

南 華 大 學
文 學 系
碩 士 論 文

陸象山心性論的品格教育實踐之研究

研 究 生：吳兆倫

指 導 教 授：陳章錫 博士

中 華 民 國 一 〇 四 年 十 二 月

南 華 大 學

文 學 系

碩 士 學 位 論 文

陸象山心性論的品格教育實踐之研究

研究生：吳兆倫

經考試合格特此證明

口試委員：
陳章錫
謝君直
劉國年

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：陳章錫

口試日期：中華民國一〇四年十二月十四日

謝 誌

首先感謝天恩師德，感謝一貫道台灣樞紐黃董事長世妍及翁領導嵩慶執行長對後學的鼓勵與苦心栽培，才有此機緣完成學位。在人生的旅程中有時一個因緣際會，就讓自己在沒有預定時程裡又揮灑出一段精彩又深刻的生命歷程與繽紛空間，因為南華大學崇正基金會開設碩士學分班，經過一學期的學習才真正使自己確定了攻讀研究所的勇氣與信心，後學對文學一直喜愛並有著一份特殊的鑽研興趣。

進入南華文學所要感謝指導教授陳章錫主任的引導，他多才多藝學養豐富，具學者風範，涉略多個領域如書法、篆刻、茶道、尺八、菸斗、國樂、收藏文物鑑賞等，專業造詣均很高超；更可貴的是與學生們的互動溝通都很真誠，教學認真，因為教授的細心指導與耐心的指正，後學才能順利的完成此論文，教授年長後學幾歲，如吾之兄長亦師亦友，結下了這一段的師生情緣，誠屬可貴。

感謝本次口考委員哲學系謝君直教授非常完整而細膩的指正評析；也感謝大葉大學劉國平教授獨到的見解與剖析，共同為後學的論文做了非常深入與客觀的評核；教授們用心的研讀論文，並且提出了寶貴與學術專業的指導，讓後學獲益良多，使論文更具完整性與內涵深度，銘感五內，特致萬分謝忱。

在這南華文學研究所的學習中後學要感謝父親吳德霖先生與母親吳林份女士給于精神上最大的鼓勵與關懷；更要感謝內人林姍廷女士一路的支持陪伴與體諒，在深夜熬夜寫作時經常半夜起床溫馨叮嚀，為我加油，讓後學勇氣倍增，謝謝兄姊們與家人對後學過去的協助與照顧。後學要感謝南華的師長鄭定國教授及幸雅老師、旻志老師、祥穎老師等的教導及系辦鈺琪助理的幫忙。還要感謝崇正在南華共讀的夥伴：妍蓁經理、志豪經理、淑玲經理、憐玲講師、翼德大哥、姿廷前賢、松淵前賢、長佑前賢等，另外的同學素霞老師、世明、何董文可、瑞敏、佑容、年輕的菁英復鳴、維庭、老王稜等書法課的各位同學們的相伴學習共勉，謝謝大家有您們真好。

回頭去看這南華兩年的學習路上，所有的辛苦與勞累、歡笑快樂都將成為最難忘的回憶，五十二歲再入學讀文學碩士，內心除了感恩還是感恩，這一切都是上天對後學最好的恩賜與安排，感謝上天慈悲。

摘 要

本文研究係對現代教育深切感到憂慮，不是針對讀書求知識學問的問題，而是對品格教育被忽略充滿危機與不安，這是人心與人性所面臨的考驗；適逢研讀宋明理學之因緣，發現象山先生所提「心即理」「本心」的概念，使後學希望以陸象山「心性論」與其教育思想為研究範疇，作為此次研究的命題。

首先先探討象山的家世、生平與背景，(以下本文稱陸象山或陸九淵均同)，陸象山出生于家道衰落的博學世家。家境清貧，但家規謹嚴，兄友弟恭，孝悌傳家，曾得理宗褒敕。再就政治社會與當時思想學風派別等種種因素之影響，探討象山所具備的人格特質與他樸實堅韌的為學態度與精神。

其次對象山心學本心的內涵與意義及「心即是理」、「心性論」的探討；並論述朱陸異同與影響，藉以更深入透析心學的特質。陸象山講「發明本心」，故「本心」的觀念，實為象山哲學思想的核心；由復其本心，先立其大及義利之辨三大主軸為研究路向。

接著由心體推衍的宇宙觀與性善道德形而上學的觀點。去探究象山「心性論」在品格教育實踐的體現；分別以明其本心作為教育的目標、啟悟內心的自覺與反省，實施成人之學與自主學習、注重學習態度與個別需求輔導，精進教育實踐力行，實理，實事，重視人品與仁義之道；真正達到象山講學教育的目標與成效得到驗證。

最後就象山心學思想對現代教育的啟發部分，以實行道德教育、建立孝悌和諧家庭、重塑師道倫理、知恥自律反省為良方，更期許復興心學重建品格教育為目標，才是本次研究象山「心性論」所獲得一個對道德心根本的理解；對品格教育價值更深層的體認，希望對道德教育的實質運用與發展做出微薄貢獻。

關鍵字：陸九淵、陸象山、心性論、心學、品格教育

Abstract

Paper Research Department on modern education deep was worries, not for reading knowledge General learned of problem, but on character education was ignored full crisis and disturbed, this is heart and humanity by faced of test; coincided with read neo-science of causes, found Xiangshan Mr by mention "heart that acting" "this heart" of concept, makes I hope to Lu Xiangshan "mind on the" with education thought for research category, as the research of proposition.

Elephant family, life and background are discussed first, (the paper said Lu Xiangshan, or LU Jiuyuan's theory are the same), Lu Xiangshan was born in the decline of the family learned family. His family was poor, but the strict House rules, xiongyoudigong, filial and family heirlooms, had praised Royal Decree. Political and ideological factions and other factors influence the style of study, explore the mountain's personality and his guileless tough attitude and spirit.

Second study of the connotation and significance of Xiangshan and "heart is reason" and "theory of mind" study and discusses the similarities and differences of Zhu Lu and influence, whereby the more in-depth analysis qualities of the mind. Lu Xiangshan speak "invention", the "heart" concept, it is for the core philosophy of Xiangshan; after its heart, its first large and righteousness of the three axis direction for research.

Then inferred from the heart of the universe and the nature of the metaphysics of morals. To inquiry Xiangshan "mind on the" in character education practice of reflected; respectively to Ming its this heart as education of target, and aught inside of consciously and reflection, implementation adult of learn and independent learning, and focused on learning attitude and individual needs counselling, diligence education practice exercise, real acting, facts, attention character and righteousness of road; real reached Xiangshan lecture education of target and effectiveness get validation.

Last on Xiangshan heart learn thought on modern education of inspired part, to implemented moral education, and established filial piety TI harmony family, and remodeling Division road ethics, and shame self-discipline reflection for prescription, more period industry parks inside heart learn reconstruction character education for target, is this times research Xiangshan "mind on the" by get a on moral heart fundamental of understanding; on character education value more deep of body recognize, hope on moral education of real using and development made meager contribution.

Key words : Lu Jiuyuan, Lu Xiangshan, theory of mind, heart and character education

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 文獻回顧與探討	3
第三節 研究方法與步驟	7
第二章 陸象山家世、生平與背景	11
第一節 家世與生平	11
第二節 政治社會背景	18
第三節 思想學風派別	20
第四節 人格特質	35
第三章 陸象山心學的意義與內涵	43
第一節 象山論本心之意義	43
第二節 象山心學的特質	50
第三節 象山的「心性論」	54
一、「心即是理」的涵義	55
二、心體推衍之宇宙論	61
三、性善與道德形上學	64
四、本心的實踐工夫	70
第四章 探究陸象山「心性論」為品格教育核心思想之論證	73
第一節 品格教育的核心價值	73
一、品格教育的意義與內涵	73
二、象山心學思想在品格教育實踐的體現	78

第二節 以「明本心、辨志」為品格教育首要	79
一、以明其本心作為教育的基本目標	79
二、以辨志、辨義利為品格教育之涵養	83
三、啓悟內心的自覺與反省	93
第三節 成人之學與自主學習	96
一、注重學習態度與個別需求	96
二、加強個別差異的輔導教學	98
三、分級教學與教材設計編撰	101
第四節 象山心學思想對現代教育的啓發	102
一、以道德教育為核心	102
二、建立孝悌和諧的家庭關係	104
三、重塑師道倫理	105
四、反省知止知恥	106
五、復興心學重建品格教育	108
第五章 結論	111
參考書目	113
附錄：陸象山年表	121

第一章 緒論

陸象山思想等相關的研究相當多，也有很多的專門著作，學者都有各自的看法與論述，也有一些不同看法上的爭辯，這也很巧合對應了歷史上的兩大哲學家朱陸之辯，我們不去論誰是誰非，誰對誰錯，筆者研究的目的是要從陸象山心學的核心價值與道德心重整的方向去認識陸象山，除了參閱學術先進的專書、期刊等，另外有大篇幅都是引自《陸象山全集》的語錄作為詮釋與比對的研究；本文由對品格教育的發展與關注，以及象山心學的「心性論」體用兩個概念為論述主體；以延伸出其他的研究觀點與見解。

第一節 研究動機與目的

筆者對宋明理學相關書籍的閱讀與探析中，在研讀鵝湖之會¹與朱陸之爭時，發現有許多學者專論、辯證，都相當精采與精闢，引起高度的研究興趣。現今社會大力主張開放自由，功利與現實主義稱道，人心浮動物質慾望薰然，道德淪喪與人倫關係均已發生重大的失據，人心與人性本質是我們值得探究的課題。南宋時期國力漸衰國家面臨存亡的危機，姜國柱先生認為：宋朝統治者，為了應付內外交困的淒慘局面，他們只好千方百計地從政治上、經濟上、思想上來維護其封建統治秩序。因此，便採取了因循守舊，苟且偷安，無所作爲，不求進取的統治辦法。與這種保守的政治路線相適應，便形成了尊儒學、崇佛學、尚道學，融合儒、佛、道三家學說爲一爐的思想路線。由於統治者的提倡，思想家的精思，因而產生了以儒學爲主導，融合了佛學、道學的「理學」或「道學」。這就是宋代「理學」或「道學」產生的歷史背景。²，而從南宋晚期整個社會公然崇尚理學，造成風潮形同國教，理學已成爲一股主導的力量具有重要的地位。在學術思想、社會禮教，自然而然都受到理學的引導、支配與發展。劉子健先生說：「南宋以理學爲

¹ 淳熙二年乙未（西元 1175 年）象山先生 37 歲，呂伯恭約象山與復齋兩兄弟會朱元晦諸公於信州之鵝湖寺。見於(宋)陸九淵撰 明王宗沐編，《陸象山全集·卷三十六·年譜》，臺北：世界書局，1959 年，頁 322。

² 姜國柱：《中國歷代思想史·宋元卷》，臺北：文津出版社，1993 年，頁 13。

主流，除了哲學思想以及價值觀之外，它最大的力量不在政治方面，而是在深入民間，正因為如此，它才會根深蒂固，那怕外族入主，還能歷久不衰。其中一個大關鍵是啓蒙教本。³」也就是說當初的社會是頗為注重基礎教育，教育對一個國家社會，數十個世代的影響是巨大與久遠的。

理學的發展最初起於北宋，由周敦頤、張載、程顥、程頤等，他們都是北宋理學的大家，為理學奠定了很好的基礎。而到了南宋時期，理學的發展更加繁榮，尤其來到朱熹的時代「理學」達到了頂峰。與朱熹對立的就是陸象山的「心學」，理心二家，雙峰峙立，形成了理學發展演變的兩大主流。高全喜先生說：「南宋是理學的黃金時代，理學成為當時社會的思想主流，發展極為蓬勃鼎盛，朱熹、陸九淵等人是鼎盛時期理學的一代宗師，而朱陸之辯無疑是鼎盛時期理學論爭的絕妙之筆」⁴。而筆者特別對陸象山的心學有著特殊的體悟與興趣，因此本次研究以陸象山心性論為研究的核心，進而就體用的部分來試論在人格教育方面有何實踐的進路與特點。過去因筆者自己所學不足，只認知到象山是講「心即理」，而朱熹是主張「性即理」，似乎象山是較少談到「性」的概念，筆者在研讀大陸學者蒙培元先生如下的論述，對陸象山的發明本心論產生了興趣與鑽研的動力，他認為：

陸象山他是從心出發，而不是從理出發，他建立了心性合一的道德形上論，以「心」為本，而不是以「理」為本，這是陸象山心性論的根本特點。⁵

另外有學者鄧瑩輝、林繼中先生在研究宋代理學文學的情性觀時，認為「陸九淵是性情合一論者」。象山說：「且如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。」（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁 288）認為性就是情，情就是性。象山的性情合一說是從道德本體出發、把道德本能提升為本體存在，所以人的一切本能的活動都是「本心的作用」人有四端，以明性之善，不可自暴自棄。⁶

象山之學其自謂學無所受，因讀孟子而自得之。如牟宗三先生所說：「他是孟子以後唯一能懂孟子，與孟子相應者。可以立見象山學為孟子學無疑。」⁷象山先

³ 劉子健：《兩宋史研究彙編》，臺北：聯經出版公司，1987年，頁14~15。

⁴ 高全喜：《理心之間》，北京：三聯書店，2008年，頁11。

⁵ 蒙培元：《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁397~398。

⁶ 鄧瑩輝、林繼中：《「詩以道情性之正」論宋代理學文學的情性觀》。《福建師範大學學報》（哲學社會科學版），福建漳州，2008年第2期。

⁷ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁4。

令人辨志，先明本心即理，其經典的宗主在孟子，但其實理實事的宗主是著重在道德的實踐。因此本次論文研究將以陸象山之本心即理為其核心，就其心性論之運用與實踐在教育領域方面的特色，尤其是在人格養成、道德自覺及行為自律的影響，並就非正式之成人教育興學成就對現代教育體現與發展之價值探究為目的。期許有助於現今教育所面臨之困境，以心學為核心的道德感召，讓吾人找回良善的人格本質與價值。

第二節 文獻回顧與探討

一、文本方面

(一) 特別研讀《陸象山全集》⁸上下兩冊，由世界書局 1959 年印行的重要原文，本論文有關陸象山全集中之語錄引用頁碼以此為標註本。另《陸九淵集》由中華書局出版之文本，本書因有附錄「朱熹答陸九淵書」及「朱熹答陸九韶書」，得以更深入在文集與年譜紀載中深層而忠實接觸。在文集原文引述方面也更為精確。

二、專書方面

(一) 牟宗三：《心體與性體》⁹，本書為研究哲學思想及宋明理學重要的參考專書，牟宗三先生有關陸象山思想的研究認為象山之學是繼承孔孟，由「抑孟子不只進之以『性』，而且即心以言性，又盛言『心』，心之地位自孟子始正式挺立起。」他認為有自覺的純淨的道德行為，必須正視人之內在道德性之真實所在，應該正視到「心」；因此「性」是有具體與真實的道德性之性，把它稱為「道德的創造性」之性，孟子也稱之為「本心」。

牟宗三先生更進一步在《從陸象山到劉戡山》一書中第一章探析象山之「心即理」，提出可以立見象山學為孟子學無疑。語錄有云：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。蓋時不同也。」牟宗三先生是中國當代

⁸ (宋)陸九淵撰 明王宗沐編，《陸象山全集》，臺北：世界書局，1959 年。本論文有關陸象山全集中之語錄引用頁碼以此為標註本。

⁹ 牟宗三：《心體與性體》(第一冊)，臺北：正中書局，1996 年，頁 293~294。

最傑出的哲學家之一，他對宋明理學的分析特別精闢透徹及敏銳過人，他提到象山依孟子指點啓發所示以下六端：

1、辨志：此則本於孔孟義利之辨以及孟子之言「士尚志」；2、先立其大：此則本於孟子大體小體之辨；3、明「本心」此則本於孟子之言四端之心；4、「心即理」此則本於孟子之言「仁義內在」以及「心之所同然」乃至「理義悅心」等；5、簡易：此則易傳雖有明文，而精神實本於孟子之言良知良能，「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」，以及「學問之道無他，求其放心而已矣」，「堯舜之道孝弟而已矣」等語；6、存養：此則本於孟子之「操則存，舍則亡」，「存其心，養其性」，以及「苟得其養，無物不長」等語。¹⁰

他認為象山之繼承孟子並非以重新分解以建立之繼承，係以非分解的以啓發、指點、訓誡、遮撥的方式來繼承，這更警策有力，足豁醒人，筆者亦試著以此遵循並開展對象山心學研究的路向。

(二) 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》¹¹就心體與性體義旨述引，其對宋明理學發展及分系問題，提出了清晰的義理綱維及思想脈絡，同時承接了牟宗三先生心體與性體的論點，並且輔以系統圖文更有助於筆者的理解。

(三) 徐復觀：《中國思想史論集》¹²書中〈象山學述〉及〈心的文化〉此兩篇論文也是筆者研究的重要參考文獻；對於象山學術思想的結構與態度、陸王異同及心的作用所表現的價值方面均有許多珍貴而獨到的論述與分析。

(四) 陳德仁：《象山心學之比較研究》¹³，這本書係採用比較式方法把象山心學在哲學派別上歸屬於主觀唯心論與觀念論，他對象山心學的形上學結構與心學的道德論原理及學術論辯提供了客觀並且有系統的分析與歸納。

(五) 鄧玉祥：《陸象山教育思想》¹⁴，為本研究論文有關象山教育方面重要的參考專書之一，書中有就象山心學特質方面的研究，另外針對象山教育理念、教學與實踐做了有系統的歸納研究。

¹⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁4~5。

¹¹ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

¹² 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993年。

¹³ 陳德仁：《象山心學之比較研究》，臺北：臺灣學生書局，1975年。

¹⁴ 鄧玉祥：《陸象山教育思想》，臺北：廣文書局，1966年。

(六) 林繼平：《陸象山研究》¹⁵，本書為 1983 年出版，在當時是對陸象山之研究最完整之專書之一，尤其對象山本心之內涵剖析非常細緻，心即理論述條理清晰，教育思想等為研究陸學相關研究之必讀專書。

(七) 曾春海：《陸象山》¹⁶，本書是國內對象山心學有關心性論及教育論有論述的陸象山研究專書，包括象山生平與年表均具有參考價值。

(八) 馮友蘭：《中國哲學史新編·第五冊》¹⁷在大陸對陸象山研究早期著名教授，有關象山心即理的思想他認為有受到二程的影響，與牟宗山等人的見解不同，為兩岸中國哲學領域的大師，他的哲學研究之專論，經常被學者引用。

(九) 張立文：《宋明理學邏輯結構的演化》¹⁸、《心》、《走向心學之路——陸象山思想的足跡》這幾本專書都對研究理學及陸象山心學有助益的參考書，作者在大陸的學術研究頗受推崇。

(十) 蒙培元：《理學的演變》¹⁹，本書對朱熹與陸象山幾次的爭辯，有其客觀的分析，並且對朱陸異同及其影響性均有論述與分析。

三、期刊論文方面

(一) 南山：〈復觀先生(象山學述)之作意與精義〉²⁰，本文作者為大陸廈門白鹿書院山長，主要是對六十年前徐復觀先生所寫〈象山心述〉的推崇，他認為徐氏有獨到見解：徐氏選擇象山作為學術論文之開筆的主要原因，是以象山思想對時代課題的答覆，也是對時代課題的關切，因為人性的自覺，象山之學正為今日之所急需，人人都需要直接在意念起處來個「義利之辯」，而人們需要更有辨別力，需要有正信正念正行。此文為現代社會缺乏對儒家思想精確了解，深盼象山心學能給現有社會的一些課題提供對應的路向。

(二) 周博裕：〈陸九淵「心學」之研究(上)〉²¹，本文上集所論象山先生之哲學

¹⁵ 林繼平：《陸象山研究》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

¹⁶ 曾春海：《陸象山》，臺北：東大圖書公司，1981 年。

¹⁷ 馮友蘭：《中國哲學史新編·第五冊》，臺北：藍燈文化公司，1991 年。

¹⁸ 張立文：《宋明理學邏輯結構的演化》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993 年。

¹⁹ 蒙培元：《理學的演變》，臺北：文津出版社，1990 年。

²⁰ 南山：〈復觀先生(象山學述)之作意與精義〉，《鵝湖月刊》，477 期，2015 年 3 月。

²¹ 周博裕：〈陸九淵「心學」之研究(上)〉，《鵝湖月刊》，125 期，1985 年 11 月。

問題共計十一項；其中有論象山心學不同於西方哲學由思辨建立之唯心論及心能化除一切不合理者；內心之簡易論及反對一心分天理人欲等觀點。所論將象山哲學分由不同的個別主題分析引證。周博裕：〈陸九淵「心學」之研究（下）〉²²，本文接續心學研究，進入到工夫論主題，辨志、辨義利、剝落去病、復其本心、先立其大、自疑自克、自律與自由及心向與志之不同等這些都是象山心學論述基本點；最主要周氏認為象山心學的現代化課題我們確實有必要重新來反省，重新來思考自家的文化。「象山心學」的探討，應該可以提供為「內在心靈、道德秩序」合理化的重要參考。此點與本次研究復興心學的思維是一致的。

（三）林安梧：〈象山心學義理規模下的本體詮釋學〉²³，本文特就「詮釋即是生活」一經由象山「生活化儒學」而來論斷儒學傳統的註疏性格充分的顯示出「生活性」，作者以「體驗」乃是一種「存在的經驗」，強調所謂「生活化的儒學」乃是一種「體驗的儒學」。「體驗」則正說明了一種總持於心的詮釋方法。進一步分析依象山義理來說詮釋活動並不是理論的認識與知解，而是本心的實踐與道體的契悟。因此「本體的詮釋學」與「本體的實踐學」是相融為一的。

（四）邱黃海：〈儒學理論與具體實踐之關聯初探——以象山學朱子學為例〉²⁴，本文以探討儒學理論與實踐之關聯可以獨立於一般理論知識與應用（或技藝能力）的關聯而被討論。作者分析學者依乎象山學以修養而克己復禮，其實並非依乎象山心學，而是依乎自己之本心，因為象山所指點的雖是本心，而其所用以指點的語言却不是本心。其次，作者也談到理論之閱讀對於道德實踐可以是很好之輔助工夫的觀點。

（五）關亮清：〈義利之辯——以象山學作為例釋〉²⁵，本文著重在象山提出義利之辨的外在因緣探討，同時對「利」與「幸福」進行意涵上的對比；作者認為義利之辨是中國儒家的基本課題之一，並用康德的思維與牟宗三先生的論點，認為吾人之生命必因著假然的原則而交付給自然之因果法則，一切皆只是他律的，被決定的，而並無自律之實踐原則，因此亦無真正的道德法則；然而人作為理性的存在，還有理性的一層，這理性之道德面必有其獨立的意義而不可被化除，道德

²² 周博裕：〈陸九淵「心學」之研究（下）〉，《鵝湖月刊》，126期，1985年12月。

²³ 林安梧：〈象山心學義理規模下的本體詮釋學〉，《鵝湖月刊》，153期，1988年3月。

²⁴ 邱黃海：〈儒學理論與具體實踐之關聯初探——以象山學朱子學為例〉，《鵝湖月刊》，153期，1988年3月。

²⁵ 關亮清：〈利之辯——以象山學作為例釋〉，《鵝湖月刊》，145期，臺北：1987年7月。

具有的自主；此點與本論文談論道德之自律性皆屬同理。

四、博、碩士論文方面

(一) 王曉霞：《陸象山學行與成人教育》²⁶，臺灣師範大學博士論文，該文對於象山心學的實踐與教育的特質方面，有非常清晰脈絡論述與資料完整性的分析。另外有關象山教育思想對於成人教育的踐行啓發，所產生的影響是深具價值的。

(二) 張念誠：《陸九淵人格教育思想研究——以「生活化儒學」為中心》²⁷碩士論文中提到象山「本體實踐學」及「本體實踐學之功夫論」並進一步從陸九淵之施教指點，看本體實踐學之講學內涵與教育深度來論述，最主要他認為象山先生人格教育背後的義理規模就是「本體實踐學」。

(二) 賴美君：《陸象山的為學思想與教法——象山思想教育面向之觀察》²⁸碩士論文有針對象山為學思想內涵做了研究，並且對教學方法、內容、態度、方式也有論述，但多數篇章係作者個人對象山語錄之註解。

第三節 研究方法與步驟

一、研究方法

(一) 文本研究法

本次研究特別就《陸象山全集》²⁹及《陸九淵集》³⁰兩本文本之內容深入研讀，全集上冊由卷一至卷二十，主要為象山與友人或當時的學者論學的書札信件。下冊由卷二十一至卷三十六，包含雜著、講義、策問、詩、祭文、奏表、記、序贈、行狀、墓誌、程文、拾遺、語錄、諡議及年譜等彙集。從中細細研讀與整理將能

²⁶ 王曉霞：《陸象山學行與成人教育》，國立臺灣師範大學社會教育學系博士論文，1986年。

²⁷ 張念誠：《陸九淵人格教育思想研究——以生活化儒學為中心的展開》，國立中央大學中國文學研究所碩士論文，1992年。

²⁸ 賴美君：《陸象山的為學思想與教法——象山思想教育面向之觀察》，國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，2001年。

²⁹ (宋)陸九淵撰：明王宗沐編，《陸象山全集》，臺北：世界書局，1959年。

³⁰ (宋)陸九淵撰：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。

更清晰而梳理出象山先生的思想脈絡與精神。

（二）思想探究法

宋明理學的開創與形成具有傳承與思想系統的發展脈絡，由邵雍、周敦頤、張載、程顥、程頤、胡宏、朱熹、陸象山、楊簡、陳獻章到王陽明等；均為著名之理學家，當中並發展出兩派以程、朱之學稱為「理學」，以陸、王之學稱為「心學」。而本次論文係以陸象山之思想為主要範疇，將深入分析其思想進程與內涵。以此為研究之其一方法。

（三）演繹法與歸納法

象山之心學由「宇宙就是吾心」發展出「本心」為主體的「心性論」，心是一切主宰；心性為一，本質為純善，以此視為道德主體的見解的研究，推繹出道德教育即為品格教育，道德的源頭係由性善本質而來；故心性合一，因此品格教育最深層的根源即為心性論。以此運用各項文本和資料經分析後歸納出結論。

（四）歷史考證研究法

運用歷史資料及古籍，依照歷史發展的順序，對過去事件進行研究的方法。透過《宋史》及《中國哲學史》《宋明理學史》的史料蒐集與整理，並參考文本、前人與學術界先進的專書、論文、期刊等資料，從時代背景與具體家庭成長的特有條件與環境，透過分析了解時空環境等因素對其思想的形成與發展所產生的影響。

