

日譜與明末清初思想家 ——以顏李學派為主的討論*

王汎森**

本文是一篇思想史與生活史相結合的研究，旨在說明四事：第一，晚明通俗宗教及善書的流行與明末清初修身日記的大量出現；第二，修身日記反映十七世紀思想界的幾種變化，包括由玄轉實，由悟轉修的傾向；第三，在晚明那種知識份子群體性活動風起雲湧，動輒千百人的講會逐步消歇，老師與學生當面印證的場合漸少之後，日記所扮演的角色，以及規過會的興起，還有它們反映的嚴格主義的風氣；第四，修身日記的流通仍侷限在士大夫，不像功過格等善書那樣普及群眾，反映一種平民精神的衰退，而由日記的內容中又可以看出社會救濟色彩的衰落，以及天與祓罪等宗教色彩的平淡等現象。

關鍵詞：日譜 顏李學派

* 本文承兩位審查者提供寶貴意見，謹此誌謝。

** 中央研究院歷史語言研究所

宋明理學中修身日記的傳統很長，但是，不管是研究宋明思想或是研究日記史的作品中，都未見到過專門討論它們的作品。¹ 研究宋明思想時多注意思想層面的探討，而少從生活史的層面著手，然而宋明儒學以修身實踐為主體，不純粹是思想的論辯。所以本文試著討論一些簿冊、公案、肘後方，在這個以修身為主體的思想傳統中所扮演的實際作用。不過我的討論集中在材料比較豐富的修身日記上。²

本文有幾個重點：第一是討論明末清初受到功過格等影響，帶有簿計性質的日記大量出現；第二是討論日記或日譜在修身踐履中的功能，以及它們如何在十七世紀思想日常生活化，由玄轉實，由悟轉修，由崇尚顏子的超悟到看重曾子的「吾日三省吾身」時扮演的角色；第三是日記或日譜中究竟反映了那些時代及思潮的變化；第四，何以士大夫的日譜或日記不能像功過格那樣平民化，它不但始終局限在士大夫，而且隨著清學之興起，在士人中的影響力也消褪，一直到清季道光年間才又復興。

探討這個問題時先要說明，在宋明理學中，修身日記不時可見，譬如王陽明惜陰會中，要求每人立日記、每家立日記、每個地方也有紀錄，但是本文強調的是明末清初思想變化最為劇烈這一段時間，一方面是因為當時日記數目驟增，另一方面是其中不少帶有系統的、簿計的性質。

討論日譜必須將它放在幾個脈絡下來看：第一是宋明理學之中修身日記的傳統；第二是晚明的善書運動，尤其是袁黃所提倡的功過格的廣大影響，以及儒家對這個影響深遠的運動的反應。

此處先談直接激盪明末清初修身日記之風的功過格。晚明佛道二氏皆有一種簿記式的日記運動。以佛家為例，馮夢禎《快雪堂集》中記馮氏：

辛巳夏，嘗與淨侶結制拙園，扁其堂曰淨業，一事一念之失，必至佛前而

¹ 如陳左高，《中國日記史略》（上海：上海翻譯出版公司，1990）。

² 日記或日譜之間還看不出明顯的區別，「譜」是籍、錄，所以日譜是每天的記錄，日記也是每天的記錄，故而我們也常見到兩者互換借用的情形，譬如顏元李塨時而稱日譜，有時又稱日記。我之所以選定此名純粹是因為在我討論的這個時期「日譜」一詞較常使用之故。

記之，以驗功夫之進退，用心之疏密，目之曰淨土資糧，佩之胸前，出入臥起必俱。³

這裏所謂「淨土資糧冊」當是一種系統地記載每日念慮云爲的記錄，與功過格及下面要談到的日譜有某種彷彿之處。馮夢禎顯然認為保持這樣一份記錄太辛苦了，故他說「才數月耳，其後漸怠漸棄，並冊子亦不知何在。」⁴不過照他的記載，當時頗有遵行之人。⁵

在通俗道教方面，袁黃功過格的影響力是異常深遠的，他在當時是位里巷皆知的人物。自從功過格流行之後，模仿它的作品也相當多。⁶甚至於只要能與功過格等善書的想法相共鳴，或是袁黃在立命篇中所提到的一些早已湮沒不彰的，也重新得到重視，譬如北宋儒者趙抃（清獻），原來不是一個引人注目的人，但是因袁黃的提到他每夜告天的辦法，他的〈守己四箴〉⁷乃在明末清初引起了重視。⁸

善書運動的廣大影響，對正統儒者的啓示與威脅非常大。它不是一些零零碎碎的辦法，而是一整套新的行善觀念及作法。經功過格之類的善書淘洗過後，人們的心靈其實已經重重烙印下一層功過格式的因果報應觀。但是正統儒者又想在理論的層次上，反駁或表示對因果報應觀念的不同意，這種情形尤其表現

³ 《快雪堂集》（萬曆四十四年金陵黃汝亨等刊本），卷三十，頁5。

⁴ 同前註。

⁵ 同前註。

⁶ 目前所存的至少還有十幾種，見Cynthia Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit* (Princeton: Princeton University Press, 1991). pp.241-242.

⁷ 《初月樓聞見錄》（台北：商務印書館，1976），卷七，頁2，〈黃人闇（修）條〉。

⁸ 《宋元學案》中曾幾次提到趙抃（清獻），但都是在贊揚他的清正不苟，亢直敢言。如卷一〈安定學案〉提到周穎從學安定，與趙清獻交，「清獻爲諫官，先生移書曰：當公心以事君，平心以待物，無以難行事強人主，無以私喜怒壞賢士大夫」（《黃宗義全集》（杭州：浙江人民出版社，1992），冊三，頁86）。在卷十二〈濂溪學案〉中提到「濂溪同調」時有較詳之說明：「趙抃字閱道，西安人，進士及第，累薦爲殿中侍御史，彈劾不避權倖，京師目爲鐵面御史。知成都，匹馬入蜀，以一琴一鶴自隨。擢參知政事，王介甫用事，屢斥其不便，乞去位。知杭州，改青州，復知成都，以太子少保致仕，卒年七十七，贈太子少師，謚曰清獻」（頁641）。《宋元學案》卷九十二〈草廬學案〉引吳草廬的話：「昔清獻公日中所爲，夜必告天，司馬文正公平生所爲，皆可語人，如欲日新乎？每日省之，事之可以告天，可以語人者爲是，其不可告天，不可語人者爲非。非則速改，昨日之非，今日不復爲也。日日而省之，日日而改之，是謂『日日新，又日新』」（冊六，頁581）。

在那些早年曾接觸過功過格、感應篇的士人們。他們常表現出一種矛盾的心態，在遇到無子嗣或科舉失利時，馬上覺得必須行善來累積功德，可是不久卻又表示這是不正確的觀念，道德與善報不應該如此緊密相聯；以善行求好報，也是過度功利的錯誤觀念。⁹

另外有一批是「新功過格」派，大部分成書於明末清初，作者們多在道德與幸福，善行與福報這方面用盡力氣想要加以緩和，而且盡力要將此世馬上可以得到福報的成分儘可能的沖淡，但是又想保留其勸人為善的種種樂觀性，故常見一種既模稜兩可，又試圖調和的口氣。¹⁰

正統派儒者對此是不能滿意的。著文批駁〈立命篇〉，或是以各種方式非難袁黃的文字多至不可勝數，而且從明末到清初不曾斷過。譬如明末的劉宗周，清初的張爾岐，都有文章批駁袁氏。¹¹ 魏象樞說他偶與在太原的友人講孟子「盡心知性」章，他的朋友「於立命有異解，余不敢聞」，¹² 而晚明流行的《袁了凡斬蛟記》這一短篇小說更是諷刺袁氏的代表作。¹³

這些儒者認為實行功過格實在不能帶來真正的道德轉化，而且使人沾染功利之習，¹⁴ 他們的批評不是全無道理的。在晚明小說《金瓶梅》中不無諷刺意味地借西門慶之口說了一段話：只要我多施一些銀子救濟窮人，則即使強姦了嫦娥，也沒有什麼關係。¹⁵ 這一簡短的告白直接道出了晚明善書運動的弱點：功過格式的道德行為，不一定是使人成為一個道德人，因為功過不斷相互折抵的思維，確實會使人產生只要施銀救助許多人的性命，便能與強姦嫦娥所犯的過

⁹ 陳龍正等人身上都顯露過這一個矛盾。

¹⁰ Cynthia Brokaw，前引書，第四章。

¹¹ 張爾岐《蒿菴集》（濟南：齊魯書社，1991）卷三有〈立命記〉，專駁袁黃功過格及〈立命篇〉之非。

¹² 《寒松堂全集》（太原：山西人民出版社，1992），頁923。那是因為袁了凡所用「立命」的觀念，最早是從孟子來的，但是他對之加以自己的解釋，看來魏氏的太原友人是順著袁氏的觀點解「立命」，而不為魏氏所同意的。

¹³ 孟森，〈袁了凡斬蛟記〉，《明清史論著集刊續編》（北京：中華書局，1986），頁73-80。

¹⁴ 參見我的〈明末清初的人譜與省過會〉一文，載《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.3，頁679-712。

¹⁵ 「咱只消儘這家私，廣為善事，就使強姦了嫦娥和姦了織女，拐了許飛瓊，盜了西王母的女兒，也不減我潑天富貴。」笑笑生，《金瓶梅詞話》（萬曆刊本），五十七回，頁9-10。

錯相抵，甚至還有剩餘的心態！另一個諷刺性的例子發生在祁彪佳身上。祁氏熱心參與放生會，有一次他買好田螺與會友準備放生，不料被偷了，祁氏爲此大怒，準備訴官，因而引起許多人的不滿。人們批評放生會的人，寧可放生，不肯救餓人之飢，把人命看得比青蛙的命還賤。¹⁶

即使有許多正統士大夫對功過格之類的善書感到不滿，但他們卻不能否認一點，善書是通俗而有力量的，即使不滿意，仍然要對它另眼相待。許多有志的儒者，便想以功過格爲底本對它進行脫胎換骨的工作。劉宗周的《人譜》是一個最好的例子。¹⁷除了《人譜》外，還有一大批不滿意功過格，但又受其影響的修身冊產生。陳瑚、陸世儀早年皆實行功過格，篋中不時放著一本功過格，但他們兩人皆或作或輟，因爲覺得「德不加進」，¹⁸而且也因爲考試失利而感到徹底失望，陸世儀乃「仿了凡意作格致編」。¹⁹因爲大部分的書不易見到，所以我們還沒有足夠的了解，故此處只能從書名及其他零碎史料去判斷，當時是出現了一個風潮，可以名之爲「儒門功過格運動」。

值得注意的是科考的焦慮是當時許多士人共同的焦慮，它使得許多人面臨了強烈的意識危機，有的轉向宗教，譬如科考失利便是楊廷筠轉向基督教的一個重要原因，²⁰至於袁黃，對於科舉的焦慮也是他信仰功過格的重要原因，²¹足見晚明因爲參與科舉人數與錄取名額之間愈來愈懸殊的比例，對士人所造成的焦慮與挫折感，其影響是非常深廣的。²²李塨是反對〈感應篇〉的，認爲「其言頗荒唐，且以徼福之心爲善室惡，已屬私欲也。」可是他四十歲之前尚無子嗣，日夜懸想的是，販夫傭保居然都有小孩，會不會他們的德行勝過自己呢？²³

¹⁶ 夫馬進，〈善會善堂的開始〉，《日本青年學者論中國史：宋元明清卷》（上海：上海古籍出版社，1995），頁426。

¹⁷ 劉子《人譜》出現後，功過格才有了競爭者，但是無論如何，《人譜》中的記過格仍是模倣功過格的。

¹⁸ 《陸子全書》（光緒己亥刊本），《行狀》，頁3。

¹⁹ 《行狀》，同前書，頁16。

²⁰ 關於楊廷筠，見裴德生、朱鴻林，〈徐光啓、李之藻、楊廷筠成爲天主教徒試釋〉，《明史研究論叢》第五輯（上海：江蘇古籍出版社，1991），頁477-497。

²¹ 袁黃，〈了凡四訓白話解釋〉（台南：無出版社，1979），頁7-11。袁氏信仰功過格的另一個焦慮是爲了求子。

²² 參見余英時，〈士商互動與儒學轉向〉，在《劉廣京先生七十祝壽論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，出版中）。

²³ 《恕谷後集》（國學基本叢書本），卷一〈警心篇序〉，頁5。

足見他心理的最深層仍然相信善惡都會得到現世報應。在不自覺的層面，他的想法實在與袁黃沒有太大差別。

二

前面已經提到過，我們在討論宋明理學的歷史時，常常忽略了他們的生活史，尤其是他們在從事道德修養時，除了語錄與高深的談論外，究竟還有什麼憑藉，使得這種基本上是內心世界的轉化能夠有所保證？

自古以來，人們以各式各樣的方式，來警醒自己。理學大興之後，盛行於各地的以一、兩句修身提醒的書匾、書聯、書壁等極為流行。以朱子為例，他的行蹤所經之地所留下的遺蹟中，便有大量的這類遺物。²⁴但這並不是主要的，理學家生活踐履中有以下幾種重要的模範或是憑藉：

自傳：如胡直、高攀龍的《困學記》都成了人們從事道德修養的範本。²⁵

功案（或「公案」）：《陳獻章集》中〈與賀克恭黃門〉一文有一段話：

林緝熙此紙，是他向來經歷過一個功案如此，是最不可不知……若未有入處，但只依此下工不致相誤，未可便靠書策也。²⁶

白沙指出，從事身心性命之學者如果不知如何下手，可照著林緝熙的「功案」去下工夫，「不致相誤」。足見「功案」是一個人道德修養歷程中所經過的種種重要關節及轉折，記下這些歷程，就像一件案子的前因後果，所以稱為「功案」，而對於尋找工作工夫的初學者而言，它有點類似基督教的聖徒傳記，只要模仿聖徒，照著去做，便不致走錯路。陳白沙並特別強調，「不可便靠書策」，可能因為書策畢竟不像「功案」那樣，是一個修養有成之人道德轉化過程中搏鬥的痕跡，易於循守，而且更得要領。

年譜：我們現在通常只將年譜當作某人的生平史料，但在宋明理學的傳統中，「年譜」常有實際修身借鑒的功用，參詳某人的年譜，便是參詳他道德奮鬥的歷程。以《王陽明年譜》為例，這份成於陽明親近學生之手的記錄，便是

²⁴ 高令印，《朱熹事跡考》（上海：上海人民出版社，1987），頁161-301。

²⁵ 關於自傳有吳百益的研究，Wu Pei-i, *The Confucian Progress* (Princeton: Princeton University Press, 1990)。

²⁶ 《陳獻章集》（北京：中華書局，1987），頁133。

許許多多王學信徒求道過程的參考冊子，其功用有點像基督教的《模倣基督》。有一些被認為在道德實踐上有所成就的人物常在生前編年譜，多少也是將年譜視為一種教學手冊。

肘後牌：李二曲有「肘後牌」，他曾這樣說明它的功用：

肘後牌者，佩日用常行之宜於肘後，藉以自警自勵，且識之持不忘也，上帝臨汝，無貳爾心，其可忽乎！²⁷

中醫有所謂「肘後方」，表示緊急時不可或缺之方藥。此處的「肘後」二字，也有道德修養過程中之肝膈要旨的意思，不過它不只是這樣。照李二曲的描述，它是一塊木牌上面寫著自警自勵的話，佩於手肘之處，則每當手肘彎曲之時，便因碰觸而自警。李二曲的「肘後牌」上寫的是：²⁸

