

羅整菴的經世思想與其政治社會背景

鍾 彩 鈞*

關鍵詞：羅欽順 宋明理學 經世思想

一、前 言

筆者曾對羅整菴（1466—1547）學說做過研究，以為在理氣論、心性論與工夫論上，整菴都有其特色，但基本上仍是本於程朱舊說，針對當時新思想（以心為主的陳白沙、湛甘泉、王陽明學說）加以辯難，並轉而對程朱舊說有所修正。筆者的結論為：整菴的思想是折衷論形態的，並沒有很大的創造性。^① 本文將探討整菴思想的實用面，也就是經世思想，並儘量和其政治社會背景相聯繫。

整菴的出身，用大陸學界的術語，是「官僚地主階級」。^② 《整菴存稿》諸文以應酬文章為主，但仍能反映整菴所關心的幾個問題。第一是教育，整菴曾

* 本處研究員。

- ① 拙作：〈羅整菴的理氣論〉，《中國文哲研究集刊》第6期（1995年3月），頁199—220；〈羅整菴的心性論與工夫論〉，將發表於《鵝湖學誌》。
- ② 整菴父親的傳記記載著：「羅用俊，由鄉薦歷官南京國子助教，身先表士，教立行尊，以子欽順貴，封吏部右侍郎，致仕。歸二十年，好學一如少壯，卒年八十七。子三人俱舉進士，長欽順官尚書，次欽德官憲史，次欽忠官大中丞，德子理登進士，時稱『鳳林』云。」《泰和縣志·羅用俊傳》（臺北：成文出版社，1989年景印乾隆18年刊本），卷20，頁13下—14上。可見其家庭和Political的密切關係。

任南京國子監司業數年，頗用心整頓學風，並對教育提出自己的看法。第二是對官職的性質與責任的檢討，整菴長期在南京任官，南京自永樂以後為留都，其體制與北京重複，職責則為北京所吸收，因此除國子監外，政事頗為清簡，而成為有前途的官員養其聲望以待大用的場所。^③整菴在南京，除了用功研究儒學之外，並本於官場中見聞與思考，討論官制的沿革及其職責。第三，家族制度及其生活。整菴自二十九歲中進士至六十三歲致仕，三十四年的仕宦生涯中，卻有十五年的時間，因為革職（因忤劉瑾）、守喪、請假，而居住江西泰和家中。自退休至去世，又有二十年的家居時光。長期家居所作的應酬文字，頗能反映當時的家族制度與生活。因此，《整菴存稿》包含了不少政治史、社會史的材料。然而，就筆者涉獵過的幾篇研究中國近代家族的論文而言，尚未見有利用此書者。因此本文對研究中國社會史的學者，或者能有一些提供資料的作用。

筆者涉獵的幾篇論文主要是大陸學者在一九八〇年代寫的，在大陸，由於政治形勢的影響，「官僚地主階級」在學術上一直是討伐的對象。到了八〇年代，有些學者作研究，仍認為「存在於人們頭腦中的封建的宗法思想和家族觀念，並沒有完全肅清，而且還常常跑出來危害我們」，^④因此還是以清理批判

③ 「留務素稱繁者，太學與焉。」〈送大司成馮濱王先生序〉，《整菴存稿》（臺北：臺灣商務印書館，1986年影印《四庫全書》本），卷5，頁4下。「南京文武諸司，其職務多簡。凡有官君子，每朝視事或不過數刻即罷。」〈贈督府都事貢君考績序〉，卷5，頁25下。「今南京臺省百司皆國初所置。自京師視之，無異制焉。至於設官，則北為詳南為略。蓋天下大政皆自京師出，而南京直以根本地重，諸司惟一二常務是釐，其官之不必備，固其宜也。以不備之員，猶多閒暇之日。故凡才猷學識聲華器局，卓出於一時者，繫官南京，稍久則天下皆以為不盡其用。一旦易地而處，雖未知其用果能得盡與不，而君子道長之漸、朝廷用人之公，不有以丕慰天下之望乎！」〈送南京少司徒王公入為少宰序〉，卷6，頁2下—3上。

④ 引自徐揚杰：〈宋明以來的封建家族制度述論〉《中國社會科學》1980年4期（1980年7月），結論部分。

爲出發點的。這樣固然可以跳出官僚地主階級的意識框架，從外部來作批判。但他們往往把官僚地主階級的倫理思想，簡單地認爲是一些欺騙被剝削者的言論，也是片面的看法。因爲這些倫理思想常反映了維繫這種制度的精神及其積極意義，應該同樣加以重視。本文以整菴思想爲主，也就是介紹整菴對當時政治社會制度的意義一些理解，或者也有參考的價值。

整菴是明代程朱學派的代表人物，其思想固然沒有程朱的原創性，然而卻可說是程朱思想在明代政治社會的應用；^⑤而整菴對程朱思想的修正也可以說是和明代政治社會相調適的結果。我們可以說他是誠懇認真的面對自己的時代的人，其學說的價值應該也可以從這裏考量吧！

二、士的教養與程朱之學

（一）學校教育與其流弊

整菴的自我意識是一種士人意識。他在〈送大行人歐陽君序〉一文，有云：

天下之民有四，士其一焉。士亦民耳，而獨貴於農工商者，命於天者厚，修諸己者備也。天之生此民也，降衷惟均，然而往往擢孤秀於羣庸，寓獨靈於眾塞，故其知覺特異，器能亦殊，而所業者有以極天下之精，所任者有以極天下之大。其於耕稼之勞，鄙賤之事，非徒不屑，亦所不暇；非徒不暇，正亦不必親也。夫在彼者皆我所不爲，在我者皆彼所不能，豈不有命存乎其間哉？（《整菴存稿》，卷3，頁10下—11上）

整菴的士人意識，是把士視爲精英，於是不暇亦不必如農工商般做勞力之事，

^⑤ 如整菴論學者羅冰玉的學問：「公之爲學，一宗程朱。務明諸心，以爲發揮事業之本，雖汎覽載籍而不爲徒博。」〈北上稿序〉，卷8，頁25上。這段話反映著：在一種學問已經成爲正統後，所面對的是如何應用的問題。

而是從事勞心治人的工作。整菴所謂「有命」，是就天生稟賦的不齊而言，而不就生來的階級差別而言，這點恐怕和士人須通過科舉考試一關有關係。天命既然給士人特殊的能力，也因此而給了士人政治的責任。於是身為士人，必須努力從事於學問與修養，以期無負天命的托付。因此整菴接著說：

受天命以為士，然而自修之不力，亦將無以異於蚩蚩者矣。夫禮以立其本，義以達其用，此士之所當自力者也。故學所以學此也，仕所以行此也。始於言行之常，而極於神化之妙，時而達焉，則彼三民者皆將賴我以生，而不得不為吾役。時而窮焉，則美實之在我者固無損，敬愛之得於人者亦無間也。夫安得不貴乎！（卷3，頁11上下）

這段文字顯示士以修己治人為教養的內容，注重普遍的知識、能力、情操的培養，是典型的人文教育，而不是專門的職業訓練。而這種精神和孟子所提出的士的理想——「勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人」，「得志澤加於民，不得志修身見於世」^⑥——是一脈相承的。

可以說，整菴思想主要代表著士人意識，而其心目中的學問理想是由修養而發於事業的經世之學。整菴以為宋代的理學傳統便是這種學問，也是宋代以來書院盛行的目的所在，然而真能達到此目的的又是何其罕見。他在〈雲津書院集序〉中說：

