

晚明清初劝善文化与 白话短篇小说创作



目 录

绪 论	(1)
第一章 晚明清初“劝善”文化彰显的历史语境	(22)
第一节 观念世界的宗教化与世俗化	(23)
第二节 士商合流与文化共享	(29)
第三节 阳明心学与劝善文化	(36)
第四节 圣谕宣讲与劝善文化	(44)
第二章 “劝善”文化与白话短篇小说创作	(55)
第一节 “劝善”文化语境中的白话短篇小说创作	(56)
第二节 白话短篇小说与善书边界的模糊 (一) ——《雨花香》《通天乐》与白话短篇小说体例之 比较	(74)
第三节 白话短篇小说与善书边界的模糊 (二) ——《雨花香》《通天乐》与善书体例之比较	(83)
第三章 白话短篇小说与善书中的道德与信仰世界	(94)
第一节 “命”与德 ——以“三言”“二拍”为对象的考察	(94)
第二节 “天”与德	(111)
第三节 “报”与德	(127)
第四章 白话短篇小说与善书中的“孝弟”观念	(157)
第一节 晚明清初善书中的“孝弟”观	(157)
第二节 白话短篇小说中的孝道主题	(174)

第三节	晚明清初孝道观念嬗变的文化脉络	(203)
第五章	白话短篇小说与善书中的财富观念	(221)
第一节	“交财”的题材和“掘藏”“还金”主题叙事 中的道德关注	(221)
第二节	“奢”“俭”与“慷慨”“吝啬”	(242)
第三节	“公”“私”之辨中的财富观念	(273)
第四节	贫富变化中的道德观念	(287)
第六章	余论	(302)
参考资料		(331)
后 记		(350)

绪 论

所谓“劝善”文化，指的是晚明清初出现的在以儒家士人为主体的社会人群的鼓动和参与下，兴盛于整个社会的道德劝善的文化现象。有学者将这一现象称之为“运动”^①。在“劝善”文化覆盖之下，善书、白话短篇小说以及家训、格言、诫子书、蒙学书等道德教化色彩鲜明的书写中都表现出对某些道德观念和信仰世界的共同关注。同时，也正由于“劝善”文化的泛化，导致了以上不同类型的书写之间界限的模糊，为后世的研究者带来困扰。

一、关于“善书”的定义

目前学界对善书的定义大多采取的是“道德教化”“福善祸淫”“劝善”之类的简单限定或描述的方式，有过于宽泛和模糊的倾向。这种定义方式所引起的最大的问题是导致了善书和其他劝善性资源边界的模糊。其中一种情形是善书与家训、格言、清言、蒙学书、笔记、小说、圣谕等道德教化色彩较浓的作品在不同研究者的具体研究中存在着交互重叠的现象，这也为将以上类型的作品进行分类带来困难。另一种情形是将家训、格言、蒙学书等教化资源统归入善书的范畴中，出现了“泛善书化”的现

^① 如日本学者酒井忠夫在《中国善书研究》一书中将之称为“善书运动”，国内学者吴震在参考酒井氏说法的基础上提出“劝善运动”这一概念，参见氏著《明末清初劝善运动思想研究》，台湾大学出版中心，2009年，第1~2页。

象。依照这种宽泛的定义方式，在“道德本位”的中国文化历史中，则还有不计其数的、不同体例的作品应当被归入“善书”的范畴，那么“善书”的概念也就泛化得以至虚无了。

为了应对这个问题，我们不妨采取狭义和广义的定义方式。所谓狭义之“善书”，指产生于宋代，兴盛于晚明清初，融合了三教思想，通过果报观念宣扬福善祸淫，以指导人们把握自己的道德行为的劝善之书。这一概念适用于道教、佛教以及民间的一般善书。晚明时期，正统儒家不满于此类善书中积德邀福的功利性思想，以刘宗周为代表的儒家精英士人开始对之进行批判。刘宗周编纂了儒门善书《人谱》以对抗袁黄、颜茂猷等为代表的民间善书。至此，善书出现了所谓的“儒门化”^①的倾向。这一批为反对民间善书而起的“儒门善书”尽管在一定程度上小心翼翼地与前者相区别，但并未完全将隐藏于其中的“德”“福”一致等具有宗教色彩和功利倾向的观念消除干净，这些“儒门善书”当然也应属于狭义之“善书”的范畴。广义的“善书”泛指具有劝善性质的种种教化之书，以上述狭义之“善书”为核心，可以扩展至家训、格言、清言、宝卷、蒙学书、笔记、小说、圣谕等道德教化意图明显的作品。

