

# 第一章 社會風氣與教化理念

本章乃在討論南宋陸門學者對於時下的風教問題有何看法。在討論陸門學者們的教化思想之前，將先介紹南宋陸門學者對於當代社會的看法。而在社會看法這部份的討論，則以陸門學者對於時下的士風、社會風俗有何評價為重心。在幾位重要的南宋陸門學者的眼中，究竟他們對於南宋社會風氣有何不滿？並且，他們是否有找出時下風俗問題的徵結在於哪裡呢？這些便是第一節所要探討的問題。在明白陸門學者們是如何看待他們所身處的社會後，本章第二節接著便要討論這些陸門學者又抱持了什麼樣的教化理念來改善其所處的社會環境，他們的教化理念與他們形而上的學術思想是否有相互的關聯性呢？在本章第二節介紹陸門學者的教化理念後，由他們的文章中所呈現出的教化語言、思維，應該可以作為這個問題的參考答案。

## 第一節 陸門學者眼中的時下風氣---士風與民風

於這個小節，即將勾勒出南宋幾位重要陸門學者，他們對於時下的社會風氣有何看法？他們在這個問題上，所關注的重點又是什麼？這部份將以陸象山(1139-1192)為主，其弟子楊簡(1141-1226)、袁燮(1144-1224)、舒璘(1136-1199)等為輔，試圖藉此能夠呈現陸門學者對於南宋社會風氣的關懷與重點。

### 一、陸象山的批評

關於南宋初期的社會風俗，陸象山多是抱持著負面的評價。他認為其所身處的時代是個道喪已久，邪說異端充斥的社會。<sup>1</sup>象山做出如此的批判，應當是針對士大夫層級的腐化而來。當時南宋知識份子為學的態度、目的，讓陸象山極為不滿。而陸象山在文集中常說的「邪說異端」，他並無明確地指明特定的對象，但從文集的資料中判斷，應當是指時下非道學群體的士人言論，亦或著是指那些處處以「道」為名，將道學之說掛在嘴上，但實際行為卻與道相背者。<sup>2</sup>至於象山對於這些士人的批判重點乃在於這些士人對於先秦儒家經典的詮釋和運用，

<sup>1</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷一〈與鄧文範〉，（台北，里仁書局，1981），頁11。「道喪之久，異端邪說充塞天下，自非上知，誰能不惑？」。

<sup>2</sup>南宋孝宗朝，有所謂反偽學的輿論，即批評繼承二程理學的南宋道學家。淳熙七年(1180)，秘書郎趙彥中上疏批評理學的虛浮；後又因朱熹彈劾唐仲友，吏部尚書鄭丙反又彈劾朱熹，有言「近世士大夫有所謂道學者，欺世盜名，不宜信用。」；監察御史陳賈持續批判道學者，譏道學家乃假其名以濟其偽。另外，南宋「道學」之名有被濫用之虞，陸九淵便對那些時時將道學之名掛在嘴上的學者，但卻無實際於生活中行道者，提出嚴厲的批判：「然此道本日用常行，近日學者卻把作一事，張大虛聲，名過於實，起人不平之心，是以為道學之說者，必為人深排力詆。」參見陶晉生等，《宋史論文選集》〈論偽學之禁〉，（台北：國立編譯館，1995），頁159-200。

有別於南宋道學群體的共同認知，所以稱其為「邪說異端」。而這部份乃涉及思想史內涵的討論，故此處便不多加討論。那麼，象山的道喪批評，所指的又是什麼呢？由他的文章中，不難看出，他所指的道喪應當主要是針對當時知識份子讀書只為科舉的現象而發聲，即不滿時下知識份子因功名利權而薰心。他對於當時士人讀儒家經典，只見拘泥於文章字義，在章節注解中打轉強記，卻不去深刻領會先儒聖言的「用意」，進而立志修德，提出了嚴正的指責：

平時雖號為士人，雖讀聖賢書，其實何曾篤志於聖賢事業？往往從俗浮沈，與時俯仰，徇情縱欲，汨沒而不能以自振。<sup>3</sup>

對於當時知識份子，因為功名利祿薰心，而偏離讀聖賢書目的，此乃南宋陸門學者相當反感的事情，而這些也正是他們極欲力挽狂瀾之處。另外，當代士人「致其聞譽」的風氣也是讓象山相當詬病的，在與友人吳子嗣的書信中，特別以此勉勵友人，要注意勿犯此毛病，才能得到古人的實學。<sup>4</sup>

那麼，何以當代的讀書人會有這些問題呢？象山做了這樣的解釋：

常俗汨沒于貪富、貴賤、利害、得喪、聲色、嗜欲之間，喪失其良心，不顧義理極為可哀。<sup>5</sup>

由此可知，象山認為讀書人之所以汨沒於富貴利害之間，而造成士風不淳，乃因喪失「本心」所致。另外，讀書人的「辨志」與否，也是其中的重要因素之一。事實上，辨志和發明本心本是一體之事。本心清明了，「志」當然也就清楚。只是，他特別將「辨志」提出來，作為士人讀書前必要的認知。除了對辨志的申辯外，在南宋科舉制度下，所造成的社會價值或是讀書的風氣，也是象山所一直垢病的：

