

以“讲会”兴起“善人”

——17世纪东亚文化交涉与福建乡绅的讲学活动*

吴 震

Raising Good People by Lecture Meeting

Cultural Interaction in East Asia and the Lecture Movements of the Local Gentry in Fujian in the 17th Century

WU Zhen

In recent years, probing into life-oriented and institutional cultural issues in East-Asian community has become a major element of East Asia studies. The Lecture Movement launched by the local gentry YAN Maoyou in Fujian discussed in this article is indeed a representation of the daily life philosophy and behavior mode of people in traditional East-Asian community. This article discusses the aim and operational mode of the Yunqi Society and its branches established by the local gentry YAN Maoyou in Fujian in the 17th century and reveals the characteristics of YAN Maoyou's philosophy of Good; namely the form of lectures, the aim of raising good people, and the ultimate ideal of turning all community members into good people. It also analyzes the agreements and rules of the Yunqi Society developed by YAN Maoyou for ensuring the Yunqi Society's operation. The agreements and rules feature an emphasis on the importance of practicing the Ledgers of Merit and Demerit, making individual's good deeds regulated and objective. It will be found through our discussions that the trend of the combination of lecture movement and moral advocacy had occurred in the late-Ming society in the 17th century. The philosophy advocated by the Yunqi Society features a mix of three religions. They believed that they should make continued efforts in arranging lectures and promoting good deeds to achieve self-improvement and reconstruction of the community.

キーワード：东亚文化 福建乡绅 颜茂猷 云起社 善人 功过格

前 言

近年来，在中国哲学史学界尤其是在传统的宋明儒学研究领域，人们开始注意到有必要将儒家士大夫的“思想世界”与“生活世界”结合起来进行考察。此一考察方式的提出源自这样一种问题意识：儒者的

思想不能与其实际生活脱离开来，所以应将儒者的思想活动纳入他们的实际生活方式当中加以审视。¹⁾当然，这一审视方式并不意味着排斥对宋明儒学家的哲学探索，相反，它意味着哲学史研究也应当拥有更为广泛的人文关怀。近来常看到一种说法：由“哲学史”转向……（譬如“礼学”），如果其中隐含着对宋明义理之学的鄙弃，则是不可取的。

另一方面，近年来不论是汉语的中国学界还是日本的中国学界，“东亚”悄然成为学术界的一个“热点”。此所谓“东亚”已不仅是一种地域概念，更是一种文化概念，其本身甚至成为审视东亚问题的一种“方法”或“视角”，²⁾主张从“东亚”的视野来反思包括中国、日本、韩国等在内的自身文化传统，既以此深入挖掘各自文化传统的思想资源，亦藉以展望传统文化在当代东亚社会的可能走向。例如台湾大学于2003年成立的“东亚文明研究中心”（后于2006年转为“人文社会高等研究院”），日本关西大学于2005年、2007年分别成立的“亚洲文化交流研究中心”、“东亚文化交涉学教育研究据点”，便标志着“东亚”已然构成学术界的一个研究视域。而在中国大陆，“东亚儒学”这一称呼也开始渐渐受到人们的关注，并在一定程度上得到认同。³⁾

就目前的研究状况来看，人们较多关注的是有关东亚“近世”⁴⁾这一历史时期的“跨文化”研究，其所涉及的研究领域非常广泛，但其中有一个问题的核心关怀：亦即更为关注东亚社会中的生活层面、制度层面的文化问题。值得一提的是，特别是有关东亚社会体制之一的书院教育的问题研究，构成了当今东亚学研究的一个重要特色。例如上面提到的台湾大学“东亚文明研究中心”就有一个研究计划是“东亚教育与考试制度”，而关西大学“东亚文化交涉学教育研究据点”则在“北东亚研究班”中设立了书院研究计划，其目标在于揭示作为教育之载体的书院制度对于近世东亚地区的传统教育之形成有何具体的作用形态及其思想意义。

反观中国大陆有关中国近世思想史的研究领域，尽管在有关宋明理学思想构造的探索方面取得了令人

* 本文于2010年1月20日在日本关西大学文化交涉学教育研究据点召开的“COE客座教授讲演会”上宣读，得到了该校的吾妻重二教授、陶德民教授、松浦章教授以及京都大学访问教授、台湾中研院中国文哲所林月惠研究员的诸多教诲和指正，谨致感谢！

- 1) 请参余英时先生：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，台北：允晨文化，2003年。按，以下敬称省略。
- 2) 例如由沟口雄三、滨下武志等主编的、自1993年开始出版的7卷本系列：《アジアから考える》（东京：东京大学出版社，1993-1994年），便旨在揭示以“亚洲”（其中主要包括“东亚”）作为一种“方法”。这一“方法”与日本明治以来所谓“亚洲主义”的问题意识有何不同，笔者一时尚未理清其间的脉络转化，但显然与60年代竹内好提出的“作为方法的亚洲”（〈方法としてのアジア〉，载《竹内好全集》第5卷，东京：筑摩书房，1980年）之观点有渊源关系。要之，“東アジア学”（东亚学）或“アジア学”（亚洲学）与日本传统的“东洋学”既有重叠又有取而代之的趋势。不过也有学者提出应反省近年来日本传统的“东洋学”之学科设置正遇到严重挑战等问题（可参看岸本美绪：〈东洋のなかの东洋学〉（《“帝国”の学知》第3卷“东洋学の磁場”序章，东京：岩波书店，2006年）。岸本指出近年以沟口等人为代表的作为一种方法论的“亚洲学”缺乏研究对象的具体设定，因而不免有一种“抽象论”的印象（同上书，页5-6）。这一意见值得倾听。不过，传统意义上的“东洋学”并不包括“日本学”在内，而“东亚学”（暂且作为“术语”使用）的建构显然重在沟通中、日、韩等各种传统的人文研究领域，具有打破“一国史观”的意义，值得尝试和探索。
- 3) 例如陈来：《东亚儒学九论》，北京：三联书店，2008年。
- 4) “近世”作为一个史学概念，系指先于“近代”的一段历史时期，具体而言，可指中国宋代（10世纪）、朝鲜王朝后期（17世纪）、越南黎朝（15世纪）以及日本江户时代（17世纪）以后至近代的一段历史时期。引自吾妻重二：〈东アジアの书院について——研究の视角と展望〉，关西大学：《东アジア文化交渉研究》第2号（2008年6月），页4。

瞩目的成就，但同时也有不少学者开始关注儒学在礼仪制度、生活信仰等层面的思想活动。例如就16世纪以降的晚明时代而言，已有大量研究表明，在这一时期由地方乡绅所主导的各种区域社会的讲学活动及讲会组织层出不穷，这种社会性的讲学活动不仅对于推广儒学教育有着重要的意义，而且对于推动儒学的世俗化进程也起到了很大的作用，因而成为当今学界有关晚明思想史、社会史等研究领域颇受关注的论题之一。⁵⁾

笔者最近撰文讨论了明末江南士绅如何通过组织“证人社”以推动社会讲学等问题，揭示了这些地方士绅欲通过讲学以改变民风人心的活动一直到明朝灭亡的前夕仍未停止。⁶⁾ 本文所要探讨的则是远离江南地区的福建乡绅⁷⁾ 颜茂猷于17世纪20年代在其家乡福建漳州府平和县组织的一个讲会组织——“云起社”的活动情况。通过考察则可发现与晚明时代各种注重读经研史的讲会组织不同，“云起社”虽也讲求制艺以应对科举考试，不过总体来说，颜茂猷把“从事举业”、“研习文艺”放在很次要的地位，他组织“云起社”的主要关怀在于将个人的道德实践规范化、客观化，以使个人的行善有一种模式可循，并以树立人品为初级目标，以成就善人为终极目标，进而将道德劝善化为一场区域社会的思想运动。如果放在东亚教育史这一视野来看，则可说“云起社”在推动地方教育方面具有非常显著的特色，值得引起我们的重视。我以为，通过考察颜茂猷“云起社”的讲学活动或可从一个侧面了解到：17世纪中国近世儒学更为注重在社会生活层面具体落实儒学的内圣外王之理想。

关于颜茂猷的思想研究，就管见所及，除了香港地区游子安在其专著中略有探讨以外，在中国大陆仅有笔者于去年发表的一篇拙文，⁸⁾ 在海外学界，日本学者主要有三篇论文：酒井忠夫〈颜茂猷の思想について〉；⁹⁾ 荒木见悟〈颜茂猷小论〉；¹⁰⁾ 寺田隆信〈祁彪佳と颜茂猷——《迪吉录序》の书かれた顷〉。¹¹⁾ 美

-
- 5) 参见拙著：《明代知识界讲学活动系年：1522-1602》，上海：学林出版社，2003年；吕妙芬：《阳明学人士社群——历史、思想与实践》，台北：中央研究院近代史研究所，2003年；陈时龙：《明代中晚期讲学活动：1522-1626》，上海：复旦大学出版社，2007年。
 - 6) 参见拙文：〈“证人社”与明季江南士绅的思想动向〉，原载《中华文史论丛》2008年第1期，上海：上海古籍出版社，2008年3月；〈明末清初太仓地区的道德劝善活动——以陈瑚、陆世仪为中心〉，原载《国学研究》第23卷，北京：北京大学出版社，2009年6月，均已收入拙著：《明末清初劝善运动思想研究》，台北：台湾大学出版中心，2009年9月。
 - 7) “乡绅”一词是中国的中国史学界向来喜欢使用的一个史学概念，而且有关该词的定义也曾有过争论，这里不必细述。最近刚出版的寺田隆信的专著《明代乡绅的研究》（京都：京都大学学术出版社会，2009年）第1章第1节“乡绅とは何か”，对“乡绅”概念的内涵及其歧义提出了独到的分析，可以参看。他对“乡绅”的定义是：“盖指拥有生员、监生、举人、进士等身份或资格的、居住在乡里的人。”（页6）这一定义基本可从。不过笔者在文中也常使用“士绅”一词，既指士人官员亦含在乡缙绅。另参上引拙文〈“证人社”与明季江南士绅的思想动向〉注1。
 - 8) 参见游子安：《善与人同——明清以来的慈善与教化》第3章第2节“颜茂猷《迪吉录》与明清官箴”，北京：中华书局，2005年，页104-121；拙文：〈晚明时代儒家伦理的宗教化趋向——以颜茂猷《迪吉录》为例〉，中国人民大学国学院《国学学刊》创刊号，2009年3月，后收入拙著：《明末清初劝善运动思想研究》第4章，台北：台湾大学出版中心，2009年；并参同书第5章“颜茂猷劝善思想的特质及其定位”。
 - 9) 载《镰田博士还历纪念历史学论集》（东京：镰田先生还历纪念会，1969年），后收入氏著：《（增补）中国善书の研究》第5章第5节，《酒井忠夫著作集》第1册，东京：国书刊行会，1999年，页462-479。
 - 10) 载《阳明学の开展と佛教》，东京：研文出版，1984年，页197-218。
 - 11) 载秋月观暎编：《道教と宗教文化》，东京：平河出版社，1987年，页471-488；后收入寺田隆信：《明代乡绅の研究》第5章第1节“祁彪佳と颜茂猷”，京都：京都大学学术出版会，2009年，页368-386。

国学者包筠雅（C. J. Brokaw）在《功过格——明清社会的道德秩序》一书中也有简要讨论。¹²⁾至于颜茂猷的“云起社”，游子安、酒井忠夫及包筠雅在其论著中略有涉及，尚未见国内学界有任何专题讨论。可以说，在当今的中文学界对于茂猷其人非常陌生，然而在明末，颜茂猷却是一位继袁黄（号了凡，1533-1606）之后的著名劝善思想家，而“云起社”便是茂猷落实和推动其劝善思想的一个讲会组织。

以下，我们将从茂猷其人其书说起，对其生平及其著述略作介绍，接着考察“云起社”的组织结构及其各种分会的活动情况、会约会规的思想特色等问题，以使我们进一步了解自明代中期主要由阳明心学家兴起的讲学活动发展到晚明时代已发生了一些重大变化，颜茂猷所组织的“云起社”便是其中的一个典型，这个组织虽以讲会为形式，但其全部活动的重心则在于以“讲会”兴起“善人”。

一 颜茂猷其人其书

颜茂猷（？-1637）¹³⁾字壮其，又字光衷，号完璧居士，福建漳州府平和县（在今漳州市）人，崇祇七年（1534）进士。关于他的生平事迹，历史记录非常模糊，甚至没有留下行状、墓铭等任何传记资料，以至于他的出身籍贯一直以来含糊不清。《四库全书总目提要》称其为平湖县人，即浙江省嘉兴府平湖县，盖误。¹⁴⁾酒井忠夫已指正了这一错误，并指出茂猷出身为福建漳州府平和县人。¹⁵⁾不过，平和县在明代只有一百余年的历史，是正德末年王阳明平定汀漳之乱后所设。¹⁶⁾所以在漳州府十县中，唯独平和县的“祠堂”设有“阳明祠”，¹⁷⁾反映出当地社会对于王阳明有一种特殊情感。总之，平和县的历史很短，据称在明末修志之际，该地仍然没有什么人文历史可写。¹⁸⁾

颜茂猷于天启四年（1624）中乡试，成为举人，其弟颜茂行亦为同年中举。¹⁹⁾据福建泉州府同安县人、官至内阁大学士的林銓（号鹤胎，1578-1636）²⁰⁾《迪吉录序》载，茂猷不久（约在天启六年）便入京师太

12) 杜正贞等译、赵世瑜校，杭州：浙江人民出版社，1999年。

13) 关于颜茂猷的生卒年，史书缺载。笔者对此有所考证，请参上引拙文《晚明时代儒家伦理的宗教化趋向——以颜茂猷《迪吉录》为例》。

14) 《四库全书总目提要》卷132“子部杂家类存目”9，北京：中华书局，1965年，页1128。按，民初版《中国人名大辞典》（上海：商务印书馆，1921年）亦沿之未省。《八十九种明代传记综合引得》（哈佛燕京学社引得编纂处，1934年）则连茂猷之名亦付诸阙如。以上线索参见上引酒井忠夫论文。