二、研究步驟

本論文研究次第分為五個部分：

首先第一部分由本論文的研究動機，研究目的與相關的文獻資料引介，研究方法的選擇與步驟次第鋪排成為第一章。

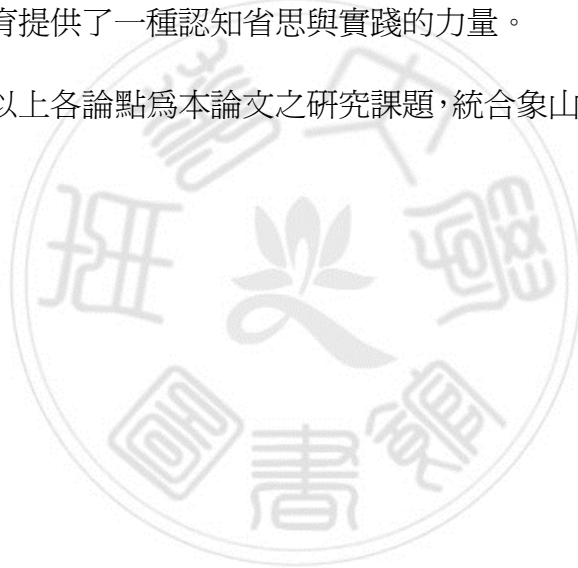
第二部分由陸象山的家世與生平及背景認識，並了解他的家族、家庭成長歷程環境特徵，接著對宋代政治與科舉制度、社會風尚及宋代學術思想的派別與特色整理出理學發展的演進與分析，並且對朱陸思想異同進行多面向的研究比對。後段針對象山思想與佛教禪學的關係及其人格特質來研究，如此完整性的探究陸

象山其人、其家庭、其時代、其思想論辯與人生哲理、人格特質等作為這部分的研究範疇。

第三部份進入到陸象山心學的意義與內涵研究，探討分析象山心學的特質，並且進一步由探討「心性論」各論點彙整，接著就心體推衍之宇宙論進而提升至道德形上學之論述，其所具備的實踐工夫與影響力，成為象山心學思想的深度認知與理解。

第四部份先從品格教育的核心價值探討，分析品格教育的意義與內涵，論證象山心學思想在品格教育的實踐與體現，以明其本心，辨義利為品格教育的目標，研究象山成人之學與自主學習及道德自律與反省等，最後探討象山心學思想對現代教育的啟發；以建立孝悌和諧的家庭、重塑師道倫理、復興心學重建品格教育為方法，為品格教育提供了一種認知省思與實踐的力量。

第五部份總結以上各論點為本論文之研究課題，統合象山心性論為道德教育，歸納出結論。



第二章 陸象山家世、生平與背景

本章要探討象山先生的家世與生平與背景為範疇，象山先生是一位偉大思想家、教育家，在他童年生長的家庭或家族，包含了其五位兄長對他的影響都很深遠，首先在陸象山的家世部份，分由對他父親與兄長生平略述，再從治學嚴謹與宗族家規嚴格的部分探討，接著依據全集之年譜所載及各項專書資料文獻彙整，對陸象山生平完整介紹作為第一節的研究主題。第二節的研究是就象山所處南宋時代的政治社會背景，包括科舉制度重利輕義與政治上之變法與黨爭，一窺南宋的政治與社會的樣態。第三節思想學風派別部分從南宋時期的學術思想與特色，其中特就鵝湖之會朱陸異同及其影響，有較多的篇幅來探討，原因是本文有關「心性論」討論是以象山與朱熹的思想論點為比較，也對兩人立論觀點的差異作一疏理與釐清，同時進一步研究象山思想與佛教禪學的關係，也作為背景研究的其中一環。最後對象山人格特質的研析從四個主客觀的因素來觀察：包含敬愛兄長孝行傳家、自省自律身教務本、積極任事勇於承擔、注重人道的核心價值，以上是本章總體性的論述綱要，內容分各節述之。

第一節 家世與生平

一、陸象山的家世¹

徐復觀先生在〈象山學述〉²一文中所說：他出生在一個九世同居的貧窮大家庭，象山這一代為第五代，然而這個破落戶，過去是世代書香之家，有其璀璨的歷史與家學淵源，和一般達官顯宦之後裔雖淪為破落戶，但卻有著迥然不同背

¹ 陸象山家世主要參閱《陸象山全集·卷三十六·年譜》所載頁 314~353。及參閱昌彼得、王得毅、程元敏、侯俊德所著《宋人傳記資料索引》一至六冊，臺北：鼎文書局，1987 年，頁 2661~2665。及徐復觀：《中國思想史論集·象山學述》，臺北：臺灣學生書局，1993 年，頁 12~13。及林繼平：《陸象山研究》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，頁 14~22。曾春海：《陸象山》，臺北，東大圖書公司，1981 年，頁 12~15。並請參閱附錄〈陸象山年表〉。

² 徐復觀：《中國思想史論集·象山學述》，臺北：臺灣學生書局，1993 年，頁 12。

景與發展。象山的遠祖陸希聲，是一位「論著甚多」的學者，在晚唐昭宗時代，還曾任宰相，死後，諡曰「文」，他的祖父、曾祖父、高祖均為博學之士。

（一）父親與兄長治學嚴謹

他的父親陸賀，字道鄉，金谿人，「生有異稟，端重不伐。究心典籍，見於躬行。酌先儒冠昏喪祭之禮行於家，弗用異教。家道之整，著聞於州里。」在當時是一位好學遵行禮教為地方所敬重的學者，母親饒氏於象山年幼三歲已離世。象山兄弟六人，在這樣清寒艱困的家庭環境中成長，努力好學受父親學風德氣薰陶之下，個個都學有所成而為學者世家。

陸九思是象山的長兄，字子彊。預鄉舉，「九淵始生，鄉人有求抱養為子者，二親以子多，欲許之，九思力以為不可。是年九思適生子，因付田婦乳之，而令其妻乳九淵。九淵既長，事兄嫂如事父母、晚以恩授從仕郎。」他曾有意於科第，屢試不中，即專心管理家務。著有「家問」一篇，朱熹為敘，認為確有助於治家之道。

陸九敘(1123~1187)，字子儀，象山次兄。「公正通敏，善治生，總藥寮以給家用，諸弟有四方游旅者，為治具。或論事未決，出一語折衷之，無不允當。人高其行義，稱其五九居士，淳熙十四年卒，年六十五。」為人公正而通識達理，治事敏捷，被當時賢人文士譽為「處士」。善於理財，從事生產，總管藥肆經營有方很有經商的專長，掌管整個家族的財務與營運，擔負起一切的生計開支。³

陸九臯(1125~1191)，字子昭，為象山三兄。少力學，文行俱優，舉進士不第，率諸弟講學，從游者多有聞，學者稱庸齋先生，堅苦好學。參與「鄉舉」。由地方長官公開選拔，保送京師，稱為「進士」。以恩授修職郎，紹熙二年卒，年六十七。

四兄陸九韶，字子美，學問淵粹，隱居不仕，與學者講學梭山，因號梭山居士。其學以著重日用為要，晝之言行，夜必書之。舉遺逸不應，有梭山日記，梭山文集，家制，州郡圖。與朱元晦友善。首先言周濂溪「太極圖說」源於道教思想。為朱陸辯「太極圖說」之始，他有過疑問，認為非周濂溪所作，後來其弟陸象山接著他的意見與朱熹大辯一場。

³ 林繼平：《陸象山研究》，臺北，臺灣商務印書館，1983年，頁11~13。

五兄陸九齡（1132～1180），字子壽。在象山兄弟中甚為特出。生而穎悟。少有大志，浩博無涯涘。年十三應鄉學，後補入太學，已負盛名。太學中許多知名之士，無不以師尊之。乾道五年進士，登進士第，授桂陽全州教授。又改興國教授，嘗與弟九淵講學鵝湖。學者稱復齋先生。與象山相為師友，時稱二陸。他博覽群書，在當時有學者看出他的為學宗旨乃是子思和孟子的直接承繼。九齡對武技戰術也有研習，利用讀書休暇去場圃練習射箭投槍，他所處的地方經常有湖寇騷擾，百姓皆請陸九齡主持防禦事宜。九齡的眼界很高，對當時的士風極為不滿。他的一生主要致力於孔孟之學，對本心體悟頗有所得。但他又不像其弟陸象山那樣高標獨立，對朱熹的理學亦十分心儀。淳熙七年卒，年四十九，諡文達。著有復齋集。⁴

象山年紀最小，但在其兄弟中卻最為傑出。他以「光明俊偉」的資質，憑賴著家學淵源，深受父兄的薰陶，成就也最大。象山生在於大家庭中，屢世聚族而居，家族人口逾數百人。祖傳無田業，只蔬圃十畝。在全家生活壓力下，子弟多服役於藥肆幫辦。而象山也曾經輪流管庫二年，一面讀書，一面工作，並且將工作與讀書融為一體。故象山生長在這樣的家庭環境中，對他品性的鍛鍊，學問之精進，均產生了莫大的影響。

（二）宗族家規嚴格

宗族在中國社會扮演非常重要的角色與具備重要的功能，早期的政治體制為了安定與擬聚，甚至於便治理，統治當局賦於宗族很大的權力，其中也給宗族適當的治權，包括教育、行政管理、一部分的司法權、財產與商業利益，因此宗族有眾多的人口，龐大的產業，必須仰賴嚴明的祖訓與制定嚴格的家規，來做為家族一切管理與獎懲的法律依據，以確保整個家族的安定與興旺。

汪傳發先生認為：「在長期的封建社會中，中國是以宗法的家庭擴大型為中心而建構的國家。家庭既是龐大的國家、社會的基礎細胞，又是人際、社會各種縱橫關係的核心所在。家庭的長期積聚，便形成宗法制大家族」陸氏家族即似義居而共財類型。」⁵據包恢《詔旌青田陸氏十世同居記》載：

⁴ 昌彼得、王得毅、程元敏、侯俊德：《宋人傳記資料索引》一至六冊，臺北：鼎文書局，1987年，頁2261～2664。

⁵ 汪傳發：《陸九淵王陽明與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2001年，頁3。

今陸氏自德遷以來，以迄於今，乃十世二百年如一日，合門三千余如一人共居一炊，始終純懿。(《金溪縣誌·卷三十三》，乾隆十六年版)

爲達到長期維繫家族的目的，並且能有效的管理及管束家族子弟，因此陸氏家族制訂了嚴格而細密的家規：

其家累世義居，一人最長者為家長，一家之事聽命焉。歲遷子弟，分任家事，凡田疇、租稅、出內、庖爨、賓客之事，各有主者。先生以訓戒之辭為韻語。晨興，家長率眾子弟謁先祠畢，擊鼓誦其辭，使列聽之。子弟有過，家長會眾子弟責而訓之；不改，則撻之；終不改，度不可容，則言之官府，屏之遠方焉。(《宋元學案·梭山復齋學案》，卷五十七)⁶

陸象山生活在這樣一個典型的宗法制大家族中，一方面，統治者的嘉許不斷地激發著他的政治熱情；另一方面，嚴格的宗族家規薰陶出他內向的性格。

另外高全喜先生也剖析陸氏家風的特點：

陸氏的家風，厚實嚴謹。在當時的環境，陸家正像《家問》所訓飭的那樣，其弟子「不以不得科第為病，而深以不識禮儀為憂」。陸門弟子並非一心科舉中榜為官，而以禮儀聖學為生活事業的指標，他們關心的是真正的學道榮衰、國家興亡的大事業。⁷

筆者認為因爲陸象山在此種大家族中成長，接受了嚴謹的庭訓，讀書不是爲了做官來謀求財富與功名利祿，而是要注重禮儀與自身的品格修持，這是一個家族在潛移默化中所產生的影響力，對其子弟的人生觀、道德價值觀之造就與人格養成具有重要的功能與教化作用。

二、象山生平

陸象山⁸名九淵，(1139~1192)字子靜，號存齋，出生於南宋高宗紹興九年，

⁶ 轉引自汪傳發：《陸九淵王陽明與中國文化》，頁3~5。

⁷ 高全喜：《理心之間》，北京：三聯書店，2008年，頁79。

⁸ 陸象山生平，參閱《陸象山全集·卷三十六·年譜》，所載頁314~353。及徐復觀：《中國思想史論集·象山學述》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁12~13。及林繼平：《陸象山研究》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，頁14~22。曾春海：《陸象山》，臺北，東大圖書公司，1981年，頁12~15。並請參閱附錄〈陸象山年表〉。

卒於光宗紹熙三年，金谿人（今江西臨川），五位兄長；乾道八年登進士，除敕令所刪定官。九淵少聞靖康間事，慨然有感於復讐之義，至是訪知勇士，與議恢復大略，因輪對陳五事，為給事中三信所駁。詔主管台州崇道觀，遂還鄉，居貴溪之象山，學者幅湊，自號象山翁，因曾講學於象山，學者稱象山先生。嘗與朱熹會講鵝湖，論辯多不合，熹主道問學，象山主尊德性，朱熹好注經，象山則謂學苟知道，六經皆我注腳，故理學遂有朱陸二派。光宗立，差知荆門軍，務以德化，民俗為變。紹熙三年十二月卒，享年五十四歲，諡文安。有象山集二十八卷、外集四卷，語錄四卷。門人楊簡、袁燮、舒璘、沈煥皆能傳其學。他是宋明理學中有深遠影響的思想家之一。

象山先生自幼好學好問，四歲向父親問「天地何所窮際？父笑而不答，遂深思至忘寢食」。五歲，入學讀書，七歲，即得鄉譽。八歲，開始讀孟子，至「江漢以濯之，秋陽以暴之」等語，頗有所思而歎曾子見得聖人高明潔白如此。十一歲專精研讀論語。

象山十三歲，（紹興二十一年）因讀古書，明白「宇宙」二字的意義，而解答了他的「天地何所窮際」？豁然省悟，而說：元來無窮，人與天地萬物，皆在無窮之中者也。象山曰：「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。」⁹

宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。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，至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。¹⁰

十六歲，學弓馬，讀三國六朝史。二十四歲，參加鄉試以《周禮》應試中舉。二十九歲，與夫人吳氏成婚。

三十三歲，象山以之《易經》應鄉舉秋試，得解。考官評曰：「如端人正士，衣冠佩玉。」

三十四歲，參加春試，南宮中選，恰遇呂祖謙(1137~1181)任考官，批其卷曰：「此卷超絕有學問者，必是江西陸子靜之文，此人斷不可失也。」¹¹五月，廷

⁹ 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁316。

¹⁰ 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁317。

¹¹ 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁320。

對，賜同進士出身。聲振行都，諸賢從游，秋七月至家，遠近風闢舊屋「槐堂」為講堂開始講學，收楊簡為弟子。

三十七歲，春末，呂祖謙約象山及其兄復齋(九齡，1132~1180)，與朱熹等人在廣信的鵝湖寺聚會，期能調和折衷朱學與陸學之異，以定適從。

三十九歲，繼母卒。因事繼母與兄，曲盡孝道，孝宗皇帝語：滿門孝悌者也。

四十一歲授建寧府崇安縣主簿。四十二歲兄九齡卒。

四十三歲，春二月，象山訪朱熹於南康，受邀講學於白鹿洞書院，講題取《論語·里仁篇》：「君子喻於義，小人喻於利」章，旨在教學者明辨義利與公私，在場者多被其真切懇至之言所感動。

四十五歲，與朱熹針對「道問學」與「尊德性」發表議論。

四十六歲，上殿輪對五劄，朱熹索閱象山奏劄，貽書目：「得聞至論，慰沃良深，其規模宏大，源流深遠，.....但向上一路，未曾撥著。」象山回信謂：「豈待之太重，望之太過，未免金注之昏耶。」

四十九歲，登貴溪應天山講學，築精舍設講堂。冬，始與朱熹辯無極、太極問題。

五十歲，象山基於儒佛的界線意識，因應天山之名源出於僧者所取。故將之更名，其山形似象而易名為「象山」，自號象山居士，學徒來此結廬者眾多。夏四月及冬十二月，續與朱熹書信往來，辯太極圖說。

五十一歲，與唐司法書，論及私立門戶之非，主張「理」係天下公理，「心」係天下同心，當以公理是依，不苟私門戶。¹²

五十三歲，下山赴荆門，囑傅子雲居山講學。九月三日，至荆門軍。即日視事。次年十二月十四日，卒於軍，年五十四。在任僅一年又三個半月，共治績即「有出於政刑號令之表者」。丞相周必大說：「荆門之政，可以驗躬行之效。象山之治，亦有深意存焉。象山既卒，郡屬棺斂，哭泣哀甚。吏民哭奠，充塞衢道。朱子聞象山噩耗，率門弟子往寺中，設靈位祭奠，哭之甚哀。」¹³

¹² 曾春海：《陸象山》，臺北：東大圖書，1981年，頁14~16。

¹³ 林繼平：《陸象山研究》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，頁23~24。

綜觀象山先生一生爲了心學的宣化與弘揚，他以實事求是，實理實踐來印證心學的真諦。

在象山先生人生中有許多生命中的貴人，其中值得一提的是呂祖謙¹⁴，呂祖謙的賞識與舉薦使象山的才學受到任用與肯定，呂祖謙爲了要調解象山兄弟與朱子間的爭辯，鵝湖朱陸之辯才成爲理學發展的重要里程碑，也開展了象山心學的不同風貌與歷史定位。牟宗三先生特別談到兩人相識、相知、相敬與感懷的真摯情誼：

伯恭會先生曰：未嘗款承足下之教，一見高丈，心開目明，知其爲江西陸子靜也。

呂伯恭能賞識象山于考卷之中，而謂「一見高丈，心開目明。」則象山之爲高明爽朗之人物可知。呂伯恭能賞識此高明爽朗型人物，其品藻之識亦不凡。故象山祭呂伯恭文云：「辛卯之冬，行都幸會。僅一往復，揖讓而退。既而以公，將與考試。不獲朝夕，以吐肝肺。公素與我，不交一字。糊名謄書，幾千萬紙，一見吾文，知非他士。公之藻鏡，斯已奇矣。」

象山年譜：「訪呂伯恭于衢。伯恭與汪聖錫書云：陸君相聚五六日。淳篤敬直。流輩中少見其比。」

呂伯恭云：近已嘗爲子靜詳言之，講貫誦繹，乃百代爲學通法，學者緣此支離泛濫，自是人病，非是法病，見此而欲盡廢之，正是因噎廢食。

象山之高明爽朗表現於內聖之學，故伯恭又稱其「淳篤敬直」，「篤實淳直」。而陳同甫則是高明爽朗之表現於「事功之學」者，故重英雄之生命。¹⁵

知己難逢，知音難尋，陸象山與呂祖謙能相識與相知相惜，甚至於在學問上都各有很好的成就與思想的論學，彼此賞識與推崇，具有儒者風範與才學，真可謂謙謙真君子也。

¹⁴ 呂祖謙(1137~1181)字伯恭，婺州人，大器子。隆興元年進士，復中博學弘詞，官至秘閣著作郎國史院編修。與朱熹、張栻齊名，稱爲東南三賢。少時性卞急，一日誦孔子躬自厚而薄責於人語，平時忿嚏，忽渙然冰釋。共文詞閱肆辨博，凌厲無前。於詩書春秋，多究古義，於十七史皆有詳節，故詞多根柢，學者稱東萊先生。淳熙八年卒，年四十五，謚日成。著有古周易，易說，書說，春秋左氏傳說，東萊左氏傳議，大事記，歷代制度詳說，呂氏家塾讀詩記，少儀外傳，近思錄，麗澤論說集錄，臥遊錄，詩律武庫，東萊呂太史集。所輯有古文關鍵，皇朝文鑑。《宋人傳記資料索引》，頁 1212。

¹⁵ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁 154。

第二節政治社會背景

一、科舉制度致重利輕義

象山正巧處在一個充滿憂患又疲弱的南宋時代，他看到對社會具有影響力的知識份子，大多數都因受到科舉制度的誘惑，而沉溺對名利的追逐。尤其在讀書心態方面，既不去深究求學的最終目的與人生價值，而卻一心一意爲了追求外在價值，企圖藉著科舉考試的途徑，獵取功名與祿位，這些人在爲人處世方面，也欠缺高尚的生命情操，他們追求功名重利輕義，喪失了讀書人所應有的基本情操與志節，也失去了崇高的道德理想；故象山曰：「取士之科久逾古制，馴至其弊，於今已劇。」（《陸象山全集·卷一九·貴溪重修縣學記》，頁 151）他也發現了這種制度的弊病，對當時的讀書人產生了不良與惡質化的影響。

象山一方面感慨科舉取士腐蝕了讀書人的志節，另一方面他希望能超拔士人提昇在一般流俗之上。因此他首先教人要確立對生命一貫原則的堅持，邁向做爲一個人的普世價值所應具備的良善精神與道德知能條件，那就是他所說的頗具警策性之一名言：「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。」（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁 290），這是作爲人的一種本能與良知。¹⁶

蔡仁厚先生認爲：「宋代重文輕武，士人所受政治束縛較少。故宋代乃意見最多，議論最盛的時代。一般的議論，固然是夾雜著趨時尚新好名爭勝的虛說浮辭，即使是講學論道，亦只是落在書本上，並不是立足於生命。」¹⁷。而繼承儒家傳統與學習做人並且完成德性的人格；這就是象山所謂的「學問」。所以象山曰：「須思天之所以與我者是甚底，為是復要作人否，理會得這個明白，然後方可謂之學問。」（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁 284）

「學者所以為學，學為人而已。」《陸象山全集·卷三十五·包揚顯道錄》，頁 308。「諸處方曉曉然談學問時，吾在此，多與後生說人品。」（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁 255）學習做學問之前要先學習爲人之道，象山認爲學習爲

¹⁶ 曾春海：《陸象山》，臺北：東大圖書公司，1981年，頁 43~44。

¹⁷ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇·》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁 229。

人處世也就是一種道德的修為與品格的養成。

一個世代政治力的影響是巨大而無情的，南宋的國力衰弱中，統治當局無暇去制定好的制度嘉惠人民，但對文人的重視也超過以往，這也許就是給理學提供發展的溫床，從另一角度他是有特別的貢獻與意義。

二、政治上宋代之變法與黨爭

宋代之黨爭，起於變法，變法起於外患，這三者所形成的因果關係至為顯著。然而此三者有一共同之最後原因，則是因為士大夫政治與重文輕武政策的關係造成。宋太祖奪藩鎮之權，重用文人，王船山宋論並謂太祖曾以三大訓示，勒布鎮之殿中，其中一項即是「不殺士大夫」也。故在宋代初期，朝廷對士大夫的階級已特別提高，並且成為社會的中堅分子。惟下焉者，則務為高名，好持苛論，而不必切於事理。士大夫既喜論朝政，爭辯遂起；積久而派系分立，朋黨對峙，其實他們最初都是出於救國的熱誠，然而到最終卻未免趨於傾軋報復。¹⁸

南宋有理想的士大夫，他們覺悟到許多制度要實行是困難重重，看見社會國政弊端百出，卻又無法推動改善，既失望且無奈，怎樣辦呢？他們不再像王安石那樣，從制度上去著想，認為制度就算改來改去，都有毛病。因為基本的毛病在人性，這也是北宋時期一般說來所忽略的。經過亡國之痛，退到南方，認為要有一番作為與建樹，必須在基本上進行重建。士大夫必須要有自覺，充份理解儒家精神，切實遵行道德的行為。人人守道，天下何患不平？南宋時期統治當局已經覺悟，地方的官學，是不容易辦好，因為經費和學風都是問題。這時受過高層教育的人，已經相當多，考進士的動輒數千人甚至超過萬人。官職雖然冗，還是粥少僧多，於是一些有理想而一時無官的學者轉而從事教育，辦學院。¹⁹

特別值得研究的是這些士人投入民間的教學與經辦學院成為一股教育風氣，在《宋史研究集·第三十集》中提到：

南宋地方上活躍著一些以教書為業的士人，當時人們尊稱他們為鄉先生。鄉先生在地方上傳道、授業、解惑，一方面得以供贍家計，另一方面也承擔起地方教化和文化傳遞的職責，對於教育的深入地方基層，有很大的貢

¹⁸ 方豪：《宋史》，臺北：華岡出版公司，1979年，頁118。

¹⁹ 劉子健：《兩宋史研究會編》，臺北：聯經出版事業公司，1987年，頁13~14。

獻。²⁰

這些地方教學的鄉老師，因為教學不僅可以使他們在生活上不必求乞於人，而且從事這樣教學行業的士人，在當時的社會上也獲得相當程度的尊敬。所以象山先生當初的講學受到熱烈的歡迎及迴響，這與當時的社會風氣有著密切的關係。所以尊師，不僅由於科舉考試導致社會對師資的迫切需求，也由於在觀念上對師道的肯定。師道所以獲得肯定，授業、解惑的貢獻固然是原因，同時也因為做人的道理，可以經由師長的行為而傳遞。這些從事教育的工作者受到了尊敬的稱呼為「先生」，「古之有道德者，教於鄉里，謂之鄉先生」²¹。這些鄉先生擔負起當時地方基礎教育工作，扮演重要的品德養成教導者的角色，功不可沒。

另一個影響因素是出版業的興盛：

印刷術的推廣應用不僅使得書籍可以大量印製，書價也大為降低。南宋時期，出版業已普遍存在於境內各路，官府、書坊、家塾均致力於刻書，所刻書籍自經史子集至科場、日用所需無不具備，而且書商之間也出現為了市場而競爭的情形，可見當時出版業的興盛。²²

以上的觀察使我們認知到在政治上的失落或失意甚至於改革的失敗，所匯集的能量與資源，透過地方辦學及印刷術的興起，使得南宋學術發展佈下了一個很好的鋪成基礎。

第三節 思想學風派別

一、南宋時期的學術思想與其特色

有一部分的學者認為「宋明理學」是封建社會後期的統治思想。從十一世紀到十七世紀，歷時近七百年之久。它比歷史上的經學、玄學、佛學統治時期都長。而「宋明理學」討論的，主要是以「性與天道」為中心的哲學問題，其中也涉及

²⁰ 國立編譯館：《宋史研究集·第三十集》，臺北：國立編譯館，2000年，頁317～318。

²¹ （宋）王應麟：《四明文獻集·卷一·先賢祠堂記》所載。

²² 國立編譯館：《宋史研究集·第三十集》，臺北：國立編譯館，2000年，頁323。

政治、教育、道德、史學、宗教等各方面的問題。²³

有關理學的發生與演變自然不是一朝一夕所造就。在象山之前，周敦頤已開其先河。周敦頤鑒於漢代以來訓詁之學的支離瑣碎，又受到魏晉以來道家思想的方興未艾的影響，接著隋唐以來佛學思潮造成另一次衝擊，使得儒家的思想面臨重大的考驗，已不能再故步自封，墨守訓詁的狹窄範圍。換言之，它必須隨著時代潮流的演進，有所綜合調融，有所變化。在這樣多重因素時空背景所造成影響下，宋代理學乃告應運而生。²⁴宋代理學一般分爲濂（周敦頤）、洛（程顥、程頤）、關（張載）、閩（朱熹）、象山學派（陸九淵）、浙東學派（呂祖謙）等派別。

