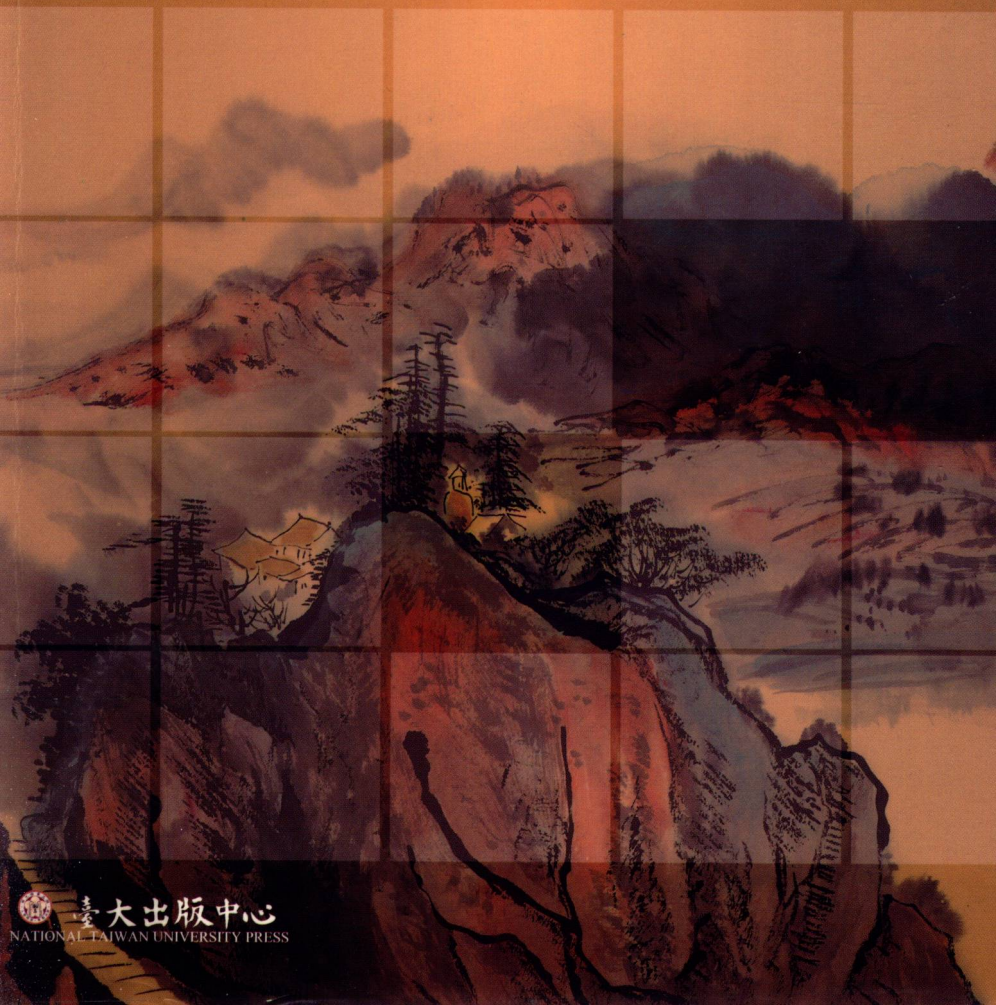


明末清初勸善運動 思想研究

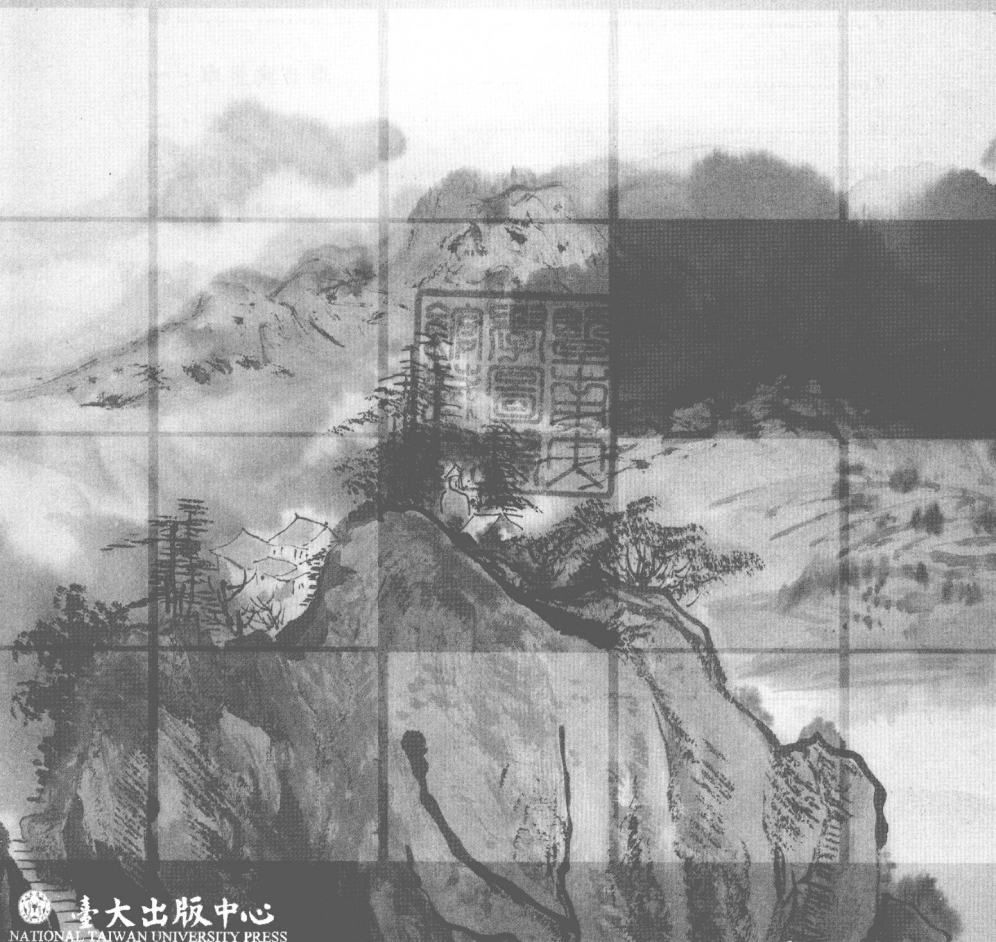
吳震◎著



臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

明末清初勸善運動 思想研究

吳震◎著



國家圖書館出版品預行編目資料

明末清初勸善運動思想研究 / 吳震著.

--初版--臺北市：國立臺灣大學出版中心，2009〔民98〕
640面；15*21公分. (東亞文明研究叢書；83)

ISBN: 978-986-01-9305-3 (精裝)

1. 學術思想 2. 勸善 3. 道德運動 4. 明清史

126

98012719

統一編號 1009801858

東亞文明研究叢書 83

明末清初勸善運動思想研究

著 者：吳震

策 劃 者：國立臺灣大學人文社會高等研究院

「東亞經典與文化」研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：李嗣涔

發行所：國立臺灣大學出版中心 (<http://www.press.ntu.edu.tw>)

法律顧問：賴文智律師

展售處：國立臺灣大學出版中心

10617 臺北市羅斯福路四段1號

電話：02-23659286 傳真：02-23636905

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207

國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場 電話：(04) 2226-0330

責任編輯：魏千鈞

封面設計：申朗企業有限公司(<http://lyonfish.myweb.hinet.net>)

出版時間：2009年9月初版

定 價：新臺幣 600 元整

GPN: 1009801858

ISBN: 978-986-01-9305-3 (精裝)

