

# 晚明精英文化与通俗文化的冲突与融合

——以善书的讨论为中心

郑珊珊<sup>1</sup> 谢 谦<sup>2</sup>

(1. 四川大学 文学与新闻学院; 2. 四川大学 中国俗文化研究所, 成都 610041)

**提 要:** 对比之前的中国古代社会,晚明社会的变化非常显著,精英文化与通俗文化在各个领域产生了碰撞和融合,袁黄《了凡四训》,颜茂猷《迪吉录》,刘宗周《人谱》等善书正是在这种背景下出现的。通过分析《了凡四训》中体现的立命观念和宗教思想,可以发现晚明精英儒家思想的世俗化、功利化的倾向,以及由此显示的正统儒家精英文化与晚明社会通俗文化之间的冲突和融合。

**关 键 词:** 《了凡四训》;《迪吉录》;《人谱》;精英文化;通俗文化

**中图分类号:** G05 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-3637(2013)05-0100-04

以精英文化与通俗文化的交融而论,晚明可说是中国古代文化发展的一个转折点。所谓精英文化,指的是宋元以来程朱理学作为官方意识形态,通过科举考试内容的设置,国家机器的宣扬,儒家士人的精神传承等途径形成的一个上层文化体系。通俗文化,乃是相对精英文化而言,指的是传播于民间的,融合了儒释道三教思想和中国古代宗教观念的,为包括士、农、工、商在内的广大民众所共享的一种文化体系。以程朱理学为核心的晚明精英文化以道德理想主义和道德理性主义为特征,相对而言,民间的通俗文化虽然以儒家的人伦道德为核心,但却同时融合了三教的信仰观念,在重视道德的同时表现出强烈的功利观念。

这一时期大量涌现的善书可视为两种文化冲突与融合的一个标志。善书思想涵盖儒释道三教,作者大多是一些下层士人,其创作意图或是为了训子,或是为了民间教化。袁黄《了凡四训》,颜茂猷《迪吉录》,刘宗周《人谱》等善书都诞生于这一时期。大部分善书往往运用儒家精英文化中的某些重要观念,以释道二教以及民间宗教观念对之加以改造。为了发挥善书教化大众的作用,善书作者往往能够正视民间通俗文化中所具有的功利和宗教色彩的因素,这些因素长期以来受到正统儒家的漠视甚至摒弃,故而这种改造必然会呈现出这样的一种态势:两种文化在不同程度的冲突中进行融合。然而,由于两种文化本身固有的扞格的思想形式也让这种融合为人所质疑,因此留下一道引发诸多争论的理论罅隙。本文将从道德完善与世俗幸福,道德理性与宗教信仰两个方面出发,以善书中的“立命”观念、“果报”观念为例来集中讨论两种文化的冲突与融合。

一、道德完善与世俗幸福——以对“立命”观念的分析为例

“立命”是晚明善书中常见的观念。儒学语境中“立命”观念的探讨一般总会追溯到孟子的“立命”说。《孟子·尽心上》云“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”<sup>[1]</sup>孟子将“立命”解释为“修身俟命”,朱熹正是从这个角度来解释的,他说“不贰者,知天之至,修身以俟死,则事天以终身也。立命,谓全其天之所付,不以人为害之。”<sup>[2]</sup>对于孟子所言“心”

“性”“天”程颐的解释是“心也、性也、天也,一理也。自理而言谓之天,自禀受而言谓之性,自存诸人而言谓之心。”<sup>[3]</sup>“心”“性”“天”都指向“理世界”,乃是不杂一丝一毫人欲之私的,修身的意义正是要通过道德完善达到没有一毫人欲之私的“理世界”。

孟子以及之后的正统儒家士人的“立命”观念强调的是道德天命的完善,道德不断完善的过程就是“复性”过程,此一过程不能有对功利的丝毫觊觎,否则就被视为私欲的萌动。然而,晚明善书中的“立命”观念却在强调道德的同时兼顾福报,从中可以看出晚明居士佛教和道教功过思想的影响,也正是这一点招致正统儒家士人不遗余力的批判,视之为沦落于二教之“自私自利”。

