

「貧窮」與「窮人」觀念 在中國俗世社會中的歷史演變

梁 其 姿

收錄於黃應貴主編《人觀、意義與社會》

一二九頁～一六二頁

中央研究院民族學研究所
中華民國八十二年四月出版

「貧窮」與「窮人」觀念在中國俗世社會中的歷史演變*

梁其姿

中央研究院中山人文社會科學研究所

「貧窮」這個觀念通常有兩層意義，一屬社會經濟層面，一屬道德層面。對西方的「貧窮」觀念在歷史上的演變作過系統研究的學者 G. Himmelfarb 認為直到十九世紀，雖然有亞當史密斯及馬爾薩斯等學者對貧窮狀態作了理性的經濟學分析，但是貧窮在西方文化社會中依然基本上是個深具道德意義的觀念 (Himmelfarb 1984:524-527)。以基督教為本的西方文化以道德意義賦予貧窮始自中世紀以前，由於耶穌的形象是一個窮人，所以貧窮有正面的意義；自十六世紀以後窮人以及游蕩的乞丐被視為疾病、尤其是黑死病的媒介，貧窮的道德意義從正面漸轉為反面，在繼之而來的商業發展時代中，經濟實力成為決定一個人的社會地位的首要因素，貧窮、無業這些狀況自然進一步受到道德上的譴責 (Gutton 1974:94-102)。

中國歷史的發展與西歐國家極為不同，「貧窮」此一觀念在中國社會的演變自然也與西方大異其趣，但與西方一樣，這個觀念的演變一方面關連著社會結構的演化、牽涉著經濟發展的步伐，另一方面也離不開傳統思想的影響，因此往往隱含著很大的曖昧

*柳立言先生提供本文所引用之部份唐宋有關資料，劉廣京、陳永發、周啓榮三位先生就本文初稿向筆者提供許多寶貴意見，謹此向上述諸位致謝。

性，並不是一種理路十分清晰的發展。不過，探討貧窮及貧人這些觀念在中國文化中的發展比在西方恐怕更為困難，原因之一是中國文化中沒有像中古基督教那樣具絕對性的宗教思想，另一方面，中國社會也比西方社會更早有較大的流動性，因此學者更難把握變化的脈絡；不過這種困難也正顯示了中國社會文化歷史發展的特點。

本文對貧窮問題的處理主要圍繞著三個主題：貧富觀念的相對變化、貧賤觀念的相對變化——即財富與社會地位的關係變化、及貧與士的相對關係變化——即財富與文化地位的關係變化。在時間上，雖然涵蓋了自春秋戰國到明清時代，但早期至宋代的變化，筆者無力深入分析，只能依賴其他學者的研究成果作簡略的描述，但這方面的鋪陳對本文主要的重點，即明末清初這段的歷史變化，有極重要的意義。

一、貧窮作為社會問題及道德問題—— 早期儒家的傳統

大致而言，在宋以前，雖然貧富的差別在中國社會一直是明顯的經濟現象，但「貧窮」並不構成一個需要解決的特殊社會問題，主要的原因之一是早期社會主要的構成者是貧人，就算到了經濟有突破性發展的宋代，農村貧民（法律上所定義的貧戶）仍佔戶口總數的百分之九十以上，而都市貧民亦佔戶口總數的百分之五十至六十之間（梁庚堯 1984:36; 1990:285）。在宋之前的貧戶比例恐怕更大了。而另一方面，有「齊俗」理想的早期社會雖也論及貧富的差別，但是這種差別只是一種抽象的經濟概念，無論認為這種「自然」的差別是「物之理」的司馬遷（杜正勝 1990:47），或認為當政者應以稅賦方式來「均貧富」的韓非子

〈韓非子 18〉，貧富只是籠統的經濟分類概念，貧人並不構成一個具體的社會類別。在當時人的觀念中，貧民之所以形成社會問題，通常並非單純地由於經濟匱乏，而是由於缺乏家族鄰里的相助，古書中不見將純粹生活困苦的人作為一個獨特社會類別來討論，而將鰥寡孤獨這四種在人倫上有缺憾的人等同為貧人，《孟子》中的一段最具代表性：「老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤，此四者，天下之窮民而無告者」〈梁惠王下〉，《管子》中則以孤、老寡及老鰥三者為政府應接濟的對象：「此三人者皆就官而食，是以路無行乞者也，路有行乞者則相之罪也」〈輕重乙篇〉⁽¹⁾。換言之，在古人的觀念中，製造社會問題的貧人主要產生自不完整的家庭，如果政府將這種倫理上的缺憾填補，則社會上不應有無助的貧人，貧窮這個概念在社會問題這個層次上面也就等同倫理關係的問題。在沒有所謂「貧窮線」⁽²⁾觀念的古代社會，貧窮其實難以具有所謂客觀的、經濟上的定義，貧苦與無依也就自然被看作是同義詞了。

作為道德上的問題，貧窮在古代中國並不構成太大的困擾，貧窮狀況在道德上是中性的。雖然《尚書》以貧為六極之第四，

(1)「窮」一字的意思雖然比「貧」更廣，有「盡」「極」「不達」等其它意思，但此字在早期顯然亦已包含了「貧」的意義，二字亦有相通之時，所別只在於程度的不同，荀子：「多有之者富，少有之者貧，至無有者窮」〈荀子大略〉，而「貧窮」合併為一詞，在戰國時已常見：「振貧窮而恤孤寡」「有罪者赦之，貧窮不足者與之」〈韓非子 13〉，可見「窮」在「困乏」這層意義上，並非只狹義地指鰥寡孤獨四種人，而泛指貧人，而孟子或周禮注在說鰥寡孤獨為窮民而無告者時，並非為「窮」一字作嚴格的定義，而是廣義地說明何謂社會上困乏的人。

(2)美國所訂之「貧窮線」主要是為了適應其行政之方便，以 Orshansky index 作為根據，即假設貧窮戶多以入息之三分一來購買食物，因此用農業部所訂之最低限食物預算 (low-cost budget for food) 之三倍作為貧窮戶收入之標準，但這個算法，如其它的算法一樣，受到多方的質疑，請參看 Katz 1989: 115-117。

在凶短折、疾、憂之後，而《論語》也很清楚地說出：「貧與賤是人之所惡也」，但是貧窮只是一種不幸的狀況或命運，並沒有反映當事人的道德，因此孔子接著便說如果貧賤「不以其道得之，不去也。」換言之，個人的道德修養並不能決定他的經濟狀況，只表現在他如何面對不同的狀況，所以「小人貧斯約，富斯驕，約斯盜，驕斯亂」《禮記·坊記》，而「君子貧窮而志廣，隆仁也，富貴而體恭，殺勢也」《荀子·修身篇》。君子與小人的道德修養不同，見於他們如何處理貧窮與富貴的狀況，可見貧窮本身並無任何道德上的不妥，也沒有道德上的優越性。

雖然貧窮並不代表道德上的優越，但是在儒家的早期傳統中，士的形象往往與貧分不開，而士人也愛以貧來表示清高。墨子就觀察到當時的「世俗君子，貧而謂之富則怒，無義謂之有義則喜」《墨子·耕柱》。孔子的三名弟子顏淵、曾參與原憲（子思）也就成為中國兩千年來貧士的楷模，而早期儒家文獻中，亦多標榜三人的貧而好學，子思貧苦但有自得之志，富有的子貢不識趣地問他：「夫子豈病乎？」原憲曰：「吾聞之，無財者謂之貧，學道而不能行者謂之病，若憲，貧也，非病也」，這句話反令子貢慚愧一生《史記六十七·仲尼弟子列傳》，而顏回自言有基本的物質條件讓他生活下去，加上得到孔子的薰陶，「足以自樂」，不屑入仕以求更舒適的生活，令孔子也不禁「愀然變容」《皇甫謐上·顏回》，春秋時代的隱士榮啓期對孔子曰「貧者，士之常，死者，人之終，處常得終，當何憂哉」，這句話也令孔子大為佩服《孔子家語六本》，而「貧者，士之常」這個概念也就深深地影響著以後的儒士，讓不得志的士人得到精神上的平和。不過，雖然春秋戰國貧士的典型突出，但是其實在此時的儒家觀念中，士人也不一定貧，也不必堅持貧窮的狀況來突出本身的道德及學

問，孔子即說：「邦有道，貧且賤焉，恥也。」《論語·泰伯》⁽³⁾，換言之，在春秋戰國這個邦無道的時代，士人多貧，固屬「正常」，但是在良好的政治環境下，士也可以、並且應該擺脫貧的狀況。故墨子對時人「貧而謂之富則怒，無義謂之有義則喜」的這種心態的評語是：「豈不悖哉」《墨子·耕柱》。換言之，此時貧士的突出形象並沒有在基本上改變貧窮在道德方面的中性。