15) 参酒井忠夫：《（增补）中国善书の研究》上，载《酒井忠夫著作集》第1册，页463-464。

16) 按，王阳明的增设平和县的奏疏，见《王阳明全集》卷11《再议平和县治疏·十三年十月十五日》，另见（清）李维钰原本、沈定均续修、吴联薰增纂：《光绪漳州府志》卷42《艺文二·奏疏》所收王阳明《添设平和县治疏》（《中国地方志集成》福建府县志辑29册所收光绪三年刻本，上海：上海书店出版社，2000年，页1004-1005），然而两文颇有出入，似非一时之作，后者可视为阳明遗文。

17) 《光绪漳州府志》卷8《祀典》，页152。

18) 据王志道《平和县志序》云：“平和之为县，自王文成始置，至高安谢令始为之志。是时，县犹未文物也。”（（清）李维钰、王相等修，昌天锦等纂：《平和县志》卷首，《中国方志丛书》第91册，清康熙五十八年修，光绪十五年重刻，台北：成文出版社，1967年，页13）

19) 《光绪漳州府志》卷17《选举二》“四年甲子程祥会榜”条：“颜茂猷，平和学，甲戌进士。颜茂行，同榜，茂猷弟。”（页321）

20) 按，林銓乃万历四十四年（1616）进士，崇祇九年以礼部尚书入阁。据颜茂猷《先人行状》，茂猷父颜楠（字世馨，号

学，成为一名国子监生。监生的主要任务为了参加会试考试，根据另一份史料显示，颜茂猷在京的时间很长，如祁彪佳（字世培，1602-1645）《祁忠敏公年谱》崇祯四年（1631）载，彪佳是年赴京做官，常与茂猷会面论学，可知至少在该年前后，茂猷仍以监生资格在京。三年后的崇祯七年（1634），茂猷以“通五经”而被特许参加“殿试”，最终获得“赐进士出身”的荣誉，名列二甲第二名。²¹⁾然而其后的仕途生涯不明，只有曾任礼部主事（见上引《平和县志》）的记载，三年后的崇祯十年，茂猷便遽然去世。

尽管颜茂猷的生平事迹并不清晰，但是他的及第进士的经历却很有传奇色彩，在当时乃至被后人传说得纷纷扬扬。据称，他是“五经中式”、“特赐进士”，这在茂猷之前的明代科举史上仅见一例（时在明初），以至于在他的名字前，还被戴上“五经”的桂冠，直称“五经颜茂猷”。²²⁾关于茂猷“五经中式”的经过，有各种传说，这里不必细述。简单地说，就是茂猷在崇祯七年参见会试之际，一反常规，在考卷上答题，竟然“文兼《五经》，作二十三义”，²³⁾这是说茂猷将明代科举制度规定的择一经答四题，改为“全作五经题”，²⁴⁾并各答四题，共达二十题，再加上四书答三题，于是就有了“二十三义”，即二十三篇的考试答卷，显然这是违规的做法。然而后经某些中央要员如林釭等人的竭力斡旋和推荐，最终被特许参加殿试，由崇祯皇帝“特赐进士”，名列二甲第二名。²⁵⁾要之，茂猷以“五经中式”而一举成名。据传当时在其家乡福建还出现了这样一句对联：“商君昔日夸三捷，颜子今朝说五经。”²⁶⁾对仗很工整，但语气轻巧。入清以后，除了一些野史笔记津津乐道于茂猷此举的传闻以外，甚至引起了某些考据学家的“考据癖”，对“五经中式”做了一番正本清源的考证，²⁷⁾指出“五经中式”非始于茂猷。所以顾锡畴以为“颜子光衷以五经得隼，自制科以来未有也”，²⁸⁾这是夸大其辞。不过，茂猷的这份“二十三义”的答案似乎在清初得以流传，有人在细读之下，发出了这样的赞叹：“今细阅其所为二十三篇，风气道上，不愧作者。虽间出奇师，而纪律

寄宇，？-1619）晚年结识林釭，命茂猷“事之如兄”（《云起集》第7册《云起内述·先人行状》，日本内阁文库藏明末刻本，页24下-25上）。天启二年（1622）茂猷以《迪吉录》出示林釭，而林为此书作〈序〉则在崇祯四年（1631），后林釭另为《云起集》作〈叙〉。林釭传见《明史》卷251。

- 21) 朱保炯、谢沛霖：《明清进士题名碑录索引》下册“崇祯七年甲戌科”，上海：上海古籍出版社，1980年，页2611。
- 22) 例如据杜春生所辑祁彪佳《遗事》载：“甲子分闈，得五经颜茂猷。”（《祁彪佳集》卷10，北京：中华书局，1960年，页242）按，“甲子分闈”指天启甲子（1524）乡试，当时茂猷即以“五经”中举。后世甚至称其为“天子门生”、“阴鹭进士”（赵如升：《阴鹭文像注》卷4“颜茂猷”条，《藏外道书》第12册所收康熙五十八年序刊本，页584），这是出自清代道教方面的附会之说，不必置信。
- 23) 《明史》卷70〈选举志二〉，《二十五史》本，上海：上海古籍出版社、上海书店，1986年，页187。按，其实茂猷在天启四年应乡试，即以五经答题而中举，关于此事，有复数资料，参见徐时会〈六经纂要序〉：“甲子秋，闽中颜伯子以五经获隼，海内翕然。读其所行《制义》，靡不知有伯子者。”（《新镌六经纂要》卷首，《四库全书存目丛书》子部第222册所收明末刻本，页4）。另参《祁忠敏公年谱》崇祯甲子八月条，清道光十七年梁廷枏序刻本。
- 24) 参见屈大均《广东新语》卷9〈事语〉“全作五经题中式者”条，北京：中华书局，1985年。
- 25) 参见朱保炯、谢沛霖：《明清进士题名碑录索引》下册“崇祯七年甲戌科”，上海：上海古籍出版社，1980年，页2611。
- 26) 语见郑仲夔（生卒不详）：《玉尘新谭·耳新》卷2〈博瞻〉，《四库禁毁书丛刊》子部第38册所收明万历四十五年刻本，页150。
- 27) 例如钮琇《觚剩》卷四“五经中式”条，《续修四库全书》第1177册所收清康熙临野堂刻本；赵翼《陔余丛考》卷29“五经中式”条，石家庄：河北人民出版社，1990年。
- 28) 顾锡畴：〈迪吉录序〉，《迪吉录》卷首，《四库全书存目丛刊》子部第150册所收明末刻本，页309。

自在。至各经菝一一细心合旨，多所发明，即专经家未或过斯，真一时经海也。”²⁹⁾这与顾炎武对茂猷此举的质疑可谓有霄壤之别：“亦何裨于经术，何施于国用哉！”³⁰⁾

但是为颜茂猷在思想史上留下名声的乃是他的一部重要著作《迪吉录》，现有《四库全书存目丛书》子部第150册所收的中国人民大学图书馆藏明末刻本，共八卷首一卷。另外日本内閣文库藏有明崇祯四年林鈇序刻本，内容与上述版本基本一致，但其中收有林鈇〈序〉（崇祯四年）及祁彪佳〈序〉，并有“评叙”者12人及“参订”者33人的名单，其中有复社成员及东林党人林鈇、祁彪佳、顾锡畴、文震孟等社会名流，共45人，称“同人姓氏”，³¹⁾总目后收录了王东里（即王志道）等6人的“评语”，也有参考价值。另据游子安的介绍，在各种不同版本中尤当注目者为崇祯十二年（1639）蔡秋卿重刻本，重订者及参阅者共15人，见藏于香港大学冯平山图书馆。该本的特色在于：它将《功过格》重辑为一集，列为后集，称《合镌功过格》（附有《合镌功过格叙》）。³²⁾

《迪吉录》一书入清以后更是被不断翻刻，直至清末几乎从未中断（参见文末“附表”）。而刊刻于晚明的这部善书在当时便引起了反响，如东林党人陈龙正（号几亭，1585—1645）誉之为“救世之宝书”，而且亲自摘录“数十条”，以作家人子弟的实践准则，以为可以“触发善心，大妙大妙”。³³⁾另有资料表明，该书曾传入明末江南地区，引起了浙江绍兴府刘宗周（世称蕺山先生，1577—1645）思想圈内人的“叹赏”。³⁴⁾我推测茂猷此书是刘宗周弟子祁彪佳的介绍而传入绍兴地区的，因为崇祯初年祁彪佳在北京与颜茂猷相聚之际，两人便曾一起探讨并修订《迪吉录》中的“功过格”，祁彪佳还亲自为《迪吉录》作序。³⁵⁾入清以后，《迪吉录》中的“功过格”被称为“迪吉录格”³⁶⁾而受到特别关注，成了各种“功过格”的重要蓝本之一，可见其影响之深远。可以说，《迪吉录》是我们考察茂猷劝善思想的重要文本。³⁷⁾

不过，他的另一部著作《云起集》在国内学界更是鲜为人知，这是由于日本内閣文库所藏的明末刊本似是海内孤本而国人无缘得见之故。卷首有林鈇〈序〉（缺2页），杨翔鸾〈叙言〉，末署：“壬戌初夏望日神龙社主人明箕杨翔鸾顿首拜题。”按，“壬戌”即天启二年（1622），然书中内容有崇祯年以后事，显然非该年刻本。据各册录本之版式字体看，各不相同，似非刻于一时。“神龙社”，未详，杨翔鸾的名字曾出现在《云起集·说铃》茂猷与友人的问答语中，³⁸⁾估计他也是云起社中人，余不详。该书题名“云起”，显

29) 郑仲夔：《玉尘新谭·耳新》卷6〈今文〉，《四库禁毁书丛刊》子部第38册所收明万历四十五年刻本，页176。

30) 《日知录集释》卷16“经义论策”条，上海：上海古籍出版社，1985年，页1254。

31) 关于这份名单的查考，详见酒井忠夫：《〈增补〉中国善书の研究》，《酒井忠夫著作集》第1册，页468—469。

32) 《善与人同——明清以来的慈善与教化》，页112。

33) 《几亭全书》卷41〈示揆修两儿·甲戌〉，《四库禁毁书丛刊》集部第12册，北京：北京出版社，2000年，页410。

34) 刘宗周称：“其（按，指茂猷）说渐近于学人，友人有叹赏之者。”（《刘宗周全集》第4册〈初本证人小谱序〉，杭州：浙江古籍出版社，2007年，页23）

35) 分别参见祁彪佳《涉北程言·辛未秋冬》的这些记录：十二月初五日：“是日，予手书《功过格》八条。”十二月十一日：“颜壮其至，与之商，再定《功过》一格。”十二月二十三日：“是日，作〈迪吉录序〉。”（以上均见《祁彪佳文稿》第2册，北京：书目文献出版社，1991年）按，该序见《祁彪佳集》卷二，北京：中华书局，1960年。

36) 语见清康熙六十年序刊本《广善篇功过格》“功过格附”，引自酒井忠夫《中国善书の研究》第5章，东京：弘文堂，1960年，页381。

37) 关于《迪吉录》的思想考察，参见上引拙文：〈晚明时代儒家伦理的宗教化趋向——以颜茂猷《迪吉录》为例〉。

38) 《云起集·说铃》，页20上。

然取义于茂猷一生苦心经营的“云起社”，然而事实上此书乃是茂猷的个人文集，它共由12册组成，目录详见文末“附表”。其中第12册《云起会语》与云起社的讲学活动有关，记录了茂猷组织云起社的缘起、活动情况以及茂猷在该社的讲学语录，因此是我们考察云起社的唯一可作为依据的重要文献。当然其它几册中的有些文章也与我们考察茂猷思想有关，以下在具体讨论之际也会加以注意。然而茂猷的著作还不至于此，以下我要略微详细地介绍二部最新发现的茂猷著作（尤其是后者）：一是《颜壮其集》16种，一是《合衿纲鉴通纪今古合录注断论策题旨大全》二十卷。

《颜壮其集》中的“壮其”即茂猷字，据初步调查，该本目前仅见藏于日本国会图书馆，包括上引日本学者的几部论文在内，至今未见有学者介绍过该本的文献情况。据日本“全国汉籍数据库”，该书的信息是：《颜壮其集》，明颜茂猷撰，明刊，16（合5册），国会图书馆藏。由于笔者尚未目睹该本，所以无法知晓该本与《云起集》的关系以及彼此有何异同。但仅从各分册的书目来看（参文末“附表”），《颜壮其集》与《云起集》显然有许多重复的地方，除了第1册至5册与《云起集》的题名颇有出入以外（我推测《颜壮其集》第1册《云起讲宗》或许就是《云起集》第12册《云起会语》），其余各册的次序虽然不同，但题名基本一致。

《合衿纲鉴通纪今古合录注断论策题旨大全》二十卷，日本关西大学图书馆泊园文库藏。中国国家图书馆亦有藏本，然其目录上题署《今古合录纲鉴历代帝王歌图》二十卷，明王世贞撰、明汤显祖笺注、明颜茂猷衡断，明崇祯间刻本。然而这个题署显然很有问题，³⁹⁾故其在目录下方又有一个补充：“又题《合衿纲鉴通纪今古合录注断论策题旨大全》”，但令读者不知当以何者为准。据日本“全国汉籍数据库”提供的该书信息是：“合衿纲鉴通纪今古合录注断论策题旨大全二十卷”，这个题名是确切的。接着的一段文字是：“明逸名氏编，明刊本，20册。古今合录通纪注断二十卷，即皇明通纪，附通纪集要二十卷，明蔡清编、明钟惺注、明孙旷补，通纪集要，明张溥评林。纲鉴通纪论策题旨二十卷，明王世贞编，明汤显祖注，明颜茂猷论题。”这段信息看上去有点杂乱。简单说来，该书由两个部分组成：一是《古今合录通纪注断》，一是《纲鉴通纪论策题旨》。前者《通纪》即指《皇明通纪》，并附《通纪集要》；后者《纲鉴》即指《通鉴纲目》及《纲鉴通纪》。“古今合录”（全书扉页作“古今合录”，正文卷一标题亦如是）则是指把《通鉴纲目》和《皇明通纪》合并为一书，故名“大全”。由于本文宗旨不在书志学考察，故对该书的版本、作者等信息也就不必详考了，以下仅就该书的基本信息略作介绍，以了解何以颜茂猷厕身其间的缘由。

