

第五章、黃榦、真德秀對貞節思想之看法

前一章中已對程頤與朱熹之貞節思想進行說明與探討，得知此二人並未在傳述思想時格外強調婦女應當守節的觀念，二人對婦女的看法與前代相比也無特出之處，而論及較多的「存天理去人欲」思想，則是對士大夫階層的勉勵，並非專對婦女而言。由於程頤、朱熹二人並未大肆提倡寡婦應當守節的思想，何以會有守節思想逐漸轉強之趨勢？其門生在這項思想上的看法如何？此則為本章所欲討論之重點。以下將分別探討黃榦與真德秀二人個別思想中之「人性論」、「天理人欲說」、「工夫論」……等，進行較深入之說明。透過對黃榦、真德秀二人思想學說的理解，期能從中探得黃榦與真德秀對貞節觀之看法與態度。

第一節、人心如火，持守為力—探討黃勉齋對貞節思想之主張

一、生平略述

黃榦，字直卿，號勉齋，福建閩縣（今福建省福州市）人，生於南宋高宗紹興廿二年（西元 1152 年），卒於寧宗嘉定十四年（西元 1221 年），享年七十歲。

黃榦早年受家學影響甚深，父親黃瑀過世後從學於鄉先生李深卿，後遊於鄉先輩林少穎門下。淳熙三年（西元 1175 年）時，由於黃榦之仲兄黃杲於吉州（今江西省吉安市）任地方官，於是前往依附之。某日請教學問於劉清之（字子澄），劉大驚曰：「子乃遠器，時學非所以處之也。」¹於是推薦黃榦至朱熹門下。爾後他好學不倦，「夜不設榻、不解帶，少倦，則微坐一椅，

¹ 宋端儀著，《考亭淵源錄初稿》卷四，〈黃文肅公年譜略〉。

或至達曙。」²朱熹曾對人稱譽黃榦：「直卿志堅思果，與之處，甚有益。」³因為黃榦的勤勉好學，於是受朱熹特別器重，朱熹在建陽考亭時便常與他討論經史典籍，並任他代為主持講習，⁴更參與朱熹著作的編纂與考訂。至淳熙九年（西元 1194 年），朱熹更將次女嫁給他：

潘謙之云：「文公語以道德性命之旨，言下領悟，遂厭科舉之業，慨然有志於道，深觀默養殆幾十年。文公喜其用意清苦，遂妻以女。」

5

足見朱熹對黃榦的信任，朱熹當時說：

此女得歸德門事賢者，固為甚幸。但早年失母，闕於禮教，而貧家資淺，不能豐備，深用愧恨。⁶

從師生關係再深化成為一家人後，兩人在學術思想以及情誼上都更加密切了。

後朱熹遇韓侂胄專擅朝政，排除異己而致仕回鄉，黃榦始終都追隨著他。至慶元六年（西元 1200 年）朱熹病危，臨死前親手寫信與黃榦訣別：「吾道之託在此，吾無憾矣！」⁷深表能將道統傳承的責任交付給他為慰。黃榦在朱熹的教導下，致力於講學工作，編修《講義》廿卷，充分發揚朱熹的教誨精神，⁸對朱學的發展貢獻卓著。黃榦對朱熹思想推崇備極，曾言：

² 宋端儀著，《考亭淵源錄》卷六，〈黃榦〉。

³ 元·脫脫等著，《宋史》卷四三〇，列傳第一八九，道學列傳四，〈黃榦傳〉，台北：鼎文書局，1979年3月，p. 1277。

⁴ 元·脫脫等著，《宋史》卷四三〇，列傳第一八九，道學列傳四，〈黃榦傳〉：「他時便可請直卿代即講習。」台北：鼎文書局，1979年3月，p. 1277。

⁵ 宋端儀，《考亭淵源錄初稿》卷四，〈黃文肅公年譜略〉。

⁶ 朱熹著，陳俊良校編，《朱子文集》續集，第十本，卷一〈答黃直卿〉第卅四書，台北：德富文教基金會，2000年2月初版，p. 4903。

⁷ 元·脫脫等著，《宋史》卷四三〇，列傳第一八九，道學列傳四，〈黃榦傳〉，台北：鼎文書局，1979年3月。p. 1277。

⁸ 牟獻便曾稱讚黃榦：「勉齋黃文肅公《講義》二十卷，大抵本朱子，提綱挈領，不為伎辭，而簡要言切，深中學者陷溺沉痾之病。」牟獻著，《牟氏陵陽集》卷十三，〈袁稼學重刊勉齋講義序〉，收於《景印文淵閣四庫全書·集部·別集類》一二七，台北：台灣商務印書館，1983年6月，p. 1188-112。

竊聞道之正統，待人而後傳。自周以來，任傳道之責、得統之正者，不過數人，而能使斯道章章較著者，一二人而止耳。由孔子而後，周、程、張子繼其絕，至先生而始著。……先生出，而自周以來，聖賢相傳之道，一旦豁然，如大明中天，昭晰呈露。⁹

在充分肯定之餘，更極力傳揚，所以在傳遞朱學上可說居功甚偉，全祖望即表示：

嘉定以後，足以光其師傅，為有體有用之儒者，勉齋黃文肅公其人。

¹⁰

真德秀也說：

公之在考亭，猶顏、曾之在洙泗。發幽闡微，既有補於學者；繼志嗣事，又有功於師門。¹¹

在朱熹的眾多門生中，後人一致推崇他最能得到朱學精髓，¹²如黃宗羲即云「黃勉齋榦得朱子之正統」¹³。朱熹死後，其門人也都尊黃榦為道統繼承者，黃震說：

晦庵既沒，門人……皆號高弟，獨勉齋先生強毅自立，足任負荷。¹⁴

後來，朱學末流出現狂惑怪誕、欺世盜名者，黃榦不僅心懷恐懼，並表現出維護師門捨我其誰的擔當氣概：

自先師夢奠以來，舉世偃偃，既莫知其所歸。向來從遊之士，識見之

⁹ 黃榦著，《勉齋集》卷三六，〈朱子行狀〉，收於《景印文淵閣四庫全書·集部·別集類》一〇七，台北：台灣商務印書館，1983年6月，p. 1168-428。以下《勉齋集》所引之版本皆同，故不另作詳註，僅標作者、書名、篇名及頁碼。

¹⁰ 《宋元學案》(中)，卷六三〈勉齋學案〉，台北：世界書局，1955年2月再版，p. 1137。

¹¹ 真德秀，《西山文集》卷五四，〈勉齋祝文〉，收於《景印文淵閣四庫全書·集部·別集類》一一三，台北：台灣商務印書館，1983年6月，p. 1174-867。

¹² 張恭銘，《黃勉齋研究》，國立政治大學中文所碩士論文，1997年6月，p. 2。

¹³ 《宋元學案》(中)卷八三，〈雙峰學案〉，p. 1589。

¹⁴ 《黃氏日鈔》卷四十，〈勉齋先生文集〉，收於《景印文淵閣四庫全書》儒家·子部十四，台北：台灣商務印書館，1983年6月，p. 708-180。

偏，義利之交戰，而又自以無聞為恥，言論紛然，誑惑斯世。又有後生好怪之徒，敢於立言，無復忌憚。蓋不待七十子盡沒，而大義已乖矣！由是私竊懼焉，故願得強毅有立，趨死不顧利害之人，相與出力而維持之。¹⁵

