

從中國傳統士庶文化的關係 看二十世紀的新動向

李 孝 悌

- 一、引論
- 二、新的文化、思想趨向
- 三、傳統士大夫的宗教世界
- 四、宗教、戲曲與民間文化
- 五、官方與士紳的教化措施
- 六、士大夫和戲曲
- 七、結論

一、引 論

我們都知道中國的專制政治在宋代有長足的發展，而在明清時達到高峰，但由於財力和技術等因素的限制，使得這種專制統治和現代的極權統治有相當大的差別。差別最大的地方是在傳統的統治下，國家與社會仍有相當大的分野，這點從費孝通、張仲禮等人的研究，及西方學者用「士紳社會」(gentry society)來指稱明清政權的特質中可以看出。正由於這種國家與社會分野的特質，使得封建貴族消失以後的中國，至少在理論上出現了抗衡對立的可能性。但在實際的運作過程中，由於科舉制度的建立，使得社會的精英份子相當成功地整合於國家的體制中，大大地促進了帝國的穩定性。

雖然士紳階層，特別是以生員為主所組織的與國家抗爭的活動，在明清不斷出現，①但整體而論，經由科舉所帶來的政治權力、社會地位、經濟特權，再加上意

* 本文為作者博士論文「中國知識份子與民間文化，1900-1937」的導論。

① 顧炎武對生員的指責，眾所皆知。根據他的觀察，「其中之劣惡者，一為諸生，即思把持上官，侵噬百姓，聚黨成羣，投牒呼謀。」見顧炎武，日知錄，卷19，生員額數條。生員包攬錢糧、詞訟，

識型態化的儒家思想的影響，使得士紳階層基本上與皇室站在同一個陣線，形成政治、社會上的統治階層，不管是出於維護既得利益的動機，或是對儒家禮樂教化思想的真誠信仰，統治階層都對既有秩序的維持與一般人民的思想控制，寄予最大的關切。在兩千年的歷史發展過程中，統治階層所宣揚的道德、價值理念漸漸深入民間，綱常觀念對中國人民日常生活起了強制的規範作用，是一個不可否認的事實。但這種日常生活的規範到底是透過什麼樣的管道，以什麼樣的形態，對絕大多數不識字的民眾產生強大的制約力量，卻是一個值得重新探討的問題。另外一方面，由於客觀條件和統治階層主觀認知的限制，使得上層文化和下層文化呈現明顯的差距，則是一個重要卻常常被淡化、忽視或曲解的課題。

對於上述這些問題，如果僅從傳統社會的持續性或同質性來看，也許不容易有立即而深刻的體認。但如果我們換個角度，從中共政權的發展、鞏固來回顧傳統社會的性質，就可以對這些問題的提出，有不同的看法。

中共政權之能够建立一個中國歷史上史無前例的極權統治，並又一次如黑格爾所說的，成為世界歷史中「一切規則的例外」，迄今搖而不墜，一方面固然是因為成功地實踐了列寧革命政黨的理論，以嚴密的組織，深入每一個村莊；另一方面也因為它善於利用民間文化的形式和其他宣傳手法，將馬列主義和毛澤東思想變成一般民眾生活中的常識，在短短幾十年間建立了一套全新的「文化霸權」(cultural hegemony)^②。當然從今天時局的演變來看，這個新霸權已經面臨了嚴重的考驗，而在很多方面，它也並未徹底摧毀舊的價值體系和政治文化中的某些元素（如對權

在明清兩代是普遍的現象，因此而與官府發生抗爭的例子固不少，但却不是惟一的原因。根據傅衣凌氏的研究，明後期江南士子（生員、監生、童生）與官府抗爭的原因，包括抗議科考不公，反對苛捐勒索，反對貪官污吏，反對宦官暴行以及要求合理的田價、地價等。見傅衣凌，明代江南市民經濟試探，頁129-144。生員因包攬錢糧而與官府發生衝突的例子，可見孔德禮教授對1841年，湖北崇陽縣生員鍾人杰造反案的研究，Philip Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864* (Harvard University Press, 1980版) 頁98-99。蕭公權教授對十八、十九世紀生員的抗爭活動^①，也有所描述，見氏著 *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (University of Washington Press, 1967) 247-248, 442, 頁450-51, 479, 481。

② 「霸權」或「文化霸權」的觀念，出自義大利的共黨領袖 Antonio Gramsci，是對正統馬克斯主義者只重下層建構，而忽視上層結構的修正。Gramsci 認為要建立一個新的共產政權，只靠武力奪權和改變生產關係、生產模式是不夠的，還必需把一套全新的世界觀、價值觀，透過民間社會，慢慢透到一般人民的意識深處，成為他們日常生活中的常識。進一步的中文討論，可參考拙著「再論市民社會——從黑格爾到葛蘭西」，中國論壇，期340(1989, 11, 25) 頁73-80。英文的著作可參考 Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process* (Clarendon Press, Oxford, 1987)。

威性格的崇拜，官僚習氣，地方乃至中央階層的貪腐）。但無可諱言的，這一套新的意識型態確實在很多方面打破了舊有的觀念、信仰和價值體系。特別在弱小階級及其文化的翻身發揚方面，可以說是完全顛覆了傳統的秩序。傳統士庶、勞心勞力的關係、順序被重新界定，過去被士大夫階級輕忽乃至鄙視的民間文化經過一番篩擇之後，成為新政權的文化主體。精英文化雖未完全消除，但在為工農兵服務的前題下，上下文化的差距在很大的程度上被刻意縮短、泯滅（至少在理論層次上）。如果說二十世紀以前的中國文化是以士大夫的文化為主導，四九年之後的中國，庶民文化的許多面相（宗教除外）無疑地受到前所未有的重視。這個新政權雖以革命的姿態出現，但在很多方面卻比傳統的政權呈現出更強烈的農民性格。

這種透過制度化的組織，深入中國社會的底層，藉用民間文化的形式，宣揚一套全新的世界觀和價值體系的作法，在中國歷史上並不是無跡可尋，但不論就其取向或效果而言，都無法和中共的極權統治相比。而在政策上強迫知識份子創作以一般人民為對象的文藝作品的作法，更是傳統政府從來不曾想到的。

但是這種重視文學、特別是民間藝術的宣傳、教化作用，並由知識份子直接參與的作法，卻不是四九年以後突然出現的革命性措施，而是從二十世紀初年，由梁啟超、陳獨秀、黃遵憲等知識份子與一部分的官僚士紳所倡導的一個新的文化、思想運動的延續、引申和強化。

二、新的文化、思想趨向

1903年，一個不知其名的革命黨人在一個偶然的機會下，看了一齣廣東戲的演出，對於戲曲的內容、曲調，都深為痛恨，認為它們是「紅粉佳人，風流才子，傷風之事，亡國之音」，^③因而興起了改良戲曲，從根本上改造國民思想以救亡圖存的看法。另一方面，從1901年以後，我們也可以在「杭州白話報」、「中國白話報」、「小學新唱歌」、「中國新唱歌」之類的刊物、教本中，看到由曾志忞、梁啟超、黃遵憲、章太炎等人為小學學童及一般民眾寫的愛國勵志歌曲。這些歌曲淺白易解，一部分的曲調固然由日本樂歌直接抄襲過來，更值得注意的則是他們大量

^③ 「觀戲記」，收於阿英，晚清文學叢鈔，小說戲研究卷，（北京，1960）頁67。關於這篇文章的作者，日本學者中村忠行認為是康有為，見「晚清に於ける演劇改良運動（一）——舊劇と明治の劇壇との交渉を中心として」，天理大學學報，第七輯（1952），頁46-47。但由文章內容看，作者自稱從未到過北京，而且1903年康有為也沒有到過舊金山，所以這篇文章顯然不是康有為寫的。這篇文章後來收集在〈黃帝魂〉中，很可能是革命黨人的作品。葉長海，中國戲劇學史稿（下），認為這篇文章是一個叫「無涯生」的寫的。而章士釗則認為可能是出自江天鐸之手。見葉書，687, 699。

使用了傳統小唱的曲式，如「五更調」、「送郎君」、「十二時曲」等。這種對民間文化形式的重視，一時成爲風尚，在知識份子間形成了新的論域與共識。有關戲曲改良的議論成篇累牘，創作各種以宣傳、教化爲目的的戲曲，也成爲知識份子的新志業。

這個以啟蒙、救亡爲最終目的的新的文化、思想趨向，到五四時期又有了進一步的發展。受到新思潮洗禮的知識份子一方面對大傳統進行猛烈的抨擊，一方面卻又積極提倡對小傳統的研究。以胡適爲例，雖然對風靡朝野的「國劇」平劇大加抨擊，但在他倡導的「整理國故運動」中，卻對民間文化的重要性，提出了令人一新耳目的見解。「草原文學」、「民間小兒女唱的歌謠」、「民間流傳的小說」在學術研究上被提昇到前所未有的地位。^④就在這個對傳統秩序、傳統價值重新評估的思潮下，出現了以北大爲首的民俗研究運動^⑤和走向民間、重建鄉村的社會運動。

隨著共產主義的日趨普及和國共鬭爭尖銳化的政治現實，知識份子與一般人民及民間文化的關係的新取向，有了進一步的發展。1930年間，左翼作家爲了「大眾文藝」、「文藝大眾化」等問題，展開了一連串的論戰。^⑥魯迅、瞿秋白、郭沫若、茅盾、田漢等人都紛紛捲入。如何利用民眾了解的文藝形式，將新的訊息更有效地傳佈到社會底層，因爲這些討論，而在理論上更趨周延。

從二十世紀初葉知識份子大量的創造以民眾爲對象的戲曲、歌謠；到五四時代對民間文化的蒐集研究；再發展到三〇年代在理論層次上，對文藝大眾化等問題的批判、檢討，以及對大眾文化的實際創作與利用，很清楚地顯示出一個新的歷史動向。在這個新的文化、思想乃至社會運動的發展過程中，知識份子對「人民」的觀念不斷改變，民間文化的地位不斷上揚。許多「前進的」、「科學的」、「革命的」理論、觀念和價值，很奇異地透過「傳統的」、「民間的」、「粗鄙的」文化形式，漸漸地在廣袤的土地上蔓延滲透。文化與政治緊密地結合在一起，達到一個史無前例的程度。

三、傳統士大夫的宗教世界

④ 胡適文存，第二集（臺北遠東，1983），頁8。

⑤ 可參考 Chang-tai Hung, *Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918-1937* (Harvard East Asian Monographs, 121, 1985)。

⑥ 這些論戰的簡扼敘述，可參看林志浩主編，中國現代文學史，上册（中國人民大學，1982），頁229-235。

上面提到的這個新動向，雖然從一九〇〇年代開端，但並不意謂這時知識份子的作為都是全新的創舉。此處要強調的是在基本的價值取向上，世紀之交的知識份子與民間文化的關係，標示了一個新時代的來臨。爲了對這個命題有確切的掌握，我們勢必要對傳統中國士庶文化的特色、關係，政府、士紳的教化措施有所了解。由於傳統民間文化的形成，戲曲，特別是宗教扮演了舉足輕重的角色，下面的討論也將以此爲主。

不少研究中國史的西方學者都認爲，明清時期的中國與同時的西歐或俄國相比，是一個極爲統合的社會，同質性甚高。這種看法主要是從中國城鄉的差別與上下層文化的對立而言。^⑦對這個問題，筆者在另一篇文章中已略爲論及，這裏願意進一步加以引申。首先，我認爲 Mote 過於淡化了城鄉士庶的差別。城鄉在建築、文化、經濟功能上的差別當然存在。而士紳與平民之間，不論在食衣住行各方面都有不同程度的差異。這些差異主要是由經濟條件所造成，而法律條文的規定更在理念層次上加強了這種分野。^⑧這些在物質領域上的分別，當然會造成士大夫與一般人民在生活方式、品味、認知結構與人生觀上的差距。不過這不是本文主旨所在，所以不擬詳論。下面要探討的是士紳階層與庶民在精神世界上所呈現的風貌。

要討論傳統中國的上層文化，立刻就會面臨到下列的問題：誰是這種文化的構成份子？他們彼此之間有無差異？這個文化是否以統一的形態出現？其主要特徵爲何？要對這些問題提出比較滿意的答案，我們勢必要考慮到地域、時間和階層等因素。這裏先從前面兩個變數談起。在商代，上層文化的一致性應該相當高，因爲整個統治階級和貴族社會都瀰漫著強烈的宗教性。這種宗教性，根據 Schwartz 教授的看法，包括了對祖先與各種自然界神祇的崇拜。特別是祖先崇拜，不僅在當時起著強烈的支配作用，也對此後整個中國的政治、社會結構與性質產生了深遠的影響。另外一個值得重視的宗教現象，則是所謂的「薩滿信仰」(Shamanism)。根據傑出的宗教學者 Eliade 的定義，「薩滿」實際上就是一種靈媒，他們能使靈魂出

⑦ 由 David Johnson, Andrew Nathan, Evelyn Rawski 主編的 *Popular Culture in Late Imperial China* (University of California Press, 1985), 其作者大致都認爲明清中國社會的整合性頗高。不過，他們也同時注意到上下、城鄉的差別，如頁 33, 46, 57, 67, 71。F. W. Mote 則認爲城鄉並沒有什麼差別，見 "The Transformation of Nanking, 1350-1400" 收於 William Skinner 主編的 *The City in Late Imperial China* (Stanford University Press, 1977), 頁 116。

⑧ 關於法律對不同階級在食衣住行的限制，可參考瞿同祖，*中國的法律與社會*（香港龍門，1967）頁 105-128。

竅，在狂亂興奮的狀態中，與神聖的超自然力量直接接觸。^⑨這種信仰在商代上層社會的宗教生活中，扮演了重要的地位，但在後代的上層文化中則逐漸式微。^⑩這些有神奇力量的靈媒雖然漸漸在大傳統中遭到拒斥，卻在一般人民的生活中找到發展的沃土，一直到今天，仍然是民間宗教的要目。

下到戰國時代，羣雄並起，百家爭鳴，而各個地域、國家的文化也呈顯出不同的特色。這些不同的學派、文化在秦統一天下之前，已經互相影響、交流，而形成了共同的論域 (discourse)。^⑪但就秦漢時期上層文化的宗教面相來說，更重要的發展，無疑地是戰國時的陰陽五行說，在鄒衍的演繹下，逐漸成爲一套完整的系統，而在漢代，與儒家思想揉合混雜，成爲官方的國教。

陰陽五行這套將人世與自然現象相匹配的天人相應的思想模式，事實上並不是中國特有的現象，李維史陀(Lévi-strauss)就認爲這一類思想模式在多數「原始」社會中都可以發現，是一種「具體的科學」(“science of the concrete”)。而李約瑟則認爲經過鄒衍綜合整理發展出來的陰陽五行學說已經具備了科學的風貌(“proto-science”)。^⑫即使我們承認鄒衍最初綜合發展出來的思想模式，是要對天人的關係提出一套「合理化」的解釋，而展現了一定的科學精神，但更值得注意的是這套理論在傳佈的過程中，很快地就蒙上了神秘怪異的色彩。對這一點，〈漢書郊祀志〉說得相當明白：「鄒衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上方士傳其術不能通。然則怪迂阿諛之徒自此興，不可勝數也」。歷來學者強調陰陽五行說與燕齊方士的關係，^⑬不是沒有道理的。

