

DOI: 10.13718/j.cnki.xdsk.2020.04.019

[明清史研究]

主持人:陈宝良

主持人语:就国家治理而言,固然需要道德教化,但更须行之有效的制度建设及其保障。在传统以农立国且以儒家意识形态治国的时代,显然更为看重教化的意义。明初立国,明太祖朱元璋尤为重视道德教化的价值,通过“圣谕六言”以及各类御制乃至敕撰书的颁发与梓行,将儒家孝道观念及其相应的伦理等级体系,自上而下,贯穿于各个社会阶层与地方社会,进而维系大一统的帝国秩序。在道德教化的实施过程中,其中的圣谕诠释以及宣讲,尤堪值得关注。与此相应者,则是清官、循吏、孝子、节妇、乡贤、名宦一类道德模范的旌表,通过道德模范的树立,以期纯化自官至民的道德风尚,进而激发出道德榜样的样板性意义。本期所收二文,陈时龙所撰之文,以明代中期名臣王恕对“圣谕六言”的诠释与传播为切入点,认为王恕的诠释第一次将“圣谕六言”从《教民榜文》中独立出来,进而考察其转向基层教化的传播历程。其中所论,既有文本的梳理、比勘,又有别开生面的新见。吴兆丰所撰之文,则跳出传统史学关于宦官刻板印象的窠臼,别开蹊径,从模范与教化两大视角入手,进而论定循吏文化与明中期镇守中官善政塑造之间的关系。其中所论,显然对宦官形象多样化的认识大有裨益。

王恕的六谕诠释及其传播

陈时龙

(中国社会科学院 古代史研究所 北京 100732)

摘要:作为明代中后期乡约的精神内核,明太祖的圣谕六条起到了基层教化教旨的作用。成化后期应天巡抚王恕的诠释,第一次将圣谕六条从《教民榜文》中独立出来,而王恕在成化、弘治年间的政绩与声誉,可能也使得其诠释文本获得声名并逐渐流行。现存最早的王恕六谕诠释文本是弘治十二年(1499)扶沟县丞武威所刻《太祖高皇帝圣旨碑》。正德年间,山西上党仇氏也曾刊行王恕诠释文本,惜已不存。嘉靖九年(1530),许赞对六谕作赞,之后由王恕注和许赞之赞组成的“注赞合刻”形式逐渐流行。嘉靖十五年陕西巡按唐铎所编《圣训演》即是典型的注赞合刻文本,与《太祖高皇帝圣旨碑》相比较内容已有不小差异,且新版本在嘉靖年间流传更广。万历年间,章潢编《图书编》,重视收录已湮没的文本,其所辑《圣训解》与《太祖高皇帝圣旨碑》属同一系统。因此,现存王恕的六谕注释文本大概可以分为两个系统,较早的以《太祖高皇帝圣旨碑》为代表的文本系统,以及嘉靖九年以后发展出来的“注赞合刻”本系统。

关键词:明代;六谕;王恕;太祖高皇帝圣旨碑;圣训演

中图分类号:K248 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2020)04-0159-10

王恕(1416—1508),字宗贯,号介庵、石渠,陕西三原人,是明代成化、弘治年间的名臣,官至吏部尚书。他同时也是明代中期著名的学者与经学家,著有《王端毅公文集》《玩易意见》等书,其“以心考经”的经学观点在明代中期也一直受到重视。但是,王恕留下来影响最大的一部作品,其实不是他的经学著作,而是他对太祖朱元璋圣谕六条的注释。正是王恕第一个将朱元璋的六谕——“孝顺父母、尊敬长上、和睦乡里、教训子孙、各安生理、毋作非为”——从《教民榜文》中独立出来,才使得六谕的重要性得到凸显,进而开启了明清两代士大夫不断诠注六谕的历史。对于王恕的圣谕诠释,已有一定关注。之前赵克生将王恕注释命名为《圣谕训辞》^[1],而笔者则命名为《圣训解》^[2],之

收稿日期:2020-03-05

作者简介:陈时龙,历史学博士,中国社会科学院古代史研究所,研究员。

基金项目:国家社会科学基金项目“明清时代六谕诠释史研究”(18BZS067),项目负责人:陈时龙。

外少有其他研究。其实,王恕的诠释文本可以说是明代六谕诠释最经典的几种文本之一,已知受到其影响并以其为基础的诠释文本可能在十种以上,现存仍有五种,而十分接近王恕原貌的有四种。本文则试图通过对现存四种文本内容的比较与分析,结合其他文本的提要性信息,简要介绍王恕六谕诠释文本的传播与演变。

一、王恕六谕诠释的现存四种文本

王恕是现在所确知最早对六谕进行诠释的学者。但是,在王恕文集中却没有留下六谕诠释文本,他本人也从未谈及诠释六谕之事。因此,王恕诠释六谕的时间和动机、文本的名称与内容,都是不清晰的。现存王恕六谕诠释有五个文本,项乔《项氏家训》因为只是“仿王公恕解说,参之俗习,附以己意”^{[3]513},改动较大,不在讨论范围之内,另外四种都似乎是辑录王恕注而成,按其时代顺序排列,分别是:弘治十二年(1499)武威刻《太祖高皇帝圣旨碑》(以下简称《圣旨碑》)、嘉靖十五年(1536)唐琦《圣训演》、嘉靖三十七年程瞳的《圣谕敷言》,万历年间章潢《图书编》内所辑《圣训解》。以下先介绍这四个文本的情况。

(一)《太祖高皇帝圣旨碑》

《圣旨碑》以碑的形式保存下来,现藏今河南周口市华威民俗博物馆。碑左首行题“钦差巡抚南直隶□(兵)部尚书兼都察院左副都御史王注”。这便首先解决了王恕批注六谕的时间问题。笔者之前以马理“有注而行于巡抚时者,三原王端毅公臣恕是也”^{[4]435}一语,推论王恕注六谕的时间在成化年间,《圣旨碑》则将王恕注六谕的时间具体到其任南直隶巡抚时期。王恕《修巡抚厅事记》说:“成化十五年(1479),岁在己亥,恕以南京兵部尚书奉天子命改兵部尚书兼都察院左都御史,巡南畿。”^{[5]13-14}至成化十八年壬寅,南京巡抚厅修筑完善时,王恕仍在任上。吴廷燮《明督抚年表》记载王恕在应天巡抚任上时间始于成化十五年正月,迄于成化二十年四月^{[6]352}。王恕注六谕也在这一段时间范围内。《圣旨碑》末题“弘治十二年春三月吉日开封府扶沟县丞古并武威重刊”。据民国《扶沟县志》,扶沟县丞武威是“武乡人,弘治九年任”^{[7]327},继任扶沟县丞韩璋在弘治十二年到任。可见,武威应该在弘治十二年就已经离开扶沟县丞之任。又据乾隆《武乡县志》载,武威是山西武乡县段村人,以贡生任河南扶沟县丞,三年即弃官归养,以孝闻^{[8]319}。李梦阳《空同集》卷四十三《武乡县武君墓碑》记载了武威父亲武彪的事情:“武君者,武乡县人也,讳彪,字势雄。生二男子,长曰威,次曰盛。弘治间,武威为扶沟丞,三年,忽心动,即日趋治装归。归逾月,丧其母。逾年,又丧其父,即武君也。”^{[9]388}可见,在弘治十二年四月立《圣旨碑》后不久,武威便离开扶沟县回到山西家乡养亲。

