

浮生六梦

——善书与士人冒襄的生活世界

朱新屋

摘要：明清善书与士人的关系，历来是社会文化史视野中善书研究的重要课题。然而以往对这一问题的讨论，普遍侧重于讨论士人对善书的影响，强调士人对善书的注释和改造等活动，而有关善书对士人的影响则很少被论及。在这一方面，冒襄的《梦记》为我们提供了很好的案例。通过对善书与梦境、善书与童蒙、善书与疾病三个维度对冒襄《梦记》的解读，可以充分看到明清善书对士人冒襄生活世界的影响。在此基础上，可以进一步指出其善书发生影响背后的先验和经验两种感应机制。而借助分析和揭示善书对士人生活世界的影响及其影响机制，可以深化我们对明清士大夫文化的认识。

关键词：善书；冒襄；生活世界

明清善书与士人的关系，历来是善书研究无法绕过的话题，这一话题包括诸如士人的宗教世界、善书的生产流传等研究子目。然而，以往对这一问题的讨论，普遍侧重于讨论士人对善书的影响（如注释、改造等），而善书对士人的影响则很少被论及。^①实际上，善书

^① 在以往的讨论中，似乎只有包筠雅对袁黄的讨论和吕妙芬对施闰章的讨论例外。不过，对明清“善书运动”而言，袁黄的例子属于善书开创时期的情况，即善书（功过格）本身即在袁黄强烈的善恶感应观念及在此基础的生活经验条件下产生的。而吕妙芬对施闰章的讨论，只有文中的某些节段有所涉及。分别参看 Cynthia Brokaw: *Yuan Huang (1533-1606) and The Ledgers of Merit and Demerit in Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 47. No. 1 (Jun., 1987). pp. 137-195; 吕妙芬：《施闰章的家族记忆与自我认同》，载《汉学研究》（台北）第21卷第2期，第305~336页。

是劝善戒恶的理论书籍，而在传统中国行善的目的主要是满足行善者本身的需求，即“以施善人的意愿为主，受惠人的需求为次”的情况下，^① 善书对士人的影响本不易窥见，亦为人之常理。不过至迟至晚明时期，善书已经深刻地影响了士人的日常生活。在冒襄的文集中，留下了一些有趣的记载，这些记载有助于弥补我们过去研究的不足。而对冒襄的研究，除了早年高阳等人的小说体非学术著作外，近年有李孝悌的两篇论文，分别讨论冒襄与水绘园中的移民世界，冒襄的宗教活动及儒生信念与宗教救赎之间的关系。^② 尤其是在后文中，李孝悌注意到善书的影响，惜未作深入讨论。本文即试以冒襄为例，从善书与梦境、善书与童蒙、善书与疾病三个维度，解析善书对士人冒襄生活世界的影响。^③

一、善书与梦境

冒襄（1611—1693年），字辟疆，是“明末四公子”（陈贞慧、侯方域、方以智、冒辟疆）之一，也是著名的明遗民。其著作包括《巢民诗集》、《巢民文集》、《影梅庵忆语》三种，另有其时与诸同仁留下的《同人集》一种，清末第二十世孙冒广生（1873—1959年），字鹤亭所撰《冒巢民先生年谱》一种。本文得以建立的起点，

① 梁其姿：《施善与教化：明清的慈善组织》，河北教育出版社2001年版，第237、307页。就本文的例子来说，如冒襄之弟冒襄在协助前者赈济灾民时，即表示“非吾好施，恐重吾兄忧耳”，参看杨受延等修，马汝舟等纂：《如皋县志》卷17《列传二》，台北成文出版社1970年版，第1313页。

② 李孝悌：《冒辟疆与水绘园中的遗民世界》、《儒生冒襄的宗教生活》，载《恋恋红尘：中国的城市、欲望和生活》，上海人民出版社2007年版，第54~102、103~126页。

③ 需要说明的是，本文使用的“生活世界”的概念，与胡塞尔等人提出的哲学概念和民俗学概念不同，只是在一般意义上的使用。有关前者的讨论可参看高丙中：《中国人的生活世界：民俗学的路径》，北京大学出版社2010年版，第96~103页。

正是收录于《巢民文集》第4卷的《梦记》一文,^①结合以上所述各种史料,从善书与梦境的维度开始讨论。

善书与梦境之间,关系密切且由来已久。按照狭义的善书定义,善书是用扶乩的办法生产出来的,常常表现为降乩托梦。^②但是扩而言之,善书与梦境之关系,主要表现为三种方式:一是有些善书是在梦境影响下引起并产生的;二是有些善书是在梦境引导下被注释和改造的;三是有些善书是在梦境影响下被实践并传播的。^③冒襄的例子,主要是第三种类型。而早在冒襄的《梦记》之前,其父冒起宗(1590—1654年)曾撰写《戊辰梦兆纪事》,亦是同样的类型,其目的是叙述信奉《太上感应篇》(简称《感应篇》)与科考成功之间的关系。^④为了更清楚地看到善书与冒襄梦境的关系,见表1:

