

國立政治大學歷史學系

碩士學位論文

城市漫遊者：明代中晚期乞丐研究

(Urban Wanderers: Beggars of Jiangnan in Ming China)

指導教授：陳秀芬

研究生：陳哲謙

中華民國九十九年六月

國立政治大學歷史學系研究部

陳哲謙君所撰之碩士學位論文：

城市漫遊者：明代中晚期乞丐研究

業經本委員會審議通過

論文考試委員會

邱仲麟
劉季倫

陳哲謙

指導教授：陳哲謙

主任：呂紹理

中華民國九十九年六月二十五日

摘要

寫這本論文的原因是我想說一個關於貧窮的故事，這個故事對於我們而言也許是無聲的、是可憐的、是神祕的，甚至得像許多的故事開頭一樣：從「好久好久以前……」說起。這個故事就是關於乞丐的故事。雖然根據許多關於乞丐的二手研究顯示，這個故事在中國存在已久，但轉折發生在宋元明是無庸置疑的。

於是，就讓我們從故事最精采的轉折說起吧！這是一群生活於社會底層人物的故事，在這個敘述中仍存在著兩個疑點：第一個疑點是「底層」；第二個疑點是「哪些人」。先讓我們回答第二個問題，在史書的呈現上，乞丐有著多重角色的轉變(參見附圖)，最常被呈現為「流民」，力量稍微大一點的被稱為「無賴」，在城市中則最常被指涉為「城市貧民」。這些指涉和乞丐皆有所交集，而本論文所探究的對象除了既定看法中的乞丐外，也包含了流丐、丐首以及無業游民，因為這些角色和乞丐是最為接近且時常轉換。就像中正大學教授楊宇勛在研究宋代乞丐時，將乞丐定義為「乞討於眾而賴以維生的人。」

至於第一個問題「底層」，究竟是法律層面、經濟層面還是社會層面呢？根據筆者在第一章的考察，乞丐在法律層面上的位置是曖昧且模糊的。經君健先生研究清代的賤民階級時，將乞丐放置於「良民」的位置，很明顯是因為在法律規定的賤民範疇中沒有乞丐的原因。但是在社會上，乞丐從宋代以來便為人民所輕視，例如宋代的《袁采世範》在寫給子孫的家訓中就認為子孫如果淪為乞丐、盜賊是件該處死的事情。而明人陳汝錡所寫的《甘露園短

書》也認為乞丐是世人輕賤的對象之一。但宋代以前，根據曲彥彬教授的研究，並無這些既定的觀點。其中很可能的原因誠如夫馬進與梁其姿教授的研究所言：宋代是乞丐滋生的時期。

那麼，這群底層人物的故事在明代發生了什麼樣的轉折呢？我在做研究時採取了三種方向與兩種立場的轉換來分析。三種方向分別是：官方政策(國家)、救濟事業(文人)、民間觀感(百姓心態)；兩種立場的轉換是說：從上述三者的論述與政策，轉向對於乞丐的影響。

一、 國家(法律、鄉飲酒、救濟)

先前已經提過，明代在法律中並未詳明乞丐的身分，但在社會上，作為身分確定儀式「鄉飲酒禮」上，明文規定乞丐不准參與，這樣或許還不足以說明乞丐在社會上的位置。隨著時間的發展，邱仲麟對於鄉飲酒禮的考察便指出，明末已有許多乞丐藉由買官而參與這權力爭奪的儀式，當時的文人有些甚至選擇拒絕參加此一活動，並且認為乞丐因財富而擠身官場乃「賤極矣」。雖然並非所有的乞丐都依靠財富而翻身，更多的情形是極為貧苦等待救助。中國官方自唐代以後便有卑田院的設置，宋代設於城市，明初設於鄉間，隨後由於流民群聚於城市轉設於城中。若由救濟的對象看來，宋代從原本的鰥寡孤獨擴及流民乞丐，明代承其精神，但卻將這些人口抽離原本的戶籍，另入別冊。明中葉後，養濟院由於種種因素而敗壞，使得大量的流民於城市中乞討，於是官方一方面實施城市的保甲以維護治安，另一方面又採取「火房」與「粥場」的措施，作為臨時的救濟。

二、 民間善會

養濟院逐漸敗壞以後，作為官方養濟院的補充，明末的文人善會成為當時最大的特色，無疑是成功的，但在實際施行上卻造成了許多影響。善會救濟有其一定的標準：沒有德性者不救助、會員制、以會員推薦來確定被救濟人的德行。至此，我們幾乎可以想像明末城市乞丐的增生背景：某地發生了

災荒，許多流民舉家遷移，路途中可能和家人分散了，也可能有人死亡。來到城市後，有人擔保的進入同善會接受救助，無人擔保的則進入了養濟院。這時家鄉可能已經無法回去，於是他們自願留在城市裡尋找新的機會，但他們在養濟院可能得不到完善的幫助，他們只得流落街頭乞討，偶爾拿個碗(碗還得自備)去粥場接受施粥，晚上時火房便成為他們彼此睡覺的所在，交換乞討的資訊，也順便分擔無法回家的鄉愁。他們有著共同的生活目標：活下去，也就成為他們團結起來的可能原因。

三、 百姓心態

百姓對於乞丐的心態和乞丐本身的組織化息息相關，我在此企圖回答丐首產生於何時以及如何產生的問題。對於此一議題二手研究呈現兩種極端的面向：時間上面有南宋與清朝的說法，產生過程有養濟院的會頭與無賴的化身。但根據前兩章對於明末社會的分析，我認為應是明末，因為火房與粥場為乞丐提供了現實群聚的基礎，再加上無賴文化的滲透(丐首的形象和無賴的形象接近)，於是組織化的過程應該是發生在明末時期。直到清代，國家賦予乞丐乞討的合法權力，並且將丐首以保甲的制度與精神收編於地方的體系，乞丐的社會位置才有定著的傾向，且在百姓心中根深蒂固。

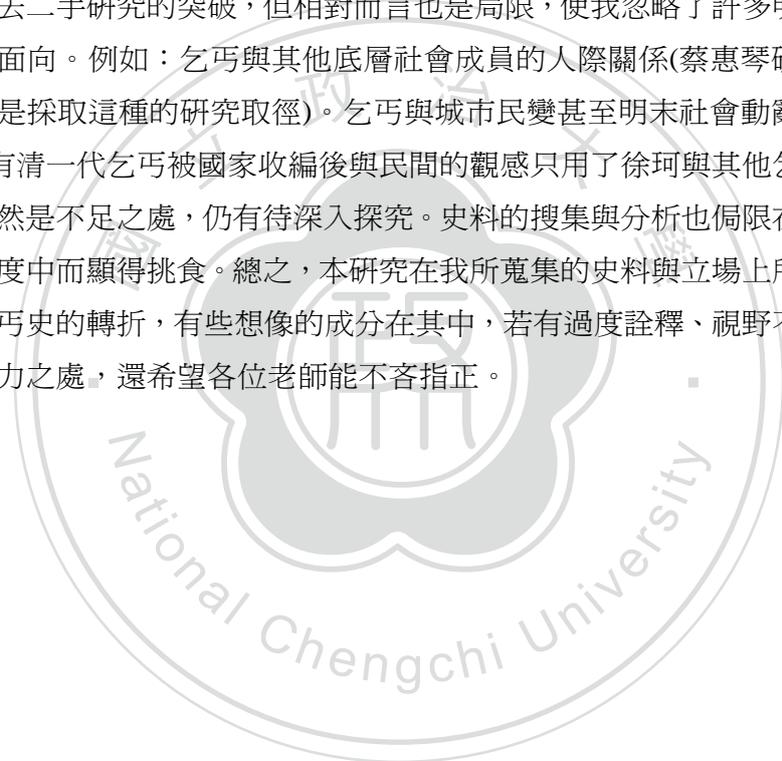
四、 結論

最後，我在結論部份採取旁觀者的立場，以權力關係網絡來看待乞丐身處於社會上所面臨的種種權力關係，由於乞丐本身的弱勢，在這些權力網絡中往往處在被動的角色，至於他們自己的心聲只能從其乞討所唱的歌以及行動來窺探。從明末回歸良民的渴望到清末無賴化的囂張行徑，在故事主軸的發展下，我也企圖回答旁支的問題，也就是對於乞丐既定觀感的形成，不但和乞丐的組織化與合法化直接相關，也和清朝末年中西文化接觸的背景有關。以徐珂為例，他自己對於乞丐的觀感經歷了四次的改變，而他的女兒甚至直接認為乞丐是中國的毒瘤，象徵著中國的落後。至於乞丐文化的滋生，

我認為若沒有組織化的過程，其生活方式不會變成乞丐群體共享的文化，因此，王振忠教授以及盧漢超教授所研究的乞丐文化也才有了意義。

五、或許，故事還沒有說完……

也許關於明代乞丐的故事還沒有說完，由於本論文的设计以及採取的立場是過去二手研究的突破，但相對而言也是局限，使我忽略了許多明末乞丐的其他面向。例如：乞丐與其他底層社會成員的人際關係(蔡惠琴研究明清無賴就是採取這種的研究取徑)。乞丐與城市民變甚至明末社會動亂之間的聯繫。有清一代乞丐被國家收編後與民間的觀感只用了徐珂與其他乞丐史的研究顯然是不足之處，仍有待深入探究。史料的搜集與分析也侷限在自己的研究角度中而顯得挑食。總之，本研究在我所蒐集的史料與立場上所勾勒出來的乞丐史的轉折，有些想像的成分在其中，若有過度詮釋、視野不足與分析不夠力之處，還希望各位老師能不吝指正。



目次

第一章：緒論	
一、研究動機.....	1
二、文獻回顧.....	5
三、研究方法.....	10
四、研究範疇.....	14
五、章節安排.....	16
第二章：明代乞丐的身分與身份感覺.....	18
一、明代法律中的良賤之別.....	20
二、社會中的身分實踐.....	26
三、明代中晚期城市中的乞丐論述.....	32
四、小結：明代經濟發達下的價值觀.....	37
第三章：明代的救濟事業與乞丐.....	40
一、流浪的旅途：流民的產生及其移動.....	44
二、三個問題：「誰」該被救濟？「如何」救濟？「為何」要救濟？....	49
三、慈善事業的論述.....	55
四、小結：明代慈善事業的區隔策略及其影響.....	61
第四章：明末城市中的乞丐翦影.....	64
一、同情、施捨與神祕的形象.....	66
二、生存策略與集體犯罪.....	73
三、重組與收編.....	78
四、小結：「家庭」的倒影明末社會論述的策略.....	84
第五章：結論.....	88
附錄.....	95
參考書目.....	99

第一章：緒論

一、研究動機

在各大城市的繁榮街頭，總是活躍著一群處於社會底層的人們，他們大多衣衫襤褸、蓬頭垢面，透過向世人展現自身的脆弱以及卑微，來換取生存所需的資源，這就是我們現今所見乞丐的面貌。在中國，有學者研究指出乞丐的產生由來已久，自從封建社會解體以後，社會上便開始出現一群以「乞討」維生的人，而這群人在中國漫長的歷史上從來不曾消失，並且維持著一定的數量，有時候數量大到引起中國官僚與文人的注意，甚至成了詩歌底下的主角。但是在中國漫長的歷史裡，這群人時常在歷史上出現，卻因為他們的身分地位、經濟條件使其沒有發聲的權利，不是在歷史上「消失」了，就是成爲一個「無名」的「被再現」對象。但是這群人確確實實活在中國的社會上，參與著每個時間點下的生活，只是他們未曾被納入國家機器的管理簿

一戶籍而已。是故，研究這群未曾被史書詳載的人們，就像翻開一頁被隱藏的歷史，或許可以讓我們更貼近中國史上人民的實際「生活」面。

只是，這群自古以來游走在國家機器之外的人，在明代有了較大的變化。因為元末大亂造成全國人口的散亂，明太祖朱元璋即位後，下令對全國人口進行全面性的普查。這次普查，重新定位了傳統良民(四民)、賤民在社會上的位置，於是天下百姓戶口於是分為民、軍、匠三等。¹除此之外，明太祖更企圖將這群無法歸類良賤的乞丐人口全部納入國家機器的掌控。²當時，乞丐的因其性質可分為「臨時性」乞丐以及「職業性」乞丐兩種。隨著天災人禍在明代接連發生，「臨時性」的乞丐大量產生；明代政府為了穩定社會秩序，使社會上的人各安其位，先後實施的許多的救濟措施。對此日本學者夫馬進在《中國善會善堂史》一書，以及梁其姿教授在《施善與教化》一書中有深入的分析。但是，天災人禍過去之後，這些「臨時性」的乞丐，究竟跑到哪裡去了？是否真如明代法律所規定的那樣「復歸本籍」？只是即便遣返回鄉後，這群「流民」就能安居樂業、不再流動了嗎？

根據過去的研究指出，(臨時性)乞丐的最大來源，就是來自於因為天災人禍而形成的流民群體。在理想狀況下，這些「臨時性乞丐」也許在天災人禍過後就可以回到原本的良民身分。但實際狀況卻並非如此。有學者指出，明代進入了所謂的「小冰河時期」。³那時候的中國平均三年一次水災，五年

¹ 此歷史事件記載於明·李詡，〈半印勘合戶帖〉，《戒庵老人漫筆》（北京：中華書局，1982年），卷1，34。

² 謝國楨引用《明會典》及《明書》考證明代戶籍分為民、軍、匠三等，而其他的則是以「業」為籍，人口以「籍」為斷。見謝國楨編選，《明代社會經濟史料編選(下)》（福州：福建人民出版社，2004年）148-149。

³ 關於中國氣候的研究有：龔高法、張丕遠，《氣候寒暖變化及其對農業生產的影響》，收入《紀念科學家竺可楨論文集》（北京：科學普及出版社，1982年），195~212；倪根金，《試論氣候變遷對我國古代農業經濟的影響》，收入《農業考古》1988年第1期；陳家其，《明清時期氣候變化對太湖流域農業經濟的影響》，收入《中國農史》1991年第3期；鄒逸麟，《明清時期北部農牧過渡帶的推移和氣候寒暖變化》，收入《復旦大學學報》（社會科學版）1995年第1期；周翔鶴、米紅，《明清時期中國的氣候和糧食生產》，載於《中國社會經濟史研究》1998年第1期；王業鍵、黃瑩珏，《清代中國氣候變遷、自然災害與

一次旱災，十年一次蝗災，這些災害非但迫使臨時性乞丐數量大增，也迫使臨時性乞丐大量成爲「職業性」乞丐，在明末的社會成爲一個不可小看的特殊群體。⁴乞丐雖然以乞討爲主要的謀生方式，但乞討無法提供穩定的食物來源，一旦乞討不到足夠的食物，就會對良民造成傷害，特別是集體行動的時候。於是馮夢龍說明末的社會有四種人惹不得，其中之一便是乞丐。⁵

因而，本研究企圖追問的問題如下：既然明代的戶籍規定良民之外是「以業爲籍」，明末社會上又流傳著「二十四民」的看法，而此「二十四民」卻沒有乞丐的身影，那麼明代乞丐在社會上的位置爲何？⁶在法律上另入別冊，在經濟上以乞討維生的這群人，在明代的社會呈現何種面貌呢？瞿同祖先生在《中國法律與中國社會》中特別指出「身分」與「職業」雖然不必然可以劃上等號，但是在中國的社會上，卻有著千絲萬縷的關係。⁷乞丐在明代的社會如何被看待？這樣的觀看方式是不是成爲一種區隔的力量，將乞丐區隔在社會的最底層，並且在社會上形成一種「價值論述」？而在「法律」

糧價的初步考察》，《中國經濟史研究》1999年第1期。明清小冰期通常指1550~1850年的寒冷期。然對小冰期開始與結束的時間說法不同：開始期最早的有1300~1310年，最遲的有1560等說法；結束期有1700、1850、1900等說法。參見王紹武，〈近代氣候變化的研究〉，《紀念科學家竺可楨論文集》（北京：科學普及出版社，1982年），164。本論文並非用「小冰期」的概念來分析明代糧食生產的問題或者明代衰亡的原因，而是藉由此觀點配合史料，說明明代中晚以後天災頻繁的現象。此外，《明實錄》中多有大臣言「災異」之事，亦是證明

⁴ 陳寶良研究明代社會生活指出：「從唐宋以來，京城乞丐游食就相當眾多，蠟燭、幡竿二寺所收養的貧人，不及萬分之一，所以叫噓凍餒者還是充滿天街。」見陳寶良，《明代社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，2004年），151。另外，梁其姿教授研究明清的慈善事業，更指出由於街上乞食者眾多，到了憲宗於是下令將這些「道途乞丐殘疾之人」送還原籍。見梁其姿，《施善與教化》（台北：聯經，1997年），33。

⁵ 明·馮夢龍編，《古今小說》（台北：建宏出版社，1995年），第一卷〈蔣興哥重會珍珠衫〉，13。其原文是：「世間有四種人惹他不得，引起了頭，再不好絕他。是那四種？遊方僧道、乞丐、閒漢、牙婆。」

⁶ 二十四民分別為：士、農、工、商、兵、僧、道、醫、卜者、星命、相面、相地、奕師、駟僮、駕長、昇人、篋頭、修腳、修養、倡家、小唱、優人、雜劇、響馬巨竊。見謝國楨，《明代社會經濟史料編選（下）》，436-437。

⁷ 瞿同祖，《中國法律與中國社會》（台北：里仁出版，1984年），第三章〈階級〉，177-260。

(身分)、「經濟」(貧窮)、政府救濟(低賤)、謀生方式(犯罪)等多重界線區隔之後，乞丐的群體又產生什麼變化呢？

總之，本研究企圖從整個明代史爬梳「乞丐」所發生的改變。尤其明代中葉之後的經濟發達，使江南城市成爲全國最富裕的地區，這些變化與乞丐的增生有什麼樣的關聯呢？此乃本論文企圖解決的核心問題。



二、文獻回顧

關於過去中國乞丐的研究多半集中在歷史及文學的領域，從曲彥斌先生出版《中國乞丐史》以後，有許多中國學者也陸續投入中國乞丐的研究，例如王照光的《中國古代乞丐風俗》，王振忠《遙遠的迴響—乞丐文化透視》，任健、雷方的《中國丐幫》等，都從各種不同的角度分析了中國乞丐的生活形式、歷史、群體結構、社會風俗以及社會影響。⁸而在國外研究方面David C. Schak的*A Chinese Beggar's Den*雖然研究的是台北當代的乞丐，也爬梳了中國歷史上乞丐的「殊相」。⁹盧漢超先生則從文化史的角度，分析中國史上乞丐的諸多面向，包含心態、世人、官方措施以及乞丐生活。¹⁰大體來說，這些研究對於中國乞丐的分析可以分成以下幾個面向：

1. 乞丐的生成原因

過往研究對於中國乞丐的生成原因有以下幾點：(1)貧窮論，貧窮可以分為三個面向來討論，分別是：經濟貧窮、社會文化貧窮、知識貧窮。經濟貧窮指的是缺乏生存的基本資源，無法維持基本的生活所需，而乞丐最大的來源補充就是那些因天災人禍所致，大量棄地逃亡的農民。社會文化貧窮指的是識字率低、營養不良、較短的壽命或者健康醫療等，使得社

⁸ 曲彥斌，《中國乞丐史》（上海：上海藝文出版社，1990年）。此書還有其他再版版本，如：《中國乞丐縱橫談》（台北：雲龍出版，1993年）、《乞丐史》（台北：華成圖書出版，2004年）。王照光，《中國古代乞丐風俗》（西安：陝西人民出版社，2004年）。王振忠，《遙遠的迴響—乞丐文化透視》（上海：上海人民出版社，1997年）。任健、雷方，《中國丐幫》（江蘇：江蘇古籍出版社，1993年）。

⁹ David C. Schak, *A Chinese Beggar's Den* (Pittsburgh, Pa. : University of Pittsburgh Press, c1988) .

¹⁰ 盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars* (California: Stanford University Press, 2005).

會上有些人無法和一般人一樣正常工作，於是淪為乞丐。知識貧窮指的是獲取、吸收和交流生存技能方面的能力喪失或受阻，只剩下以乞討這種不需特殊技能的生活方式來獲取生存的基本資源。(2)職業乞丐論：第一項原因是中國產生「臨時性乞丐」的主因，而在中國漫長的歷史上，還有一群專門以乞丐作為職業的「職業性乞丐」。池子華在《中國近代流民》中指出行乞乃是流民的一種「職業選擇」。¹¹ (3)亞文化論：認為乞丐的存在是一種和主流文化相抗衡的一種生存模式，被邊緣化的乞丐群體，在主流文化之外另外產生出了自己的一套生活模式，並且回過頭來影響主流文化。¹²

2. 社會影響

以上乞丐生成原因中，持第一、二項觀點的學者，認為乞丐群體的存在對於社會有著極大的負面影響，是國家社會的「毒瘤」，而且乞丐群體中龍蛇雜處的特性使得乞丐群體帶有江湖的「流氓」習氣，這樣的流氓習氣具有破壞性以及劣根性，而中國人民的劣根性即在於這樣的流氓習氣，例如「流丐」的乞討方式有「敲詐勒索、偷搶拐騙、強取豪奪」等，使得乞丐群體成為犯罪的淵藪。¹³而持亞文化論的學者則認為雖然乞丐對於社會秩序造成諸多負面的影響，但是他們仍然是社會的一份子，人們應該幫助他們而不是一味地加以譴責，而且人們也不應該忘記這些乞丐的亞文化對於人類通俗文化發展的貢獻。¹⁴

¹¹ 池子華，《中國近代流民》（北京：社會科學文獻出版社，2007年），134。

¹² 盧漢超(Hanchao Lu)研究乞丐的文化史指出，這些亞文化諸如飲食(竹筒飯、叫化雞)、醫學(狗皮膏藥)等，隨著時間的流轉也漸漸被一般世俗大眾所接受，甚至流行成為中國文化的一部分。參見盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars* (California: Stanford University Press, 2005), pp. 70-85.

¹³ 持此項觀點學者多半延續曲彥斌教授在《中國乞丐史》中所持之觀點。採此觀點的學者有：岑大利、高永健等。

¹⁴ 持此類觀點的學者以王振忠為主。王振忠教授在《遙遠的迴響—乞丐文化透視》中，詳細論述了乞丐文化中的乞討藝術—如鳳陽花鼓、南方小品等對中國藝術發展的貢獻。

3. 國家管理及救濟政策

乞丐在中國歷史上一直存在，並且成為國家官員關注的課題，於是和乞丐群體息息相關的另一個議題就是國家的救濟政策。日本學者夫馬進爬梳了中國歷代的濟貧政策，指出隨著乞丐群體的孳生，宋朝政府開始創辦養濟院。明代政府設有養濟院，對於宋代的制度有繼承亦有改革。直到明中期以後，養濟院逐漸邁入衰敗，文人起而接下官方的救濟事業。對於晚明以降文人慈善事業背後的思想史養分，夫馬進的研究有詳細的分析。¹⁵而梁其姿教授在《施善與教化》中，除了爬梳中國歷朝歷代上的各種救濟方案，到了明清轉而詳備的趨勢，更指出明代的救濟事業成功地重新穩定了地方社會秩序，同時也確定了因為經濟發展所帶來的身分混亂。¹⁶但是梁其姿教授的研究和上述其他研究乞丐史的論著一樣，皆將「臨時性乞丐」與「職業性乞丐」混為一談。雖然眾多的研究皆指出「臨時性」與「職業性」的不同，卻又說明了由於文獻的缺漏無法詳細分辨此二者在史料上的呈現，但是上述研究在論述的過程中又可以察覺研究者在論述的對象有所專指。¹⁷再者，梁教授所指稱的「身分混亂」在明代是否「普遍地」發生在各個階層，尤其是身處社會最底層的人民之間，文中並未交代清楚。在《施善與教化》一書中，「良賤」觀念與「貧富」觀念的交互影響一直是不斷被討論的秩序問題。但梁教授的觀點將救濟事業放在「窮人」身上的時候，並未詳細描述被救濟對象是「臨時性乞丐」或是「職業性乞丐」。於是在其對於明代慈善事業的結論中，在所謂成功達到穩定社會秩序的論述下，「良賤」的界線顯得曖昧模糊。在慈善事業成功以後，乞丐在明代社

¹⁵ 夫馬進，《中國善會善堂史研究》（北京：商務印書館，2005年），30-125。

¹⁶ 梁其姿教授認為：「明清的都市菁英為了重整政權衰落但經濟繁榮帶來的混亂秩序、為了重新界定良賤貧富的定義而建立善會。」見梁其姿，《施善與教化》，244

¹⁷ 所有研究「乞丐」或「流民」的著作中，池子華教授和陳寶良教授企圖明確將臨時性乞丐與職業性乞丐分開來談論，但這樣的分類是否準確？是否符合當時區分的判準，則有待進一步研究。此外國外研究區分乞丐群體的尚有若茲·庫貝洛(Jose Cubero)著，蕭丹紅譯，《流浪的歷史》（台北：五南，2007年），7-35。

會的位置究竟有無改變呢？這個問題仍然沒有得到解決。因而，本文的首要之務就是定位乞丐(特別是職業性乞丐)的社會位置。

4. 其他地方組織

徐茂明研究江南的士紳與社會的關係認為：唐代中後期由於人口不斷增長，使得地方行政層級由二級擴充為三級，意味著國家對基層社會的控制由「直接」變成「間接」；這樣的轉變也為士紳階級提供發展的空間。¹⁸ 中國明代地方組織分為官方基層組織(里甲、保甲、糧長)、半官方基層組織(鄉約、社學、社倉、義倉)與民間基層組織(宗族、義莊、善會、善堂等)。這三種組織彼此相輔相成又各司其職地共同維護帝國的社會秩序。其中，官方基層組織和戶籍制度藉由「黃冊」和「魚鱗圖冊」緊密結合，使人依附於土地生存；一旦人民脫離土地，就會變成為國家秩序以外的游離人口。¹⁹ 半官方基層組織則是官方基層組織的補充，鄉約以及社學擔負起教化的功能，貫徹統治者的理念；社倉和義倉則是透過民間互助的方式達到賑災濟貧的功能。²⁰ 而民間基層組織，無論是宗族、義莊還是善會、善堂，按照徐茂明教授以及梁其姿教授的研究，在目標上與官方基層組織是一致的。²¹ 無論是哪一種地方組織，乞丐群體由國家秩序游離出來後，基本上是被排除在外的。

5. 祕密結社

關於中國祕密結社的研究，礙於史料的局限，多半的討論集中在清代太平天國以後，清朝以前的歷史則多著重在宗教方面。²² 當今有研究指

¹⁸ 徐茂明，《江南士紳與江南社會：1368-1911》（北京：商務印書館，2004年），104。

¹⁹ 《禮部志稿》中有描述乞丐被排出在鄉禮的秩序之外：「一里社，每歲春秋社祭會飲畢，行鄉飲酒禮，所用酒餚，於一百家內供辦，毋致奢靡。百家內除乞丐外，其餘但係年老者，雖至貧亦須上坐；少者雖至富，必序齒下坐，不許攙越。」

²⁰ 徐茂明，《江南士紳與江南社會：1368-1911》，127-137。

²¹ 請參考徐茂明，《江南士紳與江南社會：1368-1911》，142。梁其姿，《施善與教化》，39。

²² 濮文起，《中國民間祕密宗教》（台北：南天，1996年）。連立昌，《神秘的地下王國》

出，跟乞丐有直接關係的丐幫能發展出嚴密組織的時期，應是遲至清乾隆時期的事了。²³但矛盾的是，又有其他研究指出丐幫的歷史應回溯至宋朝。²⁴從宋到清，這中間經歷了元明兩代，究竟乞丐的組織產生什麼樣的變化呢？許多研究顯示，明代中晚期地方社會流氓、無賴、許多遊手好閒的份子成爲擾亂社會秩序的人，到底這些人對於「身無瑕疵」的乞丐們起了什麼樣的影響呢？這些亦是本研究企圖解答的問題。²⁵



(福州：福建人民出版社，2000年)。

²³ 周育民、邵雍，《中國幫會史》（上海：上海人民出版社，1993年），116-122。

²⁴ 持這類看法的研究多半採用的是馮夢龍的小說〈金玉奴棒打薄情郎〉中的論述，這些著作有：沈寂、董長卿、甘振虎，《中國祕密社會》（上海：上海書店，1993年），138-212。任建、雷方，《中國丐幫》（江蘇：江蘇古籍出版社，1993年）。曲彥彬，《中國乞丐史》。王光照，《中國古代乞丐風俗》等。

²⁵ 「身無瑕疵」一詞出於馮夢龍的小說〈金玉奴棒打薄情郎〉。參見明·抱甕老人，《今古奇觀》（台北：文化圖書公司，1981年），447。

三、研究方法

Pierre Bourdieu的*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*一書專研十九世紀西方各階級的品味，其中第一、二章說明他的研究路徑將以「出身」及「財力」作為區辨標準。²⁶接著他以「訪談」和「廣告訴求」分析西方「三大階級」於消費模式上所產生的生活慣性(habitus)。²⁷這樣的研究視野給了本研究很大的啟發：一個人在社會上所處的位置，和其行為模式有著極大的關聯。那麼，乞丐在江南的城市中，呈現出來的是什麼樣的行為呢？而身處於乞丐四周的眾多人群又如何看待他們呢？此外，傅柯所著《古典時期瘋狂史》爬梳了西方十五世紀到十九世紀精神病院的發展，在醫療意義建立以前，收容所的運作其背後除了管理(或治療)功用外，西方理性主義精神以及「強迫勞動」成了最大的動力來源。²⁸就此而言，明代管理乞丐的機構—慈善組織，在看待明代乞丐群體的時候，其背後又有著什麼樣的精神指引甚至意識形態呢？

承接上述的問題意識，本研究將從三個面向來討論明代中晚期以後的乞丐：

1. 定位乞丐：首先本文將從《明律》及文人筆記、小說這三方面交叉比對，做跨文本的比較分析。岸本美緒教授引用日本學者小山正明、高

²⁶ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of Judgement of Taste* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, c1984), pp.1-256.