在该书卷首所收一篇文章中（题作〈今古合录〉，末尾有缺页，故不知作者为谁），这样说道：“古莫古乎《通鉴纲目》，今莫今于《皇明通纪》。……遂将王公家藏《通鉴》删繁补要，参以《论策》《题旨》；复以钟公《通纪集要》，编辑《史断》于上。……”《通鉴纲目》为朱熹所作，《皇明通纪》的作者为陈建（号清澜，1527-1593），“王公”指王世贞（号凤洲，1526-1590），“钟公”指钟惺（字伯敬，1574-1624）。所谓“编辑《史断》于上”，这是说将有关《通纪》的《史断》安排在全书的上段。其实，该书的编排分上下两段，上段为《通纪》，下段为《纲鉴》。据全书卷一标题所记，上段《通纪》部分题署“虚斋蔡清编

39) 这一题签是据目录页上的题名而来，原题为“鼎镌今古合录纲鉴历代帝王歌图总目”，这个书名没有反映出《通纪》一书，以此定为全书名是不妥的。从书志学的角度看，确定古籍的正式名称应当依据正文卷一的题签为准。顺便指出，有的图书馆根据全书扉页或版心的题签来确定书名亦往往失实。

著，伯敬钟惺详释，月峰孙旷参补，天如张溥评林”，下段《纲鉴》部分题署“琅邪⁴⁰⁾凤洲王世贞纂辑，临川若士汤显祖笺注，清漳壮其颜茂猷衡断，书林素我刘肇华绣梓”。可见该书的作者群很庞杂，这里的7名作者是否都与《纲鉴》、《通纪》有关也很值得怀疑，至少《皇明通纪》的作者并非蔡清（号虚斋，1453-1508）而是陈建。事实上，书商看中蔡清，是因为其名声要远远超过陈建，蔡清的《四书蒙引》在明代四书学史上地位很高，是一般学子阅读《四书集注》的必备参考书，故其在社会上的影响非常广泛，而陈建则是以批陆王心学而闻名，他的史学成就到底如何，笔者一时不能断言。⁴¹⁾

在该书正文卷一之前，还有“纲鉴凡例”、“通纪凡例”以及“合订纲鉴通纪总例”，在“总例”末尾，题署：“崇祯己卯桂月望朝 古莆雾隐林文豹志。”己卯即崇祯十二年（1539），林文豹者不详。他在“总例”最后为此书做了一个重要说明：“……一披阅间，凡帝王修齐治平之事、国家盛衰兴废之由，可统括无遗，诂非博古通今之大助云？况《论策》、《题旨》备列上下，《史断》兼该，尤举子业之第一务乎！”据此看来，他是这部《今古合录》的编辑者，不过，他的名字在正文标题之下被隐去未提，却不知何故。这里的最后一句就像是一句广告词，透露了编辑此书的真正用意，原来他是为那些正在从事“举子业”的学生而编辑此书的。

要之，可初步断定此书不过是编者林文豹及书商刘肇华为迎合教材市场需求拼凑而成的。然而令我们感到有趣的是，颜茂猷竟然也厕身于王世贞、汤显祖这类名人之间，俨然是教材市场上颇受欢迎的名家。⁴²⁾同时引人注目的是，在全书最后一页的上段记录了一段颜茂猷的所谓“衡断”，以为全书的结尾，⁴³⁾可见茂猷之名是颇受书商重视的。进而我们或可推测，茂猷之所以受书商重视，这是因为他的名字是有社会价值的。当然严格说来，此书非茂猷的著作，至多只能说他是一位合编者，他的“衡断”出自何书，已无法确考。其实，从茂猷的著述目录来看，他的学问专长似在四书五经，例如《四书讲宗》、《五经讲宗》，⁴⁴⁾他的史学兴趣及其成就到底如何并不清楚。

除了以上三种以外，现存的颜茂猷著作的单刻本还有数种，至于存逸不明的著作也有不少，此不赘述，详见文末“附表：颜茂猷著作表”。总体说来，茂猷可谓是一位多产作家，据顾锡畴所言：“其书梓于闽漳者，已不下千卷。”⁴⁵⁾这个“千卷”的数字如果属实，那么显然已不能用“著作等身”来形容，而应说茂猷

40) “邪”应作“琊”。

41) 关于蔡清的四书学成就，可参佐野公治：《四书学史の研究》，东京：创文社，1988年。

42) 其实明清时期在四书五经的教材市场上，假托茂猷之名者所在多有，故在判定是否确是茂猷著作时需要谨慎。例如最近网站上突然出现几种题为颜茂猷校正的《四书正文》，中国收藏热线登载了“修竹斋校正监韵分章分节四书正文”（分“上论”、“下论”两部），题署“特赐进士颜茂猷状其较正”，孔夫子旧书网亦上传“庆云楼较正监韵分章分节四书正文（下孟）”，亦题署“特赐进士颜茂猷壮其较正”。另外上海图书馆藏清同治十年刻本《登云阁校正监韵分章分节四书正文中英合编》，题署陈彘撰、颜茂猷校正，大概亦属此类，参文末“附表：颜茂猷著作表”。

43) 书页有剥落，大意谓：“稽古清流，为万古扶纲常。不顾一身之名节，益忠直天生，非人力所能激励也。天心厌秽，冰山就日，残雪见口。……圣主在上，孤鼠安所逃乎！向之禁锢削夺者，口始伸眉吐气，涯涓自别。……生灵褴褛，与唐虞商周享世长久，当于今复见矣。”这段话颇有时代气息，大致与崇祯帝即位后铲除阉党、刷新吏治、重整朝纲等政治背景有关。

44) 见《云起集》第1至第4册，另见日本宫内厅书陵部藏明末刊本《四书五经讲宗》九卷本。关于这两部《讲宗》，请参拙文：《颜茂猷的经典诠释及其劝善思想》，未刊。

45) 《迪吉录》卷首，页310。

不愧是当时的畅销作家。当然，其中的《迪吉录》和《云起集》之于研究茂猷思想最为重要。特别是后者《云起集》，由于此书乃是茂猷的个人著作之汇集，故其内容之丰富远远超过专题论著《迪吉录》，是我们研究茂猷思想不可或缺的重要文本。不过，本文主要采用的只是《云起集》中的一册《云起会语》的相关资料。

最后，简单地介绍一下《云起会语》的篇目。据祁彪佳《棲北冗言·壬申》的记录可知，《云起会语》的刊刻是在壬申即崇祯五年（1635）。⁴⁶⁾《云起会语》卷首有一简目，内分七个部分：一、树品会语录，二、经济会语，三、博雅会语录，四、善缘会语录，五、会日讲问录，六、诸君赞语，七、选订诸友课录（原注：未行）。但这一简目与书中内容有出入，其中缺了“真修会语录”。

二 云起社的组织结构

关于“云起社”的组成情况，研究表明有文献可查的该社成员共37名，大多为当地乡绅，但笔者无法查考清楚37名成员的生平事迹，因为在一般史书及地方志当中，几乎找不到他们的名字。据包筠雅的说法，其中进士出身者仅颜茂猷一人，举人出身者3名。⁴⁷⁾然而，颜茂猷组织云起社之初，他当时还是举人出身，当他在崇祯七年考中进士以后，是否回到家乡福建继续参与云起社活动，目前已无任何史料可资证明。其实，进士出身者至少还有一人：即名单中的王志道（号东里，1574-1646），⁴⁸⁾他得中进士是在万历四十一年（1613），显然是茂猷的大前辈，他的名字还见于《云起会语》卷末〈诸君赞语〉，但他似乎没有参与云起社的具体活动，因为据他自称，他竟然从未涉足平和县。⁴⁹⁾另外虽不能确定茂猷的挚友林鈇（号鹤胎，1578-1636）是否是“云起社”成员，但他的名字曾在讲会上出现过一次，⁵⁰⁾他后来为《云起集》撰序时，落款自称“社友”，他是万历四十四年（1616）进士，是一位官至内阁大学士的大官僚，似乎也没有参与社中的实际事务。

云起社的组织形式有点复杂，它是一个综合性的组织，其下设有五个分会，而各分会的设立目标互不相同。各分会另设会长，由当地的一些名望之士担任，茂猷常以“丈”或“老”来称呼他们，如称“树品

46) 见《栖北冗言·壬申》三月二十四日条，录茂猷著有《云溪会语》，疑即《云起集》第12册《云起会语》。

47) 包筠雅：《功过格——明清社会的道德秩序》，页237。附带指出，包筠雅曾说明请参阅上引酒井忠夫论文，然经查酒井原文并无上述人数统计，她所引用的有关“云起社”成员的信息，不在《云起会语》页1至页8，而在《云起集》卷首目录所附《姓氏》中的35人名单。

48) 按，《明史》卷256〈李长庚〉后附〈王志道传〉，文甚短，其云：“志道，漳浦人。天启时为给事中。议三案为高攀龙所驳，谢病归。其后附魏忠贤，历擢左通政，论者薄之。”（《二十五史》本，上海：上海古籍出版社、上海书店，1986年，页716上）然《光绪漳州府志》的记载却完全不同，该书卷29〈人物二〉称志道并未附从阉党：“志道，字而宏，号东里，万历四十一年进士。……明年（天启三年）冬，魏忠贤尽逐高攀龙等，朝事大变，召还志道，擢太常寺少卿，以外艰不至。服阙，升通政使司右通政，寻转左，皆不赴。凡三晋秩，俱未尝一履任。崇祯元年，以原任左通政召用。……”在该段记录末，有作者一句附言，称其不赴魏珣之召，“浮游尘埃之外，泥而不滓，孰得而议之！”（《中国地方志集成》福建府县志辑第29册所收光绪三年刻本，上海：上海书店，2000年，页593）上述两种记录，何者为是，姑存疑。

49) 按，据王志道〈平和县志序〉所言：“余生长吾郡，足迹未尝至平和。”（《平和县志》卷首，页10）

50) 《云起会语·会日讲问录》，页70下。

会”会长陈琦（号朋石）为“石丈老”，而茂猷的角色则相当于总社社长。其实，当时刚刚中举的茂猷在社中只是一位出头担当的年轻后进，许多事务得仰仗地方耆老来支撑。总体来说，云起社虽然也注重会员之间的学问切磋，但更为强调会社成员的行善实践，其目的不仅在于培养科举人才，更在于培养“一方善人”。由此可说，它又有“善会”组织的特色，这显然与茂猷本人在思想上特别注重道德劝善有关。具体而言，入会者不仅从事讲学、交流举业的学习心得，而且互相之间还要按照《功过格》来实行迁善改过的道德实践，彼此劝善纠过，努力成为善人。入会成员的社会身份一概不问，不分贵贱贫富均可加入，具有相当的开放性，但有一个条件：“恶人”而未作“忏悔”者不许入会，反过来说，只要经过“忏悔”，“恶人”也是允许加入的。

从该社的性质看，它属于地方性的讲会组织，其活动范围大致不出漳州府。它有两个目标，一是初级目标：改变地方风俗、兴起一乡善士；一是终极目标：由一乡之善人，推向全国、全社会，以使天下人都成善人。用茂猷的话说，就是由“一乡之善”而“远至一国，远至天下”。⁵¹⁾可见，其组织规模以及活动范围虽然有限，不过是一区域性的民间团体，但在茂猷的意识中，他认为由改善一人一乡做起，最终便可实现治国平天下这一儒家的社会理想。重要的是：实现天下治平的终极理想须从个人生活实际出发，落实在一人一乡的道德行为及社会风俗的改善事业当中。这就是他组织“云起社”的缘由所在。

1、缘起

云起社的创立大致在天启四年（1624）颜茂猷中举人之后，至于“云起社”活动的结束年代，目前难以确考。酒井忠夫指出，云起社创立于天启四年，结束于崇祯七年中进士之前，⁵²⁾后一说法尚有待考察。目前我们已了解到《云起会语》刊刻于崇祯五年，⁵³⁾该书应是记录了崇祯五年之前云起社的主要活动，但由于茂猷及第进士后，直至逝世为止的——即其人生最后三年的那段生活，历史上几乎一片空白，故难以断言云起社终结于崇祯七年之前。根据目前掌握的资料来看，可以确定的是，它的辉煌时期只有三年，亦即天启四年至六年。

就《云起会语》来看，其中频繁出现的纪年是丙寅（天启六年），⁵⁴⁾可以推知，这一年是云起社活动最为活跃的一年。茂猷曾这样自述：“猷不才，自反多过，幸诸君不弃，交相励翼，近已二年，尚恐悠忽。今猷又有公车之行，敬以此事推石丈老。”⁵⁵⁾意谓云起社成立二年后，茂猷将有赴京之行，⁵⁶⁾故将社中诸事委托“石丈老”（按，即陈朋石）主持。茂猷中举在天启四年，二年后赴京，正是上面提到的丙寅年。可见，云起社的主要活动时期应是天启四年至六年之间，而《云起会语》记录的主要内容便是这一期间的活动情况。

关于云起社的组织结构，《会语》卷首所录“引文”（中缺一页）对该社之下分设五个分会的缘由作了

51) 《云起集》第12册《云起会语·求四方会友疏》，页9上。

52) 《〈增补〉中国善书の研究》，《酒井忠夫著作集》第1册，页471。

53) 见祁彪佳：《栖北冗言·壬申》三月二十四日。

54) 不过有一个例外，在某篇文章中，出现了丁卯（天启七年）纪年，这表明茂猷离乡赴京之后，云起社的活动仍然维持过一段时期。

55) 《云起集》第12册《云起会语·重饬树品要言》，页码不清。

56) 按，当指茂猷以国子监监生身份赴京，参上引顾锡畴〈迪吉录序〉。

大致的说明：

道固惟一，而禀习不同，志愿亦异。因略分为五会，以尽豪杰之襟期，以集遍地之精华，所乐实修实证，不贵浮名浮气。高明之士，勿鄙夷是幸！颜茂猷谨志。⁵⁷⁾

这表明在云起社内部分设五个分会的设想源自人人“禀习不同，志愿亦异”的缘故。这个设想与晚明兴起的各种讲会组织有很大不同，它考虑到了因人而异的因素，可谓别具一格。不过，分会与云起社又是什么关系？就结论言，五会应是云起社之下的分会组织，受茂猷一人统领。这从后面对五会的介绍中，可以得到进一步的了解。

