臺大歷史學報第24期
1999年12月，頁177-224

BIBLID1012-8514(1999)24p.177-224

宋代的義學

梁庚堯*

提　要

宋代有一些民間所設的學校，給予士人免費入學的機會，甚至協助他們解決食宿的問題，稱為義學。這類學校自五代、宋初即已存在，到北宋真宗、仁宗之際出現義學的稱呼。以後由於科舉社會確立，而義學可以滿足民間富家、貧家對教育的需要，因此逐漸形成一個傳統，延續了下來。自熙寧年間蘇州范氏家族以義莊為基礎，設立義學後，提供了以固定田產作為義學經濟基礎的觀念，不僅義莊、義學並設的方式為以後一些家族所取法，即使只設義學而不設義莊，也可以用固定數量的田產來支持，義學的經營因此可以比較穩定。義學到南宋已非罕見，這項教育設施所以能日益推廣，除了能滿足當時民間教育的需要，又有固定的田產來支持外，還有理想的力量在推動。義學含有推廣教化與以富資貧兩方面的理想，兩者經由富家的財力而結合，使得教化能普及更多的民眾。文人、學者闡釋義學理想較為強調其道德意義，但理想之中也含有比較偏向實益的成分，設立義學是諸多善行的一種，而行善有助於自己或子孫在舉業上的成就。在這樣的情況下，義學的教學內容也就含有不同的成分。自北宋以來，義學常以應舉為教學目標，不過對德行也已重視。到南宋理學逐漸興盛，義學的教學出現舉業與講學並存的情形。舉業在理學影響日深的情況下，在義學中仍可維持不輟，是當時科舉社會的環境所使然，而理學家在義學中講論德性知識的探求與實踐，則使得士人即使舉業無成，或無意於舉業，也無礙於進入義學來接受教育，而將所學應用於待人處世之上。義學所發揮普及教育的作用，於是更為擴大。

關鍵詞：宋代　義學　教育　家族　科舉　理學

---

* 作者現任臺灣大學歷史學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、義學傳統的成立
三、固定的田產基礎
四、理想的推動
五、舉業與講學的並存
六、結語

一、前　　言

宋代以科舉取士，應考資格沒有太多的限制，配合上印刷術的推廣應用，書籍取得容易，促成了民間對於教育需求的增加。爲了滿足社會的這一需求，政府、民間都興辦學校。受教育需要有經濟力量的支持，才能專心致志。富家在這一方面比較佔優勢，他們有足夠的能力來培育子弟讀書。可是宋代科舉考試制度上的特性，也吸引了許多家境較差的士人，參與競爭，爭取出人頭地的機會。清寒的士人如果有心讀書，難免會爲了購買書籍、延請教師的支出，而有家庭經濟的困擾，甚至得忍受饑寒之苦。不過當時政府、社會對於士人都有一些資助的措施，使得士人即使並非富裕，在讀書應考的過程中，所承受的壓力得以減輕，也能有餘力將時間、精力耗費於書本上。

政府與民間提供給士人的資助是多方面的，就學校教育而言，對於就讀官學的士人，政府設置了一定名額的學廩補助。但是官學所能提供的學廩名額究竟有一定的限度，不能夠滿足社會上眾多士人的需要。於是又有一些民間所設的私學，給予士人免費入學的機會，甚至協助他們解決食宿的問題。這一類民間的學校，一般稱爲義學。[1]洪邁《容齋隨筆》卷八〈人物以義爲名〉條說：「與眾共之曰義，義倉、義社、義田、義

1 專涉義學的研究，已有宋三平，〈宋代家族教育述論〉，《南昌大學學報》27卷1期（1996，南昌），91～95。但此文較簡略，而且只涉及以族人為主要教育對象的義學。

臺灣大學學術期刊資料庫

學、義役、義井之類是也。」施宿《嘉泰會稽志》卷十九〈雜記〉篇解釋義學爲：「置學以教鄉曲子弟曰義學」，並以義學與義井、義莊、義漿、義塚、義役等設施並列，說是「皆與眾同之意」。以義爲名的設施到南宋時已頗不少，都有「與眾共之」或「與眾同」之意，亦即關懷到社會的公益。各種設施所關懷的對象有廣有狹，然而都超越出一己的利益之外。

義學的名稱可能要到北宋中葉才出現，[2]但是由熱心人士捐助束脩之費，延聘師儒來誨育士子，甚至提供在學食宿的情形，自五代、宋初以來就已經存在。從北宋中葉以至南宋，這種情形日益多見。這類學校所教育的對象，並非全如《嘉泰會稽志》所說的鄉曲子弟，有的是以族人爲主要對象，有的則也有外地士人來就讀，同時興學者的自家子弟也常就讀其中。這些學生，不乏清寒之士，但也不盡如此。支持義學的，自然主要是富裕人家，卻未必都是大富之家。這些人家有的是官宦家庭，也有許多不具備這種身分。這類學校的存在，對於宋代教育的平民化與普遍化，有重要意義。

本文嘗試探討宋代義學的源流演變，首先說明在科舉社會走向確立的環境下，由於民間對教育的需要，義學逐漸形成一個傳統；其次說明

2 嚴耕望先生探討唐代士子讀書於山林寺院的風氣，曾指出當時佛寺已有以義學為名的教育設施，見〈唐人習業山林寺院之風尚〉，收入嚴耕望，《嚴耕望史學論文選集》（臺北：聯經，1991），頁271～316。但細按嚴先生所引史料，其說或有疑義。嚴先生所引史料有兩則，一為《舊唐書》卷一七七〈裴休傳〉所述之「義學僧」，一為《圓覺經大疏鈔》卷一所述之「義學院」，前者義學一詞用以形容僧人，後者義學一詞用以形容佛教寺院，疑此兩則史料中的「義學」，其涵義為對於佛教經論理義之探討，而與教育設施之義學無關。按佛教典籍於涉及佛教經論理義之探討時，使用「義學」一詞，並不罕見。翻讀唐代釋道宣《續高僧傳》中記載僧人邃於佛理者的〈義解篇〉，此詞屢屢出現，此篇中「義學」之「義」，實即篇名「義解」之「義」，其意義為對佛理之闡釋。如卷一0〈隋彭城崇聖道場釋靖嵩傳〉所載「隋文封禪岱宗，鑾駕齊魯，關中義學因從過於徐部，詣嵩法肆，伏膺受業，由此門徒擁盛，章疏大行」，此處之「關中義學」，應即關中地區有志於佛理的僧人。因靖嵩深通大小乘之旨，於徐州崇聖寺弘法，所以有「關中義學」因隋文帝東封泰山而「從過於徐部」之事。嚴先生之說既或有疑義，因此本文暫時仍將作為教育設施的「義學」一詞，追溯其出現時間至北宋中葉。

臺灣大學學術期刊資料庫

自蘇州范氏家族以義莊爲基礎而設立義學後，提供了以固定田產作爲義學經濟基礎的觀念，使得義學的經營可以比較穩定；進一步指出義學在社會上所以能夠日益推廣，又有理想的力量在推動，這種理想兼具有道德意義與實益成分；最後則討論理學興起之後，對於義學原以舉業爲重的教學內容，所發生的影響。

二、義學傳統的成立

北宋初年，政府尚未積極興學，官學設立不多，可是民間讀書風氣已經興起。這時地方上已有一些民間學校存在，這些學校多由富家出資建立，教育家族子弟，兼及外人，有些並且對外來求學的士人提供生活的資助。這類學校無論南、北皆有，有些可以上溯到五代時期。五代以來對就讀士人提供資助的學校，以北方來說，范陽人竇禹鈞在其宅南所建的書院是一個例子。[3]范仲淹《范文正公集．別集》卷四〈竇諫議錄〉記載其事：

> 於宅南構一書院，四十間，聚書數千卷，禮文行之儒，延置師席。凡四方孤寒之士，貧無供需者，公咸為出之。無問識不識，有志於學者，聽其自至，故其子聞見益博。凡四方之士，由公之門登貴顯者前後接踵。

竇禹鈞於宋太祖時尚仍健在，其五子則自後晉以來已先後入仕，並且仕宦至宋初，構築書院一事當在五代時期。竇禹鈞收聚書籍，延攬教師，設立書院，一方面是爲了教育竇家子弟，而另一方面，也接受孤寒之士

3 此處追溯宋代義學的起始到五代、宋初一些家族所設的書院，後文於討論南宋義學時，又述及多所書院，並非以書院為義學。深入閱讀宋代史料即可得知，書院一詞在宋代，特別在南宋時，是州縣學之外許多教育設施的一種泛稱，在此一泛稱之下，包含有各種不同性質與類別的教育設施。關於此點，陳雯怡在《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1996）第三章第二節已有討論。本文亦持此一觀點，所以會述及一些書院，是認為這些書院具有義學的性質，但並未認為凡書院均為義學。

臺灣大學學術期刊資料庫

前來就讀，並提供他們生活上的需要，這就有了義學的性質。竇禹鈞這種作法，是〈竇諫議錄〉所載他的各種善行之一，不過可能也有讓他的幾個兒子獲得切磋對象的目的，所以文中說「故其子聞見日博」。五代雖然動亂不斷，而且由武人掌控政權，但科舉考試依舊舉行，讀書人也仍可取得入仕的機會。因此竇禹鈞的幾個兒子得以先後入仕，前來書院就讀的四方之士會「登貴顯者前後接踵」。五代時期官學教育衰落，北方尤其嚴重，而印刷術的推廣應用尚有其限度，書籍難得，竇禹鈞聚書數千卷，又禮聘文行之儒爲師，是能夠吸引四方之士前來的重要原因。

至於南方，則有更多的例子。宋初在江東、江西的東佳、華林、雷塘三所書院，都是由累世義居的家族所設，其中東佳、華林兩所書院在宋朝建立之前就已經存在。[4]這幾所書院，也都具有義學性質。東佳書堂是江州德安縣陳氏家族的家塾。陳氏自唐末以來已訂有家法，其中有族人入學的規定，兒童入院學，筆墨紙硯皆由宅庫供應，年齡較長而賦性聰敏者則入東佳書堂，修學應舉。書堂在宋初藏有書籍數千卷，有田二十頃供游學之資。[5]陳氏在南唐末年已是十三世同居、長幼七百口的大家族，由於未曾分家，所以東佳書堂僅能視爲家塾。但是這所書堂除了教育陳家子弟外，又「延四方學者，伏臘皆資焉，江南名士皆肄業其家」（僧文瑩《湘山野錄》卷上）。對於來就學的士人不僅提供書籍、師資，還給予生活資助，這就有了義學性質。華林書堂爲洪州奉新縣胡氏家族所興設，從南唐一直延續到宋初，這所書堂「築室百區，聚書五千卷，子弟及遠方之士肄學者常數十人」（徐鉉《徐騎省集》卷二八〈洪州華

4 關於雷塘、東佳、華林三所書院，參見李國鈞主編，《中國書院史》（長沙：湖南教育，1994），13～15、31～36、46～48。東佳、華林二書院，當時人多稱之為書堂，也有稱之為書齋的，以後書院一詞使用普遍，則通稱之為書院。有關從書堂到書院的名稱演變，可參考李弘祺，〈精舍與書院〉，《漢學研究》10卷2期（1992，臺北），307～332。

5 許懷林，〈“江州義門”與陳氏家法〉，收入鄧廣銘等主編，《宋史研究論文集：一九九七年年會編刊》（石家莊：河北教育，1989），387～400。陳氏家法三十三條的內容見許懷林，〈財產共有制家族的形成與演變——以宋代江州義門陳氏、撫州義門陸氏為例〉（下）之附錄，《大陸雜誌》97卷4期（1998，臺北），46～48。

臺灣大學學術期刊資料庫

山胡氏書堂記〉），而且「大設廚廩，以延生徒」（王禹偁《小畜集》卷一九〈諸賢寄送洪州義門胡氏華林書齋序〉），可見在學的士人既有胡家子弟，又有外來的士人，而在學者可以獲得生活的資助，也和陳氏的東佳書堂一樣。同樣的情形，又見於雷塘書院。雷塘書院爲南康軍建昌縣洪氏家族所設，設立的時間已在宋初。據楊億《武夷新集》卷六〈南康軍建昌縣義居洪氏雷塘書院記〉載：

> 南康洪氏，傑出其間。以耕鑿之勤，厚致資產；以孝悌之德，大庇族人。……且於所居之側，崇飾學舍。一日必葺，賓至如歸。廚廩益豐，弦誦不輟。……子弟之秀者咸肄業於茲。

可知洪家在以農致富之後，建立書院供子弟就讀。從「賓至如歸」及「廚廩益豐」等句推知，這所書院大概也接受家族以外的士人入學，並且提供廩膳。《宋史》卷四五六〈洪文撫傳〉說這所書院「招來學者」，正可以互相印證。這三所書院，都培養出科第人才，其中有家族子弟，也有外來就學的士人。[6]五代時期南方文化的發展雖較北方爲佳，[7]但是同樣也有官學衰落、書籍流傳仍然未廣的問題，而這些問題在北宋初年依舊存在。在這樣的環境下，這幾所書院就如同前述北方竇禹鈞所設書院一樣，以書籍、師資加上生活的資助，吸引外地士人前來就學。而這些家族的家塾所以願意接納外來士人，應該也含有讓自家子弟得到切磋機會的用意。

上述幾所書院，在當時名氣較大，受到朝廷和士大夫的注意，留下比較多的記載。宋太宗、真宗之際，地方官學尚未有較大的進展，而富家這種接待外來士人前來共同讀書的風氣，隨著科舉考試日受重視，仍然延續。亳州人祁革的父親，顯然是考慮到家族的名望不如人，有感於從北宋開國以來，「天子每一歲下書四方，舉賢能之士以官之，而四方之人摩肩爭出，獨祁氏無一人」，於是極力培植祁革讀書，「盡出其家之所有，益市群書，日釀酒爲具，以待四方之賓，使與之遊」（歐陽修