自宋室南遷，朱張二三大儒相與講明理學以為天下倡。近本周程之緒論，上以接乎堯舜精一執中之傳。四方聞風而興者實繁有徒，而書院之建亦由此日盛。然而因人以立門戶也易，由己以躋堂奧也難。是非道之難明，善學者之難得爾。蓋或以利祿分其志，或以言語文字膠其見，或以虛無寂滅之說亂其真。競枝葉而遺本根，尚空談而略事實，皆未必其

^⑥ 引文分見於《孟子·滕文公上(4)》、《孟子·盡心上(9)》（臺北：藝文印書館，1974年影印阮刻本），卷5，頁10下—11上；卷13，頁4上。

有以自得，其於聖人經世之大用又安得而輕議也。然則吾儒之學，求之其可以不一，講之其可以不精哉！（卷9，頁1下—2上）

整菴指出的學弊中，逐利祿的，其心術已失，是不必說了。主言語文字的是「競枝葉而遺本根」，好虛無寂滅的是「尙空談而略事實」，聖人的經世大用是不墮兩邊的中道，就是重本根而不溺於虛無，詳事實而不流連枝葉，一種體用一貫的學問，而宋代的程朱之學正是其典範。

雲津書院是宋理宗時泰和的一間書院，明代已無遺跡，只餘一些相關的詩文。在明代，儒家教育掌握在國家手裏，如兩京國子監和各府州縣「儒學」。^⑦

整菴曾負責南京國子監，他的教育思想在幾篇「儒學」記中表現出來。在〈萬安縣重修「儒學」記〉中，他指出明太祖建學的宗旨：

洪惟我太祖高皇帝受命之初，即以建學育才爲第一義。蓋將俾百千萬世永有賴焉，與造化相爲無窮者也。學校之教，大抵先經而後史，祖孔孟而宗程朱，至於諸子百家，則亦隨其力之所及而博觀焉，以考其是非得失之歸，而定夫取舍之極。務明其體以適諸用，是惟聖祖建學育才之大旨也。列聖相承，所以敦崇而風厲之者無或不至。是以百六十年來，士有定志，庠序有正業，異端邪說舉無所入乎其間，敦厚者德以之崇，通明者才以之廣。公卿百執事之選，佐理承化之功，亦旣屢得其人而顯收其效矣。（卷1，頁11下）

由這段文字看來，程朱理學是明開國以來儒學教育的指導思想，而教育宗旨是先端正士子的思想，然後再講求博文與致用。學校的目的在爲國家培養思想純正而有行政能力的官僚，所以說公卿輩出、治化日隆。但這種致用的目的正把程朱之學導向經世之學一途。

正如前引〈雲津書院集序〉談到學問的歧途一般，此文也論及學校所面臨

^⑦ 以下用加引號的「儒學」表示當時的官立學校，以免與作爲學派的儒學相混。

的類似的歧途：

然士之進用必由於科目。本末輕重之分有所未察，則其所汲汲焉者，鮮不在於記誦詞章。體之弗明，弗暇計也。豈不失之陋哉？世之君子或病其然，欲從而振起之，意亦善矣。至考其所以為學，往往脫略章句而注心玄妙，巧立宗旨而妄議先儒，又豈非所謂智者過之已乎！（卷1，頁12上下）

整菴的話顯示了「儒學」所出現的問題。「儒學」的目的本為了培養有體有用的官僚人才，但在科舉取士的制度下，很容易變成科舉預備學校，這種情形古今都是一樣的。於是原來以程朱思想為指導原則的經世之學，流為專駑記誦辭章的利祿之學。這種筆下聖賢文章，心裏卻是功名利祿的作法，使得程朱之學形式化、虛偽化。英俊之士感到不滿，便以回到自己的本心的方式來矯正其弊。陳白沙、王陽明學問的興起，皆與此有關，^⑧然而整菴以為他們是「智者過之」。整菴面對著這種危機，採用的則是保守的方法。程朱之學合於聖賢，因此流於記誦辭章固然不當，脫略章句注心玄妙，也是矯枉過正的作法。他以為，救正程朱之學流於形式化虛偽化的辦法只有一種，就是恢復程朱之學的真精神，而這真精神就是博文約禮的經世之學。

（二）博文約禮的經世之學

程朱之學是怎樣的學問呢？整菴概括地說：

求其克紹孔孟相傳之學，粹然一出於正，其惟濂洛關閩。諸君子之於道，無所不備也，極無聲無臭之妙，而不離乎日用之常；窮天地萬物之遠，而皆攝於

^⑧ 柳詒徵描述明代「儒學」與書院消長的情況說：「宋元之間，書院最盛，至明而寢衰。蓋國學網羅人才，士之散處書院者，皆聚之于兩雍，雖有書院，其風不盛。其後國學之制漸隳，科舉之弊孔熾。士大夫復倡講學之法，而書院又因之以興。」見氏著：《中國文化史》（臺北：正中書局，1971年），中冊，頁368—369。

方寸之地。表裏洞徹，左右具宜。（〈月湖文集序〉，卷8，頁14上下）

所謂濂洛關閩，主要還是指程朱之學而言。整菴以為程朱之學繼承孔孟的正統，其特色是本末一貫、內外兼盡。因此玄妙與日用、天地與方寸，皆無所偏廢。不過，在經世之學的方面，則側重博學與日用實踐，用傳統的術語，就是博文約禮。

整菴有〈送大尹胡君濟時還任錢塘序〉，有云：

蓋必窮事物之理，通古今之變，然後可以擴充其猷為；必明義利之分，秉固窮之節，然後可以堅定其操守，此君子所以貴乎博學而尚志也。

（卷3，頁2下—3上）

博學篤志顯然是為了政治上能夠有為有守，也就是以經世為目的。博學為了有充足的知識以應付政治事務，篤志指個人對道德行為的堅持，與約禮同類。

整菴〈送南京少宰石公入為少宗伯序〉云：

君子之學，有以明其體，必有以周其用。禮樂法制、工虞教養、錢穀甲兵，其為事雖有精有粗、或巨或細，無非一理而已。能於此而不能於彼，通其一而不通其二，其為用有所不周，則其體之未明也，固不容掩。（卷6，頁1上）

整菴其實是以「周其用」來證明「明其體」，而在經世之學上，「用」包括了一切實務知識。整菴以為事物是以「理」來貫通的，因此不應在巨細精粗上取捨，更進一步的要求就是各種事物的無不通曉了。當然我們可以說，一人之身不可能無不通曉，而且事務可以分工，也不必無不通曉。整菴並不是不了解這種情況，他所指的是最高標準，而且官職是遷轉不常的，不妨有專業以上的知識，乃至綜覽全局的知識。^⑨

^⑨ 整菴有〈送太守高君之任九江序〉，談到官職的通與專：「夫天下之事，惟宰輔得以行（續下頁）」

至於約禮方面，約禮就是守規矩。他在〈送武平掌教段君之任序〉中說：舜命契曰：「敬敷五教，在寬」，此萬世爲教者之則也。穆王之命君牙則曰：「爾身克正，罔敢弗正」，此萬世爲教者之本也。身之克正，敷教之克敬且寬焉，而人不相與化服以歸於中正，而成其爲可用之材者，未之有也。然舜之所謂寬，本欲因其人之材質所宜，不強其所未及，而優游以俟其化。蓋不舍乎規矩，自從容於規矩之中。豈如今之所謂寬者，弛衡縱勒，任其放逸自恣，遂至於爲所不爲也哉？（卷3，頁17上）

