

明末清初民間慈善活動的興起

五二

梁其姿

——以江浙地區為例

十六世紀末期，一種新的民間慈善活動開始普遍，到了十七、十八世紀，這種活動，已發展得相當成熟，各種機構相繼成立。清初開始雖然政府的權力慢慢介入這些活動，不過，仍然無法完全取代民間的力量。這個趨勢在江浙地區尤為明顯，本文以此地區的慈善活動發展為例，對這一問題作初步的探討（註一）。

在各種慈善事業之中，我們對收容棄嬰堂的育嬰已有初步的認識（註二）。本文只著重於處理貧、病、老者較一般性的慈善組織及機構。

為了突出民間慈善活動的性質，本文先簡略地描述在明清以前寺院及中央政府推動的慈善活動（然後，我們利用方志、文集、各種官箴、外國人的遊記等資料重建明末清初江浙地區的慈善活動）。最後，透過對這些活動的分析，我們希望進一步了解此時期的江南社會。

一、寺院與中央政府推動的慈善事業

(一) 唐宋時期

官方所組織的慈善機構，最早可追溯至南北朝時代的六疾館與孤獨園（註三）。但是組織較為完善，而且維持較久的應是唐代佛寺所主持的悲田養病坊（註四）。從今天能看見的資料中

看來，悲田養病坊的創立，不會晚於八世紀初。公元七一七年（開元五年），宋璟有奏：「悲田養病，從長安已來，置使專知，且國家矜孤恤窮、敬老養病，至於按比，各有司存……」（註五）。武后的年號長安，從公元七〇一至七〇四年，悲田院「置使專知」在八世紀初，其本身的成立應早於此，毫無疑問。但政府已有監督之權，也是不爭的事實。

直至九世紀中期，救濟貧人的組織，仍為佛教寺院所主持及出資。直到八四五年（會昌五年），武宗廢天下僧寺，悲田養病坊才改由政府資援，從該年十一月李德裕的奏文，可看出悲田院已遍佈各地，寺院被廢後，不得不倚賴官資：「悲田出於釋教，並望改為養病坊……其兩京望給寺田十頃，大州鎮望給田七頃，其他諸州，望委觀察使量，貧病多少，給田五頃，以充粥食。……」自此之後，養病坊由國家出田資助，而管理者則由當地有名望的父老當之（註六）。於是，濟貧的責任從宗教團體落在政府身上。

唐政府對於寺院的慈善事業，早存猜忌之心，七一七年宋璟的奏議，目的即在於罷悲田養病坊，他認為這些組織藉收養之名，匿藏了許多身份可疑的人。同時他還舉了孔子禁止子路在衛國出私財濟民的故事，以說明「人臣私惠，猶且不可，國家小慈，殊乖善政」。不過宋璟舉子路之例並不恰當，因為孔

子反對的原因，是害怕子路因此得罪衛君：「汝之民為餓也，何不白於君，發倉廩以賑之？而私以爾食饑之，是汝明君之無惠，而見己之德美矣！」（註七）。對於國家推動的善政，孔子顯然並不反對。但是，孔子這番話却指出了私人慈善活動所可能引起的政治性的猜忌（當然，孔子所憂慮的還包括子路魯莽的性格）。早期宗教團體的救濟活動遭受非議及政府的監督，多少受這種想法的影響。濟貧的工作，是當政者責無旁貸的道德任務，這種態度到了宋代更為明顯。

宋代政府，尤其南宋政府在救濟貧老病的工作上，表現得最為積極（註八）。據吳淵（一一九〇—一二五七）之說：「竊嘗考祖宗時，在京有四福田院，外郡有居養安濟院」（註九）。宋初的福田院，因唐代悲田院的舊制，可見自宋之初，中央政府已普遍地成立濟貧的機構。不過，福田院似乎並非長年地收容貧病，只是在冬季收容無依之人（註一〇）。全國性有規劃地、長年地收容貧老病人的政策，該是蔡京（一一〇六—一二六）在崇寧（一一〇二—一一〇六）初年才實施的。他把貧人分為兩大類：貧老無依者在居養院，貧病者在安濟坊，給養來自常平倉（註一一）。不過，居養與安濟的功能其實並沒有如此清楚的分別，而是因地制宜。宋代中央政府自始即普遍地成立機構以收容貧老之人，寺院雖一直扮演輔助的角色（註一二），但其重要性已遠不如唐代。

宋南遷以後（一二二七—一二七九），慈善機構的成立更為普遍，而且名稱亦日益多樣化。除了中央政府的積極推動外，地方官的個人意願亦是極重要的因素。我們可從吳淵於一二一年在今蘇州吳縣建廣惠坊時所記的文字中，窺出當時創

建的經過及該機構的大概規模與功能：「淵獨念言窮州陋邑，獨有所謂居養安濟之所，吳門甲三輔，多名守富課租，不應有此缺典。既領印，即括夫田之沒入於王官者，廢絕於縉黃者。未幾，則公以財市民膏腴者，寸積尺累。厥數既登，迺卜地、鳩材為屋七十程，總土木大役費錢緡九千六百八十，米石三百一十七。既成，扁曰廣惠坊，廳堂耽如，廊廡翼如，男子婦人各有位置。倉廩庖湏，井臼牀几，鼎彝備具，無一乏缺適然，而疾病者又別室以居之。大者日粟一升半，月錢三十有三，小半之，米則三殺其一焉。夏則湯沐，冬有衾縑，病有藥，死有棺，額以二百人為率，亡者得續，此其大略也！」（註一二）。這是較詳細的一段描寫。在宋明的方志中，我們不難讀到南宋政府以及個別地方官創建或修建這類機構的記錄（註一四）。吳淵所謂「窮州陋邑，猶有所謂居養安濟之所」，恐非誇大之辭。

不過，這種在理想上對貧老病者照顧得無微不至的機構，很快地便遭遇到財務上的困難。而且浪費的情形似乎亦相當普遍。在居養院成立之初，即見這種弊端：「……州縣奉行過當，或具帷帳、雇乳母、女使，糜費無藝，不免率斂，貧者樂而富者擾矣」。這種過份奢侈的做法，在方志（如《嘉泰會稽志》）和《宋會要》等資料中，亦有記載（註一五）。南遷之後，政府已漸不能單獨維持慈善機構的龐大支出：「紹興（一一三一—一一六一）以來……儲蓄有限，而振給無窮，復以爵賞誘富人相與補助。」上述吳淵之建廣惠坊就得借富人之力，同時，我們知道華亭（松江）安濟院在紹定（一二〇八—一二二四）之前就得依賴當地人的捐田，其給養再不是單純的來自

常平倉（註一六）。慈善事業的經費已部份地由私人負擔（註一七），但是，主要的推動者與經營者仍為官方（註一八）。

居養院等機構所遇到的經費與管理上的問題，是整個政策趨於理想主義的自然後果。這裏所謂理想主義，就是說對宋代統治者而言，救濟貧老病者純粹是道德上的責任，而不是一個實際的管理問題。上述吳淵的記載是這種理想主義的最佳具體說明。施政者只針對如何給予貧病者最妥善的照顧，却沒有周詳地考慮財政與管理的問題。雖然其動機可能有較複雜的政治性社會性因素（如儘量收容會構成社會不安的難民），但其重點一貫地放在照顧貧民上，是非常明顯的。從遺留至今、為數不少的有關資料中，我們甚至看不見被救濟者應具的資格（除了年齡上的限制），亦摸不清這些機構的起碼運作情形。因此，這些機構的效率，得視乎個別地方官的意願和能力（註一九）。

（二）明清時期

濟貧的態度，到了明一代，慢慢有所改變（註二〇）。

明太祖在立國初即令天下置孤老院（後易名養濟院），他對貧困者的關切，主要來自本身的經歷：「昔吾在民間，目擊其苦，解寡孤獨，飢寒困踣之徒，常自厭生恨不即死……吾亂離遇此，心常惻然……」（註二一）。太祖對這個問題的重視，使得許多州縣在明立國之初即創建或重修濟貧老的機構。至少在我們研究的地域——江南地區——絕大部份的縣治在洪武間已設有養濟院。

不過，明的養濟院很快地便擺脫了宋居養院式的理想主義，而施展了社會控制的功能。在仁、宣二宗（一四五——一五七）

入養濟院的手續，發覺申請入院的人必須先向地方官證明他的身份狀況，然後始能獲准收容。而另一個葡萄牙商人品安（F. M. Pinto 1509—1583）從寧波至南京途中，就曾經在某個小鎮的養濟院內居住療傷：「那個挺乾淨的房間有十四張妥妥當當的牀鋪，還有一張桌子，幾張椅子……（養濟院的負責人）還找來了一個醫生替我們看病……（我們離去之前）他在一本厚冊子上寫下我們的名字，我們跟着簽了名……這樣，我們所花的費用才可以報帳……」（註二七）。這些外國人的遊記顯示了養濟院在十六世紀的確扮演了維持地方社會秩序的角色。把當地乞丐收進院中，把外來的流乞遣回原地，無疑是減低略帶危險性的人羣聚居的一個辦法。不過，這些外國人只看見養濟院充滿效率的一面，對其管理方面的困難就全不了解了。

在明代，養濟院始終是行政管理上一個相當棘手的問題。

不論是順天府或其他州縣的養濟院，都經常發生各種舞弊貪污的情形。尤其在明中葉後，此類記載就更多了，這方面的資料讓我們看到養濟院另一具體的面貌。

養濟院最嚴重的弊端就是貧老的冒認問題，即或者由於胥吏的貪污，引進了本來不合資格的人，又或者已死去的貧老不銷案，而院方繼續以其名義領錢糧。這樣不但帶來極大的浪費，而且接令真正有需要的人被摒諸門外。曾在一五九〇—一五九三年間當順天府宛平縣令的沈榜（一五五〇—一五六），在他著名的『宛署雜記』中，就詳細地述說了當地養濟院的舞弊情形：長久以來，地方官鑿於「仁政」所在，不敢過份嚴格地查點，致使貧老中的「會頭」盤據其間，「亡者十不開一，存者十不給一，而利遂歸一人。」當沈榜親往查點時，報名

例為區地浙江以一起與的勤活善慈間民初清末明

冊卷竟是「得之亂籍中」，而冊中所錄九十歲以上的人竟達九十多，可見虛報情形之嚴重。經他半年的整頓，「遂得除百餘名，即可省米數百石，庫布百餘疋」。不但京城如是，其他州縣亦不例外。一六〇五年版『武進縣志』有下列的記載：「（嘉靖）二十三年（一五四四），知府符驗案查冒濫之弊：有家資百數金者、有父子俱在者、有子孫並居者、有夫婦同處者、有人死而名存者，即前後銷名，有以一人而當二人者，有一名而銷三名者……隨將冊內男女七百餘名內，除病故及有名女親族，並積有盈餘，自能度日者革去，實存五百三十一名……」一五七九年的『杭州府志』裏所載的餘杭縣養濟院亦有類似的情形：「詭情匿迹之徒，往往竄名院戶以冒歲支，是貧者未必賑，而賑者未必貧……」一六八四年的『六合縣志』所載有關其養濟院在明末時期的一般趨向竟是：「法日敝，惠日減，餽寡者益不得聊生矣」（註二八）。可見養濟院的舞弊情況在明末時期已相當嚴重及普遍。

舞弊情形的發生，主要原因之一當然在於有司的疏懶甚至貪污。最了解這其中的微妙之處的沈榜，以婉轉的語氣描述了官吏的因循苟且：「委官稍繩之法，則羣然噪呼，引其老而瞽者百十人，穢身結衣，集長安道，候九卿過，則環泣而乞怜；其穢既不可近，而麾之又不得去，過者卒爲所窘。有司懼得罪，無敢點查者……」，羣乞的團結竟令負責的官吏不敢查點，這段表面上替他們辯護，實際上該令他們羞顏的描述，寫盡了管理京城地區養濟院的困難。而外省養院的困境，則在於中國圖利的人太多，如上述武進縣的失敗，在於「里老之受賄，吏書之通同，斗級糧長的之影射。錢糧本以哀窮民，乃以養奸