其維護朱學的苦心，實令人由衷敬佩。

黃榦晚年廣收門徒傳授朱學，將許多精神放在開辦書院、教授生徒上面，影響十分廣泛。後來黃榦將朱學傳至浙江金華，形成以何基為代表的「北山學派」；傳至江西廣信，則有以饒魯為代表的「雙峰學派」；而元代南方之名儒吳澄，便是出自雙峰學派，可見影響其之深遠。黃榦既能學兼內外，把握洛、閩設教之初的本有精神，對於朱門的貢獻，是又不僅在於承先啓後而已了。¹⁶

二、思想略述

在本體論部分，黃榦稟承朱熹之說，視「太極」為宇宙的本體，是宇宙開闢的起源：

有太極而陰陽分，有陰陽而五行具，太極、二、五妙合而人物生。¹⁷

認為萬物皆由陰陽五行所構成。人的善性也是稟陰陽之氣而構成：

人稟五行陰陽之秀氣以生，而具有仁義理智之性。¹⁸

又說：

人稟五行陰陽之秀氣以生，所稟之理則為仁義理智信，此天之所以予我，而人之所以為人也。天生五材，缺一不可，在《易》之〈乾〉則曰「元亨利貞」，在人之德則曰仁義禮智……。¹⁹

¹⁵ 黃榦，《勉齋集》卷十七，〈復王幼學書〉，p. 1168-181。

¹⁶ 董金裕，《宋儒風範》，台北：東大圖書公司，1979年10月初版，p. 95。

¹⁷ 黃榦，《勉齋集》卷三，〈聖賢道統傳授總敘說〉，p. 1168-37。

¹⁸ 黃榦，《勉齋集》卷一，〈新淦縣學〉，p. 1168-6。

¹⁹ 黃榦，《勉齋集》卷二，〈漢陽軍學〉，p. 1168-16。

此外，黃榦從體用的結合掌握宇宙本質，而體用的表現是：

太極者，道之體也。其言陰陽五行、男女萬物，道之用也。²⁰

從體用統一的思想出發，駁斥佛家認為客觀世界皆虛幻的觀點。

在心性論方面，黃榦認為理是善的，然而因稟受不同的氣質而有所差異。²¹至於不善產生的原因則是：

性稟於天，故在人無不善之性，情發乎性，故在人無不善之情，所以不善者，氣昏之欲汨之也。迨其氣清而欲窒，則善端未有不油然而生者，性善故也。²²

心雖是人的主宰，卻常受到外界的誘惑，連聖賢之人都要臨淵履薄有所戒惕，才能施行道義。他說：

人秉天地之氣以為體，而得其所以主宰者以為心，故人心之妙可以參天地，可以贊化育，可以修身而齊家，可以治國而平天下，孰非此心之所為乎！然人心至微，而攻之者眾，耳目口鼻之欲，喜怒哀樂之私，皆足以為吾心之累也。此心一為物欲所累，則奔逸流蕩，失其正理，而無所不至矣。是以古之聖賢，戰戰兢兢，靜存動察，如履淵冰，如奉槃水，不使此心少有所放，則成性存而道義行矣。²³

由此可見，黃榦對人的道德行為約束，也是屬於自我要求極高的類型，與程朱同樣以為物欲會干擾人心，導致無法成聖成賢。至於相對於人心的道心，則是「原於性命之正」，²⁴是從純粹的天命之性所發出的，因此是純粹至善，聖人與凡人的差別，即在於是以道心或人心作為主宰。

²⁰ 黃榦，《勉齋集》卷三，〈中庸總論〉，p. 1168-44。

²¹ 黃榦說：「理無不善，氣質之稟不能皆同，則所受之理亦隨之異，此善不善之所由分也。」見《勉齋集》卷二，〈漢陽軍學〉，p. 1168-16。

²² 黃榦，《勉齋集》卷二，〈漢陽軍學〉，p. 1168-18。

²³ 黃榦，《勉齋集》卷二，〈漢陽軍學〉，p. 1168-19。

²⁴ 黃榦，《勉齋集》卷八，〈復李公晦書〉，p. 1168-90。

三、從道德修養論看貞節思想

黃榦十分注重倫理道德的體認與實踐，因此對心性的涵養格外重視，在喜怒哀樂未發之前，就應當涵養本心，讓心保持虛明純一的狀態，行為操守方能中節，他繼承了程朱「涵養須用敬」的思想：

持守之方，無出主敬，前輩所謂「常惺惺法」，已是將持敬人心胸內事摹寫出了，要是去上面生支節，只恐支離，無緣脫灑。²⁵

又說：

主一之謂敬，合宜之為義。主於一則思慮不雜，天理長存，而內直矣；合於義，則品節不差，天理長存，而外方矣。²⁶

至於如何能知曉「敬」的具體方針，則有賴「致知」，此一思想仍不脫朱熹「道問學」的知識累積功夫，只要累積到達一定的程度，就可以窮盡一切，而途徑當然是「讀書」：

暇日千萬莫廢讀書，士人惟此可以立身。²⁷

透過書籍的閱讀，自然能體會古聖先賢垂世立教之義，除此之外，別無他法：

學問大方，只是致知力行，持之以敬，只怕人不用力而已，別無好法也。²⁸

繼承程朱的主敬致知思想，黃榦則提出了「主敬致知兩事相為經緯」之說：

主敬致知兩事相為經緯，但言敬而不能有所見者，恐亦於此有所未思耳。²⁹

²⁵ 黃榦，《勉齋集》卷八，〈復胡伯量書〉，p. 1168-86。

²⁶ 黃榦，《勉齋集》卷十九，〈楊恭老敬義堂記〉，p. 1168-206。

²⁷ 黃榦，《勉齋集》卷十八，〈與葉雲叟書〉，p. 1168-193。

²⁸ 黃榦，《勉齋集》卷十五，〈答陳泰之書〉，p. 1168-167。

²⁹ 黃榦，《勉齋集》卷八，〈復胡伯量書〉，p. 1168-86。

又說：

承教持守之方，別恐亦無他說，前輩及先師言之詳矣，亦只是不為與為之不力耳。然亦有一說，致知持敬，兩事相發，人心如火遇木即焚、遇事即應。惟於世間利害得喪及一切好樂，見得分明，則此心亦自然不為之動，而所謂持守者，始易為力。若利欲為此心之主，則雖是強加控制，此心隨所動而發，恐亦不易遏也。便使強制得下，病根不除，如以石壓草，石去而草復生矣，此不可不察也。³⁰

由此可知，致知與存敬相互為用，一方面是認知的加強，另一方面則是道德的修養，或可說他認為道問學與尊德性是同等重要的：

萬物統體一太極，此天下無性外之物也；一物各具一太極，此性無不在也。尊德性，所以存心而極乎道體之大；道問學，所以致知而盡乎道體之細。自性觀之，萬物只是一樣；自道觀之，一物各是一樣。惟其只是一樣，故但存此心，而萬事萬物之理無不完具；惟其各是一樣，故須窮理致知，而萬事萬物之理方始貫通。以此推之，聖賢言語，更相發明，只是一義，豈不自博而反約哉！³¹