其身正，然後能教人守規矩。舜之所謂寬，是薰陶感化，使學子逐漸合於規矩，並非放恣於規矩之外。「歸於中正，而成爲可用之材」，以爲其身正，然後能發揮政績。這是整菴一貫的觀念，在下文還將提及。

總而言之，博文與約禮雖分兩項，卻本於同樣的思想：就是理在事上，精粗本末無二致。這是整菴對程朱思想的掌握。在經世之學的應用，則是知識應當鉅細靡遺，行爲也要一絲不苟。

三、程朱思想的政治實踐

（一）學與政的結合

現在討論整菴思想和政治環境的關係。在程朱思想位居正統的時代，整菴作爲一個重要的支持者，所考慮的主要是應用問題。政治家能從事學問，其氣

之，臺諫得以言之。外此雖尊居卿佐，猶各局於一職，欲咸其澤於天下，未可得也。」職位遷轉，由專業走向兼通，也是很可能的：「以君才志，得大郡而治之，肅羣吏以阜悉民，運訃謨而迪嘉績。美實茂著，大任攸階。則今日之專，固異日之咸也。」卷3，頁25上下。又按，王陽明的〈拔本塞源論〉面對同樣問題，而主張心與天地萬物一體，則可以視人之能若己能。於是人在才能上只須專精，然而卻能和衷共濟、互通有無。

象自然不同。整菴論君子之爲政說：「出於天資者，寬厚嚴明，往往成章，而或少深長之味。出於學力者，簡淡平易，初未嘗取快人之耳目，而自有悠然篤實之光。」所以「爲政者不可無學也」（〈送歐陽誠之出守肇慶序〉，卷5，頁16下）。但從另一個角度來看，思想在與現實結合時，是否還能保持原來的理想性？這更是整菴所關心的問題：

聖學黜計功之心，王政嚴考績之法。然則學與政，其道固不同耶？愚不能無惑也。蓋嘗聞之，宇宙間事皆吾分內，而莫不有定理。循其理而應之，凡以盡吾職分之當然而已。夫豈容一毫計校之私耶？然而理得則事成，事成則功於此乎在。是雖無所期於先，固自有以徵於後也。王者立政，分人以職而厲之事，而屢省其成，寧欲有加於分外耶？亦惟觀其事理之得失何如，以別其人之賢否云爾。此聖學之與王政所以爲合內外之道，而君子之功所爲異乎十禽之獲者歟！（〈送太常少卿李公考績詩序〉，卷4，頁6上下）

聖學與王政有講究功利與否的差別，整菴對此點有清楚的意識，而力圖結合二者不同的取向。事實上也是經由這種結合，理學才能在政治上得到應用，而得以擴充其影響力。關於結合的方式，整菴以爲聖學與王政是合內外之道。爲聖學者以盡事理之當然的態度來從事官職，而無計功牟利之心。而王政的考績不過是證明事理的得失、人才的賢否，這是與聖學相符的。整菴在此處肯定了內與外的一貫，或者說，道德與功利、理與氣的一貫，這是他通過應用的思考而調整了朱子學說。

筆者在討論整菴的理氣論時，曾指出整菴以理氣爲一，其理論效果是理遍在於一切事物。^⑩ 這點推演到政治上，便是從政者普遍的責任觀。他說：

天人之相勝，吾嘗聞其語矣，然不免於二之。夫天固不外乎人也，是故

^⑩ 〈羅整菴的理氣論〉，同註①，頁211—212。

推其數殆不可勝窮，循其理則不容少易。凡人之所爲，即天之所以在也。是故人事得而天降康，人事失而天降亂。非相勝也，乃相應也。雖其窮極之際、轉移之機，若有莫之爲而爲者，然亦未始不因乎人。故君子之仕也，小一邑一郡、大一方、又大而天下，苟其責任在己，必惓惓焉惟治安是圖，以爲斯民立命。一有敗證，固將反躬自責而勉圖後效。其敢諉諸天數，謂吾力不能勝乎！（〈送少參張君之任湖藩序〉，卷4，頁21上下）

整菴主張天人相應，而非相勝。天數固然不可勝窮，不可逆料，但理既一定而不可易，從政者無處不可循理，且因此能得到有利的效果。這是把人提高到天的位置，人的行事皆有天的結果，這就像前段所說的道德與功利、理與氣的一貫。在政治實踐上，這種一貫說的意義，是要官員完全負起政治成敗責任。

（二）議論、理、法

整菴的許多討論反映了他關心法的問題。法指制度、法律、規則等大大小小的規定，從整菴的評論來看，當時的法似乎太多而僵化，以致限制了政治的效能。整菴對法是肯定的，然而也考慮如何救濟法之窮途。我們從這些地方看出程朱之學的影響，以及他對程朱之學的修正。

整菴說：

夫議論不一，則其取信於上也難；厥孚未交，而太平之效恐未可歲月冀也。……蓋天下之理，公則一，私則二三。人皆忘其有我之私，而惟理之是順，則所以發上下之志，成久大之業，自然之應，固有不容已者，豈待勞心於智數之末，以嘗試遷就於其間哉！（〈贈少宗伯吳公北上詩序〉，卷7，頁6上下）

吳公將北上任禮部右侍郎，整菴贈行之言如此。廟堂之上討論政令，必然是意見紛起，然而必有一條最合適的軌道，使政令能夠推行成功，整菴以爲這就是

理，這是自然而非人爲的（與我們今日以協調、妥協爲人爲者不同）。議論的目的是尋得此理，因此討論時必須誠信相交，以求歸一，而得到這個理後，又須忘有我之私，而惟理是順。這是程朱的理觀念在政治上的應用。整菴又有〈送江西僉憲王君之任序〉一文，論地方首長如提刑、布政、副使、僉事，雖然其位不同，但同任一方安危之責，故必以同心一德爲貴。假如二三其德，使趨走之吏茫然不知勸戒所在，則政令龐雜，民受其害。如何同心一德呢？整菴說：

夫人之所見不必皆同，就不同之中而精擇之，必有至當歸一之論，是爲天下之公理。理之所在即善之所在，雖在芻蕘之賤、趨走之吏，且當從之，而況於同列乎？夫善固自我作，有所未至而人焉是從，其善豈不在我？作之不已而從之不貳，則吾之善有不可勝用者矣。於以正人之不善，雖小人其有不革面者乎？（卷5，頁19上下）

意見歸一是透過衡量各種異議而得的，然而卻以爲這是自然的天理，不是人爲的。一方面，天理是固定的觀念；但另一方面，整菴的政治經驗卻告訴他，如不能容納異見，乃至採及芻蕘，以進求至當歸一，僅知從上加以強制，必然有扞格難通之處。所以在固定的框架下，其內涵卻有更大的開放性。於是我們看到，一方面是理觀念應用到政治上，另一方面實際的應用又轉而帶來理觀念的修正。

