

聖諭教條與清代社會

戴寶村

一、前言

漢代之後，儒家思想成為正統思想的主流，儒家思想之修齊治平內聖外王的倫理規範，頗能符合統治者的需求。宋代之後，儒家經典成為科舉取士的命題，更加深其與政治的結合。同時自宋代起政治集權化日益深刻，至明代達到高峯。明太祖提高君權，並增強對地方的控制，以八股取士吸收知識分子進入官僚體系，對一般民衆則頒「聖訓」教條，增強教化使人民安分守法，不致危及帝國的穩定，首開以政治力量強迫人民誦讀皇帝聖諭教條的傳統（註一）。

明亡清繼，清朝雖係「異族」入統，但對主導中國社會文化的儒家思想却以保護者提倡者自居，對知識分子採高壓、懷柔政策，目的在於取得知識分子的合作，使其政權得到充分的合法性（legitimacy），而對一般庶民則採和明代相似的控制方式，明太祖的六諭，順治仍繼承延用。康熙增加為聖諭十六條，雍正再加上闡釋文字，成為「聖諭廣訓」，頒行全國，定期宣講，欲藉此教化控制手段以維持社會的安定（stability）。

清代的聖諭由順治之傳承「六諭」至雍正的「聖諭廣訓」，其宣講教育的對象遍及全國人民，各地方志都有講諭的記錄，其推行由清初至清末，甚至到民國時代仍有此遺風。三十年代雲南的農村還保留了講諭的方式（註二），或是利用原有組織而改變其功能，如四川三台地方在民國十六年，革命二十九軍政治特別班學生畢業，將「宣講」改為宣傳（註三）。聖諭教化之推行時間長，宣講對象包括平民，士卒、生員、士紳，涵蓋層面相當廣泛。

要測度聖諭教化對清代社會影響的程度並非易事，蕭公權先生認為清廷對中國鄉村的思想意識控制（ideological control）並不很成功（註四），亦即沒有如統治者所預期的理想。但由於這些教條規約長期地傳播灌輸，對於廣大庶民

階層必有潛移默化的作用而內化為行為的規範，同時這些規約亦反應傳統的社會價值，與中國傳統社會人民的行為與態度有密切的關係。

聖諭十六條和廣訓除皇帝親頒之外，亦有民間學者撰著闡釋聖諭的著作（註五）。以聖諭教民的方式，在明代末期就已受毗鄰日本的注意，傳入明太祖的六諭，並在部分實施宣講，六諭所傳播的生活規範和忠君愛國的思想深受江戶幕府的歡迎（註六）。歐人東來之後，也注意到這種講諭的現象，而有各種譯本問世（註七）。外人視聖諭是官方出版用以教育人民最有影響力的書籍，十六條諭文包含和平、繁榮、安裕的普遍原則（註八）。費吾愷（Albert Feuerwerker）亦認為聖諭十六條是評定主導清代社會價值的材料指標（註九）。本文旨在探討聖諭之傳承，聖諭傳播宣講之運作，聖諭與廣訓蘊涵的價值系統，並舉二本闡釋聖訓的著作為例，俾以了解聖諭廣訓與傳統社會的關係。

二、聖諭之傳承

明太祖頒「六諭」，清順治延用，康熙帝增為聖諭十六條，雍正再增添釋文成為「聖諭廣訓」，其間有一脈相承的關係。

（一）明太祖之六諭

明太祖在中央廢相，集帝權於一身，另由於他出身農村，對民間社會有深刻的認識，也增強對地方的控制，提高行政效率，因此有里甲制的設立。里甲制是以鄉村地區負有賦役義務之家戶一百一十家為一里，其中資產最多之十戶為里長戶，其餘百戶分為十甲，里長由里長戶每年輪流擔任，里甲制之主要功能在徵收稅役、維持治安、教化勸農等。洪武五年（一三七二）頒布鄉飲酒之禮制，京師至各省府州縣每年正月及十月舉辦鄉飲酒，官紳及耆老參加，宴飲之後宣讀律令，意在維持秩序及防止犯罪。八年（一三七五），各地設社學以教育民間子弟。另有司訴訟仲裁勸善懲惡的里甲老人和宣講聖諭的木鐸老人（註一〇）。除里甲制、鄉飲酒禮、社學、里甲老人、木鐸老人之制度外，為強化思想教育的内容，洪武二十年（一三八七）頒布修身大誥三篇，三十年（一三九七）頒教民榜文（註一一）。教民榜文第一條就是

六諭，其條文爲：

- (1) 孝順父母。
- (2) 尊敬長上。
- (3) 和睦鄉里。
- (4) 教訓子孫。
- (5) 各安生理。
- (6) 毋作非爲。

明太祖爲強化思想控制，以朱子儒學爲基礎編訂了三十五種教材（註一二），其中最著名的就是六諭，六諭條文簡明扼要，易懂易記，將此意理教材和地方控制體系配合運作，透過倫理規範之遵行與教育，使人民各安其業，守法守紀，社會秩序得以維持，帝國可以鞏固其穩定性。

明朝初年制定的里甲制由於太祖死亡，成祖北遷，政綱改變，社會經濟的發展影響行政政策的更革，鄉村社會長久缺乏聯結，地方官員之行政態度諸因素導致里甲制逐漸崩壞（註一三）。至萬曆年間，禮部尚書沈鯉上疏十四條，議復鄉約，於是有王陽明之南贛鄉約和呂坤在山西推行的鄉約。除了繼承宋代呂氏鄉約（宋代熙寧九年（一〇七六）在陝西藍田創行鄉約，綱領爲「總業相勸、過失相規、禮俗相交、患難相卹」）的精神外，同時也宣講六諭（註一四）。中期以後，爲應地方治安之需求，促成保甲組織的發展，鄉約與保甲遂相互爲用，鄉約用以勸民，保甲用以安民，勸善以化導爲先，故兩者並用（註一五）。明朝晚期鄉約盛行，此一制度和六諭條文均爲入主中原的清政府所採用。

（二）順治帝之六諭

滿清入關之初，以大局初定，未暇思及末微之地方行政，兼以順應傳統社會舊習，因此明太祖的六諭仍爲清帝所延用。順治九年（一六五二），世祖頒定六諭臥碑文，分行八旗直隸各省。十六年（一六五九）議准設立鄉約，教令各省地方牧民之官與父老子弟實行講究，鄉約正副應會合鄉人，公舉六十以上已給衣頂行履無過德業素著之生員統攝，若