那么，偏处南方一隅的福建乡绅颜茂猷何以如此热衷于讲会？茂猷在〈求四方会友疏〉中对于推动讲会的缘由做了这样的说明：

猷于一乡之善士，既执斤随矣，远至一国，远至天下，奇人荟萃，瑰玮相望，恨难交臂就之。凡我友朋，共愜斯愿，敬以此书，达诸四方，使同志诸公，声息相闻，意气为蒸，则茂猷幸甚，吾党幸甚！说者或云：覩面丽泽，斯为有益，远不能知，何取襟结？是大不然。百世而下，可使闻风，即犹比肩而立，况同时乎？孟子云：“有私淑艾者。”而佛家亦曰：“闻其声音而得解脱。”但使天南地北公共此心、公共此事，各展分量，并弘期许，则深山穷谷，谁非度世之人？千英万杰，各荷弥天之担，何如何如？言之抵掌，不禁神飞。幸偕鄙邑一二名贤为招，以交引于不穷。⁵⁸⁾

这是说兴起讲会能使远近四方、天南地北的“同志诸公”互相呼应，只要天下豪杰抱有“公共此心，公共此事”的宏愿，共同承担起“弥天之担”，那么哪怕是在“深山穷谷”，也能成就一番“度人度世”的事业。应当说，这是他成立云起社的最终目的，也是他成立各分会的宗旨之所在。

接下来，我们将分别探讨云起社下设的五个分会的组织形式及其主要特征。根据《云起集》的记录，云起社的五个分会依次是：树品会、经济会、修真会、善缘会、博雅会。如果根据各会的会期设定来看，则其顺序应当是：树品会、修真会、经济会、博雅会、善缘会。以下介绍的顺序，根据《云起集》的安排。

2、树品会

该会的正式名称很长：“求坚志树品希圣希贤者为一会”，简称“树品会”，立意是“树立品格”，具体地说，就是成就儒家圣贤之“品格”。因此，“有半道半俗，以头面媚世者不齿”，⁵⁹⁾“不齿”意谓不许入会。关于该会的成立宗旨，茂猷说道：

57) 《云起会语》卷首，页1下。

58) 《云起会语》，页9上下。

59) 《云起会语·求坚志树品希圣希贤者为一会》，页3下。按，下引《云起会语》有关“五会”之引文，只注篇名，省去页码。

吾侪读孔孟书，识心性字，所学何事？阳尊其名，而阴叛其实，无异子之叛父，臣之叛君。且人生而得为男子，合下便有圣贤分量。舜何人也？为之则是。孟子曰：“我由未免为乡人也，是则可忧也。”⁶⁰⁾而今人曰：“斯人也，求免为乡人也，是则可笑也。”岂不颠倒之极？然古人求道不远千里，不避险难，而今人之求道者只畏一笑而止。丈夫子胡不自竖乎？子有云：“当仁不让于师。”而朱子亦云：“担道风力甚劲。”“劲”之一字可为药石。盖所以优游恬惓、藏头躲耳者，亦只是物欲不能自割，制行不能自醇。恐惹物议，致废半途，所以姑示谦让。不知此泄泄恬惓处，正是有自便私图之心，虽行君子路上，终不得力。若敢旷然出脱，招同志人痛严刻责，立地便见俊伟。且有过相规，有善相翌，何愁纯白不到？……

窃不自揣，求吾漳中有旷然立志，欲以圣贤自期，以道义礼法自处，并以维持世风者，此为第一人、第一等事，殆当捧而拜之。奈若不相知，砥砺未由。乞先期于○○○○⁶¹⁾处报知，各书姓字于册，并及名号，某官某里某处居住，及某生庚，以便寻求记忆。定于○月○日会面○处，饌盒一个，谈论片时，并酌〈会规〉，交修不怠。愿同志者勿鄙猷为不足教，并勿以朋友一笑而止也。猷谨白。（有半道半俗，以头面媚世者不齿）⁶²⁾

这里主要讲了为何成立“树品会”的原因。首先，茂猷强调指出：不仅是读孔孟书、识心性字的士人，只要是身为男子汉大丈夫，人人都可成为尧舜、成为圣贤，而不甘成为一“乡人”而已；接着茂猷指出，今世之人大多以“乡人”自处，反而嘲笑那些立志成圣成贤的人，原因在于这些人畏首畏尾，担心求道之艰难险阻，故而一味追求优游玩乐；然在茂猷看来，求道既不能畏惧艰难，同时也是一件简单的事情，只要按照“有过相规，有善相翌”的方法去做即可。换言之，规过劝善便是成就圣贤的法宝。要之，在“树品会”的说明当中，茂猷突出了一个重要观点：须以儒家圣贤作为人生的最高品格。

后半段的说明文字，很像是“入会表格”，要求将名号、籍贯、生辰、何时会面等信息详细填写清楚，以便日后“寻求记忆”，用今天的说法，便是一份“人事档案”。以下有关各分会的说明也都有这段文字。

另据茂猷所定〈会约〉及〈订会期〉的规定，每会各立“会首”一名或数名，会期也无意错开。“树品会”的会首是陈朋石（讳琦），⁶³⁾定于每月初二日开会，会员可以“随意招入，随意约束”，但须“以紧严立法为主”。⁶⁴⁾

在“树品会”成立二年之后，茂猷将有“公车之行”，临行之前，他召集了一次大会，再次重申了该会的宗旨以及他对会中诸友的希望，强调即便是“书生布衣”，只要“共相振刷，寻向上去”，也能成为“超轶迈迹”的大丈夫，他指出：

猷不才，自反多过，幸诸君不弃，交相励翼，近已二年，尚恐悠忽。今猷又有公车之行，敬以此

60) 见《孟子·离娄下》：“舜，人也；我，亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也，是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣。”

61) 此处5空格，原文如此。是为填写人而特意设置的，下同。

62) 《求坚志树品希圣希贤者为一会》。按，原文以小一格字体刻印者，乃是入会条件，下同。

63) 按，“云起社”主要成员的名讳，可参见《云起会语》卷末〈诸君赞语〉。

64) 《云起会语·订会期》，页10上。

事推石丈老。此兄精严振厉，猷畏友也。其于振作必能万倍。吾社诸君勇猛精进，赫然改观，政在此日。猷在万里外，实声气焉。敬弁数语，愿为诸君勗之。

今人而命之曰“尔与草木同臭腐”，则赫然怒，而终日悠忽，百年何几，到底结局，试自揣之。生无补于人，而徒以蠹米，死无闻于后，而重以灾木也。夫人生合下是丈夫子，即具有顶天立地气骨、旋乾转坤手段，而声色货利锢其英心，文艺尘务蚀其锐志，只管毕世沉埋，无复出头之日，还他一老，又还他一死。成汤《戒》“日新又新”，良有以也。夫子欺四十、五十，不亦悲乎？间有少知自奋，而耳濡目染，无可与谋，竟归沉堕，资志不售令人恨。今幸吾同社中，如朋友诸丈皆能不避行迹，弘持道教，即与共相振刷，寻向上去，不可谓无徒矣。豪杰尚祈作唱闻风，岂难得师？或者有谓“书生布衣，终难超轶迈迹以成厥品”，是不然。独断独行，鬼神避之，匹夫匹妇，不可夺志。患不为耳，不患为而不成。且所谓“树品”者，非有他奇，但自孝弟伦理，以至衣冠言动，按法而行，顺理而止，使人望其颜色而不与争，睹其威仪而生敬畏，则自然家庭肃穆，乡里顾化。此至易至常，而足以达之天下者也。……⁶⁵⁾

他要求会中诸友必须树立起“匹夫匹妇不可夺志”的志向，共同努力，而所谓“树品”，其实也很简单，只要从“孝弟伦理，以至衣冠言动”的日常行为做起，做到“按法而行，顺理而止”，便可实现“家庭肃穆，乡里顾化”的效果，推而广之，便能“达之天下”。

3、经济会

该会全称是“求实心经济炼达世务为一会”，简称“经济会”。关于该会的宗旨，茂猷有这样的说明：

圣贤自合经济而一之，然世有拓落豪雄以诚正为迂谭，而其精锐才气，真足一瞬千里。系骄子之颈，而策麟阁之勋者，要以实商经济。俾出则济济实用，大叩大应，小叩小应，则圣贤学问亦在其中。请得同志共会，如守令、监司以上官方，各有体要，共相讲求，以志其常。如河道、兵略、边夷、红夷、救荒、御乱等，各商方略，以志其变。如知人善任，棕核驾馭，化一方，易一俗等，共相扬榷，以志其小。如天下大积重，待挽之势，天下大吃紧，利害之原，各相维挽，以志其大。每期一事，各出所见，精者择而行之于册，可以致用，可以传世，不亦美乎！要当人人以万世太平为期，以各立愿力为标，聚相讲也，出相绳也。其有穷而干谒有司，达而阿附权贵者，必斥去之。谓其坏经济之本耳。

同志之志，乞先期于○○○○○处，书姓名及某官某里某生庚于册，定○月○日会面○○处，谈论片时，酌立〈会规〉如前。猷谨白。（有放诞异志者，不齿）⁶⁶⁾

这里说“圣贤学问”即在“经济”之中，而所谓“经济”，按茂猷的理解，包括以下几个方面：河道、兵略、边夷、红夷、救荒、御乱等等。其中“红夷”，显然是指西洋传教士进入中土以后，在晚明时代凸显

65) 《云起会语·申饬树品要言》，页码不清。

66) 《云起会语·求实心经济炼达世务为一会》。

出来的一个社会问题，令人注目。⁶⁷⁾当然这里所设定的问题并不局限于晚明，而是有一定的普遍性，几乎是历朝历代都无法避免的社会问题。

对于如何解决上述这些问题，他提出了四点基本要求：“以志其常”、“以志其变”、“以志其小”、“以志其大”。第一，“以志其常”是指尽量要求“同志共会”，并邀请地方守令、监司与会，请他们来讲授自己的切身体会；第二，“以志其变”则是要求每次聚会，必就河道、兵略等各种经济问题中的“一事”展开具体讨论；第三，“以志其小”是指运用某种经济观点，来有效地治理某一个地方，以使一方得到教化而改善；第四，“以志其大”则是指面对国家社会的“大积重”以及“大吃紧”的各种重大问题进行讨论，各抒己见。最后作为会议记录，择其精彩之议论观点录入备案，以便“致用”和“传世”。更为重要的是，茂猷认为经济问题乃是天下万世太平的问题，所以必须树立起“以万世太平为期”的宏大志愿。

据〈订会期〉的规定，经济会的会首是赵连云（讳宗成）、王近午，会期是每月十二日。不过，根据茂猷所附“此会甚稀，尚当旁招，希留神共振”⁶⁸⁾的说明来看，“经济会”成员人数不多，大不如“树品会”和“修真会”（详见后述）。虽说“河道”、“御乱”等各种具体的经济、社会问题乃是关涉到天下太平的大问题，然而若要应对这些问题则需要有一定的专业知识，光凭兴趣爱好而无切实研究，是很难有什么收获的。可以想见，在茂猷的周围，以解决社会经济问题为志向的专业人才是比较缺乏的。

另须说明的是，按“五会”的说明顺序，“经济会”在“树品会”之后“修真会”之前，但是按照各会《要言》的安排顺序，则“修真会”在“经济会”之前，这一安排应有茂猷之苦心。他在〈申饬经济会要言〉中，就“树品”、“修真”、“经济”三会的宗旨有一个很简要的说明：“树品则必实能安身立命，修真则必实能超生出死，经济则必实有一条路头。”⁶⁹⁾可见，茂猷是有基本考虑的，他是以各会的重要程度来安排各会次序的。只是在现行的刻本中，“经济会”被放在了“修真会”之前。

在〈申饬经济会要言〉中，茂猷对于“经济会”何以设立的目的及其对此会的热切期望作了进一步的阐述：

凡事贵求实，如树品则必实能安身立命，修真则必实能超生出死，经济则必实有一条路头，可以为朝家出力，使其大者能斡运皇社、扶世翊运；而其小者，亦不失为循良吏，或治兵漕运，心计之巧，各有所长始得。吾社中兄弟默默自揣：万一操国之重柄，世之衡能为名臣乎？为良臣乎？抑落落庸庸、无所比数之具臣乎？而甚且为鄙夫容悦无所不至乎？此一扪心而可知也。故讲经济者，先立其志，其志既立，然后充之以学。古人有言：“何物可以益人才智，莫如诗书。”汉徐庶，晋周处，其始也直一剑侠之夫，及其折节读书，参求延访，遂以奇谋异节高天下，则稽古之致也。猷前日已分数事，各认

67) 顺便指出，在晚明思想界出现了一个新动向：打击当时正在崛起的外来天主教更比打压佛教来得迫切和重要。参见拙文：“事天”与“尊天”——明末清初地方儒者的宗教关怀，载台湾《清华学报》2009年第1期，后收入拙著《明末清初劝善运动思想研究》。颜茂猷对天主教的批判态度也非常激烈，可参见其为门人黄贞《破邪集》所作的〈破邪集序〉，该《集》收录了明末僧俗两阶人士反天主教的著名文章，茂猷序于崇祯十年（1637）。他在〈序〉中慨叹道：“嗟嗟！夷变至是，不惟乱世统，兼乱道脉；不特戕人类，并戕人性。”（《圣朝破邪集》卷3，北京图书馆藏道光年间刻本，页144）。