規則的固定形式是法，而政治維繫與運作也都靠法。整菴既把議論歸一視爲理，則法和理更容易同一化了。他在〈贈侍御羅君考績序〉中說：

憶弘治庚申，君以丙辰進士授興化推官，余嘗贈之詩，其卒章云：「珍重案頭三尺法，功名何止百年期」，蓋期之者遠矣。……乃其終身所當奉以周旋者，法而已矣。自古名臣碩輔，功高當代、名著青史，類多以守法稱。夫法雖人爲，莫非天理。守法無愆，則天下之理得。孰有天下之理得，而功名之盛，後世有間然者哉？（卷5，頁20下—21上）

根據整菴對規矩的尊重以及「理在事上」的清楚主張，其進而認為「法雖人為，莫非天理」是毫不奇怪的。這是一種肯定現存體制的保守性格，然而，正如前述整菴的天理在固定形式下，其內涵有靈活的一面一樣；他在「珍重案頭三尺法」的前提下，也有變通的一面。

（三）德以濟法之窮

明代的法令制度並非全然合理，而原來合理的，也常因時移勢易而變的滯礙難行了。今天常論的明代中央集權之弊，整菴就已經感覺到了，這就是「法」出了問題。對此，他有甚麼建議呢？他在〈送太守葉君之任福州序〉中說：

自秦罷侯置守，至于今因之，上下千數百年，有天下者未嘗不與守共治，得人之效概可見矣。然其權任有輕重，則所以爲之者不無難易之殊。（按，以下論自唐以來，守皆受中央巡察官的監督，至於今而愈甚）……然則爲守於今日，其難易可知已。抑將何以處之乎？蓋先聖之論治民，必先獲乎上，至求所以獲乎上之道，則歸於明善誠身。孟子亦言：「至誠而不動者，未之有也。」今之君子無不習聞是說，顧以爲迂遠難用，而常喜用智術以僥倖於其間。蓋直未及尋，而所枉者爲尺亦已多矣。……（葉君）務實而不崇虛名，循理而不任私意，蓋吾黨之所推敬焉者。往率是道，勿渝勿怠，能同能異，而一無所苟，上下惡有不協，政理惡有不成者哉？夫如是，則所謂卓然有可紀之績者，其在君矣。（卷6，頁8上一9下）

這段文字反映的問題是：明代的官員須受制於嚴密的文法、或來自中央的種種監督，每每耗神於虛文，而不容易有實績。整菴根據《中庸》、《孟子》，指出應該以至誠來感動上官，而不在虛文與智術上作工夫。也就是「務實而不崇虛名，循理而不任私意」，如此才能協同上下而有政績。據此，整菴的想法是以儒學的真精神來解決當時政治流於形式化投機化的困境。

葉君是地方官，就中央監察大員而言，儒學對他們也有同樣的意義。整菴在〈送副都御史范公巡撫雲南序〉中說：

夫何一二年來，災異頻仍，景象蕭索，此毋乃貪殘之吏，豪猾之黨，恣爲民害，民率以其愁苦不平之氣積、傷陰陽之和而致然歟？然則今日所以慰藉撫循其人，與之厚其生、和其氣，俾禎祥日至，災異日銷，當何如其用心也？蓋聞轉移感動之機，不在乎他而在於德。公茲執其常德以往，一言一動，率由中出，凡地望與公相埒者，孰不勸而思齊？榮辱惟公所制者，孰不仰而承式？夫如是，則左右前後孰非德鄰，相與心公之心以見於行事？其於民康物阜，固可坐而致也。（卷6，頁15下—16上）

這裏說的是中央監察大員，以其德感召同僚與下官，激發他們相同的內在之德，從根本上轉移官吏的德，以達到改善人民生活的結果。整菴只憑著德而企圖整飭官箴，似是很單純的想法。然而這段文字背後似乎反映了當時文法甚密，上下都動彈不得的情況。地方官固然是苦於中央的掣肘，然而文法愈密則逃之愈巧，也令中央官無可奈何。因此，與其束縛或規避於文法之中，不如一本於德，上下以至誠相感，共同爲民生致力，而減輕文法的消極作用。因此整菴的德治政策就算不那麼有效，也不必僅以迂論視之。可以說，整菴是在僵化的明代政治中，以儒家的精神重新注入活力。^①

（四）法的變通

本文首論整菴的士人意識，自視爲勞心的治人者，而視農工商爲治於人

^① 這裏可以補充的是，「明善誠身」的修養除了精神感召外，也有相當實利的一面。整菴屢指出官員在控制吏胥、糾彈不法、搏擊豪強時，如果持身不正，就不可能順利施行。參見〈贈太守張公之任吉安序〉，卷3，頁3下；〈贈侍御楊君奏績序〉，卷4，頁24下；〈贈侍御張君考績序〉，卷5，頁21下；〈贈浙江按察司僉事胡君之任序〉，卷6，頁11下。

者。然而整菴從政治實踐出發，知道治人與治於人是相依存、相協調的關係，於是在法的推行上是有彈性的。筆者以為其思想基礎在於肯定人民之善，不僅視為待治者而已。他說：

斯民也，三代之所以直道而行也。……夫世有古今，而斯道之在人心則一。上之人苟得其道，雖蠻貊且將率俾，而況於吾民乎！故夫不以三代之民視吾民，是不以三代之為民上者自處也，亦無所貴於學道之君子矣。（〈大尹黃侯還任萬安序〉，卷6，頁24下—25上）

因此為政不是從上向下強制，而須注重人民實際上的需要。他說：

蓋聞君子之為政，要在合於人情，宜於土俗，而必於朝廷之法無所戾，於聖賢之道無所違，乃為盡善。彼違道以干譽者，已不為君子所與；若夫厲民以自植，置法守而不顧，則所謂何足算焉者也。……故夫道也法也俗也情也，斟酌之，稱之量之，觀其會以求其通，灼見其可行也，而吾無所容其毫髮之私，於是斷然行之而不惑，雖蠻夷未有不率服者。此其所以為君子之政也。（〈送閩藩少參魏喬儀之任序〉，卷6，頁22上）

道與法是在上的規範，但俗與情則是在下的需求。政治需斟酌四者，而不容有毫髮之私，才能達到至善。他又認為：

世之樂因循者類以文法為解。夫朝廷之法雖密，而所以潤澤乎其間者未嘗不付諸人，苟一惟文法是拘而無能潤澤，則夫守文奉法，夫人皆可，又奚必窮經學古，出自高科者，然後為足用哉？（〈送福建左參政劉君之任序〉，卷3，頁18下—19上）

總之，在承認法令過密之際，卻強調官員因本著實際情況加以「潤澤」，也就是變通。地方官和人民最直接的關係是賦稅，整菴的看法是：

催科之政，惟平乃善。夫所謂平者，豪強不得以苟免，貧弱不至於見侵。惟正之供取必以其時，其非時之調發，必不得已，則審其輕重緩

急，而通融之有術。如是而已矣。（〈送太守程君之任衢州序〉，卷5，頁9下）

從這段文字看，正稅和臨時的苛捐雜稅都是法。前者固然是依時收取，對於後者，全放則無法支付國用，全收又使民不聊生，於是整菴主張「通融之有術」這通融顯然是法令和民生相協調的結果。

整菴又有〈贈按察僉事翁君之任廣西序〉（卷3，頁22上），以為廣西是偏遠地區，人民為獠獍與中原逋逃，而官吏的品質亦差。按察廣西，須知「法有所不可盡者」，對官民宜「矜恤保持，遂其長而略其短」。公以服吏民之心，恕以通吏民之情，使良吏日多、姦民日遠，羣蠻聞之，亦將革心向化。在〈送侍御范君清戎江右序〉（卷6，頁16下）中，整菴論清戎之要。清戎是清查衛所軍士缺員，整菴主張「清十得三，不枉平民，此清戎之最」。大概缺員多強拉平民遞補，徹底的清戎，受害的是百姓。這些例子顯示整菴在「珍重案頭三尺法」的前提下，其實有相當的彈性。如果法令要順利推行，不流於形式或空談，這種適應現實的彈性就必然產生。