四三五）時期，明代政權早期的武力主義已完全被儒家之文人政治所取代（註三三）。就在這個時期，京城的養濟院出現了新的條例：入住的貧老病者必須在當地有注籍，而且得先向鄉長申報獲得許可。沒有注籍的人，只能接受蠟燭、旛竿二寺的糧食救濟（註三三）。加上養濟院普遍有名額限制，外來的流民不得其門而入，無疑是地方社會控制強化的一個徵象。到了英宗時代（一四三六——一四四九），養濟院作為社會的控制的工具，這一事實，就更加明顯了：順天府的大興、宛平二縣各設養濟院收容京城的乞丐（註三四）。把京城的乞丐集中養濟院大半是為了市容的問題。關於這點，一四六年（成化二年）禮部尚書的奏言說得最清楚：「今京城街市多有疲癃殘疾之人，扶老携幼，呻吟悲號，非徒足以干天地之和，而四夷朝使見之亦或將為所議」。因此，憲宗令養濟院收容無家及外來的乞丐（註三五）。爲了維護國家的面子，順天府的養濟院得收容「不合法」的流乞。但是這個難題到了一四九三年（弘治六年），就有很明確的解決方法，因順天府養濟院不能再收容日益增多的外來流乞，在每年冬季過後，即把這些無注籍的貧老病者遣回原籍。自此之後，這個做法已成定例，亦不單限於順天府了（註三六）。

究矣！」陳龍正（一五八五——一六四五）亦觀察到養濟院的貪污情形：「本邑（嘉善縣）養濟院初入時須買鬻之費十金……故今養濟院中非盡貧漢，貧漢有墳溝壑耳！」（註二九）。這種種的舞弊都在「仁政」一詞之下，或在地方上掌有實權的「里老、吏書、糧長」的勾結之下，得到嚴密的保護。外來的官方，除非有沈榜般的精力與決心，一般難免苟且了事。

養濟院代表著統治者的仁政，時間接地加強了社會控制。因此，就算在實際管理上，所遭遇的困難日益嚴重，地方官仍是不斷地重建與增建所轄地的養濟院。尤其在十五世紀中葉後（成化年間），各地的養濟院不斷被重修，直至崇禎末年，至少，從江南地區的方志中，我們可觀察到這大概的趨勢（註三〇）。而且，可以說到了明末，江浙地區幾乎沒有一個縣是沒有設養濟院的。而且，我們估計養濟院到了此時，在理論上已有一定的規格。在清初流傳甚廣的官箴『福惠全書』，就這樣寫着：「至於養濟院，宜親詣查勘，傾圮者即設法修理，湮沒者即設法起蓋，其式中堂三楹，後室五間，左右各五間，縫以周垣，室後各留隙地數尺，便於廁淨。中堂爲孤貧公聚之所，後室有婦人者居之。左右男子居之。門外植木坊，榜以養濟院」。清初養濟院，荒廢者甚多，『福惠全書』作者黃六鴻（一六五一年舉人）所記，該爲明末之格式（註三一）。

有趣的是，雖然養濟院一直維持至明末，但其他沿自宋代的慈善機構，如惠民藥局，就大部份漸被廢除了（註三二）。至於宋的慈幼局之舉，更是自元以來一蹶不振。因此，可肯定的一點是，明政府的濟民政策已失去了前述宋代的理想主義。養濟院之得以保存，除了其象徵「仁政」的意義外，其社會控制

眼，養濟院到此時已發展得十分「官僚化」了。

當然，這種「官僚化」本是針對自宋以來養濟院一直無法解決的問題：貪污舞弊。於此點，一七九三（乾隆五八年）的『錢穀備要』有最具代表性的說明：

各州縣養濟院孤貧逐一嚴查……冒濫食糧之輩，悉行革除……俱將實在人數，注明年貌，按照額內額外造冊出結，由府加結轉送上司備查。遇有汰革病故頂補新收等項，隨時報明上司。支放孤貧銀米……不得令胥役丐頭經手以致浸漁中飽；仍於年底造四柱清冊，並經過口糧柴布銀數分送上司查核。該管道府每年遇查盤時……如有房屋坍頽，孤貧不盡住院，或年貌不符，冒濫給糧者，將該管官照違例支給例降一級調用。道府不行查驗……罰俸一年。若係縱令胥役孤頭等代領以致冒領侵蝕……革職。道府不行查出，例降一級調用。倘道府有徇庇容隱，及扶同率結合，均照徇庇例降三級調用（註三八）。

如上述的規條嚴格執行，當然可杜絕貪污。不過，我們亦可以想像這種「官僚化」所帶來的另一副產品：進一步的社會控制及政治控制（對官僚而言）。發展至此時，我們已看不清中央政府。同時，這些慈善事業從一些鬆懈的、充滿大同，對執政者來說，仁政的施行與社會的控制，在養濟院此政策上，孰重孰輕了。

以上簡略的自八世紀至十八世紀後期的國家慈善政策的描述，顯示出幾個重大的轉變：慈善事業的主動力從宗教團體轉移至中央政府。同時，這些慈善事業從一些鬆懈的、充滿大同的世界的理想主義色彩組織，發展至一個嚴密的、「官僚化」的

功能是重要的因素，雖然它的效率不一定很高。另一方面，經過明一代，養濟院漸露出其在實際管理中的各種弱點。這些弱點不但時被揭露，而且偶然亦會被修正。養濟院的管理自然地漸漸趨向「職業化」：不但對地方官而言如此，對從中漁利的胥吏亦必如是。換言之，養濟院的管理問題的重要性，漸取其道德意義而代之，這大概是這些機構經數世紀發展後的自然結果。清一代的養濟院亦直接地秉承了明的傳統。」

清初與明初所不同的，是順治帝不及洪武帝那樣重視養濟院。從方志的記載中可看出，清初至乾隆初期這八十多年間，許多養濟院都在荒廢的狀態之中（註三三）。清代前三個皇帝似乎毫不在意養濟院的存在與否。亦不重視養濟院作為統治者仁政的象徵性。這個情形到了清代官僚制度發展至最成熟的時期——乾隆初期，才有轉機。大部份的養濟院——至少在江南地區是如此——開始被地方官重修（註三四）。尤有進者，就在這個時期，所有養濟院的貧老名額及每年可支付的糧銀，都定下準確的數字。這在『大清會典事例』中非常清楚（註三五）。而且，貧人申請入院的手續，又有了進一步的規定：「……如有外來流乞，察其聲音，訊其住址，即移送各本籍收養。令各保甲將實在孤苦無依者，開明里甲年貌，取具鄰佑保結，呈報州縣官……按年造冊報銷，如冒濫冠扣，奉行不力，照例參處」（註三六）。有關各養濟院的各種規條與名額限制，每歲的糧銀額，『戶部則例』有最詳細的記錄（註三七）。中央政府對濟貧政策管理之周密，比明代又進了一大步。而宋代那種理想主義，至少在字面上，可說已蕩然無存了。養濟院在乾隆以後，似乎只是地方官所必需面對的一個管理難題。套用一個時髦的字

語——嚴格而言，前述寺院或宋以來宗族所推動的救濟工作（如義莊等），均屬民間的活動。不過，明末清初間發展起來的慈善事業，是另具意義的。一方面，這些活動的宗教色彩，雖仍存在，但已遠不如唐代，不能再視之爲宗教性的活動。其次，所接濟的對象已擴大至地方的窮人，不單是同宗族之人。而且，這種活動，有其獨特的歷史性發展。

這種慈善活動的普遍化，約從十六世紀後期開始，一直發展至十八世紀。十八世紀後，政府的介入日益增加，許多慈善機構變爲官督民辦，這種情況一直維持至清末。從十六世紀末到十八世紀初，民間慈善活動比較純粹，不受官方的影響；尤其在江浙一帶，我們可看見這些活動從個別富人的捐粟賑災、建橋、建路、辦義學，發展至有組織的會社、機構，其重要性漸漸蓋過已存在數百年的政府濟貧機構。

(一) 個別的慈善活動

個別的慈善活動，大概自古至今都可以找到例子（註三九）。不過，從十六世紀末開始，這似乎已變爲一個極普遍的現象，這種普遍性即具有嶄新的意義。江浙地區的慈善家的活動，開始固定地錄於明末清初的地方志人物卷、及當時的文集之中

，說明了私人行善一事，在地方治理的觀念上，佔有一個前所未有的位置。而「善人」一詞，在此時亦有了新的意義內容。

如一六〇一年『揚州府志』在「人物篤行」卷（卷十八）之前就說明了「善人」在鄉里間之義：「贊曰布衣韋帶之士，事業不顯於當年而汲汲好行其德者，鄉里所謂善人也……」；常與地方「善人」交往的魏禧（一六二四——一六八一）對此詞亦有類似的解釋：「世之稱善人有二：謹身飭行矜式閭里，所謂鄉黨自好者也。輕財樂施有功德於人，所謂富好行其德者也。二者操行不同，同歸於善」（註四〇）。我們感興趣者，自然是
他所謂的第二類善人。順治期間在揚州創建育嬰堂的閻象南（世璋）在當地即被稱為「閔善人」（註四一）。這些善人實際的活動是什麼呢？讓我們看幾個具體的例子：

張履祥（一六一——一六七四）的『言行見聞錄』載有不少這些慈善家的善舉。這些人非紳非仕，只是當地普通的老百姓：「洞庭富室席氏雅好爲德，於鄉里近山之貧者，夏則給以蚊帳，冬則給以紬衣，不能舉火則周以米，死不能殮則與以棺……以是人皆德之」。「有趙十五者，福州人，工畫。閩俗賤女，子舉，女輒棄，十五以丹青爲田，收而養之，每一人日米升，寄人乳哺三歲，任所欲取去。十五不以德，所活女亦不盡知德也……」，方志亦有類似的記載：如一八四六年『重修寶應縣志』就載有一名陳言之人：「……（嘉靖）十七年（一五三八）大疫，施棺至千餘，二十八年（一五四九）飢，出粟壹千石……邑修儒學，言助白金六百兩，言孫應奎又施地開學前街通……」，又有名楊臯者：「……建忠佑橋，疏康濟河，皆臯力也……」，又有名喬夢吉者：「崇禎末江淮大飢……

(310)

賑粥於北門外之泰山殿，費不下千金……終其身不怠……」（註四二），上述不過無數例子中的幾個。

除了不見經傳的「善人」，江南儒士行善之風亦相當盛。
陳龍正與劉宗周（一五七八——一六四五）都會提及嘉善縣的慈善家丁清惠：「……萬曆十五、六年（一五八七—八）賑飢事……若米若布若絮若楮若金錢，乃合費三萬餘金，竭其祖藏不足，又繼以貸……民飢則煮粥，暑月慮敗給米，寒則給布絮，死則給棺……一切設施方略，無不曲盡精微……則財與心皆自竭之……」。爲明朝殉節的祁彪佳（一六〇二——四五）亦是行善者，一六四〇年江南大飢，他親自到紹興的山區賑災，他的助手向張履祥述說他的親力親爲：「賑飢之日，寅而出酉而入，以粥擔，醫生自隨，郡中既設法賑濟，窮鄉深谷，無不至。遇飢者先與之粥，病者與之藥，因與之米麥，銀錢有差，死者爲之棺。日行數十里不知倦……，日力既盡乃已。是日所持錢米既盡，又稱貸以給之方快。少有所餘，意快快不樂也。其濟人一念真切如此」（註四三）。

知識份子不單參與行善的實際行動，而且還詳細的記錄了這些善舉（**陳龍正**、**高攀龍**（一五六二——一六二六）、**張履祥**、**劉宗周**、**魏禧**的文集以及各種方志是其中最具代表性者）。一方面則說明了這些行動必有其思想上的意義。這種意義在有組織的善舉中較易察覺，而同善會就是明末有組織的活動中最突出的一個。

(二) 同善會的興起

同善會的成立無疑與明末士人愛結社的風氣有關係。最早

的同善會，大概是楊東明於一五九〇年（萬曆十八）在河南虞城縣成立的，比江浙地區的同善會，早了二十餘年。在崇禎期間，江浙地區的武進縣、無錫縣、崑山縣、嘉善縣、太倉州均有同善會的設立（註四四）。這些還很可能沒有包括史籍所遺漏的。如果把以其他名稱來結社濟貧的例子也算進來，恐怕數目就更多了——例如爲明朝殉節的黃淳耀（一六〇五——一六四五）就曾在其家鄉嘉定縣，參加了同樣性質，創於一六四〇年的「慧香社」；又如在揚州創立的育嬰社（創於一六三四四年之前）亦屬同類的組織（註四五）。江浙一帶民間善會在十七世紀的興起，是毋可置疑的事實。如果說官方的養濟院漸漸喪失其原有的形像與理想，這些私人結社多少反映出民間重建某種理想的嘗試（註四五）。我們以高攀龍與陳龍正分別在無錫與嘉善成立的同善會爲例，說明這一點。

