

中国善书研究的儒学维度及其困境

——兼评吴震《明末清初劝善思想运动研究》

朱新屋（厦门大学历史系，福建厦门）

[内容摘要]近百年来中国善书研究形成三种研究进路，即宗教维度、儒学维度和大众文化维度。三者各有其主体而相互勾连，共同推动了善书研究。受到“五四运动”以来激进思潮的影响，中国大陆地区的善书研究表现为明显的儒学维度。儒学维度关注儒学经由善书而表现出的宗教化和世俗化，从而揭示近世中国儒家思想在生活 and 信仰层面的交替复杂性，因此有其不可替代的学术意义。但是儒学维度也存在明显的困境，即无法清楚勾勒出中国善书的实践语境、空间背景和民间脉络，因此推动中国善书的研究，需要眼光向下，亲历历史现场，挖掘民间文献，关注善书文本在具体空间范围和社会范围内的生产、流传和使用。

[关键词]明末清初；善书研究；儒学维度

善书（或称劝善书）可以简单理解为教人趋善戒恶的书籍，是传统中国社会独有的文化构造，研究善书因此而有其意义。回顾近百年来中国善书研究的学术史，发现近年来善书研究越来越受到关注，成为宗教史、思想史和社会史先后涉足的研究畛域，经由积淀而形成了三种研究进路，即宗教维度、儒学维度和大众文化维度。三者各有其主体而相互勾连，共同推动了中国善书研究，而且在理解中国历史进程上也各有其意义。本文即在梳理民国以来中国善书研究的学术史脉络的基础上，^①以吴震《明末清初劝善思想运动研究》为例，^②讨论中国善书研究的儒学维度及其困境，并揭示中国善书研究的可能走向。

一、中国善书研究的三种进路

早在民国时期，学界就开始注意到中国善书的研究，由此亦可见善书之重要。就善书之影响范围而言，在时间上贯穿宋以降的中国社会，在空间上涵盖了整个东亚儒家文化圈。其中的一些经典之作，如《感应篇》等，更是处在最早被翻译成西方文字的中国典籍之列。其中法国汉学家茹理安（儒莲，Stanislas Julien）就在其翻译的法文本《感应篇》序言中表示，

^① 需要说明的是，本文的目的不在于全面综述过去近百年的中国善书研究，而是希望通过梳理不同时代和地区的问题意识，检视相关的代表性论著，展示中国善书研究的学术史历程，进而反思当下的中国善书研究并指出可能的演进路径。较全面的学术史回顾可参见宋光宇《关于善书研究及其展望》，《新史学》1994年第5卷第4期；宋光宇《众善奉行，诸恶莫作：关于台湾善书研究的回顾与展望》，《台湾文献》1995年第3期；张祚琛《明清善书研究概述》，《理论界》2009年第8期及下引相关专著中的学术史回顾部分等。

^② 吴震《明末清初劝善思想运动研究》台北：国立台湾大学出版中心2009年。

要了解中国，不仅要懂得其上流社会文化的观点，还要懂得有关品定小人物的博学作品。^①其所谓“有关品定小人物的博学作品”，当时乃指以《感应篇》（“善书之首”）为代表的中国善书而言。由此看来，善书本身即构成一个单独的兼具广度和深度的研究畛域。在此一畛域中，善书在三个面向上为我们展示了丰富的历史感：宗教类型、社会阶层和地域结构。就宗教类型来说，儒释道三教均有自称系统之善书，彼此之间亦相互勾连，近世“三教”互渗互补、相争相斗的历史形态在善书及其相互影响中有明显表现；就社会阶层来说，宋以降的中国善书为诸社会阶层使用，他们的背后当然有不同的态度和目的，如皇帝和官僚在推行刊印，士大夫在注释和改良，大众读书人用以宣讲劝化，普通民众则信仰不疑；就其地域结构而言，善书流播范围几乎遍及全国各地，而主要集中在江南和华南地区。中国善书流传的这种历史形态，既是民国以来学界关注善书研究的基础，也是本文展望善书研究之可能的前提。

据说善书研究最早可以追溯到1934年贺箭村的《古今善书大辞典》，^②但是有关善书的讨论早在1920年代日本学者橘朴著作中就已经提到。在《支那思想研究》中，橘朴提出“通俗道教”（或民众道教）的概念，认为善书是通俗道教的经典，并在此基础上对《感应篇》进行过分析解说。^③从1920年代算起，中国善书研究已经走过了近百年的历程。在近百年历程中，宗教史、思想史和社会史学者先后涉足善书研究，并逐渐形成了三种研究进路，即宗教维度、儒学维度和大众文化维度。这三种研究进路相互勾连并很难以之与地域学者群体相对应。本文之所以使用这种多少有点儿勉强的划分，^④目的在于勾勒出较清晰的有关中国善书研究的轮廓。以下试细述这三种研究进路。

