

地獄版權——葉德輝印經因緣考

劉苑如*

摘要

葉德輝（1864-1927）自命為一名儒者，但與其將其視為一個思想家，不如說是一位嗅覺敏銳、縱橫於目錄、出版與文物界的文化名人。他強調「余性不佞佛，又不通內典」，卻從光緒三十一年（1905年）陸續刊刻《宋真宗御注佛說四十二章經注》（1905），以及《佛說十八泥犁經》（1907）、《佛說鬼問目蓮傳經》（1907）、《佛說雜藏經》（1907）、《餓鬼報應經》（1907）等地獄真經，並作〈佛說十八泥犁經序〉，強調這些經典為六朝以前的古籍之外，更詳論地獄之說的源流，認定佛教「彼氏之說，竊自儒家」，凡此都讓人覺得莫名其妙，實卻透露了有趣的時代消息。本文即以葉德輝中年抱疾與家族屯蹇的宗教實踐為始，探討地獄知識的傳播與拜神酬願、施印佛經等宗教消費，以及文化生產間的關係；其次國事痼瘡，特別是西方勢力對於地方權力和民生經濟的影響，造成國人普遍浮現一種「人間地獄」的憂思，從而與基督教的天堂地獄之說展開對話，將原本偏於庶民宗教「地獄天堂」的關懷，在知識界轉化為一個重要的關鍵詞，葉氏亦乘此風潮，以儒者面具企圖從「釋氏」手中奪回地獄話語的版權。然他所挑戰的對象，既非釋迦，也超越了晚清新學者「不歆天堂，不畏地獄」的改革思想，而是藉由長久中、外文化交流的歷史事證，證明中華文化的容受力，警示新一波東來的基督文明，前鑑不遠。

另外，作為一名清末民初優秀的出版家，葉氏儒商背景使其在

* 中央研究院中國文哲研究所研究員。

刊刻時需考量積德、積書與積金之最大效益，地獄真經的刻印，即選擇了當時熱絡的地獄話題，以善本為底本，良工覆刻，名家題面，再經由葉氏〈序〉轉熟為生的筆法，巧用文、史、藝術中地獄信仰的典故，為民間誦懺經咒的習俗增添了古、異的色彩。

關鍵詞：葉德輝、地獄天堂、地獄真經、出版策略、知識傳播、文化衝突與容受

地獄觀念從六朝開始，隨著佛教的業報輪迴深入民眾心中，可怪的是到了晚清以後，不僅佛教徒侈談地獄，報刊雜誌也每見「地獄」論述與相關隱喻，連清末民初著名的目錄、版本學者葉德輝（1864-1927），也是一位優秀的出版家，他一方面自命為一名儒者，強調自己「余性不佞佛，又不通內典」¹的同時，另一方面卻從光緒三十一年陸續刊刻《宋真宗御注佛說四十二章經注》（1905）、《佛說十八泥犁經》（1907）、《佛說鬼問目蓮傳經》（1907）、《佛說雜藏經》（1907）、《餓鬼報應經》（1907）等地獄真經，²並且在〈佛說十八泥犁經序〉（1907）中考證地獄觀念的流變，主張中國自古即有此說，後為釋氏所竊。³這種出版一系列地獄經典，卻又積極為中國爭取地獄原創版權的作法，究竟是否有違葉氏自我的儒者認同？具有什麼樣普遍的時代意義？葉氏曾坐擁眾多的珍貴藏書、文物，並刊刻了百數十種質量俱佳的古今圖書，內容涉及經、史、子、集，⁴中年時期卻轉而刊刻宗教書籍，究竟如此的轉向有何個人、家族與時代環境的原因？對於理解葉德輝的出版理念和實踐有何意義？更且從此一個案

¹ 見葉德輝，〈重刊宋真宗御注四十二章經序〉，《觀古堂匯刻書第一集》（清光緒己未年〔1919〕長沙葉氏重刊本），冊8，頁2a。

² 該經的牌記作「光緒乙巳〔1905〕嘉平月葉氏觀古堂校刊」，然〈重刊宋真宗御注四十二章經序〉，則題「光緒三十有二年〔1906〕春王正月人日長沙葉德輝序」，中間有一年的時間差。事實上，牌記作「光緒壬寅〔1902〕八月湘潭葉氏印行」的《觀古堂匯刻書初集》原只收有經書十一種，己未（1919）重編的《觀古堂匯刻書第一集》則增至十五種，但叢書的牌記仍作「光緒壬寅八月湘潭葉氏印行」，不過其中《佛說十八泥犁經》、《佛說鬼問目蓮傳經》、《餓鬼報應經》、《佛說雜藏經》牌記都註明「長沙觀古堂刊」，題面皆為黃自元所署，後兩種更明載「光緒丁未」（1907）；另外有題為同年所作的葉德輝〈重刊佛說十八泥犁經序〉。因此，儘管通常葉德輝常先刻單行本，然後再結集成叢書的慣例，單行本或早於叢書本。但本文姑且以牌記所載為準。進一步的論證將隨文展開。

³ 見葉德輝，〈佛說十八泥犁經序〉，《觀古堂匯刻書第一集》（清光緒己未年〔1919〕長沙葉氏重刊本），冊8，頁1b-2a。

⁴ 參見王晉卿，〈葉德輝的刻書思想及其實踐〉，《圖書館》1997年第4期，頁70。

又何以反映了地獄思想如何從一種「象徵性實在」(symbolic reality)⁵轉化為文化生產和思想資源。具體來說，本文擬探討葉氏家族在晚清傳統與現代交界的歷史時空下，同時兼具士、商兩種不同的階級，乃至於各有不同信仰的家族，上層知識與日常生活知識的實踐如何交互作用？如何形成一種政治話語？彼此交鋒的結果又如何落實於其圖書的文化生產上。

一、行行向不惑：葉德輝中年危機（1902-1911）與民俗信仰

清末民初著名的目錄、版本學者葉德輝，具有巨大反差的傳奇人生，自幼即「生長膏腴，少年科第，半生豪華歌舞，坐擁百城」⁶，憑藉著殷實的家業，一生中以賞鑑「為人生第一樂事」⁷，也曾坐擁眾多的珍貴藏書、文物，並刊刻了百數十種質量俱佳的古今圖書，原本可稱為第一「福」人，卻在其〈郎園六十自敘〉自言：「無日非艱難困苦之境也」⁸。曾因阻撓新政推行，假鄉里前輩王先謙（號葵園，1842-1917）弟子蘇輿（1874-1914）的名義編輯出版《翼教叢編》，

⁵ Arthur M. Kleinman 在其醫學人類研究中廣泛運用「象徵性實在」(symbolic reality) 的概念，認為疾病 (disease) 的發生為一種自然的過程，屬於一種生物科學和 (或) 心理學的進程；然而病痛 (illness) 的經驗則涉及了情感、思想、價值、語言和非語言的溝通，以及象徵性的行為等等，共同形成一種社會文化的象徵意義的解釋系統，在療癒時的功能不下於病理的治療。便於參考者可見 Arthur M. Kleinman, "Medicine's symbolic reality," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 16 (1973): 206-213. 本文則是將地獄思想視為一種經由長期的民間信仰所形成的一種「象徵性實在」，既有其理性的思想、價值體系，也關係到個人與社會的情感、習性和語默。

⁶ 見葉德輝，〈郎園六十自述〉，印曉峰點校，《葉德輝文集》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁268。

⁷ 見繆荃孫，〈書林清話序〉，《書林清話》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年），頁1。

⁸ 見葉德輝，〈郎園六十自述〉，印曉峰點校，《葉德輝文集》，頁268。

維護綱常名教，並輯錄《覺迷要錄》等守舊派的論著，攻擊康、梁變法思想，以及唐才常（1867-1900）起義，而聲名大起，即使在多年之後，都還津津樂道其「與民黨為敵，前刊《翼教編》鳴鼓而攻，無可規免」，⁹ 自矜為孔教的守護者，一生以打擊新黨，以及外國的學術、宗教，維護儒家經典的正統性為己任，卻也因此被立憲派或革命黨的報刊上歸類為保守派，成為新時代欲極力掃除的阻力。

儘管如此，葉德輝一生篤信命理，¹⁰ 並無明顯的宗教傾向。他在〈邵園六十自述〉一文中，即從命理的角度將其人生分為兩個階段，自認為前半生「事事得心應手」，後半生則受到政治劫運和個人運勢的影響，「舉手鑿柄，不能稍一發舒其初願」。¹¹ 而 1902 年為其人生中既黑暗又充滿機會的一年。根據題名為楊樹穀、楊樹達（1885-1956）所作的〈邵園學行記〉記載，葉氏一生憑藉著靈活善巧的經濟手腕，屢屢參與官方諮詢，化解了地方不少危機。如辛丑（1901）八國和局簽訂後，第二年各省攤派賠款，湖南巡撫俞廉三（字廩仙，1841-1912）集司道官和省紳商議，葉氏指出加賦病農，加釐則病商，因與善後局總辦蔡乃煌（字伯浩，1861-1916）、王先謙共同建議由鹽斤加價，徵收口捐，歲計可得數十萬，支應賠款亦尚有餘；其次則是成立兩湖賑糶米捐局，寓禁于徵，解決奸商偷輸穀米之弊，並且歲收鉅款，以為備荒之用。¹² 凡此看似公平，既平均了稅賦，減少通商障礙，並增加

⁹ 見葉昌熾著，王季烈輯，《緣督廬日記·癸丑·一九一三年五月十四日》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），卷15，頁525。

¹⁰ 參見拙作，〈天化與人化——葉德輝星命學的知識建構與時代性〉，《儒學與古典學評論》第2期（2013年8月），頁68-90。

¹¹ 見葉德輝，〈邵園六十自述〉，印曉峰點校，《葉德輝文集》，頁278。

¹² 葉德輝等人對於此一事件的陳述，見〈邵園學行記〉，該文題名為楊樹穀、楊樹達所作，但實為葉氏弟子劉肇隅、塩谷温、松崎鶴雄、左念康、雷愷、錢維騏、郭向陽、帥義等共校。同前註書，附錄，頁336。相關學術研究參見黃永豪，《米穀貿易與貨幣體制：20世紀初年湖南的經濟衰頹》（桂林：廣西師範大學出版社，2012年），頁102-109、185-186。

歲收，然而這終究是站在官、商的角度，加重了農民稅捐的負擔。民諺有「銀錢貿易，業冠百行」之說，錢業在商業中佔有重要地位，當時確坊、鹽商、茶商和米商亦多經營錢業，借錢莊的莊票，買絲、茶、米、麥等貨物，並進行轉換收劃銀錢等，以賺取厚利。光緒中葉，當時藩庫充實，釐金、善後兩局每年餘銀數十萬，因其存款多而無息，與其交易獲利甚多，湖南錢業因而到達鼎盛。¹³ 而葉氏自家開設德昌和錢鋪，除了經營銀錢兌換、收付、保管和借貸等業務，還常兼賣茶、米和其他商品，同時掌握資本與商品，財富迅速累積。相對於饒太和、多福、沈自福、楊廣生等著名的錢莊銀號，葉家德昌和錢鋪規模不算最大，然在 1902 年湖南洋務局徵解庚子賠款攤派款項，抽取白銀，盡提長沙各錢莊所存的洋款，導致許多錢莊紛紛倒閉的風暴，¹⁴ 葉家多少受到一些衝擊，但整體資產似乎並沒有受到影響，反而在隔年，葉氏進入四十不惑之年，先後於蘇家巷口購宅地、築郎園，湘潭、善化鄉間亦購置別業；¹⁵ 並且響應江南籌賑逾額，獲江督張之洞奏獎四品銜，又助賑湖南水災，獲二品封典，光宗耀祖，似乎頗以為傲。¹⁶

然而葉氏又在 1908 年接受兩湖米捐局總稽查一職，同時於湘潭縣廣置田產，年收租穀兩千擔以上，¹⁷ 在國事紛亂之際，葉家反而從中得利，越發興旺，是以論者大多認定，他乃是利用職權，將該局米

¹³ 陳曦，〈試論晚清湖南金融業的特點〉，《廣東經濟管理學院學報》第 21 卷第 6 期（2006 年 12 月），頁 49。

¹⁴ 見胡適編，《湖南之金融》（長沙：湖南經濟調查所，1934 年），頁 9。相關研究亦可參見上註。

¹⁵ 見王逸明，〈葉德輝年譜簡稿編·光緒二十九年〔1903〕〉，《葉德輝集》（北京：學苑出版社，2007 年），冊 1，目錄頁前 48。

¹⁶ 葉德輝在〈四弟默安事略〉曰：「曾祖坊玉府君、妣氏勞，祖肯堂府君、妣氏金，暨余父母三代，封贈皆如余官，後以助賑，獎晉二品封典。」《葉德輝集》，冊 4，頁 365b。事略文體本在疏舉其生平、言行之可異者，以增泉壤之光。是以著於事略者不免含腴詞和矜語。