《了凡四训》中对“命”的解读大部分是在云谷与了凡(袁黄,号了凡)的对话间展开,云谷频频借用孟子的相关讨论来说“命”,却是对后者思想的悄然改写。袁黄初时笃信宿命,云谷劝他当修身立命“命由我作,福自己求。《诗》《书》所称,的为明训。我教典中说‘求富贵得富贵,求男女得男女,求长寿得长寿。’夫妄语乃释迦大戒,诸佛菩萨岂诳语欺人?”<sup>[4]</sup>“富贵”“男女”(子嗣)“长寿”无疑代表着世俗欲望,求则得之,这让受到正统儒家道德观念深刻影响的袁黄感到怀疑“孟子言‘求则得之’,是求在我者也。道德仁义可以力求;功名富贵,如何求得?”云谷对此给出的解释是“孟子之言不错,汝自错解耳。汝不见六祖说‘一切福田,不离方寸;从心而觅,感无不通。’求在我,不独得道德仁义,亦得功名富贵;内外双得,是求有益于得也。若不反躬内省,而徒向外驰求,则求之有道,而得之有命矣,内外双失,故无益。”<sup>[5]</sup>袁黄所引孟子言“求则得之”,出自《孟子·尽心上》,其文曰“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”<sup>[6]</sup>朱熹这句话的注解是“在我者,谓仁义礼智,凡性之所有者。有道,言不可妄求。有命,则不可必得。在外者,谓富贵利达,凡外物皆是。”<sup>[7]</sup>这即是说,可求而得之的是道德的完善,这是人性中所固有的,而功名富贵乃性外之物,求之也不可必得。尽管查继佐在《罪惟录》中谴责袁黄“极诋程朱,至尽窜注解,更以己意”<sup>[8]</sup>,然而观此处袁黄对孟子这句

话的理解,却并不与朱注相抵触,基本上是一致的。而云谷所谓“求在我,不独得道德仁义,亦得功名富贵”却是对孟子思想的篡改。他虽然强调“反躬内省”,反对“向外驰求”,然而其阐释却无法与世俗的功利观念撇清关系,即在完善道德的同时也是可以获得物质利益的,这多少鼓励了对物质报偿的觊觎之心。

颜茂猷的《迪吉录》也表达了相同的“立命”思想,卷七《公鉴》三“助丧门”条载“予怪世之言命者,穷通祸福,罔不在阙初生,一成而不变。今忠义所感,定命靡常,祸极转移,易若反掌。乃知元命自作,多福自求,枢极由人,虽天有所不能制。圣言岂欺我哉!一事通乎神明,报便如此,况力又有所大者!其积弥厚,其泽当弥长,又可概量乎哉?”颜茂猷批评了世间盛行的“一成而不变”的命运观念,认为“定命靡常,祸极转移,易若反掌”“元命自作,多福自求,枢极由人,虽天有所不能制”<sup>[9]</sup>,认为个人可以凭借一己的力量来改变命运,即便是“天”也有所不能制,这与袁黄和云谷的“命由我作,福自己求”是一致的。同样,颜茂猷的“立命”观也同时强调了所立之命不仅仅是道德天命,更包括祸福之命。所谓“祸极转移”“多福自求”,与云谷所言“求富贵得富贵,求男女得男女”乃是同一论调。

云谷为融合两种思想,对孟子“求则得之”的“立命”观作出了“求在我,不独得道德仁义,亦得功名富贵”的新解。颜茂猷也试图对不同于正统儒家的“立命”观给出自己的解释“或曰:子罕言利,兹之谈报,比于利矣。曰:固也。顺性命之理者,莫如《易》,然不曰趋吉避凶乎?不曰以义理配祸福乎?变化云为,吉事有祥。圣人终日迎福,君子终日怀刑,众人则懵懵懂懂,祸始福先,而莫可何如也。虽有圣人无不愿其身显荣,其子孙昌盛,奕世无疆者。”<sup>[10]</sup>又云“曰:若是则孟子何为斥之?曰:孟子所斥者,富强之利也。至仁义之利则屡谈之矣。仁不遗亲,义不后君,报之衡也。色货同民,而可以王,怨之效也。至五十里之滕,抽展不得,恣愿莫施,则又揣摩而聳之曰:为王者师新子之国,其裨阖鼓弄,如此犹恐其不动,而乃曰:仁义不谋其利。国贫亦贫,削亦削。则孟子真迂阔非人情者哉。”<sup>[11]</sup>颜茂猷一则试图弥缝“子罕言利”与有求利之嫌的“报”心理之间的间隙,从历史的角度出发来为道德完善与世俗幸福之间的对应关系作出解释,认为《易》的精神正体现了“以义理配祸福”,且即便是圣人也无不愿荣身显亲,子孙昌盛,可见道德与幸福并无相悖之处。一则重新解读了孟子“利”的观点,认为孟子所排斥的是“富强之利”,对于“仁义之利”,其何尝拒绝。根据上下文义,所谓“富强之利”,在此处大约指的是为富强而富强,“仁义之利”是指在求仁义的同时自然会得利,并认为“仁义不谋其利”乃“迂阔非人情”之论。在这里,比起云谷、袁黄的小心翼翼,颜茂猷对世俗幸福的强调要明确得多,大胆得多。

