄉紳的勸善活動〉，《雲南大學學報（社會科學

- 版)》，11 卷 5 期（雲南，2012.09），頁 41-54。
- 吳震，〈17 世紀晚明「功過格」的新趣向——以顏茂猷「儒門功過格」為中心〉，《社會科學》，2015 年第 6 期（上海，2015），頁 112-123。
- 吳震，〈十六、十七世紀勸善思潮與善書〉，《中國史研究動態》，2017 年第 3 期（北京，2017），頁 22-27。
- 宋光宇，〈清代臺灣的善書與善堂〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，漢學研究中心，1994。
- 宋光宇，〈解讀清末在臺灣撰作的善書——覺悟選新〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，65 卷 3 期（臺北，1994），頁 673-723。
- 宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉，《新史學》，5 卷 4 期（臺北，1994.12），頁 163-191。
- 宋光宇，〈清末和日據初期臺灣的鸞堂與善書〉，《臺灣文獻》，49 卷 1 期（南投，1998），頁 1-20。
- 巫仁恕，〈明清城市「民變」的集體行動模式及其影響〉，收於郝延平、魏秀梅編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲壽慶論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998 年），頁 230。
- 李伯重，〈簡論「江南地區」的界定〉，《中國社會經濟史研究》，1991 年第 1 期，頁 100-107。
- 李伯重，〈從男耕女織到婦女半邊天角色的形成——明清江南農家婦女勞動問題探討之二〉，《中國經濟史研究》，1997 年第 3 期（北京，1997），頁 10-22。
- 李伯重，〈明清江南的出版印刷業〉，《中國經濟史研究》，第 3 期（北京，2001.07），頁 94-107。
- 李伯重，〈十六、十七世紀江南的生態農業（上）〉，《中國經濟史研究》，2003 年第 4 期（北京，2003），頁 54-63。
- 李為香，〈明末清初善書風行現象解析〉，《東北師大學報（哲學社會科學版）》，

- 2008年第2期(吉林,2008),頁40-44。
- 周安邦,〈試析《明心寶鑑》一書的定位〉,《逢甲人文社會學報》,第16期(臺中,2008.06),頁53-87。
- 周安邦,〈《明心寶鑑》非秋適編著說考述〉,《逢甲人文社會學報》,第20期(臺中,2010.06),頁33-71。
- 林正秋,〈明代杭州的資本主義萌芽與市民鬥爭〉,《杭州師範學院學報(社會科學版)》,1980年第2期(杭州,1980)。
- 林金水,〈艾儒略與《閩中諸公贈詩》研究〉,《清華學報》,新44卷第1期(新竹,2014),頁61-108。
- 林麗月,〈科場競爭與天下之「公」:明代科舉區域配額問題的一些考察〉,《臺灣師大歷史學報》,第20期(臺北,1992.06),頁43-73。
- 邱雯惠,〈萬曆礦稅事件與輿論風潮〉,《史匯》,第9期(桃園:國立中央大學歷史研究所,2005.09),頁75-100。
- 邱澎生,〈明清訟師的興起及其官司致勝術〉,《歷史人類學學刊》,第7卷第2期(香港,2009),頁31-71。
- 徐兆安,〈證驗與博聞:萬曆朝文人王世貞、屠隆與胡應麟的神仙書寫與道教文獻評論〉,《中國文化研究所學報》,53期(香港,2011),頁249-278。
- 徐兆安,〈十六世紀文壇中的宗教修養——屠隆與王世貞的來往(1577-1590)〉,《漢學研究》,30卷第1期(臺北,2012),頁205-238。
- 徐泓,〈明代社會風氣的變遷:以江浙地區為例〉,《第二屆國際漢學會議論文集·明清與近代史組》(臺北:中央研究院,1989年),頁138-139。
- 常建華,〈明代溺嬰問題初探〉,《中國社會歷史評論》,第四卷(北京,2002),頁121-136。
- 張世瓊,〈積德造命:德命關係在《迪吉錄》中的展開〉,《浙江學刊》,2016年第5期(杭州,2016),頁12-18。