林繼平先生將南宋時期學派分爲以下之派別：

（一）理學派，具代表性人物有張載、胡五峰、張南軒、朱熹以及陸復齋等。其中以復齋、象山兄弟所含的事功性最爲突出，爲其他諸人所不及。

（二）史學派，可以代表的，也只有呂東萊一人。須知過去我國的史學，與現今受到西方文化思想浸潤的史學觀，性質有很大不同。呂東萊學問範圍極爲廣博，他也是浙東學派的代表人物。

（三）事功派，如永嘉學派的薛士龍²⁵、陳君舉²⁶、葉水心²⁷及永康學派的陳同甫等，即其著者。但他們中間亦有顯著的差別。

（四）文學派，有陸放翁、辛稼軒，是爲典型代表人物。他們極爲重視事功，但其中亦有甚大區別。陸放翁比較側重在文學上以言事功，辛稼軒則是就事功上以表顯文學。

²³ 侯外廬、邱漢生、張豈之編：《宋明理學史(上卷)》，北京：人民出版社，1984年，頁9。

²⁴ 陳德仁：《象山心學之比較研究》，臺北：臺灣學生書局，1975年，頁9。

²⁵ 薛季宣(1134~1173)，字士龍，一作字士隆，號良齋，永嘉人，徽言子。年十七，從荆南帥孫汝翼辟書寫機宜文字，獲事袁溉，溉嘗從程頤學，盡以學授之。召爲大理寺主簿，除大理正，出知湖州，改常州，未上卒，時乾道九年七月，年四十。諡文憲。有書古文訓，詩性情說，春秋經解指要，大學說，論語小學約說，浪語集等書。《宋人傳記資料索引》，頁4195。

²⁶ 陳傅良(1137~1203)，字君舉，號止齋，溫州瑞安人。少爲文自成一家，後師事鄭伯熊、薛季宣，傳永嘉之學。乾道八年登進士甲科，累遷起居舍人，時光宗以疾不朝重華宮，傅良抗疏忠懇，至引帝裾。不聽，挂冠經行。寧宗即位，召爲中書舍人，兼侍讀，直學士院。嘉泰初知泉州，進寶謨閣待制致仕。嘉泰三年卒，年六十七。諡文節。有詩解詁、周禮說、春秋後傳、左氏章旨、歷代兵制、永嘉八面鋒、止齋論祖、止齋文集等書。《宋人傳記資料索引》，頁2628。

²⁷ 葉適(1150~1223)，字正則，學者稱水心先生，溫州永嘉人，光祖子。志意慷慨，雅以經濟自負。舉淳熙五年進士，召爲太學正，遷博士，嘗薦陳傅良等，皆召用，時稱得人。寧宗時累官寶文閣待制，兼江淮制置使。初韓侂胄欲開兵端，以適有大誓未復之言，重之，適屢以審慎爲言。開禧三年侂胄誅，中丞雷孝友劾茲胄，遂奪職。杜門著述，自成一家。嘉定十六年卒，年七十四。《宋人傳記資料索引》，頁3237。

與象山有直接或間接關連的學術政治人物，自然也很多；林繼平先生分析：比較具有代表性的，仍是以朱晦庵、呂東萊、張南軒、陳同甫、和象山的五兄陸復齋等數人而已。另外還有一些重要人物，在理學方面，如張橫浦、胡五峯都是象山的前輩，而五峯為張南軒的老師，據了解象山和他們並無師友淵源。其次是永嘉學派的薛士龍、陳君舉、葉水心等。同時期的文人，還有像受到一般青年人較熟知的辛稼軒和陸放翁，他們也與象山同屬一時代。綜觀這些極富於政治色彩的學人、詩人、詞人中，身據要津的，有葉水心、張南軒與辛稼軒三人。其他諸人，論政治地位，固然大有軒輊，但是他們在各方面的成就也都具有代表性，受到眾人的推崇。²⁸

二、鵝湖之會朱陸異同

（一）朱陸鵝湖之會

在南宋孝宗淳熙二年，朱陸鵝湖之會，參加鵝湖之會的人頗不少，而主要人物是朱熹、陸象山、陸九齡和呂祖謙四人。其他人物尚有趙景明，劉子澄、趙景昭。²⁹鵝湖之會由呂祖謙（伯恭）發起，最主要是為了調解陸氏兄弟與朱熹之間的歧見。

時年象山三十七歲（1175年）依據年譜記載：

呂伯恭約先生與季兄復齋，會朱元晦諸公於信州之鵝湖寺。復齋云云，見前卷三十四：復齋與張欽夫書云：「某春末會朱元晦於鉛山，語三日，然皆未能無疑。」按呂成公譜：乙未四月訪木文公於信州之鵝湖寺，陸子靜、予壽、劉子澄，及江浙諸友次皆會，留止旬日。

朱亨遺書云：「鵝湖講道，切誠當今盛事。伯恭蓋慮陸與來議論猶有異同，欲會歸於一，而定其所適從。其意甚善。伯恭蓋有志於此，語自得則未也。臨川守趙景明，邀劉子澄、趙景昭。景昭在臨安，與先生相款，亦有意於學。（《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁323）

又云：「鵝湖之會，論及教人。元晦之意，欲令人泛觀博覽，而後歸之約。

²⁸ 林繼平：《陸象山研究》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，頁42～43。

²⁹ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁239。

二陸之意欲先發明人之本心，而後使之博覽。朱以陸之教人為太簡，陸以朱之教人為支離。此頗不合。先生更欲與元晦辯，以為堯舜之前，何書可讀？復齋止之。趙劉諸公，拱聽而已。先發明之說，未可厚誣。元晦見二詩不平，似不能無我。」（《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁323）

鵝湖之會，陸象山批評朱熹為「支離」，朱熹批評陸象山易簡而無根。其實，兩人思想有同有異，不能一概而論。

高全喜先生說：「談到朱陸之辨，必然會談到鵝湖之會，談到鵝湖之會，又必然會談到三首唱和之詩。」³⁰鵝湖之會雖然沒有留下太多的記載，但所留下這三首詩對這次相會整體互動與論辯也算是可以窺探出微妙之處。首先陸九齡作了一首詩：

孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。

留情傳註翻榛塞，著意精微轉陸沉。珍重友朋勤切磋，須知至樂在於今。

31

這首詩是九齡與象山兄弟出發前一天針對為學之道進行了激烈辯論，最後陸九齡同意了象山的觀點，象山基本上是覺得此詩詩意甚佳，只是覺得第二句稍微不妥，怕被誤解會為通過考求聖賢之書而求此心的說法持著保留的態度。因此陸象山在途中做了另一首詩。詩云：

墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流積至滄溟水，拳石崇成泰華岑。

易簡工夫終久大，支離事業更浮沉。欲知自下升高處，真偽先須辯只今。

32

其中第五、六句就是批評朱熹那種著物讀書勤於格物致知工夫，是太支離了，朱熹聽了內心頗為不悅，高全喜先生認為：「鵝湖之會，陸氏兄弟的兩首詩，可以說是陸氏兄弟心學淋漓盡致的呈現。」³³

經過了三年朱熹本著對陸氏心學的一些體認與見解，朱熹便作一首詩追和陸九齡的鵝湖之詩。

³⁰ 高全喜：《理心之間》，北京：三聯書店，2008年，頁93。

³¹ (清)鄭之僑：《鵝湖講學會編》上冊，臺北：廣文書局，1975年，頁33。

³² 《陸象山全集·卷二十五·詩·鵝湖和教授兄韻》，頁193。

³³ 高全喜：《理心之間》，北京：三聯書店，2008年，頁97。

德義風流夙所欽，別離三載更關心。偶扶藜杖出寒谷，又枉籃輿度遠岑。

舊學商量加邃密，新知培養轉深沉。却愁說到無言處，不信人間有古今。

34

由朱熹的回信可以感受到這批評當中也透露了內心的關懷；學問的進路與見解雖有很大的爭辯，但對人的一種尊重與情誼是蘊含心中，英傑惜英傑，有對等的學養實力才有可能成爲對手，這是文人的對待涵養，象山死後朱熹相當不捨與悲傷，這是一種哲理的爭辯，但並沒有全盤否定了對方人格與做學問的態度與精神，誠爲可貴可敬。

另外有關朱陸鵝湖之會，朱陸爭辯的癥結問題，古清美先生分析認爲：

在鵝湖之會，朱陸的歧異點，就是在「要不要讀書」。朱子一向認爲，不讀書，根本不可能認識道理，連自己的缺陷過失也不清楚，所以讀書是認識理的唯一方法。陸象山雖然並不認爲人一定不須要讀書，他自己也讀了許多書，他只是認爲，聖賢之學最重要的途徑在明白本心、察識本心，讀書只是幫助人明白本心所借助的方法。但一味講求讀書，不就自心的靈明智慧中去反求，不但無用而且有害。朱子卻認爲，不讀書就講本心，不但不知尊重學問，不知尊重聖賢，一副前無古人，唯我獨尊的樣子，徒然助長自信狂妄的蔽害。³⁵

古教授所言把雙方爭論點設定爲要不要讀書，或者是先讀書才可以明理，不讀書難到就不明理？這樣的差異性。筆者個人認爲如果關鍵點是爲了能「明理」，那讀書只是明理的方法或形式之一而已，不應像朱熹所言讀書是唯一的方法；據聞佛教六祖惠能大師本身並沒讀書不識字，但其本心有悟性即能得真智慧³⁶。早期台灣社會許多婦女在那個年代均無機會讀書受教育，但因「明理」，她能將一個家庭甚至是一個家族打理得井然有序，因爲「明理」相夫教子教養出非常優秀的孩子，在他的認知中「明理」就是做人做事的道理而已，其實就是現在我們所說處世的「態度」問題。所以知識與智慧是不對等的，吾人所處的時代知識網路資訊科技高速成長，但很多的人是不明理的，也是不懂禮的，因此我們並不缺知識，

³⁴ (清)鄭之僑：《鵝湖講學會編》上冊，頁 34。

³⁵ 古清美：《宋明理學概述》，臺北：臺灣書店，1996 年，頁 117。

³⁶ 慧能大師告眾曰：「善知識，菩提自性，本來清靜；但用本心，直了成佛」見於《六祖法寶壇經》行由品 第一。

不是說不用讀書或讀書不好，也不是否定了做學問的價值，而是需要找回被蒙蔽的本善之心，朱熹強調學問的重要而為「道問學」一方，象山注重本心德行，故成為「尊德性」的一方，朱陸各有異同之處。

另有學者張立文先生從「心論之異」角度來比較分析認為：

朱陸心論的比較。朱熹以理為宇宙本體，在絕對理哲學的前提下，提出「心統性情」的思想。陸九淵以心為宇宙本體，其心即理，提出了「吾心即是宇宙」的主體理哲學觀點。朱陸心論之異表現為：陸九淵以心為宇宙本體，朱熹反對心生萬法，心為宇宙本體。這是朱陸哲學的分野。陸九淵為了保持心一元論哲學的完整性，反對朱熹將心分二。³⁷

象山曰：人心惟危，道心惟微。解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。心一也，人安有二心？《語錄》

這與朱熹道心人心相分的觀點有異。陸九淵從「心即理」的理論出發，認為心即仁，把仁與心視為一物。而朱熹認為心中之理是仁，而心不是仁，反對把心與仁視為一物。這是朱陸心論的又一區別。朱陸心論之異還表現為，朱熹講心有體用，以性為心之體，以情為心之用。而陸九淵不講心有體用，以一心養括心、性、情、才等。陸九淵心學的特點是「不專論事論末，專就心上說」《語錄》。其不講體用之分思想體現了這個特點，而與朱熹心有體用的思想形成鮮明的對比。³⁸

由以上對朱陸的差異歸納為象山主張心唯一；心性為一，仁與心為一物，心性情才皆一心概括，象山不講心的體用。與之對立的朱熹主張心性為二，心與仁不為同一物，性為心之體，情為心所用，朱熹講心的體用。這把兩人的不同主張分析的簡單而明瞭，學術界各有各支持者與認同者，象山先生基本上承繼著孟子的心性論思想，但其更大膽與直接的用「心即理」「心性為一」來推演出心學的核心概念，作為思想論述傳續八百餘年，穿透時空，「吾心即是宇宙」是心的宇宙觀，也是宇宙寰宇著心的良善，這是心學的奧妙與宏觀。

（二）朱陸異同及其影響

³⁷ 張立文：《心》，北京：中國人民大學出版社，1993年，頁218。

³⁸ 張立文：《心》，北京：中國人民大學出版社，1993年，頁219。

1、朱熹和陸象山之間，進行過幾次大的爭論。一是「無極太極」的論戰，朱熹認為，「無極而太極」就是無形而有理；象山兄弟則認為，「無極」出於老子而非聖人之言。朱陸太極之辯的緣由，陳榮捷先生將始末敘述如後：

朱子與象山之季兄陸子美于淳熙十三、四年間(1186~1187)通函辯論太極數次。十五年(1188)象山為兄辯護，四月致朱書二千言，謂其兄以太極圖說與通書非周子敦頤所作。通書之所謂中即是太極，未聞有錯認太極為一物者，不勞朱子于太極上加無極二字以曉之。通書及二程(顥、頤)均不言無極。其兄以朱子固執，求勝不求益云，措詞強烈。十一月朱子復書云中乃氣稟之中，極則至極，無極乃無方所無形狀之謂。朱子辭亦嚴厲，書長幾二千言。象山即復，以加無極于太極，是床上加床。搭上「無」字，正是老氏之學。書長三十字，辭氣更嚴。翌年(1189)正月朱子復書千餘字，逐段反駁，謂辯論須平心和氣。極是名此理之至極，中則狀此理之不偏。經書皆言極，未嘗謂極為中。無極而太極，猶言莫之為而為，非謂別有一物。書末又附別紙並謂其兄自信太強，而象山卻猶過之，不如「各尊所聞，各行所知」云云。太極之辯，于思想並無發明，于此結束。³⁹

這一段太極與無極之辯的過程，我們可以發現朱陸雙方均積極想要說服對方，使用了極長的書信企圖要找出有利自方的立論，但最後卻不了了之，以「各尊所聞，各行所知」收場。

2、朱熹主張「性即理」，故稱理學。陸象山主張「心即理」故稱心學。簡單的說他們的區別是理學和心學的區別。但實際上這樣是不夠周延與完整，也許只是說了其中一個面向而已。蒙培元先生說：

「心即理」是陸象山哲學的主要命題。但他所謂理，又具有客觀性，他稱之為「天下之定理」，或「天下之常道」(《陸象山全集·卷二·與王順伯》頁13)⁴⁰

象山談理置於宇宙間的一種論述見於如下語錄，他說：

「此理在宇宙間，未嘗所隱遁，天地之所以為天地者，順此理而無私焉耳。人與天地並立而為三極，安得自私而不順此理哉？」(《陸象山全集·卷十一·與朱濟

³⁹ 陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》，臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1996年，頁303。

⁴⁰ 蒙培元：《理學的演變》，臺北：文津出版社，1990年，頁97。

道》，頁 90)「此理充塞宇宙，天地鬼神且不能違異，況於人乎！」(《陸象山全集·卷十一·與吳子嗣》，93 頁)筆者認為宇宙間只是一理，天地萬物和人，都在此理之內，人不能去違抗與違反這宇宙間的真理，象山認為連天地鬼神亦不能違殆，若能這樣，理便具有本體的意義。

蒙培元先生更進一步分析說：

朱熹認為，理是實的，不是虛的，這就是人倫道德之理，它是天地萬物公共的道理，是永恆不變的。陸九淵也有這些說法。他說：『宇宙間自有實理，所貴乎學者為能明此理耳。』⁴¹『吾所明之理，乃天下之正理，實理，常理，公理。』⁴²所謂正理，就是儒家之理，而非佛、道之理；所謂常理，就是「萬世不變之理。所謂公理，就是人與自然所共有之理，是人之所共由者」；所謂實理，就是封建倫理道德之理。陸九淵所謂理，就是封建倫理道德的總概括。他把封建社會的等級觀念和道德觀念，加以絕對化，塞進宇宙，變成天地萬物的總原則，這同朱熹所說的「宇宙之間，一理而已，其張之為三綱，其紀之為五常」的思想是一致的。

朱熹所說的理，是「形而上者」。陸九淵所說的理是不是形而上呢？它和陰陽以及事物的關係如何呢？這個問題他雖然講得不多，但他的思想還是可以看得出來。他也是區分形而上與形而下的，但對形而上下的解釋前後並不一致。他也承認，道是形而上者，器是形而下者。⁴³

象山在全集語錄中有段記載：「自形而上者言之謂之道，自形而下者言之謂之器。天地亦是器，其生覆形載必有理。」(《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁 312)這裡的見解與朱熹思想是比較一致的。其實朱陸兩家許多的爭論，都因為彼此對心性的看法不同而起，容後第三章心性論再詳述。

3、另一方面，陸象山又提出「陰陽即太極」的思想，並和朱熹進行了激烈的辯論。朱熹認為，太極與陰陽是形而上同形而下的關係，也就是理和氣的關係，陸象山認為，具體事物是有形的，陰陽之氣是無形的。有形之物，大至天地，小至一草一木，都是形而下者。無形之氣，則是形而上者。他所謂形而上與形而下，就是指無形與有形。這一點不僅不同於朱熹，而且不同於程顥。程顥認為，「清虛一大」

⁴¹ 《陸象山全集·卷十四·包詳道》，頁 116。

⁴² 《陸象山全集·卷十五·與陶贊仲》，頁 124。

⁴³ 蒙培元：《理學的演變》，臺北：文津出版社，1990 年，頁 96~98。

之氣也是形而下者，不是形而上者。而陸象山認為太極之氣就是形而上者。⁴⁴

象山有關陰陽太極的觀點全集所載說：「太極判而為陰陽，陰陽即太極也；陰陽播而為五行，五行即陰陽也。塞宇宙之間，何往而非五行。⁴⁵」又說：「一陰一陽之謂道。一陰一陽已是形而上者，況太極乎！」⁴⁶所以象山認為，陰陽就是形而上者。

但在有關心與理的關係問題上，蒙先生認為：

象山同朱熹有很大分歧，但象山比朱熹思想徹底得多。朱熹雖有心即理的思想，但「性即理」是他的客觀唯心論的基本命題。他承認心外之理是最高本體，因此是「理一元論」者。但陸象山認為，天地萬物之理都在我心中。在他的哲學中，心與理完全是合一的，沒有分別。我們正是從這一點著眼，才說他是心學，是「心一元論」者⁴⁷。

所謂心由所謂「心與理」不容有一二，就是針對朱熹的心外有理而言。象山認為，理具於心，心就是理，不必離心去講什麼理。他和朱熹的最大分歧就在這裏。故象山很清楚也很直接的表達說：「心一心也，理一理也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。」（《陸象山全集·卷一·與曾宅之》，頁3）這是「心即理」論述非常簡潔明白。而姜國柱先生也認為所謂「心即理」就是「心」與「理」合而為一，不容有二，確切地說，「理」是「心」的表現。「心」作為宇宙的最高本體是獨一無二的，而萬物都在心之中。⁴⁸

另一位學者蔡仁厚先生對朱陸異同述評談到：

在象山陽明書中，「性即理也」四字不一而足，可知陸王同樣亦講「性即理」，只是程朱（此指伊川與朱子，明道不在內）不能講「心即理」耳。因為朱子所研理會的「心」「性」「理」，不但與象山不同，與整個儒家傳統之大流皆有歧異。在朱子的系統中，心性理之實義如下：(1)「心」，是實然的心氣之心，不是超越的道德的本心。(2)「性」，是與心相對為二的性，不是本心即性、心性是一的性。(3)「理」，是割離了心義、神義、寂感義的「只存有而不活動」的「只是理」，而不是與心神寂感融而為一的「即存有即活動」的理。總之，朱子不解孟子的「本

⁴⁴ 蒙培元：《理學的演變》，頁99~100。

⁴⁵ 《陸象山全集·卷二十三·講義》，頁179。

⁴⁶ 《陸象山全集·卷二·與朱元晦》，頁15。

⁴⁷ 蒙培元：《理學的演變》，頁100。

⁴⁸ 姜國柱：《中國歷代思想史·宋元卷》，臺北：文津出版社，1993年，頁442。

心」義，而以心屬於氣，故以為「心」不是理，「性」纔是理（而且只是理）。而象山直承孟子「本心即性」之義，故不以朱子為然，而以為：不但性是理，心亦是理，所以便直接舉示「心即理」。⁴⁹

蔡仁厚先生運用了對比式的簡表，針對朱熹與象山的心、性、理相互關係與差異：

朱子：1 性即理，亦只是理，屬形而上，超越而普遍。

2 心不是性，亦不是理，而是氣之靈，屬形而下。

3 心性二分，心與理亦析而為二。

象山：1 心即是性，性是理，心亦是理。

2 心性不二，心理不二，性理亦不二。

3 心、性、理三者同質同層，可以畫等號。⁵⁰

由此可知，朱陸異同的癥結，只在於「心性是否為一」這個關節上。若本心即性、心性是一，則朱陸之學自可會通；若朱子學中「心性為二」的分解無所改變，則朱陸之不能會通，這便是義理上之必然與定然。故終於成為兩個不同的義理系統。

三、象山思想與佛教禪學的關係

禪宗在中國佛教史上是一個具有中國本土色彩的分流派別，在六祖惠能大師的改造之後，特以不著文字以心頓悟為其法門，它的發展迅速，到了南宋國力漸衰，外敵環伺，人們心中充滿了不安定感，卻也藉宗教力量追求功名富貴或頓悟明心見性而淡泊名利，佛教禪宗很自然深入到朝廷與民間，釋、道、儒三者並無法釐清分界，包括朱熹也曾誦經禮佛，對於自己所生長之家族或家庭長輩的信仰很自然的影響著下一代，甚至更久遠，這也是許多學者一直認為象山心學受禪宗影響的推論。

⁴⁹ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁255～256。

⁵⁰ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁257。

學者韓立紅先生也提到：

象山幼年頗受家庭的影響。祖父好釋、老言，不治生產。象山亦耳濡目染，自小閱讀了許多佛家經典，並與名僧有所交往。實際上，將佛、老思想揉入儒學之中是宋代思想界的普遍特徵。大多數宋學家採取「統合儒釋」「出入佛道」的方式，融合吸收儒、釋、道三家思想。當時的儒學者，幾乎沒有人未曾讀過佛、老典籍，也都曾接觸過佛老思想。象山亦吸取了佛家思想的精髓，將其融入自己的「心學」當中，創立了具有特色的哲學體系。

51

這是對當時社會上宗教普遍的信仰的綜合論述，其中認為象山受佛教的影響很大，因為儒、釋、道的思想在宋代融合與相互的產生影響，在界定上也是較為模糊的。

徐復觀教授在〈象山與佛老〉⁵²乙節中談到：

宋代理學，受老的影響小，受佛的影響大。所以象山敘當時的情形說

「浮屠老氏之教，遂與儒學鼎列於天下；天下奔走而鄉之者，蓋在彼

而不在此也。愚民以禍福歸鄉之者，則佛老等。以其道而收羅天下英傑

者，則又不在於老，而在於佛」（《陸象山全集·卷二十四·策問》，頁

185）

老氏言「無」，象山最惡言無。他說「老氏以無為天地之始，已有為萬物之母……惟其所蔽在此，故其流為任術數，為無忌憚。此理乃宇宙之所固有，豈可言無。若以為無，則君不君，臣不臣，父不父，子不子矣」

（《陸象山全集·卷二·與朱元晦辯太極圖說第二書》，頁18～19）

所以象山與老子，最為緣遠。宋代的所謂佛，即是佛教中的禪宗，禪宗把由印度所搬進來的大小經論，一腳踢開，專在自己的心性上立腳，但它畢竟是承認印度的傳承，保持宗教的形式。因此唐代的韓愈特提出孟子、大學；李翱特提出中庸；因為這三部書都言心言性，可以和禪宗所倡導的「明心見性」的風潮相抵抗。站在中國文化的立場；並不能否認禪宗之言心言性。它已成為一種信仰的風潮，如

⁵¹ 韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，天津：天津人民出版社，1999年，頁76。

⁵² 徐復觀：《中國思想史論集·象山學述》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁53。

果欲與禪宗爭一日之長短，亦必自心性下手。所以宋代理學，可謂是受了禪宗的啓發，在當時的社會氛圍，幾無一人與禪無關，無一人不受禪之影響。⁵³

蔣義斌先生分析陸象山對釋、老之態度：

淳熙十五年正月，象山完成「荊公祠堂記」後，於「與薛象先書」中，曾提出對佛老之看法。象山認為「天下之理，但當論是非，豈當論同異。」對於源出孔子之「異端」一詞，象山辯稱「孔子」所謂異端者，非指佛、老。故象山指出，因人心有同然，是以「此理所在，豈容不同」。不同此理者，才是「異端」。象山此見解，和朱熹必欲與佛、老立異，學者若同於釋、老，即視為異端之態度，乃截然不同。

因此，象山對釋、老之批評，並不多見。欲明瞭象山儒、釋之辨，象山「與王順伯書」是主要資料，該文中象山曾謂：某嘗以義、利二字判儒釋，又曰公私，其實即義利也。釋氏以人生天地間，有生死、有輪迴、有煩惱，以為甚苦，而求所以免之。所謂菩薩發心者，亦只為此一大事，如此故曰利曰私。惟義惟公故經世，惟利惟私故出世。⁵⁴（《陸象山全集·卷二書·與王順伯》，頁11）

象山對朱子攻其為禪，始終不作一句辯解，蔡仁厚先生認為由此可以見得象山先生器識弘卓，未嘗把禪看得很高很重大而形成禁忌。蔡仁厚舉象山語錄所云：「吾之言道，坦然明白……凡虛說虛見，皆來這裡使不得。今之談禪者，雖為艱難之說，其實反可寄託其意見。吾千百眾人前，開口見膽。」開口即是本心，開口即見肝膽。象山心懷坦蕩，故視朱子之攻訐，不值置辯。⁵⁵

象山書云：

釋氏以人生天地間，有生死，有輪迴，有煩惱，以為甚苦，而求所以免之……其教之所從立者如此，故曰利曰私。惟義惟公，故經世。惟利惟私，故出世。儒者雖至無聲無臭，無方無體，皆主於經世。釋氏雖盡未來際普渡之，皆主於出世。⁵⁶

象山書又云：

⁵³ 轉引徐復觀：《中國思想史論集·象山學述》，頁54~55。

⁵⁴ 蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁184。

⁵⁵ 蔡仁厚：《中國哲學史·下冊》，臺北：臺灣學生書局，2009年，頁734~735。

⁵⁶ 《陸象山全集·卷二書·與王順伯》，頁11。

某嘗由儒為大中，釋為大偏。以釋與其他百家論，則百家為不及，而釋為過之。原其始，則私與利己。來教謂佛說出世，非舍此世，而於天地之外別有樂處。某本非謂其如此，獨謂其不主經世，非三極之道耳。⁵⁷」

以上這兩段語錄是象山就儒釋之比較提出了批判，基本上他認為佛教是已經世俗化與功利化了，佛教皆主出世，而儒學主於經世。而不一樣的解讀觀點蔡仁厚先生認為：「宋儒之批判儒釋，闢佛老，乃是基於道德意識與文化意識。既非宗教學術上之排斥，尤非意氣上之爭勝，其實意只是要恢復魏晉以下闕然不彰之聖賢學問，以光暢中華民族文化生命，維持文化生命之發展與創造。」⁵⁸