无论是云谷、袁黄还是颜茂猷,对其言说可能导致的功利主义倾向应该都有所警觉,因为这是程朱以来的正统儒家思想所警惕的。云谷为消释功利主义的可能性,提出“凡祈天立命,都要从无私无虑处格。”<sup>[12]</sup>立命须要“无私无虑”,斩绝所有“觊觎”“将迎”的念头,颜茂猷也谈到行善时的动机“或曰:然则无为而善,与有为而善,孰佳?曰:无为者佳矣。有意为善,是谓作之,作之不已乃成君子。夫所恶于意者,为其觊报也,觊报而不至,殆将及焉。”<sup>[13]</sup>在行善的动机上,颜茂猷和云谷的看法是一致的,即不应为“报”而行善,应保证行善时动机

的纯粹。

孟子和程朱对于“立命”是从儒家纯粹的道德主义的立场进行定义的,道德完善乃是人的天性,不应该在道德完善的同时,期待获得任何哪怕一丝一毫的外在的物质奖赏。而袁黄和颜茂猷虽然一边强调“不动心”“无为为善”,一边却又不吝篇幅地大谈各种诱人的物质报偿。其实,即便是持严格的道德主义立场的朱熹也并不认为行“义”与获“利”完全矛盾,事实上,君子“循天理,则不求利而自无不利”,并引用程颐的话说“程子曰‘君子未尝不欲利,但专以利为心则有害。惟仁义则不求利而未尝不利也。’”<sup>[14]</sup>朱熹的话可以从两方面来理解:第一,从动机上来说,强调行“义”时,主观上并无“求利”的故意,只是循着天理去做。第二,从“利”的性质上来说,这里“利”乃是自然之利,而非贪欲之私。自然之利乃是一种合理的欲望,是利他、利国家、利天下之“公利”,绝非一己之过度的欲望。在这一点上,袁黄和颜茂猷与正统儒家思想的差别在于,主观上虽然强调无私欲的道德完善,客观上却展现了各种物质报偿的美好图景,无形中鼓励了“求利”的动机。云谷和颜茂猷“立命”观的动机未必便有求利的故意,然而对“利”的客观效果的宣扬却在无形中与正统儒家“立命”观所强调的内心的纯粹产生龃龉。这种道德完善的方式无形间与晚明社会弥漫的世俗化、功利化的思潮汇合了。从第二点来说,云谷、袁黄和颜茂猷所展示的物质性报偿并没有强调“公”的性质,无论是子嗣、长寿、富贵指向的都是一己之私利。正是这种客观上显示出的强烈的功利性将他们与正统儒家的“立命”观念区别开来。

之后的士人对这种立命观念和修身方式的批评正体现了正统儒家的焦虑。朱国桢痛感这种功过格体系给士人带来的极为恶劣的影响“今人行善事,都要望报,甚至有千善报千,万善报万之说。颦为村婆野老而设,读书人要晓得,只去做自家事,行善乃本,非以责报。救蚁还带,此两人直是陡见,突发此心,如孟子所云,赤子入井云云。两人若起报心,神明不报之矣。”<sup>[15]</sup>刘宗周在《人谱》序言中也表达了对袁黄和颜茂猷善书创作的不满,主要集中在批判这种功利行为“老氏以虚言道,佛氏以无言道,其说最高妙,虽吾儒亦视以为不及。乃其意主于了生死,其要归之自私自利。故太上有感应之篇,佛氏亦多言因果,大抵从生死起见,而动援虚无以设教。猥云功行,实恣邪妄,与吾儒惠迪从逆之旨霄壤。而虚无之说正功利之尤者也。”<sup>[16]</sup>他的《人谱》的记过格正是对袁黄、颜茂猷功过格的修正,以为“言过不言功以远利也”。刘宗周的担心正在于功利主义会对儒家的全“善”造成破坏性的影响。