到了董仲舒手裏，這套以陰陽五行爲骨幹的天人感應說發揮到極致，成爲漢儒「宇宙論中心思想之總樞」^⑭，並對兩漢上層社會的思想風貌起了決定性的影響。他援陰陽入春秋，以災異談天人。武帝問他「三代受命，其符安在？災異之變，何緣而起？」。董仲舒對道：「國家將有失道之敗，而天迺先出災害以譴告之；不知自省，又出怪異以警懼之。」^⑮當然，董氏整個天人感應的學說，並非僅僅強固了

⑨ 參見 Mircea Eliade., *Shamanism*, Bollingen Series 76 (New York, Pantheon Book, 1964)。

⑩ Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Harvard University Press, 1985), 頁 16-39。

⑪ 同上，頁173-185。

⑫ 同上，頁 351, 363-366。

⑬ 關於此點，孫廣德寫的先秦兩漢陰陽五行說（臺北，嘉新水泥公司文化基金會，1969）有扼要的介紹，見頁35。

⑭ 勞思光，中國哲學史(二)（臺北，三民1981），頁22。

⑮ 見漢書，董仲舒傳。

專制統治的理論基礎，還有以儒家政治理想壓抑君權，用道統來制衡政統的批判性目的，^{①⑥}但他談陰陽、災異，而扭曲了先秦儒家的理性精神，卻是不爭的事實。兩漢之際，讖諱之學大盛，固然是出於政治鬭爭的現實需求，但董氏之學的影響也不可輕忽。^{①⑦}

東漢章帝建初四年（97年），由班固奉命整理編輯成的〈白虎通〉，基本上承續了董仲舒的觀點和學說，而緯書不但因此合法化，且被抬高到與經學同等的崇高神聖的地位。^{①⑧}雖然楊王孫、司馬遷、楊雄、桓譚、張衡、王充、王符、荀悅、仲長統等人先後對神鬼、讖緯與天人感應說提出批判，^{①⑨}但整體而論，天人感應、災異讖諱之說卻深深影響了兩漢政治社會的發展，並使上層文化充滿了「怪力亂神」的色彩。

從魏晉到隋唐，上層社會的宗教生活又有了新的風貌。佛道兩教在統治者的大力維護提倡下，成為國家的新宗教，取代了儒教的尊崇地位。一方面，從漢以來漸漸在民間發展出來的道教，經過魏伯陽，特別是葛洪在理論上的整理闡發，使道教脫離了純粹民間信仰的範疇，成為士大夫及宮廷信仰的一部分。由於道教的本土色彩，使它在傳播時佔了不少優勢。特別在異族統治的北方，為了加強對漢人社會的控制，而受到統治者的青睞。魏太武帝篤信天師道，封寇謙之為國師，對他言聽計從。從魏太武帝開始，一直到後周，任何一個皇帝即位時，不管他本人如何信奉佛教，都必須親自到道場，接受道士舉行的符籙傳授儀式。^{②①}這樣的作法，顯然有籠絡漢人，以強化鮮卑族統治的合理性的意圖，同時也反襯出道教勢力對當時社會的強大支配力。這和歐洲中世紀，新皇帝必須由教皇加冕，及清室的祭孔、崇儒，分別反映出基督教及儒家意識形態的主導優勢地位一樣，都說明了時代的思潮風向。

另一方面，佛教的典籍也在這個時期，被大量的引介翻譯。佛教思想的高妙精微，從魏晉開始，深深吸引了士大夫的心靈，豐富了中國學術思想的內涵，並對後

^{①⑥} 見余英時，「反智論與中國政治傳統」，收於歷史與思想（臺北，聯經，1976）。徐復觀教授對此更是再三致意，見氏著兩漢思想史，卷二（臺北，學生，1976），頁297-298, 344, 368。

^{①⑦} 徐復觀教授就認為「讖語是自古有之，而緣經以為緯書，則其端發自仲舒。而夏侯始昌的〈洪範五行傳〉，京房之〈易〉，翼奉之〈詩〉，皆係由仲舒所引發；緯書更各由此異說滋演而生，遂大盛於哀平之際。」徐復觀，前引書，頁358。

^{①⑧} 見任繼愈主編，中國哲學史，第二冊（北京，人民出版社，1979），頁358。

^{①⑨} 詳見王友三編著，中國無神論史綱（上海人民出版社，1986），頁65-134。

^{②①} 卿希泰，中國道教思想史綱——漢魏兩晉南北朝時期（四川人民出版社，1980），頁285-286。

來的儒學復興發生重大的影響。而更值得注意的則是果報輪迴的觀念。這些觀念和中國原有的鬼神信仰結合，不僅改變了民間宗教世界的風貌，也為上層文化注入新的質素。魯迅說：「自晉迄隋，特多鬼神志怪之書。」^②多少反映了這個時期，士人階層新的關注和興趣。而范縝「神滅論」在南朝齊、梁兩代引起的強烈震撼，更直接證明當時因果報應之說的深入人心。梁書和南史范縝傳分別記載了這件喧騰一時的大風波。首先對范縝的立場提出挑戰的是齊時的宰相蕭子良。蕭問：「君不信因果，何得富貴貧賤？」范縝對曰：「人生如樹花同發，隨風而墜，自有拂窗墜于茵席之上，自有關籬墮落于糞溷之中。墜茵席者，殿下是也，落糞溷者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？」范縝接著寫出了著名的「神滅論」，書一出，「朝野喧嘩」。到梁時，梁武帝親率和尚、文臣、權貴，針對神滅論，寫了七十五篇文章加以反駁。最後雖然仍「無以折其鋒銳」，^③但從武帝以帝王之尊，為范縝的一篇文章，糾集文臣權貴對之大肆撻伐，寫出那麼多辯駁的文章的事實來看，固然顯示了武帝維護佛法的決心，也清楚地突顯出范縝思想的「異端」性。從「上有好之者，下必有甚焉」的常理來判斷，武帝的態度對上層社會的影響是無庸置疑的。

隋唐時，佛道兩教在統治者的大力提倡下，繼續蓬勃發展，儒學成爲一種裝點門戶的緣飾，而與中國人的日常生活脫節。^④但值得注意的是，宗教在這個時期的上層文化中，雖然佔有重要的地位，其性質卻漸漸起了變化。以佛教而論，教義的傳播，經過長期的調適、「格義」過程，漸漸的中國化。禪宗的出現，就是最好的例證。錢穆先生認爲南朝的竺道生「爲佛學中國化栽根，到慧能時才開花結果」，^⑤可說是簡扼確當的論斷。事實上，從魏晉開始，佛教對中國士大夫的影響，除了表現在果報輪迴思想的普及外，還有一個重要的面相，那就是對高妙精深的佛理的哲學性探討。魏晉名士一方面講求老莊的神仙之道、幽玄之旨，也同時爲佛學的體大精思所吸引。所以佛教對中國上層社會的影響可以說是雙重的：一個是宗教面，一個則是哲學面。就王室貴族來說，宗教的一面顯然受到最大的重視。但對士

② 魯迅，中國小說史略，收於魯迅全集（9）（1973，北京），頁183。有關南北朝鬼神志怪小說產生的背景，小說的創作者及其內容的分析，可參考王國良，魏晉南北朝志怪小說研究（臺北，文史哲出版社，1984）。

③ 梁武帝與羣臣及僧侶對「神滅論」的辯難、攻擊及范縝的答辯「答曹舍人」，俱見弘明集，卷九、卷十。

④ 余英時，「中國近世宗教倫理與商人精神」，收於中國思想傳統的現代詮釋（臺北，聯經，1987），頁294。

⑤ 錢穆，中國思想史（臺北，學生，1982），頁157-158。

大夫來說，問題就複雜得多，有人也許把佛教同時當成宗教信仰和哲學思想來對待，有人也許只取其一。但以唐代而論，佛經的大量翻譯和宗派的林立，特別是禪宗的漸漸受到重視，顯示了佛教對士大夫的影響，愈來愈趨向哲學性的一方。

類似的傾向也出現在道教上。魏晉清談，言必及老莊，固然是惑於莊子瑰麗飄渺的神化幻境，也和莊老思想的哲學特色有很大的關係。東晉的葛弘總結了前此的道教思想，為道教體系的理論化做了奠基工作。此後經過南朝陸修靜、陶弘景和北魏寇謙之的努力，吸收了佛教的儀式、思想，使道教無論在理論、科儀上都趨於完備。^②到了唐代，道教漸漸開始衍生出不同的派別。一派延續了齋醮、符籙、禁忌、煉丹的傳統，受到王室的垂愛；一派則與佛教的果報輪迴思想及儒家的倫常觀結合，再加上道教的鬼神之論，形成了民間宗教生活的主幹；另一派則從佛教，特別是禪宗的哲理中吸取養分，突出了道家的養生思想，強調清淨虛寂與閑適恬淡，而在士大夫階層中廣為傳佈。^③所以大概在唐中葉以後，士大夫和民間道教的分野就愈趨分明，^④一個重視道教的哲學思想層面，一個則接受其宗教信仰的部分。

到了宋朝，融合了佛教與道家形上體系的理學，漸漸發展。以朱子集注的四書為中心的儒家典籍，更成為明清科舉取士的惟一標準。以新形態出現的儒家思想再度成為官方的「教」，上層文化的風貌也隨之改變。簡單的說，先秦儒學中的「理性」、「人文」成分又再度對士大夫的思想起了支配作用。宋以後，大傳統中理性思想的再度抬頭，並不意謂著對超自然力量的信仰的宗教層面，就此消除。就階層而論，生員因為與鄉村的民眾有最直接的接觸，在理論上，受民間宗教信仰影響的可能要大於舉人、進士。就個人而論，十六世紀時，經濟的發展使學校和受教育的機會增加，到清代特別是十八世紀人口大量增加，這些因素都使考試的競爭更激烈，^⑤不第或不得任官的現實加深了被排除在官僚體系之外者的挫折感。這種強烈的挫折感或是其他的因素，很可能驅使士人從宗教力量中找尋慰藉。但整體而論，儒學本身的理性因素以及以儒家典籍為取士標準的科舉制度，對士紳階層（特別是上層士紳）所造成的強烈規範作用，應該是個不爭的事實。這種規範作用對士大夫

② 卿希泰，前引書，頁290-303。

③ 葛兆光，*道教與中國文化*（上海，人民出版社，1987），頁250-251。

④ 同前，頁7-8。

⑤ 參見 Evelyn S. Rawski, "Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture", 收於 *Popular Culture in Late Imperial China*, 頁9,13; Ping-ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911* (New York, Columbia University Press, 1962), 頁242。

的宗教面貌所可能產生的影響，是個值得進一步探索的問題。下面我將以從魏晉以來就對上層文化有相當影響的果報觀，和宋代士大夫對民間信仰的態度為例，對這個問題做一個概略的說明。

前文曾以范縝「神滅論」所引起的波瀾，反證當時因果報應說的深入人心。這裏我們可以用更直接的證據，來說明這套思想在宋以後上層文化的重要地位。北宋南宋之際，出現了兩本對後世教化政策有重大影響的小書，一個是〈陰騭文〉，一個是〈太上感應篇〉。這兩本書都以道教的鬼神思想為骨幹，揉合了儒家的忠孝節義等道德綱目和佛教的因果輪迴說，成為後世善書的基本模式。特別是〈太上感應篇〉，受到統治階層與士大夫的極端重視，先是南宋大儒真德秀為之作序，宋理宗、明世祖、清世祖也以帝王之尊大力提倡。清世祖還特別在順治十三年下令刊刻，頒賜羣臣，並命舉人、貢生、監生一體閱覽。而清代學者像朱珪、惠棟、愈懋等人也為之寫序、作注，甚且稱之為「三代以上之真言」。^{②⑨}此外，在明清士人一些有關教化的言論，如明末高攀龍、陳龍正等的同善會講話（詳下）和各種善書中，常常都會提到〈太上感應篇〉和因果報應的思想。而在明清的鄉約、宗規等記載中，也處處可見類似的言論。^{③⑩}

這些夾雜了大量佛道「奇怪可異議之論」的小書之所以會受到上層階級的重視，固然是因為其中融合了儒家的倫理條目，而有裨於世道人心、道德教化。但這種趨向反映了多少士大夫階層對超自然力量的信仰，卻是一個耐人尋味的問題。由於到現在為止，還沒有系統性的研究，使我們對這個問題無法提出直接確切的答案。但如果我們從側面的「神道設教」的角度加以審視，卻可以對這個問題有相細程度的釐清。

事實上，「神道設教」不僅在儒教重新取得主導地位的近世中國社會扮演了重要的功能，在基督教主宰的歐洲中古世界，也是一個屢見不鮮的現象。俄國學者 Gurevich 對歐洲中古前期及盛期的通俗文化的研究，就指出自教皇以下的教會高級僧侶及學者，為了使正統的基督教義深入民間，常常採用許多源自民間的光怪陸離的傳說、神話、故事，寫成淺顯易解的教材，供地方教區的神職人員在講道時使用。^{③⑪} 儒家思想在基本取向上雖然大別於基督教，而以此世的政治、道德秩序為其

^{②⑨} 這句話見嘉慶三年，朱珪為重新印行的惠棟注〈太上感應篇〉所寫的序言，此處據筆記小說大觀（臺北，1983）第六編第十冊所收者。其他參見葛兆光，前引書，頁 356。

^{③⑩} 可參見余治，得一錄，卷九朱子家訓，卷十義學章程，卷十四鄉約等各章的記載。

^{③⑪} 參見 Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, tr., by János M. Bak & Paul A. Holling-Sworth (Cambridge University Press, 1988)

終極關懷，但它所面臨的民間社會，卻同樣充滿著怪力亂神的色彩。爲了達到教化的目的，通權達變，因材施教，可以說是相當自然的作法。清人《感應圖說·流通善書學》中的兩句話：「遇上等人說性理，遇下等人說因果」，就簡明扼要的透露出箇中消息。同樣的話，在偽託文昌帝君的《蕉窗十則》和其他著作中都可以看到，^②可見「神道設教」的作法絕不是偶然的例子。王庭爲朱律久注解的〈太上感應篇〉所寫的序文中，認爲儒家思想「每矜正理，往往略數而諱言禍福」，而感應禍福的說法，可以「令村童野叟孳孳貧昧之夫，聞之心怖而卻走，誦之口訥而舌咋」，^③更直截了當的道出土大夫訴諸民間信仰的因由和效能。

士大夫一方面了解到民間宗教對人心的影響，一方面又深受儒家理性、人文、現世思想的薰陶。這使他們在有限度地接受民間信仰時，往往加以合理化的解釋。王安石對許遜信仰的態度，就是一個最好的例子。

道教的發展從宋以後，出現了新的高峰。從北宋末年到元初（大約從十二世紀到十三世紀初），出現了所謂「新道教」，包括太一教、真大教和全真教。而從東晉以來漸漸形成的許遜信仰，經過長期的發展，在1297年由劉玉正式創立淨明道。這些新道教教派的共同特色是試圖融合三教的學說，而以許遜爲中心的淨明道更特別重視儒家的倫理道德。從東晉開始形成的許遜教團就特別標榜孝道，到宋代，更從「孝道之法」漸漸擴充成「忠孝之道」。^④這大概是許遜信仰受到宋王室和士大夫垂青，淨明道成爲日後士大夫高度評價的唯一道教教派的主因。這個事實很明顯地說明士大夫對宗教的態度，往往受到他們所秉持的儒家理念的左右。