表1 冒襄“浮生六梦”情况简表

做梦时间	牵涉内容	有关善书	事后影响
1638年5月17日	祖父;母亲;寿命		拜闾邑各神
1638年5月某日	父亲;祖父;寿命		拜关帝
	考妣;寿命;疾病;阴鹭	《功过格》	行善
1638年6月中旬	财物		
1638年6月某日	母亲;父亲;长子;疾病	《功过格》	拜城隍庙;拜关帝
1638年12月20日	祖父	《感应篇》	拜关帝

资料来源:冒襄:《巢民文集》第4卷《梦记》。

① 冒襄:《巢民文集》卷4《梦记》,《续修四库全书》本集部第1399册,上海古籍出版社2002年版。

② 宋光宇:《宗教与社会》“导言”,台北东大书局1995年版,第6页。有关扶乩与善书之关系,参看游子安:《劝化金箴:清代善书研究》,天津人民出版社1999年版,第52~54页;酒井忠夫著,刘岳兵、何英莺等译:《中国善书研究(增补版)》上册,江苏人民出版社2010年版,第356页等。

③ 前者的例子参看游子安:《劝化金箴:清代善书研究》,天津人民出版社1999年版,第54页;后两者的例子参看吕妙芬:《施闰章的家族记忆与自我认同》,载《汉学研究》(台北)第21卷第2期,第305~336页。

④ 冒起宗:《拙存堂逸稿》卷6《戊辰梦兆纪事》,清初刻本,国家图书馆古籍部藏,第73~75页。

中国古代对梦的关注由来已久，但明末清初时期，对梦的记载大量出现于士人文集中，因此可以说已成为当时社会的一种文化事象。^① 通常对梦的记载似乎都有虚构的成分，而且对梦的解释通常是在“道德的隐喻”（moral metaphor）范畴中被理解的。研究者注意到，宋明理学以降，梦就与感通或感应勾连了起来。^② 也就是说，梦的发生与善书之劝善实际上共享着同一套运行机制。尽管如此，冒襄的《梦记》一文尚另有不同。就本文目之所见，《梦记》为明清时期士人所载对梦的描写中最详实的一篇。如果再考虑到同时代士人文集中对冒襄梦境的描述，就不免会对这篇《梦境》的价值另眼相看。^③ 除此以外，讨论梦境似乎是当时士人中间流行的话题，如冒襄本人就在《答丁菡生询回生书》中讨论这种“不见不闻与独知独觉之事”^④。而冒广生所编《冒巢民先生年谱》中，也两次提到友人与冒襄论列梦境的文字，分别见“（顺治）十八年辛丑五十一岁……黄周星以鸳鸯梦引寄”条，“（康熙）三十年辛未八十一岁……许抡以纪梦诗寄”条。^⑤ 明清士人之间的这种讨论，从形式上论证了梦境与冒襄生活世界的紧密关系。

如表1所示，冒襄《梦记》中共载有作者28岁时所做的六次梦，虽然《巢民文集》所见不止这个数目。至于为什么冒襄会在这一年做梦并详细记录，检视其文集可以看到，这一年对于冒襄的生命历程来说有不同寻常的意义。在《题计甫草思子亭记后》一文中，

① 近些年来，美国汉学家司徒琳（Lynn A. Struve）就转向了对明清“梦”的研究，即与此有关。不过以笔者目之所及，目前成果仅见于其在台湾大学历史系发表的演讲，题为《明末黄淳耀日记：记忆、梦境与一位烈士的执著》。

② 刘文英、曹田玉：《梦与中国文化》，人民出版社2003年版，第500页。

③ 陈维崧：《苏孺人传》，冒襄辑《同人集》卷3，《四库全书存目丛书》集部第385册；冒广生：《冒巢民先生年谱》，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第70册，书目文献出版社1999年版，第397页。

④ 冒襄：《巢民文集》卷3《答丁菡生询回生书》，《续修四库全书》本集部第1399册，上海古籍出版社2002年版。

⑤ 冒广生：《冒巢民先生年谱》，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第70册，书目文献出版社1999年版，第455、494页。

冒襄写到“崇禎戊寅（1638年）春，老母马恭人危病，复多征应不祥，余坚以身及两儿祷神请代，又行《万善功过格》。残腊而长子八岁殇，余与妇以得所请，不甚哀泣”^①。也就是说这一年冒襄之母马恭人病危、年末长子夭折是促成其对生命思考的重要契机，也成为促发本次梦境的重要现实依据（详下文）。分析这“浮生六梦”，就会发现这些梦所牵涉的主题以及冒襄对这些梦的叙述结构都惊人的一致。其中的主题包括：家族、财物、疾病（寿命）、善书与善行；叙述结构则是梦境与现实、困厄与善行的相互交织。因而这六个梦，其实可以当作一个梦来看待和解析。其所涉及的主题背后，实际上也就是开篇所提的“孝”的问题。在这方面，冒襄是典型的例子，《如皋县志》和《冒巢民先生年谱》引了其父冒起宗完全相同的话来表达，“（索笔书示两孙）尔父天生孝子，不可不学”，“尔父胸中天空海阔，学得一分便是孝子”。^② 我们不应忘记，在善书之劝善主题和传统社会的道德训养中，“孝”是最重要的一种，所谓“夫孝，德之本也，教之所由生也”^③。