古之時，士無科舉之累。朝夕所講，皆吾身吾心之事，而達之天下者也。是以不喪其常心。後世敝於科舉，所鄉日陋，疾其驅於利欲之塗，吾身吾心之事漫不復講，曠安宅而弗居，舍正路而弗由。<sup>6</sup>

由這段話可知，象山對於當時社會因科舉而瀰漫著功利價值，有著相當程度的不滿。象山對於一般士人所有的學習弊端及社會環境，可說是觀察入微。他除了分析士風敗壞的內在因素在於士人自身「本心喪失」外，政府科舉取才的方式，則是迫使士風不淳的外在條件。<sup>7</sup>如此的取才方式，使得社會的價值取向以功利為主，「人的榮譽感」亦取決於科舉功名，可以說整

---

由此可見「道學」之名被虛偽不實者濫用的問題，象山一連串的批評，亦是為「護衛」道學之名，並藉此為「道」下定義，欲掌握「道」的詮釋權。

<sup>3</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷三〈與曹挺之〉，頁 38。

<sup>4</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷十一〈與吳子嗣〉，頁 145。「前書致其聞譽之說，乃後世學者大病，不能深知此病，力改敝習，則古人實學未易言也，吾友更當深於此處。」

<sup>5</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷四〈與符復仲〉，頁 59。

<sup>6</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷二十〈送毛元善序〉，頁 241。

<sup>7</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷十五〈與傅克明〉，頁 196。「今時士人讀書其志在於學場屋之文，以取科第，安能有大志？」

個社會的氛圍很容易讓士人偏離本心正道，而忘卻了義利之辨。<sup>8</sup>所以，在象山的文集言論中，不時可以看到他強調辨志的重要性，希望藉此能喚起士人讀書的「本志」，以避免陷入於外在環境的誘惑而偏離本道。陸門學者們對於當世科舉取材的方式不滿，那麼他們傾向的擇人之方又是如何呢？在用人制度的建議上，象山是批判多於具體的建議；至於其弟子慈湖楊簡，才有比較明確的擇人之方，此部份將於後再討論。只是，無論象山亦或是慈湖，對於科舉制度所造成的崇利士風，是如何的不滿，他們仍然是難以置身於科舉社會之外。象山三十四歲登進士第，慈湖則是二十九歲中進士，他們本身都無法成為一個「拒絕科舉的小子」。這樣的矛盾性或許與他們對於科舉深刻反省的階段性有關，也就是說親身經歷過科舉的洗練後，才能更了解科舉制度對於士人讀書態度的影響性；再者，如陳雯怡在《由官學到書院》中所申論的，科舉社會對於宋代士人的教育有著結構性的支配性，科舉應試乃是一般士人重要的生命階段，塑造出土人生命中求學與教學的生活模式。<sup>9</sup>所以，即使如象山、慈湖對於當世的科舉所造成的士風弊端有著深刻的不滿，但若要達到政治上經世致用的理想，仍然必須要通過科舉制度考驗，才能施展救國救民的抱負。至於陸門學者如何解決因科舉制度而產生的士風弊端，便由陸門學者的教化理念與實踐的章節再作具體的討論。

士風之所以不淳，象山除了提出外在的科舉制度因素外，當時南宋的學術環境，也是象山常言的癥結因素。在時下的講學方面，他認為時下有很多所謂的教育者多是學不見道，滿口的仁義道德，只是做表面功夫，骨子裡所想的還是功名利祿等事。<sup>10</sup>教育者本身，便學不見道，更何況底下的學者呢？所以，象山認為此乃時下「風教」之所以不淳的重要背景。在象山認為，士風既然不淳，而科舉取才又將這一批只顧著追求時文的人錄取，讓這些本心不明的士人在地方任官。那麼，對於地方吏治、社會風俗自然皆會有所害，民風自然也跟著士風難以淳化。畢竟，由這些昧於正道的讀書人來擔任地方官，使這些士人兼負化民之責，只恐有在其位不謀其政之虞。那麼，在經濟發達的南宋社會，地方爭訟之多，又是可想而知了。所以他說：

今風俗弊甚，獄訟煩多，吏奸為朋，民無所歸命，曲直不分，以賄為勝負。<sup>11</sup>

所以，由此或可窺探象山眼中士風與民風的關係，士在社會的風教上是有一定的示範作用。綜上所論可知，象山可說是相當關心社會風俗的發展。在他的認知中，只要地方的風俗淳良，宇宙自然便增添和氣，當有益整個社群的發展。<sup>12</sup>一旦風俗積壞，那麼各種弊端必會自各地衍生，人心不振，自然有傷宇宙和諧之氣，那麼日後便有可能會發生各種災荒的危險，如此

<sup>8</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷十三〈與郭邦逸〉，頁 171。「輕重榮辱，惟義與否。科甲名位，何加損於我？豈足言哉！吾人所學固如此，然世俗之所謂榮辱輕重者，則異於是，薰染其間，小有不辨，則此義為不精矣！」

<sup>9</sup>陳雯怡，《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，第五章〈科舉社會、士人文化與宋代書院〉，（台北：聯經出版社，2004）。

<sup>10</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷五〈與徐子宜〉，頁 67。「最大害事名為講學，其實乃物欲之大者，所謂邪說誣民，充塞仁義。質之懿者，乃使之困心疲力，而小人乃以濟惡行私。兄質性篤厚，行已有恥，不至有是。然近來講學，大率病此，不敢不相告。」