¹⁷ 見王逸明，〈葉德輝年譜簡稿編·光緒三十四年〔1908〕〉，《葉德輝集》，冊 1，目錄頁前 48。

捐存入他家開設的德昌和錢鋪，用該資金囤集穀米居奇，¹⁸ 為日後 1910 年搶米風潮中紳、民衝突埋下導火線。歷史的複雜性很難只歸因於少數人，¹⁹ 然民亂事件卻往往歸咎於少數人，以葉氏等人為代罪羔羊，於是乘機出言詆毀，如曾出現以下的批評：

葉德輝性情狂妄，武斷鄉曲，包庇倡優，行同無賴。當米貴時，家中積穀萬餘石，不肯減價出售，致為鄉裡所側目，實屬為富不仁，猥鄙無恥。²⁰

甚至奏請清廷分別給予嚴懲，革去葉德輝的功名。葉氏表面雖不在意，每語人曰：「此余馨香祝禱，日夜求之而不得之事也」，另一方面卻又諷刺地宣說：「竊恐不出二三年，中原官吏皆革職矣」。²¹ 將自己的失利與朝廷傾覆的末世感連結。

從私人層面來說，葉氏三歲患痘症幾死，²² 因此留下了明顯的痘

¹⁸ 持此一論點者頗多，相關研究可見杜邁之、張承宗，《葉德輝評傳》（長沙：嶽麓書社，1986年），頁3；楊鵬程，〈湖南諮議局與長沙搶米風潮〉，《社會科學戰線》2008年第5期，頁110。

¹⁹ 黃永豪研究指出，十九世紀末期至二十世紀初期，世界白銀價格持續下滑，對近代中國的兩項重大影響就是農產品市場的急速擴張，以及貨幣需求的大量增加，以致米價隨之上升，再加上清廷必須支付鉅額的賠款，地方政府與商業機構藉由發行紙幣以維持其財政開支。然而以貶值的銅元作為根據的紙幣，勢必也會跟著貶值，帶來更大的通貨膨脹。湖南官府一方面要應付民眾禁米出口以平抑價值的需求，另一方面仍要進一步增加稅收，在1906年前後成立兩湖米捐局，開徵「賑糶捐」，使得湖南糧米市場由湘潭轉移至長沙，故致使飽受通貨膨脹的工人聚集長沙。1909年，米穀貿易與建築鐵路的利益轉移至諮議局，引發新舊兩派士紳的鬥爭，舊派士紳鼓動在長沙飽受飢餓的工人抗議，試圖藉此彈劾巡撫，適才發生搶米風潮的民變。凡此必須放在清末新政、企業、糧米貿易和貨幣的歷史裡，才能看清近代湖南的權力關係。詳見黃永豪，《米穀貿易與貨幣體制：20世紀初年湖南的經濟衰頹》，頁30-76。

²⁰ 見王先謙，《葵園自訂年譜》（臺北：文海出版社，1970年），頁416-417。

²¹ 見葉德輝，〈卮園六十自述〉，印曉峰點校，《葉德輝文集》，頁274。

²² 見葉啓勳，〈葉卮園先生年譜〉，《南強旬刊》1938年第1卷第11期，頁5。

疤，甚至可能損及顏面神經，²³ 因而外號「葉麻」。²⁴ 外貌上的缺陷，與其「少自岸異，性潔而孤」，²⁵ 長成後卻往往在社交場合，嬉笑怒罵，「躁妄殊甚」，²⁶ 恐怕不無關係。然幼時畢竟尚不解事，其衝擊遠不如中年罹病的經驗。1902年，葉氏時年三十九歲，身患痔病，臥床達兩個月，一直到1907年的政治活動，相較於90年代末期勇於著述，打擊新政，事事都與王先謙同步的情況，已大不同。特別在1903年，葉氏以其不惑之壯年，婉拒了湘撫趙爾巽羅致進入有利可圖的湘礦局，卻又先後助賑江蘇、湖南大水災，從而接受朝廷封誥毫無實利的四品與二品官爵。²⁷ 前者可能是因病不願涉入糾紛甚多的事業，而後者賑災的義行則又所為何事？是否也與他的生病有關？命理固然可以有助於解釋此世遭遇的幸與不幸，卻無法主導彼世的規則。面對病、死的生命關卡，此世的生命究竟是否只是一時的存在形式？有沒有可能延長？彼世的形式與命運將會如何？變得越來越成為切身的問題。

葉德輝臥病期間，其二弟德燿，曾為他求神延壽，召醫侍藥，他追述這段往事曰：

壬寅（1902）夏秋間，余大病幾死，舍弟（葉德燿，字炳文，

²³ 水痘的併發症，包括皮膚皰疹、肺炎等，極少會有水痘腦炎或神經系統腦炎，可能造成癲癇、智力減退或顏面神經癱瘓等後遺症。葉德輝年輕時的照片已顯示左右臉不平衡，嘴角微斜的徵兆。金天翻〈葉煥彬先生傳〉亦曰：「先生貌清醜，口操湘音，卞急不能為雅辭。」印曉峰點校，《葉德輝文集》，頁303。

²⁴ 如王闈運《湘綺樓日記》提及葉德輝常以「葉麻」稱之，如光緒二十七年十二月二日記：「招麻十吹笛，葉麻不來，戲無精神，聽曲一隻而罷。」見〔清〕王闈運，《湘綺樓日記》（長沙：嶽麓書社，1997年），冊4，頁2428；又如光緒三十四年二月二十五日：「看葉麻叢書，亦有可觀。」冊5，頁2878。

²⁵ 見王逸明，〈葉德輝年譜簡稿編·同治三年〔1901〕〉，《葉德輝集》，冊1，目錄頁前45。

²⁶ 見〔清〕王闈運，《湘綺樓日記·光緒二十一年正月初九》，冊3，頁1984。

²⁷ 見王逸明，〈葉德輝年譜簡稿編·光緒二十八年至三十二年〉，《葉德輝集》，冊1，目錄頁前48。

1866-1902) 為禱神延醫，視湯藥日夕必數起；居若不適，必求得其故，有以解慰，吾漫應之，則信為實而後退。²⁸

葉家求神的具體方式雖不可考，但總不外與傳統民間的祈禳法有關，即在尊長或關係親密者病重時禱告於神，誠願減短自己的壽期以延長病人的壽命，稱之「借壽」；²⁹ 另外也有病劇者，求神拜佛以求保佑者。這種信仰習俗關聯了明清時期民間的地獄信仰，往往有佛、道複合的現象，³⁰ 以東嶽信仰為例，原本為道教的山神，主治死者，後又以佛教的地藏信仰和十王信仰為藍本，並以《封神演義》等民間文學、戲曲為依據，認為東嶽大帝就是武成王黃飛虎，與他的第三個兒子三山正神炳靈公黃天化，管領陰曹地府七十六司，把地獄與閻羅王的工作全都納入，進一步混同了地獄思想。³¹ 故「俗謂權天下人民死生，故酬答尤虔。或子為父母病危，而焚疏假年，謂之『借壽』；或病中語言顛倒，令人殿前關魂，為之『請喜』」；³² 另外，還牽連到東嶽之女碧霞元君，相信其肩負了求男、順產、育兒等功能，³³ 顯示中國傳統註生與註死常緊密相連的傳統。這樣的習俗亦曾反映於說部，根據

²⁸ 見葉德輝，〈二弟炳文事略〉，《葉德輝集》，冊 4，頁 364a-b。以下凡引用同書，皆直接於引文後以括弧標示頁數，不另外使用註腳。

²⁹ 見蘇克明，《壽·壽禮·壽星——中國民間祈壽習俗》（成都：四川人民出版社 2009 年），頁 108。

³⁰ 儘管早在《大目乾連冥間救母變文》已有目連入冥拜見地藏菩薩的記載，但明代透過民間講俗、文學、戲劇對地獄的描述，使地藏信仰更廣為流行，而地藏菩薩與目連尊者也在民間被等同化。參見莊明興，〈中國中古地藏信仰的起源與流變〉，《法光》第 136 期（2001 年 1 月），第 3 版；盧秀華，〈明代地藏信仰初探〉，《中正歷史學刊》2007 年第 9 期，頁 1-26。

³¹ 參見白化文，〈泰山東嶽·地獄·酆都城（下）〉，《文史知識》2011 年第 12 期，頁 80-84。

³² 見〔清〕顧祿，〈東嶽生日〉，《清嘉錄》（上海：上海古籍出版社，1986 年），卷 3，頁 65。

³³ 參見呂繼祥，《泰山娘娘信仰》（北京：學苑出版社，1995 年），頁 36-45。另外〔美〕彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）著，史崢（Christopher C. Heseltun）、林敏譯，〈上下泰山——中國民間信仰政治中的碧霞元君（約公元 1500 年至 1949 年）〉則有更全面的檢討，將此一神格的複雜性呈現出來。見《新史學》第 20 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 169-215。

《金瓶梅詞話》的記載，小兒生重病時，「拏出他壓被的銀獅子一對來，要教薛、王兩姑子印造《佛頂心陀羅經》，趕八月十五日嶽廟裡去捨」，³⁴ 並將印經的種類、數量和價錢都明白記載，甚至連裝裱形式亦不遺漏，其曰：

兌了銀子四十一兩五錢，眼同兩個師父，交付與翟經兒家收了。講定印造綾壳《陀羅》五百部，每部五分；絹壳經一千部，每部三分。算共該五十五兩銀子。除收過四十一兩五錢，還找與他十三兩五錢。准在十四日早抬經來。³⁵

助印佛經的經費高達五十五兩，若以同書的糧食價格來估計，一石七八斗的紅稜兒米索價四錢銀子，可供一家大小吃一個月，³⁶ 可見所費不貲。在小兒身亡之後，則請報恩寺八眾僧人在家誦經，夜間又由薛姑子替他唸《楞嚴經》解冤咒；此外亦請王姑子為其誦一個月的受生經，³⁷ 也即是藉由在神佛之前祈願，累積經效以消除宿業和預修功德。

由此可見，在中國傳統信仰中，求神與酬願往往密切相關，其方式常是印經與誦經。小說案例固然不宜視為歷史材料，大抵仍不悖離一般人的生活常識。小說中生動的描寫顯示了地獄死亡信仰的複雜性，不僅混同了多種宗教，教義與實踐之間也往往有所距離。拜神延壽與印經酬願的行為，與其說是哪一種教義的踐行，不如說是每個人從小透過文學、藝術、儀式，甚至科學等「象徵性實在」中學習而得的觀念和行為模式。然而這個象徵體系在流傳的過程中，常隨著信仰者屬性不同與特殊需求，不斷注入新的元素。明清時期最明顯可見的

³⁴ 〔明〕蘭陵笑笑生，《繡像金瓶梅詞話》（臺北：雪山圖書，1993年），冊2，卷58，頁372。

³⁵ 同前註，卷58，頁373。

³⁶ 應伯爵說：「四錢銀子買紅稜兒米買一石七八斗，夠你家鴿子和你一家大小吃一個月。」同前註，卷58，頁367。

³⁷ 同前註，卷62，頁443。

特徵就是可量化與可代理化，如前所述的施經，或是代為寫經、誦經以求功德等而興起的經鋪和誦經團等，使得宗教日趨商品化。³⁸ 隨之而來的，宗教的消費力不再只限於個人生命追求的範疇，而涉及了社經地位、文化身分的象徵，消費型態受到各種不同社會期望的制約，使其成為各種相輔相成的意識型態與政經邏輯操練角力的主要場域。譬如晚清名將曾國藩在擔任兩江總督期間，曾為次子紀鴻染痘得癒，而舉行了送痘神的儀式，並以二千兩白銀修痘神廟，祈求城內男女永無天花的禍患。學者研究指出，曾氏素以儉樸自律，之所花這麼大代價來酬神，與其「禮學經世」的主張相關，強調這場儀式不僅是曾氏為兒子報答神恩的私人行為，而具有代表天子造福一方百姓的職能，使得此一私人行為昇華至神道設教層次，以達到收攬人心的效果。³⁹ 如此再回頭觀察葉氏家族危機與信仰的互動，葉德輝雖非封疆大臣，卻也是地方的文化名人與意見領袖，即使是私領域的疾病問題，亦往往受到一定的社會矚目。葉氏在病篤之際，不免有從眾的祈神信仰行為，卻在書寫中諱言為「漫應」家人；然而禱神之後，未言及的酬神部分則更必須配合其身分與資產，轉化某種合乎禮教的話語。