(二)《圣训演》

《圣训演》三卷,上卷是对六谕的诠释,包括吏部尚书王恕、刑部尚书许赞的“名臣注赞”,以及时任陕西提学副使龚守愚辑录的“嘉言”和“善行”,中卷为唐琦所颁婚约、丧约各五条以西安府儒学教授张玠对婚约及丧约的演绎,下卷摘录古代论妇德、妇功文字,亦张玠所作。因此,虽然该书经常被著录为“许赞、龚守愚”著,实际的主持者却是时任陕西巡按御史的唐琦。雍正《陕西通志》卷二十二载:“巡按陕西御史……唐琦,云南蒙化人。”^{[10]191}据谈迁《国榷》,嘉靖十三年十二月,推官“唐琦”升试监察御史^{[11]3508}。这说明,虽然自署“唐琦”,而唐琦之名见诸载籍时常作“唐琦”。综合各种材料看,唐琦,字汝圭,祖籍浙江严州府淳安县人,后入籍云南,嘉靖五年进士。龚守愚,字师颜,号发轩,江西清江人,正德六年(1511)进士,授贵池知县,升南京工部主事,历员外郎、郎中,升四川参议、云南提学、陕西提学副使、湖广参政,年四十九卒于官。龚守愚于嘉靖十五年所作《恭题圣训演后》中说:“是录也,西土曷能专承,放诸四海,咸嘉赖之。守愚与闻风教,是用铎梓,布之郡邑。”^{[12]575-576}可见,《圣训演》成于嘉靖十五年,并刊行成帙。从《圣训演》扉页上所书“嘉靖二十年五月□日,内赐罗州牧使金益寿《圣训演》一件,命除谢恩,右承旨臣洪(花押)”^{[12]404}文字看,《圣训演》在刻行五年后便已流入朝鲜,且被朝鲜国王活字翻印赏赐臣下,龚守愚“放诸四海,咸嘉赖之”一语可谓不虚。在唐琦刊《圣训演》后不久,陕西泾阳县知县李引之(1522年举人)亦曾重刊《圣训演》,由马理(1474—

1556)作序。马理《圣训演序》说,唐铎《圣训演》先于“西安郡斋尝刊行”^{[4]435},而泾阳令李引之重刊。

(三)《圣训敷言》

嘉靖三十七年,徽州府休宁县学者程瞳作《程氏规训》,内载圣谕六条及《圣谕敷言》《祖训敷言》等,而《圣谕敷言》的内容实际上就是“吏部尚书臣王恕注释”和“吏部尚书臣许瓚(赞)著赞”。与《圣训演》一样,《圣谕敷言》也对王恕解和许赞赞冠以“解曰”“赞曰”起首语,首有程瞳嘉靖三十七年《程氏规训叙》,末有跋语,似亦程瞳所作。程瞳跋语中说:“这六句包尽做人的道理,凡为忠臣,为孝子,为顺孙,为良民,皆由于此。无论贤愚,皆晓得此文义,只是不肯着实遵行,故自陷于过恶。祖宗在上,岂忍使子孙辈如此?宗祠内,宜仿乡约仪节,每朔日督率子弟,齐赴听讲,继宣祖训,各宜恭敬体认,共成仁厚之俗,尚其勉之。”^{[13]170}程瞳,字启嗽,号莪山,休宁富溪人,著有《新安学系录》。《新安学系录》有程瞳正德三年自序。在嘉靖四十五年何东序所修嘉靖《徽州府志》内已有《程瞳传》,则可以知道程瞳主要生活在正德、嘉靖年间。

(四)《圣训解》

《圣训解》收录在章潢所编纂的明代著名类书《图书编》卷九十二《乡约》之内。章潢(1527—1608),号斗津,江西南昌人,万历二十年(1592)曾主持白鹿洞书院。章潢《图书编》编纂,始于嘉靖四十一年,至万历五年类编成书。在《图书编·乡约总叙》中,章潢说:“凡乡约,一遵太祖高皇帝圣训:孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。右六言,各处训释非一。”^{[14]3182}然后,章潢从“训释非一”的文本之中,选择性地收录了两个诠释文本,即《圣训解》与《圣训释目》,均未载明其始作者,但通过对文本考察可知,《图书编》所收《圣训解》显然就是王恕《圣训解》。

二、现存四种王恕六谕诠释文本的同异

现存王恕六谕诠释的四种版本,大概可分为两个系统:武威弘治十二年刻《圣旨碑》与章潢《图书编》收录《圣训解》为同一文本系统,可称之为文本系统A;嘉靖十五年唐铎刊《圣训演》及程瞳嘉靖三十七年收入程氏规训的《圣谕敷言》构成另一文本系统,可称之为文本系统B。下面我们逐一考察两个文本系统的差异,以及同一系统内不同版本间的差异。

