

# 拉曼大學

中華研究院中文系

## 清劉山英《信心應驗錄》研究

科目編號：ULSZ3078

學生姓名：黃友亮

學位名稱：文學士（榮譽）學位

指導老師：方美富 師

呈交日期：2016 年 4 月 8 號

本論文為獲取文學士榮譽學位（中文）的部份條件

# 目次

宣誓.....	i
摘要.....	ii
致謝.....	iii
緒論.....	1
第一章：善的體系.....	11
第一節：善人典範：劉山英.....	12
第二節：善堂：善人天地.....	15
第三節：善書：《信心應驗錄》.....	16
第二章：《信心應驗錄》分類辨析.....	18
第一節：自述類.....	18
第二節：經典善書匯集類.....	20
第三節：訓咒文類.....	24
第四節：格言家書類.....	25
第五節：醫書類.....	26
第三章：劉山英思想的兩個關鍵詞.....	27
第一節：淨念.....	28

第二節：應驗.....	31
結論.....	34
參考文獻.....	35
附錄：	
附錄（一）：《信心應驗錄凡例》.....	38
附錄（二）：《信心應驗錄敘》.....	41
附錄（三）：《夢徵備覽》.....	44
附錄（四）：《金剛經註釋原真序》.....	53
附錄（五）：《追述傳奇序》.....	61

清劉山英《信心應驗錄》研究

## 宣誓

謹此宣誓：此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參考他人著作，無論是書面文字、電子資訊或口述材料，皆已於註釋中具體註明出處，並詳列相關的參考書目。

學號：13ALB03398

日期：2016年4月8號

## 摘要

善書乃勸善書之簡稱，以勸人行善和實踐倫理指南的通俗書籍。以內容通俗通易懂取勝係善書的特性，因此傳播範圍十分廣泛。自趙宋以降於民間流傳，至明末清初大量湧現，即為中國善書興盛之期也。善書興盛涉及三教融合和通俗轉向庶民社會思想和民間宗教盛行。許多善書的作者是鄉紳和士人，也是有神明扶鸞寫成。有鑑於此，清代時期善書已是成為社會百姓的通俗讀物，大量的善書不斷被刊行流傳。在乾隆年間，善人善人劉山英（1733—1806）纂輯了善書叢書《信心應驗錄》，值得學界留意。該叢書亦是清代最大型的善書叢書，計十卷，彙編了一百五十種的善書，不可謂不多。準此，本文以善書叢書《信心應驗錄》和纂輯者劉山英作為主要研究對象，以三章深入討論挖掘其思想線索。一是以善的體系解構該人物和該叢書，其中也對於叢書作了介紹，二是該叢書的分類辨析，三是以兩個關鍵詞探討有關劉山英的思想。

關鍵詞：劉山英、《信心應驗錄》、善書分類、民間宗教、淨念

## 致謝

首先，必須衷心感謝我的論文指導老師——方美富老師。從我選定論文的研究範圍起至到論文最後能順利完成裝訂，一路上全都是老師在細心指導。每論文面對難題時，老師都給予最寶貴的建議與協助於我，讓我順利度過所謂的難題。在此對於方老師的感恩之言更是千言萬語，述說不盡。

其二，要非常感謝是我身邊的朋友們，他們總是在我身邊給予鼓勵、支持和協助。最後，要感謝在遠方檳城家鄉的家人們，我的父母和兩位姐姐。他們常透過通話給予我溫馨的支持與關心，他們是我在大學生涯堅持最大的動力。

## 緒論

中國善書研究是作為中國社會史的文獻資料之一，若以歷史學的視角談善書課題是屬“自下而上”的說法。“自下而上”較重於“下”，但不排斥“上”。“下”的定義，據趙世瑜說法，下即指民間文化、基層社會、普通群眾、日常生活，而他們是整個人類歷史的基礎和主體。（趙世瑜，2002：2）中國宗教是逐漸從上往下地發展，也促成了民間宗教興起。吉岡義豐（1916年—1979年）對中國民間宗教歷史發展作了詳細討論<sup>1</sup>，也認為中國善書屬民間宗教經典的一種。吉岡義豐這觀點足以說明了善書已逐步普及化、通俗化地往下層階級發展，早不限於道教的框架裡，所以善書被稱之民間宗教經典的觀點是成立的。

何謂民間宗教經典呢？吉岡義豐認為民間宗教經典是“由民眾自己所促成的經典，即是民間宗教的經典。”（中村元，1993：681）他認為大藏經和道藏分別收錄了所有的釋典道經，以國家的事業立場來進行編輯，屬於官制的。因為內容全是經過官方的考核過程，凡是認為有利於國家統治體制及社會秩序才將之收錄其內。若該內容不利於統治者及國家政治體制，則是不被收錄在內。有些經典未收錄前就已在民間廣泛流傳。對於是否收錄於藏經中，則是皆由高階層所決定安排，所以藏經出現與民眾意志沒關係。但是凡經典民眾認為該對於生活中有幫助，都會自動去攝取和吸收。他認為道教本來就是建立以民眾信

---

<sup>1</sup> 詳見中村元等著；余萬居譯（1993），《中國佛教發展史》：頁 626-679。



仰的基礎上發展，因此道教經典也可說是民間宗教思想的結晶。若要更全面理解民間平民的宗教思想，善書是絕不該遺漏。

善書除了是民間宗教經典，亦屬大眾宗教經典。美國學者韋思諦（Stephen C. Averill，1945 年—2004 年）認為中國宗教的思想觀多是由那些在社會中“最有文化、最有勢力的階層特意自覺地保存下來的。”（韋思諦，2006：序 1）下層階級의思想和活動，有時卻勉強被歸納於主流的宗教中。大眾宗教的定義，韋思諦舉出兩種的說法。第一是斯蒂芬·泰瑟（Stephen Teiser）看法，大眾宗教是“幾乎所有中國人所信奉的宗教形式，而不用考慮他們的社會和經濟地位、文化程度、宗教信仰或是特定的宗教取向。大眾宗教首先是被超越了所有社會界限的所有人共同信仰的宗教。”其二，大眾宗教是“與精英層相對的下層階級的宗教。”（韋思諦，2006：序 2）對於第一義，從士大夫至各階層包括官僚、鄉紳、庶民、農民等皆有奉行者，奉行《功過格》最明顯例子。奉行《功過格》不限於任何經濟地位、文化程度或是特定的宗教信仰。第二義說到大眾宗教是與精英相對的下階層的宗教，亦指民間百姓的宗教。大眾宗教主要強調是庶民老百姓的生活信仰，談的是普通人的生活與思想，非上層人物的生活與思想，表現出下層階級的“真正的聲音”。

明末時期大量善書湧現，即為中國善書興盛之佳期，更普遍化流行和通傳。明清善書之期，酒井忠夫（1912 年—2010 年）稱之此為“善書運動<sup>2</sup>”、吳震稱之為“勸善運動<sup>3</sup>”。酒井忠夫的說法，明末清初善書興盛一切由明代的教化政

---

<sup>2</sup> 酒井忠夫所提“善書運動”，認為是始於《太上感應篇》的中國庶民文化中的善書運動，而在明末清初獲得最高潮之際。（酒井忠夫，2010：17）

<sup>3</sup> 吳震認為善書宗旨既是以道德為準繩，勸人為善、行善。所以，所謂“善書運動”亦同稱之“勸善運動”。吳震是以儒家的視角談論中國善書，詳細討論有關明末清初的儒家經典、儒

策以勒撰勸誡書談起，“勒撰以宣講勸善懲惡的教化為意圖的訓諭或訓誡書，在明朝是最為顯著的，清朝也繼承了這一方面。”（酒井忠夫，2010：23）教化政策以教化為目的，據他分析從明代教化政策的影響，一般臣民為對象最為重要。有些勒撰書內容涉及談到三教思想及因果報應思想，其內容逐步融入民間的方式中，但是主要勒撰書依然以明代正統的儒教為中心而形成。若論明代三教合一思想的風潮，該從明太祖朱元璋（1328 年—1398 年）召用僧、道兩界人才開始談起。