就在這樣的背景下，出現了名儒曾鞏爲許遜修祠，王安石爲之作記的饒富興味的插曲。許遜在東晉時曾做過旌陽令，著有政聲。曾鞏慨念其人，見其祠傾頽，乃於元豐三年（1080年）斥資重整，並請王安石作記。王安石對自己因何以一介儒士的身份，爲一個道觀作記，慷慨陳辭。他斥責當時士人只知「靡爛于章句訓傳之末」，汲汲於仕途私利，而忘了儒家經世濟民的理想。許遜雖然信奉道教，卻有著儒士的精神，完成了一般儒者不能實踐的志業，這是曾鞏以一代名儒，「非好尚老氏之教」，卻重建旌陽祀的原因。所謂「能禦大災，能捍大患則祀之」，頗有「不管黑貓白貓，只要會捉老鼠就是好貓」的意味，和「有效的觀念、思想就是合理

② 轉引自葛兆光，頁 250。

③ 同前，頁 356。

④ 秋月觀暎，中國近世道教の形式：淨明道の基礎的研究（東京，1978），頁 119。關於淨明道從東晉到宋代的發展，見同書第 4、5、6 章。

的觀念、思想」的實用主義 (pragmatism) 的色彩。而對傳說中許遜的種種神蹟、方術，王安石也一一加以合理化的解釋：「其爲術也不免乎後世方伎之習。如植竹水中，令疾病者酌水飲焉，而病者旋愈，此固其精誠之所致也。而藏金於圃，使囚者出力而得之，因償負而獲免於桎梏，豈盡出方伎之所爲者？以是德于民。暨後斬蛟而免豫章之昏墊，大抵皆其所志足以及之，志之所至，智亦及焉。」在王安石看來，許遜的許多奇妙的方伎，不過是因爲他有經世濟民的雄心壯志，所以能精心構思出許多巧妙的方法。對符水治病一類的神蹟，則用「精誠所至，金石爲開」等比較人文和理性的解釋加以說明。至於一般人民爲何對許遜特加崇拜，則是因爲許遜處在一個「世降俗末之日」，他的作爲自然特別容易受到時人的感戴，所以王安石說「公亦可謂晦冥之日月矣！公有功於洪，而洪人祀之虔且久」。此後在祥符年間，「升其觀爲宮，而公進位於侯王之上。於是州吏峻其嚴祀之宮室，與王者等，茲固侈其功而答其賜也！」^⑤因爲王安石是在爲旌陽祠作記，自然要提到歷史沿革；歷史的追溯本就有助於打破許多事物、現象因時空的阻隔，所造成的「層層積累」的神聖而迷濛的光圈。王安石從實際的人情常理立論，短短幾句話，就道破了許遜信仰興盛茁壯的因由。一個本來充滿玄異色彩的民間信仰，在王安石的解釋下，卻煥發出儒家的人文關照和理性精神。

王安石這種從人文和實用主義的立場來對待民間宗教的態度，並不是偶然的個例。錢穆先生認爲佛學的中國化，「沖淡了宗教精神，加深了人生情味」，^⑥固然主要是就禪宗而發，但這種人生情味的體現，也可以延伸到一般民間宗教的某些面相，和儒學復興後士大夫對宗教的態度上。這可從最近美國學者 Hansen 對南宋神祇的研究得到證明。根據她的分析，神祇的數量在南宋時有所增加，祭拜的區域也不斷擴大。在十二、三世紀時，由於商業的繁興，特別是沿著大運河一帶，新的、區域性的 (regional) 神明漸漸出現，^⑦不像前此的神祇多半是地方性 (local) 的信仰。而值得注意的是，神祇以及與神祇有關的繪畫、雕塑作品，也更具有人情味。^⑧同時拿神明來開玩笑的例子也不斷出現。^⑨表現不佳的神明，很可能被鎖送

^⑤ 王安石這篇「重建旌陽祠記」，未收於臨川文集中，此處引文，皆根據秋月觀暎，前引書，頁126-127。

^⑥ 錢穆，同註④，頁158。

^⑦ Valeria Lynn Hansen, *Popular Deities and Social Change in the Southern Song Period: 1127-1276*, (University of Pennsylvania, 1987, 未刊博士論文)，第5章。

^⑧ 同前，頁66。

^⑨ 同前，頁55-66。

到縣衙裏，飽受一番排頭與羞辱。而神明能否進入正史祀典的標準，也和一般人世員間的官一樣，端看其考績如何。求雨不至或乾旱不已時，職司的神明就難免遭受從祀典中剔除的命運。^④

年輕（左派）黑格爾學（the Young Hegelians）的大將費爾巴哈（Ludwig Feuerbach），在 1841 年發表了震撼一時的〈基督教的本質〉（*the Essence of Christianity*）一書，對宗教信仰的本質重加省思，並提出批判，而對此後馬克思和弗洛伊德對宗教的攻擊有相當的影響。費爾巴哈認為宗教和所有其他人類創造的事物一樣，都是人類本性的投射和客觀化，人依照自己的欲求、需要，創造出神明，然後加以膜拜。所以不同時期、不同文化的神明就有不同的特色。荷馬史詩中的神明特別喜歡吃喝，那是因為創造這些神明的人把吃喝看成神聖的享樂、愉悅；古代日耳曼人的最高德性表現在戰士身上，所以他們最崇高的神明是戰神奧汀（Odin）；而基督教的上帝則是人性最純粹、最完美、最自由的顯現，牠超脫了一切自然的限制，具有無限的神力。^⑤但費爾巴哈所關注及批判的則是，人創造了神，卻與之疏離，將之絕對客觀化，看成另一個世界的實存而加以膜拜，完全忘記了人的主宰者是人自己創造出來的，人變成自己創造物的奴隸。^⑥

人依照自己的需求、欲望來創造神明一點，在上面所舉的南宋時隨著商業的繁興，而出現新的宗教現象、趨勢上，可以明顯看出。而時代的價值取向往往影響到宗教信仰的風貌，這個解釋用在上述十二、三世紀，中國神明逐漸具有人情味的特色上，尤其有意義。這種人情味日增的現象，可以說是宋以後，中國社會漸趨世俗化的反映。但這種世俗化的趨向究竟對民間信仰，特別是農村社會的宗教風貌，有什麼樣的影響，卻是個值得進一步探討的問題。余英時先生對中國近世宗教倫理的研究，詳實地指出中國的「宗教倫理自新禪宗以來即一直在朝著入世苦行的方向轉變。」而新道教的倫理尤其對中國民間信仰有深而廣的影響。^⑦余先生的論證，深入而有系統地闡釋了中國近世社會世俗化的傾向，以及新轉向的宗教倫理的意涵與

④ 同前，頁74及119-121。

⑤ 這裏的引述，係根據 Baumer 對原書的節錄，見 Franklin Le Van Baumer 編的 *Main Currents of Western Thought: Readings in Western European Intellectual History from the Middle Ages to the Present*, (Yale University, 1978), 頁 543-546。

⑥ 對費爾巴哈的宗教思想及其重要性與影響的討論，可參考 Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (The University of Michigan Press, 1962), 頁 220-271。有關人與神疏離的扼要敘述，可看 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism, vol. 1, The Founders* (Oxford University Press, 1978), 頁114-119。

⑦ 余英時，「中國近世宗教倫理與商人精神」，同註23，頁291-292。

影響。入世的宗教倫理固然對民間社會的道德、價值觀有強烈的影響，卻不意味著民間信仰「怪力亂神」色彩的消失（這一點下文中將有進一步的討論，此處暫時略過）。

費爾巴哈對「宗教疏離」現象的解釋和攻擊，基本上是站在一個人文主義的立場，要將人從教條化、神秘化的宗教束縛中解放出來，重新恢復人的尊嚴和價值。這種人文主義的思想，事實上正和儒學復興以後，中國知識階層的基本理念取向，不謀而合。上文所舉的宋代統治階層以神祇能否施展神威，而給予不同待遇的例子，清楚地顯示中國士大夫在宗教信仰上所採取的人文和實用主義的態度。中國人民不斷的造神，但知識份子卻不曾將神明看成與人世截然對立的客觀實存，也未與人自己創造出來的偶像疏離，並受其宰制、奴役，倒反過來對不從人願的偶像施予羞辱，斷其祀享，而對卓有功績者，也往往加以合理化的解釋。

上面的論證，都在說明宋以後，士大夫的文化中，超自然信仰的成份逐漸式微，但這並不意謂宗教就此在士大夫的文化中消失。根據上引 Hansen 的研究，從十二世紀到十三世紀，民間神祇受朝廷冊封、賜匾立碑的例子愈來愈多。新的神祇信仰之能出現，往往是地方士紳與豪族、官吏共同支持的結果。而神祇的冊封也通常是由地方士紳提出申請，經過知縣、省級的布政使上報到朝廷。^④所以神明和冊封的增加，都和士紳、官僚的介入有關。士紳官僚的介入固然有經濟、教化、社會威望等因素的考慮，純粹出於宗教信仰的動機，也是不容忽略的事實。

此外，如祭天、社稷乃至日月山川之祀等，都是朝廷及官僚體制中不可忽視的一環。這在「大明會典」之類的官書中都可以很明顯的看出。而從商代以來，就對中國文化有重大影響的祖先崇拜，更是討論中國宗教時不能不觸及的。但這些宗教活動雖然有超自然信仰的成份，其典禮儀式的性質與功能也是不能不注意的。特別是祖先崇拜，在上層文化中，其原有的宗教意味漸漸淡化，道德倫理的成份被強化突顯。

而命相、風水的信仰，在士大夫的宗教生活中佔有的位置，也不可忽略。關於命相的系統性研究非常缺乏，此處只能存而不論。風水則至少東漢起，融合了陰陽五行，成爲一套有系統的理論。到了宋代，新儒學的太極、理、氣、體、用等觀念，更進一步影響了風水論的發展。此後不論是在民間或士大夫階層，風水之學都

^④ Hansen 前引文，頁 182與129。

大為盛行。程頤在埋葬其祖父時，特別請了一個風水師來協助。朱熹在死前，據說也由他最親密的朋友兼學生蔡元定，依照風水的原則選定墓穴。明清兩代，士大夫相信風水之說的也大有人在。但另一方面，對風水加以批評的士紳，從司馬光以下，也代不乏人。就連程頤也對民間風水信仰的動機、性質大加批評。基本上，多半接受風水說的士大夫都對風水之說予以「合理化」的解釋，或是從景色風物、或是從孝道倫理，乃至理學的形上體系的角度立論。而朱熹引據風水的理論，對歷代都城的選擇、營建的得失加以評判，其最終的關懷還是在現世的「國計民生」上。對風水說持批判、否定態度的士大夫固不必說，即使那些同情、實踐風水信仰的人，多半也對一般「愚夫愚婦」爲了個人私利、運道而迷信風水的作法，大加撻伐。所以同樣一個風水信仰，在動機和解釋上，士大夫卻和一般人民有不同的取徑。^④

至少從十六世紀末，中國文明的優越性的名聲就在西歐知識階層中慢慢傳遞開來。他們先是認爲中國在政治組織和實際的政治事務上有卓越的表現。很快地，中國人在道德倫理上的成就也受到重視。到十七世紀末時，孔子以一個偉大的道德家的姿態，贏得歐洲知識界的高度禮贊，中國人在政治和倫理上無可匹擬的地位，也成爲一時的共識，甚至還有人認爲這就是柏拉圖夢寐以求的，由哲王統治的理想國的體現。十八世紀的啟蒙運動，對獨斷的教會權威和非理性的基督教義展開猛烈的抨擊。在這樣的背景下，以法國的「哲人」爲首的知識圈，又對中國有了新的體認。伏爾泰等人對孔子與儒家思想中的「自然神論」(deism)成份，推崇備至，認爲在這樣的思想指導下的寬容而理性的政權，建立了世上最好的帝國。^⑤

到了近代，西方一些重要的漢學家像 James Legge 和 Herbert Giles 也一再強調中國士大夫思想中的「不可知論」(agnosticism)的成份。而在特殊的時空背景下，中國自己的學者像梁啟超、胡適等人更將這個命題推到極端，認爲儒家和中國士大夫根本與宗教無涉。^⑥

^④ 此處的敘述，根據 Sang Hae Lee, *Feng-shui: Its Context and Meaning* (Cornell University, 1986, 未刊博士論文)，頁88-134。

^⑤ Arthur O. Leveoy, *Essays in the History of Ideas* (The Johns Hopkins Press, 1948), 頁102-110。

^⑥ 梁啟超的相關言論，可看他的中國歷史研究法，及「論支那宗教改革」等文章，胡適的看法，見 *The Chinese Renaissance* (Chicago, 1934), 頁78。楊慶堃對近代中外學者對這個問題的看法，有簡要的介紹，見 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (University of California Press, 1967), 頁4-6。

胡適等人的說法，相當受到近代中國「科學主義」的影響，而有失公允。但伏爾泰與 James Legge 等對孔子與儒家思想中「自然神論」或「不可知論」成分的論斷，則較切乎事實。

上面對中國傳統士大夫階層宗教思想的討論，顯示自宋以後，對超自然力量的信仰雖然並未在大傳統中消失。但基本上，理學的出現卻對知識階層（生員也許除外）的思想取向有著強大的規範作用。這種規範使他們無法在神怪的超自然世界中，悠遊自在、肆無忌憚的恣意遨遊，因而使得上下文化間，在宗教生活的風貌上出現了巨大的分野。同時也使士大夫常常站在理性、人文的立場，對民間宗教，特別是所謂的「淫祠」「邪術」提出猛烈的批判。但另一方面，對現世政治、道德秩序的關注，又使他們無法忽略宗教在庶民社會中所佔的重要位置，所以常常採用一些可以做合理解釋的觀念——如因果說——從事教化的工作，並從「神道設教」的考慮出發，對某些民間信仰予以包容、鼓勵和獎助。

四、宗教、戲曲與民間文化

(1) 民間宗教的內涵

中國民間宗教的內涵，大體上包括了道德倫理體系，鬼神、因果、輪迴思想，符咒方術信仰與特有的世界觀幾個方面。雖然一般以漢末五斗米道的領袖張陵（俗稱張道陵）為道教的開山祖師，但根據日本學者的研究，中國史上最早出現的道教集團並非五斗米道，而是以張角為中心的太平道。^④在漢靈帝中平元年（184年），張角領導的黃巾之亂爆發前十數年間，太平道已在長江以北的廣泛地區擁有數十萬的信徒。^⑤太平道的得名，主要是依據〈太平經〉而來，而〈太平經〉不僅是太平道奉持的主要經典，也同時是五斗米道的重要思想根源。根據〈三國志·張魯傳〉的記載，張陵在順帝時，客居四川，學道於鶴鳴山，依據〈太平經〉造作道書，自稱是出自太上老君的口授。由於〈太平經〉是中國史上首次出現的兩個主要道教集團的主要思想依據，而它的內容，除了輪迴思想外，幾乎囊括了上述中國民間宗教內涵的每一個面相，^⑥所以有必要對之略加檢視。