68) 《云起会语·订会期》，页10上。

69) 《云起会语·申饬经济会要言》。

所长而习以成功。乃今而面目复如故也，过实在猷。以尘事多魔，不能用功切磋，而五会泛然兼统之，又多有不周不贯之精神。今遂以此事奉连云诸丈为盟会首，而近午、然初诸兄皆有经济志也，何没之也，则夹而辅之。既以教人已，愈有略专其一，无事不辨也。要宁小用而致精，毋宁博滥而无益，则今日之志云尔。

首先，茂猷对“树品”、“修真”、“经济”三会作了一个比较，“树品”与“修真”的目标分别是为了实现“安身立命”、“超生出死”，相对而言，“经济会”只是向人指明了一条实路。根据他的自述“前日已分数事”，所谓“实有一条路头”，可以分别是指：河道、兵略、边夷、红夷、救荒、御乱等等。各会员可以按照自己所长，专攻其一。要之，宁可专一而成其“小用”，也不要贪图博滥，反而有害无益。

同时，茂猷强调“经济”之学是大有作为的，将来不仅可以为朝廷出力，甚至可以“斡运皇社、扶世翊运”，即便不能成为朝中重臣，而作为一位地方官，也能成为一名“良吏”。所以他要求“社中兄弟”不妨扪心自问：学了“经济”以后，万一成为掌控朝政的大臣，退一步说即使只能成为地方官员，能不能成为“名臣”或“良臣”呢？抑或只能成为庸庸碌碌的“具臣”呢？可见，在茂猷的内心有一个宏伟计划，他所倡导的“经济会”不仅是为了国家社会培养一般的有用人才，更是为了培养能直接为“朝家出力”的、掌控朝政、扭转乾坤的重臣。这一设想十分远大而其可能性或许微乎其微，不过，在当时的科举制度之下，也不是完全没有可能，茂猷少时“事之如兄”、崇祯年间进入内阁的林釭就是一个很好的事例。⁷⁰⁾

最后，茂猷作了一番自我反省。他说二年来“经济会”的收效甚微，会中诸友“面目如故”，无甚长进，当然其过“在猷”而不在诸位，究其原因，是因为杂事繁多，不能用功，具体而言，这是因为茂猷一身“兼统”五会，所以精神多有不济所致。现在，茂猷已将“经济会”全权委托给赵连云等人，其它诸友“夹而辅之”，希望能有根本上的改观。这段自述反映出一条信息，茂猷分设五会会首，而他自己则扮演着“兼统”五会的领袖角色，换言之，五会在“云起社”之下统一运作，而茂猷自己俨然就是一位总领社务、运筹帷幄的“社长”。

4、修真会

该会全称是“求实意修真为一会”，它在五会中非常特殊，也颇具特色。按上引〈申饬经济会要言〉所述，此会宗旨在于“超生出死”，这一目标关涉甚大，而且有一点宗教性的意味，也正由此，所以在五会中，此会人气最旺。我们不妨来看一下茂猷关于此会宗旨的说明：

宇宙间惟此一事实，余二则非真。生从何来，死去何去？而以弱丧忘归之性命，轮迴于苦乐尘缘之间，一忙到底，万死不迴，深可痛悯。间有有志之士，迫现此心，而悠悠忽忽，俗态侵人，于是事逐眼过老，向头来依然黑漫漫地，寄命于阎罗，不能自脱。所赖同学先醒提其已经之路，鞭其愿息之程，庶日新一日，损之又损，以有所就。古人云“合下急修犹嫌迟”，今之入此途径者，不为不多，自揣今年能胜似去年否？若只谈玄说妙，而俗性依旧，爱根不除，则不免至老死尽而后已。又间有依附门户，高标胜心，不肯自降，是以生死易门面也，功名品格犹有所争，此是何事？而弃却咽喉吃紧

70) 参见注20。

之处，以增随波逐浪之客，不亦伤乎？

请得同志之士，共讲此大根本，勤而修之，必期了事。乞先期于〇〇〇〇〇处，书姓字某官某里某生庚于册，俟定〇月〇日，聚谈片晌，酌定〈会规〉如前。猷谨白。（采战烧炼不齿）⁷¹⁾

如果说“树品会”的目标是要解决“安身立命”这一儒学问题，那么“修真会”则是要解决“生从何来，死去何去”的生死问题，按理说，这是一个相当重要的哲学问题，在中国早期历史上，无论是儒家还是道家，都曾经有过严肃的思考。然而在茂猷的理解当中，佛道两教更为擅长于谈论这一生死问题，所以他在这里的使用语言已不免有几分佛老气息，诸如“轮廻”、“苦乐”、“尘缘”、“阎罗”等等。但在入会条件一栏中则明确表明：沉溺于道教的房中、黄金之术者则被拒绝接受入会。这表明云起社与某些宗教邪术是要划清界线的。不过，与“树品会”或“经济会”相较，“修真会”的宗旨在于强调超脱轮廻、尘缘、俗性、爱根等一切世俗妄缘，最后实现“超生出死”的目标。

据〈申饬修真会要言〉记载，该会非常有人气，会员人数达“数百人”，与冷清的“经济会”形成了鲜明对照。这从一个侧面表明，在茂猷周围，生死问题及修炼问题是人们关注的一个焦点。事实上，如果我们结合茂猷平生注重“玄修”来看，⁷²⁾那么就有理由说，在整个“五会”当中，“修真会”才是颜茂猷的金字招牌，因为“超生出死”的问题对茂猷来说，无疑具有十分关键的意义。而会员人数所以会有如此之多，这或许是由于受到茂猷的个人魅力所吸引的缘故。

据〈订会期〉的记载，该会“会首”为黄九变（讳士权）、陈裕阳（讳谦亨），会期是每月初七日，定在“树品会”之后“经济会”之前，因此从重要性来看，它的位置应放在“经济会”之前。

在〈申饬修真会要言〉中，茂猷进一步向会员阐明了为何修真、如何修真等问题。他指出：

修真一事，则息壤在彼矣。事莫大乎性命，信莫重于帝天。而犹有戮志，则恐善之无缘，而品之不树也。敬僭一言，以相傲发。

吾社之入修真者，不暇数百人，而力行者无几焉。原其初意，只欲识了便休，甚至将教本遗失，恣同学睥睨不忌。或虽行而作辍，异意或别，参而茫无适从，是所谓修真乃修伪也。夫修真者，为性命大事乎？为博洽闻见乎？抑为耳目声誉乎？若而博洽声施作计较，则驰名博雅、矢志勋业，谁其禁之？而区区多此一赘瘤也。必为生死事大，则当并心一路，辟捐万虑，以实求夫精气充足、形神俱妙之域而后已。决非泄泄忽忽所能成功。猷自尘缘太重，不得了此大事，每日夜深，念者久之。今兹之行，亦欲离家潜养，或遂因而遁世，亦未可知。授受大任，已久付之。……事关咽喉，情托肺腑，不

71) 《云起会语·求实意修真为一会》。

72) 关于茂猷的“玄修”实践，这里不及细述，他有一篇重要的心得文字，题作〈守心十二法〉（《云起集》第11册《身世谱内编》），便是讲述超生出死的具体方法，内容大致属于静坐调息之法。他曾将这个�方法在士人圈内披露过。例如据祁彪佳《日记》记载，崇祯四年（1631）祁与颜在北京相会，茂猷向他详细地讲述了“守心十二法”，据《涉北程言·辛未秋冬》十二月十三日载：“午后，颜壮其至。讲‘守心十二法’，先之以守乾守坤，终之以守雌守黑，虽入手玄门，而儒释大道已具。”次日十二月十四日亦载：“拥炉听颜壮其说‘十二法’竟，午后乃去。”（《祁彪佳文稿》第2册，页1004）另按，“玄修”一词在祁彪佳《日记》中经常出现，用来指称他与颜茂猷探讨的有关身心修炼问题，这里不一引述。

得不激切痛谈也，惟知己谅察。⁷³⁾

首先，茂猷就什么是“修真”的问题作了回答：修真即是“性命大事”。亦即上述“超生出死”之大事，绝非是为了“博洽闻见”、“耳目声誉”。继而茂猷阐述了如何“修真”的问题，他要求做到“并心一路，辟捐万虑，以实求夫精气完足、形神俱妙而后已”。不用说，无论是“并心一路，辟捐万虑”，还是“精气完足，形神俱妙”，都是带有技术性的专门术语，意指某种修身锻炼的技法而无疑。

非常巧合的是，笔者曾在探讨罗汝芳（号近溪，1515-1588）思想之际，注意到在近溪主张的修身实践中有一个重要的关键词：“形神俱妙”，与茂猷这里所用的概念完全一致，其意盖谓“身心合一”。⁷⁴⁾对照茂猷此处所言，可以发现他所谓的“生死事大”，原与追求“形神俱妙”的修炼理论有密切关系，用他自己的一个说法，也就是“玄修”，而上述“并心一路，辟捐万虑”，也与《守心十二法》开宗明义所披露的“心化无心，洞然太虚”之说以及“主一而实”的“守乾法”⁷⁵⁾在旨意上是基本相通的。因为“并心”、“捐虑”，无非就是“心化无心”、“主一而实”的另一种表述而已，其意所指显然都是抛除杂念、化念归心的修炼方法。也正由此，“修真会”在整个云起社当中就显得别具一格。

5、善缘会

在云起社下的五会当中，善缘会是最具特色的一个组织。关于此会的宗旨，茂猷在《求实兴善缘为一会》中说道：

善即道也，有见善而不见道者。盖道非上根不接，善则随缘可举。世界如彼其大也，困穷如彼其众也。独行善事，所与几何？但求人广度，善复成善，则救济无穷；其有独力不举，而众力可任者，则共肩之；其有独见不及，而众目可烛者，则共周之。期于畅满此善，接引同志，无一夫不获而后已，则善缘之所为结也。约每期相质证，行善事几条，度善人几个，立“功过簿”以自省克，庶辅仁之一助焉。

同志愿预会者，乞先期于○○○○○处，书名字里居，发其愿力，俟定○月○日会面，○○所求教。猷谨白（借缘诳众肥私者不齿）

毋庸赘述，“善即道也”乃是茂猷劝善思想的根本观点。所谓“道非上根不接”，这是说“道”的问题不是普通百姓所能了解的，而是世上极罕见的绝顶聪慧之人才能明白的，相对而言，“善”则是每一个人都能“随缘可举”的，就在日常生活中普遍存在。

一方面，茂猷将“善”与“道”并列，其目的在于将善事、善行乃至善人，提升到“道”的高度加以肯定，善不仅是人性的一种完美品格，它直接就是“道”之本身，从而“善”就具有了形上的、普遍的意

73) 《云起会语·申饬修真会要言》。

74) 参拙著：《罗汝芳评传》第3章第4节“身心观”有关“身心灵妙、形神俱妙”的论述，南京：南京大学出版社，2005年，页315-325。

75) 《云起集》第11册《身世谱内编》，页9下-10上。

义，所以说“世界如彼其大，困穷如彼其众”，都无不存在着“善缘”；另一方面，茂猷却强调世上“有见善而不见道者”，而且这一现象也很普遍，原因在于“见善”容易而“见道”者难，茂猷之所以这样说，其用意在于强调“善”是人人可以做得到的事情，通过行“善事”、做“善人”，便可通向“道”，而不是相反一悬空谈道却不作善事。关于这一点，茂猷在〈申饬善缘会要言〉中有更为清楚的表述，我们稍后再说。

在上述引文中，茂猷还谈到“独行善事”与“求人广度”的关系问题，在他看来，行善事固然须从个人的“独行”做起，但更为重要的目标则是“广度众生”，要以“畅满此善”为宏愿，做到“无一夫不获而后已”，意思是说，不使普天之下人人都成善人，决不罢手。这也就是“善缘之所为结也”的根本原因。

具体而言，善缘会的实施方法是：“约每期相质证，行善事几条，度善人几个，立《功过簿》以自省克。”也就是采用记录“功过簿”的方式，来达到自我反省以及互相督促的目的。须注意的是，在五会当中，只有善缘会有这一具体规定，说明茂猷组织云起社与推动道德劝善有着非常密切的关系。以下将要看到，茂猷在制定〈会约〉时，其实有更为具体而严格的要求，要求所有云起社成员都必须做“功过格”实践。也就是说，对于云起社而言，善缘会的“功过格”实践具有普遍意义，是其它各分会成员也必须身体力行的。

据〈订会期〉，“善缘以胡穆甫为会首，共董定念七日”，⁷⁶⁾即每月二十七日定为“善缘会”的会期。这一会期的制定值得注意，这是五会中最晚的一个会期，顺便指出“博雅会”的会期是在每月二十二日。其实，颜茂猷所以这样安排是有深思熟虑的，他的考虑是每个月的月底，以“功过簿”的最后统计作为对所有会员的考核，因此“善缘会”必须置于最后。这说明“功过簿”的设立不仅是针对“善缘会”的成员，而且是其它各会也必须遵守的一条实践原则，换言之，“功过格”实践乃是“云起社”成员的共同行动纲领，“功过格”也就成了“云起社”的纲领性文献。关于这一点，我们在后面还会谈到。

在〈申饬善缘会要言〉中，茂猷指出：

诸会犹可袭取，独善缘不可强为。列丈往年尚勇于捐贖，至今岁稍弛，遇施济时多苦乏，则已定约分摧（按，当作“催”），而无以统之，则事终散。敬请胡穆甫主事特为缔言。

善缘会何为也？为颠连者众，失佑者众，而一人之耳目不足以周知，一人之财力不足以广给也。且知之者未必能赈，力能赈之者又在大厦之中，而莫之或知也。是以欲令有心有力之众，共旁搜、共捐糶，使求之即有以核之，核之即有以给之。富者出其财，能周仁心于无形；贫者出其力，能普惠道于不费。此两利之法，亦百利之术也。但人目所不及，辄恐拥蔽，虽曲意抚循，而真情不切，彼躬任者即有躬阅，又或苦于不见信也。所贵得一廉直慈勤之士，为之董之，而一人复不能以独任，则必有多贤善信起而辅之，以共访疾苦。既不惜奔驰，而以广招出费，复不惮拮据，庶几有济。穆甫胡君夙负仁勇，凡所以济人利物者，靡不殚其精，而毓泰、元恺、衷益、黼皇、静山诸君交相提挈如左右手，吾道是赖。则又得林希贯之昆玉叔侄，以及谢尔刻君、杨綦端君诸有力者为之输掇，并懋功德，以惠济于无疆。漳之养生送死，实惴惴寄命焉。而诸君之所以为树品、为修真、经济者，未有不从此途出