明太祖設立僧、道的管理統制之際，創辦善世院、玄教院。<sup>4</sup>洪武十五年對善世院和玄教院進行改革，正式採用僧錄司、道錄司的兩司制度。<sup>5</sup>洪武政治下的宗教政策是明太祖的三教觀的具體體現，為奠定三教模範的基礎，促進明代三教合一的基本特徵。酒井忠夫也提及清水博士（1868 年—1947 年）<sup>6</sup>有關通儒僧的研究考察，據清水博士對通儒僧的解釋，即指“精通儒學的僧人”，亦儒佛兼修的僧人。參與明太祖革命的僧人道衍（1335 年—1418 年）、道士席應珍（1300 年—1381 年）等人，可當作通儒僧的代表人物。有關通儒僧事例在《釋氏緝古略續集》卷二有詳細記載。（酒井忠夫，2010：208）明太祖召用道、僧二道調合與儒家之間的關係，也同時要求僧道能與官僚們相同作為儒士的立場。明初招納儒士的僧侶、道士是來鞏固明朝專制權利基礎的策略，可從《御制文集》裡所收錄的《三教論》、《拔儒僧文》等看得出來。明太祖的三教論委實以“儒教為中心的儒釋一致論”（酒井忠夫，2010：211），亦以儒教為核心由

---

士與善書之間關係。自 17 世紀，這場“勸善運動”是由袁黃（1533 年—1606 年）、顏茂猷（不詳—1637 年）等儒家士人鼓吹起來的一場道德勸善的運動。（吳震，2012：1）

<sup>4</sup> 洪武元年正月：“立善世院以僧慧曇領釋教事。立玄教院以道士經善悅為真人領道教事。”（台灣中研院歷史語言研究所編校，第一冊，2005：139）

<sup>5</sup> 洪武十五年四月：“置道僧二司在京曰僧錄司道錄司掌天下僧道在外府州縣設僧綱道紀等司分掌其事俱選精通典戒行端潔者為之。”（台灣中研院歷史語言研究所編校，第二冊 2005：21）

<sup>6</sup> 清水泰次博士：〈明代け於ける宗教融合と功過格〉（《史潮》6-3）

儒佛仙<sup>7</sup>三教共同王綱管理天下，在這個基礎上實行有關三教一致的政策。太祖三教思想談儒教為中心，佛仙二教補儒教之陽，進而暗助王綱，所以與宋代以來流行的三教合一思想是不同，普遍流行三教合一思想是儒、釋、道三教彼此平等思想合一的思想。反之明代三教合一思想發展歷程，明太祖的三教論給予後來的三教思想尤其儒教者的三教思想帶來了深遠的影響。

明代儒教的狀況，理應會談到陽明學勃興。王陽明（1472 年—1529 年）所主導的陽明學派帶來影響深遠，亦造成明末清初的善書興盛因素之一。包筠雅研究功過格時，針對十六、十七世紀（明末清初之際）的中國從上至朝廷，下至社會思想文化等都處於混亂、變動的局勢，其思想文化方面既是“對正統理學的普遍懷疑。<sup>8</sup>”（包筠雅，1999:1）

所謂對正統理學的普遍懷疑，即是指明代思想家王陽明對之前正統理學進行修正，況且提出自己一套新理論，也形成如包筠雅所說即是對正統理學的挑戰。王陽明宣揚“心即理”與正統理學所宣揚“性即理”，為兩學派之間的最明顯差異之一，故陽明學亦是稱之為心學。王陽明的聖人觀與朱子學的聖人觀大有差異，正統理學主張“聖人萬善皆備，有一毫之失，此不足為聖人。”

（朱熹，1986：232）朱熹（1130 年—1200 年）認為學以至聖，要成為萬事俱備的聖人就必須通達所有事物之理並且能把內心之理完全呈現的人，達到學而始至的終極境界才是聖人。隨後王明學主張“滿街皆是聖人”、“人人皆可成聖人”的聖人觀，王陽明認為要成為全知全能聖人非透過所謂的學去達成聖人，

---

<sup>7</sup> “仙”意指赤松子輩的仙教。

<sup>8</sup> 包筠雅在《功過格》序論，提其政治（朝廷的腐敗）、經濟（商業經濟的迅速發展）、社會（農村中酒的等級關係的瓦解）和思想文化（對正統理學的普遍懷疑），這四點影響及促進明末清初的功過格流動頻繁。認為沒有哪類的文獻能比功過格更敏銳或更豐富地反映出那個時代社會與道德的無序。皆是因這樣功過格為當時人們提供正確的行為提供精確的指導。（包筠雅，1999：1）

而是應該完全發揮出人自身所具備的本性良知去成為聖人。本性良知即是每個人身上都先天具備之物，因此滿街都是聖人。陽明學的“滿街都是聖人”已經把聖人之道完全大眾化，即使一位完全不識字的人，把“孝”作為良知一種的發揮與實踐，即能成為“此人為聖”的證據。

溝口雄三（1932年—2010年）<sup>9</sup>論述陽明學的聖人觀時，提到“正如聖人觀的變化中所顯現的，理的擔當者不僅限於官僚士大夫階層，也擴展到農工商的庶民階層，在理的內涵中開始反映這些階層的要求。”（溝口雄三，2014：76）正統理學興起本就是士大夫官僚為對象，陽明學則是把庶民當作道德實踐的直接對象，認定庶民能擔當道德實踐的責任，促進道學大眾化趨勢。王陽明也重構鄉村的秩序，如有推廣鄉約、保甲等制度。鄉約中頻密引用善書，是依據《五倫書》、《孝順事實》、《為善陰鷲》三大善書寫成的。

王明學的聖人觀，即是把所謂人人追求的聖人當作是“人的自然”（島田虔次，2005：34），不必需要透過任何刻苦功夫達成聖人，因為人人皆有良知，而良知正是人的本來具備的。打破之前聖人觀的框架，去掉了偶像化，將之平民化，讓平民百姓下層階級等可修成聖人。余英時認為陽明之學的出現將新儒家的倫理“走完了它社會化的歷程”（余英時，1987：92），為新儒家提供通俗化的方面。在新儒家通俗化深入民間後，通俗文化中才出現三教合一的運動。

---

<sup>9</sup> 溝口雄三說到陽明學在中國思想史上完成了三項的任務。其中第二點擺脫了宋學以士大夫的完美道德為統治鄉村的中心、以士大夫的德風為自上而下地感化民眾的樂觀主義（新民）、以士大夫的嚴於律己的道學修養為必須的方法論。王陽明提倡的“滿街皆是聖人”既是把道德繼承者從之前的士大夫、官僚、地主擴大至商人、農民、勞動者，並且把有關社會秩序意識如孝悌之德意識形態，將之滲透入鄉村等的下層民眾。（溝口雄三，1997：39）

陽明學的崛起，也替代<sup>10</sup>了之前三教思想中新儒學的地位，所倡導的“心學”也深刻影響了善書發展。

泰州學派是在明代儒學各派裡，主張三教兼修立場較多的派別。酒井忠夫也對此作了詳細地分析與研究。《明儒學案》卷三二《泰州學案》的總述提到“陽明先生之學，因為有泰州龍溪而風行天下，亦是由於泰州龍溪而失傳。當時泰州龍溪不滿其說，隨著瞿曇之秘的日益開啟而歸師於之。”（黃宗羲，2012：767）這句主要說明泰州學派使到陽明之學發展為兼修之學，所謂兼修就是指與佛教融合，而泰州學派多是倡導佛教混合之說。這都是王艮（1438年—1541年）與王龍溪（1498—1583）的努力與推動下，則被稱之泰州龍溪。泰州學派亦然討論到三教思想，如龍溪《三教堂記》：

三教之說其來尚矣。老子曰虛，聖人之學亦曰虛，佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂，敦從而辯之。世之儒者不揣其本類，以二氏為異端，亦未為通論也。……學老佛者苟能以復性為宗，不淪於幻妄，是即道釋之儒也……吾儒之學，明二氏，始有所證，須得其髓。（王畿，2007：486）

這一段說明要真正了解儒家的真髓的話，就必須透過三教之間的互補，非把老佛二道視為異端。至於有關泰州學派的思想研究與其下門徒的三教兼修、與佛教融合等研究成果繁多。泰州學派的涉及人物，例有李卓吾（1527年—1602年）、羅汝芳（1515年—1588）、焦竑（1540年—1620年）、周汝登（1547