(一)《圣旨碑》与《圣训解》的差异

《圣旨碑》(1499年)与隆庆、万历年间收入《图书编》的《圣训解》同属一个文本系统,文字内容基本相近,但仍有一些细小区别。

首先,这些区别体现在小范围上的字词节省或增加上。例如,在“孝顺父母”条中,《圣旨碑》说:“如父母偶行一事不合道理,有违法度,须要柔声下气,再三劝□。”《圣训解》则云:“如父母偶行一事不合道理,有违法度,须要下气,再三劝谏。”^{[14]3183}两相比较,后者少了“柔声”两个字。在“尊敬长上”条中,《圣旨碑》说:“长上不一。本宗之长上……外宗之长上……乡党之长上。”《圣训解》说:“长上不一。有本宗之长上……有外宗之长上……有乡党之长上。”^{[14]3183}比较而言,《圣训解》改变以前的表述结构,连续用几个“有”字,语气连贯,近于口语。又,《圣旨碑》称:“遇□□[乡党]之长上,亦当为之礼貌。是先辈者则□[以]伯叔称呼,是同辈者则以兄长称呼。”《圣训解》则说:“遇乡党之先辈者,则以伯叔称呼,同辈者则以兄长称呼。”^{[14]3183}相比较而言,《圣训解》删去了“长上”“亦当为之礼貌”“是”数字。在“和睦乡里”条,《圣旨碑》称“□□□[岂能长]久相处”,《圣训解》则删减为“岂能久处”^{[14]3183}。在“教训子孙”条中,《圣旨碑》说:“须要教以孝弟忠信,使之知尊卑上下。”《圣训解》则说:“须要教以忠信孝弟,使知尊卑上下之分”^{[14]3183},将“忠信”和“孝弟”位置进行调换之外,还删除了“使之知”的“之”字,又加了“之分”二字。在“教训子孙”条中,《圣旨碑》说:“切不可令其骄惰放肆,自由自在。□□□[才骄惰]放肆、自由自在,□□饮酒赌博,无所不为。”《圣训解》则说:“切不可令其骄惰放肆,自由自在,则饮酒赌博,无所不为。”^{[14]3183}两相比较,后者在“自由自在”后删除了“才骄惰放肆,自由自在”这两个与上文同义反复的短句。在“毋作非为”条中,《圣旨碑》说:“自然安稳无事,祸患不作。”《圣训解》改易为:“自然安稳无祸。”^{[14]3183}

其次,《圣训解》对《圣旨碑》中的一些词汇进行替换,或对句子结构作些调整。例如,在“尊敬长上”条中,《圣旨碑》说:“本宗与外亲之长上,服制□各不同,皆当加意尊敬。”《圣训解》则云:“本宗外亲,制服虽各不同,皆当加意尊敬。”^{[14]3183}《圣训解》不仅少了《圣旨碑》中的“与”“之长上”数字,更将“服制”颠倒为“制服”。“和睦乡里”条中,《圣旨碑》云:“乡里之人,住居相近……若能彼此和睦,交相敬让,则喜庆必相贺。”《圣训解》则云:“乡里之人,居处相近……若能彼此和睦,交相敬让,则喜庆相贺。”^{[14]3183}《圣训解》除了删除“喜庆必相加”的“必”字,还将“住居”改为“居处”。在“教训子孙”条中,《圣旨碑》说:“若性资庸下,不能读书□[者],□□[亦要]使之谨守礼法。”《圣训解》说:“若资性庸下,不能读书者,亦要谨守礼法。”^{[14]3183}《圣训解》除删了“使之”二字,还改“性资”为“资性”。在“各安生理”条,《圣旨碑》说:“可以供父母妻子之养……不为乡人所非笑。”《圣训解》则说:“可以供养父母妻子……不为乡人所笑。”^{[14]3183}《圣训解》不仅将“供……之养”的句子结构直接改为更易为普通人接受的“供养……”,改“非笑”为“笑”,使语句更摆脱文言意味而近于平实。

其三,有可能因为文本缺陷而形成的改变。在“毋作非为”条,《圣旨碑》说:“大则身亡□[家]破,小则吃打坐牢。”《圣训解》说:“大则身破,小则吃打坐牢。”^{[14]3183}后者将“身亡家破”四字,改成了几乎不大容易理解的词汇“身破”,殊难理解。但是,现存的《圣旨碑》中“亡家”二字恰恰磨灭。虽然无法断言磨灭处在明代已形成,然而这种不太容易理解的修改更让我们可以有进一步的假设,即:《圣训解》很可能就来于《圣旨碑》或者《圣旨碑》的拓本,且当时“亡家”二字已残破,才会有章潢节改“身亡家破”为“身破”这样的做法。

其四,作为一条总的原则,全部六条中之最末一语,《圣旨碑》是采取直述方式——“故教尔……”,而《圣训解》则更突出地冠以明太祖之名义,称“故圣祖教尔……”^{[14]3183},增加了“圣祖”二字。因此,《圣旨碑》与《圣训解》两个文本虽然大部分一致,但仍有几个新变化:比较拗口的词汇被替换,如“性资”改为“资性”等;文言性质较浓厚的语法和词汇也更改为更接近口语的更为简洁的语法和词汇,如“供……之养”改为“供养”,“使之”句式的改变,“之”这类助词的删除,“非笑”改为“笑”等。此外,还有可能出于章潢本人所见文本的缺陷问题,而这或许更表明章潢的《圣训解》与《圣旨碑》之间可能有更直接的联系。

(二)《圣旨碑》与《圣训演》之间的差异

从时间先后以及文本相似性来看,唐铎《圣训演》(1536年)中的王恕诠释文本,是从《圣旨碑》(1499年)这一系统的文本发展而来的。但是,相似性之外,由《圣旨碑》为代表的文本系统A向以《圣训演》为代表的文本系统B的发展也同样很突出,主要表现在以下几个方面:

其一,《圣训演》在对圣谕六条每一条解释的起首处增加了对“孝顺”“尊敬”“和睦”“教训”“生理”“非为”等关键词词汇解释,而之前《圣旨碑》只是对“长上”这样相对费解的概念有解释。而且,《圣训演》在对六条逐条解释基本完成后,会对朱元璋所提六条伦理的重要意义有一个概括性结语。之前《圣旨碑》只不过说上一句“此孝顺父母之道”“此尊敬长上之道”,而《圣训演》往往再加一些笔墨。例如,《圣训演》“孝顺父母”条最末云:“此孝顺父母之道,为百行之本、万善之源,化民成俗,莫先于此。”^{[12]410}在“尊敬长上”条的“此尊敬长上之道”一语之后,《圣训演》也继续发挥说:“有谦卑逆顺之意,无乖争凌犯之罪,化民循礼,莫切于此。”^{[12]419}之后各条,也均增加了相关文字:在“和睦乡里”条之后加了“化民和好,莫外于此”^{[12]426}一语,在“教训子孙”条加“此子孙不可不教训也,家法之严,莫过于此”^{[12]432}一语,“各安生理”条下加“化民勤业,莫切于此”^{[12]440}一语,“毋作非为”条下加入了“化民为善,莫要于此”^{[12]446}一语。

