

文稿

論明代社會教育與小說--以《人物演義》為例

孫秀君*

一、前言

明代教育主要有：學校與科學教育、書院教育、童蒙教育、社會教育等，各種教育均有其意義與內涵。早在春秋時代，孔子強調「教」與「學」的重要性，並以「誨人不倦」的態度，行「有教無類」的平民教育起，就已開啓了社會教育的先河¹。之後儒家學者對社會教化也是置於特別地位。童蒙教育，對於化民成俗有普遍性的效果。書院在宋代基本上還是以知識分子的階層為主，但到了明代有很多書院的講學非常注重向廣大群眾宣傳的普及教育，把文化與學術推向民間，各書院成爲了社會教育的中心，也更促進了教育向平民化方向的發展。所以，書院在明代引起了上層文化向平民文化轉移的巨大變化²。這種情形在泰州學派表現得很明顯³。另外，勸善書在明代盛行，教育普及理應也受此影響。本文聚焦於明代的社會教育，因此，就先由泰州學派及勸善書談起。

其次，《七十二朝人物演義》，一稱《七十二朝四書人物演義》，亦稱《人物演義》，是明朝末年的一部話本小說。以《四書》人物爲描寫對象是本書一大特色。除了題目即已含教育意味外，作品受當時社會時空背景之影響，內容會呈現有關社會教育的那些面貌，是本文討論的重點。

二、影響明代社會教育的重要因素

(一)泰州學派思想的影響

黃宗羲《明儒學案·泰州學案》云：

陽明先生之學，有泰州龍溪而風行天下，亦因泰州龍溪而漸失其傳。泰州龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右為之救正，

* 弘光科技大學通識教育中心副教授。

¹ 吳根友編著，《中國社會思想史》（武昌：武漢大學出版社，1997.01 第1版第1次印刷）頁25-26。

² 陳谷嘉、鄧洪波主編，《中國書院史資料》（全三冊）（杭州：浙江教育出版社，1998.05 第1版第1次印刷）〈序一〉（陳谷嘉），頁5。

³ 胡青，《書院的社會功能及其文化特色》。頁105、125-126。

故不至十分決裂。泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇，傳至顏山農何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。⁴

可見泰州學派是受到了王陽明思想的影響啓發而產生改變。

王陽明《陽明傳習錄》中有以下幾段話：

△希淵問：「聖人可學而至。……」

先生曰：「……所以爲聖者，在純乎天理而不在才力也。故雖凡人，而肯爲學，使此心存乎天理，則亦可爲聖人。……故曰人皆可以爲堯舜者以此。……」

△「良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。」

△「良知良能，愚夫愚婦與聖人同。但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致。此聖愚之所由分也。」⁵

「良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也」、「良知良能，愚夫愚婦與聖人同」，人人具有良知，良知是普遍存於人的心中。所以，只要肯下修養工夫，「人皆可以爲堯舜」。又因良知具有天下古今的普遍性，由此進一步推論，則「以天地萬物爲一體者也。」⁶

另《陽明傳習錄》又有：

王汝止出遊歸，先生問曰：「遊何見？」對曰：「見滿街都是聖人。」……先生曰：「你們拏一箇聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行。須做得箇愚夫愚婦，方可與人講學。」⁷

「見滿街都是聖人」、「須做得箇愚夫愚婦，方可與人講學」，尤其「人皆可以爲堯舜」，更影響泰州學派對一般大眾的教育。且或許王汝止(王艮)出身平民，所以特別重視庶民教育，學說內容也朝向實際生活發展⁸，主張

⁴ 黃宗羲(明)，《明儒學案》(台北：河洛圖書出版社，1974.12 臺景印出版)卷三十二，頁62。

⁵ 王陽明(明)，《陽明傳習錄》(台北：世界書局，1990.11 第5版)頁18-19、52、33。

⁶ 王陽明(明)，〈大學問〉，《王文成公全書》卷二十六續編一。頁35-36。《王文成公全書》(上下)(上海：商務印書館，1934.09 第2版)毛禮銳等，《中國教育史》。頁412。

