

# 中國民間處世思想的探索與批判

李正治

## 一、文化的兩層考察：高層文化與基層文化

中國藝術、文學家對於藝文的語言格調，喜歡辨別雅俗，宋玉的「對楚王問」已透露其中端倪，而思想上也存在著正統學術與民間思想的區分，這一消息顯示了中國文化的層級性質及蘊涵其中的價值判斷。（註一）

所謂文化的層級性，係徐復觀先生提出的觀念，指的是「同一文化，在社會生活中，却表現許多不同的橫斷面。在橫斷面與橫斷面之間，又表現有很大的距離，有的是背反的性質，有的又帶著很微妙的貫通關係。」（見徐復觀文錄「中國文化的層級性」一文）順著這一觀念，進行傳統文化的考察，我們不僅要把傳統高深智慧的一面，也要明瞭這些智慧在通俗層面的表現情形，並探究其間的貫通、背反關係，然後才算整全地了解中國文化，否則只算一知半解。

雅俗的區分既顯示了中國文化的層級性質，事實上也掩映著中國傳統的社會結構。古代的四民（士農工商）社會，以讀書人的士人階級為骨幹，上為政府組織的成員，下為社會組織的中堅。由士以上，都是享受高等教育的心貴族；由士以下，則是多數未受教育的勞力平民。由於勞心勞力的生活差異，知識程度的重大距離，於是文化的層級也有高低之別。雖然士的階級並不固定，從事農工商業的老百姓，儘可讀書提高水準，擠進士族的上層社會，畢竟由於生產方式的停滯（和倫理的文化導向有關，此不及論），物質建設的簡陋，大部分老百姓都得耗費絕大精力在維持生活

上面，教育難得真正普及，而正統學術和民間思想的劃分益加顯明。

日人務臺理作在作這樣的區分時（見其「歷史哲學中的傳統問題」一文）：採用了「高次元傳統」、「低次元傳統」，「高層文化」、「基層文化」這些名詞，我們從徐復觀先生的「傳統與文化」、「論傳統」（均見徐復觀文錄，環宇版）二文的介紹可以知道：

**高次元傳統** 指的是形成一民族精神的最高目的、最高要求，乃至人生的最高修養。這些思想必有若干實現於該民族的低次元傳統之中，而成為指導的原理與信念。

**低次元傳統** 即普通所說的風俗習慣，屬於民俗學研究的範圍。它的精神意味比較少，多半表現在具體事項之上，成為大家不問理由、互相因襲的生活方式。

**高層文化** 即少數知識分子對於知識的追求，個性的解放，新事物的獲得，新境界的開闢所努力的成果。

**基層文化** 指的是社會所傳承的低次元的傳統。

這些觀念都有助於本文對於民間思想的討論，事實上民間思想正是包含在低次元的傳統或基層文化中，而指導的原理與信念又從高次元的傳統或高層文化來。不過務臺理作並不將「高次元傳統」視同「高層文化」，他說：

高次元的傳統，既不屬於基層文化，也不屬於高層文化，而是在它們之間，從內在的關連使二者得到諧和。

他把高次元傳統看作創造文化的熱情，其作用在融合解消兩層文化的

衝突，使兩者得到折衷調整，構成生活上的內部秩序，以保持一個民族文化的和諧和統一。如果沒有高次元傳統的自覺，民族便會失去創造文化的活力，走入僵滯落後的死巷。這種分辨，可以使我們注意到「傳統」對文化創造的啓示與功能，也可以使我們反省到自身在文化上的重責大任；創造新的傳統、新的文化。當我們從事民間處世思想的探究，背後正是秉著這種自覺，抱著這個信念。我們希望這一時代好學深思的知識分子，都能保持純潔的心靈，運用客觀的清明理性，深切的關懷傳統及現代社會的一些大問題，使國家、民族、社會、文化在國人溫情與敬意的擁抱中，一步步走現代化的道路。

## 二、民間處世思想的形成

在探究民間思想的形成中，本文將以個人與社會人事環境的相關性存在——處世為主題。處世關係著我們因應社會的生活態度，及由此所產生的一套思想（人生觀）。這種態度、思想決定我們生命的實際表現，而且當它成爲一種社會上的生活模式，也會決定文化的歷史走向，影響到文化創造的總體成果。

關於文化中高次元的傳統，流行在社會生活中的實際狀況，這是考察民間處世思想的要點。

如衆所知，儒家道家是中國文化的兩大主流，這兩大主流在文化的層級上都屬於「高次元的傳統」，也是在古大哲所創造的「高層文化」。由漢代以還，儒道思想便漸漸成爲正統學術和民間生活的基本理念，它們在根源上都是基於對生命問題的關切，透過深刻的內省和實踐，所證悟出來的高度精神智慧。當這些深沈的智慧結晶由先秦的孔孟、老莊著然開啓，仰大大地震撼了中國大地上的靈魂，並在歷史的早期決定文化精神的走向（道德精神、藝術精神由此真正開啓），使整個中國形成以人格修養、人生體驗爲重心的文化。

當然除了儒道的思想以外，佛教、道教也對民間產生深入的影響力。

佛教有高深的教義基礎，但初期爲了傳教的目的，採用了以故事說明教義的講唱方式，說明因果報應及苦海涅槃的一些悚動的道理，在缺乏信仰的民間，很容易的被廣大民衆所接受了。另外一個難採道家思想和神仙方術的什錦宗教——道教，也盡了道家思想通俗和難化的努力，而在魏晉以下走入了民間。「唐宋以來，除了朝廷上的少數知識分子還辛勤地爲儒家撐住這統外，下階層的老百姓，以及志未得售的讀書人，幾乎都被佛道兩教席捲以去。」（依章政通先生說）

雖然我們知道儒道釋的思想主潮，都成爲民間生活態度的指導，不過中間却有一段移轉的過程，究竟在移轉的過程中，經過了幾層折射的變化，才形成低次元傳統的形態，之間又存著何種背反、貫通的關係，這些也是我們不能忽略的。

讀書人在這種思想的移轉過程中擔任了重要的角色，如上所說，士人階級是上、下層社會的關鍵，那麼士人和民間的接觸是遠較貴族世胥密切的。這些讀書人在民間，一部分是衆孚所望的人格形相，一部分是知識的販賣者，當他們融入了廣大的社會生活圈子，他們以個人所了解的儒道釋的道理，經過方言的淺釋，傳達給多數未受教育的無知民衆，影響並支配其社會行動。傳達的主要方式有幾種：