象山在當時，不僅朱門說他是禪，（但太極圖說辨論之前；朱子很少說象山是禪）當時社會的人大概有此印象的也不少。然而當時多數會說他是禪學，徐復觀教授認為大約有下述幾個原因：

第一、象山認為「心即理」，在心上落腳，不認為「心」與「性」有何區別，此似與禪之「明心見性」相同，禪宗心性不別。

第二、象山教人要先由辨志以立其大本，不主張由語言文字及形式入手，此與禪宗之「不立文字」，「直指人心」相似。

第三、象山主張要由辨志以立其大本，教導人須先從辨心術下手，即所謂「識病」。心病是由於被利欲意見等所裹脅遮斷而來；要治心病，便須把裹脅著善心的利欲意見打掉，即所謂「剝落」。要剝落，不免須要些與禪宗擊拳駑拂相類的「手勢」。

第四、象山是豪傑之士，平生不好作儒釋之辨。象山曾云：「儒釋之辨，某平時亦少所輿論者。」象山弟子傅子雲謂：「世排異端，惟名是泥；而吾先生，即同辨異」（祭文）。由此可知象山對於與禪之同者，即承認其同；而不拘於名跡之辨。

⁵⁷ 《陸象山全集·卷二書·與王順伯》，頁13。

⁵⁸ 蔡仁厚：《中國哲學史·下冊》，頁736。

第五、象山常說孔子之所謂「攻乎異端」的異端，並非指的佛老。象山認為

「若不明此理，私有頭緒，即是異端，何祇佛老哉。」這無異于指責朱熹及其他不由「辨志」入手之人為異端，此不僅引起時人之反感，且無形中容易被誤會是袒護佛老。⁵⁹

以上是徐復觀先生非常精闢詳細的分析出，當時的社會認為象山心學就是禪學誤解的原因，這也說明了許多人只是人云亦云根本沒有過多的驗證，也較少近距離的接觸，象山的弟子也是授教後才了解其中的不同，象山與弟子在教學中曾有這樣的情景：

「吳君玉自負明敏，至槐堂處五日，每舉書句為問。隨其所問，解釋其疑，然後從其所曉，敷廣其說，每每如此。其人再三稱歎云：『天下皆說先生是禪學，獨某見得先生是聖學。』」（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁274。）

這一段對話是象山與弟子間的教學互動，象山的回答並未就佛禪的思想與觀點來論述，他的學生認為與外界所傳說是不同的情形。韓立紅先生認為：「將象山學看作「禪學」是當時社會普遍的看法。但是象山的「心學」卻與禪學有著根本的區別。象山思想的根本立腳點與禪學斷然不同。⁶⁰」事實上，我們進一步探討象山的「先立乎其大」的「本心」說與禪宗「以心法起滅天地」論是有很大區別的。

侯外廬等學者認為：

禪宗的心性指的是一種無任何規定性的、無善無惡的、本然的存在。而陸象山心學的心，則是一種先天具有倫理道德內容並能判斷是非善惡的主觀意識(象山謂之「理」或「道」)。同樣陸、禪採用的修養或教育法雖有某種相似，其內容並不完全相同。⁶¹

這裡所強調是象山心學是具有主觀的道德判斷標準，事實上也是要回歸到本心之良知良能，仁義之心的本善思維，心學與禪學是有所差異的，他主張性善論是至為鮮明，故象山多次在語錄中說：

⁵⁹ 徐復觀：《中國思想史論集·象山學述》，頁57～58。

⁶⁰ 韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，頁79。

⁶¹ 侯外廬、邱漢生、張豈之等編：《宋明理學史(上卷)》，北京：人民出版社，1984年，頁573。

「道塞宇宙，非有所隱遁，在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義，故仁義者，人之本心也。⁶²」「人受天地之中以生，其本心無有不善。⁶³」

韓立紅先生認為象山主張恢復「本心」的目的是為了去掉「私欲」，使人人能知「四端」，從善入流，達到與「天」的合一。而禪宗的修行則是讓人悟得「萬相皆空」，一切歸於空。可見，象山的心學與禪宗在本質上是有所區別的。⁶⁴

高全喜先生認為象山心學與禪宗有較多的契合：

陸九淵的心學以發明本心、明心見性為主旨，這一點，與禪宗的「仁者心動」多有契合。禪宗不涉外物，注重內心，以為人人皆有佛性，所謂「青青翠竹，總是法身，鬱鬱黃花，無非般若」是也。陸九淵講吾心便是宇宙，宇宙即是吾心，認為此心自存，此理自明，一是即皆是，一明即皆明。禪宗同樣亦講一切般若智，皆以自性而生，非由外入，認為若識得自心見性，皆成佛道。⁶⁵

多數學者都認為象山心學與禪學相類似或相近，但基本上並沒有說將象山心學直接看作禪學，只是多數都認為心學思想受到禪學思想的影響是肯定的，但根本上是有差異性的不同。

蔣義斌先生分別就象山與朱熹以義利判儒佛之辨時分析如下：

象山以義、利與經世、出世來判儒佛之辨，朱熹亦嘗以私利、出世闢佛。但象山認為天下學術雖眾，大抵可歸之於儒、釋、道「三說」，「三說」中，其徒眾有得其實，有徒得其說之門面話，不得其實者。儒、釋、道「三說」之中，又各有其淺深、精粗、偏全之不同。因此，「三說」雖有同異、得失，若其徒僅知「相譏於得與不得，說與實，與夫淺深、精粗、偏全、純駁之間」，而不知「三家之所均有者，則亦非其至者矣。」因此，象山雖講儒、佛之辨，嘗謂「若借佛老為說，亦是妄說。」但亦承認三家有「均有」之實，象山承認儒、釋，有其交會之處，宗主儒學，和以佛學為異端而排之，是兩件事，此與伊洛學者之排佛立場不同。象山固然反對「借佛

⁶² 《象山全集·卷一·與趙監》，頁6。

⁶³ 《象山全集·卷十一·與王順伯》，頁98。

⁶⁴ 韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，頁81。

⁶⁵ 高全喜：《理心之間》，北京：三聯書店，2008年，頁167。

老為談」，亦批評朱熹之排佛，謂：近世言窮理者，亦不到佛老地位，若借佛老為說，亦是妄說，其言闢佛老者，亦是妄說。朱陸間的對立，不僅為學徑不同，有以導之，對佛老態度之差距，亦有以致之。⁶⁶

我們觀察宋代理學的一個基本特點，便是儒、釋、道三者的合流。朱熹批評說陸象山為禪，其實他的理學也深受佛教的影響；⁶⁷象山以義、利與經世、出世來判儒佛之辨，朱熹也用以私利、出世來闢佛，本質上都是為自我的學術思想與立場做了一些區別，但卻也無法與佛老做完整的切割。

第四節 人格特質

研究一個歷史人物，通常由相關的文獻與傳記或文學作品中去考據，象山先生並無著書，只有留下其全集語錄，本節探討他的人格特質；由幾方面來分析：首先是家世與家庭方面的影響，使他敬愛兄長孝悌傳家；他對自身要求嚴謹，具備自省自律的特質；第三方面對他做事的態度、責任感的觀察；他是積極任事勇於承擔，以民為本的理念，整頓吏政改革建設，並且具有注重人道的核心價值等人格特質。

一、敬愛兄長孝行傳家

陸象山六位兄弟感情均為融洽，尤其是他與長兄及五哥感情特別好，「九淵始生，鄉人有求抱養為子者，二親以子多欲許之，九思力以為不可。是年九思適生子，因付田婦乳之，而令其妻乳九淵。九淵既長，事兄嫂如事父母」⁶⁸他出生那年正好他大哥也生了兒子，他父母親覺得家境清苦原本要將陸象山供人認養，他大哥求父親將象山留下來，並請隔壁農婦餵養自己兒子，卻讓自己的夫人餵奶於象山，象山長大後視長兄如父，長嫂如母，非常孝順。另外年譜中有記載到：

⁶⁶ 蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》，頁 185。

⁶⁷ 高全喜：《理心之間》，北京：三聯書店，2008 年，頁 166。

⁶⁸ 昌彼得、王得毅、程元敏、侯俊德：《宋人傳記資料索引》一至六冊，臺北：鼎文書局，1987 年，頁 2261～2664。

「淳熙四年丁酉，先生三十九歲，春正月十四日，丁繼母太孺人鄧氏憂，葬鄉之官山。先生事繼母與諸兄，曲盡孝道，嘗聞孝宗皇帝聖語：陸九淵滿門孝弟者也。」（《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁323）

象山先生侍奉繼母如親娘，非常孝順恭敬，其他兄長亦盡心侍奉盡孝心，陸家兄弟恭，深獲朝廷的褒揚。

二、自省自律身教務本

象山先生對自身的言行要求非常嚴謹，他的學生均受到其身教的啓發，他經常告誡學生要切己自反，改過遷善，這也被視為做學問的第一步，在全集中有載，象山曰：

心術之邪正，接於耳目而冥於其心，則此心之靈，必有壅蔽昧沒者矣。在物者亦在己之驗也，何往而不可以致吾反求之功。⁶⁹

或問先生之學自何處入？先生曰，不過切己自反，改過遷善。⁷⁰

因為能時時警惕自己，向內自我省察，觀想本我之心，道德心的自覺自律，自然可以對表現外在的行為舉止有所導正，這都是由本心所發露的。徐復觀先生更進一步的分析：

象山的作為，是從「本心」的發用流露出來；本心是道德之心。由本心流露出來的作為，亦即是道德自身的建構。認為此與普通之功利主義，有其本質上之分別。⁷¹

此為本心發露的仁義道德心，所具備一種自律與自然辨明辨志的本能，他與一般的功利欲求之心所具備的修飾作用是不同的。象山提出類似老子「為學日益，為道日損」的減擔方法，告誡學者不要疲精神於傳注的文字學習，只需收拾精神，自作主宰。張光甫先生認為「減擔」一方面減少受傳注成見的束縛，另一方面也可視為不受外物的蒙蔽。⁷²象山語錄說：

⁶⁹ 《陸象山全集·卷十三·與鄭浦之》，頁214。

⁷⁰ 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁255。

⁷¹ 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁71。

⁷² 張光甫：《教育哲學》，臺北：雙葉書廊公司，2003年，頁378~379。

某讀書只看古注，聖人之言自明白。且如「弟子入則孝，出則弟」，是分
明說與你入便孝，出便弟，何須得傳注？學者疲精神於此，是以擔子越重。
到某這裡，只是與他減擔，只此便是格物。（《陸象山全集·卷三十五·語
錄》，頁 286）

象山說：「愚不肖者不及焉，蔽於物欲，而失其本心；賢者智者過之，則蔽於意
見，而失其本心」⁷³。不論是愚庸之輩或賢智之士都會因其貪念與執著，致使本
心蒙蔽而失去了原有的明潔之心；所以，張光甫先生認為象山教人要「自得、自
成、自道，不倚師友載籍」。而「理只在眼前，只是被人自蔽了」。那麼，唯一的
辦法是「自立自重，不可隨人腳跟，學人言語」。真正顯見象山先生「吾心即宇
宙」的大氣魄。⁷⁴

三、積極任事勇於承擔

象山先生從讀書學習，講學培育人才，擔任官職各個階段中，均可以觀察到他是
理想主義者也是實踐的主義者，身體力行，他講簡易的工夫其實就是實踐，就是
去行動。由自身的期許無論是治學或是對時代的使命感所驅使，如以下學者所言，
可見其積極性格；徐復觀先生說：

象山由辨志心以正端緒的治學方法；由端緒下來，其主要工夫不落在書冊
上而是直接落在『事』上。⁷⁵因此我們可以瞭解象山先生是實理實事的實
踐者。

蔡仁厚先生說：

象山面對的時代課題，一是將士人的精神生命，從科舉中拯救出來。二是
從當時物欲意見之風習中，透出聖賢學問之真精神。⁷⁶

象山對這兩項時代的使命也就是針對當時社會的弊病而發；一是科舉制度敗壞人
心，另一個是士大夫的流於浮議。

（一）以民為本的政治理念

⁷³ 《陸象山全集·卷一·與趙監》，頁 6。

⁷⁴ 張光甫：《教育哲學》，頁 379。

⁷⁵ 徐復觀：《中國思想史論集》，頁 26。

⁷⁶ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，頁 228。

象山說：「民生不能無群，群不能無爭，爭則亂，亂則生不可以保。王者之作，蓋天生聰明，使之統理人群，息其爭，治其亂，而以保共生者也。」（《陸象山全集·卷三十二·保民而王》，頁 243）。他繼承了孟子的「君為輕，民為貴」的民本思想，在他任荆門首長時勤政愛民，受到百姓的愛戴與信任，短短時間內頗多建樹，他的理想是要積極建設一個祥和富強康樂社會。曾春海先生說：

象山政治思想的最基本原則，係以人民為政治考慮與實踐的核心。這種民本的政治理念乃承繼孔孟養民、保民和教養天下百姓的政治責任觀而來，象山頗能吸收孟子「民貴君輕」及養民遂生的政治理念。⁷⁷

因此我們深入檢討象山的民本思想，也就是以民為貴的思想；這種理念是沿襲孔孟愛民、保民和教民的德治王道理念而來，在當時仍是屬於人治的政治體制。而可貴的是他能將「以民為本」理念，落實於他的施政作為上，且頗又績效。

（二）整頓吏治與改善司法與治安

依據年譜記載：象山五十一歲奉詔，五十三歲九月三日到任，五十四歲十二月十四日便卒於荆門任所。短短的時間內他展現了魄力與決心，整頓吏治，積極建設與改革；他以講學的態度做官，延見僚屬如朋友，教民如子弟，雖賦隸走卒，亦喻之以義理。下情盡達無壅，郡境之內，官吏之貪廉，民俗之習尚，忠良材武與滑吏強暴，皆得之於無事之日。⁷⁸他在任內的具體建樹，蔡仁厚先生約略有下列各端：

- 1、新築城池
- 2、整理簿書
- 3、整理財稅
- 4、整習武備
- 5、重視治安
- 6、興學校，勤耕稼，置醫院。⁷⁹

⁷⁷ 曾春海：《陸象山》，頁 117～118。

⁷⁸ 《陸象山全集·卷三十三·象山先生行狀》，頁 249～250。

⁷⁹ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，頁 282。論象山先生荆門任內建樹政績：

- 1、新築城池：荆門已算南宋近驟之郡，而竟無城壁。原初設計築城須銀二十萬兩。象山審度，決計召集義勇，優給傭值，躬自勸督，僅費三萬而事成。（見年譜）
- 2、整理簿書。郡中公案，散積資庫，象山令吏各檢尋本案文書，收附架閣，有無皆登諸其籍，俾有稽考。（見與張監書）
- 3、整理財稅：罷去各種順苛手續，減輕稅率，使民堪負荷。逃稅之風既絕，稅收之數倍增。酒稅亦如之。荆門近邊，民改用鐵錢，而輸納則用銅錢，民煩而受損。象山奏請改納鐵錢，百姓稱便。（見陸象山行狀）
- 4、整習武備：荆門軍士多逃徒，視官府如傳舍，緩急無可使者。象山乃信捕獲之賞，重竄之刑。又數閱射，中者受賞。役則加傭值，相與悉心弓矢。他日，兵官按閱，獨荆門整習，他郡所無。平民亦得參與按射，中者同賞。（見行狀）
- 5、重視治安：修煙火保伍，盜賊無所隱慝。（見與鄧文範書）。又年譜引答倉使書云：「比來訟

（三）整飭軍備，修築新城

象山不僅有其精思細索的政治思想，可貴的是他將其理念落實於現實的政治環境中，創造了令人側目的荆門軍政功績。荆門之治係源於宋孝宗淳熙十六年(1189)象山五十一歲時，奉詔知荆門軍，光宗紹熙二年(1191)九月三日到任，第二年十二月十四日即逝世於任上，只有短短十五個多月。荆門在南宋已屬邊城，形勢險要，象山深具危機意識，故象山提出了非常重要的防禦見解：「荆門在江漢之間，為四集之地。南捍江陵，北援襄陽，東護隨、郢之脅，西當光化、夷陵之衝。荆門固，則四鄰有所恃，否則有背脅腹心之虞。」（《陸象山全集·卷十八·與廟堂乞築城例子》，頁144）。⁸⁰

四、注重人道的核心價值

（一）人的價值論

張立文：所謂人的價值，包括兩方面的問題：一方面是指，人有沒有價值？是就人的自我價值而言的，它說明人是人而不是物或禽獸，即中國古代哲學家所說的「人貴於物」，他從人的自身，把人與物、禽獸相區別，是人的獨立人格的自我覺醒，另一方面是指，人怎樣生活才有價值？是就人的社會價值而言的，人的價值是自我價值與社會價值的統一。⁸¹

關於人的自我價值，陸象山在〈天地之性人爲貴論〉中說：

人生天地之間，稟陰陽之和，抱五行之秀，其爲貴孰得而加焉。使能因其本然，全其固有，則所謂貴者固自有之，自知之，自享之，而奚以聖人之言爲？（《陸象山全集·卷三十·程文》，頁220）

這段話有兩層意涵：一是，「天地之性人爲貴」，象山認爲，這是因爲人稟天地間陰陽之「和氣」，包含了五行的優秀組合，在天地間居於最高貴的地位，而無以復加，並「爲庶類之最靈者」，即人爲萬物之靈。另一層意涵是象山已自覺地意

謀益寡，終月計之，不過二三紙。此間平日多盜，今乃絕無。」

6、興學校，勤耕稼，置醫院官……皆簡易見效。朱子來書引人言，謂荆門之治「政教並流士民化服」。丞相周必大與人書云：「荆門之政，可以驗躬行之效」。（皆見年譜引）。

⁸⁰ 曾春海：《陸象山》，頁136。

⁸¹ 張文立：《宋明理學邏輯結構的演化》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年，頁349。

識到人的自我價值肯定與重要，這與他多次談到人於天地間的立命尊貴，人不可輕視自己，象山主張要注重人的價值。接著象山強調為學之道，學為入之道；故象山曰：

今所學果為何事？人生天地間，為人自當盡人道。學者所以為學，學為人而已，非有為也。（《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁326）

為學之目的既在學為人，學為人豈可不知「人之所以為人」的道理？所以講學最要緊的就是明白「人之所以為人」這件事。李日章先生認為：

「人之所以為人」即是人之本質，也可以說就是我的真面目之所在，或我的「真我」。惟有發現了這個「真我」，並把這個「真我」存養成熟的人，才能真正感到無所缺欠，才能頂天立地、挺起胸脯做人。這種人才算是真正能夠「自立」的人。⁸²

我們追求生命的真諦與人生的價值，做為人的價值是找到了「真我」，真正認識了自我，面對自我，並且接納了自我的存在意義與生命價值，就如象山所說最終可以成爲一個理想的人，而這一切的根源都來自吾人之本心。

中國哲學就是講人生之道；羅光先生認為：

人生之道，就是中庸說「率性之謂道」，性是在我以內，我反觀自己，就認識自己的性。所以格求外物之知，是求知外物對我生活的關係，即在生活中和我的本性的關係。而象山先生主張心外無理，朱熹主張格外物而物理自然貫通，都是主張在主體上求知人生之道，所以沒有西方哲學認識論的主客距離問題。⁸³

在象山語錄中幾乎有很多篇幅與論述都是談到人的問題，如何做人的問題，其實講心學的終極目標也是爲人道與天道合而爲一的目標。

（二）盡「仁義」之道

象山先生曾這樣說：

人當先理會所以為人，深思痛省，枉自汨沒虛過日月。朋友講學，未說到

⁸² 李日章：《宋明理學研究》，高雄：復文圖書出版社，1985年，頁107。

⁸³ 羅光：《生命哲學再續篇》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁6。

這裏。若不知人之所以為人，而與之講學，遺其大而言其細，便是放飯流猷而間無齒決。若能知其大，雖輕，自然反輕歸厚。（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁293）

張文立先生分析認為依象山的觀點來看，人生的目的和意義，就是「盡人道」。他說：甘為人，就是怎樣學做人，即怎樣做人才有價值？

陸象山以人生天地之間，「為人」當「盡人道」。所謂「盡人道」，就是盡「仁義」之道，這在象山的心目中，便是所謂對社會進步和他人利益具有積極的作用或意義，就是人之為貴。另外，人只有認識了人久為人的道理，生活才有目的和意義；人的自我價值和社會價值是互相聯繫、互相依存、互相轉化的。但陸象山所說的人的價值是抽象的超階級的價值論。⁸⁴

象山哲學繼承於孔孟學說一脈之精神，象山學說源自《孟子·盡心上》：「萬物皆備於我矣」的精神。象山提出的「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理」⁸⁵，最為人稱道。黃信二先生認為：

象山精神表面上源自孟子哲學，事實上亦承續孔子仁學傳統，故使其理論於「宇宙」觀念的高度下具有「宏觀」的特性；象山說過：「孔氏之轍環於天下，長沮、桀、溺、楚狂、接輿負責植杖之流，刺譏玩慢，見於《論語》者如此耳。⁸⁶」換言之，認為孔學精神最主要表現在其「仁」觀念之中，而「仁」觀念的理想，具體來說又可透過「無對立性」與「無私有性」兩觀念做分析。⁸⁷

綜觀象山先生語錄中有相當的篇幅，是談《論語》及《孟子》這兩部經典仁義的思想；所以牟宗三先生一直認為陸王之學為孔孟儒學之正統，而程朱只是旁支，這應該與象山心學思想有極為濃厚的孔孟思想蘊含其中有很大的緣由。因此這也是做為「人」應盡的為人之道，也就是「仁義」之道，而「仁義」之道也就是具備「人道」的核心價值，象山先生以此做為其生命中追求與實踐之道。

⁸⁴ 張文立：《宋明理學邏輯結構的演化》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年，頁350~356。

⁸⁵ 《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁272。

⁸⁶ 《陸象山全集·卷一·書》，頁8。

⁸⁷ 黃信二：《陸象山哲學研究》，臺北：秀威資訊科技公司，2009年，頁193。

第三章 象山心學的意義與內涵

本章進入到象山先生思想的核心命題，也就是心學的意涵探討，首先要了解「本心」的意義，並探析象山「心學的特質」，接續著對「心性論」中有關「心即理」、「心性不二」、「心體推衍之宇宙論」及「道德形上學與實踐功夫」等，分別討論之。

本章除延續上章所談朱陸異同的部分，對朱熹的「心性論」及陸象山的「心性論」有何異同，也將論證象山心學思想亦從「心性論」的主體基礎出發。

第一節 象山論本心之意義

據象山自己所言之「本心」，乃導源於孟子，在全集中所載：

「詹子南¹問學，子南嘗問先生之學，亦有所受乎？曰：『因讀孟子，而自得之於心也。』」（《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁328）

這是象山對自己思想的依循與根源，做了一個明確的交代，多數學者亦依此而認定象山思想就是孟子學的承續；事實上，雖導源於孟子，但象山所言的「本心」，其理趣之闡論專精，實際上已超越了孟子所說「本心」的範圍。故象山說：

「竊不自揆，區區之學，自謂孟子之後，至是而始一明也。」（《陸象山全集·卷十書·與路彥彬書》，頁85）

楊簡²（敬仲）為象山之得意高徒，他曾問陸象山「本心」是甚麼？如全集所載：

¹ 詹阜民，字子南，號默信，遂安人，詹靖之子，其兄詹子齊是呂祖謙學生，子南官至宗政寺丞，兼駕部郎中，知徽州府，勤政愛民，民為其立祠，與朱熹同祀焉。見於《宋人傳記資料索引·第四冊》，頁3279。

² 楊簡，字敬仲，浙江慈溪人，生於宋高宗紹興十一年，卒於理宗寶慶二年（1141～1226），享年八十六歲，諡號「文元」。曾因築室德潤湖上，將此更名為「慈湖」。遠近鄉里，無論是婦人小孩都知聞他的名聲，因稱他為「慈湖先生」。楊簡雖然不在政治舞台上活躍，但是學術事業上都非常突出。他是象山門下年輩較長，從遊較早、年壽最高、造詣最深、影響最大，而傳衍最久遠的弟子，為甬上四學者之首。楊簡最大的成就，就是著述最多。參見於徐紀芳：《陸象山弟子研究》，臺北：文津出版社，1990年，頁54～56。

問如何是本心？先生曰：惻隱，仁之端也。羞惡，義之端也。辭讓，禮之端也。是非，智之端也。此即是本心」。……畢竟如何是本心，凡數問，先生終不易其說。（《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁320）

象山先生對楊簡有關本心之問的答覆，先是引用孟子「仁義禮智」四端來詮釋本心。就如同象山自己說，這是象山底發用的本心，而這是經過他自己多少的踐履工夫後，才說出來的，絕非一般註解孟子者可比擬。「而惻隱、羞惡、辭讓、是非皆為孟子就人內在心靈顯發在其生命活動的原始的事實狀態，指證為心的道德作用特徵，並賦予『善』的價值意義。³」

一、本心的意涵

陸象山有他自己對本心的理解，在當時宋代一些學者他們所理解的「心」大約分為有三種：一是具有生理功能與作用的心；二是具有心理知覺作用的心；三是具備有倫理道德品性的心。而理學家們所講的「心」經常是指第二有知覺之心和第三具有道德品性的心。⁴首先，象山先生自己所理解的「心」是一種倫理性的實體，知覺作用和倫理道德行為僅是它本質的表現。他認為，倫理屬性正是人心的本質。因此象山曰：

道塞宇宙，非有所隱遁，在天曰日月，在地曰柔剛，在人曰仁義，故仁義者，人之本心也。（《陸象山全集·卷一·與趙監》，頁6）

四端者，即此心也，天之所以與我者，即此心也，人皆有是心。（《陸象山全集·卷十一·與李宰之二》，頁95）

其次，象山自己所理解的「心」，是萬物根源性的實體、他認為充塞宇宙的萬物之理即在心中。從倫理性的實體與萬物根源性實體，他得出了心學理論中的一個最重要的論斷：「心即理」。而學者黃信二先生從另一個概念觀察象山「本心」的觀念中談到：

「本心」與「心」概念在象山理論中有其不同意義，基本上可從「普遍」與「個體」二方向進行理解。「本心」之意義如象山所言，屬於「心乃天

³ 林繼平：《陸象山研究》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，頁90～91。

⁴ 侯外廬、邱漢生等編：《宋明理學史(上卷)》，北京：人民出版社，1984年，頁560～561。

下之同心」之心的普遍義層次；而「心」概念則代表人遭遇外界干擾後，人心之各種變化狀態，側重個體義現象義。⁵

林繼平先生針對本心作了以下更細膩的區分：

象山底「本心」，細剖之，實含有三個層面的意義：一是現成的本心，二是本體的本心，三是發用的本心。⁶

（一）現成本心的內涵

所謂現成的本心，即是沒有一絲一毫私欲蒙蔽時所呈露出來清明的一顆赤裸裸的心，也就是一般人所說的「良心」。這是做人的根本所在。而個人的是非心，正義感，也從這一內心隱微處，直接發露出來。象山全集說：