著作權所有・翻印必究

鳴謝

本書撰寫獲得以下資助：

2004 年度國家社會科學基金資助一般項目：「明末清初『功過格』運動的思想研究」（課題批准號：04BZX026）。

2006 年度復旦大學文史研究院「985 工程」國家哲學社會科學創新基地研究項目：「明末清初勸善運動的思想研究」（課題批准號：07FCZD018）。

自序

二十餘年來，筆者的研究興趣一直在於宋明理學，特別是對陽明心學以及明代思想情有獨鍾，寫了幾本專著。從《陽明後學研究》（2003 年）、《明代知識界講學活動系年：1522－1602》（2003 年）經《羅汝芳評傳》（2005 年）到《泰州學派研究》（2009 年）等，終於完成了明代心學思想研究的初步規劃。本書則將審視角度延伸至晚明清初的思想狀況，考察當時的士人鄉紳對早期中國文化傳統中「善惡報應」、「德福之道」等問題的思考，所涉問題領域則是後心學時代或可稱為「後 16 世紀」的哲學、倫理以及宗教等問題，目的在於揭示當時正隨著《功過格》等宗教倫理書的出現而逐漸形成一場道德勸善運動，有不少儒者開始將社會倫理問題訴諸宗教領域來展開思考以及論述；同時也是為了促進對於儒學宗教性及其世俗化等相關問題的思考，更是為了促使今人重新省思宋明以來近世中國的行善思想在當代社會有否可供汲取的資源。關於本書研究的方法、取徑及其問題緣起，在本書「導論」中會有較詳的探討，這裡我想說明本書撰寫、集結的過程。

本書由各篇專論組成，共分十章。由於撰述時期各異、論述主題不同，因此寫作手法略異，或以個案為經、問題為

緯，或以問題爲經、個案爲緯；審視角度亦每有異同，既有觀念史，又有思想史、社會史的觀察方法，核心關懷則在於近世中國的儒學傳統特別是明清思想轉向之際，道德與宗教究竟有何關聯，又是如何互動的等問題。這樣的研究對我自身而言，與以往所寫的幾本專著的研究進路有很大差異。當然這種研究取徑與研究對象有著莫大關聯，就是說本書的問題意識是直接根源於研究對象，是在進入原典文本之後逐漸形成的。概而言之，我的意圖並不在於對明末清初勸善運動的整體歷史圖像的復原，而是透過對某些重要問題及典型人物的具體考察，盡可能歷史地展現 17 世紀前後一百五十餘年近世中國的道德文化、行善思想、宗教信仰等方面的某些值得關注的思想面相。

本書的醞釀，其實在我閱讀明代文人的一般文獻（主要是文集類），從事明代思想問題研究時既已萌發，不過從申請國家社科基金項目至落筆撰寫，則已相隔了三年有餘的時間。自 2007 年初開始，約經半年而撰成「顏茂猷勸善思想研究」八章（但由於本書編排之際發現其篇幅大大超出預料，故僅取兩章，即本書第四、第五兩章，其他部份只能暫時割愛）。此後的寫作或斷或續，至 2008 年初大致完成本書第六至第九各章，補上「導論」（原爲「自序」之一部份）及第一至第三章（原爲全書「導論」之一部份，今析爲三章）則已是 2008 年 7 月左右，最後第十章「結語」則最終完成在 08 年底訪問臺灣大學人文社會高等研究院的一週以後。當然此後對全書又有難以數計的增補修改，儘管如

此，仍無法完全滿意，這或許是研究者的一種宿命。由於寫作時輟時續，因此章節設定、行文風格不盡一致，隨文注釋、觀點表述等或有重複，這些是要讀者諒解的。全書的問題仍有很多，祈望得到讀者的指教。

在此次撰寫過程中，一改以往只顧埋頭寫作而懶於改成論文發表的習慣，有些章節隨時以論文形式向雜誌投稿，也有一些文章在國內國際的相關學術會議上宣讀。這些論文如下（以本書章節為序，發表時多有刪節，本書已恢復其原貌，且有較大幅度的修訂）：