恭	修九容		虛	經		無
	提起	放下	明	綸	化	聲
			寂	贊		無
默	擴善端		定	參		臭

李二曲用一段話來說明這塊木牌上口訣的意義：「終日欽凜，對越上帝，篤恭淵默以思道，思之而得，則靜以存其所得，動須察其所得，精神才覺放逸，即提起正念，念中恆惺惺，思慮微覺紛雜，即一切放下，令萬緣屏息。修九容，以肅其外，擴善端，以純其內。內外交善、湛然無適，久則虛明寂定，渾然太極，天下之大本立矣。大本立而達道行，以之經世宰物，猶水之有源，千流萬派，自時出而無窮。然須化而又化，令胸中空空洞洞，無聲無臭，夫是之謂盡性至命之實學。未至於斯，便是自棄。千萬努力，念茲在茲。」²⁹

書壁，書門：書於門或書於壁想必是在門上或壁上直書警句或是張掛條幅來警醒自己。此處擬舉顏元與李塈的例子。《顏元年譜》一六九〇年條引顏氏日譜，對「書壁」之功用有所闡發：

行中矩，望見壁上書「毋不敬」，快然。思敬時見箴而安，急時見箴而惕，不啻嚴師爭友矣。湯、武逐物有銘，有以哉。³⁰

²⁷ 《二曲集》（北京：中華書局，1996），頁134。

²⁸ 同上註。

²⁹ 同前書，頁135。

³⁰ 《顏元年譜》（北京：中華書局，1992），頁71。

李塏書壁的內容相當豐富，想來是隨著年齡與進境而不斷更換。一六八二年，他書於壁上的是當時的日課——「一山立、一莊坐、一慎笑、一朗言、一勿作輕佻語姍人、一言事勿急燥、一勿閒言廢時、一與人言須待人語訖、一論古人以和平、一戒深言、一戒輕作勉人語、一戒浮態、一勿以盛氣加人。」³¹ 隔年，因為有一次與顏元討論改過的問題，而恥昔日改過不力，乃大書於壁曰：「塏，汝改過不力者，天其刑汝！」³² 一七〇二年，書壁的內容是：「坐如尸，坐時習也。立如齊，立時習也。周旋中規，折旋中矩，趨以采齊，行以肆夏，寢時習也。皆習禮也。」³³ 一七一五年，李塏五十七歲，自書於壁的是「斷欲，勿冒人，勿躁，勿言人短長，力循聖道，表裏並盡。」³⁴ 隔年，書壁云：「高冷暴燥，予之大病，不改之，非夫也。」³⁵

書衣：明末清初的盛敬爲了實踐「慎獨」之訓，便將這兩個字書於所穿的葛衣之上，以便隨時提醒自己。³⁶

但是最值得注意的、使用最廣泛的，還是日記、日錄。

書院弟子立日記，是從宋代一直到清代都還使用的一個辦法。雖然目前尚未見到這種日記留下來，不過吾人可以從各種規約中看出，書院要求學生立日記，將所讀何書，所見何人記下來，以供山長閱看。³⁷ 至於私人立日記的更是眾多，陳白沙有日錄，³⁸ 吳與弼有日錄，³⁹ 董濬《日省錄》、⁴⁰ 林光《晦翁學驗》、⁴¹ 高攀龍《日鑑篇》、⁴² 劉宗周《日記》、⁴³ 祁彪佳《日記》、⁴⁴ 魏象

³¹ 《李塏年譜》（北京：中華書局，1988），頁19。

³² 同前書，頁20。

³³ 同前書，頁89。

³⁴ 同前書，頁153。

³⁵ 同前書，頁159。

³⁶ 《明遺民錄》（杭州：浙江古籍出版社，1985），頁288。

³⁷ 李國鈞主編，《中國書院史》（長沙：湖南教育出版社，1984），頁987。

³⁸ 《陳獻章集》，頁78

³⁹ 吳與弼，《康齋先生日錄》（中文出版社據日本明治三年和刻本影印）。

⁴⁰ 《明儒學案》（台北：世界書局，1973），卷十四，頁116-117。

⁴¹ 容肇祖，《容肇祖集》（濟南：齊魯書社，1989），頁228。

⁴² 該書以德業之敬、怠義，分註於天時人事之下。參仲貴，《明清儒學家著述生卒年表》（台北：學生書局，1980），頁214。

⁴³ 參仲貴，前引書，頁222。

⁴⁴ 祁氏有日記多種，見《祁彪佳文稿》（北京：書目文獻出版社，1991）。

樞《日記》、⁴⁵ 張爾岐《日記》、⁴⁶ 張履祥《日記》、⁴⁷ 魏禧《日錄》、朱用純《編年毋欺錄》、方苞有《省身錄》，⁴⁸ 不過這些日記大都沒有留下來。他們也不認為有全本保留的必要，最多只是將日記中比較精彩的心得摘抄刊印，譬如朱用純的《毋欺錄》是。

修身日記大抵可以分為兩種。第一種是比較不具系統的記錄，明代吳與弼的《日錄》是一個例子。我們今天翻開吳氏《日錄》，三百多條的記錄，既不是系統的、帶有簿記性質的記錄，也看不出明末清初日譜或日錄中那種你死我活式的內在鬥爭痕跡，而大體是一些生活體驗，一些反省，一些悔恨，對於聖賢語言的一些體味。⁴⁹ 這類日記或日譜數目不少，規模最大的一部是孫奇逢的《日譜》。

另一種是帶有簿記性質的修身冊子。它的流行，除了是受功過格影響外，也與當時社會脫序，需要更嚴格的修身日記有關。當時儒者在個人方面有《人譜》及各種省身錄，在社群方面，則流行鄉約中的彰善糾過，士人也倡組省過改過之會。⁵⁰ 當時文人悔過、懺過之風甚盛，所以刊刻功過格、感應篇，⁵¹ 或人譜⁵² 的風氣非常盛行。⁵³

當時儒學內部的幾種發展也與嚴密的修身日譜的興起有關。明代後期思想有逐步擺脫現成感悟，而走向日常生活中實踐的意味，故道德實踐上有一種「日常生活化」的傾向。當心學盛行時，人們所求的是「悟」，是「一旦豁然貫通，則眾物之表裏精粗無不到」，所以讀書靜坐之外，還到處追逐得道大師，聽講、印證、提撕，尋求開示，以求證悟。一旦開悟，還要時時保住勿失。但是後來思想有所變化，主張要從動中實踐，從實踐中去取得中節。第二，不再

⁴⁵ 《顏元集》（北京：中華書局，1987）記刁包「研程、朱學，蔚州魏敏果公象樞甚重之，月送《日記》求正。」（頁714）不過在《寒松堂集》中未見到魏氏的《日記》。

⁴⁶ 張爾岐，〈日記序〉，在《蒿庵集》，頁74。

⁴⁷ 見《張楊園年譜》（台北：商務印書館，1981），頁19。

⁴⁸ 參仲貴，《明清儒學家著述生卒年表》一七〇二年條。

⁴⁹ 當然，我們現在所看到吳與弼《日錄》是選刊，而非全貌。關於《日錄》可以參考鍾彩鈞〈吳康齋的生活與學術〉，《中國文哲研究集刊》10（1997），頁269-316。

⁵⁰ 參見王汎森，〈明末清初的人譜與省過會〉。

⁵¹ 鄧之誠，《清詩紀事初編》（北京：中華書局，1965），頁551。

⁵² 同前書，頁837。

⁵³ 如樂純之，《雪庵清史》（明萬曆刊本）其中〈清課〉一卷，有講每日懺悔。

是開悟的，而是日常實踐的，那麼日譜中所記的不應再是一些電光石火般的感悟，而是生活的，全面的，所以日譜就傾向以簿計式涓滴不露地記載每一舉動、每一念慮云爲。

我們由清初顏元與李塉兩次意見上的差異便可以看出新舊兩種典範不同。一六八九年，李塉三十一歲時，他問顏先生：「近日此心提起，萬慮不擾，只是一團生理，是存養否？」顏元的回答是「觀足下九容之功不肅，此禪也，數百年理學之所以自欺也……蓋必身心一齊竦起，乃爲存養。」⁵⁴ 照顏元說，看不見的心與看得見的九容都要合符規矩，故不再是「此心提起萬慮不擾」就夠了，應該是生活中表現出來的每一細節。另外一個例子也可以看出由操存到習行的變化。李乾行向顏元說：「何須學習，但操存至，即可將百萬兵無不如意。」顏元悚然：「懼後儒虛學誣罔至此！」⁵⁵

他們稱呼自己所做的是「日日工程」。顏元六十歲（1703）時有一天突然憶起「少年最卑污事」，遂想起友人的一段話。「鳶飛戾天，一歛翅即落地」，故了解到「自今，不可任此身頹衰，須日日有工程」，⁵⁶ 成德不靠一時的了悟，而是日日要努力的事，只要有一日沒有「工程」，便會像高飛的鳶突然收翅般，即刻掉落地上。

在對感悟式的修養觀感到失望之後，人們尋找一種可以用務實的方法來達到超越目的的東西。每有一善，便算一件功，每作一件壞事，便算一過，整個靈魂的狀態可以像公司的營運狀態，用簿計來管理，而且自己可以像一個老練的會計，搬出帳本，則公司的本質與營運狀況便一清二楚了。自己成德的可能性，以及在成德的路上走了多遠，都可以從這些簿計中查得。不再像過去那種求悟的方式，究竟何時可以超悟是不知道的，悟後可以保持多久也是沒有保證的。我覺得從孫奇逢《日譜》中的一篇〈序〉中，可以看出這種由務實的方法達到超越的目的之道路。這篇序強調由日用常行以窺先天未盡、以窺良知。而且是日日慎之、日日記之，終身無不慎、須臾無不慎。所記又是自證自勘，非他人所能識測者。而且這樣一件工作是無一人不可爲，無一事不可盡，無一時不可學。⁵⁷

⁵⁴ 《李塉年譜》，頁41-42。

⁵⁵ 《顏元年譜》，頁78-79。

⁵⁶ 同前書，頁98。

⁵⁷ 孫奇逢，《日譜》（光緒刊本）。

因爲是在日常生活的所有細節上見分曉的，日記遂有兩種功用，第一，立日記者規定自己凡是日間所思所行，夜間必須不能遺漏地忠實記錄下來，因爲時刻刻想到自己的念慮云爲到了晚間必須記錄下來，所以許多念頭便不敢有，許多事便不敢做。第二必須對內在心靈的全部活動都要保持記錄，而且要將生活中所有的細節記錄下來以供自勘或請求成德君子代爲診治。這裏有點像是西方基督教的傳統中對「記憶」的重視。記憶是告解與悔罪傳統中相當關鍵的一部份，如果不能清楚記著自己的云爲，也就沒辦法進行一場完整的告解。所以教會中人發展記憶術，在中國傳教的利馬竇即以擅記憶術而名噪一時。⁵⁸ 又如南懷仁的《滌罪正規》中便清清楚楚地寫著，想要真正的告解與完整的懺悔，首先必須將所犯的過錯儘可能完整地記下來。⁵⁹

明季儒者並未發展記憶術，不過日譜或日記的功用，也相當於西方懺罪過程中的記憶術，而求人評日記，或是在省過會、規過會中互質日記，也頗似向神父告解。所以教人立日記的話中都一再強調兩點：一是從最隱微的念頭之發動開始記下所有細節；二是功過並錄，一字不爲嫚飾。這兩個要點都是爲了記下善惡鬥爭的過程，以求悔過的完整，或爲自己及指導者在反省或教導時提供完整的記錄。

日譜還提供自己「回勘」的記錄，尤其是當自己神智變得較爲清醒客觀，或是道德修養上更有進境時，再回頭翻看，可以更清楚地診斷自己。我們在明末清初的日記或日譜中便常常看到回勘日譜之語。李塈年譜有一條：

思昔年煤毒、部問二事，心夷然不動，以爲學問所就。今回勘日譜，當時大本未立，蓋冒認也。⁶⁰

因爲生命是一個縱深的歷程，所以自己藉著「回勘」去發現過去的修養實跡，對於未來工夫的進步也非常要緊。故要儘可能保留完整的奮鬥進退之痕跡。

除了修養「日常生活化」之外，明代思想的一些變化，也是日譜興起的重要原因。宋代理學至朱子而確立了理氣二元論，其論人心之疵病，每舉「氣拘物

⁵⁸ Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*. (New York: Penguin Books, 1984).

⁵⁹ 《滌罪正規》（香港：納匝肋靜院，1929）〈裨忘〉篇：凡欲解罪，當先追想所犯各罪，及其曾犯幾次，存記在心，以便吐告。然或日久遺忘，則求所以裨助記心者，略有三焉：其一，遵依十戒之序，逐條省察，庶解時陳說不紊；其二，細想從前領洗，與從前解罪以來，先後所居之地，所行之事，所接之人，則能追憶，曾在某地，行某事，接某人，曾有某失……（頁33-34）。

⁶⁰ 《李塈年譜》，頁141-142。

蔽」。但至陸王一系則不談氣稟，只談物欲。氣稟之拘是天生的，工夫是窮理，以求心之發動及身之行為能越過稟之拘，⁶¹ 陸王只論物欲之蔽，既無天生的氣稟之拘，則雖蔽固深重，皆由習染積成，而其工夫亦在以自心之明來光照及化除。此外，明代後期，心學家對人性的看法有所轉變，認為氣質亦不可不謂性，習與性成，傾向一種自然的，發展的人性論。所以必須非常小心地在日常生活的細節中分辨出對與錯的來。不過他們基本上認為人內在的光照可以辨別善習與劣習，然後儘可能地把劣習去除。這也是為什麼儒門所發展出來記過而不記功的譜冊。

值得進一步說明的是，過錯不是孤立的東西，它是一個症狀，所以了解過錯及改過之前必須先知道自已的過錯只是整個人格的一個痛症，在它之下，有一個廣而深的結構。所以將每個念慮行為，最忠實地記錄下來，是提供「症候閱讀」(symptom reading) 的根據。劉宗周說：

吾輩偶呈一過，人以爲無傷，不知從此過而勘之，先尚有幾十層，從此過而究之，後尚有幾十層……謂其出有源，其流無窮也。⁶²

這不是劉宗周獨有的想法，只是他說得更明白而已。而想對這個前幾十層、後幾十層的症候加以澈底的了解，必須有最完整、最無隱諱，完全忠於自己的記錄。

三

在明末清初的思想圈中，我們觀察到一個現象，即日譜除了是自省的憑藉外，它還常常是一種教材。日譜之所以成為教學的媒介，與明清兩代之間士人的社會生活之變化有關。

晚明士人與清代士人的生活型態相當不同。晚明士人的特色之一是知識份子的群體性活動。他們到處遊學，到處拜訪同氣相求的朋友，到處談論，到處切磋，所以許多思想辯論的重要文獻便是遊記。⁶³ 而且當時士習囂張，結黨營社的事情極為平常。如果想窮舉當時各種性質的群體活動，幾乎是不可能做到的事。⁶⁴