- 張禕琛，〈明清善書研究綜述〉，《理論界》，2009年第8期（瀋陽，2009），頁137-140。
- 梁其姿，〈十七、十八世紀長江下游之育嬰堂〉，《中國海洋發展史論文集（第一輯）》（中央研究院三民主義研究所，1984年）。
- 梁其姿，〈明末清初民間慈善活動的興起——以江浙地區為例〉，《食貨月刊》，15卷7、8期（臺北，1986），頁304-331。
- 郭美善，〈許筠與明代文人的書籍交流考論〉，《延邊大學學報（社會科學版）》，41卷2期（延吉，2008），頁51-55。
- 陳兆南，〈台灣的善書宣講初探〉，《本土歷史心理學研究》，1992年21期（臺北，1992），頁1-2。
- 陳芷燁，〈明清社會勸善書及功過格的歷史作用及價值——以《太上感應篇》、《太微先君功過格》、《文昌帝君陰騭文》為例〉，《廣西社會科學》，2008年第5期（廣西，2008），頁53-56。
- 陳修英，〈明清新安商人與刻書〉，《淮北煤師院學報（哲學社會科學版）》，21卷4期（安徽，2000.11），頁91。
- 陳時龍，〈聖諭的演繹：明代士大夫對太祖六諭的詮釋〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》，43卷5期（安徽，2015.09），頁611-621。
- 陳時龍，〈晚明勸善思潮的宗教性與世俗性〉，《中國史研究動態》，2017年第3期（北京，2017），頁27-30。
- 陳慶浩，〈第一部翻譯成西方文字的中國書——《明心寶鑑》〉，《中外文學》，21卷4期（臺北，1992），頁72-87。
- 傅衣凌，〈明末南方的佃變及奴變〉，《歷史研究》，1975年第5期（北京，1975），頁61-67。
- 黃新華，〈王世貞與道教關係初探〉，《弘道》，2015年第6期（香港，2015），頁77-83。

- 黃龍祥，〈中醫古籍版本鑒定常見問題例說〉，《中外文化交流》，1998年第2期（北京，1998），頁129-152。
- 寧俊偉，〈明代三教的衰微與文昌信仰的發展探析〉，《世界宗教研究》，2012年第1期（北京，2012），頁163-171。
- 劉永華，〈清代民眾識字問題的再認識〉，《中國社會科學評價》，第2期（北京，2017），頁96-128。
- 蔡惠琴，〈明清無賴集團之一——「打行」探析〉，《輔大歷史學報》，第8卷（臺北，1996），頁125-166。
- 蔡懋棠，〈臺灣成行的善書——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉，《臺灣風物》，25卷2期（臺北，1975），頁86-117。
- 蔡懋棠，〈臺灣成行的善書（續）——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉，《臺灣風物》，26卷4期（臺北，1976），頁84-123。
- 鄭姍姍、謝謙，〈晚明精英文化與通俗文化的衝突與融合——以善書的討論為中心〉，《甘肅社會科學》，2013年第5期（甘肅，2013），頁100-103。
- 鄭喜夫，〈清代臺灣善書初探〉，《臺灣文獻》，33卷3期（南投，1982），頁7-36。
- 謝茂松，〈以通俗之教化民成俗：晚明經學家郝敬《聖諭俗講》〉，《政治與法律社會評論》，2013年第3期（北京，2013）。
- 譚家齊，〈《盟水齋存牘》所反映的晚明廣東獄政缺憾及司法問題〉，《中國文化研究所學報》，57期（香港，2013），頁115-132。
- 蘇哲儀、邱一峰，〈道教勸善書的道德思想及其教化方式析探——以《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》、《關聖帝君覺世真經》為例〉，《嶺東通識教育研究學刊》，3卷3期（臺中，2010），頁55-78。

## (二) 英文

Smith, Joanna F. Handlin(1987),"Benevolent Societies: the Reshaping of Charity during the Late Ming and Early Ch'ing," *J.A.S.*, 46(2): 309-337.