《梦记》一文的起源，在于当时冒襄之弟冒裔（其时15岁）正刊刻《感应篇》（疑即冒起宗所注《感应篇》），作者“因简旧稿付之”^④。因此，就善书的文本结构而言，冒襄所写《梦记》一文，可以看做是善书中感应故事或灵验故事的部分。这种故事在明清善书中普遍可见，其目的是用这种类似于“现身说法”的例子来强化善书背后的善恶报应或因果报应观念。以这种文类（genre）来看，感应故事或灵验故事虽有一定的夸张嫌疑，但出于作者自身生活经验的例子实际上仍是实录的成分居多。尤可注意的是“旧稿”二字，表明冒襄此文写作有年（1638年写成，1664年付梓）。据《冒巢民先生

① 冒襄：《巢民文集》卷6《题计甫草思子亭记后》，《续修四库全书》本集部第1399册，上海古籍出版社2002年版。

② 冒广生：《冒巢民先生年谱》，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第70册，书目文献出版社1999年版，第446页。

③ 胡平生：《孝经译注》，中华书局2009年版，第1页。

④ 冒襄：《巢民文集》，《续修四库全书》本集部第1399册，上海古籍出版社2002年版。

年谱》记载，“……详《梦记》中。是秋同盟陈则梁、魏子一两兄悉其实，索梓以传，襄秘之不欲语怪”。^①因此，当冒裔刊刻《感应篇》而冒襄付梓该篇时，可以看作冒襄个人观念的转变。这样一来，《梦记》所载就可看作是冒襄生活世界的实录（所谓“追忆直书为记”）。

二、善书与童蒙

前段可以确定冒襄《梦记》中提到两种善书：功过格与《感应篇》。至于文中前后八次提到的“关帝”，应当与“三圣经”之一的《觉世经》没有关系。原因是冒襄此文作于崇祯十七年（1638年），而《觉世经》的出现时间一般认为在康熙七年（1689年）。^②因此，此处反复提及关帝，当与关帝信仰在明末清初的兴盛有关。虽然关帝庙或武庙系统被列为与文庙系统并行的崇祀系统是雍正三年（1725年）的事情，^③但有理由相信，关帝庙在获得这种官方封赐地位之前，已经受到民间的普遍信奉。

从善书流传的历史脉络来看，冒襄所处的明末清初时期，正是酒井忠夫所谓“善书运动”的历史时期。当时流行的善书，实际上主要是《感应篇》和功过格。《感应篇》既是中国传统社会出现的首部善书，同时也是综合性的善书，因此被称为“善书之首”，而《感应篇》在明末清初的流行，主要与受到明世宗、徐皇后和清世祖顺治皇帝的重视有关。^④至于功过格系统，则是一种操作性很强的善书，在袁黄“创立”功过格，宣称通过精确的善恶行为的计算，可以掌

① 冒广生：《冒巢民先生年谱》，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第70册，书目文献出版社1999年版，第398页。

② 游子安：《劝化金箴：清代善书研究》，天津人民出版社1999年版，第128页。

③ Prasenjit Duara: *Superscribing Symbol: The Myth of Guandi, Chinese God of war. The Journal of Asian Studies* 47. No. 4. (Nov. 1988). pp. 778-795.

④ 有关明清皇室与善书之关系，参看刘涤凡：《道教入世转向与儒学世俗神学化的关系》，台北学生书局2006年版，第121~133页。

控自己的道德命运和物质命运。^① 自从袁黄的功过格以来，功过格对当时社会几乎产生了一种笼罩性的影响，尤其是在士人中间引起了普遍的争议。由此看来，冒襄在《梦记》中提到功过格和《感应篇》本身就是受到当时“善书运动”的影响。

然而，冒襄之所以受到《感应篇》和功过格的影响，实际上与其童蒙教育有关。与同时代的许多士人不同，在《巢民文集》和《冒巢民先生年谱》中，并没有直接对善书义理的论述，但是冒襄从小就耳濡目染到善书及善恶报应等观念，则似乎是不可否认的事实。从相关史料中透露出的些许信息，可以帮助我们在某种程度上重建冒襄的善书阅读史。在如皋冒氏家族中，有两位与冒襄有直接关系的族员与《感应篇》密切相关：父亲冒起宗和同父异母兄弟冒裔。后者刊刻《感应篇》一事，已在《梦记》中明确提及。冒襄之父冒起宗则亲身注释过《感应篇》，其版本虽今已不可见，但在万斯同（1638—1702年）《明史》和黄虞稷（1629—1691年）《千顷堂书目》中均有记载。^② 冒起宗之自述，亦见于前引《戊辰梦兆纪事》。后来以《戊辰梦兆纪事》为源头，改编或简编的灵验故事被后来的许多《感应篇》版本所收录。冒起宗反复言及自己对《感应篇》的信奉，“余自少奉父师之教，凡跃冶不祥之事，无一之敢蹈，而尤崇信《太上感应》一编”，^③ “读书稍暇，庄诵《太上感应篇》，辄有摩挲意”。^④ 冒起宗之重视家庭孩子的童蒙教育，从其文集中可以看得非常清楚。因此虽然因父亲冒起宗常年在外居官，冒襄从小追随祖父冒梦龄居多，^⑤ 但从冒起宗对《感应篇》的信奉之深、冒梦龄对冒

