

論儒家的傳統民間德教及其在現代社會的困難*

潘朝陽**

(收稿日期：103年7月10日；接受刊登日期：103年11月12日)

提要

儒家從孔孟起始，就重視在民間傳播德教，至宋明儒家，此傳統振興而弘揚，並成為中國庶民社會的基本教化傳統，甚至清朝的東南海島臺灣，亦無例外，皆以儒家德教為其民間教育之內容。本文從宋明大儒的民間德教之實踐論起，而及於一般民間的德教之透過鄉約、宗祠、書院等宗族和社會教育之組織結構而詮釋儒家傳統民間德教之內容。同時，本文之末也關懷在現代化衝擊之下，傳統民間儒家德教遭逢衰退之危機以及在都市中推行的困難，嘗試提出初步的對應之道。

關鍵詞：儒家、德教、宋明儒家、庶民社會、書院、鄉約、家族、祠堂、現代

* 本文為臺灣師大邁向頂尖大學研究計畫漢學整合型研究計畫之成果。
本文承蒙兩位匿名審查委員的嚴謹審查以及惠賜高見，謹致謝忱。

** 國立臺灣師範大學東亞學系、地理學系合聘教授。

一、前言

傳統的儒家群體是透過各種管道，譬如自我薦舉或他人薦舉以及科舉考試，因而得入政治之門，在朝廷為官替皇帝效命。心志高貴者，則在治統層中為黎民百姓行仁政，此之謂儒政；心志卑污者則只是攀龍附鳳求取腐臭無恥的榮華富貴，墮落成貪官污吏，甚至成為暴政下的鷹犬虎狼。前者才是儒家為政的真實性，而與此行仁政一起，還有一個更核心的志業，即不管在朝在野，儒家必在庶民社會中推行儒學實踐儒教。能夠遵循孔孟之道的真儒，他往往以儒政之便而在地方推行儒家之德教，舉例言之，如周敦頤、程氏兄弟、王陽明等。再者，歷代很多儒者淡泊明志，終其一生或大半生以隱居林野民間為尚，他們的志業就是參與或領導庶民社會的儒家德教，舉例言之，如呂大鈞兄弟、張橫渠、陸象山、朱子、孫夏峰、顏元等。

所謂儒家民間德教，意指儒者依據孔孟的仁義道德之常道慧命，在民間給庶民百姓推廣之道德倫理的教化。真正的儒家民間德教之實現，是在北宋以後才有。漢朝的社會文教結構與庶民德教無關，兩漢社會階級尚嚴，一般庶民屬於編戶齊民，其時無有儒家在庶民社會以民間德教為主的自由講學之體制或風氣，儒家《五經》，屬於大經師在其學門內之專經研考以及授徒之業，及至魏晉南北朝的數百年亂世，道佛兩家大為流行，儒學儒教則凋零頹壞。唐朝是世族門閥的時代，社會階級嚴明；雖有鑽研《五經》的經學，但屬於經學的治學體系，亦為門閥貴胄之專業，與德教無關；雖有取士於寒門之途徑，但是以作詩賦為其專門，亦與道德之學無關，而且皆非面向廣大的庶民世界開放流通。儒家在庶民社會向眾民講授孔孟的道德倫理，起始於北宋民間書院、鄉約鄉治的德化教育，至明以後，更從書院或鄉治的講會擴大為明中葉以後的道德倫常的隨處會講。¹

宋明儒家推展教化，其基本精神有別於漢唐的學術門派的經學傳承，換言之，宋明理學心學與漢學唐學的一門傳經的本質完全不同，漢唐治經者是依知識之範疇而治儒經，是成就知識體系中的經師而非人師，也就是只成就經學學者，此與庶民生命人格的教養無關，宋明儒家何以弘揚儒家之道？如果細細閱讀宋明儒的著作，或亦可直接讀《宋元學案》、《明儒學案》，當可體悟自宋以後的儒家，將孔孟之學視為常道慧命而依之而在廣土眾民之中加以傳授實踐，其目的是教學子們做聖人。聖人不是人人皆做得到，則起碼要做賢人，為君子。此路向的孔孟之教，當然著重在道德倫理，而不是知識性之一曲之士之教。

¹ 關於本文所論儒家民間德教之著重的時代起始點，落在宋明以後，而不會是五代之前的漢唐，其詮釋依據，請通讀錢穆：《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，2014年修訂三版）。特別讀其第四十一章：〈社會自由講學之再興起：宋元明三代之學術〉，見該書下冊，頁786-812。

教庶民學做聖人，其實是宋明儒學儒教的基本命題，幾乎每一位治宋明儒學而關心其儒教之學者，均必然有此定論，茲舉一位當代儒學者在其專書中之一段論述，當可明之：

楊慈湖的人生志向就是成為聖賢。慈湖學生錢時說：「蓋先生之學，以古聖為的。」其實從原始儒家的孔子、孟子，到新儒家的二程、朱子、陸象山等，他們關注的焦點又何嘗離開過「人如何成為聖賢」這一主題呢？孔子說：「聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。」子貢說：「學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。」（《孟子·公孫丑上》）可見，成為聖人是孔子的目標。孟子說：「乃所願，則學孔子也。」（《孟子·公孫丑上》）孟子「學孔子」，就是要學做聖人。有人問程伊川：「學者須志于大，如何？」伊川先生說：「志無大小。且莫說道將第一等讓與別人，且做第二等。才如此說，便是自棄，雖與不能居仁由義者差等不同，其自小一也。言學便以道為志，言人便以聖為志。〔……〕」〔……〕朱子也說：「凡人須以聖賢為己任。」陸象山教育他的學生說：「人須是閑時大綱思量，宇宙之間，如此廣闊，吾身立于其中，須大做一個人。」陸象山所謂「大做一個人」，也是要做聖賢。²

從孔孟之話語中，宋儒得出儒教之根本主旨是為了成己成人，而已與人的所以成，乃是成聖成賢的意思。張氏在此舉錢時、伊川、朱子、象山的語錄來表顯宋之理學家和心學家是以學做聖人為孔孟之道的。其實宋明清以降，程朱陸王之儒學儒教，落實踐履於民間社會，其標的就是追求實現聖賢人格以及總體社會文明之聖賢君子之風。雖然張氏只解析伊川、朱子、象山之言來加以表明，但在其他宋明甚至清以後的儒家，均可在其等之話語和著作中發現他們要求世人學做聖人的呼籲。當然，宋以後的儒者在民間推廣儒教，並不可能將所有人完全成就為聖賢君子，但所謂「學做聖人」的教化方針，一定會落實在五常倫理之培養，換言之，宋明儒落實在民間的儒教就是儒家的道德倫理教育，故謂之「德教」。

本文即是依循上述的理路來闡述中國傳統儒家民間德教，其文脈由大儒之民間德教的行事切入而及於民間教化之設施和推展。但由於現代化都市化，使傳統的儒家民間德教之推行，在現代以後，必須從鄉村而進入現代型都市中推行，鄉村與都市是差異甚大的文化生態之空間結構，儒教之運作面臨很不一樣的態勢，故文末略敘及儒家傳統的民間德教在現代化社會遭逢的困境並約略點出更張之方。

² 張實龍：《楊簡研究》（杭州：浙江大學出版社，2012年），頁15-16。

二、北宋大儒的民間儒家德教傳統

《宋史·道學傳》表彰的宋儒，呈顯其儒道的民間性。其〈序〉曰：「『道學』之名，古無是也。三代盛時，天子以是道為政教，大臣百官有司以是道為職業，黨庠術序師弟子以是道為講習，四方百姓日用是道而不知。是故盈覆載之間，無一民一物不被是道之澤，以遂其性。於斯時也，道學之名，何自而立哉？」³此義指明儒家之道乃源於中國古代文化歷史的政教傳統之一脈相承貫達。其教化無分於天子臣僚百姓平民，均為一體而傳播之，但動力之源，顯然發自王廷，故說天子以是道為政教，而臣官以是道為職業，故道學發自統治和貴族階級，且庶民百姓只是日用而不知，顯然文教之傳播多只及於統治者和貴族之家。然而，自孔子出，這個古代本由統治者壟斷的道術話語權，透過孔子在平民社會中的傳播、闡揚以及新創，遂逐漸成為民間化的文教。〈道學傳序〉接著說：

文王、周公既沒，孔子有德無位，既不能使是道之用漸被斯世，退而與其徒定禮樂，明憲章，刪《詩》，修《春秋》，讚《易象》，討論《墳》、《典》，期使五三聖人之道昭明於無窮。〔……〕⁴

孔子無位的意思就是孔子固然亦曾做官為吏，但為期如是短暫，而且本已不是貴族，只是生活行事於平民社會的一位有德有學者，故其最主要的在世成就不是為政而是傳道授徒且與弟子進行整理釋述古典經籍之學術和教育工作。換言之，孔子開儒家民間德教之源，而孔子之生涯範式亦屬於民間形態而非朝廷形態。

此種形態是儒家傳統民間德教的基本風格，從孔子以降，直到宋朝，更正面突顯此種基本格式，若就《宋史·道學傳》乃至《宋史·儒林傳》加以審視，宋儒之為宦，有在中央有在地方，官階高低不一，宦期長短有差，但其等恆一而相同之點，則是時時推展儒家德教，這種教化活動，常是民間性者，因為並非在政府體制內的學術和教育機構進行，而是為官之閒暇時，於當地設帳講授儒學，而其對象不拘。茲就史籍所載情形略予陳述。

³ 元·脫脫：《宋史》，楊家駱主編：《新校本宋史并附編三種》（十六）（臺北：鼎文書局，1994年），〈道學列傳·序〉，頁12709-12710。

⁴ 同前註。

先依宋人度正的《周敦頤年譜》敘述周濂溪之傳道講學。

慶曆八年戊子條：先生時年三十二。為郴縣令。知郴州事職方員外郎李初平知其賢，不以屬吏遇之。嘗聞先生論學，歎曰：「吾欲讀書，何如？」先生曰：「公老，無及矣。某請得為公言之。」初平遂日聽先生語，二年而後有得。⁵

此條提到郴州官員李初平恨自己年老卻未讀書求道，問青年賢士周敦頤應如何讀書，周敦頤乾脆自我推薦，天天教授初平以儒道，周敦頤官職雖為李初平之下屬，但就傳道言，是李氏之老師，此即「道」高過「政」是也。