充分融合當時尊德性與道問學之說，又歸致朱學思想，不僅解決當時門戶問題，又可見其宏觀的見解，避免了偏狹的弊端。

黃榦以為修己待人的準則都是人性所本有的，反求諸己即可展現：

耳聰、目明、手恭、足重、君仁、臣忠、父慈、子孝之類是也，……惟人之生，各稟此有常之性。所以應事接物，皆好此美德，而不容已也。所謂美德，即所謂物之則也。³²

且人與人之間若能相互輔佐，則有助於善的推展：

天理人心，有不可泯滅者，擇其善者相與勸勉，亦足以少助吾道之勢

³⁰ 黃榦，《勉齋集》卷八，〈與胡伯量書〉，p. 1168-85。

³¹ 黃榦，《勉齋集》卷八，〈復葉味道書〉，p. 1168-89。

³² 黃榦，《勉齋集》卷八，〈復葉味道書〉，p. 1168-89-90。

耳。³³

道德學習不同於義理的學習，是可以透過人與人之間相互觀摩影響的。

蓋義理以講習而明，德性以相觀而善。³⁴

此外，黃榦認為人心會受所稟之氣質影響，而有賢愚不肖之別，若只依靠字句上的鑽研是不夠的：

致知非易事，要須默識實體，方見端的。不然，則只是講說文字，終日詭詭，而真實體段，元不曾識。故其說易差，而其見不實；動靜表裡，有未能合一。³⁵

又說：

……夫子恐其識見易差，於是以博文約禮對言。博文先而約禮後，博文易而約禮難。後來學者專務其所易，而常憚其所難，此道之所以無傳，須是如中庸之旨，戒懼謹獨，為終身事業，不可須臾廢。而講學窮理，所以求其明且正耳，若但務學，而於身心不加意，恐全不成學問也。³⁶

誠如上述，人心受到氣質昏濁的影響，會出現愚昧不肖的行為，容易受到外界事物的蒙蔽。因此，要用心體認天理，才能摒除外在的誘惑：

進道之要固多端，且刊落世間許多利欲外慕，見得榮辱是非得失利害皆不足道，只有直截此心，無愧無懼，方且見之動靜語默，皆是道理。

³⁷

處處留心，處處見真理，才能面對人生各項挑戰。

由於氣之清濁與物欲之多寡，會產生不同的行為，所以必須確實「知」、努力「行」，並以精進不懈的態度持之以恆，才能發揮人的善性：

³³ 黃榦，《勉齋集》卷九，〈與鄭成叔書〉，p. 1168-99。

³⁴ 黃榦，《勉齋集》卷十六，〈答鄭子羽書〉，p. 1168-177。

³⁵ 黃榦，《勉齋集》卷十五，〈答陳泰之書〉，p. 1168-167。

³⁶ 黃榦，《勉齋集》卷五，〈與李敬子司直書〉，p. 1168-66。

³⁷ 黃榦，《勉齋集》卷八，〈復胡叔器書〉，p. 1168-87。

君子之中庸，小人之反中庸，皆主於氣稟之清濁、物欲之多寡，而有異也。故必知之明，行之力，而終之以勇，而後氣稟物欲，不能以累其固有，而無不善也。³⁸

至於天理人欲之別，黃榦以為就是義利之辨，也是君子小人之分。

徇天理者為君子，徇人欲者為小人也。……天理人欲之間，而君子小人之分定矣。³⁹

又說：

事所當為之謂善，有所為而為之謂利。……義與利之間，君子小人知所由分，而天下國家治亂之所關係也。義者，天理之公；利者，人欲之私。⁴⁰

由此看來，天理人欲是導致分別聖愚的因素，無怪乎程朱學者主張存天理去人欲。黃榦仍不脫其傳統，在道德修養上要人們「無非欲人檢點身心，存天理，去人欲而已」⁴¹。又說：

洞見道體，渾然天理，無一毫人欲之累，以此而施諸天下，則堯舜事業亦不過此，此夫子所以與之也。⁴²

黃榦承繼朱熹去人欲而後得以治國、平天下的思想。所以修身、養心以及作學問的工夫與累積，都是為了能施之於天下而努力：

聖人獨有取於懲忿窒欲，遷善改過，何哉？正心修身者，學問之大端，而齊家治國平天下之本也。⁴³

他充分明白「存天理、去人欲」不是簡單的口號而已，富貴名利是許多人一

³⁸ 黃榦，《勉齋集》卷三，〈中庸總說〉，p. 1168-36~37。

³⁹ 黃榦，《勉齋集》卷一，〈新淦縣學〉，p. 1168-7~8。

⁴⁰ 黃榦，《勉齋集》卷二，〈漢陽軍學〉，p. 1168-25。

⁴¹ 黃榦，《勉齋集》卷十七，〈復饒伯輿〉，p. 1168-185。

⁴² 黃榦，《勉齋集》卷五，〈與李敬子司直書〉，p. 1168-64。

⁴³ 黃榦，《勉齋集》卷廿二，〈書晦庵先生所書損益大象〉，p. 1168-237。

生追求的梦想，是極難克服的關卡⁴⁴，因此才會提出許多道德修養之主張。面對當時社會普遍充斥慾望、缺乏仁義道德的現象，他提出了與朱熹相近的道德勸說：

古之人惟義所在，隨遇而安，未嘗有所擇也。比年以來，士大夫風俗，只揀一邊好底，都不要一邊不好底，於己則利矣。其如義何？此風一長，望其舍生取義、殺身成仁，決無此理，況出處去就。⁴⁵

道德貞節之提倡，在這樣的時代裡自然有其存在之必要。若不能體現仁義、實踐道德，便枉費在天地間走一遭了。

苟生而為人，不知義理，則天之所以與我而謂之人者，亦已昏塞廢放，頑而不靈。無以自別於物矣。及其周旋斯世，自少至老，紛紛擾擾，不過情欲利害之間，而無復義理之準。及其甚也，則三綱之淪、九法之斁，將亦何所不至哉？⁴⁶

透過黃榦的講學，推廣了朱熹思想，使朱熹在道統上的地位得到肯定。到了元代，吳澄加以宣揚整理，朱熹思想遂日益深入人心。⁴⁷

黃榦大體來說，承繼了程頤、朱熹的思想主張，不論在本體論、人性論或道德實踐論上，都以發揚程朱思想為主軸。其致知、主敬、存天理去人欲……等思想，充分發揮了程朱思想的精髓，延續了程朱思想之命脈。

由於黃榦擔任地方官多年，治績斐然，能夠將地方事務處理的有條不紊，因為他對政治有其理想：

今日之事，其瑣細者不足言，而人皆能言之。其關於大體者有四：其

⁴⁴ 黃榦，《勉齋集》卷十三，〈復甘吉甫〉：「人生最難克是利欲，利欲之大是富貴貧賤」，p. 1168-147。

⁴⁵ 黃榦，《勉齋集》卷十二，〈與潘謙之〉，p. 1168-135。

⁴⁶ 黃榦，《勉齋集》卷十七，〈復趙立夫〉，p. 1168-187。

⁴⁷ 張恭銘在論文中提及黃榦的影響時，詳述程朱學派在道統上傳承的地位，先肯定朱熹在傳承道統上的成就，再表揚黃榦的宣揚成效，終使程朱思想在宋代被認為「偽學」後，能在元、明、清大放異彩。《黃勉齋研究》，國立政治大學中文所碩士論文，1997年6月，p. 63-71。

一曰大本不可以不立，其二曰大義不可以不明，其三曰己私不可以不克，其四曰人才不可以不收。此四說者，雖使伊、周復生，為今日計，無以易此，管、樂以下，亦未有不假此而能自立者。⁴⁸

黃榦認為「立大本、明大義、克己私、收人才」四項是從政者應有的態度，也是對讀書人的期許。在克己私的部分，黃榦承繼朱熹的思想，他說：

何謂己私之不可以不克？天下之事，非可以聲言笑貌為也，惟其意之誠，而後無感不通矣。……榮辱得失皆不可以動吾之心，苟有一毫涉乎己之私，則必通克而去之。至於寢食居處，常有與士卒同甘苦之意，進退黜陟必求合乎理，而毋徇乎吾之私情。⁴⁹