同善會是地方互助合作性質的善會。形式上，每季在會所

會館，得到批准，同年「同善會館」落成（註四八）。而無錫的同善會在成立三年後，人數亦甚衆，高攀龍在該會作第二次演講時說：「這個同善會，今日是第十四次了，會友有百餘人，人人皆出自心自願……」（註四九），可見各地的善會在明亡的前夕，還一直在擴大之中。

陳龍正所訂的條款最爲清楚：同善會以勸善爲主。善款得優先發給孝子、節婦等無靠之人，其次爲養濟院不收，但又不願淪爲乞丐的貧老病人。而「不孝不弟，賭博健訛、酗酒無賴、及年少強壯、游手游食以致赤貧者」一律禁止施濟。他還舉出四種「宜助而不助」的人：一是衙門中人，因爲這些人年輕時不勞而獲，年老時如貧困，只是「稍償其孽」；二是僧道，因爲他們不耕而食，而且可自行廣募；三是屠戶，因爲這種人

「仁心必短」；四是敗家子，因爲其罪在於敗風俗（註五〇）。

於此，我們可清楚地看見同善會的特點——它扮演了養濟院沒法扮演的角色：用道德標準來區別該被接濟與不該受惠的人。其最終的目標並非簡單地施濟於一切貧苦無依之人，而是一方面以施濟來表揚「孝子、節婦」所代表的道德標準，一方面以禁濟來懲罰敗風俗、殺生怠惰的「不良份子」，藉此重新整頓地方的道德風紀。

同善會的每季演講，即爲輔助條規達到這個目標而設。同時從演講淺白的語言、通俗的內容中，我們可看出參與者是一般的老百姓，並非知識份子。試看高攀龍在第一次同善會的講話如何勸邑人行善：「……一人作歹，十人看樣，便成了極不

好的風俗。這一團惡氣，便感召得天地一團惡氣……昔年福建興化府，人作惡異常，有識的人皆說道，此城必屠，不數年間倭子來，獨攻興化府，士民都被屠殺。若不是人心風俗所爲，何以有見識人先說在倭子未來之前……做好人雖喫些虧，到底總算是大便宜。做惡人雖佔些便宜，到底總算是大喫虧。急切回頭，不可走差了路，害了自家，又害子孫，又害世界」

(註五二)。又如陳龍正的第三講：「……所以貪口是消財的病……懶惰是不出息的病……心想不定是一事無成的病，人若戒此三病，除了大荒年，決不愁餓死，所以今日這會中第一助好人……若爲善畢竟吃虧，難道從來聖賢個個都是呆子？若爲善果無報應，難道從來書本句句都是騙人？……」(註五二)。

除了以簡單的、黑白分明的道理來勸導民衆安份守己、捐款濟貧外，這些演講還爲官方政策作一定的宣傳工作。高攀龍在第三講中說：「太祖高皇帝是我朝的開基，聖主到今造成二百五十年太平天下，我等安穩喫碗茶飯，安穩穿件衣服、安穩酣睡一覺，皆是高皇帝的洪恩。高皇帝就是天，這言語便是天的言語，順了天的言語，天心自然歡喜……」，而這「天的言語」，高攀龍在第一講中便開宗明義地指出：「人人肯依著高皇帝六言：孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非爲，如此便成了極好的風俗」。陳龍正的看法則比高攀龍的有較強的「地方性」，他關懷的是有關地方政府方面的問題，在創會的第一講中，他說：「……官府講鄉約，有勸有戒……這會只當是講鄉約的幫手」。第二講中，他又說：「……近日編審里長一節，多方規避，以致賦役難均……緣何設計規避，胎累小戶，天道人情，豈容汝安富長久……又如近

行善的風氣甚至一直維持至清末。

「同善會」維持了多久呢？我們無法完全確知。按一六五年(順治七年)的《嘉善纂修啓禎條款》的說法，陳龍正一手創辦「美俗賑貧，利澤深遠」的同善會，「惜乎人亡而法遂廢也」(註五六)。但是史料却指出事實並不盡然。無錫的同善會從創會開始，至少共聚會八十六次，一直維持至康熙年間；崑山縣、吳縣的同善會在清初均仍活躍(註五七)。順治年間，揚州寶應縣兩個當地士人朱爾遠、王有容還仿陳龍正創辦同善會(註五八)。(見下文)。同善會的風氣似乎在康熙末年沈寂了幾十年，到了乾隆期間(一七三六——一七五九)又再次活躍。嘉善縣的邑紳首先重組了兩所同善會：一於一七三六年楓涇鎮成立，主要由於創辦人讀了高、陳的同善會法，決定倣建；其二於一七五五年嘉善飢荒後，邑紳在陳龍正同善會館原址重修。這兩個同善會至少一直維持至十九世紀末期(註五九)。而

高郵州的當地人亦於一七八二年組織同善會，甘泉縣普濟堂的前身——一七二九年(雍正七年)成立的同善堂——亦極可能啟發自同善會(註六〇)。除此之外，嘉興府屬下各縣城，以及江浙地區一些鎮在乾隆以後皆紛紛成立同善會(註六一)。不過，這些在首批同善會後百年成立的組織，畢竟與明末東林派知識份子所創辦的有所不同(註六二)。在某些方面，它們輔助了清的另一種民營濟貧機構——普濟堂。

(三) 普濟堂的建立

清雍正(一七二三——三五)之後，不但養濟院開始大量被重修，而且民間的慈善組織也漸漸受到政府權力的介入。

一七二四年(雍正二年)，普濟堂與育嬰堂成爲政府仁政

日迎神賽會一節……只因其間有包頭數人常年從中取利，挨家斂分，小民從風而糜……」(註五三)。換言之，同善會的目標主要在於保持地方社會秩序，進而維護國家整體的安定，勸人爲善是手段之一。其原則是相當保守的。

我們不避冗長地引述了同善會的「講語」，主要希望說明兩點：其一爲創立同善會的知識份子的思想背景。我們清楚地看見這些通俗的勸語中拗含著儒、釋兩教的思想，因果報應是一貫的主題，安份守己是主要所傳達的訊息。至於釋教的影響，陳龍正在第一講就說得極明白：「又近來僧家每合做放生會，凡有善心的也欣然樂從，如今這會救濟活人，扶持好人，尤覺親切，人人……看些現在的陰隲報應，連那愛物的心，自然也觸動了，一應鳥獸蟲魚自然也會愛惜，幾曾見真實做好人的恣口殺生，這會却是個放生會的源頭」。前述黃淳耀參加的慧香社的名由亦來自佛典：「……敬上念下矜恤孤貧名慧香，此釋典也與，吾儒近子之說未嘗不與佛氏近也，宜名其社曰慧香……」(註五四)。我們甚至可以推測，像高、陳二人以通俗的白話來向羣衆講道的技巧，亦是受釋教之啓發。同時，同善會的興起與當時流行於民間的善書，相信亦有極密切的關係(註五五)。第二點，是同善會是把這種思想俗化，以求滲透民間的一個具體的渠道。但另一方面，它又確切地反映了民間所可以接受的思想形態。換言之，同善會的規條也好，講語也好，無不是高、陳等思想家與民間思想之間的互動的結果。這種現象可說是明末江南社會之一大特色。這個複雜的思想形態，並非單純地從上而下，而是互動的結果。同時其力量也是最大的，它可以把縣內數百人結合在一起，十數年不衰，它所帶動的

象徵。雍正帝於當年四月諭：「京師廣寧門外，向有普濟堂，凡老疲無依之人，每棲息於此，司其善者，樂善不倦，殊爲可嘉……又聞廣渠門內，有育嬰堂一區……與扶衰恤老，同一善舉……朕心嘉悅，特頒匾額，並賜白金，爾等其宣示朕懷，使之益加鼓勵，再行文各省督撫，轉飭有司，勸募好善之人，於通都大邑，人烟稠集之處，照京師例推而行之……」(註六三)。雖然第一所育嬰堂並非建於北京，而普濟堂在外縣的成立亦不完全因爲這道聖諭(註六四)，但是，此後，幾乎所有官方的記錄或方志均以北京的普、育二堂爲最早，並且以中央政府此次的推動爲普、育兩堂普遍成立的主要原因。而且，在一般印象之中，普濟堂、育嬰堂與傳統的養濟院一樣，是官方的機構。當然，政府在十八世紀中期介入原爲民間的慈善機構，是不爭的事實，但是普濟堂始終不是純粹的政府機構，而是來自民間慈善活動的傳統，這是下文所要說明的。

事實上，十八世紀之後，中央政府雖然開始介入民間善堂，但民間的主動力仍然存在。就算在清政權發展至最成熟的時候，慈善機構已不再如宋代一樣完全由官方策劃，普濟堂並不是養濟院。民間對本地社會事業的興趣及責任感到此時已根深蒂固。在經費上普濟堂大部份由當地人供給；一八四二年的『武進陽湖合志』裡所載的一七八五年普濟堂碑記上就說得很明確：「國家於直省郡縣建設養濟院，惠利篤獨制軼三古。其民間醵金所建則爲普濟堂」。而「戶部則例」裡之「普濟堂事例」中只載有京師及九省中部分受戶部資助的普濟堂(這九省中並未包括江、浙兩省)；而「收養孤寡事例」中却詳細地載有全國各省各縣養濟院的名額及口糧銀。足見前者只是因特別需

明末清初民初善慈間興的興動一起地區為例

要才向官方索取經費，而後者則完全由政府資助。同時，江浙地區普濟堂基本上完全自給自足，當毋可置疑。在管理方面，普濟堂亦是主要以地方的士紳為主，如一八一五年的「松江府志」所載之普濟堂條例即強調：「堂務永遠民為經理，不得假手更胥致滋弊……」，在這兩方面，普濟堂與育嬰堂是完全一致的（註六五）。

從下列表中，我們可看出江南地區普濟堂創建的年代及其大概分佈情形（註六六）：

地 方	普濟堂創建年份	備 註
江 寧 府	一七三四	原明時建
句 容 縣	一七〇九，一七三八	一七三八創建女普濟堂
高淳縣	無	
江浦縣	無	
六合縣	一七三四	
蘇 州 府	一七四二	稱廣仁堂
長 州 縣	一六九四	
崑 山 縣	無	
新 陽 縣	無	
常熟縣	一七三六	
吳 江 縣	一七三六	
松 江 府	一七三六	
華 亭 縣	一七三六	

上 海 縣	一七四五	前養老院，一七四五年建
青 浦 縣	無	稱同善堂
福 泉 縣	無	共六所
常 州 府	一七七四	前同善堂，一七二九年建
武 莊 縣	一七三六以前	前南北施藥局，建於一六五六六年及一七二二年
嘉 隆 縣	無	共一所
江 陰 縣	一七三六之前	前養老堂，共四所
鎮 江 府	一七三六	
丹 徒 縣	一七三三	
金 壇 縣	無	
陽 湖 縣	一七二六	
無 錫 縣	一七二四	
金 濟 縣	一七二四	
江 陰 縣	一七二四	
太倉州	一七三三	
崇 明 縣	一七三三	
江 都 縣	一七三四	
儀 微 縣	一七三四	
高 鄭 州	一七三四	
興 化 縣	一七三四	
泰 濟 州	一七三三	
高 鄭 州	一七三三	
興 化 縣	一七三三	
泰 濟 州	一七三三	

上，兩者之功能毫無分別。換言之，除了由育嬰堂處理民間貧苦之人的「生」的問題外，「老、病、死」的難關，均為這兩種機構幫助渡過。因此，育嬰堂的角色是唯一而獨特的，慈幼的政策畢竟自宋以後停頓了三百多年，到明末才漸復興。而普濟堂的重要性，就被一直存在的養濟院減低不少，其不及育嬰堂普遍，是很自然的。