²⁷ Pierre Bourdieu分析的三大階級為：貴族階級、中產階級、勞工階級。Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of Judgement of Taste*, pp.257-396.

²⁸ Michel Foucault著，林志明譯，《古典時代瘋狂史》（台北：時報文化，1998年）。或 Michel Foucault著，劉北成、楊遠嬰譯，《瘋癲與文明》（台北：桂冠，1992年），35-57。類似觀點也可參見若茲·庫貝洛著，蕭丹紅譯，《流浪的歷史》。

橋芳郎的研究指出明代法律對於「賤民」的定義實際上只包含了「奴婢」。²⁹而謝國楨考察明代法律中的戶籍等級則包含「民、軍、匠」三等，這些研究皆指出明代乞丐在法律上曖昧模糊的位置。³⁰但文人筆記及小說所呈現出來的乞丐面貌卻有著截然不同的觀點，除前述馮夢龍的小說外，明代小說也有描寫讀書人家的長輩感嘆子孫淪為乞丐之事者；³¹文人筆記中也記載了淪為乞丐的「破落戶」如何被家族遺棄；³²沈德符《萬曆野獲編》更指出世人對乞丐有著強烈的「道德判斷」。³³由此可見明代乞丐由法律的「身分界定」到社會上的「身分感覺」有著極大的落差。那麼，造成這樣落差的原因為何呢？這是本論文首先要釐清的問題。

2. 國家政策：國家對於社會上特定人群的管理方針，和其「身分感覺」息息相關。於是本論文的第二步驟就是討論明代的救濟制度，從歷來已久的「蠟燭、幡竿」二寺，到明代地方性的「養濟院」，再到明代末年文人自發性的「善會」組織，探究這些救濟制度在企圖達到「統一管理」的目的時，其背後有什麼樣的「意識形態」在推動救濟事業的進行？梁其姿教授對明代救濟事業的發展已有深入的研究，她使用大量的方志，考察明代救濟事業的交替興衰，認為明代的救濟事業，成功防止了「良賤」間身份的互相僭越，收到穩定社會秩序的功用。但是，這些救濟事業實際上是否收納管理了全天下的乞丐呢？明代謝肇淛《五雜俎》中就記載了類似現代「火房」的乞丐暫時收容所。³⁴更

²⁹ 岸本美緒，〈明代的應考資格和身份感覺〉，收入黃寬重主編，《基調與變奏：七至二十世紀的中國》（台北：政大歷史學系，2008年），258-259。

³⁰ 謝國楨編選，《明代社會經濟史料編選（下）》，148-149。

³¹ 「我家止有這不肖之子，又不肯讀書習上，反學那雲遊乞丐營生，耽誤青春。嗚呼老矣，是誰知愆！」明·楊爾曾，《韓湘子全傳》（成都：巴蜀書社，1999年），760。

³² 明·葉權，《賢博編》（北京：中華書局，1987年），32。

³³ 「以市井丐得稱將軍，而賤極矣。」見明·沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959年），452。

³⁴ 明·謝肇淛、陳留，《五雜俎》（台北：偉文圖書出版社有限公司，1977年），122。

多的文人筆記亦指出每當荒年之時，「多疲癯殘疾之人，扶老攜幼，呻吟悲號，亦足以干天地之和……」³⁵，可見得梁其姿教授似乎將明代的救濟事業過度理想化了。再者，楊念群的研究也指出：西方在現代化的進程中，醫療制度以擺脫 13 世紀「流浪漢收容所」的功能為其特色。相較之下，明代文人善會並不具有現代醫療的雛形，而帶有傳統官辦慈善事業的「統一管理」色彩。³⁶是故，從明代乞丐的身分感覺，到落在國家管理政策的救濟事業，兩者共同運作的結果對於明代中晚期因著諸多因素而大量產生的「臨時性乞丐」，以及原本就存在於社會中的「職業性乞丐」，究竟有什麼樣的影響？這是本論文第二部份要處理的問題。

3. 乞丐重組：池子華教授考察近代流民的移動路線時，指出流民的移動路線多半往「生存機率」較高的城市移動，以江南和北京為兩大重點。³⁷梁其姿教授研究救濟事業也著重在江南的城市。³⁸這些研究顯示：明代中晚期的江南城市對於「臨時性乞丐」有著「拉力」的作用，而他們來到江南的城市後，養濟院也只是「秋冬管理，春夏放出」，於是造成天暖時節的江南城市到處是從外地來的「陌生人」。這些陌生人的組成因子複雜，有強盜、游僧、乞丐等....。其中，乞丐在城市裡究竟展現了什麼樣的生活方式呢？明代的文人筆記與小說均描述城市中有一群強勢的職業性乞丐以「拐騙小孩、強取豪奪、騙術詐財、采生折割等」犯罪方式謀生，甚至不只是單獨行動而是群體行動。³⁹透過這些

³⁵ 明·余繼登，《典故紀聞》（北京：中華書局，1981年），253。

³⁶ 楊念群，《再造病人》（北京：中國人民大學出版社，2006年），68。

³⁷ 池子華指出：「無論流民的流向多麼紛亂、多極，但都以避害、趨利為生存原則。」他更考察中國明代以降的流民動向，原本離開土地的流民會先往山林裡移動，而成為盜賊的一部份，但是明代明令禁止以後淮北流民往江南為最大宗，隨著時間的推移是湖廣，再來是四川。參見池子華，《流民問題與社會控制》（廣西：廣西人民出版社，2001年），59-100。

³⁸ 梁其姿教授雖然不認為江南地區代表了明清時代的中國文化，但江南是明清時代文化及經濟發展最發達的地區，是毫無疑問的。參見梁其姿，《施善與教化》，6。

³⁹ 例如《見聞雜記》中記載：「乞丐船，大都出淮陽人，今又不拘。丐首善騙術，菓餅內置

文人筆記、小說，本文將試圖找出「強丐」在城市中的「生活慣性」(habitus)，觀察明代末期乞丐群體的組織化過程，分析其背後的時代背景與可能原因。⁴⁰



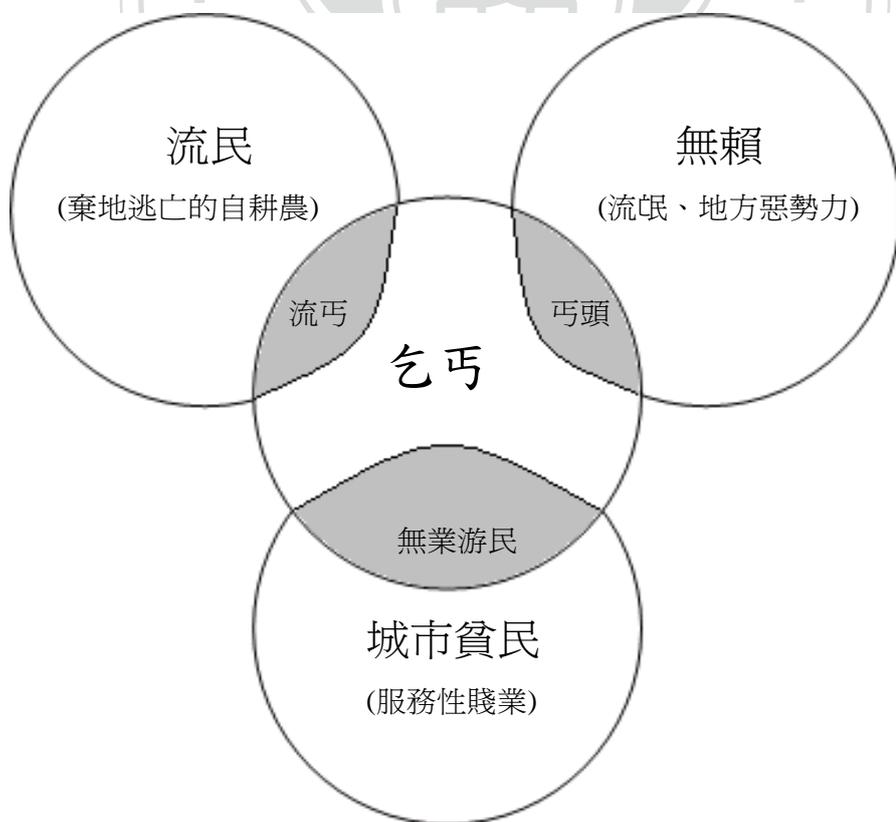
藥，. 幼兒女食之，啞不能言，即抱入舟，浮舟他去，人不得其踪跡。幼女長大，美者淫之，賣棄得高價；其醜者，或瞎其目或斷其手脚，指教以求丐話行乞焉，乞所得不如數，痛責甚。」見明·李樂，《見聞雜記》（台北：偉文圖書，1977年），〈卷十〉，858。

⁴⁰ 對於中國秘密結社的產生原因，許多學者皆提出了可能性的觀點。陳寶良教授認為中國社會的秘密結社起源於「盜賊」，而有四種的展現形式：政治、軍事、經濟、文化。參見陳寶良，《中國的社與會》（台北：南天書局有限公司，1998年）。孔飛力教授在研究1768年中國妖術大恐慌時，指出這類為了利益而在帝國之外尋找力量的群體組織是普通臣民對於「權力的幻覺」，而其結果往往變成造反和革命。參見孔飛力，《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》（上海：上海三聯書店，1999年），299-303。魏斐德教授研究1839-1861年華南的社會動亂，指出中國秘密社會的架構是一種「親屬關係的複製」，其目的是為了尋求「財富的重新分配」。參見美·魏斐德，王小荷譯，《大門口的陌生人》（台北：時英出版社，2004年），183-196。

四、研究範疇

在開始鋪陳本研究的架構以前，許多二手研究皆指出明代底層社會充斥著形形色色的人物，於是定義「乞丐」非但有助於研究的進行，更可以理解底層社會人物之間錯綜複雜的關係。

如前文所述，乞討若作為一種謀生方式而言，和其他職業之間的界線是曖昧模糊且可以跨越的，參照眾多二手研究後，筆者認為乞丐依照其模糊的身分界線，可以包含下列三大區塊：流民、無賴以及城市貧民。



上圖的三大區塊和乞丐之間也各有重疊之處。流民泛指脫離土地與戶籍的自耕農，和乞丐重疊的部份政府往往稱之為「流丐」。⁴¹城市貧民根據馬進與梁其姿教授的研究指出，乃是宋代以後開始大量產生的現象，和乞丐的重疊處，在史料中呈現為「無業遊民」。至於無賴，根據蔡惠琴以及其他學者的研究皆指出：無賴乃是明代以降特有的現象，且無賴的勢力龐大，其影響呈現垂直的上下滲透關係。⁴²

至於本研究的範疇除了乞丐本身外，也將擴及「流丐」、「無業遊民」以及「丐頭」，討論流民如何淪為乞丐的動態過程，以及江南城市興起後附帶而來的新貧階級如何在城市中乞討度日，甚至流氓文化如何重新整合弱勢的乞丐群體。這些問題皆發生在明代末年，因為乞丐是活在歷史洪流中的「人」，其生存選擇是多樣且流動的，而筆者上述的定義非但為了討論的方便，更是為了突顯出底層人物在面臨生活困頓時的選擇為何？

⁴¹ 關於流民的定義可以參考羅彤華，《漢代的流民問題》（台北：學生出版，1989年），9。文仲瑄，〈明代流民與資本主義及商品經濟的發展〉，《史苑》，第61期。以及池子華教授的相關流民研究。

⁴² 參見蔡惠琴，王毅，〈明代流氓文化的惡性膨脹與專制政體的關係及其對國民心理的影響〉，《社會學研究》（2002）。

五、章節安排

本論文，除了第一章前言與第五章結論外，分爲三章十二節。

第二章以身分的討論爲主。第一節從明代初期戶籍的規定到中晚期戶籍制度的崩解，討論明代戶籍制度中乞丐的身分規定。第二節討論明代社會中從流民到乞丐的身分變化過程，以及其水平移動趨勢。第三節則是從城市中對於乞丐的論述，爬梳這些論述背後的「意識型態」及城市中爲了因應乞丐群聚而做的相對應的措施。第四節分析從帝國法律、戶籍、經濟、城市措施這幾個面向所共同生產出的價值觀，以及這些價值觀對於乞丐的身份界定所起的作用。

第三章則討論跟乞丐生活息息相關的救濟事業。其中，第一節再次強調明代乞丐往城市移動的原因與特性，以及政府設置養濟院的背後精神爲何。第二節分析救濟措施中的三個「W」問題，在歷代的救濟事業中凸顯明代官方以及文人善會的特殊性所在。⁴³第三節則在前兩節的基礎上，指出明代救濟事業除了夫馬進與梁其姿的教化觀點外，仍有著「區隔」的策略。第四節指出明代慈善事業的區隔論述與策略，非但延續至清代，更將乞丐的身分定位固著於社會。

第四章主要分析民間對於乞丐的觀感。第一節從「正面」的角度切入，主要包含同情與施捨，其背後除了儒家所說的「惻隱之心」之外，乞丐所展現的神祕性，更是乞丐滋生的明清兩代，其形象的一個特殊面向。第二節從「負面」的角度切入，指出乞丐因著生存條件的追求，可能傷害了原本四民階層的日常生活，又因爲弱勢的乞丐往往採取「集體」的行動，其力量更爲

⁴³ 此三個「W」的問題分別是：「誰」該被救濟？「如何」救濟？以及「為何」要救濟？

一般民眾所恐懼。第三節，則指出在明末乞丐集體滋生的時代背景下，乞丐集體滋生在民間所呈現的複雜觀感與眾多壓力，以致於清朝政府不得不因襲明末官方的企圖，設法將乞丐重新收編，賦予乞討行為的合法化。第四節擬討論的是，在清代政府賦予乞討合法化的政策下，乞丐在社會上的身分定位更加明顯與固著，進而使得組織化的乞丐成為中華帝國晚期顯著的社會現象。



第二章：明代乞丐的身份與身份感覺¹

若數著「良賤」二字，只說娼、優、隸、卒，四般為賤流，倒數不著那乞丐；看來乞丐只是沒錢，身上卻無瑕疵。²

中國的傳統社會是一個嚴格的等級社會，君臣、父子、夫婦、上下、貴賤之間，莫不有嚴格的分際和分野。而「賤」在中國古代的社會等級中有兩重涵義：一是「貴賤」之賤，四民當中，貴者為士，農工商則是相對的賤業；二是「良賤」之賤，四民為良，四民以下則為賤民。³瞿同祖先生曾在《中國法律與中國社會》中分析中國社會的階級構成乃「貴—良—賤」三個層級，其中法律中的身分和人民在社會中的生活方式雖然「無必然的連帶關係」，但他認為職業與身份在實際的社會生活中有著彼此互相解釋的空間：「職業的劃分不可與階級相混……而且種種的生活差異成爲一個不可動搖的制度時，則是政治法律社會上都承認他們的不同社會地位身分，不同的權利。」

¹ 本文的「身分感覺」一辭的概念是來自岸本美緒教授的觀點。參見岸本美緒，〈明代的應考資格和身份感覺〉，收入黃寬重主編，《基調與變奏：七至二十世紀的中國》（台北：國立政治大學歷史系，2008年），257-281。

² 明·馮夢龍，〈金玉奴棒打薄情郎〉，收入明·抱甕老人，《今古奇觀》（台北：文化圖書公司，1981年），447。

³ 鄭定、閔冬芳，〈“良賤之別”與社會演進〉，《金陵法律評論》，秋季卷（南京：2003），80。

4

明代是中國封建社會一個新的發展階段。一方面，中央集權的封建統治較前代進一步地強化；另一方面，由於社會相對穩定，在前代生產力積累的基礎上，農業、商業、手工業都有了新的發展，一些學者甚至以「資本主義萌芽」來宣稱這個時期的經濟狀況，這樣的經濟發展對社會生活的某些方面產生了深遠的影響。⁵

與封建政治的強化相互對應，明王朝十分重視封建法制的建設。有學者研究明代法律指出：明代法律乃是繼承唐代法律精神的產物。⁶其實早在吳元年，朱元璋即開始考慮法律制定的工作，統一全國不久後，便制定、頒布了《大明律》。鑒於元代法律的鬆弛情況，朱元璋在繼承唐、宋律精神的基礎上，特別強調以重刑治國。在戶籍方面，也體現了這一原則。但到了明中葉以後，由於種種因素，在整個封建法制鬆弛的同時，戶口調查登記之制也趨於廢弛。⁷

既然明代在法律層面上是一個階級劃分嚴格的社會產物，於是本章得先處理「乞丐」這類人在明代的「法律」、「社會」中所呈現的樣貌為何？以及這樣的身分界定反映了何種價值觀？

⁴ 瞿同祖，《中國法律與中國社會》（台北：里仁出版，1984年），194。

⁵ 關於資本主義與中國歷史發展的問題仍有許多爭議，詳細討論參照卜正民(Timothy Brook)著，李榮泰譯，〈資本主義與中國的近(現)代歷史書寫〉，收入Timothy Brook、Gregory Blue主編，古偉瀛等譯，《中國與歷史資本主義》（台北，巨流，2004），147-217。

⁶ 黃彰健編著，《明代律例彙編》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1979年），卷首，〈進大明律表〉，3。

⁷ 宋昌斌，《中國古代戶籍制度史稿》（西安：三秦出版社，1991年），112。

一、明代法律中的良賤之別

在討論良賤之別以前，對於明代戶籍調查登記的方式首先得有初步的認識。根據《明史·食貨志》中的記載：

太祖籍天下戶口，置戶帖、戶籍，具書名、歲、居地。籍上戶部，帖給之民。有司歲計其登耗以聞。⁸

其中「歲計其登耗」，顯然是每年都要調查考核一次。在實施「黃冊」制度後，⁹洪武二十六年(1393)又詔：

凡各處戶口，每歲取勘明白，分豁歸管、新收、開除、實在總數，縣報于州，州類總報之于府，府類總報之于布政司，布政司類總經達戶部立案，以憑稽考。¹⁰

「每歲取勘明白」也是指每年都要依據黃冊內容要求，調查上報所轄戶口情況。每過十年，則重新編造一次戶籍。爲了即時、準確地掌握戶口情況，在明代初期，府縣還要將轄內戶口、錢穀、學校、刑獄等情況，每季具書於冊，上報至中央。

明代戶口調查的基本方法，是依靠里甲組織，按時查報。其具體程序和

⁸ 清·張廷玉，民國·楊家駱主編，《明史》（台北：鼎文書局，1979年），卷77，〈食貨一·戶口〉，1878。

⁹ 根據《明史·食貨志》中記載，黃冊制度是在洪武十四年(1381)正式推行。明人張萱認為：「今制，丁口稅糧，十歲一籍其數，曰黃冊。……余偶閱唐開元制，凡男女始生為黃，四歲為小，十六為中，二十有一為丁，六十為老。每歲一造計帳，三年一造戶籍，即今之黃冊也。」由此可知，黃冊制度乃是里甲制均絲役的產物，參見明·張萱，《疑耀》（明萬曆三十六年刻本），卷2，〈黃冊〉，147-148。關於黃冊命名由來之說，另有「上戶部者，冊面黃紙，故謂之黃冊」參見：清·張廷玉，民國·楊家駱主編，《明史》，卷77，〈食貨一·戶口〉，1878。

¹⁰ 明·李東陽等撰、申時行等重修，《大明會典》（台北：國風出版社，1963年），卷20，〈戶口二·黃冊〉，358b。

演變，在十年一造黃冊(即大規模戶口調查登記)中，可以看得比較清楚。如洪武二十四年(1391)規定：

有司先將一戶定式謄刻、印版，給與坊長、廂長、里長並給甲首，令人戶自將本戶人丁事產依式開寫，付該管甲首，其甲首將本戶並十戶造到文冊送各該坊、廂、里長。坊、廂、里長各將甲首所造文冊攢造一處，送赴本縣。本縣官吏將冊比照原造黃冊查算。如人口有增，即為作數。其田地等項，買者從其增添，賣者准令割過，務不失原額。

11

到了明孝宗時，還特地強調要依法辦事，但儘管一再申嚴法禁，各級官吏仍敷衍塞責，是故，明世宗時又強調委官一定要專，責任要明。雖然如此，越到後來有關戶口調查登記的規定徒具成文，王世貞更指出：「居官者每以弊端從積，不易清查，委之吏書，蠹政多矣。」¹²

而本文所研究的對象大多是脫離「戶籍」的游蕩之民。中國歷史上脫漏戶口、棄地逃亡之事雖然屢見不鮮，但就法律層面而言乃是犯法之行為。唐、宋律對於脫漏戶口的懲處，無論家長還是州縣官吏俱處徒罪，明律中里正、家長則杖一百，州縣官吏杖八十，顯然較唐宋時期大為減輕，其中原因雖然不甚清楚，但也許是因為明代時期的商業發達，平民脫離土地戶籍另謀出路的情形，較唐宋更為頻繁。

明代戶口顯示著嚴格的身分區別，朱元璋登基一開始，即著手制定各種律令和禮儀，以「辨貴賤、明等威、正名分」，恢復中原漢族固有的封建等級，同時，以「身分」和「職業」為界，固定戶口類別。明代的戶口類別主要有：宗室、官紳、民籍、軍籍、匠籍、灶籍、商籍、儒籍、驛籍等。此外還有各種生產性和非生產性的專業戶，如守護天壇、地壇的壇戶，宛平、昌平的墳戶，以釀酒為業的酒戶，以種茶為業的園戶，以及機戶、蓼戶、瓜戶、

¹¹ 明·李東陽等撰、申時行等重修，《大明會典》，卷20，〈戶口二·黃冊〉，357a-357b。

¹² 明·吳遵，《初仕錄》(明嘉靖沈子木刻藍印本，北京圖書館)，卷1，〈造黃冊〉，22b。

果戶、米戶、藕戶、窯戶、羊戶等。這些專業人戶大都編入民籍，有的則直屬於中央的有關機構。

至於明代法律戶籍中的「良賤界線」為何呢？根據《明會典》的記載，明代的「軍、民、匠、灶及舖戶」都要評定等第。明代評等戶籍的主要根據是人口和田產，但在不同地區不同時間，側重的點不盡相同。如有些地方專「以民間稅糧多寡為差，分上、中、下三等。」¹³；有的地方「為籍丁為九品，而不計田。」¹⁴明代的戶籍制度雖然企圖達到管理全國人民的目的，但實際上仍有許多脫離土地、脫離戶口的游離群體(尤其是本文企圖討論的乞丐群體)，他們在社會上的良賤位置究竟為何呢？岸本美緒教授曾經從「應考資格」討論明代社會上的「良賤」觀感，文中徵引大量日本學者的研究，指出明代法律中的良賤之隔「模糊且曖昧」，但是社會上卻有的一些地區性的「賤民」群體，這正是明代政府管理地區性有害社會秩序之人的作法。¹⁵至於乞丐群體，根據筆者的考察，以記錄明代法律為主的《大明會典》並沒有特別指出乞丐的社會地位，但在某些場合或者地區性的禮儀卻排除了乞丐的參與：

一里社，每歲春秋社祭會飲畢，行鄉飲酒禮。所用酒肴，於一百家內供辦，毋致奢靡。百家內，除乞丐外，其餘但係年老者，雖至貧，亦須上坐；少者雖至富，必序齒下坐，不許攙越，違者以違制論。其有過犯之人，雖年長財富，須坐於眾賓席末，聽講律、受戒諭，供飲酒畢，同退，不許在眾賓上坐。¹⁶

〈鄉飲酒禮〉是中國自秦漢以降的社會產物，其社會功用除了上文特別提到的「教化」作用外，更大的功能是重新定位社會上的「身分階序」，誰

¹³ 明·余繼登，《典故紀聞》（北京：中華，1981年），卷13，233。

¹⁴ 清·顧炎武，《天下郡國利病書》（台北：廣文，1979年），〈北直隸中〉。

¹⁵ 岸本美緒，〈明代的應考資格和身份感覺〉，收入黃寬重主編，《基調與變奏：七至二十世紀的中國》，259以及264-272。

¹⁶ 明·李東陽等撰、申時行等重修，《大明會典》，卷79，〈鄉飲酒禮〉，1252a。

屬於帝國底下的人民，而誰又被排除在外？¹⁷雖然從《大明會典》中的〈鄉飲酒禮〉看不出來被排除在社會秩序之外的「乞丐」究竟是「真乞丐」還是「假乞丐」，¹⁸或者如陳寶良教授所指稱的「臨時性乞丐」和「職業性乞丐」，¹⁹但是，在《大明會典》中卻明文規定百姓不許僱用「遊手好閒」的人，以免殘害了真正的窮人，如果「擅入王府，而撥置害人，貽累宗室者，撫按官嚴加懲治。」²⁰

由於明代的戶籍制度以及其他的社會活動，都是在「里甲」制度的基礎上進行，接下來就讓我們來看看明代的里甲制度。洪武十四年(1381)，在實施普遍的戶口調查後，官方編賦役黃冊，正式推行里甲制：

以一百十戶為一里，推丁糧多者十戶為長，餘百戶為十甲，甲凡十人。歲役里長一人，甲首一人，董一里一甲之事。先後以丁糧多寡為序，凡十年一周，曰排年。在城曰坊，近城曰廂，鄉都曰里。²¹

其中里甲的成員有「里長、里老、甲首」等，各司其職，里長的主要任務為：催納稅糧、調查戶口、編造黃冊。而甲首的任務為：協助里長、里老處理甲內有關事務。其中值得注意的是「里老」。根據洪武十四年的規定：「里

¹⁷ 瞿同祖先生認為：生活方式的差異既如此重要，與社會秩序有如此密切的關係，所以古人認為這種差異必須嚴格維持，絕對不容破壞……於是不僅將這些差異規定於禮中，圖以教育，倫理，道德，風俗，及社會制裁的力量維持之，且將這些規定編入法典中，成為法律。參見：瞿同祖，《中國法律與中國社會》，179。關於「鄉飲酒」的分析亦可參見：清·王夫之，《靈夢》，收入氏著，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1988年），第12冊，582。邱仲麟亦指出「鄉飲酒」在地方上除了身分秩序的再確認外，也是地方勢力爭奪權力的場域。參見邱仲麟，〈敬老適所以賤老——明代鄉飲酒禮的變遷及其與地方社會的互動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76.1(2005)：1-79。

¹⁸ 真乞丐是指身體殘缺無法自食其力的人，而假乞丐是指身體健全卻不事生產遊手好閒的人。參見若茲·庫貝洛(Jose Cubero)著，《流浪的歷史》（台北：五南，2007年），7-35。關於乞丐群體中的分類仍有爭議，在此只是舉例其一，並未當成本論文判別乞丐群體的真实判準。

