



THE HONG KONG
POLYTECHNIC UNIVERSITY

香港理工大學

Pao Yue-kong Library

包玉剛圖書館

Copyright Undertaking

This thesis is protected by copyright, with all rights reserved.

By reading and using the thesis, the reader understands and agrees to the following terms:

1. The reader will abide by the rules and legal ordinances governing copyright regarding the use of the thesis.
2. The reader will use the thesis for the purpose of research or private study only and not for distribution or further reproduction or any other purpose.
3. The reader agrees to indemnify and hold the University harmless from and against any loss, damage, cost, liability or expenses arising from copyright infringement or unauthorized usage.

IMPORTANT

If you have reasons to believe that any materials in this thesis are deemed not suitable to be distributed in this form, or a copyright owner having difficulty with the material being included in our database, please contact lbsys@polyu.edu.hk providing details. The Library will look into your claim and consider taking remedial action upon receipt of the written requests.

A STUDY ON BOOKS FOR MORAL
INDOCTRINATION ORDERED
WRITING BY THE MING EMPERORS

明代敕撰教化書籍研究

ZHOU ZHONGLIANG

周中梁

PhD

2020

The Hong Kong Polytechnic University
Department of Chinese Culture
香港理工大學中國文化學系

A Study on Books for Moral
Indoctrination Ordered Writing by the
Ming Emperors
明代敕撰教化書籍研究

Zhou Zhongliang
周中梁

Aug 2018
2018年8月

CERTIFICATE OF ORIGINALITY

I hereby declare that this thesis is my own work and that, to the best of my knowledge and belief, it reproduces no material previously published or written, nor material that has been accepted for the award of any other degree or diploma, except where due acknowledgement has been made in the text.

(Signed)
ZHOU Zhongliang (Name of student)

原著聲明

我僅此聲明此論文為我個人的研究所得，而且就我所知，除文中特別註明引用的出處外，我沒有抄襲任何已發表或刊出的資料，或抄襲任何其他已獲頒授學位或文憑所得的資料。

(簽名)
ZHOU Zhongliang (學生姓名)

摘要

明代諸帝推行教化政策的同時，不斷下令編撰乃至撰寫面向社會各羣體的教化書籍。內容包括直接的訓誡、歷史人物事蹟和先賢名儒的言論，語言上多採用淺近文言或白話，可統稱為「敕撰教化書籍」。其中十餘種至今尚存。

明太祖朱元璋是明初教化事業和敕撰教化書籍傳統的開創者，其動機可從多方面論證。在個人經歷方面，朱元璋少年時因天災瘟疫而家破人亡，成為紅軍將領後重新聚集家族，培養侄子朱文正、外甥李文忠為親信將領，結果與二人先後發生矛盾，但仍不放棄以儒家倫理維繫家庭的努力。元朝統治中原後，漢人士大夫中出現了對其「污染」漢人風俗的指責。明太祖個人雖在華夷問題上無激進看法，但積極利用這種風俗論說，為其改革元朝政治提供依據。此外，當時南方出現一種貶低北方風俗的說法，明太祖則不取其說，反而讚美北方風俗質樸。明太祖的教化事業得到了後輩儒臣方孝孺的回應。方孝孺雖對明太祖的具體做法有所反對，但對其加以認真的討論和反思，實際是認同了太祖貫徹教化政策的真心。

明代敕撰教化書籍的成書時間，集中於洪武至景泰（1368-1458）之間的九十年間。其中可確定為洪武時期編撰的就有三十三種。永樂時期有七種，宣德時期有四種，正統、景泰時期各有一種。之後直到明亡的一百八十多年中，再無皇帝敕撰的教化書籍，僅有的三部都是以皇太后的名義編纂的。

洪武時期的敕撰書可按照明太祖下令敕撰書籍的直接原因，大致分為三類：為配合制度創設、更改而公佈者；因重大政治事件而發者；源於明太祖自身教化觀念者。就制度與教化的結合方面而言，從書籍本身的體例來看，制度條文與勸

懲故事、訓誡之語往往夾雜在一起，說明洪武君臣認為制度條文與樸實的解釋、生動的利害分析和形象的故事應當讓讀者同步閱讀，幫助其理解和接受朝廷制度。在面向的對象方面，有為主持制度運行者、制度管理對象、教化者寫作的書籍。在教化觀念方面，可以觀察到有太祖對「四民」概念的理解與應用，和他學而成師、踐行君師職責的歷程這兩點線索。

敕撰教化書籍的傳統在洪武朝後大約延續了半個世紀後趨於衰落。永樂時期大多種勸誡書的編撰都緣於皇位繼承問題及皇帝本人的身體問題等事件有關，與政治制度無關，與洪武朝有眾多勸誡書緣於制度創設不同。這符合成祖宣揚的「悉復舊制」和明代政治制度趨於穩定的大勢。明宣宗時期編撰的教化書籍圍繞政治倫理展開，主要寄託皇帝個人的政治體會。英宗繼承父志，圍繞五種基本倫理關係編撰《五倫書》，顯示自己的孝心。在政局平穩過渡、統治秩序安定的宣、正之際，敕撰勸誡書已成為一種政治上的點綴。但到了土木之變後的景泰時期，敕撰勸誡書的目的又變得非常貼合現實政治需要。

成化以後，明廷停止以皇帝名義編撰勸誡書，之後有教化性質的文本在定位上更近於「雅」而非「俗」，而政治意義的重要不減明初。編撰勸誡書籍以擡高自身地位的辦法則被之後的宮廷女性繼承。

明太祖以「君師合一」的觀念自任。但明太祖所「為」之師是日常倫理之師，所勸諭的內容都以儒家倫理為本。既不以道統之說來壓制持異議的士人，也沒有全然服膺理學去誘導理學家認可其得道統之傳。無論在思想上還是祭祀制度上，太祖都對儒學的道統加以尊敬。太祖追求君與民之間的直接交流，發行《大誥》直接勸諭百姓，鼓勵百姓抓捕貪官污吏上京，並以「聖君」與「活佛」之形象勸誡百姓。太祖亦試圖將戶役制度與四民觀念結合起來。

永樂至宣德時期（1403-1435），明朝與朝鮮的關係十分密切。明方將新出的敕撰書籍大量頒發給朝鮮，包括敕撰教化書籍在內，朝鮮也抓住這一機會，積極求取用於宮廷教育的理學、經史書籍。同時，朝鮮方面因實行崇儒抑佛的政策，對一些帶有宗教色彩的明朝敕撰書籍持排斥態度。但因在對外政策上與明朝存在分歧，且恐懼明朝的軍事實力及強硬對外態度，故採取陽奉陰違的做法，更令這些書籍帶上了灰暗的歷史記憶，影響其接受效果。不過，一些朝鮮士大夫仍然採錄明朝敕撰的教化書來編輯教本，其中包括帶有神異色彩和報應觀念的故事。

Abstract

While the emperors of the Ming Dynasty were implementing moral indoctrination policy, they successively ordered the compilation of didactic books for all groups of people in the empire. Some were even written by themselves. The content of the didactic books includes direct exhortation, historical stories, and maxims of sages and ancient Confucians. They are usually in vernacular language. In this thesis, I call them 'books for moral indoctrination ordered writing by the emperors'. More than ten of them still exist today.

Emperor Ming Taizu, Zhu Yuanzhang was the pioneer of the moral indoctrination enterprise of the early Ming Dynasty. He started the tradition of commissioning writing of didactic books, and his motives can be demonstrated in several ways. In terms of personal experience, Zhu Yuanzhang's family broke because of natural disaster and plague. He became a 'Red Army' general and even was able to regroup his family. He trained his nephew Zhu Wenzheng and sister's son Li Wenzhong as his loyal lieutenants. Although the result was a tragedy, he still did not give up holding together the family with Confucian ethics. The Yuan Dynasty which conquered agricultural China was accused by Han scholar-officials as having "polluted" social customs of Han people. Although Ming Taizu Emperor held no personally radical views on the distinction of Hua-Yi/barbarian peoples, he did actively use this ethical argument to provide a basis for reforming the politics of the Yuan Dynasty. When there was a saying in the south that degraded the customs of the northern people, he rather praised the simplicity of the

northern customs. The moral indoctrination of Ming Taizu was echoed by younger Confucian scholars like Fang Xiaoru. Although Fang Xiaoru objected to Ming Taizu's specific practices, he seriously discussed and reflected on the issue. Fang actually acknowledged the good motive of Ming Taizu's implementation of the moral indoctrination policy.

The time of writing such moral books ordered by the Ming emperors was concentrated in the ninety years between Hongwu and Jingtai (1368-1458). Of the books written, thirty-three can be identified as compiled during the Hongwu period, seven in the Yongle period, four in the Xuande period, and one in both the Zhengtong and Jingtai periods. After that, until the collapse of the Ming dynasty, no more didactic books were written or ordered writing by the emperor, although three were compiled in the name of Empress Dowagers.

According to the explicit reasons that Ming Taizu Emperor ordered such writings, these books can be roughly divided into three categories: those that were published to enhance the effect of the creation and modification of the administrative system, those issued due to major political events, and those came from Ming Taizu's ideas of moral indoctrination.

The tradition of writing didactic books declined about half a century after the Hongwu reign. Most of the didactic books written in the Yongle period were related to special events, such as the succession of the throne and the health problems of the emperor himself. It had nothing to do with the political system, same as many such books written in Hongwu period which had nothing to do with institutional creation.

Rather, it was in line with the "recovery of the old system" concept advocated by the Chengzu Emperor. The moral indoctrinational books compiled during the Xuande period revolved around political ethics, mainly because of the personal political experience of the emperor. Yingzong Emperor inherited his father's ambition and compiled the *Book of Five basic ethical relationships* (Wulun shu) to show his filial piety. The publication of such books in the politically stable times made them appeared decorative. Nevertheless, in the Jingtai period after the infamous Tumu incident, when the Yingzong emperor was captured by the Mongols, the purpose of compiling didactic books again fitted political needs in the real way.

After the Chenghua period, the Ming court stopped compiling exhortation books in the name of the emperor. Meanwhile, the style of didact text became more "elegant" than "vulgar", and its political significance was not lost. The compilation of such books was inherited, however, by the court ladies.

Ming Taizu Emperor took the role of "the combination of the monarch and the teacher". However, the teacher character that Ming Taizu tried to show is one of an ethics teacher; the content of his exhortation was based on Confucian ethics. Both in words that spoke his mind and in sacrificial practices, Taizu respected orthodox/"Daotong" Confucianism. He pursued a policy that enabled direct communication between the monarch and his subjects. He encouraged people to arrest corrupt officials and took them to the capital, and advised the people with the image of a "sacred monarch" and a "living Buddha".

From the Yongle to the Xuande period (1403-1435), the relationship between the

Ming Dynasty and Joseon Kingdom was very close. The Ming Dynasty bestowed a large number of new books on Joseon, including the didactic books. At the same time, Joseon had adopted a policy of advocating Confucianism and suppressing Buddhism. Some Joseon civil officials were repulsive to some religious books from the Ming Dynasty. The Joseon court, however, accept such books out of fears of the Ming military strengths, which rendered them a dark historical memory. Korean scholars also used such didactic books written in the name of Ming emperors to edit their school textbooks, including those with stories of supernatural plots and retribution concepts.

Acknowledgements

在此感謝導師朱鴻林教授數年來的悉心指導和關懷。

目錄

緒論.....	16
一、研究對象.....	16
二、研究現狀.....	20
三、章節安排.....	34
第一章 明初教化事業的緣起、意義與評價.....	36
第一節 明太祖的家庭境遇與明太祖教化觀念的形成.....	37
一、濠州朱氏家族的破碎與重組.....	38
二、朱元璋與朱文正、李文忠的關係.....	42
三、朱元璋對倫理觀念與教化理念的接受.....	45
第二節 明初的風俗論說與教化事業的歷史意義.....	49
一、元朝「污染」論的出現及在元末的復興.....	50
二、明初教化政策中的「污染」論.....	55
三、明太祖個人對蒙古風俗的態度.....	58
四、南北風俗差異論與洪武朝的北方教化政策.....	63
第三節 儒者的回應：以方孝孺為例.....	70
一、對明初風俗現狀的論說.....	73
二、洪武時期的峻法對風俗的影響.....	75
三、方孝孺端正風俗的構想.....	79
第二章 敕撰教化書籍的編纂歷程（一）.....	83
第一節 制度創設與教化書籍編撰.....	84
一、開國禮法編撰與《律令直解》、《存心錄》等書.....	84

二、皇子教育與《祖訓錄》、《宗藩昭鑒錄》等書.....	91
三、地方祭祀儀禮與《省躬錄》.....	96
四、軍官素質與《武臣敕諭》、《武士訓戒錄》等書.....	99
五、總結洪武朝民間教化制度的《教民榜文》.....	104
第二節 明太祖教化理念的展開與教化書籍編撰歷程.....	111
一、面向全民的教化初次嘗試：《公子書》與《務農技藝商賈書》	111
二、新詮經典之書《羣經類要》.....	113
三、「君師合一」的集中體現：《資世通訓》.....	114
四、以數字對比警醒官員的《醒貪簡要錄》.....	117
五、匯編本朝善惡事例的《彰善癉惡錄》、《癉惡續錄》.....	118
第三節 洪武朝政治案件與教化書籍編撰.....	122
一、胡惟庸案與《臣戒錄》、《相鑒》.....	123
二、郭桓案與《大誥》諸編及《志戒錄》.....	127
三、諸王惡行與《紀非錄》.....	131
四、胡黨案與《昭示姦黨錄》.....	135
五、胡黨案、清理佛道二教與《清教錄》.....	139
六、藍玉案與《逆臣錄》、《忠義錄》.....	145
第三章 敕撰教化書籍的編纂歷程（二）.....	151
第一節 永樂時期（1402-1423）.....	151
一、由徐皇后推動的《古今列女傳》、《內訓》與《勸善書》.....	153
二、寫給儲君的《文華寶鑒》和《務本之訓》.....	158

三、緣於皇帝疾病的《爲善陰騭》與《孝順事實》	164
第二節 宣德、正統、景泰時期（1425-1457）	171
一、宣德時期的《歷代臣鑒》、《外戚事鑒》與《帝訓》	172
二、英宗繼承父志的《五倫書》	176
三、景帝的《歷代君鑒》與刷新政治的努力	177
四、羣臣的回應：《鑒古錄》與《忠義集》	187
第三節 敕撰勸誡書傳統的迴響	198
一、敕撰勸誡文本的典雅化	199
二、蔣太后《女訓》與李太后《女鑒》、《女誠直解》	203
三、明代君臣對本朝敕撰教化書的態度.....	208
第四章 敕撰教化書籍與明代政治文化及施政.....	215
第一節 「君師合一」觀念及其實踐.....	215
一、「君師合一」與道統觀念的淵源.....	216
二、明太祖的「君師合一」論說.....	222
三、「君師合一」與明初孔廟祭禮.....	227
第二節 敕撰教化書籍與明初君民關係.....	230
一、《大誥》與洪武朝的君民互動.....	230
二、《御製勸世文》中的「聖君」形象.....	234
三、明太祖的四民觀與「互知丁業」政策	238
第三節 明太祖面向實踐的倫理觀念.....	246
第四節 《古今列女傳》與明初旌表政策的政治涵義.....	248
本章結語.....	255

第五章 敕撰勸誡書籍與明、鮮關係	256
第一節 明初對高麗、朝鮮的賜書活動	257
第二節 《名稱歌曲》、《為善陰鷲》等書在朝鮮王廷引起的爭論	265
第三節 朝鮮對明朝頒賜教化書的接受	276
本章結語	283
結語	288
參考文獻	290
古籍文獻	290
近人研究	298
中、日文著作	298
英文著作	313

緒論

一、研究對象

14 世紀中葉的元代中國，吏治腐壞，財政虧絀，又逢天災頻發，致使各地民衆奉「驅逐韃虜」、恢復宋朝與祕密宗教信仰為名義，揭竿四起，號稱「紅軍」，其它「盜匪」也乘時而起。元朝政府則因派系爭權的影響與軍隊的腐化，無力鎮壓，逐漸失去了權威。而地方領袖組織的「義兵」雖以忠於朝廷為名，往往各據一方，相互攻伐。中國遂陷入長期的戰禍之中，持續二十餘年之久。¹最終掃平羣雄、建立新朝的明太祖朱元璋（1328-1398，1368-1398 在位），深受儒家學說影響，真心相信其有益於治國。²為恢復社會秩序，重振道德風氣，明初君臣兼用政、刑、禮、教的手段，具體措施包括與民休養生息，重典治吏，³改革禮俗，消除胡俗、胡服、胡語等外族影響，⁴推行社會教化等等。在教化方面，明太祖以「君師合一」的姿態，借鑑宋元儒者的教化理論與實踐，⁵領導政府積極推行社會教化政策，其具體制度包括興建學校、宣講律法、建設申明旌善亭、推行鄉飲酒禮、令老人持

¹ 對這段歷史的簡述，參照牟復禮（Frederick W. Mote），〈明王朝的興起，1330-1367 年〉，載牟復禮、崔瑞德編，張書生等譯，《劍橋中國明代史》（北京：中國社會科學出版社，1992），上冊，頁 12-63；傅衣凌編，楊國楨、陳支平著，《明史新編》（北京：人民出版社，1993），頁 1-33。

² 朱元璋接受儒家思想與學術的過程和表現，參見朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，收入氏著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，頁 70-119，原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 70 本第 2 分（1999 年 6 月）；朱鴻林，〈明太祖的經史講論情形〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，第 45 期（2005），頁 141-172。

³ 參見楊一凡，《明初重典考》（長沙：湖南人民出版社，1984）。

⁴ 這方面最新的研究參見張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》（上海：復旦大學出版社，2014）。

⁵ 包弼德（Peter K. Bol）認為明初國家吸納了理學的「地方自發主義」的目標，在全國範圍內推行基於理學中建立「自我督導社會」的理念的社會政策。而社會教化即是這一理念中的重要元素。見包弼德著，王昌偉譯，《歷史上的理學》（杭州：浙江大學出版社，2010），頁 223-227。有關朱學士人教化活動的研究可參考孟淑慧，《朱熹及其門人的教化理念與實踐》（臺北：國立台灣大學出版委員會，2003）。

鐸宣教、旌表孝順節義等措施。⁶同時，太祖還親撰或敕撰了面向社會不同人羣的勸戒書籍近三十種，頒行天下。⁷流傳至今者尚有《存心錄》（1371 成書）、⁸《昭鑑錄》（1373）、⁹《祖訓錄》（1373）、¹⁰《資世通訓》（1375）、¹¹《臣戒錄》（1380）、¹²《相鑒》（1380）、¹³《大誥》（1385）及其《續編》（1386）、《三編》（1387）、《武臣大誥》（1388）、¹⁴《紀非錄》（約 1392）、¹⁵《逆臣錄》（1393）、¹⁶《教民榜文》（1398）等十餘種。¹⁷

洪武朝之後，太祖制定的教化制度或是逐漸廢馳，或是原本設計的功能和意涵遭到扭曲，¹⁸而編撰教化書這一點則為其子孫所繼承。成祖朱棣（1360-1424,1402-

⁶ 有關這些制度在明代地方行政中的體現，見何朝暉，《明代縣政研究》（北京：北京大學出版社，2006），頁 248-272；張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》，頁 257-293。

⁷ 有關這些教化書及其代表的思想意義，參見朱鴻林，〈明太祖的教化性敕撰書〉，《徐蘋芳先生紀念文集》編輯委員會編，《徐蘋芳先生紀念文集》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 577-600。

⁸ 《存心錄》今存明初刻本，系殘本，存卷十、十一兩卷，均有闕葉，見《明朝開國文獻》，第 1 冊，收入吳相湘編《中國史學叢書》（臺北：臺灣學生書局，1966）。有關這些書籍的內容和版本信息，可參見李晉華，《明代敕撰書考》（北平：哈佛燕京學社，1932）；酒井忠夫著，劉岳兵等譯，《中國善書研究（增補本）》（南京：江蘇人民出版社，2010）。

⁹ 今存文原吉等輯，《昭鑑錄簡略》二卷，有美國國會圖書館攝製國立北平圖書館藏明抄本膠片。最近收入中國國家圖書館編，《原國立北平圖書館甲庫善本叢書》（北京：國家圖書館出版社，2013），冊 235。

¹⁰ 《祖訓錄》見《明朝開國文獻》，第 1 冊。點校本收入張德信、毛佩琦主編，《洪武御製全書》（合肥：黃山書社，1995）。

¹¹ 《資世通訓》有《續修四庫全書》影印明初刻本，見《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002），第 935 冊。

¹² 《臣戒錄》原書十卷，今存明初刻本，系殘本，存卷五、六（有關葉）、七、八、九、十（有關葉）等五卷，見《明代開國文獻》，第 1 冊。

¹³ 《相鑒》原書二十卷，分《賢臣傳》十六卷與《奸臣傳》四卷。今存明初刻本，系殘本，闕《賢臣傳》卷五、六及《奸臣傳》卷三、四等四卷，見《明朝開國文獻》第 2、3 冊。

¹⁴ 明《大誥》諸書有《續修四庫全書》影印明刊洪武內府刻本，見《續修四庫全書》，第 862 冊；又有楊一凡點校本，見楊一凡，《明大誥研究》（南京：江蘇人民出版社，1988）。

¹⁵ 《紀非錄》今存清抄本，藏北京國家圖書館。對其的介紹參見陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉，《中國文化研究所學報》，第 45 期（2005），頁 97-138。

¹⁶ 《逆臣錄》今存點校本，見王天有、張何清點校，《逆臣錄》（北京：北京大學出版社，1991）。

¹⁷ 《教民榜文》今有《皇明制書》本，見張鹵輯，《皇明制書》（《續修四庫全書》影印明萬曆七年本，第 788 冊）。

¹⁸ 以鄉飲酒禮的變遷為例，見邱仲麟，〈敬老適足以賤老——明代鄉飲酒禮的變遷及其與地方社會的互動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 76 本第 1 分（2005 年 3 月），頁 1-79。

1424 在位) 敕撰《古今列女傳》(1402)、¹⁹《爲善陰鷲》(1418) 與《孝順事實》(1419),²⁰宣宗朱瞻基(1398-1435, 1425-1435 在位) 敕撰《歷代臣鑑》(1425) 與《外戚事鑑》(1425),²¹英宗朱祁鈺(1427-1464, 1435-1449、1458-1464 在位) 於正統時期完成了由其父命題的《五倫書》(1447),²²景帝朱祁鎮(1428-1458, 1449-1458 在位) 亦敕撰《歷代君鑑》(1453)。成祖徐后(1362-1407) 也撰寫了《勸善書》(1404) 與《內訓》(1404)。²³此外還有成書不晚於建文四年的《忠傳》一書傳世。²⁴編撰教化書成爲了明初的一種政治傳統, 直到萬曆(1573-1620) 時期仍有餘響。²⁵

這些書籍的體例各有不同, 或以皇帝口吻進行訓誡, 或輯錄歷史人物的事蹟和先賢名儒的言論成書。但其通性是注意針對屬於不同社會階層的人羣來編纂書籍。²⁶語言上多採用淺近文言或白話, 以面向文化水平較低的讀者。

可以說, 推行社會教化以輔助重建社會秩序, 是明初(1368-1449) 朝廷所奉

¹⁹ 此書存明初內府刻本。四庫本見《景印文淵閣四庫全書》(臺北: 臺灣商務印書館, 1985-1990), 第 452 冊。

²⁰ 分見《四庫全書存目叢書》, 子部第 121 冊; 《北京圖書館古籍珍本叢刊》(北京: 書目文獻出版社, 2000), 第 14 冊。

²¹ 《外戚事鑑》現存彩圖抄本, 藏東京東洋文庫。

²² 見《續修四庫全書》(上海: 上海古籍出版社, 2003), 第 935-936 冊。

²³ 前者有明永樂五年內府本存世, 見《故宮珍本叢刊》(海口, 海南出版社: 2000), 第 474 冊; 後者有明永樂內府本, 見《故宮珍本叢刊》, 第 344 冊。又有黃麗玲點校本, 見黃麗玲〈《女四書》研究〉(嘉義: 南華大學碩士論文, 2003)。

²⁴ 《忠傳》全書四卷, 今存《永樂大典》本, 爲殘本, 存一、二兩卷, 見解縉等, 《永樂大典》(北京: 北京圖書館出版社, 2003), 第 1 冊, 卷 485-486; 《四庫全書存目叢書》(濟南: 齊魯書社, 1997), 史部第 87 冊。此書以字稱虞允文爲「虞彬甫」, 顯然是避建文帝朱允炆之諱, 故其成書下限在建文四年(1402), 上限則當在朱允炆立爲皇太孫的洪武二十五年(1392)。

²⁵ 之後憲宗曾撰《文華大訓》以訓太子。世宗曾親撰《敬一箴》及註范浚《心箴》及程頤四箴, 又將其母蔣太后(尊號聖母章聖皇太后, 謚慈孝獻皇后) 所撰《女訓》與《孝慈高皇后傳》、《仁孝皇后內訓》兩書合刻頒賜。李太后(神宗母, 尊號慈聖皇太后, 謚孝定皇后) 命張居正爲班昭《女誡》撰《女誡直解》等。參見 Scarlett Jang, "The eunuch Agency directorate of Ceremonial and the Ming Imperial Publishing Enterprise", in David M. Robinson ed. *Culture, Courtiers, and Competition: the Ming Court (1368-1644)*(Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2008), pp. 116-185.

²⁶ 如《資世通訓》中, 明太祖針對士、農、工、商及僧道「六民」各設專章來訓誡。《古今列女傳》改變劉向《古列女傳》按傳主所具有的不同女德來分類的體例, 改以女性的社會地位分類, 帝王、士大夫與民衆之家的女性各居一卷。參見朱鴻林, 〈明太祖的教化性敕撰書〉。

行的一項「基本國策」，而由皇帝出面下令編撰教化書籍，則是為了落實這一國策而長期實行的措施，與啓蒙教育、社區儀禮、公共祭祀、旌表等方面的制度相互為用。藉由書籍載體的恆久性與可複製性，這些書籍作為學校教材、宣講底本與資料庫，發揮著更長久的影響。政府將這些書籍下發、保存在國子監與地方官學之中，²⁷發佈敕令使其進入科舉考試的出題範圍，並曾規定其為官學、宗學與社學學生的讀本，以此確保其為士人與普通識字者所閱讀。宋元儒者設計、推廣的各種帶有勸勵意味的儀禮，如鄉飲酒禮、宗祠聚會之中，多有朗誦道德告誡的環節，而組織者為免單調重複，改善效果，除了固定的口號之外，還需要參考教化書中的警語與故事，來充實宣講的內容。藉由士人的教化實踐，以及庶民教育的普及帶來的閱讀人口增加，²⁸這些書籍所承載的倫理思想得以逐漸滲透到民間社會。這些書籍作為由皇帝所開的先例，也鼓勵了後來的教化書編纂者，並供其吸納、改編，乃至傳播到東亞漢字文化圈的朝鮮、日本，衍生出「本地化」的作品。²⁹就如明初這些「鄉村自治」的制度成為明中後期士人所利用的資源一樣，明初教化書也在其後二百年中被後人閱讀、闡釋和改編，影響深遠。³⁰

基於這批敕撰教化書籍「首開先河」的地位，和它們在中國社會中所造成的影響，本研究準備選取這批書籍為研究對象，探索其產生的思想與社會背景，及

²⁷ 卜正民發現，明初在各府州縣普建官學，為頒發宮廷編撰及刊印的書籍提供了框架。明中期官學最常見的書籍，包括《四書五經性理大全》、《四書集註》、律誥、會典、禮制、祖訓、勸誡書籍等，都由朝廷刊印頒發的。見卜正民 (Timothy Brook)，〈明中期的藏書樓建設〉，《明代的社會與國家》(合肥：黃山書社，2009)，頁 149-175。

²⁸ Evelyn S. Rawski 認為明代小學數量的增加與通俗文學書籍的普及，說明了教育機會與大眾識字率的提高。參見 Evelyn Sakakida Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China* (The University of Michigan Press, 1979), p 6.

²⁹ Young Kyun Oh 對李氏朝鮮敕撰書《三綱行實圖》的研究，表明此書的產生不但受明代敕撰教化書傳來的影響，而且還採錄了《古今列女傳》與《孝順事實》的內容。見 Young Kyun Oh, *Engraving Virtue: The Printing History of a Premodern Korean Moral Primer*, (Leiden: Brill, 2013).

³⁰ 以明太祖《教民榜文》中的「聖諭六言」為例，明代士人演繹聖諭的文本，見王四霞，《明太祖「聖諭六言」演繹文本研究》(長春：東北師範大學碩士論文，2011年)；泰州學派諸儒對太祖六諭思想上的詮釋，參見陸冠州，〈泰州學派化俗思想研究〉(高雄：國立中山大學博士論文，2004)，頁 93-115。

其對明代社會文化的影響。

二、研究現狀

現代學者對明代敕撰教化書進行的整體研究，以李晉華《明代敕撰書考附引得》為始。1931-1932年，李晉華在燕京大學研究所學習明史期間，³¹在顧頡剛的指導下，列出明代的官書約200種，引用史籍敘述及序跋來敘述其成書經過，並查閱北平圖書館及故宮博物院圖書館中現存之書，考證其版本。以今天眼光來看，該書著錄書目有遺漏之處，在版本著錄上也可以增訂，但仍未出現可資代替的工具書。

在該書的顧頡剛與李晉華的序言中，透露出當時史家對於明代官書史料價值的看法及所主張的研究取徑，這裏有必要摘述。顧頡剛認為官書數量雖多而流傳者少的原因，是因為其或浮誇本朝的功業，或以曲筆掩飾政治禁忌，而又因為出於衆手而缺少一貫的宗旨，故此為士人所輕視。但以史料學的角度來看，官書可貴之處有二；一則官書所記載的政令，勢必與平民生活發生聯繫，涉及的範圍廣，影響深遠；二則官書反映了執政者的思想，其中的掩飾與浮誇也正是「自道其情」的補充信息。³²李晉華則析論不同類別敕撰書的價值，認為其中經史、典制書籍都可資考證史事，具有相當的價值，而「勸懲一類者，則都為無聊」，「未免枉費當時儒臣之心力」。³³顧、李兩氏的判斷，主要是從政治、法律史的研究出發來講的。這種看法與許多其他現代史家的看法相同，對此後敕撰書的研究進路有著

³¹ 李晉華生平見中央研究院歷史語言研究所，〈李晉華君事略〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第8本第3分（1939.9），頁140。

³² 顧頡剛，〈明代敕撰書考序〉，載李晉華，《明代敕撰書考附引得》書前 i-ii。

³³ 李晉華，〈序言〉，載氏著，《明代敕撰書考附引得》。

長期的影響。

以下筆者先回顧民國以來這批敕撰教化書的整理出版的情況，再敘述有關各書的研究。

1.整理出版情況

明代敕撰的教化書籍，入清之後除了曾收入四庫的《內訓》之外，一般都沒有新刊本。³⁴顧頡剛為李晉華制定「明代敕撰書考」題目的一個緣由，即是出於對內閣大庫舊藏的明代官書無人整理的憂心。李晉華在〈序言〉結尾處，呼籲擇取若干部「有價值」的敕撰書影印出版。1933年7月，李氏加入中研院史語所，主持《明實錄》的校刊工作，得以遂行其志，但因積勞成疾，於1937年2月病逝。而受之後的抗日戰爭與國共內戰造成的機構被迫播遷、人事頻繁變動、文獻懸絕難求等狀況的影響，直到《明代敕撰書考》出版約三十年之後，史語所校印《明實錄》的事業始告有成。³⁵在這三十年中，明初敕撰教化書也很少有出版的機會。1935-1937年商務印書館印行《叢書集成》，曾準備排印《內訓》，但因抗戰爆發而未出。³⁶只有一種教化書在此前即已因其珍本身份與巧妙機緣得以出版，即永樂大典本的《忠傳》。1914年，張元濟通過傅增湘購得《永樂大典》卷485下至卷486「忠」字號一冊，內容為舊題馬融撰《忠經》，和《忠傳》前二卷「文臣」部分，配有插圖。1916年，張元濟委託孫毓修主持編印《涵芬樓祕笈》，將永樂大典本《忠傳》作為叢書的第一集第一種出版。³⁷民國時期，其它書籍都未得機

³⁴ 有關這些書籍的明代內府本的情況，參見 Scarlett Jang, "The eunuch Agency directorate of Ceremonial and the Ming Imperial Publishing Enterprise".

³⁵ 1941年梁鴻志（時任汪偽政府監察院長）曾影印江蘇國學省立圖書館藏本《明實錄》，但所據的版本並不好，故史語所自1958年起，仍舊以北平圖書館所藏紅格本《明實錄》作為底本進行校勘，並於1961-1968年間印行全書。參見黃彰健，〈校印國立北平圖書館藏紅格本明實錄序〉，收入《明太祖實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968），頁1-30；徐泓，〈二十世紀中國的明史研究〉（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），頁32-33。

³⁶ 見《叢書集成初編目錄》（北京：中華書局，1983），頁110。

³⁷ 參見柳和城，〈張元濟涉園善本藏書鉤沉〉，《天一閣文叢》，第六期（2008年）。

會出版。

直到 1960 年代後期，數種洪武時期的敕撰教化書才通過叢書匯編的形式得以影印。1966 年，吳相湘主編之《中國史學叢書》收入《明朝開國文獻》四冊，其中包括了《大誥》諸編、《臣誡錄》、《存心錄》、《相鑑》等多種罕見的洪武朝教化書，其中除《大誥》外均系孤本，且為殘本，彌足珍貴。1967 年，日本古典研究會以東洋文庫本《皇明制書》為底本，補以蓬左文庫、內閣文庫本，匯編影印《皇明制書》，其中包括了《大誥》諸編、《教民榜文》、《資世通訓》等書。³⁸

此後，教化書出版又有近二十年的空白期。80 年代中期以來，隨着《景印文淵閣四庫全書》、《叢書集成新編》、《北京圖書館古籍珍本叢刊》、《四庫全書存目叢書》、《故宮珍本叢刊》、《續修四庫全書》及《原國立北平圖書館甲庫善本叢書》等大套古籍影印叢書相繼出版，永樂朝以後的多種非法令性質的敕撰教化書才得以陸續影印行世。³⁹迄今為止，除《紀非錄》與《外戚事鑑》外，現存明初教化敕撰書均已有影印本行世。

更進一步的點校出版工作方面，已有的成果集中於洪武朝兼具法令與勸誡性質的書籍。楊一凡《明大誥研究》收錄了以清華大學藏明初內府本為底本的點校本，⁴⁰2014 年楊氏整理點校的《皇明制書》中又包含了《教民榜文》的點校本。⁴¹張德信、毛佩琦主編的《洪武御制全書》收有《大誥》諸編、《皇明祖訓》與《祖訓錄》的點校本。⁴²黃麗玲也點校了《內訓》。此外，Edward L. Farmer（范德）將《教民榜文》與《皇明祖訓》譯為英文。⁴³山崎純一為「女四書」之一的《內

³⁸ 張鹵輯，《皇明制書》（東京：古典研究會，1967）。1969 年，臺灣成文出版社也影印了明萬曆間刻本的《皇明制書》。見張鹵輯，《皇明制書》（臺北：成文出版社，1969）。

³⁹ 各書影印出版的情況參見前文註解。

⁴⁰ 楊一凡，《明大誥研究》，頁 167-171。

⁴¹ 楊一凡點校，《皇明制書》（北京：社科文獻出版社，2013）。

⁴² 張德信、毛佩琦主編，《洪武御製全書》（合肥：黃山書社，1995）。

⁴³ 同書還翻譯了《大明令》。Edward L. Farmer, Zhu Yuanzhang & Early Ming Legislation: The

訓》作了漢文訓讀與日文譯註的工作。⁴⁴

2. 各書研究情況

這裏先介紹一些有關敕撰教化書的綜論性的研究，然後分別介紹現有的針對各書的研究。

(1) 綜論

李晉華《明代敕撰書考》除了詳考各書的版本信息之外，還就君主敕撰書籍的用意展開討論，提出用意有三：其一是專制君主用以訓戒子孫如何統治、文武官員如何事君、士民如何守法的權術；其二是懷柔學者、消弭反對新朝心理的陰謀；其三是為子孫編纂節約時間、易於通曉的教材。⁴⁵第一條雖語涉偏激，但和第三條一樣，都是君主為書籍設計的功能，可以從書籍內容中直接反映出來，不為無據。第二條則由宋人評價宋太宗敕修多部大型類書之舉之語推演而來。此外，也有學者指出教化性的敕撰書可幫助帝王、后妃實現特定政治目的，特別是有關合法性的問題。⁴⁶但推測帝王心術，可以泛論而難以確證，若要落實在一時一書上則未必確鑿。在這點上，虞萬里有關《永樂大典》纂修動機的研究可資參考。虞氏提出從《永樂大典》編纂人員的組成上看，多數為成祖親信及他所選拔的人才，「修書以老英雄」之說不可能是修書的主因，而另以永樂朝修書的種類與體量與洪武朝相比照，並觀察從解縉構想、洪武朝唐愚士《類要》、建文朝方孝孺《類要》到《永樂大典》的體例變化，認為其借修書以否定建文、上接太祖乃至

Reordering of Chinese Society following the Era of Mongol Rule (Leiden: E.J.Brill, 1995).

⁴⁴ 同書翻譯的還有曹大家《女誡》、傅宋尚宮《女論語》、傅王節婦《女範捷錄》、鄭氏《女孝經》、陸圻《新婦譜》、陳確《新婦譜補》、查嗣琪《新婦譜補》等書。山崎純一，《教育からみた中國女性史資料の研究——「女四書」と「新婦譜」三部書》（東京：明治書院，1986）。

⁴⁵ 李晉華，〈序言〉，載《明代敕撰書考附引得》書前。

⁴⁶ Scarlett Jang, "The eunuch Agency directorate of Ceremonial and the Ming Imperial Publishing Enterprise".

超邁唐宋，粉飾昇平、炫耀文治的用意更爲主要。⁴⁷在研究中，學者難以抵擋去推測帝王心術的誘惑，而官修史料的忌諱本身為推測留下了巨大的空間，但帝王心理本就難以捉摸，結論難以徵實。除了窮究皇帝的立意本心之外，學人已經從善書研究、史學史、帝王思想與治國術、法律史、倫理思想等角度利用了這批史料。

作為善書研究領域重要學者的酒井忠次，於 1960 年出版了《中國善書の研究》，採用吉岡義豐將善書視為“民眾道教的經典”的看法，將其與王朝的民眾教化政策、庶民社會史與三教合一思想的展開等問題結合起來，進行綜合性的歷史學研究。該書的第一章〈明代教化政策及其影響——以敕撰書為主線〉，是最早的討論明初敕撰勸戒書的專門研究。此章前半部份介紹各書內容，並指出其俚俗而便於傳播的特點，後半部份以《教民榜文》中的六諭為中心，討論其如何逐漸成為明代中後期鄉約宣講中的重要元素，並介紹了《孝順事實》、《爲善陰鷲》等書在鄉約、善會場合用以演講的情形，以及陳智錫《勸戒全書》、《汪氏輯列女傳》、朝鮮《新續列女傳》等書對明初敕撰書的承襲。⁴⁸酒井氏將教化書放在善書這一文類的傳統之中去觀察，使這批書籍的長期影響得以彰顯。亦印證了顧頡剛關於官書影響範圍廣的論說。

史學史方面的學者也注意到明初敕撰教化書中大量出現的史鑑書籍，將這一現象納入明代官修史學範圍內來考察，並探討其意義和影響。吳振清認爲這類書的編輯，有針對性施教、與現實政治緊密結合、藉以謀求長治久安等特點。從其中可以反映出洪武朝文治之盛，並體現出明太祖爲鞏固統治而緊握生殺予奪和訓誨教化兩手策略的良苦用心。同時，吳氏認爲這些書的編輯徹頭徹尾的是皇帝個

⁴⁷ 虞萬里，〈有關《永樂大典》幾個問題的辨證〉，《史林》，2005 年第 6 期，21-36。

⁴⁸ 酒井忠次著，劉岳兵等譯，《中國善書研究（增補本）》（南京：江蘇人民出版社，2010）。

人意志的體現，修撰人沒有隨意更改的餘地，導致了其書思想的僵化。同時書的編纂與現實政治緊密結合，取消了學術自由。白壽彝曾沿循顧炎武對「明人著書多剽竊」特點的論述，認為明初官方提倡的抄襲成書的辦法與此有關。⁴⁹吳振清贊同其說，認為史鑑書抄撮編類而成的辦法，影響到明代史學的健康發展，形成了明初至嘉靖間史學的一段蒼白的階段，並使得史學轉向私家著述發展。⁵⁰楊豔秋也持類似說法，認為明初大規模編纂「史鑒」類書籍這一現象堪稱歷代絕無僅有，並視之為明初統治者強制利用史學的最顯著的體現。⁵¹向燕南則把明廷大量編纂史鑑書籍和明代通俗史學的突出發展聯繫在一起，認為這說明明代社會各階層對歷史的教育功能十分重視，是明代史學走向社會深層的一種體現。⁵²

張德信在《洪武御制全書》的序言中，介紹了明太祖的生平事業，起兵過程中收用文化人的過程，學習兵書、天文、經史之學的情況，以及他的詩文作品，並對明太祖御制、敕纂之書的內容加以簡介。⁵³朱鴻林先生〈明太祖的教化性敕撰書〉一文，對洪武朝的三十多種教化性敕撰書按照所擬定的教化對象分類述論其成書緣由和內容體例，以此研究明太祖的教化理想與實踐。文中指出明太祖之所以銳意敕撰教化書籍，是因為他非常重視書本知識，並基於孟子「性善」、荀子「禮教」、張載「變化氣質」等儒家的形而上學理論，相信人性本善，具有可塑性，以及他所具有的兼君師之任而行治教之道的理想。明太祖其敕撰書的內容，則體現出明太祖教化思想中重視以史為鑑的作用、深信名分等級觀念、強調儘早進行教化等等特點。這些書籍多因人因事而發，有較高的針對性，因而背景和對

⁴⁹ 白壽彝，《中國史學史》（上海：上海人民出版社，1986），冊1，頁77-79。

⁵⁰ 吳振清，〈洪武朝編輯史鑑書述論〉，《史學史研究》，1993年第1期，頁43-47。持類似觀點的文章還有王鴻雁，〈明朝官修勸懲性史書初探〉，《齊魯學刊》，1997年第6期，頁59-62。

⁵¹ 楊豔秋，《明代史學探研》（北京：人民出版社，2005），頁31-38。

⁵² 向燕南、張越、羅炳良，《中國史學史第五卷：明清時期（1840年前）——中國古代史學的嬗變》（上海：上海人民出版社，2006），頁19-21。

⁵³ 張德信，〈《洪武御製全書》序〉，《洪武御製全書》，書前頁1-66。

象改變后，其特別預期用途也容易失去。其實際影響情形還須繼續研究。⁵⁴這樣將明太祖本人的思維、文筆與求學歷程納入考察範圍，有助於更全面的理解這些御制書的產生背景。

朱鴻在《明成祖與永樂政治》中，考察了永樂朝編纂的書籍，以研究永樂朝的學術與教化政策。朱鴻認為永樂朝敕撰書中凡屬釋道二家和調和儒釋道三家的教化書籍，都由成祖和徐皇后所撰，可見成祖的學術所宗不是儒家，而實信奉釋道。直到永樂十二年（1414）修《五經四書性理大全》才標誌着其對儒家的態度有所改變。⁵⁵但成祖於永樂七年頒佈的《聖學心法》，其書名和內容都采自儒家經典與儒者言論，其觀點也都合乎儒家傳統，已經可以說明其對儒學的態度。⁵⁶

（2）《大誥》諸編、《祖訓錄》及《皇明祖訓》

這幾種書籍都同時包含法令與訓誡的內容，與明初政治和法律制度有重大的聯繫。現代學者有關《大誥》諸編的研究，以沈家本清末所作的《明〈大誥〉峻令考》一書開其先河。沈書分目考察《大誥》內的刑法，認為實有過酷、過濫之處，但明太祖的立意，本是為了重振民俗，後太祖醒悟刑法不足以化民，洪武二十三年（1390）諭刑部尚書楊靖（1360-1397）「推恕行仁」，實已廢止《大誥》中的峻令。⁵⁷鄧嗣禹的〈明大誥與明初之政治社會〉從《大誥》的記載中觀察明初吏治、經濟（指賦役制度）、社會、司法各方面的弊病，對《大誥》中的嚴刑酷法，鄧氏則認為這體現出太祖的殘忍。⁵⁸楊一凡的《明大誥研究》，對《大誥》四

⁵⁴ 朱鴻林，〈明太祖的教化性敕撰書〉。

⁵⁵ 朱鴻，《明成祖與永樂政治》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，1988），頁 200-225。

⁵⁶ 毛佩琦、李焯然，《明成祖史論》（台北：文津出版社，1994），頁 285-299。

⁵⁷ 沈家本，《明〈大誥〉峻令考》，收入氏著，《歷代刑法考附寄移文存》（北京：中華書局，1985），頁 1899-1947。

⁵⁸ 鄧嗣禹，〈明大誥與明初之政治社會〉，載吳相湘編，《明朝開國文獻》，第 1 冊，收入《中國史學叢書》（臺北：臺灣學生書局，1966），書前頁 1-26；原載《燕京學報》，第 20 期（1936）。

編做了詳細的研究，其成果包括考釋其條目來源，證實其大多來自洪武十八年至二十年期間處理的案例；通過制度文字和具體案例，證實其在當時確實具有法律效力；闡發其律外用刑、重典治吏、明刑弼教等特色，並觀察朱元璋「寬猛相濟」的兩手治民策略；追蹤其歷史命運，注意到《大誥》部分條目被收入《大明律誥》，及後來《律誥》中《大誥》條目亦被廢除的經過等等。⁵⁹楊氏還曾指出《大誥》諸編作序時間與實際頒行時間不符的情況。⁶⁰譚家齊〈從《太祖皇帝欽錄》看明太祖修訂《祖訓錄》的原因〉一文，利用《太祖皇帝欽錄》中的原始史料，指出《明太祖實錄》中的隱諱和疏漏，並以《欽錄》中記載的諸王多種過錯，解釋太祖在《皇明祖訓》中作出突出后妃重要性、禁誡諸王奢華、收回王國人事和司法權等修改的原因。同時還顯示出來明太祖通過吸收制度在實踐時出現錯漏的教訓，踏實改善明初立國規模的一面。⁶¹譚氏在對舊有史料充分理解的基礎上，利用本身較為零碎的新史料，以求對有條理的舊有史料的面貌獲得更好的理解。

關於《祖訓錄》與《皇明祖訓》，黃彰健與許振興先後發表了多篇論文。黃彰健〈論《祖訓錄》頒行年代並論明初封建諸王制度〉一文，首先取北平圖書館藏明鈔本《祖訓錄》內文中的制度事項，與他書所載制度沿革記事對照，論定其頒行時間之上限與下限，確定其頒行於洪武十四年；再將這一《祖訓錄》抄本與洪武二十八年之《皇明祖訓》對勘，討論明初封建制度的沿革；並通過採證《明實錄》中的記載，試圖還原已佚的洪武六年初定本和九年更定本的面貌；最後又藉《實錄》史料，修正《明史·職官志》有關洪武朝王府官建制沿革的記載。⁶²

⁵⁹ 楊一凡，〈《明大誥》研究〉（南京：江蘇人民出版社，1988）。

⁶⁰ 楊一凡，〈明《大誥》的頒行時間、條目和誥文淵源考釋〉，《中國法學》，1989年第1期，頁114-119。

⁶¹ 譚家齊，〈從《太祖皇帝欽錄》看明太祖修訂《祖訓錄》的原因〉，《中國文化研究所學報》期44（2004年），頁83-102。

⁶² 黃彰健，〈論《祖訓錄》頒行年代並論明初封建諸王制度〉，收入氏著《明清史研究叢稿》（台北：臺灣商務印書館，1977），頁31-56。張德信對《祖訓錄》與《皇明祖訓》的對比方法

黃氏還有〈論祖訓錄所記明代宦官制度〉一文，以《祖訓錄》、《諸司職掌》及《太祖實錄》還原，發明太祖立法的微意，並論證洪武朝已委派宦官管理多種宮廷事務。⁶³許振興著有〈論明太祖的家法——《皇明祖訓》〉和〈《皇明祖訓》與鄭和下西洋〉兩文，前一文介紹此書作為明皇室家法的意義與內容，及對明代政治史的影響，後一文將《皇明祖訓》之〈祖訓首章〉內「不征諸夷國」的內容，與宣德以後官書刻意忽略鄭和下西洋的史實聯繫起來，認為隱匿的原因之一是鄭和率領武裝船隊下西洋之舉違背祖制。⁶⁴

范德的 *Zhu Yuanzhang & Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society following the Era of Mongol Rule* (《朱元璋與明初立法：蒙古統治后的中國社會重整》) 一書，將《大明令》、《大明律》、《資世通訓》、《大誥》四編、《教民榜文》等書的修撰過程、內容及面向對象等特點，放到明初政治史總體進程之中去介紹。並以這些文本來說明，滿懷「救世」(saving the world) 情懷的朱元璋，其理想中的「較小的」「漢人中國」(Han China) 圖景為何。⁶⁵該書在介紹四種明代法律書籍時，採用各書各個條目所針對的人羣、所關注的行為和領域等等進行分類統計的辦法，有助於論證的清晰。

(3) 《教民榜文》及其它洪武朝敕撰書籍

《教民榜文》為明太祖頒佈的一系列榜文的匯編，主要內容為規定「里老人」裁決鄉里訴訟案件的依據。其頒行時間，有不同的說法。據《皇明制書》本《教

類似，而更加豐富全面，論及《祖訓錄》修訂過程與官制改革、太子朱標去世等事件的關係。見張德信，〈《祖訓錄》與《皇明祖訓》比較研究〉，《文史》第 45 輯（1998），頁 139-62。

⁶³ 黃彰健，〈論《祖訓錄》所記明初宦官制度〉，收入氏著《明清史研究叢稿》，頁 1-30。

⁶⁴ 〈論明太祖的家法——《皇明祖訓》〉，《明清史集刊》，第 3 期（1997），頁 69-96；〈《皇明祖訓》與鄭和下西洋〉，《中國文化研究所學報》，第 51 期（2010），頁 67-85。

⁶⁵ Edward L. Farmer, *Zhu Yuanzhang & Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society following the Era of Mongol Rule* (Leiden: E.J.Brill, 1995).

民榜文》，此榜文頒行在洪武三十一年（1398），⁶⁶但何淑宜據明人華棕韡（1340？-1397）《慮得集》中收錄的「洪武二十七年《教民榜》內祝文式」，認為頒行時間在洪武二十七年（1394）。⁶⁷另有學者在介紹《教民榜文》時，根據《國權》的記載將其上溯至洪武三年。⁶⁸其中所包含的木鐸老人口號，被稱為「太祖六諭」，在明代後期經常被士人引用，作為教化宣傳中的綱領口號。⁶⁹

針對洪武朝其它敕撰教化書的研究，有許振興的碩士論文〈《相鑑》研究〉。許氏指出《相鑑》與胡惟庸案的關係，分析了此書的取材範圍，並通過觀察事例的擇取，提出此書體現的明人對宋史學的興趣、對曾仕元朝之臣的寬容、反對推行新政等特點。⁷⁰

此外《永樂大典》中保存有一種採用通俗白話，輯錄歷代忠臣故事的書籍殘本，題為《忠傳》。四庫館臣認為此書是明初的官書。孫毓修在跋語中認為此書以所謂馬融《忠經》為本，模仿宋人平話體例徵引史事，加以闡發，並認為此書是《永樂大典》中所錄的宋元平話小說的孑遺。⁷¹當代學者蘇鐵戈、朱恆夫也都認為此書具有小說之性質，朱恆夫並將此書的編撰與洪武三年明太祖因袁凱之上書，聘請儒士輪番在午門為諸將說經史之書一事聯繫起來。⁷²

（4）永樂朝之後的各書

⁶⁶ 張鹵本《皇明制書》誤作洪武二十一年，

⁶⁷ 何淑宜，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》（板橋：稻鄉出版社，2009），頁159-160。

⁶⁸ 如宋國範，〈兩種洪武榜文文獻初探〉，《中外法學》，1992年第5期，頁20-23。

⁶⁹ 這方面研究參見陸冠州，〈泰州學派化俗思想研究〉（高雄：國立中山大學博士論文，2004）王四霞，《明太祖「聖諭六言」演繹文本研究》（長春：東北師範大學碩士論文，2011年）。

⁷⁰ 許振興，〈《相鑑》研究〉（香港：香港大學碩士論文，1995）。

⁷¹ 孫毓修，〈忠傳跋〉，載《忠傳》書後，收入《涵芬樓秘笈》（上海：商務印書館，1916），第一集。

⁷² 參見蘇鐵戈，〈明初通俗歷史演義故事《國朝忠傳》摭談〉，《北京圖書館刊》，1997年第2期，頁89-92；朱恆夫，〈《永樂大典》所收《國朝忠傳》為小說論〉，《南京師大學報》，2001年第2期，頁148-153，160。

朱鴻對永樂朝編纂的諸書，多有獨到見解。如謂徐皇后所撰之《夢感佛說第一希有大功德經》、《內訓》與《勸善書》三書，雖內容性質有異，但從序文中可看出其共同目的，即洗刷成祖之惡名，致力於永樂政權合法化的努力。⁷³序文中強調徐后對太祖和馬皇后的孝道，暗示成祖的得國是太祖及高后之遺意。又如成祖因其大悖忠的政治倫理，即位后始終不能正面直接地教民以忠，只能以重視女教及提倡孝道的方式，重建忠的政治倫理。永樂間經常旌表孝子，諸人之孝行多是割肉煮液為父母治病，《孝順事實》中亦錄有孝子臥冰之事。成祖一再表示概遵洪武舊制，然其表彰偏激孝行的作法就違背了太祖所制定的禁止此類行徑的旌表孝行事例。可知其重視孝道出於對太祖、高后之孝思者少，主要是迫於政治的需要。⁷⁴

關注《孝順事實》的研究者還有許貽惠與許華峰。⁷⁵許貽惠指出《孝順事實》取材以儒家經典和正史孝子傳記為主，時代愈後，取自史書者愈多。其體例受《孝子傳》、《前後孝行錄》、《二十四孝》等影響，每個故事分本事、論斷、詩贊三部分，具有通俗化的特點。《孝順事實》通過糾正民間孝順故事如《二十四孝》的張冠李戴，呈現出尊重史事的嚴肅性；修正了歷史流傳的不合儒家學說的孝行，顯示了對國家本位和儒家正統的堅持。作者還認為成祖的論斷起到了辨析孝道的作用，能更好地引導孝道實踐，有效推動其社會化。許華峰則注重將《孝順事實》與其主要取材來源——正史的孝友傳進行文本比對，揭示了《孝順事實》崇道抑

⁷³ 關於《夢感佛說第一希有大功德經》，馬書田指出徐皇后撰此經，有四大妙用：藉觀世音之口預言靖難之變，為成祖起兵提供權威解說；靖難時徐皇后持誦此經，終能平定禍難，為成祖篡嗣塗上君權神授的神聖色彩；此經宣揚成祖與徐皇后之大功德，使人皈依佛門做順民；徐皇后去世，成祖命三子都為此經寫後序，有促成三子團結勿生內亂的用意。見馬書田，〈明成祖的政治與宗教〉，《世界宗教研究》1984年第3期。

⁷⁴ 朱鴻，《明成祖與永樂政治》，頁200-25。

⁷⁵ 許貽惠，《從〈孝順事實〉看中國傳統孝道政治文化》（天津：南開大學碩士論文，2007）；許華峰，〈明成祖《孝順事實》中的孝感思想〉，《輔仁國文學報〔增刊〕》2006年第1期，頁189-204。

佛的特點，以及增刪情節以追求合理性和圓滿結局的編纂方法。此書雖名為「事實」，與歷史事實有相當的距離。在思想方面，作者認為書中的「孝感」意為孝行感動天地鬼神，或者是草木蟲魚等物直接受到孝子的感動。這一思想並未形成嚴密的理論系統。成祖將孝感思想依託於《孝經》，也並不合於《孝經》的本意。

對《古今列女傳》，目前學界尚沒有專門的研究。劉賽在研究劉向《列女傳》的過程中，討論了涉及《古今列女傳》的若干問題。其 2008 年發表的〈明代官、私刊行劉向《列女傳》考述〉一文，揭示了《古今列女傳》的編纂體例對明代劉向《列女傳》版本形態的影響：《古今列女傳》出於「永作世範」的編纂方針，刪去了劉向《列女傳》中的反面教材《孽嬖》一卷，因而正德刊《古列女傳》六卷本，及以此本為底本進行增補的萬曆金陵唐富春刊《新鐫增補全像評林古今列女傳》八卷本，都刪去了「孽嬖」部份。⁷⁶

關於《五倫書》的專題研究，目前僅見趙令揚〈明宣宗《五倫書》中對明太祖之評價〉一文。趙氏認為宣宗敕修《五倫書》，既是為了表達其政治理想，也是要把它作為文臣武將處理政事的藍本。並希望能達到「君君臣臣父父子子」的目的。而《帝訓》與《歷代臣鑒》則是相互配合的著作。《五倫書》中多有對朱元璋的歌頌，把朱元璋塑造為一個完全合乎中國傳統的聖賢，其目的包括借太祖對文臣武將的態度，作為他處理政事的楷模。《五倫書》中的具體條目的敘事，則反映出宣宗有欲重建孝道、批評建文而開釋成祖靖難之役、強調武將對國防重要性等考慮。《五倫書》與其它明代敕撰書在利用文字來控制大臣思想，以便強化統治的目的方面是一脈相承。⁷⁷

⁷⁶ 劉賽，〈明代官、私刊行劉向《列女傳》考述〉，《明清小說研究》2008 年第 4 期，頁 194-202。

⁷⁷ 趙令揚，〈明宣宗《五倫書》中對明太祖之評價〉，《明史研究》，1994 年，頁 131-136。

總的來看，有關帶法令性質的書籍，特別是《大誥》諸編和《資世通訓》研究已相當豐富，由此增添了有關明初的政治環境、司法情況、社會風氣以及太祖、成祖的思想特質等方面的許多知識。而純粹的勸誡書籍則較少受到關注。在後者之中，學者對《孝順事實》中勸孝思想的特點已有所發掘，其它書籍中蘊含的時代特點，則還沒有觸及。至於這些書籍的受容情況，酒井忠夫作了初步探索之後，劉塞對《古今列女傳》作了進一步的研究，針對其它書籍還未出現同類的研究。

究其原因，一是其內容本身並不新穎，部分書籍更多涉因果報應，自清代以來即多受學者輕視；⁷⁸二是這些書籍影印行世較晚（這一事實本身也可以說明這些書籍不被主持影印工作者重視），此外，還在於以往的研究取向主要集中在政治、法律史上，及隨之產生的對勸誡書籍史料價值的忽視。格言、故事類的教化書籍，與明初時事的關聯主要體現在編撰緣由上，因此以之來研究明代政治、法律的潛力較小。

但是，如果能夠轉換研究的思路，就可以從新的角度開發出新的史料價值。葛兆光在論述其要求研究「一般知識、思想與信仰」，以作為精英思想與經典的真正產生背景的理論時，提出思想史要拓寬史料範圍，其中包括那些作為精英思想轉化為一般思想世界的媒介的通俗宣傳品，如變文、善書、唱詞、說書、演出等等。⁷⁹敕撰教化書不僅符合這一條件，還因其貫通於社會金字塔結構的頂尖與基層之間，而具有它本身的特色。這些書籍出自宮廷，既要面向大眾而追求一定

⁷⁸ 例如采引《為善陰騭》及李昌言《樂善錄》等書中賑濟獲報故事，以供勸賑者參考的朱熊《救荒活民補遺書》，被四庫館臣評為「至於盛陳福報，尤涉於有為而為。蓋鄉里勸施之格言，而非經國之碩畫；二氏因果之緒論，而非儒者之正理也」。見紀昀等，《四庫全書總目提要》，卷84，〈史部四十·政書類存目二〉。

⁷⁹ 葛兆光，《中國思想史導論：思想史的寫法》（上海：復旦大學出版社，2001），頁13-24。

的通俗性和故事完整性，又不能失去皇帝的尊嚴，仍要保持其源自經史的權威性和體量上「大全」的特點，這就使它們獲得了雙重的性格，也給予學人從中觀察「宮廷文化」與大眾文化的交匯之處的可能。

在具體的研究思路上，已取得豐富成果的明清善書領域的現有研究可以提供借鏡。⁸⁰除前文介紹的酒井忠夫的研究之外，林禎祥的碩士論文〈宋代善書研究〉也已將宋代的果報小說——李元綱《厚德錄》、黃光大《積善錄》等納入到善書研究範圍內來，並將儒者之家訓、地方官之喻俗文也作為「廣義善書」。⁸¹這對本研究計劃有著啓發的作用。在對明清善書的研究中，包筠雅通過功過格研究晚明至清初社會意識形態的演變，⁸²游子安提出善人活躍、善書流通和善堂興起這三種現象相互關聯，構成一個完整的「善的體系」的研究思路，⁸³梁其姿通過善書內容和善會活動內容和具體運行模式之差異，觀察善會組織在「意識形態」上的微妙變化，⁸⁴王汎森有關明末清初儒者對通俗善書運動的反應的研究，⁸⁵展現出利用善書這種在傳統社會中大量流通，至今都在不斷再生，卻長期被忽略的史料的可能性。

除了善書之外，其它勸誡書及相關藝術種類的研究也可資參考。如吳兆豐根據明代士人撰寫的帝學書籍與面向宦官的勸誡書，提出中晚明士人逐漸意識到宦

⁸⁰ 明清善書領域的研究狀況，可參見張祎琛，〈明清善書研究綜述〉，《理論界》，2009年第8期；朱新屋〈中國善書研究的儒學維度及其困境——兼評吳震《明末清初勸善思想運動研究》〉，收入《中國社會歷史評論（第十三卷）》（天津：天津古籍出版社，2012年），頁448—457。

⁸¹ 林禎祥，〈宋代善書研究〉（臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2005）。

⁸² Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991); 包筠雅著，杜正貞、張林譯：《功過格：明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999）。

⁸³ 游子安《善與人同——明清以來的慈善與教化》（北京：中華書局，2005）。

⁸⁴ 梁其姿，《施善與教化：明清時期的慈善組織》（北京：北京師範大學出版社，2013），聯經1997年初版；。

⁸⁵ 王汎森，〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第63本第3分（1993），頁679-712。

官在政治體制中不可取代的地位與角色，從而改變對宦官的傳統偏見，認為宦官具有與常人一樣的道德可塑性，並朝著教化宦官方向努力並見諸行動。⁸⁶這是明代政治文化發展的重要趨勢。司徒秀英有關明代教化劇的研究，令讀者看到這些曾頻頻在戲臺上搬演的劇目的生動感人、豐富多彩的一面，打破了過去對於教化劇「情節枯燥」「缺乏生氣」的刻板印象。⁸⁷ Julia L. Murray（孟久麗）有關中國敘事性圖畫（Narrative Illustration）的宣傳儒家道德的功能的研究，證明了這些圖畫在明清時期精英視覺文化中的重要地位。而藝術評論家往往依據文人畫的標準，注重畫家的自我表現，忽略這類題材的作品。⁸⁸

三、章節安排

本文第一章〈明初教化事業的緣起、意義與評價〉，從皇帝的動機、對施政的現實意義和思想上的價值三個層面分析了明初的教化事業，認為其並非粉飾或空想之物，而是值得分析研究的對象。

第二、三章〈明初敕撰教化書籍的編纂歷程〉，結合各個時期特點敘述教化書籍的編纂歷史。洪武時期的書籍多與制度創設與大案結果有關；永樂時期的教化書集中於立儲問題和皇帝個人的信仰與健康；宣德、正統時期，編纂教化書更多是作為一種象徵性的傳統而延續。景泰年間，景帝君臣試圖通過編纂君德勸誡書挽回皇帝的道德威望，但未獲成效。最後討論了各朝對前朝教化書的冷處理，

⁸⁶ 吳兆豐，〈「有教無類」：中晚明士大夫對宦官態度的轉變及其行動的意義〉（新界：香港中文大學博士論文，2012）；吳兆豐，〈真德秀《大學衍義》的宦官书写及其在明代的反应〉，《史林》，2014年第5期，頁55-68。

⁸⁷ 司徒秀英，《明代教化劇群觀》（上海：上海古籍出版社，2009）。

⁸⁸ 孟久麗著，何前譯，《道德鏡鑒：中國敘述性圖畫與儒家意識形態》（北京：三聯書店，2014）。

是許多教化書效用期不長原因之一。

第四章〈教化書籍與明代政治文化及施政〉首先討論了明初的「君師」論說，認為此處的君師更多地指庶民之師，而非士大夫之師。「君師」身份的勸誡與《大誥》中體現的君民互動，都是為了解決君民之間如何直接溝通的問題。其次以《御制勸世文》討論了明太祖的救世心理。以明太祖的諸多家訓，論證其思想中將倫理道德與實用性緊密結合的傾向。以《大誥》與《資世通訓》為材料，討論明太祖如何將各安其分的觀念與四民知業的政策結合起來。以《古今列女傳》中的數則故事為例，說明新興的明政權如何借旌表制度收納人心，弭平易代戰爭帶來的社會裂痕。

第五章〈敕撰勸誡書籍與明、鮮關係〉，在 15 世紀初明朝與朝鮮的關係視野下，綜合政治背景、意識形態差異和教化實際需要，討論朝鮮對明代教化書的接受和利用情況。

第一章 明初教化事業的緣起、意義與評價

自龍鳳十二年（1366）起，後來的明朝開國皇帝朱元璋就開始以親撰或敕撰的方式，編寫了面向社會不同人羣的教化書籍三十多種，由此開創了明初敕撰教化書籍的傳統。本文研究的起點，便是解釋明太祖何以會有這樣的舉動。由於編纂教化書籍是明初教化事業的一部分，與其它教化手段相輔而行、難以截然分割，這裏便從教化事業整體的角度展開論述，儘量多利用教化書籍中的材料。本章就從緣起、現實意義和思想上的價值這三個維度，來分析教化事業的特點，為進一步討論教化書籍做準備。

作為皇帝和發起人，明太祖本人的動機為何，顯然是一個非常重要的問題。朱鴻林先生的研究揭示了太祖對儒學的服膺與學習，⁸⁹張佳從新政權樹立合法性、吸引士人支持的角度，討論明初禮俗改革的起因。⁹⁰本章則試圖首先觀察朱元璋稱帝前的朱氏家族內部的倫理情況，尋找其重視宣傳倫理觀念與教化理念在心理上的起源，將其與朱元璋的學習、閱讀進程結合起來思考，為這個問題增添另一個角度的回答。

其次，除了朱元璋個人的觀念以外，社會上存在的其它思潮和集體心態，與洪武朝教化事業的具體發展方向，有著什麼樣的聯繫呢？這個問題關係到教化事業的歷史意義：對當時人而言，它究竟是皇帝一人異想天開的產物，或是粉飾王朝統治的表面工夫，還是有思想根基、有現實考量的紮實存在？本章試圖先細化問題，從兩個路徑給出部分的回答：一是討論元明之際人們關心的風俗問題是什

⁸⁹ 朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，收入氏著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，頁 70-119，原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 70 本第 2 分（1999 年 6 月）；朱鴻林，〈明太祖的經史講論情形〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，第 45 期（2005），頁 141-172。

⁹⁰ 張佳，《新天下之化——明初禮俗改革研究》（上海：復旦大學出版社，2014）。

麼，明太祖又是如何予以回應的，由此來觀察國家對教化事業發展方向是否有現實意義的考慮；二是通過觀察熱心教化的理學官僚，如何看待洪武君臣的各項教化政策，來觀察洪武教化事業在當時人眼中的形象，究竟帶有多少真誠性。

第一節 明太祖的家庭境遇與明太祖教化觀念的形成

元朝攻滅南宋不久，至元十八年（1281）在建康路設置淘金總管府，「撥溧水、句容民戶五千充淘金戶」。⁹¹后又設置淘金提舉司、建康金銀銅冶轉運司等機構，管理淘金事務。淘金戶須上交黃金為賦稅，但建康一帶當時並無金礦，淘金戶需要到別處購買黃金。加之官員苛取，淘金戶受害甚大。後元廷將機構撤廢，淘金戶歸還民籍。⁹²當時句容農民朱初一被征為淘金戶，「困於役」，攜二子朱五一、五四逃亡到江北盱眙，二子後又轉徙五河、鍾離等地，租地為生，繁衍子孫，形成一個小家族。明太祖朱元璋便是出身於這個家族。朱元璋十七歲時遭遇家庭巨變，僅剩孑然一身，先後有出家、流浪、從軍等經歷，成為紅軍將領始重新收聚家族剩餘成員，並將外甥李文忠納為義子，朱氏家族得以重建，此後更是成為有明一代的皇族。但在此過程中，朱氏家族內部也出現多次內部鬥爭，在朱元璋的強硬手段和道德勸誡之下勉強維繫，最終在其死後矛盾爆發，釀成以「靖難」為名的內戰與叔篡侄位的歷史悲劇。

筆者認為，朱元璋本人重視倫理道德觀念、運用教化理念的思維，與其努力維繫家族的經歷密切相關。本節試圖由其從出生到稱帝這段人生前四十年的經歷

⁹¹ 萬曆《應天府志》，卷 2，〈郡紀中〉，北京國家圖書館藏明萬曆刻本，原頁 43a。

⁹² 此據朱元璋，〈朱氏世德碑〉，載郎瑛，《七修類稿》（上海：上海書店出版社，2009），卷 7，〈國事類〉，頁 74-76；《元史》，卷 16，〈世祖本紀十三〉，至元二十八年正月辛酉條；同書卷 19，〈成宗本紀二〉，大德二年二月乙酉條；同書卷 93，〈食貨志二〉，「歲課」條。萬曆《應天府志》，卷 2，〈郡紀中〉，原頁 45b。

入手，首先觀察朱氏家族的變遷，體會明太祖身處其中的心理感受，再聯繫他對倫理觀念與教化理念的接受情況，推求其可能的原因。

一、濠州朱氏家族的破碎與重組

朱元璋本人因青年時期的家破人亡，在倫理方面留下了巨大的缺憾。

朱元璋出生在一個貧苦的農民家庭，父親朱五四（又名世珍）、母親陳氏以租種田地為生，曾多次舉家遷徙，最後在濠州鍾離縣居住。據朱元璋回憶，父母撫養他長大十分辛苦。龍鳳十年（1364）四月二日（乙未），中書省進呈宗廟祭享、月朔薦新的禮儀，朱元璋看後，走在路上突然痛哭流涕，對侍臣宋濂、孔克仁解釋說：「因念父母劬勞之恩，遭值饑饉，艱難困苦，人所不堪。偶思至此，所以痛心而泣，不能自已。」此時正是其父朱世珍的忌日四月六日前夕。朱元璋遂令在其父母的忌日增加祭祀。⁹³

朱元璋的三個兄長中，二哥重六（興盛）、三哥重七（興祖）均出為贅婿，成為別人家的勞力，這是貧窮家庭子弟的求生策略。只有大哥重四（興隆）留居家中侍奉父母。重四在朱元璋出生的同年娶了妻子王氏，他應當比朱元璋大出二十歲上下。朱元璋對這位大哥的行為抱有不滿，他在《紀非錄》中說重四「幼因皇考惜之甚，及壯，無狀甚焉。其非奉父母之道有不可勝言。嗚呼！嘗云『孝順還生孝順子，忤逆還生忤逆兒。』」⁹⁴可見在少年朱元璋眼中，大哥對父親的態度

⁹³ 《明太祖實錄》，卷 14，甲辰年四月乙未條。；朱元璋，《皇明寶訓》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，冊 8，卷 1，「孝思」條，頁 15 上。

⁹⁴ 朱元璋，《紀非錄》，轉引自陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉，頁 127。對朱元璋家庭的考察見顧誠，〈朱文正事跡勾稽〉，載氏著，《明朝沒有沈萬三——顧誠文史札記》（北京：光明日報出版社，2012），頁 38-61；陳梧桐，《洪武皇帝大傳》（鄭州：河南人民出版社，1993），頁 9-18。

堪稱「忤逆」。《明太祖實錄》記陳氏常對其夫說：「人言吾家當生好人，今吾諸子皆落落不治產業。」並指朱元璋說：「豈在此乎！」⁹⁵明代史籍中對朱元璋家庭情況的介紹，基本都應該來自他自己的陳述。考慮到朱五四的次男、三男均出為贅婿，這樣的記載很可能也暗含了朱元璋對大哥不務正業的不滿。對於貧寒農家而言，維生已屬不易，家庭中產生齟齬也是正常之事。

朱元璋的兩個姐姐分別嫁給王七一和李貞。朱元璋少年時受其二姐的照顧較多。二姐去世於至正十年（1350），朱元璋稱帝後在洪武元年二月便追封她為「孝親公主」，之後又相繼加封「隴西長公主」、「曹國長公主」，追封曹國長公主的冊文中讚美她「稟淑厚之德，事親以孝，撫弟以慈」⁹⁶。相比而言，太祖追封其他親人爵位時很少用這樣讚美的詞語，僅僅稱引天子「大孝尊親」的經義而已。據《太祖實錄》記載，這位二姐對父母和舅姑都十分孝順，又能協助丈夫李貞勤儉持家，且「好修善行」，平時很少吃葷，每夜都會禮拜北辰。⁹⁷二姐的持素齋、拜北辰等行爲，屬於民間信仰的範圍。對一位農家婦女而言，這些信仰行爲和踐行家庭倫理一樣被視爲「善行」。這種觀念無疑會影響少時的朱元璋。

元順帝至正四年（1344），朱元璋十七歲時，因瘟疫流行與旱災，其父母與長兄先後去世，自己到附近的皇覺寺出家，不久被住持打發出門遊方化緣，八年年底才重回皇覺寺居住。十二年初，郭子興、孫德崖等五人在定遠組織「紅軍」起兵，攻佔濠州，朱元璋在朋友的招引下加入了郭子興部，成爲郭子興的親兵。之後他被郭子興招爲義婿，成了紅軍的將領。十四年七月，朱元璋帶兵攻克滁州，屯駐於此。⁹⁸此時朱元璋找到了一些族人，包括大哥重四之妻王氏、其子驢馬（文

⁹⁵ 《明太祖實錄》，卷 1，總綱。

⁹⁶ 《明太祖實錄》，卷 30，洪武元年二月庚午條；卷 77，洪武五年十二月丁酉條。

⁹⁷ 《明太祖實錄》，卷 120，洪武十一年十月庚戌條附曹國長公主小傳。

⁹⁸ 俞本撰，李新峰箋證，《紀事錄箋證》（北京：中華書局，2015），頁 27。

正)和一個女兒(後封福成公主);二哥重六之妻唐氏;⁹⁹二姐夫李貞與外甥保兒(李文忠);堂兄重五之妻田氏及其女(後封慶成郡主)等不到十人。¹⁰⁰朱元璋見到親人十分欣喜,他形容自己的心情是:

時朕隻身,舉目略無厚薄之親。雖統人衆,於暇中凡有眷屬之思,莫不歎噓而涕泣焉。俄而侄男至……分離數年,擾攘中一見,眷屬復完,其不勝之喜復何言哉!¹⁰¹

駙馬引兒來我棲,外甥見舅如見娘……一時會聚如再生,牽衣訴昔以難當。¹⁰²

朱元璋孤獨、思親的心情,由此得以安慰。攻克金陵後,他又尋訪到句容朱家巷的朱氏族人,與他們「敘長幼之禮,行親睦之道」,¹⁰³完成了認祖歸宗。

朱元璋與二姐夫李貞的關係較為密切,並一度將保兒收為義子,名朱文忠,後復姓李,這樣就把李氏父子進一步融入到朱氏家族中來。李文忠出守嚴州後,李貞隨其子居住,並曾在李文忠出征時「權掌軍務」。¹⁰⁴按朱元璋寫給李文忠的家書所述,李貞曾往返於金陵與嚴州之間,為朱元璋與李文忠傳遞信息。¹⁰⁵洪武二年時李貞在李文忠的任所杭州居住,李文忠率兵北伐,朱元璋夢見在舊時家中見到李貞與自己的父母,之後寫信給李貞,並告知他李文忠的消息:

今年六月二十九日夜,忽夢朕之先君及慈母於平昔家舍間,駙馬亦在其

⁹⁹ 太祖於洪武三年冊封皇嫂唐氏為盱眙王妃,見《明太祖實錄》,卷 56,洪武三年九月壬辰條。

¹⁰⁰ 參見陳梧桐,《洪武皇帝大傳》,頁 52-53。

¹⁰¹ 朱元璋,《紀非錄》,轉引自陳學霖,〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉,頁 127。

¹⁰² 朱元璋,〈御制皇陵碑〉,《洪武御製全書》,頁 189-191。

¹⁰³ 朱元璋,〈朱氏世德碑〉,載郎瑛,《七修類稿》(上海:上海書店出版社,2009),卷 7,〈國事類〉,頁 74-76。

¹⁰⁴ 《明太祖實錄》,卷 120,洪武十一年十月庚戌條附李貞小傳。

¹⁰⁵ 朱元璋致李文忠書云:「爾父親到時,自有話與他說也。」見王世貞,《弇山堂別集》(北京:中華書局,1985),卷 86,〈詔令雜考二〉,頁 1653-1654。

傍。朕豪哭多時，覺來知是一夢。不三日間，遣官詣府看視。七月十四日內官回，言駙馬安好，朕甚歡。又見天興至，奉到皇后禮甚厚，太子筆甚精，多謝誠意。天興宦者就帶數字，以序骨肉之情。七月初有人自北平來，言保兒趕上胡元也速丞相，與彼交戰，獲馬一千疋，得到番官平章、左、右丞等三百餘員，迺追趕達達皇帝，往草地裏去了，未知再報何如。今以先報，令駙馬知，安心勿慮。手書不備。洪武二年七月十四日書。¹⁰⁶

信中可見朱元璋對父母的懷念，也可看到他對李貞的重視。李貞生於元英宗大德七年（1303），長朱元璋二十五歲，實已屬於長輩。他為人「性孝友，敦約謙謹」，屬於朱元璋喜愛的老成人性格。顯貴後，李貞也和朱元璋一樣，積極收聚「姻族有流寓外方者」，重整李氏家族及其社會關係。¹⁰⁷

從朱元璋對其早年家庭生活的少量追憶中，可以看出他對這種佃農生活的感受是五味錯雜的。長兄對父親的不順舉動，與二姐對父母、舅姑和自己都加以照顧的負責態度，可以說是朱元璋對倫理善、惡對立的初步觀察。至正四年的家庭變故，令朱元璋從此陷入對親人的懷念之中。幸運的是，朱元璋成爲一名紅軍將領，開始有機會以自己爲中心，重組朱氏家族，彌補自己在倫理上的缺憾。洪武時期犯死罪者，親屬多請求代死，明太祖起初往往表彰其孝義，一併赦免，或許也和他欲盡孝而不能的心理有關。¹⁰⁸

¹⁰⁶ 錢伯城等編，《全明文》（上海：上海古籍出版社，1992），卷33，頁805。《太祖實錄》卷120李貞小傳載此事云：「貞時在杭，上思見貞，形於夢寐，時遣中使問起居。」

¹⁰⁷ 《明太祖實錄》，卷120，洪武十一年十月庚戌條附李貞小傳。

¹⁰⁸ 祝允明《野記》云：「國初，犯大辟者，其家屬多請代刑，上並宥之，如《五倫書》所載是也。其後繼請，乃一切許之為多，既以杜奸譎，且因成其孝弟，非迂細者所知。」。載鄧士龍輯，許大齡、王天有點校，《國朝典故》（北京：北京大學出版社，1993），卷31，頁512。

但新的家族在擺脫佃農身份的同時，卻隨着朱元璋在軍中地位的節節高升，背負起由武將之家向君主之家轉型的命運。這又會給朱元璋重建家族的努力帶來怎樣的影響呢？

二、朱元璋與朱文正、李文忠的關係

當時朱元璋收養了許多義子，他將朱文正與李文忠與其他養子一樣用為心腹，領兵作戰。這既是為了監視其它將領，¹⁰⁹也是為了培養他們的軍事能力。但在戰爭期間，他們的親緣關係卻出現了裂痕。

朱元璋為與陳友諒、張士誠等元末羣雄抗衡，必須實行嚴格的國法和軍規，促使「紅軍」及其建立的金陵政權向正規的軍隊與國家轉化。同時，朱元璋也謀求由紅軍領袖轉化為專制君主，將地方權力向中央集中、強化自己個人的權威。在當時的政治發展水平下，重建專制君主制度實為建設強大政權的唯一辦法。但這勢必引起出身郭子興舊部、與朱元璋本為同僚的紅軍其它將領的反彈。因此在龍鳳四年（1358）至八年期間，先後出現了江南行省右丞郭天爵、行省平章邵榮等人「謀叛」被殺的事件。朱元璋與朱文正、李文忠的關係，也要在叔侄、舅甥親情之外，加上一道君臣天隔的界限，這考驗著雙方的適應能力與政治手腕。

據劉辰《國初事蹟》記載，李文忠鎮守嚴州時，將妓女韓氏帶回家中留宿。太祖聞知後派人將韓氏處死，並召來李文忠問罪。在馬皇后的勸說下，朱元璋令李文忠還守嚴州。李文忠手下的儒士趙伯宗、宋汝章乘機鼓動他：「此去得回，若再取不得回也。當早圖之。」李文忠遂派二人到杭州與張士誠通好，甚至準備

¹⁰⁹ 劉辰《國初事蹟》云：「太祖于國初以所克城池專用義子作心腹，與將官同守。」載鄧士龍輯，許大齡、王天有點校，《國朝典故》，卷4，頁83。

草擬降書。只是由於朱元璋再次親筆寫家書召見李文忠，厚加安撫，纔使他打消了投降念頭，將趙、宋二人殺死滅口。¹¹⁰劉辰是李文忠在嚴州時的幕僚，永樂初年又在李景隆的舉薦下參與重修《太祖實錄》，他的說法值得重視。¹¹¹

朱文正方面的變動則更爲激烈。龍鳳八年（1362）朱文正以大都督身份鎮守南昌，九年，在抵抗陳友諒軍的戰鬥中立下大功。但次年朱元璋卻因其罪行累累，將他召到南京審問。朱文正所犯罪行，按俞本、劉辰及朱元璋自己的記述，包括姦淫民女、濫殺無辜、僭用御用物品、私自派人到張士誠的控制區買入食鹽等等。他還擔心朱元璋開設江西按察司後其過失會暴露，因此多方阻撓按察司辦公；在審問過程中，叔侄發生激烈爭吵，《紀非錄》稱：「其應之詞，雖在神人，亦所不容」。¹¹²朱元璋由此產生了將朱文正處死的想法，但在馬皇后和宋濂的勸說下，龍鳳十一年正月，朱元璋將朱文正囚禁於桐城。之後還曾再次起用朱文正，但朱文正謀劃逃奔張士誠，被發覺後被朱元璋下令鞭殺。¹¹³爲了解釋自己對朱文正的處理，朱元璋給李文忠寫了家書說明，信中還說：「保兒守城子，休學驢馬。爾想爾母親，爾便休惱我。」朱元璋能夠理解李文忠會「惱」他，但還希望李文忠珍視舅甥親情，維持好雙方的關係。

合觀朱元璋與朱文正、李文忠的關係惡化的過程，起因都是二人犯下不法行徑，朱元璋要以嚴律懲治。這與二人以年少公子的身份擔任一方主將、因而舉止驕縱、放縱私慾有關。二人對朱元璋的審訊、告誡都有激烈的反應，或許也和之前以朱元璋的子侄身份自處、但遭到朱元璋的嚴厲斥責後心理產生反彈有關。馬

¹¹⁰ 劉辰，《國初事蹟》，頁 79。

¹¹¹ 《明太宗實錄》，卷 130，永樂十年七月丙午條附劉辰小傳。

¹¹² 朱元璋，《紀非錄》，轉引自陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉，頁 127。

¹¹³ 參見顧誠，〈朱文正事跡勾稽〉。

皇后作為朱元璋的嫡妻，兩次都出面勸阻，這種直接參與政務的行為在其生涯中十分少見，另一次即是為被株連到胡惟庸案的宋濂求情，而宋濂是朱元璋年長諸子的授業之師，與朱氏家族關係十分密切，恰恰也曾為朱文正求情。馬皇后的兩次干涉朱元璋的判案，都出現在此案涉及朱氏家族事務的情況下。朱元璋與朱文正、李文忠間的爭鬥，既是江南政權轉型期君臣間緊張關係的反映，也是朱氏家族內部的倫理悲劇。

朱元璋下令鞭殺朱文正之后，仍希望維繫家族內的倫理關係。他在宮中撫養朱文正之子守謙，「所以教訓之甚篤」，¹¹⁴建國後與自己的諸子一起封為靖江王，令其奉祀其祖父朱重四。至朱守謙亦被廢黜而死後，朱元璋又立其子贊儀為靖江王世子，還要他遍遊全國，拜見諸王，令其「知親親之義」。¹¹⁵無獨有偶，朱元璋在李文忠晚年又與其心生間隙。李文忠死後，朱元璋在命其子李景隆襲封的誥文中斥責文忠「非智非謙，幾累社稷，身不免而自終」。¹¹⁶但仍教導李景隆勿驕傲、勿妄言，留心姦黨、捍衛皇帝。洪武晚期還命其為平羌將軍，鎮守甘肅。¹¹⁷可見朱元璋對其仍寄予厚望。

在朱元璋培養侄子、外甥作為自己輔弼之臣的道路上，雙方屢次發生衝突，甚至走上極端發展。朱元璋既不對他們姑息退讓，也不放棄初衷，仍試圖用教化手段培養其子嗣，顯示出相當的執着。揆諸前史，歷代以武力開國的帝王，大都會依靠親族的力量。但在與其父輩矛盾激化之後，仍要任用其子，從靖江王守謙一事的結果上看，也並非特別明智之舉。這說明朱元璋此舉的背後，並非簡單出於「任人唯親」的權謀考慮，還寄託著他重建家族的信念。僅用賞罰與權術手段，

¹¹⁴ 《明太祖實錄》，卷 215，洪武二十五年正月辛亥條附靖江王守謙小傳。

¹¹⁵ 《明太祖實錄》，卷 250，洪武三十年二月己亥條。

¹¹⁶ 《明太祖實錄》，卷 177，洪武十九年四月丁酉條。

¹¹⁷ 《明太祖實錄》，卷 231，洪武二十七年正月辛酉條。

顯然無法達到這一目的，朱元璋還能使用何種方式呢？他選擇了儒家的教化理念。

三、朱元璋對倫理觀念與教化理念的接受

明太祖朱元璋少年家境貧寒，自稱「無資求師以學業」¹¹⁸，二十歲重回皇覺寺時才開始自學，二十五歲投軍後也堅持學習。他領兵所到各地，都會訪求文人儒者，並與他們講論經史，最終能夠諳熟經史、行文達意。¹¹⁹他對孔子的崇奉，在祀孔禮儀、優待聖裔上都有表現。¹²⁰太祖對儒學的真誠接受，使其施政帶上了儒家的理想主義色彩。以下專門介紹朱元璋對教化書籍、材料的閱讀情況，討論他是如何接受儒教教化觀念和具體的倫理觀念的。在《明太祖實錄》的編纂中，史官通過削減明太祖讀書進步的史料，對明太祖進行了神化，令他顯得「生而知之」。這裏採用洪武七年編纂的《皇明寶訓》作為材料，更加接近明太祖讀書學習的歷史真實。¹²¹

在學習的過程中，朱元璋非常注意以史為鑒。在明朝開國之前，朱元璋詢問宋濂何種書籍是「帝王之學」的精要，宋濂推薦了真德秀《大學衍義》，之後明太祖便經常談論此書，並命人將此書寫在廊下牆上。¹²²《皇明寶訓》中有太祖自述其閱讀《大學衍義》后思想轉變的事例：

帝謂朝臣曰：「朕始以為儒、吏不可信任，宦者則出入宮闈，撫育恩厚，

¹¹⁸ 朱元璋，《資世通訓》，「御製資世通訓序」，頁 263。《明太祖實錄》卷 1 則謂朱元璋少時「既就學，聰明過人」，顯然是飾詞。參見王熹〈真實與虛構：朱元璋家世身世與官方私人著述的神化及迷信〉，《故宮博物院院刊》，2017 年第 4 期，頁 6-17。

¹¹⁹ 朱鴻林，〈明太祖的經史講論情形〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，期 45（2005），頁 141-171。

¹²⁰ 朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，載氏著《中國近世儒學實質的思辨與習學》，頁 70-119。

¹²¹ 楊永康，〈洪武七年官修《皇明寶訓》史料價值初探〉，《史學史研究》，2008 年第 3 期，頁 86-97。

¹²² 參見 Chu hung-lam, "Ch'iu Chun (1421-1495) and the 'Ta-hsueh Yen-I Pu': Statecraft Thought in Fifteenth-century China", Princeton University, 1984, pp. 141-142.

