

## 清代的惜字會

梁其姿\*

何謂惜字？惜字的意思是尊重寫有文字的紙屑，人看到被丟棄的字紙，應謹慎地撿拾起來，如果是在污穢的地方撿來的，則要用清水洗淨，用乾淨布袋收起來，累積到一定數量，就在爐中焚化，然後將紙灰用罐子裝好，帶到河或海處，謹慎地灌入水中。清代惜字會的主要功能就是以募捐方式籌款，善款用來僱人定時收拾棄紙，或向人買棄紙，並建燒紙的惜字爐。這些棄紙定期焚化，並由會中人派員送灰到海，再坐船將灰倒入海中<sup>1</sup>。本來這樣的組織不應該被列為善會或善堂，因為這樣的活動與濟貧無關；不過清代中期以後的許多惜字會並不單純收拾字紙，還實行施棺、施藥、施粥、

---

\*中央研究院中山人文社會科學研究所

\*\*本文初稿蒙陳國棟、劉錚雲、柳立言、游子安等諸位先生賜予寶貴意見，陳國棟及游子安先生並為本文提供一些資料，謹此向上述諸位致謝。

<sup>1</sup>有關惜字的習俗，李喬曾寫一短文：〈敬惜字紙的習俗〉，《不今不古集》（北京出版社，1991），頁183-186。

濟貧窮寡婦、拾骸掩埋等各種善舉。事實上，乾隆後期以來的許多綜合性善堂兼有惜字的活動，換言之，惜字本身雖然與濟貧沒有直接關係，但在實際上經常配合著其它濟貧活動，也自然地被認為是清代善堂之一。

惜字的習俗，似乎在明代開始普遍，尤其流行在文人間。而且這個習俗主要圍繞著文昌帝君的信仰。有關文昌帝君信仰的歷史演變，學者已做過研究<sup>2</sup>。大致而言，文昌本為星名，司命；後來在宋代四川梓潼地方的一個神祇被附會為文昌神，成為後世所拜的文昌帝君。這個梓潼神是晉代一個原名張惡(靈)子的蛇神，從晉到北宋，傳說中這個蛇神在四川地區屢次以顯靈方式幫助不同帝王立國或平亂，到了唐後期梓潼地方人開始建立張相公廟，唐朝政府甚至封這個神為濟順王，北宋時再被封為英顯王。而這個神每次都以地方神身份協助中央政府鞏固政權，而中央亦屢次以冊封來正式肯定這個地方神的地位。到了南宋紹興時代，梓潼神已有一個八字封號，到了南宋後期的嘉定時代，朝廷甚至冊封梓潼神的父母妻子。

梓潼神在南宋的受到重視，與科舉制度的發展有關。宋代科舉考試競爭激烈，考生對前途一般沒有太大把握，將命運交在神祇手中是件自然的事；到了南宋，梓潼神成了蜀人科舉神之一，宋代的好幾個文集裡都提及梓潼神掌握科舉試題或中舉名單的傳說<sup>3</sup>；不

<sup>2</sup>森田憲司，〈文昌帝君の成立〉在《中國近世の都市と文化》梅原郁編，京都大學人文科學研究所，1984，頁389-418；Terry Kleeman, "Wenchang and the viper: the creation of a Chinese national God," Ph.D. dissertation, U.C. California, Berkeley, 1988.

<sup>3</sup>最著名的文集包括：葉夢得(1077-1148)的《巖下放言》，洪邁(1123-1202)的《夷堅志》，蔡條(約1130)的《鐵圍山叢談》，吳自牧的《夢粱錄》(1274)等。

過，南宋較早期的梓潼廟仍只建在四川，要到了十三世紀中後期之後，梓潼帝君廟才漸在今江蘇、浙江、江西、福建一帶出現。這應該是由於在嘉熙年間(1237-1240)，四川動亂，許多蜀人逃到靠海地區，也帶來了他們家鄉的神，梓潼神是其中之一。不過，直到此時，梓潼神仍只是一地方神祇。

雖然這個信仰在元朝初期因科舉之廢而稍息，但不久，梓潼神即被元政府正式冊封為科舉的神，並命名為文昌帝君。延祐元年(1314)，元政府恢復科舉，兩年後，梓潼被正式冊封為輔元文昌司祿宏仁帝君。這事件除了是重辦科舉的重要象徵之外，也是宋以來道教發展的結果，宋元之際，相傳梓潼神降筆，寫成《清河內傳》一書，書中梓潼自稱周以來歷代顯化，並自認掌握科舉試，這本書後來收在《道藏》內，成為道教經典之一，從此，在道教傳統中梓潼與文昌正式合而為一。再經過元代的冊封後，各地普遍地建造供奉梓潼神的文昌祀，甚至地方上的儒學，也有文昌崇拜，這在士風較盛的省份如浙江、江蘇、福建等尤其明顯。十四世紀以後，文昌星代表文運、掌握個人的「祿」運的這個想法，已深入民間。梓潼—文昌神已從地方神祇提升為一國家層次的神。

但梓潼神原為地方蛇神的曖昧神格，令文昌信仰後來的發展受到限制，這主要是來自社會上層的壓力。明代初期沿元制，景泰時代(1450-1456)，京師的文昌廟仍曾被闢新，但成化以後，即十五世紀晚期之際，反對梓潼——文昌信仰的聲浪日漲；明政府及一些地位較高的儒士漸公開排斥這個信仰，直指文昌之為星原與梓潼神無關，而梓潼本只是地方神祇，卻在全國儒學中受崇拜，於禮不合。中央政府終於在弘治元年(1488)下令拆毀儒學中的文昌祠，並取消文

昌帝君原來的所有封號<sup>4</sup>。在文集中我們也可看到不少有名氣的文人大力反對這個信仰，如明初曹端(1376-1434)痛斥當時文人拜梓潼神，說：「梓潼主斯文，孔子更主何事？」<sup>5</sup>；這類大儒的強烈反對應該直接地催生了禁拜文昌神的命令；不過，維護純粹儒家正統的強烈意見，雖然在中央政策的制定上有相當的影響力，但不見得被一般儒士所接受；就算十五世紀後期的明政府贊同正統派的立場，正式廢除文昌的信仰，但是社會效果顯然不彰。如當時以文昌為名的扶乩與標榜「降筆」而成的善書，已甚為流行於文士之間，其中不少甚至是有極高政治及社會地位的士人，現代學者如酒井忠夫、柳存仁及任繼愈等已多有述及這個歷史現象<sup>6</sup>，在此不贅。這些例子說明了上層禮法改革對社會習俗的影響有限。

大概在明政府禁毀學校內的水鏡祠前後，以文昌帝君為信仰中心的善書開始普及，在明中後期文人間頗為流行。這類善書統稱為

<sup>4</sup>《明史》卷50，志第26，禮四（中華書局版本），頁1308-1309。Terry Kleeman, pp.91-96.

<sup>5</sup>引自柳存仁，〈王陽明與道教〉，《和風堂文集》（上海古籍，1991），頁847-848，原文刊於《中國文化研究所學報》三卷二期（1970）。曹端的意見後來並沒有太多的知音，直到十九世紀末變法時代的梁啟超才提出相同的意見：「吾粵則文昌魁星，專席奪食，而祀孔子者殆絕矣！」，見梁啟超，〈論幼學〉，《飲冰室文集》（台灣中華1970重印1932年版），頁49。另一明代士人曹安在《謠言長語》（1515）中也提出張惡子與文昌星毫無關係，在學校中拜這個神不合乎禮，而且文昌星七十三、七十九化之說怪誕。不過對當時「儒者亦信之」的情形，他則採取較曹端容忍的態度；見筆記小說大觀五篇四冊。

<sup>6</sup>酒井忠夫，〈中國善書の研究〉（東京國書刊行會，1960），頁404-436；任繼愈，〈中國道教史〉（上海人民出版社，1990），頁673-676。Terry Kleeman, pp. 89-91也提到胡濙(11375-1463)的例子。柳存仁在其論文〈明儒與道教〉中較深入地談陽明學一派學者在思想行為上受道教影響的史實，《和風堂文集》，頁809-846。