¹⁹ 陳寶良，《中國流氓史》（北京：中國社會科學出版社，1993年），28。

²⁰ 明·李東陽等撰、申時行等重修，《大明會典》，卷57，〈王國禮三·過犯禁例附〉，998b。

²¹ 清·張廷玉，民國·楊家駱主編，《明史》，卷77，〈食貨一·戶口〉，1878。

設老人，選年高為眾所服者，導民善，平鄉里爭訟。」²²可見里老的職務為：教化百姓、維持治安、平息爭訟。而上述〈鄉飲酒禮〉，也正是里老「教化」功能發揮的實際證明。至於平息爭訟，明代法律規定不經里老剖斷而直接到縣告狀者，要視為「越訴」。²³

明代開國皇帝朱元璋在編排里甲之初，即寓有使民相親相助、淳厚風俗之意：

古者風俗淳厚，民相親睦。貧窮患難，親戚相救；婚姻死喪，鄰保相助。近世教化不行，風俗頹敝，鄉鄰親戚，不相周恤。甚者強凌弱，眾暴寡，富吞貧，大失忠厚之道。朕今置民百戶為里，一里之間，有貧有富，凡遇婚姻死喪疾病患難，富者助財，貧者助力，民豈有窮苦急迫之憂？又如春秋耕穫之時，一家無力，百家貸之，推此以往，百姓安有不親睦者乎？²⁴

此外，設里老、置社倉，其目的也在於此。由於商品經濟逐漸發展，明代開國皇帝朱元璋雖企圖靠戶籍制度的規定以及里甲制度的實際運作來淳化風俗，但隨著時間的流逝，戶籍制度無法抵擋大規模天災、里甲本身的失效以及經濟帶來城市興起的巨大吸引力而逐漸敗壞。

綜觀明代法律的精神，社會上的所有人依照戶籍「編戶齊民」，而戶依「職業」又有高下。明代法律中的戶籍分為「民、軍、匠」三等，²⁵明代的戶籍及法律條文，又可追溯到明太祖初定天下時企圖穩定社會秩序減少「無籍」之人、重塑社會階級之間分野的理想。朱元璋在建立明王朝之初，以其傳統的小農文化思維，力圖恢復建構一整套完善而又可以嚴密控制的小農為核心

²² 清·張廷玉，民國·楊家駱主編，《明史》，卷77，〈食貨一·戶口〉，1878。

²³ 清·龍文彬纂，民國·楊家駱主編，《明會要》（台北：世界書局，1983年），卷51，〈民政二·里老〉，951-952。

²⁴ 明·余繼登，《典故紀聞》，卷5，93。

²⁵ 凡戶三等：曰民，曰軍，曰匠。民有儒，有醫，有陰陽。軍有校尉，有力士，弓，鋪兵。匠有廚役、裁縫、馬船之類……畢以其業著籍。參見：清·張廷玉，民國·楊家駱主編，《明史》，卷77，〈食貨一·戶口〉，1878。

的社會經濟格局。黃冊戶籍制度、里甲管理體制、賦役徵收方式以及基層社會教化體系等等，都力圖使農民安頓在土地之上，四民各安其業，形成自上而下的封建社會超穩定的統治。這也許是因為太祖出身鄉野，經歷過「趁食遊手」的生活，深知無籍的遊民乃國家動亂的根源，於是面對龐大的人口資料，明代的戶口除了沿襲從前的制度外，另外還以「職業」定籍。²⁶這些以職業定籍的戶口大多數屬於社會下層的民眾，當今已有許多研究。²⁷但乞丐，無論是臨時性乞丐或者職業性乞丐，都是自戶籍中游離而出的人口，已不在編戶齊民之列，成爲一種社會的特有現象。明代中後期流民乞丐大量孳生，法律尚且來不及作出應對，所以乞丐群體在明代的律法中的位置模糊是可以理解的，但是在實際社會中卻可以清晰地感受到乞丐的社會身分爲何？這個部份留在下一個小節討論。

²⁶ 「凡軍、民、驛、灶、醫、工、樂諸色人戶，並以籍為定。」參見：明·熊鳴岐輯，《昭代王章》（台北：正中書局，1981年），卷1，〈人戶以籍為定〉，16-398。

²⁷ 作為地區性被歧視群體的全面研究，請參看：經君健，《清代社會的賤民等級》（浙江：浙江人民出版社，1993年），203-233。

二、社會中的身分實踐

中國法律一直存在著良賤之間的區隔，²⁸雖然宋朝在法律上解放了許多原為奴隸的賤戶，但是社會並沒有因此得到真正的平等。相反的，由於社會成員的複雜化、以儒學為主的科舉制的強化，貴與賤反而得到了另一種更具體而深刻的社會意義：最高貴為儒業，其次為有資格應試的農民，最下賤為乞盜奴僕。²⁹

首先，先從同樣自戶籍制度脫離的流民談起。流民是乞丐成為最大的來源。那流民從什麼時候開始大量孳生呢？據王夫之的說法出現在元以後：

流民不知何時而始有，自宋以上無聞。大抵自元政不綱，富者驕而貧者頑惰，有司莫之問，未流之先，不為存恤，既流之後，不為安集，相沿至成化而始劇。初為流民，既為流寇，遂綿延而不可弭。³⁰

其實，中國歷代都有所謂的「流民」問題，而且流民的現象都或多或少被記錄下來，由於他們人數眾多，摧毀力量又極其巨大，在史家迴避不了的時候，便以「群象」的方式再史冊上被簡略地記上一筆。³¹王家范先生認為：「流民就是脫離社會整合，喪失原有職業社會角色，游離於法定的戶籍管理之外的人口。」³²羅彤華教授則認為：「流民是指脫離戶籍，流亡他鄉的人。」

²⁸ 「從唐律到清律，歷代王朝的基本法典中幾乎都制定了有關『良—賤』身分的規定。」參照岸本美緒，〈明代的應考資格和身份感覺〉，收入黃寬重主編，《基調與變奏：七至二十世紀的中國》，257。

²⁹ 梁其姿，《施善與教化》（台北：聯經，1997年），16。

³⁰ 清·王夫之，《靈夢》，收入氏著，《船山全書》，第12冊，591。

³¹ 筆者認為因為流民與乞丐對於官方而言是難以區別的，加上乞丐群體的孳生是在宋朝以後，是故歷史學家在紀錄前朝歷史時，多半以「流民」概括化的圖像文字來描述。參見王學泰，《中國流民》（香港：中華書局，1992年），13。

³² 王家范，〈中國古代的流民〉，《探索與爭鳴》，第5期（1994年）。

³³至於明朝初年，「其人戶避徭役者曰逃戶。年饑或避兵他徙者曰流民。」³⁴池子華教授統整各家說法以後指出流民的四個特色：喪失土地而無所依歸的農民、因飢荒年歲或兵戎而流亡他鄉的農民、四處求乞的農民以及因自然經濟解體的推力和城市近代化的吸力而流入都市謀生的農民。只有當符合第四項時，才使流民具有近代色彩。³⁵在明代，流民產生的原因眾多，有「災荒」、「苛稅」、「地主剝削」等，儘管流民的產生並非明代特有的現象，但是這群流民的去處卻成了明代的時代特徵。

明初朱元璋對「四民恆業」、「重農尚遷」的思想特別重視，洪武十八年(1385)九月，朱元璋詔：

宜令天下四民各守其業，不許游食。³⁶

類似的詔令多次下達，其目的是盡量將天下之人固著在各自的崗位，特別是將農民固著在土地上，不許自由流動、遷徙。但每個地方其土地所能養活的人民多寡不一，於是當地方出現人、土矛盾的時候，政府就實施有組織的「徙狹就寬」政策，使可能出現的「游食趁食」之民重新回土地的聯繫之中。³⁷之後的洪武二十二年、二十五年、三十五年，都曾仿效此法：徙狹就寬。³⁸成祖以後，則漸趨減少，轉為「流民附籍」的政策。

³³ 羅彤華，《漢代的流民問題》(台北：學生出版，1989年)，9。

³⁴ 清·張廷玉，民國·楊家駱主編，《明史》，卷77，〈食貨一·戶口〉，1878。

³⁵ 池子華教授認為流民具有近代化色彩的背景乃是因為中國近代城市的興起，因為城市作為流民最大的去處，標誌著中國進入了另一個歷史時期。參見池子華，《流民問題與社會控制》(廣西：廣西人民出版社，2001年)，3-4。雖然學者對中國的歷史分期仍有爭議，筆者於此借用池子華教授的說法，只是要突顯出明代流民的特色，沒有要作「歷史分期」的討論。

³⁶ 清·龍文彬，民國·楊家駱主編，《明會要》，卷53，〈食貨一·勸農桑〉，1004。

³⁷ 《明史·食貨志》中記載：「明初，嘗徙蘇、松、嘉、湖、杭民之無田者四千餘戶，往耕臨濠，給牛、種、車、糧，以資遣之，三年不征其稅。」參見：清·張廷玉，民國·楊家駱主編，《明史》，卷77，〈食貨一·戶口〉，1879。

³⁸ 明初的徙民政策，除了「徙狹就寬」之外，還有「徙民實都」、「罪徙」兩者，詳細情形參見宋昌斌，《中國古代戶籍制度史稿》，419-421。

明代中葉以後，流逃人口日多。³⁹剛開始的時候，官方用檢括、懲罰的辦法迫使他們返回原籍，並且編造《逃戶周知冊》，以期盡量全部遣返。同時，又以官方給房屋、廩食、牛種，並免除一定期限的賦役等辦法誘使返籍，但收效都不大，後來不得不允許附籍當地：

凡流民，英宗令勘籍，編甲互保，屬在所里長管轄之。設撫民佐貳官。歸本者，勞徠安輯，給牛、種、口糧。又從河南、山西巡撫于謙言，免流民復業者稅。成化初，荊、襄寇亂，流民百萬，項忠、楊璿為湖廣巡撫，下令逐之，弗率者戍邊，死者無算。祭酒周洪謨著《流民說》，引東晉時僑置郡縣之法，使近者附籍，遠者設州縣以撫之。都御史李賓上其說。憲宗命原傑出撫，招流民十二萬戶，給閒田，置勳陽府，力上津等縣統治之。河南巡撫張瑄亦請輯西北流民。帝從其請。⁴⁰

文中附籍與僑郡縣，區別在於前者距當地州縣近，後者遠。而實際上這時的僑郡縣，不過是將流民集中安置而已，也是附籍的一種。從有關史料看，越到明代中後期，流民附籍的情況也越普遍。⁴¹流民附籍的詳細情形和養濟院制度息息相關，如何附籍與如何救濟乃是下一章的討論，在此先不贅述。

中國大陸學者池子華曾指出：流民的移動方向是往「生存條件」較高的地方移動。⁴²明代早期和歷代的流民一樣往山中逃亡，在山裡面嘯聚為盜，

³⁹ 何良俊曾指出正德年間以後的四五十年間，由於賦役負擔過重，百姓的十分之六七已經去農遷業。又說昔日原無遊手之人，今去農而遊手趁食者，又十之二三矣。參見：明·何良俊，《四友齋叢說》（台北：中華，1959年），卷13，〈史九〉，111-112。李詡也指出明代中後期歲荒後的民間景象：「水路絕而客商不至，生路難尋；人心變而移兒不通，盜心頓起……黑夜則穿窬接跡，白晝而搶奪成群。」參見：明·李詡，《戒庵老人漫筆》（北京：中華書局，1982年），〈己未歲荒〉，136-137。

⁴⁰ 清·張廷玉，民國·楊家駱主編，《明史》，卷77，〈食貨一·戶口〉，1879。

⁴¹ 如弘治十七年(1504)：「令撫按官嚴督所屬，清查流民。流民不願回還者，就令附籍。」嘉靖六年(1527)：「詔巡城御史，嚴督該兵馬司官，查勘京師附住軍民人等。其年久置立產業者，令附籍宛、大二縣，一體當差。仍暫免三年，已示存恤。」嘉靖四十四年(1565)，又從巡按御史孫丕揚言：「另將流寓人戶編入版籍。」參見：清·龍文彬，民國·楊家駱主編，《明會要》，卷50，〈民政一·附籍〉，948。

⁴² 參見池子華，《流民問題與社會控制》，61。

如同《水滸傳》中的梁山泊。隨著明代江南經濟的成長以及明代政府所實施的「山禁」政策，流民開始有了另外一個選擇：城市。於是，脫離自己生存土地的人民往城市移動後，在城市中有錢人和外來的窮人形成互生的關係網絡，這些原本是良民的窮人有的在有錢人家中幫傭，有的在社會上做服務性的工作，有的過著無賴強取豪奪的生活，更有些人成為伸手向人要東西吃的乞丐。⁴³

於是我們不難發現，明代中央之所以汲汲營營於流民安撫的事業，只因為這群離鄉背景的人為數龐大，任意流竄不但對於社會治安造成威脅，更可能削弱國家的力量。明代政府一方面企圖在保甲、戶籍制度上採取「防堵」的手段，另一方面又在政策上採取「鼓勵」回鄉復業的措施，這些理想和下一章將談及的「明初慈善事業」都有著「否認現實」的態度。也就是說，明代中央政府抱著企圖解決「流民」問題的理想，認為解決流民問題的根本關鍵在於「人與土地」聯繫的強度，但是否認了人民在明代中後期有了更多在土地之外的「謀生」能力，這些謀生機會竟是在人民被迫拋棄原本的「生存基礎」後才發現的。在明代中央政府仍懷抱著對於「開國精神」的嚮往時，那些在政治場域之外的文人，不但發現了這個現象，更將之記錄了下來。

活動於明末萬曆、天啓年間的姚旅，遍行天下後指出城市中除了古代的四民外，另有二十種職業在城市中增生，合稱為「二十四民」。⁴⁴這些增生的職業所引發的社會上觀感為何呢？岸本美緒教授的研究指出：城市中服務性

⁴³ 明·何良俊認為這些集中到城市中的流民，最後變成了「鄉官家人(奴婢)」、「官府之人(衙役)」、「工商」、「遊手趁食者(乞丐與無賴)」。參見：明·何良俊，《四友齋叢說》，卷13，〈史九〉，111-112。除此之外，在國外的二手研究中，David C. Schak亦有類似的看法，參見David C. Schak, *A Chinese Beggars' Den* (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, c1988), pp. 5.

⁴⁴ 參見明·姚旅，《露書》，卷9，〈風篇中〉。此二十四民分別為：士、農、工、商、兵、僧、道、醫、卜者、星命、相面、相地、奕師、馭僧、駕長、舁人、篋頭、修腳、修養、倡家、小唱、優人、雜劇、響馬巨竊。轉引自謝國楨，《明代社會經濟史料編選(下)》(福州：福建人民出版社，2004年)，436-437。

的工作是下賤的職業，從事這種職業的人沒有資格進入士林。⁴⁵這些職業很有可能是「寓外流民」來到城市以後的謀生選擇，其中沒有「乞丐」的選項，這可能顯示出乞丐在當時社會並不被認為是一種「職業」。⁴⁶然而，在這二十四民中，從事服務性質的工作已然被為是下賤的職業，那麼本文所要討論的乞丐在社會上的位置為何呢？

明人陳汝錡所著的《甘露園短書》中很明白指出人所賤者有三，而乞丐為其中之一：

人有貴所賤者三，有甘所畏者三，賤乞丐以有求於我，為升斗故，開口言乞，作可憐之色，雖賤巧而行巧；賤蒼頭以服役於我，臧顏婢膝，奔走權門，聽差遣而心其不肖，實罵奴而為奴；賤寇盜以取非其有，吮民脂髓，通苞苴授，暮夜金狼藉，且鞠賊而犯賊。⁴⁷

這段史料中呈現出來乞丐被認為「賤」的原因，乃是因為乞丐「有求」，而且所求的手段是衣衫襤褸「作可憐之色」，只為了些糊口的「升斗」之米。除了形象以及生活方式之外，明代小說更有乞丐企圖使壞而和良家婦女產生衝突的場景：

王酒酒道：「大娘子，你不要賴！瞞了別人，不要瞞我。你今送我些錢鈔買求我，我便任那婦人錯認了去。你若白賴不與我，我就去本府首告，叫你喫一場人命官司。」高氏聽得，便罵起來：「你這破落戶，

⁴⁵ 岸本美緒，〈明代的應考資格和身份感覺〉，收入黃寬重主編，《基調與變奏：七至二十世紀的中國》，269。

⁴⁶ 關於職業的觀念，在中國現代化以前是否存在並不清楚，根據馬克思·韋伯在《新教倫理與資本主義精神》一書中的分析，認為在資本主義出現以前新教精神認為人透過勞動來榮耀上帝，而資本主義結合工業化以後，這樣的宗教情懷逐漸退卻，但是現代人身為「職業人」的態度卻轉化為對於財富的渴求而被保存下來，甚至強化，於是現代社會迫使每一個人都必須是「職業人」。參見：馬克思·韋伯著，于曉等譯，《新教倫理與資本主義精神》（台北：左岸文化，2001年），156-179。本文所引用的諸多學者，如池子華、陳寶良等，當他們指涉乞丐（或流民）乃是沒有職業的人，或者以乞討為職業，成為職業性乞丐的時候，很明顯是站在當代的立場看西方觀念尚未進入時的傳統中國。

⁴⁷ 明·陳汝錡，《甘露園短書》（《四庫全書存目叢書》子部87，台南：莊嚴文化，1995年），卷1，〈二十二〉，13a-13b。

千刀萬剮的賊，不長俊的乞丐！見我丈夫不在家，今來詐我！」⁴⁸

明代的乞丐在城市中是一個特殊的群體，雖然在法律層面並未明文規定乞丐的社會地位，但是實際的社會生活中，由於乞丐本身「游手趁食」的特性，有工作時所做的又是當時人民所瞧不起的職業，可見得明代社會上處處有著良賤之間的界線觀感。

然而，乞丐在明代社會被「再現」為貧且賤的社會份子，其身分並不是處於完全不流動的狀態，相反的，明代身分的垂直接流動是司空見慣的情形，但是身為社會上層的文人卻對這種現象嗤之以鼻。例如明人王錡觀察社會上買官風氣盛行，認為：

近年補官之價甚廉，不分良賤，納銀四十兩即得冠帶，稱「義官」。且任差遣，因緣為奸利。故皂隸、奴僕、乞丐、無賴之徒，皆輕資假貸以納。凡僭擬豪橫之事，皆其所為。長洲一縣，自成化十七年至弘治改元，納者幾三百人，可謂濫矣。⁴⁹

文中「良賤不分」代表著賤民階層也可以錢買得原本「貴良」階層才能獲得的官位，其中皂隸、奴僕本來就是法律上定義的賤民，如今連乞丐、無賴在文人的眼中也是屬於賤民的階層。再例如沈德符在《萬曆野獲編》中記錄了乞丐獲得「將軍」的官位，他更認為此「賤極矣」。⁵⁰是故，我們可以看到雖然「良賤」的定義在明代應是法律層面上的重點，這樣形塑的過程中原結合了戶籍與保甲制度，但是隨著時間的過去，在當時的城市中、各色人等的階序中，也漸漸發展出法律以外的「良賤」判準。只是，這樣的判準究竟隱含了什麼樣的意識型態，隨著時間的沉澱至近代變成「約定成俗」的觀感？則是我們必須深入分析的課題。

⁴⁸ 明·馮夢龍編纂，《警世通言》（台北：三民書局，1983年），378。

⁴⁹ 明·王錡撰、張德信點校，《寓圃雜記》（北京：中華書局，1984年），40。

⁵⁰ 「亦以市井丐得稱將軍，而賤極矣。」參見明·沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959年），〈都督將軍〉，452。

三、明代中晚期城市中的乞丐論述

關於人民在社會上的地位，自古就有所謂「下九流」之說，元代也有所謂的「十色」：

蒙古舊法分人為十等：一官、二吏、三僧、四道、五醫、六工、七獵、八民、九儒、十丐。⁵¹

由上一小節可知：但明代法律中並無關於乞丐的身分定位，可見得「賤」與「乞丐」之間的聯繫應是社會發展下的產物。於是，本章節企圖從明代的社會發展與所發生了什麼樣的變化，去檢視這樣的變化與世人觀看乞丐的方式之間有著什麼樣關連。

首先，明代中期以後的天災頻仍，造成許多流民的產生，而流民正是城市中乞丐群體的最大補充來源。⁵²只是，流民並不是明代特有的現象，明代政府如何因應呢？明代初期有許多放棄自己土地的逃戶，這些人主要是往山林裡移動，成為山中的盜賊：

凡盜入據，舊巢見在，不煩在闢；且山居饒材，易為營創。遊手好閒者，所在而有，利之所在，人必爭趨，旬月之間，數萬之眾可立聚也。

⁵³

流民一旦成為盜賊的成員之一，對於社會秩序的為害是很嚴重的，於是明初政府採取「山禁」的政策，企圖抑止流民成為盜賊。⁵⁴因此，這群沒有

⁵¹ 清·徐乾學，《資治通鑑後編》（台北：商務印書館，1983年），卷162，〈元紀十〉，6b。

⁵² 池子華，《流民問題與社會控制》，60-65。

⁵³ 清·顧炎武，《天下郡國利病書》，〈江西〉，52a-52b。除此之外，明代許多官方文書亦記載了許多流民「嘯聚為盜」的事件。

⁵⁴ 王士性在此指的是介於河南、湖廣、四川之間的交界帶，此地「山谷阨塞，林菁蒙密，既多曠土，又有草木可採掘而食，自古為逋流之地。」多年來，每有災荒，流民群聚，禁

土地、沒有謀生能力的人群，在脫離原本的戶籍以後該前往何處呢？池子華教授認為流民勢必前往「生存條件」較高的地方。⁵⁵明代中期以後，不少史料指出：城市成為流民最佳的去處；而在流動的旅途中，「乞討」便成為他們唯一的謀生方式。例如姚夔擔任宰相的時候，某一次劇烈的天災，產生大批的流民前往城市，對社會的秩序造成不小的衝擊，於是他上奏給當時的皇帝憲宗說：

今京城街市，多有疲癯殘疾之人，扶老攜幼，呻吟悲號，亦足以干天地之和，而四夷使臣見之，將為所議。昔文王發政施仁，必先鰥寡孤獨，伏望皇上以恤民為心，特敕巡街御史，督五城兵馬，拘審道途乞丐殘疾之人，有家者責其親鄰收管，無家者收拾養濟院，照例時給薪米。其外來者，亦暫收之，候天道和暖，量與行糧，送還原籍，有司一體存恤，務令得所。此一調攝和氣之一端也。」憲宗可其奏，曰：「無論老幼男女有無家及外來者，順天府尹盡數收入養濟院記名，設法養贍，毋令失所。」⁵⁶

實際上，養濟院的設置自宋以來有之，明代政府在面臨廣大流民產生的時候，自然依循前朝的解決辦法，且姚夔更提出把流民「送回原籍」的想法，希冀這些流民可以回歸「良民」之列。⁵⁷這些都是明代政府處理流民的基本態度。

除了養濟院這樣的官方機構外，地方官也積極解決由天災帶來的大批流民，其解決之道就是在城門設立「粥場」，而且「每日選地方上有德行的老人，按時煮粥救濟流民。」⁵⁸提出設立粥場的人是李珣，他認為災害過後應

之又復集。參見：明·王士性，《廣志繹》（北京：中華書局，1981年），卷4，〈江南諸省〉，94-95。

⁵⁵ 池子華，《中國近代流民》（北京：社會科學文獻出版社，2007年），95-105。

⁵⁶ 明·余繼登，《典故紀聞》（北京：中華書局，1981年），253。

⁵⁷ 關於養濟院的設置，請參見：明·萬表輯，《皇明經濟文錄》（《明代經濟文錄三種》，北京：全國圖書館文獻微縮複製中心，2003年），卷6，〈戶部〉上，43-44。

⁵⁸ 明·余汝為輯，《荒政要覽》（李文海、夏明方主編，《中國荒政全書》第一輯，北京：

將人民分成四等救濟：「仁、義、禮、智」，其中乞丐被歸類為最需救濟的「智字」。⁵⁹讓我們先來看看粥場的實際運作情形：

城四門擇空曠處為粥場，繩列數十行，每行兩頭豎木樞繫繩作界。饑民至，令入行中，挨次坐定，男女異行，有病者另入一行，乞丐者另入一行。⁶⁰

雖然文中乞丐另入一行的原因並未清楚，救濟粥糜的數量是否有差異也無法得知，但從中可以得知乞丐在救濟現場並非和一般良民並列，而是被視為如同身上有病的人一般與良民區隔。這些都是明代從中央到地方一致貫徹的政策。對於「寓外流民」，實施「粥廠」救濟的同時，已經先將外來者集中於一處，再從這群人中分出「流民」(良)與「乞丐」(賤)的差別，以防止良賤之間的混雜。

除了解決流民「吃」的問題外，明代官員還企圖解決流民「住」的問題。明人陳龍正曾提出「建丐房」的提議，這類丐房原本是由城中「紳賢」捐建，後政府亦企圖跟進。⁶¹只是，丐房原本收留的是因災荒流離失所的「流民」(史料中亦稱「流丐」)，但是發展到明代末期，依據謝肇淛《五雜俎》中的描述，已成為流民與乞丐共存之所：

京師謂乞丐為花子，不知取何義，嚴寒之夜，五坊有舖居之，內積草秸，及禽獸茸毛，然每夜須納一錢於守者，不則凍死矣。其饑寒之極者，至窖乾糞土而處其中，或吞砒一銖，然至春月，糞砒毒發必死。

北京古籍出版社，2003年），卷6，〈饑饉拯救之要·施粥糜〉，423。

⁵⁹ 此救濟措施被稱為「李珣賑濟法」，參見明·余汝為輯，《荒政要覽》，卷6，〈饑饉拯救之要·賑濟〉，410。這種賑濟之法主要的目的是先區隔出需要救濟程度的不同，以免資源的分配不均，造成真正需要救濟的人得不到幫助。

⁶⁰ 明·余汝為輯，《荒政要覽》，卷6，〈拯救饑饉之要·施粥糜〉，423。

⁶¹ 「荒年貧民多死於餓，不知其更死於寒也。晝游夜蹲，腹虛而體冰，積寒中骨，時方嚴凝猶未蒸動耳。及春溫，內寒陡發，寒溫相搏，數日輒斃。」流丐死亡多半不是餓死，而是無地方居住被冷死，於是有官員提議「煖活之用實與粒食並重」參見：明·陳龍正，《救荒策會》（《四庫全書存目叢書》史部275，台南：莊嚴文化事業有限公司，1996年），卷7，〈建丐房議〉，8a-8b。

計一年凍死毒死不下數千，而丐之多如故也。⁶²

謝肇淛的文章除了描繪出「丐房」(火房)的地理位置乃是居於城中，且支付少許金額便可入住，成了流民與乞丐群居的場所，更寫出每年凍死毒死的流民與乞丐不下數千人，但乞丐在城市裡的數目仍然很多的情形。謝肇淛身處明代末期，已是國家政策鬆弛、地方養濟院不行、民間善會善堂盛行的年代，文中所描述的顯然已經不是明代中期以前流民乞丐雜處，官方汲汲營營區隔的情況。在晚明時期，流民大多由民間善會救濟，在排除乞丐這一前提下，乞丐自然而然群聚於「火房」以免凍死。⁶³

由於「粥場」與「丐房」皆設置於城市中，加上明代的山禁政策，城市成爲這些流動人口最佳的去處；到了明朝末年，流民湧入大城市更成爲一股銳不可擋的潮流。⁶⁴從四方流來的移動性人口，對城市的治安造成不小的威脅，不只是因爲流來的人數龐大，更因爲裡頭的組成份子太過複雜，包含了「乞丐壯丁、遊食僧道、邪教傳頭、燒煉方士、流來水戶」。⁶⁵

明代的城市經濟發達，社會風氣爲之一變，失去了明初開國以來的帝國精神，而趨於澆薄。⁶⁶乞丐的流動也正好成了官員評判地區風氣的準則。明

⁶² 明·謝肇淛、陳留，《五雜俎》（台北：偉文圖書出版社有限公司，1977年），122。

⁶³ 關於民間善會對流民的救濟措施，請參見：梁其姿，《施善與教化》。其中區隔所造成的影響請參見第三章的論述。

⁶⁴ 「我禾饑甚，西尤甚，流丐入善邑者眾。沿途求食，而坊曲之民，去丐無幾，莫應其求，死者無數。初議設粥場以濟，而慮私儲有限，饑民四集，散遣無方，將釀後憂。」參見：明·陳龍正，《救荒策會》，卷7，〈粥擔述·崇禎辛巳〉，4b。