## 三、學位論文

王麗娟，《明清勸善書的社會教化思想研究》，吉林：東北師範大學教育史碩士論文，2005年。

白以文，《晚明仙傳小說之研究》，臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2005年。

李本華，《〈明心寶鑑〉研究》，臺北：中國文化大學文學院中國文學研究所碩士論文，2011年。

周安邦，《〈明心寶鑑〉研究》，臺中：逢甲大學中國文學系博士論文，2009年。

徐嘉惠，《明代庶出文人之研究》，桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2007年。

張世瓊，《晚明善書中的德與命：以〈了凡四訓〉和〈迪吉錄〉為例》，浙江：浙江財經大學思想政治理論課教學與研究部碩士論文，2013年，

曹光琴，《汪廷訥研究三題》，江蘇：揚州大學中國古典文獻學碩士論文，2011年。

陳兆南，《宣講及其唱本研究》，臺北：中國文化大學中文研究所博士論文，1992年。

彭漾，《明清以降江浙經坊研究》，杭州：杭州師範大學古典文獻學碩士論文，2013年。

劉威志，《祁彪佳與〈救荒全書〉：明末紹興的救荒行動與產物》，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2014年。

劉禹，《鄒迪光研究》，浙江：浙江大學中國古代文學研究所碩士論文，2015年。

#### 四、網路資源及電子資料庫

コトバンク百科事典，取自 <https://kotobank.jp>。

始良市觀光協會，〈南浦文之和尚之墓〉，取自 [\[kankou.jp/spot/%E5%8D%97%E6%B5%A6%E6%96%87%E4%B9%8B%E5%92%8C%E5%B0%9A%E3%81%AE%E5%A2%93/\]\(http://aira-kankou.jp/spot/%E5%8D%97%E6%B5%A6%E6%96%87%E4%B9%8B%E5%92%8C%E5%B0%9A%E3%81%AE%E5%A2%93/\)（擷取日期：2018 年 01 月 22 日）。](http://aira-</a></p></div><div data-bbox=)

李怡志譯，德國薩克森邦政府文化廳邪教檢查，取自

[http://www.richyli.com/column/sect/sekt\\_checklist.htm](http://www.richyli.com/column/sect/sekt_checklist.htm)（擷取日期：2017 年 10 月 25 日）。

CBETA 中華電子佛典協會資料庫：[www.cbeta.org/](http://www.cbeta.org/)。

中央研究院歷史語言研究所，古漢籍善本數位化資料庫檢索系統：

<http://rarebookdl.ihp.sinica.edu.tw/rarebook/Search/index.jsp>。

中央研究院歷史語言研究所，人名權威人物傳記資料庫：

[http://archive.ihp.sinica.edu.tw/ttsweb/html\\_name/](http://archive.ihp.sinica.edu.tw/ttsweb/html_name/)。

中央研究院歷史語言研究所，明實錄、朝鮮王朝實錄、清實錄資料庫合作建置計

畫：<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/mql/login.html>。

中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/zh>。

文化部國家文化資料庫：<http://nrch.culture.tw/>。

法鼓文理學院，佛學人名規範資料庫：<http://authority.dila.edu.tw/person/>。

## 附錄 《明代版刻綜錄》晚明時期善書統計資料表

### 一、官刻

刊刻單位	刊刻者	書名	作者	時間	地點	其他註
魯府		抱朴子內篇二十卷 別旨一卷外篇五十卷	晉·葛洪撰	嘉靖四十年 (1562)	大同府	
內府		太上感應篇不分卷		萬曆二年 (1574)	順天府	
代府 樂善堂		大佛頂首楞嚴經正 脉疏十卷懸示一卷 科文一卷	釋真鑑	萬曆二十八年 (1600)	兗州府	
南京 僧錄司		金陵梵剎志五十二 卷	萬寅亮	萬曆三十一年 (1603)	應天府	目錄後有「南京禮部祠祭司 郎中錢塘葛寅 亮編；萬曆三 十五年正月○日 發南京僧錄司 刊」二行

## 二、家刻

刊刻單位	刊刻者	書名	作者	時間	地點	其他註
	張謙	勸忍百箴考注四卷	元·許名奎撰，釋覺澂考注	嘉靖二十七年 (1548)	寧波府	
如禪室	王懋明	莊子南華經十卷	晉·郭象注	萬曆	常州府	版心下方有「如禪室藏」
如禪室	王懋明	老子道德經二卷		萬曆	常州府	
夏氏清遠堂		法喜志四卷	夏樹芳	萬曆	常州府	
	林鳴陽	林子三教會編要略九卷	林兆恩	萬曆	興化府	
	胡震亨	道德指歸圖六卷	漢·嚴遵	萬曆	嘉興府	
	馬顧澤	道宗六書三十六卷	李枏輯	萬曆	蘇州府	內含道德真經義解、先王道德真經註解、文始真經言外旨、冲虛至德真經解、南華真經義