陰鸞文<sup>7</sup>，裡面有所謂文昌帝君垂訓，勸士子行善積德，以求本身及子孫科舉高中。據對明清善書有最全面研究的日本學者酒井忠夫指出，現存最早的陰鸞文應是十五世紀中葉顏廷表(1454進士，松江地區人)所編的《丹桂籍》，丹桂比喻及第，此書顧名思義是為了志在中舉的士子而作，士子如果想高中，就得實行書中所載之各類善事以積陰德，除了一般的濟貧救危、修橋築路外，其中較特別的是立社會，與敬惜字紙<sup>8</sup>，這兩項活動特別配合了文人及仕宦職業的性質，是其他以《太上感應篇》為藍本的善書所不提的。惜字與文昌帝信仰之特殊關連，在《丹桂籍》等善書之中可清楚看到。而此等善書所代表的報應思想並非如我們今天所想像的，只流行在知識較少，或低層儒生之間。一些著名的儒士也往往在著作中透露及宣揚惜字紙行為，如十五世紀中期的葉盛(1420-1474，崑山人)，在他著名的筆記集《水東日記》中就提到他愛惜字紙的習慣<sup>9</sup>。明末的大儒劉宗周(1578-1645)則更清楚地在他著名的《人譜類記》(1634序)中警告人不要棄毀字紙，為的是要積陰德，他所舉的警世例子多是從《丹桂籍》中抄錄的，內容大概是述說歷史上的人物如何因惜字而高中科舉，甚至延福兒孫，而糟蹋字紙的則招殺身之禍<sup>10</sup>。可見惜字積德以求功名的想法，在明中後期開始普遍，主要的實行者是儒士。

從這類善書中，可看出勸人惜字的主要理由有二：其一是字有

<sup>7</sup>「陰鸞」一詞原出自書經洪範：「惟天陰鸞下民」，本為天不言而默定下民之意，在明清善書裡，陰鸞即陰德之意。

<sup>8</sup>酒井忠夫，〈中國善書の研究〉，頁432。

<sup>9</sup>葉盛，〈水東日記〉，弘治間初刻（北京：中華書局，1980年本），頁36；但此例似乎只說明葉盛有儉節之德，不棄殘紙，宗教方面的信仰並不清楚。

<sup>10</sup>劉宗周，〈人譜三篇〉，附類記六卷（漢官書局，1903），〈類記〉，5:67下-68上。

一種神聖性及神祕性，如顏延表所說：「自蒼頡作書，闡天地之靈秘而文章流通宇宙……爲上天所珍惜，人君子不可不深加敬畏者也……故有志功名之士固當重點畫，即無心利祿之子，亦宜畏敬斯文」<sup>11</sup>，劉宗周也認爲「夫字紙者，天地之精華，聖賢之性命」<sup>12</sup>，換言之，創造字的是天地間一股神祕力量，不是人所能了解的，因此凡人對字都應敬而畏之，尊敬字紙自然有宗教性的意義；惜字的理由之二是字乃社會運作的主要工具，尤其是在官吏治民方面，有不可或缺的實用功能，如清初重編《陰騭文廣義》的周夢顏（康熙時崑山諸生）謂：「世間若無文字，則官吏無以爲治，政令無以爲憑」，他的話與劉宗周所言有同樣的意思，即認爲字是維繫主要社會政治經濟關係的工具：「上非此無以立治，下非此無以資生」<sup>13</sup>；就是說這些儒士站在官宦的立場，把字看作治理社會的首要工具。從此點，我們可以想像文人的優越感來源之一，正是由於他們比別人更擅長於舞弄具有這巨大支配力量的文字。可以說，字既是儒士的謀生工具，也是官宦——大部份儒士的志業——的統治工具，惜字無疑象徵了文職的崇高地位，惜字紙當然增加了儒士各種職業的神聖性，文昌也就理所當然地成爲他們的職業神祇。

宣揚惜字行爲的丹桂籍與陰騭文等善書在清初已極爲流行，尤其在長江三角洲一帶，現存的丹桂籍版本都以康熙年間的版本爲初刻本<sup>14</sup>，明後期的版本已不復見。同時這本善書也流傳到日本，

<sup>11</sup> 《丹桂籍》，1899版本，顏延表著，顏雲麓補，顏生愉校，見叢書集成續編第四六冊（台北新文豐出版公司），3：8上-下（總頁674）。

<sup>12</sup> 劉宗周，《人譜類記》，5：67下。

<sup>13</sup> 《陰騭文廣義》，周夢顏撰輯，在筆記小說大觀，七篇七冊，卷下21上；劉宗周，《人譜類記》，5：67下。

<sup>14</sup> 酒井忠夫，《中國善書の研究》頁405-406。

1749年日本版的陰騭文序中說明書的初刻是在1689年，二刻爲吳江王靜若於1691年的重刊本，這二個刻本共印製二、三百部，三刻則是1714年的婁東重刊本。據此第三刻的序，這版本共印千份以上。此外，以文昌帝陰騭文爲基本的善書終清一代有無數的版本，今叢書集成重刊光緒版丹桂籍（1899）有1689年版的序，同時也可看出在乾隆時亦多次重刻。終明清兩代，以文昌信仰爲名的各種善書名目不一，如文昌化書、仁化書、元宰必讀書等等，這些善書在日本有較完整的保存<sup>15</sup>。目前在台灣看到的清代版本多收集在叢書中，並往往與《太上感應篇》並列，可見是明清最流行的善書之一，而且從版本的刊出地看來，此書最早尤其流行在蘇州、松江一帶，然後極可能從這出版業中心傳播至全國各地。

隨著善書的流行，惜字的習俗也在明清之際普遍起來，但就目前我們可看到的資料看來，惜字習慣在明代極可能只屬個人單獨修行的方式；直到明末，惜字就如當時已甚爲流行的功過格一樣，有個別的文人嚴肅地實行，但並不以集體形式進行。

到了清初我們才清楚地見到惜字組織。1689年序本的《丹桂籍》，在勿棄字紙一條下，除了進一步申述歷代——尤其是崇禎至康熙間——的惜字因果報應的例子外，最後說：「今人皆知敬惜字紙矣，但恐徒結敬字之社，以名不以實，猶不免於包裹物，甚至有旋汙旋焚之說，不知全無敬心，明知明犯」，可見當時惜字社已出現。康熙34年（1695）出版的《檀几叢書》中的「廣惜字說」的作者（仁和張允祥）也說：「予見爾來惜字紙文，刊布甚廣，即焚字之會，亦各贈僧取捨，無非啓迪善心，羽翼聖教云爾」<sup>16</sup>。換言之，以惜字爲

<sup>15</sup> 酒井忠夫，《中國善書の研究》頁410-416。

<sup>16</sup> 張允祥著，《廣惜字說》，《檀几叢書》（初版1695）王焯、張潮編（上海



由而組成的社或會最晚在康熙時已出現。從方志中可看到的一個具體例子就是吳縣附近的周莊鎮，據光緒版的鎮志所載，鎮的惜字局在康熙間由一位僧人創設在一桃花庵內，親自收拾焚化，到了康熙52年(1713)，惜字局改組，「會里中諸儒家舉惜字社」，並強調儒與佛的異途同歸。雍正時這個惜字社置田來支付開銷，據這方志所說：「因惜字而置僧田則自吾里桃花庵始」，從這個記載看來，這個康熙時代的惜字社大概是清代最早具規模的惜字組織之一。除此之外，在常州武進地區，康熙時代亦應已有惜字組織出現，此地的清中後期的惜字會特多，據當地的記載，康熙時代的著名大臣趙申喬(1644-1720)少時貧苦，在未中舉之前個人就積極地進行惜字活動，隨身攜一袋，見遺字即拾，歸家洗淨後焚燒。他中了秀才後即進一步組織惜字會，爲了籌會費，每月朔望向各家門首揖禮，人感其誠，踴躍從事，他後來在1670年中進士，更在官場上發跡，被家鄉的人解釋爲他惜字積德的報應。他的兒子熊詔也是惜字會的活躍份子，後來在1709年高中狀元。趙氏父子組惜字會，雖然可能只是武進當地的傳說，不過，方志中也屢次提到趙申喬創辦惜字會的事實，可見這些傳說也並非全屬虛構，常州地方人也因而認爲當地的科甲鼎盛，應歸功於惜字組織的普及<sup>17</sup>。可見康熙時代惜字漸從個人行爲發展爲有組織的集體行爲。