<sup>11</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷八〈與趙推〉，頁 111。

<sup>12</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷七〈與包顯道〉，頁 101。「若真是道義，則無聲名可求，無勝負可較，無才智可恃，無功能可矜。唐虞之時，禹益稷契，功被天下，澤及萬世，無一毫自多之心。當時含哺而嬉，擊壤而歌，耕田而食，鑿井而飲者，亦無一毫自慊之意，風化如此，豈不增宇宙之和哉？」



可見其天人合一的理念。<sup>13</sup>所以，由象山對於當下社會風俗的不滿，再加上他對於社會風俗的重視，可想而知的，對於地方風俗的教化，必是他積極從事的志業之一，至於他如何落實？此亦於後再作討論。

## 二、象山弟子們的批評

象山對於時下的社會有這樣的不滿，那麼，象山弟子對於當代社會的風氣的印象是否與象山一樣呢？陸象山的大弟子楊簡曾言：「近世多貪逐利名，彼此營營，遂成風俗，故不長人才。」<sup>14</sup>可見他對於世風的評價與象山並無不同。就陸門學者而言，「辨志、辨義利」乃是他們教化的主要重心。而對於風教的重視亦展現在袁燮的身上，真德秀為袁燮所寫的行狀便有言「事關風教惠養，則汲汲為之。大學官創福田院，居再歲，略計經用之。」<sup>15</sup>另外，袁燮亦曾上奏的劄子來申論風俗不善之害。他說一般士人論政多以斷獄聽訟之事為急，認為獄訟一日不治，其害立見；至於風俗即使有不善，但其害未深也，所以多把地方風教擺在治事之後。而袁燮認為風教乃是政治之本，國之元氣，若社會風俗頹靡，人無廉恥之心，無忠信之義，那麼國家必定衰敗。以此勸喻君主，期待國家的領導者能夠警惕於社會的風教。<sup>16</sup>

而象山的另一位弟子舒璘，由其所剩無幾的文章中，可知他對於當代士風的批評，亦與陸象山相似。他同樣說到當代士人為了科舉，盡其所能地賣弄文字。所以，使其在治學上偏離主道。而準備科考的士人之所以有此弊病，也是因為考試出題者的學養不足，對於經書斷章取義，使得在下學習的士人也跟著學不見道。<sup>17</sup>總之，舒璘認為士風敗壞的癥結與象山乃是不謀而合，皆是指向科舉制度的影響。除了外在環境的影響外，舒璘亦提到：

古道浸邈，士風益衰，濡毫握管者，誇文墨之場，發第決科者，號進取之地，既本衰而源遠，果言絕而義乖，浮華習成……廉恥節喪，第以口腹之害，為心害，烏知聖賢之心同我心，不有哲人，孰開後學！

由此可知，就舒璘看來，讀書人之所以會廉恥喪盡，浮華成性，除了外在環境的影響外，最重要的還是因為本心被蒙蔽之故。<sup>18</sup>在此亦可見陸門學者們對南宋社會士風的重視以及凡事講求治本的思維。

以上便是南宋陸門學者對其所身處的時代的看法。大體上，由他們所認為風俗之所以敗壞，以及士風之所以不淳的原因，可以分為內在與外在等因素。內在方面，皆是因為「本心」

<sup>13</sup>陸九淵，《陸九淵集》，頁121。「今風俗積壞，人材積衰，郡縣積弊，事力積耗。民心積搖，和氣積傷，上虛下竭，雖得一稔，未敢多慶。」

<sup>14</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷十七〈紀先訓〉，（臺北市：新文豐，1988），葉十六。

<sup>15</sup>真德秀〈正獻公行狀〉，收錄於袁燮《袁正獻公遺文鈔附錄》卷三，葉六。

<sup>16</sup>袁燮，《絜齋集》卷二〈代武岡林守進治要劄子〉，葉十八~十九。「簿書期會、斷獄聽訟，世每以是為急，而至于俗流失世敗壞，則因恬而不知怪，是何急于彼，而緩于此也。簿書期會、斷獄聽訟，一日不治，其害立見；而風俗所在，雖有不善，未為深害也。見其可緩之形，而不見其不可緩之實。……嗚呼！風俗國之元氣也。元氣枵然，則身隨之；風俗既壞，則國從之。雖秦之強，隋之富，而元氣不存，則危亡可立而待。」

<sup>17</sup>舒璘，《舒文靖公類稿》卷一〈通都漕書〉，（臺北市：新文豐，1988），葉六。「某竊惟三年歲大比，雖以文取士，要得實才，六經旨趣深長，苟平時學有根源，發之文詞，自不可掩。近主文往往欲務新奇，故命題多斷章取義，不惟有失經旨。使士子投合有司，巧于穿鑿，故辭達之文少，而巧說之語多。習以成風，爭奇取勝，所得之士，往往多輕浮躁露，殊乏器識，甚失明經取士之意。」

<sup>18</sup>舒璘，《舒文靖公類稿》卷四〈通太守張伯垓啓〉，葉二十二

不明，讀書人沒有「辨志」的關係；至於外在方面，則與時下的科舉制度與學術環境有關。所以，在他這樣的認知之下，其教化的重點，又會是如何呢？此便是下文所欲討論的。

## 第二節 陸門學者的教化理念與特色

於此一小節，則以南宋陸門學者的教化思維為重點，藉由他們的教化言語、主張，兼以討論其與陸學的關係，是否陸學思想能夠從他們的教化主張呈現出來呢？這便是這個小節所關切的問題。而在這個部份，同樣地分為象山與象山弟子們兩個部份來討論。