6 見李國鈞主編，《中國書院史》，13～15、31～36、46～48。

7 林伯羽師，〈南唐之經濟與文化〉，收入《大陸雜誌史學叢書第二輯第二冊：唐宋附五代史研究論集》（臺北：大陸雜誌社，1967），137～144。

臺灣大學學術期刊資料庫

《歐陽文忠公集．居士外集》卷一一〈衛尉卿祁公神道碑銘〉），所謂「四方之賓」，亦即前來利用祁家所藏書籍，與祁革一同研讀的士人。祁革在宋真宗咸平三年（1000）登進士第，他的父親購買書籍及接待外來士人，應是宋太宗、真宗之際的事。同樣的行爲，也見於洪州分寧縣的黃家，黃家「世爲江南大族」，從黃注的祖父、父親以來，「樂以家貲賑鄉里，多聚書以招四方之士」（《歐陽文忠公集．居士集》卷二八〈黃夢升墓誌銘〉）。黃注與其兄茂宗皆好學，當宋仁宗天聖四年（1026）以前歐陽修住在隨州時，黃茂宗已在隨州任官，而黃注則與歐陽修在天聖八年（1030）同年舉進士。[8]可以推知，黃注祖父、父親的活動，大約也在宋太宗、真宗時。黃茂宗、黃注是黃庭堅的族祖輩，黃庭堅對於自己家族祖上的聚書興學，有更清楚的記載。黃庭堅《山谷集》卷二四〈叔父和叔墓碣〉：

> 著作生元吉，豪傑士也，買田聚書，長雄一縣。始宅於修溪之上，而葬於馬鞍山中。馬鞍君生中理，贈光祿卿。光祿始築書館於櫻桃洞、芝臺，兩館游士來學者常數十百人，故諸子多以學問、文章知名，黃氏於斯為盛，而葬於雙井。光祿生茂宗，字昌裔，昌裔高材篤行，為書館游士之師，子弟文學淵源皆出於昌裔。祥符中，國學試進士。

又《山谷集．別集》卷八〈叔父給事行狀〉：

> 公曾大父及光祿府君，皆深沉有策謀，而隱約田間，不求聞達。光祿聚書萬卷山中，開兩書堂以教子孫，養四方游學者常數十百。已而仕於中朝，多鉅公顯人，故大夫公十伯仲而登科者六人。分寧仕家學問之原，蓋皆出於黃氏。

按著作名瞻，曾出仕於南唐，爲黃家定居於分寧的始遷祖。黃家從元吉一代開始買書，其子中理開始建學館，而中理之子茂宗在大中祥符年間就讀太學以前，任教於家中學館。這兩所學館不僅教育黃家子弟，也有不少外來士人就讀，成爲分寧一地的教育中心。上引〈叔父給事行狀〉

8 歐陽修居於隨州及舉進士時間均見《歐陽文忠公集》附胡柯〈歐陽文忠公年譜〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

中說「養四方游學者常數十百人」，可見黃家除了提供書籍與師資外，還給予這些外來士人生活的資助。這種情形，吸引了族外士人前來，也使得黃家子弟可以獲得切磋的對象。從黃家子弟和游學士人在學問文章及舉業上的成就看，這兩所學館的教學可說頗爲成功。亳州祁家和分寧黃家所以樂於接納外來士人和子弟共同研讀，並且給予他們生活上的資助，顯然都與培育自家子弟從事舉業有關。

這一類民間學校，繼續在各地出現，並且在宋真宗、仁宗之際開始有義學、義齋、義塾等稱呼。《嘉泰會稽志》卷一八〈拾遺〉篇：

> 萬卷堂，在新昌縣石溪，鄉先達石待旦始創堂儲書。又為義學三區，號上、中、下書堂，使學者迭升之。人以此勉勵，成名者眾。

又田琯《萬曆新昌縣志》卷一一〈鄉賢志．義行〉篇載義學事較詳：

> 待旦登進士，志氣異常人，勇於為義，隱居石溪山水之間，首創義塾三區，以上、中、下為別，身自督教衣廩之，四方來學者甚眾，類皆當世名士，登顯宦者接武。……范文正公守會稽，極尊禮之，稱石城先生而不名，聘為稽山書院長，四方受業者不可紀。

按范仲淹知越州在宋仁宗寶元元年（1038）、二年（1039）間，[9]石待旦在越州新昌縣設義學當在宋真宗、仁宗之際。綜合上引資料，可知石待旦儲書與興學同時進行，學校按程度分級，顯然有相當規模。石待旦雖然隱居不仕，卻是進士出身，應有相當學識，所以他親自督教。在學者以來自各地的士人爲主，他們可以獲得衣廩的資助。學習的目標在於應考科舉，所以教學的效果是「登顯宦者接武」。這所義學是否也教育石家子弟，從上引資料中無法得知，但是石家似乎同時有家塾，延師以教子弟。[10]

越州新昌縣石氏義塾並非孤例，在同一時期，招收外來士人的義學也出現在興化軍。李俊甫《莆陽比事》卷六〈黃氏義學、陳公義莊〉條：

---

9 見《范文正公集》附錄樓鑰〈范文正公年譜〉。

10 《萬曆新昌縣志》卷一一〈鄉賢志．義行〉篇載石待用，曾任大理評事、衛尉丞，「築室聚書，延師以教子弟，二十年間登第幾二百人。」

臺灣大學學術期刊資料庫

> 黃問，字公約，侍講君俞之父。通五經，于居廬之南為義學，聚四方英俊，立五規以警之：一曰修身謹行，二曰立志抗節，三曰潛心經術，四曰留意世務，五曰限月收功。
>
> 方泳與弟洞創義齋，招致四方名士，洞以三禮中科，泳子次彭、次夔、次皋繼擢第。

黃問、方泳兩家所設義學，也見於陳效《弘治興化府志》卷一五〈禮紀．學校志．宋學校始末〉篇，黃家所設者榜以上林義齋之名，在莆田縣東北三十里；方家所設者稱爲壽峰義齋，在興化縣東南二十五里。《弘治興化府志》又引《舊經》，載方家壽峰義齋設於宋真宗天禧（1017～1021）年間，四方賢士來此者，「歲不下五十餘人」。黃家上林義齋設立時間不見記載，但是黃問之子黃庭僉卒於元豐二年（1079），享年五十五歲，[11]則其設立時間可能也在宋真宗、仁宗之際。這兩所義學，都招致四方士人前來就學，應也都由黃問或方泳兄弟親自教學。[12]黃、方兩家子弟是否一同受業，不得而詳，不過後來兩家子弟都有人擢第，黃君俞且官至侍講。從他們的子弟擢第，再考慮到黃問所立的學規中，有一條是「留意世務」，可以推想應考科舉也是他們教學的重要目標，希望士人將來能出而用其才學於世務。

自宋太宗時期以來，科舉考試日受重視，錄取人數明顯增加，各項有利於寒士應考的防弊措施陸續實施，[13]足以吸引較多的士人讀書應舉。五代、宋初以來，政府積極推動經書雕印，書籍雕版日多，宋仁宗時書價已大爲降低，[14]則爲準備考試的讀書人增加購書的方便。不過地

---

11 《山谷集．外集》卷八〈黃庭僉墓誌銘〉。

12 《山谷集．外集》卷八〈黃庭僉墓誌銘〉：「父問，通五經，里居，諸生從受業。」《弘治興化府志》卷一五〈禮紀．學校志．宋學校始末〉篇載壽峰義齋：「方朝議泳與其弟洞同以詩賦擅名」，親自教學亦無問題。

13 林伯羽師，〈宋太祖至仁宗朝鄉貢考〉，收入宋史座談會編，《宋史研究集》第十五輯（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1984），63～124。

14 翁同文，〈印刷術對於書籍成本的影響〉，收入宋史座談會編，《宋史研究集》第八輯（臺北：中華叢書編審委員會，1976），487～495。

臺灣大學學術期刊資料庫

方官學雖然自宋太宗、真宗時已陸續興建，但是一直到宋仁宗時才有較大幅度的進展，[15]尤其以慶曆改革爲關鍵。越州新昌石氏義塾與興化軍黃氏上林義齋、方氏壽峰義齋，均設於宋真宗、仁宗之際，吸引了四方士人前來就讀，仍然可以說是延續了五代、宋初以來一些民間學校的傳統，在政府所辦官學尚未普遍的時刻，不僅提供了有志應舉的士人受教育的機會，也提供給他們生活的資助。

以後經過政府幾度興學，地方官學日益增多，州學、縣學均已遍設，到宋徽宗時期，地方官學的學生人數已達於空前，[16]然而上述的義學傳統仍然延續下來。如宋仁宗嘉祐四年（1059）殿試第一的劉輝，因守祖母之喪而回家鄉信州鉛山，「四方士人從學者甚眾，乃擇山溪勝處，建館舍以處之，日講誦乎其間」，縣令因而「名其館舍曰義榮舍」（楊傑《無爲集》卷一三〈故劉之道狀元墓誌銘〉）。歙州（徽州）人汪紹，人稱畈上丈人，「嘗於其居之南，闢義學，教授鄉里子弟，曰四友堂。捐田三百畝以膳師生，學者無裹糧束脩之費，四方聞風踵至」，其長子汪存，於元豐七年（1084）領鄉薦，元祐三年（1088）入太學，後來辭西京文學之官返鄉，「招延四方士子以講學焉，學者稱曰四友先生」（程敏政《新安文獻志》卷八七汪師泰〈畈上丈人汪君傳〉）。這所義學，一直到北宋末、南宋初仍然存在。同樣約在北宋中晚期至南宋初期，興化軍又有鄭砥西齋、鄭安正友堂兩家義學，[17]「皆招名士與子弟講學其中」（《莆陽比事》卷六〈黃氏義學、陳公義莊〉條）。上述幾所私學，都有義學之名。

此外，還有一些民間所辦的學校，雖無義學之名，實質上卻是義學。曹州人于令儀，原爲市井中人，晚年「家頗豐富」，於是「擇子姪之秀

15 周愚文，《宋代的州縣學》（臺北：國立編譯館，1996），72～73。

16 李弘祺，《宋代官學教育與科舉》（臺北：聯經，1993），139。

17 《莆陽比事》卷六〈黃氏義學、陳公義莊〉條載鄭砥子濟、鄭安正子耕老，皆為進士，查王德毅師等編《宋人傳記資料索引》（臺北：鼎文書局，1975），鄭濟中進士在元豐五年（1082），鄭耕老生於大觀二年（1108），中進士在紹興十五年（1145），則鄭砥西齋約存在於宋仁宗、神宗時，鄭安正友堂則約存在於北宋末、南宋初。

臺灣大學學術期刊資料庫

者，起學室，延名儒以掖之，子伋、姪傑、倣舉進士第」，在宋哲宗時「爲南曹令族」（王闢之《澠水燕談錄》卷三）。卒於紹聖四年（1097）的越州剡人黃頤，曾任南康軍司戶參軍，諸子「盡遣爲學」，「爲塾門側，有願學者，皆給飲食舉執以成其志願」（陸佃《陶山集》卷一四〈黃君墓誌銘〉）。卒於元符元年（1098）的荊門軍長林人李堯臣，字元叔，曾就讀太學，爲實踐父志，「經營鄉學，數年乃就，不問方來之士，延賢者以爲師友，割田宅以奉之」，所以「里中少年多知詩書，元叔之力也」（《山谷集》卷二三〈李元叔墓誌〉）。卒於政和六年（1116）的溫州人劉韓弢，奉父命承擔家務，讓兄弟專志讀書，「故家荊溪上，公因之闢館舍，裒書，延師儒，趣諸子、族人皆從學，曰是吾先人之志也」（許景衡《橫塘集》卷一九〈宣義劉公墓誌銘〉）。中淳熙五年（1177）榜狀元的明州人姚穎，其曾祖父姚阜爲北宋晚期人，[18]「勇於爲義，喜周人急，尤篤於宗族，創必慶堂於城南，延碩師，聚族子弟就學」，於是其子姪姚孚、持、大任「相先後擢進士科」（《絜齋集》卷一五〈通判平江府校書姚君行狀〉）。曾中淳熙十二年（1185）第的徽州休寧人程卓，其祖父士彥當是北宋晚期人，「富而仁，延禮名儒，訓迪子弟，士有來就學，皆館粲無倦，由其家塾以成名者甚眾」（《新安文獻志》卷七四傅伯成〈程卓行狀〉）。北宋末年越州餘姚人胡宗汲，自京師太學返鄉，「即所居築室買書以教子，聚宗族鄉黨子弟，不問疏昵，講說經史，責課程，皆聳然知化」（李光《莊簡集》卷一八〈胡府君墓誌〉），對於前來就學的鄉黨子弟，有時還提供衣食。[19]這許多例子，說明了義學傳統在北宋晚期的綿延擴大。

這一項傳統所以會繼續存在，一方面由於官學雖然已經設立，但數

18 姚穎的曾伯祖姚希，「始以儒學決策起家」（袁燮《絜齋集》卷一五〈通判平江府校書姚君行狀〉），按姚希中第在元祐三年（1088），見袁桷《延祐四明志》卷六〈人物考下・進士〉篇。

19 劉一止，《苕溪集》卷五二〈宋故太宜人莫氏墓誌銘〉載莫氏之夫胡伋事蹟：「闢館舍受鄉黨子弟之願學者，躬自教授，或衣食之。」按胡宗汲與胡伋同為越州餘姚人，同字浚明，同樣有沂、汾二子，當為同一人。

臺灣大學學術期刊資料庫

目有一定的限度，而士人的數量不斷在增加，即使一些貧窮的家庭也竭盡所能，讓子弟走上士人的道路，[20]「讀書人人有分」的理想已爲人所提出。[21]地方官學既然不能充分滿足民間的教育要求，[22]經濟能力較差的家庭如果有聰穎子弟，又未必能供給他們教育費用，於是資助外來士人就讀的民間義學，爲清寒士人開了一條上進的道路。另一方面，一些較爲富裕的家庭或家族，爲教育自家子弟而設立家塾，或者有心扶植族人，或者希望有較多人共同研讀，好讓子弟有與人切磋的機會，因此也樂於將教育資源開放給疏遠的族人或外人。黃頤、程士彥所設的家塾，都有外來士人和子弟共學；鄭砥西齋、鄭安正友堂招來與子弟共學的名士，應即前述黃問、方泳所設義學所招致的「四方英俊」或「四方名士」，是前來就讀的士人；劉韓弢、胡宗伋或延師、或親自教子，同時讓宗族、鄉黨子弟一起來讀書；劉輝的義榮齋，除了來從學的四方士人外，可能也有家族子弟在內。[23]如果這些前來就讀的士人，有朝一日仕宦顯達，更可藉以擴張自家的社會網絡，有助於家族子弟在仕途的發展。北宋晚期饒州德興張家，與早年曾受教於其家塾的彭汝礪、熊本等人的關係，[24]就是一個例證。總之，儘管北宋中葉以後，社會文化環境比起從前已不盡相同，源自五代、宋初的義學卻未消失，而是在科舉考試所造成的