^④ 窪德忠，道教史（東京，1983），頁113-114。

^⑤ 後漢書，皇甫嵩傳。

^⑥ 奧崎裕司認為雖然後世普及化的佛教因果報應思想，把人在現世的遭遇歸因於個人祖先在前世的作

根據〈後漢書〉的記載，順帝時，宮崇獻其師于吉於曲陽泉上所得神書百七十卷，號〈太平清領書〉者於上，但有司以該書「妖妄不經」，乃收藏之。到桓帝時，襄楷又再度獻呈該書，又不被採納，直到靈帝時，才「以楷書爲然」，而予以接納。根據李賢的注，宮崇、襄楷兩度進獻的神書〈太平清領書〉就是道家的〈太平經〉。而宮崇第一次上書被斥後，張角不知什麼關係，也得到了這本書。^{⑤①}

對於于吉（又稱于吉）的來歷，他在曲陽得到的一百七十卷的〈太平清領書〉又來自何處，出自何時，各種記載都有不同的說法。對〈太平經〉的作者及該書出現的時代、地方之所以有這些眾說紛紜的現象，照卿希泰的說法，正好說明了一百七十卷，絕不是一時一地一人所作，很可能是當時秘密流傳的原始道教中很多人的著作，經過逐步積累，最後匯集而成。^{⑤②}這種說法基本上已爲學界所公認。

正由於太平經是經過相當一段時間，匯集了眾人的作品或看法而成，所以它的內容駁雜，無所不包。范曄認爲此書「以陰陽五行爲家，而多巫幻雜語」^{⑤③}，點出了這本書的基本特色。但除此之外，還有很多值得注意的地方。既然這是一本道家的書，毫無疑問的包含了老莊哲學中的道、一等觀念，相反相成、特極必反的思想，以及對長生不老的神仙世界的幻想和對養生之術的講求。另外一方面，它又受到儒家思想的影響，對現世的政治、道德秩序有強烈的關懷。在政治秩序方面，提出了「知人善任」的原則，和一套對官吏的考核辦法，並強調統治階級必需關心民間疾苦、興利除害。^{⑤④}

在道德、倫理思想方面，一方面受到儒家思想的影響，強調男尊女卑，但另一方面，卻反對對婦女的虐待、歧視。同時針對當時貧富不均，豪強之輩對貧弱者任意剝削、勒索的社會現象提出嚴厲的批判，而主張人人都要勞動，以勞動致富，並強調人與人之間應該互助互愛，在財物上互通有無，周窮救急。此外，他們又提出了人人平等，尊卑大小如一的主張。^{⑤⑤}凡此都與後世在民間通行，以儒家的綱常思想

爲，但在原來的佛教思想中，却強調現世的果報必需從個人自身所種的前因上考尋，而主張「自業自得」。這和太平道強調個人的疾病由自己的惡行造成，是對自身的懲罰，基本上相通，都可以看成因果報應思想。見其「民眾道教」一文，收於福井康順等人監修的道教史（2）：道教の展開（東京，1986），頁138-142。

⑤① 後漢書，郎顛襄楷列傳。

⑤② 卿希泰，前引書，頁69。

⑤③ 同⑤①。

⑤④ 此處的概述，據卿希泰，頁71-116。

⑤⑤ 同前，頁116-129。

爲原則的道德價值體系，有極大的差異，但卻是後世所有具有叛亂傾向的民間宗教組織共有的特色。

前面已提到〈太平經〉「以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語」，這裏可以稍加引申。根據研究，參與黃巾之亂的民眾多半都是病人，⁶⁶ 其原因是因爲太平道（五斗米道也一樣）以符水、咒術爲人治病，因而很快地贏得一段民眾的信任。另外，根據〈後漢書·郎顛顛楷列傳〉註文中所引的〈江表傳〉的記載，道士干吉「先寓居東方，來吳會，立精舍，燒香讀道書，制作符水以療病，吳會人多事之」。有一次，孫策在郡城上大會賓客，干吉盛服走到樓門下，「諸將賓客三分之二下樓拜之，掌客者禁訶不能止」，孫策盛怒之下，將他收押，最後斬首於市。這個干吉是否就是得到〈太平清領書〉的干吉，我們很難判斷。⁶⁷ 但太平道盛行於華北，五斗米道雄據川漢數十年，干吉又在吳的都城一帶受崇敬，可見符水、咒術的普及。

〈太平經〉除了受到道家的影響，而有長生不老的神仙思想外，還認爲鬼神會對人的種種善行惡舉從旁監督，並據此增減人的壽命。爲了使疾病收到療效，而達到長生的目的，就必需對過去犯下的罪惡痛加反省，並努力行善。⁶⁸

至於民間宗教特有的世界觀，可從張角領導「黃巾賊」叛亂時，提出的「蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下太平」的口號中一窺端倪。我們都知道從宋以後，白蓮教的信仰逐漸形成，而在明清時，不斷地透過各個教派的民眾叛亂，掀起漫天波瀾。簡單地說，白蓮教信仰認爲每當一個政權貪淫無道，天下大亂之際，就是人民應劫的時刻。這個時候，就會出現一個「救世主」（彌勒佛或無生老母的化身），率領徒眾，粉碎既有秩序，重建人間樂土。這套思想就是所謂的「千年至福說」或「千禧年說」（*millenarianism*），日本學者通稱之爲「千年王國論」。⁶⁹ 鈴木中正認爲張角提出的這個口號，已經可以看出「千年王國論」的雛形。⁷⁰

⁶⁶ 見奧崎裕司，中國民眾反叛史論（汲古書院，1983），第四章。

⁶⁷ 宮崇上千吉的神書，據〈後漢書·襄楷傳〉的記載，是在順帝時，約當西元 126-144年。干吉被孫策所殺，大抵在西元 200年左右。而干吉什麼時候，幾歲得到神書，我們都不得而知，所以無法判斷兩者是否是同一人。

⁶⁸ 窪德忠，前引書，頁117。

⁶⁹ 關於白蓮教從東晉慧遠的「白蓮精舍」，到南宋茅子元的白蓮宗及此後的發展，與白蓮教的教義，可參考 Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1976)。個案研究，可參考 Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: the Eight Trigrams Uprising of 1813* (New Haven, Yale University Press, 1976)。野口鐵郎在他的明代蓮教史の研究（東京，1986）的第一篇第二章（頁33-78），對歷來相關的中、日、西文著作，有詳盡的介紹，值得參考。

⁷⁰ 見鈴木中正編的千年王國的民眾運動の研究（東京，1983），頁68-70。

道教思想的發展，隨著東晉葛洪〈抱朴子〉一書的出現，而達到一個新的高峰。葛洪雖然對當時流行的民間道教多所攻擊，但他將儒家的道德倫理融入道教的體系中，卻對後世民間道教的取向發生重大的影響。兩宋之際出現的〈太上感應篇〉是後世善書的範本，在統治階層和士紳的大力提倡下，對民眾的道德思想產生相當的影響。但〈太上感應篇〉的主要內容卻抄襲自〈抱朴子〉的「對俗」與「微旨」兩篇，而以通俗的文字表現出來。事實上，〈抱朴子〉不僅對後世民間的道德倫理發生影響，在個整道教思想的發展上，它也扮演了承先啟後的角色。

就道教自身而言，〈抱朴子〉總結了前此所有神仙、丹鼎思想，對神仙、方藥、養生、延年、煉丹、禳邪、卻禍、鬼怪等詳加論述。他首先肯定了神仙世界的存在，而有引人遐思、欣羨的描述，然後再討論如何修煉長生不老之術，以登仙境。簡單地說，要長生不老，就要內外兼修。內丹之說已見於漢魏伯陽的〈周易參同契〉，葛洪更進一步的條理出行氣、房中二個途徑，對胎息、氣功、按摩、養生的方法都有具體的說明。對外丹，也就是服藥、煉丹，他更重為視，而有詳細的論說。^①此外，對於鬼神的無邊法力和各種方術，像呼風喚雨、騰雲駕霧、移山倒海、驅使虎豹龍蛇、分身隱形和赴湯蹈火等，他也有生動的描繪。^②

但要長生不老、永登仙境，僅僅靠內修外養是不夠的，還必需在現實生活中積善立功。就在這個關節上，葛洪把道教的神仙思想和儒家的綱常名教結合在一起。在〈抱朴子·內篇·對俗卷三〉中，他這樣說道：「欲求仙者，要當以忠孝、和順、仁信為本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。」而在〈內篇·微旨卷六〉中，他又進一步的引申：「欲求長生者，必欲積善立功，慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲，樂人之吉，愍人之苦，調人之急，救人之窮，手不傷生，口不勸禍。見人之得如己之得，見人之失如己之失，不自費，不自譽，不嫉妒勝己，不佞諂陰賊。如此乃為有德，受福於天，所作必成，求仙可冀也。」很明顯的可以看出，儒家那一套忠孝、仁恕、信義、和順的思想，已經和長生求仙揉合在一起。但和儒家的禮樂教化不同的是儒家站在人文主義的立場，認為這些道德倫理的條目，是人之所以為人必需講求的要素，違反了這些綱目，人和禽獸就沒有什麼分別。而葛洪卻在這個人文的立場上加上神秘的色彩。他根據道教原有的思想，主張天地有司過之神，「隨人所犯輕重以奪其算，算減則人貧耗疾病，屢逢憂患，算盡則人

① 卿希泰，頁 184-196。

② 崔德忠，頁 152-153。

死。」不但天地有司過之神，人自己的身體裏還有所謂的上中下「三尸」。「三尸之爲物雖無形，而實魄靈鬼神之屬也。欲使人早死，此尸當得作鬼，自放縱游行，享人祭醑。是以每到更申之日，輒上天白司命，道人所爲過失。又月晦之夜，灶神亦上天白人罪狀。大者奪紀，紀者三百日也；小者奪算，算者三日也。」⁶³ 這種司過之神對人的作爲加以監督並施以獎懲的思想，已在〈太平經〉中見其端倪，上文已經提到。葛洪加以整理發揮，更著重在內外鬼神、奪紀奪算的說法，不但爲〈太上感應篇〉所襲取，並對明末開始通行的〈功過格〉一類的書有很大的影響。

葛洪對神仙、丹鼎之術雖然有詳細的闡發，但對符籙之術則不感興趣。上面提到太平道和五斗米道都曾以符籙化水爲人治病。太平道在黃巾之亂後就漸漸消失。但五斗米道的創始人張陵卻以道教創始人的天師身份，代代相傳，出現了所謂的「天師道」。天師道（五斗米道）原來是民間的宗教，以符水爲人治病，但在魏晉南北朝期間，經過北魏寇謙之及南朝陸修靜、陶弘景的改造，而以「新天師道」的名義出現，並贏得官方和上層社會的支持。

陸修靜和陶弘景的主要貢獻除了對道教的典籍加以整理外，並參照佛教的典禮儀式，在茅山上清派原有的科儀之上，發展出一套完備的齋、醮儀式。⁶⁴ 北魏的寇謙之對前此民間道教，特別是天師道的鄙俗成份加以批判，而對教團的組織、營運和佈教活動作了一番消毒整理的工夫，糾正了張道陵一系的天師道任意傳授經籙、徵收錢糧的作法。但他最大的貢獻還在援引佛教的思想、儀式，訂定了燒香祈願的辦法，鼓勵信徒組織齋會法事，宣導三世轉生輪迴的觀念，並對葬亡的法事訂出詳細的儀禮。⁶⁵

從上面的討論中，我們可以看出在隋再度統一天下之前，原來從民間漸漸發展出來的宗教思想，先是透過太平道、五斗米道之類的教團活動，漸漸散佈，然後經過一些信奉道教的讀書人的綜合整理，而將民間宗教的各個面相加以擴大、充實。其中最值得注意的是三教合一的思想到此已大致形成。唐時，隨著佛教思想的日趨大眾化，民間宗教三教合一的傾向愈來愈明顯，民間信仰的內容也更爲充實。下面就要看看透過什麼樣的方式，這些思想、信仰普及到一般人民，而對民間宗教和民間文化產生實質的影響。

⁶³ 兩處引文俱見抱朴子，內篇，微旨卷六。

⁶⁴ 松本浩一，「道教と宗教儀禮」，收於福井康順等監修道教(1)：道教とは何か（東京，1987），頁212-213。

⁶⁵ 秋月觀嘆，「道教史」，同前書，頁47-48。

(2)民間宗教的傳播

a、俗講、變文、俗文學

俗講基本上是從魏晉六朝的唱導發展出來，兩者都以因果善惡之說來化導民眾。但唱導以講唱佛經為主，態度比較嚴肅。俗講雖也據經而說，但內容則漸趨於媚俗，甚至雜以戲謔。而在唱的聲腔方面，俗講更是講究，爲了吸引一般的民眾，競相製作新聲，並主要以吟唱的方式來解經。唐時最有名的俗講師是文激僧。根據記載，文激善製新聲，「其聲宛暢，感動里人」，⁶⁶「聽者填咽寺舍，瞻禮崇奉」，⁶⁷甚至連教坊都模倣其聲調，以爲歌曲，其影響力可以想見。

變文則是由俗講演變出來，所以通常也兼具「講」、「唱」兩個部分。講得時候，用散文來敘述故事情節，唱時則用韻文來略結前言，或敘述後情。但並不是所有的變文都是用唱的。變文的得名是由變相而來，變相的意思是將佛經變成圖像的形式——如佛經繪圖、壁畫和壇場中所掛的佛像——藉著這些圖像來說明佛經裏記載的故事、人物。所以變文簡單的講就是看圖說故事，和唱導等以說經爲主的作法有所差別。故事固然可以用唱的，也可以用說的。⁶⁸

變文的起源極早，至少在玄宗朝已經存在。最初的變文雖然是說故事，但題材都取自佛經。演變到後來，則不限於宗教故事，更包涵了歷史人物及其他事蹟的演述，而對後世的小說戲曲的發展有相當大的影響。⁶⁹〈大目乾連冥間救母變文〉就是一個最好的例子。目蓮救母的故事是從西晉月氏三藏竺法護翻譯的〈佛說盂蘭盆經〉演變出來，在而〈救目變文〉中發揮到極致。文中對目蓮的母親如何因在世間作惡，死後打入地獄，受盡百般凌虐，以及目蓮如何目睹地獄間的種種恐怖悲慘的形狀，尋母不得，歷經重重困難，奔波於天庭與地獄之間，最後在世尊的協助下，衝破地獄門，尋得母親，釋盡羣鬼的過程，有著鮮活生動、撼人心弦的描寫。這個故事在唐以後，成爲講唱與戲劇文學的重要題材，對一般民眾的孝道思想有絕大的影響。盂蘭盆會與中元普渡、廣施餓鬼的習俗，可能因此更普及於民間。⁷⁰

其他在敦煌發現的俗文學作品，也同樣對後世民間文化的形成，有很大的影

⁶⁶ 見段安節，樂府雜錄，文激子條。

⁶⁷ 趙麟，因話錄，卷四角部。

⁶⁸ 對唱導、俗講和變文之間的關係，以及變文得名的由來與性質，歷來學者有不同的看法，此處據蕭登福之說，見敦煌俗文學論叢（臺北，商務，1988），頁45-77。

⁶⁹ 同前，頁79-80。

⁷⁰ 有關目蓮故事的源起、發展與影響，特別是對唐以後各種形式的民間戲曲的影響，可參考陳芳英，目蓮救母故事之演進及其有關文學之研究（臺灣大學文史叢刊六十五，1983）