⁶⁵ 上述四種人皆是屬於水平流動人口中的一份子，其中「流來水戶」很可能指的就是在河渠眾多的江南地區中，那些以船為家的流動人口。類似的論述還有：「遊食僧道、乞丐壯丁、流來光棍寄寺宿窠，騙財亂俗，甚為民害，與夫本土之民流離他鄉，何計招徠還復故里？何術安撫？」參見明·呂坤，《實政錄》（《北京圖書館古籍珍本叢》第48冊，北京：書目文獻出版社，1988年），〈民務卷三〉，61b。

⁶⁶ 這裡所謂「帝國精神」指的是明初開國時維繫整個社會的倫理結構。卜正民認為：「姑且不論商業本身是不是罪惡、中國是不是應該返回洪武皇帝時的『冬』季秩序中；但他(張濬)希望『季節』重新變換，在這種變換中重新恢復父權家族、等級秩序和統治階級的正義等中庸價值體系。正是這些東西維繫著中國的社會結構秩序，而不僅僅是明代的社會結構秩序。」加·卜正民，方駿、王秀麗、羅天佑等譯，《縱樂的困惑》（北京：生活·

人方鳳出身於江西，在他擔任吳地的地方官時，有了以下的感嘆：

我江西人最儉，自奉甚薄，不喜浪費，所以市無乞丐；吳人好侈，服食華美，稍有餘財，輒欲興作，所以易富易貧，遂至乞丐為盜，廉恥喪盡。近年行禮及宴享過侈，二三大老立鄉約救之以儉朴，亦未見有化之者。⁶⁷

同樣的，嘉靖年間，劉節撰寫南安府志時，更說：「先賢過化之邦，事簡民恬，土俗淳朴，有中州清淑之氣，勤於生業，市無乞丐，婚不親迎，喪延吊客，病信鬼巫。」⁶⁸將「無乞丐」等同於純樸、勤於生業等現象。是故在明朝晚年，地方官普遍流行著一種觀點：乞丐少則風俗淳，乞丐多則風俗薄，風俗淳樸之處，即便凶荒也不見乞丐的蹤影。⁶⁹

讀書·新知三聯書店)，306。

⁶⁷ 明·方鳳，《改亭存稿》（《續修四庫全書》集部1338，上海：上海古籍出版社，2003年），卷5，〈雜著〉，15b-16a。

⁶⁸ 明·劉節，《（嘉靖）南安府志》（明嘉靖刻本，天一閣文物保管所），卷10，〈禮樂志〉，15a-15b。

⁶⁹ 另一個例子則是《南寧府志》：「橫州重廉恥、尚文學，男子不事耕商，婦女知守壺範，服飾視京師，凶荒無乞丐。」明·方瑜纂修，《（嘉靖）南寧府志》（中國科學院圖書館選編，《稀見中國地方志匯刊》，北京：中國書店，1992年），卷1，〈地理志〉，18上。

四、小結：明代經濟發達下的價值觀

明代中期以後，商業的發達帶動城市經濟的發展，城市中的人們生活方式為之一變。卜正民教授曾在《縱樂的困惑》一書，藉由地方太守的眼觀察到明代經濟發達以後的歷史，是如何喪失了當初明太祖的立國精神。⁷⁰一般市井小民的生活方式受了經濟發達的影響，除了價值觀漸漸發生改變之外，⁷¹看人的方式與判準也產生的質變，最大的改變就是「以貌取人」：

看來如今的風俗，只重衣衫不重人品。比如一個面貌可憎言語無味的人，身上穿得幾件華麗的衣服，到人前去，莫要提起說話，便是放出屁來，個個都是敬重的。比如一個技藝出眾，本事潑天的主兒，衣冠不甚濟楚，走到人前，說的亂墜天花，只當耳邊風過。⁷²

在只重衣衫不重人品的社會風氣下，因為諸多因素從良民階層游離出來的「流民」，在經濟方面因破產而「貧」，轉往他地或者是「善邑」的途中又以「乞討」維生，來到了大城市後他們面臨著許多條路的選擇：一是入養濟院接受救濟後被發還原籍；二是留在當地接受粥場救濟，天冷時則留宿火房。明代中期以後，由於流民的數量龐大，發還原籍的措施漸漸失效，於是政府改採「當地注籍」的措施。⁷³雖然從史料中我們無法判斷當地注籍的內容是否為「良民」亦或是「賤業」，但就謀生途徑而言，大城市的良民職缺

⁷⁰ 加·卜正民，方駿、王秀麗、羅天佑等譯，《縱樂的困惑》（北京：生活·讀書·新知三聯書店），306。關於明代的社會風尚研究回顧，請參照林麗月，〈世變與秩序：明代社會風尚相關研究評述〉，《明代通訊研究》（第四期），9-19。

⁷¹ 陳舒涵，《明代時人的金錢觀》（國立中興大學歷史學系碩士學位論文，2007年），80-113。

⁷² 明·金木散人，《鼓掌絕塵》，收入《古本小說集成叢刊》（北京：中華書局，1990年），第八回〈泥塑周倉威靈傳東，情投朋友萍水相逢〉，382。

⁷³ 清·龍文彬，民國·楊家駱主編，《明會要》，卷50，〈民政一·附籍〉，948。

無法供應大量的流民湧入，於是這些外地流來的流民只能做些服務性質的「賤業」，甚至是乞討維生，成為職業性乞丐——永遠的流浪者。⁷⁴

這些在城市中留下的流浪者，為城市的治安帶來不小的困擾，於是原本在城市中的保甲組織，便擔負起「驅趕」的責任：

乞丐壯丁、遊食僧道、邪教傳頭、燒煉方士、流來水戶，在於地方為害惑民，甲長舉報，保正即時趕逐，不服者與容留之人，一併送官究治。⁷⁵

這些因為諸多因素拋棄自己土地的流民，先因為沒錢而貧，在無法返回原籍，又無法在新居地爭奪已然飽和的良民工作機會。這些種種的現實條件，使得他們的身分位階相對於老百姓而言是卑微的。至於那些接受儒學教育出身的官員，在面臨歷代皆有的流民問題時，他們除了從歷朝中找到了「養濟院」這樣的解決辦法，也深刻明白流民聚集於城市乃是經濟發展下的產物，於是有風俗澆薄與乞丐聚集的聯繫出現。深厚的儒學基礎更迫使他們擔負起教化的工作。他們發現，在他們所處的時代中，乞丐的增生不只是經濟層面的貧窮，伴隨著人民價值觀的轉變，金錢被賦予道德上的意義時，乞丐滋生其實只是這類現象的表層。於是在解決社會治安的問題時，他們更注意社會風俗的導正：

故諺曰：「笑貧不笑娼。」吾願為政者善所以導民，使風俗漸臻於淳

⁷⁴ 岸本美緒教授指出：「明代有地區性的被歧視階級，以“丐”的名稱命名，叫做“丐戶”。參見岸本美緒，〈明代的應考資格和身份感覺〉，收入黃寬重主編，《基調與變奏：七至二十世紀的中國》，264-266。但筆者認為，雖然這些丐戶的性質並非乞丐，但明代的史料中呈現的丐戶與乞丐卻時常互文成義，例如馮夢龍的小說〈金玉奴棒打薄情郎〉中的丐戶團頭「金老大」，雖然是丐戶出身，但文中卻以乞丐視之。丐戶的聚集地及所從事的職業如下：「浙之寧、紹、溫、處、臺、金、衢、嚴八府，俱有丐戶，一名墮民，俗呼大貧。蓋國初不治生理，遊手遊食之人，著於版籍，至今不齒於庶民。民間吉凶事，率夫婦服役，鼓吹歌唱，以至舁轎、篋頭、修足，一切下賤之事，皆丐戶為之。」參見明·葉權，《賢博編》（北京：中華書局，1987年），31-32。

⁷⁵ 明·呂坤，《實政錄》，〈民務卷三〉，6b。

厚，庶幾無愧於學詩也。⁷⁶

清朝的崔述，綜觀唐代以降的社會風尚提出了這樣的看法，這是深受儒學涵養的官員所提出最具代表性的一段自許文字。乾隆三十四年，崔述的家鄉發生了大饑荒，隔三年又大豐收，經歷了這些事情，他體會到人性好華美之個性，往往無法應付突如其來的災難，不如簡樸生活，居安思危。是故，他認為無愧於「學詩」，就該教化百姓使風俗臻於淳厚，改變社會上「笑貧不笑娼」的風氣。

明初的人民安分守己，不以奢侈為榮，樂天知命是當時的社會風俗；明代中晚期以後，生產力逐漸恢復，雖然天災人禍造成人口流往城市，但平均農產量仍然足以養活全天下的人民，多餘的農產促成了手工業與商業的開展，隨著商業的發達，富商巨賈的高額消費生活，不但改變了城市的面貌，更改變了人心。明代乞丐正是在這樣的背景下群聚於城市的內部，其結果就是城市中的人口對於乞丐身分觀感的深刻化，無論是有錢階層的商人與手工業者，或是掌握知識的文人與官方，對於這群聚集於城市中求生活的乞丐，很明顯地感受到城市的富裕下隱藏著貧窮與骯髒的一面。經濟、城市的發展與貧窮乃一體的兩面，在城市成為窮人「趨利」之所在時，對知識階層的壟斷者—官方而言，並未從時代變遷的角度去面對與解決流民生存條件的問題，於是大量的流民來到城市後淪為最下層的乞丐，官方又接著開展出一套「風俗」的論述，這套論述結合下一章將討論的救濟事業，成為從思想到實際行動的一連串連鎖效應，這些對於乞丐而言影響為何呢？則是筆者還要再繼續追問的問題。

⁷⁶ 清·崔述，《讀風偶識》（台北：學海，1979年），35。

第三章：明代的救濟事業與乞丐

米蘭·昆德拉：「一個想要離開自己熟悉的土地的人是不幸的。」

中國官方的救濟事業由來已久，最早的救濟政策出現於《禮記·禮運》：「使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養……是謂大同。」¹由此可見，在由真正「王者」統治的理想社會中，國家有義務對無依無靠、身有殘疾者進行救濟，這是自古以來的理念。但這種鰥寡孤獨政策和所謂的救荒政策並不完全相同。救荒政策亦稱為荒政，以救助饑饉、災害為目的的救荒政策在理念上可以上溯自《禮記》和《周禮》，歷代王朝皆採取過很多相關的措施，有向受災者發放糧米、遣還流民者，亦有設置常平倉和預備倉、普及社倉、義倉以加強糧米的儲備者，等等。實際上，當時的人們往往將二者統稱為「賑濟」或「賑恤」。²

我們可以發現最初中國政府的救濟事業有兩個主要救濟對象，一是鰥寡

¹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記注疏》（台北：台灣開明，1991年），43。

² 鰥寡孤獨政策和救荒政策根本上的不同在於：救荒政策的救濟對象是生活因饑饉和災難而暫時陷入窮困的人，或者生活因將要來臨的饑饉和災害而會陷入窘境的人，這些人的數目龐大；而鰥寡孤獨者本身無論在任何條件下都無法自立更生，在一個國家內相對於流民而言數目不多。再者，鰥寡孤獨者無須也無力負擔國家稅收及繇役，而救荒政策的對象則是國家稅收的主要來源。參見日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》（北京：商務印書館，2005年），30-33。

孤獨者，一是流民。到了漢代，在漢律中有向「高年、鰥寡孤獨及篤癯、無家屬貧不能自存者」支給穀物的規定。到了東漢建安十六年，又有將「無衣無鞋四處流浪者」納入救濟對象，並且對此人描述為：「此狂癡人耳。」³此外，又有「孤老」、「鰥窮」等名目指涉那些無家可歸的「流浪者」，在漢代接漸漸被納入救濟的範疇中。⁴而魏晉南北朝時代因為實施「均田制」，「計口授田，為民置產」是均田制的重要精神，在連婦女皆可授田的情況下，國家救濟事業的對象漸漸縮小為「老人、未成年者、癯殘和寡婦」。⁵到了唐代，《開元令》中規定：「諸鰥寡孤獨老疾不能自存者，令近親收養。若無近親，付鄉里安恤。」⁶鰥寡孤獨政策更被包含在均田制的精神當中。是故，經過比較的視野，我們看見了開元令規定應該向鰥寡孤獨者提供救濟的不是國家，也就是《明律》和《清律》中所說的「所在官司」而是「近親」或者是「鄉里」。

另一方面，作為好手好腳但因天災人禍被迫離開土地行乞的流民，則由病坊收容。例如，唐代開元二十二年，政府命令禁止在首都行乞，將乞丐全部收容進病坊，並由政府支給糧米。⁷這種變化在歷代的救治制度中有兩個很明顯的改變，第一，從國家救濟的理念來看，那些遠離故鄉的流浪漢，其乞食行為僅僅是在飢饉和災害發生時才出現的，並不是經常性現象；第二，國家很明確稱他們為乞丐，並且要將他們當作救濟的對象。⁸

³ 晉·陳壽撰，宋·裴松之注，《三國志》（台北：鼎文書局，1980年），卷11，〈魏書十一〉，363。

⁴ 日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》，33-34。

⁵ 日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》，35。

⁶ 日·仁井田陞，栗勁等編譯，《唐令拾遺》（長春：長春出版社，1989年），〈戶令第九〉，165。

⁷ 清·董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1987年），卷704，〈論兩京及諸道悲田坊〉，7224b-7225a。根據這一上奏，當時的悲田坊是根據國家制度設立的，而其營運則委託給僧侶。此外，在唐代開元二十二年，政府命令禁止在首都行乞，將乞丐全部收容進病坊，並由政府支給糧米。雖然無法判斷病坊是否就是悲田養病院，但是乞丐被收容進某種設施是毫無疑問的。

⁸ 日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》，38。

到了宋代，鰥寡孤獨政策在繼承這種混亂的同時，更加重視現實，這一時期的重點在於設法解決大量流入城市的乞丐問題，因此政府專門制定了《鰥寡乞丐條例》和《乞丐法》，試圖以此應付乞丐的問題。⁹

繼承了唐代的悲田養病院，宋代在首都開封設立了福田院，根據福田院的名稱，可以推斷與唐代的悲田養病坊相似。唐宋的官辦救濟措施和明清時代的養濟院最大的差別在於，後者與僧侶一點關係也沒有，但是唯一相同的地方就是在唐以後到明清的救濟措施，都將乞丐納入救濟的範疇。在宋代的資料中，有些資料提及了在冬季時專門收容「老疾孤幼無依乞丐者」。¹⁰再者，考察宋代救濟措施的居養院設置地點，宋朝居養院的設置地點主要是以城鎮為主，因為城鎮是乞丐主要流向的地方，將城寨鎮市的乞丐安置在當地的養濟院就可以解決救濟的問題，因此日本學者夫馬進認為宋代的救濟措施是一種「追認現實型的政策」。¹¹透過史料分析，宋代養濟院「養濟」一詞在現實中的意義，是指每年冬季十一月到明年二月向乞丐發放穀米且不問收容者的戶籍。而平常三月到十月乞丐們在都城街道上行乞是得到政府的公認的。¹²

於是，對照於明代前期的官方養濟院到中後期的民間慈善組織，我們不難發現宋朝作為一個關鍵的轉折點，就是將乞丐納入了官方的救濟措施之中，而且救濟的地點是設置在「城市」。這點和下文談到的明代救濟措施有著很大的不同。關於大量流民脫離土地成為窮人以後的去處，從明代政府初期的措施再到後來地方文人發起的慈善組織，是否包含了乞丐群體呢？以及

⁹ 元·脫脫，《宋史》（北京：中華書局，2000年），卷178，〈食貨志第一百三十一〉。

¹⁰ 「乞令擘畫官屋，依京師收養，無令遠者聚於都下。」參見：宋·范祖禹，《范太史集》（台北：台灣商務印書館，1970年），卷14，〈乞不限人數收養貧民劄子〉，7b。清·徐松輯，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957年），〈食貨六十八〉，3。

¹¹ 日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》，47。

¹² 清·徐松輯，《宋會要輯稿》，〈食貨六十八〉，129。此外，研究指出：在宋朝首次有組織有系統地將乞丐納入了救濟的對象之中，在此以前，乞丐一方面和流民的災荒政策混為一談是臨時性的救災措施，另一方面在社會上也不構成一個特殊的群體。直到宋代，官方才有明確的因應措施。參見郭文佳，〈宋代乞丐囚徒救助論略〉，《商丘師範學院學報》23：1（2007年），46-49。

這些慈善組織在明代以一種新的姿態呈現，對於社會秩序甚至底層人民的生活起了什麼樣的影響？這些影響是否重新定義了社會上的位階與秩序，甚至重新塑造了評價乞丐的方式呢？都是本文企圖處理的問題。



一、流浪的旅途：流民的產生及其移動

在中國，流民產生的最大原因就是災荒，據統計中國歷朝的災荒不計其數，到了明代，276年中較大的自然災害有1068次，其中旱災174次、水災196次、風災97次、地震169次、雨雹災131次、霜雪災74次、蝗災93次、饑荒164次，平均每年受災約3.9次，次於元代5.1次，高於清代3.8次。¹³

災荒、兵戎、苛稅之後，大量的人民拋棄自己的土地遠走他鄉，他們的流向為何呢？流民的空間流動具有多向性，史書上常用「四出」、「奔進」、「流散」等詞彙描述這種景象。但流民對於生存目標的追求並不是「無頭蒼蠅」式的亂飛，池子華教授指出他們常向「生存條件」較高的地區移動時，認為有以下六種趨勢：從經濟落後區流向經濟發達區、人口高壓區流向低壓或負壓區、重稅區流向輕稅區、避荒逐熟、趨邊、向心。¹⁴但池子華教授在談論這些趨勢的時候，並沒有詳細交代是各朝均有的現象，或者某些趨勢是某個朝代的特徵。若要研究明代的流民問題，這是必須釐清的部份。

在明代，由於江南經濟的發展以及江南許多城市的繁華，上述的「趨利」選擇就有了意義：經濟落後流向經濟發達在中國指的就是「江南行」¹⁵；而「向心」意味著向「城市」聚集。例如，嘉靖年間江南有個石門丐烈婦的故事，不僅地方志記載了下來，因其「忠貞」事蹟亦被寫入了正史：

石門丐烈婦者，湖州人，莫詳其姓氏。正德庚午，湖民大饑，婦與其

¹³ 張研等著，《歷史的瘋狂：嗜血的年代》（中州古籍出版社，1991年），23-24。

¹⁴ 池子華，《流民問題與社會控制》（廣西：廣西人民出版社，2001年），60-65。

¹⁵ 在淮北人心中，江南是天堂，江南行是最佳的選擇。他們無論是豐年還是荒年，「秋收之後，年年南下，習以為常」，所以生長在江南的兒女們……年年看見許多江北人來到各縣的鄉村，開墾荒田或是做庸工。參見：吳壽彭，〈逗留於農村經濟時代的徐海各屬〉，《東方雜誌》，27：6（1930年），75。

夫及姑走崇德石門市乞食，婦有殊色，市人爭憐欲挑之，與之食，不顧；誘之財，亦不顧。寓東高橋上，不復乞食者二日，伺夫與姑皆不至，聚觀者益眾，婦乃從橋躍入水中以死，一市人皆驚愕惜之。¹⁶

這段史料為我們揭示了明代流民的一些現實處境：第一，饑荒發生的時候，饑荒所在地往往「整家」人流亡，而且流亡的路途是前往與饑荒所在地接近的城市。第二，這些流民沿途以「乞食」為謀生手段，來到城市以後，很容易被城市居民定位為「乞丐」而不是「流民」。¹⁷舉家遷移的現象在明代絕對不是偶然發生，但是從「流民」到「乞丐」的觀念定位卻悄悄在這過程中成型，於是有些看見饑荒結果的官員，紛紛做出流民「強者為盜，弱者為丐」的結論。¹⁸城市中的自然資源所負荷的人口有限，這些災荒發生地遷移而來的群眾們，勢必得面臨「僧多粥少」的處境，幸運者在城市中可做些服務性質的事來糊口，不幸運卻又有力量者可以去偷去搶，至於那些比較可憐又無謀生能力者除了進養濟院一途外，就只能在街道靠著各種方式行乞，這些人統稱為城市中的貧民。

城市中的貧民在明代中後期以後，隨著移入人口的增加，有著大量的成長。萬曆年間張元忭曾經記載了嘉靖二年到二十四年在紹興的連年災荒，乞丐人數不斷累積，卻因官方救濟措施不足而造成乞丐的大量死亡：

湖盡涸為赤地，斗米銀二錢，丐人饑死，接踵鄉人挾糶一升夜歸，即被劫殺於道，郡縣於便民倉散穀賑饑，饑民趨就食，或死於道，或至倉前死，蓋待哺久緩不濟也。¹⁹

¹⁶ 明，趙文華，《（嘉靖）嘉興府圖記》（台北：成文，1983年），卷19，〈列女〉，893-894。

¹⁷ 明代關於流民與乞丐的規定，成化六年十二月時，皇帝下詔：「流民送回原籍，乞丐者收入養濟院。」參見：明·胡廣等修，《明實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1962年），卷86，〈成化六年十二月癸酉條〉，1678。可見得城市中的乞討者已被認定為乞丐而非流民。

¹⁸ 「元元艱食流離道路，強者為盜，弱者為丐，嘯聚弄兵，豈不由此。」參見明·張元忭，《（萬曆）紹興府志》（台北：成文，1983年），卷16，〈水利志〉，1264。

¹⁹ 明·張元忭，《（萬曆）紹興府志》，卷13，〈災祥志〉，1034。

儘管大部分的流民都沒有強大力量，但是其中總會混雜了些強而有力的乞丐，這些強丐很有可能成為流丐的領袖而危害治安，於是我們可以在明代中後期的官方文書中常常看見某地方官政績卓越的表現是「緝拿強盜與乞丐」。²⁰

明代中後期以後江南城市隨著經濟與移入大量的人口而開始產生改變，與現實生活息息相關的就是城市住民的複雜化，這也影響了明代政府對於城市的管理政策。例如，作為1559年至1563年吳縣的地方官員，曹自守強調，蘇州繁榮的外表是一種假象：

今生齒繁而利源薄，蓋吳民不置田畝，而居貨招商。閭閻之間望如錦繡，豐筵華服競侈相高，而角力錙銖，不償所費。征科百出，一役破家。說者謂，役累土著而利歸商人，擅其然乎？故外負富饒之名，而內實窶困。²¹

曹自守的描述背離了重農主義的傾向，但這與人口統計的實際情況竟然相似，這表明了某地的人口增長並不代表著人民的普遍富裕。這點可以從周臣的圖畫中看出端倪——他曾描繪大量蘇州街道上的「乞丐」和「貧民窟」中的居民。周臣在此二十四頁的流民圖冊後題跋寫道：「正德丙子秋七月，閒窗無事，偶記素見市道乞丐者往往態度，乘筆硯之便，率爾圖寫，雖無足觀，亦可以助警勵世俗云。」²²

雖然乞丐成為畫中的主角周臣並非首開先例，早在十二世紀時，周季常便以乞丐為主畫下「佈施餓鬼圖」，但其背後乃是佛教的渡化思想。若以市井敘事畫的角度出發，周臣仍算是第一人。爾後，文徵明之子文嘉，於1577年寫了一首題跋：「東村此筆蓋圖寫飢寒乞丐乞丐之態以警世俗耳。」雖然

²⁰ 例如：成化年間嘉定縣的地方官員葛鏞，曾經抓到強盜與乞丐薛李二人姦淫良家婦女，因而被評價為「理評事明」。參見：明·韓浚等修，《（萬曆）嘉定縣志》（台北：成文，1983年），卷11，〈人物考〉，757-758。

²¹ 明·曹自守，《吳縣城圖說》，引自清·顧炎武，《天下郡國利病書》（台北：廣文書局，1979年），第5卷，〈蘇下〉，11b-12a。

²² 美·高居翰，《江岸送別—明代早中期之繪畫》（台北：石頭，1997年），193-196。

周臣所畫的乞丐充分表現出憐憫之情，但他更大的企圖是以乞丐之態警告世人不要淪於乞討。若周臣於1516年畫下的乞丐形象為真，那麼根據邁克爾·馬默的研究，在明代末期的江蘇居民，非但平均壽命只有二十多歲，而且城市中的貧窮階級更是過著「過一天算一天」的生活也就更為可靠。²³

明代中晚期，流民大量進入城市淪為乞丐，甚至變成城市的新貧階級，城市的市容與治安必然受到影響。這個時期城市管理政策部分，日本學者夫馬進對於杭州的研究指出，宣德和正統年間，明代的鄉村經歷了一次非常重大的轉型，但是在此時期的城市則往往被研究者所忽略，而集中在絲綢、棉花、瓷器、鐵器和其他手工業等課題。此時期的城市社會轉型吸納了大量從農村逃離的農民，以及城市吸收了這些人口之後所發生的變革都是不可忽略的。²⁴

明代中後期以後，戶籍、里甲漸漸敗壞，農村以及城市因為經濟發生劇烈的變化，城市的管理制度開始有了改變。城市的居民需要擔任「總甲」和「火夫」，這是他們必須承擔的繇役中的一部分。總甲的第一項任務是「每歲輪總甲一名，專職譏防之事，爭鬥非常，呈官究治。盜賊竊發，率眾捍御。而惟附郭者最稱煩苦，尤當倍加體恤。」²⁵。火夫的職責是「在城牆內外巡夜」，起初是為了防止火災的發生，後來擴展到防盜和維持治安。²⁶由此可見，明代經歷了經濟的發展與人口的增長，結果就是大量的流動性人口移入城市，這造成了新的城市問題。在明代中期以後城市中，火夫與總甲成了「保甲系統」的城市版，原本保甲組織是一種傳統的組織，是國家自上而下強制

²³ 邁克爾·馬默，〈人間天堂：蘇州的崛起，1127-1550〉，收入林達·約翰遜主編，成一農譯，《帝國晚期的江南城市》（上海：上海人民出版社，2005年），56。

²⁴ 日·夫馬進，〈晚明杭州的城市改革與民變〉，收入林達·約翰遜主編，成一農譯，《帝國晚期的江南城市》，60-61。

²⁵ 明·方岳貢修，陳繼儒纂，《（崇禎）松江府志》（《日本藏中國罕見地方志叢刊》第一冊，北京：書目文獻出版社，1991年），卷11，〈役法一〉，22a。

²⁶ 明·呂坤，《實政錄》（《北京圖書館古籍珍本叢》第48冊，北京：書目文獻出版社，1988年），〈民務卷二·清編火夫〉，84b-85a。

執行的，從官方看來是一種與公共安全有關的政策。但明代中期以後，它成了一套體系，跟城市民眾每天生活息息相關的體系。城市中的乞丐和外來的流民混雜在一起，必定造成嚴重的治安問題，乞丐爲了求生各種手段都可能去實行，於是必定會成爲城市中「保甲」制度針對的對象。

宋代以後，凝固的、封閉式的坊市，分離的城市模式被打破了，取而代之的是具有開放式佈局的城市，它如同海綿吸附水份一樣，可以吸收大量的游民，客觀上爲游民提供了在城市謀生自立的機會，這也是我們看到明代中後期的城市現象。

就流民產生的原因、移動以及政府的措施，我們不難發現從明初與中期的差異。明代初期政府本著人與土地的聯繫，用各種方法將流民遣返原籍；但到了中期以後，這樣的政策漸漸失效，政府改採取「原地注籍」的措施。隨著流民移往城市，對於城市的治安造成威脅，政府又開始在城市實施「火夫與總甲」的城市保甲系統，防止從外地來的陌生人危害城市的治安。但光有這些線索我們仍然無法理解這些流民如何在城市中轉化爲「乞丐」？以及在城中聚集於某個定點？如何被社會上種種的「措施」給定位？這些問題若只從中央政府、保甲組織來看是不足的，還得從跟乞丐息息相關的救濟事業來著手研究，才能看出一些端倪。

二、三個問題：「誰」該被救濟？「如何」救濟？ 「為何」要救濟？

明代的養濟院政策繼承宋元救濟事業的精神，關於這一點我們先從國家的根本法典《明令》和《明律》來分析。

首先，在洪武元年(1368)制定的《明令》，在〈戶令·鰥寡孤獨〉中有下列規定：

凡鰥寡孤獨，每月官給糧米三斗，每歲給棉布一疋，務在存恤。監察御史、按察御史，常加體察。²⁷

對鰥寡孤獨給米救濟的政策從北宋嘉祐二年開始每月給米一升，南宋養濟院規定同北宋，到了元代曾經改成每月給米二升，可見給米救濟是國家對於鰥寡孤獨長期以來的慣例。²⁸

其次，在《明律·戶律·收養孤老》條中另外規定官吏「強制收養」的條例：

凡鰥寡孤獨及篤廢之人，貧窮無親依倚、不能自存、所在官司應收養而不收養者，杖六十。若應給衣糧而官吏剋減者，以監守自盜論。²⁹

「收養」二字根據日本學者夫馬進的考察，有以下兩種解釋：第一，為不能見死不救；第二，為養濟院收養。³⁰明律是以元代的法令為藍本編纂，因此「收養孤老」一條應該源於元代的法令，元代相關法律中也規定養濟院的設置是以「收養」為前提，因此明代的鰥寡孤獨政策中的收養，應是由養