無生員則以素望六、七十歲以上之平民統攝，每逢朔望申明誠諭，並旌別善惡登記，使其互相鼓舞（註一六）。

（三）康熙之聖諭十六條

清聖祖康熙帝親政之後，統一政局的基礎已穩固，乃致力於文治，如開博學鴻儒、纂修明史以轉移上層知識分子的故國之思，博採群書、提倡文學兼以收統一言論之效，宏揚理學，以朱子學為正宗聖學（註一七）。對民間社會的文教策略為限制書坊刊印圖書，禁示誨淫倡亂圖書之流通、整飭書院，加強對教官的統制，約束士子生員的言行等（註一八）。而為強化思想教化的內容和功能，早在康熙九年（一六七〇）就已頒布聖諭十六條，其諭旨略謂：

「至治之世不專以法令為事，而以教化為先，……蓋法令禁於一時，而教化維於可久，若徒事法令而教化不先，是舍本而務末也。近見風俗日弊，人心不古，幫陵成習，奢濫多端，狙詐之術日工，獄訟之興靡已。或豪富陵轢孤寡，或劣紳武斷鄉曲，或惡衿出入衙署，或蠹棍詐害良善。萑符之劫掠時聞，讎忿之殺傷疊見，陷罹法網，刑所必加，誅之則無知可憫，宥之則憲典難寬。念茲刑辟之日繁，良由化導之未善，朕今欲法古帝王尚德緩刑，化民成俗……特頒上諭。

「（註一九）其條文為：

- (1) 敦孝弟以重人倫。
- (2) 篤宗族以昭雍睦。
- (3) 和鄉黨以息爭訟。
- (4) 重農桑以足衣食。
- (5) 尚節儉以惜財用。
- (6) 隆學校以端士習。
- (7) 黜異端以崇正學。
- (8) 講法律以儆頑愚。
- (9) 明禮讓以厚風俗。

(10) 務本業以定民志。

(11) 訓子弟以禁非爲。

(12) 息誣告以全良善。

(13) 誠窩逃以免株連。

(14) 完錢糧以省催科。

(15) 聯保甲以弭盜賊。

(16) 解讎念以重身命（註二〇）。

聖諭十六條雖然條文增加甚多，但基本精神與六諭並無極大差異。諭文頒行之後，通令八旗包衣、佐領，各省府州縣鄉村切實遵行，軍民咸知尚德緩刑之至意。其後擴及土司地方照例每月朔望講解（註二一）。

(四) 雍正之聖諭廣訓

清世宗雍正帝對人民的思想控制甚於康熙，因他自幼研讀儒家經典，體認到傳統儒家思想長久以來和政治相結合，統治者依此正統之學以取得道德合法性，而知識分子藉此以出仕，也就是道統與政統的相互關係。由是之故，雍正力倡正學，強化庶民的教化，其措施大致爲：(1) 尊崇孔孟；(2) 頒書：如聖諭廣訓、孝經衍義、駁呂留良四書講義等；(3) 設觀風整俗使：職務在勵行政教、督導風教、糾舉不法等；(4) 改進教育：增加教育人員、提高其素質修養、提升學政學院的地位；(5) 增強對官學生的約束；(6) 轉化書院的功能：支助私設書院，進而增強控制，使其成爲傳播教條之所（註二二）。這些地方教育行政的改革，都是在強化思想的控制，而聖諭廣訓就是他親撰頒定的第一本書。

雍正二年（一七二四），世宗以聖諭十六條「遵行日久，慮民或怠，宜申告誠以示提撕，迺復尋繹其義，推衍其文，共得萬言曰「聖諭廣訓」，並制序文刊刻成編，頒行天下（註二三）。其序文略謂：

「惟恐小民遵信奉行，久而或怠；用申誥誡，以示提撕。謹將上諭十六條，尋繹其義、推衍其文，共得萬言，名曰「聖諭廣訓」。旁徵遠引，往復周詳；意取顯明，語多直樸。無非奉先志以啓後人，使群黎百姓家喻而戶曉也。願爾兵

民等，仰體聖祖正德厚生之至意，勿視為條教號令之虛文；共勉為謹身節用之庶人，盡除夫浮薄褻凌之陋習。則風俗醇厚、家室和平，在朝廷德化樂觀其成，爾後嗣子孫並受其福。積善之家，必有餘慶；其理豈爽哉！」（註二四）聖諭廣訓在每一條文之下約有六百字左右的文字，序文除外適為一萬字，故又稱「萬言諭」。聖諭廣訓頒定之後，刊刻分發府州縣鄉村令生童誦讀，每月朔望聚集兵民逐條宣講。至此，將儒家思想教條化作為思想控制和教育工具的「聖諭」內容終告完成。

三、聖諭內容分析

聖諭十六條與廣訓的內容涉及家庭倫理、社會規範、文教、法律治安諸層面，蕭公權將六諭和聖諭十六條分為社會關係 (Social Relations)、教育 (Education)、生計 (Livelihood)、安寧和秩序 (Peace and Order) (註二五) 其分類如后：

範疇	六諭	聖諭十條
社會關係 Social Relations	(1) 孝順父母。 (2) 尊敬長上。 (3) 和睦鄉里。	(1) 敦孝弟以重人倫。 (3) 和鄉黨以息爭訟。 (2) 篤宗族以服雍睦。 (9) 明禮讓以厚風俗。 (11) 訓子弟以禁非為。
教育 Education	(4) 教訓子孫。	(6) 隆學校以端士習。 (7) 黜異端以崇正學。
生計 Livelihood	(5) 各安生理。	(4) 重農桑以足衣食。 (10) 務本業以定民志。 (5) 尚節儉以惜財用。
安寧和秩序 Peace and Order	(6) 毋作非為。	(8) 講法律以儆頑愚。 (14) 完錢糧以省催科。 (12) 息誣告以全良善。 (15) 聯保甲以弭盜賊。 (13) 誠窩逃以免株連。 (16) 解讎忿以重身命。

另外黃培 (Huang Pei) 在「雍正史之論」(Autocracy at Work: A Study of the Yung-cheng Period 1723-1735) 書中之分類爲：

(一) 社會 (social)：包括一、二、三、九、十、十一、十五、十六諸條。

(二) 知識 (intellectual)：包括六、七、十四諸條。

(三) 經濟 (economic)：包括四、五兩條。

(四) 政治 (politic)：包括八、十二、十三諸條 (註二六)。

前者之分類涵括家庭、宗族、鄉黨之倫理規範，擴及教民、養民、保民之治民張本，尤其是安寧與秩序正是統治者追求之終極目標，比起黃培的分類較能突顯聖諭的特色，因此採用蕭氏之分類來分析十六條諭文與廣訓的內容與代表的價值系統。