與趙申喬同時的蘇州大儒彭定求(1645-1719)則著有清代最早的惜字會文，並爲文昌化書作序、爲文昌孝經寫跋、重刻文昌陰騭文，

古籍出版社影印1695版，1992)二集卷301:1上(總頁347)。

<sup>17</sup>〈惜字會分別緩急說〉，《得一錄》，余治編(中華文史叢書1969年景印1869年蘇州得見齋刻本)，12:2下；《武進陽湖合志》，1886，5:23上，27下-28上。

並告訴讀者「帝君陰騭文刻本甚多」；他特別鼓吹惜字會的設辦：「惜字建會，貲費不多，貧富皆可行」<sup>18</sup>。可見從明末一直到清初，文昌信仰在儒士中有相當的「市場」，而且仍然還包括地位崇高的儒士，他們甚至是惜字會的主要推動力。而定求的兒子啓豐(1701-1784，1727進士)、孫子紹升(1740-1796，1769進士)也相當受他的影響，前者亦曾爲陰騭文新編作序，後者則組惜字會、放生會、施衣施棺等善會<sup>19</sup>。彭家在蘇州對惜字會組織的努力就如趙家在武進一樣，而地方傳說也當然將這兩家族過人的科舉成就歸功於他們惜字積德。而趙申喬、彭定求等儒士的行爲受佛、道的影響顯然很大，或者說他們的思想行爲其實包含相當複雜的宗教因素。在這方面，他們在清代的儒士中有一定的代表性。

那麼這些惜字會作爲集體積德的組織有甚麼特色呢？爲甚麼愛惜字紙這個行爲需要組織來推動呢？這些問題我們大概可從惜字會的章程中得到答案。惜字會的主要功能之一就是將惜字更通俗化，彭定求的惜字說提倡更廣泛的做法：如禁止鋪家用字紙包貨物、禁止用有字的紙做鞋、窗扇、雨傘、燭心之類，並勸店家用花樣代替字號、禁止人用字紙作還魂紙、甚至禁止在磁器底部描字等等。換言之，惜字會將字的神聖性推到極致，不單要珍惜有字的紙，而且要確保字不能出現在「不妥當」的地方。要達到這個目標，得集合多人的力量；而常州惜字會的做法則說明了組織的重要性；惜字會的成員定時捐款，集合所得的會費有幾項用途：主要是用來請「拾遺

<sup>18</sup>〈彭南响先生惜字說〉，《得一錄》，12:1上-下；彭定求，《南响文稿》1726，12:1上〈文昌孝經後〉，7上-下〈重刻文昌化書序〉，12上「書文昌陰騭石刻後」。

<sup>19</sup>彭啓豐，《芝庭先生集》1785，9:12上-下；彭紹升〈惜字會引〉，〈文星閣重整放生會引〉，《二林居集》1882，7:9下-12上。

人」每日在城內外分四路拾棄於路上的字紙，這些拾遺人除了每日固定的工錢外，還可以按所撿的字紙的重量領賞錢，此外會費還用來購買許多與惜字有關的器具，如：分送各家的字簍（盛滿的紙簍由拾遺人送會）、鐵鉗、鐵鏟、竹籬、用以盛水來揭乾紙貼的竹筒、洒水用的棕帚、布袋、給拾遺人禦寒的絮襖、防晒的草帽、雨帽、草鞋、焚紙用的爐、盛紙灰的甕、以及支付送灰到河海中所有費用<sup>20</sup>。這些早期的惜字會比較專注在純粹的惜字活動之上，集中一郡的財力來作系統性的惜字，一般會員可用有限的捐錢達到最大的積陰德效果，不用親自辛苦地去拾遺，而且還可收宣揚惜字之效。而拾遺這個工作，也變相成為一些別無謀生之技的人的糊口方法。惜字組織的出現可說反映了惜字行為的通俗化過程，以及惜字行為背後所代表的價值之進一步深入民間。

明顯地，早期的惜字會與普濟育嬰等善堂，在性質上有基本的差別，普育二堂有實際的救生濟貧功能，而惜字會主要是為了滿足會員宗教信仰上所需，是純粹為會員一己之利而發起的：「惜字為積善中大功課，功名之得失，子孫之賢愚，祿壽之增減，多由於此」<sup>21</sup>，並不像普濟育嬰堂之類標榜大同世界的理想。這也是為甚麼清初的惜字會鮮為方志編輯者所注重。因此清代早期的惜字會詳細資料不多，但從僅有的記載中已看出康熙時代已在江南地區有一些組織，而且得到著名的官宦及學者的支持及推廣。從方志的資料上看來，惜字會雖然康熙時代已有，而且乾隆一代也有零星的記載，但它們真正的普及化，應晚至嘉慶道光之際，而且這個普及化

<sup>20</sup> 〈彭南响先生惜字說〉，〈常郡修舉惜字拾遺會啓〉，《得一錄》，12：1上-下；12：3上-8上。

<sup>21</sup> 〈惜字會分別緩急說〉，《得一錄》，12：2下。

與惜字會結合著其它善舉有關，或者說，惜字會真正被方志等編者注意，是在越來越多綜合性善會出現之時，這些善會多半除了舉行傳統的施棺濟貧等善舉之外，還同時進行惜字。其實明代陰鷺文類善書中提及的善舉本與其它善書無大差別，只是它們特別點出惜字紙的重要性，而且以考科舉的士子為主要對象。清初的惜字會特別標榜惜字在諸善之中的首要地位，是強調了陰鷺文的這個特色。到了乾隆晚期以後，許多惜字會已不單純地進行惜字活動，而配合著其它一般的濟貧活動，尤其是施棺掩骼等善舉，可說更接近陰鷺文勸善的本意，但也進一步沖淡了惜字原為職業文人的宗教行為的色彩。

在方志中我們可看到這類的例子：武進陽湖地區的一些惜字會，在乾隆間已同時兼辦賑荒，如在武進懷南廂的惜字局，始於雍正十年(1732)，後來在乾隆廿七年(1762)的饑荒中擔任施粥的救濟工作，同一處的另一有惜字活動的懷仁堂，設在1766年，一開始即有拾撿路上枯骨並加以掩埋的服務；另一個在鄉間的惜字會則在1785年的饑荒中設義塚，收埋路上餓死之人；這類發展也不限於惜字會特多的常郡，另一個特別關切掩骼的惜字會是蘇州的惜字會，這個會在雍正二年(1724)由地方上一對父子創辦於清真觀中，八年後一僧人將這個會擴辦為埋骼會；到了更後期，其它地方的惜字會的活動再有所增加；例如江陰縣的樂善堂，在道光間創辦，舉行惜字與施棺兩項活動；同里的登仁堂(創於道光廿二年，即1842)辦恤嫠、惜字、施米等活動；另一同善堂則在1836年設，除惜字外，還辦施棺、義學、施寒衣、掩骼、蓄汲等五善事<sup>22</sup>。除這些本主辦惜字，後來增

<sup>22</sup> 〈武進陽湖合志〉1842，5：30上-下，29上；〈蘇州府志〉1883，24：14下；〈江陰縣志〉1878，1：50上，51上-下；〈江陰縣志〉1840，