事實上，資產的概念並不限於錢貨，也包括了社會、文化資源。葉氏兄弟四人，只有葉德輝擁有功名，名列士紳階級，參與社會決策活動。然葉氏兄弟往往同享資源，也必須彼此承擔罪責。如其二弟德燿穩重，因此也列身地方諮詢的行列；⁴⁰ 而四弟德煌性好聲色犬馬，

³⁸ 除了本文所提到各種宗教行業經濟之外，最常被學界討論者即是功過格將人之善行和道德量化的現象，可參見〔美〕包筠雅（Cynthia J. Brokaw）著，杜正貞、張林譯，《功過格：明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999年）。

³⁹ 事見〔清〕曾國藩著，蕭守英等整理，《曾國藩全集·日記》（長沙：嶽麓書社，1994年），冊3，頁1370。相關研究可見范廣欣，〈曾國藩「禮學經世」說的宗教儀式淵源——以送痘神與求雨求晴為例〉，《學術月刊》第42卷（2010年1月），頁129-139。

⁴⁰ 葉德輝〈卽園六十自敘〉云：「官場以余不可見，有事則就詢二弟曷文。二舍弟明白曉事體，

所交多里巷遊俠，常有不法；又喜屯買房屋，涉訟構爭，⁴¹ 無論是否有推諉之嫌，葉德輝都必須概括承受。同樣的，葉氏觀古堂藏書、郇園刻書都歸諸德輝名下，然而從葉德輝對於追憶諸弟的傳文中可知，德耀「中年好導引，購求釋、道二藏書參讀」，並與成立長沙刻經處曹耀湘（字鏡初）的弟子——零陵精工艾作霖甚為投契。葉德輝曾雇艾作霖在家雕版刻書，⁴² 並開刻各種具有宗教性質的佛典和《道藏》文集，如《華陽陶隱居內傳》、《華陽陶隱居集》（1903）等，都是在德耀身後刊行，卻很難說在他生前沒有參與籌劃；而四弟德煌則癖好上古三代古泉、外國異品，而金石書畫、藏龜封泥、汝磁滇石等亦無所不通，兼藏書籍，葉氏兄弟常以此怡然相樂，並著《泉幣圖錄》十卷。⁴³ 可見葉氏兄弟的文化品味與其出版實乃互為因果，彼此密切相關。

因此，當葉家接連發生不幸之際，勢必接納家族多種不同的信仰習俗。其弟德耀在侍病之外，還得承擔家族事業，應付長沙錢店的倒閉風潮，奔走於市，在內外交攻下，一時火毒蘊結，生出癩疔，流傳經絡，以致傷其臟腑，竟一病不起（頁 364b），享年僅三十七。他撰文追念，最後用一個仙話式的結尾曰：

死月餘，有向從其遊山易某者遇之於臨湘山中，晉陶淡登真處，見其乘輿持蓋，遮日而行。呼之不應，亦以為與人覓葬地至此；及來城探問，方知已死。平時講道之友僉謂為仙去，然耶？否耶？吾嘗言：「天上星宿神仙，皆忠臣孝子，沒後精神所凝聚，入世出世皆有可憑，惟必調得之於吐納修養，則吾不信。」至聰明正直沒而為神，是固理之可信者。（頁 364-365a）

出入公署，從無所請求，地方官益重之。」印曉峰點校，《葉德輝文集》，頁 272。

⁴¹ 同前註，頁 271、274。

⁴² 見江凌，〈試論兩湖地區的印刷業〉，《北京印刷學院學報》2008 年第 16 卷第 6 期，頁 23。

⁴³ 見葉德輝，〈四弟默安事略〉，《葉德輝集》，冊 4，頁 366b。

葉氏視親人驟逝，為天上星宿回歸名山洞府，無乃是一種既尊重死者固有信仰，並安慰生者的說法。但他仍不忘抬出忠臣孝子死而成神之儒說，以修正仙道吐納修養的看法，可見民俗的與思想的交鋒實乃往復交替。而葉德輝自己的病況也是一直反覆，1907年仍「養嗣城居，閉門消夏」，⁴⁴並自言「五、六年中，恒以病廢」。⁴⁵而禍不單行的是，1911年閏六月，與葉氏同樣喜愛平康之樂，藝術習氣最為相投的四弟德煌，同樣在三十七歲壯齡謝世，臨終前腹痛、耳閉、目盲、舌木，⁴⁶似乎諱言其染梅毒而亡。葉氏除了申露手足之慟，面對疾病與死亡的威脅，難免興發造化弄人之感，對於難測的幽冥世界常保寧可信其有的謙卑。而從1903年至1907年先後出版的《宋真宗御注佛說四十二章經注》、《佛說十八泥犁經》、《佛說鬼問目蓮傳經》、《佛說雜藏經》、《餓鬼報應經》等佛經，即便原是葉家祈願施經的產物，那也絕對不同於一般委託刻字鋪或私家書坊的刻印，⁴⁷而將被賦予更多的文化或禮教的托詞。

從1902至1911的十年間，葉德輝即將步入不惑之際，也正是壓倒清廷最後一根稻草——庚戌搶米案醞釀、發展的期間，即使身為風暴中心的人物，也未必能洞悉事件的真相，而多方歸咎。⁴⁸然而家事、國事紛擾，身陷國破家亡、刀兵水火之劫，特別回首過往繁華，相對而來「無日非艱難困苦之境也」的感受，即使不能興發火宅五濁之悟，

⁴⁴ 見葉德輝，〈消夏百一詩序〉，張晶萍點校，《葉德輝詩文集》（長沙：嶽麓書社，2010年），冊2，頁753。

⁴⁵ 見葉德輝，〈消夏百一詩後序〉，張晶萍點校，《葉德輝詩文集》，冊2，頁817。

⁴⁶ 見葉德輝，〈四弟默安事略〉，《葉德輝集》，冊4，頁367a。

⁴⁷ 根據研究，清代時代中前期坊肆等民間刻書的內容，占卜、星象及佛教經典等宗教用書，與文教科舉用書、日常生活用書、通俗文藝書、詩文選本圖書同列，主要以市場取向為主，以因應民眾所需。參見潘文年，〈清代中前期的民間刻書及其文化貢獻〉，《安徽大學學報》（哲學社會科學版）第32卷第2期（2008年3月），頁144-145。

⁴⁸ 見葉德輝，〈郎園六十自敘〉，印曉峰點校，《葉德輝文集》，頁274。

恐怕也難免興發人間地獄之嘆。⁴⁹ 梅原猛在分析地獄思想時，特別強調佛教從苦相中看世界，認為地獄是一個苦惱純粹化、客觀化的世界，將人間與地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、天同列欲界中的六道之一，那麼即便有拯救的極樂淨土，而地獄卻與人間同處六道之中，遠比另外一個世界的極樂接更接近人世。⁵⁰ 可見死後的地獄刑罰固然可怕，但世間這種愛欲纏身、刀兵水火的人間地獄，對於同處浩劫之中的葉德輝的出版究竟有何具體的影響？還有待進一步的研究發現。

二、積德之外：葉德輝的刻書算盤

要瞭解葉德輝，必不能忽略其儒商的性格，⁵¹ 本節談其出版理念與實踐，固然重其文化關懷，亦不得不考慮其精於計算的商業考量。葉德輝從 1892 年羈居京師，用心於舉業之餘，開始從事《鬻子》的輯校印刻，此後無論何事均未停止此一嗜好，即使身披阻撓新政，破壞變法之罪（1898）、或是大病逾月餘（1897、1902），或是牽連長沙飢民暴動，而被革去功名（1910），或是大鬧坡子街，被迫奔走上海、京師與漢口之間（1912-1919）；還是因批評湘督施政，即將被押解正法（1914）最危急之際，也都沒有暫停他的出版事業。他一生以個人的力量刊刻了古今圖書達百餘種，到底是怎樣的動力驅使他如此執著？有關葉德輝在清末民初刊刻書籍的動機，已有不少專門研究，如王晉卿總結其刻書思想與實踐，包括求不朽、便攻讀、彰先德等原則。⁵² 沈俊平則認為葉德輝醉心刻書的原因，首在讓自己的著述和先

⁴⁹ 符定一〈郅園北遊文存序〉即曰：「（葉德輝）慨自國事泯替，民墜塗炭，烽燧聊野，鼙鼓震地〔……〕天之將喪，載瞻南服。」印曉峰點校，《葉德輝文集》，頁 105。

⁵⁰ 見梅原猛著，劉瑞芝、卞立強譯，《地獄的思想》（成都：四川人民出版社，2005 年），頁 6-7。

⁵¹ 參見拙作，〈天化與人化——葉德輝星命學的知識建構與時代性〉，頁 77-81。

⁵² 見王晉卿，〈葉德輝的刻書思想及其實踐〉，《圖書館》1997 年第 4 期，頁 70-74。

祖的著作能公諸於世；其次在博取名聲，再則是積德，大抵即是在《書林清話》開篇〈總論刻書之益〉中的論點：「刻書者，傳先哲之精蘊，啟後學之困蒙，亦利濟之先務，積善之雅談」。⁵³

《書林清話》為諸多版本目錄學論著中的代表之作，根基於葉氏長期藏書、校書、刻書和目錄的工夫，早已被公認為中國版本學史上第一部極有影響的版本學專著。然此書正式出版於鼎革之後的七、八年，早在民國三年（1914），他曾歷經「國事、湘事及家事之變，家族產業破損六七成。此時僅以房租供日用，買書刻書已無活資」，⁵⁴已有學者發現此書行文充滿了黍離之亂的感觸、東京夢華的記憶，以及無可傳之書的憂慮。⁵⁵筆者則認為，除此之外，還必須留意葉德輝一向古怪、諧謔和好批評的論述方式，比如在〈總論刻書之益〉時，針對司馬溫公甚為流行的箴言：積金、積書不如積德以遺子孫的說法加以反駁，首先提出「積德、積書二者當並重」的論點，然後再翻轉出「今有一事，積書與積陰德皆兼之，而又以積金無異，則刻書是也」的主張，形成一種出人意表、層層遞進的文趣。其次，他則引用如張之洞《書目問答》附〈勸人刻書〉，張氏原文如下曰：

凡有力好事之人，若自揣德業學問不足過人，而欲求不朽者，莫如刊布古書一法。但刻書必須不惜重費，延聘通人，甄擇祕籍，詳校精雕。其書終古不廢，則刻書之人終古不泯。如歛之鮑（廷博，1728-1814）、吳之黃（丕烈，1763-1825）、南海之伍（崇曜，1810-1863）、金山之錢（熙祚，?-1844），可決其

⁵³ 引文見葉德輝，〈總論刻書之益〉，《書林清話》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年），卷1，頁3。沈俊平，〈葉德輝刻書活動探析〉，《中華文史論叢》2012年第1期（總第105期），頁367-378。

⁵⁴ 見王逸明，〈葉德輝年譜簡稿編·民國三年〉，《葉德輝集》，冊1，目錄前頁51。

⁵⁵ 見謝凱，〈葉德輝《書林清話》所蘊感情考述〉，《圖書館研究與工作》2008年第3期，頁71-73。

五百年中，必不泯滅，豈不勝於自著書、自刻集者乎？⁵⁶

然而葉氏在〈總論刻書之益〉引用之時，故意遺漏了「但刻書必須不惜重費，延聘通人，甄擇祕籍，詳校精雕」的條件說，⁵⁷ 不僅誇大了刊刻古書的效用，同時也在引用權威之際，又挑戰權威，另起對張之洞為德不足的批評，指謫其在朝野捨舊圖新之際，隨波逐流，未能持續興學存古，喪其生平，砲火十足！由此可見，葉德輝的主張未必不同於其批評的對象，甚至也不見得彼此涇渭分明，不相往來，只是在言論上慣於展現標新立異，時有撻伐異己的文人作風。