不過，早期「貧」與「賤」往往相提並論，使今天的讀者有貧者必賤的錯覺，而社會地位頗高的「士」卻愛以「貧」自許，似乎增加了貧窮在道德上的曖昧性。而其實「賤」一字在早期並無今天道德上的貶意，而指無官位的人，是相對於「貴」的地位。處貧賤的人（尤其士人）不會因而感到恥辱。令人羞恥的職業當然存在：春秋時齊國有一個乞丐，後來改行在馬廐當馬醫作役，別人問他是否感到恥辱，他回答說：「天下之辱，莫過於乞，乞猶不辱，豈辱馬醫哉。」《列子·說符篇》但是類似的卑賤職業在此早期似乎仍不成為法制上受歧視的類別，也不被冠以「賤民」之類的名稱。換言之，貧與賤在此時的混淆，與秦漢社會分等的制度有關，當時除了統治者及編戶齊民、或曰四民⁽⁴⁾外，就是一無法律保障的奴隸與罪犯（杜正勝 1990:34, 307, 352），即只有官、庶、奴的簡化分等，漢律以庶民相對於奴，奴役之外受人卑視的職業雖在社會上確實存在，但此「賤民」類別仍未有法律上的意義，（堀敏一 1987:106, 133-136）「賤」一字還沒有後來「賤民」所蘊含的意思，主要仍是「無位」的意思，自然造成了貧與賤

(3)有關古代士人處理生活與行「道」的問題，請參看余英時「古代知識階層的興起與發展」，《士與中國文化》，上海人民 1987，頁 34-42, 73-74。

(4)以士、農、工、商為四民的這個社會階級分類概念，最晚到春秋時代已出現，今存古籍中最早直接提到此一四民階級的是《國語》及《管子》，有關四民概念的考證，最近的討論應為王爾敏之〈四民名義考〉，見中研院《中國文哲研究集刊》，第二期（1992年3月），頁 169-182。

(尤其當用在士人身上時)在詞意上的混淆。

賤民作為有別於四民的特別階層，並且有不同於奴隸的法律地位，恐怕是晚至五世紀的事情。據清代刑法學者沈家本(1840-1913)的研究，作為賤民的雜戶一名，起於豪族開始支配社會政治的北朝，此後之所謂雜戶包括樂戶、驛戶、隸戶、營戶等(沈家本 1985:422-3)。元代(十四世紀初)的《吏學指南》一書也指出雜戶為「前代以來配隸諸司課役者，並不同百姓之屬」。(徐元瑞 1988:103)這些雜戶有其專業，不能與良民通婚，經過法律特別的除豁才可以成為良民，但卻比秦漢時的奴隸有較多的自由，就是後來明清時代賤民的前身(見下文)。換言之，從士族升起的南北朝時代開始，「賤民」一詞有更具體確切的法律含意及社會基礎。此時雖百工商賈也為上層社會所卑視，不能與士族通婚；五世紀中期的北魏法律禁止皇族及士民之家與「百工技巧卑姓為婚」(濱口重國 1966:293；堀敏一 1987:293)，但是工商之類到底為四民之類，身不屬賤，無論在法律或社會地位上仍比雜戶為高。良人、賤人作為一種客觀的、法律上的分等從此時開始發展，至階級分明的唐代更為穩定與成熟(堀敏一 1987:138-147；濱口重國 1966)。「賤」一字除了原有相對於「貴」的意思，即「無位」的意思之外，獲得了相對於「良」的新意思，即「小人亦恥為之」的意思⁽⁵⁾。因此，雖然此時做卑賤工作的人與先秦至漢代一樣注定是貧者，但是「賤」字這個新的意義，應加強了它與「貧」的分別。前者是可恥的社會身份，後者是中性的經濟身份。這個轉

(5)《吏學指南》(1301初版)在〈良賤孳產部〉中有「貴賤」條及「良賤」條：貴賤：身富位尊曰貴，卑下無位曰賤，《刑統賦釋》曰：「貴賤之賤，君子有時居之。」良賤：名編戶籍，素本齊民、謂之良；店戶、倡優、官私奴婢、謂之賤。《形統賦釋》曰：「良賤之賤，小人亦恥為之」。《刑統賦釋》應為宋時作。「賤」這兩個意思，到宋元已明顯普遍被接受。參看徐元瑞1988:103。

變，無疑發生在五代至唐這一時期。

二、商業興起與社會流動對貧窮概念的影響 ——宋代的例子

中國社會結構在宋代有劃時代的發展，魏晉至唐代的士族豪門已沒落，代之而起的是布衣階層，社會流動隨著科舉制度的進一步鞏固而比前代活潑得多。有學者認為由於印刷術的發達、科舉制的開放、政府的鼓勵，宋代，尤其是南宋的士人有大幅度的增加，而其中不少是出身清貧者。自先秦以來，入仕首次成為庶民階級可以真正期盼的前景，科舉成為社會地位提升的具體可行的途徑(梁庚堯 1991:135-36)。文人在政治、文化上的領導地位也獲得了社會普遍共認，士人對這地位的認同顯然比對經濟地位的認同強得多。如果說先秦的貧士如顏回、原憲等的形象非常鮮明及有典範性，那麼南宋以「貧士」自居的士人的特點似乎在於他們空前的普遍性。雖然宋代士子的「貧」同樣地難以有客觀的定義，但可以肯定的是，這些自命貧窮的士人，對貧窮這個狀況已經沒有子貢式的質疑，甚至中舉當官的，也往往以貧窮來形容及表示自己的清廉與氣節(梁庚堯 1991:109-114)。

與此同時，良賤之分也在宋代有全新的社會意義，主要的原因是賤民在此時獲得了法律上的解放：唐代及以前的奴婢及雜戶仍有許多是因入罪而被貶為賤民的，到了宋代，這類的賤戶已大為減少，許多所謂奴婢其實是良民，而賤民或雜戶在宋代的法律定義已甚鬆弛(高橋芳郎 1986:17-20)，不過法律上對賤民的解放卻讓所謂「貴」與「賤」的觀念獲得了更豐富的社會含義。在一般人的心目中，良賤、貴賤分等不再是僵硬的法定分等，或

「高位」相對於「無位」，而主要在職業性質，這在當時的家訓中可看得清楚，其中有名的袁采 (ca.1140-1190) 在《世範》中的〈子弟當習儒業〉中說：「士大夫之子弟，苟無世祿可守，無常產可依，而欲仰事俯育之計，莫如爲儒。其才質之美，能習進士業者，上可以取科第致富貴，次可以開門教授，以受束脩之奉。其不能習士業者，上可以事書札，代牋簡之役；次可以習點讀，爲童蒙之師。如不能爲儒，則巫、醫、僧、農圃、商賈、技術，凡可以養生而不至於辱先者，皆可爲也。子弟之流蕩，至於爲乞丐、盜竊、此最辱先之甚。」（袁采 1476/中：8上），明顯地，習儒是唯一高貴的選擇，上者還可能因此而舉業；其他的職業雖然不違反法律、可解決生計問題，但仍屬次等的選擇，等而下之的是爲法律及社會所難容的盜與乞。其實袁采對職業的分類正符合宋代的科舉資格限制，按自北宋後期以下的規定，沒有資格應試的除了不孝不悌的人外，還包括工商異類及僧道歸俗之人，考進士的更要找三人作保，以保證考生不是出身工商雜類及曾爲僧道者（《宋史》155〈選舉志〉；荒木敏一 1969:68, 370）。因此，雖然宋代在法律上解放了許多原爲奴隸的賤戶，但是社會並沒有真正的更平等，由於社會成員的複雜化、以儒學爲主的科舉制的強化，貴與賤反而得到了另一種更具體而深刻的社會意義：最高貴爲儒業，其次應爲有資格應試的農民，最下賤爲乞盜奴僕，中間爲百工商賈等雖不屬賤，但理論上無機會攀升到社會高層的人。

士人在宋代社會的崇高地位及普遍化、良賤之分日益深刻的社會意義，使得貧窮狀況更不構成任何道德上的問題或焦慮，貧與賤的差別已爲社會把握頗穩。許多士人因而甘心安於清貧，甚至有一股風氣讓一些中了科舉的士人寧放棄入仕所帶來的名利而以高士自居（荒木敏一 1969:71）。