20 陶晉生師，〈北宋士人的起家〉，載中國文化大學，《第二屆宋史學術研討會論文集》（臺北：中國文化大學史學研究所、史學系，1996），61～76。

21 此語據說出自二程的學生謝良佐，見施彥執，《北窗炙輠錄》卷上。

22 福州州學在北宋元祐五年（1090）應解試者已達三千人，但在元祐八年（1093）福州州學只歲補生員五百人，即使在二十多年後，崇寧三年（1104）福州州學人數達於頂點，也不過是一千二百餘人。南宋紹興九年（1139），福州應解試人數增至七、八千人，參加入學補試終場人數二千五百五十五人，而州學繫籍學生只有五百餘人，享有學廩者更僅二百人。有關人數見梁克家《淳熙三山志》卷七〈公廨類．試院〉條、卷八〈公廨類．廟學〉條、卷一二〈版籍類．贍學田〉條。

23 韓元吉，《南澗甲乙稿》卷一六〈鉛山周氏義居記〉：「至處士欽若，……慕其舅祖劉煇之義，嘗曰：『劉公舉進士，天下第一也。……買田聚書，教養其族之貧者，邑令名其社曰義榮，是可法耳。』」

24 黃寬重，〈科舉、經濟與家族興衰：以宋代德興張氏為例〉，載中國文化大學，《第二屆宋史學術研討會論文集》，127～143。

臺灣大學學術期刊資料庫

社會需求下，確立成爲一個傳統，延續了下來。

三、固定的田產基礎

上節討論北宋時期成立的義學傳統，並未談到蘇州范氏家族的義學。事實上，范氏家族的義學也是義學傳統的一個重要成分，而且對後來義學的推廣設立有所影響。范氏義學的重要性，在於以義莊的田產來支持義學，使得義學有固定的田產基礎。以往的義學，就當時的經濟環境來講，經費來源大概主要也出自田租的收入，但可能只是就家庭或家族的整體收入中撥用，而未必用固定的田產來支持。只有德安陳氏的東佳書堂，有田二十頃供游學之資。不過就以固定的田產作義學的經濟基礎而言，陳氏書堂對於後世的影響，顯然不及范氏義學。

在范氏義學設立之前，范氏義莊已成立多年。類似前述宋初陳、胡、洪等累世義居的家族，在宋代也許並非常例，更多的家族可能已分爲許多貧富不等的家庭，各營自家的生活。因此，家族內的各家之間，無論在生活上或教育上，就有相互賙恤的需要。范仲淹基於宗族同出於一源的意識，自覺無論親疏，富貴者對於貧困的族人有經濟上的責任，在宋仁宗慶曆（1041～1048）、皇祐（1049～1053）年間，逐次於蘇州吳、長洲兩縣，購置田產千畝，設立義莊，贍養宗族。這項措施，使得族人之間相互賙恤的行爲走向制度化，也導致了義莊與義學的結合。但是范仲淹創設義莊時，似未同時設立義學，在范仲淹訂於皇祐二年（1050）的義莊規矩裡，並沒有關於義學的條文。元代牟巘所作的〈范文正公義學記〉，將范氏義學的設立推溯於范仲淹，[25]也許並非事實。

范仲淹曾撰〈竇諫議錄〉，述竇禹鈞宅南書院之事，又曾於知越州時尊禮創立義塾的石待旦，對於以往的義學傳統應知之頗詳，何以在創

25 牟巘，《陵陽集》卷九〈范文正公義學記〉：「范文正公嘗建義宅，置義田、義莊，以收其宗族，又設以義學，教、養咸備，意最近古。」此文又收於《范文正公集》附錄〈褒賢祠記〉卷二。

臺灣大學學術期刊資料庫

設義莊的同時，未受親身閱歷的影響，設置義學於家族之內，原因不得而知。也可能由於他在皇祐四年（1052）即已去世，即使有此想法，也來不及付之實施。要到他的兒子范純仁在熙寧六年（1073）所訂的續定規矩裡，才有關於義學的條文。不過在北宋時期，以義莊與義學同時並設，並非始於范氏義學。前述設置義榮齋的劉輝，在回鄉爲祖母守喪時，又曾「會數世族人有貧而不能爲生者，乃買田數百畝以聚之，晨昏歲月，饗給周足」（《無爲集》卷一三〈故劉之道狀元墓誌銘〉）。劉輝爲族人設立義莊，時間在嘉祐四年（1059）以後，要較范氏義莊的設立來得晚，但同時又設有義學，時間又比范氏義學的設立要早上十幾年。不過劉輝所設的義莊與義學，兩者之間的關係究竟如何，並不清楚。而且他在宋英宗治平二年（1065）即去世，兩者恐怕都難以延續；他的聲名又遠不如范氏父子，對後世的影響也就有其限度。

范純仁爲范氏義莊所訂的續定規矩，雖無義學之名，但有聘請文行兼備的族人教育諸房子弟的規定。規定如下：

> 諸位子弟內選曾得解或預貢有士行者二人，充諸位教授，月給糙米五石（若遇米貴，每石及一貫以上，即每石支錢一貫文）。雖不曾得解、預貢，而文行為眾所知者，亦聽選，仍諸位共議（本位無子弟入學者，不得與議）。若生徒不及六人，只給三石；及八人，給四石；及十人，全給（諸房量力出錢以助束脩者聽）。

從規定可知，這所家族學校是由義莊支持的。教師選自族人，束脩的經濟來源則出自義莊租米，入學的子弟因此沒有學費的負擔，不過有子弟入學的各房也可以量力出錢支持。這所學校的設立，可能與培育家族子弟參加科舉考試有關。范純仁所訂的續定規矩，另有這樣一條：

> 諸位子弟得大比試者，每人支錢十貫文（七十七陌，下皆準此）。再貢者減半。並須實赴大比試乃給，給而無故不試者追納。

這條規定對取得赴京城參加省試的族人給予金錢的獎勵，用意應在鼓勵族人自立，往仕宦之途發展，不要坐享義莊錢米的贍助。但是要通過過科舉考試，必須先受良好教育，因此又由義莊來支持義學，教育家族子弟。這所義學的演變如何，不得而詳，後來繼續修訂的義莊規矩中不再

臺灣大學學術期刊資料庫

見有相關的規定。至於族人赴省試的獎勵，在南宋嘉定三年（1210）范之柔續定的規矩裡，仍可見到。[26]據牟　在元朝至元十四年（1227）講：「繼繼承承，亦惟成規是守。粵乙亥，兵戈俶擾，未遑茲事」（《陵陽集》卷九〈范文正公義學記〉），則這所義學到南宋末年尚仍維持，在德祐元年（1275）才因戰火而暫時中輟。

自從范氏義莊創設後，其他家族逐漸倣行，北宋見於記載者尚少，到南宋則已日益普遍。[27]義學與義莊的並設，在南宋也頗有人倣效。如卒於乾道六年（1170）的饒州樂平人王剛中，仕宦顯達，生平慕范純仁之爲人，「買田千畝爲義莊」，又「築室爲家塾，延賓師，具糧糗，凡族子之勝衣者皆進於學」（孫覿《鴻慶居士集》卷三八〈宋故資政殿大學士王公墓誌銘〉）；建寧府建陽縣人劉淵，以范氏家法爲準則，建立義莊，又「延儒以誘後進」（游九言《默齋遺稿》卷下〈建陽麻沙劉氏義莊記〉）；鎮江府金壇縣人張持甫，爲聚居於希墟的人設立義莊後，對於其叔父張鎬原已爲「訓其族之子弟」而設的申義書院，又「續而成之」（劉宰《漫塘集》卷二一〈希墟張氏義莊記〉）；於嘉定元年（1208）擢第的建寧府崇安縣人江塤，其父江燾未曾出仕，「嘗以餘財創義莊，闢塾延師，聚族教養」，江塤「肄業其間，絕出流輩」（魏了翁《鶴山先生大全文集》卷八三〈知南平軍朝請江君墓誌銘〉）；於宋理宗朝官至丞相的潭州衡山人趙葵，其父趙方亦嘗顯貴，「欲倣范文正公置義田以厚其宗而未果及」，趙葵不僅實現父親的遺志，設立了田產達五千畝的義莊，又「曰：『有養而無教，未也。』迺立義學」，這所義學闢設四齋，延聘二師，劃分等級，「子弟六歲以上入小學，十二歲以上入大學」，並規定「課試入前列者有旌，發薦、擢第、銓集、補入者有賮」

26 《范文正公集》附錄〈建立義莊規矩〉載范之柔奏續定規矩：「舊規，諸房子弟得貢大比者，義莊支裹足錢十千。今物價翔貴，難拘此數。如有子弟得解赴省，義莊支官會一伯千，其錢於諸房月米內依時直均剋。其免舉人及補入太學者，支官會五十千，庶使諸房子弟，知讀書之美，有以激勸。」

27 清水盛光著、宋念慈譯，《中國族產制度考》（臺北：中華文化出版事業委員會，1956），第二章第一節；梁庚堯，《南宋的農村經濟》（臺北：聯經，1985），第五章第三節。

臺灣大學學術期刊資料庫

（劉克莊《後村先生大全集》卷九二〈趙氏義學莊記〉）；曾任高官的興化軍莆田縣人方大琮也曾有意立義莊而未能實現，其子方演孫在咸淳（1265～1274）年間完成父志，以三百五十石田設置義莊，「取范公遺法，依倣而行」，同時「延師家塾，教子若孫，月有俸，歲有供，登科者慶遺之，秋薦入學者資送之。……是皆范氏舊規也」（林希逸《竹溪鬳齋十一稿續集》卷一二〈莆田方氏義莊規矩序〉）。趙家與方家的義學對於赴考、登第的族人都有獎勵，也是將義學和科舉考試結合在一起。

曾於宋孝宗時爲顯宦的台州仙居縣人吳芾，晚年返居家鄉，「方爲義莊、義學、義冢以待族之貧者，而未克就」（朱熹《朱文公文集》卷八八〈龍圖閣直學士吳公神道碑〉），可見以義莊與義學並設，已成爲一些人在生前所想達成的理想。不過在實際上，設有義莊的家族，卻未必都同時設有義學。南宋晚期，歐陽守道記醴州的萊山書院，這所書院是當地李氏家族的義學，「屋宇日敞，田疇日闢，器用日備。延師取友，有以爲禮。書籍紙筆，有以供費。不獨愛己之子孫而教之，凡兄弟之子孫皆愛而教之」。但他也感嘆，「昔者范文正公爲族置義莊，今聞興起者，吾數見之矣。爲族立書院，且養且教，前乎李氏，後乎李氏，同時乎李氏，有幾族？」（歐陽守道《巽齋文集》卷二二〈題萊山書院志〉）。歐陽守道雖然說李氏家族「且養且教」，但未明言他們爲家族設立書院的同時，是否也設有義莊。不過他的感慨，顯示在南宋晚期，雖然也有一些家族同時設有義學、義莊，然而更多見的是只設義莊而未設義學。儘管如此，宋代的義學不一定都與義莊並設，也有一些家族可能是只設義學而未設義莊，而范氏義學以固定田產作基礎，所發生的影響，也不僅限於併設於義莊的義學。

義學與義莊結合，使得義學有固定的田產作基礎，獲得比較穩定的經濟支持，就有如義莊的創設，使得對貧窮族人的賙濟有比較穩定的經濟支持一樣，而義莊則同時承擔起賙濟族人與支持義學的作用。不過到南宋時期，也有人對義莊、義學兩者的作用加以檢討。袁采《袁氏世範》卷上：[28]

28 下引《袁氏世範》條文不見於《知不足齋叢書》本，而見於《筆記小說大觀四編》所採

臺灣大學學術期刊資料庫

> 置義莊以濟貧族，族久必眾，不惟所得甚微，不肖子弟得之不以濟饑寒，或為一醉之適，或為一擲之娛，致有以其合得券歷預質於人，而所得不及其半者，此為何益。若其所得之多，飽食終日，無所用心，擾暴鄉曲，紊煩官司而已。不若以其田置義學及依寺院置度僧田，能為儒者擇師訓之，既為之食，且有以周其乏；質不美者，無田可養，無業可守，則度以為僧。非惟不至失所狼狽，辱其先德，亦不致生事擾人，紊煩官司也。

袁采認爲設置義莊來賙濟貧窮族人，對貧窮族人其實並無好處，但是他對義學的作用則加以肯定，認爲不如將原來用於設置義莊的田產拿來設置義學。這也就是說，義學即使不與義莊結合，本身也可以有固定的田產作爲經濟基礎。

袁采的著作寫成於宋孝宗淳熙五年（1178）以前，[29]其實在此之前，已有一些家族所設的義學未必靠義莊支持，卻同樣以固定的田產作基礎。洪邁《夷堅三志己》卷一〇〈界田義學〉條：

> 李仲永侍郎居浮梁之界田，晚年退閑，於所居之東三里間，自立義學，且建孔子廟。……招延師儒，召聚宗黨，凡預受業者踰三十人，捐良田三十畝以贍其用。

按李仲永即李椿年，卒於紹興二十九年（1159），於紹興二十四年（1154）已致仕，[30]於浮梁家鄉立義學應即紹興二十四年至二十九年間事。《夷堅志》雖是小說家言，但所述李椿年捐良田三十畝以贍義學之用一事，當有依據。不依靠義莊的供給，而另外以固定的田產來支持，顯然更適合接受族外士人來就讀的義學。前述北宋晚期歙州人汪紹設置義學，教授鄉里子弟，就是「捐田三百畝以膳師生，學者無裹糧束脩之費」（《新安文獻志》卷八七汪師泰〈畈上丈人汪君傳〉）。曾於北宋末年游場屋