那麼，既有養濟院，為何又有普濟堂呢？何焯（一六六一—一七二二）在記其家鄉長州縣普濟堂一文中說，政府的養濟院令貧人尊嚴盡喪：「一入其中，即與乞丐同列，故負性帶氣之人，有寧死不肯入者……」。同時，因入住養濟院必須在當地有注籍，所以「有鬻旅窮窘或遇疾病無以自活，然本非土著，不得入者……」，因此普濟堂集邑中富人之財力，以補養濟院之不足（註七〇）。其實，「負性帶氣」之人，不見得就願意受普濟堂之捐助，但這至少說明了，普濟堂一般而言，沒有養濟院令人却步的官僚氣，例子之一，就是受接濟者不須證明自己是本地人。同時，我們相信，明末養濟院的腐敗貪污情況，至少部份延續至清代，雖然官方管制日嚴，但是恐怕難於杜絕。而且，如上文所說，許多養濟院至乾隆期間仍然荒廢，貧人他往是很自然的。

養濟院的官僚化與僵化，讓民間普濟堂有發展的餘地。不過，我們亦可以這樣說：「普濟堂源自明末以來民間慈善活動的傳統，而且，某些普濟堂的活動，有其本身特色的，與養濟院不盡相同（見下文）。普濟堂的普及與其特色，來自養濟院的缺憾。但是兩者基本上源自不同的傳統，普濟堂的成立主要來自民間對自身的最基本社會問題的醒覺。於此點上，普濟堂與

通 州	一七三六，一七三八	共二
州 治	一七三六	
如 舉 縣	無	
泰 興 縣	無	
太 平 府	無	
當 塗 縣	無	
蕪 湖 縣	無	
繁 昌 縣	無	
一七三六以前		

從這個表，我們可清楚地看到普濟堂大部份在十八世紀中期建立，與育嬰堂的建立情況比較，則普濟堂的成立期普遍要晚大半個世紀，而且數目也遠比育嬰堂為少（註六七）。同時，我們也看出，許多地方的普濟堂是原有的其他善堂易名而成，無非為配合雍正的號召。例如江寧府的普濟堂原是「明時建」的；武進鳴鳳鄉一向有「養老堂」，至一七五年始改稱為普濟堂；江陰縣的普濟堂則是五所原建於順治康熙年間的養老堂所合建的（註六八）。而揚州府內的甘泉縣、高郵州等地的普濟堂皆是舊制易名為普濟堂（見下文）。至於蘇州府早於一七〇九年建的普濟堂，則顯然與雍正二年的推動沒有任何關係。

普濟堂與育嬰堂同時（一七二四年）成為中央仁政的象徵，但普濟堂却不及育嬰堂普及。主要原因之一是大部份的普濟堂與傳統養濟院的角色混淆。按《戶部則例》之「收養孤貧事例」：「直省州縣境內凡有鳏寡孤獨殘疾無告之人，照收養定額，收入養濟院……」，而同一書「普濟堂事例」則說：「凡通都大邑官設普濟堂收養老疾無告之人……」（註六九），表面

明末「善人」的出現，以及「同善會」的產生，俱屬同一運動。

爲了更具體地說明這個活動的興起及發展，讓我們進一步探索揚州府的各種相關慈善活動。

(四) 揚州府的例子

揚州府在明末清初期間，不但產生了許多個別的慈善家，同時亦有同善會的組織。明末第一個育嬰社以至清初第一批育嬰堂均設於揚州，而稍後的普濟堂亦充滿特色。揚州府的例子，讓我們對民間慈善活動問題有更具體的了解。

揚州的慈善家大部份是活躍當地的商人（但多來自安徽省，尤以歙縣爲最多）。但我們不能以單純商人視之，他們與當地文人交往密切，而且家族本身即往往不乏士人，甚至當官者，他們本人就有不少原爲士人（註七一）。可以說，這些「善人」，不但擁有商賈獨有的財富，同時亦兼具地方官對地方事務與關切與士人的道德責任感。魏禧（一六二四——一六八一）在晚年數遊揚州時，就經常與這些「善人」交往，爲他們寫壽敍、墓誌銘及紀聞錄。魏禧對他們的興趣，可能來自其慈善家的父親。我們從他生動的描寫中可看到這些慈善家的具體面貌（註七二）。

在魏禧最欣賞的慈善家之中，吳自亮（孟明）（一六一—一六七六）與閔象南（世璋）（一六〇七—？）是他的描述得較為詳細的兩位，此二人的背景與大部份當地的慈善家相似，皆原籍安徽，因年青時家道中落，逼得「棄儒從商」，跑到揚州當鹽商。且看原爲崇禎末補國學生的閔象南如何白手起家，以及後來全心爲善：「……遂走揚州，赤手爲鄉人掌計

簿，以忠信見，倚任久之，自致千金行艱，累質鉅萬。是遂不復賣，歲入自家食外，餘盡以行善事，故君年七十有二，竟無財利數十年而產不更饒」。而吳自亮之父從周（一五九一—一六七七）「雖服賈四方，資不饒而好行其德」。因此吳自亮年青時即覺：「父母甘旨不具，多讀書何爲？遂棄而業賈」。他遠比父親成功，從此家業大起，但是父子二人俱好行善，因此，當他父親晚他一年以八十七高齡去世時，竟「囊無長物」，其一生經歷與閔家如同出一轍（註七三）。

這些慈善家，慷慨地以他們的資財援助有急需的族人，以及族外之人。但是消耗他們財產最多的是大型地方救濟計劃的投資。如在江運險要之處設救生船（如在瓜州對外的金山），在飢荒時設粥廠（註七四），建道路、橋樑，疫作時施藥施棺，冬夜置有炕之室以處貧苦的旅客，以及培育嬰堂、修養濟院等。其中需要長期投資及經營的救生船、育嬰堂等計劃，最能表現他們的精神。閔、吳二人以及程休如（歙商）（一六〇七—？）等人成立之救生船計劃，不但包括置船及僱船夫於金山，以便隨時拯救覆舟，同時還定立條約「凡漁船皆得救人，得生者酬以一金，死者十分之六」（註七五）。而育嬰堂從創立以至後來的發展，其中的困難就更多了。按魏禧的說法，「閔善人」與其友蔡商玉（我們懷疑是明末創嬰社之蔡連）於一六五五年發起收容棄嬰的組織，閔得親身去說服「諸同志」捐款以成立育嬰社館。四年後，社員因海警四散，蔡與閔得獨力支持社館的經費及行政數月之久。久之，原有之社員或他徙，或再不捐資，管事的人又因家事引退，於是閔與友人程休如等又得重訂條約，規定社員人值一月，且輪值的人還得補該月不足的費用

，閔一人即一年負責了兩個月。由於閔的堅持與耐心，育嬰堂才得繼續維持下去。而程休如設粥廠，親身董事四十日，共賑餉民七十多萬名（註七六）。上述例子不但顯出這些商人的誠意與精力，同時亦反映了響應他們的人亦實在不少，以致這類善舉可一直維持至清末。

魏禧所結交的這些慈善家主要爲商人，或說出身自儒學傳統的商人（註七七），他們主要仍以務商爲主，他們的行善，似乎是對「棄儒」這痛苦的經歷的一種補償。至少，這是魏禧對他們的了解，他往往在字裡行間流露出對他們的同情。在程文傳的墓表之後，魏友張天樞題上如下一段，更能顯出這種補償的心態：「世家子棄儒學，是最難轉闋，是最傷心處。而學賈由於家貧，家貧由於廉吏……」（註七八），而「廉吏」與「善人」在實際行動方面，實在大有值得比較的地方。至少，善人對民間社會問題的關切，是廉吏所必具的。善人以善舉散財，廉吏則因廉潔致家貧，兩者皆顯出對財富的某種輕視。二者的价值觀是相同的。

富商以個人的財富組織個別或團體的慈善活動，而揚州的士人則秉承了明末東林派知識份子的結社行善。同善會的組織在順治六、七年左右（一六四九——一六五〇）便有，成立於寶應縣，主持人爲該縣生員朱爾遠（一五八八——一六六四），爲世家子弟。按其子爲他寫的行狀，朱爾遠「傲高忠憲公同善會以養邑之賓人，冬則援衣，病則治療，死則與棺，至今邑中力行不怠……」（註七九）。除了朱爾遠，寶應另一貢生王有容（一六〇六——？）亦與當地兩位士人在順治初「倡同善會賑鄉人」。王有容年青時曾跟隨顧憲成、高攀龍，因此我們不

明顯地，到了十八世紀的乾隆時代，同善會的性質已有所改變。雖然基本上，此會仍循舊例，定期集會，集資濟貧，但是每季的「講話」已被取消，會的主持再不是著名的思想家，而是一個士人集團，他們的集會亦必得到官方的許可，而且其重點已轉移至濟貧活動本身的執行。可說，同善會已「制度化」了。在這方面，同善會的形式已相當接近同期的普濟堂。甘泉縣原有的同善堂後改爲普濟堂，就是一個明顯的例子（註八三）。

普濟堂在揚州的數目，雖不及育嬰堂，其建立的年代亦較晚，但是在某方面，它們更清楚地繼承了晚明以來民間慈善事業的傳統。

首先，讓我們看看普濟堂的經費與行政。從創建開始，普濟堂絕大部份由當地士紳與商人資助。甘泉縣普濟堂的前身同善堂開始時「僅以清貧紳士協力於市人而為之」。泰州的普濟堂的創建至捐募亦是全部由七位當地士紳負責。高郵州的普濟堂前身施藥局也是由生員王漢與張陽一手倡建，後改為普濟堂不外靠「通邑紳士商民」的捐募金錢及莊田。而興化縣的善堂除了得兩任知縣捐田外，還主要依賴本身的董事及「各姓捐送」一田地以維持日常堂務（註八四）。就算受官方捐贈最厚的江都縣——曾知揚州府的陳宏謀不但捐俸，而且還推動捐募活動，之後的官方資助亦非常豐厚（註八五）——，亦得向當地人捐募（註八六）。在經費方面，普濟堂與育嬰堂完全一樣。有時候，同地的兩所善堂甚至有同一的經費來源（如泰州、高郵州）。雍正二年之議，使人認為普、育二堂為同一體的善堂，這種情況就不足為怪了。

不但在經費方面，普、育兩堂沒有什麼分別；在管理方面，兩者亦一樣，而且亦十分類似同期的同善會。理想的形式是每年推選當地生員十二人為經理以管理堂事。高郵州的普濟堂基本上由十二人分月輪值，每月二人，如其中有人告退，則另外十一人再保舉一人補上。這十二人要互相覺察以免徇私。泰州的普濟堂則言明「其董事歷年更換」（註八七）。不過，雖然善堂的行政平日由士紳獨力負責，但地方官有監督的權力及責任。泰州、高郵州的普濟堂就曾遭受過整頓，但事後的經營

仍由當地生員繼續主持。換言之，普濟堂與育嬰堂在組織形式方面亦完全相同。到了十八世紀中期，屬官督民辦的機構，兩者主要的分別，只在於所收容的人。

雖然，大致上普濟堂與養濟院的功能相差無幾，但是，從揚州的資料可看出，普濟堂活動的重點仍因地而異，視乎其前身機構的性質，其實並沒有一個一定模式的普濟堂。例如甘泉縣的普濟堂，原來為同善堂，其活動包括「賑粟、給絮、施藥餌、助棺槨、抬船救焚」，改稱普濟堂後，仍以「周濟貧民之事，病給醫藥，死予殯埋」為要。又如高郵州的普濟堂，原身為兩所施藥局（分別成立於一六五六及一七二一年），因此普濟堂仍以醫療服務為主。只有陳宏謀策劃的江都普濟堂最類似養濟院，以收養「老病無依」為主（註八八）。不過，綜合揚州府各縣的普濟堂的活動，我們不難看出，最大的特色在於醫藥方面的救濟。在貧人「老、病、死」三個困難之中，普濟堂對「病」一事最為注重。

最類似養濟院的江都縣普濟堂在一七三〇年新建的堂所中，分別有藥室與病房（我們記得，黃六鴻在其『福惠全書』中所描述的養濟院格式，並無藥房與病房。見上文，頁五），同時強調，「令旅病無告者就醫調治」。泰州的普濟堂的重點亦在於「收養疾病無告之人」。其四十八間屋子之中除育嬰堂、管理處、廚房等所佔外，其中十二間是收養病人之所，另外還有藥房一間（註八九）。不過，最最出的，大概是高郵州普濟堂的醫療服務：一直活躍至十九世紀中的高郵縣普濟堂，在一八四五五年即擁有：「……放藥廳三間……配藥房三間，堆藥房三間、藥王殿三間……朝南厥房七間，舊十四間，朝北七間……」