²⁷ 黃彰健編著，《明代律例彙編》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1979年），卷4，〈戶律一·收養孤老〉，477。

²⁸ 日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》，45。

²⁹ 黃彰健編著，《明代律例彙編》，卷4，〈戶律一·收養孤老〉，477。

³⁰ 日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》，45。

濟院負責執行。³¹

那麼，明代養濟院的設置是什麼時候作為國家統一政策開始實施的呢？在《正德大明會典》中簡略記載為「洪武初」，從明史的記載可以確認這一點，但與宋代不同的是養濟院設置的地點。³²宋代養濟院設置的地點是以流民流向的城市為主，夫馬進認為這是一種「追認現實型的政策」，而明代的養濟院採取的是「原籍地收養」，因此夫馬進認為明代的養濟院為「否認現實型」，除了首都北京和國境等特殊地區外，對無依無靠者的救濟在明朝初年必須在其原籍地進行。這樣的救濟體制與明代鄉村統治的基礎——里甲制度有很大的關係。

同樣在洪武五年，另外發布了一項詔敕：

詔天下郡縣立孤老院，以孤老殘疾不能生理者許入院，官為依例贍養。如或出外乞覓，鄉市人民聽以餘剩之物助養其生，敢有笞楚者，有司以鬥毆論。誣告者抵罪。此等殘疾之人如或痊可願出為民人籍者，聽從其便，有司毋得稽留。³³

這項詔敕預先設想了孤老院的收容者及其與周圍民眾的關係，也就是說收容進孤老院中的人是不屬於「民人籍」的，或者說他們的戶籍被從「民人籍」中抽出。

《明實錄》中收錄的洪武十九年的詔敕則是從另外的角度論述這一個問題：

各處鰥寡孤獨不能自給者，悉蠲其差繇，若孤兒有田不能自耘者，另

³¹ 松江府華亭縣官上言：「舊設養濟院收養鰥寡孤獨、廢疾貧民，今棟宇傾圮，不堪居止，乞將沒官房屋改造，從之。」參見：明·胡廣等修，《明實錄》，卷93，〈洪武七年九月庚午條〉，1620。

³² 「初，太祖設養濟院收無告者，月給糧，設漏澤園葬貧民。」參見：清·張廷玉，民國·楊家駱主編，《明史》（台北：鼎文書局，1979年），卷77，〈食貨一·戶口〉，1880。養濟院設置的地點：「五月五日，詔天下各郡縣置養濟院。」參見：清·龍文彬纂，民國·楊家駱主編，《明會要》（台北：世界書局，1983年），卷51，〈民政二·恤鰥寡孤獨〉，959。

³³ 明·沈朝宣，《（嘉靖）仁和縣志》（台北：成文，1983年），卷7，〈恤政·養濟院〉，411-412。

親戚收養。無親戚者，鄰里養之。其無田者，歲給米六石，亦令親鄰養之。俱俟出幼收籍為民。篤廢殘疾不能自存者，即日驗口收籍，依例給米布，俾遂其生。³⁴

這裡所說的「驗口收籍」和黃冊的基本精神「為民人籍」是相對應的措施，由此可見當時存在著登錄一般人戶的冊籍，即黃冊或者類似的冊籍，同時還存在著孤老院或養濟院的冊籍，而後者隨著救濟對象的變化而有所更動。而養濟院冊籍上人民的登記主要是胥吏，負責調查的是里長、甲首和老人等里中德高望重的負責者。實際上，早在里甲制度尚未確定的洪武五年就曾經規定過「見有乞覓之人不行資給者，將清查其財產，多出來的沒收充公。」³⁵而這一項規定排除了「遇旱澇饑荒而產生的流民。」這項明朝初年的規定，從中可以發現國家正在透過高壓的力量，強迫限制乞丐留在里甲內部，防止乞丐外流。可見得明代政府對於水平移動的人口採取了兩種措施：一是對天災人禍產生的流民，採取的是遣返原籍的措施；二是對於乞討之人，採取的是原籍地收養且從民人籍中抽離的措施。

上述的原籍地收養主義乃明朝初年設置養濟院的基本精神，但首都北京則呈現了不同的風貌。洪武年間，明朝的首都設在南京，這時南京的養濟院已經不同於其他地區的養濟院，而是例外收留了山東和山西流民中的鰥寡孤獨者。³⁶遷都北京後，明政府下令將北京流落街頭的乞丐送回原籍的同時，向沒有親戚的人提供政府沒收的房屋，將他們安置在北京。³⁷這一資料表明了，原籍地收養主義在北京從很早就開始崩潰。這件事情可以從成化二年，姚夔上書看出，最後憲宗的回答是全數收入順天府的養濟院。³⁸

由於乞丐的人數眾多，北京養濟院不堪負荷，於是明朝政府又在其附郭

³⁴ 明·胡廣等修，《明實錄》，卷178，〈洪武十九年六月甲辰條〉，2696。

³⁵ 明·舒化，《大明律直解》（漢城：漢城大學奎章閣，2001年），卷4，〈戶律一〉，18b。

³⁶ 明·胡廣等修，《明實錄》，卷208，〈洪武二十四年四月甲子〉，3099。

³⁷ 明·徐學聚，《國朝典匯》（台北：學生書局，1965年），卷99，〈付恤孤貧〉，12a-12b。

³⁸ 明·余繼登，《典故紀聞》（北京：中華書局，1981年），253。

大興縣與宛平縣分別設立養濟院。³⁹

明初養濟院採用了里甲制為基礎的原籍地收養政策，於是養濟院的設置地點主要以各州縣為主，設置的場所為府城、州城、縣城的城內或郊外；另一方面，為了填補原本宋朝設置在城寨鎮市居養院的消失而出現的真空，明代必須在所有的州縣城中遍設有養濟院。到了嘉靖六年，更是在京師大量設置養濟院：

嘉靖元年，詔收養京城貧民。六年，詔在京五城地方各設養濟院一區，盡數收養。又令巡城御史行各城地方，有在街啼號乞丐者，民籍送順天府發養濟院，軍籍送蟠竿、蠟燭二寺給濟。⁴⁰

但這種原籍地收養政策隨著歷史的演進漸漸在各地逐漸廢弛，最大的原因還是因為種種因素被迫離開土地的流民，於是養濟院多了收容冬寒流丐的任務，並於春暖後將他們遣返原籍。⁴¹明代養濟院在創設之初以後逐漸擺脫了宋代居養院針對鰥寡孤獨的「德政」面貌，而更清楚地展開社會控制的功能，但是中期以後，養濟院中的種種弊端、效率問題逐漸加劇，甚至比起宋代有過之而無不及，甚至到了明末，養濟院已經腐敗的令真正的窮人裹足不前。⁴²曾在1590-1593年擔任順天府宛平縣令的沈榜，在《宛署雜記》中就詳細述說了當地養濟院各種貪污情形：長期以來，地方官疏於查點院內留養老人的情況，使得貧老中有「會頭」盤據期間，「亡者十不開一，存者十不給一，而利遂歸一人。」⁴³除了京師之外，這類事情亦發生在其他省份。⁴⁴這也

³⁹ 清·龍文彬纂，民國·楊家駱主編，《明會要》，卷51，〈民政二·恤鰥寡孤獨〉，960。

⁴⁰ 清·龍文彬纂，民國·楊家駱主編，《明會要》，卷51，〈民政二·恤鰥寡孤獨〉，960。

⁴¹ 明·徐學聚，《國朝典匯》，卷99，〈付恤孤貧〉，12a-12b。

⁴² 梁其姿，《施善與教化》，34。

⁴³ 明·沈榜，《宛署雜記》（中國科學院圖書館選編，《稀見中國地方志匯刊》，北京：中國書店，1992年），卷11，〈養濟院〉，5a-5b。

⁴⁴ 例如《武進縣志》：「（嘉靖）二十三年，知府符驗案查冒濫之弊：有家資數百金者、有父子俱在者、有子孫並居者、有夫婦同處者、有人死而名存者……」參見：清·王祖肅、楊宜命修，清·虞鳴球、董潮纂，《武進縣志》（中國科學院圖書館選編，《稀見中國地方志匯刊》，北京：中國書店，1992年）。《杭州府志》：「詭情匿跡之徒，往往竄名院

許可以用來解釋明末清初乞丐從養濟院出走時，有人於門上寫下了「綱常留在卑田院，乞丐羞命存一條。」的話語。原本擔負收養乞丐的官方養濟院破敗了，為求生存的乞丐們只好再次離開國家的秩序，走上街頭。

明代是中國社會一次經濟大幅度發展的時期，江南都市工商業所來的人口成長令人矚目，隨之而來的人口壓力、身分等級分化現象使得貧窮問題成為困擾的道德問題，然而官方的養濟院卻普遍地腐敗，明朝政府採取「否認現實型」的救濟理念，無法與時俱進地修正官方的救濟措施，新富與貧窮帶來的社會焦慮，也迫使地方菁英自然而然地接手處理這個問題：他們所關心的主要是在財富進入社會以後，貧窮所產生的社會上以及道德上的極大困擾，所想出的解決辦法也是極富「道德性」的。

明代中期以後，隨著官方養濟院的腐敗，地方文人自覺地組織善會、善堂以期解決明代晚期的貧窮以及「道德」問題。明末清初的善會善堂有著重要的意義，因為延續至民國年間的各種善會善堂幾乎都創始於明末清初，也延續了明末以來的精神。⁴⁵

呂坤在《同善倉序》中認為同善倉的設置不是為了調整米價，因此有別於社倉和義倉的意義，設立同善會的目的是「富人向貧民進行施捨」。⁴⁶夫馬進已經對明末清初同善會的誕生、組織、精神有著細微的描述，他認為同善會一開始的基本精神乃是本著「生生之旨」以及「儒家倫理」而設，其餘還有著以教化為主的演說，埋葬死者的事業，但是同善會並非像養濟院一樣對於救濟的對象毫無差別與限制，同善會的事業之一是勸善的演講，與此相同，貧民救濟的事業也是以勸善為目的的，所以必須要區分救濟對象、甄別善惡。而救濟的對象首先是貧窮又無依無靠的孝子節婦，其次是沒有被收容

戶以冒歲支……是貧者未必賑，而賑者未必窮矣。」參見民國·李榕，《(民國)杭州府志》(民國十一年鉛印本)，卷73，〈恤政四〉，2a。

⁴⁵ 日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》，78。

⁴⁶ 日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》，80。

進養濟院、亦沒有行乞的貧老困苦者。⁴⁷至於普通的貧民，則在會講結束後，根據自己的判斷向他們做一些微薄的施捨。與此相反，對於無視於倫理的人，諸如「不孝不悌、賭博健訟、酗酒無賴以及年力強健游手趁食以至赤貧者」則不是救濟的對象。⁴⁸《幾亭外書》以及《幾亭全書》中所收錄的「同善會會則」更將不救濟的範圍擴大，例如對於「少壯時白手取財、受享過份」的「衙門中人」，不耕不做的僧道，被視為本質上「不仁」的屠戶，坐吃祖先遺產的敗家子等四種人不進行救濟。⁴⁹之所以能清楚判斷被救濟者的「道德性行爲」乃是因爲同善會的救濟需要一定的程序：會員推薦。而更有甚者，還企圖將同善會結合保甲制度，更加落實這樣的「道德判準」。⁵⁰根據規定，都甲長要調查轄區內無食、無衣、無藥和無棺者的人數，做成兩部冊籍，分別上報知縣和同善會的負責人。同善會在確認以後，根據冊籍發放救濟。這樣的救濟方式與自上而下組織的保甲、社倉及鄉約是完全一樣的。

綜觀明代官方救濟事業從初期到中期的衰落，繼而民間善會擔負起救濟的責任，在這過程中有著關鍵性的轉變：救濟對象的不同。官方救濟窮人的措施從開始侷限於「鰥寡孤獨」，到了宋朝擴大爲流民、乞丐、城市貧民。明初雖然養濟院設置的精神與地點和宋朝有所不同，但其對象仍然包含所有的窮人，即便「原籍地收養主義」衰敗以後，養濟院開始大量設置於城市，其行政效率也開始出現問題，但無論是哪種情形，其背後的精神也許是出於「天地的和氣」，或者是治安的考量，官方養濟院仍然關懷著全天下的民眾。⁵¹但是民間慈善事業則有著全然不同的面貌——有選擇性的對象，其餘被排除的人除了回到養濟院外，就只能在臨時的「粥場」與「火房」生活。至於，排除的標準對於社會起了什麼樣的作用呢？則是下一小節要處理的問題。

⁴⁷ 明·陳龍正，《幾亭全書》（《四庫禁毀書叢刊》集部第12，北京：北京出版社，2000年），卷23，〈同善會·崇禎辛未〉，16a-16b。

⁴⁸ 明·陳龍正，《幾亭全書》，卷23，〈同善會·崇禎辛未〉，16a-16b。

⁴⁹ 明·陳龍正，《幾亭全書》，卷24，〈同善會講話〉，1a-25b。

⁵⁰ 明·夏允彝，《長樂縣志》（台北：國立中央圖書館縮影室，1981年）。

⁵¹ 「天地之和」的典故出自憲宗跟宰相姚燮的對話。參見：明·余繼登，《典故紀聞》，253。

三、慈善事業的論述

從上一節的分析，我們可以看見國家救濟事業在中國發展的一個斷層：明初開國以來，「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」的思想促使朱元璋實施一連串的「措施」，企圖將所有的人民安置在土地上，重新建立因為戰亂所破壞掉的人與土地的關係，更希望透過保甲防止流民離開自己的土地；而曾經過過游手趁食日子的他更在「土地」之外企圖以「養濟院」收納社會上所有的「不安分子」，從明初養濟院的設置地點更可以看出國家企圖將所有人留在鄉里土地的遠景。於是養濟院結合戶籍、保甲形成了明代初期帝國個別人身支配的統治景象。但隨著時間過去，天災、地主剝削、逃稅等促使人民離開土地，經濟繁榮帶動城市的成長，提供流民許多生存機會的選擇，明代中期養濟院漸漸也擔負起收容流民的工作，於是流民、鰥寡孤獨以及游手趁食的人群再次合流。到了明代晚期，養濟院的廢弛使得地方菁英開始肩負起救濟的角色，同善會的出現反映了地方菁英企圖重新解決因財富所帶來的社會問題，⁵²在這樣的過程中，明代地方菁英進行救濟，也為整個明代的救濟事業做了總結與回歸，下面就從明末同善會的思想來做分析。

虞城同善會創始人楊東明在《曹縣社倉序》中曾使用了「天地生生之心」和「心之生生者」這樣的表達：

夫人雖萬有不齊，實天地一氣所生。古人父母乾坤，胞與民物。疲癯殘疾、鰥寡孤獨，皆為兄弟，顛連而無告。是合天下人本同一體也……夫惻隱之心，天地生生之心也。即人之所恃以立命者也。如遇可哀矜而念不少動，則此心之生生者滅矣。⁵³

⁵² 梁其姿，〈施善與教化〉，41-62。

⁵³ 明·楊東明，〈山居功課〉（東京：高橋情報，1991年），卷1，〈曹縣社倉序〉，1b-2a。

楊東明在文章中根據萬物一體說的原則，指出那些面對應該憐憫的「痲殘疾、鰥寡孤獨」者而不動心，是喪失了「心之生生者」，即喪失了繼承天地生機之心的人。

至於陳龍正，生生的概念已經成為他思想的核心部份。⁵⁴於是這群同善會的創始人們甚至認為：正是在災害、飢饉、戰亂的時候，士大夫應該積極地對鄉里的問題發表意見，主張這樣做才是「士君子立身救時之本分」。⁵⁵但是，同善會堅持「心之生生者」的原因，絕不僅僅源自於他們的內在精神，其中還包含著更深的情感和更大的願望：教化。他們希望同善會能夠具有安定人心，進而導致社會安定，陳龍正在崇禎十一年(1638)，他在致浙江巡撫的信中就曾說：

敝邑向有同善一會，行之以八九載，每載四舉，貴賤上下，油油同心。蓋自設是會以來，幾無餓莩無道饑。又時時講解勸誘，以提醒良心，消弭邪孽，可默為鄉約保甲之助。⁵⁶

夫馬進認為，陳龍正將同善會當作緩和貴賤上下之間矛盾的潤滑劑，他一心追求的「同」就是「貧富貴賤合為一心」，為「同」賦予了十分具體的、階級意義的涵義，而在不能依法鎮壓盜賊的時候，同善會被當作一種代用的措施，陳龍正亦賦予極大的期待。⁵⁷

因此，對於同善會的創始者們來說，同善會不單單是慈善團體，而同時是進行教化的機關。如果要使救濟包括教育以及實際效果的話，救濟對象必須是符合同善會組織者倫理感覺的人，然而乞食之人沒有包括在救濟的對象中。陳龍正所處的時代乞丐群體已經發展出首領的階級一乞頭。在陳龍正的眼中，乞頭的形象如下：

⁵⁴ 「至崇禎庚午(三年)，公年四十有六矣。元旦，聞雞鳴，胸中曠然無一事。……自是悟生之旨。」參見明·陳龍正，《幾亭全書》，附錄卷1，〈陳祠部公家傳〉，3b-4a。

⁵⁵ 明·楊東明，《山居功課》，卷1，〈築堤捍水記〉，12a-14a。

⁵⁶ 明·陳龍正，《幾亭全書》，卷45，〈致喬聖任按台〉。

⁵⁷ 日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》，109。

取利甚多，有妻子、有居室、有田產，安然受眾乞之供，及其死也，則拋之城下，毫無加惠憐憫之心，則平昔之抽索何為？⁵⁸

所以，陳龍正和陳繼儒都認為，乞丐救濟的問題應該由「乞頭」來負責。⁵⁹

同善會創始者們的觀念雖然是基於「尊重生命」、「尊重生靈之心」的維護，但在當時也不可避免地帶有自我滿足的傾向。例如，萬曆三十年(1602)，楊東明目睹流民在大雪中倒死路旁的情景，設立粥廠向貧民施粥，他擔心好不容易才吃上飯的貧民沒有秩序，於是專門寫了〈訓民俚言〉，讓家僮學會後向貧民宣傳：

貧民聽之，都要學好。為甚受貧，積福不早。上天眼明，看得分曉。肯作好人，衣食不少。⁶⁰

聽了家僮的宣傳，貧民之中有人做了五言詩回應：

我輩本無良，飢寒不可當。明公造福祿，貧子免災殃。粥飯恩情厚，訓言趣味長。寄聲富貴客，莫為守財忙。

很明顯地，在楊東明及受濟貧民的眼中，貧人之所以貧是由於道德上的缺憾(「本無良」、積福不早，這裡所指可能是他們的祖先或他們本身)，富人之所以富，是因為他們早早「積福」，這些似乎是相當普遍通俗的概念，而楊東明很自然地加強這觀念來勸人「做好人」及「散財為善」。

同樣的觀念，也出現在陳龍正在同善會的講語中，對陳龍正而言，貧人之福薄通常不單是命中注定，更重要的是他們本身的缺點，在他另外一次演講中，他提出貧人之所以貧：「得到仔細看他起來，畢竟身上坐一件病，或貪口、或懶惰、或心想不定，俗說叫百會百窮。」⁶¹對於陳龍正與楊東明等

⁵⁸ 明·陳龍正，《幾亭全書》，卷26，〈乞丐〉，19a。

⁵⁹ 除了陳龍正之外，明末文人陳繼儒〈賑粥條議〉：「丐流另設粥場，延請董事，仍令丐頭管領，毋使混擾機民。」陳繼儒在提議設置粥場的時候，甚至直接建議乞丐應由「丐頭」直接管轄。參見：明·陳繼儒，〈賑粥條議〉，收入李文海、夏明方主編，《中國荒政全書》(北京：北京古籍出版社，2003年)，第一輯，516。

⁶⁰ 明·楊東明，《山居功課》，卷一〈訓民俚言〉，17b。

⁶¹ 明·陳龍正，《幾亭全書》，卷24，〈同善會講語〉，6a。

明末的行善者而言，他們認為富貴的人作為「好人」有其道德優越性，而貧窮者之所以貧窮，通常由於他們在道德上有缺點。

再讓我們來看看粥廠設置時的情況。明代是中國「荒政」事業總結的朝代，荒政作為天災過後的緊急救濟措施，可以看出從政府以至地方官面臨天災所產生的社會秩序，所持的立場以及態度。明代首先提出設立粥場的是李珣，明人陳繼儒則指出在粥場的實際運作上應該有所區隔：

丐流另設粥場，仍令丐頭管理，勿使混擾饑民。⁶²

陳繼儒認為，乞丐如果和一般饑民在同一個粥場接受施粥，勢必會造成秩序的混亂。雖然明末養濟院仍然存在，民間善會也發揮著一定的功能，但這兩者仍然無法全面地幫助所有的窮人，所以到了明代晚期，城市中的粥場成了時常設置的措施：

萬曆二十七年，十二月戊子，賑京師就食流民。⁶³

四十年三月，順天府以饑民流移，皆集京師，請給米煮粥賑濟，從之。⁶⁴

由此看來，我們似乎可以總結明代末年在「救濟」這一區塊的實際情形有三：第一，是官辦的養濟院；第二，是民間文人的善會；第三，是作為臨時措施的粥場與火房。但第三種措施仍然遭到許多官員的批評，例如陳繼儒認為：「設粥於城郭，則游手之人多；設粥於鄉村，則力耕之農眾。聚則疫痢易染……宜設於城郭十一，鄉村十九。」⁶⁵徐階更直言說：「施粥有名無益。」

66

於是，我們可以看見明末作為施善者的文人或者有錢人，他們在施濟時又將貧人分成好壞兩種，節孝的屬於好窮人，懶惰忤逆等的屬於壞窮人，而

⁶² 明·陳繼儒，〈煮粥條議〉，收入李文海、夏明方主編，《中國荒政全書》（北京：北京古籍出版社，2003年），第一輯，516。

⁶³ 清·龍文彬纂，民國·楊家駱主編，《明會要》，卷51，〈民政二·恤鰥寡孤獨〉，964。

⁶⁴ 清·龍文彬纂，民國·楊家駱主編，《明會要》，卷51，〈民政二·恤鰥寡孤獨〉，965。

⁶⁵ 明·陳繼儒，〈煮粥條議〉，收入李文海、夏明方主編，《中國荒政全書》，第一輯，515。

⁶⁶ 明·徐學聚，《國朝典匯》，卷99，〈付恤孤貧〉，29b。

只有前者可以接受救濟。在這樣的論述中，晚明的救濟措施展現了一種重新定位社會秩序的功能，將貧人(道德中立的)從中區分出法律上的賤民、道德上的賤人以及可能重反社會秩序的流民。⁶⁷在法制對賤民的定義開始模糊甚至縮小以迎合新的社會分化時，上層社會透過救濟貧民重新在貧窮和卑賤之間畫了一界線。關於這點我們可以從「明末同善會受救濟對象排除乞丐；清初一些普濟堂明文不收游手好閒之人；甚至1770年後救濟寡婦的清節堂興起，也明文規定只收清白之家的寡婦，曾為娼妓、奴婢甚至改嫁者一概不收。」這些點看出一些端倪。

從宋到明清這段歷史中，我們看到救濟事業的發展，這並不是表示宋到明清這個階段的經濟發展製造了更多的窮人，而是這個階段所經歷的社會經濟發展改變了社會分類的方式以及觀念，貧人因而成為新的社會類別。在賤民還沒「正式」出現的先秦時代，及賤民成為嚴格的法律類別的南北朝至唐代，並沒有所謂貧民的特殊社會類別。賤民從宋到明清的逐步解放(經濟層面)，使得「賤」一詞逐漸在法律上失去其社會分類的意義，賤民不一定貧，實際上可以用財富來改變、甚至擺脫其賤的身分，在這種趨勢下，「賤」已經無法完全指涉其「經濟」與「社會」的位置，相反的，「貧」則更能清楚說明「經濟」層面的低下。然而，隨著明代中後期的氣候、經濟以及社會變遷，眾多的「良民」(法律層面)逐漸淪為「貧民」(經濟層面)，更有為數不少的「賤民」(法律層面)，靠著財富翻身。明末的地方菁英面臨這樣的社會變遷，尤其是財富使得傳統的社會價值觀念瀕臨崩潰，窮人很容易成為社會價值重整策略的焦點。正因為窮人的組成成分複雜，包含流民、疲癯殘疾之人、乞丐、強盜、游方僧道甚至是游手趁食者，這些人若是靠著財富達到社會地位的提升，將使得傳統中國的價值體系紊亂。地方菁英對於這樣現象的焦慮，則反映在對貧窮的道德性的重新檢討之上。明末善會正是企圖在「貧」

⁶⁷ 梁其姿教授認為：明末的善會重申了貧窮本來的道德中立性，貧窮與道德兩種態度其實並不一致，但是明末善會這種矛盾正恰當地反映了當時社會菁英對財富以及貧窮的曖昧與不安的態度。參見梁其姿，《施善與教化》，60。

中靠著救濟的論述區分出「賤」的所在。

西方近代社會救濟機構以工作倫理來分辨誰值得救濟、誰不值得救濟的問題，這是基於一種「強迫勞動」與「城市治安」的考量。⁶⁸而中國明清民間善會對被救濟之人的道德分別卻持另一種原則：良賤之分，不過這非純粹法制上的分別，而是混合著新舊道德價值的良賤之分，這是具有文化優勢的社會菁英階層以更新的傳統分類法嘗試重塑社會秩序的一項策略：排除道德缺憾者。

明朝末年對於救濟窮人的三大措施，終究無法拯救日益增加的窮人：養濟院失效、粥場流於臨時性且範圍不大、民間慈善組織又汲汲營營於排除的政策，是故我們可以想像明代末年因為政策的改變，城市街頭的窮人越來越多，這些餓肚子的窮人為了生存什麼事都做的出來：

（景恭）四年，蘇松民饑，富家不與，遂火其屋，蹈海避罪。⁶⁹

這些餓到犯罪的饑民或許就是謝肇淛筆下的乞丐。但這些乞丐為何最終被城市裡的許多力量邊緣化了呢？又是在什麼樣的背景之下乞丐們群聚起來，甚至發展出嚴密的組織呢？這組織對於乞丐而言是否有著凝聚的力量？國家在此時又扮演著什麼樣的角色呢？則是下一章所要討論的重點。

⁶⁸ 歐洲在16到17世紀時，政府接管了原本由修道院主宰的慈善事業，開始廣為收容街道上「遊手好閒的人、乞丐、無賴與無用之人」，若不願意進入收容機構，則強迫他們離開城市。而進入慈善機構以後，得進行勞動以獲取每天所需。參見若茲·庫貝洛(Jose Cubero)著，曹丹紅譯，《流浪的歷史》(台北：五南，2007年)，89-96。傅柯亦認為「禁閉」對於收容瘋子和城市街道上的遊蕩份子，其背後包含了「救助」、「經濟態度」、「工作倫理」以及「城市義務」，這些都是對於遊手好閒的譴責。參見法·米歇爾·傅柯(Michel Foucault)著，林志明譯，《古典時代瘋狂史》(台北：時報文化，1998年)，65-108。

⁶⁹ 明·徐學聚，《國朝典匯》，卷99，〈救荒〉，10a。

四、小結：明代慈善事業的區隔策略

在中國，乞丐長期以來具有一種官方承認的、較低微的社會地位。丐戶這個詞，作為保甲制度的一類，保留下來以便維護地方治安並阻止遊民和流民的定居。當然，流民、遊民和乞丐之間的界線幾乎不可分，特別是在饑荒時期更是如此，這導致了諸如游丐等詞的產生。儘管流民、游民和乞丐之間的區別能夠使前者被遣送回原籍，但他們是可以互相轉換的。因無所事事，乞丐為人所憐憫、蔑視甚至是唾棄，有時候甚至被稱之為鬼怪，然而事實上他們十分強大有力，極具威脅性。⁷⁰還有一些市民認為他們是可以容忍的，如果說不是值得尊敬的話，因為不像衙門走卒和明搶豪奪者，乞丐至少選擇了一條誠實的謀生之路，而且乞討隨時教化民眾，提醒其所負擔的相互間之責任與義務。⁷¹