“善书”这一名词曾出现在南宋大儒真德秀为《太上感应篇》写的一篇序文中：“《感应篇》者，道家做世书也，蜀士李昌龄注释，其义出入三教，中凡数万言。……顾此篇，指陈善恶之报，明白痛切，可以扶助正道，启发良心。”^②真德秀的《感应篇·序》被日本的善书研究者酒井忠夫称为是“宋学者善书

① 按“儒门功过格”这一提法见于王汎森《日谱与明末清初思想家》一文，载《晚明清初思想十论》，复旦大学出版社，2004年，第122页。

②（宋）真德秀《感应篇序》，《西山先生真文忠公文集》卷27，《四部丛刊》初编，上海商务印书馆，第11页。

的最早的论文”^①，那么，这篇序文可能也是“善书”这一名词较早的出处之一了。

酒井忠夫指出，“善书”是“劝善之书”这种意义的用法，被运用于宋代以后的史籍中，也是民间的惯用法^②。这一用法也被一些善书研究者接受，如游子安《劝化金箴——清代善书研究》^③和陈霞《道教劝善书研究》^④。以上研究者对“善书”的定义大多宽泛，这可能与民间对“善书”这一名词的使用早已形成了约定俗成的观念有关。然而，善书在历史发展的过程中，无论形式、内容都在发生变化，“善书”这一称谓尽管还在被一般人和研究者沿用着，但每个人的“善书”概念的所指可能并非相同。在对善书的分类上我们可以窥出些端倪。

1. 善书分类与定义的困境

宋明以来，善书内容驳杂，体例不一，在撰著理念上也存在着民间和正统的差异，大型善书的分类也无规律可循。如，乾隆年间刊行的善书丛书《信心应验录》，所收善书文献除《圣谕广训》、“三圣经”及其注本、诸仙佛训世文，还包括《袁氏家范》、张杨园《训子语》、史典《愿体集》等家训格言，以及医方佛经等^⑤。

1936年出版的《福寿宝藏》将善书分为十二类，收书140种。除《太上感应篇》《阴骘文》《觉世真经》《了凡四训》等宋明以来经典善书外，其中“格言类”将遗嘱、家训、清言、

① [日] 酒井忠夫著，刘岳兵、何英莺译《中国善书研究》“序”，江苏人民出版社，2010年，第14页。

② [日] 酒井忠夫著，刘岳兵、何英莺译《中国善书研究》“序”，第14页。

③ 游子安《劝化金箴——清代善书研究》，天津人民出版社，1999年，第6页。

④ 陈霞《道教劝善书研究》“导言”，巴蜀书社，1999年，第1页。

⑤ 游子安《劝化金箴——清代善书研究》，天津人民出版社，1999年，第21页。

格言等也包括在内。“启迪类”分别针对儿童和妇女，前者是一些童蒙读物，后者为“闺范”类的著述^①。

20世纪30年代出版的《古今善书大辞典》^②共计上中下三册，乃是宋明以至民国善书的汇编，全书不分类，也无编排体例，内容极为庞大繁杂，除基本善书，以及基本善书的各类注释本、图说本外，还收录了家训、格言、清言、小说、圣谕、蒙学书等体例的教化资源，几乎无所不包。

由此可见，善书在撰述和传播的阶段已经显示出分类的困难，后世善书研究者对善书的分类自然会存在歧义。日本善书研究的创始人服部宇之吉博士将善书分为六种：（1）康济录；（2）太上感应篇；（3）阴骘文；（4）功过格；（5）关于救急疗法的；（6）关于饮食而专门写的从功德上应该注意的读物。为何将这些如此不同的书一并作为“善书”来看待，服部博士给出的解释是，善书的意义毕竟在于劝人而使人为善，无论是社会福利政策的书，还是救急疗法的书，其内容都是救济他人，是善，如果将这种书籍施予他人，自然与救济他人是一样的，所以是善书^③。