情意相接，有所付託，必不負朕。及讀《大學衍義》，乃見宦官用事、敗人國家者甚多。雖曰宦官之過，亦人主寵愛之使然。向使宦者不得典兵、不得典政，雖欲為亂，其可得乎！」¹²³

《大學衍義》第三十九卷和四十卷討論宦官問題，其中第四十卷先是引用《新唐書·宦者傳序》和范祖禹《唐鑑》中的觀點作為總論，然後敘述高力士、李輔國、程元振、魚朝恩、竇文場、霍仙鳴、吐突承瓘、田令孜、楊復恭等唐代宦官的事蹟，及唐敬宗被宦官所弑、唐文宗誅殺宦官失敗、唐昭宗被宦官廢黜、朱全忠誅殺宦官等事例，並加上范祖禹、胡寅和真德秀自己的評論。¹²⁴明太祖原來願意信任宦官，後因見到宦官禍國的眾多事例，纔有深刻的轉變。可見《大學衍義》以歷史事實來闡述儒家政治思想的寫法，對朱元璋來說具有相當的說服力。

《明太祖實錄》繫此事於洪武元年四月，但文字上有很大改動，作：

上謂侍臣曰：「吾見史傳所書漢唐末世皆為宦官敗蠹，不可拯救，未嘗不為之惋歎。此輩在人主之側，日見親信。小心勤勞如呂強、張承業之徒豈得無之，但『開國承家，小人勿用』，聖人之深戒。其在宮禁，止可使之供灑掃、給使令、傳命令而已，豈宜預政、典兵？漢唐之禍，雖曰宦官之罪，亦人主寵愛之使然。向使宦者不得典兵、預政，雖欲為亂，其可得乎？」¹²⁵

明太祖在《皇明寶訓》中坦然承認自己原先信任宦官過於信任儒、吏，並闡述其原因，這實與前代帝王信任宦官的起因相同，是研究帝王心理的可貴史料。《實錄》編者將朱元璋自承的話改為太祖評論漢唐帝王的話，旨在美化其形象，卻抹

¹²³ 朱元璋，《皇明寶訓》，卷3，「正家道」條，頁24。

¹²⁴ 真德秀著，朱人求點校，《大學衍義》（上海：華東師範大學出版社，2010），卷40，〈齊家之要二·嚴內治·內臣預政之禍〉，頁635-677。

¹²⁵ 《明太祖實錄》，卷31，洪武元年四月丙辰條。

殺了閱讀《大學衍義》對太祖造成深刻影響的明證。¹²⁶

感受到《大學衍義》以史為鑒方式的教化效果後，朱元璋利用君主身份之便，讓儒臣專門為他彙輯講歷史故事的書籍，方便集中閱讀同一主題。龍鳳十一年，朱元璋命起居注滕毅、楊訓「集古無道之君，若夏桀、商紂、秦皇、隋煬帝所行之事以進」，把他們的行為當作反面教材來學習。據《皇明寶訓》，朱元璋是讓人唸誦此書，「臥而聽之」。¹²⁷後來朱元璋便把這種作法推廣開來，以分類編排事蹟的方法編纂專門的教化書籍。¹²⁸

除了正經、正史之外，朱元璋還喜歡閱讀《說苑》這樣的故事集，他認為：「若《說苑》一書，劉向之所論次，多載前者往言，善善惡惡昭然於方冊之間，朕嘗於暇時觀之，深有勸戒。」洪武十四年，朱元璋令國子監生「兼讀劉向《說苑》及律令」。¹²⁹次年十月，又向天下官學頒賜《說苑》、《新序》，讓生員講讀。¹³⁰《說苑》《新序》二書在四部分類法中一般歸入子部儒家類，歷來雖不乏讀者，但被抬高到如此地位，與四書五經並列為教本，則是明太祖的創制，可見他對此書的喜愛非虛。當時曾有因長於《說苑》而升高官者。南昌人張謙，曾任監察御史，辭歸。布政使李宜之又薦舉其為明經，「入朝講《周易》、劉向《說苑》稱旨，吏部覆試第一，升刑部侍郎」。¹³¹

朱元璋也曾閱讀過當時流行於民間的通俗教化書籍。據《皇明寶訓》及《太

¹²⁶ 戴彼得（Peter Ditmanson）亦曾質疑《明太祖實錄》中的講讀情形只着重皇帝的高談闊論而對講者言詞着墨甚少，是永樂年間為貶抑道德諫諍在洪武晚期記錄中的地位而作的修改，見戴彼得，〈洪武年間的道德諫諍〉，載朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》，頁 63-93，特別是頁 86-87。

¹²⁷ 《皇明寶訓》，卷 2，「警戒」條，頁 25。

¹²⁸ 參見朱鴻林，〈明太祖的經史講論情形〉，頁 158。

¹²⁹ 《明太祖實錄》卷 137，洪武十四年四月丙辰條。

¹³⁰ 《明太祖實錄》卷 149，洪武十五年十月戊子條。

¹³¹ 雷禮，《國朝列卿記》卷 58，《元明史料叢編》第一輯影印本，臺北：文海出版社，1988 年，頁 3882。

祖實錄》，洪武元年朱元璋命人將《二十四孝》故事和「帝所歷艱難、起家戰伐之事」畫成一本畫冊，用以教子。¹³²此處所用的《二十四孝》，應該就是由元代人郭居敬編撰成書、流行於世的孝順故事集。《太祖實錄》將《二十四孝》改稱為「古孝行」，可見史官認為此書不夠雅觀，須加以掩飾。但這樣通俗的書籍，的確曾給朱元璋以啓發。

綜上所述，朱元璋建國之前，便已開始閱讀《大學衍義》、《說苑》乃至《二十四孝》等道德勸誡性質的書籍。其中《大學衍義》為理學家的著作，《說苑》為漢儒著作，《二十四孝》則是由民間知識分子編成，但都有闡釋政治及社會倫理的意圖。朱元璋不但自承有所感悟，還從中學習到了以事例編輯書籍的教化方法，用於警戒自己和教育兒子，足見其接受程度很深。

朱元璋對傳統倫理的堅信，和對教化方法的廣泛使用，很大程度上來自他對這些教化書籍的閱讀，及其日常與儒者的接觸。不僅上文所述堅持任用家人、姻戚一事可以與朱元璋本人的性格與經歷結合起來理解，洪武時期編纂勸誡書籍的傳統，同樣可以這樣理解。

本節提出了一個猜想：朱元璋對倫理道德觀念與教化理念的重視，在個人心理的層面，來自於他重建、維繫朱氏家族的執着。這種執着很大程度來自對自己青年時期家破人亡後孑然一身、思念親人、孤獨困苦的補償心理。正是由於這種執着，本身善於洞察人心而又果決狠辣的朱元璋，才會有在懲戒子侄的同時繼續培養其下一代這種矛盾行爲。爲了對抗促生罪行、撕裂家族的貪婪與驕傲，朱元璋需要宣揚忠君、孝親等倫理和謙抑、儉樸等美德。而對這些倫理道德觀念的闡

¹³² 《皇明寶訓》，卷 2，「警戒」條，頁 24；《明太祖實錄》，卷 31，洪武元年四月戊申條。

釋和宣揚教化的具體方法，朱元璋主要從在從軍後的學習、閱讀中得來。

憑藉少量史料，揣摩特定人物的心理，對研究無疑是非常危險的。朱元璋重視親緣、喜歡說教倫理道德的性格，也有可能是在人生的更早時期就形成了。不過即使如此，朱元璋日後在面對家族問題上現實與理想的矛盾處境時，有意引入儒家思想來調適心態、堅定信心，也是完全有可能的。那麼本節的討論便不至於完全落空。

第二節 明初的風俗論說與教化事業的歷史意義

儒家崇尚上古時期淳樸的風俗，將「化民成俗」、「移風易俗」作為重要的政治理想。為了施行善政，有必要瞭解民間的「風俗」情況。經學中有「采詩觀風」的說法。《史記·貨殖列傳》與《漢書·地理志》這兩部早期史學著作中，也包含對各地風俗的描述，含有以資治理的意味。《漢書·地理志》這樣論述風俗的成因與政治的關係：

凡民函五常之性，而其剛柔緩急，音聲不同，系水土之風氣。故謂之風；好惡取捨，動靜亡常，隨君上之情慾，故謂之俗。孔子曰：「移風易俗，莫善於樂。」言聖王在上，統理人倫，必移其本，而易其末。此混同天下，一之乎中和，然後王教成也。¹³³

班固認為人人天性中都已蘊涵倫理觀念，但各地民衆性格受當地的自然條件影響，其好惡則受君主的影響，在這地理與政治兩方面因素的形塑下形成了各異的「風俗」。而君主施政時應根據各地風俗情況進行針對性的調整，使其都達到

¹³³ 《漢書》，卷 28，〈地理志〉。

中正、和諧的境地，才能實現「王道」的教化。

這一觀點在明初的政治中繼續發揮作用。徐一夔在明初稱：「當更化之初，善為政者能本其土俗，相其時勢之宜而作新之，其效立見。」¹³⁴元明之際對於風俗的討論，也恰好集中在族羣方面對元朝歷史作用與族羣間文化影響的認識，和地理方面對南北差異的認識上。那麼，主持洪武朝教化事業的明太祖，在這些問題上又採取了什麼樣的回應呢？本節即從這兩個方面梳理當時人的觀點，以觀察教化事業與當時上社會集體心態間的關係，及其發揮的現實意義。

文獻所說的風俗，既包括語言文字、禮儀、服飾、飲食、生活習慣等各方面有形的社會生活習俗，也包括倫理道德觀念，本節側重分析古人對倫理道德觀念的變遷，及生活習俗對道德觀念的形塑作用的討論。

一、元朝「污染」論的出現及在元末的復興

明初朝廷大力推行教化政策的重要理論前提，是認為元代的外族統治對中原社會的風俗造成了負面影響。雖然元朝已經滅亡，但其影響仍存，因此需要移風易俗，將其去除。如洪武五年五月所下〈正禮義風俗詔〉云：

朕本布衣，失習聖書。況摧強撫順，二十有一年，常無甯居，紀綱粗立。

故道未臻，民不見化。市鄉里閭，尚循元俗。天下大定，禮義風俗，可

不正乎？¹³⁵

後文列出了十條賑濟貧病、糾正風俗的措施，涉及的不良習俗包括私養閹人

¹³⁴ 徐一夔，《始豐稿》，卷5，〈送貝公遠序〉，收入新文豐出版公司編輯部編，《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司影印武林往哲遺著本，1991），冊185，頁503-504。

¹³⁵ 《明太祖實錄》，卷73，洪武五年五月條。

為僕役、鄰里行禮時不論齒、婚姻專看聘禮、喪事奢侈、長時間不葬、佛道齋薦時的男女混亂與飲酒食肉等等。這些都被稱之為「元俗」，與蒙元統治聯繫起來。後來在《大誥》序言中，明太祖又設問洪武時期嚴刑峻法而犯罪不斷的局面「果朕不才而致是歟？抑前代污染而有此歟？然況由人心不古，致使而然。」¹³⁶這既是明初逐漸擡頭的華夷之辨思潮的反映，也是將問題歸於已改變的舊因素，方便今人擺脫心理負擔而順利推行政策的策略。張佳對明初禮俗改革的研究，已經闡發了明初的改革實踐及其喚起士人華夷之辨意識、塑造新政權合法性的政治意義。下文主要闡述這種「胡俗污染」說的緣起及其與元末局勢變動的關係。

元代文獻中鮮見對外族敗壞風俗的譴責。通俗類書《事林廣記》謂當時「風化自北而南」，稱讚蒙古文字的流行是「王化近古，風俗還淳」的表現。¹³⁷來自蒙古的風俗習慣被和儒家的崇古觀念聯繫起來，而沒有華夷觀念的表現。這種觀念並不只是出於對統治集團的文化的畏懼和吹捧，而是源於宋朝人對蒙古人的早期觀察。1221年南宋使者趙珙前往燕京地區與蒙古軍談判時描述蒙古人的性格說：「大抵其性淳樸，有太古風。」只是在金國叛臣的教唆下，才「鑿混沌、破彼天真」，開始學會使用陰謀。¹³⁸

但南宋遺民鄭思肖藏於井中、傳於後世的《鐵函心史》中體現了極其激烈的「華夷之辨情緒」。¹³⁹鄭思肖攻擊「夷狄素無禮法，絕非人類」，¹⁴⁰「上下好色貪

¹³⁶ 楊一凡，《明大誥研究》，頁 14。

¹³⁷ 轉引自張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》，頁 63。

¹³⁸ 趙珙，《蒙轡備錄》（長沙：商務印書館，1939），頁 8。

¹³⁹ 自清初以來，有關《心史》的真偽素有爭議，可參看陳福康，《井中奇書考》（上海：上海文藝出版社，2001），頁 266-324。近年來鍾烱利用非漢文史料和蒙古傳說民俗與其中〈大義略敘〉篇所記一些細節相互參證，發現它們之間有不少尚未見於其它漢籍的共同內容，當為元代文獻。陳廣恩也認為唯獨〈大義略敘〉明確記載的安西王忙哥刺因謀篡位被殺的說法是可信的。故筆者這裏將《心史》中反映鄭思肖心態的記載視為可信史料。參見鍾烱，《〈心史·大義略敘〉成書時代新考》，《中國史研究》，2007 年第 1 期，頁 133-149；陳廣恩，《元安西王忙哥刺死因之謎》，《民族研究》，2008 年第 3 期，頁 96-104。

¹⁴⁰ 鄭思肖著，陳福康校點，《鄭思肖集》（上海：上海古籍出版社，1991），《心史·大義略

利，如蠅見血，如蟻慕膾，滅天理，窮人欲，罔所不至」。¹⁴¹舊南宋境內被蒙古人影響，「天下大壞，風俗一為之污染」，¹⁴²「窮北極陰之氣，蠹蝕南土，歲月已深，天地氣候，一為變易，人心物性，俱流遷反」，¹⁴³「今南人衣服、飲食、性情、舉止、氣象、言語、節奏，與之俱化，唯恐有一毫不相似」¹⁴⁴，如南人中已有人接受了曾被視為亂倫的蒙古人的收繼婚習俗。¹⁴⁵反之元朝統治者雖學習宋朝的禮法制度，而「猶禽獸而加衣裳，終非其本心。故辮髮囚首，地坐無別，逆心惡行，滅裂禮法，卒不能改也」。¹⁴⁶鄭思肖亦承認南宋人本有偏於狡猾的特點，在元朝征服後，他們與北來的貪婪官員勾結後，進一步降低了社會道德水平，更助長了對民衆的搜刮：

南人狡，北人貪。南人今無聊賴，賣智活家，率教北人狡，頗濟其貪酷。

暴虎生翼，惡何可當！¹⁴⁷

鄭思肖的這些觀點無疑含有偏激的成分，但也反映了宋金元時期多族羣混居、互動背景下風俗論的一種發展。趙珙將蒙古人的狡詐歸因於金朝叛臣的教唆。再向前追溯，12世紀後期在位的金世宗完顏雍（1123-1189，1161-1189在位）則認為：「女直本尚純樸，今之風俗，日薄一日，朕甚憫焉。」¹⁴⁸並將部分原因歸為「習學漢人風俗」。¹⁴⁹可見這一時期的風俗論說中存在一種思維定式，即將某族羣中道德水平下降、風俗惡化的現象歸因於受到另一族羣的不良影響。至於元代各族的

敘》，頁 177。

¹⁴¹ 鄭思肖著，陳福康校點，《鄭思肖集》，《心史·大義略敘》，頁 180。

¹⁴² 鄭思肖著，陳福康校點，《鄭思肖集》，《心史·久久書後九跋》，頁 111。

¹⁴³ 鄭思肖著，陳福康校點，《鄭思肖集》，《心史·大義略敘》，頁 185。

¹⁴⁴ 鄭思肖著，陳福康校點，《鄭思肖集》，《心史·大義略敘》，頁 188。

¹⁴⁵ 鄭思肖著，陳福康校點，《鄭思肖集》，《心史·大義略敘》，頁 182。

¹⁴⁶ 鄭思肖著，陳福康校點，《鄭思肖集》，《心史·大義略敘》，頁 180。

¹⁴⁷ 鄭思肖著，陳福康校點，《鄭思肖集》，《心史·大義略敘》，頁 185。

¹⁴⁸ 脫脫等，《金史》，卷 89，〈孟浩傳〉。

¹⁴⁹ 脫脫等，《金史》，卷 89，〈移刺子敬傳〉。參見劉浦江，〈女真的漢化道路與大金帝國的覆亡〉，《國學研究》，卷 7（2000）。

生活習慣與道德觀念圖景及其相互影響的實際情形，學者已有平實的論述。¹⁵⁰筆者在此不再展開討論，僅從思想的角度，以鄭思肖的論述為元代士人社羣中潛藏著排斥外族風俗、認為華夏習俗已被「污染」的觀點的例證。

到了元末明初，隨着元朝統治的逐漸崩潰，蒙元的入侵污染了漢人社會風俗的說法重現於世。有的士人批判蒙古的同時檢討自身羣體的風氣，如江西士人劉夏在徐壽輝（?-1360）宋政權統治時期稱：「近年以來，天下之士習數壞彝倫，蔑棄禮法，丐求便利，狙譎無恥。於是士大夫皆有狄習。」¹⁵¹王禕在明初指出元朝統治者帶來了豪奢而粗暴的風氣，而那些學習蒙古習俗的士人是出於「自附於上，冀速獲仕進」的投機心理。¹⁵²

受政權政治態度之限，有些士人雖注意到這一問題，仍不得不加以避諱。在張士誠治下的蘇州士人王行，雖然也認為「衣冠服御果有關於世之理亂也」，但描述問題時只說：「後生少年以華靡相高，服御競趨於簡便」，華靡與簡便是並列而非遞推的關係，簡便可理解為便於騎射的胡服的代名詞。王行論述元朝統治集團無意制定衣冠制度時說：「朝廷之上用事之臣多勲勞貴人、世祿之族，皆習於其所便安，而未遑禮樂制度之事。」只強調其世襲貴族出身而迴避蒙古、色目的族羣身份。王行客居蘇州的友人呂生想穿着古代衣冠，卻要託名「老氏之服」即道士服飾，「人皆非之」，唯獨王行贊成而為其嘆息：「為儒而拘於時制，願慕夫異端之服，其果得已也哉！」¹⁵³張士誠渡江佔領浙西後，常採取向元廷稱臣而假

¹⁵⁰ 參看史衛民，《元代社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，1996）；蕭啓慶，〈論元代蒙古人之漢化〉，載氏著《內北國而外中國：元代史研究》（北京：中華書局，2007），頁 670-705；李治安，〈元代漢人受蒙古文化影響考述〉，《歷史研究》，2009 年第 1 期，頁 24-50；以及張佳《新天下之化：明初禮俗改革研究》各章有關內容。

¹⁵¹ 劉夏，《劉尚賓文續集》，卷 3，〈上魏提舉書〉，轉引自張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》，頁 61。有關劉夏的生平，參見楊訥〈徐壽輝、陳友諒等事迹發覆——《劉尚賓文集》讀後〉，《中華文史論叢》，2008 年第 2 期，頁 71-94。

¹⁵² 王禕，〈時齋先生俞公墓表〉，轉引自張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》，頁 60。

¹⁵³ 王行，《半軒集》，卷 5，〈贈呂山人序〉，《景印文淵閣四庫全書》，冊 1231，頁 351-352。

借其名號的策略，因此蘇州地區沿用元朝服飾的習慣依然強大，屬下士人仍採取「皂羅辮兒緊扎梢，頭戴方檐帽」的裝束。¹⁵⁴這使得想要改變服飾習俗的儒士不得不迴避族羣之別和儒家古禮，以道教服飾為藉口。王行在文末說：「茲國家否運已極，亂且致平，必有豪傑之士出以佐治，蓋將大有為矣，詎特衣冠服御之制也哉！」顯示出他對有人能重建強有力的國家、整頓不限於服飾制度的整體社會秩序的渴望。

當宋朝人企圖與蒙古人結盟共抗金國時，宋朝使者趙珙對蒙古風俗的評價便較為正面，而將負面現象歸咎於金國的女真人。而當蒙元政權征服江南後，宋遺民鄭思肖便對蒙古風俗大加指責，並認為南宋漢人風俗已被蒙古人「污染」。在元代，這種聲音必然受到壓制，主流說法則與趙珙的淳樸說類似。而當元末羣雄並起之際，士人中便又出現了對蒙古習俗的批評聲音。總的來看，士人羣體對風俗的論說，與當時族羣間的政治關係密切相關，總是傾向於貶低敵對族羣的風俗，並認為其會對其他族羣發生「污染」。

就此同時，脫胎於元末紅軍的新興反元政權也開始運用「華夷之辨」觀念抨擊元朝對中原風俗的「污染」。從南方紅軍發展而來、據守蜀中的夏帝明玉珍，在即位詔中稱：「元以北人污我中夏，倫理以之晦冥，人物為之銷滅。」¹⁵⁵脫胎於濠泗紅軍的明廷，也在〈諭中原檄〉中說：

元之臣子，不遵祖訓，廢壞綱常，有如大德廢長立幼，泰定以臣弑君，天曆以弟醜兄，至於弟收兄妻，子烝父妾，上下相習，恬不為怪，其于父子君臣夫婦長幼之倫，瀆亂甚矣。¹⁵⁶

¹⁵⁴ 瞿佑，《歸田詩話》，卷下，轉引自張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》，頁 68。

¹⁵⁵ 楊學可，《明氏實錄》，《四庫全書存目叢書》影印涵芬樓影印清道光十一年六安晁氏木活字學海類編本，史部第 159 冊，頁 7。

¹⁵⁶ 《明太祖實錄》，卷 26，吳元年十月丙寅條。

利用這種風俗論說，新興政權否定元朝中後期統治的正當性與施政效果，同時消解對反元軍隊以下犯上、違反君臣倫理的指責，以爭取士人階層的支持。明廷不僅將其用於對元戰爭，還在對內施政中繼續使用。

二、明初教化政策中的「污染」論

值得說明的是，明初朝廷和明太祖曾有一些肯定元朝治績、優容殘元勢力體貌的言行，如在洪武三年六月李文忠攻克北元據點應昌後，明太祖命元臣不應慶賀，¹⁵⁷譴責中書省草擬的檄文語氣過激，並免去所俘順帝皇孫的獻俘之禮，¹⁵⁸在〈平定沙漠詔〉中稱：「朕本農家，樂生於有元之世」；與群臣討論元亡原因時稱「朕取天下於群雄之手，不在元氏之手。」¹⁵⁹在致別失八里的東察合臺汗國的信中稱：「元世祖肇基朔漠，入統中華，生民賴以安靖七十餘年。」¹⁶⁰劉浦江據此據以論析明廷沒有將元朝視為復仇對象，進而認為明初的華夷觀念並不強烈，沒有「民族革命」的氛圍。¹⁶¹近代史學中有視元明易代為「民族革命」這種近代觀念的說法，這固然是受到清末革命黨人反滿宣傳的影響，就學術觀點來說並不妥當。但若反過來僅據部分史料，論證當時社會中不存在強烈的華夷觀念，則又有以部分士人觀念掩蓋了其它士人和底層民衆聲音的以偏概全之嫌。筆者認為應從明廷對外宣傳策略的角度，來分析明廷這類言行的意義。

具體分析這些材料的語境，可以發現這些言行都直接面向或涉及北元、東察合臺汗國等仍然存在的蒙古人所建的政權。明朝開國之初，不僅草原上有北元政

¹⁵⁷ 《明太祖實錄》，卷 53，洪武三年六月壬申條。

¹⁵⁸ 《明太祖實錄》，卷 53，洪武三年六月癸酉條。

¹⁵⁹ 《明太祖實錄》，卷 53，洪武三年六月丁丑條。

¹⁶⁰ 《明太祖實錄》，卷 212，洪武二十四九月乙酉條。

¹⁶¹ 劉浦江，〈元明革命的民族主義想象〉，《中國史研究》，2014 年第 3 期，頁 79-100。

權與之對峙，雲南的梁王政權也一直尊奉北元正朔，先後多次扣留、殺死明朝使者。此外，元朝宗室「四大王」也在山西岢嵐山一帶長期堅持游擊戰，令明軍頗感棘手。¹⁶²明廷在處理與蒙古勢力的關係時仍在使用招撫、羈縻等策略。¹⁶³這就意味着這些有關元廷言行更多地屬於「外交」領域，是明廷處理與諸蒙古勢力的關係時運用的靈活策略的一部分。而當不直接涉及蒙古勢力時，明廷便不加寬假地批判元朝的惡政。正如趙世瑜所說，這種現象不僅不自相矛盾，反而相輔相成：延續元朝的制度是為了統治初期的穩固，強調自己推翻元朝的合法性也是為了統治的穩固。¹⁶⁴筆者認為，這些話語的功用還不止於增添較為抽象的政權合法性，還有為推行具體政策服務的作用。以下舉幾個例子，來分析其中與實際情況不符之處，並試圖解釋明廷為何要如此宣傳：

洪武二年明廷興辦地方官學時詔云：「學校之教，至元其弊極矣。使先王衣冠禮義之教，混為夷狄；上下之間，波頹風靡。故學校之設，名存實亡。」表示要重興學校來「以復先王之舊，以革污染之習」。¹⁶⁵事實上，元代的官辦學校特別是官學化的書院除了進行教育外，還肩負了傳播程朱理學的任務，¹⁶⁶並非完全「名存實亡」之物。而明初在全國各地普建官學，現有書院或被廢棄、或被改為官學，書院制度也被排斥於教育體制之外。¹⁶⁷對元代官方教育體制敗壞的斥責，正是明太祖大刀闊斧進行教育體制改革、廢除仍有半獨立性的書院而利用其辦學條件改設官學的重要理據。

¹⁶² 四大王從徐達攻克元大都後開始「往來劫掠為寇」，直到洪武二十一年才向明朝投降。見《明太祖實錄》，卷 188，洪武二十一年二月甲戌條。

¹⁶³ 例如這次俘虜的皇孫買的里八剌，日後就被明太祖放歸北元。其目的無非向北元汗廷示好。

¹⁶⁴ 趙世瑜，〈明清史與宋元史：史學史與社會史視角的反思——兼評《中國歷史上的宋元明變遷》〉，《北京師範大學學報》，2007 年第 5 期，頁 87-95。

¹⁶⁵ 《明太祖實錄》，卷 46，洪武二年十月辛巳條。

¹⁶⁶ 鄧洪波，《中國書院史》（上海：東方出版中心，2004），頁 117-119。

¹⁶⁷ 陳時龍，〈明人對書院的態度——以明代地方誌的書院記載為考察對象〉，《明史研究論叢》，第 12 輯（2014 年 1 月），頁 36-46。

洪武三年明廷禁止火葬、建立義冢時詔云：「近世狃於胡俗，死者或以火焚之而投其骨于水。孝子慈孫，於心何忍？傷恩敗俗，莫此為甚。」¹⁶⁸張佳指出元代的火葬習俗流行原因非常複雜，最主要是受佛教「荼毗」的影響，此外也有契丹、女真及西南少數民族的火葬習俗的影響。¹⁶⁹但明太祖本人曾是僧人，不便指斥佛教，遂以「胡俗」為名義加以貶斥。

洪武十九年明廷令四民各守本業、禁止無故遠遊時詔云：「古先哲王之時，其民有四，曰士、農、工、商，皆專其業……然農或怠於耕作，士或隳於修行，工賈或流于遊惰。豈朕不能申明舊章而致然與？抑污染胡俗尚未革歟？」¹⁷⁰實際上明初「世專其業」的戶籍制度承襲自元代，為秦漢以來所未有，¹⁷¹雖不能說是來自本來經濟結構簡單的蒙古遊牧社會習俗，但也並不符合中原地區原有的歷史發展方向。稱違反這種制度的現象為「污染胡俗」，是有違事實的。但這一制度符合明太祖的理想，因此明廷將此制度上溯到上古時期，反將違反制度、另謀他業者歸因於胡俗與道德上的懶惰。

這種慣例也被官員所掌握。洪武元年監察御史高原侃稱：「京師人民循習元氏舊俗，凡有喪葬，設宴會親友，作樂娛屍，惟較酒殽厚薄，無哀戚之情。流俗之壞至此甚，非所以為治也。」¹⁷²陳建華指出，明人所說的「作樂娛屍」現象的源頭有南方少數民族的葬俗和使用鼓鈸等樂器的佛教葬儀，在唐宋時期就已在部分地區風行，並非來自蒙古習俗。¹⁷³且元代法律中有官員父母去世時「匿喪、縱

¹⁶⁸ 《明太祖實錄》，卷 53，洪武三年六月辛巳條。

¹⁶⁹ 張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》，頁 148-156。

¹⁷⁰ 《明太祖實錄》，卷 177，洪武十九年四月壬寅條。

¹⁷¹ 蕭啟慶，〈中國近世前期南北發展的歧異與統一——以南宋金元時期的經濟社會文化為中心〉，清華大學歷史系、三聯書店編輯部編，《清華歷史講堂初編》（北京：三聯書店，2007），頁 198—222。

¹⁷² 《明太祖實錄》，卷 37，洪武元年十二月辛未條。

¹⁷³ 陳建華，〈喪葬習俗與戲曲文化傳播〉，《內蒙古大學藝術學院學報》，2012 年第 2 期，頁 12-22。

宴樂」將處以免職的規定，¹⁷⁴可知元代官方雖未嚴禁民間此類行為，至少是明確視之為違反禮法、加以壓制的。高原侃之言得到明太祖的認可，藉機「令禮官定官民喪服之制」。這又是一個將佛教影響改稱為胡俗污染的例子。

由此可見，當提及前朝時，明廷會在不同的語境下，交替使用視元朝為正統的論說，與「胡元污染」這種華夷之辨體系內的話語，它們分別起着拉攏、示好蒙古勢力與論述新朝改制正當性的作用。在這裏，風俗論說是為具體的教化政策服務的。其功能除了為佛教避諱外，可能還有鼓舞人心的作用：既然「污染」是由蒙古統治者帶來的，而蒙古勢力已被驅逐，那麼現有情況就完全可能被改變。這樣更有利於新政的推行。

三、明太祖個人對蒙古風俗的態度

為了進一步說明這種論說的策略性，下文從明太祖在詔令文書外，在其它場合對一些蒙古習俗、蒙古人道德品質的評價出發，考察明太祖個人對蒙古風俗的態度。

據學者考證，劉福通領導的北系紅軍以驅逐胡人、恢復宋朝為口號，朱元璋自龍鳳元年後奉其名號，在此政策上也與其保持一致。¹⁷⁵但其本人對具體的各種蒙古風俗則持不同態度。太祖最為深惡痛絕的當屬收繼婚習俗，不但在《大明律》中規定娶親屬妻妾為有罪，收祖、父之妾、伯叔母、嫂、弟婦等均為死刑，¹⁷⁶還

¹⁷⁴ 宋濂等，《元史》，卷 102，〈刑法志一〉。

¹⁷⁵ 張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》，頁 308-311。

¹⁷⁶ 懷效鋒點校，《大明律》（北京：法律出版社，1998），卷 6，〈戶律三·婚姻〉，「娶親屬妻妾」條，頁 62。

在《大誥》中多次斥責其「夫婦無別、綱常大壞」，¹⁷⁷「不如禽獸」。¹⁷⁸太祖在親撰的《孝慈錄》序中，認為古禮中子不為庶母服喪很不合理，甚至會導致子烝父妾的亂倫行爲，「或父歸而子乘之，人倫安在！所以壽促而王綱解，迂儒茫然哉！」¹⁷⁹太祖將子烝父妾與政權的解體聯繫在一起，可見其痛恨程度極深。

對另一些與倫理不直接相關的語言、服飾細節，太祖個人並不排斥，反而有所採用。龍鳳八年（1363）年他曾在鄱陽湖之戰獲勝後，在將士面前對天發誓：「異日天下一家，與汝等巴都兒共用富貴，教汝都做大官。」¹⁸⁰「巴都兒」為蒙古語 baatur 的音譯，意為勇士，這裏是朱元璋對隨身護衛精兵的編製名稱。¹⁸¹可見太祖在建國、稱帝之前是使用「胡語」外來詞的。

對於帶有蒙古特色的服飾，太祖也有選擇的保留下來，如直檐大帽、「曳撒」服、摺子衣等服飾都成為了明代皇室與宮廷人員的便服。¹⁸²直接體現太祖心態的，是洪武二十年他與高麗使臣契長壽（1341-1399）談起變革衣冠制度時的自述：

長壽奏：臣別無甚奏的勾當，但本國為衣冠事，兩次上表，未蒙允許，王與陪臣好生兢惶。想著臣事上位二十年了，國王朝服、祭服，陪臣祭服，都分著等第賜將去了，只有便服不曾改舊樣子。有官的雖戴笠兒，百姓都戴著了原朝時一般有纓兒的帽子。¹⁸³這些個心下不安穩。

聖旨：這個卻也無傷。趙武靈王胡服騎射，不害其為賢君。我這裏當初

¹⁷⁷ 朱元璋，《御製大誥》，「婚姻」條，載楊一凡，《明大誥研究》，頁 214-215。

¹⁷⁸ 朱元璋，《大誥續編》，「明孝」條，載楊一凡，《明大誥研究》，頁 268。

¹⁷⁹ 朱元璋，《孝慈錄》，〈御製孝慈錄序〉，新文豐出版公司編輯部編，《叢書集成新編》（臺北：新文豐出版公司，1985）影印記錄彙編本，冊 35，頁 71。

¹⁸⁰ 俞本撰，李新峰箋證，《紀事錄箋證》，至正二十三年七月二十四日條，頁 186。

¹⁸¹ 據李新峰對俞本此條記事的箋證。劉辰《國初事蹟》云：「太祖選精壯軍於帳前守禦，名曰金陵、橫舟、鐵甲、交槍、皇五等把都兒，帳前親兵都指揮使司領之。」見此書頁 86。

¹⁸² 見羅璋，〈漢世胡風：明代社會中的蒙元服飾遺存研究〉（北京：首都師範大學碩士論文，2012），頁 10-28。

¹⁸³ 文中「原朝」系「元朝」避明太祖諱而改。

也只要依原朝樣戴帽子來，後頭尋思了：我既趕出他去了，中國卻蹈襲他這些個樣子，久後秀才每文書裡不好看，以此改了。如今卻也少不得帽子，遮日頭，遮風雨便當。伯顏帖木兒王有時，我曾與將朝服、祭服去。如今恁那裏既要這般，劈流撲刺做起來，自顧戴。有官的紗帽，百姓頭巾，戴起來便是，何必只管我根前說？¹⁸⁴

契長壽出身高昌契氏，是一個漢化的元代畏兀兒貴族世家，其父契遜遷入高麗。¹⁸⁵太祖對契長壽頗為欣賞，又因他是外國使臣，纔會坦誠相告。在這段口述中，明太祖認為「胡服」本身並不影響實際施政效果，如契長壽提到的帽子也確有遮陽、擋風雨的實際功效，本來是打算在制度中保留下來的。有記載稱，太祖正是為了遮陽，將大帽賜給國子監生作為便服的首服，¹⁸⁶可見此語是符合太祖的一貫心態而可信的。促使他改變心態的，是對「久後秀才每文書裡」即士人羣體對他的評價的考慮。由此可見，作為反元軍隊統帥的明太祖本人對蒙古人帶來的習俗並不一概排斥，他積極推動對元朝舊俗的改革，一部分是受到士人階層「華夷之辨」思潮的影響而給予回應，且帶有很強的策略性。

對於蒙古、色目人的道德水平，明太祖的態度也隨場合而不同。對於具體的個人，他會表露出讚許。龍鳳元年太祖將在太平俘虜的元朝萬戶、蒙古貴族納哈出釋放回北方。當時紅軍尚未攻佔集慶，自身前途並不明朗，太祖的這一作為，應有部分原因是如《太祖實錄》的記載，讚賞其「我本北人，終不能忘北」的情懷。¹⁸⁷這種態度也同樣反映在敕撰教化書籍中。至少在他為皇子敕撰的《昭鑒錄》

¹⁸⁴ 鄭麟趾等，《高麗史》，卷 136，〈辛禡傳四〉，載金渭顯編：《高麗史中韓關係史料彙編》（臺北：食貨出版社，1983），頁 861。

¹⁸⁵ 契氏遷居高麗事見黃時鑒，〈元高昌契氏入東遺事〉，載氏著，《黃時鑒文集 II：遠契心跡》（北京：中華書局，2011），頁 98-117。

¹⁸⁶ 王圻：《三才圖會》（上海：上海古籍出版社，1985 年），〈衣服〉，頁 1502。

¹⁸⁷ 《明太祖實錄》，卷 3，乙未年十二月王子條。

中，有列舉元代皇族拖雷、別里古台、真金、和尚四人為「善可為法」的例子，¹⁸⁸說明他認為蒙元皇室中也有品德高尚者值得效法。

而對於整體的蒙古人及其它外族，太祖常對其進行批評。他在解釋論語「夷狄之有君」章時說：

夷狄，禽獸也，故孔子賤之，以為彼國雖有君長，然不知君臣之禮，上下這分，爭斗紛然。中國縱亡君長，必不如此。是其有君，曾不如諸夏之亡也。宋儒乃謂中國之人不如夷狄，豈不謬哉！¹⁸⁹

這裏雖是解釋經典，也有現實的指涉。

洪武二十六年爆發的藍黨案中，納哈出之子瀋陽侯察罕也被殺，其供詞中提到一些蒙古武將對明太祖的懷疑和不滿，認為「上位好生疑俺達達人」、明太祖「也只是弄性命俚」。¹⁹⁰《逆臣錄》中供詞雖被整理者認為多係捏造，¹⁹¹但此段言辭直指皇帝，較為尖銳而敏感，不似執筆者敢於隨意捏造，應當反映了洪武後期明政權中一些蒙古降將的心理。此前來降的蒙古將領阿魯帖木兒、乃爾不花等也捲入藍黨案，太祖因此事屢次在敕諭中對其加以抨擊：「何胡人之心不誠如是乎！」¹⁹²「人言夷狄畏威不懷德，果然……胡人反側背恩，不可無備。」¹⁹³太祖此前很少有這種言論，可以看出這一事件對其信念造成了打擊，也讓他對蒙古人品性的整體看法趨於惡化。

對於明朝治下的蒙古人，太祖對定居內地者採取強制其與漢人通婚的辦法來進行同化。¹⁹⁴這對蒙古族羣整體來說無疑是一種歧視性政策，但也表明太祖認為

¹⁸⁸ 文原吉等撰，《昭鑒錄簡略》。

¹⁸⁹ 朱元璋，〈解夷狄有君說〉，載張德信、毛佩琦，《洪武御製全書》，頁 310。

¹⁹⁰ 朱元璋敕撰，王天有、張何清點校，《逆臣錄》，卷 1，頁 21。

¹⁹¹ 見王天有、張何清，《逆臣錄·點校說明》。

¹⁹² 《明太祖實錄》，卷 225，洪武二十六年二月乙巳條。

¹⁹³ 《明太祖實錄》，卷 226，洪武二十六年三月乙巳條。

¹⁹⁴ 張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》，頁 128-133。

個體的蒙古人是可以令其移風易俗、與漢人混居生活的。對於仍生活在明朝邊疆草原地帶的蒙古人，太祖也有想施以教化的表示。太祖敕撰的一部蒙漢對譯的辭書《華夷譯語》書前有劉三吾所作序文，對蒙、漢的政治分裂和風俗不同從語言方面做解釋：

臣惟華夷之分，其來尚矣。列聖相傳，終莫能一。何者？聖人之心，非不欲一之也，奈何人言異，風俗殊，勢有所不可。人言既異，則教化不能通，則其風俗何從而變？是以其俗禮義不知，彝倫不敘，稽諸方冊，自古爲然。觀者目羞，聽者耳辱，況親歷其地者乎？中國聖王外之者以此。

劉三吾認爲蒙古風俗不同，是因爲語言不同，無法接受中國聖王的教化。元朝採取華夏制度，文字上卻使用回鶻體蒙古文和八思巴文，是出於「猜防之心」的故意隔離。現在明太祖「君主華夷」，蒙古人紛紛歸附。出於君師職責和有教無類的觀念，要對蒙古人也施行教化。「教之者必始於通言語，通其言語非變更其書不可」。因此太祖要編撰《華夷譯語》，令「禮樂教化四達而不悖」，以實現「用夏變夷」的目標。¹⁹⁵劉三吾是明太祖最信任的儒臣之一，他爲敕撰書做的序應與太祖的想法是同調的。

明太祖出身元代，毫無疑問會受到當時流行的蒙古風氣的一些影響。他二十五歲從軍後，與各蒙古勢力對抗、交涉數十年，建國後手下又有蒙古降將，他對與蒙古相關的人與物抱有複雜而一言難盡的態度，是很正常的。整體來看，明太祖的態度沒有流於極端，仍肯定蒙古人亦可教化，這和他「君主華夷」的身份與對教化理念的深信是相符合的。

¹⁹⁵ 火源潔，《華夷譯語》，劉三吾，〈華夷譯語序〉，《涵芬樓秘笈》第四集。

回到本節開頭提出的問題，明太祖本人雖對「華夷之辨」不感狂熱，但在推行教化政策時積極利用這一情緒，將其引導到明廷需要的方向上來。從這個例子來看，明初國家推進的教化事業中，確實包含迎合士人羣體中較為激進者的情緒的意義，國家則藉此舉達成消解抵觸心理、論證合理性、避免直接批評佛教、鼓舞人心等目的，有着多層次的考慮。

四、南北風俗差異論與洪武朝的北方教化政策

唐代以前，歷史文獻中經常能夠看到以函谷關為界，將關東與關西並舉的說法，關東、關西在各方面都有很大差別。唐代以後，隨着南方經濟的發展，最引人注意的差別出現在南北之間，寧可先生稱之為中國歷史運轉的空間軸心由東西方向逐漸偏移到了南北方向。¹⁹⁶而自靖康之變後，南方與北方因金、元與南宋的對峙和元朝統一後的不同統治政策而走上了不同的發展道路。由於中國經濟重心的長期南移趨勢和北方更多遭受戰爭的破壞，北方出現了經濟的倒退和人口的下降。教育方面，北方不如南方發達，士人羣體的規模也小得多。¹⁹⁷經濟的衰退、教育的相對落後和擔負教化職責的士人的稀少，再加上更長時期的外族對北方民衆生活習俗的影響，使得某些士人認為，北方民衆的風俗狀況比南方更差。這種論說進入了明初的政治領域，對明廷的教化事業造成了影響。

但在元代，一般對北方地區風俗的整體概括還是以稱讚其地水土渾厚、人性質樸、好義為主，而這種敘述又有具體所指。鄧城人丘氏兄弟的母親周氏以貞節

¹⁹⁶ 寧可，〈6-13世紀的中國社會生活〉，載國家圖書館古籍館編，《文津講演錄（之六）》（北京：北京圖書館出版社，2007），頁89-112。

¹⁹⁷ 蕭啓慶，〈中國近世前期南北發展的歧異與統合一——以南宋金元時期的經濟社會文化為中心〉。

著稱，其子在江南為官，請當地宋朝遺老作貞節詩，詩序中有云：「北方俗厚而教嚴，婦人多知禮義。嗚呼！夫以中國風土渾厚，人性質朴，而慷慨忠義之士固多出於其間，則禮義之在人心，豈獨婦人之所能知而已！」¹⁹⁸河北士人蘇天爵認為這是「因周夫人之節，憫吳越之俗，宜其深有慷慨者哉！」他們將對北方風俗醇厚、教化普及的讚美作為對南方被元朝征服後風俗澆漓的襯托。江西名儒吳澄為連續遭遇妻女之喪的友人趙法曹尋求資助時，記述其北方時的見聞：

余游北方，見有喪者一家號慟，百務俱廢，爨不舉火。隣里為粥為飯以飲食喪家之人，併及遠地來弔之客。初死，各將衣衾來禭，遂斂。既斂，各持錢財來賻，遂葬。故雖甚貧之家，遭死喪之禍，無營辦應接之窘，無倥傯缺乏之虞。死者易得以全其禮，生者亦得以專其哀，此中州之微俗也。

吳澄又說：「當今風化自北而南」，希望南方能夠幫助趙法曹，使「異鄉之俗即中州之美」，¹⁹⁹幫助他渡過難關。吳澄的用意亦欲以北方的醇厚風俗激勵南方人幫助死者。他說風化自北而南，與前述《事林廣記》的用語相同，乃元人習語，反映出當時士人對南方受北方習俗影響這一現象的接受。

不過在這些著意讚揚北方風俗的聲音之外，也存在著鄙視北方的聲音。如元末溧水土人孔克齊《至正直記》記載當時北方人在親友的生日時託人送禮，送禮人和轉送人會在授受禮物時下拜，轉送者再向過壽人拜獻禮物。孔克齊認為這一禮節甚好，「南方反不及也」。²⁰⁰言外之意即南方風俗本比北方優越。其語氣更加

¹⁹⁸ 蘇天爵，《滋溪文稿》，卷 30，〈題丘母周夫人貞節詩後〉，《叢書集成新編》影印適園叢書本，冊 185，頁 308。

¹⁹⁹ 吳澄，《吳文正集》，卷 34，〈為趙法曹求賻序〉，《景印文淵閣四庫全書》，冊 1197，頁 366。

²⁰⁰ 舊題孔齊撰，莊敏、顧新點校，《至正直記》（上海：上海古籍出版社，1987），卷 4，「維揚憲吏」條，頁 153。

真實地反映出南方社會中存在的一種針對北方人的文化優越感，這種觀念再進一步，就容易淪為對北方人「本性」的鄙夷。

明初，出現了反對在北方致力教化的觀點，如明廷中有人認為遼東「邊境之民不可以教」，不必設置官學。²⁰¹儒臣劉三吾曾對明太祖提及南北風俗之不同，認為「南方風氣柔弱，故可以德化；北方風氣剛勁，故當以威制。」劉三吾認為北方之民難以用道德教化，雖是在討論實際政策，但在儒家思想框架內仍不啻為對北方人本性的貶低。《左傳》有云：「德以柔中國，刑以威四夷。」²⁰²劉三吾此言，實是將北人與夷狄視為同類。明太祖對此不以為然，認為「地有南北，民無兩心」，南北之民中都有君子與小人之別，治理方式只應因此而區別，「君子懷德，小人畏威，失之各有攸當，烏可概以一言乎？」²⁰³明太祖的言論延續了其一貫的明刑弼教思想，同時也有政治上的意義。因劉三吾本人是湖南茶陵人，亦屬南人，皇帝若坐視南方士人輕蔑北人的想法，勢必不利於調用南方官員到北方任職，乃至危及對統一國家的認同。

認為南北風俗大異、反對在北方設教的觀點背後，體現出則是某些南方士人與北方人的矛盾。元末士人余闕就仕官途徑做過分析，：

我國初有金宋，天下之人惟才是用之，無所專主，然用儒者為居多也。

自至元以下，始浸用吏。雖執政大臣，亦以吏為之。由是中州小民粗識字、能治文書者得入臺閣、共筆劄，累日積月，皆可以致通顯。而中州之士見用者遂浸寡。况南方之地遠，士多不能自至於京師，其抱材緼者又往往不屑為吏，故其見用者尤寡也。及其久也，則南北之士亦自町畦

²⁰¹ 參見戰繼發，〈朱元璋與北方學校教育〉，《史學集刊》，1995年第1期，頁34-39。

²⁰² 《左傳·僖公二十五年》。

²⁰³ 《明太祖實錄》卷198，洪武二十二年十一月己丑條。

以相訾，甚若晉之與秦，不可與同中國。²⁰⁴

元代的吏員佔據了官員出身的一大部分，儒士的仕途受到擠壓，在激烈競爭中南方士人處於不利地位，與北方士人發生矛盾。明初官僚多南方人，這種觀點也被帶入朝廷之上，影響到教化問題。甚至在重視文治的建文年間，竟出現了廢止北方官學的命令，²⁰⁵可見南北矛盾已相當嚴重。

當然，這也不是所有南方人的意見。在地方施政方面，浙東士人徐一夔就認為北方特定地區本來是民風淳樸而易治的。吳元年十一月，明軍攻克沂州（治所在今山東省臨沂市）後，²⁰⁶徐一夔的朋友博士廳典簽貝公遠被選為沂州同知。²⁰⁷貝公遠是儒士出身，「種學績文，有聲儒苑」，徐一夔希望他能夠在當地施行善政，展現「儒效」即儒者的治世功效。²⁰⁸為此則須如前引文字根據當地的「土俗」和時勢來施政。徐一夔對沂州風俗的變化分析如下：

沂在魯之南，風氣完厚，人性淳固，而其地密邇孔子之里，禮義之教在人心者未泯，非若遐陬僻壤，悍徒黠黨，負其頑嚚之氣，狃於偷詭而自冒刑憲者也。故其人素稱易治。及天下有故，乃有據其地以事捍禦者，務殫括財粟以供費用。有司征斂弗逮，乃十豕而九牧之，則並緣為奸。

沂在宇下，始有不寧厥居者矣。²⁰⁹

徐一夔文中提到當時有些「遐陬僻壤」尚有強悍而狡黠的民衆武裝活動，其生性

²⁰⁴ 余闕，《青陽先生文集》，卷4，〈楊君顯民詩集序〉，張元濟編，《四部叢刊續編》（上海：涵芬樓，1932）影印常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏明刊本，原頁7。

²⁰⁵ 《明太宗實錄》卷10上洪武三十五年七月壬午條：「北方學校依舊開設，毋致廢弛。」薛瑄之父薛貞原任真定府元氏縣教諭，建文元年因此命令被免職。惟其背景仍不明確。

²⁰⁶ 見《明太祖實錄》，卷27，吳元年十一月壬午條。

²⁰⁷ 貝公遠的官職見謝肅，《密庵稿》，庚卷，〈送趙知縣序〉：「其友博士典簽貝公遠合朝士寓公賦詩以送之。」張元濟主編，《四部叢刊三編》（上海：涵芬樓，1936），冊3，原頁2b。博士廳為朱吳政權安置儒臣的機構，見黃佐，《翰林記》（上海：商務印書館，1936），卷3，「薦舉」條，冊1，頁25。

²⁰⁸ 「儒效」一詞典出《荀子·儒效》篇。

²⁰⁹ 徐一夔，《始豐稿》，卷5，〈送貝公遠序〉。

「頑嚚」、「偷詭」，這應是南方士人對北方某些地區的看法。沂州位於沂蒙山區的東南方，經濟相對落後，在元末由出身「義兵」的軍閥王宣、王信父子統治。²¹⁰明初此地仍有「答山賊」和「土賊」等地方武裝出沒，²¹¹實際也符合這種描述。徐一夔認為當地向來民風良好，只是由於近年來軍閥操控政府、嚴厲誅求，纔使得當地人民「不寧厥居」而起兵，將原因歸於施政不當對風俗的敗壞，而肯定當地民衆「易治」的本性。文末徐一夔說：「嗟乎！儒者之效不白于天下久矣。今以公遠撫茲新附之地，上之人其欲坐收儒效也歟！公遠勉焉可也。」在經歷元朝重吏輕儒的選官方式後，明初士人中也表露出對證明儒學的實際效用的期待。對儒士出身的官員而言，在行政中實行教化政策便是最好的表現方式。

數年後徐一夔在另一篇贈給海南官員的序文中討論當地的治理問題，也體現了這一觀點。徐一夔認為黎人的天性與華夏無異，只是由於前代的地方官多是「挾私之人」或軍官，不行教化纔使得黎人屢屢叛亂。現在明朝選派文官而非武將治理海南，在開國六七年間使得當地儒生增加，連之前不在政府管轄下的「生黎」都願意接受編戶而「向化」，「此豈不足以見儒效之白乎」！²¹²可見徐一夔雖對出任明朝不甚積極，但支持明初深受儒家影響的治國方針。他分析風俗的目的在於確認當地民衆的可教化性，從而發揮儒者的效用。

明太祖本人在南北風俗比較的問題上，同樣秉持實用主義的態度。他曾借北方淳美之風，貶斥東南的好訟之風。洪武十五年十一月，命浙江、江西兩布政司地方官府張貼如下榜文：

為吾民者當知其分，田賦、力役出以供上者，乃其分也。能安其分，則

²¹⁰ 王宣事蹟見《明太祖實錄》，卷 20，丙午年四月丁巳條附王宣小傳。

²¹¹ 見《明太祖實錄》，卷 56，洪武三年九月條；卷 182，洪武二十年六月己卯條。

²¹² 徐一夔，《始豐稿》，卷 5，〈送朱質夫知寧遠縣序〉，頁 510-511。

保父母妻子，家昌身裕，斯為忠孝仁義之民，刑罰何由而及哉？近來兩浙、江西之民，多好爭訟，不遵法度，有田而不輸租，有丁而不應役，累其身以及有司，其愚亦甚矣！曷不觀中原之民，奉法守分，不妄興詞訟，不代人陳訴，惟知應役輸租，無負官府。是以上下相安，風俗淳美，共用太平之福。以此較彼，善惡昭然。特諭爾等，宜速改過從善，為吾良民，苟或不悛，不但國法不容，天道亦不容矣。²¹³

明太祖所謂「中原之民」，應是相對「兩浙、江西之民」的北方民衆。他們「風俗淳美」的表現是按時完成交租稅、服勞役的本分，奉公守法，不會擅自告狀或代人告狀。相反江西、浙江的「健訟」之風則是風俗敗壞的表現。這是以中原人為參照對江西、浙江人提出批評，以圖整頓當地司法與賦役方面的亂象，同時也勉勵了中原人。

明太祖還曾有過類似的發言。他在對張吳降將訓話時說：「吾所用諸將，多濠、泗、汝、潁、壽春、定遠諸州之人，勤苦儉約，不知奢侈，非比浙江富庶，耽於逸樂。」²¹⁴明太祖將淮西人的勤儉之風與浙江人的奢侈之風對比，是為了教育張吳降將改掉「多取子女、玉帛，非禮縱橫」的習慣，遵守明朝法律。明太祖這兩次風俗論說，都以其它地區為參照，批評東南地區，這和明初國家的地理結構有關。

明朝的建立，緣於起自淮西的紅軍渡過長江，以經濟、文化較為發達的應天作為根據地。檀上竟將由江南士人和富戶支持建立的明朝政權稱為「南人政權」，明初全國的政治、經濟、文化中心均在江南，具有很強的封閉性，同時南方官僚又容易與當地富戶勾結而舞弊。明初洪武、永樂兩朝則努力為維持統一王朝而擺

²¹³ 《明太祖實錄》，卷 150，洪武十五年十一月丁卯條。

²¹⁴ 《明太祖實錄》，卷 25，吳元年九月壬寅條。

脫南人政權的封閉性。²¹⁵由此看來，明太祖藉由批評東南風俗而展開整頓，是打破官僚與富戶聯合舞弊的手段。而在政治上將北方士人吸收到政府中，和對北方民衆進行教化，則是打破政權封閉性的必要措施。

洪武十五年太祖接見前元官員名祖時，向其詢問遼東風俗，名祖回答如下：

遼東地遐遠，民以獵為業，農作次之。素不知詩書，而其俗尚禮教。凡子喪其父、妻喪其夫，皆日至墓所拜哭，奠酒漿，百日乃止。服衰三年，不飲酒食肉，不理髮，不遊獵，不與人語戲。間有以歉歲食肉者，鄉人共詆之。²¹⁶

遼東之人雖然教育程度不高，卻重視禮教特別是喪禮，證明他們天性淳厚而有接受教化的價值。這樣的描述很符合太祖的需要，故被記錄在案，載入史書。

不過，明太祖並未對北方的情況「諱疾忌醫」，而是推出了針對性的政策。洪武元年七月，明軍剛剛奪取山東、河南等地，向各地派出地方官，明太祖在汴梁商討北伐軍事時即敕諭這些地方官一面安撫民衆，一面施以教化，「勸孝勵忠，以厚其俗」。²¹⁷洪武時期也針對北方落後的教育情況採取了頒賜書籍、選調學官、優遇北方士子等措施。洪武三十一年正月，明太祖認為：「山東、河南民多惰於農事，以致衣食不給。」命戶部派遣薦舉上來的人材到當地各縣督促耕種。²¹⁸這是把農民怠惰的說法作為勸農行為的基礎，隨後也寫入《教民榜文》。

與元朝「污染」論一樣，南北風俗差異論也是從元代遺留下來的產物。不同之處在於，元朝「污染」論完全可以引導為明廷所用，而南北差異的過度論說可能危及統一國家的根基，必須警惕。明太祖的辦法，是在根本的人性問題上堅持

²¹⁵ 檀上寬，《明朝專制支配の史的構造》（東京：汲古書院，1995），頁 39-82。

²¹⁶ 《明太祖實錄》，卷 144，洪武十五年四月丙午條。

²¹⁷ 《明太祖實錄》，卷 32，洪武元年七月丙子

²¹⁸ 《明太祖實錄》，卷 256，洪武三十一年正月乙丑條。

「地有南北，民無兩心」，均可教化。具體問題上，以中原人的「淳美」反襯浙江、江西等東南居民的好訟，袒護輿論上較弱勢的一方，同時也不放棄以風俗論說為政策開路的作法，指出山東、河南之民的怠惰，來推行督耕制度。

不過，除了宣傳上的策略外，更能解決問題的還是國家在北方的教育、教化問題上給予更多的投入和扶植。在這點上，明初國家的教化事業便非迎合已有情緒，而是通過同時改變北方發展現狀與抑制不利觀念，從兩個方面去改善已有問題。

放在具體的歷史時空下去考察，便可發現明初的教化事業除了要處理孔子以來的家庭、社會關係與政治倫理等問題，還要回應族羣、地域造成的風俗論說歧異。無論是元朝污染論還是南北風俗差異論，都蘊含著濃厚的政治意味。作為一個兼統華夷、總括南北的大帝國的君主，明太祖必須對其謹慎處理，不能走上偏激之路。明初國家對前者進行有利於己推行政策的引導，但也不放棄對蒙古、色目人的教化可能；對後者則是在強調南北本性無差別的基礎上分別批評，並對北方額外加以扶植。誠然，明初的北方政策無法扭轉經濟重心南移帶來的影響，南北之爭更是在政治史上延續到了明中葉乃至更晚。但從明太祖否定的一些對北方的歧視性說法就可看出，當時的教化事業確有其歷史意義，並非異想天開的無用之物。

第三節 儒者的回應：以方孝孺為例

對於明太祖推行的教化事業，當時人是如何看待的？固然會有許多官僚僅以官樣文章視之，但若有思維敏銳的思想家以嚴肅的態度批判對待，則可以說此事

業在當時的思想界具有意義。本節以當時的名儒方孝孺為個案進行考察。

方孝孺為元末明初名儒宋濂的門生，被黃宗羲稱讚為「有明之學祖」，是明代思想史上的重要人物，在建文朝還曾參與朝政改制。蕭公權認為方孝孺受明初地方鄉里教化制度的影響而提出全體鄉民自下而上的興辦政教事務的鄉族制度，乃是出於對專制政府的失望。²¹⁹不過錢穆指出，方孝孺將正統論與華夷之辨結合，對明朝的正統地位大加頌揚。²²⁰王春南、趙映林認為方孝孺雖對洪武朝的重典治國有所不安，但對洪武朝的政治、經濟政策基本持肯定態度。²²¹徐兆安指出方孝孺雖出於宋濂門下而兼長於儒學與文學，但他志在「得位行道」，與其師宋濂主張「以道為文」以求傳世的理念不同，並鼓勵國子監生用心於仕途。²²²綜合來看，這說明方孝孺對明太祖除了秉持真誠的忠君倫理之外，還有政治功業方面的認同。在這種前提下，方孝孺對明太祖政策的看法，應該更接近同道間的論爭而非對敵人的批判，具有重要的參考價值。

在本文研究的教化事業方面，方孝孺的父親方克勤是著名的師儒，洪武初年草擬的上明廷疏中便提議明教化以安定民心、燮養元氣。方克勤也進行過教化百姓的實踐，元末居鄉時，鄰居常請他評斷訴訟，他便以禮讓教誨，使民眾「多致悔悟」。方克勤擔任濟寧知府時，初到任即在街上貼出告示，「諭以朝廷養民之意，孝悌忠信之道」；在任時除建設府學，親自授課外，還按時到郊外勸農，勉勵民衆中的長老教諭其子弟。²²³方克勤的思想與踐履對其用心教養的兒子方孝孺必然

²¹⁹ 蕭公權，《中國政治思想史》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），頁 494-497。

²²⁰ 錢穆，〈讀明初開國諸臣詩文集〉，載氏著，《中國學術思想史論叢》（六）（臺北：東大圖書公司，1993），頁 77-171，特別是頁 164-168。

²²¹ 王春南、趙映林著，《宋濂、方孝孺評傳》（南京：南京大學出版社，1998），頁 336。

²²² 徐兆安，〈宋濂門人時期的方孝孺（1376-1383）〉，《漢學研究》，卷 27 期 4（2009 年 12 月），頁 147-178，特別是頁 151-164。

²²³ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》（寧波：寧波出版社，2000），卷 21，〈先府君行狀〉，頁 676-683。

有所影響。

方孝孺成年後，除最後五年間在建文朝廷任重要職位外，都在王府、官學或私塾中以教書為業，有善於授課之名，對道德教化事業也極感興趣。在教化文本方面，他最感興趣的是箴文與銘文。這類文體篇幅短小，可以貼在生活環境中或刻於日常所用器具上，以便隨時閱讀而自警。其文集中存留的箴言中，有少時規範自己行為的〈幼儀雜箴〉，和就器物的特點表達倫理觀念的〈雜銘〉；²²⁴有為他所教導的蜀王世子寫作的〈九箴〉；²²⁵有告誡族人的〈宗儀九首〉。²²⁶這幾種都是文字較為淺易的勸誡文字。方孝孺還將《大戴禮記·武王踐阼》篇中載錄的「武王戒書」即多種器物之銘單獨編成一書，為之作註。其中在〈九箴·崇儉〉篇中，方孝孺稱贊明太祖：「明明聖皇，以儉率下。尚樸懲奢，天下從化。」²²⁷〈守訓〉篇的內容更是要求蜀世子嚴守太祖頒佈的《祖訓錄》。²²⁸可見方孝孺對明太祖在教化方面的思想與實踐是有所讚許的。

在《遜志齋集》卷3中，收錄了從〈君學〉二首到〈正服〉共十二篇文章，是方孝孺結合洪武朝的政治實踐，談論自己的施政方略的一組政論文字。其中對教化事業的思考，作為其核心政治理念散見於各篇中，而集中見於〈正俗〉一文中。此文開頭提出：

行於一人之身，而化極四海之內；觀於數百年之前，而驗於數百年之後者，風俗是也。²²⁹

前半句「一人」指君主，推重君主對端正風俗的作用；後半句所謂數百年間，意

²²⁴ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷1，頁1-12。

²²⁵ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷1，〈九箴〉，頁33-36。

²²⁶ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷1，〈宗儀九首〉，頁36-51。

²²⁷ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷1，〈九箴〉。明太祖提倡節儉的行為，見吳晗，《朱元璋傳》（天津：百花文義出版社，2000），頁317-318。

²²⁸ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷1，〈九箴〉。

²²⁹ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷3，〈正俗〉，頁88-90。

指覆蓋整個王朝的時間段，說明教化對王朝統治具有長久效用。這和方孝孺本人「得位行道」的理念是相合的，也是整個理學羣體的共同政治觀點。此文首先敘述從三代以下特別是宋到明初風俗變化的歷程，然後談洪武時期的峻法對風俗的影響，最後提及方孝孺本人端正風俗的構想。本小節也從這三個方面入手，利用〈正俗〉文本及方孝孺的其它論述，與明太祖的教化言論對觀而分析其關係，觀察明太祖與在其統治時期成長的名儒方孝孺在政治觀點上的同異，以此進一步審視明太祖教化事業與當時社會思潮間的關係，與其教化實踐中出現的問題。

一、對明初風俗現狀的論說

方孝孺也在〈正俗〉一文中批評了元朝對社會風俗的「污染」，並討論了其對明初社會的影響。學者早已指出，在正統論方面鄭思肖與方孝孺的觀點十分相似。²³⁰在風俗問題上，兩人的看法也頗有相似之處。其共同基礎是強烈的「華夷之辨」意識。方孝孺認為宋廷「尊尚儒術，以禮義漸漬其民」，政治上不殺士大夫，養官員之廉恥。因此宋代風俗淳美近於上古。南宋末年君臣流亡海島，仍忠心不渝，便是收效，可見端正風俗具有重大的政治意義。而元代時「中國之民言語、服食、器用、禮文不化而為夷者鮮矣」。元代官員「暴戾貪鄙，用其族類以處要職」，貪贓枉法，終於引發動亂。元代風俗的敗壞一直影響到了明初，具體表現為：「今北方之民父子兄婦同室而寢，汗穢褻狎，殆無人理。盂飯設匕，咄爾而呼其翁，對坐於地而食之。為學生者亦頑不知教，其於大倫悖棄若此，甚非

²³⁰ 饒宗頤將鄭思肖、方孝孺並列為不屈服於既成歷史和現實政治、堅持以正義論史者。饒宗頤，《中國史學上之正統論》（上海：上海遠東出版社，1996），頁 77。

國家之便也。」²³¹

方孝孺為浙東寧海人，一生中曾有兩度居於北方，十五至十九歲（洪武五至九年）時侍父任官於濟寧府，三十七至四十二歲（洪武二十六至三十一年）間在漢中府與成都之間往返任教。他對北方人家庭的描寫十分具體，可能源於擔任漢中府教授期間的親身見聞。

初到漢中府時，方孝孺給友人寫信稱：

山郡荒陋，士人絕少。生徒數十人，聰明者不一二見，又乏師儒，五經

亦無全者。昧爽至昏黑，曉曉從事授書、改課程，僅如村學舍蒙童師。

可見漢中當地儒學氣氛薄弱，官學缺乏教官與書籍等條件，府學生的知識程度在方孝孺看來猶如浙東地區的學童。方孝孺又說自己準備與學生同耕共食，並談論「聖賢自修治人之道，痛以禮義自繩約。既率己之頑惰，又以化頑惰者，使之知操身行世之大方，孝親忠君之大節。他日或有分寸之善及乎人，庶可少塞無能之萬一。」²³²詞語間透露出對府學生德行上頑劣、懶惰的不滿，同時也體現出自己以身作則、在當地施行教化的決心。

前文提到明太祖駁斥劉三吾有關北方人民難以德化的言論。將方孝孺的言論綜合觀察，可知他對北方風俗的評論並非得自耳談，而是來自親身經驗；但方孝孺也並未作壁上觀，或是索性提出北方之民不可教化，而是積極履行教官的職責，不僅開展授經、作文等課程，還以身作則，陶冶學生的情操。比較方孝孺與明太祖的論述，可知方氏雖對北方風俗有較低的評價，但並未因此而放棄教化，在這點上，可以與太祖分享著重視教化理念的思維。

²³¹ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷3，〈正俗〉。

²³² 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷11，〈與盧編修希魯〉，頁374-375。

二、洪武時期的峻法對風俗的影響

有關法律事務對風俗的影響，方孝孺有兩大觀點：首先，他認為違背倫理的訴訟會敗壞風俗：

上下有則，乃所以導民。故古者士民不非其大夫。今小民得以執郡縣之短長，搥鼓而訴之闕下。弟子或訟其師，子姪或證諸父。禮義不立，曷所不至哉！²³³

有關民告官之事，明太祖在《大誥》中允許人民上京向皇帝面奏官員害民之事，乃至直接將不法官吏綁縛上京。方孝孺認為這種官民間的訴訟與師生、父子叔侄間以下告上的訴訟一樣，破壞了上下倫理關係，導致禮義原則不能確立，風俗敗壞。

其次，方孝孺認為濫施刑法破壞風俗，他分別從官吏、「小民」和「富民」三個羣體的角度來說理。

行政體制內的監察力度雖然嚴格，但胥吏對百姓誅求不止，理由是「行且輸作，不取何以爲資？」或是「身死而妻子何所仰食，姑取之以自給耳。」爲準備服刑、伏法後的家庭生活而貪污。守法官吏反而遭到貪吏嘲笑，又往往因嚴律而冤死，使得貪風更盛。方孝孺之父方克勤便是由於御史的誣告而被判處「輸作」於應天府江浦縣，之後又被捲入空印案而死於獄中。²³⁴方孝孺此語實出自內心的隱痛。

小民既對死刑已經習見而麻木，又因貪吏的掊刻而「見生之不足樂」，遂鋌而走險，甚至犯下假冒御史、偽造寶鈔等重罪。按《大明律》，偽造寶鈔爲不分

²³³ 方孝孺，徐光大點校，《遜志齋集》，卷3，〈正俗〉。

²³⁴ 見趙映林，《方孝孺評傳》，頁324-327。

主從皆斬的重罪，明太祖在《大誥》中還曾舉句容縣民的偽鈔案為例特加警示。此案以縣民楊饅頭為首，有銀匠、紙馬商販等眾多民衆參與，案發後朝廷加以重處，將大批案犯斬首示衆，從應天到句容的九十里道路上，「所梟之屍相望」，太祖認為這樣的重刑可使得「決無復犯者」，不料不到一年，當地又出現村民共同偽造寶鈔的案子，太祖不得不感慨道：「若此頑愚，將何治耶！」²³⁵明太祖與方孝孺一樣，都意識到這個問題難以用嚴刑峻法解決。

富民則因官府不重其體貌、濫施捶楚而喪失廉恥：

頃者富民受挫辱於官府，或褫其衣而跽，或庭拽而詬罵。其心大恥，掩面而不敢見人。里中弔者填其戶，殺羊為酒而被除之，其人亦終身以為病。況犯有名之律，至於死地哉！今人則俱不顧矣。鞭一百扶而出於外，揭其瘡以示人，笑談而道之，人亦不以為怪。一百之刑，曾不直舊時之詬罵。刑愈多而人愈不知恥，則刑之不足化民亦明矣。²³⁶

文中描述的「頃者」官府懲罰富民的情景，若得自目睹或聽聞，當來自元末的地方行政實踐。在方孝孺看來，反而元代政府的罰跪與詬罵等象徵性處罰更有利於養富民之恥。這就牽涉到施政力度是宜「寬」還是宜「猛」的問題。

方孝孺雖然貶抑元朝的地位，但也承認元朝「其初尚有一二賢者教之，參用宋法而亦頗以寬大為政，故民亦安之」。元代對江南地區實行的「寬疏」統治政策及其對明初一些江南士人的政治態度造成的影響，已有學者加以闡發。²³⁷而明太祖在即位初年則明確表示：「朕觀元朝之失天下，失在太寬。」因此他要「濟之以猛，惟務適宜爾。」²³⁸其謀臣劉基也說：「宋元以來，寬縱日久。當使紀綱振

²³⁵ 朱元璋，《御制大誥》，「偽鈔」條，頁 232-233。

²³⁶ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷 3，〈正俗〉。

²³⁷ 鄭克晟，《明代政爭探源》（天津：天津古籍出版社，1988），頁 3-10。

²³⁸ 《皇明寶訓》，卷 3，「論治道」條，頁 34。此語是明太祖與元朝官員馬翼對話時所說，其事

肅，而後惠政可施也。」²³⁹太祖還給劉基寫信說：「奈何胡元以寬而失，朕收平中國，非猛不可。」²⁴⁰由此看來，朝廷要以猛烈的施政力度來救正元朝寬縱之失，是明初君臣中流行的觀點。這種「猛政」的一個具體表現，便是在法律方面上判罪偏多與刑罰偏重。²⁴¹對此，方孝孺有所記述：

天子新有天下，懲前代弛緩不振之弊，赫然臨朝，體天地之運，法日月之明，潤之以雨露，震之以雷霆。大舉廢政而修明之，如是者十餘年而始定。當是時，郡縣之官雖居窮山絕塞之地，去京師萬餘里外，皆悚心震膽，如神明臨其庭，不敢少肆。或有毫髮出法度、悖禮義，朝按而暮罪之，其重名實、辯臧否，誠古所未有也。是以其時守職之官非精強敏給，有兼人之材、應世之智者，鮮能終三年之久。²⁴²

方孝孺雖以讚美語氣行文，但指出當時的官員少有能任滿三年者，筆端流露出對洪武朝治吏手段過於嚴苛的感慨。對這一問題，他還有進一步的論述。他早年撰寫的〈深慮論〉是一系列針對明初開國政治動向的政論文字，其中第三篇以開國帝王針對前朝政治得失而加以糾正為主題。開頭說：

繼世而有天下者，必視前政之得失而損益之。知其得而不知其失，懲其失而盡革其舊，此皆亂之始也。²⁴³

又見於《明太祖實錄》卷 38 洪武二年正月庚子條及《明太祖寶訓》卷 1「論治道」條，但文字差異很大。後者謂明太祖稱元朝「其失在於縱馳，實非寬也」。楊永康指出《皇明寶訓》為洪武七年編撰的史料，較為接近史事，而《明太祖實錄》與《明太祖寶訓》所述則是儒臣的有意塑造。楊永康，〈洪武七年官修《皇明寶訓》史料價值初探〉，《史學史研究》，2008 年第 3 期，頁 86-97，特別是頁 89。

²³⁹ 舊題黃伯生撰，〈故誠意伯劉公行狀〉，載楊訥，《劉基事蹟考述》（北京：北京圖書館出版社，2004），頁 197-206。

²⁴⁰ 朱元璋，〈皇帝手書〉，載劉基撰，林家驥點校，《劉基集》（杭州：浙江古籍出版社，1999），頁 2。

²⁴¹ 譚家齊進行了對洪武時期明太祖對刑罰態度的變化歷程的探索，見譚家齊，〈明太祖對刑罰輕重的態度與洪武律法對基層社會的模塑〉（香港：香港中文大學碩士論文，2000），頁 12-22。

²⁴² 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷 14，〈送祝彥芳致仕還家序〉，頁 459-460。

²⁴³ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷 2，〈深慮論四〉，頁 64-65。

開頭便點出這種糾正損益的動作如不得法，會埋下新的禍源。方孝孺解釋說，凡能傳國百餘年的王朝，其早期必有善政，而子孫的敗亡也必有惡政。糾正的具體辦法是除去惡政而恢復善政，增益其不足而變更難守之法，由民情中尋求適當。他感嘆道：「奚必使其一出於己而後為政哉！」方孝孺認為堯舜禹的法度都是出於「公天下之心」，因而相同，湯武革命後「損益」的結果都是恢復到先代聖王之法，不敢「以私意為之」。反其道而行之的話，則會「懲其末而不究其本」。方孝孺舉出周秦易代的史事作為例證：

周之政可謂善矣！本於唐虞二代之為，而損益於武王、周公二聖人之心。後世雖有智者，豈能過於二聖人哉！暴秦起而繼之，見其子孫敗於削弱，則曰：「周之政弱。」於是更之以強；「周之刑過於寬」，於是易之以猛。而不知周之法未嘗過於寬與弱也。當周之衰，國自為政，苛刑密禁四布而百出，武王、周公之遺意掃蕩無遺，民不堪其主之暴虐，於是亡六國而為秦。則周之諸侯以強與猛而亡，非過於弱與寬也。秦不知其故，不反武王、周公之舊，而重之以強，濟之以猛，於是天下怨苦而叛之。

這裏秦朝統治者對於周朝政弱、刑寬而更之以強、濟之以猛的說法，和前文所述明太祖的邏輯如出一轍。方孝孺所述事實是否正確暫且不論，²⁴⁴其回應明太祖的寬猛論述，認為不可貿然「損益」的意圖是較為明顯的。在〈深慮論三〉中，方孝孺並未對於元政進行分析，提出的解決方案仍是回歸周制：「後世之政，其得失未可定也。千載之後舉而行之而無弊者，其惟武王、周公之法乎！」而在〈正俗〉中，方孝孺則稱：「三代之變俗，各視前代而變之。元之俗貪鄙暴戾，故今

²⁴⁴ 對周、秦施政方針之變的討論至少從董仲舒、司馬遷就已開始。《史記·高祖本紀》的「太史公曰」認為周代施政崇尚「文」即禮樂之治，其長期弊端則為使民眾「僿」（不誠）。「周秦之間可謂文敝矣，秦政不改，反酷刑法，豈不繆乎！」此說源於董仲舒的三統說，屬於一種歷史循環論。

宜用禮義為質，而行周之制。」無論其論述思路為何，最終都落到復興周制上來。

方孝孺反對明太祖實行的嚴刑與民告官政策，從出身階層及其父的特殊經歷來說，有充分的理由。不過明太祖自身其實也曾為嚴刑之無效而煩惱，其態度曾幾度變化，晚年更廢除《大誥》中諸多新峻法。²⁴⁵明太祖與劉基君臣對於施政寬、猛的討論，對方孝孺也有所觸動。方孝孺則不認為應在寬、猛之間搖擺，而是以周禮為旗幟，提出自己以禮義治國的一套方案來。

三、方孝孺端正風俗的構想

在方孝孺的考慮中，既有對已有政策的改造，也有對周制的進一步復興。

對於洪武君臣已實施的教化政策，方孝孺承認「今周之制亦有行者矣」，官辦儒學與鄉飲酒禮都屬於周制，但尚未收到應有的效果，原因是尚未將崇尚禮義的精神貫徹到國家政治的各環節中。按照方孝孺在〈正俗〉中的構想，朝政討論中應以禮義為唯一宗旨；御史出巡不以彈劾官員為目的，而以禮義化民為責任；地方官考覈以減少刑事案件而非興建產業、增加戶口為指標；學校中要貢舉「孝弟忠信之民」。這樣使得民衆瞭解朝廷的施政目標是「成俗」、「任德」，鼓舞信、讓、廉、恥的風俗，令民衆重其死而不犯法。然後實行「先王防範天下至七百年之法」，便可恢復三代風俗，重現周初成康之治。

除了對洪武朝現有體制進行改革外，〈正俗〉中另一重點是所謂「先王防範天下至七百年之法」，這點在方孝孺其它文章中有進一步的論述。在〈民政〉篇中，方孝孺提出教化的前提是「制民之產，使之無死亡之憂」。結合方氏的其它

²⁴⁵ 譚家齊：〈明太祖對刑罰輕重的態度（上篇）——太祖用刑態度的演變軌跡〉，《中國文化研究所學報》，總 41 期（2001），頁 87-108。

論述來看，其具體辦法即恢復國家向農民家庭平均分配土地的井田制，確保農民均有糧食收入。其次則模仿《周禮》的族黨制度，每月讀法，春秋二季舉行祭祀、鄉飲酒禮。在官府徵發勞役之際，獎賞積極者，對反對者「屏黜以愧之」。再加上君主以身作則和立學明教的配合。²⁴⁶

對於《周禮》的鄉遂制度，方孝孺十分推崇，他認為實行起來可以達到如下效果：

老弱壯少可任與否，不必問乎民而具。上有所興作，朝出一言而暮已集。

進之則前，退之則卻。其民常知恭順、忠愛、事上為當然，不敢少有忿

怨避縮之意。

通過鄉遂制度將民衆組織起來，朝廷不但容易徵發徭役，還可通過教化活動，得到民衆自發的愛戴。方氏在〈成化〉篇提出自己的實行方案：

（一）以十家為睦、十睦為保、十保為雍的辦法編製居民，雍由縣管轄。雍設雍長，保設保師，以德才兼備者為之；睦設睦正，以有德者為之。免除其家庭的徭役。

（二）睦正平時記錄各人的所作所為，按照孝、弟、親鄰、恤貧、助同睦、敏好學這六種名目，評定等級。

（三）每月初一，各睦舉行聚會，先講讀「古嘉訓」和法律，然後舉行飲酒儀式，睦正根據個人善惡情況安排座位，最差者不給酒與座位。各保每季度也舉行類似但較為簡略的聚會。

（四）三年間無惡行者，稟報縣衙，免除其徭役；三年間無善行者，令其穿上特別的服飾，將其逐出羣體。

²⁴⁶ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷3，〈民政〉，頁81-83。

(五) 各保設立學校，以德行、經義與六藝教授「秀民」，每月考試，選拔優秀者升入雍學。雍學優秀則升入縣學，免除其徭役。被黜落的學生則責令其「家之修」即陶冶家庭成員，若有成效可以復學。

不難看出，方孝孺的構想除本諸《周禮》外，很大程度上也受到明初制度的影響。如《周禮》原以五家為比，二十五家為閭，百家為族，五百家為黨，二千五百家為州，一萬二千五百家為鄉。而方孝孺以十家為睦，百家為保，千家為雍，其十進制編製原則更接近明代里甲制度，十戶為甲、一百一十戶為里的編製。各睦、保舉行的聚會將讀律與飲酒環節融合，這一作法也來自明初推行的鄉飲酒禮。各雍、保的學校，則類似明初官方推廣的社學制度。方孝孺所增加的，一是對毫無善行者的放逐制度，二是雍學、保學與縣學之間的升降制度。

整體來看，方孝孺的方案是建立在對洪武制度的反思和改進上的。另一方面，他對復興周制的熱情，也受到明初國家對社會的強力控制和改造的啓發。他在和友人討論井田制時說：

僕向者僭不自量，竊傷三代聖人公天下之大典墜地已久，見今國家法立令行，實足以乘勢有為，舉而措之無所難者，故著論井田之事可復不疑。

247

所謂「國家法立令行」，正是明初君臣創制和貫徹法律、禮法，國家權威大振的寫照。方孝孺的構想並非與明太祖背道而馳，而是要借用這種力量，對作為社會經濟基礎的土地所有制度進行根本性的變革。

方孝孺曾被視為政見與明太祖相對立的人物，但研究證明，方孝孺其實對明太祖在多個方面有所認同。從本節的討論來看，方孝孺發揚家學，對教化抱有相

²⁴⁷ 方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，卷 11，〈與友人論井田〉，頁 346-348。