嘉祐二年丁酉條：先生時年四十一。〔……〕九月，回謁鄉士，牒稱為「解元才郎」，今不詳為誰氏子，蓋當時鄉貢之士，聞先生學問，多來求見耳。〔……〕⁶

皇佑五年庚子條：先生時年四十四。〔……〕先生在合，士之從學者甚眾，而尤稱張宗範有文有行，故名其所居之亭曰：「養心」，且語以聖學之要。其汲汲於傳道授業也如此。⁷

依上述兩條，那數年，周敦頤任職合州判官，鄉中貢生多來求見問學，士子追隨從學者甚眾，且其中亦培養出既有學問又有德操的優秀儒者，如張宗範，周敦頤就對他深為肯定。在合州數年，與其說周敦頤之主業是判官，毋寧說其志業是在教育地方士子，其教授主旨是儒學德教，換言之，周敦頤的教育工作，不只擔任地方官員之儒師，其傳道之重心實在平民社會的鄉邦青年。儒學德教的真正土壤，是在廣土眾民而非在君王貴胄。

英宗治平四年丁未條：〔……〕先生時年五十一。〔……〕是秋，攝邵州事，〔……〕先是邵之學在牙城之中，左獄右庠，卑陋弗稱。先生始至，伏謁先聖祠下，起而悚然。乃度高明之地，遷於城之東南，逾月而成。⁸

邵州的學宮居然設在牙城之中，與監獄和糧倉緊鄰，孟母懂避惡地而擇仁善之里居住，故有三遷，奈何北宋之地方官僚無學無德至此地步，此亦顯示當地一般平民和士子之學德水準委實低落。《年譜》記載此事，主要突顯儒學德教的提升發揚端在君子賢人，周敦頤一

⁵ 南宋·度正：《周敦頤年譜》，收於北宋·周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，2010年），頁103。

⁶ 同前註，頁105。

⁷ 同前註，頁106。

⁸ 同前註，頁109-110。

來邵州，立即拜謁聖廟，以此表達重學重教的施政方向，而發現此地官民之鄙棄聖學聖教，故生悚然敬惕之心，其首務乃相卜吉地新修文廟學宮，此舉完成，地方上的儒學德教方能落實而推行。

周敦頤新修邵州文廟學宮，有其釋菜文存焉，其文曰：

維治平五年，歲次戊申，正月甲戌朔，三日丙子，朝奉郎尚書駕部員外郎通判永州軍州兼管內勸農事權發遣邵州軍州事上騎都尉賜緋魚袋周敦頤，敢昭告於先聖至聖文宣王：

惟夫子道高德厚，教化無窮，實與天地參而四時同。上自國都，下及州縣，通立廟貌。州守縣令，春秋釋奠。雖天子之尊，入廟肅恭行禮。其重，誠與天地參焉。儒衣冠學道業者，列室於廟中，朝夕目瞻睟容，心慕至德，日蘊月積，幾於顏氏之子者有之。得其位，施其道，澤及生民者，代有之。然夫子之宮可忽歟？而邵置於惡地，掩於衙門，左獄右庾，穢喧歷年。敦頤攝守州符，嘗拜堂下，惕汗流背，起而議遷。得地東南，高明協下。用舊增新，不日成就。彩章冕服，儼坐有序，諸生既集，率僚告成。謹以禮幣藻蘋，式陳明薦，以充國公顏子配。

尚饗！⁹

在一個行政區域，為這個區域慎擇一個最佳地點建立莊嚴肅穆的文廟學宮，就等於是給該行政區域建立一個神聖中心。如果地方之文廟學宮居然破敗污朽且位於卑低混雜湫陋的地點和角落，一則鄙棄了應有的文風德教，一則顯出了神聖中心之晦暗，若兩者闕如，就呈現此地是一個落後敗壞之人文荒野，一方面是庶民之恥辱，一方面則是官員之腐敗。周敦頤新修邵州文廟，其功大矣，他為邵州新建了神聖中心，也同時為當地士子築造了可以憑式而上求儒家之道的場所，更為當地庶民建設了實質與心靈的依託效法的基地。儒家之民間德教，認真修建文廟學宮是非常重要的施作，於周敦頤的新建邵州儒學，可以證明。

《年譜》作者度正在結論中鄭重提到一段甚有意義的話語：

先生之學，門人弟子多矣，而二程獨能傳之。二程之學，門人弟子亦多矣，而謝上蔡、楊龜山、游定夫、張思叔、侯師聖、尹彥明為能聞之。龜山傳之羅仲素，仲素傳之李延平，延平傳之晦菴先生。上蔡及師聖傳之胡文定，文定傳之五峰，五峰傳之張敬夫，敬夫及晦菴相繼稍被召用，推明先生之學，所在祠先生於學宮，以興起學者。¹⁰

⁹ 北宋·周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，2010年），〈邵州遷學釋菜文〉，頁55-56。

¹⁰ 同註5，頁114。

此段之言，實為宋理學之「道統之傳」，嚴格講，二程雖曾問學於周敦頤，但其時兩人只是少年，且為時甚短暫，而二程以後之道術乃自我深造有得。真正說來，二程之後的理學道脈譜系，其主幹之源頭，只是二程之道學，而非周敦頤。然而正如《宋史·道學》中所言：

（周敦頤）掾南安時，程珦通判軍事，視其氣貌非常人，與語，知其為學知道，因與為友，使二子顥、頤往受學焉，敦頤每令「尋孔顏樂處，所樂何事」，二程之學源流乎此矣。故顥之言曰：「自再見周茂叔後，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。」侯師聖學於程頤，未悟，訪敦頤，敦頤曰：「吾老矣，說不可不詳。」留對榻夜談，越三日乃還。頤驚異之，曰：「非從周茂叔來耶？」其善開發人類此¹¹

依史之論，宋理學之道脈實亦可說是開端於周敦頤，少年程顥程頤兄弟之儒家心靈，乃得善啟發人的周敦頤之開啟，若無此開啟之緣，中國是否有宋明儒學？大可疑問也。而周敦頤在地方民間之講學傳道的風範典型和常道慧命，後世儒者衷心景仰效法，而在儒家民間德教的教育系統中，濂溪先生自孔孟後遂成為被敬拜學習的第一位大儒。

二程之父程珦亦是賢儒，史籍中所記除了程珦令其兩子向周敦頤問學求道之外，也載記其在民間的德教施為有二：

〔……〕知龔州。時宜獠區希範既誅，鄉人忽傳其神降，言「當為我南海立祠」，於是迎其神以往，至龔，珦使詰之，曰：「比過潯，潯守以為妖，投祠具江中，逆流而上，守懼，乃更致禮。」珦使復投之，順流去，其妄乃息。徙知磁州，又徙漢州。嘗宴客開元僧舍，酒方行，人謔言佛光見，觀者相騰踐，不可禁，珦安坐不動，頃之遂定。¹²

程珦以儒家理性清明之道，反對且糾正民間傳統巫術之非，再者，則是本心恆定而不受所謂「佛光」所擾亂。兩者皆呈現程珦的信念是純粹的儒家道德理性之天命心性為主體之觀念。¹³

¹¹ 同註3，頁12712。

¹² 同註3，頁12713。

¹³ 其實佛門雖喜說神蹟神驗，但大乘般若的超越智慧對於這些神蹟神驗之現象，皆視之為生滅幻化的虛假之相，《金剛經》曰：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不得見如來。」見明·永樂皇帝集編：《金剛經五十三家集註》（臺北：考古文化事業公司，1986年），頁290，連如來的三十二相、八十種好，均必須遣之而無執，即對於一切因緣和合之萬法，均應無所執，此種生滅心亦不可執。

史書又曰：

珣慈恕而剛斷，平居與幼賤處，唯恐有傷其意，至於犯義理，則不假也。左右使令之人，無日不察其饑飽寒燠。前後五得任子，以均諸父之子孫。嫁遺孤女，必盡其力。所得奉祿，分贍親戚之貧者。伯母寡居，奉養甚至。從女兄既適人而喪其夫，珣迎以歸，教養其子，均於子姪。時官小祿薄，克己為義，人以為難。¹⁴

在民間，儒家於家族社會，除了擔負社區庶民或族中親屬的生活之接濟，亦依己德己力施展其儒家道德教化。程珣之施為，就是傳統儒者在民間社會以及族黨中的德教內容，其有雙元，一是善行，一是化育。

程珣的儒行楷模傳諸其子。同一史傳載程顥，有曰：

為晉城令，〔……〕民以事至縣者，必告以孝弟忠信，入所以事其父兄，出所以事其長上。度鄉村遠近為伍保，使之力役相助，患難相恤，而姦偽無所容。凡孤癯殘廢者，責之親戚鄉黨，使無失所。行旅出於其途者，疾病皆有所養。鄉必有校，暇時親至，召父老與之語。兒童所讀書，親為正句讀，教者不善，則為易置。擇子弟之秀者，聚而教之。鄉民為社會，為立科條，旌別善惡，使有勸有恥。¹⁵

據此，程顥為地方官，與其父行事一樣，均發自於孔孟之仁教和仁政的觀點，其大方向大約有兩端，一是關於人民的養育，他在民間組織伍保，使居民力役相助，有患難共相扶持，社區之民共治其治安，使姦偽不致發生，又照顧安撫孤苦病痛無依之窮困之人，並且也關心流離在外而無家可歸以及在羈旅中病病無告者，令其皆能獲得安頓療治；一是設立鄉校，撥出時間，在學校中與地方父老共同商議推展儒學德教之事，且自己審訂學童之教科書，督考學校教師之德學，不及格不適任者，加以淘汰更替，且揀選可造就的鄉中青少年，使其入學而教育之，冀能為地方養士培才。在地方上組織鄉民社團，助他們設立章程規則，於其中勸善懲惡，使鄉土之風歸於純善。

所以佛來佛斬、魔來魔斬，乃佛門般若工夫，否則不配稱佛子也。就儒者而言，人稱佛光現，其不心動，不必是以因緣法無恆為幻而視之而不動其心，而乃是基於清明之良知，知此為妄，故不為所動，若當時有人起哄說孔子之神靈降臨，程珣也一定斥之為妖異而將眾人喚醒並追究無端製造妖言者以罪。

¹⁴ 同註3，頁12713-12714。

¹⁵ 同註3，頁12714-12715。

其實，程顥在民間推展的善政和德教，若追溯古代儒典，則〈禮運大同篇〉就已表達此種理想和理念，而其行事之道與其父程珦甚一致，可謂「不改於父之道」的孝行也者。顥之弟程頤之行誼亦是，《宋史》敘述程頤，說：

治平、元豐間，大臣屢薦，皆不起。哲宗初，司馬光、呂公著共疏其行義曰：「伏見河南府處士程頤，力學好古，安貧守節，言必忠信，動遵禮法。年踰五十，不求仕進，真儒者之高蹈，聖世之逸民。望擢以不次，使士類有所矜式。」詔以為西京國子監教授，力辭。

尋召為祕書省校書郎，既入見，擢崇政殿說書。即上疏言：「習與智長，化與心成。今夫人民善教其子弟者，亦必延名德之士，使與之處，以薰陶成性。〔……〕」¹⁶

依此，程頤心志高遠，不入仕為官，純以民間處士自處。故在民間講授儒學推展德教為其志業。短期入朝廷給皇帝講經，一開始就點明庶民百姓之教育其子弟，都知道延請高德善學的儒士為子弟之嚴師，日夕相處而得潛移默化之教育功效，故民風亦因為民間之重學重教，因而敦厚成俗。史冊復曰：

