

目錄

編前語

第一編 原始氏族社會時代的教育

第一期 自商代以上

第一章 初民的生活與教育的起源

- 一 初民的生活
- 二 教育的起源

第二章 漢人履造之上古教育制度

- 一 總言
- 二 學校的起源
- 三 學官分三部
- 四 宮庭教育

第二編 封建時代的教育

第一期 西周

目錄

一九

一九

一四

一一

一一

一一

一

第三章 西周社會的概觀……………一九

- 一 周人最初的生活
- 二 封建制度的產生
- 三 最有權威的禮教之解剖

第四章 後人傳會之西周教育制度……………二四

第一節 學制系統……………二四

第二節 學校之內容……………二八

- 一 教材
- 二 教具
- 三 師資
- 四 考試與升格
- 五 競爭與淘汰

第三節 女子教育……………三五

第四節 結論……………三七

第二期 東周……………二九

第五章 東周之社會與思想……………三九

- 一 社會之劇變
- 二 思想之暴放

第六章 東周教育家及其學說……………四三

第一節 概論……………四三

第二節 老子……………四四

- 一 老子何人
- 二 無為主義
- 三 禁欲主義
- 四 絕學主義

第三節 孔子

- 一 生活小史
- 二 性質論
- 三 教育目的
- 四 學習方法
- 五 教授方法
- 六 結論

四八

第四節 墨子

- 一 墨子與儒家
- 二 兼愛主義
- 三 對於精神教育的三個要素
- 四 方法論
- 五 結論

五五

第五節 孔門弟子

- 一 問門之盛
- 二 大學
- 三 中庸

六〇

第六節 孟子

- 一 孔學紹述家之孟子
- 二 性善論
- 三 培養主義的教育論
- 四 學習法
- 五 教授與訓練

六六

第七節 莊子

- 一 莊子與道家
- 二 養生主義的教育論

七四

第八節 荀子

- 一 儒家左翼之荀子
- 二 性惡論
- 三 禮儀主義的教育論
- 四 學習法
- 五 論心理作用
- 六 結論

七七

第三編 半封建時代前期的教育

八七

第一期 秦漢

八七

第七章 半封建社會形成之第一幕……………八七

- 一 官僚政治之新紀元
- 二 秦皇之反儒政策
- 三 漢初之黜霸政策

第八章 儒家學術之獨佔與教育……………九〇

- 一 儒家學術獨佔之原因
- 二 儒術獨佔對於教育之關係
- 三 儒術統治全國後之文化事業

第九章 兩漢學風……………九七

- 一 致力老練
- 二 遵守家法
- 三 公開論辨
- 四 講學與黨風

第十章 兩漢教育制度及其實施……………一〇一

第一節 概論……………一〇一

第二節 太學……………一〇三

- 一 太學之起源
- 二 教授與學生
- 三 論議與射策
- 四 視學
- 五 太學生在社會上之地位

第三節 鴻都門學與宮邸學……………一〇八

- 一 鴻都門學
- 二 宮邸學

第四節 郡國學校……………一一〇

- 一 地方行政的區劃
- 二 郡國學校之起源
- 三 郡國學制之成立
- 四 地方教育之內容

第五節 選舉……………一一三

一 普通選舉 二 公府選舉與宣科 三 結論

第十一章 兩漢教育家及其學說

一一八

第一節 概論

一一八

第二節 賈誼

一一九

一 略傳 二 教育論

第三節 董仲舒

一二一

一 生活小史 二 夫義的性論 三 化民成性的教育論 四 教育政策

第四節 揚雄

一二七

一 略傳 二 養聖湯的性論 三 雄學主義的教育論

第五節 王充

一三〇

一 略傳 二 自然的宇宙觀 三 論性與學

第六節 馬融與鄭玄

一三六

一 兩人的生活 二 兩人的經著及教法 三 兩人性格的比較

第七節 荀悅與徐幹

一三九

一 荀悅略傳 二 荀氏論性 三 徐氏論教育

第二期 魏晉南北朝

一四八

第十二章 魏晉六朝之政局與民族

一四八

- 一 混亂的政局
- 二 異族的內亂

第十三章 魏晉六朝之學風

一五一

- 一 老莊變為清談
- 二 佛學之輸入
- 三 儒學之分南北

第十四章 魏晉六朝之教育

一五六

第一節 魏晉之教育

一五六

- 一 學校
- 二 選舉

第二節 南北朝之教育

一六〇

- 一 南朝學校
- 二 北朝學校

第十五章 本期教育家及其學說

一六三

第一節 概論

一六三

第二節 傅玄與顏之推

一六四

- 一 傅玄
- 二 顏之推

第三節 葛洪與劉勰

一六六

第三期 隋唐及五代

第十六章 隋唐之國力與士氣

- 一 政權集中與國力外溢 二 隋唐士民的理想與態度

一七〇

第十七章 隋唐學風

一七三

第十八章 唐之教育制度及其實施

一七五

第一節 概論

一七五

第二節 中央六學二館

一七七

- 一 入學資格 二 學額與師資 三 入學手續及儀式 四 學科與修業期限 五 假期 六 考試進學及升格

第三節 郡縣學校

一八五

- 一 郡縣學校之系統 二 郡縣學校之內容

第四節 醫學

一八七

第五節 玄學

一八八

第六節 科舉

一八九

- 一 科目之種類 二 科舉之手續 三 考試之內容

第七節 結論……………一九二

第十九章 隋唐教育家及其學說……………一九四

第一節 概論……………一九四

第二節 王通……………一九五

一 韓愈 二 李翱 三 朱熹 四 王陽明

第三節 韓愈……………一九七

一 生活小史 二 性有三品說 三 教育論

第四節 李翱……………二〇〇

一 生活小史 二 復性論

第二十章 唐末及五代……………二〇四

一 唐末五代的政局與社會 二 唐末五代的教實情形

第四編 半封建時代中期的教育……………二〇七

第一期 宋……………二〇七

第二十一章 宋之政治與教育的關係……………二〇七

一 柔順的政治 二 分裂的學區

第二十二章 宋代學風及學派……………二一〇

一 學風 二 學派

第二十三章 宋代教育制度及其實況……………二二三

第一節 概論……………二二三

第二節 國子監……………二二六

第三節 太學……………二二七

一 入學資格及進學手續 二 名額及學齡 三 課程 四 考試法 五 升舍法 六 教職員及管理 七 學規

第四節 六專門學校……………二三一

一 律學 二 算學 三 書學 四 畫學 五 醫學 六 武學

第五節 三短期學校……………二二三

一 廣文館 二 四門學 三 辟雍

第六節 貴胄學校及國立小學……………二二四

一 貴胄學校 二 國立小學

第七節 地方學校……………二二五

一 地方學校之系統 二 地方學校之興起 三 地方學校之內容

第八節 科舉

一 科舉之種類 二 實舉之手續 三 考試之內容 四 錄取後的待遇

第九節 書院

一 書院之起源 二 書院之內容

第十節 結論

第二十四章 北宋教育家及其學說

第一節 概論

第二節 胡安定

一 家世及學生生活 二 教育生活 三 教育理論 四 學侶攝護

第三節 周濂溪

一 生活小史 二 注中的性論 三 唯誠的教育主義

第四節 王荆公

一 略傳 二 教育主張 三 情性論

第五節 張橫渠

一 略傳 二 教育主張 三 情性論

一 生活小史 二 二元的性論 三 心理學說 四 變化氣質主義的教育論 五 教學法

第六節 程明道……………二五七

一 生活小史 二 性格及思想 三 生之個性說 四 教育論

第七節 程伊川……………二六三

一 生活小史 二 伊川與明道之比較 三 性理學說 四 教育要旨 五 研究法 六 教的修養主義

第八節 程門弟子……………二七三

一 謝上蔡 二 楊龜山 三 游定夫 四 呂藍田 五 尹和靖

第二十五章 南宋教育家及其學說……………二八三

第一節 概論……………二八三

第二節 羅豫章與李延平……………二八四

一 羅豫章 二 李延平

第三節 胡五峯……………二八八

一 胡氏家學 二 心性說

第四節 朱晦菴……………二九二

一 朱子與宋學 二 生活小史 三 教育生活 四 心理說 五 完人主義的教育論 六 規範的知識主義

第五節 張南軒

- 一 生活小史 二 心性說 三 教育要旨 四 歐的修業主義

三〇七

第六節 呂東萊

- 一 生活小史 二 教育主義的教育論 三 學習與教授 四 麗澤書院

三一四

第七節 陸象山

- 一 充滿書聲的家庭 二 生活小史 三 心即理說 四 做人主義的教育論 五 教授法 六 讀書法

三二〇

第八節 朱門弟子

- 一 蔡西山 二 蔡九峯 三 陳北溪 四 黃勉齋

三三〇

第九節 真西山

- 一 略傳 二 心性說

三三六

第二期 元

第二十六章 蒙古帝國之政治經濟與教育

三三九

- 一 帝國之政治組織與經濟情形 二 帝國複雜情形下之教育政策

三三九

第二十七章 元代教育制度及其實況

三四二

第一節 概論	三四一
第二節 中央學校	三四二
一 蒙古國子學	三四三
二 回回國子學	三四三
三 國子學	三四三
第三節 地方學校	三四五
一 郡縣學	三四五
二 蒙古字學	三四五
三 醫學	三四五
四 陰陽學	三四五
五 書院	三四五
第四節 科舉	三四六
一 格魯	三四六
二 科舉的手續	三四六
三 考試的內容	三四六
四 結語	三四六
第二十八章 元代教育家及其學說	三四九
第一節 概論	三四九
第二節 趙復	三四九
第三節 許魯齋	三五〇
一 生活小史	三五〇
二 品質論	三五〇
三 教育論及教授法	三五〇
第四節 劉靜修	三五五
一 劉因與許衡之比較	三五五
二 生活小史及其思想	三五五
第五節 金履祥與許謙	三五七
附錄	三五七

一 金瓶梅詞話 二 金瓶梅詞話論 三 神明的講求

第六節 吳草廬

一 生涯小史 二 性論 三 教育論

三六〇

第三期 明

第二十九章

蒙古帝國瓦解與漢族主權恢復

二六六

一 革命後之新統治者更革制化 二 專制淫威下之士大夫的習氣

三六六

第三十章 明代學風之三變

一 社會講學的趨勢 二 國家教育的趨勢

三六九

第三十一章 明代教育制度及其實況

第一節 概論

三七一

第二節 國子監

三七一

一 入學資格及手續 二 名額 三 課程及教法 四 編制考課及升級 五 教職員及管理 六 待遇 七 沿革

三七三

第三節 郡縣學校

一 學校類別 二 名額及資格 三 課程 四 考試 五 待遇及升格 六 學規及懲罰 七 教育

三七七

第四節 其他學校

三八一

一 算學 二 武學 三 社學

第五節 科舉

三八一

一 科舉之手續 二 考試之內容

第六節 章結論

三八三

第三十二章 初明教育家及其學說

第一節 概論

三八八

第二節 曹月川

三八八

一 生活小史 二 論學大旨

三八九

第三節 薛敬軒

三九一

一 生活小史 二 性論 三 養爲論 四 教育論

第四節 吳康齋

三九六

一 生活小史 二 經濟論

第五節 胡敬齋

三九九

一 生活小史 二 修爲論 三 求學方法

第三十三章 中明教育家及其學說

四〇三

目錄

第一節 概論	四〇三
第二節 陳白沙	四〇四
一 生活小史 二 學賢論	
第三節 洪甘泉	四〇八
一 生活小史 二 心性說 三 修為論	
第四節 王陽明	四一二
一 生活小史 二 教育生活 三 心即理說 四 致良知主義的教育論 五 知行合一論 六 教授法 七 兒童教育論	
第五節 羅整菴與呂涇野	四二六
一 籍貫 二 羅整菴 三 呂涇野	
第六節 王門弟子	四三一
一 籍貫 二 錢緒山 三 王龍野	
第三十四章 晚明教育家及其學說	四三六
第一節 概論	四三六
第二節 東林學派	四三七
一 籍貫 二 顧憲成 三 高攀龍 四 孫慎行	

第三節 劉燕山……………四四四

一 生活小史 二 心理觀 三 慎獨的修養論 四 個人主義的教育論 五 讀書法

第五編 半封建時代後期的教育……………四四五

第一期 清……………四五五

第三十五章 滿清帝國之政治與教育……………四五五

一 滿清的政治 二 籠絡的教育

第三十六章 清代學風之復古……………四五八

第三十七章 清代教育制度及其實況……………四六一

第一節 概論……………四六一

第二節 國子監……………四六三

一 入學資格及手續 二 名額 三 編制及課程 四 教授及考課 五 管理及待遇

第三節 地方學校……………四六七

一 學校類別 二 名額及資格 三 入學手續 四 教材及考課 五 待遇及升格 六 學規

第四節 其他學校……………四七二

目 錄

- 一 宗學 二 數學 三 算法館及算學館

第五節 書院……………四七四

第六節 科舉……………四七五

- 一 籍貫 二 常科之手續 三 常科之內容 四 禮厚科

第七節 結論……………四七七

第三十八章 清代教育家及其學說(一)……………四八〇

第一節 概論……………四八〇

第二節 孫夏峯……………四八一

- 一 生活小史 二 教育製智 三 修爲論

第三節 李二曲……………四八五

- 一 生活小史 二 羶原論 三 悔過白齋與講學 四 反觀自省的教學法

第四節 張楊園……………四九一

- 一 生活小史 二 教育論 三 修養論

第五節 陸桴亭……………四九六

- 一 略傳 二 本性之研究 三 小學教育 四 大學教育 五 禮法

第六節 陸稼書.....五〇五

一 生活小史 二 性格及思想 三 兒童教育之重要

第三十九章 清代教育家及其學說(二).....五一〇

第一節 概論.....五一〇

第二節 黃燾洲.....五一一

一 生活小史 二 苦心與性 三 教育主張

第三節 顧亭林.....五一五

一 生活小史 二 教育思想 三 對於教育制度的建議 四 研究方法

第四節 顏習齋.....五二〇

一 生活小史 二 論性質 三 習行主義的教育論 四 教法

第五節 李恕谷.....五二五

一 生活小史 二 講學大要

第四十章 清代教育家及其學說(三).....五二九

第一節 概論.....五二九

第二節 吳中惠氏.....五三〇

目錄

一 緒言 二 馮士奇 三 辜定宇 四 惠門弟子

第三節 江永

第四節 戴東原

一 生活小史 二 性理新解 三 教育的意義 四 戴門弟子

第五節 王鳴盛與錢大昕

一 兩人的傳略 二 兩人的教育生活

第四十一章 清代教育家及其學說(四)

第一節 概論

第二節 方望溪與姚惜抱

一 方望溪 二 姚惜抱

第三節 章實齋

一 略傳 二 教學大意 三 女子教育

第六編 初期資本主義時代的教育

第一期 自英法聯軍至中日之戰

五三三

五四二

五四五

五四五

五四七

五五一

五五一

第四十二章 社會之變遷與新教育之產生	五五一
第一節 社會的變遷	五五一
一 外因	二
二 內因	四
第二節 新教育之產生	五五四
第四十三章 萌芽期的新教育之趨勢及種類	五五七
第一節 概論	五五七
第二節 方言教育	五五九
一 京師同文館	二
二 上海廣方言館	三
三 湖北自強學堂	四
第三節 水師教育	五六三
一 福建船政學堂	二
二 天津水師學堂	三
三 廣東水陸師學堂	四
第四節 陸軍教育	五六四
一 天津武備學堂	二
二 湖北武備學堂	三
第五節 留學教育	五六五
第六節 結論	五六七
第二期 自甲午之役至辛亥革命	五七〇

第四十四章	外力之壓迫與新教育之勃興·····	五七〇
第一節	外力壓迫之警醒·····	五七〇
第二節	新教育之勃興·····	五七〇
一	德法日興學 二 新教育系統之成立 三 舊教育崩潰·····	五七二
第四十五章	本期教育思潮與宗旨·····	五七七
第一節	中學爲主西學爲輔的思潮·····	五七七
第二節	教育宗旨·····	五七七
第四十六章	教育行政機關的組織·····	五七九
第一節	概論·····	五八一
第二節	中央教育行政機關·····	五八一
一	學部 二 視學官·····	五八二
第三節	地方教育行政機關·····	五八三
一	省教育行政機關 二 府廳州縣教育行政機關·····	五八三
第四十七章	學校制度及實施·····	五八六
第一節	概論·····	五八六

第二節 直系教育……………五八八

- 一 補習
- 二 職業院
- 三 初等小學堂
- 四 高等小學堂
- 五 中學堂
- 六 高等學堂
- 七 大學堂

八 通德院

第三節 師範教育……………五九七

- 一 補習
- 二 初級師範學堂
- 三 高級師範學堂

第四節 實業教育……………六〇〇

- 一 補習
- 二 初等實業學堂
- 三 中等實業學堂
- 四 高等實業學堂
- 五 實業補習普通學堂
- 六 極往學堂

七 實業教員講習所

第五節 學堂行政組織及教職員……………六〇三

- 一 補習
- 二 一等組織
- 三 二等組織
- 四 師資

第六節 管理考試及獎勵……………六〇六

- 一 管理
- 二 考試
- 三 各學堂計分法
- 四 獎勵

第七節 結論……………六〇九

第四十八章 學部成立後學堂教育之推進……………六一一

第一節 概論……………六一一

第二節 女子教育與簡易學塾……………六一二

- 一 女子小學教育之正式規定
- 二 女子師範教育之初步成立
- 三 簡易識字學塾章程之頒布

第三節 中小學與師範教育

- 一 小學教育之變更
- 二 中學堂之分文實兩科
- 三 師範教育之變更

第四節 高等教育

- 一 法政學堂之分設
- 二 存古學堂之另一系統
- 三 京師大學堂之完成

第五節 結論

- 一 法政學堂之分設
- 二 存古學堂之另一系統
- 三 京師大學堂之完成

第四十九章 留學教育

- 一 法政學堂之分設
- 二 存古學堂之另一系統
- 三 京師大學堂之完成

第一節 游學與游歷

- 一 法政學堂之分設
- 二 存古學堂之另一系統
- 三 京師大學堂之完成

第二節 資格與學科

- 一 資格
- 二 學科

第三節 管理與獎勵

- 一 管理
- 二 獎勵

第四節 結論

- 一 法政學堂之分設
- 二 存古學堂之另一系統
- 三 京師大學堂之完成

第五十章 本期教育家及其學說

- 一 法政學堂之分設
- 二 存古學堂之另一系統
- 三 京師大學堂之完成

第一節 概論

- 一 法政學堂之分設
- 二 存古學堂之另一系統
- 三 京師大學堂之完成

第二節 張之洞

- 一 法政學堂之分設
- 二 存古學堂之另一系統
- 三 京師大學堂之完成

一 時傳 二 教育生活 三 教育思想

第三節 梁啓超……………六三九

一 時傳 二 國民教育主義 三 兒童教育 四 女子教育

第三期 自民國建元至歐戰告終……………六四七

第五十一章 民國成立後七年內之教育背景與教育……………六四七

第一節 辛亥革命與教育……………六四七

一 光榮的革命 二 革命後的教育

第二節 復古運動與教育……………六五〇

一 不斷的復古運動 二 復古時期的教育

第五十二章 教育思潮與宗旨……………六五四

一 教育宗旨與思潮之關係 二 軍國民教育 三 國民教育 四 實用主義的教育

第五十三章 本期教育制度……………六六五

第一節 教育行政組織……………六六五

一 中央教育機關 二 省立教育機關 三 縣立教育機關

第二節 學校系統……………六六六

目錄

第三節 直系教育

一 小學校 二 中學校 三 大學 四 專門學校 六六八

第四節 師範教育

一 師範教育之概選 二 師範學校 三 高等師範學校 六七二

第五節 實業教育

一 緒言 二 乙種實業學校 三 甲種實業學校 四 實業補習學校 五 實業教員養成所 六七六

第六節 結論

第六七八

第五十四章 小學教育之改制

一 緒言 二 國民學校 三 高等小學校 六八〇

第五十五章 本期教育之實際情形

第六八三

第一節 各種學校之概況

一 私立學校 二 私立學校之盛衰 三 教育法之進步 四 女子教育之概況 六八三

第二節 義務教育與國語運動

一 義務教育 二 國語運動 六八八

第四期 自五四運動至三一八慘案

六九四

第五十六章 一九一九年之解放運動……………六九四

第一節 何謂解放運動……………六九四

- 一 運動之意義及歷程
- 二 運動之原因及目的

第二節 解放運動與教育……………六九七

- 一 平民主義的教育思想之風行
- 二 自動主義與自治主義
- 三 國語運動之成功
- 四 男女同學之普及

第五十七章 教學法之進步……………七〇六

- 一 設計教學法
- 二 道爾頓實驗室制
- 三 教育之科學的研究

第五十八章 教育制度之改造……………七一二

第一節 概論……………七一二

第二節 學校系統……………七二三

- 一 標準
- 二 系統圖及說明

第三節 中小學課程標準……………七二八

- 一 總目
- 二 小學課程標準
- 三 初級中學課程標準
- 四 高級中學課程標準
- 五 師範學校課程標準

第四節 縣市教育行政機關……………七二六

- 一 縣教育行政機關
- 二 特別市教育行政機關

第五十九章 三種教育之運動

第一節 職業教育的運動

七二八

第二節 平民教育的運動

七二八

第三節 國家主義的教育運動

七三二

第六十章 結論

七三五

第五期 自國民政府建都南京至現今

七三九

第六十一章 國民革命與教育

七四三

一 國民革命之時代的要求

七四三

二 國民革命之世界革命性

三 國民革命軍最盛時期對於教育觀念之改造

七四七

一 三民主義的教育宗旨

二 黨化的教育政策

第六十三章 國民政府之教育制度

第一節 概論

七五四

第二節 教育行政制度之一度改造

七五四

一 大學院

二 大學區

七五五

第三節 學校系統

七五九

一 原則 二 系統圖及說明

第四節 各項學校令及其規程……………七六三

- 一 補習
- 二 小學校
- 三 中學校
- 四 師範學校
- 五 職業學校

第五節 各級學校課程標準……………七六六

- 一 總言
- 二 幼稚園課程標準
- 三 小學課程標準
- 四 初級中學課程標準
- 五 高級中學普通科課程標準
- 六 師範學校課程標準
- 七 職業學校課程標準

第六節 畢業會考及成績核算法……………七七五

- 一 畢業會考
- 二 成績考查法
- 三 成績計算法

第六十四章 現今教育之趨勢……………七七八

第一節 生產教育……………七七八

第二節 鄉村教育……………七八五

第三節 結論……………七九一

第六十五章 中國教育今後之出路……………七九四

第一節 中國現在之國情……………七九四

第二節 已往教育之錯誤……………七九七

第三節 今後教育之出路

第四節 結論

三〇

八〇三

本書附圖

八〇九

圖一 西周學制系統圖

圖二 辟雍

二二五

圖三 泮宮

二二六

圖四 太學養老

二二六

圖五 孟子的心性關係圖解

三三三

圖六 兩漢學制系統圖

六六八

圖七 唐代學制系統圖

一〇二二

圖八 兩宋學制系統圖

一七六六

圖九 明代學制系統圖

二二四

圖十 清代學制系統圖

三三七二

圖十一 二曲本性圖

四七〇

圖十二 梓亭性命圖解

四八七

圖十三 癸卯學制系統圖

四九九

圖十三	癸卯學制系統圖	五八八
圖十四	壬子癸丑學制系統圖	六六七
圖十五	壬戌學制系統圖	七一五
圖十六	大學區組織圖	七五八
圖十七	戊辰學制系統圖	七六三
圖十八	改造學制圖	八〇五
本書附表		
表一	西周各級教育課程表	二九
表二	周朝學子升格考試表	三二
表三	王充的性論表	一三三
表四	唐代直系各校學生及教員名額表	一七九
表五	唐代旁系各校學生及教員名額表	一八〇
表六	唐代常科條例表	一九一
表七	宋代太學生名額表	二一八
表八	宋初貢舉考試內容表	二二九

表九	熙寧以後分場考試進士表	二三〇
表十	伊川性理解釋表	二六七
表十一	晦菴論性表	二六七
表十二	東原性理新解	二九八
表十三	奏定學堂章程初等小學堂必修科課程表	五三七
表十四	奏定學堂章程高等小學堂必修科課程表	五九〇
表十五	奏定學堂章程中學堂必修科課程表	五九二
表十六	民四國民學校授課時間及教材大要表	五九三
表十七	新學制小學課程標準表	六八一
表十八	新學制初級中學課程標準表	七一九
表十九	新學制高中普通科第一組課程簡表	七二〇
表二十	新學制高中普通科第二組課程簡表	七二〇
表二十一	新學制後期師範課程標準表	七二一
表二十二	戊辰學制小學科目及每週教學時間總表	七二三
表二十三	戊辰學制小學各科集團活動每週時間分配表	七六八
		七六九

表二十四 戊辰學制初中課程表（第一部）	七七〇
表二十五 戊辰學制高中普通科課程表	七七二

〔註二〕（通書誠上）誠者聖人之本，大哉乾元，萬物資始，誠之深也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。

〔註三〕（通書誠中）誠無爲，樞樞。注曰：「樞者，幼之，然善惡之所由分。」

〔註四〕（通書）性者，剛柔善惡，中而已矣，不達只剛善……柔善……惡……惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。

三 唯誠的教育主義

周子一生的抱負，在「志伊尹之所志，學顏子之所學」。

通書

伊尹志在行聖人之道，

顏子志在明聖人之道，能明與行，即可希爲聖人，所以他又說，「過則聖，及則賢，不及亦不失於令名」。由此看來，周子的教育目的即在教人「學爲聖人」，學爲聖人一方面要明聖人之道，一方面要行聖人之道。「聖」卽是「誠」，

「聖人之道」卽是「仁義中正」。（註一）故爲人的目標要以誠爲本，所以爲人的道路要行乎仁義中正。這個目的怎樣達到呢？在於純一。心中純一，則一切雜念皆被滌除，自然能夠達到無欲的境界。（註二）心中到了無欲的境

界，當其靜時是虛的，虛則自明；當其動時是直的，直則自公。能公而明，則能認識真理，纔不致爲邪念所惑，於是性情所到，全是天理，而近於純粹至善了。純粹至善卽恢復了原來的本性，卽誠卽聖，而人格於是完成，而教育目的於是

達到。但人類不得個個是聖賢，生而愚蒙的很多，何以能够使吾人心中純一而至於誠呢？一方面要靠自己思慮的工夫，一方面要靠師友的指導。所以他說：「無不通生於通微，通微生於思，故思者聖功之本，而吉凶之機也」。

通書

所以他又說：「人生而蒙，長無師友則愚，是道義由師友有之」。

通書

周子志伊尹之所志卽自認爲先覺者，平日頗

以師道自任，所以對於師道極力提倡。他說：「故先覺覺後覺，暗者求於明，而師道立矣，師道立，則善人多，善人多，則朝廷正而天下治矣」。

通書

師道立，不僅關係人心的善惡，且關係天下的治亂，所以應當重視。

〔註一〕（通書誠下）聖誠而已矣。〔通書誠〕聖人之道，仁義中正而已。〔太極圖說〕五性感動而善惡分焉，聖人定之以仁義中正，而主靜

立人極焉。

（註一）（道傳流下）聖誠而已矣。『道書道』聖人之德，仁義中正而已。『太極圖說』五性感動而善惡分，聖人定之以仁義中正，而主靜立人極焉。

（註二）（道書聖學）聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請問焉，曰：一爲要，一者無欲也。無欲則靜虛動直，靜虛則明，明則通，動直則公，公則溥。明通公溥，庶幾乎。

第四節 王荊公（1019—1086）

一 略傳 北宋教育家以王荊公爲特出。王氏乃當時有名的政治家，實非教育家，但他的學說及教育政策，關係於當時的教育，較一般人爲大，所以我們在這裏而有敘述的必要。王氏名安石，字介甫，籍居在撫州之臨川，是江西的人物。他生於真宗天禧三年，死於哲宗元祐元年，活了六十八歲，完全與周、邵、張、程諸人同時。有非常聰敏的天資，『讀書過目不忘，屬文動筆如飛』。當少年時，即抱有大志，好讀書，肯於研究，對於衣食起居的好壞全不注意。但性情執拗，意志堅強，又善於辯說，苟有所見，決不變易，他人也沒有法子難住他。他的學問，經義與文章，皆是超絕一世，當少年時代已負盛名。在中年以前，也曾講過學，授過徒，但這種生活不是他的素願。他是孟子一類的人物，富有政治熱望的，想以政治力量變易一切，即其平日所有教育宗旨亦想藉政治力量去推行。平生最得知遇於神宗，君臣意志相合，所以神宗一即位便拜他爲宰相，給以大權，而安石年已五十歲了。在相位十年之久，但因當時舊黨勢力太大，左右環攻的太多，所成功的尙未達到其理想的一半，到了六十歲以後，遂辭了相位而退居金陵。退隱八年，抑鬱很多，從前所有計劃被當朝舊黨完全推翻，而安石亦抑鬱以終老了。

二 教育主張 王氏是一位很有魄力的政治家，思以政治力量推行他的教育主張的，其實他的教育主張就是他底主要的政治主張。這種主張，在他上仁宗皇帝言事書時，早已和盤托出。他說：

「人之才未嘗不自人主陶冶而成之者也。所謂陶冶而成之者何也？亦教之、養之、取之、任之之道而已。所謂教之之道者何也？古者天子諸侯自國至於鄉黨皆有學，博置教導之官，而嚴其選，朝廷禮樂刑政之事皆在於學士所觀而習者，皆先王之法言德行治天下之意，其材可以爲天下國家之用。苟不可以爲天下國家之用，則不教也，苟可以爲天下國家之用者則無不在學。此教之之道也。所謂養之之道者何也？德之以財，約之以禮，裁之以法也……所謂取之之道者何也？先王之取人也，必於鄉黨，必於庠序，使衆人推其所謂賢能以告於上，而察其誠實能也，然後隨其德之大小，才之高下而官使之……所謂任之之道者何也？人之才德，高下厚薄不同，其所任有宜有不宜。先王知其如此，故知農者以爲后稷，知工者以爲共工，其德厚而才高者以爲之長，德薄而才下者以爲之佐屬。又以久於其職，則上狃習而知其事，下服馴而安其教，賢者則其功可以至於成，不肖者則其罪可以至於著

……
上仁宗皇帝言事書

教育的目的在陶冶通經致用的人才，卽治術人才。陶冶的權能在國家，而陶冶的方法不外「教之、養之、取之、任之」四項。如國家教養，任取有道，卽陶冶得法，則人才用之不窮；否則必感缺乏。此四項法則，以教爲根本，養乃繼續的教，而取與任也含了教育的功用。怎樣教法？王氏是主張學校教育的，在廣開學校，慎選師資，教以有用之實學。並須設備富有教育意義的環境，使學生朝夕所學習的皆是政治的知識，所涵養的皆是領袖的器度。如此教育，經過相當

年月，出學之後，皆可以為國家應用。但現在國家所以感覺人才缺乏的，非天下無人才，實由於現在的教育太壞，不僅不能陶冶出有用的人才，且足以毀壞天下的人才。國家政治不外禮樂刑政；國家所需要的即在明於禮樂刑政的人才。但現在學校雖然林立，徒有其名，內中所教的「講說章句」或「課試之文章」，與國家所需要的完全不相干；而國家一旦取用人材，不管他們平日所學如何，一概責以禮樂刑政及治天下之大事。政府與學校各不相謀，而希望國家治理，決無此理。所以他又說：

「今士之所宜學者，天下國家之用也。今悉使置之不教，而教之以課試之文章，使其耗精疲神，窮日之力以從事於此。及其任之以官也，則又悉使置之，而責之以天下國家之事。夫古之人以朝夕專其業，於天下國家之事，而猶才有能有不能。今乃移其精神，奪其日力以朝夕從事於無補之學。及其任之以事，然後卒然責以天下國家之用，宜其才之足以有為者少矣。」^{同上}

王氏痛心於當時教育的弊病，對於國家影響太大，所以上一篇萬言書，發表他的意見。勿奈當時皇帝左右為舊黨所包圍，不能見用。神宗即位以後，一方感於國家非變法不足以圖強，一方已認識安石的大才，乃授以宰相，委以全權改革從前一切弊政。在教育方面，王氏乃本夙昔的抱負，製定兩個政策：一為學制的變更，一為思想的統一。關於學制方面，於學校則創為太學三舍法，即分太學為三個等級的制度；於科舉則取消明經諸科，專留進士一科，而進士科又廢除詩賦不用，只考試經義一種。這樣一來，科舉方面數百年的空虛之弊，一旦剷除，亦可稱快舉了。關於思想方面，則以自己著的三經新義頒行於全國，學校以此為教材，科舉以此為考試的標準。三經新義在當時名

之曰王學，既由政府頒布了，而全國讀書求官的士子便不得不服習，於是王學之名幾成當時一代的學風。

三 情性論

王氏論性雖不見精微，但有些地方尚稱的當。他於孟、荀、揚、韓四家之說，只取揚子的說法，認為近似，其餘三家皆反對。尤其歸本於孔子的「性相近也，習相遠也」兩句話。他以性情是一件東西的兩方面：自存在內面而言謂之性，自發出外面而言謂之情。譬如喜、怒、哀、愛、惡、欲七種動象，即性的七種性質，當其未曾表現於外時，即性之本體；一旦遇着機會表現於外就謂之情了，故曰「性者情之本，情者性之用」。情性而情是由性所生的，情亦是人生所不能免的。性是一個渾體，無所謂善惡，或着外面的刺激，喜則喜，怒則怒，哀則哀，樂則樂，極其自然的，謂之情。不過此等喜、怒、哀、樂之情，表現而適中合理時謂之善；表現而不適中合理時則謂之惡，可見善與惡由情而成，與性無關，故曰「情生乎性，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也」。性既不可以善惡言，所以揚子的「善惡混論」何為近似，但只可謂之近似，而非真是；因為揚子所謂「習於善則善，習於惡則惡」完全是習，不是性。甚至一般人所謂善惡，都是指習而言，指情而言，於性的本體全不相干。性既是渾然一體，人人差不多相同，到了感發於外，因環境的差異自然有發生不同的傾向，不同的傾向演習日久了遂成為習慣；此「性相近也，習相遠也」一句話為最可靠。至於「上智與下愚不移」，也是指着後天的習慣而言，不是指着先天的本質說的。他說：「然則孔子所謂「中人以上可以語上，中人以下不可以語上」，「惟上智與下愚不移」，何說也？曰：「習於善而已矣，所謂上智者，習於善而已矣，所謂下愚者，一習於善，一習於惡，所謂中人者，上智也，下愚也，中人也，其卒也命之而已矣。」性總結起來：王氏謂性無善惡，善惡之名是由情而得。情發時合於善，且成了習慣，則性也善了。情發時流於

惡，且成了習慣，則性也惡了。但善惡之名雖得於情，而所以合於善或流於惡的，根本則在於性之不定；所以君子貴養，能養性之善則情亦善了。

第五節 張橫渠(1020—1077)

一 生活小史——張載字子厚，原籍爲宋人，屢代住在大梁。他的父親張迪爲涪州令，死於官所，是時他們弟兄都很幼弱，不能東歸，遂僑居在鳳翔眉縣的橫渠鎮，他於是成了關中的人物。他生於真宗天禧四年，較濂溪少四歲。死於熙寧十年，一共活了五十八歲。張氏少年頗有豪氣，最愛談論兵事，當時中國西北正遭西夏的侵害，他想要在武功方面報効於國家，遂上書邊防守將范仲淹，自述其志願。是時張氏年纔十八歲，范氏一見，知道他器局遠大，很可造就，乃責備他何不從事儒術。此時他雖爲范氏之言所感動，意念稍轉，但並未遽然心安。其後對於佛、老的學說尋討了數年，纔回過頭來又研究六經。此時雖然得着求學的門徑，而工夫尙未成熟。當嘉祐初年，即當他三十七八歲時，來到京師，與程氏兄弟過細一討論，非常佩服，纔煥然冰釋。自此以後，他遂成爲關中一大儒者，具有哲學思想的教育家。二程子是他的表姪，年齡較少，行輩亦卑，當時他已在京師私設講壇，講論易經，聽門聽講的也很多，但自見二程後，知道自己的學問不及兩姪，即撤銷講席，囑一般學生都往拜二程爲老師，張氏這種虛懷若谷的態度，誠有令人欽佩的地方。

張氏以進士出身，在外做過了縣令及軍事判官，在內做過了著作郎。在崇寧罷令時，即以教育者的態度教化

縣民，以「敦本善俗」四字爲治民的政策，要使一般人民皆知道養老市長的大義。還朝以後，因與王安石的政治不合，遂託疾西歸橫渠，一面講學，一面著述，以至老死於此地，故學者稱他爲橫渠先生。張氏擔任國家教育事業，只有文彥博聘請他爲長安學宮教授一次。在政界生活的時期也很短促，所以一生的精力多半消磨於私人教授及著作方面；而對於教育後輩抱負極大，收效很多，及門弟子差不多與程門相埒，可惜身死而遂蕭條了。

濂溪性情恬淡，橫渠氣質剛毅。濂溪的學問多從心領神會而來，橫渠的學問多從苦心力索而成。濂溪教人以誠爲本，以無欲爲大；橫渠教人以禮爲體，以無我爲大。這都是兩人不同的地方。橫渠的著作，有東銘、西銘各一篇，正蒙十七篇，橫渠理窟六篇及易說三卷，語錄文集各一卷。其中西銘最爲純粹，是他的博愛的倫理觀。關係教育的論文則散見於其他著作之中。

二 二元的性論 張氏論性雖與周子不同，但其法則都是從各人底宇宙觀推演出來的。張氏以宇宙爲太虛，太虛卽氣，氣散則無形，氣聚則有象。由游氣紛擾，相合而生質，於是有人與萬物；由游氣變化所形成的雖有人與萬物，種種不同，但其變化的軌道莫非由於陰陽兩端的循環。（註一）宇宙變化有一定的法則，謂之「理一」，從變化中生出種種形象，謂之「分殊」。「理一分殊」是張氏的宇宙觀，也就是他底全部哲學思想的要點。因爲宇宙的變化是理一分殊的，所以「性」也有兩種：一爲天地之性，一爲氣質之性。但他們可不是平列的，後者是從前者所生的。天地之性卽自然之性，是跡先的，合虛與氣而得名的，（註二）凡有生智是一樣的，所謂「性者萬物之一源，非有我之得私也」。正宗誠太虛卽天，氣化卽道，合虛與氣爲性，所謂「性卽天道也」。正宗乾天道至誠，故天地之

性爲至善。(註三)至於氣質之性，則有善惡不等了；不僅有善惡不等，並有人物的區別。氣質之性即附於氣質之中。氣質是由虛氣聚合而成的種種形象，當其形成之初，有通蔽，有開塞，也有清濁，所以生出人與萬物的區別；因此氣質之性萬有不齊。——不僅人與萬物不同，即人與人間亦各不相同。例如人性有剛的、柔的、或緩的、急的、或有才、不才，皆氣質之偏而不同的地方。但天地之性雖與人與物同出於一源，氣質之性雖人與人間亦有差異，究竟人與人的差異小，而人與物的差異大。張氏於倫理的宇宙觀雖有「民胞物與」的志願，但他的頭腦中總有一個人與物的分界；他也必須講出人與物的分界，倘無分界則人必近於禽獸。人與物必有分界，此所有宋儒講性的共同之點，也即是他們講性必爭的地方，所以張氏反對告子底「生之謂性」的說法。他說：「以生爲性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不証。」正宗誠

張氏既反對告子底「生之謂性」，他自己卻提出一句口號：「體之謂性」。他說：

「未嘗無之謂體，體之謂性」。正宗誠

「凡可狀，皆有也。凡有皆象也。凡象皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而不遺也」。正宗誠

「感者性之神，性者感之體。惟屈伸動靜終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性」。乾稱

我們綜合起來解釋：萬物成於氣，氣爲實有，凡實有的東西皆有體，體即是性。此體是能感觸的，感覺作用又爲性之

神了；這種神妙的作用，通萬物皆有一定的法則，又謂之道了。所謂性與神，神與道，其名雖異，其實就是一物。張氏所謂「體之謂性」，不是很清楚的指天地之性說：萬物同出一源沒有差別嗎？既然如此說法，何以反對告子的「生之謂性」？縱令拋開告子所說本於生理作用不備，則「生之謂性」何常不可與「體之謂性」同一以「天地之性」來解釋呢？宋儒是信仰孟子的性善說的，是主張人與禽獸有分界的，所以無人不反對告子，無人不反對荀子。

人性既有兩種，惟聖人至誠纔與天地合其德，至於一般人多半為氣質所偏，只見有氣質之性了。然則怎樣纔可以去掉氣質之性，而存着天地之性呢？工夫在於「善反」，所謂「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」正宗誠明篇善反的工夫有兩種：一要「盡性」，二要「成性」。把已有的天地之性盡量的發展，所謂「通極於道」，謂之盡性。用教育的工夫把後來的氣質之性設法去掉，以回復本來的天地之性，謂之「成性」。盡性的工夫，第一在養氣，培養自然的天地之氣，所謂「養其氣反之本而不偏，則盡性而天矣。」誠明第二在至誠，所謂「人能至誠，則性盡而神可窮矣。」乾稱何以能夠至誠呢？在於窮理。張氏往往把「窮理盡性」所以並說的，即謂窮理可以盡性；能盡性，纔可以至於天，纔「知生無所得，則死無所喪」。誠明所以他說：「生有死亡，而性無死亡」。蓋性即天理，天理是與宇宙並存的。

(註一)「正宗太和篇」游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊，其陰陽兩端循環不已者，立天地之大義。

(註二)「正宗太和篇」由太虛有天之名，由氣化有道之名，由虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。

(註三)《正義疏明證》性於人無不善，繫於善反不善。

三 心理說

張子對於心的本體只說了兩句，對於心的作用之解釋較為詳明。他說：「合性與知覺有心之名」，正義疏又說：「心統性情者也」。性理這是他對於心的本體之解釋。我們若是拿今語來翻譯：心是吾人精神作用的總名，在此總名之中，有性情，有知覺，有其他的精神活動，而統名曰心。以上所說的性，不過為心之本體中最高的部分。至於心的作用他分為兩種：一為廣大的，一為狹小的。凡耳、目、口、鼻等感官之能感覺，由於心的作用。但耳、目、口、鼻所能感覺的只限於有形的物質，不能察及無形的道理，謂之心的狹小一方面的作用。這種狹小作用，為感官所限制，固於見聞，不能體會宇宙一切，不是吾人所能滿足的。吾人所要求的，是心的廣大作用，要心有廣大作用，則不可「以耳、目見聞累其心」，務須「盡其心」，「大其心」。所以他說：「大其心，則能體天下之物。物有未體，則心為有外。世入之心，止於聞、見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我」。正義疏大其心不僅不可以固於聞見，並不要有人我的私見，須要眼光放大，合人我為一體，則心胸纔能闊大而參透一切，纔謂之盡心。盡心的工夫在於「虛心」，所謂「虛心然後能盡心」。虛心的狀態如赤子之心一樣，毫無成見，毫無習心，毫無物質的障礙，是靈通的，是虛空的。因為是虛空，所以無一物不體；因為是靈通，所以無一處不感。所體所感的知識，謂之「德性之知」，超乎聞見以上，超乎表象以外。能够如此，則耳目適足為啓發道德之要，而於大道無所不感，自能親透一切了。這種本領，唯聖人纔有，吾人應當勉力的。

四 變化氣質主義的教育論

「學以變化氣質」，是張橫渠先生的一句名言，即是說教育的功用在於變

化受教者底氣質。氣質是什麼？即是在性論裏頭所講的氣質之性。氣質有美的，有惡的，美之中也有純全的或末純全的，教育可使惡的變化為美，末純全的變化為純全。氣質怎樣變化呢？第一要有好的修養，第二要有好的環境，第三要有好的師友。修養不是在多得知識，在於以莊敬的態度矯正不好的氣質，朝着合理的目的，步步嚴謹的實踐，到工夫久了，氣質自然變化。（註一）有了好的環境，兩處皆是教育，耳目心思不為外物所引誘，一舉一動皆能合於禮節。如此習養，工夫久了，氣質也能變化得好，所謂「居仁由義，自然心和而體正。更要約時，但拂去私日所為，使動作皆能中禮，則氣質自然全好」。核謀禮節 氣質全好，有了好的師友，則朝夕所教訓的皆是聖賢的嘉言懿行，這與好的環境同一功用。

變化氣質，是將氣質之性轉移為天地之性，聖人即天地之性，所以張子底教育目的在於「學為聖人」。他嘗對學生說：「學必如聖人而後已。以為知人而不知天，求為賢人而不求聖人，此秦漢以來學者之大弊也。」宋史學為聖人，當「以易為宗，以中庸為的，以禮為體，以孔孟為極」。同上易與中庸是他教學的標準，禮是他為人的尺度。所以他的宇宙觀多本於易經，倫理觀及性論多本於中庸，而修養的方法則以禮義為權衡。他說：

「知及之而不以禮性之，非已有也。故知禮成性，而道義出，如天地位而易行」。正蒙通

「學者捨禮義，則餉食終日無所飲為，與下民一致，所事不踰衣食之間，燕游之樂爾」。正蒙中

（註一）「禮樂刑罰氣質」多聞見，適足以長小人之氣。君子莊日，始則須學，學成，出于恭敬，至于中禮，卻從官，如此方是為己之學。據這說，孔子之形色之禮亦是教，此皆變化氣質之說也。

五 教學法

橫渠先生教人的方法，要以立志爲本。他說：「學者不論天資美惡，亦不專在勤苦，但觀其趨嚮

著心處如何？」

橫渠理窟大學原

他又說：「有志於學者都更不論氣之美惡，只看志如何？匹夫不可奪志也，惟患學者不能

堅勇。」橫渠理窟天資愚笨不足畏，用心不勤也不足畏，最怕的沒有志氣，沒有志氣的人，根本無心求學，怎能望他有成

就呢？立志固然要緊，但立志不可太小，「志小則易足，易足則無由進」。橫渠理窟學者不僅要立志，還要立大志，所

謂「志大則才大，事業大」；「遂其志於仁則得仁，遂其志於義則得義」。正蒙中立志以後，須要養氣，養氣即變化

氣質的意思。除此以外，關於教授方面還有兩點須注意：第一，教授時要決定教材的秩序，由易而難；第二，要明瞭被

教者的個性，因材施教。他說：「教人者必知至學之難易，知人之美惡，當知誰可先傳此，誰可後倦此。知至學之難易，

知德也；知其美惡，知人也。知其人且知德，故能教人使入德，仲尼所以問同而答異以此」。正蒙中

關於學習方面有幾點可述的：第一，要有追求的興味，即向慕之心。對於某種學問向慕不已，相信內中有極富

美的寶具，非獲得不可，如未見的都市之繁華，非往見不可。興味這樣濃厚了，自然逐步前進，再持以毅力則行了。第

二，要清心。心清則感覺銳敏，四體舒泰；心亂則情形相反。但吾人平日總是清時少而亂時多，其原因由於用心未純

熟，注意不專一，所以浮思雜念常來紆擾。第三，要漸進，即由淺入深。如教兒童當學習遍攝、應對、進退等知識，不宜卒

語以大道。即或年齡稍長，如果理解力尚未發達，程度尚淺，也應從淺近平易處入手，纔能逐步漸進。（註二）第四，要

有疑難。一切知識都從疑難中產生，愈求進步疑難愈多，疑難愈多，進步愈大。因爲發現了疑難，纔能拋卻常解另闢

新徑；或訪求先知先覺的人同他切磋，則知識自然進步。把一切學問都看得容易，而自覺無一可疑的人，一定是未

曾學習的人因爲未曾學習，雖有疑難亦不知道。所謂「在可疑而不疑者不付學，學則須疑。譬之行道者，將之南山，須問道路之出；自若安坐，則何嘗有疑？」橫渠語錄 第五學習時要自開道路，自鑿孔穴，親身探入，發現其中的美富，纔是我自己的學問。否則專觀古籍或探聽朋友之言，如同穿窬之盜，雖竊取了許多東西，而究不知所藏。第六、學習要有恆心，不宜止息。人生是沒有止息的，求學也當沒有止息。求學即求生的表現，倘求學一日止息，則是生命停滯，等於死亡，最可痛心。易所謂「自強不息」，即是此理。（註二）

張子對於讀書法的意見也有幾點：（1）讀書要多。讀書少了，難以考校義理，讀得多則能融會貫通，由博而約。（2）讀書要成誦。吾人讀書的目的，是在借書中的內容以解釋自己的疑難，開通自己的心思，但非潛心玩索，不能達到這一步。而潛心玩索時，又須離開書本，或於半夜中，或於靜坐時纔能辦到。但所讀之書不能記憶，如何能離開書本潛心玩索呢？所以凡關於有益身心的書，須讀得成誦。（3）讀書時須以靜爲主，靜時纔能涵詠，纔能了悟，蓋讀書務必到了悟爲止，否則只求解大義，未見於吾人有什麼益處。

（註一）正蒙中正篇云：「濶掃塵對準道乃幼兒孩提之事，長後教之人必應禁。惟聖人於大過有始有卒，故事無大小，莫不處極。今始學之人未必能爲，妄以大道教之，是謂也。」

（橫渠語錄）大率玩心未斂，可求之平易，勿迂也。若始求太深，恐自致窒塞。

（註二）橫渠河宮大學原：學者有息時，一如水個人，牽播則動，宥之則息。一日而萬生萬死，學者有息時，亦與死無異。是心死也，身雖生，身亦死也。天下之物多矣，學者本以道爲生，道息則死矣，終是爲物，當以本俱爲替以自取。知息爲大不善，則豈惡替，如此只欲不息。

一 生活小史 程顥字伯淳，生於仁宗明道元年，死於哲宗元豐八年，是河南的一個教育家，是北宋修養最純粹的一個儒者。他的家庭，自曾祖以來，即做過大官，父親名珦，官至太中大夫，尤為賢明，他之所以成爲一代的純儒，於家庭教育不無關係。程子生來，神氣秀爽，與一般兒童不同，不到十歲，舉止行爲已像成人，觀他在十歲時所賦酌黃泉的詩，「中心如自固，外物豈能遷」二句話，不僅非尋常兒童所能做出，他後來一生的學問與爲人，也可從此看得出來。當他十五六歲時，由父命與他的胞弟程正叔，一同就學於周濂溪先生。二十六歲，舉了進士，即委派爲鄆縣主簿，後改調爲上元縣主簿，復移爲晉城縣令。凡任職一處，莫不成績卓著，而以在晉城任職較久，成績亦最大。神宗初即位，由呂公著的推薦，召進京來爲太子中允，兼充監察御史，很蒙神宗器重。後因與王安石意見不合，又改任京外的職務。轉調數處，自是年已四十多歲了。其後一因政見不同，一因父親年老，乃求得一閒官，與弟正叔退居洛陽，專門講學著述。迨哲宗即位，司馬光等輔政，召他進京同參朝政時，而他竟以一病而死了。

綜計他的生活，可分三個時期：在二十六歲以前，爲求學時期；從二十六歲到四十歲以外，爲從政時期；四十歲以後，爲專門講學時期。范祖禹說：先生在洛陽十餘年，與弟伊川講學於家中，四方學者從遠近而來受教的絡繹不絕，莫不虛往實歸。他的生活雖極感困難，而事親必曲盡其歡，族人貧窮的亦必設法贖贖，因此他們的教化行及於鄉黨。我看先生不僅在洛陽專門講學有這樣成績，即在晉城做縣令時，也是熱心提倡教育，得到很多成績。每於

公事完畢之暇，親往四鄉巡查，召集地方父老，告以兒童應讀何書，且親爲矯正句讀，兒童教師有不稱職的即時更換。鄉民如有結社等事，則給他們規定章程，旌別善惡，一方因以樹立其羣育的生活，一方因以培養其改過遷善的習慣。在縣三年，不僅學校遍設於鄉區，就是從前強盜與鬪毆的風氣也被革化，先生誠不愧稱爲一個純粹的實行的教育家，倘使天假以高年，他的成就與貢獻當必更大，可惜僅活了五十四歲就死了。當他死的消息傳出時，勿論識與不識，莫不爲他爲國家惋惜。程氏死了以後，文彥博採取衆議，表其墓曰「明道先生」，所以後世學者皆以明道先生稱之。

二 性格及思想 在宋史道學傳裏說，「先生資性過人，而充養有道，和粹之氣，盎於面背」。他的學生劉安禮說：「明道先生德性充完，和粹之氣，盎於面背。樂易多恕，終日怡悅，立之從先生三十年，未嘗見其忿厲之容」。他底乃弟伊川先生記他底言行狀說：「先生資稟既異，而充養有道，純粹如精金，溫潤如良玉，寬而有制，和而不流。忠誠貫於金石，孝弟通於神明。視其色，其接物也如春陽之溫；聽其言，其入人也如時雨之潤胸」。在明道學案附錄上說：「明道坐如泥塑人，然接人渾是一團和氣，所謂望之儼然，即之也溫」。由這許多評論上看來，明道先生簡直是一個菩薩，又是一個聖人。明道先生的修養確實充和有道，不過他底思想是集儒、道、佛三家的思想而融和成爲他自己的思想的，所以他底性格也被這三家的思想所鑄成了。他初從學於周濂溪先生，迨後泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年，最後纔返歸於儒家，求諸六經；周濂溪底思想又近於道士一派，則他底思想的淵源可想而知了。伊川先生說：「先生行己，內主於敬，而行之以恕」，這就是他底修養工夫。他的學問，以識仁爲本，識得仁了方可以定性。

怎樣識仁呢？「以誠敬存之，存久自明」。論語仁是與萬物渾然一體的，即「民胞物與」的意志，即「生生不已」的意思；所以觀難難可以看得出仁來，於切脈可以體得出仁來。他是「一天人，合內外，忘小我，存大我」的一種態度，渾淪極了，和藹極了。從他一夕話，如在春風和氣中坐了三個月，這是他的學生游定夫心悅而誠服的贊語。但辦起事來，則精明如神；開起會來，則守志不阿，這又是儒家的風度，賢明的士大夫一流的人物了。

三 生之謂性說 明道先生底思想極其圓渾，不拘執於一家的學說。在養氣方面，雖極力贊賞孟子底浩然之氣，並服膺其「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」。孟子公孫丑章的集義工夫；但在論性方面則非常折衷。在他底語錄上說：

「天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化淳，生之謂性」。

「生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也」。

這是他對於本性最明顯的解釋。「生之謂性」，本是昔日告子底一句口號，告子的學說與孟子相對，是一般儒者所最反對的，而明道卻拿來取用，足見他底思想是很圓通的。他說性就是氣，氣就是性。什麼叫做氣呢？氣是萬物所稟受於天的氣質，也可以說氣即是天。（註一）天是以生為道的，而氣亦當是生生不已的，所以他底說「生之謂性」在物質一方面看，氣質是稟受於天的一種活物，是生生不已的東西，某種活物的生長即某種活物的本性，凡人與我，凡我與萬物都是一樣的，故曰「生之謂性」。在意識一方面看：天意以好生為美德，凡生生不已都是天意，都是天道。性即天道，所以性也是生生不已，周流無窮，若一旦死亡，或有一刻停滯便非性了。所以他又說：「在天為命，在

義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。」語錄

明道先生對於性的解釋，是本着中庸「天命之謂性，率性之謂道」兩句話來的；由這兩句解來，所以與告子所說不謀而同。但他們表面雖然相同，卻有一個根本相左的地方。明道與告子所同者只在「生」的一點上。至於本來的性質如何，生後之變化如何，則完全兩樣了。告子謂有生的皆是性，而生來之性質，勿論人與禽獸生是一樣的，無所謂善惡。明道謂生之意識人與萬物相同，而生來的性質，則人自人，禽獸自禽獸，界限分明絕不混同；即禽獸中，牛馬也不相同。（性二）至於人之性，究竟是善是惡呢？他主張人性雖善，但不是完全皆善，人性亦有惡的，不過善與惡不是對待的；善是人生而靜以上的，惡是感物而後有的，不是原始的；惡雖不是原始，但不可說不是性。性好似水，水原是清的，所以性也原來是善的。但吾人自成形之初或有氣稟之偏，自受生之後或因環境不良，遂含着一些惡的習性，亦如水自源泉流入江海，中間挾着許多泥沙，遂成濁流。此水流雖濁不得說不是水，而人性之不良者亦不得說不是性。生來即善的本性，後天任何惡的習慣都染他不上，畢生到老莫不渾然至善，全受全歸的性，只有聖人纔能够。至於一般人難免被社會的污染而失掉原來的性質，所以又有「修道之謂教」的教育。教育的工夫即在去掉後天的習性，恢復原有的本性，恢復以後，只依然還牠原來的東西，毫無所增損。所謂「自天命以至於教，我無加損焉。」語錄

張橫渠先生對於性情的修養比較明道先生少差，有一次給明道先生一封信，問以定性的方法。明道先生即作一篇定性書，答覆張氏，凡四百三十七字。內中的大意如下：性無內外，定無動靜。性靜時固然定，動時也是定，看來

似靜非動，其實即靜即動。但在無安定的狀態中，不必刻意求定而自然是定。要做到這個程度，須不要把性分別內外。在低一等的人，內德不修，一心於物欲的追求，心猿意馬，怎麼會定。在高一等的人，將心把持得太利害，唯規規於外誘之除，強分內外，則性亦無從安定。前者固無足論，後者之所以陷入如此境地的，大率由於「自私而用智」，所以強分內外，自別物我，將見分不勝分，別不勝別，怎麼不累於外物，怎麼能够安定。所以吾人修養，應當「廓然而大公，物來而順應」。如此，則內外兩忘，喜怒哀樂不繫於心，常在腔子裏面，內中浩然無事，無事則定了，定則物不能來擾了。按明道先生的定性書，即是他底養性的工夫，除卻自私用智的小我，廓然而大公，到了他所說的「渾然與物同體」的境地，似乎帶着幾分禪意了。

（註一）明道學案語錄：凡有氣莫非天。天只是以生爲道。

（註二）程全書卷二上：管子曰：「生之謂性」，則可。凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性，則可於中須分別牛之性，馬之性，是箇個只知這一般，如釋氏發動含靈，皆有佛性，如此則不可。天命之謂性，率性之謂道者，天降衷於下，萬物流行，各正性命者，是所謂性也。蓋其性而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。佛性者，馬則爲馬之性，不做牛底性，牛則爲牛之性，又不做馬底性，此所謂率性也。

四 教育論

明道先生在洛陽專門講學，雖只十餘年，而感化後進，教育青年，綜其一生，不下三十年。他底學問，多本於大學、中庸兩書，而平生最佩服的是顏子，所以教學者，要學聖人，須學顏子，蓋顏子最近於孔子，模倣有着力處。（註一）他嘗以孔顏孟三人比較：「仲尼元氣也，顏子春生也，孟子並秋殺盡見。仲尼天地也，顏子和風巖雲也，孟子泰山巖巖之氣象也。」（註二）觀此數語，則知他底向往所在了。人生氣稟多有惡的雜在裏面，所以要教育來淘治，如澄清水一般，使濁的淘去而清的呈現，這即是「學以變化氣質」的功用。（註三）吾人定性最難，活動的心兒住

往被外物的引誘放肆於外，難於收回。心既放肆於外，性必爲外物所累，日久必致天良蒙蔽，教育即在求得已放的心使復原地，這即是「學以求其放心」的功用。（註三）前者的功用是將污濁了的淘清，後者的功用是將失去了的收回。勿論淘清或收回，總之是還我原來的樣子，歸我本來的地位。能够做到這樣，即可以學爲聖人，教育的目的也是教人如此學爲聖人。教育的功用雖有兩種，究竟怎樣纔能變化氣質，怎樣纔能求其放心，這個工夫可很高了。不是從遠遠的求的，不是在書本裏找的，——程子最反對這種空泛的笨拙的教育。（註四）我們考查他底前後語錄，求學的工夫多半在體貼、涵養、玩索及近取等用法，如「一切厭最可體仁」；「學者只要鞭辟近裏，著己而已，故博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」；「吾學雖有所授受，天理二字卻是自家體貼出來」；此即體貼的工夫。如「今之學者惟有以義理養其心」；「學者須敬守此心，不可急迫，當栽培深厚，涵泳於其間，然後可以自得」，及對李淵以「義理養心」（註五）皆是涵養的工夫。又如「讀書要玩味」；「靜後見萬物皆有春意」；「元來只是此道，要在人默而識之也」；皆是玩索的工夫。又如「若要至誠，只在京師便是到長安，更不可別求長安」；「學者不必遠求，近取諸身，只明人理，敬而已矣，便是約處」；「自灑掃應對上便可做到聖人事」；皆是近取的工夫。經之一切工夫不外「誠敬存之」四個字。

以上所述，工夫雖嫌過高，但先生教人仍有秩序，決不是囫圇吞棗的辦法。大概平日教育生徒，常按照程度分做兩等。在一般學者程度較淺，仍以學文爲要，對於經書，須要多讀熟習。（註六）在程度較高的所謂知道者，則以道德爲主，不在於記誦文字，記誦文字反以玩物喪志。義理以養其心，敬以直其內，即是進德之道，前面所舉求學的工

夫如體貼、涵養、玩索及進取等等，多半是對着這一等學者說的，宋史所謂「教人自致知至於知止，咸宜至於平天

夫如體貼、潤養、玩索及進取等等，多半是對着這一等學者說的，宋史所謂「教人自致知至於知止，誠意至於平天下，灑掃應對至於窮理盡性，循循有序」，道學當不是過譽。

(註一)「道學全非明道語錄」孟子才高，學之無所依據。學者當學顏子，入聖人爲近，有用力處。又「道學者要學得不錯，須學顏子」。

(註二)「明道學案語錄」學至氣質變，方是有功。

(註三)「明道學案語錄」聖人千言萬語，只是欲人將已放之心約之使反復入身來，自能尋向上去，下學而上達也。

(註四)「二程全書卷三十七」學者先學文，鮮能至道。至于博覽泛濫亦自爲害。故先生嘗教謝良佐曰：「賢讀書慎不要尋行散語。」

(註五)「明道學案語錄」古之人，耳之于聽，目之于視，左右起處，然置几杖，有結有戒，動息皆有養。今人皆廢此。有義理之養心耳，但存此濫發，意久則自然矣。

(註六)「明道學案語錄」學者須學文，知道者進德而已。有德則不習無不利，未有學養子而後嫁，賈先得是道矣。學文之功，學得一亦是小事，二亦是小事，兩類至於千百，至於窮理，亦只是學，不是德。有德者不知是，故此言可爲知道者言。如心得之則論於四體，四體不言而喻。

第七節 程伊川(1033—1108)

一 生活小史 程伊川爲明道先生底胞弟，名頤字正叔，「伊川先生」是門人學子以他所居的地名稱他的稱呼。他生於仁宗明道二年，剛少於乃兄一歲，但享年七十五歲，直至徽宗大觀二年纔死，比他底老兄多活了二十一年。伊川以十四五歲，與乃兄從學周濂溪。十八歲上書朝廷，勸仁宗施行王道，自比諸葛，抱負殊不凡；自此得以遷入太學爲太學生。這個時候，胡安定正在太學充國子監直講，以「顏子所好何學」爲題試諸生，得先生的論文，大爲驚賞，特別優遇，並授以學職。同學呂希哲輩見他底學問超越朋儕，即拜他爲老師，而他底講學時期從此開始。

了。先生享年雖高，但一生遭遇不及乃兄幸福，而性情亦較古怪。當二十六歲時，學業已有成就，以舉進士不中，自此不習舉業，亦無心於仕進，專以講學傳道爲業。終其一生，管理西京國子監二次，爲崇政殿說書者一次，以黨籍被竄於遠方者二次。其餘則爲窮居家鄉講學時期。先生可算境遇太壞的一位教育家，不求富貴，反遭貶謫。在崇政殿說書即教書於宮庭，爲哲宗庶老師。此事始於元祐元年，先生已五十三歲了，一共說了七年，至元祐七年因受黨黨的攻擊，教他出管西京國子監。當他在經筵時，學生從遊的非常發達，先生除講學外，對於時政亦時發表議論，毫不顧避。是時久負文名的蘇子瞻在翰林院，文人學士，依附的亦衆，對於伊川先生的態度與言行時加訕笑，因此兩家門生互相攻擊，而分洛蜀二黨，但這種黨爭尙不要緊，他所以被竄的原因是，被誣以元祐黨的名義。第一次竄到涪州，自紹聖四年十一月至元符三年正月，共三年。第二次貶在龍門，自崇寧二年至五年，也是三年。每竄一處，學生從遊的極多，雖是少樹旅況的寂寞，而先生之所以被妬怨與陷害亦因此而益甚。第二次被貶時，他的文字也被追燬，他底著作也被檢查。好像他是一個危險分子，其實他是最規矩的一個書生。當他遷往龍門時，年已七十歲了，四方學者憫此老之痛苦，時來跟從，但都被禁止，且囑咐他們：「尊所聞，行所知可矣，不必及吾門也。」細玩此兩語，可以知其沈痛了。

二 伊川與明道之比較

伊川與明道同一父母所生，同爲周濂溪底弟子，但兩人的性情及成就大不相同。「明道德性寬大，規模廣闊；伊川氣質剛方，文理密察」，這是集洛學之大成的朱晦菴先生的評語，當是確當的。拿一個譬喻：明道好似飄然自在的仙僧，伊川好似謹守清規的戒僧。明道底性質多自天成，伊川的性質受家庭教育

的影響最深——剛毅多由其父親，嚴謹多由其母親。（註一）伊川平生之所以遭遇不良，及反以直道而得禍者，恐怕多半吃了脾氣的虧。明道底學問是直觀的、渾廓的、涵味的；伊川的學問是理智的、分析的、實踐的。明道於諸子百家，佛老學說無不涉獵，所以他底思想極其圓通；伊川則一切屏除，甚至莊、列等書亦不肯看，他是以大學、中庸、論語、孟子為標指，以達於六經的。吾人評論北宋儒家的信徒，要以伊川為最純粹了。明道對學生以和悅，伊川對學生以嚴肅。明道與門人講論，遇有不合的地方，則說更有商量；伊川則直口不言。游廬與楊時二人都是二程先生的高足弟子，與明道談話則說如坐春風，及見伊川則肅然敬立，如見大賓。（註二）所以明道嘗對伊川說：「異日能使尊師敬道者吾弟也；若接引後學，隨人材而成就之，則子不得讓焉。」明道只長伊川一歲，而去世過早，不有乃弟，則洛學無以成立；伊川於乃兄底學問不僅發揮光大，且進而以分析的頭腦，踐履的精神，與一般門徒講論三、四十年，確定家學實踐倫理之宏規，可謂賢兄賢弟了。在教授方面，雖各有態度不同，吾人殊覺伊川尤為純粹的教育家，其影響於學術界更大。

（註一）《山谷郡君家傳》先公凡有所怒，必為之寬解，唯諸兒有過則不掩也。嘗曰：「子之所以不肯者，由母嚴其過而父不知也。」行而成語，則曰：「汝若慎行，寧至吾乎？」嘗架齋曰：「幼求稱欲，其當何如？」與人鬻爭，雖直不右，曰：「學其不能屈，不學其不能伸。」雖使令雖亦不得以惡言罵之。故顯兄弟平日於飲食衣服無所得，不能惡言罵人，非性然也，教之使然也。

（註二）《明道學案附錄》游廬大訪廬山，廬山曰：「公適從何來？」定夫曰：「其在春風和氣中坐三月而來。」廬山問其所之，乃自明道處來也。（《二程全書》）伊川以嚴教授學者，嘗與日靜坐，游廬夫楊龜山立侍不敢去，久之，乃曰：「子猶在此乎？」曰：「暮矣，姑就舍。」三子者，廬門外雙深尺餘矣。

三 性卽理說 古人論性，或就性與心並說，或就性與情並說，除孟子以外很少說到才的。但孟子不過說性與才都是善的，至於這兩樣有什麼區別，則未提及。（註一）到了北宋，程伊川先生纔給他們一個明顯的界說。伊川說：

「性出於天，才出於氣。氣清時才清，氣濁時才濁。譬猶木曲、直性也，以作棟樑，以作榱桷，才也。才有善不善，性則無不善」。

「性卽是理，理則自堯舜至塗人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚」。

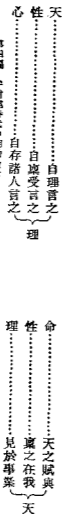
我們稍加以解釋：稟受於天的謂之性，天卽是理，理無不誠，所以性無不善，所有人類之性全是一樣的。稟受於氣的謂之才，氣有清濁，所以才有賢愚，氣有善不善，所以才也有善不善，各個人之才是不能一致的。譬如樹木：無不有曲直，無不能曲直，所有的全是一樣，此謂之性；但有的可以作棟樑，有的只能作榱桷，隨牠的大小而功用不同，此謂之才。這是性與才的區別。我們還要把這兩個名詞就伊川先生所說者分開討論一下：

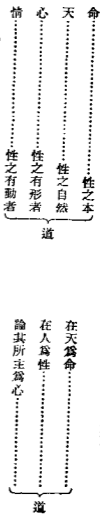
「才稟於氣」是怎樣解釋呢？氣猶言元氣，就着先天的「所稟」說；才猶言才質，就着後天的「稟有」成就說。才稟於氣，謂後天稟有的材質是所稟於先天的元氣而來的，實際上才與氣只是一物，也可以合起來說謂之「才氣」。才氣一個名詞卽現在心理學所講的「智慧」(Intelligence)，吾人智慧所以有高下之不同，概由先天的氣稟各殊的關係，所謂「稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚」。由此看來，孔子所謂「上智與下愚不移」，是指着才說的，不是指着性的。（註二）才之智慧是氣稟的關係，卽是先天的關係，不是後天的關係。智慧雖出於先天，但下愚並非絕

對不可轉移，孔子所謂「不移」者是由於他太自暴自棄不肯去學，所以不可移了。（性三）愚者怎樣轉移爲智呢？自然在於教育，倘能努力學業，迨學業豐富之後，氣質一變而智慧自生，所謂「積學既久，能變化得氣質，則愚必明，柔必強」，才氣一個名詞討論清楚了，我們再來討論性。

性究竟是什麼？「性卽理也，所謂理性是也」，這是伊川先生最肯定的答覆。伊川許多理論，及別性氣爲二物，並說氣有善不善，常爲一般理學家所不大同意，至於他底「性卽理也」四字之口號，則莫不承認爲一句不可顛破的名言。只就這一句短話還不能夠使吾人十分明白，務必要在他底語錄裏頭去找些比較詳析的解釋。門人問他說：「孟子言心、性、天只是一理否？」他說：「然，自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。」這是將「天、性及心」三者歸納到一個理字。他又說：「稱性之善謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有助者謂之情。凡此數者皆一也，聖人因事以制名，不同若此。」這是說「天、性、心及情」四者皆是性，而歸納到一個道字。他又說：「在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實只是一個道。」這是將「命、性及心」三者歸納到一個道字。他又說：「天賦與謂之命，稟之在我謂之性，見於事業謂之理。」這是將「命、性及理」三者歸納到一個天字。我們把這四段話列表於下，當更明白：

第十表 伊川性理解釋表





由上表看來，則知伊川先生底意見，勿論天、命、心、性，只是一件東西，卽理卽道，因爲所指的方面不同，所以命名也不同。凡最原始最自然的東西謂之天，這種東西，自賦給吾人一方面說，謂之命，自吾人稟受一方面說，謂之性，已稟受了而存在吾人肉體以內爲精神之主宰者謂之心。總而言之，卽是理，卽是道，理無不誠，故性無不善。道只有一個，故性莫不同。性只有一個，何以孔子說「性相近」呢？伊川以爲孔子相近之性，是指着氣質之性，不是義理之性，如上所說的一切方是義理之性。各人的氣質不同，故氣質之性也有不同，氣質有清濁，故氣質之性也有緩急，例如某人性急或性緩，性喜動或喜靜，百人百性，皆屬於氣質之性，而義理之性沒有不同的。（註四）

按伊川分性爲兩類的意義，與橫渠底大同小異。所謂義理之性，不過是一個道理，一個觀念，非有實物能够指示；而氣質之性，纔是屬於吾人體內的性質。明道謂「性卽氣，氣卽性」，是說凡有生意的都叫做性；而伊川把性與氣區分爲二，且謂氣有善不善，這是與乃兄不同的地方。且他論義理之性太過於玄妙，吾以爲不及乃兄「生之謂性」之較爲切實。至於才氣一個名詞，解釋得格外清楚，比較孟子確實進步多了。還有把孔子底「上智下愚」解爲才氣，用教育的力量可以轉移；及「性相近」之性解爲氣質之性，因學習而更顯得差異；這都是伊川先生獨到