① 包筠雅著，杜正贞等译：《功过格：明清社会的道德秩序》，浙江人民出版社1992年版。

② 分别参看万斯同：《明史》第3册，上海古籍出版社2008年版，第446页；黄虞稷：《千顷堂书目》，《影印文渊阁四库全书》第676册，中国台湾“商务印书馆”1983年版。

③ 冒起宗：《拙存斋逸稿》卷2《重刻文昌宝训序》，清初刻本，国家图书馆古籍部藏，第28页B。

④ 冒起宗：《拙存堂逸稿》卷6《戊辰梦兆纪事》，清初刻本，国家图书馆古籍部藏，第73页A。

⑤ 冒广生：《冒巢民先生年谱》，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第70册，书目文献出版社1999年版，第371、381页。

襄的疼爱之深中，不难揣测冒襄应从小即读过《感应篇》。至冒裔刊刻《感应篇》时，则可确定冒襄已经读过《感应篇》。而事实上，明清时期，许多士人家庭都普遍以善书作为童蒙读物。如陶澍（1779—1839年）《感应篇集正序》中即明确提到《感应篇》可作为童蒙读物。^①在更早一些士人的《家言》或《家训》中，也多有提到善书作为童蒙读物。^②更有甚者，如林昌彝（1803—1876年）更是提到自己很小就阅读了《感应篇》，并懂得了“圣贤之学在性善”的道理。^③就本文的研究而言，同时代的汤来贺（1607—1688年）在为冒襄五十诞辰（1661年）作序时，则明确提到冒起宗和家族的这种善书实践对冒襄的影响：

辟疆乐善好施，不特以文章自见，予既深知之矣。尊公嵩少先生守正不阿，所至有贤声，其集《感应篇笺注》实有善俗维风之意。观辟疆赈荒，皆得之于是篇，可谓善承亲志矣。然而辟疆所学又当有进乎是者，倘敦尚俭素，以励俗维风为意，以躬行实践为本，由高明以底于沉潜。如登岱岳者，必陟其巅；如溯黄河者，必探其源。以此事亲，以此修己，以此训子若孙，则传千古而高出于卿相之上者，予将于辟疆见之矣，则海陵父子不得专美于前矣。^④

这段描述与冒襄自己的论述很是相近，他在为《家宅四十吉祥相》一书所作跋文中，即明确提到“襄三世奉持《太上感应篇笺注》行

① 陶澍：《陶文毅公全集》卷36《感应篇集正序》，《续修四库全书》本集部第1503册，上海古籍出版社2002年版。

② 参看陈仪：《陈学士文集》第3册卷8《家言》，中华书局1985年版，第187~188页；蒋伊：《蒋氏家训》，中华书局1985年版，第3页等。而施闰章就是从8岁开始阅读《感应篇》的，参看吕妙芬：《施闰章的家族记忆与自我认同》，载《汉学研究》（台北）第21卷第2期，第307页。同时上文也已提及，冒裔刊刻《感应篇》时，也才15岁。

③ 林昌彝：《小石渠阁文集》卷4《先妣吴太安人行略》，《续修四库全书》本集部第1530册，上海古籍出版社2002年版。

④ 汤来贺：《内省斋文集》卷23《冒辟疆五十序》，《四库全书存目丛书》集部第199册。

世四十余年，当疾病死生患难祸害时，受用此篇不尽”^①。可见家学传承与童蒙教育对冒襄的善书阅读产生了很大的影响。在此后冒襄的生命历程中，不仅奉行阅读《感应篇》不辍，而且每逢厄运，就奉行功过格（如前文引及《万善功过格》），成为“勿谓幽明生死，不可以呼吸通也”的坚实信仰者。^②

除了家庭与童蒙教育之外，冒襄善书阅读的另一个来源当是同时代士人的交相谈论。冒襄《梦记》中明确提到自己是在实践功过格，这种实践程度，从“青出于蓝，而更胜于蓝”的对数字的讲求中可以看出。^③ 冒襄在明清鼎革以后，安居于水绘园中，水绘园成为当时大江南北士人往来的中转地或落脚地，《冒巢民先生年谱》载当时名士“来未尝不留，留未尝辄去，去未尝不复来”^④。他们在水绘园中吟诗作赋、听戏论文，其间不免论及善书。其中可见对善书颇有研究且受善书影响颇深的陈瑚（1613—1675年）和施闰章（1619—1683年）当是典型。^⑤ 因此，总此而论，冒襄从小经受过善书的启蒙教育，在此后又与大江南北的士人普遍有所交往，这也是善书能对冒襄