云谷、袁黄与颜茂猷为了消释这种修身方式的功利主义倾向与正统儒家思想之间的冲突,以“不动心”“念头不动”或曰“无为之善”来冲淡这种修身方式客观上带来的功利色彩,然而却无法彻底消除这种嫌疑。正如包筠雅评价袁黄的那样“袁黄(和周汝登)都试图协调使用功过格与没有道德意图的内心之间的关系,然而必须承认,这种努力无论在哲学上还是心理学上都是不能令人信服的。使用功过格如果不是为了获得某种特殊行为本身的酬劳,至少也是一种回忆、评价和记录这桩行为的极自觉的行动,在这种情况下,人怎么可能不带着为善的意识而使用功过格呢?假如在这种氛围下做过的事并不构成真善,那么袁黄(和周汝登)还为功过格操什么心呢?”<sup>[17]</sup>袁黄和颜茂猷们当然无法彻底脱离传统儒家道德完善所持有的

理想主义立场,而他们同时也无法从所生活的世俗世界中超脱出来,这就构成了他们的善书和功过格体系中无法阐释清楚的矛盾,这大概正是精英儒家道德伦理和世俗功利主义之间的难以避免的矛盾。正如包筠雅所言,这种立命观客观上带来的是各种物质的利益,如何看待这种物质利益和道德完善之间的关系,可能需要包括袁黄、颜茂猷在内的善书作者们作出解释。

二、道德理性与宗教信仰——以对“果报”观念的分析为例  
儒家精英文化中的“修身”观念体现的是一种纯粹的道德理性主义,“修身”乃是为了“立命”,是为了复归道德之天命。“天”或“天命”在以孔子为代表的原始儒家那里看不出太多的宗教色彩,因此具有强烈的宗教色彩的“怪”和“神”是孔子所不语者。宋代的理学家融合了佛教的心性论,大大发展了儒学的思辨精神,以“气”来解释物质世界的发展变化,包括子所不语的“怪”和“神”等超自然现象,至此将儒家的理性主义发展至高峰。其实,非理性主义从来没有从中国古代文化中消失,一直存在于民间的通俗文化之中,只是在主流的程朱理学面前处于暂时性的失语状态,在晚明“三教合一”以及“下层经世”的思想背景下,非理性主义在一部分士人那里得到张扬。各类广泛传播于民间的善书在强调道德修养的同时大力宣扬果报观念,正是这种非理性主义的一种体现。

袁黄在《了凡四训》中提出了“改过”“积善”“谦虚”三种修身方法,而在具体的每日操作中则利用云谷所传授的功过格。袁黄在整个功过格修身的操作流程中表现出一种宗教式的虔诚,“余置空格一册,名曰《治心篇》。晨起坐堂,家人携付门役,置案上,所行善恶纤悉必记;夜则设桌于庭,效赵阅道焚香告帝”<sup>[18]</sup>。利用功过格进行的修身方式建立在“果报”或曰超自然报应的观念基础之上。袁黄自信奉云谷“立命”之说后,便觉与从前不同,据他所说“前日只是悠悠放任,到此自有战兢惕厉景象,在暗室屋漏中,常恐得罪天地鬼神。”<sup>[19]</sup>这里的“天地鬼神”极具宗教意味。