⁷ 王陽明(明)，《陽明傳習錄》。頁76。

⁸ 程玉瑛，〈王艮(1483~1541)與泰州學派：良知的普及化〉(《歷史學報》第17期，1989.06)頁20。

生活即是教育⁹。如提出「百姓日用條理處即是聖人之條理處，聖人知便不失，百姓不知便會失」、「聖人之道無異於百姓日用」¹⁰，即帶著強烈的庶民化傾向。發展到李贄，更明白地說：「穿衣吃飯，即是人倫物理；除卻穿衣吃飯，無倫物矣。」¹¹

過去學者就《明儒學案》裡泰州學派學者與其他王學各派比較，泰州學派門人中，士宦的比例明顯較低，換言之，庶民的比例較高。學派深入普及民間的可能性就愈大。¹²

泰州學派的學者闡揚的教育主張，尤其是較前更趨向於平民教育，雖然此學派末流倍受批評，但是對於當時社會普及教育的影響，的確不可小覷。而石昌渝《中國小說源流論》甚至認為，通俗小說是一般愚夫愚婦的最愛，以通俗小說做為儒家倫理的載體，更是化俗的最佳途徑之一。因此，王陽明的學說是推動明代後期話本小說進入繁榮發展的一個重要原因¹³。

《七十二朝人物演義》的作者，處於這樣的環境，無疑也會受此影響。

(二)勸善書的盛行

勸善書，在明代社會普及教育中是很特別的一項。在討論勸善書之前，先對善書的定義、文體與來源等做一交待。

首先，何謂「善書」？

酒井忠夫在《明朝善書之研究》這本書的導論中〔1960（1972 譯）〕，就曾對「善書」的範圍下了定義。他說：

所謂「善書」，就是「勸善之書」的意思。而在宋代以後，一般地就使用了。所謂「善書」便是為了勸善懲惡而印有民眾道德及有關連的事例、說話之類的在民間流通的通俗書本。¹⁴

⁹ 黃文樹，〈泰州學派的教育思想及其影響〉（《漢學研究》第 16 卷第 1 期，1998.06）頁 139。

¹⁰ 王艮（明），《王心齋全集》卷二〈語錄〉，岡田武彥、荒木見悟主編，〔近世漢籍叢刊思想續編〕（中文出版社出版，台北：廣文書局發行，1975.05 初版）頁 46、67。

¹¹ 李贄（明），〈答鄧石陽〉，《焚書·續焚書》（台北：漢京文化事業公司，1984.05 初版）頁 4。

¹² 程玉瑛，〈王艮（1483~1541）與泰州學派：良知的普及化〉。頁 67 - 69。

¹³ 石昌渝，《中國小說源流論》（北京：三聯書店，1995.10 北京第 1 版第 2 次印刷）頁 234 - 236。

¹⁴ 酒井忠夫著、蔡懋棠譯，〈明朝善書之研究〉（《國立編譯館館刊》第 1 卷第 2

鄭喜夫在〈清代臺灣善書初探〉一文中（1982），對「善書」的定義也做了界定。他認為「善書」可以分成最廣義、廣義和狹義三個層次：

最廣義的善書：即一切對閱讀者之身心有益之圖文皆是。廣義的善書，又可分成「有宗教色彩的善書」和「無宗教色彩的善書」兩類。「有宗教色彩的善書」包括：1. 正當宗教諸經典及其他常用圖文與有關註釋解說闡揚之圖文。2. 傳教使用及有助於傳教之圖文。3. 勸善懲惡革非之圖文。4. 有關佛菩薩神仙聖賢歷史或傳說及寺廟庵堂道觀教會公所沿革與各教名人言行之圖文。5. 其他。「無宗教色彩的善書」（狹義的善書）包括：1. 正當政治號召及其宣導闡揚之圖文。2. 勸善懲惡革非之圖文。3. 一般進德勵志之圖文。4. 通俗養生之圖文。5. 通俗傷病急救方法及效驗藥方之圖文。6. 其他。¹⁵