						纂、譚子化書。
	湯賓尹、詹景鳳	大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經十卷	唐·釋般刺密帝彌伽釋伽譯	萬曆	寧國府	
	馮夢禎	大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經十卷	唐·釋般刺密帝彌伽釋伽譯	萬曆	嘉興府	
	楊宗業	道德經二卷	題唐純道人注	萬曆	平陽府	
清真館	張萱	雲笈七籤一百二十九卷	宋·張君房	萬曆	惠州府	版心下方有「清真館」三字/據鄭振鐸：「萱為少數民族，刻書甚多…尚有黛玉軒亦為其室名。」
	汪士賢	萬僧問答景德傳燈全錄三十卷	宋·釋道原	萬曆	徽州府	
	姚汝循	參同契經文分解三卷/箋注分節解三卷/三相類二卷	題漢魏伯陽撰，元·陳致虛解箋/題漢徐景休撰/題漢淳于叔通撰，元·陳致虛解	萬曆	金華府	
	施堯臣	列子八卷	晉·張湛注	萬曆	池州府	

	戚繼光	金剛般若波羅蜜經集解四卷	宋·楊圭編	萬曆	鳳陽府	
	戚繼光	維摩詰所說經注六卷	姚秦鳩摩羅什譯，後秦釋僧肇注	萬曆	鳳陽府	
	郭良翰	南華真經蒼解三十二卷	郭良翰	萬曆	興化府	
	黃克纘	淮南子二十一卷	漢·劉安撰，高誘注	萬曆	泉州府	
	施堯臣	莊子十卷	晉·郭象注	萬曆五年 (1577)	池州府	
	張齊	曇陽大師傳不分卷	王世貞	萬曆九年 (1581)	應天府	
	喬懋敬	黃庭內外景經二卷	唐·白履忠注	萬曆十一年 (1583)	松江府	
	程應魁	黃庭內外景經注解二卷/黃庭五臟六府圖說不分卷	梁邱子注/唐·胡悟撰	萬曆十一年 (1583)	廣信府	
	馮夢禎	妙法蓮華經七卷	後秦·鳩摩羅什譯	萬曆十三年 (1585)	嘉興府	
	孫大綬	南華真經副墨八卷，續南華真經雜說一卷	陸西星撰	萬曆十三年 (1585)	蘇州府	
	慎懋官	葛稚川抱朴子內篇四卷外篇四卷	晉·葛洪撰，明·張可大評校	萬曆十三年 (1585)	湖州府	
	汪道昆	弘明集十四卷	梁·釋僧祐輯	萬曆十四年 (1586)	徽州府	

	李章	林子分內集分摘 便覽二十四卷	林兆恩	萬曆十六年 (1588)	重慶 府	
	王肯堂	大佛頂首楞嚴經 合論十卷	唐·殷剌密 諦譯，房 融筆授	萬曆十七年 (1589)	鎮江 府	
	鄒迪光	勸戒圖說不分卷 太上諸仙法語補 集二卷	鄒迪光	萬曆十七年 (1589)	常州 府	
	盧舜治	抱朴子內篇四卷 外篇四卷	晉·葛洪撰	萬曆十七年 (1589)	湖州 府	
	楊俊民	大智度論一百卷	姚秦釋鳩 摩羅什譯	萬曆十九年 (1591)	平陽 府	
	顧正誼	起信論疏筆削記 二十卷	宋·釋子璿	萬曆十九年 (1591)	松江 府	
	黃守魁	黃庭分經解正不 分卷	朱樓	萬曆二十年 (1592)	泉州 府	
	盧文輝	三教正宗三十六 卷	林兆恩	萬曆二十三年 (1595)	興化 府	
	焦竑	藏書六十八卷續 藏書二十七卷	李贄輯	萬曆二十七年 (1599)	應天 府	
許氏 雪竹齋		太上治生法會伊 始真人解悟真經 八卷	拙玄生	萬曆二十八年 (1600)		
	游仕任	佛祖統紀五十四 卷	宋·釋志磐	萬曆三十四年 (1606)	武昌 府	
	黃懋德	南華真經七卷/難 字音釋一卷	莊周/吳默 言音釋	萬曆三十八年 (1610)	潮州 府	卷七後有 「萬曆庚戌 秋海陽後學 黃懋德校 梓」牌記