但是在另一方面，由於宋代異常發達的商業發展，社會上可

看到新的財富累積，財富與商業的觀念即開始發生重大的變化，但是這些觀念的變化在宋代似乎只在經濟思想的層面上產生影響，而仍未深入個人道德的層面。學者發現宋代已有人公然批判重本抑末的概念，而站在商人的立場爲「末業」辯護，士人兼商的也漸不罕見（葉坦 1989:140-143）。這方面的變化爲明末時期的經濟思想鋪了路，也深刻地影響了後世財富與貧窮的道德意義（見下文）。不過在宋代這個變化的開端，日益明顯的商業財富似乎仍未能顛覆四民的社會秩序及其價值觀，也未能真正打破儒家傳統中貧與賤之間的界限。

但是有一點值得我們注意，那就是在經濟上有空前發展的宋代，社會發現了都市貧民階層，這清楚地表現在宋政府自十一世紀開始對貧弱老者的長期救濟政策上，這政策到了南宋更爲積極，這是前代政府沒有做過的，以前濟貧只是宗教團體（特別是唐代的佛寺）的工作，而濟貧對佛教信仰而言，有特別的宗教哲學性的意義及傳教的作用（Gernet 1956:214-216），是一個普遍性的道德問題，與俗世對貧民的觀念有所不同。對俗世，貧民主要是個製造具體社會問題的社會類別。宋代的官方機構將貧民問題作爲行政問題來作系統性的處理，是對作爲社會類別的窮人有了嶄新的了解，宋代官方的救濟機構主要收容都市中貧窮的老病無依之人及棄嬰，所創的安濟坊、居養院等開啓了持續了近九百年的養濟院的官方濟貧制度的先河（王德毅 1970:86-130, 1971; 梁其姿 1986:53）。在這個財富比前代充裕而且不再是控制在少數大族手中、人身關係有革命性的解放、同時在社會觀念上貧窮清楚地有別於卑賤的時代，窮人首次成爲一個特殊的社會類別，而且主要在財富最爲集中、品流最爲複雜的都市內，是一個可以理解並且很有意思的現象。而政府特別針對他們而設辦的救濟機構，表示貧窮已被視爲一種具體社會問題。北宋十二世紀開始設立的埋葬貧人

的漏澤園後來竟有分葬良賤的情形。(王德毅 1970:97)可見貧窮類別已包容了良與賤而自成一獨立的社會分類了。

但是官方的長期濟貧機構在宋亡後沒有進一步發展，反而萎縮，窮人再次成為特別的社會類別是在十六世紀末的明末時期，這個時期與南宋相同的地方在於快速的經濟發展，及活潑的社會流動。

三、財富與貧窮的觀念在明末以後的變化

自十六世紀以後的明末，中國的經濟發展再經歷另一次的高峰。此次的歷史經驗所帶來的社會及文化上的變化似乎比宋代更為激烈。傳統價值的動搖使得各種觀念混淆不清，貧富貴賤等觀念是其中最顯目的幾項。

首先，貧與富在此時得到了新的道德意義。早期儒家的認為貧富為道德中立，宋時的士宦普遍地以清貧來標榜節操，到了十六世紀以後都已不再是主導的觀念。此時，貧人的道德漸受懷疑；道德感極重的陳龍正 (1585-1645) 就體會到在他的時代「貧非盡賢」，他對此話的解釋甚有意思：「貧者多高，富者多劣，此其大凡也。間有家業日落，未必賢，產殖漸滋，未必不肖。如公子荆日增一日，勤儉所致，無損於品。顧有品人自不至太富，富則能散之，若汰侈成性，妄取過費，入不供出，墮盡祖宗之業，彌彰其不肖耳，豈得自附於灑落以不問家人產為高致耶。」(陳龍正 崇禎 9:75a-b) 陳龍正在這段話中對貧富的道德性的看法很能代表明末時代社會對財富的態度，作為士人，陳脫離不了「貧者士之常也」的傳統觀念，所以認為貧者多高是一般的常態，但是事實上他所注意到的貧人不一定有品德，反而一些富人卻有勤儉的美德，他這番話呈現一種懷疑，懷疑貧與清高間的傳統關係，

指向「貧」所意味著的道德上的不足，以及「富」人所可能具有的道德優越性；他明顯地認為財富只要不過份即具有正面價值。其實既然適量的財富是好的，所謂「貧者多高，富者多劣」的觀點應該不能成立，陳龍正在這點上的矛盾正反映了明末社會經濟變化對傳統貧富觀念的衝激。

貧窮狀況的負面價值，對文人及仕宦的心態影響最明顯。因不事生產而散盡家財的，其實是許多文人的通病，在宋代社會這種文人可能得到同情，在晚明社會，他們則可能受到相當大的社會壓力；黃姬水 (1509-1574)、黃省曾 (1490-1540)、魯曾 (1487-1561) 三人，為父子伯姪，出身吳中名族，然均仕途坎坷，不善經營，但又有收藏古書等各種消費性的嗜好 (Goodrich & Fang 1976:661-665)，以致到了魯曾晚年及姬水中年時代，已將祖產耗盡，家庭生活拮据，以陳龍正的標準，他們可算得「不肖」。姬水著《貧士傳》，以古代貧士的生活態度來撫慰自己，他自覺「幼遭坎壈，雖處屢空之時，緬懷古人，實獲晏如之抱。」^{<黃姬水序>}，而為此書寫後序的魯曾的感觸更深：「而晚節末路，困蹇屯否之餘，讀之深有所感」^{<黃姬水後序>}⁽⁶⁾。在十六世紀後期江南地區這個物質文明發達的社會，魯曾與姬水明顯地已沒有宋代貧士自鳴清高的態度，而只能以古人這種態度來聊以自慰。而這本《貧士傳》可說是自晉皇甫謐 (215-282) 寫《高士傳》以來以同樣題材編成，流存至今的僅有著作，有趣的是姬水所錄的七十五名著名貧士當中，只有三名是明代人 (王達、王賓、邢量)，這當然並不表示明代的貧士在數量上比前代為少，而是反映了明

(6)《貧士傳》的各種版本皆以黃省曾為後序的作者，但從該後序的年份 (嘉靖辛亥，即 1551，時省曾已歿十年)、作者的號 (即中南山，省曾之號為五嶽山人)、作者自稱與姬水的關係 (伯姪) 等判斷，「省曾」應為「魯曾」之誤。筆者感謝朱鴻林先生協助查證此點。

代的士人不再如前代般以清貧來證明自己的德行，或者說，貧窮不再是士人引以為傲的處境。《貧士傳》的出現可說是貧士階層在社會裡日益受到壓力的情況下，對已逝去的時代的悲嘆與緬懷。另一晚明文人謝肇淛(1567-1624)也同樣地緬懷宋代的廉吏劉侗及賞識他的真宗(十世紀)，劉侗這位「來時騎馬去騎驢」的貧宦由於他的清廉而為真宗所賞識，被拜為京官，謝肇淛說：「今之小官如侗者，難矣，然不可謂無其人也。」即明末時貧宦還是有，但他繼續說：「如宋真宗者，今監司千萬中無一人也。」意思是賞識廉吏的人已沒有了。(謝肇淛 1977/14:355)這顯然是社會對貧士及貧宦的態度已有基本的改變。

貧士在明中期以後所感受到的社會壓力，與當時的經濟發展與思想有密切的關係。明中後期奢侈的社會風氣已經有學者廣為討論，而這個轉變也被公認為是嘉靖以來，即十六世紀上半葉以後的事(劉志琴 1984; 徐泓 1989; 林麗月 1991)。這種因商品經濟的發展所帶動的所謂「靡奢風氣」直接地關連著貧富觀念的轉變。有關此點，士人所受的衝擊似乎最大；傳統上，士人的主要前途為入仕，其次為教師，而嚴格而言，兩者均不是收入豐富的職業，在這方面明代與宋代在制度上並沒有基本的差別。然而在晚明，越來越多的士人為了維持一定的生活水準，入仕的收取賄賂、兼營商業，無官位的直接從商或手工業等經濟活動；上述的黃省曾即注意到他的家鄉吳中「縉紳士夫多以貨殖為急」(劉志琴 1984:206)，這情況宋代已有，在明末只算變本加厲，不算特別；特別的是另一明末文人陳邦彥(崇禎末諸生)所覺察到的現象：當了官的人如「官成之日，或垂囊而返，則群相姍(訕?)笑，以為無能……一行作吏，所以受知於上者，非賄賂不為功，而相與文之以美名曰禮」(吳晗 1991:15-16)。賄賂既已成為明末以來的官場文化，堅持傳統廉吏氣節的當然成為社會所恥笑的