法令和現實有相當距離時，也只有變法。在《困知記》上卷有一段變法的言論：

法有當變者，不可不變，不變即無由致治。然欲變法，須是得人。誠使知道者多，尚德者眾，無彼無己，惟善是從，則於法之當變也，相與議之必精，既變也，相與守之必固，近則為數十年之利，遠則數百年之利亦可致也。（48章，頁15）

前面曾指出整菴有將法和理同一化的傾向，這裏卻有變法的主張。其實整菴意謂當法偏離了理之時，便須加以調整。變法之道是由誠信以求得議論歸一，也就是摸索到理的標準，以此改革，才能有長遠之利。於是變法的主張和他以理法為尊的思想仍是一致的。

四、有關家族的言論

整菴的社會背景有一項特色，就是家族制度的發達。中國近代的家族制度從宋元開始醞釀，至明代中期以後才完備起來，至清代中期以後，才又漸次和政權直接結合在一起，成為政權的有力支柱。^⑫ 整菴處於家族制度漸次完備的時候，因此他的描述和理解，正反映出一個階段的面貌，^⑬ 以及理論上的建構。以下分幾點介紹。

(一) 族譜

《整菴存稿》卷九有族譜序十三篇。這是十三個家族的簡史，大部分屬於泰和地區。這些家族的始祖，最早的（也是最多的）在唐五代，其次為南北宋之交，也有晚到宋末的。^⑭ 也就是說這些家族在當地有大約六百年或四百年的發展史。這些家族的始祖多半由於宦游、避難、或自然遷徙而來到江南，也正反映了江南開發的歷史。中國的家族制度固不起於此時，但他們的南來，卻是在新環境裏創造新形式的家族。^⑮ 據整菴的敘述，這些家族的譜牒多創修於宋

⑫ 其歷史發展的過程可參考左雲鵬：〈祠堂族長族權的形成及其作用試說〉，《歷史研究》1964年第5—6期，頁97—116。

⑬ 根據《整菴存稿》來觀察，家族的三個條件：祠堂、家譜、族田都已經有了，然而尚非全面普及，也沒有一致的形式。至於家族組織，如族長、房長、家法族規則未見記載，這可能是當時一般情形，也可能只是泰和地區如此。

⑭ 在唐五代的，有曲山蕭氏、書院羅氏、雷岡康氏、桃林羅氏、義城黃氏、上模曾氏。在南北宋之交的，有南安林氏、中塘張氏、永新甘氏、金田符氏。在宋末的，如龍陂謝氏，雖然其舊譜可追溯至其前五十四世，但宋季始遷於龍陂。

⑮ 重族望的中古宗族制度，始於東漢，盛於魏晉南北朝，在唐代逐漸沒落。其內部關係主要是宗族大地主可以蔭庇宗族成員作為附戶，甚至編為家兵性質的部曲。各門閥地主之間又區分門第的高低，族望的隆替。門閥地主為了標榜自身的高第和族望，因而譜牒盛行，且成為詮選官吏的根據。宋明清的宗族制度則以「敬宗收族」為目的，這是與科舉制和租佃制地主經濟的發展相聯繫的。參見王思治：〈宗族制度淺論〉，《清史論叢》（續下頁）

代，而多毀於元季兵亂，明初重修，至整菴之時又續修。兵燹會毀滅譜牒，當然更會毀滅生命與財產了。然而家族的根本未拔，便隱藏著恢復的生機。自明初至整菴約一百五十年的時間，這些家族便蓬勃地發展起來了。整菴在〈鄧塘張氏重修族譜序〉中說：

竊惟文物之興墜，雖係乎人，然其機未始不由於世道之升降。當元氏之亂，上下分崩，史多缺文，族無完譜。比國初平定，雖有賢者拾殘補缺，惓惓焉不遺餘力，然亦安能遽底於明備乎！迨茲累世隆平，文教洋溢，不惟朝廷之上，遺文墜典，一皆討論修飭，以成煥乎之治。至凡民間所有族譜家乘，可以昭先德垂後規者，或開其源而未竟其流，或但爲一人之私藏而未爲一族之公器，亦往往旁搜博采，燦然成編，鍍之於梓而公之於其族矣。（卷9，頁14上下）

正如文物興盛反映世道的上升，族譜的明備也反映了家族的興旺。修訂族譜而公諸族人，一方面表示族人是眾多而分居的，族譜有助於弄清彼此的關係，一方面也反映了族人之間有組織的需要。這組織以自然血緣關係爲原理，同源而有遠近親疏的分際：

夫君子之作譜也，其心誠厚於仁，非以爲觀美也。萬支一本，萬派一源，視萬猶一者，君子之本心，而譜者所以會萬於一也。凡族之有譜，將俾觀者皆知其本源之同，而辨於支派之異。雖異而同，則恩不可以不篤；雖同而異，則分不可以不明。其相愛也有恩，而相接也有禮，則宗法雖廢，而其族之所以睦，亦將無異於先王之時。（〈泰和楊氏重修族譜序〉，卷9，頁9上）

第4輯（北京：中華書局，1982年），頁154—155。宋以後，雖然政府大力提倡累世同居的大家庭制度，但仍以異居異爨的小家庭爲普遍形式，而以聚族而居的方式組織起來，就是同一個祖先的子孫，用祠堂、家譜與族田聯結起來，世代相處在一起，聚族而居。同註④，頁100—101。

張橫渠〈西銘〉以爲人人皆天地之子，而論天下一家的情感。人人同樣父天母地，卻以家庭方式組織起來，就是在普遍仁愛中有親疏遠近的差異。程伊川以「理一分殊」來說明這種關係。^⑩ 整菴在這裏也以近似理一分殊的言詞來描述家族成員間情感的本源與分際。這個實例，反映出家族制度與生活影響到理學的思考，而理學觀念也常可應用於實際生活中。

其次，推敲整菴的敘述，此時似乎還沒有族長。這時族譜可用作宗族間精神性的聯繫，族人之間也可以根據支派遠近來決定其權利義務的關係，這就是理一分殊說在現實上的應用。因此整菴說：

余惟王化必自睦族始，而睦之之道，情以恩親，分以義正。自宗法廢而族無所統，猶賴世之仁人君子作爲譜牒以聯屬之。（〈南安林氏重修族譜序〉，卷9，頁7下）

當時宗法已廢，故家庭形態應以主幹家庭爲主。然而在農村社會中，仍然維持著羣居的形態。人們只要羣聚而互相發生關係，就有組織的本能與需要，所以稱修譜牒者爲「仁人君子」，也不算過分。由此可說，族譜一方面本於儒家理論和歷史事實，一方面也是針對現實需要而發展的。

族譜除了作組織根據外，另一重要功能是教育。整菴說：

凡故家大族，逾久而逾盛，非偶然也。必其作於前者功德有可稱，足以爲敷遺之本；承其後者，又能惇詩書、飭行檢、勤生務實，得所以引之之道，固宜歷世綿長，而蕃衍昌大，有加無已也歟！（〈義城黃氏重修