---

<sup>10</sup> 陽明學替代新儒學（朱子學）在三教思想中地位，亦同可指明代三教合一思想中的儒學方面加入陽明學“心學”在其儒學範圍內。

年—1629年)等人物<sup>11</sup>。因此，也形成明末三教合一思想的大趨勢，為後來的善書創作與流通開闢了一條道路。酒井忠夫認為泰州學派的三教思想，泰州學派與善書都屬庶民性，即為“民間儒教道德的具體體現”（酒井忠夫，2010：234），其泰州學派人物裡亦有實踐善書思想，代表人物有林春（1498年—1541年）、楊起元（1547年—1599年），以及之前舉的李卓吾等人更是與善書有密切的關係。

對於明清道教的發展，已談過明太祖三教合一思想政策，主要利用儒、釋、道三教作為教化的手法和用來為政治統治而服務。明代而後的諸位皇帝與道教道士保有着淵源的關係。這也延續至清代的皇帝維持之前明代對道教的態度，直到乾隆立藏傳佛教為國教，道教的地位一貶再貶。於道光元年（1821），禁止正一真人入京朝覲，從此道教正一派正式與清代皇帝斷絕聯繫的關係，道教失去在政治領域的地位。

明代之際的道教派別分為兩大派，即是正一道和全真教。正一道提倡鬼神崇拜、強調性命雙修及以內煉為本，主張三教同源<sup>12</sup>之觀。正一道在明代之際受到統治者的重視、崇奉和扶持。至於明代的全真教就與正一道相反，則不受到重視，直到清代才出現“龍門中興”。雖然在政治領域不被重視，但是全真教立教之際所主張的三教合一的祖風更加地明顯。全真家的道士“學兼儒釋，將儒家的倫理道德和佛教的教義納入道教中，有機地結合在一起，而最後落腳點卻在‘忠孝’二字上。”（王志忠，2000：109）使得全真教世俗化的傾向更為

---

<sup>11</sup> 詳見酒井忠夫《中國善書研究》，有關討論起泰州學派與三教思想、以及各舉人物解釋與例子。

<sup>12</sup> 三教同源：是正一道第四十三代張宇初配合三教合一思潮，在教內宣揚的三教同源說。即是認為三教的本源之理是一致，只是用語字眼表達不同而已。如道教的“元神”、儒教的“太極”和佛教的“圓覺”。

強烈。明清全真教道士許多都由儒入道，曾經是進士、舉人等，他們大多都精通三教經典。明清之際全真教三教融合思想強調“忠孝”，認為“天上神仙，皆是人間孝子忠臣”之說。忠孝思想原是儒教傳統倫理的道德理論，而道教在這漫長的發展過程中，吸納與融合儒教其倫理道德，調合了道教和儒教之間倫理矛盾，所以最後提出了“天上神仙，皆是人間孝子忠臣”的觀點。王志忠認為明清全真教所提出其觀點，是“實屬當時特殊社會環境的產物。<sup>13</sup>”（王志忠，2000：111）明清全真教除了儒士關係密切之外，還佛教僧侶往來密切。由僧人轉入全真教者也有不少人。

隨道教在明清更加世俗化，拉近與民間之間的聯繫。多學者認為明清道教世俗化轉變，促進了善書的盛行，是道教世俗化後所帶影響的主要表現。道教更世俗化，其倫理、三教融合更為深刻，而善書範圍更加廣泛。明清之際的道教神記也隨著深入到民間之中，明清道教世俗化之前，韓明士《道與庶道》裡已提到道教神祇信仰與醮課題討論，明清道教神祇信仰更加多樣化，其中如關帝、玄天上帝、文昌帝君等神明。而出現了許多托神仙之名，下凡到凡間不辭勞苦降世，並苦口婆心般勸善。神明透過道教鸞堂扶鸞的方式，對平民百姓進行勸化。陳霞對於道教神祇降世勸善，認為“神仙關心時事是道教世俗化的表現。”（陳霞，1999：71）

鑑於道教神仙信仰流行，將民間信仰的元素納入善書種類的其中一種，也開始出現與神祇有關的勸善書、勸善文。例關帝信仰的《關聖帝君覺世真經》、文昌帝居信仰的《文昌帝居陰鸞文》等相似的善書。其中有些神仙勸善書的內容也摻雜了三教合一思想在內。而明清除了《功過格》、《了凡四訓》最受歡

---

<sup>13</sup>主要涉及了明末遺民的抗清失敗的悲哀，只有在宗教上求得安慰與寄託，既“英雄間，乃神仙”、“英雄回首便成仙”，作為表示對故國和父母的“忠孝”。

迎，其中“三聖經”亦是極受流行通傳，三聖經即是指《太上感應篇》、《關聖帝君覺世真經》和《文昌帝居陰騭文》。

柳存仁（1917年—2009年）在〈明儒與道教〉<sup>14</sup>裡，說到“明代思想史中，道教的影響力的確很大，大到也許比我們大家耳熟能詳的許多新儒家像王陽明、王龍溪、羅近溪這些人每一個所能夠個別的給予當時的影響要大得多。”（柳存仁，1977：233）他也認為明代的儒家思想比宋代更染上一層道教的顏色，並且濃厚的程度是不易洗脫。來到明代的道教思想已經與儒家思想膠纏不清，而其思想深入打進明代儒家們的內心裡。若是以通俗方面，道教透過以所謂充滿勸善及勸誡性質的小冊子（善書）與明代整個社會發生不可解的關係。他也認為明代三教融合局面中，道教是擁有潛移默化的力量，而佛教禪宗只不過是起相當的滲透的作用。至於新儒學的每一個派別皆受過道教濃厚渲染過，所以明代新儒學都會參雜了道教思想在其。（柳存仁，1977：233-248）

“庶民的佛教”一詞源於日本學者中村元（1912年—1999年）對於明代佛教的看法。何謂庶民佛教，以中村元的說法，即是指“流布社會底部，廣受信仰之佛教而言，足見所指為非正統佛教，是含迷信化、低俗化意識之佛教。”（中村元，1993：476）他認為明代之際的佛教有官製佛教與庶民佛教，庶民佛教亦是指下層階級庶民信仰的佛教。至於說到“含迷信化”、“低俗化”之說法，他舉出幾項庶民佛教一些的活動來印證。第一、每年四月八日為佛祖誕辰，縣西的潭柘寺會在外形豪華的箱子內放兩條青蛇，以供人觀賞。若前來寺廟膜拜者競贈香火費，可撫摸青蛇之首。僧人稱之致富行事為“觀佛蛇”。第二、

---

<sup>14</sup>詳見柳存仁〈明儒與道教〉，收錄其《和風堂讀書記》上冊。



自十二月一日至到除夕，若病果癒者於每晚夜深，手持香火，口中喃喃念佛，步過街道，直到手中香火燃盡才結束，此舉動稱之“念夜佛”。第三、每逢三月二十八日東嶽大帝廟祭典，許多善男信女擠滿在大街上“呼佛聲振天地”，亦是指善男信女口中喃喃念南無阿彌陀佛，其聲之大。

概括來談，三教合一思想之外，三教也有一樣的共同點有關明清時期的各自內部的轉變，即是更為世俗化的性質趨向，符合之前談的三教思想下移的現象，如陽明學“人人皆可成聖人”的聖人觀，就把道德倫理擴展至下層階級的庶民社會。至於全真教三教融合思想、道教世俗化、庶民佛教都是以庶民為主要的對象。於是明清時期的善書大量地出現，既是“三教合一成熟發展的結果。”（游子安，1999：48）

游子安研究清代的善書發展，並且為清代善書發展史劃分為三個階段，皆是大體上的劃分，每個階段的善書各有別具的特色。論文將以游子安所劃分的第二階段，即是乾隆、嘉慶年間（1736—1850）中，清代最大型善書《信心應驗錄》和纂輯者劉山英（1733年—1806年）作為主要研究的對象，第一章將以先談善書善的體系，其後第二章將談《信心應驗錄》分類辨析，第三章則是劉山英思想的兩個關鍵詞的探討。