	竇子偁	說無垢稱經六卷	唐·釋玄奘	萬曆三十九年 (1611)	廬州府	
	吳用先	高僧傳十三卷	梁·釋慧皎	萬曆三十九年 (1611)	安慶府	
	張維樞	周易參同契解箋 三卷	張文龍 解，朱長 春箋	萬曆四十年 (1612)	泉州府	
	賀懋熙	佛說未曾有正法 經六卷	宋·釋法天 譯	萬曆四十一年 (1613)	鎮江府	
	姚舜漁	大藏一覽集十卷	陳實	萬曆四十二年 (1614)	嘉興府	
	朱國盛	僊院編珠一卷	唐·王松年	萬曆四十二年 (1614)	松江府	
	于玉立	古尊宿語錄四十 八卷	宋·釋頤藏 輯	萬曆四十四年 (1616)	鎮江府	徑山化城寺
	畢懋康	道德經測二卷	洪應紹	萬曆四十六年 (1618)	徽州府	
	陳繼儒	金剛般若波羅蜜 經注一卷	張翼軫輯	萬曆四十七年 (1619)	松江府	
	于玉德	紫柏老人集十六 卷	釋真可撰	天啟	鎮江府	
	顧錫疇	迪吉錄八卷	顏茂猷	天啟	蘇州府	
閱 帆 堂	陳仁錫	藏書六十八卷續 藏書二十七卷	李贄輯	天啟元年 (1621)	蘇州府	
	汪益源	大佛頂如來密因 修證了義諸菩薩 萬行首楞嚴經講	唐·釋般刺 密帝彌伽 釋伽譯，	天啟二年 (1622)	徽州府	

		錄十五卷	明·釋乘旨 講錄			
	陸基忠	明州阿育王山志 略二卷	郭子章	天啟四年 (1624)	嘉興 府	
	聞啟祥	老子道德經二卷		天啟四年 (1624)	杭州 府	
	聞啟祥	列子沖虛真經八 卷	晉·張湛注	天啟四年 (1624)	杭州 府	
	聞啟祥	莊子南華經三卷	晉·郭象注	天啟四年 (1624)	杭州 府	
	鍾惺	大佛頂如來密因 修證了義諸菩薩 萬行首楞嚴經如 說十卷	唐·釋般刺 密帝彌伽 釋迦譯	天啟四年 (1624)	承天 府	
花 齋	朱養純	黃帝陰符經注一 卷	元·李道純 注，明·楊 起元評	天啟五年 (1625)		
	涂文輔	林子全集三十種 一百三十二卷	林兆恩	崇禎	吉安 府	
	湯道衡	佛本行集經六十 卷	隋·釋闍那 崛多譯	崇禎三年 (1630)	鎮江 府	
	賀世壽	佛說阿闍王經二 卷		崇禎四年 (1630)	鎮江 府	
	賀世壽	佛說淨業障經一 卷		崇禎四年 (1630)	鎮江 府	
	賀世壽	菩薩戒本不分卷	唐·釋玄奘 譯	崇禎五年 (1631)	鎮江 府	
	賀世壽	菩薩羯磨文一卷	唐·釋玄奘 譯	崇禎五年 (1631)	鎮江 府	