張之傑（1987）對善書所下的定義是：

流傳民間、勸人為善的書籍。其內容兼具儒、釋、道思想，強調果報，其文字大都淺白易解。其刊刻大都由樂善者捐助，其著造多出自民間宗教。¹⁶

包筠雅（1993）：

善書是教人行善去惡的書，它們的目的就是鼓勵讀者承認而且努力地修改他道德方面的缺點，同時盡力為善。¹⁷

袁嘯波（1995）：

勸善書，顧名思義，就是宣揚倫理道德、以勸人為善為宗旨的書籍，古時候稱作「善書」。¹⁸

諸學者對善書所下的定義，以鄭喜夫的最細密。但鄭志明認為鄭喜夫對善書的三層次界定，使問題更加複雜。且所謂最廣義的善書，包括一切

期，1972.03）頁 106。

¹⁵ 鄭喜夫，〈清代臺灣善書初探〉（《臺灣文獻》第 33 卷第 3 期，1982.09）頁 7 - 8。

¹⁶ 張之傑主講、李小平整理，〈民間的善書〉（《宗教世界》第 9 卷第 1 期，1987.10）頁 55 - 56。

¹⁷ 包筠雅，〈明末清初的善書與社會意識型態變遷的關係〉（《近代中國史研究通訊》第 16 期，1993.09）頁 30。

¹⁸ 袁嘯波編，《民間勸善書》（上海：上海古籍出版社，1995.11 第 1 版第 1 次印刷）前言，頁 1 - 2。

對閱讀者之身心有益之圖文，也流於空洞而沒有意義¹⁹。

因為善書的種類繁多，包含各種不同的內容與形式，要想做一個完善的界定，實有其困難度。所以，簡單通俗的認知，善書即是勸人為善的書籍。若是要再深入一些，張之傑的說法可做為參考。另據鄭志明的了解，一般對善書最通俗的定義是「泛指民間自行刊印的各類的勸善書籍」，其主要內涵有二：「一是民間自行刊印，且不以營利為目的，流通於基層社會，一是這類的書含有著勸善警世的內容，具有著教育民眾與匡正世風的功能。」²⁰這也是可以比較容易明瞭善書性質的解釋法。

其次，善書的文體。

袁嘯波《民間勸善書》，書中選材主要取自明清，依形式區分為勸善文、格言·箴銘、勸善歌、善相·功德例、功過格·勸戒單式及紀事·寶卷六大類²¹。今簡介如下：

勸善文：散文的形式。

例：《太上感應篇》（宋）、《了凡四訓》〔（明）袁黃〕。

格言·箴銘：

例：〈醒世恆言〉〔（明）董其昌〕：

見美女時，做虎狼看；見黃金時，做糞土看。此中享了多少清福。讓他說話，我只閉口；讓他指點，我只袖手。此中省了多少閑氣。²²

〈忍字箴〉〔（明）陳獻章〕：

七情之發，惟怒為遽。眾怒之加，惟忍為是。當怒火炎，以忍水制。忍之又忍，愈忍愈勵。過一百忍，為張公藝。不亂大謀，其乃有濟。如其不忍，傾敗立至。²³

勸善歌：

¹⁹ 鄭志明，〈臺灣善書研究的回顧〉，《臺灣民間的宗教現象》（台北中和：大道文化事業公司，1996.05 初版 1 刷）頁 380。

²⁰ 鄭志明，〈臺灣善書研究的回顧〉，《臺灣民間的宗教現象》。頁 380。

²¹ 袁嘯波編，《民間勸善書》。袁嘯波在書中前言云善書主要的形式大致有兩類：說理類和紀事類。另外又有二種特殊形式：功過格與寶卷（頁 6-7）。筆者以為這種分法有將形式與內容混淆的情形。