當的熱情，又有在教育不發達地區任教的經驗，其見聞與思考，可以作為反映明初教化政策實行情況與影響力的一面鏡子。

洪武君臣的諸多政策和討論，都刺激著方孝孺的思考。方孝孺反對嚴刑峻法，但又讚歎洪武朝「國家法立令行」的強大執行力和社會控制力。針對明太祖與劉基的討論，方孝孺有意跳出「寬-猛」二元的思維，提出以周禮為准的口號。而在具體的方案中，他又借鑑了里甲制、鄉飲酒禮、社學等明初制度的細節。這也可以理解為一旦獲得機會，更便於在現有制度基礎上推行自己的改革。

可以斷定，在方孝孺眼中，洪武君臣的教化事業絕非純然符合「王道」，而是雜糅了秦政，失去了禮義為本的精神。但同時能確定的是，方孝孺的確對洪武朝的各项教化政策認真對待，或加以批判，或加以借鑑，這暗示著方氏認可其中蘊含的誠意和對儒家教化理念的思考結晶，而不將其視為徒具形式之物。考慮到方孝孺被認為是謹守理學立場的純儒，且以剛正不屈的立場留名於世，這種認可是值得重視的。

綜合以上三節所論，可以說明初的教化事業在皇帝個人心理、現實意義和儒學思想依據上，均有其實實在在的落腳點。此章在全文中的意義，是提示在教化書與明初的政治史、政治文化與具體政策三者的關係這三個方向上，都有深入探討的可能。接下來筆者將試圖從這個三個角度進行研究。

第二章 敕撰教化書籍的編纂歷程（一）

明代敕撰教化書籍的成書時間，集中於洪武至景泰（1368-1458）之間的九十年間。其中可確定為洪武時期編撰的就有三十三種。永樂時期有七種，宣德時期有四種，正統、景泰時期各有一種。之後直到明亡的一百八十多年中，再無皇帝敕撰的教化書籍，僅有的三部都是以皇太后的名義編纂的。²⁴⁸

觀察編纂數量的變化，可以認為教化書籍的編撰盛於洪武時期，永樂至景泰時期一直有所繼承，此後只剩下餘響。為何會出現這種趨勢呢？治明史者往往將明代歷史由初期轉入中期的時間點，定於正統朝的某一時刻。²⁴⁹同時，敕撰教化書籍的傳統正是在此後不久轉衰的，這不禁令人思考，這一時期中樞政治制度、局勢與文化上出現的變化趨勢，如日常理政方式由御前親裁變為批閱奏疏、宦官勢力的擡頭、士大夫政治主體意識恢復等等，與敕撰教化書籍傳統的衰落是否有關？從教化書籍傳統的興衰過程中，是否還能發掘出政治變遷的新面相？第一章已經結合明太祖個人的家族倫理情況分析了敕撰教化書傳統的起源，接下來的兩章將把洪武至景泰時期的敕撰教化書籍編纂放在當時的政治史脈絡中去理解，在介紹每種書籍的基本信息的同時，挖掘其在問世時承載的政治功能與意義。

洪武時期的敕撰書數量眾多，為了方便敘事，筆者按照明太祖下令敕撰書籍的直接原因，對其分三類敘述：為配合制度創設、更改而公佈者；因重大政治事件而發者；源於明太祖自身教化觀念者。顯然，敕撰一種書籍，完全可以有不止

²⁴⁸ 分別是世宗生母蔣太后的《女訓》、神宗生母李太后的《女鑒》和《女誠直解》，詳見後文第三章的討論。

²⁴⁹ 白壽彝總主編、王毓銓分卷主編的《中國通史》第九卷《中古時代·明時期（上冊）》（上海：上海人民出版社，1999），將宣德十年明英宗即位（1435）視為明朝中衰的開始；王天有、高壽仙著《明史：一個多重性格的時代》（臺北：三民書局，2008），以正統七年（1442）太皇太后張氏去世、王振專權為「腐化期」的開端，見該書頁4；南炳文、湯綱著《明史》（上海：上海人民出版社，2014）則以正統十四年土木之變為明代中期的開端，見該書頁205。

一個緣起，此處進行分類只是爲了便於敘述，並無強設藩籬之意。而有些書籍因本身佚失及相關史料不足的原因，尚未找到可信的編撰原因，姑且附於題材或時間相近的書籍後。

第一節 制度創設與教化書籍編撰

明太祖本人有濃厚的創立「祖制」的意識，但觀察洪武時期的制度變遷，會發現在很多方面實際上並不存在一個定型的「祖制」。終洪武一朝，太祖都在不斷探索最適宜的制度，改定官制、兵制、律令、行政區劃等制度，連最著名的《皇明祖訓》也數易其稿。同時，太祖也不斷思考教化方法，推出相關的教化書籍。那麼這些教化書籍究竟是如何與新制度配合的呢？以下按照創制的時間與內容，分幾個時段來觀察洪武時期制度創設、更改與官方教化事業、教化書籍之間的關係。

一、開國禮法編撰與《律令直解》、《存心錄》等書

龍鳳十年(1364)元旦，朱元璋稱吳王，卸去韓宋江南行中書省的官職名義。²⁵⁰此舉標誌著朱元璋與部下正式明確了君臣名分，金陵政權亦走上了獨立建國之路。日後明朝發行曆日，即從是年開始以「甲辰一年」、「二年」方式紀年，表明其在明朝建國史上的特殊意義。²⁵¹稱王後，朱元璋隨即提出制定禮法：「建國之初，當先正紀綱。」「禮法，國之紀綱。禮法定則人志定，上下安。建國之初，此爲

²⁵⁰ 李新峰，〈朱元璋任職考〉，載朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》，頁 141-167，特別是頁 158。

²⁵¹ 參見汪小虎，〈明代頒曆制度研究〉（上海：上海交通大學博士論文，2011），頁 18-21。

先務。」²⁵²

當年二月，朱元璋親征武昌、消滅陳漢政權，隨後開始編撰律令。²⁵³國家禮儀、任官誥命等文字之後也展開編撰。爲了吸納編撰所需的人才，朱元璋開始徵召民間儒士，分設書局，根據儒士的出身、才能安排其工作。江西新喻（今江西省新余市）士人梁寅，吳元年受召到應天，他描述當時情況說：

是時上方文武並用，丕武隆古，肇寘三局：一曰律局，以定律令，凡舊官之陳於憲章者居之；二曰禮局，以究禮儀，凡宿儒之通於古制者居之；三曰誥局，以撰誥命，凡俊才之優於文辭者居之。²⁵⁴

誥局編撰的是頒發給官員的誥命文書，而律局和禮局都是修書的場所。朱元璋稱帝前後，編撰成果陸續面世。吳元年十月，正式下令「定律令」，²⁵⁵至十二月頒佈了律 285 條、令 145 條。²⁵⁶洪武三年九月《大明集禮》成書。²⁵⁷伴隨着禮法的編撰，明廷開始編撰相配合的教化書籍。

吳元年律、令發佈後，爲讓民衆都能通曉律令而守法，避免因其誤犯而曲赦廢法，太祖命曾參與議律的大理卿周禎（?-?）負責，²⁵⁸將律令中除去「禮樂制度、錢糧選法」等主要用於朝廷與官府的制度外，與民間行事有關者分類成編，「直解其義」即用白話解說，頒佈到各府縣。當年十月二日（甲辰）頒佈律令，同月十六日（戊午）直解書成，名爲《律令直解》。²⁵⁹爲了配合律令的頒行，其編

²⁵² 《明太祖實錄》，卷 14，甲辰年正月戊辰條。

²⁵³ 明太祖《祖訓錄》御製序：「蓋自平武昌以來，即議定著律令，損益更改，不計遍數。」見張德信、毛佩琦編，《洪武御製全書》，頁 362。

²⁵⁴ 梁寅，〈贈徐大章序〉，載程敏政，《明文衡》，卷 39，張元濟編，《四部叢刊》（上海：涵芬樓，1919-1922）影印明嘉靖盧煥刊本，原頁 6a-7a。

²⁵⁵ 《明太祖實錄》，卷 26，吳元年十月甲寅條。

²⁵⁶ 《明太祖實錄》，卷 28，吳元年十二月甲辰條。

²⁵⁷ 《明太祖實錄》，卷 56，洪武三年九月條。

²⁵⁸ 周禎爲議律官，見前引《明太祖實錄》，卷 28，吳元年十月甲寅條。

²⁵⁹ 《明太祖實錄》，卷 28，吳元年十二月戊午條。

纂相當迅速。但後來《大明律》有所更改，而此書沒有重新編撰。明太祖推行鄉飲酒禮時設計了讀律的環節，也沒有使用此書，而是下文提到的《申明戒諭》以及《大誥》諸編。

在禮制方面，洪武元年三月，明太祖命「禮官及諸儒臣」將郊社、宗廟、山川等方面的儀禮，以及和歷代帝王有關的感應、祥異故事匯編成書，名為《存心錄》。²⁶⁰現存《存心錄》殘本為卷十、卷十一的部分內容，其中卷十較為完整，卷首題「地異」二字，其下分列地震、山異、水異、水災、地生異物等目，內容均為從諸史中摘錄的祥異記事；而嘉靖朝閣臣曾提到其中有「祭太歲風雲雷雨岳鎮海瀆儀注」和「朝日夕月之禮」。²⁶¹筆者推測此書應是分成儀禮條文與祥異故事兩個部分。

洪武三年正月，因司天臺報告太陽黑子增多，明太祖查詢《存心錄》書稿，認為是「祭天不順所致」。因而與禮部、太常司商議是否在圜丘增加十二月將和旗纛之神從祀。²⁶²當時《大明集禮》還在編撰之中，可見在制禮作樂的過程中，太祖確實參考了此書。

洪武四年七月《存心錄》正式成書，明太祖說：「將俾子孫，永為法守。」²⁶³在帝制時期的禮制中，皇帝負有主祭諸多儀禮的責任，太祖的用意在於令子孫以史為鑒，對儀禮祭祀之事保持嚴肅的態度，而將儀禮制度與故事合編，可以讓讀者更容易把歷史事件與當代制度聯繫起來。成祖即位後曾閱讀此書中的故事，發表感想。²⁶⁴後來此書又在嘉靖前期議禮中發揮了提供「祖制」的不同版本的作用，

²⁶⁰ 《明太祖實錄》，卷 31，洪武元年三月己亥條。書名當是取《孟子》「仁禮存心」之義。

²⁶¹ 分見《明世宗實錄》，卷 104，嘉靖八年八月壬午條。；同書，卷 110，嘉靖九年二月癸酉條。

²⁶² 前引《明太祖實錄》，卷 48，洪武三年正月丁酉條。

²⁶³ 《明太祖實錄》，卷 67，洪武四年七月辛亥條。據此條，推斷洪武三年太祖所讀《存心錄》為稿本。

²⁶⁴ 《明太宗實錄》，卷 50，永樂四年正月乙巳條。

詳見本文第四章的討論。

《大明集禮》雖在洪武時期未公開發行，²⁶⁵但其中許多具體的儀禮則已推行，鄉飲酒禮便是其中之一。鄉飲酒禮是一種聚集一鄉中的士庶共用飲食，帶有敬老尊賢、孝悌禮讓等倫理內涵的古禮。宋代理學諸儒在任職地方時，多推行此禮。朱熹還曾修訂此禮的儀註。²⁶⁶明初朝廷大力推行此禮，洪武三年修成的《大明集禮》中就包括此禮的新儀注，其特點是增加了讀律的環節。由前述《律令直解》的編纂可知，普及律令知識是明太祖一貫的想法，這時太祖採納了《周禮》中「月吉則屬民而讀邦法」的儀式，將讀律環節加入到鄉飲酒禮中來。²⁶⁷這樣鄉飲酒禮就有宣揚國家法律與確立、維護鄉里秩序的兩層功用。爲了達成前者的功效，太祖敕撰了《申明戒諭》一書。

洪武五年三月，太祖正式下令推行此禮，各府州縣由長官和教官組織，於每年的正月與十月，各在官學中舉行一次鄉飲酒禮；各里社由糧長或里長組織，一年四季各舉行一次鄉飲酒禮。讀律的環節所要宣讀的書籍，除了《大明令》、《大明律》，還有刑部編寫的《申明戒諭》。²⁶⁸葉盛《水東日記》引《余幹縣志》，稱洪武八年當地開始實行鄉飲酒禮，「每都以大戶率士民于申明亭上讀律、《戒諭》，飲酒致禮」。²⁶⁹說明《申明戒諭》的確曾在各地的鄉飲酒禮上使用。洪武十六年頒

²⁶⁵ 《大明集禮》修成後並未刊行，直到嘉靖八年因考論禮義所需才訂正刊佈，見趙克生，〈《大明集禮》的初修與刊佈〉，《史學史研究》，2004年第3期，頁65-69。趙文認爲《大明集禮》中不包含鄉飲酒禮的內容，因鄉飲酒禮是經過十幾年完善才定型。然案《明太祖實錄》卷56洪武三年九月條，此書「嘉禮」綱下已有「鄉飲酒」之目，說明《大明集禮》初修時已包含鄉飲酒禮的內容，唯其具體儀節則不得而知，應與今傳本《大明集禮》有異。

²⁶⁶ 張佳，《新天下之化——明初禮俗改革研究》，頁235-236。

²⁶⁷ 邱仲麟認爲明太祖接受御史睢稼有關「月吉讀律」的建言，將此環節加入了鄉飲酒禮。邱仲麟，〈敬老適足以賤老——明代鄉飲酒禮的變遷及其與地方社會的互動〉，頁6-7。

²⁶⁸ 《明太祖實錄》，卷73，洪武五年三月戊戌條。

²⁶⁹ 葉盛撰，魏中平校點，《水東日記》（北京：中華書局，1980），卷21，「鄉飲酒禮」條，頁208-209。

行的〈鄉飲酒禮圖式〉中，仍然包含了宣讀《申明戒諭》的環節。²⁷⁰

據《太祖實錄》記載，洪武五年八月「《申明戒諭》書成，頒示天下」。²⁷¹此書在頒佈推行鄉飲酒禮的詔令前尚未完成，但終於趕在當年十月各府州縣舉行鄉飲酒禮的期限前頒行。此書內容按時人陳謨〈鄉飲酒讀法詩序〉所述，為「命刑部取凡罹於法者，類編其書」²⁷²說明《申明戒諭》是匯編洪武初年的犯罪案例成書，這點與後來的明《大誥》類似。《大誥》面世後，明太祖也將其加入了鄉飲酒禮，規定：「凡遇鄉飲酒禮，一人講說，衆人盡聽。使人皆知趨吉避凶，不犯刑憲。」²⁷³

除刑部編纂《申明戒諭》外，當時的中央軍政管理機構大都督府也編纂了針對武將的《戒諭書》。明太祖認為武將也負有勸諭下屬之責。他曾對屬於親軍的羽林衛指揮使葉昇說：

朕嘗謂六部乃其官屬之師，爾為指揮，亦將校之師也，宜常以律令禮法教之，毋恃強凌虐軍人。²⁷⁴

與鄉飲酒禮的讀律和《申明戒諭》書的環節相對應，明軍各衛的指揮使等軍官，要在每月的初一召集僚佐，宣讀大都督府所編的《戒諭書》。²⁷⁵這是軍官作為下屬之師的體現。此書今未見傳本，如參照刑部的《申明戒諭》，這部大都督府編《戒諭書》可能包括軍官、軍士犯罪的案例。

這種書籍，之後還有編撰。《內閣藏書目錄》卷一著錄有《集犯論》二冊，

²⁷⁰ 申時行等，萬曆《大明會典》，卷 79，「鄉飲酒禮」條，哈佛燕京圖書館藏萬曆十五年內府刊本，原頁 1b-5b。

²⁷¹ 《明太祖實錄》，卷 75，洪武五年八月丙戌條。

²⁷² 陳謨，〈鄉飲酒讀法詩序〉，《陳聘君海桑先生集》，卷 5，轉引自張佳，《新天下之化——明初禮俗改革研究》，頁 241。

²⁷³ 申時行等，萬曆《大明會典》，卷 20，「讀法」條，原頁 22b。

²⁷⁴ 朱元璋，《皇明寶訓》，卷 5，「訓練將士」條，頁 54 上。

²⁷⁵ 《明太祖實錄》，卷 73，洪武五年三月戊戌條。

今未見。其內容為「國初凡罪犯已正典刑者，為圖，書其名姓、罪狀，刊佈之」。

²⁷⁶《千頃堂書目》卷十「政刑類」著錄《集犯諭》一卷，內容相同。劉三吾〈大誥後序〉云：

臣頃在田野，欽睹犯諭、戒諭、榜諭，悉象以刑，不無駭焉，暮年有幸
得依日月之光，罪犯者繼，乃信向所象刑，不徒象矣。²⁷⁷

看來「犯諭」是明初對載有罪犯罪狀及行刑圖像（即所謂「象刑」）的敕諭文件的稱呼，那麼此書應該是名為《集犯諭》，取蒐集「犯諭」成書之義。²⁷⁸內閣文庫本《大誥》此處誤作「犯諭」，正與《內閣藏書目錄》同。²⁷⁹公佈配以行刑圖像的罪狀，應是為了以恐怖來強化民衆的畏法心理。這些告示本來是在各地張貼出來供民衆觀看的，因此劉三吾隱居不仕時也能見到。

在制定國家禮儀的同時，明太祖也有意規範內宮制度。洪武元年三月，太祖命儒臣纂述「女戒及古賢妃之事可為法者」。²⁸⁰太祖在敕諭中認為皇帝治理天下，應以「正家」為先，而正家又始於謹守夫婦之道。后妃決不可令其參預政事，否則必生禍亂。為了預防後世子孫為「內嬖」所惑，要讓他們有所鑒戒，因此想編撰針對女性的勸誡書。

負責此事的人選，最初應是國子學祭酒許元，許元後來獲罪被流放，《太祖實錄》則不提許元而謂由朱昇負責編纂，或為掩飾之詞。馬皇后的傳記、徐皇后御製《內訓》序等處，都未提到太祖編有名為《女戒》的書籍。可見太祖雖然有

²⁷⁶ 張萱等，《內閣藏書目錄》，卷1，馮惠民等編，《明代書目題跋叢刊》（北京：書目文獻出版社，1994）影印本，頁472上。

²⁷⁷ 劉三吾，〈大誥後序〉，載朱元璋，《御製大誥》，頁254。

²⁷⁸ 。象刑語出《書·皋陶謨》：「皋陶方祗厥敘，方施象刑惟明。」經學家解釋為在舜帝時期不使用真正的刑罰，而是給罪犯穿上特殊的衣冠或塗抹花紋，使其感到慚愧，民衆因此就不犯法。但明太祖公佈的「犯諭」應是配有寫實的行刑圖像，才能令劉三吾感到駭異。

²⁷⁹ 劉三吾，〈大誥後序〉，頁254。

²⁸⁰ 《皇明寶訓》，卷2，「正家道」條，頁24；《明太祖實錄》，卷31，洪武元年三月辛未條。

過這樣的指示，但由於許元獲罪，所謂《女戒》應未成書。後洪武五年六月，太祖曾命工部以鐵製造「紅牌」，以鑲金字樣鐫刻了「戒諭后妃之辭」，懸掛在宮中，²⁸¹具體內容不詳。

明太祖雖然沒有撰成教誨內宮女性的專書，但他對后妃干政的強烈反對態度，寫入了《皇明祖訓》，如「凡皇后止許內治宮中諸等婦女人，宮門外一應事務，毋得干預」、「后妃不許群臣謁見」等條，明確表述對女主干政的禁止。²⁸²此後仁宗張皇后及孝宗張皇后雖然分別在正統初年及嘉靖初年發揮過政治作用，但都沒有臨朝聽政、以君主體統自居，這無疑是太祖的祖訓在發揮作用。²⁸³

以上談了吳元年到洪武五年間，明太祖在為新王朝制定法律、禮儀與教化制度的同時，比較集中地編撰的一批教化書籍。文本編撰的同步性，體現出施政與教化兩者在太祖觀念中沒有先後之分，應齊頭並進。教化書籍與制度創設的關係，可以從內容、用途兩方面來整理。《律令直解》選編民衆須知的法律條文，加以淺近解釋，提高制度的接受程度。《存心錄》將制度條文與祥異故事合編，令祭祀制度的主持者——帝王保持敬慎的態度。《申明戒諭》匯編法律制度運行下出現的案例，在鄉飲酒禮中用於宣讀法律的環節，是社區儀禮與法律普及的接合點。

《戒諭書》是《申明戒諭》在軍隊系統中的對應物。《集犯諭》將罪犯受刑圖與其罪狀合編，以震懾羣衆、宣揚國家法律權威。《女戒》是為了令後世子孫嚴格管理後宮、警戒所謂「女禍」而發。這些教化書籍的內容，或為對制度條文的詮釋，或為以歷史故事闡明恪遵某種制度的意義，或是本朝制度運行下產生的案例。

²⁸¹ 《明太祖實錄》，卷 74，洪武五年六月甲辰條。

²⁸² 朱元璋，《皇明祖訓》，「內令」條，頁 402。

²⁸³ 例如孝宗張后在其子武宗死後的短暫空位時期代行皇權，欲改其命令之「懿旨」名義為「聖旨」，楊廷和便援引祖訓中不得干政之說予以阻止。參見田澍，《嘉靖革新研究》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁 33-35。

其用途或是在制度規定的特殊場合宣讀，或是令接受制度管理者閱讀，即使不識字者也能觀看圖像、聽人講讀；或是由主持制度者私心閱讀以反省內心。整體上看，制度創設與教化書籍的結合方式多種多樣，其中還有《女戒》這樣的未撰成的作品，有《律令直解》不見使用、匯編案例之書不斷編纂這樣換用體例為同一目的服務的例子。既造成了這些書籍作為整體時給人帶來的雜亂感，也反映出明太祖在教化事業上不斷嘗試，不專主一法的特點。

二、皇子教育與《祖訓錄》、《宗藩昭鑒錄》等書

在明太祖的建國藍圖中，皇子扮演著非常重要的角色。除嫡長子作為皇太子外，其它皇子一律封為親王，就國於全國各要地，統領護衛軍士，戰時作為統帥。一旦朝中有變，還有率兵入朝「清君側」的職責。為了培養太子和諸王，太祖在宮中設立大本堂，收藏書籍，徵聘當時名儒執教，並遴選「才俊之士」作為伴讀。學習內容包括讀書、騎射、遊歷、練習政務等等。太子東宮與諸王王府都有儒臣輔導。²⁸⁴為了培養好皇子，太祖編撰了一系列的勸誡書籍。

洪武元年起，太祖開始製作《祖訓錄》。²⁸⁵到洪武三年四月，太祖纔正式冊封諸王，可見其用心預備之早。洪武六年五月由「翰林編輯成書」，禮部刊印。²⁸⁶《太祖實錄》雖謂此書是「定封建諸王國邑及官屬之制」，但此書並非單純的制度書，而是兼收勸誡之語。太祖在《皇明寶訓》中明言此書「是教子孫之書」。²⁸⁷其今本

²⁸⁴ 參見陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉；朱鴻林，〈洪武朝的東宮官制與教育〉，載王成勉編，《中華文化的傳承與創新：紀念牟復禮教授論文集》（香港：中文大學出版社，2009），頁95-142。

²⁸⁵ 《明太祖實錄》系於洪武二年四月，此處據洪武七年《皇明祖訓》及《祖制錄》御製序中信息，詳見本文附錄《祖訓錄》條。

²⁸⁶ 朱元璋，《皇明祖訓》，〈皇明祖訓序〉，頁387。

²⁸⁷ 《皇明寶訓》，卷2，「教太子諸王」條，頁24。

首章《箴戒》章，就包括了對後代皇帝與親王的訓諭，其中有些苦心勸導之語，如論親王之樂甚於天子，因其冠服、宮室、車馬、儀仗等待遇都僅亞於天子，「而自奉豐厚，政務亦簡。若能謹守藩輔之禮，不作非為，樂莫大焉。至如天子，總攬萬機，晚眠早起，勞心焦思，唯憂天下之難治。」²⁸⁸以自身體會勸告親王安於其位，不要覬覦皇位。

根據《內閣藏書目錄》，此書有一種包含「歷代親王事蹟」的版本。據宋濂〈昭鑒錄序〉，《祖訓錄》的早期版本與《宗藩昭鑒錄》是配套閱讀、相互參照的：

與前史之事可據為鑒戒者，多於各條之下微註其綱，而其目則悉載此書，庶幾得以互見。

制度條文與訓諭結合的《祖訓錄》，被設計與專載鑒戒故事的《宗藩昭鑒錄》相配合。

此書初次成書後，太祖並不滿意，繼續加以修改。其心態上的原因應如譚家齊所論，要讓《祖訓錄》的內容本身足夠完備，不讓後世子孫輕易地產生修改它的想法，乃至動搖其權威性。²⁸⁹洪武九年因更改王相府官制，有「刊著於《祖訓錄》」之舉，可能產生了一個洪武九年本。經黃彰健考訂，今傳最早的《祖訓錄》版本，是原國立北平圖書館藏明抄本《皇明祖訓錄》，為洪武十四年本。至洪武二十八年，又因更定親王歲賜祿米而修訂新版，並將此書改名為《皇明祖訓》。

290

上文提到的《宗藩昭鑒錄》，與初版《祖訓錄》同樣面世於洪武六年五月。第一次封建諸王後，太祖就向秦王傅文原吉等王府官員提出，用前代諸王事蹟進

²⁸⁸ 朱元璋：《祖訓錄》，頁 366。

²⁸⁹ 譚家齊，〈從《太祖皇帝欽錄》看明太祖修訂《祖訓錄》的原因〉。

²⁹⁰ 參見黃彰健，〈論皇明祖訓錄頒行年代並論明初封建諸王制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 32 本（1961 年 7 月），頁 119-137。

行勸誡：

朕封建諸子，選用儒人，不輕也。……它日諸王既就國，爾等當以正道輔之，奉前代諸王行事得失以為勸戒，勿得阿意順旨，欺詐諂諛。²⁹¹

洪武六年三月前，明太祖命禮部尚書陶凱等官員纂修諸王事蹟，後陶凱出為湖廣行省參政，編纂受到影響，三月時太祖又命文原吉等王府官編纂同題材書籍，最後由禮部主事張籌將其合編為一書，題為《宗藩昭鑒錄》，²⁹²五月時成書。今存美國國會圖書館的原國立北平圖書館甲庫善本中，有明初抄本《諸王會要》一種，一卷，內容為彙輯「善可為法」的諸王事蹟。²⁹³王重民便認為此書是《宗藩昭鑒錄》的草稿。²⁹⁴

此書刊行後，太祖多次要求子孫閱讀。據《太祖皇帝欽錄》，洪武十一年七月太祖給秦王的敕諭中稱：

朕嘗聽儒臣誦古人書傳，見周、秦、漢、唐藩王多有不才而失富貴者，有自己蠢而被欺侮者。此二者，朕命儒錄為書，題曰《昭鑒錄》。其富貴得失，盡在其中。若有心將斯以為戒，甚不難於檢閱。今有是書不看，即是古聖賢之道不行，將欲惡之也。²⁹⁵

洪武十二年，太祖因靖江王朱守謙不法，將其廢黜，之後又作〈昭鑒錄序〉，稱：

書既成編，當布示吾諸子，使觀賢不肖，何如？²⁹⁶

²⁹¹ 《皇明寶訓》，卷2，「教太子諸王」條，頁23。系年見《明太祖實錄》，卷51，洪武三年四月丙寅條。

²⁹² 今有原國立北平圖書館甲庫藏本流傳。每卷首題作《昭鑒錄簡略》，而《太祖實錄》、太祖〈昭鑒錄序〉及宋濂〈昭鑒錄序〉等幾種文獻中都稱之為《昭鑒錄》。本文為與另一書《儲君昭鑒錄》區分，按《明史藝文志》的題名，約定稱之為《宗藩昭鑒錄》。見張廷玉等，《明史》（北京：中華書局，1974），卷97，〈藝文志二〉，頁2390。

²⁹³ 原國立北平圖書館甲庫善本叢書，冊235。

²⁹⁴ 王重民，《中國善本書提要補編》（北京：北京圖書館出版社，1991），頁9。

²⁹⁵ 朱元璋撰，夏玉潤點校，《太祖皇帝欽錄》，載陳懷仁、夏玉潤主編，《明太祖與鳳陽》（合肥：黃山書社，2011），頁677。

²⁹⁶ 朱元璋，《御製文集補》，〈昭鑒錄序〉，載張德清、毛佩琦編，《洪武御製全書》，頁298-

此書原由宋濂作序，現在太祖爲此書撰序，應是意味着重新頒發了此書。²⁹⁷

除了給諸王的勸誡書之外，太祖還給懿文太子專門編撰了一種書籍《儲君昭鑒錄》。此書的撰述不見於《太祖實錄》，只在成祖爲其敕撰的《文華寶鑑》的御製序中提及：「朕皇考訓戒太子，嘗采經傳格言爲書，名《儲君昭鑒錄》。」²⁹⁸（案：原文如此）此書未見傳本，據《內閣藏書目錄》著錄稱其：

朝代未詳，皆輯古今儲君事蹟以爲儲訓。善六十人，惡二十五人，一事之善一人，一事之惡一人。²⁹⁹

這應該就是太祖敕撰的《儲君昭鑒錄》原書。由此看來，此書體例與《宗藩昭鑒錄》類似，都是匯編歷史上同類人物的道德事蹟，而和成祖所謂「采經傳格言爲書」不同。

在《宗藩昭鑒錄》成書後不久，太祖敕撰了匯編姦臣事蹟的書籍《辨姦錄》。此書《太祖實錄》亦不載。鄭楷所撰宋濂行狀系此事在洪武六年七月，稱：

先生奉詔搜萃歷代姦臣之蹟，編爲《辨姦錄》。及進，太子、諸王各分賜焉。³⁰⁰

這一時間也與洪武六年五月頒佈《祖訓錄》、《宗藩昭鑒錄》相去不遠。此書未見傳本及序跋文字，僅從書名及所賜的對象來看，可能是供太子、諸王從歷史中學習如何分辨朝廷中的姦臣之用。《祖訓錄》中多次提到「姦臣」之名，凡阻止親

299。

²⁹⁷ 宋濂原序見宋濂，《鑾坡后集》，卷5，〈昭鑒錄序〉，載羅月霞主編，《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999），頁650-651。另外宋濂於洪武十三年冬捲入胡惟庸案被流放四川茂州，太祖重新作序或亦與此有關。見鄭楷，〈翰林學士承旨嘉議大夫知制誥兼修國史兼太子贊善大夫致仕潛溪先生宋公行狀〉，載羅月霞主編，《宋濂全集》，《潛溪錄》，卷2，頁2355；劉辰，《國初事蹟》，頁81。

²⁹⁸ 《明太宗實錄》，卷30，永樂二年四月甲申條。

²⁹⁹ 張萱等，《內閣藏書目錄》，卷1，「聖制部」，頁467。

³⁰⁰ 鄭楷，〈翰林學士承旨嘉議大夫知制誥兼修國史兼太子贊善大夫致仕潛溪先生宋公行狀〉，載羅月霞主編，《宋濂全集》，《潛溪錄》，卷2，頁2355。

王及其使者覲見皇帝、要同時傳訊多位親王、謀奪親王京邸、派遣使者離間皇帝與親王關係、廢嫡立庶等等行徑者都是「姦臣」。諸王可以要求朝廷將這些「姦臣」處死，甚至應皇帝密詔起兵除姦。³⁰¹照此看來，《辨姦錄》也是配合《祖訓錄》中親王權力制度使用的歷史讀本。

洪武二十六年十二月，太祖又頒發了新的皇子勸誡書籍《永鑒錄》。此書今已不傳，四庫館臣謂此書分爲六目：

一曰篤親親之義；一曰失親親之義，訓朝廷也；一曰善可爲法；一曰惡可爲戒；一曰立功國家；一曰被奸陷害，訓諸王也。³⁰²

《永鑒錄》同時含有面向後世皇帝與諸王的條目，其中還特設了「被奸陷害」一類。意在提醒藩王小心謹慎，不要被姦臣抓住把柄，並進一步將其辨認出來處死，與《辨姦錄》內容相異、目的相同。太祖頒發此書的同時，還向羣臣頒發了一種名爲《世臣總錄》的教化書，《太祖實錄》說此書是採錄歷代臣子可爲勸懲的善惡事蹟成書。³⁰³此書今已不傳，姑識於此。

太祖在讓王府官在給諸王編撰教化書籍、勸誡諸王的同時，也讓他們給自己編撰教化書。洪武六年九月，明廷以侍御史、秦府右傅文原吉爲秦府右相，國子助教朱復爲燕府參軍。太祖要求王府官朝夕侍奉於親王左右，「輔成其德」。並要他們「采摭古人仕爲王臣，孰能以正輔導，孰爲不能」的事蹟編撰爲書，自行閱讀、揣摩，作爲鑒戒，「務引王於當道。」³⁰⁴這種書籍尚未見到實例。此事表現出太祖對教化者本身素質的關注，這種制度性思考在後文討論《教民榜文》時還將提到。

³⁰¹ 見朱元璋，《祖訓錄》，「法律」條，頁 373-375。

³⁰² 紀昀等，《四庫全書總目提要》，卷 131，〈子部四十一·雜家類存目八〉，《永鑒錄》條。

³⁰³ 《明太祖實錄》，卷 230，洪武二十六年十二月條。

³⁰⁴ 《明太祖實錄》，卷 85，洪武六年九月己酉條。

以上是明太祖為皇子編撰的一系列的書籍，此外還有洪武二十年初次發行、記錄諸王惡行、曾經續寫的《紀非錄》（見本章第三節）。總的來看，有關皇子教育的勸誡書籍編撰發端於洪武元年，《祖訓錄》、《宗藩昭鑒錄》和《辨姦錄》集中出現於洪武六年。《祖訓錄》是針對後世帝王與親王，內容兼具制度條文與勸諭之詞。《儲君昭鑒錄》與《宗藩昭鑒錄》是分別為太子與諸王而發的勸誡書籍，《辨姦錄》則是供他們共同使用、學習辨別「姦臣」、履行《祖訓錄》賦予的職責的歷史讀本。這些書籍形成一個在面向羣體上有分有合、在功能上相互配合的體系。

在對皇子的勸誡，明太祖反復思慮，多次改易已有制度，同時也在對應的勸誡書籍上反復下工夫，如多次修改《祖訓錄》，最終大幅度改寫為《皇明祖訓》；重新頒發《宗藩昭鑒錄》；新編《紀非錄》，以兄弟輩的罪行和下場對諸王加以警戒；新編《永鑒錄》，同時對皇子和諸王強調對「姦臣」的警戒。明初制度與教化手段、教化書籍的持續結合、共同因應時事而修改，在皇子培養上表現的最為顯著。

三、地方祭祀儀禮與《省躬錄》

明太祖不僅自身重視鬼神祭祀，還要求官員也重視祭祀。勸誡書《省躬錄》便是為此而發。《省躬錄》成書於洪武十九年三月，由左贊善劉三吾等編輯，採集漢、唐以來發生在臣下身上的災異成書。此書今未見傳本，本節根據其主題，發掘其成書前的有關舉措，分析其可能的編撰源起。

太祖將祭祀鬼神列為地方的行政職責，認為官員敬祀鬼神可以帶動百姓也敬

祀鬼神，如此則鬼神得以安定，能夠按照善惡之理來施加禍福，維持善惡報應原理的正常運轉，這樣便有助於治理。他曾敕諭：

爲一郡一邑之主，豈止牧民而已，其鬼神必欲依之，陰陽表裏，以行人道。故諭之，出則辭於神，入則告於神；官長既敬，民必畏從之；民人既敬，鬼神莫安，一方善惡，災臨福臨，必不至於妄加。³⁰⁵

對地方官虔誠祭神的要求，反映於洪武時期的制度中。太祖御製的《授職到任須知》中，提出了三十一項新到任官員應向前任官員、首領官及吏員瞭解的資訊，包括囚犯、田糧、吏員、倉庫、徭役、境內產業、戶口等事項，其中祀神排在第一位。太祖稱：「國之大事，所以爲民祈福。」各府州縣每年有春祈、秋報兩次祭祀，對象包括社稷、山川、風雲雷雨、城隍諸神祠和其它列在祀典的神，以及祭祀無祀之鬼的厲壇等等。官員到任時，僚屬首先要報告祭祀的日期，壇場的數量、地點，神祠的牆垣、祭器的數量和狀態等情況。如有損壞須隨即修理。必須保持神祠常年潔淨，按時舉行祭禮。太祖規定凡新任的官員，都要到吏部領取此書。³⁰⁶洪武十三年，應天府溧水縣官員祭祀中擅自以牛醢（肉醬）代替鹿醢，被人告發，太祖特地下敕申飭。³⁰⁷

洪武十八年正月，明廷又頒佈了〈在外官員到任儀注〉，其大部分內容都是關於地方官如何祭祀當地神靈的。地方官進城之前，當地的官屬、父老要到其住宿處來會面，商討後打掃應該祭祀的神祠，準備牲畜醴酒等物。之後，地方官要在城外齋戒三天，第四天清晨由當地父老引導入城，拜謁各神祠。祭神時官員再拜，三次獻酒，宣讀祝文：

³⁰⁵ 朱元璋，《御製大誥》，「祭祀不敬第五十七」條，頁 238。

³⁰⁶ 申時行等，萬曆《大明會典》，卷 9，「關給須知」條，原頁 2b-5a。

³⁰⁷ 敕文見朱元璋，《御製文集》，卷 7，〈命禮部諭有司謹祭祀〉，頁 112。事見《明太祖實錄》，卷 133，洪武十三年九月癸丑條。

維某年某月某日，具官某奉命來官，務專人事，主典神祭。今者謁神，特與神誓。予有政事未備，希神默相，使我政興務舉，以安黎民。儻怠政奸貪、陷害僚屬、凌虐下民，神其降殃，謹以牲醴致祭，神其鑒知，尚享！

讀完祝文之後又行再拜。祭祀之後，到本衙門月臺（大堂前的平臺）上設立香案，望闕行五拜三叩禮。然後舉行到任儀式，官員與當地官吏、父老人等依次相見後，致勸諭之辭：

朝廷設官置吏，欲其敬神恤民，親賢遠奸，興利除害。某不敏，忝茲重任，尚賴一二僚屬、邑中長老匡其不逮，庶免後艱。其四境之內，利有當興、弊有當革者，當共勉力為之，以安黎庶。

官員致辭後，眾人共享祀神的牲畜、醴酒，之後散場。官員在任期間，祭祀山川、城隍等神時用二牲，其它境內的忠臣烈士之祠用一牲。如到外地公幹，官署要在城門外設立祭壇，合祭當地諸神，舉行出辭、入告的儀式。其費用都由官署的公費承擔。

官員九年考滿之後，也要準備祭品，率僚屬、父老向神辭別。祭祀後，就在郊外用祭品舉行餞別宴。³⁰⁸

這篇〈到任儀注〉中最關注的內容就是官員在任各環節中如何祀神，包括了對參與人員、儀節、祝文、祭物、經費等方面的細化規定。而在十八年年底頒佈的《御製大誥》中，太祖斥責地方官並不敬神：「曾幾人虔恭寅畏！」並列舉江浦知縣劉進等盜取祭物中的帛、鞏縣知縣饒一麟等在祭祀前偷吃祭肉、聞喜縣丞周榮等將祭祀用的鹿送人為玩物、死後以肉奉祀等罪行作為警示。³⁰⁹

³⁰⁸ 《明太祖實錄》，卷 170，洪武十八年正月癸未條。

³⁰⁹ 前引朱元璋，《御製大誥》，「祭祀不敬」條。

可以看出，這一時期太祖對地方官祀神的問題是十分關注的，十九年三月頒佈的《省躬錄》，很可能是用來配合整飭地方官祀神制度的書籍。按照此書包含的感應觀點，倘若地方官祭祀不認真，災異就會降臨在他們身上，以此來警醒地方官嚴格遵守禮制，維持神界與人間的秩序平衡。這是洪武十八年正月以來朝廷整頓地方官員祀神態度的繼續。《太祖實錄》把它和《存心錄》聯繫起來，³¹⁰其共通點就在於兩書都是為主持祭祀者編撰的。

四、軍官素質與《武臣敕諭》、《武士訓戒錄》等書

明朝採取武官世襲制度，指揮使以下的職位可以通過世襲獲得。雖然襲職要經過考覈騎術、射術和長槍格鬥的「比試」，但這一制度只能檢驗個人的武藝水平，軍官所需的綜合素質仍無法保證。³¹¹對此，明太祖仍訴諸教化的手段。從洪武二十年以來，可能是由於襲職出身的武官逐漸增多，太祖加強了對武官的勸諭。二十年十二月，太祖頒發了《大誥武臣》，羅列了眾多軍官不法事情。次年，又連續給軍官頒發了多道敕文。這些敕文中《武臣敕諭》和《武士訓戒錄》為李晉華著錄於《明代敕撰書考》中。³¹²這裏筆者將其一併討論。二十一年六月，針對襲職的軍官虐待軍士的現象，下了〈諭武臣恤軍敕〉；又給衛所軍士頒賜了名為〈御製軍士護身敕〉的文書。³¹³這兩個文書都保存在《皇明詔令》之中，都是用白話寫的，《太祖實錄》錄有文言的摘錄本。

〈諭武臣恤軍敕〉為一長篇敕文，前半部分為勸諭軍官的文字，後附犯罪軍

³¹⁰ 《明太祖實錄》，卷 177，洪武十九年三月條。

³¹¹ 梁志勝，《明代衛所武官世襲制度研究》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁 283-287，294-296。

³¹² 李晉華，《明代敕撰書考附引得》，頁 16。

³¹³ 《明太祖實錄》，卷 191，洪武二十一年六月條。

官的罪行。明太祖稱，「前輩老官人」在征戰過程中，尋找軍兵中的「好漢」，用心撫卹，可在戰場上獲得其回報，因此得以加官晉爵。而後進的、襲職的軍官中多害軍，以至軍士逃亡。太祖以農人種田做比喻，軍官管理軍士好比農人種田，逼軍士逃亡好比典賣田地，不撫卹軍士，猶如種田而不鋤土耨草，這樣的農人必定不能吃飽飯。而害軍的軍官將軍士逼逃、賣放，以及私自勞役、剋扣糧餉、不給看病、加以打罵等等，這樣其職位必不能保全。太祖要求軍官時常觀察軍士的動靜，上奏軍士的困難，言語上加以撫卹，以期獲得軍士的回報，否則必定吃虧。並要求軍官的父母、兄弟教導他，妻子兒女勸說他。

明太祖所談的「前輩老官人」與軍士結成的緊密關係，應該說是在元末戰亂年代的特殊情況下形成的。江南紅軍初起之際，軍官與軍士多有密切的私人關係，如親兵、私屬、舊眾等等。³¹⁴軍官要靠軍士建功立業求得生存和軍功，而軍士有可能發生譁變、投敵，因此有識軍官會厚待軍士。而對襲職出身的軍官而言，官職來得輕易，軍士是由國家配給的，又受到龐大國家機器的管制，難生異變，很容易產生輕視軍士的心理。太祖也覺察到了這種變化，因此纔下苦心勸說。

後半部分是七個案例。首先是廣西都指揮使耿良，命軍士在旱地上開挖水池，池中打樁，建造一座水閣，再讓軍士挑水灌滿池中，自己在水閣中賞玩。太祖怒稱：「我是皇帝，也不敢如此苦害軍！……耿良如此不才，役使天兵，拿來打死了。」其它案例有北平都司及下屬衛所在十月間私役軍士砍柴燒炭，耽擱了軍士自己造炕、砍柴的時間；燕山中護衛鎮撫孟春侵吞用作軍糧的白米，發放黑爛米；鎮海衛指揮王禎受賄私放船隻出海；水軍左衛千戶劉全冒領犯罪官員俸祿、侵吞馬料；孫三冒領已逃、死軍士月糧；應天衛指揮龐權等逼迫軍士讓十二歲的

³¹⁴ 李新峰即引〈諭武臣恤軍敕〉之文，描述紅軍時期軍官搜羅精銳作為親兵之事。見李新峰，《明前期軍事制度研究》（北京：北京大學出版社，2016），頁90-92。

養子補役，等等。³¹⁵

同時發行的〈御製軍人護身敕〉，其主旨與〈諭武臣恤軍敕〉相同，也是要求軍官要愛護軍士。其頒賜的對象雖為軍人，而文中大部分內容仍是向軍官們陳說。其中尤其著力於描述軍士出征時不能照顧父母妻兒，給家人帶來的麻煩和痛苦：

一石糧吃不著，受了萬千艱難，一等有父母在堂者才調出征，雖至孝不得奉養；一等單家的，家有一妻，或有幼小兒女，皆不生理，止靠一石食糧。其夫既出，一個婦人在營守著幾個小兒女，撇了支糧，又怕水火裏損了他，又守著，柴水米糧不得來，左右難得不得。難似這般，婦人在營兩難！

男子出在外，身雖在外，心在家，如那隻身婦人在營，夫未出時，先憂本婦隻身，沒奈何，單身則索行去。這是為軍最難。這隻身婦人，夫既出了，柴米自取，若見覓人，便與男子議論成交，就中有多少不便。正大的婦人，夫婦和諧，互相心托，方纔無事，少有不諧，雖正大，為是隻身，又恐夫疑。軍人夫婦這艱難！³¹⁶

太祖又指出，天下太平之後，軍人不常出征，而夫妻相聚時間增多，生兒育女，造成一石糧食本就不夠吃，而又有軍官欲從中取利。太祖比照《大誥》中民衆捉拿害民官吏上京的辦法，規定總旗、小旗或多名士兵可以將害軍的軍官、旗首、首領官和吏員捉拿上告。若為誣告，則治以重罪。這一制度給予軍、旗對抗不法官員的權利，纔是太祖真正為軍士安排的「護身」辦法。

³¹⁵ 佚名編，《皇明詔令》，卷3，〈諭武臣恤軍敕〉，《續修四庫全書》影印明嘉靖十八年傅鳳翔刻二十七年浙江布政司增修本，第457冊，頁72下-74下。

³¹⁶ 佚名編，《皇明詔令》，卷3，〈御制軍人護身敕〉，頁84下-85上。

洪武二十年七月，又將去年發行的《大誥武臣》再次頒發，命兵部督促武臣子弟誦習。³¹⁷八月，又給軍官頒發了《武臣敕諭》八條。此敕在《皇明詔令》中題為《宣諭武臣敕》，記時間為「洪武三十一年六月」，誤。《太祖實錄》總結其內容為：

一曰守邊之將，撫軍以恩；二曰邊境城隍，務宜高深；三曰修築城池，葺理以漸；四曰操練軍士，習於閒暇；五曰軍士頓舍，勤於點視；六曰體念軍士，毋得加害；七曰事機之會，同僚盡心；八曰沿海衛所，嚴於保障。³¹⁸

此敕用文言寫成，涉及若干具體的制度規定，也包括一些道德上的勸諭，如責備守邊武官不增築城防者「不思全家居邊，同僚彼此相捱」，³¹⁹又如要求襲職軍官思考在大軍中殺敵立功，乃是借千萬人的威風而立功，應該懷抱報恩之心，豈敢毒害軍士。³²⁰

當年十月，爲了讓將官通曉「古者善惡成敗之事」，太祖命儒臣編撰了《武士訓戒錄》一篇，以白話記載古代武人的善惡事蹟。此文也保存在《皇明詔令》中，但開頭部分已佚。殘存內容中，善行故事有樊噲鴻門宴救主、鉏麴不殺趙宣子、申鳴擊殺白公、張飛據水斷橋、尉遲敬德擒單雄信、宋兵唐琦刺殺金將琵琶八、金日磾擒拿馬何羅、紀信代漢高祖死、薛仁貴白袍突陣、王彥章不降晉國等十人，惡行者有鍾會、王君廓、僕固懷恩、劉闢、安從進、符彥饒等六人謀反的事例。

³²¹此文的要旨在於鼓勵武人忠心護君、報國，英勇作戰，這樣可以生享封爵、死

³¹⁷ 《明太祖實錄》，卷 192，洪武二十一年七月丙戌條。

³¹⁸ 《明太祖實錄》，卷 193，洪武二十一年八月條。

³¹⁹ 佚名編，《皇明詔令》，卷 3，《宣諭武臣敕》，頁 79 下。

³²⁰ 佚名編，《皇明詔令》，卷 3，《宣諭武臣敕》，頁 79 下-80 上。

³²¹ 佚名編，《皇明詔令》，卷 3，頁 81 下-84 上。

得名聲、祭祀，若叛變則只有死路一條。

十一月，又頒發了〈武臣保身〉之敕。《太祖實錄》記此事作：

是月頒賜〈武臣保身〉。時廣西都指揮耿良以科歛激變良民，江西都指揮戴宗以收捕山賊貪賄賂致賊人縱逸，皆坐罪。上因述武臣受命守禦之方，崇名爵、享富貴福及子孫之道為〈保身〉，頒諸武臣，使朝夕覽觀，知所鑒戒。³²²

翻檢文獻發現，《皇明詔令》卷 3 中收有一道題為〈戒諭武臣敕〉的敕文，題洪武二十一年六月。開頭稱：

軍官不知受守禦之道，因此富貴身家都亡了的也有，亡了身的也有，但亡名爵而為軍者甚多。³²³

之後教育武官首先要瞭解轄區內的險要地點、道路里程，臨事節省時間，並常常省思要讓地方民衆不揭竿為「盜」，軍隊也不誣陷民衆，軍民平安共處。之後列舉三個案例：包括前引〈諭武臣恤軍敕〉提到的耿良、戴宗，以及洮州衛指揮李聚私役軍人、賄賂上告者，被充軍抄沒家產之事。結尾稱：

今後守禦軍官每，能以此為戒，依著我的言語呵，做都督封公封侯有什麼難處？不但保得名爵身家，後來子子孫孫也必然昌盛，好名兒在世間，如何磨滅得！

此敕文義與《太祖實錄》對〈武臣保身〉的記載相合，可知此敕就是所謂的〈武臣保身〉。它主要是給那些有守土之責的都指揮、指揮等武官看的，以名爵、身家之念來勸說他們認真為國守禦。

明太祖在洪武二十年底到二十一年底這一年時間內，密集地向武官、軍士發

³²² 《明太祖實錄》，卷 194，洪武二十一年十一月條。

³²³ 佚名編，《皇明詔令》，卷 3，〈戒諭武臣敕〉，頁 69 上。

佈敕文，除了維護軍事制度正常運轉及受到軍官違法案件的刺激外，也和他本人的早年經歷與政治觀念有關。明太祖曾任郭子興的親兵，³²⁴對軍士侍候軍官的辛苦深有體會。他曾在〈諭武臣恤軍敕〉中說：

若還出征呵，下營處軍士每荒地與官人立帳房、煮馬料、切草、鋪鋪、做飯。若夏天呵，惟恐熱著官人；冬天呵，怕凍著官人。爲著這一個個軍發孝順心，務要官人安樂。有病呵，那衆軍那裏不採訪著醫人來。緊關行路處，不辭勞苦，擡也擡著是走也。³²⁵

太祖爲軍官設想受他們照顧的軍士如何報恩的場面，敘述相當生動，應是出於自己早年的親身經驗。

同時，太祖還認爲在自己統率下平定天下的明軍，乃是履行天命的「天兵」：

他都是世間的人，如遇世亂，天道斡旋，這等好漢做了軍，平這天下禍亂。是天命的皇帝領著這軍，做號天兵。不是天與的皇帝，強把百姓聚起來，這個號做嘯聚的賊。³²⁶

因此軍官是不可以虐待「天兵」的。³²⁷多種觀念夾雜在一起，推動著太祖發行這一批敕諭。

五、總結洪武朝民間教化制度的《教民榜文》

洪武朝後期，明太祖仍在探索教化事業的發展方向，其中包括如何設置教化者的角色。上文提到太祖重視諸王屬官扮演的教化者的角色，並試圖讓武官教化

³²⁴ 陳梧桐，《洪武皇帝大傳》，頁 43。

³²⁵ 佚名編，《皇明詔令》，卷 3，〈諭武臣恤軍敕〉，頁 71 下。

³²⁶ 佚名編，《皇明詔令》，卷 3，〈諭武臣恤軍敕〉，頁 72 下。

³²⁷ 佚名編，《皇明詔令》，卷 3，〈諭武臣恤軍敕〉，頁 72 下。

部下軍士，在〈諭武臣恤軍敕〉中又試圖發動武官的家人勸誡武官。對基層里社教化事業的教化者，太祖經過思考，最終給出的答案是：由各地百姓推舉他們自己真正敬服的有德長者，由這些老年人來裁斷瑣事，揚善懲惡，勸課農桑，作為鄉村教化的基石。這一作法在洪武初期早有端倪。洪武五年初次推行鄉飲酒禮時，里社鄉飲酒禮的主持者是糧長或里長。³²⁸糧長、里長都是以出身富戶為前提的。洪武十四年再次申明鄉飲酒禮時，便強調里社鄉飲酒禮以「賢而長者」主持。³²⁹修改後的制度更強調主持者的素質與年齡。

和里老人制度有關的內容，集中見於太祖頒行的最後一部教化書籍《教民榜文》中。洪武三十一年三月十九日早朝時，明太祖對戶部尚書郁新等官員說，由里甲、里老人理訟的制度「前已條例昭示」，³³⁰現在要再加以申明。戶部因此編撰了這份《教民榜文》，開頭敘述太祖的旨意，後列條文 41 條。³³¹

此書的主要內容是確認和強調里老人理訟制度，具體包括老人的人選產生頒發，里甲、老人能夠審理的案件的種類，審案的程式，可使用的刑罰，老人的權力與責任等等。有關這套聽訟制度，現在已有不少研究。³³²里老人制度最初雖是為處理訴訟而發，但書中也提到了多項教化職責。特別是其中提到的「六諭」成為了一套著名的道德口號，對明代以至清初的社會教化事業產生了深遠的影響。以下筆者簡述書中各項制度的來源，探究此書在當時的政治意義。

明朝建立以後，太祖一直在探索如何在中央與地方間分配司法權限，以便達

³²⁸ 《明太祖實錄》，卷 73，洪武五年四月戊戌條。

³²⁹ 《明太祖實錄》，卷 135，洪武十四年二月丁丑條。

³³⁰ 朱元璋敕撰，《教民榜文》，載張鹵編，《皇明制書》，卷 9，頁 352。

³³¹ 《皇明制書》本《教民榜文》第二十九條「如今天下太平」前脫落「一」字，使二十八、二十九條合為一條。高儒《百川書志》子志政教家類著錄《教民榜》一卷，正作「凡四十一條。」見高儒，《百川書志》（上海：古典文學出版社，1957），頁 128。

³³² 參見韓秀桃，〈《教民榜文》所見明初基層里老人理訟制度〉，《法學研究》，2000 年第 3 期，頁 137-147。明中葉以後，里老人逐漸失去獨立處理訴訟的地位，成為協助地方政府作查證、調解工作的人選。

到法司運轉順暢、案件又能得到秉公處理的目的。太祖曾設立各里的「耆宿」制度，以輔助審案。《太祖實錄》稱：

初，令天下郡縣選民間年高有德行者，里置一人，謂之耆宿，俾質正里中是非，歲久更代。³³³

可見耆宿是由地方官員選拔的，每里一人，其職責為「質正是非」，大概是為官員審案提供依據。

太祖對耆宿制度的運行效果並不滿意。《大誥》諸編對耆宿們勾結里甲、土豪，歪曲法律、為禍鄉里之事多有披露。太祖認為各地耆宿多「非其人」，多是出自卑隸、簿書、弓兵、累犯、「說事過錢」的奸棍，與吏員同謀虐民。³³⁴之所以會出現這樣的局面，是因為地方官員很難瞭解到各村落中的實際情況，往往由接近官府的吏員將自己的熟人報為耆宿，由此滋生弊端。洪武二十一年八月，戶部郎中劉九皋亦上言稱民間耆宿往往不得其人，反而為害鄉里，太祖遂廢止了這個制度，³³⁵但沒有放棄發動民間老人來支持其施政的打算。

洪武二十二年十一月，太祖制定了讓各地老人輪流來朝觀政的制度：

令天下州縣選民間耆年有德者，每里一人，以次來朝。既至，令隨朝觀政，三月遣歸。³³⁶

老人來朝後，太祖向其訪問民間疾苦，³³⁷並令吏部選「有才德、知典故者授以官」。

³³⁸洪武二十三年共選任了耆民 1916 人。³³⁹其中著名者如趙居任以耆老任通政司左

³³³ 《明太祖實錄》，卷 193，洪武二十一年八月壬子條。

³³⁴ 朱元璋，《大誥續編》，「耆宿第八」，頁 269-270。

³³⁵ 《明太祖實錄》，卷 193，洪武二十一年八月壬子條。

³³⁶ 《明太祖實錄》，卷 198，洪武二十二年十一月癸未條。

³³⁷ 《明太祖實錄》，卷 224，洪武二十六年正月戊申條。

³³⁸ 《明太祖實錄》，卷 202，洪武二十三年六月庚辰條。

³³⁹ 《明太祖實錄》，卷 206，洪武二十三年十二月條。

參議，永樂朝任左通政，曾出使朝鮮、日本，以清介聞名。³⁴⁰到洪武二十六年正月，太祖停止了這個政策，據他自己說原因是「朕念來朝耆民其中亦有年高者，跋涉道途勞苦。」³⁴¹這可能也和當時太祖患病（詳見本章第三節），無力接見老人有關。

同時，太祖也選派一些老人到各地去買糧充實鄉村中的預備倉。預備倉制度始行於洪武二十一年六月，最初推行於山東一省。辦法是在各府、州、縣境內鄉村中的人口聚居的鄉鎮設置四處倉庫，戶部派人運鈔到各地，張貼告示，號召家有餘糧者將糧食運到倉庫，官方以市價收購，並將所得的糧食封儲起來，令當地的富民監守此倉。遇有凶年則開倉賑濟。次年，太祖將這一制度推廣到了河南、北平、山西、陝西等北方另外四省。³⁴²到洪武二十三年五月，太祖要求戶部將這一制度推廣到全國，同時命老人參與其中。具體辦法是在來朝的老人中擇選可用者，發給寶鈔，讓他們到各地去和當地老人一起收購糧食。³⁴³《太祖實錄》中有當年派遣老人運鈔到直隸、湖廣、江西、山東、福建等各地買糧的記載。³⁴⁴這一新措施的意義是讓作為民衆代表的老人而非官府掌握這筆用於救濟的資金。到洪武二十四年八月，各地儲糧已經充盈，「而糴猶未已」，太祖擔心可能繼續下去反而不利於民，就停止了讓老人買米的政策。³⁴⁵但預備倉制度還在繼續實行。

到了洪武二十七年四月，明廷初次下達了讓老人聽訟的詔令。《太祖實錄》作：

上於是嚴越訴之禁，命有司擇民間耆民公正可任事者俾聽其鄉訴訟，若

³⁴⁰ 《明太宗實錄》，卷 17，永樂元年二月甲寅條；卷 209，永樂十七年二月庚寅條。

³⁴¹ 《明太祖實錄》，卷 224，洪武二十六年正月戊申條。

³⁴² 陳旭，〈明代預備倉創立時間新論〉，《農業考古》，2010 年第 1 期，頁 236-247。

³⁴³ 《明太祖實錄》，卷 202，洪武二十三年五月壬子條。

³⁴⁴ 見《明太祖實錄》，卷 202，洪武二十三年五月甲寅條、六月丙戌、庚寅條；卷 203，七月庚戌條、八月乙亥條；卷 205，十月壬戌條。

³⁴⁵ 《明太祖實錄》，卷 211，洪武二十四年八月壬午條。

戶婚、田宅、鬪毆者則會里胥決之，事涉重者，始白於官。且給《教民榜》，使守而行之。

此時的老人還是由「有司」（當指地方官）挑選產生的，而按照《教民榜文》中記錄的制度，老人是由「本里衆人推舉平日公直、人所敬服者」，將人選向官府報備。這是里老人制度與原有的耆宿制度的一大不同，以里民的公論來確定人選，避免吏員作弊、任命非人的情況。另一大不同則是里老人取得了獨自或與里長、甲首一起處理民事糾紛的權力，不再是單純提供證據者。可以看到，此時就已有了一種頒發給民間耆民的榜文，名為《教民榜》。《教民榜文》的書名即由此而來。

³⁴⁶。

在聽訟的同時，里甲、老人也要履行對里民教化和監督的職責。具體監督的內容，包括督導執行《大誥續編》中強調過的「見丁著業」的政策，以及下文提到的勸農等等。教化方面，一般地講，「務要勸民爲善」，並以幫助行善人其獲得旌表的方式對鄉人加以激勵。對本鄉本里的「孝子順孫、義夫節婦及但有一善可稱者」，里老人要同時將其善行事蹟向朝廷、地方官府、分巡各地的監察御史、按察司官員等處匯報。³⁴⁷就兩浙、江西等地的「好訟」風氣，老人要加以勸諭：「凡有戶婚、田土、鬥毆相爭等項細微事務，互相合忍」，若上告也要到老人處上告。³⁴⁸而老人在勸諭鄉民忍讓的同時，負有懲治無賴的責任與額外權限。對於鄉里中的「無藉潑皮」³⁴⁹，老人可以嚴加懲治，如仍然不改，則可將其捆送官府，由官府解送京城。這就在平常的「竹篋、荊條」之外，賦予了老人送京懲治鄉人

³⁴⁶ 何淑宜在討論洪武時期士人祭祖禮制時提到，洪武二十七年已頒發過「教民榜」。見何淑宜，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》（新北：稻鄉出版社，2009）。

³⁴⁷ 朱元璋敕撰，《教民榜文》，頁 355。

³⁴⁸ 朱元璋敕撰，《教民榜文》，頁 357 上。

³⁴⁹ 朱元璋敕撰，《教民榜文》，頁 355 下。

的權力。

今本《教民榜文》中，還有洪武二十七年之後新增的制度。其中最著名的是「木鐸老人」制度。這一制度始於洪武三十年九月，命各鄉里各準備木鐸一個，選老人或盲人，每月六次在路上巡行，搖動木鐸，宣揚口號：「孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非為」。³⁵⁰所謂木鐸是以銅製的鈴，中間有木舌。《周禮》中多有官員以木鐸吸引注意、傳播政令的說法，明太祖用這個名目，表明是依據周禮的遺意。早在龍鳳十二年，太祖接見前來祝賀舊館之戰勝利的民衆長老時，其戒諭之詞已提到「各安生理，無作非違」。³⁵¹這次是將舊有的訓詞貫徹到了全國性的制度中。

洪武三十年九月同時頒行的還有兩項制度：一是每個村子要準備一面鼓，播種時節清晨擊鼓集合民衆，一起下田耕種，里老人負責督率怠惰之人，不督率者要罰；二是里中民衆凡遇紅白喜事都要互相量力資助。³⁵²這些也都收入了《教民榜文》。

除此之外，《教民榜文》重申了洪武二十七年三月命民間在空地種植桑樹、棗樹、增種棉花的命令，並令里甲、老人督促；³⁵³還提到了洪武三十一年正月，由戶部派遣薦舉到京的「人材」去山東、河南各縣督促耕種的命令。³⁵⁴

《教民榜文》中體現的制度創設與教化方法的關係，可以從三個角度來理解。首先，明太祖希望里老人能夠成爲勸善與理訟並舉的角色，而就理想情況而言，致力勸善之事是對里老人履行理訟職責有利的，因爲里老人理訟時並非僅憑律條

³⁵⁰ 《明太祖實錄》，卷 255，洪武三十年九月辛亥條。

³⁵¹ 朱元璋，《皇明寶訓》，卷 1，「勤民」，頁 17 上。

³⁵² 《明太祖實錄》，卷 255，洪武三十年九月辛亥條。

³⁵³ 見《明太祖實錄》，卷 232，洪武二十七年三月庚申條。；朱元璋敕撰，《教民榜文》，頁 358。

³⁵⁴ 朱元璋敕撰，《教民榜文》，頁 357 上。

作出裁斷，還要發揮自身的道德威望進行調解，而勸善有助於累積威望。這是教化方法對里老人理訟制度推行的有利之處。其次，《教民榜文》也載錄里老人之外的木鐸老人制度，將其教化制度與其它政令並行。此外，《教民榜文》中多次提到之前推行的教化書籍和儀禮：如要求繼續推行鄉飲酒禮；³⁵⁵各鄉村祭祀土穀之神、無祀鬼神；³⁵⁶要求民間自行開辦社學，官吏、里甲不得干擾；要求民間子弟講讀三編《大誥》，並遵循其中見丁著業的條款，多人保奏被誣陷的地方官的條款等等。³⁵⁷這些對已有制度的強調，透露出明太祖對其教化事業可行性的堅定信心，及對已有經驗的吸取。《教民榜文》堪稱明太祖晚年對三十餘年面向民衆的教化事業的一個總結。

本節將與洪武時期制度創設、更改有直接關係的多種教化書，按照兼顧時間與制度種類的辦法分批做了簡單的介紹和討論，涉及到禮樂、法律、後宮、軍事管理、社區自治等方面的制度。除了各書具體的討論外，整體而言還有兩點可以申論：

從書籍本身的體例來看，有制度條文與勸懲故事分別在不同章節中敘述的《存心錄》及後文提到的《清教錄》；有制度條文與訓誡之語夾雜在一起的《教民榜文》，以及後文提到的《大誥》諸編；《祖訓錄》不但本身兼有制度條文與告誡之語，還和勸誡故事書《宗藩昭鑒錄》配合閱讀。書籍體例的背後，隱藏着編者本身對內容的觀點框架，以及引導讀者如何閱讀的意圖。制度條文與勸誡內容的合編，說明洪武君臣認為制度條文與樸實的解釋、生動的利害分析和形象的故

³⁵⁵ 朱元璋敕撰，《教民榜文》，頁 358 上。

³⁵⁶ 朱元璋敕撰，《教民榜文》，頁 358 上。

³⁵⁷ 朱元璋敕撰，《教民榜文》，頁 356、357 上。

事應當讓讀者同步閱讀，幫助其理解和接受朝廷制度。

就制度中的角色與書籍的關係而言，有為主持制度運行者寫的《存心錄》、《省躬錄》、《武臣敕諭》，也有針對制度管理對象的書籍《律令直解》、《女戒》，還有直接針對教化者的《教民榜文》及王府官鑒戒書等等，體現出制度與教化書籍的多種結合方式。

第二節 明太祖教化理念的展開與教化書籍編撰歷程

明太祖個人在學習過程中，逐漸形成了自己獨到的見解，渴望將其付諸實踐與筆端。現存的各版本明太祖文集充滿富有特色的親撰文字，便是其創作欲的證明。在洪武朝的敕撰教化書籍中，有一些就現存史料而言沒有明顯可尋的政治緣起。本節將這些書籍視為太祖表達自身倫理觀點和教化觀念的產物，並將太祖的其它一些敕撰書引入研究，從中分析太祖教化觀念的展開軌跡。之所以用「展開」二字，是因為太祖的這些觀念相對成熟、穩定，整個洪武朝基本是其在實踐中試驗、修正的過程。

一、面向全民的教化初次嘗試：《公子書》與《務農技藝商賈書》

明太祖在位時期，最先編纂成書的是《公子書》與《務農技藝商賈書》，成於龍鳳十二年（1366，丙午歲，元至正二十六年）十一月，此時朱吳政權尚奉韓宋正朔。

《公子書》所謂的「公子」，就是指朱吳開國功臣的子弟。當時朱軍中有總

兵官的妻、子必須在京居住的規定，³⁵⁸爲了管理這些貴人子弟，政府督促他們入學讀書。戰死功臣花雲（1321-1360）之子花燁（1358-？）曾和太子朱標（1355-1392）一起讀書。後來太祖命博士梁元貞、孔克仁及諮議王稷等人教授他的兒子們儒家經典，也允許功臣子弟一同入學。³⁵⁹編寫《公子書》，就是爲他們編寫專門的教材。其內容按照《四庫全書總目》的記述，係分良臣、忠臣、姦臣三「門」編輯古人故事。³⁶⁰《務農技藝商賈書》則分爲三部分，分別面對農民、工匠、商人寫作，內容爲「其所當務者」。但這兩書都已散佚。

《公子書》修成之後，其編者之一朱夢炎被任爲國子博士，³⁶¹負責教育「胄子」，便以《公子書》爲教本，兼讀經書。³⁶²以胄子一詞的本意而言，應是指朱吳政權官員的子孫，正是《公子書》所針對的讀者。

朱鴻林先生指出，明太祖雖認同「倉廩實而知禮節」之義，實踐中卻未將教化事業延後，而應該儘早進行，體現他在明朝建立前便開始編輯教化書籍。³⁶³如果把《公子書》面向的公卿貴人子弟視爲至少一部分的「士」，與《務農技藝商賈書》分別針對的農、工、商三民合觀，則已包括了傳統上的「四民」。《公子書》針對社會上特定人羣編纂，輯錄古人的「忠良奸惡」事蹟，語言淺顯，可以說以後的敕撰書的通性，此時就已顯露出來。

³⁵⁸ 劉辰，《國初事蹟》，頁 70。

³⁵⁹ 朱元璋，《皇明寶訓》，卷 3，「尊儒術」條，頁 33 下。

³⁶⁰ 紀昀等，《四庫全書總目提要》，卷 131，〈子部四十一·雜家類存目八〉，《公子書》條。

³⁶¹ 朱吳政權的國子學設置於龍鳳十一年（1365）九月，以博士爲主官。至吳元年（1367）十月，改以祭酒爲主官。見《明太祖實錄》，卷 17，乙巳年九月丙辰條；卷 26，吳元年十月丙午條。；杜婉言、方志遠：《中國政治制度通史·明代卷》（北京：人民出版社，1996），頁 390。

³⁶² 黃佐，《南雍志》，卷 22，〈朱夢炎傳〉，周駿富輯，《明代傳記叢刊》（臺北：明文書局，1991），冊 21，頁 155。

³⁶³ 朱鴻林，〈明太祖的教化性敕撰書〉，頁 600。

二、新詮經典之書《羣經類要》

明太祖早年失學，從軍後經常徵聘儒者與其講論經史，久而對經典書籍的詮釋產生自己的獨到體會。這種獨到之見，不僅表現為《書傳會選》《孟子節文》等嚴肅正式的經部書籍，也應用到了教化書籍的編撰上。

洪武六年，太祖曾委任劉基與翰林修撰孔克表（1314-1386）、秦府紀善林溫（?-?）等，編撰一種意在普及經典精義的羣經註釋選本《羣經類要》。據宋濂的記載，太祖在學習經書時，認為現有的傳註言辭繁瑣而意旨深奧，反而使人不能明瞭經典。故此讓三人選取諸經中的要言，分類後「以恒言釋之」，以期讓人人都能通曉聖賢的學說。為此，太祖還親自撰寫了兩章論語解說作為範例，賜給孔克表。³⁶⁴

此書編纂的時間，據陳建《皇明通紀》應始於洪武六年九月。³⁶⁵此書今已不傳，但太祖的論語解說還存世，即明太祖文集中的〈解夷狄有君章說〉和〈解攻乎異端章說〉。現引〈解夷狄有君章說〉為例：

夷狄，禽獸也。故孔子賤之，以為彼國雖有君長，然不知君臣之禮、上下之分，爭鬪紛然。中國縱亡君長，必不如此。是其有君曾不如諸夏之亡也。宋儒乃謂中國之人不如夷狄，豈不謬哉！

朱熹《論語集註》此章引程子（伊川）曰：「夷狄且有君長，不如諸夏之僭亂，反無上下之分也。」可知明太祖所批評的宋儒，包括程頤和朱熹在內。太祖自己的解說接近邢昺（932-1010）《義疏》，而語氣更加激烈。³⁶⁶陳梧桐已注意到明太祖

³⁶⁴ 成書進呈後，孔克表將這兩章解說的寫本裝裱成卷，請宋濂題詞。見宋濂，《朝京稿》，卷5，〈恭題御製論語解二章後〉，載羅月霞主編，《宋濂全集》，頁1730。

³⁶⁵ 陳建著，錢茂偉點校，《皇明通紀》（北京：中華書局，2008），《皇明啓運錄》，卷6，頁194。

³⁶⁶ 參見程樹德，《論語集釋》，卷5，〈八佾上〉，頁148。

在此表現出的激進的華夷觀念。³⁶⁷朱鴻林先生指出，太祖這種不以傳統權威尤其宋儒權威為必然，而以個人理解為根據的學術態度，對明代以後的經學發展影響很大。³⁶⁸晚明泰州學派中亦多有頌揚太祖的「六論」與教化事業，將其引入心學的論說與踐履者，詳見後文的討論。

這類摘錄經典文句的書籍，還有洪武十六年的《精誠錄》。當年正月舉行大祀天地的祭典之前，明太祖在武英殿齋戒，招來東閣大學士吳沉等人說：古代聖賢之書，其垂訓後世的要旨有三：君須敬天、臣須忠君、子須孝親。但這些言論散佈在經傳各書中，不易領會，讓吳沉等將它們分類編輯成書，以便閱讀。³⁶⁹書名「精誠」，或由太祖在齋戒中的心態而來。

此書今未見傳本。僅由《太祖實錄》記載知其分三卷，各以敬天、忠君、孝親為主題。採錄的範圍包括五經（《春秋》用《左傳》）、四書、《孝經》和《國語》。由於未見原書，無法判斷此書是否符合以淺近語言解釋經典、傳達儒家學說的教化書籍標準，還是單純的一種摘抄。但分類摘編經典的作法則是與《羣經類要》相似的。而且「君須敬天」這句要旨明顯是因自己為祭祀天地進行齋戒而發，撰集此書有和洪武初年的《存心錄》相近的自警意味，說明太祖此時仍將儒家經典作為一種可靠的外在權威來看待，而非可由自己隨意解釋之物。

三、「君師合一」的集中體現：《資世通訓》

在撰寫了《論語》解之後，次年太祖又為《老子》作註，這是他首次將自己

³⁶⁷ 陳梧桐，〈朱元璋民族成分考辨〉，《史林》，2005年第3期，頁101-106。

³⁶⁸ 朱鴻林，〈明太祖的經史講論情形〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，第45期（2005），頁141-172。

³⁶⁹ 《明太祖實錄》，卷152，洪武十六年二月己丑條。

的觀點寫成著作。他自己陳述作註的緣由，是在向人問道的過程中發現「人皆我見，未達先賢」，自己發現《老子》所說的「盡皆明理」，然而不同的註釋說法各異。後來太祖在治國中運用了老子「民不畏死，奈何以死而懼之」的道理，以「囚役」代替極刑。終於決定將自身對《道德經》的感悟寫出，以利後人。

前代帝王中，梁武帝、梁簡文帝、唐玄宗、宋徽宗等都曾為道德經作註。柳存仁將唐玄宗、宋徽宗與明太祖三帝的御註《老子》加以會箋，認為明太祖的註本完全出於他自己之手，雖多參用元儒吳澄（1249-1333）的《道德經註》等前人註疏，也常常有自創的新說。太祖將《老子》視為洞達世情的作品，常常在其涉乎玄奧之處，反而從腳踏實地的角度加以闡發，甚至有以《老子》為自己作註腳之處。³⁷⁰這表現出太祖已有充分的信心，可以闡發先賢的微旨。范德認為《資世通訓》是明太祖扮演師者角色的開始，³⁷¹那麼為《老子》作註可以說是其先兆。

有了正式著書立說的經歷，八年三月，明太祖又撰成《資世通訓》。此書的緣由是太祖長期尋儒問道，積累了很多觀點（「羣言」），並加以比較，他認為其中正確的觀點也「非斯人之自能」，而是來自上古哲人的善行，通過後人「有志聽懷」即有志學習、聽從、理解這些教訓，為太祖所學所用。聖賢的經傳立意深長，但儒者加以繁冗的註釋，又有不同意見，使得後學者更加難以理解。因此他要總結先賢的確論，自行撰述成書。³⁷²

翰林院編修趙埴為此書作後序，敘述其內容結構云：

首以人君所當為者十有八事為言……次言人臣所不當為者十有七事，其

³⁷⁰ 柳存仁，〈道藏本三聖註道德經會箋〉，〈道藏本三聖註道德經之得失〉，分載氏著，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991），頁 223-471；頁 472-494。

³⁷¹ Edward L. Farmer, *Zhu Yuanzhang & Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society following the Era of Mongol Rule*。

³⁷² 朱元璋，《資世通訓》，「御製資世通訓序」，頁 263。

三、其四則為民用章，又以士農工商各為一篇，合僧道為一篇，念民之愚痴，欲民之教子，戒其造言，示以禍福，又各為一篇，以勸懲之。³⁷³

可以看出此書結構相當清晰，先談君與臣（官員）之道，其次面向民衆全體，而後分言士、農、工、商、僧道等「六民」，再談教子、「妖言」造反、積德造福、舉報不法者等民衆生活中的具體問題。雖然篇幅短小，已經是一種完整的著作。其中既有對儒家倫理和社會學說的闡發，也有根據自身經歷和統治需要的勸告。

從御註《道德經》與《資世通訓》的序言中，可以看到明太祖的一個思想傾向，即一方面積極追尋上古聖賢的真義，另一方面對後儒的解說抱有懷疑，故在綜合其說的基礎上給出自己的詮釋。這確實是太祖對「君師合一」理念的踐行，不過這種「君師合一」的實際涵義尚有可申論者。

首先如朱鴻林先生所論，明太祖在行文中虛擬了一個老儒，表示就算身為君主，也得接受來自代表傳統智慧的老儒謁者的教化。謁者謂：「古今士習王政，必欲為帝王師，自上古弗禁，是得學也。」學者可以學為帝王師，而帝王需對臣下先師而後臣，才能成為稱職的君師兼具之人。³⁷⁴在太祖心中，帝王與士人可以說是迭為師徒的關係。

此外，明太祖「君師合一」實踐所面向的對象是全體臣民，而非僅指士人；太祖作為「君師」所演說的主題，是具體的、形而下的處世之道，而非理學中與「理」或「心」等概念同義、指涉世界本體的「道」。³⁷⁵至於太祖的生前作為和身後形象與理學中「道統」觀念的具體關係，將在第四章中再行說明。

³⁷³ 朱元璋，《資世通訓》，趙埏，〈後序〉，頁 267。

³⁷⁴ 朱鴻林，〈明太祖的教化性敕撰書〉，頁 597。

³⁷⁵ 有關宋明理學中「道」的觀念，參見陳榮捷，《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中研院文哲所，1996），頁 123-137。

四、以數字對比警醒官員的《醒貪簡要錄》

明太祖對貪污現象極其厭惡，除了運用建立考課制度、嚴刑懲貪等辦法外，³⁷⁶還編撰了專門的教化書籍。洪武二十五年太祖下詔稱：

四民之中，士最為貴，農最為勞。士之最貴者何？讀聖賢之書，明聖賢之道，出為君用，坐享天祿。農之最勞者何？當春之時，鷄鳴而起，驅牛秉耒而耕。及苗既種，又須耘耨，炎天赤日，形體憔悴。及至秋成，輸官之外，所餘能幾？一或水旱蟲蝗，則舉家遑遑，無所望矣。今居官者不念吾民之艱，至有刻剝而虐害之，無仁心甚矣。³⁷⁷

這段文字通過士人與農民日常生活狀態的鮮明對比，說明士人及士人出身的官員，應該對供給自己衣食的農民有所感念。為了生動的說明這一點，太祖令戶部官開列各級文武官員每年發給俸米的重量，再以米的重量計算相應的稻穀的重量（稻穀脫殼成糙米後，重量會減少兩成以上）。再算出每畝田地能產出的稻穀的重量，以及農人要耗費多少勞力，編成書籍。成書後，太祖賜名《醒貪簡要錄》，頒佈給內外各級官員，令其體恤百姓。³⁷⁸這樣，官員就可以對照自己的俸祿數量與土地畝數、農人耗費勞力的量，看到自己究竟享用了多少農人、多少田地上的收穫。正如朱鴻林先生所論，太祖試圖以這樣的方法訴諸良心，喚起官員對農民的同情。

³⁷⁹

太祖有這種想法，有其出身農家的關係，此外還可能受到《孟子》的啟發。孟子曾闡述周朝制定從天子、諸侯、卿、大夫、士各級爵位的俸祿的辦法，其中

³⁷⁶ 參見陳梧桐，《洪武皇帝大傳》，頁 423-445。

³⁷⁷ 《明太祖實錄》，卷 220，洪武二十五年八月條。

³⁷⁸ 《明太祖實錄》，卷 220，洪武二十五年八月條。

³⁷⁹ 朱鴻林，〈明太祖的教化性敕撰書〉，頁 589。

大的諸侯國中是「君十卿祿，卿祿四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也」，即以最下層官吏的收入大致相當於一個農夫的收穫作為基準，來計算君主和各級官僚的收入。孟子又說：「一夫百畝。」³⁸⁰即按周代的井田制，每個農夫可分得百畝地。³⁸¹經註家計算，卿相當於有田 3200 畝，大夫 800 畝，上士 400 畝，中士 200 畝，下士與庶人在官者 100 畝。孟子所闡述的是他理想中的周朝制度，太祖則是就明初的實際情況來計算的。這種不以鑒戒故事或訓誡之詞為主，而以數字計算、對比為核心的教化書籍，放在整個古代的教化書籍中都是少有的。

五、匯編本朝善惡事例的《彰善癉惡錄》、《癉惡續錄》

洪武二十五年，太祖發行了一部《彰善癉惡錄》。此書今已不存，亦不載於《明太祖實錄》，其內容據《內閣藏書目錄》介紹，是太祖命吏科將歷年來為善受賞、為惡受刑者的事蹟類編成書刊行，以示勸戒。³⁸²六科給事中有抄錄、轉發皇帝對奏本的旨意的職責，³⁸³其官署應貯有歷年來的文書，便於編撰事蹟。從史料來看，此書似乎可以分成「彰善」和「癉惡」兩部分來分別討論。此外又有《癉惡續錄》一書，也一併討論。

「彰善」部分的主要內容是收錄優秀地方官的事蹟。雍正《河南通志》卷五五謂：

³⁸⁰ 朱熹，《孟子集註》，卷 10，〈萬章下〉，載朱熹，《四書章句集註》（北京：中華書局，1983），頁 316-317。

³⁸¹ 孟子有關井田制的言論中說：「方裡而井，井九百畝，其中為公田。八家皆私百畝，同養公田。」見朱熹，《孟子集註》，卷 5，〈滕文公上〉，頁 256。

³⁸² 張萱等，《內閣藏書目錄》，卷 8，頁 589 下。

³⁸³ 朱元璋，《諸司職掌》，「通政司」條云：「仍將所奉旨意於上批寫，送該科給事中，轉令該衙門抄行常事者。」《續修四庫全書》影印明刻本，冊 748，頁 778。

孫伯顏，浙江奉化人。洪武中知祥符縣。上重念民牧未得其人，詔吏科集錄為善受賞、為惡受刑者列為條款，名曰《彰善癉惡錄》以懲勸天下。伯顏時與為善之列，荷上褒嘉，時人榮之。³⁸⁴

孫伯顏作為祥符知縣受到表彰，事蹟被收入《彰善癉惡錄》。其家鄉地方志成化《寧波府簡要志》卷四謂：

時預名『彰善』者，鄞縣則有（眉縣知縣林）睿及知涿州史行可、清源知縣陳遵道、平樂縣丞劉仲欽，奉化則有祥符知縣孫伯顏並荷褒嘉，時人榮之。³⁸⁵

受賞者皆為知州、知縣、縣丞等州縣官員。結合《河南通志》「民牧未得其人」之語，可推斷「彰善」部分所收錄的全是臨民的州縣官員，體現了明太祖對地方行政的關注。

有的書籍中有《彰善錄》的說法。如成化《山西通志·名宦志》平陽府同知胡維賢、平陽府通判周凱、臨汾縣丞蕭韶、臨汾知縣丁憲等條多次提到「政績見《彰善錄》」。³⁸⁶嘉靖《贛州府志·選舉志》謝安貴條也說「有善政，見《彰善錄》」。³⁸⁷似乎「彰善」部分在當時曾單行成書，或者書中這一部分至少有「彰善錄」的標題。

有些入錄官員的傳記明確記載因此升遷，如廣信府同知方弘道升為郎中，岳池縣典史譔賤生升為四川按察僉事。³⁸⁸各地地方誌會多次提到《彰善癉惡錄》，可

³⁸⁴ 田文鏡等，雍正《河南通志》，卷 55，〈名宦中·開封府〉，北京國家圖書館藏光緒二十八年（1902）補刻本，原頁 18a。

³⁸⁵ 曹秉仁等，雍正《寧波府志》，《中國方志叢書》（臺北：成文出版社，1966-1985）影印乾隆六年補刊本，卷 20，〈鄞縣人物〉，林睿條，頁 1628-1629。

³⁸⁶ 李侃修，胡謐纂，成化《山西通志》，卷 8，〈名宦〉，胡維賢、周凱、蕭韶、丁憲等條，《四庫全書存目叢書》，史部冊 174，頁 260、264、265。

³⁸⁷ 康河修，董天錫纂，嘉靖《贛州府志》，卷 9，〈選舉〉，謝安貴條，《天一閣藏明代方志選刊》（上海：上海古籍書店，1982）影印本，原頁 31b。

³⁸⁸ 《大明一統志》，卷 51，〈廣信府·名宦〉，方弘道條，《景印文淵閣四庫全書》，冊 473，頁

以推想當時這部書應發給了各州縣，後來成爲入錄官員得以進入地方鄉賢、名宦行列的證明。總而言之，明廷這次以《彰善癉惡錄》「彰善」部分爲成果的表彰行動，在當時是頗爲鄭重的。