1. 利用私塾的教學 在具備識字的能力以後，塾師讓學生誦讀語韻編撰的通俗道德教材。宋元時代，關於道德方面的教科書，多是注重節儉孝悌及因果報應的道理，大抵以儒家的思想爲主，而輔以佛家或道家的思想，如蒙求、三字經等書。

2. 利用講唱說書的方式 民間講唱說書兼帶有表演的效果，主要的題材多是忠孝節義或因因果報應的故事，這是通俗化或傳教的主要途徑。變文、寶卷、彈詞、話本等，都是爲了講唱說書而形成的體裁。

3. 利用戲劇表演的感動效果 戲劇藉著人物、環境的交錯關係，表現最親切的社會人生各層面。據明、朱權太和正音譜的雜劇分類，如神仙道化、隱居樂道、披袍秉笏、忠臣烈士、孝義廉節、叱奸罵惡、逐臣孤子、神頭鬼面等，便可看出知識階級沉入民間所傳播的處世態度及人生價值。

元明以來，民間在此中通俗化最爲徹底。

4. 編寫通俗小說、歌本或淺近的善書 元施耐庵的水滸傳、明羅貫中的三國演義，提倡正統及忠義的觀念，小說中人物造型，已在中國普通社會上留下深刻的印象，供給民衆各種不同的價值和想像，不過其感動核心還是和傳統道德相符合的。至於民間歌本，以極淺俗的韻語，陳述一種故事，以便民衆自行誦讀，這種歌本在民間流行甚多，如醒世文、勸世文、志公空歌、惜福歌之類，民間也常用以張貼勸善。還有運用語錄方式編寫的善書，如先正格言、增廣昔時賢文，都因爲符合社會價值，成爲民間流傳的書籍。

單看上面幾種傳播方式，或合觀民間通俗書籍的流行，基層文化無論如何是與社會大眾共同存在的。知識階級在鄉間從事社會教育，民間也耳聞目染，漸漸形成一套雜樣式的思想。雜樣，正是民間思想的特色，也因而處世態度上不免產生某些矛盾，尤其在受到外在壓力的時候。然而高層文化畢竟步步下降到民間社會，保存在社會血脈裏，形成共同的行動標準和社會規範，「百姓日用而不知。」當社會發生變動，知識分子不能獨立發想文化憲命的時機，我們還會在社會生活中發覺民族文化的血液，「禮失而求諸野」，這一世紀受西方文化衝擊的中國正是如此。

民間處世思想更爲實在的一個成因，則是處身社會的真實經驗。這「一存在情境——與人事環境的相關性，是社會刺激和個體因素的互動系統，也是引發處世思索的開端。這時讀書人和老百姓是站在同一層次的，以他們「如何因應實際的人事環境」作爲思想的中心，開出生活的態度。在這成因裏面，社會經驗的重要性是超過經驗的外在教訓的。這些經驗的體會，可以和經書之言互相印證，也可以暗暗轉移經書的主要精神，前者是貫通性的關係，後者已因偷天換日而蘊育背反的矛盾性質。處世是否透露一種精神性的深度存在，或只淪爲一種技術性的機械性格，常要看個人與人事環境的相關性建立在何種基礎上——人類愛的基础、或自我利益。

人事環境（包括政治環境、社會環境、家庭環境等）對每個人來說，是各有各特殊的。假如人事環境較爲健全，個人與社會的相關性合乎理性的

話，那麼憑藉良知的照明做人處世，未始不可實現自我，蘊育智慧。假如人事環境被惡勢力所污染，那麼理性的發揚便是辛苦奮鬥的歷程，有賴於個人的自覺。處在這種艱困的處境，早期傳統的處世態度（以儒道爲主流）已經爲我們指出兩條路，一是前進式的直道而行，一是後退式的知止不爭，不過進退之間全看實際的情形和個人的權衡。這些歷史的啓示，畢竟是要我們以個人真誠的感情與意志來抉擇，因此在面對惡勢力時，或有暫時憤激的心理或容忍的打算，到底都要播慕著真實人性的呈現，人對世界雖覺無力，但不能就此放棄真理。可是於此之外，却擠壓出另一種似是而非的態度，將個人和社會的相關性建立在自我利益的基礎上，而又盡量利用手段遮掩自己對某種利益的追求。這種態度使人事環境和自身存在著許多畸形不合理的關係，最明顯的即是人際關係的模糊迷離，不真誠的相處類似真誠的相處。

這些合理的、不合理的成分，都由社會經驗而誕生，糅雜在廣大的社會生活之中。由小說、劇本，或透過我們現在的處世經驗，都可發覺其中的類型。純粹由實際生活的需要來看，這種態度都是無可批判的；但假如價值觀點還沒有自我們的心靈剔除，某些處世態度正應大受批判。基層文化只是廣涵，而低次元的傳統也沒有高度的理性能力足以辨明其中的分際。

雖然三大思潮的通俗化，和民間處世的真實體驗，建構了民間處世思想的格局，不過大體「人格」的形相還是和高層文化相符，傳統道德才在農業社會有那麼強固的穩定力。從通俗書籍所提供的道德人格，在民間引起的共鳴現象，可知它和一般富有社會經驗所嚮往的人格形相必無背反，我們由此說通俗書籍可以代表民間處世思想。

稍微可以窺見古代民間處世思想概況的，一是流行民間的通俗小說、劇本，如三言二拍、元明雜劇之類；一是格言教訓式的賢言善書，如太上感應篇、三字經、先正格言、增廣昔時賢文、醒世文、勸世文等等。在靜態的農業社會裏，這些書籍是潤澤勞苦生活中枯燥心靈的補品，在人際互動上，這種民俗思想的傳播占了很重要的一環。宋、楊萬里「誠齋詩話」

有一則透露了其中一點消息：

士大夫間有口傳一兩聯可喜，而莫知其所本者。如「人情似紙番香薄，世事如棋局局新」。又「飽語世事慵開眼，會盡人情只點頭」。

又「薄有田園歸去好，苦無官況莫來休」。(註二)

這些人情世故的領會，在後來的小說及賢文中常出現，而且是以聯語的形態出現，可見它在士大夫及老百姓心靈中引起的共鳴度。「口傳」一定會產生人際互動的效果，把處世的思想滲入社會的集團意識裏面。