⁶¹ 參考鍾彩鈞，《王陽明思想之進展》（台北：文史哲出版社，1983），頁112-115。

⁶² 轉引自梁啟超，《德育鑑》（台北：中華書局，1972），頁93。

⁶³ 譬如羅洪先，《冬遊記》，在《念菴集》（文淵閣四庫全書本）卷五。

⁶⁴ 如方以智即是一個好例子，參任道斌，《方以智年譜》（合肥：安徽教育出版社，1983）。

而講會乃知識人群體性活動的一大項目。士人每每跟隨一個大師東奔西跑。有些大型講會，在各省設有道宗，先期通知，傳單四發，屆時動輒數千或數萬人聚集在一起。這類記載非常之多，譬如《關學篇》中提到的幾次講會，與會者多到幾千人。⁶⁵ 當時有幾位名重一時的講家，所到之處，經常吸引幾個省份的聽眾。首先是王陽明。他在會稽建稽山書院，湖廣、廣東、直隸、南贛、安福、泰和等地來的聽講者多達數千人。在江西講學時，也是四方學者輻輳，他當時所住的射圃，容不下這些來學的人。如徐階為講會于靈濟宮，使歐陽南野、聶雙江等分主之，學徒之集者千人。又如顏鈞，他一開始講學，便趁庚子秋闈，出講豫章同仁祠，榜曰「急救心火」、「得千五百友」。⁶⁶ 一五四一年三月，他聞其師訃音，遂赴泰州，祭拜王艮墓，廬墓三年，并聚友千餘，講論《大學》、《中庸》之學。⁶⁷ 一五五一年他在泰州、如皋、江都、揚州、儀真等地講學，廣泛傳播王艮大成之旨，未記錄姓名者據說有幾千幾萬之眾。⁶⁸ 一五五三年顏氏五十歲時，還作〈告天下同志書〉，約聚各方學友于南都講明聖學。⁶⁹ 又如羅汝芳，他一生東奔西走，到處講學，吸引無數聽眾，《明儒學案》稱他「舌勝筆」，⁷⁰ 決非虛語。譬如萬曆四年（1576）他六十二歲時在騰越的一場講會——「遍塞場中不下四、五萬眾……雖講生八、九人據高台同誦亦咫尺莫聞也。」⁷¹ 他一生所歷講會中，聽眾的數目總是非常龐大。⁷² 他的演講工作帶有到處佈道的意味，⁷³ 直到他七十歲時遠近學生還移家就學。⁷⁴

⁶⁵ 如《關學編》（北京：中華書局，1987），頁74。

⁶⁶ 黃宣民點校，《顏鈞集》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁128。

⁶⁷ 同前書，頁130。

⁶⁸ 同前書，頁131。

⁶⁹ 同前書，頁137。

⁷⁰ 《明儒學案》，卷三十四，頁336。

⁷¹ 程玉瑛，《晚明被遺忘的思想家：羅汝芳詩文事蹟繫年》（台北：廣文書局，1995），頁107。

⁷² 同前書，頁108。

⁷³ 同前書，頁161。

⁷⁴ 楊起元，《證學篇》：「先師平生將有所適，則同志預戒以待。及其至也，輒數十人在，同食寢矣，次日多至百人，少亦不下五、六十人，再過一、二日則二、三百人，此甚常也。」（轉引自同前書，頁211）楊起元，《楊復所先生家藏集》：「近師平生跣足所至便集百十人，多至數百人，絕未嘗有意於約戒號召之，而莫知其所由然也。」（轉引自同前書，頁215）楊起元在同書〈告同門〉中說：「明德先師仕無祿入，悉以待四方來學。」（轉引自同前書，頁217）

但是隨著國家的滅亡，學風沉靜下來了。士人對先前的學風有所反省批判。陸世儀說：「天下無講學之人，此世道之衰也，天下皆講學之人，亦世道之衰也」，他反對「嘉、隆之間，書院遍天下，講學者以多為貴，呼朋引類，動輒千人，附影逐聲，廢時失事。」⁷⁵ 官方的態度也與他們合拍。順治九年（1652）清廷下令：「各提學官督率教官生儒，務將平日所習經書義理，著實講求，躬行實踐，不許別創書院，群聚徒黨，及號召他方游食無行之徒，空談廢業」。⁷⁶ 當時雖然還有一些講會，如紫陽講會仍具相當規模，⁷⁷ 而且還有一些名儒在各處主持書院，但講會的聲氣已近尾聲。雍正十一年又有「屏去浮囂奔競之習」⁷⁸ 之詔，講會便不常再見了。

相應於士人群體活動的消寂，文化活動的型態也有了微妙的改變。以評選文字為例，過去由詩社評文，社盟衰歇之後，出現了新的方式，鄧之誠《清詩紀事初編》「徐文駒」條：

自社盟禁後，人人可操選政，以言資生，時藝所得過於詩文者多矣。故呂留良、戴名世、何焯皆甘為選家。⁷⁹

文學活動如此，思想性活動亦相應而變。講會減少了，像心學大盛時那種動輒幾千人，甚至上萬人的講會不再出現，一個老師身邊聚有大量學生的盛況也不再見，像過去那種四處出遊，先期張貼布告招來聽眾的情形也幾乎消失了。⁸⁰ 但是有些卓有聲名的大師，仍舊是各地士人們所嚮往的。既然少了當面受教的機會，以日譜作為教學媒體的風氣乃漸出現。

同時，因為這些大師對成德的看法與前人已有不同。一覺已無餘蘊式的思考已經過時，代之而起的是要在日常生活的所有細節中去實踐聖人之道，所以千里來見一面，聽一席演講，得一番開示的教誨方式，已經不夠了，有些人想到

⁷⁵ 《思辨錄輯要》（台北：廣文書局，1977）前集卷一，頁8。

⁷⁶ 《大清會典·儒學·學規》（台北：新文豐出版公司，1976），轉引自陳學恂主編，《中國教育史研究：明清分卷》（上海：華東師範大學出版社，1995），頁74。

⁷⁷ 陳學恂主編，《中國教育史研究：明清分卷》，頁103-105。

⁷⁸ 《清朝文獻通考》（台北：商務印書館，1987），卷七十〈學校考〉，頁5504。

⁷⁹ 鄧之誠，《清詩紀事》，頁861。

⁸⁰ 以講學為例，在《關學編》中有一則記一位關中學者日與諸生講論不輟，「或以時方忌講學之風，有勸非其時者」（頁74-75），我們沒有更進一步資料討論這一句「時方忌講學之風」究竟是指政治的壓力，或是當時學界風氣如此，因為事實上，當時政府與士人皆有反講學，反對士人群體性活動之傾向。

使用日譜。鈔送日記求人評論，教人立日記，或要求讀他人日記的風氣漸盛。譬如魏象樞將日記送請刁包評，⁸¹ 孫奇逢《日譜》中有一條說張蓬元，寄信索求他的日譜。⁸² 孫氏的《日譜》這時根本不曾印刷，而竟有人來信要求觀覽。顏元在與他素未謀面的關中李復元通信時也表示，希望對方將平時所用功及所得力處告訴他，並客氣地說「相望千餘里，貧儒難以負笈親炙」，即使連信也不能常寄，故摘「功課記」中一紙，寄請對方指正。⁸³ 又如他在給南方大儒陸桴亭的信上也說：「山河隔越，不敢多寄，謹以心性、學編各一紙、日記第十七卷中摘一張呈正。」⁸⁴ 此外，如安徽環山的方啓大，在他將死之前，是把自己的日錄一篇授予其子，說「此中聊見爾父所學，他無足念也。」⁸⁵ 今人認為最私密的日記，在當時竟是類似學報、論文抽印本、講義，甚至是函授教材的東西。

在顏元的教學過程中，日譜扮演特別舉足輕重的角色。而這個現象與整個社會環境的變化有關。顏元不是以讀書為滿足的人，他們亟思以其學幹旋世運，幹濟天下；想轉世，而不是為世所轉；想以其學培養百萬鄉官，以落實其全國之政治改革。

但懷抱這樣一個理想的人必須要能廣泛接觸各地士流，才能落實他的弘願，然而顏元卻僦居在河北鄉間的一個荒村中，極少有機會離開，與明代心學家那種到處講學到處勸化的生活方式正好形成激烈的對比。顏元又反對著述，認為詩文字畫是「乾坤四蠹」，反對人多念書，嘲笑有人開了一份書目勸天下士人誦讀三萬遍的構想是莫明其妙，甚至認為明代動輒以官爵賞賜領銜修書之大臣為荒謬。⁸⁶ 那麼他要靠什麼來傳達學說？

顏元認為他學問的特色是實踐，所以想承其學的人必須在日常生活中活出聖賢的規模來。如果千里之外的人立志要走他的路子，不必一定要聚會見面，也

⁸¹ 《顏元集》，頁714。

⁸² 《日譜》冊四，頁36。

⁸³ 〈寄關中李復元處士〉，《顏元集》，頁435。

⁸⁴ 〈上陸桴亭書〉，同前書，頁428。

⁸⁵ 黃容，《明遺民錄》卷五，在謝正光、范金民，《明遺民錄彙輯》（南京：南京大學出版社，1995），頁35。

⁸⁶ 〈顏習齋先生言行錄卷上〉，同前書，頁655。案據《顏元集》點校者指出，此處之「三萬遍」或為「三百遍」之誤。顏元反智識之態度可參見余英時先生〈清初思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（台北：聯經出版公司，1976），頁121-156。

不必讀他的著作，要緊的是趕快模仿他的辦法立日記。而當時也確有不少千里之外從未謀面或從未通過任何消息的人，只要發心仿照他的方式立日記，便自稱是他的學生。譬如常州孫應榴，是因為在一七二三年三十歲時聞惲皋聞述顏李之學而嘆服，便「遙拜先生（李塨）為師，立日記，省過甚嚴，且分日習六藝」。五年後，他將四個多月間的日記一本託惲氏寄給李塨，李塨讀後，覺得其師顏元的學問已經開始南傳了。這本日記原先藏在李塨的舊篋中，後來被李塨年譜的編修者發現。他們發現孫氏原想北上拜李塨為師，但「因斧資不給，乃北向遙拜先生為師」。⁸⁷ 由此可知立日記是決心皈依師門的表現，所以在顏李學派中常見有「於是立日記，學先生之學焉」一語。⁸⁸ 惲氏決心立日記後讀到李塨題〈王崑繩省身錄〉一則，慨然曰：「數載景仰，未得遂願見先生之志，今以斯言自省，庶幾如見也與。」乃逐句分註之日記，訂為自省之要。自省心存密否，密則日記書一直畫|，否則書二斜畫×，且以畫之大小，別存否之久暫。自省視聽言動中禮否，中禮則書方□，否則書馬眼◊，亦以大小，別中否之輕重。自省時覺有進否，進則書一圈○，否則書一黑子●，亦以其大小，別進否之分數。禮樂諸藝，每朔望兩考，有加則書環○，間斷則書缺◐，亦以大小，別加損之多寡。天理所悟，人情所照，經濟所閱歷，或日新，或仍舊，夜寐而寤，能一一自省，則晨起書一大紅圈○，昏忘不省，則書一大黑子●。每月朔，設案南窗下，省一月之記，某畫幾，某畫幾，記過之多少，跪而自訟。」⁸⁹

不過立日記嚴格省查善過，每月結算，過多善少則跪而自訟的工作，與顏元所痛詬的「半日靜坐半日讀書」一樣，不是平民做得到的。所以，心學盛行時那種平民化的，大量村民、大量農工商賈都被發動起來參與講會的情形再也看不到了，一般百姓也不可能「立日記」，所以由講會到日譜，多少也可以看出理學中平民精神的萎縮。

⁸⁷ 《李塨年譜》，頁193-194。

⁸⁸ 同前書，頁194。

⁸⁹ 同前註。

四

我們現在所能讀到的修身日記並不多。許多立日譜的人，在某一個時期便要焚棄，所以留存的很少，加以刊刻的又更少了。刊刻工作通常是經他人之手。

本文就幾種較有代表性的日譜或日記加以討論；依年代先後，分別是陸世儀《志學錄》，陳瑚《聖學入門書》，這兩種是明末滅亡前幾年的日譜，接著是明亡前十六個月，黃淳耀的《甲申日記》，然後是由顏元年譜所輯得的顏氏日譜，最後是由李塉年譜所輯得的李塉日譜。顏李的日譜已下及雍正年間。這些日譜的內容正好見證明末到清初這一段歷史。

陸世儀是江蘇太倉人，他與同里陳瑚、盛敬、江士韶等人以道義相勸勉，於一六三三年秋間始行袁了凡功過格，後來因為覺得不滿意，故作〈格致篇〉，又創立考德課業格。〈格致篇〉始於丁丑，也即是一六三七年，日書「敬」「不敬」於冊，以驗進退。在一六三九～一六四〇年間，他認為自己所考猶疏，故更為一法，「大約一日之間，以十分為率，敬一則怠九，敬九則怠一，時刻檢點」。⁹⁰他把一六四一年起所作的日譜稱為《志學錄》，所記更為詳盡。足見他的日記有一個發展的過程，愈發展愈嚴謹，檢點的間隔愈來愈緊湊，計算更為準確，所記的事也更詳密。

〈格致篇〉未存，考德課業格應是他們「考德課業會」會友所立日記的通稱，其得名是因他與陳、盛、江等人所創的考德問業會而來。至於《志學錄》則是該會中每個人所立日記之通稱，但是只有陸世儀的這一份留下來。陸氏的《志學錄》甚為簡短，從崇禎十四年三月到十二月共十個月之久，特別值得注意的是，此時陸世儀正在服喪。

陳瑚的《聖學入門書》只留下一批表格，沒有實際的內容，它依年齡、性別去分，故有小學日程、大學日程、內訓日程三種，而且為了照顧不識字的婦女，他在內訓日程規定「奉行法」中作了一些特殊的安排，⁹¹他的條規中也反映了一些意識型態，譬如內訓日程規定婦女「歲終總計其數，入夫告天文中一并焚化」，⁹²即是將婦女視為先生附屬之想法。袁了凡功過格中也有相同的規定。

⁹⁰ 《陸子全書》，道光十年錢敬堂序，頁1。

⁹¹ 陳瑚，《聖學入門書》，在《陳確菴先生文稿》（無出版時間，日本淺草文庫本，無頁碼）。

⁹² 同前書，無頁碼。

殉明名臣黃淳耀的日記甚多，有《自鑒錄》，有《日省記》，有《槐林漫錄》等。此處所討論的是《甲申日記》。

《甲申日記》，一冊，起於一六四四年一月，止於該年三月，是黃氏殉國之前十六個月的日記。⁹³ 第一個月先是以《二程書》、《近思錄》作為反省的依據。第二個月則是分身、口、意三方面自己檢省。到了第三個月時，他覺得分類檢查還不足，故在時間上又分早起、粥後、午後、燈下、夜夢五個時段以自省，「刻刻提撕，不令稍懈」。由以上種種，也可以看出他與陸世儀等人一樣，所立日記有愈來愈嚴，愈來愈緊的趨勢。這樣的發展基本上符合明清之間思想轉變的大致趨勢。⁹⁴

顏元從一六六四年開始立日譜。他的日譜未見存留，不過我們非常幸運地從顏元年譜勾稽了不少材料。李塉等在顏元年譜的〈凡例〉中表示：在一六六四年三月以前的顏譜是本之顏氏自己的追錄稿及李塉的傳聞，此後一直到一七〇四年顏元死去為止，皆採諸日譜。李塉他們所見的日譜共七十餘帙，每歲日記不下七、八十葉。也就是因為有這麼完整的日譜，所以編輯年譜的工作不到五十天就完成了。這部年譜對顏氏一生功過並錄，不刻意曲隱，⁹⁵ 所以所抄錄的日譜材料極為逼真生動。