《寶顏堂祕笈》本，此本各條無條目。

29 《袁氏世範》書前有劉鎮作於淳熙戊戌的序，戊戌為淳熙五年。

30 關於李椿年的生平，王德毅師有考證，見〈李椿年與南宋土地經界〉，《食貨月刊》復刊2卷5期（1972，臺北），20～39。

臺灣大學學術期刊資料庫

而卒於南宋淳熙二年（1175）的興化軍莆田縣人林國鈞，[31]「嘗建紅泉義學，延族子光朝爲師，以淑俊秀，置義田以贍四方從學之士」（《弘治興化府志》卷四四〈禮紀．人物志．鄉惠〉篇），紅泉義學的田產基礎也稱爲義田，但顯然只是用來供贍四方從學士人的需要，而沒有濟助族人生活的作用。不與義莊併設的義學，而以固定的田產作經濟基礎，自然也有可能取法於宋代地方官學的學田，[32]但是從紅泉義學的田產基礎也稱爲義田看來，受范氏義學的影響可能更爲明顯。[33]

這類情形，在袁采的著作寫成之後亦不罕見。溫州人蔡瑞藏書於石庵，葉適於淳熙十五年（1188）爲其作序，說：「蔡君念族人多貧，不盡能學，始買書置石庵，增其屋爲便房，願讀者處焉，買田百畝爲之食」（葉適《水心先生文集》卷一二〈石庵藏書目序〉），蔡瑞藏書石庵供有意求學的貧窮族人來研讀，是否有教師教導不見說明，有可能是蔡瑞親自教授，而對於來讀書的族人，有固定的田產來資助他們的生活。曾任江州德安縣令的劉允迪，於待次家居信州玉山縣時，爲家族經營義學，朱熹也是在淳熙十五年爲其作序，引述劉允迪的話說：「間嘗割田立屋，聘知名士以教族子弟，而鄉人之願學者亦許造焉，兄弟之間有樂以貲來助者」（《朱文公文集》卷八〇〈玉山劉氏義學記〉），劉允迪兄弟所支持的義學，以家族子弟爲主要教育對象，又接受鄉里子弟來就學，也是以固定的田產作經濟基礎。婺州東陽人郭欽止有山名石洞，立意「度爲書院，禮名士主其學，徙家之藏書以實之，儲洞之田爲書院之食，而斥洞之山爲書院之山」，郭欽止死後，「諸子修之不廢」，葉適於慶元四年（1198）應郭津之請爲之作記，載郭欽止創立書院以來，「至今五十年」（《水心先生文集》卷九〈石洞書院記〉），這所書院實質上是一所義學，除了郭家子孫外，又接受鄉里子弟來就讀，也有固定的田產供應就學者生活之需。從葉適作記時的時間往上推五十年，則其創

31 林國鈞的事蹟，見林光朝，《艾軒集》卷九〈承奉郎致仕回年林君墓碣〉。

32 宋代的地方官學，自北宋仁宗時期以來，常以學田租入作為學校的經費來源。參見李弘祺，《宋代官學教育與科舉》，145～151；周愚文，《宋代的州縣學》，97～108。

33 范氏義莊又有義田之稱，見《范文正公集》附錄〈褒賢祠記〉卷二載錢公輔〈義田記〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

設當在紹興十八年（1148）。能夠維持如此之久，固然是由於郭欽止諸子盡心，但亦應和書院有田產作經濟基礎，不無關聯。泉州州城人王沂之，「以曾祖耒嘗立義齋，延師儒誨學者」，於是「遺命子起震成之，闢齋於家之南，捐田三百畝，爲師束脩，且餽親而貧，疏而賢者」，真德秀守泉州時，「善之，爲定規條，表其閭爲王氏義塾云」（陽思謙《萬曆泉州府志》卷一八〈人物志〉），真德秀於嘉定十年（1217）第一次知泉州，王沂之、王起震以田產三百畝來支持義齋束脩之費，應即在此時。從田產的租入也用來「餽親而貧，疏而賢者」看，這所義學大概同時接受家族子弟和族外士人來就讀。信州永豐人黃惟直在嘉定十四年（1221）設立龍山書院，動機出自他感慨「吾幸有薄田疇，與其私吾子孫，曷若舉而爲義塾，聚英材教育之，以樂吾志」，書院成立，他「捐產之半以奉之」（真德秀《真文忠公文集》卷二六〈龍山書院記〉），這所義學由黃惟直提供田產支持，學生來源應爲一般士人。紹定（1228～1233）年間，通判洪天賦之弟在興化軍仙遊縣西十餘里設義塾，「乃撥田租十餘斛以供束脩之費」（《弘治興化府志》卷一五〈禮紀・書院志・宋學校始末〉篇），這所義塾教育的對象不詳，然而束脩之費也是以固定的田產來供給。

上述以固定田產來維持的義學，儘管有僅收家族子弟、兼收族外子弟或以一般士人爲對象的不同，但是義學的經濟來源都因而可以比較穩定。義學以固定田產作經濟基礎，固然也有可能取法於北宋仁宗以來地方官學的學田，但更明顯的是受到范氏義學的影響。當范純仁藉義莊的收入來設置義學時，所提供的不僅是義莊與義學結合的想法，義莊原本就有固定的田產作資源，所以也提供了以固定田產來支持義學的觀念。如果作爲經濟基礎的田產，不再用來周贍族人，而專用來維持義學，不過是將田產租入的用途轉移一個方向而已。

四、理想的推動

臺灣大學學術期刊資料庫

義學傳統之所以成立，是由於可以滿足宋代科舉社會下貧家與富家的教育需求，而配合當時的經濟環境，以固定的田產來支持，又使得義學有比較穩定的經濟基礎。從前言所引《容齋隨筆》與《嘉泰會稽志》將義學與其他以義爲名的設施並列，可知到南宋中期，這項教育設施在社會上已非罕見。而在南宋中期以後，這項設施在社會上仍然繼續推廣。然而從北宋以來義學的獲得推廣，還有理想的力量在推動。

義學結合了「義」與「學」兩項理想，「學」有助於教化，「義」則關懷到大眾。這兩項理想，經由富家的財力結合在一起，具體呈現爲義學，使得教化能夠施及更廣的人群，政府力量所不及之處因而獲得彌補。因此，義學從出現以來，就一直受到政府或士大夫的肯定，爲之宣揚。以政府的態度來說，宋初江東、江西兩路東佳、華林、雷塘三所書院，都得到朝廷不同方式的褒獎，不過當時朝廷的褒獎有表揚陳、林、洪三家累世義居之意在內，並非專爲三所書院對外來就學士人的資助而發。[34]宋真宗、仁宗之際，石待旦創立越州新昌義塾，不僅得到知州范仲淹的尊禮，而且「宰臣以其文行聞於朝，大加褒異」（《萬曆新昌縣志》卷一一〈鄉賢志〉）。可能由於當時地方官學尚未推廣，民間所設學校尤其重要，所以上述幾個例子都獲得朝廷的特別關注。宋仁宗時期以後，地方官學設置逐漸增多，而對於民間義學的肯定，也變成主要是出自地方官，而不再由朝廷來費心。例如劉輝回家鄉信州鉛山縣爲祖母守喪，買田數百畝贍給族人，縣令易其地名爲義榮社，劉輝又建館舍以處來從其求學的四方士人，縣令爲其館舍命名爲義榮齋，「皆所以厚風俗也」（《無爲集》卷一三〈故劉之道狀元墓誌銘〉），「義榮齋」的命名表達了以義爲榮的涵義，而「厚風俗」則意味著教化理想的推廣。劉允迪在信州玉山縣爲家族設立義學，向當時信州的吳姓知州陳報，知州樂於聽聞，「爲之出教刻符」，告示劉家子孫，「使毋違志」（《朱文公文集》卷八〇〈玉山劉氏義學記〉），地方官樂於出令要求劉允迪的子孫必須維持義學，顯然也是對他的作爲表達支持。而上節述及王沂之、王起震父子所設的義齋一事，泉州知州真秀德秀表其閭爲王氏義

34 見李國鈞主編，《中國書院史》，13～15、31～32、46。

臺灣大學學術期刊資料庫

塾，顯示了地方官對此事的肯定，而親自爲這所義齋訂定規條，則是要將他的教育理想灌輸到學規之中，比上述其他地方官表現出更強的關注。由於政府的肯定與支持，這些義學在社會上容易成爲典範，爲他人所模仿。例如南宋初年，周欽若「慕其舅祖里儒劉煇之義」，追懷其買田聚書、教養族人的事蹟，就說：「邑令名其社曰義榮，是可法耳」（《南澗甲乙稿》卷一六〈鉛山周氏義居記〉）。

政府不僅肯定民間義學所顯現的理想，南宋時期，甚至有地方官以官府之力設置義學。《真文忠公文集》卷四四〈葉安仁墓誌〉述葉湜知饒州安仁縣時的各項善政，然後說：

> 方將創社倉，建義庠，置安樂院，使凶荒有備，善良有教，罷癃殘疾者有歸，條畫粗定，而君病矣。

社倉、義庠、安樂院等善政，同樣是關懷民眾理想的實踐，而「義庠」的目標則在於「善良有教」，也就是教化的推廣。葉湜雖然因病而未能將理想付之實施，可是已「條畫粗定」。葉湜旋即卒於寶慶三年（1227），可是早在三十年前，已有縣令在地方上設置義學。《夷堅三志己》卷九〈興國大乘佛〉條記載了關於贛州興國縣大乘古寺的一則故事：

> 邑宰曾君又取其西北隅屋數間為義學。慶元三年（1197）十月十四日夜，火作，盡焚師生所據之廬。煙焰蔽天，主簿官舍在旁，遠望者謂必為煨燼之區，且及縣治矣。寺後豫章大木枝榦拂簷，與藏殿相連，下接義學，皆無纖毫燎損，因以為異。

洪邁在這則故事最後批評，「縣自有學校，不應別又建學，蓋與當時潭、衡、南康書院之制，固可謂贅也」，可見故事中所說，興國縣在慶元三年已有曾姓縣令利用佛寺一隅設立義學，當爲事實。洪邁的批評，牽涉到一邦不當有兩學的觀念問題，亦即認爲每一州縣在一所州學或縣學之外，不當另有官設學校。但是此種觀念上的拘束，已因潭州嶽麓書院、衡州石鼓書院及南康軍白鹿洞書院的恢復興設而打破。[35]興國縣的曾姓

35 李弘祺，〈精舍與書院〉；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》，41～45。

臺灣大學學術期刊資料庫

縣令以官府之力設立義學，其實也是這一個教育普及理想實踐進程中的一部分。官府所設的義學，對於入學的士人，應該也和民間的義學一樣，免除束脩的負擔，甚至可能給予生活上的資助，因此才會有義學之稱。而另一方面，也應該和州學、縣學或官府支持的書院有某些分別。從《夷堅志》的記載裡，只能看到這所義學沒有本身的校舍，利用佛寺的一隅來上課。推想學校的師資應也由官府聘請地方上文行兼備的士人來擔任，而不像縣學由縣官來兼管，或像官設書院一樣有官員來講授。[36]學生大概以招收本地有意向學的士人爲主，但可能不像縣學或書院一樣要經過考試或特定標準的選擇才能入學，也不像官設書院一樣多收四方游學之士。[37]有關官府設置義學的記載，在南宋並不多見，但是似乎已成爲某些地方官推廣教化的一種理想，而這項理想的出現，顯然是受到民間義學的影響而形成。

除了官府的支持與肯定外，義學也經由文字的記載與宣揚，導引人們去效法。五代、宋初的東佳、華林、雷塘三所書院，都有文人爲之撰文記載，或寫詩頌揚。[38]五代時期竇禹鈞在北方設書院教養貧士的活動，及他的其他善行，經范仲淹記載於〈竇諫議錄〉一文後，在宋、元時期廣爲流傳，一些以勸善爲宗旨的書籍，如宋代李元綱《厚德錄》、李昌齡《樂善錄》，元代日用百科全書《居家必用事類》所收淮海秦氏編集的《勸善錄》，都有收錄。顯然他的各項行爲，已成爲當時許多人心目中的一種典型。范氏義莊、義學由於范仲淹、范純仁父子的功業、聲名，加上范氏義莊規矩曾多次刻之板牓，朝廷又下令蘇州官府約束范氏子孫

36 自北宋徽宗政和四年（1114）以來，已規定縣學教諭由有科舉或太學出身的縣官兼任，至南宋理宗景定三年（1262）以前大致沿襲此一規定。見袁征，《宋代教育》（廣州：廣東高等教育，1991），228～229。官設書院由地方官親自講授，見陳雯怡，《由官學到書院——從制度和理念的互動看宋代教育的演變》，117。

37 南宋縣學入學須經考試，見袁征，《宋代教育》，152。官設書院入學須經特定標準的選擇，及學生多四方游學之士，見陳雯怡，《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，119、121～122。

38 見李國鈞主編，《中國書院史》，13～15、31～36、46～47。

臺灣大學學術期刊資料庫

遵守，[39]所以廣爲人知，許多士大夫視之爲恤宗聚族的理想。上節述及並設義莊與義學的幾個家族，他們所以有如此的設施，或者說是欽慕范純仁的爲人，或者說是取法范氏舊規，正說明那是在理想推動下而有的作爲。還有一些有關義學的事蹟，如前文所引述，或是記載在墓誌銘裡，或是記載在記文、序文裡。這些墓誌銘、記文、序文，多由義學的創設人或其親人提供事實，請求著名的文人、學者撰寫。無論是提供事實的人，或是撰寫的人，顯然都肯定這些作爲的價值。又有些記載在南宋的地方志如《嘉泰會稽志》、《莆陽比事》等書裡，而地方志記載這些事實，同樣是視之爲典範。這些文字在當時流傳，也難免會對人們的行爲發生影響。