酒井忠夫将善书分为“基本的善书”和“新善书”两类，《感应篇》《阴骘文》和《觉世经》为“基本的善书”，而依据这些善书编成，并以扶乩启示形式著造为主流的后出善书，则成为“新善书”^④。酒井忠夫认为，善书的代表性文献是《太上感

① 游子安《善与人同——明清以来的慈善与教化》，中华书局，2005年，第162~164页。

② 按《古今善书大辞典》系陕西商南贺箭村撰集，于20世纪30年代由上海明善书局出版，分上中下三册，收录善书条目全书凡169则。本文所引用该书的内容来自于游子安《劝化金箴——清代善书研究》。

③ 参见酒井忠夫《中国善书研究》“序说”，江苏人民出版社，2010年，第10页。

④ 转引自游子安《劝化金箴——清代善书研究》，第24页。

应篇》《阴鹭文》和功过格这类善书^①，也就是服部宇之吉博士分类中（2）、（3）、（4）种，经由这类善书可以了解中国的通俗道德。

袁啸波 20 世纪 90 年代出版的《民间劝善书》将所收录善书分为“劝善文”“格言·箴铭”“劝善歌”“善相·功德例”“功过格·劝戒单式”“纪事·宝卷”等类。分类依据是善书的外部形式。然而，他选取善书的尺度很宽，他认为被《左传》《国语》频繁征引的先秦“语书”可视为是善书的雏形，秦汉之际的《孝经》可视为是善书的鼻祖。宋代除《太上感应篇》这部毫无争议的善书著作外，黄光大的《积善录》、李元纲的《厚德录》、陈录的《善诱文》、李昌龄的《乐善录》这一类笔记体的撰述也被纳入善书的范畴^②。

张祎琛博士在其博士学位论文《清代善书的刊刻与传播》中将清代的善书分门别类进行论述，有如下几个类型“‘三圣经’及其注本”“功过格”“图说劝善书”“宣讲劝善书”“鸾书劝善书”“规谏类善书”“其他类善书”（包括以因果报应故事为内容的故事类善书、劝善歌、有关善堂善会建置类善书、书帖类善书、综合类善书）^③。这一分类暗含着多重的依据，如一般形式善书与功过格这一特殊形式善书的分类，经典善书与一般的、衍生的善书的分类，以及其他兼顾内容与形式的分类。

从以上所述中可以看出，对于善书的认定存在着这样的一种现象，即对于善书的核心内涵各家并无异议，然越向外扩展歧异越大。由于编撰者对善书概念的认同不一致，遂导致了善书分类的困难。善书定义也随之趋于不稳定，并且有越来越宽泛之势。

① [日] 酒井忠夫《中国善书研究》“序说”，第 10 页。

② 参见袁啸波《民间劝善书》“前言”，上海古籍出版社，1995 年，第 2~3 页。

③ 张祎琛《清代善书的刊刻与传播》，复旦大学博士学位论文，2010 年。

这体现在善书与家训、蒙学书不同形式的书写之间由于教化功能的接近而渐趋重合，民间的教化资源出现了“泛善书化”的倾向。

晚明之后，有儒者明确主张将善书作为子弟修身之用的训蒙读物。明清之际的崔古主张训蒙时以善书为“余课”^①。1798年朱珪为惠栋所注《感应篇》作序，主张将《感应篇》与家训和一般蒙学教材并授^②。晚清余治将经典善书与蒙学、家训等量齐观，认为可将之一并用作开蒙^③。一直到近代，郑观应仍将一些格言和家训纳入善书的范畴^④。

在《感应篇》《阴骘文》《觉世真经》等经典善书被用作训蒙的同时，有些善书也被当成家训，以诫子孙。袁黄的《立命篇》即是一个例证。《立命篇》即《省身录》，据《省身录》中周汝登万历二十九年（1601）所写的引，该书的写作目的是为了“告示家庭以训子”，是为诫子而创作，但由于“该书对人大有裨益，适宜出版”^⑤，故而出版刊行，在流传的过程中成为善书的经典。但在刊行之后，这部风行民间的善书还是会被当作家训^⑥。这也可作为善书在代代相传的过程中逐渐向家训转化的一个佐证。