- （1）〈明末清初道德勸善思想溯源〉（本書第一章），發表在《復旦學報》2008年第6期（2008年12月）。
- （2）〈晚明心學與宗教趨向〉（本書第三章），發表在《雲南大學學報》2009年第3期（2009年5月）。
- （3）〈晚明時代儒家倫理的宗教化趨向——以顏茂猷《迪吉錄》為例〉（本書第四章），發表在中國人民大學國學院《國學學刊》創刊號（2009年3月）。本文曾在2008年5月16日臺灣大學哲學系主辦「傳統中國倫理觀的當代省思」國際學術研討會上口頭發表。
- （4）〈「證人社」與明季江南士紳的思想動向〉（本書第七章），全文發表在《中華文史論叢》2008年第1期，上海：上海古籍出版社，2008年3月。中國人民大學報刊資料中心《明清史》2008年第6期全文轉載。

- (5) 〈明末清初太倉地區的道德勸善活動——以陳瑚、陸世儀爲中心〉（本書第八章），全文發表在北京大學國學研究院《國學研究》第 23 卷（2009 年 6 月），本文曾在 2008 年 9 月 6 日復旦大學歷史系主辦「江南與中外交流」國際學術研討會上口頭發表。
- (6) 〈「事天」與「尊天」——明末清初地方儒者的宗教關懷〉（本書第九章），全文發表在臺灣清華大學《清華學報》2009 年第 1 期（2009 年 3 月）。

在此謹向以上各雜誌社及會議主辦者、匿名審稿者表示衷心的感谢！

最後我要特別感謝復旦大學文史研究院院長葛兆光教授和臺灣大學人文社會高等研究院院長黃俊傑教授的熱心支持，使我得以利用兩院學術交流計畫，於 2008 年 12 月中旬至今年 1 月底作爲訪問學者訪問臺大高研院，臺大圖書館及「東亞經典與文化研究計畫」所購藏的豐富圖書資源，使拙著得到了進一步的完善，並順利殺青完稿。

吳 震

2008 年 8 月一稿

2009 年 1 月二稿

2009 年 8 月三稿

導論

一、取徑與目標

在中國哲學史或思想史研究領域，宋明時代的儒學思想無疑十分重要而備受關注。在有關宋明儒學的一般論述中，我們通常所看到的或是有關理學、道學、心學以及「氣學」的學派爭論，或是有關程、朱、陸、王的義理建構，或是有關心、性、理、氣等觀念分析。余英時先生的《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》非常自覺地意識到這類研究取向的利弊所在，因而試圖從「政治史與文化史交互為用」的新視角來重新解讀宋代思想的歷史世界，指出宋代士大夫的「得君行道」的政治取向構成了宋代道學（或稱「理學」）的主要特質，相應地，宋代儒學的整體動向在於理想的人間秩序的重建。

接著，余氏又在《宋明理學與政治文化》一書中，進一步將這一問題意識運用於考察以陽明學為核心的明代思想的歷史世界，以為明初以降的政治文化的生態狀況日趨惡化，儒者「得君行道」的夢想幾近破滅，最終由陽明心學發端，開始發生重大的思想轉向：由「得君行道」轉向「覺民行

道」、由「政治取向」轉為「社會取向」。他的這一系列新嘗試顯然是出於對以往的研究方法所作的這樣一種反省：亦即以往的那種將宋明理學家的思想從歷史脈絡「抽離」出來的做法未免有所偏失，而應當將他們的思想重新放回到「生活實踐的歷史脈絡」之中。筆者基本贊同這一論斷。

本書的研究並非以「政治文化」為取向，但有取於余英時的「道學家與他們的實際生活方式之間的關聯」¹應進入我們審視他們思想的視野這一基本設定，而將此延伸至我們對明清之際儒學思想的考察過程中。當然，這裡的「道學家」一詞應還原成一般意義上的「士」更為妥當。吾人所欲做的是這樣一種嘗試：將觀察問題的視野儘量拓展，在運用哲學史的觀念分析之同時，更注意將考察視角伸向明末清初儒者在政治、社會、道德、宗教等各方面的思想論述，意在通過對明末清初道德勸善運動的思想史考察，力圖多方位地展示出這一時代的思想活動的歷史圖像。