頤於書無所不讀，其學本於誠，以《大學》、《語》、《孟》、《中庸》為標指，而達于《六經》。動止語默，一以聖人為師，其不至乎聖人不止也。張載稱其兄弟從十四五時，便脫然欲學聖人，故卒得孔、孟不傳之學，以為諸儒倡。其言之旨，若布帛菽粟然，知德者尤尊崇之。〔……〕¹⁷

程頤治學歸宗於《四書五經》，也就是儒家基本經典，其目的是造就一般人成聖成賢。故其一生在民間推展實踐的儒家德教也當然是教化庶民學子以聖人之道。由於儒家聖人之道，就是人之所以為人的日常平實之正路，因此，程頤傳授給弟子們之學，就像是人們維生依賴的布帛菽粟，既十分平常卻也缺少不得。

上述北宋程氏三儒的典範和精神，在其他同一個時代的大儒之生命實踐中亦可明白而觀。謹以張載而論之。

¹⁶ 同註3，頁12719。

¹⁷ 同註3，頁12720。

呂大臨〈橫渠先生行狀〉曰：

文潞公以故相判長安，聞先生（按指張載）名行之美，聘以束帛，延之學宮，異其禮際，士子矜式焉。其在雲巖，政事大抵以敦本善俗為先，每以月吉具酒食，召鄉人高年會於縣庭，親為勸酬，使人知養老事長之義，因問民疾苦及告所以訓戒子弟之意。有所教告，常患文檄之出不能盡達於民，每召鄉長於庭，諄諄口諭，使往告其里閭。〔……〕京兆王公樂道嘗延致郡學，先生多教人以德，從容語學者曰：「孰能少置意科舉，相從於堯舜之域否？」學者聞法語，亦多有從之者。¹⁸

張載擔任地方小官，其政教重點依上述，是以敦本善俗為先，且敬重鄉老，令民間興發養老事長之大義，在郡學講課，亦以道德教化為其課程內容，期勉學子虔心邁入堯舜聖域為志向。此種在地方上的政教，亦屬儒家的道德教育。呂大臨說張載：

〔……〕學者有問，多告以知禮成性變化氣質之道，學必如聖人而後已，聞者莫不動心有進。又以為教之必能養之然後信，故雖貧不能自給，苟門人之無貲者，雖糲蔬亦共之。〔……〕¹⁹

張載教學子以禮，令其等由禮之規範而入聖域，雖由禮入，卻重心靈之啟動，故學子往往能進其德業。如果有貧而無法生活之學子，張載必加以照顧，與他一起起居，學子與自己共吃糲蔬，清高之心志遂在淡泊素樸之師生之間傳播繼承。

張載的德教不止於學堂中之講學，其教化是在日常生活中具體而發用者，呂大臨所述行狀有如下一段，謹記如下：

先生氣質剛毅，德盛貌嚴，然與人居，久而日親。其治家接物，大要正己以感人，人未之信，反躬自治，不以語人，雖有未喻，安行而無悔，故識與不識，聞風而畏，非其義也，不敢以一毫及之。其家童子，必使灑掃應對，給侍長者，女子之未嫁者，必使親祭祀，納酒漿，皆所以養孫弟，就成德。嘗曰：「事親奉祭，豈可使人為之！」聞人之善，喜見顏色。答問學者，雖多不倦，有不能者，未嘗不開其端。其所至必訪人才，有可語者，必丁寧以誨之，惟恐其成就之晚。²⁰

¹⁸ 北宋·呂大臨：〈橫渠先生行狀〉，收於北宋·張載：《張載集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁382。

¹⁹ 同前註，頁383。

²⁰ 同前註，383-384。

此段敘述甚長，其內容不是論說張載之著書講學之事，其中真正的精神，其實是徵明張載居家在鄉的儒學德教，不止於聚徒講論而已，他是在日常生活中，與家人親族鄉民學子等日夕相處，是在平常的生活倫理之中，不分長幼男女，就如甘泉之浸溥大地，張載將儒家道德綱常傳播推拓至周遭人們之身心，務使人們提撕上遂而為成德之善人。在此處顯示宋儒在民間推展儒家之德教，是以自己的德行為中心，而如光源一般地將道德之光明照映周遭之庶民，使庶民變化氣質，均有高貴德行。此非學堂中只用嘴巴講的口頭上的道德，而是身心實踐在廣土眾民中的道德之教化。

上述徵引了北宋大儒周敦頤、張載、二程子以及其父程珦的施行儒家之教化，大體上都具有一些共同的特色，首先他們均是師儒遠超過官儒，民間性都甚明著，而且是以高潔的道德人格帶起感動人心的儒學德教，並非口耳之傳的知識之學，其儒學德教亦不僅是在書院學堂中的課業之講解，乃是整個與民間社會的庶民生活世界融合在一起的人性感化和本心提醒的德業。此種德教不是現代純粹知識在學校中傳授甚至販賣的形式和內容，也不是基督宗教和佛教依托在出世得救解脫型的宗教文化，其乃是中國儒家特有的深入普敷於民間的人文道德理想主義的教育和文化形態。

三、鄉約：宋明大儒創設推廣的儒家德教

上一章論述宋大儒推廣民間德教，正如《論語》中孔子之言：「君子之德風，小人之德草；草上之風，必偃」，大儒在庶民社會依孔孟道德之訓言而推行儒家德教，其影響所及，當然會產生風行草偃之敷播之效，儒學德教遂於民間實踐具現。在中國民間的德教，於鄉間社區，以「鄉治」的方式而推展，其有禮規或禮制，謂之「鄉約」。具有高度儒家德教的實踐義的鄉約，創於關中張載弟子的陝西藍田呂大鈞，稱《呂氏鄉約》。

《宋元學案》曰：

呂大鈞字和叔。〔……〕先生為人剛直，常言：「始學行其所知而已；道德性命之際，躬行久則自至焉。」橫渠倡道于關中，寂寥無有和者，先生于橫渠為同年友，心悅而好之，遂執弟子禮，于是學者靡然知所趨向。橫渠之教，以禮為先，先生條為鄉約，關中風俗為之一變。²¹

²¹ 明·黃宗羲，清·全祖望補修：《黃宗羲全集》（第四冊）（杭州：浙江古籍出版社，2012年），《宋元學案·呂范諸儒學案》，頁364。

呂大鈞（呂和叔）是關中藍田呂氏兄弟之一，大鈞與其兄呂大忠及其弟呂大臨，均從學於張載。呂大鈞深契於張載之學，體悟儒學德教必須做到一種狀態，即是道德心性之真實乃在於躬行踐履於日用人倫之中，而不是心識之知或聞見之知。因為張載之學重禮之落實，故呂氏兄弟認為儒學德教應該是透過一種禮規禮制來加以具體踐履在日用人倫之際。呂大鈞乃設計了一套「鄉約」，此即《呂氏鄉約》。

據《宋元學案·呂范諸儒學案》所載，《呂氏鄉約》有〈德業相勸〉、〈過失相規〉、〈禮俗相交〉、〈患難相恤〉等四節。各節均有德教之條目。依此四節之條目而使鄉間社區之居民之身心有所依循而能發展出善風美俗的民間生活文化，人們才能是有德之人，根據儒家，人必須有其德行方能成為真正的人。

由於四節條文不少，此處僅引第一節〈德業相勸〉之文予以詮釋：

德謂見善必行，聞過必改。能治其身，能治其家，能事父兄，能教子弟，能御僮僕，能肅政教，能事長上，能睦親故，能擇交遊，能守廉介，能廣施惠，能受寄託，能救患難，能導人為善，能規人過失，能為人謀事，能為眾集事，能解鬥爭，能決是非，能興利除害，能居官舉職。²²

以上是關於「德」之踐行於生活之各方面的條目。基本上，已將人之生活世界的一切倫常內容都包括進來，在每一方面均依道德而實踐。

業謂居家則事父兄，教子弟，待妻妾；在外則事長上，接朋友，教後生，御僮僕。至于讀書治田，營家濟物，畏法令，謹租賦，如禮、樂、射、御、書、數之類，皆可為之。非此之類，皆為無益。²³

以上是關於「業」在德行上的重點，是指人之實踐道德於日用人倫時，有內外之分別，亦有落實在事業上應注意的道德之學習和持守。總之，將德與業結合在一起，其內容，正是儒家在民間之人與人相處的規範。

德業的如實踐履是最高原則，若是違逆，則為「過失」，而其中又區分為「犯義之過」、「犯約之過」、「不修之過」，在其中均有敘明，基本上，都是鄉民在日用人倫之中所犯的道德上之過失。德業在生活中的顯現，是禮俗相交之現象，譬如長幼尊卑應有之禮儀；又譬如社區中人們交際應酬以及婚喪禮俗等宜有的進退揖讓之方，均有規定，其內容亦不外

²² 同前註，頁 365。

²³ 同前註。

乎儒家之生活規約，在《論語·鄉黨》可以見到相似的內容，該篇基本是記載孔子在朝、在公門、在鄉、在家的言行之禮範和節規，譬如在朝，「朝，與下大夫言，侃侃如也；與上大夫言，誾誾如也。」在公門，「入公門，鞠躬如也，如不容。立不中門，行不履闕。過位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。出降一等，逞顏色，怡怡如也。沒階趨進，翼如也，復其位，蹶蹶如也。」在鄉，「鄉人飲酒，杖者出，斯出矣；鄉人儺，朝服而立於阼階。」在家，「寢不尸，居不容。〔……〕」²⁴宋儒學習孔子之禮範節規，而鄉約之規章之精神和原則，不外乎此，此即儒家的道德和修養，於總體生活中的禮儀。同樣的規範，在《大戴禮記》、《小戴禮記》、《儀禮》等經文中也看得見。²⁵而人生活在世間不可能沒有災難或困頓，鄉約中亦清楚地指明患難之大端有七：水火、盜賊、疾病、死喪、孤弱、誣枉、貧乏等。而若鄉民逢此七項厄運，儒者基於道德本心的惻隱仁愛，必對之有所濟助。

呂大鈞在其所撰《鄉約》中，表示一個很重要的行事。在第一節〈德業相勵〉、第二節〈過失相規〉、第四節〈患難相恤〉之結語分別敘述如下：²⁶

右件德業，同約之人，各自進修，互相勸勉，會集之日，相與推舉，其能者書于籍，以警勵其不能者。

右件過失，同約之人，各自省察，互相規戒，小則密規之，大則眾戒之，不聽，則會集之日，值月以告于「約正」，「約正」以義理誨諭之。謝過請改，則書于籍以俟；其爭辯不服與終不能改者，皆聽其出約。