(一) 社會關係

包括教孝弟以重人倫、篤宗族以昭雍睦、和鄉黨以息爭訟、明禮讓以厚風俗；前三條是由家庭、宗族、鄉黨逐層擴大的社會結構之倫理規範，最後一條是普遍的原則。儒家倫理的根本在於「仁」，孝弟爲仁之本，由個人己族出發而衍出一套「差序格局」的倫理規範。歷代統治者均重孝道，康熙欽定「孝經衍義」，意謂以孝治天下。孝本爲子女對父母之孝道，但「君臣、父子、夫婦」三綱的出現，孝已自以父子關係之主軸擴延爲個人與國家（君）的關係，孝與忠相結合，居處不莊、事君不忠、蒞官不敬、朋友不信、戰陣無勇均成爲不孝，在家之孝轉爲對君之忠，於是君亦爲父，「君父」的稱呼產生，忠孝合一成爲傳統社會的最高價值標準。弟爲事長之道，孝弟結合，故「不孝與不弟相因，事親與事長並重，能爲孝子然後能悌弟，能爲孝子悌弟然後在田野爲循良之民，在行間爲忠勇之士。」（註二七）孝弟爲人倫之本，亦可造就忠良之民，故首揭孝弟之規訓。

宗族爲家庭組織擴大的社會結構，亦是血緣團體，在傳統社會具有經濟、祭祀、教育、聯誼多重功能，睦宗族也只是家庭倫理關係縱橫擴大而已，雍睦未昭即孝弟未盡。鄉黨是地緣關係之社區，但傳統農村社會的異質性 (heterogeneity)

不高，甚至仍有很深的血緣色彩，和鄉黨以息爭訟也是家庭、宗族倫理的延伸。廣訓曰：「和，所以息爭訟於未萌也……息訟貴其端」（註二八）鄉黨之中大小爭端勢不可免，地方官吏除消極的平訟之外，更重要的是息訟，如孔子所言之「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎？」（註二九）故廣訓中強調溫厚、謙沖、包容、忍讓的品德，使民與民和，兵與兵和，爭端不起，訴訟無因，因此傳統社會之一特徵就是「無訟」，地方官亦以教化代替折獄，以維持地方的禮治秩序（註三〇）。

禮是用來齊風俗安上治民，禮之用貴於和，而禮存乎讓且禮讓之心自有之，不待外求。事父母尚孝養，事長上恭順，夫婦倡隨，兄弟友愛，朋友信義，親族款洽即是自有之禮讓（註三一）。第九條乃是前述三條文的綜合原則，由己而至衆人，由一家至一里，使風俗歸於淳厚，正反應了儒家由己及人，由內而外之修齊治平的歷程。

（二）教育

儒家思想肯定人性本善，透過教育可使人性之可完善性（Perfectibility）發揮至極致——即止於止善；因此治民者重在養民與教民。正規教育之外，政府也關注到大衆的教化，儒家教義不止對倫理道德有決定性的影響力，同時也是安定社會，穩固政局的關鍵（註三二）。隆學校、興教育在於成人材、厚風俗，使四民之首的士成為鄉黨之儀型，風俗之表率，故教育的內容偏重於「道德至上型」的理想，「務令以孝弟爲本，材能爲末，器識爲先，文藝爲後」（註三三），展現功能普化（functionally-diffuse）而非工具取向（instrumental orientation）的價值系統，隆學校以教士而端士習，然後利用居上層社會的士以教民，勸善規過，使一二人之心所向進而影響風俗之厚薄。

「隆學校以端士習」著重於教育的制度結構，「黜異端以崇正學」則涉及教育以外的思想與行爲。此論文之思想源自孟子與宋明理學。廣訓要旨在於人性本善，而人性受外界影響而失偏頗，故須去人性之濁以揚清。孟子強調有德之君與教民，雍正帝思兼有二者，加以宋儒理學已成官定意理和個人言之倫理，偏離儒家規範即形同異端，黜異端的目的即在於追求政治的安定（註三四）。

清帝乾隆曾言：「治統源於道統，樂不正則道不明，有宋周程張朱諸子，於天人性命大本大原之所在與夫用功節目

之詳，得孔孟心傳，而於理學公私義利之界，辨之至明，循之則爲君子，悖之則爲小人。爲國家者，由之則治，失之則亂，實有裨於化民成俗修己治人之要，所謂入聖之階梯，求道之塗轍也。……宋儒之書所以有功後學，不可不講明而切究之也……崇正學則可以得醇儒，正人心，厚風俗，培養國家之元氣。研精宋儒之書，明體達用，以爲啓沃之質，治心修身以端教化之本，將國家收端人正士之用。」（註三五）清朝建國初期有盛世之態，但民間仍盛行秘密宗教與秘密會社，構成治安的潛在威脅，如聞香教、白蓮教等均是異端，而天主教亦被視爲「不經」，因此聖訓教民「祇遵聖教，擯斥異端，事親孝，事君忠，盡人事者即足以集天休，不求非分，不作非爲，敦本業者即可以迓神慶。」（註三六）「雍正皇帝由於傳教士介入帝位之爭奪，間亦影響其對西教的態度，而聖訓視天主教爲異端，也可能對日後的反教有所影響」（註三七）。

聖諭廣訓之中一再強調禁止非法與反社會行爲，以免危及帝國的安全，「教子弟以禁非爲是寓禁於教，父兄負有教育之責，以身教言教使知五倫，消極可服教安化，刑辱不及，積極可寡過保家，進德成材，光大門閭，父兄俱榮」（註三八）。

（三）生計

有關生計之諭文有「重農桑以足衣食」、「尚節儉以惜財用」、「務本業以定民志」三則。此三條諭文充分顯示以農爲本商爲末的傳統價值觀。第一條廣訓的要義爲勸民務本力勤以足衣食，勿輕棄田園，勿慕利而改業，勉兵衛民使農桑各盡其力，並深戒紛華靡麗之習，使天下共飽暖。中國自古以來即以農業爲最主要生計，民間固是力耕穡重遷徙，政府也是一直以農爲本商爲末，直到晚清才有較大的改變。就統治者而言，富商巨賈，財多勢衆，易威脅到王室的威權，同時商業實遷四方，流動性高，不易控制，而農業則是固著於土地，提供政府租稅力役（註三九）。所謂「驅民而歸之農，著之地」，重農抑商的思想、態度與法令，固然未絕對地抑制商業發展和商人勢力的抬頭，但工商業始終沒有得到健全發展的有利環境，成爲經濟發展的一偏促性。