### 三、由「太上感應篇」看民間處世思想

格言教訓式的善書，是把振民間處世思想最簡易的路徑。善書的主題，大都集中在處世上。

民間善書的盛行，帶來中國社會的一個特殊景觀。其中原因，一是道德傳統深入社會思想的核心，做人第一成爲團體意識，有益世道人心的作品易於流傳，編寫者和讀者的看法也互相符合。二是老百姓知識水準偏低，古奧的經書不易讀懂，這些淺俗化書籍較接近他們的知識程度，也容易被他們所接受，因此善書具有「社會教育」的功能。三是農業結構的社會缺乏變動，民間的經濟生活及政治生活都求穩定，善書的內容相應的尋求穩定人心和社會的秩序，不會受到民間意識上的排斥。格言教訓的盛行，正代表中國式社會穩定的表象。

不管善書無與於高深的學術，它是基層文化的部分成果。底下將以之作爲探討的資料，剖清民間處世思想的面目。

這類書籍約可分爲二系，一系偏向儒道釋教理的淺俗化，即由民間處世思想形成的第一個成因而來者，以「太上感應篇」爲代表，簡稱爲「感應系」。一系較富於人情世故的體會，即由上述第二個成因而來者，以「增廣昔時賢文」爲代表，簡稱爲「賢文系」。當然這是爲了探討的方便而作的簡分。

感應系的書籍很多，尤其是三教合流後，民間印行的善書更是不計其

數，大抵以勸善懲惡爲主旨，兼帶有傳教的目的。

太上感應篇一書，託名太上老君李耳所作，由道教徒印行，收入道藏。這一本書曾得歷代君王的殊寵，上行下效，盛極一時。首先是宋真宗賜錢刊刻，大顯於世，明世宗也作序頒行，到了清朝順治十三年，又加廣印流傳，「頒賜群臣，并舉貢生監，皆得備及」。至於士大夫和老百姓許願出版又不知凡幾。民間並有感應篇會的召集，宣講書中的義理。順治年間發行的「太上感應篇直講」一書，增列舉前人講法六條，增訂講法七條，可見民間宣講的踴躍。直講法六條館講下謂：「近世人家小兒讀三字經畢，便把感應篇與他讀。到八九歲，粗爲講解，每見刻本，都載此說。」則感應篇又是明清之際民間教育的教材，這是一般教育史所忽略的(以上所述，均見「太上感應篇直講」卷首三勸及直講法增訂講法)。此書在清初受到善人周安士的推重，爲三百年來中國民間最普遍流行的善書。

感應篇的內容，雜糅道德教訓、天人感應、宗教信仰於一爐，與老子思想沒有真正的關係，這也是感應系善書的一種性格。直講解釋書名說：「感是感動，應是報應。言人以善惡感動，天必有禍福報應。篇中前半勸善，說大綱；後半戒惡，說細目。」因是勸善懲惡的書，所以直講也相應的以「格言因果」的道理來講解，事實上民間善書都脫離不出「格言因果」的內容。感應篇被分作十分：明義第一，鑒察第二，積善第三，善報第四，諸惡上第五，諸惡下第六，惡報第七，指微第八，悔過第九，力行第十。「積善」列舉各種善事，「善報」說明善人可得各種善報，至於「欲求天仙者，當立一千三百善；欲求地仙者，當立三百善」。「諸惡」列舉各種惡事，「惡報」說明會得的惡報。「指微」謂心念起處，已有吉凶之神隨之。「悔過」指出改過自新，將轉禍爲福。它的道理都極淺薄，無何可述，強爲說明，則可以理出兩個觀念：

#### 1. 善惡之報，如影隨形。(見明義第一)

#### 2. 諸惡莫作，衆善奉行。(見悔過第九)

這兩個觀念都套在道教諸神的大系統內，顯然是宗教藉著民俗民德而傳播；民間只要贊同上兩個觀念，便會連帶的認取道教諸神。當然民間是

認取了，因為上面的觀念長久來就是民間的價值與想像，我們儘可回溯到先秦的下階層社會，對於天命的認知與德性的注重。

試看感應篇的複雜性格：

太上曰：禍福無門，惟人自召。善惡之報，如影隨形。（明義第一）

是以天地有司過之神，依人所犯輕重，以奪人算。又有三臺北斗神君，在人頭上，錄人罪惡，奪其紀算。又有三尸神，在人身中，每到庚申日，輒上詣天曹，言人罪過，月晦之日，竈神亦然。（鑿案

第二）

不履邪徑，不欺暗室。積德累功，慈心於物。忠孝友悌，正己化人。矜孤恤寡，敬老懷幼。不彰人短，不衒己長。遇惡揚善，推多取少。受辱不怨，受寵若驚。（積善第三）

以惡易好，以私廢公。竊人之能，蔽人之善。形人之醜，訐人之私。耗人貨財，離人骨肉。侵人所愛，助人為非。（諸惡上第五）

我們很明顯的看到儒道大會串，而一切都落實在力行各種善事上，因為善惡相應的有上天的賞罰。假如我們不隱昧它的教化功能，那麼感應系善書的出現實是民間的福音。民間生活在努力的苦楚中昇起了禮樂的光彩，行善去惡是那歷日用平常的事，平凡的人格都涵飲著道德的輝耀，這正是中國文化的伏流！但若站在嚴格的義理的立場，感應篇是沒有思想深度的，它可以說是低次元傳統調和儒道二教的基層文化，然而由於宗教的作用，它却將道德導入「功利」的途徑，使道德成爲契約式相對的關係，失去了自律的純粹性。從「功利」的途徑設想，道德是爲善惡報應的考慮，或趨利避害的心理，未必能真正建立在良知和整個人類愛的基礎上，超出任何個人特殊利益的細算。而且功利的考慮有待善惡報應的適度增強，如果增強的刺激減弱，即神明的意志不顯的話，難免老百姓會對神明產生懷疑。抱著這樣的觀念處世，等於是被動的遵循神明的法律行事，絕不可能深切的體會到道德本心的自作主宰性，並主動的發揮自由獨立的理性判斷，關懷人類世界。因此遇到生存競爭或權勢壓迫的強烈打擊，處世的信念