加善舉內容的惜字會外，嘉慶以來許多新的多樣活動的善會都將惜字包括在諸善舉之中，如黎里鎮在嘉慶十七年(1812)設的眾善堂，其活動以埋骼為主，施棺施衣惜字為副，又如在太平天國之亂時被廢的甘泉縣務本堂，一向以施棺掩骼為主，義學惜字為次，同地的文德堂，則以施藥、施粥、施衣、義學、惜字等為主要活動<sup>23</sup>。這只是無數的綜合性善會中的幾個較具體的例子，事實上，清中後期的許多惜字活動是在綜合性善會中舉辦的。從方志資料的初步整理中看出，與惜字關係尤為密切的施棺善舉，在嘉道之時最為流行；以施棺為主的善堂在整個清代共至少有592所，其中只有90個設在乾隆時代及之前；而至少有356個設在道光及以前，換言之，有266個施棺善所設在嘉道之際，是這個時期創設最頻繁的善會，而且與惜字會一樣較集中在江南地區；惜字與施棺善會的同時期出現顯然有密切的相關性。另一個指標是綜合性善堂，全國的綜合性善會先後共設辦了至少337個，除了約20個設在乾隆時期及以前，其餘的都設在嘉慶之後，在同治之後的尤多<sup>24</sup>。

我們舉出與惜字會有關的其它善會來說明惜字習俗的普遍化，是因為純粹惜字組織的數字難以統計。只有少數的施棺及綜合性善會列出它們所有的活動，大部份都只有簡略的記載，因此我們無法系統地計算出惜字活動究竟有多普遍，方志的編者最清楚難以估計惜字會數的原因，如1883年的《松江府續志》中有如此記載：「各

廳縣志所載惜字局，茲皆載入，其有統於善堂而各廳縣志並未另立惜字局名目者，茲散見各善堂下，不復另立」<sup>25</sup>，就是說明惜字會往往附屬於綜合性善會之內，而不另載，松江府的記錄仍算比較仔細，如果是一般記錄較不詳盡的方志，恐怕很容易只載錄綜合善堂的名目，而漏掉惜字的活動。不過，單從有惜字記錄的文獻中，我們仍可粗略地估計惜字活動普及化的大趨勢，初步的計算顯示出絕大部份與惜字有關的善會都設在嘉道以來，初時較集中在江浙兩地，後來則漸遍佈全國(見註24)。

下列惜字會表只是一個初步計算，由於一方面很難從方志中得到完整的惜字活動的資料，而另一方面，江南地區的方志顯然較其它地區的方志更注意此項活動，記載也較詳細，其它地區的方志的有關記載多極為簡略，我們無法有一全面而平衡的調查。下表只能反映惜字活動在清代的大致發展趨勢<sup>26</sup>：

創辦年份	地方	會名	功能	資料來源
康熙間	周莊鎮	惜字局	惜字	周莊鎮志，1880，2：16上-19下
1724	蘇州	惜字會(後廣仁會)	惜字埋骼	蘇州府志，1883，24：14下

<sup>25</sup> 《松江府續志》1883，9：48上-49下。

<sup>26</sup> 梁其姿，〈明清慈善活動〉，除了這些例子外，方志中多處可看出確實數應遠超過此，如武進及陽湖城鄉各有十一所惜字局(見《武進陽湖合志》1906，3：12-13)，華亭縣六所惜字局(見《華亭縣志》1897，2：24下)，蒸里有三個惜字會(見《蒸里志略》1910，建置：1下-2上)；天津也有至少四個惜字社(見《津門雜記》中：3下)。

1:36下-37上。

<sup>23</sup> 《黎里續志》1898-9，2：18上-22下；《增修甘泉縣志》1885，6：21上-23上；1881，6：18上-下。

<sup>24</sup> 梁其姿，〈明清慈善活動〉1991行政院國科會研究計劃(NSC-80-0301-H-001-16)報告。

乾隆初	桐鄉	惜字會	惜字	桐鄉縣志， 1887，4：12 下
乾隆間	武進懷南廂	惜字會	惜字施粥	武進陽湖合 志，1842， 5：30上-下
乾隆間	武進西半園	惜字會	惜字義塚	武進陽湖合 志，1842， 5：29上
1741	蒸里	惜字會(共 三)	惜字	蒸里志略， 1910，建 置：1下
1766	武進懷南廂	懷仁堂	惜字掩骼	武進陽湖合 志，1842， 5：30上-下
1776	崑山	永安局	掩埋施藥惜 字施棺	崑新兩縣補 合志， 1923，2：5 下
1778	濮院	惜字會	惜字	濮院志， 1927，9：12 上
1803	鳳陽	與善堂	施棺施藥惜 字	續纂淮關統 志，光緒辛 巳，9：16b- 18a
1812	黎里鎮	眾善堂	埋骼施棺施 衣恤嫠惜字	黎里續志， 1898-9，2： 18上-22下
道光間	昭文	繼善堂	育嬰惜字施 衣藥收埋	常昭合志 稿，1899， 17：10上

道光間	江陰	樂善堂(勗善 堂)	惜字施棺	江陰縣志， 1878，1：51 上
道光間	新腔鎮	惜字會	惜字	新腔鎮志， 1920，5：7 上
道光間	甘泉	務本堂	施棺掩骼義 學惜字	增修甘泉縣 志，1885， 6：21上
道光間	張堰	惜字會	惜字	重輯張堰 志，1919， 2：3上
道光間	南匯	惜字局	惜字燒淫書	南匯縣志， 1927，3：26 上
1822	江陰	同善堂	惜字施棺義 學施衣掩骼 蓄汲	江陰縣志， 1840，1：36 下-37上，47 下-48上
1828	甘泉	文德堂	惜字埋骸施 藥	甘泉縣志， 1926，1：8 下-9上
1830	丹陽	積善堂	惜字	丹陽縣志， 1885，25： 11上
1836	奉賢	惜字局	惜字	松江府續 志，1883， 9：48上-49 下
1839	武進欽風鄉	惜字院	惜字	武進陽湖合 志，1842， 5：38上

1840	華亭	惜字局	惜字	松江府續志，1883，9：48上
1842	江陰	登仁堂	恤嫠惜字施米	江陰縣志，1878，1：50上
1845	高淳	惜字局	惜字	高淳縣志，1881，2：12下
1850	泰興	體善堂	掩埋惜字施藥施棺	泰興縣志，1885，8：9上
1862	甘泉	復初堂	施棺施藥惜字	甘泉縣志，1926，1：5下
1866	南匯	惜字局	惜字	松江府續志，1883，9：48上
1869	吳縣	惜字局	惜字	吳縣志，1933，10：10
1870	華亭	惜字會	惜字	松江府續志，1883，9：48上
1871	上海	益善堂	燒淫書施藥衣米	上海縣續志，1918，2：36上
1874	上海	放生局	放生惜字施醫	上海縣續志，1918，2：36下

1881	崑山	敦善堂	清節普育惜字	崑新兩縣補合志，1923，2：5下
1885	昭文	裕善堂	施藥施棺惜穀惜字	常昭合志稿，1904，17：9下
1894	蘇州	悟修堂	惜穀惜字恤嫠	蘇州府志，1883，24：14下
1895	上海	同願留心社	惜字除棺	上海縣續志，1918，2：38上
1896	南匯三墩	明善堂	理嫠老掩埋惜字助賑施衣種痘施棺修橋	南匯縣續志，3：23下
1904	上海	廣仁堂	施醫藥恤嫠育嬰惜字	上海縣續志，1918，2：39上
不詳	陽湖從政鄉	惜字院	惜字	武進陽湖合志，1842，5：42下
不詳	南匯鶴沙	惜字會	惜字	南匯縣續志，3：23上
不詳	昭文	集善堂	育嬰惜字施棺	常昭合志稿，1904，17：9下
不詳	青浦	惜字局	惜字	松江府續志，1883，9：48上-49下