### 一、陸象山的教化理念與特色

首先，在象山的認知裡，人皆可教，每個人都有成聖、成德的「本質」，此即他教化理念的核心。而這樣的教化理念，當然是從他的「本心之說」而來的理念。在這樣的思維架構下，聖人、士人、鄉野的鄙夫愚婦在某種程度上都被拉至到同等的水平線上，乃具一種「大同」的思想，此本心說乃是突破階層與性別的教化理論。如此一來，人類向上的潛能則被無限量地提高。所以，可以說象山教化理念的重要特色，即是他對於人本身抱持著「積極性的期待」。至於，怎麼說象山的教化理念是積極、樂觀的呢？他曾說：

良心正性，人所均有，不失其心，不乖其性，誰非正人？縱有乖失，思而復之，何遠之有？不然，是自昧其心，自悞其身耳！<sup>19</sup>

由上可知，在人皆有良心的這種思維下，象山也適度的給予人犯錯的空間，最重要的是能夠在乖失之後，自省重拾每個人皆有的本心，而予以改善。所以，只要自己願意，每個人都是可以當所謂的「正人的」。如此來看，象山的教化理念不是只會唱高調。事實上，在人的實際行為上，他觀察的相當仔細，他清處的了解到人是不可能無所過錯的。既然，人皆會犯錯，那麼，要如何面對這樣的事實，予以改善呢？象山便提出他的本心之說。他告訴人們，本心的能力無限，只要自己願意，都可以輕易的改過遷善，成聖成德。犯錯並不可恥，可恥的是放棄自身與生俱來的向善本能，一直深陷錯誤之中，無法自拔。如此的說法，等於是替「眾人」添加一份屬於自己的「自信」與勇氣，甚至衍生出一種「榮譽感」。所以，由上可知，本心之說乃是象山教人「改過遷善」的重要基礎，而這也是象山教化的重要理念。總之，在陸門學者眼中，本心說的發揚，應可以激起眾人的自信與榮譽，如此便能達到教化的功效。

而社會發展的好壞，乃是上至讀聖賢詩書的知識份子，下至不識之無的鄙夫愚婦所共同決定的。在整個群體中，一般的老百姓又是佔整個社會人口的絕大部份，所以對於非士人階

<sup>19</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷十三〈與郭邦瑞〉，頁 172。

級的平民教化也是象山的教化重點與特色。他說：

仁義忠信，樂善不倦，此夫婦之愚不肖，可與以知能行，聖賢所以為聖賢，亦不過充此而已。<sup>20</sup>

聖賢與一般鄙夫愚婦其實並沒有什麼不同，只在於仁義忠信的實踐與否罷了。而一般平民對於仁義忠信亦是能知能行的，如此可見象山的本心論具有某種程度上的「大同意識」。在此可以看出，象山將傳統儒家名教的「實踐義務」，或著可以說成是「權利」，將它們由士人階級下放至一般的平民百姓，讓整個社會向上的動力無限擴張。這樣的認知呈現出象山對「人」的期許和樂觀。而象山的論述言論，不僅僅是說給下層百姓聽，以增添他們的自信心與榮譽感，更是說給上層士大夫階級聽。連鄙夫愚婦都可行忠孝仁義之事，難道平日飽讀聖賢詩書的知識份子還做不到嗎？所以，他又對時下的知識份子說：

道非難知，亦非難行，患人無志耳！及其有志，又患無真實師友，反相眩惑，則為可惜耳！凡今所以為汝言者，為此耳！蔽解惑去，此心此理，我固有之，所謂萬物皆備於我，昔之聖賢先得我心之所同然者耳！<sup>21</sup>

這番言論亦點出象山教化思想中的另一個重點，便是「立志」的重要。因為在相信本心之能的思維下，人也都有「立志」的能力。一旦懂得立志、辨志，便將開始往「行道」的路上邁進。

除了強調反求諸己的本能外，象山另一個教化理念，便是提出讀書人拜師就學的重要。他說：

近來學者多有虛見，虛說冥迷渺茫，不肯就實。原其所以，皆是學無師授，聞見雜駁，而條貫統紀之不明。凡所傳習，祇成惑亂，此一節又不與其志。<sup>22</sup>

或許於此會質疑，既求本心，何以還要外求師友的幫助呢？事實上，本心之說絕非閉門造車之說，只是在求學的態度上，特別強調身為「人」的「自主」能力。事實上，陸門學者對於人心可說是觀察入微，充份地了解「人」實際上的缺陷，他們便是在認清人性懦弱的基礎下，從中激勵人的向上潛能。而這整個激勵的過程，就陸門學者來說應叫作「覺」，良師益友適時的提點與鼓勵，當是「覺」產生的重要條件。用現代的教育心理學來看，此作用類似所謂的「畢馬龍效應」。<sup>23</sup>強調師授的另一個重點，乃是針對當時士人讀書斷章取義的弊端而發。在〈與傅聖謨〉的信中，他明白地以此指陳傅聖謨學習的毛病，無法切實的了解書中之意，而