在分析人們對乞丐的觀感時，本章先檢視了明代慈善事業的轉變：從官方主導的養濟院，到民間組織的同善會；從一開始「否認現實型」根著於鄉村土地的救濟，演變成城市中含有區隔性的粥場以及善會。這些趨勢所造成的共同結果就是：乞丐成了明代城市中聚集且數量不斷累積的群體，而且這種情況到了清朝甚至民國仍然持續。夫馬進教授和梁其姿教授的研究都指出，明代晚期的慈善事業無論在形式上或觀念上都延續到往後的朝代。⁷²

⁷⁰ David C. Schak, *A Chinese Beggar's Den* (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, c1988), pp. 5-7。另外，孔飛力教授特別指出由於乞丐群體的龐大，造成民間與官方的恐慌，於是兩者在當時共謀地將乞丐扣上「叫魂犯」的帽子。美·孔飛力著，陳兼、劉昶譯，《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》（上海：上海三聯書店，1999年），301。

⁷¹ 美·關文斌著、任吉東譯、任云蘭校，〈近代天津的窮家行：行乞與生存策略論述〉，收入劉海岩主編，《城市史研究》（天津：天津社會科學院，2005年），272。

⁷² 民間慈善事業在清代的發展請參見：梁其姿，《施善與教化》，第三、四、五章。

若分析這些慈善事業背後的精神，就國家而言，明代的官方慈善事業是爲了吸收無能維生以及暫時離開土地的人民，並且幫助他們重新回到土地與人的聯繫上，也是回到整個帝國秩序的懷抱。實際政策是結合戶籍與保甲制度於養濟院中，並且另造一冊專門管理這些秩序以外的人民。但是明代中期以後，養濟院制度的衰弛使得這些秩序以外的人民流往城市後無所依歸，人數龐大到官方無法坐視不管時，城市的管理制度也起了變化。就國家看來乞丐群體在城市的增生乃是「治安」問題，甚至有傷「天地之和氣」，皇帝應該一方面採取防堵的措施(城市火甲組織)，另一方面採取暫時性的救濟(粥場、火房)，並且督促他們回到鄉里的土地上。

至於地方文人的慈善事業，中國文人受儒家經典影響，對於「無恆產無恆業」的人總是抱著一定程度的批評。⁷³在明代晚期，城市中大量聚集的乞丐，也自然而然被他們歸入了這樣的思考模式。先不論乞丐群體在城市中是否對社會造成危害，加上明末地方菁英本著「天地生生之心」，希望在這樣的前提下，能夠將所有救助施加在真正的窮人身上，於是明末從事慈善事業的地方菁英以及文人先用了一套「道德論述」來看待乞丐之人，將之區隔。隨後在施與救濟的同時，啓發那些真正需要救濟的窮人的良心，重新在「流民」與「乞丐、游手趁食、游方僧道、強盜小偷」之間劃上一道「道德界線」，而這樣的「道德界線」隨著慈善事業的流傳與延續也得到了強化。

這條道德界線在梁其姿教授的研究中成爲穩定社會秩序十分成功的手段。但就乞丐本身而言呢？筆者認爲道德的論述與施善的策略，反而促使他們爲了求生存而群聚起來。我們幾乎可以設想一個可能的情形：某地發生了災荒，許多流民舉家遷移，路途中可能和家人分散了，也可能有人死亡。來到城市後，有人擔保的進入同善會接受救助，無人擔保的則進入了養濟院。這時家鄉可能已經無法回去，於是他們自願留在城市裡尋找新的機會，但他

⁷³ 《孟子·梁惠王》：「無恆產而有恆心者，惟士為能；若民，因無恆產則無恆心，放僻邪侈，無不為已。」參見：宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），《孟子集注》，卷1，〈梁惠王章句上〉，211。

們在養濟院可能得不到完善的幫助，他們只得流落街頭乞討，偶爾拿個碗(碗還得自備)去粥場接受施粥，晚上時火房便成爲他們彼此睡覺的所在，交換乞討的資訊，也順便分擔無法回家的鄉愁。他們有著共同的生活目標：活下去，也就成爲他們團結起來的可能原因。



第四章：明末城市中的乞丐剪影

只因團頭號不香，一朝得意棄糟糠，
天緣結髮終難解，惹得人稱薄倖郎。¹

傅柯曾在《瘋癲與文明》中闡述了17世紀歐洲的大禁閉所產生的時代背景，裡頭包含了當時歐洲對於乞丐的看法與評價，那時禁閉不僅為社會產生封閉、隔離的作用，其中更包含了以下幾種精神：第一，救助；第二，經濟態度；第三，工作倫理與城市的義務。其中不僅是從「治安」方面的考量出發，更含有強烈的「道德」評斷，遊手好閒等於等待施捨與傲慢，而勞動的道德魅力便是提供這些遊手好閒之人「苦修」與「贖罪」的可能。於是對於17世紀的歐洲而言，禁閉的實踐不是由經濟條件所決定，而是道德觀念。²對於與歐洲幾乎同時代的遙遠東方的中國而言，明末同樣面臨大量乞丐的孳生，這些乞丐群體中有些是真的殘疾無法自存而行乞，但更大多數是遊手好閒之人，於是謝肇淛觀察了當時的北京社會寫出了「乞丐之多如故」的話語。³對照同時代的歐洲與中國，明代晚年並沒有類似歐洲國家將乞丐強制驅離

¹ 明·馮夢龍，〈金玉奴棒打薄倖郎〉，收入明·抱甕老人，《今古奇觀》（台北：文化圖書公司，1981年），450。

² 法·米歇爾·傅柯著，林志明譯，《古典時代瘋狂史》（台北：時報文化，1998年），65-108。

³ 「京師謂乞丐為花子，不知取何義，嚴寒之夜，五坊有舖居之，內積草秸，及禽獸茸毛，然每夜須納一錢於守者，不則凍死矣。其饑寒之極者，至窖乾糞土而處其中，或吞砒一銖，然至春月，糞砒毒發必死。計一年凍死毒死不下數千，而丐之多如故也。」參見：

城市的作法，而是在城市中設立「火房」(五坊有舖居之)與「賑粥」，加上城市裡謀生條件較高，可以選擇下賤的職業以維生，這些因素使得乞丐在明代的城市中定居了下來，成為城市生活圖像的一部分。

本章節企圖處理明末城市中的乞丐有什麼樣的生活方式？由於乞丐並非掌握知識的人，他們在城市中的生活多半為當時的菁英所記載，成為小說、戲曲或者是口耳相傳的見聞。⁴當然，在這些珍貴的史料當中，「乞丐」或許不是被大量描述的主角，但在文人有意或無意將之記錄下來時，無論是細節描述或僅僅只是側影，經過爬梳與整理之後仍可一窺明末城市中的乞丐樣貌。⁵

明·謝肇淛、陳留，《五雜俎》（台北：偉文圖書出版社，1977年），卷5，〈人部〉，122。

⁴ 其中最為著名而且以乞丐為主角的小說是馮夢龍的〈金玉奴棒打薄情郎〉，其他明末小說中的乞丐或許不是主角，但都在情節的轉折中扮演一定的角色。至於筆記，明末文人旅遊風氣盛，這些旅行各地的文人們將其所聽所聞記載下來，裡頭不難發現城市乞丐的蹤跡。

⁵ 筆者和研究乞丐文化的盧漢超先生有著相同的看法，盧教授認為這些非正史的筆記、傳聞、小說或多或少反映了民間集體的情感與記憶。參見盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*(California: Stanford University Press, 2005), pp. 36.

一、同情、施捨與神秘的形象

古代文人筆下所描述的乞丐，大都是那些衣食生計沒有著落而流落街頭巷市的原始型乞丐，也就是帝國中最底層的貧民。⁶作為帝國底層最貧窮的一群人，乞丐在國家與社會所形塑的區隔中，因為生存的需要所發展出來的乞討文化在中國由來已久，但是這樣的文化並非乞丐群體單方面的製造，而是由整個社會共同形塑出來的產物，裡頭包含了複雜的情緒與觀感。就身處於傳統中國社會階層上方的「士人」來說，深受儒家思想影響在晚明發展出「生生之機」的讀書人，將同情與施捨轉化為「慈善」組織的形式救濟乞丐，因為乞丐的存在提醒著有錢人本身富有的責任，就像謝肇淛在談論乞丐時，並非責備其「不事生產」的罪惡，相反的他更加著重在於富裕的社會責任，他認為：

吾見南方膏粱子弟，一離襁褓，必擇甘毳溫柔，調以酥酪，恐傷其胃，而疾病亦自不少。北方嬰兒，臥土炕，啖麥飯，十餘歲不知酒肉，而疆壯自如。又下一等，若乞丐之子，生即受凍忍餓，日一文錢，便果其腹。人生何常，幸而處富貴，有贏餘時，時思及凍餒，無令過分，物無精粗美惡，隨遇而安，無有選擇於胸中，此亦「動心忍性」之一端也。⁷

儒家的思想表現了一種對待乞丐的態度，研究乞丐史的曲彥斌教授更指出：「士人眼裡只同情那個具體的某些乞丐，而非整個乞丐群體。這種人文

⁶ 曲彥斌，《中國乞丐史》（北京：九州出版社，2007年），203。

⁷ 明·陳留、謝肇淛，《五雜俎》，卷11，〈物部三〉，276。筆者認為雖然謝肇淛強調的是富裕不宜浪費，但背後是以貧窮作為對照才產生的論述，其中心思想仍是出於孟子，有「惻隱之心」隱含其中，而這就是富裕的社會責任！

意識既自相矛盾又兼容地化解了存在於社會階級的矛盾。」⁸可見得士人對於乞丐群體的觀感有著差異。雖然乞丐群體的孳生起源於貧窮，晚明地方菁英主持的慈善事業基本上有著緩和社會矛盾的作用，但文人在同情的前提下又加上了「道德」判準的背書，於是乞丐群體的複雜性更加突顯了文人同情心態的矛盾，同時可以解釋為何他們多實施有條件的救濟。

本著上述的態度，在明代的文人筆記中，看不見「一般乞丐」被特別紀錄的痕跡，相反的，有德行的乞丐成爲文人關注的焦點，因爲晚明的文人認爲：

盜賊、乞丐、淫穢之徒之中間，有賢人君子存焉。⁹

那麼，被記錄下來有德行的乞丐有哪些呢？第一種類型就是孝子：

何孝，南直六安州人，母患疽，夢天願代，有神化爲醫，教之嚙糞以試之，孝嚙母糞。神曰：「可愈。」母愈，後壽九十餘卒，既葬廬墓，天集蜂蜜六十窩以養老，人稱蜂窩孝子。嘉靖中，旌門。

吳門乞兒，嘉靖中，行乞吳市中，夜止吳橋下，以其所乞買酒缶，而致諸母，而歌以侑歡。吳中貴人乘月橋上，聞橋下有聲，俯視之，一男子坐老嫗塊上，酒而歌也。呂問之，曰：「乞兒有母，寔用爲歡。有年矣。」貴人嗟異之，於是每宴席輒置餘豆間，待孝乞兒也。¹⁰

這類有德性的乞丐以「孝順」爲其主要特徵，雖然遭遇貧窮不得不淪落街頭行乞於市，但是他們在口耳相傳的過程中被型塑成一個沒有遺棄人性光明面有德者，而「孝順」這一品德正是維繫中國傳統家庭存在的主軸。

第二種品德是不被金錢誘惑的良善之心，明人徐復祚所著的《花當閣叢談》記錄了燕市乞丐拾金不昧的行爲：

⁸ 曲彥斌，《中國乞丐史》，206-207。

⁹ 明·沈長卿，《沈氏弋說》（《四庫禁燬書叢刊》子部21，北京：北京出版社，2000年），卷4，〈無德不報〉，43a-43b。

¹⁰ 清·查繼佐，《罪惟錄》（北京：北京圖書館出版社，2006年），第3冊，〈列傳二十四·何孝吳門乞兒〉，13a。

蔡乞兒丐燕市三十年，垢面露體，糟糠不厭，忽得遺金百兩，懸書於市以訪失金者，或認焉問其數，不合拒之，有強欲奪者，蔡曰：「吾頭可斷，金不可得。」埋之越數月，不得主，未嘗取視。一日過橋，有夫婦為伍伯所拘，相嚎泣，詢之曰：「負富室子，錢逾百，鬻產鬻女猶未足，今且詣官。」¹¹

除了本身品德這樣唯心的論述外，在乞丐群體中還有著特殊的技能被中國百姓口耳相傳，那就是「醫療」與「神蹟」。中國傳統乞丐的求生方法之一是賣藝行乞，賣藝的技能中有一項是要弄自然界生物使其聽命於人的技藝，最廣為人知的就是「蛇」與「猴」。

山東陸宣子自京師來，為余言李公某之子，指甲中生肉管，赤色，頃刻長三尺餘，垂至地，能動，動則昏昧欲死。訪遍名醫治之，內府太醫、至方上士俱縮手，逡巡而退。公子於是取酒痛飲，引刀自斷之，出血數斗，氣絕良久，蘇，復出如初。公子曰：「嗟乎！吾其死矣。」乞兒者，不知其姓名，以豢蛇為業，聞之至，曰：「我能活之。」……乞兒大蛇劍負，昂昂直入中堂，居上座，口中謾罵諸醫者曰：「公子蛇頭疔也，其管通四肢百骸，絕則又出，若輩何能為？」¹²

這則軼事的最後結果乞丐當然治癒了公子的怪病，而李公也如承諾地將家產分了一半給那個乞丐。晚明筆記小說中不斷呈現乞丐神秘的醫療行為，這些醫療超乎一般人民的想像，也不符合傳統醫學的學習脈絡，為乞丐的乞討行為增添了一份神秘的色彩。雖然這些傳聞從現代的角度來看，當時的名醫們不可能不懂得治療，於是這些神秘的醫療行為被流傳下來時反應了當時什麼心態呢？甚者，如下一則傳聞，乞丐的治療行為竟然是從神仙那裡得

¹¹ 明·徐復祚，《花當閣叢談》（《續修四庫全書》子部1175，上海：上海古籍出版社，1997年），卷5，〈二丐〉，581a-581b。

¹² 清·陳其元，《庸閑齋筆記》（北京：中華書局，1989年），卷5，101-102。徐珂所著《清稗類鈔》也有紀錄類似的乞丐。參見：清·徐珂，《清稗類鈔》（北京：中華書局，2003年），〈髻丐捕蛇〉，5480-5482。

知，又該如何解釋呢？

洞庭西山植里保李璠，初娶子婦張氏，及門未成禮，忽患耳疼，不可忍，僵臥弗起，至及數日，疾不瘳。里有丐者王蓬頭，坐磚牆上們蝨，忽遇五人連騎而過，皆衣緋者，其中人自相語曰：「享其盛饌多矣，將何以治而報之。」一人荅曰：「蓋其婦出閣時，櫛工為之理容後，以消息子振其耳，因毛茸中黏一雞蝨，墮其中，相嚙作疼耳，須用褪毛雞令患者枕之，蝨觸其味必出以就雞也。丐者尾其後而聞之，異其言，潛踪五騎至禱家，明日告璠，故如其言而治之，蝨果出，痛遂止。璠後酌丐者，得以生理，不復行乞矣。¹³

文中的「五人連騎」應是穿著紅衣的天兵天將，乞丐從牠們的談話中得知治療的方法，成功治癒了婦人的耳疾，也因此不用再過著乞討的生活。但值得注意的是，在文人眼中，此乞丐取得醫術的手法並非正當，而是「竊」。

除此之外，在「除魅化」以前的中國民間，更有許多神仙下凡化身乞丐的傳聞，從「真有其仙」的化身，到只具有神力的行爲，在明代的史料中亦可見其蹤跡，例如晚明文人的筆記裡就記載了元朝曾義山遇瞎丐得到占卜的能力。¹⁴盧漢超先生研究乞丐文化史時就已經指出「神仙化身乞丐」以及史書中的「乞丐英雄」都有其社會意義。他認為，英雄乞丐或神仙乞丐的傳說有教育百姓的作用，其中包含懲惡揚善、思考富貴的責任等。¹⁵

實際上，這類傳聞在古代由來已久，只是作為神仙的化身多半是瞽者且受人尊敬，但是到了明代，這類瞽者失去了社會的尊重與地位，加上沒有謀生的能力，只好淪為街頭的乞討者：

宣天地之氣，通鬼神之情，召萬物之和者，莫神於樂，而古人必以瞽矇為之……(如今)無目之人，類皆貧賤，流為乞丐，沿富貴家以走衣

¹³ 明·沈周，《客座新聞》(清鈔本，北京圖書館)，卷9，〈丐竊神語瘳疾〉，1a-1b。

¹⁴ 明·陳汝錡，《甘露園短書》(《四庫全書存目叢書》子部87，台南：莊嚴文化，1995年)，卷10，〈劉誠意〉。

¹⁵ 盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*, pp. 54-72.

食，人亦賤之。¹⁶

明代是思想上三教融合的時期，此時除了上述瞽者失去原本神仙特質的符碼意義外，士人觀看乞丐的角度也加入了「果報」的說法：「(黃聖孩評)盜賊、乞丐、淫穢之人、其報始盡，負恩忘義，往往出於富貴衣冠，可痛可恨。」¹⁷

晚明的劇烈社會變化，使得原本在老百姓心中有著神仙下凡啓發百姓的瞎子淪為瞎丐，變成乞丐群體裡的一份子，為人們所鄙視。只是，對於乞丐群體的神祕性並沒有因此減少，雖然失去了神仙符碼附加的尊重，但關於乞丐的諸多傳聞中，仍有著「除魅化」以前的中國的許多民間想像：¹⁸

有丐者作猴戲乞錢。遂飽所欲。旁一丐者嫉且羨之，因醉丐者以酒，誘至破窯內，椎殺之。繩其猴從己，亦作猴戲乞錢，而汪呼導聲至，猴忽嚙繩斷，脫走車前，作訴冤狀，即令人隨之，至破窯內，得屍。又令人行捕，得後丐者，鞠問伏辜，杖之死，方焚前丐者屍，烈燄始發，猴又號鳴，赴火抱屍，共為煨燼。¹⁹

上述傳聞殺人的惡丐最終由善丐的猴告狀而伏法，猴子跟其主人長時間的相處已通人性，最後跳進火裡抱著主人的屍體一同死去。

綜觀筆記小說中呈現的乞丐面貌與世人對乞丐的情感投射，我們不難發現這些被小說與劇作家刻意遺留下來的故事，反映了中國民間特有的世俗觀念，對於乞丐這一最底層為人民所輕賤的群體，一旦某些乞丐有著和一般人同樣的「品德」，便成為人世間的對照組，警惕著老百姓：低賤如乞丐亦有

¹⁶ 明·呂坤，《去偽齋文集》（《四庫全書存目叢書》集部161，台南：莊嚴文化，1995年），卷7，〈賤瞽〉。

¹⁷ 明·沈長卿，《沈氏弋說》，卷4，〈無德不報〉，43b-44a。

¹⁸ 韋伯提出的「除魅化」（disenchantment），是指現代化社會理性發達、非理性消退的重要過程。許多原本具有神聖光環的偶像崇拜、信仰狂熱，會在「除魅化」過程中逐漸還原其世俗原形。參考：馬克思·韋伯著，錢永祥編譯，《學術與政治》（台北：遠流出版公司，1991），144-145。

¹⁹ 明·朱國禎，《湧幢小品》（《明清筆記叢刊》，上海：中華書局，1959年），卷31，〈猴〉，740。

德性，更何況一般人！

這些乞丐品德的故事包含了男性的孝順、對金錢的不貪、醫術中的仁心、甚至是女性的貞節，而故事的結局不是乞丐主人翁脫離「貧賤」的狀態，就是以死達到品德的完成。²⁰細細讀來，這樣的傳聞隱含了中國果報的觀念，乞丐雖然貧且賤，若自身保有常人的良心，依然會「善有善報」。

盧漢超教授在研究乞丐的文化史時，分析這些描繪乞丐的市井傳聞與神話，提出乞丐的傳聞激起了什麼樣的情感這類問題，他認為乞丐的諸多神話測試了人性中的同情心。²¹

但這類同情的情緒得分兩個面向來討論：一是文人的觀感，一是百姓的觀感。就文人而言，基於儒家的仁心，其同情的情緒是龐大的。例如明末的楊東明，在大雪中看見赤身裸體的窮人有感而發：

貧人苦，四時皆可憐矣，而隆冬為甚……其不耐寒同也。彼敝衣破裳、千孔百結之人，及蓬頭跣足、枵腹裸體之眾，當此隆冬盛寒時，齒不扣而自鳴，股戰慄而靡定，無奈交兩手以覆肩，蹲兩膝以護腹。

22

楊東明的觀察與感觸是深刻的，但即便有此同情心，他仍然提醒著自己以及世人：「貧賤饑寒，廉恥不顧，遂將良心喪失，無所不為。」²³

反觀民間，老百姓和乞丐的生活相近，如前所述，乞丐提供的形象已和文人感受到的截然不同：也許是對於百姓自身優渥的警惕，也許是神祕力量的來源，更或許是人性善惡果報的借鏡。

筆者認為，這些傳聞軼事就心態層面來說，的確提供了當時所有人一面警惕的鏡子，但是這也同樣形塑了一股社會論述，這樣的論述在中國傳統劃

²⁰ 這裡指的是「石門丐烈婦」的故事。參見：明，趙文華，《（嘉靖）嘉興府圖記》（台北：成文，1983年），卷19，〈列女〉，893-894。

²¹ 盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*, pp. 34-53.

²² 明·楊東明，《山居筆記》（東京：高橋情報，1991年），卷1，〈施棉襖〉，25a-25b。

²³ 明·楊東明，《山居筆記》，卷1，〈施粥條約〉，17a。

分「貧富」、「貴賤」的兩大主軸判準上，多加上了一條「道德」的主軸：一旦貧賤如乞丐，只要心中與行為「有德」，終有一天會從底層的世界裡翻身，進入常態的帝國秩序裡繼續生活。

在晚明儒、釋、道三教融合的社會氛圍裡，佛家中的果報觀念結合了儒家對於世俗世界的倫常觀念，並且和明帝國的社會控制結合在一起，變成百姓生活中的想法，將這社會層層區隔出不同的高低族群。至於乞丐，並非掌握知識發言權的群體，而他們又必須在世俗的城市中討生活時，很自然地就被收編在這樣的體系當中。



二、生存策略與集體犯罪

乞丐作為一種社會群體，龍蛇混雜其間，顏色光怪陸離，是大社會中的一個錯綜複雜的社會階層，是一個社會的小縮影，骯髒、醜陋與罪惡交織的瀰漫性群體。²⁴關於明末城市乞丐的紀錄在二手研究上也大多呈現出其犯罪的一面，因為乞丐生活困頓，不得已而行乞，其中不免參雜奸滑之徒，從事不良的行徑：

洛邑當關隴之孔，四達交衝，游手攘臂之徒，踵接肩摩，暴客竊發，最難防禦。……不意佛善村以一肘孤墅，僅有十家，無大村落之可援，遂以盜聞。據其失主，地方之口，暗進顯出，概是襤褸乞丐者，皆棄其破絮破鞋，而著失主之衣履以去。概郡城四關煮粥，奉例無問游寓，一概收養，聞風四集，不忍拒其就食，不圖一飽之餘，奸宄叵測，因而生事，實保甲之法所不及克詰也。²⁵

這段史料顯示了一般文人對於乞丐犯罪行為的評價，在乞丐滋生的年代，為求生存的乞丐先是從強盜打劫過後的村莊，撿遺留下來的衣服鞋子，再到城市的救濟場合接受官府或民間的賑粥，若沒吃飽就在當地的城市做些小奸小惡的犯罪行為。

乞丐的小奸小惡究竟有哪些呢？明朝晚年遊歷中國大江南北的文人徐弘祖，在其遊歷江南泛舟時記錄的這樣的情景：

二十日，舟猶欲待附者，因令顧僕再往，覓搨工，遂同抵水月觀洞，示所欲搨，並以紙價付之，期以陽朔遊還索取所搨。是日，補紀遊程

²⁴ 曲彥斌，《中國乞丐史》，1。

²⁵ 明·文翔鳳，《皇極篇》（《四庫禁燬書叢刊》集部49，北京：北京出版社，2000年，據明萬曆刻本景印），卷23，〈報失盜〉，9a-9b。

於舟中，舟泊五勝橋下，晚仍北移浮橋，以就眾附也。是日，暗麗殊甚，而暑氣逼人，當午有王孫五人入舟強丐焉，與之斗米而去。²⁶

遊記中紀錄的「王孫」就中國文化而言指的乃是「貴族」的後代，例如《西遊記》中：「家家士女，處處王孫，俱去遊春賞玩。」²⁷在明末旅遊風氣盛行的氛圍下，貴族的子孫出遊賞玩本屬常見之事，但為何《徐霞客遊記》中的「王孫」要向徐弘祖強行乞討呢？一般說來，王孫的父執輩大多家世顯赫，要不就是當朝權貴，要不就是達要之後，這樣的一種顯赫，原本能夠庇蔭子孫，永流其昌。但是，未受其利，先受其害，這「權」、「貴」二字，通常也讓這些貴族的子孫承襲流氣，要不就是不解世事，荒淫逸樂；要不就是凌惡鄉里，仗勢欺人，鮮少能夠利用其家世背景，成就一番事業。因此，家道中落也就算了，甚者還有傾家蕩產，敗壞門楣的。這樣的下場襯托先祖的顯赫，更成為強烈對比，令人不勝唏噓。正因為這樣今昔的強烈對比，所以王孫萬一窮途末路，必須離開繁華而就鄉野時，其下場更令人心生感慨。雖然《徐霞客遊記》並未提及「王孫」的穿著是否如同乞丐，但是根據晚明的史料呈現，不難發現這些曾經享盡榮華富貴的公子哥，在散盡家財以後也成了沿街乞討、乞討不成便強行取財的「破落戶」。²⁸

萬曆十七年(1589年)考取進士的朱國楨，在某一次回去家鄉湖州(今浙江省)的時候，看見一個乞丐：

余初歸，有一丐者，自稱川商遇盜掠，罄盡幾死，跪而乞食。余視其貌瘠甚，疑之，稍稍詰問，語支吾、色微動，逡巡欲退，余直前揭其破帽…方俯首叩頭，忽直立馳去，眾欲追之，余亟止，尚回首目睜睜欲啖人，可畏。²⁹

²⁶ 明·徐宏祖，《徐霞客遊記》(台北：鼎文書局，1974年)，第3冊。

²⁷ 吳承恩，《西遊記》(台北：桂冠，1983年)，第37回，〈鬼王夜謁唐三藏，悟空神化引嬰兒〉，457。

²⁸ 明·田藝蘅，《留青日札》，卷3，〈不肖子弟三變〉。

²⁹ 明·朱國楨，《湧幢小品》，卷28，〈商丐〉，675。

朱國楨描寫的情形幾乎映證了孔飛力《叫魂》所描述對於陌生人的恐懼，但他更寫出了乞丐群體中的流品複雜，乞丐群體看似貧窮且無助，但也因其模糊且備受同情的面貌，也成爲一些江湖惡棍的易容術。³⁰

這些流品複雜的陌生人，遊走於城市，夜晚則暫時居住在火房，火房變成爲了乞丐凝聚力量的具體所在：

又有焦存兒，民家女也，生而瞽，年十九，主者棄之，丐於市，夜棲鋪舍，群乞欲犯之，以死拒曰：「薄命鄰死，心不死也，敢更犯淫以辱父母耶？」中貴曾朝閱之，擇一瞽兒配焉，從夫習唱，齊丐於市。踰年，夫死，中貴為葬之，使再耦存，兒痛哭曰：「吾學夫唱以乞食，忍以其唱共他人食乎？」竟不嫁，曾給之舍，與一跛媪共居，聞男子聲輒避匿，終其身。³¹

明代中晚期的劇作家徐復祚，蒐集市井傳聞寫成《花當閣叢談》，文中的鋪舍應該指的就是謝肇淛《五雜俎》中的「火房」，火房作爲城市乞丐夜晚暫時居住的處所，來自四面八方的陌生人，除了吃飽穿暖更思及基本需求以外的慾望時，凝聚群體的力量因而誕生。

在明代，乞丐群體集合起來是何等的面貌呢？晚明文人馮夢龍在其小說《金玉奴棒打薄情郎》中便有生動的描述：

開花帽子，打結衫兒，舊席片對著破氈條；短竹根配著缺糙碗。叫爹叫娘叫財主，門前只見喧嘩；弄蛇弄狗弄獼猴，口內各呈伎倆。敲板唱楊花，惡聲聒耳；打磚擦粉臉，醜態逼人。一班潑鬼聚成群，便是鍾馗收不得。³²

乞丐原本是社會上最爲貧窮與弱勢的群體，一旦群聚起來，其累積的力量往往令一般城市居民害怕，有時候兩三個乞丐一起走在街上，其力量竟可

³⁰ 關於清初百姓對陌生人的恐懼請參見：美·孔飛力著，陳兼、劉昶譯，《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》（上海：上海三聯書店，1999年），160-161。

³¹ 明·徐復祚，《花當閣叢談》，卷5，〈二丐〉，581b。

³² 明·馮夢龍，〈金玉奴棒打薄情郎〉，收入明·抱甕老人，《今古奇觀》，449。

以徒手打死欲攻擊他們的野獸。³³

然而在乞丐群體力量凝聚的過程中，其本身也正在進行重組與再分配。火房作為乞丐群居的所在，一旦出現能力稍強的人，便進而領導乞丐群體，成為乞丐的頭頭。³⁴是故，從晚明的史料中，就已經可以發現「丐首」的存在，而這些丐首在社會地方上的作為，已然不是一般乞丐的小奸小惡，而是觸犯法律的犯罪行爲。明代末年吳興人李樂所著的《見聞雜記》便記錄了「丐首」拐騙女孩強迫行乞的犯罪行爲：

乞丐船，大都出淮陽人，今又不拘。丐首善騙術，菓餅內置藥，幼兒女食之，啞不能言，即抱入舟，浮舟他去，人不得其踪跡。幼女長大，美者淫之，賣棄得高價；其醜者，或瞎其目或斷其手脚，指教以求丐話行乞焉，乞所得不如數，痛責甚慘。嘉禾有一被害家，得實首之官，官受囑從輕發落，方出門，地方之人公忿，群毆丐首三人於市，立死。乙巳，丐首又犯。³⁵

這類丐首犯罪的紀錄在明代末年仍屬於少數，但到了清朝以後，丐首犯罪的行爲層出不窮，清末尤甚。曲彥斌教授研究中國乞丐史時，引用馮夢龍的小說指出中國丐幫生成於宋朝，經歷了元明到達鼎盛，到了清朝更加多元發展。³⁶的確，一般研究乞丐史的學者多半引用馮夢龍的小說而將丐幫的生成定位在宋朝時期，但是根據筆者考察，確切時代應是明朝末年。因為火房的設置、粥場與救濟措施的區隔以及明末城市生活的富裕，對於乞丐群聚的吸力遠大於宋朝。³⁷到了明代，乞丐群體的形象才正式躍上了歷史的舞台，

³³ 明·張元忭，《(萬曆)紹興府志》(台北：成文，1983年)，卷13，〈災祥志·獸〉，1038。

³⁴ 盧漢超教授研究中國乞丐文化時指出丐幫的生成條件往往是寺廟、劇院或者火房，在這些群聚乞丐的處所，丐首在這些地方取得其物質基礎(physical base)之一的經濟條件。領導乞丐群體作物質的重新分配。參見盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*, pp. 100.