的地方。以上均見伊川語錄

（註一）（孟子告子章）乃若其情，則可以為善也；若夫為不善，非才之罪也。

（註二）程全書伊川語錄又問上智與下愚不修是性否？曰：「此是才」。

（註三）伊川語錄又問愚可變否？曰：可。孔子謂上智與下愚不移，然亦有可移之理，惟自暴自棄者則不移也。

（註四）伊川語錄性相近也，習相遠也。性一也，何以言相近？此只言氣質之性也，如俗言性急性緩之類。性安有緩急？此言性者，生之謂性也。

四 教育要旨

今之學者，歧而為三：「能文者謂之文士，談經者謂之講師，惟知道者乃儒學也。」伊川細觀這幾句話，可知伊川底教育宗旨，不是學為文章，也不是講求訓詁，要在於識得道理。此道即聖人之道，識得道理即所以求為聖人，所以他說：

「言學便以道為志，言人便以聖為志」。

「君子之學，必至於聖人而後已」。語錄

聖人之道即天道，即天理，理即性，性即心，要求聖人之道必要從心與性上用力。所以他又說：

「凡學之道，正其心，養其性而已；中正而誠，則聖矣。君子之學必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂自明而誠也。故學者必盡其心，盡其心則知其性，知其性，反而誠之，聖人也。」顏子所好何學論

心只有一個，正其心要使本然的良心常存，勿入於邪，此即操存的意義；盡其心，即在發揮本然的良心，使能盡其功用，此即擴充的意義。性卻有兩類，知其性養其性，全是指着義理之性說的；要正其心了，纔能培養此義理之性，要盡

其心了，纔能識得此義理之性。所以要求聖人之道而至於聖人，其着力處須要正心以養性，或盡心以知性。對於一般的義理之性既已知了養了，其他特殊的氣質之性不關宏旨，也必隨着義理之性的清明而受其好的影響。但這全是指着中人以上說的，至於中人以下怎樣辦呢？伊川說：「大賢以下卽論才，大賢以上卽不論才。」卽即是說凡關於中人以下的教育除用力於性以外，還要用力於才，——才智高的設法發展，才智低的設法變化。才寓於氣，變化才智卽是變化氣質，所以他對於養氣的工夫特別注意。（註一）

由此看來，伊川先生教育人材分着兩等：一爲中人以上，以盡心知性爲主；一爲中人以下，除盡心知性外，還要變化氣質。其目的皆是要識得聖人之道，以求至於聖人而後已。其工夫，不是學爲文章，亦不是講求訓話，是由於躬行實踐。換一句話說，教育的工夫，不是從死的書本子上求來，是要從活的身體力行上得來。所以他平日答學生問道以「行處是」，所以他臨死時對學生以「道著用便不是」一語，留爲最後的訓詞。（註二）

（註一）伊川語錄：氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣質而害之耳。孟子所以養氣者，要之至期清明純全，而善惡之患去矣。

（伊川語錄）與趙汝愚，本非同類，爲其私而故親而行之。又說人與聖人，所須者大抵須是自強不息，將來油盡成乾，則聖人田地自然氣貌改變。

（註二）伊川語錄：尹尊儒學，伊川曰：「賢那得許多工夫？」又曰：「尹彦明問於程子，如何是道？程子曰：『行處是。』」

（二程全書伊川平語）於疾苦門人進曰：「先生平日所學，正今日要用。」先生力疾教說曰：「道著用便不是。」其人未出廳而先生反。

五 研究法 「涵養須用敬，進學在致知」，這也是伊川先生最有名的兩句標語——前一句指示修養的工夫，後一句指示研究的方法。修養的工夫留在後面另講，現在只敘述他底研究方法。進學在致知，其意是說求學之道全在「致知」，即是說一切學問，須從「致知」二字得來。知有兩種：一爲「良知」，即德性之知；一爲「知識」，即聞見之知。聞見之知屬於外表的，由感官與外物接觸而始發生，接觸越多則知識越廣。德性之知屬於內心的，不必感官與外物接觸，只要心地清明，則無物不照，無理不明。（註一）德性之知屬於先天的良能，是一種可知的能力；聞見之知屬於後天的經驗，是一種已知的內容。「致知」的意思即推展此良能以盡其聞見之知。（註二）不致知，則學不能進，事不能行，所以致知是爲學第一步且必要的工夫。何以致知地說：「致知在格物」，則格物又是致知的工夫了。何謂格物？他說：「格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已矣」。換一句話，格物即是窮理。凡有形的物，可指的事，無形的觀念，及一切所以然的法則；近自一身之中，遠至宇宙之大，天下萬事萬物，皆是所格的對象，即是所窮的內容。理的內容既如此的廣博，吾人將怎樣窮法？伊川不是用的歸納法，也不是演繹法，他以爲天下事物皆有一貫之道，今日窮一件，明日窮一件，積習既多，久務自通，所謂「所務於窮理者，非道須窮盡了天地萬物之理，又不遺是窮得一理使到，只要積累多，後自然見去」。這種窮理法，我們名之曰「積習自通法」。着手之處亦有多端：或玩索書中的大義，或評論古今人物的得失，或從處事接物時到處留心。（註三）總括一句：窮理之法，還是自本身以及日常生活之中，設身體貼，細心玩索，由多聞多見中發現一個共同點，由疑難深思中得到一個解決法。這種方法是積習的，又是一貫的；是由實際經驗的，又是憑理性來推理的；是近取諸身的，又是遠取諸物的。物格則知致，到了知

致，纔是深知，纔是真知。知得深纔行得篤。知其纔信得堅。於是思也通了，理也明了，人也覺悟了，恐懼也沒有了，見一善則不得不行，見一不善則不得不止。（註四）由此看來，伊川先生論求學的方法即本於大學底「格物致知」四個字。知識由實踐得來，再由實踐以深切其知識，再由知識以指導其行為，知與行是連環的一貫的。以上俱見

伊川語錄

（註一）（伊川語錄）聞見之知，非德性之知，物交格，則知之非內也，今之所謂博物多能者是也，德性之知，不假見聞。

（註二）（伊川語錄）知者吾所固有，然不之致，則不能得，而致之必有道，故致知在於格物。

（註三）（伊川語錄）窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或處接事物而處其當然，皆窮理也。

（註四）（伊川語錄）學者須是真知，纔知得便是，泰然行將去也。（又）人苟有朝聞道，夕死可矣之志，則不肯一日安其所不安也。何止一日，須

與不能。如曾子易簣，須要如是乃安。人不能若此者，只爲不見實理，實理得之於心，自別若耳聞口道者。若見得，不肯安於所不安。

六 敬的修養主義

「涵養須用敬」

伊川先生修養的工夫就是一個「敬」字。什麼是敬？「所謂敬者，主

一之謂敬，所謂一者，無適之謂一。」這是他對於敬字的解釋。敬即主一之義，即心志專一的意思。心志專一，既不能或東或西，亦不能忽彼忽此，只是中，只是內。中則不偏，內則不外，此時呈一種安定不亂的狀態，純一不雜的狀態，果能修養到如此，則自然心如止水，萬物畢照。（註一）如何能做得到此地步？他說：「但唯勤容貌，整思慮，則自然生敬。」一者無他，只是嚴肅整齊，則心便一。這種情景，好似孔子所說：「出門如見大賓，使民如承大祭。」及孟子所說：「正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之」的樣子。但伊川以爲這不過是居敬的態度，究未盡居敬的實功。居敬的實功須要集義，居敬而不集義，不過是一種空的表示而已，沒甚用處，所謂「只守一個敬，不是集義，卻是都無事也」。居敬必有止，如「爲人子，止於孝」之類，存心於孝雖是居敬，倘不集義則是不知所以爲孝之道及如何盡

孝，有何用處。徒知用敬爲消極的，由集義以盡其敬，纔是積極的，伊川底「涵養須用敬」一句標語，是包含集義主義的居敬之積極的修養說的。反過來說，凡吾人思慮所以紛亂，全由於沒有居敬的工夫，心志不能專一之故。心志不專一，則不能作爲主宰；不能作爲主宰，則外物自然常來侵擾。譬如瓷瓶，有水充滿於內，雖江海之大也不能侵入；倘若無水，雖溝渠之水亦可思過。無主定又譬如破屋中禦寇，東面一人來未曾趕走，西面又進來了一人，勢必至於左右前後驅除不暇了。所以學者的修養務必從敬字上用工夫，能敬則內有主宰，外邪不能侵人；能敬則思慮專一，而不爲外物所紛擾；能敬則心地清明，而不能爲外物所蒙蔽；能敬則注意集中，而有所成功。由此看來，伊川於居敬兼以集義的工夫，是一種積極合理的修養，確爲精神訓練的好法子；不過講論居敬的態度，未免過於呆板，陷於靜的及閒雅的教育之毛病了。

（註）（伊川語錄）敬只是主一也。主一則既不之東又不之西，如是則只是中。既不之此，又不之彼，如是則只是內。存此，則自然天理明白。

第八節 程門弟子

一 謝上蔡 程氏兄弟在當時已爲宋學之正宗，一般青年學子羣相趨附於他們的門下，雖關中張氏也望塵莫及。但程門弟子雖衆，而被當時所稱道的只有四人，即謝上蔡、楊龜山、游定夫及呂藍田，世稱程門四先生。（註一）這四人中，以上蔡才氣最高，所學亦深，議論非常明快。此外還有尹和靖一人，學力較這四人更爲純粹，遵守師說尤爲堅定，畢生以講學爲業，我們卻不能以他未曾列入四科而遂忽略了。

謝氏名良佐，字顯道，是壽春上蔡的人氏，所以學者稱上蔡先生。他生於仁宗皇佑二年，在四人中爲年紀最長的一個。神宗元豐八年登進士第，他已三十六歲了。登進士以後，做了幾任州縣官吏。在建中靖國初年，徽宗召他進京來，有意任用，他以其沒有誠意，乃探得一閒官——監西京竹木場——以便講學。但後來以言語不慎，奪了官職。還他原來的平民資格。一生遭遇不大幸，可是他是不甚注意這一道的。他說：「邊得名利關，便是小歇。」（註）吾人可想見他在這時期定有不少的工夫了。未入程門之先，謝氏底學問原極該博洽。及往扶溝見明道，尙自誇博雅，被明道以「玩物喪志」四字當面下一針砭，把他激得面紅耳赤，汗流浹背，而謝氏從此走進理學一途了。其後明道死了，他又從伊川學，在程門中資格是最老的。

謝氏死後，游定夫給他作的墓誌銘不見於世，宋史又沒有爲他立傳，所以關於他一生的生活史難得其詳。除論語說一篇及語錄三卷外，亦沒有其他的著述。但在語錄裏面，可以看出他底思想的一個大概，不過屬於形而上學及倫理學，關於教育理論的卻很少。在倫理學方面，關於「天理」與「人欲」兩詞講得尙極透澈。他說：

「所謂天理者，自然底道理，無毫髮杜撰。今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，方乍見時，其心怵惕，卽所謂天理也。要學於鄉黨朋友，內交於孺子父母兄弟，惡其聲而然卽人欲也。天理與人欲相對，有一分人欲卽滅卻一分天理，有一分天理卽勝得一分人欲，人欲熾肆，天理滅矣。任私用意，杜撰做事，所謂人欲肆矣。」（註）

天理與人欲是反對的，凡屬於自然的道理謂之天理，凡屬於人爲的意思謂之人欲。換一句話，天理是公的，良能的，人心之所同然的；人欲是私的，造作的，各人所自生的。擴充其本然之善念，自然之同情心，是爲循天理而行，能

處處循天理而行，則人欲自然不生。反過來時，一味任私用意，則人欲伸張而天理亡了。學者能够處處循天理而行，則本身即天，天即理，可以做到天人一致的地步。要認得天理，莫如格物窮理以尋個是處。但凡事凡物皆有理，如何能够窮得盡呢？謝氏的法子與伊川稍有不同，他是按着一貫的原則，只窮得幾條大經大總，其餘可以類推，所謂「必窮其大者，理一而已，一處理窮，觸處皆通」。

語錄

關於教育方面，沒有什麼精采的理論，還是以孔子「下學上達」一語爲工夫。下學即濼播應對之事，學者於濼播應對做得安穩，則細而正心誠意，大而治國平天下，皆是一理。但不可徒騰口說，須從事實上切實做去，遇到困難時更要加鞭，工夫做得久了自然漸進於純熟。他自己與伊川相別一年，只去得一個「矜」字，即是這種工夫，所以伊川許他以「切問近思」了。

二 楊龜山 龜山較上蔡少三歲，生於仁宗皇祐五年，到南宋高宗建炎五年纔死，享有八十三歲的高齡。——這樣高齡要算程門中所有師弟的第一人。龜山姓楊氏，名時字中立，籍隸南劍將樂，以現今省別，則爲福建的人物。當幼小時，天資格外穎異，八歲會作文章，前輩長者常目他爲神童。這個神童長大以後卻是性情曠達，於世事常夷然不以介意，其風格差不多與柳下惠相似。二十四歲，以太學生的資格登了進士，閑居三年，派爲徐州司法。但楊氏初不就任，卻走到潁昌投拜於明道之門，大爲明道賞識。明道後來死了，又往洛陽師事伊川。此時楊氏年已逾四十歲了，以名進士宦遊州縣多年，但毫不自驕，事伊川非常恭謹。伊川最喜靜坐。有一天，楊氏與他底同學遊定夫於將待雨雪的天氣往見，巧逢伊川正在瞑目靜坐。他二人恭立門前，不敢發一言，及伊川打開眼睛看時，門外已雪

深一尺了。這是千年來的教育史上最饒興趣的一段逸事，可是痺味也表現得不少。楊氏自三十一歲赴徐州當司法六年，三十七歲轉調爲虔州司法，四十二歲赴瀏陽做了知縣四年，五十歲往荊州當了州學教授四年，五十五歲爲餘杭知縣三年，又轉蕭山知縣。七十一歲被召入京，七十四歲乃以著作郎兼侍講。當是時，金人南逼，國事岌岌可危，太學諸生正爲愛國運動而有種種表示。欽宗以楊氏名望素高，又教他兼國子監祭酒，藉以平息風潮。那知楊氏狂於程門學說，極力攻擊王氏的三經新義，不合於當時一般學子的好尚，在太學不到三個月就被趕走了。

綜計楊氏浮沈州四十七年，在京以侍講兼國子祭酒僅九十日，迨汴京陷落，高宗南渡，而楊氏已老了。七十五歲，在南宋做官未久，七十七歲遂退居龜山故里，專門講學以終老。他的講學生活，始於二十一歲，除荊州州學教授四年及國子祭酒九十日擔任國家教育外，全爲私人講學時期。楊氏福建人，把伊洛的學說帶到南方，開宋諸大師之先河，此所以在程門四子中關係比較重要，而明道「吾道南矣」之歎，竟成了讖語。

龜山關於教育的言論可分着兩類：一爲性論，二爲修學說。他論性大抵引明道的說法而兼採橫渠的。大意謂：人稟五行二氣以生，陰陽二氣原是善的，故性沒有不善。人性之善乃人性之常，成形以後所以有不善者，如剛柔緩急之類，是氣質之偏處，反了常性。人之常性無不善，如水原沒有不清，後來因氣質之偏而有不善者，猶如水含了泥沙所以濁了。水因泥沙而濁，濁究非水之本性，泥沙澄去則水自清。吾人因氣質之偏而有惡，惡究非吾人之本性，只要矯正氣質之偏，自然得性情之正。（註一）矯正氣質之偏並非用計巧，爭勝心所能成功，只要率性而行就是了，率性而行即是循天理，能够處處循天理，沒有不善的。

求學的目的在「學聖賢之所爲」，求學的方法在「問聖賢所得之道」。所謂「夫學者學聖賢之所爲也；欲爲聖賢之所爲，須是問聖賢所得之道」。語錄語怎樣能夠問聖賢所得之道呢？在於「明善」。怎樣纔能明善呢？在於致知。怎樣纔能致知？在於「格物」。所以他說：

「爲是道者必先乎明善，然後知所以爲善也。明善在致知，致知在格物。統物之數至於萬，則物蓋有不可勝窮者，反身而誠，則舉天下之物在我矣。詩曰：『天生烝民，有物有則。』凡形色具於吾身者無非物也，而各有則焉，反而求之則天下之理得矣。由是而通天下之志，類萬物之情，參天地之化，其則不遠矣」。龜山文集 答李航

天下物類萬殊，吾人決難逐一去格，但萬殊的物類必有一定的法則，這個法則全備在吾人的本身上，只要在本身找得出一個定律來，必能觸類旁通，一以貫之。由是物格了自然知至；知至了自然善明；善明了，即獲得了聖賢所得之道，而可以學爲聖賢之所爲了。由此看來，爲聖賢的工夫雖有許多層節，其實只在本身上體貼，倘反身而誠，則天下之理得了。換一句話說，要以誠意爲本，使心知不亂，由此而體驗之，自能「問聖人所得之道」。所以他說：「夫至道之歸，固非筆舌能盡也，要以身體之，以心驗之，從容默會於幽閒靜一之中，超然自得於書言象意之表，則庶乎其至矣」。龜山文集 衍 翁好德書

（註一）龜山語錄：今天水，清者其當然也，至於汨濁，則沙泥混之矣。沙泥既去，其清者自常也。是故君子於氣質之性，必有以變之，其澄濁而水清之矣。欽。

三 游定夫 程門弟子以游、楊並稱，他們二人出世同年，師事程門也同年，交情又最深，其所造詣亦不相上

下。不過楊氏解釋儒書多援引佛經，游氏解釋儒書多援引莊語，在思想方面卻不必盡同。楊氏倡道東南，以享年獨高，講學最久，南宋一般學者多直接間接出於其門下，且三傳而出了一位曠代教育策哲學家的朱子，爲他生色不少。游氏門下殊嫌微弱，比較著名的僅一呂本中。游氏遺書既不傳於世，後人所輯定夫文集，關於表現思想的文詞亦不多見，關於教育方面的理論更少，且不及上蔡語錄之多，不無可惜了！游氏關於教育的理論，我們錄出兩點來說說：一點是解釋「時習」二字，一點是解釋「性善」二字。他說：

「理也，義也，人心之所同然也。學問之道無他，求其心之所同然者而已；學而時習之，則其心之所同然者得矣，此其所以說也，故曰「理義之悅我心，猶藜藿之悅我口」。」論語性解學而時習之章

理義是人心之所固有的，又是人心之所共同的，時習的意義在求得此固有及共同的理義之實現與充滿，如孟子所謂「萃而叢背」境地。時習到了這個境地，則心與理義俱化了，所以格外慰悅。他說：

「夫道未始有名，感於物而出，則善之名立矣；託於物而生，則性之名立矣。善者性之德，故莊子曰：「物得以生謂之德」。性者善之實也，故莊子曰：「形體保神謂之性」。善道之在天地，則播五行於四時，百物生焉，無非善者也，故曰「繼之者善也」。道之在人，則出作而入息，渴飲而飢食，無非性者無妄也；苟得其性之本然，反身而誠，則天地萬物之理得而道自我成矣，故曰「成之者性也」。惟其同出於一氣，而氣之所值有全有偏，有邪有正，有萃有駁，有厚有薄，然後有上智、下愚、中人之不同也；猶之大塊噫氣，其各爲風，風之所出無異氣也，而叱者、吸者、叫者、號者，其聲若是不同，以其所託者物殊形耳，其聲之不同而謂有異風可乎。孟子謂性善正類此也。」論語性解上章

智與下愚
不移草

善爲性之德，性爲善之質，兩名實爲一物，其本源同由陰陽二氣所生，所以人類性善是相同的。但吾人受生之初，因所感有不同，所以產生上智、下愚及中人的種種差異出來；雖在氣質上有種種差異，而原來的性善沒有不同的。比方面物類不齊，所以同時受着風吹，發出來的聲音有各色各樣，而風還是此風。游氏完全拿莊子的話來解釋「性善」二字，思想開放，是從來儒者所未曾有有的，也是他們所不敢說的，無怪胡五峯罵他爲程門的罪人了。

游氏名嗣，字定夫，是建州建陽人，也與龜山同屬福建省籍。二十歲領鄉薦，二十一歲補太學生，三十一歲登進士。自仁宗皇祐五年生，至徽宗宣和五年死，享年七十又一歲。在三十三歲至四十歲的八年中，爲擔任國家教育時期，兩次爲太學博士，一次爲詔昌府學教授。平生最得知遇於范純仁氏，其任府學教授及第二次任太學博士，皆是范氏推薦的。游氏對於教育方面，還有一點積極的主張——矯正士風。他以爲「廉恥之俗，忠義之風」，全以士人爲轉移。假若士人不肯潔身自好，與一般官僚同一卑污，風俗絕不會純正的。要矯正士風，須當提倡清議。此舉還當借政府的力量，政府竭力提倡於上，使地方人人皆知清議之所在；士人爲清議所束縛知有所守，纔不敢同流合污，而士風自正。士風正了，平日講廉恥忠義的人多，一旦國家有事，自有可用的人材了。

四 呂藍田 藍田爲程門四子中享年最短的一人——僅活了四十七歲；但學力已到純粹的境地，其積密與挺峻處有時超過其他三子。朱子說：「與叔情乎壽不永，如天假之年，必所見又別。」程子稱其深潛縝密，實質好，又能涵養，某若只如呂年，亦不見得到此田地了。」語錄百這是朱子對他最佩服的地方。

呂氏名大臨，字與叔，京兆藍田人，即現今關中的人物。父名賈，官到比部郎中。祖名通，官至太常博士。他有昆仲六人，五人登了科第，仲兄大防爲當時名相，伯兄大忠，三兄大鈞及他本人，皆爲一代通儒，這種高貴兼優賢的家庭，在同時名儒中確屬罕見。大忠字晉伯，大鈞字和叔，與他俱遊於張、程之門，而呂氏年最少，成績最大；有此良好家庭，自然能給他學問上不少的陶養。著有藍田文集，其抱負處載在克己第一篇中，其思想結晶處載在未發問答一篇中。未發問答係呂氏與程子討論「中」字的意義及喜怒哀樂未發以前的心理狀態，似一種玄學的心理學，後來羅豫章與李延平以「看未發以前的氣象」爲講學之主腦，即從這裏萌芽的。呂氏爲關中人，氣質強固，遵守師說甚堅。初從學張橫渠，業已先入爲主，所以後來又從學二程時，常作極強項的爭辨，其結果雖被二程的學說折服不少，但終久自成其藍田學說。程子謂喜、怒、哀、樂未發之「中」，與單舉一個「中」字的意義不同，呂氏則認爲是一個意義。他以爲人類的性就可以這個「中」字形容，所以創出「中卽性也」未發一句口號。吾人之性，當平居時，卽一切感情不發生時，其狀態「寂然不動，虛明純一，與天地相似，與神明相一」，卽這就謂之「中」。這個時候，如赤子之心，一片天真，毫無私意，萬般春色，絕不板滯。倘使吾人卽於此時直養之而無害，自然心地清明，能够鑒別，能够衡平，自然不爲物欲所遷動，所謂「先立乎其大者，則其小者不能奪也」。性卽是中，凡人莫不相同，但後來「流行之方有剛柔昏明」種種差異，何以解釋？呂氏以爲這不是性，這全因各人所處的環境及所受的教育之不同所生的差異。他有一個比喻最好：「有三人焉，皆一目而別乎色。一居乎密室，一居乎帷簿之下，一居乎廣都之中，三人所見，昏明各異，豈目不同乎？隨其所居，蔽有淺深爾。」附錄

五 尹和靖 程門中資質最鈍的要推尹氏，而資體力行謹守師說不肯變異的也推尹氏。尹氏名焯，字彥明，世居洛陽，於師門爲同鄉。他生長在很講學問的一個家庭；他底祖父名源，字子漸，學者稱「河內先生」；叔祖名洙，字師魯，學者稱「河南先生」；他底父親名林，官至虞部員外郎，叔父名材，亦以學行知名於當時。既有這種優異的家庭，幼小時所受的教育自有很深的根柢；再加以理學大家程門的陶冶，所以其功夫非常之篤實。尹氏當二十歲時從學伊川，業已舉了舉子。在哲宗紹聖元年，將往汴京應進士，看見試題內有「元祐邪黨」的語句，氣得發叫，不試而去。他自此終身不應進士舉了。尹氏從學伊川，差不多二十年，伊川死了之後，他自己即在洛陽教起書來。他的性情之孤僻差不多勝過其師，在洛陽講學時，除吊喪問疾以外，一切應酬，完全謝絕，政府諸人召他進京去做官，他也不受。這樣清貧的生活過了十七年，「和靖處士」之號就在這個時候被人賜給的。當靖康元年，尹氏已五十五歲了，金兵南下，攻陷了洛陽，他的全家皆被殺害，他因門人的救援，從九死一生中逃到長安山谷中；後來又從長安流離到涪州。涪州即從前伊川被謫貶的地方，他於是搜集他的先師的遺書，也在這裏講起學來。過了數年，高宗在臨安奠定了基礎，網羅許多名人學者裝飾門面，尹氏於是被邀請，幾經敦促，他纔由涪州順流而東下，來到南都謁見高宗。在南都四年，雖然官至禮部侍郎，其職務不過侍講經筵之類，所執的仍舊是講說生活。迨後因和議問題，與秦檜的意見不合，亟力求去，去職四年後纔死。死之年爲高宗紹興十二年，距生於神宗熙寧四年，共活了七十二歲。程門弟子以他與楊龜山爲後死，而他又後於龜山十一年。

朱師菴說：「和靖直是十分鈍底，被他只就一個數字做工夫，終做得成。」又說：「和靖不觀他書，只是持守得

好，他語錄中說持守涵養處分外親切，可知學不在多，只在功夫專一。和靖傳案百家案尹氏的性格及爲學的方法，被朱子這幾句評語可算盡透了。惟有鈍人纔能做出實在功夫，所做出來的方是真正自得的，故尹氏所說「動靜之理」及「義命之說」，莫不分外透澈，實見工夫。但他的思想完全是程門傳統的，關於教育理論很少，我們勿庸多引，只可以說他是一位謹守繩墨安於清貧的教育家罷了。

本章參考書舉要

- (1) 宋史的道學列傳及儒林列傳
- (2) 宋元學案的各家學案
- (3) 理學宗傳的各家傳記
- (4) 周濂溪集
- (5) 張橫渠集
- (6) 王隨川全集
- (7) 二程全書
- (8) 楊龜山全集

第二十五章 南宋教育家及其學說

第一節 概論

本章八人中，可分着三派：一爲正統派，由羅豫章而李延平，而朱晦菴；二爲別系，有胡五峯與陸象山兩派。張南軒雖受業於胡氏，而與朱子爲學友；呂東萊雖自有家傳，他的學系也是朱子一派。朱子學問博大精深，不但是南宋教育界的霸王，且爲南宋正統派之集大成者。他的直接弟子，我們收集了四人，再傳弟子，只錄了真西山一人。——這一般人的言語思想，皆不脫出老師的範圍。

正統派諸子，沒有人不討論「性」字，且全本於伊川的性卽理說，及橫渠的性之二元論。胡氏也討論過性，但所論與他們不同，他是偏重於楊氏的善惡混說的。他不但把性分善惡，且把情也不分善惡，並認天理與人欲爲一體，此種言論，在當時爲異聞，所以常遭霸王朱子的攻擊。陸學則正式與朱子對壘了，他以「心卽理」一語與「性卽理」對抗，不承認心性情意一切心理狀態上實質的差異，不過是名詞的不同，其實是一物。關於教育宗旨，朱子以完人爲目的，陸子以做人爲目的，皆是學爲聖人的一句老話。

教授與學習方法，南宋諸子皆較北宋進步。關於教授方法，如羅豫章之自化主義，李延平之點化主義，朱晦菴

之訓練主義，張南軒之致知力行主義，呂東萊之個性差異主義，陸象山之良心激發主義，皆有獨到的地方。關於學習方法，則以朱、陸、呂三家為最，且各有獨到。朱子之格物窮理，純粹的下學工夫，所論研究與讀書法極盡精密，實有科學的精神。陸子以「簡易」二字為工夫，使人由易而難，由近而遠，不感絲毫困索的痛苦。呂東萊以「集義」二字為工夫，與朱子的下學工夫相近，但從人倫日用上實體實踐，教育與生活差不多完全一致。修養方面，羅、李二氏是靜的教育家，以靜為主；朱、張、呂、陸以「敬」為主；而李氏之「默坐澄心，體認天理」的工夫，尤為精到入微，也是一點特出。不過關於兒童教育的理論，除朱子外很少談及，而朱子所論鐵板式的訓練主義，似過於機械了。

第二節 羅豫章(1072—1135)與李延平(1093—1163)

一 羅豫章 豫章與延平二人同為福建南劍人氏，且屬師弟關係，又皆為靜的教育家；生平事蹟不多，關於教育學理的發表也很少，所以我們合編為一節。豫章名從彥，字仲素，是楊龜山的傳統弟子。當年少時，從同郡吳儀學過經學。從來聽說龜山得河洛程氏之學，非常欣慕，遂徒步往從於將樂。見了龜山，聆略他的講說與氣象，三日之後，便受很大的感動，至驚汗浹背。「不至是，幾枉過一生矣！」當時會這樣驚歎的說過。因此，龜山亦為喜悅，一日親切一日，待遇之特殊恐怕在一千多名弟子中都不能及他。羅氏得着此良師，益發篤實為學，前後侍從龜山共計二十餘年。在二十餘年的前幾年中，曾賣了田產往洛陽見伊川問過易經，蓋因龜山的一言而發的，可見羅氏好學之篤了。自從學龜山後，即想以聖賢為業，無意從事於政治生活，在山中築一別墅，體驗他所好的靜的學問。間或謁見

龜山於將樂溪上吟咏而歸，可以想見其悠然自得的氣象。平日工夫雖不見精深，卻很醇厚，後世稱他在「善人有恆之間」，若與他的弟子延平比較，自然不及多了。自神宗熙寧五年生，至高宗紹興五年卒，是六十四歲的中壽。在臨終前數年，以特科做過博羅縣主簿一次。

羅氏有高足弟子二人：一爲李延平，一爲朱韋齋；前者即朱子的老師，後者是朱子的父親。他的學問從靜處得力，所以平日教授學生也是從靜坐入手。當朱、李二人來從游時，即與他們相對靜坐，教他們於靜中看喜怒哀樂未發以前作何氣象，而求出一個「中」來，所以我稱他爲靜的教育家。羅氏的教法，不尚口說，只給學生一種態度或暗示，令他們自化，此延平所稱「先生不言而飲人以和，與人並立而使自化，如春風發物，蓋亦莫知其所以然也」。據學案附錄我們看他訓誨子姪的一篇文章，假設兩個不懂教育的父親和一個善教子孫的父親，描寫的頗有價值，與法國拉卑烈（Rabouin）的加爾剛斤（Gargantua）相似，無妨抄錄在下面，也可以考見他的教育主張了。

東鄰有千條家，子孫不肖，博奕飲酒，馳馬試劍，挾彈持弩，與羣小爲伍，見士人則逃遁。西鄰有百貫家，子孫不羞里巷，不顧父母，日復如是。諸子前行，路人肉杖之曰：「爲人子孫固如是乎？」二家之長，一日聚議曰：「吾二家子孫不肖如是之深，治之恐傷骨肉之情，不治則恐敗先君之業，若之何而爲是乎？」旁有客曰：「此乃至愚至賤之徒，終遭刑責而後已。吾將拉汝二人訪諸南鄰萬斛之丈人，請問訓子孫之術矣。」南鄰萬斛之家共十人，入孝出悌，且行忠信，口不絕咏於六藝之文，手不停披於百家之籍，閨門之內肅肅如也，閨門之外雍雍如也。君之子孫若是，夫何爲而至是哉？南鄰萬斛丈人曰：「吾之誨子孫也，非鞭非笞，非詈非罵，但寫唐人杜牧示小姪阿宜二句，

又寫本朝宰相諸公做杜牧示姪聯句，又寫范文正公家訓題東軒壁句，時人謂之東壁句。吾將示之，做做寫於東壁，示子孫，尤佳。」東西二丈曰：「敬聞命矣，願得本以寫於壁焉。」羅謙堂集 諱子經文

二 李延平 李氏名侗字愿中，學者稱「延平先生」。生於哲宗元祐八年，較豫章少二十一歲。當在二十四歲時，李氏寫一封陳情書，求教於豫章之門。該書的大意：「久慕先生得河洛之學於龜山，亟欲傾教，徒以爲舉子業所耽誤。但自覺求學的要求較飢渴之於飲食更迫切，務請收錄在門下，倘當死心踏地謹受教誨。」初從豫章，即教他靜坐，要他於靜中看喜怒哀樂未發前的氣象，間授以春秋、中庸、語、孟等書。李氏從容潛玩，有會於心，數年之後，遂絕意一切世俗的業務，隱居山田，專心體認他師門的靜的學問。李氏一生未曾作官，隱居四十餘年，一邊講學，一邊自修，而學問的精進因講學而益速。宋學中心的朱子就是他的高第弟子，當朱子初來從游時，他已是六十歲的人了。朱子的人格受他的陶醉極深，而他的學問亦因朱子的探討而相長。李氏修養的完粹，氣象的和平，工夫的純熟，差不多已到了明道的程度，對於豫章可算肯出於藍了。朱子說：「先生姿稟勁特，氣節豪邁，而克養完粹，無復圭角，精純之氣達於面目。色溫言厲，神定氣和，語默動靜，端詳閑泰，自然之中若有成法。」李氏氣象豪邁的少年，好飲酒馳馬，一經琢磨，竟至溫潤如美玉，瑩靜如秋月，則教育的效能亦可謂大了！李氏活了七十一歲，因應閩守汪應辰講學之約，於正在講話的時候，忽然死了，時爲孝宗興隆元年。

「默坐澄心，體認天理」八個字，是李氏一生的學問。體認天理即觀察喜怒哀樂未發以前的氣象，而求出一個「中」來。喜怒哀樂未發以前的氣象，即是在情感未生以前的心理狀態。這時的心理狀態，不是動的，亦不是靜

的是一種靈活的渾然一氣的本體。這種本體沒有一毫人欲之私，是至誠至善的，中庸不偏的，這就謂之「中」。以此中爲本，由是而發出的，「雖品節萬殊，曲折萬變，莫不該攝洞貫，以次融釋，各有條理」，故又謂之「天理」。這個天理，只於情感未發以前的心理狀態纔能顯現；可又極其精微，不是目所能睹耳所能聞的，非過細體認不能覺得。但吾人平常多爲外物所擾，客氣所勝，思慮紛紜，心中不能寧靜，很難看得天理出來，所以要欲坐以澄心，然後可以體認天理。工夫既是這樣細密，所以他平日主張靜坐，靜坐以後，使得心中沒有一點事了，則天理始出。迫得天理體認出來了，隨時持守之，再加以涵養的工夫。體認又體認，涵養復涵養，積日累月，煉得心平氣和，私欲盡消，只剩下「一點晶瑩明澈的本體」。到了這時，渾身是元氣，滿腔皆中和，由是而「泛應曲隨，發必中節」，那末，學問成功，教育的效力，於此可見了。

李氏的學問，體認之後務須加以涵養，倘沒有涵養的工夫，徒是體認，亦不見受用。體認雖從靜中，而涵養須待隨時，體認之後，加以涵養，涵養了又復體認，到得工夫有頭緒了，則無地不可體認，無時不在涵養。這種工夫，既不是憑口說憑懸想，亦不是一超直入的，是要從日用庶物上反復推尋，逐漸理會，久之而後有成功的。所以他答朱子說：「爲學之初，且當長存此心，勿爲他物所勝。凡遇一平，即當且就此事反覆推尋，以究其理。待此一事融釋脫落，然後循序少進，而別窮一事。如此既久，積累之多，胸中自有灑然處，非文字言語之所及也。」延平又說，「唯於日用處便下工夫，或就事上便下工夫，庶幾漸可合爲己物，不然，只是說也。」上則由此看來，我們把李氏的教育可以概括爲幾點：（1）關於學習方面：不要憑口說，須就日用上下工夫；不要備個弘闊，須就事實上的一件一件的推尋，由此所

得纔有意味。而初學入門，還須練習靜坐。(2)關於教授方面，不是徒憑講說，必令學者反身自得，而教者只須略用一番點化的工夫，所謂自動主義的教法；且平日多以問答式及討論式。(3)關於修養方面，還有存夜氣一段工夫，仍是靜的工夫。但存夜氣須兼且盡存養之功，且盡不枯亡而夜氣自清，夜氣清則平旦之氣亦浩然虛明，——這是與爲學一致的。

第三節 胡五峯(?—1155)

一 胡氏家學 胡氏名宏字仁仲，學者稱五峯先生。他是春秋大家胡文定的季子，理學大家張南軒的老師。文定名安國字康侯，是一位負有經世大才及政治熱望的政治學者；但又是「風度疑遠，蕭然塵表，視天下萬物無一足以嬰其心」宋史儒林列傳的一位超世人物。在哲宗時，已負文名。高宗建都江東，尤其欽佩其人格，屢次招他進京供職，他總不肯輕於一出。他雖抱有大志，但對於出處去就毫不隨便一點，所以自登進士至致仕四十年中，實際作官不過六年。平日與謝游、楊三人交游，他對於他們的關係在師友之間，雖然未曾拜過程門，也可以說是程門的私淑弟子。他的有名的一部春秋傳，據他自道是費了三十餘年的研究纔把牠成功，所以明清以來，國家莫不規定以胡氏春秋傳爲太學的教材。文定有兒子三個，長子名寅，字明仲，號致堂，在高宗時官至禮部侍郎兼侍講，著有論語詳說及詩文斐然集，是一位志節豪邁的學者。次子名寧，字和仲，號茅堂，在高宗時官至祠部郎官，文定作春秋傳時，與他檢討的地方很多，他自己作了一部春秋通旨，是一位正直不阿的學者。五峯生長在這優良的家庭，有這樣賢父

賢兄，他的學業之成功自然比較一般人容易。著有五峯文集及胡子知言等書，而以後者為他底思想的結晶。當他幼小時，嘗從過楊龜山、侯師聖。但性情恬淡，又不滿意於秦檜的賈國政策，所以弱冠以後，即在衡山下優游講學了二十餘年，知言一書就在這個時期玩索出來的。可惜僅及半壽，秦檜於紹興二十五年死時，高宗再派人召他來京供職，而他竟以疾病而去世了。

二 心性說 胡氏對於心性的解釋，與正統派的程、朱學說殊不一致，所以後來朱子對他辯駁的很多；這不過主觀不同罷了，其實無損於胡氏的創見。他的學說最為正統派所不贊同的，就是不主張「性善論」。換一句話，他不承認性有善惡之說，「性也者天地鬼神之美也，善不足以言之，況惡乎哉？」疑義他秉着家學的意思，說孟子之所以「道性善」的，不過歎美「性」之為物，奧妙之極，發而為「贊美」之辭，不是以「善」來形容性之「德」的。那麼性究竟是什麼呢？胡氏說：

「中者道之體，和者道之用。中和變化，萬物各正性命，而純備者人也，性之極也。故觀萬物之流行，其性則異，察萬物之本性，其源則一。」知言

凡中和的為「道」，由中和變化而成「性」，性之本源就是道。萬物皆由此發生，所以萬物皆具有此性；不過物類只具得一部分，人類得其純備，有這點不同。那末，心怎樣解釋？心與性有什麼區別？胡氏又說：

「天命為性，人性為心。」知言

「有而不能無者性之謂歟，宰物而不死者心之謂歟。」同上

「性譬諸水乎，則心猶水之下，情猶水之瀾，欲猶水之波浪。」上同

「聖人指明其體曰性，指明其用曰心。性不能不動，動則心矣。」知義

「心性二字乃道義淵源，當明辨不失毫釐，然後有所持循。未發只可言性，已發乃可言心。」上同

我們給他綜合起來解釋：性是天命的，心是性所生的。性爲本體，心爲作用。當其爲「性」時，是一種百感未發的狀態，定止的狀態，又謂之「中」。當其爲「心」時，情感將待發生，是一種活動的狀態，又謂之「和」。性譬如「水」，水就是本體，心譬如「水之就下」，「水之就下」就是作用。性既爲本體，所以無物不具，無往不在。心既是性之作用，所以有動作；這種作用又能中節而和，所以能主宰萬物。由此看來，性與心只是一物，皆是極其自然的，而又極其奧妙的，我們誠不能拿善惡二字去形容牠。性既不可以善惡形容，那末，吾人的行爲何以有善惡？胡氏以爲道與本性無關，其關係全在情感發生時能够「中節」與否，假使吾人情感發生時能够「中節」，就是善的行爲；倘是發而「不中節」，就是惡的行爲。所以他說：「中節者爲是，不中節者爲非。挾是而行則爲正，挾非而行則爲邪。正則爲善，邪則爲惡；而世儒乃以善惡言性，邈乎遠哉！」聖人與衆人並沒有多大的差異，所不同的只在情感發生中節與不中節一點上。所以我們要學作聖人，原不必以情欲爲戒，情欲是性所固有的，只要求得「發而皆中節」就行了。但一般人往往任情所爲，唯欲是求，以致把本心都失掉了，那裏能够中節哩！所以要求「發而中節」，第一步還當「求其放心」，（註一）「求放心」三個字，是做學問的目的，也是做學問的起點。

第四節 朱晦卷(1130—1200)

一 朱子與宋學 自程伊川死後二十三年，南宋忽然產生了一位道學大家——我們正要講的朱子。我們所謂宋儒學派，雖開闢於胡安定，闡發於周濂溪，而卓然樹立此學之正統者則為程伊川。朱子受業於李延平之門，為伊川底四傳弟子，他底致知力行的工夫即由伊川的學說直接演繹下來的。他不但直承伊川的傳授，且以廣闊的胸襟，縝密的頭腦，好學深思的工夫，網羅濂溪以來諸家學說，上接孔孟的言論，綜合貫通，而成一包羅萬象的朱子學系，可謂集宋學之大成了。不僅集宋學之大成，且以整理古籍的精神，立下研究學術的宏規，實開後世考證學之先聲。朱子生於高宗建炎四年，死於寧宗慶元六年，享年七十有一歲，恰為十二世紀的人物。當這個時候，外有強敵如金人，年年南下壓迫；內有權奸如秦桧、韓侂胄輩，有的不惜媚外事仇，有的則乘機竊權，莫不專以排斥正類為能事。朱子生當此內憂外患的時期，雖功名事業不得有大的表現，而他底學說的發展確如烈日當空，光燄萬丈，不及身死業已通行於全國，比較孔子更為幸運。在中國學術史上，有三個偉大人物：孔子集唐虞三代以來的學術之大成，鄧康成集漢學之大成，朱晦菴又集宋學之大成。但其影響於教育思想上面的，除了孔子外，朱氏較鄧氏更為偉大。鄧氏死後，他底學術雖盛行於魏晉南北朝，不過機械的記問之學，於民族思想無大關係；而朱子底學說支配社會的思想歷元明清三朝，六百餘年而不衰，這算孔子以後孫中山以前的第一人。不但他底學術思想在教育史上立了崇高的地位，而他底研究的精神，訓練的方法，綜合的頭腦，踐履篤實的人格，強立不屈的意志，處處足以啓

發後世，爲後世所取法，所以我們在這裏有特別敘述的必要。至於思想的內容，有些含着時代的背景之不能適用於現代，當作別論。

二 生活小史

朱子名熹，字元晦，原籍屬於安徽婺源。他底父親朱松，號韋齋，亦知識界的人物，受過了宋學的洗禮的。韋齋先生爲人剛直，以不肯附和和議，被遣出到福建建寧尤溪縣尉，卽於建炎四年生朱子於隔溪鄭氏之書室，故後世稱爲閩人。朱子生來天資穎悟，五歲入學讀孝經，卽題「不若是，非人也」。六個字於其書面上，他底人格已在五歲幼兒時期光晶晶地表現出來了。以這樣天性的人兒，生在可風的家庭裏面，後來又得着許多良師的教導，怎得不造成不可一世的偉器。當他十四歲時，不幸父親去世，遵從遺囑，從學於精溪的胡原仲、白水劉致中、屏山的劉彥冲三人。但此時所得甚淺，到了二十四歲，纔往延平受業於李愿中。李氏也是韋齋先生底同門友，朱子初來受教時，他已是六十六歲了，此時給了朱子一番提撕與警誦，而朱子纔悟從前所學的空疏，從此努力於切實的研究。

朱子以十八歲登進士第，到六十九歲罷官歸鄉。——自登進士第至告老五十年中，在外作官五任，在內作官幾四十年。二十二歲爲泉州同安縣主簿，約計五年；五十歲知南康軍，約計四年；五十四歲提舉浙東常平茶鹽，不滿一年；五十一歲出知漳州，約計二年；六十三歲改知潭州又約二年；至派到中央爲寧宗當侍講時，已六十六歲了。他是一個踐履篤實的教育家，想以平日所學施於社會的教育家，每到一處，除政務外，則必開設學校，改良風俗，使一般民衆，不但得到他底政治的實惠，且得到他底教育的倡導。綜計他作官不過十四年，其餘則全爲私人講學時期，

私人講學四十餘年，所以及門弟子遍天下，雖海外之人也有知其名而來頂禮的。但他底信徒愈多，則招忌愈甚；初被目之以「道學」，後被視之以「偽學」，最後且由偽學而誣為「逆黨」了。當寧宗初年，朱子已是六十多歲的老人，此時正是韓侂胄當國，攻擊偽學較前日急，一般趨炎附勢之徒，且想加害於他底身體。在這個時期，正人君子的厄運到了，稍能謹守繩墨以儒學顯名的皆無所容其身；平日從游於他門下的人，意志堅強的避害遠颺，操守不定的更名他師；而他仍然講學如平日，毫不有所畏避，其意志之堅強，涵養之有素，正在此處表現出來。當他去世的時候，奸黨造出種種謠言，說他底僞徒擬乘送葬偽師的機會，圖謀不軌，特別監視，但弟子自四方而來會葬的仍及千人之多，吾人以此知朱子的精神為不死，朱子底教育可為有成功了。

朱子底學問是本着程伊川的——尤在於「涵養須用敬，進學在致知」兩句話，所以他底性格與為人也極肖程伊川。「其色莊，其言厲，其行舒而恭，其坐端而直，倦而休也，瞑目端坐，休而起也，踏步徐行」。這是他底學生黃勉齋形容他的幾句話。凡道學的舉止，紳士的態度，訓練主義的教育家，完全形容出來了。他一生著述很多，不能一一備錄，其中大有影響於後世的，為四書集註、近思錄及小學集解三種，而以四書集註一種為最有影響。此四子書，唐以來只有論孟二書行世，大學、中庸雖經北宋二程特別表彰出來，尚未與論孟並列。使此四書合成為一書通行於社會者，實始於朱子；此後七八百年，凡小學兒童莫不奉牠為唯一的教科書，所以影響最大。（註一）

（註一）（陳北溪答龜谷）文公表出近思錄及四子，以為初學入道之門，使人識聖門路徑。黃東發《臨隆先生表章四書，開宗後學。

三 教育生活

朱子自十九歲起，到老死為止，凡公的，私的，合計講學五十餘年，這樣講學時期的長久，恐怕

是古今少有的。他以講學爲生活，一日不講學就一日不快樂。平日教人，循循善誘，孜孜不倦，確有孔子當年「誨人不倦」的精神。「從遊之士，迭誦所習，以賞其疑。意有未諭，則委曲告之，而未嘗倦。問有未切，則反覆戒之，而未嘗隱。務學篤則喜見於言，進道難則憂形於色。講論經典，商賈古今，率至夜半。雖疾病支離，至諸生問辨，則脫然沈疴之去體。一日不講學，則傷然以爲憂。」我們只看黃勉齋在他底行狀裏頭所敘的這一段話，則朱子的講學精神之可欽佩，也就可想而知了。但私人講學的事蹟，我們沒有方法可以詳述。現在只就他從政時期所關於教育事業的共有五起，按照年代的先後分述於下：

(1) 同安主簿時代 先生以紹興二十一年爲同安縣主簿。除主簿職事外，卽開辦縣學，招收縣民俊秀子弟充當學生。把縣學分爲「志道」、「懋德」、「依仁」、「游藝」四齋，各置齋長一人，或由學生充當，或另聘職事。訓練取感化主義，不重條規，教授取問答式，講學內容卽聖賢修己治人之道。平日策問很多，試舉一道爲例：「問古之學者始乎爲士，終乎爲聖人，此言知所以爲士，卽知所以爲聖人矣。今之爲士者衆，而求其至於聖人者或未聞焉。豈亦未知所以爲士而然耶？將聖人者固不出於斯人之類而古語有不足者耶？」顏子曰：「舜何人哉，予何人哉？」孟子所願則學孔子；二子者豈不自量其力之所至而過有斯言耶？不然，則士之所以爲士而至於聖人者，其必有道矣。二、三子固今之士，是以敢請問焉。」見海峽全集卷七十四

(2) 知南康軍時代 先生爲南康軍知事，始於孝宗淳熙五年，在此不過四年，而所得的成績最大。除就軍學時與生徒講論外，並重修白鹿洞書院爲專門講習之所。對於教育目的，訓練綱目，學習程序及修己治人的道理，

一一規定詳細，當日師生講學的風度，生活的整秩，不難想像而知。後世所傳有名的白鹿洞書院教條即在此時規定的，我們不妨把牠附載在下面：

(一) 父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。

右五教之目，堯使舜爲司徒，敬敷五教，卽此是也。學者學此而已，而其所以學之之序亦有五焉，其別如左：

(二) 博學之。審問之。慎思之。明辨之。篤行之。

右爲學之序，學問思辨四者所以窮理也。若夫篤行之事，則自修身以至處事接物，亦各有要。其別如左：

(三) 言忠信。行篤敬。懲忿窒慾。遷善改過。

右修身之要。

(四) 正其誼。不謀其利。明其道。不計其功。

右處事之要。

(五) 己所不欲，勿施於人。行有不得，反求諸身。

右接物之要。

在書院裏，先生自爲山長，常請知識界的名流來院講演，一新學生的耳目。陸子靜爲先生之勁敵，主張素與先生相左，可是還被邀來對學生講演。講題爲「君子喻於義，小人喻於利」。所講切中當時學者一般的毛病，朱子非常感謝，且把他底講演稿刻石爲記，使諸生時得警惕，朱子之虛心接物，真不愧爲一代的大教育家。南康從前出過陶靖

節、周濂溪一般有名人物，朱子特爲立祠二所，一祀周濂溪，配以二程；一祀陶靖節、劉西澗等五賢，無非使學者仰見古人的風範，有隨時感化的功效。南康經他這樣一提倡，教化大行，而朱子辦學的聲名也更其照耀了。

(3) 知漳州時代 先生嘗六十歲時，目擊當時羣小用事，走進京來，上一大封書於孝宗，共陳利弊六則，反覆數千字，孝宗大爲感動，打算留京重用。不幸孝宗忽然禪位於光宗，遂委先生出知漳州。先生在漳州任內，除講求學校教育外，並注意於社會教育。關於學校教育者，所訓生徒與南康時無異，對於學行均優的學生特別獎勵，對於辦事勤勞的職員特別拔擢。關於社會教育則以改革風俗爲主。漳州風俗薄陋，不知喪葬嫁娶之禮，先生採掘古禮，製爲教條若干，以開示於當地父老，並訓勉他們子弟。此地人民崇尚釋氏，男女老幼迷信極深，先生嚴厲禁止，懇切開導，風俗因此大大的改變。(註一)

(4) 知潭州時代 光宗紹熙四年，委先生出知潭州。潭州人民久慕其德政，聽到先生來了，扶老攜幼，歡迎數十里，民衆之多，填塞道路。先生到職以後，除「修武備，戢姦吏，抑豪民」外，即注意於教育事業。州學、縣學一一提倡。長沙人士素來肯於向學，經先生一提倡，他們益加奮勉。附近各郡聽到先生在此興學，不遠數百里而來聽講，學生發達，至學校不能容納。

(5) 煥章閣侍講時代 寧宗爲諸王時，景慕先生之爲人，恨不得聘他爲講官，拜他爲老師。紹熙五年，寧宗做了皇帝，即召他入對，委以侍講之職，遂正式對他執弟子禮了。先生得此機會，也竭盡忠誠，知無不言，言無不盡。正式教材爲大學一書，每講一章必編成講義，首列經文，經文之下，附以小註；小註之後，附以意見，引經據典，反覆論列。

不僅講學如此，即關於行事，苟有所見，亦必編輯成冊，呈獻於這位皇帝學生之前。寧宗當初莫不開懷容納，每有講義，且傳及宮中誦讀，所謂「宦官宮妾」都做了先生底弟子，說來亦極有趣。不幸說話太多，寧宗頗為厭煩，韓侂胄用事，把賢相趙汝愚趕走，先生也不得安於其位，竟在煥章閣教授四十日而罷了。韓氏恨先生極深，引用姦類，誣先生以逆黨即在此時。幸先生底聲望太大，不敢遽然加害，亦以年齡已老，為寧宗所夙昔景慕之故，所以竟免於害。再過五年，先生遂在羣邪環攻，空氣緊張中與世長辭了！

(註一) (理學宗師朱子) 薄宦薄祿，至有父母喪不服喪者。首述古今律例明喻之。又採古禮義之簡揭示父老，令解說訓其子弟。俗崇尚歸氏，男女聚會佛燃為傳統，女不嫁者私創為妻舍以居。先生嚴禁之，俗為大變。時信學調進諸生，一如南唐時，其進則賢請衆問難者，援引之不能，又博士有行義知歷略列舉儒為諸生俱。如學錄節師黨之為人首薦之。

四 心理說 朱子說明心理現象及作用，比較以前各家都說得詳細；他不僅只論性之善惡，並將心、性、情、才、欲及意志種種心理名詞都一一作個解釋。大要以心為人生之主，性是天所賦與的心之理，其他各種作用全是由心所發生，由心所指使的。我們分着三步逐一說明於下：

(1) 心是什麼 朱子說：「心是管攝主宰者。」心即是吾人一身的主宰，管攝一切精神活動的；一切精神活動都是由心所發生的。心有兩種：一為有形的，如肺肝五臟之心，是形而下的；一為無形的，如操存舍亡之心，是形而上的。前者為物質實體，如生理上的心臟；後者為精神作用，如心理學所說的意識。吾人所討論的是精神作用——形而上的心。這個心又分着兩種：一為人心，一為道心。人心即是人欲，如肚子餓了想吃飯，渴了想飲水，全是人心作

用。道心即天理，如飢食渴飲而得正，是有道心爲之主宰。他說：「人心維危，人欲之萌也；道心維微，天理之奧也。」其實形而上的心只有一個，人欲一動，天理隱蔽，成了人心；天理回復，人欲消滅，就是道心。天理與人欲不兩立，道心與人心亦不並存，教育在革盡人心以回復道心。

(2) 性是甚麼 「性者心之理」，這是朱子學得程伊川的。理即天理，天地自然之理賦與吾人者謂之性。性是太極渾然之本體，無形象可攝，無方所可指，只是一種意思情狀。內中含具萬理，別爲仁、義、禮、智四大綱目，而僅一仁字也可以包攝一切。(註一)朱子也如程伊川分性爲兩種：一爲天地之性，一爲氣質之性。天地之性指純理而言；氣質之性兼理、氣二者而言。前者渾然至善的，後者有善有不善的。天地之性就是天理，天理大公無私，故此性亦渾然至善。氣質由陰陽二氣所成，吾人稟氣有清濁，故此性有善惡。人與禽獸的性所以不同，人與人的性亦各有不同者，皆是指着氣質之性說的。人得氣之正，其理全，所以性善。禽獸得氣之偏，其理闕，所以性惡。即同一人類，稟氣也有昏濁不清的，其得理自闕不全，所以與禽獸相差不遠。(註二)他又說性雖有兩種，其實只是一種。因爲性只是理，本不可以名言，一說性時便兼了氣質在內。所謂天地之性是說性之理，所謂氣質之性是說性之質，而理附於質內，所以實只一物。再者人性之惡，雖一方由於先天的稟氣不良，一方也由於後天所感不正，所謂「此性本善，但感動之後或失其正，則流於惡耳」。朱子全集性理試列一表在下面，當更明瞭。

第十一表 晦菴論性表

天地之性——理——渾然至善

氣質之性——理氣相雜

善

惡

先大的氣稟
後大的物誘

(3) 心與性之關係 心與性的意義我們已經解釋清楚了，那末，這兩件東西有何關係？朱子對他們的關係雖說得很多，要以陰陽太極一個譬喻為最明顯。他說：「性猶太極也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。然至於論太極，則太極自是太極，陰陽自是陰陽。惟心與性亦然，所謂「一而二，二而一也」。性理大全 性為自然之理，稟受於天；心為吾人之精神，稟受於氣。有性無心，則虛渺而無依着；有心無性，則麻木而不仁。心性相合，纔有生意，纔有活動。雖然相合，還是二物；此二物必求相合而始發生作用。性之實體——仁、義、禮、智，雖為至善之物，倘不根着於心，則無以生出惻隱、羞惡、辭讓、是非等善德；心雖是一件生長的東西，倘無仁、義、禮、智含容其中，必不能大顯作用，即有作用亦必暴厲恣睢如禽獸一班。

(4) 心與其他精神現象之關係 我們再來將七個心理現象相互的關係作一整體說明。「性者心之理，情者心之動，才便是那情之會怎地者」。心所具之理為性，所能表現活動的謂情，怎樣去活動謂之才；這是心、性、情、才四種關係的說明。「心譬如水也，性、水之理也。性所以立乎水之靜，性所以行乎水之動，欲則水之流而至於亂也。才者水之氣所以能流者，然其流有急有緩，則是才之不同」。水之本體為心，在靜止的狀態而有流動之可能者為性，水流時為情，而不平以致於泛濫潰決的為欲，水流之力有緩急者為才；這是心、性、情、欲及才五種關係的解釋。

「情是性之發，情是發出怎地，意是主張要怎地。如愛那物是情，所以去愛那物是意。情如舟車，意如人去使那舟車一般。」情是由性所發生的動作，如舟車之活動似的，如何駕駛舟車或東或西或南或北者謂之意；這是情意兩種關係的說明。「志是心之所一直去底，意又是志之經營往來底，是那志底腳。」由心所立定之目標為志，按照此目標設法以求達到者為意；這是意志兩種關係的說明。「性者心之理也，情者心之用也，心者性情之主也。」心為吾人精神的主腦，此主腦所具種種屬性為性，由此主腦發而為動作者為情；這又是心、情、性三者關係的說明。這一類的相互說明之處很多，我們不必再引。總括起來：心為吾人精神作用的本質，所以主宰一切精神作用的。此精神本質，含着由天所命的仁、義、禮、智種種屬性而使精神本質發生意義的謂之性。此精神本質雖為活動，卻呈靜止的狀態，因感而動者謂之情。情不過是一種動的表现，能够動出種種模樣者謂之才，動無節制而至於蕩檢踰閑者謂之欲。再者由心所發生一種動作而有一定目標者謂之志，如何設法以達到此目標者謂之意。再簡單些說，性乃心之體，其他一切作用乃心之用，其實只是一個心就包攝了。按朱子這種心理的解釋，雖不盡合於科學，但以心為中心分述一切，而於其他許多意義中側重一個性字，只要知性便可以盡心，片段之中卻有一個系統，他的一切教育理論莫不以此為根據。

(註一) (陽華文集答陳器之) 性是太極渾然之體，本不可以名字言；但其中含具萬理，而綱領之大者有四，故命之曰仁、義、禮、智。

(又答林德久) 須知性之為體，不兼此四者，而四者又非有形象方所可據可摩也。但於渾然一理之中，識得個意思情狀，有界限而實非有橫豎連綿分界處也。

(註二) (朱子全書孟子) 人物只一般，卻不知人之所以異於物者，以其得其正氣，故長得許多道理。如物則氣偏而理亦昏了。大牛羸氣不羸，

其性亦不同。性如水，流於清澗則清，流於污壑則濁。氣質之清者正者，得之則全，人是也。氣質之污者偏者，得之則昧，非人是也。氣質有清濁，人得清者，禽獸得其清者，人大體本清，故異於禽獸；亦有濁者，故去禽獸不遠矣。

五 完人主義的教育論

朱子的教育目的，不是要造成一個忠臣孝子，而是要造成一個完人。完人之意即在能「明萬事而奉天職」。(註一)所謂萬事，即社會上的一切人事：大則君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之際的關係，小則視聽、言動、周旋、食息等動作。所謂天職，凡上面所舉的一切事情皆是吾人分內所應當做的。萬事明了，天職奉了，則可以成爲完人。聖人不勉而中，不思而得，生來就是完人。常人做到完人，必須勉而後中，思而後得，此教育之所由起。做到完人即可以至於聖人，而教育目的就達到了，所以他把荀子的一句話拿來告學生說：「古之學者，始乎爲士，終乎爲聖人」。見錄卷文集卷七十四華問朱子以爲聖人是可以期許的，做到完人即可至於聖人。他的理想中的完人是一個什麼模樣呢？不待說自然是循規蹈矩，踐履篤實的正人君子；博學多能，有爲有守的賢士大夫。「學者先須置身於法度規矩之中，使持於此者足以勝乎彼，則自然有進步處」。答潘道是說做人要有守。「自古無不曉事的聖賢，亦無不通變的聖賢，亦無關門獨坐的聖賢。聖賢無所不通，無所不能，那個事理會不得」。語這是說做人要有爲。我們只就他的白鹿洞書院教規及講學齋規所開示的種種，便可以看得出他的教育標準來，即他自己就是一個最好的完人之模範。

無形的心有兩種：一爲人心，一爲道心——人心卽人欲，道心卽天理，我們在前面已說過了。天理是稟賦於天的，所謂與生俱來的東西，爲人人之所同，牠是至善的。人欲是雜氣質而生，或因環境所習染而成，人各不同，是最害

事的。聖人渾身是天理，已是完人了。至於一般人，常在天理與人欲交戰情形之中，若聽其自然不加以克治的工夫，往往人欲戰勝，至流於禽獸一路。所以既爲人，必要學——即須要受教育，教育的功用即在存天理以去人欲。所謂「聖人千言萬語，只是教人存天理滅人欲」，語所謂「學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學」，語能够革盡人欲，使此心依然與天理渾然一體，則所有的皆是道心了。人有道心則神志清明，透澈如鏡，物來順適，無所不到，無往不宜。推此心於惻隱，無一非仁；推此心於羞惡，無一非義；推此心於辭讓，無一非禮；推此心於是非，無一非智。以牠來格物，無物不可格；以牠來讀書，無書不可讀；由是而修身而處事接物，自然合於規矩，中於法度，即可以做一個純全的人了。

朱子對於小學教育與大學教育的意義說得很清楚，恐怕是以前沒有的。他說，小學教授以「事」，到大學纔教授以「理」。所謂事，如「禮、樂、射、御、書、數及孝、弟、忠、信」之類，教兒童怎樣去作。所謂理，如「致知格物及所以爲忠、信、孝、弟者」之類，教生徒爲什麼要如此作。小學教以當然，偏重在動作方面；大學教以所以然，於動作之後且進而求得了解的。小學教育即大學教育之基礎，大學教育爲小學教育之擴充與深究，雖然程度有深淺，而教材卻是一貫，生活自是整個的。見朱子全書卷一大學所用教材的次序，則以大學、論語、孟子及中庸爲初步，讀了四書再進而讀羣經，是由淺及深，由簡到繁的，這也不外他底「下學而上達」的原則。小學教材除四書以外，他又收集古來聖賢的嘉言誼行，編了一部近思錄及一部小學集解，都認爲初學必當讀的。

六 規範的訓練主義 關於訓育方面，朱子是主張嚴格主義的、規範主義的。即前面所舉答潘叔昌一段話

就可以看得出來。再看他底訓學齋規，一種嚴整的鐵面式的訓練更可以驚人。不過他雖然如此嚴格，其方法都是採用積極的教導，不重消極的防範。是採取感化的自發活動，不重形式的條文規定。所有訓練，多半是指着行爲方面說的，即訓練學生以好的行爲，去掉其不好的行爲。去掉不好的行爲，在革盡人欲，是消極的；培養好的行爲，在復盡天理，方是積極的。倘使日日在於人欲的革除，而不從事天理的恢復，是沒有用的。所以他說：「但只於這個道理發現處當下認取，打合零星漸成片段，到得自家好底意思日長月盛，則天理自然純固，向之所謂私欲者自然消滅退散，久之不復萌動矣。若專務克己私欲，而不能充長善端，則吾心與所謂私欲者日相關蔽，安伏得下，又當復作矣。」附錄再看他所定白鹿書院教規五條，除第二條關於學習外，其餘全屬於訓練方面的，即告以怎樣爲人，怎樣修身，怎樣處事，怎樣接物，無一不是積極的教導。他又說：「苟知其理之當然，而責其身以必然，則夫規矩禁防之具，豈待他人設之而後有所持循哉。近世於學有規，其待學者爲已淺矣。」這不但積極的訓導，且希生徒以自發的活動了。他在同安縣學告諭職事有一段話，更足以明瞭他對於訓練的主張：「嘗謂學校之政，不患法制之不立，而患理義之不足以悅其心。夫理義不足以悅其心，而區區於法制之末以防之，是猶決瀉之水注千仞之壑，而徐巖蕭葦以捍其衝流也，亦必不勝矣。」卷七十四

他底訓練主義施之於兒童更其嚴格。讀他訓學齋規，真是一篇對於兒童教育之訓練主義的好資料。內中共分五章：第一關於衣服冠履的規則，第二關於語言、步趨的規則，第三關於灑掃、清潔的規則，第四關於讀書、寫字的規則，第五關於其他雜細事宜。凡衣服飲食，几案器具，以及對上對下，一舉一動，莫不詳細標明，嚴格規定。內中固然

過於機械，過於瑣碎，有許多不合於兒童身心的發育，但這種縝密的精神，尤其對於兒童教育的注意，不得不令吾人佩服。

七 下學工夫的學習法

宋儒講學，不僅教學生以許多知識，且教他們以如何求知識——學習方法。關於這一點，朱子所說比較以前各家更為詳細；但其學習原則仍本於程伊川底「格物致知」四個字。「格物致知」窮理以致其知，理窮了而後知至。再約起來，學習原則，其實只有「窮理」兩個字。伊川言窮理只渾說一個工夫，朱子則分析為多方，我們給他綜合為兩類——一就書本以內窮理，一兼就書本內外一切事物上窮理。前者我們可以叫做「讀書法」，後者叫做「一般研究法」。朱子對他底學生或朋友，講論讀書方法很多，歸納起來，不外採取中庸上的五個步驟：博學、審問、慎思、明辨及篤行。這五個讀書的步驟，他已張貼於白鹿書院，指示他底學生了。元儒程端禮集朱子語錄又分着六條，即：「居敬持志，循序漸進，熟讀深思，虛心涵味，切己體察，着緊用力」二十四個字。見程氏讀第一條謂讀書時心要純一，不可雜亂，即主敬之意。第二條要按照能力，逐步漸進，不宜躐等。第三條要多遍熟讀，精密思索，不可以一知半解而遂自止。第四條要憑着客觀的頭腦，揣摩古人的真意所在，不可先立一個意見，牽強古人的言辭入做自家的意思。第五條要將書中的道理拿來與己身四週的人生日用的事情對照，庶不致落於玄想與空疏。第六條更要振起精神，奮發前進，不可有一刻的懈怠。

關於一般研究法，我們也可以收集他的語錄總為五條：第一、要收拾放心，把心放在腔子裏面，則頭腦清明，注意集中，然後可以着手窮理。第二、要廣集材料，使天下事物無一不在我所窮究的範圍之中，即研究時要作一遠大

的計劃，兼收並蓄，不可囿於一方，所謂「萃百工然後觀化工之神，聚衆材然後知作室之用」。第三、要腳踏實地，從一件一件逐漸體會，今日格一物，明日格一物，日久自然融會貫通。第四、還要放開眼界，從大處用力，即須找得一類事物的要點，用切實工夫努力一番，得着一個規模了再來仔細修改。第五、更要多方證驗，看能否通達可靠。所謂多方證驗，即是把自己所已見到的一個道理，拿事實來證明，看合不合；如果合了，再設身體貼一番，看合不合；如果合了，再與其他道理來參證，看合不合；如果完全合了，則此時所見到的這個道理，纔算確切可靠。最要緊的還有三點：

(1) 爲學須要放開胸次，從大處着力。譬如煉丹，須是將百十斤炭火煅一箇，方好用微微火養教成就。(2) 讀書須如酷吏用法，要深刻，要縝密，不留絲毫人情，銖較寸度，千盤百詰，攻得他體無完膚了，方能休。(3) 每學一件事，須用一番苦工，下全幅精神拚命作去，要使「羣疑並興，寢饋俱廢」。越是遇到困難，越要努力，越是感覺無味，越要前進。這一番苦工用過了，以後自然迎刃而解。總結一句：「小立課程，大做工夫」，纔是求學之道。換一句話說，吾人爲學，要從高處落腳，低處下手，即是應當立定遠大的計畫，從近處腳踏實地做起。計畫不遠大，無以成偉器；做事不踏地，無以成實學。所以他說：「愈細密，愈廣大，愈謹確，愈高明」。這種求學法，即「下學而上達」的工夫。他把格物看做夢覺關頭，格得來是覺，格不來只是夢。物格而後知至，物格知至而後方能意誠，心正，身修，又是蘇格拉底的有了知識才能道德的主張了。

八 敬的修養主義 朱子修養的工夫，同伊川一樣，也是以「敬」爲主。我們先敘述他對於敬字意義的解釋了，再研究他在敬字上所做的工夫。他說：

「敬不是萬慮休置之謂，只是隨事專一，謹畏，不放逸爾。非專是閉目靜坐，耳無聞，目無見，不接事物，然後爲敬。整齊收斂這身心，不敢放縱，便是敬。」語

「惺惺，乃心不昏昧之謂，只此便是敬。」同

「敬非別是一事，常喚醒此心便是。」同

由此，我們可以得到這樣的解釋：敬不是靜止的意思，牠是心地純一而不雜，精神凝聚而不散，神氣清明而不昧的一種狀態。能够保持此種狀態，便是主敬的工夫了。能够如此主敬，便能收回已放的心，使此心常存在腔子裏面。故主敬的功用就是「收放心」，而修養的目的也不外這三個字。但如何能够做到這步工夫？我們查他的前後語錄，可找出兩個要點：一是「當下認取」，二是「隨時喚醒」——前者是持養的工夫，後者是體察的工夫。朱子以爲天理在人，亙古今而不泯滅，吾人無論如何蔽翳，而天理依然自若，不過因翳蔽在下意識裏面，人不自覺罷了。雖翳蔽在下意識裏面，但未嘗不常自表現於外，且往往從私意中不知不覺地表現出來，此即謂之良心。一遇到良心發現時，即善端萌芽時，吾人須於此時當下認取，緊緊握住。如此涵養下去，到得自家好的意思日長月益，則天理自然純固；天地純固了，從前所有私欲，自然消磨退散，久之不復萌動了。他又以爲本心之所以放，並非真實走到外面去了，只因平日逐物循欲，弄得精神昏昧，不知有心了。雖然不知有心，而此心未嘗不在，只要略掉一提醒，則心便在這裏；心在這裏，馬上頭腦清楚，能辨別義利和是非。吾人日與社會接觸，常被不良的環境所習染，所蒙蔽，所以最易陷於昏昧之中，但只能時時喚醒，馬上便可以轉爲清明，所以「學者工夫只在喚醒上」。前者謂之持養，後者謂

之體察，二者並進，纔是修養的全功。這種工夫，有事時如此，無事時也當如此，凡行時、坐時、讀書時、應事接物時無不如此。小大不懈，動靜咸養，良心末有不發現，天理末有不純固的。所以朱子底修養的工夫——求放心底工夫，不是消極的防欲，而是積極的長善；不是從寂寞空虛處用功，是要從人生日用上着手。（註一）這種工夫，纔是腳踏實地，纔是社會性的，與禪家之明心見性者迥然不同。朱子主敬的工夫雖本於程伊川的，而所言求放心之道則較程子詳密許多；至於修學與爲人，全體一貫，則兩人是相同的。

（註一）（羅翯學案語錄）今人非無割際差過辭，只是不省察。若於日用間該省務處四座者分明避讓出來，就此便操存涵養，將去，便是下手處。

（又）孔子卻都用處教人做工夫，令雖說主靜，然亦非無事物以求靜。既爲人，自然亦有君親、交朋友、應妻子、御童僕，不成損壞了，只閉門靜坐，非物之來，且日候我存養，又不可只茫茫然無他事物中走。