便很容易鬆動或瓦解，變成虛無主義者。

我們再從「天」的體會判分感應篇的義理層次。天在高次元的儒家傳統中，被證悟成一廣涵的、無限的、超越的創造實體，它由道德實踐的向內沈潛而朗現。儒家處世的人本精神是時時上與天通的，廣涵人類爲一體，積極的實現人性各層面的價值。由感應篇而來的天，則牽繫著人格神的想像，連鎖著善惡的酬報，這些都不足語深刻的道德境界，追尋真理的靈魂反被人格神限制住了，缺乏精神昇進的立體層次，這是民間處世思想只囿於具體事象的缺點。

明袁了凡「了凡四訓」一「功過格」也屬民間善書（註三），至今流傳不衰。內容一在說明立命積德之方與因果報應之理，一在規定善惡行爲的功過。直講作者說他曾行善事一萬六千條，袁夫人每月助行幾件，後來父子都中進士。然而書中也沒有甚深微妙的義理。至於「玉歷寶鈔勸世文」一「陰騭文」一「醒世文」之類（註四），實即都是感應篇的餘緒。玉歷寶鈔的勸世教訓，和感應篇一樣的套在宗教神明的系統內。陰騭文較爲單純，是積德行善的描述，也無甚義理可談。醒世文是日據時代鍾陳阿成所作，流傳地域僅止臺灣。主要講明道德、因果，它的善惡果報和玉歷寶鈔雷同，加上了悚動人的天堂地府。且看開頭一段：

自從盤古開有天，天地人生在世間。

善惡兩字由人作，天堂地獄自造愆。

富貴前生修來果，貧窮孤寡前世冤。

三界四生由人造，爲神做佛德爲先。

以下歷敘善惡及果報諸事，充分顯現三教合流的民俗思想。歌中有一「莫道陰府無人見，玉歷經書無虛言」應是作於玉歷寶鈔之後。又說：「莫嫌此書多俗語，意深詞淺開化言」，道出了善書的動機：提供做人處世必須遵循的法則。

感應系的複雜式思想，扯開來，道德教訓便是處世原則，其他都屬宗教的作用。道德教訓如儒家的五倫，佛家的五戒，都是善書常常反覆耳提的。它的好處在指出日常生活的軌道，但却缺乏根源性的精神體認（孔子

的思想核心，正在點明禮樂的內在精神），容易僵化叩求存在真理的心靈，尤其容易將人本主義的偉大精神轉向對人格神的迷信。總提感應系處世思想的缺憾如下：

1. 神明的威權成爲人性虛假的主人 人不向高貴的人性自我認同，而攀緣住神明的威權，使道德建立在和神明的契約關係上，希求神明的酬報，而不能發自真誠的內心。神明主宰著人的意志，不是人的意志自作主宰，所以對於人性的體會不能深入，可能受到金錢勢力的衝擊而發生權威的代換（如代換爲昏君、奸臣或升官發財等），這原是功利式道德的危機，也是人性疏離必然發生的現象。

2. 移轉高層文化的基本精神 感應系的思想體系——道德教訓加上因果報應的架構聯結，基本上便無哲學的深義，甚至是一面貫通（如某些道德規範）而又一面背反著儒道的高層哲理；道德之自我實現性、非條件性，而落入第一點的危機。但因它對道德規範的注重，遂暗暗轉移一般人对儒家的認識，大大地毀損了儒家原始活潑的精神名譽。事實上儒家的大哲是以一熱切尋求存在的靈魂，真實關懷原爲一體的人類世界，同時就在處世做人上充分實現創生性的愛和理性（仁義之心），而不會有過和各方神明亂簽合同的情事。從這基本精神的差距，我們自不可能由感應系的思想去了解儒家及高次元的傳統。

3. 人格神的想像限制愛和理性的無窮拓展 不斷地求感通、認識，原是愛和理性的特性，也是人本主義的心靈。只有這樣，人才能體悟仁心的生生不息，朗現無限的、創生的天命。由前述對天的體會，感應系的思想是進行神的法律，自封了愛和理性無窮拓展的開放性。

不過我們若本通俗宗教的立場來看，則社會大眾原就活在「當然」的層次，不必要強迫推銷「所以然」的道理，他們只要有個信仰撫慰心靈的空虛，指點具體事象、社會共同的行動標準已足。我們不想對基層文化再作過度的批判，並完全承認善書所具的教化功能，但我們還是要強調一點：不可由基層文化——如感應系的思想——去瞭解高次元的傳統，這是錯誤的進路！

民間善書，一直不受正統學者的注意，喜見唐君毅先生在「事勢之理在中國思想史中之地位及三百年來之中國哲學」一文曾有涉及，今全錄於此，以補本文之不足：

明末清初流行於社會民間的思想，尚有一種爲昔所未有。此雖不關專門高深之學術，然以其深入民間，亦不可不提。此亦見明末清初之思想，重客觀之事勢之理之趨向。此即由袁了凡之「功過格」，至清初之「周安士全書」所代表之善書思想。明末清初流行之此類善書，據一日本學者之研究，不下數十種。此諸善書，乃將一切道德教訓格言化，以便人之客觀的把握，有類呂坤之「呻吟語」，洪自誠的「菜根譚」。然由袁了凡至周安士之思想，要在就人之日常行爲，規定其善惡功過，進而言因果報應，以勉人爲善去惡、積功悔過。此善書中之因果報應思想，固本于佛家，亦與詩書之「作善降之百祥，作不善降之百殃」，及漢代之天人感應之義相合，而爲後之道教徒用以勸世者。故此善書之思想於儒道佛，乃不名一家，亦無甚深微妙之論，又可說之爲人之道德觀念與功利觀念結合之產物，而不合于儒家以道德爲義所當爲，不應計及功利之傳統精神者，故爲一般學者所不屑道。然劉歆山則嘗特提及袁了凡，其爲「人譜」，乃意在以之代了凡之「功過格」。而周安士之書，其影響尤大。其所重之「太上感應篇」，爲三百年來中國民間最普遍流行之一書。或考其發行之數量，過於其時新舊約書之在西方。此由袁了凡至周安士之言善功過，皆有因果報應，正是將宋明儒所謂性理、天理、義理之當然者，與人之行其所當然之事，皆一一有實然之因果報應，而同於事勢之理、物理之有其因果之必然。故此一流之思想，亦同可說爲明末清初重客觀實在之事理、物理之產物也。（中國哲學原論原教篇頁六九〇）