因此，在解讀葉德輝有關積德、積書、積金與刻書的關係時，恐不宜只就文字表面直解，而必須從實際藏書、刻書，甚至書籍買賣的案例來加以探討。明、清代文人常一生勤奮讀書，以求取功名，閒餘則將讀書、藏書、校書和刻書等活動一氣呵成；若家道殷實，則積極購書、訪書，甚至借書，以取得難得之書，然後加以精校，甚至不惜鉅資刊刻出版，以增加藏書。特別是清代受到乾嘉學風的影響，故私宅刻書的內容主要集中於名人學者的自撰著作、前賢詩文、校勘考據類著作，以及家族譜牒，有別於多以文教科舉、日常生活、詩文選本、小說戲曲和宗教經書等營利書籍為主的坊刻，而對文化典籍的整理，文化教育的普及，文化生活的豐富，校勘輯佚的繁盛，以及輯佚學、校勘學和目錄學理論的提升，貢獻良多。⁵⁸ 葉德輝亦不例外，浸淫在此一風氣中，亦喜好收藏，舉凡「經籍、金石、書畫、陶磁、錢幣，

⁵⁶ 〔清〕張之洞著，范希曾補正，〈勸刻書說〉，《書目問答補正》（臺北：新興書局，1971年），卷5，頁216。

⁵⁷ 見葉德輝，〈總論刻書之益〉，《書林清話》，卷1，頁3。

⁵⁸ 見楊豔琪，〈刻書的商品屬性向文化屬性的回歸——明清私家刻書比較論之一〉，《北京印刷學院學報》第14卷第4期（2006年8月），頁56-59。江凌，〈試論清代兩湖地區的私家刻書群體特徵及其文化貢獻〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第23卷第6期（2009年11月），頁97-100。

無不羅致」，以賞鑑「爲人生第一樂事」，⁵⁹ 由此兼及藏書與刻書。

葉德輝在其眾多藏書中，亦包括了珍貴的佛經，根據其〈山中十憶詩〉之「憶藏經」的自註裡說：

余藏日本明治活字銅板巾箱本《佛經全藏》，較中藏多及千卷。嘗刻「八千卷釋藏人家」小印，以鈐各釋書。又一唐經生寫《大藏般若經》，即曾氏《滋蕙堂帖》之祖本。但曾止刻其小半，又多剪綴而成，殊不可解。此經舊為吳縣潘文勤祖蔭所藏，前有吳縣吳憲齋中丞大澂篆書題簽，後有會稽趙撝叔大令之謙跋，皆一時名跡也。⁶⁰

這裡所謂日本明治活字銅板巾箱本《佛經全藏》，乃是指日本島田蕃根（1827-1907）得小石川傳通院福田行誠等的協助，以增上寺《高麗藏》為底本，對校宋、元二《藏》和《明藏》，覆刻黃檗版《大藏經》，欠缺的部分則使用了江戶時代的刊本來補充，一般為稱《縮刷大藏經》，學術評價頗高。⁶¹ 葉氏以個人之力，書齋中擁有全藏，而被寫入了《湖南佛教史》。⁶² 而他所寶藏的《大藏般若經》寫本，更是世所少見的有唐墨跡，通常稱之經生書。此一寫本原為潘祖蔭（1830-1890）滂喜齋所藏，潘氏精於三代鐘鼎、秦磚漢瓦、魏晉碑帖和宋版圖書，所藏素以世間稀有秘籍精品著稱；寫本上又有精於篆書的吳大澂（1835-1902）題簽，以及「漢後隋前有此人」的趙之謙（1892-1884）的跋，更成為墨帖收藏中的極品。更值得注意的是，葉德輝藏經的同時，也能通讀藏經，他在〈佛遺教經章句序〉一文說：

⁵⁹ 見繆荃孫，〈書林清話序〉，收入葉德輝，《書林清話》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年），頁1。

⁶⁰ 見葉德輝，《朱亨集·山中十憶詩》，收入張晶萍點校，《葉德輝詩文集》，冊2，頁501。

⁶¹ 見〔日〕石上善應，〈大藏經的課題和文化史上的意義——以增上寺三大藏經為中心〉，《佛學研究》1994年第3期，頁1-5。

⁶² 見徐孫銘、王傳宗主編，《湖南佛教史》（長沙：湖南人民出版社，2002年），頁322。

「吾家舊藏釋藏全經，暇曾流覽一過」；⁶³ 也曾向友人日僧水野梅曉（1877-1947）⁶⁴ 出示他讀經的隨筆手稿，其中很多是關於佛經中最深奧的華嚴經，⁶⁵ 可見他對佛典並不陌生。

葉氏在擁有罕見珍本之後，非只是寶藏而不輕示於人，而是擇優刊行。《宋真宗御注四十二章經》即為其刊刻的第一本佛經。他在〈重刊宋真宗御注四十二章經序〉中說明了此經的來源與價值，其文曰：

此本為宋真宗御注，中國《明藏》無之，而日本所刻小字《全藏》本中有其書，大題下且載有明壁字號，是《明藏》壁字號中實有其書。以毛本校之，經文章段字句迥然各異，大要文義以此本為優，每章經文亦有增多之句。〔……〕蓋佛法自漢明帝時入中國，其所傳經惟《四十二章》為最古，此經如道家之有《道德》、儒家之有《論語》。⁶⁶

《宋真宗御注四十二章經》一卷，宋天禧三年（1018）始入藏，然現存宋、明大藏經皆無此書，葉氏於是據日本《縮藏》刻出單行，也即是流著海外珍本血液的罕見書，他又據《津逮秘書》毛本校勘，從文義完備的角度來說，也優於國內現存的版本，更增添其價值。他又指出，該經為最早傳譯進入中國的佛經，並用道家的《道德經》與儒家的《論語》為喻，說明其在佛教中的地位。姑且不論這個比喻是否恰當，但由此可見他所設定的讀者，實非熟悉內典的佛教徒，而是一般好古尚異的收藏家。果然他又接著說：「余性不佞佛，又不通內典，

⁶³ 見葉德輝，〈佛遺教經章句序〉，《葉德輝集》，冊4，頁343b。

⁶⁴ 水野梅曉於清光緒三十年（1904）到浙江天臺山參拜如靜禪師墓地，而結識八指頭陀敬安，經其介紹，旋至湖南長沙開福寺開創僧學堂，講授曹洞宗教義，同時傳授日語，並利用這個機會結識當地名流王闈運、王先謙、葉德輝和嶽麓山道尚和尚、廬山的太虛大師。參見網站：<http://baike.baidu.com/view/2634820.htm>（檢索日期：2013年10月21日）。

⁶⁵ 見徐孫銘、王傳宗主編，《湖南佛教史》，頁322。

⁶⁶ 見葉德輝，〈重刊宋真宗御注四十二章經序〉，《觀古堂匯刻書第一集》，冊8，頁1a。

惟見異書，則喜傳刻之」，⁶⁷ 在此「余」一詞，也就標示了「葉德輝」本身即是一個品牌，這個品牌的象徵雖不及滂喜齋之類大家，進入宋元精品級的殿堂，卻是以古異、小巧、權威而著稱，其中的潛話語在於勸誘讀者：即使「不佞佛、不通內典」者，也不應錯失收藏此一異書的機會。

葉德輝刻書不同於一般文人家刻之處，正在於他同時兼具坊刻的特色，亦不忽略一般坊刻本經銷的方式和手段。他不僅慎選版本、精心校勘和重視序跋，善於貼近讀者的閱讀需求，能及時改進、創新圖書的形制，以擴大營利的空間，比如《宋真宗御注四十二章經》的題面即特別敦請黃自元（1837-1918）題署，黃氏善於摹寫柳公權的《玄秘塔》和歐陽詢的《九成宮》等碑帖，經長沙萬墨齋、文德齋等碑帖店刻印後，大受士子歡迎，暢銷四方。⁶⁸ 藉由黃自元的題字，亦可提升該經的附加價值，增加其銷售人氣。

目前雖找不到有關觀古堂印《宋真宗御注四十二章經》的定價、銷售量和風評等文獻記錄，但這種「海外珍本」的行銷策略，似乎餘波蕩漾。就在此經刊刻後兩年（1907），葉氏再次將日本《縮藏》中收錄的《佛說十八泥犁經》、《佛說鬼問目蓮傳經》、《佛說雜藏經》、《餓鬼報應經》等地獄真經印刻出版。這些經書其實在中國的《藏經》裡也都可找到，其中《泥犁經》依照受罪時間的長短與罪刑等級的輕重而排列，詳細述說十八層地獄之苦；其他三部則藉由問答，敘述餓鬼的悲慘苦報，皆在勉人以道德訓誨，鼓勵佈施供養。葉氏將其獨立出來，集結刊刻，卻沒有選擇與地獄信仰更為相關的《佛頂尊勝陀羅尼經》等陀羅尼經系，其原因值得推敲。根據劉淑芬研究，從唐代開始即流行刻經建碑，打本（即搨本）散施，其中以《佛頂尊勝陀羅尼經》

⁶⁷ 同前註，頁 1b。

⁶⁸ 鐘全昌，〈黃自元及其楷書淺議〉，《文藝生活》（藝術中國）2012 年第 2 期，頁 139。

一經最盛，正著眼於此經具有兼濟生靈與亡魂的功能，不僅可祈求現世利益，永離病苦，延年益壽，還能免除業障，墜入地獄惡道的果報，甚至塵沾影覆，都具有消除罪業的經效，流傳遍及日、韓，都有類似的陀羅尼系經的考古發現；⁶⁹ 而原本在《大正藏》和《續藏》都找不到的《佛頂心觀世音大陀羅尼經》，⁷⁰ 亦具有滅十惡五逆、往生淨土、不墜地獄的功能，還兼有轉化男身、安產、治病等多種經效，只有在西夏、遼、金等地流行，其後傳入中土，才在南宋、元代、明代民間多所流傳，⁷¹ 更甚於正藏中的《佛頂尊勝陀羅尼經》，如前舉《金瓶梅》的例子即是印施此經，而葉德輝也曾經眼過宋刻《觀世音菩薩佛頂心陀羅尼經》，並作跋語說：

宋崇寧元年(1102)刻《觀世音菩薩佛頂心陀羅尼經》三卷全，每行十四字，卷本改方冊，藏吾友蘇君宙忱許，宣統三年吳江方塔壁圯出世者。〔……〕或刻經石谷，又自寫經，或募人寫經，以資冥福。唐以後雕版日便，于是易寫為刻，乾竺氏之經本，乃與經史四部書版相爭。〔……〕未有刻書自識云：「承議郎石處道同妻繁昌縣君梁氏，敬瞻經相，虔發願心，捨財命工，鏤版印施。所乞子孫蕃盛，福壽增進。崇寧元年十月十日謹記。」亦是宋元版書後木牌記習尚。宋本動值千金，一落彼教，乃相視寂寞。宙忱獨之所寶，亦釋家之佞宋翁矣。⁷²

此言除了可以作為佛經傳播史的旁證，同時指出這類用以增添冥福的佛經，刻寫印刷普遍，流傳頗廣，以致即使為珍貴的宋版《觀世音菩

⁶⁹ 見劉淑芬，《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁46-48。

⁷⁰ 參見于君方，〈「偽經」與觀音信仰〉，《中華佛學學報》第8期（1995年7月），頁97-135。

⁷¹ 參見鄭阿財，〈敦煌寫本《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼》研究〉，《敦煌學》第23輯（2001年9月），頁21-48。

⁷² 見葉德輝，〈宋刻《觀世音菩薩佛頂心陀羅尼經》跋〉，印曉峰點校，《葉德輝文集》，頁62。

薩佛頂心陀羅尼經》，藏家也比較不能理解其價值，而未受到應有重視。固然可以說是葉氏不願從俗，效法一般民眾只祈求滅罪與度亡的經效，而有更多文化的考量，但卻不能不承認他從行銷上考慮，勢必也得採取一種避熟就生的作法，而將這些地獄真經與世俗所熟悉的施經行為加以區隔。

茲此，他首先批評當世地獄信仰知其然而不知其所以然的文化現象，而在〈佛說十八泥犁經序〉中刻意解釋其刊行這些的地獄真經的意旨，說：

但近世喪家延僧誦懺經咒，鄙俚昧其本原，問以地獄真經，茫然不知應奮。余甚憫之，始刊《四十二章經》，因緣而及是經。〔……〕彼乃推衍〈招魂〉之義，始得大行。世俗尤崇奉目連，《佛說雜藏經》、《餓鬼報應經》、《佛說鬼問目連經》三者，皆言目連入地獄之事，故併刊之。其經譯者皆漢、晉三藏法師，為六朝以前古籍，可以規風俗、掾人心。⁷³