第五節 張南軒（1132—1180）

一 生活小吏 張栻字敬之，號南軒，世稱南軒先生。他底父親張浚是南宋有數的名臣，出將入相，謀國盡忠，差不多與北宋的韓、范諸人並列。先生生來聰明，極受父親的鍾愛，而父親又日以忠臣孝子的模範行爲來感召，故先生自兒童時所受家庭教育莫非仁義忠孝之實。年齡稍長，即拜五峯的胡宏爲老師。胡氏初一見面，便認識他是一個大器，即告孔門論仁親切的要旨。先生受了這一番指示，退而思索，好像有所得了，這是他的特別領悟處，所以胡氏極口稱贊：「聖門有人，吾道幸矣！」先生得着這樣的良師教誨以後，更其奮志自勵，想模倣古人，做一個聖賢，

曾作了一篇表見志願的希顏錄，可惜此書早已失傳了！

先生以父親勳舊的資格，補授承務郎。當孝宗新即位時，他年將三十，在父親幕府參贊戎機，很得孝宗的賞識，但不久因父逝世而去職。服滿以後，由父親的推薦，派他出爲撫、嚴等州知事。當此之時，先生嘗以誠意、正心之說上奏章於孝宗，孝宗早已認識他，因此召他進京，委以吏部郎，兼侍講，以便長日聽他底啓導。但在宮庭教習不到一年，與宰相意見不合，乃被派出爲袁州知事。先生忠誠出於內心，勿論在內在外，總好直言極諫，而所談論的不外誠意、正心、致知、格物及親賢遠讒一套舊話，當然爲事功派所厭聽與畏忌，所以淳熙改元時，先生遂完全免職，退而居家了數年。在這個時候，正是他底專一講學時期，不爲不幸。這後孝宗又思念他起來了，仍然召他出來，加他的官職，初知靖江府，後改江陵府。在兩府守任內，獎勵義勇，捕緝姦盜，剷除土豪劣紳，確是成績卓著。照這樣做下去，本來有公輔的希望，不幸享壽不長，遂一病而死了。

先生生於高宗紹興二年，死於孝宗淳熙七年，僅活了四十八歲。這樣不幸早死，世人莫不惋惜，尤其朱晦菴聽了這個消息，哀痛異常，曰：「吾道孤矣！」先生少年受學於胡五峯，中年又與朱晦菴、呂伯恭諸人交遊，學問之砥礪益切，所以成就較其老師更爲純粹。涉博宏，大雖不及朱子，但進步極速，德業日新，其涵養有道氣象，光昌之處，確蓋南宋一般儒者之上。假使得永其年，造就定不可限量。先生本是四川廣漢人，後來遷居到衡陽，遂爲湖南籍，所以他底學生以湖南人最多。湖南學風早已發達，但皆氣勢嶙峋，未到純熟，得先生與朱子講論於其間，去短集長，纔歸於平正，這也是教育的效力。（註一）

（註）（南軒學案）綜論案湖南一派在當時爲最盛。然大槩發露無從容不迫之氣象。自南軒出而與考亭相講究。去短補長。其言語之過者。類之歸於平正。有子考無咎。其南軒之謂與。

二 心性說 南軒以心爲人生的主宰，而性乃心之理，與朱子所說大致相同。其所不同的：朱子只就人類單獨而言，南軒則就人與萬物相提並論。性是什麼？人與物有何區別？我們先引他所說的兩段話了，再來解釋。南軒先生說：

「太極動而二氣形，二氣形而萬化生，人與物俱本乎此者也。原物之始，豈有不善者哉？其善者天地之性也，而孟子道性善，獨歸之於人者何哉？蓋人稟二氣之正，而物則其繁氣也。人之性善，非被命受生之後而其性旋有是善也。性本善而人稟夫氣之正，初不隔其全然者耳。若物則爲氣既昏，而不能自通也。惟人全夫天地之性，故有所主宰而爲人之心，所以異於庶物者獨在於此也。」存齋記

「天命之謂性者，大哉乾元，人與物所資始也。率性之謂道者，在人爲人之性，在物爲物之性，各正性命而不失，所謂道也。蓋物之氣稟雖有偏，而性之本體則無偏也。觀天下之物，究其形氣中，其生理何嘗有一毫之不足者乎？此性之無乎不在也。惟人稟得其秀，故其心爲最靈，而能推之，此所以爲人之性而異乎庶物者也。」答呂巖叔書

性只有一個，即宇宙的本體，所謂「天理」，即易上所說的「乾元」。萬物皆由二氣化生，所以凡人與物莫不具有是性，而天地之性無往不在。性是至善的，又是同一的，何以有人物之別？蓋萬物之所以生存皆由於是性，而萬物之所以成形卻由於二氣。人與物受生之初，稟氣不同；人所稟的氣質清而心最靈，物所稟的氣質濁而心不靈。人

之心最靈，能通達於性而全之，所以爲善；物之心不靈，往往偏執而不能通達，所以爲不善。卽同一人類，而所稟的氣質也有清濁的程度不同，所以人與人的性亦有差異。但勿論如何，性之本體只有一個，根源無有不善；而孟子言性善只就根源上說，不是指受生之後說的。我們不能因爲看見人有不善的而據謂性有不善，亦不能看見物類雖然無知而據謂性有不全，如果這樣的看法，那是最大的錯誤。吾人本性，平時固然呈現靜止的狀態，但卻有動的可能。感物而動，則謂之情。假使此動係由性而發，發而中節，雖動亦不失爲善，此之謂「可欲之謂善」。倘或外物搖惑無窮，吾人動蕩無節，此時心不能自主，失了本性，則流爲不善了。不善之動，全是人欲，倘不闔克治，則必愈演愈壞。南軒曾以水流比譬這種情形：「譬諸水，泓然而澄者其本性也。其水不能不流也，流亦其性也。至於因其流，激汨於泥沙，則其濁也豈其性哉？」南軒答問

心是什麼？其活動之情形怎樣？他說：

「人具天地之心，所謂元者也。由是而發見，莫非可欲之善也。其不由是而發，則爲血氣所動，而非其可矣。聖人者是心純全，渾然天理，乾知大始之體也，故曰乾聖人之分也，可欲之善屬焉。在賢者則由積習以復其初，坤作成物之用也，故曰坤學者之事也，有諸己之信屬焉。」南軒答問

凡人之所以與萬物不同，因人類具了天地之心，而物類沒有。人具天地之心以生，所以其氣清明；人以此心爲主宰，所以有理性。天地原始之心，純全無二，渾然天理，沒有一點氣質之偏，沒有一毫人欲之雜。由是而發爲動作，自然中節，無有不善。——惟聖人纔有這種程度。至於一般人，在先天多少有些氣質之偏，在後天多少有些人欲之雜，

則心就不穩了，所以需要教育。若以教育之功而存其良心，則天性昭明，依然復其本初，亦不失為賢者。心是一身的主宰，是管攝動靜而又不可以動靜分的。不過有修養的人，操持得住，則常在腔子裏面，雖感物而動，不過物來順應，毫無損傷。若無操持之功，聽其放逸，則隨外感而奔馳，此時人欲橫行，心就不在了。但心未嘗不在，只是人欲勝而天理亡，此心全為人欲所趨使罷了。

三 教育要旨 南宋除程朱學說以外，還有兩派：一為浙江的事功派，一為江西的唯心派。前者失之於粗，後者失之於空；前者只務近功，後者專慕高遠。皆是南軒先生所反對的，因為他平日講學是近於程朱一方面的。「議論往往墮於一偏；孟浪者即要功生事，委廢者一切放倒；為害則均。」這是南軒痛心兩派之偏執，而對朱子的話。但他以為最足以壞天下人的莫過於後一派：「含實學而瀆虛說，忽下學而驟言上達，掃去形而下者而自以為在形氣之表；此病不細，正所謂欲闢釋氏而不知正墮其中者也。」與勉錄 這該是多麼痛心的一番話。所以他平日教人，只是言「下學」，言「漸進」，言「格物致知」。至於教育的要旨，不外「致知力行」四個字，他說：

「考聖人之教人，固不越乎致知力行之大端，患在人不知所用，力耳。莫非致知也，日用之間，事之所遇，物之所觸，思之所起，以至於讀書考古，苟知所用力，則莫非吾格物之妙也。其為力行也，豈但於孝弟忠信之所發形於事而後為行乎？自息養辟存以至於三千三百之間，皆合內外之實也。」答陸子

以知行並進為教育的全功，所以他論小學以灑掃應對為始，論大學以格物致知為要，既不空虛，又不操切，是切着人倫日用循序漸進，纔合於儒家的教範，纔是士君子的模樣。教育的要旨既是如此，而為人着手處只從「下

學」二字用力。下學是因，上達是果，能够下學了，自能上達，所謂「聖人教人以下學之事，下學工夫寔密則所上達者愈深，非下學之外，又別有上達之功也。致知力行皆是下學，此其意味深遠而無窮，非驚怪恍惚者比也。」答問下學不僅是爲人的工夫，就是讀書做事及研究問題皆須如此用力。這種工夫的原則，我們分着數條敘述於下：第一、要從近處做起，逐步前進，自可達於遠大。所謂「學之用極天地，而其端不遠乎視聽食息之間。識其端則大體可求，明其體則妙用可充。」與劉夫第二、要從密處用力。凡事須以分析的頭腦下縝密的工夫，使表裏透徹，無一毫含混，方爲有得。否則只求速效，或專講皮毛，無大用處。所謂「力貴乎壯，工夫貴乎密。若不密，雖勝於暫，終不能持於久。」答問第三、要自博而約。博與雜不同，是有計畫有系統的收集，雜則漫無條理。但只顧博取而不守之以約，終是頭緒紛繁，難得一貫之道，故趨約亦須重者。所謂「旁觀博取之時，須常存趨約之意，庶不至溺心。」答但其全部工夫則在「循序漸進」四個字，即腳踏實地，逐步前進的工夫，若「一超徑詣」或「驚怪恍惚」之論，皆落於空虛陷於躐等了。「所謂循序者，自灑掃應對進退而往，皆序也。由近以及遠，自粗以及精，學之方也。如適千里者雖步步踏實，亦須循序而進。今欲闊步一蹴而至，有是理哉。」答初學

至於他平日教人，也不外乎這原則。呂東萊評論他的教法：「張荆州教人，以聖賢語言見之行事，因行事復求之聖賢語言。」即是說他平日教人要本着知識以施於行爲，再由行爲以證實知識，是致知力行的工夫，也是知行互進的工夫。朱晦菴也評論他一段：「公之教人，必使之先有以察乎義利之間，而後明理居敬，以造其極；其剖析精明，傾倒切至，必切兩端而後已。」這是說他教學生必先令他們頭腦清明，能辨別義利了，然後告以窮理居敬之功。

以求深造；至於循循善誘，反覆詳說，孜孜不倦的精神，尤為可佩。

四 敬的修養主義

南軒先生雖師事胡五峯，而他的學問還是直接伊洛，所以學力之純粹，超過胡氏很多。他底修養論差不多與伊川同一口吻——以居敬為主；不過添了「持養省察」四個字。他還是以「主一」解釋「敬」字，所謂主一就是「心在焉」的意思。作一件事，把心力放在該事上面，不少渙散，不少間斷，一而不一，純而不雜，纔謂之敬。（註一）假若與人談話，而心想他事，或未應事時此心先在，已應事後此心尚存，這種現象，則難而不純，二而不一了，皆由不能敬的關係。但居敬只是主一，只是心在焉，不是另有一件事，情，換言之，居敬只是精神專注的一種態度，這種態度常因事而表現。所謂「事」不外視聽食息，吾人整個的生活，沒有一刻間斷了視聽食息，即無時不有居敬的工夫。且更要在無事時演養此種態度，到有事時心纔專一。居敬是修養的工夫，持養省察又是居敬的工夫。持養即收拾已放之心保持而涵養之，使無散失，且得到敬之自然及理之純全。省察是時時反省體驗，看存養的工夫到了什麼程度，有何錯誤，是輔助持養的。所以他寫信朱晦菴說：「大要持養是本，省察所以成其持養之功者也。」修養的目的在去人欲而復天理，即克己復禮之意。要達到此目的，先須對於理欲二字認識清楚，即辨明義利之別。要認清理欲，必使心在焉。但吾人一睜眼便與社會接觸，便有許多人事的紛擾，如何能使此心常在？則有賴於居敬的工夫。平日能够講求居敬的工夫，無事時如此涵養，有事時切切省察，使此心常在而不亡，到得天理純全，則所流露的自然合乎天理，合乎人情，不致為私欲所蒙蔽與搖撼了。且居敬的功用猶不止此。能够居敬則心有主宰，自無思慮紛擾之患；能够居敬，則氣度適中，收斂而不失於拘迫，從容而不失於悠緩；能够居敬則窮理盡

精，德性日明，天理之蘊亦可得而窮，太極之妙亦可得而識。

(註一)《南軒語錄》並主一謂之敬，敬是敬此者也。

(南軒學案附錄)許魯齋曰：東萊警云：南軒嘗言心在君則謂之敬。且如方對客談論，而有他所思，雖言之善亦不敬也。才有間斷，便是
不敬。

第六節 呂東萊(1137—1181)

一 生活小史 呂氏自公著歷六世至東萊，歷代都是純儒，對於學術的發表，教育的貢獻，皆有相當成績，至東萊所得尤多。他們先世本是河東人，後來搬家到壽春，又從壽春搬到開封，最後又遷居於婺州。婺州即今浙江金華縣，東萊遂成了浙江人。東萊名祖謙字伯恭，生於高宗紹興七年，死於孝宗淳熙八年，只活了四十五歲，較南軒壽命尤短。他死了以後，宋晦葬在他底墓碑上親題曰：「宋東萊先生呂伯恭之墓」，後世遂稱為東萊先生。先生本以先祖餘廕補將仕郎，於二十七歲登了進士第，隨後又中了博學鴻詞科，在場屋中可說幸運極了。乾道五年得了太學博士之官，兼管嚴州教授。此時嚴州守卽張南軒，南軒長東萊五歲，學問已有成就，東萊於此時得他的指點不少。六年，孝宗復以博士召先生進京來，兼國史院編修官，實錄院檢討官。是時孝宗命臣僚對話，輪到他的名下，他卽乘間勉勵皇帝以聖學。勿論聖學是否合於孝宗的個性，不過一般宋儒個個都想以皇帝爲領袖學生，只要把這個學生教好了，全國子弟自然聞風向化，不必家諭而戶曉——總算是對於教育的一番苦心。七年改任左教郎，召試館職。八年派他充嘗試考官，此時應考舉子有陸象山在內，照科舉成例，象山也可以說是東萊的門生了。考試未完，以

父死之故，就把職辭了，回鄉守制。在家住了三年，四方學子來從游的非常之多，正好講經說法，而張南軒反不以為然，說他忠厚有餘，果斷不足，沒有遺教垂絕哩！——我以為大可不必。淳熙二年，特往武夷訪朱晦菴，住了數月，將要東歸，晦菴送他到信州，闊傳一時的鵝湖闊辯會就是他在此時召集的。三年，又被召入京，除祕書郎，兼史職如前。五年被派充殿試考官，仍兼史職。到淳熙八年就死於家中了。東萊為人忠厚，與晦菴感情極好，朱陸文字之職，得他從旁調解，作和事老，功頗不少；自他一死，交戰之緩衝無人，所以差不多把晦菴的眼睛都哭瞎了。

南渡諸儒，雖各有師承，但論及家世，許多屬於編起者。獨呂氏自仁宗朝以來，屢世純儒，代代有表現，所以中原文獻之傳，獨落於東萊之家。東萊幼年既學有家風，長師林之奇、吳應辰、胡憲三人，而又與晦菴、南軒為友，因此學業日就講索益精。但他底學問所長在史學，不在理學，所以一生服務二十年，以充職史事較久。其他多是教育生活，對於樊掖後生之懇懇懇懇，不讓於時賢，故及門弟子遍天下，可惜與張南軒同一命運，不能竟其學而盡其能，卒以不壽而死！

二 敦厚主義的教育論 呂氏是一個態度誠懇氣象溫和的教育家，不立異同，不露鋒芒，終身以講學為事，以昌明正學轉移風俗為己任。所謂「正學」即儒家的學術，孔孟的道理，可以說「昌明正學，轉移風俗」八個字就是他的教育宗旨。他嘗對朱子說：「邪說流行，辭而闕之，誠今日任此道者之責。竊嘗謂異端之不息，由正學之不明，此盛彼衰，互相消長。莫若盡力於此，此道光明盛大，則彼之消鏗無日。」又嘗對學生說：「嘗思時事所以艱難，風俗所以澆薄，推其病源，皆由講學不明之故。若使講學者多，其達也自上而下，為勢固易；雖不幸皆窮，然善類既多，氣

儀必大，蒸蒸日上，亦有轉移之理。均見東萊遺集我們讀此兩段文字，可以想見其憂世的苦心及對於教育的抱負了。要昌明正學轉移風俗，自然在於講學——講明聖賢的道理。講學的人多，培養的人材必多；人材多了，善人必多，再繼以講學，由是造成一種風氣，使正學隨此風氣上騰，瀰漫於全社會，則異端自然消滅，風俗自然醇厚，而時事的艱難必定可以挽救。

呂氏以爲當時教育的毛病有三：一爲所教不切實際，二爲訓練不以醇厚，三爲學者無遠大志趣。他說：「古人爲學，十分之中，九分是動容周旋禮節應對，一分在誦說。今之學者全在誦說，入耳出口，了無涵養，所謂道聽塗說，德之棄也。」謂誦說教育即日常生活，唯有在日生活中纔可以找得出學問來；倘若拋開日常生活不講，而專在故紙堆中用工夫，記誦雖多，且誦說愈多，則與實際生活相距愈遠，結果必造就一般廢人。一般賢士大夫，學業非不正，知識非不明，何以一上專作事就捍格不入？其原因蓋由於實地欠工夫，平日未嘗在實地上體驗，而想在書本上把道理講得透澈了就去服官作事，當然沒有用處。他又說：「教國子以三德三行立其根本，固是綱舉目張，然又須教以國政，使之通達治體。古之公卿，皆自幼時便教之以爲異日之用。今日之子弟，即他日之公卿，故國政之是者則教之以爲法，或失則教之以爲戒；又教之以如何整飭，如何措劃，使之洞曉國家之本末源委，然後他日用之皆良公卿也。自科舉之說興，學者之視國事如秦越人之視肥瘠，漠然不知，至有不識前輩姓名者，一旦委以天下之事，都是杜撰。豈知古人所以教國子之義。」謂誦說要培養某一種人材，就應施以某一種教育，這種教育更要與當時實際情形相合，纔有用處。這是呂氏這一段講義的大意。所以他主張教育要切於實際，使學生從日常生活上做起工

夫。如飲食、衣服、居處言語四種爲日常生活所不可少的，教者以此相教，學者以此體察，再進而研究高深學理時也不離此四者，則所培養出來的人材，必是社會有用的人材。（註一）呂氏這種說法，近於陸子的踐履工夫，又近於杜威教育即生活的主張。

「嗚呼！如伯恭者，可謂有志於溫柔敦厚之教」，這是朱子序呂氏讀詩記所贊歎他的一句話。「溫柔敦厚」四個字，可說是呂氏底訓練標準，這種訓練標準，正彰顯其爲人。他爲人忠厚，大度包容，最看不見「輕捷便利」及「子子小章」之人，所以平日訓練學生亦以溫柔敦厚爲標準。他說：「後世人所見不明，或反以輕捷便利爲可喜，淳厚篤實爲遲鈍，不知此是君子小人分處。一切所見所爲淳厚者雖常居後，輕捷者雖常居先，然一乃進而爲君子之路，一乃小人之門。而淳厚之資，或反自恨不如輕捷者，而與之角，則非徒不能及之，祇自害耳。」東萊遺集論語說教育只有

兩條路：在淳厚路上可進而爲君子，在輕捷路上便是小人，主張何等顯明，立言何等痛切。淳厚篤實就是仁者，唯仁者纔是生，不仁者纔是死，所以一切人間趣味，萬物生意，宇宙流行，莫不由淳厚之人而發生，而表現，而存在。（註二）所以平日訓練學生，「要須帥之以正，開之以漸，先淳厚篤實，而後辯慧敏銳，則歲晏刈穫，必有倍收」。與陳制所以他平日與人講論，往往以反省相勉勵，詭滯堂規以稱善不稱惡教學生，莫非忠厚之道。忠厚之教於讀史頗有關係，多識前言往行，反覆涵泳，氣味自厚，所以他說「大抵忠厚醇篤之風，本於前言往行。今之學者所以礪薄，皆緣先生長者之說不聞，若能以此意反覆思之，則古人之氣味庶猶可緝也」。語錄

呂氏又說：「今之學者，病不在弱，只是小」。語錄所以病小，由於志不立。志不立，則器量狹小，難得入道之門；一

則勇氣缺乏，總是避難而就易。今世學者，多趨於富貴利達一途，而不肯志於聖人之道者，皆是這個原因。所以教育學生，應教其以立志爲先，倘能立志，「至於大道，以聖人自期」，這集所培養出來的，自然是大器材。

（註一）（東萊遺集補說）爲學者當自四事起：飲食、衣服、居處、言語，此皆是爲學者要處。中庸、大學只是此道。

（又）人須當做一個人，則爲學是合做此事。

（註二）（東萊遺集與陳同甫書）惟篤志思厚者，視世間益然無非生意，故能導逆氣，扶養善端。

三 學習與教授

呂氏關於學習法的論點頗多，其原則不外伊川的集義工夫與晦菴的下學工夫，我們不必多述。（註一）不過他自己也有幾點獨到的地方，我們略敘於下：（1）求學要切實際，在日用生活上用力，前面已經說過了。（2）求學貴創造，要自己獨立研究，各闢門徑，如此，纔能趨出習俗的見解以外，而有新的發明。他說：

「今之爲學，自初至長，多隨所習熟爲之，皆不出於窠臼外，惟出窠臼外，然後有功」，這集即是此意。（3）求學須「泛

觀廣接」，即是要「虛懷接納，集思廣益」的意思。他說：「吾儕所以不進者，只緣多喜與同臭味者處，殊久泛觀廣

接，故於物情事理多所未察，而根本滲漏處，往往鹵莽不見，須要力去此病乃可」。與劉子不要有成見，不要排斥異

己，須多方接納，取他人所長補我所短，則所學纔圓通，纔有進步，這是呂氏有感於宋、陸各執己見而發的；也是他的

長處。（4）讀書要有閒暇的工夫，吾人不能不作事，也不能不讀書，要使兩者不廢，須要好整以暇，纔能於百忙中

可以抽出時間讀書，而心中亦有讀書的閒暇了。（註二）（5）讀史很有益處，多識前言往行，可以蓄德，可以涵養

忠厚醇篤之風。關於讀史的方法，他也說得很好：「看史須看一半便掩卷，料其後成敗如何。其大要有六：擇善、鑒戒、

關範、治體、議論、處事。史萊他因長於史學，所以對於讀史的方法特別詳說，所舉六條大要，有價值與否，乃是時代的關係，我們不必刻意批評。至於（6）看書不要穿鑿，須以平易觀之；（7）為學須一鼓作氣，不可有間斷，雖屬平常，較為切要，我們不必一一詳舉了。

關於所論教授法，更有幾點精到的地方。呂氏說：「大凡人之為學，最當於矯揉氣質上做工夫，如儒者當強，急者當緩，視其偏而用力。」與朱傳這是以氣質為標準，隨其強弱緩急而施教的。又說：「學者氣質各有利鈍，工夫各有淺深，要是不可限以一律。正須隨根性，識時節，歲之中其病，發之當其可乃善。固有恐其無所向望，而先示以蹊徑者；亦有必待其憤悱而後啓之者。」與朱傳這段講得最好：既根據學生的個性，又依照他們的程度，又考查此時心理的現象，因病以施診，隨機以示教，這纔謂之活的教授法。講說固不厭詳，但有時不可過詳，講說過詳，反易養成怠惰之病，所謂「講論形容之語欲指得分明，卻恐緣指出分明，學者便容易領略之病，而少涵泳玩索之功，其原始不可不諱也。」同上這是引起學生自動研究的一種教授法。

（註一）（東萊遺集雜說）須是下集義工夫，澆養體察，平穩妥帖，豁然心解乃起。

（與陳師市書）登高自下，正是下學處，往往語者之士，以為鈍滯細碎而不精。

（註二）（與學生書）欲求室中不妨課程之濫，古人每言繁簡二字，審整則取矣。

四 麗澤書院 這個書院在東萊先生底家鄉，即他講學會友的根據地。先生自登第至病終，在外服務不到廿年，而講學於麗澤書院者前後合計八九年，其中以乾道二年及八年兩次丁艱時所講時間最長。在這裏頭，關於

訓練標準，講授方法我們已在前面敘述過了。此處所要另述的，一為講義；一為學規。在書院中所授教材，不外四書五經。每講一章，則挑選出有關於涵養及治道的數章，加以特別說明，編成短篇的文字，謂之麗澤講義。朱子當侍講時，對寧宗講書，亦多有講義，不過說明較呂氏更詳。中國學校習用講義的辦法及名目，恐怕是從此時起的。關於學規，有乾道四年、五年及六年三種，此外還有乾道五年定的關諸州在籍人的通知書及九年的直日須知兩種。乾道四年規約，共計十一條，除第一條以「孝、弟、忠、信」為講學宗旨外，其餘全屬於行動的規律，人格的陶冶。乾道五年規約共計六條，除第五條關於士檢的注重及第六條關於遷居的報告外，其他四條都是開示的讀書方法，內中並要學生每日作日記，及填書院學務登錄簿。乾道六年規約共計七條，完全關於退學條例。我們把他簡單的寫在下面：

凡諸生犯下列行爲之一者，着即開除學籍：

- (1) 親在別居，
- (2) 親沒不葬，
- (3) 因喪昏娶，
- (4) 宗族訟財，
- (5) 侵擾公私，
- (6) 誣讒場屋，
- (7) 遊蕩不檢。

以上各條，以現代思想評論，固然有許多好笑的地方。但內中各條全屬於社會的行爲，無一語限於學校以內，以社會爲學校，化學校於社會，所培養的人材皆期爲社會優秀分子，不是注入知識的書呆子；這種教育總算是有價值的。

一 充滿書聲的家庭 南宋教育家的發達較北宋更甚，而以朱子一系門徒最多，勢力最大。其中新開門徑，獨樹一幟，與朱子儼然對敵的則有金溪陸子。陸子的主張怎樣，及一生的事業怎樣，等待下面再說，此時專敘他底家庭情形。

陸子本齊宣王的後人，到六世祖始遷居於撫州金谿，此地現屬江西豫章道，距九江不過數十里。他底父親名賀，是一個有規範的家長，喜歡研究典籍，考察古人修身治家的儀節，見之於行事，後來贈授宣教郎。他底母親姓魏，為當地精神之家的女兒。魏氏生了六個兒子，個個都有成就，且每下一行所成就愈大。陸子於兄弟為最末而成就最大——這也是一種異數。他們兄弟六人，全是以九字取名，以子字取字。長兄名九思，字子強，曾與鄉舉，後封從政郎。次兄名九猷，字子儀，為人「公正通敏」，善能治理生產，當時人皆稱他為處士。又次九舉，字子昭，文學品行俱稱優良。中年與過鄉舉，晚年也曾做過小官。自名所居的齋為庸齋，所以人稱他為庸齋先生。又次九詔，字子美，性情恬淡，愛講學，不肯從事於場屋，對於太極圖說的懷疑而首先予以否認的即是這位先生。他與學者講學於近地，把該地取名梭山，自號梭山居士。又次九齡，字子壽，生來就特別聰明，少時即有大志。惟不得志於鄉舉，後來以太學上舍生畢業，始登進士第。一生未做大官，僅以教授終身，可謂一個純粹的教育家。自號所居的齋曰復齋，所以學者稱他為復齋先生。再次則為陸子了。陸子名九淵，字子靜，為宣教公的季子，朱晦菴的學敵，陸氏家學的大成。他們昆仲六人，除長兄稍弱外，一個為實業家，四個為教育家，而子靜且為當時思想最明澈的一個哲學家。他們沒有一定師傅，伯仲之間自為師友，兄弟怡怡濟濟一庭，真堪羨羨！他們亦劇貧寒家庭，祖上並無田產，父親也未做過大官，僅有一

個藥店。自先世遺給子孫的，但兄弟數人皆從容研究學問，不感匱乏者，實得力於其次兄子儀。兄弟們出外讀書應舉，獨子儀在家總理藥店，照料家務，供給他們的讀書費用，他們在外面需要款項時，一有信件到家，子儀則馬上匯寄，不使感受絲毫困難。子儀幫助於兄弟數人學業的成就，功績可為最大。在社會合作未發達以前，家庭合作實為重要，若陸氏者真可謂難兄難弟，殊有令吾人敘述的必要。

二 生活小史 陸子生於高宗紹興九年，公元一一三九年一較朱子晚生七歲。幼小靜重已像成人一樣，但好奇心特別發達，遇事必要問一個究竟，三四歲時即以「天地何所窮際」一問把他底父親考住了。十三歲讀古書，看到宇宙二字的解釋：「四方上下曰宇，往古來今曰宙」，乃忽然大悟，發明一貫之理，遂下一斷語：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」，這樣聰明絕頂，可稱為天才特出。他以孝宗乾道八年登進士第，時為三十四歲。登進士以後，即歸家講學，到淳熙元年以後纔兩為縣內主簿，淳熙九年一充國子正。淳熙十三年以後，年屆四十八歲，又回到家來，築精舍於家鄉附近的象山之上，一共講學五年，這是最專一而有成績的一個教授時期。光宗紹熙二年，派他知荆門軍事，自七月啓行，自次年十二月，歷時不過一年又半載，竟死於任所了。他在荆門，皆以平日所學，施之於政事，為治的時間如此短促，卒使百廢俱興，吏民感化，刑獄之事由少幾至於無，此當道所以有「荆門之政，於以驗躬行之效」的贊揚。死耗傳出以後，吏民扶柩痛哭，街道都為充塞；及運柩歸里，弟子們生奔哭會葬的將近千人。陸子平日以人格感人，於今已有收穫了。先生一生從政機會不如朱子幸運，除兩為主簿，一為國子正，一為荆門軍守數年外，皆為私人講學時期。講學的魔力較朱子更大，弟子自四方遠近而來，環繞座次的總是二三百人。一生不肯

著書，有人勸他，他說：「六經注我，我注六經。」可以想見其氣概。死之年爲光宗紹熙三年，將近五十四歲，使天假以長年，如朱子之壽，所貢獻於社會當更大，所培植的青年當更多，不幸體質太弱，因肺病而死了。

陸子晚年講學於象山，自號象山翁，學者稱他爲象山先生。象山在信州西境，與他底故宅相距不遠，上有良田、清池、蟠松怪石，他寫信與朱子形容其佳景極爲可觀。他在山上築一精舍爲書堂，學生相從結廬於精舍之旁，少亦數十百人。在精舍之外，又建一方丈，爲自己住居之地。講時定於上午，精舍鳴鼓爲號，先生由方丈乘籥而來，講畢退回方丈。學生多往精舍聽講，有時亦往方丈問難。大概每年自二月登山，到九月末下山歸家，中間也因應酬事故，往來無定。在山講學五年，四方學士來山訪問者踰數千人，先生亦覺快樂無比，很想久居於此，過他的清高教育生活，不意於紹熙二年有荆門之命，雖可以驗躬行之效於政事，但壽命不長，竟年半而去世，不僅是教育界的一大損失，也是思想界的一大損失。

陸子與他最大的學敵朱子，完全同時，但他們只有主張上的差異，並沒有感情上的衝突，主張任其不同，極意攻辯，而感情依然素好，這種精神真足令吾人佩服。他們主張衝突的起點，在有名的鵝湖之會。此會由呂伯恭發起，與會的諸人，除朱、陸、呂三人外，還有陸子壽及浙江趙守景、劉子澄諸學者。呂氏本想調和兩家的學說，卒以不能一致，掃興而散。鵝湖之會開於淳熙二年，陸子時爲三十七歲，朱子則已四十四歲了。再過六年，朱子爲南康守，陸子往訪，朱子請他往白鹿書院講演。講題爲「君子喻於義，小人喻於利」，深中當時一般學者的通病，聽講的人莫不感動，朱子且特別道謝，並將他底講義刻石於院門以警學者。到晚年，又有太極圖說的辯論。發難的爲他底四兄梭山

先生，梭山當然敵不過朱子，所以由他接手對抗，最後還是各執一說無結果而罷，但這種形而上的玄妙學說，到現在已無足重輕了。

三 心卽理說 陸子與朱子底主張不同的有三點：一爲本體論，二爲心性說，三爲教學法。關於第一點不是我們研究的範圍，可存而不論，現在先討論第二點了，再說及第三點。

孟子說：「盡其心者，知其性也。」這一句話，兩家都引爲說明心性的根據，但他們的解釋各有不同。朱子看重「也」字，他以爲吾人所以能盡其心由於已知其性，是以知性爲因，盡心爲果。陸子看重「者」字，他以爲吾人倘能盡其心，必可以知其性，是以盡心爲因，知性爲果。朱子以性爲本，所以採取伊川的「性卽理」說。陸子是以心爲本，所以他自己發明「心卽理」說。陸子對於心卽理說發明得很早，在十三歲看了宇宙二字的解釋時卽曰：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」，是卽「心卽理」說的萌芽。其後更明顯地說：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海、北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上，有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下，有聖人出焉，此心同也，此理同也。」象山道一段話雖說得暢達明顯，但行狀道尚未提出心卽理的口號，正式提出三字的口號要從他給與他底學生的信件裏面找出來。他與曾宅之的信上說：「蓋心一也，理一也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。故夫子曰：『吾道一以貫之。』孟子曰：『夫道，一而已矣。』又曰：『道，二仁與不仁而已矣。』如是則爲仁，反是則爲不仁。仁卽此心也，此理也。」又與李宰的信說：「大人者不失其赤子之心，四端者卽此心也，天之所以與我者卽此心也。人皆有是心，心皆具是理，心卽理也，故曰，理義

之悅我心，猶芻豢之悅我口。所貴乎學者爲其欲窮此理，盡此心也。我們綜合這幾段話：心非別物，就是理，理無二樣，故心只有一個。這一個心，縮小來，緊藏在身內，放大來充塞乎天地，無空間的限制，無時間的差異，有宇宙卽有此理，有人類卽有此心。聖人與凡民同具此心，卽同具此理，不過聖人此心常存而能盡，凡民此心不常存而不能盡，倘能如孟子之求其放心，能够操存而盡之，則「人皆可以爲堯舜」。

心的解釋已明，那麼，性是什麼？陸子說：「在天者爲性，在人者爲心」，這是他對黃伯敬不得已的一句答覆。其實他並不主張這樣分說。伯敬問他「性、才、情如何分別？」他說：「如吾友此言，又是枝葉。雖然，此非吾友之過，此舉世之弊。今之學者，讀書只是解字，更不求血脈，且如心、情、性、才都只是一般物事，言偶不同耳。」象山或就某方面說，或就某作用說，因有性、情、心、才等名詞的差異，其實只是一件東西。因爲他之爲人治學說理皆是主張一貫之道，不喜巧立名目，作枝枝節節的區分，所以對於心、性、情、才這一類的名詞不多討論。若是談到性上，他主張孟子的性善說。他說：「人性本善，其不善者遷於物也。知物之爲害，而能自反，則知善者乃吾性之固有。循吾固有而進德，則沛然無他適矣。」象山又說：「有善必有惡，真如反覆手。然善御自本然，惡卻反了方有。」象山性本來是善的，後來被物欲所遷移所蒙蔽就惡了。倘能自反，物欲離去，本性立見，依然善體，這是吾人所應做工夫的地方。

四 做人主義的教育論 教人「做個人」，是陸子的教育宗旨。他說：「人生天地間，爲人自當盡人道。學者所以爲學，學爲人而已，非有爲也。」語錄他又說：「須思量天地之所以與我者，是甚底，爲還是要做人否？理會得這個明白，然後方可謂之學問。」語錄不學做人，不得謂之學問，爲學卽所以學爲人的道理，非有旁的作用，此卽陸子的教

育宗旨。且吾人置身於天地之間，爲萬物中的靈者，何等堂堂，若不做一個人，豈不辜負此生？所以他又說：「上是天，下是地，人居其間，須是做得人方不枉。」註既名爲人，生來便是，何以說學做個人？蓋一般凡民不過徒具人的形體，其實本心已失，與禽獸相去不遠，不得謂之「人」。陸子所謂人，須要本心不失。心卽理，本心不失，則天理純全，仁、義、禮、智四端莫不渾然存在，當惻隱卽惻隱，當羞惡卽羞惡，當是非卽是非，當辭讓卽辭讓。這種人，渾身是天理，一舉動，一言語，莫不自然與天理相吻合，合之宇宙，就是一個小天地，此卽吾人所要做的人，教育卽在教人做到這樣一個人。何以能够做到這樣一個人呢？第一步在辨志，第二步在求本心。所謂辨志，卽辨義利之志，志不辨則義利不分；且一般人往往先趨於利，趨於利則爲小人了。能够辨得義利分明而所志在義，則基礎純潔然後可以做第二步工夫。吾人本心原是團聚而清明的，後因爲物慾所蒙蔽，所陷溺，所引誘，由是本心昏惑而四散於外。既已辨別義利之分，而又志乎義，此心必日見清明，不復爲物欲所蒙蔽，所陷溺，所引誘，可以漸漸收斂於內了。既得其本心，由此優遊涵養，使牠日充月明，由是「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理」。此卽教育的功用，做人的基礎工夫。

爲學以做人爲歸，做人以辨志爲先。辨志卽立志做個大人，此大人卽孟子所說的不失赤子之心的大人。立志做大人要自有主張，能卓然樹立，能新闢門徑。能卓然樹立，則有根基，有閭架，纔不爲流俗所移轉。能新闢門徑，則不爲舊說所範圍，不肯襲他人的窠臼，竟可不顧一切而自由創造，竟可打破一切以表現自我。果能如此，纔能斬斷舊習，纔能掀天揭地，而做一個獨立自在的大人，不致於陷於小蹊小徑的樣子。（註二）一切真理皆由此種人發明，一

切真僞是非皆由此種人辨別，教育應當培植這樣的人材，纔是有價值的。教育學者能够如此自修，纔是有長進的學者。「仰首攀南斗，翻身依北辰，舉頭天外望，無我這般人。」此即陸子所謂大人的氣象。但現在一般學者所以小蹊小徑的，皆是由於志不立，志不立，遂生出兩種毛病：一是隨俗移轉，不能自爲主張；一是義利不辨，惟在聲色利達上營求。有了這兩種毛病，怎樣能够做人——怎樣能够做個大人？有了這種毛病的人，自然陷溺於其中而不自覺，負教育責任者應當隨時考察病源所在而施以診治。陸子以爲當今病人太多了，而皆陷溺於其中而不自知，所以平日教人專在攻伐學者的隱病，使其良心發現，徐徐培養，以引入做人的地步。（註二）

當時學者還有一種毛病，只講詩書，不講求踐履，不重樸實，這也是陸子所不主張的。他說：「今天下學者有二途，惟樸實與議論。」又說：「爲學有講明，有踐履。」與此通他的教育是偏重於樸實與踐履一方面的，他一生所以不肯著書，不主張騰爲口說者，即實行他的樸實與踐履的主張，他認爲學問，只是人情物理，倘能將精神收斂在內，將這個切身體察，已是學之不盡，已經做人不了，何必奔逐於外，何必專講口說！世人見陸子批評朱子的工夫支離，以爲他的教育必落空疏，其實陸子比任何人爲實在，因爲他是提倡踐履樸實的。所以他說：「千慮不博一實，吾平生學問無他，只是一實。」道外無事，事外無道。「古人皆是明實理，做實事。」不從實物上考察，實事求是，涵養血脈，發揮義理，而只求誦說，攻字義，這種死板的空疏的沒有生氣的教育，最是陸子所反對的。有人問他學門自何處入手？他說：「不過切己自反，改過遷善。」象山他的五兄問他今在何處做工夫？他說：「在人情事勢物理上做些工夫。」一生踐履的工夫，於此二語已足以表現無餘蘊了。

(註一)《象山全集語錄》要當軒昂奮發，莫覺地沈埋。在卑陋凡下志。(又)欲成聖道，先破羅網，焚燒荆棘，蕩夷污澤。

(註二)《象山全集行狀》先生深知學者心術之微言，中其情，感至汗下。有傾於中而不能自曉者，爲之釋析其故，悉如其心。

(語錄)老火無所能，只是感觸。

五 教授法

朱、陸不同的第三點爲教授法。象山年譜上說：「鵝湖之會，論及教人，元晦之意，欲令人泛觀博覽，而後歸之約；二陸之意，欲先發明人之本心，而後使之博覽。朱以陸之教人爲太簡，陸以朱之教人爲支離。此頗不合。」朱子教人的方法，先博後約，以道問學爲主，好似歸納法；陸子是由約而博，以尊德性爲主，好似演繹法。這樣教授法，不過提供一種原則，仍是他們的教育主張，不是西洋教育家所謂五段、三段等法。陸子以「先發明本心而後博覽」爲教，即孟子里「先立乎其大者」的主張，尤爲原則的原則了。他底學生毛伯綱說：「先生之講也，先欲復本心，以爲主宰；既得其本心，從此涵養使日充月明。讀書考古，不過欲明此理，盡此心耳。其教人爲學，端緒在此，故聞者感動。」他自己也說：「吾之與人言，多就血脈上感動他，故人聽之者易。」均見年譜陸子施教最能引起學生的興趣，而能興奮他們的，不僅教育有端緒，尤在於能够鞭撻近裏，從血脈上喚醒人。這種教法，有精神，有血氣，不是呆板形式的五段、三段可比；所以每到一處，學生歸心求教之多，如雲騰雨集。這種講說的魔力，與法國盧梭相等，但他莊重不苟的態度，又非盧氏之浪漫可比。

陸子在象山講學五年，每於講授之前，必教學生「收斂精神，涵養德性，虛心聽講」，這即是他底教授準備段。有此一段準備，把放心收回，把注意集中，聽講纔容易入骨而有效力。講說經義，必從人情物理上發揮證驗；啓發學

者的本心，亦間舉經語以證實所說的原理；態度嚴肅，音吐又清響；所以聽者莫不感動興奮，中心悅而誠服。這雖爲一種講演式，但中間亦有隨問隨答，運用自如，不拘一定的格式。訓練以身作則，以誠感人，不立教規，這又是與當時一般教育家不同的地方。所有聽講人的姓名及年甲，每日登記於一小牌上，以年齡爲先後，學生即依此入坐，秩序整齊，齋肅無嘩。先生始進講堂，學生羣起相互一揖以表示敬意，再靜坐數分鐘後，於是滔滔不絕的講演之聲浪沛然而起了。

六 讀書法 陸子所講讀書法亦與朱子不同。朱子主張吃緊用力，是沈潛的，近於小程；陸子主張平易用功，是高明的，近於大程。陸子的平易包涵兩個意思：一是平淡，一是簡易。平淡是深奧的反面，聖賢千百萬語莫非日常生活的事情，即孟子所謂「夫道若大路然」。學者能以平淡的眼光，去看古人的書，在日用生活上體察，仔細玩味，切己致思，「優而柔之，厭而沃之」，自然有心得。（註二）簡易是繁雜的反面，聖人贊易卻只是簡易二字，所謂「乾以易知，坤以簡能」，推之一切經籍都是很簡易的道理。不從簡易上用功，而卻自找些繁雜，那就失了古人的意思，愈求愈晦，不是讀書的善法。讀書的原則既取平易二字，而讀書的步驟則須「先易而後難」。先從容易的着手，遇到艱深難曉處，不必苦思，權且放下，再讀其他容易處；如有所得，再加一番鞭策工夫，沈涵玩索，用力既久，必有觸類旁通之效，則昔日難曉的亦曉了。「學者讀書，先於易曉處沈涵熟後，切己致思，則他難曉者渙然冰釋矣。若先看難曉處終不能達」，這是他論讀書次序的一段話，此類議論很多，所與學生劉深甫一封信上說得更透澈。總之陸子的讀書法，主張平淡簡易，優游厭厭，不要看得太難，不要拉得太遠，尤不要用心太緊，先從容易可曉處着手，用力

久了，難者自然融會貫通，其他枝枝節節，非陸子所肯注意的。其所以能够如此，還是本着他的講學原則——「先立乎其大者」，所謂「大綱提掇來，細細理會去，如魚龍游於江湖之中，沛然無礙」。註

(註一)《象山全集語錄》所書之序，須是平平淡淡去着，子細玩味，不可草草。所謂「從而乘之，厭而厭之」，自然有渙然冰釋，怡然理極道通。
(註二)又與劉深甫書：學固不可以不厚，然思之爲道，實切近而優遊，切近則不失己，優遊則不滯物。

第八節 朱門弟子

一 蔡西山（一一三五——一九八） 西山在朱子門弟中，年最高，學力精深奇出，超過朋輩，誠不愧爲領袖門生，而志氣剛強，風骨嶙嶙，尤足以道型後來，作一般人的模範。

西山姓蔡，名元定，字季通，是建州建陽的人，平生嘗在西山講學，死後遺骨也葬在西山，所以門人尊稱他爲西山先生。他生於高宗紹熙五年，較朱子生時僅後五歲，初次師事朱子時，年事已長，學力已深，所以於談話之間，令朱子很驚動地說：「此吾老友也，不當在弟子之列。」他底父親蔡發，自號牧堂老人，也是一代碩學。當西山初能讀書時，即以程氏語錄、邵氏經世、張氏正蒙授給他，說：「此孔子正脈也。」故西山的學業多得之於家庭。及從朱子以後，四方學子，凡來求學時，朱子必教他們先往西山處質正，得到了一個門徑，再來正式聽講；而四方之士，拜別朱子後，也必得再往西山處深究一番，然後散歸。

當時政府以韓侂胄專權國事愈弄愈糟，西山雖屢受推薦，不願作官，在西山築一別墅，預備久居講學之計，那

知不久而禍事來了。一般附和韓黨者，極力攻擊朱門，說朱子是妖人，西山爲僞徒的首領，果然被充軍到道州，而朱子也在危險之中。西山臨行時，朱子邀約師門設宴餞別於蕭寺，送者且感歎泣下，而西山泰然如平時，可以知其修養與志氣了。餞別終結，西山與他底季子蔡沈杖屨步行三千里，跋艱涉險，兩腳破皮流血，志氣不少挫。到道州以後，還講學不倦，道州士子慕其學行，莫不趨席聽講。但西山卒以此行不復能返，俾朱子也哭泣爲同志之孤了。死時爲寧宗慶元四年，享年六十四歲。

西山雖爲朱門的領袖，但學業卻不是朱子的正脈，他是以律呂象數之學著名於世，凡天文、地理、樂律、歷史、兵陳等學科莫不研究。對於性理之學雖沒有什麼理論，而以象證理，則爲宋儒之特色。他的學問近於邵堯夫一派，所以極力推崇邵子，所以關於教育理論方面很少表現。

二 蔡九峯 九峯是西山的季子，名沈，字仲默，嘗隱居九峯，不肯出來問世，故學者稱爲九峯先生。在家庭，他收了蔡學之大成；在師門，他又爲朱學之別支。他與西山不同的，西山所研究的是「象」，他所研究的是「數」，他以範數說明天地之大原，人生之究極，自認其爲數理哲學，不但遠駕他底父親，在兩宋學者中恐怕要數第一人。九峯有名的著作有兩種：一爲洪範皇極內篇五卷，二爲書集傳六卷——前者是稟承家學而成的，後者是受諸師命而作的。洪範皇極內篇是一部純粹的數理哲學，於教育理論本沒有什麼關係，但他認宇宙的一切皆由數而生，因數可以明理，所以也常常說到與教育發生關係之處：

「數由人興，數由人成，萬物皆備於我，咸自取之也。中人以上達於數者也，中人以下困於數者也。聖人因理

以著數，天下因數以明理，然則數者聖人所以教天下後世者也。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；善必先知之，不善必先知之；因天下之疑，定天下之志；去惡而就善，舍凶而趨吉；謁焉而無不告也，求焉而無不獲也；利民而不費，濟世而不窮，神化而不測，數之用其大矣哉！」洪範皇極內篇

聖人所以教天下後世，即「因理以著數」，吾人服膺聖人之教，即「因數以明理」。此九峯把數字關係到教育方面的理論。動靜由數而生，人心的動靜具有性情的作用，故性情亦可以說由數而生。心爲人生的主宰，其體爲性，其用爲情。當爲性時「渾然在中，無時偏倚」，極靜而又極曲，惟具有仁、義、禮、智等善端。及其受了外界的感動，則隨觸隨應，於是有惻隱、羞惡、辭讓、是非之情表現出來。這又是以數字說明人之性情的理論。

三 陳北溪 北溪名淳，字安卿，是漳州龍溪人。生於高宗紹興二十三年，死於寧宗嘉定十年，一一五三至一一七三年。剛活了六十五歲。在少年時代，正習舉子業，被林宗臣一見，譽名之下，遂轉爲聖賢之業。當朱子被派爲漳州守時，陳氏執弟子禮往請受教。朱子告以「凡聞義理，必窮其源」；他得了這一點指示，由是進學益力。十年之後，再往見朱子，朱子已病了，在病中告以「下學之功」，雖晤對僅三月，而陳氏已得朱子爲學的次第了。自朱子死後，陳氏服膺先師的訓誨，更加切實研究，日積月累，貫通義理，遂成一代領袖。平生既未應科舉，也未有從事政治生活，除應嚴陵府學一次講演外，數十年中全爲私人講學時期。

蔡氏父子，爲朱學的別支，陳氏則爲朱學的正脈。他的思想與學問完全不脫離朱子的範圍，平生雖沒有新闢的見解，但篤守師說，闡明而光大的地方，對於朱子之功力總算不小。著作中除論仁、論性、論天理人欲過於尋常外，

論爲學的功夫可很實在切要，我們不妨以簡單的方法介紹出來。陳氏的爲學工夫即朱子的「下學之功」，內中分原則、大綱與節目三點。關於原則的：

「太極是理，理本圓，故太極之體渾淪……聖人一心渾淪太極之全體，而酬酢萬變無非太極流行之妙用。今學回工夫須從萬事萬物中貫通湊成一渾淪大本，又於渾淪大本中散爲萬事萬物，使無稍窒礙，然得實體，得渾淪至極者在我，而大用不差矣。」北溪語錄

此原則是歸納與演繹並用，先以歸納法作爲實地的證驗，再以演繹法獲得一貫之妙用。關於大綱的：

「道理初無玄妙，只在日用人事間，但循序用功便自有見，所謂下學上達者，須下學工夫到乃可從事上達，然不可以此而安於小成也。夫盈天地間，千條萬緒，是多少人事；聖人大成之地，千節萬目，是多少工夫，惟當開拓心胸，大作基址。須萬理明澈於胸中，將此心放在天地間一例看，然後可以語孔孟之樂。須明三代法度，通之於當今而無不宜，然後爲全儒而可以語王佐事業。須運用酬酢，如探諸蘊中而不匱，然後爲賢之深，取之左右逢其源，而真爲己物矣。」北溪語錄

工夫雖從下學上做，可不是安於小成，是要從基礎上做起，而建築基礎還當要遠大廣博。在遠大廣博的基礎之上，須把心胸放開，窮萬理，通萬事，加以深造熟練，視萬事如己物了，纔是做到下學工夫，自然上達。他又說：

「聖人用功節目，其大要不過曰致知力行而已。致者推之而至其極之謂，致其知者所以明萬理於心而使之無所疑也，力者勉焉而不怠之謂，力其行者所以復萬善於己而使之無不備也，知不至則其是良善無以見，

其將何所適從……行不力，則雖精神入神，亦徒爲空言……然二者亦非截然判先後爲二事也。故知之明，則行愈速，而行之力則所知又益精矣。」示學考文

以「致知力行」四字爲節目，但二者互相爲力，卻不可裁判爲兩事，這些工夫既不是在呆板的書本上求，亦不能專從空虛的心境上捉摸，是要從日用人事上切實用功，纔能達到目的。——陳氏爲學工夫的大要不過如此。

四 黃勉齋

北溪雖能篤守師說，但非傳朱學的門徒，朱子平日所親信的還是勉齋。勉齋姓黃名幹字直卿，

是福建閩縣人。他的父親黃瑀做過御史，以篤行直道見稱於世。自他的父親死後，勉齋以劉清之的介紹，受業於朱子之門。朱子見他志堅思苦，可以繼承已志，遂把他自己的女兒嫁給勉齋了。勉齋生於高宗紹興二十二年，死於寧宗嘉定十四年，足活了七十歲。一一五二至一一五五年平生在地方服官不下五六次，史言他「所至以重庠序，先教養」，可知他是教育者的態度去做官的。但黃氏非完全一位道學家，他頗有幹才，又敢於直言，所以多遭政府中人的猜忌。到了晚年，退歸故里，專門從事私人講學，弟子從四方來學的逐日加多。這個時期，黃氏工作很忙，一方要講學，一方還要編書，——大概編禮著書在白晝，講論經理在夜晚。

黃氏在地方儒學所講，有臨川府、隆興府、新淦縣、安慶府、漢陽軍及白鹿洞書院等數處，每講一次均編有講義，大概不外四書中的性命之學。黃氏既爲朱子的承繼者，平日講學自不能出過朱子的範圍，所以沒有什麼特色。我們只好摘其論性論學的兩點以備一例罷了。關於論性的：

「人稟陰陽五行之氣以生乎天地之間，則亦具元亨利貞之德而爲仁義禮智之性……人受天地之中，無

非此性，雜之以氣質，撓之以習俗，不能親師取友以致其學問之功，雖有此性亦未免於晦而不明，窒而不通矣。

：古之君子，博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之，非誇多鬪博以爲能也，絲毫繪句以爲工也，求其知吾性之至善以全其所固有也。臨川語學所講

意思是說，人皆具有仁義禮智之性，此性即天地之性，沒有不善的。其所以有不善者，原因有二：一在受生之初，爲氣質所雜；一在成形之後，爲習俗所撓。教育在求知其本來的善性以回復其初的，所以吾人須要親師取友致其學問之功。關於論學的：

「學之爲義大矣：人心之所以正，人倫之所以明，家之所以齊，國之所以治，天地之所以位，萬物之所以育，未有不須學以成者。蓋嘗求其所以爲學之綱領者：曰致知，曰力行而已。……蓋始之以至知，則天下之理洞然於吾心而無所蔽；終之以力行，則天下之理渾然於吾身而無所虧。知之不至，則如擲遺索塗，而有可南可北之疑；行之不力，則如敵車羸馬，而有中道而廢之患。然則有志於聖賢之域者，致知力行之外無他道也。」新論語學所講

明理爲人，一切須由於學——教育。求學之綱領不外「致知力行」兩點。這兩點是並重的，不可偏廢的，由此功夫即可做到聖賢的境地。黃氏其餘的議論，更覺老生常談，我們勿庸多舉了。

宋元學案引黃東發日鈔一段話：「乾淳之盛，晦菴、南軒、東萊稱三先生，獨晦菴得年最高，講學最久，尤爲集大成。晦菴既沒，如閩中則潘謙之、楊志仁、林正卿、林子武、李守約、李公晦；江西則甘吉父、黃去私、張元德；江東則李敬子、胡伯量、蔡元思；浙中則葉味道、潘子善、黃子洪；竹號高第，獨勉齋先生強毅自立，足任負荷。」勉齋學問雖沒

有什麼開闢，而宋末元初，許多學者直接間接受過他的影響不小，朱門弟子中以他爲殿，表示朱學由他而傳的意義。

第九節 真西山(1178——1235)

一 略傳 真西山與魏鶴山爲南宋末年的兩大儒者，學力名望並稱於世，又皆程、朱一系，我們只舉一人以結束本期。西山姓真氏，名德秀，字景元，福建蒲城人。他是詹體仁的門人，爲朱子的再傳弟子。十二歲入黨序，十四歲通六經子史，二十二歲登進士，二十八歲中博學鴻詞科。以詞林起家，在外累任知州，在內累官舍人侍郎，以至翰林學士。在三十九歲時，曾充沂王府教授，至四十歲以後纔專一講學。這時，他在家鄉築西山精舍，與師友輩講習討論的有詹體仁、黃叔通等人，然講學不久又被派爲官吏了。自生於孝宗淳熙五年至理宗端平二年死時，享年只五十八歲。一生專門講學時期不長，而功業亦沒有可紀述的，但聲名洋溢於中外，當時幾與朱子相等。平生著作頗多，以大學衍義四十三卷爲精粹，次之爲讀書記四十卷，全收在真西山全集裏面。

二 心性說 真氏著作雖博，但無一點特色，只是敷衍程、朱一派的舊說，勿論直講或與學者問答。他以心爲神明之舍，爲吾人一生之主宰，是統御性情的。性具於心，爲心之理，發而爲知識思慮則爲情，故性爲體，情爲用。性有天地之性與氣質之性兩種：前者爲天所賦與，純粹至善，人人所同的；後者爲人所感受，有善有惡，品類至不齊一。因此，心亦有兩種：心具了仁義禮智之理，即由天地之性而發，謂之道心；循聲色臭味之欲，即由氣質之性而發，謂之人

心。出於道心，則爲善，可以至於聖賢；出於人心，則爲惡，即進於小人之域了。天雖予人以至善之性，但不能使人必全其性，所以需要教育。教育的意義即在變化氣質不善之性以歸於天地至善之性。所以他說：

「天地之性則無不善，氣質之性則有善有不善焉。然苟有以反之，則雖不善者可復而善。然則反之之道奈何？曰：由治己而言，則有學，由治人而言則有教。閉邪存誠，克己復禮，此治己之學也；學之功至則己之善可復矣。道德齊禮，明倫正俗，此治人之教也；教之功至，則人之善復矣。」大學 卷五

「大凡爲學，只要變氣質正心術而已。蓋人之氣質，苟非聖賢，不能全善，必有所偏，故聖賢立下許多言語，欲人因其言以省察己之偏處。如醫經然，某病則有某方，某病則爲某藥，學者味聖賢之言，以察己之偏，正如看醫經以察己之病。」西山文集 卷三十

像以上一類的話很多，無非如張橫渠所謂「學以變化氣質」——變化氣質之性以反於天地之性，且教育多在消極方面用工夫，較程、朱所論更其薄弱。

本章參考書要

- (1) 羅豫章先生集
- (2) 延平問答
- (3) 胡子知言
- (4) 朱子全書

- (5) 朱子語類
- (6) 朱子年譜
- (7) 晦菴文集
- (8) 朱子訓學齋規（青照堂叢書）
- (9) 白鹿書院教規（學海類編）
- (10) 南軒全集
- (11) 東萊遺書
- (12) 象山全集
- (13) 黃文獻公全集
- (14) 真西山全集
- (15) 西山文集

第二十六章 蒙古帝國之政治經濟與教育

一 帝國之政治組織與經濟情形 漢族自十世紀以來，在政治上久已失了東亞的領袖地位，替代而起的莫非北方民族，而以蒙古最強。到十三世紀的後半期，蒙古族又乘時起來。蒙古民族興起於黑龍江上游額爾古納河流域，在北緯五十度上下，天與以豐富的牧草及嚴寒的氣候，所以他們的體質非常強勇，習俗格外善戰。他們又得着蓋世英雄帖木真為其領袖，率其長勝的武力，東西征討，不及八十年，至世祖忽必烈遂殲滅了漢族的趙宋政府，自己建設一大帝國。此一大帝國，在政治方面不僅為東亞惟一領袖，他們的勢力且遠及歐洲。我們算計他們的領域：北方越過漠北，西方深入歐洲，南方直抵海表，東方擴充到朝鮮半島。東南兩方不下漢、唐、西北兩方則越過漢、唐多了，跨歐、亞兩洲，統各色人種，而組成蒙古大帝國，在東西歷史上總算曠代之奇蹟。

蒙古本為游牧民族，經八十年的發展，遂以統一亞洲，征服東歐，在此龐大帝國之下，所有種族、宗教、風俗、習慣、語言、文字，各各不同，故其政治組織及經濟情形也各隨舊慣不能一致。以經濟說，中國內地仍為農村社會，與宋代比較沒有進步，惟沿海各要港及北平一帶，因與國外交通，商業經濟較前發達。朝鮮半島及交趾支那半島亦

爲農業社會，而後者商業逐漸發展。長城及柳條以北均屬游牧民族，其經濟程度較內地更後一階級。中亞及西亞各地，農村與游牧兩相錯處，且因與歐洲交通往來之故，沿塔里木河一帶商業稍形發達。所以帝國統治之下的社會經濟形態是多形的，非一般的。以政治說，中國內地在帝國政府絕對專制之下，繼續以前的官僚政治，而人民壓迫過甚，依然是半封建形態。西北兩方分封爲四大汗國，一切內政直接由汗王處理，又似一種典型的封建社會了。自種族、言語、宗教以及政治、經濟等等，各地方極不一致，所有各地的教育情形也當然不能一致，而舊史所載，多詳於中國內地而忽於四境，所以我們編元代教育史，此時難免偏枯之恨，所謂因襲宋代之舊而已。

二 帝國複雜情形下之教育政策 此處所敘蒙古帝國的教育，是就帝國直轄區域而言，其分封諸汗國，因社會情形極其複雜，教育情形很難考見，我們只有暫時從略。帝國直轄區域之教育也很複雜，且手段亦不平等，但他們政府卻有一個統一教育宗旨，曰「柔化教育」——這種教育是根據帝國政府對於其支配區域所施行的「柔化政策」而來的。柔化政策有二：一則對於中國內地的漢民族，一則對於西部的西域民族。蒙古以游牧民族，懷悍善戰，雖以武力征服了柔弱的農業民族——漢族，但草昧初開，幾無文化可言，當然爲漢族所不服，所以他們對於漢族，一方面以武力壓迫，一方面利用中國固有柔性文化——宋儒學說，爲教育的種種設施。蒙古原無文字，亦無宗教，自建設帝國以後崇奉喇嘛，一方命帝師八思巴創造蒙古文字，通令全國施行；一方以佛教化導自己的民族。那知其後夙具強勇善戰的蒙古民族反因佛化而柔靡了，想亦開國諸領袖所不及料的。

元朝對於中國民族，施行柔性教育情形，是在社會方面，極力提倡程、朱學說，程、朱學說到元代益加昌明；其二

在政府方面，一方提倡程、朱學說，一方通行蒙古文字，又一方播傳佛教，總之所施行的全是柔化政策。

(註一) (五禮通考卷五) 自河清二魏子出，表章學府；朱子、大、中、新、學、論、語、孟、子、集、註，由是有四書之名。嗣後理學日興，學者始知其爲治人修己之切要，共尊信之。而皇朝開科，遂以朱子四書之學首立於學官。自元、明以來，五百年間，相承無虧。此固儒術之效，而許、魯諸人亦可謂能享其所聞者矣。

(據清學案附錄聖、躬、軒、孝、革、書、院、記) 當今治字一統，京師首善之地，立官學，與文教，文公四書方爲世大用，而又非世運方升之一端乎。

第二十七章 元代教育制度及其實況

第一節 概論

元代教育形式，分着三項，與宋代大致相同。那三項：一爲學校，二爲書院，三爲科舉。學校在中央有三所：一爲蒙古國子學，二爲回回國子學，三爲國子學——漢學國子學。在地方有四類：一爲郡縣學，二爲蒙古字學，三爲醫學，四爲陰陽學。以系統說，則中央的國子學及地方的郡縣學，統稱直系；其餘的各種學校，應稱旁系。但勿論直系或旁系，全屬於大學或專門學校的性質；即郡縣各校也只有設立的區別，沒有等級的區別。不過在世祖時，曾命江南諸路學及各縣學內各附設小學一所，選老成之士爲教師，似乎元代已注意小學了，其實徒屬具文而已。再者直系各校，如國子學與郡縣學並無隸屬的關係。科舉完全採取宋制，略爲變通，變通的地方較宋朝爲良，所以多爲明、清兩代所取法。科舉與學校仍無多大的關係；應鄉試者絕不限定郡縣學生；國子學生可以應會試，亦可以直接受賜出身。元代書院校宋代尤爲發達，差不多成了一種官立書院，有路立的，有府立的，有州立的，其待遇與郡縣普通學校完全相同。

教育行政機關更不統一。科舉方面會試屬於禮部，鄉省則由天子另派大員主考。學校方面，中央的國子學三

所，各有所轄的國子監；地方郡縣學校，每省設正副學二人，監生一，三歲於其長子，其長子於其長子，其長子於其長子。

所，各有所轄的國子監；地方郡縣學校，每省設正副提舉二人掌管一切，上隸於漢學的國子監；諸路醫學另有提舉節制，上隸於太醫院；諸路陰陽學的管轄機關不詳，但上隸於蒙古國子監。書院的院長稱山長，其地位與諸路府州各學的教授相等，也歸各路提舉節制。元代所有教育制度及規程，到仁宗延祐以後纔有詳細的規定；從仁宗延祐元年到順帝北遁，不過五十多年，所以本期的教育實際上只有五十多年的歷史。

第二節 中央學校

一 蒙古國子學 立於世祖至元八年，至仁宗延祐二年始規定生徒名額為一百五十人——蒙古學生七十名，色目學生二十名，漢學生六十名。入學資格，只限於隨朝蒙古漢人百官及集賢臺官員的子弟，及庶民子弟之俊秀者。生徒分正額及陪堂二種：前者多屬於貴族子弟，每月有廩膳；後者多屬於庶人子弟，略給紙筆。以通鑑節要譯成蒙古語為教材，並令好學者兼習算學。學成試驗，以所對精通者量授官職。教師有博士、助教、教授、學正等類，名額不詳。

二 回國子學 設蒙古國子學所以提倡國學，設回國子學以其文字便於關防。生徒名額定為五十人，資格以公卿大夫及富民之子為限。內中辦法與漢人入學之制相同。

三 國子學 國子學不加以冠詞者，即指漢學而言。此學創始於太宗二十四年，世祖至元六年又設立於北平，到仁宗延祐二年纔有詳細章程。

(1) 生徒名額及資格 初時生員八十名，後來增到二百名。學生不分種別，凡蒙古、色目及漢人皆可入學。其入學資格有四：(一) 隨朝百官近侍蒙古人子孫及俊秀者，(二) 宿衛大臣子孫，(三) 衛士子弟，(四) 世家子弟。

(2) 教材及教法 先授孝經、小學、論語、孟子、大學、中庸、次及詩、書、禮記、周禮、春秋、易。由博士助教教授句讀音訓，正雜伴讀以次傳習；次日回講用抽籤法，并記所講優劣於簿以憑考核。此係太宗時所定章程，到仁宗時又有變更，——以下三條全是仁宗時規定的。

(3) 陞齋等第 國子學分爲六齋，東西兩兩相向。下兩齋左曰游藝，右曰依仁，凡誦書講說小學屬對等學程，屬於這兩齋。中兩齋左曰據德，右曰志道，凡講說四書、課肄詩律等學程，屬於這兩齋。上兩齋左曰時習，右曰日新，凡講說易書詩春秋科，習明經義等程文者，屬於這兩齋。每齋名額多寡不等。到一季之終，試驗他們所習經書的課業及格，及不達學規者，以次遞陞。

(4) 私試規矩 凡私試每月舉行一次。學生屬於漢人，孟月試經疑一道，季月試策問表章詔誥內科一道。學生屬於蒙古或色目人，孟仲兩月各試明經一道，季月試策問一道。試卷如辭理俱優者爲上等，給予一分；理優辭平者爲中等，給予半分。到一年之終，將平日分數總計起來，如滿八分以上者，陞充高等生員，以四十名爲限，內蒙古、色目各十名，漢人二十名。凡應私試，須具備兩種條件：(一) 如係漢人須有上齋生的資格，如係蒙古、色目人須有中齋生的資格；(二) 在國子學內，尤須修學實際日期滿二週年以上，未嘗犯過者方許充試。試驗手續很嚴密，與

科舉相同。又諸生在學滿三周歲以上者，許充貢舉應會試。

(5)黜罰科條 黜罰科條約計有四：(一)凡應私試積分生員，如有不事課業或違犯學規者，初犯罰一分，再犯罰二分，三犯開除名籍。(二)已補高等生員，如有違犯學規者，初犯停試一年，再犯開除名籍。(三)如在學生員，一年之終曠課滿二分之一以上者，即行除名。(四)在學生員，除蒙古色目別議外，其餘漢人生員三年不能通一經，或不肯勤學者，勒令退學。

第三節 地方學校

一 郡縣學 元朝地方行政分路府州縣四級，每級皆設有學校——由路立曰路學，由府立曰府學，由州立曰州學，由縣立曰縣學。各學生徒名額皆不可考。每一路學設教授學正學錄各一員，散府及上中州等學各設教授一員，下州學設學正一員，縣學設教諭一員。凡中原州縣學的學正學錄教諭，皆由禮部委任；各省所屬州縣學的學正學錄教諭由各行政省或宣慰司委任。各級學校教官如服務有年及成績優良的得依次上升。在教授之上，各省設正副提舉二人，掌管一省內各級學校行政事宜。各學教材不外四書五經。各學學生名額及資格全沒有明文規定。這一班學生畢業後，或未曾畢業，可以應鄉試，可以經介紹充當教官或吏屬。

二 蒙古字學 此學與郡縣學略等，不過只有路府州三級設立，縣不設立。入學資格分二種，一為諸路府官的子弟，一為民間子弟。其名額，上路三十二人，下路二十七人，散府二十人，上中州十五人，下州十人。教材與蒙古國

子學同。教官與郡縣學同，仍統於提舉。

三 醫學 中央無醫學，只有太醫院。地方惟諸路設立醫學，由諸路提舉節制，而隸屬於中央太醫院。生徒名額及教材不詳。內中考試分兩種，每月一私試，試以疑難，視其所對優劣，量加勸懲。每歲一公試，先期由學內教官出十三科疑難題目，具呈太醫院核奪，再發下諸路醫學，令生徒依式習課醫義，到年終置簿解納送本司，以定其優劣。凡醫學生員，平日得免本身檢醫差點等役；畢業後凡官廳有需用醫學人員時，得優先補用。

四 陰陽學 中央無陰陽學，只有司天臺。地方於世祖至元二十八年，始置諸路陰陽學，至仁宗延祐初，按照儒學降學之例於路府州均設教授員，凡陰陽人皆由管轄，而上屬於中央之太史。教材不外天文術數之學，凡藝術精通者每歲備文呈送省府，赴都試驗，成績相符，則於司天臺內許令近侍。

五 書院 元代書院繼承宋代之後，而數目且益加多，「凡先儒過化之地，名賢經行之所，與好事之家，出錢粟贖學者，並立爲書院」。元史選其建立之始則爲燕京之太極書院，所以紀念周濂溪，即所以提倡宋學之意。其後昌平有諫議書院，河間有毛公書院，景州有董子書院，據續文獻通考所記四十院，猶謂「約略舉之不能盡載」，可知當時書院之發達。

第四節 科舉

一 緒言 元朝取士之法，自太祖初得中原時，已具科舉的形式，中經太宗、世祖兩朝也曾數次舉行，但皆隨

時運用，尙無一定程式。確定科舉程式，而施行較久的則始於仁宗延祐二年。自延祐二年至順帝北遁，除去五年的停罷，元代科舉正式取士法不過五十年，亦可謂各朝中之最短短的一朝。其中因襲宋代的有三點：一爲三年一開科，一分鄉試會試廷試三級，一爲榜第別爲三甲。其中由元朝創制得以通行於後代的有二：一爲明定三場之制，一爲確定鄉會試的日期。至於蒙古色目人與漢人南人之分榜發表，則因民族複雜，程度難齊，是蒙古帝國之一特殊情形，不可以一概論。

二 科舉的手續 元朝取士，有由天子特科的，也有由學校充貢的，但極不常行，此處所敘還是實舉常科。常科與宋朝中葉以後的情形相同，只有科而無目，內容是明經，科名則謂之進士科。考試分鄉試、會試及廷試三級，除廷試外皆無三場。鄉試第一場，定於八月二十日，每閱三日再試一場。會試第一場定於次年二月初一日，每閱三日再試一場。赴鄉試的手續，各從本貢官司於諸色戶內推舉，須年在二十五歲以上，「鄉黨稱其孝悌，朋友服其信義，經明行修之士」方有被推的資格。由本貢官司咨送府路，以後由政府另派大員考試，謂之鄉試。全國共取三百名，會試於省部，會試取中百名，再經廷試定其等第。發榜時蒙古色目人作一榜，謂之右榜；漢人南人作一榜，謂之左榜。