南宋士大夫爲義學所設作的記文、序文，或是在墓誌銘中述及義學的事蹟，有時更具體地賦予其作爲一種理想的意義，他們的闡釋不盡相同，卻也未嘗沒有共同之處。樓鑰《攻媿集》卷一〇三〈孺人俞氏墓誌銘〉述婺州東陽縣以行醫爲業的居士喬森與其妻俞氏對諸子的教育：

> 有子不責以營生，惟勉之學，里巷舊無學者，喬氏獨闢家塾，延師儒以為之倡。遠來者館穀之，絃誦之聲日日相聞，助成居士之美，皆此類也。

喬家居住在東陽一個還沒有人以讀書爲業的地區，因此所闢家塾成爲當地惟一的學校。這種情形，顯示儘管當時教育範圍逐漸擴大，但有些地方則學校仍然罕見。這所家塾，不僅喬氏諸子受業於其中，也有人從稍遠的地方前來就讀，對這些外來的士人，喬家給予食宿的招待，顯然有義學的性質。從「里巷舊無學者」到「絃誦之聲日日相聞」，實現了推廣教化的理想，所以樓鑰讚美俞氏，「助成居士之美，皆此類也」。喬

39 《范文正公集》附錄〈建立義莊規矩〉載清憲公續定規矩前，附有嘉定三年（1210）范之柔奏，其中述及范仲淹制定義莊規矩之後，「刻之板牓，以貽後人」；范純仁於治平元年（1064）「慮板牓不足久傳，且諸房子弟有不遵規矩之人，州縣既無敕條，本家難為伸理，必將漸致廢壞，即嘗具奏，乞降聖旨下本州，許令官司伸理，繼蒙朝廷依所奏施行」；南宋范之柔恢復義莊故業，「參定約束，加備於前，固嘗經鍥給板牓，揭示義宅」，又請朝廷「劄下平江府，令將續添規約，常切照應治平元年已降指揮受理。」

臺灣大學學術期刊資料庫

森「有子不責以營生，惟勉之學」，顯示已將讀書的價值置於財富之上，但是樓鑰在墓誌銘中，並未強調他善用財富來助成教化。《漫塘集》卷三二〈故監行在北酒庫張宣教墓誌銘〉述鎮江府金壇縣楊、張二家的家塾：

> 古者家有塾，黨有庠，術有序，師友之益相望，弦誦之聲相聞，孝弟忠信之風以成，乖爭陵犯之俗不作。……若吾鄉之楊氏、張氏，皆傾家貲以來當世士。凡士之有聲場屋者，雖在數千里外，必羅致館下，使與諸子及鄉之後進遊。聚書之富，致客之盛，遇客之厚，悉時所罕見。蓋不但家塾之教立，而譽髦斯士，猶足髣彿乎黨庠術序之盛。

楊、張兩家的家塾，教育的對象包括自家子弟和「鄉之後進」，而且很可能也有義學的性質。[40]由於教育對象及於鄉人，所以劉宰讚美兩家家塾「猶足髣彿乎黨庠術序之盛」，而不僅是「家有塾」而已，這也就是古代教化理想的實踐。而在他的言辭裡，已清楚講出教化的道德作用。他雖已述及楊、張二家善於運用財富購買書籍、禮聘教師，卻仍未從以富資貧來立論。《水心先生文集》卷一二〈石庵書目序〉記蔡瑞買書供族人閱讀，並買田資助他們的生活，葉適評論說：

> 蔡君可謂能教矣。富者知損其贏，以益市書與田，而收卹其族人，則無富之過；貧者隨聰明之小大，以書自業，而不苟恃衣食，則無貧之患。教成義立，而族多才賢，則玉石之祥，其遂酬乎。

葉適不僅從「族多材賢」來肯定蔡瑞對於家族教育的貢獻，也以「教成義立」來讚美他實現了以富資貧的理想。富家將財富用於教育貧窮的族人，使他們能夠自立，財富才用得其所。而所謂「義」，則指這樣的行爲具有道德的性質。《朱文公文集》卷八〇〈玉山劉氏義學記〉述劉允迪在信州玉山縣爲族人與鄉人設立義學，對於推廣教化與以富資貧的理

40 劉宰在〈故監行在北酒庫張宣教墓誌銘〉裡，又提到自己「時往來郡校，或為貧假館，不克在弟子列。亦時時登門，竊聽議論之餘，預觀禮文之懿，而有得焉」，可見兩家家塾是允許外人自由來聽講的。

臺灣大學學術期刊資料庫

想又有進一步的闡釋：

> 如劉侯者，身雖寵而官未登六品，家雖溫而產未能千金，顧其所以用心者乃如此，是可謂賢遠於人。而亦可以見其前日德安之政，不為無本，而豈徒以聲音笑貌為之矣。

劉允迪並非高官大富，仍然能爲貧窮族人設立義學，是因爲他有此用心。而此種用心，也就是他往日「德安之政」的根本。所謂「德安之政」，是指劉允迪任江州德安縣令時，曾有救荒的善政，朱熹在記文中加以稱讚：「爲政一本儒術，甚以惠愛得其民」。設立義學推廣教化，與推動救荒賑濟饑民，都發自恤人之心，而這種濟弱扶貧之心，則是本於儒術的行爲，亦即朱熹在記文中所說的「明理以修身，使推之可以及夫天下國家」。朱熹的說法，其實就是講對國家社會的關懷，須以修德爲基礎。無論他們如何闡釋義學的意義，推廣教化是他們共同的理想，進一步則及於以富資貧，而這兩方面的理想，又都寓有道德的涵義。

義學作爲一種理想，引致人們倣行，也不僅限於推廣教化、以富資貧等具有道德涵義的理想。對許多人來說，理想之中未嘗不含有實益的成分。設立義學是許多善行的一種，而行善在當時人的想法裡，可以累積陰德，或稱種德，將會獲得回報，而其中重要的一項，是有助於自己或子孫通過科舉考試。[41]不過科舉及第這項實益，對當時許多家庭來講，其實也是一種竭力以赴的理想，是一個可以世代追求的目標。[42]范仲淹記載的竇禹鈞事蹟裡，就記載了他包括建立書院在內的多種善行，多行善事的結果，使得他獲得亡祖、亡父的托夢，他們說：「陰府以汝有陰德，延壽三紀，賜五子各榮顯」，後來果然「五子八孫皆顯貴於朝」（《范文正公集》卷四〈竇諫議錄〉）。在此一事蹟裡，興設學校來教養貧士，就如同其他善行，也是可以積累陰德的一項行爲。此一故事在宋代廣泛

41 關於此種想法，可參見賈志揚（John Chaffee），《宋代科舉》（臺北：東大圖書，1995），260；梁庚堯，〈豪橫與長者：南宋官戶與士人居鄉的兩種形象〉，收入梁庚堯，《宋代社會經濟史論集》下冊（臺北：允晨文化，1997），474～536。

42 梁庚堯，〈南宋教學行業興盛的背景〉，載田餘慶等編，《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》（石家莊：河北教育，1997），559～570。

臺灣大學學術期刊資料庫

流傳，對當時人應該有所影響。北宋以來一些興設義學的人士，他們的事蹟頗有與竇禹鈞類似之處，儘管他們的後代未必如竇禹鈞的子孫一樣貴顯。在越州剡縣設立義學的黃頤，次子特曾經登科，平日喜愛濟人之急，曾說：「治生焉用多求，可焉可矣，即爲善不可不多也」。紹聖四年（1097）死後的葬地永安鄉黃山，事前曾有相地人相得其妙，並且說：「君多陰善，其後將大，後將有葬此者」（《陶山集》卷一四〈黃君墓誌銘〉）。溫州人劉韓弢曾爲族人設立義學，平日「遇物仁愛，尤篤於姻舊」，而兩子安節、安上「皆以文行知名太學，相繼擢上舍第，歷官御史，聯職禁省，門閥顯大」（《橫塘集》卷一九〈宣義劉公墓誌銘〉）。在越州餘姚設立義學的胡宗汲，平日「遇人之急難，極力拯救，雖焦首濡足不悔也」，後來長子沂「魁多士，取甲科，聲名籍甚」（《莊簡集》卷一八〈胡府君墓誌銘〉）。墓誌銘裡將他們包括興學在內的各種善行，與晚輩在舉業、仕宦上的成就並述，似乎是喻示其間的因果關係，特別是黃頤墓誌銘中的相地者言，對這種關係的表達更爲明顯。

家庭或家族在舉業上的成就，作爲一種理想，已成推動義學設立的力量。由於這種理想是一個可以世代追求的目標，所以在一些事例裡，行善積德或經營義學也要子承父志，相承不墜。北宋末年荊門軍長林縣人李堯臣經營義學，就說：「此先人之志也」（《山谷集》卷二三〈李元叔墓誌銘〉）；溫州人劉韓弢設立義學，同樣說：「是吾先人之志也」（《橫塘集》卷一九〈宣義劉公墓誌銘〉）。明州奉化縣人汪汝賢一向有志於「儲粟以賑饑，廣家塾以教鄉之子弟」，可是「未克施而下世」，其子汪伋於饑荒時「出萬緡糴穀賑施」，又「將築館延師，以紹公志」（舒璘《舒文靖公類稿》卷二〈迪功郎汪公墓誌銘〉），汪伋設立義學尚在計劃之中，但顯然是繼承其父尚未實現的遺志。上節也述及婺州東陽人郭欽止所建石洞書院，父子相繼經營延續了至少五十年之久；又述及泉州人王沂之由於曾祖父王耒曾立義齋，所以遺命其子王起震也設置一所。他們的行爲，其實都是將先人之志視爲一種理想來實踐。《夷堅三志壬》卷一〈吳仲權郎中〉條記載撫州崇仁縣人吳鑑的故事，吳鑑久宦之後，返居故鄉，於慶元二年（1196）臨死之前，遺書「首言不得廢

臺灣大學學術期刊資料庫

本族義學」。說明在一些士大夫的心裡，對於後輩延續義學的殷切期望。而在前引《夷堅三志己》卷一〇〈界田義學〉條所載李椿年爲族人設立義學的故事中，李椿年死後，子孫不能繼承其志，導致義學原有的陳設破壞，曾孫有烈甚至「築室於其基」，結果在慶元三年（1197），「暴得熱疾」。則顯示在當時社會的觀念裡，義學作爲祖先的一種理想，如果失墜，子孫就要受到天譴。

五、舉業與講學的並存

推動義學設立日廣的力量，既可以是文人、學者的深入闡釋，也可以是許多家庭世代追求業儒的願望，反映於實際，在義學的教學中，也就包含有不同的內容。義學傳統在宋代科舉社會的環境中成立，所以從北宋以來，義學便常以應舉爲教學的目的，課程也以訓練學生熟習舉業爲主。興化軍莆田縣人林安中，在南宋建炎元年（1127）設立義齋，「將以教一族之英俊，來四方之明彥」，而「名之曰梯雲齋，勗科第也」（《弘治興化府志》卷一五〈禮紀．學校志．宋學校始末〉條）。林安中爲其所立義齋的命名，就是義學教學目標最好的說明。所以在《莆陽比事》卷六〈黃氏義學、陳公義莊〉條裡，敘述方泳、方洞兄弟、鄭砥、鄭安正、林國鈞等人設置義學的同時，也敘述他們的子孫在科第方面的成就。這樣的敘述一方面可能含有上節所說積累陰德的觀念在內，另一方面也顯示了義學與舉業之間關係的密切。范純仁以范氏義莊的支持而設立義學的同時，又制訂了補助族人赴考的規定，後來也有一些義莊、義學並設的家族倣效，同樣說明了義學和舉業之間的關聯。南宋黃惟直在信州永豐縣所設的龍山書院，是一所義塾，而「稟給課試，悉放州縣法，春秋校藝，以禮屈邑佐或鄉人之中第者司其衡尺」，在教學和考試上都依倣州學、縣學，也就是以培養學生參加科舉考試爲目的；而禮請縣官或中第的鄉人來審閱試卷，則說明是以科舉的要求作爲審閱的標準。真德秀評量這所義塾教學的成效說：「始，書院之興，（黃）從龍董其役，

臺灣大學學術期刊資料庫

要未幾，遂擢上第以去，自是舉于有司者，前後相望，人物彬彬，方盛未艾」（《真文忠公文集》卷二六〈龍山書院記〉），是從應考科舉的成就來衡斷。科舉固然是義學教學的重要目標，不過從北宋以來，義學的教學內容已不僅是從科舉來考慮而已；到南宋講學興盛，[43]義學和其他各類學校一樣，在教學上深受其影響。

一些義學的教學除了舉業的訓練之外，也常含有對學生行爲、學問或抱負上更多的要求。其實當時社會上對教師的尊敬，原本就已不僅在於他們能夠傳授應考科舉的知識，也在於他們的行爲能夠作爲子弟的楷模，因此地方上的教書先生常被視爲文、行兼備。[44]前文述及范純仁爲范氏義莊所制訂的義學規條，聘請教授就要求是族人中曾經得解、預貢而有士行者，或是未曾得解、預貢而文行爲眾所知者。「行」是基本條件之一，無非也是希望義學教師的道德表現能爲子弟所矜式。這樣一種對於德行的重視，在北宋中葉已表現在興化軍莆田縣黃閎所立的義學學規中。黃閎爲學生立了五條學規，「一曰修身謹行，二曰立志抗節，三曰潛心經術，四曰留意世務，五曰限月收功」（《莆陽比事》卷六〈黃氏義學、陳氏義莊〉條），前兩條有關修身與志節，都可以視爲行的部分；三、四兩條有關經術與世務，則包含了學的體與用；[45]最後一條「限月收功」，則應兼指行與學。從黃閎條列的順序看，顯然在他對學生的要求中，行比起學是更加基本的事。自北宋中葉理學興起以後，一些講學的學者對於行爲、道德在人生中的意義愈加重視，而且賦之以學問或抱負上的涵義，視爲超越科舉實益的教學理想。[46]不過理學家雖然認爲

43 有時舉業的教習也稱為講學，但本節用以與舉業對稱的講學，主要是指理學家講授義理之學而言。

44 梁庚堯，〈南宋教學行業興盛的背景〉。

45 黃閎這兩條學規，以經術與世用先後並列，令人想起胡瑗分經義、治事兩齋教學，後來胡瑗的學生劉彝說，他的老師所教的是「明體達用」之學。見錢穆，《宋明理學概述》（臺北：臺灣學生，1977），4。顯然當時在教學上注意到經學、治事互為體用的，不只胡瑗一人。