所谓宗教维度，大体对应善书的宗教史研究。在早期，特别是在日本学界，认为要理解中国首先要研究中国宗教特别是道教的预设支撑了善书研究。在这种学术语境中，普遍将善书置于宗教史的研究视野下。善书与宗教（主要是道教和佛教）有天然的连襟关系甚至善书的产生都直接由宗教所推动，许多善书如“三圣经”（《太上感应篇》《关圣帝君觉世经》《文昌帝君阴骘文》）都借用了道教神的名义，这在学界早有公论。即以笔者目之所见，早在明清时期的藏书书目中，对善书的归类就有不同意见。如《感应篇》在《万卷堂书目》中归入“道家类”，在《千顷堂书目》中归入“释家类”即是例证。^⑤虽然战后酒井忠夫对善书概念

① 李养正《当代道教》北京：东方出版社2000年，第392页。

② 游子安《劝化金箴：清代善书研究》天津：天津人民出版社1999年，第8页。

③ [日]橘朴《支那思想研究》东京：日本评论社1936年。该书虽出版于1930年代，但其中的一些章节早在1920年代就已发表。

④ 这里需要强调的是，从“三教合流”的历史形态看，儒学维度似乎可以归于宗教维度之下。此处单独拈出儒学维度的原因，一是因为关于儒家思想是“学”是“教”至今仍存争论，二则儒学维度的学术关怀与宗教维度不同。具体讨论详参下文。

⑤ [清]高儒《万卷堂书目》，续修四库全书本，史部第919册，卷二，第472页上；[清]黄虞稷《千顷堂书

作了较为开放和宽泛的处理，即认为善书是一种“在儒、佛、道之三教合一的，或者是混合了民众宗教的意识下，劝说民众力行实践那些不仅超越了贵贱贫富，而且在普通庶民的公共社会中广泛流传的道德规范”，^①但是在相当长的时间内，学界仍然习惯借用橘朴的观点，从道教的维度对善书进行研究，^②所以许多善书研究学者都是道教研究专家，许多善书研究成果都在道教领域中存在。举其要者，中国大陆如李刚《劝善成仙：道教生命伦理》（成都：四川人民出版社 1994 年）、陈霞《道教劝善书研究》（成都：巴蜀书社 1999 年）；港台如郑志明《中国善书与宗教》（台北：学生书局 1988 年）、萧登福《道教与民俗》（台北：文津出版社 2002 年）、日本如吉冈义丰《道教的研究》（东京：五月书房 1962 年）、福井康顺等《道教》（三卷本）（上海：上海古籍出版社 1990、1992、1992 年）等。这当然有其道理，因为最早产生的善书（《感应篇》）从产生之初就被认定是“道教佐世书”。^③这些研究论著普遍坚持道教或佛教本位，讨论道教或佛教伦理的民间表达及其实践途径，即所谓“宗教文本与社会互动”。^④港台地区的善书研究更是结合本地的善书文献，走向在地化（localization）的研究。总结起来，宗教维度的善书研究基本处在橘朴“通俗道教”和酒井忠夫“善书运动”的概念体系之下，近些年来很少有突破性的研究成果出现。

对应思想史领域的中国善书研究，是为儒学维度。这种研究进路的主要特点是以儒家（伦理）思想为主体，将近世中国善书的产生上溯到中古乃至上古时期的儒家经典记载，并在实际讨论中主要关注儒家思想经由善书带来的宗教化和世俗化问题。这大约也是受到了酒井忠夫提出的“善书运动”概念的影响，即认为在中华帝国晚期（Late Imperial China）曾经有过一场波及全国及各社会各阶层的“善书运动”。^⑤其意谓此一时期善书的流传空前广泛，原有善书版本和新出善书种类大量增加，善书的流传地域和阅读人群大为扩展，由此善书对当时社会的影响也越发深刻。这场善书运动（有时酒井忠夫使用“民间善书运动”），是在地域上以