「孟子曰：所不慮而知者，其良知也，所不學而能者，其良能也，我固有之，非由外鑠我也；故曰萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，此吾之本心也。」（《陸象山全集·卷一書·與曾宅之書》，頁3）

林繼平先生分析：我們如懂得象山的「發明本心」、「動靜如一」、「物各付物」和「過化存神」等工夫段落，即知朱熹對周濂溪的「寂然不動，感而遂通」，李延平的「未發之中，已發之和」，程伊川的「體用一原，顯撒無簡」等說法，總不外就現成的本心，作出種種安排，種種的解說，都是錯誤的。⁷這是林氏非常主觀的見解，所以象山對朱熹也有一些嚴厲的批評：

「晦翁之學，自謂一貫，但其見道不明，終不足以二貫耳。吾嘗與晦翁書云：「揣量模寫之工，依放假借之似，其條畫足以自信，其節目足以自安。」」（《陸象山全集·卷三十四語錄·嚴松年錄》，頁270）

象山又說：「今之學者，大抵多半是好事，未必有切己之志。孔子曰：『古之學者為己，今之學者為人。』須自省察。」（《陸象山全集·卷三十四語錄·傅季魯錄》，頁264）。

⁵ 黃信二先生認為象山的「本心」觀念是屬於形上的層次，一方面是以「天道論」的觀點統合宇宙與他者立說，另一方面則保持「本心」與外在「宇宙」或「他者」有所連繫。他是從個體義、普遍義、形上義與實踐義，分別說明本心觀念之內涵。參見黃信二：《陸象山哲學研究》，臺北：秀威資訊科技公司，2009年，頁134~137。

⁶ 林繼平：《陸象山研究》，頁158。

⁷ 林繼平：《陸象山研究》，頁164。

我們要真真實實來為大眾之前，必先切切實實先面對自己，對自己的本分做得切實，面對人群社會也才更有把握。林氏認為：

象山以為人之學，必植基於為己之學上的主要理由。這一理由，再細剖之，就是道德主體安放位置的問題。如說朱熹把道德主體置於現成本心之上，則象山卻大大地推進了一步，把道德主體置於本體心之上。⁸

道德主體安放的問題顯示出朱陸思想的差異性，而本體本心就是一種至善的良知，朱陸都理解把私利與慾望剝盡的現成本心，就可顯發出「仁義禮智」的德性，象山雖然直接把本心的問題由內自我省察為依歸；但朱熹對現成本心的研究也是有他的貢獻與價值。

（二）本體本心的內涵

本體即是具有根據的概念，目前的哲學史研究，有些多採用西方哲學對於本體及本體論的用法，亦即把本體看做是與現象相對的決定者。但在中國哲學史上，也有許多哲學家講「本體」或「本」、「體」，有時含義與西方哲學相通；中國哲學史上，「本體」一詞的涵義，主要有兩種：其一是「本然」義，指事物本來所具的狀態和樣子；其二在體用或形而上下的意義上比較近於現代哲學所講的本體，稱之為「根據」義。⁹而「本然」義此種意涵比較符合本體本心的意涵解釋。

林繼平先生分析了象山心體的內涵，有下列的特質：

1、是無方所，即超越空間的。2、是無始末，即超越時間的。3、是無形體的。4、是至靈至明，即無限靈明的。5、是本然的。6、是圓滿無缺的。7、是不容識知，即超認識的。8、是神不可測的。由這八種屬性組合而成中心體。¹⁰

實際上，心體的內涵是超越了空間、時間、無形、無相此特質即是一種既超越又內在的人生最高境界，這也是象山自己期許的大人所要實現一種理想人的境界。林繼平先生認為象山的道德主體，即安放在這既超越又內在的實現一理想人的境界之上。

⁸ 林繼平：《陸象山研究》，頁 165。

⁹ 彭永捷：《朱陸之辯》，北京：人民出版社，2002 年，頁 64~68。

¹⁰ 林繼平：《陸象山研究》，頁 167~171。

（三）發用本心的內涵：

這本體心，經顯為發用的本心後，它的存在幾于道的超然，道的本質就是倫理，究竟具有什麼作用呢？象山說：

道者，天下萬世之公理，而斯人之所共由者也。君有君道，臣有臣道，父有父道，子有子道，莫不有道。惟聖人惟能備道。故為君盡君道，為臣盡臣道，為父盡父道，為子盡子道，無所處而不盡其道。常人固不能備道，亦豈能盡亡其道？夫子曰：「誰能出不由戶，何莫由斯道也？」（《陸象山全集·卷二十一雜著·論語說》，167頁）

孔子所說力行仁道就是走正路行正道，而要正其道必先正其心；因此由本體心顯發出來的，在人群社會方面，實際上，便是君臣、父子、長幼等關係的倫理。每一個人盡到自己的責任，恪守自己的本分，君王有君王的道，臣子有臣子的分際。家庭中每個成員各盡己職，這是天下萬世的公理，也是人倫社會應共同尊崇的規範，如果能這樣那一切就合於道。林繼平認為象山提到了「道外無事，事外無道。」「道外無事，事外無道」，可以說是由本體心顯發出來的仁義禮智諸德的結晶，也是象山底發用的本心的內涵。¹¹

陸象山的「發明本心」，亦稱為「復其本心」，在他的文集當中是經常出現，象山云：「本心若未發明，終然無益」¹²又說：「復，是本心的復處。」所以林繼平先生認為「發明本心」不僅是陸門教人的起點，也是象山成學的開端。¹³在《陸象山全集》有關本心的觀點語錄如下：

心只是一箇心。某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁288）

孟子就四端上指示人，豈是人心只有這四端而已？又就乍見孺子入井皆有怵惕惻隱之心一端指示人，又得此心昭然，但能充此心足矣。」（《陸象山全集·卷三十四》，頁272～273）

四端皆我固有，全無增添。（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁301）

¹¹ 林繼平：《陸象山研究》，頁182。

¹² 《陸象山全集·卷四·與潘文叔書》，頁37。

¹³ 林繼平：《陸象山研究》，頁104。

其他體盡有形，惟心無形。然何故能攝制人如此之甚？（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁 291）

林子盛先生認為：「本心是有作用的、能攝制人的、能生養的、可擴充的，則本心是活動的、變化的，非只是靜態存在而已。¹⁴」

徐復觀先生認為象山的思想結構是辨志，義利之辨，復其本心¹⁵；徐紀芳先生對象山思想同樣的亦採取了比較簡單的分類，便是「心即理」、「辨志」、「復本心」三部分。認為象山心學，以「心即理」做基礎而出發，也以「復其本心」為主旨。要復本心，自然需要工夫，也就是「存養」，如同孟子所謂「養其大體」、「先立其大」。¹⁶復本心的功能，象山曾說：

蓋心、一心也，理、一理也。至當歸一，精益無二，此心此理，實不容有二。……只序一孚，自可使人明得此理，即是主宰，真能為主，則外物不能移，邪說不能感。（《陸象山全集·卷三十四語錄》，頁 3）

人在日常生活各種情境中，表現出種種活動，其根源均為心的發露與作用，象山先生說心即理，心為一，理為一，故兩者為一，不能看待為二，這是心學至為重要的一元論；心為主宰，而且是安置的本心不受外物所干擾。

二、本心、凡心與道心

彭永捷先生在朱熹陸九淵哲學比較研究書中分析：

象山也常常把人所具有能夠為善的心或稱可作為道德可能性的心為「本心」。象山曰：「道塞宇宙，非有所隱遁。在天曰陰陽，在地曰剛柔，在人曰仁義。仁義者，人之本心也。」人性之所以為善，其根源在於「本心」無不善。「本真」即是「本心」的真實狀態，「未嘗不善」則是「本心」的本質屬性。由此，象山也順理成章地接受了此相對應的孟子的道德修養學說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」象山又把具有「四端」的「本心」稱為「良心」。¹⁷

¹⁴ 林子盛：《陸象山心學要義探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010年，頁 21。

¹⁵ 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁 17。

¹⁶ 徐紀芳：《陸象山弟子研究》，臺北：文津出版社，1990年，頁 3。

¹⁷ 彭永捷：《朱陸之辯》，北京：人民出版社，2002年，頁 144。

象山有關良心之論有如下語錄：

人要有大志。常人汨沒於聲色寶貴間，良心善性都蒙蔽了。今人如何便解有志，須先有智識始得。(《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁293)

良心正性，人所均有。不失本心，不乖其性，誰非正人。縱有乖失，思而復之，何遠之有？(《陸象山全集·卷十三·與郭邦瑞》，頁110)

將以保吾心之良，必有以去吾心之害。何者？吾心之良吾所固有也。吾所固有而不能以自保者，以其有以害之也。有以害之，而不知所以去其害，則良心何自而存哉？故欲良心之存者，莫若去吾心之害。吾心之害既去，則心有不斯存而自存者矣。(《陸象山全集·卷三十二·養心莫善於寡欲》，頁242)

象山所說的良心其實與孟子所說之良知良能是一致的，這是人人皆有的，縱然因一時迷失與蒙蔽，只要復其本心就可恢復其原來的光亮與純潔，保心之良能，固心之善性，去心之所害，則本心存養也。象山在談到天理人欲，本心與凡心的概念：

天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同

矣，此其原蓋出於老氏。〈樂記〉曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，而後好惡形焉，不能反躬，天理滅矣。」天理人欲之言蓋出於此。〈樂記〉之言亦根於老氏。且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶？《書》云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。心一也，人安有二心？自人而言，則曰惟危；自道而言，則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？因言莊子云：「眇乎小哉！以屬諸人；警乎犬哉！獨遊於天。」又曰：「天道之與人道也相遠矣。」是分明裂天人而為二也。(《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁252)

林子盛先生分析認為：

象山而言，先天而來的本心凡心與小體皆不是欲，欲是後起之不正常現象，故人原來只是一個天理而已，即人是理，不是欲，天人同一。然而其力主一心之說，其故安在？細究此段文意，人之本心當然只是一，不可能有分

歧、有雜質，故非二；此本心不是凡心小體，故較難察覺，故是幽微；此本心不能保證其必充分實現，故是危殆，其所以如此，則當係人有凡心小體之故。¹⁸

象山對良心的詮釋，筆者大約歸納幾點的見解：第一，人人皆具有良知良能，若因乖失，要復其本心，找回那迷失的心，這是我們可以做到的；第二，人的良知善性很容易受到花花世界聲色環境所迷惑，如果無法去克制則有再大的志向與智能，都將無法達成；第三，對我們良心造成傷害最大的，其實是自己本身的慾望，所以養心莫善於寡欲，寡欲方能清心與放心；最後，象山特別論天理與人欲，天是理，人是欲則天人不同而為二，他主張若天是理，人為心，則理心為一，他解「人心惟危，道心惟微。」主張心一也，人安有二心？這是心的一元論，也是象山心學思想至為重要的認知。

第二節 象山心學的特質

象山心學對儒家道德義理的開展與發揮，有不可抹滅的價值與特殊意義，錢穆先生在〈孔子之心學〉¹⁹文中曾說：「心學乃為儒學之骨幹所在」。曾春海先生認為對心學家而言，面臨的最終課題不是為了超越前人的哲學知識，而是希望對先人的生命智慧能夠力行實踐，使生命人格達到聖賢理想，而內在的靈覺之心及其所蘊含的實理，能成為據以與無限存有義的天相契合的通路。²⁰

一、天人一本的信念

上一節我們有談到人與天的關係論，象山主張天與人為一，天與人合一，最關鍵所在是人心的發露，因為「心即理」與心的宇宙推衍論，亦是本心的無限可能性的思維。接著探討象山解釋有關仁、心、理、知、覺的關係說：

仁，即此心也，此理也。求則得之，得此理也。先知者，知此理也。先覺者，覺此理也。愛共觀者，此理也。敬共兄者，此理也。見孺子將入井，

¹⁸ 林子盛：《陸象山心學要義探究》，臺北，花木蘭文化出版社，2010年，頁26。

¹⁹ 高明等著：《孔子思想研究論集·孔子之心學》，臺北：黎明文化事業公司，1983年，頁156。

²⁰ 曾春海：《陸象山》，臺北市，東大圖書，1981年，頁39。

而有怵惕惻隱之心者，此理也。可羞之事，則羞之，可悲之事，則思之，此理也。是如共為是，非知其為非，此理也。．．．此吾之本心也。（《陸象山全集·卷一·與曾宅之書》，頁3）

象山則進一步認為「心」係德性主體在諸般際遇中自發地得到感通和反應的靈覺和活動狀態；在儒家，仁是人人內具的德性生命。明心之靈覺在感受不同的人情事物時，表現出各種不同的當然法則，所以人與天的關係以「仁」為核心的發展路向，終於演進為「天人合而為一」；韓立紅先生認為：

「天人合一」是孟子以來儒者所追求最高境界，也是儒家文化的根本精神。宋明理學家也在「天人一體」的觀念之上建立了「天人合一」思維模式。象山的「天人合一」說也是建立在這種思維模式之上。象山認為「心」便是「理」，人人都具備此「心」，只要進行不懈的努力，恢復「本心」后，皆可成為理想之人。²¹

所以象山很清楚的說明本心人人皆具有，聖人之心亦是人人皆具有，恢復本心就可成為理想之人也就是聖人。全集語錄另有云：

「朱濟道力稱贊文王。謂曰：文王不可輕贊，須是識得文王，方可稱贊。濟道云：文王聖人，誠非某所能識。曰：識得朱濟道，便是文王。」（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁260）

因此，無論是任何人，只要具備與文王相同的「本心」，並悟得其「本心」，皆可成為像文王般的聖人。象山認為只要悟得「本心」，便會感到天高地廣，日明月亮光輝燦爛，當可獲得人生最大的快樂與喜悅。象山曰：

「明德在我，何必他求。方士禪伯，真為大崇。無世俗之陷溺，無二崇之迷惑，所謂無偏無覺，王道蕩蕩，浩然宇宙之間，其樂孰可量也？」（《陸象山全集·卷二十·贈劉季蒙》，頁159）

象山認為自我內心世界是何等的光明而寬闊，是何等的殊勝與喜樂，但世人卻一昧的向外去追求與尋覓，忽略了本心世界的無窮奧妙，人處在天地與浩瀚宇宙間，其心坦蕩其樂無窮，此等境界如聖人心界。因此明德存我心，實不必外求也。

²¹ 韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，天津：天津人民出版社，1999年，頁71。

二、心學屬主觀觀念論

將象山心學視為是主觀的唯心論，有部分的學者是持這種推論的，這也是象山心學研究者另一個論辯的爭執點，這無關於心學的核心價值與其哲學地位，也沒有對錯的批判，只是藉由不同的觀察與論述，去擴大學術的辯證與廣度深度邏輯思考；首先由陳德仁先生認為站在全體哲學的立場以批評象山心學「主觀觀念論」的缺點，至少有四點可得而言：

第一、「心即理」，「理即主觀的、自我的」，則此亦一是非，彼亦一是非，彼此互相矛盾對立，然則將如何作完滿的解釋？

第二、每人因以自我意識為認識的出發點，然而「自我」實已包含「非我」，因此「自我」的理論並非毫無瑕疵。

第三、依主觀觀念論所言，一切認識皆係理性所起，新經驗勢必無由發生，而事實上並不如此，這是主觀觀念論者的弱點。

第四、主觀的觀念論認為，無客觀的物質世界之存在，此點失之武斷，
缺
乏客觀的科學根據。²²

另一位學者汪傳發先生也認為我們應該要注意到陸象山的「心」又並不完全等同於「本心」。心的概念除了用作本心之外，還有其他多重含義。陸象山認為，在這個意義上心又有智慮之分。象山說：人生天地間，氣有清濁，心有智慮，行有賢不肖。（《陸象山全集·卷六·與包詳道》，頁 52）以這種知覺思維之心發於情感之上，則心又有邪正之分。因此陸象山認為克念作聖，澈悟修身的是心，網念作狂，追求物慾的也是心，所以必須以「正人心」為先。²³

汪傳發先生進一步提到「心」概念界定模糊的問題：

陸九淵在概念上將心與本心區別開來，在以心為本心即為一般知覺思維與一般情感主體的意義上使用心這一概念。儘管注意到了心的含義的豐富性，但是，由於概念界定的模糊，「心即理」的命題也能導致一般知覺思維與

²² 陳德仁：《象山心學之比較研究》，臺北：臺灣學生書局，1975年，頁7。

²³ 汪傳發：《陸九淵王陽明與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2001年，頁58。

一般情感活動都合乎理的結論。正是在這個意義上，他的「心即理」命題表現出了其理論上的缺陷。儘管陸九淵的心概念具有複雜含義，但其主導義卻無疑是指本心。²⁴

因爲心的主觀意識的概念普遍有部分學者是持認同的意見與見解，而把本心的主體性與主觀性合爲一，有部分學者是持反對的看法，其中由徐復觀先生特別提出反對「心」唯心論的觀點：

很多人以爲傳統中國文化中一提到心，便是一種唯心論；而唯心論在政治上又必然是反動的。要澄清的是：中國文化的「心」，根本不是唯心論的「心」，與唯心論完全無涉。陸象山爲「心即理」論的主張者，以爲一切現象都由心生，離心則一切現象無存在的可能…。陸象山以至其他主張「心即理」的人都認爲倫理之理，乃由心而出；所以極究地說，便說「心即理」。把「心即理」這句話解釋爲「一切現象都由心生」，那完全是胡說八道的話²⁵。

過去很長的時間當中，對道德的價值根源多數人以爲是在天、神；到了孔子才體認到道德根源乃在人的生命當中，如中庸首句說：「天命之謂性」。這可說是一個形而上的命題。但是此形而上的命題有一特點，即是當下落實在人的身上，而成爲人的本質(性)。性是在人的生命內生根的。因此，中庸並不重視天的問題，而僅重視「性」的問題。到孟子才明確指出道德之根源乃是人的心，「仁義禮智根於心」²⁶。

徐氏認爲中國文化是一種心的文化，有些人誤解中國文化是主觀文化，認爲道德是主觀性道德，它與客觀性是處於相對性的。但其實忽略了人心是價值的根源，心是道德、藝術之主體。但是「主體」並不是「主觀」。我們所說的主觀，通常是指一個人的知、欲方面而言。先要「克己」，要「無知無欲」，要「寡欲」使本心之顯現；也就是通過一種工夫，把主觀性的束縛克除，心的本性才能顯現。因此，人心之能成爲價值根源，是必須在克服主觀性之後才能成立的結論²⁷。

²⁴ 汪傳發：《陸九淵王陽明與中國文化》，頁 58~59。

²⁵ 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993 年，頁 244。

²⁶ 徐復觀：《中國思想史論集》，頁 245。

²⁷ 徐復觀：《中國思想史論集》，頁 248。

第三節 象山的「心性論」

曾春海先生認為「心性論」是象山哲學立基的出發點，也是終極的歸向。象山透過主體內省的活動所返觀自照心性的實有，是吾人全幅生命的最後安立處，也是證成其內涵成為人性永恆價值的根基。孔孟對心性問題有其形上智慧的洞見，並且對後世留下深遠的影響²⁸。

本章會有由各學者對心性論或全集中有關心與性的原論語錄來分析與比較。本節分下列四點分述：一、「心即是理」的涵義；二、心體推衍之宇宙論；三、性善與道德形上學；四、本心的實踐工夫。

首先唐君毅先生就孔子「人」與「文」的關係，分析說：

孔子之教，於人文二字中，重「人」過於重其所表現於外之禮樂之儀「文」，

而吾人先自覺人之所以成為人之內心之德，使人自身先堪為禮樂之儀文所依之質地。這才是孔子一生講學之精神所在²⁹。

唐君毅先生又說：

中國儒家之人文思想發展至孟子，而後孔子所言之人文價值，對人內心之德性，乃有一先天的純內在的人性基礎。而「人之心性世界」之存可謂首由孟子自覺的加以樹立³⁰。

孟子的心性論是就人之所以為人的立論說，以德性之仁識心，點顯出人所以能超越禽獸所具有身為人的尊嚴與尊貴之處。探析孟子的人性論，實為孔子仁說所涵蓋。而孟子就德性生命源頭所發用出來的分殊之德，即為「仁、義、禮、智」。因此，儒家「人性論」進展到孟子所肯定的「性善論」，人性論才算是真正奠立基根。

²⁸ 曾春海：《陸象山》，頁 67。

²⁹ 唐君毅：《中國人文精神之發展，導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1984 年。頁 33~35。

³⁰ 唐君毅：《中國人文精神之發展》，頁 26。

一、「心即是理」的涵義：

心即理是象山心學的核心理論，心學研究者亦以此為起始點，各有論述；鄧玉祥先生主張象山之學，以心為主，是純粹的唯心論者，以理為宇宙萬事萬物之根源。因此認為心即理說，乃象山教育學說中心，他立言講學，無非要人明理³¹。相對性，前所述徐復觀先生就反對把心視為是主觀性的論述，這是學者各自研究的認知差別，筆者係以象山全集語錄與各學術先進之研究各項成果專論，加以整理歸納以期詮釋「心即理」之真源。

在陸象山的論述中，他常常把本心簡稱為心，他說：「此心此理，我固有之，所謂萬物皆備於我，昔之聖賢先得我心之所同然者耳。」（《陸象山全集·卷一·與姪孫璿》，頁9）這裡所講固有、皆備的同然之心，學者陳來先生認為這是指本心，而不是一般的思慮知覺之心。象山又云：

「人孰無心，道不外索，患在戕賊之耳、放失之耳。古人教人不過存心、養心、求放心。此心之良人所固有，人惟不知保養而反戕賊放失之耳。」

這裡所講「人孰無心」的心，也是指本心、良心而言。值得注意的是，「放心」的說法，並不表示人的本心失去了，只是表示受到蒙蔽的結果，放失只是指功能的喪失，並不是心體的喪失，切勿誤解³²。

陳來先生認為：

為全面瞭解陸九淵的心即理思想，還須對陸學中「理」的問題進行必要的分疏。陸九淵說：「此理乃宇宙所固有。」又說「此理在宇宙間，固不以人之明不明、行不行而加損」，這表明陸九淵承認宇宙之理的客觀性，承認宇宙之理的客觀存在不受人的思維和行為的影響。³³

但是有關「心即理」說及「性即理」一直都還是成為陸王心學與程朱理學所爭辯的歷史課題，後節心性論再詳細探討之。接著我們討論「心即理」的一些見解：

³¹ 鄧玉祥：《陸象山教育思想》，臺北：廣文書局，1966年，頁8。

³² 陳來：《宋明理學》，臺北，洪葉文化事業公司，1993年，頁174。

³³ 陳來：《宋明理學》，臺北，頁177。

(一) 心即理，心同理同

依據蔡仁厚先生對「心即理」的論述如下：

象山論學當中，較不常說「性」，因為心即是性。心性不二，這乃是孟學舊有已然的釋義，除了伊川朱子以外，所有宋明儒者所共許的通義。因象山直接由「明本心、先立其大」入手，故其學只是一心之朗現與申展。」

蔡氏進一步詮釋所謂「心即理也」，是表示本心自具理則性，心本身即是道德的律則。仿康德之語意，吾人可說，由於心之自律性，即顯示它自己即是立法者。所以，吾人只須存養本心，擴充本心，則其自覺自律性，便自能純亦不已地起作用而表現道德行爲。³⁴故象山曰：

「苟此心之存，則此理自明：當惻隱自惻隱，當羞惡、當辭讓、是非在前，自能辨之所……謂溥博淵泉，而時出之。」（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁 252）

吾人可知本心存養自能明理，惻隱、羞惡、辭讓均當自爲妥處、是非在前，能辨別明理，所以本心即是道德價值的根源，世間萬德自然流出。

但有學者杜保瑞先生卻主張把象山的「心即理」視爲工夫論的脈絡，其認爲：

象山的「心即理說」就是在一個工夫論脈絡下的命題發言，而不是形上學的存有論脈絡的發言，因此「心即理」的工夫論說與「性即理」的存有論說並不需要爭辯，而哲學史上的爭辯則是後人不解，僅見文字表面的差異，便以爲二路有別，遂開啟「心學」與「理學」對立的詮釋傳統，此即亟欲釐清之重點。³⁵

由杜氏的論點關鍵點是將「心即理」放在工夫論與「性即理」放在存有論來對比認爲是相同的，僅是文字之差異。對此筆者個人持保留的看法認爲：學術思想的論證與辯證，是要具備一些的基本同質性要素來比對；這樣也才會較精準與客觀。因此同時以工夫論脈絡的觀點或同樣以形上學的存有論的論點來論述，同質或差異自有客觀的公論，這是筆者的淺見。象山「心即理」的主張是心學的核心命題與其思想獨特之見解，但最終會是顯現在實踐的工夫爲必然的驗證。

³⁴ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁 236。

³⁵ 杜保瑞：《南宋儒學》，臺北，臺灣商務印書館，2010年，頁 568。

有關探討象山先生「心即理」的話語，在全集文中所載：

人非木石，安得無心，心於五官最大，洪範曰思曰睿睿作聖，孟子曰：心之官則思，思則得之，不思則不得也。又曰：存乎人者，豈無仁義之心哉！又曰：至於心，獨無所同然乎？

又曰：君子之所以異於人者，以其存心也。又曰：非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。又曰：人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。去之者去此心也，故曰：此之謂失其本心。存之者存此心也，故曰：大人者不失其赤子之心。四端者，即此心也，天之所以與者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，故曰：理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。所貴乎學者，為其欲窮此理盡此心也。（《陸象山全集·卷十一書·與李宰二》，頁95）

本文也都是孟子論「心」之言，象山由此而提出「心即理」說，因此筆者認為象山先生是以孟子四端為基原，事實上，象山學本來就是孟子學的張揚，孟子的性善論旨就是四端心。所以人人皆有此良善的心，良善的心具有的德性，是公義心的理，所以心與理同。

古清美先生分析象山重視與強調「心」的地位與功能認為：

這個「道」或「理」，雖是永恆不變、絕對至善，但它卻也同時存在在人的身上，成為人最珍貴的東西 那就是你的「心」。也就是說，道，它充塞在天地間，遍滿在一切事物之上，在天，表現為陰陽交替、化育萬物之道，在人則表現在人人皆有的仁義之心，這就人的本心。「理」是非常明白的，而人的「心」是最靈通的，森羅萬象無一不在這個方寸的心中，把這個「心」全盤顯現、全盤發揮，「理」就跟著遍滿宇宙。象山對「心」的深刻而切身的體會，使他特別重視和強調「心」的地位和功用，他認為，理既然不外乎我們的心，除了「心」，沒有第二條路可以去體認並實踐這些理。這就是象山，也是後來講心學的人基本而共同的主張「心即理」³⁶。