76) 《云起会语·订会期》，页10下。

也。猷今行矣，俱立俱达，就目前计满，现前心是。在诸君共勉旃。⁷⁷⁾

根据这里的叙述，“善缘会”几近于“救济会”或“慈善会”的组织。设立“善缘会”的根本原因在于社会上存在着大量流离失所、得不到庇护保佑的弱势群体，另一方面又由于信息传递往往受阻，使得有财力施赈者不能广泛施赈。所以，设立“善缘会”的一个目的就是，令“有心有力”者广泛收集情报信息，共同捐资捐粮，有钱者出钱，有力者出力，庶可收到两全其美的效果。为从组织上保证措施的实行，有必要推举一位“廉直慈勤之士”来统领，其它成员也应积极配合，“共访疾苦”、“不惜奔驰”，并且“广招出费”、“不惮拮据”，如此则可真正实现“救济”之目标，使得每个人的善行善事得到真正的落实。

最后，茂猷强调：漳州府全体的“养生送死”实有赖于“善缘会”同仁的行善事业，而我们之所以组织“树品会”、“修真会”、“经济会”，正是要求大家从善行善事做起。可见，“善缘会”与其它四会相比，看似是一个独立分会，其实它却是一个横跨性的组织，其它四会的成员也责无旁贷，有必要一同参与该会组织的行善实践。

6、博雅会

该会全称是“求博雅文词为一会”，又称“文词会”或“文艺会”。关于该会成立的缘由，茂猷说道：

文者载道之器，古来贯日月、薄云汉、历万劫而不朽者，独以文在耳。然虽有豪杰之士灵心慧识，而不得意气励翌其间，相与击掌成风，云咳唾喷，珠玑则揜揜抑抑，如孤夜之弹琴，如寒冬之蟋蟀，此道或几乎息。所以李、杜、八仙并出乎盛唐，欧、苏、黄、秦竞兴于北宋，皆精气之所飞荡，神灵之所鼓舞，以与天地争光，以与江汉为量。即我朝中原七子，亦交修竞奋，而后成立，则犹曰：天下如彼其大也，寥寥千里，比肩几何？乃邹鲁二邦，不及今时一大郡，而孔、孟、左丘与七十、三千一时俱振，四书五经遂为文章宗祖。夫士顾所自振耳。昭代文词、未轶古先，多为举子业所缚，而我漳亦然。虽诸贤鹤起，尚未大振，每由孤韵，倏掀倏谢也。今举业一蹶，持衡者亦厌套子，共探神奇，视古作可以互参，即致力于此，不至失其故步，况经国大业、不朽盛事，其精光自不可掩。抑请得邀同志数人，共骋古作，独造新裁，如凡经学、史学、诗学、字学，风流奥博，淹贯奇渺者，尽入词坛。相与捉云弄海，平分风月，品题史眼，吐玄凤之灵心，嘘赤文之瑞气，垂之宙宇，蜚英万劫，不亦康乎？……

愿预此会者，乞先期于○○○○○处，书名字里氏生庚于册，俟定○月○日会面，○○○所求教。猷谨白。（有恃才傲倪，撒泼无行者不齿）⁷⁸⁾

不难发现，所谓“博雅会”类同于传统的以文会友的“文会”组织，以讲文学诗词为主，然而究其实质，该会无非是为了应对生员的科举考试而组织起来的。茂猷一方面从儒家立场出发，重申“四书五经”乃是“文章祖宗”，另一方面他也要求人们博览群书，大凡经学、史学、诗学、字学乃至杂家之类都应关注。这

77) 《云起会语·申饬善缘会要言》。

78) 《云起会语·求博雅文词为一会》。

反映出追求博学已是晚明读书的一种风气，也与茂猷个人主张学通五经的观点有关。

然而该会的名称有些复杂，究竟应称“博雅会”，还是应称“文艺会”，这两个称呼在〈订会期〉一文中同时存在，据载：

文艺以黄九变为会首。此时制也，又经济所从出，而树品、善缘皆于是大其用，宜共励之。定十七日。⁷⁹⁾

其后又有一段关于“博雅会”的约定，其云：

博雅会以尹伯夏为会首，老宿登坛，旄旌耀采，而今谢世，良可哀悼。谨择○○○为会首，定每月念二日。⁸⁰⁾

如此一来，“博雅”与“文艺”似是两会，然而参照上引“求博雅文词为一会”，不应在“博雅”之外，另设“文艺”。

在《云起会语》中，茂猷时常提到的是“五会”而没有“六会”之说。所以，“博雅会”与“文艺会”名称不同，其实乃一。我推测由于原本是“博雅会”会首的尹伯夏突然过世，因此另立会首时，名称改为“文艺会”亦未可知。《云起会语》有两篇〈要言〉涉及该会，一是〈申饬博雅会要言〉，一是〈申饬文艺会要言〉，这里仅就后者略作介绍。

文之遇合数奇，各有主者。猷已真之十余年，不复吃力。故五会之中，初不问举子业已。九变黄君言曰：“夫制义者，世之所争趋也。视其所争趋，诱之则上可以接性命，而下可以培经济为有用文章，不亦佳乎！且科甲出于是焉，与其挽一庸众人，视一权有力者何如？其善缘不敌，其于树品难易亦不敌也。”猷闻其语啧啧赞赏，谓度世深心至于此则已，致力此事而时苦不周，且胸次间业已真之，不足为流连沉酣。提其隐微生死之路，虽粗知梗概，而弥缝鼓舞，不能深中窾会，此私所自知也。今又将远行，遂与文字诸君别，日益疏阔，而时亘秋闱。吾社中从事举业者又复不少，敬以此事推九变老斤而削之，幸纒纒然其能而匡其不逮，使公门异日采桃李，则吾社彬彬受物色焉。猷也是冀，然愿受教者之实，收其益也，无饬鼎而虞质，无始勤而终怠，又必不学有基，受绳削而后交相励翌，亦不至戛戛乎其难入也。至于反本还原，则与博雅、修真为表里。噫，人在□□□诸君进而上之矣！⁸¹⁾

将此处所言与上述引文作一比较则可发现，“博雅会”与“文艺会”仍有微妙区别，相对于以经学、史学、诗学、字学为专攻方向的博雅会而言，文艺会侧重于“制义”，所谓“制义”即指应举考试的那套程文、时文之类的格式文章，是学习“举子业”的必读课程。而茂猷在此着重强调“制义”并非不可取，

79) 《云起会语·订会期》，页10上。

80) 同上书，页10上下。

81) 《云起会语·申饬文艺会要言》。

若能善加引导，“上可以接性命，而下可以培经济为有用文章”。可见他不反对科举，相反极力主张社中诸君积极应试，若能使“公门异日采桃李，则吾社彬彬受物色焉”，意很明显，应试中举乃“吾社”的一种荣耀声誉，人人应当努力，这也是茂猷衷心期盼的一件实事。

但是最后他表示，还须“反本还原”，从“文艺”更上一层楼，则可与“博雅”、“修真”相通。再结合上引“此时制也，又经济所从出，而树品、善缘皆于是大其用，宜共励之”的表述来看，则可说“文艺”、“博雅”其实是可以与“树品”、“修真”、“善缘”诸会打通为一的。总之，分则五会，合则一会；名为五会，实则一会。这应是颜茂猷在“云起社”名下设立“五会”的最初本意。

三 云起社的会约与会规

为约束“五会”成员的行动，以便推动“五会”顺利运作，颜茂猷制定了〈会约〉和〈会规〉。在《云起会语·会约》标题后，依次有四篇文字：〈略拟会约〉、〈求四方会友疏〉、〈订会期〉、〈定会议〉。其中〈求四方会友疏〉的内容不合〈会约〉体例，已在上面“缘起”部分作了介绍，〈订会期〉也已纳入上述各会的情况介绍之中，这里也就不必赘述。此外，茂猷制定的〈会规〉内容更为具体详细，规定了各会的操作程序及注意事项。

以下我们将主要介绍一下〈会约〉与〈会规〉的内容，以便深入了解茂猷设想的“云起社”到底是如何运作的。在此之前，先介绍一篇未被《云起会语》收入而见于《云起集·说铃次集》的文字，题为〈书云起会规〉，其中茂猷讲述了设立“会规”的缘起，同时也可从中了解茂猷设立“会约”的初衷。

1、引言

〈书云起会规〉云：

吾侪相聚，为经世出世一大事。故上者以道德为事功，顶天立地，超前绝后，不管禹稷孔颜，俱能横竖一世；次则修心炼性，遗众独了，此等人亦须硬着头皮，铜身铁额，穿尽刀山剑树，方得成就，至成就后，拔九世祖，同两间寿，亦不枉了住世一场，奇哉！男子立身，有不如此两种者，非夫矣。次则德业相规，显亲扬名，为忠为孝，不失君子路上人；又次则勤搜博览，钻股囊萤，掇取科第，以不负父母生成之身、责望之意，此其于人我间，皆声气相属，交修励型，以克底有成功，故群居终日，豪杰聚首，而复有慈严，以鞭策其上，尸饔饷勤，此非细故也。即一人之身，履此无多时焉。直当建大旗鼓，磨刀砺刃，捧痕掌血，始克有济。若乃泄泄沓沓，偷食视荫，则粒米寸丝，既销二老之辛勤，败絮折袜，亦愧三益之俦社，矧复比德，矧复习匪，则吾党中所不忍言者。谨具〈条约〉事宜于后，幸其图之。⁸²⁾

严格说来，这篇文章不是〈会规〉本身，而是为〈会规〉及〈会约〉（文末称〈条约〉）所作的一篇“引言”。

首先，茂猷指出“吾侪”在“云起社”聚集一堂的目的是为了干一番“经世出世”的大事业。所谓

82) 《云起集·说铃次集》，页36下-37上。

“经世”是指儒家“经世致用”之学，所谓“出世”则是指佛道“超生出死”之学。由此一语可见，茂猷有一种明显的三教融合意识。在他看来，儒家以“道德”经世，佛道以“修炼”出世，两者正可互补而不应互相排斥。然而从价值层面看，茂猷则认为儒家为“上”，佛道为“次”，这是他作为儒家士人的一个立场。接着，他分四个层面具体论述了“经世出世”的不同类型。

茂猷首先指出作为“上者”，应“以道德为事功”，这是就儒家而言，结合上述“五会”的情况来看，当是指“树品会”；与此相应，作为“其次”的方法，则应“修心炼性”，这是就佛道而言，就“五会”来看，当是指“修真会”。不过从中仍可看出，“道德事功”为“上”，“修心炼性”为“次”，茂猷认为儒家“经世”可以实现“横竖一世”的远大目标；其次则可通过“修心炼性”以实现“住世一场”的目的。故从价值上来判断，儒家“道德事功”便可达到“顶天立地”的境地，而佛道的“修心炼性”则仍未免“遗众独了”，须通过一番“穿尽刀山剑树”的功夫转化“方得成就”。此可见在茂猷的三教融合意识中，以儒为主的立场是十分明显的，他的主张是以儒来统摄佛道而不能相反。当然，若结合上述“修真会”的相关论述亦能看出，茂猷对于“超生出死”的佛道之学仍有所肯定，因为就“生从何来，死去何去”这一问题的角度看，不仅是佛道的“超生出死”之学对此有相应的解答，而且儒家“安身立命”之学也不能回避这一根本问题。也正由此，所以茂猷强调作为“男子立身”，不出上述“经世出世”两种类型。

接着茂猷又阐述了另外两种学问类型，分别属于“文词会”及“博雅会”（两会实则一会）。其中所谓的“德业相规”，显是指“道德事功”与“科举事业”的互相结合，但其论述重点则放在“显亲扬名”这一世俗目的之上，指出通过“科举事业”可以达到光宗耀祖、成就功名的目的。毋庸讳言，对于当时社会的一般“学子”而言，这是他们从小习“举子业”之时就已设定的一个人生目标，他们在科举上的成功，也就是意味着他们对自己父母的“行孝”，这是合乎儒家道德规范的。又其次，则“勤搜博览”以便为“掇取科第”作准备，这样做也是为了“无负父母生成之身、责望之意”，换言之，也是一种合乎“孝道”的行为。

要而言之，茂猷强调我们为何“结社”的原因在于人与人之间是“声气相属”的，所以应当互相勉励、共同提携；而为了最终的“成功”，故有必要“群居终日，豪杰聚首”，意谓应当过一种有组织的团体生活，而且还需要有一套组织措施以便互相“鞭策”。进而茂猷强调：人生在世，应当树立远大志向，并不断刻苦努力，如果苟且偷生、碌碌无为，则是对“二老”之不孝，终为“吾党”所不齿。茂猷最后说道：出于上述考虑，因此“谨具〈条约〉事宜”以便大家“图之”为盼。以上充分表明茂猷“结社”的用意在于将原本涣散的村民重新组织起来。

事实上，我们发现这篇“引言”的侧重点其实在于阐发设立“云起社”的总体设想：要人成就一番“经世出世”的大事业。这也是茂猷在这篇文章中所一再表明的他为何要创立“云起社”的一片苦心。同时也可看出茂猷还有一个重要的想法：一方面应以“道德事功”为至上目标，另一方面也不妨从其次做起，脚踏实地，奋起向上，“掇取科第”、“无负父母之意”，最终也必将“成功”。这也就是茂猷为何在“云起社”之下又分设“五会”的用意之一。