46 南宋陸九淵在白鹿洞書院講「君子喻於義，小人喻於利」，可以說是這種看法的代表。見陸九淵《象山先生全集》卷二三〈白鹿洞書院講義〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

舉業爲利祿之學而加以批評，他們卻不排斥士人應考科舉，他們在教學時，也可以讓舉業與講學同時並存。[47]這種情形，同樣見於南宋義學的教學中。

最晚在南、北宋之際，已有理學家任教於義學。前文述及徽州人汪紹（畈上丈人）於居所之南闢設義學，稱四友堂，其長子汪存於北宋末年執教於此。《新安文獻志》卷八七汪師泰〈畈上丈人汪君傳〉載：

> 婺源縣簿呂廣問值靖康之變，不能還，留以為師。廣問嘗遊尹公彥明之門，與聞二程之學。君之子存方以西京文學辭官歸養，遂得與呂公遊，盡授其說。

按尹公彥明即尹焞，爲程頤弟子，所以呂廣問能與聞二程之學。呂廣問留滯婺源，任教四友堂，約自靖康元年（1126）至建炎四年（1130）間。[48]四友堂在他前來任教之前，教學可能以舉業爲主，至於是否因其任教而講授理學，則不清楚，但至少同樣執教於此的汪存，因與之遊而盡得其說。

稍晚於呂廣問任教於四友堂，紹興年間興化軍莆田縣有紅泉義學，儘管舉業仍是這所義學教學的一項重心，但已可看到講授理學對學生行爲、性情所發生的明顯影響。莆田縣人林國鈞「嘗建紅泉義學，延族子光朝爲師，以淑俊秀」（《弘治興化府志》卷四四〈禮紀．人物志．鄉惠〉篇）。林光朝曾受教於尹焞門人陸景端，是弘揚洛學於福建的重要

---

47 關於此一問題，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》第四章第一節有詳細討論。陸九淵在〈白鹿洞書院講義〉中的言論可為代表：「專志乎義，而日勉焉，博學、審問、慎思、明辨而篤行之，由是而進於場屋，其文必皆道其平日之學、胸中之蘊，而不詭於聖人；由是而仕，必皆供其職，勤其事，心乎國，心乎民，而不為身計，其得不謂之君子乎。」

48 按《南澗甲乙稿》卷二0〈左太中大夫充龍圖閣待制致仕贈左正奉大夫呂公墓誌銘〉載呂廣問事蹟：「登宣和七年（1125）進士第，……調徽州婺源縣主簿。權邦彥安撫江東，辟為幹辦公事。」據楊萬里《誠齋集》卷一二四〈樞密兼參知政事權公墓誌銘〉，權邦彥於建炎四年正月知建康府，七月改淮南江浙荊湖等路制置發運使，所謂安撫江東，當指此職。呂廣問在受權邦彥之辟前，應即寄居婺源。

臺灣大學學術期刊資料庫

人物，對於莆田一地儒風的興盛，更有關鍵性的影響。[49]林亦之《網山集》卷四〈光澤尉朱府君墓誌銘〉：

> 余弱歲走紅泉，從艾軒子林子學，一時同舍生有父行、兄行、子若孫行，秀眉蒼髮颯沓一室，君時貌已老，執經怡怡無倦容。問其年，先於先生者數歲，余以是知先生之道尊而君為可敬矣。

按林亦之爲林光朝學問上的傳人，在這篇文字裡回憶早年在紅泉讀書的情形，學生年齡長幼不一，不限於林氏的族人，正是前引《弘治興化府志》所說的「以淑俊秀」。年長於師的學生能「執經怡怡無倦容」，而年才弱冠的林亦之也從其中體會出「先生之道尊」而執經不倦的年長學生「爲可敬」。可見林光朝在教學過程中，所帶給學生的已不僅是書本上的知識而已。但是林光朝在紅泉義學的教學，舉業仍然是一項重要的內容。《艾軒集》卷一〇附錄載其同鄉陳俊卿所撰〈祠堂記〉：

> 莆雖小壘，儒風特盛，自紹興以來四五十年，士知洛學而以行義修飭於鄉里者，艾軒林先生實作成之也。先生學通六經，旁貫百氏，早遊上庠，已而思親還里，開門教授。四方之士摳衣從學者率數百人，其取巍科、登顯仕者甚眾。先生之教人，以身為律，以道德為權輿，不專習詞章為進取計。其出入起居，語言問對，無非率禮蹈義，士者化之。間有經行井邑而衣冠肅然，有不可犯之色，人雖不識，望之知其為艾軒弟子也。莆之士風一變，豈無所自。

陳俊卿指出，由於紹興（1131～1162）年間林光朝在家鄉莆田傳授洛學，使得莆田士風爲一變，這是強調林光朝講學所發生的效果。但陳俊卿也指出從學者「取巍科、登顯仕者甚眾」，可見林光朝在講學的同時，也不廢舉業的教學，甚至舉業可能是平時教學的一項重心，只是「不專習詞章爲進取計」，在舉業之外，還以自身在道德上的踐履，引導學生循禮蹈義。不僅他在紅泉義學的教學不廢舉業，連他本人也在教學多年之後，於五十歲時，也就是在隆興元年（1163）進士及第，此後並且成爲

49 關於林光朝對莆田地區學術發展所造成的影響，可以參考簡杏如，《宋代莆田方氏家族》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1996），70～71。

臺灣大學學術期刊資料庫

名臣。[50]

類似林光朝由於有族人的經濟支持，長期在義學中教學的情形也許並不多見。有些義學成爲講學的場所，多半是延聘到理學家來擔任教師，甚至只是作短暫的停留。其中有的記載，比較看不出講學和舉業是否同時並存。例如《象山先生全集》卷二八〈陸修職墓表〉記載陸九皋在饒州桐嶺書院講學：

> 鄱陽許氏為書院桐嶺，延師其間，以處鄉之學者，又自廩若干人。然其季子往往從學於外，亦嘗來從余遊，因得侍公函丈之末。公之餘論遺風，或者竊有所聞矣。一日，父子協謀闢廬舍，儲器用，廣會集之堂，增自廩之員。介其鄉之賢者，致禮以延公。公卻之再三，請益固，公為一出。桐嶺學者於是變而樂義理之言，厭場屋之陋。士大夫聞風，莫不願與三席，自遠至者踵繫不絕，興起甚眾。然公年益高，頗倦酬應，未幾謝去。

許氏所經營的桐嶺書院，學生主要是鄉人，可以分爲兩類，一類是自廩者，另一類學生則應得到許氏的經濟資助，因此這所書院具有部分義學的性質。由於許氏幼子曾從學於陸九淵的關係，因此邀請到陸九淵的二兄陸九皋前來講學，但是陸九皋任教這所書院的時間並不長。他的講學，使得書院的學生「變而樂義理之言，厭場屋之舊」，可見這所書院的教學原以舉業爲主。然而在陸九皋講學期間，書院是否也講授舉業呢？從上引資料無法看出。另外一個例子是處州龍泉縣的金斗書堂。袁甫《蒙齋集》卷一四〈金斗書堂記〉：

> 吾友張伯常，龍泉人，書來為其鄉人求金斗書堂扁。其曰書堂之建，將聚鄉族之子弟而教之。每嘆世降道微，誰復以講學為急務。鮑君獨能捐己財，誨後學，此意良可嘉尚。雖然，其本在擇師。師不必他求，伯常學醇行方，氣充識明，可以為師矣。

這是一所即將成立的書堂，以鄉族子弟爲教學對象，從創建人鮑君「捐己財，誨後學」的情形看，應該也是一所義學。據袁甫所記，這所書堂

50 林光朝及第時間及日後功業，見《艾軒集》附錄陳俊卿〈祠堂記〉及周必大所撰神道碑。

臺灣大學學術期刊資料庫

設立的宗旨很清楚就是講學，他認爲張伯常可以爲師，理由也是認爲他「學醇行方，氣充識明」，具有理學家的特質。在記文裡，袁甫又曾提到他曾「屢欲屈伯常於象山書院，以地遠故未果」。象山書院即原來陸九淵講學所在的信州貴溪縣應天山書院，紹定四年（1231）袁甫任官江東路時，重建於貴溪縣城外，並且積極推動陸學之宣揚。[51]袁甫曾多次想聘請張伯常到象山書院，顯然也是肯定他在陸學方面的修養。不過這所即將成立的義學，計劃中的課程除了義理之學的講授外，是否也講授舉業呢？從上引資料中同樣看不出來。然而陸九皋對人的評價，雖以其言行而不以其舉業上的成就來衡斷，他自己卻曾應考多次；[52]張伯常也是不得志於科場，後來獲辟爲吳江縣尉。[53]以這樣的經歷，想來他們兩人對於學生研讀舉業，應不致於反對。

另外一些這類義學，講學與舉業同時並存則比較明顯。婺州東陽人郭良臣在乾道（1165～1173）、淳熙（1174～1189）間，曾從外地聘請教師來教育子弟。《水心先生文集》卷一三〈郭府君墓誌銘〉：

> 君二子澄、江，幼有異質。君憐其弱，不得遠去，為作好屋甘飡，招里中或他郡年與澄相少長者同處，聘請知其說者為之師。又嘗使澄出從大師，歸而與其師學。澄靜而敏，所論質皆能記憶，所舉發皆能推見。所得非一師，為之師者多自以為不及也，澄猶執弟子禮恭甚。與澄同學者，雖得科第去，猶故諮澄。

郭良臣延聘教師，不僅教育二子澄、江，也招收鄉里或外郡子弟來一同求學，並且提供給他們食宿，這就有了義學的性質。此事也見於呂祖謙爲郭澄所作的墓誌銘，而記載較簡略。[54]所謂「知其說者」，指理學之

---

51 李國鈞主編，《中國書院史》，325～328。

52 《象山先生全集》卷二八〈陸修職墓表〉：「雖蹭蹬場屋，而人所推尊不在利達者後。授經之士，或以獨步膠庠，或以擅場南省，而公之與否，曾不以是，一視其言行如何耳。」

53 《蒙齋集》卷一一〈送張伯常赴吳尉序〉：「張伯常負其才氣，能力於學，通知古今，論議亹亹可聽。不得志場屋，辟尉吳江，豈伯常本志哉。」

54 呂祖謙，《東萊集》卷一三〈郭伯清墓誌銘〉：「伯清少時，將仕奇其敏悟，為築舍西園旁，延名士講授，鄉之秀民願請者悉聚而館焉。」伯清為澄字，將仕即將仕郎，為郭

臺灣大學學術期刊資料庫

士。葉適在墓誌銘中曾描述乾道五、六年（1169～1170）後，理學之士四出受聘於私學任教的情形，[55]因此郭家所設的義學聘來教師講授理學，應非特例。郭澄在家中所設義學研習理學後，又出外追隨大師深造，頗有造詣。他「所論質皆能記憶，所舉發皆能推見」，同學之間又能相互討論，正是理學家講求爲學程序上的學、問、思、辨工夫，而學問思辨的最終目的在於修身與處事接物上的篤行，[56]他的確又能將所學表現在待人處世上。[57]但是墓誌銘也講到他的同學有人「得科名去」，可見這所義學未必不同時教授舉業。而郭澄自己也曾因父親於軍興時納貲而補迪功郎，然後以有官人的身分「請兩浙轉運司解」，只是「不遂」（《東萊集》卷一三〈郭伯清墓誌銘〉）。

類似的情形，又見於前述信州永豐縣具有義學性質的龍山書院。龍山書院的創辦人黃惟直原本就是當地一位很受歡迎的教師，在書院創立之後，親自主持講授。[58]書院創於嘉定十四年（1221），真德秀大約在寶慶三年（1227）爲書院撰寫記文。[59]這所書院教授的是舉業，真德秀也從學生中舉的情形來評量這所書院的教學成果。不過真德秀在記文中卻又強調修身求道的重要，顯然對黃惟直的教學，有舉業之外的另一種

良臣所獲之封贈官。

55 《水心先生文集》卷一三〈郭府君墓誌銘〉：「昔周、張、二程考古聖賢微義，達於人心，以求學術之要。世以其非箋傳舊本，有信有不信。百年之間，更盛衰者再三焉。乾道五、六年，始復大振，講說者被閩、浙，蔽江、湖，士爭出山谷，棄家巷，賃館貸食，庶幾聞之。」

56 關於此一為學程序，見《朱文公文集》卷七四〈白鹿洞書院揭示〉。

57 《東萊集》卷一三〈郭伯清墓誌銘〉：「伯清既用力於學，蓋知師友之可親，辭氣悃款，未嘗不以善其身，迪其族，衣被其鄉閭為主。退而驗其語，隨其力之所至，皆有以自見識者，始竦然不敢以內交要譽期之。鄉人有不忍高其羅以牟利者，問之，則曰此吾在西園所講也。於是知伯清之志，非特信於朋友，且有繼而化者。」

58 《真文忠公文集》卷二六〈龍山書院記〉：「龍山書院者，永豐黃君之所建也。君自少以博習修潔，為鄉黨所稱，名卿達人，爭致以誨其子弟。……日講月肄，則君主之。」

59 《真文忠公文集》卷二十六〈龍山書院記〉前後幾篇記文，都撰於寶慶三年，推想〈龍山書院記〉亦應撰於此年。

臺灣大學學術期刊資料庫

期望。[60]不知道是否受到真秀德秀的影響，此後龍山書院請來了理學家講學。朱熹的弟子陳文蔚，在端平二年（1234）正月十五日到這所書院來講課。講課的內容，見於陳文蔚《克齋集》卷八〈龍山書院講義〉。在講義中，他批評當時以科目取士，未能實現經書所講修齊治平的理想，然後指出：

> 今日之集，不獨以文會友，正欲以友輔仁。諸君不辭擔簦負笈之勞，群然來集，亦既賢矣。幸從事於古人為己之學，格物致知，正心修身，志在天下，而不私於一己，光明煒煜，將有見於後日。