²² 袁嘯波編，《民間勸善書》。頁 99。

²³ 袁嘯波編，《民間勸善書》。頁 102。

例：〈好人歌〉〔(明) 呂坤〕：

天地生萬物，惟人最為貴。人中有好人，更出人中類。好人先忠信，好人重孝弟。好人知廉恥，好人守禮義。……
吁嗟乎！百年一去永不還，休做惡人流世間。²⁴

善相·功德例：

例：《增訂心相百二十善》〔(清) 沈捷〕

《不費錢功德例》(民國間翻印本)。

功過格·勸戒單式：

例：《自知錄》〔(明) 株宏〕

《勸戒食牛犬無鱗魚單式》(《格言聯璧》附)。

紀事·寶卷：

例：《由醇錄》〔(明) 沈節甫輯〕，主要搜集為善獲福、作惡招禍的事例，用以勸善。

《灶君寶卷》

另有張之傑也對善書文體做過區分，可做為參考：(一)歌謠類：這是善書中的主流。(二)說唱類：說唱也叫「講唱」，主要指「寶卷」，也叫「寶傳」。(三)散文體：指不是韻文的善書。(四)小說：小說的善書相當多，明、清或民初都有。又可分為二類。仙佛行述及因果故事。(五)對話體。(六)語錄：指民間宗教領袖的言行紀錄。(七)識：識，就是文意介於似通非通的一種文體²⁵。

善書隨時代地域呈現不同風貌，以上的區分僅是求其概要。但不論文體為何，一般均具有較強的大眾性格²⁶。

又次，善書的來源，主要有下面幾項：(一)佛教經典。(二)道教經典。(三)儒教經典。(四)民間宗教文獻：這是善書的主流，大部份的善書，都和民間宗教有關²⁷。

²⁴ 袁嘯波編，《民間勸善書》。頁 112-113。

²⁵ 張之傑主講、李小平整理，〈民間的善書〉。頁 56-58。

²⁶ 宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉(《新史學》第 5 卷第 4 期。1994.12) 頁 169。[酒井忠夫(日)，《中國善書的研究》(東京：株式會社弘文堂，昭和 35[1960].8 初版)]

²⁷ 張之傑主講、李小平整理，〈民間的善書〉。頁 56。

勸善書的發展，在明清兩代特別的盛行。酒井忠夫認為，「善書到了明清兩代特別發達，原因在於明清兩代政府特別注重對民眾的教化工作。」²⁸社會普及教育除了民間的推行外，官方的政策更是重要力量。明朝由明太祖起，對社會教育就頗為重視。如明太祖洪武三十年頒布「教民六諭」：「孝順父母，尊敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生理，毋作非為。」²⁹即是對社會教育的關心。

除此之外，善書在明代盛行，可能與明末社會思想、意識型態的變遷有關。

既然善書在明代特別的盛行，種類當然繁多。而在各類流傳品中，特別受到青睞的，首推功過格。

何謂「功過格」？游子安對「功過格」做了界定：

初指道士逐日登記行為善惡以自勉自省的簿格，及後流行於民間，泛指用分數來表現行為善惡程度、使行善戒惡得到具體指導的一類善書³⁰。

由此「功過格」的起源可能與道教有關。但若再詳加推測，或許又可推至漢朝官員的年終上計³¹。且不僅是道教，佛教可能也受到道教影響，亦有相關記錄³²。

功過格，「它們不但列出所有善惡的行為，也說明每個行為的『功』或者『過』的價值。」³³使人可以清楚認識自己的行為，比一般勸善書更具體，更有利於實踐與推廣，因此也易盛行。當然，盛行之因，除了道德的修養外，提倡累積功德以獲得最直接的善報，影響力也不小。但易流於為功利而行善，此功過格的「功利」問題，受到不少學者批評³⁴。

²⁸ 宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉。頁 169。[酒井忠夫（日），《中國善書的研究》（東京：株式會社弘文堂，昭和 35(1960).08 初版）]

²⁹ 王蘭蔭，〈明代之鄉約與民眾教育〉，吳智和主編，《明史研究論叢》第二輯（台北：大立出版社，1985.07 初版）頁 290。

³⁰ 游子安，〈功過格〉，【道教文化資料庫網站·勸善書】
<http://www.taoism.org.hk/taoist-scriptures/moralistic-storybooks/pg4-5-3.htm> (2008.04)