三 考試的內容 各級考試的內容，蒙古色目人與漢人南人均不同。(1)鄉試：如爲蒙古色目人，第一場經問五條，即從四書內設出問題五條，所答義意以朱氏的章句集註爲標準，不限字數，只要義理精明，文辭典雅，方可中選。第二場，試策一道，以時務出題，限五百字以上。無第三場。如爲漢人南人第一場試題分二則：一則明經經疑二問，亦由四書內出題，答案以朱氏的章句集註爲標準，還可結以己意，限三百字以上。二則經義一道，以詩、書、易、禮

記、春秋五經出題，任各治一經，限五百字以上。第二場，以古賦、詔誥、章表三種內任科一道。第三場試策一道，由經史時務內出題，文取直述，限一千字以上爲完成。蒙古色目人，如願意考試漢人南人科目者，中選後加一等注授。(2) 會試。第一場，蒙古色目人試經問五條，漢人南人試明經疑二問及經義一道。第二場蒙古色目人試策一道，漢人南人於古賦、詔誥、章表內任科一道。第三場，漢人南人又試策一道，蒙古色目人免試。廷試只有一場，蒙古色目人試時務策一道，限五百字以上爲完成；漢人南人試策一道，限千字以上爲完成。

四 結論 元朝以野蠻民族入主中原，始終不脫野蠻氣味，對於儒生既然鄙視，對於教育尤不注重，故中國教育史在元朝是一個低降時期。在學校方面，中央只有三所國子學，從前唐、宋所有醫、法、書、算、諸專科學校沒有了；地方學校雖然照設，據世祖至元年間的統計雖有二萬四千四百餘所，但只是「名存實亡」而已。在科舉方面，初無定制，到仁宗延祐二年，始有詳細的規定；雖有規定，其實並不常行，政府用人多由薦授，科舉不過偶一舉行罷了。不過當時研究學問的人，多投入書院，故書院之制較前發達；這也是帝國政府壓迫儒生所生的結果。

本章參考書舉要

- (1) 元史的選舉志
- (2) 續文獻通攷的學校考
- (3) 續通典的選舉二
- (4) 五禮通攷的學禮

第二十八章 元代教育家及其學說

第一節 概論

元朝以異族入主中原，對於漢族壓迫過甚，待遇極不平等，名義上雖說提倡宋學，實際不過以優俳看待，故民間有九儒十丐之謠，他們所尊崇的還是喇嘛佛教。當時中國一班學者，處在蠻橫的蒙古民族壓迫之下，日以道統中斷爲憂，故他們所以講學所以教育後進，雖對於宋、陸小有偏執，但無非以繼承宋學開示後來爲己身責任。生活既在壓迫與侮辱之下，只求能够傳續固有的學說爲滿足，至于新的開闢及教育界的特殊貢獻，殊少概見。此元代思想界所以無大起色。他們論性，全採取張橫渠的二元論：一爲天地之性，二爲氣質之性。天地之性卽天理，又本於程伊川的「性卽理」說了。他們論教育，除了許魯齋的低能教育說，吳草廬的眞知實踐論，尤少精粹。至於修養的理論則更不多見，只有金仁山以「靜見天地之心」一點而已。不過熱心教育，善於教導，個個皆然，此元代教育家一大特色。

元朝統馭中國九十年，教育學者，有在朝活動的，有在野隱居的，不下數十輩，現在我們只取趙復、許衡、劉因、金履祥、許謙及吳澄六人爲代表。此六人中，除吳氏折衷於朱、陸之間以外，全是崇拜程、朱學說的，尤以許衡差不多爲

朱子的後身。程、朱學說在元代爲最有力的學風，故這一班學者對於新的門徑雖不能有所開闢，但宋學——尤其程、朱之學——得他們的講貫而益昌明，我們卻不能一筆抹煞。又此六人中，除許衡、吳澄二人外，均含有幾分民族思想，但守志堅定不移，終身不肯臣事元朝的，只有金履祥與許謙二人，其餘概不能及了。

第二節 趙復

開元代宋學之江山的，要推趙江漢先生爲首功。先生姓趙名復，字仁甫，湖北德安人。江漢先生是學者給他的稱呼。他的生死年月，很難考見，但他被虜時在太宗滅金之後，卽宋理宗端平年間，其爲宋朝末年的人物無疑。只因他個人關係於元代的教育及學術很大，所以把他列爲本期教育家之首席。德安爲宋朝的領土，趙氏當然是純粹的宋人。當太宗遣將南下攻取宋領時，德安被害最慘，百姓數十萬或虜或殺，差不多沒有存留的。趙氏也在虜中，他的全家早被蒙古兵殺得乾淨了，他自然是憤不欲生。當時北方學者漢人姚樞在軍前，奉了元帝的使命，凡儒、道、釋、醫、卜、士只要有一藝之長的，皆令脫釋。在衆俘虜中，瞥見了趙氏人物，一談論便知道他是一個有學問有氣節的人物，極其欽佩，乃勉強勸喻他同己北上。到北平以後，姚樞與楊惟中特建太極書院及國子祠，並以二程、張、楊、游、朱六子配食，請趙氏爲講師，留此講學。燕、雲十六州，自五代割於契丹，久已淪於化外。北宋時雖有河南程氏講學於伊洛，仍與朔北不通聲氣，其學說只隨國力所至而南遷。趙氏以江漢學者，攜帶了程、朱學說，講學於燕、朔，由是北方始知程、朱之學，而宋儒的教育思想遂流被於北方了。趙氏著作有三：一爲傳道圖，一爲師友圖，一爲希賢錄，皆是纂述自

堯舜至程。朱許多聖賢的言行，以開示學者，這就是他的教育工作。後來姚樞退隱蘇門，請復傳其所學，並與許衡、郝經、賈默諸學者講學於其間，自此人材蔚出，宋學遂大顯於元代。

第三節 許魯齋(1209—1281)

一 生活小史 魯齋姓許名衡字仲平，是河內的人氏。河內即現今河南沁陽縣，此地在那時屬於金人管轄之下，許氏幼時稱為金國之民亦無不可。許氏生於金之太和九年，即宋寧宗嘉定二年，當時正是蒙古領袖帖木真即成吉思汗位的第四年。其後蒙古勢力滔滔南侵，金國滅亡，許氏以姚樞的介紹，遂臣事元世祖，為元朝立官制，定朝儀，與教育，可算元朝初年很有關係的一個人物。許氏是一個勤學的學者，幼年嗜學如飢渴。家貧無錢買書，見日者家有尙書疏義，則請寄宿，手抄以歸。迨後遇難岷、峽山，始得王輔嗣易說，雖在兵亂，而晝思夜誦，孜孜不倦。此時間或教授，而學子亦稍稍來從。三年之後，世亂稍定，許氏回到故鄉。聽見姚樞講學蘇門，特往拜訪，得見程、朱遺書，知識陡然大進，始悟從前所學所講盡屬孟浪，全不可靠，而一一改從程、朱講習之法，教授門人，自此慨然以道為己任了。許氏又是一個謹守繩墨的道學家。嘗嘗暑天往來洛陽，道傍有梨，衆人莫不爭先取食，他雖口渴，卻危坐樹下不動。有人問他，他說：「非其有而取之，不義」。別人又說：「世亂此無主」。他答道：「梨無主，吾心獨無主乎？」當家貧時，即親身耕田，粟熟則吃粟，不熟則吃食菜羹與稗糠，稍有剩餘，即分給族人及貧苦學生，別人如贈送禮物，倘一毫不義，決不接收，為人之耿介廉潔可見一斑。

許氏獻身蒙古政府，始於蒙古憲宗五年，即宋理宗寶祐三年，是時他已四十六歲。從這一年起，到他死的前一年止，共計服官二十六年。此二十六年中，關於教育事業的合計四次：一為提舉，三為祭酒。提舉所掌的是地方一路的教育行政大權，祭酒所掌的是中央的國子學教育行政大權。除服官以外，退休時也曾私設講壇，到處有成績，受學生的歡迎與愛戴。死之時為元世祖至元十八年，享年七十有三歲。以其平日教導之殷，感人之盛，所以懷人不諱，賤少長皆哭泣於其門，四方學士聞訃聚哭，有由數千里來哭祭墓下的。教育家當年本極清苦，果能盡心職業，愛惜後進，死後不無相當之榮哀。在封建時代，人間究竟尚有幾分道義與感情存在，享身後之精神的報酬，古今此例很多，不僅許氏一人。

二 品質論 許氏雖未明白如張橫渠所說天地之性與氣質之性，但觀他平日的言論確有這樣的主張。他說，「人之良心本無不善，由有生之後，氣稟所拘，物欲所蔽，而其私意妄作，始有不善」。小學「良心」是天賦與人類的一種形體，中間蘊藏着天地萬物之理謂之「性」亦謂之「明德」。此性是「虛靈明覺」，神妙不測，與天地一般，此又是本着程伊川「性即理」的說法，——就是天地之性。天地之性原來純粹至善的，只因受生之初，機會不等，而稟氣遂有差異，——有清的有濁的，有美的有惡的。這就是氣質之性。受生之初，其氣稟得清的，則為智；稟得濁的為愚；稟得美的為賢；稟得惡的為不肖。全清全美，明德全明，謂之聖人。全濁全惡，明德全昧，謂之愚人。清美之氣所得的分數，便是明德存得的分數；濁惡所得的分數，便是明德堵塞了的分數。清的分數，濁的分數，美的分數，惡的分數，參差不齊，多寡不一，所以人類的品質便有千萬般的等第。但大概區分，可得三品：明德止存得二三分的，則為

下等品質；存得七八分的，則爲上等品質；存得一半，則爲中等品質。此各種品質，雖得自受生之初，並非固定了的，原可以變化的。所謂「明德在五分以下，則爲惡常順，爲善常難；在五分以上，則爲善常順，爲惡常難；明德正在五分，則爲善爲惡，交戰於胸中而未定，外有正人正言助之，則明德長而爲善，外有惡人惡言助之，則明德消而爲惡」。由此得一結論：人之良心本來是善的，其所以爲惡者，一因氣稟所拘，一因物欲所蔽。所以教育的功用有二：一則培養已有的善端，開發未來的善端；一則防止未來的惡端，革除已有的惡端。所謂聖人設教，使養其良心之本善，去其私意之不善，其上者可以入聖，其次者可以爲賢，又其次者不失爲善人。均見小學大義對小大學問論大學明德論引來所原

教育論及教授法 「用人當用其所長，教人當教其所短」，這是許氏對於教育主張的一句名言。所謂短者，即明德不全。明德全明的人，不教而善，謂之上等品質。明德不全的人，即中等以下的品質，須有教育而後能進於善，所以教人當教其所短。教其所短，即特別注意低能兒童的教育，凡天資愚笨，性情不良，全包括在內，與提倡天才教育者適相反對。當許氏第二次掌國子祭酒時，世祖特擇蒙古子弟命他教授。他得了這個差事，非常喜悅地說：「此吾平也。國人子大樸未散，視聽專一，若置之善類中，涵養數年，將必爲國家用。」見本傳許氏可謂注重低能教育的教育家了。

關於教授方法，有數點可以敘述。（1）教兒童當培養他們的羞恥心，所謂「知恥近乎勇」。兒童有了羞恥心，則有所愛憎，施行獎懲，方有效力。當懲罰時施行懲罰，兒童因有所畏懼，遂不敢爲惡。當獎賞時施行獎賞，兒童因有所羨慕，遂樂於爲善。否則羞恥全亡，勿論如何施教，全不中用了。許氏嘗言爲學者以治生最爲先務，有了生理，則

可以少分其向學之誠實，亦所以養其羞恥之心。(2)教兒童當因材施教。人類品質不一，有夙成的，有晚成的，有可成其大的，有可成其小的，有性情近於此科而遠於彼科的。人品千萬不一，決不可施以劃一的教法，因材施教，不僅適應其個性，還須按照其學力。不僅因其個性與學力，還須隨其動機，因勢利導，躍等固然不好，強注亦非良法。所以許氏平日教人，總以「因覺以明善，因明以開蔽，因其動息以爲張弛」。見本(3)教授要有次序。許氏把教育分爲兩個階段，一爲小學教育，一爲大學教育，先小學而後大學，乃一定的次序。小學教育以朱子的小學及四書爲教材，以灑掃應對進退爲實地練習；大學教育，以詩、書、易、春秋爲教材，講求修己治人之道。許氏是崇拜朱子的，這一點是完全模倣朱子教人之法。

許氏亦善於教授之人，平日講學，取漸進不取急進，務了解不務貪多。以慈母的心腸對待兒童，以寬容的態度洵養諸生，以熱忱耿介的精神感化羣倫。(註二)史言「其言煦煦」，可以想見其教誨之親切。史言「懇款周折」，可以想見其誨人不倦之精神。所以先生每到一處，勿論貴賤賢不肖，莫不樂從與遊，隨材施教，皆有所得。離開之後，從遊諸子哭泣不忍舍去，服念其教如金科玉條，終身不敢忘。許氏可謂元代僅有的良善教育家了。牧華姚氏評曰：「語述作先生固不及朱子之富，而扶植人極，開世太平之功，不慚德焉。」所謂扶植人極即指教育之功說，可謂定評。

(註) (魯齋遺書古今諸先漢論)牧華姚氏曰：先生之學，一以朱子之尊儒師，窮理以致其知，反躬以踐其實……其教也，入德之門，始惟由小學而四書，講貫之細，而後進於易、詩、書、春秋。耳聽而命，莫不以孝弟忠信爲本，四方化之。

（歐陽元辨道碑）其爲學也，以明遠濶用爲主，其終已也，以存心養性爲要，其事君也，以質樸陳善爲務。其教人也，以選擇應對進退爲始，積義入神爲終。雖時當納黜，不少變其規矩也。

第四節 劉靜修(1240——1288)

一 劉因與許衡之比較 元代學者，以魯齋、靜修及草廬三人爲著。草廬身世較晚，且爲南方學者，元朝初年所藉以立國的惟魯齋與靜修二人。此黃百家在靜修學案裏所說的幾句話。靜修卽劉因的別號。劉氏爲保定容城人，祖先屢代服官於金國，與許魯齋同爲北方學者。許氏臣事元朝，官階幾至宰相，功業炳然，而享年又永，門生故吏滿朝野，所以名位大著。劉氏家世雖然貴顯，而已身則以恬靜爲懷，終身不肯出山，享年又不永，所以影響所及比較許氏相差很大。以宋儒比較，許氏如同朱晦菴，而劉氏好似張南軒。他們同傳趙江漢之學，但許氏一生崇拜朱子，爲程、朱的正派；劉氏頗服膺周濂溪，而性行近於邵堯夫，此又一不同之點。後來的人以許氏北面臣事蒙古，頗有貶辭。其實他們祖先皆以漢族臣事金人，事元與否有何高下。且劉氏亦曾拜贊善大夫之命，再看他上宰相的書，何嘗存心於宋，與金履祥輩之絕對不臣元者迥不相同，而金氏諸人纔算富有民族思想的教育家。

二 生活小史及其思想 劉因字夢吉，嘗愛諸葛孔明靜以修身之語，把他的住室表名靜修，故別人稱他爲靜修先生。靜修以宋理宗淳祐九年生於容城，死時爲元世祖至元三十年，享年只四十五歲，較宋儒張南軒還少活三歲。史稱劉氏「天資絕人，三歲識書，日記千百言，過目卽成誦。六歲能詩，七歲能屬文，落筆驚人。」見本可以想見

其天才了。他的希聖解作於弱冠時期，所以表示他一生的志願的。劉氏開始讀經學時，研究周禮之說，嘗不滿意。及得宋儒周邵張程朱呂諸人的遺書，一見能發見內中的精義，而極端稱許。嘗評論宋儒之所長曰：「邵至大也，周至精也，程至正也，朱子極其大盡其精而貫之以正也。」但他所服膺的還是以周子的學說為宗。劉氏終身不願做官，至于至元十九年稍一應裕泉之請，在宮中教授近侍子弟，不到一年即以母疾辭歸。故其二十五年之教育生活全屬私人講學，——以其家庭為學校。「師道尊嚴，弟子造其門者，隨材器教之，皆有成就」，見本傳。由此數語吾人於劉氏講學的態度與方法可見一斑。

劉氏的著作有四書精要三十卷，詩五卷，號丁亥集——是他自己撰的；又有文集十餘卷，及小學四書語錄——門生故友所錄的；易繁辭說，是他在病中時的作品。他的思想分見於希聖解、蓬初亭說、宣化堂記及彌鼠記等編，皆收在靜修文集裏面，而希聖解尤稱為靜修思想的中心。在希聖解裏面假託夢中與三神人相問答：一為梧溪拙翁，似指周濂溪；一為西洛無名公，似指邵康節；一為西土誠明子，似指張頤渠。問答結果，卒折服於拙翁「士希賢，賢希聖」之教。何以能够希聖呢？拙翁所說，凡民與聖賢原無兩樣，同稟健順五常之性，後來所以不同的，一在有欲，一在無欲。所以我們要希求聖賢，只要做到「無欲」二字就行了，人人可以做到無欲，即人人可以為聖賢。希聖是劉氏為人的標準，即是他教人的目的，而「無欲」二字乃修養的工夫。做到無欲，自然與物無競；做到與物無競，纔能物我兩忘，而相與安然並存，最後物我一體了。此種工夫隨時隨地可以修養，修養成功而代天宣化時，亦隨時隨地可以表現，不拘物於出處，亦無分乎進退。此恬靜的思想在二十餘年的私人教授中，一定能够自由表現，劉氏

的教育可謂恬靜的教育了。

第五節 金履祥(？——1303)與許謙(1270——1337)

一 金許之關係 我們所談元代教育家六人中，真正懷有民族思想，不肯以漢族華胄北面臣事蒙古的，只有金履祥與許謙二人。雖然他們生長在魯齋修諸人之後。以時代論，他們自然是元代的人物；但以精神論，尚不愧爲宋朝的遺民。金氏字吉父，婺州蘭谿人，婺州即現今浙江金華縣。許氏字益之，原籍本在京兆，五世祖南遷金華，遂與金氏爲同鄉。金氏生於何年，史書未載，但他的成就及器量推測，決非短壽人，至少在六十歲以上。他去時爲元成宗大德七年，以六十五歲計算，其生年當在宋理宗淳祐初年。許氏即金氏的高第弟子，生於元世祖至元七年，卒於順帝至元三年，享年六十八歲。

金氏幼年得力於家庭教育，天資敏睿而肯於勤學，凡天文地形禮樂田乘兵謀陰陽律曆等書，莫不研究，少年爲一才氣縱橫之士。在年近三十時興趣一變，始傾向性理之學。當初師事同郡王柏，後來又從王氏直登何基之門，王氏爲金氏的老師，而何基等於太老師。講論數年，學問所造益深。當時尙有志匡復宋室，屢進奇策，卒不能用，其後遂屏居山中，不復與問世事。在仁山之下，一面著書，一面講學，以傳斯道於將來。三十年的隱居生活，即其私人教授生活。門下士很多，而以許氏爲高第，學者以他爲隱居仁山之下，故稱曰仁山先生。平生著作很多，而以通鑑前編及論孟考證二書爲最。

元成宗七年上距蒙古國
襄陽三十五年，是時金氏
曾進摺處奉制之儀。此時
以前彼已師事王柏何基
學業早有成就，想必年已
三十矣。以此推之，金氏享
年至少在六十歲以上。

有關係的作品。

許氏幼年境遇很苦，生數年死了父親，不到十歲，宋室滅亡，家庭亦遭兵亂，隨着破毀了。僑寓他鄉，無力買書，乃借別人的書，分部晝夜勤讀，雖病也不廢。但初無師傅，有疑無從就正。後來知道鄉先生金仁山深明道學之要，遂拜金氏爲老師，委身而學。後來所學益博，品節之高與老師相等，而收穫更大。三十歲以後，即開門授徒，設講壇於八華山中，四方學子，隨風接踵而來，遠自幽冀齊魯，近則荆揚吳越，前後著錄不下千餘人。綜計講學時期三十餘年，而一身繫社會的重望者垂四十年，史稱「其晚節獨以身任正學之重，遠近學者以其身之安否爲斯道之隆替」。本見

傳由此看來，許氏的思想與人格可以爲當時民間的重心，——其講學方面，亦可謂元代有數的教育大家。

黃氏編宋元學案，將北山四先生並爲一案。北山四先生即是以師弟相傳的金華四先生。——由何基傳授於王柏，再傳於金履祥，三傳於許謙，每傳一代而學術更昌明一代。何基爲黃勉齋的弟子，黃氏又親受業於朱子，金氏可謂朱子的四傳弟子，許氏可謂五傳弟子了。元代教育諸家雖多宗程、朱，若論其嫡派，須推仁山與白雲二先生，白雲先生即許氏的別號。

二 金氏的修養論 金氏私人講學近三十年，平日所講貫的多關於哲學思想，尤重「理一分殊」之說。關於教育學理的發表，只有性論及修養論兩點。性論見於所編孟子性命章講義，分天地之性與氣質之性爲二，與許魯齋主張略同，但說理精深過於魯齋。修養論見於所編復其見天地之心講義，立言較性論更爲透闢詳明。金氏說「天地之心者何也？仁也，生生之道也。」宇宙萬物，生生不已，循環無窮，乃是天地之心。此心即是仁心，即是天理；有

此仁心纔可以見人性，惟此心而擴充起來，謂之完人，謂之聖人。教育的工用，一面教者的責任，在說明此心，啓發此心，一面學者的工夫，在培養此心，擴充此心。但此心如同浩氣一樣，與天地終古，與宇宙並存，只因吾人被物欲所惑，視聽所蔽，所以不常看見。如要復見此心之明，莫如修養。如何修養，莫如以「靜」，故「靜」之一字，即是金氏修養方法。靜的工夫，要「收視反聽，澄心定慮」。在此種情形之下，「玩索天理，省察初心」，必有柳暗花明之景象起來。天理復現了，即是仁心。——天地之心，由此謹持不失，再加以擴充，於是天理彰而人欲泯，斯謂之完人，而教育纔算成功了。所以他說：「學者須是於此下耐靜工夫，察此一念天理之復，充此所復，天理之正，而敬以持之，學以廣之，力行以踐之，古人求仁之功，蓋得諸此」。

三 許氏的講學要旨 仁山先生警告許氏說：「吾儒之學理一而分殊，理不專其不一，所難者分殊耳」。又說：「聖人之道中而已矣」。許氏一生學問，完全遵守這兩句話，身體而力行。「理一」是學問的大綱，「分殊」是學問的細目，舍棄細目而高談大綱，此象山以來許多學者所患偏側的通病，結果必落於釋氏之空談。許氏是朱學的嫡傳，所以特別致力於分殊之辨，無論巨細精粗，靡不研究，不務新奇，不尚異同，每事每物，只求合於中道，即為可行。所以他送胡古愚序上說：「夫聖人之道，常道也，不出於君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友、應事接物之間，致其極則中庸而已耳，非有絕世離倫、幻視天地、埃等世故如老佛之所云者」。許氏一生自修是如此，一生教人也是如此。學者求學當以聖人為準的；要學聖人必先得聖人之心，聖人之心全在四書，四書之義莫備於朱子，所以吾人讀書必以四書——朱子集註的四書——為基本科目。概括起來，許氏講學的大要，不外四點：一以五性人倫為本，二以開明心

術變化氣質爲先，三以爲己爲立心之要，四以分別義利爲處事之制。第一點是教育宗旨，即所以求聖人之心；第二點是訓練的工夫，印爲善去惡之意；第三點是教人力求實際學問不務虛名；第四點分別義利即分殊之辨，爲君子爲小人皆從此分，屬於人格的陶冶，尤爲許氏所斤斤致意的。

第六節 吳草廬（1249—1333）

一 生活小史

吳澄字幼清，撫州崇仁人，崇仁與金溪同屬於現今江西豫章道，則吳氏與南宋陸象山可謂同鄉人了。吳氏生於宋理宗淳祐九年，即元朝統一中國前二十七年，死於元順帝元統元年，即元朝滅亡前三十六年，享年八十五歲。說他是元朝初年的人物也可，說他是元朝後期的人物也可，其實在他三十歲以前還是一個宋朝人。他幼年時代，穎悟而又勤學，當三歲時他的祖父即授以古詩，能誦數百篇。年甫五歲，出就外傳，每日讀書數十餘言，一聞過即能成誦。到十五歲時，遂有志聖賢之學，不愛科舉業，吳氏受教育較早，其省悟處也較一般人爲早。十二歲，中了鄉試的選。二十四歲，開始在山中設帳，從事於教授生活，其後時局大亂，乃隱居於布水谷數年。自此以前，吳氏尙純粹爲宋朝的一個青年學者。元朝統一中原十年以後，防求江南人材，始由程文海把他薦送到燕京，而吳氏時已四十歲了。但吳氏冷於宦途，雖經元廷諸臣屢次勸駕，而終以他故辭去。綜計在元只作官兩次：一在江西當儒學副提舉三個月，一在京師當國子監丞及司業約三年，而行年已爲六十多歲的老人。吳氏自二十五歲起到老死爲止，六十年間，除兩次三年多的宦業外，全爲私人講學時期，而兩次宦業亦不外教育，論終身以教育爲生活。

者，吳氏可謂當之而無愧。元朝名儒，前有許魯齋，後有吳草廬，可謂兩個頂柱，但論功業之大，吳不如許，論教授之專，則許卻不如吳。草廬即吳氏的別號。

總計吳氏講學的地方，有樂安、宜黃、福州、龍興、揚州、袁州、真州、永豐、建康及燕京，約十處。或以特被延聘，或以過從所及，或臨時演講，或居住講學，每到一處，四方學子莫不聞風遠赴，如蟻聚雨集，此史書所謂「出登朝署，退歸於家，與郡邑之所經由，士大夫皆迎請執業，而四方之士不憚數千里躡屣負笈，來學山中者，常不下千數百人」。見元 史本 傳。講學之餘，即執筆著書，到老不倦，所以他一生的著作也很豐富，此一點恐要算元代學者之最了。在國子司業職任內，吳氏曾參酌宋儒胡程朱三家的成法，定為教法四條，即將國學課程分為四系，令學生自由選入。一為經學系，包含易、書、儀禮、周禮、禮記、春秋二傳等科目。二為行實系，包含孝、弟、睦、姻、任、恤六目。三為文藝系，包含古文及詩等科目。四為治事系，包含選舉、食貨、水利、數學、禮儀、樂律、通典、刑統等科目。但法制業已草定，因事辭歸，卒未施行。

元代朱學風氣極盛，我們以上所舉各家，皆是崇拜朱子的，而吳氏則是會合朱、陸兩家學說為一的一個學者。他在送陳洪範序上有一段話：「朱子之教人也，必先之讀書講學。陸子之教人也，必使之真知實踐。讀書講學者，固以為真知實踐之地，真知實踐者亦必自讀書講學而入。二師之為教一也，而二家庸劣之門人各立標榜，互相詆毀，至於今學者猶惑嗚呼甚矣。道之無傳，而人之易惑難曉也。」草廬文集由此一段話，可以證明他是朱、陸二家的調和派。所以他論為學的基礎，絕對主張陸子「尊德性，明本心」之說；論研究的工夫，即主張朱子「格物誠意」之說，至於論性則又主張程子「性即理」之說。

二 性論

吳氏論性並無創見，不過一則主張程子的「性即理」之說，一則解釋張子的「天地之性與氣質之性」二句的意義。他說天地之大，不外陰陽二氣。二氣流行，變化無窮，於是有形。而二氣之所以變化不亂的則有理爲之秩序，而秩序即是理。故氣外無理，理外亦無氣。理在天地曰元、亨、利、貞，賦於人曰仁、義、禮、智，謂之性。形聚而後有人的身體。性寓於人的體中，如同理寓於天地之氣中，所以說性即天理。天理沒有不善，故人性亦沒有不善；天理只有一個，故人性沒有不同的。但吾人受氣之初有清有濁，成質之後有美有惡，此等清濁美惡的程度萬有不齊，所以人的氣質亦萬有不齊。氣質至清至美的人，本性之真無所污壞，謂之上聖。氣質至濁至惡的人，本性之真完全污壞，謂之下愚。除此二等以外，中間或清或濁，或美或惡，分數多少萬有不齊，本性之受污壞亦參差不一，此世間人類的個性所以有千差萬別。以張子的解釋，前者所云性即理，乃天地之性，孟子常言性善，即指這個性說的。後者所云氣質萬有不齊，乃氣質之性，告子所謂生之謂性，荀子所謂性惡，揚子所謂善惡混，及一般人所謂性緩性急，性剛性柔，種種不一，即指這個性說的。但吳氏以爲氣質之性，不過受生之初，所稟受的一種氣質，原不得謂之性，成年以後，若此種氣質固定不復變易，遂成爲第二天性了。假如有良善的教育，極力滌除，勿使氣質害性，使本性之真日就光明而擴充，工夫久了，氣質變好，本性自恢復其初了，所謂「善反之則天地之性存焉，故氣質之性君子有佛性者焉」。

三 教育論

吳氏教育論，雖兼採朱陸兩家學說，但以陸子爲基礎。「聖人教人使人順其倫理，克其氣性，因其同，革其異，所以同其同也。」此某教道幾句話即吳氏的教育宗旨。「倫理」即天理即本性，凡人皆相同的，氣質

是因入而異的。順適兒童的本性，即因其同者而利導，變易兒童的氣質，即革除其不同者使歸於同。簡單一句話：教育宗旨，一方在培養兒童相同的善良的天地之性，一方在消除他們相異的不良的氣質之性。要達到這個目的，須先明其本心，因天性附着於心中，倘心爲物欲所蔽，昏而不明，而本性也受其污染，必也使心地清明，一塵不染，待根本肅清了，則已有的善良可以發育滋長，外面的事事物物可以明白認取。心爲一身的主宰，教育第一步在先明本心，此吳氏之學所以又稱求心之學。他說：

「夫學孰爲要，孰爲至，心是也。天之所以與我，我之所以爲人者，在是，不是之求而後求焉，所學何學哉。聖門之教，各因其人，各隨其事，雖不言心，無非心也。孟子始直指而言先立乎其大者。噫，其要矣乎！其至矣乎！邵子曰：「心爲太極」。周子曰：「純心要矣」。張子曰：「心清時，視明聽聰，四體不待羈束而自然恭敬」。程子曰：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心約之使入身來」。此皆得孟子之正傳者也」。草廬稿語

「夫人之生也，以天地之氣凝聚而有形，以天地之理付畀而有性。心也者，形之主宰，性之邪正也。此一心也，自堯舜禹湯文武周公傳之以至於孔子，其道同。道之爲道具於心，豈有外心而求道者哉。而孔子教人未嘗直言心體，蓋日用事物莫非此心之用，於其用處各當其理，而心之體在是矣。操舍存亡惟心之謂，孔子之言也，其言不見於論語之所記，而得於孟子之傳，則知孔子教人非不言心也，一時學者未可與言，而言之有所未及耳。孟子傳孔子之道，而忠學者之失其本心也，於是始明指本心以教人……此陸子之學所從出也」。草廬稿語

觀他這兩段說法，偏於陸子明心之學，極其顯然。但不說承繼陸子，而說直接孔孟，且謂這種學說爲古代聖賢相傳之大道，此吳氏掩護偏於陸子之請，亦所以自高其價值的意。

求本心在回復本性，本心清明以後怎樣呢？第二步則在讀書窮理，關於朱子的學說也必兼採。他說：「若曰：『徒求之五經而不反之吾心，是買櫝而棄珠也。』此則至論，不肖一生切切然惟恐其墮其窠臼。學者來此講問，每先令其主一持敬以尊德性，然後令其讀書窮理以道問學。有數條目警省之語，又採探數件書以開學者格致之端，是蓋欲先反之吾心而後求之六經也。」原語此數句話，即先明本心而後讀書窮理——先尊德性而後道問學的意思。朱陸兼採，不過有先後次第。道問學而不尊德性，則屬於聞見之知，記誦之學，如無源之水，無根之草，所得皆是死知識。但若只尊德性而不道問學，則又流於空虛，不免爲釋氏異端之學。要內外合一，本末兼顧，所知方爲真知，所學纔是實學。所以他說：「蓋聞見雖得於外，而所聞見之理，則具於心，故外之物格則內之知致。此儒者內外合一之學，固非如記誦之徒博覽於外，而無得於內；亦非如釋氏之徒專求於內而無事於外也。」原語

吳氏雖反對記誦之知，亦反對空虛之學，他是最重實踐的。在日用人倫上求知，亦在日用人倫上實踐所得的知識。換一句話，要行以求知，知必本於行。不從行上求知，謂之假知識；知不本於行，謂之死知識。所以他說：「窮物理者多不切於人倫日用，析經義者亦無關於身心性情，如此而博文，非復如夫子之所以教，顏子之所以學者矣。」原語他更有一段話說得最明顯，我們引在下面作一個結束：

「今不就身上實學，卻就文字上鑽刺，言某人言性如何，某人言性如何，非善學者也。孔孟教人之法不如此。」

如欲去燕京者，觀其行程節次，即日僱船買馬起程，兩月之間可到燕京，則見其宮闕如何，街道如何，風沙如何，習俗如何，並自了然，不待問人。今不求到燕京，卻但將會到人所記錄逐一去挨究，參互比較，見他人所記錄者有不同，愈添惑亂。蓋不親到其地，而但憑人之言，則愈求而愈不得其真矣。」草廬瑣語

本章參考書舉要

- (1) 元史的各家本傳
- (2) 宋元學案的江漢學案、靜修學案、草廬學案、北山學案
- (3) 理學宗傳的元儒考
- (4) 許魯齋集
- (5) 靜修文集
- (6) 吳草廬集

第三期 明 (1368—1643)

第二十九章 蒙古帝國瓦解與漢族主權恢復

一 革命後之新統治者更專制化 從一千二百七十七年以來，漢族在蒙古帝國政府的壓迫之下，任其蹂躪與宰割者，差不多有百年之久。蒙古政府之對於漢民族，在政治方面施行高壓手段，在教育方面施行柔化政策，所以百年之間漢民族只有屈伏，只有呻吟，沒有搖頭歎呼的日子。到了元朝後紀，一般貪污權奸，無知番僧，擾亂社會的秩序，破壞民衆的經濟，更無所不用其極。壓迫到了極點，自然發生革命運動，況當時尚有民族主義為推動主力，號召尤屬容易，所以十餘年間就把曠代無比的蒙古帝國政府打倒了。當時革命軍雖然蜂起雲湧，但最後完全統一於朱元璋底旗幟之下，組織了朱明政府來統治中華民族。久受異族壓迫的民衆，現在革命已成功了，國家主權已奪回來了，應當過着一點自由的生活，得着一點解放的教育，那知道朱明政府之專制更嚴刻於蒙古政府。中國自秦始皇帝開了官僚政治新紀元以後，千餘年來，帝王權力日增一日，到了明朝可算登峯造極。我們民衆所受的政治與教育，不見有絲毫的進步，只見去掉一個壓迫者，又來了一個壓迫者，民族革命不過爲一二野心家作工具罷了。從前帝王雖專制，而國家大政尙由宰相主持；到了明朝，大權集中於皇帝一人，宰相僅備顧問而已。從前君

臣會見，莫不對坐；至宋朝羣臣朝見皇帝，尚有站立之權；到了明朝，立也不敢立了，非跪不可。帝王高坐在上，羣臣匍匐於下，說話且須小心謹慎，倘不幸於一言半語，冒犯了皇帝的虎威，就立刻有在殿廷之上被打的危險。這一班朝臣莫非胸身士大夫階級，而被君王視之如犬馬，明朝帝王的淫威可以想見。士大夫既被視如犬馬，至被壓迫於士大夫之下的民衆，其螻蟻之不若了。

二 專制淫威下之士大夫的習氣 在農業經濟的社會沒有崩潰以前，士大夫階級的勢力決無動搖的日子，且隨着歷史的推進而勢力愈見鞏固。這一階級，在政府就是官僚，在鄉村便成豪紳，而豪紳之欺壓民衆，作威作福不亞於政府中的官僚，明政府的開國者朱元璋大帝本由流氓階級出身，以流氓崛起而爲帝王，統治全國各階級的民衆，其政治之專制獨斷化也是自然的趨勢，無足怪了。我們推究這個趨勢的原因有二：一因士大夫階級同是知識分子，他們在社會上及政治方面的勢力具有很長的歷史，他們喜標榜，又好議論，且具有一種誇大的氣習，對於下層的民衆及流氓階級素來是壓迫的，是看不起。朱氏自己出身本來微賤，今一旦以武力起爲帝王，反來統治他們，要使他們不敢輕視，不敢誇大，非用極端的嚴厲的手段不能有效，不能鞏固其帝王之業。二因朱氏以貧寒出身，知道民間的疾苦，深知士豪劣紳在地方之權威，民衆時受其欺壓的。今日雖然做了皇帝，對於其自己所從出之被壓迫的小民階級不無幾分同情，非用極端的嚴厲手段，不足懾服這一般士豪劣紳使不爲惡。所以明朝帝王雖然專制，直接受其壓迫的不過是一般士大夫階級，而下層民衆有時還有叫苦申冤的機會。士大夫階級既然受着極大的壓迫，他們又不得不做官，不得不寄食於政治以圖生存，所以他們只有屈伏，只有獻媚，只有忍氣吞

聲受帝王之親馭與鞭笞。因此明代士子的氣習，是卑躬屈節的，是寡廉鮮恥的，是忍氣吞聲的。帝王之積威既已養成，依附於帝王肘腋下的一般羣小，也仗着帝王的積威對待士大夫亦如帝王。這一般士大夫反守着「君要臣死，不敢不死」的信條，勿論如何受辱，反以爲應分。反以爲榮譽，真堪笑了！但他們在政府裏面，對着帝王，雖極盡卑躬屈節的能事，一旦到了地方，不是貪官污吏，就是土豪劣紳，對於下級民衆則又作威作福起來了。下級民衆縱有叫苦申冤的機會，無如「天高皇帝遠」，從何處申訴起！所以在明代是很顯然的形成三個階級：上爲帝王，中爲士大夫，下爲庶民，一層壓迫一層，構成當時的社會形態。

第三十章 明代學風之三變

一 社會講學的趨勢 明代初年政府雖然改組，而社會情形未見有什麼變更，所有學術思想，依然承繼宋元的程、朱舊說，而政府裏面也以程、朱之說號召全國。代表時代的人物有曹月川、薛敬軒、吳康齋、胡敬齋諸人，不過他們都是謹守繩墨，篤行踐履的一般教育家，對於思想界上貢獻很少，即有時發表些言論，也不過蹈襲宋、元諸家的糟粕。可是自弘治以後，則漸漸變了。主動者初為陳白沙，後為王陽明。陳氏以「體認天理」為宗，其影響雖不及王氏之大，但得他的弟子湛甘泉給他一提倡，勢力非同小可，——差不多與王學爭天下，謂之江門學派。王氏以直接透達的思想，提倡「致良知」的學說，又稱他自己底煊赫的地位為之推動，講學二十餘年，門生弟子遍天下，而王學遂為一時的雄風，——後世稱為姚江學派。此兩派約近於陸子，而不與陸學盡同，不過於朱學衰微之後，另闢的一條新門徑。王學出而朱學勢力日衰，自嘉隆而後，篤信程、朱不為遷移的無復幾人了。但朱學卻非絕對消滅，在社會方面的勢力還是根深蒂固，且與陽明同時出了呂涇野、羅整菴諸人，而整菴尤為王學的勁敵。萬曆以後，思潮又變，一因王學到了末流愈講愈空疏，流弊很多；一因國勢日弱，外患日逼，王學末流不足以挽此頹風，於是東林一派人出了世。東林諸子確實是對王學末流所生的反動，擁護朱學而不同於朱學，他們都是一般豪傑風的學者，且極力提倡氣節以挽救時弊為責任的。自此以後，程、朱學說仍然延續下去以至於滿清初年。不過明末還有一位

戴山，他在思想界的地位為陽明以後第一人，他的學說是融和程、朱、陸、王為一家的，其融並滲透處有時獨乎陽明之上，可為本期末了放一異彩。

二 國家教育的趨勢 至於國家教育的趨勢怎樣？在太祖初年，本來極力提倡學校教育，凡由國子監畢業的，即可予以出身，即可出而服務政治。但再傳之後，科舉盛而學校日微，天下學子莫不趨附於科舉一途，科舉遂完全支配了教育界，學校僅成為有名無實的機關了。科舉以四書五經為範圍，以程、朱學說為標準，論文以八股為程式。思路既窄，而工夫又機械，凡獵取官位奔走場屋的人們莫不按此標準與方法為進身的階梯。國家以此取士，父兄以此教子，於是天下皆養成空疏割裂及機械無實用的人材了。有明三百年，除了少數講學大家外，全國讀書人莫不埋頭於八股，諷誦於四書五經大全，其他一概不懂，所以到了末年雖經東林諸人之提倡，亦不足以挽救危亡。這種趨勢自然受了國家教育政策的影響，也是封建社會機能產生的。

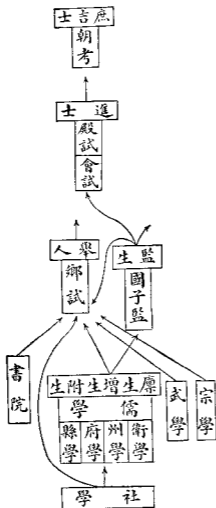
第三十一章 明代教育制度及其實況

第一節 概論

明代帝王的專制淫威既如彼，士大夫的寡廉鮮恥又如此，在他們底政府之下所施行的教育，自然沒有新的希望，除了繼承前代的學說及制度外，他們所增加的只有「專制」與「機械」，其結果不過養成在朝為順臣，在野為豪紳的一般士大夫。在半封建時代，這種現象歷朝相同，我們勿庸對此時特持奇論，不過此時較為顯著罷了。但明代的教育制度之完備，及初年辦理學校之嚴格，比較前朝確實進步，我們也不能一筆抹煞。

明朝開國的教育制度，多出於劉基、宋濂等文臣的謀議，計畫非常詳備，凡入學、升格、考試、教導、管理及給假等等皆有定章。不僅學制詳備超越唐、宋，即待遇學生之優厚，與管束學生之嚴緊，也非前代所可比擬。自隋、唐以來，學校與科舉雖稱並行，但兩者的關係卻不緊切，有時有學校而無科舉，有時有科舉而無學校，或輕或重，殊不一定。到了明朝，情形則與前不同。他們視學校為重，視科舉亦重，兩者不可偏廢，雖學校有時可以直接取得出身的資格，而科舉出身必要經過學校一期的培養，而始有應試的資格。此明朝教育制度與前不同的地方，亦即隋、唐以來之科舉制度到明朝纔有此一大進步，纔與學校發生密切的關係。這種制度一直行到清朝三百餘年未曾大改。

學校教育分中央與地方兩等。中央教育，有國學、宗學，有武學。地方教育，有府、州、縣三級所立的學校，也有宗學及武學，此外還有衛學及社學。國學名國子監，屬大學性質，府、州、縣立的學校似屬於中學性質，社學屬於小學性質。這一類的學校，統名儒學，謂之直系，其他旁支各校，性質各異，制度也不一定。惟府、州、縣學的生員纔有應科舉的資格，而社學辦理不久，就已停廢，所有小學教育，從此則盡由民間自辦了。試看下面的學制系統圖當更明瞭。……學校之外，還有書院，不過沒有宋、元兩代的發達，且在嘉靖萬曆年間經過幾次摧殘，更難維持不衰。但到晚年，首善與東林二書院曾出過許多人材，在社會上很佔有一部分勢力，鬧過一次黨禍，這也是宋、元所沒有的。



圖九 歷代學制系統圖

教育行政機關，與元代沒有什麼差異。關於學校方面，在中央屬於國子監，長官稱「祭酒」；在地方屬於提學司，長官稱「提學官」。提學官每省設置一員，管轄全省各級學校。此外各府州縣，設有儒學教官，管轄各學的學生，有時也擔任教課。關於科舉方面，在中央屬於禮部，在地方屬於各省地方長官，不過每逢鄉試時，由中央另簡大臣赴各省主考，地方長官不過備位監試而已。至於書院制獨立於學校與科舉之外，主持的領袖稱「山長」，與宋、元全同。

第二節 國子監

中央大學初名國子學，其後改名國子監。太祖建都南京，即建校址於雞鳴山下，名曰京師國子監。迨後成祖把國都搬到北京了，即在北京建設京師國子監，將原來的改名南京國子監，於是國子監有兩所，而太學生有南北監之分了。現把該監辦法分述於下：

一 入學資格及手續 凡入國子監讀書的，名叫監生。監生之資格有四：一為舉監，二為貢監，三為廩監，四為例監。前二種為常例，生員較多；後二種為變例，生員很少。舉監是由舉人充當，凡在京會試下第的舉人，由翰林院擇其優者送入監內讀書，謂之舉監。這一種監生，一面讀書，一面遵領教官的俸給，到下次會試，仍可出監應試的。貢監是由地方學校的生員選貢到國子監來肄業的。照洪武初年的規定，凡天下府、州、縣，各學，每年貢舉一名，到監肄業，謂之歲貢。到嘉靖以後，名額略有變更，府學每

是時會試有副榜，大抵著
教官，故今入監者亦食其
錢也。

年舉二人，州學每二年舉三人，縣學一年舉一人。當初貢舉時，必考其「學行端莊，文理優長者」為標準，其後只在學所食廩米年限較久者為標準。弘治以後，舉人多不願入監，監生人數日少，加以歲貢生員因限於成例，大率皆類唐老朽之徒，在監毫無成績，於是有人提議令天下府、州、縣各學於歲貢之外另選年富力強，累試優等的生員，不拘廩膳或增廣，三年或五年選貢一名入監，謂之選貢。廩監是品官子弟或勳戚子弟送入監內讀書的學生。例監是較後的例子，或以監生缺額，或因國家有事，人民如有捐貲於政府者，政府特准他們的子弟送入監內讀書，這種監生又謂之民生。自開了選貢之例，監內頓呈一種生氣，而歲貢不免相形見絀。但自開了納粟之例，流品遂雜，而監生在社會上的地位遂日漸輕了。

二 名額 明代監生名額沒有明顯的統計可查，但由盛而衰，由多而少，是可以看得出來的。據南京祭酒章懋在弘治中的奏章上說：「洪、永之間，國子生以數千計，今在監科貢止六百餘人」，是監生名額，初年本有數千，到了中年已減至六百餘人了。又據嘉靖時教育長官的話：「今國子缺人，視弘治間更甚」。又據調查：「陸、萬以後，學校廢弛，一切循故事而已」，則知自嘉靖以後，生員之遞減較弘治間當更甚。再考明朝的地理志，除都督府及衛所不計外，共有府一百四十，州一百九十三，縣一千二百四十六，各府、州、縣學每年貢送一名，歲貢生當有一千五百八十人之譜。加上舉監與恩監，約計五百名，合計有二千一百人之譜。且當時邊徼如雲南、四川的土官生，國外如日本、琉球、暹羅諸國的留學生，每年當不下二百人，還有四百九十三衛的學生每年可貢三百人之譜。由此，我們得一結論，明代太學生除選貢及例貢較後不計外，當國家鼎盛時，名額至多亦不過三千人，是明代學規較前代嚴格，而生

徒之盛反不如宋代發達之時，但較元代則增加了。

三 課程及教法 自永樂年間，製定四書五經大全以後，四書五經遂為明代各學校的主要教材。國子監內除四書五經外，還加授劉向說苑及律令、書數、御製大誥。此外還有習字一科，字法以二王、智永、歐、虞、顏、柳諸帖為藍本。但我們考查永樂年間的掌故，除頒行四書五經大全外，還頒行了性理大全一書，而明初政府方面又規定以程朱學說為思想的標準，我想性理大全一書也必被採入為監內的教科書，雖然史書上沒有明文規定。監生除讀習字以外，每月朔望還有習射一科，等於現今的課外活動，並分別獎勵。擔任教課的有祭酒司業，及博士助教諸人。除朔望二日例假外，每日皆有課業。課業分早午二次：第一次在晨旦舉行，由祭酒司業率領屬官全體出席。祭酒司業坐在堂上講演，學生拱立靜聽。第二次舉行於午餐後，此時期為會講、復講、背書、論課，大概由博士助教等擔任。諸生入監肄業每月有月考，考試內容，每月試五經及四書大義。

四 編制考課及升級 全監共分六堂，即六齋之意。六齋中以正義、崇志、廣業三齋為初級，以修道、誠心二齋為中級，以率性一齋為高級。凡諸生只通四書未通五經的，編入初級肄業。在初級肄業一年半以上，如文理條暢者則升入中級。在中級肄業一年半以上，如經史兼通文理俱優者則升入高級。到了高級，則有積分，積分即每次試驗的成績。每季於孟、仲、季三月考試三次，五月試本經義一道，仲月試詔誥表內科一道，季月試經史策一道，判語二條。每次試卷分三等：文理俱優的給與一分，理優文劣的給與半分，文理俱劣的無分。在一年之內，積滿八分了為及格，不滿八分的為不及格。及格的人准予畢業，政府給一張出身資格——畢業證書，可派充相當的官職；不及格的仍

留堂肄業。但如有天資特異學術超羣的學生，則可不拘年限，奏請皇帝破格錄用。開國之初，因政府注意學校，監生在監畢業後，直接授職的很多。再傳以後，社會人士傾向於科舉，不僅監生多往應鄉試，即入監讀書者也日漸零落了。

五 教職員及管理 監內設有祭酒、司業及監丞、博士、助教、學正、學錄、典籍、掌簿、典簿等官，他們分掌的職務與前代無異。其管理規則頗為嚴格，凡上課、起居、飲食、衣服、澡浴及告假出入等事，皆有定規。每班設齋長一人，管理齋務事宜。齋長有集靈簿，登記學生平日不規則情事，以犯規次數的多寡而定其處分的輕重。凡省親或完婚，可給假回籍，期限以道里遠近為差，逾限者誦詞。學校管理既取嚴格，對於教職員人選亦很慎重，尤其對於司業一席特別重視——以大學士尚書或侍郎充當，故南北國學成材很多。（註一）

六 待遇 明朝待遇監生較前代優厚：（1）膳食由國家供給；（2）衣服冠履委被也由國家按時發給；（3）每逢令節，必有節錢賞給；（4）已婚的養及其妻子，未婚的如為歷事生，則賜錢婚聘；（5）凡省親回籍，每人賜衣一件，賜錢一錠，以作川資。有時對於邊遠土官生及外國留學且厚賞他們的僕從，以資勸獎。明朝學校內容勿論好壞如何，由以上種種看來，初年諸帝提倡教育的熱心尚覺差強人意。

七 歷事 歷事即實習吏事之意。凡國子生在監肄業十餘年，即分派到各機關實地練習，謂之歷事。歷事三個月後，由所司考核，分列上、中、下三等。上、中二等送吏部候補，下等仍留監再習。這與古代希臘羅馬學校，凡學生

養及妻子為孝慈是所禮
禮以待辭生者。

滿了在學期，即派入公共場所練習相當時期方准畢業，畢業後纔有服務的經驗，同一有價值。考當時的歷事機關不同，因之名稱各異，有正歷、雜歷及長差等名目。

(註一)禮文獻通考學校考：國學之政，莫備於明。初，其諸生則取之公卿之子，被之郡國之秀，處為舍以居之，其衣食以養之，在事十餘年始得歷出身，往往至顯宦。其所重尤在司成一席，特請大學士尚書侍郎為之。及至中葉，名儒輩出，如李時勉、陳敬甫、羅欽、呂柟分教南北，要則會講同堂，夜則燈火徹旦，如家塾之教其子弟，故成材之士多出其門。

第三節 郡縣學校

一 學校類別 明代地方行政區別為二類：第一類分省、府、州、縣四級，屬於內地的；第二類分邊及衛所二級，屬於邊疆及特殊地方的。此外更有特殊的，如宣慰司、軍民府及土官司等，又可以說是第三類了。當時地方教育所到的區域，以第一類為主，第二類較少，第三類更少。第一類的行政區劃雖有四級，而教育區域只有三級——府、州、縣。由府設立的曰府學，由州設立的曰州學，由縣設立的曰縣學，由衛設立的曰衛學；通名曰「儒學」。全國有府一百四十，有州一百九十三，有縣一千二百四十六，每府、州、縣各設儒學一所，共有儒學一千五百七十九所。衛學的設立與前不同，他們是聯立的——有四衛共設一所的，有三衛或二衛共設一所的。全國有四百九十三衛，平均以三衛一所計算，約有一百八十四所。以一二兩類區域的學校相加，明代地方學校，最盛時合計有一千七百餘所。各府、州、縣的學校之規模雖有大小，而他們的性質并無大小，似乎皆相當於近代中等學校的性質，所以彼此不相統屬，皆有升入中央國子監的資格。

二 名額及資格 學生在學分三等資格：第一等名廩膳生，第二等名增廣生，第三等名附學生。廩膳生與增廣生名額多寡相等，附學生無定額。凡京府學校，每校廩增生員定為各六十名；凡外府學校廩增生員定為各四十名；凡州學各定為三十名；凡縣學各定為二十名。全國一千五百七十九個府、州、縣學，除附學生不計外，共有學生七萬三千五百名。若每校平均有附生十名，合計有七萬五千餘名了。到憲宗成化時，規定衛學條例：四衛以上軍生八十名，三衛以上軍生六十名，二衛或一衛軍生四十名，有司儒學軍生二十名。平均衛學每所六十名，以一百八十四所計算，衛學學生亦有一千一百餘名。兩類相加，可推知當時全國地方的生員至少有七萬六千餘名之譜。但這個數字當然不大真確。凡邊外特府及土司等地，我們尚未統計，若要全體計算起來，總不下八萬人。因明代提倡學校教育較前代為力，當時學生亦應較多於前代。我們再看明史選舉志上所說：「蓋無地而不設之學，無人而不納之教，庠序皆重規疊矩，無闕於下邑荒徼，山陬海涯，此即明代學校之盛，唐宋以來所不及也。」可想而知了。

三 課程 洪武初年所定課程，生員專治一經，以禮、樂、射、御、書、數設科分教。到二十五年，重行規定，頒布於天下，計分禮、射、書、數四類：（1）關於禮的課程，有經史律誥禮儀等書，凡生員皆須熟讀精通；（2）關於射的課程，凡朔望日演習射法，由長官引導比賽，中的中采皆有獎賞；（3）關於書的課程，為書法，依隸名入法帖，每日習五百字；（4）關於數的課程，務須精通九章之法。

四 考試 諸生入學以後，有月考，有歲考，有科考三種。月考每月由教官舉行一次，與前代通行法沒有什麼差異。明代地方學校所與前代不同的為歲科二考。此二種考試，皆由提學官舉行。提學官掌管一省的教育行政大

權；任期三年，兩試諸生。第一次考試爲「歲考」，別諸生成績爲六等。第一、第二兩等發給獎勵，第三等平常，第四等整責，第五等降級，第六等除名。凡諸生當初考取入學肄業時，謂之附學生；經過歲考後，以一等前列補廩生，其次則補增廣生。若考到第五等，原是廩生的降爲增生，增生的降爲附生，附生的降爲青衣。第二次考試爲「科考」。科考提取歲考時所取一二等生員來覆試，結果分爲三等。考到第一等成績了，方有應鄉試的資格，其次亦有補廩增及獎賞等辦法。這兩種考試，雖同屬於提學官，而性質大不相同。歲考是考查學生在學的成績的，相當於現今學年試驗；科考是挑選少數優秀生徒以應科舉的，相當於現今畢業試驗。前者考後，雖有獎賞與進級，但仍留原校肄業；後者考取第一等了，即直接應鄉試，不必再留原校。

五 待遇及升格 明代待遇國子監生固極優厚，待遇府、州、縣學的學生亦然。洪武初年，除教官按等支俸外，凡師生每名每月支廩米六斗，另外由有司供給魚肉。到洪武十五年，規定學田之例，師生廩米較前又增加了。凡府、州、縣有田租入官的，皆令撥歸所屬學校的基金，謂之學田。這種基金亦分三等：凡府學定一千石，州學八百石，縣學六百石，應天府學一千六百石，每學設一會計專員經營收支。學校經費既然增加而且確定，所以師生的月廩由六斗也增加到一石了。明代學校的規定，使教育經費與政費劃開，這一點值得注意！諸生初進校，就有廩米；到後來向學的人數日增，於是於額外加取一倍，謂之增廣生，以原額名曰廩膳生；再後向學的愈多，又於額外增加，謂之附學生，此廩、增、附三等名稱之由來。到後來，把增加的名額成爲定例，凡初次取入的通稱附生，其廩、增二等則以該科二考的高下逐次遞補。這一般生員，雖以升入國學爲正當途徑，但爲定章所限，應科目的人數反多，升入國學的人數

反少；因為每屆三年，凡科考一等的皆有應科目的機會，而升入國子監的，非在學廩膳生食米年限最久的不能充選。升大學的機會既少，所以明代諸帝雖然極力提倡學校教育，而再傳之後，天下士子莫不趨向於科舉。

六 學規及懲罰 明代政府所以待遇學生這樣厚者，期以養成實學，為國家治病入材之用的。他們所謂實用人材，不僅長於學問，尤在優於品性，除月考、歲考外，平時還有稽考簿。稽考的內容分德行、經藝及治事三種；三種兼長的，列入上等簿；長於德行而短於經藝或劣於治事的，列入二等簿；如經藝與治事兼長，而德行或有缺陷的，則列入三等簿。所謂德行，自然是要能孝親敬長，謹守繩墨不敢犯上作亂的學生，纔是優等學生。學生如果在學十年，學業仍無所成，或犯有大過的，則罰充為吏，且要追繳學費。明太祖猶恐日久玩生，乃頒禁例八條於全國學校，將此禁例刻勒臥碑，置在明倫堂上，令全國師生務必謹遵。倘有違犯的，則以違制論。我們聽了這一句話也覺毛骨悚然。

(註一)

七 教官 每府學設教授一人，訓導四人。每州學設學正一人，訓導三人。每縣學設教諭一人，訓導二人。此項教官，或由下第舉人充當，或由貢生充當，但以俸給微微地位輕，舉人多有不願就的，故以貢生為多。據明初統計，全國共有教官四千二百餘員，當其盛時，尚有五千二百餘員，至於邊徼儒學及土司尚未計算在內。

(註二) (續文獻通考學校考) 洪武十五年頒禁例於天下學校，禁例明倫堂，不違者以違制論。風神禁例：(一) 府州縣生員有大事干己者，許父母兄弟勸諭，非大事毋親至公門。(二) 生員父母欲行非為，必再三懇告，不聽父母於危亡。(三) 一切軍民刑病，農工商買賣可罰之，惟生員不許建言。(四) 生員學優才醇，年及三十願出仕者，提調正官奏請考試錄用。(五) 生員聽師講說，毋恃己長，妄行辯難，減置之不問。(六) 師長當竭誠訓導愚蒙，毋教懶惰。(七) 提調正官務當加考校，敦厚勤敏者進之，懈怠頑詐者斥之。

(八) 在野賢人有謙遜指體數陳王道者，許所在有司結引赴京陳奏，不許在家實封入遊。

第四節 其他學校

一 宗學 宗學之設，不分中央與地方，亦不以普通行政區域爲限，大概校址在兩京所屬的地方。學生以世子長子衆子及將軍中尉等官的子弟爲合格，這一千人的子弟凡年在十歲以上俱應送入宗學讀書。內中教材以皇明祖訓、孝順事實、爲善陰陽諸書爲主科，以四書、五經、通鑑性理等書爲輔科。教師以王府長史紀善伴讀教授等官中之學行優長的選充。主管宗學行政的有宗正一人，其後又增設宗副二人。這一般宗學子弟的衣冠，就提學官考試及應鄉試皆與其他儒學生員差不多完全相同。後來宗室漸多，「頗有致身兩榜，起家翰林者」。

二 武學 武學創設於洪武年間，當初卽於大寧等衛儒學內設置武學科目，教導武官子弟。到英宗正統中，乃正式設立南京武學，規模大備，到莊烈帝崇禎時，又命天下府州縣皆設武學。此後武學雖然遍全國，不久而明室就亡了。入學資格，以都司衛所應襲子弟年滿十歲以上者，由提學官選送入學，或都指揮等官年長失學的亦令五日來學聽講一次。內中分六齋，卽居仁、由義、崇禮、宏智、懃忠、信勵。設教授訓導各一人，擔任管教事宜。學科分兩類：以小學論語、孟子、大學爲一類，五經、七書、百將傳爲一類。每人於各類中任習一書，對於大義務使通曉。明代立國方針，是右文左武，所以武學課程與儒學無大差異。內中待遇及考試，與儒學生員相同。

三 社學 明代官立小學曰社學，設立於鄉鎮，凡民間幼童十五以下可送入讀書。課程爲四子書之類，兼讀

御制大誥及本朝律令，並講習冠婚喪祭等禮節。教師即聘請地方儒生充當。生徒之俊秀的亦有補儒學生員的資格。這種小學始於洪武八年，到弘治十七年加以推廣，令天下府州縣治所一律設立，但行之不久，就被停廢，小學教育乃由民間自辦了。

第五節 科舉

一 科舉之手續 | 明代科舉比較以前，有一點不同之點：從前是科舉與學校「相並而行」，現在是「相輔而行」。此時的知識分子，凡是要取得科名，非進學校不可。換一句話說，非由學校出身，不能應科舉，雖然間或也為童生開一條鄉試的路徑，究屬例外。這個時期的制度，雖然較以前完備，而科目制度簡單——只有進士一科。考試的手續也分做三步：第一步在各省會舉行名曰「鄉試」，第二步在京師由禮部舉行名曰「會試」，第三步在殿廷舉行名曰「殿試」。每三年舉行一次，謂之「大比」，鄉試定於子午酉卯年的秋季。會試定於辰戌丑未年的春季，殿試則在會試完畢後接着舉行。當大比的年月，各府州縣的學生，經過科考認為有應鄉試的資格者，齊集省會，按期入場應試。取中以後，謂之「舉人」。此次中試的舉人以及從前各屆中試的舉人，皆可預備行裝，赴會京師，應會試。當會試時，凡國子監的舉監生也可與地方舉子一同應試。取中了以後，隨時由天子覆試於殿廷，覆試取中了稱做「進士」。這一般中試的進士，分三甲發榜：第一甲只有三名，賜進士及第；第二甲若干人，賜進士出身；第三甲若干人，賜同進士出身。第一甲第一名稱曰「狀元」，第二名稱曰「榜眼」，第三名稱曰「探花」；這三名是最

榮貴的進士了。鄉試派主考二人，同考四人，由教官充當。會試派主考二人，同考八人，多由翰林充當。殿試本由天子主考，但皆派翰林或優於文學的大臣充閱卷官，天子不過掛一名義爲定進士前列之上下罷了。殿試對於會議所取錄的姓名，或有所去留，或變更其名次，但通常變更很少。

二 考試之內容 明代科舉考試的範圍，較前更狹。內中可分爲三類：一爲經義，二爲當代的詔誥、律令，三爲史事及時務策。經義中只限於四書，及易、書、詩、春秋、禮記、五經。開國之初，四書以朱子集註爲主，易經以程傳朱子本義爲主，書經以蔡氏傳及古註疏爲主，詩經也是以朱子集註爲主，春秋以左氏公羊、穀梁及胡安國、張洽五人所傳爲主，禮記以古註疏爲主。到永樂年間，頒布四書五經大全，爲科舉考試的唯一教本，廢除註疏不用，此後於是純粹以宋儒程、朱學說爲中心了。鄉試舉行於八月，會試舉行於二月，皆分三場考試，每場所試內容及分量完全相同。第一場考試四書義三道，每道限二百字以上；經義四道，每道限三百字以上。第二場考試論一道，限三百字以上；詔誥表內科一道；判語五條。第三場考試經史時務策五道，俱限三百字以上，但力有未足的可許減少二道。試卷的文體略倣宋代的經義，語氣摩倣古人，體格多用排偶。這種場屋的文體，通謂之「制義」，流俗名曰「八股」。據顧炎武所考，八股文的形式始於成化以後，在此以前，場屋文字不過類演傳註，或對或散，初無定形。自成化以後以至滿清末年，數百年間皆爲八股所支配，而天下聰明才智之士，莫不消磨在這裏面。

第六節 結論

明太祖雖以遊僧出身，不大了解字義。但取得帝位以後，對於學校教育則非常注重。國子學的設立，在統一天下以前三年；及統一天下後二年，又命全國府、州、縣皆設置儒學，所以朱明政府成立不到十年，全國學校業已林立。他有鑒於元代學校的廢弛，很想從嚴整頓。在洪武二年會對中書省下了一道指令，雖係命令天下地方一律設學，也含了整頓學風的意思。他說：「學校之教，至元其弊極矣。上下之間，波頹風靡，學校雖設，名存實亡。兵變以來，人習戰爭，惟知干戈，莫知俎豆。朕惟治國以教化爲先，教化以學校爲本。京師雖有太學，而天下學校未興，宜令郡縣皆立學校，延師儒，授生徒，講論聖道，使人日漸月化，以復先王之舊。」明史選洪武十五年頒的臥碑禁令八條，整頓學風尤爲嚴厲。從表面上看，好似洪武大帝非常提倡學校教育，其實他的目的在網羅天下優秀分子於學校，以消滅他們的暴戾恣睢之氣，而子孫帝王萬世之業庶能長保。所以他以訓練「忠順臣僕」爲其教育宗旨，試看他對待士大夫階級的態度就可想而知了。

專制帝王開辦學校固有其特殊用意，但明初以辦理的認真，尙能表現一點成績，不過再傳以後，社會人士多趨於科舉，學校也走到元代的「名存實亡」之舊路了。科舉發達以後，虛榮牢籠之術，較前代更盛，而缺點亦最多。我們只舉摘其重要的三點：（一）考試的範圍太狹，（二）試文的格式太呆，（三）政府的任用太促。明代鄉、會兩試，雖明定三場之制，實際只能算得一場。因爲當時的習慣，只重頭場，如頭場的卷子做得很好，能中主試者的意旨，就有被取的希望，其餘二、三兩場的卷子視爲不足重輕。頭場考試的範圍，雖然限於四書五經，其實只有四書一經。此四書一經中可以出題的不過一二百道，只要將這一二百道題平日完全作好了，或熟記前人所作的文章，到

入場時，十分之九可以猜中；若是猜中了，只要抄謄一番，十分之八九便可以僥倖獲取。所以地方的富家巨族，平日常延請經師到家設館，其目的不在教他們的子弟如何讀書，是要教師替他們的子弟做夾帶。教師入館以後，即選擇四書中可以出題之處各擬一篇，令生徒熟讀牢記，到入場時，考題相同，即可全篇抄去，一旦僥倖獲取了，便是貴人。這一種貴人，對於本經原文，全然不曉，即或能讀一經，其他四經亦屬茫然莫曉，即或四書五經都能背誦，亦不知其全經大義之所在；況能背誦全經者百不得一，而一經不知者比比皆是。既不科以真實的學問，那能取得有用的人材，以這種倖進速成之士，而委以政權，怎得不憤事，此顧先生所謂「率天下而為欲速成之童子，學問由此而衰，心術由此而壞。」（註一）

考試的範圍限制這樣的狹隘，既率全國士子不肯讀書，而試文的格式又規定非常呆板，士子雖肯讀書，所讀亦屬流俗膚淺之書，所習盡是機械無用之文，則更壞了。所謂機械無用之文，即當時場屋所通行的八股。八股是怎樣一種形式？我們只看顧先生日知錄所舉弘治九年會試進士所出「資難於君謂之恭」便可以知道一個大概。（註二）這種文字，只重形式，不取實質，專意摹仿古人的語氣，毫無創作的精神，汨沒個性，柔化民族，其貽害更甚於唐之詩賦，宋之策論；此顧先生所謂「八股之害等於焚書，而敗壞人材有甚於成陽之郊所坑者」。見日知錄這一章。

子既無實學，可反騷貴。他們一旦取得科名以後，便自以為社會上的優秀分子，特殊階級，可以享受一切特權，可以驕傲天下民衆了。這一個毛病，由於政府任用太促，寵遇太過的原故。士子在殿試取得進士以後，天子即授狀元以修撰，授榜眼，探花以編修，二甲即可考選庶吉士。考選了庶吉士以後，即可進入翰林院，或拔入館選，或命其觀政。

當時規定各人於五經中
任習一經，視性考時程度高
某一經即於該經內出題
各人所習經不同若只習
一經其餘四經可以不讀

儼然將來的宰輔，爲滿朝之所推許，而自己亦以此自期待。此明史所謂「非進士不入翰林，非翰林不入內閣，而庶吉士始進之時已羣目爲儲相」，可以想見當時進士之地位了。不僅進士有這樣的驕貴，就是鄉試取中以後，凡舉人在地方已屬威風不小。他們已取得了士大夫的資格，可以不耕而食，不織而衣，可以欺壓民衆，頤指氣使了。說到這裏，我們又要引出顧先生的話來：「科名所得十人之中，其八九爲白徒，而一舉於鄉，即以營求關說爲治生之計。於是在州里則無人非勢豪，適四方則無地非遊客，而欲求天下之安寧，斯民之淳厚，豈非卻行而求及前人者哉？」

(註一)《日知錄科舉》明初三場之制雖有先後而無重輕。乃士子之精力多專於一經，略於考古。主司閱卷，復隨初場所中之卷，而不深求其二三。夫昔之所謂三場，非下帷十年，讀書十卷，不能有此三場也。今則務於捷得，不過於四書一經之中，誦題一二百道，竊取他人之文記之入場之日，抄謄一通，便可僥倖中式。而本經之全文，有不帶者矣。舉天下而爲欲速成之童子，學問由此而衰，心術由此而壞。

(又)今日科舉之病，莫甚於擬題。且以經文言之，何試場所習本經義四道，而本經之中場固可出之題不過數十。宮家眞族，延請名士館於家塾，將此數十題各撰一篇，許爲爛倒，令其子弟及僮僕之便熟者，記誦熟習入場，命題十符八九，即以所記之文抄謄上卷，較之風聲鶴唳，題易題殊。四書亦然。曾榜之後，此曹便爲貴人。年少貌美者多得節選。天下之士靡然從風，而本經亦可以不讀矣。

(註二)《日知錄科舉》經義之文，流俗謂之八股，蓋始於成化以後。股者對偶之名也。天順以前，經義之文不過數條，或對或散，初無定式，其單句題亦甚多。成化二十三年，會試「樂天者保天下」文，起講先提三句，即講樂天，四股中間過接四句，復講保天下；四股復收四句，再作大結。弘治九年會試「貫繩於君謂之華」文，起講先提三句，即講貫繩於君；四股中間過接二句，復講謂之華；四股復收二句，再作大結。每四股之中，一反一正，一虛一實，一淺一深。其兩扇立格，則每扇之中各有四股。其次第之法亦復知之，故今人相傳謂之八股。若長題則不拘此章法，以後文體日變而問之諸生，皆不知八股之何謂矣。

本章參考書舉要

(1) 明史的選舉志

(2) 五禮通考的學禮

(3) 續通典的選舉三

(4) 續文獻通考的學校考

第三十二章 初明教育家及其學說

第一節 概論

在有明初年，教育家有滎池的曹月川、河東的薛敬軒、崇仁的吳康齋及吳氏弟子陳白沙、胡敬齋、婁一齋等人。一齋門下雖出過一代思想界的雄風王陽明，他本人的事蹟可記的卻是很少。白沙雖同為康齋的弟子，他的思想已走到了中明的領域。除開這兩個人外，所以在本章我們只摘取四人，因為只有此四人的精神纔是一致的，可稱為程、朱的信徒。不過明初的程、朱已不是宋、元的程、朱了，例如曹、薛、吳、胡諸人，勿論他們的口裏和心裏表示得對於程、朱如何信仰，他們的精神卻不能與程、朱完全相合，他們與程、朱相合的：一為主敬的修為，二為下學的工夫。他們所與程、朱不同的，即尊德性重於道學間，涵養重於致知。因為他們全是實踐主義者，以刻苦自修，躬行實踐為學問，不主張多讀死書以誇博雅的一般教育家。他們的教育主張，只要用克己復禮的工夫，鍊得自己成一個模型的人物——循規蹈矩，守死善道的君子，教育就算成功了。這種教育，既不主張記誦，在古籍裏頭討生活；亦不主張高談闊論，專務虛玄；是要以實際生活為環境，以己身為對象，以日積月累的精神從事於修為工夫的。這種教育，本近於「教育即生活」的主義，但除康齋一人外，其餘全是文雅式的生活，紳士派的教育。康齋實行耕讀主義，從勞作裏