至於《彰善癉惡錄》的「癉惡」部分，似乎另有主題。《文淵閣書目》天字第二廚在《彰善癉惡錄》下著錄有《癉惡錄》兩部，每部各一冊。³⁸⁹這和《彰善錄》書名格式一樣。可能是《彰善癉惡錄》中「癉惡」部分的單行本。根據《大明太祖皇帝御製集》中收錄的兩篇〈癉惡錄序〉（可能爲同一書的前後序），《癉惡錄》的內容包括：

累惡不悛，難以教化，直至殺身而後已者斷事官嚴儀等，及不孝不弟，傷敗彝倫民人陳孟仁等所招罪犯，條陳載冊。³⁹⁰

由嚴儀與陳孟仁二人的身份推斷，《癉惡錄》可能兼收犯罪官民供詞，這點與入錄者全爲地方官員的《彰善錄》不同。在序中提到，到洪武二十三年，被判處死刑者已「不下五七餘萬」。明太祖每次使用死刑，都會「數數寒心於宵晝」。儘管如此，見到「罪狀顯然於法」者也無法停止用刑，故將其罪狀公諸天下。³⁹¹此外，太祖還在後序中以和掌刑官員對話的形式，述說入獄及被謫戍之苦，並指責被處死刑者皆無法教化、不知感恩之徒：

且如方今不可教而終被刑者，初一犯，陛下寅畏驚懼，不猝刑於彼，故一犯至於三犯死者、四犯死者、五犯死者、六犯死者，豈陛下不宥人以生，使其改過遷善？」彼終不循於教，又不感恩以報，致累陛下有刑人

61；卷 78，〈邵武府·名宦〉，諛賤生條，同書，頁 644。

³⁸⁹ 楊士奇等，《文淵閣書目》（上海：商務印書館，1935），卷 1，〈國朝〉，頁 10-11。

³⁹⁰ 朱元璋，《大明太祖皇帝御製集》，卷 13，〈癉惡錄序〉一。

³⁹¹ 朱元璋，《大明太祖皇帝御製集》，卷 13，〈癉惡錄序〉一、二。

之名。³⁹²

這段文字以旁觀者的視角為太祖用刑作出合理化的解釋。

《文淵閣書目》和《內閣藏書目錄》還著錄有《瘴惡續錄》一書二部，每部一冊，其提要為：

洪武間錄訓導景德輝等譏侮誹謗、累惡不悛諸罪狀。³⁹³

景德輝之名又見於《教民榜文》第34條中，提到他身為杭州府學訓導，「作表誹謗、大逆不臣」之事。³⁹⁴景德輝與洪武朝文字獄中的「表箋之禍」有關，此事也是洪武朝的著名案件。

《彰善癉惡錄》中的「彰善」部分，以表彰本朝官員為主題，是洪武朝敕撰教化書籍中少見的。匯編本朝惡行事例之書頗多，纂輯善例的此前僅《大誥》諸編中有類似的內容，如《大誥續編》有「有司超羣」條，載錄洪武十八年以來府縣正官、佐貳官十三人嚴格執法、舉報情況、為民擁戴等善政事蹟。³⁹⁵而《彰善癉惡錄》中的《彰善錄》則將其作為全書的體例。這種書籍可以令時人有更具體的仿效對象，體現了明太祖教化思想的新展開。

本節所討論的教化書籍，包括明朝建國前夕面向功臣子弟的《公子書》和農工商三民的《務農技藝商賈書》兩種鑒戒故事書；對經典提出新詮、旨在廣泛傳播的《羣經類要》；直抒太祖本人對先賢學說理解的《資世通訓》；警醒貪污官員的《醒貪簡要錄》；匯編善惡事例的《彰善癉惡錄》等等。除了各書具體討論呈現的細節外，整體上可觀察到的教化觀念展開線索，至少有太祖對「四民」概念

³⁹² 朱元璋，《大明太祖皇帝御製集》，卷13，〈瘴惡錄序〉二。

³⁹³ 張萱等，《內閣藏書目錄》，卷8，頁589下。

³⁹⁴ 朱元璋敕撰，《教民榜文》，頁360。

³⁹⁵ 朱元璋，《大誥續編》，「有司超羣第九」，頁270-272。

的理解與應用，和他學而成師、踐行君師職責的歷程這兩點。

起自上古的「四民」概念及其中蘊含的理想社會觀念，對明太祖的施政與教化有着深遠的影響。《公子書》、《務農技藝商賈書》兩書的體例顯示出明太祖在建國前就已重視「四民」的觀念，之後在《資世通訓》中對「四民」以及僧道進行了具體的道德指導。洪武十九年又實行了「四民互知」「見丁著業」的政策，進一步將其理想的觀念現實化。這一點後文還將專門論述。

在學習經典與前人學說的過程中，太祖從自行閱讀、聽人講論開始，着手詮釋一章（《羣經類要》）、一書（《御註道德經》），之後自行撰述了系統而細緻的說理文字《資世通訓》，這一過程顯示出其思維與寫作能力上的成長，逐漸承擔其「君師」的職責。太祖對經典的詮釋顯然與傳承師說、牽合諸經、以經典支撐性理論說及考據本義等經學流派都不同，而是視經典為直接而有益的箴言，力圖從這個方向加以闡發，用於教化事業。《醒貪簡要錄》這種用田畝產量與官員俸祿相比較的獨特思路，也可以看作是對經典《孟子》的實際利用。

第三節 洪武朝政治案件與教化書籍編撰

洪武朝是一個大案倍出的年代。以結黨與謀逆等罪名大批誅殺高級官員的，有洪武十三年胡惟庸案、二十三年胡黨案與二十六年的藍玉案；清查大規模貪腐者，有洪武九年空印案和十八年的郭桓案；此外，如當時山東監生周敬心所言，尚有「洪武四年欽錄天下官吏」、「十九年起天下積年民害」、「二十三年大殺京民」等案。³⁹⁶這些案件各有其政治局勢、制度與社會上的原因，但單就事實層面而言，

³⁹⁶ 陸容，《菽園雜記》（北京：中華書局，1985），卷1，頁8-10。

罪行是否確有其事、審判是否合乎法律，從當時以來即有爭議。鄭士利曾上疏陳述「空印」現象背後的原因，認為來自於過於嚴苛的制度。³⁹⁷王國用上疏為李善長辯護，認為其不可能有謀反之心。³⁹⁸周敬心更是認為洪武諸大案「妄立罪名、不分臧否、一概殺之，豈無忠臣烈士、善人君子誤入名項之中？」³⁹⁹面對這樣的指責，朱元璋又該如何為諸大案的正當性辯護呢？上文說到明太祖以君師自任，但這種發動大案、屠戮臣民的殘酷行為，如何能與「師」的形象結合起來呢？太祖的回應辦法之一便是以此為契機，編撰有關的教化書籍，其體例多以惡行故事、罪狀乃至惡行故事警告時人。

縱觀洪武一朝的教化書籍編撰歷程，會發現從洪武八年明太祖親撰《資世通訓》後，到十三年初為胡惟庸案敕撰《臣戒錄》、《相鑒》等書之間，有近五年的時間沒有編撰一本新的教化書籍。由此來看，政治案件作為洪武中後期明太祖撰寫敕撰書的動力之一的事實不容忽視。此前，太祖雖曾敕撰《申明戒諭》及大都督府《戒諭書》這些以當時的案例為主要內容的書籍，但二書已佚，無法確定案件的性質。本節則主要關注那些由政治意義重大的案件引出的教化書籍。

一、胡惟庸案與《臣戒錄》、《相鑒》

明朝建國之初，明太祖仿效元制，設立中書省、大都督府、御史臺這「三大府」作為最高的決策、執行與監察機關，「總天下之政」。⁴⁰⁰但太祖對元代過重的中書省權力一直心懷疑慮，陸續採取了改行中書省為布政使司、取消平章政事、

³⁹⁷ 方孝孺，《遜志齋集》，卷 21，〈葉伯巨鄭士利傳〉，頁 698-701。

³⁹⁸ 解縉，〈代虞部郎中王國用論韓國公冤狀〉，載程敏政編，《明文衡》，卷 6，原頁 7b-8b。

³⁹⁹ 前引陸容，《菽園雜記》，卷 1。

⁴⁰⁰ 語出《明太祖實錄》，卷 26，吳元年十月壬子條。

參知政事等中書省官職、調離中書省官員等削弱中書省權力的措施。⁴⁰¹到洪武十二年，皇帝與中書省、御史臺執政官員間的矛盾爆發出來。當年九月，因中書省隱瞞了占城使者來貢一事，太祖發怒將中書省、禮部衆官下獄囚禁。十二月，太祖將中書右丞相汪廣洋流放海南，又在途中將他處死。次年正月，太祖將左丞相胡惟庸、御史大夫陳寧(?-1380)、御史中丞涂節(?-1380)、都督毛驥(?-1380)等高官一併處死。⁴⁰²之後太祖廢除了中書省，改御史臺爲都察院，拆分大都督府爲五軍都督府。這一事件對明清胡惟庸案爆發後，太祖頒佈了兩種匯編官員善惡事蹟的書籍《臣戒錄》與《相鑑》。

關於《臣戒錄》，《太祖實錄》記載：「時胡惟庸謀叛事覺，上以朝廷用人，待之本厚，而久則恃恩，肆為奸宄。然人性本善，未嘗不可教戒」，故命翰林儒臣輯錄歷代諸侯王、宗戚、宦官等 212 人的「悖逆不道」事蹟成書，書成後「頒佈中外之臣」以示警戒。⁴⁰³實際就現存殘本來看，其中還有「大臣」一類。⁴⁰⁴此書是明代第一部目標讀者包括中央及地方各級政府官員的勸誡書。邱仲麟認為，胡惟庸案後明太祖對官僚體系的態度有明顯轉變，太祖在編撰《臣戒錄》中顯露的態度是其表徵之一。⁴⁰⁵可見此書在明初政治史上頗具意義。

《相鑒》一書分《賢臣傳》和《姦臣傳》兩部分，前者輯錄從漢到宋的賢相 82 人成書，後者輯錄從漢到宋的「姦相」26 人。根據吳沈序，此書成於十三年冬季，《相鑒》應是書成後太祖給予的總名。許振興根據明太祖在廢除中書省之

⁴⁰¹ 參見王其渠，《明代內閣制度史》（北京：中華書局，1989），頁 1-6。

⁴⁰² 胡惟庸案爆發經過見吳晗，〈胡惟庸黨案考〉，載氏著，《吳晗史學論著選》（北京：人民出版社，1984），第 1 卷，頁 442-480。

⁴⁰³ 《明太祖實錄》，卷 132，洪武十三年六月條。黃佐《翰林記》作「二百二十人」。黃佐，《翰林記》，卷 13，「修書」條，冊 2，頁 162-163。

⁴⁰⁴ 朱元璋敕撰，《臣戒錄》，卷 8，載吳相湘主編，《明朝開國文獻（一）》，頁 490。

⁴⁰⁵ 邱仲麟，〈明太祖的任官理念與洪武朝的文官試職制度〉，載朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》（香港：中文大學出版社，2010），頁 169-212。

後，仍然下令以歷代宰相的事蹟作為朝臣立身處世的參考這一事實，論證太祖此時並無永久廢相的考慮。按照吳沉〈賢臣傳序〉的說法，太祖編撰《賢臣傳》，有激勵賢才出來為國效力的用意。至太祖改修《祖訓錄》為《皇明祖訓》，立「並不許立丞相」之訓，廢相一事始成為定局。⁴⁰⁶其說值得重視。

《相鑒》和《臣戒錄》一樣，都有很強的勸誡在任官員的用意。之前《資世通訓》已設「臣用」一章，但還是全書的一部分，且與「君道」章並列，以羅列抽象的臣道原則為主。文官中許多人都是出身士人、熟讀史籍，現在皇帝要用具體的且多為負面的例子來對他們說教，算得上是教化事業上的一種「變調」。明太祖在〈相鑒序〉中論述了他的理由。太祖認為《春秋》載錄人物賢否、政治得失，其義理非常明確，而儒者雖然都讀過《春秋》，明其義理，卻「臨事多謬」。其原因是儒者讀書流於雜覽（「雜處羣書」），不遵善例卻遵從惡例，因此不能深知明理保身以趨利避害的道理。因此太祖要將史書中的賢者與不肖者的事例分成兩類，各自編成書籍，讓人可以很容易作出取捨。⁴⁰⁷在太祖看來，士人讀書雖多，並不會自然地形成正確的是非觀念，要依靠他提供的對歷史人物進行明確的道德判斷的歷史讀本，來樹立道德是非觀念。

根據明太祖的自述，由於胡惟庸案的影響，太祖對儒者自身讀書明理、形塑道德觀念的效果產生了懷疑。太祖發行相關的教化書籍《臣戒錄》和《相鑒》，以胡惟庸案證明警示官員的必要性，對全體官員進行勸誡。不過，太祖要想使此說令人信服，還必須證實胡惟庸等人確實犯下大罪。今人同樣要檢核這一問題，否則倘若這套涉及當時千百人身家性命的論說，純屬太祖的一面之詞，對其教化

⁴⁰⁶ 許振興，〈相鑒研究〉，頁 48-49；許振興，〈明太祖廢相新考〉，《明清史集刊》，第 7 輯（2004），頁 1-34。

⁴⁰⁷ 朱元璋，〈相鑒序〉，載《洪武御製全書》，頁 299-300。

觀念與實踐的研究意義必定大打折扣，或者至少要轉入偏重解構的思路。

按照吳晗的研究，有關胡惟庸罪行的記載是隨着時間推移越來越多的。⁴⁰⁸發生後朝廷最初公佈的具體罪行，只有隱瞞安南入貢使者、陷害按察副使劉崧、收受夏珪《千里江山圖》、私給文臣沒官婦女等幾項。⁴⁰⁹明太祖《廢丞相大夫罷中書詔》總括其罪為「構羣小夤緣為姦，或枉法以惠罪，或執政以誣賢」。俞本《紀事錄》但謂其「擅權壞法」。⁴¹⁰之後朝廷逐漸公佈了毒殺胡惟庸、⁴¹¹內通日本、蒙古、三佛齊等外國的罪名，並於洪武二十三年將其與李善長、陸仲亨等功臣指為一個多次密議謀反的集團。⁴¹²可見終洪武一朝，太祖確有不少為政治目的而增飾、編造案情的動作。但回到洪武十三年，太祖對此案的態度又是如何呢？以下從主客觀兩個角度來回答。

先就當時非官方的史料來看，胡惟庸亦絕非一正直、守法的官員。除了以上太祖自己在案發早期公佈的罪行外，劉辰記載胡惟庸以「我等淮人」為名義，煽動李善長與其聯合攻擊楊憲。⁴¹³胡、李兩人若談及此事，必為密談，外人本難以知曉，劉辰的這種描寫難以直接引為證據。但劉辰未採信《昭示姦黨錄》中諸多有關胡、李勾結的供詞而獨載錄此語，亦可見在其心中胡、李未必同謀篡位，但

⁴⁰⁸ 吳晗，〈胡惟庸黨案考〉，頁 463。

⁴⁰⁹ 明初規定凡因家人犯罪被鈔沒入官為婢的婦女，只能給予功臣，不得給予文臣。《明太祖實錄》劉敏小傳載其為楚相府錄事時，堅持不向中書省申請沒官婦女，後「姦權」果然事發，即指胡惟庸案而言。這條記載應是採自劉敏本人的碑傳文獻，對於胡惟庸案而言近乎傅斯年所謂「不經意的記載」，應屬可信。載《明太祖實錄》，卷 131，洪武十三年五月己亥條。傅斯年語見傅斯年，〈史料論略〉，載氏著，《史料論略及其他》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997），頁 30。

⁴¹⁰ 俞本撰，李新峰箋證，《紀事錄箋證》，卷下，洪武十三年，頁 414-415。

⁴¹¹ 胡惟庸毒殺劉基一事，如吳晗所言未公佈於案發當時。在洪武朝文獻中，最早見於劉基之子劉璟的《遇恩錄》，係明太祖洪武二十一年時對其口頭提起。楊訥認為毒殺恐無其事，腹中有硬塊、積水亦難作為中毒的證據。分見吳晗，〈胡惟庸黨案考〉，頁 460；楊訥，《劉基事蹟考述》，頁 157-165。

⁴¹² 有關洪武二十三年「胡黨案」或稱「李善長案」的始末，最新研究可參見郭嘉輝，〈論「李善長案」的形成與性質——從《昭示姦黨錄》的重構切入分析〉，《明代研究》，期 29（2017.12），頁 47-95。

⁴¹³ 劉辰，《國初事蹟》，轉引自吳晗，〈胡惟庸黨案考〉，頁 461。

確曾結黨營私。加上起初所公佈的其它罪狀，可知客觀上胡惟庸固非一無辜之人，唯太祖所用的酷刑與株連的手段駭人聽聞，故亦為後人所不滿。

就明太祖主觀而言，值得注意的是，胡惟庸本為其數年前所恩眷、信任的丞相人選。洪武六年太祖任命中書左丞胡惟庸為右丞相時，稱讚他與陳寧「協誠匡濟，舉直措枉，精勤不怠」。⁴¹⁴胡惟庸在明朝建國過程中無大功業可言，太祖亦無對其使用「欲取先予」權術的必要，其讚許應有真誠成分。胡惟庸案發不久的同年五月，發生了雷震謹身殿的事件，⁴¹⁵太祖認為這是上天示警，於次日下罪己詔、大赦，認為雷擊與對胡惟庸案的處置有關：

間者宰輔非才，肆奸亂政。朕思創造之艱難，念生民之不易，按法誅之，恐陷於不義者於心未安。昧於知人，實朕之過。上天垂戒，朕甚懼焉！可大赦天下，除十惡不宥外，洪武十三年五月初三日以前已、未發覺、結正，罪無大小，咸赦除之。⁴¹⁶

太祖自責錯用胡惟庸、陳寧等人是「昧於知人」，還承認牽連入胡惟庸案的犯人中也可能有處理不當，未能令其心服者（「於心未安」）。這些跡象都說明太祖確實在認真處理此案，那麼太祖受到胡惟庸案刺激而產生的心態變化確有其事，而非全然出於矯飾。

二、郭桓案與《大誥》諸編及《志戒錄》

洪武十八年三月，以戶部侍郎郭桓為首犯的盜賣官糧大案爆發，戶、禮、刑、

⁴¹⁴ 朱元璋，〈命丞相大夫詔〉，轉引自吳晗，〈胡惟庸黨案考〉，頁 464。

⁴¹⁵ 《明太祖實錄》，卷 131，洪武十三年五月甲午條。

⁴¹⁶ 《明太祖實錄》，卷 131，洪武十三年五月乙未條。

兵、工五部與各布政司官員都被牽連，史稱郭桓案。朱永嘉已注意到，郭桓案是引發明太祖撰寫《大誥》的直接因素。⁴¹⁷劉三吾在《大誥》後序中提到：「日者中外臣庶，罔體聖心，大肆貪墨。原弊所由，起於六曹；爲罪之魁，莫甚郭桓。」⁴¹⁸以此爲契機，太祖發行了其一生最著名的系列教化書籍——《大誥》諸編，包括《御製大誥》、《大誥續編》、《大誥三編》及《大誥武臣》等一系列的勸誡書，發行於洪武十八年十一月到二十年十二月間。⁴¹⁹這一系列書籍是明太祖親自撰寫的，行文有其鮮明的個人風格，《大誥武臣》面向武官，更是用白話文寫的。

構成《大誥》諸編的主要內容有三：一是近期內案件的罪狀，二是新公佈的法令，三是直接對臣民的訓誡之語。⁴²⁰其中《大誥》的第 12、23、26、42、49、50 諸條都是直接公佈有關郭桓案的罪狀。此外還涉及了此案引發的後續案件。可以推想，太祖公佈罪狀可以爲自己的大規模用刑提供理由，同時震懾潛在的犯罪者。但將其放在具體的政治背景下，還可以發掘更多的意義。

在郭桓案的審訊過程中，朝廷對涉案官員坐以「定數」的贓款，派人到地方追贓，許多涉案者便「妄指平民爲實」，導致大量民衆被牽連，明太祖謂之「必欲除姦復生姦，甚擾害吾民」。爲此太祖發佈詔書說明此事，並規定凡「錢物寄借」之事須憑文約爲證才能成立，若無文約，官府不得受理，違者治罪。⁴²¹開州（今河南省濮陽市濮陽縣）州判劉汝霖爲上繳該州官員的一萬七千貫鈔贓款，將其攤派給州民承擔，甚至囚禁州民、逼令納鈔，還在下發的帖子稱：「民不以朝廷追贓爲重」，令民衆歸怨於朝廷。開州耆民五人上京揭發此事，劉汝霖被處梟

⁴¹⁷ 朱永嘉，《明代政治制度的源流與得失》（北京：中國長安出版社，2015），頁 287-316。

⁴¹⁸ 劉三吾，〈大誥後序〉，載朱元璋，《御製大誥》，頁 253。

⁴¹⁹ 《大誥》諸書實際成書或晚於序文所題時間，楊一凡據書中案件時間有所考據，見楊一凡，《明大誥研究》，頁 6-8。

⁴²⁰ 楊一凡，《明大誥研究》，頁 19。

⁴²¹ 佚名，《皇明詔令》，卷 3，〈太祖高皇帝下〉，「禁戒諸司納賄詔」，頁 64-66。

首示衆。⁴²²這一案例被寫入《大誥》。

以理言之，追贓的定數可能來自拷訊後的供詞及審訊者的猜度，本身就未必準確。明太祖談到「錢物寄借」一事，應該是被拷訊者供出將贓款寄存、借出給他人，但情況往往不實，牽連無辜。故太祖頒佈此條令，禁止官府追查無文約的寄借說法。而外派的調查者和地方官爲了完成指標，有的誣指平民，有的改爲向居民攤派，追贓行動反而引發了害民弊端。⁴²³面對開州耆民的上告，明太祖不但查處地方官，還選擇將郭桓案本身的案情及追贓過程中發生的弊端公諸天下，獎勵敢於揭發者。太祖此舉可從爭取輿論主動權的角度來理解。因爲追贓之弊很可能在全國不同地點都有發生，與其隱瞞情況，不如說清原委、公開懲處結果。這樣既可以爲自己的懲貪初衷辯護，還可激勵天下「耆民」之心。

本章第一節討論《教民榜文》時，曾提到太祖有意依靠鄉里中的老人裁斷瑣事、推行教化。開州耆民的義舉，正是太祖所要鼓勵的行爲。在《大誥》中，還授予地方耆宿上京奏報官員善惡、與鄉民一起擒拿爲害官吏、逃軍等人的權力，⁴²⁴也是出於對耆宿的重視。君、臣、民三者的關係是傳統政治思想中的重要主題，而在明太祖的政治理念中，除了臣奉君而治民之外，民亦可與君直接溝通，監督「臣」的施政。這一點筆者將在第三章中繼續討論。

從洪武十七年起，太祖加緊了對胡惟庸同黨的追查，這一事件反映於《大誥續編》和《三編》中。據錢謙益《太祖實錄辨證》引《昭示姦黨錄》，洪武十八年李善長的弟弟李存義(又名李四)及其次子李佑被人告發爲胡黨，李佑被處死，

⁴²² 朱元璋，《御製大誥》，「開州追贓」條，頁 217-218。

⁴²³ 吳晗認爲明太祖追贓之舉實有掠奪地主、商人財產的用意，見吳晗，〈胡惟庸黨案考〉，頁 463。

⁴²⁴ 見劉濤，〈明《大誥》與明代社會管理〉(濟南：山東大學博士論文，2014)，頁 180-182。

李存義獲免死，安置於崇明。⁴²⁵據同書中李善長府中的儀仗戶趙豬狗供詞，洪武十七年五月李善長問吉安侯陸仲亨(1336-1390):「上位尋胡黨又緊了,怎麼好?」⁴²⁶無論此供詞真偽如何,都反映出一個事實,即洪武十七年時太祖確實在積極推動對胡惟庸同黨的追查。受此影響,民間有不少人出來告發胡惟庸的同黨。《大誥》諸編中公佈的案例有平涼侯費聚(1326-1390)之子、⁴²⁷吳縣糧長於友、⁴²⁸吳江縣糧長陸和仲、⁴²⁹洪武十九年在沙縣客店被抓獲的鎮江人李茂實等事例。⁴³⁰特別是十九年十月,太祖將被指為效力胡惟庸、勾結倭寇入侵的明州衛指揮使林賢公開族誅,並在《大誥三編》中公佈了他的罪狀。⁴³¹此一罪行的公佈,確認了胡惟庸案的謀逆性質。太祖將這些被定為胡惟庸黨人者的罪狀公佈於《大誥》諸編,亦如前述公佈開州追賊案一樣有鼓勵民間的告密者的意義。

在發行《大誥》之後,明太祖還發佈了《勸世文》輔之而行,今見於陳全之《蓬窗日錄》卷七。⁴³²主要內容為自敘身世,及告誡民衆安分守己、積善修福。文字通俗、押韻,文末有詩云「新宣《大誥》欽依念,舊頒律令案條行。」係為推廣《大誥》而發。

此外,洪武十九年十月,明廷又頒發了劉三吾負責編撰的《志戒錄》。此書擇取從春秋晉國里克到南宋劉正彥的悖逆之臣百餘人之事成書。《內閣藏書目錄》卷六著錄《歷代姦臣備傳》一種,註明即《志戒錄》。⁴³³則《歷代姦臣備傳》當是

⁴²⁵ 錢謙益撰,錢曾箋註,《牧齋初學集》(上海:上海古籍出版社,1985),卷104,〈太祖實錄辨證四〉,頁2131。

⁴²⁶ 錢謙益撰,錢曾箋註,《牧齋初學集》,卷104,〈太祖實錄辨證四〉,頁2140。

⁴²⁷ 朱元璋,《大誥續編》,「匿姦賣引」條,頁292。

⁴²⁸ 朱元璋,《大誥三編》,「臣民倚法為姦」條,頁353-354。

⁴²⁹ 朱元璋,《大誥三編》,「陸和仲胡黨」條,頁383-384。

⁴³⁰ 朱元璋,《大誥三編》,「李茂實胡黨」條,頁382。

⁴³¹ 朱元璋,《大誥三編》,「指揮林賢胡黨」條,頁382。

⁴³² 詳見本文第四章。

⁴³³ 張萱等,《內閣藏書目錄》,卷6,頁546上。

此書編成時的原名，而《志戒錄》是太祖所賜書名。此書以「姦臣」為主題，很可能和之前的郭桓案和正在追查的胡黨案有關。

《大誥》系列書籍內容豐富多樣，與本章的三個主題都有關係。《御製大誥》由郭桓案引發，《大誥續編》及《三編》則與追查胡黨的行動有很大關係。此外，《大誥》還和互知丁業、捉拿民害上京等制度有關，還載錄了明太祖對自身教化觀念的多處闡發，如《御製大誥》中便闡發了在第一章提到的「胡元污染」論。

⁴³⁴ 《大誥武臣》的御製序中還發動武官的父母、妻子、兄弟、朋友勸誡其本人：

軍官有父母的，父母每教誡；有兄弟妻子的，便教生都看了，自家心裏尋思，把作自家做家，似這等過活，受得將去，也受不將去？若是將心比心，情意度量到根前，果實過不去呵！那做父母、妻子、兄弟，怎麼可憐小軍，發些仁慈心，教那為官的休害小軍。……怎麼勸誡，教休作這等惡人，合着天理仁心了行，卻不好？⁴³⁵

這一論調前文討論〈諭武臣恤軍敕〉時曾經提到，實際更早出自《大誥武臣》。

三、諸王惡行與《紀非錄》

本章第一節提到明太祖對皇子的培養頗為重視，這種培養在諸子身上收效不一。懿文太子及建文帝的個人品德均有美稱。封王的諸子中，晉王橒、燕王棣有武略，周王橚擅長文學與醫學，湘王柏為文武全才，寧王權博學多才，精研音樂、戲曲，潭王梓長於文學，魯王檀、蜀王椿、慶王〈木旃〉等也有好學禮士之稱。

⁴³⁴ 朱元璋，《御製大誥》，「胡元制治第三」條，頁 205。

⁴³⁵ 朱元璋，《大誥武臣》，〈大誥武臣序〉，頁 426-427。

但秦、周、齊、潭、魯、代及靖江諸王也有奢侈淫逸、胡作非為的記載。⁴³⁶有時一人身上也會兼具才學與惡行。爲了警戒諸子的不良行徑，太祖將諸子的惡行撰成《紀非錄》，發給諸王以示警戒。⁴³⁷

據書前御製序，此書初成於洪武二十年二月十六日，僅提到周、齊、潭、魯四王的名字。但書中提到了潭王、魯王之死等此後發生之事，以及秦、代、靖江三王的事蹟，這些都是後來增入的。陳學霖先生認爲書中敘述靖江王事而不及其死，說明今本《紀非錄》是形成於洪武二十五年正月前。

諸王爲惡並非短時間之內之事，如陳學霖指出洪武十一年明太祖便已申飭秦王不居正殿、擅興土木工程、多次責備廚師等事。太祖爲何在洪武二十年初這一時間點動筆撰寫此書？直接原因來自太祖對天象的認識。洪武十九年，據天文報告，太陰（即月亮）和火星四次陵犯諸王星官（屬西方畢宿，舊說有六星，在金牛座天區內），此星官在中國星占學中「主察諸侯存亡」，⁴³⁸太祖爲此擔心周、齊、潭、魯遭遇天譴。而在二十年初的短短時間內，太陰、火星竟又四次陵犯諸王星官。針對這種異常的天象，太祖認爲必然是諸王的惡行已經激怒了上天，從而反映在星象上。爲此，他在寫下《紀非錄》御製序的同一天，敕諭諸王，敘述了以上的天文現象和周、齊、潭、魯四王簡要的罪狀，要求諸王「愛惜生命的自保護，作善挽回天意」。⁴³⁹御製序中稱：

今朕諸子列土九州之內，朕願藩屏家邦，盤固社稷，子子孫孫同始終天命。何期周、齊、潭、魯擅敢如此非爲！此數子將後必至身亡國除，孝

⁴³⁶ 參見陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉；朱鴻林，〈洪武朝的東宮官制與教育〉。

⁴³⁷ 此書內容見於陳學霖〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉一文鈔錄。

⁴³⁸ 參見盧央，〈中國古代星占學〉，（北京：中國科學技術出版社，2008），頁 298。

⁴³⁹ 朱元璋撰，夏玉潤點校，〈太祖皇帝欽錄〉，頁 680。

無施於我，使吾垂老之年皇皇於宵晝，驚懼不已。⁴⁴⁰

明太祖擔心諸王凌辱軍民，不但危及他們的性命，並破壞自己讓諸王保衛朝廷的計劃，故「驚懼不已」，編撰此書令諸王「期暮熟讀，以革前非」。⁴⁴¹

檢索《太祖實錄》中的天象記錄，可發現在洪武二十年之前，沒有關於「諸王」星官的記錄，而從洪武二十年八月開始，當年十二月、二十二年五月、二十六年三月、同年九月、二十九年五月都出現了與諸王星官有關的陵犯、流星等天象。⁴⁴²筆者未曾以現代天文學技術手段驗證天象的真實性，但太祖本人富有觀測天象的經驗，早年親征浙東時便在婺州設置觀星樓，在僧人孟月庭的指導下夜觀天象，「深得其指授」。⁴⁴³《祖訓錄》中亦規定君主要經常「仰觀風雲、星象何如」。⁴⁴⁴他應不會被欽天監官員等官方觀星者輕易欺騙。《太祖實錄》中洪武二十年後密集出現的有關諸王星官的星象記載，應是代表著太祖對這種星象以及其在星占上關聯的藩王活動的持續關注。

《紀非錄》正文首先設「歷代藩王爲惡」條，臚列自兩漢至宋各朝宗室犯罪者 66 人，分爲從「叛逆自殺」、「叛逆被誅」到「罪惡昭著宥罪復國」等八類。陳學霖認爲這一名單或許就出自《宗藩昭鑒錄》。今以《宗藩昭鑒錄》覈對，名單中有 60 人都見於此書，另新增李煜等 6 人。這份名單起的是提示諸王閱讀善惡故事的作用。新增的 6 人中屬於「罪惡昭著宥罪復國」者便有 2 人，其用意和《宗藩昭鑒錄》中設置的「先惡後善」一類相同，是在向諸王指出改過自新之路。

接下來是《紀非錄》的主體內容，即列舉秦、周、齊、潭、魯、代及靖江七

⁴⁴⁰ 轉引自陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉，頁 302。

⁴⁴¹ 轉引自陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉，頁 302。

⁴⁴² 《明太祖實錄》，卷 184，洪武二十年八月丙寅條；卷 187，洪武二十年十二月丙辰條；卷 196，洪武二十二年五月癸巳條；卷 226，洪武二十六年三月丙午條；卷 246，洪武二十九年五月丙寅條。

⁴⁴³ 劉辰，《國初事蹟》，頁 86。

⁴⁴⁴ 朱元璋，《祖訓錄》，載張德清、毛佩琦，《洪武御製全書》，「箴戒」條，頁 365。

王的罪狀。行文有明太祖獨特風格，應是其親撰。所列出的諸王各種惡行，可分為如下 11 類：

- 一、擅自興建假山、池沼、亭臺、佛寺等工程。
- 二、侮辱、打罵甚至殺害王府官和護衛軍官。
- 三、將「小人」如師婆、理法待詔、工匠、畫師、尼姑、算命人、道士等人帶入王府，在內居住，加以親信。
- 四、殺害王府僕役、閹人、士兵等。
- 五、派人到遠方購買珠寶、書畫、金銀等奢侈品。
- 六、在本地強買強賣牟利，或發給民衆少量寶鈔，令其代買貨物，因而擾民。
- 七、私役護衛軍人，濫用驛站船、馬等交通設施。
- 八、冷落正妃，寵愛妾氏，強搶民女等。
- 九、擅自囚禁百姓。
- 十、對犯罪之人不加審問。
- 十一、沉湎於飲酒或服食丹藥等。

這些行爲部分是諸王濫用權力、驕奢淫樂的表現，部分已經觸犯法律。此外還有一些特殊的「罪行」，當具有特殊的政治意義。如齊王從諸王封地內挑選舊軍官、強行婚配亡故軍人寡婦、擅殺指揮、千戶、百戶、校尉及其家屬達 482 人、在山東各地僉選王府校尉、將三司及衛、府、州、縣官員等每月或每日叫來聽命、挑選官學生在王府當差、要求山東各衙門將上報朝廷的公文交給王府典儀所查驗方可送京等行爲，⁴⁴⁵可以視爲他試圖控制王府護衛軍、山東地方官府與官學生的動

⁴⁴⁵ 陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後〉，頁 115。

作。聯繫齊王在建文、永樂兩朝兩次被廢的經過，可知其政治野心由來已久。又如洪武二十二年周王擅自帶領妃嬪離開封國開封，來鳳陽居住，遭到太祖譴責，此事也頗為詭異。周王的正妃馮氏（?-1421）為宋國公馮勝之女，馮勝於洪武二十年金山之戰後獲罪，此時正閒居鳳陽。⁴⁴⁶John Dexter Langlois 在《劍橋中國明代史》中提出，周王去鳳陽便是為了密會馮勝，太祖因此懷疑二人已結為聯盟。⁴⁴⁷後來建文帝即位後的廢藩舉動，很大程度上正是對諸王這些舉動的應對。

本文第一章曾論及明太祖與朱文正、李文忠的關係，《紀非錄》及其相關事件可以說是此事的重演。太祖覺察到諸王的這些惡行後，對秦、周、靖江三王分別以召回、流放、廢位等手段公開懲處，另外一些如魯、齊、代諸王則未加公開處罰⁴⁴⁸。誠如陳學霖所論，和對待其它罪犯的嚴酷態度相比，太祖對皇子的態度要寬鬆、容忍得多，他既然不肯訴諸極刑，便希望加以警諭，撰寫《紀非錄》，甚至將死去皇子的罪行增補其中。同時也因諸王的罪行而調整藩王制度，削減諸王權力，將《祖訓錄》改修為《皇明祖訓》。⁴⁴⁹對太祖而言，道德教化雖然在某些對象身上無法奏效，也是不能放棄的。

四、胡黨案與《昭示姦黨錄》

洪武二十三年，明廷追查多年的「胡黨案」全面爆發。是年初太祖查處了一

⁴⁴⁶ 《明太祖實錄》，卷 186，洪武二十年十月條。

⁴⁴⁷ 牟復禮、崔瑞德編，張書生等譯，《劍橋中國明代史》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 172-173。

⁴⁴⁸ 有關魯荒王朱檀事蹟，其死後《太祖實錄》載錄其謚冊，有「昵比匪人，怠於政事，屢常屈法伸恩。冀省厥咎，乃復不知愛身之道，以致夭折」的批評語外，齊、代二王未見處罰的記載，側面證明當時沒有公開的處罰。魯荒王謚冊見《明太祖實錄》，卷 198，洪武二十二年十二月庚戌條。

⁴⁴⁹ 陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後〉，頁 136-137；譚家齊，〈從《太祖皇帝欽錄》看明太祖修訂《祖訓錄》的原因〉。

批京城居民「爲逆」，下令處死其中一半，將另一半遷居化外。其中包括李善長的兩個姐姐楊阿李和王阿李及其家人、姻親丁斌，善長試圖將其救出。太祖生疑，令法司提問丁斌，丁斌供出已被定爲胡黨的李善長之弟李存義（又名李四）和其子、胡惟庸侄婿李佑二人，當年曾爲胡惟庸聯絡李善長謀反之事。太祖又提問李存義，遂於閏四月間將李善長下獄。於此同時，吉安侯陸仲亨的家奴封帖木也告發陸仲亨與延安侯唐勝宗、平涼侯費聚、南雄侯趙庸等人爲胡黨。太祖遂於五月二日口述詔書數千字，公佈衆公侯的罪行，明清之際的史家錢謙益稱之爲「庚午詔書」。同年六月之後，又敕撰《昭示姦黨錄》，載列案犯的供詞。此即所謂「胡黨案」，或依其實際的主犯，稱爲「李善長案」。至少有太師、韓國公李善長、申國公鄧鎮等十二名功臣公侯被指控爲胡黨，奪爵處死。

《昭示姦黨錄》此書今已不存，近來郭嘉輝利用錢謙益《太祖實錄辨證》中的引文重構其體例與內容，並與明太祖庚午詔書的內容對照，揭示這一大案「建構」而成的過程。此書共分三《錄》，目前已知分別輯錄了以李善長爲首、以陸仲亨爲首和以楊璟爲首的三批涉案者的供詞，這種結構和他們被逮捕的次序及涉案深淺程度有關。此外，郭嘉輝還從明代內閣藏本的《大明太祖皇帝御製集》中發掘出卷十三的〈肅清姦黨錄序〉，判斷此序是庚午詔書的一個輯錄本。⁴⁵⁰此〈肅清姦黨錄序〉的名稱與《昭示姦黨錄》的名稱及主題都相近，可能此書本名《肅清姦黨錄》。

要討論《昭示姦黨錄》一書的政治意義，首先要瞭解洪武二十三年「胡黨」一案是如何形成的。明末錢謙益根據庚午詔書及《昭示姦黨錄》，指出《明太祖實錄》聲稱李善長於洪武十三年胡惟庸案發時已被揭發之事爲捏造，及《昭示姦

⁴⁵⁰ 郭嘉輝，〈論「李善長案」的形成與性質——從《昭示姦黨錄》的重構切入分析〉。

黨錄》所載胡惟庸與公侯大肆串通、密議造反二百餘次的情況亦不近實。⁴⁵¹實際如李新峰指出，李善長在胡惟庸案發後還曾出山掌管御史臺。⁴⁵²另外，洪武十三年正月，御史許士廉等上言請求設立三公府，以「勛舊大臣」擔任三公，「總率百僚庶務」。⁴⁵³當時有三公官銜者唯有太師李善長與太傅徐達二人。這些現象都說明李善長在洪武十三年並未捲入胡惟庸案，反而是太祖所倚重的對象。日後太祖將李善長定為胡黨案首犯，無論其內心想法如何、李善長又有何惡行，究屬名實不符之舉。

明太祖對捲入胡黨案中諸臣，有些是早有不滿的原因。如庚午詔書載錄李善長「柔姦深密」，凡事不表達意見，專等太祖發端後奉行意旨；陸仲亨、唐勝宗擅自使用驛站馬匹，被罰緝捕元朝殘餘勢力「四大王」又無功；費聚在蘇州處理軍民雜居問題時「傷民」；楊璟多次戰敗，洪武四年伐蜀時進攻瞿塘關不下，損兵五千多人。依照太祖的說法，這些公侯因太祖責備其過錯而懷恨在心，「遂反」。⁴⁵⁴錢謙益發現，庚午詔書中對李善長罪行的描述，與《昭示姦黨錄》中李善長及其家族成員李存義、李伸、李仁的供詞相合，而與其它家奴、婦女「牽連錯互」的供詞不合。錢氏認為這些供詞雖然列入《昭示姦黨錄》，但是太祖「亦未必盡以為允也」。⁴⁵⁵

與李善長、陸仲亨等早為明太祖反感者不同，河南侯陸聚、宜春侯黃彬等人

⁴⁵¹ 錢謙益撰，錢曾箋註，《牧齋初學集》，卷 103，〈太祖實錄辨證三〉，洪武十三年正月條，頁 2126-2127；卷 104，〈太祖實錄辨證四〉，頁 2129-2142。

⁴⁵² 李新峰，〈明初勛貴派系與胡藍玉案〉，《中國史研究》，2011 年第 4 期，頁 145-158，特別是頁 154。唯李善長任職時間甚短，五月丙申（初六）受命，當月明太祖便廢除了御史臺，監察御史之上不設長官。見《明太祖實錄》，卷 131，洪武十三年五月丙申條。；同卷，洪武十三年五月條。

⁴⁵³ 《明太祖實錄》，卷 129，洪武十三年正月己亥條。

⁴⁵⁴ 祝允明，《野記》，載鄧士龍輯，許大齡、王天有點校，《國朝典故》，卷 31，頁 501-504。

⁴⁵⁵ 錢謙益撰，錢曾箋註，《牧齋初學集》，卷 104，〈太祖實錄辨證四〉，頁 2132。

並無得罪特別原因，「為胡、陳所誘，於朝廷禮無欠」。⁴⁵⁶另有靖海侯吳禎、南安侯俞通源、申國公鄧鎮、六安侯王志、宣德侯金朝興等人的子嗣或未除爵，或僅降職，受到的打擊有限。郭嘉輝認為，這說明吳禎等人的家族並非太祖最初有意打擊的對象，而是在審訊過程中被供出，牽連其中。⁴⁵⁷筆者推想，在整個「胡黨案」的處理中，被捕者面對拷訊，胡亂攀咬、拉人下水，使得陸聚、黃彬、吳禎等人及其家族被牽連進來。太祖總體上秉持嚴厲的態度，將他們都納入胡黨案定罪，但對某些已死者加以輕處。

《昭示姦黨錄》一書與前述《申明戒諭》《大誥》等含有罪狀內容的書籍在形式上的不同在於，前述各書中的罪狀，都是根據供詞寫成的第三人稱視角敘事，而《昭示姦黨錄》則保留了受審者第一人稱陳述的供詞形式，沒有將其整合、改寫。可能的解釋是此書涉案人員眾多、線索枝蔓，很難安排好敘事。而根據上文所見的胡黨案名實不符、供詞自相矛盾、涉案者有被攀咬之嫌等情況，編輯者也很難將供詞整合為一個完整的陰謀故事，索性保留其原貌，令讀者自行判斷。

相對而言，庚午詔書則更接近之前的勸誡書籍，詔書開頭有云：

一謂秦以下，凡立國者必有開國元勳之云。……其可考者，見在《春秋》明載信史，自秦至於宋元，其君臣得失，見其君負臣而臣負君。君負臣而不察，臣負君而忘恩，觀後精思，哀傷不已，忽又憤恨，有若是歟！

458

太祖的全文主旨，便是敘述自己分封功臣，君未負臣，而李善長等人「負君而忘恩」。詔書敘述涉案功臣惡行簡明扼要，還講述了太祖與李善長、陸仲亨初遇時

⁴⁵⁶ 祝允明，《野記》，頁 503。

⁴⁵⁷ 郭嘉輝，〈論「李善長案」的形成與性質——從《昭示姦黨錄》的重構切入分析〉，頁 77-78。

⁴⁵⁸ 此語見朱元璋，《大明太祖皇帝御製集》，卷 13，〈肅清姦黨錄序〉。

的情景，突出太祖如何拯救挈家躲避戰火的李善長與十七歲的流浪者陸仲亨，以指責他們忘恩。

胡黨案的爆發，某種意義上表明了明太祖之前對功臣進行勸誡的失敗。洪武五年太祖頒發「鐵榜」，就管束家中奴僕及與衛所官兵的關係等事項申誡公侯。⁴⁵⁹之後《臣戒錄》的目標也包括了功臣，但最終還是以大規模的清洗告終。太祖在〈肅清姦黨錄序〉中聲稱，公侯罪行「若不播告，將謂朕不能保全功臣而害舊者。」⁴⁶⁰之前為《宗藩昭鑒錄》重新作序時，也有昭示自己曾努力勸誡靖江王朱守謙的話。⁴⁶¹這種言論有為自己辯護的意味，但它們還是出現在新的教化用文本中，也顯示出太祖對勸誡手段的執着。《昭示姦黨錄》的編撰可以視為教化事業在激烈的高層政治鬥爭環境下的畸形發展。

五、胡黨案、清理佛道二教與《清教錄》

洪武二十四年，山西太原官府捕獲了捲入胡黨案的僧人智聰。智聰稱胡惟庸謀劃謀反時，他曾隨宗泐、見心等人往來於胡府，通謀造反，且宗泐赴西域取經時曾為胡惟庸聯絡西番起兵為外應。見心因此被凌遲處死。⁴⁶²其它涉案僧人也都被處死，只有宗泐得以免死，⁴⁶³貶為散僧，後又授僧錄司右善世，⁴⁶⁴死於當年九

⁴⁵⁹ 《明太祖實錄》，卷 74，洪武五年六月乙巳條。

⁴⁶⁰ 朱元璋，《大明太祖皇帝御製集》，卷 13，〈肅清姦黨錄序〉。

⁴⁶¹ 朱元璋〈昭鑒錄序〉云：「朕因靖江王守謙不法，蹈其父惡，雖未全見，其萌之意彷彿如之。思無可制，特命儒臣於諸史內撮類歷代藩王事跡，編而成書，示使朝夕目之，戒必為善。書方編未成，是子孫不改過，妄行引古牽今，內多含冤抱恨。後為庶人。」。見朱元璋，〈昭鑒錄序〉，《洪武御製全書》，頁 298-299。

⁴⁶² 錢謙益撰，錢曾箋註，《牧齋初學集》，卷 86，〈跋《清教錄》〉，頁 1803-1804。

⁴⁶³ 何孝榮，〈元末明初名僧宗泐事蹟考〉，《江西社會科學》，2012 年第 12 期，頁 99-105。

⁴⁶⁴ 釋明河，《補續高僧傳》，卷 14，〈泐季泐傳〉，《卍續藏經》（京都：藏經書院，1905-1912），冊 77，頁 472。

月。本文因首先被捕者之名，稱之為「智聰案」，宏觀上看，也可視作胡黨案的一部分。此後，太祖將涉案僧人供詞敕編為《清教錄》，二十五年十二月發給各地僧綱司。⁴⁶⁵

《清教錄》今已不傳，錢謙益《太祖實錄辨證》及《金陵梵剎志》有所引用，其主要內容為匯編捲入「胡黨案」的六十四名僧人的供狀外，此外還有一些禁約條例。其中僧人名號可考者，有名僧來復見心、全室宗泐及智聰等。其序文見於《大明太祖皇帝御製集》中，以下節錄其文，以便進一步瞭解此案的緣由：

洪武七、八年間，李善長侍坐奉天門，朕謂善長曰：「方今天下太平，爾等功成名遂，時值年邁，何不簞食壺漿入佛寺道觀，侶諸僧道……何區區兀坐家庭，抑鬱心神，以拘形骸！」善長默然。

是後二三年間，胡、陳事覺伏誅。又三、二年，羣黨事露，其李善長在其中矣。越一年，僧錄司首僧宗泐、來復、戒資等陰謀發露。嗚呼！朕初不知李善長無崇尚佛法之故，今諸僧事覺，方知其由。云何？當羣黨出入胡、陳門下，僧俗混同一謀，無間爾我，被羣姦深知僧之所以，故藐視佛門。⁴⁶⁶

文中提及的僧戒資，洪武十五年四月與宗泐分任僧錄司長官左、右善世，具體負責「提督眾僧坐禪、參悟公案，管領教門之事」。⁴⁶⁷可知戒資是明太祖重用的僧官。至洪武二十一年左善世職位已由弘道接任，⁴⁶⁸或許戒資已死，因此智聰案發後的記載中不再提及。

⁴⁶⁵ 葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵剎志》（天津：天津人民出版社，2007），卷2，〈欽錄集〉，洪武二十五年十二月二十一日條，頁64。

⁴⁶⁶ 朱元璋，《大明太祖皇帝御製集》，卷13，〈序〉。

⁴⁶⁷ 葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵剎志》，卷2，〈欽錄集〉，洪武十五年四月二十二日、二十五日條，頁52-53。

⁴⁶⁸ 葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵剎志》，卷2，〈欽錄集〉，洪武二十一年三月十四日條，頁57。

按照序中的說法，宗泐等人早已與胡惟庸、陳寧、李善長等人結為一黨，不但犯下謀反大罪，還敗壞佛門清譽。而太祖藉助佛法勸誡李善長的努力，亦因此而失敗：

邇來所在僧寺庵院，盡為納逋逃之淵藪，公然故違號令。曩者敕禮部榜示諸山，大章去就，以妥佛門。特命僧錄司慎選名僧，承命往清。及其復命未久，受贓事發，人各違命。嗚呼！如此之為，智人恥之，貽笑不磨也。佛法自興至今，僧不才者固有，其同黨亂臣賊子謀危社稷者，鮮矣！經云「不近王公貴人」，以今觀之，誠哉如來之言！特敕翰林將各僧所犯情由編錄成書，發佈諸山僧寺、道觀，咸使知之。

此書名為「清教」，實與洪武二十四年六月「清理釋道二教」之令相呼應。針對佛教，為了解決佛寺成為「納逋逃之淵藪」的問題，明太祖發佈了文件《申明佛教榜冊》，內容包括要求僧人不得與平民混居，必須入居擁有朝廷頒發的寺額的寺院；令各府僧綱司、縣僧正司查驗僧人數量；僧人必須離開家眷入住寺院；作佛事必須遵循軌範科儀；規定瑜伽僧的報酬金額；規定作齋的文書種類；禁止僧官巧取散寺的施主布施；禁止民間宗教人員「善友」作法事等。七月一日，太祖命僧錄司派僧人攜帶榜文到各布政司「清理天下僧寺」，⁴⁶⁹即序文所云「特命僧錄司慎選名僧，承命往清」，而宗泐等人被捕之事就發生在其後不久。

在明太祖的觀念中，這兩件事件有着內在的聯繫。《申明佛教榜冊》論述僧人惡行的原因稱：

今天下之僧多與俗混淆。尤不如俗者甚多。是等其教而敗其行。⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ 葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵剎志》，卷2，〈欽錄集〉，洪武二十四年六月初一日條、七月初一條，頁60-63。

⁴⁷⁰ 葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵剎志》，卷2，〈欽錄集〉，洪武二十四年六月初一日條。

太祖關注僧俗「混淆」後佛教中的腐化現象與「異端」因素會對民間風俗造成的不良影響。其中嚴重者如「所在僧寺庵院，盡為納逋逃之淵藪」，已嚴重觸犯法律。當時應天的百福寺慣於藏匿囚徒、逃兵，這些人改扮僧人，游食四方，難以辨認。⁴⁷¹而《清教錄》序中提到高層僧人與權貴「混同一謀，無間爾我」。可以想見，太祖此時已因僧人與百姓混居、藏匿逃犯而決意大舉整頓佛教，恰巧又出現僧官捲入胡黨案的事件，因而希望通過刊發違法僧人的供詞，表示對高級僧官亦無寬恕，警示僧人守法。這是在清理佛道二教行動的基礎上的推進。

可以證明二者關係的，還有《金陵梵剎志》載錄的兩條「《清教錄》內禁約條例」，：

一、諸山僧寺庵院，務要天下諸僧名籍造冊在寺，互相周知。遇僧人遊方到來，即問本僧係某處某寺某僧，年若干，然後揭冊驗實，方許掛搭。

如是冊內無名及年貌不同者，即是詐偽，許擒拿解官。

一、今後僧寺不許收養民間兒童為僧，兒童無知，止由父母之命，入寺披剃，及至年長，血氣方剛，慾心一動，能甘寂寞誠心修行者少，所以僧中多有泛濫不才者敗壞祖風，取人輕慢。令出之後，敢有收留兒童為僧者，首僧凌遲處死，兒童父母遷化外。若有出家者，務要本人年二十、三十者，令本人父母將戶內丁口、事產及有何緣故情願為僧供報入官奏聞，朝廷允奏，方許披剃。過三年後赴京驗其所能，禪者問以禪理，講者問以講諸經要義，瑜伽者試以瑜伽法事，果能精通，方給度牒。如是不通，斷還為民，應當重難差役。⁴⁷²

⁴⁷¹ 《明太祖實錄》，卷 223，洪武二十五年閏十二月甲午條。

⁴⁷² 葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵剎志》，卷 2，〈欽錄集〉，洪武二十七年正月初八日條，頁 68-69。

案《明太祖實錄》，要求將僧籍造冊、頒佈天下寺院，以便覈對遊方僧人身份的命令見於洪武二十五年閏十二月。⁴⁷³限制出家年齡和資格的命令見於洪武二十七年正月：

亦不許收民兒童為僧，違者並兒童父母皆坐以罪。年二十以上願為僧者，亦須父母具告有司，奏聞方許。三年後赴京考試，通經典者始給度牒，不通者杖為民。⁴⁷⁴

洪武二十年明太祖便規定了出家為僧的年齡限制，但當時的制度是二十歲以上者不許出家，二十歲以下者可在京城諸寺「試事三年」，合格者才能為僧。⁴⁷⁵與此規條的年齡限制範圍、取得資格的方法都有很大不同。雖然未見《清教錄》原文，如果前引兩條「禁約條例」確實是《清教錄》的內容，可以認為太祖以智聰案為契機，在《清教錄》中公佈了新的佛教管理制度。而《明太祖實錄》中的記載是後來的重復、強調。《清教錄》一書與政治案件和制度更改等因素都有關係。

對於僧人的惡行，明太祖特以《法華經》中「不近王公貴人」一語加以警告。這句話出自《法華經·安樂行品》，此品中佛祖對文殊菩薩講說修持時應遵循的四種「安樂行」，其中「身安樂行」中有「不親近國王、王子、大臣、官長」之語，蓋遠離這些權勢者，有利於修行者「常好坐禪，在於閑處、修攝其心」，⁴⁷⁶精進修行。然而明太祖在此之前實行的將僧人引入國家政治的政策，卻給僧人提供了結交「王公貴人」的機會。如學者所述，明太祖重視佛教，曾多次在蔣山率領羣臣召開護法大會，尊禮江浙高僧。太祖還從僧人中發掘人才為自己所用，曾命僧人仲猷祖闡（?-?）、無逸克勤（?-?）等擔任使節出使日本，獲得成效，因

⁴⁷³ 《明太祖實錄》，卷 223，洪武二十五年閏十二月甲午條。

⁴⁷⁴ 《明太祖實錄》，卷 231，洪武二十七年正月戊申條。

⁴⁷⁵ 《明太祖實錄》，卷 184，洪武二十年八月壬申條。

⁴⁷⁶ 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷 5。

此令無逸克勤還俗復姓爲華克勤，任爲考功監令。太祖受此事鼓舞，積極徵召「儒僧」入仕，爲僧人仕官設立常規渠道。馬皇后去世後，太祖還曾選拔僧人分侍諸王，以便爲馬后舉行法事祈求冥福。⁴⁷⁷這些措施無疑都增加了僧人與王公貴人交往的機會，歷史的弔詭性於此顯現。

明太祖重視佛教，本意在於發揮其固有的教化功用，從更多的途徑教化臣民。現存敕撰教化書籍中雖不見正面稱引佛教教義，但其御製〈勸世文〉有句云：

眼前天堂，眼前地獄。積善看經，身心念佛。

聖君治世，便是活佛。父母在堂，便是活佛。⁴⁷⁸

在這種面向民衆的宣傳文字中，君王、父母即是活佛。儒家倫理和佛教教義都被太祖用於教化事業，〈清教錄序〉中勸李善長學佛之事亦是一例。然而繼胡黨案後又發生智聰案，僧人特別是上層僧人亦成爲不得受皇帝刑戮與告誡的對象。錢謙益指出僧智聰的招辭中存在時間錯亂的問題，「未可盡信」。⁴⁷⁹這點與《昭示姦黨錄》類似，然而太祖對高級僧人也早有不滿，曾將宗泐判處死罪，罰爲廚役，罪名爲「奏愆匿愆，觀喜怒，乘顏色，及盜衆僧用，特愚朕以飾己非」，⁴⁸⁰包含揣摩皇帝心理和貪污。由是觀之，智聰案或許也和胡黨案一樣，供詞與實際刺激皇帝的誘因不符。太祖敕撰《清教錄》匯編供詞，亦與胡黨案後敕撰《昭示姦黨錄》的作法相同，並以此爲契機，警示僧人及推進清理佛教的政策。

⁴⁷⁷ 參見朱鴻，〈明太祖與僧道--兼論太祖的宗教政策〉，《臺灣師大歷史學報》，第 18 期（1990），頁 63-75；何孝榮，〈試論明太祖的佛教政策〉，《世界宗教研究》，2007 年第 4 期，頁 19-30。

⁴⁷⁸ 陳全之，《蓬窗日錄》，卷 7，〈詩談一〉，《續修四庫全書》影印明嘉靖四十四年刻本，冊 1125，頁 188。

⁴⁷⁹ 錢謙益撰，錢曾箋註，《牧齋初學集》，卷 86，〈跋清教錄〉，頁 1803。

⁴⁸⁰ 朱元璋，〈諭天界寺不律僧戒泐復〉，載葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵刹志》，卷 1，〈御製集〉，頁 4-5。

六、藍玉案與《逆臣錄》、《忠義錄》

洪武二十五年、二十六年之際，明太祖生了一場重病。舊題解縉撰《天潢玉牒》云：「二十五年壬申……冬，上患熱病，危甚。」無奈之際，甚至服用了一名赤腳僧人進獻的藥物。⁴⁸¹據此書記載，當時太祖令肅王在奉天門設座聽朝政，顯然是代替生病的太祖處理朝中庶務。而據《逆臣錄》，景川侯曹震之母反對曹震與藍玉合謀造反時說：「你不躲時，我便皇孫殿下處說下。」⁴⁸²似乎皇太孫朱允炆此時在攝理朝政。其他藍黨供詞中，也提到洪武二十六年的「今年上位老不出來」、「如今涼國公見上位只管病纏著」等語。⁴⁸³總而言之，這些記載說明太祖當時的確病得嚴重，以至不能親理朝政。在這樣緊張的政治氣氛中，爆發了又一起政治大案——藍玉案。

洪武二十六年二月八日，藍玉在入朝時被逮捕，同月十日就被處死。之後鶴慶侯張翼、普定侯陳桓等八名公侯被奪爵處死。二月十三日，太祖就命刑部將涉案罪犯的「情詞」加上圖畫製成榜文公示，以免世人稱其「不能保全功臣」。⁴⁸⁴後來太祖也按照編撰《昭示姦黨錄》、《清教錄》的先例，命翰林儒臣將藍黨的供詞編成了《逆臣錄》五卷。此書僅有北京大學圖書館藏明鈔本傳世，現已點校出版。其內容除了若干公侯、都督的供詞外，還包括大量衛所軍官的供詞，特別是府軍前衛等在京衛所，顯示出藍玉案與軍隊關係甚深。

藍玉案作為一個牽涉甚廣的謀逆大案，其可信性和胡黨案一樣飽受質疑。供詞中提到藍黨涉案公侯多數本為胡惟庸黨羽，然而胡黨案真實性本身便是一個問

⁴⁸¹佚名，《天潢玉牒》，載鄧士龍輯，許大齡、王天有等點校，《國朝典故》，卷1，頁9。

⁴⁸²朱元璋敕錄，《逆臣錄》，卷1，喜奴條，頁14。

⁴⁸³ 朱元璋敕錄，《逆臣錄》，卷1，曹炳條，頁12；何貴條，頁25。

⁴⁸⁴ 見黃彰健，〈明洪武永樂朝的榜文峻令〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第46本第4分（1975），頁557-594，特別是頁579。

題。呂景琳指出其中有藍玉未招供、謀反時間衆說紛紜、編造藍玉與李善長勾結故事、藍玉商議謀反過於張揚等問題，認為發動藍玉案是明太祖先發制人的手段。

⁴⁸⁵藍玉爲常遇春妻弟，而懿文太子正妃爲常遇春之女。清人夏燮《明通鑑》載錄藍玉因身爲太子的外戚，曾向太子提醒燕王朱棣的異心，燕王聽聞後懷恨在心，太子死後向太祖進言稱：「諸公侯縱恣不法，將有尾大不掉憂。」遂引發藍玉案。

⁴⁸⁶此說孟森、朱鴻都曾加以辨析，認為符合情理但未必盡實。⁴⁸⁷劉長江據此記載，認為藍玉案正是燕王利用太祖猜忌功臣之心理慫恿太祖製造的冤獄，爲自己日後篡權做準備。⁴⁸⁸太祖亦未必不知供詞中多有矛盾，但與處理胡黨案時一樣，又將供詞敕撰成書。而且在御製序中明示了一個特別目的：警戒那些藍玉案中的被寬恕者及其它懷有異心者。序云：

豈期鬼神不容，謀泄機露，族滅者族滅，容忍者容忍。其容忍者若能知感，省躬自責，則必永遠無患，與國同久。特敕翰林，將逆黨情詞輯錄成書，刊佈中外，以示同類，毋得再生異謀。⁴⁸⁹

所謂「容忍者」確有其人。根據洪憲築的統計，長興侯耿炳文在《逆臣錄》中被張翼供出，但並未被處罰；越雋侯俞淵被後軍都督府典史夏志玄供出，遭奪爵之處罰，但未被處死。⁴⁹⁰除此二侯外，可能還有其它被太祖「容忍者」。太祖明確承認民間尚有藍玉黨羽，希望以公佈供詞來勸告他們不要「再生異謀」。

⁴⁸⁵ 呂景琳，〈藍玉黨案考〉，《東嶽論叢》，1994年第5期，頁100-105。

⁴⁸⁶ 夏燮撰，王日根等點校，《明通鑑》（長沙：嶽麓書社，1999），卷10，洪武二十六年二月乙酉條，頁369。

⁴⁸⁷ 分見孟森撰、商傳導讀，《明史講義》（上海：上海古籍出版社，2002），頁73；朱鴻，〈明太祖誅夷功臣的原因〉，《臺灣師範大學歷史學報》，期8（1980），頁47-89。

⁴⁸⁸ 劉長江，〈明初皇室姻親關係與藍玉案〉，《北大史學》，1998，頁236-246。

⁴⁸⁹ 朱元璋敕錄，《逆臣錄》，〈御製逆臣錄序〉。

⁴⁹⁰ 洪憲築，〈明初胡藍黨獄及其影響之研究〉（桃園：中央大學，2009），頁151-154。俞淵事見朱元璋敕錄，《逆臣錄》，卷1，夏志玄條，頁40；《明太祖實錄》，卷227，洪武二十六年五月戊辰條。

據俞本《紀事錄》，爲了緝拿藍玉黨人，太祖規定所有人都可擒拿黨人上京面聖，並將黨人所擔任的職務賞給抓捕之人。自發擒拿黨人的行爲被稱爲「忠義」，由此得來的官職稱爲「忠義官」。《逆臣錄》中記載的事例有金吾前衛百戶宋成被本衛軍人王文智綁縛報官；同衛的總旗賈保被小旗馮癩廝綁縛報官等等。⁴⁹¹據俞本《紀事錄》載：「不數年，忠義官皆被戮。」但李新峰根據明代兵部武選簿檔案，發現忠義官於旺被授予留守中衛世襲指揮僉事，解俊被授予金吾前衛右所世襲鎮撫，均傳襲下來，說明忠義官並沒有如俞本所言都被處死。⁴⁹²

爲了褒獎這些人的功績，太祖將他們的事蹟匯編成書，稱《忠義錄》。⁴⁹³「忠義」這一名詞在洪武朝這一階段是被賦予了特殊政治涵義的。二十六年九月，太祖在〈宥胡藍黨人詔〉中說：「時者朝臣不臣，其無忠義者李善長等陰與構禍，事覺，人各伏誅。」⁴⁹⁴《忠義錄》序中將曹震等罪犯稱爲「非忠義孝友者」。⁴⁹⁵在太祖看來黨人陰謀造反的行爲是「無忠義」的，與之相反的舉報者自然可稱爲「忠義」。

此書今已不傳，其序文也存於《大明太祖皇帝御製集》中。其中提到從二月初十日到四月初二日，除自殺者外，因藍玉案被處死者已有七千餘人。太祖對自發擒拿黨人的舉動十分重視，稱：

其從逆首目者被四十三衛所忠義官旗、猛士人等即日擒拿，以清京國。

受賞之後，諸軍聞有逆賊，雖不承命，其吹毛求疵，姦無所逃。間有隱

者若漏網之魚，雖側足難以全生，可見諸軍奮忠之勇，有若是邪！⁴⁹⁶

⁴⁹¹ 朱元璋敕錄，《逆臣錄》，卷2，宋成條，頁73-74；賈保條，頁75。

⁴⁹² 俞本撰，李新峰箋證，《紀事錄箋證》，頁471-475。

⁴⁹³ 俞本，《紀事錄》，載陳學霖，《史林漫識》（北京：中國友誼出版公司，2001），頁458。

⁴⁹⁴ 《皇明詔令》，卷3，頁75-76。

⁴⁹⁵ 朱元璋敕錄，《逆臣錄》，〈御製逆臣錄序〉。

⁴⁹⁶ 朱元璋，《大明太祖皇帝御製集》，卷13，〈忠義錄序〉。

太祖對明朝軍民的忠誠有着高度的自信，在他看來，倘若即使藍玉僥倖成功，也會引發「忠義者」和「英雄」起兵抵抗，不能順利接管政權，從而導致天下大亂。因此太祖雖然對藍黨不免「憐之」，也要以這些人的性命為代價，換取天下的和平。發動軍民告發藍黨既然是維繫和平的手段，而官軍的所謂「忠義」，除了指對太祖個人的忠誠之外，也就上升到關乎「天下安危」的大義的高度。這段論述可以說是明太祖對自己晚年兩次嚴辦黨案背後政治理念的直白闡釋。

胡黨案與藍玉案性質類似，都是太祖教化事業所遭遇的挫折，而太祖在處理《逆臣錄》和《忠義錄》時，就宣傳技巧而言已經比《昭示姦黨錄》更加成熟。在〈御製逆臣錄序〉中太祖表示了自己有意「容忍」一部分藍玉黨羽，比單單為自己辯護立意為高。《忠義錄》則表彰了積極為皇帝效力的軍民，堅定他們的立場。

本節討論了因洪武時期若干大案、要案而編撰的書籍，包括胡惟庸案後告誡羣臣的歷史讀本《臣戒錄》和《相鑒》；由郭桓案刺激而發，後來又載錄追查胡黨事蹟的《大誥》諸編；載有諸王惡行的《紀非錄》；匯編胡藍黨案供詞的《昭示姦黨錄》、《清教錄》和《逆臣錄》；輯錄揭發、抓捕藍黨者事蹟的《忠義錄》。此外還有《志戒錄》這樣與案件可能有所關聯的書。

在人類歷史上，無論何種社會形態與政治制度，都沒有達到完全阻止刑事案件發生的程度。不過案件的發生，總有暗示政府教化效果未足的意味，何況洪武時期的這些大案都非普通案件，主犯地位顯赫，罪行駭人聽聞，牽涉者為數眾多，在社會上影響極大。不僅如此，這些案件都與明太祖【本人】有着莫大的關係。犯案者有太祖的子孫，有太祖所提拔、分封的高官、公侯，以及太祖曾尊禮的名

僧；胡惟庸案及胡藍黨案的最大罪名是謀殺皇帝，而齊王的罪狀也明顯指向僭越皇權。這些案件不僅對明朝政權與太祖的皇權構成巨大危害，也對太祖推行的教化事業構成了質疑。

對於這些案件，明太祖對教化的信念並未消失，除了採用一貫的鐵腕手段之外，繼續訴諸編撰教化書籍的手段。爲此而編撰的書籍，最多的內容是匯編罪狀、供詞，供人閱讀與自警。就史家對《昭示姦黨錄》、《清教錄》和《逆臣錄》內容的分析來看，發行大量供詞並無助於將案件合理化，反而是畫蛇添足之舉。太祖自身的想法更多地體現於其御製序中。太祖這種部分的「坦誠」，解釋了他爲何堅持編撰這類書籍。其次是《臣戒錄》、《相鑒》、《志戒錄》這些主題相關的歷史讀物。還有一些針對案件具體情況的內容，如在《御製大誥》中，有公佈郭桓案發後追贓過程中發生的弊端，及耆民揭發弊端的事蹟；《忠義錄》專門表彰軍民揭發、抓捕藍玉黨羽的事蹟。這些舉動意在肯定被他發動的民衆，體現出太祖對君、臣、民關係的思考。此外，太祖也在《清教錄》中，試圖借懲處高級僧人的衝擊力，頒佈條令，進一步推動清理佛教運動，有化壞事爲好事的意味。

總而言之，太祖面對教化事業的挫折，仍是以教化手段彌補以往之不足。只不過，這種教化是以嚴厲的刑罰爲基礎的，是教化事業在殘酷政治鬥爭背景下的畸變形態。

本章以制度創設與修改、教化理念展開與政治案件等三種引發教化書籍編撰的因素爲線索，分三節排比洪武朝的敕撰教化書籍，希望令讀者對這些書籍的編撰動機有一個總體印象。明太祖並沒有一個系統性的、覆蓋各個主題的編書計劃，各種修書體例和方法雖然在各書之間多有承襲、繼承，但並未形成完全固定的模

式。加上制度屢屢更改、大案迭出等外界影響，使得這些書籍從整體上看仍然略顯瑣碎、無序，本章的結構也與之類似。

本章討論了教化書籍與各個領域的制度、諸多大案的關係，還有《清教錄》這樣由政治案件引發，而又直接為清理佛教的運動服務的書籍，以及內容極為豐富的《大誥》諸編。這些現象說明教化書籍和教化方法是明太祖治國生涯中時常運用的手段，在其政治思想中佔據着不可或缺的地位。需要說明的是，雖然筆者在方法上着重分析皇帝本人的動機，但未嘗忽視尋找其它參編者對編撰工作的影響。然而筆者檢尋宋濂、吳沈、劉三吾等參編官員的著作及傳記，雖有他們與明太祖講論經史的記載，竟難以找到這些作者對教化書籍的具體影響痕跡，僅有劉三吾曾勸王府長史效法《祖訓錄》這種服膺御製作品的表現，⁴⁹⁷乃至於本章的敘事近於明太祖的獨角戲。這種史料的缺失，一方面應是如張佳所論，由於當時人出於謹小慎微的心態，將奏議等文字毀去；⁴⁹⁸另一方面也的確以默證的形式說明了洪武朝教化書籍的編撰主要由皇帝本人推動這一特點。進入永樂朝以後，教化書籍涉及的政治領域將會縮減，而皇后、閣臣等其它政治角色對這類書籍編撰的影響力將逐漸凸顯出來。具體情況有待於第三章的討論。

⁴⁹⁷ 劉三吾撰，陳冠梅點校，《劉三吾集》（長沙：嶽麓書社，2013），〈劉坦齋先生文集卷二〉，頁 81-82。

⁴⁹⁸ 張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》，頁 13-14。

第三章 敕撰教化書籍的編纂歷程（二）

自明太祖朱元璋開創皇帝敕撰教化書籍的傳統後，建文、洪熙兩帝在位短暫，沒有這類著述，而成、宣、英、景諸帝及成祖徐皇后均有御製或敕撰的勸誡書傳世。此後世宗之母蔣太后、神宗之母李太后也曾撰寫女性向的勸誡書。整體上看，敕撰教化書籍的傳統在洪武朝後大約延續了半個世紀後趨於衰落。本章將在繼續介紹勸誡書的撰述者、對象、主題、體例和內容等方面的同時，試圖探究這一傳統興衰的原因及其影響。成祖以降諸帝為何有意繼承此傳統，它又為何在天順朝之後衰落？皇帝不再敕撰勸誡書之後，皇室遇到新的教化需求又會如何處理？這都是本章要處理的問題。

第一節 永樂時期（1402-1423）

前文提到，明太祖對諸子的教育極為重視，其中包括敕撰勸誡書籍，親自督促諸子閱讀，及令王府官時刻對藩王加以勸誡。成祖自幼便是在這樣的道德教育氛圍下成長起來的，他對敕撰勸誡書籍應有較深的印象。

成祖即位後，以「悉復舊制」為政治口號。⁴⁹⁹太祖推行的教化政策自然在繼承之列。太祖所制《大誥》諸編，成祖初即位時便下令恢復民間的誦讀及在鄉飲酒禮中的講解；⁵⁰⁰永樂五年三月訓諭守衛皇城時誦經的官員時，提到可以背誦「文武《大誥》」作為替代；⁵⁰¹當時有軍戶男童六歲能背誦《大誥》，獲准入儒學讀書。

⁴⁹⁹ 有關永樂初年朝廷廢除建文朝官制改革措施之舉，及對少數改革的保留，見周中梁，〈從永樂朝的恢復祖制看建文朝的官制改革〉，《明史研究》，輯 15（2017），頁 15—29。

⁵⁰⁰ 《明太宗實錄》，卷 10，洪武三十五年七月丁未條。

⁵⁰¹ 《明太宗實錄》，卷 65，永樂五年三月壬申條。

⁵⁰²最重要的是明廷於永樂九年正月招諭兩廣、江西、福建等地民衆反抗武裝時，又重申太祖規定民衆手持《大誥》上京訴冤及將鄉里惡人擒獲解京的政策，以化解他們的怨氣。⁵⁰³此外，成祖即位時亦重申木鐸警民之法，及「見丁著業」之制。⁵⁰⁴出於同樣的邏輯，成祖也繼續編撰教化書籍。

總的來看，明成祖所編書籍中帶有的個人特質不像太祖那樣鮮明。成祖在施政上也注意文治，但其個人對撰述文章之事興趣不高。牟復禮先生稱成祖爲自己選擇了「戰士皇帝」（warrior-emperor）的角色。⁵⁰⁵且有異域史料可證，成祖私下裏確實是把自己定位爲一個武人的。成祖曾對朝鮮使節解釋自己出兵安南的理由，稱安南新君胡季犛先是謊稱前代陳朝王室已經絕嗣，後又假意迎回投奔明朝的前王之孫。成祖自稱：

朕老實武人，聽以爲真，令朝官率陳孫復國。黎賊伏兵殺之，其暴益肆。

朕不獲已，命將討之，久乃得賊魁以來。朕聞爾王讀書人也，未知黎賊頑甚，必謂朕勒兵遠伐矣。爾還爲朕詳告于王。⁵⁰⁶

此時的朝鮮國王是太宗李芳遠（1367-1422，1400-1418 在位），他出身將門世家，但曾登高麗進士第，並擔任提學官，故有「讀書人」的名聲。⁵⁰⁷成祖自稱爲「武人」，是與李芳遠相對而言的，可以由此看到他心中較爲真實的身份認同。在文章方面，成祖留有御製文集，現在僅見殘存「序」類兩卷的鈔本，其文字沒有明顯特點。大致可以推斷，成祖的御製文字更多是由文臣代筆。此外，永樂初年還有若干種與徐皇后有關的敕撰書。這些現象說明，永樂朝以後皇帝以外的人物參

⁵⁰² 《明太宗實錄》，卷 29，永樂二年三月丁酉條。

⁵⁰³ 《明太宗實錄》，卷 112，永樂九年正月甲子條。

⁵⁰⁴ 《明太宗實錄》，卷 12，洪武三十五年九月乙未條。

⁵⁰⁵ Frederick W. Mote, *Imperial China 900–1800*(Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 599.