³¹ 蕭登福，《道教與佛教》（台北：東大圖書公司，1995.10 初版）頁 133 - 134。

³² 蕭登福，《道教與佛教》。第四章第三節。

³³ 包筠雅，〈明末清初的善書與社會意識型態變遷的關係〉。頁 30。

³⁴ 如劉宗周。參見：游子安，〈顏茂猷與明清勸善書〉，羅炳綿、劉健明主編，《明末清初華南地區歷史人物功業研討會論文集》（香港：香港中文大學歷史學系，

勸善書對廣大不識字民眾的閱讀上，恐怕會有不少阻礙。這時，需要靠宣講的方式補足³⁵。但本文以閱讀做為探討取向，不涉及宣講的部分。

三、《人物演義》所反映的社會普及教育

以上討論之泰州學派的教育理念，講學對象常特別為下層階級民眾講學。又如李贄特別注重百工技藝的存在價值。〈李生十交文〉曾云：

技能可人，則有若琴師、射士、棋局、畫工其人焉。術數相將，則有若天文、地理、星曆、占卜其人焉。其中達士高人，未可即得，但其技精，則其神王，決非拘牽齷齪，卑卑瑣瑣之徒所能到也。聊以與之遊，不令人心神俱爽，賢於按籍索古，談道德、說仁義乎？³⁶

重視百工的態度，《人物演義》寫作或許也受此背景的啟發，不僅是為讀書學子而講四書故事，也為其他百工。這點可由本書所選人物中，也有不少技藝人物（例：公輸子、奕秋）得到些許驗證。而這也是注重社會普及教育的一個明證。

至於講學內容。

泰州學派從王艮起，就喜講儒書、喜讀儒家經典³⁷。如王艮對《大學》推崇備至，云「《大學》乃孔門經理萬世的一部完書。」³⁸另外他也曾說「孔子雖天生聖人，亦必學詩、學禮、學易，逐段研磨，乃得明徹之至。」³⁹同樣重視《詩》、《禮》、《易》等經典。

而在討論本書於勸善書方面可能產生的功用之前，須注意小說與善書的關係。

善書出現於宋代以後，尤其盛行於明末清初。而這段時間也正好出現了許多優秀的小說。小說和善書在同一時期盛行，兩者之間或許可能有相互的影響。關於這個問題，小川陽一依照善書對小說影響程度的輕重，大概分成三大類。而其中第一類的情況影響比較淺，第三類的情況影響比較深。

1993.03) 頁 245。包筠雅，《功過格：明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999.09 第 1 版第 1 次印刷）頁 135 - 145。

³⁵ 陳兆南，《宣講及其唱本研究》（中國文化大學中國文學研究所博士論文，1992.06。）

³⁶ 李贄（明），《焚書·續焚書》。頁 129。

³⁷ 黃文樹，〈泰州學派的教育思想及其影響〉。頁 136。

³⁸ 王艮（明），《王心齋全集》卷三〈語錄〉。頁 70。

³⁹ 王艮（明），《王心齋全集》卷二〈語錄〉。頁 42。

(一)小說裡有人看善書，有人勸人看善書，或者有人出版善書的場合。

(二)小說裡引用善書裡的語句的場合。

(三)小說的一部分或者全篇，用善書的思想來作題材或者結構的場合。⁴⁰

以此為標準衡量《七十二朝人物演義》⁴¹：

第一類情形在本書未見。

第二類情形：卷二十七〈子產〉、卷三〈公冶〉：「福兮禍所倚，禍兮福所伏。」卷三十七〈孫叔〉：太上所云：「諸惡莫作，眾善奉行。」不僅引用了著名善書《太上感應篇》裡的語句，在卷五〈孔文〉入話處還引用袁了凡《立命篇》裡的一則報應故事。

另，西泠散人序之「興勸懲」、癯道人序之「備勸懲」，及卷五「說來以為世勸」、卷六「有幾句醒世的話可與人道」等，顯示作者寫作的教化意味。加上文中這些勸善懲惡的意圖也隨處可見，所以基本也符合上列的第三類情況。呈現了勸善書的某些風格。

胡士瑩《話本小說概論》推測書會先生除了編寫小說之外，為供社會需求，也可能承擔了編寫《蒙求》、《列女傳》等通俗故事的工作⁴²。則勸善書的編寫也可能與書會先生有關，更增添了小說與勸善書的關連性。