颜茂猷的《迪吉录》中也收录有功过格,而整部作品中充斥着鬼神灵异显示了作者极为强烈的宗教关怀。他说“人间私语,神闻若雷如此。所谓发一念、措一事,不凛凛然临之在上,质之在旁已乎?”<sup>[20]</sup>“人间私语,天闻若雷。暗室亏心,神目如电”,这是当时善书中的惯常语,从《了凡四训》和《迪吉录》中已能看出,体现的正是对“临之在上”的“天”“上帝”的敬畏,这在中国早期的宗教思想中已然存在,晚明包括袁黄、颜茂猷在内的善书作者们无疑汲取了这一思想资源。颜茂猷的宗教观念之强烈,尤其体现在整部作品无处不在的各种“果报”事件中。兹仅举一例,卷一《官鉴》一“奏疏全活之报”云“奏议似属空言,比见之行事者,善力得无减乎?不知善念满时,鬼神已知。况行事只施济下民,而奏议则转移主意,得采一善,视自为善者已更难,况格主心乎?一人有庆,四海有赖,其为福德,宁可计算?昔王安石只议复肉刑,父子冥遣。林机只议缓赈蜀一节,祸至灭门。马默奏草投海例,天赐男女。王仆射请贷饥民,神报相位。祸福之应,其显如此。”<sup>[21]</sup>所谓“善念满时,鬼神已知”,这正是中国早期宗教中就有的“感应”观念,之后所举四个事例分别从善与福、不善与祸两个方面来证明果报的存在。《迪吉录》中此类事例触目可见,“官鉴”类和“公鉴”类的果报各有42种之多,每种之下又撷取多条具体事例,“冥间”“幽府”“鬼神”等字眼俯拾即是,整部作品殆近于一部果报故事集。

尤可注意者,刘宗周虽然站在正统儒家的立场上反对袁黄和颜茂猷善书中的功利主义倾向,然而他编纂的《人谱》(附类记)却并没有彻底地摒弃果报观念。仅举两例,如“记警杀生第八十八”中有一则事迹“刘子璵竭塘取鱼,放水将半,有二大鲤跃出堰外,复跃入,且衔且涉,如是再三。子璵异之。深观堰内,有小鲤数百头聚一窟中,不得出,故二鲤往来跳跃,而救其子,宁深陷死地不惜也。子璵叹息,撤堰放鱼。越二年,掘地得金,遂致大富。”<sup>[22]</sup>又如“记警食牛犬第八十九”所录一事“余姚朱某,屠狗为业,劝改不从。后被火,为火所燎,急解衣赴溪水中,皮卷肉露,宛如一新剥狗。痛楚狂走,绕城市叫呼一匝而死。妻媳俱死瓦砾中,髓脑血肉,炙博有声。”<sup>[23]</sup>刘宗周《人谱》(附类记)中虽少见“冥间”“地府”等神鬼怪异的记录,但仍保留了为数不少的类似以上两条的文字,虽小心翼翼,不涉神怪之语,然而还是流露出一种果报观念,第二则屠狗者为火所燎,“皮卷肉露,宛如一新剥狗”云云,很难不让人同民间的报应观念产生联想。这也正说明了通俗文化作为“第二文化”对儒家士人的影响。

果报观念无疑与正统儒学有扞格之处。作为儒门士人的袁黄、颜茂猷以及刘宗周是如何接受这种观念的?

从社会方面来看,晚明是一个儒释道三教走向融合的时代。酒井忠夫先生在《中国善书研究》一书中曾经专篇探讨过中国古代“三教合一”现象,认为“三教合一调合论宋代以来便开始流行”<sup>[24]</sup>。袁黄的成长环境是一个典型的例子,袁黄出生在一个有“三教合一”信仰的家庭中。在《庭帙杂录》中,袁氏兄弟记载了家庭的教育氛围,父亲袁仁、母亲李氏都信仰佛教,袁仁同时精通道家的养生之法<sup>[25]</sup>。袁仁在学术上与王阳明、王畿和王艮曾有往来,后袁黄也曾从王畿学习。关于颜茂猷,现在所能见到的生平资料较少,《四库全书总目》的《迪吉录》《六经纂要》的条目中有简略记载,称其“乡试会试皆以全做五经题取旨中试”<sup>[26]</sup>,《迪吉录》自序中颜茂猷自称“宗璧居士”,可见其有佛教信仰的思想背景。酒井忠夫的《中国善书研究》对颜茂猷有较为详细的讨论,认为其是“福建复社中有分量的人物”<sup>[27]</sup>。吴震教授认为颜茂猷“思想立场在于儒家”“思想特征在于融合三教”<sup>[28]</sup>。总之,在袁黄、颜茂猷的思想世界中,儒释道不是截然分立的,这种信仰机制也成为包括士人在内的晚明时期中国人的一般信仰状态,酒井忠夫先生认为,这也是善书思想的理想状态<sup>[29]</sup>。从历史上来说,这种具有强烈宗教色彩的果报观念与自先秦时期已经产生的“帝”“天”以及“报应”的原始宗教思想,汉儒的“善恶”“福祸”以及灾异论、天人感应论以及魏晋隋唐的鬼神怪异、善恶报应、因果轮回等观念有着极为接近的思想信仰模式<sup>[30]</sup>。