對象，亦無怪上述的謝肇淛看不到宋真宗般的監司了。

這種因生活壓力的增加而放棄傳統士人氣節的做法，一直維持到清代，清初文人唐甄(1630-1704)即觀察到為官之人如果因賄賂而致富：「謂之能吏。市人慕之，鄉黨尊之，教子弟者勸之。有為吏而廉者，出無輿，食無肉，衣無裘，謂之無能。市人賤之，鄉黨笑之，教子弟者戒之。」(唐甄 1955:107)⁽⁷⁾，唐甄本身雖當官而潦倒一生，當然對這種官場唯利是圖的普遍風氣有極大的感觸，但他的話也不能被視為純粹的意氣之語，如謝肇淛與陳邦彥所言，社會輿論與整個官僚制既已不再欣賞廉吏，為官而堅持清廉的人所承擔的精神及社會代價也就愈來愈大，願意付出的人也就自然大為減少。不過就算清廉如唐子，他也已經不同於古代以貧為士之常態的士人，他退官後賣田經商為牙，顯然不甘於窮苦，也不羞於與商牙為伍，但最後經商失敗，老年極為困苦，這種窮苦而有文才的顏淵式人物在此時所引起的，不再是社會的讚美，而是憐憫，為他的遺著作序的楊賓這樣寫：「嗚呼！文亦何用於世，名亦何益於唐子，而使之困折不利，至於如此之極哉！吾甚為造物者不解也。」，他認為文采與名氣應為士人帶來經濟上的報酬，所謂「貧者，士之常也」的觀念已顯然不被社會接受。而他所認識的唐甄在潦倒時的精神狀態是極為痛苦的：「往往闔門而臥，出則披敗絮，蹣跚吳市中，入廣座，終席不發一語。有進而與之言者，唯唯而已，不甚答」(唐甄 1955:247-8)，這樣痛苦萬狀的貧士，與灑脫的顏淵、榮啟期的分別何止天壤！就算與宋代以節操自許的所謂貧宦也無法相比⁽⁸⁾；然而這並非唐甄的道德

(7)顧炎武也有同樣的感嘆，他認為要澄清吏治應除贖罪之則，「貴孝弟，賤賈人，進真賢，舉實廉」，但他覺得自明神宗以來「贖貨之風日甚一日，國維不張而人心大壞，數十年於此矣！」(《日知錄集釋》1976/13:26下)

(8)有關宋代社會對貧宦節操的讚美，可參考梁庚堯 1991:113-114。

修養不及古人，而是他們所處的社會已截然相異，貧人所受的社會壓力非昔可比，而貧窮在經濟繁榮的明清江南社會中的負面意義，已非常清楚。

其實比唐甄長約一輩的陳確(1604-1677)即已說過：「唯真志於學者，則必能讀書，必能治生。天下豈有白丁聖賢、敗子聖賢哉！豈有學為聖賢之人而父母妻子之弗能養，而待養於人者哉！」（余英時 1987:101），反觀唐子因貧困而經歷的狼狽：「父死三十一年而不能葬，母死五年而不能葬，姊死三十年而不能葬，弟死二十九年而不能葬。乃遊於江西，乞於故人之宦者，家有一石一斗三升粟，懼妻及女子之餓死也……」（唐甄 1955:97）在陳確與唐甄的這幾句話中我們可體會唐子一生因不善經營所受的社會及精神上的壓力了。

明末至清中期，雖然邦不能算「有道」，但顏淵、榮啓期式的貧窮已顯然非儒所甘願接受的狀況，因此清中期的錢泳(1759-1844)在他著名的《履園叢話》中說：「商賈宜於富，富則利息益生；僧道宜於貧，貧則淫惡少至。儒者宜不貧不富，不富則無以汨沒性靈，不貧則可以專心學問。」（錢泳 1982/7:183），錢泳的話顯示了貧與富這兩個概念到了清中期各包涵了令士人不安的因素，財富的腐蝕性似乎較早為士人所認同，也是早期的士以貧自許的基礎，但貧窮對做學問的不利，則是到了此時才被普遍地承認。

但是貧窮在社會價值上的負面意義並不意味著財富已得到完全正面的道德意義。其實，財富在晚明以來的社會所引起的普遍焦慮，也是前所未有的。

富貴如浮雲的感慨，當然自古已有，絕非起自明清，但是財富是極不穩定的這個特質，深嵌於民間社會的心態之中，以致形成特有的宗教信仰，卻是明末始有的現象。有關此點，我們可從

兩方面來說明：一是美國學者萬志英(R. von Glahn)所研究的明末江南五通神的意義(von Glahn 1991)，一是明末功過格等善書在這方面的宗教功能（酒井忠夫 1960; Brokaw 1991）。按萬志英的研究，道教神五通雖在宋代已出現在江南，但要到晚明才成為民間普遍信仰的財神，不過，五通財神在當時的形象，並不像清中期以後「儒家化」了的財神，沒有代表著節儉、勤奮、誠實等正統的美德。明末的五顯神聚結著陰氣，代表的是陰間的魔力。五通神（後來的五路財神）一方面為人瞬間帶來財富，一方面也為人瞬間帶來災禍，是個好色的「妖神」；五通神在明末代表著令人既盼望又害怕的財富。而這個財富的概念在當時富庶的地區應已深入社會上下各層；嘉靖時吳人陸粲(1494-1551)即觀察到信奉五通神「雖士大夫家皆然，小民竭產以從事」（陸粲 1987/5:51）。萬志英認為這種對財富的概念主要來自明末經濟的快速發展及金融秩序的極端混亂，以致財富的得失可於朝夕之間(von Glahn 1991:712-713)。明末人對財富的曖昧態度亦可從流行的功過格等善書中看出，功過格主要勸人行善積德，而主要為富人而構想的「費錢行功」則是明末以來功過格的主要形式之一(Brokaw 1991:208-209; 酒井忠夫 1960:393)，這些善書一方面告訴讀者財富是一種福份（即如書經所云富居五福之第二位），另一方面則勸諭富者散財以積德。累積太多的財富仍令人感到不安。這與上述陳龍正所說：「有品人自不至太富，富則能散之」的觀念一致。

行善散財對明清的許多新富而言，的確能幫助減低財富所帶來的焦慮，這與明清社會的財富缺乏制度上的保障，似乎有密切的關係；萬志英認為到了十八世紀，財富所帶來的焦慮才因經濟環境的穩定而稍減；但這穩定性似乎不長久，也只是相對而言，其實到了清中期，財富的不穩定性依然明顯，錢泳這樣形容當時的富：「若力田、商賈之富，譬如圍河作壩，聚水成池，然不可

太滿，一旦風雨壩開，亦可立時而涸，要知來甚難而去甚易也。」又說：「富貴如花，不朝夕而便謝，貧賤如草，歷冬夏而常青。然而霜雪交加，花草俱萎，春風驟至，花草敷榮。富貴貧賤，生滅興衰，天地之理也。」（錢泳 1982/7:176, 178）在這種財富朝不保夕的環境中，富人除了拜祭神祇及散財積德以求心安外，也似乎沒有其他實際有效的辦法了。

明末以來除了貧富的概念起了變化，社會意義上良賤的分別也明顯地日益模糊。上文談到宋代的社會流動加速，以致前代法律上所定義的賤民大部份已是良民，但取代法律上的分等的是社會職業上的分等，到了明清，這些社會分等又起了變化。在這方面，我們可從上層及下層兩種變化討論。

在上層方面，學者已就明末以來士與商之間的密切關係，以及因此而引起的商人社會地位的提升做過詳細的研究（余英時 1987:104-120; Ho Ping-ti 1954），余英時認為商為四民之末的傳統觀念，到了十六世紀有開始鬆動的跡象，時人甚至有認為商的地位高於為士；雖然我們沒有可能將這個觀念的普遍性作量化的分析，但是士與商在身份上的混淆，在宋時已可見，到了明清時期更發展為社會常態之一，這是學者所公認的事實（余英時 1987; Ho Ping-ti 1954）。

更耐人尋味的卻是社會下層在良賤方面的混淆，而這個現象是直接起於財富的重新分配。宋代在法律上沒有所謂賤民的嚴格定義，僅雜戶：即四民、軍戶、僧道以外的雜類受到卑視及排斥，這主要是社會習俗與文化傳統的偏見（高橋芳郎 1986:23-24）。到了明清，賤民問題的發展充滿變數及矛盾。一方面，所謂賤民從明末開始在生活上有了前所未有的機會，賤民致富不再是奇譚，而社會對他們也不再一味地排斥。另一方面，法律上卻似乎更清楚地為賤民下一嚴格定義，以至學者認為在這點上，明清法律是