不過，誠如余英時所言，不用等到後現代史學的出現，人們都清楚歷史世界早已一去不返，無人具此起彼死回生的神力，所謂重構歷史只能是高懸的理想，再高明的史學家也根本無法提供可以成為最後定本的歷史圖像。²因此，任何所謂的「重構」，只能是祈望接近歷史真相。然而倘若以這樣一種謙卑的態度來看待歷史之研究，卻容易被人認為是在逃避

¹ 《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化，2003年），〈緒說〉，頁33。

² 同上書「自序二」，頁16。

責任——史學研究者應當通過與歷史的接觸而揭示出歷史真相的責任。所以，與其抱有「重構」歷史的雄心，還不如採取另一種積極的姿態：以「藝術家欣賞古代繪畫雕刻之眼光及精神」，透過僅存的「殘餘斷片」的歷史材料，以瞭解「古人立說之用意與對象」。³陳寅恪的這段老話，亦即「瞭解之同情」這一著名論斷，近來常被人重新提起，其實這段話的背後蘊含的深意乃在於如何處理史學研究的困境：「古代哲學家去今數千年，其時代之真相，極難推知。」⁴而要擺脫這一困境，以期達到「真瞭解」，也許正需要以「藝術家」之眼光來觀照「古代哲學家」。依我之見，此所謂「藝術家」之眼光乃是喻指對「哲學家」所身處的那個時代的思想、知識、文化的同情與瞭解。

平心而論，從現代學術分類的觀點看，傳統的哲學史、思想史的研究進路本來無可厚非，應屬正常，因為在不同領域之間隨意跨越的研究態度並不可取，就嚴格的史學要求來講，甚至不同時代的歷史研究也要十分小心彼此之間的分野區別，而不能憑藉局部的知識圖景便要重構整體歷史。但是上面所謂「傳統」的研究進路，其實卻在有意無意之間被現代性的觀點所籠罩，因而這種研究形成了一個相當普遍的現象，不但學科領域之間應當嚴守壁壘分嚴的規矩而不能越雷池一步，即便就宋明儒學的研究而言，似乎宋代以後儒者的

³ 陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史上冊審查報告〉，載《金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001年），頁279。

⁴ 同上註。

思想興趣惟在心性理氣的觀念討論或孔孟以來失傳的「道統」如何接續等問題上。尤有甚者，在現代知識理性的思維慣性之下，學者往往只能認同宋明儒者建構起來的所謂知識世界、主流學說，而對於宋明時代儒者的生活世界、社會活動以及這一時期思想文化的多樣性、豐富性——例如晚明時代民間宗教運動與儒學世俗化的互動等思想現象，或是熟視無睹，或是置諸不論。還有一種略微偏激的觀點認為，中國向來無宗教，任何企圖融宗教於倫理或化儒學為宗教的思想活動都與宋明道學的理性傳統格格不入，因而不應納入重構儒學歷史的工作項目之中。

本書的研究計畫從一開始就為自己設定了與以往的哲學史思想史研究路數略有不同的對象與目標。就研究對象而言，本研究所欲考察的對象除了儒者的思想世界以外，更多地將目光聚焦於他們的生活世界及其信仰領域，由他們的生活、信仰來展現其思想面貌；考察的人物對象均不屬儒家「道統」中人，也不是一流思想家，大多屬於「二三流」的邊緣人物，但當我們把這些人物作為一個時代或一個區域的思想群體來審視的時候，卻意外發現他們抱有一些共同的關注點，這些關注點聚集起來便形成了某些共同的時代問題意識：例如如何通過道德勸善來扭轉日益失落的人心走向、重整地方社會的道德秩序乃至政治秩序。