① 冒襄：《巢民文集》卷6《跋周太翁〈吉祥相〉》，《续修四库全书》本集部第1399册，上海古籍出版社2002年版。

② 冒襄：《巢民文集》卷6《题计甫草思子亭记后》，《续修四库全书》本集部第1399册，上海古籍出版社2002年版。

③ 李孝悌：《恋恋红尘：中国的城市、欲望和生活》，上海人民出版社2007年版，第124页。

④ 冒广生：《冒巢民先生年谱》，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第70册，书目文献出版社1999年版，第449页。对水绘园的具体描述参看李孝悌：《冒辟疆与水绘园中的遗民世界》，载《恋恋红尘：中国的城市、欲望和生活》，上海人民出版社2007年版，第54~102页。

⑤ 冒广生：《冒巢民先生年谱》“顺治十七年庚子五十岁”载“夏陈瑚率其门人来讲学”（参看第452页）。关于冒襄与陈瑚之关系，另可参看冒襄：《巢民文集》卷1《寿陈太公八十序》，《续修四库全书》本集部第1399册，上海古籍出版社2002年版。关于陈瑚、施闰章与善书之关系，分别参看吴震：《明末清初劝善思想运动研究》，“国立”台湾大学出版中心2009年版，第341~448页；吕妙芬：《施闰章的家族记忆与自我认同》，载《汉学研究》，（台北）第21卷第2期，第307、330~332页。

的生活世界产生强烈影响的原因。

三、善书与疾病

善书产生于宋代,在宋元至明初时期也有一定范围的传播,但真正对整个社会产生深刻而广泛的影响则是在袁黄《立命篇》(或称《功过格》、《阴鹭录》等)以后。包筠雅注意到,袁黄的功过格曾经是士人中间令人信服的文献,当时就有士人抱怨它甚至比经典更受士人欢迎。^①之所以受到欢迎,是因为善书或袁黄的例子戳中了传统中国士人最致命的关口:举业与家业。拿吴震的话来说,明清之际的儒者普遍关心的话题是:道德行为如何保证个人与家族得到最大限度的福祉。^②不过对于处于明清更迭时期的冒襄来说,举业一端早已无法实现:终明之季,冒襄都未能取得举人头衔。^③入清以后,更是绝不出仕。

无法获取功名、兼济天下,只好退而求其次。^④在这种境遇下,冒襄对个人和家族成员的身体与寿命情况异常关注。《梦记》中,虽然只提到三个家人——母亲、长子、次子和堂婶——的两种病——“乳忽生岩”(可能是乳腺癌)、“种痘”(可能是天花病),冒襄自己

^① 包筠雅、杜正贞等译:《功过格:明清社会的道德秩序》,浙江人民出版社1992年版,第63~64页。

^② 吴震:《明末清初的劝善思想运动研究》,“国立”台湾大学出版中心2009年版,第28页。

^③ 实际上,冒襄很可能是自身不愿意涉入官场而对科举不感兴趣,如陈继儒在《冒辟疆寒碧孤吟序》中即说“辟疆仙品,若使学道,故是黄鹤背上人;而约束于祖父家训,不得以举子业鸿”,参看冒襄辑《同人集》卷1《冒辟疆寒碧孤吟序》,《四库全书存目丛书》集部第385册。另据冒广生《冒巢民先生年谱》,冒襄曾前后两次拒绝明朝的征召(1642、1643年),三次拒绝清朝的征召(1673、1679、1682年),这种情况在明遗民群体中是很少见的。

^④ 在后来华乾龙的寿序中,他将冒襄的这种生活状态描述为“古云:穷则独善,达则兼善。以独善之势而行兼善之事,以兼善之功而食兼善之报”。详见华乾龙:《冒巢民先生暨配苏孺人双寿序》,冒襄辑《同人集》卷1,《四库全书存目丛书》集部第385册。

的寿命也达到了较长的 83 岁，但终冒襄一生，都处在目睹家人与自身的疾病忧患之中。要了解善书对冒襄生活世界的影响，必须放到冒襄的个人生命史脉络中来考察。冒襄的人生观，似在《答丁菡生询回生书》中已有明确表达，“仆少年不自揣度，妄谓此生钟鼎之奉应属分内，故视一切甚易、甚渺”^①。这种表面上对“身外物”的洒脱，反衬出的恰恰是冒襄对个人和家族生命的重视。为了直观起见，下面就冒襄一生所遇疾病情况简列表 2：