其二,《圣训演》对六谕的诠释篇幅增长,会增加一些句子来丰富诠释内容,或丰富具体措施做法,或加入一些反例,来强化伦理教育的效果,或通过增设一些反问句,来加强语气和情绪。例如,《圣训演》将“父母生身养身,恩德至大”一句加以扩展,称“父母生身养身,劬劳万状,恩德至大,无可报答”^{[12]409},而且还在人子孝行的具体措施上,于向父母供衣食、侍汤药外,加上“有事则替其劳苦”^{[12]409}一项。《圣训演》“和睦乡里”条提到乡里之人“朝夕相见”,之后加了一句“出入相随”^{[12]425},

且将之前《圣旨碑》中的“彼此和睦,交相敬让”两句,扩展为“彼此和睦,不与计较,交相敬让,无争差”^{[12]425}。在“教训子孙”条之下,两种文本的差别更不少。《圣旨碑》说:“人家子孙,自幼之时,须要教以孝弟忠信,使之知尊卑上下。”这一层意思,到《圣训演》中文字却扩充了数倍:“人家子孙,幼时便当以孝弟忠信之言教之,使知如何是孝,如何是弟,如何是忠与信,知道尊卑上下,自然不敢凌犯。切莫教他说谎,亦莫教他恶口骂人。”^{[12]431}不但对教与知两个方面都有所展开,而且还加了两个需要禁治的反例——“说谎”与“恶口骂人”。在“各安生理”条下,《圣训演》也对那些不安生理者作了一个定性:“不安生理者,则是懒惰飘蓬、游手好闲、不顾身名无藉之徒也。”^{[12]440}在“毋作非为”条下,《圣训演》谈到为非者下场,大则身亡家破,小则吃打坐牢,累及父母妻子,之后加了一个,“有何便益”^{[12]446},以加强语气与教育的效果。同在“毋作非为”条诠释中,《圣旨碑》列举了“杀人、放火、奸盗、诈伪、抢夺、掏摸、恐吓、谁[诳]骗、赌博、撒泼、教唆词讼、挟制官府、欺压良善、暴横□□[乡里]”等14种“非为”的行为,而《圣训演》只列了13种,其中没有了之前的“抢夺”“掏摸”二种,又改“教唆词讼”为“起灭词讼”,另外增加了“行凶放党”^{[12]445-446}一种。

其三,《圣训演》有时在不改变文本主要内容的前提下,会对句式进行调整。例如,《圣旨碑》释“长上”时,依次类举“本宗之长上”“外宗之长上”“乡里之长上”,指出这些都是哪些人,而《圣训演》的句式却是先说“长上不一,有本宗长上,有外亲长上,又有乡里长上”,然后以“若……”的句式来举例说明哪些是“本宗长上”,哪些是“外宗长上”^{[12]418}。应该说,《圣训演》这样的一种总分式的复句,较之《圣旨碑》的排比句,更有归纳性。

其四,对“士”的教育成为《圣训演》文本的新内容。在“各安生理”条的诠释中,《圣旨碑》只讲了农、工、商、贾以及佣工挑脚人的生理,而《圣训演》则首举“士之生理”,称:“若攻读书史,士之生理。”^{[12]440}在稍后诠释中,《圣训演》在“若能各安生理”之后也同样增加了一句,说:“士之读书,必至富贵荣华,欢父母,显祖宗”,然后谈农工商贾“可以供父母妻子之养”^{[12]440}。《圣训演》仍然保留了“可以供父母妻子之养”这样不太常见的句式,似也表明其与《圣旨碑》文本有同一起来源。但是,增加“士之生理”这样的一种发展值得注意。《圣旨碑》只谈农、工、商人的生理,而没有谈及读书人之生理,或者表明王恕最早注释六谕时仍然把六谕视为统治阶级教化底层的一般平民的教化之词,并且认为作为读书人的“士”是自然能够懂得这些道理的,不在受教之列,因此不谈“士之生理”,然而发展到《圣训演》为代表的文本系统B时,假定的受教育对象则已包括士农工商,实际上涵盖了各个社会阶层。

从以上四点看,《圣训演》内的王恕诠释文本相对于《圣旨碑》虽然有很多改变,但并不是一个完全不同于《圣旨碑》的新文本,而是一个立足于《圣旨碑》文本之上新的文本发展。

在《圣训演》之后,程瞳的《圣谕敷言》虽与《圣训演》大致相同,但也有微小的文本差别,例如在“孝顺父母”条解释中,《圣谕敷言》在“父母偶行一事不合道理……再三劝谏”后加了一句,“务使父母不得罪于乡党”^{[13]167}。但是,《圣谕敷言》所加的这一句,其实与后文“将父母平日交好之人请来,婉词劝谏,务使父母不得罪于乡党”中最后的一句雷同,非但不必,而且累赘。在“尊敬长上”条下,《圣训演》的“长上不一,有本宗长上”^{[12]418},在《圣谕敷言》中“不一”二字却被删除,虽语意未变,语句节奏已变拖沓。看来,程瞳《圣谕敷言》的改变只是掺入了个人表述习惯而已,对《圣训演》的文本并没有大的改变。

三、王恕六谕诠释文本的传播与演变

一位学者在讨论文本时说:“文献的传衍,由一到多与由多到多并行发生,传承者在‘定本’意识不具备的环境中,对经手的文本往往会以个人的意见重组。加之文献的物质性质素无法避免被时间摧蚀,很容易出现错乱、增删、讹脱等变貌。”^{[15]272}这个论述似乎也适用于王恕六谕诠释文本演变的讨论。王恕在诠注六谕之后,他本人以及他的儿子王承裕并未对此特别重视。但是,其诠注文本却在社会上流行开来,迅速地就成为“公共素材”。由前述《圣旨碑》可知,王恕的六谕诠释是在成化后期在应天巡抚任上形成的,但是之后却先是在北方广泛流传,尤其在北方的河南、山西、陕西等

地,后来也又扩展到南方地区。基于现今可见的资料,从《圣旨碑》到《圣训解》之间近八十年内,大约曾出现约十种与王恕六谕相关的诠释文本。为方便纵览,列成下表:

表 1 王恕六谕诠释文本演变一览表

序号	文献名称	责任者	文本形式	时间	地点	文本系统	存佚状况	备注
1	太祖高皇帝圣旨碑	武威	碑	1499	河南扶沟	A	存	
2	王公注释太祖高皇帝木铎训辞	仇楫	书册	? —1508	山西上党			
3	祖训六言	黄希雍	书册	? —1534	四川绵州	B		注赞合刻
4	圣训演	唐铎	书册	1536	陕西	B	存	注赞合刻
5	项氏家训	项乔	书册	1550	浙江永嘉	B	存	
6	三原王公解、灵宝许公赞	张良知	刻石	1539	河南许州			注赞合刻
7	圣谕敷言	程瞳	书册	1558	南直休宁	B	存	注赞合刻
8	圣训解	章潢	书册	万历年间		A	存	
9	丹徒乡约	甘士价	书册	万历初年	南直丹徒			
10	圣谕乡约录	郭子章	书册	1587	四川			

那么,如何理解这十种曾经出现过而今却或存或佚的文本间的关系呢?我们又能否勾勒出王恕圣谕诠释文本的传播的轮廓呢?