李塉的日記現在也不能見到，所以本文全憑《李塉年譜》中所節引自日記者為討論的根據。我們知道李氏從二十二歲（1680）開始立日譜，⁹⁶ 一直到他在雍

⁹³ 《甲申日記》，在《明清史料彙編》（台北：文海出版社，1967-1969）八集，第四冊，劉承幹跋，頁82。

⁹⁴ 本文偶而提到孫奇逢的《日譜》可能是此時期中卷帙最為浩繁的一份日譜。孫氏立日譜甚早，不過目前所能見到的是順治六年十一月辭墓移家起至康熙十四年止的日譜。在孫氏逝世之後，日譜即已出現過抄本，魏一鰲索頭曾有一部。（常大忠，〈孫徵君日譜課存序〉，《日譜》冊一，頁21「於蓮陸魏師之索頭見日譜一書」。此書最終得以印出，乃孫氏後人得之於孫氏門生馬平泉之後人，它的正式刊印，受到史學家陳寅恪之祖陳寶箴之贊助。（見《日譜》中光緒十一年孫世玖序，頁24。）可能印本無多，故到光緒年間仍極罕見。由於這一份日譜的存佚狀況始終在若隱若現之間，一直到一九八〇年代，侯外廬等編寫《宋明理學史》時仍不知它的存在，該書在討論孫奇逢時說他：「寫了大量著作，尤其是所作的日譜，據說卷帙浩繁，可惜已經遺佚。」近年來北京大學將其所存善本整理出版時，也把所藏的《日譜》發表了，然而只有不到兩卷的殘稿。不過在史語所傅斯年圖書館中卻藏有足本的《日譜》，共三十冊。不過因為它不是一種系統性的，帶有簿記性質的反省日記，所以不在此討論。

⁹⁵ 《顏元年譜》〈凡例〉，無頁碼。

⁹⁶ 《李塉年譜》，頁6。

正十年（1733）故世為止的五十幾年間，日記不斷。當李氏弟子馮辰編他的年譜時，李塉只有五十二歲，距死亡還有二十一年，後來劉調贊在李塉故世後才又續完該書。⁹⁷ 他們所根據的「自庚申七月以後，皆採之日譜，以前則本之（馮）辰所素聞於先生者」。⁹⁸ 庚申是李氏始立日譜之年。足見馮、劉二人編年譜時全是根據第一手的日譜資料，其中只有康熙五十、五十一、五十二、五十三年之日譜遺失了。⁹⁹ 馮、劉編譜，也是功過並錄，一字不加嫚飾，¹⁰⁰ 所摘錄の日譜亦至為直接而生動。

修身日記的記法也各有不同。黃淳耀在殉國前十四年（1631）立有《自監錄》，他表示自己的記法是「每日所為，夜必書之，兼考念慮之純雜，語言之得失，自辛未（1631）三月十一日始」，他還寫著「勿忘勿遺，勿示他人」，足見其日記一開始就不準備公諸世人。¹⁰¹ 《自監錄》中偶而也說「日日查己過，刻刻查己過」，¹⁰² 「每夕查一日過失」。¹⁰³ 黃氏這個作法在十四年後《甲申日記》中基本上是延續著的。

陸世儀記日記的辦法在當時相當有名氣。這套記法是他長期摸索的結果。陸世儀一開始並不認為記日記時應該善過並錄，後來則發展出好幾種簿錄：《志學錄》是記自己之過的，另有一種《記事錄》是記自己之善的，至於《相觀錄》，則記同會友之嘉言善行的。¹⁰⁴ 陸世儀在《志學錄》中常常後悔自己對過失所記不嚴，常有有意無意放過之處，如在開始立《志學錄》四十四天之後，他感喟地說「己前所記不嚴，過失多有大放過處，此後務期密之又密。」¹⁰⁵

陳瑚《聖學入門書》分大人、小孩、女性三種記錄本子。大人、小孩的記法是一樣的：

⁹⁷ 同前書，頁143。

⁹⁸ 同前書，〈凡例〉。

⁹⁹ 同前書，頁143。

¹⁰⁰ 同前書，〈凡例〉。

¹⁰¹ 《自監錄》，在《黃陶菴先生全集》（乾隆年間刊本）冊六，〈小引〉，頁1。

¹⁰² 同前書，卷一，頁24。

¹⁰³ 同前書，卷一，頁16。

¹⁰⁴ 在《志學錄》頁3-4中有一段話說：「途行與（陳）曰夏言記事例宜記善而不記過，曰夏不以爲然。乃同至蕃侯齋，出凡例觀之。議論少頃，乃是予議。予欲於記事錄之外，另訂一相觀錄，記諸兄嘉言善行。予與曰夏言志學錄只須記過。凡家庭隱微之善皆不可記，亦不必記。」《志學錄》頁14有「記相觀錄五條」。

¹⁰⁵ 《志學錄》，頁42。

奉行法：先期齋戒三日，焚香告天，隨置一簿，編次年月，每日臨臥詳記所爲，明註善過，不得欺隱，不可間斷，半月一小比，歲終一大比，乃齋戒告天，考其善過多寡，自知罪禍，不必更問休咎。¹⁰⁶

由於女性多不識字，所以丈夫必須居於輔導的地位，爲之講解奉行條目，而且女姓也不被要求記下內容，只要能代碼即可：

奉行法：婦人奉行內訓：爲夫者將此數條與之講明白，隨造一冊，明日，每日臨臥詳記一日善過兩行，有善則于善下加一，十善加一〇……如有不明，請命于丈夫，爲定其善過之數，歲終總計其數，入夫告天文，一并焚化。¹⁰⁷

顏元的日記強調毫不隱瞞地記下每日身心行爲的每一細節。顏元三十七歲時(1671)，他的夫人曾經表示希望先生「隱過不可記」，這裏的隱過可能包括閨房之事。顏元卻表示：

惡！是僞也，何如不爲記？且卿欲諱吾過，不如輔吾無過也。夫凡過皆記，雖盈冊無妨，終有改日也，若不錄，即百過盡銷，更愧，以終無改機也。¹⁰⁸

因爲是時時反省，時時記錄，事事反省，事事記錄，所以記錄是全面的，儘可能避免自己任意的選擇或有意無意的迴避。顏元在一六六六年三十二歲時說：

思日記纖過不遺，始爲不自欺，雖閨室有疾不可記者，亦必書隱過二字。

至喜怒哀樂驗吾心者，尤不可遺。¹⁰⁹

「閨室有疾」，不便明白說出的，顏元也要用「隱過」二字作爲代號，使自己在反省時見字便可以回想起當時所犯的過錯了。顏元還發展了一套符碼來記錄自己的善過：

時心在則○，不在則●，以黑白多少別在否分數。多一言則○，過五則⊗。忿一分則⊕，過五則⊗，中有×，邪妄也。¹¹⁰

李塉也是每時勘心，不是隨興或想到什麼便記什麼。李塉說他開始立日記時，便決心每時下一圈，方法是簡單的○×，×當然是代表過失，可是爲了要簡要地識別所犯何過，他有一個辦法：多言則×圈上 $\frac{\times}{\bigcirc}$ ，過忿則×圈下 $\frac{\bigcirc}{\times}$ ，有

¹⁰⁶ 在《陳確菴先生文稿》，無頁碼。

¹⁰⁷ 同前書，無頁碼。

¹⁰⁸ 《顏元年譜》，頁32。

¹⁰⁹ 同前書，頁19-20。

¹¹⁰ 同前書，頁28。

貪利心則×圈右○×，有求名心則×圈左×○，有怠心則×圈中⊗，有作偽心則圈上下左右皆××○×。¹¹¹ 要緊的也是「功過並錄，一字不爲嫚飾」。¹¹²

在長年的實踐中，當時人也有互相觀摹日譜的記法。如有一年李塉發現自己因爲太受其師顏元的影響，以致「內功」不密時，「乃以陸道威（世儀）每日敬怠分數自考」。¹¹³ 顏元偏重的不是心性隱微的審檢，而是禮容的表現，所以李塉想在「內功」方面有所長進時，便想到向南方的陸世儀學習。

記日譜的辦法在當時似乎相當新穎，故山東張爾岐說他到二十三歲時「始得日記之說」：

至二十三歲，始得日記之說，蓋有合焉，乃效而爲之。其法年自爲卷，篇題之月，月綴之日，凡有所舉，罔不注之，其日篇末計其大凡，而勤與怠可自考矣。儻有所謂日新者耶，且以號於同志，曰：亙古如斯日矣，豈至我而易之？不佞固始於二十三歲之七月，而後以終其身之日也。¹¹⁴

此文寫於一六三五年（歲次乙亥）。值得注意的是，張氏原來並不曉得日記的記法。他所提到的記法顯然帶有簿計性質，故特別提到每日之末要「計其大凡」。

記日記者通常要立定一些省察科目。除了正常的省察科目外，立日譜者亦每在日記的冊面或明顯的地方寫下一些警句以提醒自己。如李塉一六九九年決定除了「儀功如常」外，日譜每月下書「小心翼翼」以自課，¹¹⁵ 後來又在小心翼翼之下加「昭事上帝」，每日三復之。¹¹⁶ 這種特別加書數字於日記的作法頗爲平常。有時自書，有時由評日記的人寫。

我們似乎已經很難想像一個人每半日或每天晚上，都要將這一天的所有念慮云爲，甚至夜晚夢境一一據實記錄下來，甚至在行旅之時，囊篋中也要隨時放置日譜。但當時人就是這樣做的。李塉《訟過則例》中就記載說他在王弘撰的囊中翻到記過格。¹¹⁷

¹¹¹ 《李塉年譜》，頁8。

¹¹² 同前書，〈凡例〉。

¹¹³ 同前書，頁72。

¹¹⁴ 《蒿菴集》，頁74。

¹¹⁵ 《李塉年譜》，頁70。

¹¹⁶ 同前書，頁73。

¹¹⁷ 「塉少受家學，及長，益以先生長者之訓，不敢自暴棄，然每愧日省不勤，愆過滋多，一日繙王五公先生秘囊中，見劉念台記過格，條分縷析，刺面驚心，似專爲愚瞶而發者……。」在《顏李叢書》（台北：廣文書局，1965），頁1324。

後來李塉的兒子李習仁的行篋中也放著日譜。李習仁英年早逝，其父在〈長子習人行狀〉的附錄〈習仁日譜儀功〉中這樣說：「卒後檢其南行篋得之。」¹¹⁸此外我們在其他地方也都可以發現類似的記載。

五

立日譜不是偶發性的行為，而是道德修養的重要課程。此處我想舉陳瑚與顏元、李塉為例，他們一南一北，不約而同地到處勸人立日譜。而且一家有一家奉行的規條。

以陳瑚為例。陳氏只要一有機會，便要推銷他的日譜之學，《確菴文稿》中有幾篇講義是他在各處講會中所作演講的白話記錄，其中便充份反映這一個事實。譬如〈時習講義〉：

但既說讀書，則凡天文地理兵農禮樂十三經二十一史，那一件不當讀？既說做人，則凡為孝子，為悌弟，為忠臣，為信友，那一項不當做？然也不是空空去讀、空空去做的，須有一個規矩準繩，須有一個法則，當初袁了凡先生有功過格，劉念臺先生有證人社約，文介石先生有儒學日程，這都是讀書做人的規矩準繩，時習的法則，今不佞又參酌三先生的，定為大學日程，半月一考較，以此治己，亦以此治人。¹¹⁹

他在印溪書舍的演講中這樣介紹日譜在修養中的功用——

務期勇猛精進，勿使一念懈怠，一刻虛發，方為自愛，即如日記，乃策厲進修良法，遵奉記錄，切須誠實，勿事粉飾，以欺父兄師友，欺人實所以自欺，己受其損，於人何與？¹²⁰

陳氏應邀參加陸桴亭的歲會時，回憶他們一群有志聞道者所做的修養工夫時說「當初吾輩講學，歲有歲會，月有月會，旬有旬會，季有季會，大家考德課業，嚴憚切磋，讀一句書就要身體力行，遇一件事就要格物窮理，步步以操存省察，時時講習討論。」¹²¹

¹¹⁸ 《恕谷後集》，頁101。

¹¹⁹ 《陳確菴先生文稿》，無頁碼。

¹²⁰ 〈印溪書舍講義〉，《陳確菴先生文稿》，無頁碼。

¹²¹ 〈白鹿洞規講義〉，同前書，無頁碼。

一六六〇年夏五月，陳瑚過如臬訪冒辟疆等人，集於水繪園中論學，陳氏講了一章《中庸》作為贈別之禮，陳氏表示要實踐《中庸》的道理，須從「致曲」上做去——「前不佞有所著《聖學入門書》，要人遷善改過，原是掇拾諸儒緒餘，要人做致曲工夫，是千聖相傳心法……愚意只從致曲做去，便是即心即事，無有不會。」¹²² 前面已經說過了，《聖學入門書》即是日譜的一種。

至於顏李，前面已經說過他們是日譜作為修身及溝通思想之用。當時士人刊印文字常只刊印一篇，或抄一篇，遇到需要切磋學問之人，則奉上一篇。¹²³ 日譜就好比是一篇論文，如顏元在書信中常提到「以日記一紙呈正」，¹²⁴ 或說「拙功課記中亦摘一紙」，¹²⁵ 此處所謂功課記即是日譜。李塨也是一樣，他到陝西富平講學，離開時有〈富平贈言〉，最後便有「附呈日譜數則」，然後開列了一些為學要則。¹²⁶

贈送日記範本，也是常見的事。如李塨於一七〇五年送《訟過則例》給在他處教館的馮辰，馮辰收到後「遂上書問學」，接著並齋宿來拜，問學，李塨教以約心、力行、學經濟之後，接著是「命立日記」，馮辰馬上立日記，請李塨評，而李塨也馬上出示自己的日譜，請馮辰評。¹²⁷

千里之外不得相見之人或平素不常見面的人，更以互評日記來發揮切磋的作用。如李塨的學生惲皋聞，人在南方，便評李塨的日記曰：

近有毀先生於予者，予曰，久不相見，聞流言而不信，古人之交也，況常相見乎？毀者遂止。……或者先生惡惡太嚴，不見和於流俗也。先生拜受。¹²⁸

李塨與外界的交往活動遠多於顏元，他能吸引了大量的信徒，令其師顏元刮目相看。李塨把日譜作為教學材料的記載也多些。譬如一六八一年，「深州國公玉來拜，抄先生日譜，常儀功，及祭五祀儀去」，¹²⁹ 又如雍正六年二月，當李塨準備與門人往博野祭顏元時，將登車，有人自縣城郵寄了一卷日記來，李

¹²² 《水繪園講義》，同前書，無頁碼。

¹²³ 如《顏元集》，頁533。

¹²⁴ 同前書，頁428。

¹²⁵ 同前書，頁435。

¹²⁶ 《恕谷後集》，頁121。

¹²⁷ 同前書，頁108。

¹²⁸ 同前書，頁154。

¹²⁹ 《李塨年譜》，頁13。

堪披閱之下，發現是常州孫應榴決心拜顏元為師後所立的日譜。李堪祭罷回家，便開始評乙——「歸拭目眄，評乙數日乃訖」。¹³⁰ 由這段話看來，日譜差不多等於是作業，而評日譜也等於是評作業，而且評日譜不只是在卷末寫幾句總結性的話而已，不然何以會「評乙數日乃訖」？

日記有時似等於自我介紹，或至少是讓別人了解自己思想學問之大概的文字。它成為極私人極隱密的記錄恐怕是相當後來的事。譬如顏元有一次從博野去蠡吾訪李明性，「見日記及所輯性理、通鑑諸書，大為嘆服」回家便將李明性的名字寫成一張紙條貼在座上，出入必拱揖。¹³¹

前面已說過，吾人常在顏李學派的記載中見到把立日記作為「始學先生之學」的字樣。譬如李培（李堪弟）「始編日記求教」，便是開始拜顏氏為師的意思。¹³² 甚至到咸豐年間，當顏李之學略有復萌之跡時，程貞從戴望得見顏元的著作，說「曰周孔之學蓋在是矣」，接著便是「仿之為日譜，糾察身心得失」。¹³³ 此處便隨目所見，將顏李學生立日譜，或自省錄、檢身冊的作一舉例，並將相關材料錄於其旁：