表 2 《冒巢民先生年谱》所见冒襄所遇疾病情况简表

时间	年龄	家族成员	疾病情况
1617	7	曾祖母	“甲寅笃病半载，时王父治会昌，有神君颂。万民代祷，得愈……丁巳复病，遂不起。老母目不合睫，衣不解带，如是者百日，尪瘦骨立，日下血数升……”
1617	7	弟冒京	“夏弟冒京殇”
1619	9	祖母	“王母患滞下，水米沾者两月……己未秋，王母患滞下，就医海陵……”
1621	11	弟冒偕	“从蜀归弟偕殇于途”
1630	20	冒襄	“……头场入谷，竟以病阻三场……”
1635	25	祖父	“秋宁州公卒”
1636	26	祖母	“秋祖母宗太宜人卒……太宜人复陡患痰疾，遂不起”
1638	28	长子冒充	“冬长子充殇”
1638	28	次子禾书	“……禾书则濒死而后复苏……”
1638	28	母亲	“……戊寅春，老母马恭人危病复多征应不祥……”

^① 冒襄：《巢民文集》卷 3《答丁菡生询回生书》，《续修四库全书》集部第 1399 册。

续表

时间	年龄	家族成员	疾病情况
1645	35	冒襄	“……自重九后，溃乱沉迷至冬至前，僵死一夜复苏……”
1647	37	冒襄	“夏病甚……久抱奇疾，血下数斗，肠胃中积如石之块以千计。骤寒骤热，片时数千语，皆首尾无端，或数昼夜不知醒。医者妄投以补，病益笃，勺水不入口者二十余日。此番莫不谓其必死……”
1649	39	冒襄	“秋疽见于背……己丑秋疽发于背，余五年危疾者三，而所逢皆死疾”
1650	41	妻董小宛	“妻董小宛卒”
1654	45	父冒起宗	“宪副公卒……”
1667	57	长媳	“冬禾书妇姚卒……丁未残腊骤亡”
1669	59	庶母	“冬庶母刘孺人卒”
1670	60	次媳	“秋丹书妇苏卒”
1672	62	妻苏孺人	“孺人比得痰疾，一足不良于行。卒之日，犹僂臂至马恭人前问寝膳。忽痰蹙仆阶下，不能语，遂卒”
1676	66	母马恭人	“夏马恭人卒”
1688	78	冒襄	“秋病几殆……忽得危疾，不孝等计无所处，刮股以进，病旋愈……”
1690	80	冒襄	“病复几殆……庚午又病，危殆五日而复”

资料来源：冒广生：《冒巢民先生年谱》。

表中共列出冒襄一生中所遇的重大疾病与死亡事件 22 次，这在他 83 年的生命历程中也许不算太多。但是很显然，表中所列并非全部，也

不包括由天灾人祸带来的灾难。^①同时，从表格中我们可以看到，冒襄一生中经历过亲人夭折3次，亲人重病4次，亲人死亡9次，自身重病6次。尤为关键的是，3次夭折均发生在冒襄28岁（即写作《梦记》时）之前；就冒襄个人而言，后两次重病也许并不重要，但第一次重病影响了科举，中间三次重病则每次都几乎置他于死地。正如《影梅庵忆语》中所说，“余五年危疾者三，而所逢者皆死疾”^②。这种关键时期所发的重病，也许打击了冒襄生存的欲望，却坚定了他对善书与善行的信仰。

在医疗水平低下的古代，几乎每一次重病都可能成为生命的终结者，使得对身体命运的考虑居于非常重要的位置。虽然同样没有直接的史料证明疾病到底对冒襄的善书信仰产生了多大的影响。但一方面善书与疾病的关系极为密切，这既表现在善书与医书交织互动，^③也表现在为祈祷病愈而奉持善书的例子绝不下于为科举而祈祷的信奉。^④另一方面，冒襄《梦记》中所言及之善书，正是在出现疾病的情况发生的。在这方面，冒襄与冒起宗不同，如果冒起宗是为权力祈祷（Praying For Power）的话，那么冒襄就是为健康祈祷（Praying For Health）。彭师度（1624年—？）在《水绘庵二集序》中写冒襄说“先生当天人交忌之时，而欲使善者好，不善者不恶，身之所遇，无不志得而意满焉”^⑤。其实“身之所遇，无不志得而意满焉”的客观结果或许有所夸大，但“先生当天人交忌之时，而欲使善者好，不

① 就冒襄的实际情形而言，战乱带给他的影响显然比各种自然灾害要大，具体参看冒广生：《冒巢民先生年谱》，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第70册，书目文献出版社1999年版，第433~436页。

② 冒襄：《影梅庵忆语》，外语教学与研究出版社2009年版，第120页。

③ 举例来说，如汪昂：《勿药玄论》（不分卷，《续修四库全书》本子部第1030册，上海古籍出版社2002年版）；陈实功：《外科正宗》第4卷，天津科学技术出版社1993年版等。

④ 如刘沅《感应篇注释》中所收499则灵验故事中，有善报主题故事192则，其中又有79则与疾病或寿命有关。参看刘沅：《感应篇注释》，咸丰六年（1856年）重刻槐轩全书本，厦门大学图书馆古籍部藏。