右患難相恤之事，凡有當救恤者，其家告于「約正」，急則同約之近者為之告，「約正」命「值月」遍告之，且為之糾集而繩督之。凡同約者，財物器用車馬人僕，皆有無相假。若不急之用，及有所妨者，則不必借。可借而不借，及踰期不還，及損壞借物者，論如犯約之過，書于籍。鄰里或有緩急，雖非同約，而先聞知者，亦當救助；或不能救助，則為之告于同約而謀之。有能如此，則亦書其善于籍以告鄉人。

²⁴ 以上所引見：《論語·鄉黨》，本文引自王天恨述解：《四書白話句解》（臺北：正一善書出版社），頁142-149。

²⁵ 中國古人的總體生活之禮樂文制，使人們有一套人文教養可以依循，在三禮的典籍中都有很多載記，是儒家道德與宗教之禮樂文制之綜合彙編，宋以降的鄉治之德教，其精神和原則，亦可以說是淵源於此，由於載記的相關文章甚多甚長，本文不適長篇累牘地述說，請讀者自行參閱《大戴禮記》、《小戴禮記》、《儀禮》等經籍本文。

²⁶ 以下三段皆見於同註21，《宋元學案·呂范諸儒學案》，頁365-371。

在這三節《鄉約》的結語中，均有共同的意思，第一，它顯示了鄉村社區的庶民之德治性，有如現代的社團，在《鄉約》的規定下，有一個定期的集會，集會者就是《鄉約》下的鄉村社區的居民群體，而此社團有其組織，其領導稱「約正」，而「約正」亦有其屬僚協助推動依《鄉約》而運作的鄉治，文中所說「值月」即是。在這三段文字的敘述中，我們發現根據儒家之道推展的民間德教，其實質是鄉村社區的全眾一致共同進行的包括了「儒家教化」和「施行善業」的文教和養護合一的民間社區自治共同體。

或懷疑《呂氏鄉約》所言民間的儒學德教之鄉村社區自治，只是紙上談兵而已，但其實非是空談而必有其實作，因為宋明以降，在廣大的中國鄉村的庶民社會大體應是依據儒家的道德智慧而建立其教化。王陽明在江西特別是贛南地區平亂治理時，見當地因屬邊地而動亂多，久而無文缺教，遂根據《呂氏鄉約》而親自制訂了內容更豐富且執行方式更細緻的《南贛鄉約》，且加以頒佈實施。其基本精神屬孔孟德教，其文一開始就說：

咨爾民！昔人有言：「蓬生麻中，不扶而直；白沙在泥，不染而黑。」民俗之善惡，豈不由於積習使然哉？往者新民，蓋常棄其宗族，畔其鄉里，四出而為暴，豈獨其性之異，其人之罪哉？亦由我有司治之無道、教之無方；爾父老子弟所以訓誨戒飭於家庭者，不早；薰陶漸染於里閭者，無素；誘掖獎勸之不行；連屬協和之無具；又或憤怨相激，狡偽相殘，故遂使之靡然日流於惡，則我有司與爾父老子弟，皆宜分受其責。嗚呼！往者不可及，來者猶可追。故今特為鄉約，以協和爾民。自今，凡爾同約之民，皆宜孝爾父母，敬爾兄長，教訓爾子孫，和順爾鄉里，死喪相助，患難相恤，善相勸勉，惡相告戒，息訟罷爭，講信修睦，務為良善之民，共成仁厚之俗。〔……〕²⁷

南贛地區，在今江西省贛州市一帶及其以南的廣闊區域，多屬山多田少的地理環境。陽明於正德十一年（1516），四十五歲時，奉旨巡撫贛南閩西一帶，從此，在江西、閩西並且及於粵東、廣西等地區，累年平定匪寇、寧王之亂以及少數民族的叛變，直至世宗嘉靖七年（1528）十一月，逝於南安，²⁸他在橫跨贛、閩、粵、桂四省的廣闊南方邊陲之區，用兵講學長達十五年之久，親歷教育之風頹靡不振之當地惡劣環境，認為必須施行以儒學德教，當地庶民百姓方能提升其教養文風，地方治安方能上達，故有《南贛鄉約》之作，²⁹擬依據之而在此區的鄉社中實際推行，同時，也在各地推展儒教，建儒學和書院。上引文

²⁷ 明·王守仁：《王陽明全集》（臺北：考正出版社，1972年），《王陽明奏議》，《南贛鄉約》，頁58-62。

²⁸ 明·錢德洪：《王陽明年譜》，收於《王陽明全集》（臺北：考正出版社，1972年），頁1-111。

²⁹ 關於王守仁《南贛鄉約》的推行條目之分析，筆者另有一文〈庶民社會的儒家教化——從大陸到臺灣〉，發表在「全球化視野下的中國儒學研究」國際學術研討會（上海：復旦大學哲學學院，2013年5月25-26日）。故在本文不加以重複述論。

可說是《南贛鄉約》之〈前言〉，陽明於其中所述之想法，亦不外乎儒家強調的人人須誠意正心齊家，及至乎治國平天下之道德的總體治理和教化。此中突顯的不是個人的修養，而是著重社區全體庶民之集體性道德養育。儒家民間德教的目標在於鄉村社區整體道德之教化和施善，從宋理學家到明心學家，其觀點是一致的。

為有效地實施民間儒學德教，陽明更立《十家牌法》的鄉治方式來加以推展。陽明說：「凡置十家牌，須先將各家門面小牌，挨審的實，如人丁若干，必查某丁為某官員，或生員，或當某差役，習某技藝，〔……〕十家編排既定，照式造冊一本，留縣以備查考，〔……〕一縣之事，如視諸掌。〔……〕」³⁰依此，《十家牌法》，很像今天的戶政事務管理，現代的家庭有里鄰門號之規劃，並且有「戶籍謄本」，其內登錄此家姓氏、成員之男女別、生年月日、職業性質等有關資料，而現代公民有「身份證」，其中有號碼、姓名、性別、出生日期、職業、住址等資料，此均是治理地方及社會而需要的家戶和居民之資料之記錄。王陽明治理江西、閩西、粵東等邊陲之區，已發明與現代類似的戶政管理系統，其目的方面為了管控和治理，但一方面更有藉此《十家牌法》的有效管理而在民間推行儒學德教，所以他說：

〔……〕每日各家照牌互相勸諭，務令講信修睦，息訟罷爭，日漸開導；如此，則小民益知爭鬥之非，而詞訟亦可簡矣。〔……〕因是而修之，警其薄而勸其厚，則風俗可淳；因是而修之，導以德而訓以禮，則禮樂可興。〔……〕³¹

借重《十家牌法》的治理效能來推展儒家的民間德教，才是陽明在地方施政的主要目的，因政而施教，使庶民知禮達道、依仁由義，民俗臻乎禮樂之美善，方是在地方推行王道的目標。

然而，僅以《十家牌法》的頒行，尚非儒者在民間推行德教的聚焦之施作。陽明還有其他的方法在地方之民間進行儒學德教。在其全集中，留存不少的在地方民間興學設教的文章。本文限於篇幅，故僅舉其兩三篇予以明之。陽明曰：

先該本院據嶺北道選送教讀劉伯頌等，頗已得人；但多係客寓，日給為難，今欲望以開導訓誨，亦須量資勤苦。已經案仰該道，通加禮貌優待，給薪米紙筆之資；各官仍要不時勸勵敦勉，令各教讀，務遵本院原定教條，盡心訓導，視童蒙如己子，以啓迪為家事，不但訓飭其子弟，亦復化喻其父兄；不但勤勞於討禮章句之間，尤在致力於

³⁰ 同註 27，《王陽明奏議》，〈申論十家牌法〉，頁 66。

³¹ 同前註。

德行心術之本；務使禮讓日新，風俗日美，庶不負有司作興之意，與士民趨向之心；而凡教授於茲土者，亦永有光矣。³²

這是陽明為社學的老師之權益保障而撰就的〈社學教條〉之頒行而寫者，其教條有哪些條目，今已無存。但此段文章卻顯示了陽明在地方推展德教之基本用心，因為地方設學，其師資來源甚有限，經過選擇得到師資，但多為外籍客寓，因此，陽明命各道官員，也就是各鄉村地方的官員必須禮待這些基礎教育的教師，而陽明也同時勉勵教師們應本著關愛之心盡己之能力來開啟童蒙之稚心，使童生不但認知詩禮章句，更能培養善良之本性，同時，在地方擔任教師，不但負責教導童生，由於地方之民間失學而少文德，故更需一併地也教化童生的父兄，使其等之父兄亦能受到儒學德教的化育。

在此原則之下，陽明非常鼓舞獎勵儒士到鄉村社區中擔負儒學德教之推展傳播的教育工作。此方面的陽明文章亦有多例，茲引其中一則以明之。

看得理學不明，人心陷溺，是以士習益偷，風教不振。近該本院久住南寧，與該府縣學師生，朝夕開道訓告，頗覺漸有興起向上之志。本院又以八寨進兵，前往貴州等處調度，則興起諸生，未免又有一暴十寒之患。看得原任監察御史，今降揭陽縣主簿季本，久抱溫故知新之學，素有成己成物之心；即今見在軍門，相應委以師資之任，除行本官外，仰南寧府掌印官，即便具禮，率領府縣學師生，敦請本官前去新創「敷文書院」，闡明正學，講析義理。各該師生，務要專心致志，考德問學，毋得玩易怠忽，徒應虛文。〔……〕³³

陽明駐守廣西南寧時，本既已在當地給府縣學的師生開講儒學德教，教學效果甚好，唯其奉命將出征平定八寨之亂，所以，舉薦了儒士季本接繼講座之位，季本本為監察御史，降調廣東揭陽縣主簿，再投在陽明帳下擔任其幕賓。陽明認為季本有溫故知新之學養，亦有成己成物之德操，甚適合在南寧出任儒學講座給當地府縣學的所有師生開講儒家進德之學。所以，陽明特別在南寧設立書院，名「敷文書院」，命季本前往擔任山長以闡明正學、講析義理，而同時，陽明亦提醒府縣學的師生務必在書院中一心向學，不得玩忽，務使德學真正有所進步提升。

王陽明是方面大員，其在鄉村地區興學設教，有其政治地位的便利，或許評者會說因為陽明有其權位，故方便立鄉約、設十牌法、推社學教條以及設書院延師儒講授儒家德教，

³² 同註 27，《王陽明奏議》，〈頒行社學教條〉，頁 67。

³³ 同註 27，《王陽明奏議》，〈牌行南寧府延師設教〉，頁 85。

一般情形或不如是？但事實不然。讓我們回溯南宋，看看江西陸象山家族在陸氏族中重視儒學德教之情形。《宋史·儒林傳》載陸九齡（子壽）事蹟，陳明九齡學宗二程，時秦檜當國，九齡不仕，在家中與陸家兄弟一起講論儒學。史曰：