由此可知，黃榦對士人的期許，是以道德修養為要務，然後才能廣及其他。在黃榦所有的論述中，凡有道德守節思想者，蓋對當時讀書人而論，並未專對婦女而言。

此外，黃榦致力於講學，曾在臨川郡學、新淦縣學、竹林祠堂精舍、安慶郡學、南康白鹿洞書院以及漢陽軍學……等地講學，而政治上任官也歷任嘉興府石門酒庫、臨川令、知新淦縣、知漢陽軍、知安慶府……等。⁵⁰其講學地區乃隨政治任官而轉移，透過今存之《勉齋集》以及黃榦講學、任官所在地之地方志觀察，皆未見他對婦女貞節觀的相關言論，可見在黃榦的思想體系中，並未將婦女貞節觀視作主要內容。

本章從道德實踐論討論貞節思想，可知黃榦發揚了朱學的精神，以改善當時社會風氣為首要任務，並認為士大夫之所學，與其修身、養心之目的，必須從個人作為一個善的起點，進而將善擴及到家庭、社會，乃至於國家。由於黃榦在傳承程朱之學上最為有力，而在《勉齋集》或其他黃榦相關的論著中，全然不見關於婦女守節的言論，也沒有對婦女再嫁提出說法，可見黃榦不認為婦女之貞節思想在程朱學說中有其特殊重要性，才不為其所重。由此可知，黃榦的貞節思想是仍是以士大夫為對象，其道德實踐論也是對整個大環境教化的努力，並未專對婦女而言。總的來說，黃榦是傳播朱學極為重

⁴⁸ 黃榦，《勉齋集》卷十一，〈與金陵制使李夢聞書〉，p. 1168-116。

⁴⁹ 黃榦，《勉齋集》卷十一，〈與金陵制使李夢聞書〉，p. 1168-117。

⁵⁰ 張恭銘，《黃勉齋研究》，國立政治大學中文研究所碩士論文，1997年6月，p. 1、p. 108。

要者，從其未對婦女貞節觀有所強調或深化的現象看來，程朱思想被誤解以至於造成對婦女的鉗制，至此時應屬十分有限才是。

第二節、純乎義理，物欲消盡—真德秀對貞節思想之看法

一、生平略述

真德秀，字景元，後改希元，號西山。建寧浦城（今福建省浦城縣）人。生於南宋孝宗淳熙五年（西元 1178 年），卒於南宋理宗端平二年（西元 1235 年），年五十八。

真德秀早年從游於朱熹弟子詹體仁。⁵¹十八歲時舉於鄉，廿二歲登進士第，授南劍州（今福建省）軍事判官，歷任官至權戶部尚書、翰林學士、知制誥……。端平二年（西元 1235 年）真德秀五十八歲，官至參知政事、理宗宰相，後以資政殿學士致仕，贈銀青光祿大夫，諡號「文忠」，是南宋後期重要的理學家。晚年「築西山精舍，日與詹體仁、黃叔通、徐鳳親長朋友輩，講學而語論焉。」⁵²有《西山文集》、《西山讀書記》等行世。任官期間，真德秀為官以廉仁自勉，在官任內銳意革除積弊，以紓民困，又立惠民倉，以濟助貧苦。

真德秀對上位者的期許亦十分深刻：

臣願陛下以通和講好為權宜，以修德行政為實務，君臣之間，朝夕儆戒於敵情之難保，禍至之無日，蒐討軍實，申飭邊防，凜然若敵師之將至，如是而國勢不張，外虞不弭者，未之有也。⁵³

可見他戰戰兢兢的態度，據載：

⁵¹ 據《宋史》，〈詹體仁傳〉記載：「體仁穎邁特立，博極群書。少從朱熹學，以存誠慎獨為主。……郡人真德秀早從其游，嘗問居官蒞民之法，體仁曰：『盡心、平心而已。盡心則無愧，平心則無偏。』」見《宋史》卷三九三，〈詹體仁傳〉，p. 12019-12021。

⁵² 清·真鼎元，《真文忠公全集》第三冊，〈西山真文忠公年譜〉，台北：文友書局，p. 1516。

⁵³ 真德秀，《西山文集》卷二，〈對越甲稿·戊辰四月上殿奏劄一〉，收錄於《景印文淵閣四庫全書》集部一一三·別集類，台北：台灣商務印書館，p. 1174-25。以下所引版本皆同，不另作詳註，僅標作者、書名、篇名及頁碼。

公氣體素強，然勤勞平日，不能自逸。非窮理著書，即憂念世事。公博極群書，而積勤不已，望臨一代。……嘗以窮理、致用四字勉學者。

54

其勤於政事，律己之嚴可見一斑。

真德秀因公開譴責史彌遠以權臣操弄朝廷而落職罷祠，故於寶慶元年（西元 1225 年）八月回原籍居住，開始撰寫《西山讀書記》，「以六經語孟之言爲主，苟楊朱子附焉，諸老先生爲解經而發者，附本經之注。」這本書凡分甲、乙、丙、丁四記，內容爲：

甲記曰性命道德之理，學問知行之要，凡二十有七卷。乙記曰人君爲治之本，人臣輔治之法，凡二十有二卷。丙記曰經邦立國之制，臨政治人之方，其書惟兵政一卷先成。丁記曰出處語默之道，辭受取舍之宜，凡二卷。⁵⁵

真德秀曾和門人說，在這本書的所有內容中，他最看中的就是乙記的「人君爲治」一門：

人君爲治一門，告君之書也，以范《唐鑑》爲法。如有用我，執此以往。又曰：他日得達乙覽，死無憾矣。又曰：吾兵政一門，古無此書。天下方多事，所以汲汲輯成之。⁵⁶

可見真德秀以「正君心」作爲主要思想。在史彌遠死後，理宗親政，於端平元年（西元 1233 年）獲召進京，於進京途中將《西山讀書記》中的「人君爲治」一門獨立爲《大學衍義》一書，親自爲理宗講解此書，⁵⁷雖然他在次年五月即過世，但可見其對正君心的重視，而《大學衍義》一書也對後世產

⁵⁴ 劉克莊，《後村集》卷五〇，〈宋資政殿學士贈銀青光祿大夫真公行狀〉（後文皆簡稱〈真公行狀〉），收錄於《景印文淵閣四庫全書》集部一一九•別集類，台北：台灣商務印書館，p. 1180-559~561。以下所引版本皆同，不另作詳註，僅標作者、篇名、書名及頁碼。

⁵⁵ 劉克莊，《後村集》卷五〇，〈真公行狀〉，p. 1180-551。

⁵⁶ 劉克莊，《後村集》卷五〇，〈真公行狀〉，p. 1180-551~552。

⁵⁷ 據《大學衍義》（四部叢刊廣編）卷首，〈尚書省劄子〉、〈進大學衍義表〉、〈中書門下省時政記房申狀〉中之敘述，可知真德秀在九月十三日面奏時要求將《大學衍義》投進，後獲得理宗允許。十月二日具表投進。十月十四日真德秀在爲理宗進讀《大學章句》時，理宗要求讀《大學衍義》。

生重大的影響，該書更成爲真德秀思想的代表作品。本節即以之作爲探討真德秀思想之重點。

二、思想概述—以《大學衍義》爲主

真德秀之學術思想可從《大學衍義》中探究，而得其天道論、心性論……等學術思想之梗概。如前所述，真德秀以正君心作爲主要的思想，其《大學衍義》即在論述此主要思想。全書共四十三卷，分爲兩綱、四目，兩綱乃君王爲治之序、帝王爲學之本；四目則是格物致知之要、誠意正心之要、修身之要、齊家之要。闡述了《大學》中的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家六目，未對治國、平天下兩項另作論述，真德秀認爲君王只要了解格物、致知、誠意、正心、修身、齊家之要，自然能了解治國、平天下之理。⁵⁸