面求知識，驗修養，似從前代許魯齋「學者以生活爲急務」一語得來，而後來顏習齋的實習主義可從吳氏得來。總之，明初的教育家，偉大之點雖不若宋儒，但他們全是抽出宋、陸之實在點，形成躬行實踐主義者，顯然演爲一代的風氣，是無可疑的；因爲此時已非程、朱之舊，所以有弘治以後的學風之大變。這四人中，除敬軒外，對於性論全不大討論，而敬軒謂「天下無性外之物，而性無不在」，此種廣大而不精緻的論調，在陸、王辭典中縱能有過，程、朱決不肯道的。

第十一節 曹月川(1376—1434)

一 生活小史 宋代理學以周濂溪爲開山老祖，元代理學以趙江漢爲開山老祖，曹月川即明之濂溪，元之江漢，因爲他是明代最早的一位理學家，他也是本期最早的一位教育家。

曹氏名鑑，字正夫，是河南滎池縣的人。自幼小時即喜研究天文學，如河圖、洛書、太極圖之類，嘗作川月交映圖，以比太極，故學者稱他爲月川先生。月川生於洪武九年，三十三歲始中鄉試，獲得舉人的資格。三十四歲赴京會試，以取得副榜之故，委派往霍州爲學正，自此始從事於地方教育生活。先生從事地方教育生活，前後共計二十一年，兩爲霍州學正，一爲蒲州學正。第一次在霍州，自己丑至丁酉，教授了九年，因兩遭內難，把職辭了。第二次以服喪期滿之後，改調到蒲州，由壬寅至甲辰，教授了三年。第三次以受考績之後，又回到霍州，以致於老死，執教鞭者又九年。先生是一個謹守繩墨的教育家，是一個躬行實踐的教育家，每設帳一處，莫不本其體驗的工夫，教化生員以孔

之大道，所以學者翕然歸服。到處受人歡迎。當乙巳年受了考績之後，霍蒲南州學生，爭先奏請政府，要求先生重來。他們本州設教，卒以霍州所請在先，爲霍人所得，是謂人最獎貴的。第二次回到霍州，又當了九年教官，到甲寅之年，先生遂病死於客鄉之官所了，剛剛活了五十九歲。當先生死耗傳出時，霍州人罷市巷哭，雖童子亦皆流涕，門人爲服心喪三年，先生平日感人之深可以想見了。

二 論學大旨 曹氏爲程、朱的信徒，一生學問重在克己自修，身體力行；平日教導學生，也是本着這個方法；所以於學理方面，不過蹈襲前人的糟粕，沒有新的發揮。關於教育理論，我們只可以提舉兩點出來：修養重在「動機」，求學本着「體驗」。他因爲提倡動機論，所以修養之道，要從心上做工夫，即從心之萌上着力。「萌」即動機，吾人的行爲所有好惡善惡皆在一萌上來分辨，關係是極危微，而工夫是極謹嚴的。他說：「爲仁之功，用力特在勿與不勿之間而已。自是而反，則爲天理；自是而流，則爲人欲。自是克念則爲聖；自是罔念，則爲狂。特恣忽之間，學者不可不謹。」月川語錄這一段話，是他最透澈的動機論。要使動機不壞，必謹慎於一萌之頃。要使所萌皆善，無一點私欲，須於做事時件件不離一敬字。吾人能够敬以處事，則心地純一明淨，邪念不生，人欲自無，於是表現於外的無一非善。以此做工夫，即可以「入孔門底大路」。教育的目的，在入聖人之門，學爲聖賢。吾人要達到這個目的，既不可悠悠忽忽，亦不在多讀書，死記些聖經賢傳。工夫是要從實地體驗，憂勤惕勵向前去作。聖經不過告吾人以入門的知識，得到了知識，就要心領神會切實去作，非僅得到知識就算完事；所以他說「六經四書聖人之糟粕也，始當靠之以尋道，終當棄之以尋真」。同上憂勤惕勵，就是無一毫懈怠。既知道體驗，尤須下勤奮的工夫，所謂「人要爲聖賢，須是

狂起，如服眩暈之藥以黜深痼之疾，真是不可悠悠！「聖人之所以爲聖人，只是這憂勤惕勵之心，須臾毫忽不敢自逸。」同上

第三節 薛敬軒（1389—1464）

一 生活小史 薛瑄字德溫，號敬軒，山西河津縣的人，是河東學派的領袖，也是明代北方首屈一指的教育家。薛氏生於太祖洪武二十二年，死於英宗天順八年，享年七十六歲，較南宋朱子多活五年。他底家庭，可以說是一個教育家庭，因他的祖父以教授爲生，他的父親也是以教育爲生——前者所從事的私人教育，後者所從事的地方政府教育。薛氏初出母懷時，格外奇特，幼年又極聰明，所讀書史一過目即能背誦。當十二歲時，從他的父親薛貞到棗陽官所，受業於魏希文、范汝舟二儒，得讀濂溪諸書，於是慨然有志於聖賢之道，以教育爲己任，不肯從事於科舉之學，其爲程、朱之學，即從此時間開始。後來以遵從父親的意思，勉應鄉試，中了永樂庚子第一名，明年入京會試，又得了進士第，此時薛氏年已三十三歲了。薛氏一生服官凡五次：——在湖南一次，在山東一次，在南京一次，在北京兩次。初次爲監察御史，出監湖廣銀場，對於宋、元理學，攻苦研究，日夜風雪不輟。在山東任提學僉事，即管理學校事務，很合他的志願。到任開始，即以朱子的白鹿洞學規開示學者。每訓育諸生，則先力行而後文藝，因材施教，優秀的樂其寬，低劣的懼其嚴，在職並不久，而諸生受其人格的感化，至呼爲「薛夫子」。在京師兩次，一件宦官王振，已處死刑，因耐了營救，遂放還鄉里；一件權奸曹石輩，乃自動請老致仕，故他的鄉居生活也是二次。鄉居生活即是他的

私人講學生活，第一次居鄉講學六年，第二次居鄉講學八年。每次講學，弟子自遠方而來學的總是上百餘人，洛陽的關禹錫、咸寧的張鼎，尤爲薛門中之著者。

薛氏性情剛毅，守正不阿，一生以維持世道人心爲己任，與朱晦菴很相類似，所以他對於朱子極端崇拜。他說：「使堯舜禹湯文武周孔顏曾思孟周程，張子之道昭然明於萬世，而異端邪說莫能難者，朱子之功也。韓子謂孟子之功不在禹下，余亦謂朱子之功不在孟子下。」讀考可謂推崇備至了。其實他較朱子更覺細謹，不僅視聽言動不肯輕忽，卽坐立的方向及器用的位置稍有不正，他的心中就感覺不安似的。（註一）道學到了此時，業已模稜化了，真不愧爲薛夫子。薛氏常說：「自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳。」明史所以一生沒有什麼著作，只有割記式的讀書錄二十卷。

二 性論 薛氏論性完全本於程伊川的「性卽理也」一句話。在宋代以前，講論「性」之一字的，異說紛然，各各不同。程伊川提出「性卽理」一句口號出來，又經朱晦菴加以切實的宣傳，千載以來成了定論，卽反程、朱的陸、王派也沒有顯然的異議，而薛敬軒擁護尤力。他說：「宋道學諸君子有功於天下萬世者，不可勝言。如性之一字，自孔子以後，荀、揚以來，或以爲惡，或以爲善惡混，議論紛然不決，天下學者莫知所從。至於程子「性卽理也」之言出，然後知性本善而無惡；張子氣質之論明，然後知性有不善者乃氣質之性，非本然之性也。由是性之一字大明於世，而無復異議者，其功大矣。」讀考他不僅這樣的擁護，且把性的意義極力擴充。先儒只說性具於心，薛氏則謂性在天下。性卽是理，凡物有理，卽凡物有性。這個性不僅具於心中，凡耳、目、鼻、手、足之類，皆具有此性，凡天地萬

事萬物亦皆具有此性。譬如君臣、父子、夫婦、長幼、朋友爲物，而其人倫之理卽爲性。譬如耳、目、手足之類爲物，而其動靜之理卽爲性。總括一句說：「天下無性外之物，而性無不在。」理是什麼？他說：「只是合當如是便是理。」凡事物之當然，動靜之咸宜卽是理。此理原出於天，故曰「天理」。不過在天曰命，在人曰性，所以呼天、呼命、呼理或呼性，不過是一物的異名。理無不善，故性無不善，也可以說「善卽性也」。不僅性與理爲一，卽性與氣亦不可分着兩樣，性與氣也是一致的。他說：「蓋理氣雖不相雜，亦不相離。天下無無氣之理，亦無無理之氣。氣外無性，性外無氣，是不可二之也。若分而二，是有無氣之性，無性之氣矣。」薛氏薛氏把性的意義擴充到這樣廣泛，簡直跑到了自然界的形而上學裏面，與人類的天性之說毫不相干了。

三 條爲論 | 薛氏對於修爲方面也提出了兩個字的口號——「知止」。知止並不是止足的意思，他解釋得很廣泛：

「知止所包者廣。就身言之，如心之止德，目之止明，耳之止聰，手之止恭，足之止重之類，皆是。就物言之，如子之止孝，父之止慈，君之止仁，臣之止敬，兄之止友，弟之止恭之類，皆是。蓋止者止於事物當然之則，則卽至善之所在，知止則靜安慮得，相次而見矣。不能知止，則耳目無所加，手足無所措，猶迷方之人，搖搖而莫知所之也。知止則動靜各當乎理。」薛氏

止既謂止於事物當然之則，卽凡吾人所應作的事情，盡心竭力去作，就謂之止。換一句話：止卽注意集中於合理的事情上之義，某事爲我所當作，卽注全力在某事上面；此時應作什麼事，卽注全力在什麼事上面；某一部分應當如

何動作，即務必如何動作。作其所應當作的謂之「止」，作其所不應當作的就非止了。作其所應當作，且盡心竭力去作，毫不務及以外，謂之「知止」；雖作其所應當作，而雜念叢生，精神不能貫注，就非知止了。所以他所謂「知止」的意義很廣泛，很活動；即隨時隨地注意你所應當注意的事情，案不要務乎其外。能够作到這一地步，則中心有一定的主宰，態度自然安詳，一舉一動無不恰當——修養的工夫可以說是成熟了。要達到知止的地步，則要一個「敬」字。他說：「人不持敬，則心無安頓處。人不主敬，則此心一息之間，馳騖出入，莫知所止也。」又說：「只主於敬，纔有卓立，不然東倒西歪，卒無可立之地。」均同敬即收斂此心不使散漫，把捉此心不使馳騖，而使心有所樹立，有所安頓。心有所樹立與安頓，則知所止了；所以居敬又是知止的工夫。

別的儒者把居敬窮理分爲二事，薛氏則認爲一事。他說：「初學時，見居敬窮理爲二事，爲學之久則見得居敬時敬以存此理，窮理時敬以察此理，雖若二事，而實則一也。居敬有力，則窮理愈精；窮理愈得，則居敬愈固。」錄書由此看來，居敬又是窮理的工夫，窮理藉居敬而愈切實，雖有時分而爲二，也須交相爲用。所以他說：「程夫子所謂涵養須用敬，進學在致知者，正欲居敬窮理交互用力，以進於道也。」答李賢

四 教育論 觀薛氏教子一書，則知他是以「倫理」二字爲教育宗旨。他說：「人之所以異於禽獸者，倫理而已。何謂倫？父子、君臣、夫婦、長幼、朋友五者之倫序是也。何謂理？即父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信五者之天理是也。於倫理明而且盡，始得稱爲人之名。苟倫理一失，雖具人之形，其實與禽獸何異哉……聖賢憂人之陷於禽獸也，如此其得位者，則修道立教，使天下後世之人，皆盡此倫理；其不得位者，則著書垂訓，亦欲天下後

世之人皆盡此倫理。評敬軒集 這種常談之常談，本無敘述的價值，不過中國學者的教育主張，自周代以至明朝，二千年來，毫無改變，可以推知中國歷史之不進步。但他的教育宗旨雖然陳腐，而他的求學方法卻極切實。他是一個實踐主義者，所以不尚空虛，力求實學。所謂實學，不是謂能多記些知識，多讀些聖賢經傳，是要能够本著聖賢所垂訓的道理切實去行的。這些道理雖然載在聖賢經傳上，但所載的不過一種名，而道理之實則具於天地萬物之中。所以要求實學，必從日常生活上切實體驗出來，時時體驗即時時實行，處處體驗即處處實行。他說：「工夫切要在夙夜飲食男女衣服動靜語默應事接物之間，於此事皆合於天則，則道不外是矣。」又說：「爲學時時處處是做工夫處，雖至陋至鄙處，皆當存謹畏之心而不可忽。且如就枕時，手足不敢妄動，心不敢亂想，這便是睡時做工夫，以至無時無事不然。工夫緊貼在身心做，不可斯須外離。」俱見錄 我們由這兩段話看來，可以想見薛氏做工夫的切實。如果以此爲教育，則教育卽生活，是很有價值；不過他的生活，全爲文雅的生活，又近於修道式的生活。他最反對以書本爲知識，以作文爲學問，而全無修養的科舉之士。「學舉業者讀諸般經書，只安排作時文材料用，於已全無干涉。故其一時所資以進身者皆古人之糟粕，終身所得以行事者，皆生來之氣質，誠所謂書自書，我自我，與不學者何以異？」錄 這一段痛切語卻可以發人深省。

(註一)「謂神時」實應疑，行要徐，手要緊，立要端，以垂作事有節，皆不惑其氣之事，無至於過，喜至於流，皆學其氣也。

余於坐立方向器用安頓之類，所有不正即不樂，必正而後已。非作戒爲之，亦其性然。

本節參考書要

第四編 封建時代中期的教育

- (1) 明儒學案的河東學案一
- (2) 理學宗傳的薛子
- (3) 明史的儒林列傳
- (4) 讀本錄
- (5) 薛敬軒集

第四節 吳康齋(1391—1469)

一 生活小史 康齋名輿弼，字子博，江西崇仁縣的人，是國子司業康溥的兒子，他生於洪武二十四年，八九歲爲兒童時，在鄉塾讀書，已經表現不凡。年近十九歲，承父命來京師，從學於文定楊溥。楊氏授以伊洛淵源錄，遂慨然有志於聖賢之道；及讀到程伯淳「見獵心喜」一句，而志氣益壯。他以爲聖賢也是一個人，只要立志，那有學不到的，乃廢棄舉子業，專門從事於聖賢的工夫。這個時候，謝絕一切人事，獨居小樓上，日夜展開四書、五經及諸儒語錄，玩索而善讀，體貼於身心，尼不下樓達二年之久，可謂專一而勤了。當二十一歲時，還家結婚，往來都是粗衣敝履，沒有一點驕泰氣，別人也不認識他是司業的兒子。

吳氏自結婚以後，學業稍有成就，乃從事於教育生活。他的教育生活是從田園中過來的，卽一邊耕田，一邊教書。他不肯徒託空言，亦不肯寄食他人，所以一生與學生躬耕於農畝，以自食其力。勿論飲食的粗細，衣服的好壞，莫

不與弟子相共。耕田就是讀書，讀書就是耕田，教育簡直是與生活一致的。有時天氣不好，他被着蓑衣，戴着斗笠，負着耒耜，與諸生在雨中並耕，暢談乾坤，並謂乾坤八卦等象。即可於所耕的耒耜上看出。耕罷以後，即解犁歸來，又與諸生飯糲共食。當這個時候，貧賤也忘了，勞苦也忘了，甚至一切世事都忘了，不僅教育生活化，且有孔門風雲詠歸的氣象。吳氏可謂寫實的教育家了。但吳氏的教育並非藝術化的，乃是刻苦化的，他之躬耕及與弟子並耕，正所以表示他們刻苦自勵的精神。陳白沙是他的出色弟子。當陳氏在他門下讀書時，康齋必教他早起，必教他做些家庭瑣事。（註一）有一天早晨，剛能辨日光，康齋即手自簸穀，而陳氏尚未起牀。康齋乃大聲呵斥曰：「秀才若爲懶惰，即他日何從到伊川門下，又何從到孟子門下？」康齋爲學的精神，及對於弟子訓練之嚴謹，由此可以推見一般。不僅教陳氏如此，凡在吳氏門下的人們，必要躬親細事，從工作裏頭求知識，非在書本上求知識的。（註二）

吳氏過這種的教育生活，——田園的教育生活，將近五十年。在他六十八歲時，年紀已老了，朝中有一般當道交相推薦，皇帝也想請他輔教太子。他以時機不宜，入京不久，仍然款段回鄉，從事於舊日生活。不過從前很貧，長年典借度日，自此稍受國家的廩祿，較以前稍稍寬裕一點。到憲宗成化五年，以壽終，一共活了七十九歲。

二 修爲論 吳氏是張橫渠、李延平一流的人，少時性情剛忿，氣象豪邁，到中年以後則恍然一團和氣，如光風霽月了。他的性格所以有這樣劇變的原因，全靠他自己修爲的工夫。他一生在修爲方面用過很大的苦功，差不多一生就在修爲方面苦做工夫。黃宗羲說：「先生之學，刻苦奮勵，多從五更枕上汗流淚下得來。及夫得之而有以自樂，則又不知足之蹈之手之舞之。至七十年如一日，怡樂相生，可謂獨得聖賢之心精者。」明儒學案師說我們再看他所

作的日記，真可以想見他的修爲工夫之苦了。他的修爲工夫，卽顏淵的克己復禮工夫。他說：「聖賢所言，無非存天理，去人欲。聖賢所行亦然。學聖賢者，舍是何以哉？」則知他的克己復禮工夫，卽以「存天理去人欲」爲目的。要達到這個目的，非刻苦奮勵不能有成；非一心於道，勿動於外物，隨時隨地痛下工夫，不許有毫釐間斷，不能有成；非經過幾次困難，受過幾次挫折，使志氣益加磨鍊，不能有成。所以他的修爲工夫，要專一，要誠篤，要安貧吃苦，要心平氣和，且要不使有空閒的間斷，且要從困苦憂患中益發養成，這簡直帶了一種苦行味。「一事少含容，蓋一事差，則當痛加克己復禮之功，務使此心浩然虛明，則應事可以無失，靜時存養，動時省察，不可須臾忽也。苟本心爲事物所撓，無澄清之功，則心愈亂，氣愈濁，枯之反覆，失愈遠矣。」他一段日記，已把他自己的修爲工夫，完全寫出。簡單些說，卽是靜時存養，動時省察，不可須臾忽的工夫。吳氏思想一稟宋人成說，絕無新的表現，厭惡濶註浩繁，有害無益，所以不輕於著述，卽著述也不過敷衍陳說而已。所以他是一個實行的教育家，更可以說是一個苦行的教育家。想到那裏卽做到那裏，做到那裏卽教到那裏，他平日所做的卽其所教的。做爲聖賢卽教以聖賢，這個聖賢是從身體力驗刻苦奮勵得來，不是憑口說憑書本得來。這個聖賢是要做一輩子，毫無間斷的得來，不是一暴十寒或始勤終怠得來。所謂「敬義夾持，明誠兩進，而後爲學問之全功」，則又是朱子的下學工夫。

(註一) 理學宗師吳康齊(白沙)來受學，公絕無講說，使白沙頓地植蔬編籬，公作字使白沙研學，或客至則令掃茶。如是者數月而歸。

(註二) 明儒學案卷一(一)「齊南園遺書在臨川，乃往從之。康齊一見喜之，云老夫聞明性學，一日演說於壇，召先生往觀，云學者須親爲務，先生求余過，由此折節，雖捨除之事必躬自爲之，不賞僮僕，遂爲康齊入室。

本節參考書要

- (1) 明史的儒林列傳
- (2) 明儒學案的崇仁學案一
- (3) 理學宗傳的吳康齋

第五節 胡敬齋(1434—1486)

一 生活小史 吳康齋講學崇仁，弟子很多，而以陳白沙、胡敬齋、婁一齋三人最著。白沙多帶鄉門語氣，已另成一派；一齋亦稍近於陸子，至善體康齋學說而得其真傳的，只有敬齋一人。敬齋名居仁，字叔心，是江西餘干縣的人，因他平日講學的工夫以居敬為主，所以學者稱他爲「敬齋先生」，他是生長於農業家庭，家計貧寒較康齋更甚，所以他底嚴毅清苦的性格，安貧樂道的精神，較康齋尤爲自然。他每日必立課程，詳書一日生活之得失，行動必中繩矩，雖器物之微亦必區別精審。——他是這樣謹嚴的一個學者。在他弱冠的時候，即厭棄科舉，有志於聖賢之學，聞康齋講學於崇仁，所以往遊其門。學業稍有成就，乃回鄉在梅溪山中蓋一所房子，自己也講學起來。他在山中除講學事親之外，不干外事，四方學子聞其名來從他學的也多了。他的諱友，有婁諒、羅倫、張元祜等輩，常與他們以研究的精神，相會於弋陽的龜峰，餘下的應天寺。當時提學李韶、鍾域相繼請他主講白鹿書院，諸生又請他到貴溪講學桐源書院。淮王欣賞他的名聲，特別館他到府中講講易經，他皆謝絕，所以他一生教育事業，完全在私人講學。

中過去，開修自守以布衣終其身，絕不涉及官廳的意味，這與他的老師康齋「以學名於世，受知朝廷」者又有不同。胡氏生於宣宗宣德九年，卒於憲宗成化二十年，享年僅五十一歲。著有居業錄一書，議論純正，設使天假以長壽，其造詣當更未可量。

二 修爲論 康齋一生學問在「涵養省察」四個字，敬齋一生學問在「居敬窮理」四個字。居敬屬於修爲方面的工夫，窮理屬於研究方面的工夫。胡氏把敬的工夫看得極重要，所以對於敬字一義講得很清楚。吾人所以修養，其目的在存天理於此心之中，使心與理合而爲一。能够使心與理一，則動靜語默自然恰當。要使心與理一，必要收斂此心使在腔子內，則精神纔專一，態度纔安詳，而無昏亂狂蕩之病。要達到這個目的，只有居敬的工夫。敬即「主一無適」的意思，即約束此心，收斂此心，使內中有一個主宰的意思。內中有主宰，則不致於虛寂，主一無適則外物不得動搖。這種工夫，是與生命同流的，不能有一時一刻間斷的，所以他說「敬爲存養之道，貫徹始終」。所謂「涵養須用敬，進學在致知」，是未知之前，先須存養此心，方能致知。又謂「證得此理，以誠敬存之而已」，則致知之後又要存養，方能不失。蓋致知之功有時，存養之功不息。居業錄 因敬與生命同流，所以他是該動靜兼內外的。靜時須敬，動時也須敬，在內也要敬，在外也要敬。所謂「敬該動靜，靜坐端肅，敬也；隨事檢點致謹，亦敬也。敬兼內外，容貌莊正，敬也；心地湛然純一，亦敬也」。至於「端莊整肅，嚴威儼恪，是敬之入頭處，提撕喚醒，是敬之接續處；主一無適，湛然純一，是敬之無間斷處，惺惺不昧，精明不亂，是敬之效驗處」一段話，則又形容敬之步驟。

胡氏於主敬之外，兼反對佛老之說，尤其於儒釋之辨再三致意。他說，「學一差便入異教」，即把存心的工夫

講錯了。得氏講存心要使此心空無一物，以致於絕思絕慮。這種狀態如同死物，不是儒家的氣象。儒家之所謂存心，既不是放蕩於外，又不要空寂於內。內中有主宰而非空寂，行爲一循天理而不放蕩，這纔是儒家的氣象。這種氣象完全由主敬得來，胡氏本人確也達到了這一地步。他對於儒、釋之辨再三致意，頗含有一番衛道的精神，他是一個熱心的衛道主義者。他說：「高者入於空虛，卑者流於功利，此二句說盡天下古今之病，自古害世教只有此兩般人。正學不明，名教無主，學者纔要自心上用功，便入空虛，縱有志事業使流入功利，蓋見道不明，以近似者爲真故也。」
上道該是多麼沈痛的刺人語，由此可以推知其他的教育主張了。

三 求學方法 胡氏雖爲康齋學說的真傳，但他的性格頗近於程伊川，他的修爲工夫，亦本於伊川的「涵養須用敬」一句得來，不過他最欽佩的還是程明道。至於他的求學方法，則又本著朱晦菴的「窮理以致其知」的工夫。他說：「凡事必有理，初則一事一理，窮理多則會於一，一則所操愈約，制事之時必能挈其總領，而理其條目，中其機會而無悔吝。」^{同前}求學在窮理，窮理須從萬事萬物一件一件地去窮究，待窮究得多了，自然能够融會貫通，發現一個共通的道理出來。窮理是下學工夫，必要下學纔能上達。窮理又是歸納的研究法，必要從萬殊上一一去研究，纔能會而爲一本。若不用此笨拙的方法，謬想一步登天，非學問難成，便要流入異端，所以他說：「學者須從萬殊上一窮究，然後會於一本。若不於萬殊上體察，而欲直探一本，未有不入異端者。」^{同前}窮理既是從萬殊上一去研究，所謂萬殊當是指着生活的環境中各種實在事物，從這事物方面實地去研究一般的道理，並非是懸空尋得一個道理來。所以讀書是窮理，講論也是窮理，思慮是窮理，行事也是窮理，不過各自所得的程度不同罷了。

(註一)居業錄窮理非一處，所得非一處，或在讀野上得之，或在講論上得之，或在行事上得之。讀書得之雖多，講論得之尤速，思慮得之最精，行事得之最實。

本節參考書舉要

- (1) 明史的儒林列傳
- (2) 明儒學案的崇仁學案二
- (3) 居業錄
- (4) 理學宗傳的胡敬齋

第三十三章 中明教育家及其學說

第一節 概論

明代開師門講學的風氣，始於正嘉之際，成弘以上雖有講學，各皆謹守繩墨，未嘗以此相號召。自正嘉至於隆萬，百年之間，士論靡雜，學風大變，雖然良莠不齊，而明代學術界的光彩確在這一個時期足足放射出來。這一個時期，我們稱之為中明。在中明時期，我們選擇陳白沙、湛甘泉、王陽明、羅整菴、呂涇野五人，及王門弟子數人。除王門弟子外，此五人中，約分着三派：（1）白沙與甘泉為一派，（2）陽明為一派，（3）整菴與涇野又為一派。此三派中，以陽明學派的勢力最大，所揭「致良知」之旨，直捷簡易，一掃宋儒以來程朱之繁重，使社會耳目一新，於是風靡了全社會，而全社會讀書分子差不多被此說所鼓動。第一派談論在朱王之間，勢力也非同小可，而王學之產生，亦由第一派有以開其先河。以上兩派，皆是朱學末流的一種反動。但在王、湛兩家風靡天下之際，居然有羅、呂二氏出來擁護程朱，與疾手可熱的敵黨抗爭，可謂疾風中的勁草，不過他們所講的已非程朱之舊了。在這五人中，除白沙外，對於心性二字皆有論列；陽明謂心即理，整菴與涇野均謂性即理，甘泉則謂心性同為一體。——陽明與甘泉屬於唯心論者，整菴與涇野屬於惟性論者。在修養方面，白沙主靜，要從靜中發出個端倪來；甘泉以敬為主，以隨處

體認天理爲工夫，陽明則主省察克治。在教育理論方面，只有陽明與涇野二人注意過，所論也極有價值。陽明以致良知三字爲教育主義，以知行合一爲學習工夫；兒童教育尤在於培養其活潑的天性，養成愛動愛唱愛遊戲生氣盎然的兒童——此種種議論，從前教育家很少說過，與朱子的訓練主義更不可以比擬。涇野關於教育理論有兩點：學習重下學工夫，教授主個性發展，——他最喜孔子的教法，也是朱子的呆板方式。至於王門弟子，人數雖多，喜言本體路卻工夫，對於教育方面絕少貢獻。但在教育生活方面，此數人者皆不愧爲一代的教育家，各人有各人的精神。

第二節 陳白沙(1497—1560)

一 生活小史 吾人敘述明代教育家已四人了，他們都是篤信程、朱，謹守繩墨，愈講愈陳腐，內中看不出一點生氣來。能在思想上表現一點生氣，表現一點自我精神的，則要始於陳白沙。陳氏是儒家的精神，是禪門的工夫，是老莊的態度，是集合各家的學說而形成他自己的性格的一個人。他的思想極其圓通與高明，不是一孔之儒所能比擬，胡氏疑他誤入於禪，劉菴山說他作弄精魂，皆屬已見，而白沙不能承認的。白沙在儒家中，似周濂溪與陸子靜之間的人物，天資聰慧異常，用過苦工，經過訓練幾二十年，所以卒能求得一貫之理，既非空疏，又不支離，當然非薛、胡諸人所能及了。但白沙所以形成這樣一個偉大人物，於他所處的環境不無關係。

陳氏是廣東新會人，名獻章，字公甫，所居白沙里，故世稱白沙先生。白沙距海不遠，在海岸所生長的人材，天資

思想較在內陸當有不同。陳氏生於宣宗宣德二年，是一個平民家庭，在他出世的前一個月，他的父親已去世了。他的母親抗節鞠養，所以他後來對於母親極盡孝誠，終身不肯留京做官，一方由於性情恬淡，一方為不忍遠離他的母親。他以英宗正統十二年舉廣東鄉試，第二年赴京會試，結果不佳。過了數年，離京南下，往崇仁從學於吳康齋。從康齋時，陳氏年已二十七歲，康齋乃程朱學派，性情嚴毅清苦，白沙與他不合，所以不到一年，他就告辭老師回到他的故里了。回家以後，築陽春臺為書室，攻苦研究，費盡十餘年的工夫，前數年謹守舊法，毫無所得，其後乃自靜中自求而得之，他的一生學問，也成功於此時自得上面。後來遭遇家難，於憲宗成化二年由家來京，復遊太學。當此之時，陳氏年已四十，受入學試驗，以詩和揚龜山的「此日不再得」為題，大為祭酒邢讓所賞識，謂真儒復出，由是白沙之名震動京師，京師學子紛紛及門受教，而陳氏的教育生活從此開始了。不久南歸故里，專門講學，以他思想的精到及娓娓不倦的精神，感入最深，所以四方學者來學的日多。賀欽為給事中，乃辭官還家，奉白沙肖像於別室，朝夕瞻拜，其崇拜之深可想而知。陳氏活了七十三歲，死於孝宗弘治十三年，平生不肯著作，與象山相似，著名弟子有李承箕、張東所、賀欽、湛若水諸人。

二 學習論 白沙平生不肯著述，我們要研究他的思想，只有從他所與朋友的幾封信札及幾篇語錄裏面去尋。在這些上面，最關重要的有兩點：一為原理論，即描寫道之性質與作用；一為方法論，即說明求道的工夫。前者屬於哲學範圍，此時勿庸討論；後者可以屬於教育範圍，正是我們所要敘述的。白沙關於教育方面的發表，也只是一種研究的方法——求道的工夫，我們名之曰學習論。「白沙之學，以虛為基本，以靜為門戶，以四方上下往古來

今穿紐湊合爲匡郭，以日用常行分殊爲功用，以勿忘勿助之間爲體認之則，以未嘗致力而應用不遺爲實得。白沙黃氏這一段話描寫白沙研究的工夫可謂透徹，但還不如白沙自己所說的切實。在他答覆趙提學的書信上有這一段話：

「僕年二十七，始發憤從吳聘君學，其於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方，既無師友指引，惟靠書冊尋之，忘寢忘食，如是者亦屢年，而卒未得焉。所謂未得，謂吾此心與此理未有淡泊融合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之然後見吾此心之體隱然呈露，常若有物，日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。於是喚然自信曰，作聖之功，其在茲乎；有學於僕者，輒教之靜坐，蓋以吾所經歷粗有實效者告之，非務爲高虛以誤人也。」白沙文集卷三

由這一段話看來，白沙當初發憤爲學，也是讀書窮理，用過了下學的工夫。因爲研究數年沒有結果，乃改變方法，從靜坐體認入手。靜坐是收斂精神，統一意志，去掉一切胡思亂想的念慮。迨意志統一了，心地清明了，則頭腦纔可以冷靜，成見纔可以掃除，心中纔無掛礙。然後以客觀的態度，從日用常行中察見人情物理。必須從日用常行中察見人情物理，是一種體認的工夫。能够從此體認，則合于人情物理的即合乎天道，懂得人情物理的即懂得天道，於是學問庶有成就，而入聖之功亦不遠了。但這種體認的工夫，殊非易事，但亦不能看得太難了，只在日用間隨時體認，自然有得，著意理會反不成功。這種工夫不能把握太緊，但亦不能過於散漫，只要勿助勿忘，久之自然有得。這種工夫，不能由書本內尋求，亦不可以言語傳授，只在學者各人深思而自得。在體認的過程中，必有幾次懷疑的時期，

——近代所謂學習高原期。有了高原期就是進步的徵兆，陳氏也承認，且極贊許。他說：「前輩謂學貴知疑，小疑則小進，大疑則大進。疑者覺悟之機也，一番覺悟，一番長進，更無別法也。即此便是科級，學者須循序而進，漸到至處耳。」與張廷

由這樣看來，白沙求學的工夫，第一步須靜坐，要從靜坐中養出個端倪來。端倪養出來了，纔可以商量第二步的工夫。(註一)這是從周濂溪「士靜以立人極」而來的。(註二)這裏所謂端倪，即他在別處所說的「大本」或「大總腦」。從靜坐中養出個端倪，即抓住了為人的大本，學問的大總腦。他說：「學問大總腦要見，見則便自快活，更肯向前，下面節節推去，無非一個道理。」話是要有大總腦的。又說：「文章功業氣節果皆自吾涵養中來，三者皆實學也。惟大本不立，徒以三者自名，所務者小，所喪者大，雖有聞於世，亦其才之過人耳，其志不足稱也。學者能辨乎此，使心常在內，到見理明後自然成就得大。」新漢是要立大本的。這種論調，與象山所提倡孟子「先立乎其大者」的一句話相同；至于由靜坐入手，則又是箴探宋儒諸家的下手工夫，所以說白沙是融和諸家的一位「極高明」的學者。但他雖然教學者從靜坐入手，卻不是靜的教育家，他是極盡活潑與自然的一位教育家。

(註一)《白沙文集卷三與賀克齋書》為學須從靜坐中養出個端倪，方可商量處。

(註二)《白沙文集卷三與羅一峯書》伊川先生每見人靜坐，便歎其善學。此一靜字，白沙採先生去靜實語，後來龍門諸公遂相傳授，至於謙學，尤專以此教人，學者亦以此得力。陳龍恐人差入禪去，故少說靜，只說敬，如伊川晚年之訓，此是防微慮遠之道。然在學者須自度量如何，若不深為禪所誤，仍多著靜方有入處。若平生忙者，此尤為對症之藥。

第三節 洪甘泉(1493—1630)

一 生活小史 洪氏名若水字元明，景廣東增城的人，學者稱爲甘泉先生。生於憲宗成化二年，死於世宗嘉靖三十九年，先陽明六年而生，後陽明三十二年而死，完全與陽明同時，而享壽可大他三十八歲，僅差五年到一百歲。自二十七歲，中了廣東弘治五年的鄉試之後，即拜白沙爲老師，研究心性之學，不願作政治生活。迨後以母命勉遊南京，入國子監讀書，隨同會試，中了弘治十八年的進士及第第二名，而先生年已四十歲。這個時候，陽明在吏部講學，先生與呂溥野等學者互相倡和，在先生與陽明個人的講學生活始於此時，而明代講學之盛門戶之分也從此大開風氣。迨後奉命出使安南，不久以母喪歸葬，在南方住了七八年。世宗即位，宣他進京，派爲侍講，第二年陞南京國子祭酒，始正式擔任國家教育。洪氏本無心於政治，但他的官運卻也很好，後來歷任南京吏、禮、兵三部尚書，到七十歲時纔以老故謝絕政治生涯。總計洪氏自四十歲以後，五十五年間，無日不講學，無日不授徒，不愧爲「志篤而力勤」的一位教育家。我們要把他的教育生活分着數段時，當四十歲以後爲第一期，在北京講學；當五十歲以後爲第二期，在家鄉講學；當六十歲以後爲第三期，在南京講學。自七十歲以後二十五年間，謝了政治生活，專門從事於私人教育；他於是周遊各郡，講學變成流動式的，因之他的及門弟子亦遍天下。洪氏爲白沙的高足弟子，足跡所到，必建書院紀念白沙，對於其老師可算崇拜盡致了。他的講學方法，頗有特別。當他在鄉居喪時，築西樞爲講舍，凡生徒來齊從學時，先令習禮，過了三天然後允許聽講。當開講之初，還須澄心靜坐片刻，把精神收斂，把注意集中，

纔開口講書，這與昔日陸子在象山講學時方法略同。洪氏與陽明交情頗深，自在北京訂交後，雖彼此以講學相倡和，而兩家宗旨各異——陽明以致良知爲主，甘泉以隨處體認天理爲宗，所以當時學風分王、滿二派，雖滿門之盛不及王門，亦猶昔日陸之與朱了。

二 心性說 甘泉在南京講學時，作了一幅心性圖說，一方面說明心之本體，一方面也含了駁倒陽明論心的意思。他說「蓋陽明與吾看心不同，吾之所謂心者，體萬物而不遺者也，故無內外。陽明之所謂心者，指腔子裏而爲言者也，故以吾之說爲外。」答楊少「體萬物而不遺」一句話，即甘泉說明心體的一句總語。吾心不僅在腔子內，也不是在腔子外，牠是與天地萬物一體的。宇宙只是渾然一氣充塞流行，這種一氣之渾然，就是心，沒有內外，沒有終始。這個心體，「洞然而虛，昭然而靈」，內中沒有一物，而不遺一物，所以與天地萬物同體。這個心體是具有生理的，生生不息的，此中生理謂之性，其實心性只是一物，故曰「性也者，心之生理也，心性非二也。」圖說譬如穀種，其體謂之心，其所具生意謂之性。這種生意發出來謂之情，發出而得其正，則有惻隱辭讓羞惡是非種種情緒，這幾種情緒就是仁、義、禮、智諸德目之遺端。由這看來，心即自然之渾體，藏着無限的生意，生生不息，流行不已，就謂之性；心與性實爲一物，故心性皆是至充至沛至明至善的。但吾人後來爲物欲所蔽，有時遂「窒然而塞，憤然而昏」了。雖然昏塞，而本體之虛靈固無不在，要回復本體，不假外求，只要吾人一朝覺悟，把物欲滅去，而本體之虛靈自見，此甘泉所論心性的大意。

三 修爲論

洪氏平生講學揭出「隨處體認天理」之旨，他的修爲主義亦可以「隨處體認天理而涵養

之」一句話包括。什麼叫天理？他說：「人心一念萌動即是初心，無有不善。如孟子乍見孺子將入於井，便有怵惕惻隱之心，怎見處亦是初心復時也……若識得此一點初心，真心便是天理，由此平平坦坦持養將去，可也。」語又說「古今宇宙只是一理，生生不息，故曰動靜無端，陰陽無始，見之者謂之見道」。上我們由以上兩段話，再參以他的其他語錄，代為解釋如下：吾人本心之所以充滿善機，無限仁義，以有生之理在。此生生之理即是天理；具於吾心謂之初心，充乎天地謂之元氣，而牠是無時或息無往不在的；所以他又說「若見得天理，則耕田鑿井，百官萬物，金革百萬之衆，也只是自然天理流行」。語宇宙只是天理一氣之流行，草木所以能遂其生，就是涵有此天理，吾人所以求為聖賢亦在乎涵養此天理之正，但平日往往為私欲所蒙蔽，所以應當體認出來。體認的工夫要使吾人對於天理默識心通，使此心與所感觸之事物，契合為一，就是天理流行。這種工夫，雖不難，亦不易；要勿忘，亦勿助，順其自然之勢而體認之。體認天理，要使心中無一事，而天理自見，不是着意思像的，想像則陷入於安排了。體認天理，不是靜的工夫，空守其心，牠是合動靜的。體認天理不惟認識天理而已，還要能够實行，牠是衆知行的。但天理是整個流行的，無微不至的，凡一草一木，莫不有天理的存在，一語一默，莫不有天理的功用，所以要「隨處體認」。他說：「自意心身至家國天下，無非隨處體認天理」。語「自一念之微，至事為之著，無非用力處也」。語「所謂隨處體認天理者，隨已發未發，隨動隨靜，皆吾心之本體，蓋動靜體用一原故也」。語此即隨處體認天理之意，隨時隨處把天理體認出來了，再加以涵養的功夫，則心廣體大，修養純全，纔是聖學，纔可以學為聖賢。

馮氏既揭出「體認天理」一語為求學的要旨，他的門人又給他定出三個步驟——立志、煎銷習心、體認天

理。但他以為這只是一事。他說：「此只是一事。天理是一大頭腦，千聖千賢共此頭腦，終日終身只是此一大事，更無別事。立志者，立乎此而已；體認是工夫以求得乎此者；煎銷習心以去其害此者，心只是一個……志如草木之根，具生意也；體認天理如培灌此根，煎銷習心如去草以護此根，貫通只是一事。」

洪、王兩家皆講格物，但洪氏謂王氏謂「格物爲正念頭」之意，容易陷入空虛，表示反對。他自己謂「格物爲體認天理」，體認兼知行，所以必須學問思辨行之功，從學問思辨行中隨處體認，較從正念頭切實多了。洪氏不僅「格物」二字當作體認天理解釋，連「慎獨」二字也當着體認天理解釋，甚至一切工夫皆以體認天理四字來解釋，這種絕對的一元論，只有唯心的學者纔說得出來。孫夏峰評論他「所論以自然爲本體，以勿忘勿助爲工夫，大抵得之師門爲多」。理學宗傳 湛甘泉自是正論。但洪氏最反對靜的工夫，他說：

「古之論學未有以靜爲言者，以靜爲言者皆禪也。故孔門之教皆從事上求仁，動靜着力。何者？靜不可以致力，纔致力卽已非靜矣。故論語曰：『執事敬，易曰：敬以直內，義以方外，中庸戒慎恐懼，皆動以致其力之方也。何者？靜不可見，苟求靜焉，駸駸乎入於荒忽寂滅之中矣。故善學者必令動靜一於敬，敬立而動靜渾矣，此合內外之道也。』」答余登

白沙論修養以靜爲要，甘泉則以敬爲主，謂敬可以包動靜，單主靜不備支離亦且不通——這是師弟不同的

第四節 王陽明(1472—1528)

一 生活小史 自朱子死後二百七十二年，中國又出了一位偉大的教育家曰王陽明。王子生於明憲宗成化八年，卒於世宗嘉靖七年，是明朝中葉的人物，是十五、十六兩世紀之間的人物。他的學問，近則淵源於周程，遠則脫胎於孟軻。他的思想略近於象山，但其偉大精深的成就則非象山所能企及。他平生很佩服晦翁的精神，但二人卻有顯然的差異；晦翁是重經驗的，陽明則重直觀的；晦翁是二元論者，陽明則爲一元論者；晦翁所探的歸納法，陽明所用的演繹法。但論到研究的精深，門徒的衆多，及影響於思想界的遠大，陽明可謂晦翁以後第一人。晦翁一生著作宏富，陽明不肯著作與象山同；但以學者而兼軍事家，在軍事方面能奏奇績，樹立偉大的勳業，則又非朱、陸二人所能及了。但陽明在明朝雖建樹了非常的偉業，開闢了嶄新的學說，在當時只落得謗毀滿身，以低學相目的結果，與程朱暮年同一慘淡，道高毀來，不禁古今有同慨！

王子名守仁，字伯安，陽明是學者對他所稱的外號。他生於浙江餘姚，在當時算得一個很名貴的家庭。他的曾祖父槐里公以明經貢入太學；祖父竹軒公以處士封翰林修撰，在學術方面頗有著作。他的父親龍山公以成化辛丑年的進士及第第一名，屢爲侍講，做官至南京吏部尚書。史稱龍山公「氣質醇厚，平生無矯言飾行，仁恕坦直，不立邊幅，與人無衆寡大小，待之如一」，海日先生行狀我們就可以知道是一個很有修養的道德君子，寬弘大量的上品公卿。王子生長在這種名貴的家庭，勿論先天的遺傳，或後天的環境都較一般兒童格外優厚，所成就的機會自然較

多。他的思想特殊，一生奇蹟非常之多；生到六歲時，幾能言語，如果他真正走入宗教界，一定會成一個聖者，是可以想像的。在他一生之中，思想屢變，行爲亦屢變。當少年時代，氣概不凡，有吞牛之志，很想做一個義俠，或做一個軍事家。他之走入儒家裏面，研究宋儒學說，實在結婚之後。平生沒有一定的師傅，在十八歲時，從洪都婚後回浙，經過廣信，由婁一齋的啓示，知聖人可學而至，纔有志於聖賢之學。陽明後來的成就，雖在當時非任何人所能範圍，但一齋爲吳聘君的高足弟子，思想學說近於陸象山，陽明的思想，受了他的暗示，是無可疑的。不過此時他的意志猶未安定，爲學亦沒有得到切實的門徑，所以出入辭章佛老，反覆數次，一直到三十四歲，與滿甘泉定交於京師，對於儒家學術始有堅決的信仰，立志做聖賢的功夫了。（註一）當這個時候，武宗昏憤，國家政權，爲宦官劉瑾所把持，王子以進士出身爲兵部主事，因仗義執言，觸犯了劉瑾，遂被貶謫到貴州的龍場驛當驛丞。龍場在萬山叢棘中，苗裔雜處，瘴癘蟲毒交侵，爲人情所不能堪。陽明以士大夫之身，被竄到此，就是宦官想給他一條死路罷了。此時王子已三十七歲。在是年以前，他還是謹守朱子的循序格物之說。但這個刺激，這種環境，也許時勢有意造英雄，在困衡勸忍之際，九死一生之中，因以大徹大悟，創造一種新的學說出來。這種新的學說即歷史上有名的「良知說」，而王子以後遂成就爲一個極端的唯心論者——唯心的一元論者。王子初抵龍場，爲武宗正德三年春季，約計住了二年，於四年末了纔離開此地，五年三月到廬陵知縣任所。在廬陵僅治七個月，成績卓著。於是年十二月又陞爲南京刑部主事，時年三十九歲。自此以後，官運漸佳，屢次陞調，時而南京，時而北京。到四十五歲，派出爲地方封疆大吏，——巡撫南贛汀漳等處，他的豐功偉績與他的良知論從此一日煊赫一日，而他之受毀受謗，遭怨遭尤的事情也就不能

使他一日安居了。由正德十二年正月前赴任所，轉徙征調，合計在江西過了五年的生活。在五年之內，勦滅山洞諸賊，討平宸濠叛黨，功業過於煊赫，爲小人所嫉忌，幾遭陷害。此時王子急想勇退，屢次請求回籍省親，藉得休養，到正德十六年九月始被批准。過了不久，昏愎的君王死了，繼位者爲世宗皇帝，比較武宗稍覺賢明，而王子業已年逾五十，成了一幅衰老的身體，可是他的學問之大成及他的及門弟子之極盛，卻在此時期以後。在越共計講學六年，到五十六歲時，病體日衰，而政府偏要他帶兵去征思田，不能使他安享暮年，我想是時王子的心裏是很苦的。嘉靖六年九月，王子由越中出發的前夕，且與他的高足弟子證道於天泉橋上，作爲臨別的贈言。是年十一月到梧州，第二年二月就平定了思田。當時大病日劇，王子一面呈請告老，一面扶病北旋，行到南安，不能久留，這位教育界的明星思想界的泰斗，乃與此世長辭了。靈柩返回原籍時，所經過的地方，士民老少莫不遮道痛哭；會葬之時，門人自遠方而來的一千餘人，足以想見其教育感人之深。政府方面因此對他更加嫉忌，說他所講的盡是僞學，且下詔禁止，這又與朱子當年的景況有不期然而自同了。王子享年五十七歲，平日著作不多，後世收集的王文成公全書三十八卷，以論學理論爲多，其中以傳習錄爲其思想的結晶。

二 教育生活 王子自三十四歲講學起，到老死爲止，合計講學了二十三年，但純粹講學時期只有從五十歲以後回鄉的六年。除了六年的純粹講學時期，其餘十七年全是從事於政治生活，於從政之餘隨時講論，所以弟子亦隨着老師周遊以問道。王子在這十七年中，或竄夷荒，或任小官，或遷調兩京，或總領師干，勿論清閑與繁忙，不問憂患與安樂，而講學的工作未嘗一日停止。因爲他的講學生活是整個的，不是分裂的，我們要分做幾個段落，只

有按照他的思想之變遷爲標準，王子是一個思想最敏銳不肯安於陳說的教育家，所以在求學時代思想凡三變，在講學時代思想也是三變；不過每變更一次，他的思想更深進一層。我們且舉他的講學三變：（1）自龍場至涿州一變，爲第一期；（2）自南京至江西又一變，爲第二期；（3）自討平宸濠至退居越中又一變，爲第三期。第一期由三十七歲到四十二歲共計五年。在此時期，發明了良知之旨，力講知行合一之說。且體段較高，以默坐澄心爲學的，排去一切枝葉，使學者自悟性體。第二期由四十三歲到四十九歲，共計七年。在此期中，深悔從前過高之失，力矯從前空虛之弊，所以只教學者存天理去人欲爲省察克治實功——格物致知之功。第三期由五十歲到五十七歲，共計八年，專倡「致良知」之說，蓋自平宸濠以後，所受激刺過多，王子一本天理良心勇往直前，不顧毀譽利害，卒能戰勝難關，他以爲道由於推行良知的效能，所以教人爲學之方又一變了——這一變也可說成了他的晚年定論。（註一）王子當五十歲時，纔揭出致良知三字，較從前格物致知更其簡易。自此省親回鄉，年事已高，造詣日精，且因在野較閑，所以遊學之士四方咸集，凡除姚附近寺廟皆是王門弟子的臥鋪，環坐聽講的常三百餘人，一時之盛，真可與昔年考亭比隆。

王子性情極瀟灑，頗有灑溪的態度，會點的風味。常藉山水名勝之區，作他的講習之會。這種情況，在他共有兩次：一在涿州，一在會稽。我們把陽明年譜裏頭的兩段話抄來，也足以令千載下的人們景慕不置。涿州山水佳勝，先生督馬政，地僻官閑，日與門人遨遊瑯琊泉間，月夕則環龍潭而坐者數百人，歌聲振山谷，諸生隨地請正，誦騷歌，鬻學之士皆日來臻，於是從遊之衆自潯姑，這是在涿州講學的一段佳話。「中秋月明如畫，先生命侍者設

酒碧霞池上，門人在侍者百餘人。酒半酣，歌聲漸闕，久之，或投壺聚算，或擊鼓，或泛舟，先生見諸生興劇，退而作詩，有鏗然含瑟春風裏，點也羅狂得我情之句。這是在會稽天泉橋上的一段佳話。而天泉橋尤足爲陽明學說的一大紀念地，蓋先生於出征思田的前夕，率錢、王二弟子證道的地方，所謂有名的天泉證道問答。在這晚上，王子自知病體已重，恐怕一去不返，很高興的給他們以自己平生學問的精品，所以說這一次可爲王子的臨別贈言，亦可爲他的臨終遺囑。

三 心卽理說 從前陸子「心卽理也」一句口號，自然要被絕對的唯心論者，王子所採用；王子不僅採用這一句口號，並且把牠的意義更擴大了。他說：「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶。心之體，性也，性卽理也。故有孝親之心卽有孝親之理，無孝親之心卽無孝親之理矣。有忠君之心卽有忠君之理，無忠君之心，卽無忠君之理矣。理豈外於吾心耶？」答顧東橋書這是解釋「心卽理」一個名詞的。凡萬物之理皆包含於吾心之中，吾心之中卽具有萬物之理；外了吾心卽無物理，舍了物理亦不成其爲心了，所以說心與理是一件東西。不僅心與理是一件東西，凡天地萬物與心皆是一件東西。他說：「夫在物爲理，處物爲義，在性爲善，因所指而異其名，實皆吾之心也。心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善。」與王純一這一段話，說得更擴大，更簡當。一切東西皆是心境，皆是心之幻像，可以說「心在則有天地萬物，心滅天地萬物也滅了」。

王子於陸子「心卽理」之外，又援用孟子的「良知」說，自己引伸一句口號——「良知卽天理」。既謂心卽理，又說良知卽天理，則「心卽良知」了。心既是良知，則心無不善，而心性爲一，故性無不善；於是心性、理、良知等

名詞皆成了一件東西，不過所說不同，故命名各異。如果要分別這些名詞，還是引王子自己的話來解釋。他說：

「性一而已，自其形體也謂之天，主宰也謂之帝，流行也謂之命，賦於人也謂之性，主於身也謂之心。」答學生陸

禮

「知是理之靈處，就其主宰說便謂之心，就其稟賦說便謂之性。」答學生惟乾

「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。」答學生陸一

就以上三段，我們總結起來：心是一種渾體，廓然大公寂然不動的渾體。但是極其靈覺，一或便通；極其昭明，無物不照，極其廣大，無遠不屆。就此渾體之本身說謂之性；就其能够作吾人的精神主宰說謂之心；就其昭明靈覺處說謂之知；就其純粹至善說謂之良知；就其動靜咸宜自然恰當之點說，謂之天理。——其實只是一個心。

大學上所載「格物致知，正心誠意」幾個字，王子與朱子所解釋亦不盡同。朱子以前兩種屬於外感方面，後兩種屬於內心方面；王子則把牠們全屬於內心方面來說。他答程朱學派羅整菴的書上說：

「理一而已，以其理之凝聚而言，則謂之性；以其凝聚之主宰而言，則謂之心；以其主宰之發動而言，則謂之意；以其發動之明覺而言，則謂之知；以其明覺之感應而言，則謂之物。」文集卷三

答他的學生徐愛說：

「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。」傳習錄中

把「心意知物」全屬於內心方面，當着精神作用，自宋元以來只有王子這樣講過，到後來劉蕺山更說得徹

妙了。總之，吾人的精神作用，以心為主宰，心即天理之本體；這個本體只要不為私欲所蒙蔽，由牠所發出來的無不恰當，無不合於天理。我們要求事事物物皆合於天理，也只有存吾人本心上求，這個本心如同規矩尺度，一切皆以牠為準則，應用沒有窮盡。（註三）良知既為一切的準則，應用無窮；所以發而為事父則為孝，發而為事君則為忠，發而為萬事則無往而不當。

四 致良知主義的教育論 王子講學第一期多講格物、致知，第二期多講省察、克治的實功，第三期則專講「致良知」三個字，——立論雖前後不同，主張卻是一貫的。不過他的學力與年俱進，所以愈講愈精進愈直接；我們就可以把這「致良知」三字包括他一生講學的宗旨，也可當着他的教育主義。王子嘗說，心之昭明靈覺處便是「知」；因為昭明靈覺，所以能知是非、辨善惡。此昭明靈覺之點即天理之本體，由這一點所發出來的，無不合於天理，故曰「良知」。這個良知，以其本體說，就是天理；以其狀態說就是未發之中。（註四）牠的性質，非動非靜，常呈一種定性；無內無外，只是一點極其活潑的元氣；牠含着無限的生意，具有純全的美德。這個良知，自聖人以至愚夫愚婦莫不相同，凡嬰兒初生時此心只有一片天理流行，更無別物，所以沒有一個不知愛牠的父母。聖人之所以為聖，只是良心常在，天理純全，一切行動無一不由其良心上發出，而所發出來的無一不合於天理。至於一般人，或為習俗所染，或為私欲所惑，此心失了昭明靈覺，所以就不良了，所以做出許多不善的行為來。教育的目的在學為聖人，即在恢復各人固有的良知推行於人倫日用上，所以教育宗旨，就在致良知。（註五）致良知即把各人固有的良知設法擴充，便可以至於聖人。但出世以後，除聖人以外，多少有些私欲滲雜在裏面，良知常為所蔽而不明，在擴充

之前還須加以洗刷之功。所以致良知的「致」字，實包含消極積極兩方面：消極方面是去人欲，積極方面是存天理。換一句話，致良知即是去人欲存天理的工夫。怎樣去人欲？怎樣存天理？他說：

「省察克治之功則無時而可間。如去盜賊，須有個掃除廓清之意。無事時將好色好貨好名等私逐一追究，搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始爲快。常如貓之捕鼠，一眼看着，一耳聽着，纔有一念萌動，卽與克去，斬釘截鐵，不可姑容與他方便，不可窩藏，不可放他出路，方是真實用功，方能掃除廓清。得到無私可克，自有端拱時在。」修習錄上

「此間講學，卻只說個必有事焉，不說勿忘勿助。必有事焉者，只是時時去集義。若時時去用必有事的工夫，而或有時間斷，此便是忘了，卽須勿忘。時時去用必有事的工夫，而或有時欲求速效，此便是助了，卽須勿助。工夫全在必有事上，勿忘勿助，只就其間提撕警覺而已。……所謂時時去集義者，只是致良知。」答高文莊

「君子之學無間於動靜。其靜也常愚，而未嘗無也，故常寂。其動也常定，而未嘗有也，故常寂。常應常寂，動靜皆有事焉，是之謂集義。」答方叔賢

所引前一段，是去人欲的工夫，後二段是存天理的工夫。前者如捕盜賊，務必求其廓清，不留絲毫餘地；後者卽是集義，時時刻刻存一「必有事焉」，無間於動靜。這種工夫雖分兩層，其實是一貫的，革盡人欲而天理自然存在，復得天理而人欲也就退聽了。利根之人，只要時刻存個天理在心中，日日長養，而人欲自消；鈍根之人，去人欲尤先於存天理，非先下一番克治的實功不能培養良知。所以他說：

「吾輩用功只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快脫洒，何等簡易！」錄上

他又指責他的學生孟源好名之病說：

「此是汝一生大病根。譬如方丈地內種此一大樹，雨露之滋土脈之力只滋養得這個大根。四旁縱要種嘉穀，上被此樹遮覆，下被此樹盤結，如何生長得成。須是伐去此樹，纖根勿留，方可種植佳種。不然，任汝耕耘培壅，只滋養得此根。」同上

王子自謂致良知，是從心髓入微處用工夫，是有根本的學問。學問在根本上用力，積日累月，逐漸擴充，自然應用無窮；也只有根本上用力纔有效果。在根本上用力就是下學工夫，下學工夫做到了，自然上達，上達用不着做工夫，也不能做工夫，且做出來亦沒有用處。關於所謂下學工夫——根本的學問，王子有兩段話說得最有價值。

「立志用工如種樹然。方其根芽，猶未能幹，及其有幹，尙未有枝；枝而後葉，葉而後花實。初種根時，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作葉想，勿作花想，勿作實想。懸想何益，但不忘栽培之功，怕沒有枝葉花實。」同上

「是故君子之學，惟求得其心，雖至於位天地，育萬物，未有出於吾心之外也。……譬之植焉，心其根也，學也者，其培養之者也，灌溉之者也，扶植而刪鋤之者也，無非有事於根焉耳矣。」紫陽書院集序

教育只從心上栽培灌溉，待得良知純全了，擴充起來，自然睜面盎背，自然篤實光輝，自然事父而能孝，事君而能忠，自然不計利害一本良心事，這與孟子的培養主義同一功用。所以他極反對世儒義外之學，他以為他們教人只在事事物物去尋討，沒有根本的學問，雖暫時外面修飾得好，終必歸於萎謝。（註六）王子這種工夫不是靜

的，死板的，空虛的，他是極其活潑實在的，且必從日用倫常方面着力，纔能驗其效果。王子一生的學問就是從他的功業上體驗出來的。我們再引一段話來結束這個題目：

「我何嘗教爾離了簿書訟獄，懸空講學。爾既有官司之事，便從官司的事上為學，纔是真格物。如問一詞訟，不可因其應對無狀，起個怒心；不可因其言語圓轉，生個喜心；不可聽其囑託，加意治之；不可因其請求，屈意從之；不可因自己事務煩冗，隨意苟且斷之；不可因旁人譴毀羅織，隨人意思處之。這許多意思皆私，只爾自知。須精細省察克治，惟恐此心有一毫偏倚，杜人是非，這便是格物致知。簿書訟獄之間，無非實學，若離了事物為學，卻是著空。」傳習錄上
答某問官

五 知行合一論 在實踐派的意見，所謂學習，並不是讀書，是學做為人，怎樣做一個道德純全的聖賢——尤其王子是這樣主張。王子雖不反對讀書，他絕不以讀書為學問，讀書不過是收斂心思，在學習過程中佔很小一點地位。學習既是學做為人，總不離於躬行實踐，所以他提倡「知行合一」的口號出來。這一個口號，在普通有兩種解釋：一是知與行同時並進，一是知與行是一件事情。第一種解釋，知行雖說並進，猶是兩件東西，所以一元論的王子是主張第二種解釋的。他說：

「凡謂之行者，只是着實去做這件事。若著實做學問思辨工夫，則學問思辨亦便是行矣。學是學做這件事，問是問做這件事，思辨是思辨做這件事，則行亦便是學問思辨矣。若謂學問思辨之然後去行，卻如何懸空先去學問思辨得，行時又如何去得？似學問思辨的事，行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行。若行而不能

明覺精察便是算行，便是學而不思則罔，所以必須說個知，知而不能真切篤實便是妄想，便是思而不學則殆，所以必須說個行。原來只是一箇工夫。人答友問

這是說知而不行謂之妄想，行而不知謂之冥行，所以知行合一起來，纔是學習的實功。他又與學生徐愛有一段問答關於知行合一的解釋：

愛問：「今人只有知事，父當孝，事兄當弟，卻不能孝不能弟，知行分明是兩件。」曰：「此已被私欲間斷，不是知行本體，未有知而不行者，知而不行，只是未知。聖人教人知行，正是要復那本體，故大學指個真知行與人看，說「如好好色，如惡惡臭」。見好好色，聞好好色，只見好好色時已自好了，不是見後又立個心去好。聞惡臭，聞惡臭，只聞惡臭時已自惡了，不是聞後又立個心去惡。」傳習錄上

以惡惡臭好好色來解釋知行合一，較前更切實。知如刺激，行如反應，一感便應，知行成了一個極迅速的感應。所以他又說「知是行的主義，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。」同上王子提倡這個口號，一方面在教人免蹈妄想冥行的毛病，他方便注意於行為的動機。他對黃直說：

「今人學問只因知行分作兩件事，故有一念發動雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我既說個知行合一，正要人曉得一念發動處便是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。」傳習錄下

行為論者，以為雖有惡念，只要未曾去做，不得謂之病。王子是動機論者，他以為一念之差，雖未曾見於行為，也

算是大病了，因為罪大惡極之人，均是起於一念之差。所以動機就是行爲，行爲即寓於動機裏面，吾人如不肯爲惡，就要不許有絲毫惡念存在；能够徹徹底底把私欲完全克治去了，良知復明，天理純全，自然不會爲惡了。

因知以堅其行，從行以實其知，合知行的全部謂之學習，這是王子有名的發明。但此不過是他的學習原則，關於學習方法也有幾點可取的地方：（1）學習要有頭腦，即立定一個中心去學習，學習有了中心，如衣之有領，一舉便張，以免支離之弊；如舟之有舵，一提便醒，以免猖狂之失。這個中心就是致良知，吾人處世爲人，處處以致良知爲主，則無往不宜。（2）學習要鞭辟近骨，切己用力實幹。吾人作一件事，須把全幅精神放在那件事情上面，左敲右擊，前攻後打，如貓之捕鼠，不獲不止。王子最注意這一點，平日屢屢對他的弟子極力的提醒過。「諸公在此，務要立個必爲聖人之心，時時刻刻須是一棒一條痕，一摑一掌血，方能聽吾說話句句有功。若茫茫蕩蕩，譬如一塊死肉，打也不知得痛癢，終恐不濟事，回家只尋得舊時伎倆而已，豈不惜哉！」此上學習沈痛醒人的話，陸子也嘗講過。（3）學習要各隨分限所及，逐步漸進，不可躐等以求速效。他說：「我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所見擴充到底；明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底。如此方是精一工夫。」此下知一歩行一歩，隨知隨行，仍是知行合一的原則。

六 教授法 王子一生不忘格物致知，所以他平日所講不出大學的範圍。但亦按照學生的程度分爲兩級。凡初入門聽講的，授以大學問以指示聖學之全功，使他們知道爲學的路徑。到了從遊日久有了相當程度時，則隨時指點，或提舉最簡當的口號，使他們自家揣摩。對於程度最高的學生，只加一番點化之功，給一種暗示，使其自己

了悟（註七）甚至於點化都不用。他說：「學問也要點化，但不如自家解化者，自一了百當。不然，亦點化許多不得。」
即或有時授給，也要隨人能力所及，使他們容易了解；若不察其能力，授以過當的知識，不能消化，反是害了他。說：「與人論學，亦須隨人分限所及。如樹有這些萌芽，只把這些水去灌溉；萌芽再長，便又加水。自拱把以至合抱，灌溉之功皆是隨其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，盡量要傾，便浸壞他了。」^上

七 兒童教育論 王子提倡培養主義，不僅對高等教育，即對於兒童教育也是一樣；不過在前者從學理方面講培養，在後者以興趣方法講培養。他是要養成一般愛動愛唱愛遊戲，天機活潑，生氣盎然的兒童，這樣的兒童纔是有用的人材，培養成這樣的兒童，纔是有價值的教育。他說，從前教育兒童，本來是根據兒童心理，發展他們的個性，極其活潑有興趣的。譬如兒童愛唱，教他們以歌詩；兒童愛動，教他們以舞蹈；兒童愛遊戲，教他們以習禮。這樣，兒童視學校如樂園，視師長如父母，莫不樂於來學，樂於受教，日日在歡欣鼓舞裏面過生活，身心不期然而自發，如草木萌動之初，日日在春風雨露之中，不知不覺潛滋暗長起來。到後來教育日壞，教者全不顧及兒童的心理與個性，只知督責課誦，嚴加管束，見有不守法的兒童，則鞭撻繩縛，如待拘囚。這樣一來，兒童視學校如牢獄，視師長如寇仇，視讀書如畏途了。這種教育，把純全活潑的兒童，不是養成死板的樣子，就是養成偷惰或欺詐的習慣。要矯正這種毛病，一方須採取古代教育的優點，一方面還須適合時代的情況，所以王子對於兒童教育有一個系統的計劃。

(1) 訓練標準 孝、弟、忠、信、禮、義、廉、恥八目。

(2) 教材大綱

詩歌、書畫、讀經三類。詩歌之意可以見兒童之性情，書畫之意可以見兒童之志趣。

(2) 教材大綱 詩歌、習禮、讀書三類。詩歌之意可以表現意志，陶冶性情，舒暢鬱氣。習禮之意可以訓練秩序，活動血脈，鍛鍊筋骨。讀書之意可以開發知識，收斂心思。

(3) 日課 每日功課分爲五節：一考德，二背書誦書，三習禮或作課藝，四複誦書講書，五歌詩。考德一節以談話式舉行，猶現今小學課前談話之意。歌詩分班每日舉行一次，習禮分班每二日舉行一次。

(註一) (漢書水滸明帝本紀) 初習於任俠之習，再習於騎射之習，三習於辭章之習，四習於神偵之習，五習於佛氏之習，正德丙寅始歸正於聖賢之學。

(聖學宗傳王子) 冬歸西，漢廣信，講書一書。故放漢吳復聖門者，爲語聖人必可學而至，深疑焉。……乙丑在京師，乃專志講學，與臨甘泉定學。嘗謂初至此，學幾介而與，既得友日學而後吾志益堅，毅然不可退。

(註二) (陽明年譜) 先生曰：吾年來欲返米泔之卑污，引獲學者多就高明一歸，以救時弊。今見學者漸有流入空虛，爲脫落新奇之論，吾已悔之矣。故商榷講學，只教學者存天理去人欲，爲克察克治之功。

(陽明學案) 自龍場以後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心爲學的。有未發之中始能有發而中節之和；觀隨官叩大率以敬誠爲主，敬誠是不得已。江右以後，專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習而應，出之自有天則。

(陽明年譜) 先生五十始揭致良知之教。

(註三) (修習錄中) 夫良知之於節日時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節日時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣；尺度誠立，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節日時變，而節日時變不可勝用矣。

(註四) (傳習錄中) 良知即是未發之中，即是原然大公寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。

(註五) (文德卷三答歐陽崇一) 良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義。

始由佛轉入於儒，又苦心研究數十年，直到六十歲而始自信有成。所以他的學問，不但擅長儒術，且精於佛學，在儒家中對於佛學研究最深而攻擊中肯的，要以整菴爲第一。但羅氏雖爲儒家中的程、朱學派，他的思想亦不與朱子盡同，平生所篤信的，最是程伯子，除程伯子以外，凡宋、元以來的各大家無一不受他的批評，而批評象山尤多，所以對於當時陽明之學指摘不遺餘力。他的學問最精粹的爲理氣論，其次則爲心性說，兩者均屬於哲學範圍，而後者於教育較有關係，所以我們不得不略敘一下。

羅氏說：「心性至爲難明，是以多誤。謂之兩物又非兩物，謂之一物又非一物，除卻心即無性，除卻性即無心。惟就一物中剖分得兩物出來，方可謂之知性。」困學由此一段話看來，羅氏對於心性兩個字頗費了研究的工夫。在他的解釋，心性二字是同一件東西而各有分際。性如易所謂「至精」之處，心如易所謂「至神」之處。因爲至精，所以「無有遠近幽深，遂知來物」；因爲至神，所以「寂然不動，感而遂通天下之故」，其實是一體。羅氏又說：「蓋虛靈知覺，心之妙也；精微純一，性之真也。」困知心性爲同一體，此體之虛靈明覺處謂之心，此體之精微純一處謂之性。譬如視覺器官爲目，目是一個體。此體未視時，即無所感時，則寂然不動。一有所感，即有所視。目之所以視，由於目體之虛靈明覺，目之所以能視，由於目體之精微純一。所以同一目體，自其虛靈明覺處說謂之心，自其精微純一處說謂之性。換一句話說：就其可視說，謂之心；就其能視說謂之性，其實只是一個物體，不過在一體上有兩個分際，故有兩種說法，但這種分際不能以體用二字來區分。所以他說：「夫心者人之神明，性者人之生理，理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混爲一也。」困知一般人所以別體用，是以動靜狀態說，當靜止狀態時謂之體，當活動狀

態時謂之用。羅氏亦嘗說體用，說動靜，不過他是以情意欲爲動的，心性爲靜的，所謂用當指情意欲等名詞說，而心與性還是一體。

羅氏論性，是主張程、朱的「性卽理」說，所以他反對陸子的「心卽理」說，又反對王子的「良知卽天理」說。他以陸子的「心卽理」是不知性爲何物，王子的「良知卽天理」是誤解了良知。孟子所謂良知是不學而知的一種知覺，卽近世本館之知，非良善之知，若謂良知是良善的知覺卽天理，那就錯了。且孟子所謂「愛親敬長」的「愛敬」二字卽天理，「知愛其親，知敬其長」的兩「知」字是不慮而知的良知。天理是體，良知是用，以良知卽天理，是以用爲體，實在大錯。（註一）況知只有一種，知惻隱羞惡與知視聽言動同是心的妙用，若以前者爲天理之良知，後者爲知覺，別知爲二，更是錯誤。（註二）他以爲陸、王所講的都是心學，卽虛靈明覺的一點，他們只求到虛靈明覺而止，以爲明心可以見性，不必別用工夫。這種頓悟的直覺的學問，當然是程、朱學者所反對的，所以羅氏爲學，費盡思考之功，平日教人亦重思考一方面。他以為一切學問知識由直覺而得的很少，由思考而得的特多，除了聖人生知安行以外，沒有不經過困知勉行而能够成功的。所以他說：「夫不思而得，乃聖人分上事，所謂生而知之者，豈學者之所及哉。苟學而不思，此理終無由而得。凡其當如此自如此者，雖或有出於靈覺之妙，而輕重長短，皆無所取中，非過焉斯不及矣。」（註三）又說：「良心發現乃感應自然之機，所謂天下之至神者固無待於思也。然欲其一中節，非思不可，研幾工夫，正在此處。」（註四）