³⁵ 明·李樂，《見聞雜記》(《明季史料集珍》第二輯，台北：偉文圖書，1977年)，卷10，858。

³⁶ 曲彥斌，《乞丐史》(台北：華成圖書，2004年)，22、198。

³⁷ 孔飛力教授考察18世紀的經濟水平時指出，明末江南區域性的經濟發展緩和了暴增的人口

明人沈長卿看見社會上充斥著乞討之人，想起了孟子筆下那個享齊人之福的主角，他對齊人的評論是：「齊人形同乞人，原非乞人也。假令他蓬頭垢面，衣不掩形，則國中無與譚之人，富貴自無飲食之。(評)不知乞非乞丐之乞，誅其心若之丐，顏之厚若之丐耳。」³⁸

是故在明代文人高唱道德至上的儒教氛圍裡，這群文人孜孜矻矻地要為天下人等分類，以鞏固自身的自我認同時，乞丐對於「錢財」(或者說「生計」)的汲汲營營便成了這群文人的分類標準：「忠臣、義士、孝子、節婦：有恥；盜賊、乞丐、娼妓：無恥。」³⁹甚至明代思想家呂坤在其充滿人生智慧的《呻吟語》中也作著如此的分類

愁紅怨綠是兒女語；對白抽黃是騷墨語；嘆老嗟卑是寒酸語；慕羶附腥是乞丐語。⁴⁰

在這段人生智慧的集子中，呂坤很明顯地將「寒酸」與「乞丐」二者並列，這說明了在乞丐滋生的明末，原本中國「貧富」與「貴賤」兩道區隔人羣的標準已然無法適用，於是身處明末的文人又從其學識建構的過程中爬梳出了「道德」的準則，將集「犯罪」、「貪財」、「慾望」於一身的乞丐群體從新定位於社會的平台上，建構出一個底層社會的眾生相。

壓力，開啟人口往城市聚集的先河，直到十八世紀人口持續傾斜流動，移民與過客，商人與江湖騙子，僧人與進香客，扒手與乞丐，壅塞在十八世紀的道路上。參見：美·孔飛力著，陳兼、劉昶譯，《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》，47-50。

³⁸ 明·沈長卿，《沈氏弋說》，卷4，〈齊人說〉，37a-37b。

³⁹ 明·沈長卿，《沈氏弋說》，卷4，〈齊人說〉，39a。

⁴⁰ 明·呂坤，《呻吟語》(台北：志一出版社，1994年)，卷6，322。

三、重組與收編

大部分研究中國乞丐史的學者對於中國丐幫的產生有著兩大不同的發現：第一部份大多從馮夢龍的小說中推演出中國丐幫的生成起源於南宋的「團頭」；第二部份就是從中國晚清的史料中爬梳出地方性丐幫的存在，而且這些丐頭是被官方賦予了類似甲長之類的權力，其首要任務就是管理手下的乞丐。⁴¹但是馮夢龍的小說涉及到虛構的成分，盧漢超教授持較為保留的態度認為：當馮夢龍在十七世紀的中國蒐集或改寫這些故事時，乞丐群體存在領導人已是十分普遍的事情，如此說法是比較安全的。⁴²那麼中國乞丐產生重組並且有其領導人是在何時呢？生於明代中期的文人陳繼儒(1558-1639)，在其二十九歲棄官歸隱前就曾提出設置「粥場」的政策，其「賑粥條例」中巨細靡遺地為領取救濟的社會底層人民進行分類，其中包含老人、婦女、童子甚至是丐流：

丐流另設粥場，延請董事，仍令丐頭管理，毋使混擾饑民。⁴³

從陳繼儒的行文語氣中，我們可以發現「丐頭」的至少在十六世紀中葉乃是社會上領導乞丐的人，是可以確定的。在這個時候，丐頭並非像清朝官方指派類似中國里甲組織中的甲長，更像是社會中某一群人的領導；官方在設置粥場時為了維護秩序，不得不拜託乞丐的領導人管好自己的手下。

⁴¹ 周育民、邵雍，《中國幫會史》（上海：上海人民出版社，1993年），116-122。

⁴² 根據筆者考察，明代以前並未有「丐首」或「丐頭」之類的用語，而馮夢龍的小說中使用「團頭」指稱南宋紹興的丐幫首領，很有可能是依照其自身生活經驗，再考察宋代社會後才寫下的故事。盧漢超也和筆者持相同的看法。參見：盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*, pp. 102.

⁴³ 明·陳繼儒，〈賑粥條議〉，收入李文海、夏明方主編，《中國荒政全書》（北京：北京古籍出版社，2003年），第一輯，516。

其實，關於明代社會底層的變化已有許多二手研究處裡，綜觀這些二手研究不難發現明代社會充斥著許多「無賴」與「流氓」等無所事事的人，上一節所提及的丐首犯罪多半是這類人的化身，陳寶良教授在研究中國流氓史的時候也指出乞丐首領多半具有「無賴特質」。⁴⁴

後來文人對丐首社會功能的看法開始有所轉變，活躍於明代末年的高攀龍，是最早有計畫性實施這些管理策略的人，他在晚年再次蒙受皇帝恩惠回到京師當官，回想起三十年來在民間所見的一切，說出了這樣的話：

臣三十年前官行人司，行人曾於嚴寒見窮民赤體行乞者，不勝悚惕，然間有之而已。今蒙聖恩擢用，再至京師，則窮民赤體者徧滿街衢矣。每近日暮，皇城左右，哀號之聲悲慘萬狀，臣往來過之，目不忍視，耳不忍聞，痛心刺腸，眠食俱惡。⁴⁵

高攀龍重回京師後十分重視鄉約保甲的作法，對於一般平民有著移風易俗的效果。⁴⁶他參照兩位官員的意見，提出了將乞丐們重新收入保甲地具體細則：

請敕令各城御史照二臣題，准行兵馬司按坊按鋪，備核各飢民，給火烙印牌，戶部出米，御史按牌親給；夜則查空閒官房，分編字號，亦按牌投宿，此法甚善。⁴⁷

高攀龍對於乞丐群體結合了兩項政策的精神：第一是保甲制度—給予火烙印牌的作法將每個流動的人口重新編入城市體系的某個位置；第二是官辦慈善事業的精神—在實行細則中，仍由官府出米及住宿，這是養濟院精神的延續。

至於，這些擁有火烙印牌的窮民該歸誰管轄呢？高攀龍認為應該利用乞

⁴⁴ 陳寶良，《中國流氓史》，327。

⁴⁵ 明·高攀龍撰，陳龍正編，《高子遺書》（《景印文淵閣四庫全書》集部231，台北：台灣商務印書館），卷7，〈聖明亟垂軫恤疏〉，13b。

⁴⁶ 明·高攀龍撰，陳龍正編，《高子遺書》，卷7，〈申嚴憲約責成州縣疏〉，29b-30a。

⁴⁷ 明·高攀龍撰，陳龍正編，《高子遺書》，卷7，〈聖明亟垂軫恤疏〉，14b-15a。

丐群體本身的再組織化來管理乞丐：這些具有無賴性質的「首惡」，在地方底層的勢力龐大，由他們來管理與控制手下，作為保甲制度的延伸。他的具體作法是將那些地下組織的首領登記在冊，由地方政府提供他們薪水，平常丐首的任務就是「攝其徒黨」，一有事情則使用這些丐首。若是黨類中發生詐害良民的事情，也是唯首領是問。⁴⁸

儘管這些措施還來不及實施的時候明朝就已經顛覆，但他的想法卻被清朝繼承與落實，清朝政府採取保甲的精神開始了吸收乞丐的三步驟：第一在帝國一開始時建立了許多的火房和定期施粥的場所；第二在十八世紀開始時將乞丐納入保甲的系統中；第三以乞丐首領為保甲的甲長。⁴⁹

清朝政府展現了前所未有的國家權力的極限，就管理乞丐群體而言，這一措施無疑是十分成功的，不但更確切掌握了中國的人口流動，更將這些流動的不安因素全部納入了國家的體系中。⁵⁰但是否也因為這項措施，使得各地的乞丐不但合法了，更成為一種永久的身分定位，使得那些原本貧窮的流民一旦進入了乞丐的圈子，便不得翻身呢？讓我們來看看活在乾隆時代的清朝文人藍鼎元(1680-1733)，他在擔任潮陽知縣時，判了一個兄弟爭奪家產的案子：

余任潮陽時，有陳氏兄弟伯明仲定，爭父遺田七畝，構訟。余面諭之曰：「汝兄弟本同體，何得爭訟？」命以一鐵索繫之，坐臥行止頃刻不能離……余知其有悔心也。因召問二人有子否？則皆有二子，命拘之來謂曰：「汝父不合，生汝二人是以構訟，汝等又不幸各生二子，他日爭奪無有已時，吾為汝思患豫防，命各以一子交養濟院與丐首為

⁴⁸ 明·高攀龍撰，陳龍正編，《高子遺書》，卷7，〈申嚴憲約責成州縣疏〉，35b；以及卷8，〈與筠塘二〉，17a。

⁴⁹ 盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*, pp. 90.

⁵⁰ 盧漢超教授認為，以保甲精神統攝乞丐的作法，實際上說明了街道上能見的流浪者成了國家最後所能觸及的底線，而其他的「秘密」人群則永遠成了國家無法掌控的人。盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*, pp. 92.

子。」兄弟皆叩頭哭曰：「今知悔矣！」⁵¹

若按照一般法律，原本的判決應是「各責三十板，將田均分」，但藍鼎元對於這兩兄弟的判決竟然是將兄弟倆所生的兩個兒子，分別送至養濟院與丐首，作為一種處罰。由此不難發現在清朝以保甲精神滲透乞丐群體後，地方上的丐幫成了一個吸納過多人口的所在。這些從帝國體制遊離出來的人口，在社會的邊緣再次進入了帝國的體系，從此在丐幫的管理下討生活，無論是走唱賣藝，還是伸手討錢，都成了帝國允許的合法事情，於是這些乞丐的集體行為便漸漸浮出檯面。

在此之前的康熙時期，由於國家權力尚未進入乞丐群體進行管理的動作，老百姓對於這些顯得無助卻極富力量的陌生人充滿恐懼，孔飛力教授的研究指出這些恐懼背後的原因有二：汙染與破壞，而這兩者事實上又是緊緊地連繫在一起。⁵²

由此，我們可以發現從康熙到乾隆社會上對於乞丐觀感的轉變，康熙時期百姓對於乞丐會覺得神秘與恐懼，但是到了乾隆時代乞丐已經成為人民習以為常的群體。其中原因不只是人民長時間與乞丐相處的結果，如果是，那為何乞丐存在已久，其身分定位始終模糊？筆者認為乃是政府對於乞丐收編的結果。

如果我們將時間拉長，身處清朝末年的徐珂(1869-1928)，將野史筆記、家藏秘笈、傳聞異辭與報刊資料，將有清一代的朝野軼事遺聞及上至天文、下至地理各類人物事蹟編寫成《清稗類鈔》，其中便有單獨一卷專門擺放乞丐的軼事，看到整個中國為數可觀的乞丐，徐珂寫下了這樣的文字：

無恆產，無恆業，而行乞於人以圖生存之男女，曰丐，世界列邦皆有之，而我國為獨多，以無教養之術故也。若歐洲之丐，或為路人擦火，

⁵¹ 清·藍鼎元，《鹿洲全集》(福建：廈門大學出版社，年)，〈兄弟訟田〉，399-400。

⁵² 孔飛力教授認為乞丐的汙染有衣著與疾病兩個面向，破壞指的則是乞丐趁著婚喪喜慶的場合鬧事賺錢。參見：美·孔飛力著，陳兼、劉昶譯，《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》，161-162。

或為遊客刷靴，或扶挈老人，或以玩物、糖果上之兒童，鮮有徒手索錢者。實由權利義務對待之說，深入人心，雖在乞丐，亦於無職業中勉求職業。即此一端，而吾國人之品格以遠遜於外人矣。⁵³

中西比較的結果，徐珂父女對於乞丐的觀感很明顯地貶斥中國人不如西方世界的進步。徐珂本人年齡稍長，經歷了從中西文化衝突的過程，他自己坦言對於乞丐的觀感有四次的轉變：

吾對於乞丐之觀念嘗四易也。初則哀之，意謂同一人耳，吾輩衣食完具，彼獨棟餒。繼而恨之，則以依賴成性，不知謀生也。越數年，則又見而哀之，謂社會不講求教養之道，使彼無以自存，咎不在彼也。又越數年，而深惡痛嫉之，惟祝天然之淘汰而已。⁵⁴

徐珂的次女則完全採取西方的觀點認為：

意謂若輩怠惰成性，不若以水旱、疾疫淘汰之，毋使莠者害良之為愈也。⁵⁵

比較康熙、乾隆時期再到清朝末年，保甲精神確切落實的結果，丐首成了乞丐群體的正式首領，由國家賦予其「政治」權力，結合了原本乞丐組織中的「經濟」權力，但在這過程中，乞丐群體也交出了其求生方式的「詮釋權」。原本，在明代乞丐增生的時代，無論是伸手要錢、走唱賣藝、耍弄猴戲還是偷、搶、拐、騙，這些謀生之道雜揉了憐憫、憎恨與害怕等等百姓觀看情緒，但是一旦乞討成了合法的事情，人們對於乞丐的憐憫也連帶地淡去，於是乞丐的乞討成了一般生活中處處可見且單一化，甚至在晚清變局中被當成中國人衰弱的原因之一。⁵⁶

上兩章節中提及的乞丐犯罪，無論是徐宏祖泛舟時被王孫強行乞討，還

⁵³ 清·徐珂，《清稗類鈔》，5472。

⁵⁴ 清·徐珂，《清稗類鈔》，5474。

⁵⁵ 清·徐珂，《清稗類鈔》，5474。

⁵⁶ 原本乞丐的乞討行為花樣百出，在康熙時期對於百姓而言一直是神祕難解的事情。關於這點孔飛力教授已有深入的研究。參見：美·孔飛力著，陳兼、劉昶譯，《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》，58。

是丐首拐騙少女，還是集體吵鬧，這些負面行為激起了一般大眾的情緒，也相對突顯出某些乞丐的高尚德性。但是隨著乞丐群體的保甲化與合法化，在中國現代化進程中漸漸失去了神祕的面紗，而成爲一般人眼中去之而後快的毒瘤。

中國乞丐在十八世紀的變化是劇烈的，他們充斥在前往城市的道路上，使得城市居民對於大批外來的陌生人感到恐懼。國家在這個時候以保甲深入乞丐的組織，這個措施雖然有著合法化的過程，但作爲國家管理政策的一個部份，合法化也意味著乞丐群體被固定在社會的最底層。從十八世紀到十九世紀，中國人口不斷增加，有更多的流動人口加入了丐幫的大家庭，使得中國各地都有大批的乞丐身影，徐珂看到的中國便是如此。中西比較的結果使他認爲乞丐乃中國的毒瘤，這個毒瘤挾帶著國家認可的權力，配上原本社會底層的「組織化」進程，使得在近現代的中國各地充斥著許多地方性的丐幫團體。但丐幫終究侷限於地域的限制與國家保甲精神的主宰始終無法成爲全國性的組織，只能在國家、地方官府的勢力底下，維持小規模的運作。⁵⁷

⁵⁷ 這裡所指的組織化進程乃是乞丐群體本生產生的「階級化」，這類的階級化研究近代乞丐史的著作多有提及：在上以丐幫幫主爲首，丐幫的象徵物爲杆子（也就是金庸小說中的打狗棒），杆子作爲初期發展的象徵物乃是以中國北部、東北的丐幫爲主，隨著歷史的演進及杆子的不易攜帶，漸漸演變成「旱煙管」。中國近現代丐幫組織嚴密，入會不但有一定的形式與規則，其中的階層更是精細，通常新進丐幫的成員得從最基層的小丐做起，慢慢累積自己的聲望更高一層爬。清·徐珂，《清稗類鈔》，〈丐頭〉，5470-5472。

四、小結：「家庭」的倒影—明末社會論述的策略

按明清兩代的基層社會組織所呈現出的縱橫依賴關係與相互聯繫的實際狀態，基層組織的構成包含以下三大體系：一是里社、保甲、坊廂系列，此屬於法定社區中官方下令編組，反映了縣以下基層行政的社會組織；二是家族、宗族、鄉族系列，此為自然社區中人們長期以來在「物」與「人」的生產中自然形成，並以血緣、地緣為基本紐帶的社會實體組織；三是行業組織與經濟型鄉族組織系列。⁵⁸就乞丐群體而言，從明中葉到明末，乞丐經歷了組織化的過程；有清一代又被國家收編進入了帝國的體系，這一個過程使得乞丐群體有別於社會上其他的「秘密組織」，一旦有所風吹草動便會馬上遭受到國家的檢視，失去自發性武裝的動能。

再者許多研究中華帝國晚期的底層社會都紛紛指出「江湖」於中華帝國的意義，在中華帝國晚期，「江湖」成了帝國這一主流價值秩序以外世界的一個代名詞，不只是「非主流」的同義語，更代表了「下層文化」。⁵⁹乞丐群體成為江湖中的人物，明末的「區隔論述」起著推波助瀾的作用，受到主流社會論述的排斥，乞丐不但在經濟最發達的地區討生活，也在底層社會的江湖裡重組與凝聚。是故，若從文化史的角度來看，底層社會中的乞丐為中國累積甚至創造了許多的市井文化。⁶⁰

⁵⁸ 張研，《清代中後期中國基層社會組織的縱橫依賴與互相關係》，收入《清史研究》（2002年第二期）。

⁵⁹ 盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*, pp14.

⁶⁰ 持這類看法的學者最早是王振忠先生所著《遙遠的迴響》一書，書中提及了鳳陽幫的鳳陽花鼓。最新的著作是盧漢超教授所寫的*Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*，書中從飲食以及醫療文化指出狗皮膏藥、叫化雞、竹筒飯、佛跳牆等，都是乞丐文化的產物。參見王振忠，《遙遠的迴響》；盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*, pp. 70-85.

Raymond Williams曾將「文化」一詞作了界定：一、藝術或智力活動的文化。二、作為生活方式的文化。三、發展意義上的文化。⁶¹這三種分類為不同研究領域的學者所認同。但細細察之，不難發現此三種意義其實也互有交集，不能完全清楚分割，若想要全面了解一個文化，不能就其藝術表現的分析而忽略當時社會的影響，亦不能避而不談其歷史脈絡及與其他脈絡之間的關係。這三種分類有其獨特的意義，也代表了我們可以探索文化的三個不同面向。

若就中國乞丐文化而言，文化的生成有其歷史的進程，而這些累積的條件首先是乞丐人數的孳生，但是只有數量上的增長並不足以構成絕對的條件。在本章中便企圖指出經歷了明代文人與慈善的區隔論述，再經歷明末組織化以及清朝收編的過程，這些原本乞丐討生活的方法，有了固定化的模式，成為某個地區特定乞丐所共同享有的流行文化，其特色就是「貧窮」。從飲食來看，那些後來被人們廣為流傳的桌上佳餚，剛開始其實是因為缺乏烹調器具或者是乞丐所討來的食物混雜而不純粹，甚至是受傷時沒錢看醫生隨便抓了草藥塗抹，於是在這樣的先決條件下乞丐們不得不發展出這樣「克難」的生活方式。然後隨著時代的演進，這類生活方式漸漸為一般平民所學習與模仿，成為我們現在看到的樣貌。

但是我們不得不注意這樣文化的生成與流傳揭示的意義，盧漢超先生深入分析後指出底層文化的發展與流傳，甚至是乞丐文化的發展，這些原本出自於最基礎的「謀生技巧」，後來卻成為人們爭相模仿的流行文化，其魅力不在於傳聞本身，而是傳聞中其他的附加之物。於是乞丐身上的任何物品都有被「符號化」的可能。因為老百姓心中有著源自於儒佛的信仰，貧窮隨著時間的發展也成為可以販賣的商品，而乞丐順著此信仰謀財，這是貧民與一般老百姓兩相情願的事情。⁶²但盧漢超先生研究乞丐文化的時候，沒有注意

⁶¹ Raymond Williams, "The Analysis of Culture", 收入王逢振等編,《文化研究選讀》(北京:外語教學與研究出版社,2007年),51-61。

⁶² 盧漢超(Hanchao Lu), *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*,

到乞丐組織化與乞丐文化之間的聯繫，筆者認為，若沒有組織化的過程，乞丐游離在城市的各個角落，各過各的生活，無法發展出具有同一性質的文化內容。再者，組織化加上國家體系的收編，將之定位於社會的最底層，乞丐與百姓的相互關係才得以突顯，這樣一來盧漢照先生所討論的乞丐文化才有了價值。

但為何在乞丐群體中會有「組織化」的自發性現象呢？從主流社會的秩序中游離出來，乞丐群體本身參與了江湖的遊戲規則與秩序，這類的遊戲規則究竟為何，其力量竟然可以促成乞丐對於同類人產生凝聚的作用？許多研究中華帝國底層社會的學者紛紛提出有力的解釋，無論是經濟因素、權力因素還是倫理因素。⁶³筆者認為這些因素非但彼此互不衝突，甚至結合起來，形成了有別於帝國秩序卻和帝國的基本組成單位十分雷同的一個縮影：家庭。

丐首作為乞丐的首領，首先於明末取得了經濟的實權，又於清朝取得了實際的權力地位，其下的社會分層又如中國官僚體系一般地開展，於是丐首就像是當地乞丐的皇帝，也像是地方的行政長官，更像是一個家庭裡的父親，手下的眾多乞丐們就本著「四海之內皆兄弟」的情懷凝聚在一起。丐首的任務就像是中國社會一般的家族組織中輩分最高的長者，不但要協調子孫們的糾紛，負起管教子孫的責任，在家族內有任何的婚喪喜慶也都需要這個大家長出面主持，這就是中國底層社會中的丐幫幫主！

如同許多秘密結社一樣，做為主流價值社會以外的秩序，人民從帝國賦予的身分到秘密社會的一份子，魏斐德教授認為是一種「新生」。⁶⁴但對於乞丐而言呢？當國家再次收編乞丐的時候，這樣的「新生」失去對立於國家的

⁶³ 許多二手研究指出中華帝國晚期的秘密結社對於吸收社會上的邊緣以及叛亂份子起著一定的作用，這些秘密組織的共同特色除了經濟上面的支援以外，更有著權力重新分配的作用，而其重新分配物質以及權力的基礎則是儒家倫理秩序的複製。參見：美·魏斐德，王小荷譯，《大門口的陌生人》（台北：時英，2004年），186。

⁶⁴ 美·魏斐德，王小荷譯，《大門口的陌生人》，186

意義，使得乞丐在國家秩序中位於最底層的位置，唯有如此，才有了良民與乞丐權力關係的產生。徐珂記錄了光緒年間一個乞丐的心聲：

有乞者蒙袂輯屨，行歌於市，或笑之，曰：「彼乞也而何樂？」乞者欣然而答曰：「人之樂，莫甚於生。生之樂，莫甚於飽。吾明日死而今日生，則今日樂也。吾食時飽而晡時飢，則食時樂也。吾為何不樂？子休矣！」赳赳而去。⁶⁵

這樣的話語不存在於乞丐組織化以前的中國，在此之前乞丐乞討時所唱的蓮花落，則更突顯出身為乞丐的悲哀，以及企圖回歸帝國秩序的理想渴望：

一年去了又是一年來，又見梅花雪裏開，人生在世就是一熟黃梁夢，我想富貴英雄都是命裏排，我乞兒本是豪家子，與嚴家大相自幼往往來來，同眠同坐相親相愛，就是一個人相交不放下懷。今日他做官來我貧苦，就是一個升天一個落在地塵埃，特到京中尋故舊，只見他烈烈轟轟、呼呼喝喝、大模大樣、前遮後擁、把那街上閑人盡打開，費盡盤纏不相見，害得我來不來、去不去，只得打下一回蓮花落也，求乞些米糧齋。⁶⁶

組織化與國家收編以前，乞丐以自身的慘狀向百姓訴說，藉以博取同情與施捨，突顯出自身從良民淪為乞丐的悲傷，其背後隱藏的是對於穩定生活的羨慕與渴望。這些和清朝末年的乞丐有著截然不同呈現，筆者認為組織化與國家收編在這過程中起了一定的作用。

⁶⁵ 清·徐珂，《清稗類鈔》，〈乞者自言其樂〉，5492。

⁶⁶ 由於歌曲長度，筆者在此將數板部份從略，只摘取唱詞內容。參見：明·王世貞，《鳴鳳記》（揚州：廣陵書社，2009），卷下。

第五章：結論

當代史學從年鑑學派以後注重整體的歷史，轉而關注文化史與生活史的議題，企圖以「微觀史學」解構原本的大歷史、大敘述，對於中國史的研究有很大的啟發。至於該如何研究日常生活呢？中研院的連玲玲教授在分析「日常生活史」的研究範疇時則指出：「日常生活研究最大的挑戰還不在於擴大研究對象，而是如何在許多零碎片段的生活細節中梳理出有意義的歷史脈絡，並提出重要的歷史問題。」¹上述對於日常生活史的研究取徑不僅促成了本研究的構想，同時也帶來了新的思考。