不詳	丹陽	惜字會	惜字	丹陽縣志， 1885，25： 11上
----	----	-----	----	--------------------------

惜字會與上列各種善事結合，大致上可分三類：第一，撿拾廢紙的部份很容易令人聯想起類似的其它行爲，例如惜穀，因此同時後來也有惜穀會的組織，專門以同樣謹慎的態度撿拾地上的穀物，或惜字會兼辦惜穀的所謂「雙惜會」<sup>27</sup>；惜字會以焚紙來淨化的特色也使它與另一教化工作自然地結合：那就是焚毀「淫書」及一切異端文獻；彭定求在康熙時代的惜字會說中已提到利用惜字會燒淫書的做法：「更須杜賣淫書，務要劈其板，盡焚其書，無使藏匿留遺」，常州的惜字會條規中也聲明要收揭「淫邪藥帖等」貼紙，蘇州府在道光時出公文鼓勵惜字會的設立，並責成這些民間組織協助官府禁淫書：「售賣種子壯陽墮胎各種淫邪丹藥招貼，及茶館說書唱書戲像聲雜耍包搖大會各色招紙，並江湖方技之流託名報恩揚名等單，俱經飭禁，嗣後再粘貼，一經察出著落，地保交出，本人照例嚴辦」<sup>28</sup>；換言之，就是利用拾遺人到處收字紙之便來查禁在官方眼中有傷風化的廣告及各種文學形式。至於清代文字獄所引起的風聲鶴唳，是否無形中也鼓勵了以焚字爲主的惜字會的設立，如揭發戴名世案件的趙申喬是惜字會的著名推行者，這個傳說是否也反映了清代惜字另一種帶有政治色彩、禁制異己文化的深層意義，則目前沒有直接的證據證明，但值得深究。惜字的第三種特色是把字紙從污穢及沒有尊嚴的地方中拯救出來，再加以「妥善的」處理，

<sup>27</sup> 〈惜穀會條程〉、〈惜穀會俗說〉、〈惜穀會議約〉、〈推廣惜穀各條款〉，《得一錄》，12／2：1上-9下。

<sup>28</sup> 《得一錄》，12：1下，3下，8下-9上。

這一點很容易讓善人聯想起施棺及掩骼等善舉；另一收集在《得一錄》中的惜字會文獻這樣說：「字紙而藏字簍，猶人之安常處順也，一遇遺棄道途，混入垃圾，甚至雜入糞穢，猶人之溺於水焚於火也，種種踐踏，目不忍見」<sup>29</sup>；既然被棄的字紙都要被撿起，更何況道途上的棄屍、貧無葬身之地的貧人？這些自然成爲一些惜字會要處理的對象。至於與惜字會結合著的掩骼之舉在此時普遍起來，是否意味著嘉道之際倒斃路邊的流民增多，已成爲嚴重的公共衛生問題，則在這裡亦無法充分證明，但這個可能性應不低。

對現代人而言，惜字與其它濟貧活動一樣同列爲善事，實在不可理解，因爲惜字根本並無受濟的對象。但是惜字會這個特色，正突顯了明清慈善組織的基本性格：行善首要的功能是滿足施者精神上所需，受濟者的客觀物質需求只屬次要考慮；從惜字會的運作中，可看出在明清人的觀念中，行善的目的有二：一可以教化社會，二可以幫助積德以改善本身及子孫的命運；所有符合這兩項條件的，均可稱之爲行善，至於有沒有受濟的對象、受濟者的生活是否因而改善，還屬次要。在這方面，我們可看出雖然經過乾隆時代的官僚化過程，清代慈善組織的道德取向，與明末的善會並無不同；事實上，清前期以育嬰普濟堂爲主的慈善活動，多少掩蓋了明末以來慈善組織的主要目的之一：即解決施者本身的精神需求，由於所有早期救嬰濟貧活動看起來是純粹的施與行爲，善人的捐錢出力有清楚而明顯的受惠對象，看來屬於單純的關懷社會的行動；然而清代中期以後漸普遍的惜字組織反映出對施濟者而言，惜字雖然沒有任何受濟的對象，但是與其它濟貧善舉沒有基本上差別。這樣的「行善」態度，也使當時訪華的西洋人感到訝異，英國傳教士W.

<sup>29</sup> 〈惜字拯急會廣勸法〉，《得一錄》，12：12上。



Milne在1850年訪問寧波的一間綜合善堂，提到其中的惜字活動時，說：「這是中國人所指稱並相信的所謂"善行"」，他並注意到人們不單結社惜字，個人也往往自掏腰包以實行惜字，他因此認為中國人，尤其是有教養的人，對字紙的尊敬是超乎所有限制的<sup>30</sup>。這些行善的特點雖然已蘊含在明末的善書及善會中，但到清中葉以後才普遍地被實現在社會生活之中。

惜字會特別反映了清中後期行善人的心態及需求，尤其在宗教因素方面的複雜性。惜字這項活動可說真正地結合著儒、道、釋的宗教因素，其中以儒及道最為顯著；雖然當時的學者多以為惜字是結合著儒與佛的教義，佛寺也常舉辦惜字活動，但是佛教在惜字所代表的價值上的貢獻最不明顯。至於儒的因素亦比較表面，嚴格而言，由於最早實行惜字的是儒生，而大部份儒生惜字的主要動機是為積德，以增加高中以儒學為中心的科舉的機會，所以雖然在思想淵源上儒教與惜字並無密切的關係，但儒生階層是主要實行惜字的人；或說儒學著重以文字為中心的文化傳統，所以儒學與惜字應有最密切的關係，但是中國的兩個主要的宗教，佛與道，均有極重要的文字經典傳統，因此儒學與惜字的關係在這方面不見得必然比佛道更為密切。在三教之中，惜字與道教的關係應最直接。惜字習俗主要源自文昌帝君的信仰，惜字實踐的重要性主要是由《丹桂籍》等與文昌神有關的道教典籍中提出，清代的惜字組織也處處反映出惜字與這個道教信仰的密切關係，從有崇高地位的學者如彭定求等，到一般地方上不見經傳的儒士，顯然相當認同這個被明代政府廢除的道教神祇；如上文所述，最早提倡組惜字會的彭定求與他的子孫就親自為許多與文昌神有關的善書寫過序與跋，如果這點不

<sup>30</sup>W. C. Milne, *Life in China*, (London: Routledge, 1859), p. 60.

能充份證明惜字會與文昌神崇拜有直接關係的話，另一點更有力的證據是清代惜字組織多與文昌祠連在一起，如濮院鎮在乾隆時期創設的惜字會原在道觀的文昌閣內；武進城內創於1758年的惜字會，說明「祀蒼頡先師及文昌帝君奎像」，在1796年，這個惜字會的重建甚至是由一道士出資；而趙申喬在陽湖城內創辦的惜字會就叫「文昌閣惜字會」；陽湖另一創在乾隆早期的惜字會在1785為里人重整，設在當地的「文昌閣」內；桐鄉惜字會則自乾隆初年開始就設在學宮門外，「文昌閣前」；吳縣的萬年惜字局也是「內供文昌帝君」；嘉慶時期以在蜀清邪教收邪書有功的紀大奎(?-1822, 1779舉人)在嘉慶間於南昌與友人建惜字爐，「臨之以文昌之神」，他在蜀時亦曾到七曲山文昌帝君廟參拜，並作詩為證<sup>31</sup>；這類的例子在方志與文集中實不勝枚舉，處處可看出惜字行為與文昌信仰的緊密關係。這也是為甚麼乾隆時著名的官員陸燿(1752舉人，1785卒)說：「近人又因文昌之社，而有惜字之會，推其所以惜字之故，仍不出媚神以求富貴」<sup>32</sup>。他的觀察可說十分精確。

文昌信仰與惜字組織這種直接的關係能告訴我們甚麼？最主要的，是惜字會的普及化說明了文昌信仰的普及化，即從儒士階層普及到整個社會。文昌信仰原來主要流行在宋以來的儒生階層之中；彭定求在〈重刻文昌化書序〉說：「是書流播海內既久，學士大夫類有能稱述之者，然或出於祈禱之虛名，名或本於修持之實意」

<sup>31</sup>《濮院志》1927, 1:12上；《武進陽湖合志》1886, 5:23上, 28上；《桐鄉縣志》，1887, 4:12下；《吳縣志》1933, 30:10；紀大奎〈惜字爐記〉，在〈雙桂堂稿卷〉，《紀慎齋先生全集》1818, 記:16上-下；〈雙桂堂稿續編〉卷一詩:3上。