就目標而言，本研究所欲達致的目標則是，力圖從觀念史、思想史、社會史等多元視角出發，對於明末清初道德勸善運動的思想發生、觀念演變作一番盡可能翔實深入的歷史

探索，以揭示一個觀點：晚明以降「化儒學為宗教」（余英時語）、「融宗教於倫理」的思想動向十分明顯，官僚士大夫與地方鄉紳團結合作，在諸多公共社會及地方事務領域扮演起「公共知識份子」（汪榮祖語）的角色，他們採用宗教倫理與道德說教的結合方式，來共同推進和承擔地方鄉村的化民成俗的教化任務。與此同時，也要糾正一種以偏蓋全的思想史觀點：以為明代相對於宋代而言，無非就是陽明學取代朱子學的一場思想運動。儘管在明代中葉的一段時期，陽明心學與朱熹理學的思想爭議在儒家士大夫之間的確造成了廣泛的影響，然而若就整個宋明儒學的歷史而言，陽明心學的出現至多只能表明某種階段性的「思想轉向」的發生。

事實上，到了晚明清初的時代，又有一場新的「思想轉向」正在逐漸展開，無論是對於社會上層的知識精英還是對於身處社會基層的地方儒者或士紳來說，人們普遍關心的已然不是理學與心學的理論糾纏，甚至也開始懷疑明代中葉以來風行一時的「良知自救」運動的有效性。他們的理想也許沒有宋代士大夫那樣高遠——通過「得君行道」以實現理想社會的重建，尤其是在明清鼎革、滄桑巨變之際，身經明亡之慘痛經歷的士人已不得不徹底放棄「得君」的理想，但是他們也絕沒有忘卻儒家的經世理想，仍然抱有一種「不能致君，亦當澤民」（陸世儀語）的責任感，並相信從基層社會著手，也可以實現「天下有道」這一儒家的終極理想。因此，在如何穩定地方社會秩序這一核心關懷之下，除了積極參與地方性的事務管理工作，例如經濟、軍事、社會慈善等

等日常事務以外，他們還時常關心這樣一些與「治人心」相關的實際問題：如何「以鄉約治野人」，如何以《大明律》來約束行爲，如何以「上帝監臨」、「果報不爽」來警示人心，如何讓「神道設教」發揮出新形勢下的社會效用。……

就我們的研究結果來看，可以發現明清之際不少知識精英在日常生活領域，開始把儒家傳統的「改過」實踐發展成爲互相「糾過」的集體性行爲，由孔子的「自訟」、程朱的「主敬」引伸出一套「焚香告天」的儀式，將道教《功過格》改換門面而代之以「儒門功過格」，而且他們還熱衷於以結社或講學的方式，在團體生活中具體落實「省過」的道德實踐，以便激發區域社會的共同效應。在從下層著手改進社會道德狀況的勸善活動中，人們發現通過道德與宗教的結合方式來引導教化，更容易引起社會底層的廣泛共鳴。因此，「可爲凡夫言」（王畿語）的因果報應等宗教理論也大可研究而不必顧忌自己的儒者身份，《易傳》「積善餘慶，積惡餘殃」等古老觀念可以充分發揮現實作用，「佛氏因果之說，即吾儒感應之理」（高攀龍語）的觀點也幾乎成了當時讀書人的共享物，尤其是「三教混合的信仰形態」（余英時語）已顯得十分突出。

更爲重要的，在 17 世紀前後的中國社會出現了一種令人矚目的文化現象：仿佛突然間從地底下冒出來似的，各種「功過格」、「感應篇」、「陰騭文」等宗教倫理之色彩非常濃厚的道德實踐手冊或通俗倫理教科書竟然一下子大量湧現，在文化市場上的佔有量悄然上升，不論是僧侶道士，還

是士紳庶民，大都津津樂道於此，即便是嚴肅的儒者如劉宗周，在反撥《功過格》而撰述《人譜》之際，也在其〈人譜類記〉中大膽仿照感應故事集的寫作手法，以喚起人們對於儒家歷史人物的善行善報的記憶。饒有興味的是，這些書籍的指導思想絕非是儒家一統天下，而是往往呈現出儒釋道雜糅的趨向，既有早期中國傳統的上帝觀念、儒家的倫理說教，也有佛家的輪迴果報、道教的陰府冥司等觀念表述。這就不得不引起我們思考一些問題：經過宋明道學的所謂理性精神洗禮之後的晚明清初的時代，人們的思想到底發生了什麼變化？