⁵⁰⁶ 《李朝太宗實錄》，卷 14，太宗七年八月庚戌條，冊 1，頁 411。

⁵⁰⁷ 《李朝太祖實錄》，總序，辛禡九年九月條。

與教化書籍編撰工作的程度越來越深。

一、由徐皇后推動的《古今列女傳》、《內訓》與《勸善書》

成祖的皇后徐氏，是開國功臣魏國公徐達（1332-1385）的長女，洪武九年與燕王朱棣結婚。據《太宗實錄》，徐妃參與了成祖起兵靖難的謀劃，並協助世子高熾守城。成祖即位後，於洪武三十五年十一月，冊封徐妃為皇后。⁵⁰⁸此後徐皇后繼續輔佐成祖，表現之一就是編撰書籍以資教化。徐皇后首先在永樂元年正月刊行了佛經《夢感佛說第一稀有大功德經》。當年十二月，成祖發行了《古今列女傳》，此書的編撰也是受徐皇后的提醒。永樂二年冬，徐皇后撰寫了女教書《內訓》，又編撰了綜合三教的《勸善書》，於永樂三年正月、二月相繼成書，但未頒行。之後，徐皇后又請成祖將《古今列女傳》中的明高皇后馬氏傳析出單行，於四年二月刊印。⁵⁰⁹徐皇后於永樂五年七月去世後，明廷將其所著《勸善書》及《內訓》頒行天下。永樂朝初年的教化書，除了給太子的《文華寶鑒》之外，都與徐皇后有關。可以說徐皇后是成祖初年推行教化政策的重要助手。

徐皇后的父親徐達與明太祖一樣，也是農家出身，雖常年忙於軍務，不忘求學。徐達常隨身攜帶書籍，並延請儒士講說兵法及古代武將事蹟。太祖也曾讚揚他好學。⁵¹⁰徐達與夫人謝氏認為徐后天資不凡，教她閱讀經史。徐氏作為皇后，不能像皇帝一樣直接對一般臣民發表戒諭，而是從勸諭官員的妻子入手。她曾請求成祖賜給六部尚書和閣臣的夫人冠服、寶鈔，並勸諭她們要以德行輔助其夫。除此之外，則是通過撰寫書籍。據說徐氏少時讀書過目不忘，而且非常嚮往古人

⁵⁰⁸ 《明太宗實錄》，卷 69，永樂五年七月乙卯條附徐皇后傳。

⁵⁰⁹ 即今見的單行本《高皇后傳》（臺北：正中書局，1982）。

⁵¹⁰ 《明太祖實錄》，卷 150，洪武十五年十一月壬戌條。；卷 171，洪武十八年二月己未條附徐達傳。

的嘉言懿行，稱：「古人書之冊，固欲後來者仿而行之也。」⁵¹¹這正是教化書籍的功能所在。

徐皇后頗為崇佛，《太宗實錄》不載其撰述佛經之事，但也說她「居常志存內典」。徐皇后將其對佛教的信仰和永樂朝廷的政治需要結合起來，其結果便是刊刻了帶有鮮明政治意圖的《夢感佛說第一稀有大功德經》。朱鴻指出，徐皇后在《大功德經》序言中說觀音在洪武三十一年已向她預言靖難之變，說明靖難之變實屬天意前定。徐皇后又說她持誦此經，得到神佛庇佑，使成祖終於獲勝，為成祖的篡位活動抹上了神聖色彩。⁵¹²此經共兩卷，其正文本身與當時政治無關，係敘述佛祖在舍婆提城說法，應弟子舍利弗之請，說明心見性之法，稱為「第一稀有大功德修多羅了義」。其內容接近《楞嚴經》。其後佛祖說無邊祕密神咒，尊勝佛母、救度佛母和沙幹哩佛母說無量大陀羅尼神咒，觀音菩薩說六字大明神咒及大陀羅尼神咒，文殊菩薩、金剛手菩薩、摩利支天菩薩也各說咒語。最後舍利弗稱持誦此經及神咒者可獲種種好處。⁵¹³其內容多為便利持誦、流通而設計。其中崇拜佛母、金剛手菩薩等密教神祇的內容，顯示出藏傳佛教對明代宮廷的影響。

永樂元年十二月，成祖發行了《古今列女傳》。有關編撰此書的緣起，成祖在御製序中說，劉向《古列女傳》在流傳中卷帙淆亂，宋代的整理者曾鞏已不能詳論其區別。且劉向的分類法本身也有問題，如有虞二妃不應放入〈母儀篇〉。馬皇后聽女史讀《列女傳》，說應該對此書加以討論刪定，以為世範。請示太祖，命儒臣校正，未成書時高皇后就去世了，太祖因悲傷而擱置了此事。永樂元年六月，成祖為太祖、馬皇后重上謚號，以示尊崇。之後，「宮壺」重申馬后之意，

⁵¹¹ 《明太宗實錄》，卷 69，永樂五年七月乙卯條附徐皇后傳。

⁵¹² 朱鴻，《明成祖與永樂政治》，頁 211-212。

⁵¹³ 《大明仁孝皇后夢感佛說第一希有大功德經》，載河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989），冊 1。

成祖「不敢違」，遂命儒臣編成此書。⁵¹⁴所謂「宮壺」即指曾見過馬后的徐皇后。

御製序中此段敘事的政治意義，在於論述成祖敕撰《古今列女傳》乃是繼承太祖帝后的遺志。成祖自靖難戰爭以來，十分重視自己的嫡子身份。在北平起兵之後，對將士講話時自稱：「我，太祖高皇帝、孝慈高皇后嫡子」。⁵¹⁵入京即位後更是修撰玉牒，證明自身譜系，以此證明自身繼承帝位的正當性。⁵¹⁶繼承太祖與馬后的遺志、完成其未完成的著述計劃，亦是證明自身正當性的一種方式。不僅如此，書中也收錄了馬后的傳記，內容與《明太祖實錄》的馬后小傳略同。後來徐皇后更稱馬后傳記與古后妃傳同編一書內，傳記繁多，讀者不易遍覽，要求將《高皇后傳》單行出版。⁵¹⁷此書於嘉靖朝又與徐皇后《內訓》、蔣太后《女訓》二書一併刊刻，詳見本章第三節。

根據編成後受賞人員的名單，參預編撰者有閣臣解縉、黃淮、胡廣、胡儼、楊榮、金幼孜、楊士奇等七人，翰林檢討王洪、蔣驥，以及當時的書法名家翰林典籍沈度。閣臣的全體參加，也說明此書具有重要的政治意義。

此書共三卷，根據劉向《列女傳》及歷代后妃、女性傳記等材料，將女性按照丈夫或父親的身份分成帝王后妃、諸侯及士大夫之妻、庶民之妻女等三個等級，各佔一卷，分類輯錄成書。一共收錄了傳記 159 則。其中歸入「國朝」的女性事蹟除馬皇后外還有 13 則。其中反映的明初女性旌表政策與當時政治的關係，詳見本文第四章的討論。

⁵¹⁴ 《明太宗實錄》，卷 26，永樂元年十二月甲戌條。

⁵¹⁵ 佚名，《奉天靖難記》，卷 1，洪武三十二年七月癸酉條，載《國朝典故》，卷 11，頁 207。

⁵¹⁶ 有關明成祖生母身份一事，1930 年代以來多有討論者。傅斯年、吳晗、李晉華、邵循正等人據明人轉述《南京太常寺志》語等記載，認為成祖非馬后所出，而是碩妃之子。碩妃之族裔則有高麗、蒙古等說。成祖刻意自稱馬后親子則為掩飾之舉。參見陳學霖，〈蒙古《永樂帝建造北京城》故事探源〉，載氏著，《明初的人物、史事與傳說》（北京：北京大學出版社，2010），頁 248-293。

⁵¹⁷ 結果見於佚名，《高皇后傳》（臺北：正中書局，1982）。

《內訓》是徐皇后撰寫的勸諭之書，生前未進呈成祖，死後才由太子進呈、成祖發行。⁵¹⁸《太宗實錄》的徐皇后傳說，徐皇后「觀《女憲》、《女戒》諸書，紬其要義，作《內訓》二十篇」，此說不確。《女憲》是古代的女教書，班昭《女誡》曾引用過，但早已散佚，徐皇后無從參考。徐皇后在《內訓》序中說，「有所謂《女憲》、《女則》者，皆徒有其名耳。」⁵¹⁹徐皇后自稱此書是「述高皇后之教」而推廣之，顯示出自身對馬皇后的繼承。書中「崇聖訓」一章專門要遵循馬皇后的「微言奧義」。⁵²⁰

就具體內容來看，此書文體典雅，多用駢儷句式。行文多引用六經、《論語》及《子華子》等古典，明顯在模仿班昭《女誡》。章節設置上以要求女子修身自律的「德性」、「修身」、「慎言」、「謹行」、「勤勵」、「節儉」、「警戒」、「積善」、「遷善」等章起首，其次為要求女子學習高皇后及古代「賢妃貞女」的「崇聖訓」、「景賢范」兩章，再次為處理各種倫理關係的「事父母」、「事君」、「事舅姑」、「奉祭祀」、「母儀」、「睦親」、「慈幼」、「逮下」、「待外戚」等章。

女教書傳統中多由在宮廷中活動的女性撰寫，如《女誡》作者班昭為輔佐竇太后（?-97）的女官，《女論語》作者宋若莘、若昭姐妹為唐代女官。《女孝經》作者鄭氏非宮廷女性，但其侄女為永王李璘（?-757）之妃。唐太宗的長孫皇后（601-636）曾「撰古婦人善事」，為《女則》十卷，並自作序，但今已不傳。⁵²¹武則天曾組織一批文臣為「北門學士」，敕撰了一批書籍，其中有關女教者有《列女傳》、《孝女傳》、《古今內範》、《內範要略》、《保傅乳母傳》、《鳳樓新誡》等書。

⁵¹⁸ 見《明太宗實錄》，卷 73，永樂五年十一月乙丑條。

⁵¹⁹ 仁孝文皇后徐氏撰，黃麗玲校異，《內訓》，御製序，載黃麗玲，〈《女四書》研究〉，頁 148-149。

⁵²⁰ 仁孝文皇后徐氏撰，黃麗玲校異，《內訓》，「崇聖訓章第十」，頁 157。

⁵²¹ 《舊唐書》，卷 51，〈后妃傳上·文德皇后長孫氏〉。

⁵²²徐皇后的《內訓》是對這一宮廷女教書傳統的延續。她寫此書的目的，首先是要「教宮壺」，故其有關具體倫理關係的論述多是就后妃及社會地位較高的女性而言的，由「事君」、「待外戚」這樣的章名可以看出此書針對的對象就是后妃。其餘如「慈幼」章講要待媳婦以慈，方能責之以孝。「逮下」章語出《詩·周南·樛木》之詩序：「《樛木》，后妃逮下也，言能逮下而無嫉妒之心焉。」講的是對待丈夫的妾侍不應妒忌。另外還勸諭婦女要讀書識字，稱：「夫女無姆教，則婉婉何從？不親書史，則往行奚考？」⁵²³

徐皇后的另外一部敕撰教化書是《勸善書》。此書與以往的敕撰書相比體量龐大，所用的材料多出自佛經、道教仙傳、冥報記等文獻，具有濃厚而明顯的宗教色彩，應與徐皇后自身的信仰情況有關。此書各卷之下雖無子目，但每卷明顯分為若干節，每節包含「嘉言」、「感應」兩部分，分別摘錄箴言和報應故事若干條。

《內訓》和《勸善書》這兩種徐皇后撰述的敕撰書，生前都沒有公開發行。

《內訓》「書成未上」，⁵²⁴《勸善書》已經印成，但只賜給了太子和漢、趙二王，流傳未廣。⁵²⁵永樂五年十一月，應三個皇子的請求，明廷先後將《勸善書》和《內訓》頒給羣臣。⁵²⁶今本《勸善書》後錄有羣臣的謝恩表，由淇國公丘福(1343-1409)領銜，翰林學士胡廣起草，列名者包括勳臣、五府、大小九卿、內閣、錦衣衛、六科、中書舍人、僧道官等官員。⁵²⁷這是筆者所見明代史籍中第一次百官為賜書而集體上表，足見頒賜《勸善書》一事在當日頗為隆重。書後有太子、漢王、趙

⁵²² 《新唐書》，卷 214，〈文藝傳上·元萬頃〉；同書，卷 58，〈藝文志二〉。

⁵²³ 仁孝文皇后徐氏，《內訓》，「景賢范章十一」，頁 157-158。

⁵²⁴ 《明太宗實錄》，卷 73，永樂五年十一月乙丑條。

⁵²⁵ 朱高燧，〈大明仁孝皇后勸善書後序〉，載仁孝徐皇后敕撰，《仁孝皇后勸善書》，頁 479。

⁵²⁶ 《明太宗實錄》，卷 73，永樂五年十一月癸酉、乙丑條。

⁵²⁷ 仁孝徐皇后敕撰，《仁孝皇后勸善書》，頁 480-481。

王兄弟三人的序文，朱鴻認為，這是成祖爲了促成三子團結、勿生內亂。⁵²⁸

綜上所述，永樂初年，徐皇后憑藉其文化素質，參與推動了《古今列女傳》的編撰，撰寫了《內訓》、《勸善書》這兩部教化書籍，藉此宣示成祖與自己承繼太祖與馬皇后的正統地位。《古今列女傳》、《內訓》是專門面向女性的勸誡書，彌補了洪武朝《女戒》未成的缺憾。而《勸善書》則由於徐皇后個人的信仰，帶上了較濃厚的宗教色彩。徐皇后的去世，使得其尚未完全展開的教化書籍編撰事業中道而止，成祖則推動羣臣集體謝恩之舉，提高頒賜敕撰教化書籍之舉的政治重要性。這種在書籍內容之外，越來越重視編撰、頒賜等舉動本身意義的現象，是永樂朝敕撰教化書籍事業的一種發展趨勢。

二、寫給儲君的《文華寶鑒》和《務本之訓》

衆所周知，永樂時期曾有一番圍繞儲位的明爭暗鬥，這些時期有多種敕撰書籍即爲此而發。明成祖起兵「靖難」期間，其世子朱高熾（1378-1425）、三子朱高燧（1383-1431）一直留守北京，而次子朱高煦（1380-1426）則擔任將領隨軍征戰。建文四年六月成祖攻入應天後，命高熾仍留北平，高煦也回到北平，⁵²⁹而將高燧召到了應天。⁵³⁰成祖的三子中，高燧最小而最爲得寵。按《明仁宗實錄》的說法，當時宦官黃儼等人已在暗中活動，爲其爭奪儲位。⁵³¹成祖即位後，沒有馬上冊立太子，對仁宗的官方稱呼僅僅是「長子」。⁵³²此時三子在京而長子在外，不

⁵²⁸ 朱鴻，《明成祖與永樂政治》，頁 212-213。案筆者所見《四庫全書存目叢書》影印北京大學圖書館藏本《勸善書》書後僅有太子、趙王兩序，由版心葉碼判斷缺少二葉，必爲後人因漢王謀反而抽走版片或重新裝訂原書的結果。

⁵²⁹ 《明太宗實錄》，卷 11，洪武三十五年八月甲戌條。

⁵³⁰ 《明太宗實錄》，卷 12，洪武三十五年九月庚寅條。

⁵³¹ 《明仁宗實錄》，卷 1。

⁵³² 《明太宗實錄》，卷 10，洪武三十五年七月丙午條。

禁令時人對儲位的歸屬產生懷疑。正如仁宗於成祖死後所言：「昔大行臨御，儲位久未定，浮議喧騰。」⁵³³據楊士奇在解縉的墓誌銘中記載，此時成祖僅與少數文官與武將祕密討論建儲問題，「武臣咸請立皇第二子高煦，謂其有扈從功。」⁵³⁴後成祖採納文官金忠與解縉的意見，才確定了皇長子的儲位。

永樂元年正月、三月、四月，羣臣及皇弟周王橚三次請立皇太子，成祖都以長子尚在進學之時，還要擴充智識、增進德業而不準。當年九月，鎮守貴州的鎮遠侯顧成上書，在文末請求成祖「早立東宮」。成祖這次沒有正面回答，而是嘉獎了顧成的為國盡忠之心。⁵³⁵十月，成祖命侍臣輯錄自古以來有益於太子的嘉言善行成書給高熾，且說：

昔堯試舜，自慎徽五典，至納於大麓，歷試諸艱，乃命以位。舜生長民間，躬親稼穡，堯尚試之如此。朕今令長子守北京，親庶務，雖吏案奏牘皆躬閱之，以知為臣之難，他日庶可為人君也。朕少時嘗居鳳陽，民間細事無不究知。後受命鎮北方，經絕塞，冒霜雪，與士卒同甘苦，其他所未經歷者，則博考於載籍。每覽昔人言行可自警省者，讀之不能釋手，讀書所以有益於人。然人資稟有強弱，泛而不切，亦未有益。故欲令爾等輯此教之，先定其尺度權衡，使中有所主也。⁵³⁶

高熾此時年已二十六歲，他少時曾和其他幾個王世子、次子一起到應天的祖父身邊接受教養，並非未讀書者。⁵³⁷成祖的發言意在解釋他讓仁宗留守北京，是爲了高熾加以鍛鍊以便日後爲君的緣故。此舉無疑對高熾的儲位給出了一個肯定的信

⁵³³ 楊士奇，《三朝聖諭錄》，卷中，載《國朝典故》，卷 46，頁 1085。

⁵³⁴ 楊士奇，〈朝列大夫交趾布政司參議春雨解先生墓碣銘〉，載《解學士文集》，附錄，沈乃文主編，《明別集叢刊 第一輯》（合肥：黃山書社，2013）影印明嘉靖四十一年刻本，冊 27，頁 743-745。

⁵³⁵ 《明太宗實錄》，卷 24，永樂元年九月辛卯條。

⁵³⁶ 《明太宗實錄》，卷 24，永樂元年十月己未條。

⁵³⁷ 姜守鵬，《洪熙帝·宣德帝》（長春：吉林文史出版社，2004），頁 2-3。

號。

次年正月，成祖派駙馬永春侯王寧、隆平侯張信召高熾及高煦赴京。⁵³⁸三月二十八日，百官復請立皇太子，獲准。⁵³⁹四月四日，正式冊立高熾為皇太子，高煦為漢王，高燧為趙王。⁵⁴⁰同月十四日，此前編撰的書成，名為《文華寶鑒》，成祖禦奉天門，將此書交給皇太子。成祖又對翰林學士、右春坊大學士解縉等說：

朕皇考訓戒太子，嘗采經傳格言為書，名《儲君昭監錄》。朕此書稍充廣之，益以皇考聖謨大訓，以為子孫帝王萬世之法。誠能守此，足為賢君。昔秦始皇教太子以法律，晉元帝授太子以韓非書，帝王之道，廢而不講，此所以亂亡。朕此書皆大經大法，卿等兼輔東宮，從容閒暇，亦當以此為說。⁵⁴¹

本文第二章中提到，《儲君昭鑒錄》的體例與給藩王的《宗藩昭鑒錄》類似，都是匯編歷史上同類人物的道德事蹟，和成祖這裏說的「采經傳格言為書」、增以太祖聖訓不同。或許成祖特意要強調自己對太祖《儲君昭鑒錄》的繼承，來增強《文華寶鑒》的權威性。此書具體內容不詳。《文淵閣書目》中著錄此書一部一冊，已佚。⁵⁴²

成祖初封漢王於雲南。但漢王不願遠去，故仍留在京師，並曾侍成祖北巡北京；⁵⁴³成祖同時將北京作為趙王的封國，⁵⁴⁴令其之國的同時留守北京，說明他對

⁵³⁸ 《明太宗實錄》，卷 27，永樂二年正月己巳條。

⁵³⁹ 《明太宗實錄》，卷 29，永樂二年三月乙丑、己巳條。

⁵⁴⁰ 《明太宗實錄》，卷 30，永樂二年四月甲戌條。

⁵⁴¹ 《明太宗實錄》，卷 30，永樂二年四月甲申條。

⁵⁴² 楊士奇等，《文淵閣書目》，卷 1，〈國朝〉，頁 5。

⁵⁴³ 《明太宗實錄》，卷 186，永樂十五年三月丙午條。

⁵⁴⁴ 《明實錄》中從未明言這一點，但趙王去北京前，禮部尚書李至剛曾說：「趙王之國，應祭山川社稷等神，未有壇所。請改順天社稷壇祭社稷。」說明北京順天府此時實為趙王的封國。又永樂十四年三月甲辰條雲：「改趙王高燧封國於彰德。」趙王此前已有封國，《實錄》卻不作說明。可知趙王分封在當年燕國所在的順天府，是出於成祖的特恩，宣宗朝史官不便直書，隱諱其事。見《明太宗實錄》，卷 39，永樂三年二月壬午條。；卷 174，永樂十四年三月甲辰條。

趙王仍然十分重視。這樣，高熾的儲位仍不安穩。成祖對太子抱有不滿，⁵⁴⁵相比之下，他對高熾年幼的長子、皇長孫朱瞻基頗為喜愛。永樂五年四月，瞻基年滿十歲，便出閣就學，成祖命太子少師姚廣孝負責侍讀。⁵⁴⁶

永樂七年，成祖第一次北巡。出發前的二月一日，成祖命太子監國，並賜給太子一部《聖學心法》供其閱讀。⁵⁴⁷五月十九日，「賜皇太子《聖學心法》書」，⁵⁴⁸此時成祖已到北京。此書分為「君道」、「臣道」、「父道」、「子道」四部分，主要內容是分類摘錄經典及先儒言論，此外還有以成祖名義寫的「心學」，內容是一些對偶的修身格言。此書內容較為艱深且無註釋，嚴格來說並非勸誡書，但和《文華寶鑒》的政治意義一脈相承，也是成祖為顯示與太子關係良好而發行之書。

明成祖這次北巡時，將瞻基帶在身邊，觀覽民情、風俗及農民耕地紡織的景象。據《宣宗實錄》記載，成祖曾帶宣宗走進農家，遍覽農具及農民的衣食，教育他農民勤勞而受苦的事。⁵⁴⁹永樂八年二月，成祖親征韃靼，瞻基以皇長孫身份居守，由戶部尚書夏原吉輔佐。當年十月，成祖一行返回南京，途中又命夏原吉帶瞻基到鄉村中去參觀，夏原吉將農家飯菜呈給瞻基過目。洪武朝曾有令皇子去鳳陽練兵習武、體驗民間生活的先例，成祖則利用出巡的機會來教育皇孫。在北京期間，成祖編撰了《務本之訓》一書賜給瞻基。⁵⁵⁰書的內容據《太宗實錄》說：

……而知國用所需皆出於此，為民上者宜加憫恤。且舉太祖高皇帝創業

⁵⁴⁵ 據記載，原因包括仁宗過於肥胖，不能乘馬，令尚武的成祖不滿意。王其渠曾根據《李朝實錄》中記載的宦官言論，說仁宗可能有耽於酒色之行。王其渠，《明代內閣制度史》，頁 59-60。

⁵⁴⁶ 《明太宗實錄》，卷 66，永樂五年四月辛卯條。

⁵⁴⁷ 《明太宗實錄》，卷 88，永樂七年二月甲戌條。

⁵⁴⁸ 《明太宗實錄》，卷 92，永樂七年五月庚寅條。書前御製序題「永樂七年五月望日」。大致是預估此書刊印完成之時。

⁵⁴⁹ 《明宣宗實錄》，卷 1。

⁵⁵⁰ 書成於永樂八年十月十日癸卯，此時成祖正在返回南京的途中。

之難，及往古聖賢之君、昏亂之主興亡得失可為鑒戒者，以致飭勵之意。

551

《宣宗實錄》云：

具言農事之勤勞，王業之艱難，與凡無逸、祭祀、為政、睦親、用人、賞罰、內治、外戚、宦寺、飲食、防衛、理財等事。⁵⁵²

可知其內容由農家生活的艱辛、太祖創業的艱難等具體事象引出，涉及帝王政務中的各個方面，也加入了歷史上的鑒戒故事。書名所謂「務本」，就是以農為本、致力農桑之意。這樣的體例安排，意在將皇孫在路上看到的農家景象與有關為君之道的教導結合起來，加深印象。永樂九年十一月，成祖正式冊立瞻基為皇太孫，⁵⁵³進一步明確了仁宗一系的儲君地位。

有關本書的作者，黃佐《翰林記》說此書與《為善陰鷲》、《孝順事實》等書「雖出御製，而本院儒臣亦與聞焉。」⁵⁵⁴此書今已不傳。《文淵閣書目》載《務本之訓》一部一冊。與此書同放的還有《訓長孫》一部一冊，有可能也是成祖給宣宗的訓誡書。⁵⁵⁵

冊封皇太孫後，明成祖與太子的關係仍有反復。永樂十二年閏九月成祖第二次北征回到北京時，因太子派人迎駕來遲，且奏疏用詞不當，先後將輔導太子的閣臣黃淮、楊士奇、儒臣金問、楊溥、芮善等人下獄。⁵⁵⁶到了十四年秋天，成祖返回南京將漢王抓捕審問，纔算是宣告漢王奪嫡野心的完全失敗。十五年五月，成祖第三次北巡到北京，從此定居於此。當年七月二十二日，成祖將《務本之訓》

⁵⁵¹ 《明太宗實錄》，卷 109，永樂八年十月癸卯條。

⁵⁵² 《明宣宗實錄》，卷 1。

⁵⁵³ 《明太宗實錄》，卷 121，永樂九年十一月丁卯條。

⁵⁵⁴ 黃佐，《翰林記》，卷 13，「修書」條，冊 2，頁 164。

⁵⁵⁵ 楊士奇等，《文淵閣書目》，卷 1，〈國朝〉，頁 5。此前建文帝曾為皇太孫，但他是懿文太子的次子，並非明太祖的長孫。

⁵⁵⁶ 《明太宗實錄》，卷 156，永樂十二年閏九月甲辰條。

分賜給留在南京的太子和太孫，令太子閒暇時「沉潛玩味」，自己閱讀，太孫「與儒臣講明而服膺之」。⁵⁵⁷次日恰好就是太子的四十歲生日（時稱千秋節）。⁵⁵⁸成祖以此對仁宗表示關懷。

永樂時期，諸皇子圍繞儲位問題明爭暗鬥，皇帝與太子間的關係也陰晴莫測。明成祖敕撰的《文華寶鑑》、《聖學心法》和《務本之訓》這幾部書，形式上都是為儲君的培養而發，與太祖敕撰的《儲君昭鑒錄》相同。但太祖與懿文太子之間並無明顯的芥蒂，而成祖編撰、頒賜諸書，總給人以為有意釋放信號、示其無嫌之感。畢竟成祖與仁宗的嫌隙出於兩人氣質的差異而非仁宗道德、知識水平不足，成祖令其讀書絕非對症之藥。

《仁宗實錄》言其四五歲時便「聞讀書輒喜」，從此「獨好學問」，書冊、筆墨不離手，每天與儒臣講論，而對成祖極為擅長的騎射之術則「志非所好」。⁵⁵⁹仁宗求學的態度或有虛飾，史官將其對文武兩道的取捨對比敘述則是態度鮮明的描寫。就現有史料來看，仁宗居儲位時期與身邊的官員相處融洽，永樂一朝前後有解縉、耿通、黃淮、楊溥、金問、楊士奇、梁潛、周冕、蹇義等人因與皇太子有關的案件被下獄乃至處死，⁵⁶⁰這些官員雖遭到成祖的摧折，亦無人改變立場、攻擊太子，可見仁宗當時表現出來的素質，確實令身邊儒臣服膺。

永樂九年三月成祖與楊士奇在南京曾有一段關於仁宗表現的對話。成祖詢問：「汝輔監國久，東宮所行果如何？」楊士奇回答稱仁宗最大優點為「孝敬」，其次為能容人，且「以愛人為本」，⁵⁶¹都是從政治與家族倫理上入手。成祖顧慮仁宗

⁵⁵⁷ 《明太宗實錄》，卷 191，永樂十五年七月乙亥條。

⁵⁵⁸ 《明太宗實錄》，卷 191，永樂十五年七月丙子條。

⁵⁵⁹ 《明仁宗實錄》，卷 1。

⁵⁶⁰ 參見姜守鵬，《洪熙帝·宣德帝》，頁 10-15。

⁵⁶¹ 楊士奇，《三朝聖諭錄》，卷上，載《國朝典故》，卷 45，頁 1077。

繼嗣一事的真正原因，並非仁宗有所失德，而是二人在個人氣質、施政路線上不同，故而楊士奇敢於直陳仁宗之德，而成祖亦不加反駁。成祖始終不明白說出問題所在，僅授以仁宗道德勸誡、儒家帝學之書，無異於以水濟水，並不能開釋父子間的心結，只能起到政治信號的作用。

三、緣於皇帝疾病的《為善陰騭》與《孝順事實》

永樂十七年三月，明成祖發行了《為善陰騭》。十八年六月又發行了《孝順事實》。這兩種書籍都是採集歷代道德故事成書。「為善」之善，基本囊括了孝以外的各種倫理善行。許華峰指出，《孝順事實》一書通過對故事情節的改寫，表現出崇道抑佛的傾向。⁵⁶²《為善陰騭》同樣有很強的道教傾向。其中記載的東漢末年劉翊成仙一事，《後漢書》記載劉翊死於饑荒之中，⁵⁶³《為善陰騭》卻採用陶弘景《真誥》的說法，謂劉翊遇到仙人「馬皇先生」教授道術而成仙。成祖其人崇佛表現頗多，並無抑佛傾向，何以會發行這樣有強烈道教性格的勸誡書籍呢？本節試從《為善陰騭》卷首的兩則故事「蔣王靈應」和「二真成仙」入手，分析此書的編撰淵源。

全書第一則故事「蔣王靈應」，敘述了東漢末年秣陵尉蔣子文死後顯靈成神、保佑幼年朱棣的故事。據干寶《搜神記》，蔣子文生前為秣陵尉，死後以災異威脅當地人，得到孫吳政權的崇祀，被稱為「蔣侯」，在東晉南朝時期傳播到南方各地。⁵⁶⁴到了明代，蔣侯又受到朝廷的尊崇。

⁵⁶² 許華峰，〈明成祖《孝順事實》中的孝感思想〉。

⁵⁶³ 《後漢書》，卷 81，〈獨行傳·劉翊〉；吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》（北京：中國社會科學出版社，2006），卷 12，〈稽神樞第二〉，頁 387-388。

⁵⁶⁴ 參見胡阿祥，〈蔣山、蔣州、蔣王廟與蔣子文崇拜〉，《南京師範專科學校學報》，卷 15 期 2（1999.6），頁 10-15。胡阿祥認為蔣子文生前為縣尉，生性放縱，戰死沙場，與吳大帝孫權之

明太祖攻取金陵後，對蔣侯的廟宇加以擴建和利用。據劉三吾〈敕建蔣忠烈廟碑〉稱：「皇上受命建都茲土，首廓蔣廟，而大其規模。」⁵⁶⁵龍鳳十年（1364）九月，太祖命中書省在金陵卞壺及蔣子文的廟宇繪畫、塑造功臣像，按時遣使祭祀。當時朱吳政權已在南昌、鄱陽湖康郎山、處州、金華、太平等地設立功臣廟祭祀死去的開國將領，⁵⁶⁶在南京兩個地方信仰廟宇中附設的功臣像應當是這些功臣祭祀的綜合。至洪武二年，始另建雞鳴山功臣廟，將功臣祭祀轉移到新廟。⁵⁶⁷之後，明太祖將蔣子文、卞壺與南唐將領劉仁贍、宋將曹彬、元江南行臺御史大夫福壽等五人的祠廟合稱為「歷代忠臣」之「五廟」，下詔遣官祭祀，⁵⁶⁸這說明太祖已將蔣子文廟正式納入國家祀典。太祖稱蔣子文為「蔣忠烈公」，與被視為盡節忠臣的卞壺、劉仁贍、福壽等人並祀。

洪武二十年，明太祖又為這五廟在雞鳴山（時因建造觀測天象的欽天臺，改稱「欽天山」）另建新廟，規定在正、四、七、十各月的初一日及除夕日遣官祭祀，⁵⁶⁹並命翰林官劉三吾作碑記之。據劉三吾說，在雞鳴山新建蔣侯廟的緣故，是由於「大駕行幸、官民出入告祀弗便」。鍾山的蔣侯舊廟在鍾山北側，⁵⁷⁰位於明南京城的東郊，雞鳴山新廟則在玄武湖西南、外城之內，顯然交通更加便利。這五廟和同一時期在雞鳴山一帶先後建立的真武大帝廟、都城隍廟、五顯靈順廟、祠山廣惠王張渤廟、關公廟合稱南京「十廟」，⁵⁷¹是明初在首都崇祀的重要廟宇。

在蔣子文的事蹟中，有著死後顯靈要挾金陵官民這樣神秘而不道德的情節。

父孫堅的身份與行事均相似，故得到孫權的認可。

⁵⁶⁵ 劉三吾，《坦齋劉先生文集》，卷上，〈敕建蔣忠烈廟碑〉，頁 27 下-28 下。

⁵⁶⁶ 《明太祖實錄》，卷 15，甲辰年九月辛巳條。

⁵⁶⁷ 《明太祖實錄》，卷 43，洪武二年六月丙寅條。

⁵⁶⁸ 見《明太祖實錄》，卷 130，洪武十三年二月乙亥條。

⁵⁶⁹ 《明太祖實錄》，卷 186，洪武二十年十月戊申條。

⁵⁷⁰ 朱傑，《金陵古跡圖考》，《民國叢書》（上海：上海書店，1989）影印上海商務印書館 1936 年版，冊 4087，頁 86-87。

⁵⁷¹ 《明太祖實錄》，卷 231，洪武二十七年正月條。

劉三吾所作碑文中，爲了回答蔣子文死後成神之事「事涉不經、縉紳士難言之」的疑問，稱：

要之忠義在天地間，無久鬱弗申之理。凡其生而忠義、死而神靈，必得陽氣之多者，蓋陰主傳骨肉，陽主行精神。陰陽合而成人之形，死而陽氣獨行而無陰，故能爲罔像，不能爲形。至其抑鬱弗申之甚，於是有形於形、憑於聲以應之。

惟子文得陽氣之多，故剛健正直，其所素蓄可以通天地、衛國家、福生民，而人莫知之。驚動禍福之，始知而信。民知矣、信矣，官不知信焉。縱私祀其者，能通祀久遠乎哉？若是，則子文之事，亦理之恆，無足怪者。

劉三吾提出蔣子文生前便是忠義之士，剛健正直，其氣質偏於陽氣，死後陽氣不滅，精神長存，而因其死於戰場，情緒抑鬱，又因此形成形象與聲音，能向世人顯靈。這和明太祖將蔣子文與其它正史記載的忠臣並祀的作法是一脈相承的，說明洪武君臣意在發掘蔣子文故事中「爲國殺賊」情節所蘊含的忠義精神。卞壺、劉仁贍等這幾位與金陵地方有關的忠臣的事蹟明載於正史，而太祖仍注意於蔣子文，可能是因爲他看到此地蔣侯信仰仍有流行，試圖因勢利導，將其納入國家祀典、加以利用。對於元末以來蔣侯信仰在江南地區的流行情況，目前所見史料甚少。據劉雅萍的研究，除南京以外，明代湖州武康、嚴州建德、揚州、高郵、興化等地都有蔣侯祠廟的記載。⁵⁷²萬曆朝南京右都御史王樵(1521-1601)《金陵雜紀》「蔣廟」條稱南京的蔣侯廟「每歲四月，士女雲集，香火甚盛。」⁵⁷³除了國家

⁵⁷² 劉雅萍，〈中國古代民間神靈的興衰——以南京蔣子文祠爲例〉，《世界宗教研究》，2011年第4期，頁69-74。

⁵⁷³ 王樵，《方麓集》，卷11，《景印文淵閣四庫全書》，冊1285，頁344，「蔣廟」條。

的崇祀外，民間應仍有對此神的信仰。

在永樂時期，明廷進一步推尊了蔣子文信仰的地位。這和明成祖的私人健康情況有關。據明成祖自述，他在幼年時曾獲疾病，向蔣子文祈禱後痊癒。《爲善陰鷺》「蔣王靈應」條云：

朕荷皇考、皇妣鞠育恩勤，斯須無間。爰自幼歲，以疾疢所嬰，嘗致禱于神，冀加保佑。果蒙神庇，尋獲痊安。由是恆履康吉。恭膺天命，撫禦華夷，海宇奠安，民物繁阜，莫非神之貺也。⁵⁷⁴

考諸《太宗實錄》所載明成祖即位初年的祭祀日程安排，可知成祖確實對蔣侯信仰加以青睞。建文四年（1402）六月十三日，成祖率軍攻入應天，十七日即位稱帝。從七月一日起，成祖舉行了一系列的祀典，向天地鬼神宣告自己即位之緣由。七月一日，成祖親自告祀天地於南郊，在祝文中自述「靖難」戰爭的經過。⁵⁷⁵三日，在太廟舉行享禮。七月七日爲當月的上戊，舉行了按洪武禮制規定在二月、八月上戊日進行的太社、太稷祀典，⁵⁷⁶同日還「分遣官祭旗纛之神、漢秣陵尉蔣忠烈之神及中山武甯王、岐陽武靖王。」⁵⁷⁷十日，遣官祭開平忠武王常遇春、真武、關公及都城隍廟。⁵⁷⁸十五日，遣官祭祀皇族、外戚之陵墓，歷代帝王三十六陵、嶽鎮海瀆之神和孔子。⁵⁷⁹在即位後的系列祭祀中，成祖於南京十廟中僅取其四，蔣侯位列最先，且告祀順序僅次於天地、太廟與社稷，可見其重視程度。蔣子文生前擔任縣尉武職，東晉南朝時期司馬道子、齊東昏侯、梁武帝等帝王將相都曾向蔣侯祈求勝利。⁵⁸⁰成祖將其與軍中旗纛之神、明初名將徐達、李文忠並

⁵⁷⁴ 朱棣，《爲善陰鷺》，卷 1，「蔣王靈應」條，頁 601-602。

⁵⁷⁵ 《明太宗實錄》，卷 10，洪武三十五年七月壬午條。

⁵⁷⁶ 申時行等，萬曆《大明會典》，卷 85，〈社稷等祀〉，「太社稷」條，原頁 1a。

⁵⁷⁷ 《明太宗實錄》，卷 10，洪武三十五年七月壬午條。

⁵⁷⁸ 《明太宗實錄》，卷 10，洪武三十五年七月辛卯條。

⁵⁷⁹ 《明太宗實錄》，卷 10，洪武三十五年七月丙申條。

⁵⁸⁰ 胡阿祥，〈蔣山、蔣州、蔣王廟與蔣子文崇拜〉，頁 12-13。

列，也有重視蔣侯信仰中軍事性格的意味。

明代還有蔣侯曾顯靈保佑太祖、成祖的傳說流傳。王樵《金陵雜紀》云：

……而護國之說尤屬誣妄，二祖渡江成大業，皆所謂天授，何假神力？

至於靖難之事，推秣陵死事之心，尤必不如流俗所傳也。⁵⁸¹

蓋民間傳說明太祖、成祖攻佔南京時，蔣侯都曾顯靈相助，因此有「護國」之稱。這種傳說有可能源於永樂朝廷對蔣侯的重視，甚至是來自官方的推動。

永樂三年五月，明成祖下令「修漢秣陵尉蔣子文廟」。⁵⁸²此蔣子文廟未詳是鍾山舊廟還是雞鳴山新廟。明成祖於洪武二十年雞鳴山新廟落成時年已二十八歲，且已就藩北平，不得稱「幼年」，他應是向鍾山舊廟祈禱的。據《大明會典》，鍾山的蔣侯舊廟仍然享受祭祀，其中一次是在四月二十八日蔣侯生辰時舉行。⁵⁸³永樂七年二月，成祖又晉封蔣侯為「忠烈武順昭靈嘉佑王」，⁵⁸⁴明太祖曾下詔革除了前代為孔子以外神靈冊封的封號。⁵⁸⁵成祖則不惜違背太祖之命，來表達他對蔣侯的信仰。顧炎武亦觀察到這一點，稱：「乃永樂七年正月丙子，進封漢秣陵尉蔣君之神為忠烈武順昭靈嘉佑王，則何不考聖祖之成憲也？」⁵⁸⁶

綜上所述，明成祖幼時曾向蔣侯神祈求健康，靖難奪位後又為此告祀蔣侯神，永樂十七年在《為善陰騭》中將蔣侯故事列在首位，這些舉動都顯示出對此神的偏愛。至於成祖何以在此時編寫此書，則與下一則故事「二真成仙」與「蔣王靈

⁵⁸¹ 前引王樵，《方麓集》，卷 11，「蔣廟」條。

⁵⁸² 《明太宗實錄》，卷 42，永樂三年五月辛酉條。

⁵⁸³ 申時行等，萬曆《大明會典》，卷 93，〈群祀三〉，「京都祀典」條，原頁 3a-3b。

⁵⁸⁴ 《明太宗實錄》，卷 88，永樂七年二月丙子條。

⁵⁸⁵ 參見濱島敦俊，《明清江南農村社會與民間信仰》（廈門：廈門大學出版社，2008），頁 105-107。

⁵⁸⁶ 顧炎武撰，黃汝成集釋，秦克成點校，《日知錄集釋》（長沙：嶽麓書社，1994），頁 1076。案是年正月無丙子日，顧炎武誤以二月為正月。實際就在這一年的正月，成祖封天妃（媽祖）為「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃」，二月初一又封南海神為寧海伯。首次開始公開地為神靈加封。天妃、南海神之封和鄭和等人的遠航有關。蔣侯神的加封與天妃、南海神相去不遠，違反祖制加封應有整體上的考慮。

應」的相同點——醫藥方面有關。

「二真成仙」以福州的地方神靈二徐真人為主角。二徐真人名義上是南唐皇室徐知證、徐知諤兄弟死後所成之神，實際只是宋代在當地流行的掌管雨澤之神，其崇奉者為求得朝廷賜額、列入祀典，先是為其取姓名為徐望，而後又附會為正史中留名的二徐兄弟。⁵⁸⁷

永樂十四年初，明成祖在北京身患重病。是年，明廷先後召來泉州靈濟宮的巫醫曾陳孫與謫戍登州的道士周思得入宮。可見成祖這次病勢沉重，已到了乞靈於非常手段的地步了。《為善陰騭》「二真成仙」條中敘述成祖患病的經過云：

比者，朕躬遘疾，默運化機，大闡靈貺，翊衛左右，頃刻不離，施以靈符，濟以天醫妙藥，隨言隨效，感應如響。使困弊之體既危而即安，沉痼之疾盡脫而復舊，斡旋之力，同于更生。感神之惠，銘刻不忘。⁵⁸⁸

這段文字又見於正統道藏中的《洪恩靈濟真君事實》中，題為「二真成仙傳」。在《洪恩靈濟真君事實》中還收有永樂十五年五月在福州立的〈御製靈濟宮碑〉，其中描述成祖的病情之嚴重，更加直白：「朕躬弗豫，用藥百計，罔底於效。」可見病情之嚴重。從敘述中看，曾陳孫的治病手段一為「靈符」，二為「天醫妙藥」，應是與普通的醫藥大不相同。

成祖這次生病又在明皇室內部引發了震動。據《宣宗實錄》，當時在南京的漢王高煦聽說成祖病重，加緊了造反的圖謀。⁵⁸⁹漢王曾在各個軍衛中選拔精壯、有技能的軍士隨侍自己，向他們教授武藝，甚至招納亡命之徒；還製造軍械及皮

⁵⁸⁷ 參見周中梁，〈從唐朝忠臣到護佑北京：宋元明時期二徐真人信仰的發展歷程〉，《北京社會科學》，2016年第10期，頁73-83。

⁵⁸⁸ 朱棣敕撰，《為善陰騭》，卷1，「二真成仙」，頁602-603。

⁵⁸⁹ 《明太宗實錄》，卷174，永樂十四年三月甲辰條。

艇，練習水戰。⁵⁹⁰高煦很可能準備於成祖死後在南京發動兵變、奪取皇位。同時，成祖的弟弟谷王穗亦在長沙圖謀不軌。九月，成祖突然離開北京，返回南京，對谷王穗及漢王高煦加以懲治。這次發病及其引起的政局波瀾，對成祖的心理應有所觸動。事後成祖對靈濟宮的二徐真君信仰大加崇奉。永樂十五年，他為二徐真君賜予封號，重修福州的靈濟宮，同時在新都北京皇城之西修建洪恩靈濟宮。永樂十七年發佈的《為善陰騭》中，把二徐真君的仙傳放在全書第二篇，題為「二真成仙」。⁵⁹¹

二徐真君信仰本為福州地區的地方信仰，在福州之外並無顯赫名聲，經此一事，躍升為受皇室崇祀的正神。其原因除成祖個人的信仰、感激的情緒外，可能也有政治上的考慮。其父明太祖曾於洪武二十五年、二十六年之際身患重病，⁵⁹²二十六年初誅殺藍玉、發動藍玉黨案。同年作《周顛仙傳》，宣稱曾有赤腳僧人送來周顛仙與天眼尊者所賜的溫良藥、溫良石，服用後即痊癒。太祖事後公開自己的病情，並故神其說，有意顯示自身為天命所在、有仙人保護。成祖同樣公開病情，且宣揚靈濟宮的仙藥，應當也有同樣的考慮。

綜合對兩則故事的討論，可以推測明成祖敕撰《為善陰騭》，就是崇奉靈濟宮之舉的延伸。將蔣侯神的故事放在首位，則是由於他也保佑過成祖的健康，故得以連類而及。同樣有明顯道教色彩的《孝順事實》的編撰，也出於同一淵源。對於《為善陰騭》，成祖模仿太祖推廣《大誥》諸編的辦法，同樣命令在科舉中從中出題。但與《大誥》源於郭桓案這樣的吏治大案、針對當時許多具體的政治

⁵⁹⁰ 《明太宗實錄》，卷 180，永樂十四年九月丙申條；卷 186，永樂十五年三月丙午條。

⁵⁹¹ 參見前引周中梁，〈從唐朝忠臣到護佑北京：宋元明時期二徐真人信仰的發展歷程〉。

⁵⁹² 據朱元璋《御製周顛仙人傳》中時間推算，發病時為洪武二十六年；解縉《天潢玉牒》載二十五年「冬，上患熱病，危甚。」可認為太祖病發於二十五年、二十六年之際。分見朱元璋，《御製周顛仙人傳》，載鄧士龍輯，許大齡、王天有等點校，《國朝典故》，卷 44，頁 1068-1072；佚名，《天潢玉牒》，載《國朝典故》，卷 1，頁 9。

與社會問題不同，《為善陰騭》和《孝順事實》源於成祖個人的人生經歷及皇室鬥爭，主題則是各種日常生活中的倫理關係。

本節分別討論了永樂時期的三類敕撰勸誡書。永樂元年至五年間，飽讀詩書、信仰佛教的徐皇后作為明成祖的內助，推動編撰了面向女性的《古今列女傳》、《內訓》，和有宗教色彩的《勸善書》，填補了洪武朝敕撰勸誡書中面向女性的空白，並強調了自己對馬皇后的崇敬和繼承，為成祖構建正統性服務。永樂二年敕撰成書的《文華寶鑒》和永樂八年的《務本之訓》分別面向皇太子和皇太孫，有很強的宣示儲位穩固的意味。永樂十七年的《為善陰騭》和永樂十八年的《孝順事實》充滿道教意味，緣於成祖於永樂十四年的重病及採納靈濟宮「仙藥」的經歷。永樂時期大多數勸誡書的編撰都緣於皇位繼承問題及皇帝本人的身體問題等事件有關，與政治制度無關，與洪武朝有眾多勸誡書緣於制度創設不同。這符合成祖宣揚的「悉復舊制」和明代政治制度趨於穩定的大勢。

第二節 宣德、正統、景泰時期（1425-1457）

宣德、正統、景泰三朝都有敕撰勸誡書面世。宣德、正統時期是勸誡書傳統平穩延續的時期，而由於正統十四年（1449）「土木之變」造成的衝擊，明代政治進入了新的發展階段，不僅皇帝繼續頒佈勸誡書，臣下也以勸誡書的形式予以回應，寄託自己的政治訴求。

一、宣德時期的《歷代臣鑒》、《外戚事鑒》與《帝訓》

明宣宗是一個多才多藝、愛好豐富且精力充沛的人物，在不廢政務的同時，常讀書、彈琴以自娛，在詩文、書法、繪畫等方面都有作品，又喜好遊園、射獵、觀戲、鬥獸等娛樂。⁵⁹³敕撰勸誡書是宣宗眾多文化行爲之一，其在位的十年間先後編撰了《歷代臣鑒》、《外戚事鑒》和《帝訓》等三部勸誡書籍。此外宣宗還曾爲各級官府的官員編撰《官箴》一書告誡他們各盡其職，因其文句深奧，這裏不納入討論。宣德時期的這些書籍，都沒有明顯的編撰緣由可考，可以認爲主要是皇帝本人教化觀念的體現。

《歷代臣鑒》與《外戚事鑒》二書始修於宣德元年（1426）正月，由閣臣楊榮主持，⁵⁹⁴成於當年四月，⁵⁹⁵編撰速度甚快。案《內閣藏書目錄》著錄《外戚傳》一冊：「成祖文皇帝命儒臣纂輯自漢以下外戚善可爲法、惡可爲戒者輯爲書，凡二卷。仁宗皇帝御制序。鈔本。」⁵⁹⁶可見編撰《外戚事鑒》大概由明成祖立意，在仁宗死前已有成稿，而由宣宗據爲己有。

據宣宗所言，二書均爲令羣臣「擇善而從，以保福祿於悠久」而作。⁵⁹⁷《歷代臣鑒》分「善可爲法」、「惡可爲戒」兩大類輯錄歷代羣臣事蹟，不分子類。《外戚事鑒》體例相同。其中其中《外戚事鑒》和當時現實略有關係，可據當時政治生態加以申說。明初皇家一面與勳爵、武將聯姻，一面又命外戚領兵，故形成一個「勳戚」羣體，其中多有擔任實際職務者。

前文提到徐達長女爲成祖徐皇后，其侄定國公徐景昌在宣宗親征漢王高煦時，

⁵⁹³ 參見趙中男，《宣德皇帝大傳》（瀋陽：遼寧教育出版社，1994），頁 291-363。

⁵⁹⁴ 黃佐，《翰林記》，卷 13，「修書」條，冊 2，頁 164。

⁵⁹⁵ 《明宣宗實錄》，卷 16，宣德元年四月戊寅條。

⁵⁹⁶ 張萱等，《內閣藏書目錄》，卷 1，頁 545 上。

⁵⁹⁷ 《明宣宗實錄》，卷 16，宣德元年四月戊寅條。

受命與彭城伯張昶一同守衛皇城。張玉（1343-1401）之女、張輔（1375-1449）之妹是成祖的貴妃，故張玉家族也是外戚。張輔因征伐交趾之功封為英國公，仁宗即位，掌中軍都督府，加太師銜，居朝臣之首，同時還進用了其家族成員，其弟張輓任長陵衛指揮使，⁵⁹⁸張輓任錦衣衛指揮僉事，⁵⁹⁹從兄張信任錦衣衛指揮使。

600

仁宗張皇后二兄弟張昶、張昇均有任職。張昶（?-1438）曾掌管五軍營左哨。後來宣宗出征山東時，張昶分守皇城，昶弟張昇（1379-1441）掌左軍都督府事，「協同贊輔」居守北京的兩個皇弟鄭王瞻埈、襄王瞻埒。⁶⁰¹

成祖的前兩個駙馬都成了靖難功臣，後三個女兒也嫁給武將家族。其中成祖長女永安公主（1377-1417），洪武末年嫁開國將領都督壽州人袁洪（?-?）之子袁容（?-1428）。⁶⁰²親征樂安時，袁容居贊輔諸臣之首。⁶⁰³第五女常寧公主，嫁西平侯沐英（1344-1392）之子沐昕（?-1453），掌南京後軍都督府事，⁶⁰⁴與襄城伯李隆同守備南京。⁶⁰⁵沐昕的次兄黔國公沐晟加太傅、佩征南將軍印鎮守雲南，宣德元年率軍與安遠侯柳升一同討伐交趾當地勢力首領黎利。三兄沐昂，永樂中任雲南都指揮同知，管都司事，洪熙元年升都督同知。⁶⁰⁶

綜上所述，這一「勛戚」羣體在宣德初年多擔任武職，承擔京營營官、五軍都督府管事、守備留都及重鎮等職務。雖然不參與日常政治決策，但通過掌控軍權，仍起到維繫政權的重要作用。宣宗敕撰的《外戚事鑒》中，也包含外戚作各

⁵⁹⁸ 《明仁宗實錄》，卷1下，永樂二十二年八月庚午條。

⁵⁹⁹ 《明仁宗實錄》，卷1下，永樂二十二年八月己未條。

⁶⁰⁰ 《明宣宗實錄》，卷3，洪熙元年七月癸酉條。

⁶⁰¹ 《明宣宗實錄》，卷20，宣德元年八月戊辰條。

⁶⁰² 袁容傳記見《明史》卷121〈公主·永安公主傳〉，頁3669。

⁶⁰³ 《明宣宗實錄》，卷20，宣德元年八月戊辰條。

⁶⁰⁴ 《明仁宗實錄》卷1上，永樂二十二年八月丁未條。

⁶⁰⁵ 《明仁宗實錄》，卷2下，永樂二十二年九月戊子條。

⁶⁰⁶ 《明仁宗實錄》，卷6上，洪熙元年正月。

種事的記錄。從《外戚事鑒》「善可爲法」類中有衛青、霍去病、李繼隆這樣外戚出身的名將，乃至竇嬰、梁商、竇武、長孫無忌這樣的執政大臣，可知此書對外戚參與政治並不排斥。這可以視爲是對「勛戚」羣體的一種認可。

宣德三年二月，明宣宗公佈了《帝訓》一書，此書「述帝王要道而類析之，將永詔於子孫」，分二十五章，以「君德」始、以「藥餌」終。⁶⁰⁷值得注意的是，是月宣宗爲年幼的長子命名爲朱祁鎮、冊封爲皇太子。⁶⁰⁸可以說《帝訓》是宣宗贈送給新太子的一份禮物。全書以儒家政治思想爲主，這裏拿出與當時政治頗有關係的三條加以申說。

一是對「法祖」的強調。繼明成祖以建文朝廷「變亂祖制」爲罪名後，漢王高煦也效法其父所爲，公開指責仁宗給予文官誥敕、封贈待遇之舉違反祖制，以此爲口實圖謀起兵。⁶⁰⁹宣宗有鑑於此，特別以漢武帝、宋神宗的先例告誡子孫：

蓋人君初非有意更改祖法，多由所用輕佻小人導之，蓋小人希寵求進，日以譎詐之說浸漬其君，謂行之則功高於前人，其君喜而從之，而卒至於壞亂。如漢武帝、宋神宗聽用小人之言，不循祖宗之舊，紛紛多事，卒皆至於毒生民、亂天下，此萬世之鑒戒也。⁶¹⁰

二是對父子關係惡化的防範。本章第一節提到明成祖與仁宗父子長期關係緊張，成祖不但曾苛待仁宗，限制其飲食，⁶¹¹還對其東宮臣僚多有處罰，同時對趙王頗爲寵愛。成祖的曖昧態度，引發了三子之間圍繞皇位的爭鬥。宣宗對此有着切身體會，在《帝訓》中訓喻皇帝父子的相處之道，特別強調對皇子犯錯的處理

⁶⁰⁷ 朱瞻基，《帝訓》，載《明宣宗實錄》，卷 38。

⁶⁰⁸ 《明宣宗實錄》，卷 36，宣德三年二月乙卯條。同月戊午條。

⁶⁰⁹ 有關漢王叛亂、成祖靖難這兩件事間的相似性，參見王崇武，《明靖難史事考證稿》，頁 139-140。

⁶¹⁰ 朱瞻基，《帝訓》，「法祖」篇。

⁶¹¹ 《明仁宗實錄》卷 2 永樂二十二年九月乙酉條，謂仁宗永樂十八年來北京後被限制飲食。「光祿日給東宮二膳外，餘一毫不給，雖索茶亦不得，云：『奉上旨不給。』」。

方式：

然父子須恒相親，使情意孚洽。子或有過，不可輒聽左右便佞之言。有所詰問，須自審察，果其有過，則召至委曲溫言曉諭使改，亦不可遣人往諭。蓋小人離間父子，自古有之。雖漢武帝、隋高祖皆不免墮小人奸計以害大事，可不戒哉！⁶¹²

三是對丹藥的排斥。《明史·孫汝敬傳》謂仁宗即位不到一年即死，是因為有「儉王小夫，獻金石之方以致疾也」。楊啓樵據此認為仁宗曾服食金石，而宣宗《帝訓》中設「藥餌」一章，反對長期服藥及服食金石，即為此而發。⁶¹³此說可從。此外，上文提到明太祖洪武二十六年曾服用所謂「溫良藥」、「溫良石」，⁶¹⁴成祖晚年亦服用靈濟宮道士的「符藥」以療疾。⁶¹⁵明宣宗舉出唐代憲宗、武宗、宣宗三帝，「號稱英明之主」，均服丹藥而「不克終保」。⁶¹⁶案此三帝實系祖孫三代（唐憲宗生穆宗、宣宗，穆宗生武宗），正與明太祖、太宗、仁宗祖孫三代服食事相類，宣宗此語或有比擬之意。

綜觀明宣宗所編製的三種敕撰勸誡書及《官箴》，都以君、臣應行之事為主題，體現出宣宗主要關心的是政治倫理而非更廣泛的社會倫理。勸誡書的題材、內容雖與時事有關，但都非直接點明而是間接暗示，說明當時的敕撰勸誡書雖然在當時環境下仍有具體的政治意義，但表達方式則日趨含蓄，且其撰述主要發自皇帝個人在政治上的體會，並未針對某種迫切的政治需要。

朱鴻指出，明宣宗在政治上不能禮敬大臣，生活中耽於玩好、戲曲，又向朝

⁶¹² 朱瞻基，《帝訓》，「正家」篇。

⁶¹³ 楊啓樵，《明清皇室與方術》（上海：上海書店出版社，2010），頁39-40。

⁶¹⁴ 朱元璋，〈御製周顛仙人傳〉，載《國朝典故》，卷44，頁1068-1072。

⁶¹⁵ 參見王福梅，《明代靈濟道派研究》（成都：巴蜀書社，2015），頁86-101；周中梁，〈從唐朝忠臣到護佑北京——宋元明時期二徐真人信仰的發展歷程〉。

⁶¹⁶ 朱瞻基，《帝訓》，「藥餌」篇。

鮮索求幼女，官窯瓷器亦多以仕女為圖飾。宣宗在官修史書外，顯露出的另樣的面貌，代表著明代宮廷文化高度發展背後的腐化與墮落。⁶¹⁷與曾祖、祖父相比，宣宗在政治上雖未發動牽涉多人、影響嚴重的大案，⁶¹⁸一舉一動間的道德瑕疵卻越來越多。宣宗自己的勸誡書事業未受自身道德修養不足的影響，但到其子景帝在位時，無論皇位本身具有的權威，還是君主個人的私德都遭到質疑，敕撰書事業也受到了這方面的影響。

二、英宗繼承父志的《五倫書》

明宣宗生有二子，即英宗與景帝，在位期間都分別編撰了一種敕撰勸誡書。英宗於正統朝編撰了《五倫書》。

正統十二年三月，《五倫書》書成刊印。書前英宗御製序謂此書編撰開始於宣德朝，英宗「追承皇考之志，謹用鋟梓以傳」，主要做了雕版的工作。不過眾多翰林官員傳記顯示，此書的纂修工作更多集中於正統年間，御製序的說法是英宗的謙辭。

所謂五倫，這裏指的是君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友這五種倫理關係，《孟子·滕文公上》云：

人之有道也，飽食、暖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。⁶¹⁹

⁶¹⁷ 朱鴻，〈替皇帝卸妝：論明宣宗的另面樣貌〉，載龍西斌、余學羣主編，《第八屆明史國際學術討論會論文集》（長沙：湖南人民出版社，2001），頁106-114。

⁶¹⁸ 宣德一朝的大案主要有漢王高煦叛亂、交趾守將王通擅自議和兩案，案情確有其事，牽涉的也主要是武官，故在朝中政治影響不大。

⁶¹⁹ 《孟子·滕文公上》。

後世所謂五倫、五常即出於此，而往往將「長幼有序」的範圍縮小到兄弟關係。御製序中提到：「我國家以綱常為治，自皇高祖考太祖高皇帝『申明五常』之誥頒示天下，列聖相承」，引用明太祖的《大誥續編》作為這一教化傳統的由來，⁶²⁰又將編纂功勞主要歸於明宣宗，可見纂修者有意將此書置於勸誡書籍編撰的傳統中，顯示英宗的「聖孝」。

正統十三年明廷將其頒賜各地官學，起初受賜的師生須上京謝恩，⁶²¹此後明廷先後將《五倫書》賜予藩王與文武官員。可見明廷重視推廣此書，希望由此營造文治的氛圍。而對於明代中期的士人而言，由於當時民間還缺乏本朝史籍，《五倫書》成為他們瞭解本朝史事的好工具，具體情況將在後文中討論。

三、景帝的《歷代君鑒》與刷新政治的努力

正統十四年八月，明英宗在土木之變中被瓦剌軍隊俘獲，其弟郕王朱祁鈺先是被皇太后孫氏立為監國，接着被明廷官員擁立為帝，年號景泰，是為明景帝。當時人心不安，有人建議南遷，景帝決策堅守北京。當年十月，也先進逼北京，被明軍擊退。次年，也先又多次進攻明朝邊關，均被擊退。八月，經過明朝使臣的斡旋，也先將英宗放還。景帝將英宗軟禁在皇城東南角之南宮，以確保自身的皇位。⁶²²

在景泰時期，景帝先後頒佈了《勤政要典》《歷代君鑒》與《寰宇通志》等

⁶²⁰ 朱元璋《大誥續編》「申明五常」條：「今再誥一出，臣民之家，務要父子有親；率土之民，要知君臣之義，務要夫婦有別；鄉里親戚，必然長幼有序，朋友有信。」若有人不尊五倫，鄉里中的老人和「年壯豪傑者」可以共同加以訓誡。若訓至七次仍不服，則可將其押送官府治罪。見該書頁 263。

⁶²¹ 《明英宗實錄》，卷 172，正統十三年十一月庚子條。

⁶²² 參見泰爾曼·格里姆，〈正統、景泰和天順統治時期，1436-1464 年〉，載崔瑞德、牟復禮編，張書生等譯，《劍橋中國明代史》，頁 337-375，特別是頁 358—363。

三部書籍。其中頒佈於景泰四年八月的《歷代君鑒》，是一部從歷代帝王中選取「善可為法」、「惡可為戒」兩類典範，摘取其生平行事以為鑒戒，並加以評論的歷史讀本。此書現僅見有景泰年間內府本傳世。書前有景帝御製序，其中有云：

朕自臨御經筵以來，景仰堯舜以前，下至三代聖神，暨我祖宗謨訓，拳拳服膺而弗忘矣。然又以為主善為師，雖一善不可棄，乃采漢唐以來諸君嘉言善行並編輯之，揭曰：「善可為法」。其前後凡言行有可以警省者則附於末，揭曰：「惡可為戒」。通五十卷，名為《歷代君鑒》。固將朝夕觀覽，以資勸懲，而亦以垂鑒於來世，且頒示廷臣，使因是而加勉輔之。方昔周成王咨君陳曰：「爾有嘉謨嘉猷，則入告爾後於內。」孟軻氏語景丑曰：「我非堯舜之道，不敢以陳于王前。」觀者其尚有感發於斯哉！⁶²³

本節前文提到宣宗曾敕撰《歷代臣鑒》一書，《歷代君鑒》的書名顯然在呼應《歷代臣鑒》，與英宗續成《五倫書》同樣有著紹述先帝文治事業的涵義。且景帝的即位出於偶然，終景泰一朝，他始終被正統問題困擾。

在明景帝就任監國的同時，英宗的長子朱見深（1447-1487；1465-1487 在位）就被孫太后立為皇太子，以昭示皇統仍歸於英宗一系，景帝對此並不甘心。景泰三年四月，景帝借廣西思明府土司黃氏家族出身的武將黃【王左】上疏請求易儲之機，召開廷議獲得百官支持的名義，廢太子見深為沂王，將自己的兒子朱見濟（?-1453）立為太子。⁶²⁴景帝雖以加官、賜銀等方式拉攏諸重臣支持易儲，但仍有官員表示出異議，如國子監官員在祭酒劉鉉的帶領下沒有參與廷議後的聯署，兵部尚書于謙雖然參與聯署，但在易儲後單獨上疏請求將景帝賜給的雙俸辭還。

⁶²³ 朱祁鈺敕撰，《歷代君鑒》，〈御製歷代君鑒序〉，《四庫全書存目叢書》影印明景泰四年內府刻本，子部第121冊，頁1-3。

⁶²⁴ 參見朱鴻林、鄧國亮，〈地方史研究的文獻問題——明代廣西土官黃【王左】家族「亂凡四世」說的檢討〉，《歷史文獻研究》，第31輯，2012，頁122-150。

見濟立為皇太子一年半後，於景泰四年十一月夭折。次年，御史鍾同(1423-1455)、禮部郎中章綸(1413-1483)、南京大理少卿廖莊(1430 進士)等人相繼上疏，要求景帝恢復沂王見深的儲位。但景帝對諸人加以廷杖，到奪門之前都未再立儲君。

625

《歷代君鑒》頒行於景泰四年八月，此時新太子見濟尚在人世。序文末尾談及此書的功用，有「亦以垂鑒於來世」之語，隱含對景帝一系正統性的指涉。當年十月，御史張鵬建言四事，其一為請太子出閣就學，⁶²⁶景帝便於次月任命了太子的講官，⁶²⁷只是由於太子三天後夭折，並未執行。孟久麗注意到序言中此語及《歷代君鑒》頒行時間的關係，指出此書的編撰與景泰易儲一事有關，確為有見。

628

此外，景帝撰述此書，還有回應朝臣對其勤於政務、接見儒臣等刷新政治的要求。景帝在序中提到自己「臨御經筵」，這是景泰初年一件頗具政治意義的事件。《歷代君鑒》及另一部著作《勤政要典》，可以看作是對言事者的回應。以下從政治體制與政治文化變遷的角度略加討論。

就明初政治體制中的中央決策方式而言，皇帝除每日舉行早朝外，還有午朝、晚朝之制，都會聽取大臣奏事、給予答覆，屬於公開的決策方式；⁶²⁹此外還有在偏殿召見親近大臣及翰林官員進行議事的較為私密的方式，這兩種方式都是以皇帝本人為中心，通過當面討論得出結論的。這就在制度上要求皇帝必須堅持每日

⁶²⁵ 此處參考舊時漢月，「第十二章 易儲風波（二）」，http://blog.sina.com.cn/s/blog_4c4540500101j7xa.html, 2014年5月3日；「第十二章 易儲風波（三）」，http://blog.sina.com.cn/s/blog_4c4540500101j7xb.html, 2014年5月3日。

⁶²⁶ 《明英宗實錄》，卷234，景泰四年十月庚戌條。

⁶²⁷ 《明英宗實錄》，卷235，景泰四年十一月戊辰條。

⁶²⁸ Julia K. Murray, "Didactic Picturebooks For Late Ming Emperors and Princes", in David M. Robinson ed., *Culture, courtiers, and competition: the Ming court (1368-1644)*, pp. 231-269.

⁶²⁹ 有關午朝（晚朝）的說明，參見胡丹，〈明宮的殿、朝與朝班（上）〉，《紫禁城》，2009年第8期，頁46-49。

離開後宮、駕臨前朝，與官僚共同處理政務。明初諸帝都盡力踐行了這一點。加之明初有由太子、太孫處分常規政務乃至「監國」的慣例，懿文太子、建文帝、仁宗、宣宗在儲位時都曾處理政務，⁶³⁰分擔了皇帝的工作壓力。因此在正統朝之前皇帝是否「勤政」並非時人關注的主要問題。但英宗九歲即位，無法親政，明廷遂確立了由閣臣在文淵閣為奏疏起草票擬、進呈御前、由司禮監太監完成硃批的制度，⁶³¹而早朝則淪於儀式化。這樣一來，原來的當面決策就演變為通過文書傳遞、宦官傳話的方式來決策。司禮監宦官也合法地參與到決策過程中。

在決策方式發生改變的同時，在三楊的推動下，明廷於正統元年恢復了宋元以來的經筵制度，⁶³²以此保證皇帝與儒學士大夫的接觸，並昭示皇帝的尊儒向學之心。有關正統朝經筵講論的實況及其效果的史料不多，景帝即位之初，待選知縣黎近上書稱：

近年上皇雖有經筵之設，不過稽顙一講輒退。講者不能盡其餘辭，聽者不能悉其蘊奧。以故先王政教，有所未舉；祖宗成憲，有所未修；天下利害，有所未聞。⁶³³

認為正統朝的經筵有名無實，未能達到目的。此外，正統九年三月起，英宗恢復了晚朝，在奉天殿前廣場東側的左順門舉行。⁶³⁴但有關正統時期晚朝舉行的實況及其效果，因史料缺乏，尚不明晰。

正統七年太皇太后張氏死後，英宗逐漸成年，司禮太監王振在其支持下收攬權力，開明代「權宦」現象之先河。土木之變後，明廷將王振定為罪魁禍首，言

⁶³⁰ 參見徐衛東，〈明代皇位繼承中的監國〉，《明史研究論叢》，第6輯，頁501-516。

⁶³¹ 參見方志遠，《明代國家權力結構及運行機制》（北京：科學出版社，2008），頁53-56。

⁶³² 《明英宗實錄》，卷14，正統元年二月丙辰條。

⁶³³ 《明英宗實錄》，卷186，正統十四年十二月己未條。

⁶³⁴ 《明英宗實錄》，卷113，正統九年二月庚戌條。

事者紛紛上書要求新皇吸取正統朝的教訓，其中有關皇帝處理政務的方式，大體有排除奸宦影響、重開午朝與經筵、在偏殿召見官員、當面決策等數項內容。其中如翰林編修周洪謨認為「整軍、除寇、守禦、饋餉」等具體事務為「有司所當分理」，而「親經筵以講聖學」則是「聖躬所當力行」的重要職責。⁶³⁵兵部郎中王偉云：

一曰勤政務。臣聞憂勤者圖治之本，逸樂者弛政之端。人君一心之勤怠，天下庶務之興廢所系。伏願皇上開設經筵，日御午朝。凡有章奏，果系急務，宣召翰林並在廷老成大臣參詳計議。在京各衙門如有機密事情，並聽堂上官撮其旨要，面為陳說，斷自宸衷而行。庶上下無壅蔽之患，而政務無廢弛之憂。⁶³⁶

對於「勤政務」的方式，王偉將開設經筵與午朝作為勤政的常規方式。有關緊急事務的章奏文書，當與閣臣和元老大臣當面商議。各衙門的堂上官亦得以當面奏報機密事務。這樣便可使皇帝與官員溝通的渠道更加暢通，並收回英宗交給司禮監的參政權柄了。所謂「勤政」，除了要求皇帝勤於處理政務之外，還意味着讓皇帝儘可能地多與文官相處

侍講吳節建言「勤政務」時，亦援引祖制午朝之法，還建議景帝在退朝後「仍引近臣於便殿，與之計議用人得失、戰陣利鈍、生民休戚及古人成法之可行於今者」。⁶³⁷所謂近臣，當指翰林特別是閣臣。這樣可以讓皇帝在閒暇之時更多地身處前朝而非後宮，與宦官爭奪對皇帝的影響力。前文提及的待選知縣黎近也建議皇帝「日就便殿，召致文學大臣及翰林等官素有德望者更番入侍，賜坐從容」，意

⁶³⁵ 《明英宗實錄》，卷 191，景泰元年四月壬午條。

⁶³⁶ 《明英宗實錄》，卷 188，景泰元年正月壬戌條。

⁶³⁷ 《明英宗實錄》，卷 185，正統十四年十一月庚辰條。

在通過便殿召見、從容講論的方式達成經筵本應起到的功能，同時排除宦官對決策過程的參與。可以看到，「勤政」本是儒家政治思想中的固有觀念，但在景泰時期成爲言事者筆下的熱點，也有其在危機時期事關政治體制的意義。

景帝即位后，或因軍務倥傯，並沒有立即恢復經筵，也沒有舉行午朝。英宗回朝之後，景帝乃於景泰元年九月宣佈恢復經筵。至次年八月，又宣佈「仍舊制午朝」。⁶³⁸據葉盛（1420-1470）《水東日記》，重開午朝一事是在他的請求之下發生的：

季聰嘗授經京邸，多門生學子，因多知內外事。一日謂予曰：「聞禁中近習劃龍船，朝下即事射魚，酣笑為樂，或日昃始休。奈何？」予因有午朝之請。奏既入，內批即下，刻日受朝。頗聞此事蓋太監興安等極力贊襄。惜乎當時外間諸公所見不同，反不足以副其意耳。語多不記。⁶³⁹

季聰是林聰（1417-1482）的字。景泰時期葉盛、林聰同任六科都給事中，同以敢於言事而聞名。《憲宗實錄》葉盛小傳稱：

己巳之變，朝廷多事，言路大開。六科連署建請，多盛與林聰為之倡，一時名稱翕然。⁶⁴⁰

按葉盛所說，林聰曾「授經京邸」，應是指在京城的權貴家中教書，因此收有能得知宮中情報的弟子，瞭解到景帝在宮中遊玩的情況，告知葉盛。葉盛因此上疏請求恢復午朝，意在讓景帝用更多時間接見大臣處理政務，避免他把時間花在遊樂上。將恢復午朝與重開經筵結合起來看，都是由士大夫積極建言、力圖與皇帝有更多的溝通方式，以修正決策制度，而景帝也予以嚮應。這可以說是在國家危

⁶³⁸ 《明英宗實錄》，卷 207，景泰二年八月辛巳條。

⁶³⁹ 葉盛，《水東日記》，卷 1，「奏請午朝」條，頁 5。

⁶⁴⁰ 《明憲宗實錄》，卷 126，成化十年三月癸巳條。

機之下士大夫政治主體意識發揚的表現。若從中樞政治運作情況的角度來看，也是由皇帝與少數親信大臣制定大政方針、推動執行，到皇帝開始接受士大夫的建議而定策的一個改變。

這種轉變，也反映到敕撰書編撰方面。據《明英宗實錄》所載陳循小傳，陳循於（景泰）「三年兼太子太傅，嘗率同官集古帝王行事，名曰《勤政要典》以獻。未幾，陞兼文淵閣大學士。」⁶⁴¹照此描述，《勤政要典》是由陳循等閣臣編撰後進上的。但陳循《芳洲文集》卷二收有〈御制勤政要典序〉一文，稱：

朕惟天佑下民，作之君師。其所以克相上帝，寵綏四方者，夫豈聲音笑貌之所可及？及動循往聖，躬履斯道，自強不息，猶懼有未能焉。況乎自用自說而可預於此哉！朕自臨御以來，夙夜惟究其旨，乃采古先聖帝明王前言往行、大儒哲輔嘉謨遠猷之載經籍者，類為十章，取其要而切、簡而便，庶易入而易守，久不至於厭怠。雖然，非勤不能舉也，乃總括以勤政之說，名曰《勤政要典》，非惟誦以自勵，蓋將貽於後嗣，使保邦安民，永有所賴焉。於乎！天之所為能成物者，行健之德；君之所為能成化者，自強之功。觀者其務承之也！⁶⁴²

此文冠以「御製」字樣，系陳循為景帝代筆的作品，後其稿被陳循的四世孫陳以躍收入《芳洲文集》中。從文中「朕……乃采」字樣看來，《勤政要典》在景泰年間是以御製書籍的名義頒佈的，《英宗實錄》陳循小傳的說法是有意隱沒景帝事蹟之詞。據《英宗實錄》，陳循於景泰二年十二月兼文淵閣大學士，⁶⁴³次年四月，

⁶⁴¹ 《明英宗實錄》，卷 335，天順五年十二月庚寅條。

⁶⁴² 陳循，《芳洲文集》，卷 3，《續修四庫全書》影印明萬曆二十一年陳以躍刻後印本，冊 1227，頁 439。

⁶⁴³ 《明英宗實錄》，卷 211，景泰二年十二月壬辰條。

景帝因更換太子而設置東宮官屬，陳循才兼任太子太傅。⁶⁴⁴可知陳循小傳敘事順序有誤，《勤政要典》的進呈、頒行，大致發生在景泰二、三年之際。

《勤政要典》的內容已不得而詳，僅從序言來看，這應是一部類似《聖學心法》體例的帝學書籍。前引王偉、吳節等人的奏疏都明確提到「勤政務」這一口號，並以舉行經筵、午朝、便殿召對儒臣、親決政務等關乎政治決策與君臣溝通方式的制度作為具體內容，說明「勤政」口號的背後有着士大夫急切而具體的訴求。景帝一面落實御經筵、開午朝的建議，一面在閣臣陳循等人的配合下，發佈以「勤政」為題的御制書籍，以回應這種訴求。可以說，《歷代君鑒》與《勤政要典》都是為了回應士大夫「勤政」的要求，配合景帝實行的政策而發佈的手段。

為說明書籍編撰與皇帝政治態度的關係，還可連帶考察景泰朝其它的敕撰書籍事業，如編纂《寰宇通志》與續修《資治通鑑綱目》等。據內閣同僚蕭鎡為陳循所作的〈前光祿大夫少保戶部尚書華蓋殿大學士兼文淵閣大學士陳公墓誌銘〉，景泰五年景帝派親信宦官向內閣傳達「上欲有所述作」的意旨，陳循稱：

永樂十六、七年之間，太宗皇帝嘗命修天下郡志，臣亦纂修，未成書而止。必欲述作，莫如成此一書。⁶⁴⁵

景帝同意，遂命陳循等為總裁，開館在原稿基礎上增修。景泰五年七月命陳循等纂修《天下地理志》，⁶⁴⁶景泰七年五月，書成進上，改名《寰宇通志》。⁶⁴⁷在此書的御製序中，景帝一方面強調自身對成祖的繼承：

朕皇曾祖考太宗文皇帝，嘗思廣如神之智，貽謀子孫，以及天下後世。

⁶⁴⁴ 《明英宗實錄》，卷 215，景泰四年四月乙酉條。

⁶⁴⁵ 蕭鎡，〈前光祿大夫少保戶部尚書華蓋殿大學士兼文淵閣大學士陳公墓誌銘〉，載陳循，《芳洲文集》，附錄，頁 612-618。據《明太宗實錄》，永樂十六年成祖確有敕撰《天下郡縣志》之事，見該書卷 201，永樂十六年六月乙酉條。

⁶⁴⁶ 《明英宗實錄》，卷 243，景泰五年七月庚申條。

⁶⁴⁷ 《明英宗實錄》，卷 266，景泰七年五月乙亥條。參見張英聘，〈論《大明一統志》的編修〉，《史學史研究》，2004 年第 4 期，頁 48-56。

遣使分行四方，旁求故實之典有關於輿地者，采錄以進，付諸編輯。事方伊始而龍馭上賓，因循至今而先志未畢，則所以成夫繼述之美者，朕焉得而緩乎？⁶⁴⁸

另一方面，又表示自身對運用輿地知識以達善政的決心：

竊嘗觀之，善其事者莫先於智，智者，所謂務求其已然之跡也。是故……語為天下，而不察古今事物之異其域與時，可興、可觀、可因、可革、可損、可益、可勸、可懲而志其實，其何以副祖宗思盡財成之道、輔相之宜、以左右民之志於悠久哉！

「財成之道、輔相之宜、以左右民」出自《周易·泰卦·象傳》，指君主利用天時地利，對自然變化加以限制和彌補，以造福於民。序中提到「異其域與時」，有考慮時空框架的意味，此框架下的對於「古今事物」的各種知識都可用於施政。從景帝主動提出「有所述作」，選擇繼承成祖遺志及論述以歷史、地理知識施政的理念等方面，都可看到《寰宇通志》一書的編撰蘊含的政治意義。

景泰六年七月，景帝又命陳循、高穀、王文、蕭鎡、商輅等閣臣續修朱熹《資治通鑑綱目》。⁶⁴⁹此書到「奪門之變」時仍未修成，奪門之變後王文被殺，陳循謫戍，蕭鎡、商輅為民，高穀致仕，續修《通鑑綱目》的工作停止，至成化九年憲宗復命彭時、商輅、萬安等閣臣編撰《續資治通鑑綱目》。⁶⁵⁰

明景帝對於纂修活動頗為重視。尹直(1431-1511)於景泰五年成進士後入《寰宇通志》館中，書成授編修，是纂修活動的親歷者。⁶⁵¹據尹直在《謇齋瑣綴錄》中的敘述，景帝將纂修官員的官職和姓名貼在文華殿牆壁上，常命宦官到書館催

⁶⁴⁸ 《明英宗實錄》，卷 266，景泰七年五月乙亥條。

⁶⁴⁹ 《明英宗實錄》，卷 256，景泰六年七月乙亥條。

⁶⁵⁰ 王秀麗，〈《續資治通鑑綱目》纂修二題〉，《史學史研究》，2004 年第 2 期，頁 46-49。

⁶⁵¹ 《明武宗實錄》，卷 82，正德六年十二月戊子條。

促進度，或取來書稿審閱。還常將皇家苑囿進貢的時鮮果品賜予纂修官員，並在東閣舉行過慰勞宴席，尹直稱其為「一時恩意勤渥，前此無有也」。⁶⁵²由此看來，景帝藉修書活動非但要修飾自身的形象，還有籠絡翰林儒臣的用意。

通過景泰八年（1457）「奪門之變」復位的明英宗及其親信大臣，對景泰朝書籍編撰事業的政治涵義是清楚的，還專門加以抑制。在明代官方史學中，景泰一朝史事也載於《明英宗實錄》中，但專立別名，稱為《廢帝郕戾王附錄》。《明英宗實錄》是成化初年由李賢主持修撰的，對景帝持貶抑態度。纂修官員中還有人建議削去景帝的帝號，後經憲宗裁定，行文仍稱景帝為「帝」。⁶⁵³《廢帝郕戾王附錄》中的史事顯然經過篩選，對《歷代君鑒》一書編撰和頒佈的經過全無記載，唯於天順四年五月丙申條載：「命在京文武官員於景泰年間蒙賜《歷代君鑒》者俱送還官，違者治罪。」⁶⁵⁴由此可知，此書曾在景泰年間頒賜給文武官員，而天順朝廷則下令收繳《歷代君鑒》的刊本，以消除此書在社會上的影響，成化初年的《明英宗實錄》更想要湮滅關於此書本身的記載。此外惟有在劉儼、呂原等翰林官員的小傳中提到傳主參與編撰此書。⁶⁵⁵蓋《實錄》所附小傳編纂時所據的底本可能是史館對外徵集的行狀、碑傳文獻，與根據起居注、六曹章奏的編年部分來源不同，史官刪削時可能有所疏忽。

對於另一種景泰朝敕撰書《寰宇通志》，英宗稱其「雖已成書，而繁簡失宜，去取未當」，命李賢、彭時、呂原等人重修新的地理總志——《大明一統志》，以

⁶⁵² 尹直，《謦齋瑣綴錄》，卷 1，載《國朝典故》，卷 53，頁 1256。

⁶⁵³ 《英宗實錄》的編纂情況，參見謝貴安，《明實錄研究》，頁 137-140。建議削去景帝帝號事，參見程錯，〈資善大夫太子少保兵部尚書兼翰林院學士諡文和尹公直傳〉，載焦竑編，《國朝獻徵錄》，卷 14，《續修四庫全書》影印明萬曆四十四年徐象標曼山館刻本，冊 525，頁 456-460。

⁶⁵⁴ 《明英宗實錄》，卷 315，天順四年五月丙申條。

⁶⁵⁵ 《明英宗實錄》，卷 283，天順元年九月癸酉條附劉儼小傳。；卷 346，天順六年十一月庚申條附呂原小傳。

「繼成文祖（筆者按：即明成祖）之初志」。⁶⁵⁶總之，天順朝廷意圖通過收繳、取代景泰朝的敕撰書籍，否定景泰朝的文治成就。

以上筆者將明景帝敕撰的面向皇帝本身的勸誡書籍《歷代君鑒》與其它景泰朝敕撰書籍一起，放在當時的政治文化氛圍下進行分析，能夠感受到此書的編撰緣由與當時朝野上下對景帝刷新政治的期待密切相關。這種君主以修書回應臣下訴求的情況，是景泰以前歷朝敕撰書所沒有的。爲了證明勸誡書籍在時人眼中確有其政治意義，下文圍繞兩種於景泰時期由臣下編撰、被進獻於皇帝的勸誡書籍進一步說明。

四、羣臣的回應：《鑒古錄》與《忠義集》

在中國古代，作者及相關人員將書籍作品進獻給朝廷，希望借助朝廷的出版資源與文化影響力推廣自己的作品，是很常見的一種現象。如南宋高宗時胡安國向朝廷進獻其所著《春秋傳》，⁶⁵⁷鄭樵獻書於朝，得到朝廷的資助繕寫《通志》。⁶⁵⁸然而明初以來，獻書朝廷者卻多遭失敗。如永樂二年江西鄱陽縣人朱季友進獻書籍，《太宗實錄》稱其書「詞理謬妄，謗毀聖賢」，被成祖處以杖刑，禁毀其書，並禁止其自稱儒者、教授子弟。⁶⁵⁹正統七年東昌府通判傅寬進呈自撰的《太極圖說》，明廷批覆：「《太極圖》先儒已解釋詳明，此說僻謬背理，宜斥之勿使傳佈，以誤後學。」⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ 《明英宗實錄》，卷 294，天順二年八月己卯條。

⁶⁵⁷ 李心傳，《建炎以來繫年要錄》（北京：中華書局，1988），卷 109，紹興七年三月丙子條，頁 1774。

⁶⁵⁸ 《宋史》，卷 436，〈儒林傳六·鄭樵〉。

⁶⁵⁹ 參見余輝、方志遠，〈明初朱季友獻書一案始末及其影響〉，《地方文化研究》，2014 年第 1 期，頁 67-75。

⁶⁶⁰ 《明英宗實錄》，卷 88，正統七年正月戊寅條。

景泰年間，出現了兩部進獻給皇帝的勸誡書籍，雖未獲得朝廷的完全認可，但也引起了一些反響。以下分別討論這兩部書籍。

景泰四年《歷代君鑒》頒行後，時任戶部右侍郎的李賢曾上《鑒古錄》一書作出回應。李賢在《古穰雜錄》中，自述其在景泰年間兩次上書進諫之事：

景泰初，予進〈正本十策〉，且乞留中朝夕省覽，少助身心之學。不省，竟發出。越數日，戶科給事中李侃因災異上言：「近日李某所言有關聖躬，略不省覽，無恐懼修省之實。災異疊見，殆由於此。」覽此奏，卻將予奏疏取入，謄寫一本觀看。……

後頒《君鑒》於羣臣，予復採二十二君善行，每君不過三四事最切要者，乞體而行之。景泰覽之亦不省，曰「此奏欲何為？」中官王誠曰：「欲上學此數君耳。」乃領之。但流於荒淫，不復介意。⁶⁶¹

李賢上〈正本十策〉疏事在景泰二年二月，《明英宗實錄》錄有節本，《古穰集》卷一則收有全文，題為〈上中興正本策〉。景帝即位以後，一時言事者多以「中興」二字為詞。李賢追述其事時將「中興」二字略去。疏文開頭稱：

臣伏惟陛下即位之初，大開言路，凡朝政之闕遺、有司之利病、生民之休戚、軍務之得失，中外進言者論之詳矣。若夫關於陛下躬行窮理正心、修己治人之道，則或畧焉。此臣區區犬馬之忠。私竊過慮，以為陛下一身，乃家國天下之本也；而陛下之心，又一身之本也。夫正其本，萬事理。惟陛下之心既正，則家國天下之事可得而理矣。臣所以忘其愚陋，獻此〈中興正本策〉。其目有十焉：⁶⁶²

此疏分為「勤聖學」、「顧箴警」、「戒嗜欲」、「絕玩好」、「慎舉措」、「崇節儉」、

⁶⁶¹ 李賢，《天順日錄》，載《國朝典故》，卷48，頁1174-1175。

⁶⁶² 李賢，《古穰集》，卷1，〈上中興正本策〉，《景印文淵閣四庫全書》，冊1244，頁487-495。

「畏天變」、「勉貴近」、「振士風」、「結民心」十條目，其內容均在儒家政治理想範圍之內，其中較有特色者，是第八策「勉貴近」中主張景帝以輔成中興之治、將來可青史留名的觀念來勉勵身邊的宦官。李賢根據明朝政治實際情況、務實地希望引導宦官來一起輔成君德。⁶⁶³可見李賢進呈此疏是經過精心思考的。

李賢在英宗親征時隨駕，土木之變時幸運地逃歸北京，對明朝遭遇的這次危機有着切膚之痛，因此有着上疏匡正政治的動力。⁶⁶⁴李賢對理學很有興趣，曾向明初大儒薛瑄求教，與薛氏高弟閻禹錫也有交往。⁶⁶⁵李賢在疏文中引用南宋淳熙十四年（1188）朱熹入京奏事時的故事，解釋自己直言的原因：⁶⁶⁶

昔宋儒朱熹將上殿奏事，或謂「正心誠意之說，上所厭聞。」熹曰：「吾平生所得惟此四字，豈忍不言而欺吾君乎！」此人臣以道事君，貴乎有犯無隱也。

李賢以朱熹故事自況，闡明自己「以道事君」的鄭重態度，也透露出他以理學為依歸的志趣。李賢認為他的十策「皆切於陛下躬行之事，不係各司舉行者」，希望景帝將奏疏留中，時常閱讀以便自省。

疏上之後，《英宗實錄》但云：「帝嘉納之。」李賢在《古穰雜錄》中稱景帝並未如他建議的一樣將其留覽，而是通過六科將奏疏發出，後經給事中李侃的提醒才將其取入宮中、抄寫觀看。而李賢《古穰集》中疏文後錄有「太子太傅兼禮部尚書胡濙等覆奏」的文字，對十條策文逐一肯定、闡發，以「伏乞聖明鑒納」、「伏乞睿覽」等語結尾，這應是景帝將奏疏發給禮部尚書胡濙等、令其看後給出

⁶⁶³ 明代中葉士人對宦官問題的思考，參見吳兆豐，〈真德秀《大學衍義》的宦官書寫及其在明代的反應〉，《史林》，2014年第5期，頁55-68。

⁶⁶⁴ 《明英宗實錄》，卷191，景泰元年四月丁亥條。

⁶⁶⁵ 李賢給薛瑄、閻禹錫的書信分見李賢，《古穰集》，卷3，〈與薛僉憲書〉二則，頁509-511；〈答國子監丞閻禹錫〉，頁514-515。

⁶⁶⁶ 朱熹這次奏事的經過，參見束景南，《朱子大傳》（北京：商務印書館，2003），頁648-702。

的意見。可以推想，景帝雖未馬上領悟李賢的用心，但經言官李侃的強調和朝中元老胡濙的肯定後，對李賢的上疏也表示了鄭重的態度。這是景泰朝初期景帝「廣開言路」態度的一例具體表現，也會使得李賢對以理學引導皇帝仍抱有信心。

除建言皇帝正心修己之外，李賢也關心當時的軍事問題。景泰元年四月，李賢曾上疏推薦興州中屯衛千戶王昱「善戰多謀，且負忠義勇敢之氣」，曾立下戰功，可以任用。⁶⁶⁷二年六月，李賢又上疏進獻戰車、火槍之法。⁶⁶⁸當年十月，李賢獲朝議推舉，升為兵部右侍郎，⁶⁶⁹邁入了高級文官的行列。從郎中直接擢升為侍郎，屬於超越官僚系統常規的殊遇。在這一背景下，李賢又向景帝呈遞了「二十二君善行」。

這次奏疏的全文已不見，但李賢的《古穰集》中收有一份題為〈上鑒古錄〉的奏疏，現移錄全文如下：

臣賢猥以駑劣，遭遇明時。恭惟陛下聰明睿智，英邁絕倫，凡百所行，多盛德之事，臣不勝感激忻躍。尚慮前代聖賢之君事蹟浩瀚，難於徧覽，今特錄堯舜以下二十二君，每君摘取所行之最善者數事集為一帙，名之曰《鑒古錄》。臣于每段之後畧為解說數句，冀陛下易於覽而行之。

夫古之大臣，莫不欲致君于堯舜之上。伊尹曰：「吾豈若使是君為堯舜之君哉！」又曰：「予弗克俾厥后惟堯舜，其心愧恥，若撻於市。」今臣以庸下之才，謬當輔導之任，深懼不如古人。況陛下有可為堯舜之資，而臣不能將順其美，可謂忠乎？臣觀陛下所行之事，已有超越前古者。若又以此二十二君之善兼而有之，則功德之隆，真可同於堯舜而光祖宗矣。

⁶⁶⁷ 《明英宗實錄》，卷 191，景泰元年四月丁亥條。

⁶⁶⁸ 《明英宗實錄》，卷 205，景泰二年六月庚午條。

⁶⁶⁹ 《明英宗實錄》，卷 209，景泰二年十月辛未條。

臣犬馬之忠，不勝惓惓，謹錄進呈。

文中所言「二十二君」、「每君摘取所行之最善者數事」等細節，均與李賢在《古穰雜錄》中敘述的細節相同。但從李賢自稱「謬當輔導之任」來看，此疏並非作於景泰時期。在正統至成化時期，官方文書中的「輔導」一詞除了用於描述師保加銜、東宮官、王府官等官職外，還用在閣臣身上。正統十二年，英宗因閣臣曹鼐等人「輔導有勞」，賜給他們誥命和封贈的恩典。⁶⁷⁰景泰四年，景帝拒絕閣臣陳循等人的辭呈時稱：「內閣乃輔導之職，非老成人難以付託。」⁶⁷¹成化元年李賢本人上疏辭任時也明確說：「臣居內閣，不但專掌制勅文書，又任輔導之職，與聞國政。」⁶⁷²但李賢在景泰時期既無三孤、東宮師保和詹事府官等有帝師意味的官銜，也未入內閣，不當以「輔導之任」自稱。

此外，《古穰集》前兩卷收錄的奏議可以看出是按照時間順序排列的。第二卷開頭為景泰年間的〈上禦邊事〉、〈上禦邊保國事〉兩疏，其次為〈辭免吏部尚書兼翰林院學士〉、〈謝除吏部尚書兼翰林院學士〉，顯然系天順元年七月李賢入閣時所上；其次為天順三年十一月所上的〈辭第宅〉；其次為〈三年考滿謝賜寶鈔羊酒〉，此疏當作於天順元年李賢陞任吏部尚書銜之後的第三年，⁶⁷³即天順四年；其次為〈上鑒古錄〉。此疏後有天順四年所上〈上狀自劾〉一疏。根據奏議的編排順序及前後疏文的時間，可以推想〈上鑒古錄〉一疏也作於天順四年。李賢於景泰年間進呈的「二十二君善行」與天順四年進呈的《鑒古錄》，其體例與條目數量都相同，後者至少是以前者為基礎的。這裏姑以《鑒古錄》統稱二者。