#### 四、由「增廣昔時賢文」看民間處世思想

中國民間的格言，有些不完全具有宗教上的作用，而只是由社會經驗而來的人情世故的領會，這是賢文系善書的特色。在性質上，它比感應系更爲是處世的。感應系教訓的意味重，很難看到社會人事環境的影像；賢文系教訓的意味輕，常見到人事的感慨。

「增廣昔時賢文」一書，是民間格言、諺語的彙集，用集韻的方式編成。內容駁雜，不是完整一貫的思想。這本書原初編輯的年代和流傳地域，已難考證，至於增訂的情形，也待查索（註五），可大略肯定的只是它曾作爲清季私塾的教材。編者的用心也在勸善，可以從賢文的開端及結尾得知：

昔時賢文，誨汝諄諄。集韻增廣，多見多聞。觀今宜鑒古，無古不成今。

奉勸君子，各宜守己。只此呈示，萬無一失。

不過他的勸善，不再是感應系的「規定現實行爲的善惡功過，皆有因果報應」，而是要人認識社會百相，從切身的生活經驗中和古人相印證，以建立健全的社會適應。編者在進行編輯的工作時，首先承認了民間格言、諺語的價值，次則以爲所採集的資料對處世做人有益，他的價值基準便蘊藏在所採集的俗語中。

環繞賢文的幾個主要觀念，和感應系的思想並沒有出入，很可能正是受感應系的影響而來。感應系的思想挾宗教和傳統道德的威勢，很早便建構了老百姓的人生觀與處世態度，賢文系不能不受薰陶。賢文的第一個人生理念是善惡報應。這個觀念對處世態度的影響，在感應篇部分已有說明，這裏不贅。賢文裏關於這一理念的俗語很少，全部臚列於下：

人惡人怕天不怕，人善人欺天不欺。善惡到頭終有報，只爭來早與來遲。

善有善報，惡有惡報。不是不報，日子未到。

種瓜得瓜，種豆得豆。天網恢恢，疎而不漏。

天網恢恢，報應甚速。

順帶一筆，這些俗語在明代小說中都可以找到。如拍案驚奇卷十一「惡船家」的入話部分，說到三世因果的道理，就引了「人惡人怕天不怕，人善人欺天不欺」和「天網恢恢，疎而不漏」兩聯。這些俗語的來源應比凌濛初的時代還早，他在某些地方的引用有「古人云」的前述詞。

第二個觀念是行善去惡。不外傳統道德的實踐，也都是我們耳熟能詳，沒有什麼特殊。此處只略引數條作爲參證：

再三行善事，第一莫欺心。

君子固窮，小人窮斯濫矣。（引論語）

寧向直中取，不可曲中求。

合理可作，小利莫爭。

千經萬典，孝義爲先。

第三個觀念是定命論的命運觀。中國人總認爲命運的主宰在天，所以將一切客觀的限制都歸之於天，劃開在人的運轉力量之外，依賴著這超乎人的力量，活在不思改革的命運氛霧中。這種觀念的形成與原始宗教有關，較爲實際的原因：一是農業經濟整天吃飯，非人所可著力，最多只能「盡人事而聽天命」；二是中國只有治道而無政道，人民長久在政治上無權，官吏都是天都是父母，上天與父母不照無底下的子民，老百姓大都毫無辦法。從後者便容易在命的觀念外再衍生報應的觀念，報應在這裏含有精神性報復的意味。不過畢竟中國遠古的精神便著重人文，亟思解決時代社會的問題，天命、報應都在人文的精神中轉化，所以「天命靡常」全看有德無德而轉移，「善惡報應」也是福善禍淫。天命是有善善惡惡的意志，其詳可參閱唐君毅先生中國哲學原論專論第十六章「原命」，筆者只是歧出論說。

就倚賴「天」「命」的生活而言，人事環境的限制被認爲是命中註定，不必計較，處事做人只是盡自己的本分而已，過此以外都屬強求。因此生活便有一分閒情的從容，也有一分清涼的寬解，人在已成的「人事環境

限制」下行其所事。這種處世思想，在小說、劇本表現的很多，老一輩的先生也會向我們灌輸這種觀念，茲列賢文有關的俗語如下：

運去金成鐵，時來鐵成金。

自恨枝無葉，莫怨太陽偏。

萬般都是命，半點不由人。

時來風送滕王閣，運去雷轟薦福碑。

君子安貧，達人知命。

萬事命已定，浮生空自忙。

萬事不由人計較，一身都是命安排。

拍案驚奇卷一「轉運漢」的楔子，曾以這種道理大作文章，歸結於一個意思：「萬事分已定，浮生空自忙。」評語謂：「能使英雄淚出」。然而由這承認客觀限制的定命觀念，人可能產生因應社會的態度除却冷靜、安分守己、知足自得其樂，却也可能墜落為自私自利，只圖個人眼前安穩，不管天下國家或政治社會的種種問題，這正是小老百姓的形態。前者和儒家的安貧樂道、道家的知足不爭的觀念態度還有相通之處，後者則是儒道精神的移轉形成的封閉性態度：「個人自掃門前雪，不管他人瓦上霜。」人與人類世界關愛的熱情因其他的原因，而拋到東洋大海。

政治社會的問題，也被領會成客觀的限制。除了儒家式人物還有救世的熱情，義所當為，亟思改革外，民間對政治社會的惡勢力常因命而縮縮，命的觀念不自覺的造成對惡勢力可怕的縱容，因應態度是後退式的不爭，這種思想的順導一是心境的自我閉關，成道家的真人；一是心境的自我蒙蔽，成鄉愿的某種形態。兩種態度都是非人文的，它使人本心靈退入閉鎖狀態，不敢運用理性批評，更無社會改革的設想，而只想做個順民，這正是權勢集團歡迎的不礙事類型。道家可說修養境界，鄉愿則全無境界可言，而近幾百年政治社會却感染濁重的鄉愿習氣，當進取型的外國人和我族接觸，竟稱中國特多鄉愿，他們是看到了政治社會圈子中人性的變態。

第四個觀念是受到老子哲學影響的知足不爭。老子的書中含有許多處世的智慧，這些智慧都是由袁世的社會經驗提煉出來的，因此對感受人世

紛擾時的應世態度特別有用。但老子一書的內容也很駁雜，甚至很多地方難有功利的考慮，尤其在保身的考慮上，因此法家可以將老子的哲學轉為政治的權術，一般中國社會也可以因它產生鄉愿的處世態度。但老子究竟有他的理想性，其心態是向上的尋求宇宙間的真理，處世態度當身是他尋求真理的實現。鄉愿則以之為手段，追求現實上的某種利益。當然國人受老子影響是一件事，鄉愿是另一件事，國人並不全走鄉愿的路。