- 李堪 「先生服習齋（顏元）改過之勇，……效習齋立日記自考，自此日（一六九四）始。」¹³⁴
- 王源 「（一七〇三年）六月，大興王源价（李）堪執贄從學，先生（顏元）辭不受，固請乃受之，曰：……近又聞因剛主言為省身錄，從事身心，尤使僕喜而不寐。」¹³⁵
- 王承烈 立自省錄。¹³⁶
- 李元春 作檢身冊。¹³⁷
- 葉新 「字惟一，浙江金華人，康熙五十一年順天舉人，從蠡縣李堪受業，立日譜自檢。」¹³⁸

¹³⁰ 〈孫生日記序〉，《恕谷後集》，頁134。

¹³¹ 《李堪年譜》，頁24。

¹³² 《顏元年譜》，頁99。

¹³³ 戴望，《謫麟堂集遺文》（宣統刊本），〈程養正墓銘〉，頁16。

¹³⁴ 《李堪年譜》，頁6。

¹³⁵ 《顏元年譜》，頁100。

¹³⁶ 《顏氏學記》（台北：商務印書館，1970），頁97-114。

¹³⁷ 同前書，頁114。

¹³⁸ 《清史稿》（北京：中華書局，1977）列傳卷四百七十七，頁13011。

- 張淑璋 「立日記，記得失過惡以自考。」¹³⁹
- 孫應榴 立日記。¹⁴⁰
- 劉調贊、林啓心 「劉調贊、林啓心來……贊同啓心從先生學士相見禮、祭禮，彈琴挽弓演數，分日習之，各立日記，省功過……維周亦立日記。」¹⁴¹
- 馮辰 「辰齋宿來拜，問學，先生教以約心、力行、學經濟，命立日記。」¹⁴²
- 劉煥章 「聞顏習齋先生爲聖學，忘年等來拜。入會，力滌宦習，立日記，以聖賢相規勉考幾三十年，至卒不懈。」¹⁴³
- 惲皋聞 李塨說：「昨讀（惲皋聞）來諭，擬自十月朔訂日記考身心，且清夜平旦，存心之功，已覺有驗，爲之狂喜起拜。」¹⁴⁴
- 黃宗夏 「黃子宗夏，歙人，居於吳，游京師，聞予友王崑繩稱予（李塨）學，因與予交，予之學蓋得諸顏習齋先生，乃舉先生之學相示。宗夏慨然曰：人不作聖，非人矣。於是悉剷後學浮文，求禮樂倫物之實，日有所習，時有所勘，倣予立日譜以自考，而其學大進。」¹⁴⁵
- 古季榮 「華州古子季榮乙未二月來問道，接予（李塨）……將予四書傳註，小學與禮樂射御書數諸書，皆鈔錄，其貌虔，其意勤，取與廉謹，衣冠整飭，立日記考課言行，可謂善士矣。」¹⁴⁶
- 李長人 「肥鄉白宗伊任若，習齋之門人也……遂出遊四方，能舉顏李之學告人，人間多有興者。今二月又來，先生（李塨）與言聖學，長人（案：李長人是李塨之子）在旁聞之，喜而

¹³⁹ 《顏元年譜》，〈跋〉，頁109。

¹⁴⁰ 《孫生日記序》，《恕谷後集》卷十一，頁134-135。

¹⁴¹ 《李塨年譜》，頁180。

¹⁴² 同前書，頁108。

¹⁴³ 同前書，頁38。

¹⁴⁴ 同前書，卷十一〈復惲皋聞書〉，頁131。

¹⁴⁵ 同前書，卷一〈送黃宗夏南歸爲其尊翁六十壽序〉，頁1。

¹⁴⁶ 同前書，卷二〈送古季子西歸秦中序〉，頁16-17。

起，效先生立日譜以自修者，先生喜之，爲立日譜條例。……批長人日譜曰：此即誠意之功也，立日譜省，欲遷善改過以爲聖賢也，果見善如好色，好之必力，改過如惡臭，除之必決，則誠矣。又曰：自顏先生、王法乾、王崑繩相繼舍我，臬聞南旋，而予偃偃無師友之助矣。今汝有志自修，則吾道近在家庭，聖經有事父幾諫之道，況以學相後先，則交修益急，凡見吾過，汝即進言，勿以嚴而見憚也。」¹⁴⁷

立日譜或檢身冊，對學生確會造成氣質上的變化，以王源爲例，他原先是一個粗豪之人，好談兵略，但在師承顏元並立日譜之後，給朋友信中的口氣有非常重大的轉變，而且都是傳教的口吻，所傳的內容不外是勸人立日譜。¹⁴⁸

此外，顏李學派中亦廣泛使用年譜。對他們而言，年譜有聖徒傳般的功用。譬如鄭知芳是在讀了《顏元年譜》，發現顏氏是不可多得的模範，乃盡心於顏李之學。¹⁴⁹ 李塉也不時以其師之年譜作爲教材，譬如惲皋聞於一七一四年前來請教時，李塉便以《顏元年譜》及《四存編》示之。惲氏撫掌稱是，「遂盡棄其學，而學先生六藝之學，立日記以省身心」。¹⁵⁰

李塉也編自己的年譜，作爲教學材料。他在五十二歲那年遊陝西前便命馮辰編年譜，當時有人表示不應在生前修年譜，他的學生馮辰卻認爲日譜可以策勵習行，年譜亦然，置之几案，可以策勵譜主長期保持戰兢惕厲之精神。更要緊的是，後學可以因此「觀先生（李塉）年譜，少壯精進如此，有不勃然奮起，求步其後塵者耶？」¹⁵¹

年譜與日譜一樣有函授的功用。李塉在〈給鄭子書〉中強調「年譜則論道全跡」，¹⁵² 並表示如能將其師顏元和他的年譜合觀，則能「粗見聖道」，「且功過並載，使有志於二仲外千里萬里，得其人觀之，去僕過而取僕功，由僕以尋

¹⁴⁷ 《李塉年譜》，頁160。

¹⁴⁸ 如王源，《居業堂文集》（叢書集成初編本），頁120。

¹⁴⁹ 《顏元年譜》，頁110。

¹⁵⁰ 《李塉年譜》，頁150。

¹⁵¹ 馮辰，〈李恕谷先生年譜序〉，同前書，頁1。

¹⁵² 《恕谷後集》，頁130。

習齋，由習齋以尋周孔。即萬一當世不得其人，後世有興者如之。」¹⁵³ 故對他們而言年譜不只是傳記。而年譜也確能發揮教學作用，如李塉〈賀趙偉業中學人序〉一文中說，程石開曾從金陵寄李塉信，那些信經過三年才到達李氏手中，李塉發現程氏便是讀了顏元年譜，才「深幸後儒之痼轍不迷也」。¹⁵⁴

顏李學派所訂的常儀功與宋明理學傳統所重視的相當不同，不只是心性之涵養，還有一大堆繁瑣的禮儀與容貌舉止的軌則，所以在居喪或身體病痛之時都不易實行。以居喪為例，一六七三年五月九日顏元的日譜上記著「練，惟朔望往哭殯宮，不與燕樂，不歌。復常功，如習書數類。仍廢常儀，如朔望拜類，晨謁告面生祠不廢。」¹⁵⁵ 以病痛為例，如一六八八年七月朔日，行禮畢，顏元告其夫人曰：「吾與子雖病，但能起，勿怠於禮。」李塉規顏元：「病中鬱鬱，是中無主也，先生即書於冊面自警。」¹⁵⁶ 李塉在一六八四年（二十六歲）十月時，表示先前因為父喪而停止日省的功夫，這時決定恢復「以圈為辨，失言黑圈左，失行黑圈右，妄念黑圈中，俱失純黑，無失則白。黑白者，人禽之介也。」¹⁵⁷ 過了一年多，也就是一六八五年十一月出服，乃決定全面恢復日譜，¹⁵⁸ 一六九二年，他又再度居憂，記日譜的工作中斷了六個月才又恢復。¹⁵⁹

顏元也規定自己不可輕易缺常儀及常功，即使非常匆忙而有所缺，也應補記。¹⁶⁰ 追錄或回勘日譜是時常要做的事。¹⁶¹ 由於日譜是提供省察以增進自我道德修養狀態的記錄，所以除了每天、每月、每年要總結要自勘之外，平時沒事也要回勘。許多自勘的記載至為沉痛，顏元死前最後一次自勘時這樣說：「乃年及七十而反身自證，無一端可對堯、舜、周、孔而無慚者，且有敗壞不可收拾。」¹⁶² 在定期盤點自己的過錯之後，必須進行自責自罰的儀式。自罰跪或自

¹⁵³ 同前書，頁130。

¹⁵⁴ 同前註，頁20。

¹⁵⁵ 《顏元年譜》，頁38。

¹⁵⁶ 同前書，頁65。

¹⁵⁷ 《李塉年譜》，頁26。

¹⁵⁸ 同前書，頁27。

¹⁵⁹ 同前書，頁49。

¹⁶⁰ 同前書，頁18。「立課即甚匆冗，勿缺常儀功，有缺即書之。」

¹⁶¹ 如《顏元年譜》，頁13。

¹⁶² 同前書，頁102。

責板，¹⁶³ 是顏李日譜中時常見到的記錄。自罰的方式隨所犯過錯之性質而有所不同。個人侵犯到他人的過錯，譬如言人之短，重則罰跪。但是，如果過在於與家人宗族有關之事，包括家祭禮儀錯誤，則罰跪於父祠或宗祠前。如果「過在於教人、交友」，則罰跪於孔子神位前。¹⁶⁴

與日譜密切相關的是省過會、規過會。

陸世儀等人組織考德課業會中，設有三種記錄。第一是記事錄，記善不記過；第二是志學錄，記過不記善；第三是相觀錄，專記會友的嘉言懿行。《志學錄》是要在考德課業會中交給大家閱讀的。¹⁶⁵

舉會之日，分「考德」與「課業」兩方面的活動，「考德」是互考《志學錄》中的修養的記錄，「課業」則以研讀經書為主，所以當有人向陸世儀提議應該注重五經時，陸氏的回答是他們已經講求經書多年了。¹⁶⁶ 他們通常同時參加幾個這種省過團體，譬如陸世儀似乎參加了另一個「直言社」，該會也期待在聚會之日，會友能盡情報告自己的過失，如陸世儀曾將他十幾天的心理狀態作了結算，並記在日譜中以便聚會時能無遺漏地向直言社社友報告——

自前二十六日至今月十三日，學力不進。初一、二、三為放心所累，是後平平，至初旬則又為昏沉所累，兀兀過日，總記雖無大過惡，而亦可謂之荒殆矣。書此以告直言社諸兄，並以刻責將來，為墮落之戒。¹⁶⁷

直言社比考德課業會晚，而且基本是不同的兩批人所組成的，考德會創於一六三七年，直言社創於一六四二，前後有五年之差。據黃淳耀《黃陶菴先生文集》中的〈陸翼王思誠錄序〉：

壬午春有同志斯道者十餘人為直言社，前輩則有高叔英，友人則唐聖舉、蘇眉聲、夏啓霖，門生則陸翼王、張德符、高德邁、侯記原、幾道、研德、雲俱、智含兄弟，暨吾弟偉恭也。平居自考咸有日記，赴會之日各出所記相質，顯而威儀之際，微而心術之間，大而君父之倫，小而日用之節，講論切偲，必求至當之歸……苟一言不合乎道，一行不得乎中，小經

¹⁶³ 如《李塹年譜》，頁31。

¹⁶⁴ 《顏元集》，頁652-653。

¹⁶⁵ 陳瑚在《聖學入門書》的序上說他們從一六三七年定為日記考德法而揭敬勝怠勝於每日之首，格致誠正修齊治平於每月之終。

¹⁶⁶ 我們在陸氏的《志學錄》中也不時可以看到討論經書的記載，如頁7。

¹⁶⁷ 同前書，頁41。

指摘，立自刻責，飲思俱忘。¹⁶⁸

從黃淳耀的話看來，陸世儀一開始並不屬於此社，但他後來也不時參加直言社互糾過失的活動。

每個人的日記——《志學錄》，是要供人家閱讀的，¹⁶⁹ 社友俱集，互閱志學錄的記載不少，¹⁷⁰ 這一類修身團體到處都有。就在考德課業會的同時，山陰祁彪佳也與一群友人在浙東組織了規過會，他們在一六三七年三月初八日「泊舟白馬山房，與管霞標習靜，晚互糾過失。」¹⁷¹ 一六五六年春，陳瑚參加了一個在庸夫草堂舉行的會講，他便觀察到與會諸子「對聖像自書其過」，彷彿嚴師在前，並說他們「謁聖畢，諸子爲書己過，交相勸勉」。¹⁷²

社友們每天要結算，每十日要結算，除此之外，不定何時，大部份是半個月左右，還要反省自己的心理狀況，陸世儀在參加直言社的會集，經過會友的提撕之後一段時間，覺得有觀察自己進退情形的必要。他所結算的東西及單位都值得注意，譬如有一條日記說：

自初十日赴眉聲直言社至是日，凡半月。總計口過或少，然細檢著亦未必能免也。身過則連晨晏起，多怠惰之氣，又過飲食時多不擇節，心過則慾念共起四次，雖起而旋忍，然心已不淨矣。其他細數流注不勝其數，惟惡念不生耳，善狀無一可舉，但自省矜心將盡，誤障稍輕，則或者近日寸進在此也。¹⁷³

如果陸世儀對自己心理狀態的描寫可信，那麼，在群體的幫助之下，道德轉化的工夫確實有相當的效果，在十五天內，慾念只起四次，而雖起而旋忍。以精確的算術來計算慾念，這是向內探索的心性之學達到了最高峰，但這樣精微的內省，也使得他們不可能發展出像功過格那樣通俗化的運動。

以上所述的考德課業會、直言社等，俱是明亡前的結社。他們在當時感到最關心的是社會風習的敗壞。在明亡之後，陳瑚及他的朋友們也陸續組織規過

¹⁶⁸ 《黃陶菴先生全集》卷二，頁8。

¹⁶⁹ 譬如《志學錄》有一條記「同蕃侯、聖傳至草堂講會，上午考德業，讀志學錄」，《志學錄》，頁10。

¹⁷⁰ 同前書，頁19。《志學錄》另一條記「同偉恭赴義扶社集，同社諸君各有精進意，互傳日記」，同前書，頁29。

¹⁷¹ 祁彪佳，《山居拙錄》，在《祁彪佳文稿》，頁1077。

¹⁷² 《庸夫草堂講義》，在《陳確菴先生文稿》，無頁碼。

¹⁷³ 《志學錄》，頁28。

會，這時他們舉會的迫切理由是對國家滅亡的反省以及對天災人禍的警惕。

陳瑚在一六四八-九年時，在江蘇崑山附近的一個小鄉村中與諸仕儼和一群朋友們實行改過之學。他說這是因為目睹改朝換代，天災人禍，痛自修省，故決定約集友人為改過之會：

雖然，一家行善，一家必受其福，一人種德，一人必食其報，不言事應而事應具存，況匹夫匹婦之誠有可以感天地動鬼神者乎！吾友諸鼎甫……自戊子、己丑（一六四八-九），予在蔚村，相約濶、漕諸友，為遷善改過之學，月朝十五，則考其進退而勸戒之，鼎甫與焉，亡何，予徙隱湖，諸友各散去，遂以中輟。今春鼎甫感於凶歲，重理前業，名其所記曰：不欺錄。其自序曰：善事隨遇隨行，惡念隨起隨滅，一息尚存，此志不懈。¹⁷⁴

由上面這段文字看來，諸仕儼等人在的改過之會中斷後，又一度因為凶歲而重理前業，並名其日記曰《不欺錄》。可惜我們目前看不到這份日記，或許諸氏的《勤齋考道日錄》正是從這份日記中摘出的心得。¹⁷⁵