2、会约

〈略拟会约〉共由7条组成，依次是：

- (1) 不论教会，俱以重行为主。平生有大过恶者，须自忏悔，方许入会。入会后，小过可以相规，

倘复重大过恶，即指名革出。

(2)入会者，俱以“功过格”十万善为准。各置〈功过簿〉，凭心报录。会日出之，以相儆察。惟树品圣贤，则考核尤详，居家孝友何如，接物敬信何如，须一一对勘。有闻会中朋友某事贻讥物议者，即以相规。

(3)各会俱分数人为会首，或以地之相近，情之相孚，随自取之。凡公事及议论可以相达。某同会之精进，则会首预有荣焉。只此是功行。

(4)各会首各置〈度人簿〉一册，人复寻人，随他手眼招致。每一月后，遍会大众。

(5)各会俱择强毅精进者为司纠，纠察怠惰量罚。

(6)会以求道，贵贱贫富俱可一视参入。但有请托干谒及那借等项，则勿叩会中友，以免枝求怨尤之端。有难处者，可共商之。有自愿为出力者听之。厮养有志者，另一席可也。

(7)大会后有私小会，可于各会首处议论。远家欲坐久者，不妨携米一筒，两不扰焉，可也。⁸³⁾

由第一条可知，所列7条“会约”是针对所有分会而言的，是各分会都须共同遵守的条约，即“俱以重行为主”。关于入会的条件则比较宽松，只强调一点：如平生有“大过恶”者，须经过“忏悔”才能准许入会。此外，如果入会后复有“重大过恶”，当立即开除。将此7条合观，则可发现入会不分“贵贱贫富”，只要在道德上没有重大过失，原则上是任何人都可加入的。

可见，“云起社”是一个较为开放的组织，而并非只是士人聚集的会讲组织。由上述第3条亦可知，这个组织的分会还可根据“地之相近”来设立，不一定受到地理位置的局限，这也说明颜茂猷有一个设想，尽量使“云起社”及其“五会”的活动可在更广的地域范围内来展开。当然就结论而言，他们的活动大抵不出漳州府的范围。

在〈会约〉中尤为引人注目的是第2、第4条，这两条可谓是以“会约”形式来落实茂猷“功过格”实践的具体设想，换言之，茂猷创立“云起社”的一个中心思想就是通过“功过格”实践来凝聚四方朋友，以使大家“公共此心，公共此事”，否则的话，实现“度人”和“度世”便成了一句空话。

然而茂猷以“功过格”十万善作为实践目标，而且要求各会成员严格遵守，对于“树品会”成员则“考核尤详”，要求更严，这一规定充分说明“云起社”的“重行为主”的宗旨体现出一种严格的道德主义。事实上，根据他在《迪吉录》所附《功过格》的说明，⁸⁴⁾若能一日行善十功且坚持半月则可额外“另加十功”这一计量方法来推算，顺利的话，一年可达“五六千功”，以此为准，“十万善”则需将近二十年的时间，此绝非易事。对于知府知县一级的官员而言，也许因为有“一千”至“三千”等数目庞大的“功格”，可以较快地达成，比如袁了凡在及第进士之前，他要完成“三千善”，花去了将近十年的时间，然而当他成为知县以后，却仅以“减粮一节”便“可当万善”。⁸⁵⁾可见，茂猷的“十万善”的设定对于一般百姓而

83) 以上均见《云起会语》，页7下—9上。

84) 有关颜茂猷的《功过格》，均见《迪吉录》，《四库全书存目丛刊》子部第150册，页679—683。请参笔者另文：〈颜茂猷的两部“儒门功过格”〉，未刊。

85) 见袁了凡：《了凡四训·立命之学》，袁啸波编《民间劝善书》，上海：上海古籍出版社，1995年，页13—14。按，《了凡四训》又称《立命篇》或《阴鹭录》，历来版本众多，袁编易见，惟此书所收《了凡四训》，未详版本。至于颜茂猷与袁了凡，两者有明确的思想渊源关系，如茂猷曾明言：“袁了凡《立命学》、《功过格》与杨复所《事梓潼帝君祝仪》，

言恐怕是难以做到的。不过也许可以推测，茂猷之所以设定这样一个看似高不可攀的目标，其目的在于要求社员一生不断地进行善行积累，以便将云起社运动进行到底。

关于这条规定的具体实施情况，目前已无从考证，但可确认的是，“云起社”不同于一般的以讲学会友为目的的讲学团体，而是以劝善规过、与人同善为主要目的的讲会组织，由此可说，“以‘功过格’十万善为准”的规定正是“云起社”的特色所在。至于具体做法，规定每人须持一本〈功过簿〉，按自己的良心，忠实记录日常行为的功过。每当召开大会当天（大致一月一次），须向大家出示，以便互相检查，而且“司纠”者还要“一一对勘”，所以不得草率马虎。可见，〈功过簿〉乃是会员之间劝善规过的重要依据。以下，我们将在〈会规〉中还可看到，〈功过簿〉的誊录是一件非常严肃的事，如果敷衍了事，是会受到“先圣鉴责”的，如果拒不实行，则将被黜出“社外”。

除〈功过簿〉以外，茂猷还要求会员各立一本〈度人簿〉，每月大会须向全体成员公布，这一点也值得注意。关于这一条的说明文字很短，只是说“人复寻人，随他手眼招致”，意思无非是说，广招会员，多多益善。本来，“度人”作为佛教用语，意指超度他人，然在茂猷的思想语汇中，“度人”实是一种非常崇高的理想，也可用儒家的“立己达人”之说来加以印证。茂猷在《迪吉录》卷6“公鉴二”就专门设有“度人门”，探讨了儒学历史上各种“救世度人”之典故所展现的思想意义。

事实上，在劝善运动中，作为思想口号的“善与人同”本身就已内含着“度人”这层涵义，茂猷为《迪吉录》八卷分别取名为“一心普度兆世太平”，亦可看出“普度众生”本来就是茂猷劝善思想的要旨所在。在茂猷看来，不仅要自己成为“善人”，而且还要使他人乃至一乡之人都成为“善士”，推而广之，整个国家社会、普天之下，人人都成为好人、善人，这应当是茂猷劝善思想所追求的终极理想。现在，他把这一理想具体落实在“云起社”的〈度人簿〉的实践方式，并以此作为社员的一项重要功德。应当说〈度人簿〉构成了“云起社”的一个非常重要的特质。这一特质与〈功过簿〉一样，都体现出“云起社”是非同一般的讲学团体，而是以“重行为主”的追求道德之善的行动组织。

虽然在茂猷之前，已有云谷（1500-1575）、株宏（1536-1615）、了凡等各种《功过格》范本出现，但在讲会团体中以〈功过簿〉、〈度人簿〉的形式来具体落实功过格实践，恐怕是茂猷的创见。他之所以这么做，原因之一在于茂猷以为功过格实践不能仅局限于个人一己之行为上，而应是整个地方社会的“公共之事”，换言之，功过格实践既是家庭个人的一种道德实践，同时也是涉及公共道德的一种社会实践。按茂猷的设想，由个人而推向社会以及于国家天下，便可实现儒家“治平”的外王理想，不仅如此，儒家“内圣外王”的终极理想亦可通过上述功过格实践方法得到具体落实。

总之，在有关“云起社”的一整套设计方案中，无论是“树品会”还是“修真会”或“经济会”，都须严格实行功过格实践，以功过格来统一社员的行动，并以此来提高社员的道德水平，树立起人之所以为人的真正品格，也就是茂猷所说的“圣贤品格”。可见，由“内圣”而及“外王”的工夫都有赖于“功过格”实践的实施和推广。更为重要的是，“外王”绝不等同于“经济”，而是在自身“树品”、“修真”的道德实践之基础上，以“救世度人”为其基本志向与目标。

真士子所不可少者，实能以是行持，其不造命俗化者，鲜矣。”（《云起集·说铃》，页65下—66上）当然茂猷的《功过格》（由十一格组成，又称“迪吉录格”）又有详于了凡之处，此处不赘。

3、会规

与〈会约〉相比，〈会规〉则对各分会的具体操作方法作出规定，其中包含〈立分会簿〉、〈立愿力簿〉、〈立立志簿〉、〈各会立参稽簿〉、〈定会食〉等内容，其中以〈参稽簿〉最为重要。以下依次作简单介绍，重点将介绍〈参稽簿〉。

在〈立分会簿〉中，茂猷说道：

大会以兴起人心，而精气难洽最重。小会随所招者，多属同气。即立会纠统之。中间鼓舞变化，自出机权，自满分量，则存乎其人。声气翕聚，后有愿入者，分会立〈度人簿〉，各收记。俟次会日，遍会大众。⁸⁶⁾

这一条对“大会”、“小会”及“分会”作了简单说明，强调各“分会”必须设立〈度人簿〉，以便统计入会人数。其中提到“会纠”，则可见上述〈会约〉第5条。

在〈愿力簿〉中，茂猷指出：

各人书所愿，如愿移某处风俗，当以何力成？……⁸⁷⁾又或愿度多少人，以何力成之？又或愿为世界做何等事，以何力成之？如此等意俱可。⁸⁸⁾

由于这里有缺页，故该条详细内容不得而知，但从仅存的几点内容看，不难获知这条规定也很重要。这里所谓的“愿力”，与佛教所提倡的“发愿”、“立誓”等做法相当接近，在“功过格”运动中，也时常可以看到这一点，例如袁了凡《立命篇》便再三提到“发愿”，且与“回向”相配合，最终须向“神灵”汇报“许愿”的结果，其中颇有宗教性色彩。⁸⁹⁾

茂猷自己也撰有不少“誓文”、“愿文”，如〈十九大誓〉、〈二十一大愿〉，⁹⁰⁾以此作为他一生之“所愿”。这里仅举两例，以观“立誓”、“发愿”在功过格实践中的重要性：其一、“一誓为人，必与天地同体，包罗世界，轮转升沉，不以小善小功自局”；⁹¹⁾其二、“愿全家修善，皆为圣人”。⁹²⁾这里所立的“誓愿”可谓十分宏大。可见，立志成为“与天地同体”之人以及全家都成为“圣人”，乃是茂猷自身的功过格实践中的一个重要志愿。我猜想，〈十九大誓〉、〈二十一大愿〉便是茂猷为“云起社”所立〈愿力簿〉而撰写的范文。

86) 《云起会语》，页10上。

87) 原书以下缺一页。

88) 《云起会语》，页10下—11下。

89) 例如颜茂猷在功过格的设计中，规定了须向神灵“回向”祈愿的重要仪式：“将功补过，算所余者为定，朔望焚香告天，至满善愿而回向之，勤修不已，积至百[☉]，圣贤已成，神明钦敬，无福不臻，有愿必得。”（《迪吉录》，页679）至于袁了凡在功过格中强调的“祈愿”、“回向”，可参见和刻本《阴鹭录》（石川梅次郎：《阴鹭录》，东京：明德出版社，1981年再版，页72、73）。

90) 见《云起集·身世谱内编》。

91) 《云起集·身世谱内编》，页7上。

92) 《云起集·身世谱内编》，页15下。

〈愿力簿〉应当就是入会者各自“立誓”、“发愿”的记录，这说明“云起社”要求入会者首先必须树立起宏大志愿。一般说来，所谓“立誓”、“发愿”既是发自自己内心的祈愿，同时也必然指向客观的第三者，希望自己的誓愿能得到上天神灵的眷顾，因而带有宗教祈愿的性质，最后还须通过“回向”仪式，以求得到上天最终的印可，这是我们透过了凡《立命篇》已有所了解的情况。不过，与了凡不同的是，茂猷在其〈大誓〉、〈大愿〉中并没有规定须向“神灵”汇报等内容，他强调“立誓”、“发愿”应出自自律，这一点值得注意。这说明了凡受云谷的影响，在其功过格实践中，非常重视宗教性的外向祈求，强调的是上天神灵在整个功过格实践中的监督、审查之作用。相对而言，茂猷虽也坚持认为神灵是果报系统得以成立的根本保证，但在他的《功过格》以及在〈会规〉（包括〈会约〉）的说明中，则几乎看不到对“神”的特别强调，茂猷更注重的是要求大家行为自律，故其所谓“发愿”不能含有任何为迎合他人的某种企图。应当说，与了凡相比，茂猷的功过格思想更体现出儒学本色。

〈立养志簿〉的内容较为单薄，仅列举了四条涉及家庭伦理的注意事项，如“祖宗当办何事（成未）”⁹³⁾等等，在此不论。接下来的〈各会立参稽簿〉非常重要，开首一句便是“会首及司纠者，以检察会中善恶勤惰”，⁹⁴⁾足见〈参稽簿〉是“会首”及“司纠”用以检察社员日常行为的记录档案，是贯彻〈会约〉第5条的具体措施。其具体内容如下：

教子弟谦意否？朋友有失信处否？交关有未明白处否？有非道得财否？有讼官廷为某事否？有宴享过丰否？有不必而烹杀否？有谈人隐慝否？有救济几事否？有与人争竞否？有盛怒几次否？有见几善人否？有度几善人否？有和解某事否？有变化几人否？胜心颇平否？爱根颇淡否？有见义不为否？有改过否？

俱根心答应，未能则曰“有愧”（司纠于此，以己意再振德不妨）。

这里设定了近20个问题，涉及面很广泛。首先由“司纠”向会友发问，然后会友各自据实“答应”。当然，这将近20个问题也只是举例而已，具体内容应当还不止这些。故在此条之后，茂猷又设定了“修真”、“善缘”、“经济”、“文词”各会的“纠察”方法及内容，例如：

修真人问：行功无旷日否？曾得手否？有以淫欲过度，亏元阳否？有尘事忙错，亡却生死路头否？有醉酒昏天机否？有定心几日否？有噩梦否？有惊悚颠倒否？有仓卒见阎罗底行粮否？有杀业不断，待后身赏鸡鱼债否？有财利未明，待作业赏债否？有淫心不息，待赏男女债否？有未能谓能，未悟谓悟否？振云：断爱根，绝妄念，大限临头，整理脚手不得也。