	賀懋熙	阿毗曇毗婆沙論 八十二卷	北京釋浮 陀跋摩、 道泰同譯	崇禎五年 (1632)	鎮江 府	
玄 晏 齋	孫慎行	南華真經本義十 六卷附錄八卷	莊周撰， 陳治安注	崇禎五年 (1632)	常州 府	
	張汝慈	持人菩薩所問經 四卷	西晉·釋竺 法護譯	崇禎五年 (1632)	紹興 府	
紫 薇 堂		佛法金湯徵文錄 十卷	姚希孟	崇禎七年 (1634)	蘇州 府	
	曹學佺	五燈會元二十卷	宋·釋普濟	崇禎七年 (1634)	福州 府	
	賀世壽	百喻經二卷	蕭齊·釋永 那毗地譯	崇禎八年 (1634)	鎮江 府	
	周燦	道德經集義二卷	周如砥輯	崇禎九年 (1636)	萊州 府	
	嚴爾珪	釋氏稽古略四卷/ 續略三卷	元·釋覺岸 /明·釋大 聞輯	崇禎十一年 (1638)	湖州 府	
	熊文燦	阿毗達摩識身足 論十六卷	唐·釋玄奘	崇禎十一年 (1638)	應為 順天 府	
	周詩雅	弘明集鈔四卷	梁·釋僧祐 輯，明， 周詩雅補 輯	崇禎十三年 (1640)	常州 府	
慶 番 堂	汪如淮	太上感應篇二卷		崇禎十五年 (1642)	延安 府	

### 三、坊刻

刊刻單位	刊刻者	書名	作者	時間	地點	其他註
天台館		南華真經副墨八卷， 續南華真經雜說一卷	陸西星撰	萬曆	徽州府	巾箱本
吳門經坊		妙法蓮華經要解七卷	姚秦·鳩摩羅什譯， 宋·釋戒環撰	萬曆	疑為蘇州府	
來賓樓		高僧傳十三卷	梁·釋慧皎	萬曆	應天府	經坊
姑蘇經坊	徐待溪	大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經十卷	題唐·釋般刺密帝彌伽釋伽譯	萬曆	蘇州府	
自新齋	余良木	新鐫南華真經三注大全二十一卷	陳懿典	萬曆二十一年 (1593)	建寧府	卷二十一後有「余良木自新齋」牌記
師古齋		大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經集注節要十卷	唐·釋般刺密帝譯， 坦法師集注	萬曆	徽州府	
師儉堂	蕭少衢	鐫陳先生評選莊子南華經雋四卷	陳繼儒評	萬曆	建寧府	
祥啓堂/ 詳啓堂		重正古文周易參同契珍義二卷附補塞遺脫法象賦一卷補塞遺脫鼎契妙用歌一卷	漢魏伯陽撰，明·黃士英集注	萬曆		

籍甚齋	吳氏	南華經內篇二卷外篇二卷雜篇二卷	張位標略	萬曆	常州府	序後有「晉陵吳氏籍甚齋刊」牌記
	吳中珩	廣弘明集三十卷	唐·釋道宣	萬曆	徽州府	吳勉學子
	凌濛初	維摩詰所說經十四卷附釋迦如來成道記一卷	姚秦三藏法師鳩摩羅什譯	萬曆	湖州府	硃墨套印
	陳可旺	高峰禪要五種五卷	元·釋持正錄，洪喬祖編	萬曆	順天府	
	陳龍山	大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經十卷	唐·釋般刺密帝彌伽釋伽譯	萬曆	應天府	(經坊)
	黃之采	道言內外秘訣全書三十四卷	彭好古編	萬曆	徽州府	
	黃正位	莊子南華真經八卷	晉·郭象注	萬曆	徽州府	
	徐憲成	道德經解二卷	沈一貫	萬曆十六年(1588)	建寧府	
	蔣時鴛(蔣時馨)	文始真經言外經旨三卷	宋·陳顯徵	萬曆二十一年(1593)	興化府	
玩虎軒	汪雲鵬	有像列仙全傳九卷	王世貞輯，汪雲鵬補	萬曆二十五年(1597)	應天府	此書有日本慶安三年藤田莊右衛門覆刻本
環翠堂	汪廷訥	關尹子文始真經注九卷	宋·陳顯徵	萬曆二十七年(1599)	徽州府	
環翠堂	汪廷訥	人鏡陽秋二十二卷	汪廷訥	萬曆二十八年(1600)	徽州府	