在可知的王恕六谕诠释文本中,嘉靖九年许赞的赞出台之前,只有武威弘治十二年所刻《圣旨碑》与仇楫所刻《王公注释太祖高皇帝木铎训辞》。武威与其父武彪都有孝子之誉,仇楫同样以孝子闻名于时。这似乎表明,王恕六谕注释的最初流行,与人们对其中“孝”的伦理的宣扬和重视有关。仇楫(1468—1520),字时济,山西潞州上党东火镇义门仇氏族人,援例入为国子生,弘治十五年选为宿州吏目,勤政爱民,次年七月丁外艰归,与其从弟仪宾仇森“同立家范训其宗,又举行乡约范其俗”^{[16]394},著《仇楫上党仇氏家范》二卷、《仇氏乡约集成》。何塘为仇楫所作墓志铭载,仇楫曾“刊印三原冢宰王公注释太祖高皇帝木铎训辞数百册,本乡人给一册,劝其讲而行之”^{[17]614}。其刻印王恕诠释文本的时间大约在正德三年之前。从时间上看,两个文本相距很近,不出十年。从地理空间看,武威是山西武乡县人,仇楫是山西上党县人,而武乡县与上党县距离很近,在今天则均属于山西长治市。因此,从武威《圣旨碑》到仇楫所刊的王恕注解,其间或许还有别的我们未能观测到的联系。如果将前述《圣旨碑》《圣训解》代表的文本系统称为系统 A,我更倾向于推测仇楫所刻印的“王恕注释”同样属于系统 A。不仅如此,在此之后直到嘉靖九年前的王恕六谕诠释文本,可能均属于系统 A,而且这一系统的文本的流传度还比较广泛。陕西三原人马理在《答潞州义门仇时淳书》的书信中谈到王恕应该从祀于仇氏的东山书院时说:“端毅之注圣教,见今率由。”^{[18]488}马理写信的对象仇时淳即仇楫之弟仇朴,写信时间大概是在嘉靖五年东山书院始建后不久。在王恕之子王承裕门人马理看来,至少到嘉靖初年,王恕注释已更多为世人所知了,不过其流行版本大概尚是以《圣旨碑》为代表的系统 A。

那么,如果以《圣训演》为代表的王恕六谕诠释文本为文本系统 B,由文本系统 A 发展到文本系统 B,最可能是在什么时间段完成的?从附录《王恕六谕诠释文本演变一览表》可见,无论是“锦州守”黄某的《祖训六言》、唐铎《圣训演》、程瞳《圣谕敷言》,还是许州知州张良知的刻石、都采用了“注赞合刻”形式,即既有王恕注,又有许赞的赞。需要指出的是,在唐铎《圣训演》之前,注赞合刻的形式已经流行。唐铎在嘉靖十五年《圣训演后序》中说:“圣训我高皇帝所以教民,是彝是训。昔太宰王公之注,今太宰许公之赞,备矣……往见有司昭宣训词,摹勒注赞,家给人授,蔼然尚德尚行之风。”^{[12]571}这或许表明,嘉靖九年许赞的赞出台后不久,注赞合一文本便开始流传,而王恕的诠释文本系统 B 也因之形成。现在可知的早于《圣训演》存在过的一个文本是莆田人黄希雍所刻的《祖训六言》。顾鼎臣(1473—1540)《祖训六言书后》说:“太宰三原王公、灵宝许公,皆一代名德,而为之注赞,敷析综缉,斯道大明,而莆田黄君以明经领荐选锦州守,独能尊奉而表章之,以嘉惠斯民。”^{[19]386-387}顾鼎臣的“锦州守”所指不确。明代锦州地为军事要冲,并无管民政的知州官员之设。实际上顾鼎臣所记,极可能是曾任绵州知州的莆田人黄希雍,“锦州”乃绵州之误。黄希雍,福建莆

田县人,正德二年举人,初守绵州,清慈勤慎,有《八政谣》,嘉靖十四年擢升苏州同知,其刻太祖六谕并附注赞之举也应该发生在嘉靖十四年前,早于嘉靖十五年的《圣训演》。注赞合一形式在当时既已流行,唐铎很可能只是不加变异地将这一文本抄录到《圣训演》之中。从《圣训演》序跋中,也未见有任何对王恕注、许赞赞进行修饰或改动的说明。因此,《圣训演》只是这种注赞合一形式的文本中影响较大且恰巧流传至今者而已。

之后,注赞合一的文本继续在各地出现。许州知州张良知在许州的刻石,或许可能受过《圣训演》的影响。张良知,字幼养,号条岩,山西安邑人,是著名学者吕柟在解州时的门人,嘉靖七年举人,嘉靖十七年出任许州知州。嘉靖十八年,张良知在许州建乡约所,内建圣训亭,“以奉安高皇帝教民榜文……刊训于石,三原王公解、灵宝许公赞勒于下”^{[20]15}。张良知的注赞合一文本,也很有可能得自吕柟或吕柟好友马理,当然也可能来自其他途径。此外,嘉兴人项乔在嘉靖十七年开始编纂《项氏家训》,至嘉靖二十九年正式刊行《项氏家训》,其中六谕诠释的部分则明确说是“仿王公恕解说,参之俗习,附以己意”。然而,透过其文字看,《项氏家训》也是以王恕六谕诠释的文本系统 B 为基础的。另外,徽州休宁程瞳的《圣谕敷言》如前述,也是采用注赞合一的形式。当然,很难判定这些文本在传播上是否与《圣训演》有直接关系,注赞合一的文本在嘉靖初期的流传途径应该也不会是单线的。之后,万历年间甘士价的《丹徒乡约》,以及郭子章在万历十五年刻《圣谕乡约录》,都提到了他们参考了王恕的注。万历初年,甘士价(1577 年进士)由黟县改知丹徒县,推行乡约,“首先圣谕六条,继以王三原公所为训释,又继以我丹阳风土习俗所宜……为增损四十六款”^{[21]742}。万历十五年,郭子章在四川提学副使任上编《圣谕乡约录序》,“首刻圣谕六条,次三原王尚书注、先师胡庐山先生疏并律条、劝戒为一卷,次朱文公增定蓝田吕氏乡约为一卷”^{[22]623}。但是,万历间两种文本均未能有更详细的信息。