目》，文渊阁四库全书本，史部第 676 册，卷十六，第 435 页下。

- ① [日]酒井忠夫《中国善书的研究（增补版）》刘岳兵、何英莺译，南京：江苏人民出版社 2010 年，上册，第 445 页。
- ② 后来也有一些文章从佛教的角度进行研究，但这方面的例子较少，此处不详论。可参见陈霞《佛教劝善书略谈》，《宗教学研究》1997 年第 2 期；王月清《中国佛教劝善书初探》，《佛学研究》1999 年第 00 期；段玉明《佛教劝善理念研究》，《云南社会科学》2005 年第 5 期等。实际上，就是酒井忠夫《中国善书的研究》主要属于宗教史的研究，在全书最开篇作者即已拈出此点，参见前引著作，上册，第 9 页。
- ③ 真德秀《感应篇序（代外舅作）》，《西山文集》卷二十七，文渊阁四库全书本第 1174 册，第 418 页上。
- ④ 这里借用段玉明一篇文章的题目开表达，参见其段玉明《〈太上感应篇〉：宗教文本与社会互动的典范》载《云南社会科学》2004 年第 2 期。
- ⑤ Tadao Sakai, *Confucianism and Popular Education Works, in self and Society in Ming Thought*, William T. de Bary (ed.), New York: Columbia University Press, 1970, pp. 331-366. 酒井忠夫《明末清初の社会にわけの大众的の读书人と善书运动》，收入《道教的综合研究》，酒井忠夫主编，东京：国书刊行会 1977 年，第 370-393 页；酒井忠夫《中国史上的庶民教育与善书运动》，多贺秋五郎编《中世亚洲教育史研究》，东京：国书刊行会，1980 年，第 301-302 页。

江浙闽为中心，在人群上以士人中心，然后扩散到全国及各阶层。^①在这种情况下，儒学内部开始发生变化，即出现了所谓的大众儒学（popular confucian）。由于支撑善书刊行与传播的是其背后的“天人感应”思想，因此明末泰州学派与东林学派都与善书有密不可分的关系。而包筠雅（Cynthia J. Brokaw）更是强调功过格作为明清时期士大夫阶层的论坛，各种学术或思想群体在这其中博弈。酒井忠夫《中国善书的研究》被奉为善书研究集大成之作，其体例和内容庞杂而不统一。就本文的关注点来说，既有儒学维度的研究，也有宗教维度的思考，同时还开大众文化维度的先河。如作者在书中指出，“我的《中国善书研究》因为是历史学的研究，这就必须将对庶民社会的历史研究、王朝的民众教化政策及民众救济福利政策的历史研究结合起来进行综合的研究”，^②从中不难看出作者的学术旨趣。由于下部分将对这一研究进路进行更详细的考察，相关讨论暂止于此。

在橘朴 1920 年代对中国道教的分类中（通俗道教、哲学道教和道士道教），我们注意到善书被认为是通俗道教的经典。按照橘朴的定义，所谓“通俗道教乃是在民间存在的所有一切道德的信仰、行为、思想等的总称”，^③我们因此有理由认为善书很可能是中国“小传统”（the Little Tradition）影响下的产物，亦即善书与大众文化关系密切。关于这一点，酒井忠夫已经作了明确的表述，“善书是基于不分贵贱富贵、大众的庶民阶层的主体意识规范的书籍”。^④又据游子安的说法，善书的撰写者多半是那些接近普通大众并对其有所了解的下层士人（或即酒井忠夫所谓“大众读书人”），^⑤由此也可见善书与大众文化之关系。如前所述，有关中国善书研究的大众文化维度在酒井忠夫的著作中已有所展现，即将善书与清言、人谱、日谱和通俗文学等文类（genre）结合起来研究，讨论普通大众对善书的态度和使用、大众文化对善书的影响以及善书与大众文化的教育和传播等话题。酒井忠夫后来考察善书与近代“新生活运动”的文章即是这方面的例子，^⑥其他如前引讨论大众教育（Popular Education）与善书的系列文章可以为代表之作。后来包筠雅就特别注意到大众文化的社会文化史研究，认为善书对思想史、宗教史和社会史研究者同样重要，因为善书是“集原始信仰、伦理价值观和社会关注于一身的文献”。^⑦而王振忠最新发表的善书研究论文，《清朝民国时期的善书与徽州社会》更是将善书与徽州乡民生活结合起来讨论。^⑧这种研究进路在近年来大众文化