事垂可久，毋慕虛名」。不過，這普濟堂仍一直維持至十九世紀中期（註九三）。

從揚州各州縣十七、十八世紀的慈善活動中，可看出整個運動是有其發展的連續性的。育嬰、普濟堂等的創始人本身就是著名的慈善家，如閔象南，如高郵州施藥局的發起人張陽、王漢，都是屬於魏禧所書的典型善人（註九四）。這些既儒既商，如廉吏般關心地方事務的慈善家，就是推動地方社會事業的積極份子，他們對本地各地各種社會問題的具體認識，以及他們穩定、廣泛的交誼網，讓他們可持久地、有計劃地推動種種個別或有組織的慈善活動（註九五）。當然，揚州為大鹽商聚居之地，在財源方面，得天獨厚，是構成行善風氣特盛的因素之一。不過，揚州並非一個例外，而是當時江浙地區民間善舉興盛的典型；當國家的慈善機構，如慈幼局已停頓三百年之後，民間的育嬰社以至育嬰堂慢慢復興了慈幼局的理想；當施藥的惠民藥局在普遍荒廢的情形之下，士紳創辦了後來發展為普濟堂的施藥局（註九六），而這些機構的成立絕非由於政府的鼓勵，而是繼承了自十六世紀末期以來慈善活動的傳統。這個新的現象，是幫助我們進一步了解此時期的江南社會的一條有效的線索。

三、民間慈善事業的分析

我們可從三方面思考明末清初的慈善問題：一是分析這些活動背後的觀念；二是探索慈善活動與重建社會秩序之間的關係；三是評估這些活動的實際效能的問題。透過這三個角度的分析，我們希望更了解民間慈善活動的性質，以及它在明末清

初社會中所真正扮演的角色。

(一) 慈善的觀念

例為區地浙江以——起興的動活善慈間民初清末明

從同善會及清初成立的各種善堂的條例中，我們可看見這些活動雖同樣是施濟於貧人，但是與傳統官方的做法比較起來，在態度上有明顯的不同：受惠的人的範圍雖然擴大了（包括被遺棄的嬰孩、遭覆舟的旅客、一般的病人等），但是施濟者對被濟者的要求亦提高了。最明顯的例子為陳龍正為同善會所定的規條：孝子節婦優先受惠，其次是安份的貧人，而四類貧人因道德上的問題，不能被接濟（見上文頁五九）。換言之，窮人被分為「該受惠的」與「不該受惠的」，分別在於他們是否符合某種道德標準。這種態度，不單在道德色彩鮮明的同善會中看到，一些思想家兼地方官，亦有相同的看法，呂坤（一五六——一六一八）是典型的例子。在其著名的《實政錄》中，他亦多次提及貧老的收養問題。作為地方官，他主要考慮養濟院的改革。如陳龍正一般，他提出應把該被救濟的人按其情況分等級，同時，他又強調，一些人雖極老極貧，但因為平日「不孝不友、傷偷壞俗、奸暴邪淫、衙門害人、鄉黨生事……敗廢先業」，及婦人「淫亂穢惡、不孝公婆、凌夫敗家、素有不賢名聲」者，皆不准收（註九七）。在道德上不為社會上所容忍之人，除「不孝不友」之外，還有游手好閒之人，亦同樣被摒棄於善堂門外。對這類人的排斥，不但見於陳龍正、呂坤等的思想，清初普濟堂的條例亦常有說明，如高郵州普濟堂條規指明「游手好閒人等不得借名有病，混入留養以滋事端」（註九八）。松江府的普濟堂亦有相同的條例，並且警告堂內的老民「無事而食，自應安份……如出外滋事，不許復入」（註九九）。

這些規條雖同樣是施濟於貧人，但是與傳統官方的做法比較起來，在態度上有明顯的不同：受惠的人的範圍雖然擴大了（包括被遺棄的嬰孩、遭覆舟的旅客、一般的病人等），但是施濟者對被濟者的要求亦提高了。最明顯的例子為陳龍正為同善會所定的規條：孝子節婦優先受惠，其次是安份的貧人，而四類貧人因道德上的問題，不能被接濟（見上文頁五九）。換言之，窮人被分為「該受惠的」與「不該受惠的」，分別在於他們是否符合某種道德標準。這種態度，不單在道德色彩鮮明的同善會中看到，一些思想家兼地方官，亦有相同的看法，呂坤（一五六——一六一八）是典型的例子。在其著名的《實政錄》中，他亦多次提及貧老的收養問題。作為地方官，他主要考慮養濟院的改革。如陳龍正一般，他提出應把該被救濟的人按其情況分等級，同時，他又強調，一些人雖極老極貧，但因為平日「不孝不友、傷偷壞俗、奸暴邪淫、衙門害人、鄉黨生事……敗廢先業」，及婦人「淫亂穢惡、不孝公婆、凌夫敗家、素有不賢名聲」者，皆不准收（註九七）。在道德上不為社會上所容忍之人，除「不孝不友」之外，還有游手好閒之人，亦同樣被摒棄於善堂門外。對這類人的排斥，不但見於陳龍正、呂坤等的思想，清初普濟堂的條例亦常有說明，如高郵州普濟堂條規指明「游手好閒人等不得借名有病，混入留養以滋事端」（註九八）。松江府的普濟堂亦有相同的條例，並且警告堂內的老民「無事而食，自應安份……如出外滋事，不許復入」（註九九）。

有趣的是，在中國同期的慈善活動中，我們可觀察到相若的現象：道德作為被救濟的標準，對「無業游民」的排斥，以新的、獨立的機構收容老、病、弱者。在十九世紀中，訪問中國的歐洲人，甚至有把棲留所（短期收容貧老病的機構）與英國的「工作院」相比者（註一〇三）。但是，很明顯地，中國與西方的大環境是迥然相異的。除了在社會經濟上之分歧外——中國的十七、十八世紀，尤其十七世紀中期以後，至少在江南地區，為一穩定發展的時期（註一〇四）——，在思想發展上亦毫無關連。如果說西方對貧困與財富的觀念在此時有了決定性的轉化，或工作倫理有了新的內容，而慈善機構的建立正反映了此變化，則這幾個觀念在中國此時似乎並沒有革新性的演化。例如對財富的看法，於明末仍保留着傳統曖昧的態度，試看陳龍正的說法：「貧者多高，富者多劣，此其大凡也……」，然而，財富如果是因勤儉所致，則不該被指責，只要「富則能

散之」，反而，把祖宗產業敗盡致貧的人，更屬不肖，所以「貧非盡賢」（註一〇五）。換言之，關鍵在於取財與散財的手段與動機，決定當事人是否合乎道德的是這些手段與動機，並非財富與貧窮本身。這個觀念在魏禧筆下的「善人」身上得到最具體的表現。因貧窮而「棄儒為賈」以供養父母，雖痛苦，並不可恥。而最後以施濟方式散其財，就是真儒。對貧窮，中國古代並沒有絕對的尊崇，在明清時期亦沒有絕對的卑視。而對工作重視，則絕不是明清時期的新變化。如果我們相信馬可勃羅的話，則十三世紀後期的杭州養濟院已有點像英國的「工作院」了：「城裏這種醫院（該譯收容所，即指養濟院）很多：假如這窮人是康健的，他們就強迫他去做工」（註一〇六）。

但是，中國的慈善活動又的確有其觀念上的變化，變化在於其所依據的道德標準比前代強烈鮮明得多。以道德（孝、節、義等）標準把貧老分類是新的做法。為了確保這個原則，明未同善堂一般實行會員推薦受惠者的制度。到了清代，同善會受惠人的資格要求有時甚至比明代更為嚴格。例如一七七四年訂定的平湖縣同善會規章，就以這些道德標準把待濟者分為以節婦為上的三等人，就是最突出的例子（註一〇七）。十八世紀後期，收容清貧守節的寡婦的清節堂日漸普及，更能說明這一點。這些善堂可說是這些道德規範的具體象徵，目的在警惕「不孝不友」的人，在教化整個社會。而並非如西方的機構一樣，主要把貧人、游民與社會分隔開來，以便改造前者。

道德規範是如何介入民間的慈善事業的呢？我們認為這與慈善事業對整頓社會秩序的理想有密切的關係。

(二) 慈善事業與社會秩序

上文描述了自唐宋以來官方慈善事業與民間事業的分別，不過，在充滿變化的明末江南商業化都市社會中，兩者却有一共同目標，那就是希望挽回傳統的社會秩序。養濟院以行政條例（年齡限制、注籍、名額）選擇被救濟的人，以求達到其社會控制的目標。而民間的慈善事業則以道德規範作為選擇的標準，其最後目的為重整地方風紀及社會秩序。陳龍正在其同善會首講中就說得很明白：「這會本是助貧，緣何又專揀好人來助，雖則為錢糧不多，其實因此勸人，使那些放肆游花、日就窮苦的生些懊悔，庶幾轉頭……庶幾人人各守本份，共成一縣好風俗」。他心目中的理想地方秩序，主要來自安份守己：「如今人家只有三等……富貴的大家放寬些，貧窮的各人要安份，中等人家不要奉上欺下……凡人守住勤儉二字……」，慈善活動可說是力求達到這理想的三種手段（註二〇八）。

日本學者溝口雄三認為「社會秩序的責任，開始由少數為政者集團擴散到大多數天下衆人的手中，這就是明末清初時期在社會秩序觀上的巨大變化」（註二〇九）。慈善事業的研究可以說明這一點：以施財濟民的方式，解救地方社會上貧窮所造成混亂或各種問題，已成為整個地方團體的責任。無數的個人慈善家、同善會以及稍後的育嬰堂、普濟堂、清節堂等，都是最好的說明。而這些活動從個人發展至結社，從結社發展至獨立機構的成立，整個制度化的過程，亦說明了地方民間團體力量的日益增強，以及其對地方社會秩序的影響。

而另一方面，這些民間機構的主要特色（註二一〇），是以教化的方式來重整地方社會秩序。這是與政府的救濟活動最大的分別。我們可從民間慈善活動的推動者的背景，找到一些解

(322)

釋。他們包括有名氣的思想家如高攀龍、陳龍正、呂坤、劉宗周、祁彪佳等，以及深受他們影響的當地士紳與儒商。明末以來，以這些人為主力的地方團體，漸漸掌握了治理地方事務的技巧與能力。此發展與萌芽於同時的「經世」學說及思想不無密切的關係。用最簡單的話來說，把重振儒家倫理的理想，落實到實際地方治理方策中，是始自明末的趨向。以精英份子作為凝聚力量的地方團體，是推動這個趨向的最有效的動力（註二一〇）。

於較具體、較大規模的管理技術問題上——如水利問題

——，中央政府的力量，自明至清，一直相當強大，甚至可說其介入地方行政的例子，有增無減（註二一一）。但在涉及較微妙、較具道德性的社會問題上，地方精英份子的影響力，自十六、七世紀以來，漸漸超過中央政府。慈善活動是一個很好的例子。因此，不論明清政府的中央集權發展到何種程度，在地方秩序的問題上面，它仍不得不借重新興的地方領袖的影響力（註二一〇）。

(三) 慈善工作的實際效能

讓我們回過頭來考慮這些慈善工作原要解決的問題，即民間生、老、病死等基本的問題。明顯地，在技術上、觀念上，這些活動與機構並不曾帶來任何突破。育嬰堂沒有解決棄、溺嬰的問題（註二一三），而普濟堂極富特色的醫療服務亦不像西方同期開始發展的醫院一樣，帶來醫療工作上的革命（註二一四）。當然，這些問題的解決，必牽涉到慈善活動本身所無法控制的範圍：例如家庭制度的演化、節育觀念的出現及普及化，以及科技的發展。不過，至少，按西方的經驗，近代醫學的突破