恢復了唐律的精神（高橋芳郎 1986:24）。其實與其說復古，寧可說這是明清法律對社會新現象的積極反應，下文即就這幾點作討論。

賤民在宋代的解放是法制上的解放，在明代他們的解放是社會性的，儘管並非徹底。在宋代，我們知道工商雜類及僧道歸俗之人不能參加科舉考試（見上文）。到了明代，雜類，亦即上述的雜戶所受的限制已大為放鬆，明代的選舉法在社會身份上只禁止倡優之家、隸卒之徒參加考試⁽⁹⁾（《明史》，中華書局 70:1694; 《大明會典》1587/77:25上）到了明末，一些文人如上述的謝肇淛甚至認為賤民也應被允許參加科舉，因奴隸中也可能有才且賢者，他更注意到在新安地區，當地習俗已不禁有賤民身份的人出仕（謝肇淛 1977/14:369）。誠然，社會流動的各種障礙從明初開始已漸消失（Ho Ping-ti 1964:53-91）。明律上所定的良賤之分，在婚姻制度上、刑法制度上（如良賤為婚姻、良賤相毆、奴婢罵家長、良賤相姦等條文）（黃彰健 1979/6:50, 20:834, 21:850, 25:944）雖然較宋代遠為清楚，對賤犯良的行為也處罰得較嚴厲，但是所謂賤民的内容已比宋代的雜類大為縮小⁽¹⁰⁾，基本上只有倡優、奴婢與阜隸。尤有進者，實際上到了明末，在社會觀念上，甚至連倡優戲子一類已與四民的社會地位相差不遠，試看崇禎時人姚旅對他身處的社會階層的看法：「余以為今有二十四民……〔除傳統四民及軍、僧以外〕，道家又一民也……醫者又一民也……卜者又一民也……星命又一民也……相面又一民也……相地又一民

(9)除倡優外，不準參考的有鄉試學官、罷閒官吏、居父母之喪者，但這些類別與等級身份無關。

(10)按明制，只有功臣才可有官方賞予的奴婢，而明初的奴婢主要是政府以罪抄沒的人口，一般庶民只能用身為良民的雇工人來作傭工（沈家本 1985:401）。換言之只有少數的奴婢是賤民，大部份的傭工其實是支領月薪的良民。

也，……奕師又一民也……駟儉（即牲口經紀）又一民也……駕長（策馬之人）又一民也……舁人（抬轎者）又一民也……篋頭（梳頭者）又一民也……修腳又一民也……修養（按摩者）又一民也……倡家又一民也……小唱又一民也……優人又一民也……雜劇（雜技者）又一民也……響馬巨窩又一民也……凡此十八民者，不稼不穡，除二三小技，其餘世人，奉之如仙鬼，敬之竭中藏……。」（謝國禎 1981:385-386），要知道傳統上四民是良民，四民以外者的身份才產生是否賤民的問題，明末之人戲語二十四民，即表示這許多在傳統上被認為是卑賤的職業事實上已為社會所接受，其語雖有戲謔及誇大之意，但很活潑地反映出時人對所謂良賤的下層分野已不很重視，而且這些小民之所以不再受卑視，與他們在經濟生活日益複雜的社會中，能以「二三小技」而維持不錯的生活有密切的關係。這些傳統上的卑賤小民不但能在明末以來的社會以專門職業來提高他們的生活水準，而且其中特別成功者還會以通婚的手段來提高他們的社會地位，謝肇淛告訴我們，「今世流品，可謂混淆之極。婚娶之家，惟論財勢耳，有起自奴隸，驟得富貴，無不結婚高門，締眷華胄者。……而為名族者，甘與秦、晉而不恥……。」（謝肇淛 1977/14:369）

到了清中期，上文已提及的錢泳更鼓吹政府放鬆對蘇州所謂聲色事業的管制，以符合百姓生計之需求：「金閶商賈雲集，晏會無時，戲館酒館凡數十處，每日演劇養活小民不下數萬人。此原非犯法事，禁之何益于治。……由此推之，蘇郡五方雜處，如寺院、戲館、遊船青樓、蟋蟀、鶴鵒等局、皆窮人之大養濟院。一旦令其改業，則必至流為流氓、為乞丐、為盜賊、害無底止，不如聽之。」（錢泳 1982:26-27）以傳統道德的考慮來壓制及排斥所謂賤業，顯然到了明清時代已失效，對當官者而言，維持百姓的生計比抑制賤業來得實際。而事實上，所謂賤業在大都會已

禁不勝禁，主因是其中所牽涉的經濟利益極大，許多傳統上被視作卑賤的職業，到了明清已有足夠的收入維生，傳統的賤者不必然貧，這現象已司空見慣。也由於他們生活上的改善，以及與良民通婚的策略，他們「賤」的身份也就似是而非了。

除了上述所謂二十四民皆可憑二三技謀生計外，賤者而以富著稱的，最為明末人所注意的是浙東的丐戶。這些丐戶的賤民地位雖在法律中不明確，但在社會習俗上是不折不扣的賤民。有關這些丐戶在明末的活動，葉權（1522-1578）的記載最早，他說：「……鼓吹歌唱，以至舁轎、篋頭、修足，一切下賤之事，皆丐戶為之。」（葉權 1981:187）。後沈德符（1578-1642）在《萬曆野獲編》中也重述丐戶在社會所受的排斥：「今浙東有丐戶者，俗名大貧，其人非丐，亦非必貧也，或云本名惰民，訛為此稱，其人在里巷間任猥下雜役，主辦吉凶及牙儉之屬……男不許讀書，女不許纏足，自相配偶，不與良民通婚，即積鏹巨萬，禁不得納貲為官吏……」（沈德符 1976/4:1648-9）沈德符緊接著說有一家世殷厚的醫者本來已成功登科，後來被同鄉指原為丐民，不敢就選，才轉為醫。另一浙江文士王士性（1547-98）也注意到這些惰民：「其人非不有身手長大、眉目姣好與產業殷富者，然家雖千金，閭里亦不與之締婚……」（王士性 1981/4:72）陳龍正也注意到一般的丐頭也「取利甚多，有妻子有居室，安然受眾乞之供」（陳龍正 崇禎 4:124下）有關明清丐戶的種種故事，不勝枚舉，無論真假，這些故事均顯示雖然社會對賤民有傳統的限制，但從賤業中得利的大有其人，有的甚至可能因此有機會獲得社會地位的提升。上述葉權就聞說會稽有一董大貧「家巨富，有女甚美，欲嫁良民。良民誰（雖？）貧徹骨，不與為婚。」（葉權 1981:187），這些記載反映出賤民一旦致富，即利用各種手段改變其賤民身份。

頗能反映明末江南人心態的三言小說中的「金玉奴棒打薄情郎」的金玉奴就是浙東丐戶團頭之女，說故事者開頭即說：「若數著良賤二字，只說娼優隸卒，四般為賤流，到數不著那乞丐……可見此輩雖然被人輕賤，到不比娼優隸卒」，做了七代丐頭、家財千萬的團頭也就讓一窮秀才入贅以提高自身的社會地位。（馮夢龍 1620-21/《金玉奴》：5上）⁽¹¹⁾，這些通俗故事當然不能說明乞丐致富的普遍性，也不表示他們與良民通婚是件平常的事，正如目不識丁的大富沈萬山的發跡故事雖流行於江南（謝國楨 1981/3:339-341）卻無法證明其真實性，惟與時人筆記對觀，可看出這類情節深深吸引著當時社會的想像力。雖然法律上仍嚴厲地劃分良賤，社會對待文化傳統中所認定的賤民的態度已較前寬裕得多。

那麼其他在法制上為賤民的倡優隸卒又如何？文人筆記及通俗小說中描述倡優生活奢侈的其實不是從明開始，宋代已不乏這方面的記載（劉坤太 1989:457），這方面的例子不勝枚舉，此處不再贅述。另一種收入甚豐的賤民之屬就是衙門的胥吏，上文已提及的黃省曾在描述晚明吳中風俗的《吳風錄》中也這樣記錄：「自郡守徐，親信吏胥門隸，往往成富人……」（謝國楨 1981/3:372）；這種情形在清中期仍然一樣，錢泳告訴我們：「若今之吏役、長隨、包漕、興訟之輩，有一事而富者，有一言而富者……」（錢泳 1982:176），這類的記載當然主要是申訴胥吏的貪污橫行，但是也說明了到了明清，賤者不定然貧，貴賤與財富