## 第一章：善的體系

善書運動在明末清初達到頂峰之際，久而逐步在社會形成了一個完整的體系，亦游子安所稱“善的體系”<sup>15</sup>。善的體系，即是由善人、善書和善堂所構成的完整體系。三善帶有互動相連的關係，不可獨缺一方，這體系在清代中葉普遍流行。劉山英《信心應驗錄》便就是建立於這善的體系上：善人劉山英、善書《信心應驗錄》和善堂淨念堂。有關善人和善堂方面的議題，已有許多學者作出了論述與討論的研究成品，如酒井忠夫《中國善書研究》第二章討論了明末的社會與善書的關係，梁其姿《施善與教化》所談的明末清初善人的背景及活動和整理與討論明清時期的慈善組織，韓德林《行善的藝術》上篇所談的行善團體討論，夫馬進《中國善會善堂史研究》和游子安《清代善書研究》等著作。梁其姿《施善與教化》附錄了有關明清慈善活動研究計劃報告，整理出清代善堂的數量與分類。夫馬進《中國善會善堂史研究》著作更是屬中國善堂史研究領域權威著作，是該研究必讀著作之一，內容詳細討論有關善堂種種的課題。

故此章主要分為三個小節，第一節先略談善人的定義與特質，其後介紹該叢書纂輯者善人劉山英的生平。第二節則簡略討論善堂的定義，第三節將以討論善書《信心應驗錄》介紹。此章借以這三善的體系的方式來進行論述，足以能對於劉山英這位人物和其纂輯的《信心應驗錄》有一定基本的理解和認知。

---

<sup>15</sup> 詳見《勸化金箴：清代善書研究》第一章第三節所談的善人、善書與善堂構成完整的“善的體系”。（游子安，1999：16）

## 第一節：善人典範：劉山英

何謂善人，若以現代社會角度來談的話，就是那些熱心力行公益者的慈善家或是善長仁翁，而在清代時期普遍稱之善人或是善士。“善士”一詞，最早見於《孟子·萬章下》<sup>16</sup>，指的是擁有德行的人。而在中國善書之首《太上感應篇》也曾提到“善人”一詞，

所謂善人，人皆敬之，天道佑之，福祿隨之，眾邪遠之，所作必成，神仙可冀。

（劉山英，1801，卷一：64）

主要善人是以尋求長生的動機，善人行善所想要達到的目標。明清之際，善人的名詞變得更為普遍，逐步成為了一種社會生份的確認。善人多是布衣的身份，往往擁有一定的財產，但不是以學問和名宦而為名，都是性格慷慨行善在鄉裡，並獲得留名於後世。

在明末清初與都市善人交往甚密的魏禧（1624 年—1681 年）對此詞提出看法，

世之稱善人有二：謹饒行矜式間裡，所謂鄉黨自好者也。輕財樂施有功德於人，所謂富好行其德者也。二者操行不同，同歸於善。（魏禧,2003:637）

---

<sup>16</sup> 《孟子·萬章下》：“一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。”（朱熹，2012：329）

這裡將善人分為兩大類，而所提的第二種善人較多認同。對於所提的第一種善人，明清時期有些擁有一定財富的人，希望要維持與提昇其在社會的地位，因此採取了一些的策略，除了是將希望放在對於下一代的教育與栽培，期望他們有日可中舉當官。還有些則是以散財行善的方式取得地方社會的肯定及認同，這也形成日後流行的新策略。據卜正民在分析，這類舉動在明末時期就已開始盛行，以散財行善方式就包括了寺廟捐贈等行為。卜正民認為士紳是借此來宣揚自己是士紳的身份，捐贈屬於一種士紳現象，且也是公開化，晚明士紳處於“隱退”狀態，已將先前專注及與國家中心的焦點，基於不得志之因素，轉向該自己地方領域活動為焦點，他們需要一個能“引起公眾的注意以維持和強化其統治地位”（卜正民著，2005：217），寺廟的捐贈則可以為他們提供這種機會享有表達自己地方社會特權的身份。他們已經將捐贈理解成一種“投資於商業貿易必需的基礎設施的社會公益事業角色的一部分。”（卜正民，2005：222）故卜正民將這所謂寺廟捐贈行為，定義“為權力祈禱”，紳士樂施行善未必是發自於內心，而是存有以私心於內帶有目的性，主要仍然脫離不了權力的框架。

理想型的善人該界定在何處？吉岡義豐認為“人民在信仰上，有所信賴的宗教指導者，這些指導者在精神上、道德上，甚至在經濟上、政治上都積極的為人民著想，以人民之心為己心，以人民的痛苦為自己的部分知識人。在明清時代，稱此人物為善人。”（中村元，1993：681）善人階層涉及各種各樣的人，範圍非常廣泛，多屬知識階級，他們不去追求榮華富貴，則選擇修己內省及追求樸實的生活。然而，善書更是和善人更有重大的關係，善書往往都是由善人負責去編纂和印刷善書。

善人劉山英生平較少文獻記載，若翻開《信心應驗錄》第一卷部分，會發現蠻多有關劉山英本身的自述，可從該內容去得知其生平過程及經歷。如在卷一《信心應驗錄敘》、《夢徵備錄》等，還有收錄了他兒子劉燦對於父親的描寫的文字，有《繼承父志序》、《追述傳奇序》等。

劉山英，生於雍正十一年，八月二十三日巳時，終於嘉慶十一年，四月十六日辰時，享年七十有四。湖南長沙府益陽縣人，字喬松。乾隆四十一年（1776）銓職京師，隔年署理南昌印務，及後領運江西廣信、領金山運及最後任職浙江溫州衛守備<sup>17</sup>。於乾隆三十八年（1773）元旦上疏悔罪，每日跪誦太上帝觀音準提各經咒，以祈母壽和己身名錄。至乾隆四十七年（1782）年間，先後因得四次夢徵，移居至開元寺，全心專注纂輯《信心應驗錄》。他除了有編纂善書之外，也填功過格，及實踐濟人利物之善舉。

劉山英這位人物，分別有吉岡義豐和游子安兩位學者較著重討論與研究。依據游子安的說法，最早注意劉山英的學者是吉岡義豐。吉岡義豐認為劉山英身職地方小官，奉行功過格和積極參與善書運動，更稱劉山英為“善人階層的典範。”（中村元，1993：690）

至於為何稱之為善人階級的典範，其解說在於劉山英當時編纂此叢書，是以印行一萬部此叢書為目標，但在生前僅能印兩千四百六十餘部，未能完成其願望。而其兒子為了實現父親的心願，望能完成其餘的七千五百部，基於善書皆屬免費贈送的體質，必須自掏大量的金錢來刊行出版，因此出版的進度大大深受局限。吉岡義豐對於此更表態認為“這到底不是一個待遇菲薄的公務員所能負擔得了的！”（中村元，1993：689）儘管劉燦所發行第三刻未能沒趕上父

---

<sup>17</sup> 《信心應驗錄》卷一《夢徵備錄》及《補錄大士降筆偈言》。

親的臨終，但在三刻的序文中描寫了自己依舊要實現亡父的遺願，更要力行善事並且傳承於子孫。吉岡義豐認為劉氏父子屬於地方小官，境遇側偏非理想，卻深信篤行善行必有善果，為了廣宣於社會而積極及獻身投入善書事業，故稱之善人階層的典範。

## 第二節：善堂：善人天地

何謂善堂，善堂是善人的活動中心，而清代大多善書皆是在善堂裡派發，因此善堂亦是善書的派發所。善堂前身由善會所演變而成，所以善會的本質擴展成善堂。中國最早的善會是同善會，屬於民間慈善組織的興起，主要以救濟為目標，包括了救濟貧困病人、設立藥局、棄嬰社等。這善會主要以都是明末明士在故鄉所推行的地方慈善活動。