游子安在《劝化金箴——清代善书研究》一书中对善书与

①（明）崔古《余课》，（清）王晔、涨潮编纂《檀几丛书》二集，卷八《幼训》，上海古籍出版社，1992年，第250页。

②（清）朱珪《太上感应篇注序》，见惠栋《太上感应篇注》，转引自游子安《善与人同——明清以来的慈善与教化》，中华书局，2005年，第32页。

③（清）余治《义学章程·塾中条例》，《粤东议设义塾规则》及《训蒙条约》，《得一录》卷十之三，同治己巳年刻本，第689~690页。

④ 夏东元编《郑观应集》下册《训俗良规序》，上海人民出版社，1988年，第1162页。

⑤ 转引自酒井忠夫《中国善书研究》，江苏人民出版社，2010年，第308页。

⑥ 宋光宇《试论明清家训所蕴含的成就评价与经济伦理》，《汉学研究》第7卷第1期，国家图书馆出版社，1989年，第204页。

宝卷、官箴、家训、格言、医方、蒙学之间的关系进行了简单的比较和分析，并得出结论“善书最初只是规劝善行和阐述伦理道德的书，与圣谕、官箴、家训、格言等劝诫文献共同发挥其教化作用。演变至清后期，善的观念深入人心，国人把家训、格言、宝卷等都归入善书类，因此民国时期善书涵括的范围已有所扩大。”^①然而，根据上文论述，我们可以看到“善书”范围的扩大至少从晚明便开始了。这当然与“善书”的定义模糊，以及中国劝善文化的发达有关。民间惯用的“善书”这一称谓体现的更多是民间约定俗成的认识，尽管核心内容明确，外延却随着善书的发展越来越模糊。

另外，还有一些编撰体例不同于一般民间善书的作品也需要格外注意，如清初石成金的《传家宝全集》和乾隆年间陈宏谋的“五种遗规”，这两部作品尽管也被视作善书，如上文所提到的《古今善书大辞典》便收录了这两部书，然而却又同一般善书有所区别。石成金的《传家宝全集》内容极为驳杂，除包括劝善文、劝善歌、格言、清言等一般善书内容之外，还包括俗谚、读书作文之法、自制小说等若干种与劝善无甚关联的作品。故游子安将《传家宝》归入修身处世类善书，与史典的《愿体集》、李光迪的《身世准绳》并为一类。与此同时，又将之归入日用类书的范畴^②。陈宏谋的“五种遗规”指《养正遗规》《教女遗规》《训俗遗规》《从政遗规》和《在官法戒录》，分别针对五种人群，即童蒙、妇女、一般民众、官员和属吏。这种针对特别人群进行分类的方式在晚明清初的善书编撰中并不罕见，如清初李日景的《醉笔堂三十六善》分为“居官”“绅宦”“士

① 游子安《劝化金箴——清代善书研究》，天津人民出版社，1999年，第21页。

② 游子安《善与人同——明清以来的慈善与教化》，中华书局，2005年，第133页。

行”“商贾”“农家”五类，熊弘备的《不费钱功德例》则分为“官长”“乡绅”“士人”“农家”“百工”“商贾”“医家”“公门中”“妇人”“士卒”“僧道”“婢仆工役”“大众”等十三类。但不同于袁黄、颜茂猷等民间广为流行的善书的是，“五种遗规”中除收录的《袁了凡功过格》属于典型的民间善书外，其他内容都鲜少善恶报应的宗教色彩，这体现了陈宏谋正统儒家的劝善观念。如果能够理解晚明清初正统儒家思想对民间善书的警惕与拒斥的心态，那么就会对晚明以至清末的一些学者提倡以善书作为训蒙之用的观念嬗变有所会意，就能够对善书之于民间社会的巨大影响有所领会，也会对精英观念与民间一般观念之间的相互影响有所理解。

2. 善书的特殊形式——功过格

还需要特别提出的是“功过格”这一种特殊形式的善书。这种善书的特殊之处在于，它通过列举善恶行为，并赋予每一种行为以相当的分值，从而使行为者个体能够借助功过格的操作来把握自己道德修养或功德积累的状况，以指导自己的道德行为。