九齡嘗繼其父志，益修禮學，治家有法。闔門百口，男女以班各供其職，閨門之內嚴若朝廷。而忠敬樂易，鄉人化之，皆遜弟焉。與弟九淵相為師友，和而不同，學者號「二陸」。有來問學者，九齡從容啓告，人人自得。〔……〕³⁴

陸九齡的儒學專長在禮學，故百口之眾的陸氏家族，由九齡統而治之，依史所言，其治家之道，乃儒學德教，同時，他一則在陸家與父兄子弟們一起講論儒道，一方面亦教化鄉人，鄉村社區之庶民皆能有所升化而知禮明義，且鄉中有人前來請益問學，亦多能得到啟發長進。

〈宋史·儒林傳〉中亦記載陸九韶（子美）事蹟，曰：

九韶字子美，其學淵粹，隱居山中，晝之言行，夜必書之。其家累世義居，一人最長者為家長，一家之事聽命焉。歲遷子弟分任家事，凡田疇、租稅、出納、庖爨、賓客之事，各有主者。九韶以訓戒之辭為韻語，晨興，家長率眾子弟謁先祠畢，擊鼓誦其辭，使列聽之。子弟有過，家長會眾子弟責而訓之；不改，則撻之；終不改，度不可容，則言之官府，屏之遠方焉。³⁵

九韶亦不入仕而如九齡隱居鄉山，其有一日三省吾身的日記習慣，是一位以敬惕之心在世的君子儒。史冊記載九韶之重點，倒不是表彰他個人之自修自省的工夫，而是著重於九韶負責百口陸氏家族集體生活的德治之運作，此等聚族而居的大家庭，有如一個國家，必須在和諧和睦的狀況下生活存在，這種日常管理運行之大事，乃由九韶總其成，他規約每天清晨由族長率領大家族中的每小家庭的家長、子弟，在宗祠祖宗神前上香祭拜行禮，再進行他填詞譜曲的勸德勵志之韻歌的合唱，接著檢討陸家子弟的功過，有善者賞，有惡者罰，若有過而知錯則善莫大焉，若有過屢勸不聽，則外送官府，以司法懲之，甚至掃地出門，將之驅出陸家之門。

³⁴ 同註3，《儒林四》，頁12877-12879。

³⁵ 同前註，頁12879。

於此，我們發現陸氏大家族的儒家德教型的治家規範，實與北宋藍田呂氏兄弟設計而行之的《呂氏鄉約》基本上其精神、原則和方式，是相同的。學者陶俊在〈陸氏宗族倫理思想探微〉一文中詳實地說明了陸氏兄弟同心一志地共同治理陸氏大家庭，其文曰：

陸門六兄弟間，大哥陸九思言傳身教，不以不中舉為恥，而以不識儒家禮儀、不修德為憂，為六兄弟的成德和成才，起了奠基作用，有表率之功。二兄九敘，默默犧牲，把自己的才德貢獻在大家族賴以為生的藥舖經營上，先宗族大家，後小家，在宗族道德上無疑為這個大家族樹起了最高典範。三兄陸九皋，雖科舉不第，但不以個人科場得失為累，為大家族的中興開館授徒，〔……〕且是三位兄弟的啓蒙老師，從學業上影響了「江西三陸」。四兄陸九韶，也以其才學，啓陸學之端，引儒林所重。〔……〕另外，九韶以才高而不考不仕的駭異之舉影響了九齡、九淵的獨立特行，以其「求益不求勝」的學德影響眾兄弟。〔……〕

正是兄弟間的相互仁愛、砥礪、幫助，最終促成了陸象山登上學問及為政的頂峰。在陸九淵壯年的鵝湖之會及晚年的荆門之政的兩件大事中，更能看清整個陸氏兄弟的影子。〔……〕³⁶

依此所敘，陸氏兄弟的儒學德教，正是在陸氏大家族的結構中，六個兄弟以融合和諧的仁愛精神，共相提攜教化而推展、進步、提升，這樣的家族式的儒學德教的推展和發揚，實是《大學》的「齊家」一語的最根本大義，陸氏大家族六昆仲真正地予以踐成，最終則是將陸象山提舉創造為心學大宗師，也因此開啟了有別於朱子理學的宋明心學大體系，影響後世中國乃至東亞的文化與思想極為深遠。

綜觀上述，陸氏兄弟的儒學德教也是在民間推行發展之典型。就以最傑出的陸象山而言，在其一生，大多時間實亦是在民間講明孔孟之本心之真義，楊慈湖撰〈象山先生行狀〉曰：

其（指象山）始至行都，一時俊傑咸從之遊。先生朝夕應酬答問，學者踵至，至不得寐者餘四十日。所以自奉甚薄，而精神益強，聽其言，興起者甚眾。還里，遠邇聞風而至，求親灸問道者益盛。先生既受徒，即去今世所謂學規者，而諸生善心自興，容體自莊，雍雍于于，後至者相觀而化。猗歟盛哉！真三代時學校也。³⁷

³⁶ 陶俊：〈陸氏宗族倫理思想探微〉，收於張立文、(日)福田殖主編：《走向世界的陸象山心學》（北京：人民出版社，2008年），頁475-488。

³⁷ 南宋·楊簡：〈象山先生行狀〉，收於南宋·陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，2012年），頁387-394。

楊慈湖指出陸象山一到都城，就有很多儒門豪傑之士登門求學，其人數甚多，使象山居然長達四十多天無法好好地就寢休息。而象山講學，一則其人格風範之感召，一則其弘揚儒道乃直指人人之本心，故聽聞之而感興體悟者甚眾。唯，象山不耐久留都城，故還歸鄉村社區的故里，在故鄉家居，四方來學之學子有增無減，象山因此開帳授徒，盡去繁瑣之學堂規定，其講學論德，必令學子直悟自己之本心，從本心體證生命中的清淨純善，而由此以應天地宇宙萬事萬物。受其啟發感化而能復其原有本心之青年儒士實甚多也。

陸象山在家鄉傳授儒學德教，復又被召出任官職，但其時亦不甚長久，求辭公職返家。楊慈湖記曰：

先生既歸，學者輻輳愈盛，雖鄉曲老長亦俯首聽誨，言稱先生。先生悼時俗之通病，啓人心之固有，咸惕然以懲，躍然以興。每詣城邑，環坐率一二百人，至不能容，徙寺觀。縣大夫為設講座於學宮，聽者貴賤老少，溢塞塗巷，從遊之盛，未見有此。貴溪有山，實龍虎之本岡。先生登而樂之，結茆其上。山高五里，其形如象，遂名之曰「象山」，自號「象山翁」。四方學徒復大集，至數百人，從容講道，詠歌怡愉，有終焉之意，於是人號「象山先生」。³⁸

此段乃記陸象山再從官場返回鄉里生活，各地學子欣道而來向學，社區民間的年長者也來求道，這些年長者心甘情願俯首曲身而恭敬聽聞象山論說儒家本心常道。象山在故里的一些集鎮墟市，亦被敦請登壇授學，每場人數不下一兩百之眾，遂移寺觀，講堂空間較闊故也。而縣大夫更乾脆在學宮中設講座，請象山講論心學，貴賤老少均來聽講，路途為之堵塞，可見象山的儒學德教感人之深。最後終於到象山之上築屋宇為講堂，作為固定的講學之地。

陽明後學特別是泰州學派的顏山農、何心隱、王心齋、羅近溪等人在很多鄉村集鎮推展民間儒學德教之會講，³⁹似乎此種地方社區教化始於陽明之後，其實依據上述，民間的儒學會講，早在南宋的陸象山已開其端。

³⁸ 同前註。

³⁹ 關於陽明後學在民間推展儒學德教之相關研究，可參考吳震：《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年）。

四、傳統地方社區的儒家德教

上論諸大儒推展儒學德教，其著重區是在民間，且以陸氏昆仲為例，說明儒學德教不僅推行於鄉社，且落實在家族之內，形成重禮成德之門風，此是以心學大宗師陸象山為典範而論之，此是否僅屬特例？其實，在中國的家族史中，以家族為單位來延續發揚儒家德教，是一個普及現象。就以明清福建為例來說，除了官宦和富豪之家很重視族內德教之外，一般家族，也會盡力自己開辦學塾、學堂，甚至書院。陳支平提到福建連城新泉的張氏家族，將開辦族塾、族學寫進其族規之中，期使家族的儒學德教成為規範化的永久事業，其中如此敘明：

古者家有塾，黨有庠，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書，作養多方，所以人才彬彬輩出。今議設義學二所，經師一所，在東山樓；蒙館一所，即在祠內。但束脩諸費無所從出，酌量于各房祖蒸嘗會內摘捐，並好善樂施者助出。或殷實家有捐至十兩以上者，合族以「培植後學」四字匾額送至其家以獎之。⁴⁰

陳氏徵引這段張氏家族的族規文字，表明張氏家族特別以其宗祠祭祀組織的「蒸嘗會」的經費再加上族人自由樂捐的金錢，合起來辦理家族的義學、經學、蒙館等，地點設在其族中的祠堂內以及東山樓。此福建連城的張氏興辦族學之例，即說明民間的儒學德教在家族中的推展和延續，不必只限於大儒陸象山之門也。族學需有常備經費，所以，許多家族專置學田、書燈田等，其收入之租金，可用以開家塾、聘請塾師，也用以資助族中學子。陳支平又舉連城山區的家族為例，因為山地區域較窮，故更能注重家族儒學，在連城四堡的鄒氏、馬氏兩家族，明末至清，多從事刻書賣書業，兩家族都甚重視族學的建立和推行。就一般家族而言，大多數均鼓勵子弟在家塾啟蒙，較資優者，則進入鄉族組織創立的學堂書院裏繼續進德修業，若能在當地考取生員，則可以升入縣學、府學甚至國學深造，而考中舉人，乃至上京殿試，上升到官紳階級，亦成為推廣儒學德教的力量。陳氏在其文中特別列舉連城四堡的《鄒氏族譜》中的〈家訓〉以及福州雲程林氏家族的《家範》之條文，在在均呈現了其基本精神都是儒學德教強調的人間倫常道德之常規。陳支平說從這些例子可以證明在明清時代福建的家族之儒學德教，「提倡以孝弟忠信為核心的倫理道德，提倡

⁴⁰ 陳支平：《近五百年來福建的家族社會與文化》（北京：中國人民大學出版社，2011年），頁150。

子女對父母的孝道，強調家族內部的上下尊卑倫序。」⁴¹這種明清時代福建地方的家族教育，無疑就是民間的儒學德教之實行和弘揚。

如果跳開家族體系，在地方上，傳統儒學德教是否依然可在民間加以施作？試以傳統客家地方為例，可以看到客家庶民在其社區中十分崇文重教。謝重光探索閩西汀州城（長汀）的文教建物，說到小小汀州城中有試院、文廟、書院等，他說：