本書卷六〈臧文〉提到幽冥中也有「大帳簿」，要與人算總帳。與功過格中功與過的累積相關。

其次，以本書內容與勸善書--尤其是明末盛行的功過格，做內容比較，或許也會看到某些相似之處。

《太微仙君功過格》，相傳為現存最早的功過格⁴³。分為功格三十六條。包括〔救濟門〕、〔教典門〕、〔焚修門〕、〔用事門〕。各門再舉例。過律三十九條。包括〔不仁門〕、〔不善門〕、〔不義門〕、〔不軌門〕。各門再

⁴⁰ 小川陽一，〈明代小說與善書〉（《漢學研究》第 6 卷第 1 期，1988.06）頁 331 - 332。

⁴¹ 使用版本：無名氏著，《七十二朝人物演義》，日本：內閣文庫藏本。

無名氏著，《七十二朝人物演義》，日本：聖藩文庫藏本。

無名氏著，李致忠、袁瑞萍點校，《七十二朝人物演義》，北京：書目文獻出版社，1988.08 北京第 1 版第 1 次印刷。

⁴² 胡士瑩，《話本小說概論》（台北：丹青圖書公司，1983.5 初版。）頁 66。

⁴³ 袁嘯波編，《民間勸善書》。頁 173。

舉例⁴⁴。

除《太微仙君功過格》，明·株宏《自知錄》也頗著名。分爲：善門：〔忠孝類〕、〔仁慈類〕、〔三寶功德類〕、〔雜善類〕、〔補遺〕。過門：〔不忠孝類〕、〔不仁慈類〕、〔三寶罪業類〕、〔雜不善類〕、〔補遺〕。各類項下再列事例⁴⁵。

《文昌帝君功過格》，序言曰：「雍正二年二月二日鸞書」，推測可能於此時前後流傳⁴⁶。內容分類較前清晰，共分爲八大類，各類又分小類，再分功格、過格，並舉例：倫常第一：父母、兄弟、妻妾、子姪、宗親、師友、僕婢。敬慎第二：存心、言行、事神。節忍第三：氣性、衣食、貨財、美色。仁愛第四：人類、物類。勸化第五：善類、惡類。文學第六：著述、爲師、技術、惜字。居官第七：內輔、外憲、將帥、牧令水利功過格、牧令。閨門第八：閨門孝敬、閨門敦睦、閨門性行、閨門職業、閨門教育、閨門御下、閨門安貧、閨門守節、閨門惜福、附錄女人心相。⁴⁷

《七十二朝人物演義》提及《立命篇》（《了凡四訓》）。《了凡四訓》未附之功過格，先以「功」、「過」區分，再列事例：〔准百功〕、〔准五十功〕、〔准三十功〕、〔准十功〕、〔准五功〕、〔准三功〕、〔准一功〕、〔准百過〕、〔准五十過〕、〔准三十過〕、〔准十過〕、〔准五過〕、〔准三過〕、〔准一過〕⁴⁸。

以《了凡四訓》的功過格，對照《七十二朝人物演義》的道德主題：孝悌爲本、尊敬師長、誠而有信、貞節賢德（另文論述），我們發現，在倫理道德方面，二者有不少交集。

孝悌爲本：教人不忠不孝大惡等事（准五十過）、抵觸父兄（准三十過）、惡語向尊親、師長、良儒（准十過）

尊敬師長：反背師長（准三十過）、惡語向尊親、師長、良儒（准十

⁴⁴ 袁嘯波編，《民間勸善書》。頁 174 - 181。

⁴⁵ 袁嘯波編，《民間勸善書》。頁 185 - 200。

⁴⁶ 無名氏編，《文昌帝君功過格》（台中：財團法人臺灣省臺中聖賢堂、聖賢雜誌社發行，2000.04 再版）頁 13。袁嘯波編，《民間勸善書》：「本篇出現于清雍正二年（1724）」。頁 200。

⁴⁷ 袁嘯波編，《民間勸善書》。頁 200 - 265。

⁴⁸ 袁了凡著（明）、黃智海演述，《了凡四訓白話解釋》（台北：財團法人佛陀教育基金會，1995.05）頁 262 - 266。

過)