對規過會提倡最力的是顏李學派，顏元參與的第一個規過會創於康熙元年（1662），最開始是一個文社，他與郭靖共、汪魁楚等十五人結會，立社儀，社長焚香，同拜孔子，然後「各聚所聞，勸善規過，或商質經史。訖乃拈題為文。」¹⁷⁶ 後來「拈題為文」的部份消失了，成為專門規過的團體。由文社慢慢蛻變為專門的社團是當時常見的一個現象。¹⁷⁷

顏元回憶一六六四年正月四日，王法乾來，與顏元二人約定十日一會，會日，焚香禮拜孔子後，主客各就坐，「質學行，勸善規過」，到了三月的時候，這個會又有了發展，他們加進一件新東西——日記，他們覺得光是口頭上勸善規過還不夠，有立日記以備會質的必要。王法乾說：

適者易言，意日記所言是非多少，相見質之，則不得易且多矣。

顏元回答王氏：

豈惟言哉，心之所思，身之所行，俱逐日逐時記之，心自不得一時放，身

¹⁷⁴ 陳瑚，〈不欺錄序〉，在《陳確菴先生文稿》，無頁碼。

¹⁷⁵ 《勤齋考道日錄、續錄》（太崑先哲遺書本）。

¹⁷⁶ 《顏元年譜》，頁9。

¹⁷⁷ 如萬斯同等人組織的講經會最初也是文社，參見王汎森，〈清初的講經會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68.3(1997)，頁503-588。

自不得一時間，會日，彼此交質，功可以勉，過可以懲。¹⁷⁸

爲了心不得一時放，身不得一時閒，系統而全面地省過，他們決定立日記，然後見面時可以有書面的根據可以互相規過。

在顏元參與的一些規過會中，也有過波折，有人不習慣公開揭人之過，故「秘授一小封以規之」。¹⁷⁹ 一六七二年，王法乾因爲接連喪妻、喪子，而耽溺於《莊子》，這與顏元所倡的六藝之學嚴重相違，顏元「乃告以止會」，¹⁸⁰ 兩個月後，因爲王法乾親自前來悔過，聲請復會，乃定仍每月之三、六日行規過會。¹⁸¹

除此之外，顏元還與王法乾五日一會，五日一送規過紙。¹⁸² 不是會友也可以送規過紙。從顏氏日譜摘錄下來的《顏習齋言行錄》中記載著顏元曾經告訴趙好古，要趙氏每五日投「規過錄」一紙給顏元：

吾自得張澍而坐莊，得李仁美而冠正，得石孚遠而作字不苟簡。每當過將發，未嘗不思三子也。今後許汝五日投規過錄一紙。¹⁸³

這有點像是寫論文時到處搜集批評意見了。顏元每作回憶文字，都將他與王法乾共約爲五日一見之規過會看成是自己生命史中的轉捩點。他說甲辰（1664）以前，也就是遇到王法乾之前，「亦自分枉此生矣」，直到與王法乾舉規過會才又燃起成德的希望。¹⁸⁴ 他在題其徒鍾鏐的日記中也說：「吾自幼多過，迨康熙甲辰，得交法乾王子，相期以聖人之道，訂五日會，各爲日記，逐時自檢言行課程之得失，相規過而勸善焉。」他說自己將近七十歲而能無大過，而且對周孔之學似能有所了解，全是因爲過去四十年改過上的努力。¹⁸⁵

依照《顏元年譜》中所引日譜看來，王法乾常規顏元流於「雜霸」，¹⁸⁶ 而顏元總不滿法乾好《莊子》，不肯學習真正六藝之學，¹⁸⁷ 或「不繫念民物」，¹⁸⁸

¹⁷⁸ 以上見《顏元年譜》，頁11-12。

¹⁷⁹ 《顏元年譜》，頁9。

¹⁸⁰ 同前書，頁36。

¹⁸¹ 同前書，頁37。

¹⁸² 〈答清苑馮拱北〉，《顏元集》，頁462。

¹⁸³ 《顏元集》，頁631。

¹⁸⁴ 同前書，頁597。

¹⁸⁵ 〈題記前示鍾鏐〉，同前書，頁588。

¹⁸⁶ 《顏元年譜》，頁81。

¹⁸⁷ 同前書，頁36。

¹⁸⁸ 同前書，頁92。

此外，交責「爲學不實」之記錄亦時有所見。¹⁸⁹ 足見這是兩個相當不同的人，但總是想透過規過的方式將對方招以從己。

一六八一年十月李塏亦加入每月三、五日舉行之規過會。¹⁹⁰ 顏元與李塏除了在會日交責外，因爲平時見面機會還多，所以訂定規約，「以對眾不便面規者，可互相秘覺也」——「警惰須拍坐，箴驕示以睹，重視禁暴戾，多言作嗽聲，吐痰規言失，肅容戒笑輕」。¹⁹¹ 王法乾卒後，顏元對無人能夠時時規其過失爽然若失，後來因馮繪升來學，遂與馮氏約一年兩會，互相規過。¹⁹²

顏元到處勸人行規過會，認爲這是「忘一世之紛囂，而釀一堂之虞、夏」的要著，譬如乙卯〈與高陽孫衷淵書〉就希望他訪求一、二朋友，相與結社，演禮歌詩，互相規過。¹⁹³ 又如河北滄州戴道默尙書致仕，與貧士及鄉老結社，五日一會，顏元聽到了，寫信勸他們應增加互相規過的活動。¹⁹⁴ 而顏氏學生子侄也有受其影響而舉規過會者。如李塏之弟李培亦效法其兄立日記，逐時自省，「於是（顏）元門下姪修己、爾儼及門人李植秀、鍾鏐因俱鼓舞，各集冊互相糾繩」。¹⁹⁵

李塏與學生們都把握見面的機會互質日譜。譬如他與常州惲皋聞師徒一生沒見過幾次面，但是每次見面，討論修身功課時並不以隨興問答的方式進行，因爲那帶有太大的偶然性、選擇性，甚至會互相隱瞞，他們所要做的是把隨身攜帶的日譜拿出來「互質」。如一七一八年，李塏六十歲時，聞惲皋聞到北京，因爲蠡縣與北京較近，所以李塏前往探視，「相見甚喜，互質日記」。¹⁹⁶ 隔年，又在河北故城見面，李塏在日譜中也這樣記錄著：「甚喜，互質日記」。¹⁹⁷

¹⁸⁹ 同前書，頁47。

¹⁹⁰ 同前書，頁56。

¹⁹¹ 同前書，頁57。

¹⁹² 同前書，頁95。

¹⁹³ 《顏元集》，頁456。

¹⁹⁴ 同前書，頁653。

¹⁹⁵ 同前書，頁526。

¹⁹⁶ 《李塏年譜》，頁162。

¹⁹⁷ 關於這次見面互質日記，留有較詳細的記錄。李塏書臬聞日記後云：「詳閱大記，省察嚴，克治勇，所謂欲寡其過而未能也，聖學在是矣。然功力所在，存心應事而已。存心也，或染二氏之說。屏事息念，檢攝靈明，一遇事牽念引，復覺昏勞，且夢魂亦爲顛倒。不如專從聖學，無論有念無念，有事無事，皆乾乾惕若。敬以直內，所謂修己以敬者，心自有主，身自不擾，夢魂自爾清醒之爲得也。應事也，或有周旋世故人情之見，則情故既去，自有懈怠。不如聖言所謂質直好義，察言觀色，慮以下人，非以爲人，即

老學生久久不見面，一見面時，也是先看日記。如李塉在一七〇二年曾想與方苞換田，移家江南，在經過衡水劉邦司家時，也是先觀其日記。¹⁹⁸ 一七〇八年，當李塉五十歲時，他與學生馮辰（樞天）訂半月一會學。¹⁹⁹ 在一七一七年九月，馮辰來共質日記，互相規過時，李塉規馮辰「貧而怨，則志不卓」，馮氏規李塉「言人議先生力農致富」，李塉解釋說自己並非刻意求富，而是因為平生志欲行道，今已遲暮，無所表現，故欲以農事顯其「雄傑之餘勇也」。²⁰⁰ 由兩個人針鋒相對之處，可見規過要能全無意氣成分，也是不可能的。

與李塉相互規過的人，不限於其師顏元，或是他自己的學生，像其師之友郭靖共、²⁰¹ 王崑繩也受李氏規過。²⁰² 規過時對象不拘生熟。李塉在一七〇八年一度應邀遊幕，認識三位後進，他也「求三子規己過」，而其中兩位也不客氣地指出他在與他們見面時「有交股一過」，李塉表示拜受。²⁰³

規過會的教誨意味很強。即使是師徒互相規過，看似平等，但實際上也有佔主導性的一方。顏元與其生徒互相規過時，生徒多規其性格上的缺失，如雜霸、燥而易怒之類，但顏元規其生徒時，則顯然更著重在將自己學說——尤其是六藝、九容，及毋溺於詩文三點，儘可能地灌輸給對方。²⁰⁴ 有時當然會出現思路針鋒相對的情況。譬如顏元一度規李塉「策多救時，宜進隆古」，而李塉則規其師「盡執古法，宜酌時宜」。²⁰⁵ 從這針鋒相對的規過內容，也可以看出師弟二人思想宗旨有相當大的不同：顏元認為欲救當世，必須「隆古」，而李塉則認為欲救當世，「宜酌時宜」。

在規過會中，互相摘發對方所不察覺或已察覺而不肯改正的錯失時，其氣氛是肅殺的，但情緒是純真的。馮辰觀察說，每當顏元、劉煥章、王法乾、李塉

以成己，虛恭肆應，人自歸懷之為得也。」惲臬聞亦書李塉日記後云：「伏讀大記，刻刻念念，以天下萬世為懷。鶴之不肖，不以其頑魯而棄之，諄諄誘接如此。鶴雖不敏，請事斯語矣。」《李塉年譜》，頁167。

¹⁹⁸ 同前書，頁174。

¹⁹⁹ 同前書，頁128。

²⁰⁰ 同前書，頁161。

²⁰¹ 同前書，頁51。

²⁰² 李氏所規與顏元規勸王氏的話甚為相似——「規以養心謹微，偶明正道，斥去虛文。崑繩規先生虛受納言」，同前書，頁121。

²⁰³ 同前書，頁131。

²⁰⁴ 同前書，頁14「習齋教先生加功九容」，頁18習齋「又規先生繫心詩文之失」。

²⁰⁵ 同前書，頁22。

四人會學，勸善規過時，是「互無回護，且日記詳錄，不肯隱諱飾嫚」。²⁰⁶ 李塉在一次與惲皋聞爭論的信上也說他們「每會勸善攻過，摘露肺腑，面赤髮植不爲甚，以此雷霆斧鉞受之熟矣，旁人見之，以爲不近人情，而與習齋，直如頭目手足互相救援。」²⁰⁷ 充分顯示出規過者率直認真的情形。

此外，互評日記之風在明末清初也頗爲盛行。評者通常是受人敬重的老師，這取代了心學大盛時親自見面點撥的那些場合。譬如蔚州魏象樞因爲崇敬刁包，所以每月固定送日記求刁氏評論。²⁰⁸ 在顏李學派中評日記之風更是盛行。而且是雙向的，師徒互評、父子互評。²⁰⁹ 譬如一六八〇年，李塉規其師顏元「言躁而長，猶未改」，顏元甚爲感謝，表示他正賴有良友來扶持，故從此起便持日記求李塉評。²¹⁰ 隔年顏元在評李塉日譜時，發現其譜中代表善的白圈甚多，便評說「此亦慊也、怠也。怠則不自覺其過，不怠則過多矣」，顏元並表示自己的日譜中，一歲之中純白的圈只有數個，他自己總是要到自勘私欲不生，七情中節，待人處事無不妥當時，才覺得滿意而下一個白圈。²¹¹ 顏元評李塉日譜的記載還很多，此處不能齊論。²¹² 當王源決定拜顏氏爲師時，顏元率源祭拜孔子，希望孔聖能使王氏「成德興行，有功乾坤」，接著便是評王源的《省身錄》。²¹³

李塉評他人日譜的記錄也不少。譬如一七〇三年，「陳叡菴爲日記，求先生

²⁰⁶ 同前書，頁45。

²⁰⁷ 同前書，頁170。

²⁰⁸ 《顏元年譜》，頁9。

²⁰⁹ 師徒互評見《李塉年譜》，頁104；父子互評見同書頁183。

²¹⁰ 《顏元年譜》，頁53。

²¹¹ 同前書，頁54。

²¹² 譬如一七〇〇年，因爲李塉自南方回來，受毛奇齡等南方學者影響，喜歡文字著述之業，顏氏在其日譜中記他評李氏日譜說「評塉日譜，戒以用實功，惜精力，勿爲文字耗損。」同前書，頁96。

²¹³ 同前書，頁100。又如他評李塉的日記時說「既脫俗局而高視遠望，再斂空虛而自卑自適，則可與適道矣」（同前）。評日記時所根據的標準其實即代表一種理想的人格狀態，譬如顏元評李塉日譜，各個階段評語的重點都有不同，如評李氏「學習多於讀作，快甚。」（《李塉年譜》，頁14）。又如評曰：「氣象多得之五公，亦善取人矣。」（同前書，頁21）。李塉三十五歲時，顏元評其日記說「氣象振起，更宜檢校身心，無怨無倦。」（同前書，頁50）。這一種評語是針對李塉的實際狀況而說的，因爲這時李塉在日譜中描述自己「自愧放棄，務期心一刻勿放，身一刻勿頹」。（同前）。

評」，²¹⁴「鍾錢、金若至，求評其日記」。²¹⁵過去是大師所到之處便有識或不識之人前來聆聽演講或受其點撥，現在則常代之以評日記。譬如一七二八年，李塉前往博野，與博野縣令會於縣署。其署中素不相識的葉姓孝廉（葉惟一）便持日記求評，細問之下，知道他是「聞習齋之學而興起者也」。²¹⁶

六

從日譜中自省的科目可以看出人格理想上的變化，同時，由日譜所記錄的實際生活情形亦可以看到一些士大夫生活史上的變化。

隨著商業的發展與習俗之日趨侈靡，明代後期生活有很大的變化，這時士大夫中至少有兩種分化，有一類人，如屠隆、馮夢禎等文人，是盡情地享受這個時代。但是，另外有一群人拼命想抵抗這個時代。從日譜中可以看出這些人是以近乎戰鬥般你死我活的態度在反省自己，如黃淳耀說：

燈下氣象與午前不同，如孤軍復振，旌旗變色，遂欲鼓行而前矣，但氣力尚弱，保住為急。²¹⁷

他們的罪惡感非常深重，覺得處在那樣的社會中，自己的生命是非常危險的存在，黃淳耀說：

此心一刻在即人也，此心一刻不在即禽也，日用靜動間，一提撕，則去者可還也，一不提撕則存者立亡也，矛頭漸米，劍頭炊□不足喻其險。²¹⁸

他們反省的內容是異常嚴格的。此處摘引李塉的記錄為例：

之北街，寒甚，袖手偏，悔曰：此非所以自強於手容也，乃端拱。²¹⁹

聞賣桃，動嗜心，既而曰：一桃之微，可以喪身。止之。²²⁰

人勸飲，加一罍，旋悔曰：負顏先生教矣。²²¹

²¹⁴ 《李塉年譜》，頁96。

²¹⁵ 同前書，頁100。

²¹⁶ 同前書，頁193。

²¹⁷ 《甲申日記》，頁58。

²¹⁸ 同前書，頁24。

²¹⁹ 《李塉年譜》，頁9。

²²⁰ 同前書，頁7。

²²¹ 同前書，頁10。

思晝有得，夜有思，近頗不愧。而入廁搔癢不忘敬，未若戊寅年也，愧之。²²²

定行前觀五步，不得流及左右，失則記過。²²³

他們省察的單位是極細微的。譬如陸世儀常說某日有不好念頭幾個。省察範圍更深及夢境，也就是整個心靈世界全部在省察範圍中，完全不容許有陰暗的角落。

他們當時當然沒有現代心理學中「潛意識」的觀念。不過我們發現，他們對夢與今人所謂「潛意識」之間的關係認識得相當深入。所以幾乎每一位日譜的主人都將「夜夢」作為反省的要項。²²⁴譬如李塉有一天的日錄記著如果「夜夢不靜止，則黑其圈。」²²⁵足見自我轉化的範圍要包括夢的領域。而且這個領域是只要心一發動便不自覺地留下痕跡，所以最不會欺騙自己。照他們的想法，潛意識是應該保持全然乾淨毫無渣滓，一旦夢境有問題，表示心靈的整體狀態也有問題，所以李塉有一次說「自勘近夢不清」，接著便說「必心不敬也」（一七〇二年四十四歲）。²²⁶他們認為睡眠的時間佔每天的將近三分之一，如果真想從事道德轉化的工夫，這三分之一的時間自然不能放過。所以他們常說除了白天保持完全純淨，無一毫渣滓沉於心底外，睡時姿勢也應當注意，使得夢能保持清正的狀態。²²⁷他們似已相當清楚「潛意識」的渣滓會在夜間趁著意識篩選機制鬆懈時，乘機竊發。所以記下夢境的作用之一便是提供人們反省潛意識底層的依據，有如去清除喜馬拉雅山的積雪般。