① [日]酒井忠夫《中国善书的研究》上册，第 413 页。

② [日]酒井忠夫《中国善书的研究》上册，第 20 页。

③ 张英波《评日本学者橘朴的“通俗道教”说》，《历史教学》2008 年第 4 期。引文见第 63-64 页。

④ [日]酒井忠夫《中国善书的研究》下册，第 651 页。

⑤ 游子安《劝化金箴》，第 6 页。

⑥ [日]酒井忠夫《近现代中国的善书与新生活运动》，《民间宗教》（台北）第二辑，第 93-103 页。

⑦ [美]包筠雅《功过格》，中译本前言，第 2 页。

⑧ 王振忠《清朝民国时期的善书与徽州社会》，《徽州：书业与地域文化》（《法国汉学》第十三辑），北京：

研究的热潮中被加以推进，有可能成为中国善书研究带来新的启发。^①

以上在不系统的学术史回顾中简要讨论了百年来中国善书研究的三种进路，其实这种研究进路的划分在其他总体史或通史性质的善书著作中也可以看到，比如游子安《劝化金箴》、《善与人同：明清以来的慈善与教化》（北京：中华书局 2005 年）等。这些作品没有明确的有关方法论的叙述，但以上三种研究视野都可在其中找到。如《劝化金箴》一书，既有对清代善书发展与流行总体情况的描述，也有对清代善书文本和人物的个案分析，最后还考察了清代善书的流通方式、特点等。在很大程度上其实可以看作是儒学维度的研究，但从其问题意识来看，毋宁是社会史的路数。因为作者想要研究的不仅仅是善书，而是善书、善会、善堂、善人、善举等组合而成的“善的体系”，故而对善书研究的贡献在于，将善书与慈善事业结合起来讨论。综合言之，这三种研究进路各有其研究主体、问题意识和学术价值，也各有其困境和局限。以下以儒学维度为例，试阐述之。

二、中国善书研究的儒学维度

吴震《明末清初劝善思想运动研究》（以下简称《劝善运动》）是近年来中国善书研究的代表性作品。不过如上文所揭示，思想史领域的善书研究由来已久，其中不乏经典之作。王汎森此前发表的一些列有关明末清初思想文化史的论文可为代表，这些论文后来大部分收集在《明末清初思想十论》和《近代中国思想文化的系谱》两书中。^②在这些论文中，王汎森提出的一些概念、理论和方法，已经引起了学术界较大的反响。吴震的《劝善运动》与王汎森的讨论有同有异，问题意识和语言表述则不尽相同。

吴震是明代思想史研究专家，一直致力于宋明理学的研究，已出版《阳明后学研究》（2003）、《泰州学派研究》（2009）等相关著作。在《劝善运动》中，作者将视角转移到明末清初。而本书得以建立的基础，是先后发表于《复旦学报》（上海）、《清华学报》（新竹）等刊物上的六篇专题论文，然后由专题论文而成此书。（自序，Piii-iv）本书的主要内容，正如书名所揭示的那样，是研究明末清初时期的“劝善思想运动”，即其“核心关怀则在于

中华书局 2010 年。

① 相关论著主要参见 David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Srawski, .ed. *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985. 本书虽非善书研究专著，但其中的多篇论文均有涉及善书的讨论。书中对明清中国文化整合度和社会同质性问题的讨论也对善书研究有所启发。另外有关大众文化研究的综述和反思性回顾可参见王笛《大众文化研究与近代中国社会：对近年美国有关研究的述评》，《历史研究》1995 年第 5 期；《近代中国大众文化研究叙事方法的思考》，《史学月刊》2006 年第 5 期等。

② 王汎森《中国近代思想与学术的系谱》石家庄：河北教育出版社 2001 年；《明末清初思想十论》上海：复旦大学出版社 2004 年。

近世中国的儒学传统特别是明清思想转向之际，道德与宗教究竟有何关联，又是如何互动的等问题”。（自序，P ii）其所提出之“劝善思想运动”，“有取于日本学者酒井忠夫早先提出的‘善书运动’这一概念”，之所以与酒井忠夫的表述不同，是因为在作者看来，“所谓‘善书’，究其思想之实质而言，其宗旨无非就是以道德立说，劝人为善。在这个意义上，所谓‘善书运动’，其实也就是‘劝善运动’”。（P1-2）在这种对概念的界定和使用中，已经包含了作者的价值判断和问题意识。“劝”字已经很明确地表明了作者的儒学立场。实际上，对于明末清初的这种社会或思想状况，王汎森用“儒门功过格运动”来表达，赵园则称之为“修身运动”，（P2）这三者事实上都是儒学维度的研究。

不过还应该看到，吴震《劝善运动》还是不大一样，拿作者的话来说，“从一开始就为自己设定了与以往的哲学史思想史研究路数略有不同的对象与目标”。（导论，Pviii）就其体例来说，也与酒井忠夫《中国善书的研究》类似，目的不在于复原明末清初劝善运动的整体历史图像，而是透过对典型人物和典型文本的分析考察，从“扩充新材料、挖掘小人物、发现新问题”着手，（导论，Pxxxviii）以展示那一时代的“生活世界与信仰世界”的交替复杂性。（自序，P ii）依此设想，全书实际上讨论了三对相互交错的关系：儒学与宗教、儒家经典与善书、正统儒家精英与善书作者。全书除导论和结论外，共分九章。依笔者看，九章之中又可归类为五方面的内容：