善缘人问：各人随所长，实实曾以何道施否？有穷亲戚不能存者否？有见疾危颠连，竟以忙事错过否？有所紧要善事，限力未举否？有以善事致反害人物否？有施功而沾沾见德否？有善自己倡则乐，自人倡则怠否？有覬报不得，怨天尤人否？有见横逆，变却善心否？有小善鄙不为，大善又难举否？又有勉强答应，不入慈悲心否？有失过善人不接引否？有专意兴缘，心地不理否？

93) 《云起会语》，页11下。

94) 同上注。按，以下有缺页。下列〈参稽簿〉均见《云起会语》页11下至15上，不再注明。

思量说：因果会、放生会、救孩会、收髑髅会、施善书会、赁病屋于四门，求得实心而用之。

经济人问：瞻气养壮，能致生死度外否？问整顿事体，有脚忙手乱否？问用人能得其心否？问有棕核难周处否？问有大事难处处否？问古事经画有堪闻否？问有弊口，堪变化否？问参访有奇材，可为世间者否？

会日指一事，扬古推今，对订求当。又拟某事为题，或棕条贯以便循习，或作文词以便传诵。约次会交纳。

以上三段条文是分别针对“修真会”、“善缘会”、“经济会”而言的，关于“文词会”（即“博雅会”）所制定的“纠察”内容，这里也就不再赘述了。

由上可见，各会成员都须对自己行为负责，同时，针对各会成员的纠察内容也各有偏重，特别是第2段的第2节文字“思量说”所列的各种“善会”，这是在《会语》中首次出现的说法，应引起注意，这说明在“云起社”或“善缘会”内部，还有“因果会”、“放生会”、“救孩会”等等小型善会组织，参加这些组织的人亦在纠察范围之内。

重要的是，在各分会完成了上述纠察活动之后，还有一项纠察内容及其程序需要完成：

各项完，出〈功过格簿〉相证，长十人相订，次十人呈长十人，以次呈完。不眷者辞出社外，妄眷者先圣鉴责。

〈参稽簿〉出，共订之。

〈愿力簿〉、〈养志簿〉付司纠者，随所触，呼问之。

司纠纠平时之过愆怠惰，会时之戏谑狎、乱叱咤者，议罚。

能歌者歌诗，可。

作午，五会听从散处议论，或将所论登记之，复击鼓齐集，将五会得意妙义公扬推毕，为旁观人若仆从人，以俗语说法竟。

可见，〈功过簿〉对于各会成员来说是一种重要的义务，是不能“不眷”的，如果“不眷”，则将被开除出“社外”，如果“妄眷”则自有“先圣鉴责”，意谓是瞒不过“先圣”的。这一条显然与〈会约〉第二条是相呼应的。至于按长幼次序，互相检查，也是一项重要的措施保证。

另外〈参稽簿〉、〈愿力簿〉、〈养志簿〉则由各会“司纠”根据情况发问，若发现过错，则可商议处罚。五会结束后，应将会上“得意妙义”之议论“登记”在册，对于诸如仆从之类的旁观者则可“以俗语说法”，即可用通俗语言（即日常口语）另做一番开导。

在〈会规〉末尾，还有〈定会食〉一文以及一段无标题的文字，规定了讲会时有关饮食、衣饰、举止等注意事项。令人瞩目的是那段无标题文字，该段文字以“智、仁、勇三会”为开场白，“定于四仲月望日，大会齐集”，我估计这是在“云起社”中的另一种会议形式，是所有社员都应参加的。其中规定与会者的注意事项，从服饰、饮食乃至日常生活中的“婚娶”等事宜，规定一切必须“从简”，以纠“淫侈之

风”、“浮夸”之风。并规定若会中之友有不是处，则可当面“议之”，而绝不可“面是背非”。其中有一段话值得注意：

贱莫贱于无气骨，非有得已，切勿小衣公廷及谀诵生祠碑记、图障保官之类。夫士诚自树，则一言为重，不然何忍随行逐队，令公祖父母以阳鱗鱼目我哉！立朝气节正可于居乡养之。⁹⁵⁾

其云“谀诵生祠碑记”，令人联想到天启年间魏忠贤大建“生祠”，各地方官纷纷失节，加入“谀诵”行列这一特殊的明末政治场景，茂猷此处所说显然话外有音。按，“公祖父母”一词是民间对地方官的一种俗称，前者大致是指抚按司道知府一级的官员，后者大致是指州县一级的官员。⁹⁶⁾又，“以阳鱗鱼目我”是一种比喻性说法，“阳鱗”亦作“阳桥”，鱼名，据称有“不钓而来”之习性，⁹⁷⁾茂猷以此喻谓不可令地方官视我辈为不召自至的庸俗之人，而应当保持气节，学习孔子所说的“待贾而沽”（见《论语·子罕》），若要做到这一点，正当于平时“居乡养之”。

总体看来，上述这段话揭示了“智、仁、勇三会”的意旨所在，同时也表明了“云起社”的宗旨之一就在于为国家培养能自觉树立“立朝气节”的“士人”。茂猷在这里直言不讳地告诫那些今后欲进入仕途的预备队成员：“贱莫贱于无气骨”，若要入朝做官保住“气节”，就应在“居乡”时注意修养，首先不要让地方父母官对我们失望。可见，茂猷领导的“云起社”所要应对的问题之一是如何培养地方人才，他清楚地意识到，做人要有“气骨”，为官讲究“气节”，都离不开日常的生活实践。

四 小结

以上，我们对颜茂猷组织的“云起社”这一讲会团体的结构形式及其主要思想内容进行了考察，由此可见，云起社对内部成员的道德约束是极其严厉的，环视整个晚明时代的讲学活动及党社运动的历史过程，几乎找不出第二个像云起社那样有一套如此复杂严密的规章制度、操作程序。引人注目的是，这个组织以“功过格”思想为主导来约束全体社员的行为，其目的在于度己度人，同时也是为国家培养今后有“立朝气节”的人才。

归结而言，茂猷创立的云起社有几个重要特点：它以组织讲学为手段，以行善实践为功夫，以改变世风为目标，以成就人才为指向，其最终目标则是培养“善人”，由“一乡之善”推而广之，以及于“一国天下”人人为善。要之，儒家“治国平天下”之终极理想的实现，被茂猷纳入了区域社会中具体个人的行善实践过程。一言以蔽之，云起社无非就是将地方村落的行善活动加以组织化、规范化，纳入一种固有模式之中，以便将一盘散沙的村民拧成一条绳子。

若放在整个晚明思想动向的背景中来看，我们或可说云起社的出现并不是孤立现象，乃是晚明讲学运

95) 《云起会语》，页16上下。

96) 如王士禛《池北偶谈》卷26“曾祖父母”条载：“今乡官称州县官曰父母，抚按司道府官曰公祖，沿明世之旧也。”转引自寺田隆信：《明代乡绅の研究》，页546。

97) 褚人获《坚瓠集·二集》卷2“阳鱗”条：“阳鱗鱼名，不钓而来，喻士之不招而至者也。”

动、乡约运动乃至功过格运动的一种产物，但它又别具一格。它显然不是纯粹的学术团体，也与明代中叶以来的心学家组织的讲学团体有异，他们很少有心学式的有关本体工夫等抽象问题的讨论，而是贯穿着一种强烈的推广善行、改善社会的精神，还有一套详细的安顿乡村秩序、培养各种人才的规划。用现在的话说，由五个分会组成的云起社简直就像是人才培养基地。

也正由此，可以说这个云起社在晚明思想史及社会史上显得很特别，很值得引起我们的关注。通过对其活动形式及其指导观念的分析探讨，至少有以下两点可以启发我们对于17世纪以降中国传统社会的思想、道德与文化所发生的一些新趣向获得一定的了解：一是在已呈衰世的晚明社会，地方乡绅往往趋向于将讲学与劝善结合起来，在他们所奉行的观念形态中更多地蒙上了三教混合之特征；一是那些地方乡绅的讲学并不是空谈形上玄理，他们以为通过组织讲会及推动行善以实现自我改善和重建社区是应当不断努力的一项工作。

【附表】颜茂猷著作表

书名	版本	出处
《迪吉录》八卷首一卷	明末刻本	《四库全书存目丛刊》子部第150册中国人民大学图书馆藏
《迪吉录》八卷首一卷	明崇祯四年序刊武林好生馆藏板	日本国会图书馆
《迪吉录》八卷首一卷评一卷	明崇祯十二年序刊蔡秋卿重订本	香港大学冯平山图书馆、东京大学综合图书馆
《迪吉录》四卷	清光绪八年遐龄精舍刻本	中国国家图书馆、上海图书馆
《迪吉录》八卷首一卷	清光绪十四年跋刻本	东京大学东洋文化研究所
《云起集》十二册 1、2、四书讲宗一卷。 3、4、五经讲宗一卷。 5、说铃二卷。 6、大镜圆转语一卷、触物卮言一卷。 7、云起内述一卷、云起外述一卷。 8、身世河图一卷、卦爻河图一卷。 9、10、天皇河图二卷。 11、身世谱内编一卷、外编一卷。 12、会语一卷。	明末刻本	日本内阁文库藏丰后佐伯藩主毛利高标本
《颜壮其集》十六种 1、云起讲宗 2、诗经总论、尚书讲宗 3、春秋十二公总论、礼记总论 4、上下论 5、大学总论、中庸、孟子总论 6、云起内述、云起外述 7、云起说铃 8、云起说铃次集 9、大镜员转语，明李思澄辑 10-12、天皇河图二卷 13、卦爻河图 14、身世河图 15、身世谱内篇、身世谱外篇 16、触物卮言	明末刻本	日本国会图书馆
合编《合侵纲鉴通纪今古合录注断论策题旨大全》二十卷	明末刻本	中国国家图书馆、日本关西大学图书馆泊园文库

《四书五经讲宗》九卷	明末刻本	日本宫内厅书陵部
《新镌举子六经纂要》不分卷	明潭阳魏斌臣刻本	日本蓬左文库藏宽永十二年(1635)买本
《新镌六经纂要》不分卷 ⁹⁸⁾	明末刻本	《四库全书存目丛书》子部第222册浙江图书馆藏
《古文提奇》五卷总论序一卷 《五经讲宗》六册 ⁹⁹⁾ 1、顾瑞屏太史鉴定周易讲宗一卷 2、系辞一卷 3、顾瑞屏太史鉴定尚书讲宗一卷 4、顾瑞屏太史鉴定诗经讲宗一卷 5、顾瑞屏太史鉴定礼记讲宗一卷 6、顾瑞屏太史鉴定春秋讲宗一卷	明崇祯刻朱墨套印本 明末刻本	杭州大学图书馆 中国国家图书馆
《经史汇纂》八卷	明崇祯间刻本	台北“国家”图书馆、北京大学图书馆
《四大恩论》一卷	明崇祯间刻本, 叶廷秀《叶润山辑著全书》 ¹⁰⁰⁾	北京大学图书馆
《登云阁校正监韵分章分节四书正文中英合编》 ¹⁰¹⁾	清同治十年刻本	上海图书馆
《天道管窥》	存逸不明	《福建通志》卷74〈经籍〉
《颜子》十二种 ¹⁰²⁾	同上	同上
《观变凡例》	同上	《云起集》卷首“云起著述目录”
《洛书衍义》	同上	同上(原注:未行)
《皇明祖训尚书》	同上	同上
《祖治纲目》	同上	同上(原注:俱未行)
《祖训广义》	同上	《迪吉录》卷首顾锡畴〈迪吉录序〉
《天道管窥》	同上	同上
《道统元集》	同上	同上
《太平葺议》	同上	同上
《云溪会语》	疑即《云起会语》	祁彪佳《棲北冗言·壬申》

98) 按, 此书内分三门:“君臣门”、“人伦门”、“修治门”, 各门之下分列条目, 如“官箴”、“臣鉴”、“天人”、“感应”等, 体例类近《迪吉录》, 内容粗杂。四库馆臣评曰: 是书“割剥字句, 无所发明, 盖即其揣摩之本也。”(《四库全书存目丛书》子部第222册, 页110)

99) 按, 各分册标题, 据该馆目录系统显示, 是以版心所题为准。顾端屏即顾锡畴, 他是否是这些书的评定者, 抑或是书商为争取卖点而擅自加上的标题, 须另作一番考证, 由于笔者尚未目睹此书, 这里也就不宜妄加推测。

100) 叶廷秀(生卒不详)字谦斋, 号润山, 濮州(今濮阳)人, 天启五年(1625)进士, 刘宗周弟子。该《辑著全书》共达32种收有不少叶廷秀个人著作, 为研究戴山学派的重要资料。

101) 按, 其正确书名尚未核查。上海图书馆古籍目录的系统显示“(清)陈彖撰, 颜茂猷较正”, 题署“清同治十年”刻本。陈彖, 不详, 若其为清人, 则茂猷不可能校正他的著作。据游子安, 茂猷与人合编有《监本四书》、《四书正文》, 见藏于大英博物馆, 或与此本同类。关于此类“监本”、“正文”多有假托茂猷者, 参见注42。最近我还发现有一部署名为陈彖的《四书正文》, 见诸中国收藏热线, 据其正文卷一图片可以判明:“金玉楼校正监韵分章分节四书正文”, 次行题:“遵依国子监铜板原本”, 再次行题:“经魁陈彖廊寰甫校”。

102) 据酒井忠夫, 此本或即《云起集》十二种, 见《(增补)中国善书の研究》, 《酒井忠夫著作集》第1册, 页467。

附记：近蒙吾妻重二教授惠寄日本国会图书馆所藏《颜壮其集》（以下简称《颜》本）影印件一套，使笔者得以与日本内阁文库所藏《云起集》（以下简称《云》本）作初步比勘，详情当另撰专文介绍，在此仅说明三点重要发现：一、从版本的样式及字体看，可以判断《颜》本与《云》本为同一版本；二、《颜》本的装订次序与《云》本不同，《颜》本较诸《云》本有部分内容脱落，例如不见《云》本的《云起会语》一册；三、《颜》本第二册首录有林鈇《云起全集叙言》全文，其云“光衷与余生同年”，据此可知颜茂猷生年为万历六年（1578）。在此谨向吾妻重二教授致以衷心感谢！ 吴震 2010年3月4日于复旦大学