陳文蔚雖然期許學生不要「私於一己」，但也勉勵他們在格物致知、正心修身之後，要「志在天下」。這樣的主張，不見得就是反對學生應舉，只是認爲在應舉之前，要經由道德修養而有遠大的抱負，而非心存利祿。陳文蔚本人未曾出仕，從上引言辭也無法確定他對舉業課程的態度。但是他顯然並非長期在這所書院教學，就如他在次年八月十五日也曾到袁州州學講課一樣，[61]可能都是學校正常課程之外的特殊講演。無論龍山書院或袁州州學的原有課程，大概都不可能因爲陳文蔚或其他理學家的偶來講演，而在方向上有明顯的更動。

上述龍山書院創設、發展的宋寧宗末年到宋理宗初年，其實也正是朝廷開始尊崇理學的時候，[62]這顯然會使得包括義學在內的學校教育，受到理學更大的影響。前文述及當嘉定十年（1217）真德秀知泉州時，曾爲當地王氏義齋訂立規條。規條的內容已不可知，但真德秀是一位理學家，想必會將理學家對教育的看法灌輸進規條中。具體呈現理學家觀點的書院學規，確曾影響到南宋晚期的其他義學。宋理宗時期趙葵在潭州衡山縣爲家族所設的義學，六歲以上的子弟即可入學，教學明顯以舉

60 《真文忠公文集》卷二十六〈龍山書院記〉：「世遠教失，士知榮身而不知修身，知求利而不知求道。良心蠹蝕，皆原於此。君之是舉，將以人材世道為意乎？要必有講於此。如曰辭藝而已爾，科級而已矣爾，郡縣有學，已弗趑趄，其尚以為贅哉。」

61 見《克齋集》卷八〈袁州州學講義〉。

62 劉子健，〈宋末所謂道統的成立〉，收入劉子健，《兩宋史研究彙編》（臺北：聯經，1987），249～282。

臺灣大學學術期刊資料庫

業爲重心，可是「學規如岳麓、石鼓，而所以禁切其佻闥、純糾其踰禮敗度者尤嚴」（《後村先生大全集》卷九二〈趙氏義學莊記〉）。岳麓、石鼓都是講學式的書院，趙氏義學取法其學規，主要用於約束子弟的行爲，至於是否得其精神，則未能知，[63]但已可顯示理學影響的擴大。約在同時的慶元府昌國縣翁洲書院，原是應傃與姪應龜讀書之所，兩人均應舉仕宦。[64]據元初馮福京所撰記文，應龜「由此奮身，以詞賦魁天下士，立取要官，薦登政府」，還鄉之後，「延師其間，率其子弟及族之人與鄉之俊秀者皆造焉」，很可能是一所義學。以他的經歷看，這所書院大概不可能不教舉業，但是「講肄程式，一遵晦庵朱文公白鹿洞規」（《大德昌國州圖志》卷二〈敘州．翁洲書院條〉）。朱熹所撰〈白鹿洞書院揭示〉，是講學式書院學規的代表，而翁洲書院取法白鹿洞規，已不僅作爲對學生行爲的外在約束，而是治學的程序與教育的目標，受理學的影響顯然比衡山趙氏義學更深。趙葵、應龜兩人在師承上，有朱學、呂學的淵源，[65]他們所設的義學會取法講學式書院的學規，是可以了解的事。

既已有義學採納理學家所撰的學規爲「講肄程式」，同時又可以見到有義學以理學爲課程講授的重心。約在宋理宗淳祐元年（1241）以後，曾於禮部試「爲本經之首選」的建昌軍人崔準，聚集宗親之力，建盱山書院，[66]「萃諸子姪就學其中」，是一所家族義學。他「自以身教之，

63 關於書院學規所表現的教育精神，見陳雯怡，《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，第二章第二節。

64 馮福京，《大德昌國州圖志》卷二〈敘州．翁洲書院〉條：「書院在州治北，往宋帥機應公傃讀書之所，登進士第。姪應公龜接踵魁多士，官至參政。於淳祐（1241～1252）年間，理宗書賜翁洲二字，因以為名。」

65 趙葵曾師事朱熹弟子李燔，又曾師事鄭清之，而鄭清之為呂祖謙弟子樓昉的學生，應龜亦曾師事樓昉。見黃宗羲、全祖望，《宋元學案》卷七0〈滄洲諸儒學案下〉、卷七三〈麗澤諸儒學案〉。

66 包恢《敝帚稿略》卷三〈盱山書院記〉：「北溪之上下，崔氏居焉。……繼而秋貢於郡國，春貢於禮部，則有為本經之首選者，如唐君準希易是已。」按，唐君準之「唐」字當作「崔」。夏良勝《正德建昌府志》卷一五〈選舉志．進士〉篇載宋建昌軍南城縣於

臺灣大學學術期刊資料庫

次有堂長、學長、齋長諸職，又相與勵翼之」，學校應有相當規模。所以命名爲盱山書院，是因爲他「嘗得朱文公先生所書盱山書院四大字，因以爲名而揭之」。崔準雖曾中進士，但「常闡師友之講明，以古人爲己之學，具有本末，應舉之業不與焉」，而「汲汲焉將窮諸經之旨、諸儒之論」，可見他沈浸於義理之學，景仰朱熹。他又認爲「學非特以自淑，將以淑人」，教學大概也以講明理學爲重心。然而包恢爲這所書院作記，又說：「自是而往，明經取青紫，特其餘事，衮衮而來，今方權輿耳」（《敝帚稿略》卷三〈盱山書院記〉），這樣的期望，顯然是認爲崔氏族人在跟隨崔準研討「諸經之旨、諸儒之論」之後，也會去期求舉業與仕宦上的進取。

更清楚的例子是方逢辰的事蹟。景定二年（1261），曾中狀元而當時遭人誣陷去職的方逢辰，應婺州東陽人蔣沐之聘，赴其所設的橫域義學任教，並規劃課程。方逢辰《蛟峰文集》卷四〈橫域義塾序〉記載此事：

> 與塾主相與訂正所以為教之條目。一旬之中，以九日讀書，講明義理。而以一日為科舉業。條劃具，行之越月，塾主請載之冊，曰：又當創新塾而恪守之。

按方逢辰於書無所不讀，而歸結於理學，受聘任教於橫域義塾時，從遊者多達數百人，[67]這可能是一所以鄉人爲教育對象的義學。方逢辰所規劃的課程，在十天之中，以九天講明義理，僅以一天從事舉業。舉業已非這所義學教學的重心，但也沒有完全取消。這種情形，類似南宋中葉呂祖謙的態度，對於舉業不過姑存之而已。[68]課程實施一個月後，塾主蔣沐又計劃再設新的義塾，採用已施行的課程。如果計劃實現，將有更多鄉人得到受教育的機會，也將有更多人受到理學的薰陶。舉業在橫域義學課程中的分量雖輕，可是南宋末年的環境已與呂祖謙的時代不同。

淳祐元年榜有進士崔準。

67 《蛟峰文集．外集》卷三〈蛟峰先生阡表〉：「公天稟卓絕，於書無所不讀，而會於理學以為歸。……婺之東陽有好事者，創義學，迎致公為之師，從游者數百人。」

68 事實已見陳雯怡，《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，196。

臺灣大學學術期刊資料庫

從嘉定年間以來，周、張、程、朱的作品已陸續訂爲官學的教材，成爲科舉考試中對於經典解釋的標準。[69]儘管崔準與方逢辰在教學時重視義理，本意或許並非爲學生應考作準備，但實際上卻難免會有這樣的作用，包恢所以認爲崔氏族人「明經取青紫，特其餘事」，或許與此有關。

當義學的教學內容受講學影響日深時，舉業仍然維持不廢，這是當的社會環境所使然，應舉一直是士人讀書的重要目標。但是學者在義學中講說理學，強調德行是人生的基礎，傳授如何去求取德行的知識，卻也使得義學對於教育普及的貢獻，不僅限於以經濟的資助來促成更多人爲應舉而讀書。對於理學家來講，讀書原本就有比應舉更加基本的人生目標，更何況此一目標比應舉更爲易達，而路途也更加寬廣。陸九韶《正本制用篇．正本》：[70]

> 世之教子者，惟教之以科舉之業，志在於薦舉登科，難莫難於此者。試觀一縣之間，應舉者幾人，而與薦者有幾，至於及第，尤其希罕。蓋是有命焉，非偶然也。此孟子所謂求之於外者，得之有命是也。至於止欲通經知古今，修身為孝弟忠信之人，此孟子所謂求則得之在我者也，此有何難而人不為耶。

這樣的看法，正是認爲即使舉業無成，或者無意於舉業，也不妨礙接受比啓蒙更深一層的教育，而能有「通經知古今，修身爲孝弟忠信之人」的收獲，而且這種收獲求之於己即可得，不必求之於人。科舉考試到了南宋，由於士人大量增加，解額增加有限，想要通過解試已愈益困難，而進士錄取人數也不過和北宋中期以後相仿，[71]陸九韶的看法在這樣的環境下提出，別具意義。理學家在包括義學於內的學校教育中，強調德行的知識與踐履，爲絕大多數未必能在舉業上有所成就的學生，已經提供了這樣的一條途徑。儘管義學中不免會有連求之於己也不願費力的學

69 袁征，《宋代教育》，74。

70 收入陳宏謀編，《五種遺規》〈訓俗遺規〉卷一。

71 有關事實，可以參考梁庚堯〈南宋的貧士與貧宦〉一文的結論，收入梁庚堯，《宋代社會經濟史論集》下冊，322～426。

臺灣大學學術期刊資料庫

生，[72]但是有心向學的人確實可以從這樣的教學中，獲得舉業訓練以外的收獲，同時這種收獲可以應用到實際的生活中。前述婺州東陽人郭澄就是一個例子，雖然他未能取解，但是理學的教育已使他能運用爲學的方法，而他也能將所學表現在待人處世上。

這樣的學習效果自然不僅見之於郭澄。郭澄的鄉人當災荒時不忍抬高米價以牟利，回答別人的詢問說，所以如此，是由於「此吾在西園所講也」（《東萊集》卷一三〈郭伯清墓誌銘〉）。西園即郭氏義學的所在，可見入學讀書的鄉人，也有人留居鄉里，未必以舉業求進取，而在處世上已受到理學的影響，行事所考量的是道德而非利益。[73]林光朝在紅泉義學的學生，「一時同舍生有父行、兄行、子若孫行，秀眉蒼髮颯沓一室」，涵蓋的年齡幅度頗廣，也許在某種程度上，與他的教學「不專習詞章爲進取計」有關。林亦之曾記載莆田林國鈞的孫子林浦，在輩份上是林光朝的族子，林亦之認識他時，他「是豈其年不及五十者耶」，已非年少，「齒方壯，好馳馬飲酒」，可是「一旦折節讀書，便能向秋山，倚槁梧，呻吟不出戶」。林亦之與其相處頗久，見他事奉林光朝，「件件爲盡情」，林光朝逝世之後，他「事其夫人如先生之存」（《網山集》卷四〈林東之埋銘〉）。這位林浦，年近五十才折節讀書，應是從林光朝學，此後並沒有以舉業求進取，但是他專意向學，如果從德行之學來觀察，讀書的效果顯然已表現在他對待林光朝夫婦的態度上。方逢辰說自己曾經「願得屋一區，聚鄉黨之英，教之讀書，講明義理而躬行日用之」（《蛟峰文集》卷四〈橫域義塾序〉），而蔣沐請他爲橫域義塾規劃課程並且實施後，又計劃以同樣的規程再設立新的義塾，也未嘗不是由於他教導鄉人讀書，是以「講明義理而躬行日用之」爲目的，

72 例如《夷堅三志己》卷十〈界田義學條〉載李椿年為族人立義學：「每日暇時躬往講說周易，族中子弟有荒於嬉者，翻以習誦縈絆為苦，乘其夜歸，故撐拄其所過野橋板，使之顛墜。」

73 南宋時期，地方上士人或民眾在災荒時賑濟饑民的行為，就思想的動機而言，部分源自於張載〈西銘〉文中的民胞物與觀念，及後來理學家對此一觀念的闡釋。參見梁庚堯，〈南宋的社倉〉、收入梁庚堯，《宋代社會經濟史論集》下冊，427～473；又見梁庚堯，〈豪橫與長者：南宋官戶與士人居鄉的兩種形象〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

即使不事科舉，也能得到讀書的益處，因此可以施之於更多的鄉人。

六、結　　語

綜本文所舉有關宋代義學的史實，可以了解這類學校的概況。學校規模大小不一，有些義學的學生可以達到數十人甚或數百人，而從范純仁所訂定的范氏義學規矩看，則學生也可能少到六人以下。學生來源則視辦學者的意願而定，有些義學主要是供族人就讀，也有些除族人外，接納族外的士人入學，又有些義學非爲家族而設，廣收一般有志讀書的士人。學生的年齡沒有一定的限制，南宋初年林光朝所執教的紅泉義學，就是「一時同舍生有父行、兄行、子若孫行，秀眉蒼髮颯沓一室」。不過也有些義學爲適應學生年齡或程度的分別，而有分級的制度。例如北宋真宗、仁宗之際石待旦所設的義學，就有上、中、下書堂之分；南宋晚期趙葵所設的義學，則規定子弟六歲以上入小學，十二歲以上入大學。教師有些由族中學行較佳的人士擔任，有時就是創設人自己。他們有些曾通過解試，或曾中進士第，或曾任官。也有時教師延聘自外來的名士賢者，甚至有知名學者受邀往講學。義學的教學配合當時的社會環境，以舉業的講授爲主，到南宋則受理學的影響日深。有些義學爲學生訂有學規，到南宋時也受到理學家所訂學規的影響。上述種種情形，其實也多見於義學以外的一般私學。義學最大的特色，應是提供學生經濟上的資助，或是以藏書供學生利用，並免除他們束脩之費，或是進一步補助學生食宿等生活之需或書籍紙筆等費用。有些義學對就讀者普遍給予資助，也有的義學訂有一定的補助名額。

宋代義學的興起與發展，是科舉社會確立與教育逐漸普及過程中的一個重要現象，而與當時教育傳統的演變有關。唐代中葉以後，門第世族已走向衰落，但官私學校均少，佛寺延續南北朝以來作爲社會知識中心的特色，成爲應考科舉的士子群聚習業之所；[74]到了宋代，更加重視