<sup>32</sup>陸燿，〈文昌祠說〉，《皇朝經世文編》賀長齡編(文海出版社)，69:4下。

33。可見在明末清初之際，至少在江南地區，文昌信仰的確吸引了不少儒士，儘管這些信徒的目的不一：有的是爲了個人修養，有的是爲了世俗的虛榮而積陰德。但是，直至明末的文昌信仰，似乎仍主要是儒士個人的宗教行爲，惜字活動也未被組織起來。從清初至盛清，儒生漸以集體的方式來進行惜字活動，說明了文昌信仰已逐步成爲儒生階層名副其實的「職業神祇」；清中後期以後，惜字再發展爲一般百姓的宗教活動，文昌信仰也進一步普及化。

盛清時文昌成爲儒生階層的職業神祇，是明顯的現象。此時的大儒錢大昕(1728-1804)曾爲饒陽縣縣學的文昌閣寫記，並在文中告訴讀者，縣學原有的文昌閣已傾圮，地方人認爲這與當地科第從此不振有關，因此經風水師指點，在「正確方位」重修文昌閣，當地知縣自然捐俸建新閣，「諸紳士欣然繼之，卜地創立新閣」，並請錢大昕寫記<sup>34</sup>；這類的例子在清中後期必然多不勝數，我們也可在方志中找到佐證，不少例子說明惜字組織與學校及書院，即當地儒生的主要聚集場所所有非常密切的關係；濮院鎮的惜字會創於乾隆時代，在同治間改建爲書院，華亭城內六個惜字局之一設在試院內，另一則在義塾內，在1840年由當地一廩生設；桐鄉的惜字爐也是建在學宮門外；武進懷南鄉的惜字院也設在書院內；張堰鎮的惜字局在光緒年間被改爲學堂<sup>35</sup>。此外，惜字會始創人純粹是儒生的這個情形也極爲普遍。就算撇開康熙時期由大儒所創的惜字會不談，方

<sup>33</sup> 《南畝文稿》，2：7下。

<sup>34</sup> 錢大昕，〈饒陽縣新建文昌閣記〉，《潛研堂文集》（上海古籍出版社，1989），20：328-9。

<sup>35</sup> 《濮院志》1927，1：12上；《華亭縣志》1879，2：24上-下；《桐鄉縣志》1887，4：12下；《武進陽湖合志》1886，5：43上補遺；《重輯張堰志》1919，2：3上。

志中由一般儒生所設的惜字組織極爲常見：周莊鎮的惜字局在1713年的重修，是由「里中諸儒家」所推動；華亭的六個惜字會之一是由當地一貢生創設；武進城內惜字局之一是由當地眾紳士在1758集資創建；桐鄉在城中的文峰惜字局是由諸生所立，附近的屠甸鎮惜字會亦由當地諸生集資創立<sup>36</sup>；在以描寫南京著稱的《白下鎖言》一書中，道光時代江寧人甘熙提到在城中文昌庵內的惜字會時即說：「惜字乃士人分內事」<sup>37</sup>，最清楚不過地說明了清中後期文人因職業理由而惜字、並信奉文昌的普遍現象。此時，文人斥責拜文昌帝君爲無稽的聲音，已微弱無力了。

換句話說，惜字雖然是道教文昌神信仰所鼓勵的行爲，但這個信仰在明清時代已成爲圍繞著科舉制的儒生文化中的一部份。或者說，惜字是以舉子業爲志業的士人的宗教行爲。在明代到清最初期，個別儒士以惜字作爲修身、積德的一種手段，到了清中後期，惜字漸成爲整個階層的集體宗教行爲。其實，儒學的思想及價值觀與這種宗教信仰是否真的能和諧相容，仍待斟酌。不少明清著名大儒反對文昌信仰，明政府甚至以不合禮爲由廢止文昌之祠，在在說明了正統儒學與文昌信仰之間本存在著思想上的矛盾；事實上在道藏裡的一篇經文也指出梓潼文昌非主司祿，而是一個可以擊碎人腦的神<sup>38</sup>，梓潼神的這種曖昧神格，更充分地說明了儒學與文昌信仰之間應有比較緊張的關係。在明代，這種不相容性仍清楚可見，到了清代，原來的緊張性逐漸鬆弛下來，這個變化可從下述清代幾個較著名的儒士對文昌崇拜的態度中看出。

<sup>36</sup> 《周莊鎮志》1880，2：16上；《華亭縣志》1879，2：24下；《武進陽湖合志》1886，5：23上；《桐鄉縣志》1887，4：12下。

<sup>37</sup> 甘熙，《白下瑣言》（台北廣文書局，1970年景印1926年版），3：7上。

<sup>38</sup> 引自柳存仁，〈明儒與道教〉，《和風堂文集》，頁841，註38。

清初仍有極力反對文人拜文昌的儒士，有名的如顏元(1635-1704)稱梓潼文昌帝君：「曰司天下士子科名貴賤，以欺弄文人，可謂妖矣」<sup>39</sup>，可說秉承了明初曹端的較極端態度；但此時已沒有應和的聲音。比顏元稍早的陳確(1604-1677)雖然終生厭薄舉業，並認為拜梓潼帝君為非禮之事，但當他家鄉海寧的一所「惜字菴」的僧人要求他為梓潼君題句時(時為順治十年，即1653年)，他亦不能免俗，但他所題的句，及所寫的記則很值得回味，他的題句為：「眾造此孽，留一字遺臭無窮；帝赫其靈，化億身除惡未盡」，並跟著借題發揮，發出感嘆之言：「那能盡毀群士業，一洗世界無纖塵」，並謔稱秦皇焚書，實在是做了件好事，「定是文昌變化身！」<sup>40</sup>可以說陳確用反諷的方式來批判當時科舉所造成的不良學風，他不像曹端顏元般積極而直接地指出文昌信仰的不合禮，而將原來文昌崇拜與儒學之間的緊張性轉化為一種憤疾的諷刺，這是因為他很清楚禁止必然是徒勞無功的。清初陳確對文昌信仰尚持諷刺的態度，到了盛清時期，大儒們的態度又再進一步「軟化」，上述錢大昕為饒陽縣學的文昌閣寫記，文中不忘勸學子「讀孔孟之書，修程朱之行，而學韓歐之文」，並強調「束書不觀，游談無根，徒以揣摩剽襲為功，而僥倖以祈神之我佑」的人，實不可取，但既然如是，為何他不直接地反對儒生信奉文昌呢？可見地位崇高如他的盛清大儒，在當時大眾意見及信仰的壓力下，也不得不隨俗，為縣學的文昌閣作應酬性的記；他雖在文中勸生員們不要「囿於流俗」，但恐怕連他本人也

<sup>39</sup> 〈顏習齋先聞異錄卷下〉，《顏元集》(北京中華書局，1987)，頁610-611。

<sup>40</sup> 〈惜字菴題贈悟源老衲〉，《陳確集》，(北京中華書局，1979)，詩集卷四，頁692-3；有關陳確指拜梓潼為非禮，見同書，頁510〈俗誤辨〉。

不相信這些勸諭的效用了<sup>41</sup>。與錢大昕同時的文人翟灝(1754進士，1788卒)則用另一方式來將文昌信仰「妥當化」，在他著名的《通俗編》中，翟灝解釋文昌帝君並不是梓潼神，而應是西漢景帝時任蜀郡守、於成都興官學的文翁<sup>42</sup>，他這個解釋，明顯地是為了將學校內的文昌信仰妥當化；既然禁止這個信仰已必然無望，所以唯有將神祇的身份稍為「淨化」，以使這個儒生的職業信仰不致與儒學本身有太大的差距。但是他的努力也證明是白費的。乾隆一代名士中，與錢、翟二人同時的陸燿(見上文)的態度最直接，他說文昌之祀，「士稍讀書明理，皆灼然知其非禮」，而惜字又不如慎筆墨；但面對世俗儒士對文昌信仰的普遍的沈迷，他也只能作消極的反應：就是公開拒絕為文昌惜字等說寫序之邀<sup>43</sup>。他明顯地早已放棄了打擊這個習俗的念頭。

這些著名儒士及官員面對文昌信仰普及化所表示的無奈，一方面反映了這個通俗道教信仰，從清初到乾隆時代已滲透了幾乎整個儒生階層，使得如曹端、顏元等純粹的理學家已成為力量薄弱的少數份子。而另一方面，也同時反映出儒士階層內觀念、價值、行為多樣性的發展趨勢，大大地淡化了純粹儒士的極端意見，減低了儒學與文昌信仰間原有的緊張性；這個趨勢，極可能從其它行業的價值信仰中吸取了養份。