⁶⁷⁰ 《明英宗實錄》，卷 160，正統十二年十一月辛卯條。

⁶⁷¹ 《明英宗實錄》，卷 228，景泰四年四月庚子條。

⁶⁷² 《明憲宗實錄》，卷 24，成化元年十二月甲午條。

⁶⁷³ 李賢於天順元年三月、七月兩次由吏部侍郎銜陞為吏部尚書銜，分見《明英宗實錄》，卷 276，天順元年三月癸酉條。；同書，卷 280，天順元年七月庚午條。

景帝頒行《歷代君鑒》一事，被李賢視為進言的契機，由此可以看出《歷代君鑒》的頒行，確實達到了景帝宣示自身刷新政治決心形象、激發官員效忠之心的目的。李賢的《鑒古錄》今未見傳本，從李賢在奏疏中的描述來看，文中每段事蹟後附有「解說」文字，應有較精心的準備，以達到「致君於堯舜之上」的目的。據李賢在《古穰雜錄》中的記述，景帝看後並未領悟其用心，經司禮太監王誠的提醒後才「領之」表示讚許，但仍「流於荒淫」。拋去李賢日後接近奪門功臣徐有貞、成為天順朝閣臣的政治立場外，其所記實有所指，英宗復辟後曾公佈景帝服食春藥、⁶⁷⁴召教坊妓女入宮等罪過。⁶⁷⁵景帝的這些行為不免會令服膺理學的李賢對其失望。不過，景帝的行徑又當與其喪子後的絕望心態有關。

除了李賢這樣任職朝廷的高級文官，景泰年間還有一位名為賈斌的吏員向皇帝進獻自己編撰的故事類勸誡書籍《忠義集》。此事在《明英宗實錄》及黃瑜《雙槐歲鈔》、沈德符《萬曆野獲編》等書中都有記載，但文字各有不同，以下將文字差距最大的《明英宗實錄》與《雙槐歲鈔》中的記事分段列表進行對比：

各段主題	《明英宗實錄》卷 195	《雙槐歲鈔》卷 5
①賈斌的題名	山西都司令史賈斌奏：	山西行都司天城衛令史賈斌上疏曰：
②列舉前代故事，論證宦官干政的危害	臣聞設鞆求諫，以成天下之熙皞；止輦受言，能致海內之乂安。邇言雖俗，亦有可采。昔漢桓帝不任	漢桓帝不任賢臣，權歸宦寺；唐文宗忽于良佐，受制家奴。宋之徽欽從沒北虜，由於閹寺用事之所致

⁶⁷⁴ 景泰年間太醫院醫士艾崇高曾向景帝進獻「淫藥」，見《明英宗實錄》，卷 275，天順元年二月癸卯條。

⁶⁷⁵ 景帝曾命鐘鼓司、教坊司官員選妓女李惜兒等人入宮，見《明英宗實錄》，卷 274，天順元年正月丁亥條。同書，卷 277，天順元年四月丁巳條。

	<p>賢臣，而權歸宦官；唐文宗忽於良佐，而受制家奴。至若宋之徽、欽從虜北行者，蓋由小人道長，而閹寺當權之所致。此前王之覆轍，而後世人君夙夜祇懼，不可襲其跡而蹈之也。</p>	也。
<p>③批評己巳之變時羣臣的表現</p>	<p>我國家列聖相承，寰宇寧謐，幾百年矣。比者胡寇犯邊，未聞有一人敢奮勇督眾以迎擊之也；上皇被留虜庭，未聞有一人能致身致命以翼蔽之也。昔豫讓能報智伯之讎，王孫賈能雪潛王之恥；顏杲卿罵祿山為羯奴，李若水詆金人為狗輩，是皆各為其主也。昨之臣信無一人能捐生以赴之乎？</p>	<p>太上皇帝失位去國，皆由倚托匪人，然羣臣無一捐生以赴難者。事君能致其身，豈容易言歟！</p>
<p>④對景帝的建議</p>	<p>恭惟皇上肇登寶位，表正天倫，宜閱唐太宗之三</p>	<p>皇上紹登寶位，宜法高皇帝以為治事，無大小悉自</p>

	鑒，翫司馬光之五規，舉直錯枉，親賢賞功。進諫者溫言以接之，阿諛者厲色以斥之。端其本而澄其源，慎其始而慮其終。則天下不臻於太平，臣未之信也。	審斷，除去竊柄，闡人專備灑掃。凡阿諛者必斥之，端本澄源，謹終知始，則天下一新矣。
⑤介紹《忠義錄》的內容，請求皇帝頒賜	臣雖側陋，亦嘗讀書。近於史傳所紀歷代人臣能直諫、能盡忠、能守節之士，與夫累朝侍寵之宦官，撮其尤者錄成一編，分為四卷，名曰《忠義集》以進。伏望萬機之暇，少垂聖覽，或有可取。命工刊佈，俾文武臣僚亦不得偷縱其奸宄之私。	臣于歷代直諫、盡忠、守節之士與侍寵宦官撮其尤者，錄成四卷，名之曰《忠義集》，伏乞刊布，臣僚必能觀感以興起其忠義之誠，而宦官者亦不得縱其奸宄之私矣。
⑥禮部的回應	禮部以其言有理，乞鑒納。其所編《忠義集》不必刊行。從之。 ⁶⁷⁶	時胡忠安潑在禮部，覆奏謂：「斌言雖有理，然章皇帝《臣鑒》已行頒給，足為勸戒，所編不必刊布。

⁶⁷⁶ 《明英宗實錄》，卷 195，景泰元年八月戊寅條。

		<p>且斌擅自離役，欲送法司問罪，誠恐阻塞言路，合發回原衛。仍行天下在官之人，建言不許擅離職役，違者罪之。若奏機密重事，不拘此例。」制曰：「可。」斌，山東商河人，莫考所終。⁶⁷⁷</p>
--	--	--

黃瑜為景泰七年舉人，作為當時人可能從其它渠道抄錄了賈斌的奏疏，因此文字與《實錄》節錄者不同。可以從對比中發現官私記載者思維的差異。

第 1 段中，據《明英宗實錄》，賈斌為山西都司令史，《雙槐歲鈔》則謂其為「山西行都司天城衛令史」。案山西行都司管轄大同一帶的軍衛，與山西都司為相互獨立的兩個機構，《雙槐歲鈔》的記載具體到軍衛，似應有據。

第 4 段對景帝的建議，《雙槐歲鈔》本中稱：「宜法高皇帝以為治事，無大小悉自審斷，除去竊柄，闡人專備灑掃」。以太祖舊制來要求景帝徹底廢除司禮監批紅的制度。《英宗實錄》本的這一段則要景帝「閱唐太宗之三鑒，翫司馬光之五規」，完全不提闡人之事。應為史官的有意規避。

第 5 段結尾賈斌論述《忠義集》的作用時，《雙槐歲鈔》本提到「臣僚必能觀感以興起其忠義之誠，而宦官者亦不得縱其奸宄之私矣」，系分別承接上文的「歷代直諫、盡忠、守節之士」和「恃寵宦官」這《忠義集》一書的兩大主題，

⁶⁷⁷ 黃瑜撰，魏連科點校，《雙槐歲鈔》（北京：中華書局，1999），卷 5，「賈斌進忠義集」，頁 96-97。

點出作者對此書震懾宦官、激勵文武官員的政治功能的期待。《實錄》本則將這兩句合為「俾文武臣僚亦不得偷縱其奸宄之私」，隱去了對宦官的專門批評。

第6段《雙槐歲鈔》記載更加詳細，首先是禮部擡出宣宗《歷代臣鑒》的名義，認為此書已可起到勸戒的作用。且禮部又舉出賈斌以吏員身份擅自離開所服役的天城衛到京城來，已屬違規，應遣送回任所。《英宗實錄》的編纂者則將禮部這兩個口氣較為強硬的說法都隱去了。

綜合來看，《英宗實錄》與《雙槐歲鈔》兩種記事差異不少。《英宗實錄》的辭藻較為典雅，《雙槐歲鈔》的文字則更加直白。有些地方《英宗實錄》文字多出一些，《雙槐歲鈔》明顯有所節略。但《英宗實錄》刻意迴避有關賈斌崇尚祖制、反對重用宦官的說法，而《雙槐歲鈔》則始終貫徹這一主旨。後者更能真實反映出賈斌身為吏員而心懷國家、不避時忌的激烈心態。其中所見禮部官員的態度，及《英宗實錄》編撰史官的態度亦頗可玩味。

賈斌在土木之變後針對王振擅權的現象，以「侍寵之宦官」為主題編寫勸誡書《忠義錄》。與專注勸諫君主的李賢不同，賈斌在疏中批評朝廷羣臣既不能迎擊外敵，也不能迎回英宗，並請求景帝刊佈《忠義錄》以興起其忠義之心。賈斌以一介軍衛吏員的身份如此地激烈抨擊朝廷羣臣，實屬令人難堪。其言辭雖然激進，但符合儒家政治思想，朝臣難以正面反駁，於是擡出先帝宣宗的權威來壓倒賈斌，並指出其行為違法之處，將其逐回原籍。就明宣宗《歷代臣鑒》的體例與內容來看，此書與《忠義錄》也有很大差別，難以相互取代。《歷代臣鑒》是分善、惡兩大類按朝代編排，既無《忠義錄》「直諫」「盡忠」「守節」這樣的分類小題，也沒有宦官入傳，其形態與《忠義錄》的差別較大。《歷代臣鑒》頒行於宣德元年，距景泰元年已有二十五年，這一時期朝廷並沒有重新頒行過此書，禮

部以《歷代臣鑒》辦法在前為由顯然是牽強的。《英宗實錄》的編者則一方面刪去其上疏中有關本朝宦官、觸及明代現行制度的部分；一方面刪減禮部官員無理的回應之詞，為其遮羞。

除了賈斌上疏所涉及的具體政治情勢外，《忠義錄》的出現也意味着教化事業背後的權力關係的變化。賈斌進獻自己編撰的勸誡書、希望朝廷頒行，打破了明初以來由皇帝親撰或命題、朝臣編撰勸誡書籍的慣例。雖然獻書之舉意在借重朝廷的權威，仍可被容納於原有的權力框架內，但已影響到了明廷獨攬教化權威的地位。上文提到的朱季友、傅寬二人的著作今已不可見，但明廷的反應可知都是與正統的程朱理學相違的，因此被朝廷斥為異端。但賈斌的著作並無異端之處。禮部用宣宗已有相近著作的牽強接口來拒絕刊行賈斌之書，景帝也接受此意見，君臣面臨對教化權威的潛在威脅時共同採取了防禦的姿態。其中浮現的張力令人深思。

景帝對李賢的《鑒古錄》的淡化處理也可從這個角度來理解。相對於明廷中樞而言，身為邊鎮軍中小吏的賈斌可謂身處政治、地緣與文化層次的多重邊緣；景帝與李賢也有君臣之分。但他們的獻書之舉打破了明廷教化事業舊有的皇帝主動帶動羣臣、朝廷教化四方官民的格局。

景泰之後，明廷編撰勸誡書籍的傳統迅速瀕於斷絕。雖然還無法證明這主要是出於編撰事業內在的因素，還是成化、弘治諸帝個人興趣使然，但李賢、賈斌二人向皇帝進呈勸誡書籍之舉確實可以作為趨勢發生轉折的標誌。此後，越來越多不同階層、身份的人都開始編撰勸誡書，並希望借朝廷的權威加以推廣。

宣德至景泰朝的三十餘年間，明廷編撰了五種敕撰勸誡書籍。明宣宗時期編

撰的《歷代臣鑒》、《外戚事鑒》與《帝訓》圍繞政治倫理展開，主要寄託皇帝個人的政治體會。英宗繼承父志，圍繞五種基本倫理關係編撰《五倫書》，顯示自己的孝心。可以說在政局平穩過渡、統治秩序安定的宣、正之際，敕撰勸誡書已成為一種政治上的點綴。但到了土木之變後的景泰時期，敕撰勸誡書的目的又變得非常貼合現實政治需要。景帝在皇位欠缺正統性和王朝政治亟待刷新的情況下，編撰《歷代君鑒》樹立自身勤政好學的形象，回應羣臣的期望，並以此籠絡翰林儒臣之心。景泰時期，吏員賈斌與士大夫李賢先後進呈勸誡書籍。賈斌欲藉助朝廷力量發行其《忠義集》，以期震懾宦官、激勵文武官員，但遭到景帝與禮部官員的壓制。李賢以景帝頒佈《歷代君鑒》為契機進呈《鑒古錄》作為回應，期待以古代賢君引導景帝「同於堯舜」，亦未得到令其滿意的效果。但李賢的獻書證明《歷代君鑒》在當時確有其影響力，而獻書行為也預示著官方教化事業格局的進一步發展情況。

第三節 敕撰勸誡書傳統的迴響

景泰朝之後，再無皇帝編撰的勸誡書籍面世。成化朝以後，除去用於行政、司法事務的法令、政書、禮儀、案例之書，與按例編撰的歷朝實錄、寶訓等國史書籍之外，成化朝編有《文華大訓》、《續資治通鑑綱目》二書，弘治朝編有《歷代通鑑纂要》、《本草品匯精要》二書，嘉靖朝編有《書經三要》、《敬一箴》及《御註五箴》、《翊學詩》、《奉制紀樂賦》、《金籙御典文集》等書。⁶⁷⁸可見敕撰書籍至少在成化以後百年間仍是明代皇帝文治政策中重要環節，但其中已不見勸誡書的

⁶⁷⁸ 參見李晉華，〈明代敕撰書考附引得〉，頁 49-66。

蹤影，僅有兩位皇太后編撰過面向女性的勸誡書。如何解釋這一現象呢？當然，放棄本身就比堅持要容易得多，不必為皇帝不關注某件非必要的政務尋找太多理由。但尊奉儒學意識形態的王朝國家，終究難以完全放棄教化者的角色，必然要有替代的辦法。本節順着這一思路，研究明代中後期朝廷編撰的與教化相關的各類文本。

一、敕撰勸誡文本的典雅化

孟久麗在研究焦竑《養正圖解》等插圖勸誡書時觀察到：「15世紀中期以後的明代皇帝不再熱衷於通過鼓勵道德培養來證明他們的正統性。」⁶⁷⁹從敕撰勸誡書的編撰情況來看大體準確。若再細緻觀察敕撰書的具體內容，成化朝的《文華大訓》與嘉靖朝《敬一箴》雖於通俗性上不足，但還是以教化修身為功能的。這裏對兩者的內容及其作用進行分析，觀察敕撰勸誡書停止編撰後明廷教化事業的進一步發展。

成化十八年（1482），憲宗發佈了教育太子的書籍《文華大訓》，此書內容為匯編孔孟以下諸儒的論述，上古以來帝王的作為和明朝諸帝的言行中「凡有切于儲副今日之所學與夫異日之所行」者，分進學、養德、厚倫、明治四篇，共二十四細目。⁶⁸⁰程敏政於成化末年參與皇太子講學，其文集中留有《文華大訓》的講章，其中內容引自《詩經》、《尚書》、《禮記》、《易經》、《左傳》、《論語》、《孟子》、《孔子家語》等書，及程子、朱子與明成祖之言，且直接引用原文，須文臣講讀

⁶⁷⁹ 孟久麗，《道德鏡鑒：中國敘述性圖畫與儒家意識形態》，頁161。

⁶⁸⁰ 《明憲宗實錄》，卷235，成化十八年十二月庚午條。

時再作解說。⁶⁸¹可以看到此書內容較為艱深，且不限於倫理的內容。程敏政還指出此書「篇目多本《大學衍義》」。⁶⁸²可知此書與偏向通俗、直白、生動的敕撰勸誡書不同，而與《大學衍義》類似，更注重摘錄儒家經典、理學觀念的原文，鼓勵讀者自己用功進學、養德。

此書的編撰是具有相當的政治意味的。孝宗於成化六年誕生後，數年間消息未對外界公佈，一直撫養於宮城外，直至成化十一年纔擬定名字、迎入宮中。⁶⁸³當時民間傳說其母紀氏是被憲宗的寵妃萬貴妃害死，孝宗甫一繼位，便有官員上疏請求查辦萬氏家人。⁶⁸⁴正德朝閣臣王鏊甚至記載，成化末年的宮闈中曾有廢黜孝宗儲位、改立興王佑杭的陰謀。⁶⁸⁵可知孝宗在東宮期間，始終處於緊張氣氛之中。憲宗在這種情況下為太子編纂《文華大訓》，應與前文提到的成祖編纂《文華寶鑒》一事類似，有確認儲位無疑、安定外界人心的目的。《憲宗實錄》謂：

今上為皇太子，教諭諄切，至親制《文華大訓》，令翰林儒臣日進講讀。

有所領解，則喜曰：「社稷之計有托，吾無憂矣！」⁶⁸⁶

《孝宗實錄》謂：

憲宗制《文華大訓》，間以進講，必令左右撤案、降座立聽，已乃復坐。

⁶⁸⁷

父子兩方面都很重視講讀《文華大訓》一事，以釋放善意的政治信號，這足以說明此書的面世在當時蘊含的特殊政治意義。至於此書本身則很快被遺忘，弘治十

⁶⁸¹ 程敏政，《篁墩程先生文集》，卷4，〈青宮直講〉，《文華大訓》條，《明別集叢刊 第一輯》影印明正德二年何歆刻本，頁84-87。

⁶⁸² 程敏政，《篁墩程先生文集》，卷50，〈楊文懿公傳〉，頁496-498。

⁶⁸³ 有關孝宗幼年經歷及當時社會上的傳聞，參見葉芳如，〈明人筆記所見之萬貴妃軼聞〉，《史耘》，期8（2002.9），頁45-70。

⁶⁸⁴ 《明孝宗實錄》，卷3，成化二十三年九月丁巳條。

⁶⁸⁵ 王鏊，《王文恪公筆記》，載鄧士龍輯，許大齡、王天有點校，《國朝典故》，卷61，「梁芳」條，頁1373-1374。

⁶⁸⁶ 《明憲宗實錄》，卷293，書後語。

⁶⁸⁷ 《明孝宗實錄》，卷1，書前語。

一年以後武宗出閣講讀期間便未使用。嘉靖時期廖道南曾借題作《文華大訓箴解》，亦未獲使用（詳見後文）。

明世宗的《敬一箴》，據任文利考證撰於嘉靖五年六月，同年十月將其頒賜給內閣。六年十一月，世宗因在日講中聽講官顧鼎臣解說宋人范浚的〈心箴〉，有所觸動，遂為其作註頒賜內閣。⁶⁸⁸閣臣張璠又呈進程頤的視、聽、言、動四〈箴〉，世宗亦為之作註，並由張璠潤色。這五篇合稱為《御註五箴》。⁶⁸⁹

《敬一箴》為四字一句的韻文，文字典雅。據世宗自序，「敬」為「存其心而不忽」，「一」指「純乎理而無雜」。⁶⁹⁰ 程頤提倡「主敬」的修養工夫，謂：「所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。」⁶⁹¹ 世宗提倡「敬一」實從理學的基本修養方法中來。此箴及程頤、范浚諸箴都是有關修養心性的，同樣不屬於本文所界定的勸誡書籍範圍。

《敬一箴》及《御註五箴》最引人注意之處，是朝廷將《敬一箴》、《御註五箴》和明世宗的有關諭旨，在翰林院官署內刻成七塊石碑，又將拓本頒發給兩京國子監及各州縣官學，要求依樣將其刻碑公佈、修亭保護。佈局上以《敬一箴》居中，五箴及諭旨分列兩旁，並建「敬一亭」保護石碑，成為全國官學格局內新增的一項建築。據任文利考察，最初閣臣欲刻碑的是《御註五箴》，加入《敬一箴》並將其居中是世宗的主意。⁶⁹² 除《大誥》這樣在師生中公開講讀的書籍外，一般敕撰書籍頒賜到官學後，僅被收貯於尊經閣等藏書設施內而已。《敬一箴》刻碑、

⁶⁸⁸ 有關顧鼎臣擔任講官時與明世宗的良好互動關係，參見 Chu Hung-lam, "The Jiajing Emperor's Interaction with His Lecturers", in David M. Robinson ed., *Culture, courtiers, and competition: the Ming court (1368-1644)*, pp. 186-230.

⁶⁸⁹ 有關《敬一箴》的頒佈及其政治文化意義，參見任文利，〈君權與道統——明世宗頒行《敬一箴》於天下學宮考論〉，《國學學刊》，2012年第2期，頁74-81。

⁶⁹⁰ 《敬一箴》原文見《明世宗寶訓》，卷3，〈聖學〉，嘉靖七年二月庚申條。

⁶⁹¹ 陳榮捷，《近思錄詳註集評》（上海：華東師範大學出版社，2007），頁163。

⁶⁹² 任文利，〈君權與道統——明世宗頒行《敬一箴》於天下學宮考論〉。

建亭之舉則將御製文字公開展示，其受尊崇的程度和被宣揚的力度都大大超出之前的書籍，僅明太祖頒佈的記載生員禁例的「臥碑」差可比擬。⁶⁹³再考慮到敬一亭內以御製文字居中、先儒的排列格局，可以看到頒佈《敬一箴》之舉在弘揚理學修身工夫的同時，有放大皇帝的理學修養、加以極度尊崇的意味。

《敬一箴》頒發後，引發了若干有關的案件。山西提學副使劉儲秀未令當地官學修建敬一亭，僅令將刻石樹立於官學明倫堂之側。山西巡按趙鏜以此事彈劾後任的山西提學副使陸深。明世宗遂命各地巡按御史查勘各省直提學官督造敬一亭的情況，又查出南直隸提學御史劉隅僅令用木料刊刻《敬一箴》，懸掛在學堂內。世宗將劉儲秀、劉隅等提學官分別懲處。⁶⁹⁴嘉靖十三年又因廣東歷任提學官林希元、吳廷翰、蕭鳴鳳、王世芳等人督建敬一亭「怠緩失於督察」的原因將他們逮捕審問。⁶⁹⁵嘉靖二十年，江西進賢縣民熊恩榮進獻其註解的《敬一箴》，欲求頒佈天下，並建言官員選舉制度，「欲以在野之人與科目並用」，被法司以「妄生異議、變亂成法」之罪判處斬刑。⁶⁹⁶世宗專門為敬一亭開展審查工作，查處督造不力的提學官，說明其對此事的重視態度。而將進言的平民處斬，很可能與其被「妄註」御製《敬一箴》之事激怒有關。

《文華大訓》與《敬一箴》是用途、體例都不同的兩種御製文本，但都有以理學思想引人進學、修身的內容，寬泛而言亦可謂之「教化」，唯其作品義理深奧、文辭典雅，主要談修身路徑而非具體做法，分別可與永樂朝的《聖學心法》和宣德朝的《御製官箴》相比擬，與明初以來朝廷不斷編撰的通俗勸誡書籍相比有明顯的差異。《文華大訓》的講讀使用，附帶了兩代皇帝的政治表態行爲。圍

⁶⁹³ 有關明太祖於洪武十五年頒佈「臥碑」一事，見陳梧桐，《洪武皇帝大傳》，頁 421-422。

⁶⁹⁴ 《明世宗實錄》，卷 124，嘉靖十年四月戊辰條。

⁶⁹⁵ 《明世宗實錄》，卷 161，嘉靖十三年三月乙酉條。

⁶⁹⁶ 《明世宗實錄》，卷 248，嘉靖二十年四月己卯條。

繞《敬一箴》展開的種種政治宣傳與宣揚情況審查所體現出的受重視程度，更是超越了此前的大部分勸誡書籍，可與明太祖推行《大誥》相提並論。綜言之，明廷在停止以皇帝名義編撰勸誡書之後，所編撰的其它有教化性質的文本在定位上更近於「雅」而非「俗」，而政治意義的重要不減明初。

二、蔣太后《女訓》與李太后《女鑒》、《女誠直解》

成化以後，歷代皇帝雖未敕撰勸誡書籍，卻有世宗之母蔣氏、神宗之母李氏這兩位最終都被兒子尊為皇太后的宮廷女性撰寫過面向女子的勸誡書。這些書籍上接徐皇后所撰《內訓》《勸善書》的脈絡，令敕撰勸誡書籍的傳統在某種意義上得以延續。

明世宗的母親蔣氏身為興國王妃時編撰的《女訓》。此書成書時並非敕撰書籍，而是藩府的作品，但在世宗即位后，蔣氏先後被尊為興國太后、章聖皇太后，此書也受到了與御製書相同的待遇。據書前興王佑杅序與蔣氏自序，此書成於正德三年（1508）正月。⁶⁹⁷值得注意的是，蔣氏序中有一段文字，與徐皇后《內訓》自序極為相似：

《內訓》、《女訓》自序部分文字對比表

《內訓》自序	《女訓》自序
然古者教必有方，男子八歲而入小學，女子十年而聽姆教。小學之書無傳，晦庵朱子爰編輯成書，為小學之教者始有所入。獨女教未有全書，世惟取范曄	然以古者教必有方，男子八歲而入小學，女子十年而聽姆教。小學之書無傳，晦庵朱子編輯成書，則小學之教者始有所入。獨女教未有全書，世惟取

⁶⁹⁷ 蔣氏，《御製女訓》，《故宮珍本叢刊》（海南：海口出版社，2000），冊 345，頁 276-283。

<p>《後漢書》曹大家《女戒》為訓，恒病其略。有所謂《女憲》、《女則》，皆徒有其名耳。近世始有女教之書盛行，大要撮《曲禮》、《內則》之言與《周南》、《召南》詩之小序及傳記而為之者。仰惟我高皇后教訓之言，卓越往昔，足以垂法萬世</p>	<p>《列女傳》、曹大家《女戒》為訓，人常病其簡略。有所謂《女憲》、《女則》，皆徒有名耳。近世始有女教之書，大要撮《曲禮》、《內則》之言，《周南》、《召南》之旨，卓越往昔，足以垂法萬載。</p>
--	---

可以判斷，《女訓》的自序直接襲取了《內訓》自序的一部分。此書分「閨訓」至「節儉」十二章，體例亦與《內訓》相似。內容上則不像《內訓》那樣偏重面向后妃，有如何事君、對待外戚等內容，而是更接近士人家庭和富裕之家，有「愛妾」、「妊子」等具體內容。序言上的抄襲和體例的相似，說明此書本身是明中期的宮廷女性對其楷模徐皇后的一種比較拙劣的模仿。

蔣氏之子明世宗入繼大統后，有意推尊自己父母的地位，經過名為「大禮議」的政治鬥爭，終於在嘉靖三年三月將生父尊為「獻皇帝」，母親尊為章聖皇太后，⁶⁹⁸與孝宗的皇后、昭聖皇太后張氏並列。嘉靖九年九月，世宗自稱從「舊筭積冊」中發現了《女訓》，便出示於閣臣和講讀儒臣，羣臣請世宗為之作序。世宗又命與《孝慈高皇后傳》、《內訓》二書一併刊刻發佈。⁶⁹⁹十月，禮部制定了「授《女訓》儀注」，由翰林官撰寫《女訓》與《內訓》直解講章，⁷⁰⁰請章聖皇太后訓諭后

⁶⁹⁸ 《明世宗實錄》，卷 37，嘉靖三年三月丙寅條。

⁶⁹⁹ 《明世宗實錄》，卷 117，嘉靖九年九月戊申條。；朱厚燾，〈御製女訓序〉，載《御製女訓》，頁 276-279。

⁷⁰⁰ 程文德《程文恭公文集》卷 1 有《內訓》、《女訓》直解各一章。程氏時任翰林編修。見《四庫全書存目叢書》影印明萬曆十二年程光裕刻本，集部冊 90，頁 127-132。

妃，之後再由皇后率領妃嬪聽女官講解《女訓》與《內訓》。⁷⁰¹十月十七日舉行了授書儀式。十二月十八日刊刻成書。

發行《女訓》一事中的種種細節含有豐厚的政治意味。閣臣張璠等人稱讚世宗「彰明聖母《女訓》以成內治」為三代以來所未見，是對皇權的歌頌。授書儀式未安排張太后參加，使得蔣太后獨自一人擔任后妃之師的角色，凸顯其超過張太后的地位。明廷將《女訓》與馬后的傳記、徐后的御製書共同刊印，更是明示蔣太后可與祖宗朝的賢后相媲美。當時禮科都給事中王汝梅等人則將此事與同時進行的其它禮制改革聯繫起來，稱：

陛下勵精圖治，親蠶、郊祀、《女訓》數事皆希濶盛典，一歲舉行。勅書、傳帖不知凡幾，而諸臣奏疏、該部題請，殆數百餘道，悉自聖裁。⁷⁰²

嘉靖前期推動的諸多禮制改革，除了每個階段具體的政治涵義外，整體上有以制禮作樂的功業自居、增強自身正統性的用意。發行《女訓》一事亦；有此考慮。閣臣桂萼還藉機上疏六事，建議在全國各地設置官辦女學教授《女訓》、令說書盲人講授《女訓》、依照周禮設置「媒氏」官員管理婚姻事務等，世宗批示「具悉忠意」，⁷⁰³但未加推行。

按照明代宗藩制度，註定要就國於外地的興藩親王夫婦，可以視為從宮廷分離出來的皇室成員。興王妃蔣氏編撰的《女訓》，本身是受到敕撰勸誡書傳統影響的衍生物。之後由於正嘉之際偶然的皇統轉移與嘉靖君臣有意的政治操作，又被皇權定位為這一傳統本身的延續。

萬曆時期，明神宗的生母慈聖皇太后李氏又御制《女鑒》及敕撰《女誠直解》

⁷⁰¹ 《明世宗實錄》，卷 118，嘉靖九年十月己未條。

⁷⁰² 《明世宗實錄》，卷 119，嘉靖九年十一月乙未條。

⁷⁰³ 《明世宗實錄》，卷 118，嘉靖九年十月壬戌條。

二書。《女誠直解》撰寫於萬曆六年二月明神宗「大婚禮成」之後。⁷⁰⁴《女鑒》一書則於萬曆六年八月頒賜給內閣諸臣，⁷⁰⁵很可能也和神宗大婚有關，今已不傳。⁷⁰⁶《女誠直解》收錄於張居正的文集中。此書以經筵、日講中講章的形式，逐章逐段地講解東漢女學者班淑的《女誠》。書前有神宗御製序，稱：

昔我仁孝文皇后有《內訓》，慈孝憲皇后有《女則》，皆垂憲椒塗，紀煒彤管。吾不敏，不敢妄擬聖哲之制，獨取古人遺編，為之箋釋，亦述而不作之意也。⁷⁰⁷

神宗稱引徐皇后《內訓》與蔣太后《女則》（應為《女訓》）作為李太后敕撰《女誠直解》的先例。具體來看，李太后所處的情勢與前文提及的蔣太后確有相似之處，兩太后都以非皇后的身份生下皇帝，而與另一皇后並尊為兩宮皇太后，而皇帝有意尊崇生母的地位。萬曆十年神宗冊封九嬪時，諭內閣云：「奉慈聖皇太后慈諭」。⁷⁰⁸這種說法是參照乃祖世宗於嘉靖十年冊封九嬪時，獨奉章聖蔣太后「慈訓」而不奉昭聖張太后名義的先例，⁷⁰⁹單奉慈聖李太后的名義，而忽略其父穆宗的皇后仁聖陳太后。當時閣臣張居正等特意解釋，張太后為世宗伯母，故世宗可獨奉母命，而陳、李二太后身份均為神宗之母，故神宗應如之前大婚時的先例，同時奉兩宮慈諭行事。最終神宗聽取了內閣的意見。神宗最初下諭內閣時的心態，應與世宗當日有相似之處。李太后都有編撰勸誡書一事，也可以從這個思路上去

⁷⁰⁴ 見張居正，《張太嶽集》（上海：上海古籍出版社影印明萬曆刻本，1984），卷 11，頁 134。有關《女誠直解》一書的內容及其政治涵義，可參閱李媛，〈張居正與宮廷女書《女誠直解》〉，《古代文明》，卷 7，期 3（2013.7），頁 96-101。

⁷⁰⁵ 《明神宗實錄》，卷 78，萬曆六年八月甲辰條。

⁷⁰⁶ 劉若愚《酌中志·內板經書紀略》載司禮監經廠有《慈聖皇太后女鑒》刻版六十九頁。見劉若愚，《酌中志》（北京：北京古籍出版社，1994），卷 18，頁 160。

⁷⁰⁷ 張居正，《張太嶽集》，卷 11。

⁷⁰⁸ 《明神宗實錄》，卷 120，萬曆十年正月癸未條。

⁷⁰⁹ 世宗冊立九嬪時諭閣臣張璉云：「朕奉章聖慈仁皇太后慈訓，於選中淑女三十人內慎選九人，以充九嬪。」見《明世宗實錄》，卷 122，嘉靖十年二月庚辰條。

解釋，是有意塑造李太后「聖母」形象、擡高其政治地位之舉。可以說，編撰勸誡書籍證明自身正統性的辦法雖然已被明中後期的皇帝放棄，但並未被完全遺忘，而是用來為他們的生身母親服務。

這裏還可提到另一個與敕撰勸誡書傳統有關的事件，即引出萬曆朝中期的重大政治案件「妖書案」的鄭貴妃刊刻呂坤《閨範圖說》一事。鄭貴妃在自序中說：

（予）益自勤勵侍御，少暇則敬捧我慈聖皇太后《女鑒》莊誦效法，夙夜兢兢，且時聆我皇上諄諄誨以《帝鑒圖說》與凡勸戒諸書，庶幾勉修厥德，以肅宮闈。……近得呂氏坤《閨範》一書……真閨壺之箴鑒也。然雖不敢上擬仁孝之《女誡》，章聖之《女訓》，藉令繼是編而並傳，亦庶乎繼述之一事也。⁷¹⁰

鄭貴妃自稱誦讀李太后所撰的《女鑒》，⁷¹¹又提到徐皇后的《女誡》（應為《內訓》）與蔣太后的《女訓》，試圖表現自身對敕撰勸誡書傳統的繼承。當時政治投機者所作的〈憂危竝議〉便抓住這一點，諷刺鄭貴妃行為僭越：

呂〈序〉中直擬繼述先朝母后，置太后、中宮何地？……〈序〉中又引先朝《女誡》、《女訓》，彼乃母后臨子，儒臣纂編，茲相比擬，得毋不倫？

⁷¹²

實則鄭貴妃在序中明言自己「因儲位久懸，脫簪待罪」，絕無為子爭奪儲位之心。刊印此書的目的毋寧說是試圖挽回自身在朝野輿論中的形象，卻適得其反。此外從鄭貴妃刊刻《閨範圖說》的事例還可看到，鄭貴妃從神宗處接受了《帝鑒圖說》

⁷¹⁰ 鄭氏，〈大明皇貴妃郑重刊《閨範》序〉，載劉若愚，《酌中志》，卷1，〈憂危竝議前紀〉，頁3-4。

⁷¹¹ 萬曆二十六年神宗解釋鄭貴妃刊刻《閨範圖說》一事時亦云：「《閨範》一書，乃朕賜與宮中朝夕閱覽，因其書理與《女鑒》相符，使以為勸言之規。」見《明神宗實錄》，卷322，萬曆二十六年五月辛丑條。

⁷¹² 舊題朱東吉，〈憂危竝議〉，載劉若愚，《酌中志》，卷1，〈憂危竝議前紀〉，頁4-5。

等勸誡書籍的內容，還刊刻文官呂坤的作品，這些行為都透露出當時的宮廷對外來勸誡書的開放性。這一點將在下文中進一步敘述。

三、明代君臣對本朝敕撰教化書的態度

前兩小節中提到，成化朝以後明代皇帝沒有再敕撰過勸誡書籍。那麼在朝廷需要使用勸誡書籍的場合，當時的君臣又以什麼書籍代替呢？永樂以後，「尊祖制」一直是明代政治文化中的重要口號。祖制中包含了各種教化政策，教化書籍是教化政策中所使用的讀本，其中若干又記載了教化政策及其它制度的條文。照此來看，似乎後代皇帝都會努力保存、傳播先帝敕撰的教化書籍，實際情況則並非全然如此。

出於掌控歷史編纂權力、塑造自身正統性的目的，成祖即位後，便致力於整理蒐集洪武時期的各種御製文獻。永樂元年二月禮部尚書李至剛對朝鮮使臣稱：

如今上位件件事都依效着太祖行。每日把那洪武二年、三年以來發去外邦的文書，外邦來的文書，太祖做的詩，都每日看。⁷¹³

永樂元年十二月，成祖又下令向諸王和民間徵集太祖的御製詩文和親筆「宸翰」，進獻者給賞。⁷¹⁴永樂七年成祖北巡北京時，還將太祖御製文集與二修本《太祖實錄》一起帶到北京。⁷¹⁵這些措施確保了洪武朝御製文獻的保存。

關於洪武朝的敕撰勸誡書，絕大多數也能在記錄正統六年時皇家藏書情況的《文淵閣書目》中找到，證明其基本得到了保存。但是，在具體應用的場合，前代的文獻便不一定能夠得到長期利用。譬如成祖在敕撰《文華寶鑑》時，稱引太

⁷¹³ 《朝鮮太宗實錄》，卷 5，太宗三年四月甲寅條，原書頁 15a。

⁷¹⁴ 《明太宗實錄》，卷 26，永樂元年十二月壬辰條；卷 28，永樂二年二月丁酉條。

⁷¹⁵ 《明太宗實錄》，卷 93，永樂七年六月己酉條。

祖敕撰的《儲君昭鑒錄》作為先例，但並未直接使用此書。於此相似，成祖專為仁宗、宣宗編撰的《文華寶鑑》與《務本之訓》兩書，在正統朝以後也未進入到皇室教育的書單中。永樂二年成祖冊立仁宗為皇太子時制定的東宮朝儀中，有關進講書目的規定是：「以五經、四書、《通鑑》、《大學衍義》、《貞觀政要》等書進講。」⁷¹⁶黃佐嘉靖年間編寫的《翰林記》中記錄東宮講讀之書，僅多憲宗敕撰的《文華大訓》及朱熹《通鑑綱目》，⁷¹⁷而沒有永樂朝編撰的《文華寶鑑》、《聖學心法》和《務本之訓》。

正統初年為明英宗開設經筵時未使用這些書籍，還可以用這些書籍原本是面向儲君的、與英宗的皇帝身份不符為說。而天順二年憲宗以太子身份出閣講讀時，也沒有採用這些書籍。憲宗為孝宗編撰的《文華大訓》一書，孝宗登基後又不見使用的記載。嘉靖十九年原翰林侍講學士廖道南進獻根據《文華大訓》創作的《文華大訓箴解》，得旨留覽後無後續記載。⁷¹⁸此書是為前一年立儲的莊敬太子載壻而發。廖道南在前一年的京察中被彈劾而處以閒住，⁷¹⁹此舉當有希圖重新起用之意。世宗不僅未使用其《箴解》，之後也未使用《文華大訓》一書。整體上看，《儲君昭鑒錄》、《文華寶鑑》等用於儲君教育的書籍被迅速地「遺忘」了。

進入明中葉以後，羣臣經常建議皇帝在經筵、日講等皇家教育場合講讀御製書籍，屢遭拒絕。成化四年閣臣劉定之因久旱而上言，建議明憲宗將太祖「御製諸書及史臣所纂述《寶訓》」納入講讀範圍，奏疏被留中不發。⁷²⁰孝宗即位之初，御史湯肅請求皇帝在文華殿選擇儒臣，講讀《皇明祖訓》、《祖訓條章》等御製書。

⁷¹⁶ 《明太宗實錄》，卷 30，永樂二年四月癸酉條。

⁷¹⁷ 黃佐，《翰林記》，卷 9，「講讀合用書籍」條，冊 1，頁 122。

⁷¹⁸ 《明世宗實錄》，卷 235，嘉靖十九年三月戊午條。

⁷¹⁹ 《明世宗實錄》，卷 229，嘉靖十八年九月丁未條。

⁷²⁰ 《明憲宗實錄》，卷 54，成化四年五月丁卯條。

孝宗答以：「祖訓諸書，朕常敬覽。」⁷²¹婉拒了公開講讀的要求。世宗即位後，戶部尚書孫交亦請求講讀《皇明祖訓》，世宗亦加以婉拒，僅命內閣進呈現有的《皇明祖訓》「直解」版本供他閱讀。⁷²²

在整理、刊刻方面也是如此。弘治朝大學士丘濬提出有關書籍事業的多項建議，其中包括請求命閣臣督率翰林官員，將明太祖的御製、敕撰書籍及有關洪武朝的官修史籍，或刊刻印行，或模仿《貞觀政要》體例將其分類摘編成書。據丘濬文集《瓊台會稿》所錄御批，對此孝宗僅命：「太祖御製書籍，着翰林院官打點見數收貯。」⁷²³《明孝宗實錄》則加以美飾，謂：「上納之」。⁷²⁴

為何會出現這樣的情況呢？由於部分敕撰勸誡書今已不傳，也看不到有關皇帝、內閣及司禮監宦官等決策羣體的具體決策過程，難以下定論，這裏僅就當時的政治文化作一推想。明代經筵、日講講書多有禁忌。弘治朝御史張文上言，謂：「經史當無所不講，不宜有所避諱。」⁷²⁵當時講官劉機講《孟子》「離婁之明」章，不敢講「吾君不能，謂之賊」句。⁷²⁶隆慶、萬曆兩朝講讀《通鑑纂要》時不講宋徽宗末年及南宋以後之事，⁷²⁷蓋謂靖康之恥及南宋偏安史事不祥，而元朝又是由北族入主中原，史事無足參考。若皇帝講讀本朝御製書籍，遇到涉及政治忌諱及對祖制有所改易之處，則會礙於祖宗御製的名義難以刪減內容，帶來不便。

有關這種情況，筆者試從永樂朝三修的《明太祖實錄》中有關敕撰書記載的

⁷²¹ 《明孝宗實錄》，卷 7，成化二十三年十一月丁巳條。

⁷²² 《明世宗實錄》，卷 9，正德十六年十二月壬辰條。

⁷²³ 丘濬，《重編瓊臺會稿詩文集》，卷 7，〈請訪求遺書奏〉，沈乃文主編，《明別集叢刊 第一輯》影印清光緒五年刻本，冊 45，頁 78-83。

⁷²⁴ 《明孝宗實錄》，卷 63，弘治五年五月辛巳條。

⁷²⁵ 《明孝宗實錄》，卷 10，弘治元年閏正月癸巳條。

⁷²⁶ 焦竑撰，顧思點校，《玉堂叢語》（北京：中華書局，1981），卷 3，「講讀」條，頁 74-75。

⁷²⁷ 張居正謂：「惟《通鑑》講至宋徽宗年間，雖未全完，然自此以後皆徽、欽北狩，宋室南遷之事，無可進講者。查得隆慶五年先帝時，講《通鑑》亦只至宋徽宗止。」見《明神宗實錄》，卷 119，萬曆九年十二月庚戌條。

不實之處來說明。例如《永鑒錄》一書，《太祖實錄》謂其主題為諸王為惡悖逆之事，但據四庫館臣所見，此書分為六目：

一曰篤親親之義；一曰失親親之義，訓朝廷也；一曰善可為法；一曰惡可為戒；一曰立功國家；一曰被奸陷害，訓諸王也。⁷²⁸

可見此書針對的對象不僅是藩王，還有後代的皇帝；針對諸王的部分並不限於「為惡悖逆」之事，還有為善、立功及被姦臣陷害的事蹟。《太祖實錄》對此書的記載偏於一端，可能是不願將皇帝也會「失親親之義」這種說法筆諸國史。⁷²⁹

又如洪武二十一年頒佈的〈御製軍人護身敕〉中，末尾包含總旗、小旗或多名士兵可以將「害軍」的軍官、旗首、首領官和吏員捉拿上京告狀的規定。這種皇帝動員軍旗抓獲不法官吏的制度，纔是太祖真正為軍士安排的「護身」辦法。

⁷³⁰《太祖實錄》介紹此文時僅作：

頒賜〈軍士護身〉。上念軍士艱苦，為將領者不知愛恤，多致怨謔。乃述始終之際，艱難之故，與夫撫綏愛養之道，通上下之志，達彼此之情。直說其辭，為護身之頒示軍士，永為遵守。於是軍士莫不感悅。⁷³¹

將允許軍士抓捕害軍官吏的規定去掉，有可能是編纂《太祖實錄》的史官對此規定不以為然，故隱去了太祖的規定。明仁宗即位後，便明確禁止軍民綁縛官吏上京。⁷³²以上兩例《明太祖實錄》不如實記載洪武時期敕撰勸誡書籍內容的例子，顯露出後世君臣對前代勸誡書籍的內容往往所有忌諱，可以為推測他們不積極利用前代勸誡書籍的原因做一旁證。

⁷²⁸ 紀昀等，《四庫全書總目提要》，卷 131，〈子部·雜家類存目八〉，《永鑒錄》條。

⁷²⁹ 《永鑒錄》在明代皇家藏書目錄《文淵閣書目》及《內閣藏書目錄》中都無載，或系佚失極早，或系被保管者有意銷毀。

⁷³⁰ 參見本文第二章第一節對〈御製軍人護身敕〉的討論。

⁷³¹ 《明太祖實錄》，卷 191，洪武二十一年六月條。

⁷³² 見楊一凡，《明大誥研究》，頁 140。

與後代君臣擱置前代敕撰書籍的情況相對應的是，隨着明代政治形態的演化，出現了文官編撰書籍，由為皇帝、宮廷勢力所刊刻，乃至直接勸誡皇帝的現象。萬曆初年，居執政之位的閣臣張居正為了教育年幼的神宗，組織翰林官員編撰《帝鑒圖說》，採取類似明初敕撰勸誡書籍的體例，彙編「善可為法」與「惡可為戒」的古代帝王故事，並配以精美的插圖吸引神宗的注意力。據林麗江研究，《帝鑒圖說》的內容多取材於景帝編撰的《歷代君鑒》。⁷³³景帝時還是以編撰《歷代君鑒》表現皇帝積極振作的政治態度，至萬曆朝初年，首輔已堂而皇之地將其用於教育皇帝，這種變化標誌著晚明時期教化權力關係的一大轉折。

在萬曆一朝，部分由於明神宗本人喜愛讀書，部分由於圍繞儲位的騷動，向宮廷進獻書籍的活動相當活躍。翰林官員焦竑編撰插圖故事書《養正圖說》用於皇長子的教育，經司禮太監陳矩呈進，由神宗留覽並賜給皇長子光宗。⁷³⁴前述呂坤《閨範》得到鄭貴妃的資助刊行一事，也是皇家的權威地位與官員自撰勸誡書籍的一種結合。陳矩還向神宗進獻丘濬的《大學衍義補》，請皇帝命司禮監重刊，並向皇太子進獻《大學衍義補》，請其閱讀此書，「密寓獻替之意」。⁷³⁵至崇禎朝，明廷又發掘朱熹《小學》的價值，將其頒賜天下。⁷³⁶可以看到，晚明時期朝廷經常接納官員所編撰的勸誡書籍，部分地填補了本應屬於敕撰勸誡書籍的位置。這比景泰時期朝廷對於賈斌《忠義集》和李賢《鑒古錄》的態度要開放得多了。

⁷³³ Li-chiang Lin, "The Creation and Transformation of Ancient Rulership in the Ming Dynasty (1368-1644) — A look at the *Dijian tushuo* (Illustrated Arguments in the Mirror of the Emperors)", in *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*, edited by Dieter Kuhn & Helga Stahl (Heidelberg: Edition Forum, 2008), pp. 321-359.

⁷³⁴ 林麗江，〈明代版畫《養正圖解》之研究〉，《美術史研究集刊》，期 33（2012），頁 163-224。

⁷³⁵ 劉若愚，《酌中志》，卷 7，〈先監遺事紀略〉，頁 38-39。神宗命司禮監重刊《大學衍義補》一事見《明神宗實錄》，卷 416，萬曆三十三年十二月己未條。

⁷³⁶ 見談遷著，張宗祥校點，《國權》（北京：中華書局，1958），卷 94，崇禎八年七月甲子條，頁 5709。

本節前兩小節討論了成化朝以後的若干種與教化有關的敕撰文本。憲宗敕撰的《文華大訓》與世宗御製的《敬一箴》雖也以教化為目的，但它們都是義理深奧、文辭典雅、宣揚理學修身工夫之作，已與明初以來朝廷不斷編撰的通俗勸誡書籍有明顯的差異。而世宗之母蔣氏編撰的《女訓》、神宗之母李氏編撰的《女鑒》、《女誠直解》，倒是繼承了徐皇后編撰勸誡書的先例，被各自的兒子用於提高其母后的地位，成為敕撰勸誡書傳統的一種延續。皇帝敕撰教化文本的變調與宮廷女性編撰勸誡書籍的延續，共同構成了敕撰勸誡書傳統在中晚明時期的迴響。第三小節討論明代君臣對祖宗所撰的勸誡書籍的態度，發現他們在很多情況下並不積極使用、傳播這些書籍，很可能是出於政治上的禁忌。同時，晚明時期經常有官員編撰勸誡書籍進獻給皇帝，部分地填補了本屬於敕撰勸誡書籍的位置。

本章按照年代順序，介紹了永樂以下各朝的敕撰勸誡書的情況，最後就各書面向的對象和編撰時的目的，來和洪武朝的勸誡書做一總結，再對敕撰勸誡書傳統趨於衰落的原因做一些揣測。

永樂以後敕撰勸誡書中《文華寶鑒》、《務本之訓》、《帝訓》及《歷代君鑒》各書都是寫給儲君的，也符合這一時期圍繞皇統傳承多生風波的時代特徵。而洪武時期十分重視的勸誡宗藩的書籍《宗藩昭鑒錄》、《辨姦錄》、《永鑒錄》等書卻已消失。繼永樂朝面向女性的《古今列女傳》、《內訓》之後，嘉靖、萬曆兩朝又有太后所撰的《女訓》、《女鑒》、《女誠直解》等書頒行，填補了洪武朝《女戒》未成的缺憾。其餘的敕撰書或闡發對世人普遍適用的倫理，如《為善陰騭》之「善」、《孝順事實》之「孝」、《五倫書》之「五倫」等等，或如《外戚事鑒》、《歷代臣

鑒》針對外戚與官員。而如洪武朝的《公子書》、《務農技藝商賈書》、《資世通訓》、《大誥》諸編、〈御製軍士護身敕〉這些面向農、工、商、僧、道、軍等社會基層羣體的勸誡文本則很少見了。隨着對象的文化階層總體上有所上升，書籍中的義理和辭藻也愈發深奧，出現成化朝之後皇帝不再編撰通俗教化書的現象也就不足為奇了。

就編撰目的來說，明成祖的《古今列女傳》強調自身為太祖與馬皇后的嫡子，景帝以《歷代君鑒》鞏固自己父子的君統；成祖、憲宗都以教化書籍宣示太子的儲位穩固，世宗、神宗還用女教書來擡高其母后的地位。洪武時期的敕撰勸誡書也可以說牽涉正統性，但它們被用來論證的是整個明朝政權對於全體臣民的正統性；其後的書籍則更多地與皇族、宮廷內部的地位之爭有關，這樣一來，它們面向的對象就不妨集中於少數具有政治身份的人羣，不必過多考慮利於傳播的通俗性。然而皇室本身的教育和閱讀生活中，也需要通俗性的書籍，因此張居正等的《帝鑒圖說》、焦竑的《養正圖解》等書才能突破勸誡書自上而下頒佈的舊格局進入宮廷。

以上兩章討論的是敕撰教化書籍的編撰過程，主要關注參與其中的皇帝、后妃、皇儲、親王等宮廷人物與朝廷官員，着眼於他們的編撰動機，對書籍也只討論了它們的主題和體例。但教化書籍的內容本身還包含與當時的政治與社會息息相關的大量信息，由此不但可以增添對明代初期歷史的瞭解，還可進一步理解明初政治中教化書籍的位置與作用，這些內容將在下一章中加以討論。

第四章 敕撰教化書籍與明代政治文化及施政

明代諸帝編纂的諸多教化書中，蘊藏了大量與明代政治理念與實踐相關的史料，由此我們可以對教化事業在明代政治語境中的意義，除前文所着重討論的撰述動機外，就若干有關政治概念的內涵外延、思想源流、與實踐結合方式等方面作進一步的探討。

標題中所謂「政治文化」，本文參考閻步克對此概念的界定，「指涉處於政治和文化的交界面上、兼有政治和文化性質的那些有關事象和問題。」⁷³⁷明代官方推行的通俗教化既是一種文化現象也是一種政策，相當符合這一界定，故藉以行文。

第一節 「君師合一」觀念及其實踐

在明初的教化事業中，皇帝自居兼有「君」、「師」雙重身份，分別對應治民、教民兩種責任。正如王禕對明太祖所言：

自古帝王皆兼君師之任。三代而下，為人主者知為治而不知為教。今陛下訓諭之，不啻嚴師之教弟子，恩至厚也。誠所謂兼治教之道矣。⁷³⁸

這種觀念體現出皇帝對充當師者、施行教化的信心，同時也將教化與治理擺在了對等的位置，強調其重要性。今人稱之為「君師合一」。明初明太祖頒行勸誡書籍的行動，是他對儒家「君師合一」、治教兼任的政治理想的實踐。這是太祖與朝中儒臣的對君主職責的共同期待。⁷³⁹明太祖在論及農桑、學校事務時說：

⁷³⁷ 閻步克，《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996），頁 23。

⁷³⁸ 《明太祖實錄》，卷 49，洪武三年二月庚午條。

⁷³⁹ 朱鴻林，〈明太祖的教化性敕撰書〉，頁 582。

「於戲！彝倫不振，實君師之過。坐享民供而不修政教，亦豈職分之當為？」⁷⁴⁰

他在洪武十五年駕臨太學新址舉行釋菜禮時，親自講說《尚書》之〈皋陶謨〉、〈大禹謨〉和〈洪範〉諸篇，⁷⁴¹又親自註釋〈洪範〉與《道德經》，均為數百年來所僅見。⁷⁴²但具體而言，明初皇帝所自居之「師」，所教授的是什麼內容？擔任「師」的皇帝與被尊為「先師」的孔子，其權威又是如何共處的？本節分別從幾個方面來探討這個問題。

一、「君師合一」與道統觀念的淵源

「君師合一」這一觀念既有儒家經典上的依據，又受宋代以來理學家的推動而成立，還和宋代正式出現的「道統」觀念有密切的關係。此語最早出處為《孟子·梁惠王下》引《書》云：

天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝寵之。四方有罪無罪惟我在，天下曷敢有越厥志？

東漢經學家趙岐認為此語出於「《尚書》逸篇」。⁷⁴³就《孟子》原文來看，孟子引述的此語出於周武王之口，乃周武王以天命之「君」與「師」自居，認為懲罰四方的罪人是其責任，故以紂王違逆天道為恥，起兵討伐他。並未解釋「師」究竟為何義。⁷⁴⁴此句後來被收入偽古文《尚書泰誓上》，作：

⁷⁴⁰ 《明太祖實錄》，卷 77，洪武五年十二月甲戌條。

⁷⁴¹ 《明太祖實錄》，卷 145，洪武十五年五月乙丑條。

⁷⁴² 皇帝公開講經一事，較近的例子也要追溯到北魏孝文帝太和二十一年（497）講《儀禮·喪服》，及梁元帝承聖三年（555）講《道德經》，均屬中古時期事例。分見李延壽，《北史》，卷 3，〈魏本紀三〉，太和二十一年七月甲寅條；司馬光等，《資治通鑑》，卷 165，梁元帝承聖三年九月辛卯條。離明初最近的皇帝參與撰寫的詮釋經典的著作，則為宋仁宗康定元年（1040）敕撰之《洪範政鑑》，與宋徽宗重和元年（1118）發行的《御解道德真經》。

⁷⁴³ 《孟子·梁惠王下》。

⁷⁴⁴ 事實上，《荀子》中也多次提到「君師」一詞，但意義僅為君長而已。如《荀子·正論》：「諸侯有能德明威積，海內之民莫不願得以為君師。」楊倞註：「師，長也。」孟子所引《書》中的「師」是否真有教師之義，尚待考察。見王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 323。

天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方，有罪無罪，予曷敢有越厥志？⁷⁴⁵

由此成爲經典正文的一部分。⁷⁴⁶偽孔傳解釋首句說：「言天佑助下民，爲立君以政之，爲立師以教之。」孔穎達《正義》進一步申說，所謂「君」與「師」乃是一人履行不同職責時的不同身份，「治民之謂君，教民之謂師」，「非謂別置師也」。這是儒家對王權的性質的一種闡釋，認爲政務與教化是上天交給君主的兩大基本任務，須給予同樣的重視。王禕所說的「兼治教之道」，即從《尚書正義》的疏解中來。

「君師」字樣雖出現於先秦，但成爲重要政治觀念要等到宋代，且與儒家「道統論」的興起有著直接的關係。因學者亦將明太祖對孔廟祭祀禮制的若干改動視爲與「治統」、「道統」的關係有關，因此這裏有必要討論一下。

道統觀念可以追溯到韓愈（768-824），而「道統」一詞則是由於朱熹（1130-1200）的採用而流行至今的。朱熹之後，圍繞道統論雖繼續存在爭議，但其具體內涵已被確定爲理學之「道」的傳承，道統譜系中人也固定爲上古帝王、先秦儒者與宋以後的理學家。不過，據蔡涵墨（Charles Hartman）、李卓穎與劉成國近來研究的揭示，北宋後期「道統」一詞及道統觀念已與皇權發生糾葛。⁷⁴⁷在王安石及新黨的運作下，宋神宗時期韓愈提出的道統譜系以孟子配享、荀子、揚雄、韓

⁷⁴⁵ 《尚書·泰誓上》。

⁷⁴⁶ 2008年入藏北京清華大學的「清華簡」中有《書》類文獻〈厚父〉一篇，載有與《孟子·梁惠王下》所引《書》相近的文句，作：「古天降下民，設萬邦，作之君，作之師，惟曰其助上帝亂下民。」這一文句很可能與《孟子》所引文有關，但先秦文獻的流傳情況十分複雜，目前尚不能定論。清華大學出土文獻研究與保護中心，《清華大學藏戰國竹簡》第五輯（北京：中西書局，2015）。；李學勤，〈清華簡〈厚父〉與《孟子》引《書》〉，《深圳大學學報》，2015年第3期，頁33-34。

⁷⁴⁷ 蔡涵墨、李卓穎著，邱逸凡譯，〈新近面世之秦檜碑記及其在宋代道學史中的意義〉，《宋史研究論叢》，第12輯（2011年12月），頁1-57；劉成國，〈9~12世紀初的道統「前史」考述〉，《史學月刊》，2013年第12期，頁108-119。

愈從祀的形式得以制度化，徽宗崇寧四年（1105）王安石本人也以繼承孟子、輔佐神宗之功配享孔子，這種制度化的道統論為新法提供了意識形態支持。徽宗君臣更進一步，試圖將徽宗置於道統之末。徽宗本人在廷試策中自居要對堯舜三代傳承之道「近述於千載之後，齊萬殊之見，明同異之論，以解蔽蒙之習」，以承繼道統而為天下之師自任。而廷試對策文中也出現了讚揚徽宗有孔子「天縱之聖」而又「居得志之位」，「以先王之道啓後學之蒙蔽」，「以教事自任」的語句。⁷⁴⁸

此後，宋高宗與秦檜君臣運用君師合一的觀念，將高宗本人置於道統傳承之中。紹興十三年（1143）南宋的太學在杭州落成。從是年起，宋高宗陸續書寫六經文本，在太學刻石，並將拓本發給各路、州的官學。秦檜在各經後作記，據李心傳《建炎以來系年要錄》載錄其文曰：

「天降下民，作之君，作之師。」自古在上則君師之任歸於一致，堯舜之世，比屋可封，此其效也。陛下天錫勇智，撥亂世反之正。又于投戈之際，親御翰墨，書六經以及《論語》、《孟子》。朝賢從事，為諸儒倡，堯舜君師之任，乃幸獲親見之。夫以乾坤之清甯，世道之興起，一人專任其責，所為經綸於心，表儀以身者，勤亦至矣！所望于丕應者豈淺哉！詩不雲乎？「思皇多士，生此王國。王國克生，維周之禎。」臣願與學者勉之。⁷⁴⁹

秦檜認為高宗如上古聖君堯舜般擔負了「君師之任」，其作為「師」的一面，體現在親自書寫儒家經典，作為天下儒者的表率之事上。次年，高宗駕臨太學，之後為孔子與七十二子作贊。至紹興二十五年又重新作贊，次年將這些贊文同樣在國子監立碑並將拓本賜給各地官學。秦檜又為贊文作記，文中暗示高宗繼承了

⁷⁴⁸ 劉成國，〈9~12世紀初的道統「前史」考述〉，頁117-119。

⁷⁴⁹ 李心傳《建炎以來系年要錄》，卷150，紹興十三年十一月丁卯條，頁2416。

文王傳給孔子的「道統」。

自周東遷，王者之跡已熄。獨孔聖以儒道設教洙泗之間，其高弟曰七十二子。雖入室升堂，所造有淺深，要皆未能全盡器而用之，共成一王之業，必無邪雜背違於儒道者也。

主上躬天縱之聖，繫炎正之統，推天地之大德，沃塗炭之餘燼，而搢紳之習或未純乎儒術，顧馳狙詐權譎之說，以僥幸於功利，曾不知文王之文，孔聖傳之，所謂「文在茲」者，蓋道統也。前未遭宋魑之難，詎肯易言之？

今氛曠已廓，由於正路者盍一隆所宗，上以佐佑純文之收功，下以先後秉文之多士？國治身修，毫發無恨。方日齋心服形，鼓舞雷聲，而模範奎畫，其必有所得矣。⁷⁵⁰

這裏秦檜同樣使用「王者之跡已熄，獨孔聖以儒道設教洙泗之間」的說法敘述東周之後的君師、政教的分離，只有高宗兼承周文王、孔子的道統，自然也就是身兼君師了。高宗身兼君師的具體表現，則是手鈔經典、寫作讚文等書法和文學上的作為，比較偏於儀式性。其目的是將政治上持異見者斥為「未純乎儒術」，以道統的觀念將其壓倒。

宋高宗與秦檜製造這種「着落於君王與體制的、公的『道統』」之後，朱熹也創造了「私的『道統』」，將權威歸諸學者。⁷⁵¹余英時指出，朱熹認為上古聖王傳承並體會作為宇宙本然秩序的「道體」，並依之創建、更新理想的人間秩序，開創了「三代之治」。至孔子則不得居王位以行道，乃創立「道學」，以將道體傳

⁷⁵⁰ 吳訥，〈書先聖先賢圖讚後〉，轉引自蔡涵墨、李卓穎著，邱逸凡譯，〈新近面世之秦檜碑記及其在宋代道學史中的意義〉，頁9。

⁷⁵¹ 蔡涵墨、李卓穎著，邱逸凡譯，〈新近面世之秦檜碑記及其在宋代道學史中的意義〉，頁1。

諸後世。之後北宋的理學家周、程等人又對道體進行闡釋。其學生黃幹將上古道統與周、程、張、朱等人的學術傳承歸在一起，乃形成了宋以後所流行的道統論。⁷⁵²《中庸》被理學家視為闡述道體的新經典，朱熹在其《中庸章句》中認為「中」是對道體的一種描述，並在序文中舉出《論語·堯曰》中堯對舜說的「允執其中」與《尚書·大禹謨》中舜對禹說的所謂「十六字心法」，作為聖王間傳授道統的證據。至於聖王根據道體建立秩序的具體方法，被認為見於《大學》。朱熹並在《大學章句序》中，援引「君師」的概念作為證據：

蓋自天降生民，則既莫不與之以仁、義、禮、智之性矣，然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之以復其性，此伏羲、神農、黃帝、堯、舜所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也。⁷⁵³

「天降生民……天必命之以為億兆之君師」之語，很明顯取自孟子所引《書》。朱熹看來，成為君師的前提條件，是「能盡其性」，即能通過修養工夫排除個人氣質的污染，恢復自身稟受自天理的「天命之性」。《中庸》云：「能盡其性，則能盡人之性。」君師對民衆「治而教之」的目的，便是幫助民衆也都「復性」，建成「天理流行」的世界秩序。而司徒、樂官等官員負有輔助君主的責任。這樣朱熹將經典中的君師概念與理學的人性論結合起來，表示對具有理學修養的君主的期待。而君師設教的具體方法是設立小學、大學，其教授的內容「皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外」。劉子健指出，南宋理學家辦學不求

⁷⁵² 余英時，《朱熹的歷史世界》（北京：三聯書店，2011），頁 7-35。

⁷⁵³ 朱熹，《四書章句集註》（北京：中華書局，1983），〈大學章句序〉，頁 1-2。

圖書、設備齊全，而重視循序漸進的讀書日程，和倫理方面的實踐與反思。⁷⁵⁴這和朱熹在〈大學章句序〉中表達的理想是一致的。朱熹的道統說否定現世帝王已得道統之傳，將重現上古君師治教圖景的希望寄託於未來。

朱熹之後，魏了翁對古代君師的治教方法有了更具體的描述。他在〈道州寧遠縣先生祠記〉中說：

唐虞三代盛時，民生於風氣之未漓，又得堯、舜、禹、湯、文、武、周公為之君師。今其法度紀綱猶可槩見，大抵合以井牧，聯以比閭，教以庠序，導以師長，維以諫救，考以德藝，無一壤一民不相聯屬焉。正歲孟月之吉，黨里社營之會，無一事一時不相警策焉。夫然後教行俗成，而君師之分盡。迨厲、宣、幽、平，已不能如成周之舊。仁壽鄙天，民自為之，為君師者不及知也。矧自是以降乎！⁷⁵⁵

魏了翁所述的君師的「法度紀綱」多見於《周禮·地官》，以下以《周禮註疏》所載鄭玄註與賈公彥疏為據逐一解說。「井牧」指小司徒所掌井田制度，以井田制均勻劃分田地，土地相鄰的農夫共同整治溝渠。⁷⁵⁶「比閭」指大司徒所掌的鄉里互保互助制度。將相鄰五家編為一「比」，互保不會犯罪；比以上再組成閭、族、黨、州、鄉等行政單位，相互救濟災害、資助婚喪費用及舉行鄉飲酒禮等。⁷⁵⁷庠序指鄉、州、黨等單位設立的地方學校。⁷⁵⁸「師長」蓋謂族師、比長等負

⁷⁵⁴ 劉子健，〈宋末所謂道統的成立〉，《文史》，輯 7（1979.12），頁 129-148。

⁷⁵⁵ 魏了翁，〈道州寧遠縣先生祠記〉，載周沈珂編，《周元公集》，卷 6，《景印文淵閣四庫全書》，冊 1101，頁 472-473。

⁷⁵⁶ 鄭玄註，賈公彥疏，趙伯雄整理，王文錦審定，《周禮註疏》（北京：北京大學出版社，1999），卷 11，「小司徒」條，頁 279。

⁷⁵⁷ 鄭玄註，賈公彥疏，趙伯雄整理，王文錦審定，《周禮註疏》，卷 10，「大司徒」條：「令五家為比，使之相保；五比為閭，使之相受；四閭為族，使之相葬；五族為黨，使之相救；五黨為州，使之相賙；五州為鄉，使之相賓。」頁 264

⁷⁵⁸ 鄭玄註，賈公彥疏，趙伯雄整理，王文錦審定，《周禮註疏》，卷 12，「州長」條：「春秋以禮會民而射於州序。」頁 301。鄭玄註以序為「州黨之學」賈公彥疏認為鄉學名庠。

有教化責任的鄉吏。⁷⁵⁹「諫救」為地官司諫、司救兩種官職的合稱，司諫巡行民間，以德行、道藝勸勵民衆，選拔人才，並體察地方官民的罪過；司救以禮法對民衆的過失加以譴責，以防止其犯罪，並有出巡賑濟災害的職責。這兩種朝廷官員對鄉里制度起監察、督導與補救的作用。⁷⁶⁰「考以德藝」者，指鄉吏每年考察屬民的德行與六藝，加以勸懲。每三年則鄉大夫舉行「大比」，以選出的賢者、能者為賓，舉行鄉飲酒禮，並將他們薦舉給朝廷。⁷⁶¹總而言之，魏了翁認為上古的君師是通過《周禮》中的井田、鄉里、學校、教化、監察、薦舉等具體的地方治理制度來達到「教行俗成」的目的。

無論朱熹還是魏了翁對「君師」如何設教的設想，都比宋高宗、秦檜君臣手鈔經文、撰寫像讚的行動更能顯出對整個社會的關懷。而歷史的發展趨勢也偏向於理學一脈。南宋末期，在宋蒙對峙、開展政治文化宣傳競賽的形勢下，理學成為宋朝的官學，宋理宗親撰〈道統十三讚〉，確認了理學的道統說。⁷⁶²此後雖儒臣時時以君師二字讚美當時帝王，或作為激勵、勸勉之詞，但刻意以君師之任自勵的帝王，宋以後明太祖是第一個。那麼明太祖究竟要做的是什麼樣的君師呢？

二、明太祖的「君師合一」論說

上文已經提到，對君師角色的歷史性考察，總是和對道統傳承的敘述糾纏在一起。元代以後，儒者又將歷代帝王間的君位傳承稱為「治統」，將道統與治統

⁷⁵⁹ 鄭玄註，賈公彥疏，趙伯雄整理，王文錦審定，《周禮註疏》，卷 12，「族師」條載族師每月召集屬民聽讀法律，並記錄其德行；「比長」條謂其有令五家「相和親」的職責。頁 306-311。

⁷⁶⁰ 鄭玄註，賈公彥疏，趙伯雄整理，王文錦審定，《周禮註疏》，卷 14，頁 355-357。

⁷⁶¹ 《周禮註疏》，卷 12，「州長」條：「正月之吉，各屬其州之民而讀法，以考其德行道藝而勸之，以糾其過惡而戒之。」「鄉大夫」條：「三年則大比，考其德行、道藝，而興賢者、能者，鄉老及鄉大夫帥其吏與其眾寡，以禮禮賓之。厥明，鄉老及鄉大夫群吏獻賢能之書于王，王再拜受之，登於天府，內史貳之。」頁 295-302。

⁷⁶² 劉子健，〈宋末所謂道統的成立〉，頁 143。

並稱。黃進興指出孔廟實為道統的制度化，從道統與治統之間關係的角度研究孔廟祭祀禮儀，發現由於清康熙帝傑出的文治武功，特別是踐行銜接治統與道統的政治理念，讀書聽講、講求心法、尊孔重儒，使得當時儒者如李絨、李光地等人認可康熙已匯聚治統與道統於一身。而之前的專制政權主要是從制度方面做調整，以達到獨擅政治權力的目的。⁷⁶³如明太祖不容另存足與治權抗衡的道統象徵，以廢除天下春秋通祀孔子來打擊孔廟。⁷⁶⁴不過正如劉成國所提示，秦檜已明確宣稱宋高宗將道統、治統合而為一，以此來反駁洛學獨擅道統並以此批判政府的做法。⁷⁶⁵聯繫到明太祖亦以君師自任的事實，那麼洪武時期治統與道統的關係亦值得重新審視。為了搞清楚明太祖究竟以什麼樣的君師自居，還需要回到洪武朝君臣談論君師的語境中去尋找答案。首先以前文中提到的兩則《明太祖實錄》中的史料為例。

洪武三年王禕稱頌明太祖為「君師」，此事的背景是太祖向戶部了解民間富戶的情況，得知浙西富戶最多，如蘇州府有每年交納田賦 100 石以上的富戶共 554 戶，田賦總額達到 150184 石。⁷⁶⁶太祖認為他們多為豪強之家，為了防止他們如在前元一般「欺凌小民、武斷鄉曲」，將浙西各府的富民召到京師訓諭：⁷⁶⁷

汝等居田里、安享富者，汝知之乎？古人有言，民生有欲，無主乃亂。

使天下一日無主，則強凌弱，衆暴寡，富者不得自安，貧者不能自存矣。

今朕為爾主，立法定制，使富者得以保其富，貧者得以全其生。爾等當

⁷⁶³ 黃進興，〈清初政權意識形態之探究：政治化的道統觀〉，載氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（西安：陝西師範大學出版社，1998），頁 99-141。

⁷⁶⁴ 黃進興，〈道統與治統之間：從明嘉靖九年（1530）孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉，載氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁 142-184。

⁷⁶⁵ 劉成國，〈9~12 世紀初的道統「前史」考述〉，頁 118。

⁷⁶⁶ 南宋蘇州（平江府）隸屬兩浙西路，明初蘇州府雖劃入直隸，習慣上仍被稱為浙西之地。

⁷⁶⁷ 案王禕〈送鄭仲宗序〉記浦江鄭氏義門子弟鄭洵參加了這次來朝。太祖的發言「累數千百言」，事後刊印分賜給來朝者。見氏著，《王忠文公集》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，冊 98，卷 7，頁 138-139。

循分守法，能守法則能保身矣。毋凌弱，毋吞貧，毋虐小，毋欺老。孝敬父兄，和睦親族，周給貧乏，遜順鄉里。如此則為良民。若效昔之所為，非良民矣！⁷⁶⁸

訓諭的主要內容有二：一是引用儒家的王權起源論述，說明君主存在的意義。「民生有欲，無主乃亂」出自《尚書·仲虺之誥》：「惟天生民有欲，無主乃亂」。⁷⁶⁹接下來的文意亦見於《荀子·性惡》篇：

今當試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是，則夫強者害弱而奪之，眾者暴寡而嘩之，天下悖亂而相亡不待頃矣。⁷⁷⁰

都是儒家固有的政治理論。其次是對富民的倫理道德要求，特別提出不許恃強凌弱、要對鄉里有謙遜之意。因此王禕稱讚太祖「不啻嚴師之教弟子」，此嚴師實為宣講儒家基本而具體的倫理之師。

另一則為洪武五年十二月有關農桑、學校事務之詔：

農桑，衣食之本；學校，理道之原。朕嘗設置有司，頒降條章，敦篤教化，務欲使民豐衣足食，理道暢焉。何有司不遵朕命，秩滿赴京者往往不書農桑之務、學校之教，甚違朕意。特勅中書，令有司今後考課必書農桑、學校之績，違者降罰。民有不奉天時、負地利，及師不教導、生徒惰學者，皆論如律。於戲！彝倫不振，實君師之過。坐享民供而不修政教，亦豈職分之當為！凡在臣民，體朕至意。⁷⁷¹

這裏「君師」所應整頓的「彝倫」，具體而言為農人應勤於耕織、師生應致力教

⁷⁶⁸ 《明太祖實錄》，卷 49，洪武三年二月庚午條。

⁷⁶⁹ 案〈仲虺之誥〉篇屬偽古文尚書。

⁷⁷⁰ 《荀子·性惡》。

⁷⁷¹ 《明太祖實錄》，卷 77，洪武五年十二月甲戌條。

學等生活態度，推而廣之則為各行各業中人所應盡之本分，亦為儒家基本的倫理觀念。

除《明太祖實錄》材料外，宋濂也就明太祖給開國功臣之子康鐸、常茂題詞之事稱太祖為「君師」。因二人的父親康茂才、常遇春早逝，太祖安排二人進入太子、諸王讀書的大本堂讀書。洪武六年六月，太祖到大本堂，為康鐸題詞「謹承祖業，愛爾勤功」。康鐸請授業老師宋濂為御書題識，宋濂認為太祖題詞合乎《尚書·周官》「業廣唯勤」之訓，⁷⁷²勉勵康鐸服膺此義，「庶幾上不負君師之訓，下可以保前人之功業矣。」⁷⁷³這裏的君師是勸故將子弟勤奮修業之師。

綜合以上幾個例子，明太祖作為「師」所訓諭、監督的有儒家的政治理念、基本的倫理道德、生活態度等等，訓諭的對象在不同場合下分別為民間富戶、農民、官學教官及生員、功臣子弟等不同羣體。可以說太祖在教化觀念方面是取於儒家、尊奉儒家的。第二章提到，太祖在《資世通訓》中假託一老儒之口來勸諭世人，也是這種心態的體現。而太祖的具體言論中亦無特別針對儒學士人、侵奪「道統」所在的跡象，而是以全體臣民之師自任的。羅東陽認為《資世通訓》的頒行——而非洪武三年訓諭富戶之事——是太祖正式以君師兼任的面目出現的標誌，理由除了前者面對更廣泛的全體臣民外，最重要的乃在於明太祖是否超越了儒者，是否由儒者之生變成了儒者之師。⁷⁷⁴這點確實是極為重要，但從太祖假託老儒一事來看，太祖無意於「超越」儒者，他既是先儒先賢之生，也是後進儒者之師，也可以說是加入了儒家師生授業、薪火相傳的悠久傳統。

接下來擴大觀察的視野，從明太祖的整體儒學素養中發掘其是否與具體的

⁷⁷² 案〈周官〉篇亦屬偽古文尚書。

⁷⁷³ 宋濂著，羅月霞主編，《宋濂全集》，《翰苑別集》，卷8，〈恭題御書賜蘄春侯卷後〉，頁1094。

⁷⁷⁴ 羅東陽，《明太祖禮法之治研究》，頁53。

「道統」有關。就現有資料來看，太祖在儒學方面的確接觸到了理學思想。他受到理學家對《大學》的闡釋——特別是真德秀的經世著作《大學衍義》——的影響，對「八條目」中的「正心」與「修身」特別重視。⁷⁷⁵但如朱鴻林先生指出，太祖早年在軍中講論學問之際，對象除了金華諸儒許元、胡翰、吳沈這樣傳承理學學術的儒者外，還有徽州唐仲實、姚璉這樣沒有明顯學派背景的傳統老讀書人。⁷⁷⁶因此太祖的儒學觀念亦無明顯的學派意識，是否曾注目。當然必須指出的是，這裏的「道統」是具體的理學術語。

再來看明太祖御製、敕撰的儒家經典註釋文本。前文提到過太祖為編撰《羣經類要》，曾親註《論語》數章。洪武二十七年又敕撰《書傳會選》一書。從這些文本上可以看到，明太祖所註《論語》及《書傳會選》等書重點在於對先儒釋經細節的辨析，而非義理上的懷疑。太祖敕撰《書傳會選》的緣由便是因蔡沈《書集傳》中對日月五星的旋轉方向與朱熹《詩傳》不同而產生質疑。⁷⁷⁷據朱玉霞的研究，《書傳會選》對蔡沈《書集傳》的批駁，可分為字詞訓詁、客觀知識、歷史考辨內容等方面，⁷⁷⁸與蔡《傳》承朱子之學、以理氣心性的觀念解釋經義的關鍵部分基本無涉。此書頗具學術討論的風範，立論時多引證宋元學者的《尚書》學著作為據，且對《尚書》中有些原文難解之處提倡疑則從闕的態度，誠如《四庫全書總目》所論「不預立意見以曲肆詆排」。⁷⁷⁹可見明太祖對經學的興趣，更多在於考訂訓詁而非講求性理，敕撰經學書籍時亦無打倒先儒在理學上的權威的意圖，固無干犯「道統」之心。這點上與宣傳中明確提到「道統」、實踐中沒有真

⁷⁷⁵ Chu Hung-lam, "Ch'iu Chun(1421-1495) and the Ta-Hsueh Yen-I Pu: Statecraft Thought in Fifteenth-century China", Princeton: Princeton University, 1983, pp.141-149.