⑤ 彭师度：《水绘庵二集序》，冒襄辑《同人集》卷1，《四库全书存目丛书》集部第385册。

善者不恶，身之所遇”的主观愿望却是冒襄的真实写照。

四、善书与感应

应该说，善书能对冒襄的生活世界产生如此深远的影响，最关键的因素在于善书背后的天人感应机制以及冒襄对这种机制的信仰。中国古代的天人观念，可以分出宇宙观、命运观和宗教观三个层次。虽然这三个层次不能断然作时代范畴的解释，但大致对应先秦时期、秦汉时期和魏晋时期。^①明清以降的士人，其总体生态环境实际上是在与佛教和道教的斗争中。“善书运动”产生于时代变革和社会变动的明末清初，与当时的时代环境有密切关系。

李孝悌在《儒生冒襄的宗教生活》中提到过这种天人感应：

《梦记》和《答丁菡生询回生书》显示出两种不同的天人感应模式。前者是由梦兆、命相等超自然的现象启动感应的机制，然后再经过一套特定的信仰体系，借由俗世的善行来感动神明，化解超自然力量所预示的危机。后者则在表面上以儒家的道德观念——不管是不忍人之心、良知良能或经世济民——为基点，在现实世界积极行善，并在实践的过程中引发危机，由此启动感应机制，借着超自然的协助得到救赎，虽然在这一套模式中，善行的驱动力本身可能已经掺杂了果报的宗教成分，但基本取向却符合儒家的道德理念，行动的内容也忠实地反映了我们对地方士绅的期待。^②

这里提到的“两种不同的天人感应模式”，前人似乎也曾提到，但作

^① 相关研究分别参看蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海古籍出版社2007年版，第236~237页；余英时著，侯旭东等译：《东汉生死观》，上海古籍出版社2005年版，第63~77页；吴震：《明末清初劝善思想运动研究》，“国立”台湾大学出版社2009年版，第15~23页等。

^② 李孝悌：《恋恋红尘：中国的城市、欲望与生活》，上海人民出版社2007年版，第125页。

者似乎并未继续深入到形而上层面的思考。不过显而易见，这两种不同的天人感应模式可以看作是超验或先验的天人感应模式与经验的天人感应模式。

由于篇幅所限，这里无法从哲学角度详细论述这两种天人感应模式，只在历史学的范畴内追溯其源流。学界的研究已经表明，宋明理学的兴起在很大程度上改变了上古和中古时期的天人感应模式。如魏文华在对董仲舒及其天人感应思想的研究中就提出三种感应观念：原始天命观、天人感应论和宋明天理观。^① 其所讨论虽是涉及王朝合法性方面的感应问题，但宋明的转折仍很明显。包弼德（Peter. K. Bol）在《历史上的理学》中提到一种“旧有的天人感应观”，^② 其言外之意，则是宋代出现了一种新的感应观。这种新的感应观，就本文的考察来说，乃是经验的天人感应模式。不过，经验与先验之间本就没有绝对的界限，因此这里强调的是前者的被凸显而不是后者的被取代，亦即两者之间本不是线性的发展关系。

具体到冒襄的个案来说，实际上受到这两方面的影响。冒襄一生“乐善好施”，在饥荒（1640、1651年）、蝗灾（1640年）、旱灾（1641年）、战乱（1645年）等灾难中，屡施援手于难民。^③ 顺治九年（1652），冒襄在赈济灾民和难民的过程中，“忽然染疾，已绝生理，现今就木，而随赈垂死者十六人”。对于这种“作善未必降祥”的结果，^④ 冒襄并未因此停止赈济与施善，反而本着这种天命论而显得洒脱。此外如放生活动一项，水绘园中即有专门的放生池（洗钵池），而这种放生似乎也是家传的结果，所以施闰章才在诗歌中写到

① 魏文华：《大儒董仲舒》，花山文艺出版社2009年版，第251页。

② 包弼德著，王昌伟译：《历史上的理学》，浙江大学出版社2010年版，第141页。

③ 有关冒襄赈济灾民、难民的情况，参看范景文：《冒辟疆救荒记序》，冒襄辑《同人集》卷1，《四库全书存目丛书》集部第385册。

④ 华乾堃：《冒巢民先生暨配苏孺人双寿序》，冒襄辑《同人集》卷1，《四库全书存目丛书》集部第385册。

“冒家三世皆放生”^①。明季受到云栖株宏（即《梦记》中所称莲池大师，1535—1615年）、憨山德清（1546—1623年）等佛教法师的倡导后，放生活动在士人中间普遍流行。^② 冒襄对这种放生实践的看法是，“余常谓戒杀放生，此佛家事，而儒生每每行之者，正以非时无权不能救人，藉此以长养我生机耳”^③。这应当看作是对超验的天人感应模式的信仰。而在《梦记》中，我们看到的更多的是另一种形态：每次遇见劫难时，冒襄首先想到的就是行善。从《梦记》来看，冒襄实践的功过格似乎是当时受到刘宗周等人较多批评的记善格，即记善不记过的功利“修身”模式。这种模式与冒襄的生活经历有关，特别是幼年时期耳濡目染了天人感应的神奇以后，对这种向神祈祷、赈济行善等行为能够给自己和家族带来好运早已耳熟能详。^④ 这种对功过格的实践同样来自童蒙教育和家庭影响，冒襄之父冒起宗曾反复论及自己实践功过格的过程，甚至仿照功过格的格式创立《真实修行图说》，以为修身之助。^⑤