玄鑒室	程應衢	梵網經心地品菩薩戒義疏發隱五卷	釋祿宏	萬曆二十五年 (1597)	徽州府	
草玄居	楊爾曾	許真君淨明宗教錄十五卷	李栻輯	萬曆三十一年 (1591)	杭州府	
西清堂	詹易齋	許真君淨明宗教錄十五卷	晉·許遜	萬曆三十二年 (1592)	建寧府	卷十五後有「萬曆甲辰仲秋詹氏西清堂梓」牌記
西清堂	詹易齋	淨明歸一內經一卷	題水晶子 (趙一明)撰， 元·黃元吉編	萬曆三十二年 (1604)	建寧府	
滋蘭堂	程大約	犍椎梵讀一卷	宋·釋法天譯	萬曆三十六年 (1608)	徽州府	
倪雲臺經房		苦功悟道一卷		萬曆四十二年 (1614)	揚州府	
	凌弘憲	大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經十卷	題唐·釋般刺密帝彌伽釋伽譯	天啟	湖州府	硃、墨、藍三色套印
	凌毓枏	圓覺經二卷	唐·釋佛多買譯	天啟	湖州府	硃墨套印
汲古閣		補續高僧傳二十六卷	釋明河	天啟元年 (1621)	蘇州府	
	凌毓枏	大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經十卷	題唐·釋般刺密帝彌伽釋伽譯	天啟四年 (1624)	湖州府	硃墨套印

汲古閣		列仙傳二卷	漢·劉向	崇禎	蘇州府	
汲古閣		續仙傳三卷	南唐·沈汾	崇禎	蘇州府	
汲古閣		疑仙傳三卷	隱夫玉簡	崇禎	蘇州府	
	朱美初	六祖大師法寶壇經一卷	唐·釋法海輯，元·釋宗寶編	崇禎六年 (1633)	建寧府	初刊，巾箱本



## 四、宗教刊刻

### (一) 寺廟

刊刻單位	刊刻者	書名	作者	時間	地點	其他註
三河大明禪寺	釋海島	雪竇顯和尚頌古一卷	宋·釋遠塵	萬曆	順天府	
妙德寺		楚石禪師語錄二十卷	釋楚琦	萬曆	太原府	
昭慶寺		妙法蓮華經七卷	姚秦·鳩摩羅什譯	萬曆	杭州府	
徑山興聖萬壽寺		宏明集十四卷	梁·釋僧祐	萬曆	杭州府	
徑山興聖萬壽寺		如來莊嚴智慧入一切佛境界經二卷	元魏曇摩流友譯	萬曆	杭州府	
徑山興聖萬壽寺		大乘伽耶山頂經一卷	唐·菩提流志譯	萬曆	杭州府	
徑山興聖萬壽寺		文殊師利問菩提經一卷	姚秦摩羅什譯	萬曆	杭州府	
靈隱寺	弘禮	指月錄三十二卷	瞿汝稷編知府	萬曆	杭州府	
徑山興聖萬壽寺		禪宗頌古聯珠通集四十卷	宋·釋法應輯	萬曆九年(1581)	杭州府	
少林寺		禪門諸家評唱十六卷	釋玄林	萬曆十年(1582)	開封府	
衍法		佛說盂蘭盆經孝衡	宋·釋通融	萬曆十四年	順天	

寺		疏二卷		(1586)	府	
崇德 圓通 庵	比丘 如采	新編經史正音切韻 指南一卷	劉鑑	萬曆十五年 (1587)	嘉興 府	序後有 「大明萬 曆十五年 五月端陽 日崇德圓 通庵比丘 如采重 刊」
妙德 禪院		法苑珠林一百二十 卷	唐·釋道世	萬曆十九年 (1591)	太原 府	
徑山 興聖 萬壽 寺		大明三藏法數五十 卷	釋一如注	萬曆二十年 (1592)	杭州 府	
萬壽 寺		勸戒圖說四卷	鄒迪光	萬曆二十二年 (1594)	順天 府	
徑山 興聖 萬壽 寺		石門文字禪三十卷	宋·釋惠洪	萬曆二十五年 (1597)	杭州 府	
楞嚴 寺		析疑論五卷	釋妙明撰	萬曆二十七年 (1599)	嘉興 府	
天台 山慈 雲寺		佛法金湯編十六卷	釋心泰編	萬曆二十八年 (1600)	台州 府	
幽溪 講堂		天台山方外志三十 卷	釋無盡	萬曆二十九年 (1601)	台州 府	書口上方 有「幽溪 講堂」四 字
徑山 寂然 庵		大方廣佛華嚴經八 十卷	唐·釋實義 難陀譯	萬曆二十九年 (1601)	杭州 府	
徑山 寂照 庵		首楞嚴義疏注經二 十卷	宋·釋子璿	萬曆二十九年 (1601)	杭州 府	
徑山		翻譯名義集二十卷	宋·釋法雲	萬曆三十一年	杭州	