真德秀在《大學衍義》序中說：

為人君而不知《大學》，無以清出治之源；為人臣而不知《大學》，無以盡正君之法。⁵⁹

又說：

《大學》一書，君天下者之律令格例也，本之則必治，違之則必亂。

⁶⁰

由此可見，《大學衍義》一書的寫作動機十分明確，即在發揚《大學》中教育君王、盡人臣正君之法，以幫助君王了解治國的根源，這本專爲君王所寫的著作，繼承了朱熹對《大學》的重視，推衍了《大學》中明德新民的本義，及格物、致知、誠意、正心、修身、齊家的爲學次序，成爲君王學習治道的教材。

真德秀還認爲政治人物不應著眼於功名利祿，而應該在自我修養上下工夫，如此國家方能長治久安：

⁵⁸ 真德秀以爲：「四者之道得，則治國、平天下在其中矣。」參見《大學衍義》序，p. 704-499。收於《景印文淵閣四庫全書》，子部一〇，儒家類，台北：台灣商務印書館。以下所引版本皆同，不另作詳註，僅標作者、書名、篇名及頁碼。

⁵⁹ 《大學衍義》序，p. 704-498。

⁶⁰ 同上註。

夫是以忠讜之氣伸，而佞諛者不見容，廉節之俗成，而貪鄙者知自愧，其所以扶持國脈於久安長治之地者，其源蓋出諸此。……正心誠意以為學，修身潔己以為行，士大夫常事也。⁶¹

身爲一國之君，修德則更爲重要：

陛下若能修德以格天心，天必命陛下為中原之主，不能則天將歸之他人。⁶²

在繼承朱熹正君心思想部分，真德秀接受人性本善是人倫是天理之正的理論，並以此作為教育君王明白治國之道的基礎，在其書中〈格物致知之要·明道術〉中更全篇摘錄了朱熹的〈皇極辨〉，發揚朱熹要求君王以修養道德為天下榜樣的理論。⁶³大體上，真德秀所強調的主要思想與朱熹關注的正君心思想無太大差異。他也認為學可以養心，敬可以持身，親近聖賢君子可以砥礪自我：

惟學可以養此心，惟敬可以存此心，惟親近君子，可以維持此心。蓋理義之與物欲相為消長者也。篤志於學，則日與聖賢為徒，而有自得之樂；持身以敬，則凜如神明在上而非僻之侵；親賢人君子之時多，則規儆日聞，諂邪不得而惑。三者交致其力，則聖心湛然，如日之明，如水之清，理義常為之主，而物欲不能奪矣！⁶⁴

心能作主則不會受外在物欲的影響，如此方能做自己的主人。

可惜真德秀還沒完成著作就過世了，對實際政治制度的規劃，則無法透過所傳之文字得知。但他並未忽略政治上體用合一的道理，只是堅信德行修養是君王教育的根本，希冀透過教育讓君王修養道德，掌握治國原則。⁶⁵魏了翁認為真德秀的《大學衍義》「留之經幄，平實明粹，真格心輔治之良藥

⁶¹ 真德秀，《西山文集》卷二，〈對越甲稿·戊辰四月上殿奏劄二〉，p. 1174-25。

⁶² 真德秀，《西山文集》卷十三，〈得聖語申省狀〉，p. 1174-210。

⁶³ 見《大學衍義》卷十一，〈格物致知之要一·明道術〉，p. 704-594-595。

⁶⁴ 真德秀，《西山文集》卷四，〈對越甲稿·論初政四事〉，p. 1174-71。

⁶⁵ 孟淑慧，《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，〈門人的繼承與發展〉，國立台灣大學歷史研究所碩士論文，2002年6月，p. 208。

也。」⁶⁶可說是較為中肯的評論。以下將從《大學衍義》一書探討真德秀之道德思想根源與心性論。

(一) 道德思想根源之探討—天道論

透過天道思想之探究，得以了解真德秀在道德思想上的主張，再進而理解其貞節思想之究竟。真德秀以為太極乃理之至也，曰：

夫所謂無極而太極者，豈太極之上別有所謂無極哉？特不過為無形、無象，而至理存焉耳。⁶⁷

認為太極就是理之至，在陰陽未動之前、喜怒哀樂未發之時，渾然一性，皆是此理。⁶⁸這種說法大抵承繼朱熹的主張。又說：

論天地之性，則專指理而言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。氣質，陰陽五行所為，性即太極之全體，但論氣質之性，即此體墮在氣質之間，非別有一性也。⁶⁹

太極是理之至者，也是萬事萬物之所從出，而理、氣皆包含於其中。也就是說「有理即有氣」，理氣未嘗相離：

理之與氣，未嘗相離，繼繼而出，莫非至善，成之在人，則曰性焉。理無不善，性豈有不善哉？⁷⁰

由此可知，真德秀承繼程朱思想中性無不善的主張。由於性無不善，故仁義禮智皆屬性中本有：

仁義禮智，性也。惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。有是性，則有是

⁶⁶ 見魏了翁，《鶴山集》(二)卷六九，〈參知政事資政殿學士致仕真公神道碑〉，p. 1173-106。收錄於《景印文淵閣四庫全書》集部一一二·別集類。

⁶⁷ 真德秀，《西山文集》卷卅一，〈問太極中庸之義〉，p. 1174-495。

⁶⁸ 康世統，《真德秀大學衍義思想體系》，國立台灣師範大學國文研究所博士論文，1987年6月，p. 769。

⁶⁹ 真德秀，《西山讀書記》卷二，〈氣質之性〉，收錄於《景印文淵閣四庫全書》子部十一·儒家，台北：台灣商務印書館，p. 705-45。以下所引版本皆同，不另作詳註，僅標作者、書名、篇名及頁碼。

⁷⁰ 真德秀，《大學衍義》卷五，〈格物致知之要一·明道術〉，p. 704-536。

情，天入之道，脗合如此，又曷嘗有二邪？然天無心，而人有欲，天惟其無心也，故元而亨，亨而利，利而貞，貞而又元，通復循環，未嘗間斷。⁷¹

由此可見，真德秀並不否定人欲的存在，但能學會屏除私欲，保持天賦之性，才是重要的課題：

學者當知：天有此德，吾亦有此德，屏除私欲，保養正性，則吾之一身，通體皆仁，隨觸而應，無非惻怛。⁷²

又說：

然德雖固有，非剛建則不能行，夫惟自強不息，與天同運，人欲不得以間之，然後始終萬物，與天同功矣，義理之源，莫大於此。⁷³

人有仁義禮智，乃性也；而惻隱、羞惡、辭讓、是非，為情也。情有所偏，則淪為人欲，故必須法天而自強不息，以克制人欲，則可與萬物相終始、與天同功！

真德秀秉持天人合一的觀念，運用在人倫之中，曾言：

君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之為倫，何莫而非天也？人知人之入，而不知人之天，物欲肆行，義理汨喪，於禽獸奚擇焉？知人之天，然後知性善；知性善，然後能知窮理；能窮理，然後能誠意以修其身，推之於治國、平天下，無非順帝之則也。⁷⁴

人能知天之無不善，則後能知人性之善，不至於放縱私欲，由此則能從窮理、正心，進而修身、齊家、治國、平天下。喜怒哀樂之表達，必須要以義理為出發點，才不至於成為私欲之奴役：