<sup>20</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷十五〈與陶贊仲〉，頁193。

<sup>21</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷一〈與姪孫濬〉，頁13。

<sup>22</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷六〈與傅聖謨〉，頁79。

<sup>23</sup>畢馬龍效應：教師對學生的期望，將影響到學生的自我評價，而學生日後的行為上便受到自我評價的影響，乃無形中實踐教師對於學生的期望。參見張春興，《教育心理學》第九章〈智力因素個別差異與學校教育〉，（台北：東華書局，2003版），頁370。



亂發議論。<sup>24</sup>也正是此種學風，讓象山不得不強調求師就學的重要性。<sup>25</sup>

整體而言，象山教化理念最大的特色便在於他的積極性與樂觀性，容易使人無形中產生一種生為人的「使命感」。對那些無緣涉獵聖賢詩書的平民百姓而言，象山的教化理念更是動人。如此人人的本心皆聖、皆同之教育主張，使得整個社會的「各個階層」都在教化的範圍之內，沒有所謂身份的高下差別，只有自己「能不能」體悟「本心之能」，實際將其落實在日常生活當中的不同罷了。

## 二、象山弟子的教化理念

### 1、楊簡的本心強調與延伸

至於陸門子弟的教化理念又是如何？基本上多是承繼象山的心學之說而發展。象山大弟子楊簡的教化理念，即以「本心」的強調為軸心。從他所寫的〈鄉記序〉，便可以看出其最基本的教化理念：

權發遣溫州，楊某深信人性皆善，皆可以為堯舜，特動乎意，則雖日用平常，實直之心，無非大道，此固不可得而書。今姑倣周官，書其敬敏任恤，書其孝友睦婣，有學邑官之賢者，與主記之賢士，又能書其德行道藝，則尤其善者，書善不書惡，其敬其審，某願與四邑之士夫軍民，共由斯道，嘉定三年冬十有二月。<sup>26</sup>

由此可證，楊簡的教化理念與象山同樣有著人性皆善，皆可為堯舜的基本認知，一樣認為教化在庸常之間，教人本心直行，而且教化的對象同樣地突破階層的藩籬，他們同樣告知士夫軍民，本心皆同，皆在自己的日常生活行道。其實，因為本心信仰之故，陸門學者在地方推動教化的時後，總是充滿著信心與毅力。當楊簡知任於樂平縣時，<sup>27</sup>便本著如此積極的教化理念，推動其在地方上的政教，而樂平縣風俗的也因此轉而淳美。這樣的治理經驗更使得楊簡堅信人性皆美的教化理念，認為沒有無法訓誨之民，也就促使其更積極的對士、民進行教化。<sup>28</sup>簡言之，楊簡的教育特點乃是特別針對「人心」而發。對於人性中常有的過錯，楊簡亦知其為人之常情，他說「放情逸意，固衆人所不能免，而亦不可肆也。」<sup>29</sup>可知其與象山一樣對人性有著實在的觀察，也同樣抱持著諒解的態度。而他也一樣教育眾人要反省自身，告訴百姓清明本心的重要，增加人人對自我教育的信心與榮譽感。<sup>30</sup>

<sup>24</sup>陸九淵，《陸九淵集》卷六〈與傅聖謨〉，頁79。「來書意識之說，天地相似之問，皆坐此也。讀書須是章分句斷，方可尋其意。與天地相似之語，出于易繫。自易與天地準，至神無方，而易無體，是一大段，須明其章句，大約知此段本言何事，方可理。觀今人之用其語者，皆是斷章取義，難以商確。」

<sup>25</sup>此重師友的教育理念，象山的弟子舒璘亦有此說。舒璘，《舒文靖公類稿集》卷一〈與汪清卿〉，葉二十二。「幼不知學，及壯遊太學，藉師友發明，始知良心之粹，昭若日月……竭來此邦，謬當分教退，惟曩日淪胥之患，實賴師友拯溺，以返其初。」

<sup>26</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷一〈鄉記序〉，葉七。

<sup>27</sup>樂平：江西德興縣界，清屬江西饒州府。

<sup>28</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷十六〈論治道〉，葉二十六。「人心易感化，以其性本善故也。曩宰樂平政事，大畧如常，間有施行，而人心率嚮於善，由是知人心果易感化，若先謂民頑不可化，則必無可化之理。」

<sup>29</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷十五〈論文〉，葉十六。

<sup>30</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷十五〈論文〉，葉十六。「仁聖之性，人所同有，昏而蔽之，如喪其靈，如塵積鑑，本明猶在，一日啓之，光燭天地。孟子言必稱堯舜於戰國之時，今之時顧不勝於戰國之時耶？豈戰國之人皆可以為

至於教化的最終的目標，便是要人人行道，但道乃是一個形而上的概念，付諸於實體便是各種儒教的訓條，但楊簡認為當時的教化風氣多只是口頭行道，鮮有真正落實孔子忠信篤敬之訓。<sup>31</sup>爲了因應此種弊端，陸門學者特別給眾人一個實踐自我教育的目標，告訴眾人行道不求高遠，道並不虛無，道就在自己的日常生活中，孝親是道、忠信是道，給予眾人一個落實道、教化自我的具體環境。在眾多教化的訓條中，陸門學者特別重視「孝」的推行，將孝視為教化之本。此或許與陸門學者們主要教化的對象還包含著廣大的平民百姓，孝的落實對這些不識之無的百姓來說，更顯得平易。所以楊簡特別提到孔子對孝的解釋，認為孝乃天之經，地之義，通於神明，光於四海。孝乃德之本，教之所由生。楊簡並且將此孝與形而上的道合而爲一，增加其神聖性，<sup>32</sup>教育百姓行孝便是道，使大眾在日用庸常間有著明確的自我教育的目標。此外，對於百姓的教化，楊簡亦相當重視在上位者的示範作用，他說：