農業經濟由於受土地生產力和災害、戰亂等因素影響而豐歉無常，常易處於「匱乏經濟」之狀態，故人民時時貯蓄

以備水旱，節儉已不只是財物的儲蓄而是美德。皇帝亦標榜躬行節儉，勉民「衣服不可過華，飲食不可無節，冠婚喪祭各安本分，房屋器具務取素樸，即或歲時伏臘，斗酒娛賓，從俗從宜，歸於省約，為天地惜物力，為朝廷惜恩膏，惜往日之勤勞，為子孫惜後來之福者，自此富者不至於貧，貧者可至於富（註四〇）。」傳統價值觀認為節儉可使富者不貧，貧者可富，因此當時以消費促進生產的思想被認為是一種極不尋常的思想（註四一）。

務本業以定民志的思想與孟子之「有恒產者有恒心，無恒產者無恒心」（註四二）並無二致，意在士農工商軍伍各專務本業，各盡乃職，各世其業，亦即人人善盡其個人之社會角色（social role）就不致荒志廢業，中國經濟思想之受限制蓋與此有密切關係。

（四）安寧與秩序

聖諭第八、十二、十三、十四、十五，十五諸條均強調服從法律，維持社會秩序和安寧。中國社會「禮治秩序」色彩甚濃，法律係不得已而用的仲裁工具。廣訓略謂：「懲創於已然，不若儆惕於未然之為得也……平居將頒行法律，條分縷析，講明意義，見法知懼，觀律懷刑，如知不孝不弟之律，自不敢為蔑倫亂紀之行，知鬥毆攘奪之律，自不敢逞囂陵強戾之氣，知姦淫盜竊之律，自有以遏其邪僻之心，知越訴誣告之律，自有以革其健訟之習。蓋法律千條萬緒，不過準情度理，天理人情，心所同具，心存於情理之中，身必不陷於法律之內……居家之道，為善最樂，保身之策，安分為先。」（註四三）廣訓中雖亦強調法律的權威嚇止性，但主要仍是重視道德的感化，亦即法律是手段，禮治秩序仍是最終目的。

「息誣告以全善良」，不用禁而曰息，意在強調道德的感化作用，「與其治之以法，不如感之使自化也」（註四四），最終的目的是使天下歸於無訟，「禮治秩序」和「無訟」的價值觀也遲滯了法治觀念的發展。「誠匿逃以免株連」，原係針對旗人而立，滿清入關之後分置八旗拱衛京師或駐防各省，「如不奉使令潛往他鄉即為逃人，例有嚴禁，逃人所至之地，兵民人等不行覺察，擅自容留者，罪並及之」（註四五）後擴衍為主僕關係，以「主僕之間乃大義所在，逃人背主蔑義，窩逃者黨不義而藐王章，逃者恃匿者以為之藪也，法安得恕」（註四六）。

「完錢糧以省催科」意在訓民「依限而納，毋待追呼……或有抗違，或任情遲緩，有司嚴追，胥役誅求，多方需索，反浮於應納之數」（註四七），如能及時完錢糧則無催科，官吏不煩擾，人民得安享之惠。農業社會人民與政府最密切的關係是租賦與力役，依時限繳納錢糧，對政府而言可足財用，對吏治而言可免胥吏乘機侵漁、刻扣、需索，有助吏治之澄清，改善人民與政府的和諧關係，達到安寧與秩序的理想。

保甲制度確立於宋代，在政治上有抽丁、納糧、糾察、自衛、火盜、戶口之任務。在教育上有勸農、崇武、興教之功能（註四八）。清初亦採用保甲作為地方自衛自治組織，唯名稱有鄰保檢察法、總甲制、里社制之異（註四九），主要任務偏重於緝盜與戶籍功能。雍正帝以保甲遵行既久流於因循，徒重戶籍、門牌而未奉行聯比糾察之法，有保甲之名無保甲之實，故重申聯保甲以弭盜賊（註五〇）。

聖諭第十六條以「解饑念以重身命」為終結，由於人民每易以夙昔之饑或一朝乞念而覺禍輕生，而其端以縱酒為多，故訓民養和消亢戾以全生保家（註五一）。其思想源自孔子之「念思難」與「一朝之念，忘其身以及其親，非感與？」（註五二），其目的仍是在求社會的和諧與安寧。

從社會關係、教育、生計、安寧與秩序四個層面來探討聖諭廣訓，可以看出訓諭的思想主要以儒家思想為依歸。尤其前三個層面反應統治者對教化的重視，透過倫理道德的教化，使人民忠孝、勤儉、安分，而在安寧與秩序方面，則表現法家的精神，十六條諭文就占了六條，甚至「和鄉黨以息爭訟」和「訓子弟以禁非為」，也與此範疇有密切關係。清代利用這種儒法相揉的教條以達到思想意識的控制，除表示統治者制定一套價值規範以主導社會的運作之外，亦可看出清初恩威並施，剛柔並濟的治術。

四、聖諭教育之運作

宣講聖諭帶有社會教育的性質，其教育方式在鄉村地區是透過鄉約組織而實行。鄉約制度起於宋代呂大臨、大防兄弟之呂氏鄉約，目的在於「德業相勸、過失相規、禮俗相交、患難相卹」，其後有朱熹之鄉約，明代鄉約保甲合一，有王陽明之鄉約，至清代鄉約功能主要是宣導上諭以收教化，且規約已被統治者的勅諭取代（註五三），亦即失去自願組

織 (voluntary association) 的特色，傳佈聖諭取代相規相勸的自治功能；不過清代中葉之後以講諭爲主的鄉約又再度複雜化。

鄉約爲講諭在各州縣大鄉大村人居稠密之處設立講約之所（註五四），或利用學堂、寺廟宣講聖諭（註五五），或建「聖諭亭」（註五六），或利用善堂以供講諭（註五七）。鄉約設有「約正」，較大的行政區是由生員中選老成者充任，在鄉里中則選素行純謹通曉文義者擔任，另擇樸實謹守者三、四人爲「值月」，每月朔望擔任講諭之責（註五八）。對約正、值月資格的要求偏重在道德或擁有功名者，藉以收身教言教之效。

聖諭之宣講，通常在每月朔望兩日舉行，其宣講情形各地相似，以台灣爲例，其儀式大致爲：朔望之日，文武官員、紳士、耆老、兵民齊集約所，設香案，奉律諭，行三跪九叩禮，然後設講讀台案於門外北向，諸生耆老列兩廊，兵民立台下東西，木鐸老人升台振鐸，宣講聖諭，再由約講生講解聖諭廣訓，較偏僻里社則由紳士主持其事（註五九）。木鐸老人即是約正，約講生即值月。此外在聽訟之餘或公出之便，遇士民吏役聚集之時，亦隨事隨時開導，軍隊營官於操演之暇，也可詳切教訓，義學教習可利用課試之日加以訓誨（註六〇）。