「日有所思，夜有所夢」，此時日記中常見的夢，相當程度地代表了人們關心的主題。當陸氏開始摸索《志學錄》的記法時，便夜「夢與諸兄為記事法，朗朗如畫」，²²⁸也就是夢見自己與考德問業會的會友談記過的方法。這是因為那一天白晝，他「思得記事法分二部，一記講學始末，一記言行」，²²⁹大概是

²²² 同前書，頁109。

²²³ 同前書，頁117。

²²⁴ 這當然不是他們所獨有的現象。舉個例說，明代日本入明僧策彥周明的日記，也是儘可能每天記夢境，所夢何人，夢是否清。見牧田諦亮，《策彥周明入明記の研究》（上）（東京：法藏館，1951），其中有關夢境之記載隨處可見。

²²⁵ 《李塉年譜》，頁41。

²²⁶ 同前書，頁88。

²²⁷ 「臥用敬功，夢遂清」，同前書，頁88。

²²⁸ 《志學錄》，頁3。

²²⁹ 同前註。

因為白天想得太過投入，故夜間乃有此夢。這是很特別的夢境，一般而言他們所記夢境中有幾個較常見的主題。第一，夢見受女色誘惑而不動，如黃淳耀「夜夢見一冶女挑撓，不爲之動，而亦有強制之意，此偷心未絕之徵也」。²³⁰偷心未絕，是指藏在潛意識中好色的念頭，趁著作夢意志鬆懈時發露出來。第二，夢見自己是忠節之臣或正在力抗異族侵略。有一夜黃淳耀作夢「憶其一乃見靖難時忠臣卓敬，心有敬之之意」，他評論說「此亦是平時矜高自許之根所伏藏而偶現者」。²³¹黃氏這些夢似乎反映他自己意志中忠誠意識之強烈。第三，夢見與古代聖人周旋，如黃淳耀「夢謁孔林，四顧庭廡雲木蒼然，思欲廁弟子之末而不可得，泫然垂涕」。²³²這個夢境在宋明儒者相當普遍，吳與弼的《日錄》中便反覆出現這個主題。²³³至於黃淳耀的第二種夢境，與他在寫那一段日記十幾個月後殉國成仁的經過，竟相彷彿。

從日譜的記載中也可以看出從「倫理的」到「禮儀的」，由「內推外」到「外打進」的轉變。明末日記中到處是驗看念頭之語，²³⁴不但不及禮容，也未見到反省或督促自己從事社會性工作。甚至於國家動亂，邊事緊急等大事，也都不大出現在日記上。以陳瑚、陸世儀等人的日譜為例，可以看出他們反省的範圍是內傾的，心的狀態仍是最重要的反省目標。基本上他們仍然相信念頭上正了，外面的行爲便沒有問題。故常見到「日間有兩個不好念頭」，²³⁵或某日「口雜，身無過，心發一欲慾，可恨之極」，²³⁶或「又發一慾念，慾根久而不斷，縱有絕慾之事，與不絕等也」²³⁷的記錄。他們在相當程度上仍然相信「要之心正則百物皆正，所謂動容周旋中禮也」。²³⁸

不過從日譜中吾人也可以看出清初禮容之學已開始有興起的傾向。陳瑚日記中只偶而說「坐談時言容手容不肅」。²³⁹至於顏元李塨，從他們日譜中的〈常

²³⁰ 《甲申日記》，頁77。

²³¹ 同前書，頁63。或如頁77-78「夢有賊兒劫，脅之以兵，余怒罵曰賊，賊吾豈畏汝者」。

²³² 同前書，頁20。

²³³ 《康齋先生日錄》，頁3。

²³⁴ 如《甲申日記》，頁5。

²³⁵ 同前書，頁78。

²³⁶ 同前書，頁50。

²³⁷ 《甲申日記》，頁51。

²³⁸ 同前書，頁29。

²³⁹ 《志學錄》，頁1。

儀功〉及所記的內容看來，他們處處皆講「容」。他們也都追溯到明季心學家鄧潛谷提倡九容之學是一項重要的突破。²⁴⁰ 足見這在當時以內本論為主的思潮中佔有很特別的地位。

九容之學復興，而且成為日記中反省的主要題目，足見道德修養工夫由抽象的道德準則到日常生活道德之轉變。尤其重要的是由內本論向禮的轉變，從內在看不見的心靈的狀態到外在看得見的行爲儀節的謹守。這反映了後心學時代的人間秩序，偏重以外在的禮容作為內在心性的基磐。顏李極為講究古禮，他們的文字中討論古禮細節的極多，而且他們也盡一切力量，希望將之付諸日常實踐。在他們每日省察自己言行的過程中，作為對照之依據的也泰半是儒家的古禮，而且其中許多是二千年所不行的禮文，即使經過仔細考核仍無法重建。²⁴¹

此處要舉顏李日譜中的一些記錄作為例子來討論這一變化。顏元早年有一次靜坐，觀喜怒哀樂之未發，覺得心情無比和適，「修齊治平都在這裏」，²⁴² 王源後來不客氣地加以批駁，他說心裏面的境界，與外在的治平沒有關係。²⁴³ 在本文前面已經提到過，有一次（一六八九年）李塨對顏元說自己「近日此心提起，萬慮不擾，祇是一團生理，是存養否？」顏元回答：「觀足下九容之功不肅，此禪也，數百年理學之所自欺也。」²⁴⁴ 朱主一有一次也對顏元說，「用習禮等功，人必以為拏腔作勢，如何？」顏元正色回答他，「正是拏腔作事，何必避？」「拏得一段禮義腔，而敬在乎是矣！」²⁴⁵ 從師弟的應答之間可以反映由心性到禮容的轉變。

由於顏元始終偏向外面而忽略內面，所以李塨偶而也感到不滿足，李塨南遊時將陸世儀的著作返告其師，欲以陸氏的心性存養補師門專講事功經濟之缺憾。²⁴⁶ 但顏元始終不曾加以重視。而李塨〈詩經傳註題辭〉中說：「予自弱

²⁴⁰ 「觀鄧汝極傳，以當時心學盛行，崇證覺，以九容、九思、四教、六藝為多。汝極駁之，曰：「九容之不修，是無身也，九思之不謹，是無心也。」先生續曰：「四教之不立，是無道也，六藝之不習，是無學也。」《顏元年譜》，頁77。

²⁴¹ 《李塨年譜》，頁102。

²⁴² 《顏元年譜》，頁12。

²⁴³ 同前註。

²⁴⁴ 《李塨年譜》，頁41-42。

²⁴⁵ 《顏習齋先生言行錄》，《顏元集》，頁665。

²⁴⁶ 錢穆，〈陸桴亭學述〉，《中國學術思想史論叢》（台北：東大圖書公司，1980）冊八，頁373。

冠，庭訓外，從顏習齋先生遊，為明德親民之學。其明德功課，則日記年譜所載是也。」²⁴⁷ 觀其日記年譜中所載其實也不過是對自己是否恪遵禮學的反省，足見其功夫重點之所在。

另外一個值得重視之處是：即使在這個時代已經有人開始質疑《大學》作為理學核心文獻的地位，²⁴⁸ 可是，《大學》的八目仍然是指導人們由個人到天下的生命藍圖的重要依據。換句話說，當時儒家士大夫似乎也很難跳出這個格局的限制。陳瑚、陸世儀這個修身團體每十日分八步作一結算。²⁴⁹ 但是從日譜的記錄可以看出，八步之中超出個人修省的部分，主要是「治平」類，有一個特色，即包括的範圍異常空泛。此處我舉陸世儀《志學錄》中「治平」類的幾條資料作一說明。譬如：

作講學記事凡例六條，記事式二葉，思以女配亡友遺孤，肅清亡友門庭。

思得相觀錄法，記諸兄言行八條。²⁵⁰

應援親戚，公事謁長官，為友人思得悅親之道，思輯會講集說。代同善會作致州尊書，與通俠論理學，與景賢說書義。²⁵¹

與周宸工談理學。²⁵²

不謀錢靖侯私事。²⁵³

與過在蓀論學，與虞九晤談一夕。²⁵⁴

篤友誼，與孚光講性善義。²⁵⁵

平息登善家橫逆之事。²⁵⁶

消弭虞九兄家大訟。²⁵⁷

與王原達論儒釋。²⁵⁸

²⁴⁷ 《恕谷後集》卷十一，〈詩經傳註題辭〉，頁136。

²⁴⁸ 陳確，《大學辨》。參見王汎森，〈清初形上玄遠之學的衰落〉，《大陸雜誌》，待刊稿。

²⁴⁹ 《志學錄》，頁5。

²⁵⁰ 同前註。

²⁵¹ 同前書，頁9。

²⁵² 同前書，頁61。

²⁵³ 同前書，頁64。

²⁵⁴ 同前書，頁66。

²⁵⁵ 同前書，頁69。

²⁵⁶ 同前書，頁76。

²⁵⁷ 同前書，頁79。

²⁵⁸ 同前書，頁82。

足見他們認為平息他人家裏的訟事或爭端，為友人思得悅親之道，與人論理學、論儒釋、談性善、說書義都可以算是「治平」之學，但是晚明通俗宗教蓬勃一時的社會福利事業，社會救濟工作，或是屬於公共生活的部分，除了陸世儀在《志學錄》中時常提及的「同善會」外，在其他人的日譜中都不常出現。社會福利的性格不強，從事社區或國家經世之務的色彩也不濃厚。此較例外的是陸世儀參與「同善會」的活動，陸世儀曾把有關同善會的活動列為其「治平」方面的成績。²⁵⁹

在明末清初的文獻中陸氏《志學錄》中保留了最多同善會活動的資料。這些資料顯示出他們的活動與功過格的實行者有所不同。因為功過格是以個人為單位計算功德，所以善舉的特色偏重於個人所從事的社會救濟等工作，陸世儀他們認為善行是不為個人福報的，故從《志學錄》看來，似乎更重視的是團體性的救助工作，譬如有一個親戚前來求助時，陸氏說，他要對方改向他所屬的同善會求助。²⁶⁰

七

簿計式的日譜主要是受功過格影響而產生的，但又與功過格立異，並且要在道德實踐的領域上與功過格爭領導權。但是它們之間許多明顯的差異，使得日譜無法被廣大的下層士大夫或平民所接受，無法形成一個平民運動。

第一是道德與幸福是否能密切關聯的問題？在儒家的思想傳統中，這兩者是不可能密切相聯的。孔子基本上是一個俟命論者，孟子則主張修人爵以俟天爵。²⁶¹ 東漢的思想家王充說「偶遇」，東晉的神滅論思想家范縝也有類似的思想。²⁶² 他們都不曾在道德與幸福之間創造一個等號。不過，佛教所傳進來的報

²⁵⁹ 同前書，頁20。

²⁶⁰ Joanna Handlin, "Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing", *The Journal of Asian Studies*, 46.2(1987), pp. 309-337.

²⁶¹ 傅斯年，《性命古訓辨證》，《傅斯年全集》（台北：聯經出版公司，1980）冊二，頁639-640。

²⁶² 森三樹三郎著，蕭英彥中譯，《中國思想史》（台北：九思出版公司，1981），頁18-25、44-45。

應觀則相當程度地克服了這個問題。²⁶³ 宋明理學本身也未提出辦法來解決道德與幸福問題。正統的理學家認為，道德行為本身即是它自己的目的，所以不必再去問是否有福報跟隨而來，而且認為企求福報的想法是錯誤的。理學家固然也在相當程度上相信書經中的「作善降之百祥，作不善降之百殃」，但是通常是在災禍之後自我警醒，而很少去揣想自己的善行可以立即打開命運的大門。譬如王畿在遭到大火之後自訟，反省自己是否因為道德修養上的過咎而導致這一場大火，即是一例。

在晚明，功過格等善書提倡「現世報」，人們可以藉著日常的功德打開自己的命運的大門，也可以很快地在道德與幸福之間得到預算的平衡，不必等到來世。袁了凡本人的故事告訴人們，累積了多少善行便可以生子，再積多少可以中進士。有了道德行為，馬上可以得到福報。而且，這一次的許諾與保證，比佛家更直截了當，不需地獄，不需輪迴，而是人活著的時候馬上可以得到的「現世報」。在各種功過格的版本中所見到的種種激勵人行善的故事，都一無例外地在闡述按照功過格行善之後所能帶來的現世幸福，尤其是科舉上的成功以及子嗣上的繁衍。甚至連最反對功過格的劉宗周，也被拉進去，作為是行之有驗的一個例子。²⁶⁴ 人與命，道德與幸福似乎有最緊密的對應關係。這一路思想很能打動廣大的人民，影響力非常強大。

「現世報」的思想與袁黃的「立命」思想有密切的關係。袁黃的〈立命篇〉鼓勵人可以透過自己道德行為，決定自己的命運，它對道德帶來幸福的許諾是斬釘截鐵的。討論袁了凡的立命說，不能不談一談明代心學中最具影響力的一支——泰州學派的「造命」、「立命」思想。儒家「命」的思想有過無數變化，但孔子的生死有命，尊天命，畏天命始終是主流。正統理學中基本上也是以俟命論為主流，但是王艮提出了造命說。王艮的造命觀可能與其思想中的平民性有關。為了要鼓舞平民百姓，而且為了給信眾建立一種樂觀的、向上的情緒，相當自然而然地提出「造命」之觀點，說服百姓只要能努力，命運便握在自己手中。王艮〈再與徐子直〉中便說，「我命雖在天，造命卻由我」。²⁶⁵ 而羅近溪的老師顏鈞在〈自況吟〉中也吟道：「我欲斯人造化巧，鄉天造命自精

²⁶³ 同前註。

²⁶⁴ 《功過格》（有福讀書堂叢刻續編本），頁4。

²⁶⁵ 《王心齋全集》（中文出版社據日本嘉永元年和刻本影印），卷五〈與徐子直〉，頁15。

神。」²⁶⁶而袁黃正是泰州王艮的信徒。事實上，明代後期兩種通俗信仰的提倡者皆與王氏有關，一個是三教合一的林兆恩，一是功過格的袁黃。林兆恩可以說是王艮的再傳弟子，而且吸收了不少王艮的思想。袁黃原來也是王艮學說的信從者。²⁶⁷