上之人賊民之良性，而疾民性之不良。上之人不善，防民之過，而忿民之頑田不井。民無常產，而欲民之有常心。禮樂大壞，淫靡輕浮之音，淪浹乎民之肌髓，而欲民之不蕩。鄉不舉，里不選，不教以德行、道藝，而教以淺薄無用之虛文，而欲民之不失德，是日授之以朱丹，而惡其赤也；日染之以皂墨，而求其不黑也。<sup>33</sup>

由此段話，正可以說明楊簡對平民教化有著一種以身作則的責任感。所以，其知任地方時，即以地方官的身份由上而下導民之習，以盡其教化的目標。楊簡的教化理念，除了以上特點外，尚注重教化的客觀環境。他說：

後世之民不可化也，終年耳目之所接，心思之所及，非淫聲則姦色，非利欲則邪偽，日夜沉浸乎匪僻浮蕩之中，而欲以數行之詔令，拔其夙固之習，難矣！<sup>34</sup>

在〈家記〉中亦言：

學問之道，雖曰：求放心而已，不在於外貌。然外貌斯須不莊不敬，即失其所謂。帝則豈有措身於淫逸，非僻之地。而曰吾求放心足矣！難哉！<sup>35</sup>

也就是說，教化不是只是在口頭上的鼓勵或是以身作則的示範，受教者的環境也是影響教化重要的因素。也正因為對於日常教化環境的重視，所以對於古禮的落實，便成為楊簡的具體教化項目。楊簡任職溫州時便曾仿周官，以地方官的身份在治地闡揚人倫之理。由此可知，在教化的方法上，楊簡對於古禮仍是抱持著認同或是說信任的態度。所以，在他任職地方時，亦是仿古禮而施教。總之，士大夫們所說的道，在陸門學者眼中是常存於日常生活之間的，

堯舜，而今之人皆不可也？必不然也。」

<sup>31</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷十五〈家記九〉，葉二。「學者通患，患在思慮議論之多，而不行孔子忠信篤敬之訓。」

<sup>32</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷十二〈論孝經〉，葉四。「孔子曰：夫孝天之經，地之義，民之行。此道通明，無可疑者。人堅執其形，牢執其名，而意始分裂不一矣。意雖不一，其實未始不一，人心無體，無所不通，無所限量，是故事親之道，即事君事長之道，即慈幼之道，即應事接物之道，即天地生成之道，即日月四時之道，即鬼神之道。」

<sup>33</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷八〈家記二〉，葉二十。

<sup>34</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷十六〈論治道〉，葉二十六。

<sup>35</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷八〈家記二〉，葉十六。



正因為如此，對於生活環境的謹慎，道也無形地常存於其間。此也正好與「道在庸常間」的理念相互呼應。

## 2、楊簡眼中的婦德形象

楊簡的教化也充份展現陸門學者教化突破階層的特點。陸門學者常言之語便是吾心與聖人同，哪怕是愚夫愚婦亦如是。那麼，由陸門學者所留下的隻字片語中，他們對於婦女的評論，是否能彰顯其常言的主張呢？而這部份茲以楊簡為代表，探討他是否真亦認為「道」也是婦人所「能」之事，檢視楊簡突破階層的教化理念是否亦包涵婦人在內？首先，就以他對於當代婦德形像的描述，便可以予以應證。在其言論中，無論是鄙夫或是愚婦皆可行道。所以，在他為婦人寫墓誌銘時，除了與時下士人同樣地讚揚墓主生前的賢良淑德外，尚特別點出婦人明道的事語，而此處的明道，應不是泛指明理的意思。因為，當他替同為陸門弟子宋修叔的母親寫墓誌銘時，<sup>36</sup>便提及宋母節義之行，乃是本著於心。因此，宋母之心即是士人所謂的「道」。<sup>37</sup>另外，在自己的弟子葉元吉之母張氏的墓銘中又是如何呢？<sup>38</sup>楊簡所描寫的張氏，基本上也是跳脫不出一般宋代士人所勾勒出的賢婦模式。<sup>39</sup>一樣是在家為孝女，<sup>40</sup>出嫁為賢妻，孝順舅姑，<sup>41</sup>對於家族的經營，深謀遠慮，幫助維持家族經濟的發展。<sup>42</sup>在展現其才能方面，幾乎沒有違反「婦人無外事」的儒教框架，<sup>43</sup>雖然其有涉及家族治產的事宜，但還是所謂的「家事」，而且又是犧牲自己的財物來幫助家族治產，在這方面在在顯示出張氏的見識與無私。文中張氏的言行表現，謹守傳統婦人的本份，不顯耀自己的才能，完全「默默」的扮演好儒家傳統所規範出作為人婦的角色。<sup>44</sup>墓誌銘當中，一般士人所呈現的賢婦特質，楊簡筆下的張氏一樣都沒少。