（註一）《羅文莊文集答歐陽少司成》天謂良知卽天理，則天性明覺只是一事，區區之凡聖不免於二之，蓋天性之說乃其本體，明覺自然乃

其妙用。天性正於受命之初，明覺發於既生之後，有機必有用，而用不可以爲體也。

（註二）（文集卷黃均溪）人之知識不容有二。孟子但以不慮而知名之曰良，非謂別有一知也。今以知體知差，差知非良知，知經和經知言知動爲知覺，是果有二知乎。

三 呂溼野

呂氏是陝西高陵人，名仲木，學者稱爲溼野先生。生於憲宗或化十五年，死於世宗嘉靖二十一年，完全與羅整菴同時，而壽命差不多短他二十歲。呂氏在兒童時當過縣學生，即有志聖賢的學問。二十三歲中弘治辛酉年的鄉試，第二年以會試落第補入太學，當過幾年太學生；到正德三年再應科舉，乃取得進士第一名，授官修撰。呂氏爲人廉正，學問道德且傳播於國外。做官三十餘年，安守清貧如故。從政之暇，即以講學爲事，所以他的教育生活也是三十餘年。綜計呂氏一生講學可以分做四個段落：一在家鄉高陵，二在解州貶所，三在南京官所，四在北京國子監。在高陵講學，年約四十二三歲，是得罪官官劉瑾，辭職還鄉的一個時期。在此學期，先築東郭別墅以會四方學者；後來學生發達，別墅容不了，添築東林書屋一所，可以想見其學生之盛了。在解州講學，由四十六歲到四十八歲，是以議大禮得罪了世宗的一個時期。在此時期，他是被謫貶爲解州判，兼管州事，於從政之餘，一方面施行社會教育，一方面從事書院教育。在解州三年，「民俗士習，翕然改觀」。三年之後，調入南京，解州士民哭泣相送，人格感化的成績到處可見。因爲有這樣的成績，纔有陞遷的機會，自此以後呂氏的政治生活漸漸順適。在南京九載，「與洪甘泉、鄭東廓共主講席，東南學者盡出其門」。學道後調入北京，爲國子祭酒，掌管國家最高教育機關。此時呂氏年已五十多歲了。以正心修身忠君孝親爲宗旨，以四書五經及儀禮等書爲教材，愛學生如子弟，而管束

極嚴，爲明代有數的祭酒。

呂氏爲渭南薛思憲的門人，思憲爲薛敬軒的學侶，所以他的學問是接敬軒之傳的。呂氏態度平和，雖然篤守程、朱學說，而對於別派並不攻擊。他說：「不同乃所以講學，既同矣又安用講耶？」這是與羅整菴不同的地方。他平日所講的也是格物致知，對於性理方面很少發表，即以格物爲窮理一點也是老生常談，毫無新的貢獻。他之所以吸引學子及其成就，實在是他的人格感化的一點。但我們要取他關於教育方面的言論稍足假造的約有兩點：一爲學習法，二爲教授法。關於學習，他是主張下學工夫的，不尙空談，不務高遠，要從切身近處做起，要從語默作止處驗來。（註一）求學即是作事，作事即是求學，能於作事中去求學，纔見得學問真實，方爲有用的學問。且一切學問或修養要從動處所驗，纔能成功，而世人分求學與做事爲二，那就錯了。（註二）關於教授方面，他是提倡個性教育的，所謂因材施教。他說：「人之資質有高下，工夫有生熟，學問有淺深，不可概以此語之。是以聖人教人，或因人病處說，或因人不足取說，或因人學術有偏處說，未嘗執定一言。」答學生問若明良知教人不隨學生資質學力所到斟酌誘導，而規於一方，刻數字以必人之從，縱不失敗也太偏了。所以呂氏最佩服孔子教人的方法，對於陽明單一以「良知」教人表示反對，即對於朱子學是以「誠意正心」四個字教導皇帝的辦法也認爲大錯特錯。下面一段話，他說得最好：

或問朱子以「誠意正心」告君，如何？曰：「雖是正道，亦未盡善。人君生長深宮，一下手就教他做這樣工夫，他如何做得，我言能如何入得。須是或從他偏處一說，或從他明處一說，或從他好處一說，然後以此告之，則其言

可入。若一次聘來也，執定此言；二次、三次聘來也，執定此言；如何教此言能入得？告君要有一個活法，如孟子不拒人君之好色，好貨便是。」語

呂氏關於教育學理的兩點，尤以第二點爲有價值，其餘則無可述了。

(註一) (河東學案) 先生謂諸生曰：我欲仁，斯仁至矣。今講學蓋高遠，吾與諸生相約，從下學做起，要隨處見道理，事父母這道理，待兄弟這道理，待朋友這道理，可以貫鬼神，可以對日月，可以開來學，皆自切實處做來。

(註二) (鹿野語錄) 章詒云：近日多人事，求成敗學。先生曰：這便可就人事上學。今人把事做來，做位學，分做兩樣看了。須是即事即學，即學即事，方見心事合一體用原一的道理。

第六節 王門弟子

一 緒言 陽明爲唯心派的一元論者，一生講學雖只二十餘年，但在程、朱學派衰微之後，以單刀直入法警醒天下人心，而天下人心卒被他的學說所鼓動，於是門徒之盛遠駕程、朱、太、仲著明儒學案，羅輯王門弟子之著者按照地域，別爲浙中、江右、南中、楚中、北方及粵閩六處，合計不下七十多人，而止修泰州兩處尚別立爲學案。在浙中學案裏，以徐、橫、山、王、龍、錢、緒、山等人爲選；在江右學案裏，以鄒、東、郭、羅、念、菴、歐、陽、尚、野、孫、雙、江、劉、雨、峯等人爲選；在南中學案裏，以王、心、齋、黃、五、岳、朱、得、之、威、南、玄、周、道、通、馮、南、江爲選；其餘各處皆有選首。陽明平生講學凡三變，最後歸本於「致良知」三個字，意在修明本心，講求根本之學，以救程、朱末流支離的毛病。那知弟子衆多，品彙不齊，多喜專言本體，忽卻工夫，甚至放誕無歸，如同野狐禪一流，王學到了末流遂爲天下所詬病；只有江右一派，篤守師

說，傳授王學不失師門的正宗。

王門弟子中，年齡最長的，有董羅石，入門最先的有徐橫山，性行最特異的有王心齋。董氏名濂，字復宗，號羅石，是浙江海鹽人，其年齡且長於老師數歲。晚年，聽了陽明良知之說，恍然大悟，歎為不虛此生。在歲盡雨雪之時，離開了家庭，從陽明講學至七十七日而死於書舍，這也算是師門中的一個異人。徐氏名愛，字曰仁，號橫山，徐姚之馬壘人。生於憲宗成化二十三年，死於武宗正德十二年，只活了三十一歲。他享年雖短，而資性聰慧，學力已到解悟的程度，為王門中的顏子，對於王學之宣傳頗有功績。自他死後，陽明常想念不置，師弟的情感亦如當年孔門之顏淵。王氏名良，字汝止，號心齋，泰州之安豐場人。幼年貧困，嘗從他的父親經商；在經商時，懷着孝經、論語，大學刻苦發奮，逢人質疑，日久若有所領悟。在三十八歲時，因友人的介紹，始往江西拜見陽明。嘗請謁之初，氣勢岸然登上坐與陽明相抗辯，經兩次折服，纔下拜稱弟子，王氏可為孔門中之子路了。其後拱衛師門學說，行為奇特，也與子路相似。王氏對於教育學理雖沒有貢獻，但倡出淮南格物論，以安身安心為要旨，短吾身而規天下國家，持論超出師門的範圍，發前人所未發，自屬一種創論。

二 錢緒山 錢氏名德洪，字洪甫，浙之餘姚人。生於孝宗弘治九年，死於神宗萬曆二年，享年七十九歲。當陽明平濠歸越時，錢氏年正二十六歲，約了同邑弟子數十人，會陽明於中天閣，同請學為弟子。王門中自徐橫山死後，以錢氏與王龍谿二人為最高足，此二人師事陽明歷時最久，於師門關係亦最深。當是時，凡四方好學之士，遠來王門求學的，皆先由錢氏與龍谿疏通其大旨，而後卒於文成，一時得為教授師。當陽明出征思出時，留他們二人

居守越中書院，慈主講席。第二年，陽明死於道，錢氏服心喪三年之後，纔赴廷對，取得進士，派出爲蘇州教授。後求召進京來，補國子監丞，刑部主事，稍遷員外郎。其後以得罪權貴過了一次的監獄生活，在監獄中仍不忘講學。出獄以後，不復仕進，在野三十年無日不講學。凡江浙、宣歙、楚廣名區奧地皆有他的講舍。七十歲以後，以年老氣衰，始不出外遠遊。

有名的天泉證道問答，話於陽明出征思田之前夕。當是時，師門教法每提如下四句：

「無善無惡之心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」龍谿學案

緒山以爲定本不可稍易，龍谿以爲還是權法，他說：

「體用顯微，只是一機，心意知物只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意亦是無善無惡之意，知亦是無善無惡之知，物亦是無善無惡之物。」

前者謂之四有論，後者謂之四無論。二人相論不決，因乘陽明將娶啓行之便，相與龍谿門請求解答。陽明喜他們來意之佳，謂二者皆有至理，前者爲中根以下的人說法，後者爲上根人說法，宜互取爲用。由兩論看來，亦可以推知錢、王二氏的性格與學力，所以黃氏謂「龍谿從見在悟其變動不居之體，先生只於事物上實心磨鍊，故先生之微悟不如龍谿，龍谿之修持不如先生」。緒山學案由是王學分兩派，亦以錢、王二氏爲代表。

錢氏切實不蹈空虛，但平日所論仍是多說本體，少說工夫，對於教育方面的理論則絕少。所言本體，在發揮「良知」說，所言工夫在說明「致」之工。他以心之本體乃純粹至善的東西，良知爲至善之著察，故良知亦至善。

至善之體，卽虛靈之體，不可以惡名，亦不可以善名，故曰「無善無惡」。此體自然流行不息，通晝夜之道。「良知不假於見聞，故致知之功，從不觀不聞而入。但纔說不觀不聞，卽若不觀不聞之見矣。今只念念在良知上精察，便是是非非無容毫髮欺蔽。」語會但這一類的話全屬哲學範圍，可勿庸多述。

三 王龍谿 王氏是浙江山陰人，名汝止，號龍谿。少於緒山二歲，自孝宗弘治十一年至神宗萬曆十六年，享有八十六歲的高齡。龍谿與緒山師事陽明同時，出處進退亦常相共，同爲師門中的助教者，同爲師門中的傳道者。但兩人的性情各不相同，若以緒山爲狷者，則龍谿好似狂者。龍谿自陽明心喪期滿之後，與緒山同赴廷對，取得進士，官至郎中。但仕途淡漠，在林下四十餘年，無日不講學，自兩都及吳、楚、閩、越、江，浙皆有講會，與緒山同爲天下學者所宗仰。

陽明說：「吾教法原有此兩種：四無之說爲上根人立教，四有之說爲中根以下人立教。上根者卽本體便是工夫，頓悟之學也。中根以下者須用爲善去惡工夫，以漸復其本體也。」龍谿學案龍谿近於上根之人，所以他平日持論趨歸於四無之說，凡意、知、物皆歸於心，工夫卽在心之本體上，從心上立根卽先天之學。心卽良知，由心而發，無往不善。所以他說：

「吾人一切世情嗜欲，皆從意生。心本至善，動於意始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善。世情嗜欲自無不容，致知工夫自然易前省力。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜，致知工夫轉覺煩雜。顏子先天之學也，原憲後天之學也。」語

修養從心體上立根，教育也是從心體上培養。他又說：

「古人之學，一頭一路，只從一處養。譬之種樹，只養其根，根得其養，枝葉自然暢茂，種種培壅灌溉，條枝別葉，
剔去繁冗，皆是養根之法。」錄

但這一番話，仍是師門的舊說，並非由他自己創論。王門弟子雖盛，除王心齋淮南格物略有創發外，其餘皆是推衍師說，或超出範圍，對於教育理論太覺隔闕，所以我們不多舉了。

本章參考書舉要

- (1) 明史的各家本傳
- (2) 明儒學案的各家本案
- (3) 陳白沙集
- (4) 湛甘泉集
- (5) 王陽明全集
- (6) 傅習錄
- (7) 羅整菴文集
- (8) 困知記

第三十四章 晚明教育家及其學說

第一節 概論

王學初出，雖能一新社會之耳目，但到了末流，則放誕無所歸宿，驅天下盡爲矯誣不學，任性自適之徒；社會無一切實學術與精神，將何以維持久遠。放誕之極，而東林諸子以起。東林諸子雖不完全篤守程、朱，但個個尚氣節，講實在，確能一掃王學之陋習，是王學末流的一大反動。迨後來，劉蕺山講學於證人書院，有弟子黃黎州、全謝山、萬氏兄弟，有宏城孫徵君、崑山顧炎武，莫不提倡氣節，以講求實學爲宗旨，明朝雖亡，而士氣之壯烈，確受了這一般講學豪傑之士的影響。我們在本章，除東林諸子外，只錄劉蕺山一人爲本期的殿將，其他諸子，皆死於清初已定之日，爲有清一代學術界之先河，故留在下期另述。東林諸子中只取顧憲成、高攀龍及孫慎行三人，合蕺山爲四。此四人中，當以蕺山學力最深，所論心理教育創獲最多，爲陽明以後第一人。東林諸子，也談心性，談修養，較王門諸子個個切實。如顧氏之識性，高氏之復性，孫氏之心性氣一體，皆有獨到的地方，不過缺乏教育學理論。陽明派以良知爲本體，程、朱派的羅整菴以良知爲作用，而顧氏則以良知介乎體用之間，這一點也是與前人不同的。總之，對於心性的解釋，及修養的論證，較從前均有進步，不過全是對成人說法，爲學力有相當程度的人說法，對於兒童教育則沒有人

能注意到，是一種缺點。

第二節 東林學派

一 緒言 東林書院在江蘇無錫，是宋儒楊龜山講學的地方。五百年以來，這個書院久已破廢，到明神宗萬曆年間，由本地學者倡議修復，他們即借此地重開講席，東林書院之名由此大著。倡議修復的為顧氏兄弟，講學同志有高氏、孫氏、錢氏一般學者。這一般學者皆是以講學挽回世道人心的；換一句話，他們皆是以「教育救國」為目的。論他們的地位，全是士大夫階級；論他的品格，全不失為正人君子。他們個個以學問而兼氣節，不是書生派的教育家，乃是豪傑風的儒者，有血性，有氣概，有操守，講學不肯忘卻政治的學者。因為不肯忘政治，所以往往以時政為講學的資料，而他們本人也不時出入於政海，於是無錫之東林書院不知不覺在北京政府裏頭佔一部分勢力。當是時，正是神宗晚年，他們眼看見朝政日非，小人勢力日長，愈發為激烈的言論，忌恨他們的小人們遂指為東林黨，因逆時會的人又從而附和起來，於是東林黨的名聲宣騰於天下。其實，在東林講學的不過數人，因為與在朝小人對立，所以凡屬言論正氣一點的士大夫皆被目為東林黨人，而東林書院當初不過一私人講學的機關，後來竟變成政治團體了。但這一派人，所講的學問是王學的反應，所負的氣節是時政的反應。他們都是擁護程、朱學說，對於王學加以攻擊的，但他們彼此之間的主張各有不同，亦不是與程、朱學說完全一致的，所以我們稱之曰「東林學派」。劉、嚴山說：「東林之學，涇陽導其源，景逸始入細，至淇澳而集其成矣。」東林我們在本節裏頭亦列

舉道三人爲代表。

二 顧憲成

顧氏名憲成，字叔時，涇陽是他的別號。他是無錫人，昆仲有四個，本人行三。第四弟名允成，字季時，學問品格與他相似，倡議修復東林書院，即他們兄弟二人，可謂難兄難弟了。涇陽生於世宗嘉靖二十九年，死於神宗萬曆四十年，享年六十有三歲。他以萬曆四年中鄉試，八年登進士，時爲三十一歲，從此出入於朝野，轉調於政治生活，生來一幅忠肝義膽，敢發議論，不避權貴。當三十八歲時，以上疏得罪了執政大臣，謫貶到桂陽州當判官。第二年，移理處州，後來又轉調泉州。考其政績，稱爲公廉第一，於是又調進京擢爲考功司主事。在萬曆二十二年，又以好說話得罪了執政大臣，遂被削奪官職，放歸田里了。此時顧氏已四十四歲，以直言被廢，聲名益高，他也乘此機會到處講學，思以在野之身喚醒士民，挽救危亡。東林書院之修復，在他削籍的第十年，內中辦法一律遵守白鹿洞規，其實他的講學成績自此以前已振振有聲了。

顧氏是一個熱心於世的憂國分子，所以他平日講學亦以有益於實用爲目的，不是徒尙空談的。「官箴箴，念頭不在君父上；官封疆，念頭不在百姓上；至於水間林下，三三兩兩，相與講求性命，切磨道義，念頭不在世道上；卽有他長，君子不齒也。」東林學案由他這幾句話看來，可以想見其爲人了。我們把他的學說，可以提出兩點來說說：一關於性善的，二關於修養的。

顧氏以性爲本體，以情爲用。以良知爲才，——介乎體用之間。本體之性爲天所賦子，是至善的，所以發而爲用之情與才也是至善的。「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也，敬長義也。」由孟子這

一段話所指：仁義爲性，愛敬爲情，知愛知敬爲才。性是「無爲」，而才與情是「有爲」，情是「有專屬」，而才是「無專屬」。所以才介乎體用之間。良知即才，所以良知也是介乎體用之間，但其質爲善的，三者是一樣。性不但是善的，而性即善；性與善是一不是二，所以他說：「語本體只是性善二字。」小心齋善並沒有特別意義，不過是萬德之總名；性乃純一之天理，萬德皆備，故曰性善。——即性與善是一致的。性與善既一致，則不善的東西必不是性；換一句話，凡吾性所本有的謂之善，凡吾性所本無的便謂之惡了。（註一）心乃根柢於性，性即心之體，所以心也是善的。不過有時心爲私欲所引誘，多趨於惡，但本體未嘗不善。由此論證，所以他認陽明「無善無惡之心之體」一句話落於禪宗，有違儒家的說法，辨難不遺餘力。

「喫緊只在識性。識得時不思不勉是率性，思勉是修道。識不得時，不思不勉是忘，思勉是助，總與自性無干。」小心齋顧氏一生爲人的工夫就在「識性」二字。識得性時，着意是好的，不着意也是好的。怎樣識性，「當下即是」，因爲「合下具足，所以當下即是」。「合下」以全體言，凡現在過去及未來皆包括在內。「當下」以對境言，只論現在，不論過去及未來。凡整個時間，無論古今，成一瞬一刻，皆具有至理。皆是天理流行，所以「合下具足」。但吾人多爲私欲所蒙蔽，雖然人人「具足」，未必人人「即是」。雖未必「即是」，亦不害於「具足」。只要吾人於現時此地看得清白，識得性來，朝着天理行走，吾人的行爲就是至善的，就合乎天理，所謂「當下即是」。在平時隨時隨地如此用力，在變時，也隨時隨地如此用力。平時用力，是在源頭上探索；變時用力，是在關頭上打通。探索得源頭則關頭亦通，打通得關頭則源頭自清。（註二）

我們可以想見其工夫了。

高氏之學，以復性爲宗，以格物爲要，以居敬爲工夫，以靜坐爲入德之門；他平日教人亦不外這標準。換過來說，「復性」是他的教育宗旨，「格物」是他的學習方法，「居敬」與「靜坐」是修養的工夫。他以性爲本體，認牠爲天理，爲至善，爲天所稟賦，完滿無缺的，與顧氏的意見相同，不過說的更複雜，更精透。同時並指出心、氣、情等名詞及與性的關係來。他說：「中者心之所以爲體，寂然不動者性也。和者心之所以爲用，感而遂通者情也。」未發這是以性爲體，以情爲用，總名曰心。又說：「心氣分別譬如日，廣照者是氣，凝聚者是心，明便是性。」發這是認心、性與氣三者爲同一物，不過作用不同。又說：「氣之精靈爲心，心之充塞爲氣，非有二也。」道道又認心與氣爲同一物了。又說：「存養此心純熟，至精微純一之地，則即心即性，不必言合。」論學是又以心與性爲同一物了。又說：「性者天理也，外此以爲氣，故氣爲老氏之氣；外此以爲心，故心爲佛氏之心。聖人氣則養其道義之氣，心則存其仁義之心，氣亦性，心亦性也。……性形而上者也，心與氣形而下者也。」性說心若全合乎天理，則心、性、氣三者是一樣的，不過性屬於形而上的，心與氣屬於形而下的。我們歸納起來，吾人生命的活動全靠精神作用，這種精神作用充塞於全身之謂之氣，圍聚於中而能主宰一切的謂之心，表現於外發而有喜怒哀樂的謂之情。凡此三者之所充塞所主宰所發現，有條不紊，極合於道理的謂之性，所以性爲一切精神作用的本體；這個本體是善的，所以由他所生的心、氣、情等精神作用也是善的。反轉來說，若心、氣、情不是由性所生，難免不爲惡，惡即無源頭的東西——隨着環境猖狂的東西。吾人的精神作用所以隨意猖狂不本於性，由於本性爲私欲所蔽，失了作用。吾人要有好的行爲，即有規則的精

神活動，必要回復天然自有之本性，所以「復性」為教育宗旨。怎樣復性？在於格物。格物即窮理，窮得理明，則私欲自去而性即可復。「但程、朱之格物，以心主乎一身，理散在萬物存心窮理相須並進。先生謂纔知反求諸身，是真能格物者也，是與程、朱之旨異矣。」案

至於修養居敬的工夫亦與程、朱稍異。程子說：「主一之謂敬，無適之謂一。」高氏則謂「心無一事之謂敬」。他是要以心中無一點事情為極功的，到得心中無一點事時纔謂之敬。如何能使心中湛澹無一事，則有賴於修養工夫。修養第一步莫如靜坐，靜坐是「喚醒此心卓然常明，志無所適」的工夫。志無所適，則精神收斂，雜念自去，昏氣自消；於是心地澈澈空明，本體自然呈現。此時所呈現的仍是毫無一物，此之謂敬。到得敬時，「遂與大化融合無際，更無天人內外之隔了」。但做到這個地步殊不容易，必有數十年涵養之功纔行。他說：「大聖賢必有大精神，其主靜只在尋常日用中。學者神短氣浮，便須數十年靜力方得厚聚深培」，自所以他以靜坐為初學入門法。

四 孫慎行 孫氏名慎行，字聞斯，號淇澳，是常州武進縣的人。生於世宗嘉靖四十四年，死於崇禎八年，享年七十有一歲。我們所舉東林三人中，以孫氏出世較晚，而年壽最高。孫氏以萬曆二十三年成進士，時僅三十一歲。初授翰林院編修，遂次擢升至禮部侍郎，並署部事，時為萬曆四十一年，而孫氏年已四十九歲。第二年辭職回籍，在鄉閑住了七年。天啓初，又以禮部尚書召他來京供職。孫氏亦豪傑風的學者，眼看朝政日非，往往直言抗爭，不顧利害，聲色震撼宮庭。當時朝廷有三案之爭，孫氏為紅丸事，彈劾宰輔尤力，而卒以此得罪奸黨，奸黨已下令要把他充軍。到寧夏，巧逢莊烈帝繼位，得以不行。過了八年，莊烈帝很想起用他，召至京來，未及視事而死了，與高景逸比較總算

幸運。

孫氏學力與高氏不相上下，但他不是程、朱信徒，似乎是直接孟子的另一派學者。他的特異處，在論理、氣、心性三點。他以為：天命只有一種而沒有不齊，性只有一種而沒有不善，心亦只有一種而亦無不善。而世人往往說「天命者除理義外，別有一種氣運之命，雜糅不齊；因是則有理義之性，氣質之性；又因是則有埋義之心，形氣之心」，這全是觀察錯誤。他說，理義之命固然齊一，而氣運之命未嘗不齊。在表面上看，雖有寒暑錯雜，治亂循環，死生得喪種種不一，但天道福善禍淫，全是一段至善，此至善者，一息如是，終古如是，在萬有不齊之中有此一點真主宰，萬古常存，可見氣運之命也是齊的。他又說：「性如一粒種子，生意是性，生意默然流行便是氣，生意顯然成像是質。如何將一粒分做兩項，曰性好氣質不好？」洪漢學案 這一段話說得極好；由這一段看來，所謂性、氣質皆是一體的三現象，全是至善的。一般人既分理義之性與氣質之性為二，又說氣質之性不善，不但支離，且根本錯誤。至於孟子所說肥磽兩露人事不齊，因之所生麤麥顯有差異，乃是孔子所謂「習」，而世誤以為氣質，故有「氣質之性有不善」的謬解。他又說：「人心道心非有兩項心也，人之為人者，心，心之為心者道，人心之中，只有這一些理義之道心，非道心之外別有一種形氣之人心也。」同上 理義之性以外更無氣質之性，故理義之道心外更無形氣之人心，蓋性與心同為天命所賦與，即為理義之質，沒有不善；所有不善者皆是後天之習。若於道心之外別有一種形氣之人心，也是以習慣為本然，與前者陷於同一謬誤，不可不辨。孫氏對於心性的辨證大概如此，其他更與教育無關，我們只好從略。

第三節 劉崧山(1578—1645)

一 生活小史 明末大儒羅高、劉並稱；而劉氏的學問比較高氏的更爲精深。在劉氏之後，雖教育家繼起有人，但在思想界上要以劉氏爲殿將。劉氏在明代可謂陽明以後第一人。劉氏名宗周，字啓東，號念臺，學者稱爲念臺先生。他是以孤童起家，家庭極其貧寒，但父母兩家都是很講學問的。他的父親劉坡是一個諸生，他的母親章氏是理學家章頤的女兒。章氏懷念崧僅五月，而劉坡已死了。念臺既生，他的母親以家貧不能生活，把他帶到外祖家撫養，但此時他的祖父母尚在。到了十多歲，以祖父母衰老之故，遂歸家奉事兩老，一切家中事務皆由他自己一人去作。母親章氏看到他的兒子體質孱弱，非常擔心，以致憂慮成疾，而又無錢診治，此時母子二人的心情殊覺可憐。劉氏一面讀書，一面奉事二老，而母氏對他亦抱很大的希望，道念臺舉了進士，成名歸家時，而他的母親已去世了。舉進士時爲萬曆二十九年，他年已二十四歲，於是居家守喪，一面奉事二老，過了七年纔補行人。自此以後，他就出入於政治生活，在外做到京兆府尹，在內做到御史大夫，但每次皆以好爲直言，不能久於其位，忽然而入朝，忽然而還鄉。劉氏生當明朝末年，當時權奸壞亂朝政，把國家弄到不可收拾；而清軍日逼關外，明朝的宗社一天危險一天，明朝的領土一天削小一天。劉氏日觀這種時局，更是激動他的國士之懷，忠義之氣，愈發爲議論而愈不見用於政府。迨杭州失守，他決意以身殉國，投入水中，因水淺被人救起，後乃絕食二十三日而死。死時爲福王宏光元年，距生於神宗萬曆六年，享年六十有八歲。

劉氏幼小時從學於外祖章穎，年長乃師事許孚遠，後來與東林高景逸諸教育家共相講論，北京首善書院他也參與過。他一生做官的次數雖多，時間不長，還鄉以後即從事於教育事業，講學授徒。他的學問非朱非王，以居敬為主，以慎獨爲要，頗近於周程。他不反對陽明的良知之說，可是反對陽明派的良知的流弊，而攻擊得很厲害。他是浙江山陰人，寄在他的家鄉與門人弟子組織證人會，築起蕺山書院，講論所以爲人的道理，所以後人又稱他爲蕺山先生。他幼年體質雖弱，但因修養得力，所以到後來身體反強了。他絕食期間，無日不與弟子講論，氣象一如平日，雖學力有素，也是正氣鼓動，千載下猶當景仰其爲人。

二 心理說 劉氏關於心理的解釋，比較以前一般學者都進步，雖然缺乏科學的說明，但有許多獨見的地方。我們可把他的解釋別爲四步敘述於下：

(1) 心之本質 心是什麼？劉氏以爲從前的人有兩種見解：一種人以心爲性，而心成了極玄妙的東西；一種人以血氣之屬爲心，而心成了極可仇視的東西；這都是錯誤。原來心與性及血氣不可分開，但不能把性及血氣認爲心。充滿天地間皆是一氣之流行，此流行之氣因凝聚而有種種形體，謂之萬物。人不過萬物中的一物，所以與他物不同的，因其體最靈。人體所以最靈，因爲宅虛而氣清，此宅虛而氣清之處名之曰「心」。心爲一身之主，統全身之氣，但牠的地位不過方寸。此方寸之心，中空而四達，其象如太虛，所以最靈。心有種種性質，此性質即謂之性；心有種種機能，此機能即謂之性。所以心與性質爲一物，但不可把性質當心。我們若要強分，不過說心具有形體，而性乃虛位，所謂心是形而下的，性是形而上的。心如鐘一樣，因其中空，所以能鳴，而鳴的機能謂之性。心如鏡一樣，因其體

明，所以能照，而照的機能謂之性。心如水一樣，水源本清，清即水之性，此心與性的關係，亦是心與性的區別。凡人心所同然的謂之理，此所同然之理乃是生而有的，不是因習而成的，謂之性，故曰性即理。但只可說性即理，不可說性爲心之理，若說性爲心之理則又別心與性爲兩件東西了。心也是一氣，所以不同於血氣之屬的，前者乃寂然不動，至誠無爲的本體，而後者多雜物感不免有偏執，而其爲氣則兩者是一的。吾人之身統於心，心爲生生之主，人類一切活動，宇宙一切妙用，莫不由此心所發生，心是至神至靈的東西，所謂「極天下之尊而無以尙，享天下之潔淨精微純粹至善而一物莫之或撓者，其爲人心乎！」原

(2) 心之內容 心之內容即是說明心的構造，心的種種機能。心雖只徑寸，可是其大無限；雖爲虛體，可是其妙無窮。劉氏說：「統而言之則曰心，析而言之則曰天下國家身心意知物。惟心，精之合意知物，粗之合天下國家與身，而後成其爲覺。」錄從粗一方面說，是心與「天下國家及身」四種爲一體；從精一方面說，是心與「意知物」三種爲一體，此處所謂心之內容是從精一方面說的。試舉一球體強爲比喻：凡此球的總體謂之心，蘊藏於心中而有好善惡惡的機能者謂之意；進一層蘊藏於意中而有知善知惡的機能者謂之知；再進一層，蘊藏於知中，純粹至善體物而不遺的謂之物。故物在知中，知在意中，意在心中，球面層層而擴大，球心步步而入微，其實是一件東西，所區別的不過最初一點機能。此不過就心之未發時說明牠的本體之內容，若就已發時說則有種種表現。心是渾然之體，牠的機能在「思」，因爲能思所以常是醒而不昧。致思而有得謂之「慮」，慮稍帶已發的性質，與「思考」一詞相同。思考之後有兩種結果：一是貫通了曰「覺」，一是認識了曰「識」，認識之後再加以憶起謂之「想」，

故想與思的程度不同。心本寂然，受了外物的刺激而爲之一動，謂之「念」。此動初起而即能把持好，好像有主宰在裏面的謂之「意」。雖動而能主持到底不爲外物所遷移的謂之「志」。心既是活物，必有種種機能，凡機能之出於自然而不能禁止的謂之「欲」。欲非壞的東西，欲之所以壞乃縱欲而過的關係。若隨其自然，全其自然，沒有過與不及的毛病，則謂之「理」。了，謂之「性」。了，故曰性即理。凡「情」是欲之顯著處，「才」又是情之顯著處，至於「氣」與「質」則更顯著了。因爲更顯著，則不能無習，所以各人的氣質萬有不齊，但推溯其本源仍是虛靈一體的心，此虛靈之體是萬古不變的。

由此看來，心的機能極多，妙用無窮，但最可注意的爲「意」與「念」兩種機能，意是好的，念是壞的。他說：「心意知物是一路，不知此外何以又容一念字。今心爲念，蓋心之餘氣也，餘氣也者動氣也。動而遠乎天，故念起念滅，爲厥心病，還爲意病，爲知病，爲物病。故念有善惡而物即與之爲善惡，物本無善惡也。念有昏明，而知即與之爲昏明，知本無昏明也。念有真妄，而意即與之爲真妄，意本無真妄也。念有起滅，而心即與之爲起滅，心本無起滅也。故聖人化念還心，要於主靜。」語又說：「意者，心之所以爲心也。只言心，則只是徑寸虛體耳，著個意字方見下了定盤針，有子午可指。然定盤針與盤子終是兩物，意之於心只是虛體中一點精神，仍只是一個心。」語念是浮氣，起滅無常，爲害心的東西，意爲心之主宰，凡心之所以爲心以其有意在，所以念當化而意要誠。

(3) 心之活動 徑寸虛體的心，性最靈而氣最清，生意周流無間。內中有一個主宰名曰「意」，意之於心好似指南針之於羅盤一樣。心中具有喜怒哀樂四氣，當其未與外物接觸時，此四氣相爲循環，不能截然劃分，只是

一點機能。一旦受外物的刺激，則隨感而應，受了那一種刺激即以相當之氣反應，所謂「當喜而喜，當怒而怒」。此喜、怒、哀、樂四氣只是程度的差異，不是性質的分別，所以喜、怒、哀、樂中各有喜、怒、哀、樂。當其未發時，四氣仍然存在，所謂靜而無靜，當其已發時，四氣並非表露，所謂動而無動；只是一點元氣，生生不已，周而復始的狀態。心之官主思，心之主爲意，倘能主常存在，官不失職，則四氣的流行隨感而應，不假絲毫做作，無往而不合於中和之道，所謂「天理流行」，正是這様意思。在這種現象之下，謂之至善也可以，謂之至誠也可以，此中原沒有什麼惡的成分，一般人所謂惡者就是此四氣當外發時有過與不及的程度。過與不及就失了中和，所謂「偏至之氣」。此偏至之氣初一萌動時只爭一些子，所謂「樂而淫，哀而傷」。倘若於未萌時不加存養，在已萌時不加善反之功，則一切罪惡由此而出，偏至不已，其結果之相差「容有十百千萬倍蓰而無算者」。到了此時，謂之習了，早已失去心之本性了。所以到這步田地的，只因官失其職，心沒有主，若是求諸無有一毫的偏至之氣，或暴氣時，莫如致思而誠意。

三 慎獨的修養論 劉氏以「慎獨」二字爲修養的極功。獨是什麼？他說，「夫人心有獨體焉，即天命之性，而率性之道所從出也。」證人又說，「獨即天命之性所藏精處。」語類又說，「獨體只是個微字」；「就中指出最初之機，則僅有體物不遺之物而已，此所謂獨也」；「靜中養出端倪，端倪即意即知即獨即天」。語錄可知獨乃心體中最中之物，此物只有一點端倪，其體極微，其質極精，這個東西即天命之性。其實就是心靈中最靈的一點，極微極精，非從靜中體認則看不出來，即體認出來了亦只一點端倪，實無一物。但這點端倪，具有喜、怒、哀、樂四氣，吾人所有活動皆從這裏面發源。倘若此端倪壞了，喜、怒、哀、樂所發必不正，於恐懼好惡憂患忿懣種種不和的情緒都發

生了，所以吾人要加「慎」的工夫。怎樣叫做慎呢？他說：「無事，此慎獨即是存養之要；有事，此慎獨即是省察之功。」
「慎獨」就是存養省察，存養是無事時的慎獨，省察是有事時的慎獨。獨體至微，平日若無一點事，倘能時時不忘存養，自有端倪發現，自能由中道和。但獨體又至神，偶一感動，念頭即起，真有「一觸即發稍縱即逝」的神情。倘能於念頭一萌之頃即下省察的工夫，而本體亦自清明，所謂「慎獨之工，只向本心呈露時隨處體認去，便得全體盎然與天地合德」。^六 慎獨是一種靜的修養法，所以劉氏對於周濂溪、李延平及朱晦菴諸人關於靜的修養極表贊同。對於濂溪，則曰：「周元公主靜立人極之說，尤爲慎獨二字傳神」。^天 對於延平，則說：「自濂溪有主靜立極之說，傳之豫章延平，遂以看喜怒哀樂未發以前氣象爲單提口訣。夫所謂未發以前氣象，即是慎中真消息，但說不得前後際耳。蓋獨不離中和，延平始即中以求獨體，而和在其中，此慎獨真方便門也」。^語 對於朱子，則說：「朱夫子嘗言學者半日靜坐，半日讀書，如此三年必有進步可觀。今當取以爲法，然除卻靜坐工夫亦無以爲讀書地，則其實亦非有兩程候也」。^語 慎獨雖然從靜中做工夫，但此工夫不外一「敬」字，我們看他證人要旨上一段話：「夫一問居耳，小人得之爲萬惡淵藪，而君子善反之，卽是證性之路，蓋敬肆之分也。敬肆之分，人禽之辨也，此證人第一義也」，說得何等厲害，簡直以敬肆二字爲分人禽的關頭。再看他臨死時的兩句話：「爲學之要，一誠盡之矣，而主敬其功也；敬則誠，誠則天」。由此看來，敬是修養的第一工，也是爲學的第一義。

四 證人主義的教育論 在證人要旨的關頭，劉氏有這樣一句話：「學以學爲人，則必證其所以爲人；證其所以爲人，則必證其所以爲心而已」。^語 類 教育的目的卽在令學者做一個人，「證其所以爲人」，是學習做人的

方法：「證其所以爲心」，是方法的主腦。人即聖賢，聖賢乃完全人格的象徵，聖賢之所以完全由於他的心之完全。「完全之心」並沒有什麼特殊，不過「一元生意，周流無間」。證其所以爲心即在養此一元生生之氣周流無間而已。養到這步田地，即是完全了，即是聖賢了，這是劉氏的教育目的。

目的既定，即要立志，立志是做人的第一步。劉氏謂吾人生在社會中，如舟泛大海，倘不立志，則四顧茫茫，不知怎樣行駛；如能立得志定，則有目標可指，有方向可尋，前途雖遠，必有達到的一日，所謂「志立而學半，君子早已要厥終矣」。志立以後，還有三個程序。第一步要堅守。堅守有兩種意義：一種要有毅力能堅持，雖中途遇着困難也不可折回；一種是要認清路線了死守這條路，其他雖有捷徑亦不可貪圖便宜，隨意變更。第二步要安定。吾人既已上了我所認清的路線，既已在中途朝着前面駕駛，就當把全副精神放在這裏，隨時體認，就地研究，但得安然行其所事，而不爲事情所拘執。第三步則要達到目的地了，工夫已漸成熟了，物無定而我有定，一切似爲我所化了，內中一元生生意自然周流無間了。所謂「優焉游焉弗勞以擾也，厭焉厭焉弗艱以苦也，瞬存而息養，人盡而天隨，日有孳孳不知年歲之不足也，庶幾滿吾初志焉，則學之成也」。註釋這是劉氏關於學習進程的解釋，即孟子的「盈科而後進」的意思。

劉氏最反對一般徘徊歧路的學者。他說：「這等學者，上之不敢爲堯舜，下之不屑爲桀紂，卻於兩下中擇個中庸自便之途，以爲至當，豈知此生早已落桀紂一途矣」。註釋第一人間只有兩條路，不爲堯舜便是桀紂，不爲君子便是小人。痛快地說，不做人，便是禽獸，決沒有中立的地方讓你徘徊，讓你取巧，稍一徘徊便走進禽獸一途了。這一般人

所以徘徊不決的，由於內中私欲太多，把他一點生氣圈得死死地，把他一副真面目蒙蔽得盡盡地，所謂「凡一切悠悠忽忽，不激不昂，漫無長進者，皆是看來全是一團人欲之私，自封自固，牢不可破」。這都是由於不立志不發憤的原因，倘能立志發憤做一個人，從苦處打去，則「起腳便是長安道，不患不到京師」。劉氏是一個立志做人的，所以對於當時一般不肯做人及徘徊歧路的人們非常痛心，常常發為大聲疾呼的論調。

教育既是令學者學做一個人，當然是爲己不是爲人，所學一定是向內着力，不是向外馳求。可是現在一般學者完全與這個意思相反，一意向外馳求，求富貴，求功名，甚至於氣節也是有所爲而爲，把自己的身心性命拋到九霄雲外，這還算是一個人嗎？這還算是受了教育的嗎？劉氏自己覺得非常痛心，有很沈痛的一段話，意義亦很淺近，我們不妨直接抄在下面：

「今爲學者下一頂門針，卽「向外馳求」四字便做成一生病痛。吾儕試以之自反，無不悚然汗浹者。凡人自有生以後，耳濡目染，動與一切外物作緣，以是營營逐逐，將全副精神都用在在外，其來舊矣。學者既有志於道，且將從來一切向外精神，盡與之反覆身來，此後方有下手工夫可說。須知道不是外物，反求卽是，故曰我欲仁斯仁至矣。無奈積習既久，如浪子亡家，失其歸路，卽一面回頭，一面仍往舊時緣，終不知在我爲何物。又自以爲我矣，曰吾求之身矣，不知其爲軀殼矣。又自以爲我矣，曰吾求之心矣，不知其口耳矣。又自以爲我矣，曰吾求之性與命矣，不知其爲名物象數也。求之於軀殼外矣，求之於耳目愈外矣，求之於名物象數外之外矣，所謂一路向外馳求也。所向是外，無往非外，一起居焉外，一飲食焉外，一動靜語默焉外，時而存養焉外，時而省察焉外，時而遷善改過焉

外，此又與於不學之甚者也。是故讀書則以事科舉，仕宦則以肥身家，勸業則以望公卿，氣節則以邀聲譽，文章則以覬寵聞，何莫而非向外之病乎。學者須發眞實爲我心，每日孜孜汲汲，只幹辦在我家當……如此體認親切，自起居食息以往，無非求在我者。及其求之而得，天地萬物無非我有，絕不是功名富貴氣節文章，所謂自得也。」外

註求

學者所以向外馳求，所以徘徊歧路，由於志不立。所以志不立，由於私欲蒙蔽，外面的習染日深，內面的本心虧欠日多，漸漸不能認識自己，不能分辨人禽了。吾人要立志去私欲的蒙蔽，莫如復其本性，使心有主，心有主則外面擾心的東西自然不敢近來，而吾人自不外求了。所以他又說：「此心不能不關於血氣之中，而其爲幾希之呈露，有時而虧欠焉，是以君子貴學也。學維何？亦曰與心以權，而反之知，則氣血不足治也。」原

五 讀書法 關於讀書一層，劉氏也極力主張，且取法朱子的半日靜坐，半日讀書法。他說：「學者誠於靜坐得力時，徐取古人書讀之，便覺古人真在目前，一切引襲提撕匡救之法皆能一一得之於我，而其爲讀書之益有不可待言者矣。」法 借聖賢的格言以證實吾心，由吾心以推到聖賢之心，纔知聖賢與吾是同一樣的心理，此心理卽天理，而吾人做人更有把握了。這是讀書的益處，但必於靜中體驗方能有所得於心，否則書自書而我自我，兩不相干。但他又以爲朱子先格物而後致知，好似先讀了書而後反正於吾心，未免把讀書與正心誠意分爲兩事，近於支離，不若於讀書時當下講求讀書之理，則此心卽明於讀書之下，較爲直接。見學 但以上全是講的大學教育，卽讀書法也是要到程度較高時纔能學得。劉氏另有關於一般人讀書法的一段意見，卽把所讀的書分爲三個階段：第一

階段先讀小學，次讀大學，再次讀中庸，再次讀論語，再次讀孟子。小學是兒童的基礎知識，大學是綱領，中庸較為精蘊，再照着論語、孟子的話躬行實踐。第二階段，於以前五部書讀完了再讀五經——易、詩、書、禮及春秋，這五部書全是發揮心的機能的。第三階段所讀的為四書及綱目，讀四書所以溯其源流，讀綱目所以考其世變的，到了這一步，凡聖賢的道理皆一一領會於心，心中自有一種自得的妙趣。除此以外，如有餘的工夫，對於諸子百家也可以涉獵，不過對於異端曲學是要絕對排斥的。至於每讀一書所用的程序，不外中庸上所說：「博學、審問、慎思、明辨、篤行」五個步驟。這是劉氏對於他自家的兒童所教訓的一段話。

本章參考書舉要

- (1) 明儒學案的東林學案及劉蕡山學案
- (2) 明史的儒林列傳
- (3) 理學宗傳的各家本傳
- (4) 劉子全書



第五編 半封建時代後期的教育

第一期 清(1644—1911)

第三十五章 滿清帝國之政治與教育

一 高壓的政治 明朝自萬曆以來，因帝王的昏惰，官官胥小的亂政，致使全國社會皆被糜亂，盜匪遍地起來，朱明政府失了統治的機能，於是滿洲以新興的民族利用時機起而替代了。所以本期教育的背景，只是政權的移轉，統治民族的變更，於農村經濟不發生絲毫影響，而變形的封建社會依舊保持原來的狀態。滿洲民族征服了內外蒙古，中國本部及西藏、回疆等地，支配了漢、蒙、回、藏全民族，在東亞組織一大帝國。他們當初尚未完全脫離游牧生活，亦曾知道自己以後進的民族統治一切必不為先進民族——尤其是漢族——所能心服，乃不惜逞其戰勝的威力，施行種種高壓手段，而漢、蒙、回、藏等民族終久屈服了。他的高壓手段，除對於其他被支配民族單純以兵力外，對於漢族則用種種政策。我們舉其較為顯著的計有三種：一為防守政策，二為變俗政策，三為屠殺政策。關於第一種，凡各省重要地帶即設立駐防將軍，防制漢人的反動。關於第二種，一則變易漢族原來的衣冠為滿洲的衣

冠，一則強令漢族男子依照滿俗辮髮結辮，倘有反抗的，格殺勿論。關於第三種，凡稍涉反動性的文字，或被他們認為有嫌疑的文字，即大肆屠殺，往往株連幾十幾百以至幾千人。中國帝王的專制，到明朝已經是登峯造極，那知到了此時又加一層種族的界限，壓制更甚於前，這種政局直至二百年後纔漸漸鬆懈。

二 籠絡的教育 滿洲民族比較人口不及漢族十分之一，比較文化更不能望其項背，以低級的民族極少數的人口來統治高級的民族極多數的人口，決不是單憑武力能够收效的，他們的統治者也看到這一層，於是政治方面雖施行高壓手段，但在教育方面則採用籠絡手段。他們的籠絡手段是看透了漢人的心理，利用了漢人的弱點，所施行的一種教育。中國社會的勢力全在一般士大夫階級及士豪手中，這一般人大都知識階級，也是社會的優秀分子。滿清統治者知道他們最崇拜的是孔孟，所以建都北京之初，即依照明朝開設學校，崇祀孔孟，且以祀孔的典禮與尊祖敬天並重。又知道明末王學已不爲他們所重視，漸有回到宋儒程朱的舊路的傾向，所以康熙大帝首先提倡朱子學說，並把朱子列入十二哲裏面，配饗孔子，及刊行他的著作朱子全書。又知道他們最愛科名，所以極力提倡科舉，授以各級學位及給予學位者以特別榮譽與權利。還有一般明末遺老，或負有氣節的士君子，對於故國的觀念非常強烈，未必肯於屈就這種常套。滿清統治者於是又破除常格，另開特科，來網羅這一般人物，藉以收拾民心。社會知識分子最容易引用到書籍裏面，滿清統治者於是極力獎勵著作，或誘引他們在宮廷裏面編輯類書，使他們常年埋頭於故紙堆中，自然沒有反抗的精力。總之他們的教育政策，一切皆是籠絡的，意在使漢族除了不敢反抗外，並且要使一般人皆樂於就他的範圍；這一種政策，結果也是收了成功，但他們的教

育不但對於漢族採用籠絡手段，即對於蒙、回、藏各族也是一樣。例如對於蒙、藏，則養甲制放牧，對於回、漢則養牛、

育不但對於漢族採用籠絡手段，即對於蒙、回、藏各族也是一樣。例如對於蒙、藏，則崇拜喇嘛教，對於回族則崇拜穆罕默德教，依然是蒙古帝國之「因其俗以柔其人」的辦法。滿清統治者一方面利用被統治民族的弱點以籠絡他們，一方面保持其本族固有的優點，如勇敢善戰、樸實耐勞的精神，常作為訓練的資料，如本族語言亦列為一般學校的教材。但他們自入關以來，不久就被漢族文化與習俗所同化，也學漢人作八股、詠詩詞，不僅昔日勇敢善戰、樸實耐勞的精神完全喪失，即本族語言亦被廢棄，這一點恐怕是滿清開國諸君所不及料的。

第三十六章 清代學風之復古

清初三百年間，爲中國學術史上極燦爛的一個時期，也是中國舊學總結束的一個時期。其學術勢力較大足以演成學風的，計有四派：一爲性理學派，二爲考證學派，三爲今文學派，四爲古文派。第一派流行於清初，著名人物有孫夏峰、李二曲、湯潛庵、張楊園、陸桴亭、陸稼書等人。前三人兼採朱、王，後三人則極力崇朱而黜王。第二派倡導於清初，稱霸於清之中葉，到末年猶有餘風。關山老祖爲顧亭林，繼起人物有閻百詩、胡臨明，到中葉而大盛。此派到了中葉，乃分吳、皖兩系。吳系以長洲的惠定宇爲盟主，門下有余蕭客、江聲等人；皖派以婺源的戴東原爲盟主，門下有段玉裁、王氏父子等人。其餘或出入於吳、皖兩系，或獨樹一幟。到末了，還有俞曲園、孫仲容、章太炎等人，作此派的中流砥柱。第三派發生於中葉以後，到末年而此風大熾，代表人物有莊存與、崔東壁、康有爲等，而以康氏爲中堅。第四派倡導於清初之方望溪，成熟於中葉之姚姬傳、恽子居，到末年有曾滌生等人爲他們大張其軍。這四派中，以第二派勢力最大，由清初到清末，延長三百年的時間，尤以在中葉爲極盛，橫絕一世，差不多佔了當時學術界的全面積。所以梁啓超稱他們爲清代學術界的正統派。第四派的人們以文章擅長，可以說是藝術的；只因他們平日喜談義理，崇拜程、朱，常以「文以載道」的題目來號召，知識界上附和的人們很多，確能自成風氣，所以我們也列在這裏。此外還有顏習齋、李恕谷、王崑繩等人，以實行爲號召，反對一切空談及記誦之學，可稱爲實行主義者。但他們重苦行，

所實行的盡是一些古禮古法，與時代潮流不合，所以再傳之後就消沈了。此外還有專講史學的，在清初有萬氏兄弟，在乾嘉之際有章實齋，以勢力過弱，未能演成學風。黃榮洲雖有史學特識，而學術宏博，不限於一派，其所以傳世的尤在於性理學與經世。

滿清帝國承明末王學空疏之後，學術界上遂發生一大反動，所以當帝國初年，一般學者力排王學，推尊程朱，其學風乃由明以返於宋——即我們所說的第一派。反動潮流既起，追後愈演愈劇，遂不可制止，於是有第二派學者產生，舍葉程朱陸，王而專講賈馬許鄭，其學風又由宋以返於漢了。這一般學者，拋開了所謂微言大義，專從古代制度名物上做工夫，以懷疑的態度，科學的方法，把所有古代的經籍一一從新估價與整理，於是發現了許多偽品，理出了許多條理，而二千年來懷疑莫決真偽難分問題也，由他們給以實質的解決。這種治學的工夫，直接成功了考證學業，間接給予後來研究學術者以不少的懷疑精神，懷疑不已，於是今文學者起，更由東漢以返於西漢，甚至由兩漢以返於周秦，直達孔孟的真面目；把後世一切傳會臆造的學說完全解除。如蔣抽絲，層層向內，愈內愈解放，這是清代學者治學的方式。此所以梁氏以本期學術界運動的方式比之歐洲十四、十五世紀的文藝復興運動，是一種解放運動，並且是以復古為解放的運動。到末了，歐風東漸，國人思想漸漸改變，遂舍棄古董舊學而致力科學，這與本期性質完全不同，我們留待後一期另述。

本期學者有講學二十年的，有講學三十年的，甚至畢生從事於講學的，他們的治學途徑雖然不同，而多以教授為生，把他們列入教育家當可無愧。關於教育理論，以性理派學者發表最多，且有許多進步的貢獻，為前代性理

學家所不及；其次則爲古文派的學者。考證學派除了戴氏外，均無理論，而戴氏對於性理的解釋，特別出新而又近於情理，且超過宋、明以來一切性理學者的見解。今文學派以政治活動爲職志，影響於教育界上的，只在於他們的開關的思想與革命的膽量。其餘可以從略了。至於國家教育的傾向，重科舉而輕學校，及一般淺嘗之士舍棄一切實學而日讀八股習小楷，以獵取科第，則較明代更甚。

本章參考書要

- (1) 國朝先正事略
- (2) 漢學師承記
- (3) 清朝學案小誌
- (4) 著艾獻徵錄
- (5) 清代學術概論 梁啟超

第三十七章 清代教育制度及其實況

第一節 概論

清朝的教育制度完全採取明朝的辦法，學校與科舉相輔而行。不過明朝初年對於學校教育看得格外重要，辦理也很嚴格，到中年以後，一般讀書的人們趨重在科舉，學校教育差不多等於具文，於是演成重視科舉而忽視學校的趨勢。這種趨勢，直演到清朝二百多年而更厲害，所以學校教育之在清朝可說完全是一個具文。

滿清帝國雖包括五大民族，但他們的心目中只看到滿蒙漢三個民族較為重要，所以他們的教育政策亦多半注意在這三個民族上面。滿族立於統治者的地位，蒙族與他們接近被認為同調的民族，所以他們對於這兩個民族的教育極力以保存國俗為宗旨，例如繙譯漢文為滿蒙的語言，加重騎射的訓練，皆是提倡民族固有的精神的。（註一）對於漢族的教育完全以籠絡為政策，以養成御用的知識分子聽從呼喚指使的官僚階級為宗旨。例如順治九年所頒發全國學校的一塊臥牌，在序文上有這樣幾句話：

「朝廷建立學校，選取生員，免其丁糧，厚以廩膳，設學院、學道、學官以教之，各衙門官以禮相待，全要養成賢才以供朝廷之用。諸生當上報國恩，下立人品。」

臥牌上的教規計有八條，第二條則曰：

「生員立志，常學爲忠臣清官。」

但在消極方面，還要防止學生的反動，於是在臥牌第八條又規定這樣幾句：

「生員不許糾黨多人，立盟結社，把持官府，武斷鄉曲；所作文字不許妄行刊刻，違者聽提調官治罪。」

這是多麼周密的防閑。到了康熙時，中原完全征服以後，乃施行一種柔化政策，又頒下聖諭十六條於各學校，無非提倡忠孝節義，教天下學子以敦本勵行的一番教訓。凡後節三節這十六條聖諭，到雍正即位時，又特別申述了一道，謂之聖諭廣訓。這一部書，從此以後，就成了清朝的聖經，教育上訓練的標準，全國臣民思想的重心了。每逢歲科考試，學政必令生員敬謹默寫一道，看你們熟讀了沒有。每逢令節或其他機會，地方官吏必要對着軍民人等敬謹宣講一次，看你們遵守了沒有。(註二)這種強制的教育政策，與回教祖「左手捧經，右手拿刀」的辦法，毫無二樣，但是柔弱的漢族被他們這種教育政策已征服得不少了。

此期的學校，在中央有國子監，有宗學，有旗學。國子監一方爲國家最高的學校行政機關，一方爲大學生讀書的地方。宗學又分宗學及覺羅學二種，清廷貴胄學校以這爲最高。旗學一類的學校種類很多，有設在中央的，有設在滿、蒙等處的，內中大小繁簡也不一致，大致爲滿、蒙八旗及漢軍八旗子弟讀書的機關。以上宗學及旗學二類成一特殊系統，多不屬於國子監管轄。在地方學校分二級：第一級爲府學及直隸州學，第二級爲州學及衛學。但此不過就地方行政來分級，而學校本身全屬於中等性質，各不相關，直接受本省的學政管轄，間接受中央的國子監管

轄。此外還有地方的義學、社學及小學，有時開辦，有時停辦，甚至見，罕見。

轄。此外還有地方的義學、社學及小學，有時開辦，有時停辦，毫沒定規，等於具文。

書院制度較明代稍覺普遍，且一律由政府接辦，由政府監督，差不多等於地方大學性質。此制起於五季之亂，歷八百多年至此而漸改形色了。科舉是清廷牢籠漢人的唯一妙計，完全因襲明朝的辦法，且較前代提倡尤力，社會人士趨向尤重，其弊害也較大。關於教育行政機關，明清兩朝差不多完全相同。在中央，主管學校的為國子監，主管科舉的為禮部。在地方，每省設一提學道，以提學使主持之。不過到雍正以後，地方制度殊有變更，即裁撤提學道，改提學使為提督學政，其性質在各省為客體，三年一任期，其地位與督撫對敵，較從前提學使的地位崇高多了。

(註一) (大清文獻通考學校攷宗學) 順治十一年，益宗人府設提督學政，入預俗，漸定規條。前准宗人府禮部所請，設立宗學，令宗人子弟讀書其內，因選員教習，隨節，其原習漢語者，編其類，今思既習滿語，即可將編譯各項漢書觀玩，著水停其習漢字語書。

又(選舉考二) 康熙二十八年，奉諭旨：滿洲以騎射為本，原不礙讀書，考試舉人進士亦令騎射，倘將不場者取中，監併官及中式人，一併從重治罪。旋經奏准，奉天八旗考試亦知之。

(註二) (學部奏書科舉奏稿) 文必預課本分別試行，摺(伏維我聖祖仁皇帝御製聖諭十六條，我世宗憲皇帝御製聖諭廣訓，先後頒行天下，凡士子歲科試，就讀數篇，著准令甲，久經遵行，而地方官吏，敢違宣講，以曉軍民，亦復垂為故事。

第二節 國子監

國子監本是掌管全國學校的最高行政機關，可又是直接辦理大學的教育機關，以國立中央大學而兼教育部，明清兩代大致相同。清代國子監自順治皇帝建都北京的第一年，即行成立，本節專就大學的性質來說，把他的

內容分段敘述於下。

一 入學資格及手續 本學學生的資格全由地方各學學生考選進來。考選時，分貢生及監生二類，而貢生又分拔、副、優、歲、恩五貢。拔貢生每十二年考選一次，凡各學生員於歲科考試時，得過了兩次優等，而又文行兼優者，方有被選的資格。歲貢生大約每年選送一次，以各學廩膳生員食俸年久的，依次送補。恩貢生沒有一定的歲期，凡國家遇着慶典喜事，特發恩旨，即以本年的歲貢作為恩貢生，貢入太學。優貢生亦無定期，或三年舉選一次，或五年一次，凡廩增二等生員於歲科考試得了最優等者，即可送到太學，謂之優貢生。以上四貢，全限於府、州、縣學生員，初選由各直省學政舉辦；取中後，造冊送到中央禮部，經過覆試，果所選不濫，纔送到國子監，為太學生。副貢生每三年舉選一次，不經學政的手續，凡鄉試取得副榜的人員即貢送到國子監。不過這一等人被送到中央以後還須經禮部覆試一次，優者派官，次優者送學，這一點是與拔貢生相同的。監生又名優監生，與優貢生所經的手續完全相同。不過在原學資格為廩增上等等者准作貢生，稱為優貢生，在原學資格係附學及附生二等者，准作監生，稱為優監生。太學生的資格除五貢一監外，另有功貢生、廩監生及准貢生、准監生四種。凡地方各等人民有從軍得過功績的，他們的子弟不論學業，即可升入太學，謂之功貢生。凡家庭先輩有勳勞於國家的，子孫不必有生員的資格，按特例准作監生，謂之廩監生。至於准貢及准監二種，更無生員的資格，乃係用金錢買得來的，謂之納粟貢、監。凡廩監、准貢及准監等生，其目的只在取得太學生的資格，可以直接應鄉試，不必進到太學裏面讀書的。

二 名額 太學生總計人數若干，清代典章沒有顯明的規定，只有大清會典國子監一欄裏面：

「在學肄業者百五十六人，在外肄業赴學考課者百二十人。」

這樣一句話。由這一句話，勿論在學或在外，合計尚不到三百名，但我們不相信本期的太學生竟少到這步田地。我們再查學校一欄內，有這樣詳細的說明：除京師及盛京二處的八旗貢生特殊規定外，只就直省統計。全國十八直省合計一百八十四府，六十四州，十六廳，一百五十屬州，十屬廳，一千三百零一個屬縣。拔貢生每府學選一人，每州縣學各選一人，再以十二平均，除去一二等直接派官外，常年在校學生至少有一百名。歲貢生每府學選一人，每州學三歲選二人，縣學二歲選一人，平均起來，至少有六百五十名。副貢、優貢及優監雖無定額，合計至少有一百五十名。至於八旗貢、監及順天府各縣學所選的貢、監，合計不下十名。總計起來，常年在學學生至少應有九百名，而國子監所說的數目何以三百人尚且不足？或者清朝政府原視學校為具文，不過照例設此一機關發給學位，以籠絡希求榮名的讀書分子罷了。若拿此數目以與明代比較，實在相差懸遠，由此可以觀察兩代學校教育之趨勢。

三 編制及課程 太學編制分為六堂，卽率性、修道、誠心、正義、崇志及廣業。每堂設助教一人，學正一人，擔任教課事宜。此係完全抄於明朝的，但辦法尚不及以前的詳備。至於課程，則做宋朝安定的辦法，分經義及治事二科。經義科以御纂經說為主要教材，兼教諸家的學術。治事科教兵刑、天官、河渠、樂律一類的材料。每生各習一項，務求綜斷其源流，詳論其得失。修業期限，分坐監實際的日數，與共計修學日數。坐監實際的日數以各生原來資格的高下定為短長，例如恩貢生須坐監六個月，歲貢生坐監八個月，選拔貢生內如係廩膳生實坐監十四個月，如係增附生者坐監十六個月，其他等級尚多。合計實際坐監及在外日數大約以精滿三十六個月為畢業期間，但實生精滿

了十四個月，監生積滿了二十四個月，如有願就儒學的教職及州縣的佐貳者，准由監移送吏部，分班考選。在監修滿三十六個月以後，大概經一番畢業試驗，取中前列的，即時保薦錄用，次等的冊送移吏部候補。如未曾修滿三十六個月，而又不願就教職的，過了鄉試之年，可隨同舉人在順天府應鄉試。

四 教授及考課 在太學直接擔任教課的，有博士、助教、學正、學錄等教官。有講書、覆書、上書、覆背諸課，內容不外四書、五經、性理及通鑑等書，每月舉行三次。祭酒司業則於每月朔望兩日舉行釋奠以後，則各升堂講經一次。平日則由助教、學正學錄課以制義——八股文及策論。除此以外，凡監生每日務必練習楷書六百字以上，且須端楷有體。

考課分月考與季考；月考一月舉行一次，由司業主試；季考三月舉行一次，由祭酒主試。凡月考列在一等者給與成績一分，列在二等者給與半分，以下無分。但如有「五經兼貫，全史精熟，或善摩鍾、王諸帖」者，雖作文不及格，亦准給予一分。在一年之內，積滿八分者為及格，但名數每年不得過十人。及格以後，由監按照原有資格分別咨送吏部，在吏部歷滿考職後，按照成績分別補用。在一年之內，如積分不及格而願留監再學者，得聽其自便。

五 管理及待遇 滿清政府對於學生管理極嚴，與明朝相同。在順治初年，即頒發國子監的規制十八條，除考課教授及修學期限已述於上外，對於謁廟典禮及師生相見典禮也有規定，對於給假及防止學生越軌行動也有規定。茲扼要抄錄數條如下：

(一) 祭酒司業職在總理監務，嚴立規矩，表率屬員，模範後進。

(一) 監丞職任繩愆，凡教官怠於師訓，監生有戾規矩，並課業不精，悉從糾舉懲治。

(二) 博士、助教、學正、學錄職在教誨，務須嚴立課程，用心講解，如或怠惰致監生有戾學規者，堂上官舉覺罰治。

(一) 監生入監後，遇有省親、定婚及同居伯叔、兄長喪而無子者，許告假歸里，立限給以假票，遠限邊曠，本監行文提取計日倍罰。

(一) 監生有不守監規，及挾制師長，出入衙門，包攬錢糧等事，按律治罪。

滿清國子監即明朝國子監的舊所，原有號房五百二十一間，凡監生均可在監寄宿，凡膳食、文具均由政府供給，亦與明朝大致相同，但待士之優厚與明廷比較相差很多。

第三節 地方學校

一 學校類別 滿清帝國直轄的領土，包括中國本部、滿洲全部、內外蒙古，及青海、新疆、西藏等地，比較明代差不多大了一倍。地方行政區劃也分兩類：我們以中國本部及滿洲一部分為第一類，以其他的地方為第二類。第一類的行政分為參互的四級：最高級為直省，省以下為道，道以下為府及直隸州，府及直隸州以下為屬州及屬縣。但學校區劃只有下層的二級，而省與道二級則不設學校，在府稱府學，在州稱州學，在縣稱縣學，總名曰「儒學」。此二級三類的儒學，不相統屬，其性質與近代中等學校相似。在省道之下還有特殊地方，取名直隸廳及屬廳二級。

的，所立儒學與州縣學相等。第二類的行政分爲若干部落，每一部落統轄若干旗，多半爲滿、蒙、回、藏等民族住地，學校教育尙屬幼稚，我們本節所述的大概完全屬於第一類。此外另有南京——京師與盛京及兩直府——順天府與奉天府，所屬的屬縣，亦設有儒學，與第一類情形相同。滿清盛時有府一百八十四，有直隸州六十四，有直隸廳十六，有屬州一百五十，有屬廳十，有屬縣一千三百零一，每一治地設儒學一所，統計共有儒學一千七百二十五所，比較明代不相上下。但省會地方雖不設學，確有書院，到中葉以後，道亦設書院，於是書院遍天下，而儒學反寂然不足輕重了。

二 名額及資格 各學學生資格別爲三等，初次考進去的曰附學生，進學以後由附生補爲增廣生員，再由增生補爲廩膳生員。士子未曾進學以前，稱爲童生。每次錄取生員的名數，隨各地情形不等，但每次皆有定額。京師地方，滿、蒙二族共定爲六十名，漢軍三十名。盛京地方，滿、蒙二族共定爲十一名，漢軍八名。直隸省的順天府所屬大興、宛平二縣縣學，均定爲二十五名。直隸省的其餘各府府學，定額二十三名，大州州學及大縣縣學與府學名額相同。其次州次縣的儒學又分三等：大學十八名，中學十五名，小學十名。江南、浙江二省的府學均定額二十五名，大州大縣名額相同。其次州次縣的儒學亦分三等：大學二十名，中學十六名，小學十二名。其餘各直省所屬府學及大州州學大縣縣學，均定額二十名，其次州次縣亦分三等：大學十五名，中學十二名，小學八名。全國有儒學一千七百二十五所，每所平均十六名，合計有生員二萬七千六百名，加上兩京學生一百零九名，總計全國地方生員約有二萬七千七百名之譜，以與明代比較差不多短少二倍。至於廩增二等生員的名額也有規定：京師地方滿、蒙二族共

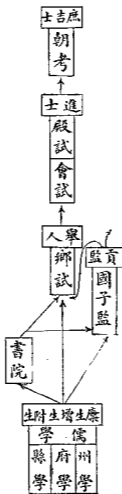
爲六十名，漢軍三十名；盛京地方，滿、蒙二族共六名，漢軍三名；各直省府學定額四十名，州學三十名，縣學二十名，衛學十名。以上定額，凡廩增二等人數相同。此外各府州縣另有武學生員，附屬於儒學內，仍由學政監管，名額不定。

三 入學手續 凡童生入學，經過三次考試：初次由本州或本縣的長官考錄，冊送到上轄之府或直隸州；再由府或直隸州的長官考錄，冊送到本省學政；最後由學政於歲科二試時考錄優秀若干名，送入儒學，謂之附學生員。這是就各直省所屬說的，至於兩京的滿、蒙二族及漢軍各旗，則由本旗佐領考錄，冊送到學政覆試；順天府所屬大興、宛平二縣，由知縣考錄，冊送知府，轉送學政覆試。由學政考取以後，纔有入學的資格，俗呼「秀才」。這一次歲科俗名「小試」，等於現今之入學試驗。關於童生入學試驗的內容，頭場考試書藝二道，二場考試書藝一道及論一道。論題以孝經或小學爲範圍，書藝卽八股文。但考取滿洲生員，則以騎射爲主，意在保持他們固有的國俗。

四 教材及考課 地方儒學所規定教材，據大清會典所載爲「御纂經解性理詩古文辭及校訂十三經、二十一史、三通等書」。據皇朝文獻通考所載爲「四子書、五經、性理大全、資治通鑑綱目、大學衍義、歷代名臣奏議、文章正宗等書」。前者係大部書，後者係小部書，總之外儒家學術，宋、明學說一系的材料。這些書，由政府頒行於各直省儒學，並許書賈刻板流行。「若非聖賢之書，一家之言，不立於學官者，士子不得誦習」。大誥至於淫詞小說，他們認爲有傷風化，但不准士子誦習，卽坊肆刊行或民間流藏，也須一律查禁。諸生自初次取中以後，雖名曰入學，實際不留學肄業，不過於相當時期應應考課就是了。此項考課，分二種：一爲歲考，一年一舉行；一爲科考，間歲一舉行，皆由中央所委派之學政主試。歲考的內容，爲書藝二道，經藝一道，若在冬日則減試書藝一道。科考的內容，爲書

經藝及時務策各一道。歲考等於現今學年考試，試卷分為若干等級，列入優等的則有獎賞，如附生補增生，增生補廩生，列入劣等的則依次遞降。最優的或入學食廩最久的，則升入中央太學，如拔貢、優貢之類。科考等於現今畢業考試，試卷亦分若干等，列入優等的則許以應鄉試的資格，但科考也有分等給獎的。至試卷的內容，字須正楷，文須樸做聖賢的語氣，如代古人說話一樣，理解要清晰，格律要雅正，否則不取。

五 待遇及升格 清朝對於學生的待遇，比較明朝相差得多，除升格以外，只有補給廩膳一種。至於地方儒學生員的升格，也是仿照明朝的辦法，但又複雜一點。綜計升格有三條路：一是住書院，二是貢成均，三是應鄉試。貢成均即升入中央太學，又別為五類，茲先列表於下，再加以說明。凡府州縣三學統稱儒學，為國家教育的最低級，亦



圖第十第 清代理制系統圖

為最基本的一級。由此出身，可以住書院，可以升太學，可以應鄉試。書院不算一級，等於一種補習學校性質，所以沒有學位，其升太學或應鄉試，與儒學同。國子監雖屬大學性質，須有儒學生員優等資格方能應選，但遇鄉試之年仍

與儒學生員一律應鄉試。惟由鄉試到會試而殿試，得選後，其資格纔最高。除書院外，每一級一系，皆賞給學位，以資獎勵。但此數種並非一條直系，乃各自成系統，不過自國子監及書院以下，皆屬學校性質，自鄉試以上纔是科舉性質。

六 學規 滿清政府對於漢族的教育，以養成「忠臣清官」為宗旨，前已敘述過了。他們對於地方儒學的學規，亦不外乎這一意義。茲將雍正九年所頒的臥牌及康熙三十九年所頒的聖諭十六條，抄寫在下面：

(一) 臥牌文八條 (1) 生員之家，父母賢智者，子當受教，父母愚魯或有為非者，子既讀書明理，當再三懇告，使父母不陷於危亡。(2) 生員立志當學為忠臣清官。(3) 生員居心忠厚正直，讀書方有實用，出仕必作良吏。(4) 生員不可干求官長，交結勢要，希圖進身。(5) 生員當愛身忍性，凡有司官衙門，不可輕入。(6) 為學當尊敬先生，若講說皆須誠心聽受。如有未明，從容再問，毋妄行辨難。為師亦當盡心教訓，勿致怠忽。(7) 軍民一切利病，不許生員上書陳言，如有一言建白，以違制論。(8) 生員不許糾黨多人，立盟結社，把持官府，武斷鄉曲，所作文字不許妄行刊刻，違者聽提調官治罪。

(二) 聖諭十六條 (1) 敦孝弟以重人倫，(2) 篤宗族以昭雍睦，(3) 和鄉黨以息爭訟，(4) 重農桑以足衣食，(5) 尚節儉以惜財用，(6) 隆學校以端士習，(7) 黜異端以崇正學，(8) 講法律以敬愚頑，(9) 明禮讓以厚風俗，(10) 務本業以定民志，(11) 訓子弟以禁非為，(12) 息誣告以全良善，(13) 戒窩逃以免株連，(14) 完錢糧以省催科，(15) 聯保甲以弭盜賊，(16) 解讎忿以重生命。