由於政府重視教化，歷任皇帝屢下諭令官民務須實力奉行宣講聖諭，不得日久生懈（註六一），地方官員亦以興倡文教爲重要工作。縣轄之下，除義學、社學之外，講解聖諭也是必要的教育行事，縣官、學正、訓導常至各地巡察監督宣講情形（註六二），講諭之績效也是官吏考成的標準之一，甚至興倡文教成爲主要的治績，以湖南省爲例，在八類治績中「力倡文教」居首位，佔百分之三三·六八（註六三），而居第二位爲「剿平匪亂」，比例爲百分之一三·九九，於此可看出傳統政治對文教的重視。至於擔任講諭的約正、值月亦有賞罰，如約正值月能化導督率三年有成，則擇優送部引見，量加旌異，其不能董率怠惰廢弛則黜罰（註六四）。

聖諭教育的對象廣泛，包括八旗、生員、兵民、邊裔民族等，雍正二年（一七二五）諭旨：「刊刻頒發八旗各衙門，並於五城內外通衢，出示曉諭仍令八旗五城及順天府轉飭所屬州縣，每逢朔望宣講聖諭廣訓（註六五）。

清代對士子生員之控制尤嚴，皇帝屢頒臥碑訓文、訓飭士子文、朋黨論等訓文，限制生員言論、刊書、結社之自由，意在泯滅其抗議意識，培養忠臣。每月朔望學官傳集生員宣講聖諭十六條，務令遵守，如有不遵者，從重治罪（註六六）。

。聖諭廣訓是學校必備之書籍，生員不得誤寫填改，書寫端正（註六七），歲科兩試或貢監生科考，須能默寫一、二百字，不能默寫者則降等第或斥置不錄（註六八）。

在各地地方對兵民的宣講，往往使用方言諺語解說，並將十六條諭，擇輕重緩急，分別四時，輪流布貼（註六九），或為因應宣講對象程度的差別，而設計不同的教材，有用於士子的教材，有用圖文配合用於識字者，或改編為簡易詩句以教育不識字者（註七〇）。鄉約講諭的用意在於規過勸善，故有利用講諭之時，設善惡印簿二本，用以勸善懲惡（註七一）。聖諭宣講不只限於漢人地區，西南西北地區也推行聖諭之教化工作。如四川茂州三齊等三十六寨悉為「番民」，亦在適中地方設講約所，由在城約正帶通事至寨傳集「番民」講諭。建昌府「熟番」建義學延生員為塾師，教以廣訓，熟習之後，「熟番」教「生番」，學業有成者，准報名應試（註七二）。陝西回民亦與漢民一體宣講聖諭，俾知孝悌睦婣，以資化導（註七三）。另如湖南苗民在永綏六里，雍正年間，每處設義學二所，令苗童入學，宣講聖諭廣訓，使苗童漸知禮義然後課以經書（註七四）。粵東黎僑子弟入義學，教以官音文字、禮義，逢朔望亦至附近約所恭聽聖諭（註七五）。台灣在開山撫「番」之時，「熟番」入學也教授聖諭廣訓，授朱子之學，通文理之後，設學額一體鄉試（註七六）。

清政府為貫徹聖諭之教化，其對象廣泛，用心亦勤；但由歷任皇帝屢申諭旨要地方官須確實推行講諭的工作，由此可看出此一教化控制措施，並未盡如統治者所預期地運行，以致其成果也令人懷疑（註七七）。教育理念對行為的改變，不易觀察測度，就較具體的教條而言，如「聯保甲以弭盜賊」，而保甲制度在嘉慶時已形同虛設（註七八）。欲黜異端以崇正學，但秘密宗教和秘密會社的活動仍難扼止，尤其是清代中葉國勢漸呈衰弱之後，內亂外患迭至，終釀太平天國之戰禍，可見藉教條作為控制手段以達到真正的治安仍有侷限性。聖諭教育的未竟全功的因素在於（一）制度因素：鄉約功能多元化，清初鄉約專為講諭，但日漸擴大涉預地方行政事務，如仲裁紛爭、團練保安、徵收賦稅等，致使教誨功能喪失（註七九），另外講諭太過儀式化，易流於形；（二）人事因素：地方官推行不力，由於本身不積極或因事務太多而無法認真執行，另外鄉約人員亦缺乏，紳士對擔任約正、值月缺乏興趣，欲求品行學術堪為表率者不易（註八〇）；（三）社會經濟因素：平民生活困難，聖諭強調和諧、勤儉、端正風俗，但平民生活艱苦，常受剝削，易投向秘密宗教和結社，

以求得生活物資和精神寄託（註八一）。因此聖諭教化的成敗，並非純粹其內容與實施而決定，實際的環境條件更是造成理想與現實之差距的主要因素。

雖然聖諭推行的效果不如預期的理想，但這些教條經過長期的灌輸，必更增強中國傳統社會的性格。其社會關係強調由家庭、宗族、鄉黨初級團體間的禮治秩序，教育目的在於培育忠順守法安分的人民，生計方面重農輕商，固守本業，最後以法治威懾力約束人民，最終目的在維持帝國政權的穩定，社會的安全，以安定為施政的最高要求，使傳統社會缺乏求新求變的性格，當十九世紀面臨西力的波波衝擊之際，拙於應變求變，從而遲緩現代化的步調。

五、聖諭像解與聖諭廣訓集證

康熙頒聖諭十六條，雍正衍廣訓，民間學者也有闡述其意理的著作，大致有下列數種：

(一) 梁延年：聖諭像解（康熙二十年，一六八一）。

(二) 王又樸：聖諭廣訓衍義（雍正年間）。

(三) 葉世倬：聖諭廣訓集解（嘉慶二十五年，一八二〇）。

(四) 吳旭仲：聖諭廣訓集證（光緒二十七年，一九〇一）。

(五) 李萊章：聖諭圖像衍義（時間不詳）。

王、葉、李三人之著作遍尋未得，茲以「聖諭像解」和「廣訓集證」二書來探討學者對官頒訓諭闡揚的情形。前書刊行於康熙初期，針對聖諭十六條，後者刊行於光緒末年，內容針對廣訓，且一在清初一在清末，內容亦各有指涉，尚具有代表性。兩書均以實例來闡述聖諭，聖諭像解一書則附有圖像，以收圖文配合之教育功能，頗合乎聖諭主要教育對象——一般民衆的需求。