第一章为本书内容的第一部分，主要阐述明末清初时期劝善思想的思想根源。这种做法早有先例，就方法而言并不新鲜，^①但作者抓住了“劝善”一词并以此为线索进行了系统的历时性的考察。在作者看来，早期“轴心时代”的“哲学突破”、魏晋南北朝时代的“宗教突破”和宋以降的“三教合流”共同为明清时期的劝善思想运动提供了大的历史背景。故而“通过对劝善思想的儒学观念史的溯源性探讨，可以证实明清之际劝善理论与儒学经典构成了某种文本上的诠释关系”。（P7）在此基础上，要理解明清时期士大夫对劝善书的经典化解释和对“儒门功过格”的推动就容易得多。后文将会提到，这种追根溯源的作法其实是明清士大夫的一贯腔调。

第二、三章构成了本书内容的第二部分，主要讨论阳明心学与劝善运动之关系及阳明后学的宗教化倾向。在作者看来，乡约和谕俗是善书产生的前奏形式。与宋明理学注重内在心性的修身方式不同，阳明后学已经开始将“因果报应”的思想显化。（P60）晚明时期的儒家学者普遍将佛老的“报应”纳入到儒家的“感应”体系中加以解释，在坚持良心自觉的道

① 林祯祥《宋代善书研究》，私立东吴大学中国文学系硕士论文，1995年。尤其是第四章，参见第82-146页。

德诉求的同时，并不反对上帝鬼神的监视，这种融“宗教于儒学”进而探讨“转祸为福之道”的做法，表明了晚明时期思想界的宗教化倾向。这种思想倾向与劝善运动有密切的关系，因为“历来的伦理之道并没有告诉人们如何把握‘德福之道’或实现‘转祸为福之道’的有效方法”。（导论，Pxi）

第四、五章作为本书内容的第三部分，主要讨论劝善思想运动中的典型人物——颜茂猷和典型文本——《迪吉录》，通过个案分析来考察晚明时期儒学宗教化的具体面向。所讨论的士大夫及其文本，在作者看来，其最大的贡献端在缓和了“果报”观念与正统儒家“义利”观念之间的张力。也就是颜茂猷《迪吉录》通过“七辩”“六祝”和“三颇”建立起来的伦理观念，有效地解决了善书与儒家经典之间的紧张关系；在此基础上，颜茂猷又提出了著名的“立命说”（造命说）。综此而论，《迪吉录》就不是“单纯的杂史作品”，而是一部“寓道德于宗教之中，将儒家伦理宗教化的作品”。（P166）但是作者在讨论中注意到，倘若从儒家哲学的角度看，颜茂猷这种“故事性的叙述”在将伦理宗教化的同时，“不免极大地灭杀了儒学的理性传统”，其结果“渐渐远离了儒家伦理学的成德依据在于道德本心这一根本取向”。（P140）这是典型的宗教维度的善书研究，即在关注善书对儒家经典的“改造”和“利用”的同时，始终不忘腔调善书对儒家经典的疏离，无论是前者还是后者，中心出发点都在儒学本身而非善书。

本书内容的第四部分是第六、七、八章，依次讨论刘宗周及其《人谱》（初为《证人小谱》）、证人社与江南地区及江南境内太仓地区的劝善思想活动。讨论主题渐由理论趋于实践，讨论范围渐由江南缩小至太仓。从现有的善书研究来说，袁黄、颜茂猷和刘宗周最为学界所关注。前两者如包筠雅和游子安的研究，^①后者则几乎是善书著作中必然涉足的人物。如前所述，其原因与当时劝善思想中以《功过格》为代表的“立命说”对儒家正统义利观和善恶观的冲击有关。刘宗周的《人谱》是在明确批判袁黄功过格的基础上，建立一种“严格的道德主义立场”，通过“改过”和“讼过”将慎独诚意之学化为具体实践提供指导。（P178-179）在这种关怀下，以刘宗周为首的证人社就表现出与黄宗羲对证人社的批判不一样的特性。这个被认为具有“清谈”性质的讲会组织不仅身体力行“改过”实践，并且推动地方社会道德秩序的稳定，因而具有“强烈的社会关怀意识”。（P251）当时太仓地区以“四君子”（盛敬、陆世仪、江士韶、陈瑚）为代表的士大夫，也同时发起了“改过迁善”和“儒门功过格”运动，与证人社一起，成为江南地区社会道德秩序重新确立的重要实践。