74 嚴耕望，〈唐人習業山林寺院之風尚〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

以科舉拔用寒俊之士，而官私學校亦已日益興盛，政府與民間取代了佛教在教育上的地位。宋代的義學，只是這一個新教育傳統的一部分。就記載所見，以義學、義塾或義齋爲稱呼的教育設施，大約出現在宋真宗、仁宗的時代。不過早在五代、宋初官學尚仍不多的時期，民間已有這類對就學士人提供資助的學校存在，而且視科舉成就爲教育的成效。北宋中葉以後，地方上官學的設立已日漸增多，而科舉社會也已走向確立。民間不斷增大的教育需求，無法由官學提供的教育來完全滿足。而科舉制度的特性，帶給清寒子弟上進的希望，促使他們也期求進取；富有的家庭延聘教師來教育自家子弟，則希望有更多人來共同學習，以利切磋，好讓子弟的學業能有較大的進步，較易在科舉考試中獲得成功，甚至藉以擴大將來的人際網絡。義學可以滿足當時社會上這些需要，於是就成爲一傳統延續了下來，並且愈益常見。

北宋以來構成義學傳統的另一個重要成分，是蘇州范氏家族以義莊爲基礎而設立的義學。范氏家族不僅在以義莊支持義學及族人科舉赴考旅費上，提供了典範，成爲以後許多家族模倣的對象，而且也提供了以固定田產作爲義學經濟基礎的觀念。南宋袁采討論義莊與義學的利弊，雖然不讚成以田產來設置家族義莊，卻讚成以田產來設置家族義學。也就是義學即使不與義莊結合，也仍然可以用固定的田產來支持。這樣的作法，其實廣見於北宋晚期以來學生來源不同的各類義學。這些義學以固定的田產作基礎，在經營上可以比較穩定。這種經營方式，固然有可能取法自北宋中期以來地方官學的學田，但更明顯是受到范氏義學的影響。用來支持義學的田產自然各有不同，顯宦族中與義莊並設的義學，義莊田產可以多達千畝甚或數千畝，有許多義學建立在數百畝或數十畝的田產基礎上，而南宋末年興化軍洪氏所設的義塾則僅以田租十餘斛供束脩之費。

義學傳統之所以成立，是由於可以滿足宋代科舉社會下貧家與富家的教育需求；而配合當時的經濟環境，以固定的田產來支持，則使得義學有比較穩定的基礎。不過義學之所以能夠在社會上推廣，日漸多見，又有理想的力量在推動。義學含有推廣教化與以富資貧兩方面的理想，

臺灣大學學術期刊資料庫

兩者經由富家的財力結合在一起，使得教化能夠普及於更多的民眾。因此，從義學出現以來，政府與文人、學者就對義學表示肯定，加以宣揚，甚至出現了政府所設的義學。這些肯定與宣揚，使得設立義學成爲一種行爲典範，容易引致人們去效法。文人、學者闡釋義學理想，較爲強調其道德意義，但是義學即使作爲一種理想，也仍然含有偏向實益的成分。設立義學是諸多善行的一種，而行善可以獲得回報，有助於自己或子孫在舉業上的成就。業儒已成爲當時許多家庭的一種理想，是一個可以世代追求的目標。因此對一些家庭來講，以設立義學來行善，也是一件可以世代承續不輟的事情，是子孫對父祖理想的承擔與實踐。

推動義學設立日廣的理想，既可以是文人、學者含有道德意義的闡釋，也可以比較實際，是許多家庭世代業儒的願望，於是在義學的教學中，也就包含有不同的內容。義學在宋代科舉社會的環境中成立，所以從北宋以來，義學便常以應舉爲教學的目標，課程以訓練學生熟習舉業爲主，即使如此，對於德行也已經重視。南宋理學逐漸興盛，一些理學之士受聘到義學任教或講學，他們對道德在學問與抱負上的涵義顯然更加重視，視爲超越科舉實益的教學理想。儘管如此，他們卻多不排斥士人應考科舉。舉業與講學在義學的課程中，往往可以並存。隨著南宋後期理學獲得朝廷的尊崇，義學教育所受理學的影響也日深，甚至以理學爲課程講授的中心，卻也沒有廢舉業而不講。舉業在理學影響日深的情況下，仍然可以在義學中維持不輟，這是當時科舉社會的環境所使然。但是士人數量不斷增加，考試競爭愈來愈激烈，要想取解、中第愈來愈困難，也使得理學家的說法在學校教育中別具意義。學者在義學中講說理學，指引學生求取德性的知識，使得義學對於教育普及的貢獻，不限於富家以經濟的資助來促成更多人讀書應舉，以求進取。既然人生有比舉業更加重要也更爲基本的事情在，那麼即使將來舉業無成，或無意於舉業，也無礙於進入義學來接受教育，養成學問思辨的習慣，學得待人處世的道理，並且可以應用到生活上。於是義學所發揮普及教育的作用，因理學在教育上的影響而得以更爲擴大。

臺灣大學學術期刊資料庫

本文曾宣讀於國立臺灣大學歷史學系主辦之「轉變與定型：宋代社會文化史學術研討會」

引用書目

一、傳統文獻

史籍

脫脫，《宋史》，武英殿本。
黃宗羲、全祖望，《宋元學案》，《四部備要》本。
釋道宣，《續高僧傳》，《大正藏》本。

方志

田琯，《萬曆新昌縣志》，《天一閣藏明代方志選刊》本。
李俊甫，《莆陽比事》，《宛委別藏》本。
施宿，《嘉泰會稽志》，《宋元地方志叢書》本。
袁桷，《延祐四明志》，《宋元地方志叢書》本。
梁克家，《淳熙三山志》，《宋元地方志叢書》本。
陳效，《弘治興化府志》，清同治十年（1871）重刊本。
陽思謙，《萬曆泉州府志》，明萬曆四十年（1612）刊本。
馮福京，《大德昌國州圖志》，《宋元地方志叢書》本。

文集

方逢辰，《蛟峰文集》，《文淵閣四庫全書》本。
包恢，《敝帚稿略》，《文淵閣四庫全書》本。
朱熹，《朱文公文集》，《四部叢刊初編》本。
牟巘，《陵陽集》，《文淵閣四庫全書》本。
李光，《莊簡集》，《文淵閣四庫全書》本。
呂祖謙，《東萊集》，《文淵閣四庫全書》本。
林光朝，《艾軒集》，《文淵閣四庫全書》本。
林亦之，《網山集》，《文淵閣四庫全書》本。
林希逸，《竹溪鬳齋十一稿續集》，《文淵閣四庫全書》本。
范仲淹，《范文正公集》，《四部叢刊初編》本。
徐鉉，《徐騎省集》，《國學基本叢書》本。

臺灣大學學術期刊資料庫

孫覿，《鴻慶居士集》，《文淵閣四庫全書》本。
真德秀，《真文忠公文集》，《四部叢刊初編》本。
袁燮，《絜齋集》，《聚珍版叢書》本。
袁甫，《蒙齋集》，《聚珍版叢書》本。
陸佃，《陶山集》，《文淵閣四庫全書》本。
陸九淵，《象山先生全集》，《四部叢刊初編》本。
許景衡，《橫塘集》，《文淵閣四庫全書》本。
陳文蔚，《克齋集》，《文淵閣四庫全書》本。
游九言，《默齋遺稿》，《文淵閣四庫全書》本。
程敏政，《新安文獻志》，明弘治十年（1497）刊本。
黃庭堅，《山谷集》，《文淵閣四庫全書》本。
舒璘，《舒文靖公類稿》，《四明叢書》本。
楊傑，《無為集》，《文淵閣四庫全書》本。
楊億，《武夷新集》，《文淵閣四庫全書》本。
楊萬里，《誠齋集》，《四部叢刊初編》本。
葉適，《水心先生文集》，《四部叢刊初編》本。
樓鑰，《攻媿集》，《四部叢刊初編》本。
劉一止，《苕溪集》，《文淵閣四庫全書》本。
劉宰，《漫塘集》，《文淵閣四庫全書》本。
劉克莊，《後村先生大全集》，《四部叢刊初編》本。
歐陽修，《歐陽文忠公集》，《四部叢刊初編》本。
歐陽守道，《巽齋文集》，《文淵閣四庫全書》本。
韓元吉，《南澗甲乙稿》，《聚珍版叢書》本。
魏了翁，《鶴山先生大全文集》，《四部叢刊初編》本。

筆記、其他

不著撰人，《居家必用事類》，京都：中文，1979。
王闢之，《澠水燕談錄》，《宋元人說部叢書》本。
李元綱，《厚德錄》，《百川學海》本。
李昌齡，《樂善錄》，《續古逸叢書》本。
施彥執，《北窗炙輠錄》，《學海類編》本。
洪邁，《容齋隨筆》，《四部叢刊續編》本。
洪邁，《夷堅志》，涵芬樓本。
袁采，《袁氏世範》，《筆記小說大觀四編》本。
陳宏謀編，《五種遺規》，《四部備要》本。
僧文瑩，《湘山野錄》，北京：中華，1984。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、近人論著

專書

王德毅等，《宋人傳記資料索引》，臺北：鼎文，1975。
李弘祺，《宋代官學教育與科舉》，臺北：聯經，1993。
李國鈞主編，《中國書院史》，長沙：湖南教育，1994。
周愚文，《宋代的州縣學》，臺北：國立編譯館，1996。
袁征，《宋代教育》，廣州：廣東高等教育，1991。
清水盛光著，宋念慈譯，《中國族產制度考》，臺北：中華文化出版事業委員會，1956。
梁庚堯，《南宋的農村經濟》，臺北：聯經，1985。
梁庚堯，《宋代社會經濟史論集》，臺北：允晨文化，1997。
陳雯怡，《從官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1996。
賈志揚（John Chaffee），《宋代科舉》，臺北：東大圖書，1995。
錢穆，《宋明理學概述》，臺北：臺灣學生，1977。
簡杏如，《宋代莆田方氏家族》，臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1996。

論文

王德毅，〈李椿年與南宋土地經界〉，《食貨月刊》復刊2卷5期（1972，臺北），20～39。
李弘祺，〈精舍與書院〉，《漢學研究》10卷2期（1992，臺北），307～332。
宋三平，〈宋代家族教育述論〉，《南昌大學學報》27卷1期（1996，南昌），91～95。
林瑞翰，〈南唐之經濟與文化〉，收入《大陸雜誌史學叢書第二輯第二冊：唐宋附五代史研究論集》，臺北：大陸雜誌社，1967，137～144。
林瑞翰，〈宋太祖至仁宗朝鄉貢考〉，收入宋史座談會編，《宋史研究集》第十五輯，臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1984，63～124。
翁同文，〈印刷術對於書籍成本的影響〉，收入宋史座談會編，《宋史研究集》第八輯，臺北：中華叢書編審委員會，1976，487～495。
陶晉生，〈北宋士人的起家〉，載中國文化大學，《第二屆宋史學術研討會論文集》，臺北：中國文化大學史學研究所、史學系，1996，61～76。
梁庚堯，〈南宋教學行業興盛的背景〉，載田餘慶等編，《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》，石家莊：河北教育，1997，559～570。
許懷林，〈“江州義門”與陳氏家法〉，收入鄧廣銘等主編，《宋史研究論文集：一九九七年年會編刊》，石家莊：河北教育，1989，387～400。
許懷林，〈財產共有制家族的形成與演變——以宋代江州義門陳氏、撫州義門陸氏為例〉（上）、（中）、（下），《大陸雜誌》97卷2～4期（1998，臺北），33～48、43～48、39～48。

臺灣大學學術期刊資料庫

黃寬重，〈科舉、經濟與家族興衰：以宋代德興張氏為例〉，載中國文化大學，《第二屆宋史學術研討會論文集》，臺北：中國文化大學史學研究所、史學系，1996，127～143。

劉子健，〈宋末所謂道統的成立〉，收入劉子健，《兩宋史研究彙編》，臺北：聯經，1987，249～282。

嚴耕望，〈唐人習業山林寺院之風尚〉，收入嚴耕望，《嚴耕望史學論文選集》，臺北：聯經，1991，271～325。

（責任編輯：張文昌）

臺灣大學學術期刊資料庫

The Charitable Schools in the Sung Dynasty

Liang, Ken-yao

Abstract

The purpose of this paper is to inquire into the development of charitable schools in the Sung dynasty. There are four main sections in this paper. In the first section, we explain how the charitable schools as a heritage were formed under the social environment of the Sung dynasty. Under the stimulus of the civil service examination (k'o –chu)system, the need of education in society expanded. Charitable schools satisfied this need. Secondly, we explain how the charitable school supported by the Fan's charitable estate in Soochow influenced this heritage. The Fan's charitable school provided the idea that the finances of a charitable school could be supported by the income of a certain farm estate. This idea helped to make the economic foundation of many charitable schools stably. Then, we indicate that the fact that charitable schools became popularized in the Sung dynasty can not be understood just by social economic environment. The power of the ideal must be realized. Sung scholars always interpreted the ideal with moral meanings. But, to many families and clans, the ideal also had its practical meaning. To establish a charitable school was a philanthropic act. People believed that this kind of behavior would help oneself or one's posterity to pass the civil service examination. To get a degree in the examination was the realization of the dream of one's ancestors. Last, we discuss how the civil service examination system

臺灣大學學術期刊資料庫

civil service examination system and neo-Confucianism (Li-Hsueh) influenced the educational goals and curricula of charitable schools. From the Northern Sung dynasty, the principal purpose of education in charitable schools was to train students to learn how to pass the civil service examination, the curricula were arranged in this way, too. In Southern Sung dynasty, neo-Confucianism thrived, so some scholars taught the teachings of neo-Confucianism in charitable schools. They emphasized that putting moral values into practice is more important than to pass the examination. Although they trained students to learn how to pass the examination, at the same time their emphasis on moral behavior in daily life made students understand that there was a broader direction for them to study and live.

Keywords: Sung dynasty, Charitable School, Education, Civil Service Examination, Clan, Neo-Confucianism

臺灣大學學術期刊資料庫