這裡先說明這些地獄真經為佛教誦懺解罪的行為提供了具體的經證，並解釋此一系列佛經刊刻的先後關係，試圖為這些地獄真經賦予一層新的意義。而引文中所謂的「因緣」，正是葉氏不便明言處，既有如前一節所言，關乎個人、家族的身世遭遇，亦可見其出版計算。從這段引文可見，他認為《四十二章經》與《佛說十八泥犁經》等地獄真經同為六朝以前的古籍，甚至從知識考古的角度，將地獄思想推衍至楚俗〈招魂〉之義，重在滿足「觀古堂」讀者好古的首要需求；其次則是好異的品味，儘管葉氏聲稱不好尚異端，但事實上誠如前文所論，地獄信仰已經超越某一特定的宗教教義，長期滲入日常生命禮儀和倫理生活，然而地獄慘酷，感人之深，也一直透過故事戲劇、變

⁷³ 見葉德輝，〈佛說十八泥犁經序〉，《觀古堂匯刻書第一集》（清光緒己未年〔1919〕長沙葉氏重刊本），冊8，頁1b-2a。

相壁畫、詩歌偈語影響世人，故可以「覘風俗、捄人心」。況且葉德輝本人就喜愛收藏佛畫，⁷⁴ 也曾盛讚「鳴沙石室多唐跡，影本流傳亦墨皇」，⁷⁵ 由此可推論，與其說哪一種宗教或思想，不如說葉氏將佛經、佛畫都當作一種古玩收藏。

葉氏對於佛教文物頗為內行，他曾作〈唐善業涅槃印佛像歌〉曰：「此涅槃傳世識者少，我獨加之以品題。一加品題價十倍，手澤摩挲發光彩」，⁷⁶ 不僅自矜其見識，同時更深知文物市場的操作法則；對經卷中的變相也有所研究，他在鑒賞廬山寺藏唐人《大威德熾盛光明經》中地獄變相圖後，作〈泥犁變相始招魂〉詩曰：「豈獨吳生工畫壁，前人公案後人翻」。一般人都認為吳道玄（ca. 685-758，以字「道子」行）首創「地獄變相」圖，然楊傑〈摹地獄變相跋〉卻指出，「地獄變相」圖本源於唐畫師張孝師入冥感悟所繪，吳道子只是師法張圖而有所增益而已。葉德輝對於這個公案有其獨到的看法，他在詩註中解釋如下：

廬山寺僧藏唐人《大威德熾盛光明經》，卷中畫地獄變相，為國初宋牧仲中丞瑩（1634-1714）捐入寺中者。中丞手跋，謂為閻立本（?-673）畫。吾昔見之易實甫觀察順鼎（1858-1920）湖南齟使局中，刀山劍樹，血肉橫飛，睹之，令人惊心駭目。記其拔舌一段，一人縛跪，舌拖至地，長有身半，一鬼卒拔椿釘之，狀極奇詭。每段皆有金面佛，或僧人雜其中，意即目捷連尋母事。其鬼卒頭如獼猴，髮豎及兩耳，一如今世僧家功德

⁷⁴ 葉德輝於〈面壁無言目有光〉中自註曰：「吾生平喜收佛像，自唐末胡鵬雲、孟蜀法常、明人仇英、丁雲鵬輩，皆有之。」見葉德輝，《觀畫百詠》，收入印曉峰點校，《消暑百一詩 觀畫百詠 游藝卮言》（上海：華東師範大學出版社，2010年，書眉簡稱《葉德輝書畫論著三種》，以下用簡稱），卷2，頁102。

⁷⁵ 同前註，〈畫壁張吳各擅長〉，卷1，頁79。

⁷⁶ 葉德輝，《歲寒集》，見張晶萍點校，《葉德輝詩文集》，冊2，頁514。

軸所畫鬼卒狀。[……]惟閻立本在張吳之前，畫筆簡古樸致，可信為唐初人筆墨。吾嘗考夫天堂地獄之說，實濫觴於《離騷·招魂》，至六朝崇尚浮屠，演為實事，則地獄入畫，不必始於張、吳。⁷⁷

葉氏除了從筆墨線條來加以辨別之外，正是利用〈佛說十八泥犁經序〉中天堂地獄的考據作為知識背景，得到「地獄入畫，不必始於張吳」的結論。饒富意味是，一般提及地獄變相圖時，每每都是刀山劍樹的描述，而葉氏特別標舉出「拔舌」一段，口業之罰，「狀極奇詭」，竟讓他多年難忘，頗可玩味！

歸納來說，從出版的角度來探索葉德輝印經的因緣，無論是《宋真宗御注四十二章經》，還是四種地獄真經的刻印，與其說是一種宗教實踐，毋寧說是一種文化生產，而他的序言一如黃白元的題面，新異的論點和雄辯的葉氏文風本身就是觀古堂書的銷售賣點。換言之，這些序言藉由批評民間延僧誦懺經咒為鄙俚愚昧，以召喚那些原本非佛經閱讀群的讀者，重新認識這些經典的性質與價值，同時也以其一貫的古、異趣味為品牌，破除一般既有的刻板印象，為這些出版品打造新的文化價值。

從事收藏的人都知道一個潛規則，就是玩文物時勢必有進有出，才能維持蒐購更優質藏品的動能。《書林清話》中不乏這類逸事的記載，極端者如嚴元照（字久能，1773-1817）的故事，他年輕時即酷好宋刻書，一聽說杭州汪氏藏宋刻本二十冊，必欲得之，索價五百金，議價二十六萬錢後，卻無法籌集到足夠的錢，於是盡賣家中所有的書來支付。後來經濟狀況日絀，自忖不能長久保有此書，於是抄寫此本，校而典藏，是為《儀禮要義》的由來。⁷⁸ 資產豐厚的葉德輝固然不必

⁷⁷ 見印曉峰點校，《葉德輝書畫論著三種》，頁 83-84。

⁷⁸ 見葉德輝，〈宋元刻本歷朝之貴賤〉，《書林清話》，卷 6，頁 142。

賣盡收藏，但也需時有所買賣、交換，甚至開版刻書、賣書，才能保持活資。在清代古物、古書市場活絡的條件下，葉德輝持續精刻卷帙較小的異書、罕見書，如此不僅可博取傳先賢、啟後學之美名，資金足夠時還可寶藏原書，等候升值；退則也可保有覆刻本，又能源源賺進資金。這正如他所說：「今有一事，積書與積陰德皆兼之，而又以積金無異，則刻書是也」，⁷⁹ 實為一舉三得的如意算盤。

三、儒者面具：隱藏的地獄憂思

最後回到葉德輝刻印地獄真經前後的時代氛圍與情感結構。葉氏在鼎革之際，留下許多黍離之痛的詩篇，常見「三千劫」、「浩劫」、「劫灰」等末世語言，⁸⁰ 又如他在〈錢仲宣同年藏漢熹平鏡，曾為題其拓本冊。辛亥九月，鄂湘兵變，失而復得，復出冊索題，更賦一律〉，詩曰：「國破家亡事已非，饑寒惟此鏡相依。三年兩次逃兵劫（自註：己酉〔1909〕三月，長沙民變，君繫舟河干，鏡得無恙。）千里重逢脫戰圍。」⁸¹ 更清楚明白地寫出戰亂亡國的憂思，其中雖內含了一些戲謔之意，卻在笑聲中見證了清末戰亂下人與物皆流離失所，遭遇兵燹饑寒之苦。

這種時代的危機感並非一朝一夕而來，早在鴉片戰爭以後，西方基督教會投入了大量的人力物力傳教，並鼓吹西學，宣揚改革，在晚清的社會變革中發揮其輿論先導的作用。然隨著民教衝突的發生，以及新、舊文人各自不同的思想型態的反彈，基督教的教義宣揚，反被

⁷⁹ 見葉德輝，〈總論刻書之益〉，《書林清話》，卷1，頁1。

⁸⁰ 如葉德輝《朱亭集》中「同是三千劫後人」，「花萼樓前浩劫侵」、「五百年頭話劫灰」等，見張晶萍點校，《葉德輝詩文集》，冊2，頁492、499、501。

⁸¹ 見葉德輝，《書空集》，見張晶萍點校，《葉德輝詩文集》，冊2，頁518。

視為一種文化侵略。⁸² 以「天堂地獄」的觀念為例，根據晚清期刊全文檢索資料庫（1833-1911）的資料查詢，可以發現 1871 至 1911 晚清報刊的言論，從教會刊物不斷宣揚〈地獄在邇來就耶穌得救說〉、⁸³ 〈論天堂地獄〉，⁸⁴ 到〈地獄道辨〉、〈地獄問答〉、〈地獄說〉、⁸⁵ 〈地獄信證〉等等，⁸⁶ 試圖將這種末世拯救的觀念移植至中國。反而激起晚清知識份子的駁斥，如思想保守的王炳燮（1822-1879）即辯稱：「天堂地獄之說，始於佛書，〔……〕今天主教竊取佛書之說」，並認為「佛之言天堂地獄，尚有勸善懲惡之義，而天主教則專借其說誘人入教」；⁸⁷ 葉德輝則說：「其傳于中土最早者，如《天學初函》中之《西學凡》、《天主實義》、《七克》、《畸人十篇》等書，皆經中人潤色，而其旨總不逾於釋氏」，⁸⁸ 從文化根源上將儒、佛歸於同一個西方來源。這樣的思維方式，事實上並非只屬於保守派，即使具有改革思想者，也往往把佛教思想當作解放晚清思想的西方思想資源，如作為晚清思想解放先聲的龔自珍（1792-1841）即是「晚尤好西方之書，自謂造深微云」，⁸⁹ 而西方之書則為西方印度的佛學經典。

茲此，晚清維新運動的領導人物之一的梁啟超（1873-1929）曾

⁸² 參見陶飛亞，《衝突的解釋——基督教與近代中國政治》（臺北：宇宙光全人關懷機構，2000年），頁 6-8。

⁸³ 見《中國教會新報》第 134 期（1871 年），頁 6-7。

⁸⁴ 見《萬國公報》第 499 期（1878 年），頁 12-13；第 609 期（1880 年）亦有同題者，頁 11-12。

⁸⁵ 《益聞錄》第 358 至 724 期（1884-1887 年），陸續刊出五篇相關論題。

⁸⁶ 《聖心報》第 129 至 154 期（1898-1900 年），分別以〈地獄信證〉和〈續錄地獄信證〉刊出二十五篇文章。

⁸⁷ 見〔清〕王炳燮，《毋自欺室文集》（上海：上海古籍出版社，2010 年），卷 6，頁 248。而陶飛亞〈晚清知識份子非基督教傾向的文化原因〉已注意到此一現象。陶飛亞，《衝突的解釋——基督教與近代中國政治》，頁 142-143。

⁸⁸ 見葉德輝，〈明教〉，《卮園論學書札》，印曉峰點校，《葉德輝文集》，頁 257。

⁸⁹ 見〔清〕魏源，〈定庵文錄序〉，收入《定庵文集》（臺北：臺灣中華書局，1981 年），頁 1。梁啟超《清代學術概論》亦曰：「晚清思想解放，自珍確與有功焉。」收入〔清〕梁啟超，《飲冰室合集》（上海：中華書局，1941 年），冊 5，專集之三十四，頁 54。

經說：「晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係」，⁹⁰ 包括他本身在內，以至龔自珍、魏源、楊文會、康有為、譚嗣同、章太炎等新學支持者，莫不兼修佛學。蔣海怒的研究曾指出，晚清佛學思想塑造了獨特的「政治佛學話語」，將佛學內部的名相作為新學政治立說、詩文著述的常用詞，彼此同聲相應，同氣相求，作為啟蒙思想接受西方理論的中介，企圖以方內之道解決政治問題。⁹¹ 可惜其未注意到西方基督信仰挾政經勢力東來的刺激下，原本比較偏於庶民佛教的「地獄天堂」的關懷，在知識界轉化為一個重要的關鍵詞，在當時人的論述中此起彼落。這種宗教語言固然不無對身後世界的期望與恐懼，更常隱含了對現世苦難與試煉的憂思，而經由一種隱喻的方式來呈顯大時代共同的感覺。⁹²

大凡思想的內在理路既有其延續性與相似性，也有其時代的特殊性。佛教的地獄思想東來其來有自，從譯經史來理解，可追溯自東漢末競相譯出的地獄經典，如安世高（r. 147-170）翻譯《佛說十八泥犁經》、《佛說罪業報應教化地獄經》，以及支婁迦讖（Lokakṣema, r. 167-186）翻譯《道行波若經》等，其旨在講述地獄苦難及救苦的方法，其中是否呼應了現世苦？到了陳末智顛（538-597）有了創造性的詮釋，他身處亂世，充分看到現世苦的地獄相，由此洞察人具有從佛到地獄的心，而獨創「十界互具」的說法，打破地獄、餓鬼、畜生、人、天、阿修羅、聲聞、緣覺、菩薩、佛十界的藩籬，認為彼此在「體」上有所隔別，但在「性」上卻是「互具」，也即是說「十界」中的任何一界都有其他九界之性，由此推演出佛中亦有地獄，此即善惡互具