聖諭像解係梁延年任安徽繁昌知縣時（一六七三—八一）所纂，共二十卷，收寶善堂叢書。聖諭廣訓集證是由吳旭仲撰著，只有二卷（史語所藏）。兩書相同之處在於（一）文字淺顯：像解一書序文曰：「上諭山童野豎，目不識丁、與婦人女子或未之悉也，於是做養正圖解及人鏡陽秋，輯為『聖諭像解』一書，摹繪古人事迹於上諭之下，並將原文附載其

後，嘉言懿行，各以類從，且粗爲解說，使易通曉。」（註八二）集證之序文：「宣講之餘，手纂近時果報，附於各條，意主闡揚，言尤淺易，匪特貴介儒生皆知儆懼，即至販夫牧豎亦受甄陶。」（註八三）居於意此，其文字都淺顯易懂，頗符教育平民之意。

（一）例證式的教誨 (Exemplificatory indoctrination)：兩書均著重於用實例闡釋訓諭，聖諭像解共收錄二百六十條事例，廣訓集證則收錄六十八條事例，強調以具體實例來教民訓民乃是例證式的教誨（註八四）。

兩書之相異處爲：（一）聖諭像解每一則事例附圖一幀爲其特色，廣訓集證則無，同時因事例較少，篇幅亦相去甚多；（二）聖諭像解之事例以歷代皇帝之言行爲例證者甚多，共有三十六則，占全數的百分之二三·八五。聖諭廣訓集證則在每一訓諭的實例各舉有遵行者得善報，違背者得惡果的事例。善報的例子有四十九個（占百分之七二·〇六），其報應大多是傳統社會的普遍價值，如長壽、富貴、子孫多、中舉入仕等，惡報則有人事的懲處和天譴式（如雷殛之類）的報應，亦即利用這種善惡賞罰的「報」而發揮教育之正負增強作用 (positive reinforcement and negative reinforcement)；（三）像解一書特重第一條「敦孝弟以重人倫」的解說，共五卷占全書四分之一的篇幅，訓諭之下分敦孝、敦弟、君臣之倫、夫婦之倫、朋友之倫，共收事例八十條（占全數的百分之三〇·七七），中國社會以父子關係而發展的社會關係網絡——即三綱五倫均涵括在其中。

聖諭像解和聖諭廣訓集證均在發揮聖訓之意理，主要的精神內涵亦無二致，但有一、二事例有較特別的意義，可略爲論述。如像解在「黜異端以崇正學」諭訓之下所舉事例均爲排斥佛道之類，與後來廣訓所針對的秘密宗教和結社與西教略有不同。崇正學在於崇儒教，目的乃在於求帝國的安定，可能這才是黜異端以崇正學的主旨所在。另如在「務本業以定民志」之條下有「拔茶植桑」之例，其事略爲：張詠知崇陽縣，民以茶爲業，詠以茶利厚，官將權，命民拔茶植桑，民以爲苦，後權茶，他縣皆失業，而崇陽之桑皆已成，爲絹歲百萬匹，免累而厚利，民富至今（註八六）。張詠教民拔茶植桑，原非出於桑利厚，而是農桑爲本業之故，殊不知植茶同樣能富民，爲避權而拔茶植桑，富民獲利只是在反利潤追求情形下的巧合而已。

廣訓集證在「尚節儉以惜財用」條中以吸鴉片爲最不節儉的行爲，著者注意到清季鴉片源源進入中國，人民吸食成

風，生計大受影響，故勸誠吸食者戒除（註八七），此例極切合當時社會之情勢。在「隆學校以端士習」條中，有三則例子與敬惜字紙有關，一為惜字紙而中學出仕，一為惜字紙而得子，另一為商家為惜字紙改以花標為商標而馳名致富（註八八）。民間社會以字傳載聖賢之言或皇言天章，不得污蔑，故敬惜字紙。以台灣為例，早期各地建有「惜字亭」、「惜聖亭」、「敬字堂」等，定期集中字紙燬化以免污損（註八九）。惜字紙的風俗與尊敬聖賢之言有關之外，可能因鄉間文盲居多，文字近似具有特別的「魔力」(mana)，而對其有某些禁忌的行為。學者藉此事例使人民崇敬正學，也可視為極佳手段。大致而言，二書主要還是在於強化聖諭的教化功能，訓民忠孝、安分、守法使社會安定，帝祚長永。

六、結語

明太祖為增強地方控制，首開頒布皇帝訓令全國人民誦讀遵行的傳統。滿清入統中原後，為鞏固其以少治多的政權，對人民的思想行為的控制更是積極，明太祖手訂的六諭簡明扼要，適合作為基層的教化控制工具，故順治延用此六諭以訓民，康熙將六諭增為聖諭十六條，雍正再增加萬言的廣訓，使此一教民的教材更趨完整。教民原係儒家政治思想的重要課題，清帝亦深信可用教化的策略來達到安民治國，故對聖諭教化的推行極為重視。六諭除了由明至清縱向的傳承之外，也有橫向的傳播。晚清東西交通頻繁之後，西方學者也注意到這種聖諭教誨的現象，今之學者也認為聖諭教條主導社會的地位，是故探討聖諭的傳承，聖諭的內容、理念和社會的交互關係是極有意義的課題。

聖諭十六條和聖諭廣訓兩者內涵精神並無二致，一為綱領，一為解釋闡揚的文字，其對於社會關係的倫理規範以儒家倫理道德為宗，但清帝特重由孝轉為忠的倫理價值，意在培養忠順之民，助長專制的威權。教育目的在訓民忠純守法以抵制反社會的言行。經濟生計表現在重農務本，勤儉守本業，抑商以求安定。在安寧與秩序方面，除重視道德約束力之外，也強調初級團體之外的組織（如保甲）的治安功能和法律的威嚇力，使人民畏觸法而安分守紀，兼有禮治秩序和法律強制的色彩。綜括聖訓的目的在於訓誡人民各安其角色與地位，忠順守法、勤儉力本，不危及帝國政治的穩定和破壞社會的安全。

清代皇帝屢申力行講諭的旨令，對聖諭教化的施行極盡心力。其推行的時間縣延有清一代，甚至民國之後仍保留講

約的方式，其宣講對象涵蓋各階層各種族人民，用力不可謂不動，學者由清初至清末一直有闡揚聖諭之書籍問世，也可看出其在清代社會的地位。聖諭教育由於甚多客觀因素的影響而未盡如統治者的理想效果，但這些條文並非全是新創，主要仍是傳統社會的道德與規範，經過統治者加以教條化而刻意地傳播灌輸，必然更增強其主導社會的功能，即使法乎上而得乎中，甚至得乎下，這些教條所含的價值取向也必然對清代社會有相當程度的影響力。以聖諭所特別強調的安定與安全(stability and security)而言，安定的環境固然是發展的有利因素，但以安定和安全為首要目標時，則不易求變應變，故當十九世紀中葉面臨西力衝擊時，中國社會的反應出現拙態，進而遲緩現代化的步調。

註釋

註一：余英時，「史學與傳統」，（台北，時報出版公司，民國七十一年）頁一四三。

註二：費孝通，「皇權與神權」，（上海，觀察社，民國三十七年）頁一四四。

註三：謝勳等修纂，「四川三台縣志」，（民國十八年鉛印本，台北，學生書局，民國五十六年）卷二十四，禮俗志，頁四一。

註四：Hsiao, Kung-chuan, Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century （台北，中央書局影印本，民國六〇年）p.197, 244.