① Cynthia Brokaw: “Yuan Huang (1533-1606) and The Ledgers of Merit and Demerit” in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 47, No. 1 (Jun., 1987), pp. 137-195; 游子安《善与人同》，第124-146页。

本书内容的第五部分，即第九章，可以看作是第四部分内容在空间范围上延伸出来的讨论。在作者看来，“避免采用江南士人的案例，而取陕西的文祥凤凰、广西的王启元、江西的谢文潄、河北的魏裔介作为代表性个案，以便照顾到当时中国‘不发达地区’的地方儒者在本案中的‘发言权’”。（P450）故而将原有的讨论议题作普遍化的解读论证。这其实早已跳过了善书文本本身，重返儒学本位的讨论。

以上是吴震《劝善运动》一书的主要内容，从中我们可以看到，全书既有总体分析，也有个案解读；既关注抽象理论，也关注具体实践。作者在讨论了三种个案（人物、文本和社团）后，重新回到儒学维度的讨论中来。在结论中，即反思以往对宋以降中国思想史研究的范式讨论，主要包括梁启超与胡适的“理学反动说”、钱穆的“每转益进说”、余英时的“内在理路说”和山井勇的“经世学风说”。（P507）他认为过去学界强调较多的是宋明理学（道德心性）的连续性，现在有必要从宗教信仰的角度，将“宋明”的视野向“明清”转换，因为明清之间也表现出惊人的连续性。“吾人所谓的‘连续性’，主要是指明清士大夫在生活实践及信仰领域存在着连续而费断裂的思想状态”，（P508）吴震认为，“晚明儒学与清代儒学同样处在儒学世俗化的过程之中”。（P524）从“劝善思想运动”的角度来看，当时士大夫虽然企图在思想层面上“重返古典儒家”，寻求“劝善”的思想资源，但在生活实践和信仰领域，他们“无法置身于宋明文化传统之外”。（P525）因此，与其从“经世”“实学”的学术史角度，毋宁从宗教文化的精神实角度出发，或许更能建构真实生动的历史图像，（P525）从而“有可能开辟出‘明清思想’研究的新视角，并与‘宋明理学’研究领域交错衔接”。这是典型的思想史领域的儒学维度研究。

从上述讨论中我们可以看到中国善书研究的儒学维度，其主要特点包括：在儒学人物上，关注“第二流”的儒学思想家和下层士人（刘宗周除外）；在儒学文本上，关注第二流的儒学著作；在问题意识上，关注儒学宗教化与世俗化；在讨论思路，既关注信仰世界的思想表述，也关注思想表述背后的生活实践。从学术价值上说，吴震《劝善运动》可为贡献良多，将对中国善书的讨论置于宋明理学的发展的脉络中考察并坚持儒学本位，对我们重构明末清初知识、思想与信仰世界有极大帮助。^①不过，倘若放置到中国善书研究的脉络中来，我们也会发现本书有三点值得商榷之处：第一，作者将明末清初时期的劝善思想运动作“回溯性确认”的做法本无可厚非，因为早期的儒家“感应理论”和魏晋以来佛道“报应”观念很可能的确是明清时期劝善思想的源头，不过，正如作者指出的那样，“儒家经典中的语言以及

① 吴震对“明清连续性”的讨论，无意中契合了近些年历史学界讨论很热烈的有关明清是断裂还是连续的话题，相关研究可参见刘志刚《时代感与包容度：明清易代的五种解释模式》，《清华大学学报》2010年第2期；岸本美绪《“后十六世纪问题”与清朝》，《清史研究》2005年第2期等。

概念表述常常富有多义性，这就为后儒的解释留下了许多空间”，(P128)故而“在经典诠释的过程中，显然难免后设的观念因素”。(导论，Pxvi)因此即使在数百年后重新追溯明清劝善思想的来源，常常也只能是顺着明清士大夫的路子，有时候难免调入同样的话语陷阱，从而失于牵强附会；第二，作者讨论明清劝善思想运动时，集中在江南地区的人物和文本上，但也不忘扩展到江南意外的区域乃至全国，这种讨论当然有其意义。这里的问题在于，善书的流传有其地域性特征，江南与华南不同，更遑论华北或其他地区。因此，忽略明清中国善书流传的地域（空间）因素，似乎很难对当时的劝善思想运动作准确的描述；第三，作者讨论明末清初的劝善思想，从颜茂猷到刘宗周、太仓四君子及江南以外的四个案例，无非是表明劝善思想内部的普遍性、连续性和统一性，给人一种同质化的印象。实际上，包筠雅对《功过格》的研究表明，16世纪和17、18世纪的功过格存在很大差异：前者劝说通过道德修养来提高地位，后者鼓励通过上天规定的职责来实现个人的静态平衡。在现实效果上，前者冲击了原有的社会结构，后者则恰恰相反。^①因此，劝善思想内部似乎并不真的是铁板一块，有那么整齐划一的连续性和统一性。当然，这些疑问来自一个阅读者近乎苛刻的批评和要求，总体来看，无碍本书成为近些年中国大陆学界从事善书研究最厚实的著作。