⁽¹¹⁾這種把乞丐放在倡優隸卒之上的看法，清初的李漁（1611-1680?）也重新強調，他在小說《連城壁》中這樣說：「若把世上人的營業，從末等數起，倒數轉來，〔乞丐〕也還是第三種人物。第一種下流之人，是強盜穿窬。第二種下流之人，是娼優隸卒……」（曲彥斌 1990/37）。

的關係已失去原有的規律性⁽¹²⁾。這使得賤者因富而改善了其社會地位，良賤交往也不再罕見，乾隆時代的崑山人龔煒（1704-1769）就告訴我們崑山有一跛隸因家甚裕，仕宦「屈節相往來者比比矣」（龔煒 1984/3:82）。貧富固然自古以來即不能反映士與商的相對社會地位，明末以後，連社會下層的良賤也難從貧富來加以區別，人的經濟地位已明顯地更能影響他的社會地位。

明末以來貧富良賤的相對關係變化是相當激烈的，擾亂了原有的社會分類及價值觀，「笑貧不笑娼」這句戲語很極端地把這些變化形象化了。實際的情形沒有如此的極端，一方面，貧在社會上、道德上的負面意義的確日益明顯，貧士與貧宦不再為社會所表揚這現象頗能說明這一點；但是，另一方面，財富仍未得到完全正面的意義，反而是焦慮的來源之一，因此雖然財富日益影響社會地位，社會良賤類中間的分界也因此日漸模糊，但是良賤之分的概念仍未能完全被貧富之分所取代：與賤者交往的士人是「屈節」、富裕的賤民仍需與良民聯婚以真正提高其社會地位，明顯地，傳統的文化資本⁽¹³⁾在明清社會仍未盡失其效用。不過，既然舊的價值標準已不足以應付現實生活，而新的標準仍付諸闕如，所謂「風俗日益澆漓」等的慨歎自然地充斥著明末以來地方志的風俗篇及士人的文集。而一些社會策略亦因應產生，以嘗試重新訂定價值標準。

⁽¹²⁾有關社會地位與經濟地位的缺乏絕對相關性，美國學者孔復禮（Philip Kuhn）在一篇 1984 年發表的論文中已提出，請參考其 "Chinese views of social classification"，在 *Language, History and Class*, P. J. Corfield, ed., Basil Blackwell, 1991（孔文先在 *Class and Social Structure in Post-Revolution China*, J. L. Watson, ed., Cambridge U Press, 1984 一書中發表），頁 237-239。但孔沒有指出中國這個社會分類的特點是宋以後才開始，明清以後才特別明顯的。而他所舉的例子大部份為清代的例子。

⁽¹³⁾這裏借用 Pierre Bourdieu 的概念來說明傳統士人階層所有的價值取向、生活習慣、思想、品味等。

四、明清社會如何重新界定貧賤

社會分類在下層方面的混淆、財富令賤者身份曖昧等所帶來的困擾，到了明末清初，令政府與社會不得不正視。社會的反應，通常較敏銳，也較複雜；至於官方的反應則較直接，主要顯示在法律上的調適。下文就這兩點作討論。

我們先看法制上的反應，上文已提過明律在對賤民的定義上已較前代精確及狹窄，清代法制基本上循明代的精神，認定奴僕倡優隸卒、衙門應役之人為賤（其中衙役還準確地指皂隸、馬快、步快、小馬、禁卒、門子、弦兵、仵作、糧差、巡捕、番役為賤役）（經君健 1981:23; 瞿同祖 1984:304），與前代一樣，這種良賤之分也主要在婚姻、刑法、及科舉資格上產生作用。但清法制比明法制在分別良賤這點上更積極的是在雍正期間大力推動的豁賤為良。雍正皇帝從他登基的第一年（即 1723 年）開始即頒下了一連串除豁賤民的令，受惠的賤民類包括山陝的樂戶、京中教坊司的樂戶、浙江的惰民、安徽的世僕、伴當、廣東的蛋戶、江蘇的丐戶等，這些原為賤民的人可報官改業，經四世而族中無重持賤業者，可參加科舉考試（經君健 1981:36-37; 瞿同祖 1984:304-305; 馮爾康 1991:377-386），這些賤戶從宋以來一直被社會隔離，到了明末他們部份成員的經濟文化資源顯然與其社會地位不再相配，雍正的解放賤戶政策，可說是法制為了配合社會變遷的表現⁽¹⁴⁾。但雍正的政策沒有完全徹底，未經解放的賤戶仍有倡優，部份簽

⁽¹⁴⁾但研究清末紹興社會的美國學者 James Cole 則發現此時的紹興社會仍非常排斥墮民，與墮民聯婚的人被家族逐出 (Cole 1986:65-72)。不過他舉的例子也同時反映出豁免墮民法令具有實際的效用，並且亦有良民甘願受家族逐出之懲罰與丐戶通婚。清末的例子說明墮民的地位雖然仍不比一般良民，但比起明末的情況已有進一步的改善。

有紅契、主人未放出的奴僕⁽¹⁵⁾與衙吏。這幾個社會職業類別一直不能打破官方文化體系所給予他們的道德意義上的桎梏，倡優與奴僕自南北朝以來即為賤民的類別，他們本為因入罪而被貶為賤類的人，衙門卑隸則為明以來的新類別，清代法制家沈家本認為他們之成為賤民實不可理解⁽¹⁶⁾，但他們代表了貪婪與腐敗，為道德上的卑賤者，這個形象在明清通俗心態上似乎已相當深刻，因此雖然他們其中也有發跡之人，但是始終無法獲得除豁。「賤民」一詞仍然具有強烈的道德貶意，乃社會良民所恥與為伍的人。

財富在明末以來所引起的社會身份混淆現象，在社會層面有不同的適應方式。在許多方面，社會對新的轉變有保守的反應，但並非一成不變的保守；最主要的，是面對這巨大的社會經濟變化，舊有的價值與社會分類不再有效，社會的反應為一種重新價值認定：即認定誰是貧人、誰是賤人、那類財富為正當、那類為不正當。明末開始的民間慈善組織就有這種作用。上文提過由於經濟發展及賤民在法律上的解放，宋代政府發現了都市貧民階層，官方所設辦的各種善局即反映了這個新社會類別的誕生，貧民在中國俗世社會再次成為焦點，就在明末以來的都市社會，但這第二次的世俗慈善組織不再由政府舉辦，而是由地方社會精英所推

⁽¹⁵⁾有關清代奴婢的法律地位問題，作過詳細深入研究的是經君健，他的「關於清代奴婢制度的幾個問題」（在《中國社會科學院經濟研究所集刊》第五集，1983，頁 60-178）討論了以紅契白契賣身的奴僕的法律地位複雜性，有時應屬雇工人類的勞力與主人的關係在實際刑案發生時所受的待遇，可能類似以紅契賣身的奴隸。不過明清時期，法律上雇工人類別不同奴婢這一點是沒有問題的。

⁽¹⁶⁾有關衙役自明以來稱為卑隸，並為賤民一點，清代法制學者沈家本認為是不可理解之事：「後來官役之以隸稱似即原於此〔即周代之司隸帥五隸之民以充役〕，惟古之隸皆有罪之人，賤之可也。若今之隸，皆良民充當。在官府既不能無此等之人，募以充此役，既任用之而又賤視之，其理安在？」（沈家本 1985:353）。

動。這點頗能反映價值混淆主要引起社會上層的焦慮；這些俗世民間慈善組織的最大功能之一，就是解決財富所帶來的社會地位混淆問題，及財富本身所產生的焦慮問題。

明末的善會的主要任務當然是濟貧，但是它們所濟的貧人並非任何生活困苦的人，而是符合所定資格的貧人，也就是說，善會透過濟貧為所謂「貧窮」作道德上的澄清，換言之，當貧窮此一狀況在道德上開始發生問題時，善會以濟貧方式來維護貧窮為道德中立的傳統概念。明末同善會的章程可說明此點，說過「貧非盡賢」的陳龍正即為他在家鄉浙江嘉善所辦的同善會(1631)很清楚地訂定了受惠人的資格：善款得優先發給孝子、節婦等有德行而貧困之人，然後是官辦養濟院不收但又不願淪為乞丐之貧老病人（即不作惡的貧人）；善會明文不救濟的是「不孝不悌、賭博健訟、酗酒無賴、及年少強壯、游手游食以致赤貧者」；此外他還舉出四種「宜助而不助」的人：一是衙門中人，一是僧道，一是屠戶，一是敗家子。（陳龍正 崇禎 4:88 下-91 下）從陳龍正對貧人的分類，我們可看到兩點：一是貧窮狀況是道德中立的；有德行的人與敗德的人都可能是窮人，二是不值得救濟的貧人除了因不檢點而致窮者外，還有傳統上或法律上本為賤民的人，同善會辨別貧民的標準一方面維持了貧窮傳統的中立性，另一方面把賤民與敗德者歸為一類，同屬為社會所排斥的貧人。這個標準到了十八世紀中有了改變，1736年在嘉善楓涇鎮成立的同善會的濟貧標準，雖大致上了重覆陳龍正在百多年前所定的條文，但不能受濟的類別中已沒有屠戶、僧道兩項，只剩衙役民蠹之類（《得一錄》1869/1:3 下-4 上）。這些分類顯示，在貧的中立道德地位受到挑戰、在賤民的定義日益模糊之時，明清社會精英對這些觀念再加以重新界定的方式。社會精英對所謂卑賤的人的定義明顯地比法律來得廣，即有更多在法律上為良民的人被認定為