註五：相關的著作有：（一）梁延年「聖諭像解」；（二）李萊章，「聖諭圖像演義」；（三）葉世倬，「聖諭廣訓直解」；（四）王又樸，「聖諭廣訓衍義」；（五）吳仲旭，「聖諭廣訓集證」等數種。

註六：鈴木健一，「明清社會と江戸幕府の民衆教化思想——六諭を一例として——」，『歷史教育』，第十五卷九、十號合刊，（一九六七年）頁一四九、一五〇。明末范鉉編纂「六諭衍義」，康熙年間，琉球人程順則帶至琉球，薩摩藩八代將軍德川吉宗利用作為教育民衆的教科書，命狄生徂徠注以假名，發刊為「官刻六諭衍義」，並命室鳩巢譯為和文「六諭衍義大意」，作為國民教育讀物，在美濃地區且有集合民衆宣講的儀式。

註七：聖諭及廣訓有下列各種譯本：

- (1) George T. Staunton, Miscellaneous Notices Relating to China (London, 1822), pp.1-56.
- (2) William C. Milne, Sacred Edict of K'ang-hsi in Adele M. Fielde ed. Pagoda Shadows (1884), pp.274-276.
- (3) Legge "Imperial Confucianism" China Review VI (1877-78), pp.147-158, 223-235, 299-310, 363-374.
- (4) S. Wells Williams, L.L.D. The Middle Kingdom (New York, 1883), p.687.

(5) F. W. Baller, *The Sacred Edict* (Shanghai 1907), pp. 1-42.

(6) Geil, *Yankee on the Yangtze*, p. 81.

(7) Préparée Par A. Théophile piry, de, Saint Edit. *Etude de Littérature Chinoise*, (Shanghai 1879).

註八：S. Wells Williams L. D. *The Middle Kingdom* (Taipei Ch'eng-Wen Rep. 1965), p. 686.

註九：Albert Feuerwerker, *State and Society in Eighteenth Century China: The Ch'ing Empire in its Glory* (Michigan Ann Arbor, 1976), *Michigan Papers in Chinese Studies* No. 27, p. 15.

註一〇：會我部靜雄，「明太祖六諭の傳承について」，『東洋史研究』，十二卷四號（昭和二十八年六月）頁二七、二九。

註一一：栗林宣夫，「教民榜文」收『アシア歴史事典』，（平凡社，一九七四年）頁二〇六。教民榜文共四十一條，主要內容是里甲老人之裁判教化、木鐸與六諭、鄉飲酒禮、鄉里之和睦扶助、治水等具體方策，全文收於皇明制書。

註一二：同註六，頁一四五。

註一三：John R. Watt, *The District Magistrate in Late Imperial China* (New York, Columbia Univ. Press, 1972) p. 119.

註一四：栗林宣夫，「鄉約」收『アシア歴史事典』，頁四一六。

註一五：聞鈞天，『中國保甲制度』，（上海，商務印書館，民國二十四年）頁一八一。

註一六：『欽定大清會典事例』，（台北，中文書局）卷三百九十七，禮部，風教，講約一，頁一、二。（總頁一〇三三三）

註一七：蕭一山，『清代通史』，（台北，商務印書館，民國六十五年台四版）第一冊，頁七七三、七七六。

註一八：小野和子，「清初の思想統制をめぐって」，『東洋史研究』，十八卷三號（昭和三十四年十二月）頁一〇、一一、一二、一三。

註一九：『大清會典事例』，卷三九七，頁二（總頁一〇三三三）。

註二〇：同註一九。

註二一：同註一九，頁二。

註二二：Huang Pei, *Autocracy at Work: A Study of the Yung-cheng Period 1723-1735*, (Indiana University Press, 1974), p. 190, 195, 197-198, 201, 203.

註二三：蔣良騏、王先謙纂修，『十二朝東華錄』，（台北，文海出版社）雍正朝，卷二，頁一一。

註二四：『聖諭廣訓』，（台北，商務印書館）四庫全書珍本第十二集，頁一、二。

註二五：Hsiao, op. cit. p. 187.

- 註二六：Huang, op. cit. p.191.
- 註二七：『聖諭廣訓』，頁一。
- 註二八：同前註，頁六。
- 註二九：朱熹，『四書集注』，（台北，世界書局，民國六十一年）顏淵篇，頁八二。
- 註三〇：同註二，頁五八。
- 註三一：『聖諭廣訓』，頁一一。
- 註三二：Ch'ü Tung-tsu, *Local Government in China under the Ch'ing* (Cambridge, Harvard University Press, 1962, 台北，新月圖書公司翻印本，民國六〇年) p.162.
- 註三三：『聖諭廣訓』，頁一四。
- 註三四：Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism 1860-1870*. (Cambridge, Harvard University Press, 1967), p.10, 19.
- 註三五：素爾納等纂修，『欽定學政全書』，（台北，文海出版社），近代中國史料叢刊第三十輯，卷五，崇尚實學，頁一二二、一二四。
- 註三六：『聖諭廣訓』，頁一八。
- 註三七：Paul A. Cohen, op. cit. p.48. 一八六〇年代起中國反教日趨激烈，有一湖南人（可能與曾國藩或彭玉麟有關之幕僚人員）署名「天下第一傷心人」，編教集反教言論大成的「關邪紀實」一書，目的可能是要編此書以鼓動人民反擊受西教影響而興起的太平軍，其卷首即引「黜異端以崇正樂」之訓誡。參見前引書，頁四七、四八、二七九。
- 註三八：『聖諭廣訓』，頁二六。
- 註三九：侯家駒，「儒家思想與經濟發展」收於『先秦儒家自由經濟思想』，（台北，聯經出版公司，民國七十二年）頁三四一。
- 註四〇：『聖諭廣訓』，頁一一。
- 註四一：楊聯陞，「侈靡論——傳統中國一種不尋常的思想」收『國史探微』，（台北，聯經出版公司，民國七十二年）頁一七一。
- 羅斯托(W.W. Rostow)認為消費為經濟活動的重心，有消費才有發展；唯七〇年代石油危機之後，此觀念始稍收斂。
- 註四二：同註二九，滕文公上，頁六七。
- 註四三：『聖諭廣訓』，頁二〇。
- 註四四：『聖諭廣訓』，頁二八。
- 註四五：同註四四，頁三〇。