三、中国善书研究的语境追求

中国善书研究的儒学维度有其贡献，也有其局限。从善书流传的历史形态来说，这种研究进路最大的困境就是语境（context）的缺失。其实近些年来史学研究的一个重要意识，就是文本不能抽离出语境被单独讨论。具体到善书研究来说，我们至今仍不清楚善书文本在空间背景和民间语境中被生产、流传和使用。总结起来，这种语境主要包括三个方面：

其一，实践史层面。张小军在一篇讨论民间信仰研究的文章中提到“实践史”（Practice history）的概念，认为实践史应当包含四个方面：当地人的想法和地方性的知识，历史事件背后的结构，历史的文化图示，历史的实践动力学。^②在这种多少受到结构主义人类学影响的表达，实际上描述的是一种广义的实践史；本文所说的“实践史”只在狭义上使用，即主要讨论善书文本在具体社会环境中的具体使用。可以想象，善书文本由于传承了中国社会普遍信仰的“天人感应”观念，其能引起不同社会阶层的注意毫无疑问，但是不同社会阶层对善书文本的态度及实际使用则不尽相同。我们不禁要问，到底有哪些因素决定了哪些人采用

^① 包筠雅《功过格》，第251页。

^② 张小军《实践史：一个历史人类学的研究视角》，复旦大学文史研究院编《“民间”何在，谁之“信仰”》，北京：中华书局2009年，第32页。

了怎样不同的善书使用方式？也许，皇帝和官僚只是推行教化，稳定社会；知识分子企图引入儒家话语，对至进行改造；大众读书人则成为普通民众信仰的主要传播者，他们上承儒家精英和皇帝官僚意识，下迎普通民众的信仰要求；而普通民众则完全是善书“天人感应”的信仰者——也许并不完全是被动姿态，但并无足够材料支撑其主动意识的讨论。在酒井忠夫的研究中，其描述晚期帝制中国出现的大众读书人——与罗友枝（Evelyn Rawski）讨论到商业经济的发展、教育机会的增多和印刷技术的提高有关——就是推动善书运动的主要力量。^①故而在后来将善书研究年限延伸到近代以后的文章中，就是讨论善书与民国时期“新生活运动”（道德运动）的关系的。因为一个众所周知的事实是，文本的生产与文本的消费形态之间很可能相差悬殊。王汎森就曾经借用英国哲学家奥斯汀（John Austin）“思想的形形色色使用”一词，来阐述这种同一文本或思想的不同运用。^②善书的实践语境也是如此。

其二，区域史层面。其实早在民国时期，梁启超就意识到“治中国史，分地研究极为重要，因为版图太大，各地的发展，前后相差悬殊”，并提出“如欲彻底的了解全国，费一地一地分开来研究不可”的观点。^③中国善书研究也不例外。前已述及，港台学术界善书研究的“在地化”倾向已经在试图为善书研究提供一个空间背景，也许可以部分地解释为历史学家受到史料限制的客观原因，但不能不认为这可以为我们提供一个新的视角。在善书的基本目类，如“三圣经”、功过格、鸾书等主要就是集中在从长三角（江南）经东南（福建）到珠三角（岭南）的扇形区域。这一地区最早进入区域史（local history）研究者的视野，可以看作是重新思考中国的出发点，也是后来一直关注的重点区域，可以理解为中国社会最理想的田野社区。更重要的是，善书研究可以与以往历史人类学对宗族、宗教、公共事务等的相关研究成果相结合，特别是对民间宗教（信仰）的仪式研究有大推动。目前即使是在大陆的许多场所（寺庙、道观、祠堂等）中间都能看到诸如《感应篇》、《觉世经》等善书。因为一个很遗憾的事实是，直到今天我们仍不清楚善书到底在何种空间脉络中流传、使用乃至改造。因此，善书本身的演进脉络宜与地方社会的区域脉络相结合。前引王振忠有关徽州善书研究的论文正是这方面的有益尝试。

其三，民间史层面。不可否认，在现有的善书研究中，学界的关注点仍然在相对上层知识分子层面。如陈垣对许缵曾、包筠雅和奥崎裕司对袁黄、游子安对颜茂猷等的研究，其关注点都在上层，其使用的材料都是图书馆中现有的材料，其所讨论的都是善书的“正史”层

① David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski, .edt. *Popular Culture in Late Imperial China*, pp.3-33.