然而，善會基本都是由具有名望之士人來領導，“往往由一二人主持其事，號召善心人士捐款以支付藥物、乳母等花費；救濟對象較廣的同善會，組織形式則比較複雜，此類善會會每季聚會一次……聚會目的有三：一是收集會費；二是商討救濟案並善款的分配；三是有主會之人以俗講方式來警惡揚善，勸諭聽講之大眾安分守己，並發揚濟貧的善心。”（梁其姿，2013：37）從這裡可以基本了解到善會的運作方式，而善堂的運作方式亦同。其中提到了俗講勸諭，是清代時期善書一種多樣化的傳播方式，加快推動了善書的流通。這涉及了酒井忠夫所提到的清朝的民眾教化政策關於聖諭宣講，這類宣講的形式促進整個清代宣講善書的風氣，故這種說善的形式甚至延伸至民國時期，影響深遠。

隨著善書流通，修善與行善已成了當時社會基本的道德規範，善的觀念更加深入民心。借助同善會與善堂的聚會，以善書為課本進行勸善演講，促進了鄉裡人人為善的良好風氣。而劉山英《信心應驗錄》即在開元寺纂輯叢書，其後是在於湖南長沙府益陽縣的淨念堂所編輯發行。其淨念為劉山英的賜號，淨念堂即其善堂也。

### 第三節：善書：《信心應驗錄》

若根據游子安的清代善書發展史觀點，到了乾隆年間，有關善書的編纂及註解“受到考證學風的影響，乾嘉考據學派以考據為方法和形式，整理和總結中國傳統文化的典籍則是內容和實質。”（游子安，1999：28）鑑於此乾隆年間的善人對於自宋明以來的善書進行了系統性的整理與初步的總結，所以出現了善書叢書、善書類書等類似善書分類和多種編纂的方式。善書叢書便是把兩種以上的善書匯集成為一部，並且體以總名，亦可稱之為善書叢書。

乾隆五十四年劉山英纂輯《信心應驗錄》，此叢書有十卷，一共彙編一百五十種善書，亦是清代最大型的善書。與其說是清代最大型的善書，亦是可稱為中國善書最大型的善書。《信心應驗錄凡例》說明了劉山英對該叢書對於善書的纂輯與分配安排，提到“纂輯聖諭帝訓。儒釋道三教心傳妙法。以成一籍。”、“將聖諭居首。次及太上感應篇。清靜經。級及文帝關帝諸訓。此外諸聖真。以及理學名賢訓言。”（劉山英，1801，卷一：10）其實還可以從《信心應驗錄目錄》中清楚看出劉山英如何將各種善書進行編排和分類，一目

了解該叢書所收錄的善書。從目錄觀看，第九、十卷部分全部皆收錄佛教典籍《金剛經》，劉山英分別在《信心應驗錄凡例》、《信心應驗錄敘》、以及《金剛經註解原真序》都花了大篇幅的講解，較詳細可閱《金剛經註解原真序》就說明自己為何要將《金剛經》收入叢書。《金剛經》對於劉山英善人的生涯是一個轉折點，故之將收入於叢書中。有關善書的分類將在下個章細談。



## 第二章：《信心應驗錄》分類辨析

善書最初只是勸人行善和教導實踐倫理道德指南，然而善書涵括的範圍隨著社會發展和善的觀念深入化而逐漸有所擴大，就如聖諭、家訓、格言、寶卷、醫書等在後來都被歸納於善書類。這也顯現了善書的種類越趨多樣，儘管《信心應驗錄》作為清代最大型的善書叢書，實有許多未有收錄的選本，劉山英輯本僅僅是宋明以來累積的善書文獻作個彙編結集的整理，因此纂輯叢書定稿後，還有許多善書陸續的刊行出版。

若從目錄<sup>18</sup>所提供的書名，亦可理解劉山英對於善書編排與分類。鑑於這部叢書收錄許多不同種類的善書，內容豐富，也成了該叢書的特色。至於種類種種，而此章主要把《信心應驗錄》所收錄的善書進行大略地分類，從分類中看出該叢書的豐富，多種類型的善書匯集成一書，善書的數量是非常龐大。

### 第一節：自述類

王汎森談到明末清初的人譜與省過會部分，提到當時“樂觀成聖思想，可以通過任何形式的省過方式來幫助成德，其中最有趣的現象是大量的省過改過書的出現。”（王汎森，2013：240）這風氣延續至清代，有些編輯善書的作者們仿效袁黃，將自己修省應驗的始末記錄下來，並且編入自己編輯善書的序文

---

<sup>18</sup> 詳見於吉岡義豐整理《信心應驗錄》的目錄。（中村元，1993:683）

中。這清楚交代自己奉行功過格及痛改惡習過程與經歷種種，希望藉由自己的修省過程因編輯於善書勸誡世人，他們也相信一旦達到勸善效果，將獲取善報。

卷一中就有收錄自述類的善書，多是劉山英自己和兒子劉燦的自述。如劉山英著《信心應驗錄敘》、《信心應驗錄凡例》、《夢徵備覽》等，都是清楚記載有關劉山英自述自己修省應驗的過程。其後《斷疑論》、《補錄比丘問答語》、《補錄淨念澄心真訣》等是劉山英提出自己在修行的見解與心得。然而，兒子劉燦所著《追述傳奇序》、《繼承父志序》二篇核心內容多講述自己對於父親劉山英生平，以及為父修持善書態度的相關內容記載。

游子安認為劉山英種詳細的自白，形成了一類具有特色的傳記文，屬於中國文化之中懺悔書寫傳統的實例。（游子安，2012：19）王汎森也提到明末清初士人道德意識的呈現與轉化，他認為王陽明“心即理”學說，在明代中期是屬最有勢力的思想，因王陽明倡導人天生純善，道德修養較重於去除過程的過程。王陽明把聖人的標準降低，“主張每個人都是一個潛在聖人，一方面卻愈加敏感到覺得自己通身都是罪過，為了系統地診斷自己道德生活的脈搏，遂出現了許多省過之書。本來省過或自訟都是源遠流長之事，而且也不是儒家所獨有的。”（王汎森，2013：270）因此，對於劉山英生平的文獻相當有限，而借由這些自述類的傳記文，作為該人物生平事蹟的資料文獻之一。這類傳記文亦是歸納於善書的範圍其中一類，故劉山英的自述記載也別於其他的善書，成了自己善書獨有的特色。

## 第二節：經典善書匯集類

經典類的善書即是指種類繁多的善書範圍中，且擁有“經典”高尚地位，或是最為普遍通行人人皆知的善書。經典類型的善書是人們耳熟能詳的善書。

《信心應驗錄》編入了一些歷史悠久的善書，就是有收錄三聖經、功過格、等類的善書。除了收錄經典類型的善書，同時加入一些歷代對於該善書的集註、註證等，借由這些補充方式去加深閱讀者對於此善書有全面的理解。該做法是對善書進行了資料匯集和總結，體現劉山英作為纂輯者的認真及用心態度。

首先，卷一和卷二主要收錄《太上感應篇》和《清淨經》相關書籍的善書。關於《太上感應篇》部分，劉山英編入《梓潼帝君勸誦文》，內容講述梓潼帝君勸勉世人誦《太上感應篇》和誦念此經所帶來理想的效果。從這裡就知道這是針對民間讀書人。其後，也編入了《宋真西山太上感應篇後序》、《明學士李賢讀感應篇引》，真德秀（1178年—1235年）、李賢（1408年—1466年）兩人皆是士階層，這裡可見收錄的涵蓋民間到知識階層，都是他的目標讀者。還有《太上感應篇讀法凡三十一則》、《鼎元先生感應篇後序》和《太上感應篇集註》用於補充《太上感應篇》，這亦是《太上感應篇》的資料匯集。至於《太上老君常說清淨經》一書部分，劉山英也編入《太上老君常說清淨經註解》、《終南八祖說清靜真經》和《誦持清靜經證驗說》。

接著，卷三至卷五共收錄二十九本的善書，其中二十八<sup>19</sup>本皆是以文昌帝君為主要內容，是該叢書所資料匯集數量中最為繁多的一書。二十九本善書依據順序如其下：《文昌帝君本傳》、《文昌孝經序》、《文昌孝經》、《文昌