由「仁義」的「心」認知為人的「本心」，同時把「理」的存在與作用視為是「本心」的體現；因此直接用心去體認與實踐出的「理」；而「理」為具有倫理道德之應然的「理」，而「心」是具有道德良善的實然的「心」，故「心即理」；這是

³⁶ 古清美：《宋明理學概述》，臺北：臺灣書店，1996年，頁108。

由古氏所論；學生的推繹出的歸納結論。

陳來先生以「本心之理」與「宇宙的理」是同一的觀點認為：

在陸九淵思想中，「人皆有是心」等都是指「本心」，這裡所說的「心即理」也是指本心即理。在孟子，理是人心之所同然，但理沒有宇宙規律與社會規範的意義。陸九淵則認為本心自身即是道德原則的根源，因而本心即是理，本心之理同時與宇宙之理是同一的。³⁷

以上認為本心自身即是道德原則的根源，就「心即是理」作了比較深入的探析，基本上各個學者的論述其觀點大致是相近的。

象山的心學基本思想，簡明的說就是「心即理」說，「心即道」說。而「心即理」既是象山的本體命題，也是他的心性論的基本命題。象山思想根源及所受之影響；有兩派學者各有其見解：以馮友蘭為首的一些學者認為，象山有關心性論的基本思想是程頤、程顥思想的繼承和發展，也受了孟子思想的影響。象山雖自稱其學「因讀《孟子》而自得之於心也」，但象山同時也認為程顥、程頤等先驅者對儒學的發展作出了貢獻。³⁸

牟宗三先生與蔡仁厚先生等人則認為，象山並未曾受程顥程頤的影響，蔡先生說：「陸氏兄弟，自為師友，並無師承。象山自述其學，因讀孟子而自得之於心。」又說：「象山直承孔孟而以聖道自任，務求聖人之學，大段光明。³⁹」他是主張陸氏兄弟為共學《孟子》，相互切磋，而發展孔孟之學。另有學者則認為沒有受到程頤之影響但又有受到程顥的啟發，程頤之學由朱熹集大成。韓立紅先生說：

程顥的思想與孟子思想皆為象山思想的主要來源之一，象山繼承了程顥的「心是理，理是心」的思想，提出了「心即理」的觀點，繼承了孟子有關「心性」的學說，提出了「心性不二」說⁴⁰。

依據筆者對程顥（明道）先生與象山先生各方面來比對似乎有太多相同的特質與際遇：

³⁷ 陳來：《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業公司，1993年，頁175。

³⁸ 韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，天津：天津人民出版社，1999年，頁51。

³⁹ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，頁227~228。

⁴⁰ 韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，頁51~52。

1、明道主張天理仁心、象山主張心即理。2、兩人講學均條理分明、具有可親可愛的人格魅力，頗受學生喜愛也感化許多人。3、擔任地方首長時，體恤百姓愛護人民，任期皆短卻建樹多很有績效。4、很有擔當積極任事不顧上級降罪，改善治安教育兒童、震災治河、構築防事安撫兵卒等。5 兩人著作不多，留下多為「語錄」。6、兩人壽命均不長，同為享年 54 歲。另全集中有：「此理之大，豈有限量？程明道所謂有憾於天地，則大於天地者矣，謂此理也，三極皆同此理。」（《陸象山全集·卷十二書·與趙詠道·四》，頁 103）這裡有提到明道先生的見解與思想，因此筆者個人是比較傾向認為象山先生思想應該有受到明道先生的影響。

程顥說：「曾子易簧之意，心是理，理是心」⁴¹。象山先生繼承了程顥的這一思想，提出了「心即理」的觀點。由此，與朱熹將「心」分為「性」與「情」之「性即理」的理論相對立，象山將「心」看作為渾然一體之物，建立了一元論的理論體系。⁴²

由象山全集的論述可以了解，他所指的「心」還是非由外鑠的具備良知良能之心。

「心非外鑠，當時豈不和平安泰，更無艱難。」孟子曰：「所不慮而知者，其良知也；所不學而能者，其良能也。此天之所與我者，我固有之，非由外鑠我也。故曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，此吾之本心也。」⁴³

可見象山認為，「心」是先天稟賦良知良能，不需由外界增添什麼。對於天所給予並具備良知良能之「心」，象山賦予了永恆的生命。

對於「理」，象山也給予了極高的評價。與朱熹認為「理」是形而上之道，「氣」是「形而下之器」的觀點不同，主張「道器」合一的象山認為，充塞宇宙的只是一「理」而已，此「理」包容一切，同時又不能為人所改變。

塞宇宙一理耳。學者之所以學，欲明此理耳。此理之大，豈有限量？程明道所謂，有憾於天地，則大於天地者矣；謂此理也。三極皆同此理，而天

⁴¹ 轉引自張立文《走向心學之路—陸象山思想的足跡》，頁 16。

⁴² 韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，頁 52。

⁴³ 《陸象山全集·卷一書·與曾宅之》，頁 3。

為尊。(《陸象山全集·卷十二·與趙詠道四》，103頁)

象山認為「理」充塞宇宙。包容了「天理」、「地理」、「人理」三個部分，構成宇宙的三極，他鼓勵人能盡心知性，則是知天；能夠存心養性，則是事天，而人乃天之所生，性為天之所命，所以象山先生認為從理來出發感到整個宇宙皆為理，因此大於天地，但從人的出發點論理就不可說人會大於天地。⁴⁴有關人心與宇宙的推繹於後節再論述。

(二) 心性不二的主張

象山認為「心即理」，那麼，「性」又為何？象山關於「性」，所論甚少。他對於「心」與「性」的理解主要是受孟子「心性」論的影響，也就是「心性不二」的主張。這在象山心學思想中，「性」與「心」兩者同實異名，是合而為一的，這也是他與朱熹主張的心性為二最大的不同處。

有關象山先生對「心」「性」的論述主要說法，可以從全集中語錄所載象山與學生李伯敏的對話中得知，伯敏云：

「如何是盡心？性、才、心、情如何分別？」先生云：「如吾友此言，又是枝葉。雖然，此非吾友之過，蓋舉世之弊，今之學者，讀書只是解字，更不求血脈。且如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。」伯敏又問：莫是同出而異名否？象山回曰：「若必欲說時，則在天者為性，在人者為心，此蓋隨吾友之言。」(《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁288)

當象山的學生李伯敏問象山「性」、「才」、「心」、「情」如何區別時，象山首先表明「情、性、心、才」，都只是一般物事，言偶不同而已，區分「性」、「才」、「心」、「情」乃是一種注重「枝葉」沒有從「血脈」上理解問題的作法。象山表明了自己不分「心」、「性」，視二者合而為一的觀點。

對於象山的「在天者為性，在人者為心」的觀點，張立文先生認為象山是受了孟子的影響。「在天者為性，有天命之謂性」的意思。象山說：「成之者性也，又復歸之於天，天命之謂性。」，即指人性是先驗具有的。因此象山發揮孟

⁴⁴ 韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，頁53。

子的「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣⁴⁵」的思想說：孟子言，「知天」必曰，知其性，則知天矣，言，「事天」必曰，存其心，養其性，所以事天也。

象山還主張「道」與「心」爲一，不爲二。他說：

「道未有外乎其心者。自可欲之善至於大而化之之聖，聖而不可知之神，皆吾心也。心之所為，猶之能生之物。」（《陸象山全集·卷十九·敬齋記》，頁145）

象山又曰：

天之所以為天者，是道也。故曰唯天為大。天降衷於人，人受中以生，是道固在人矣。孟子曰：從其大體，從此者也。又曰，養其大體，養此者也。（《陸象山全集·卷十三》，頁115）

在象山的思想中，「道」與「心」爲一，「心即是道」。象山否定了朱熹的「天理人欲」說。象山說：「天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。此其源蓋出於老氏。」⁴⁶象山又說：

《書》云：人心惟危，道心惟微，解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁252）

韓立紅認為「心即理」，「心即道」，「心、性不二，心體惟一」，象山構築了以「心」為哲學最高範疇的邏輯結構。所謂「心學」，即是以「心」為中心範疇或最高範疇的哲學思想體系。總之，象山「心即理」，「心即道」，「心」、「性」不二的思想基於象山的「道器」合一論觀點之上。在宋代理學思想中，「道器」與「理氣」概念皆為重要而敏感的哲學範疇。朱熹與象山在「道器」與「理氣」關係等方面的觀點存在著差異。⁴⁷

二、心體推衍之宇宙論

象山十三歲，了解了宇宙的概念，而大膽的說出「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」這樣驚世妙諦之論。而成為一生推動「心即理」的核心指標；先由心的宇

⁴⁵《孟子集注·卷十三·盡心章句上》參閱(宋)朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2010年，頁349。

⁴⁶《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁252。

⁴⁷韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，頁53～57。

宙觀才能更深邃的理解心性論的意涵，這裡學生提出兩個思考的邏輯：其一是先談由「心」的立基點向宇宙空間、時間、無世間出發，哪心是有無限大，無限的延伸；也具有無限的可能性，那麼心到底是大小？就比喻我們用圓規劃圓周，中心的圓心支撐點立定後，就可畫出無法估計的圓，因此心為主宰。著名的古希臘科學家阿基米德發現了槓桿原理，給我一個支撐點，配合一根夠長的棍子，就可以撐起整個地球，這雖然是物理與科學的概念，但象山以實然的領悟洞悉此裡。其二若從宇宙的限縮向人心來出發又會如何？那人的本體心會不會變為渺小？宇宙能量的彙集，將使心依然為大，人的肉體心相對於宇宙是微不足道；但人的精神的心與道德心還是非常巨大的，這是具有能量觀的思考，筆者把它比喻像原子彈、核子彈，是能量的會集多少與形體的大小並無絕對關係；因此象山先生說「宇宙便是吾心」。

楊祖漢先生說：

象山的說心是宇宙心，無限心，是直接本於從道德實踐所得的證悟而說的。從自覺到自己的本心處，便可以知道一切人的道德心即是我這時候的心，此心是至廣大的，而此心亦即是理。⁴⁸

這裡楊先生是認為象山的宇宙內事，是己分內事。己分內事，是宙內事，他是直接從人同此心，心同此理，宇宙內事，即己份內事的實感，而悟入此心的無限性。

對於宇宙論學者有不同的論點，陳德仁先生認為：

宇宙論（Cosmology）的解釋，按照西方的說法，具有多種不同的意義。從最廣義者而言，凡是討論世界起原、歷史、運命、形態、構造諸問題者，皆為宇宙論之範圍。最狹義的說法，在形而上學中，以宇宙論與本體論對舉。研究實在之本性者為本體論，研究宇宙各部份之相互關係及部份對全體之關係者為宇宙論。象山心學所涉及的宇宙論，乃是一種廣義的說法，涉及的範圍極為廣泛。

因此「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」的結論，是以鮮明旗幟的「精神宇宙」與叫「物質宇宙論」者的主張相對峙，壁壘森嚴。我們從象山的宇宙構成觀，來認定它是屬於精神宇宙而非物質宇宙。象山以心、理為普遍的唯一實在，主張宇宙與心與理原本一脈相通，宇宙為心之演繹內容，因此他說：「宇宙便是吾心，吾

⁴⁸ 楊祖漢：《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年，頁300。

心即是宇宙」這樣立場至為明顯。⁴⁹

牟宗三先生就道德形上學中談到道德實踐上宇宙論的體用意志之因果性：

由應當之「當然」而至現實之「實然」，這本是直貫的。這種體用因果之直貫是在道德踐履中必然地呈現的。其初，這本是直接地只就道德行為講：體是道德實踐上的體，用是道德實踐上的用。但在踐仁盡性底無限擴大中，因著一種宇宙的情懷，這種體用因果也就是本體宇宙論上的體用因果，兩者並無二致。必貫至此境，「道德的形上學」（不是「道德之形上的解析」）始能出現。⁵⁰

象山實學，在己力行，所行之事，乃道德事業中事，而道德之理則在天地，為天地所本有而賦命於我者，故實學之理之來源，乃在天之所予者。

「此理在宇宙間，未嘗有所隱遁，天地之所以為天地者，順此理而無私焉耳，人與天地並立而為三極，安得自私而不順此理哉。」（《陸象山全集·卷十一·與朱濟道》，頁90）

「須思量天之所以與我者，是甚底，為復是要做人否，理會得這個明白，然後方可謂之學問。」（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁284）

由於道德心可以提升而且擴大生命的價值，所以「人」可以與「天」「地」相配，而成為「三才」，人道也可以與天道地道合為三極。在儒家哲學裏，人在宇宙中的地位是很莊嚴的，因為他是一個德性生命。

儒家發展到宋明，實以心性之學為中心，而心與性的關係，蔡仁厚先生分析這很明顯地已展現為三種類型：

陸王系統中的道德實體，同時是心，同時是性，亦同時是理，乃「即心即性即理」者，心、性、理三者直下通而為一。陸王既不離性而言心，亦不離理而言心。

1、所謂「一心之朗現」，實際上是「心、性、理」一起朗現。所以象山有

⁴⁹ 陳德仁：《象山心學之比較研究》，臺北：臺灣學生書局，1975，頁28～29。

⁵⁰ 牟宗三：《心體與性體》（第一冊），臺北：正中書局，1996年，頁179。

「滿心而發，無非斯理」之言。

2、所謂「一心之申展」，是向客觀面與超越面而申展。自孟子開始便是如此。故擴充四端之心、不忍之心，即可以推為不忍人之政(仁政王道)；而盡其心者，即可以知性、知天。

3、所謂「一心之遍潤」，是說道德本心之感通潤澤，不僅遍及人間，亦周遍於萬物。所以能夠「聯屬家國天下為一身」，「與天地萬物為一體」。

孟子陸王講心性之學，乃順孔子之「仁」而作申述。就仁之主觀而說，是心；就仁之客觀義而說，是性；就仁之絕對義而說，是理(天理)。所以孔子言仁的實義，亦是心性理通而為一者，而孟子陸王(還有程明道)的心性之學，實已作了最為切當而中肯的申述。⁵¹

從象山先生的心性為一，進而心性理三者直下合一，這是象山心學立基的鐵三角；所謂「一心之朗現」、「一心之申展」、「一心之遍潤」是蔡仁厚先生最精闢獨特的論述；筆者本次撰寫論文在閱讀書籍中之此論；甚為驚奇發現了這樣精闢淬鍊的申述，再配以孔子「仁」的核心思想，由主觀、客觀、絕對義；心性之學，實已有全然而周密之詮釋。致以崇敬之意。

三、性善與道德形上學

象山作為一個心學家，他特別重視、強調心的作用，對於性則議論的較少。在過去歷代的哲學家、思想家，對於人性問題極為重視，圍繞在人性的善惡及其來源問題上，一直以來進行著激烈的論爭與探討。到了象山的時代，已經有了種種關於人性的理論，他並沒有提出新的人性觀點及專門論述人性的問題；仔細研究他的思想，則發現有較為明確的人性觀點就是他的「人性本善論」⁵²，而這也是承繼了孟子的性善論的觀點，將其向上提升與張揚。

有關形而上學問題，唐君毅先生談到：

我們如果了解形上學不須根據知識論而建立，知識論亦可只為形上學之一章之義，則我們在討論形上學問題時，可暫忘我們上部之所論，而直接以

⁵¹ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年，頁23~27。

⁵² 姜國柱：《中國歷代思想史·宋元卷》，臺北：文津出版社，1993年，頁454。

求知一切實在事物之普遍之理或道為目標；並同時考察我們之認知實在事物之種種態度，以及認知之方式，是否切合於實在事物。而此考察，乃唯所以達形上學之目標，而非在求得吾人對於此認知之態度方式之知識論的知識者。又由形上學之知識，恒與人之超知識非知識之人生行為等相連，故論人生行為之理想與價值在宇宙中之地位，亦可屬於形上學中。⁵³

（一）象山心學為性善論之道德主體

羅光先生說：

中庸講人性，卻沒有講人心；講人心顯現人性的，是孟子。孟子所講人心和人性的關係，是以人種為善德的根本，這種根本由人心而顯，所以說人心有仁義禮智之端。孟子主張養心或養性，以培植善德。養心或性在於克慾，因為慾情妨礙善德的成長宋朝理學以人性為天理，即人生之道，理由人心而顯，因此，理、性、心的意義相同。陸象山且以「心外無理」，反觀自心就知天理。⁵⁴

我們談論到性善論當以孟子為其思想之核心，李英華先生《儒道佛與中國傳統文化教育》的論述中特別提出有關孟子心性學的影響：

孟子的心性學說不僅是孟子思想體系的核心，也是整個儒家心性之學的重要內容之一。雖然說宋明理學家通過批判吸收佛老而建構了一套精致的哲學理論體系，但如果缺少孟子心性論作為重要前提和基礎，恐怕宋明理學就不是今天所看到的樣子了。⁵⁵

筆者認為對於孟子「心性論」對宋明理學的影響是無可置疑的，象山承繼了孟子性善的道德觀，以心為立論之核心，本次論文以象山之「心性論」為探討研究之重心，自然不能忽略了宗主孟子之「心性論」的重要性與影響性。因此以下均會繼續以孟子學說相關的論點來做為象山心學性善論的道德主體的支撐與基礎。

孟子性命論的最高境界是天人合一，但它的起點不過是最基本的人禽之別、君子與一般人之別：「人之所以異于禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」

⁵³ 唐君毅：《哲學概論·第三部》，臺北：臺灣學生書局，1980年，頁674。

⁵⁴ 羅光：《生命哲學再續篇》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁48。

⁵⁵ 李英華：《儒道佛與中國傳統文化教育》，武漢：武漢大學出版社，2006年，頁24。

「君子所以異于人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。⁵⁶」所以君子以仁禮存於心，因仁者愛人而有禮者敬人，這是仁禮之實踐。由於孟子修養論的起點是人禽之別，所以，孟子頗為強調「羞恥之心」，他說：「恥之於人大矣，為機變之巧者，無所用恥焉。不恥不若人，何若人有？」「人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣」⁵⁷羞恥之心對於人極其重要，人不可沒有羞恥之心。⁵⁸

勞思光先生說：

就中國之「重德」文化精神言，「性善論」乃此精神之最高基據。倘就哲學問題言，「性善論」亦為最早點破道德主體(即道德心或良心)之理論。⁵⁹

在哲學思想上，象山接孟子之心傳，為主觀觀念論或主觀唯心論鉅子，因此象山專以發明本心為根本要務。本心一明，則萬理俱足，這點，在道德哲學上有其重要貢獻。象山說：

古人教人不過存心、養心、求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保養反戕賊放失之耳。苟知其如此而防閑其戕賊放失之端，日夕保養灌溉，使之暢茂條達，如手足之捍頭面，則豈有艱難支離之事。(《陸象山全集·卷五·與舒西美》頁41)。

象山的道德哲學思想，實際上是佔了他哲學思想的絕大部份，故史家稱他為「尊德性」的代表。⁶⁰羅光先生說：

中國哲學則以善和真為人本性的發展，即是人的生命的發展，孟子主張人生來就有仁義禮智之端，人性是善，人發揚仁義禮智即是發揚人性，即是盡性。所以，善不是一種景況，不是行動和法規的關係，惡是摧殘人性，儒家常把善惡問題由倫理轉到本體論。⁶¹

陸象山對道德上缺乏主體性的意識相當不認同，即「自暴自棄」，所謂自作

⁵⁶ 〈孟子集注·卷八·離婁章句下〉「君子所以異于人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」參閱(宋)朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2010年，頁293、298。

⁵⁷ 〈孟子集注·卷十三·盡心章句上〉趙氏曰：「人能恥己之無所恥，是能改行從善之人，終身無復有恥辱之累矣。」參閱(宋)朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2010年，頁350。

⁵⁸ 李英華：《儒道佛與中國傳統文化教育》，頁24~33。

⁵⁹ 勞思光：《中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，1986年，頁159。

⁶⁰ 陳德仁：《象山心學之比較研究》，頁4~5。

⁶¹ 羅光：《生命哲學再續篇》，頁7。

主宰也是要人樹立起道德主體性。他認為孟子學說主要是「病其自暴自棄，則為之發四端」（《陸象山全集·卷一·與邵淑誼》頁1）

「孟子當來，只是發出人有是四端，以明人性之善，不可自暴自棄」（《陸象山全集·卷三十四·語錄》頁252）

「誠者自誠也，而道自道也。君子以自昭其明德。人之有是四端，而自謂不能者，自賊者也。暴謂自暴，棄謂自棄，侮謂自侮，反謂自反，得謂自得。福禍無不自己求之者，聖賢只道一個自字煞好。」（《陸象山全集·卷三十四·語錄》頁275）

這裡所論及象山對為學與道德修持首為重要在誠心及自信心，一切當以自己為主體主宰，不必他求，自我是一切善的根源，因此成與敗、禍與福、堅持與放棄決定都在自我的。另一種論點就是所謂的意志力，陳來先生特別談到：

道德實踐的成功與失敗決定於自我的意志，而不決定於任何外部力量。⁶²

古清美先生認為：象山領略了孟子之學中那種仁義之士的氣概和傲骨，他再三強調，人的價值，不在官位高崇，不在功業彪炳，甚至不在學問廣博，而在那個珍貴的善性。有了這個善性，認取了這個自我本具的本心，而加以實踐，就是做為一個人的尊嚴和價值。⁶³ 就宋明儒學的分系蔡仁厚先生認為：

決定宋明儒學分系的依據，一是「本體」的問題，一是「工夫」的問題。儒家的本體，既是形上的實體，亦同時是道德的實體，是超越面與內在面、客觀面與主觀面相貫通的。道體必與性體相貫通，天道天命必然要下貫而為人之性；而性體亦必須與心體通合而為一，以期經心覺活動而展開道德的實踐。⁶⁴

由以上蔡先生的觀點，把道德的實體與性體貫通進而與心體又合而為一，心性不二，心性一體，這是心性論的道德實踐推論邏輯。

（二）心性本體形上觀

⁶² 陳來：《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年，頁187。

⁶³ 古清美：《宋明理學概述》，臺北：臺灣書店，1996年，頁111。

⁶⁴ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年，頁30。

1、探討心之二行與三層

蔡仁厚先生說：

「仁心」屬於「德性層」孟子說：盡心即可以知性，知性即可以知天。本心即是性，而性出於天，「心、性、天」是可以通而為一的。

「智心」當屬「知性層」，知性層的智心，是理智心，是認知心。

這個「能知的心」，乃是知主體，而相對於德性主體而言，則稱

之為知性主體。⁶⁵

心只二行，卻有三層⁶⁶。

以上是從學術思想的層面，對「心之二行與三層」所作的一個簡括的說明。就人心全部的活動而言，它還有第三行一習心(血氣心)。這是屬於「感性層」的心(不同於德性層、知性層、超知性層)。就「心的性質」而言，必然要涉及心與性的關係。就「心的實現」而言，又必然要講論德性工夫的問題。⁶⁷

我們了解到仁心超越了智心，同時也高於習心，對比吾人在現實生活中智能高的人，學習能力強高學歷，道德與修養並不是成正比，知性層的智能應該有道德本體的仁心為蘊含，並且克制了慾望的血氣心，方能真正將本善心性提升。

楊祖漢先生就〈陸象山的直指本心〉乙節中談到：

是以中國的儒者，並不先客觀地分析清楚何謂人性、何謂善、何謂惡，善惡之來源如何等問題，而直下面對生命本身，以自己的向善之心為準，而肯定人性之善。認為惡之產生，皆由於善心不能作主宰之故；所以最切近而又最根本的解決方法，是要人長久地保持這心，戒慎恐懼，以防止它的流失。⁶⁸

⁶⁵ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁 2~3。

⁶⁶ 因為「智心」的表現不限於知性層，它還可以開顯「超知性層」。像道家的虛靜心(道心)，佛教的般若智心(如來藏自性清淨心亦然)，都是超知性層的智心。所謂「超知性」，意即超越了認知的「主客對列」，而通過道心之觀照與智心之照了，而達於主客融通、一體而化的境界。所以雖然亦是「以智識心」，但不是認知心，不是知性層的認知主體。蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁 4。

⁶⁷ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁 4~5。

⁶⁸ 楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，頁 111~112。

這其實就是談到道德主體能知的心是向善的心，他認為堅持保有一顆良善的心，比去分辨人性、善惡來源的課題更為重要。

蔡仁厚先生進一步剖析心生三層：

儒家正視人存在的價值而發展出以生命為中心的哲學智慧。我們將人類生命的活動，分三個層面來看，包含感性的層面－它是意欲的活動，二是知性的層面－它是認知活動，三是德性的層面－它是價值的創造，都可以說是心的活動。

將心性劃份為三層：

血氣心—感性層的意欲活動，最明顯的是「喜怒好惡之情」與「食色名利之欲」。情意欲望並不必然地就是惡，它可善可惡，是中性的。

認知心—知性層的認知活動，其方式有二個特點：

第一、是把事物推出去成為對象，以形成主客之對列。也就是說，以主觀面的「能知」去認知客觀面的「所知」。

第二、是以概念分解對象，進而規定對象。

道德心—德性層的道德心，是仁智通而為一的德慧心(仁心、良知)。

道德心的功能作用，可以從各方面來說，就此只舉述二點意思：

第一、道德心可以提升生命的價值：通過道德心的自覺，可以發動道德實踐以成就德性人品，使人成為君子成為聖賢，而且還可以經由「下學而上達」以上達天德，完成「與天地合德」的圓滿不朽的生命價值。

第二、道德心可以開擴生命的分量：順著道德心的感通，可以使人的生命超越時間的限隔而與古人相通，也可以超越空間的限隔而與人類相通、與萬物相通。有了這種感通的作用，人便不只是一個孤零零的形軀生命，而是一個「與古人同在，與萬物一體」的精神生命。⁶⁹

⁶⁹ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁 22～23。

四、本心的實踐工夫

在心學的實踐上，依據徐復觀先生早期的研究發現：「象山先生似乎把孔門的學術，分為內外兩派，而認為他自己是內派，程朱是外派。內派的理是自內流出，而外派則是由外打入。」⁷⁰

象山曰：「必謂不假推尋為道，則仰而思之，夜以繼日，探蹟索隱，鉤深致遠者為非道耶？必謂不假擬度為道，則擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化者為非道耶？謂『即身見道』，即是有身者即為有道耶？」（《陸象山全集·卷六·與傅聖謨》，頁 50）。即是有身者即為有道，這裡所謂的道也就是一種實踐的工夫，而擬言、議之、後動、擬議以成其變化者，因非從內心而來故非道也。

學者杜保瑞先生認為象山學實為工夫論的思考進路應順理實踐：

確定宇宙間有理，天地皆稟受此理，人即應將自己置身於整體天地中而不能私己。這正是傳統儒學形上立場的直接認定、接受及使用，象山並未有新說於此，只強調人之必順此理且不能私己，此即象山實為工夫論意旨的思考進路，藉由實有此理之肯定，而要求順理實踐以做工夫，並沒有就理概念的存有論問題或價值意識的本體論問題再做討論，而直接就是一個要求做工夫的说法。⁷¹