这种果报观念还具有鲜明的晚明时代特征,即对现世报应的强烈关注。王汎森将晚明宗教的世俗化称作“晚明通俗宗教运动”,并认为“晚明通俗宗教”有一个深刻的印记,即“现世报”的心理,“也就是相信人可以藉着现世的善行打开命运的大门”“事事都可以很快得到验证,福祸自求,而且可以马上得到结果”<sup>[31]</sup>。这种“现世报”的心理流行于当时的整个社会,善书、小说等通俗作品中频频可见,晚明笔记《万历野获编》卷二十八“果报”中设“现报”条,讲述了发生在嘉靖年间的一个现世报的事件,开头即曰“今晋人有现世报之说。意为俚说耳,不知竟有此事。”<sup>[32]</sup>市井以“现世报”相诅咒,可见民间早已普

遍认同了这种观念。该书“果报”中虽然仅有此一条为“现报”然而翻检该卷其他各条,凡是明代当的事迹大部分都有“现报”的性质,当时士人对这一类事件的关注,折射出土人的观念世界。

然而,这种果报观念中包含的强烈的宗教精神与宋明理学家的理性精神是存在冲突的。经由“修身”、然后“穷理尽性以至于命”体现的是正统儒家纯粹的理性主义精神,这从孔子不语“怪”“神”时已肇其端。宋代的理学家更是将这种道德理性主义发展到高峰,笼罩在程朱理学的官方意识形态之下的晚明社会,虽然较之前代表表现出对各种思想观念的较大包容,然而作为儒士,在诠释子所不语的范畴时依然需要小心谨慎。颜茂猷在《迪吉录》卷首“七辨”中试图疏浚儒家理性精神与宗教果报观念之间的扞格之处。他说“或曰:子不语怪,兹所称说近于怪矣。曰:固也。土之怪曰羶羊,夫子言之矣。魑魅魍魉著自禹鼎,则天下莫能逢焉。奇肱之飞车也,越裳之指南也,圣人尽怪也。一死一生,一寐一起,万物尽然,莫知其理,天下尽怪也。且所谓不语怪者,惧生民心,且駭众耳。今混沌凿矣,宣室齐谐杂俎之书,所在而起。孰不闻病而咪语,与二竖为构者乎?孰不闻死而后生,见冥间种种者乎?民怪于怪矣,一以义理配神明,怪而后定。以怪止怪,君何诧焉?”<sup>[33]</sup>颜茂猷对质疑他宣说因果“近于怪”者进行一番雄辩,他一则辩解关于“怪”之事物,圣人在经典中也曾说过,如土之怪曰羶羊,人们把自己不能够理解的事物和现象认作是“怪”,故而“怪”一直是存在的,不必刻意强调圣人不语“怪”。所谓圣人不语“怪”,只是怕造成民众的恐慌。一则又提出“以义理配神明”之说,认为如此便能够“以怪止怪”。两说中后者更值得重视。其实“以义理配神明”的重要意义并不在于“以怪止怪”,“怪”既然是人人皆知的存在,又何需去止?颜氏真正想说明的是“义理”与“神明”之间的相关性,是在试图消除正统儒家士人对他们“怪”话连篇的疑虑,是在为他通篇的果报事件和果报观念张目。

这种充满世俗功利色彩的宗教果报观念对晚明社会无疑产生了深刻的影响,而这种观念对于各个阶层尤其是一部分儒家士人的吸引力在于,它将道德完善与世俗幸福论证成为一种因果关系。正统儒家对“天理世界”的过于强调造成了“世俗世界”的塌陷。正如王汎森所说“儒家之本质在于如何好好地过一个道德的生活,而很少顾及怎样才能使人生幸福,所以,概括地说,它偏重道德论,而少顾及幸福论,道德与幸福不相对应,致令儒家在幸福论方面的论述相当薄弱;对这一缺憾之不满也始终存在着。”<sup>[34]</sup>明代的程朱理学作为官方意识形态,所宣扬的严格的道德主义观念与晚明社会世俗化潮流间的矛盾,无疑更加剧了这种紧张和不平衡。而具有民间宗教信仰色彩的善书和功过格却通过果报观念保障了道德完善和世俗幸福之间的对应关系,表面上看,似乎解决了正统儒家文化中一直无法解决也不予以解决的问题。正因为如此,以改过行善可以得到现世的福报为依据的功过格在晚明俘虏了大批士人的心。据包筠雅统计,袁黄去世后,至少有十种功过格存留下来<sup>[35]</sup>,更带来了士人对南宋善书《太上感应篇》的新一轮的注释热潮。然而,善书与功过格经由果报观念解决道德与幸福之间矛盾的方式并不能赢得所有正统儒家士人的认同,甚至招致激烈的批判,这正是由于其中的宗教信仰和功利思想背离了正统儒家道德理想主义和道德理性主义的传统。