，離不開醫療機構在十七、十八世紀的改革與創新（註二一五）。為何中國同類的機構，沒有帶來任何貢獻呢？這當然是一個牽涉非常廣泛的問題，我們並無能力在此找到滿意的答案。但至少，從以上的分析，我們知道這些機構最終要解決的，其實並非全是貧人所面對的基本生存問題，而是如何維護社會秩序的問題。我們只需舉一個例子說明此點：高郵州的普濟堂定期把其管理的記錄燒燬，以免文件堆積之累（見上文）。然而，主持人所定的規條，其創立、重修等的經過却刻在碑上，或載於志上，一直流傳至今。同時期的救濟院（*Hôpitaux généraux*）的條件遠比普濟堂差，但至今我們仍可見到它們的行政記錄，從中我們可算出每年所收的棄嬰及嬰兒、貧病人的死亡率等（註二一六）。因此，我們可從西方救濟院本身的資料，證明其效率的低落；但是我們只可以猜測（從方志所記載的善堂產及組織原則等）普濟堂、育嬰堂等在早期尚具效率；而十九世紀之後這些機構的腐敗，亦不得不依賴同類資料，以及外人的遊記作印象式的估計（註二一七）。

研究中國社會史的人，往往遇到一個難題：如何計算原則與真相之間的距離。他可輕易地找到善堂各時期的沿革紀錄、規條、奏疏等。但是只有實際行政管理的歷史文獻：如育嬰堂每年收容棄嬰的數量、嬰兒、老病者每年的死亡人數、病人醫療的記錄、收容的實況、住院者的背景等……才可以讓他對真相有較確切的了解，才可以幫助他重建一個符合今天社會的真相。不過，這些正是他無法找到的資料。

這段空白向我們顯示，對當時的慈善家而言，這些規條、創堂的經過等，既代表了他們的理想，就是全部的真相，而這

些活動、機構的意義，即全部蘊含在這些文字之中。

因此，這些新興的組織與機構，雖然處理民間的生、老、病、死等基本問題，但是始終不能為這些問題，帶來新的解決辦法。除了外在的環境，這些機構本身的性質，是非常重要的因素。

結論

明末清初的民間慈善活動，反映着兩種主要的變化。一是有設立團體、改進團體的興趣和能力，劉宰的賑飢活動，始終沒有發展為長久的制度，團體的缺乏是儒家的身——家——國的連串的一個大漏洞：「從南宋到清初的大思想家如王夫之、黃宗羲、顧炎武等，一直沒有想到改變連串。這大漏洞，始終是儒家制度中一貫的缺憾。」（註二一八）

明末清初由地方精英份子所推動的慈善機構，正是長久的制度，是與以前民間類似的活動最大的差異。雖然思想家可能沒有想到「改變連串」，蓄意地增強地方團體的力量，但是，從民間慈善機構的例子裏，却看到這股力量確實在逐漸壯大與凝固。劉宰只是暫時地解決了官方所無力處理的突發性災禍，而明末清初的邑紳却有組織地，長期性地策劃各種善堂與活動。這種持久性必須依賴團體精神的維繫。明末清初社會的新現象之一，該是地方團體的發展。

除了社團的興起，此時民間慈善活動還反映了另一種變化：思想上的變化。這裏指的「思想」，是指民間的思想。這種思想與較高層次的學術思想之間的複雜關係，我們在此無法有系統地說明。不過，民間思想更直接地影響了慈善活動的興起，是相當明顯的。除了明末幾個同善會的發起人之外，其他所有組織的領導人與成員均是藉籍無名的「善人」。從同善會的講話，一些「善人」的傳記，以至同時期的其他相關現象中——如善書的普及，我們可摸索到這種思想的一些理路（註一九）。而同善會的建立，以及各種慈善活動在十七世紀中期以後的迅速制度化，均是這種思想的具體說明。

不過，無論是地方社團的興起，抑或民間思想的變化，在這些新現象之中，我們仍請晰地看見傳統的力量。其實，孔子對子路的警告（見頁五二），至清代仍具效力。劉子健先生即認為劉宰之所以無法地把社團組織起來，是由於君主和政府「……深怕，有人利用社團的力量起來反抗……地方官是不要鄉紳來主持任何社團或社團福利的，鄉紳自動要做，至少需官吏的默認。」（註二〇）清代機構大部份「官督民辦」多少亦有點這個意思，但情況與南宋一代，畢竟有基本上的分別，社團在地方問題上，已有主動的組織力量。

在思想方面，我們不單清楚地看見佛教信仰在慈善事業的推展中一貫的重要角色（註二一），而且還可觀察到這種思想極為保守的一面——極端地維護傳統道德。明末江南的都市社會，隨着商業化的加速，發生巨大的變化。慈善活動的興起，反映着民間對這些變化的一種保守的反應：希望透過強化了的傳統道德規範，重整社會秩序，以求阻緩新的變化。

註釋

一：有關這方面的研究並不多，至目前，我們只見過日本學者夫馬進「善會

、善堂的出發」一文，『明清時代的政治と社會』小野和子編。京都大學人文科學研究所，一九八三，頁一八九—一三三。夫馬進的看法與我們相近，即認為明末清初為民間慈善事業興起的時期，為此時社會的特色之一。

二：梁其姿，「十七、十八世紀長江下游之育嬰堂」，《中國海洋發展史論文集》，中央研究院民主主義研究所編，一九八四，頁九七—一三〇

三：見《南齊書》卷廿一，文惠太子條；《梁書》卷三，武帝本紀；《北魏書》卷八，宣武帝本紀永平三年；引自道端良秀「唐代寺院の社會事業——悲田養病坊に就て」，《叢山學報》，十五轉，一九三七，頁一八二六。

四：有關唐代悲田的研究不多。我們知道較早期的日本學者曾作過一些探討，但我們只有機會參考道端良秀「唐代寺院の社會事業——悲田養病坊に就て」一文，其他如吉本慎子的「中晚唐時代に於ける寺院の社會的勢力——一、三の營利事業について」，《史窗》，二十一，一九六二；那波利貞的「唐朝政府の醫療機構と民庶の疾病に對する救濟方法に就いて」，《小考》，「史窗」十七，十八，一九六〇，則至今仍無錄到。佛家以施濟貧困為三福田之一。以供父母為恩田，供佛為敬田，施貧為悲田。

五：見《欽定全唐文》，卷二〇七，頁七上。宋璟在武后時為御史中丞，玄宗時為相。

六：《唐會要》，卷四九，「病坊」，世界書局，一九七四，頁八六三。李德裕，武宗時為相。

七：《孔子家語》，四部備要，臺北中華書局，一九六八。卷二，致思第八，頁二二下—三上。

註一：見《南齊書》卷廿一，文惠太子條；《梁書》卷三，武帝本紀；《北魏書》卷八，宣武帝本紀永平三年；引自道端良秀「唐代寺院の社會事業——悲田養病坊に就て」，《叢山學報》，十五轉，一九三七，頁一八二六。

註二：見《南齊書》卷廿一，文惠太子條；《梁書》卷三，武帝本紀；《北魏書》卷八，宣武帝本紀永平三年；引自道端良秀「唐代寺院の社會事業——悲田養病坊に就て」，《叢山學報》，十五轉，一九三七，頁一八二六。

註三：見《南齊書》卷廿一，文惠太子條；《梁書》卷三，武帝本紀；《北魏書》卷八，宣武帝本紀永平三年；引自道端良秀「唐代寺院の社會事業——悲田養病坊に就て」，《叢山學報》，十五轉，一九三七，頁一八二六。

註四：有關這方面的研究並不多，至目前，我們只見過日本學者夫馬進「善會、善堂的出發」一文，『明清時代的政治と社會』小野和子編。京都大學人文科學研究所，一九八三，頁一八九—一三三。夫馬進的看法與我們相近，即認為明末清初為民間慈善事業興起的時期，為此時社會的特色之一。

註五：見《南齊書》卷廿一，文惠太子條；《梁書》卷三，武帝本紀；《北魏書》卷八，宣武帝本紀永平三年；引自道端良秀「唐代寺院の社會事業——悲田養病坊に就て」，《叢山學報》，十五轉，一九三七，頁一八二六。

註六：《唐會要》，卷四九，「病坊」，世界書局，一九七四，頁八六三。李德裕，武宗時為相。

註七：《孔子家語》，四部備要，臺北中華書局，一九六八。卷二，致思第八，頁二二下—三上。

註八：有關宋代政府的救濟政策，王德毅先生作過詳細的研究：『宋代災荒的救濟政策』，中國學術著作獎助委員會，一九七〇，頁一〇一；『宋代的義老與慈助』，《宋史研究集》，第六輯，一九七一，頁三九九—一〇一。

四二八。

我們並感謝黃寅重先生向我們提供許多宋代有關的資料。

註九：吳淵，『退菴遺集』，四庫全書珍本七集，臺北商務，八「江湖小集」，卷七十一，「廣惠坊記」，頁一二上。

註一〇：『宋史』，卷一七八，臺北鼎文，頁四三三八—一九。熙寧九年（一〇七六），知太原韓絳言：「在法，諸老疾自十一月一日給米豆，至次年三月終。河東地寒，乞自十月一日起支，至次年一月終止。如有餘，即至三月終。」

註一一：『宋史』，卷一七八，頁四三三九；王德毅，『宋代災荒的救濟政策』，頁一二四。

註一二：『宋史』，卷一七八，頁四三三九—一〇：「安濟坊亦募僧主之……遺棄小兒，雇人乳養，仍聽官觀、寺院養為童行」。

註一三：見註八。

註一四：例如淳熙三年（一一七六），陳曉重建蘇州府居安養濟院（見《蘇州府志》），明，盧熊著，卷八，頁一六上）；陳耆卿，『赤城志』。四庫全書珍本十一集，臺北商務，卷五，頁一二上，『蘇州府志』，一八〇四年，卷廿一，頁七一—九下（吳長州一縣）；吳淵在吳縣除建廣惠坊外，

遷建了濟民藥局，見註八，頁九上—一下。

註一五：『宋史』，卷一七八，頁四三三九。『嘉泰會稽志』，見王德毅『宋代災荒的救濟政策』，頁九三—一；「居養院最侈，至有爲屋宇間者。初，遇

人爲率，歲約用米四百七十餘石，錢六百貫文。」同上書，頁三〇一—三一。

註一六：『宋史』，卷一七八，頁四三四〇；在方志中，我們亦找到地方人士贊

，頁五四上——五五上。

註二四：『明實錄』，「英宗」，卷一七八，頁七上，天順元年（一四五七）五月壬申。

註二五：『皇明寶訓』，「成化」，卷一，頁三九下——四〇上。

註二六：『皇明寶訓』，「弘治」，卷三，頁一下——一上，弘治六年（一五一七）十一月；「嘉靖」，卷七，頁三八上——下，嘉靖四十一年（一五六一）。又『明會典』載嘉靖六年（一五一七）詔：「……各城地方，有在

街坊聚號乞丐者歸屬民籍，送順天府養濟院，屬軍衛，設旗竿燭燭一寺

給養，外處流來三百里內者，驗發本官司收養。三百里外，及不能行

走者，一律送「寺給養」……」，見卷八十，頁七上。沈榜的『宛署雜記

』亦嚴厲地指出宛平縣養濟院該遺流乞回原籍，其理由有五，不出維持

順天府之社會秩序。見『宛署雜記』，北京古籍出版社，一九八〇，頁九一。

註二七：C. R. Boxer ed., *South China in the 16th Century*, London.

Hakluyt Society 1953, pp. 30-31; p. 123.

Fernao Mendes Pinto, *La Pélerinage. La Chine et le Japon au XVI siècle*, Paris, 1968, pp. 62-64.