关于功过格的起源，学界有诸多讨论。柳存仁认为功过格的起源与“人间政制之考绩黜陟有关”^①，酒井忠夫也将功过格善恶相除的计算方式与汉代开始的考察官吏业绩的功过殿最制度联系起来，同时还考察了中国传统的功过观念，以及道教、佛教的功过思想。他认为，相对于道教，佛家的功过意识和计量方法更接近后世功过格的意识与方式^②。游子安在讨论功过格的源流时，将之追溯到中国传统本自具备的功过思想和道教以及民间的

① 柳存仁《研究明代道教思想中日文书目举要》，《和风堂文集》，上海古籍出版社，1991年，第991页。

② [日]酒井忠夫《功过格的研究》，刘俊文主编、许洋生等译《日本学者研究中国史论著选译》，第七卷“思想宗教”，中华书局，1993年，第505页。

功过观念^①。其实，在游子安之前，李刚已经提出功过格的源头可以上溯到《太平经》的“天券”观念，“天券”，可以说就是道教功过格的最初的名称^②。

包筠雅在《功过格：明清社会的道德秩序》一书中讨论了16世纪的功过格功德积累观念的历史源流，认为可以追溯到中国早在商代就出现的对超自然报应的信仰，即相信存在某种力量能够赏善罚恶。包筠雅认为，不应该也不大可能将功过格的功德积累体系或概念“排他”地仅与某一学派或教派挂起钩来^③。与其说功过格的功德积累观念是直接承袭了某一学派或教派，毋宁说是中国源远流长的超自然报应观念在不断的历史嬗变中产生了16世纪的功德积累观念。包筠雅通过“超自然报应”这一角度来讨论功过格功德积累观念，并从中国文化历史中的报应观念寻找根源，这一阐释方式是相当有效的。

关于“格”之名的起源，有人认为是律令格式的意思，这是因为阴律的思想自古就存在于中国民众宗教意识之中。但相关的资料至今尚未发现，故酒井忠夫认为不能将“格”解释为律令格式之“格”^④。李刚在《道教功过格解析》一文中则认为“格”的意义是变化的，在《太平经》中“格”多作“自然之法则”解，到了魏晋南北朝隋唐时期，“格”指的是“规格”，

① 游子安《善与人同——明清以来的慈善与教化》，中华书局，2005年，第42~44页。

② 李刚《道教功过格解析》，《道家文化研究》第七辑，上海古籍出版社，1995年，第26~27页。

③ [美]包筠雅著，杜正贞、张林译，赵世瑜校《功过格——明清社会的道德秩序》，浙江人民出版社，1999年版，第28~32页。

④ [日]酒井忠夫《功过格的研究》，刘俊文主编，许洋生等译《日本学者研究中国史论著选译》第七卷“思想宗教”，中华书局，1993年，第499页。

并认为后世功过格正是承续了此种含义^①。还有研究将“格”理解为“格式”“格图”的含义，这种理解方式大概与大部分功过格所呈现出的“格图”的形式有关。然而，酒井忠夫指出，功过格之“格”并不一定指“格式”“格图”之义，道德与相应数量相配的善书本身也可称为“格”，如道藏本的《太微仙君功过格》便是将书籍内容本身称为“格”。酒井忠夫认为“格”有“规准”“范围”之义，在这一点上，酒井忠夫与李刚的观点基本一致。在将“格”理解为“规准”“范围”的基础上，酒井忠夫将“功过格”定义为“一般是指将中国的民族道德区别为善（功）与恶（过），具体地分类记述，并以数量计算善恶行为的书籍”^②。

酒井忠夫对“格”这一定义方式，也被一些研究善书和功过格的学者接受。游子安即认为“格”有规准之意^③，并认为功过格直接起源于道教，故将功过格定义为“初指道士逐日登记行为善恶以自勉自省的簿格，及后流行于民间，泛指用分数来表现行为善恶程度，使行善戒恶得到具体指导的一类善书”^④。

包筠雅一直强调功过格功德积累观念的核心是超自然报应观念，故她在对“功过格”的定义中格外凸显了这点，“功过格和所有善书一样，是建立在信仰超自然报应的基础上，这种信仰相信上天和神灵将奖善罚恶。功过格和其他善书的区别在于它的形式，功过格通过列举善恶行为指导人们怎样去做。……大多数（但不是所有的）功过格还给它所列的每一件好事与坏事规定了