今天我們探討近九百年前南宋時期這些理學大師所留下的哲學思想與智慧，如象山心學思想其最終的進路就是實踐，就是落實於踐履的工夫來驗證理實與實理的對應。

宇宙間自有實理，所貴乎學者為能明此理耳。此理苟明，則自有實行，有實事。實行之人，所謂不言而信」。學問是為了明實理如果明白了實理，便自然能夠有實際的行動，做實際的事情。而且「千虛不博一實，吾平生學問無他，只是一實。⁷²（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁 254）

他強調自己的學問只是為了一實而已。象山所說的實就是實踐，也是指踐道之事。象山認為，道德實踐行為的實行是最重要的方法。

蔡仁厚先生認為象山在治事為政上所表現的作為，是從「本心」發用流露出

⁷⁰ 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁45。

⁷¹ 杜保瑞：《南宋儒學》，頁562。

⁷² 韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，頁68。

來的：

從本心(內在的道德心)流露出的作為，亦就是道德自身的建構。因為不安不忍的本心，必然要通出去，以與社會生民、天地萬物渾然而為一體，這是儒家學問的血脈所在，而象山之學正緊切地把握了此一精神。故象山之心學，一面表現為建立個人與國家社會之必然關聯，一面發為人人對國家社會負責之生命力的發皇。此即象山學之實踐性、及其所以為正大之所在。

73

我們就可以曉得真正道德實踐的功夫應該是定在孟子、陸王這個系統上，即以孟子、陸王的講法為主。真正的道德實踐是在我們本心、善性、良知出現時才開始的，不是通過模仿、認知來踐德。因為模仿久了，外在舉止表現得跟聖人一樣，但內心沒有本心良知的呈現，這種行為只是像鸚鵡學人講話一樣，沒有意義。所以要以本心的呈現來作為道德實踐功夫之起點。孟子、陸王所講的求其放心的功夫應是儒家所講的成德之教本質的功夫。⁷⁴

本章由象山心學的內涵較為完整與深入的探討，經由各學術前輩的一些論點與許多不同的見解，對學生自身的學識基礎有莫大的幫助，尤其朱陸異同的問題，到現在，都還有很多學者不停地在討論、爭辯，成為一個學術界極大的問題；為什麼大家對這個問題會這麼的有興趣呢？因為朱子和象山最主要是因為他們各代表一種學問的途徑與道路，對於自己的學問主張，他們都有堅實的理論和實踐經驗的基礎，我們是很難去說誰對誰錯，這也不是對錯的問題。因此，古清美先生認為我們只辨「異同」，我們須仔細了解他們所說的內容，從同處，看義理之學的大方向，從異處，看他們各自的長處和精彩。從他們對道德的信念、對人性的分析，和可能陷入的錯誤，反過頭來認識自己、反省自己。⁷⁵這也才是學術競爭或論辯的正面意義，也是我們從先聖思想家所獲的寶貴省思。

⁷³ 蔡仁厚：蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，頁 284。

⁷⁴ 楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，頁 178～179。

⁷⁵ 古清美：《宋明理學概述》，頁 118。

第四章 探究陸象山「心性論」為品格教育核心思想論證

在上一章已對象山心學意涵及心性論的體用及實踐功夫均有論述。接著本章進入到心性論為品格教育之推動與影響的研究：一、探討人格、品格與教育的意義與內涵；二、象山心學思想在品格教育實踐的體現分別從心性道德自覺自律方面及加強個別差異的輔導教學，並述及到象山講學的歷程與特色；三、確立象山先生教育精神與內涵，包括啓悟內心的自覺與反省，以明其本心作為教育的基本目標，以辨志、辨義利為品格教育之涵養；四、注重成人之學推行自主學習與個別需求關懷，以建立孝悌和諧的家庭，重塑師道倫理等對策，期許心學復興教育重建得以培養出良善品格的優秀人才。

第一節 品格教育的核心價值

一、品格教育的意義與內涵

(一) 人格、品格概念

對於人格的概念與定義有許多學者有不同的見解，近代教育理論有多數都是引用西方學者的看法，現在介紹幾位學者綜合中西方的理論觀點：

1、賈馥茗先生認為：

人格的定義與內涵：或者只用一個名稱所代表的一種人(君子)來形容一個人；或者用若干項目來形容一個人，而指出一個人的特質之概括的形容。實際上在這概括形容的內涵裡，包括多種因素，重要的如基本情緒反應的急躁或和緩，觀念之正確(含規範理性)或偏失，兩者合而為個人的態度或外在表現以及處事有效程度，其中又受智能的影響。於是在別人眼中，或者說某人的「性格」或者指稱其「品格或人品，或者稱之為「人格」，

泛指一個人的內在狀況和外在表現;在描述之中，含著評價的意味。¹

對於人格的定義，雖然古今中外有許多人作了不同的解釋，統括起來，可以說是一個人由其先天稟賦，加上後天的學習，而形成的行為表現形式系統，其中含著生物性、心理作用、和大量的社會成分。²

由以上的觀點可以了解人格是由內在與外在，生理與心理的統括，在人格之中，尚含著大量的價值因素；一個人行為受到他人尊敬的程度。也會成為評定人格高低的指標。

2、郝爾(C. S. Hall)與林德吉(G. Lindzey)在一九五七年出版的「人格理論」(Theories of personality)中歸納出七種說法，即：

(1)人格是在社會反應中個人所表現的自己的特質；(2)人格是有關個人的一切；(3)人格是行為的統整或活動力的組織；(4)人格是行為的指揮機構；(5)人格是個人的調適；(6)人格是一個人行為的各方面(7)人格是仁德本質。把這些說法再歸納起來，以說人格就是一個人的總括性名稱。

³

這是西方學者的理論歸納結果認為人格是包括特質、整體性、行為力、組織力、調適性、多面向、仁德本質，這與我們的認知與思維其實是很相似的，甚至是具備相同的特質與詮釋，這代表不論東西方的學術見解對人格的定義有些部分是有相似性的理解。賈馥茗先生就中國人格與人品的區分有如下的觀點：

中國從「人之格」的觀點，而生出「人品」的說法。「品」字有區分、等級、評判、質地等涵義，在「人格」這個名辭出現之前，「人品」是常用的名辭。⁴

經過了一些學者對人格及品格的定義界定，也了解了中西方見解異同之處，那麼

¹ 賈馥茗：《人格教育學》，臺北：五南圖書出版公司，1999年，頁217～218。

² 賈馥茗：《教育哲學》，臺北：三民書局，1991年，頁89。

³ 轉引賈馥茗：《人格教育學》，頁217～219。品格或人品指謂人格時，「品」字的評價意味較濃，因為「品」字有「區別」、「等第」、「法式」、「衡量」等義。在「人格」這個名辭傳入之前，中文率用「品」字代「格」字。其中有依「道德」或「規範」評價的成分。在人格心理學出現之前，人格的內涵包括一個人的思想、智慧和道德。

⁴ 賈馥茗：《人格教育學》，頁235。中國對人品的區分，出現了許多名稱，如聖人、大人、仁者、智者、賢人、君子、成人、鄉愿、小人。這些名稱可以歸納為四類，即：(1)聖人和大人；(2)仁者和智者；(3)君子；(4)小人；另外還有一類是鄉愿。以上是早期中國社會對人品的分類。

人格的最高價值為何？賈馥茗先生：「認為人格的最高價值基於人道觀念，從天道推衍出人道。儒家以天道或道為宇宙萬物的本原，天道生物為「德」。德即價值之所在，可見於現象界的偉大成就。天在天道觀念中，把「道」看作崇高、博厚、且高明，即是視天道具有最高的價值。人為萬物中最靈的一類，只有人能領悟到天道的價值。」⁵

筆者特就象山在語錄中有關「人品」談話來探討之，象山曰：「諸處方曉曉然談學問時，吾在此，多與後生說人品。」（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁255）他認為學生學習做學問有不同的需求與方法，資質程度亦不相同，而老師教學傳授學問也有輕重先後順序之別，因此象山對學生與年輕學子首先就是談論人品為做人根本與強調其重要性；品格是列在知識傳授之前，這是倫理道德教育基礎扎根工作，象山認為許多人一直想瞭解他教學有何特殊之處，其實他把品格教育擺在第一的優先順序。

（二）品格教育的意涵

基於品格與教育是兩個面向的融合，因此先從教育的定義先談起，有學者認為在象山所處的年代根本只有講學的施行而還沒有教育的概念，對於此說筆者是不認同的。其實兩千多年前孔子即建立「有教無類」、「誨人不倦」偉大的教育理念與熱忱精神，一直傳續與影響著後代。接著就教育的意義與本質與品格教育的意涵分述如下：

1、教育的本質與意義

教育的本質是什麼？首先黃光雄先生就教育的概念提出見解：

人可能是唯一需要教育的動物。一般動物只順訓練。由於教育使天生的動物人變成有教養的文化人。所以教育可以說是對身心天性的養育教化。沒有健全的養育與合理的教化，人將不成為人。後一個「人」是經過文化陶冶的人，亦即有文化功能，有人格品味的人。這種說法，是大眾所能了解的常識觀點。⁶

筆者認為以上的想法是把人從動物的角色演進中，使人透過教育教化後，提升成為另一個層次的人，就能成為文明人或成為有文化的人，所以教育是具有功能性

⁵ 賈馥茗：《人格教育學》，頁259。

⁶ 黃光雄：《教育概論》，臺北：師大書苑公司，1990年，頁3。

與優化性。黃光雄進一步談到教育的定義認為：

教育的本質是什麼？古往今來卻也留下了不少對教育本質或定義的說法。但基本上是包括（1）規範性；（2）功能性；（3）內涵性；（4）時代性等四點。⁷

另外張光甫先生針對教育的定義提出了見解：

教育(Education)跟上學讀書(Schooling)不同。教育不是知識的灌輸，而是心知覺醒的歷程。覺悟、覺醒是對自我的瞭解，是教育最終的目的。許多課程和方法，無非是使自我覺醒的一種手段。「教育」一詞，與其說是一個名詞，不如說是一個動詞更好。教育是使個體生長的活動，一個使個體的心知繼續不斷地作反省思索的歷程。⁸

以上教育的意義與概念我們綜合這些學者所言，歸納為教育是具有教化或感化的作用，並且是有文化內涵與行為規範性，是能促成個體活動與成長的功能，使人的心知覺悟覺醒，幫助自我了解與人格形成發展。

2、品格教育的意涵

品格教育的概念較難有明確清晰地描述出一個確切的答案，許多的教育專家對品格教育概念也各有自己的見解，品格教育隨著時代的演進，各種論述也不相同。如果我們同意「品格教育」就是「道德教育」的立論，那麼從「道德教育」的角度切入就比較清楚，既然「道德」是被視為內在思維與外在行為的一種規範，並與社會活動之間產生密切的關係，因此我們可以由以下幾位學者的論述來了解其中的異同：

（1）但昭偉先生在談到「道德教育」時，他認為這其實就是作為生物體的人去學習扮演各種社會角色的活動。在認知上既能夠了解社會生活規範的基本內容或要求；在行動上又能遵守社會生活的規範；在情意上，也能接受或不排斥社會生活規範的要求。⁹這個規範就包括了學習、認知、行為模式、情感互動與包容。

⁷ 黃光雄：《教育概論》，頁 3。

⁸ 張光甫：《教育哲學》，臺北：雙葉書廊公司，2003 年，頁 15。

⁹ 但昭偉：《道德教育：理論、實踐與限制》，臺北：五南圖書出版公司，2002 年，頁 33～34。

(2) 賈馥茗認為「人格教育可視為一切教育的核心與主軸，人格價值就是人的價值。」¹⁰因此他認為人的價值先確立後，人格的價值就得以顯現。接著談到人存在的價值認為：

經過提示或喚醒而注意觀察了若干生命和生命歷程之後，一個人可以知道了自己的存在，知道「自己在這兒」。然而還不足以解除進一步的迷惑，如「我在這兒做什麼？」，這個問題的內涵其實是「我在這有什麼意義？」，間接的是要證明「如何確定我是在這兒？」這樣的問題許多成年人都無從回答自己，所以啟示使年輕人及早「領悟」「個體生命的意義」，及早「認定」自己生命價值之所在。所需要的啟示主要的須先行了解人的義務。人對自己的義務，中國先哲確定的最早。在紀元前一千餘年前，已認識到人為萬物之靈。人之「靈」中便含著理性。¹¹

賈先生談到從人的存在體悟到生命的意義與價值後，進一步的了解對自身的義務，這樣的思維，應該只達到前半段的領悟，我個人認為把所謂人的義務解釋為人對自己的責任更加貼切，因為一個人能為自己的存在所有一切的行為負責，這更能顯現人存在的生命價值與自主性，他認為自主就見於「自制」；於是自制便成了自己對自己的義務。能自制便不需「他制」，不受他制的拘束才是獨立。如是從積極的一面說，能自制便毋須他制；他制之來乃是因為不能自制。

(3) 黃淑惠認為教育是一種通過內在啟發、外在陶冶和自我創化的方式，以建立人類行為表現形式系統的活動。因此教育活動必須符合價值性、認知性和自願性三方面。因此，「人格教育」可視作陶冶人文群體生活中的個人品格。¹²

(4) 日本村田昇先生則認為如何利用道德教育來教導青少年使他們瞭解良心的存在與重要性，並培養其對良心之聲敏銳的感受性。因此，日本的道德教育，至今還有稱為「情操教育或是感情的陶冶教育。」¹³

(5) 呂敏華先生認為品格教育是指在教育的歷程中，兼顧認知、情意與行為實踐，就是使個體能知善、愛善、行善。他進一步指出，要引導學生建構正確的價值觀，如此才能因時制宜的作出合乎道德要求的判斷，有了正確的認知後，還要

¹⁰ 賈馥茗：《人格教育學》，臺北：五南圖書出版公司，1999年，頁379～382。

¹¹ 賈馥茗：《人格教育學》，臺北：五南圖書出版公司，1999年，頁340～342。

¹² 黃淑惠：《論周敦頤倫理思想中的聖人觀——以品格教育為中心》，南華大學哲學系碩士論文，嘉義，2010年，頁29～31。

¹³ 日本村田昇(著)：林美瑛、賴昭香(合譯)，《道德教育》臺北：水牛圖書出版公司，1992年，頁20～22。

試著了解和接納社會的道德規範，並透過反覆的參與實際活動，讓學生的體驗更加深刻，進而養成良好的品格。¹⁴

品格教育的根源就是象山先生所說的「本心」，那即是良善之心，是道德之心，有了善良之心為根基，自然就可具備良好的品格。

二、象山心學思想在品格教育實踐的體現

（一）力行樸實之學

象山曾多次談論到，天下學問只有二途：「一途議論，一途樸實」。（《陸象山全集·卷三十三·象山先生行狀》，頁 248）並說「千虛不博一實，吾平生學問無也，只是一實。」（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁 254）蔡仁厚先生說：「象山自稱其學為『實學、樸學』，由實理流出而為實事，這便是象山學之真精神。¹⁵」

象山哲學為實學的條件，學者黃信二先生認為象山實學主要是能夠成為「學以致用」之學；其具體內容主要表現在三方面：一、象山哲學具備解決自身問題之能力；因為象山具備解決問題之意識，二、象山的解決問題能力具備統合「理想」與「現實」兩者之辯證特性；三、象山哲學具有使「辯證特性」建基於自然背景中的哲學穿透力¹⁶。如果我們從解決問題的角度來看象山本身是具備這樣的意識與能力；而統合理想與現實的問題，也很清楚在他的講學與教育推行方面及荆門之治的實際績效獲得驗證；而最後的部分也由近千年來哲學領域所對其推崇得到答案。

汪傳發先生說：

陸象山不僅是我國古代著名的哲學家，而且是重要的教育家。他的心學思想體系既是其從事教育活動的指導，又是貫穿其教育思想的主線，兩者互相聯結。他們積極從事教育，講學授徒，形成了獨具特色的心學教育思想。在某種意義上，心學之能夠發揚光大並對中國傳統文化產生深遠影響，與

¹⁴ 呂敏華：《高雄市國民小學品格教育實施現況之調查研究》，國立嘉義大學國民教育系碩士論文，2005年，頁5。

¹⁵ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁362。

¹⁶ 黃信二：《陸象山哲學研究》，臺北：秀威資訊科技公司，2009年，頁298～301。

他們積極從事教育實踐是分不開的。¹⁷

由以上的分析與觀察，使我們更加肯定象山不僅僅是一位哲學家，也是教育家，更是一位實踐家；他與學生們包括後來的王陽明都是把哲學思想付諸行動，成爲一種時代運動與風潮，象山用實際的行動與高度意志的貫徹力，來自我檢驗心學的核心價值如何導引成爲道德教育與品格學養的主體性。

（二）、教導學習做人

在《象山全集》語錄中，他談到做學問的基本立基點就是由日常生活的問題開始關注與學習，但內心要有志向。學者杜保瑞先生認爲：

討論象山的「為學宗旨」之學，即是要指出：象山對做人應該做一個什麼樣的人這個問題，乃賦予最根本的重視者，因此在象山教學的過程中，教人做人，且做一個儒者式的大人，乃是其中最重要者。因此教育，尤其是道德、人格的教育，才是象山學的重點，而且是唯一的重點。¹⁸

也許我們會有一種迷思，爲何象山教育人首先要學習如何做人？學習做人爲甚麼是人格教育的根本？這就是回到品格教育的核心問題，如果培養一個良善的人比栽培一個聰明有才幹的人，在象山的教育邏輯上前者應優於後者。

第二節 以「明本心、辨志」為品格教育首要

一、以明其本心作為教育的基本目標

（一）先立乎其大者

爲何在論述教育命題時要特別提出象山「心即理」當中的根本主張，就是「先立乎其大者」的爲學課題，因爲能立此者，必爲積善者，積善者可爲知德者，知德者爲進德者，進此德也。明理之本爲先立此道德心，象山曰：

孟子曰，先立乎其大者，則其小者不能奪也，人唯不立乎其大者，故為小者所

¹⁷ 汪傳發：《陸九淵王陽明與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2001年，頁101。

¹⁸ 杜保瑞：《南宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2010年，頁542。

奪，以叛乎此理，而與天地不相似，誠能立乎其大者，則區區詩文之習，何足以汨沒尊兄乎。（《陸象山全集·卷十一·與朱濟道》，頁90）

此象山之論，實引自《孟子·告子章》¹⁹謂：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」凡事物之來，心得其職，心則能思，而以思為職，則得其理，而物不能蔽：此三者皆天之所以與我者，而心為大。若能有以立之，則事無不思，而耳目之欲不能奪之矣。²⁰彭永捷先生認為：「立乎其大就是樹立道德的主體意識或尊德樂道之心；先立乎其大就是要樹立與發揮心的主宰作用。」²¹如果沒有樹立一個道德主體意識，那麼讀書做學問、修養品性往往捨本逐末；「本」要先立先定，對於其他的學習是不會有困難的。

杜保瑞先生談到象山論為學方法時，也是認為這是道德的主體意志：「『立乎其大者』，即是主體之意志能堅守德性價值、能自做決定、能落實道德實踐。」²²象山對其思想學說，亦曾以「立乎其大」一語擔之，誠然回應外界之議，因此全集中所載：

吾之學問，與諸處異者，只在我全無杜撰。千言萬語，只是覺得他底，在我不曾添一些。近有議吾者云，除了先立乎其大者一句，全無伎倆，吾聞之曰，誠然。（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁255）

以上語錄是象山針對他人對其思想論述有提出議論或批評時，他認為先立乎其大可以化繁為簡，也可以讓批判者領會與理解他的論述，並非隨意杜撰的，這也是筆者認為明其本心作為推行教育的目標，先立其大者，將可減少學習的障礙與紛擾，而保有一顆良善之心。

每一個具有睿智與悲憫之心的偉大哲人，都願意相信，而且肯定人心原本的美善。這份對人性、對宇宙無窮的、難以解釋的信心和愛，是人類最珍貴的財產。因此古清美先生觀察到這些哲學家他們相信：

¹⁹ 引《孟子·告子章·上》公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」

²⁰ (宋)朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2010年，頁235。

²¹ 彭永捷：《朱陸之辯》，北京：人民出版社，2002年，頁187～188。

²² 杜保瑞：《南宋儒學》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年，頁551～552。

喚醒了人對自己本具的善的覺悟，大本大源一建立起來，對自己小私小利就能有捨棄的決心，對後天劣的環境和條件就有了克服的勇氣，對閒思雜慮就有能一刀兩斷的魄力，這就是孟子所謂的「先立乎其大，則小者不能奪」。要說工夫，這就是唯一的用工夫重點。所以，與其去告誡人不能這樣做，不能那樣做，人是性惡的，不能相信自己和別人，今天克制這個，明天提防那個，工夫就做得辛苦而無頭緒。不如教人提起這份自尊自重的本心，像是陽光一朗照，陰影自消，陽光愈強，陰影愈是無存在之地。²³

此為孟子學與象山心學中一個安立本心的主張，為學與做事都要有一個主體與主宰的核心點，這個立基點穩固則不會偏失；心為大，其他感官為小，故先立乎其大，則小者不能奪，即是此義。

（二）明其本心

象山認為，一般而言社會秩序要維持穩定離不開教育與政治兩種手段，自古以來皆如此。他對自己所實行的教學方法及理念；明白使人「明其本心」為教育本質，這就是要強調「本」而不為「末」所牽累。儘管他這種要求與當初的時空不相融洽，許多學者並不認同，但象山還是很堅持。他以讀書與作文的關係來解釋「本」與「末」的關係：

為學日進為慰！讀書作文，亦是吾人事。但讀書本不為作文，作文其末也。有其本必有其末，未聞有本盛而末不茂者。若本末倒置，則所謂文亦可知矣。（《陸象山全集·卷四·與曾敬之》，頁38）。

我們認為既然「本」如此重要，那麼所謂「本」指什麼呢？象山先生說：

先王之時，庠序之教，抑申斯義以致其知，使不失其本心而已。堯舜之道不過如此。（《陸象山全集·卷十九·貴溪重修縣學記》，頁151）。

「學問之道無他，求其放心而已矣。」孟子斯言，誰為聽之不藐者？（《陸象山全集·卷三十二·拾遺·學問求放心》，頁237）。

「不失其本心」或「求其放心」，其意涵都是指「明其本心」。理解所謂明其本心

²³ 古清美：《宋明理學概述》，臺北：臺灣書店，1996年，頁115。

也就是要具有自覺的道德意識。這就是象山先生所要求的教育之「本」或教育目的。當明其本心作為教育目的，成為對師生雙方提出的共同目標要求，也是一種對自我的要求。因此就老師而言，他首先要「變本心以為主宰，既得本心，從此涵養，使日月光明」，才能做到「教人為學，端緒在此，使聞者感動」²⁴。對於老師自身的學養提升外，最重要是明其自我本心，因為本心是道德的源頭，也是教育的「本」，以此「本」去達成教育學生的目的。以下陳來先生談到象山為學目的觀點：

陸九淵認為，為學的目的只是實現道德的境界，經典的學習或外物的研究都不能直接有助於這個目的，人的本心就是道德的根源，因此只要擴大、完善人的良心結構，就能夠實現這個目的。在陸學的體系中，求放心、存心的工夫並不須要以讀書窮理的手段。²⁵

象山主張的道德實踐的實行方法是以「格物」做「下手處」，以「辨志」「先立其大」的實踐方法追求恢復「本心」，以達到「天人合一」的境界。寒立紅先生分析象山「格物」與朱熹「格物」的差異處：

象山認為，學問首先從「格物」「下手」。但象山的「格物」與朱子的「格物」不同，朱子學的「格物」是為了「窮理」，而象山認為「心即理」，所以象山的「格物」是「正心」「明理」。象山曾說「某讀書只看古注，聖人之言自明白。且如『弟子入則孝，出則弟，是分明說與你入便孝，出便弟』，何須得傳注。學者疲精神于此，是以擔子越重。到某這裡，只是與他減擔，只此便是格物。」²⁶（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁286）

象山先生的格物論直接由正心明理，而朱熹之格物論是為窮理，故朱子曰：「格物者，格，盡也，須是窮盡事物之理，格務須是窮盡得到十分，方是格物」。²⁷，象山他仍然是以他核心的「心即理」作為一種實理與所謂是存在的事實的演繹，真實呈現出一種實感；學者楊祖漢先生談到本有本心實感的重要性：

所以要選擇象山來說，因為這種實感，以他表達得最為明白，最為剛決。

²⁴ 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁331。

²⁵ 陳來：《宋明理學》，臺北：洪葉文化，1993年，頁182。

²⁶ 韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，天津：天津人民出版社，1999年，頁69。

²⁷ （宋）黎靖德編：《朱子語類·卷十五》，臺北：漢京文化事業公司，1984年，頁114。

他一直站在這層次上說話，而毫不移動。他的一切語言文字，都是要人反求諸心，以引起讀者回應之實感。而他明示，這種實感即人人本有的本心；故經驗知識的學習，並非人為學的本質條件。因此象山並不以讀書為第一義工夫，而認為本心未明而讀書，反會蔽塞精神。²⁸

這明其心則方可明理，明理者方可辨志，能辨志者，方知義利之取捨，知義利之取捨，則可成其大，這所有的轉動依然要回到本心，所以明其心為第一要務。

二、以辨志、辨義利為品格教育之涵養

（一）辨志的意涵

我們一般探討辨志的意涵，最經典的解析是以象山在白鹿洞書院之講義為最直接與精準。象山云：

人之所喻由其所習，所習由其所志。志乎義，則所習者必在於義，所習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習者必在於利，所習在利，斯喻於利矣。故學者之志不可不辨也。（《陸象山全集·卷二十三·白鹿洞書院講義》，頁175）

「志」在哪裡？「心」就往哪處去；定在仁義心志就趨向仁義；定在利慾心志就趨向利慾，其所學所重視與一切的重心都在此處；喜愛棒球的人，其所學所想所關注都是與棒球息息相關，讀書想睡覺，但半夜熬夜三天其依然自得其樂。所以辨志就是像設定導航，決定了方向與未來。以下從其他學者的論點來探究；陳來先生對辨志的分析：

志是指意識的動機，是一個主觀性的範疇，從心學的立場上看，行為是否具有道德價值，直接取決於關行為由以發生的動機，即意識所依據的原則。所謂辨志就是要分辨意識活動的動機是以什麼原則來決定的。儒家一貫強調，人必須以「義」來立志，即以「義」為支配行為的動機。²⁹

²⁸ 楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，臺北：文津出版社，1987年，頁114。

²⁹ 陳來：《宋明理學》，臺北：洪葉文化，1993年，頁190。

蔡仁厚先生的觀點：

志，是行為發動的根源所在。辨志，就是要遮撥物欲、斥穿意見，使世俗的名銜地位官爵權勢皆攀附不上，使是非善惡、正邪誠偽，皆昭然朗現，使人不能不在這根源究竟之地，作一真正的抉擇，以決定自己做人的方向途徑。此便是象山教人的霹靂手段。但辨志亦須有個標準，而利己或利人，即是從道德意識中顯發出來的簡明直截的準衡。利己，即是私、即是利；利人，即是公、即是義。此即象山所謂「義利之辨」、「公私之辨」。³⁰