響。如〈唐太宗入冥記〉中虛構的崔判官，因為太宗入冥故事的流行，而受到民間供奉，甚至宋朝皇帝還加以敕封。而由入冥記推衍出來的許多故事，如門神、魏徵斬龍等，被〈西遊記〉全盤照收，並以說書、彈詞、戲曲等形式流傳在民間。^①

影響更大的大概是藏川寫的〈佛說十王經〉。隨著這個故事的流傳，六朝以來紛歧的地獄觀，得以系統化和制度化，地獄十王的說法也從此固定。北宋時，道人淡痴以〈十王經〉為骨幹，站在道教的立場，對酆都地獄做了詳盡的描述。淡痴建立的冥神品秩——玉皇大帝，地藏菩薩（幽冥教主）、酆都大帝、十殿閻君、城隍、土地、判官、鬼卒——和他創造出來的望鄉臺、血污池、枉死城等，深入人心，後世一般中國人的地獄觀，大抵就在這個範圍內。而此後每月吃齋兩次的習俗，也是先出於〈十王經〉的規定，經〈玉歷寶鈔〉略加修定而來。〈十王經〉鼓勵信徒在每月十五、三十日吃齋，可免死後打入地獄。〈玉歷寶鈔〉則將吃齋的日期改在初一、十五。^②

敦煌俗文學作品中另外一個值得注意的特色是有許多用「十二時曲」的曲調寫成的作品。「十二時曲」的體製，據傳是南朝高僧寶誌和尚所創用以宣傳教義、弘揚佛法的曲子。敦煌寫本中，時常可以看到這一類的作品，如作為童蒙讀物的〈辯才家教〉的「十勸章」就是採用這種曲製，供人吟唱。一般來說，這些根據「十二時曲」的體製寫成的作品，內容不外乎鋪陳人世勞苦，演說無常空幻，勸人皈依修行，早登彼岸。這種曲子經由佛教徒的推廣，在民間逐漸流行開來，^③內容也由宣揚教義擴大到俗世生活，特別是男女情愛上。前文中提1900年代以後，知識分子創造的歌曲中，很多就是採用「十二時曲」的調子，可見其影響之深入久遠。

b、寶卷與太上感應篇

變文到宋初的時候被官方所禁止，佛教的廟宇就不能再講唱故事。但由於民眾的喜愛，瓦子裏便有人模擬和尚的講唱文學，發展出「諸宮調」、「小說」、「講史」等新形式的講唱作品。後來和尚們不甘寂寞，也出現在瓦子的講唱場中，開始

① 蕭登福，頁128-129。

② 同前，頁230-248。

③ 周鳳五，敦煌寫本太公家教研究（臺北，明文，1986），頁144-145。有關「十二時曲」的問題，任二北的敦煌曲初探認為是南朝的寶誌所創（任氏原書未見，此處轉引自周鳳五）。但其他的敦煌學專家却有不同的看法，認為「十二時曲」和「五更調」、「五更轉」的旋律相同，都是先流行於民間的曲調，而為僧侶所用，並非寶誌所創。對於「十二時曲」出現的年代，各家看法也不一樣，有的認為源自北魏，有的則認為源於隋、唐之時，詳見王重民的敦煌遺書論文集（臺北，明文，1985）中，王重民、周一良、魏建功的討論，頁156-167, 313-326。

「說經」、「說禪經」、「說參請」。鄭振鐸認為這種瓦子唱的「說經」，就是「寶卷」的別名，「變文的嫡派子孫」。現存較早的寶卷，是宋人或元人抄本的〈銷釋真空寶卷〉與元末明初的〈目蓮救母出離地獄升天寶卷〉^{⑦④}。從明正德年間開始，寶卷大為流行，而與宗教，特別是用各種名義出現的白蓮教結合在一起。其中最著名的就是由山東即墨的羅清（羅祖）寫的〈苦勸悟道卷〉、〈嘆世無為卷〉等五部冊經卷。這些寶卷透露出來的是以「無生老母」、「真空家鄉」為中心的「千年至福」的信仰，對生於亂世或歷經人世苦難的一般不識之無的民眾來說，本就有相當的吸引力。再加上經典以俚俗的口語寫成，充滿了符籙章醮、讖緯災祥、陰陽五行的成分，聚眾說法時，又多以扶箕、乩示之類的薩滿信仰來顯示神蹟。所以很容易就在一般民眾間傳播開來。^{⑦⑤}明末、清代頻頻出現的各種白蓮教派的叛亂，就說明了這種信仰在民間的影響。^{⑦⑥}

不過並不是所有的寶卷都和秘密宗教有關，還有不少以神道和民間故事為主的寶卷。而與秘密宗教有關的寶卷裏，也包含了大量佛教故事和勸世之言。^{⑦⑦}到清同治以後，江浙一帶又出現了特以講述故事為主的寶卷。這種寶卷基本上已經不是宣揚教義的宗教經典，而成為民間說唱技藝的一種，通稱為「宣卷」。其內容除了佛道教故事外，還有一些勸懲故事和勸化文字。更重要的則是以戲曲、民間故事及時事、文字遊戲為主的娛樂性寶卷。這種宣卷的對象多半是婦女、老人，場合則以婚喪壽慶、設齋打醮、開壇說法為主。^{⑦⑧}

至於〈太上感應篇〉，其作者和出現的年代，我們都不得而知。大概是北宋、南宋之交先在民間流傳，後來李昌齡加以介紹、刊印，而漸漸受到官方和士大夫階層的重視。^{⑦⑨}〈感應篇〉的內容已如前述，襲自〈抱朴子〉，而與民間信仰和道德倫理觀大致吻合，但它究竟透過什麼樣的方式對一般不識字的民眾發生影響，則難以確知。閱讀〈感應篇〉的人，除了對教化感到興趣的統治階層，及與明末盛行的三教合一思想有很大關係的居士外，^{⑧⑩}可能還包括了僧道、城市裏粗通文字的各種

^{⑦④} 鄭振鐸，中國俗文學史（北京，1957），頁306-308。

^{⑦⑤} 吉岡義豐，道教の研究（京都，1952），頁45。

^{⑦⑥} 明清兩代各種名目的白蓮教派的活動，可參考野口鐵郎，同註^{⑦④}。鈴木中正，同註^{⑦④}，第二部。

^{⑦⑦} 鄭振鐸，頁310-311。葉文心曾對秘密宗教寶卷的道德內容和神佛故事有所分析，見「人『神』之間——淺論十八世紀的羅教」，史學評論，第二期（臺北，華世，1980），頁45-62。

^{⑦⑧} 李世瑜，「江浙諸省的宣卷」，文學遺產增刊，第七輯（北京，中華書局，1959）頁197-213。

^{⑦⑨} 窪德忠，頁362。

^{⑧⑩} 有關居士與三教合一思想及善書的關係，見酒井忠夫，中國善書の研究（東京，1973），頁302-304。

讀對象大體一致。〈感應篇〉的思想可能透過這些人，間接的對不識字的民眾發生影響。另外值得注意的一個階層則是生員和不第文人。前文提到清世祖曾刊刻〈感應篇〉，並令舉人、貢生、監生一體閱讀。這些生員和比他們低一等的一般讀書人，與鄉村的民眾有更直接的接觸，很可能藉著參與鄉村社會宗教、文化活動和其他方式，將因果感應、善惡禍福之類的思想，傳播給不識字的鄉民。②

c、里社、村落與民間宗教

與民間信仰的形成、實踐有最直接關係的，當然還是以村落為中心的各種宗教活動。在先秦時代，村落的宗教活動以民社或里社為中心，每年春秋兩次定時祭拜社神——土地神。但到魏晉南北朝時代，這種以庶民信仰，年中行事為基礎的春秋社卻有了變化。在原有的春秋兩次祭拜社神為主的里社外，漸漸因為道、佛兩教的滲透，而有了以造像、齋會、講經、寫經為目的的社。這種社基本上分為兩個系統，一個是佛教系統以念佛結社為目的的「邑會」，一個是道教系統的「社」。下到唐、五代，這些宗教性的結社在性質上又起了一些變化，主要的功能是在宴會、親睦、俗講與葬送時的相互扶持。③以造像、講經、寫經為目的的社到底普及性如何，不得而知，但它們對宗教思想的普及有一定的影響則不容懷疑，這從魏晉開始大量出現的神像雕刻作品中，可以窺見端倪。而在明清鄉村社會普遍流行的，在婚姻喪葬時互相資助、周恤的「義社」一類的組織④，很可能是從唐五代的宗教結社演變出來。

另一方面，傳統鄉村社會的里社除了原有的社神祭祀外，還添加了許多巫術或所謂的「淫祀」成分（這種現象大概先秦以來就沒有中斷過）。另外一個值得注意的是，至少從南宋開始，一部分的村落在祭神時，漸漸有了酬神演戲活動，演戲以寺廟為心中，成為村社祭禮——即所謂「社火」——的一部分。⑤這個新的發展，對明清之世的民間宗教和民間文化有重大影響，從此以後，演戲就成為民間迎神賽會不可分割的活動。⑥民間演戲最初雖然是為了禮悅神明而發，但演戲的內容卻無所不包，從神佛仙道、鬼怪法術、天堂地獄乃至民間傳說、歷史故事以及人民的日

① 關於下層讀書人與鄉村社會，特別是民間風俗信仰的關係，清末民國香港處士翁仕朝的例子，是一個很好的說明，見王爾敏，吳倫堯跋，「儒學世俗化及其對於民間風教之浸儒——香港處士翁仕朝生平志行」，近代史研究所集刊，第十八期，（1989），頁75-94，特別是頁83-92。

② 金井德幸，「社神と道教」，收於道教2，頁171-173。

③ 清水盛光，中國鄉村社會論（下）（東京，1951），頁442-486。

④ 同註③，頁177-184。

⑤ 關於明清時期演戲與迎神賽會的記載，可看王利器輯錄，元明清三代禁毀小說戲曲史料（上海，1981）；田仲一成編清代地方劇資料集（一）（東京大學東洋文化研究所，東洋學文獻センター叢刊第2、3輯，1968）。

匠人、商人、市民和州縣的衙役、胥吏，這和其他通俗性善書，如功過格之類的閥常生活，都可以成爲搬演的對象。宗教信仰、歷史文化與忠孝節義的觀念，就此一點一滴、緩慢而不覺地滲入一般中國人的心靈中。

村落與民間信仰的關係，另一個值得重視的現象是寺廟的普及。根據蕭公權教授的一項統計，十九世紀華北的農村，人口一千人以上的村莊平均有寺廟7.25座，一百到二百人的村莊有寺廟2.73座，一百人以下的則有2.13座，^⑥寺廟的普及由此可見。寺廟祭拜的神祇更是無所不包。以河北省順義縣沙井村爲例，根據日本人在1940年所作的調查，各廟祭祀的神祇包括關帝、娘娘、財神、龍王、土地、二郎爺、托塔天王、團抱、佛祖、文殊、普賢、聖人。^⑦這些神祇崇拜基本上都是官方認可的民間宗教活動。除此之外，還有廣大的「邪教」神明及所謂的「淫祀」。吉岡義豐曾經根據白蓮教系的寶卷〈佛說大乘通玄法華真經〉，統計出三百多種神。^⑧當然這些神不一定都被實際祭拜，但多少可以使我們看出民眾信仰的廣泛。

民眾在疑難苦痛之際，往往跑到廟裏求神、問卜，請神媒降法扶乩。喪葬的場合，往往由佛道僧侶爲之作法、誦經、超渡亡魂。遇有疾病或懷疑爲鬼魂所祟時，就不免請來道士收驚、打鬼、捉妖、畫符念咒。僧侶、道士、廟祝、神媒在這些與民眾日常生活習習相關的信仰中扮演的角色，不言可喻。在絕大多數由不識字的民組眾成的中國村落社會中，這些人對民間信仰的形成與實踐，無疑地具有絕對性的支配力量。事實上，根據 Keith Thomas 的研究，即使宗教改革前的歐洲中古社會，以正統自居的基督教會，也透過聖水、十字架、聖徒的神蹟、遺物等爲民眾做祛邪、除魔、治病之類的服務，而與民間的魔術沒有什麼兩樣。但即使如此，各種民間信仰，如巫術、魔術、占星術等仍然對一般民眾的日常生活有著支配作用，正統教會所提供的服務只使人民多了一個選擇，卻並未取代民間信仰。^⑨儒家既不能滿足民眾的信仰需求，人民當然更依賴從民間產生出來的信仰、法術和宗教專家。

民間信仰往往先由民眾自身生出，經過和尚、道士（如藏川、淡痴）及宗教思想界的重要人物（如葛弘、寇謙之、陶弘景、陸修靜）的整理、充實，再透過底層的僧侶和神媒、廟祝等民間信仰的「專家」的執行協助，重新落實到民間。而在重

⑥ 蕭公權，*Rural China*，頁19。

⑦ 中國農村慣行調查，第一卷，頁90。

⑧ 吉岡義豐，前引書，頁66-68。

⑨ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971)，第2章與第9章。

要的宗教節慶（如神明生日、中元普渡）時，由民眾自行組成的迎神賽會；災難發生時求雨、除蝗等除災儀式以及酬神與一般娛樂性的戲曲演出，又更進一步加強了人們的宗教信仰。

五、官方與士紳的教化措施

中國的統治階層對如何將主導國家社會運作的意識型態轉化成一般人民人倫日常生活中的常識，以建立一個「文化霸權」一點，一直有著強烈的關注。余英時先生對漢代循吏的研究，顯示在帝國一統初期，教化人民的工作已受到相當重視。循吏往往在吏的身分外，兼具師儒的角色，秉著德治的思想處理庶務，並向人民傳播儒家的倫理思想。^⑩但另一方面，這種重視禮樂教化的吏道觀，卻並不代表官方的統治理念。在「外儒內法」的政策走向下，儒術不過是一種緣飾。基本上，漢代的統治者還是遵循著秦以來「以吏為師，以法為教」的傳統，認為官吏的職責就是根據政府制定的「法律令」來除民惡俗。所以在漢代，除了上述循吏所代表的吏道觀，還另有一個以執行法令為主的官方吏道觀。^⑪

漢代中央政府重視法令的吏道觀，固然顯示出統治者的法家性格，也未嘗不是因為上層文化中本就充滿著「快力亂神」的色彩，與民間文化並無本質上的差異；儒術既然只是一種緣飾，自然也就沒有必要特別強調「禮樂教化」的功能。既然認為惡俗一旦威脅到帝國的安全，可以憑藉法律與軍事力量予以制裁、彈壓，自然也就沒有必要對各種教化措施深加講求。

宋以後，儒家思想重新取得主導地位，統治階層的風貌也隨之改變。至少在理論上，地方官員不僅是政令的執行者，同時也肩負了教化的重任。隨著上、下層文化間的差距日益擴大、深化，如何加強思想控制，使人民不致遠離「正道」，就成為一個重大的課題。下面將就宋以後，特別是明清兩代政府及士紳階層在教化上的一些作法，略加論述。這些教化策包括了鄉約及與此類似或有關的制度，士大夫的「善會」組織，以及旌表節孝等措施。