---

<sup>19</sup> 僅《三教歸一論》非以文昌帝君為內容。

忠經》、《文昌本願經序》、《太上消劫梓潼本願真經》（《文昌本願經》）、《文昌救劫經》、《文昌延嗣經》（《文昌應化張仙大真人說註生延嗣妙應真經》）、《文昌焦牕十則》、《文昌訓世條要》、《文昌命彭定求宣示》、《文昌戒士子文》、《文昌警世文》、《文昌勸善文》、《文昌八反歌》、《文昌鱣壇勸善文》、《文昌鱣壇語錄》、《文昌廣化語錄》、《文昌重示陰鷲文》、《文昌神授夢徵》、《文昌感應實錄》、《文昌觀心齋語錄》、《文昌帝居丹桂籍》（《陰鷲文》）、《文昌帝君降鷲記》、《文昌帝君丹桂籍讀法》、《文昌帝君陰鷲說》、《文昌帝君陰鷲文註證》和《流通陰鷲文之法》。

面對這樣龐大以文昌帝君內容的善書匯集，劉山英是有條有理地編排，依據編排順序是可以看得出來，以《文昌帝君本傳》作為首篇，帶有由淺入深的效果，讓讀者先對於文昌帝君生平有一定的基礎認知，以方便閱讀其後相關的善書。其二，劉山英是著重於孝德為先，故排於《文昌孝經》在其後，再排《文昌忠經》，有孝忠之先後。民間通行的三聖經裡，《文昌帝君陰鷲文》是其中一聖，在善書界地位屬經典之階，但劉山英在纂輯文昌帝君善書匯集之際，而是沒有將《文昌帝君陰鷲文》放在首要一書，並以《文昌帝君本傳》為先。

文昌帝君乃司掌握學問的神，屬知識、士大夫階層祭祀都祭祀的神明。《文昌帝君陰鷲文》亦稱為《文昌帝居丹桂籍》。陳霞認為這因舊時社會以登科為折桂，折桂是比喻考試及提的人。（陳霞，1999：60）因此，文昌帝君說教對象皆以官僚士大夫為主，也重視陰德。《文昌帝居丹桂籍》內也記載了幾位士大夫行善事得善報的例子：

昔於公治獄。大興馳馬之門。竇氏濟人。高折五枝之佳。救蟻中狀元之選，埋蛇  
享宰相之榮。（劉山英，1801，卷四：1）<sup>20</sup>

這四句話是在講述春秋孫叔敖（生卒年不詳）、北宋宋郊（998年—1061年）  
等人的四個靈驗故事。吉岡義豐提之明清時代，文昌帝君已屬庶民信仰中不可  
或缺的神明，凡是屬文字、學問、有關教養的一切，都屬該神管理。（中村元，  
1993：697）其善書所提的“陰德”思想於明清善書中非常普遍，倡導人們要累  
積陰德，即暗中施德於人，為子孫及後代留德。也相信若缺德，則將不得善終，  
而還會為後代留下道德的債務。

再者，卷六收錄了《關聖帝君正心寶誥》、《關聖帝君覺世寶訓》（《關  
聖帝君覺世真經》和《覺世寶訓註證》）。關勝帝君亦是文衡聖帝，屬文教的保  
護神，五文昌之一。隨著明清善書的普及，成了善書中出現頻繁的神明之一。  
李霞認為這屬神化善書，也是明清善書特色之一。（李霞，1999：78）

這樣看來，《信心應驗錄》是匯集及收錄相關三聖經的善書，也為三聖經  
作了一個匯集的整理。關於《功過格》方面，此叢書也收錄五種的功過格的善  
書籍，即是《太微仙君功過格》、《閨門功過格》、《先賢行功過格》、《行  
功過格說》、《填太微仙君功過格說》。

最後，卷七收錄了《般若波羅蜜多心經》和《般若心經註講》。而在叢書  
卷九和卷十也匯集了與佛教經典《金剛經》相關的善書，順序如有《金剛經註

---

<sup>20</sup> 《信心應驗錄》卷四《文昌帝居丹桂籍》。

釋原真序》、《金剛經條弁》、《持誦金剛經應驗》、《姚秦鳩摩羅什傳》和《金剛經註釋原真》（《金剛經註講》。《金剛經註釋原真序》是著於劉山英本人，這序主要講述自己編入《金剛經》的因由，詳細記錄了自己得取《金剛經》一書源溯，自己對於《金剛經》的心得等，故劉山英將之編排於該卷的首要。其後，編入《金剛經條弁》、《持誦金剛經應驗》二書講述閱讀和持誦《金剛經》的重要性。之後，再編入《姚秦鳩摩羅什傳》用於介紹《金剛經》譯經者姚秦鳩摩羅什的生平事跡，最後在正式進入《金剛經註釋原真》正文。這如之前善書匯集編排手法，都是皆由淺入深的安排。劉山英在《信心應驗錄凡例》裡，就有提到：

是冊註證內。有事見於太上感應經者。而於丹桂籍中。覺世經內。又復見之。未免重疊。但引證雖一。而所證之義不同，故未便刪去也。（劉山英，1801，卷一：11）

這段就是說明了劉山英匯集多種善書的要義，認為雖然是同部善書，但是因個人見解和所感悟之含義不同，所以他沒有刪減而是一同歸納匯集在叢書內。

### 第三節：訓咒文類

何謂咒訓文類，即是指神咒、訓文和勸世文三種相關的善書。一般神咒多涉及佛教的神咒，而訓文則是以扶鸞降訓的善書。二者都有共同性質，即都牽涉了神祇信仰的方面。認為誦念神咒如同誦念經文皆可獲得福報，因此視為修身其中一種方法。明末清初民間鸞堂興起，而在神明扶鸞臨壇訓文，訓文也被認為是勸世文，也被歸納於善書一類。勸世文非限於出於神祇扶鸞，而人物撰寫的勸世文亦可歸於善書類。由此看來，善書不是單純的道德教育課本，劉山英修省過程中也有跪誦各經咒作為他的宗教科儀。

首先，先談所收錄的神咒，其有《佛母準提神咒》、《千手千眼觀世音菩薩無礙大悲心大陀羅尼圓滿神咒》（《觀世音大悲神咒》）、《觀音大明咒》和《白衣大慈五印心陀羅尼經》（《白衣觀音神咒》）。誦念神咒屬奉行《功過格》、善書倫理道德的實踐者，必備的修省功夫之一。

其二，神祇降筆訓文和人物勸世文在《信心應驗錄》，即有《武當山玄天上帝降筆世文》（《元天上帝勸世文》）、《呂祖純陽醒世心經》、《東嶽大帝垂訓》、《孫真人觀世文》、《雷霆鄧天君訓世文》、《雷府辛天君垂訓文》、《長春真人方便文》、《純齋張真人勸世文》、《青陽祖師警世法語》、《魏元君勸世文》、《許仙旌陽真君淨明忠孝經》、《許真君十無益》、《許仙中黃之道解》和《陳希夷先生心相篇》。

從這訓文和勸世文中，可以明察出其所涉及神祇和人物都是道教人物，道教歷代的人物很多在後來都被後人供奉為神祇。玄天上帝和東嶽大帝、雷霆鄧

天君和雷府辛天君顯然是道教神祇，而人物涉及呂洞賓（796 年—卒年不詳）、孫真人孫思邈（541 年—682 年）、長春道人丘處機（1148—1227）、張真人張三豐（生卒年不詳）、許真君許遜（239—374）、陳希夷先生陳搏（871—989）等等這些屬於道教史人物。

#### 第四節：格言家書類

理學明賢的家書和格言、語錄、書信等在善書趨向多元化之際，也一併視為善書種類之一。家書和格言內容都帶有警戒和勸勉性的內容，因此逐漸融合於善書之中，促進理學明賢們一些著作也通俗化流傳於民間社會。

鑑於此卷八即有收錄相關的善書，即有《朱子治家格言》、《朱子家訓》、《朱子白濂洞書院揭示》、《賀逢聖致親友書》、《張侗初卻金堂箴》、《陳大士先生家書》、《陸梭山居家篇》、《袁氏世範》、《許魯齋語錄三條》、《王陽明文鈔四條》、《楊椒山公遺囑》、《朱柏盧勸言》、《張揚園訓子語》、《魏環溪庸言》、《湯潛庵語錄》、《魏叔子曰錄》、《程漢舒筆記》、《史檣臣願體集》、《唐翼修人必讀書》、《沈網庵先生家訓》、《王朗川言行彙纂》、《梁文科身戒家戒官戒》。