那麼，心學家眼中的賢婦，究竟有哪些不同於其它士人的元素呢？楊簡在整篇墓誌銘中，其所欲呈現出張氏墓主的價值究竟為何？這便是下文所欲解決的問題。葉元吉乃是楊簡的高徒，在誌文中，楊簡不免俗的描述張氏的一般婦德。但在張氏「個人特質」上，楊簡有了額外的重視。「孝敬明悟」展現張孺人除了懂得孝、敬之外，尚有「明悟」如此較深層的思維能力。楊簡的心學便常以「覺」、「悟」為道心之通，代表著本心清明的開端。於此，張氏便有著楊簡所倡言的本心之能。再著，元吉亦謂其母「虛明靜一，如鑑中象，自然畢照」，而元吉所謂的虛明靜一，當指其母之心而言。心學家講求本心的「清明、澄靜」，一旦本心發明，各種外在的名教道德，自然而然的會展現在自己的肢體語言與行為之上，轉成自己的人格特質，乃是不假外求的。所以，只要能夠「明白、體悟」本心的價值，無論是婦人、鄙夫都能夠成聖成德。

<sup>36</sup> 宋林：生卒年不詳，字修叔，金華人。

<sup>37</sup> 楊簡，《慈湖遺書》卷五〈宋母墓銘〉，葉十二~十三。「宋母者嚴陵王氏祕丞庭堅之曾孫，吾友宋修叔之母。節行一世罕儷，四方士友尊而稱之曰：宋母。某事象山陸先生于今幾四十年矣！近四五年始識修叔，修叔澹然修潔，亦承事陸先生。……四明楊某銘曰：宋母節義，秉心不貳，此心即道，學子疑貳。」

<sup>38</sup> 葉祐之：生卒年不詳，字元吉，號同庵，吳縣人，大顯子。

<sup>39</sup> 以下從 37-41 的註腳資料皆來自於楊簡，《慈湖遺書》卷五〈葉元吉請誌妣張氏墓〉，葉二十一~二十四。

<sup>40</sup> 「事親竭情備養，有孝女之稱。」

<sup>41</sup> 「歲時，佐寺簿差饋，祀必躬以嚴，必豐以潔。」、「事姑如母，惟所欲，不問難易，常儲以供，而自奉甚約。」

<sup>42</sup> 「孺人長慮，亟出玩服，治田太湖上，厥後祖業果告罄，而孺人所治之田，遂為祭祀伏臘之需。」、「太湖之田雖不多，孺人銖積寸累，調度有方，日需不闕。」

<sup>43</sup> 「從寺簿，歷官中外，言不及政，曰：非婦人所當為。」

<sup>44</sup> 「元吉謂其虛明靜一，如鑑中象，自然畢照，未嘗作文章，曰：非婦人所當為。」、「醢醢穀核備具，賓客至不知其為。」

一般士人對於賢婦墓誌的撰寫中，教子一幕乃是不可漏寫之文，楊簡亦在此模式上描述出這位心性明悟的婦人的特異價值。張氏令諸子從遊有學者，所謂的有學並不是以科第進取與否為準，尚要審核其德性，若為張皇虛矯者，亦戒子親近。而從楊簡後來的敘述中，勾勒出張氏所期待的「有學者」，或著是說期待自己兒子「所該學者」，乃在發明本心的論題上。接著，楊簡又提到：

元吉弱冠與貢，孺人不以為喜，聞聲而大警悟，孺人雖喜而未至於甚，及元吉見某後歸，道某言，且謂：「若不見先生，止於半途。」於是喜甚。<sup>45</sup>

如此可見張氏對於本心領悟的看重。楊簡訪元吉，張氏聽到楊簡教導元吉之語，而慶幸自己的兒子有此老師，且言至此死而無憾。直至垂死之前，仍「神氣清明」，無一語之差，這都是張氏本心明悟的映照。楊簡的如此描述，反映出其個人的心學思維與價值觀。由此亦可見，張氏不同於其它女性墓主的形象，也正好反映楊簡這位陸門學者所注重的婦德元素與其它宋代士人的差異，也印證陸門學者常言的人心皆可聖之語，以及他們突破階層、性別的教化特色。

### 3、袁燮、袁甫父子以明心為尚

至於袁燮的教化重點亦與楊簡無異，簡言之即為啟發人之良心。<sup>46</sup>他曾言：

余聞長民之職，教化所首，所以啟良心，成美俗也。<sup>47</sup>

可見本心之說亦影響著他的教化理念。而正因為如此，袁燮的教育理念亦帶有濃厚的樂觀性，認為人的本質皆美，原始的本心本無一毫之雜。所以，沒有不可啟發者。<sup>48</sup>但是，袁燮也體認到人心是很容易放逸的，所以要時時的自省，以保全與生所俱來的美質。<sup>49</sup>也就是因為如此的本心之說，使得袁燮與象山、楊簡一樣，在「道」的實踐上，亦有著突破階層的「大同」意識。他便以漢朝游女為例，說她以區區女子之微，發其本心，則使人愛之、敬之。<sup>50</sup>可見

<sup>45</sup>楊簡，《慈湖遺書》卷五〈葉元吉請誌妣張氏墓〉，葉二十三。

<sup>46</sup>陸門學者的教化理念基本上皆是由本心說而發。四明的舒璘教育理念亦著重於此。舒璘，《舒文靖公類稿》卷一〈答沈季父〉，葉六。「某幸邑踰年，尚未曠敗，不足軫記……。所示太極說，謂易之極，即心之極，甚善。人皆有此極，而不自明，無他私念障之也。某致力於茲三十年矣！日用甚覺得力。」、卷上〈答葉養源〉，葉二。「俾觀感於精神之妙，在門下必有心法。某日與諸公相聚，始知成物之道，咸在吾已，我念無虧，精神必契，一或有欠，無限格言，總成虛話，端知為己之學，誠不宜一毫有虧損也。學在本心」