⁷⁷⁶ 朱鴻林，〈明太祖的經史講論情形〉，頁 148-150。

⁷⁷⁷ 《明太祖實錄》，卷 232，洪武二十七年四月丙戌條。

⁷⁷⁸ 朱玉霞，〈《書傳會選》改訂《書集傳》勝論〉，《懷化學院學報》，卷 35 期 10（2016.10），頁 82-87。

⁷⁷⁹ 《四庫全書總目提要》，卷 12，「經部十二·書類二」。

正的學術興趣的宋高宗、秦檜不同，與完全服膺理學的清聖祖康熙帝也不同。清聖祖自幼研讀《中庸》、《大學》，對四書認為「道統在是，治統亦在是」，推崇十六字心傳與「居敬」工夫、親自參與裁定《性理大全》的選本《性理精義》。⁷⁸⁰至其孫清高宗，在位初年提倡朱子學，乾隆二十一年則屢屢在經筵講論中質疑朱子，完成融理學於經學之中的發展趨勢。⁷⁸¹這種皇帝本人對理學學說的研究、利用的深入程度，是明太祖乃至明初諸帝所沒有過的。明成祖在位時，雖然稱太祖「以神聖之資，廣述作之奧，興造禮樂，制度文為，博大悠遠，同乎聖帝明王之道」，在文辭上將其擡到了道統的高位上，但也沒有具體指出他究竟以何創見與功績躋身其列，僅為諛詞而已。⁷⁸²

綜上所述，明太祖立志擔當的「君師」，於「師」的方面更多的是倫理之師，而非性理之師。雖然明初君臣在君師合一、治教兼任的話語上與南宋及盛清君臣上有所重疊，但內涵大有區別。認識到這一點，對認識通俗教化在明初政治文化中的重要地位大有裨益。

三、「君師合一」與明初孔廟祭禮

上文已經探討了明太祖時期的「君師」內涵為何。以下從孔廟祭祀的角度，說明明太祖並不願以對上古「君師合一」的聖王的祭祀取代孔子祭祀，探討「君師合一」與王朝崇奉先師孔子的關係。

⁷⁸⁰ 黃進興，〈清初政權意識形態之探究：政治化的道統觀〉，頁 110-121。

⁷⁸¹ 陳祖武，〈從經筵講論看乾隆時期的朱子學〉，《國學研究》，輯 9（2002），頁 295-315。

⁷⁸² 《明太宗實錄》，卷 73，永樂五年十一月乙丑條。

帝制時期在官學祀孔的禮制根據，是《禮記·文王世子》所載：「凡始立學者，必釋奠於先聖先師。」東漢明帝永平二年（59），朝廷以周公與孔子並為「聖師」，祭祀於國學與地方學校，「聖師」一詞當屬複合名詞，對周公與孔子的身份未深入辨析。從東漢到唐代，在官方禮制與經學著作中周公與孔子之間孰為「先聖」、孰為「先師」，長期存在爭議。至唐高宗顯慶二年（657），確定孔子為先聖、顏回為先師，主導官學祭祀，周公則配享周武王。但宋儒劉彝（1029-1086）又對「先聖先師」提出新解，認為周朝設立虞庠、夏學、殷學及本朝的東膠等四代之學，四學各以其開國聖王為先聖，輔弼賢臣為先師。⁷⁸³劉彝所界定的「先聖」實與上古「君師」概念相通。

此後，元代儒者熊禾提倡在太學中祭祀伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武等聖王，並以上古先賢皋陶、伊尹、太公望、周公、稷、契、伯夷、傅說、箕子等配祀。其理據是上古君師合一，這些聖王既是「先聖」又是「先師」，理應祭祀於國學。明初名儒宋濂亦引述熊禾的意見，提出祭祀古帝王為先聖，其對應的輔佐名臣為先師。宋濂提出這樣改制的意義是：「道統益尊，三皇不汨於醫師，太公不辱於武夫也。」⁷⁸⁴其首要意義是進一步的推尊整體的「道統」。孔廟從祀制度被學者視為儒家道統的制度化，⁷⁸⁵實則從祀制度僅能對應孔子以後儒者相承的道統「後半部」，而劉彝、熊禾、宋濂等人的想法，則是將上古聖王相傳的道統「前半部」通過國學祭祀聖王、賢臣為「先聖先師」的方式制度化，這些聖賢如熊禾所論，為「後世天子、公卿所宜取法者」，可以通過祭祀來對本朝君臣

⁷⁸³ 黃進興，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，載氏著《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁 185-246，特別是頁 201-204、231-239；朱維錚，《中國經學史十講》（上海：復旦大學出版社，2002），頁 18-20。

⁷⁸⁴ 宋濂，《潛溪前集》，卷 2，〈孔子廟堂議〉，載羅月霞主編，《宋濂全集》，頁 19-21。

⁷⁸⁵ 黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，頁 247-344，特別是頁 329-330。

進行潛移默化。

其次則與元代三皇與太公望祭祀的「異端」意味有關。元代以伏羲、神農、黃帝三皇為醫師的祖師神、在天下官辦醫學通祀，這在將三皇加入道統的理學立場來看，是十分尷尬的。元代的儒學士大夫與醫官曾就三皇祭祀的意義、主導者、從祀者身份等展開爭論。朝野的儒生欲將三皇重新界定為「開天立極」的聖君及道統之源。⁷⁸⁶此外唐肅宗時期以來，朝廷將太公望封為「武成王」，為與孔廟並立的武廟的主神。宋濂明確表示，按照熊禾的辦法，可令「道統益尊，三皇不汨于醫師，太公不辱于武夫也」。⁷⁸⁷可見宋濂提出這一方案的目的是增加道統說制度化的程度、提高道統的地位，同時排斥醫師、武人的職業信仰對古聖先賢的佔有。⁷⁸⁸同時宋濂也表達了恢復釋奠之禮天下「通祀」地位的意見。⁷⁸⁹但這一方案客觀上必然會使孔廟的規制和祭孔的儀仗縮小，孔子的威嚴與光采也將褪色，在世人眼中孔子的獨尊地位會因此而下降。⁷⁹⁰

明初文廟制度中將孔子又改稱為「先師」，很可能是受到宋以來對「先師」概念的重新界定的影響。⁷⁹¹但明太祖對孔子的崇拜出於真心，沒有採納熊禾、宋濂等人在國學祭祀聖王的建議。他保持了原有的孔廟祭祀格局，罷廢三皇廟而改建歷代帝王廟，太公望作為名臣從祀於歷代帝王廟，而歷代帝王廟的祭祀規格又低於孔廟。⁷⁹²可見明太祖雖然自居「君師合一」，但並沒有用這一理念改變象徵道

⁷⁸⁶ 參見方明，〈元代中國的三皇祭祀〉（上海：復旦大學碩士論文，2005），頁 24-34。

⁷⁸⁷ 前引宋濂，〈孔子廟堂議〉。

⁷⁸⁸ 這一思想在明初仍有後續影響，如儒者沈瑛發揮宋濂之說作《釋奠議》，提出天子應分建東膠、瞽宗、成均、上庠、辟雍等五學，按方位與五行相配合，分祀堯舜至周公、孔子等人為先聖，就是一個例子。參見陸容，《菽園雜記》，卷 14，頁 168-169。

⁷⁸⁹ 前引宋濂，〈孔子廟堂議〉。

⁷⁹⁰ 朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 70 本第 2 分（1999 年），頁 483-530，特別是頁 521-522。

⁷⁹¹ 朱維錚認為明太祖此舉是猜防士大夫的政策的組成部分，見朱維錚，《中國經學史十講》，頁 26。但此舉實有其學術上的淵源。

⁷⁹² 朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉。

統的孔廟祭祀規制，更不願用上古聖君壓低孔子的地位。而歷代帝王廟的設立的直接政治目的，恐怕如羅東陽所論，是以承認歷代王朝特別是前元的正統地位，完成天命轉移的正統性敘述，來收攬士人之心居多，所顯示的是明初皇權對士人的招徠而非抑制。

第二節 敕撰教化書籍與明初君民關係

在儒家傳統政治理念中，士人以「臣」的身份，上則出仕君主，結成君臣關係，下則為官治理民衆，在「君」與「民」之間起到上下溝通、整合社會的作用，由此形成君-臣-民的政治社會結構。但明太祖朱元璋不僅發揚孟子「重民」的思想，還試圖直接與民衆溝通、動員民衆為其統治服務。第一節所述明太祖自居全體臣民之師，可視為為這種動員所做的準備。本節討論洪武時期的數種教化事業中體現出來的明太祖對君臣關係的理想及其實踐。

一、《大誥》與洪武朝的君民互動

洪武十八年十一月到二十年十二月間，明太祖連續發佈了《御製大誥》、《御製大誥續編》、《御製大誥三編》及《大誥武臣》等一系列的勸誡書。《大誥》諸編中的一大特點，是明太祖在其中直接向廣大民衆發出號召，要求他們主動將為害一方的官員、吏役、里甲、糧長等人綁縛上京；同時地方耆宿也可上京稟告地方官賢良或腐敗的情況。通過號召，太祖欲利用全國民眾作為他的耳目和爪牙。令下之後，確有人做出回應，而太祖亦在後續發行的書籍公佈褒獎與處罰的情況。以下分析這些事例，由此觀察明太祖對君民關係的處理。

在《大誥》初編中，明太祖規定允許民眾攜帶《大誥》，將「起滅詞訟、教

唆陷人」的吏員和「頑民」綁縛上京，可不受關津渡口檢查文引的限制。⁷⁹³下令之後，確有常熟人陳壽六與家人將縣吏顧英綁縛上京。明太祖稱讚其「豈不偉歟」，對其加以嘉獎，並將其事蹟寫入《大誥續編》。⁷⁹⁴太祖又在《大誥續編》中進一步規定凡地方官在額定人數外增設的官吏、弓兵、皂隸、祇禁等人員，以及擅自下鄉擾民的官吏，民眾也可綁縛上京，領取賞賜。⁷⁹⁵洪武十九年，嘉定縣耆民郭玄二等人手執《大誥》上京狀告本地弓兵首領楊鳳春，途徑南京南郊淳化鎮時被巡檢何添觀、弓兵馬德旺攔阻索要錢鈔。太祖聽聞後將馬德旺梟首示眾、何添觀削足枷號示眾。⁷⁹⁶這顯示出太祖對推行制度的堅定決心。

在洪武二十年二月後發行的《大誥三編》的御製序中，太祖表達了對有更多民眾向應其號召，擒拿奸惡上京的喜悅：

惡人……仍蹈前非者迭迭，不旋踵而發覺。發覺速者為何？為良民君子，知前《誥》之精微，一心欽遵，有所怙恃，乃與奸惡辨。所以強凌人者，眾暴人者，以計量致賺人者，設諸不正邪謀之徒，專以此為良善之害者，一施即為良善之所擒，所以發覺之疾也。⁷⁹⁷

可見在一年多的時間內，已出現了相當多的回應者。但同時也出現了被太祖認為是「奸民」利用這一條款綁縛「良民」上京的事例。如蘇州府嘉定縣民蒲辛四，是當地的「耆宿」，他的一個兒子為里長，一個孫子為甲首。他和兩個兒子在戶籍上分列為三戶，但實際並未分戶生活。這可能是為了降低戶等和戶內的丁數，規避徭役。據《大誥三編》，蒲辛四經常騙取充當弓兵的同里百姓周祥二錢

⁷⁹³ 朱元璋，《御製大誥》，「鄉民除患」條，頁 239-240。

⁷⁹⁴ 朱元璋，《大誥續編》，「如誥擒惡受賞」條，頁 272。

⁷⁹⁵ 朱元璋，《大誥續編》，「濫設吏卒」、「民拿下鄉官吏」等條，頁 275-277。

⁷⁹⁶ 朱元璋，《大誥續編》，「阻當耆民赴京」條，頁 320。

⁷⁹⁷ 朱元璋，《大誥三編》，〈御製大誥三編序〉，頁 341。

物。《大誥》頒行後，蒲辛四擔心周祥二告發自己，和兩個兒子一起將周祥二綁到自己家中，將油浸過的紙撚兒點燃，塞在周祥二左腳腳趾之間，逼令他招供自己是「害民」弓兵，將他綁縛上京。負責接待他們的通政司官員經檢查發現了周祥二腳上的火瘡，又發現蒲辛四的答詞虛妄，最終審問出了實情。太祖下令將蒲辛四梟首示眾，並籍沒其家產。⁷⁹⁸

又如湖州府歸安縣民戴興四，拒納秋糧，里長陳勝佑雇用農民丘華一去他家里催收，戴興四竟將丘華一綁縛上京，控告其為里長的「幫虎」（俗語有“幫虎吃食”，義為為壞人作幫兇）。通政司審問出實情後，太祖將戴興四發配廣西去捕捉野象，⁷⁹⁹並抄沒其家產，將全家流放化外。這兩個事例都是太祖自己公佈，意在警示民眾不可濫用其誥文中的新制。

《大誥三編》還列舉了一些地方耆宿虛假保奏地方官的案例。膠州官夏達可、長子縣官趙才、新安縣官宋玘、建昌縣官徐頤等人被法司派人拘捕後彙集耆民，逼迫他們上京保奏自己，「捏詞書記，教其熟讀，用此面奏」。⁸⁰⁰洪武十八年，鎮江府丹徒縣知縣胡孟通、縣丞郭伯高等人獲罪當下獄，該縣耆民韋棟上京保奏二人「撫民有方」，明太祖認為這是二人平日為官「能盡父母斯民之道，有以感動其心」所致的，遂將其釋放，並對二人和韋棟等人下詔褒揚、賜酒慰勞。⁸⁰¹然而還不到兩年，明太祖就在《大誥三編》中指斥韋棟等人：「上惑朕聽，歸則把持官府，下虐良民，養惡為一郡之殃。」認為他們保奏胡、郭二人乃是蒙蔽自己。太祖甚至歸罪於韋棟等人的「坊、甲、鄰里」即鄰居等不早將他們綁縛上京，責

⁷⁹⁸ 朱元璋，《大誥三編》，「臣民倚法為奸」條，頁 350-351。

⁷⁹⁹ 洪武十二年明廷在廣西上思州（今廣西省南寧市上思縣）設置馴象衛。十九年，令營陽侯楊通、靖甯侯葉升領兵在廣西左江的十萬大山捕捉大象，供朝儀表演之用。此事正與發行《大誥》的時間相近。參見劉祥學，〈明代馴象衛考論〉，《歷史研究》，2011 年第 1 期，頁 51-66。

⁸⁰⁰ 朱元璋，《大誥三編》，「有司逼民奏報」條，頁 407-408。

⁸⁰¹ 《明太祖實錄》，卷 174，洪武十八年七月乙丑條。

罰他們搬運石塊築城，導致他們紛紛家破人亡。⁸⁰²太祖顯然因被蒙蔽而激憤，遷怒于鎮江市民。這些事例顯示了縛惡上京、耆民保奏等制度在公佈不久後，就被地方各方面勢力利用為己服務的複雜現實。而明太祖則敢於不加避諱地對民眾公佈真相，這可以從他對君民關係的理解和實踐中尋求答案。

在帝制時期，單一君主與億萬民眾地方相隔懸遠，需要作為「臣」的官員起溝通仲介的作用。君主縱使以儀禮表演的方式接近民眾，也只能直接影響到首都市民等僅佔少數的民衆。⁸⁰³明太祖則試圖增加更多的君民溝通的管道，以便在官僚機構之外直接動員民眾的力量為其統治服務。

明太祖十分注意與民眾中的代表進行溝通。充當糧長的大戶押運糧食上京時，他常常接見並加以勸諭。⁸⁰⁴而在大誥發行後，通過將作為「書面講話」的《大誥》發行到每家每戶，及與縛惡上京者的個別溝通，君民之間的聯繫進一步被強化了。太祖想要使民眾主動參與打擊奸惡的行動，其前提便是使民眾和皇帝之間建立的信任，令民眾相信皇帝會如《大誥》所言，維護他們的合法利益。為此，太祖不僅公開表彰陳壽六這樣積極回應號召的個人，還不憚於暴露制度運行過程中的負面結果，因為這些現象必然已廣泛出現在民間，與其諱疾忌醫，不如將處理結果公諸天下，挽回民眾的信心。從這一角度，可以理解太祖何以會公開這些案例。

僅憑明太祖個人和中央司法機構的判斷力，很難判斷清楚眾多上京民眾的訴求是真實還是誣告，此為制度設計本身存在的缺陷。太祖本人也應已認識到這一點，並以嚴刑加以威懾。這一舉動的補救效果未易衡量，但可看出太祖始終對發

⁸⁰² 朱元璋，《大誥三編》，「違誥縱惡」條，頁 381-382。

⁸⁰³ 有關隋唐時期城市街道的政治社會功能，特別是有關朝廷舉行百戲、迎經像、迎佛骨、祈雨、皇帝出行、當街行刑、皇室婚喪禮儀等大型活動的討論，見寧欣，〈街：城市社會的舞臺——以唐長安城為中心〉，《文史哲》，2006 年第 4 期，頁 79-86。

⁸⁰⁴ 鄭真，《滎陽外史集》，卷 47，〈貞一居士傳〉：「今內附，有司以戶賦之重，推〔韓常〕為糧長。每歲旅朝於京，拜伏奉天殿下，面聞聖諭，尚局珍饌飽飫宴賜。歸遇鄉黨，以為千載榮遇。」《景印文淵閣四庫全書》，冊 1234，302-304。

動民眾抱有信心，這和他推行教化的出發點——相信人的氣質可因教育而向善是相符的。

二、《御製勸世文》中的「聖君」形象

在發行《大誥》之後，太祖還發佈了《勸世文》作為輔助。陳全之《蓬窗日錄》卷7中錄有〈太祖高皇帝御制勸世文〉一份。其行文相當符合明初的歷史背景，且帶有明太祖的個人風格，應屬可信。雖然《太祖實錄》未記載此文，但《文淵閣書目》「國朝類」中著錄有「《勸世嘉言》一部一冊、〈勸世文〉一部一冊」，⁸⁰⁵其名目與此文相合。現全文移錄於下：

①為人在世，艱難甚苦。時逢亂歲，遇遭劫楚。

天運交回，改朝換宇。四海混元，圖霸並出。

張方陳趙，明歐蠻虜。元運俱衰，總歸聖主。

國號大明，萬邦拱服。英雄豪傑，盡滅歸土。

②愧我無能，托賴宗祖。我之道化，從運部伍。

區區獨力，五六之數。流落他鄉，棄卻閭里。

東蕩西除，今禦中土。亦不能文，亦不能武。

吾將六旬，且男且女。謝天蓋載，感皇水土。

③家道清吉，一石之粟。量力求財，有何不足？

盟手虔誠，晨香一炷。謝罪禳災，康泰為福。

粗粗之衣，醜醜之婦。不缺家常，無量之福。

⁸⁰⁵ 楊士奇等，《文淵閣書目》，卷1，〈國朝〉，頁6。

日食三餐，夜眠一宿。身安飽暖，無量之福。
安貧守分，凡事且足。但能隨緣，無量之福。
身不少衣，口不缺祿。行處人敬，無量之福。
不犯王法，身不係獄。一日無事，無量之福。
善結善緣，來疾去速。但有一緣，無量之福。
孝子順孫，兄弟和睦。居家吉慶，前修之福。
他有自有，我沒自沒。富貴貧窮，果得其福。
雪則自欺，滿則莫覆。但能如此，便是受福。
酒色財氣，只可遠逐。有人識破，天堂之福。

④為官為吏，心莫毒酷。常行公正，久遠之福。
直只是直，曲只是曲。但行平等，不必求福。
為商為賈，衣足食足。有名無役，莫要薄福。

⑤眼前天堂，眼前地獄。積善看經，身心念佛。
聖君治世，便是活佛。父母在堂，便是活佛。
明君勸世，天下太平。風調雨順，五穀豐盈。

⑥詩曰：
清出源來即是清，因緣果報甚分明。
善惡兩般隨爾造，富貴榮華水上萍。
新宣《大誥》欽依念，舊頒律令案條行。
均能本分安生理，保守全家樂太平。⁸⁰⁶

⁸⁰⁶ 前引陳全之，《蓬窗日錄》，卷7。

文中提到了《大誥》，且自稱「吾將六旬」，案明太祖生於元天曆元年(1328)，按照中國傳統的年齡算法，洪武二十年(1387)滿六十歲，而《御製大誥》頒佈於洪武十八年底，由此判斷此文約作於洪武十八年底至十九年之間，正符合太祖陸續推出《大誥》各編的時段。此文以淺近文言寫成，四言爲句，兩句一韻，四句在文義上形成一節。除末節之外，通押一韻。後附七律一首。以下分段加以說明：

第一段追述元朝失去天命，羣雄並起，使世人遭遇劫難，最終朱元璋消滅羣雄，建立大明的歷史過程。「張方陳趙，明歐蠻虜」，張指張士誠(1321-1367)、方指方國珍(1319-1374)、陳指陳友諒(1320-1363)，獨「趙」姓所指不確，可能是指歸屬徐宋政權、後被陳友諒殺害的巢湖水軍將領趙普勝(?-1359)。但考慮到此人可與張士誠、方國珍、陳友諒等三雄並稱，筆者推測此「趙」是指韓山童(?-1351)、韓林兒(?-1366)父子。韓氏父子既然自稱宋徽宗之後，對外宣傳應改用趙姓。明指明玉珍(1329-1366)，歐指原爲據守袁州(今江西省宜春市)的徐宋將領、後與陳友諒對立而歸附朱元璋的歐普祥(?-1364)。蠻、虜可泛指參加元末內戰的苗人楊完者(?-1358)、蒙古人孛羅帖木兒(?-1365)、乃蠻人察罕帖木兒(?-1362)等非漢人羣雄。

第二段爲太祖自敘身世，從加入紅巾軍開始，離開家鄉，東征西討，最終登基爲帝，得享長壽，且生男育女。所謂「五六之數」，五乘以六爲三十，可能是太祖隱指其自成一軍的年齡。龍鳳元年，郭子興死，其軍隊由其子郭天敘(?-1356)、妻弟張天佑(?-1356)及作爲郭氏義婿的朱元璋統率，南渡長江。太祖時年二十八歲。後來太祖追述往事時，常以此時爲自己「起兵」的開始。如洪武三年他說：「朕起兵後，年二十七八，血氣方剛，軍士日衆，若不自省察，任情

行事，誰能禁我者。」⁸⁰⁷三十蓋其約數。「流落他鄉，棄卻閭里」者，到龍鳳十二年朱軍才降服張士誠部將李濟（?-?），奪取濠州。當月太祖即回鄉省墓。⁸⁰⁸「謝天蓋載，感皇水土」，源自當時民間信仰中流行的人要報答若干種大恩的說法。洪武二十七年范立本《明心寶鑑》序雲：「夫為人在世，生居中國，稟三才之德，為萬物之靈，感天地覆載，日月照臨，皇王水土，父母生身，聖賢垂教。」⁸⁰⁹可知此句即「謝天蓋地載，感皇王水土」之省，要人長存感恩之心。太祖即位後，常習慣向人追溯，這段也是一個表現。

第三段為太祖描述小民的生活。他許可民衆量力求財，但仍應隨遇而安，只要衣食粗安，即當感到幸福，不可嫉妒他人，或沉溺於酒色財氣。小民應善處父子、兄弟的倫理，並廣結善緣，遵紀守法。太祖還鼓勵民衆虔誠供神，向神靈謝罪禳災。這段文字與一般的勸世文差不多。

第四段文義仍與上文相連，為明太祖特別向官吏及商賈兩類人提出要求。

第五段是結語，要求人們及時「積善」。而積善的途徑除了看經、念佛之外，也包括遵循聖君法令、孝順父母等等倫理實踐。「明君勸世」一語道出了全文的最大特色。明太祖在史書中留下的一般發言均較為謙虛，但此時毫不謙虛地自稱「明君」、「聖君」、「活佛」，這種反差應非單純的太祖驕傲自大的表現，而是針對篤信佛教的一部分民衆，通過展現自己更加具體的、佛教化的形象，喚起民衆對自己的信仰心，進而服從自己的政策。這個形象不同於官修《明太祖實錄》等「君臣關係」的書面表達中為太祖塑造的理想化君主形象，是太祖在「君民關係」中為自己的形象規劃。

⁸⁰⁷ 《明太祖實錄》，卷 59，洪武三年十二月甲申條。

⁸⁰⁸ 《明太祖實錄》，卷 20，丙子年四月庚申條；四月甲子條。

⁸⁰⁹ 李朝全點校譯註，《明心寶鑑》（北京：華藝出版社，2007），〈《明心寶鑑》序〉，頁 3。

最後詩句中提醒人民要閱讀已有的律令和新頒的《大誥》。

三、明太祖的四民觀與「互知丁業」政策

明太祖傾向於對社會各類人羣分別進行勸誡，這是他對儒家學說中各安其分、上下有別論說的發揚，也是對「君師」身份的踐行。本節以其中的四民論為例，討論明太祖如何將他學到的儒家思想與其個人的教化觀念、實踐聯繫起來。

（一）四民論與「互知丁業」政策

東周以來，出現了一種以職業區分社會階層的「四民」論說。《穀梁傳》成公元年云：

古者立國家，百官具，農工皆有職以事上。古者有四民：有士民，學習道藝者；有商民，通四方之貨者；有農民，播殖耕稼者；有工民，巧心勞手以成器物者。⁸¹⁰

在四民論中，四民各有必須從事的本職工作。士民的本職是學習道藝，準備出仕為國家服務，正如孟子所言「士之仕也，猶農夫之耕也」；⁸¹¹其他三民則從事生產與流通工作，為國家提供賦役收入。

對於農、工、商三民不遵守其本職的情況，韓愈明言應當嚴懲：「民不出粟米麻絲，作器皿，通貨財，以事其上，則誅。」⁸¹²在地方官員施政中，勸課農桑的舉動最為多見，對於商人與工匠則少見具體的教導。李元弼《作邑自箴》中有

⁸¹⁰ 《春秋穀梁傳·成公元年》。

⁸¹¹ 《孟子·滕文公下》。

⁸¹² 韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1986），卷1，〈原道〉，頁12-19。

為縣官擬寫的「勸諭民庶榜」，其中提到「農工商販」，但只是勸諭他們要勤儉度日，不得放蕩敗家，屬於泛泛而言。⁸¹³鄭至道《琴堂諭俗編》以士、農、工、商為可以從事終身的「百姓之本業」，與「浮浪遊手之民」對比，警戒民衆不可如此墮落。⁸¹⁴

隨着宗教與職業兵制的興起，這一區分法有所變動。宋人或將士兵與僧道並列加入，列為「六民」；⁸¹⁵或將僧與道分別加入，湊成六民。⁸¹⁶這些說法都意在突出社會人口中不事農業者比例的增加。

明太祖在教化事業中繼承了四民論並有所發揚。太祖也將僧道納入其中，稱：「上古之君天下，民從者四，曰士、農、工、商而已。始漢至今，率民以六，加釋、道焉。」⁸¹⁷

在施政過程中，明太祖觀察到地方政府所用的吏員、皂隸、牢子等人員嚴重超額，濫用權力，再加上許多「在閒不務生理之徒、安保茶食之輩」專門在衙門周圍阿附這些吏役皂隸，共同進行遊說、引誘、陷害等活動，擾害百姓。在明太祖認為看來，必須減少這些不事生產、專門濫用公權力之徒的數量，才能維護社會穩定。為此，太祖以四民論為理論依據，制定了名為「互知丁業」的政策。

洪武十九年四月，太祖下敕戶部：

古先哲王之時，其民有四，曰：士、農、工、商，皆專其業，所以國無遊

⁸¹³ 李元弼，《作邑自箴》（上海：涵芬樓），卷6，「勸諭民庶榜」條，《四部叢刊續編》影印影鈔宋淳熙本，原頁1a。

⁸¹⁴ 鄭至道、彭仲剛撰，應俊輯，《琴堂諭俗編》，卷上，「重本業」條，《景印文淵閣四庫全書》，冊865，頁241。

⁸¹⁵ 范仲淹著，李勇先、王蓉貴校點，《范仲淹全集》（成都：四川大學出版社，2007），《范文正公文集》，卷9，〈上執政書〉，頁210-229。

⁸¹⁶ 游九言，《默齋遺稿》，卷下，〈送竇君入閩序〉，新文豐出版公司編，《叢書集成續編》影印宋人集本，頁686-688。

⁸¹⁷ 朱元璋，《御製文集》，卷3，〈真人張宇初誥文〉，載張德信、毛佩琦編，《洪武御製全書》，頁54。

民，人安物阜，而致治雍雍也。朕有天下，務俾農盡力畎畝，士篤于仁義，商賈以通有無，工技專於藝業。所以然者，蓋欲各安其生也。然農或怠於耕作，士或隳於脩行，工賈或流于遊惰，豈朕不能申明舊章而致然與？抑污染胡俗，尚未革歟？然則民食何由而足，教化何由而興也！爾戶部即榜諭天下，其令四民務在各守本業，醫卜者土著不得遠遊。凡出入作息，鄉鄰必互知之。其有不事生業而遊惰者，及舍匿他境遊民者，皆遷之遠方。⁸¹⁸

在當年稍後頒佈的《大誥續編》中，太祖進一步闡釋了政策各方面的細節。他在書中說：「異四業而外乎其事，未有不墮刑憲者也。」⁸¹⁹倘若民衆不務正業，就會「恣肆冗雜，構非成禍」，反之則可「頓然皆入仁壽之鄉，樂天之樂」。「互知丁業」政策的要點，首先是強制個人向政府報告其職業信息，其次是發揮里甲人員的監督作用和鄰里間的互相監督作用，再結合政府掌握民衆旅行目的地的路引制度，使得國家能夠掌握社會上每個成年男子的活動情況，加以督促，使得他們都從事四民之「正業」，根除閒散人員的存在，以此維護社會秩序。

具體而言，全國的成年丁男，除「公佔」即被官府徵發服役者外，都要「驗丁報業」，向官府報告自己從事士、農、工、商四種正業中的哪一種。鄰里也要「互相知丁，互知務業」，掌握彼此家庭的丁數、職業及具體信息，如士人的學校、師友、生徒情況，農民的早晚「作息之道」，工匠的工作地點與所需時間，商人的行商地點及是否長年未歸等等。倘若生意失敗、「消乏不堪」，可以報告官府更換職業，但不得無業閒居。醫士、卜者應定居營業，不得四處雲遊。若為僧道，則須從戶籍中除名。若仍有人不從事正業而做遊民，或收容遊民，就要流放；

⁸¹⁸ 《明太祖實錄》，卷 177，洪武十九年四月壬寅條。

⁸¹⁹ 朱元璋，《大誥續編》，「互知丁業第三」條，頁 264-265。

若有這種遊民、「逸夫」犯罪，其居住地的里甲、鄰居都要流放化外。⁸²⁰

「互知丁業」這種發動民衆互相檢舉的政策，是明太祖直接發動民衆的又一例子。君主直接依照四民觀對「四民」的行為進行規範，所倚仗的則是君主對全體臣民直接講話的《大誥》頒賜渠道。至於太祖四民觀的具體內涵，是接下來要討論的內容。

（二）分別針對四民的勸誡

前引詔敕中提到，四民各安其業，教化才能興起。足見明太祖思想中四民各安其業乃是施行教化的基礎。爲了達到這一目的，太祖不但頒佈了互知丁業的政策，之前也針對四民分別進行勸誡。這可以說是勸誡書籍發展史上的新現象。

在按照職業分類的勸誡書方面，宋元時期只有費樞《廉吏傳》這樣的書，或者徐元瑞《吏學指南》包含勸誡成分的書，都是寫給官吏的。士人留下的家訓，預期也多是讓子孫學習儒學、繼承士人的身份，若不成功再另謀生計。袁采《袁氏世范》謂：「士大夫之子弟，苟無世祿可守，無常產可依，而欲為仰事俯育之計，莫如為儒。……如不能為儒，則巫醫、僧道、農圃、商賈、伎術，凡可以養生而不至於辱先者，皆可為也。」⁸²¹在當時已是通達之論。專門爲農人、工人、商人等寫的勸誡書之前是沒有的。

太祖首先敕撰的《務農技藝商賈書》，就是針對農、工、商三民，分別以口語解說「其所當務者」的書。此書還有《技藝鑒戒錄》、《務農技藝簡要錄》等節錄版本流傳，可推測原書中有分別面向三個羣體的內容，因此可以有針對其中一

⁸²⁰ 朱元璋，《大誥續編》，「松江逸民爲害第二」條，頁 263-264；前引「互知丁業第三」條。前引《明太祖實錄》，卷 177，洪武十九年四月壬寅條。

⁸²¹ 袁采，《袁氏世范》（長沙：商務印書館，1939），卷 2，「子弟當習儒業」條，頁 40。

兩個羣體的節錄本。

之後，太祖在《資世通訓》中設立了「士用」、「農用」、「工用」、「商用」、「僧道」等章節，從不同角度分別進行論說。

「士用」章中，太祖根據自己徵辟人才的經驗，抨擊許多「名士」徒有虛名，只會咬文嚼字，缺乏實踐經驗。有些士人生活中僅以訓蒙糊口，生活不規律，晚起、酗酒，導致身體虛弱。他要求士人下格物工夫，「精慮人事之過，熟講書」，以求「隨時而致宜」。⁸²²

「農用」章中，太祖把個人的勤惰之分與鬼神鑒察的觀念聯繫在一起，批評懶惰者晚起早歸，不察天時地利，不除雜草，導致收成不足。同時又不孝父母，失信於親鄰，滯納賦役。因此激怒了鬼神，令其收成不好。要求農民反其道而行之，勤儉持家。⁸²³

「工用」章中，太祖認為工匠不能只注重精進技藝，而應「依國令以施巧」，注意規定各階層適用的規格、紋樣的法律，避免無知者購買了帶有「圖彩仙靈、雕鏤飛走」的物品，犯了僭越之罪。這樣才能避免「終世而為匠」，使其家興盛。

⁸²⁴

對於商人，太祖也運用鬼神鑒察之說，認為公平交易者因鬼神而富，而貪得無厭、慣用欺詐者則因此而貧。若能「革詐心而用誠實」，仍可致富。⁸²⁵

在「僧道」章中，太祖認為僧道有「益王綱而利良善，兇頑是化」的社會功能，符合天道，因此不可「使無之」，有與傳統四民並列的資格。但現實中的僧道多不守清規戒律，「務貪嗔妄想，放真陽，張靈神」，死後只會「受罪與愆」。

⁸²² 朱元璋，《資世通訓》，「士用」章，頁 265。

⁸²³ 朱元璋，《資世通訓》，「農用」章，頁 265。

⁸²⁴ 朱元璋，《資世通訓》，「工用」章，頁 265。

⁸²⁵ 朱元璋，《資世通訓》，「商用」章，頁 265。

且不能悟道者久不還俗，對社會又有久不成家、不養父母、絕嗣無後、有損佛道二教名聲等負面影響。因此僧道應守戒清修，才可達佛、仙之境界。同時表示朝廷應對宗教採取「無憎愛」、不偏不倚的態度。⁸²⁶

通觀以上簡述《資世通訓》五章內容，可發現明太祖對不同人羣主要着眼的倫理不同。就士人而言，為進學的方向和態度；農民為勤勞；工匠為遵守禮制；商賈為誠信；僧道則為守戒。監督倫理踐行的機制，也有王朝政府的刑賞與鬼神的鑒察兩種。這種內容具體而富有職業針對性的特點，是明太祖對「四民」論用心闡發的結果，在整個中國教化事業的歷史上也是一種創舉。

（三）對商人的態度

這裏還可以根據勸誡書籍的材料，討論明太祖對商人的態度問題。

明初實行“配戶當差”的勞役制度，不同戶種完成不同的差役，如民戶按照里甲制度服正役和雜泛差役，軍戶出一丁為衛所軍士，匠戶定期到官府做工，灶戶交納食鹽等等，而商人則未專門設籍，一般商人仍承元制、隸屬於民籍，軍戶、匠戶家屬經商則仍屬軍籍、匠籍，並仍承擔這種人戶對應的勞役。有關明初戶籍制度中這一特徵的意義，學者存在爭議，並引申到明太祖是否「抑商」的問題。

許敏認為這除了可以用政府所需的物料通過採取實物貢賦及大戶採辦的辦法來獲得、不需要商人為媒介來解釋之外，還包含「崇本抑末」的意味。明初朝廷實行歧視乃至壓制商人和商業活動，而為商人立籍意味著整體上承認商人，故政府不願為此。⁸²⁷張明富則指出明太祖在實施嚴格政策限制商業發展的同時，也推行了一系列規範市場秩序的政策，制定立較輕的三十稅一的商稅，並有為商人

⁸²⁶ 朱元璋，《資世通訓》，「僧道」章，頁 265-266。

⁸²⁷ 許敏，〈明代商人戶籍問題初探〉，《中國史研究》，1998 年第 3 期，頁 116-127。

籌措資金、修建庫房、保護人身安全、賦予建言之權、提高商人文化素養等扶持商業的舉動，並非簡單的「抑商」。⁸²⁸

筆者認為，明太祖對商人的政策與看法，又非「抑制」與否所能概括。以下根據敕撰勸誡書籍的材料加以申論。

在〈御製大誥續編序〉中，明太祖描繪了上古時代的社會結構：士人為政以仁，農人盡力耕作，工匠精于其專業，而商人則出於農人，只在農閒時從事商業活動。⁸²⁹由此可見，在明太祖觀念中的理想社會中，的確沒有專業商人的位置。

但是，不僅社會始終需要商人發揮流通貨物的作用，明初政權的鞏固也離不開商人。在明初頻繁的戰爭與戍邊活動中，明廷大量運用「開中法」政策，以收購專賣品食鹽的資格「鹽引」。鼓勵商人向前線輸送糧食。在這樣的現實背景下，太祖承認商人須常年出外行商的現實。在頒佈「互知丁業」政策時，太祖說：「商本有巨、微，貨有輕重，所趨遠邇、水陸，明於引間；歸期難限。」⁸³⁰要求「巨賈微商，供報入官，改古之制，常年守業」。⁸³¹即商人向官府報告自己的身份，並根據目的地和交通方式申領路引，便可常年在外行商。這種規定對管理行商而言仍顯得有些僵硬，但放在明初國家對社會實行嚴密管理的大背景下，可以說的確是為商人做了考慮。

在教育方面，明太祖保障商人子弟接受儒家教育、成為士人、出仕國家的權力。洪武二十六年開元衛軍士馬名廣上言五事，其中提到工、商家庭出身的官學生「稍通膚淺即欺人傲物」，並援引管子「工商雜類不預士伍」之言，⁸³²認為他們

⁸²⁸ 張明富，〈抑商與通商：明太祖朱元璋的通商政策〉，《東北師大學報》，2001年第1期，頁28-32。

⁸²⁹ 朱元璋，〈御製大誥續編序〉，《大誥續編》，頁257。

⁸³⁰ 朱元璋，《大誥續編》，「互知丁業第三」條。

⁸³¹ 朱元璋，《大誥續編》，「松江逸民為害第二」條。

⁸³² 《管子·小匡》中有管仲安排齊國士、農與工、商分居不同的「鄉」的記述。但「工商雜類不預士伍」之語不見於《管子》。

不宜任官，要求太祖「慎選端厚明敏者入學」。太祖嘉賞其進言，但指出：「謂工商技藝之子不預士伍，則與孔子『有教無類』之意悖矣。」⁸³³工、商不得為士實際是唐代的制度，《唐六典》規定「工商之家不得預於士」，工商葉者的子弟不得參加科舉考試。⁸³⁴馬名廣要求像唐代一樣限制工商子弟進入官學系統、出仕為官，但太祖則明確表示要保證工商子弟的教育權利，讓他們有機會成為士人。

上文已提到，《務農技藝商賈書》與《資世通訓》這兩部敕撰勸誡書中都有專門面向商人的內容。在太祖親撰的《御製勸世文》中，其中對三個人羣進行專門的勸誡：農民、官吏和商人，稱：「為商為賈，衣足食足。有名無役，莫要薄福。」筆者推測，商人常年行商在外，只繳納商稅而不服戶籍所在地的勞役，故謂「無役」。從中也可看到太祖對商人羣體的重視。

在社會各階層之中，明太祖唯一明確表示歧視的是吏員。他在洪武四年和中書省討論科舉應試範圍時表示「吏胥心術已壞，不許應試」。⁸³⁵這句話成為著名的「祖訓」，曾被宣宗引用，⁸³⁶無怪乎明初敕撰教化書籍中沒有專門勸誡吏胥的內容，卻有鼓勵官員嚴格管理吏員的條目。不過，勸世文確有「為官為吏」的說法，可以說太祖對此羣體也未完全放棄教化的努力。

以上三小節分別就明初君民關係的一個側面加以申論。明太祖以全體臣民之師、倫理之師自任，對佛教信眾更自稱聖君、活佛，以這樣的身份發佈書籍、接見民間精英與代表，來直接與民眾對話。其目的則是減少對官員羣體的依賴，更直接地發動民眾為其各類政策奔走效勞。通過這樣的實踐，朱元璋的確創造出一種與典型的「君-臣-民」結構不同的君民關係，教化元素與具體政令在其中各有

⁸³³ 《明太祖實錄》，卷 225，洪武二十六年二月乙未條。

⁸³⁴ 參見吳宗國，《唐代科舉制度研究》（瀋陽：遼寧大學出版社，1992），頁 270。

⁸³⁵ 《明太祖實錄》，卷 67，洪武四年七月丁卯條。

⁸³⁶ 《明宣宗實錄》，卷 59，宣德四年十一月己巳條。

其作用。

第三節 明太祖面向實踐的倫理觀念

明太祖施政的一大特點，是將施政與踐行個人倫理合一。他曾從《大學》一書中體會「修身爲本」的道理：

上御謹身殿，觀《大學》之書，謂侍臣曰：「治道必本於教化。民俗之善惡，即教化之得失也。《大學》一書，其要在於修身。身者，教化之本也。人君身修而人化之，好仁者恥於為不仁，好義者恥於為不義。如此則風俗豈有不美、國家豈有不興！苟不明教化之本，致風俗陵替，民不知趨善，流而為惡，國家欲長治久安，不可得也。」

明太祖的這種言論絕不是口頭空談，他將儒家的倫理規範與自己豐富的政治鬥爭經驗結合起來，認為踐行倫理確實有助於君主保護自己及治理國家。他會有意將皇室倫理關係融入制度設計之中。這一點在他處理自己的配偶關係及父子關係上面都有體現。他在《孝慈錄》御製序中說：

又聞周公〈無逸篇〉述殷王中宗享國七十五年，高宗享國五十九年，祖甲享國三十三年。自時厥後，惟耽樂之從。或十年，或七八年，或五六年，或四三年。壽可稽而短可考，豈不明矣！然周公止知如是，不知定期服已失人倫，終致後王壽短而社稷移者，亦由庶母無服焉，或父歸而子乘之，人倫安在！所以壽促而王綱解。

在對待後宮方面，他在《皇明祖訓》中自稱「正宮無自縱之權，妃嬪無寵恣之專幸……每夕進御有序」，即按照一套時間表來與後宮相處，對后妃們保持「公

平」的待遇。對傳播「浮詞」者即加以詰責，以此避免後宮中產生妒忌情緒。⁸³⁷

《禮記·內則》有「故妾雖老，年未滿五十，必與五日之御」之言，認為丈夫需要公平治家，照顧妾的情緒。可見太祖此舉是合乎儒家經義提倡的齊家之道的。此舉無疑也有多重的現實政治意義，首先是為了保障帝王多子多孫，皇統相繼不絕。其次可以安定後宮秩序。此外也有保障帝王自身安全的用意。太祖稱引元代南坡之變的史事，告誡子孫：「如元朝英宗遇夜被害，只為左右內使迴避太遠，后妃亦不在寢處，故有此禍。可不深為戒備。」⁸³⁸可見太祖認為帝王要與后妃共寢，讓她們在就寢時保護自己。對秦王朱棣暴死的事件，太祖認為他是被人在小吃「櫻桃煎」下毒殺死的，並分析說：「亡由正宮被苦，因宮禁不嚴，飲食無人關防計較。」⁸³⁹在秦王的祝文中，太祖指責他「聽信偏妃鄧氏，將正妃王氏處於別所，每日以敝器送飯與食。飲食等物，時新果木，皆非潔靜，有同幽囚。為夫之道，果如是乎？」⁸⁴⁰太祖認為，秦王在夫妻倫理上有虧，使得正妃王氏無法發揮整飭宮廷秩序、檢查飲食的作用，正是導致他暴死的原因。這都是太祖將儒家倫理與統治術結合的表現。

在對待皇子方面，明太祖很早就確立了嫡長繼承制，培養嫡長子朱標作為自己的繼承人，對於其它諸子也沒有明顯的偏愛，都予以教育、培養，努力讓他們成為合格的親王人選。因明初分封制度賦予諸王很大的世襲權力，其成功與否，就系於諸王能否念及同族親情、遵守宗法倫理，發揮拱衛天子的作用。明太祖對他們的關愛，便是這個制度能夠運轉起來的第一重保障。但如譚家齊所考見，洪武時期晉、燕二王失和，諸王之間甚至有互相監視的情況。兄弟間的猜忌動搖了

⁸³⁷ 朱元璋，《皇明祖訓》，「持守」條，頁 392-393。

⁸³⁸ 朱元璋，《皇明祖訓》，「祖訓首章」條，頁 391。

⁸³⁹ 朱元璋撰，夏玉潤點校，《太祖皇帝欽錄》，洪武二十八年四月初五日條，頁 689。

⁸⁴⁰ 朱元璋撰，夏玉潤點校，《太祖皇帝欽錄》，〈諭祭秦王祝文〉，頁 690。

明太祖令諸子互助友愛、同保朱明萬世基業的設想。爲此，明太祖要下令讓諸王相互見面，感化他們和好如初。⁸⁴¹此外，隨着各王位的傳襲和年長皇子陸續就藩，新王之間可能未曾謀面，感情必然日漸疏遠。爲此，明太祖安排韓王、沈王、靖江王世子贊儀等年幼藩王到已封各王的封地去遊歷，其目的首先就是爲了「敦友悌之情」，讓因分封制而未曾謀面的藩王間相互認識，並令其涉獵山川險要之處。

842

由此來看，明太祖本人是努力在其皇室生活中宣傳和踐行倫理的，這成爲明初一種有特色的政治文化。

第四節 《古今列女傳》與明初旌表政策的政治涵義

永樂朝編撰的《古今列女傳》中，包含了若干明初所旌表的節婦實例。從中可以觀察明初旌表政策的政治涵義。其中有一個遼東高氏的故事：

光州固始高氏有五節婦。劉氏，高希鳳妻也。希鳳在遼東爲亂軍所掠，拒而不伏，軍怒斷其腕而死。劉氏亦被擄，行十餘裡，罵不絕口，爲所殺。希鳳仲弟藥師奴妻李氏，早寡，因亂攜子侄往避難高麗。國初，同子侄來歸，居應天府守夫墓，誓不再適。希鳳季弟伯顏不花，爲納哈出所殺，其妻郭氏自縊于馬櫪（音厯）。希鳳從子高塔失丁，爲父仇誣陷而死，其妻金氏與姑邢氏俱自縊於室，一門義不受辱，詔旌表之。

考《明太祖實錄》，這段記載見於洪武十五年四月丙午條，是歸順明朝的元臣名祖所述。但《古今列女傳》所取文本有所刪改。原文作：

⁸⁴¹ 譚家齊，〈從《太祖皇帝欽錄》看明太祖修訂《祖訓錄》的原因〉。

⁸⁴² 《明太祖實錄》，卷 232，洪武二十七年三月甲寅條；卷 250，洪武三十年二月己亥條。

往年石城有高希鳳者，本光州固始縣人。戊戌秋在遼東老鴉寨為亂兵所掠，力抗不伏，亂兵斷其右腕而死。其妻劉氏被虜，行十餘裡，罵不絕口，亦為所殺。希鳳仲弟藥師奴亦死於亂，妻李氏攜其子文殊孤、侄僧保往高麗避難，至中途，度不能兩全，以其子差長，棄之，獨攜侄以行。及聖朝混一區宇，居民復業，李氏訪得其子，同歸守夫墓。希鳳季弟伯顏不花，為納哈出所殺，其妻郭氏，高麗人，居渾灘，自縊死於馬樞。希鳳從子高塔失丁，亦為父仇誣陷而死，其妻金氏與姑邢氏縊死於魚塢所居之室。一門五婦，皆盡節義。⁸⁴³（案：下劃線部分為被《古今列女傳》刪去的信息）

首先考察高氏家族的族屬及事件的時空背景。從人名來看，高希鳳為漢式姓名，而藥師奴、文殊孤、僧保則為佛教信仰色彩的漢人小名，伯顏不花（Boyan Buqa）為蒙古名，塔失丁則可能是畏兀兒人的姓名。「塔失」（taš）一詞見於明代四夷館編撰的回鶻文-漢文對照的分類詞彙集《高昌館雜字》，對譯「石」。⁸⁴⁴而「丁」是元代回回人名字常用的結尾，如納速刺丁、阿老丁、苦思丁、贍思丁等。「丁」是阿拉伯語 Din 的音譯，原意為宗教、信仰等。⁸⁴⁵因此「塔失丁」是一個具有回鶻語與伊斯蘭教色彩的名字。據楊志玖考察，元代畏兀兒人一般信仰佛教，但原居喀什、葉城和和田等地的畏兀兒人也有信仰伊斯蘭教的。⁸⁴⁶高氏家族的祖先可能就是畏兀兒人，這一家族內的成員還持有佛教、伊斯蘭教等不同信仰。

《太祖實錄》稱高氏「本光州固始縣人」，說明高氏家族曾在淮西固始縣長期定居，後高希鳳遷居石城。石城為金代東京路遼陽府屬縣，元初廢，故址在遼

⁸⁴³ 《明太祖實錄》，卷 144，洪武十五年四月丙午條。

⁸⁴⁴ 祁宏濤，〈《高昌館雜字》研究〉（北京：中央民族大學博士論文，2013），第 36 頁。

⁸⁴⁵ 陳高華，〈論元代的稱謂習俗〉，《浙江學刊》2000 年第 5 期，第 123-130 頁。

⁸⁴⁶ 楊志玖，〈元代回族史稿〉（天津：南開大學出版社，2003），第 25-26 頁。

陽城東。嘉靖《遼東志·地理志》「山川」條載遼陽城東二百里老鴉山，「元平章高家奴聚兵于此。」⁸⁴⁷同書《雜誌》「三遼長編」條載：「至正……十九年，賊將關先生、破頭潘、董太歲、沙劉兒引兵自開平、全寧陷大寧、懿州路，並海、蓋、複、金四州及遼陽路，所過殺掠逃竄殆盡。二十年，陷上京會寧府。二十三年，高麗人謀殺關先生，破頭潘遁還渾灘鎮。先是，高家奴團結鄉民結寨於老鴉山，至是以其眾襲破頭潘，擒送京師。」⁸⁴⁸

戊戌年即至正十八年（1358），是年韓宋紅軍之中路北伐軍關先生、潘誠等部由大同北趨上都，又東進遼西，次年初攻陷遼陽。高希鳳被虜之地「老鴉寨」當即高家奴聚攏當地民眾結寨自保的老鴉山。虜獲高希鳳的或是紅軍，或是元朝軍隊。「渾灘鎮」應當就是高伯顏不花之妻郭氏所居的「渾灘」。高家奴能率兵從老鴉山襲擊渾灘鎮，說明渾灘鎮也應在遼東地區。綜言之，高氏應是從西域遷入河南光州定居、之後又遷居遼東的畏兀兒人家庭。郭氏是高麗人，可能是與高伯顏不花在遼東結婚的。

在元末戰亂中，高希鳳及其妻劉氏、其弟高藥師奴被亂兵殺死，高藥師奴之妻李氏帶著侄子逃往高麗，高希鳳的三弟高伯顏不花也被遼東的蒙古軍閥納哈出殺死，其妻郭氏隨之自殺。可以說這是一個深受戰亂之苦的家族，其家竟有四位婦女為此而死。而在明朝攻佔遼東後，李氏又從高麗帶著高氏的子侄回歸遼東。明廷曾與高麗為了遣返元末逃入半島的難民之事進行交涉，且納哈出仍擁兵於遼東北方的金山（在遼寧省昌圖縣金山堡北），在此時宣揚這個具有多族血統的高氏家族後人回歸中土的故事，可能有特殊的政治象徵意義。

⁸⁴⁷ 任洛等纂修，嘉靖《遼東志》，卷1，《地理志》，「山川」條，《續修四庫全書》，冊646，頁477。

⁸⁴⁸ 任洛等纂修：嘉靖《遼東志》，卷8，《雜誌》，「三遼長編」條，頁670。

此外，明太祖與名祖的對話本身就帶有政治意味。名祖稱：「遼東地遐遠，民以獵為業，農作次之。素不知詩書，而其俗尚禮教。凡子喪其父、妻喪其夫，皆日至墓所拜哭、奠酒漿，百日乃止。服衰三年，不飲酒食肉，不理髮，不遊獵，不與人語戲。間有以歉歲食肉者，鄉人共詆之。」除了高希鳳家族的故事外，名祖還稱述遼東士兵裴皮鐵病死後，其妻女真人李氏女停棺二年，每天慟哭，下葬之日自殺殉夫的故事。而「鄉人義之，遂合葬焉。」⁸⁴⁹張士尊從中分析，元代遼東的生產方式以捕獵為主，與中原有很大的區別，當地居民的家庭也多是多民族的。他們崇尚禮儀和貞節的風俗，其中也有周邊民族文化的影響。⁸⁵⁰筆者認為，遼東地區歷史上長期受遼、金、元等北族政權的統治，當地居民多有蒙古、女真、高麗等血緣，族群結構複雜，經濟上與以農耕為主流的中原居民相異，以“詩書”為載體的儒家文化在當地傳播不廣，這使得當地居民有可能對中原王朝產生離心傾向。應對這一局面，明廷要在遼東建立儒學，施行教化。

洪武十七年，明廷在遼陽建立了遼東都司儒學，又在金、複、海、蓋四州各建儒學、立孔廟，命武官子弟入學。⁸⁵¹有關此事，明太祖曾論述說：

或言邊境不必建學。夫聖人之教，猶天也。天有風、雨、霜、露，無所不施，聖人之教亦無往不行。昔箕子居朝鮮，施八條之約，故男遵禮義，女尚貞信。管甯居遼東，講詩書、陳俎豆、飾威儀、明禮讓，而民化其德。曾謂邊境之民不可以教乎？夫越與魯相去甚遠，使越人而居魯久，則必魯矣。魯人而居越久，則必越矣。非人性有魯越之異，風俗所移然也。況武臣子弟久居邊境，鮮聞禮教，恐漸移其性。今使之誦詩書、習

⁸⁴⁹ 《明太祖實錄》，卷 144，洪武十四年四月丙午條。

⁸⁵⁰ 張士尊：《也論“遼土”與“遼人”——明代遼東邊疆文化結構的多元傾向研究》，《社會科學輯刊》，2011 年第 6 期，第 179-187 頁。

⁸⁵¹ 《明太祖實錄》，卷 167，洪武十七年閏十月辛酉條。

禮義，非但可以造就其才，他日亦可資用。⁸⁵²

明太祖認為，在邊疆地區建立儒學機構、推廣儒家教化是非常有必要的政策。他認識到，遼東世襲軍官的子弟如果不接受儒學教育，會被當地的「風俗」「移其性」。此處的風俗，筆者認為可以用這一地區的特殊的多種經濟生活方式並存、民族結構複雜、北族政權長期統治、儒家文化影響較低來解釋。如果掌握兵權的武官子弟長期受到異族文化的影響，產生了對明朝的離心力，將會是十分危險的。當地居民同樣也有如此的危險。除了建立官學、實行正規的儒學教育外，表彰節烈楷模也是教化手段之一。為此，明廷要通過旌表節婦的方式，強調遼地民風質樸醇厚，雖無詩書之教，卻自然地遵守禮教。除節婦之外，一般遼民也會痛斥食肉的居喪者、褒揚烈女，具有較高的道德水準。通過這樣的鋪陳，既可建立內地人對遼東人的良好印象，鼓勵到遼東去的儒學士人施行教化，也可以此為契機，激勵遼東人更積極地學習儒家文化。

可以說，明太祖選擇旌表這個家族的「一門五節婦」，除了一般性地對儒家節烈思想的闡揚外，也是因應當時政治形勢，為了將遼東統一，安撫、褒揚遼東民衆的一種文化政策。

就《古今列女傳》的刪改來看，最重要的改動是將李氏在逃難路上丟棄兒子、保住侄子，後來又尋回兒子的情節刪去了。女教書籍此類棄子保侄的情節最早見於《古列女傳》中的「魯義姑姊」故事。齊國軍隊進攻魯國時，一名婦人抱著自己的兒子、拉著哥哥的兒子在走路，齊兵追趕魯婦，她將兒子丟棄、抱起侄子逃入山中，不管在後面奔走哭啼的兒子。齊兵將魯婦攔住詢問。魯婦認為保全自己的兒子是私愛，保全侄子是公義，如果「背公義而向私愛」，必將為魯國人所唾

⁸⁵² 《明太祖實錄》，卷 168，洪武十七年十一月庚午條。

棄。齊將認為魯人能行義，不可攻伐，遂退兵。魯婦因此受到魯國國君的賞賜。

劉向因此闡發說：「夫義，其大哉！雖在匹婦，國猶賴之，況以禮義治國乎！」

⁸⁵³這個故事將一位普通婦女的道德踐履與齊魯兩國的戰爭聯繫在一起，富含政治倫理意味。

《古列女傳》中還有多個故事利用婦女在自己與親人的子女間取捨的情節來討論公義與私愛相衝突的問題。「齊義繼母」的故事中，同父異母的兩兄弟爭相承認殺人之罪。齊王詢問他們的繼母的意見，繼母提出殺自己所生的小兒子，來保全前妻所生、死去丈夫託付給自己的小兒子。她認為：「殺兄活弟，是以私愛廢公義也；背言忘信，是欺死者。」齊王赦免了兩兄弟，尊她為「義母」。⁸⁵⁴同書「梁節姑姊」的故事中，婦人在失火時想要救出自己兄長的兒子，卻救出了自己的兒子，錯過了救人的機會。婦人認為自己已「被不義之名」，無面目見兄弟與國人，遂赴火自殺。劉向稱她「潔而不汙」。⁸⁵⁵

西晉末年，士人鄧攸（?-326）在逃難時為了保護侄子鄧綏，丟下自己的兒子。兒子追上後又將他綁在樹上。⁸⁵⁶此事成為著名的棄子留侄的道德故事，比《古列女傳》中的上述故事更加出名。朱熹編纂蒙書《小學》時也將其選入「善行」事例中。⁸⁵⁷朱熹此舉後來曾招來非議。清儒李光地認為：「鄧伯道事，《小學》采之，其實有過處。弟子固要保全，己子縱不能兩顧，聽他追隨不上，萬一得活，亦不可知。何必縛在樹上，使賊戕之。……這都是漢、晉人好名之弊。」⁸⁵⁸元代

⁸⁵³ 舊題劉向編撰，顧凱之圖畫，《古列女傳》（上海：商務印書館，1936），卷5，《節義》，「魯義姑姊」條，頁133-134。

⁸⁵⁴ 舊題劉向編撰，顧凱之圖畫，《古列女傳》，卷5，《節義》，「齊義繼母」，頁137-138。

⁸⁵⁵ 舊題劉向編撰，顧凱之圖畫，《古列女傳》，卷5，《節義》，「梁義姑姊」，頁145-146。

⁸⁵⁶ 事見《晉書》，卷90，《良吏傳·鄧攸》。

⁸⁵⁷ 朱熹撰，王光照、王燕均校點：《小學》，卷10，《外篇·善行第六中》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002），冊13，頁471-472。

⁸⁵⁸ 李光地撰，陳祖武點校，《榕村語錄》（北京：中華書局，1995），卷22，《歷代》，頁389。

曲家李直夫寫有《鄧伯道棄子留侄》雜劇，現僅存兩支佚曲，情節不詳。⁸⁵⁹《古今列女傳》的編者應該也是覺得太過偏激，不適合入傳。不過，《古今列女傳》中「魯義姑姊」這樣同樣棄子存侄的故事，還是被《古今列女傳》收入的。

此外，《古今列女傳》的編者有一處誤解。他們說李氏「居應天府守夫墓」。藥師奴死於遼東，其家人逃往與遼東東南方陸路相鄰的高麗，藥師奴的墳墓不可能遠在應天。而且如果李氏已回到應天，元臣定祖又難以在遼東及塞外瞭解其事蹟。《古今列女傳》中所謂李氏攜子女在應天府守墓的說法應是編者涉「聖朝混一區宇」之語而誤，將李氏所歸之處改成了明朝首都應天府。

除了遼東高氏家族烈女的故事外，明代敕撰勸誡書中還有其它在當時語境下蘊含政治意味的故事。如山陰徐允讓之妻潘妙圓，本為侵入浙東的朱元璋軍所殺，在採取忠於元朝、頌揚張士誠立場的《保越錄》被作為朱軍殘暴的例證，明朝建國後得到文人的頌揚和國家的旌表，寫入《古今列女傳》，而在晚明女教書《閨範》中兇手身份竟被改為元軍。這一系列褒揚和故事改寫，無疑與時代變遷和政權、族羣立場有關。《孝順事實》中的真定孝婦、韓太初之妻劉氏，身為元朝舊官的家屬，按例被遷徙到直隸江北的和州居住，因孝行得到明太祖的褒獎。這種褒獎則很可能與明朝對這些元朝舊官的重新整合有關。總而言之，雖然旌表列女事蹟中的確有很多是依據傳統標準而來、不涉及時代政治，但在明初激盪的歷史背景下，這類故事尚有史料價值可供挖掘。

⁸⁵⁹ 曹麗靜：《李直夫雜劇研究》（石家莊：河北師範大學碩士論文，2011），頁 52-53。

本章結語

本章以教化書籍、文本等材料討論了明初的政治文化新發展動向，及教化政策在整體施政中的位置。

明太祖以「君師合一」的觀念自任。但明太祖所「為」之師是日常倫理之師，所勸諭的內容都以儒家倫理為本。太祖不像之前的宋高宗、秦檜那樣自稱君師、以得道統之傳來壓制持異議的士人。太祖對儒學訓詁感興趣，亦非如清聖祖一般全然服膺理學，被當時士人認為已將道統與治統集於一身。無論在思想上還是祭祀制度上，太祖都對儒學的道統加以尊敬。唯有更多地從通俗教化的角度入手，將「君師合一」與君民關係結合起來，才能更好地理解明初流行的「君師合一」。

第五章 敕撰勸誡書籍與明、鮮關係

古代中國歷代王朝與朝鮮半島各王朝之間，長期存在著「賜書」、「獻書」、使者購求與贈送、邊市貿易等諸多漢籍流通管道，其中賜書這一管道，依託於朝貢制度，可以借助中國的官方力量，取得對當時的半島王朝最有參考價值的官書，以及優良的版本，因此常常為半島王朝所重視。一般而言，古代中國王朝很少主動對外賜書，一般是半島王朝派遣的使節發出請求。但明成祖朱棣（1360-1424，1402-1424 在位）即位後，除了每年頒賜象徵王朝正朔的《大統曆日》之外，自永樂元年至十八年期間，先後向朝鮮賜書十四次之多。賜書的種類除了五經四書的注疏、理學著作、史部書籍之外，還包括永樂朝的敕撰書《古今列女傳》、《孝慈高皇后傳》、《仁孝皇后勸善書》、《諸佛如來菩薩名稱歌曲》、《神僧傳》、《為善陰鷲》、《孝順事實》等書。⁸⁶⁰《禮記》有云：「禮聞來學，不聞往教。」這一時期明朝的賜書活動正與此相反，這樣的現象在中國對外圖書交流史上是罕見的。

同一時期，朝鮮處在太宗李芳遠（1367-1422，1400-1418 在位）、世宗李禔（1397-1450，1418-1450 在位）二王的統治之下。太宗王通過兵變奪得王位後，對內強化君權，整頓軍政制度，對外與明朝結好，結束了朝鮮半島自 14 世紀中期以來的政局動盪。在世宗王治下，朝鮮的國勢更加昌盛。就圖書事業而言，這一時期，

⁸⁶⁰ 讨论明、鲜之间赐书活动的作品，有李光涛：《记东国朝鲜之求书》，《大陆杂志》第 16 卷第 10-12 期（1958）；张璠：《宋明政府之域外赐书与书禁探研——以韩（高丽、朝鲜）日二国为例》，载联合报文化基金会国学文献馆编：《第三届中国域外汉籍国际学术会议论文集》，联合报文化基金会国学文献馆 1990 年版，第 145-160 页；张升：《明代的外交赐书》，《江苏图书馆学报》1995 年第 1 期，第 35-36 页；张升：《明代朝鲜的求书》，《文献》1996 年第 4 期，第 140-151 页；近年来专著中有关论述，见杨雨蕾：《十六至十九世纪初中韩文化交流研究——以朝鲜赴京使臣为中心》，复旦大学博士论文 2005 年，第 64-65 页；黄修志：《明清时期朝鲜的「书籍辩诬」与「书籍外交」》，复旦大学博士论文 2013 年，第 41-45 页。张升先生提示了中国所赐的书籍不一定为外国所愿意接受的现象。

朝鮮政府編撰了大量的漢文書籍，制定了本國的文字“訓民正音”，並開創了官營的銅活字印刷事業。明朝輸入書籍的刺激，可以說是這些文化成就的一個外因。而要進一步瞭解圖書流通帶來的文化交流的影響，則需要對這些書籍的具體接受情況加以細緻的探討。

本文由這一時期兩國間的官方圖書交流活動切入，觀察這種圖書交流形式對於當時的中國文化在韓國輸出的影響，同時增加兩國關係史的認識。本文沿用歷史名詞，稱明朝向高麗、朝鮮政府贈與書籍的活動為「賜書」。

第一節 明初對高麗、朝鮮的賜書活動

對於明朝與王氏高麗、李氏朝鮮間的國交關係的曲折發展，及當時的東北亞局勢，前人已有研究。⁸⁶¹本節在這一歷史背景下考述這一階段的賜書活動，並探尋其特點。

明朝開國不久，就與高麗確立了宗藩關係。1369年（明洪武二年，高麗恭湣王十七年）八月明太祖遣僉斯（?-?）出使高麗冊封國王時，⁸⁶²賜給高麗象徵正朔的洪武二年《大統曆日》一本。與此同時，高麗派出的正旦朝賀使張子溫（?-1388）也「請賜本國朝賀儀注」，明方賜給一冊。⁸⁶³當年十月，明太祖又賜給朝鮮

⁸⁶¹ 以下對中韓關係的敘述主要依據蔣非非、王小甫等：《中韓關係史（古代卷）》，社會科學文獻出版社，1998年版，第268-280頁；趙現海：《洪武初年明、北元、高麗的地緣政治格局》，《古代文明》2010年第1期，第90-97頁。

⁸⁶² 當時兩國使用的曆法都是《大統曆》。本文中用西元紀年標明年份，並分別注明明朝的年號紀年與高麗的王號、朝鮮的廟號紀年。

⁸⁶³ 【韓】鄭麟趾等：《高麗史》卷41《恭湣王世家四》，恭湣王十八年八月戊辰條，金渭顯編：《高麗史中韓關係史料彙編》，食貨出版社1983年版，第797頁。

「《洪武三年大統曆》、六經、四書、《通鑒》、《漢書》」等書籍。⁸⁶⁴這是明朝第一次對外國頒賜大量書籍，也足見明朝對與高麗的關係的重視。但此後明麗關係的發展並不平穩，高麗內部政局動盪，對外政策隨之在親元與親明之間搖擺。1388年，高麗王辛禑（本名王禑，1363-1389,1374-1388 在位）受明方設置鐵嶺衛事件的刺激，出兵進攻遼東，⁸⁶⁵但武將李成桂（1335-1408，1392-1398 在位）發動兵變，從威化島（鴨綠江江心島嶼，今屬朝鮮新義州市）回軍開京（今朝鮮人民民主主義共和國黃海北道開城特別市），廢黜辛禑，掌控高麗政局，對外倒向明朝尋求支持。至1392年，李成桂取代恭讓王王瑤（1345-1394，1389-1392 在位），建立朝鮮王朝。而明廷認為高麗方面反復無常，對李成桂也始終保有懷疑的態度。在此期間，明廷除了曾頒給朝鮮大統曆日之外，沒有其它的賜書活動。1394年（明洪武二十七年，朝鮮太祖三年）二月，明朝禮部上言：「朝鮮國歲給《大統曆》一百本。今李旦（案：即李成桂）數生邊釁，既已絕其往來，則歲賜之曆，亦宜免造。」⁸⁶⁶據此推想，至少1393年明朝曾建立了每年賜給朝鮮《大統曆》100本的慣例。

建文時期（1399-1402），藉由靖難戰爭中朝廷方面需要從朝鮮輸入馬匹的機會，朝鮮成功獲得明朝冊封。1401年（明建文三年，朝鮮太宗元年），朝鮮大臣趙浚（1346-1405）提出由使臣向明朝求賜《皇明禮制》。⁸⁶⁷楊士奇等編《文淵閣書目》載有《大明禮制》、《皇朝禮制》、《國朝禮制》等明初官方纂修的禮書，⁸⁶⁸《皇

⁸⁶⁴ 《明太祖實錄》卷46，洪武二年十月壬戌條，中研院史語所1962年版，第907-909頁。

⁸⁶⁵ 對於鐵嶺設衛事件，中日韓三國學界有多種觀點，目前尚無定論。參閱李花子：《明清時期中朝邊界史研究》，智慧財產權出版社2011年版，第25-28頁。

⁸⁶⁶ 《明太祖實錄》，卷231，洪武二十七年二月癸酉條，中研院史語所1962年版，第3379頁。

⁸⁶⁷ 《李朝太宗實錄》，卷1，太宗元年六月壬午條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第207頁。

⁸⁶⁸ 楊士奇等：《文淵閣書目》，卷1，馮惠民等編，《明代書目題跋叢刊》影印本，第10頁。

明禮制》應當指的是這類書籍。但朝鮮使臣向禮部提出請求後，禮部以「中國禮制不可行于藩國」為由拒絕。⁸⁶⁹

永樂時期，明鮮關係更加十分密切。除每年按慣例賜給曆日外，還多次賜書給朝鮮。陳學霖先生已指出，這一時期明朝時常向朝鮮索要女子入宮，雙方往來使者多以進貢紙張及賜給書籍的名義作為掩飾。⁸⁷⁰但從文化交流角度來看，賜書活動也有其自身的意義。這些賜書活動集中在兩個時間段：一是 1403-1409 年；二是 1417-1419 年，各有七次賜書。

1403 年（明永樂元年，朝鮮太宗三年），朝鮮太宗派成石璘（1338-1423）等出使明朝，受明成祖召見，成石璘提出求賜冕服書籍的要求：「又我殿下性本好學，而元子亦年十歲，入學成均，常思書冊之少。」獲成祖應允。⁸⁷¹《明太宗實錄》載：「上……命禮部具九章冕服、《五經》《四書》並鈔及彩幣表裡，俟使還賜之。」⁸⁷²對照朝鮮方的記載，並未提及五經四書。十月，明朝使節宦官黃儼等來到朝鮮，賜給朝鮮一批書籍。《李朝太宗實錄》載有黃儼使團攜來的賞賜物品的清單，書籍部分包括宋濂（1310-1381）等《元史》、曾先之（活躍於 13 世紀後期）《十八史略》、章如愚（1196 進士）《山堂考索》、趙汝愚（1140-1196）《宋朝諸臣奏議》、真德秀（1178-1235）《大學衍義》與《真西山讀書記》、李廉（1342 進士）《春秋會通》、黃瑞節（1317 舉人）《朱子成書》等。⁸⁷³這是一批宋以來的理學、史學、類書著作。其中《十八史略》一書，是一部通俗的中國通史著作，太

⁸⁶⁹ 《李朝太宗實錄》，卷 2，太宗元年十二月癸亥條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 1 冊，第 219 頁。

⁸⁷⁰ 陳學霖：《永樂朝宦官舉隅——黃儼出使朝鮮事蹟綴輯》，新界：中文大學出版社，1997 年版，第 129-190 頁；原載《第一屆全國歷史學會議論文集》，臺灣大學歷史系，1995 年版。

⁸⁷¹ 《李朝太宗實錄》，卷 6，太宗三年八月乙卯條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 1 冊，第 275 頁。

⁸⁷² 《明太宗實錄》，卷 21，永樂元年六月辛未條，中研院史語所 1962 年版，第 392 頁。

⁸⁷³ 《李朝太宗實錄》，卷 6，太宗三年十月辛未條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 1 冊，第 281 頁。

宗王在此年早些時候的經筵上閱讀過。⁸⁷⁴成石璘等回國時也曾進獻此書及《通鑿綱目》。⁸⁷⁵當年十一月，太宗王又在經筵上閱讀受賜的那部《十八史略》。⁸⁷⁶可以推測，這份書單中可能有一些是朝鮮方面提出的。黃儼告知太宗：「(明成祖)新登寶位，天下諸侯未有朝者。獨朝鮮遣上相進賀。帝嘉其忠誠，是以厚之。」⁸⁷⁷黃儼指的是永樂元年朝鮮派左政丞(宰相)河崙(1347-1416)為朝賀使赴明一事。朝鮮一次性獲賜品種豐富的眾多書籍，蓋緣於此。

1404年，明廷向朝鮮頒賜去年敕撰成書的《古今列女傳》110部。⁸⁷⁸此書基於劉向《列女傳》及歷代後妃、列女傳記，按照帝王、諸侯及士大夫、庶民等社會等級分類輯錄成書。⁸⁷⁹朝鮮王朝有將書籍分賜給文臣的慣例，⁸⁸⁰這次也將《古今列女傳》分賜下去，並向明朝提出補賜的要求，⁸⁸¹於是明成祖下令再賜給500部，當年十一月由朝鮮使臣帶回國內。這是明廷開始將新編成的敕撰書賜給朝鮮的開始。朝鮮方面對這部書籍是願意接受的，這也許向明廷發出了積極的信號，引發了進一步的主動賜書。

1406年，明廷賜給朝鮮《資治通鑿綱目》、《漢書》、《四書衍義》、真德秀《大

⁸⁷⁴ 《李朝太宗實錄》，卷5，太宗三年二月庚午條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第257頁；卷6，同年九月乙酉條，第1冊，第277頁。

⁸⁷⁵ 《李朝太宗實錄》，卷6，太宗三年九月戊子條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第277頁。

⁸⁷⁶ 《李朝太宗實錄》，卷6，太宗三年十一月庚辰條，韓國國史編纂委員會1968年版，第282頁。

⁸⁷⁷ 《李朝太宗實錄》，卷6，太宗三年十一月丙子條，韓國國史編纂委員會1968年版，第282頁。

⁸⁷⁸ 《李朝太宗實錄》，卷7，太宗四年三月戊辰條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第292頁。

⁸⁷⁹ 本文對明代敕撰書的介紹，主要參照李晉華：《明代敕撰書考》，哈佛燕京學社引得編纂處1932年版。

⁸⁸⁰ 1403年六月，朝鮮太宗將各道進獻的經書分賜給文臣。見《李朝太宗實錄》卷5，太宗三年六月辛亥條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第267頁。

⁸⁸¹ 《李朝太宗實錄》，卷8，太宗四年十一月己亥條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第314頁。

學衍義》各一部。⁸⁸²按朱彝尊《經義考》，周焱（1222-？）、丘漸均著有《四書衍義》，未知究系誰書。

1407年九月，朝鮮世子李禔（1394-1462）任正朝使赴南京。明成祖賜給敕撰書籍《孝慈高皇后傳》150部、《仁孝皇后勸善書》150部。⁸⁸³《孝慈高皇后傳》是《古今列女傳》中孝慈高皇后馬氏（1332-1382）傳記的單行本。《仁孝皇后勸善書》則是成祖徐皇后（1362-1407）的敕撰書，從儒釋道三教典籍中輯錄有關各種善行的言論與感應事蹟成書。此書成書於永樂三年（1405），但在徐皇后于此年去世後才公開頒行。1408年正月李禔辭歸時，明成祖賦詩送別，並賜給「白金、錦綺、書籍、筆墨、鞍馬」。⁸⁸⁴其中書籍據李朝實錄記載為《通鑒綱目》、《大學衍義》各一部、法帖三部。⁸⁸⁵當年頒賜永樂六年大統曆日的同時，明朝又賜給朝鮮《孝慈高皇后傳》五十本。⁸⁸⁶

1409年二月明廷頒賜當年的曆日時，一併賜給朝鮮《勸善書》300部。⁸⁸⁷朝鮮使者權緩（？-1417）應帶回這批書籍，但竟以“勢難齎來”為由“置諸中道”，至四月仍未送至朝鮮首都漢陽。朝鮮太宗認為“帝若聞之，必以為野，因此生釁，亦未可知”，⁸⁸⁸要求儘快將《勸善書》運至京師。此後八年間，明朝沒有再頒賜給朝鮮書籍。

⁸⁸² 《李朝太宗實錄》，卷12，太宗六年十二月丁未條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第381頁。

⁸⁸³ 《李朝太宗實錄》，卷15，太宗八年四月庚辰條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第434頁。

⁸⁸⁴ 《明太宗實錄》，卷55，永樂六年正月丙子條，中研院史語所1962年版，第1033-1034頁

⁸⁸⁵ 《李朝太宗實錄》，卷15，太宗八年四月庚辰條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第435頁。

⁸⁸⁶ 《李朝太宗實錄》，卷15，太宗八年二月丙戌條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第430頁。

⁸⁸⁷ 《李朝太宗實錄》，卷17，太宗九年二月壬辰條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第476頁。

⁸⁸⁸ 《李朝太宗實錄》，卷17，太宗九年四月壬午條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第481頁。

永樂十五年以來，明成祖編撰了一批宣傳佛教、道教的書籍，以及宣揚因果報應的書籍。這一時期明成祖的身體情況變差，永樂十四年身患重病，甚至服用了靈濟宮道士曾陳孫的「符藥」。⁸⁸⁹成祖熱心於編撰此類書籍，可能與此有關。和永樂初期編撰的《古今列女傳》、《勸善書》等教化書籍一樣，成祖也將這些書籍儘早地頒發給朝鮮。

1417年七月，明成祖命黃儼、海壽等赴朝鮮迎接進貢之女，同時賜給朝鮮當年成書的《神僧傳》，⁸⁹⁰重新開始了賜書活動；十一月，成祖命朝鮮使團帶回「《諸佛如來菩薩名稱歌曲》一百本、《神僧傳》三百本、冊曆一百本」，⁸⁹¹。1418年正月，朝鮮派外戚金漸（1369-1457）為慶賀皇帝生日的聖節使，赴北京朝賀，明成祖賜給朝鮮《名稱歌曲》300部。⁸⁹²當年六月，朝鮮太宗改立忠肅大君李禔為世子，向明廷請求批准，八月太宗禪位給世子。九月，傳達許可世子的敕書的明使宦官陸善財（?-?）帶著許可更換世子的敕書抵達朝鮮，同時帶來《名稱歌曲》1000部賜給朝鮮。⁸⁹³

1419年（明永樂十七年，朝鮮世宗元年）六月，朝鮮使節帶回了明成祖賜給的《為善陰騭》六百本。⁸⁹⁴此書成書於當年三月，全書十卷，系明成祖命近臣從古書中輯錄為善獲報者165人的事例成書。每事首列四字標題，敘述故事後以為

⁸⁸⁹ 商傳：《明成祖患病考》，載中國明史學會、北京十三陵特區辦事處編：《明長陵營建600周年學術研討會論文集》，社科文獻出版社2010年版，第9-15頁。

⁸⁹⁰ 《李朝太宗實錄》，卷34，太宗十七年七月丁卯條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第179頁。

⁸⁹¹ 《李朝太宗實錄》，卷34，太宗十七年十二月辛醜條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第196頁。

⁸⁹² 《李朝太宗實錄》，卷35，太宗十八年五月戊辰條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第225頁。

⁸⁹³ 《李朝世宗實錄》，卷1，太宗十八年九月辛亥條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第266頁。

⁸⁹⁴ 《李朝世宗實錄》，卷4，世宗元年六月己卯條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第320頁。

善積陰鷲獲福報的理論加以評析，並詠以七絕二首。同年，明成祖派黃儼出使朝鮮，正式冊封世宗李禔為王，賜物中也有「《陰鷲書》一千本」。⁸⁹⁵

為對明朝冊封表示“謝恩”，朝鮮派太宗王的庶子敬甯君李【ㄴ非】(?-1458)出使明朝。明成祖謂其：「汝父、汝兄皆王，汝居無憂之地，平居不可無所用心。業學乎？業射乎？宜自謹慎讀書。」⁸⁹⁶將當年剛剛修成的《性理大全》、《四書大全》、《五經大全》賜給李【ㄴ非】。此外還有東非進貢的奇獸麒麟（即長頸鹿）、獅子、福祿（即斑馬）、隨現寺、寶塔寺等祥瑞圖畫五軸，以及「《陰鷲書》二十二櫃、《名稱歌曲》三十櫃」等大量宣傳書籍。⁸⁹⁷

宣德時期，明、鮮之間仍有賜書活動。1426年（明宣德元年，李朝世宗八年），明宣宗派朝鮮出身的宦官尹鳳（?-?）等赴朝鮮征索少女與廚師。世宗王向尹鳳提出請賜《五經·四書·性理大全》、《通鑿綱目》和《宋史》等書，明朝遂賜給朝鮮三種《大全》與《通鑿綱目》各一部。⁸⁹⁸1433年，朝鮮曾援引明太祖于1372年同意高麗派遣學生的先例，奏請派「子弟」赴北京國子監及遼東地方官學學習。但明廷以路途遙遠對留學生不便為由不予允許，改為頒賜三種《大全》一部及《通鑿綱目》兩部以應付。⁸⁹⁹1435年，朝鮮使臣南智（?-?）向明廷「奏請胡三省《音

⁸⁹⁵ 《明太宗實錄》，卷213，永樂十七年六月辛巳條，中研院史語所1962年版，第2141-2142頁；《李朝世宗實錄》，卷5，世宗元年八月己醜條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第332頁。

⁸⁹⁶ 《李朝世宗實錄》，卷6，世宗元年十二月丁醜條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第348頁。

⁸⁹⁷ 《李朝世宗實錄》，卷6，世宗元年十二月戊子條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第352頁。

⁸⁹⁸ 賜書記載見《明宣宗實錄》，卷22，宣德元年十月辛未條，中研院史語所1962年版，第578頁；《李朝世宗實錄》卷34，世宗八年十一月癸醜條，韓國國史編纂委員會1968年版，第3冊，第49頁。有關明宣宗向朝鮮索求女子與方物的史事，及此事對明鮮宗藩關係造成的負面影響，參見陳學霖：《宣宗朝鮮選妃與朝鮮政治》，載陳學霖：《明代人物與史料》，中文大學出版社2001年版，第167-203頁。

⁸⁹⁹ 分見《明宣宗實錄》，卷107，宣德八年十一月乙酉條，中研院史語所1962年版，第2386-2387頁；《李朝世宗實錄》，卷61，世宗十五年九月壬午條，韓國國史編纂委員會1968年版，第3冊，第513頁；卷62，世宗十五年十二月壬戌條，第3冊，第531頁。

注資治通鑒》、趙完璧《原委》、金履祥《通鑒前編》、陳桎《歷代筆記》、丞相脫脫撰進《宋史》等書。」⁹⁰⁰明廷告以書板損缺，先發給《音注資治通鑒》一部，其餘書籍待印成後補發。⁹⁰¹沒有後來補賜其餘書籍的記錄。此後，明朝對朝鮮的賜書頻率就大大下降了，其重心也轉移到朝鮮宗系「辯誣」的歷史爭論上去了。

902

總的來說，永樂至宣德時期明、鮮關係的密切，是賜書活動頻繁的大背景。這段時期賜書活動的特點有二：一是明方積極將新出的敕撰書籍大量頒發給朝鮮。這一時期，明朝積極地向外國派遣使者，與其建立和鞏固宗藩關係。其中的交流方式包括頒賜書籍。1404年，明朝禮部印裝列女傳 10000 部以備「給賜諸番」，⁹⁰³1408年，室町幕府的使者堅中圭密（?-?）也曾在來朝時請求賜給《勸善書》與《內訓》，明廷各賜 100 部。⁹⁰⁴可見此待遇並非朝鮮獨享，但在諸“藩國”之中，明朝與朝鮮的關係最為密切，因此賜書次數也最多。二是朝鮮抓住這一機會，通過派王子朝貢、使者請賜等方式，積極求取宮廷教育用的書籍。明方的應對策略則是若有庫存多餘的書籍就賜給朝鮮，若無現成書籍就不會頒賜，既滿足朝鮮的要求，又不為此而專門去刷印、購買書籍。明方賜給的《漢書》、《大學衍義》、

⁹⁰⁰ 《李朝世宗實錄》，卷 70，世宗十七年八月癸亥條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 3 冊，第 649 頁。

⁹⁰¹ 《李朝世宗實錄》，卷 70，世宗十七年十二月戊午條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 3 冊，第 662 頁。

⁹⁰² 參見：黃修志：《明清時期朝鮮的“書籍辯誣”與“書籍外交”》，復旦大學博士論文 2013 年，第 41-45 頁。

⁹⁰³ 《明太宗實錄》，卷 34，永樂二年九月辛亥條，中研院史語所 1962 年版，第 601 頁。到 1428 年，還有三千多部用於頒賜的《古今列女傳》儲存在南京國子監，經祭酒陳敬宗奏請，賜給了監生。見《明宣宗實錄》，卷 45，宣德三年七月丁卯條，中研院史語所 1962 年版，第 1106-1107 頁。

⁹⁰⁴ 《明太宗實錄》，卷 79，永樂六年五月乙丑條，中研院史語所 1962 年版，第 1063 頁。

《通鑒綱目》等書，雖然在此前已經傳入朝鮮，⁹⁰⁵但朝鮮方面仍在尋求善本。⁹⁰⁶同時，這些書籍也都是明朝皇室教育中重視的經典。⁹⁰⁷這說明明廷把基於儒家教育理念制定的宮廷教育書單，移用到對朝鮮賜書事務上，並為朝鮮方面所歡迎。這是以兩國當時共同的官學——程朱理學為基礎的。

第二節 《名稱歌曲》、《為善陰鷲》等書在朝鮮王廷引起的爭論

一般而言，古代半島王朝總是積極地吸收中國文化。從 1258 年高麗向蒙古投降開始，至 1356 年高麗出兵奪回雙城總管府（治所在今朝鮮咸鏡南道金野郡）這近百年的時間內，高麗是元朝的藩屬國。高麗國王世代迎娶元朝的公主，由此在兩國王室之間建立姻親關係，作為黃金家族駙馬的高麗國王也在元朝享有很高的地位。兩國之間有大批的人員往來，高麗士人可以入元遊學、科舉、仕官，有機會與中國士人交往，極大地促進了文化交流。⁹⁰⁸1314 年，在與元武宗、仁宗關係密切的高麗忠宣王王璋、高麗貴族洪論活動下，元朝將原南宋秘閣藏書 4371 冊、約 17000 卷賜給高麗。⁹⁰⁹

⁹⁰⁵ 《漢書》早已傳入高句麗，見《舊唐書》卷 149《高麗傳》；李朝太祖王講讀《大學衍義》事，見《李朝太祖實錄》卷 2，太祖元年九月己亥條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 1 冊，第 30 頁。定宗王講讀《通鑒綱目》事，見《李朝定宗實錄》，卷 4，定宗二年六月乙未條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 1 冊，第 175 頁。

⁹⁰⁶ 如 1401 年朝鮮使節李舒等回國，獻上書目中有《大學衍義》一部。見《李朝太宗實錄》，卷 2，太宗元年十二月癸亥條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 1 冊，第 219 頁。1403 年成石璘也曾進獻《通鑒綱目》。

⁹⁰⁷ 永樂二年制定的東宮朝儀，規定太子日講的書目有五經、四書、《通鑒》、《大學衍義》和《貞觀政要》等書，見《明太宗實錄》卷 30，永樂二年四月癸酉條，中研院史語所 1962 年版，第 536-538 頁。《漢書》則是明太祖最喜愛的史書。參見謝貴安：《明代的〈漢書〉經典化與劉邦神聖化的現象、原因與影響》，《長江大學學報》2008 年第 2 期，第 117-125 頁。

⁹⁰⁸ 參見陳尚勝：《中韓交流三千年》，中華書局 1997 年版，第 30-35 頁。

⁹⁰⁹ 畢輿南：《元仁宗賜書高麗雜考》，《文獻》1998 年第 2 期，第 193-199 頁。

朝鮮與明朝確立宗藩關係後，其國內也有派遣赴明留學生的嘗試。1412年朝鮮議政府曾建議，向明朝請求派醫學、樂生、譯學等專門學校的生徒赴南京學習，太宗王不允，稱：“今帝多疑慮，本朝人至，必令內豎暗察，不可與元朝混一時比也。”⁹¹⁰前述1433年朝鮮派遣“子弟”赴明留學的努力也以失敗告終。這當然不僅僅是緣于明朝皇帝的多疑性格。就與中原王朝的關係性質而言，朝鮮未與明進行王室聯姻，⁹¹¹兩國之間只有遵循朝貢制度的宗藩關係。而高麗作為元朝附屬國時期，一方面固然受到蒙古方面嚴格的控制，另一方面也藉由國王與元朝皇帝間的親戚關係，可以獲得引進人員、物資的更大便利。而且，明初對外交往中雖然主動遣使外國以建立國交，但對待民間人員往來方面表現出明顯的封閉傾向。⁹¹²朝鮮派遣留學生的努力受挫後，改為派遣官員向客居遼東的明朝士人請教。如1434年朝鮮官員李邊（1391-1473）、金何（?-1462）等奉命赴遼東，向謫居遼東的明朝官員鄔望（?-?）、劉進（?-?）請教有關朝鮮官員偈長壽（1341-1399）所撰《小學直解》的問題。⁹¹³

在派人赴明學習受到限制的情況下，朝鮮方面十分重視通過輸入國內的漢籍來學習中國文化。1419年明朝頒賜給朝鮮《五經·四書·性理大全》之後，朝鮮方面對此書相當重視，認為其對朱子學的闡發「詳悉精微，實無餘蘊」，⁹¹⁴在1424-

⁹¹⁰ 《李朝太宗實錄》，卷24，太宗十二年十月戊寅條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第653頁。

⁹¹¹ 永樂初期明朝宦官黃儼與朝鮮君臣曾就此事有過秘密接觸，但最終並未成功。參見陳學霖，《永樂朝宦官舉隅——黃儼出使朝鮮事蹟綴輯》，中文大學出版社1997年版，第129-190頁；原載《第一屆全國歷史學會議論文集》，臺灣大學歷史系，1995年版。

⁹¹² 參見全海宗：《韓中關係史導論之二——中國與韓國》，載氏著：《中韓關係史論集》，中國社會科學出版社1997年版，第8-22頁。

⁹¹³ 《李朝世宗實錄》，卷63，世宗十六年二月甲寅條，韓國國史編纂委員會1968年版，第3冊，第543頁；卷64，世宗十六年四月己酉條，第3冊，第553頁。

⁹¹⁴ 《李朝世宗實錄》，卷69，世宗十七年八月癸亥條，韓國國史編纂委員會1968年版，第3冊，第649頁。

1429 年間先後用活字版與雕版將全書陸續付印，⁹¹⁵分賜群臣，⁹¹⁶並作為經筵講讀之書。⁹¹⁷1435 年，世宗曾命使臣向明朝官員詢問是否還有其它此類敕撰書。⁹¹⁸但是，1417-1419 年間明朝頒賜給朝鮮的一些帶有宗教色彩的書籍，卻在朝鮮王廷中引起了爭論。已有學者討論過這一事件，並指出這與當時朝鮮國內崇儒辟佛的思潮有關。⁹¹⁹以下筆者將詳述這一爭論的經過與朝鮮處理這批書籍的辦法，並探尋造成這一事件的制度因素。

明成祖對於漢傳、藏傳佛教及道教等宗教都加以推崇，其具體措施之一就是支持編纂宗教書籍，既編輯刊刻經典總集佛藏、道藏、甘珠爾等，也新編了一些宗教書籍。成祖即位之初，曾刊刻了以徐皇后名義撰寫的《夢感佛說第一稀有功德經》，托言觀音菩薩托夢告知徐皇后將有大難，授以此經，徐皇后持頌此經，終於幫助成祖平定禍亂。⁹²⁰至其在位後期，陸續編纂了《神僧傳》、《諸佛如來菩薩名稱歌曲》、《為善陰鷲》、《孝順事實》等一系列與宗教相關的書籍。將其頒給朝鮮。

與此相對的是，朝鮮太宗、世宗在位時期，採取的是崇儒抑佛的政策。自高

⁹¹⁵ 《李朝世宗實錄》，卷 23，世宗六年二月庚申條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 582 頁；卷 37，世宗九年七月甲辰條，第 3 冊，第 82 頁；同卷，世宗九年九月戊子條，第 3 冊，第 90 頁；卷 38，世宗九年十月壬午條，第 3 冊，第 100 頁；卷 39，世宗十年正月己酉條，第 3 冊，第 113 頁。

⁹¹⁶ 《李朝世宗實錄》，卷 23，世宗六年二月庚申條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 582 頁；卷 40，世宗十年閏四月壬午條，第 3 冊，第 126 頁；卷 43，世宗十一年二月己醜條，第 3 冊，第 167 頁；卷 44，世宗十一年四月丁酉條，第 3 冊，第 177 頁。

⁹¹⁷ 《李朝世宗實錄》，卷 55，世宗十四年二月乙未條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 3 冊，第 370 頁。

⁹¹⁸ 《李朝世宗實錄》，卷 69，世宗十七年八月癸亥條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 3 冊，第 649 頁。

⁹¹⁹ 鄭沃根認為，朝鮮王廷不能違抗中國皇帝傳播佛教書籍的旨意，只能採取兩面派的政策，對使者製造假像。見【韓】鄭沃根：《中國小說的傳播與朝鮮初期儒教的統治》，《延邊大學學報》2005 年第 4 期，第 51-55 頁。Young Kyun Oh 也分析了這一事件，認為是朝鮮國王寧願降低尊嚴之舉，表現他們建立儒教國家的決心。見 Young Kyun Oh, *Engraving Virtue: The Printing History of a Premodern Korean Moral Primer*, Leiden: Brill, 2013, pp. 72-75..