從中得知，朱熹、王陽明、楊椒山（1516 年—1555 年）、魏禧等人的語錄和格言家訓是隨著明末善書的流傳，使得更多人閱讀其作品。這鑑於許多編寫善書的作者多是士紳等，皆屬有儒學或理學背景為前提，因此理學等著作已逐步通俗，助於民間百姓對於理學作品認知帶提昇的作用。



## 第五節：醫書類

在卷八中收錄了不少有關救急療法的醫書，對於醫書被歸納於善書一種，日本服部博士（1867年—1939年）認為“無論是社會福利政策的書，還是救急療法的書，其內容是救急他人，是善，如果將這種書籍施於他人，自然與救急他人是一樣的，所以是善。”（〔酒井忠夫，2010：10〕）這解釋了為何醫書會被納入善書類其中一種的疑念，因此，他們也是認為將醫書如同善書傳於他人，流同於社會，一旦有人據藥方治病痊癒的話，他們是可以獲得功德福報之說。

卷八所收錄的醫書類善書有《回生方論》、《劉山英念胎產要言》、《救暴死法》、《治中諸毒法》、《應驗神效方》和《鐵打損傷神效仙方》。對於《信心應驗錄》會編入醫書藥方，也在劉山英本身曾將自己所取得醫方用於救急他人。據《夢徵備覽》記載，他曾幫助鮑氏時，取得了專治螳螂症一方。後用於救濟好友范君妻子之螳螂症。這種作為也為他人人生帶來不一樣的改變，因范君關係後來被委任江西南昌印務<sup>21</sup>。

以上只是對於《信心應驗錄》大略地分類，仍有善書著作未進行分類，因這些善書內容屬個別，無法歸類。如收錄《袁了凡先生四訓》、《袁了凡公勸葬文》、《八戒歌》等就沒進行分類。藉由叢書分類，亦得知該叢書收錄善書的數量相當於豐富，也可以從書目了解善書來到清朝中葉之際善書已發展如此的地步。由此可見，善書內容發展涉及了當時人們一天和一生的領域。

---

<sup>21</sup> 詳文參閱《信心應驗錄》卷一《夢徵備覽》。

### 第三章：劉山英思想的兩個關鍵詞

《信心應驗錄》卷一《信心應驗錄敘》、《夢徵備覽》和卷九《金剛經註釋原真序》值得注意的是內容皆出自劉山英，他將自己修省應驗的始末一一記錄下來。經過閱讀後，可基本了解行年四十的劉山英在乾隆三十七年（1772）取得《修身錄》一部後，開始了他與善書息息相關的一生。儘管他所纂輯的叢書收錄了許多的善書，但非每一本是與他修省的過程有關。若談哪本善書對於生活中起了重大作用，或是他較看重的善書的話，他是效仿袁公俞公的修省之行，並且填寫太微功過格和誦讀經文作為每日的修省功夫。其後，較給予劉山英的影響的善書，即是《金剛經》一部，這在多次他自述修省過程常常提起。對於他修省過程這部分本章則不細談，而較著重於劉山英思想兩個關鍵詞的討論。

威廉斯（Raymond Williams，1921 年—1988 年）認為關鍵詞亦有兩種相關的意涵，其一，在某些情境和詮釋裡，是屬於重要且相關的詞。其二，在某些思想裡領域，是意味深長且指示性的詞。詞彙的用法與了解文化和社會的方法息息相關。（威廉斯，2005：7）關鍵詞也映照社會與歷史的過程，甚至包括人的思想。然而，淨念和應驗兩個詞彙在劉山英修省生涯常常出現，因此本章將以淨念和應驗兩個關鍵詞去探討他的思想。

## 第一節：淨念

有關劉山英修身淨念的思想，從他自著《夢徵備覽》內容看出。淨念，乃劉山英修省達到之目標。自從乾隆三十八年（1773）元旦上疏悔罪，每日跪誦太上、文帝、觀音、準提各經咒，以祈求為母親病痛痊癒和自己的名錄，從中也可以看出劉山英是位孝子，而孝道融入了善書，且與祈禱念誦合一，則完全體現了儒家教義與佛道宗教的結合。數月後，母親病痛仍然不減。母親就告訴劉山英，這都是因她福薄，受不起兒子之誠孝。劉山英哭泣回答母親說到，兒子為母親祈福是應該的，乃是義所應然。劉山英認為他跪誦經文，而母親病痛無法痊癒的問題是出於他本身：

抑誠心未至。妄念未除耳。是日焚香對天。叩頭流血。誓除諸妄念。俾余母早得安痊。至是凡有妄念之來。默想有無數天神。手持鞭鎗利刀在側。凜然可畏。如是妄念遂泯。不轉瞬。又覺實無天神在側。妄念遂復來。（劉山英，1801，卷一：25）

他認為這都是因為他誠心不足、妄念尚未去除，所以才導致跪誦經文未有效果的原因。因此他決定發誓要去除諸妄念，希望母親病痛能早以痊癒。若有妄念時候，他自己默想有無數持著兵器的天神在身邊，用於警惕自己的念頭。但是他這個方法沒有維持下去。在跪誦半個月後，他的妄念仍然起伏不定。

所見有美色顧盼留意者。俱儼然現於目前。乃復存想猛虎惡蛇。盤踞身旁。而美色亦隱。旋又覺實無有猛虎惡蛇。而美色又隱然出現。自後臨深履薄之念無不想到。皆不能除諸妄念。而余母病勢。似有不起之象。余哀痛自責。思不誦經時。覺一心清淨。無諸妄念。（劉山英，1801，卷一：25）

可見他之前方法沒有起效，妄念卻時有時無，尤其是眷念美色念頭，他趕緊以想猛虎惡蛇，美色之念亦隱。沒多久，猛虎惡蛇之念不在時，美色念頭又起。因此無法去除妄念。他又見母親病勢仍然沒有改善，起了自責。他覺悟“凡人悔過修行必有魔考以試其誠偽”（劉山英，1801，卷一：26），若是他真的能洗心條瀘，除妄歸真的話，必定獲得神明的默佑。因此，

手持利刀。誓若再有妄境相觸。余即刺心而死。是日跪誦經文。妄念遂不復萌。妄境遂不復相觸矣。（劉山英，1801，卷一：26）

這段說明劉山英誓除妄念的決心，若是他有妄念將以利刀刺心而死。他屢行之後，已有五天沒胃口沒進食的母親，忽然想吃起食物，以糜粥進食。其後，有一天他得夢徵後，母親三十年病痛竟痊癒起來，至於有關他第一次夢徵詳細內容將留到下一個小節細談。

於乾隆四十七年夏（1792）因生活問題，命兒子牽摯家屬來帶母親回籍，在此拜別母親，痛心和親人個居兩地。在拜別之時，“哀痛悲泣之聲。驚聞兩

岸”（劉山英，1801，卷一：30），可見劉山英多麼不捨母親，念母親將近八十高齡，自己未能陪伴母親身旁乃有不孝之罪。他無可奈何，惟繼跪誦太上文帝各經，以祈求母親能康健長壽。還有“從茲絲毫之念不敢妄動。每日跪誦之暇。即纂輯太上文帝各經注證注解。”（劉山英，1801，卷一：30）這也是他再次注意自己念誦之時，亦開始纂輯各經註釋注解。在七月初六日，他再次夢徵，獲青袍道冠人訓言，說到劉山英目前有如此下場的因由：

母子分離。今日之苦。實自取之耳余曰。余居官時。雖不暇誦經。未嘗不檢束身心。何至報若此道者曰。汝居官時。妄念妄為。種種罪端。難以枚舉。即如汝數年辦差時稟上司之事。皆謂前此如何辦理不善。此次如何整頓辦理。莫非己是人非之見。竟有因汝之稟。而使人記大過取職名者。且汝具稟之意祇希獲上憲歡心耳。一味損人利己之心。檢束身心者。固如是乎。有不因此折祿減福乎。（劉山英，1801，卷一：31）