老子對處世思想最大的影響，在透過禍福無門的體認，冰凍一般人對人類世界的密切參與，而回歸到關照人生整體的清明、虛靜心境，清明、虛靜的心境即是道的呈顯。中國社會的知足、知止、謙退、容忍、虛靜等態度，大抵都是直接受老子的啓示。賢文中如：

人情似水分高下，世事如雲任卷舒。

知足常足，終身不辱。知止常止，終身不恥。

是非只為多開口，煩惱皆因強出頭。

忍一句，息一怒。饒一著，退一步。

表現社會經驗上深觀禍福之機，心情的放下、清涼。這種觀念態度對撥擾塵寰中的個人確有很大的寬解作用，也顯示出深遠的人生境界。這一民族的風格與意境，隨時在社會人生中都可見識。不過它可潛伏著一個危機：人的愛心自人類世界退却，不再關懷社會的問題，尤其當惡勢力對個我的自由造成損害，却被誤認為是命定的時候。

由以上四個觀念結合成的處世思想，即是賢文承處世的編領。抱著善惡報應的觀念，承認一切客觀的限定，實行道德規範，不作過分的追求。在紛爭處，容忍、退步。一眼望去，中國人的處世態度是很樸實的，老百姓便是樸實人格的形象。

民間雖然有個這麼樸實的傳統，畢竟還是不能抹滅人類世界的紛爭和黑暗，人性離位的現象幾乎是無世無之，賢文在此處產生了社會的影像，表現了激情的憤怒，編者也正要我們去認識這一事實。

從某一層面看，社會是人類欲望互相激盪的場合，金錢、勢力在人間帶來的榮耀與誘惑，常使人與真實的人性相疏離，導致勢利的傾軋永難

止息。當勢力移轉人與人的相關性，人際關係不再從人類的高貴屬性來衡量，而是透過金錢勢力的幻鏡，價值的失落遂引起悲憤的覺察：炎涼世態。人性的離位，受各方面壓力、欲望的擠壓，更呈現出種種小人的變態行為。社會上充滿著令人畏惡的是非、人情，使人間也充滿苦難。試看賢文：

有錢道真語，無錢語不真。不信但看筵中酒，杯杯先勸有錢人。

人情似紙張張薄，世事如棋局局新。

易漲易退山溪水，易反易覆小人心。

莫信直中直，須防仁不仁。山中有直樹，世上無直人。

虎生猶可近，人熟不堪親。來說是非者，便是是非人。

入山不怕傷人虎，只怕人情兩面刀。

畫虎畫皮難畫骨，知人知面不知心。

這裏面深藏著人對世間的恨意，但同時也包涵人對真情的渴求。賢文還有些俗語城府極深，如：

逢人且說三分話，未可全拋一片心。

近來學得烏龜法，得縮頭時且縮頭。

這種處世態度緣於人世利害機關的考察而生，中心却是對人世應付、玩弄的墮落性虛無主義。「烏龜法」更是古代壞的知識分子擅長的一種態度，而且是鄉愿的特色。它是消除了人的真情、責任而剩下的技術性處世法則，人本心靈到如此磨盡。

賢文系還有「先正格言」一書，內容是先賢處世體會的彙集，這類編撰的書很多（註六），有些是很深刻的思想，不能只作低俗的基層文化看。今賢文實說已多，引格言二則結束此段：

親友中，如有好說說妄言者，或誇張自己才能，或亂說他人長短，或講過去官場，或談未來之大話，或扯漢入唐，或將無作有，我只耳聽口應，明知其妄，却不可駁削，亦不可譏諷，要知彼妄言，我却妄聽，原與我無干礙，何妨任彼談論，既不惹嫌，即不種怨，此涉世最妙之法。

天下有二難：登天難，求人更難。有二苦：黃蓮苦，貧窮更苦。有二薄：春冰薄，人情更薄。有二險：江湖險，人心更險。守其苦，耐其薄，測其險，知其難，則可以處世。

綜合感應系及賢文系的民間處世思想來看，民間在文化上的創發是不多的。但是由高次元傳統得來的指導原則和信念，依然使他們認知「人格」的成長是生命的大事，中國文化遂在這一整體的理想下向前開展。低次元的傳統代表基層文化的基本理念，在處世上它可以因樸實的心而保留精神性的存在，也可能因下墮的心而成為技術性的性格，它是個魚龍雜處的傳統。

## 五、還從民間立新機

一個民族文化懸命的發煌，有賴於每一時代中創造新傳統的偉大人格或思想家。假如沒有這些富有創造熱情的少數知識分子，自覺到民族整體所繫的歷史文化生命必須展延，那麼在文化流衍所必然遭遇的歷史考驗中，我們不是淪為人家的文化邊區，便是徹底截斷民族精神智慧的啓導，而變成沒有過去與未來的「現在人」，「現在人」活在希望斷滅的時域中，萎縮了創造傳統的潛能與自覺。

近百年中國歷史變動的激劇幾乎超過中國人閒情的負荷。由於政治及文化層面的動亂，中華民族一直活在文化交替、社會轉型的痛苦陰影裏。心理跡象則顯示由古老文明的自傲一下跌落到弱小民族的自卑，並由自卑的情緒產生一些副產品：敬羨、崇拜、諂媚、自虐、自我陶醉，從鴉片戰爭以還，如果仔細加以考察，可以發現民族情緒的跌宕。現在文化衝擊的情勢並未完全緩和，並且還沒有真正產生一股安定新時代社會人心的「現代意識」，此時此地，面對古老文明的西風殘照，「中國今後文化的走向？」「中國如何走現代化的途徑，結束風雨飄搖的日子？」一類大問題，常會在哀愁的內情中鼓蕩翻湧。五四時代所表現的盲動的文化回應已然過去，今日的知識分子必須擔負的使命依然沉重。

民主憲政的施行刷新了一個時代的局面，民主與知識帶來新的世界圖像，討論傳統民間的文化已不容我們只站在以前的角度，而應再思索它在導向現代文化中所能產生的意義問題。運用這一個新的角度，才能使文化的探討發生真正的效用，而有益民間的社會教育。