① 参见李刚《道教功过格解析》，《道家文化研究》第七辑，上海古籍出版社，1995年，第27~28页。

② [日] 酒井忠夫《功过格的研究》，《日本学者研究中国史论著选译》第七卷“思想宗教”，第497页。

③ 游子安《善与人同——明清以来的慈善与教化》，中华书局，2005年，第44页。

④ 游子安《善与人同——明清以来的慈善与教化》，第42页。

分值”^①。

学界对于功过格的争议多由对“格”的理解不同而起，这也就影响了对功过格的判定。

二、善书与中国古代白话短篇小说的关系及研究现状

中国古代白话短篇小说和善书的创作几乎同时兴盛于 17 至 18 世纪中叶的晚明清初的江南地区，此后的白话短篇小说创作迅速衰落，善书在民间的传播尽管一直持续到 20 世纪 40 年代末期，但却没有再出现晚明清初那样的撰作高峰。这一时期的白话短篇小说和善书的创作、传播又大多集中在中国的南方，尤其是以江苏、浙江为中心的江南地区。时间和地点如此的高度重合，很难不让人对二者之间的关系产生联想。

“晚明清初”对于白话小说发展史来说并不是一个统一而精确的历史时间概念，然而认为白话短篇小说的创作繁荣于晚明清初这一历史时期，这一观点却为学界所基本认同。明泰昌元年（1620）冯梦龙编撰的第一部白话短篇小说集《古今小说》一般被认为是这一繁荣期的开端，然而由于此后一些作品的作者和具体的创作时间迄今为止尚无法得出定论，这也就影响了研究者对小说创作所属时间段的判断。还有些作品由于研究者对“清初”这一历史概念存在认知的歧义，出现了同一部作品却被不同的研究者纳入不同的“发展阶段”的现象。如石成金的《雨花香》《通天乐》是雍正年间的作品，萧欣桥、欧阳代发将之归入话本小说衰落期的作品范围。二人对衰落期的划分始于“清中叶”，这就意味着两位学者的“清初”概念指的只是顺治和康熙两朝。林辰的“晚明清初”的时间跨度要大些，指的是从《金瓶梅》

^① [美] 包筠雅著，杜正贞、张林译，赵世瑜校《功过格——明清社会的道德秩序》“绪论”，浙江人民出版社，1999 年，第 7 页。

到《红楼梦》诞生的两个时代之间的这一段时间^①。根据这一标准，林氏在《明末清初小说述录》一书中将诞生于乾隆五十七年（1792）的《娱目醒心编》也列入“明末清初”作品的范畴中，而从《雨花香》和《通天乐》产生的雍正四年（1726）到乾隆五十七年（1792）已经相隔了六七十年之久。

由此可知，小说研究中“明末清初”“晚明清初”等概念不仅仅关涉到历史时间的问题，同时还属于白话短篇小说或话本小说发展史的特殊范畴。因此，本文所使用的“晚明清初”并不是一个精准到某一年的时间概念，而是指向一段连贯的文化和思想空间。也即是说，这里将白话短篇小说在某一个历史时期内的连贯发展作为一个整体的考察对象，并且，所谓“连贯”也不仅仅是指时间上的不间断，更指向隐藏于其中的思想脉络或文化空间的一致或连贯^②。因此，本文在选择小说文本时，涵盖了从明泰昌年间到清乾隆时期这一百多年的白话短篇小说创作。

善书也有其自身的发展脉络。以袁黄《立命篇》诞生的万历二十八年（1600）为起点，一直持续到民国时期，善书在民间盛行不衰。这一点与清中叶以后白话短篇小说刊刻与传播便逐渐消歇有所不同。然颇具意味的是善书撰著最为活跃的阶段同样也是晚明以迄清代康乾时期这一阶段。游子安指出，从个体撰写的角度来说，善书著述最为活跃的时期正是晚明清初这一阶段。“晚明”大致以袁黄善书的出现为始，“清初”则以乾隆登基的1735年为界。《太上感应篇》《功过格》《文昌帝君阴骘文》与《玉历钞传》等近世善书体系的主要组成部分，在晚明以前相继