⁹²⁰ 參見朱鴻：《明成祖與永樂政治》，臺灣師範大學歷史研究所 1988 年版，第 211-213 頁。

麗末年以來，東國諸儒如朴礎、鄭道傳、李穡等已經紛紛起而排佛。這兩王既受儒學特別是朱子學排擊異端思想的影響，又出於新生國家確保良民戶口與國家財政收入的需要，一方面推崇儒學，一方面採取對佛教抑制、打擊的政策，具體措施包括加強度牒制度，嚴格限定佛教寺院數量，沒收其餘寺刹之田地及奴婢歸公，使得曾在高麗時代臻於全盛的佛教深受打擊。⁹²¹這樣，李朝對這些明朝賜給的佛教書籍也並不感興趣。《李朝太宗實錄》對《神僧傳》、《諸佛如來菩薩名稱歌曲》兩書做了飽含譏刺的簡介：「《神僧傳》者，集自漢以來凡怪誕之僧妖言詭行；《歌曲》者，集諸佛菩薩之名，比於音律，帝使男女日誦，仍賜諸國。」⁹²²但 1417 年十二月，仍「頒《神僧傳》、《如來名稱歌曲》于各宗寺社，遍及各司及諸卿大夫家。」⁹²³這應是對明廷傳播宗教書籍的意圖的貫徹。

此前，在明、鮮國交中已因佛教事務而發生過齟齬。永樂四年，明廷派司禮監太監黃儼等人出使朝鮮，求取濟州法華寺銅佛。黃儼護送佛像返回漢城時，太宗王因身體違和未親自迎接行禮，引起黃儼不快。而黃儼一路需索大量物資、徵發人力，擅自鞭辱朝鮮守令，無視法紀，也激起朝鮮方面的憤怒。經過君臣討論後，太宗堅持不拜銅佛，並以朝鮮應當敬重天子的使臣而非本土的銅佛的理由說服黃儼，又贈以厚禮，平息了事件。⁹²⁴這一事件雖然實際是由明朝宦官使節的跋扈態度而非佛教事務本身引起，但朝鮮官員擔心明成祖對佛教的崇信，會使他更加偏袒黃儼。這樣的外交經驗也使得朝鮮君臣不得不慎重對待這批賜書。

這段時期，前往明朝國內的朝鮮使者更能感受到成祖在國內推廣佛曲的熱情。

⁹²¹ 參見蔡茂松：《韓國近世思想文化史》，東大圖書公司 1995 年版，第 30-34、60-64 頁。

⁹²² 《李朝太宗實錄》，卷 34，太宗十七年十二月辛醜條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 196 頁。

⁹²³ 《李朝太宗實錄》，卷 34，太宗十七年十二月辛醜條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 196 頁。

⁹²⁴ 參見陳學霖：《永樂朝宦禍舉隅——黃儼出使朝鮮事蹟綴輯》，載氏著：《明代人物與傳說》，中文大學出版社 1997 年版，第 129-190 頁。

太宗王的外戚金漸即為其中之一。金漸之女金氏（?-1454）為太宗的王后閔氏的侍女，被太宗納入後宮，生敬甯君李裨（?-1458）。1418年，金漸以議政府參贊身份任賀聖節使赴北京。⁹²⁵朝鮮王廷派金漸為使者，除了其外戚身份外，還與其妻權氏與明宮中的權婆婆為同族有關。⁹²⁶金漸在北京得到了明方的禮遇，明成祖賜給朝鮮去年成書的《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》三百部。⁹²⁷禮部尚書呂震（1365-1426）執其手稱：「此《歌曲》不頒于諸國，惟汝朝鮮禮義之邦，且敬愛殿下，故特賜之。所謂『千里送鵝毛，物輕人意重』者也。」按慣例，朝鮮使臣見到明朝禮部尚書要行叩頭之禮。呂震是明成祖寵信的重臣，他對金漸態度親切，可以說是給予殊遇。⁹²⁸

可能由於此次出使明朝的成功，金漸此後在發言中常常表現出對明朝權威的重視。1418年，朝鮮太宗廢黜了世子李禔，改立李禔為世子，並在請求易儲的使者尚未返回之前就將王位內禪給李禔，自居上王，仍處理大政。當時金漸參與了群臣的勸阻行動，稱：「今國家邊境無虞，上國待之以誠，皆殿下至誠事大之美德。今年六月，易置世子，八月傳位，則上國必疑之；後世聞者，亦必有疑矣。」次日舉行內禪時，他又以使者尚未歸國為由，認為舉行內禪乃是失德之舉。⁹²⁹明

⁹²⁵ 見《李朝太宗實錄》，卷35，太宗十八年正月丁醜條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第203頁。

⁹²⁶ 金漸妻姓權氏，見《李朝世宗實錄》卷3，世宗元年二月戊戌條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第303頁。永樂十五年（1417）正月，權婆婆曾與朝鮮籍宦官黃儼一起向朝鮮使者要求朝鮮獻女，權婆婆此人應該也是朝鮮籍的宮女。當年六月黃儼出使朝鮮，權婆婆托其帶來禮物，贈送給太宗王的寵妃貞懿宮主權氏。次年初，權氏也托明使宦官陸善財回贈禮物。記載分見《李朝太宗實錄》卷33，太宗十七年五月壬寅條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第162頁；卷34，太宗十七年七月戊寅條，第2冊，第180頁；卷35，太宗十八年正月丙辰條，第2冊，第198頁。有關黃儼的生平，及明朝永樂（1402-1423）時期向朝鮮需索處女的史事，參見陳學霖：《永樂朝宦官舉隅——黃儼出使朝鮮事蹟綴輯》，載氏著：《明代人物與傳說》，中文大學出版社1997年版，第129-190頁。

⁹²⁷ 此經收入《永樂北藏》第179-181冊，卷前有明成祖永樂十五年四月十七日御製序。

⁹²⁸ 《李朝太宗實錄》，卷35，太宗十八年五月戊辰條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第225頁。

⁹²⁹ 分見《李朝太宗實錄》，卷36，太宗十八年八月丙戌、丁亥條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第246頁。

朝使臣未到之前，金漸提議將其受賜的《名稱歌曲》與朝鮮的俗樂放在一起演奏以示好。世宗王不允，認為：“尊閣之可也，何必交奏？雖交奏，聲音殊異，使臣必不能辨，何益之有？”⁹³⁰。

當年十二月，奏請承襲的使臣朴信自明歸來，也報告了《名稱歌曲》在明朝的流行情況：「中國父老，皆誦《名稱歌曲》，宮中之人，亦誦此曲。」太宗王遂立議以朝鮮俗樂《真勺》的曲調演奏《名稱歌曲》，以取悅即將到來的明方冊封使臣黃儼等人。但最終仍決定不配俗樂，而是下令讓明使來京沿途的僧人誦習《名稱歌曲》。⁹³¹1419年正月，金漸與禮曹判書許稠在世宗御前議論朝鮮是否應效仿明制，由國王「親引罪囚，詳加審核」時，輾轉談及此事：

漸曰：「時王之制，不可不從。皇帝崇信釋教，故中國臣庶，無不誦讀《名稱歌曲》者。其間豈無儒士不好異端者？但仰體帝意，不得不然。」

稠曰：「崇信釋教，非帝王盛德，臣竊不取。」

漸每發一言，支離煩碎，怒形於色，稠徐徐折之，色和而言簡。上是稠而非漸。⁹³²

許稠對永樂皇帝崇信佛教的批判，除了表現出李朝士人主流的崇儒抑佛的文化傾向外，還含有對明朝皇帝對待朝鮮的強勢態度的不滿。而被斥為鄙人的金漸則無原則地強調明朝權威，更加引起了朝鮮君臣的反感。金漸日後因貪污被流放，⁹³³編纂《李朝實錄》的史官便就他的這種舉動加以貶斥。

⁹³⁰ 《李朝世宗實錄》，卷2，太宗十八年八月丁酉條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第263頁。

⁹³¹ 《李朝世宗實錄》，卷2，太宗十八年十二月辛醜條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第294頁。

⁹³² 《李朝世宗實錄》，卷3，世宗元年正月丙辰條，韓國國史編纂委員會1968年版，第2冊，第297頁。

⁹³³ 金漸後因貪污被流放，其女也出家為尼。分見《李朝世宗實錄》卷13，世宗三年十月己亥

1420年十二月，謝恩使李【訖非】、鄭易（?-1425）一行回國時，又帶回了大批《名稱歌曲》，《為善陰鷲》書籍以及與佛教有關的「隨現寺、寶塔寺祥瑞之圖」。⁹³⁴

十二月初八，鄭易在慰謝酒宴上重提世宗將《名稱歌曲》「尊閣」的話頭：「皇帝崇佛極篤，請將曾賜《名稱歌曲》等佛書，權依中國之例，起樓尊閣之，且令誦念，以表尊敬。」但兩王反映冷淡。太宗稱：「卿言是矣。然佯尊之意，不合於義。若其祥瑞之物，則當作歌詩，被之管弦，以揚聖德耳。」世宗亦稱：「佯尊則是欺之也，何敢假為？」⁹³⁵但兩王迫於壓力，也不得不採取陽奉陰違的措施。此前，有三十名朝鮮僧人逃入明朝，明成祖通過李【訖非】將此事轉告朝鮮君臣，令他們很是緊張。初十日的夜裏，兩王摒退左右，召見侍臣密議此事。太宗回憶朝鮮立國以來，曾多次因人員逃入明朝告密而引起事端。其即位之初，曾流放擁有私兵的外戚李居易、李佇父子，有僧人逃入明朝向明成祖報告，引起誤會，而現在又有僧人逃入明朝，令他頗為緊張：

今者皇帝深信浮屠，盛于蕭梁，《名稱歌曲》之誦，遍於天下，空花佛象之瑞，播于圖畫，一時俗尚，靡然趨之，而我國則前既革去寺社田民，僅存十一，今又盡去寺社奴婢。雖其自取，豈無怨謫乎？此輩既已失望，又聞皇帝崇佛，必有逃入上國飾詞讒訴者之人。況皇帝之崇信如彼，而我國之革除如此，僧徒之欲逃此入彼也無疑矣。古之人臨時制變，有從權變通之理，今宜為僧徒開其自慰喜悅之心。

條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 456 頁；同月戊申條，第 457 頁；卷 30，世宗七年十一月癸卯條，第 2 冊，第 699 頁。

⁹³⁴ 《李朝世宗實錄》，卷 6，世宗元年十二月戊子條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 348 頁。

⁹³⁵ 《李朝世宗實錄》，卷 6，世宗元年十二月戊寅條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 349 頁。

因此，太宗王決定採取“權宜”之計，營造假像，討好明使與皇帝，同時安慰國內的僧人：

皇帝所賜《名稱歌曲》、《為善陰鷲》之類，速令西北面黃海道使臣往來之地，聚會僧徒及耆老人等，常加讀誦。又制歌詩，稱讚佛氏及皇帝崇信獲報瑞應屢現之狀，令上妓肄習，如有上國使臣，則沿道經歷有誦經者，燕饗歌舞有誦德者，皇帝聞之，必喜我國能體聖心，雖有逃入讒訴之人，不得售其說矣。且欲合慈福寺田，移屬僧人會處，以安其心。⁹³⁶

為此，朝鮮禮曹制定了由僧人誦習、保管這些書籍、官府加以監督的規章：

請令京中各宗則僧錄司、外方各寺則留後司及諸道監司考察，每季、月誦習日課，置籍於歲抄傳報禮曹，以憑檢舉。其《勸善書》、《陰鷲書》、《神僧傳》悉令堅藏，如有污穢破損者，嚴治其罪。又赴選僧徒，依儒生講《文公家禮》，能誦《名稱歌曲》者，許令赴選。⁹³⁷

僧人既要熟背其內容，又要對原書妥善保管。次年四月，朝鮮又「頒朝廷所賜《陰鷲書》及歌曲於京中及諸道各寺」⁹³⁸。中、朝史料並無對此風波的進一步記載，大概此事就此平息。而這批書籍也被擱置起來，沒有得到直接翻刻、流傳的機會，僅有部分內容被編入朝鮮漢籍中（詳見後文）。

為何朝鮮王廷在對明交往中，要隱藏意識形態中的抑佛成分、向明廷示好，從而出現了這樣的一種尷尬局面呢？這源於朝鮮在對外政策上與明朝的分歧，以

⁹³⁶ 《李朝世宗實錄》，卷 6，世宗元年十二月庚辰條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 349 頁。

⁹³⁷ 《李朝世宗實錄》，卷 6，世宗元年十二月壬午條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 350 頁。

⁹³⁸ 《李朝世宗實錄》，卷 8，世宗二年四月辛醜條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 378 頁。

及對明朝的軍事實力及強硬對外態度的恐懼。

永樂一朝，對於邊疆族群和外國，總體上採取積極、強硬的政策，對於不肯服從朝貢體系者則以武力討伐。先是在永樂四年出兵吞併安南，其後先後五次北伐蒙古。明朝在毗鄰朝鮮的遼東駐有強大的兵力以防備蒙古和倭寇，並在女真人聚居地設置衛所、加以招撫。而朝鮮也將招撫女真人作為國防策略，因此與明朝產生了衝突。⁹³⁹對於明朝的強大軍事存在，朝鮮君臣頗抱顧慮。1405年，權近勸止太宗內禪之意時說：「殿下徒以盡忠事大之誠，而恃帝之眷遇，然帝於東隅置建州衛，是扼我咽喉、擊我右臂也。外立雄藩以誘我人民，內加異寵以懈我禦侮，其意固難測也。」太宗“意稍感悟”，停止了內禪。⁹⁴⁰1407年，明成祖以宦官武將王彥(原名狗兒)為遼東鎮守太監。當年七月，朝鮮派吏曹判書李稷(1362-1431)出任東北面都巡問使、永興(今朝鮮咸鏡南道金野郡)府尹，《李朝實錄》記錄此舉「蓋懼王狗兒之逼，以備不虞」。⁹⁴¹

除此之外，朝鮮還擔心被捲入明朝與日本的爭端之中。當時，日本的室町幕府及地方大名與朝鮮王廷之間素有往來。而在將軍足利義滿(1358-1408)執政時期，明廷也與室町幕府間建立了宗藩關係，遣使往來，並進行朝貢貿易。明廷與日本建立國交的主要意圖之一，就是要求日本幕府鎮壓騷擾中國沿海的倭寇。義滿死後，其子足利義持(1386-1428)斷絕了對明交往，也停止了征討倭寇。⁹⁴²成祖因此在1413年正月對朝鮮使節聲言要出兵討伐日本：「日本國老王，事大以誠，無有寇竊。今嗣王不禁草竊，侵擾我疆，又掛父真于壁，而刺其目，其不道如此。」

⁹³⁹ 參見張士尊：《明代遼東邊疆研究》，吉林人民出版社2002年版，第441-443頁。

⁹⁴⁰ 《李朝太宗實錄》，卷14，太宗六年八月庚戌條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第373頁。

⁹⁴¹ 《李朝太宗實錄》，卷14，太宗七年七月壬戌條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第404頁。

⁹⁴² 范中義、全晰綱：《明代倭寇史略》，中華書局2004年版，第77-86頁。

朕欲發船萬艘討之，爾朝鮮宜預知之。」⁹⁴³當年七月，朝鮮使者又從北京帶來一系列傳聞：成祖將北征蒙古，已徵發百萬兵馬到北京；遼東人上表請求將元朝在朝鮮濟州島放牧的馬匹移入中國；明朝製造三千戰艦欲攻打日本等傳聞。⁹⁴⁴成祖之言可能更多地是想對日本施加壓力，但朝鮮方面並未等閒視之，左政丞河崙等謀劃要增築城池以備明朝進攻。⁹⁴⁵朝鮮為此也停止了向日本派遣使者。⁹⁴⁶1415年七月，倭寇攻入旅順口，燒殺擄掠，消息傳到朝鮮王廷，太宗王稱：「倭寇中國數矣，而今也為甚。帝若怒而欲征之，則必有助征之命，將若之何？且我國交通日本，倭使絡繹，帝若知之，則必歸咎我國，亦將如之何？」此語道出了朝鮮處在關係緊張的明日兩國之間的尷尬處境。⁹⁴⁷

綜上所述，朝鮮因對明朝心懷畏懼，對明交往中竭力隱瞞包括與日本的官方交往和打壓佛教在內等事實，同時則要將「事大之誠」表現得更加明顯，並表現出對明朝所賜佛教書籍的尊崇。這樣一來，明朝使節就無從感受到朝鮮國內對佛教的抑制氣氛。與之相反的是，明朝接待朝鮮使節時，會積極地向他們介紹佛教活動。前述 1407 年朝鮮世子李禔赴南京時，成祖曾指引他去遊覽「朝天宮、靈穀寺、天禧寺、天界寺、能仁寺」等寺觀。這並不單純是介紹他們遊覽名勝古跡，還有炫耀皇家佛事之盛、自己孝心之誠的用意。是年二月，西藏噶瑪噶舉派的五世噶瑪巴活佛得銀協巴（1384-1415，明方稱哈立麻，朝鮮稱曷尼摩）應成祖之邀，

⁹⁴³ 《李朝太宗實錄》，卷 25，太宗十三年三月己亥條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 1 冊，第 667 頁。

⁹⁴⁴ 《李朝太宗實錄》，卷 25，太宗十三年七月乙未條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 1 冊，第 678 頁。

⁹⁴⁵ 《李朝太宗實錄》，卷 26，太宗十三年七月癸卯條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 1 冊，第 679 頁。

⁹⁴⁶ 《李朝太宗實錄》，卷 27，太宗十四年二月乙巳條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 4 頁。

⁹⁴⁷ 《李朝太宗實錄》，卷 30，太宗十五年七月戊午條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 2 冊，第 77 頁。

駐錫南京靈穀寺，為明太祖與馬皇后建普度大齋薦福。據說在此大齋上發生了種種祥瑞。⁹⁴⁸成祖為此御制七言古詩一首。禮部官員帶朝鮮官員李來等人到靈穀寺遊覽，每人和御制詩一首呈進。⁹⁴⁹朝鮮官員的和詩也成為成祖文化工程的一部分。

在明、鮮兩國的交往中，雙方都不會將國內的情勢完全的展示出來。朝鮮入明使者的人身雖然受到一定的限制，但並沒有受到明方刻意的蒙蔽，仍然可以接觸到明朝社會各階層的人員，廣泛地搜集情報，也因此而更多地收集到謠言而“失真”。而明朝使者則一路都受到朝鮮官員的接待，其聞見更多地出於朝鮮方面經過精心佈置和遮掩後的自我展示。這種資訊傳播中的失真，會影響到雙方法策者的判斷，在總體上關係穩定密切的兩國交往中也引起了一些波瀾。

夫馬進認為，朝鮮士大夫要閱讀的「經典」有兩種，即中國的經典與現實中的中國。16世紀後半葉朝鮮朱子學進入了隆盛期，以「小中華」人自居的朝鮮士大夫，運用朱子學這一在東亞具有普遍性的價值體系對朝鮮和中國進行觀察和批判，甚至在歸國後公開的報告中對中國的現實加以修改，使其符合自己的理想。

⁹⁵⁰在15世紀初年，朝鮮士大夫尚且需要通過學習明朝編撰、頒發的理學權威書籍，來深化自身對朱子學的認識。但他們已憑藉朱子學的標準，來批評明朝賜書中另一部分帶有宗教色彩的書籍，由此而看到了現實的明朝與理想的「中華」之間的差距。這樣來看，15世紀初的賜書活動本身，可以說是朝鮮「小中華」意識形成的助推力之一。

⁹⁴⁸ 明成祖製作了記錄此事的長卷，今名《噶瑪巴為明太祖薦福圖》，藏於西藏拉薩布達拉宮。見羅文華：《明大寶法王建普度大齋長卷》，《中國藏學》1995年第1期，第89-97頁。

⁹⁴⁹ 《李朝太宗實錄》，卷15，太宗八年四月庚辰條，韓國國史編纂委員會1968年版，第1冊，第434頁。

⁹⁵⁰ 參見夫馬進對許筠（1551-1588）、趙憲（1544-1592）的朝天錄及趙憲《東還封事》的研究。【日】夫馬進著，伍躍譯：《朝鮮燕行使與朝鮮通信使》，上海古籍出版社2010年版，第3-31頁。

第三節 朝鮮對明朝頒賜教化書的接受

上文中已經提到，明朝賜給朝鮮的經史書籍頗受歡迎，而那些帶有宗教色彩的敕撰書籍則受到質疑。這些明朝敕撰書籍的主要功能，是向民眾實施教化，即灌輸倫理觀念。朝鮮政府及士大夫在考慮教育、教化問題時，也會產生汲取其中資源的考慮。在這批書籍入朝百餘年之後，朝鮮王廷中有過一場關於是否印行其中的《為善陰騭》一書的討論。

1536年（明嘉靖十五年，朝鮮中宗三十一年），中宗王李懌（1488-1544，1506-1544在位）有編纂有關“三綱孝悌之道”的教化書以整頓風氣的想法，為此諮詢兼任弘文館大提學（宮廷藏書、研究機構長官）的右議政金安老（1481-1537），金安老認為不必新纂，除可以重印《三綱行實圖》之外，「如《為善陰騭》、《名臣言行錄》等書，深切於體身。印頒中外，諭以至意，則一以法古人篤行之跡，一以感聖上寓勸之意。其必有所警省矣。」⁹⁵¹中宗初命：「依議施行。」但很快又詢問秘書機構承政院：「……未知『為善陰騭』，此是文字耶，冊名耶？若冊名，而專以報應為主之書，則近於不正。其與《三綱行實》等冊同時頒，何如？」

承政院回答：「《為善陰騭》，此是冊名，臣等時未見之。然其書主於為善，則必有報應，似未可與《三綱行實》、《名臣言行錄》同時印頒也。」建議就此事再詢問金安老。

中宗遂下旨表示《三綱行實》已成陳跡，不能引起民眾的注意，且只有勸善的故事，缺少戒惡的故事；「《為善陰騭》，則為某善，有某應，此近於不正」；《名臣言行錄》深奧難懂。命三公（議政府的領議政、左議政和右議政）參加討論。

⁹⁵¹ 《李朝中宗實錄》，卷 81，中宗三十一年五月甲子條，第 17 冊，第 654 頁。

對此，三公都有發言，以下摘錄有關《為善陰鷲》的部分。

領議政金謹思（1466-1539）贊同承政院之說，認為《為善陰鷲》是「在永樂間，自中原出來，甚怪僻之書也，似不合於教導」，反對印行此書。

左議政金安老堅持其觀點，認為面向全社會的教化書應考慮社會等級性。《三綱行實》、《為善陰鷲》可以「通貴賤」，而《名臣言行錄》只能勉勵士大夫。金安老還提出《為善陰鷲》「非如佛氏天堂、地獄輪回之說」，而是「先儒采摭已往之跡，以寓夫善惡所積，殃慶類至之理，欲使人感發警飭，興善而止惡。蓋福善、禍淫，聖人所言。此理亦不可誣也。」他建議若另纂新書，則可以將此二書「撮要分類，合而為一」，以便「通上下貴賤而誦習之」。

右議政尹殷輔（1468-1544）則籠統認為三書都是「勸人為善」的，而同意中宗古書不能引起注意的說法，建議另編新書，並以諺文翻譯，可以「更新耳目」，有助於教化。

於是，中宗王認為三公的議論可以綜合，決定採集各書中的事蹟另編一書，並翻成諺文。⁹⁵²但最後並未編纂新書。而是在1538年採納了禮曹判書金安國（1478-1543）在1518年出版的有關兄弟、朋友的《二倫行實》一書，將其印行頒佈。⁹⁵³

從以上討論中可以看到，從未見過《為善陰鷲》的中宗與承政院官員，都憑書名就認定印行此書不妥，說明朝鮮君臣仍對「陰鷲」一詞含有的因果報應意味甚為敏感。金謹思對《為善陰鷲》來歷的說明，則暗示著永樂年間朝鮮那段被迫接受此類書籍的灰色歷史記憶，甚至在百年後仍在朝鮮士大夫心中產生負面影響，影響了書籍在該國的接受效果。而真正讀過《為善陰鷲》的金安老，用儒家的天

⁹⁵² 《李朝中宗實錄》，卷 81，中宗三十一年五月丙寅條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 17 冊，第 655 頁。

⁹⁵³ 《李朝中宗實錄》，卷 87，中宗三十三年七月戊寅條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 18 冊，第 192 頁；卷 88，三十四年八月戊子條，第 18 冊，第 328 頁。

道福善禍淫、積善必有餘慶的說法解釋此書的理念，聲明此書與朝鮮士人最反感的佛教無關。事實上，《為善陰鷲》一書的確並不崇佛，但卻帶有濃厚的道教色彩。此書以蔣侯與二徐真人兩種民間信仰開篇，其間多談道教成仙之事。由此可見，金安老的辯護辭實際是很微妙的。金安老的另一個關於《為善陰鷲》面向的人群可以「通貴賤」效用的觀點，可能有兩點涵義：此書收錄故事的主人公出身了涵蓋社會各個階層，而「為善」理念也包含了珍重生命、樂善好施、樂於助人等對社會各階層具有普適性的倫理。這的確是此書的一大優點。可見在當時的朝鮮，也有人能夠突破朱子學意識形態的限制，認識到此書在教化功能上的價值。

中宗最終的決定較為籠統，有可能接受了金安老對《為善陰鷲》的意見，但由於新書的編纂並未完成，很難說朝鮮王廷是否打消了這種顧慮。下面筆者就 15 世紀朝鮮兩種書籍《三綱行實圖》與《訓世評話》展開討論。其中前者是由世宗王下令編撰的插圖教化書；後者是由文官個人編撰的漢語教科書。這兩種書籍都採納了明朝頒賜的教化書的內容，觀察其擇取的標準和程度，可以瞭解朝鮮對這類書籍的實際接受程度。

1428 年，朝鮮晉州（今韓國廣尚南道晉州市）發生了一起弑父案件，世宗王聽說後十分震動，因而希望採取敦厚風俗的政策。首相判議政府事卞季良（1369-1430）提議將高麗時期刊行的《孝行錄》等書發佈全國，讓民眾誦讀。世宗王決定命儒臣組成的顧問機構集賢殿新纂一書，在《孝行錄》基礎上增修，並加入朝鮮本土的孝行事蹟。負責人為集賢殿直提學僣循（?-1435）。⁹⁵⁴其後，又將故事的範圍擴大到忠臣與烈女的事蹟，並採取右圖左文的形式。1433 年成書，即上文

⁹⁵⁴ 參見 Young Kyun Oh, *Engraving Virtue: The Printing History of a Premodern Korean Moral Primer*, Leiden: Brill, 2013, pp. 77-84. 僣循是元末移居高麗的畏兀兒裔士人僣遜（1319-1360）之孫，僣長壽（見第二節）之侄。

提到的《三綱行實圖》。全書分為《孝子圖》、《忠臣圖》和《烈女圖》三部分，對應儒家倫理中君臣、父子、夫婦的「三綱」，每部分各包括 35 個故事。書成後，朝鮮王廷命令各級官府延求有學識者，將用漢文寫成的此書翻譯、講解給普通民眾聽。並令鄉校生講習此書。⁹⁵⁵韓文（訓民正音）發明後，王廷和地方官員又相繼發行了帶有韓文解說的版本及縮編本。此書還傳入了日本，有加入「訓點」與「送假名」的漢文訓讀版和日文的翻譯版。⁹⁵⁶此書在朝鮮的傳播相當廣泛，影響巨大。

此書從兩個方面參考了明朝敕撰教化書《孝順事實》：一是故事配詩歌的體例，二是《孝子圖》部分的取材。

為了增強孝子故事的傳播效果，很早就出現了以散文故事與韻文結合的體例。敦煌本《孝子傳》中的部分故事在正文後配有詩歌，如「舜子」故事後配有七言四句詩兩首，語言俚俗。⁹⁵⁷元代開始流行的「二十四孝」，也在正文後配上了五言四句詩。1346 年高麗刊行的權溥本《孝行錄》中，則呈現出正文+四言十二句贊文+五言四句詩的樣貌。⁹⁵⁸《孝順事實》和其先面世的姊妹篇《為善陰鷲》一樣，採取了正文+散文解說+兩首七言四句詩的體例。在《三綱行實圖》中，不僅《孝子圖》裡采自《孝順事實》的部分內容保留了原文的附詩，而不取《孝行錄》的五言詩，⁹⁵⁹《忠臣圖》、《烈女圖》部分的 70 個故事，也全部由編者撰寫了兩首七

⁹⁵⁵ Young Kyun Oh, *Engraving Virtue: The Printing History of a Premodern Korean Moral Primer*, Leiden: Brill, 2013, pp. 77-84.

⁹⁵⁶ Young Kyun Oh, *Engraving Virtue: The Printing History of a Premodern Korean Moral Primer*, Leiden: Brill, 2013, pp. 128-139.

⁹⁵⁷ 王重民等編：《敦煌變文集》，人民文學出版社 1957 年版，卷 8，第 902 頁。

⁹⁵⁸ 筆者所見的高麗本《孝行錄》是南葵文庫所藏抄本的影印本。見【日】黑田彰：《孝子伝の研究》，思文閣 2001 年版，第 429-473 頁。有關《孝行錄》的研究，見【韓】金文京：《高麗本〈孝行錄〉與二十四孝》，復旦大學韓國研究中心編：《韓國研究論叢（第三輯）》，上海人民出版社 1997 年版，第 273-287 頁；黑田彰：《孝子伝の研究》，第 96-128 頁。

⁹⁵⁹ 該書前權采序雲：“孝子則謹錄太宗文皇帝所賜《孝順事實》之詩，兼取臣高祖臣溥所撰孝行錄中名儒李齊賢之贊。”【韓】楔循等：《三綱行實圖》，域外漢籍珍本文庫編纂委員會編：《域外漢籍珍本文庫》第二輯（子部），西南師範大學出版社、人民出版社 2011 年版，第

言詩。

另一方面，是直接從《孝順事實》中採取內容。《孝子圖》部分的 35 個故事中，有 31 個是中國的故事，其中與《孝順事實》同題的有 26 個，這其中又有 13 個故事的主人公在《孝行錄》中也有出現。將三書的文本相對比，可以發現《孝子圖》全部優先選用了《孝順事實》的內容。（見附表 1）其中原因，除了《孝順事實》的文本更加通暢之外，也有對故事合理性的考慮。如“丁蘭刻木”的故事，《孝行錄》採用了表現丁蘭與妻子間因侍奉母像而發生衝突的一個版本：

丁蘭事母大孝，母因病亡，哀痛罔極，刻木為母形，事之如生。蘭出外，其妻不敬，以針刺目，血出，泣。丁蘭歸，察知之，即逐其妻。其孝如此。⁹⁶⁰

而《孝順事實》則採取了基於孫盛《逸人傳》的版本：⁹⁶¹

丁蘭，河內人，少喪考妣，不及供養，乃刻木為親形象，事之如生。朝夕定省，後鄰人張叔妻從蘭妻借看，蘭妻跪授木像，木像不悅，不以借之。張叔醉罵木像，以杖敲其頭。蘭還，見木像色不懌，問其妻，具以告之，即奮擊張叔。吏捕蘭，蘭辭木像去，木像見蘭，為之垂淚。郡縣嘉其至孝通於神明，奏之，詔圖其形象。⁹⁶²

441 頁上。

⁹⁶⁰ 《孝行錄》，“丁蘭刻母”條，【日】黑田彰：《孝子伝の研究》，思文閣 2001 年版，第 445 頁。

⁹⁶¹ 《太平御覽》卷 414 引孫盛《逸人傳》：“丁蘭者，河內人也。少喪考妣，不及供養，乃刻木為人，仿佛親形，事之若生，朝夕定省。後鄰人張叔妻從蘭妻借看，蘭妻跪授木人，木人不悅，不以借之。叔醉疾來，酣罵木人，杖敲其頭。蘭還，見木人色不懌，乃問其妻，具以告之，即奮劍殺張叔。吏捕蘭，蘭辭木人去，木人見蘭，為之垂淚。郡縣嘉其至孝通於神明，圖其形像於雲台也。”李昉等：《太平御覽》，中華書局 1960 年版，第 1909 頁下。有關丁蘭故事的演化過程，參見劉惠萍：《呈現“笑道”——以“丁蘭刻木事親”敘事為中心的一種考察》，《成大中文學報》第 47 期（2014 年 12 月），第 241-284 頁。

⁹⁶² 朱棣敕撰：《孝順事實》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第 14 冊，書目文獻出版社 2000 年版，卷 2，第 507 頁下-508 頁上。《孝子圖》原文見【韓】楔循等：《三綱行實圖》，域外漢籍珍本文庫編纂委員會編：《域外漢籍珍本文庫》第二輯（子部），西南師範大學出版社、人民出版社 2011 年版，第 448 頁下。

兩個版本都以丁蘭刻母親的木像為核心情節，而表現丁蘭至孝的矛盾衝突情節不同。《孝順事實》的版本設計了丁妻尊重母像的細節，矛盾表現在丁蘭對其鄰人侮辱母像的反擊，避免了因丁蘭激進的孝母感情引發家庭內部矛盾，更適合用以宣講。

值得注意的是，《孝子圖》部分採納了許多帶有神異色彩的故事，如董永遇仙女、解叔謙受神指示尋得藥材等情節，特別是「吳二免禍」故事，敘述吳二因孝順而免於宿業註定的雷殛，帶有很強的因果報應色彩。⁹⁶³

另一部擇取明朝敕撰教化書內容的朝鮮漢籍，是李朝文官、漢語學者李邊（1391-1473）編撰的漢語讀本《訓世評話》。⁹⁶⁴李邊長期供職於負責製作對明交往文書的承文院和負責翻譯事務的司譯院，據說前後共參與燕行使團三十餘次，⁹⁶⁵並在接待明朝使節時擔任朝鮮國王的翻譯，是朝鮮國內少有的漢語專家。⁹⁶⁶朝鮮士大夫在學習漢籍過程中都掌握了經典中的古漢語，但為了與明方進行口頭交涉，及撰寫符合明代官方行文格式與用詞習慣的文書，朝鮮還需要培養專門的漢語人才。李邊認為當時朝鮮所使用的漢語教本《直解小學》只是在翻譯經典，並非日常對話用語，《老乞大》、《樸通事》等書中帶有蒙古語詞，又多是商人用語，過於庸俗，因此編撰了《訓世評話》，於1473年進呈成宗王李婏（1457-1494，1469-1494在位），請求將其刊印作為教材。⁹⁶⁷此書面世後，至少曾有一個朝鮮官方的

⁹⁶³ 分見【韓】楔循等：《三綱行實圖》，域外漢籍珍本文庫編纂委員會編：《域外漢籍珍本文庫》第二輯（子部），西南師範大學出版社、人民出版社2011年版，第449頁上、454頁下、458頁上。

⁹⁶⁴ 此書的正德十三年江陵尹希仁刊本的影印本，見【韓】李邊：《訓世評話》，載汪維輝編：《朝鮮時代漢語教科書叢刊（四）》，中華書局2005年版，第1489-1703頁。

⁹⁶⁵ 《李朝成宗實錄》卷147，成宗十三年十月甲午條，韓國國史編纂委員會1968年版，第10冊，第404頁。

⁹⁶⁶ 李邊的性格及生平見《李朝世宗實錄》卷63，世宗十六年二月甲寅條，韓國國史編纂委員會1968年版，第3冊，第543頁；《李朝成宗實錄》卷35，成宗四年十月戊辰條附李邊小傳，第9冊，第66頁。

⁹⁶⁷ 見李邊的自序，載【韓】李邊：《訓世評話》，載汪維輝編：《朝鮮時代漢語教科書叢刊

活字本，並於 1518 年由李邊的外曾孫尹希仁（1465-1538）在江陵府（今韓國江原道江陵市）刻板印行。

該書採取故事集的形式，共收錄 65 則故事，每個故事都有書面語的原文和口語譯文相對照。故事的類型包括孝子、節婦事蹟、為善獲報故事、笑話、神異奇談及朝鮮的本土傳說等等。李邊在自序中說，他採錄材料的範圍包括“勸善、陰鷲諸書”。據筆者的比對，《訓世評話》採錄了《為善陰鷲》中的 21 則故事，《孝順事實》中的 5 則，占全書故事數的 40%。（見附表 2）此外，《訓世評話》中的舜、薑詩的孝行故事也見於《孝順事實》，但文字有較大差異。

李邊除了選取這些孝順、善行的故事以外，還選取了一些評話（如齊王與無鹽皇后的故事）、笑話（如夫妻因夢中得到一筆錢而爭吵的古笑話）等，說明他很注意讀本的趣味性。他選取善行故事的目的，除了使讀者從中獲得一些教益外，也應該是考慮到了這些故事的神異情節的趣味性。這說明了行善獲報故事的趣味性是這些故事及其背後的因果報應思想能夠在朝鮮的漢籍文獻中傳播開來的一個原因。

綜上所述，儘管朝鮮社會中存在著對「陰鷲」代表的因果報應觀念的反感，但也有如楔循、李邊和金安老等一些朝鮮士人，從明朝教化書中的神異故事的傳播效果出發，嘗試將其用於朝鮮的教育和教化事業中去，並得到了國家的支持。藉由這些士人的努力，明朝敕撰教化書及其承載的倫理觀念，得以在朝鮮乃至東亞區域內真正流傳開來。

（四），中華書局 2005 年版，第 1700-1703 頁。此書呈進後，成宗曾命典校署刊印。1480 年，另一精通漢語的文臣李昌臣又向成宗提出刊行保存在承文院的《訓世評話》原稿，獲准。見《李朝成宗實錄》卷 122，成宗十一年十月乙丑條，韓國國史編纂委員會 1968 年版，第 10 冊，第 168 頁。

本章結語

在永樂至宣德時期明、鮮關係密切的大背景下，明方主動將新出的敕撰書籍大量頒發給朝鮮。朝鮮也抓住這一機會，積極求取用於宮廷教育的書籍，這是緣於兩國有著共同的官學——程朱理學。與此同時，朝鮮方面因實行崇儒抑佛的政策，對一些有宗教色彩的明朝敕撰書籍持排斥態度。但朝鮮使者則在明朝看到了成祖推崇佛教的熱情，建議朝鮮王廷尊奉這些書籍。朝鮮因在對外政策上與明朝存在分歧，且恐懼明朝的軍事實力及強硬對外態度，故而採取陽奉陰違的做法，隱藏其抑佛政策，以圖討好明朝使節。這種做法更使這批書籍沾染了委曲求全的歷史記憶，令朝鮮方面對此長久抱有看法。不過，一些朝鮮士大夫仍然從明朝敕撰教化書《為善陰騭》和《孝順事實》中學習體例、採錄事蹟，使其進入為朝鮮人編撰的教本，在當地發生影響。特別是編者們出於說服力和趣味性，也採錄了其中一些本為朝鮮主流士大夫所反對的、帶有神異色彩和報應觀念的故事。

通過本文的分析，筆者認為那些通過官方圖書交流管道流入朝鮮的書籍，無論是屬於經史還是宗教書籍，至少藉助著明朝的權威，在受賜初期會得到妥善的保管，有著被進一步利用的可能。至於能否被朝鮮接受，則由朝鮮國內的思想學術環境決定，同時也會受到明、鮮國交關係的影響。賜書是雙方政府直接參與的官方管道，雙方的官方意識形態對書籍的種類和傳播效果起著強大的篩選作用。在中韓文化交流史上，這一管道總體上無疑是起到了重要的作用，而對於特定的文化形式和文化特質而言，通過賜書管道形成的影響還需要進行更具體的考察。

附表 1 《孝順事實》《孝行錄》與《三綱行實圖》同題故事文本對比表

《三綱行實圖》中故事序號	故事標題	《孝順事實》中所屬卷數	《孝行錄》中故事序號
1	閔損單衣	卷 1	前 5 (閔子忍寒)
2	子路負米	卷 1	後 3 (仲由負米)
3	楊香搯虎	卷 10	前 24 (楊香跨虎)
4	皋魚道哭	無	無
5	陳氏孝姑	無	後 37
6	江革巨孝	卷 1	無
7	薛包灑掃	卷 2	後 17 (薛包被毆)
8	孝娥抱屍	無	前 14
9	黃香扇枕	卷 1	後 4
10	丁蘭刻木	卷 2	前 15 (丁蘭刻母)
11	董永貸錢	卷 2	前 4 (董氏賃身)
12	郭巨埋子	無	前 3
13	元覺警父	無	前 17

14	孟熙得金	卷 6	無
15	王裒廢詩	卷 2	後 13(王裒泣 栢)
16	孟宗泣竹	卷 2	前 7 (孟宗冬 筍)
17	王祥剖冰	卷 2	前 9 (王祥冰 魚)
18	許孜埋獸	卷 2	無
19	王延躍魚	卷 2	無
20	潘綜救父	卷 3	無
21	黔婁嘗糞	卷 3 (黔婁度 祝)	後 30
22	叔謙訪藥	卷 3	無
23	吉玢代父	卷 4	無
24	不害捧屍	卷 4	無
25	王崇止雹	卷 5	無
26	孝肅圖像	卷 5	無
27	盧操順母	卷 5	無
28	徐積篤行	卷 7	無
29	吳二免禍	卷 8	無
30	王薦益壽	卷 8	無
31	劉氏孝姑	卷 10	無

附表 2 《訓世評話》擇取《為善陰鷲》與《孝順事實》故事出處表

序號	故事主人公	出處	原書卷數
2	周文王	《孝順事實》	卷 1
4	孟宗	《孝順事實》	卷 2
5	董永	《孝順事實》	卷 2
6	夏方	《孝順事實》	卷 2
7	剡子	《孝順事實》	卷 1
21	錢若水	《為善陰鷲》	卷 5
22	王曾	《為善陰鷲》	卷 5
23	郭震	《為善陰鷲》	卷 3
24	孫鐘	《為善陰鷲》	卷 2
26	楊寶	《為善陰鷲》	卷 1
27	隋侯	《為善陰鷲》	卷 1
28	毛寶	《為善陰鷲》	卷 3
29	曾公亮	《為善陰鷲》	卷 6
30	王知縣	《為善陰鷲》	卷 7
31	韋丹	《為善陰鷲》	卷 3
38	時校	《為善陰鷲》	卷 7
41	鄭叔通	《為善陰鷲》	卷 8
43	範純仁	《為善陰鷲》	卷 6

48	程彥賓	《為善陰鷲》	卷 4
49	李謙	《為善陰鷲》	卷 9
54	祝染	《為善陰鷲》	卷 9
55	朱軾	《為善陰鷲》	卷 7
57	馮商	《為善陰鷲》	卷 6
59	馬涓	《為善陰鷲》	卷 8
60	陽雍	《為善陰鷲》	卷 1
61	彭矩	《為善陰鷲》	卷 9

結語

在前文的五章中，筆者從立意、編撰過程、與政治文化及具體施政的關係、與宗藩交往的關係等多個角度討論了明初這批敕撰教化書籍。以下再從整體上略加申論。

從不同時期的討論側重來看，對洪武時期書籍的討論偏重於著述的意圖，永樂以後則其具體內容與傳播、應用等方面多有可談。永樂以後的教化書籍卷帙較大，內容豐富而較少受到明初緊張政治氣氛的影響，因此可以更多地得到後人的關注。而且第三章第三節中談過永樂朝對洪武朝的敕撰教化書有明顯的「遺忘」過程。不過從另一角度來說，永樂以後的教化書籍也不太能體現出個人的特色。洪武朝教化書中體現的明太祖個人的特色，和明太祖諸多創制活動一樣，是洪武時期皇權在文化方面既尊重儒家學說、又主導政策、富有高度個人化色彩的體現。永樂以後，皇權在書面文化上趨於用更「規範」的方式表現自己了。規範化意味着皇帝可以減少工作量，而更多地和儒臣加深合作，「三楊」在宣、英之際介入教化書籍編撰就說明了這個問題。不過皇權始終都把握着文化政策的總方向。即使在皇帝權威受到衝擊的景泰年間，景帝的《歷代君鑒》也能夠得到支持性的回應。

談到明初的文化政策，就不能不提到「文化專制」的問題。明初的敕撰教化書籍在文化專制的語境下應如何定位呢？讓全社會各個人羣都誦讀皇帝所編撰的書籍，毫無意味是培養皇帝權威的好辦法。在國家的頒賜發行，以及打擊戲曲、小說等政策的配合下，教化書籍無疑會填補人們的閱讀書目。但教化書籍具體內容之淵源，也是應該考慮的對象。其實各種層次的勸誡書籍，從士人效法之書《自

警編》、《言行龜鑑》，到給百姓讀的《二十四孝》，在宋元時期都已盛行開來。這種潮流的背後則是從風雅名士到「村學究」，各級知識分子對宣揚倫理道德、構建地方社會秩序的渴望。明太祖出身於民間，又自學文化，得以綜合各方面的觀念，利用了手中的皇權，有力地推動了這一歷史潮流。

參考文獻

古籍文獻

《北史》，北京：中華書局點校本，1974。

《漢書》，北京：中華書局，1962。

《後漢書》，北京：中華書局點校本，1965。

《金史》，北京：中華書局點校本，1975。

《晉書》，北京：中華書局點校本，1974。

《舊唐書》，北京：中華書局點校本，1975。

《明史》，北京：中華書局點校本，1974。

《史記》，北京：中華書局點校本，1959。

《宋史》，北京：中華書局點校本，1985。

《新唐書》，北京：中華書局點校本，1975。

《元史》，北京：中華書局，1976。

《資治通鑑》，北京：中華書局點校本，1956。

《明實錄》，中央研究院歷史語言研究所校印本。

《叢書集成初編目錄》，北京：中華書局，1983。

曹秉仁等，雍正《寧波府志》，《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1966-1985，影印乾隆六年補刊本。

陳福康，《井中奇書考》，上海：上海文藝出版社，2001。

陳建著，錢茂偉點校，《皇明通紀》，北京：中華書局，2008。

陳全之，《蓬窗日錄》，《續修四庫全書》編委會編，《續修四庫全書》影印明嘉靖四十四年刻本，上海：上海古籍出版社，2003，冊 1125。

陳循，《芳洲文集》，《續修四庫全書》影印明萬曆二十一年陳以躍刻後印本，冊 1227。

成祖徐后，《大明仁孝皇后夢感佛說第一希有大功德經》，載河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989，冊 1。

成祖徐后，《仁孝皇后內訓》，《故宮珍本叢刊》，海口：海南出版社，冊 344。

成祖徐后，《仁孝皇后勸善書》，《故宮珍本叢刊》，2000，冊 474。

成祖徐氏撰，黃麗玲校異，《內訓》，載黃麗玲，〈《女四書》研究〉，嘉義：南華大學碩士論文，2003。

程敏政，《明文衡》，張元濟編，《四部叢刊》，上海：涵芬樓，1919-1922，影印明嘉靖盧煥刊本。

程敏政，《篁墩程先生文集》，沈乃文主編，《明別集叢刊 第一輯》影印明正德二年何歆刻本。

程嗣功修，王一化纂，萬曆《應天府志》，北京國家圖書館藏明萬曆刻本。

程文德，《程文恭公文集》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆十二年程光裕刻本，集部冊 90。

范立本撰，李朝全點校譯註，《明心寶鑒》，北京：華藝出版社，2007。

范仲淹著，李勇先、王蓉貴校點，《范仲淹全集》，成都：四川大學出版社，2007。

方孝孺著，徐光大點校，《遜志齋集》，寧波：寧波出版社，2000。

高儒，《百川書志》，上海：古典文學出版社，1957。

- 葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵剎志》，天津：天津人民出版社，2007。
- 顧炎武撰，黃汝成集釋，秦克成點校，《日知錄集釋》，長沙：嶽麓書社，1994。
- 韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 懷效鋒點校，《大明律》，（北京：法律出版社，1998。
- 黃伯生撰，〈故誠意伯劉公行狀〉，載楊訥，《劉基事蹟考述》，北京：北京圖書館出版社，2004，頁 197-206。
- 黃佐，《南雍志》，周駿富輯，《明代傳記叢刊》，臺北：明文書局，1991，冊 21。
- 黃佐，《翰林記》，上海：商務印書館，1936。
- 黃瑜撰，魏連科點校，《雙槐歲鈔》，北京：中華書局，1999。
- 吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 蔣氏，《御製女訓》，《故宮珍本叢刊》，海南：海口出版社，2000，冊 345。
- 焦竑編，《國朝獻徵錄》，《續修四庫全書》影印明萬曆四十四年徐象標曼山館刻本，冊 525-531。
- 焦竑撰，顧思點校，《玉堂叢語》，北京：中華書局，1981。
- 金渭顯編：《高麗史中韓關係史料彙編》，臺北：食貨出版社，1983。
- 康河修，董天錫纂，嘉靖《贛州府志》，《天一閣藏明代方志選刊》，上海：上海古籍書店，1982，影印本。
- 孔齊撰，莊敏、顧新點校，《至正直記》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 雷禮，《國朝列卿記》，《元明史料叢編》第一輯影印本，臺北：文海出版社，

1988。

李光地撰，陳祖武點校，《榕村語錄》，北京：中華書局，1995。

李侃修，胡謐纂，成化《山西通志》，《四庫全書存目叢書》影印本，史部冊
174。

李賢，《天順日錄》，載《國朝典故》。

李賢，《古穰集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊 1244。

李賢等，《大明一統志》，《景印文淵閣四庫全書》，冊 473。

李心傳，《建炎以來繫年要錄》，北京：中華書局，1988。

李元弼，《作邑自箴》，上海：涵芬樓，《四部叢刊續編》影印影鈔宋淳熙本。

劉向編撰，顧凱之圖畫，《古列女傳》，上海：商務印書館，1936。

劉辰，《國初事蹟》，載鄧士龍輯，許大齡、王天有點校，《國朝典故》。

劉若愚，《酌中志》，北京：北京古籍出版社，1994。

劉三吾，〈華夷譯語序〉，載火源潔，《華夷譯語》，《涵芬樓秘笈》第四集。

劉三吾撰，陳冠梅點校，《劉三吾集》，長沙：嶽麓書社，2013。

陸容，《菽園雜記》，北京：中華書局，1985。

羅月霞主編，《宋濂全集》，杭州：浙江古籍出版社，1999。

錢伯城等編，《全明文（第一冊）》，上海：上海古籍出版社，1992。

錢謙益撰，錢曾箋註，《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985。

清華大學出土文獻研究與保護中心，《清華大學藏戰國竹簡》第五輯（北京：
中西書局，2015。

丘濬，《重編瓊臺會稿詩文集》，沈乃文主編，《明別集叢刊 第一輯》影印清
光緒五年刻本，冊 45。

- 任洛等纂修，嘉靖《遼東志》，《續修四庫全書》影印本，冊 646。
- 申時行等，萬曆《大明會典》，哈佛燕京圖書館藏萬曆十五年內府刊本。
- 釋明河，《補續高僧傳》，《已續藏經》，京都：藏經書院，1905-1912，冊 77。
- 四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目》，北京：中華書局，1997。
- 蘇天爵，《滋溪文稿》，《叢書集成新編》影印適園叢書本，冊 185。
- 談遷著，張宗祥校點，《國榷》，北京：中華書局，1958。
- 田文鏡等，雍正《河南通志》，北京國家圖書館藏光緒二十八年（1902）補刻本。
- 王鏊，《王文恪公筆記》，載鄧士龍輯，許大齡、王天有點校，《國朝典故》。
- 王樵，《方麓集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊 1285。
- 王世貞，《弇山堂別集》，北京：中華書局，1985。
- 王天有、張何清點校，《逆臣錄》，北京：北京大學出版社，1991。
- 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 王圻：《三才圖會》，上海：上海古籍出版社，1985 年。
- 王行，《半軒集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊 1231。
- 王禕，《王忠文公集》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，冊 98。
- 文原吉等輯，《昭鑑錄簡略》，中國國家圖書館編，《原國立北平圖書館甲庫善本叢書》，北京：國家圖書館出版社，2013，冊 235。
- 吳澄，《吳文正集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊 1197。
- 吳相湘編，《明朝開國文獻》，收入吳相湘編，《中國史學叢書》，臺北：臺灣學生書局，1966。
- 夏燮撰，王日根等點校，《明通鑑》，長沙：嶽麓書社，1999。

解縉，《解學士文集》，沈乃文主編，《明別集叢刊第一輯》，合肥：黃山書社，2013）影印明嘉靖四十一年刻本，冊 27。

解縉等，《古今列女傳》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1985-1990，冊 452。

謝肅，《密庵稿》，張元濟主編，《四部叢刊三編》，上海：涵芬樓，1936，冊 3。

徐一夔，《始豐稿》，收入新文豐出版公司編輯部編，《叢書集成續編》，臺北：新文豐出版公司影印武林往哲遺著本，1991，冊 185。

楊士奇，《三朝聖諭錄》，載《國朝典故》。

楊士奇等，《文淵閣書目》，上海：商務印書館，1935。

楊學可，《明氏實錄》，《四庫全書存目叢書》，影印涵芬樓影印清道光十一年六安晁氏木活字學海類編本，史部冊 159。

葉盛撰，魏中平校點，《水東日記》，北京：中華書局，1980。

佚名，《奉天靖難記》，載《國朝典故》。

佚名，《高皇后傳》，臺北：正中書局，1982。

佚名，《皇明詔令》，《續修四庫全書》影印明嘉靖十八年傅鳳翔刻二十七年浙江布政司增修本，第 457 冊。

佚名，《天潢玉牒》，載鄧士龍輯，許大齡、王天有等點校，《國朝典故》。

佚名，《忠傳》，收入解縉等，《永樂大典》，北京：北京圖書館出版社，2003，冊 1，卷 485-486。

佚名，《諸王會要》，原國立北平圖書館甲庫善本叢書，冊 235。

尹直，《謇齋瑣綴錄》，載《國朝典故》。

- 游九言，《默齋遺稿》，新文豐出版公司編，《叢書集成續編》影印宋人集本。
- 俞本，《紀事錄》，載陳學霖，《史林漫識》，北京：中國友誼出版公司，2001。
- 俞本撰，李新峰箋證，《紀事錄箋證》，北京：中華書局，2015。
- 余闕，《青陽先生文集》，張元濟編，《四部叢刊續編》，上海：涵芬樓，1932）
影印常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏明刊本。
- 袁采，《袁氏世范》，長沙：商務印書館，1939。
- 張德信、毛佩琦主編，《洪武御製全書》，合肥：黃山書社，1995。
- 張居正，《張太嶽集》，上海：上海古籍出版社影印明萬曆刻本，1984。
- 張鹵輯，《皇明制書》，《續修四庫全書》影印明萬曆七年本，冊 788。
- 張鹵輯，《皇明制書》，東京：古典研究會，1967。
- 張鹵輯，《皇明制書》，臺北：成文出版社，1969。
- 張鹵輯，楊一凡點校，《皇明制書》，北京：社科文獻出版社，2013。
- 張萱等，《內閣藏書目錄》，馮惠民等編，《明代書目題跋叢刊》，北京：書目
文獻出版社，1994，影印本。
- 趙珙，《蒙韃備錄》，長沙：商務印書館，1939。
- 真德秀著，朱人求點校，《大學衍義》，上海：華東師範大學出版社，2010。
- 鄭玄註，賈公彥疏，趙伯雄整理，王文錦審定，《周禮註疏》，北京：北京大
學出版社，1999。
- 鄭至道、彭仲剛撰，應俊輯，《琴堂諭俗編》，《景印文淵閣四庫全書》，冊 865。
- 鄭真，《滎陽外史集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊 1234。
- 周沈珂編，《周元公集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊 1101。
- 朱棣敕撰，《爲善陰鷲》，《四庫全書存目叢書》，濟南：齊魯書社，1997，子

部冊 121。

朱棣敕撰，《孝順事實》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，北京：書目文獻出版社，2000，冊 14。

朱祁鈺敕撰，《歷代君鑒》，《四庫全書存目叢書》影印明景泰四年內府刻本，子部第 121 冊。

朱熹，《四書章句集註》，北京：中華書局，1983。

朱熹，《四書章句集註》，北京：中華書局，1983。

朱熹撰，王光照、王燕均校點：《小學》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002，冊 13。

朱元璋，《大誥》，《續修四庫全書》，冊 862。

朱元璋，《大明太祖皇帝御製集》，原北平圖書館甲庫善本藏書。

朱元璋，〈皇帝手書〉，載劉基撰，林家驥點校，《劉基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999，頁 2。

朱元璋，《皇明寶訓》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，冊 8。

朱元璋，《紀非錄》，轉引自陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉。

朱元璋，《孝慈錄》，新文豐出版公司編輯部編，《叢書集成新編》，臺北：新文豐出版公司，1985）影印記錄彙編本，冊 35。

朱元璋，《御製周顛仙人傳》，載鄧士龍輯，許大齡、王天有等點校，《國朝典故》。

朱元璋，〈朱氏世德碑〉，載郎瑛，《七修類稿》，上海：上海書店出版社，2009，卷 7，〈國事類〉，頁 74-76。

朱元璋，《諸司職掌》，《續修四庫全書》影印明刻本，冊 748。

朱元璋，《資世通訓》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002，冊 935。

朱元璋，《祖訓錄》，收入張德信、毛佩琦編，《洪武御製全書》。

朱元璋敕撰，《臣戒錄》，載吳相湘主編，《明朝開國文獻（一）》。

朱元璋撰，夏玉潤點校，《太祖皇帝欽錄》，載陳懷仁、夏玉潤主編，《明太祖與鳳陽》，合肥：黃山書社，2011。

朱瞻基，《帝訓》，載《明宣宗實錄》，卷 38。

朱瞻基、朱祁鎮敕撰，《五倫書》，《續修四庫全書》，冊 935-936。

朱瞻基敕撰，《外戚事鑑》，東京東洋文庫藏明鈔本。

祝允明，《野記》，載鄧士龍輯，許大齡、王天有點校，《國朝典故》，北京：北京大學出版社，1993。

近人研究

中、日文著作

白壽彝，《中國史學史》，上海：上海人民出版社，1986。

包弼德著，王昌偉譯，《歷史上的理學》，杭州：浙江大學出版社，2010。

卜正民著，陳時龍譯，《明代的社會與國家》，合肥：黃山書社，2009。

陳榴、朴鐘淵，〈一本失而復得的朝鮮時代漢語讀本——李邊《訓世評話》評介〉，《當代韓國》1999 年第 2 期，頁 78-82。

陳學霖，〈明太祖《紀非錄》書後——秦周齊潭魯代靖江諸王罪行敘錄〉，《中國文化研究所學報》，第 45 期（2005），頁 97-138。

鄧嗣禹，〈明大誥與明初之政治社會〉，載吳相湘編，《明朝開國文獻》，第 1 冊，收入《中國史學叢書》（臺北：臺灣學生書局，1966），書前頁 1-26。

傅衣凌編，楊國楨、陳支平著，《明史新編》（北京：人民出版社，1993）。

葛兆光，《中國思想史導論：思想史的寫法》，上海：復旦大學出版社，2001。

顧頡剛，〈明代敕撰書考序〉，載李晉華，《明代敕撰書考附引得》，北平：哈佛燕京學社，1932，書前 i-ii。

郭武，〈關於淨明道研究的回顧及展望〉，《漢學研究通訊》，卷 19，期 3(2000)。

何朝暉，《明代縣政研究》，北京：北京大學出版社，2006。

何淑宜，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》，板橋：稻鄉出版社，2009。

黃麗玲，〈《女四書》研究〉，嘉義：南華大學碩士論文，2003。

黃彰健，〈論《祖訓錄》頒行年代並論明初封建諸王制度〉，收入氏著《明清史研究叢稿》，台北：臺灣商務印書館，1977，頁 31-56。

黃彰健，〈論《祖訓錄》所記明初宦官制度〉，收入氏著《明清史研究叢稿》，頁 1-30。

黃彰健，〈校印國立北平圖書館藏紅格本明實錄序〉，收入《明太祖實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968，頁 1-30。

酒井忠夫著，劉岳兵等譯，《中國善書研究（增補本）》，南京：江蘇人民出版社，2010。

李晉華，《明代敕撰書考附引得》，北平：哈佛燕京學社，1932。

梁其姿，《施善與教化：明清時期的慈善組織》，北京：北京師範大學出版社，2013。

- 林禎祥，〈宋代善書研究〉，臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2005。
- 劉賽，〈明代官、私刊行劉向《列女傳》考述〉，《明清小說研究》2008年第4期，頁194-202。
- 柳和城，〈張元濟涉園善本藏書鉤沉〉，收入天一閣文庫編，《天一閣文叢·第六輯》，寧波：寧波出版社，2008。
- 陸冠州，〈泰州學派化俗思想研究〉，高雄：國立中山大學博士論文，2004，頁93-115。
- 陸冠州，〈泰州學派化俗思想研究〉，高雄：國立中山大學博士論文，2004。
- 馬書田，〈明成祖的政治與宗教〉，《世界宗教研究》1984年第3期。
- 毛佩琦、李焯然，《明成祖史論》，台北：文津出版社，1994。
- 孟久麗著，何前譯，《道德鏡鑒：中國敘述性圖畫與儒家意識形態》，北京：三聯書店，2014。
- 孟淑慧，《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，臺北：國立台灣大學出版委員會，2003。
- 牟復禮、崔瑞德編，張書生等譯，《劍橋中國明代史》，北京：中國社會科學出版社，1992。
- 邱仲麟，〈敬老適足以賤老——明代鄉飲酒禮的變遷及其與地方社會的互動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第76本第1分（2005年3月），頁1-79。
- 山崎純一，《教育からみた中國女性史資料の研究——「女四書」と「新婦譜」三部書》，東京：明治書院，1986。
- 沈家本，《明〈大誥〉峻令考》，收入氏著，《歷代刑法考附寄移文存》（北京：中華書局，1985），頁1899-1947。

- 司徒秀英，《明代教化劇群觀》，上海：上海古籍出版社，2009。
- 宋國範，〈兩種洪武榜文文獻初探〉，《中外法學》，1992年第5期，頁20-23。
- 蘇鐵戈，〈明初通俗歷史演義故事《國朝忠傳》摭談〉，《北京圖書館刊》，1997年第2期，頁89-92。
- 孫毓修，〈忠傳跋〉，載《忠傳》書後，收入《涵芬樓祕笈》（上海：商務印書館，1916），第一集。
- 譚家齊，〈從《太祖皇帝欽錄》看明太祖修訂《祖訓錄》的原因〉，《中國文化研究所學報》，期44（2004年），頁83-102。
- 王汎森，〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第63本第3分（1993），頁679-712。
- 王鴻雁，〈明朝官修勸懲性史書初探〉，《齊魯學刊》，1997年第6期，頁59-62。
- 王四霞，《明太祖「聖諭六言」演繹文本研究》，長春：東北師範大學碩士論文，2011。
- 王四霞，《明太祖「聖諭六言」演繹文本研究》，長春：東北師範大學碩士論文，2011。
- 吳振清，〈洪武朝編輯史鑑書述論〉，《史學史研究》，1993年第1期，頁43-47。
- 吳震，〈中國善書在近世日本的流行及其影響——以中江藤樹的宗教觀為中心〉，《江南大學學報》2013年第3期，頁10-18。
- 向燕南、張越、羅炳良，《中國史學史第五卷：明清時期（1840年前）——中國古代史學的嬗變》，上海：上海人民出版社，2006。

- 徐泓，《二十世紀中國的明史研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011。
- 許華峰，〈明成祖《孝順事實》中的孝感思想〉，《輔仁國文學報〔增刊〕》，2006年第1期，頁189-204。
- 許貽惠，〈從《孝順事實》看中國傳統孝道政治文化〉，天津：南開大學碩士論文，2007。
- 許振興，〈《皇明祖訓》與鄭和下西洋〉，《中國文化研究所學報》，第51期（2010），頁67-85。
- 許振興，〈《相鑑》研究〉，香港：香港大學碩士論文，1995。
- 許振興，〈論明太祖的家法——《皇明祖訓》〉，《明清史集刊》，第3期（1997），頁69-96。
- 楊豔秋，《明代史學探研》，北京：人民出版社，2005，頁31-38。
- 楊一凡，〈明《大誥》的頒行時間、條目和誥文淵源考釋〉，《中國法學》，1989年第1期，頁114-119。
- 楊一凡，《明初重典考》，長沙：湖南人民出版社，1984。
- 楊一凡，《明大誥研究》，南京：江蘇人民出版社，1988。
- 遊子安，《善與人同——明清以來的慈善與教化》，北京：中華書局，2005。
- 虞萬里，〈有關《永樂大典》幾個問題的辨證〉，《史林》，2005年第6期，21-36。
- 張德信，〈《洪武御製全書》序〉，《洪武御製全書》，合肥：黃山書社，1995，書前頁1-66。
- 張德信，〈《祖訓錄》與《皇明祖訓》比較研究〉，《文史》，第45輯（1998），頁139-62。

- 張佳，《新天下之化：明初禮俗改革研究》（上海：復旦大學出版社，2014）。
- 張祎琛，〈明清善書研究綜述〉，《理論界》，2009年第8期。
- 張仲民，〈從書籍史到閱讀史——關於晚清書籍史、閱讀史研究的若干思考〉，《史林》，2007年第5期，頁151-180。
- 趙令揚，〈明宣宗《五倫書》中對明太祖之評價〉，《明史研究》，1994年，頁131-136。
- 中央研究院歷史語言研究所，〈李晉華君事略〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第8本第3分（1939.9），頁140。
- 朱恆夫，〈《永樂大典》所收《國朝忠傳》為小說論〉，《南京師大學報》，2001年第2期，頁148-153，160。
- 朱鴻，《明成祖與永樂政治》，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，1988。
- 朱鴻林，〈傳記、文書與宋元明思想史研究〉，《中華文史論叢》2006年第2輯，頁201-228。
- 朱鴻林，〈明太祖的教化性敕撰書〉，收入《徐蘋芳先生紀念文集》編輯委員會編，《徐蘋芳先生紀念文集》，上海：上海古籍出版社，2012，頁577-600。
- 朱鴻林，〈明太祖的經史講論情形〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，第45期（2005），頁141-172。
- 朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，收入氏著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》（北京：北京大學出版社，2005），頁70-119。
- 朱新屋〈中國善書研究的儒學維度及其困境——兼評吳震《明末清初勸善思想運動研究》〉，收入《中國社會歷史評論（第十三卷）》，天津：天津古籍出版社，2012年，頁448—457。

白壽彝總主編、王毓銓分卷主編，《中國通史》第九卷《中古時代·明時期（上冊）》，上海：上海人民出版社，1999。

濱島敦俊，《明清江南農村社會與民間信仰》，廈門：廈門大學出版社，2008。

牟復禮、崔瑞德編，張書生等譯，《劍橋中國明代史》，北京：中國社會科學出版社，1992。

孟森撰、商傳導讀，《明史講義》，上海：上海古籍出版社，2002。

方明，〈元代中國的三皇祭祀〉，上海：復旦大學碩士論文，2005。

方志遠，《明代國家權力結構及運行機制》，北京：科學出版社，2008。

傅斯年，《史料論略及其他》，瀋陽：遼寧教育出版社，1997。

戴彼得，〈洪武年間的道德諫諍〉，載朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》，頁 63-93。

鄧洪波，《中國書院史》，上海：東方出版中心，2004。

杜婉言、方志遠，《中國政治制度通史·明代卷》，北京：人民出版社，1996。

檀上寬，《明朝專制支配の史的構造》，東京：汲古書院，1995。

譚家齊，〈明太祖對刑罰輕重的態度與洪武律法對基層社會的模塑〉（香港：香港中文大學碩士論文，2000，頁 12-22。

譚家齊：〈明太祖對刑罰輕重的態度（上篇）——太祖用刑態度的演變軌跡〉，《中國文化研究所學報》，總 41 期（2001），頁 87-108。

田澍，《嘉靖革新研究》，北京：中國社會科學出版社，2002。

南炳文、湯綱，《明史》，上海：上海人民出版社，2014。

寧可，〈6-13 世紀的中國社會生活〉，載國家圖書館古籍館編，《文津講演錄（之六）》，北京：北京圖書館出版社，2007，頁 89-112。

寧欣，〈街：城市社會的舞臺——以唐長安城為中心〉，《文史哲》，2006年第4期，頁79-86。

李學勤，〈清華簡〈厚父〉與《孟子》引《書》〉，《深圳大學學報》，2015年第3期，頁33-34。

李新峰，〈明初勛貴派系與胡藍玉案〉，《中國史研究》，2011年第4期，頁145-158。

李新峰，〈朱元璋任職考〉，載朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》，頁141-167。

李新峰，《明前期軍事制度研究》，北京：北京大學出版社，2016。

李治安，〈元代漢人受蒙古文化影響考述〉，《歷史研究》，2009年第1期，頁24-50。

李媛，〈張居正與宮廷女書《女誠直解》〉，《古代文明》，卷7，期3（2013.7），頁96-101。

劉浦江，〈女真的漢化道路與大金帝國的覆亡〉，《國學研究》，卷7（2000）。

劉浦江，〈元明革命的民族主義想象〉，《中國史研究》，2014年第3期，頁79-100。

劉濤，〈明《大誥》與明代社會管理〉，濟南：山東大學博士論文，2014。

劉祥學，〈明代馴象衛考論〉，《歷史研究》，2011年第1期，頁51-66。

劉長江，〈明初皇室姻親關係與藍玉案〉，《北大史學》，1998，頁236-246。

劉成國，〈9~12世紀初的道統「前史」考述〉，《史學月刊》，2013年第12期，頁108-119。

劉子健，〈宋末所謂道統的成立〉，《文史》，輯7（1979.12），頁129-148。

劉雅萍，〈中國古代民間神靈的興衰——以南京蔣子文祠為例〉，《世界宗教研究》，2011年第4期，頁69-74。

柳存仁，〈道藏本三聖註道德經會箋〉，〈道藏本三聖註道德經之得失〉，分載氏著，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991，頁223-471；頁472-494。

林麗江，〈明代版畫《養正圖解》之研究〉，《美術史研究集刊》，期33（2012，頁163-224。

梁志勝，《明代衛所武官世襲制度研究》，北京：中國社會科學出版社，2012。

盧央，《中國古代星占學》，北京：中國科學技術出版社，2008。

羅璋，〈漢世胡風：明代社會中的蒙元服飾遺存研究〉（北京：首都師範大學碩士論文，2012。

呂景琳，〈藍玉黨案考〉，《東嶽論叢》，1994年第5期，頁100-105。

顧誠，〈朱文正事跡勾稽〉，載氏著，《明朝沒有沈萬三——顧誠文史札記》，北京：光明日報出版社，2012，頁38-61。

郭嘉輝，〈論「李善長案」的形成與性質——從《昭示姦黨錄》的重構切入分析〉，《明代研究》，期29（2017.12），頁47-95。

何孝榮，〈試論明太祖的佛教政策〉，《世界宗教研究》，2007年第4期，頁19-30。

何孝榮，〈元末明初名僧宗泐事蹟考〉，《江西社會科學》，2012年第12期，頁99-105。

何淑宜，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》，新北：稻鄉出版社，2009。

韓秀桃，〈《教民榜文》所見明初基層里老人理訟制度〉，《法學研究》，2000

年第3期，頁137-147。

胡丹，〈明宮的殿、朝與朝班（上）〉，《紫禁城》，2009年第8期，頁46-49。

胡阿祥，〈蔣山、蔣州、蔣王廟與蔣子文崇拜〉，《南京師範專科學校學報》，卷15期2（1999.6），頁10-15。

許敏，〈明代商人戶籍問題初探〉，《中國史研究》，1998年第3期，頁116-127。

許振興，〈明太祖廢相新考〉，《明清史集刊》，第7輯（2004），頁1-34。

黃進興，〈道統與治統之間：從明嘉靖九年（1530）孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉，載氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁142-184。

黃進興，〈清初政權意識形態之探究：政治化的道統觀〉，載氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，西安：陝西師範大學出版社，1998，頁99-141。

黃進興，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，載氏著《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁185-246。

黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，頁247-344。

黃彰健，〈明洪武永樂朝的榜文峻令〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第46本第4分（1975），頁557-594。

黃彰健，〈論皇明祖訓錄頒行年代並論明初封建諸王制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第32本（1961年7月），頁119-137。

黃時鑒，〈元高昌僣氏入東遺事〉，載氏著，《黃時鑒文集II：遠契心跡》，北京：中華書局，2011，頁98-117。

洪蕙築，〈明初胡藍黨獄及其影響之研究〉，桃園：中央大學，2009。

舊時漢月，「第十二章易儲風波（三）」，

http://blog.sina.com.cn/s/blog_4c4540500101j7xb.html, 2014 年 5 月 3 日。

舊時漢月，「第十二章易儲風波（二）」，

http://blog.sina.com.cn/s/blog_4c4540500101j7xa.html, 2014 年 5 月 3 日。

錢穆，〈讀明初開國諸臣詩文集〉，載氏著，《中國學術思想史論叢》，六）（臺北：東大圖書公司，1993，頁 77-171。

姜守鵬，《洪熙帝·宣德帝》，長春：吉林文史出版社，2004。

祁宏濤，〈《高昌館雜字》研究〉，北京：中央民族大學博士論文，2013。

邱仲麟，〈明太祖的任官理念與洪武朝的文官試職制度〉，載朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》，香港：中文大學出版社，2010，頁 169-212。

蕭公權，《中國政治思想史》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998。

蕭啓慶，〈論元代蒙古人之漢化〉，載氏著《內北國而外中國：元代史研究》，北京：中華書局，2007，頁 670-705。

蕭啓慶，〈中國近世前期南北發展的歧異與統合一——以南宋金元時期的經濟社會文化為中心〉，清華大學歷史系、三聯書店編輯部編，《清華歷史講堂初編》，北京：三聯書店，2007，頁 198—222。

余輝、方志遠，〈明初朱季友獻書一案始末及其影響〉，《地方文化研究》，2014 年第 1 期，頁 67-75。

余英時，《朱熹的歷史世界》，北京：三聯書店，2011。

徐兆安，〈宋濂門人時期的方孝孺(1376-1383)〉，《漢學研究》，卷 27 期 4(2009 年 12 月，頁 147-178。

徐衛東，〈明代皇位繼承中的監國〉，《明史研究論叢》，第 6 輯，頁 501-516。

趙克生，〈《大明集禮》的初修與刊佈〉，《史學史研究》，2004 年第 3 期，頁

65-69。

趙中男，《宣德皇帝大傳》，瀋陽：遼寧教育出版社，1994。

趙世瑜，〈明清史與宋元史：史學史與社會史視角的反思——兼評《中國歷史上的宋元明變遷》〉，《北京師範大學學報》，2007年第5期，頁87-95。

周中梁，〈從唐朝忠臣到護佑北京：宋元明時期二徐真人信仰的發展歷程〉，《北京社會科學》，2016年第10期，頁73-83。

周中梁，〈從永樂朝的恢復祖制看建文朝的官制改革〉，《明史研究》，輯15（2017），頁15—29。

戰繼發，〈朱元璋與北方學校教育〉，《史學集刊》，1995年第1期，頁34-39。

陳高華，〈論元代的稱謂習俗〉，《浙江學刊》2000年第5期，第123-130頁。

陳廣恩，〈元安西王忙哥刺死因之謎〉，《民族研究》，2008年第3期，頁96-104。

陳建華，〈喪葬習俗與戲曲文化傳播〉，《內蒙古大學藝術學院學報》，2012年第2期，頁12-22。

陳學霖，〈蒙古《永樂帝建造北京城》故事探源〉，載氏著，《明初的人物、史事與傳說》，北京：北京大學出版社，2010，頁248-293。

陳旭，〈明代預備倉創立時間新論〉，《農業考古》，2010年第1期，頁236-247。

陳時龍，〈明人對書院的態度——以明代地方誌的書院記載為考察對象〉，《明史研究論叢》，第12輯（2014年1月，頁36-46。

陳榮捷，《近思錄詳註集評》，上海：華東師範大學出版社，2007。

陳榮捷，《宋明理學之概念與歷史》，臺北：中研院文哲所，1996。

陳祖武，〈從經筵講論看乾隆時期的朱子學〉，《國學研究》，輯 9（2002），頁 295-315。

陳梧桐，〈朱元璋民族成分考辨〉，《史林》，2005 年第 3 期，頁 101-106。

陳梧桐，《洪武皇帝大傳》，鄭州：河南人民出版社，1993。

張明富，〈抑商與通商：明太祖朱元璋的通商政策〉，《東北師大學報》，2001 年第 1 期，頁 28-32。

張士尊：《也論“遼土”與“遼人”——明代遼東邊疆文化結構的多元傾向研究》，《社會科學輯刊》，2011 年第 6 期，第 179-187 頁。

張英聘，〈論《大明一統志》的編修〉，《史學史研究》，2004 年第 4 期，頁 48-56。

鄭克晟，《明代政爭探源》，天津：天津古籍出版社，1988。

朱鴻，〈明太祖誅夷功臣的原因〉，《臺灣師範大學歷史學報》，期 8（1980），頁 47-89。

朱鴻，〈明太祖與僧道--兼論太祖的宗教政策〉，《臺灣師大歷史學報》，第 18 期（1990），頁 63-75。

朱鴻，〈替皇帝卸妝：論明宣宗的另面樣貌〉，載龍西斌、余學羣主編，《第八屆明史國際學術討論會論文集》，長沙：湖南人民出版社，2001，頁 106-114。

朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，收入氏著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，頁 70-119，原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 70 本第 2 分（1999 年 6 月）。

朱鴻林，〈明太祖的經史講論情形〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，第 45 期（2005，頁 141-172）。

朱鴻林，〈洪武朝的東宮官制與教育〉，載王成勉編，《中華文化的傳承與創新：紀念牟復禮教授論文集》，香港：中文大學出版社，2009，頁 95-142。

朱鴻林、鄧國亮，〈地方史研究的文獻問題——明代廣西土官黃【王宏】家族「亂凡四世」說的檢討〉，《歷史文獻研究》，第 31 輯，2012，頁 122-150。

朱楔，《金陵古跡圖考》，《民國叢書》，上海：上海書店，1989，影印上海商務印書館 1936 年版，冊 4087。

朱維錚，《中國經學史十講》，上海：復旦大學出版社，2002。

朱玉霞，〈《書傳會選》改訂《書集傳》脞論〉，《懷化學院學報》，卷 35 期 10 (2016.10)，頁 82-87。

朱永嘉，《明代政治制度的源流與得失》，北京：中國長安出版社，2015。

鍾煥，〈《心史·大義略敘》成書時代新考〉，《中國史研究》，2007 年第 1 期，頁 133-149。

史衛民，《元代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，1996。

葉芳如，〈明人筆記所見之萬貴妃軼聞〉，《史耘》，期 8 (2002.9)，頁 45-70。

束景南，《朱子大傳》，北京：商務印書館，2003。

饒宗頤，《中國史學上之正統論》，上海：上海遠東出版社，1996。

任文利，〈君權與道統——明世宗頒行《敬一箴》於天下學宮考論〉，《國學學刊》，2012 年第 2 期，頁 74-81。

蔡涵墨、李卓穎著，邱逸凡譯，〈新近面世之秦檜碑記及其在宋代道學史中的意義〉，《宋史研究論叢》，第 12 輯 (2011.12)，頁 1-57。

曹麗靜：《李直夫雜劇研究》，石家莊：河北師範大學碩士論文，2011。

閻步克，《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大學出版社，1996。

楊訥〈徐壽輝、陳友諒等事迹發覆——《劉尚賓文集》讀後〉，《中華文史論叢》，2008年第2期，頁71-94。

楊啓樵，《明清皇室與方術》，上海：上海書店出版社，2010。

楊志玖，《元代回族史稿》，天津：南開大學出版社，2003。

楊永康，〈洪武七年官修《皇明寶訓》史料價值初探〉，《史學史研究》，2008年第3期，頁86-97。

楊永康，〈洪武七年官修《皇明寶訓》史料價值初探〉，《史學史研究》，2008年第3期，頁86-97。

吳晗，〈胡惟庸黨案考〉，載氏著，《吳晗史學論著選》，北京：人民出版社，1984，第1卷，頁442-480。

吳晗，《朱元璋傳》，天津：百花文義出版社，2000。

吳兆豐，〈真德秀《大學衍義》的宦官書寫及其在明代的反應〉，《史林》，2014年第5期，頁55-68。

吳宗國，《唐代科舉制度研究》，瀋陽：遼寧大學出版社，1992。

汪小虎，〈明代頒曆制度研究〉，上海：上海交通大學博士論文，2011。

王福梅，《明代靈濟道派研究》，成都：巴蜀書社，2015。

王天有、高壽仙，《明史：一個多重性格的時代》，臺北：三民書局，2008。

王其桀，《明代內閣制度史》，北京：中華書局，1989。

王秀麗，〈《續資治通鑑綱目》纂修二題〉，《史學史研究》，2004年第2期，頁46-49。

王重民，《中國善本書提要補編》，北京：北京圖書館出版社，1991。

王春南、趙映林著，《宋濂、方孝孺評傳》，南京：南京大學出版社，1998。

英文著作

Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit : Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, Princeton: Princeton University Press , 1991 .

Edward L. Farmer, *Zhu Yuanzhang & Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society following the Era of Mongol Rule* ,Leiden: E.J.Brill, 1995.

Evelyn Sakakida Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, The University of Michigan Press, 1979.

Robert Darnton, "What is the history of books?", *Daedalus* 111. 3(1982), pp. 65-83.

Scarlett Jang, "The eunuch Agency directorate of Ceremonial and the Ming Imperial Publishing Enterprise" , in David M. Robinson ed. *Culture, Courtiers, and Competition: the Ming Court (1368-1644)*, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2008, pp. 116-185.

Young Kyun Oh, *Engraving Virtue: The Printing History of a Premodern Korean Moral Primer*, Leiden: Brill, 2013.

Chu hung-lam, "Ch'iu Chun (1421-1495) and the 'Ta-hsueh Yen-I Pu': Statecraft Thought in Fifteenth-century China", Princeton University, 1984, pp. 141-142.

Chu Hung-lam, "The Jiajing Emperor's Interaction with His Lecturers", in David M. Robinson ed., *Culture, Courtiers, and Competition: the Ming Court (1368-1644)*, pp. 186-230.

Frederick W. Mote, *Imperial China 900 - 1800*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 599.

Julia K. Murray, "Didactic Picture Books for Late Ming Emperors and Princes",in

David M. Robinson ed., *Culture, Courtiers, and Competition: the Ming Court(1368-1644)*, pp. 231-269.

Li-chiang Lin, "The Creation and Transformation of Ancient Rulership in the Ming Dynasty (1368-1644)—A look at the Dijiantushuo (Illustrated Arguments in the Mirror of the Emperors)", in *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*, edited by Dieter Kuhn & Helga Stahl, Heidelberg: Edition Forum, 2008, pp. 321-359.