在以農業為基礎的社會裏，善書的傳播已盡了民間思想教育的功能。由天堂地獄、善惡報應、三世因果構成的世界圖像，將處世安排在實行道德規範上，確實使老百姓得到心靈秩序的維繫和心理情緒的發抒。即使在碰到衝突的時候，也能以天命觀念和知足不爭的思想，寬解憤懣的情緒，一體承認客觀壓力對我的限制。處在這一個制定性的規律世界，老百姓只要像學校裏的學生，遵守校規就可以。穩定的農業生活與穩定的世界想像相得益彰，大家庭需求這種穩定，政治更需求這一形式的穩定，各方面的原因穩固這一處世思想的建構。

政治社會的格局改變以後，老百姓的權利受到法律的承認，教育普及也改變了社會大眾的無知，知識水準的重大差距在今日漸漸不復存在，民間成為富含新機之地。在文化交替，社會轉型的過渡期間，新時代的降臨帶來新舊世界想像的衝突，傳統在現代的走向面臨重新考量，批判低次元傳統在現代的存在意義是必要的努力。無論如何，現代化是世界各落後國家共同的走向，經濟生產方式的現代化，政治制度的現代化是較容易被注意的問題，但文化的現代化也要這一代的知識分子共同來思考。

首先我們從民主政治運作中公民對社會政治的關切參與，看低次元傳統的表现。傳統老百姓由於長期的無權，不能主動的關切參與社會與政治的事務，一切都由上面的照撫，政治上的主動力量無形消失。在低次元傳統中，由於喪失人對世界主動關懷密切參與的熱誠，類似儒家切人文精神的大風格便無從建立，而三大主潮的思想，也只有儒家真實關切人文建設的問題。天命觀和知足不爭的觀念在處世的作用上，含有一層面是對惡勢力限制的承認，依儒家的精神是必然加以批判，或者要進行改革的，然而低次元傳統已逸失這種精神。新傳統的創造必須引進這種精神，開放天命觀和知足不爭的定型結構，使人對社會國家關愛的熱情得到表現的餘地

。現代社會的處世觀念之一是建立在人「對社會的關切參與」上。

其次從民主政治運作中法治的客觀意識，看低次元傳統的表现。在現代化途程中的民主政治，是西方式以法律為後盾的民主政治，法律支撐起民主與自由，成為社會大眾共同承認的威權，由它條理社會生活的秩序，它具有有一套賞罰的具體系統，規定國民共同遵守與不可觸犯的事務，並顧全中國社會的民俗民德。生活在現代，除非意識客觀化出來，否則法律的尊嚴不易維繫，社會秩序也無法保持。傳統的神明威權、善惡報應事實已客觀化在民主政治的法律上，遵守神明的法律，類似遵守共同制定的法律，因此我們不必再沈迷於傳統的世想像，而可以安穩的走出來，活在現代世界的圖像中（此處就宗教迷信妨礙民主政治在中國生根說，不是否定宗教的價值，民主政治不能代替宗教）。神明的威權對善惡報應沒有必然的靈驗，法治却有必然的制裁力量。人對神明沒有創制褫決的權利，對於法律却有。充分的客觀意識，才能推動民主政治的運作，活在低次元的傳統中，則在某程度上說，法律得不到社會大眾的關切，法律的威權可能受到野心家的利用。因此現代社會的處世觀念之二是「必須具備法治的客觀意識，行使權利與義務，做個守法的國民」。

再次從人和社會相關性的基礎，看低次元傳統的表现。符應民主政治的儒家人文精神，將人和社會相關性的基礎建立在創造性的愛和理性上，也即是仁義禮的精神上，處世無疑是個人的愛和理性的拓展，個人忠於人類的理想被認為是至高的忠誠，超出對於任何特殊的群體的效忠，高次元傳統在處世思想上顯現了高度的智慧。反觀低次元的傳統，却將人和社會的相關性基礎建立在神明的威權上，神明代換為君主，代換為官吏，再代換為各樣形色的個人利益，於是出現閉閉性或順從性的道德，最下流的鄉愿形態也寄生其中，這一機微的不合理，在宗教的狂熱中無法鑿察，其在權勢的壓迫下自然形成。很多傳統的批判學者把這個責任推給儒家，其實是以往大一統政局下知識分子的失察，和老百姓的依賴所致，與孔孟精神並不相合。今後低次元傳統的根本精神如果不能扶正，而儒家的人文智慧如果不得發揚，則個人不能充分展現愛和理性，人和社會的相關性也必然得

不到合理的拓展。現代社會的處世觀念之基是「開健全的人本主義的心靈」，前兩個觀念也由此才能保障它的意義。

今日的民間，已非往日素樸的民間樣態，知識階級的重心明顯的由上階層下降到下階層社會，這個時代，應該是社會上有良知的知識分子領導的時代。時代精神的發展，時代文化的創造，知識分子永遠要投注真誠的關切。

我們的世界想像不再囿於天堂地獄、三世因果，而是憑理性的艱苦奮鬥所要創建的人間樂土，每一樣東西都希望是真實的，悲、歡、苦、樂各具意義。換言之，我們只有人本的夢境，神明的最爲高貴的心靈就在人間之國顯現，不再希求此去以外的夢幻國土，忽略我們的存在情境。也許今日的社會影像不比任何一個時代更美，但我們沒有必要自人的世界撤退，更不能因此放棄真理，玩弄一切，我們永遠必須關懷的還是人類。

世間最高貴的心靈就是來自人類愛的自我肯定，每一時代的知識分子都是秉持這一切的人性體認，剛毅的通過橫逆、失望、絕望的艱難考驗。現代西方正流行人本主義的思潮，而當代中國新儒學家一直闡發著儒家人文精神，這一新傳統的滙合，將是今後我們對存在情境反省的基本理念。

## 註釋

註一：目前雅諸學者政要口中的「精緻文化」、「粗俗文化」，事實上和古代雅俗的區分相類。由時報周刊海內版推波助瀾的歌星文化，一般被視爲粗俗文化中最具代表性的；而台北市音樂季、戲劇季的舉辦，則屬於精緻文化最受人注意的活動。

註二：此則所引的詩句，可能出自晚唐五代之際的淺俗派詩人之手。這派詩人好以俚俗淺近的語言入詩，以求「老嫗都解」的大衆基礎，受的是中唐元、白的影響。在歐陽修以來的宋代詩評裏，此派一直被譏評爲「格卑意淺」。然而其中的妙詞雋語，却往往流傳民間，成爲民間的格言諺語，至今千百年而未絕，宋范正敏濠齋閑覽嘗云：