^⑩ [宋]張載〈西銘〉：「大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾，癯獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。」（臺北：臺灣中華書局，1968年《四部備要》本），卷1，頁3下。程伊川〈答楊時論西銘書〉：「〈西銘〉明理一而分殊，墨氏則二本而無分。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也。」《二程全書·伊川文集》（臺北：臺灣中華書局，1969年《四部備要》本），卷5，頁12下。

族譜序〉，卷9，頁24上)

語世族之盛，大率有三：源流深長，枝葉蕃衍，一也；簪組蟬聯，牆屋華潤，二也；才賢輩出，猷爲克敏，三也。三者之中才賢爲之本。苟有其人，則所以維持之者有其方，光大之者有其實，其爲江鄉之所推重，豈直蕃衍富貴云乎哉！……夫富與貴，身外物也，得之不得有命。人人有貴於己者，求則得之。誠於所不當爲者赧然而不爲，所當爲者奮然爲之如弗及，所謂猷爲之克敏者孰加於此！隱亦此道，顯亦此道，身安而用利，倫敝而家肥，職修而業廣。將其族之盛也，庸有旣乎？（〈上模曾氏重修族譜序〉，卷9，頁25下—27下）

據這兩段，故家大族已成爲社會的構成單位，有自己的生命。而這家族的歷史，從開創到蕃衍，都需要經營者有德性。第二段家族興盛的三點，整菴毋寧是將前兩點視爲現象，唯有第三點——才賢猷爲——是根本。對此，就深有望於族中後進的努力了。才賢猷爲來自儒家道德教養，而族譜對青年接受這種教養有鼓勵作用：

世久而族蕃，譜不可無作也。譜作則源委明、昭穆辨，戚疏之分著、顯晦之跡彰。一展閱間，必將惕然有動乎其中者。仁讓之行，詩書之業，相與惇其所未厚，廓其所未宏，則於前爲有光，於後爲可大，此譜之所繫未可以輕視也。（〈龍陂謝氏族譜序〉，卷9，頁18下—19上）

譜牒不脩，則本源弗明，昭穆弗辨。仁孝之道，雍睦之風，鮮不微矣。前代雖有顯者，其風聲事跡亦不復接於耳目，又安知踐修之責之在於我，求其能免於卑陋而聿進於高明，豈不難哉？（〈雷岡康氏族譜序〉，卷9，頁20下）

族譜對於青年有激勵的作用。其或親或疏的先人中，事跡的顯晦都清楚地呈現出來，使後生在展閱間不覺產生紹繼或光大之志。因爲後生不僅是閱讀者，更是家族史的參與者，將來會成爲譜中的人物，所以只要家族觀念在他們心目中

有明確的位置，族譜對他們就有教育的作用。在整菴的時代某些族譜自創體制，包括了家族和政治的連繫，如〈南安林氏重修族譜序〉所說：「首姓原，次世系圖，又次世傳，以及衣冠圖、恩命錄之類。」（卷9，頁7上下）這樣表現家族的榮耀，對後生也有教育作用。

（二）祠堂

《整菴存稿》卷二有三篇祠堂記，可據以考見整菴對祠堂制度的認識。三個祠堂分別建立、或重建於弘治辛酉（1501）、弘治甲子（1504）、嘉靖戊子（1528），祠堂是相應於明代家族發展所出現的新制度。^⑩ 整菴論其意義云：

禮之行於家者，惟祭爲重，所以報本而追遠也。此人道之大端，孝子慈孫之至情也。去古雖遠，遺經尚存，制度儀文猶有可考，而因陋就簡，其來已非一日。雖貴極卿相，有家廟者亦云鮮矣，知禮之君子蓋深病之。於是乎祠堂之制起焉。其爲制也，蓋參酌古今之宜而通乎上下者也。是故家有祠堂，則神主有所藏，人心有所繫，昭穆有序，尊親並隆。仁讓之興未必不由乎此。其有裨於風化豈小哉！（〈泰和山東王氏祠堂記〉，卷2，頁29下—30上）

古代禮制是可考的，但很難施行。舉例來說，《禮記·王制》：「天子七廟：三昭三穆與太祖之廟而七；諸侯五廟：二昭二穆與太祖之廟而五；大夫三廟：一昭一穆與太祖之廟而三；士一廟；庶人祭於寢。」這種多廟制度不僅太奢侈，加上後世推行官僚政治，仕止無常，廟數難以固定，因此無法推行，故整菴有「因陋就簡」之歎。祠堂是合族共立以祭先祖的，可以避免上述的困難，適合於家族發展的需要，而且這也不限於仕宦之家。

^⑩ 南宋迄明初的祠堂指遵循朱子家禮的規定，祀於正寢（客廳）之左的祠堂，明初以後大家族在居室之外建祠，以便聚集更多的人衆。嘉靖十五年（1536）正式准許臣民建立家廟。同註^⑨，頁102—104。

整菴說：當時大族往往皆有祠堂，其祭祀則有的從程伊川所行，每年祭遠祖；有的則從朱子所定，每時祭高祖以下四代。然而皆使人情不安，應以兩者俱備為佳：

夫合族以居，昭穆素辨，生同出於一本，心同萃於一堂，則自始祖而下，歲事之修宜有不容缺者。其自禰而上，以至高祖，則當各隨所繼而於時祭每致謹焉。庶幾遠近有倫，恩義兼盡，雖不能盡合於古，亦當無大謬已。（〈胡氏重建祀先堂記〉，卷2，頁27上下）

從這段敘述看出當時祠堂祭祀可分兩種，整菴則建議兩種兼顧。然玩味其分說「心同萃於一堂」與「各隨所繼而於時祭每致謹焉」二語，似主張唯有始祖祭於祠堂，而高祖以下四代的時祭則在正寢。整菴又有〈清塘陸氏始遷祖祠堂記〉，從題目可見祠堂主要是祭始祖的。〈泰和山東王氏祠堂記〉則述修祠及祭祀狀況云：

聚族謀曰：「木有本，水有源。惟益齋府君，吾闔族數千百指所從出也。其可忽忘？必祠而事之，報本之義庶乎其少盡耳。」……歲以清明日有事於益齋府君，季子及四孫配焉，禮也。其四代之祭日皆更卜。去祠堂遠者，則於正寢。禮制既協，而情意亦周。（卷2，頁30下—31上）

從這段文字看來，建祠堂本為了始祖。四代之祭原在正寢，理不當改到祠堂，唯因清明改祭始祖，故須另行卜日，至於居處遠者，始祖亦祭於正寢。這樣增加了始祖之祭，而不廢原來的四代之祭，所以說「禮制既協，而情意亦周」。

〈清塘陸氏始遷祖祠堂記〉說，始遷祖在宋季避地來清塘。祠堂是其後人汝為倡議興建的。其始末是這樣的：

府君之墓在大路里之蛇洲岡，其存時嘗籍腴田二百四十餘畝屬諸墓，俾歲收其租入以供祭掃。其子孫相與世守之，至今歲一修墓祭以為常，初未有議及祠堂者。先生謂禮嚴報本，有如府君功德，子孫蓋百世賴之，