(1) 鄉約及相關、類似的制度

明清時的士紳一談到鄉約，就往往追溯到宋大呂大鈞著的〈呂氏鄉約〉，不過鄉約的漸趨制度化，則始於明中葉。對於鄉約的研究，日本學者相當重視，和田清

^⑩ 余英時，「漢代循吏與文化傳播」，同註^②，頁 167-258。

^⑪ 同前，頁 209-213。

及清水盛光等等均有詳細的討論。^⑳和田清基本上認為鄉約約在萬曆初年前不久實施。但事實上，在嘉靖八年，明政府已因兵部左侍郎王廷相的建議，正式成立鄉約制度，^㉑並以明太祖〈教民榜文〉為聚會時主要研讀資料。^㉒這一點，酒井忠夫已經有所指陳。^㉓事實上，明代的鄉約雖多出於監察官或地方官的提倡，但也有不少是由民間自己設立。^㉔所以在嘉靖八年政府正式公佈以前，鄉約已在不少地方實施過。^㉕

嘉靖年間的鄉約，大體以〈呂氏鄉約〉為主要的依據，而以「聖諭六言」為輔。所謂的「聖諭六言」，出自太祖的〈教民榜文〉。太祖於洪武三十一年(1398年)頒佈〈教民榜文〉四十一條，其中第十九條有關木鐸老人的設置中，有「孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非為」等六條規定。這六條規定就是通稱的「聖諭六言」或「六諭」。^㉖但從嘉靖末年起，六諭的地位加重，〈呂氏鄉約〉反居於從屬的地位。^㉗六諭可以說是清代〈聖諭〉，二十世紀的〈主席語錄〉、〈總統嘉言錄〉之類的「聖語綸音」的老祖宗，在明代的官方教化中佔有重要地位。由於太祖的思想在鄉約中的位置，再加上他自己對教化的重視，實有必要先略加論述。

太祖的教化措施中最有趣的一點，就是他對老人的重視。他先設立了耆宿制，協助地方官處理爭端，後來又因為耆宿多半所選非人，而於洪武二十一年廢除。六年之後，他又設立了里老人制。^㉘這項制度隨著洪武三十一年〈教民榜文〉的頒佈，而完全建立。在〈教民榜文〉第十九條內，他這麼規定：「每鄉每里，各置木鐸一個，於本里內選年老殘疾，不能理事之人，或瞽目者，令小兒牽引，持鐸循行本里。俱令直言叫喚，使眾聞知，勸其為善，毋犯刑憲，其詞曰……（即前引「六言」）。如此者每月六次。」

這段引文內，值得注意的有兩點：第一是木鐸老人以里為單位，深入鄉村的核

⑳ 和田清，「明の太祖の教育勅語に就いて」，收於白鳥博士還曆紀念東洋史論叢（東京，1925），清水盛光，中國鄉村社會論（上），頁338-388。

㉑ 明實錄嘉靖八年三月條。

㉒ 大明會典卷二〇，戶部「讀法」條。

㉓ 酒井忠夫，前引書，頁40。

㉔ 王蘭蔭，「明代之鄉約與民眾教育」，師大月刊，期21，頁107。

㉕ 酒井忠夫認為在成化、正德年間，鄉約就經常與地方組織結合在一起，見酒井，前引書，頁62。

㉖ 教民榜文見張漁編，皇明制書，卷9。

㉗ 酒井，頁44。

㉘ 見 George Jer-lang Chang, *Local Control in the Early Ming, 1368-1398* (University of Minnesota, 1978, 未刊博士論文)，頁175-182。

心。里甲制是太祖在十四年設立，主要的目的本來是爲了稅收和地方控制，但此時太祖又另賦予思想教化的功能。這種利用老人在里甲的固定地方組織上宣揚「教」義的作法，似乎和前述的邑會或道教團體與村社的結合相似，但效果則大爲不同。其原因與上引文內的第二個特點，即宣講的方式，有很大的關係。朱元璋生長在貧窮的鄉村，以卑微之身，善於利用民間信仰的力量與組織，而終於成爲帝國的主宰，自然對「載舟覆舟」的事實有強烈的體認。他匠心獨運地設計出這套深入社會基層的木鐸老人制，固然反映出他對民間教化的重要性的深刻省思，但用這麼直接突兀的方式，很可能只會讓人覺得天真可笑甚至荒謬。同樣是意識型態的宣導，用戲曲、宗教的形式所產生的效果，前文已有所論述。如果一定要採用直接的言辭宣導，則宣導者與羣眾面對面的接觸以及宣導者在言辭技巧上的講求是必不可少的，這一點只要對中共的鬭爭大會或紅衛兵的羣眾運動的歷史及功效稍有認識，就不難了解。里甲木鐸老人制完全沒有上述的各種因素，其效果如何，不言可喻。

另外太祖又以里甲制爲基礎，依周禮的記載，推行鄉飲酒禮。目的在藉著這種儀式來宣示帝國的法律規章，並以〈大誥〉諸篇來惕厲民眾。鄉飲酒禮在太祖死後，很快就成爲具文，即使在太祖一朝收到多少效果，也受到懷疑。^⑩同樣的制度，在清代也加以採行。清建國之初，即恢復鄉飲酒之禮。但根據在十七世紀末印行的〈福惠全書〉的記載，即使在當時，這項制度已被視爲具文，舉廢無時。^⑪更糟的是，這項儀式還被人視爲笑柄，自重者恥於參與。所以蕭公權教授認爲這項制度在意識型態的影響方面，收效甚微。^⑫

鄉約從明中葉開始，與保甲制結合，以「聖諭六言」爲主，成爲政府與官紳倡導的主要教化策略。在這個新的以鄉約爲主的教化政策中，特別值得重視的兩個現象是：一、講文有採用俗文白話體的趨向；二、講文中採用了不少因果報應的思想。這兩個現象在嘉靖初期，任職西安府的王承裕寫的〈王尚書聖訓註解〉，泰州學派的大將羅汝芳的〈鄉約全書〉與〈太祖聖諭演訓〉，萬曆十六年印行的湖南〈道州鄉約集〉，以及萬曆二十三年河南開封項城縣知縣王欽諾作的〈演教民六諭說〉中都可以看出。^⑬

^⑩ 有關明代鄉飲酒禮的思想根源，可參考曾我部靜雄，「明太祖六諭の傳承について」，東洋史研究，卷12期3（1953,6），頁27-28。關於鄉飲酒禮的推行效果及太祖其他的思想控制措施，可看George Chang，第六章。

^⑪ 黃六鴻，福惠全書，卷24，頁23。

^⑫ 蕭公權，頁208-220。

^⑬ 詳酒井忠夫，頁45-57。

清以異族入主中國，對儒家的教化更是不敢放鬆。世祖福臨先在順治九年(1652年)頒行〈六諭臥碑文〉，接著在十六年正式成立鄉約，每月朔望兩次講解六諭。康熙九年又另外頒佈了十六條的〈康熙聖諭〉，取代了〈六諭臥碑文〉。雍正二年，世宗更親自撰寫了〈聖諭廣訓〉，對康熙的〈聖諭十六條〉詳加闡釋，而成爲日後鄉約的主要依據。同時和明中葉以後的情形一樣，士大夫階層不斷的爲〈聖諭廣訓〉做各種演繹和通俗化的解說。^⑯

鄉約在十九世紀成爲一種徒具形式的儀式，而缺乏實效的事實，蕭公權氏早已指出。^⑰當時外國人的記載也指出，鄉約大概只在一些省城中還存在，縣鎮以下大體都已廢弛，而在大城市裏，聽講的大多是無賴、乞丐之流。^⑱即使在康熙的聖諭頒佈不久後，黃六鴻已對當時「約地鄉者，市井庸鄙以充」的現象加以指責，認爲上諭是教化大典，「豈可令市井庸鄙充講讀之任」。^⑲

做爲一種制度，鄉約實有著先天和後天上的各種困難。第一，它基本上是一種過於直接的道德教訓，難以和有宗教色彩的宣道相比。它既不能在經濟上給聽講者帶來任何現實的利益或許諾，又不能在民眾遭遇災厄、苦難時給予精神上的慰藉、寄託乃至期望，所以特別是對「溫飽之不暇」的鄉村社會的民眾，不能起任何作用。第二，在縣的層次，縣官雖負教化之責，但權小事繁，維持治安、催征錢糧已經是沈重的負擔，很少人真正對這種形式化的教化措施認真執行。即使願意執行，言語的隔閡也大大降低了溝通的效能。第三、在城鎮以下的農村社會，如何選擇稱職的講讀官常常是一個無法克服的難題。上引黃六鴻之文及蕭公權的研究都清楚地反映出這個事實。第四、鄉約多半是採用照本宣科的方式，呆滯、嚴肅而沈悶。

由上面的討論，我們可以看出，從明中葉以後，官方教化措施中最重要的鄉約制度，即使在教材中加入了因果的思想，並以口語的形式寫出，但因爲上述的種種限制，特別是對廣大的鄉村社會能產生多少效果，實在令人深深懷疑。

(2) 士紳的「善會」組織

論者多以爲明末的中國是一個世俗化傾向特別突顯的社會，這種世俗化的傾向，不但從商業的繁興、市民階級的出現上可以看出，也同時表現在時代的思潮和

^⑯ 清代士紳對聖諭廣訓的演繹，和白話通俗的解釋，可參考 Victor Mair, "Language and Ideology in the Written Popularization of the Sacred Edict", 收於 *Popular Culture in Late Imperial China*, 頁325-359; 清水盛光, 頁377-385。

^⑰ 蕭公權 194-201。

^⑱ Victor Mair, 353-354

^⑲ 黃六鴻, 前引書, 卷25, 頁5。

文學作品上。王陽明的良知說最後導出了左派王學「滿街都是聖人」的見解。而在李贄的影響下，出現了講求個性、超脫世俗束縛的公安派，和湯顯祖主張情欲解放的劇作。^⑩對不同人等的個性的尊重本來就蘊涵了平等思想的可能性，左派王學的學說更直接點出了「人皆平等」的論旨。這派主張雖然受到衛道之士的猛烈抨擊，卻仍然對士紳階級的思想產生相當的影響。明末盛行的通俗性善書、功過格，固然是對商業繁興後造成的所謂「道德淪喪」現象的回應，也未嘗不是對新興的平民勢力與新思潮的承認。士人組成的「善會」也可以放在同樣的背景下來考量。

明末士紳的善會組織，根據現有的研究，大概起於萬曆年間。萬曆十八年（1590年），楊東明在河南的虞城縣設立了「同善會」，與楊氏有姻親關係的呂坤大概也在這段時期設立了「同善倉」。「同善會」一類的組織雖然先在河南出現，但很快就傳到江南，而在江浙一帶流行起來。江蘇的無錫、武進，浙江的嘉善等地都有「同善會」的組織。最初楊東明、呂坤所設立的「同善會」及「同善倉」基本上是一種慈善機構，由會員集資從事各種慈善活動。此外，「同善會」也多少受到民間錢會、銀會一類的「俗會」的影響，兼具會員之間在經濟上互相扶助、周濟的功用。但傳到江南後，「同善會」的性質卻有了變化，在原有的慈善、親睦、周濟等目的的外加上了教化的任務。^⑪

這種教化的功能，在東林黨的高攀龍、陳龍正的〈同善會講話〉中可以看出。如高氏在〈同善會講話〉第一講中，就明白的指出「人人肯依著高皇帝六言，孝順父母、尊敬長上、和睦鄰里、教訓子孫、各安生理，毋作非為，如此便成了極好的風俗。」^⑫陳龍正也強調同善會的目的在作鄉約的幫手。^⑬這些講話的特色是文句淺顯，並常常引用因果報應的思想。這種兼具教化色彩的組織經過高、陳等人的提倡，漸漸散佈，到崇禎年間，福建、山東、江西等地都可以看見它們的踪影。

高攀龍在無錫創建的同善會，並未因明室的覆亡而一去不回，到了康熙初年，又由高世泰等人復興。而崑山、太倉等地則已先在順治年間恢復了同樣的組織。此

^⑩ 有關明末的個人主義和湯顯祖的情愛觀，可參考 Wm. Theodore de Bary 編的 *Self and Society in Ming Thought* (Columbia University Press, 1970) 頁 145-290。

^⑪ 本節的敘述，參見夫馬進，「同善會小史——中國社會福祉史上における明末清初の位置づけのために」，史林，65卷4號，（京都大學史學研究會，1982,7），頁37-45。中文的討論，可參考梁其姿「明末清初民間慈善活動的興起——以江浙地區為例」，食貨月刊復刊第15卷，第七、八期合刊本（1986,1），頁58-65。

^⑫ 高子遺書，卷12，頁35。

^⑬ 陳龍正的同善會講話，見幾亭外書，卷四下。

外，浙江、安徽等地也陸續設置。不過清代同善會的性質不一，有很多只具慈善救濟的功能，而放棄了教化的任務。其中比較接近高攀龍等人理想的，以嘉興府下的各縣城、鎮的同善會爲主，而楓涇鎮的同善會公所尤爲突出。楓涇鎮的同善會組織原則，直接承襲自高攀龍，可由該會的規條中明白看出。^⑬

高、陳等人組成的同善會，因爲兼具慈善、救濟的功能，透過對孝子節婦及貧老病苦者的獎助、救濟，以實際的行動來體現儒家的道德理想，所以他們的講話或活動比起鄉約來，更能發揮效果，是可以推見的。問題是他們的活動、組織以城市爲主，與農村社會毫無關係。清代雖然還有同樣的組織，但如前所述，教化的色彩已大爲減弱。所以整個來說，這類組織在民間教化的功能上，是相當有限的。

(3)旌表節孝

對於一般人的孝行或婦女的貞節加以旌表，應該對教化產生比較大的影響。特別是貞節牌坊的建立，透過具體可見的實物，很可能在心理心對婦女產生很大的作用。近代西方學者在研究庶民文化的傳播時，很重視各種視覺媒體的功能。我們都知道印刷術傳到歐洲後，對宗教改革的擴散，有相當大的貢獻。但對一般不識字的人來說，即使有再多普及本的聖經，也不能對他們直接發生影響。所以路德本人就非常重視畫報之類的視覺媒體的功用，認爲它們是傳播新教教義最重要的溝通工具之一。學者的研究也顯示與民眾文化、信仰結合的畫報之類的視覺媒體，對新教的傳播有相當的助益。^⑭

貞節牌坊也算是一種視覺媒體，而且它所代表的意涵明確而強烈，是宋以後儒家對婦女的貞節觀及綱常思想簡捷有力的具體表徵，不像前述基督新教的宣傳畫報，其意涵有時曖昧不明。所以理講上，貞節牌坊或其他旌表措施都可能對儒家的教化效果有一定的作用。但我們對貞節牌坊的分佈情形，知道的並不多。根據張玉法教授的研究，在1860年左右，山東的州縣，有的有貞節坊幾座，有的有數十座。^⑮江南富庶之區，數量可能還要多。除了地區性的差異外，另外值得注意的是受旌表者的身分。根據了解，接受旌表的人往往和官府有某些聯繫，而出資建坊常常由事主自理。特別在十九世紀以後，隨著中央財政的困窘日益嚴重，出售牌坊的