誠而有信：不告人取一針一草（准一過）、背眾受利，傷用他錢（准一過）

貞節賢德：完一婦女節（准百功）、失一婦女節（准百過）、謀人妻女（准五十過）

功過格將倫理思想量化與累積⁴⁹。而袁黃的功過格中常用儒家的倫理道德來深化，因此包筠筠認為袁黃功過格使善書「儒家化」⁵⁰，《七十二朝人物演義》有勸善書的性質，卻和一般的勸善書不同。形式特殊外，又多宣揚許多儒家教化。所以，「儒家化的勸善書」此名詞或許也可借用於《七十二朝人物演義》。

《了凡四訓》，受宗教勸善之影響，呈現了不少現世報的思想，表現這時代社會的民間信仰有此現象。《七十二朝人物演義》在宗教觀中也反映了這方面信仰（另文論述）。

《七十二朝人物演義》在各篇卷首卷尾的詩詞，及文中插詞，有許多均類似勸戒的箴言。與前面所提勸善書的格言、箴銘等，也頗有相似之處。

如：卷一〈楚國〉：

卻怪人間多兀突 只隨口舌鬥機鋒

勸人不要逞口舌之利，以免自找災禍。

卷二〈子路〉：

天道無親親善人 暫時顛倒豈為真

奸雄得志邀榮貴 明有人誅幽有神

人在做，天在看，善惡總會有相對的報應。

卷六〈臧文〉：

惠迪則吉 從逆則凶

未思獲報 先求飭躬

⁴⁹ 陳主顯，〈功過格倫理思想試探〉（《神學與教會》16卷1期，1985.06）鄭志明，〈功過格的倫理思想初探〉，《中國善書與宗教》（台北：臺灣學生書局，1993.09初版 第2次印刷）。

⁵⁰ 包筠筠，〈明末清初的善書與社會意識型態變遷的關係〉。頁32-33。

姁修繇己 盈虛在空
盛德既備 食福自隆
營求非分 必取困窮

勸人安分守己，不貪非分。

另外，由卷五〈孔文〉，作者所作一首五言古詩，也可了解作者寫作目的：

假令尋稗史 猶說事荒蕪
惟有袁老子 身為當代模
出言既不苟 著書豈糊塗
好尚求古賢 虛聲不敢沽
觀其談理義 在在遺皮膚
鏤心復琢髓 了凡號匪誣
所以有所傳 朝埜交相趨
我今演斯紀 庶日報應圖

作者明白表示寫此故事是爲了宣揚人世間事均有報有應。

一般勸善書的重點在藉故事宣傳教義，重點不在情節安排，所以故事本身較爲簡單。而本書是藉話本體材說故事，雖然與善書的某些風格類似，卻又不僅是勸善書功過格等的做好事得好報，它還是必須注重小說的藝術部分。

話本一般是敘述平民人物，多以小市民及其生活爲主要描述對象。但本書寫的卻是古代著名經典中的人物。這種現象也許表現了另外一層意義——即映證了小說在此時地位的提升。而由明代文人對通俗文學的看法，尤其是對明代小說的批評，批評者經常把小說與傳統重視的經史等相比來看，也可以了解通俗文學——戲曲小說在明代的地位。如：

袁宏道〈聽朱生說水滸傳〉云：

少年工諧謔，頗溺滑稽傳。後來讀水滸，文字益奇變。六經非至文，馬遷失組練。一雨快西風，聽君酣舌戰。⁵¹

⁵¹ 袁宏道，《袁中郎全集》（台北：世界書局，1990.11 第3版）「詩集」頁21。

認為《六經》、《史記》的文章沒有《水滸》來得好。

綠天館主人〈古今小說序〉云：

試今說話人當場描寫，可喜可愕，可悲可涕，可歌可舞；再欲捉刀，再欲下拜，再欲決脰，再欲捐金；怯者勇，淫者貞，薄者敦，頑鈍者汗下。雖小誦《孝經》、《論語》，其感人未必如是之捷且深也。⁵²