第四節 其他學校

除以上中央國子監及地方各儒學外，還有學校三類：一爲宗學，二爲旗學，三爲各種特殊學校。內中辦法，爲清廷的特異，茲略一說明於下。

一 宗學 此類學校一望而知其爲宗室貴族子弟讀書的地方。但清室皇族姓覺羅氏，於宗學外還有覺羅學，乃貴族中之貴族者。此兩學之內容爲：

(1) 宗學 此學開辦於順治九年，到雍正二年始有較詳的學制。凡王、貝勒、貝子、公、將軍及閑散宗室子弟，如年齡在十歲以上十八歲以下，皆可送進去讀書。但如年齡已超過十八歲，而平日已經讀過了書的貴族子弟，亦有入學的資格。校址在京師左右兩翼官房，每翼立一滿學，一漢學，共有宗學四所。每學派王公一人爲總管，其下設正教長一人，教長八人，皆以宗室中行尊年長者充當。再下設教習若干人，直接擔任教課事宜。課程分三科：一爲清書，每學有清書教習二人，二爲漢書，每學十人有漢書教習一人；三爲騎射，每學設騎射教習二人。考課分月考與季考兩種：月考每月舉行一次，分別等第，申報註冊；季考於春秋二季由宗人府來人親與主試。每月所用文具及冬夏冰炭等物，均由學校供給。修學以三年爲期，期滿及格，分別引見皇帝錄用。此學屬於宗人府，一切獎懲大權均由該府執行。

(2) 覺羅學 當初只有宗學，皇族子孫一律與其他宗室子孫同入一學。到後來，他們以皇族子孫逐年

增加，勢難兼容，乃於雍正七年於宗學外又創辦一種專為皇族子孫讀書的覺羅學。人學年齡與宗學大致相同，課程亦分清書、漢書及騎射三科。每旗設滿、漢學各一所，每學設統管一人，由王公充當，副管二人由覺羅中的老成練達品行端方者充當。其下設清書教習一人，騎射教習一人，漢書教習每學學生十人設一人。待遇與宗學同。此學初僅設在京師地方，到乾隆二年於盛京地方也設立起來了。

二 旗學 旗學即八旗學校，名目很多，有八旗官學、八旗義學、景山官學、咸安宮官學、盛京官學、黑龍江官學、八旗蒙古唐古特官學等等。內中辦法很簡單，彼此相差不多，我們只舉出二三種說說就夠了。

(1) 八旗官學 京師八旗分爲四處，每處設官學一所，專教親貴以外的八旗子弟。創辦於順治元年，到康熙時纔規定生員名額，滿州、蒙古各四十名，漢軍生員由四十名，減爲二十名。按此學名額係根據皇朝文獻通考所載與大清會典頗有出入課程與宗學大致相同，不過此學屬國子監管轄，故每十日須赴監考課一次。春秋二季特重騎射，每五日演習一次。雍正二年，於本學外又添設八旗蒙古官學，每旗設立一所，專教蒙古語言。

(2) 八旗學堂 本學近於半官立性質，似爲八旗貧苦子弟讀書之所。八旗分左右兩翼，每翼各於公所內設立學堂二所，一漢學，一滿學。漢學設漢書教習二員，滿學設滿書教習二員，聽八旗貧苦子弟的志願自由選入。

(3) 八旗義學 景山學、咸安宮學 此等學校的辦法，與宗學大致相同。內中設滿、漢教習若干人，以進士舉人及恩拔副貢生充當。修業期限定爲三年，期滿得分別錄用。

三 算法館及鄂羅斯學館 此處所謂特殊，係與當時一般學校內容的特殊，不是近代所謂的特殊學校。茲舉算法館及鄂羅斯學二種為例：

(1) 算法館 這是清代研究自然科學的唯一學校，隸屬於國子監。但內容簡單，僅設漢助教一人，專司教課，學生名額沒有明文規定，可以想見當時人們對於科學的興趣。

(2) 鄂羅斯學館 此學也隸國子監，專教鄂羅斯子弟的。內容也極簡單，只設滿、漢助教各一人，分任教課。清代國外派遣學生來國留學的，據典章所載只有琉球一國，至於安南、朝鮮與中國差不多同文同種，子弟來學是一件普通事，所以未曾特書。至於特為鄂羅斯設立一學，專教他們的子弟，則清初中俄關係之密，可以想見。

第五節 書院

書院之在清代初年，並不注重，到中葉以後，纔逐漸趨重起來。不過本期的書院性質，與以前不同：在宋、元、明三代，書院多由名儒學者私人設立，政府不過從旁加以獎勵與維持；在清代，則成爲完全官立的教育機關。我們只看乾隆元年所詔各省整飭書院的一段話，便可以知道牠的性質：

「書院之制所以導進人才，廣學校所不及。我世宗憲皇帝命設之省會，發帑金以資膏火，恩意至渥也。古者鄉學之秀始升於國，然其時諸侯之國皆有學。今府、州、縣學並建，而無遞升之法，國子監雖設於京，而道里遙遠，四方之士不能皆會，則書院卽古侯國之學也。」

由這一段話看來，當時書院似相當於省立高等學校或大學，爲本省各儒學生員升學的機關。其實不然，因爲書院不給學位，住過了書院的生員與沒有住過的生員同樣可以應鄉試，同樣可以貢成均，我以為不過是一種補習機關。但當初一省只有一所，設立在省會，到後來書院遍設於全國，一省往往有數所之多，於是各省書院及道書院等名目。內中所聘教習，皆地方名儒碩學；平日有官課，有私課，辦理較爲認真，成績亦日著。於是各府、州、縣學學生皆願進書院讀書，書院變成教育士子的學校，而原有之儒學則名存實亡，僅爲春秋二季祀孔時一個釋奠習禮之地了。

第六節 科舉

一 緒言 清代科舉以國家情形複雜，故科名也較明代複雜。我們可別爲三類：第一爲特科，第二爲常科，第三爲繙譯科。特科如山林隱逸科，博學鴻詞科，及經濟特科，大半在網羅明末遺老以消滅他們恢復故國的思想所特設的。此類不限一定的程式，亦沒有定期，舉行的次數也很少。繙譯科竟在提倡滿洲蒙古文字，藉以保存他們的國俗，這是滿洲統治階級所特有的，其程式確與常科同，但只限於特別情形。清代科舉所最重而最普通的，仍是常科一類。此類又分文科、武科兩種，所以表示文武並重。（註一）但在事實上還是右文左武，也是舊習使然，到末了武科更屬無用，所以取消時較文科爲早。茲先敘常科，後敘繙譯科，特科從略。

（註一）皇朝通志卷七十二（國家選舉人材共襄治理，文武尤宜並用，今科中式武舉應照文選士例，一體殿試，朕將親行閱視。

二 常科之手續

清代常科手續差不多與明代完全相同。考試時也是分三步：第一曰鄉試，舉行於順天府

及各直省；第二日會試，舉行於京師；第三日殿試，舉行於天子殿廷。三年舉行一次，舉行的年月，應試者的資格，及獎給中式的學位，與明代初無二樣。殿試放榜以後，還是有朝考考選庶吉士，及入館讀書，也是一樣。不過有兩點與明代不同的：（1）明代鄉試有「充場儒生」一例，清代則非儒學生員不能應試。（2）國子監的貢、監生在明代地位較高，可以直接應會試，但在清朝只能與生員一律應鄉試了而後應會試。

三 常科之內容 鄉、會兩試一律分爲三場。每場考試的內容，不僅順治與乾隆兩時不同，即皇朝通典、通考及大清會要三書所載亦有不同。我們若是根據會要所載，則鄉會試第一場試書藝三道，論一道，第二場試經藝四道，五言八韻排律一首，第三場試時務策一道。舉子平日可以自由選修，各占一經，考試經藝則按照本經出題，對於解經的標準，四書以朱子集註，易經以程朱二傳，詩經以朱子集傳，書經以蔡氏傳，春秋以胡氏傳，禮記以陳澧集說爲主。由這一點看來，可知清廷教育完全以宋儒學說——尤其以程朱學說爲標準。鄉會試試驗律詩，始於乾隆二十年。按順治年間的規定，鄉會試第二場有利五道，詔誥表內科一道，沒有律詩。——這是清代科舉的一小小變更。殿試時由天子御製策問，令貢士條舉以對，試目較爲簡單。總之凡三試，關於經書文以雅正爲佳，關於詩的作品以清華爲尚，關於策對以切實爲主。

武科鄉會試的年月，與文科完全一致——鄉試定於子午卯酉年，會試定於辰戌丑未年。不過考試的內容大有不同：分術科與學科兩類，尤以術科爲主，第一、第二場考試術科，第三場考試學科。第一場術科試騎射，第二場試步射。學科試論二道，試策一道。論題一道以論語、孟子爲範圍，一道以孫子、吳子及司馬法爲範圍。

四 繙譯科 清廷除常科外，對於八旗滿蒙子弟另有一種鼓勵的法子，即如能將漢文譯成滿文或蒙古文者，一律給以秀才、舉人及進士等名號，與常科同。我們無以取名，因名曰繙譯科。每三年之內，考取秀才二次，舉人一次，進士一次。考試繙譯秀才的內容，滿洲人初試馬步箭，正式試驗則譯四書直解三百字為滿文；蒙古人不試術科，只將清字日講四書限三百字，譯成蒙文。繙譯滿文的鄉會試仍分三場：第一場將四書釋義、易經解義、性理精義、孝經衍義、大學衍義、古文淵鑑、資治綱目等書限二百字內出題三道，譯成滿文；二場由漢主考官或判論或表策，自擬二篇，令舉子繙譯；三場繙譯於入場後，取現到通本一道為題。但開始照例必考試馬步箭，方准入場。繙譯蒙古文的鄉會試較為簡單，第一題繙譯清字日講四書三百字，第二題繙譯清字奏疏一道。總之滿洲繙譯科是譯漢文為滿文，蒙古繙譯科是譯滿文為蒙文。兩科鄉會試均合為一闈，一在東文場考試，一在西文場考試，而出榜時也是一榜張掛。此繙譯科只是滿清政府的一種特殊科舉，其內容仍不脫離宋儒學術以外，則知清廷之推崇程、朱已由手段而變為目的了。

第七節 結論

清代教育以科舉為重，全國知識分子——勿論士族的或庶民的——莫不趨向於科舉一途，地方儒學不過為「科舉入門」——取得應科舉的資格罷了，可說是科舉的初步。儒學既等於具文，平日不負責任教育的責任，那末在未入學以前的一段教育怎樣辦呢？這一段教育完全由民間自由處理，政府毫不過問。所謂由民間自由處

理，即是有子弟的父兄自由選擇良師，教育他們的子弟，名曰「私館」。富貴之家，私館即設在他們的家庭裏面，一家聘請一教師；貧寒之家，則聯合一村或數村開設一私館，聘請教師來教，或由教師自開私館，令附近子弟自由來學。此項私館分兩級：低級是專教兒童的，又名「私塾」；高級是專教成人的，又名「經館」。私塾中的課程分讀書及習字二類：讀書以三字經、千字文及四書等書為教材，而以三字經為最初入門人必讀的一本書，若是女生，則讀女兒經。兒童年齡稍大一點，或將以上各書都讀過了，預備將來加入士族階級，則加讀五經及千家詩，不預備加入士族階級，只求為一稍識字的庶民，則加讀幼學及各種實用雜字。習字最先寫「上大人」，其次寫「六十花甲」，或「五言絕句」，其次則寫「百家姓」。兒童初入私塾，由教師用硃筆開一紅影本，教兒童執筆在上填黑，造後則用墨筆開黑影本，令他們以白紙蒙上，照樣寫就。教法只有課讀與背讀兩種，講解時很少。每日上午讀書一次，下午讀書一次，中午時每日寫字紙一張。此項私塾的兒童，多半走讀，寄宿的很少。其師資不過地方粗識字義的自由農人，還沒有走上士族階級一途，只藉此為生活而已。修學的長短，隨兒童家長的志願，教師沒有限制的權利。在一年之內，分三個學期，或五個學期，放假大概在清明、端午、重陽等節氣前後。至於經館，則地位大不同了。師資至少在一秀才以上，或地方的碩學經師，差不多他們都是已經列入士族階級了的知識分子或豪紳。學生則由兒童而入於成人時期，年齡有至三十歲以上不等，他們入館讀書大概是預備將來投考備舉，從事科舉的，或投考失敗而再來補習的。內中課程分讀書、講書兩類：如五經、古文觀止及選印墨卷等書，皆須讀熟成誦的；如四書味根錄、五經合纂大成、御批通鑑輯覽及其他詩文，是由教師講解的。他們沒有習字，以作文代習字，作文不外練習「制義」，即八

股。作文的時間，大概每月六篇，每逢三、七、日須作文一篇，但亦不定。此項經館學生，少則七八名，多至二、三十名，他們都是成年人，他們皆是將來的士族階級，而經師已爲士族階級了，所以他們在社會上很有一點勢力。經館在一地方，形成了一個士豪劣紳的集團，他們除了讀書之外，即演其豪紳的行爲——包攬詞訟，欺壓民衆，一切作奸犯科的事情，他們都作得出來，所以某地有了經館，不是該地方的幸福，實是該地方的災害。經館的修業無限期，聽學生自由出入，或三年五年，甚至一年半載，也可以走的。在一年之內，分三個學期，或兩個學期，大概隨各地方習慣去定。以上種種情形，卻不限於清朝一代，我想自有科舉以來，即有同樣的罪惡，不過以前史書記載缺乏，而清代尙可從故老口中探求出來。國家實際上所負的教育責任，只有書院一種，清代書院的性質即等於前代學校的性質。國子監初雖規定坐監月數，到後來也只是具文。

本章參考書要

- (1) 大清會典
- (2) 大清通禮
- (3) 皇朝通典
- (4) 皇朝文獻通考

第二十八章 清代教育家及其學說（一）

第一節 概論

本章所舉教育家五人，除陸稼書一人完全為清代學者外，其餘都沒有臣服過清廷，可以說是明末的遺民。但他們皆是性理學派，他們的學說影響於清初的力益較大，又皆及見清廷第二代帝王康熙大帝而後死，所以我們敘述清代的教育家，以他們五人為首。此五人中，又可分着兩派：孫夏峰與李二曲二人，是折衷於朱、王兩家之間的，他們的學說含着明末思想的成分很豐富，所以排在最先；張楊園、陸桴亭及陸稼書三人是反對陽明崇拜程、朱的，到了稼書反王尊朱的旗幟尤為鮮明，已經在攻擊明學以回復宋學之舊了，所以排在次首。至於這班人的教育主張之特點：（1）一律提倡實學，要從人倫日用上切實做工夫，不尚空談，不主浮誇。（2）多半注意到兒童教育，以兒童教育為成人教育的基礎，要成就一個良好人材，及培養良好風俗，務必自教育兒童始。（3）對於教法及讀書法，也有相當的注意。（4）尤其是桴亭對於小學教育與大學教育的理論，及讀書的主張，處處有價值，足以打破歷來學者抄襲陳舊的煩悶，令吾人讀了耳目一新，——是為本章的特色。其餘關於教育宗旨及性論等項，所論不多，亦極平常，不過因襲前人的說話而已。

第二節 孫夏峰(1584—1675)

一 生活小史 孫氏生於明萬曆十二年，死於清康熙十四年，享有九十二歲的高齡。假使他在六十一歲時便死，那完全爲明朝的人物，乃鼎革以後又活了三十一歲。他的思想是融和考亭與姚江爲一的，且近於甘泉一派，恰是明末思想界的產品，不過他的教育生活影響於清朝初年很大，凡清初的北方學者，差不多大半受其洗禮，我們援江漢之例，所以列入清初教育家第一人。

孫氏名奇逢字啓泰，號鍾元，是河北容城縣人。燕趙地勢高亢，往往產生慷慨悲歌之士，孫氏少年尚節義，喜任俠，或亦北方之強者。他的祖父兩代皆取得科名，列入士族階級；他有昆仲四人，兩兄一弟皆爲邑庠生，已則於十七歲時領得鄉薦。他們雖不很闊綽，總算是容城裏較大的士紳家族，因此得與鹿伯順論交，得與左、魏諸公爲友，無形中受了他們忠義之氣的感化，所以能够成就他這一幅急公仗義的身手。當崇宗天啓五六年間，魏闖亂政，孫氏年已四十一歲，乃冒大危險，舉旛擊鼓，以營救左、魏諸公，義聲震於海內，那知後來折節爲理學，氣質一變而爲極和氣極平易的教育家了。其實孫氏自二十八歲以後，就開始研究理學，而氣質的變易則在四五十歲以後。初年篤守程朱學說，迨後纔傾向陽明學，這個傾向也是受了鹿伯順的影響，因爲鹿氏是信仰陽明的。孫氏自四十歲以後，名聲早已雀起，明廷屢次請他出山任事，他總不肯出；到了清朝，也是屢請不出，綜計前後共徵十一次，而他終守清貧，作一個自甘淡泊的教育家，所以時人皆稱他爲「徵君」。

先生講學生活，自二十九歲起，到老死爲止，綜計六十餘年。在京師講學二次：自二十九歲至三十二歲，約五年；自三十八歲至三十九歲，約二年。在易州雙峰及百樓間，往來講學，其六年，自五十五歲至六十歲。到了晚年，六十七歲時，慕蘇門百泉的勝景，又遷到夏峰，隱居講學了二十五年。除此以外，或在故里，或在江村，往來講學，約計二十餘年。雙峰地勢可以避盜賊，先生因明末盜賊蜂起，來此避亂，一方守禦，一方講習，自此門人反日益多了。（註二）夏峰在河南輝縣有田廬數頃，是衛河使馬玉笋贈與的。先生晚年得此機遇，遂爲終老之計，率子弟躬耕，而自己則講誦不倦，有親友來從遊時，他亦給田他們耕耘，不數年此地遂成一小小村鎮。清初理學家而兼名臣的湯潛菴，就是在此時從學於先生的，夏峰先生的稱號也是此故。「其持身務自刻砥，與人無町畦。有問學者，隨其高下淺深，必開以性之所近，使自立於庸行。上自公卿大夫，及野人牧豎，工商隸圉，武夫悍卒，壹以誠意接之；因此名在天下，而人無忌嫉者。山中花放，鄰村爭置酒相邀，咸知愛敬。」這是江元度編先生事略所稱先生的一段話，我們由此可以想見此老之爲人，及晚年的生活一般。至其求學的精神，到老不倦，且隨年齡而加進。嘗自述：「七十歲工夫較六十而密，八十工夫較七十而密，九十工夫較八十而密。」本氣魄之壯確是超人一等。

二 教育要旨 夏峰教育家訓有這樣一句話：「古人讀書取科第，猶第二事，全爲明道理做好人。」「明道理做好人」六個字，恐怕就是他的教育宗旨。好人是什麼樣的人？自低一層說，做到忠厚和平循循矩矩的士紳階級，便是好人。他們只讀他的孝友堂家規及教育家訓兩篇言論，即可以看得出來。自高一層說，好人就是聖人，請看他在四書近指序上開首的一段話：

「或問學何爲也哉？」曰：「學爲聖人而已。」曰：「聖人可學而能乎？」曰：「可。」孟子曰：「乃所願，則學孔子也。」曰：「仲尼日月也，猶天不可階而升也，烏能學？」曰：「日在天之上，心在人之中，天與日月不可學，亦學吾之心而已。心以天地萬物爲體，欲在日用飲食之間，故曰不離日用常行內，直造先天未畫前。盡心知性以知天，而聖人之能事畢矣。」

人心即天地之心，愚民與聖人莫不相同。不過聖人天理常存，能盡此心，愚民多半被物欲充塞，不能盡此心。假令吾人能够明得道理，就可以盡心知性；能够盡心知性，就可以知天，就可以與天通，就可以學到聖人。「故爲天地立心，爲生民立命者，聖賢之事也。」語錄

吾人雖渺小，而此身關係很重。「前有千古，以身爲承；後有千古，以身爲垂。」語錄此身既然有這樣重的關係，所以教育爲必要。受了教育纔能擴大吾人之身，在空間能與天地萬物合爲一體，在時間能與上下古今聯爲一氣。做到第一等人，纔不愧天地父母生我一場。且退一步說，要扶持名教，有益於社會，也須教育造就一般好人。再一退步說，要回復個人的善性，矯正不好的習氣，也須借教育的力量。其實三種功用只是一種，把他在九十一歲時答門人的一段話來證明：「學問原是全體大用，了一百當之道，學者只從事於此一事，更無不盡，所謂一事者復性而已。」語錄但教育雖爲必要，而兒童教育尤關重要，因爲吾人一生之爲好爲壞，全在兒童時期所受的教育如何。且兒童初生，原來本好，因得不着好的教育，所以學壞了。他教誨他的孫子說：

「孩提知愛，稍長知敬，此性生之良也。知識開而習操其權，性失初矣。古人重蒙養，正以慎所習，使不漓其性

耳。今日孺子轉盼便皆長成。此日蒙養不端，待習慣成性，始思補救，雖矣。」訓家

「爾等未離孩提稍長之時，正在知愛知敬之日。爲兄者宜愛其弟，爲弟者爾愛其兄，大家和睦，敬聽師言，行走語笑，各循規矩。程明道謂灑掃應對皆精義入神之事，莫謂此等爲細事也。聖功全在蒙養，從來大儒都於童稚時定終身之品，爾等勉之。」訓家

關於教人的方法，孫氏採取兩種——誘掖與磨鍊。對於初學的人，施行誘掖法，「但據現在一念，多方接引，絕不苛求，如孔子成就互鄉童子，孟子引齊宣王之類。對於學力較深的人，則施行磨鍊法，「遵照其平時細加簡點，毫不假借，如孔子成就及門諸弟子，孟子謂樂正子徒哺餒之類。」註

三 條爲論 條爲論就是討論做人的工夫，也可以說是求學的工夫。夏峰對於這個工夫講論的很多，約之不外「隨時隨處體認天理」八個字。這八個字的表面雖與淇甘泉所舉相同，但闡發義蘊的地方，不盡相同。我們先將夏峰的原文引兩段出來，再加以解釋。他說：

「問學下手處：曰日用食息每舉一念，行一事，接一言，不可有這天理拂人情處，便是學問。隨時隨處體認此心此理，人生只有這一件，所謂必有事也。」錄

「學人用功，莫修言千古，遠談當世，喫緊處只要不虛當下。一日自子而亥，時雖不多，然事物之應酬，念慮之起滅，亦至變矣。能實實省察，有不處非道富貴之心，有不去非道貧賤之心，常常不放，則自朝而晦，而春而冬，自少而老，總此日之積也。一日用力而力足一日，一日不用力而心放矣。澄心靜觀，自子而亥，至者幾時，放者幾時，此察

戒慎之功，豈容他人着力。」語益

由這兩段看來，可謂發揮盡至了。所謂「隨時」就是當下一日，「隨處」就是眼前一着，「體認天理」就是切實省察自己的行爲，以求無遠天理與拂入情之處。在當下一日的眼前一着，打點清楚，不使有絲毫放肆，不使有絲毫_不合於天理人情。但這種工夫，不是靜的觀察，是動的體認，是要從「日用食息」上面切實體驗出來。在日用食息上隨時隨處用力，終身行之而不懈，這纔是夏峰的修爲工夫。若是離開了日用食息，或是侈言千古，遠談當世，或是悠悠忽忽，空言一貫，皆與夏峰的意旨不合。這種工夫，尙實際不尚理想，重躬行不重口說。理想雖高，口說雖巧，而未曾躬行實踐過，就不是實在的學問，所成就的人材就非有用之材。「古人喫飯著衣，便是盡性至命，吾人談天論地，總非行己立身」文勵學這兩句話，便足以概括他的修爲主義。

(註一)先正事略孫可舉等略：時畿內盜賊數起，先生率弟子門人入易州五公山，結茅壘，嚴寨相保者數百家，乃躬夜器機視，部警守禦。又以其敏賦詩習禮，益欲守相助，遂賊屏跡，時以方田子譽之在無絲山焉。

第三節 李二曲(1627—?)

一 生活小史 李二曲名顯，字孚中，是明末的遺民，是清初的大儒，是學兼朱、王的一位教育家。他以明天啓七年生於陝西整屋縣，十六歲就死了父親，父名從信，以社武從軍，爲村官於嶺。家境貧寒，母子二人生活且難維持。是時二曲只粗解大義，以無力繳學費，從師數人，皆被拒絕。賴有賢母彭氏親自教導，縱令日不舉火，也不令他失學。

而他因此更加發憤，家中無錢買書，乃向人借書來讀，凡經史百家以至佛老之書，無不觀閱，其結果竟成一代大儒。他的父親以忠君死難，他的母親以節義自守，且日以「忠孝節義」的話勉他，因此鑄成他的人格，天性至孝，感情極富，節義之概溢於面背，一生誓死不肯臣事清廷。自三十歲以後，他已從事於講學生活，在四十歲以前，他的學行業已響鳴於天下了。當時清廷爲康熙大帝，屢開特科，藉以羅網一般明末遺民，二曲亦在羅網之列。承宣大吏皆以威嚇利誘的手段逼他就範，但他誓死不屈，卒能保持其初衷。康熙九年，他的學生駱鍾麟爲揚州守，乘他在襄城攝轍之便，請來常州講學，所以東南人士遂得仰見其風采，親聆其講說。每到一處，從游極衆，在常州一帶日夜講演了三個月，卒以思親心動，匆匆北返了。自此以後，足跡不大遠行，常築一聖室自居，自名「二曲聖室病夫」，所以學者稱他爲二曲先生。二曲死於何年，史書沒有明文可考，但看他於康熙二十七年在其父親忌日，猶率兩子設饌祭過了一次的，則他至少活了六十二歲。此六十多年的老翁，純粹是一個平民，講學生活至少有三十年之久，康熙大帝很欽佩他的學行，親贈以「關中大儒」四個大字，李氏可以當之而無愧。

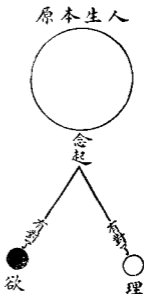
二 靈原論 李氏論性也是遵守孟子的性善說，也是折衷程子的性象氣質說，毫無新的貢獻，對於性與心的區別及關係，未嘗談及。不過在學髓裏面曾擬設了一個本性圖，且再三說明此圖之意義。大意是：人生最有價值的只是一點「靈原」，這一點東西是絕對的渾然一體的，又是純粹至善無一毫人欲之私的。「與天地合其德，與日月合其明」，與時間同其長久，吾人初生即具此靈原，吾人既死而牠依舊永存。當牠念頭未起時，極其精微，具有高理，吾人一切感覺及能力皆由此發生。當牠念頭初起時，又極其危險，非常活動，所有善的、惡的、公的、私的，莫不由

此顯現念頭初起，合於天理便是善的念頭，起於人欲，便是惡的，但勿論念頭如何，吾人本來的一點靈原未嘗不善。本來既然是善的，何以能發生人欲之念而有惡的行爲呢？他答覆如下：

「天地之性，人爲貴。人也者，稟天地之氣以成身，即得天地之理以爲性，此性

之量本與天地同其大，此性之靈本與日月合其明，本至善無惡，至粹無瑕。人多爲氣質所蔽，情欲所牽，習俗所囿，時勢所移，知誘於物，旋失厥初，漸剝漸蝕，邊流弗覺，以致卑鄙乖謬，甘心墮落於小人之跡。甚至雖具人形，而其所爲有不遠於禽獸者，此豈性之罪也哉！」性理說

吾人所以發生惡念，其原因有二：一方由於先天的氣稟，一方由於後天的物誘。稟受之初，倘是氣質已偏了，再加以環境的引誘，引誘不已，因之成爲小人，因之近於禽獸。但結果雖然這樣壞，而其本來的一點靈原，仍然完存，未嘗絲毫損壞。譬之明鏡，外面雖蒙些塵垢，而光體未嘗不在，只要把一些塵垢洗刷乾淨，這個鏡子依然透明可照。由此看來，李氏以吾人本性只是一點靈原，純粹至善的，因「氣稟」與「物誘」的原故，纔有種種惡的行爲發生，而惡之形成不過起於最初之一念，所以這一念最是吃緊，教育的工夫就當在這一點上着力。



圖性本原二 圖一十第

三 悔過自新與講學 「悔過自新」四個字，是李氏對於教育的意義之解釋。吾人本性如同明鏡，當其原始之初，意念未起之時，一塵不染，瑩澈無瑕，而又能明照萬物，所以又名靈原。倘能永遠保持原狀，雖有意念而所起無不善，則他的行為自然合於天理，也是一塵不染，瑩澈無瑕。只是聖人纔有這樣程度，至於一般人多半受了物誘的引誘，環境的習染，有了塵垢，有了瑕疵，就與原狀不相同了。這種塵垢或瑕疵，李氏謂之「過」。過悔而新，自當猶如垢去而明自見，所以教育的意義就是教人悔過以自新。但吾人的過失勿論大或小，全是起於一念之頃，一念不善，滋長起來，就為害無窮，可以悔過的工夫須於「起心動念處」下手。他說：

「同志者苟留心此學，必須於起心初念處潛體密驗：苟有一念未純於理，即是過，即當悔而去之；苟有一念稍涉於懈，即非新，即當振而起之。若在末嘗學問之人，亦必且先檢身過，次檢心過，悔其前非，斷其後續，亦期至於無一念之不純，無一息之稍懈而後已。」悔過自新說

但過與善界在幾微，非至精至明不能剖析，吾人一向紛紜煩擾，如何能够於動念初起處即覺察而悔改之，所以悔過的初步還須一段靜坐的功夫。靜久則精神自能收斂，收斂時則心自明澈，可以察覺其隱微，可以主持其動念。在此念頭初起之頃，是善的，則用力存養，是惡的，則用力克去。存養善念固然是新，克去惡念而新亦自見。但悔過的初步雖須靜坐，卻不是空虛的，是要從日用常行中用力，不是高談的，是要從極淺極近處用力。（註一）於日用常行中極淺極近處澄心體察，切實改悔，「悔而又悔，以至於無過之可悔，新而又新，以至於日新之不已」。如此用力，繼續不已，到了最後，人欲全消，所發無非天理，功夫纔算成熟，教育纔是成功。到了此時，可以窮理盡性，以至於命，可以優

入聖人之域。

關於教育宗旨，李氏是主張培養「明德適用」的通儒的。明德而不適用，謂之腐儒；適用而不明德，謂之窮儒；既不明德，又不適用，謂之異端；通儒是既明德而又能適用的。怎樣謂之明德適用？他說：

「窮理致知，反之於內，則體心悟性，實修實證，達之於外，則開物成務，康濟羣用，夫是之謂明德適用。」蓋歷
換一句話，「明德」即是「窮理盡性」，「適用」就是「至於命」，能窮理盡性以至於命了，纔是明德適用，纔是
有德有能的通儒，而功夫仍不外於「悔過自新」四字。關於明德所應讀的書，則「先觀象山、慈湖、陽明、白沙之書，
闡明心性直指本初，以溯斯道之大源，然後取二程、朱子及康齋、敬軒、涇野、整菴之書玩索，以盡踐履之功。」先正關
於適用所應讀的書，則有大學衍義、文獻通考、資治通鑑、綱目大全，及農田水利等書，以為經國濟民之工具，由此亦
可以知二曲之不偏於一家之說了。李氏一生以昌明聖學為己任，所以對於詩學看得非常重要。「講學」二字也
可以當做「教育」解釋，故他認為教育是很關重要的。他說：

「天下之大根本莫過於人心，天下之大肯綮莫過於提醒天下之人心。然欲醒人心惟在明學術，此在今日
為醫學第一要務。洪水猛獸其為害也止於身，學術不明其為害也根於其心，非大有為之君子以擔當斯道，主持
名教為己任，則學術何自而明，心害何自而極。天下之治亂由人心之邪正，人心之邪正由學術之明晦，學術之明
晦由當事之好尚。」區時
要務

這一番洗痛的語句，不是明明以天下治亂的責任放在教育上面嗎？有了好的教育，纔有好的學術，有了好的學術，

纔有好的人心，人心正了而天下自治，所以他又說：

「立人達人，全在講學；移風易俗，全在講學；撥亂反正，全在講學；旋乾轉坤，全在講學；爲上爲德，爲下爲民，莫不由此。此生人之命脈，宇宙之元氣，不可一口息焉者也。」要務

四 反觀自省的教學法 二曲既以悔過自新爲工夫，這種工夫須自己體驗，自己省察，方能辦到，所以他的教學法採用「反觀自省法」。病痛只有自己纔知道，知道自己的病痛之所在了，當下施以克治工夫，則病痛自去。非他人所能代辦，也無庸他人代辦。且各人所受的病痛也不一樣，有好聲色的，有好貨財的，或好名好高的，若教者施以同一藥方，這等於庸醫殺人，不如教以一個原則，令受病者各因病自治，比較可靠多了。關於這種教學法，他有一段說得很痛快：

「問入門下手之要可得聞乎？先生曰：我這裏論學本無定法，本無一定下手之要，惟要各自求入門自闔下手耳。……只要各人迴光返照，自覺各人受病之所在，知有某病即思自醫某病，即此便是入門，便是下手；若立一個入門下手之程，便不對症矣。」兩序

教育就是治病，病去了則身心纔能復原，纔能健全。苟所病不除，即「終日講究祇成畫餅，談盡藥方仍舊是一個病夫」，所以他有這一番慨嘆。病要「自克自治，自復其元」，教者不過略施提撕喚醒的力量，不是代人爲謀的，這種自發活動的教學，頗有相當的價值。

李氏在關中書院講學很久，訂有會約，分講授規程及自修學程兩部，無妨節錄於下：

(一) 講授規程 (1) 每年四仲月會講一次。(2) 開講以擊鼓爲號，退席以擊磬爲號，各擊三聲。(3) 講前及講後各對孔子及先賢，舉行四拜儀式。(4) 座次以年齡爲序。(5) 開講之初，須靜坐片響，把心志收斂了，然後申論。(6) 講後如有懷疑，或肯於研究者，可到講者私寓問難。

(二) 自修學程 (1) 每日須早起。(2) 每日默坐三次：早起一次，午飯後一次，夜晚就寢時一次，每次以焚香一炷爲限。(3) 每日讀書亦分五節：早飯前讀經書，早飯後讀四書，午飯後讀大學衍義，及衍義補，申酉之交如精神疲乏時，則擇詩文之痛快醒發者從容朗讀，以振作精神，夜晚燈下閱資治通鑑綱目或濼洛關閩及河會姚涇語錄。(4) 公置功過簿一本，逐月記載同學的言行之得失，公同評判。(5) 每月初一及十五兩日開會一次，相與討論功課，及評判得失。

(註) (一) 傳心語：請同自新之功，當從何處着力？先生曰：益上道理只在放下處能，不必驚高遠說，精微，談造學，論性命，只就日用常行處常會。理極淺極，或處處起，須望頓悟精神中常惺惺，一言一動，並須體察，必使百無妄發，行無妄動，表裏精粹，無一毫苟，如是則深淨透脫，始可言功。

第四節 張楊園(1611—1674)

一 生活小史 張氏名履祥，字考夫，是浙江桐鄉縣的人，他所住的村莊名楊園村，所以學者稱他爲楊園先生。楊園可算明末清初的一個貧苦教育家，生於明朝萬曆三十九年，死於清朝康熙十三年，一共活了六十四歲，在明、清兩朝差不多各有一半的生涯。他在明朝僅一縣學生員的資格，當明統滅亡之年，他將進三十四歲，自此以後

卽不復求活動，隱居江、浙間，爲私人講授生活以終老。他始終維持民族固有的人格，死守忠臣不事二君的信條，照他的志願應列爲明末處士一流。但他的思想是反王學而崇朱學的，卽反明學而復宋學的，實開清代學術復古運動之先聲，所以在哲學史或教育史方面，則當認爲本期的人物無疑。楊園幼年本是一個孤童，九歲就死了父親，由祖父及母親訓育成人，十歲以前完全在家庭受教育，十一歲以後纔出門求學，一共從師五人。從劉蕺山先生問學時，年已三十四歲，正當北京陷落，王監國之年。但受教不過四五月，蕺山殉國，而楊園亦避亂以歸隱了。他的講學生活，始於二十三歲，以至老死，合計不下四十年，設館差不多有十處之多，不外浙江、江蘇各縣近海一帶。一面講學，一面躬親操作，是學者，是紳士，又是自耕農民，與吳、康齊差不多同一行徑。雖一度從過劉蕺山，但他是程、朱的信徒，平生極端反對王學的。對於程子則尊守「存心致知」四字，對於朱子則尊守「居敬窮理」四字。他說：

「程門四字教，曰存心，曰致知。朱門四字教，曰居敬，曰窮理。居敬所以存心也，窮理所以致知也，一也，而朱益緊切矣。學者舍是更無學法，未有入室而不由戶者。」初學篇

他平日主張實事求是的，是提倡實學的教育家，所以力講篤實踐履，最反對廣交游、蓋虛聲的一般虛偽學者。講學四十年，及門之士也很多，但沒有一次正式舉行師弟子之儀式，他認爲這是明末士大夫所常蹈的交游氣習，藉講學以相號召，把講學的眞義完全失掉，所以力加矯正。張氏中年求學格外勤苦，一面講學，一面自修，嘗終夜不就枕席者十餘年，所以精力早衰。平生短篇著作很多，思想總不脫離程、朱的範圍，死了後由門人編輯成書，名曰楊園全集。

二 教育論

張氏平日是「祖述孔孟，憲章程朱」的，（註一）所以他的思想即是孔孟的思想，他的方法即是程朱的方法，對於教育並沒有特殊意見。私設講壇四十年，所以諄諄訓練學生的，不外「辨心術」、「求實學」兩點，前者是為人的始基，後者是為人的工夫。他說：

「讀書先要正其心術，心術者為木之根，穀之種。根先壞，千枝萬葉總無着處，種種莠，栽培滋養適為害耳。」

初學備
忘下

「學者起足第一步須是路途不錯，此處一錯，無所不錯。」願學
記二

「心術」即「思想」，吾人的行為隨心術為轉移，即受思想的支配。如果思想純正，所聞所見皆以充實此純正之思想，則所行所為自然純正。如果思想不純正，所聞所見適以助長此不純正之思想，則所行所為盡屬壞事。所以兒童開始受教時，即學者開始為人時，就當教他們辨別心術，何者為正，何者為不正，對於正與不正辨別清楚了，即從正的一點立根。從此一點立下根基，譬走路一樣，路途正所走皆是正路；譬如種穀一樣，種子良，所生必是嘉禾。那一種心術纔算正，那一種纔算邪呢？據他的意見，不外善惡義利之分。吾人存心向善為義，則謂之正的心術；吾人存心向惡為利，則謂之邪的心術。所謂向善為義，就是肯作一個有道的君子；所謂向惡為利，必然走入自私自利的小人一路，所以這一點關係極其重要。辨心術也可以說就是「立志」，開始立一個什麼志向，就可以做一個什麼人，所謂「凡初為學先須立志，志大而大，志小而小，有志而不道者矣，未有無志而有成者也。」初學備
忘上心術辨正以後，即志向立定以後，務須腳踏實地作去。所謂「人既有志，正須下篤實工夫，方得稱志」。願學
記二所謂「此志一定，卻須

堅強不移。凡平日誦讀講習，與夫目之所見，耳之所聞，其爲我志所願，勉而求之，其爲非我志所願，決而去之，自能向上。初學實學即切己爲人之學，用苦喫苦撐的精神，實下進德修業的工夫。這種工夫，不是如名士之純盜虛聲的，也不是如學究之博聞強記的，也不是如怠惰者之悠悠忽忽的，更不是如禪家學者之一幾而頓悟的。這種工夫，即孔子下學而上達的工夫，即朱子居敬窮理的工夫，以不敢一刻少懈的精神，從人倫庶物上點點做去，不要浮誇，不要等待，不要間斷，要綿密，要堅實，今日如此用力，明日也是如此用力，時時刻刻莫不如此用力，道日久純熟，自然一旦豁然貫通，即是成德的君子。這種學問，就與爲人一致，這種教育就與生活一致，誠所謂無一念非學問，無一事非學問了。

以上兩點，是他看爲最重要，平日對學生諄諄訓誨不忘的。此外還有幾點：（1）關於訓練方面，他嘗舉幾個德目以開示學者。「立身四要：曰愛，曰敬，曰勤，曰儉」，謂上這是陶冶品性的標準。「教子弟只四語是綱領：入則孝，出則弟，言忠信，行篤敬」，謂這是處世爲人的標準。至於「辨心術，明義理，治性情，正容德，謹言語，慎事爲」，謂六條中，除一二兩條已說明於上外，其餘四條皆是關於品性陶冶的。（2）關於教材方面，不外宋儒學術，而以小學及近思錄二書爲入門必讀之書。「學者不從二書爲門庭戶牖，積漸以進，學術終是偏枯，立身必無矩法」，這是他在初學備忘錄所指示於他的門人的話，可以知道他對於這兩書的注意了。除此以外，如顏氏家訓，如白鹿洞規，如二程全書，如宋儒各家語錄，皆是必讀的書。他在三十三歲時，編了一部書名經正錄，是取朱子訓學齋規，白鹿洞規，司馬溫公居家雜議及朱子增損呂氏鄉約四種編輯而成的。在這書的凡例裏面，並敘了這幾句話：

「齋規爲小學之事，蒙養以正作聖之基，故居於首。洞規大學之事，由小學而及於大學，不躐等也。師舍是無以教，弟子舍是無以學，二者所以修身也。難備齊家之事，故次之；鄉約御邦家之事，故以終焉。」（中略）

由這幾句話，不僅知道他平日教授學生的程序，即訓練學生的標準也可推見一斑。（3）關於師資方面，他也有兩點意見：一爲選擇師資，「須擇老成之士有品行有學識者，方能造就得子弟」。（中略）二爲教師須負全責教誨弟子，善於教導。若「子弟教不率從，必是教之不盡其道，爲父兄師長者但當反求諸己，未可全責子弟也」。（中略）至於靜設教以相號召，或無教導的能力者，皆不是良教師。（4）讀書法。張氏謂讀聖賢的書，當要以聖賢的言行作爲吾人立身的規矩準繩，須時刻照着去行。以這種態度來讀聖賢的書，所以第一步務必讀熟，不要貪多，不要求速。第二步提取書中的要領，慢慢地涵泳其意味。涵泳之時，一方「體之於心」，一方「驗於身」，務求古人的言行與日用行習貼切，務求日用行習與古人的言行一致。倘此中發現有未安的，則「靜以思之，詳以問之」，終必「見得聖賢所說道理無非先得我心之所同然。由此積漸以厚，則讀書纔有用處，方是實學。」

（註一）（卷開全集卷門人聯）辛亥三月門人姚明開等呈請國力行堂張先生，先生以爲學當祖述孔孟，監取程朱，詳讀數十篇。
（學案小叢）卷三：三代以上折衷於孔孟，三代以下折衷於程朱。

三 修養論 張氏爲人，是主張居敬窮理的，是要檢點克治的，所以他的修養也是本着這種精神——苦學苦拚的精神，須當「夙夜匪懈」，須當「無終食之間違仁」。換一句話，一日存在須當做人一日，一息存在須當一息不敢少懈，所謂「言有教，動有則，晝有容，宵有得，靜有存，息有養」的工夫。這種工夫，他自己確實能够做到，史稱

他「平居雖盛暑，方巾深衣，端拱若泥塑，或舟行百步，坐不少歇」，先正事略我們就可以想見這位道學大家的古怪樣子。但他關於修養論所說的確是透關痛快，有精神，有血脈，足以訂頑貶愚，而旨詞又極淺近，吾人無妨直接抄錄二段於下。他嘗說：

「吾人自著衣至於解衣，終日之間，所言所行，須知有多少過差。自解衣至於著衣，終夜之間，所思所慮，須知有多少邪妄。有則改之，此爲修身第一事」。

又嘗說：

「吾人一日之間，能隨時隨事提撕警覺，使不不得汨沒。當睡覺之初，則念雞鳴而起爲善爲利之義，平旦則念平旦之氣好惡與人相近否，日間則念旦晝之所爲不至枯忘否，以至當衣則思不下帶而道存之義，臨食則念終食不遠之義，及暮則思嚮晦瞬息以及夜以繼日記過無憾之義。如此，則庶幾能勿忘乎。若其稍忘，卽自責自訟不已」。均見舉案小議

由上兩段話看來，張氏夙夜匪懈的工夫，真有如昔日顏子之無終食間違仁及曾子之一日三省的遺風，其行爲雖不免呆板，但亦不愧爲篤實人格者。

第五節 陸桴亭（1611——1672）

一 略傳 陸桴亭是明末一個處士，與張楊園的行徑相同，始終未臣服過清朝。但楊園在明朝猶取得縣學

選自然是極呆板的道學的行徑，凡宋學的教育，大半有這樣子，當否自當別論。

生的資格，其生平事蹟有年譜可考，而惺亭處境更窮，名尤不顯，直到滿清乾隆以後，經海內學者開發幽光，纔與陸清獻並稱爲清初朱學正宗的二陸。因爲這個原因，所以關於他的生活史，無多事跡可述。惺亭名世儀，字道威，是江蘇太倉縣人。雖篤守程、朱學說，可是志氣豪邁的一位學者，與楊園之迂拘古板，自有不同。在明末北京陷落時，曾上書當道，建平寇的計策。南京陷落以後，感故國淪亡之痛，遂鑿一地穴，在裏面建一所亭子，取名惺亭，自己隱處其中。故後世稱他爲惺亭先生。康熙庚子年間，他已五十歲了，曾講學於東林書院數年，到丙午年又講學於昆陵，後來又歸而講學於其里中。我們把他的生活分析起來，在明亡以前，其前半生尙有志於功業；在清廷建設以後，其後半生則始專力於講學，以教育寄其懷抱。他與楊園同年生，早死二年，享壽六十有二歲，對於教育學理的貢獻，極爲切實合理，且有些地方格外新色可取，已開了近代教育思想之端，比較以前一般教育學者要進步多了。至於他做人爲學，都是非常切實，寸步而進，終身不息的，真有昔日朱子居敬窮理的精神，亦足令人景仰。

二 本性之研究 陸氏自二十七歲始從事於本性的研究，到四十九歲方得到一個定論。在此二十二年中，對於本性的認識，經過了四次轉變，即達到了四層的進步，可算爲用心之勤了。在二十七歲以前，他只跟隨當時教師的談說，承認性有兩種，「有義理之性，有氣質之性」，並喜歡同禪家及別家討論人生以上，或未生以前的性體。自二十七歲以後，開始研究程、朱學說，對於「性」之一字，纔想自己立定主張，探出一個究竟。此時所得力的，爲「理先於氣」一句話。這句話的解釋，即「理居先，氣居後；理爲主，氣爲輔」。自以爲理氣二物，分得條理清晰，不相紊亂了。這是他對於本性的研究之第一層的進步。迨後他又覺得照這樣說法，未免將理氣分得太開，未能融合爲一。再

下工夫，纔悟到「理一分殊之旨」。理與氣是一貫的，不過理只一個而氣有千萬不同。這是第二層進步。迨後，他又懷疑來了，既是理一而分殊，則人與萬物之性有何同異，如何同異？因讀朱子「論萬物之一原，則理同而氣異；論萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同」兩句話，於是又識得「天地萬物本同一體處」的道理，則人與萬物之所以同，及所以異，又瞭然了。這是第三層的進步。到了這一步，對於性的認識，如理與氣，及人與物，似有相當的明澈，但於「性善」二字仍守陳說，是就「繼之者善」說的。照這樣說法，則性與氣質仍舊是可以分離的。到四十九歲以後，再加玩索，又有一番覺悟。性是不離氣質的，一說到性使屬於氣質了，若離氣而言性，則性無着落，亦不成其爲性了。孟子所謂「性善」，是就「成之者性」說的，是就有生以後說的，是合了氣質而言的。於是得到一個結論：

「性爲萬物所同，善惟人性所獨，性善之旨正不必離氣質而觀也。」

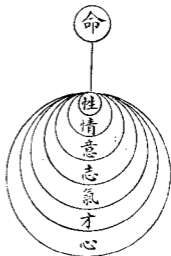
這是他最後的進步。拿這個結論，遍與宋儒諸家的性說比較與參證，於是對於自己的主張，相信益堅，但猶不敢發表。到了五十六歲以後，人已漸漸老了，在康熙丙午年間，講學於毘陵時，纔以二三十年所研究的結果公布於社會，並將他的思想之變遷的經過也一一說明。這種研究的精神及有系統的敘述，是從來論性的人所未會有的。見小學

凡宇宙萬象莫非一氣之流行，流行之所以然謂之理。此「理與氣在天爲天之命，在人爲人之性」。性與命是一體，都是包攝理氣的。吾人稟受天命而爲「性」，既有是性則由性生「情」，由情生「意」，意之堅決處謂之「志」，志之浩然盛大處謂之「氣」，合情意志氣等要素，再加以擴充了謂之「才」。此六種不是並立的，是遞生

的、演成的，其原始則謂「性」，其集成則謂「心」；所以心是統性、情、意、志、氣、才六種而言的，是合神與形而名的。
見答友 如果我們以圖表示，則有以下之圖：

三 小學教育 陸氏的教育理論，以關於小學為最進步。他定小學教育為十年，以五歲至十五歲的兒童為受小學教育時期。在此時期的兒童，生機活潑，一片天籟，且富於可塑性，最易被人引誘。教者應當順着他們的天性與興趣，依照正常的軌道，因勢利導，將來纔可以成就一個「人」。古代「人心質樸，風俗淳厚」，兒童至七八歲時知識尚未大開，所以定八歲為入學始期。近代人心風俗皆較以前複雜，兒童的知識發達亦較早些，若仍遲至八歲始入小學，與兒童發達不相合，施教必成困難，所以應定以五六歲為入學始期。

關於兒童的訓練，宜主寬不宜主嚴，蓋這個時候正是他們身心發達時期，過於嚴了，阻喪了他們的意志，有礙發育，不如持以寬和的態度，逐漸誘導，較有效力。他又以朱子的「去其外誘，全其真純」八個字為訓練的綱領。外誘如「博奕及看搬演故事之類」，皆為不正當的事情，而最易引誘兒童。兒童一被引誘，即放蕩而不習正業了，所以應當杜絕；外誘杜絕了，真純自然可全。但要杜絕兒童的外誘，首先就要為父兄師長的自己沒有外誘，能够以身作則，而兒童且無親外誘的機會，他們自然易就正軌，以全其真純。



解圖命性存 圖二十第

關於兒童的教材，陸氏似若分為兩期：在十歲以下為第一期，在十歲以上為第二期。第一期的教材，有讀物、歌舞及寫字三項；第二期，有讀本及禮樂二項。從前小學教師多以朱子所編小學一書為初學兒童讀物，他認為很不適宜。他的理由是：該書內容靈屬高深學理，不是兒童所能懂的；內中所引禮節多為古禮，與時代不合，不能應用；且開卷難字太多，尤不便初學。若以此書為初學兒童讀物，只是令他們茫然不曉，徒足以耗費時光而已。在陸氏的意見：當五六歲的兒童初入學時，語言尚未清明，不能誦讀長句，應編一種字句很短的韻語，作為兒童讀物。該讀物的內容，須選擇適合於兒童興趣，及不與時代相背的材料，以韻語的格式，淺近的文字，編成三字一句或五字一句，取名節韻幼儀。照這樣辦，兒童縱容易通曉。年齡稍長，加課以小學、四書等書。兒童天機活潑，最喜歡舞，教師宜乘時教導，以發展其天能，以鼓舞其興趣；且歌舞即禮樂的初步，此時習會了歌舞，將來升歌習禮更有根底。兒童習字，宜做宋人教小兒習字法，先令兒童影寫趙子昂大字千字文。年齡稍長，再令習智永千字文。字數由少而多，初為影寫，後乃臨寫，每日如此，練習久了自然運筆如飛，不至走樣。且寫字時不僅教他們寫得好，也可以多識生字，而收記誦之功。兒童到了十歲以後，所讀的內容更豐富了，不僅四書、五經在所必讀，即天文、地理、史學、算學之類也。宜選擇較有價值的編成韻語了，令他們誦讀。陸氏以兒童在十五歲以前，記憶力最強，此時是他們誦讀的時期，也是記憶的時期，宜選擇人生必需的教材，令他們多讀熟記，不可錯過。至於禮樂一項的教材，也須重編，宜參酌古今之制，把冠、昏、祭及鄉飲、鄉射諸禮的內容編輯成一部禮書，又把文廟樂舞及宴飲、升歌諸儀編成一部樂書，與讀本同時學習，遇了令節，或重典，或閒暇的日子，特別演習。升歌習禮的價值，不僅是模倣古人，且可以「涵養氣質，薰陶德性」，無形

中增加訓育的效能最大。

關於小學教法，陸氏主張「即讀即教法」，即是「知行並進法」，尤其對十歲以下的兒童必需採用。他說：

「如頭容直，即教之以端正頭項；手容恭，即教之以整齊手足；合下便教他知行並進，似於造就人才之法更爲容易」。

這種教法我們可名爲「知行並進訓教一致」的辦法，頗合於教育原理。關於禮樂的教法，他主張「由粗以及精，因年而進」之法，亦有價值。

除以上各條外，陸氏對於小學教育還有兩點意見：一爲家庭教育，二爲女子教育。他認家庭教育是輔助學校教育的；不僅居在輔助的地位，且居在並行的地位。當兒童未入學以前，或出學門以後，均在家庭生活，倘家庭沒有相當的教育，隨他們作惡習非，甚至於家人「戲教以打人罵人及玩以聲色玩好之具」，氣習先已教壞了，再入學校，想圖矯正，殊不容易，所以家庭教育至關重要。如瀟捕、應對、進退等事，亦家庭所應當教的。至於女子教育，他也看得很重要，女子也必須受教，但他對於女子教育的觀念則不同男子。他說：

「教女子只可使之識字，不可使之知書義，蓋識字則可理家政治貨財，代夫之勞，若書義則無所用之」。

又說，「無非無儀，惟酒食是儀」一語，真教女子良法。原來他主張女子教育是只令識些文字了，可以料理家務，作一個無材便是德的賢妻良母罷了。至於書義，勿庸多讀多懂，因爲沒有用處，不僅沒有用處，且恐壞事哩。法人盧梭著愛彌兒（Emile）一書，提倡自然主義教育，處處表現不朽的價值，而對於女子教育則輕視極了，其主張很

與陸氏相似。由此，你們可以得到一個結論，凡未曾脫離封建時代思想的人物，勿論他的教育理論如何進步，而對於女子教育總是時視的。均見原稿
小學類

四 大學教育 陸氏說：「予以爲古人之意，小學之設是使人由之，大學之教，乃使人知之。」思辨錄
小學類這是他對於小學與大學兩段教育的解釋。兒童在十五歲以前，智力尙未發達，小學教育不過指導他們如何動作，如何讀書，如何生活。到了十五以後，進了大學，纔教以學理的研究，及研究一切之所以然。教育宗旨，在教學生怎樣做「人」，換一句話，即教他們學做一個聖賢。但這個宗旨，在小學時代不能講明，因爲他們不能聽懂，所以誤幼稚，授小學，用知行並進的法子，不過矯正他們的行動與習慣，引導他們向着聖賢路上走就是了。到了大學時代，一方面教以怎樣爲聖賢，一方面教以所以爲聖賢；且一方面由聽講而得，一方面更要由自己研究而得。但「人」不是容易做的，「聖賢」不是容易學的，在這時期所以進學之始便須立志。他說：

「學者欲學聖賢，須是立志第一。志是入道先鋒，先鋒勇，後軍方有進步，志氣銳，學問乃有成功。」思辨錄
立志類意志決定了，即着手做工夫，不要期待，不要選擇，「只在這所在這時候做去」。做人的工夫是什麼？不外「居敬窮理」四個字。（註一）勿論千聖千賢的道理，應不出此四字的範圍，所以吾人應當依此四字做去。但此四字中，居敬是工夫的主宰，窮理是工夫的進步，以居敬的態度來窮理，在窮理的進程中不忘居敬。照這樣作去，思想纔純一，工夫纔切實，這纔是實學，這纔是程、朱的教法，這纔可以爲聖賢。

大學校址宜擇一國中勝地，風景佳美，遠離城市，纔宜於研究學問。學校之旁還須多建房屋，爲學生寄宿，一則

可以朝夕聽講，二則可以互相觀摩。大學的課程宜做湖州學的辦法，分科教授。如經義一系，則又分爲易、詩、書、禮、春秋等科；治事一系，則又分爲天文、地理、河渠、兵法、諸科。每科設一科長，聘請專門名家充當，另設學長一人，以總其成。如此辦法，則大學纔有成績，人材即可從此養成。否則學生散處四方，教師不過濫竽充數，如明末學校的情形，學校徒有其名，怎樣望其有成功。

(註二) (思辨錢居敬朝) 居敬朝理四字，是學者學聖賢第一工夫，做上做下，做首做尾，總只此四字。

或問居敬朝理是吾子強言否？曰：儒亦不敢以此四字爲宗旨，但康萊黨去，覺得此四字爲實事，有權節，有進步，千聖千賢道理，總不出此。

五 讀書法

他的思辨錄格物編裏，關於讀書方法，講論頗詳，很有些可取的地方。我們無妨分條敘述於後：

(1) 讀書分年 陸氏把吾人讀書生活分做三節，每節十年，共計一生可讀三十年的書。第一節，自五歲至十五歲，這十年謂之誦讀時期。第二節，自十五歲至二十五歲，這十年謂之講讀時期。第三節，自二十五歲至三十五歲，這十年謂之涉獵時期。十年誦讀之書，爲小學、四書、五經、周禮、太極、通書、西銘、綱目、古文、古詩，及各家歌訣。十年講讀之書，爲四書、五經、周禮、性理、綱目、木朝事實、本朝典禮、本朝律令、文獻通考、大學衍義、衍義補、地理書、水利農田書、兵法書、及古文古詩。十年涉獵之書，爲四書、五經、周禮、諸儒語錄、二十一史、本朝實錄及典禮律令諸書。諸家經濟類書，諸家天文，諸家地理，諸家水利農田書，諸家古文，諸家詩。以上各書，力能兼的則兼習，不能兼習則涉獵。諸書可以從略。

(2) 讀書分類 以上各書，只是分期學習，可未曾分類，而分類也要緊。分類之法，如研究史學，凡關於史學諸書列為一類；如研究經學，凡關於經學諸書，別為一類。這樣分類讀法，「不惟有益，且兼省心目」。

(3) 讀書分等 書籍愈傳愈多，吾人一生不能遍讀，務必分別輕重，那些書是非讀不可的，那些書可以讀可以不讀的。陸氏分別輕重為三等：(一)如四書、五經、性理綱目等書，最重要，這是終身所當誦讀不忘的。(二)如水利、農田、天文、兵法諸書，為次要，亦須一一尋究，得到內中的要領。(三)其餘子史百家等書，性質更次，不過觀其大意而已，不必一一誦讀。

(4) 讀書須窮理 讀書不在背誦文字，誇示博雅，若以此態度讀書，陸氏所謂「玩物喪志」。吾人讀書，須要窮理，所謂窮理要求得書中的義理，與己身相合，又與事實相合。求與己身相合，須拿書中所說的放在自己的身上體貼；求與事實相合，須按照書中所說的切實做去。如此讀書，纔能嚼得出滋味來，纔覺得古聖賢所說的句句親切，纔能因讀書以指導其行為，因讀書以涵養其品性。

(5) 讀書要開關 讀書要不為書所困，能使書為我用，這非有開關的心胸不能辦到。陸氏關於開關心胸的一段話，寫得極好，我們可以直接抄錄出來：

「凡人讀書用工，或考索名物，或精研義理，至紛讀難通，或思路俱絕處，且放下書冊，至空曠處游衍一游衍，忽地思致觸發，豁然中解，有不期然而然者，此窮理妙法。又或發憤下帷，三冬兩夏，滿腹中詩書義理盈溢充足，卻出來游衍一兩日，真覺得水流花放，雲行鳥飛，滿空中是活潑地景象。此孟子所謂生矣境界，不知手之舞之，足之

窮之者也。」思辨錄
大學類

(6) 讀書要寧靜 在鬧市的地方讀書，殊不相宜，地方越寧靜越好。陸氏主張在山中讀書，果能離家入山，把一切俗事拋開了，而讀書纔能寧靜，纔能專一。在這時候，計算應讀何書，計算讀書幾年，然後分年來讀，每年讀一項，每項作一結束。如此讀法，不備十年，即三五年之後，亦必有相當的成績。

第六節 陸稼書(1630—1692)

一 生活小史 前二節所述楊國、惇亭二人，尚不離爲明末的處士，至稼書則完全爲清初的人物了。稼書生於明崇禎三年，死於清康熙三十一年，一共活了六十三歲。當鼎革之際，他不過年方十四歲的一個少年而已。這個少年，姓陸氏名隴其，稼書是他的別號。他是浙江平湖人，屢代爲官宦之家，在幼年時代曾受過很好的家庭教育。他的政治生活，亦不算怎樣發達，當四十一歲時纔中進士，以進士的資格補過兩次知縣，拜過八次御史。知縣生活共有九年，一在嘉定二年，一在靈壽七年，以清廉爲本，兩處成績卓著，尤以在嘉定的治績評爲天下第一。至入都拜御史時，他已六十一歲了，爲期不久，不過年餘之譜，便能官歸了故鄉。綜計陸氏一生政治生活，不過十一年，而他的教育生活則有三十二年——自二十一歲開始設帳，到老死爲止，除去服官時期外，全爲私人講學時期。但在服官期內，亦未嘗離開教育生活，如在靈壽當知縣時，且規定講學條例，編有松陽講義，可說從二十一歲起到老死爲止，此四十餘年中無日不在講學。不過陸氏講學的時期雖長，而講學的聲勢並不大，因爲他是一位提倡實學的教育家，

不肯呼朋引類，虛張聲氣，以爲號召的。

二 性格及思想 「平湖陸稼書先生，以名進士兩爲邑令，八拜御史。其正學清德，惠政嘉議，浹洽于人心，流傳于士口，稱之爲醇儒，爲循吏，爲直臣，至有目之爲聖人者。」這是他的門人侯開國在三魚堂全集序上贊揚他的幾句話。陸氏「積誠勵行，風清格高」，所作一事即盡瘁一事，確不愧爲本色的賢士大夫，如他的門人之所贊揚。但我們以爲陸氏時代的價值還不僅此，他是以提倡實學，振飭學風，擁護朱子爲宗旨的一位大教育家。清初程、朱的忠實信徒，世人皆以二陸並稱，但梓亭雖力闢土學，態度尙屬和緩，而稼書則處處以尊朱黜王相號召，旗幟鮮明，詞氣嚴峻，真有非打倒王學不止之氣概，真有如昔日孟子「闢楊墨，闢先聖」之遺風。陸氏以學術關乎風教，風教關乎國家的興亡。明朝之所以遭破亡，由於士風太壞，一般人失了正常的教化；而風教之壞由於陽明及其門徒倡爲放誕詭異的學說，援儒入墨，以僞亂真。王氏以有力者的地位，登高一呼，而其學又極簡易，所以天下讀書人莫不樂於趨從；天下讀書人皆口談王學，漸漸放棄規矩，師心自用，甚至於禮法也不遵守了。讀書人爲民衆的領袖，而皆不講實學，不守禮法，教化安得不壞？這種學術之敗壞人心，等於清談之禍晉，明朝安得不亡？（註一）要挽救人心，當然從振飭學風着手；要振飭學風，當然力尊朱子，以朱子的實學矯正王學的空疏，以朱子的繩墨矯正王學的放誕。所以他對湯潛庵說：「今之學者必尊朱子而黜陽明，然後是非明而學術一，人心可正，而風俗可濟。」在他的外集經學篇裏面，亦說：「今之論學者無他，亦宗朱子而已，宗朱子者爲正學，不宗朱子者即非正學。漢儒不云乎，諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道勿使並進，然後統一可紀，而法度可明。今有不宗朱子之學者，亦當絕其道勿使並進。」

朱子之學尊，而孔子之道明，庶乎知所從矣。以朱學為教育標準，以此標準來振勸學風，挽救人心，把關係說得這樣重大，而提倡又盡畢生的熱誠，陸氏對於朱子可謂真正的忠實信徒。至於效董子之「學術一尊」主義，已含了一種學閥的風味，但總不失為一個熱心於風俗教化的教育家。

（註一）（程書文集上湯潛雅書）自陸明王岳獲罪入學，以亂亂，天下訖然變態，皆放蕩規矩，而師心自用，學術壞而風俗氣運隨之，比之陸談之湯潛，非刻論也。

（學新報上）故舉以為國之天下，不亡於寇盜，不亡於朋黨，而亡於學術，學術之壞，所以釀成寇盜，朋黨之禍也。

三 兒童教育之重要

「崇尚實學，培養清風」為陸氏的教育宗旨。要培養社會的清樸風氣，須社會上有一般循規蹈矩講求實學的讀書分子為表率。要使社會上的讀書分子循規蹈矩，講求實學，須平日有這種習慣；這種習慣的養成，其關鍵全在童子時代，所以童子教育最關重要。陸氏推論當時風俗敗壞而未已的，都是由於當時兒童沒有受過好的教育。當童子時代，為父兄師友的，平日既不教以誦掃，應對日用倫常之事，朱子所集小學一書棄而不讀，即或每日課以四書，亦不過藉此為應科舉取利祿的階梯。至於孔孟之如何教人為人，是不管的。迨他們年齡稍長，為父兄師友的，則教以如何應科舉，如何取利祿，如何立奇異，挑動他們專用機詐的心機，獎勵他們崇尚浮華的趨向，至於學問之實在不實在，行為之正道不正道，是不問的。科舉考試的日子來了，一旦儻傲驟取，便自以為學問已成，無所不能，不復知人間尚有當讀之書及當為之事。這一般人，自己既莫明其妙，以他們去領導社會，表率輩倫，則風俗怎樣不壞，社會怎樣不亂。我們一推論其原因，則由於昔日童子時代的教育受壞了，所以當今最要

緊的莫如童子教育。童子應當教些什麼呢？他說：

「教之道必以小學爲基址，以濂、洛、關之書爲根本，以先王渾醇原樸之文爲穀率。使自孩提有識，卽浸灌於仁義中正之中，游衍於規矩準繩之內，如水之汪洋浩渺而不得越乎其防，則文章不期正而自正，風俗不期厚而自厚矣。」歷科小題
永言集序

陸氏又說：

「吾每教童子作文，未嘗不戰戰兢兢，惟恐一言之病中於其心，異日將碩大蕃滋，豔茂條達，不可救藥。蓋今之聰明，當擴充於範圍之內，不當擴充於範圍之外。」歷科小題
永言集序

由這兩段話看來，陸氏教兒童是當立一標準，要他們遵守的，定一範圍要他們在裏面活動，不可踰越的。他的標準就是程、朱，他的範圍就是宋儒學說，凡能謹守繩墨的纔是好學生，否則便是不好的學生。當兒童時代，能謹守繩墨，到了成人時代便是循規蹈矩的士君子，纔是講求實學的人材；這種人材必不放誕猖狂，犯上作亂。影響所及，風俗自然淳樸，國家自然安定，這是陸氏的教育理想。所以他平日教人「必授以小學及程氏讀書分年日程，俾學者循序致功」。先正以期達到他的理想。吾人以爲陸氏的教育理想固高，但他的頭腦究竟腐敗，尤以不許踰越範圍，未免過於束縛兒童的智力之發展，所有教育理論以與桴亭所論的比較，相差遠了。

本章參考書舉要

(1) 清儒學案的各家本案

(2) 先正事略的各家本傳

(3) 夏峯全集

(4) 李二曲先生集

(5) 張揚圓先生全集

(6) 思辨錄

(7) 論學酬答

(8) 陸稼書集

(9) 三魚堂全集

第三十九章 清代教育家及其學說(二)

第一節 概論

本章的教育家也不少，我們爲避免重複計，只選取黃梨洲、顧亭林及顏習齋、李恕谷四人作代表。黃、顧二人不是理學家，是有志用世的經世學者，我們可以稱他們爲經世學派。他們是富有豪傑氣的學者，最稱熱血的志士，種族觀念非常強烈，中年皆參與過民族復興運動，事雖不成，但終身是不肯與滿清政府合作的。他們對於學風的趨向，皆由反明以達於宋，但梨洲因其門戶關係，尙未直接攻擊王學，而亭林對於王學則攻擊甚嚴，不遺餘力。他們對於學術的興趣，皆趨重在經學方面的研究，但梨洲作明儒學案尙喜談心性，而亭林則絕不願講求這一套腐話，並提出「經學卽理學」的口號，謂「合經學而言理學者，乃墮於禪學而不自知」。先正事總之注重博學多識，以反明學之空疏，注重經世致用之學以反宋、明理學家之腐敗，則兩人是走在一條路線上的。關於教育方面，在學理上兩人毫無特殊的研究，不過對於教育制度皆提出了改良的意見，——經世學者往往只能如此。梨洲的特點，在以學校爲監督政府的機關，爲社會輿論的中心，而立於一種特殊地位。亭林的特點，在採用科學的方法，研究學問，重客觀而不取主觀，重創造而反對因襲，一掃明末八股的陋習，而開清代考證學的先鋒。

顏、李二人則較黃、顧更進一步。他們不僅反對王學，連朱學也反對；不僅反對朱學，且反對一切後儒之法，直接模倣孔、孟的教法。他們以詩書、六藝爲教材，以習禮、習樂爲教法，不空談性命，完全重在實習實行，故我們稱這一派爲實用主義者。他們自身皆能喫苦耐勞，以身作則，所演習的禮節雖不脫古代的儀式，而以動作易口說，面目爲之一新，也是本期教育史上的一點特色。

第二節 黃梨洲(1610—1695)

一 生活小史 黃氏名宗羲，字太冲，號梨洲，是浙江餘姚人。他是忠臣黃尊素的長子，生長在明末很有身分的一個家庭。尊素與楊左諸人爲同志友，同死於魏閔之亂，且亦理學名家，曾與劉蕺山相往還，可知梨洲在幼小時所受家庭教育已與一般人不同。初錮之爲黨人，繼指之爲游俠，終削之於儒林，其爲人也蓋三變而至今。——這是梨洲自題的幾句話，自是的當。他的父親尊素之遇害，梨洲年僅十七歲。當十九歲時，袖長權入京，手刃父仇，忠義憤慨之氣在此時已大露頭角。當二十歲時，正式游學於蕺山之門，邀約吳越知名之士六十餘人，相與切劘，對於其師之學敢石梁陶氏之說，施以猛烈的攻擊。當三十五歲時，北京陷入於闖賊了，即在吳中糾合同志，召集義勇，且率家人子弟共赴國難，自此從事於勤王的生活，奔走播遷了五六年。當此之時，先生一心以勤王保族爲職志，終不得還，而魏閔餘黨且時施擄害，屢遭危險，然先生忠義之氣不爲少挫，且於得閒時一面著述，一面講學。先生講學生活，雖始於三十歲以後，而在四十歲以前完全爲黨人游俠一流。自四五十歲以後，看破清廷統治力太強，明室恢復

之無望，繼折節斂氣，復舉證人書院爲講會，專門於教育生活，發揮其先師戴山之緒餘，而變做一位名理派的儒者了。雖然爲一儒者，而昔日豪氣依然存在，講學於江浙間，好以師門爲標榜，大江以南門弟子徧天下，差不多在當時爲東南思想界之中心。

先生生於明萬曆三十八年，死於清康熙三十四年，享年八十八又六歲，綜計講學生活不下五十年。先生學問賅博，於各家書籍無不窺閱，在劉氏之門最稱高足弟子。雖爲劉氏高足弟子，終以經學、史學擅長，而對於史學尤有特識。開清代研究史學者之先鋒。平生著作宏富，合計三十餘種，八百多卷，而以明儒學案及宋元學案爲有系統之學術史，影響於教育思想者不少。至於明夷待訪錄一書，內中除關於教育主張外，盡量發揮其民本主義的政治哲學，對於二百餘年後之排滿革命思想之啓示，影響尤大。

二 言心與性 戴山之學在明末雖自成一派，究不出陽明心學的範圍。黎洲爲戴山的忠實信徒，平日對於政治與教育的主張雖標榜「通經致用」，而對於心與性的解釋依然偏於陽明一派。他以心爲一切主宰，充塞乎宇宙，心之活動變化不測，此宇宙形色所以萬殊。吾人修養只在心之本體上用工夫，所謂「窮理」即窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊；迨此心本體通達靈明，萬物莫不畢照，蓋心如規矩，有了規矩自然能範圍一切方圓。（註一）

天地萬物莫非一氣之流行，吾人耳、目、口、鼻之運動，惻隱羞惡之表現，亦此大氣流行之一。大氣在天地，有春、夏、秋、冬之運轉，而秩然有條不紊者，名之曰理。大氣之在吾人，有耳、目、口、鼻之運動，惻隱、羞惡之表現，亦秩然有條理者，名之曰性。故曰「理是有形之性，性は無形之理」。與友論學書換一句話，在宇宙者謂之理，在人類者謂之性，其實莫非