事之當喜者須喜，事之當怒者須怒，但當喜怒之時，便須自省：此盡是發於義理耶？發於私欲耶？若發於義理，儘不妨；發於私欲，則不

⁷¹ 真德秀，《大學衍義》卷五，〈格物致知之要一·明道術〉，p. 704-537。

⁷² 真德秀，《大學衍義》卷五，〈格物致知之要一·明道術〉，p. 704-537。

⁷³ 同上註。

⁷⁴ 真德秀，《西山文集》卷廿四，〈明道先生書堂記〉，p. 1174-360。

可。人之情易發難制者，惟怒為甚，惟其遽忘其怒，而觀理之是非，則知外物之不足厭矣，此言最善。⁷⁵

真德秀並不主張壓抑情緒，但是必須要在理性的控制下，情緒的展現才是無所妨害的。這點主張承繼了程頤喜怒哀樂未發時，須戒慎恐懼以養本然之中的思想。

(二) 心性論

真德秀之心性論，可說精微深入。在「心」的部分，主張人心是純乎天理的，而不善的發生，乃是人心受染而有人欲之私的緣故：

夫所謂形氣之私者，指聲色臭味之欲而言也；性命之正者，指仁義禮智之理而言也。聲色臭味之欲，皆發於氣，所謂人心也。仁義禮智之理，皆根於性，所謂道心也。⁷⁶

人皆有天賦之性，守其本心之正，使道心常為一身之主，則身之動靜作為，自然無過與不及也，平居能涵養操持本心，擴充道心的力量，則物欲自然消退。人們以堯舜為學習對象，所學亦此而已。

人能察覺出人欲之私有害而去之，則其心便能克去私欲，而存天理，「存之，使勿失；養之，無以害，則天理渾然」，⁷⁷如此人之善與道心便沒有差別了。

在心、性、情、理方面，真德秀承朱熹之說，以為性、情皆出於心，心能包含性、情，妙具眾理，而統會眾理。他說：

性即理也。而主是理者，心也，其心存則其理存，《易》與《孟子》之言，一而二，二而一者也。⁷⁸

真德秀認為性即理也，而萬理之主為心，亦即心能包含萬理、主宰萬理，進而運用萬理。因此，人由格物、致知之所得，皆歸於心，而誠意、正心，所

⁷⁵ 真德秀，《西山文集》卷十八，〈講筵進讀手記十六日〉，p. 1174-280。

⁷⁶ 真德秀，《大學衍義》卷二，〈帝王為學之本·堯舜禹湯文武之學〉，p. 704-511。

⁷⁷ 真德秀，《西山文集》卷廿八，〈送陳端父宰武義序〉，p. 1174-431。

⁷⁸ 真德秀，《西山文集》卷廿五，〈存齋記〉，p. 1174-389。

當正者，亦在於此：

喜怒憂懼，乃心之用，非惟不能無，亦不可無。但平居無事之時，不要先有此四者在胸中，如平居先有四者，即是私意，人若有些私意塞在胸中，便是不得其正。須是涵養此心，未應物時湛然虛靜，如鏡之明，如衡之平，到得應物之時，方不差錯。⁷⁹

惟有人之心正，其所主之身，方能各得其正。這一切作為，都有賴學習而後能知之：

蓋生而可知者，義理之源耳。若夫治己、治人之法，固不能無待於學也。⁸⁰

因此，欲修身則必勵學，以使心為身之主，能總會萬理，進而將修己、治人之道，推及至待人處世之方、統兵征戰之術。

真德秀主張性本至善，天生萬民，本無賢、不肖之別，因稟受氣之清濁不同，而有所差異。故應順性本至善之理，進而發揮天賦之善性，方能有所成：

仁義忠孝，所謂美德也，人無賢愚，莫不好之；不仁不義，不忠不孝，所謂惡德也，人無賢愚，莫不惡之。觀乎此，則知性之善也。⁸¹

又說：

良謂本然之善也。善出於性，故有本然之能，不待學而能；本然之知，不待慮而知。觀人之幼而愛親，長而敬兄，則可知矣。⁸²

由人之好善惡惡，可知人性之善，而人稟一陰一陽之道以成其性，其理無不善，則人性之本善亦無庸置疑。有不善之行為，乃因氣質之異所引起，非性之罪也。至於人欲，真德秀認為：

蓋欲字單言之，則未發善惡，七情皆未分善惡。如欲善、欲仁，固皆

⁷⁹ 真德秀，《西山文集》卷卅，〈問正心修身〉，p. 1174-469。

⁸⁰ 真德秀，《西山文集》卷二，〈對越甲稿奏劄二〉，p. 1174-25。

⁸¹ 真德秀，《大學衍義》卷五，〈格物致知之要一·明道術〉，p. 704-535-536。

⁸² 真德秀，《大學衍義》卷五，〈格物致知之要一·明道術〉，p. 704-546。

善也，若耳目口鼻之欲，亦只是形氣之私，未可以惡言。若以天理、人欲對言之，則如陰陽、晝夜之相反，善、惡於是判然矣。⁸³

又言：

蓋所謂形氣之私者，如饑食、渴飲之類，皆吾形體血氣所欲，豈得不謂之私。然皆人所不能無者，謂之私，則可；謂之惡，則未也。但以私滅公，然後為惡耳。⁸⁴

由以上論述可知，耳目口鼻之欲，若皆能中節，則不可說是惡。由此得知，真德秀並不以為人欲全然是惡的，也並未提出完全滅絕人欲的思想。

三、從「天理人欲」與「工夫論」看貞節思想

真德秀認為格物、致知、誠意、正心、修身、齊家的工夫是在生活中的一言一行展現：

以明道術、辨人才、審治體、察民情者，格物、致知之要也。次之，以崇敬畏、戒逸欲者，誠意、正心之要也。又次之，以謹言動、正威儀者，修身之要也。又次之，以重妃匹、嚴內治、定國本、教戚屬者，齊家之要也。⁸⁵

這是理學家對道德修養的共同主張。至於人性中的喜怒哀樂等情緒，真德秀認為不須完全壓抑，只要是出於義理、心緒澄明的表現是無妨的。可見真德秀並不主張消滅人欲，而如何才能充分發揮善、屏除惡，則有賴工夫之講求。在「天理人欲」思想上，真德秀和程朱二人同樣主張存天理去人欲，而在貞節思想上，大體也承繼了二人的思想，但相較於程朱，則有較多婦女應當守節之論述。真德秀在在夫妻觀中，對婦女貞節思想也較為嚴格。以下將分別論述真德秀「天理人欲」說、「主敬窮理」、「學以致用」之工夫以及夫妻之道，以探究他在貞節思想上的主張。

⁸³ 真德秀，《西山讀書記》卷三，〈心〉，p. 705-83~84。

⁸⁴ 真德秀，《西山讀書記》卷三，〈心〉，p. 705-84。

⁸⁵ 真德秀，《西山文集》卷十三，〈對越乙稿·召除戶書內引劄子四〉，p. 1174-210。

(一) 天理人欲

理學家有許多探討人欲思想的論述，真德秀承繼程頤與朱熹等人，在人欲思想上亦主張克制私慾才能彰顯天理。因為過度的私欲賊害甚大，務必要盡力克除：

私欲害人甚於寇賊，故必勇往力行，克而去之也。⁸⁶

否則人便無法自我做主而成爲慾望的奴隸。他說：

然人有是身，則耳目口體之間不能無私欲之累，以違於禮，……則自其一身，莫適為主，而事物之間顛倒錯亂，無所不至矣。⁸⁷

蓋欲其克去有己之私欲，而復于天理之本然，則夫本心之全德，將不離乎此，而無不盡也。⁸⁸

又說：

夫所謂耳目口鼻四肢之欲者，目之于色，耳之於聲，口之於味，鼻之於臭，四肢之于安佚是也。四者之欲未克，則欲勝而理泯，安得有仁？

⁸⁹

由此可知，真德秀認爲人不應受物欲主宰，否則天理泯滅，仁義不復存：

故為仁者，必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德，復全於我矣。⁹⁰

真德秀認爲行仁足以克除欲望，而使行爲歸於禮，這樣的思想是儒家「克己復禮」的發揚。而「天理人欲」始終爲宋代理學家所強調，真德秀大抵承繼程朱二人之存天理去人欲思想，由於真德秀在政治上的地位較高，影響力較大，故使程朱思想之影響與傳播更爲深遠。