清代惜字會極能反映儒生階層信仰上的多樣性；關涉著惜字的宗教信仰的複雜性，上文已稍有提及；除了主要的文昌神外，還包括佛教及其它的道教神祇。在方志中所記載的事例中我們可清楚地

<sup>41</sup> 同註34。

<sup>42</sup> 翟灝，《通俗編》，乾隆十六年(1741)版，19：8下。

<sup>43</sup> 同註32。

看到這個特色。惜字會的佛教性格，可見於上文已提過早期設在周莊鎮的惜字會，該會後來的徵信錄中稱惜字是：「佛亦以其慈因果之說，勸誘天下以助儒教之所不及……藉佛之人崇儒之教，用其餘閒，收惜遺棄，而六書遂無狼藉垢污之患，此其有功於儒也」<sup>44</sup>；將惜字之功歸於佛教。其它地方由僧人創辦的惜字會、或在佛庵中設辦的惜字會例子也不在少<sup>45</sup>，以火淨化的方式的確使得不少佛寺以惜字作為主要活動之一。此外，盛清以來，與惜字會有關的道教神祇也不再限於文昌帝君，惜字會有時設在城隍廟內<sup>46</sup>，其他與惜字會有關的通俗神祇還包括：真武(玄帝)、關帝、王靈官、猛將軍、呂祖、倉頡等，有時惜字會設在忠義祠、護國寺、它義祠、言子祠、及道觀如元妙觀、清真觀內<sup>47</sup>。另一有趣的例子是崑山的惜

<sup>44</sup> 《周莊鎮志》1880，2：16下-17上。

<sup>45</sup> 在佛寺或佛庵中的惜字會例子：見《武進陽湖合志》1906，3：12下-13上(共三例)；《武進陽湖合志》1886，5：29上，38上，42下，43上，(共五例)；《松江府續志》1883，9：48上-49下(共二例)；《華亭縣志》1879，2：24下(共三例)；《蒸里志略》1910，建置：1下-2上(共二例)；《重輯張堰志》1919，2：3上；《新塍鎮志》1920，5：7上；《常昭合志稿》1904，17：9下；《崑新兩縣補合志》1923，2：5下。

<sup>46</sup> 幾個例子：《高淳縣志》1881，2：12下；《武進陽湖合志》1886，5：23上；《武進陽湖合志》1906，3：12下。

<sup>47</sup> 《丹陽縣志》1885，25：11上(惜字爐在真武廟內)；《武進陽湖合志》1906，3：12下-13上(一在忠義祠內，一在關帝廟內，一在護國寺內，一在它義祠內，一在猛將廟內)；《武進陽湖合志》1886，5：27下-28上(關帝廟內)；《武進陽湖合志》1886，5：37上，43上(一在靈官廟內，一在忠義祠內，一在元妙觀)；《松江府續志》1883，9：48上(言子祠內)；《華亭縣志》1879，2：24下(呂祖廟內)；《上海縣續志》1918，2：36下(信奉倉頡)；《江陰縣志》1878，1：47下-48上(信奉呂祖)；《蘇州府志》1883，24：14下(清真觀中)；《崑新兩縣補合志》1923，2：5下(信奉文武二帝)。

字局，此局在嘉慶時與敦善堂合併，這個善堂後來除了進行惜字活動外，同時還是里人扶乩之所<sup>48</sup>，換言之，惜字會會址已成為扶乩的公共場所了；這也很可能並非個別的例子，只是方志的記載一般沒有如此詳盡而已。這些複雜的宗教現象突顯了惜字會在乾隆後期以來的特色：雖然惜字原是士人用以修身的一種宗教行為，而且這種行為來自文昌信仰，但是到了此時，惜字活動已滲入其它更複雜的通俗信仰因素。這個發展反映了儒士階層所持的價值多樣化，亦同時處處暗示了惜字活動及文昌信仰所吸引的不再單單是士人，也漸包括了社會其它階層及行業的人。

至少在江南地區，文昌在清中後期其實已成為相當普及的宗教信仰，並不限於儒士。上文提到在城隍廟內的惜字會為數並不少，意味著這些惜字會也得到地方政府的正式認可，其中有的甚至是地方官創辦的組織，並有一般民眾的參與。從道光時期的文集中可以看出在江南地區的一些都市內，慶祝文昌帝君生日的節慶由地方官主持，邑內的士人多熱烈參與，「……如道宮、法院、會館、善堂供奉帝君之像者，俱“修崇醮錄”……雖貧者亦備分燒香，紛集殿庭」，稱為「文昌會」<sup>49</sup>，可見其普及的程度。惜字活動也有同樣的發展，蘇州府在道光十九年(1839)出文鼓勵惜字會的設立，文謂：「本府查士讀儒書，固宜敬惜[字紙]，下之農工商賈，亦有子孫，無不望其顯榮仕進者」，所以人人應該積極參與惜字會的活動<sup>50</sup>，可見清中後期以來，連政府也積極地推廣惜字活動至一般民眾。然而，文昌信仰及惜字的普及也意味著這些宗教行為的意義比以前遠

<sup>48</sup> 《崑新兩縣補合志》1923，2：5下。

<sup>49</sup> 顧祿《清嘉錄》(江蘇古籍出版社，1986)，2：48-50，此書記蘇州在道光時代之習俗。

<sup>50</sup> 《蘇州府正堂李示》，道光廿年三月示《得一錄》，12：8上-11上。



為複雜。文昌及惜字不再單單代表儒生的心態與利益。例子之一是深受儒士所卑視的衙門胥吏，他們亦以文字為生，因此也積極地參與惜字組織，但是江南的胥吏並不拜文昌，而拜倉頡<sup>51</sup>；這種分別說明惜字行為對不同職業的人有不同的意義；對有希望入仕的儒士，惜字是帶來祿運的陰德；對以寫公文為生、無緣中舉的胥吏，他們也理所當然地拜創字的倉頡，而非掌祿運的文昌；至於其他的「農工商賈」，無不希望子孫「顯榮仕進」，也自然參與惜字集體活動，但他們所拜的神則當然不限於文昌或倉頡，還包括「主宰」他們生活其它範圍的神祇；惜字會與諸多神明有關係也就不足為奇了。因此這樁應是「士人分內事」的惜字行為，到了清後期已成為普遍的宗教行為，並不局限於文昌帝君信仰了。同樣地，文昌帝君也不再是儒士所獨拜的職業神，清代許多與文字有關的行業也以文昌為行業神，如書坊業、刻字刷印業、鐫碑業、紙業、文具店等商號多拜文昌神，說書人也以文昌為他們的行業神<sup>52</sup>。文字與文昌原為文人之「專利品」，到了清中後期，都市化、商業化及科舉文化的深入社會，已使得惜字會與文昌信仰非常地通俗化了。

清代各種民間通俗信仰之進一步普及化往往影響了上層的政策。文昌祠被明政府廢止後，文昌信仰與惜字活動等卻在民間日益流行，如上文所述，到了嘉慶期間可說已極為普遍，這個發展可能影響了嘉慶初文昌祀再被正式承認。官方在1801年(嘉慶六年)正式將文

<sup>51</sup> 俞樾，《茶香室叢鈔》，1883，15：2下-3上，筆記小說大觀廿三篇五冊。

<sup>52</sup> 李喬，《中國行業神崇拜》（北京：中國華僑出版公司，1990），頁144-148；中村元等監修，《アジア佛教史中國編III現代中國の諸宗教—民眾宗教の系譜》（東京：佼成出版社，1974），頁263-265；郭立誠，《行神研究》（台北歷史博物館，1957），頁64-5。