⁹⁰ 同前註，頁 73。

⁹¹ 見蔣海怒，《晚清政治與佛學》（上海：上海古籍出版社，2012 年），頁 4、9、273。

⁹² 羅蒂認為知識的歷史就是隱喻的歷史，其目的在根據我們熟悉的知識來理解新的，或令人困惑的現象。見顧林政，《從個體知識到社會知識——羅蒂的知識論研究》（上海：上海人民出版社，2010 年），頁 69。

之說。故救苦之道必須用靜觀，嚴格內省人的煩惱、病患、業相、魔障、迷戀、傲慢等陰暗的心，以消除心的不安。⁹³ 然其在《摩訶止觀》談三千世間相的「不思議境」時，即引用了《華嚴經》之「唯心偈」經文，⁹⁴ 作為「一念三千」觀心原理的經證；另外，「廣狹無礙」法門、「蓮華藏世界」，以及充滿想像的寂滅道場等，都曾給予他不可磨滅的影響，因此或有人將他與華嚴的唯心論視為同一脈絡。張瑞良即辨析兩者的差異，指出華嚴固然給與智顛經典的啟發，但就生命體驗、實踐意義而言，智顛「一念三千」說更重要的意義，即在於對「現實」無限「了解」、「肯定」與「關懷」，絕不逃避現實，不走超越的路線，而從「內在即超越」的路線上，實現所謂「現實即唯一法界」、「娑婆即唯一寂光淨土」之人間淨土理想。⁹⁵

這種洞察現世地獄相，而勇於向上的修行決斷的思想脈絡，在晚清既有其延續性，卻因中西文化碰撞與宗派之義，而有新的詮釋與實踐。新學先鋒譚嗣同（1865-1898）即曾批評只讀宋明腐儒之書，卻自命為禮儀之邦的國度，實乃「人間地獄」，又認為君臣、父子、夫婦三綱倫常，彼此關係既不能自由、平等，保有個人的自主權，亦如地獄束縛，以推崇民主、博愛；⁹⁶ 另一方面卻嘲諷「不敢入地獄，其

⁹³ 參見梅原猛著，劉瑞芝、卞立強譯，《地獄的思想》，頁 53-55。

⁹⁴ 《摩訶止觀》卷 5 上，曰：「不可思議者，如《華嚴》云，心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造。〔……〕」《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983 年），冊 46，頁 52b。

⁹⁵ 參見張瑞良，〈天臺智者的「一念三千」說之研究〉，《臺大哲學論評》第 11 期（1988 年 1 月），頁 179-201。

⁹⁶ 譚嗣同《仁學》曰：「朝鮮人亦有言曰：『地球上不論何國，但讀宋、明腐儒之書，而自命為禮義之邦者，即是人間地獄。』」見加潤國選注，《仁學：譚嗣同集》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994 年），頁 77；又曰：「五倫中於人生最無弊而有益，無纖毫之苦，有淡水之樂，其惟朋友乎！〔……〕總括其義，曰不失自主之權而已矣。〔……〕余皆為三綱所蒙蔽，如地獄矣。」見同書，頁 86。

才不堪成佛」；⁹⁷ 並寫下「知天堂地獄，森列於心目，必不敢欺飾放縱，將日遷善以自兢惕。知身為不死之物，雖殺之亦不死，則成仁取義，必無但怖於其衷」之感人壯語。⁹⁸ 他的摯友唐才常（1867-1898）亦積極推動變法維新，而撰寫大量文章，介紹西方民主政治，抨擊封建專制，此因目睹女子纏足之苦，乃自誓曰：「及吾身而不強聒天下，回茲浩劫，則且生生世世，永墮地獄，不復與六根六塵伍矣」，⁹⁹ 亦是寧救世劫而不畏地獄的弘誓；同年聞知譚嗣同的死訊，作輓詞曰：「忍不攜二十年刎頸交同赴泉台，〔……〕被群陰構死，甘永拋四百兆為奴種，長埋地獄」，乃於 1900 年為「全中國自立之權，創造新自立國」，籌組自立軍，終究起義失敗，而慷慨就義」。¹⁰⁰ 又如梁啟超曾將世界描繪成一個「華嚴場」，形容其中「莊嚴淨土無盡藏」；¹⁰¹ 友人夏曾佑（1863-1924）感嘆「群峰夕景殊，卻愁歸五濁」，¹⁰² 梁氏撰〈與碎佛書〉（1895），鼓勵他「非五濁世，佛不現故」，方能「常樂五濁地獄」；¹⁰³ 在譚嗣同從容就義之後，梁氏將其塑造為一個「我不入地獄，誰入地獄」的英雄典範，¹⁰⁴ 並將此精神歸納於清代學術思想，說：「佛教本非厭世，本非消極，然真學佛而真能赴以積極精

⁹⁷ 譚嗣同丙申秋八月，得宋恕（字燕生）贈詩，於是書詩於扇以回報，此扇今藏於中國國家博物館，題為〈譚嗣同楷書酬宋燕生七言律詩扇面〉。參見網站：<http://www.chnmuseum.cn/tabid/212/Default.aspx?AntiqueLanguageID=3984>（檢索日期：2013 年 11 月 10 日）。

⁹⁸ 譚嗣同，〈仁學下〉，見加潤國選注，〈仁學：譚嗣同集〉，頁 31。

⁹⁹ 見陳善偉，〈書洪文治《戒纏足說》後〉，《唐才常年譜長編·1898 年 3 月 25 日》（香港：香港中文大學出版社，1990 年），卷 1，頁 480。

¹⁰⁰ 參見劉泱泱，〈唐才常與自立軍起義〉，《湖南社會科學》2000 年第 4 期，頁 54-56。

¹⁰¹ 見〔清〕梁啟超，〈20 世紀太平洋歌〉，曰：「其時彼土兀然坐，澄心攝慮遊窅茫，正住華嚴法界第三觀，帝網深處無數鏡影涵其旁。〔……〕歸去舉國狂，帝者挾幟民羸糧，談瀛海客多于鯽，莽土條變華嚴場。」收入《飲冰室合集》，冊 4，文集之四十五下，頁 17-18。

¹⁰² 見夏曾佑，〈登橫山〉，趙慎修編，〈近代文學史料〉之《夏曾佑詩集校》（北京：中國社會科學出版社，1985 年），頁 53。

¹⁰³ 見〔清〕梁啟超，〈與碎佛書〉，《飲冰室合集》，冊 1，文集之一，頁 111。

¹⁰⁴ 見〔清〕梁啟超，〈譚嗣同傳〉，《飲冰室合集》，冊 4，專集之一《戊戌政變記》，頁 106-111。

神者，譚嗣同稱，殆未易一二見焉。」¹⁰⁵ 同樣的，他在〈康南海先生傳〉（1901）詮釋康有為（1858-1927）的學術特徵時，指出「先生由陽明學以入佛學，故最得力於禪宗，而以華嚴宗為歸宿焉。其為學也，即心是佛，無得無證，以故不歆淨土，不畏地獄」，¹⁰⁶ 認為其以「不歆淨土，不畏地獄」的禪宗心學，¹⁰⁷ 引導出其勇於變法的猛銳作為。梁氏〈論佛教與群治之關係〉（1902）一文，將天堂地獄之說論述地更加完整，其言曰：

佛固言天堂也，然所祈向者非有形之天堂，而無形之天堂，非他界之天堂，而本心之天堂。故其言曰：「不厭生死，不愛涅槃。」又曰：「地獄天堂，皆為淨土。」何以故？菩薩發心當如是故。世界既未至「一切眾生皆成佛」之位置，則安往而得一文明極樂之地？彼迷而愚者既待救於人，無望能造新世界焉矣；使悟而智者又復有所歆於他界，而有所厭於儕輩，則進化之責誰與任之也？故佛弟子有問佛者曰：「誰當下地獄？」佛曰：「佛當下地獄。不惟下地獄也，且常住地獄；不惟常住也，且常樂地獄；不惟常樂也，且莊嚴地獄。」夫學道而至於莊嚴地獄，則其悲願之宏大其威力之廣遠，豈復可思議也！然非常住常樂之，烏克有此！¹⁰⁸

基本上從華嚴學「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心

¹⁰⁵ 見〔清〕梁啟超，〈清代學術概論〉，《飲冰室合集》專集之三十四，頁73。

¹⁰⁶ 見〔清〕梁啟超，〈南海康先生傳〉，《飲冰室合集》，冊1，文集之六，頁70。

¹⁰⁷ 〔宋〕道原，〈洪州百丈山懷海禪師〉記曰：「『何是心解脫？』答：『不求佛，不求解。垢淨情盡，亦不守此無求為是，亦不住盡處，亦不畏地獄縛，不愛天堂樂。一切法不拘，始名為解脫無礙。』」見〔宋〕道原，《景德傳燈錄》，卷6，收入《大正藏》，冊51，No.2076，頁250b。

¹⁰⁸ 見〔清〕梁啟超，〈論佛教與群治之關係〉，《飲冰室合集》，冊2，文集之十，頁48。

造」¹⁰⁹ 為基礎，透徹地辨析佛教天堂地獄的現代意義，不在於世界的極樂與拯救，而在秉持菩薩的本心與誓願，即能不厭生死、不避地獄，方能擔負起進化之責，將其改造為新世界。

維新派雖然在政治實踐上連連受挫，但是梁氏多年在《清議報》、《新民叢報》上撰文，前者銷量保持在三千至四千份之間；後者銷路則持續直線上升，到了第四年超過一萬份，¹¹⁰ 他所倡言的「天堂地獄」說，既寓含了對現世苦難的指證，又隱言維新革命的挫折，更將所有的鬱悶，以及國人力圖自救的沉思，協同諸般亂竄的生命激情，全都導向「天堂地獄」的隱喻，企圖轉化成為新學者所熱衷之「常樂地獄」的愛國救亡思想，並透過譚嗣同、康有為等典型人物，以筆帶感情的文字，一起行銷海內外。1903年五月，思想激進的鄒容（1885-1905）於上海大同書局印行《革命軍》，以通俗曉暢、痛快淋漓的筆墨宣傳革命思想，即說：「有起死回生、還命返魂、出十八層地獄、升三十三天堂、鬱鬱勃勃、莽莽蒼蒼、至尊極高、獨一無二、偉大絕倫之一目的，曰革命。巍巍哉，革命也。皇皇哉，革命也。」¹¹¹ 形容革命為救民出地獄升天堂的手段；又如秋瑾（1875-1907）發表〈敬告姊妹們〉（1907），質疑「我的二萬萬女同胞，怎麼還依然黑暗沉淪在十八層地獄一層也不想爬上來」，正是將小腳、簪花、綢緞、奴僕視為剝奪自由的枷繩牢頭，而丈夫則為問官、獄吏。¹¹² 凡此論述無需任何的宗教背景，而是一種挪用，隱喻現世束縛之苦的憂思。這自然也與新學者不歆天堂、不畏地獄的佛學政治思維不同，但從另一個角度來說，即使思想、政治立場皆不同者，亦不免受到梁氏等人

¹⁰⁹ 見〔唐〕實叉難陀奉譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，冊10，No.278，頁102a-b。

¹¹⁰ 參見張鵬濤，〈梁啟超的編輯生涯〉，《編輯學刊》1995年第5期，頁81。

¹¹¹ 見〔清〕鄒容，《革命軍》，收入周勇主編，《鄒容集》（重慶：重慶出版社，2011年），頁197。

¹¹² 見〔清〕秋瑾，〈敬告姊妹們〉，《秋瑾集》（上海：中華書局，1962年），頁14。

「天堂地獄」的熱血話語所撼動，而將其複製於自己的思想語庫中。¹¹³ 即使如通俗文化《敝帚千金》、《小說月報》、《小說林》所刊登的社會小說〈地獄維新〉（1906）、《醒游地獄記》（1911）、翻譯奇情小說《地獄村》（1908）等，亦挪用了地獄話語。¹¹⁴