文廟和試院是官方機構，各州各府都有，不足為奇，那麼，書院是古代私人講學的場所，屬於民間教育機構，一個地區有無書院，書院的數量、大小及其教學效果，確實是衡量該地文化水平的重要參數。

宋代以來，汀州城內的書院有鄞江書院、新羅書院、森玉書院、紫陽書院、東山書院、正誼書院、道南書院、麗澤書院、龍山書院、廣陵書院、觀文書院、覺覺書院、臥龍書院、正音書院等十幾家，從一個側面反映出汀州文教的發達。⁴²

宋明的書院多屬地方民間之文教空間，汀州山城擁有十多所書院，證明民間的儒學德教是具有深厚的傳統，且屬自動自發的教育實踐。謝重光又提及城外鄉下的連城縣位居閩西山高谷深之崎嶇地區，但自南宋設縣以來，文教漸興、名儒輩出。在縣東的冠豸山，客家民系入此山區開墾定居，以耕讀是尚，入明之後，此山上的客家人「士知讀書尚禮，俗重登科取名」，在山上建設了成群的書院，有仰止亭、丘氏書院、尚友齋、悠然閣、竹徑書院、樵唱山房、修竹書院、東山草堂、五賢書院、雁門書院等，陳氏特別提及：

仰止亭的歷史最悠久，為文亨羅氏所建，〔……〕南宋初，理學名家羅從彥應連城羅氏宗親之聘，于建炎二年至紹興元年（1128-1131）的四年間，前來仰止亭講學，一時間閩西、閩北群儒匯聚，窮究心性，發明義理，著書立說，啓沃後學，在福建理學發展史和文化傳播史上寫下光輝的一頁。⁴³

依此，我們大體上可以明白宋明以降，傳統儒學德教確在地方的庶民社區中廣闊地傳播發展。引文中說到的羅從彥為誰？《宋元學案》有〈豫章學案〉，就是闡釋羅從彥的專案，曰：

⁴¹ 此段論述根據陳支平，同前註，頁 152-161。

⁴² 謝重光：《閩西客家》（北京：三聯書店，2002 年），頁 37-38。

⁴³ 同前註，頁 40-41。

羅從彥，字仲素，南劍人。〔……〕崇寧初，見龜山于將樂，驚汗浹背，曰：「不至此，幾枉過一生矣！」嘗與龜山講《易》，至〈九四爻〉，云：「伊川說甚善。」先生（按即羅從彥）即鬻田裹糧，往洛見伊川。歸而從龜山久之。〔……〕先生嚴毅清苦，在楊門（按即楊龜山之門）為獨得其傳。龜山初以「饑渴害心」，令其思索，先生從此悟入，故于世之嗜好，泊如也。〔……〕宗義案：「龜山三傳得朱子，而其道益光。豫章在及門中最無氣燄，而傳道卒賴之。先師（按指劉宗周）有云：『學脈甚微，不在氣魄上承當。』豈不信乎？」〔……〕⁴⁴

羅從彥從學楊龜山，且又特別到洛陽問道於程伊川，再南返追隨龜山，終於悟道而傳龜山之學，此即在福建延續發揚洛學之德教。黃宗羲此處所言「龜山三傳得朱子」，其實是指龜山傳儒學德教給羅從彥，而羅從彥又傳予李延平，朱子是李延平的弟子。換言之，朱子儒學之大行於中國，至於今依然生生剛健，羅從彥之功偉矣。

所以，閩西連城冠豸山雖地處僻遠，其仰止亭卻有那麼重要的大儒羅豫章在此講授儒學德教，此事蹟就是一個崇高的明證，它證明了儒家傳統的道德型教化是在民間深厚紮實地生根茁壯的。

臺灣是華夏文化最後拓展之疆域，其在清代的儒家教化亦無別於大陸，茲以道光年間修纂的《彰化縣志》之內容略加詮釋。⁴⁵在臺灣彰化建有「白沙書院」，其建立，史冊如此說明：「白沙書院，在邑治內聖廟左，乾隆十年淡水同知攝縣事曾日瑛建；二十四年，知縣張世珍重修；五十一年（按指臺灣中部林爽文之變），被亂焚燬，知縣宋學顯改建於文祠之西。嘉慶二十一年，署縣吳性誠釀貲重新，局制較為恢大焉。」⁴⁶據此，白沙書院始建於乾隆初年，其時甚早，後來陸續有增有損，亦有毀有新，地方儒吏不斷地維持其存在，乃因它就是彰化地區的學子可以學習儒學培育道德之最主要場所。曾任彰化知縣的楊桂森特別為白沙書院創述了一篇《白沙書院學規》，其規條有九，前三條甚能呈現儒學德教的道理和智慧，謹列述於下：

一 讀書以力行為先：聖賢千言萬語，無非教人孝順父母，尊敬長上。父母，吾根本也；兄弟，吾手足也。凡讀一句孝弟之書，便要將這孝弟事，體貼在自己身上。〔……〕始初勉強，漸漸熟習，自然天理融洽，自己也就是聖賢地位。〔……〕

⁴⁴ 同註 21，《宋元學案·豫章學案》，頁 559-560。

⁴⁵ 清代臺灣修有府志及各縣之志及廳志，每部志書均記有當地之府縣儒學、儒教以及書院、名儒文章等，是一種平均普及之清朝治臺文教措施，亦是清朝臺灣儒士之儒教實踐。本文以篇幅故，僅舉《彰化縣志》為例而詮釋之。

⁴⁶ 清·周璽：《彰化縣志》（臺北：大通書局），頁 143。

一 讀書以立品為重：立品莫如嚴義利之辨。〔……〕讀雞鳴而起一章，要想到舜、蹠之辨。有一念爭財謀利之心，便是盜蹠；有一念矜名重節之心，便是聖賢。若口讀詩書，心想銀錢，是盜蹠也。〔……〕欲嚴義利，莫如忍，莫如讓。〔……〕總是我輩念書人，要將氣骨撐得住，毋為銀錢所害，便是身立千仞之上。〔……〕

一 讀書以成物為念：讀書人不是單管自己的事。譬如我能孝弟，那些不讀書人，不知孝弟者，都要我去勸導他。見他孝順父母，要誇獎他；見他忤逆父母，要婉言勸戒他；見他愛財爭利，要把聖賢道理解他。他見覽曉得古今興亡得失忠佞之辨，自己便有經濟，臨事自有決斷，有把持。⁴⁷

以上〈白沙書院學規〉前三條規約，是《論語》、《孟子》的精神的實踐，也是宋明儒家的共同之常道智慧。白沙書院不是學宮，而是由地方儒吏在轄區與當地士子鄉耆一起努力建設維持的民間性質之學習儒家之道的文教空間，彰化地方的學子在白沙書院，若能根據楊桂森所撰的學規之原則和方向，真正誠心一志向學踐履，則以邊陲臺灣之初闢的彰化，卻必能出儒門賢士君子。而其實在民間，確能帶出儒學德教的文化風氣。

謹就同一志書的《人物志》的敘述列舉四則來看彰化文風已普及而在地方上已有相當普遍的儒學德教之推行。⁴⁸

施世榜，字文標，由拔貢生選壽寧縣學教諭，遷兵馬司副指揮。性嗜古，善楷書。樂善好施，宗族姻戚多所周卹。凡有義舉，靡不贊成。初居臺郡，倡建敬聖樓，募僧以拾字紙，嘗令長子士安，捐白金二百兩，修葺鳳邑學宮；又置田千畝，充為海東書院膏火。其五子士膺，亦以選拔授古田教諭，嘗遵父命，捐社倉穀千石。〔……〕。

曾日襄，字亦思，晚字又健，晉江人。〔……〕弱冠隨伯兄敦澤公渡臺，為蒙館師，越數年，補邑弟子員。時仲兄老矣，方家居，公歲竭脯脩以入，以為薪水需，而不有私財。〔……〕生平敦踐履，外嚴內和，質儉惠毅，與人言無二語。嘗館二林之鹿寮，閩、粵人糾眾將互鬥，荷戈而從者且千人，公聞而亟馳之，卒為散其眾，弭其隙，而民獲安堵。〔……〕公寬以處眾，而嚴於教家，訓督子姪輩，晨雞夜火，功課必嚴。門庭之內，肅肅雍雍，即三尺童子，一聞命無不拱立而聽者。〔……〕。子維楨經魁，庶吉士，姪拔萃恩貢。

⁴⁷ 清·楊桂森：〈白沙書院學規〉，收於同前註，頁 143-144。

⁴⁸ 同註 46，頁 241-242。

曾玉音，字文璫，嘉慶癸酉歲貢。賦性淳厚，善事寡母。林逆之亂，挈眷避賊，旅次喪母，殯葬盡志，見者咸稱其孝。〔……〕於家則立祠堂，修族譜，置書田，創祀業，篤宗族，卹親戚；於鄉則建文祠，修橋路，賑窮乏孤寡，助昏嫁喪葬；於邑則捐修聖廟、文祠、書院、學署、城寨、倉廩，靡不贊成，多貲弗吝。〔……〕家居惟課子孫耕讀，年八十餘，猶孜孜筆墨間，嘗手訂《或問大全》，著《文法大要》若干卷。〔……〕。

林文濬，字金伯，〔……〕嘗為宗族母黨，置祀田卹族中寡婦無改適，且為延師教其孤。鄉人德之。〔……〕縣城改建，文昌閣重新，白沙書院學署新建，鹿港文開書院，〔……〕不吝多貲以成事。〔……〕。

以上徵引的四位清代彰化地區人物，大概只有施世榜會在一般臺灣史的書中提及，但是在中國大志書或大史籍中，不見施氏之傳記，另三位則更只是彼時臺灣彰化的民間菁英，較之中國「大知識份子」，彼等不過屬於地方志書中才能載記之「小知識份子」，可是，在他們的行誼，我們則可驗證儒學德教的確是在地方的民間社會中徹底真實地存在永續。這些在傳統社會用其一生實踐推展儒學德教的民間人物之存在意義，可借《彰化縣志》編纂人周璽的一段話得其要旨：

夫不朽有三，立德為上；上行有百，孝弟為先。儒者束脩自愛，樹德不限於一途。但使生平砥節勵行，有合於聖賢之道，則錄其忠孝節義之實踐，而其人其事可以風矣。至若睦淵任卹，濟困扶傾，補造物之缺憾，救蒼生之顛連，而澤及桑梓者，亦賢豪之流亞也。夫古來富貴而名磨滅者，不可勝道，惟行誼可傳者，乃能聲施於後世。〔……〕。⁴⁹