但晚明的正統儒家最排斥的也正是道德能與幸福這樣清楚而直接地聯起來的想法，那些對功過格進行修改的儒家正統派都刻意強調這一點。但是，一旦沒有現世報的成份，它的吸引力便大大降低了，許多人對之感到不滿足。最能說明這種不滿足的人，是原來遵行劉宗周《人譜》，但後來因為不滿於其有「證」無「驗」，而改行功過格的人。這裏想舉兩個例子，第一，《嘉慶山陰縣志》記張際辰：

際辰習聞證人之學……既嘗受《人譜》於師，後悟《譜》學主修，不主驗，乃置諸神祇，力行所倡太微仙君功過格，意主於修省，無邀福想……²⁶⁸

第二，是陳錫嘏。他原本是劉宗周《人譜》最忠實的提倡者，可是後來卻編了一部《功過格彙纂》，由他的轉變也可以看出只關注道德修養的《人譜》無法滿足一部份人的情形。

試想，如果不是這個問題很嚴重的話，何以陶望齡、陶奭齡的弟子們會如此熱切地實行功過格，而秦宏祐會模仿立《遷改格》。陶奭齡〈功過格論〉中說明功過格可以接受，而且應該接受——

或曰爲善去惡，在心而已，奚必是？予曰：子讀書耳，奚必課程賞罰耳？奚必律令出納耳？奚必會計哉？不知會計當則盈縮可稽，律令明則趨避不惑，課程立則作止有度，否則勤惰任心，高下任手，有餘不足，無從參覈也。徒曰我爲善，我去惡，曾爲幾善，去幾惡耶？²⁶⁹

但是當時儒家思想圈中佔上風的始終是不講「驗」的部份，認為能行善已是心中最大的滿足。所以，我們可以說功過格「立命」、「造命」的性格，在儒者的日譜中完全見不到了，因此也限制它轉移世俗的力量。

在袁了凡的功過格中，不識字的人也得到了安排，《了凡四訓》這樣說：

余行一事，隨心筆記。汝母不能書，每行一事，輒用鵝毛管，印硃圈於曆

²⁶⁶ 《顏鈞集》，頁112。

²⁶⁷ 柳存仁，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991）冊二，頁996-997。

²⁶⁸ 《嘉慶山陰縣志》（台北：成文出版公司影印本，1983），卷十六，頁3。

²⁶⁹ 《功過格》，頁3。

日之上。或施食貧民，或買放生命，一日有多至十餘圍者。至癸未八月，三千之數已滿。²⁷⁰

袁氏規定：讀過書的人應該將日常行事記下來，並記功過，不識字的人可以用鵝毛管打印作為功過的標識。但是在我們所見到的幾種日譜中，除了陳瑚的《聖學入門書》之外，並未見到為不識字的人做任何安排，同時也未見到士大夫以外的人立日譜的記載。故王學及晚善書運動中極為濃厚的平民性消失了。日譜成為純粹士人修身的記錄。

此外，在功過格等善書的科目中，可以看出濃厚的社會慈善，社會福利的色彩，譬如，施棺掩骸放生救濟等。但是在儒家的種種修身簿籍之中，這個面相越來越萎縮，到了顏李的日譜中，幾乎看不見，除了內省之外，基本上關心的是治國平天下之事以及是否遵照古禮來規範自己的日常生活。所以這些日譜反映了當時士人生活中社會面的消失。

在明末清初那一批摹仿功過格的修身簿冊以及日譜都有一個共同的特點：錢不能再折換成道德資本了，而道德資本也不能折換成當世的或將來的福報，²⁷¹這是對晚明以來與商業密切聯繫的道德心態的逆轉。值得注意的是，許多研究都指出，明清之間，除了因改朝換代有過一段動盪外，經濟情況基本上沒有大變化，但是這一輩士人們卻不再像晚明士人那樣，認為錢能通神了。從日譜中的各種反省的條目看來，由金錢的付出便可以稱為善行的條目幾乎看不見了，連物質上的奉獻足以稱善的想法也減到最少，所有的條目都回到儒家最正統的德目。

提倡功過格的人相信有鬼神會在人所不知處監督一切反省的過程，所以人不可能不忠實地寫下自己內心世界的所有善過。陶奭齡的〈功過格論〉將人下筆記錄時，覺得鬼神森然滿目的心情寫得相當生動。他說：

或曰：是固然，其如明功隱過何？予曰：子勿慮也，人有明功隱過於人者，未有明功隱過於鬼神者也。我日而為之，夜書而誌之，焚香染翰，幽獨無侶，四顧森然，鬼神滿目，以心蒞手，以手蒞筆，一點一畫，罔敢不誠，而明功隱過乎哉？²⁷²

²⁷⁰ 《了凡四訓白話解釋》，頁49。

²⁷¹ 關於錢財可以折換成道德資本，見Cynthia Brokaw前引書。

²⁷² 《功過格》，頁3。

但是純正的理學家基本上認為鬼神只是二氣之良能，所以在日譜中並未安排鬼神職司監察之事。不過，他們有兩層保證，一個是規過會中會友互評日記，互相規過，他們假設由於會友見面的機會，在相當程度上可以從表現的行為來對照該人日記中的記錄。他們有時是規定會友在聖像前切實省過，此處所謂「聖像」是指學堂裏的孔子像，足見孔子像有時具有類似佛道神像之功能，代表一個冥冥中的監督者。不過，這一類的記載並不常見。真正扮演把關角色的是「天」。「告天」二字在各種與日譜有關的文字中不斷出現，而且都是在最後想求一個客觀，全知全能的判斷者及監察者時出現，而且告完天之後，通常要將日譜焚去，而得到一種「結案」的感覺。²⁷³ 但是，宋明理學以「理」註「天」，以鬼神為二氣之屈伸，故不認為有鬼神或人格神的天，那麼「天」與鬼神也不易扮演主宰者、監察者的角色了。

最後，罪的祓除是許多宗教中相當關鍵的一環，有的是告解完即祓除，有的是靠嘔吐來祓除，有的是靠書寫之後焚燒來祓除，有的是在書寫之後放在水中漂流，不一而足。在中國的宗教中，佛教道教也都有祓除罪過的方式。²⁷⁴ 但是在宋明理學中，過錯是無法祓除的。即使在談到如何消除罪過時也都含糊其辭。對他們而言，功罪無法互相折抵，如果在計算之後，發現罪過太多，除了不斷自責，或是焚香告天之外，實在沒有辦法可以澈底清除罪感。在本文所討論的幾種日譜中，對罪的祓除都沒有儀式性的安排。這是一個關鍵性的缺環，使得遵行它的人無法獲得內心的舒解，罪過永遠緊緊地跟著自己。

以上幾點，都是儒家修身日記的局限，是使它們不能普遍化、平民化的重大局限。此後隨著考證學的興起，內省面的逐漸褪失，修身日記基本上便不流行了。

結論

修身日記是一個思想史與日記史研究中被忽略的課題。在這篇文字中，我主要是以明末清初的幾種日記、日譜為例，討論它們大量出現的思想條件。文

²⁷³ 程玉瑛，《晚明被遺忘的思想家：羅汝芳詩文事蹟繫年》，頁9記羅汝芳焚《克己日錄》。

²⁷⁴ 如楊聯陞的〈道教之自搏與佛教之自撲補論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》34.1(1962)，頁275-289。

中指出：宋明理學修身日記的傳統，明季功過格運動對儒家士大夫的刺激，理學思想由重悟到重修，及主張在日常生活的實踐中達到超越的思想，還有士人對晚明風俗習染的不滿，都是激起這一波修身日記運動的重要原因。

談到日譜在學術思想活動中所扮演的角色時，我主要是以顏李學派的材料為例，說明在知識份子群體性活動逐漸衰歇之後，心學家原來那種面對面的啓悟點撥，變得越來越不可能時，日記或日譜所扮演的種種角色。

文中也談到幾種日記中所反映的思想心態：譬如當時士人對純粹享樂的人生態度感到不滿意，有一種愈來愈趨向嚴格化，紀律化的傾向。同時思想界也出現了一種逐漸「外轉」的傾向——重視外在儀節對人生的規範作用，放棄過去那種只要內心了悟便一了百當的想法。這股潮流與清代禮治社會的興起自然有關。

但是，比起功過格之類的善書，這一波修身日記顯然有幾點不同。首先，調子越唱越高，有一種內捲化 (involution) 的傾向，使得它們不可能是淺俗易行的東西，所以它們不是功過格那樣平民性十足的運動。而且修身日記中只講「修」不談「驗」，對罪惡感的祓除等問題也都最嚴守儒家正統的精神，所以它不像通俗宗教運動那樣吸引人，基本上只在士大夫圈中流行，使得它們在與通俗宗教競爭對平民百姓教化的領導權時，顯得有局限性，也使得明代王學泰州學派一支那種士農工商一起共學的風潮逐漸消息。隨著考證學興起，左經右史，喘息著書的生活更是平民百姓所不可能企及的，儒者的學問事業與庶民百姓便形成兩條不大可能交會的直線了。

(本文於民國八十七年四月十八日通過刊登)

引用書目

文獻史料

- 《大清會典》，台北：新文豐出版公司，1976。
- 《清史稿》，北京：中華書局，1977。
- 《清朝文獻通考》，台北：商務印書館，1987。
- 《嘉慶山陰縣志》，台北：成文出版公司，1983。
- 王艮，《王心齋全集》（中文出版社據日本嘉永元年和刻本影印）。
- 王源，《居業堂文集》（叢書集成初編本）。
- 吳與弼，《康齋先生日錄》（中文出版社據日本明治三年和刻本影印）。
- 吳德旋，《初月樓聞見錄》，台北：商務印書館，1976。
- 李塨，《恕谷後集》（國學基本叢書本）。
- 李塨，《顏元年譜》，北京：中華書局，1992。
- 李顥，《二曲集》，北京：中華書局，1996。
- 祁彪佳，《祁彪佳文稿》，北京：書目文獻出版社，1991。
- 南懷仁，《滌罪正規》，香港：納匠肋靜院，1929。
- 孫奇逢，《日譜》（光緒刊本）。
- 孫靜菴，《明遺民錄》，杭州：浙江古籍出版社，1985。
- 笑笑生，《金瓶梅詞話》（萬曆刊本）。
- 袁黃，《了凡四訓白話解釋》，台南：無出版資料。
- 袁黃，《功過格》（有福讀書堂叢刻續編本）。
- 張爾岐，《蒿菴集》，濟南：齊魯書社，1991。
- 陳瑚，《陳確菴先生文稿》（日本淺草文庫本，無出版時間）。
- 陳獻章，《陳獻章集》，北京：中華書局，1987。
- 陸世儀，《思辨錄輯要》，台北：廣文書局，1977。
- 陸世儀，《陸子全書》（光緒己亥刊本）。
- 馮辰、劉調贊，《李塨年譜》，北京：中華書局，1988。
- 馮從吾，《關學編》，北京：中華書局，1987。
- 馮夢禎，《快雪堂集》（萬曆四十四年金陵黃汝亨等刊本）。
- 黃宗羲，《宋元學案》（《黃宗羲全集本》），杭州：浙江人民出版社，1992。
- 黃宗羲，《明儒學案》，台北：世界書局，1973。
- 黃淳耀，《甲申日記》（《明清史料彙編》八集），台北：文海出版社，1967-1969。

- 黃淳耀，《黃陶菴先生全集》（乾隆年間刊本）。
- 樂純之，《雪庵清史》（明萬曆刊本）。
- 諸仕儼，《勤齋考道日錄、續錄》（太崑先哲遺書本）。
- 戴望，《謫麟堂集遺文》（宣統刊本）。
- 戴望，《顏氏學記》，台北：商務印書館，1970。
- 謝正光、范金民編，《明遺民錄彙輯》，南京：南京大學出版社，1995。
- 顏元，《顏元集》，北京：中華書局，1987。
- 顏元、李塉，《顏李叢書》，台北：廣文書局，1965。
- 顏鈞，《顏鈞集》（黃宣民點校），北京：中國社會科學出版社，1996。
- 魏象樞，《寒松堂全集》，太原：山西人民出版社，1992。
- 羅洪先，《念菴集》（文淵閣四庫全書本）。
- 蘇惇元，《張楊園年譜》，台北：商務印書館，1981。

近人著作（中、日文）

夫馬進

- 1995 〈善堂善會的開始〉，《日本青年學者論中國史：宋元明清卷》，上海：上海古籍出版社。

王汎森

- 1993 〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.3。
- 1997 〈清初的講經會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68.3。
- 〈清初形上玄遠之學的衰落〉，待刊稿。

任道斌

- 1983 《方以智年譜》，合肥：安徽教育出版社。

余英時

- 1976 〈清初思想的一個新解釋〉，《歷史與思想》，台北：聯經出版事業公司。
- 〈士商互動與儒學轉向〉，中央研究院近代史研究所，《中國近世之傳統與蛻變》，出版中。

李國鈞主編

- 1984 《中國書院史》，長沙：湖南教育出版社。

孟森

- 1968 〈袁了凡斬蛟記〉，《明清史論著集刊續編》，北京：中華書局。

牧田諦亮

- 1951 《策彥周明入明の研究》（上），東京：法藏館。

王汎森

柳存仁

1991 《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社。

侯外廬等

1984 《宋明理學史》，北京：人民出版社。

容肇祖

1989 《容肇祖集》，濟南：齊魯書社。

高令印

1987 《朱熹事跡考》，上海：上海人民出版社。

梁啟超

1972 《德育鑑》，台北：中華書局。

陳左高

1990 《中國日記史略》，上海：上海翻譯出版公司。

陳學恂主編

1995 《中國教育史研究：明清分卷》，上海：華東師範大學出版社。

麥仲貴

1980 《明清儒學家著述生卒年表》，台北：學生書局。

傅斯年

1980 《性命古訓辨證》，《傅斯年全集》，台北：聯經出版事業公司。

森三樹三郎著，蕭英彥中譯

1981 《中國思想史》，台北：九思出版公司。

程玉英

1995 《晚明被遺忘的思想家：羅汝芳詩文事蹟繫年》，台北：廣文書局。

楊聯陞

1962 〈道教之自搏與佛教之自撲補論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》34.1。

裴德生、朱鴻林

1991 〈徐光啓、李之藻、楊廷筠成爲天主教徒試釋〉，《明史研究論叢》第五輯，上海：江蘇古籍出版社。

鄧之誠

1965 《清詩紀事初編》，北京：中華書局。

錢穆

1980 〈陸桴亭學述〉，《中國學術思想史論叢》（八），台北：東大國書公司。

鍾彩鈞

1997 〈吳康齋的生活與學術〉，《中國文哲研究集刊》10。

近人著作（英文）

Brokaw, Cynthia

1991 *The Ledgers of Merit and Demerit*. Princeton: Princeton University Press.

Handlin, Joanna

1987 "Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing". *The Journal of Asian Studies*, 46.2.

Spence, Jonathan

1984 *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Penguin Books.

Wu, Pei-i

1990 *The Confucian Progress*. Princeton: Princeton University Press.

Moral Diaries and Late Ming and Early Ch'ing Intellectuals

Fan-sen Wang

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Moral Diaries flourished in the late Ming and Early Ch'ing period, and a considerable number of examples are readily available in collections of literati writings. The emergence of this genre has important implications for our understanding of the intellectual history of the period. First, Confucian scholars produced a plethora of moral diaries inspired by the example of Yuan Huang's "Ledgers of Merit and Demerit". Second, moral diaries from this period reflect deep feelings of moral guilt. Third, apart from their use in individual programs of moral self-transformation, moral diaries also had a didactic function: to teach students how to act ethically. Many other dimensions of moral diaries are also explored.

Besides, I depict the intellectual background lies behind the rise of this genre and to trace how it influenced the course of intellectual history during the early Ch'ing.

Keywords: moral diary, Yen-Li School