二、德福之道

毫無疑問，道德勸善並不是明代士大夫發現的新方法，毋寧是傳統儒家倫理學的固有主張，歷代儒者以及經典文獻都有大同小異的這方面說法。只是當思想歷史發展到晚明清初之際，不少儒者士人卻發現了一個重大問題：歷來的倫理說教並沒有告訴人們如何把握「德福之道」（孔安國語）或實現「轉禍為福之道」（葛洪語）的有效方法。

從哲學上說，所謂「德福之道」的問題實即「德福一致」的問題。比如康德的道德哲學和牟宗三（1909—1995）的「圓善論」便企圖解決這個最終的哲學問題。康德在《實踐理性批判》中指出：

（德性與幸福）就它們的最高實踐原則說，是完全異質的；而雖然它們皆屬一個整一的最高善，它們兩者合起來使此最高善（圓善）為可能，然而它們兩者是如此的不能合一（距合一甚遠），以至於它們在同一主體中很強烈地互相限制、互相抑制。……但是，分析部已表明什麼東西使這問題難於解決；即是說，已表明：幸福與道德是最高善（圓善）底兩個特別有顯著不同的成素，因此，它們的結合不能分析地被認知，……但必須是異概念之綜合。現在，因為這種結合被認為是先驗的，而因此亦即被認為是實踐底必然的，因而結果也就說，它不能被認為是從經驗中引申出者，因而最高善（圓善）底可能性並不基於任何經驗的原則上，所以隨之而來者便是：這個概念底推證（合法化）必須是超越的。因著意志之自由去產生最高善（圓善），這乃是先驗地（道德地）必然的；因此，「它的可能性」之條件必須只基於先驗的認知原則上。⁵

康德指出「道德」與「幸福」是異質的概念，分屬本體界和現象界，故兩者的關係不是「分析地」關係，而是一種「綜合地」關係，兩者的結合乃是一種「實踐地必然性」，同時也表明現象界的「自然底因果性」不能對兩者的結合提供保證。因此，康德認為只能以「超越的」方式來保證其結合的

⁵ 牟宗三譯注：《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1983年），卷2第1章，「純粹實踐理性底辯證」，頁353—354。另參同上書，頁368—374。

可能性，這就使得康德將最終結論引向靈魂不朽、上帝存在這一基本設定，以為是人們可以獲得最高善——即德福一致的依據。⁶如此一來，德福問題便帶有了宗教性的意味。但歸結而言，在有關「德福一致」如何可能的問題上，康德表明應交由上帝處理的態度，使其論證顯得含糊不清。⁷

牟宗三則從中國哲學的角度對此作出了批判性的回應，他首先肯定德福一致問題的解決乃是「哲學系統之究極完成」，但他反對康德的「上帝」設定，而以「無限智心」的設定，作為通向德福一致之「圓善」之境的依據，以為「無限智心」發用於物而使物隨心轉，便是與德相符的福之實現，並強調德福問題的解決無須宗教，而只須全盤依賴於「無限智心」，通過「物隨心轉」的轉化便能實現。他指出：「一切存在之狀態隨心轉，事事如意而無所謂不如意，這是福。這樣，德即存在，存在即德，德與福通過這樣的詭譎的相即，便形成德福渾是一事。」⁸意謂幸福的獲得以及與德行的一致，乃是由德之本心創造性地保證的。至於康德和

⁶ 李明輝針對康德的觀點指出：「康德在此只是將德行與幸福底關係比擬為因果關係，並非真的視之為存在於自然世界中的因果關係。」因此「自然底因果性」並不能為兩者的結合提供積極的作用。參見氏作：〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辯〉，載《儒家與康德》（台北：聯經出版，1990年），頁159—160。

⁷ 參李瑞全：〈福報與圓善〉，載其著：《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993年），頁245。

⁸ 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁325。另參同上書，頁2、263。