只有在這樣的語境下，重讀葉德輝的〈佛說十八泥犁經序〉（1907），才能解讀其中的言外之意，故附錄如下，其言曰：

天堂地獄之說，可以警愚民而化蠻俗，其原蓋出於宋玉〈招魂〉，如雄虺吞人，雷淵糜散，爛肉增冰，則諸地獄名義之所託始也；如長人土伯、敦腋血拇、虎首牛身，則無常冥判牛頭馬面之所託始也；至背行先反，故居以下，侈陳宮室、姬侍、服物、飲饌之美，則天堂之說之所託始也。楚俗尚鬼，老子為楚苦縣人，當其出關化胡，傳其舊說，釋氏竊之，又以還於於中國；魏晉以後，其教日盛，士大夫染其風習，而齋僧道場之事起矣。《南史·夷貊傳》：劉薩何暴亡更蘇，說至十八地獄隨報重輕，受諸楚毒。《北齊書·孫靈暉傳》：南陽王綽死，每至七日、至百日，靈暉為請僧設齋行道。《南史·齊宗室傳》：魚復侯響既自縊，上心怪恨。百日於華林作齋，上自行香。其時南北中外朝野上下，無不崇信其說。唐朱景元《名畫錄》云：「吳道子於景雲寺壁畫地獄變相，老僧云：『屠沽漁罟之輩，見而懼罪改業，則其感人之深，又未嘗無裨於世教也。』」唐李肇《國史補》載：「高舟與妹書云：『天堂無則已，有則善人登；地獄無則已，有則小人入。』」宋司馬溫公嘗述以語人：作善降祥，不善降殃，本吾儒迪吉逆凶之理，帝王以之垂訓，

¹¹³ 龔喜平〈秋瑾文體革新理論與實踐考論〉一文即指出，秋瑾白話文深得啟超式的新文體之神髓，寫來豪情激越，辭采壯麗。見龔喜平，〈秋瑾文體革新理論與實踐考論〉，《西北師大學報》（社會科學版）2002年第2期，頁29。

¹¹⁴ 根據晚清期刊全文檢索資料庫（1833-1911）的資料查詢。

聖賢以之教人。故蘇子瞻〈地獄變相偈〉云：「乃知法性界，一切惟心造」是也。但近世喪家延僧誦懺經咒，鄙俚昧其本原，問以地獄真經，茫然不知應奮，余甚憫之。始刊《四十二章經》，因緣而及是經，俾知彼氏之說，竊自儒家。儒理高深，不足以使榛莽之民還其本性，彼乃推衍〈招魂〉之義，始得大行。〔……〕其經譯者皆漢、晉三藏法師，為六朝以前古籍，可以規風俗、抹人心，非余好尚異端，違於儒行也。覽者當有以諒之。¹¹⁵

該文首論天堂地獄之說的中國原型，次論天堂地獄之說的東西傳播，再從歷史觀點論地獄思想與習俗的散佈，最後從藝術源流談地獄思想與習俗的散佈。有關地獄源流的論點實乃承續顧炎武（1613-1682）考證「泰山地獄」的成果，¹¹⁶ 再加以增損修正而成。基本上，他接受了顧氏「地獄之說本於宋玉〈招魂〉之篇」的說法，並能後出轉精，更全面地考證地獄信仰的實踐，如何經由帝王的齋僧道場，造成上行下效的效應，以及經由藝術再現的方式，達到觸目感人的果效，同時不僅呈顯了儒家士大夫的反擊，還引兼通佛理士大夫的話語，凸顯一般人對於天堂地獄觀念的偏差。但葉氏在挪用顧說時，實際已產生了若干質變，首先顧氏認為〈招魂〉只是文人寓言，並未坐實天堂地獄的存在，而葉氏則改採儒家的「神道設教」之說，對於天堂地獄存而不論。其次，為了強化中國文化的優位性，他故意改變顧氏「魏晉以下之人遂演其說，而附之釋氏之書」的說法，將文化傳播中比附的接

¹¹⁵ 見葉德輝，〈佛說十八泥犁經序〉，《觀古堂匯刻書第一集》（清光緒己未年〔1919〕長沙葉氏重刊本），冊8，頁1b-2a。

¹¹⁶ 「或曰，地獄之說本於宋玉〈招魂〉之篇，長人土伯，則夜叉羅刹之倫也。爛土雷淵，則刀山劍樹之地也。雖文人之寓言，而意已近之矣。於是魏晉以下之人遂演其說，而附之釋氏之書。昔宋胡寅謂閻立本寫地獄變相，而周興來、俊臣得之以濟其酷。又孰知宋玉之文實為之祖。孔子謂為俑者不仁，有以也夫！」見〔明〕顧炎武，〈泰山治鬼〉，《日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979年），卷30，頁877。

受方式，扭曲為直線式的架接，於是上溯自東漢時期老子化胡的傳說，神化老子的同時，即偷換掉佛教文化中的異域因素，¹¹⁷ 葉氏則藉此斷言西來佛教以地獄天堂「神道設教」，其觀念乃緣自中國，並使用「釋氏竊之」、「異端」這樣貶抑的字句，在強調本土的民族意識之外，是否有特定的指涉呢？還有深究的餘地。

葉德輝在此高舉「儒家」大旗，倡言「儒行」，將從六朝廷續到宋朝的佛、道之爭，轉化為儒、佛之爭。令人起疑竇的是，葉氏一生喜愛聲色，絕不可能是一個持戒修行的佛教徒，他在〈佛遺教經章句序〉說：「夫佛氏之教，持戒為要」，隨即又說：「若繩以犯戒，則弟子將無一入聖之人」，即不耐戒律的束縛，卻終而體悟到「經言皆戒律也，即《四十二章經》戒貪嗔癡之疏義也」，¹¹⁸ 從人之大患的根源處來解讀戒律，尤有深解。由此回顧前文的考證，他曾歷經多次的生死憂患，於私則病重幾死，於公則國家處於風雨飄搖，屢經浩劫。是以，他即使坐擁百城，卻常因自己與家人常涉訟構爭而深感苦惱；同時他所愛甚多，包括佛畫收藏，也懂得唐寫經和宋元真版佛經的價值，更曾通讀大藏，特別留心於華嚴，甚且曾數次造印佛經，而第一本刊行的佛經，就是旨在戒貪嗔癡的《四十二章經》，也就更加順理成章了。凡此種種都顯示葉德輝並不反佛，然則他所挑釁的「釋氏」究竟為何？難道只是一般延僧誦懺經咒的愚夫愚婦？倘若如此，是否還需要葉氏持筆討伐？

再從「儒者」的立場來說，宋、明以降三教合流已定，儒者兼習佛、道的情況十分普遍，若要像前代韓愈、司馬光之類堅持純儒者的立場，往往已非單純思想上的辨析，而是另有其考量。若前文曾提到的「象徵性實在」，作為人們日常生活常識的基礎，可以提供便捷無

¹¹⁷ 參見韓秉芳著，〈「老子化胡說」辨析〉，陳明等主編，《新原道》第2輯（鄭州：大象出版社，2004年），頁152-166。

¹¹⁸ 見葉德輝，〈佛遺教經章句序〉，《葉德輝集》，冊4，頁343a-b。

需多慮的生活策略，比如民俗生活中藉由拜神與酬願以解決疾病、官司、考試中等不確定的因素。那麼根據面具理論（Persona），人們在社會生活和公共生活中，為了尋求社會認同，而在某種「假相」的掩護下，表現出一種符合別人期望，卻與自我可能並不完全一致的行為模式；長此以往，甚至可能重新塑造一種新的自我。¹¹⁹ 轉換到話語運用時，人們常以象徵、托喻或比喻的修辭方式，把作者隱匿於某一「面具」之下，將難以表達之情，或敘述之事發洩出來，形成一種亦真亦假的托詞。在人的生活世界中常交互使用這兩種象徵策略，有時就會產生臺前與臺後的差異。回到晚清的情境，相對於維新派的進步話語，與其抗衡的保守派也有其特定的儒者話語；然無論是持進步話語者，或儒者話語者，在臺前好像是箭拔弩張，臺後則共同分享同一套的「象徵性實在」話語與生活模式，彼此的界線並非牢不可破，而是可以浮動遊移的。

從這樣的視野來看待晚清最後十年的「天堂地獄」話語，已經由基督教會轉移至新學者的佛教政治論述，透過日漸蓬勃的報刊事業，從日本向外傳播，通行於海內外的華人世界，也在通俗文藝的創作中成為一種常見的地獄隱喻。而遠在湖南養疾的葉德輝，隨著維新運動失敗後，主力戰將或殞落，或出走海外，反而失去直接交鋒的對手，但隨著西方勢力日熾，促使其重新穿戴起「儒者」的戰袍，舉起乾嘉考證的劍，企圖從「釋氏」手中奪回地獄話語的版權。然他所挑戰的對象，顯然也不是釋迦——那個深解人生苦相的宗教始主，而是新一波東來的基督教文明，既帶來新的天堂地獄信仰，也帶來強勢的政經制度，已經成為此一時期無法擺落的憂思。然堅守保守主義的葉德輝舉證出一重重的歷史教訓，中國從不乏本土的信仰和思想，儒學屬於

¹¹⁹ 見〔瑞士〕F·弗爾達姆（Frieda Fordham）著，劉韻涵譯，《榮格心理學導論》（遼寧：遼寧人民出版社，1988年），頁245。

上層思想，外來文化縱使在流行於淺薄之人之間，終難以取代聖教！

四、結語

一自金人入夢來，西方經典駕蓬萊。八千卷足供禪悅，五百年頭話劫灰。但乞長恩神作護，莫言梵夾偈難猜。光輪射月如虹貫，卻望湘城笑口開。

——葉德輝〈憶藏經〉（1911）¹²⁰

葉德輝在辛亥革命之後避亂山中，面對此一時代的浩劫，非常掛念典藏於省城的諸多文物，而作了〈山中十憶詩〉的詩組。在〈憶藏經〉一詩中，先追述佛教東來與其經典傳播的歷史，以及豐富藏經的閱讀之樂，然而隨著清朝的傾覆，深恐所藏毀於戰火，於是吐露出對書神的乞求，期盼看顧這些藏經，得以佛光普照，鄉土平安。一如此詩將中國比喻為「蓬萊」，在清末民初，中國常被比喻為消逝的天堂、現世的地獄，經由新學者「常樂地獄」愛國救亡思想的傳播，成為一組重要的宗教政治話語。

葉德輝在傳統文化遭受衝擊，民族基脈遇到挑戰之際，每以儒者自居，攘臂前行，擬通過著書與刻書活動來傳承和守護中國傳統文化。可惜過去在解讀一個文人的思想時，常集中在書面文獻，未能兼顧不需經太多思考的日常生活實踐，以及刻意塑造的社會面具。他在1907年所印行的幾種地獄真經因緣巧合地提供了解析兩種行為模式的共同介面，從社會思想的面向來說，晚清新學者大聲揭露現世的地獄苦相的同時，也暗喻了對西方天堂文明強勢東來的譴責，此一論述並不專屬於新學者；對保守派的葉氏而言，應是更為錐心之痛，而在〈佛說十八泥犁經序〉中提出反擊。他善用乾嘉考證的工夫，將地獄

¹²⁰ 見葉德輝著，《朱亭集·山中十憶詩》，收入張晶萍點校，《葉德輝詩文集》，冊2，頁501。

思想推衍至楚俗〈招魂〉之義，尋繹出天堂地獄思想的中國血統；其次，採取老子化胡的傳說扭轉佛教東來的傳播方向，企圖從「釋氏」手中奪回地獄話語的版權，以證明中國文化的優越性；甚至不惜貶抑釋氏，試圖超越晚清新學者「不歆天堂，不畏地獄」的改革思想，以及後續形成的話語風潮，藉由長久中、外文化交流的歷史事證，強調中國文化淵遠流長，位居眾文明之始祖，即使佛教東來，終究只能淪為儒家神道設教的工具，以此警示新一波東來的基督文明，前鑑不遠。然另一方面，基於刀兵水火之劫的共業感，每當身歷疾病死亡之際，恐怕更覺得接近天堂地獄之門，而訴諸宗教解決與安慰。葉德輝理應也是在拜神酬願的情境下施印佛經，只是這種日常生活的宗教實踐，往往不僅是個人的行為，也涉及了整個家族的宗教傾向。兩者同時觀察才能理解其中抵觸矛盾之處。

再者，即使是施印佛經，葉德輝在其殷實的家業支撐下，所累積出經籍、金石、書畫、陶磁、錢幣等全方位的文化修養與癖好，以及其特殊人生際遇所形成的文化品味，而在選經、版本、校勘、序跋和題面展現了全然不同的風貌。他的儒商背景，使其刻書不同於一般文人刻，總有多重的經濟考量，結合了讀書、藏書與售書一系列的作業，以達積德、積書與積金之最大效益。因此，他必須善於掌握市場趨勢，創造商品價值。他所經營的觀古堂刻書，長期累積了古、異趣味的品牌，並以小巧的書種控制成本，質量兼具，以維繫買氣。而《佛說十八泥犁經》等地獄真經的刻印，即選擇了當時熱絡的地獄話題，以日本《縮藏》的海外善本為底本，良工覆刻，名家題面，再經由葉氏〈序〉轉熟為生的筆法，巧用文、史、藝術中地獄信仰的典故，為民間誦懺經咒的習俗增添了古、異的色彩。