⁸⁶ 真德秀，《大學衍義》卷十一，〈格物致知之要一•明道術〉，p. 704-601。

⁸⁷ 真德秀，《大學衍義》卷十一，〈格物致知之要一•明道術〉，p. 704-599。

⁸⁸ 真德秀，《大學衍義》卷十一，〈格物致知之要一•明道術〉，p. 704-599。

⁸⁹ 真德秀，《大學衍義》卷十一，〈格物致知之要一•明道術〉，p. 704-600。

⁹⁰ 真德秀，《大學衍義》卷十一，〈格物致知之要一•明道術〉，p. 704-598。

(二) 主敬窮理

理學家所論之為學，不外修己、治人，而修己主要在涵養德行，落實的工夫則在「敬」。真德秀曾說：

沉潛乎訓義，反覆乎句讀，以身體之，以心驗之，循序而漸進，熟讀而精思，此其法也。然所以維持此心，而為讀書之地者，豈無要乎？亦曰：敬而已矣。⁹¹

可知其意在以「敬」為持守心之要法，只有能敬，其心才能涵養、進學。而敬與不敬，正是聖、狂之別：

敬則為堯舜、為禹湯、為文武，不敬則為有苗、為有扈、為獨夫受。聖、狂之所以分，治、亂之所由判，未有不出乎此者。⁹²

而敬能使人為心之主，且能不役於物：

竊嘗聞之，敬，則心有主，而物聽命；不敬，則物為主，而我從之。古之君子，對妻子猶君師之臨，處幽室甚十日之睹，所以養吾心而為萬物之主也。心有定主，然後有定見，有定見然後有定立，酬酢萬變，無不可者。⁹³

人心之所以思慮萬千，受外在引誘而眩亂反覆的情形，都是由於心之無主，要免其弊端，則有賴「敬」的工夫，人心能敬，則人心可為主宰，萬物可聽於我也：

蓋敬則萬善俱立，怠則萬善俱廢。義則理為之主，欲則物為之主。……蓋敬則此心無私邪之累，內之所以直也。⁹⁴

人心能以敬自持，才能免於私慾邪念的侵擾，一切善端才得以展現：

己所獨知，人所未知之時，而致慎者，亦敬也。靜時無不敬，即所以

⁹¹ 真德秀，《西山文集》卷廿七，〈送周天驥序〉，p. 1174-420。

⁹² 真德秀，《西山讀書記》卷十八，〈敬〉，p. 705-546。

⁹³ 真德秀，《西山文集》卷廿五，〈定軒記〉，p. 1174-382。

⁹⁴ 真德秀，《大學衍義》卷二，〈帝王為學之本〉，p. 704-517。

致中；動時無不敬，即所以致知。為人君者，但當恪守一敬，靜時以此涵養，動時以此省察，以此存天理，以此遏人欲，工夫到極至處即是致中和。⁹⁵

又曰：

理義謂仁義禮智之良心，物欲謂聲色貨利之屬。義理上進得一分，則物欲上減得一分，真積力久，純乎義理，則物欲自然消盡。⁹⁶

以「敬」的工夫來存天理、遏人欲，以期能達參天地、贊化育之功。聖人之所以為聖，乃因其心能持敬，不使有絲毫間斷，而人法聖賢，所學即此。使心能專默精誠，則物欲紛擾不至，在內心充滿義理之時，自然物欲無法侵入，也自然能達到克除私慾，百邪不侵的境界。

如前所述，持心以敬，乃作用於未發之先；而窮理則可與主敬交相為用，以臻完善：

主敬、窮理，交相為用，東魯、西洛之正傳，有不可誣者。⁹⁷

「主敬」是存心養性的工夫，「窮理」則是格物、致知之能事，二者同致其功，方能充分涵養心性、擴充靈明之性，以達到至善的境界。主敬、窮理如鳥之雙翼，彼此相須，以竟全功，於斯可見。⁹⁸

（三）學以致用

學能訴之於實踐篤行，可說是最高境界，就修己而言，可達知、行一致；就治人而言，則可達學以致用之效。而儒家思想，不外修己、治人二端。修己，所以立其體；治人，所以致其用。真德秀曾說：

格物、致知，於天下之理無所疑，勝私窒欲，於天下之物無所蔽，此

⁹⁵ 真德秀，《大學衍義》卷十一，〈格物致知之要一〉，p. 704-605。

⁹⁶ 真德秀，《西山文集》卷五，〈得聖語申後省狀〉，p. 1174-73。

⁹⁷ 真德秀，《西山文集》卷廿五，〈定軒記〉，p. 1174-382。

⁹⁸ 康世統，《真德秀大學衍義思想體系》，國立台灣師範大學國文研究所博士論文，1987年6月，p. 873。

所以明其德也。明其德者，知人之本也。有天下者，可不勉諸！⁹⁹

又曰：

若夫群居終日，惟瑠鏤琢刻是工，於本心之理不暇求，當世之務不暇究，窮居無以獨善，得志不能澤民，平生所習歸於無用而已。是豈朱子立言開教之指？¹⁰⁰

可見，真德秀以朱熹之教誨期許，認為學與事應當合一，致乎其用。而格物、致知是治國、平天下之本；灑掃應對，則性命道德在其中。事必本於學，講論、省察才能於此實踐落實，其學方為有用之學，其才方為有用之才，所成就之業亦方能為有用之業：

王人所以求多聞者，是惟立事而已。學必施於事，然後為有用之學，不然，則所聞雖多，果何為哉？¹⁰¹

人之為學，能濟於事方為有用之學，正所謂「達則兼善天下，窮則獨善其身」也。

（四）論夫妻關係

真德秀在夫妻觀點上，延續宋代理學家男尊女卑的思想，在《西山讀書記》中特立〈夫婦〉一目，用以統整所讀書籍中的心得，並傳揚其道德貞節思想。他說：

男尊女卑，夫婦居室之常道也。論交感之情，則至為深切；論尊卑之敘，則長當謹正。¹⁰²

又說：

恒，久也。咸，夫婦之道。夫婦終身不變者也。¹⁰³

⁹⁹ 真德秀，《大學衍義》卷十五，〈格物致知之要二•辨人材•聖賢觀人之法〉，p. 704-643。

¹⁰⁰ 真德秀，《西山文集》卷廿五，〈鉛山縣修學記〉，p. 1174-376。

¹⁰¹ 真德秀，《大學衍義》卷三，〈帝王為學之本•商高宗周成王之學〉，p. 704-519。

¹⁰² 真德秀，《西山讀書記》卷十三，〈夫婦〉，p. 705-378。

¹⁰³ 同上註。

敬之戒之，夫婦之道盡於此矣。¹⁰⁴

真德秀認為夫婦應該信守誓言，相約終身為伴。在婦德觀上，他依據劉向《列女傳》思想¹⁰⁵而提出婦女在丈夫死後不應再嫁：

信事人也，婦德也。壹與之齊，終身不改，故夫死不嫁。¹⁰⁶

這是真德秀著作中，對婦女要求夫死不再嫁的例證。較之程頤、朱熹與黃榦，真德秀明確的指出婦女在丈夫死後應當守節，且終身不改嫁的原則，在他學說的廣泛流傳下，對於婦女貞節觀的發揚與強化，可說具有一定的影響，這是程朱學派較確切出現鼓勵婦女守節的文字。但這項說法卻也不是真德秀的首倡，《禮記·正義》中即載：「信，婦德也，壹與之齊，終身不改，故夫死不嫁。」¹⁰⁷他在閱讀古書後認為可再次重申強調這項看法，於是在《西山讀書記》中加以記載。在〈夫妻〉一卷之敘述中，主要強調夫妻二人在相處上，必須守禮、合義，謹守夫婦之道，尤其著墨於「婦道」、「婦德」。他多次敘述婦德應是：