「唐人詩句中用語語者，惟杜荀鶴、羅隱爲多。今人多引之，往往不知誰作。」今舉數例，以見一斑。羅隱詩：「今朝有酒今朝醉，明日憂來明日愁」（自遣），「採得百花成蜜後，爲誰辛苦爲誰忙」（蜂），「時來天地皆同力，運去英雄不自由」（籌筆驛）。杜荀鶴詩：「海枯石見底，人死不知心」（感寓），「逢人不說人間事，便是人間無事人」（贈質上人），「舉世盡從愁裏老，誰人肯向死前閑」（秋宿臨江驛），「無論南北與東西，名利牽人處處同」（途中作）

註三：「了凡四訓」和「功過格」，是民間傳教的一般書籍。了凡的本名叫袁黃，民間大都熟悉他的號，不曉得他的本名。他遵守功過格，甚爲持謹，被鄉里間稱爲「愿人」。他另著有「新詞真詮」一書，著錄在四庫雜家類。

註四：除此類盛行的書外，明清之際一些主張因果，而爲勸戒下愚的書也屬於這類。如明陳繼儒的「福壽全書」（四庫提要云：多以因果爲說，蓋意在懲惡勸善）；清勞大輿「開鐘集」（提要云：末附儒門功過格、當官功過格二篇，乃取袁黃、顏光衷舊本刪補之。其意在勸善規過，而皆主於積德積福、因緣果報之說）；清王禪「遂生集」（提要云：書中盛陳因果，多參以神怪之說）；清楊慶「蒙訓」（提要云：大旨出袁黃功過格，雜以二氏福田之說，動輒稱引鬼神）等等。

註五：民間流傳的通俗書籍，四庫都不著錄，因此難以考證此書原初編輯年代、版本及流傳地域。然清末以至民國，「昔時賢文」與民間字書（如千字文、三字經、五言雜字、七言雜字等）同爲坊間最通俗實用的書籍，中國南北各地坊間都有出售，臺灣亦同。此書根據朱介凡先生所得的四川瀘縣本刻本，封面有一補遺增廣，光緒十六年新鐫，源盛堂刊刻，可知光緒年間已有增訂的情形。朱氏所蒐集的各種本子，開端詞句互有異同，亦可知各地增訂不一的情形（朱氏所舉有三種，筆者小時家中即有兩種。參見朱介凡、婁子匡合著

的「五十年來的中國俗文學史」。

註六：明清之際編著的格言書特多，現在的修養叢書、分類格言皆其餘緒。

格言。略舉數書如下：明陳其德「垂訓橫語」，提要云：「是書皆勸善格言。」清彭紹謙「閑家類纂」，提要云：「是編收集治家格言，分爲十類，曰敦倫，曰培本，曰學術，曰閑邪，曰慎交，曰盡教，曰貽謀，曰治生，曰馭下，曰廣愛。貽謀門後附家塾課約一篇，則紹謙所自述也。大旨爲啓導下愚而作，故多涉計較利害，然不談因果，亦不談神怪，在勸善書中，猶爲不脫於正云。」

清令狐亦位「諸儒檢身錄」，提要云：「雜採諸儒格言，分爲八門，各以己意發明之，詞旨淺近，蓋爲初學設也。」

### 後記

以往對於中國思想、文化的研究，學者們一向偏重在高次元傳統（以儒、道、釋三家爲主）和高層文化（歷代思想及文學藝術上的創造）上，對於流衍於民間的低次元傳統和基層文化反而缺乏了解，筆者曾爲了彌補此一缺憾，本著無道思想的一些了解和社會學的一些常識，嘗試性的對中國民間處世思想作一番探索與批判，於民國六十六年十一月間草成此文，刊於師大國文系刊「文風」第三十二期。八年以來，學術生涯轉向西方哲學的奠基，未能在此一基礎上再從事更廣泛的探討，不過本文却激發鄭志明先生對民間思想專業性的研究，並在學生書局出版專著，使民間思想的探索與批判更有典則可循，未始不是可喜可賀的一件事。

在本文寫作的同時，筆者對教育界中人亦深有感概。民間處世思想中自以我利爲基而形成的做人術及烏龜法，往往是某些知識份子處世的不二法門，甚者以此獲取名利而沾沾自喜，視學術及教育爲羊頭幌子。此輩從事學術及教育，實無學術及教育的熱情與真誠，只是順著社會習氣及自己的欲望走，沒有客觀的歷史文化意識可言。但此輩却常佔據教育的要津，導致樸實真誠而具有文化理想的人物不能出頭。所以本文對民間處世思想不僅採取探索的立場，更採取批判的角度，試圖在人人必須面臨的處世

問題上，逼正學術界及教育界的顛倒相，使學術及教育在自身的軌道上運作。在此深有感慨之際，曾詠成七絕一首：

浩流方割九州荒，此去登天路渺茫。  
萬劫唯憐滄海客，還從大化抱微光。

如今重閱舊稿，尙得勾稽昔日心情。當時真是慨歎學術界及教育界的鄉愿正腐蝕著中國文化的根本，而寄望有一羣具有文化理想與見識的人挽狂瀾於既倒！七十五年八月九日補後記。

### 天津出版社新書

#### 一、新唯識論 熊十力著

本書爲新式標點本，內容除新唯識論（語體文本）外，尙有文言本新唯識論，破新唯識論，破破新唯識論及熊十力先生心誓等。又附入熊先生自存誓之眉批，彌足珍貴。全書七百頁，精裝一冊定價二五〇元。

#### 二、神聖人生論（印度）室列、阿羅頻多著 徐梵澄譯

是書者爲印度當代最傑出的哲人，本書爲其一生之代表作。譯者之譯筆信雅且達，嚴復以後，罕有能及之者。全書千餘頁，精裝一冊，定價四二〇元。

#### 三、五燈會元 宋、普濟著 蘇淵雷點校

本書爲禪宗重要典籍，現經標點校刊鉛印，最便閱讀。定價精裝（三冊）八〇〇元 平裝（三冊）七〇〇元。

以上各書優待本刊讀者，按定價八折發售（另加掛號費新台幣六元）請利用本刊郵政劃撥帳號（〇一〇四六二一之七 袁保新）郵購。天津出版社：

台北市建國南路二段二四九卷一號 電話：七〇九五〇〇八