虽然还不能完全在“文本系统 B”与“注赞合刻”间划等号——项乔《项氏家训》以王恕的诠释文本(B)为基础,但未将许赞的赞纳入——但是两者之间较多的重叠,使我们有较大理由推定:大概在许赞的赞出台不久,注赞合刻形式开始形成,并在嘉靖年间开始流行,最初可能流行于山西、陕西、河南地区,进而扩展到四川、南直隶、浙江等地,直到一种更有竞争力的诠释文本——罗汝芳的六谕诠释——在 1562 年以后出现并开始逐渐取代它为止。万历年间,章潢《图书编》辑录了两种六谕诠释文本,即王恕《圣训解》和另外一种《圣谕释目》,而这两种六谕诠释文本在隆、万年间几近“失传”。或许正是在这种背景下,它们才以其稀见而被博学的章潢所重,从而作为两种稀见乡约文献保存在《图书编》中。

附录:现存王恕六谕诠释的四种版本

	《太祖高皇帝圣旨碑》(1499)	唐铎《圣训演》(1536)	程瞳《圣谕敷言》(1558)	章潢《圣训解》(1566—1577)
孝顺父母	父母生身养身,恩德至大。为人子者,当孝顺以报本。平居则 供 养 衣 食,□□□□□□,□□□□顺其颜色,□□□□身安神□,□至忧恼。如父母偶行一事不合道理,有违法度,须要柔声下气,再三劝□。□□不从,□□□□□交好之□□□□□,务使父□□得罪于乡党,不陷身于不义而后已。此孝顺父母之道也。故教 尔 以 此 者, 欲□□□□□□,以为孝子顺孙也。	事奉父母而不忤逆,便是孝顺。父母生身养身,劬劳万状,恩德至大,无可报答。为人子者,当于平居则供奉衣食,有疾则亲尝汤药,有事则替其劳苦。和悦颜色以承顺其心志,务要父母身安神怡,不至忧恼。如父母偶行一事不合道理,有违法度,须要柔声下气,再三劝谏。如或不从,越加敬谨。或将父母平日交好之人请来,婉词劝谏,务使父母不得罪于乡党,不陷身于不义而后已。此孝顺父母之道,为百行之本、万善之源。化民成俗,莫先于此。故圣祖首举以教民,欲我民间各尽事亲之仁,辈辈为孝子顺孙也。	事奉父母而不忤逆,便是孝顺。父母生身养身,劬劳万状,恩德至大,无可报答。为人子者,当于平居则供奉衣食,有疾则亲尝汤药,有事则替其劳苦。和悦颜色以承其心志,要父母身安神怡,不至忧恼。父母偶行一事不合道理,有违法度,须要柔声正气,再三劝谏,务使父母不得罪于乡党。如或不从,越加敬谨。或将父母平日交好之人请来,婉词劝谏,务使父母不得罪于乡党,不陷身于不义而后止。此孝顺父母之道,为百行之本、万善之源。化民成俗,莫先于此。故圣祖首举以教民,欲我民间各尽事亲之仁,辈辈为孝子顺孙也。	父母生身养身,恩德至大。为人子者,当孝顺以报本。平居则供奉衣食,有疾则亲尝汤药,代其劳苦,顺其颜色,务使父母身安神怡,不至忧恼。如父母偶行一事不合道理,有违法度,须要下气再三劝谏。如或不从,则请父母素所交好之人,婉辞劝谏,务使不得罪于乡党,不陷身于不义而后已。此孝顺父母之道也。故圣祖教尔以此者,欲尔尽事亲之仁,以为孝子顺孙者也。