婦德貞順也，婦言辭令也，婦容婉婉也，婦功絲麻也。¹⁰⁸

婦人以從為正，以順為德，當終守於從一，夫子則以義制者也，從婦人之道則為凶也。¹⁰⁹

無專制之義，而有三從之道。幼從父兄，既嫁從夫，夫死從子，言無再醮之端。¹¹⁰

在解釋《易》、《禮記》時，對婦女貞順婉約的要求和程頤相似，與過去相較並無特出之處，以可說僅自古禮中再次重申而已。真德秀的婦德思想仍以

¹⁰⁴ 真德秀，《西山讀書記》卷十三，〈夫婦〉，p. 705-385。

¹⁰⁵ 劉向，《列女傳》卷四，〈貞順傳·蔡人之妻〉中記載：「適人之禮，壹與之醮，終身不改。」收錄於《四部備要》，台北：台灣中華書局，1987年2月台8版，p. 2-3。

¹⁰⁶ 真德秀，《西山讀書記》卷十三，〈夫婦〉，p. 705-378。

¹⁰⁷ 鄭玄，《禮記正義》卷二六，p. 19。當中即記載：「信，婦德也，壹與之齊，終身不改，故夫死不嫁。」真德秀所闡發的祇是前人的思想而已。

¹⁰⁸ 真德秀，《西山讀書記》卷十三，〈夫婦〉，p. 705-380。

¹⁰⁹ 真德秀，《西山讀書記》卷十三，〈夫婦〉，p. 705-386。

¹¹⁰ 真德秀，《西山讀書記》卷十三，〈夫婦〉，p. 705-390。

夫妻為儒家齊家、治國乃至於平天下之本，夫妻二人應當共同維繫家庭和諧，他說：

夫婦離絕，國俗傷敗焉。¹¹¹

而夫妻兩人在婚姻關係中，應當以禮義為考量，結婚時一切依禮舉行，爾後的相處自然必須以禮義作基礎：

夫婦以禮義合，顏色相親，不可以顏色衰，棄其相與之禮。¹¹²

這與一般人祝福夫婦當白頭偕老的觀念相同，夫婦二人都應嚴守禮義，丈夫不應在妻子年老色衰後便離棄她，如此方能維持家庭和諧。值得注意的是，在《西山讀書記》〈夫妻〉卷中，收錄了程頤「餓死事極小，失節事極大」對話，可見真德秀認同程頤的這項主張，並以「程子之論，可為世深戒，故併著焉」的一小段文字，說明何以收錄該段對話的原因。此一作為，實際上已將程頤對士人的普遍要求，限縮至「夫妻」關係中，對已婚婦女的要求了。對於婦女貞節思想之強化，應產生相當之影響。而且真德秀對寡婦不再嫁的行為，有較多的表彰，稱許他們「高行」，能全柏舟之節。¹¹³婦女貞節思想在程頤說出「餓死事極小，失節事極大」之時並未產生立即顯著之影響，但發展至真德秀，已出現逐漸增強的趨勢，婦女應當守節的思想也逐步蔓延。

真德秀之思想，主要寄託在《大學衍義》一書，書中可見其承自朱熹的思想，以之為聖賢相傳之要義。綜觀其思想體系，可說兼具古聖先王修己、治人之道，內聖外王之學，並主張明道以進德，修己以治人，以達經世而致用之效。在道德思想方面，真德秀提出「純乎義理，物欲消盡」的天理人欲主張，承襲著程朱二人的存天理去人欲思想，認為為個人除私欲，守節操是極為重要的修己工夫，在執政者尤為重要。但真德秀不認為人欲之存在乃全然之惡，合於義理之欲，則未必需要全盤否定。

¹¹¹ 真德秀，《西山讀書記》卷十三，〈夫婦〉，p. 705-399。

¹¹² 真德秀，《西山讀書記》卷十三，〈夫婦〉，p. 705-400。

¹¹³ 真德秀舉數個寡婦不再嫁的例子，並稱讚他們能全貞信之節，如魯之寡婦、梁之寡婦、陳寡孝婦等人，p. 705-407~408。

在婦女貞節觀的看法上，真德秀認為婦女應當守節且終身不再嫁。在其龐大的思想體系中，雖然貞節觀僅佔其中一小部分，但由於他在發揚程朱學說上居功厥偉，因此，婦女於夫亡後應守節而不當改嫁的說法，似乎已漸引導出婦女貞節觀日後漸趨嚴格化的方向。

綜觀程頤、朱熹、黃榦及真德秀之貞節思想，多以「存天理去人欲」為主軸，對於婦女貞節觀的主張，皆只佔其思想體系中的一小部分，黃榦則更是未提隻字片語，且程朱學者在思想宣達上也未曾特別強調婦女貞節觀。而所提出有關婦女守節的看法也非首創，有許多觀念是源自古老的經書當中，如夫死不改嫁的從一而終貞節觀則早在《禮記》時已有、婦德概念則在魏晉時期也已產生¹¹⁴、「餓死事小，失節事大」的觀念則在宋初謝泌的妻子拒絕改嫁時便產生¹¹⁵、朱熹以為「夫為妻之天」¹¹⁶的說法，也可見於《儀禮·喪服》中¹¹⁷。在法律上，宋代對寡婦也提供補助，並支持再嫁，甚至在法律上寡婦擁有相當的權利管理財產。¹¹⁸若將「禁錮婦女」的罪名完全加諸程朱學派或任何一名理學家，則亦未免失之偏狹。畢竟觀念的形成，絕非一朝一夕，婦女貞節的相關規範自古即有，在社會文化傳遞之際，加上政治、文化、風俗變易等相關因素，對婦女逐漸產生影響，最後甚至僵化成「教條」。程朱學者不斷強調「存天理去人欲」，試圖為宋代社會建立起一套符合禮義的架構與規範，以求國家能長治久安，在提倡守節之時，無可避免的將古代禮儀對男女的規範提出來討論，再加上時代背景的因素，朝廷逐漸將理學視為正統學說下，才會產生出較嚴謹、繁雜的要求。

¹¹⁴ 本文第二章論及貞節觀流變時，於魏晉南北朝時期裴頠、張華在〈女史箴〉中，皆提倡婦德以柔順為要。詳見第二章註 42、43。

¹¹⁵ 細節請參考第四章註 64。

¹¹⁶ 朱熹在〈答門人李晦叔書〉中云：「夫婦之義，如乾大坤至，自有等差。故方其生存，夫得有妻有妾，而妻之所天，不容有二。」見《朱子文集》卷六二，〈答門人李晦叔書〉。

¹¹⁷ 《儀禮·喪服》：「夫者，妻之天也。」

¹¹⁸ 相關法律規定請參考本論文第二章第四節。