祭之其可不以禮？家無祠而祭於墓，如禮何！私謀於族，議以克合，而祠堂乃於是乎建焉。（卷2，頁28上下）

由這段文字分析，宋元以下，墓祭應該是常態。至汝為，因為其儒家教養而以為墓祭非禮，於是為其始遷祖立祠。這裏我們看到在家族發展以後，人民的知識水準亦隨之提高，而有以儒家傳統禮制修正習俗的情況。但從另一個角度來說，《禮記·大傳》云：「四世而總，服之窮也；五世祖免，殺同姓也；六世親屬竭矣。」儒家傳統也有主張有限的宗族觀念的，可能更符合人情與自然血緣的實況。那麼依朱子的主張而為四代之祭，是更合理的。從這角度來看，祠堂之設以祀遠祖，就像修族譜一樣，是家庭的擴大，將同地分居的族人加以組織的作法。

（三）義田

族田（包括義田與祭田）是家族制度的第三個條件，也是家族制度能夠運行的經濟基礎。對於族田形成的原因、經過，種種正面與負面的作用，已經有人研究。¹⁸ 此處僅就整菴的一篇文章，介紹他所看到的狀況及其理解。〈義田調族詩序〉記載陳友竹設義田的狀況：

公以廣信太守進參政，致仕歸。諗其族人得貧而不能自給者凡二十室。遂呼其子邑庠生謐，問曰：「吾居官受祿，嘗歸其於汝，汝皆以置田邪？今吾祖之子孫，其貧有如此者，吾忍獨溫飽！」謐對曰：「謹受教。」乃度其貧之緩急，以為多寡之差。割凡三百餘畝，授之券，俾為永業，惟不得售於人。於是二十室者俯仰皆粗給。（卷9，頁2下—3上）

¹⁸ 如柯昌基：〈宗法公社管探〉，《中國社會經濟史研究》1985年2期，頁33—43。

陳友竹以居官俸祿購置田產，然而其族人卻有貧不能自給者。陳友竹基於一祖之親的觀念，主動割出義田供其耕種。這固然由於他的家族觀念與仁愛襟懷，我們也不妨說中國社會在這裏摸索到一個穩定的機制。^⑩ 整菴對義田的理解是這樣的：

夫田者，民之所恃以爲命者也。王政惟此爲重，井畫而區授，實爲太平之基。自付授之權不屬於公，而田之在民者，有無多寡，往往懸絕。民之不幸而不得其養者何可勝數也。世有仁人者出，安得不爲之慨然太息。顧其勢既不能大有所爲，則姑度其力之所能爲，以濟其勢之所可及，而義田遂爲盛舉。蓋其事始於宋之文正范公，至於今累有繼焉，友竹陳公其一人也。（卷9，頁3）

從這段文字看來，當時土地兼併、貧富不均的問題已經很嚴重了，然而這是土地私有制的自然結果，明朝政府對這制度似乎不會加以干預或補救。整菴由儒家教養，知道貧富不均的可怕，而稱讚義田這種自發的、以家族爲中心的補救措施。義田固然也有許多消極意義，如掩蓋家族內外的階級矛盾，使家族成員懶散等。^⑪ 但就其爲自發的措施而言，卻是當時的知識分子本著家族及均平的觀念，面對自己問題來尋求解決之道，這種努力應該加以肯定，更何況其成效良好呢！

（四）家族的生活與觀念舉隅

這裏摘錄一些《整菴存稿》中有關家族生活與觀念的文字，以供學者參考。最顯著的特色是，當時許多的活動和觀念都是以家族爲中心的。例如生產活動以家族爲中心，整菴在〈義官蕭公墓誌銘〉中說：

^⑩ 柯昌基解釋義田出現的原因是，在財產已經變成私有制時，家族共財的觀念還殘存下來，義田是兩種制度鬥爭中產生的彼此都能接受的折衷方案。同前註。

^⑪ 關於這點，大陸學者的論文指出了不少，如：同註④，頁119；同註⑫，頁113。

公生而資稟端厚，初就外傳，日記數十百言。長益深造，大爲少司空所器許。甫弱冠，遂喪其父，俄又喪其伯父。大父母垂老，諸弟多未成人，而公私百務日滋出。公於送死事生、長老慈幼、應門幹蠱，一切盡心力爲之。且惓惓督諸弟子學，俾無忝厥世。……諸父仕旣顯，聲勢烜赫。公當其時，方精爲諸子擇師，程督之嚴，無間晨夕。稍暇則課僮奴力耕稼。外此無他慕者。（卷13，頁20上下）

蕭公本來可以從事士業，但因爲家庭需要料理而放棄。他的工作也就是經營家庭，滿足家庭成員的生活、教養的需要，而且以地主身分管理農業生產。整菴爲其姑母與女兒作墓誌銘，有云：

處士雅克振奮，孺人相之甚有方，治女工常至夜分。大布之衣，非甚弊不易。日積歲累，貲用益饒，用能廣田園、新棟宇，以成處士君之志。

（〈郭處士配羅孺人墓誌銘〉，卷14，頁12上）

稍長，其母攜之從余於官所，卽能領教戒、嗜女紅。間佐其母治庖饋，已而業復在手。居止有常處，未嘗輒窺外戶。於服飾不求華美，雖屢經修補，亦自安之。……宏（按，整菴婿）方力學圖進取，一切內事皆吾女任之。自此比其卒十餘年間，凡宏之親師取友，所以資給之者旣無或缺，而田園加闢、棟宇復完。吾女之約身勤家，於此亦可見矣。（〈亡女劉氏婦墓誌銘〉，卷14，頁15上—16上）

這裏看出地主家庭主婦的典範，除了樸實、勤儉之外，整菴都提及求田問舍的活動。可見主婦相當程度地參與了生產乃至管理的任務。

整菴對朝廷封贈的描述，也值得提出。封贈是朝廷給官員父祖的榮譽職銜，授於父祖存時的稱爲封，授於歿後則爲贈，所授的職銜則同於官員當時的職銜。在〈贈奉直大夫戶部員外郎夏公合葬墓碑銘〉中，整菴敘述夏傅卒於弘治壬戌，年六十，前已封爲承德郎工部主事，夏傅卒時，其子官至戶部郎中，遭劉瑾亂政除名。瑾伏誅而後復官，於是夏傅獲贈奉直大夫戶部員外郎，而其

配包氏亦自安人進封太宜人。包氏勤於治家，英明果決，卒能使家業大興。嘉靖癸未，年八十一而卒。整菴在〈合葬墓碑銘〉中說：

蓋公所不足者年，而令名之垂則永；太宜人所不自享者逸，而遺其後人之休則有餘。凡綸命之所褒、鄉評之所尚，孰非公之所以不朽；而墓碑之刻，布政君尤惓惓不置，孝子之用心固如是哉！（卷12，頁26上）

這段文字表現了當時人對名聲的重視，其中家族名聲是很重要的一種。因此他們看重封贈，而且碑刻以昭告永久。「贈」的制度則表示死後還能繼續升官，榮譽不因去世而停止。更顯著的例子是〈劉文懿公享堂鐘銘並序〉，劉公卒官南京工部尚書，正德十一年，以其季子考績之恩，贈資政大夫，配淑人王氏為夫人。十三年，從其嗣子之請，賜諡文懿。距公之卒已二十八年。整菴寫道：