续表

	《太祖高皇帝圣旨碑》(1499)	唐铎《圣训演》(1536)	程瞳《圣谕敷言》(1558)	章潢《圣训解》(1566—1577)
尊敬长上	长上不一。本宗之长上,若伯叔祖父母、伯叔父母、姑兄姊、堂兄姊之类是也。外亲之长上,□□祖父母、母舅、母姨、妻父母之类是也。乡党之长上,有与祖同辈、与父同辈、与己同辈而年长者皆是也。本宗与外亲之长上,服制□各不同,皆当加意尊敬。远别则拜见,□□则作揖。行则随行,递酒则跪。命之起则起,不命之坐不敢坐。问则起而对,食则后举箸。遇□□之长上,亦当为之礼貌。是先辈者则□伯叔称呼,是同辈者则以兄长称呼。坐则让席,行则让路。此尊敬长上之道也。故□□□□□□□敬长之□,以为贤人□□□。	崇重长上,不敢怠慢,便是尊敬。长上不一,有本宗长上,有外亲长上,又有乡党长上。若伯叔祖父母、伯叔父母、姑兄姊、堂兄姊之类,便是本宗长上。若外祖父母、母舅、母姨、妻父母之类,便是外亲长上。乡党之间,有与祖同辈者,有与父同辈者,有与己同辈而年长者,便是乡党长上。本宗长上与外亲长上,服制虽不同,皆当加意尊敬。远别则拜见,常会则作揖。行则随行,递酒则跪。命之起则起,不命之坐不敢坐。问则起而对,食则后举箸。遇乡党长上,亦当谦恭,为之礼貌。是先辈者则以伯叔称呼,是同辈者则以兄长称呼。坐则让席,行则让路。此尊敬长上之道。有谦卑逊顺之意,无争争凌犯之罪。化民循礼,莫切于此。故圣祖次举以教民,欲我民间各尽敬长之义,人人为贤人君子也。	崇重长上,不敢怠慢,便是尊敬。长上有本宗长上,有外亲长上,又有乡党长上。若伯叔祖父母、伯叔父母、姑兄姊、堂兄姊之类,便是本宗长上。若外祖父母、母舅、母姨、妻父母之类,便是外亲长上。乡党之间,有与祖同辈者,有与父同辈者,有与己同辈者而年长者,便是乡党长上。本宗长上与外亲长上,服制虽不同,皆当加意尊敬。远别拜见,常会则揖。行则随行,递酒则跪。命起则敢起,不命之坐不敢坐。问则起而对,食则后举箸。遇乡党尊长,亦当谦恭,为之礼貌。是先辈者则以伯叔称呼,是同辈者则以兄长称呼。坐则让席,行则让路。此尊敬长上之道。有谦卑逊顺之意,无争争凌犯之罪。化民循理,莫切于此。故圣祖次举以教民,欲我民间各尽敬长之义,人人为贤人君子也。	长上不一。有本宗之长上,若伯叔祖父母、伯叔父母、姑兄姊、堂兄姊之类是也。有外亲之长上,若外祖父母、母舅、母姨、妻父母之类是也。有乡党之长上,与祖同辈者,与父同辈者,与己同辈而年稍长者皆是也。本宗外亲,制服虽各不同,皆当加意尊敬。远别则拜,常会则揖。行则随行,递酒则跪。命之起则起,不命之坐不敢坐。问则起而对,食则后举箸。遇乡党之先辈者,则以伯叔称呼;同辈者,则以兄长称呼。坐则让席,行则让路,此尊敬长上之道也。故圣祖教尔以此者,欲尔尽敬长之义,以为贤人君子也。
和睦乡里	乡里之人,住居相近,田土相邻,朝夕相见。若能彼此和睦,交相敬让,则喜庆必相贺,急难必□□,□□必相扶持,婚丧必相资助,有无必相借贷。虽则异姓,有若一家。出入自无疑忌,作事未有不。若不和睦,则尔为尔,我为我,孤立□□,嫌疑□生,□□难成,□□□久相处?故教尔以和睦乡里者,欲尔兴仁兴让,以成善俗也。	交好乡里,不与争斗,便是和睦。乡里之人,住居相近,田土相邻,朝夕相见,出入相随。若能彼此和睦,不与计较,交相敬让,无争差,则喜庆必相贺,急难必相救,疾病必相扶持,婚丧必相资助,有无必相那借。虽说异姓,有若一家,日相与居,自无疑忌,作事未有不。若不和睦,则尔为尔,我为我,孤立无助,嫌疑互生,作事难成,岂能长久相处?化民和好,莫外于此,故圣祖亦举以教民,欲我民间兴仁兴让,以成仁厚之俗也。	交好乡里,不与争斗,便是和睦。乡里之人,住居相近,田土相邻,朝夕相见,出入相随。若能彼此和睦,不与计较,交相敬让,无所争差,则喜庆必相贺,急难必相救,疾病必相扶,婚丧必相资助,有无必相那借。虽说异姓,有若一家,日相与居,自无疑忌,作事未有不。若不和睦,则尔为尔,我为我,孤立无助,嫌疑互生,作事难成,岂能长久相处?化民和好,莫切于此,故圣祖亦举以教民,欲我民间兴仁兴让,以成仁厚之俗也。	乡里之人,居处相近,田土相邻,朝夕相见,若能彼此和睦,交相敬让,则喜庆相贺,急难必相救,患病必相扶持,婚丧必相资助,有无必相借贷。虽则异姓,有若一家。出入自无疑忌,作事未有不。若不和睦,则尔为尔,我为我,孤立无助,嫌疑易生,作事难成,岂能久处?故圣祖教尔以和睦乡里者,欲尔兴仁兴让,以成善俗也。

续表

	《太祖高皇帝圣旨碑》(1499)	唐铎《圣训演》(1536)	程瞳《圣谕敷言》(1558)	章潢《圣训解》(1566—1577)
教 训 子 孙	人家子孙,自幼之时,须要教以孝弟忠信,使之知尊卑上下。性资聪俊者,择明师教之,务使德器成就,以为国用,光显门户。若性资庸下,不能读书□,□□使之谨守礼法,勤做生理,切不可令其骄惰放肆,自由自在。□□□放肆、自由自在,□□饮酒赌博,无所不为,家门必被其败□,□业必被其浪费。故教尔以教训子孙者,欲尔后昆□□、家门□盛也。	指教子孙,使知礼法,便是教训。人家子孙,幼时便当以孝弟忠信之言教之,使知如何是孝,如何是弟,如何是忠与信,知道尊卑上下,自然不敢凌犯。切莫教他说谎,亦莫教他恶口骂人。待稍长,性资聪俊者,择师教之读书,务要德器成就,为国家用,光显门户。若性资庸下不能读书者,亦要指教,使知谨守礼法,勤做生理,慎不可纵其骄惰放肆,自由自在。才骄惰放肆、自由自在,便去吃酒赌博,无所不为,家门必被其败坏,产业必被荡散。此子孙不可不教训也。家法之严,莫过于此。故圣祖亦举以教民,欲我民间后辈贤达,家门昌盛也。	指教子孙,使知礼法,便是教训。人家子孙,幼时便当以孝弟忠信之言教之,使知如何是孝,如何是弟,如何是忠,如何是信,知道尊卑上下,自然不敢凌犯。莫教他说谎,亦莫教他恶口骂人。待稍长,资性聪俊者,择师教之读书,务要德器成就,为国家用,光显门户。若性资庸下不能读书者,亦要指教,使知谨守礼法,勤做生理,慎不可纵其骄惰放肆,自由自在,便去吃酒赌博,无所不为,家门必被其败坏,产业必被其荡散。子孙所以不可不教训也。家法之严,莫过于此。故圣祖亦举此以教民,欲我民间后辈贤达,家门昌盛也。	人家子孙,自幼之时须教以忠信孝弟,使知尊卑上下之分。性资聪俊者,择明师教之,务使德器成就,以为国用,光显门户。若资性庸下,不能读书者,亦要谨守礼法,勤做生理,切不可令其骄惰放肆,自由自在,则饮酒赌博,无所不为,家门必被其败坏,产业必被其浪费。故圣祖教尔以教训子孙者,欲尔后昆贤达,家门昌盛也。
各 安 生 理	耕种田地,农之生理也。造作器用,工□□□也。出入经营,商之生理也。坐家买卖,贾之生理也。至若无产无本,不谙匠□,□□□□脚,亦是生理。若能各安生理,□□□□定,可以□父母妻子之养,亦可以□门户,不为乡人之所非笑。□□□□□□□□□□衣□食,不□不寒也。	生理即是活计。若攻读书史,士之生理也。耕种田地,农之生理也。造作器用,工之生理也。出入经营,坐家买卖,商贾之生理也。至若庸愚,不会读书,无产无本,亦不谙匠艺,与人佣工,甚至挑脚,亦是生理。不安生理者,则是懒惰飘蓬、游手好闲、不顾身名无藉之徒也。若能各安生理,士之读书必至富贵荣华,欢父母,显祖宗,农工商贾亦必衣食丰足,可以供父母妻子之养,亦可以撑持门户,不为乡人之所非笑。化民勤业,莫切于此。故圣祖亦举以教民,欲我民间力致荣贵,家给人足也。	生理即是活计。若攻读书史,士之生理也。耕种田地,农之生理也。造作器用,工之生理也。出入经营,坐家买卖,商贾之生理也。至若庸愚,不会读书,无产无本,亦不谙匠艺,与人佣工,甚至挑脚,亦是生理。不安生理者,即是懒惰飘蓬、游手好闲、不顾身名无藉之徒也。若能各安生理,士之读书必至富贵荣华,欢父母,显祖宗,农工商贾亦必衣食丰足,可以供父母妻子之养,亦可以撑持门户,不为乡人所非笑。化民勤业,莫切于此。故圣祖亦举以教民,欲我民间力致荣贵,家给人足也。	耕种田地,农之生理也。造作器用,工之生理也。出外经营,商之生理也。坐家买卖,贾之生理也。至若无产无本,不谙匠艺,与人佣工挑脚,亦是生理。若能各安生理,则衣食自足,可以供养父母妻子,可以持门户,不为乡人所笑。故圣祖教尔以各安生理者,欲尔有衣有食,不饥不寒也。