道德上的弱者，而被歸入卑賤之類，不准受救濟，但明清善會對貧民的定義，也多少反應了法制上的規定（即法律上的賤民不受惠）。

但是慈善組織的貧富貴賤概念不一定完全合乎邏輯，反而往往充滿矛盾。這主要在於貧窮與富裕的道德中立性在此時一方面仍受傳統觀念的影響，而另一方面又由於新財富的出現而受到質疑，而善會的當事人並沒有覺察到兩者之間的矛盾。有關此點，從楊東明（1548-1624，他在1590年於河南虞城辦第一個同善會）在1602年施粥時所寫的〈訓民俚言〉可清楚看出：「貧人聽知，都要學好，為甚受貧，積福不早，上天眼明，看得分曉，肯做好人，衣食不少。」然後貧民中有識字者寫了如下答詩：「我輩本無良，飢寒不可當……寄聲富貴客，莫為守財忙。」（楊東明1612/1:17 下）明顯地，在楊東明及受濟貧人眼中，貧人之所以貧是由於道德上的缺憾（「本無良」、「積福不早」，這裡所指可能是他們的祖先或他們本身），富人之所以富，是因為他們早早「積福」，這些似乎是相當普遍通俗的概念，而楊東明很自然地加強這概念來勸人「做好人」及「散財為善」：同一觀念，也出現在陳龍正在同善會的講語中，他在同善會第七次演講中這樣說：「富貴的要思量，幾百幾千人中才生得我一個，人中富貴便像那樹中奇花異果、山川中秀石甘泉、天上明霞綵雲，人人稱羨……今既處富貴，天已把個好人看待我，何不長行好事去湊那皇天，這便是上等人家不可不為善的緣故……至如窮人，已是十分福薄，生在苦惱中過活」，因此陳龍正也勸下等人要誠心行善以轉禍為福；對陳龍正而言，貧人之福薄通常不單是命中注定，更重要的是他們本身的缺點，在他另一次演講中，他提出貧人之所以貧：「到得仔細看他起來，畢竟身上坐一件病，或貪口、或懶惰、或心想不定，俗說叫百會百窮」（陳龍正 崇禎4下:98 上，103 上）

明顯地，陳龍正與楊東明等明末的行善者認為一般而言，富貴者作為「好人」有道德優越性，而貧窮者之所以貧窮，通常由於他們在道德上有缺憾，貧窮反映了這些缺憾。這與施濟時把貧人分為好壞兩種，從而重申貧窮的道德中立性，以別之於卑賤，是不一致的。但是明末善會這種矛盾正恰當地反映了當時的社會精英對財富及貧窮的曖昧與不安的態度。

施惠人對受惠貧人的道德要求，要到了十八世紀，雍正二年(1724)下令全國大都市都應設立育嬰堂普濟堂以救濟貧民以後才比較不明顯，但其實也一直沒有消失。如一般的育嬰堂的堂規規定棄嬰在稍長後，得給良家抱去當養子養媳，禁止被賣入倡家或被領為奴婢（梁其姿 1984:116-7）；清初的一些普濟堂也明文不收游手好閒之人（梁其姿 1986:68）。到了十八世紀末，即1770年代開始，救濟寡婦的清節堂興起，這些善堂也明文規定只收清白之家的寡婦，甚至只收儒生之寡婦，曾為倡妓者及奴婢一概不收，再嫁者被逐出（夫馬進 1991; Leung 1992）。將貧人分別於法律上的賤民、道德上的賤人，一直是明清由地方精英所領導的慈善組織的一個下意識的做法。在法制對賤民的定義縮小以迎合新的社會分化時，上層社會透過救濟貧民來重新為貧窮和卑賤之間劃一界線，一方面具有教化社會的作用，也舒解了財富所帶來的焦慮。這是在傳統價值因財富的增加而混亂時，社會精英階層為維護舊有價值而又不抗拒新價值的一種折衷做法。

我們也可從另一種對社會事物作分類的文獻——類書——來大略看此一問題，類書從三國開始即有編纂，大部份自唐以來的類書都錄有古今文獻有關貧賤的記載；我們感興趣的是這些類書如何將貧賤分類，是否不同時代的類書有不同的原則，而我們也可因此從中理出一種變化的邏輯出來。為此筆者參考了自唐至清的十三種類書（見附錄），但是由於每種類書的編輯方式都別樹

一格，分析起來有極大的困難，尤其在有關人事的部份，貧窮可能列在人倫門或人物門，或與富貴等另列一門；而奴婢倡優一類則可能列入人倫、或婦女、或音樂、或雜藝門不等，而各種分類法的不同亦不見得是歷史觀念上的變化所產生，因此無法獲得較精細的分析結果。不過，將十三種類書按年代排比之後，仍可看出一個變化的大輪廓：最早的《藝文類聚》（七世紀的唐代）是十三種類書中唯一將「貧」與在道德上有負面意義的情緒與人物放在同一地方的：即妒、淫、愁、泣、奴婢與傭保，後二者更是當時的賤民，可看出編者將賤者等同為貧者；其他唐代的類書則根本不提及賤類。到了北宋末年的《書敘指南》（1126-27）賤類才成為項目，內容有「奴僕卑隸及盜賊、倡妓」，但不是在同一卷內，而在此類書中貧與「賤飢寒」同列在一卷，但此卷內的所謂「賤」與賤民無關，只有「貧賤」的一般意思，因此貧窮與卑賤在此時的分別是很清楚的；宋代其他的類書也大概不離這個原則；到了元代，「優、盜、奴、婢及妾」不但與貧富分卷而列，而且清楚地同屬於「優賤門」，而貧富則在人品門內屬貨殖部，這在十四世紀的《群書通要》中可看出；但這種將各類賤民歸入優賤類的分類方式並不見於明代的類書，如《天中記》（1609）分列僕婢與倡妓，《稗史彙編》（1610）更將此類放入倫敘門，在這方面明代類書的編輯方式與宋代的沒有太大的分別；最為特別的是盛清的《古今圖書集成》（1728），此類書不但將貧分別與富、貴、賤分別組合編寫，也將商賈與乞丐、娼妓、傭工等及其他技藝同列一卷，名為〈藝術典〉，一方面顯示編者殷切地要澄清貧富貴賤等觀念之間的關係，而另一方面，雖然法律上有良賤的分別，但數類「賤民」在這大型類書中與其他行業技藝並列（儒業除外），也反映了法律雖已除豁部份賤民，但恐怕仍未完全追上當時社會的觀念。簡而言之，唐代將賤與貧同歸一類，到了宋代演變為貧與賤分門

別類，而賤類有漸清楚的社會輪廓；在盛清類書中，富貴貧賤之別顯然糾纏不清，而其中的「賤」其實與賤民無關，其詞義為春秋時代的「賤」（「無位」）；而法律上的賤類則與其他良民同屬一大類。這本由官方策劃的大型類書，也因此將賤民的卑賤性減至最低，而突出貧的中立性。這種分類方式，與法律及善會的方式有所分別，但仍不失為釐清混亂的社會價值的做法之一。