註二八：『宛署雜記』，頁八九——九一，一六〇五『武進縣志』，卷三，頁八八上——下，一五七九『杭州府志』，卷五十一，頁九下——六八四『六合縣志』，卷四，頁五四下。星叔夫，「明代的養濟院について」，

一九四七——一九九中還有其他類似的例子。

註二九：『宛署雜記』『武進縣志』同上；陳龍正『幾亭外書』，崇禎（一六二八——一六四四）刊本，卷四，頁三六下——三七上。劉宗周亦曾因養

濟院的腐敗而上疏，見『劉子全書』，卷十五，頁二上，「欽奉明旨推廣德意以拯蘇黎道疏」。

註三〇：如一六四〇『義烏縣志』所載的養濟院的沿革，是一典型例子：「去縣西一四〇步，洪武初成立養濟院以處無告，知縣張永誠遂創建。久廢，正統間縣丞劉深奏准。後二年，知縣劉同於故址重建。弘治間知縣呂盛、正德間知縣洪通，皆常修葺。嘉靖五年（一五六六）知縣林文焯，二十一年（一五四一）知縣梅凌雲俱重修其制。正屋三間，側屋各五間，

濟院的腐敗而上疏，見『劉子全書』，卷十五，頁二上，「欽奉明旨推廣德意以拯蘇黎道疏」。

註三一：『福惠全書』，卷二六，頁二二下——三三上，「往往州縣養濟院傾圮

卷一九至卷二二：一五六七『儀真縣志』，卷三，頁一上——下。

註三二：『福惠全書』，卷二六，頁二二下——三三上，「往往州縣養濟院傾圮

卷一九至卷二二：一五六七『儀真縣志』，卷三，頁一上——下。

註三三：『南畿志』，卷九，一五五八『吳江縣志』，卷五，頁一二下——三上；一六四二『吳縣志』卷二二，頁三下；一七九七『常昭合志』，卷四，頁一上；一五六一『吳江縣志』，卷五，頁二二上——下，一六二下；一六三五『長州縣志』，卷五，頁二二下；一八一四『蘇州府志』，

卷一九至卷二二：一五六七『儀真縣志』，卷三，頁一上——下。

註三四：例如一六九年『蘇州府志』所載九個縣治的養濟院中，七個已荒廢，見卷五，至目前，在我們所參考過的江蘇省方志之中，沒有任何養濟院

在順治期間被修建的記載，只有五個縣治（六合、嘉定、高淳、寶應、

高郵）的養濟院在康熙期間重建，三個（武進、崇明、甘泉）在雍正期

間重修，而在乾隆期間却有十七個養濟院被重建。

註三五：『欽定大清會典事例』，卷二六，「戶部」，頁二下——一上。

註三六：同上，頁二下——三上。

堂的創辦人，見卷七，頁四七上）。有力地說明了育嬰堂的成立是明末

江南善風氣的延續。

註三八：『錢穀備要』（王又槐著），一七九三，卷七，頁一一下——一一下。

註三九：宋代例子見『昌谷集』，卷十七，頁一六，「黃公墓誌銘」：「居士……資財百萬……賑窮恤乏無所不盡其力，後有倣釋氏之說，作龍華會……」；又卷十八，頁一九上——下，「從兄雲夢縣墓誌銘」；及見上述劉子健文。

註四〇：魏禧，『魏叔子文集』，清初版，臺灣商務影印，一九七三年，卷十二，「新城楊善人善行實錄跋」，頁一〇上。

註四一：一八〇六，『兩淮鹽法志』，「人物」，五、施濟，頁一六下；『魏叔子文集』，卷一〇，頁一九上，「善德記聞錄敍」。

註四二：張履祥，『言行見聞錄』（一六四四自序），見『楊園先生全集』，一八七一年版，卷三四，頁八下——一九上；卷三一，頁六上——八四六『寶應縣志』，卷一八，「人物薦行」，頁一三上，一八下。

註四三：陳龍正，『幾亭文錄』，一六三五，卷又一，頁五六下——五七上，「題丁清惠公賑施條約」；『言行見聞錄』，卷三一，頁五上——一五七上，「彪佳的其他善行，請參看『甲乙日曆』附『祁忠敏公年譜』」，臺北臺灣銀行，一九六九，頁一三八——一四三。

註四四：同善會的發展歷史，見夫馬進『同善會小史』『史林』卷六五，四，（一九八二），頁三七——七六；按夫馬的研究，同善會甚至遍及福建、山東、河南、江西各省，見頁四九。

註四五：黃淳耀，『陶菴全集』，四庫全書珍本，臺北商務，卷一，頁九上——一〇下；「侯記厚」曰：「吾於來歲庚辰欲為一社，入社者人持錢以

來，隨力多少……」；劉宗周，『人譜三篇附類記六卷』，一九〇三版，（一六三四年原序），卷五，頁六一下。「楊州募建育嬰社，募衆協舉

，其法以四人共養一嬰，每人月出銀一錢五分，遇路遠子女收至社，所有貧乏領乳者，月給工食銀六錢……三年為滿，待人領養……凡城邑村

鎮，皆可倣行……」。拙作「十七、十八世紀長江下游之育嬰室」只將測育社於明末創立（見兩種楊州府志的說法）。如今劉宗周此條充份地證實了這種看法（而一七四三『甘泉縣志』甚至以蔡璉（璉）為育嬰

外為門屋一間。萬曆十三年（一五九五）正月，知縣周英為保正陳思言重建。崇禎十二年（一六三九）知縣熊人霖捐俸，委善民吳恩有重修。」，卷四，頁一四下。一般方志亦往往提及養濟院的規模，如一

五七一『高郵州志』所載「隆慶三年（一五六九），修大門一間，官廳三間，孤貧房四十四間……」，卷一，頁九上；一四九六『句容縣志』：「洪武四年（一三七一）始建房五間，成化五年（一四六九）……修房屋廿四間，弘治元年（一四八八）……知縣王儀買地增建房屋廿一間，前後共計五十間，周圍牆切」，卷一，頁四上——下；而有關名額限制載的，一般明中期以後始見到例子，如一六七六『溧水縣志』，卷三，頁三三下：「額定八十六名」；一五九七『青浦縣志』，卷一，頁三三下：「無依者約計廿五名」。

註三一：黃六鴻，『福惠全書』（初版：一六九四），山根幸夫按一八五〇小畠行蘭版編，臺北九思出版社，一九七八年，卷二六，「恤孤貧」，頁一三上——下。

註三二：黃六鴻，『福惠全書』（行蘭版編：一九七八年，卷二六，「恤孤貧」，頁一三上——下。

註三三：『南畿志』，卷九，一五五八『吳江縣志』，卷五，頁一二下——三上；一六四二『吳縣志』卷二二，頁三下；一七九七『常昭合志』，卷四，頁一上；一五六一『吳江縣志』，卷五，頁二二上——下，一六二下；一六三五『長州縣志』，卷五，頁二二下；一八一四『蘇州府志』，卷一九至卷二二：一五六七『儀真縣志』，卷三，頁一上——下。

註三四：例如一六九年『蘇州府志』所載九個縣治的養濟院中，七個已荒廢，見卷五，至目前，在我們所參考過的江蘇省方志之中，沒有任何養濟院

在順治期間被修建的記載，只有五個縣治（六合、嘉定、高淳、寶應、

高郵）的養濟院在康熙期間重建，三個（武進、崇明、甘泉）在雍正期

間重修，而在乾隆期間却有十七個養濟院被重建。

註三五：『欽定大清會典事例』，卷二六，「戶部」，頁二下——一上。

註三六：同上，頁二下——三上。

註三七：『戶部則例』，一八五一，卷八九，「收養孤貧事例」，頁一七下——五上。

註三八：『南畿志』，卷九，一五五八『吳江縣志』，卷五，頁一二下——三上；一六四二『吳縣志』卷二二，頁三下；一七九七『常昭合志』，卷四，頁一上；一五六一『吳江縣志』，卷五，頁二二上——下，一六二下；一六三五『長州縣志』，卷五，頁二二下；一八一四『蘇州府志』，卷一九至卷二二：一五六七『儀真縣志』，卷三，頁一上——下。

註三九：『南畿志』，卷九，一五五八『吳江縣志』，卷五，頁一二下——三上；一六四二『吳縣志』卷二二，頁三下；一七九七『常昭合志』，卷四，頁一上；一五六一『吳江縣志』，卷五，頁二二上——下，一六二下；一六三五『長州縣志』，卷五，頁二二下；一八一四『蘇州府志』，卷一九至卷二二：一五六七『儀真縣志』，卷三，頁一上——下。

註三四：例如一六九年『蘇州府志』所載九個縣治的養濟院中，七個已荒廢，見卷五，至目前，在我們所參考過的江蘇省方志之中，沒有任何養濟院

在順治期間被修建的記載，只有五個縣治（六合、嘉定、高淳、寶應、

高郵）的養濟院在康熙期間重建，三個（武進、崇明、甘泉）在雍正期

間重修，而在乾隆期間却有十七個養濟院被重建。

註三五：『欽定大清會典事例』，卷二六，「戶部」，頁二下——一上。

註三六：同上，頁二下——三上。

上——「四上」；這些同善會的籌辦人的傳記，均載於一八〇〇『嘉善縣志』中，卷一四，「人物行誼」：奚仁則，頁六上——下；蔡維熊，頁四五上——下；錢來楨，頁五二上——下；吳燦，頁五三上——下等。他們均是事業上不太成功的士人。

註六〇：一七八三『高郵州志』，卷九，「風俗善舉」，頁九上——一上；一七八三，「甘泉縣志」，卷七，頁四七下——五一一下。

註六一：夫馬進，「同善會小史」，頁五四——五五。夫馬進認為清代同善會特色之一是設於鎮上，如太倉州沙溪鎮、吳縣甫里鎮、江蘇青陽鎮、盛澤鎮、秀水縣新城鎮等。

註六二：有關清代同善會「變質」問題，見夫馬進「同善會小史」，頁五四，及見下文。

註六三：『世宗憲皇帝（雍正）實錄』，卷一九，頁九上——下。

註六四：第一所育嬰堂建於一六五年（揚州），京師的育嬰堂建於一六六一年。高郵州的普濟堂前身施藥局則建於一六六年，比京師普濟堂還早六年。

註六五：一八四一，『武進陽湖合志』，卷五，頁三三上，「知府事金雲槐碑記」，『戶部則例』，卷八九。受戶部資助的普濟堂除京城之外，還包括部份在福建、湖北、湖南、四川、廣東、雲南、貴州、江西等八省的普濟堂。晚至一八八三的『松江府志』仍指出普濟堂與養濟院之分別：「現在養濟普濟並行，養濟仍由官助支編捐給發，普濟由董（事）經理（理）收養濟養放所……」，見卷九，頁五上，「普濟堂章程」。

註六六：拙文「十七、十八世紀長江下游之育嬰堂」亦是以此九個州府為研究之重點。我們仍以一七三六年之『江南通志』為基本材料，同時參考了以下方志以成立這個表：一八八〇『江寧府志』；一八八三『六合縣志』；一八〇八『兩淮鹽法志』；一八二四『蘇州府志』；一八八三『蘇州府志』；一九〇四『常昭合志稿』；一九三三『吳縣志』；一八一五『松江府志』；一八八三『松江府志』；一七八六『婁縣志』；一七八一『上海縣志』；一八七八『華亭縣志』；一八七九『青浦縣志』；一八四二『武進陽湖合志』；一八一四『無錫金匱縣志』；一九〇六『武進陽湖縣志』；一八四〇『江陰縣志』；一八七八『江陰縣志』；一八

一〇『揚州府志』；一七四一『江都縣志』；一七四三『甘泉縣志』；一八九〇『重修儀徵縣志』；一七八三『高郵州志』；一八四五『高郵州志』；一八二七『泰州志』；一六七四『重修通州志』；一七五五『直隸通州志』；一八七五『通州直隸州志』；一八〇八『如皋縣志』；一八七三『如皋縣續志』；一八五五『光緒泰興縣志』；一八七〇『重刊江寧府志』，卷二一，頁一五下；一八四一，『武進陽湖合志』，卷五，頁三七下；一八四〇，『江陰縣志』，卷一，頁二五下。

註六七：在同一地區，三十八個府州縣在一七三六年前設有四十四個育嬰堂，最早者建於一六五五年（拙文「十七、十八世紀長江下游之育嬰堂」，頁一二八——一三〇）。而只有二十一個府州縣在一七五〇前設有三十四個普濟堂。

註六八：一八八〇『重刊江寧府志』，卷二一，頁一五下；一八四一，『武進陽湖合志』，卷五，頁三七下；一八四〇，『江陰縣志』，卷一，頁二五下。

註六九：『戶部則例』，卷八九，頁一上，一七上；許多地方官亦弄不清二者分別，例如果熊美在『普濟堂並育嬰堂條約』中這樣寫著：「以養貧民有普濟堂、政先堂、體仁堂、廣仁堂、養濟院，名目不一，總爲收養歸孤獨、廢疾貧民而設……」，見『牧令書』，徐復轉，一八三八，卷一五，頁一七上，其所訂普濟堂例，與養濟堂無異。