神明直接點出劉山英當官之際，所犯下的過錯，亦皆屬妄念妄為。神明夢中也訓示劉山英：

汝若能專心向善，妄念不生。久久行之。自可回天。但一念一意。司察之神。纖悉畢記。上報天庭。汝當勉力操修。毋稍寬縱。（劉山英，1801，卷一：31）

從神明這段為劉山英開示之道理，交代劉山英如是能專心向善，而妄念不生，且履行之，便得取心中所求。但是也說到人的一念一意，皆有司察之神從中記錄並稟告於天庭。與《太上感應篇》所提的“天地有司過之神，依人所犯輕重，以奪人算”、“三台北斗神君在人頭上，錄人罪惡，奪其紀算”（劉山英，1801，卷一：63）的含義是相符的。經過神明的夢中訓示後，他立心修省，認為所居之處近囂塵，因此移據至開元寺謝絕人事，並且每日按課誦經，纂輯《信心應驗錄》。而淨念一詞，亦成為了劉山英的賜號，如此看出他修省的觀念，乃以淨念為重。

## 第二節：應驗

關於劉山英應驗部分，可從他四次夢徵和誦《金剛經》獲報之奇談起。第一次夢徵於乾隆三十八年（1773），“是夜余夢一白衣老嫗。招余母同坐。進綠水一杯。令余母飲之。次日母病減半。不數日。遂全癒。三十餘年常發之症。自此悉除矣。余益信感應之理。如影隨形。自是誦經益虔。”（劉山英，1801，卷一：26）第一次夢徵後，劉山英母親三十年病痛痊癒，讓他十分相信感應之理，從此他更虔誠於誦經，增強了他對於誦經之應驗作用的信心。

第二次於乾隆三十九年除夕日（1774），再得夢徵一次，他認為是“虔誦太上觀音經之感應”（劉山英，1801，卷一：27），內容較長可參閱《夢徵備覽》。第三次於乾隆四十一年四月（1776），夢中獲青袍道冠人訓示：

撫余之背曰。禍兮福倚。汝豈不知。汝之前程。於甲午除夕已定。故示汝夢。汝何忽退悔之念。余曰。現在老母缺養。余流落京師奈何。何道者曰。汝若不退初心。汝母自不缺養。汝亦不致流落。余驚醒。（劉山英，1801，卷一：28）

這是劉山英第一次夢中獲得神明訓示，神明清楚交代他不要流落京師的話，就是要不退初心，這初心指的是他修省的初衷之心。第四次夢徵於乾隆四十七年（1782），他第二次夢見青袍道人，亦是他最後一次的夢徵。審視四次夢徵，首二次的夢徵較是對於劉山英屬祥夢。然而，第三次和第四次夢徵，即有神明訓示，乃是說明劉山英的修省不足之處，可見第二次夢徵後，劉山英對於修省誦經功夫不虔誠，妄念常起，而諸事不順，所幸獲得指點，從中改過愆尤。

至於劉山英誦《金剛經》所獲奇報在《持誦金剛經應驗》有記載，是於乾隆五十一年春(1786),母親八十高壽，精神和飲食仍然問題。其奇報就是發生於劉山英的母親身上，“臘月八日。晨起而曰。昨夢金剛神接我。數日內我欲去。十三日早。又曰。今日酉亥須去。”（劉山英，1801，卷九：23））因劉山英虔誠跪誦《金剛經》等之因，猶如實現了劉山英祈求母球康健，母親活至八十高齡，其後母親獲金剛神告示，逝世日期和時間而獲善終。善書幾乎成了溝通天人之中介。

劉山英修省過程獲得這幾次的應驗，每一次的應驗就等同每加一次信心於他，也促進仍然能堅持跪誦經文等修省的生活上。他也提出自己對於感應的看法，

觀其感應之符。靈驗之異。當信斯理不謬。但發願改過。誦經懺悔。到念頭不動時。定有效驗。（劉山英，1801，卷一：8）

這句話是劉山英對於感應之說，他原本是不信感應之談，但是他開始修省改過忒罪時候，誦經懺悔過程，當修省到念頭不動之際，必定獲得效應。



## 結論

《信心應驗錄》僅是宋明以來累積的善書作個彙編和結集的整理，收錄不同種類的善書，經過大略分類，從中清楚看出了該叢書的豐富。善書內容不斷擴大範圍，甚至涉及百姓一天或是一年的生活。隨着清代印刷發達，善書更達到“街衢裡巷，無不傳布”（葛兆光，1987：247）的地步。劉山英思想探討分別以淨念和應驗兩個關鍵詞作為討論，淨念，乃劉山英修省達到之目標；應驗，是他修省歷程中所發生四次夢徵，從中看出善書幾乎成了溝通天人之中介。四次夢徵精彩了劉山英的修省過程，也成就為善人的典範。

劉山英的善書思想不僅於淨念和應驗二處，認為仍然有待值得探索的新領域，既包括劉山英的善書三教思想，三教融合思想亦是善書特色之一，劉山英對三教的態度和信仰也是有轉變的歷程，他的善書三教思想觀更是值得去深入研究。其後還可探討劉山英與《金剛經》治心之法研究，《金剛經》是劉山英注重的善書之一，在《信心應驗錄》提出了自己對《金剛經》的看法和心得。他自述常提“命自我立，福自己求”，命與福思想也是值得去研究。由此看來，劉山英人物的思想研究，仍有許多值得注意、討論拓展的研究領域。

## 參考文獻

### 一、書籍

1. 〔美〕包筠雅著，杜正貞、張林譯，趙世瑜校（1999），《功過格：明清社會的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社。
2. 〔加〕卜正民著；張華譯（2005），《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社。
3. 陳霞（1999），《道教勸善書研究》，成都：巴蜀書社。
4. 〔日〕島田虔次著；甘萬萍譯（2005），《中國近代思維的挫折》，南京：江蘇人民出版社。
5. 葛兆光（1987），《道教與中國文化》，上海：上海人民出版社。
6. 〔日〕溝口雄三著；龔穎、趙士林等譯（2014），《中國思想史—宋代至近代》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
7. 〔明〕黃宗羲著；吳光主主編（2012），《黃宗羲全集》第十五冊，杭州：浙江古籍出版社。
8. 〔日〕酒井忠夫著；劉岳兵，孫雪梅，何英鶯譯（2010），《中國善書研究（增補版）》，南京：江蘇人民出版社。
9. 梁其姿（2013），《施善與教化：明清時期的慈善組織》，北京：北京師範大學出版社。
10. 柳存仁（1977），《和風堂讀書記》，香港：龍門書店。

11. 台灣中研院歷史語言研究所編校（2005），《明實錄校勘記》，北京：線裝書局。
12. 王汎森（2013），《權利的毛細管作用：清代思想、學術與心態》，臺北：聯經出版事業股份有限公司。
13. 〔明〕王畿著；吳震編校整理（2007），《王畿集》，南京：鳳凰出版社。
14. 王志忠（2000），《明清全真教論稿》，成都：四川巴蜀書社。
15. 〔英〕威廉斯著；劉建基譯（2005），《關鍵詞：文化與社會的詞彙》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
16. 〔美〕韋思諦編；陳仲丹譯（2006），《中國大眾宗教》，南京：江蘇人民出版社。
17. 〔清〕魏禧著；胡守仁、姚品文，王能憲校點（2003），《魏叔子文集》，北京：中華書局。
18. 吳震（2012），《明末清初勸善運動思想研究》，臺北市：國大臺灣大學出版中心。
19. 游子安（1999），《勸化金箴：清代善書研究》，天津：天津人民出版社。
20. 游子安（2012），《善書與中國宗教》，臺北：博揚文化事業有限公司。
21. 趙世瑜（2002），《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
22. 〔日〕中村元等著；余萬居譯（1993），《中國佛教發展史》，臺北：天華出版事業股份有限公司。

23. 〔宋〕朱熹著、〔宋〕黎靖德編、王星賢點校（1986），《朱子語類》（第一冊），北京：中華書局。

## 二、叢書

1. 〔清〕劉山英纂輯，《信心應驗錄》，清嘉慶六年劉氏淨念堂刻本（1801）。