^⑬ 清代同善會的組織，見夫馬進，前引文，頁52-55。「楓涇鎮同善會規條」，見得一錄，卷一，頁36。

^⑭ 可參考 R. W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Cambridge University Press, 1981), 路德的意見引自本書頁 250。

^⑮ 張玉法，「清末民初的山東社會：宗教信仰與人物崇拜的變遷」，中央研究院近代史研究所集刊，第七期（1978），頁278。

例子也不少。^⑩ Lawrence Stone 曾將基督新教和天主教做一個對比，認為前者是「書本的文化」(a culture of the book)；後者則是一種「形像的文化」(a culture of the image)，^⑪ 重視對聖徒的崇拜，建造華麗的教堂，又用各種雕像、繪畫、炫麗的玻璃來裝點教堂，而對信徒的認知、信仰產生強大的影響。從這個角度來看，儒家也可以算是一種「書本的文化」，貞節牌坊是少數一些根據儒家原則而建立的具體形像，它們和其他的旌表措施的實際影響，值得進一步探討。

六、士大夫和戲曲

我們都知道，中國的戲劇至少到元代時，已發展成熟，而在明清時燦然大備。一方面，戲曲的理論與創作往往被視為雕蟲小技，不是有志於聖學者所當優為的正業。如元代第一位著名的曲論家胡祇通所著的〈紫山大全集〉，就被紀昀批評為「多收應俗之作，頗為冗雜，甚至如『黃氏詩卷序』、『優伶趙文益詩序』、『贈宋氏序』諸篇，以闡明道學之人，作嫖狎倡優之語，其為白璧之瑕，有不止蕭統之譏陶潛者。」^⑫ 被紀曉嵐譏為「以闡明道學之人，作嫖狎倡優之語」的三篇文章，正是元初戲曲批評的重要專論。「正統」士大夫對戲曲的態度由此可見一斑。但另一方面，至少在明清兩代，一般士大夫之家演戲與自蓄家班的例子卻極為普遍。阮大鍼自組的家班在明末的南京享有盛譽，為當時人所公認。^⑬ 被稱為明末第一大散文家的張岱，也組了好幾個家班，他寫的〈瑯嬛文集〉、〈陶庵夢憶〉裏，就頗多相關的記載。嘉、隆間人何元朗的〈四友齋叢說〉中寫道：「近世北曲雖鄭衛之音，然猶古者總章，北里之韻，梨園、教坊之調，是可以證也。近日多尚海鹽南曲，士夫稟心房之精，從婉變之習者，風靡如一，甚者北士亦移而耽之。」可見海鹽腔在明中葉時受歡迎的程度。^⑭ 〈揚州畫舫錄〉則記載了清代鹽商蓄養戲班的情形。〈清稗類鈔〉（卷七十八）收集了許多官僚士紳熱衷戲曲的事例。〈紅樓夢〉等小說裏也有許多類似的描述。而宮廷演戲更是終明清兩朝而不絕，極盡奢華

^⑩ 上述這些值得注意的現象，承蒙對貞節牌坊有專門研究的臺大林維紅教授見告，特此致謝。

^⑪ Lawrence Stone, "Literacy & Education in England, 1640-1900", *Past & Present*, 期42, 頁78。

^⑫ 四庫全書總目提要，集部，別集類19。

^⑬ 張岱的陶庵夢憶卷八，就對阮大鍼家班的出色表現稱讚備至。

^⑭ 關於明代士大夫及貴族自組家班，熱衷戲曲的盛況，可參考張庚、郭漢城著，中國戲曲通史（臺北，丹青，1985），頁5-24。王安祈，明代傳奇之劇場及其藝術（臺北，學生，1986），頁94-114, 157-170。

侈麗之能事。^⑫

明清的王室及許多士大夫、文人雖然從娛樂或藝術鑑賞的角度，接受、參與或贊助戲曲活動，但對一般的民間戲曲則持否定甚至強力壓制的態度，而他們對戲曲教化的態度、作法及影響，尤值得詳加分析。

日本學者田仲一成氏曾對十五、十六世紀江南的戲曲演變做過專門的研究。根據他的看法，在十六世紀以前，以里社為單位的鄉村社祭演劇，受到保守的鄉紳地主的控制，演出內容除了神怪劇外，還加上許多勸善懲惡的教化劇。十六世紀初年開始，由於「不在鄉地主」的情形愈來愈普遍，再加上社會階層的分化、衝突日益尖銳等原因，使得鄉紳地主的控制逐漸式微，因此出現了在不同場合，以不同的戲曲訴諸不同觀眾的分裂現象。一方面，有鄉紳大地主在「冠婚葬祭」等場合演出的「宗族演劇」或家庭內演劇，內容主要是「遊賞悲傷」之類的情節。另一方面，則出現了以商人層（如牙行、客商）及貧下層人民（包括市鎮周邊村落農民、市鎮工場工人）為對象的「市場地演劇」，內容多半是「殺盜淫妄」。^⑬田仲一成認為這種分裂的發展顯示戲曲的演出內容，觀賞對象逐漸出現了「雅」、「俗」兩種趨向。這個結論和明中葉以後，特別是清人漸漸將戲曲分為「雅部」、「花部」（亦稱「亂彈」）兩類的看法大致符合，也和近代中國學者對明中葉以後，地方戲曲繁興的研究、討論，頗多類同之處。

但田中氏的論點仍有一些值得商榷的問題。第一是所謂「鄉紳地主層」對以里甲為單位的「社祭演劇」的控制一點。根據明人的記載，「里甲之役，其始催征錢糧、勾攝公事而已，後乃以支應官府諸費。若祭祀、鄉飲、迎春等事，皆其措辦。」^⑭而演戲多半在祭祀、迎春時舉行。所以鄉村演戲事實上多半是由村裏的官方領袖如里長、甲首負責安排。充任里甲長的，在明代按規定是由丁、糧居多者充任，鄉紳絕不可能出任此職。而在明清的官方文書中，我們可以看出，鄉鎮演戲多半是由「地方惡少」、「市井無賴」、「小民」所安排。如萬曆二十年巡按御史甘某禁迎神賽會演戲，提到「倭亂後，每年鄉鎮二三月間迎神賽會，地方惡少喜事之人，先期聚眾搬演雜劇故事。」^⑮崇禎年間，太倉州一帶「游民四五月間，二麥登場時，

^⑫ 關於宮廷演戲，可參見王利器，同註^⑤，前言，頁3-22。周貽白，中國戲劇史講座（臺北，木鐸，1988），第九講。王安祈，前引書，頁73-77，121-129。

^⑬ 田仲一成，「十五・六世紀を中心とする江南地方劇の變質について」(四)，東洋文化研究所紀要，冊71，頁135, 76-79及127。

^⑭ 閩書，卷39，版籍志，賦役。

^⑮ 范濂，雲間據目抄，卷二，記風俗。

釀人金錢，即通衢設高臺，集優人演劇，曰扮臺戲。」^⑭雍正三年二月河南巡撫田文鏡禁所屬迎神賽會的告示中說「蓋小民每於秋收無事之時，以及春三二月，共為神會，挨戶歛錢，或扎搭高臺，演唱囉戲，或裝扮故事，鼓樂迎神。」^⑮類似的記載，比比皆是。^⑯可見在明清時代，市鎮鄉村在迎神賽會、春秋祈報等場合的演戲，或是由地方人民自行籌劃，或是由江湖藝人或所謂的市井無賴之徒臨時糾合。楊懋春在其〈一個中國的村落〉一書中，對此有更具體的說明。雖然這本書基本上談的是民國時期山東臺頭村的情形，但在談到村鎮演戲時，他特別指出在過去幾個世代裏，不管是臺頭村自身（或與鄰村合作）在農閒時的演戲，或是每年定期在市鎮舉行的酬神演戲，都是由村裏的莊長負責其事。而這些莊長既非鄉紳，也非村裏的首富或大地主。^⑰

當然，富人有力者出資贊助的情形並不是沒有。如王穉登〈吳社篇〉就記載了明吳中一帶社戲的盛況：「會所集處，富人有力者捐金穀、借乘騎、出珍異、倩伎樂，命士徒雕朱刻粉，以主其事曰會首。里豪市俠，能以力嘯召儔侶、釀金錢、率黃金、誘白粟……各一其務者亦曰會首。」類似由富豪者出資贊助的例子，在江南或其他富庶的區域可能不少，但在一般的鄉村城鎮，由「市井無賴」釀金，或由村里領袖出面，村民出資共襄盛舉的情形，應該是更普遍的現象。問題在富豪有力者出金，並不意謂「鄉紳地主層」控制社戲的演出往教化方向發展。在這一點上，田仲教授並未提出具體有力的證據，而只是從鄉約的教化精神上立論，想當然地認為里甲既與鄉約結合，以里甲為單位的社祭演戲自然就具有教化色彩。^⑱上引的〈吳社篇〉反倒透露截然不同的訊息：「里社之設，所以祈年穀、禱災禳，治黨閭、樂太平而已。吳風淫靡，喜訛尚怪，輕人道而重鬼神，舍醫藥而崇巫覡，毀宗廟而建淫祠……。每當春夏之交，妄言神降，於是遊手逐末，亡賴不逞之徒，張皇其事，亂市井之聽，惑禪狂之見。」，而在百戲羅列的迎神之會裏受到蠱惑，為之「驚心奪志、移聲動色」的，不僅是市井小民，還包括了「朱門纓綉之士」、「白首耄耋之老」與「紅顏窈窕之媛」。從這樣的記載裏，我們完全看不到社戲的教化功能何在，反倒是紳士淑女一起為之心旌動搖。

^⑭ 明張采，太倉府志，卷五，流習。

^⑮ 撫豫宣化錄告示卷四，嚴禁迎神賽會以正風俗事。

^⑯ 可參見王利器，前引書。

^⑰ Martin Yang, *A Chinese Village* (Columbia University Press, 1945), 173-174, 179, 186, 191, 197。

^⑱ 田仲氏對這個問題的討論，見註②(-)，東洋文化紀要，冊60，頁141-157。

第二，田仲一成對社祭、宗族、市場地演劇內容的區劃也失之簡略。士紳階級欣賞的戲曲（如崑曲）與民間戲曲（包括民間大戲與民間小戲）的差別，主要是在聲腔、音樂、身段、用詞遣字與舞臺裝置等方面。民間小戲如攤簧、花鼓之類固然特多色情的表現，但崑曲如牡丹亭、西廂記之類的劇目，也未嘗沒有色情的成份。（焦循的〈花部農譚〉甚至認為崑曲的內容，除「〈琵琶〉、〈殺狗〉、〈邯鄲夢〉〈一棒雪〉十數本外，多男女猥褻。」）只是在表現形式上，一個直接大膽，一個比較宛轉含蓄而已。民間小戲雖然特多色情的成份，但還有很多表現男女間浪漫的情愛、婦女的慘痛生活、人民辛酸的處境以及反映民間日常生活的劇目。^⑭而民間大戲，如明末的弋陽腔，清代漸漸發展出來的梆子腔、皮黃腔、弦索腔等，內容更是無所不包。^⑮而宗族在冠婚喪祭或招待賓客時的演出，根據田仲氏自己引用的資料，事實上也是五花八門，包括了忠孝、節義、風情、功名、豪俠、仙佛等各種劇情。^⑯我們當然不否認在不同的場合往往演出不同的劇目，但田仲氏這種截然三分的區劃，顯然過於粗略。

這裏要進一步探討的是統治階層對戲曲教化的態度。基本上，士大夫對戲曲的教化功能可說是相當重視，元代戲曲大家高明在他寫的〈琵琶記〉開場詞「水調歌頭」中的兩句話「不關風化體，縱好也枉然」就是很好的說明。他根據長期在民間流傳的「趙貞女蔡二郎」的故事加以改編，把原來譴責蔡伯喈背親棄婦的傳說改爲對「全忠全孝」的蔡伯喈的同情和頌揚，趙五娘則變成一個忍辱負重，「有貞有烈」的中國古代婦女悲劇人物。^⑰這種教化戲到明初大儒邱濬寫的〈伍倫全備記〉（又稱〈伍倫全備綱常記〉或〈伍倫全備忠孝記〉）發展到極端，而開出戲曲界的「道學風」。略晚於邱濬的南戲作家邵璨是秀才出身，受到邱的影響，寫了一齣「香囊記」，自稱是〈伍倫新傳〉。〈香囊記〉以作時文的習慣來寫戲曲，駢四儷六，好引古文古詩，成爲此後「時文派」的濫觴。^⑱道學派直接露骨的說教，自難引起觀者共鳴，時文派雕琢辭章，掉弄書袋更使得作品成爲案頭文學，完全失去戲曲的本意。這兩派的發展在明中葉造成戲曲界的危機，並引起戲曲創作者和理論家的強烈批判。

實際上深受一般人民喜愛，並對他們發生影響的，仍是由多半不知名的民間藝

^⑭ 譚達先，中國民間戲劇研究（臺北，木鐸，1982），頁49-89。

^⑮ 參見張庚、郭漢威，前引書，第二冊，頁198-258；第三冊，頁41-53。

^⑯ 田仲一成，同註⑭，頁36-76。

^⑰ 葉長海，中國戲劇學史稿（上）（臺北翻版，1987），頁74-75。

^⑱ 同前，頁106-112。

人發展、整理或創造出的民間戲曲。以明代的弋陽腔為例，它深為貴族士大夫所厭惡，但從明初開始，就盛行於華中、華南甚至雲貴一帶。明中葉以後，漸漸與各地原有的曲調結合，而發展出新的地方劇種。清代江西、湖南、浙江、四川等地的高腔系統，都是由弋陽腔發展出來的。弋陽腔之所以能流傳如此深遠，是因為下面幾個特色：一、「改調歌之」，弋陽腔大量採用了昆山等腔調的傳奇劇本，因而豐富了其內容。而這種「改調歌之」的工作，都是由藝人自己從事。二、「錯用鄉語」，在流傳的過程中，弋陽腔常常採用各地的方言土語，所以能被當地一般觀眾接受。三、「向無曲譜，只沿土俗」，說明藝人並不依循一定的曲譜規模，而即興自由的採用民間的土腔土調。^⑮ 正因為這些民間藝人能夠入境隨俗，採用當地人民熟悉的曲調與日用的方言俚語，所以才能被廣大的下層社會接受。

即使以明中葉以後流行於上層社會的崑曲而言，之所以能被江南一帶的城鎮人民一體欣賞，主要是因為嘉靖年間，在魏良輔等藝人的改革下，吸收了海鹽、弋陽、餘姚腔及江南民歌小調的一些特點，而能迎合一般人的口味。^⑯

士大夫專門以教化為目的而從事戲曲創作的，除了上述的高明，邱濬、邵璨等人外，最有名的要算清末的秀才余治了。他一共寫了四十種「勸懲化導」的教化之作，但除了〈朱砂痣〉外，其他都沒有發生什麼影響。^⑰ 他的作品雖然不避俚俗，而不致像明代的「時文派」一樣，只能束諸案頭，但硬套忠孝節義的框框，終不免和「道學派」一樣，激不起觀眾的回響，很快就被淘汰。至於「民間演劇，應擇取忠孝節義有助世道人心、裨助益教化」之類的言論，在明清的官方文書或士大夫著作中，可以說是俯拾皆是。但這種議論往往流於窠臼因襲化的八股，完全「口惠而實不至」，起不了任何實際作用。呂坤在明萬曆年間山西巡撫任內提出的一套看法，是極少數能夠推陳出新，言之有物者：