周璽這一段文章，正是浸潤潛沈於儒家道德倫理之規範與信念中的思想表達，一方面道出清朝地方官儒兼師儒的倫常觀，一方面也充分地證成儒家的道德教化在地方民間的尋常性，它在傳統的中國社會包括較晚開發而當時屬於政教邊陲之臺灣，儒學德教乃是如魚之水一樣，是中國人民生活世界中不可少的人文之陽光、清水、土壤。

⁴⁹ 同註46，頁242。

五、現代化對於傳統儒家德教的衝擊

中國傳統的民間儒學德教的實行和普及，有其社會的生態環境。依本文敘述，從宋明理學和心學大儒而至福建閩西、臺灣彰化地區的地方官儒和師儒，他們的儒家教化之踐履和推行，均是在一個較靜態穩定的農業文明之大地上展開，換言之，他們的生活世界是家族聚落、是鄉村社區或是集鎮、城邑。在現代化之前的傳統中國，人在天地之空間中的座標有其固著性和恆常性，因此，傳統儒學德教之實施場所，遂有其安定的棲居點，在廣大的農業大地中，無論是書院、祠堂、會所、學宮、村廟等空間，都能成為中國人薰化以儒家之常道的地方，這是傳統儒學德教的基地或底盤。

當代港臺新儒家唐君毅（1909-1978）對於中國傳統農業文明有其深入的論述。他說：「在農業生活中，人一方覺其有支配控制自然之力，一方亦覺自然界之每一植物之種子，有人所不能改變之性。又氣候與天時，亦非人力所能控制。由此而人自能節制其對自然之權力欲，同時培養出人與自然或人與天之相輔相成相和協之意識，由此以生出天地對人為有情之直覺。」⁵⁰這一段話語直接的層次是說到中國人的農業生活而引生的人與天地之倫常關係的觀點和信仰，間接的層次亦呈現了儒家的道德心靈之天人感情其實也是如此，不止於中國農人有此心情，中國的儒家從孔孟到宋明儒以迄當代新儒家，大體均有如此心情。

唐氏又說：「常觀植物之生長，則使人更能相信一自內部開展之世界。〔……〕每一種子本身，有其自性，有其潛伏而要生長發育出的芽、葉、花、果等形式，為其生長發育之事所將表現。此遂使我們可以於一種子中看出生機，看出將自種子內部開展出之一切。亦使我們更能了解世界，不僅有其外表的一方面，且有其內部的一方面；使我們不只從現實上看世界，而從可能上看世界。我們在植物中，看見一生機，看出一自內向外開展之生命歷程，我們即可轉而啟發，印證，我們自己之生機；使我們亦自然趨向於開關我們自己之內心之世界，實現我們自己深藏之人性，使誠於中者形於外，而成就我們之文化生活。」⁵¹此段所述透過種子與植物的生機，讓人們體悟生命之由自己內在向外發出的蓬勃生機性，而世界和我們自己的生生不已的生機不也是像種子和植物一樣自己從內在而蓬勃往外成長？唐君毅此言其實亦可以在歷來儒家的敘論中呈顯，何以如此？乃因中國傳統的儒家都是生活在一片生機的農耕大地和農業文明之中。

⁵⁰ 唐君毅：《人文精神之重建》（香港：新亞研究所，1955年），〈中國人之日常的社會文化生活與人文悠久及人類和平〉，頁512。

⁵¹ 同前註，頁512-513。

再者，唐氏又說：「農業生產主要賴大地，〔……〕大地之整體，終無人帶走，即無人真能佔有之。〔……〕在農業之生產意識中，包含一『不可私有不可佔據之天地之肯定』的意識。人在田野，常見大地之連綿不斷，天上日月星之運轉不已，太虛之遼闊無極，人於此不僅開擴了胸襟，同時亦自然減少了向外逐取，對客觀世界物加以私有佔據之心。」⁵² 這一段話語指出人在農耕大地上仰觀俯察，能感悟天地之無極，因此心性因而亦能修養而達乎如天地一樣的無限。儒家從效天法地而得其無窮極不佔有之心性境界；通過農耕大地之德而體悟心性之仁的儒家聖賢言，在儒家經典和儒學德教中，甚充份而平實。

復次，唐君毅再說：「農業生活使人在空間中，必需有定居之所。〔……〕當人安定於空間時，則其所注目者，將是切近空間中之一定事物在時間中之變化，與變化中的恆常。因而他之時間意識中之時間，不僅具備變化性，且具備綿延性、悠久性，乃有真正之時間意識、歷史意識。〔……〕在人倫關係上，更能追慕祖宗之生命，體念祖宗之意志，以愛護子孫之生命，而感到生命意義之悠久。〔……〕。」⁵³ 此段話語印證大中國的鄉約以及族規，在其中通過鄉社中的尊老護幼以及宗祠中的敬宗祭祖而將文化和道德理想在廣大農耕大地中傳衍不絕。唐氏說農業生活的此段意思，其實也就是中國民間的儒學德教所以推展實踐的意思。

基於上面徵引唐君毅論農業生活的四段啟示，我們明白儒學德教在中國民間之存在和延續，其實是在農耕文明的大地上方有其具體落實的根基與平臺。

但是，現代化之後的世界，此種支持撐托民間儒學德教的基盤平臺，恐怕已經步步地崩解。讓我們看美國學者大衛·庫爾珀（David Kolb）對於「現代世界」的描述：

現代人已斬斷了與傳統價值觀和生活方式之間的紐帶。〔……〕現代，世界已不同於古典的和中世紀的世界。〔……〕。

我們的一個自我形象就是：我們的生活與那些被先前時代，甚至也許還被世界上其他一些社會，視作當然的東西之間，存有一種間距。我們不把因襲傳統看成是件很自然的事。我們不會用社會給予物嚴格地規範自己，這一點與我們認為的我們祖先的做法不一樣。我們拒絕把我們在社會階層、價值、角色以及制度等社會構架中的位置或這種構架本身看成是固定不變的。〔……〕。

〔……〕我們追求先前社會不曾具備的凌駕于物理世界之上的某種力量。我們對這種控制有著嗜好。笛卡爾在其《方法談》中說，我們將成為「地球的主人和主宰」。即使我們決定讓一片土地一直處於蠻荒狀態，我們還是通過這種使其不得不發展的行為

⁵² 同前註，頁 513。

⁵³ 同前註，頁 514-515。

對之加了意志與控制。

〔……〕我們也努力想成為社會的控制者和調節者。廣告、經濟干預、教育和再教育以及社會科學建議——所有這些都是想跟我們對自然的控制看齊。〔……〕。⁵⁴

上面所引的論述正是我們生活著的「現代世界」的「現代性」(modernity)與傳統具有本質上的差異，現代人不願與其傳統聯繫，他們不認為有一種從歷史傳承而來的悠久恆一的常規，縱許存在，也不必遵守，他們也不願與同時代的其他地區的價值具有同一性，現代人喜歡表現個體性以及時時變異性，同時，他們強烈地以其工具理性和功利觀點對自然和社會進行其目標性的干預、改造和控制。

現代世界的現代性與本文大篇幅所論述詮釋的中國儒家傳統正好恰恰相對反。本文言及的宋明儒家以及地方民間社會中的鄉約族規的運作原則、方向，乃至於地方上的社區常規秩序，且再及於唐君毅論述的中國和儒家所擁有表現的農耕生活與文明中的天人合一和諧性質，儒學德教追尋認同的是在總體整全體中的人與天的合一、人與社區的合一、人與人的合一，所以，在生活運作上，以家族聚落為依歸，以鄉村社區為棲居，無論在朝在野甚至在天地，都是在道德的禮樂文制裏面安頓了個人；在其中沒有現代化下的個人主義(Individualism)，在個人主義的現代性中，社會大眾只有「分眾」、「小眾」而無「全眾」，而在傳統鄉村社區中，則其村眾是「全眾」的，如血緣村和地緣村之內，是同族為單一體或同鄉為單一體，前者是同祖之同姓之合村，而後者則譬如移民臺灣的泉州人、漳州人同聚而居為泉籍地緣村或漳籍地緣村。

現代世界還有一個特性，就是大都市化，地球愈來愈少自然鄉村以及與自然沒有斷裂的集鎮墟市，而是龐大無比的水泥鋼筋和柏油路團團圍絡的大都市愈來愈多且愈來愈大。世人居住、就業、生活在大都市中，其生命與心靈的「氣場」大有別於傳統的農耕大地之上的鄉村社區以及家族聚落或者那些與自然世界沒有割裂的集鎮。學者汪民安將現代都市與前現代鄉村加以對比，他說：

鄉村生活，屬於「共同體」(Gemeinschaft)，而都市，則是一個「社會」(Gesellschaft)。鄉村這樣的共同體是一個「自然意志」(natural will)主導的禮俗社會；都市則是一個「理性意志」(rational will)主導的法理社會。

鄉村這樣的共同體的標誌，是將先輩和遺產作為共同的根基繼承下來。它是牢牢地立足于地方的、面對面性質的團體。一般來說，鄉村社會是封閉的，內斂的，並飽有一

⁵⁴ (美)大衛·庫爾珀(David Kolb)著，臧佩洪譯：《純粹現代性批判》(北京：商務印書館，2004年)，頁21-23。

種持久的耐心。鄉村生活被安靜地束縛在一片固定的土地上，人們根據這片土地確定自己的認同，確定自己的語言、風俗和起源。〔……〕

鄉村緩慢、寂靜的整體性生活，同城市生活的碎片一樣的瞬息萬變恰成對照。在鄉村，絕對不會出現「人群中的人」，人面對的是鄰人和家族權威。正是現代性的都市動蕩，使得鄉村那些固定的東西——固定的價值觀，固定的生活方式，固定的時空安排，固定的心理和經驗，固定的社會關係——都消雲散了。

〔……〕如果說，前現代性主要植根於鄉村生活和宗教生活的話，那麼，現代性，將其全部的實踐力量，部署在世俗化的都市中——現代生活，既是世俗化的，也是都市化的。

如果說，鄉村生活主要被家族權威和宗教品質所銘刻的話，我們也可以說，都市生活主要是世俗性的物質主義生活，是充滿激情的旨在放縱的聲色犬馬生活。

〔……〕現代都市充滿活力地展現了其現代性面貌：瞬息萬變的商品、縱橫交錯的街道、密密麻麻的陌生人群。這些紛亂、喧囂、滾動的都市意象，不斷地將人撕成碎片，正如鄉村生活總是要將人納入整體中一樣。⁵⁵