結 論

從宋到明清這段歷史中，貧窮成為制度化了的社會問題，這並不表示宋與明清這兩個時期的經濟發展製造了更多的貧人，而是這些時代經歷的經濟社會發展改變了社會分類的觀念及方式，貧人因而成為新的社會類別。筆者認為他們的產生與賤民的逐步解放有密切的關係；在賤民仍沒有清楚輪廓的先秦時代，及賤民成為嚴格的法律類別的南北朝至唐代，並沒有所謂貧民的特別社會類別。賤民從宋到明清的逐步解放使得「賤」一詞漸失去其社會分類的意義，賤民不但不一定貧，也實際上可以利用財富來擺脫其賤的身份，在這種趨勢下，「貧」自然地成為另一種較有效的社會分類標準。同時宋與明清時代社會財富的增加也加速了貧民階層的出現；財富的增加，尤其是明清以後的財富使得舊的社會價值觀念瀕臨崩潰，貧人很容易地成為社會價值重整策略的焦點：因為財富的道德性問題需要澄清，所以貧窮的道德性問題需要澄清，在這關鍵性問題獲得解決之前，新財富所帶來的焦慮需要舒解，而救濟窮民成為最佳的舒解方式之一。事實上，社會財富的增加與賤民的解放之間當然有密切的關係。貧民作為中國社會類別的出現，正反映著經濟地位與社會身份地位這兩項分類原則之間的矛盾在中國社會日益明顯。西方近代社會救濟機構以工

作倫理來分辨誰值得救濟、誰不值得救濟 (deserving and undeserving poor)，學者認為是當時商業資本主義思想的影響。而中國明清民間善會對被救濟的人的道德分別卻持另一原則：良賤之分，不過並非純粹法制上的良賤之分，而是混合著新舊道德價值的良賤之分。這是在貧窮的道德中立性日益受到挑戰的時代、傳統賤民的社會地位日益不明朗的時代，具有文化優勢的社會精英階層以更新了的傳統分類法嘗試重塑社會秩序的一項策略。

附 錄

唐到清代十三種類書有關貧與賤的記錄

書 名	年 代	貧	賤
藝文類聚	唐 (7c)	與妒淫泣奴婢傭保同人部十九	無
初學記	唐 (8c)	貧在人部與貴、富等同卷	奴婢與美醜長短人同卷
太平御覽	983	貧(共二卷)在人事部,緊接者為窮凍餓	傭保與奴婢在人事部另一卷
冊府元龜	1015	"貧"與"安貧"在總錄	無
書敘指南	1126-27	"貧賤飢寒"三與"知己薦拔"等同卷	奴婢卑隸、盜賊、倡妓在別卷
海錄碎事	1149	"貧素""聖賢人事部"	"奴婢""僕從""樂人"盜賊"不同卷
錦繡萬花谷 (前集)	1188	"貧賤"與"貴、富、奢、知遇、不遇"同卷	"妓妾""奴僕"不同卷
事文類聚	1326	"貧窮"與富貴微賤在人事部	另有"娼妓部""奴僕部"
群書通要	至正	"貧"與"富"同在貨殖類,在人品門	優賤門含"倡,優,盜,奴,婢,妾"
記纂淵海	1579	"貧婁""窮困"附"微賤"(與賤民無關)在人事部	無
天中記	1609	"貧賤"與"貴盛、壽不壽"等同卷	"僕婢、妓"分別在不同卷
稗史彙編	1610	"貧士"與"富翁"在同卷,在人物門	"婢妾"與"妓"在倫敘門
古今圖書集成	1728	"富貴貧賤部", "貧富部", "貴,賤部", "富貴部", "貧賤部"在人事	"傭工部", "乞丐部", "優伶部", "娼妓部"在藝典後部典

參考書目

中日文部份

王士性

1981 廣志繹(1655初版)。北京:中華書局

王爾敏

1992 四民名義考。中國文哲研究集刊第二期

王德毅

1970 宋代災荒的救濟政策。中國學術著作獎助委員會。

1971 宋代的養老與慈幼。宋史研究集,第六輯。

夫馬進

1991 清代的恤嫠會與清節堂。京都大學文學部研究紀要,30。

曲彥斌

1990 中國乞丐史。上海文藝出版社。

沈家本

1985 歷代刑法考(原《沈寄移先生遺書》甲編)。北京:中華書局。

沈德符

1976 萬曆野獲編(原萬曆版)。台北:偉文圖書出版社。

杜正勝

1990 編戶齊民。台北:聯經出版社

吳 晗

1991 明代的新仕宦階級,社會的政治的文化的關係及其生活。明史研究論叢5。

余英時

1987a 中國近世宗教倫理與商人精神。台北:聯經出版社。

1987b 士與中國文化。上海人民出版社

林麗月

1991 晚明「崇奢」思想隅論,國立台灣師範大學歷史學報19。

皇甫謐

高士傳。叢書集成新編。台北:新文豐出版社。

徐元瑞

1988 吏學指南(1301自序)。浙江古籍出版社。

徐 泓

- 1989 明代社會風氣的變遷——以江、浙地區為例。台北中研院第二屆國際漢學會議論文集。

高橋芳郎

- 1986 宋代の「良賤制」と雜人、雜戶。史朋 20。

唐 甄

- 1955 潛書（初版 1703）。北京：中華書局。

袁 采

- 1476 世範（原版 1178）。台北：筆記小說大觀四篇四冊。

酒井忠夫

- 1960 中國善書の研究。東京：國書刊行會。

陸 燾

- 1987 庚巳編（原版 1617）。北京：中華書局。

荒木敏一

- 1969 宋代科舉制度研究。京都大學東洋史研究會。

陳龍正

- 崇禎 幾亭外書。

梁庚堯

- 1984 南宋的農村經濟。台北：聯經出版社。
1990 南宋城市的社會結構，大陸雜誌 81:4-6。
1991 南宋的貧士與貧宦，國立台灣大學歷史系學報 16。

梁其姿

- 1984 十七、十八世紀長江下游之育嬰堂，見中國海洋發展史論文集。台北：中研院三民主義研究所。
1986 明末清初慈善活動的興起，食貨月刊 復刊 15:7-8。

黃姬水

- 貧士傳。叢書集成新編 101。台北：新文豐出版社。

黃彰健

- 1979 明代律例彙編。台北：中研院史語所專刊之七十五。

堀敏一

- 1987 中國古代の身份制——良と賤。東京：汲古書院。

得一錄

- 1869 得見齋刻本。

葉 坦

- 1989 商品經濟觀念的歷史轉化——立足宋代的考察，歷史研究 4。

葉 權

- 1981 賢博編（初版萬曆中）。明史資料叢刊一。江蘇人民出版社。

馮爾康

- 1991 雍正傳。北京：人民出版社。

馮夢龍

- 1620-21 古今小說。

楊東明

- 1612 山居功課。

經君健

- 1981 論清代社會的等級結構。中國社會科學院經濟研究所集刊 3。

劉志琴

- 1984 晚明城市風尚初探。中國文化研究專刊 1。

劉坤太

- 1989 宋代等貴賤思想論略。見鄧廣銘等主編：宋史研究論文集。河北教育出版社。

謝國禎

- 1981 明代社會經濟史料選編下。福建人民出版社。

謝肇淛

- 1977 五雜俎（初版 1616）。台北：偉文圖書出版社。

錢 泳

- 1982 履園叢話（初版 1837）。台北：大立出版社。

濱口重國

- 1966 唐王朝の賤人制度。京都大學：東洋史研究叢刊之十五。

瞿同祖

- 1984 中國法律與中國社會。台北：里仁書局。

龔 煒

- 1984 巢林筆談（原版 1765）。北京：中華書局。

英法文部份

Brokaw, C.

- 1991 *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton University Press.

Cole, James

- 1986 *Shaohsing: Competition and Cooperation in 19th-century China*. University of Arizona Press.

Gernet, J.

- 1956 *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècles*. Saigon: E.F.E.O.

Goodrich & Fang

- 1976 *Dictionary of Ming Biography 1368-1644*. New York: Columbia University Press

Gutton, J. P.

- 1974 *La société et les pauvres en Europe, XVIe-XVIIe siècles*. P.U.F.

Himmelfarb, G.

- 1984 *The Idea of Poverty*. New York: Knopf.

Ho, Ping-ti

- 1954 The Salt Merchants of Yangchou: A Study of Commercial Capitalism in 18th-century China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, V.17, N.1/2.

- 1964 *The Ladder of Success in Imperial China*. New York: Science Editions.

Katz, M

- 1989 *The Undeserving Poor*. New York: Pantheon.

Kuhn, P.

- 1991 Chinese Views of Social Classification. In *Language, History and Class*. P. J. Corfield, ed. Basil Blackwell.

Leung, K. C. A.

- 1992 To Chasten the Society: The Development of Widow Homes in the Ch'ing, 1773-1911. In *Family Process and Political Process in Modern Chinese History*. pp.413-445. Institute of Modern History, Academia Sinica & University of California, Davis.

Von Glahn, R.

- 1991 The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, V.51, N.2.