時調新曲，百姓喜聽。但邪語淫聲，甚壞民俗。如有老師宿儒，詞人詩客，能將近日時興腔調，翻成勸世良言，每一曲賞穀一斗。能將古人好事，如殺狗勸夫、埋兒孝母、管鮑分金、宋郊渡蟻一切有關風化者，作為鼓板平話、彈唱說書，半說半唱，極淺極俗，不用一字文言，婦人童子都省，又親切痛快，感動民心，使人點頭讚歎，流淚悲傷者，每書三十段以上，一本有司抄

^⑮ 張庚等，前引書，第二冊，頁24-34；第三冊，184。

^⑯ 同前，頁13-23。中國戲曲曲藝詞典（上海，1985），255。

^⑰ 張秀蓮，「余治的生平、作品初探」，戲曲藝術，（1984,3），頁73-77。余治有關戲曲的議論，見得一錄，卷11。

錄送院，選中賞穀五石。肯親自教習二十人以上，成熟者賞穀十石，仍另行優獎。^⑬

類似的議論，可謂「空谷足音」，而能實際劍及屣及，根據這個原則從事創作的士大夫，我們還沒有看到什麼記載。反倒是對民間戲曲批評、攻擊、壓制的言論和記載，汗牛充棟，史不絕書。

士大夫批評禁止民間戲曲的原因，大致有三點：一是出於經濟的考慮，認為戲曲演出，靡費錢財，人民因之廢時失業。二是出於安全的考慮，認為市井無賴，乃至棍徒教匪，常常藉戲曲集會滋生事端，危害治安。三是基於道德的考慮，戲曲演出時，往往男女雜處，易生奸宄；而所謂淫詞小曲，更是敗壞人心的根源。我們可以隨便舉幾個例子，來說明這些顧慮：「如遇迎神賽會，搭臺演戲一節，耗費尤甚……。高搭戲臺，哄動遠近男婦。羣眾往觀，舉國若狂，廢時失業。田疇菜麥，蹂躪無遺。」^⑭「民家宴會，輒用戲劇……。更有無籍游民，不事生業，每於城市鄉村，科斂民財，恣搬傀儡，以致環堵聚觀，男女混雜，奸盜邪淫，從茲而起；甚者，拈頭射利，遂開賭博之場，角口爭強，因媾官司之衅。種種禍胎，殊堪髮指，合亟嚴行禁飭。」^⑮至於戲曲本身的「誨淫」、「誨盜」，更是長久以來禁止水滸、西湘等故事搬演的主要原因。戲曲可能帶來的反道德、反教化的副作用，可以說是傳統統治階層對戲曲疑懼、禁抑的主因。清昭槎寫的〈嘯亭雜錄〉說：「近日有秦腔、宜黃腔、亂彈諸曲名，其詞淫褻猥鄙，皆街談巷議之語，易入市人之耳。又其音靡靡可聽，有時可以節憂，故趨附日眾，雖屢經明皆禁之，而其調終不能止。」^⑯一方面說明了秦腔等民間戲曲的流行，一方面也指出統治階級不斷加以禁止的原因與事實。以類似的理由禁止民間演戲的告示比比皆是。而所謂「攤簧小戲唱十齣，十個寡婦九改節」^⑰的俗諺，更鮮明生動的說明了統治者的顧慮。

明清士大夫階層對民間戲曲的輕視、懷疑乃至壓制，是一個普遍的趨勢。在這個普遍的趨勢或基本的態度取向，並不是沒有反主流的「逆流」或個別的例外。前文提到明末市鎮經濟的繁榮，王學左派思想的影響等因素，使明末思想、文化界出現了一些個人主義和平等主義的新傾向。「滿街都是聖人」的主張，多少有助於

^⑬ 呂坤，實政錄，卷一，布令，存恤災獨。

^⑭ 江蘇巡撫湯斌禁賽會演戲告諭，收於湯子遺書，卷9，蘇松告諭。

^⑮ 浙江巡撫趙麟禁優戲，讀書堂彩衣全集，卷44，撫浙條約下。

^⑯ 見卷8，秦腔條。

^⑰ 得一錄，卷11，禁止花鼓串客戲議。

對人民與其文化的重新評估。馮夢龍搜集山歌就是重視俗文學的最好例證。而李贄評點水滸、西廂，把小說戲曲提到很高的地位，論者多以為對清代李漁等人對戲曲的見解有很大的影響。^⑭

不過馮夢龍的重視山歌並不是從教化的功能立論，而和五四時期的整理民俗運動多所契合，目的在肯定民間文學的價值。這也是為什麼五四時代的新文學家對馮氏的生平、志業多所發揚，極力推崇的原因。至於李贄，完全是以「異端」的姿態出現，他所有的行徑、言論、思想都受到主流派或衛道之士的激烈抨擊。而他所品評的戲曲小說，根據現有的資料，為數並不多，基本上是對當時統治階層所特別攻擊、懷疑的幾個作品，提出與衛道之士完全不同的看法。他的見解雖然提高了一些小說戲曲的價值，卻依然是片面的，並未對一般的民間戲曲的地位、價值，做全盤的重估。至於清代焦循對當時流行的民間戲曲「亂彈」、「花部」的積極肯定，也是一個特例。^⑮大陸學者的戲曲研究著作中，特別把他提出來褒揚，主要也是因為他的思想、態度的反主流性。

整體說來，戲曲活動是明清上層社會娛樂、藝術鑑賞的重要一環。對戲曲的教化功能和重要性，他們也有深刻的體認。但絕大多數有關戲曲教化的議論，都流於形式、八股的空談。實際創作教化戲的人，從理學大儒到秀才也有不少。但除了幾個例外，絕大多數的作品不是過於道學化就是忘了寫作的對象，成了案頭之作，不要說難於演出，即使演出，民眾也無法了解。所以這些作品的實際效果，可以說非常微小。更重要的是他們基本上對民間戲曲持負面、否定的態度。這和二十世紀以後知識份子的態度大相逕庭，代表了兩個截然對立的取向、論域乃至典範。

七、結 論

宋以後理學的逐漸發展，使儒家思想以新的面貌重新成爲士大夫階層的主導理念，和明清兩朝的官方意識形態。一方面，理性人文的精神，對宋以後的士大夫文化起了強大的規範、制約作用；一方面，結合了儒家道德倫理綱目的佛道兩教，慢慢地滲透、普及到民間，擴大充實了原本就充滿怪力亂神色彩的民間信仰。隨著上

^⑭ 如陳錦釗，李贄之文論（臺北，嘉新水泥公司，研究論文第281種，1974），頁70-71。葉長海，前引書（上），頁167-168。李漁主張曲詞貴顯淺，又認爲戲曲應該對愚夫愚婦發揮勸善懲惡的作用。李漁的相關議論，見其閒情偶寄，卷一，「戒諷刺」、「貴顯淺」諸條。

^⑮ 焦循對民間戲曲的評價，見其著花部農譚。

下層文化差距的日趨深化，士大夫思想風貌的改變，和專制政治的新發展，如何控制人民的精神世界以鞏固帝國的統治，就成為宋以後統治階層的新課題。

在儒家教化思想的影響下，特別在明清兩代，官方和士紳階層設計出許多具有強烈儒家精神的教化措施，但其效果如何，除了旌表節孝還有待進一步的研究外，其他都讓人深感懷疑。另外一方面，統治階層對民間信仰的力量有深刻的了解，因而有許多「神道設教」的作法。「神道設教」固然是出於客觀形勢的需求，不得不爾，但我們也不能忽視統治階層在主觀認知上對宗教的態度所可能造成的影響。畢竟，佛道兩教經過了千百年的發展，對上層文化產生相當大的影響，是不能不承認的事實。雖然唐以後，釋道二教對士大夫的影響愈來愈趨向哲學層面，但就帝王、宮室而言，對神秘的超自然力量的信仰卻明顯可見。個別的士紳或下層讀書人，因為各種原因而有虔誠的宗教信仰，也是相當可能的。即使就儒家思想的宇宙論自身而言，不管是「不可知論」或是「自然神論」（對非人格化的超越、先驗力量，如天、天命、天意的信仰），都與「無神論」有相當的區別。這種「不可知論」或「自然神論」的色彩，多少使他們不會像無神論者一樣，完全排斥任何的宗教信仰，而往往從比較現實、人文的立場，對之作合理的解釋。

由上面的分析，我們可以了解為何宋以後的統治階層，對如何適當地利用宗教信仰以輔翼教化，寄予相當關切的原因所在。但另一方面，深受儒家思想影響的士大夫畢竟不能完全認同充滿「非理性」色彩的民間信仰，而特別在明清兩代，民間信仰往往成為叛亂團體的思想、行為依據，不斷地對既存勢力提出挑戰，更使得統治階層心懷疑懼。這些因素都使得傳統的統治階層或上層士大夫不能毫無保留的擁抱、禮贊民間宗教。統治者冊封、祀典神明和其他「神道設教」的作法，固然有助於某些民間信仰（如天后、關帝）的普及，也達到了一定的教化效果，但因為士大夫的思想取向，統治階層對民間宗教顛覆性的疑懼，以及民間信仰「怪力亂神」的特質，都使得上下層文化間存在某些難以跨越的鴻溝。

上文提到，形塑中國傳統民間信仰和民間文化的兩大要素，一個是宗教，一個是戲曲。宗教的教化力量被統治者承認而加以利用。對戲曲的教化功能，統治階層雖有了解，卻收效不宏，這與他們輕視、否定民間戲曲的態度有很大的關係。

既然士大夫的戲曲教化措施不起作用，對民間宗教又若即若離，而儒家的教化措施又收效不宏，那我們該如何解釋傳統中國文化的同質性和凝聚力之類的問題呢？儒家綱常觀和道德價值體系的深入人心，對一般中國人民有著強大的規範、支

配力量，無論如何都是一個不能否認的事實。但過於強調儒家道德倫理的規範作用，往往使我們忽視了在人民日常生活中，因為貧富不均、現實經濟利益的考慮，和基本的情欲本能等因素而做出的各種打破藩籬、衝決網羅的離經叛道之舉。近幾十年來，學者對秘密宗教、民眾叛亂、抗糧抗租和宗族間的械鬥，以及宗族成員間因為社會、經濟地位的差距，而在祭儀和現實利益上受到不平等待遇的情況所做的各種研究，已經使我們對儒家道德理想與民眾實際生活間的衝突、差異有了相當的了解。對一般人因為情欲或實際打破男女大防，以及一般鄉民在日常生活中，實際或可能做出的各種打破規範的舉動，則可從〈刑案匯覽〉等官方文書與民間戲曲中一窺端倪。（這方面的研究才剛剛起步，此處存而不論。）

儒家理想與民眾實際生活間的衝突，固然能使我們更深一層了解到問題的複雜性，卻並不能動搖「儒家道德價值體系深入人心」這個命題的有效性。接下來的問題是：這套綱常思想和道德價值體系究竟透過什麼方式，成為一般民眾日常生活中的常識。從上文的分析中，很顯然的可以看出，宗教、戲曲的力量要大於官方及士大夫依照儒家的原則所推行的各種教化措施。統治階層對教化的普及，最大的貢獻大概還是在他們種種「神道設教」的作法上。但若純就教化的效果而言，與一般鄉村民眾有直接接觸的人，可能扮演了更重要的角色。透過和尚、道士、民間藝人以及各種宗教「專家」的影響，固然使得民間信仰與民文化發展出許多與上層文化不同，甚至正是上層文化要加以反對、壓制的質素；但另一方面，在僧道直截了當的解說下，因果報應，轉生輪迴、天堂地獄的觀念，常常化為單簡的日常用語，如「善有善報、惡有惡報」、「積陰德、行好事」、「這麼做要天打雷霹、下十八層地獄」等，對民眾產生最直接的影響。而透過引人入勝的故事情節，民眾熟悉喜愛的聲腔曲調，演員華麗的戲服和賣力的演出，或是說講者舌粲蓮花的言辭技巧，忠孝節義的觀念也往往不自覺地流入民眾的心中。下層讀書人和村落的莊頭、里長、耆宿也常常在排難解紛中，間接地灌輸了一些儒家的道德觀念。此外如日常生活中，婚喪喜慶的互通有無、周恤扶濟，固然是儒家道德的體現，但卻是人之常情，有現實的需要，不待任何人告知，人民也會自動去做。喪葬時的齋戒法會、焚香唸經，中元普渡時的普濟亡魂，都是民間信仰的產物，透過這些儀式，孝道、仁愛的觀念被具體實踐，並進一步加強。即使一些可以由民眾自己完成的信仰活動，從家裏的祭祖、祠灶，到廟裏的祭拜土地、關公、羅漢、菩薩、城隍、觀音、佛祖乃至十殿閻羅，也都對他們的道德思想有可觀的影響。

雖然這些信仰、活動的思想根源有一部分是來自士大夫或是中、高級的僧侶，但把這些思想、理論落實成民眾的具體活動和信仰，並造成深遠影響的，卻是上述那些與鄉村社會有最直接關係的人和民眾自身。所以廣大鄉村社會的僧道、藝人、下層讀書人、村落的領袖和民眾自身，才是對儒家道德價值體系的深入人心，作出最大貢獻的人。

從這樣的歷史視野下來審視，我們就可以清楚地看出二十世紀出現的新的文化、思想動向的意義所在。先後在科學主義和馬克思主義的影響下，無神論成了新的論域和典範，知識份子揚棄了宗教信仰。宗教力量既然不再可憑依，爲了對廣大不識字中的中國人民施教，戲曲就成爲啟蒙、救亡的取佳途徑。傳統的士大夫對民間宗教若即若離，新時代的知識份子卻對民間戲曲矢志不二。「戲園者，實普天下之大學堂；優伶者，實普天下人之大教師。」^④「爲此戲者，其激發國民愛國之精神……勝於千萬演說臺多矣！勝於千萬報章多矣！」之類的言論出於陳獨秀等人之手，而成爲時代風向的指標。他們大量的創造新作品，有的甚至親自粉墨登場。藝人的地位被大大地提高，藝人的教育也受到重視。知識階層與藝人的密切合作，固非史無前例，但這個新時代下的結合，卻有著非比尋常的意義。

傳統教化的成功，民間社會自發的力量居功厥偉。二十世紀的知識份子，卻要藉著重新評價過的民間戲曲和其他藝術形式（如話劇），更直接、更積極、更有效地進入社會底層。經過幾代知識份子幾十年的努力，一個新的「文化霸權」終於建立。但是這種藉文化、藝術的力量向民眾宣導新思想、新價值觀的作法，最後卻與其他因素匯合，造成中國歷史上史無前例的極權統治。這大概是世紀初的知識份子高喊「戲曲救國」時，從來不曾想到的夢魘吧！

^④ 兩句話分別出自三愛，「論戲曲」，及不確定爲何人寫的「觀戲記」（參見註③），收於阿英，前引書，頁52及68。三愛是陳獨秀的筆名，大陸學者傅曉航對此有確切的考證，見「陳獨秀的戲曲論文——三愛〈論戲曲〉」一文，戲曲研究，第8期(1983,5)，頁220-226。