墳前既循例建享堂，至是始備鐘鼓鑪瓶，以嚴晨夕之奉。範金有日，秉常與其弟秉鑿謀曰：「贈諡，重典也；鐘，重器也。宜有銘。」遂以幣來請。（卷11，頁5下）

享堂是資政大夫始能設，鐘是贈諡始能設。劉公已去世二十八年，然而可以想見子孫建立象徵地位的享堂鐘鼓時的喜悅，以及鄉里的欣羨之情。劉公好像還活著，這地位卻是其子從政勞績所換來的。今天看來，這些是頗為奇特的觀念，然而從家族的角度來看，又不難理解。他們似乎把家族看成一個大生命，個人生命出於此，亦貢獻於此，故努力與福報、乃至生與死的差別都泯滅了。不只是前人勞力後人收功，也有後人勞力前人收功的情形。個人的德業促進家族的綿延，而家族長遠正使個人不朽。另一方面，我們看到朝廷掌握了禮儀的權力，其影響力便侵入了家族，使家族有入仕的渴望，為官員的也盡忠職守，以期先人的封贈。這些是維繫明代政治社會的一些秘密，值得進一步研究。

婦女守節的情形，大約是從南宋開始，至明清而趨於極端。整菴也有對這問題的描述，而這可以從家族中心的觀念得到一種解釋。整菴有〈劉氏雙節記〉，敘述太學生劉煥的祖母及母親兩世守節，而說：

盛年寡處，固人情所甚難者。一或不安其室，而動淇梁之思，藐焉遺孤且將誰屬？然則劉之宗祀未可知也。……不忍棄其孤，是之謂仁；不忍死其夫，是之謂義；一節立而仁義兼隆，此為婦者所以尤著於節也。

（卷1，頁21下—22上）

劉煥的祖父及父親去世時，僅留孤兒，從「劉之宗祀未可知也」以及仁義的評論來看，促成她們守節的主要還是家族中心的觀念，以犧牲自己來保全家族的綿延。整菴又有〈慈節堂記〉，敘述曾孺人青年寡居，而力拒再醮的勸告。整菴論云：

夫母之慈其子，妻之盡節於其夫，是皆天理之當然，人心之所不容已。而孺人獨能無愧焉者何哉？生不皆厚，教靡素閑，情欲之感易流，姑息之恩難割，傷慈失節，固其所也。惟孺人性質淳懿，志操之正，固得於天，而又出自名宗，……所以薰漸於禮教者復有素焉，宜乎慈節之兼全，既潔其身，又成其子，表表乎足以為閨門之楷範也。（卷2，頁9上下）

整菴指出守節固然是天理，然而很少人做得到。孺人因為天性淳厚，習聞禮教，才能為人所不能為。這裏我們看到守節是很困難、很痛苦的。另外也反映了在整菴的時代，家族制度已經完備，但還不到僵化的程度，因此對守節的描述與理論都不算極端。

整菴描述人們在家族中，努力而終於成功的情形。〈益陽羅氏松山墓表〉敘述貢生羅高（竹軒）四十四歲時遇盜而卒，妻郭氏堅守舊業，令其子繼承父志，終於能進入仕途。整菴論道：

夫吉凶禍福之在人固有常理，然二五交運、萬變不齊，人之遇之未必皆偶，故君子或有時而得禍。惟君子而得禍，此其所以為不幸而可悲也。自竹軒既沒，門戶日以蕭條，孤兒寡婦，人固得而欺之矣。孰知屈以時信，晦以時顯，不旋踵而光復舊物，且有以垂裕後昆，俾寺簿之宗，于

茲復振，其福慶之集又如此。良由孺人克盡爲婦爲母之道，秉心不二，教子以成，所以迓承乎天者有其地也。是則必然之理，信惟影響，而適然之數，亦惡足多置疑於其間哉！（卷12，頁18下—19上）

整菴用理氣觀念說明偶然與必然，人有吉凶禍福之不齊，是偶然，屬於氣。但人須作道德的努力，則是理，努力必然有福報，是理貫於氣。氣的不齊只是短暫的，人只要真誠的努力，則終於還是理在作用。前文在討論學與政的關係時，曾介紹整菴以理氣爲一的觀念，這裏在論及家族興衰時我們再度看到這觀念。可以說，整菴對政治和家族的前途都抱著樂觀的想法，這想法反映到他的哲學上，就是理氣合一之論。

五、結 論

從實際的角度來看，整菴的思想可說是程朱之學在明代政治社會的應用；而整菴對程朱之學的修正也可以說是和明代政治社會相調適的結果。在整菴的時代，因爲科舉的關係，程朱之學流於形式化虛偽化；在政治上也因過多的中央集權造成上下以文法相牽制、相逃避。整菴面對問題的辦法是恢復程朱之學的真精神，就是在學術上講求博文約禮的經世之學，在政治上則上下以誠信相感，以尋求天理的大公，並對法令能有恰當地推行與調整。整菴又處於近世家族制度漸次完備的時候，他對家族的描述與理解，正反映了一個階段的面貌，以及理論上的建構。

整菴用理氣概念來表達他對教育、政治、家族的一些看法。他以爲理終於會下貫於氣，也就是人的道德努力必然會有福報，人也要對現實上的失敗負責。這是一種樂觀積極的態度，或許可以視爲太平盛世的一種反映。

羅整菴的經世思想與其政治社會背景

鍾 彩 鈞

提 要

整菴是明代程朱學派的代表人物，其思想固然沒有程朱的原創性，然而卻可說是程朱思想在明代政治社會的應用；而整菴對程朱思想的修正也可以說是和明代政治社會相調適的結果。爲了救正程朱之學流於形式化虛偽化，他力主恢復程朱之學博文約禮的真精神。在政治上，他認爲聖學與王政是合內外之道。他又關心法的問題，在尊重法的前提下，以道德、變通來救濟法之窮途。整菴處於家族制度漸次完備的時候，因此他的描述和理解，正反映出一個階段的面貌，以及理論上的建構。

整菴常在現實上運用理氣爲一的觀念。政治環境、家庭遭遇有厚薄良窳，是氣；人須作道德的努力，則是理。氣的不齊只是短暫的，人只要真誠的努力，則理終將貫於氣，而有好的結果。

The Practical Thought of Lo Ch'in-shun and its Socio-Political Background

Chung Tsai-Chun

Lo Ch'in-shun is a representative of the Ch'eng-Chu school in Ming dynasty, whose thought, though not so original as those of the Ch'engs and Chu, is more or less the application of the latter's thought to the socio-political situation of Ming dynasty. The modification Lo made to the Ch'engs' and Chu's thoughts also aimed at adjustment to the Ming socio-political environment.

Lo Ch'in-shun urged the revitalization of the spirit of versatility and ritual practice (*p'o-wen yueh-li* 博文約禮) characterized by the Ch'eng-Chu school in order to save the Chang-Chu ideas from formalism and hypocrisy. In politics, he believed that sage learning and kingship are the two sides of the same Way. He was also concerned about the law. While respecting the law, he proposed to complement laws with morality and elasticity. With regard to his discussion of family, Lo was at a time when the pre-modern family institution was about to fully develop; his description and interpretation, therefore, was a reflection of the facts and the theoretic construction with respect to the family of that stage.

Lo Ch'in-shun often applied the idea of the unity of Principle and

Material Force to reality. He thought that the differences in happiness and misery between political conditions and between families belong to Material Force, while that man should engage themselves in moral efforts belongs to Principle. The difference in Material Force is not final; by way of one's sincere efforts, Principle will direct Material Force and eventually bring out good results.

Keywords: *Lo Ch'in-shun* *Neo-Confucianism*
Social and Political Thought