从冒襄对《感应篇》的信奉来看，对先验的天人感应模式的信仰无法被证伪，对经验的天人感应模式的信仰可以被证实，于是对善书及其背后天人感应的崇奉在冒襄的心里早已根深蒂固。有学者认为，受到中国古代线性历史观的影响，“最能帮助人们了解未来的方

① 施闰章：《逸园放生歌》，杨受延等修，马汝舟等纂：《如皋县志》，台北成文出版社1970年版，第1991页。

② Joanna F. Handlin Smith: *Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination*. *The Journal of Asian Studies*. Vol. 58. No. 1 (Feb., 1999). pp. 51-84.

③ 杨受延等修，马汝舟等纂：《如皋县志》卷5《赋役二》，台北成文出版社1970年版，第525页。

④ 通观冒襄《巢民文集》及冒广生《冒巢民先生年谱》等论著，可见冒襄曾到过的寺庙包括以下几种：城隍庙、福缘庵、定慧寺等，而冒襄甚至曾为定慧寺撰写过碑文，可见冒襄常常从事这种“善行”活动。参看冒襄：《巢民文集》卷7《如皋定慧寺碑文》，《续修四库全书》本集部第1399册，上海古籍出版社2002年版。

⑤ 冒起宗：《拙存斋逸稿》卷2《真实修行图说序》，清初刻本，国家图书馆古籍部藏，第64页A—66页A。

法是依赖以历史经验为基础的后验性知识，而非依赖超越后验性（先验性/超验性）知识的绝对信仰或抽象原则”^①。如果我们不觉得这种说法过于简单，那么冒襄的例子恰恰可为证明。

结 语

明清时期的“善书运动”主要是由士人和乡绅推动的，这已是学界共识。士人对善书的阅读、注释、刊刻与改造，实际上已经无须更多揭示。通过上文的分析我们可以看到，善书（主要是功过格和《感应篇》）对冒襄的生活世界产生了深远的影响。除了生活中阅读和使用善书之外，他在行文中常常使用“善人”“纪”“算”“阳数”“冥数”“龟神”“感应”等善书领域的概念，也可看作是善书影响下无意识或下意识的结果。从小阅读和信奉善书的经历，使得冒襄从事各种善行：放生、赈济、惜纸、为亲人祈祷，等等。^②因此，善书对士人的生活世界产生影响，与士人自身的生活经验有关，我们也需要放到士人的生命脉络（生命史）中来进行考察。对善书的阅读甚至注释是一回事，对善书的信奉又是另一回事。善书及其背后的天人观念能否有效地融入到生活世界中，与士人的生命经验密切相关。^③

与此同时，冒襄的例子也提示我们，对明清士人或士人文化的研究应该有多元、多层和流动的视野。大约正因为如此，日本汉学界严

^① 黄克武：《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》，台北“中央研究院”近代史研究所，1994年，第18页。另外，余治平表示，中国哲学“侧重于用人生生活的经验领回，甚至是自己身体的真切体悟去体验天”。参看余治平：《唯天为大：建基于信念本体的董仲舒哲学研究》，商务印书馆2003年版，第47页。

^② 冒襄：《巢民文集》卷6《梦记》，《续修四库全书》本集部第1399册，上海古籍出版社2002年版，第598页。

^③ 冒襄之弟冒裔的例子恰好是一个反证，这位年轻时刊刻《感应篇》的家人，在康熙十六年（1677年）却以“通海”之名陷害冒襄，并变卖祖父别业“逸园”。这段家庭纠纷在《冒巢民先生年谱》中没有记载，参看王忠和：《明末四公子》，东方出版社2010年版，第119页。《如皋县志》中有冒襄、冒襄的传记，独无冒裔传记，想来并非偶然。

格区分了“士人”、“士绅”、“士大夫”、“乡绅”等概念。^①这种梳理对我们的研究是有启发的。不过由于冒襄处于明清鼎革之际，并无仕途经历，本身也对科举不感兴趣，因此在这方面并不算是典型。只是，反复无常的人生命运，却一再使他具有更多“普通信众”的色彩，在善书与神秘的天人感应（善恶报应）面前，冒襄只是一个信仰者——只有降格到这个层面上，所谓善书对士人生活世界的影响或士人宗教世界的论定才有了落脚点。

（作者系厦门大学历史系 2010 级博士研究生）

^① 酒井忠夫著，刘岳兵、何英莺等译：《中国善书的研究（增补版）》上册，江苏人民出版社 2010 年版，第 86~92 页。