续表

	《太祖高皇帝圣旨碑》(1499)	唐铎《圣训演》(1536)	程瞳《圣谕敷言》(1558)	章潢《圣训解》(1566—1577)
毋作非为	若杀人、放火、奸盗、诈伪、抢夺、掏摸、恐吓、诬骗、赌博、撒泼、教唆词讼、挟制官府、欺压良善、暴横□□,□□□不当为之事,□□□□。□□为为之,大则身亡□破,小则吃打坐牢,累及父母妻子。若能安分守己,不作非为,自然安稳无事,祸患不作。故教□□□□□□□□不犯刑宪,保全身家也。	非为即是不善。若杀人、放火、奸盗、诈伪、恐吓、谁[诬]骗、赌博、撒泼、行凶放党、起灭词讼、挟制官府、欺压良善、暴横乡里,一应不善不当为之事,皆非为也。人若为之,大则身亡家破,小则吃打坐牢,累及父母妻子,有何便益?若能安分守己,不作非为,自然安稳无事,祸患不作。化民为善,莫要于此。故圣祖亦举以教民,且不曰不作,而曰毋作,是亦禁治之意,欲我民间不犯刑宪,保全身家也。	非为即是不善。若杀人放火、奸盗、诈伪、恐吓、诬骗、赌博撒泼、行凶放党、起灭词讼、挟制官府、欺压良善、暴横乡里,一应不善不当为之事,皆非为也。人若为之,大则身亡家破,小则吃打坐牢,累及父母妻子,有何便益?若能安分守己,不作非为,自然安稳无事,祸患不作。化民为善,莫切于此。故圣祖亦举以教民,且不曰不作,而曰毋作,是亦禁治之意,欲我民间不犯刑宪,保全身家也。	若杀人、放火、奸盗、诈伪、抢夺、掏摸、恐吓、诬骗、赌博、撒泼、教唆词讼、挟制官府、欺压良善、暴横乡里,凡一应不当为之事,皆非为也。人若为之,大则身破,小则吃打坐牢,累及父母妻子。若能安分守己,不作非为,自然安稳无祸。故圣祖教尔以毋作非为者,欲尔不犯刑宪,保全身家也。

参考文献:

- [1] 赵克生. 从循道宣诵到乡约会讲:明代地方社会的圣谕宣讲[J]. 史学月刊,2012(1):42-52.
- [2] 陈时龙. 圣谕的演绎:明代士大夫对太祖六谕的诠释[J]. 安徽师范大学学报(人文社会科学版),2015(5):611-621.
- [3] 项乔. 项氏家训[M]//项乔集. 上海:上海社会科学院出版社,2006.
- [4] 马理. 圣训演序[M]//溪田文集. 济南:齐鲁书社,1997:卷 2.
- [5] 王恕. 修巡抚厅事记[M]//王端毅公文集. 台北:文海出版社,1970:卷 1.
- [6] 吴廷燮. 明督抚年表[M]. 北京:中华书局,1982.
- [7] 熊灿,张文楷. 官师表[M]//光绪扶沟县志. 台北:成文出版社有限公司,1976:卷 5.
- [8] 白鹤,史传远. 孝义[M]//乾隆武乡县志. 台北:成文出版社有限公司,1968:卷 3.
- [9] 李梦阳. 武乡县武君墓碑[M]//空同集. 台北:台湾商务印书馆,1986:卷 43.
- [10] 刘于义,沈青崖. 职官三[M]//陕西通志. 台北:台湾商务印书馆,1986:卷 22.
- [11] 谈迁. 国榷[M]. 北京:中华书局,1958:卷 56.
- [12] 唐铎. 圣训演[M]. 重庆:西南师范大学出版社;北京:人民出版社,2014.
- [13] 卞利. 明清徽州族规家法选编[M]. 合肥:黄山书社,2014.
- [14] 章潢. 图书编[M]. 扬州:广陵书社,2011:卷 92.
- [15] 李成晴. 回归文本与文本回归:一种学术范式的转向[J]. 中国学术,2018:总第 39 辑:272-284.
- [16] 万斯同. 艺文三[M]//明史. 上海:上海古籍出版社,2008:卷 135.
- [17] 何塘. 宿州吏目仇公墓志铭[M]//柏斋集. 台北:商务印书馆,1986:卷 10.
- [18] 马理. 答潞州义门仇时淳书[M]//溪田文集. 济南:齐鲁书社,1997:卷 4.
- [19] 顾鼎臣. 顾文康公三集·祖训六言书后[M]//顾鼎臣集. 上海:上海古籍出版社,2013:卷 3.
- [20] 张良知. 学校四[M]//嘉靖许州志. 上海:上海古籍书店,1981:卷 4.
- [21] 姜宝. 丹徒县乡约序[M]//姜凤阿文集. 济南:齐鲁书社,1997:卷 17.
- [22] 郭子章. 圣谕乡约录序[M]//蟪衣生蜀草. 济南:齐鲁书社,1997:卷 2.

责任编辑 张颖超

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>