① 参见林辰《论明末清初小说的历史地位》，《社会科学辑刊》1982年第5期，第133~140页。

② 按，吴震对“空间”做出过简单的描述，参见氏著《明末清初劝善运动思想研究》，台湾大学出版中心，2009年，第5页。

撰著刊行^①，“三圣经”中最晚出的一部作品《关圣帝君觉世真经》也成于清初。游子安划出的善书撰著最为活跃的阶段与白话短篇小说的编创最为繁荣的时期基本“重合”。

不少善书的研究者尽管取径不同，却不约而同地将善书在晚明清初这一阶段的发展作为研究的对象。酒井忠夫在《中国善书研究》中强调“善书运动”在明末清初达到高潮，之所以如是说，乃是由于反映民众道德的善书的最基本的撰著大体上完成于明末清初这一阶段，故而，明末清初这一阶段可视为是“善书运动”的高潮。包筠雅《功过格：明清社会的道德秩序》实际上也是以“明清之际”的功过格为研究对象。包筠雅认为，16、17世纪的中国政治、经济、社会、文化都发生了剧变，朝廷的腐败、商业经济的迅猛发展、农村中旧的等级关系的瓦解、对正统理学的普遍怀疑既为明清之际的社会带来巨大的机遇，又带来了极大的不安，而在当时的各种文献中，“没有哪类文献能比功过格更敏锐或更能丰富地反映出那个时代社会与道德的无序”^②。吴震《明末清初劝善运动思想研究》一书也以明末清初的“劝善运动”来考察明清之际的“思想转向”，以此探究这一时期的儒者如何结合自身生活世界的信仰问题，在大力推进道德劝善活动中所呈现出来的儒家伦理与宗教信仰之间的互动关系，并由此了解中国近世儒者思想世界与生活世界的密不可分^③。吴震所谓的“劝善运动”也即酒井忠夫指称的“善书运动”。

尽管白话小说和善书书写方式不同，然而大多数白话小说作者主观上所秉持的教化与劝善动机与善书作者并无二致，尤为重

① 游子安《劝化金箴——清代善书研究》，天津人民出版社，1999年，第24页。

② [美]包筠雅著，杜正贞、张林译，赵世瑜校《功过格：明清社会的道德秩序》“绪论”，浙江人民出版社，1999年，第1页。

③ 参见吴震《明末清初劝善运动思想研究》“导论”，台湾大学出版中心，2009年，第5~6页。

要的是，这两类文本所呈现出的道德关注、伦理观念和文化心理大致趋同，凸显了那个时代所特有的文化内容。

除时间、地域的重合和作者的创作动机相类等因素外，能够将白话短篇小说与善书进行比较研究还由于二者因功能相类、文体渐相趋近而产生的分类困难，也即是说二者之间产生了一定程度的重合。一方面，白话短篇小说由于明显的劝善和教化倾向被评论者或书商作为善书来宣传，如李渔《无声戏》第三回《改八字苦尽甘来》的评论者认为这回小说可与《太上感应篇》相为表里^①。这仅是就小说的功能而言。同时，一些大型善书也会收入一些教化色彩强烈的小说，这更进一步模糊了善书和小说的界限。另一方面，晚明以来，善书的编撰者为吸引更大范围的民众，往往加强善书故事的文学性，这也致使一部分善书叙事与小说叙事面目雷同。清初石成金的作品集《雨花香》和《通天乐》可以作为白话短篇小说与善书之间界限模糊的一个典型。

学界针对善书与小说相互关系进行探讨的研究成果不多，迄今为止仅有数篇单篇论文。日本学者小川阳一有《明代小说与善书》《三言二拍与善书》《西湖二集与善书》等专篇论文讨论善书与小说的关系，旨在说明善书对小说存在的影响。周绍良《〈金瓶梅〉与明代的两种“善书”》是国内论及善书与小说关系的较早的一篇文章。但严格来说，这篇文章的写作意图并非是研究善书与小说之间的关系，而是旨在通过讨论《金瓶梅词话》中出现的《陀罗经》和《血盆经》这两部“善书”，提出可以从宗教、文化等角度对《金瓶梅词话》进行研究的观点^②。段江丽《善书与明清小说中的果报观》通过考察小说中的司命信仰

①（清）李渔《无声戏》第三回《改八字苦尽甘来》，《李渔全集》第八卷，浙江古籍出版社，1991年，第66页。

② 周绍良《〈金瓶梅〉与明代的两种“善书”》，《文献》1987年第3期，第20~24页。