這一段徵引的論說有點長，但是其中論述的鄉村與都市之空間和其群體的強烈對比，卻是十分令人驚訝。前現代的由「自然意志」而引生鄉村，所謂「自然意志」，是指鄉村的發生，是在其居民代代相傳累積的文化、習俗、信仰等傳統之中而逐漸組建而成，是一個整體性的生命生活共同體，是以禮俗為其核心，在其中每一位成員，都是根據其禮俗而參與共同體，所以，他們修築房舍是自己人共同修築；他們耕種農作是自己人共同耕作，他們婚喪之禮的進行是自己人共同進行，而他們既是建屋舍者也同時是耕農田者且又是禮儀一起參與者，他們的身份是鄉民，他們的有機整體的種種能力和資格，來自代代傳承而不需技術學校的學習和畢業，也不需執照契約和法律證件。然而現代的由「理性意志」而引生的都市，則是一個分化性的世俗性社會，是以理法為核心的，所謂「理性意志」，就是從理性而產生的知識專業的分工，所以都市人是各種職業的分工人，他是工匠就不是教師；是教師就不是機師；甚至同樣是醫生，但若是牙醫就不可以是外科醫師，而且他們分化下的專業性，乃是通過理性科技性的學院教育出來的，他們的執業則是依據法律契約獲得證照才有資格執行之。鄉村在傳統價值中凝聚，它是有機的共同體；都市則在現代性中分化，它是無機的數量體。

值得注意的是，傳統儒家在以往推行的民間德教，是鄉村性的，也就是在全眾型的鄉村，具有共同性價值核心和體系，儒學的道德倫理，容易推廣深植而有效果，於現代性的

⁵⁵ 汪民安：《身體、空間與後現代性》（南京：江蘇人民出版社，2006年），頁123-124。

都市空間和生態中，它不易平順暢遂，因為現代化的都市文明，不再有全眾型市民，且又加上其高度的流動性，故不容易具有共同性價值核心和體系，儒學的道德倫理之教育推展，很難有效地著根。儒家常道是產生於中國傳統農業文明的土地和聚落之智慧，它面對現代化下的都市空間，喪失了一個自然的「氣場」來支撐攤架傳播施教的境域，這點情形很像西方的基督宗教在世俗化浪潮沖蝕下，教堂和教會遭逢急遽衰敗的危機，神職人員的地位掉落，上帝從人間退隱。儒家在現代的都市中，也一樣失去了文廟、書院、學堂、私塾、宗祠、賢良祠等重要的教化空間，也失去了傳統的儒生團體可以在民間擔任儒師以推展德教。換言之，儒家的土壤是農耕文明，是鄉村、是家族，一旦邁入工商業文明，儒家的土壤就被時代狂飆襲捲而去，這是儒家在當代面臨的最大困難和危局。儒學德教如何不再依附於家族聚落以及鄉村社區，而在大都市的流動、變易、分化的空間和人群中能夠發出生生剛健的蓬勃教化之力量，是儒家能否貞下起元的契機，絕不能以為在學術研究上看起來很發達就是儒道的復興，也千萬莫以為儒學在大學的相關學系中有其課程就是儒道的發達，以繁多性小眾和流動性群眾為主體的現代大都市，其生態性質其實不利於傳統的儒教，因此，我們應該認真嚴肅思考如何規劃並且聯合在都市大樓社區中的儒學德教會講的講師和場地，綜合地為社區民眾講說大小傳統中的儒家常道慧命，同時也根據儒家倫理來規劃、舉辦社區的文化活動，讓現代儒者以此方式邁進並參與現代都市的民間動脈而同其呼吸、休戚與共，庶幾才能有成。

六、結語

雖然現代化的都市空間結構和社會形態，其分化性、個體性、流動性、世俗性不利於傳統儒家德教之實踐，但我們也必能發現現代化和全球化在全世界產生的人性異化和迷失的嚴重弊病，與全球倫理（global ethics）具有深刻且長遠關係的世界大教，如佛教、基督宗教、儒教、道教、伊斯蘭教等，其等含容具有深刻恆常的宇宙、生命、心性之智慧，也被上言大宗教的哲人以及許多有識之士重新提出，希望經由全球全人類的再啟蒙教育，而能讓世人回歸合一、和平、寬容、理性、道德的本質。⁵⁶而全球倫理中的儒家德教之恆常智慧，對於當代人類和世界之存在意義，就依然有其不可輕忽或拋棄的重要性。譬如就當

⁵⁶ 關於呼喚並振興全球倫理，同時，在此脈絡中給予傳統儒家智慧和德教一個新的詮釋，是當代新儒家重要儒者劉述先晚近多年來的主要關懷，請參閱劉述先的專著，譬如《全球倫理與宗教對話》（臺北：立緒文化事業有限公司，2001年）、《儒家哲學的典範重構與詮釋》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2010年）。

前愈趨嚴重的環境危機而言，儒家本有的陰陽諧和形態的「天人合一」、「天人一本」的環境倫理，就成為全球文明返本開新的一劑良方。⁵⁷再者，儒家之實踐有三層，一是政治層的儒家，此層是中國政道與治道大體以儒家思想為原則，譬如漢武帝復古更化而在國政上獨尊儒術即是；一是社會層的儒家，此層是中國民間社會通過儒家而建立眾民生活的禮俗規範，譬如中國民間的宗族禮制即是；一是個人層的儒家，此層是中國人之心性修養及生命依據的根本信念，以儒家為核心，譬如歷代聖賢和君子之人格風骨即是。隨著全球化和現代化浪潮的劇烈衝擊，上述三層的前兩者，已遭受侵蝕而頹敗，但是第三層，乃是人之所以為人的最核心底層的根本，在儒家之關鍵詞言之，就是仁心、良知，這個核心底層的根本，不必非在傳統鄉村社區才能教化、招喚、提撕，其在都市社區也是隨順而「仁遠乎哉，我欲仁斯仁至矣。」也就是說，個人本有的仁心、良知的自我作主，實在不需要依附一定尺度的空間結構或性質，它是隨時隨地可以予以啟發而振興的。因此，儒家的當代德教之實施，就請從及身周遭的親朋、同事、鄰居的本心本性之啟蒙引導之當機教育做起，以同心圓由內向外層層擴充之方式而貞下起元。

⁵⁷ 中國三教的空間和環境思想和倫理，是筆者長久關心的議題，最近發表的相關論文有：潘朝陽：〈當代環境危機與中國古代儒家的環境思想〉，收於林建甫主編：《全球化時代的王道文化、社會創新與永續發展》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁73-100。潘朝陽：〈當代世界環境危機與困境的儒家關懷〉，《儒教文化研究》第20輯（首爾：成均館大學儒教文化研究所，2013年），頁237-254。

徵引文獻

古籍

- 北宋·呂大臨：〈橫渠先生行狀〉，收於北宋·張載：《張載集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁381-384。
- * 北宋·周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，2010年）。
- * 北宋·張載：《張載集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年）。
- 南宋·度正：《周敦頤年譜》，收於北宋·周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，2010年）。
- * 南宋·陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，2012年）。
- 南宋·楊簡：〈象山先生行狀〉，收於南宋·陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，2012年），頁387-394。
- * 元·脫脫：《宋史》，楊家駱主編：《新校本宋史并附編三種》（十六）（臺北：鼎文書局，1994年）。
- 明·王守仁：《王陽明全集》（臺北：考正出版社，1972年）。
- 明·永樂皇帝集編：《金剛經五十三家集註》（臺北：考古文化事業公司，1986年）。
- 明·黃宗羲，清·全祖望補修：《黃宗羲全集》（第四冊）（杭州：浙江古籍出版社，2012年）。
- 明·錢德洪：《王陽明年譜》，收於明·王守仁：《王陽明全集》（臺北：考正出版社，1972年）。
- * 清·周璽：《彰化縣志》（臺北：大通書局）。
- 清·楊桂森：〈白沙書院學規〉，收於清·周璽：《彰化縣志》（臺北：大通書局），頁143-146。

近人論著

- 王天恨述解：《四書白話句解》（臺北：正一善書出版社）。
- * 吳震：《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年）。
- * 汪民安：《身體、空間與後現代性》（南京：江蘇人民出版社，2006年）。
- * 唐君毅：《人文精神之重建》（香港：新亞研究所，1955年）。
- 陳支平：《近五百年來福建的家族社會與文化》（北京：中國人民大學出版社，2011年）。
- 陶俊：〈陸氏宗族倫理思想探微〉，收於張立文、(日)福田殖主編：《走向世界的陸象山心學》（北京：人民出版社，2008年），頁475-488。
- 張實龍：《楊簡研究》（杭州：浙江大學出版社，2012年）。
- 劉述先：《全球倫理與宗教對話》（臺北：立緒文化事業有限公司，2001年）。

- 劉述先：《儒家哲學的典範重構與詮釋》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2010年）。
- 潘朝陽：〈當代世界環境危機與困境的儒家關懷〉，《儒教文化研究》第20輯（首爾：成均館大學儒教文化研究所，2013年），頁237-254。
- 潘朝陽：〈當代環境危機與中國古代儒家的環境思想〉，收於林建甫主編：《全球化時代的王道文化、社會創新與永續發展》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁73-100。
- 錢穆：《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，2014年）。
- * 謝重光：《閩西客家》（北京：三聯書店，2002年）。
- * （美）大衛·庫爾珀（David Kolb）著，臧佩洪譯：《純粹現代性批判》（北京：商務印書館，2004年）。

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- David Kolb & Zang, Pei-hung trans. *The Critique of Pure Modernity*. Beijing: Commercialpress, 2004.
- Lu, Jiu-yuan. *Lu Jiuyuan Collection*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2012.
- Tang, Jun-yi. *The Reconstruction of Humanity Spirit*. Hong Kong: The New Asia Institute of Advanced Chinese Studies, 1955.
- Toqto'a. *The History of Song*. Taipei: Dingwen, 1994.
- Wang, Min-an. *Body, Space and Post-Modernity*. Nanjing: Jiangsu Renmin Press, 2006.
- Wu, Zheng. *Study of Tai zhou School*. Beijing: China Remin University Press, 2009.
- Xie, Chong-guang. *Hakka in Western Fujian*. Beijing: Joint Publishing, 2002.
- Zhang, Zai. *Zhang Zai Collection*. Taipei: Hanjin Culture, 1983.
- Zhou, Dun-yi. *Zhou, Dun-yi Collection*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2010.
- Zhou, Xi. *History of Zhanghua County*. Taipei: Da Tung.

Confucian Folk Moral Education and its Difficulties in Modern Society

Pan, Chao-yang

(Received July 10, 2014 ; Accepted November 12, 2014)

Abstract

Confucians has been promoting moral education since Confucius' time. Neo-Confucians carried forward this tradition, which thus became the fundamental principles of Chinese cultural education, and this was also the case for Taiwan during the Qing Dynasty. This article shall firstly discuss some of the major Neo-Confucians' practices of folk education, then will focus on how Confucian moral education had been proceeded through various social-educational systems. Meanwhile, the crisis of Confucian moral education in the wake of modernization and urbanization, and some possible preliminary solutions to it, will also be examined by the end of the article.

Keywords: Confucians, moral education, Neo-Confucians, folk society, Academies (Shuyuan), local regulations, family clan, ancestral hall, modernization