<sup>47</sup>袁燮，《絜齋集》卷九〈元城橫浦劉張二先生祠堂記〉，葉九。

<sup>48</sup>袁燮，《絜齋集》卷十〈通州州學直舍記〉，葉二。「惟先王盛時，訓迪有方，良心著明，所以人有士君子之行。今雖教養不至，日以淪胥，而美質猶在，未有不可啟發者。……天之賦人英靈純粹，本無一毫之雜，良知良能形於日，美在其中故……。道心惟微，我與聖人同一本根，是可慶也，人心惟危，少不克治，儕於下流，亦可懼也。」

<sup>49</sup>袁燮，《絜齋集》卷十〈通州州學直舍記〉，葉二。「水之寒，火之熱，天性則然。耳良其背，不獲其身，行其庭不見其人，渾然無間，內外兩忘，此自得之功也。執玉捧盈，罔敢失墜，改過遷善，毫釐不差，全吾所自得也。」

<sup>50</sup>袁燮，《絜齋毛詩經筵講義》卷一〈漢廣篇〉，葉十四~十五。「是心苟存，雖至之人，足以取重于當世；是心不存，雖貴為王公，其又奚取焉？漢之游女，可謂至微矣！能正固其守，而人皆愛之、敬之，豈非此心之良，天所以與我者，卓然不亂，故發形于外，有足以感動物者歟！……區區女子之微，人皆得以輕侮之，今乃如漢

本心的發明不僅僅可突破階級，亦可突破性別，使整個教化的力量普及到社會的每一個階層。而這正也回應前文所言，陸門學者教化普及的特點。最後，袁燮對於百姓教化的態度亦與楊簡相同，同樣主張教民爲善，在上位者當先行示範，他認爲若要矯正薄俗奢誇的問題，當在貴戚大臣之家，實施法禁，以戒除奢華之風。有了在上位者的示範作用，風俗便可轉移了。<sup>51</sup>

而袁燮之子袁甫，<sup>52</sup>其教化理念亦是承襲陸門學者以明心爲尙的教化風格。而且，他對於地方教化的推展也相當的重視。如袁甫知任衢州之時，便曾上奏朝廷其治地的理念，對於衢州地方的教化及當地土風的重整，袁甫視其爲任內重大的急務。因爲，就袁甫認爲，如果地方不興教化，以改革現行的土風，那麼科舉由此取士，政府所任用之人，必無能爲國盡忠，只有使政治更加敗壞。至於他的教化理念，他認爲推行教化，一定要由根本來教育，即開啓人人的良知本能，而這開啓的對象不僅僅只是限於士人，對一般老百姓亦是如此。<sup>53</sup>由此可知，袁甫也是持續發揚著象山的教化思想。

綜上可知，陸門學者們的教化特色便在於他們教化帶有極高的樂觀性與積極性，對於人性的觀察可說是相當入微，使他們的教化理論具有實在的色彩，在理解人皆有過錯的前提下，帶動人心向上、向善之力。而他們的教化色彩亦帶有些許的大同意識，教化對象乃普及各個階層，也使他們的教化之說更加平易近人，爲人所曉。



---

之廣，如江之永，不可瀆，如此豈不賢哉？……今女子之所守，乃剛勁如是，有丈夫所不能爲者，此無他，彼求諸外，所以似剛而非剛，此得之心，所以至柔而能剛也。夫莫剛于人心，嗟來之食，寧死而不，受非不愛身也。此心卓然，而忘其爲身也。江漢之游女，可嘉可尙，惟此心之不昧爾！」

<sup>51</sup> 袁燮，《絜齋集》卷二〈代武岡林守進治要劄子〉，葉十九~二十。「承平既久，而侈靡成風也。末習之好，而去本寢遠也。富者競爲驕夸，貧者傾貲效之，歆艷以成俗，侈靡以相高。旦旦伐之，而本真微矣！……而臣猶慮，夫貴戚大臣之家，有漸于薄俗，而侈靡相尙者。法禁之行，當自是始，行于一二，以勵其餘，而風俗可移矣！」

<sup>52</sup> 袁甫：生卒年不詳，燮次子。嘉定七年進士第一，累官國子祭酒、權兵部尙書。有《江東荒政錄》、《蒙齋集》等書。

<sup>53</sup> 袁甫，《蒙齋集》卷三〈知衢州事奏便民五事狀〉，葉一~二。「一臣近者恭覩陛下親灑奎畫，以興教化新士風爲急，以涵養未充，薰陶或闕爲憂，申飭中外，俾加訓迪，猗歟休哉，可謂深明治道之先務矣！」、「蓋興教化者，不當僅止于革面，善士習者，必當開明其本心，降衷之良，秉彝之懿，凡民莫不皆然，況名之爲士，乃不知孝弟本良能，忠信非外鑠，甘于習俗之卑陋，蔽其道心之光明，縱由科舉以進身，莫識事君之大義，國家果何賴于若人哉？」