② 王汎森《中国近代思想文化史研究的若干思考》，《史学方法与历史解释》康乐，彭明辉主编，北京：中国大百科全书出版社 2005 年，第 76-86 页，对该词的讨论参见第 78-79 页。

③ 梁启超《梁启超全集》北京：北京出版社 1999 年，第 570-573 页。

面。实际上，儒家精英对善书（特别是道教和佛教善书）所宣扬的“天人感应”观念在初期——既指善书流传的历史初期也指儒家精英接触善书的初期——并不完全感到满意。三教合流之前乃至之中的三教矛盾并不能被忽略。真正毫无疑问地信奉善书善恶报应（感应）的，恰恰是普通民众，以及不见于历史记载的民间社会（folk society）。这个中国传统社会的“自域”如何进行自我管理，善书在其中扮演的角色到底如何等问题至今仍不清楚。鲁西奇指出，村民的敬天畏神怕鬼行为准则或习俗是乡村社会的三大普遍法则之一。^①郑志明则认为，善书中呈现的“因果报应”，“是人民支配日常行为的生活规范与价值标准”，^②这可以部分地解释为什么我们要关注善书研究的民间史层面。

回顾近百年的中国善书研究，学界形成的三种研究进路各有其贡献和局限。实际上，整个中国善书领域的研究，都亟待资料拓展、视域转换和理论演进诸方面有所突破。具体到儒学维度而言，学者无法清晰地勾勒出中国善书的实践背景、空间语境和民间脉络。中国善书研究因为在上文的讨论中，我们看到儒学维度的善书研究之所以缺乏语境的支撑，就跟使用的善书资料有关。历史研究者受制于资料的限制，视野无法发散，理论缺少支撑，很难保证学术研究的质量。

同时也应该看到，近些年有许多善书材料被重新整理出版，民间的宗教机构也开始重新印行，只是由于近代以来激进革命的影响，善书这种文献佚失速度很快，明清时期的善书材料则更难看到。在这种情况下，我们很难用宗教演变的滞后性和宗教文本的延续性来简单“以今度古”。在笔者短暂的几次调查中，就发现了不少善书文本，如在漳州关帝庙、厦门南普陀寺和南京鸡鸣寺发现有《感应篇》、厦门青礁慈济宫发现有《玉历宝钞》等。虽然这些田野资料大多为近些年再版所致，但毕竟反映了某些历史信息。因此，要推动中国善书的研究，必须借助田野调查的方法，眼光向下，亲历历史现场，挖掘民间文献，关注善书文本在具体空间范围和社会范围内的生产、流传和使用。^③

① 鲁西奇《静谧的乡村：乡村秩序的法则及其基础》，《人文国际》（创刊号），厦门：厦门大学出版社2010年，第201-208页。

② 郑志明《中国善书与宗教》，第63页。

③ 其实，港台学者游子安、宋光宇等人的论著中已经或多或少地提到或运用过“田野调查”的方法，相关论述参见侯杰、黄景辉《评游子安〈善与人同：明清以来的慈善与教化〉》，《汉学研究》（台北）第26卷第1期，第297-304页，尤其第303页。

The perspective of Confucian in the study of the Morality Books and its limitation

Zhuxinwu

(Department of Xiamen University, Xiamen 361005,China)

Abstract: There are three main perspectives in the study of the Morality Books: from the perspective of religion, Confucian and popular culture. Each of them has its subject, which contributes to the study of the Morality Books. The Confucian perspective mainly used in mainland China. This perspective focused on the religionalization and popularization of the Confucian, and then unveiled the complexity of the practical Confucian in Late Imperial China. However, the Confucian perspective has its own limitation. That is, it can't portray the practical, spacial and folk contexts of the Morality Books. Therefore, it is necessary to do the field works to found more sources and then emphasize the production, circulation and utilization of the Morality Books.

Key words: Ming and Qing dynasties; the study of the Morality Books; the perspective of Cnfucian.

作者简介：朱新屋（1985-），男，江西于都人，厦门大学历史系博士研究生，主要研究领域为明清社会文化史、区域社会史。

联系电话：15980938203；邮箱地址：zhuyuntian1985@sina.com;

通讯地址：厦门大学博士公寓勤业六号楼 801 室，邮编：361005

全文总字数：11000 字