寂照庵				(1603)	府	
楞嚴寺		鐔津文集十九卷	宋·釋契嵩	萬曆三十四年 (1606)	嘉興府	
漏澤寺		大方廣圓覺修多羅了義經一卷	唐·釋佛陀多羅譯	萬曆三十五年 (1607)	嘉興府	
徑山興聖萬壽寺		鐔津集二十卷	宋·釋契嵩	萬曆三十五年 (1607)	杭州府	
徑山興聖萬壽寺		五燈會元二十卷	宋·釋普濟	萬曆三十八年 (1610)	杭州府	
徑山寂照庵		續高僧傳四十卷	唐·釋道宣	萬曆三十九年 (1611)	杭州府	
徑山寂照庵		宋高僧傳三十卷	宋·釋賢寧	萬曆三十九年 (1611)	杭州府	
徑山寂照庵		高僧傳十三卷	宋·釋慧皎	萬曆三十九年 (1611)	杭州府	
徑山寂照庵		法苑珠林一百二十卷	唐·釋道世	萬曆三十九年 (1611)	杭州府	
三會堂	姑蘇承天寺	大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品一卷	唐·釋般若撰	萬曆四十二年 (1614)	蘇州府	
廣慶寺		妙法蓮華經通義七卷	釋德清撰	萬曆四十四年 (1616)	鎮江府	
弘覺山房		楞嚴經如說十卷	鍾惺輯	天啟四年 (1624)		
菩提庵		老子道德經解二卷	釋德清撰	崇禎	雲南	
兜率園		杲庵莊禪師語錄八卷	釋普莊	崇禎三年 (1630)	蘇州府	

玉谿 菩提 庵	釋聖 行	觀音玄義記四卷觀 義疏記四卷	宋·釋知禮	崇禎四年 (1631)	雲南	
---------------	---------	-------------------	-------	----------------	----	--

## (二) 僧人

刊刻 單位	刊刻者	書名	作者	時間	地點	其他註
	普濟	般若波羅密多心 經一卷	題明·松溪道 人無垢子注	萬曆		
	釋成淇	指月錄三十二卷	瞿汝稷撰	萬曆		
	釋性月	佛祖歷代通載二 十二卷	元·釋念常撰	萬曆六年 (1578)		
	釋如巖	禪學正脉十卷	釋如喬	萬曆三十二年 (1604)		
	釋鎮澄	道德經集解二卷	釋鎮澄	萬曆三十四年 (1606)		
	釋如湛	析疑論述注一卷 續增析疑頌詩一 卷	元·釋洪智	萬曆四十年 (1612)		
	釋明昱	佛祖統紀五十四 卷	宋·釋志槃	萬曆四十二年 (1614)		
	釋性通	南華發覆八卷	釋性月	天啟六年 (1626)		

## (三) 道士

刊刻 單位	刊刻者	書名	作者	時間	地點	其他註
	張國祥	漢天師世家不分卷	張宇初	萬曆四年 (1576)	廣信 府	
	張國祥	續道藏一百八十卷	張國祥編	萬曆三十五年 (1607)	西安 府	該書以千 字文編 號，由 「杜」字 至「纓」 字止。

## 五、其他

刊刻單位	刊刻者	書名	作者	時間	地點	其他註
	曹玄	重刊明心寶鑑二卷		嘉靖三十二年 (1553)	疑為 應天 府	
黃鶴樓		太上黃庭內景玉經 一卷	題梁邱子 注	萬曆	武昌 府	書口下方 有「黃鶴 樓雕」四 字
進德書院		佛事要略一卷		萬曆元年 (1573)		