由此可見，地獄真經的刻印，提供了葉氏個人刻書實踐最真實而有趣的範例，也折射出清末民初政治、社會、宗教與文化的多重面向。

（責任校對：邱俊瑄）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔隋〕智者大師說，門人灌頂記，《摩訶止觀》，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983年，冊46。
- 〔唐〕實叉難陀奉譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983年，冊10。
- 〔宋〕道原，《景德傳燈錄》，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983年，冊51。
- 〔明〕蘭陵笑笑生，《繡像金瓶梅詞話》，臺北：雪山圖書，1993年。
- 〔明〕顧炎武，《日知錄》，臺北：文史哲出版社，1979年。
- 〔清〕王先謙，《葵園自訂年譜》，臺北：文海出版社，1970年。
- 〔清〕王闈運，《湘綺樓日記》，長沙：嶽麓書社，1997年。
- 〔清〕秋瑾，《秋瑾集》，上海：中華書局，1962年。
- 〔清〕夏曾佑著，趙慎修編，《夏曾佑詩集校》，北京：中國社會科學出版社，1985年。
- 〔清〕曾國藩著，蕭守英等整理，《曾國藩全集·日記》，長沙：嶽麓書社，1994年。
- 〔清〕張之洞著，范希曾補正，《書目問答補正》，臺北：新興書局，1971年。
- 〔清〕梁啟超，《飲冰室合集》，上海：中華書局，1941年。
- 〔清〕葉昌熾著，王季烈輯，《緣督廬日記》，臺北：臺灣學生書局，1964年。
- 〔清〕葉德輝，《觀古堂匯刻書第一集》，清光緒己未年〔1919〕長沙葉氏重刊本。
- 〔清〕葉德輝，《書林清話》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998年。
- 〔清〕葉德輝著，王逸明主編，《葉德輝集》，北京：學苑出版社，2007

年。

〔清〕葉德輝著，印曉峰點校，《消夏百一詩 觀畫百詠 游藝卮言》，上海：華東師範大學，2010年。

〔清〕葉德輝著，印曉峰點校，《葉德輝文集》，上海：華東師範大學，2010年。

〔清〕葉德輝著，張晶萍點校，《葉德輝詩文集》，長沙：嶽麓書社，2010年。

〔清〕譚嗣同著，加潤國選注，《仁學：譚嗣同集》，瀋陽：遼寧人民出版社，1994年。

〔清〕顧祿，《清嘉錄》，上海：上海古籍出版社，1986年。

〔清〕王炳燮，《毋自欺室文集》，上海：上海古籍出版社，2010年。

〔清〕魏源，《定庵文集》，臺北：臺灣中華書局，1981年。

〔清〕鄒容著，周勇主編，《鄒容集》，重慶：重慶出版社，2011年。

〔清〕佚名，〈地獄在邇來就耶穌得救說〉，《中國教會新報》，第134期，1871年，頁6-7。

〔清〕佚名，〈論天堂地獄〉，《萬國公報》，第499期，1878年，頁12-13；第609期，1880年，頁11-12。

〔清〕佚名，〈地獄道辨〉、〈地獄問答〉、〈地獄說〉，《益聞錄》，第358至724期，1884-1887年。

〔清〕佚名，〈地獄信證〉、〈續地獄信證〉，《聖心報》，第129至154期，1898-1900年。

二、近人論著

于君方，〈「偽經」與觀音信仰〉，《中華佛學學報》第8期，1995年7月，頁97-135。

王晉卿，〈葉德輝的刻書思想及其實踐〉，《圖書館》1997年第4期，頁70-74。

- 白化文，〈泰山東嶽·地獄·鄴都城（下）〉，《文史知識》2011年第12期，頁80-84。
- 江凌，〈試論兩湖地區的印刷業〉，《北京印刷學院學報》第16卷第6期，2008年12月，頁21-26。
- _____，〈試論清代兩湖地區的私家刻書群體特徵及其文化貢獻〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第23卷第6期，2009年11月，頁97-100。
- 呂繼祥，〈泰山娘娘信仰〉，北京：學苑出版社，1995年。
- 杜邁之、張承宗，〈葉德輝評傳〉，長沙：嶽麓書社，1986年。
- 沈俊平，〈葉德輝刻書活動探析〉，《中華文史論叢》2012年第1期（總第105期），頁361-389。
- 胡適編，〈湖南之金融〉，長沙：湖南經濟調查所，1934年。
- 范廣欣，〈曾國藩「禮學經世」說的宗教儀式淵源——以送痘神與求雨求晴為例〉，《學術月刊》第42卷1月號，2010年1月，頁129-139。
- 徐孫銘、王傳宗主編，〈湖南佛教史〉，長沙：湖南人民出版社，2002年。
- 張瑞良，〈天臺智者的「一念三千」說之研究〉，《臺大哲學論評》第11期，1988年1月，頁179-201。
- 張鵬濤，〈梁啟超的編輯生涯〉，《編輯學刊》1995年第5期，頁80-81。
- 梅原猛著，劉瑞芝、卞立強譯，〈地獄的思想〉，成都：四川人民出版社，2005年。
- 莊明興，〈中國中古地藏信仰的起源與流變〉，《法光》2001年第136期，第3版。
- 陳善偉，〈唐才常年譜長編〉，香港：香港中文大學出版社，1990年。
- 陳曦，〈試論晚清湖南金融業的特點〉，《廣東經濟管理學院學報》第21卷第6期，2006年12月，頁48-52。

- 陶飛亞，《衝突的解釋——基督教與近代中國政治》，臺北：宇宙光全人關懷機構，2000年。
- 黃永豪，《米穀貿易與貨幣體制：20世紀初年湖南的經濟衰頹》，桂林：廣西師範大學出版社，2012年。
- 楊鵬程，〈湖南諮議局與長沙搶米風潮〉，《社會科學戰線》2008年第5期，頁107-113。
- 楊豔琪，〈刻書的商品屬性向文化屬性的回歸——明清私家刻書比較論之一〉，《北京印刷學院學報》第14卷第4期，2006年8月，頁56-59。
- 葉啓勳，〈葉邵園先生年譜〉，《南強旬刊》1938年第1卷第11期，頁4-6。
- 劉泱泱，〈唐才常與自立軍起義〉，《湖南社會科學》2000年第4期，頁54-56。
- 劉苑如，〈天化與人化——葉德輝星命學的知識建構與時代性〉，《儒學與古典學評論》第2期，2013年8月，頁68-90。
- 劉淑芬，《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 潘文年，〈清代中前期的民間刻書及其文化貢獻〉，《安徽大學學報》（哲學社會科學版）第32卷第2期，2008年3月，頁142-148。
- 蔣海怒，《晚清政治與佛學》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 鄭阿財，〈敦煌寫本《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼》研究〉，《敦煌學》第23輯，2001年9月，頁21-48。
- 盧秀華，〈明代地藏信仰初探〉，《中正歷史學刊》2007年第9期，頁1-26。
- 謝凱，〈葉德輝《書林清話》所蘊感情考述〉，《圖書館研究與工作》2008年第3期，頁71-73。
- 韓秉芳，〈「老子化胡說」辨析〉，陳明等主編，《新原道》，鄭州：大

- 象出版社，2004年第2輯，頁152-166。
- 蘇克明，《壽·壽禮·壽星——中國民間祈壽習俗》，成都：四川人民出版社，2009年。
- 鐘全昌，〈黃自元及其楷書淺議〉，《文藝生活》（藝術中國）2012年第2期，頁139-140。
- 顧林政，《從個體知識到社會知識——羅蒂的知識論研究》，上海：上海人民出版社，2010年。
- 龔喜平，〈秋瑾文體革新理論與實踐考論〉，《西北師大學報》（社會科學版）2002年第2期，頁25-30。
- 〔日〕石上善應，〈大藏經的課題和文化史上的意義——以增上寺三大藏經為中心〉，《佛學研究》1994年第3期，頁1-5。
- 〔美〕包筠雅（Cynthia J. Brokaw）著，杜正貞、張林譯，《功過格：明清社會的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999年。
- 〔美〕彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）著，史崢（Christopher C. Heselton）、林敏譯，〈上下泰山——中國民間信仰政治中的碧霞元君（約公元1500年至1949年）〉，《新史學》第20卷4期，2009年12月，頁169-215。
- 〔瑞士〕F·弗爾達姆（Frieda Fordham）著，劉韻涵譯，《榮格心理學導論》，遼寧：遼寧人民出版社，1988年。
- Kleinman, Arthur M.. "Medicine's symbolic reality," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 16(1973): 206-213.
- 〈水野梅曉〉，網站：<http://baike.baidu.com/view/2634820.htm>（檢索日期：2013年10月21日）。
- 〈晚清期刊全文檢索資料庫（1833-1911）〉，網站：http://bksy.mh.sinica.edu.tw:8090/bksy_mirror/simpleSearch.do（檢索日期：2014年4月28日）。
- 〈譚嗣同楷書酬宋燕生七言律詩扇面〉，網站：<http://www.chnmuseum.com>。

▪ 清華學報

cn/tabid/212/Default.aspx?AntiqueLanguageID=3984 (檢索日期：
2013年11月10日)。

Hell's Copyright: On Karma and Ye Dehui's 葉德輝 Printing of Sutras

Yuan-ju Liu *

Abstract

Ye Dehui 葉德輝 (1864-1927), a self-proclaimed Confucian scholar, was not so much an intellectual as a prominent figure in the cultural heritage sphere. Ye possessed a keen business sense and engaged in a wide range of cataloguing and publishing activities. He insisted that “by nature I do not like Buddhism, and do not understand Buddhist scriptures;” however, from the 31st year of the *guangxu* 光緒 reign period, he started to block-print Buddhist scriptures on hell. For example, he published the “*Scripture in Forty-two Chapters Annotated by the Song Emperor Zhenzong* 真宗” (1905), the “*Scripture on the Eighteen Hells*” (1907), the “*Scripture on Ghosts Asking Mulian* 目蓮” (1907), “*Miscellaneous Buddhist Scriptures*” (1907), and the “*Scripture on the Retribution of Hungry Ghosts*” (1907). He also wrote “A Foreword to the *Scripture on the Eighteen Hells*” in which he emphasized that these were all ancient scriptures that predated the Six Dynasties. In addition, Ye described in detail the origin of hell and asserted that “this Buddhist discourse was stolen from Confucianism.” While these positions are difficult to explain, they in fact reveal interesting information about the historical era in which Ye lived. This article takes as its starting point the

* Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

religious practices related to Ye Dehui's midlife illness and the difficulties encountered by his family. It discusses the dissemination of information on hell, the religious practices related to the printing of sutras and the veneration of spirits, and the connection between such activities and cultural production. In addition, at this time national affairs were in a tumultuous state, especially with western forces impacting the local authorities and the economic situation of the people. This led to the widespread appearance of worries about "hell on earth," and it prompted a dialogue with the Christian concept of heaven and hell. This dialogue transformed "heaven and hell" from a popular religious issue to a key concept within intellectual circles. Ye Dehui followed this trend and, adopting a Confucian stance, he attempted to regain the "copyright" over the discourse on hell from Buddhism. However, the primary challenge he confronted was neither Buddhism, nor the revolutionary idea of late Qing 清 scholars who did "not admire heaven and were not afraid of hell;" instead, it was the historical evidence concerning the long cultural interaction between China and the rest of the world, which demonstrated the receptiveness of Chinese culture and heralded a new wave of Christian civilization moving east.

In addition, as a renowned publisher of the Late Qing and Early Republic, Ye Dehui's background as a Confucian merchant led him to consider the most effective means of accumulating merit, texts and funds in the process of printing. In publishing scriptures on hell, he chose to highlight the current popular discourse on it. He used rare books as master copies, elaborate engraved covers, inscribed dedications by famous personalities, and a literary technique characterized by transforming the already known into something new. He moreover

masterfully utilized literary, historical and artistic allusions related to the belief in hell, and added hues of the ancient and strange to the popular custom of chanting repentance sutras.

Key words: Ye Dehui 葉德輝, heaven and hell, scriptures on hell, publishing strategies, the dissemination of knowledge, cultural conflicts and cultural reception