註七〇：一八二四『蘇州府志』，卷三三，頁二七下——二八下，「何焯普濟堂記」，何焯（一六六一——一七三一），長州八股文家。至於官方的收留機構自古即讓窮人感到極端的自卑，可見於通俗文學的描寫，如元雜劇『相國寺公孫合汗衫』中，兩老之家付諸一炬，迫得行乞：「少不得的悲田院裡那一家叫爹媽」、「只俺兩口兒叫化在這悲田院」，見『元人雜劇選注』，臺北成偉出版社，頁三三〇——三四七。儒林外史『這裡，一個縣官被摘了印，縣裡的人「那個借屋與他住？只好搬在振老院」，可算是對他最大的污辱。見臺北鼎文，一九七八年，第三十二回，頁三三〇。何焯所言有一定的根據。夫馬進雖仍不確定普濟、養濟的分別，但基本上仍以何焯之言為準。夫馬進「善會、善堂的出發」，頁一〇八——九。

註七一：有關揚州府鹽商、士人、仕官之間的微妙關係，以何炳棣的分析最為詳盡：

Feng-ti Ho, "The Salt Merchants of Yangzhou: A Study of Commercial Capitalism in Eighteenth Century China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 17, 1954 (nos. 1-2), pp. 130-168;

註七二：『魏叔子文集』，「善德記聞錄敍——爲閩象南作」，卷一〇，頁一九一五——一四〇下，「新城楊善人善行實蹟敍」（記楊元卿），卷一二，頁一〇一四——一四〇下，「程翁七十壽敍」（記程休如），卷一，頁六七上——一〇上——下。

註七三：『歙縣程君墓表』（記程文博），卷一八，頁六上——又七下；『歙縣吳君墓誌銘』（記吳自亮），卷一八，頁六六上——六九下；『歙縣吳翁墓表』（記吳從周），卷一八，頁六四上——六五下；『原申翁墓表』（記申大猷），卷一八，頁八五上——八六下。其中閩象南、程文博、程休如、吳自亮等人資料亦可於『兩淮鹽法志』及一八一〇『揚州府志』的「人物」卷中找到。

魏禮之父亦是「善人」的典型，按魏禮所載：「禮先徵君年十九喪先大父，資產一萬金，所行利人事盡一歲之入，故家無餘財……」，見『善德紀聞錄敍』，頁三一上。

註七四：有關明末清初民間粥廠的賑濟情況，法國學者 P. E. Will 描述最詳：*Bienfaisance et famine en Chine au 18e siècle*. Paris: Mouton/BEHES, 1980, pp. 125-133.

註七五：『善德紀聞錄敍』，頁六六下。

註七六：『程翁七十壽敍』，頁六九上。

註七七：吳自亮之子為貢生，程文博曰其父輩以上七世有八人入仕，程休如之子亦入仕，閩象南為崇禎未補國學生。

註七八：『歙縣程君墓表』，頁一七上。

註七九：一九三一『寶應縣志』，卷一八，「傳狀」、「朱克簡清封徵仕郎內府中書科中書舍人私謚員外郎府君行述」，頁二二上。

註八〇：一八四一『重修寶應縣志』，卷一八，「人物、篤行」，頁一八上。

註八一：同上，頁二三上——一四上。

註八二：一七八三，『高郵州志』，卷六，「風俗、善舉」頁九上——一上。

註八三：『甘泉縣志』，卷七，頁四七上，五四下——一七四三『江都縣志』，頁一九一五下；不單揚州府的普濟堂顯示其個別特色，其他州縣的普濟

堂亦往往各有其特點，如蘇州府的普濟堂分男、女兩所。上——一五下。『甘泉縣志』，卷七，頁四八上——一八一七『泰州志』，卷七，頁四七下——五一一下。一八四五『高郵州志』，卷一，頁五〇下——五一上。

註八四：『高郵州志』，卷一，頁五上，五四下——一七四三『江都縣志』，頁一四一——同上，頁五五下——五六下。

註八五：『高郵州志』，卷一，頁五上，五五下——五五下。

註八六：一七八三『甘泉縣志』，卷七，頁四七下——五一一下。一八四五『高郵州志』，卷一，頁五〇下——五三上；一七八三『江都縣志』，頁一四一——同上，頁五五下——五六下。

註八七：一八四五『高郵州志』，卷一，頁五上，五四下——一七四三『江都縣志』，卷一，頁五上，五五下。

註八八：一七八三『甘泉縣志』，卷七，頁四七下——五一一下。一八四五『高郵州志』，卷一，頁四八上——一八一七『泰州志』，卷七，頁四七下——五一一下。一八四五『高郵州志』，卷一，頁五〇下——五一上。

註八九：一九三一『寶應縣志』，卷一，頁五〇下——五一上。

註九〇：一八四五『高郵州志』，卷一，頁五〇下——五一上。

註九一：同上，頁五三下——五四上。

註九二：同上，頁五七上——五七下。

註九三：同上，頁五七上——五七下。

註九四：一八〇六『邑人……重修放棄廳三間、配廡房三間』，頁五上，「嘉慶十四年（一八〇六）邑人……重修放棄廳三間、配廡房三間」。

同……樂王殿^二同，舊專房六間，南廄房七間。

註九四：王藻、張陽的善舉記錄於一七一五《高郵州志》，卷一〇，頁一四二—一五三，一八一〇《揚州府志》，卷三三，頁三三三——三三四。

註九五：魏晉的「建第七十善堂」（明註八五載）有具體例子：魏晉於一六七年冬在友人黃義田家飲酒，見閔象南與一友人至，即與同善育嬰堂

、救生船等的程休如。閔、程、黃三人「五十年兄弟交也」，因此敢請

魏晉閔、黃二人面上為程寫奏狀。

註九六：明末士人對醫療問題似乎有著濃厚的關切與興趣，對疾病的危險亦有新的認識。除了上述祁彪佳的設藥局外（此事詳見於夫馬進「善會、善堂^三」），即坤亦屢次提倡重振

醫學的重要性，並批評政府對醫療服務的漠視（如惠民藥局之荒廢）。

見『實政錄』，卷一，頁四七上——五上，「重振醫學」。及見 J.

Handlin, *Action in Late Ming Thought*, U. of California press, 1983, II/5 "As doctor to society". 諸謙東（一五九七——一六一四）亦舉了一俗語說明明末政府藥學的沒落：「俗語謂京師有^二不稱，謂光

祿寺茶湯，武康司刀鎗，太醫院藥方」，見『五雜俎』，臺北偉文圖書

，一九七七，卷一三，頁三三五。陳龍正對醫學問題也非常重視，亦有一定認識，曾作「保生說」，作為日用手册，見『幾亭外書』，卷五。

近代中國最重要有關瘟疫的醫書之一，就是蘇州震澤吳有性（一五八一—一六五二）所著的『溫疫論』，書成於一六四二年，即當地發生嚴重瘟疫一年之後。對醫療問題的關切，是否與明末江南廣泛的疫災有關？還是目前無法確定的問題，有關明末瘟疫的初探見Helen Dunstan,

"The Late Ming Epidemics: A Preliminary Survey" *Ch'ing-Shih wu-er-t'u*, III-3 (1975), pp. 1-59.

註九七：『實政錄』，卷一，「收養孤老」，頁一七一——三九上，卷六，頁一六十一——四二，即坤把耆老分為三等，第一等有優先權（七十以上衰病

之人，及六十以上無疾之人）。

註九八：一八四五《高郵州志》，卷一，頁五五上，雍正二年（一七一四）推動

普、育二堂的聖諭亦強調不能收游手好閒的人。有關養濟院的律令却從不提此點。

註一〇九：「同善會小史」，頁五八——六四。

註一〇〇：「松江府志」，卷一六，頁八上。

註一〇一：Michel Foucault, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classiques*, Paris, 1961. Chap. 2.

註一〇二：Christopher Hill, "Puritans and the Poor," *Past and Present*, no. 2, (1952) pp. 32-50. V. Kiernan 反對希爾的說法，認為希爾文中所提到的善教徒 Perkins 的教育原則，基本上是人性的、進步的。

Hill & Foucault 的觀點無疑是「反傳統」的，我們應可見章伯（M. Weber）的影子。而 Kiernan 的說法則代表了較傳統的史學家..

V. Kiernan, "Puritanism and the Poor," *Past and Present* 3 (1953), pp. 45-51.

註一〇三：Camille Imbault-Huart "Une visite à un établissement charitable près Changhaï," *Journal Asiatique*, 1881 (série 7), p. 256.

註一〇四：Ho Ping-ti, *Studies on the population of China 1886-1953*, Cambridge, Harvard U. Press, 1959, p. 270.

註一〇五：『幾亭外書』，卷九，「緒緒」，頁七五上，「貧非盡賢」。

註一〇六：『馬可勃羅遊記』，張星烺譯，臺北商務，人文文庫，一九七四，頁一一一。

註一〇七：夫馬進「同善會小史」，頁五八——六四。

註一〇八：「同善會一講」、「同善會二講」，『幾亭外書』，卷四下，薄口雄^二認為「平」、「均」等觀念萌芽於明末期間，最明顯的例子為此時的「均田」、「均役」並張。見「明末清初時期在思想史上變化的歷史意義」（一九八四年十一月清華大學主辦「中國思想史國際研討會」中傅強論文），頁一六，頁三一——三三一。富商把財富散發於貧者，是否亦屬此一趨向？是一個有趣的問題，但已在本文討論範圍之外」。

註一〇九：同上，頁一九。

註一〇〇：雍正二年諭是一典型的象徵性舉動，幾乎所有普濟堂的碑記序文等都標榜其教化的功用，如一八四二年『武進陽湖合志』，卷五，頁三三三上大碑記：「……因司徒十有二教，以俗教安，則民不偷，以善教恤，則民不急……亦願三君子繁滋其義……以民為心，各務平數之所也」

（社「江蘇王氏叢書」，一九一五年），卷二，「善堂篇」。

註一〇一：有醫法國設施的沿革，見 Colin Jones, Michael Sonnencher, "The Social Functions of the Hospital in 18th Century France: the Case of Hôpital-Dieu of Nîmes," *French Historical Studies*, XIII-2 (1983) pp. 172-213.

註一〇二：傅柯是此派說法最有力者，請參看 M. Foucault, *Nascence de la clinique*, Paris, 1963, 1983. 第七章 "Voir Savoir" pp. 108-123

·分析醫學的診斷方法的發展，及 M. Foucault et al. *Les machines à gérer (aux origines de l'Hôpital moderne)*, Paris, 1979.

註一〇三：見拙文「十七、十八世紀長江^一游^二善堂」，頁一三三。

註一〇四：見註一〇五，及 W. C. Milne, *Life in China*, p. 50 (關於慈善機構

一般的食房腐敗)。

註一〇五：劉子健「劉子健和醫災」，頁三三四。

註一〇六：法國學者 J. Garnet 認為十六世紀是思想極為自由的時代，當時在學術思想與民間思想之間，有相當活潑的交流。見

J. Garnet "Histoire sociale et intellectuelle de la Chine," *Annaire du Collège de France* 1982-1983, p. 599.

註一〇七：劉子健「劉子健和醫災（下）」，頁五一。

註一〇八：夫馬進「同善會小史」頁五五，乾隆期間建立的撫寧鎮同善會的「醫經

」改在寺廟舉行，可見佛教思想的影響有增無少)。

註一〇九：P. E. Will, "State Intervention in the Administration of a Hydraulic Infrastructure: The Example of Hubei Province in Premodern Times," 1985, to be published; "The Occurrences of, and Responses to Catastrophes and Economic Change in the Lower and Middle Yangtze, 1500-1850," Paper for the International Conference on Spatial and Temporal trends and cycles in Chinese economic history, Bellagio, August 1984, pp. 42-43.

註一〇一：外國人的紀錄嚴篤點綴。見 W. C. Milne, *Life in China*, London, 1859, pp. 32-40. *Lettres & Affaires et Curiosités de Chine par des Missionnaires Jésuites 1702-1770*, Paris: G/Flammarion, 1979, pp. 216-220. Lettre du Père d'Entrecolles, 19 Oct. 1720

。據王大直^一注解（一七八六——一八四七）稱當時之育嬰堂或「教養堂」，因其所收嬰兒，「多瘦弱，不可懷抱」。見其『實政錄』