余英时先生曾以上层文化( elite culture)和通俗文化( popular culture)这一对概念来描述中国传统文化,认为这两种文化之间并非那样截然分明。士大夫当然有他们的“上层文化”,但他们同时也浸润在“通俗文化”中,后者构成了他们思想世界的“第二文化”<sup>[36]</sup>。袁黄《了凡四训》、颜茂猷《迪吉录》及其功过格体系正是这两种文化交融的产物,从这两部善书的立命观念和果报观念中,可以发现晚明精英儒家思想所出现的世俗化、功利化和宗教化倾向,而之后刘宗周《人谱》对《了凡四训》《迪吉录》等善书的功利倾向和强烈的宗教精神表达出的不满和所进行的修正,显示出了正统儒家精英文化与晚明社会通俗文化的融合,以及在融合过程中呈现出的难以避免的冲突。

#### 参考文献:

- [1][2][3][6][7][14](宋)朱熹.论语集注·里仁[M].北京:中华书局,1983:349,349,349,350,350,202.
  - [4][5][12][18][19]袁啸波编.民间劝善书[M].上海:上海古籍出版社,1995:11,11,13,14,13.
  - [8](清)查继佐.罪惟录[M].杭州:浙江古籍出版社,1986:2336.
  - [9][10][11][13][20][21][33](明)颜茂猷.迪吉录[M]//《四库全书存目丛书》影印本子部第一五零册.济南:齐鲁书社,1997:627—628,320,320—321,322,626,328,321—322.
  - [15](明)朱国祯.湧幢小品卷十[M]//《明代笔记小说大观》第四册[M].上海:上海古籍出版社,2005:3339.
  - [16](明)刘宗周撰(清)董瑛编.《刘子全书》卷一、卷十九[M].台北:华文书局出版社,1968:1—2.
  - [17][35](美)包筠雅.功过格——明清社会的道德秩序[M].杭州:浙江人民出版社,1999:124,115.
  - [22][23](明)刘宗周.人谱(附类记)[M].长沙:商务印书馆,1942:97,99.
  - [24][27][29](日)酒井忠夫.中国善书研究(增补版)[M].南京:江苏人民出版社,2010:207,383,320.
  - [25](明)袁衷等.庭帙杂录(卷下)[M]//丛书集成初编.北京:中华书局,1985:14—18.
  - [26]永瑆等撰,王伯祥断句.《四库全书总目》影印本卷一三八,子部,类书类存目二[M].中华书局,1965:1175.
  - [28]吴震.明末清初劝善运动思想研究[M].台北:国立台湾大学出版社,2009:174.
  - [30]吴震.明末清初道德劝善思想溯源[J].复旦学报,2008,(6):66—75.
  - [31][34]王汎森.晚明清初思想十论[M].上海:复旦大学出版社,2004:64,58.
  - [32](明)沈德符.万历野获编(卷二十八)[M].北京:中华书局,1959:714.
  - [36]余英时.士商互动与儒学转向[M]//《余英时文集》第三卷《儒家伦理与商人精神》.桂林:广西师范大学出版社,2004:324.
- 基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“儒学的世俗化与民间文化心理”(08JJD840200)阶段性成果。
- 作者简介:郑珊珊(1981—),女,安徽蚌埠人,四川大学文学与新闻学院中国古代文学专业博士研究生,主要研究方向为明清文学;谢谦(1956—),男,四川宣汉人,四川大学中国俗文化研究所研究员,四川大学文学与新闻学院教授、博士研究生导师,主要研究方向为明清文学。

责任编辑:胡政平;校对:暮雪