認為《孝經》、《論語》比不上小說來得感人、且影響深遠。

張竹坡〈第一奇書非淫書論〉：

今夫《金瓶梅》一書作者，亦是將《褰裳》、《風雨》、《籊兮》、《子衿》諸詩細為摹仿耳。⁵³

將《金瓶梅》與《詩經》類比。

批評者將小說經史等相類比，藉以掃除過去學界對小說不入流的刻板印象。除此之外，也經常強調小說的教化作用。如上面所提綠天館主人之〈古今小說序〉：「怯者勇，淫者貞，薄者敦，頑鈍者汗下。」即是。

另外，庸愚子〈三國志通俗演義序〉言：

俾識某之善，某之惡，欲其勸懲警懼，不致有前車之覆。⁵⁴

無礙居士〈警世通言敘〉的：

說孝而孝，說忠而忠，說節義而節義。⁵⁵

以上這些強調小說教化作用的言論，實也是「為小說爭取社會地位的另一種表現。」⁵⁶

但是這些言論或許都比不上《七十二朝人物演義》直接以傳統儒家神聖不可侵犯的經典《四書》中的人物做為寫作對象的強而有力。若不是處於小說風靡的時代，經典人物不可能這麼寫。

最後，再由本書三序文對本書的贊言，做為本書為社會教育而寫之明證。

⁵² 曾祖蔭等選注，《歷代小說序跋選注》（湖北：長江文藝出版社，1982.08 第 1 版第 1 次印刷）頁 91 - 92。

⁵³ 侯忠義、王汝梅編，《金瓶梅》資料匯編》（北京：北京大學出版社，1985.12 第 1 版第 1 次印刷）頁 19。

⁵⁴ 曾祖蔭等選注，《歷代小說序跋選注》。頁 16。

⁵⁵ 曾祖蔭等選注，《歷代小說序跋選注》。頁 97。

⁵⁶ 王濟民，〈中國古代小說批評與傳統文化〉（《華中師範大學學報》（哲社版），1990 第 6 期，1990.11）頁 115 - 116。

<磊道人序>：

雖與村老璜經，體具神妙；即共童蒙稽考，物象咸存。

<西泠散人序>：

況世之為學士家者少，為庸夫豎子者多；為經史言者少，為街談巷語者多。而欲其勤披覽與勸懲，則不得不于稗官小說間求之矣。獵材于異聞廣見則猶之子也；取式于紀人紀事則猶之史也；備法于詩贊序論則猶之詩文也。然則子史詩文六經之蒿矢，而稗官小說者其子史詩文之濫觴耶。宜乎七十二朝人物演義之見寶於世也，亦以世之為街談巷語識者眾也。

<癩道人序>：

昔之三國水滸西遊諸演義，固鐵中錚錚者也。三國以智謀交糾，紛然四出，令人應接不暇，是其長也。然而失之譎詐。下此而前後漢殘唐五代諸演義，其踵事矣。水滸以縱橫慷慨運憤世肆志之思。閱之，使人目眦盡裂，髮上指冠，是其長也。然而失之暴戾，所謂不可無一不可有二者也。後此無嗣響矣。西遊以遊戲變幻神魔鬼怪驚眩萬狀，令人姑妄言而妄聽。是其長也。然而失之虛誕。下此而西洋東遊諸記，其繼武矣。今則更有七十二朝人物演義焉。發之英華，綜列國之故事。有三國之智謀而無其譎詐，有水滸之縱橫而無其暴戾，有西遊之遊戲而無其虛誕。且將與先賢傳述之語合符而同揆也。又奚不足以消暇日、備勸懲也哉。

四、結語

由以上討論看出，《人物演義》與書院由上層文化向平民文化轉移--尤其是泰州學派，及勸善書—尤其是功過格等明代社會教育的訴求有許多相呼應的地方。作品除了小說藝術價值之外，也肩負社會教育的使命。

這種以儒家的重要經典，又是科學考試重點書籍《四書》中的人物做為作品描述主要對象，為社會大眾立典型、立典範，以事實證明—聖賢是可以學而至的，也使《四書》不再高不可攀。而利用經典，再加入民間道德理想的表達方式，也提供社會教育者一個新的思考方向。