綜觀過去乞丐史的研究，學者多半採取「社會毒瘤」的立場來看待近現代中國的乞丐群體，這點多少與這些學者大量引用徐珂《清稗類鈔》、受其立場影響有關。²承此觀點，在面對當代既定的乞丐觀感時，筆者檢視了中

¹ 連玲玲，〈典範抑或危機？「日常生活」在中國近代史研究的應用及其問題〉，《新史學》，17：4(台北：2006)，269。

² 如曲彥彬、岑大利、高永健、王光照等。徐珂父女生活在清朝末年西風東漸的時期，在中西比較的時候，往往持西方進步觀點看待自身所處的中國，因而認為中國乞丐之多乃是落後的表徵。而在1869年來華的傳教士何天爵，更是以其西方觀點寫成了《真正的中國佬》，書中將中國的乞丐視為中國社會的害群之馬。參見美·何天爵(Chester Holcombe)

國乞丐大量孳生的時期——明末的江南，發現這些既定的觀念有其形成與累積的過程。筆者在想，對於中國而言，無論研究斷限是帝國時期還是共產黨執政時期，在研究日常生活史時是否可以如西方那樣完全地擺脫政治呢？至於要如何扣連日常生活與政治權力的關係，連玲玲教授指出一個可能的作法是：反轉國家在歷史書寫中的位置，不把它當作日常生活的基礎結構，而是從日常生活的眼光來看國家，認識國家對市井小民的意義。如此，「國家」便不再是一種本質性存在，而是在不同脈絡下，被以不同方式解讀的權力客體。換言之，國家／人民之間的那條權力界線，恐怕才是日常生活史學所要解構的對象。³

至於本文的立場為何呢？既然本文書寫的對象是以官方及文人筆下的乞丐為主，所採取的第一步分析策略就是先從中央、地方救濟以及市井生活三方面討論明代乞丐的樣貌，從而得出以下三方面對於乞丐觀感的結論：

一、 中央安置措施

首先，就中央而言，乞丐群體隱身於流民群體之中，在皇帝及政府官員的眼中，流民產生自天災人禍，水平流動的人口破壞了帝國原本和諧的秩序。所以，我們可以發現，官方對於乞丐有著幾種主要的態度：

第一，概括視之。位處於廟堂之高的天子、宰相與中央文武百官們，對於乞丐是以模糊的方式與流民混為一談，他們在中央的官僚體制中，面臨地方所呈上的奏摺，並無法有效從流民中分辨出真正的乞丐與暫時性流民的差別。⁴

第二，以國家治安的觀點出發。中央政府認為：流民與乞丐的大量產生與水平流動，將會造成秩序的瓦解，因為流動的人口會成為強盜與小偷的一

1844-1912)著，鞠方安譯，《真正的中國佬》(北京：光明日報出版社，1998年)，226-238。

³ 連玲玲，〈典範抑或危機？「日常生活」在中國近代史研究的應用及其問題〉，271。

⁴ 其中最明顯的例子就是姚夔上奏流民的景況：「呻吟悲號，亦足以干天地之和。」參見明·余繼登，《典故紀聞》(北京：中華書局，1981年)，253。

份子，危害安居樂業的良善百姓。因為對中央而言，這些水平流動的人口將會成為山中盜賊的最大補充。⁵但對於地方官而言，更貼近地分析出流民群體中的強弱之別。⁶

第三，同情的施捨與回歸土地的帝國精神。在上述兩種基本的態度上，中央政府採取的措施如同前朝一樣在各地設置養濟院施予救濟，並且搭配鄉里保甲制度、戶籍制度企圖使流動人口返回自己的家鄉，重建人民與土地的聯繫。⁷

二、文人救濟事業

明代中期以後官辦養濟院的效度銳減，地方文人及富豪逐漸接起了救濟窮人的工作。這個時期以文人的同善會最引人注意，但是同善會展現了跟官辦慈善事業截然不同的精神與態度：

第一，儒家式的救濟。明代中晚期後帝國力量逐漸式微，文人擔負起地方秩序的維護者，許多研究皆指出明清時期的地方士紳勢力龐大，對於社會起著一定的作用。⁸這些深受中國傳統儒學薰陶的文人，在創設善會的同時，也將善會定位為「教化」的組織與手段。對他們而言，同情的施捨雖然來自於思想上的「生生之心」，但明朝帝國的力量正逐步瓦解，城市經濟對於日常生活的影響又逐漸加劇，使這些創立善會的文人與士紳更加關注的是「社會身分」僭越的問題。他們對於財富有了新的詮釋，這樣的詮釋也反映在施善的方法上。⁹

⁵ 清·顧炎武，《天下郡國利病書》（台北：廣文，1979年），〈江西〉，52a-52b。

⁶ 明·張元忭，《（萬曆）紹興府志》（台北：成文，1983年），卷16，〈水利志〉，1264。

⁷ 明代初期到中期養濟院衰敗以前，地方上的官辦救濟事業是吸納這群游離人口最有利的措施，而且基於人與土地的聯繫，明代養濟院最大的特色就是「遣返原籍」。但這樣的措施隨著龐大人口從土地移往城市的過程而逐漸失效。

⁸ 徐茂明，《江南士紳與江南社會(1368-1911)》（北京：商務印書館，2004年），150-153。

⁹ 梁其姿教授認為民間的慈善事業主導人除了士紳外，尚有商人、富豪等。她指出：在救濟的過程中「散財」行為成了世俗身分正當性的再確認。參見梁其姿，〈明末清初民間慈善活動的興起—以江浙地區為例〉，《食貨月刊》15.7(1986)，52-79。

第二，道德的界線。在上述儒家式的救濟理念下，明末的文人救濟策略是在中國既有的「貧富」、「貴賤」兩條主要社會判準所區隔出的四個象限中，加上「道德」的界線，形成三條主軸所區分的八個象限。此八個象限分別為：富貴有德、富貴無德、貧貴有德、貧貴無德、富賤有德、富賤無德、貧賤有德、貧賤無德。乞丐群體可能分布在富賤無德(靠著積聚錢財的丐首)；貧賤有德(孝子乞丐、貞節丐婦等)；貧賤無德(強丐之流)此三象限。上述只有貧賤有德的乞丐得以其自身的努力改變身分，在社會上謀取一官半職，而不會遭致文人的批評。¹⁰這樣的論述因應了明末劇烈社會與經濟變動下，所產生的眾多四民之外的人口，乞丐群體便是其中的一種。本來在明代以前「窮」並不等於「賤」，「賤」也不必然「窮」，一旦加上了「道德的論述」，此條界線便成為社會上「貧且賤」的群體改變身分的必要手段。對於處在身份劇烈變化的明末文人與士紳而言，這樣的論述策略非但重新界定了社會的秩序，也使得他們自身的社會身分更加穩固。至於民間善會與地方秩序的關係，梁其姿已有深入的分析，並且指出其背後乃是儒釋精神的融合與體現。¹¹但為何明末的文人要汲汲營營於「道德」的勸說與教化呢？筆者認為明末經歷了經濟上的變動所帶來的身分秩序混亂，文人一方面以高於社會大眾的位階來重新定位市井生活的秩序外，另一方面也向世人揭示自我本身的優越一品德。這樣的論述展現在慈善的行為上，非但達到了「排除」社會上不良份子的作用，也達到「凝聚」古代四民位階的功效，同時宣告作為「善人」的飽讀詩書的他們，正是四民中的最上等。

三、市井百姓的態度

¹⁰ 筆者認為，在明末地方菁英展開道德論述以前，中國文人對於乞丐的觀感是豐富而多樣的。這一方面反映在神話傳說上面，許多英雄豪傑在落魄時曾經當過乞丐，神仙下凡有時候也會變成乞丐的樣貌測試百姓；另一方面反映在文人與乞丐的交往，唐代詩人元結還曾經跟乞丐是好朋友。

¹¹ 至於民間善會與地方秩序的關係，梁其姿已有深入的分析，並且指出其背後乃是儒釋精神的融合與體現。參見：梁其姿，〈明末清初民間慈善活動的興起—以江浙地區為例〉，52-79。

對於生活在城市的老百姓而言，乞丐集體往城市移動時，他們的感受最深也最為多樣，並且呈現出豐富的心態變化。從通俗小說以及文人筆記中，我們可以看出老百姓對於乞丐的觀感，有別於官方與儒生的主流價值。老百姓心態並非單一而僵化，反而呈現出人際網絡的諸多情感層面。我們看見了乞丐集體行動所帶來的恐懼與不安；也看到了乞丐顯神蹟所贏得的崇拜；還有世人對於乞丐衣衫襤褸的嫌惡；以及乞丐文化與庶民文化的融合流傳。

經過了分析國家政策、文人與民間的觀感分析，本研究的第二步驟就是討論這些觀感施加在乞丐身上時的影響。區隔的策略和身份的標誌息息相關，從論述建構到策略實施，乞丐在這樣的過程中一直是處於被動的狀態。至於有哪些策略施加在乞丐身上呢？城市的保甲制度維護秩序的穩定，也將乞丐驅趕至城市的角落。至於養濟院、民間慈善事業、火房、粥場以及官辦丐幫的複雜關係則是本文討論的焦點。

首先，我們得注意，明末的民間慈善事業一直存續到十九世紀。¹²民間慈善事業作為官辦的對照，我們發現明代中期以前乞丐群體被侷限在官辦養濟院中，但養濟院的行政效率一直是個疑問。於是可以推知，明末乞丐「再次」從帝國的體系游離出來，他們在「火房」、「粥場」甚至是「廟會」與「戲院」等群眾聚集的地方乞討。雖然我們無法得知他們在明代是否確切組織了丐幫，但從明末的筆記中，我們的確看到了乞丐首領的身影。隨著清朝的統一，清政府進行了乞丐群體的收編與重組，這些豐富而多樣的心態呈現漸漸被官方的主流論述侵蝕，失去了日常生活中的多樣視角。清朝政府允許乞討的政策，使得乞丐首領在合法化的過程中取得經濟與政治的實際權力，乞丐便在官方預設的社會位置上「固著」了下來。直到中國接觸到西方的科技文明，在高舉現代化旗幟的清朝末年，採取西方觀點的中國文人，面對已經存在且為數龐大的乞丐群體，開展了「毒瘤」的論述。

組織化產生了兩個重大的影響：第一，乞丐雖然得以在街頭進行合法的

¹² 參見梁其姿，〈明末清初民間慈善活動的興起—以江浙地區為例〉，52-79。

乞討，對於他們的生活而言是一種保障，但同樣的他們的身分不再是流動的狀態，從此被定位為貧且賤的階層。第二，就文化而言，組織化後原本克難生活方式逐漸發展變成一套特殊的底層文化。隨著時間的發展，在這點上我們看見了兩個截然不同的立場，對於身處中西文化接觸的清末文人而言，身分不流動且為數龐大的乞丐是國家落後的象徵，應該積極解決；但是對於庶民百姓而言，卻廣為接受乞丐的某些飲食文化。其中的差異自然是由於國家、文人與百姓的立場不同。

第三個步驟以乞丐自我言說為主，比較從明到清末乞丐心態的轉變。在乞丐群體組織化以前，乞丐仍有著回歸良民的渴望；組織化後，官辦丐幫就像是人生的第二個家庭，從而發展出不同於老百姓的生活態度。¹³

本研究對於乞丐乃社會毒瘤的當代觀感進行了解構的過程，指出這觀念的形成途徑，及其建構的論述與策略，由此我們可知乞丐的形象反應在其身分上不單單只是法律的問題。經君健先生研究清代的「賤民」時，將乞丐放置在良民的位置，很明顯是採取法律的視角。¹⁴但筆者認為，實際生活於社會的底層人物，其身分與形象乃是社會建構的過程，不單單是由法律決定。

由於乞丐本身在歷史上無法自我言說，所以本研究先從外部觀看乞丐的方式著手，由上而下層層逼近乞丐生活的原貌。¹⁵在明代，從史料中我們已然發現乞丐群體的孳生，除了前幾章所描繪的乞丐面貌外，明代畫家周臣更留下了許多珍貴的圖像資料(參見附錄一)。周臣雖然以「流民」為圖畫的名

¹³ 魏斐德教授認為：從原生家庭到第二個家是一種「新生」的過程。但是底層社會的價值秩序在中國改朝換代的過程中，始終沒有取代儒家的價值秩序，這是因為儒家作為思想與政策的雙重性，兼容並蓄地包含了所有秘密社會的異質性。參見：美·魏斐德，王小荷譯，《大門口的陌生人》(台北：時英，2004年)，190-191。

¹⁴ 參見經君健，《清代社會的賤民等級》(杭州：浙江人民出版社，1993年)，49。

¹⁵ 史碧瓦克在研究印度底層人民時曾提出「底層人民可以發聲嗎？」的疑問。參見Gayatri C. Spivak著，邱彥彬、李翠芬譯，〈從屬階級能發言嗎？〉，《中外文學》，24：6(台北：1995)，94-123。為解決此一基本的問題，筆者企圖藉由通俗小說、傳聞筆記中記載的乞丐「行動」，重構出平民百姓對於乞丐的觀感，以及在清政府將之收編後，發展出什麼樣的乞丐文化？

稱，但實際上他所描繪的正是流民定居城市淪為乞丐的情形。無論是手持破碗、拐杖，還是打鼓賣藝，或者弄猴狗乞討，這些都是當時城市乞丐的生動形象。更有甚者，明末楊東明所繪的《饑民圖說》(參見附錄二)，更呈現出流民在前往城市的路途上不是餓死就是集體上吊死亡；其所繪的〈鬻兒圖〉，更加呈現出城市饑民生活的窘困。

清代以保甲精神重新統攝乞丐群體，這些丐首實際上就是社會上的無賴，蔡惠琴研究明代的無賴更指出，無賴與乞丐乃是利用與被利用的關係。¹⁶但根據筆者考察，清代的資料顯示越來越多的「強丐」在社會上橫行霸道。¹⁷丐首作為無賴的成員之一，有著強丐的形象，在乞丐組織中成為無賴文化的傳遞者，保護、救濟並且教育著乞丐如何討生活。

許多研究當代乞丐文化的學者，透過口述訪談建構了當代乞丐的生活，對於乞丐文化的形成已有很大的貢獻，但對於乞丐究竟如何成為現在的樣貌仍顯不足。所以，本研究的完成除了填補乞丐史在明清之際的空白，說明在明清之際政府重新以保甲精神統攝乞丐，造成乞丐的無賴化，也指出明清之際政府與文人的因應措施決定了大眾對於乞丐的觀感——毒瘤——至今仍然存在於一般人的心中。

¹⁶ 蔡惠琴，《明清無賴的社會活動及其人際關係網之探討——兼論無賴集團：打行及窩訪》（國立清華大學歷史研究所碩士論文，1993年）。

¹⁷ 譚棟華等編，《廣東碑刻集》（廣州：廣東高等教育出版社，2001年）。

附錄一：周臣，《流民圖》



¹ 資料來源：<http://www.fineart-china.com/htmlopusCN/tw/painting-04840.html>



附錄二：楊東明，《饑民圖說》²



餓殍滿路

² 資料來源：<http://cul.shangdu.com/mingren/20090225-18113/index.shtml>



全家縊死



鬻兒圖

參考書目

一、史料

正史、官書

- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記注疏》，台北：台灣開明，1991年。
- 晉·陳壽撰，宋·裴松之注，《三國志》，台北：鼎文書局，1980年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 元·脫脫，《宋史》，北京：中華書局，2000年。
- 明·呂坤，《實政錄》，《北京圖書館古籍珍本叢》第48冊，北京：書目文獻出版社，1988年。
- 明·李東陽等撰、申時行等重修，《大明會典》，台北：國風出版社，1963年。
- 明·胡廣等修，《明實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1962年。
- 明·徐學聚，《國朝典匯》，台北：學生書局，1965年。
- 明·陳龍正，《救荒策會》，《四庫全書存目叢書》史部275，台南：莊嚴文化事業有限公司，1996年。
- 明·舒化，《大明律直解》，漢城：漢城大學奎章閣，2001年。
- 明·萬表輯，《皇明經濟文錄》，《明代經濟文錄三種》，北京：全國圖書館文獻微縮複製中心，2003年。

- 清·徐松輯，《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957年。
- 清·徐乾學，《資治通鑑後編》，台北：商務印書館，1983年。
- 清·張廷玉，民國·楊家駱主編，《明史》，台北：鼎文書局，1979年。
- 清·董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1987年。
- 清·龍文彬，民國·楊家駱主編，《明會要》，台北：世界書局，1983年。
- 李文海、夏明方主編，《中國荒政全書》第一輯，北京：北京古籍出版社，2003年。
- 黃彰健編著，《明代律例彙編》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1979年。
- 日·仁井田陞，栗勁等編譯，《唐令拾遺》，長春：長春出版社，1989年。

方志

- 明·劉節，《(嘉靖)南安府志》，明嘉靖刻本，天一閣文物保管所。
- 明·趙文華，《(嘉靖)嘉興府圖記》，台北：成文，1983年。
- 明·方岳貢修，陳繼儒纂，《(崇禎)松江府志》，《日本藏中國罕見地方志叢刊》第一冊，北京：書目文獻出版社，1991年。
- 明·方瑜纂修，《(嘉靖)南寧府志》，中國科學院圖書館選編，《稀見中國地方志匯刊》，北京：中國書店，1992年。
- 明·沈朝宣，《(嘉靖)仁和縣志》，台北：成文，1983年。
- 明·沈榜，《宛署雜記》，中國科學院圖書館選編，《稀見中國地方志匯刊》，北京：中國書店，1992年。
- 明·夏允彝，《長樂縣志》，台北：國立中央圖書館縮影室，1981年。
- 明·張元忭，《(萬曆)紹興府志》，台北：成文，1983年。
- 明·韓浚等修，《(萬曆)嘉定縣志》，台北：成文，1983年。
- 清·王祖肅、楊宜侖修，清·虞鳴球、董潮纂，《武進縣志》，中國科學院圖書館選編，《稀見中國地方志匯刊》，北京：中國書店，1992年。

民國·李榕，《(民國)杭州府志》，民國十一年鉛印本。

文人筆記、小說

明·方鳳，《改亭存稿》，《續修四庫全書》集部1338，上海：上海古籍出版社，2003年。

明·文翔鳳，《皇極篇》，《四庫禁燬書叢刊》集部49，北京：北京出版社，2000年，據明萬曆刻本景印。

明·王士性，《廣志繹》，北京：中華書局，1981年。

明·王錡撰、張德信點校，《寓圃雜記》，北京：中華書局，1984年。

明·朱國禎，《湧幢小品》，《明清筆記叢刊》，上海：中華書局，1959年。

明·何良俊，《四友齋叢說》，台北：中華，1959年。

明·余繼登，《典故紀聞》，北京：中華，1981年。

明·吳承恩，《西遊記》，台北：桂冠，1983年。

明·吳遵，《初仕錄》，明嘉靖沈子木刻藍印本，北京圖書館。

明·呂坤，《去偽齋文集》，《四庫全書存目叢書》集部161，台南：莊嚴文化，1995年，

明·呂坤，《呻吟語》，台北：志一出版社，1994年。

明·李樂，《見聞雜記》，《明季史料集珍》第二輯，台北：偉文圖書，1977年。

明·沈周，《客座新聞》，清鈔本，北京圖書館。

明·沈長卿，《沈氏弋說》，《四庫禁燬書叢刊》子部21，北京：北京出版社，2000年。

明·沈德符，《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1959年。

明·抱甕老人，《今古奇觀》，台北：文化圖書公司，1981年。

明·金木散人，《鼓掌絕塵》，收入《古本小說集成叢刊》，北京：中華書局，1990年。

- 明·徐宏祖，《徐霞客遊記》，台北：鼎文書局，1974年。
- 明·徐復祚，《花當閣叢談》，《續修四庫全書》子部1175，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 明·高攀龍撰，陳龍正編，《高子遺書》，《景印文淵閣四庫全書》集部231，台北：台灣商務印書館，。
- 明·張萱，《疑羅》，明萬曆三十六年刻本。
- 明·陳汝錡，《甘露園短書》，《四庫全書存目叢書》子部87，台南：莊嚴文化，1995年。
- 明·陳龍正，《幾亭全書》，《四庫禁毀書叢刊》集部第12，北京：北京出版社，2000年。
- 明·馮夢龍編纂，《警世通言》，台北：三民書局，1983年。
- 明·楊東明，《山居功課》，東京：高橋情報，1991年。
- 明·葉權，《賢博編》，北京：中華書局，1987年。
- 明·熊鳴岐輯，《昭代王章》，台北：正中書局，1981年。
- 明·謝肇淛、陳留，《五雜俎》（台北：偉文圖書出版社有限公司，1977年）
- 清·王夫之，《噩夢》，收入氏著，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1988年。
- 清·查繼佐，《罪惟錄》，台北：商務印書館，1981年。
- 清·徐珂，《清稗類鈔》，北京：中華書局，2003年。
- 清·崔述，《讀風偶識》，台北：學海，1979年。
- 清·陳其元，《庸閑齋筆記》，北京：中華書局，1989年。
- 清·藍鼎元，《鹿州公案》，清雍正十年刻鹿洲全集本，中央民族大學圖書館。
- 清·顧炎武，《天下郡國利病書》，台北：廣文，1979年。
- 謝國楨，《明代社會經濟史料編選(下)》，福州：福建人民出版社，2004年。

二、 二手研究

中文著作

- 方宏孝編著，《明末流寇紀實》，台北：文景出版社，1970年。
- 王學泰，《中國流民》，香港：中華書局，1992年。
- 王光照，《中國古代乞丐風俗》，西安：陝西人民出版社，2004年。
- 王振忠，《遙遠的迴響—乞丐文化透視》，上海：上海人民出版社，1997年。
- 王紹璽，《竊賊》，台北：雲龍出版，2003年。
- 任建、雷方，《中國丐幫》，江蘇：江蘇古籍出版，1993年。
- 呂進貴，《明代的巡檢制度：地方治安基層組織及其運作》，宜蘭：明史研究小組，2002年。
- 岑大利等著，《中國古代乞丐》，台北：台灣商務，1999年。
- 曲彥斌，《中國乞丐史》，北京：九州出版社，2007年。
- 曲彥斌，《中國乞丐縱橫談》，台北：雲龍出版，2008年。
- 李文怡，《晚明流寇》，台北：食貨，1983年。
- 池子華，《中國近代流民》，北京：社會科學文獻出版社，2007年。
- 池子華，《流民問題與社會控制》，廣西：廣西人民出版社，2001年。
- 宋昌斌，《中國古代戶籍制度史稿》，西安：三秦出版社，1991年。
- 周育民、邵雍，《中國幫會史》，上海：上海人民出版社，1993年。
- 周德鈞，《乞丐的歷史》，北京：中國文史出版社，2005年。
- 邱仲麟，《明代北京都市生活與治安的轉變》，臺北：行政院國家科學委員會科資中心，1994年。
- 張研等著，《歷史的瘋狂：嗜血的年代》，中州古籍出版社，1991年。
- 梁其姿，《施善與教化》，台北：聯經，1997年。
- 梁其姿，《“貧窮”與“窮人”觀念在中國俗世社會中的歷史演變》，臺北：

行政院國家科學委員會科資中心，1993年。

陳寶良，《中國流氓史》，北京：中國社會科學出版，1993年。

陳寶良，《中國的社與會》，台北：南天，1998年。

陳寶良，《明代社會生活史》，北京：中國社會科學，2004年。

陸德陽，《流氓史》，台北：華成圖書，2004年。

經君健，《清代社會的賤民等級》，北京：中國人民大學出版社，2009年。

劉海岩主編，《城市史研究》，天津：天津社會科學院，2005年。

劉旭，《底層敘述：現代性話語的裂隙》，上海：上海古籍出版社，2006年。

瞿同祖，《中國法律與中國社會》，台北：里仁出版，1984年。

羅彤華，《漢代的流民問題》，台北：學生出版，1989年。

薩孟武，《水滸傳與中國社會》，台北：三民，1971年。

戴順居，《明代的強盜案件：判牘中所反應的民間社會治安問題》，宜蘭：明史研究小組，2005年。

外文譯著

日·夫馬進，《中國善會善堂史研究》，北京：商務印書館，2005年。

古偉瀛等譯，《中國與歷史資本主義》，台北，巨流，2004。

加·卜正民，方駿、王秀麗、羅天佑等譯，《縱樂的困惑》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

林達·約翰遜主編，成一農譯，《帝國晚期的江南城市》，上海：上海人民出版社，2005年。

法·米歇爾·傅柯(Michel Foucault)著，林志明譯，《古典時代瘋狂史》，台北：時報文化，1998年。

美·孔飛力著，陳兼、劉昶譯，《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》，上海：上海三聯書店，1999年。

美·何天爵著，鞠方安譯，《真正的中國佬》，北京：光明日報出版社，1998

年。

若茲·庫貝洛(Jose Cubero)著，曹丹紅譯，《流浪的歷史》，台北：五南，2007年。

馬克思·韋伯著，于曉等譯，《新教倫理與資本主義精神》，台北：左岸文化，2001年。

馬克思·韋伯著，錢永祥編譯，《學術與政治》，台北：遠流出版公司，1991年。

艾瑞克·霍布斯邦著，鄭明萱譯，《盜匪：從羅賓漢到水滸英雄》，台北：麥田，1998年。

外文著作

David C. Schak, *A Chinese Beggars' Den*, Pittsburgh, Pa. : University of Pittsburgh Press, c1988.

James Cahill, *Parting at Shore: Chinese Painting of the Early and Middle Ming Dynasty, 1368-1580,* New York: Weatherhill, 1978.

Hanchao Lu, *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*, California: Stanford University Press, 2005.

學位論文

陳舒涵，《明代時人的金錢觀》，國立中興大學歷史學系碩士學位論文，2007年。

蔡惠琴，《明清無賴的社會活動及其人際關係網之探討——兼論無賴集團：打行及窩訪》，國立清華大學歷史研究所碩士論文，1993年。

吳秀琪，《底層的社會建構與自我認同——以台北市遊民為例》，國立清華大學社會人類學研究所碩士論文，1995年。

衣若蘭，《從「三姑六婆」看明代婦女與社會》，國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1997年。

三、 期刊、會議論文

王家范，〈中國古代的流民〉，《探索與爭鳴》，第5期，1994年。

王毅，〈明代流氓文化的惡性膨脹與專制政體的關係及其對國民心理的影響〉，《社會學研究》，第2期，2002年。

文仲瑄，〈明代流民與資本主義及商品經濟的發展〉，《史苑》，第61期(2001年)。

池子華，〈沉重的歷史省思—近代中國的乞丐及其職業化〉，《中國黨部幹部論壇》，2004年。

林麗月，〈世變與秩序：明代社會風尚相關研究評述〉，《明代通訊研究》，第四期。

邱仲麟，〈明代北京都市生活與治安的轉變〉，《九州學刊》5.2 (1992)：49-106。

邱仲麟，〈明代北京的粥廠煮賑〉，《淡江史學》9 (1998)：113-130。

邱仲麟，〈清代北京的粥廠煮賑〉，《淡江史學》10 (1999)：227-259。

邱仲麟，〈敬老適所以賤老——明代鄉飲酒禮的變遷及其與地方社會的互動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76.1 (2005)：1-79。

邱仲麟，〈評岑大利、曲彥斌所著的兩本《中國乞丐史》〉，《新史學》4.1 (1993)：133-140。

吳壽彭，〈逗留於農村經濟時代的徐海各屬〉，《東方雜誌》，27：6。

徐泓，〈明清浙東的墮民〉，《歷史月刊》，第七輯。

梁其姿，〈明末清初民間慈善活動的興起—以江浙地區為例〉，《食貨月刊》15.7(1986)，52-79。

岸本美緒，〈明代的應考資格和身份感覺〉，收入黃寬重主編，《基調與變奏：七至二十世紀的中國》，台北：國立政治大學歷史系，2008年。

- 郭文佳，〈宋代乞丐囚徒救助論略〉，《商丘師範學院學報》23：1，2007年。
- 楊宇勛，〈宋代的乞丐〉，《興大人文學報》，第33期，2003年6月。
- 蔡惠琴，〈明代無賴集團之一：打行分析〉，《輔仁歷史學報》，第八期，1996年12月。
- 鄭定、閔冬芳，〈“良賤之別”與社會演進〉，《金陵法律評論》，秋季卷，南京：2003。
- 史碧瓦克(Gayatri C. Spivak)著，邱彥彬、李翠芬譯，〈從屬階級能發言嗎？〉，《中外文學》，24：6，台北：1995年。