註四六：同註四五。

註四七：『聖諭廣訓』，頁三〇。

註四八：同註一五，頁二七。

註四九：同註四八。

註五〇：『聖諭廣訓』，頁三五。

註五一：同前註，頁三八。

註五二：朱熹，『四書集注』，季氏篇，頁一一七。顏淵篇，頁八四。

註五三：同註一五，頁三五—三七。

註五四：『欽定大清會典事例』，卷三九七，頁一〇三四八。

註五五：楊受延纂馬汝舟修，『江蘇如皋縣志』，（嘉慶十三年刊本，台北，成文出版社，民國五十九年影印）卷十禮典，頁七六七。

註五六：秦湘業纂裴大中修，『無錫金匱縣志』，（光緒七年刊本，台北，成文出版社，民國五十九年影印）卷六，廨署，頁五：「聖諭亭在崇安寺內，光緒元年，知縣廖綸創建為朔望拜牌宣講聖諭之地。」

註五七：鄭榮修桂坵纂，『南海縣志』，（宣統二年刊本，台北成文出版社，民國六十三年影印）卷六，建置志，頁六。

註五八：『欽定大清會典事例』，卷三九七，頁一〇三四八。

註五九：王必昌修『台灣縣志』，卷七，典禮，收『台灣教育史資料彙編』，（台中，台灣省文獻委員會，民國六十二年），頁九三〇。

註六〇：『欽定大清會典事例』，卷三九八，頁一〇三五—一四。

註六一：同前註。

註六二：Chü, Tung-tsu. op. cit. p.162.

註六三：張朋園，『中國現代化的區域研究（一八六〇—一九〇二）—湖南省』，（台北，中研院近史所，民國七十二年）頁五七。

註六四：同註六〇，頁一〇三四八。

註六五：同註六〇，頁一〇三五〇。

註六六：『欽定學政全書』，卷二，學校條規，頁四二。

註六七：吳榮光，『吾學錄初編』，（台北，中華書局，民國五十五年台一版）頁四。

註六八：『皇朝政典類纂』，（台北，文海出版社，民國七十一年）卷二三六，學校二十四，修明風教，頁四六四〇。

註六九：同前註，頁四六三八。

註七〇：Jonathan Spence "Chang, Po-hsing and the Kang Hsi Emperor" *Ch'ing-shih-wen-ti* 1(8) (1968) P: 5. in Rawski Evelyn, *Education and Popular Literacy in Ching China* (Ann Arbor, Michigan University Press, 1979), p.15.

註七一：祝宏修趙節纂，『續修雲南建水州志』，（雍正九年修，民國二十二年鉛印本，台北，學生書局，民國五十七年）卷六，典禮，頁二。

註七二：『欽定大清會典事例』，卷三九八，頁一〇三五二一。『欽定學政全書』，卷七三，頁一五三七一八。

註七三：『欽定大清會典事例』，卷三九八，頁一〇三五四。

註七四：『欽定樂政全書』，卷七三，更一五三九。

註七五：同前註，頁一五四〇。

註七六：『台灣史』，（台中，台灣省文獻委員會，民國六十六年），頁三八五。

註七七：Hsiao, Kung-*chuan*, op. cit. p.195.

註七八：聞鈞天，『中國保甲制度』，頁二二三。

註七九：Hsiao, Kung-*chuan*, op. cit. pp.203-204.

註八〇：Ibid., p.197, 199.

註八一：Ibid., p.200.

註八二：梁延年，『聖諭像解』，（康熙二十年，寶善堂刊本，中研院史語所藏），頁五。

註八三：吳仲旭，『聖諭廣訓集證』，（光緒二十七年，有福讀書堂叢刻，中研院史語所藏），頁一。

註八四：聖諭像解中有三則事例在廣訓集證中亦引用，分別爲：（一）鬻驢步行；（二）爲主致富；（三）畀穀得金。故事大要：

（一）鬻驢步行：有名爲楊翥者，禮讓善鄰，鄰人產子，翥恐所乘驢鳴驚之，即鬻驢而步行。梁書收在第三條（和鄉黨以息爭訟），吳書收在第九條（明禮讓以厚風俗）之下。

（二）爲主致富：明淳安徐氏兄弟三人分產，伯弟馬仲得牛，季已故寡婦分得老僕名阿寄，寡婦以寄年老徒費飲食，寄乃爲主畫策營生，寡婦出簪珥得十二金，寄入山販漆一年得息三倍，不二十年置產數萬金，爲延師教二子入太學，嫁三女，均各成家。後病將死謂寡婦曰：「老奴牛馬之報盡矣！」出二簿家計巨細悉載云：「以此遺兩郎君，可世守也。」言訖而終，自乙無絲粟之積，一妻一子不至饑寒而已，主母厚贈之。（均收在第十三條：誠窩逃以免株連）

（三）畀穀得金：河南歲荒，新建鄉一鄉民貧，以僅存之水桶賣銀三分，二分買米一分買砒，將全家一飽而死，適縣差索丁銀

，餓求一飯，告以無，差見鍋內有飯云：「你騙我。」民搖手曰：「此非汝所食。」因涕泣告以故，差急以飯埋之曰：「爾何至此？」吾家尚有穀五斗，可取來以延數日，民感其意，隨之得穀以歸，則穀內有五十金，民駭曰：「此必官銀誤置其中，他救我，我安忍害他。」以銀送還，差曰：「吾亦貧人，安有此銀，是天之賜汝。」彼此推讓許久，方各分其半，兩家由此致富。（收第十四條：完錢糧以省催科）。由此可推測吳仲旭可能看過梁延年之書。

註八五：『聖諭像解』，卷十四，頁一七。

註八六：吳仲旭：『聖諭廣訓集證』，頁一四。

註八七：同前註，頁一七。

註八八：『台灣教育史資料彙編』，頁九三九—四〇。就所知今之新竹北埔尚存有惜字亭，屏東萬巒地方尚有集中字紙燬化之俗，家母亦常誠敬惜字紙。