昌神入祭典，在咸豐六年(1856)，文昌祠甚至被升格為中祀，與關帝並列為一文一武之神祇。官方的正式理由是嘉慶五年(1800)時梓潼帝君在四川再次顯靈，協助皇軍平定當地白蓮教之亂，換言之，梓潼再次「扮演」晉至唐宋間協助皇室平亂的一貫角色，以「顯示」他的正統性。亂平之後，嘉慶帝馬上為此下令重修成化以來即荒廢的京師文昌祀，事成後更親自謁拜，謂文昌「主持文運，崇聖闢邪」<sup>53</sup>。換言之，在社會日漸不安定的時代、各種異端教派威脅著政權的時代，清中央將在禮法方面身分曖昧的、神格可疑的、但深受民間信仰而且對正統意識型態並無威脅的神祇納入禮制，並稱文昌「主持文運，崇聖闢邪」，強調神祇的「靈驗」性<sup>54</sup>，即是利用這個深入民間、遍及各階層的信仰來安定社會。

惜字會的普及化說明了兩點：第一點是清代通俗文化的複雜性及強化；文昌神自宋以來主要受儒生士人所信仰，惜字組織是這個道教信仰的通俗體現，清乾隆後期以來惜字會的普及化一方面反映了儒生階層所代表的價值更深入地滲透民間，而另一方面，通俗的、普遍存在於社會各階層間的一些非正統儒家的價值也進一步地影響了儒生階層的思想行為。明中後期以來的中國社會是上下階層文化雙向交流極為熱絡的時代。這發展趨勢使得文昌信仰原來牽涉的禮制顧忌日漸淡化，雖然嘉慶之前官方禮制並不承認文昌的地

<sup>53</sup> 《清史稿》志59，卷84，禮三：嘉慶帝還要大學士朱珪(1731-1807)寫〈敕建文昌帝君廟碑〉，朱珪得在經典中為文昌之入祭祀找各種解釋；又見《清實錄》嘉慶六年五月83：9下；朱珪，〈敕建文昌帝君廟碑〉《知足齋文集》，叢書集成初編，（上海商務1936），2：23-24。Terry Kleeman, pp. 101-104。

<sup>54</sup> 有關通俗神祇之「靈」與否，以及這個性質與神祇的受信程度的關係，參看Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1987)，第八章。

位，而且嚴格而言，拜文昌神並不符合儒家正統的「禮」，不少大儒也一直排斥這個信仰，但是這個神祇卻越來越為社會所接受，反而促成了在嘉慶六年文昌的重入祭典，再次正式成為國家級的神祇。

第二點是儒士階層心態「世俗化」的發展；由於惜字會與文昌崇拜原本是儒士階層的活動與宗教，惜字會亦反映了大部分儒生的世界觀。清代因參考科舉人數的不斷增加，而使初級的科舉競爭日益激烈，做成一種要求「速成」的惡性競爭，道光之時：「人期速效，十五而不應試，父兄以為不才，二十而不與膠庠，鄉里得而賤之」<sup>55</sup>，儒生階層的社會身份也因而變得越益複雜，尚無舉人以上功名的儒生的社會地位恐怕亦日漸低落<sup>56</sup>，這在學風特盛、科舉競爭最為激烈的江南地區更是如此。這些變化使得高居四民之首的「士」，無論在社會身份定義方面，或思想行為方面，越來越沒有純粹性，或一致性；姑且不談社會經濟地位崇高、或有特別思想及學術貢獻的個別大儒，絕大部份的「士」，即無較高功名、亦無豐厚祖產、感到前途未卜的儒生，恐怕在價值取向方面、社會行為方面難以分別於其他階層或職業的人。精神上得依賴職業神明，如其它行業一樣，也就不足為奇，亦不會以「怪力亂神」來自責。張之洞(1837-1909)在同治時代(1870年左右)在四川觀察到當地士人沈迷扶

<sup>55</sup>引自桐城文人戴鈞衡(1814-55)，〈桐鄉書院四議—課經學〉，《皇朝經世文編》，盛康輯，近代中國史料叢刊(文海出版社，1966年影印本)，65:48上-下，原引自Alexander Woodside, "State, Scholars, and Orthodoxy: The Ch'ing Academies, 1736-1839", in K.C. Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 173.

<sup>56</sup>有關十八世紀後期在庠儒生的經濟及社會地位低落的問題，可參看Alexander Woodside, pp. 158-184.

乩，並收到一士人送來的一本著作，內容竟是「將陰騭文、感應編，世俗道流所謂九皇經、覺世經，與大學、中庸雜糅牽引，忽言性理，忽言易道，忽言神靈果報，忽言丹鼎符籙，鄙俚拉雜，有如病狂」<sup>57</sup>，張之洞對這種書的驚愕，正說明了此時少數精英與一般儒生之間，在心態上的巨大鴻溝<sup>58</sup>。

在明代，依賴功過格、惜字等非純粹儒家行為尚為不少大儒作為修身積德之用；到了清中後期，這種宗教行為已進一步形式化、集體化及世俗化，成為儒生的職業性信仰，並逐漸吸收更多其它通俗信仰的因素。惜字會的這種發展，並沒有因而疏離了儒生階層，反而吸引了更多其它各行各業的人，結合著各類善舉，以行善積德作為號召，成為一項近乎全民的活動<sup>59</sup>。

<sup>57</sup>張之洞，《張文襄公全集》(台北文海出版社，1963年據學精廬本(1937)景印)，204：8下，本人對這條資料的注意亦源自Alexander Woodside一文，p. 176.

<sup>58</sup>這鴻溝猶如十六世紀意大利司法官與小鎮磨坊主之間的心態差距，見Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, (Paris: Flammarion, 1980)書中這個會讀寫的磨坊主熱愛閱讀，並擁有許多用通俗語言寫的經典著作，他的宇宙觀混合著他所理解的書本知識與他的實際經驗，其中不少來自傳統的口語文化，但是他的世界觀被司法官視為「異端」，他最後被處死。本書已是西方通俗文化研究的一本經典之作，見本人的書評〈中國明清時期的通俗文化〉，《新史學》，創刊號，1990年3月，頁145-153。

<sup>59</sup>自清中後期以來，惜字組織已普及中國的遼陸地區，乾隆四十二年(1777)台灣地區已有惜字組織活動的記錄，現士林神農宮碑林中仍存有嘉慶廿五年(1820)及道光五年(1825)的〈敬字亭碑記〉；澳門的蓬萊廟內也有一光緒初期的〈倡善社惜字會碑〉，見劉枝萬，〈臺灣中部碑文集成〉，《臺灣文獻叢刊》151，1962，頁7-8；〈士林神農宮之碑林〉，臺灣碑碣專輯，《史聯雜誌》，20(1992)，頁189-191；李德超，〈澳門之中文碑刻與澳門史研究〉在林天府主編，《亞太地方文獻研究



論文集》(香港大學, 1991), 頁181。這類的例子如仔細追索, 必然很多, 可見惜字活動深入民間的程度, 直至今天, 仍有老一輩的人虔誠地以傳統方式進行惜字: 見郭漢辰, 〈敬惜字紙、尊古聖賢特優村長阿祥伯的故事〉, 《中國時報》, 1993. 7. 11。

## “Societies for Cherishing Written Characters” (*hsi-tzu hui*) in Ch'ing China

Angela Ki Che Leung

"Societies for Cherishing Written Characters" were popular organizations of the Ch'ing period(1644-1911). "To cherish written characters" (*hsi-tzu*) means that abandoned paper with written characters should not be left in filth; it should be carefully collected, cleansed, and burnt in a furnace specifically built for the purpose; the ashes should then be carefully drained into the river or the sea. This religious act was closely related to the worship of the Wen-ch'ang god, god of the scholars, denounced as "heretic" by the Ming in 1488. It was believed that someone who cherished written characters would accumulate merit and have better chances in passing civil examinations. *Hsi-tzu* seemed to be an private, religious act of scholars during the Ming, and developed into an popular organizational act in the early Ch'ing. From the Ch'ien-lung period(1736-1795), these societies developed in great numbers, especially in the Kiangsu-Chekiang regions, and often included other charitable acts, attracting scholars and nonscholars alike. The Wen-ch'ang god was soon to be re-stated as a national god in 1801. The development of *hsi-tzu hui* revealed the complex evolution of popular and elite cultures in the Qing, and the "popularization" of the lesser scholars' *mentalités* during the middle and late Ch'ing periods.