此一氣之流行，性既爲氣之秩然有條理者，所以吾人以善名之；此性之善，無人不可有，無時不存。所以他說「夫性之爲善，合下如是。到底如是，擴充盡才而非有所增也，卽不擴充盡才而非有所減也，不爲堯存，不爲桀亡。」致陳乾初論學書

（註一）（明儒學案序）「蓋天地皆心也，變化不測，不能不爲殊，心無本體，工夫所至卽其本體，故窮理者窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。」

三 教育主張 先生論心學雖探陽明、戴山之說，但論教育則力闢明代學者的空疏無用。他的主張是要博通經史，明之於心，致之於實用。「讀書不多無以證斯理之變化，多而不求諸心則爲俗學」。先正事略 卽由博而約的工夫，其目的則在致之於實用。先生志在用世，所以平日教學者亦以經世相期許，而對於當時空疏無用的學風，曾有一次很痛切的攻擊：

「儒者之學，經緯天地，而後世乃以語錄爲究竟，僅附答問一二條於伊洛門下，便廁儒者之列，假其名以欺世。治財賦者則目爲聚斂，開闢捍邊者則目爲粗才，讀書作文者則目爲玩物喪志，留心政治者則目爲俗吏；徒以生民立極，天地立心，萬世開太平之闕論，鑄東天下。一旦有大夫之憂，當報國之日，則蒙然張口如坐雲霧。世道以是潦倒泥腐，遂使尙論者以爲立功建業，別是法門，而非儒者之所與也。」贈顧修舟玉 吳君墓誌銘

這一段話固然是對於當時王學末流之空疏無用痛下針砭，也就是他底教育主張，講學宗旨。黎洲不僅不滿意於當時的學風，且對於當時的教育制度亦表示不滿，並在積極方面提出自己的意見。他底教育意見分學校與取士兩類，於學校則主張擴大其意義，於取士則主張廣開其門徑。吾人試按照夷待訪錄上所載分類敘述於下：

（一）學校 據黎洲先生的主張，學校不僅爲養士之機關，且爲政府與社會衡論一切是非的場所，學校是

超政治的一種組織，同時又是監督政府的最高機關。負學校行政責任的首領，在太學稱「祭酒」，在郡縣學稱「學官」，他們的地位應尊於一切政府官吏。太學祭酒推擇當世大儒充當，或親退休的宰相充當，其重要與宰相相等。除平日處理學校政務及製造輿論外，再逢朔日，公開講演一次，此時祭酒南面講學，天子率領百官成就弟子之列，北面聽講。講學以外，凡關一國政治的得失，祭酒可直言陳述，令負有責任者採納改良。郡縣學官不由政府選除，由地方公議推請名儒主持，其資格不限階級，自布衣以至宰相之謝事者，只要學行相稱，皆可充當。學官的權限非常擴大，在學校以內，如教師的聘請，學生的考試及升降，校舍及校產的管理；在學校以外，如書籍的檢定，出版的審查，名勝古蹟的保管，先賢陵墓祠宇的修飾與表彰，民間吉凶儀式的規定，及風俗的改良，一切地方的學校教育與社會教育，皆在學官職責範圍以內。除此以外，每逢朔望等日，舉行公開講演一次，凡一邑的縉紳士子，皆須到會，郡縣官吏亦就弟子之列，北面聽講。在這個時候，凡關於地方政治的得失，亦得直言糾繩，貢獻主張於地方政府。

在學官之下，郡縣學設有五經師及兵法、曆、算、醫、射等科教師，皆由學官擇聘。郡縣學多設在郡縣城內，凡城外人口稠密之大市鎮，亦得設學置經師。凡經師所教，皆屬於高等學校性質，其外還設立小學，為民間兒童受教的地方，充當小學教師的謂之蒙師。除原有學宮外，凡地方寺觀廡堂，勿論在城在鄉，一律取消，大的改為書院，小的改為小學，所有產業即撥充學校經費。

由以上看來，先生對於學校的性質，是擴充到極大，對於學官的地位與職權又提升到極高。但同時對於學生的權利亦非常注重，學官有品行不良及不稱職的，學生可由公決而更換之；郡縣長官年少無資學，且亂施壓力於

學官及各儒者，學生可羣起而驅逐之。學校是社會的中心，學生可以在規律之內發揮民權，這種教育思想含着極重大的革命意義。

(2) 取士 明代政府取士，只科選一途，而既取之後任用太驟。黎洲先生深致不滿，乃立一改良的標準，「寬於取士，而嚴於用人」。所謂「寬於取士」即爲士子多闢幾條出路，而國家得以盡量收羅人才。先生所擬出路共有八條：一爲科舉，二爲薦舉，三爲太學，四爲仕子，五爲郡邑佐，六爲辟召，七爲絕學，八爲上書。出路既多，士子進升的機會多，凡有一技一能者，庶不致湮沒無聞，國家得以治理，社會得以安定——先生以爲。但一方雖廣開門徑，一方還要防止浮濫，所以又有「嚴於用人」的限制。在嚴於用人的原則之下，八條門徑皆有規定，而以改良科舉之法爲較詳。改良科舉的辦法，係採取朱子的貢舉私議，以分年分科考試爲原則。每次分四場：第一場試經，第二場試子，第三場試史，皆分年各考試數種；第四場試時務策三道不分年。試經仿唐代墨義的辦法，而稍爲變通，即凡答經文者須先條舉注疏大全，及漢、宋諸儒之說，然後以己意申加案語，作結論。——或折衷諸家之說，或自由發表創見，不要拘守一家的說法。黎洲謂照這樣辦法，既可以免掉空疏的毛病，又可以養其自由研究的精神。

第三節 顧亭林(1613—1682)

一 生活小史 崑山亭林先生，名炎武，字寧人，生於明高曆四十一年，死於清康熙二十一年，享年七十歲，與黃梨洲完全同時。兩人皆爲明末遺老，不肯臣事清朝者，但梨洲豪邁，而先生耿介絕俗。先生狀貌奇特，雙瞳子中白

而四邊黑，三歲因病又眇一隻右眼，其貌似不足稱，但其博學多識，志大氣剛，差不多推爲清初第一人，他底家世雖不及梨洲高貴，但也算是縉紳之家的子弟，七歲入蒙學，十一歲讀資治通鑑，嗣母王氏頗有學識，當十七歲時，以其嗣父的未婚妻資格自請歸來守節，作寡婦生活，性情亦算特別。平日以古今忠臣烈士的傳記訓誨先生，當南京陷落，絕食死難時，她又遺囑以勿事二君爲勗勉，則先生的性情爲嗣母王氏所陶鑄者爲不少了。先生是一位明體達用的通儒，富於民族思想的志士，一生遍游關山險要，以寄其懷抱。四十五歲以前，多在江南一帶，四十五歲以後，足跡遍北方各省，凡邊塞地方尤所注意。到晚年，乃卜居於陝西的華陰，卽以此終老。

先生精力絕倫，最精於經學與音韻學，爲清代考證學的關山老祖。一生極不滿意陸、王空疏虛誕的學法，對於陽明學派攻訐尤烈。他說：

「今之君子，聚賓客門人數十百人，而一皆與之言心言性，舍多學而識以求一貫之方，置四海困窮不言而終日講危微精一之說，我弗敢知也。」答友人論學書

試過細玩索這一段話，該是何等痛切。所以他平日不言理學，不談性命，只講求實用，講求通經致用的學問。亦不肯多開講會，號召門徒，他以爲這是學者純盜虛聲的手段，徒足以鼓勵人心，敗壞風俗。——這是與梨洲相左的地方。(註一)平生著作宏富，以日知錄一書尤爲學生精力會萃之作。關於教育論文，除日知錄外，散見於亭林文集中，留待下面另述。

(註一) 亭林文集與友人論門人書：僕承來教，閱其年之衰暮，而悼其學之無傳，其爲意甚甚，然欲使之效讀者二三先生，招門徒，立名譽，以

光顯於世，則私心有所不顧也。

二 教育思想

亭林先生看出明末社會有兩大毛病：一為學者徒尚空談而無實用，二為流入狂禪而不講氣節。後者為王學末流所演出的現象，前者除了王學的影響外，還有教育制度的關係。當今社會以士族階級為中堅，倘這一般人既空疏無用，而又寡廉鮮恥，失了中堅的資格，結果必致於亡國以亡天下。亡國不過「易姓改號」，其禍尚小；亡天下，則「仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食」，其禍最烈。他是具有極大抱負的一位賢士大夫，既看出當時兩大毛病，而這毛病已演出極不良的結果，所以不惜大聲疾呼以圖挽救。挽救的方法，對於前者則提倡能夠致用的實學，對於後者則提倡尊廉尚恥的美風。觀其與友人論學書，處處以有用之學及移風易俗為言；觀其日知錄世風篇內，屢屢以名教廉恥為倡，可以知其宗旨之所在了。我們歸納起來，他的言論，不外「博學於文，行己有恥」八個字，這八個字就是他的教育原則。他說：

「愚所謂聖人之道者如之何？曰：博學於文，曰行己有恥。自一身以至於天下國家，皆學之事也；自子臣弟友以至出入往來辭受取與之間，皆有恥之事也。嗚呼！士而不先言恥，則為無本之人；非好古而多聞，則為空虛之學。吾見其日從事於聖人而去之彌遠也。」與友人論學書

以「博學於文行己有恥」為原則，其目的在養成「成德達材，明先王之道，通當時之務，出為公卿大夫，與天子分做共治」亭林文集的治術人材。這種人材，有學有行，有為有守，在朝可以治國安民，在野可以移風易俗，不必高談心性，而心性之理自在辭受取與之間。

三 對於教育制度的建議 亭林先生對於當時的科舉制度，深表不滿。他所視為毛病的有四點：（1）考試的程序太多，非常特異之才無由拔出。（2）考試的範圍太狹，則淺學無識之徒稍一預備，皆可倖中式，難以培養實學。（3）程文的格式太板，一則違反作文的原則，二則徒以養成抄襲勸說，及浮誕無根的習慣。（4）取士太濫，而任用又太驟，結果生員遍天下，皆為害民亂政的盜賊。四點毛病中，尤以第三、第四兩點為最。（註一）改良的方法亦有四：（1）取消歲貢與舉人二法，以辟舉及生儒兩制為取士的途徑。辟舉之制，不問生員與否，只要學行優良，皆得由地方政府薦之於中央。生儒之制，平日養之於學校，迨學業有相當的成就，即可由地方政府遴選送入中央，直接應禮部試驗，不必經鄉試一道手續。（2）生員養於郡縣學校，待遇從優，而名額從減，每人挑選亦極嚴格，在禮部取中以後，雖成進士，所授不過簿尉親民之職，則士子侍進速成之心自然可以消弭。（3）試題範圍須擴大，「凡四書、五經之文皆問疑義，使之以一經而通之於五經；又一經之中亦各有疑義。四書、五經皆依此發問，其對者如朱子所云通貫經文，條舉衆說，而斷以己意。其所出之題，不限盛衰治亂，使人不得意擬，而其文必出於場中所作，則士之通經與否可得而知，其能文與否亦可得而驗矣。」日知錄（4）取消八股程文，令士子自由創作，而俊異之才自然可出。總之，政府以實學為教，士子則以實學為學。政府取士力求嚴格，而士子亦必束身自愛，奮勉有加。行之數年，則真材實學自然養成。按亭林先生這種改良意見，與黎洲所見大同小異，不過黎洲偏重在學校方面，而先生偏重在科舉方面。

（註一）（日知錄科舉）愚以為入股之害等於焚書，而敗壞人材有甚於咸陽之郊所坑者。（亭林文集生員論中）廢天下之生員，而門戶之習

除，廢天下之生員，而用世之才出。

（日知錄科舉）今則取陳下邑，亦有生員百人，即未至極苦者，而已爲遊子之徒，足解五蠹之一矣。（又）其中之劣惡者，一爲生員，即思把持上官，使窮百姓，聚黨成氣，搜羅呼誅。至崇禎之末，開門迎賊者生員，縛官投敵者生員，幾於轉博之奇軍，成部之突將矣。

四 研究方法

亭林所以推爲清代考證學的祖師，他的學術思想所以影響於後代的，一方由於其實學之提倡，他方更在於其科學的研究方法。他平日頗推崇朱子，不僅所謂「博學於文」，兼着朱子的「下學上達」之教，即研究學問的精神亦與朱子近似。我們把他底科學研究法列舉數條於下：

（1）貴有創造 先生謂著書之所以難，在能「自成一家言」，即是從研究中有心得，有創見，以自己所有的心得與創見自由發表而爲文章，纔能「自成一家言」。例如「司馬溫公的資治通鑑，馬貴與的文獻通考，皆以一生精力成之，遂爲萬世不可無之書」。

日知錄

創造的反面即因襲或剽竊，這是亭林所最痛惡的。他說：「有明一

代之人，其所著書無非竊盜而已。……今代之人，但有薄行而無儻才，不能通作者之意，其盜竊所成之書，必不如原

本，名爲鈍賊何辭？」

日知錄

所以在他的改良科學意見裏面，有這樣說法：「蓋教今日之弊莫急乎去節抄剽盜之

人」，「今日欲革科舉之弊，必先示以讀書學問之法」。

日知錄

所以他自己一生著作，完全按照這種精神，決無一

語蹈襲古人，尤以日知錄一書爲最好的例子。「愚自少讀書，有所得輒記之，其有不合時，復改定，或古人先我而有者，則遂削之」，由他自序其日知錄的一段話，即可以看出他力避蹈襲的精神了。

（2）多方實證 每著一書，或研究一個問題，必從多方搜取證據。證據分本證與旁證兩類：「列本證，旁

證二條，本證者詩自相證也，旁證者採之他書也。二者俱無，則宛轉以審其音，參伍以譜其韻。這是他自述治音韻學所用的法則，關於其他著述也是一樣。亭林不徒從書籍裏面尋找證據，並從地理或社會方面實地考察。全祖望說：「凡先生之遊，載書自隨，所至阮憲，即呼老兵退卒，詢其曲折，或與平日所聞相合，即發書而對勘之。」（集亭林先生詩）天下郡國利病書及豫城志等書，莫不本此精神作成，這種客觀的實證法，值得贊美。

第四節 顏習齋（1633—1704）

一 生活小史 實用主義的教育之提倡者，當推博野的顏習齋先生。先生對於宋、明理學諸家一律反對，除了胡安定一人外；他的主張是要直接做照孔子的教法，以詩書六藝為教的。既是以實用主義相號召，所以他都是以身作则，能够喫苦耐勞，能够節制嗜欲，作一個實行者，凡宋、明學者的雍容自得的態度，靜坐讀書的習慣，完全破除了。他的這種思想，雖因看不慣明末性理之學的空疏所起的反動，但他的性質卻於他所處的環境及幼年所受的教育很有關係。

習齋名元，字渾然，生於明崇禎八年。他的父親名景，原籍博野，以貧無聊賴，投入蠡縣某胥吏朱家為養子，遂為蠡縣人。在習齋年將四歲時，顏父因與朱翁感情不相融洽，乘清兵入關的當兒，亡命遼東，以後不知下落。過了數年，朱翁續配，生了一個兒子，待遇顏氏母子更薄，顏母又難安於其家，因此改了嫁。當此之時，先生纔十二歲，所以少年時代是很孤苦的。先生年將弱冠時，朱翁經過一次訟案，家產蕩盡，凡一家生活費用全由他擔負。先生一面讀書，一

面耕田種菜，勞苦辛穢，以奉養他的恩祖父母。在這困苦憂患中，自然經過很大的磨練，逼得他對於人生社會上另有一種認識。加以幼年時所從的塾師爲一異人——善於騎射劍戟及百戰神機之術，而又以治醫爲生之人。所以在他三十歲以前，性質特殊，興趣屢變，忽而學仙，忽而學醫，忽而學兵，後來又研究理學，到最後纔歸於實用。

習齋先生自二十三歲至三十四歲的十年間，專心研究宋、明性理之學——初喜陸王，後信程朱。將他的書履取名思古齋，自稱思古人，對於程朱的信仰是極高的。當三十四歲時，遭恩祖母的喪事，從喪禮中感覺朱子家禮之不合人情，由此大悟宋、明性理之學及講學之法皆錯了，皆不是孔孟的舊說。於是翻然改悔，含棄宋、明學者的一切成法，直接以孔孟之學爲學，直接以孔孟教人之法爲法，把思古齋改爲習齋，特別注重一個「習」字，所以世稱習齋先生。先生教書生活始於二十四歲，當初自然謹守程朱成法，至十年之後，特標異幟以來，很能引起社會上的注意，所以從遊的人也很多。康熙三十四年，先生已五十七歲，南遊洛陽，與理學諸家開了一次辯論。三十三年，肥鄉郝公聘請主教漳南書院，再三推辭不了，纔應命前往，在這裏即實行他的教法，習樂習禮起來，計劃也很大，但不到半年，因水災之故遂辭職歸里。再過十年，先生乃終老，享壽恰近七十。先生以養子的地位，十七歲取得縣學生員的資格，終身未曾作官，以耕田而兼教書的生活，堅苦奮勵一生，其教育主張雖在當世特放一異彩，但不再傳而即淹沒，可知習俗之力的偉大。

二 論性質 習齋先生反對宋儒之說有二：一爲性的解釋，二爲講學的方法。我們暫把第二點放在以後討論。先生認性與氣質是一件東西，性固然是善，氣質也是善的。氣質爲二氣四德所結聚而成。二氣即程朱所謂「氣」。

四德卽程、朱所謂「理」卽「性」，是氣卽性之質，性卽氣之理，既說性善，又說氣惡，此乃不通之論。那末，惡是怎樣來的？他以惡是從外面所生的，卽由外面環境的引誘，吾人的感官被牠蒙蔽了，失了正常的作用，於是有意惡之名。不過環境之所以引誘，由於氣質之本然力量未嘗獲得純熟的緣故，否則惡亦引誘不來。先生並以視覺器官及視覺來說明氣與性之關係，有一段話解釋得極好：

「譬之目矣，匪幽暗氣質也，其中光明能見物者性也，將謂光明之理專視正色，匪幽暗乃視邪色乎？余謂光明之理固是天命，匪幽暗皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性。只宜言天命人以目之性光明能視，卽目之性善；其視之也，則情之善；其視之詳略遠近，則才之強弱；皆不可以惡言，蓋詳且遠者固善，卽略且近者亦第善不精耳，惡於何加，惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視，而惡始名焉。然其爲之引動者性之咎乎，氣質之咎乎？若歸咎于氣質，是必無此目而後可全目之性矣，非釋氏六賊之說而何？」存養編

先生後來並以衣水及牆壁等質物來比喻性與氣質之關係，總不外認氣爲性之體，性爲氣之用，二者實是一物，原來皆善，惡是後來習染一類的話，我們勿庸多引。至於宋儒「學以變化氣質之說」，他也認爲有毛病。氣質既然是善的，何用變化。所謂「變化」二字，只可當着培養解釋，將嫩澀的氣質培養到壯盛，將枯槁的氣質培養到豐潤，如「德潤身，晬而盎背，施于四體」一樣。若謂「變化氣質之惡以復性」，乃是不通之論。譬如衣服謂之氣質，蔽體禦寒等作用謂之性。衣服原無污穢，後來所着污穢，當然是由外面染上的，教育不過洗濯後來所染的污穢，於衣之本質毫無變化，當不難明了。

三 習行主義的教育論

宋明諸儒既以氣質爲惡，所以全部的教育都在變化氣質上面做工夫，這種工夫又偏於講論，所講論的不外性命之理。性命之理勿論講得如何通透，終是鏡花水月，難以捉摸，即有所捉摸不過高談元妙而已，於實際生活無關，結果盡教成一班無用之腐儒。習齋先生的教育宗旨是要造成全體大用的通儒，這種人材，五官健全，氣象活潑，能耐勞苦，具有實在學力而能實用的。吾人要培養這一等人材，須一洗宋明理學家的陋習，直接模倣周公、孔孟的教法。所謂周公、孔孟之教，重實習，不重講論；重力行，不重涵養；重活動，不重靜坐；即或有講論，也只能以講明性命之作用，不能講論性命之理由。所謂性命之作用，即詩書六藝之類。詳細些說，性命之作用即堯舜之六府三事，周公之三物，孔子之四教，及兵、農、錢、穀、水、火、工、虞一類的知識。總之應以社會國家實用的知識爲教材，教學生如何習行，在習行的進程中遇着不懂時纔加以講說，所講亦不過佔習行的時間十分之一二。以這樣爲教，注重一個「習」字，體格也鍛鍊了，氣象也活潑了，知識又切實，自然能够教成一般有用的通儒。先生關於教育很有價值的一段話，我們寫在下面：

「僕妄謂性命之理不可講也，雖講人亦不能聽也，雖聽人亦不能醒也，雖醒人亦不能行也。所得而共講之共醒之共行之者，性命之作用——如詩書六藝之類而已。即詩書六藝亦非徒列坐聽講，要惟一講即教習，至難處來同，方再與講。講之功有限，習之功無已。……惟願主盟儒壇者，遠溯孔孟之功如彼，近察諸儒之效如此，而垂意於習之一字，使其爲學爲教，用力於諱讀者一二，加功於習行者八九，則生民幸甚，吾道幸甚。」存學

先生一方面提出自己的主張，一方面攻擊宋明諸儒的教法。他說，「宋元來儒者卻習成婦女態，甚爲可羞，無

事袖手談心性，臨危一死報君王，即爲上品矣。」存學這都是看不慣明末王學末流的空疏，而發此過激之論的。先生謂即或講性命之理也，當放在作用之後，若先講理而後講作用，未免難易倒置，於教育原理不合。即先把性命之理講懂了，後來亦無法教以六藝之術，一因爲自以爲高明不肯作此瑣繁事，二因強不知以爲知，三因筋骨已嬌脆，亦不能日日習禮習射了。最後他以學琴一事爲譬，更見明快：

「譬之學琴然，詩書猶琴譜也，爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰以講讀爲求道之功，相隔千里也，更有一妄人指琴譜曰：『是卽琴也，辨音律，協聲韻，理性情，通神明，此物此事。』譜果琴乎？故曰以書爲道，相隔萬里也。」存學

所以先生於宋儒中只取胡安定，以安定分科設教，重實學不重空言。至於教育目的，仍是學爲聖人，所謂「全體大用之儒」，就是「聖人的本領」，沒有新意。

四 教法 先生既以習爲學，所以平日教諸生也特重一個習字。所習的什麼？年齡幼小的，教他們學習灑掃應對進退等儀節；年齡較大的，教他們分日習禮、習樂、習射、習御、習書、習數，此外所要研究的，不外兵、農、水、火、錢、穀等類有用的知識。假如我們走進習齋去參觀，架上所布置的不是性理大全，是詩書六藝之書；室內所陳列的，不是太極八卦圖，是琴瑟管絃及弓箭之類；師弟所演習的，不是瞑目靜坐，是進退揖讓，或歌謳舞蹈一類的動作。雖然不脫一套古禮，但總呈一堂活潑氣象，有威有儀，比較宋、明理學家之靜的教育有價值多了。在他四十一歲時，因門人來學的逐日增加，訂了一個教規，共計二十一條，可以分着五類。第一類關於道德方面的有四：（1）孝父母，（2）

敬尊長，(3) 主忠信，(4) 申別義。第二類關於品格方面的有三：(1) 禁邪僻，(2) 慎威儀，(3) 肅衣冠。第三類關於課業方面的有九：(1) 勤赴學，(2) 重詩書，(3) 習六藝，(4) 敬字紙，(5) 習書，(6) 講學，(7) 作文，(8) 六日課數，(9) 戒曠學。第四類關於社交方面有五：(1) 行學儀，(2) 序出入，(3) 輪班當值，(4) 翁和睦，(5) 負責善。內中所要注意的有二點：關於課業方面分講與習兩類，每日講說兩次，習字一次，六藝則分日學習。「輪班當值」一條，即服務之意，如灑掃、汲水、燃火一類的事務，多半由十五歲以下及程度較劣的學生充當。但勿論何人，如犯了過失，則罰令做這些小事，又寓有懲罰之意。先生又以當世社會所通行的兒童教科書——三字經開章便說「人之初性本善」，是宋儒所編，不合兒童之用。他自己寫了一部三字書，囑他的門人李恕谷押的韻，——共有一百二十七韻，三百五十一字。他的全部教育主張，皆包含在這裏面，雖然比較淺近切實，但完全返乎周孔之古，沒有新的發明。

第五節 李恕谷 (1639—1733)

一 生活小史 習齋有高第弟子二人：一為李恕谷，一為王崑繩。崑繩名源，工於文章，性情恢奇，歸於游俠一流，於教育方面毫無表現。恕谷名燾，字剛主，生於河北蠡縣，是最能遵守習齋家法的一個人。他的父親明性，是明朝的諸生，極講孝道，世所稱「孝愨先生」。習齋也是一個純孝子，孝愨晚年認識了他，所以把自己的兒子拜他為老師。恕谷生於順治十六年，兒童時已受了很好的家庭教育，拜習齋之門已是二十一歲了。二十三歲即在家中開設

私館教授生徒，二十七歲時始往京師講學，三十二歲中了順天府的鄉式，以後仍舊繼續他的教授生活。他的性情也是特殊，忍苦耐勞，差不多與他的老師一樣。家中雖極貧困，但不肯做官，於講學之外往往兼務農，行醫以維持生活。他也很善於耕稼，領了他的妻妾子婦，在田中一齊耕作，有時收穫雖豐，他們的用度還是極其儉約。到六十歲纔做了通州學正一點小官，做了兩個月就辭職歸家了。在中年時，李氏遷居到博野，一方為習齋建祠堂，一方在那裏收召後學，所以他在博野的時間很長。但他的學問很博雅，所從教師很多，不止習齋一人，不過以習齋之學為主要。他的教授方法及對於教育主張，完全採取習齋的。他活了七十五歲，卒於世宗雍正十一年。平生著作很富，關於教育方面的，有大學辨業四卷，聖經學規二卷，小學稽業五卷，及論學雜著數篇。

二 講學大要 李氏講學完全遵守習齋的家法，重實用，重習行，對於朱、王兩家一律反對，尤其反對王學。他反對朱、王之說有兩點：一謂他們的太極、良知等說過於虛想，不切實際，且沒有事實證明，不足為憑；二謂專主靜坐讀書，既與社會隔絕，又失了活潑氣象，結果養成一個無用的白面書生而已。關於第一點，他以畫鬼與賽馬來比喻：「管廷燧問學。予曰，畫家言畫鬼容易，畫馬難，以鬼無實對，馬有證佐也。今講河洛太極者，各出心手，闕狀紛然；而致良知者又猖獗自喜，默默有物，皆畫鬼也。子志於學子臣、弟友、禮樂、兵農，亦畫馬而已矣。」李氏遺書論學

關於第二點更有很沈痛的話：

「耽志讀書，則不聽不睹耳，非聖賢專以讀詩書成也。讀閱久則喜靜惡煩，而心板滯迂腐矣。……可知學文不專書冊，而謂解書冊不足言學矣。故起誦者之口曰白面書生，曰書生無用，曰林間咳嗽病癩猴，而謂誦讀以養

由這二點看來，李氏是不以專門讀書爲學問的，反對靜坐，反對性命良知等說的，他是要以習行爲學問，講學有證據，讀有用的書，做有用的人。古人教人爲學，只是教人如何做人，如何做事，以期爲世大用；乃朱、王一般講學者，注重靜說，提倡靜坐，結果造成一般無用的病夫，吾人負有教育後生的責任，所以應當力闢朱、王以挽此頹風。按李氏所說較習齋更爲激烈，可惜仍舊是「法古」，沒有新開的精神。

關於他自己學習的訂有課表三種：一種訂於二十三歲，名「一歲當儆功」，卽周歲學業自課表。內容在分日習六藝：一日習禮，三日習樂，五日習律，七日習數，九日習射。一種訂於二十四歲，名「日課」，卽身心自修表，共列十三條，大要關於言笑坐立及性情方面的修養。一種訂於二十九歲，纔是真正日課，卽「每日三分商治道，三分究經史，三分理制藝，一分習醫，而以省身心爲之主」。均見
年譜

關於教學生學習的，亦訂有三種：一種訂於康熙二十年，名「修學規」，共計十八條，與習齋所訂教規大同小異。一種訂於雍正元年，名「爲學課程」，只有五條，是應一位學生的請求而訂的。一種名「恕谷學教」，是最普通的一種教規，他自己說此教規是斟酌習齋的修改而成，所以共計十七條，也是大同小異。

關於教材，李氏自編了兩種：一種是爲小學生用的，名小學稽業；一種是爲大學生用的，名聖經學規。這兩種書頗有價值，井井有條，逐步漸進，比較習齋進步多了。小學稽業共分五卷：第一卷爲小學四字韻語，彷彿概論。第二卷共分八段，卽食食、能言、六年數數、方名、七年別男女、八年入小學、教讀、九年教以數日、十年學幼儀、一切日常生活的

知識。第三卷爲「學書」，第四卷爲「學計」。第五卷又分三段，即學樂、誦詩、舞勺。——關於十三歲兒童的學程。聖經學規分着二卷：第一卷有論語學規三十九條，中庸三條，孟子十一條；第二卷有尚書三條，易經一條，詩經一條，周禮八條，禮記九條。每條錄取關於論學的經文，下附以自己的解釋，意在以三代以上的聖人求學教人法則作爲榜樣，以開示學者。

本堂參考書舉要

- (1) 南唐文案
- (2) 明夷待訪錄
- (3) 亭林遺書
- (4) 日知錄
- (5) 顏李遺書
- (6) 李恕谷集
- (7) 清儒學案的各家本案
- (8) 先正事略的各家本傳
- (9) 清代學術概論 羅啓超

第四十章 清代教育家及其學說(二)

第一節 概論

考證學啓蒙於康熙初年，到乾隆時而大盛。由乾隆而嘉慶，由嘉慶而道光，這三朝一百多年，由政府的蓄意提倡，由利祿的有力驅使，加以二三宿學爲之推助與宣揚，風氣所播，上下成習，雖荒村學究，莫不談經服古，這一學派於是佔了學術界的全面積。開山老祖爲崑山顧氏，繼續努力的有太原閻氏、德清胡氏、至長洲惠氏、婺源戴氏，遂集此學之大成。這一學派，人材太多，若是一一敘述，殊嫌重複，且有些於教育史上無大關係，所以我們拋開啓蒙時期，逼直從全盛時期敘起。在全盛時期，也只取長洲惠氏及婺源戴氏兩系爲代表，嘉定王錢、二氏介於惠、戴兩系之間，略與惠氏接近，合計十人，其餘一概從略。惠氏一系，絕對墨守漢儒家法，對於宋明理學——勿論程、朱、陸、王——一概攻擊，可稱做純粹漢學家。戴氏一系，於漢學的成績雖較惠系爲大，但於理學只攻陸、王之空疏，並不反對程、朱，且對於朱的淵博處表示相當的崇拜。尤其居考證學派的盟主地位的戴東原氏，於性理學且有嶄新的發明，透澈的了解，力反宋明理學家的陋說，而自闢一種「戴氏哲學」，影響於教育思想方面頗爲偉大。這一學派雖自命爲實學，其實大家的精神完全消磨在故紙堆中，於實際生活毫無關係。他們性情尙多耿介，行爲亦多狷潔可風，雖多

涉獵過政治生涯，但皆以講學著述爲本業，對於誘掖後進，鼓勵風氣，個個皆具有相當的熱心，所以吾人也可以教育家稱他們。至於他們一般人所貢獻於教育上的，除戴氏外，沒有什麼教育理論，卻在於他們的研究方法。他們所研究的對象雖然不能純屬於科學，但他們確實採用的科學方法。這種方法的唯一條件要「客觀」，在客觀的條件之下，須有證據，有比較，有綜合，纔能由假說而成爲定論；且要能自樹立，能自開新境，不爲成見所拘，不爲陳說所囿，纔有價值。考證學派在學術方面所以奏空前的偉績，全賴有這種方法與精神；這種方法與精神，實給予後來研究學問者以許多啓示，與宋儒空談「玩索」或「體驗」者完全兩樣。

第二節 吳中惠氏

一 緒言 惠氏先代本爲甘肅扶風人，在南宋初年，隨高宗南遷，定居於浙江湖州；再傳五代，又遷於吳縣，遂爲江蘇籍了。他們屢代以經學名家，卽以經術爲教授，頗有漢代經師家的遺風。開始以經術教授者爲樸菴先生，由樸菴先生一傳到元龍，再傳至天牧，三傳至定字，官階以元龍天牧二代爲盛，而經學到定字則更達於精深。樸菴名有聲，尙爲明時人，是一個歲貢生，以九經教授於鄉里。元龍，名周傷，一字研溪，已爲清代人物了。他在清廷已取得廣吉士的資格，本可以位至列卿，祇以不習滿洲文，僅作了幾任知縣完事，可算倒楣。但以少傳家學，長又師事徐坊江、琬諸人，又遍遊四方，與當代名士往還，所以學術日進，很有著述。由元龍而傳至其子若孫，則惠氏經師家之門戶乃屹然高聳。

二 惠士奇 士奇先生字天牧，自號半農居士，生於康熙十年，卒於乾隆六年，活了七十一歲。自公元一六七一年十二歲便善詩，二十一歲補了博士弟子，三十八歲始成進士。在成進士以前，學問已有深造，凡六藝九經諸子及史漢等書莫不博通。三十八歲以後，屢主文衡，而以在廣東成績最大，聲名亦由此雀起。拜廣東督學之命，他已四十九歲。在廣東提督學政任內，消極方面以廉潔自督；積極方面，以經學為提倡，提督學政的職權，在管理一省教育行政，彙司考試；而先生以提倡學術獎掖後進，開化地方為己任，頗具教育家的精神。（註一）到任之日，即頒布教條，以九經為主要教材，凡諸生來學能背誦五經及背寫三禮左傳的，皆給以獎勵。三年之後，粵東士子棄時文而專攻經術的日多，明學空疏之病為之一掃。在職六年，培養的人材不少，當地人士也至為感戴；所以於他離開廣東之後，留下了不少的去後之思。

（註一）（錢大昕著先生傳）先生嘗言漢蜀郡何休，有梁英風，文辭為國守，迎子弟成學，道荀士，張寬等更授七經，環以教授，其後司馬相如、王褒、嚴尋、揚雄相繼而起，文章冠天下。後之荀猶今之學也，於是毅然以經學倡。

三 惠定宇 定宇先生名棟，號松崖，是天牧的次子，是惠氏家學之大成，是清代漢學家之泰斗。但僅以縣學生員終老林泉，一生以私人講學為業，門生弟子遍東南，又是一位純粹的教育者。先生生於康熙三十六年，二十歲頃補了諸生，二十四歲隨天牧於廣東官所。天牧講學中，門徒濟濟，而以蘇珥、羅天尺、何夢瑤、陳海六為高才生，稱惠門四子。這四人與先生為莫逆交，但論到學問該洽，則皆自以為遠不及，蓋此時先生的學業已有很大的成就。惠氏屢代傳經，家中藏書甚富。先生既生長在這饒有書味的家庭，而又天性篤志好學，所以有這樣偉大的成功。在幼

小時，自經史諸子百家雜說，以及釋道二藏等書，無不窺閱，着意探討；五十歲以後，纔爲專門的研究，以經術爲本務。經術之中，以易經一門學力尤邃，所著周易述一書，盡三十年的精力，易稿四五次，猶不許爲定本，這種研究的精神，殊足以令吾人欽佩。惠氏雖以歷代科甲出身，兩世入詞館，但天教以晚年遺議，勸令毀家修城，所以到先生時，家境已極貧寒了。先生雖「凝重敦樸」，或亦感於清廷之喜怒無常，所以不問世事，寧守淡泊，專門以著述講學寄託其精神，較爲閑逸。但他所講爲專門漢學，與漢代經師家的興趣同樣，全在故紙堆中討生活。平生著述頗多，雖對於古書的真僞若辨黑白，古書的意義有新解釋，其探討開發之處，全具科學的精神；但對於學理方面絕少貢獻，且評斷是非，全以古今爲標準，似若凡漢儒以上所說皆是對的，不免有些偏狹之見。但惠門弟子傳其學業有成的很多，即王鳴盛、錢大昕、戴震諸人亦會執經問難，則惠氏家學之影響於當代學風，蓋亦不小。（註一）先生一生未嘗遠離家鄉，只晚年赴北京一次，及應兩淮鹽運使的聘請往邗上講學一次。至乾隆二十年去世，享年六十有二歲。

（註一）王昶先生墓誌銘：先生生數千歲後，耽思旁訊，探古訓不傳之師，以求聖賢之微言大義，於是與江沈君彤、吳洲余君仲霖、宋君樞、江君肇等先後羽翼之，德風所播，海內人士無不嚮慕，遠近無不知信古，而其矚自先生發之，可謂豪傑之士矣。

（漢學師承記卷一）至本朝三惠之學盛於吳中，江永、戴震諸君繼起於歐，從而漢學昌明，千載沈潛，一朝復旦。

四 惠門弟子 惠氏受業弟子，以余蕭客江聲爲最知名。余氏字仲林，別字古農，爲吳縣人。狀貌奇偉，頂有二肉角，疏眉大眼，口侈多髯，如戰革，性情亦極特別，負有奇才，而終身不得志。幼年受母氏的教育，以家貧不能買書，爲一書店主人所賞識，贈以許多經史，因此更引起其讀書的興趣，閉戶潛修，博覽羣書。年二十二歲，受業於松崖先生

之門。後來設館於同縣朱氏之家，朱家藏書極富，因得遍讀四部之書，學業由是益博。嘗往元妙觀道藏經，往南禪寺閱佛藏經，日夜誦習，精神虧損太甚，雙目爲之失明，然已著述不少了。目力既失，不復能著述，乃以經術教授鄉里，閉口授門徒極盛，時人稱爲「盲先生」。

江氏字國壽，後改叔憲，與余氏爲同鄉。少時與其兄震滄同學。卽對於古文尙書有懷疑，中年師事松崖先生，得讀所著古文尙書考及閻氏古文疏證，乃知古文及孔傳皆晉時人僞作。於是集漢儒諸家之說，成尙書集註音疏一書，其所發明往往爲閻、惠二人所未及。性情耿介，不慕榮利，終身不爲括帖事，以著述講學老其身。在晚年，自以性情不與世俗合，取良背之義，自號良庭，學者稱良庭先生。

第三節 江永(1681—1762)

清代考證學的盟主，應推婺源戴氏；而戴氏底學問多半出於其同鄉江氏。清之江、戴，與漢之馬、鄭，同以師弟而皆爲一代經師大儒，相距一千五百年間，而有此後先相輝映的一對人物表現於中國文字內，確是教育史上的一種特色，但江氏的學力超過於馬氏、戴氏的學力亦超過於鄭氏。戴氏不僅爲一代經師，且富有創造的思想，於學理方面很多貢獻；而江氏對於宋學亦有極深的淵源；他們實兼考據與義理爲的一代學術界的巨子，則前賢應當讓後生了。

江氏名永，字慎修，是安徽婺源人。平生著作滿家，約計近二十種，凡有一百七八十卷。史稱他「讀書好深思，長於

比勘，於步算鍾律聲韻尤精。先正多略及戴震江先生傳先生對於周、秦以前的禮制，用力很深，仿照朱子儀禮通傳解編了一部禮書綱目，凡八十八卷。又集註了朱子底近思錄十四卷，自謂此註是此錄的杜鑰。先生生長在朱子的原籍，對於本鄉先賢不免有很深的印象，他平日未曾攻擊過宋學，這兩部書就是他底理學的表现，也許暗示自己爲朱子的繼承者——我們在他自序這兩部書裏頭的語氣，可以發覺出來。

先生總算是一個貧窮的教育家。平生未曾有過政治生活，自二十一歲補縣學生員，至六十二歲始充歲貢生，而竟以此終老。在諸生時代，即從事於私人講學生活，於自己家鄉私設講壇，一面著書，一面授徒，既不問外事，而亦沒有問事的機會。(註一)終身在教育方面討生活者垂六十年，開皖系學者之先河；至於性情的恬淡，行爲的謹練，比較馬氏誠超人一等。先生生於康熙二十年，死於乾隆二十七年，享有八十二歲的高齡。

(註一)先正事略本傳，爲諸生數十年，歲月搜從，束修所入盡以購書。遂博通古今，尤專心於十三經註疏。自壯至老，丹青不去手。

第四節 戴東原(1723—1777)

一 生活小史 戴氏名震，字東原，少於他底老師江氏四十一年，當他往從遊時，江氏已是六十一歲的老人。戴氏與元和惠氏齊名，而其學力實超過於惠氏。(註一)戴氏所生的環境遠不及惠氏，惠氏世承家業，研究容易；戴氏底學業有同蠶起，而成就這樣的偉大，總算是豪傑之士了。戴氏又是個奇人，生到十歲穉能言語，但一讀書則過目不忘。善於推究，一字不得其義不肯放手，此時讀大學章句，即以大學的作者一問難住了他底塾師。十六七歲即

有志於聖賢之學業，已博通羣經。但他所謂聖賢之學與宋儒不同。他是要從聖賢遺下來的制度名物裏面去研究，以求所謂「聖賢之道」——關於這一點可從他的年譜及鄭學齋記中看出來。（註二）戴氏一生研討與講學，皆不超乎這條門徑，不僅戴氏，凡清代考證學家也多半遵守這一門徑，這是本期的一種特別學風，此時名物度數以及訓詁音韻等專門學科所以特放異彩，原因在此。他的考運不佳，二十九歲始補縣學生，四十歲始領鄉薦。領薦薦以後，屢次會試不中，直到五十三歲，蒙高宗的特視，許與會試中試者一體殿試，賜以同進士出身。但他底學問久已名滿天下，在五十歲以前，即以舉人的資格被召充四庫館的纂修官。成進士不久，以用心過度，積勞成病，乃於乾隆四十二年死於官所，享年僅五十五歲，可謂學術界的一大損失。戴氏除在京師四庫館當纂修官外，一生以講學為業，凡北京、山西、揚州、邵武以及其家鄉，皆有其講學的踪跡。及門弟子較惠氏尤多，而以金壇段氏、高郵王氏為最著。一生著作宏富，以原善及孟子字義疏證二書為發表其哲學思想的創作，關於他底教育理論我們也從這裏面探討出來。

（註一）（集啓題清代學術概論第二）戴氏奇名，而學問好，故深研斷，察慎漢者，而戴則作者也。受其學者，成就之大小亦因以異，故正統派之風主必推戴。

（註二）（東原文集鄭學齋記）不求諸前古聖聖之言與事，則無從探其心於千載下，是故由六書九數制度名物，循通乎其辭，然後以心相通。（東原年譜）先生嘗曰：「經之至者道也，所以明道者詞也，所以成辭者字也。必由字以通其詞，由詞以通其道，乃可得之。」又曰：「僕自十七歲時，有志聞道，固非求之六經，孔孟不務，非從事於字義制度名物，無由以通其言，故宋儒講訓詁之學，經諸言文字，是始達江河而奔舟楫，欲登高而無階梯也。」

二 性理新解 戴氏之所以偉大，不僅在其精審的考證，尤在於其創獲的哲學思想。他底哲學思想，於其原善、論性、孟子字義疏證等篇中，及與當代學者往還的信札裏面，反覆辨說的很多；而以孟子字義疏證三卷所說更為精粹。戴氏原來的意思是不滿意於宋儒「理」字的解釋，後因「理」字以溯及「性」字，再因「性」字以推廣到「理」和「欲」字；於是「情」「才」及「善」等類的字，凡關於千年來理學的公案，莫不重行解釋一番，組成很自然的人生哲學。我們在此地，還是按照舊樣，以「性」字為綱領，逐一敘述於下。他說：

「有天地然後有人物，有人物於是有人物之性。人與物同有欲，欲也者性之事也。人與物同有覺，覺也者性之能也。事能無有失，則協於天地之德理至正也。理也者性之德也。」原善卷上

「性者分於陰陽五行，以為血氣心知品物，區別焉。舉凡既生以後，所有之事，所具之能，所全之德，咸以是為本，故易曰成之者性也。」孟子字義疏證卷中

「人生而後有欲，有情，有知，三者血氣心知之自然也。給於欲者聲色臭味也，而因有愛畏。發乎情者喜怒哀樂也，而因有慘舒。辨於知者美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之欲資以養其生，喜怒哀樂之情感而接於物，美醜是非之知極而通乎天地鬼神……是皆成性然也。」疏證卷下

由這三段話看來，凡人與物皆本陰陽五行以成，陰陽五行即天地。人物受生之初即有人物之性，性是與生俱來的。性之所以區別人與物或人與人之品類的命名，與人物的本身是同一的，非自別於人物而另有一物。人物有血氣心知，即有血氣心知之性，凡人物本身所有之內容即其人物之性。人生有「欲」，有「情」，有「知」，這三樣

爲「恕」一爲「節」。凡我所欲的，同時必要推及他人與我有同欲，謂之「恕」。既推及人與我有同欲，必要節我之欲，以從人之欲，謂之「節」。既能恕，又能節，則情得其平，而社會得以安寧，是爲依乎天理。（註一）情欲既能依乎天理，「強恕而行」，「有節於內」，由「自然」以達於「必然」，使人人各遂其欲，各得其情，此孟子之所謂「人之性善」，爲戴氏所折衷的。換一句話，凡情欲能與天下人共同的，則謂之善，吾人底情欲既能依照天理，——既恕且節，必能够與天下共同。這種共同之心，就是人底本性，所以他又說：

「善以言乎天下之大同也，性言乎成於人人之舉凡自爲，性其本也。所謂善無他焉，天地之化，性之事能，可以知善矣。」原善
卷上

「人有天地之知，能踐乎中正，其「自然」則協天地之順，其「必然」則協天地之常。孟子道性善，察乎人

之材質所自然有節於內之爲善也。」論孟子
論性

由這樣看來，人性之所以爲善，一方以弛所具之情欲不是壞的，一方又有依照天理節制情欲的本能。不過吾人因所處環境不良，或材質較差，難免有任情縱欲的行爲——過量的發泄；於自己已有過量的發泄，於他人則有侵略的行動，這樣纔謂之惡了。所以「善」非別物，乃情欲之適當的發泄；——依乎天理；「惡」非別物，乃情欲之過量的發泄；——縱乎人欲。最良的教育，在「通民之欲，體民之情」，與某使人人各遂其欲，各遂其情；如有過量時則設法爲之節制，以達到孟子「養心莫善於寡欲」的程度。但節制時至多不過至於「寡」，切不能說「無」，更不可言「滅」。「無欲」與「滅欲」，是宋儒援釋氏的陋說，違反人情，戕賊人生的意義，更非天理了。

欲與覺爲性之事能，屬於血氣心知之性，一般人所謂「材質」。理爲性之德，屬於天地之性，一般人所謂「理義」。所以性之內容是包含材質與理義兩種而言的，心要兼材質與理義纔可以言人性之全——戴氏是這樣主張的。所以他說，「古人言性，不離乎材質，而不遺理義」。謂孟子論性戴氏言性多半折衷孟子底說法，不僅對於宋儒的見解不肯同意，即對於告子與荀子二人的言論亦表示反對。他說：

「凡達乎易論語孟子之書者，性之說大致有三：以耳目百體之欲爲說，謂理義從而治之也；以心之有覺爲說，謂其神冲虛自然，理欲皆後也；以理爲說，謂有欲有覺，人之私也。」原善卷中

由第一說，所以產生荀子的「性惡論」來；由第二說，所以產生告子的「性無善無不善論」來；由第三說，則爲宋儒「性即理」的根據。戴氏以爲這三說全錯了。材質由陰陽五行而成，即性所由別，乃性之事與能；離了材質就沒性了。事能沒有喪失其本然之德，即爲理義，理義乃事能之中正者，材質之全德者，人心之同然者，遺了理義則性亦不全。所以必該兩種，纔可以言人性之全。告、荀二家之所以錯，乃遺理義而主材質；宋儒之所以錯，乃遺材質而主理義，均與孟子所說不合。

人性既然是善的，所有人類之性相同不相同呢？戴氏謂人性雖善，只能相似不能相同，不過人與人的差異較小，人與物的差異較大。所謂「人與物成性至殊，大共言之者也。人之性相近，習然後相遠，大別言之也。凡同類者聚相似也」。字義疏證卷中人與物同由五行陰陽分之以成形，不過人類所稟是完全的，所以其性全；物類所稟不完全，所以其性限於一曲。但人性於全之中，也有智愚、厚薄、清濁的不等，往往限於一曲，不過可以由教育的力量，使不全者變

而爲全，此人類所以較所有其他有生之物爲優秀。

總之，戴氏承認人性是善的，是包含材質與理義而得其全的。理義乃人性之「必然」，不是勉強加入的；情欲乃人性之「自然」，不可以罪惡看待的。理不是如宋儒所說，「具衆理而應萬事」之理，凡順乎人情的就謂之理，凡事得其條理的就謂之理。理義爲人心之所同然，但他是客觀的判斷，不是如宋儒以一己的意見爲理。理亦不是與欲相對的，牠是與欲並行的，欲之有節而得其中正者就謂之理。天理不是人欲的反面，牠是自然的條理，牠是順乎人情的人欲，故人欲之順者就是天理。由以上種種看來，戴氏所說雖有許多折衷孟子的主張，但創獲的地方也不少，獨闢新解，力反千年來宋明理學的舊說。尤其對於「理」字的解釋，特別新穎有力，推翻了宋儒「性即理」的口號，銷燬了他們以「理」字爲殺人的利器，打倒了千年來「天理」二字的權威，在性理方面，在倫理方面，放射一道解放的火花，使吾人讀了頓時頭腦一新。依他的解釋，則人類纔有生趣，纔有情味。社會的維繫不是理，亦不是法，全靠著人類生而有的同情心；所以他這種理論的價值，貢獻於思想方面，影響於教育原理方面，比較他的考證學大得多了。

(註一) 孟子字義疏證卷上「一人之欲，天下人之同欲也，故曰性之欲。好惡既形，遂已之好惡，忘人之好惡，性性賊人以逞欲。反動者以人之還其欲思身受之情也，是爲好惡之動，是爲依乎天理。」

三 教育的意義

戴氏把性的內容認識清楚了，於是，由性以論教育；教育是教人性之偏失的。性之大別分專與能，專屬於欲，能屬於知。欲的偏失爲放縱，知的偏失，爲愚昧；放縱由於私，愚昧由於蔽，這是人生兩大毛病，人之

所以不能盡其材，原因在此。所謂「天下古今之人，其大患，私與蔽二端而已。私生於欲之失，蔽生於知之失。欲生于血氣，知生于心」。孟子字義疏證救欲的偏失，工夫在一「恕」字，引起其同情心使他自節於內，由多欲變而為寡欲，由偏享化而為共享。所謂「去私莫如強恕」。原書所謂「君子之教也，以天下之大共，正人之所自為」。說易繫辭知知的偏失，工夫在一「厲」字，啓發其心知，開通其愚昧，增益其德性，自能使愚者轉變為明，柔者轉變為強。所謂「解蔽莫如學」。原書所謂「惟善可以增益其不足，而進於智」。說理所謂「學以厲吾心知，猶飲食以養吾血氣，雖愚必明，雖柔必強」。與某但去私雖在強恕，卻不是如宋儒以消極的工夫，克制人欲，他是要用積極的工夫，體其情以遂其欲，不過使人人得到一個正軌就行了。解蔽雖在學問，卻不是如記問家只求強記，不求消化，一味生吞硬咽下去，他是要如孟子的培養工夫，逐漸培養，日長月益，自然能使愚者轉明，曲者得全。所以他說：

「苟知學問猶飲食，則貴其自化，不貴其不化。記問之學，入而不化者也」。字義疏證

「學以厲吾心知，猶飲食以養吾血氣，雖愚必明，雖柔必強。可知學不足以益吾之智勇，非自得之學也，猶飲食不足以長吾血氣，食而不化者也」。與某

四 戴門弟子 集清代考證學之大成的戴氏，及門弟子較惠氏底所造亦多宏遠，如任大椿、孔廣森、段玉裁、王念孫輩皆為一代碩學鴻儒，而以段、王為尤顯著。段氏金壇人，名玉裁，字若膺，一字懋堂。十三歲為諸生，很受學使尹元孚的知遇，尹氏授以朱子小學，遂有志於學問。二十七歲成進士，二十九歲始在京師入戴氏之門，三十五歲與戴氏往山西，主講壽陽書院。其後兩拜知縣，一在貴州玉屏縣計三年，一在四川巫山縣計九年。四十七歲以後，遂選

居家鄉，不復與問時事了，專門講學著述以至老死。平生講求古義，對於小學研究尤精，所著說文解字法一書，最為膾炙人口。段氏生於雍正十三年，四層一七享年八十有餘。

王氏高郵人，名念孫，字懷祖，學者稱石臚先生。生於乾隆九年，較段氏少九歲。他底父親王安國，官至吏部尚書，以經學而為名臣；他底兒子王引之，屢官禮部尚書，又以名臣而為碩學。他自己亦以進士資格官至四品，學問精核且超過他底同門金壇段氏。王氏畢生以著述自娛，於音韻小學及校讐等學無一不精專，創獲之處實為惠、戴二氏所未及。除漢學外，還工於河道水利，前後任治河工程者十餘年，王氏可謂多才多藝之士了。一生歷乾隆、嘉慶、道光三朝，享有九十歲的高齡。

第五節 王鳴盛與錢大昕

一 兩人的傳略 在考證學派中，於惠、戴二系外，有兩人為我們所不能忽略者，一是王西莊，二是錢竹汀。此二人不僅為考證學派中的兩個健將，且同屬於極名貴而又很恬淡的教育學者，他們生平的一切，且處處有相同之點，真是學術史上的一種異觀，令吾人有合彼的必要。王氏名鳴盛，字鳳喈，晚號西莊，是江蘇嘉定人。錢氏名大昕，字曉徵，晚號竹汀，也是江蘇嘉定人。王氏生於康熙五十九年，死於嘉慶二年，活了七十八歲；錢氏生於雍正四年，死於嘉慶九年，活了七十七歲，兩人差不多完全同時，而享壽之大只相差一歲，他們生而頌悟，富兒童時皆有「神童」的稱呼，皆以十餘歲補諸生，皆以二十餘歲領鄉薦，惟錢氏較早於王氏者數年。他們的官階同至三四品

而止，且同居於清要的地位，同主過學政，不過王氏所主學的次數較錢氏稍短罷了。他們底學力差不多沒有上下

而且，且同居於清要的地位，同主過學政。不過王氏所主學的次數較錢氏稍短罷了。他們底學力差不多沒有上下，但兩相比較，則錢氏所得尤為該博。兩人皆長於經史，除此以外，王氏兼工詩文，錢氏尤嗜金石文字。史稱錢氏「博極羣書，不專治一經，而無經不通，不專攻一藝，而無藝不精」，且處處有創獲，不似王氏一意以許、鄭家法為滿足，可知尤為健者，所以戴東原稱他為當代學者中的第二人。

二 兩人的教育生活 王氏教育生活可分着兩期：自三十九歲至四十一歲的三年間，為第一期，自四十三歲以後，到老死為止，共三十餘年，為第二期。第一期初在宮庭裏面充日講起居注，後來被派出京典試福建鄉試，全屬於國家教育生活。自典試福建還朝以後，大概有些恃才傲物，受人攻擊，降了官階，因此不免有些憤懣，不久，巧逢他的母親死了，遂藉故還鄉，不復出山問世。母喪以後，遷居到蘇州，以賣文為生，深自斂藏，不願與當時貴人往還。但以其名位久張之故，四方學子前來受業的望風雲集，而他底聲望更高了。在此時期中，王氏一面著書，一面講學，粹然為一代經師大老，而「偃仰自得者垂三十年」。

錢氏教育生活亦可分着兩期：自三十四歲至四十九歲為第一期，約十五年，自五十歲至老死為第二期，約三十年。前者屬於國家教育生活，後者屬於私人講學生活。在第一期充過山東、湖南、浙江、河南四省鄉試的主考官，充過會試的同考官，又充任廣東省的學政，且教授過了皇子讀書的。在第二期，歷主過鍾山、婁東、紫陽等書院的講席，而以主講紫陽的時期最長，有十六年之久。錢氏較王氏尤為淡泊，對於教育青年，啓迪後進，具有十分的熱心，歸田三十年，門下之士積至二千人，講席之盛可以想像了。

這兩人雖有很長久的教育生活，究竟不是純粹教育家。他們所講授的，不過只在考證學的範圍裏面，對於教育理論完全隔闕，如錢氏以小說爲敗壞風俗，以語錄爲辭氣鄙倍這一類的話，尤爲可笑。（註一）他們卽有理論，也極膚淺，這些地方似應與宋明學者比較了。

（註二）（潛研堂文集卷十七正俗）小說演義之書，未嘗自以爲教也，而士大夫、農工商賈無不習聞之，以至於兒童婦女不識者，亦習聞而知見之，是其反較之便釋，道而更廣也。釋道猶動人以善，小說專導人以惡……世人習而不察，輒便利刃之日短，蜜賊之日熾，益知小說之中於人心風俗者，已非一朝一夕之故也。有愛世憐民之責者，亟宜於而棄之，勿使流播。

（十）窮齋養心錄卷十七語錄）釋子之語始於唐，儒家之語始於宋。循其行而釋其言，非所以重教也。君子之出辭氣，必慎而後言，雖面語家有鄙倍之辭矣。有德者必有言，語錄則有德不必有言者矣。

本章參考書要

- (1) 漢學師承記的各本傳
- (2) 先正事略的各本傳
- (3) 著獻類徵的各本傳
- (4) 戴氏遺書
- (5) 高郵王氏遺書
- (6) 經韻樓集
- (7) 潛研堂文集

第四十一章 清代教育家及其學說(四)

第一節 概論

本章教育家包着兩派：一爲古文學派，一爲史學派。古文學派自康熙以至乾嘉，代代有人，雖不能與正統派的考證學家爭雄，而以「文以載道」的口號號召天下，一般青年學子受他們的影響卻也不少。內中，我們特提出方望溪與姚姬傳二人爲代表。另一派爲章實齋，章氏本無所屬，而又不同於其他各派，但因他以史論擅長，我們所以稱他爲史學派。方、姚二氏一生以講學爲業，對於教育理論雖少發表，而其品格高尚，足以表率羣倫，維持風化，在封建社會裏確是大大可稱述的。章氏性情特殊，遭際不佳，一生講學時期也很長。他的思想極其宏通，在教育理論方面，教授取自動主義，學習重在行事，這一類的話頗有價值。不過總不脫離中古時代的思想，對於女子教育，所論太近於鄙陋一點。

第二節 方望溪(1688—1749)與姚惜抱(1731—1815)

- 一 方望溪 方氏桐城人，名苞，字靈皋，老年自號望溪，學者稱他爲望溪先生。先生生於康熙七年，以世代官

學，讀書很早，年將十歲，五經便能成誦。二十二歲，補縣學生，三十二歲，舉鄉試第一，三十九歲，成進士第四名。一生除兩爲修書總裁，一爲內閣學士兼禮部侍郎約五年外，全在講學期間。他的講學生活，始於二十六歲，到老死爲止，差不多有了五十年之久。當康熙五十年，先生正四十四歲，以嫌疑逮至京師坐牢一年，釋出之後，留在宮中教授皇子及王子，仍是教育生活。七十五歲，歸老鄉里，杜門著書，而杖履求教的依然不免。先生身體長瘦，目光如電，臍弱的人一見輒生長憚。但爲人忠厚，一舉一動，皆有禮法。晚年尤好學，每日必有課程，誘導後進，凡有所講說，常娓娓不倦，不愧爲純正教育家的態度。

先生善爲古文，在諸生時代，業已名動京師。他的文章自成一格，「簡而中乎理，精而盡乎事，隱約而曲當乎人情」，品格之高可以上繼韓、歐。嘗以「文所以載道」勉學子，所估文章的價值全看牠的內含有無此種成分。先生爲學，兼治漢、宋，而以程、朱爲宗，不喜陸、王一派的學說，其性情剛直，行爲方正，也爲程、朱學說所陶鑄。交游中有王崑繩、李剛主等人，彼等皆實行主義者，頗非薄程、朱，嘗與先生作學術的攻辯，其結果卒被先生折服。平日最喜研究三禮，著有禮記析疑、周宮集註、春秋通論及望溪集等書。

二 姚惜抱 姚氏名鼎，字姬傳，嘗以自己所住的房子取名惜抱軒，所以學者又稱惜抱先生。先生生於雍正九年，晚望溪六十三歲，也是桐城人。好爲古文，文格與望溪相類，在當時漢學鼎盛時期，他們卻另樹一幟，故世稱他們爲桐城學派。先生不僅文章與望溪相類，其爲學兼治漢、宋，折衷程、朱，及品格高尚之處，無一不類。

先生成進士於乾隆二十八年，時方三十二歲。其後，爲山東、湖南兩省的鄉試副考官二次，爲會試同考官一次，

做官至刑部郎中，曾參與過四庫全書館的纂修。但他的性情恬淡，四十三歲以後，即辭官南旋，專門從事於講學生活。自乾隆三十八年起，主梅花、紫陽、敬敷、鍾山等書院講席者四十多年，門生遍東南，其道德文章之被仰望，如同泰山北斗。當嘉慶庚午，先生年已八十歲，以督撫薦舉，重赴鹿鳴宴。嘉慶二十年，老死於鍾山書院，享年八十五歲。平日講學以「扶樹道教，昌明正學」為宗旨；所為文章亦以「載道」為主；所治經學以闡發義理為要。嘗把學問分着義理考證及文章三類，此三類各有功用，不可偏廢；所以對於當時考證學者之專求古人名物制度訓詁書數這一類的學問，非常攻難，說他們是玩物喪志。先生著有惜抱軒文集，及經說筆記等書；所編古文辭類纂，尤為後世文章家所取法。

先生與望溪，平日所論，只關於哲理、倫理的發揮，及學派的分析與文章的作法，對於教育理論殊少貢獻。但他們一生沈埋於教育生活裏面，其品格與行為亦足以表率後進，較有理論的教育家更足稱述。

第三節 章實齋(1738—1801)

一 略傳 章氏晚姚氏七歲，乾隆三年，生於浙江會稽縣。名學誠，字實齋，在清代學者中另成一派。他的性質比較特殊：在二十歲以前，好似一個低能兒，讀書駭滯苦無所成；自二十一歲以後，則豁然大開其竅，讀書為文進展極速，對於史書尤具特別的興趣與慧心。不僅性質特殊，即一生遭際也特殊。少年久不能志，屢應鄉試不中，在國子監讀書五年，碌碌無所表現，更為同學所不理。到了三十歲以後，得着祭酒歐陽瑾的特別賞識，章氏的才學始漸為

國人所注意。但此時場屋的機會仍不見佳，再過十年始中鄉試，明年接手成進士，章氏已四十一歲了。成進士以後，依然過他平日的落魄生活，除了講學以外，就是著述。有一次遊河南，中途遇着盜賊，把他四十四歲以前的稿子完全喪失，更覺可惜。章氏自四十歲起，綜計一生講學二十餘年，而以在北方所講時間較久，定州的武定書院、清漳的清漳書院、永平的敬勝書院、保定的蓮池書院、歸德的文正書院，皆有他的足跡。五十三歲以後，由湖廣總督畢沅的聘請，來武昌編修史籍。於筆作之暇，兼以講學，住了五年，給了湖北學子的印象不少。嘉慶六年老死，活了六十四歲。章氏具有史家的天才，「六經皆史」一句名言，誠發前人未發之奧。有名的文史通議一書，著手於三十五歲。他的全部思想大抵皆包括在這裏面。他是一位思想宏通的學者，平日講學，宋兼修、朱陸並探，對於專攻考證學的戴東原頗有不滿。他又是一位扶持正教，拘守禮法的教育家，對於浪漫的袁簡齋格外攻擊。在章氏的著作裏面，關於教育理論的文字很多，我們歸納為兩點，寫在下面。

二 教學大意 怎樣謂之學？章氏說：「學也者，效法之謂也。」文史通義內 原學上 怎樣謂之效法？章氏又說：「平日體其象，事至物交，一如其率以赴之，所謂效法也。」同上 為學的目的，在使吾人的行為適當其可，即求合於為人的準則。如何纔能達到這種目的？平居無事時，體會為人的道理；到了處事接物時，則拿平日所體會的與事實相參照，以求得到一個極合理的境地，這就是效法，這就是學。換一句話，所謂學即學做人的意思。至於學做人的方法，章氏分着兩點：一從行事上學，二從誦讀上學。關於第一點，即從日常生活上求個適當其可；關於第二點，即在參考古昔聖賢在日常生活上求個適當其可的法則；而後者又重於前者。但人生稟氣有厚薄，智慧有大小，不能人人皆能自知。

適當其可的準則，於是教育應此需要而發生。施教者謂之先知先覺。先知先覺者施教時，非教生徒而已。從人不過教他們自知適當其可之準，故「教」不過提示之意，提示生徒以能自知自行而已。先知先覺者不僅應有教育個人的能事，且負有教育社會的責任。所謂教育社會即維持風氣之意，此章氏所謂「學者所以闢風氣也。風氣未開，學業有以開之；風氣既弊，學業有以挽之。」文忠通義內篇天論關於兒童教育，章氏不主張以題目蹊徑，應將利鈍華樸雜陳於兒童之前，令他們自擇。照此辦法，則門徑闊大，兒童纔可自由發揮其個性，而不致為環境所拘束。兒童讀物，不外經、史兩類。經解先讀宋人制義，兼參以貼墨大義，由淺入深，使兒童易於領受。史論先讀四史論贊，次及晉、宋以後的史論。因四史論贊本著左氏假設君子推論的遺意，詞深意婉，其味無窮，於陶冶性情亦有借助。

三 女子教育 章氏以女子教育的目的與男子不同，是要養成閨門以內的賢妻良母的，所以應該以「靜」為方針，以「禮」為根本。所謂靜即幽閑貞靜之類，能夠把受教的女子都養成這種態度，纔是善良的教育。這種女子纔可以做賢妻良母。靜的反面就是動，女子而好動是章氏最反對的，因為好動就失了幽閑貞靜的態度，恐要發生不好的影響。(註一)禮即是禮教，所謂「德言容功」之類。先施以婦德、婦言、婦容、婦功種種教誨，把她們的心思耳目全束縛在這禮教裏面；有餘力，再施以詩文等文字教育，纔無流弊。否則禮教不講，徒在文字上面逞其才華，不僅無益於女子，反有傷於風化。此章氏所謂「學必以禮為本，舍其本業而妄託於詩，而詩又非古人所謂習辭命而善婦言也，是則即以學言，亦如農夫之舍其田，而十失出疆之費矣，何足徵婦學乎？」內篇但章氏的「由禮以及於詩」，並非指一般女子而言。他把女子分着兩等：凡生而秀慧能通書的女子，則可由禮以通於詩，其目的可學到班

姬、章母一流的女子：如女子生而質樸，則不必多受教育，但使粗明內教不陷於過失就行了。章氏這種論調，仍是中古時代的思想，與他的史論的價值，不可以道里計，所以他還是一個史論家。

(註一)文藝選義內篇婦學：女子佳稱謂之靜女，靜則近於學矣。今之無才女者，何其動耶，何操操之甚耶！

本章參考書要

- (1) 方望溪全集
- (2) 姚惜抱詩文集
- (3) 章氏遺書
- (4) 章實齋先生年譜
- (5) 先正事略的方望溪及姚姬傳先生事略
- (6) 清儒學案的方姚兩先生

第六編 初期資本主義時代的教育

第一期 自英法聯軍至中日之戰（1862—1894）

第四十二章 社會之變遷與新教育之產生

第一節 社會的變遷

一 外因 在光緒元年，因臺灣事變，李鴻章上德宗的奏摺有這樣一段話：

「今則東南海疆萬餘里，各國通商傳教，往來自如；屬集京師及各省腹地，陽託和好之名，陰懷吞噬之計，一國生事，諸國構煽，實爲數千年來未有之變局。輪船電報之速，瞬息千里；軍器機械之精，工力百倍；又爲數千年來未有之強敵。外患之乘，變幻如此，而我猶以成法制之，譬猶醫者療疾，概投之以古方，誠未見其效也。」

這一段話，描寫當時門戶業已大開，描寫西人來中國通商傳教已成習慣，描寫各省內地均有外人居住，描寫帝國主義者武器之厲害，描寫他們對中國陰懷侵略的野心，並認定爲中國數千年來從未有過的變局；且知道我們仍若拘守成法決難以應付環境而圖自立，可謂繪影繪聲了。本期確爲中國「數千年來未有之變局」的一個時期；

這個變局開端於一千八百四十年的鴉片之役。在這一役以前，西洋也有教士來我內地傳教，西洋也有商人來我沿海通商，中西文化也時常交換與溝通，但不能使中國數千年來立國的基礎發生影響，不得稱做「變局」。由這一役以後，則局勢大變了。但僅是鴉片之役，不過為變局的開端，如庭院古樹只被微風吹動了幾片枝葉一般，尚未搖動其本幹。自此以後，接着有英法聯軍之役，一八五八年及一八六〇年，接着有天津教案之起，一八七〇年，接着有伊犁事件之發生，一八七〇年。接着有臺灣之變，接着有馬江之亂，五十年來，東西帝國主義者接二連三的相逼而來，使中國人受着空前沒有的撼動。這種撼動，如同狂風暴雨，四面攻打，把豎立數千年的古樹根撼得差不多至於傾斜，於是中國局勢從此大變了。第一，為心理上的變動，第二，為物質上的變動。在心理方面，從前以天朝自居的，現在知道海外還有強國，他們的武力實在比較自己厲害；從前以文明自詡的，現在知道列強的科學進步實足驚訝，須當降心相求；從前只知受四鄰朝貢的，現在卻被敵人攻打了，更當講求抵禦的方法。在物質方面，從前抱守閉關主義的，現在因被迫而開放門戶了；從前以農業立國的，現在要講求商業政策及工業製造了；從前以國內自足經濟為生活的，現在要與全世界發生經濟關係了。由心理的變動，允許西人來內地通商傳教，容納西洋的科學知識，模倣列強的新式武器，因以促成產業的進步。由物質的變動，商業經濟逐漸替代了農業經濟，科學製造逐漸戰勝了八股詞章，昔日荒村野港，今已變為繁盛市場，因以促成思想的發達。因外力的壓迫，打動心理，推進物質，而心理與物質又交相影響，於是演成了本期今日之社會，這是一個什麼社會？本期社會是由數千年以農業經濟為基礎的封建社會變成以商業經濟為主要的商業資本主義社會，此李氏所以驚為「數千年來未有之變局」。

二 內因 本期社會之變遷，除了列強以武力及經濟的壓迫所造成之局勢外，還有內因存在。內因有二：一為人口的增加，二為內亂的迭起。滿清自康熙大帝建設帝國以來，歷雍正到乾隆三朝，一方培養國內的實力，一方向外發展，經一百餘年的休養生息，於是人口一天增加一天。據宣統年間的統計，在康熙五十年，僅有人丁二十四百六十餘萬，即有人口一萬三千五百四十餘萬；到了乾隆四十年，則有人口二萬五千六百萬了，已增加二倍以上；到了道光二十二年，則有四萬一千四百餘萬了，較乾隆四十年差不多又增加二倍。（國風報第九號 中國人口問題）人口這樣突飛的增加，於是發生兩件事情：或是移殖，或是內亂。東南各省的人民，自明末以來，即有紛紛向海外移殖的事實——大半移殖在南洋羣島。到清朝中華，因人口的蕃滋，移殖運動更形發達。這個時期，移殖分兩條路線：一向東南，仍往南洋羣島；一往東北，遷居於東三省一帶。東北一支，從事於荒地的開墾，依然守着昔日農耕生活，於社會之進步毫無助力。東南一支，多半經營商業，又與西洋諸民族日相接觸，這一般僑民頭腦所舍的就不是昔日的思想了。他們擁有鉅大的資本，富有經商的能力，直接間接皆可以促成中國內地產業之進步。內亂之起，一方由於人口的過剩，他方也由於政治的腐敗。滿清帝國因帝王專制太甚，養成官僚階級兩種劣性：一為巽懦，二為貪污。以巽懦為心，則遇事只求敷衍，以貪污為懷，則於民大事剝削。由第一個惡習，演成百般廢弛；由第二個惡習，弄得民不聊生；所以自乾隆末年，內亂的種子業已下得很深。加以過剩的人口日受飢荒的壓迫，素日不滿意於政府的草澤英雄，以飢民為羣衆，莫不蠢蠢欲動，洪、楊之徒所以於一千八百五十年揭竿而起。洪、楊勢力消滅以後，接着有教匪、回匪，擾亂過十餘省，經年不絕。由這些內亂，又產生了兩個結果：第一，滿清政府的弱點完全暴露，這一般執政的腐朽已無