在《象山全集》中所載：有人向象山的學生問及陸先生何以教人？曰：「首尾一月，先生諄諄然只言辨志。³¹」又問：「何所辨？曰：義利之辨。首尾一月，言不離辨志辨義利。³²」由此可見象山先生並非只依據「書本」講學，而是以「人」為核心來講學的。他講的是人生哲學與探討心性的學問。

一些學者普遍認同陸象山的心學是以「辨志」、「求放心」為他的基本出發點。而志向，是一個人行為處事的根源，與他的志向、志趣有密切關連。因此象山把做學問的起點定由「辨志」出發。

高全喜先生認為是要找回失去的善良之心：

陸九淵的辨志，顯然是一種基本的辨別。在他看來辨志，也就是義利之辨、公私之辨。把人從現實的功名利祿、榮華富貴和其他境遇中提取出來，使人面對著自己的是非、美醜、善惡之根本的問題做一提擇，以便決定自己的人生方向。學問之道無他，求其放心而已矣。

陸九淵亦作如是說，他的「辨志」其實也就是「求放心」，即將那個丟失的本心求取回來，將那個沉淪的善心仁義尋找回來。³³

現今社會過度的強調財富的重要與急功近利造成價值觀的偏差，使得人格與行為發展受社會的風氣及時尚的引領，許多人迷失了自我，跟著他人一窩蜂一下往東，一下往西，游離浮動心無立處，人若能辨明公義，秉棄外部的各種利誘，使心安放在仁義本善處，則可謂之「放心」。

³⁰ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁231。

³¹ 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁321。

³² 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁321。

³³ 高全喜：《理心之間》，北京：三聯書店，2008年，頁89。

象山說：

人之所喻，由其所習。所習由其所志。志乎義，則所習者，必在於義。所習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習者，必在於利，所習在利，斯喻於利矣。故學者之志，不可不辨也。（《陸象山全集·卷二十三·白鹿洞書院講義》，頁 175）

如果所立之志是為仁義則做學問與鑽研的心向，也會是仁義或公義，如果立志於功名利祿為目標則努力奮發也就為了個人慾利，故象山勉人要特別注重辨志，立基點有所偏差，即差之毫釐失之千里，因此辨志的工夫其實就是對自我的態度與當初設定的目標，進行真實的反省與檢討，把原來的善心尋回，讓蒙蔽的心明亮起來，志不消沉與偏移則不失其心。

（二）義利之辨

象山講義利之辨，是要剝落利慾和偏見，而呈現義理之心；這義利之辨也是儒家的基本課題之一，蔡仁厚先生認為象山講得最精到最痛快的是在白鹿洞應朱子之約講「君子喻於義，小人喻於利」³⁴這部分。據年譜記載，當時天氣微寒，朱子聽了之後汗出揮扇，還有感動許多聽講者痛哭流涕的。朱子離席言曰：熹當與諸生共守，以無忘陸先生之訓。又再三云：熹在此不曾說到這裏，負愧何言！乃請筆之於書，後又刻之於石。³⁵那麼義利之辨，最為吃緊的是甚麼？楊祖漢先生分析認為：

義利之辨，最為吃緊，人之能與宇宙同其廣大，以其至誠無私，若心一陷於私欲，便是限隔宇宙，而從本來與宇宙同樣高明偉大的狀態下掉下來，而陷於世間利害的追逐計較中，而「如在陷阱，如在荊棘，如在泥塗，如在囹圄械繫之中。」而永世為奴。故為學，首先要從一切利害計較，一切感性迷戀中超脫出來，而保持純潔的道德動機，學方可進。³⁶

這裡談到保持純潔的道德動機，其實就是本心所發的道德良知，這是公義之所在，也因為有這至誠無私之心，能蔽除許多的名利誘惑與陷阱，方可立於淨潔之地而

³⁴ 「君子喻於義，小人喻於利」出自《論語·里仁第四篇》，本章係孔子以義和利來分別君子和小人。

³⁵ 蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，頁 359。

³⁶ 楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，臺北：文津出版社，1987年，頁 121。

植立奮發，保持初心之善，至為重要。故象山曰：「學者須是打疊田地淨潔，然後令他奮發植立，若田地不淨潔，則奮發植立不得。」（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁 302）這裡所比喻的田地潔淨一方面是指保持本心的純善，一方面是強調萬丈高樓須從根基打起，這也是成就學問的基本課題與認知。

關亮清先生研究分析，象山同時明白到，直接斥責士子之所習、所喻，並非是容易收到成效的做法，他真實體會到其中的困難者，他明白到辨志固然是重要，因為那同時是君子小人之辨，然而，如果對於義理之辨的實理，沒有一個深而微的實感，立志若只是懵懵懂懂地立，則仍是非常危殆的。³⁷

象山先生說：

古之學者，汲汲焉惟君子之見，非以其位華要之地，可以貴己也；非以其積祿邑之贏，可以惠己也。非以其妙速化之術，可以授己也；然而人宜之，後世反此。凡有僕僕於人者，必其華要之地者也；不然，則積祿邑之贏者也；不然，則妙速化之術者也。非以是三者，雖君子無見焉。有不是三者之為，而惟君子之從，必相與群而耶俞之，以為狂且怪。（《陸象山全集·卷二十三·見李德遠》，頁 30）

在古代，民風純樸，君子之道，為人所欽羨，然而，到了宋代，若「惟君子之從」，只是居仁由義，而無「華要之地，祿邑之贏，速化之術」，必遭人之挪榆，而視之為狂且怪。面對這種風尚，而仍能無改於為聖為賢的初衷，固有待於志之立，而又有見於義利之辨底充分證成者。否則，義利之辨不明，只基於一時信念，終必為眾人所惑，而貳其初心。³⁸陳來先生談到義利的動機分析：

在這個意義上，所謂義利之辨，「義」即道德動機，「利」即利己動機。

陸九淵認為，一個動機是道德的，則必定是與利己主義對立的。因此，義利之辨要解決的是道德評價和道德人格的問題，並不是要排斥任何建功立業的行為。³⁹

以上對於義與利的動機分別及外在社會輿論氛圍所形成的壓力，是否是一種對立

³⁷ 關亮清：〈義利之辯——以象山學為例釋〉，《鵝湖月刊》，一四五期，1987年7月，頁37。

³⁸ 關亮清：〈義利之辯——以象山學為例釋〉，頁37。

³⁹ 陳來：《宋明理學》，頁191。

的關係或這尚有一些模糊的空間，但是，義利是一種道德的準繩，象山對於義利之辨是壁壘分明的主張。

（三）以辨志講學培育英才

象山具有非常高超的論學邏輯，清晰而明確條理分析，真誠而專注的神情，每一個聽講者均深受其感動，他具有個人的特質魅力與絕佳的表達溝通能力，講學成爲他對自我理念的宣達與詮釋，他在幾個階段的講學均吸引大量學子聽講，造成一股風潮，在當時是相當少見的，象山三十四歲開始授徒，以辨志、明本心爲講學宗旨，特將各個時期的講學分述如下：首先我們從《象山全集·卷三十六·年譜三十四歲年》所載當可了解象山講學立論與盛況：

1、講學盛況

（1）先生朝夕應酬問答，學者踵至，至不得寢者，餘四十日。所以自奉甚薄，而精神益強。聽其言者興起甚眾。……四明陽做紳時主富陽簿。攝事臨安府由、始承教於先生。及反富陽，三月二十一日先生過之，問：「如何是本心？」先生曰：「惻隱仁之端也，羞惡義之端也，辭讓禮之端也，是非智之端也，此即是本心。」對曰：「簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？」凡數問，先生終不易其說，敬仲亦為省。偶有蓄扇者，訟至於庭，敬仲斷其曲直訖，又問如初。先生曰：「聞適來斷扇訟，是者知共為是，非者知其為非，此即敬仲本心。」「敬仲忽大覺，始北面納弟子禮。故敬仲每云：「簡發本心之問，先生舉是目扇訟是非答，簡忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。」先生嘗語人曰：「敬仲可謂一日千里。」

（2）遠近風聞來親炙。初以「存」名讀書之齋。與曾宅之書云：「某舊亦嘗以序名讀書之齋。」

（3）先生既受徒，即去今世所謂學規者。而諸生善心自興，容體自莊，痠痠干干，后至者相觀而化。蓋先生深知學者心術之微。言中期情，或至汗下。有懷於中而不能自曉者，為之條析其故，悉如其心。嘗有言曰：「念慮之不正者，頃刻而知之，即可以正。念慮之正者，頃刻而失之，即為不正。有可以形迹觀者，有不可以形迹觀者。必以形迹觀人，則不足以知

人。必以形迹繩人，則不足以救人。」又曰：「今天下學者唯兩途，一途樸實，一途議論。」

(4) 先生所以誨人者深切著明，大概是令人求放心；其有志於學者數人，相與講切，無非此事，不復以言語文字為意。令人歎仰無已。其有意作文者，令收拾精神，涵養德性。根本既正，不患不能作文。

(5) 玉江傅子淵云：「夢泉向來只知有舉業，觀書不過資意見耳。後因困志知反。時陳正己自槐堂歸，問先生所以教人者，正己曰：「首尾一月，先生諄諄，只言辨志。又言：古人入學一年，早知離經辨志，今人有終其身而不知自辨者，是可哀也。」夢泉當時雖未領略，終念念不置。一日，讀孟子公孫丑章，忽然心與相應，胸中豁然蘇醒。嘆曰：平生多少志念精力，却一切著在功利上。自是始辨其志。雖然如此，猶未知下手處。及親見先生，方得個入頭處。」

先生嘗云：「傅子淵自此歸其家，陳正己問之曰：陸先生教人何先？對曰：辨志。復問曰：何辨？對曰：義利之辨。若子淵之對，可謂切要。」⁴⁰

以上全集所載是象山開始講學的最完整的紀錄，有本心、心性論的論述題材與做學問的樸實議論二途說，許多的師徒問答，象山對學生的熱忱與幫忙解惑每日耗損體力依然精神飽滿，不立學規啓迪學子明理辨志反省等講學中的言談互動溝通，甚是精采豐富。

2、各階段講學

(1) 第一階段行都講學

南宋時期民間相繼創辦書院以從事私人講學教育，最主要肇因於官學弊病叢生，辦學不力，成效不彰，致使許多有理想的有識之士開辦書院從事私人辦學。書院招收篤行問學的人士及慕名而來的生員，有些人更是自行覓尋名師教導。民間創辦書院蔚為風氣，也承擔了重要的教育使命與功能。象山於孝宗乾道八年（1172）開始講學，他教學認真學養俱佳，對學習者很有耐心與責任，頗受弟子尊崇。他的弟子袁燮所描述出象山教學的情形：

燮識先生於行都，親博約者屢矣，或竟日以至夜分，未嘗見其少有昏急之

⁴⁰ 《陸象山全集·卷二十六·年譜·三十四歲》，頁 320~321。

色。表裏清明，神采照映，得諸觀感，鄙吝已消，矧復警察之言，字字切卮。⁴¹

徐紀芳先生說：「象山先生行都講學，始自五月，六月到富陽，而七月初又乘舟離開，返鄉候職，為時不過兩個多月，但是有兩點值得注意：一是善啓發的教育法，二是從學者極多。」⁴²

（2）第二階段槐堂講學

乾道八年秋（1172年），象山時年三十四歲返鄉候職，遠近聞名而來從師問學的人士非常多。象山便在住家東面開設一講堂作為講學之用，因為住家堂前種有一株大槐樹，故取名為「槐堂」；這也是象山確定陸學基本思想的時期。槐堂講學為期大約三年，這三年累積了非常豐富的教學經驗，也展現了教學的熱忱，在年譜中記載說：「先生朝夕應酬問答，學者踵至，至不得寢者，餘四十日，所以自奉甚薄，而精神益強，聽其言者，興起甚眾。」⁴³象山先生也頗能洞悉受教者的心理，在全集中載：「蓋先生深知學者心術之微，言中其情，或至汗下；有懷於中而不曉者，即為之條析其故，悉如其心。」⁴⁴徐紀芳先生說：

在槐堂講學期間，象山除了深體學生心理之外，更是表現出因材施教的教育態度，不立學規，而行學長制度，生徒的資格、年齡也沒有限制，使得講學風氣更加自由、活潑。於是也就在這個時期，奠立江西學派的基本規模。⁴⁵

學者徐紀芳先生進一步分析：書院教育特別注重品德修養，象山講學首先教人「辨志」，以發明個人善良的本性。例如槐堂諸儒學案中說：

陸先生教人辨志，只在義利，嘗謂人曰：「人生天地間，自有卓卓不可磨滅者在，果能於此涵養，於此擴充，良心善端，交易擴發，塞乎宇宙，貫乎古今」。

因此槐堂不立學規，而以象山的身教來感化生徒。而諸生也都能「善心自興，容體自莊，雍雍于于，後至者相觀而化」。（《陸象山全集·卷三十六

⁴¹ 《陸象山全集·文集序·袁燮》，頁2。

⁴² 徐紀芳：《陸象山弟子研究》，臺北：文津出版社，1990年，頁16。

⁴³ 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁320。

⁴⁴ 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁321。

⁴⁵ 徐紀芳：《陸象山弟子研究》，臺北：文津出版社，1990年，頁17。

· 年譜》，頁 321)

書院對學生的訓練、管理有一套的方法，多半是由較為年長、資深的生員輔導年幼程度較低淺的生員。例如槐堂書院中弟子鄧約禮，曾經以齋長身分輔導初學的生員；而傅子雲已成童問學，在當時書院教育極為自由，不論資格、年齡都一律收容。⁴⁶

(3) 第三階段國學講學

甲、白鹿洞書院講學

在四十三歲時訪朱熹於南康，於白鹿洞書院講「君子喻於義，小人喻於利」一章，由辨志說義利之辨。

先生講「君子喻於義，小人喻於利」一章畢，元晦乃離席言曰：熹當與諸生共守，以無忘陸先生之訓。再三云：熹在此，不曾說到這裡，負愧何言！乃復請先生書其說，先生書講義。尋以講義刻於石。先生云：講義述於當時，發明精神不盡。當時說得來痛快，奉有流涕者。（《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁 324）

此時象山講學論道的經驗與詮釋及應變能力都非常高超，他真誠而發有實感，故能語出感動人心。使聽者有感而生愧恥心，甚至涕流滿面，足見其講學造詣。

乙、國學講學

象山時年四十四歲，宋孝宗淳熙九年(1182)，以侍從薦，除國子正。在國學講學一年。他主要講授內容是《春秋》，重點在：嚴夷夏之辨、明民族大義。學生均好學請教，得到啓諭指導，獲益良多。例如象山在九年八月十七日主講「楚人滅舒蓼略」云：

聖人貴中國賊夷狄，非私中國也，中國得天地中和之氣，因禮義之所在，貴中國者，非中國也，貴禮義也。雖更衰亂，先生之典型猶存，流風遺俗，未盡泯然也。夷狄強盛，吞併小國，將乘其氣力，以憑陵諸夏，是禮義將

⁴⁶ 徐紀芳：《陸象山弟子研究》，頁 18。

無所措矣，此聖人之大憂也。⁴⁷

此時期象山講學已有豐富的經驗與實際運用的實務做法，故能很快速的掌握學習者的問題與障礙與瓶頸，同時他憂國憂民的情懷也表露無遺。

(4) 第四階段象山（應天山）講學

淳熙十三年(1187)，象山四十八歲，年底奉旨主管台州崇道觀。於是奉祠而歸鄉閒居期間，同時講學於應天山。

初門人彭興宗世昌，訪舊於貴溪應天山麓張氏，因登山遊覽，則陵高而谷邃，林茂而泉清，乃興諸張議結廬，以迎先生(象山)講學。先生登而樂之，乃建精舍居焉。(《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁329)

他的學生彭世昌等人有感於象山先生的學生或從遊學子人數愈來愈多，故集資建造房舍講堂於應天山，因覺得應天山形狀似一巨象，所以更名為「象山」，陸九淵以此象山為號，士人稱象山先生，緣由於此。徐紀芳先生認為應天山精舍講學期間，是象山講學的極盛時期，可以說是大大匯集了「地利」、「人和」所成就的。

48

象山在五十歲正式講學於象山精舍，牟宗山先生舉出三段象山講學不離本心，實事實理，順本心自律而發即坦然明白：

先生從容講道，歌詠愉愉，有終焉之意。馮元質云：『先生常居方丈。每旦，精舍鳴鼓，則乘山簷至。會揖，陞講座，容色粹然，精神炯然。學者又以一小牌，書姓名年甲，以序揭之，觀此以坐。少亦不下數十百，齋肅無譁。首誨以收斂精神，涵養德性，虛心聽講。諸生皆俛首拱聽。非徒講經，每啟發人之本心也。』(《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁331)

傅季魯云：

先生居山，多告學者云：「汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無少缺，不必他求，在乎自立而已。」學者於此多有興起。有立議論者，

⁴⁷ 轉引徐紀芳：《陸象山弟子研究》，頁20～21。

⁴⁸ 徐紀芳：《陸象山弟子研究》，頁23～24。

先生云：「此自是虛說，此是時文之見。」常曰：「今天下學者有兩途，惟樸實與議論耳。」

毛剛伯必強云：

先生之講學也，先欲復本心，以為主宰。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。其教人為學，端緒在此，故聞者感動。當時先生與晦翁門徒俱盛，亦各往來問學。晦庵門人乍見先生教門不同，不與解說無益之文義，無定本可就，卒然莫知所從；無何辭去，歸語師友，往往又失其本旨，遂起晦翁之疑，良可慨歎。或問先生之學自何處入？先生曰：「不過切己自反，改過遷善。」又曰：「吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底在我不曾添一些。」且又曰：「吾之與人言，多就血脈上感動他，故人之聽之者易。」

以上三段說明象山講學之大概。其端緒唯在本孟子發明本心，去一切虛說浮論以即時文之見，此即象山所謂「樸實」。⁴⁹這些教學的核心思想還是以本心來推演出不同的論述，依據弟子的不同情況，靈活的調適，象山講學的盛況與風範均得到弟子們的推崇。

(5) 最後時期荆門講學

光宗紹熙二年(1191)，時年象山五十三歲，九月至荆門軍上任，即構思建築新城，興辦郡學、建設貢院以及客館官舍，推行稅務改革其他弊政。象山頗重視教育的施行與推廣，常常朔望、暇日親自詣臨郡學講誨諸生或遇到地方事故災難親為吏民開導慰問，發揚人心善性與悲天憫人之胸懷。徐紀芳先生說：

荆門講學並不同於應天山講堂有自己常設的講堂，於是以前地方官的身份蒞臨學堂指導講誨。象山以講義代醮，革除迷信、移風易俗，振發人心，使民德歸厚。⁵⁰

為民祈福，當時吏民聞之，莫不曉然，有感於衷，甚或泣涕下。（《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁336）

⁴⁹ 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁27～36。

⁵⁰ 徐紀芳：《陸象山弟子研究》，頁26。

象山從三十四歲到五十四歲共計二十年，他以此為職志，不曾懈怠，而以自身的身體力行來影響社會大眾，產生社會教化的功能誠屬可貴。

三、啓悟內心的自覺與反省

如前所論道德具有自律性，那麼從心性的道德價值探討象山如何把道德的自律自省透過教育講學的實踐中，去發現受教者的差異性，並給予必要的輔導與幫助，這是非常重要的教育理念。以下筆者以道德的自律性與自覺與反省兩方面分別論述：

（一）道德的自律性

象山繼承了孔孟因材施教的教學精神。現在我們進一步來討論道德的自律性的問題，主張象山「心性論」就是孟子「心性論」之張揚的牟宗三先生認為：

孟子主性善是由仁義禮智之心以說性，此性即是人之價值上異于犬馬之真性，亦即道德的創造性之性血。你若能充分體現你的仁義禮智之本心，你就知道了你的道德的創造性之真性。

若由外力規定其為如此，則道德便無獨立的實義，即只是他律道德，而非自律的道德。但道德而非自律便是道德之否定，是自相矛盾的。故道德不能是他律，不能不是自律，因此「道德是自律」是分析命題。天之所以有如此之意義，即創生萬物之意義，完全由吾人之道德的創造性之真性而證實。⁵¹

這是一個非常重要與根本的認知，因為由道德的自律性才能啓發本心自覺與良善，進而產生了一種道德的行為規範或許可以稱為倫理；相對性自省的力量與內在心靈亦變為清淨與純真，這就是道德自律的本質作用。

我們來看象山思想的宗主孟子的教育思想觀及本質具有的特質，黃俊傑先生認為：

孟子思想中教育的本質是一種「內省的」自得之學，教育的目的在於促成「自我」的主體性的覺醒。孟子之所以認為教育是一種「內省的」及「自得的」學習過程，實有其人性論及修養工夫論的根據，孟子的教育之目的

⁵¹ 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁133。

在完成「自我」的主體性的覺醒。孟子認為所謂「教育」就是在於促使受教育者的主體性之整體的覺醒。⁵²

黃氏這裡所講到促使受教者的主體性之整體的覺醒與牟宗三先生所提出的道德的自律性都是由心性的自我覺悟、覺察而自我反省與覺醒明理，由孟子與象山的教育思想了解到自我反省的力量是巨大的，但反省必須藉由心性良善的道德所發的勇氣與意志形成一種自我教育的改革意識。其他尚有許多學者的研究多持相類似的見解如大陸學者陳來先生認為：

陸九淵發明本心的本源之學旨在為人的道德行為找到一種取之不盡，用之不竭的內在源泉，以最大限度地獲得道德的自覺性與自主性。⁵³

象山以此道德的自律性與自覺性，運用於他的教學實務的力行中，象山的心善論立基於道德論上，並且致力於道德教育的推動與實踐，而立身處世以尊德性為基本要道，對於發展人生哲學思想有其重要的貢獻。陳德仁先生認為：「象山再三強調存心、養心、求放心的重要性，也再三致意於達成此項修養目標的方法，那就是內求諸心。⁵⁴」

（二）自覺與反省

所謂的內求諸心，即是啟悟內心的自覺與反省，以下分別由幾位學者就象山全集中有相關語錄的分析研究提出見解：

1、陳德仁先生舉出象山全集中有關內省的部分：

- （1）「明德在我，何必他求」⁵⁵。
- （2）「此心之良，人所均有，自耳目之官不思則蔽於物，流浪展轉，戕賊陷溺之端不可勝窮。最大害事名為講學，其實乃物欲之大者」⁵⁶
- （3）「心術之邪正，接於耳目而冥於其心，則此心之靈，必有壅蔽昧沒者矣。在物者亦在己之驗也，何往而不可以致吾反求之功」⁵⁷。

⁵² 黃俊傑：《孟子》，臺北：東大圖書，1993年，頁140。

⁵³ 陳來：《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業公司，1993年，頁186。

⁵⁴ 陳德仁：《象山心學之比較研究》，臺北：臺灣學生書局，1975年，頁53。

⁵⁵ 《陸象山全集·卷二十·序贈》，頁159。

⁵⁶ 《陸象山全集·卷五·與徐子宜》，頁43。

⁵⁷ 《陸象山全集·卷十三·與鄭溥之》，頁114。

(4)「或問先生之學自何處入？先生曰，不過切己自反，改過遷善」⁵⁸。

陳德仁先生進一步分析認為：

象山這種道德教育思想與法國教育家盧梭的自然義之精神頗多相似處。自然主義強調順從自然發展之重要性。人有自然發展之性質，其發展並有自然之次序，教育之任務在使此自然發展之人性獲得充分之成長而已。象山的主張正是如此，所以他的思想之影響，不只限於哲學界，在教育界也佔有一席之地。⁵⁹

這裡所說自然的發展並非是放縱而任其無限制的教育型態，應該是提供自由與自主性的一種發展空間，這是對人性的尊重，也是順應道德教育自然義的本質與自省精神。

2、高全喜先生認為陸象山強調原初的洞悟，認為發明本心，乃一切之大，一切之先；高先生說道：

陸九淵的門人弟子對老師的方法也多心領意會，朱濟道、朱彥道兩兄弟向陸九淵求學問道，曾與人書信談及先生的教法：「初到陸宅，陸先生所以誨人者深切著明，大概是令人求放心。其有志於學者數人，相與講切，不復以言語文字為意。」⁶⁰

象山他的教學方法注重在啓發與引導學生自覺自省，他善於識他人內心所隱，依其所需適時直指本心自見其本性，這是徹入人心的深層啓悟，其學生亦多能意會。

3、鄧玉祥先生認為改過是向善的開始：

(1) 改過遷善：

「人非聖賢，孰能無過，過而能改，善莫大焉。」故曰：「君子之過也，如日月之食焉，其過也，人皆見之，及其更也，人皆仰之。通人之過，雖微箴藥久，當自悟諒。」

(2) 真誠反省：

⁵⁸ 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁 331。

⁵⁹ 陳德仁：《象山心學之比較研究》，頁 53~54。

⁶⁰ 轉引自高全喜：《理心之間》，北京：三聯書店，2008 年，頁 167。

易稱顏子賢曰：「有不善未嘗不知，知之未嘗不久也。」故曰：「苟能自省，雖才質下者，可免此病，苟不自省，雖才質高者，亦或有此病。」故應隨時小心謹慎，提高警覺，及時克制，繼而不絕，苟日新，又日新。遷善改過，為仁由己，聖人不欺我者也。我欲仁斯仁至矣。⁶¹

以上所言認為切己自反，改過向善，能反省自己如聖人不自欺欺人，故能肅清諸惡即是恢復善之本心。

第三節 成人之學與自主學習

大學之學為成人之學，是君子之學，是學習仁義之道，象山當初講學均為各地慕名蜂擁而來的學子，年齡大小相差懸殊，鄉土民情與生活習慣不盡相同，每個人的所學需求與智能均不一樣；象山的教育是具有自主性與個別性的互動，以下分述之：

一、注重學習態度與個別需求

象山從學子的角度提出了有關學習態度與學習方法方面的見解。在學習態度的問題上，分為書本與學習過程兩方面。他主張學習者對於書本，不應該盲目迷信，而要勇於存疑，在學習過程中也要時時去辨明真偽；因此他說：

昔人之書，不可以不信，亦不可以必信，顧於理如何耳。蓋書可得而偽為也，理不可得而偽為也。使書之所言者理耶，吾固可以理揆之；使書之所言者事耶，則事未始無其理也，觀昔人之書，而斷於理，則真偽將焉哉。苟不明於理，而惟書之信，幸而取其真者也；如其偽而取之，則其弊將有不可勝者矣！（《陸象山全集·卷三十二·拾遺》，頁242）又說：

為學患無疑，疑則有進。（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁309）

讀書做學問有所懷疑是非常重要的態度，它是探討真相與研究真理的起點。陸象山指出，對古書盡信不疑，表現在學習過程中有時會變為空談虛說，而不切實際。

⁶¹ 鄧玉祥：《陸象山教育思想》，頁39～41。

治學問須論是非、辨真偽，在論辨之際發展了吾人理性批判的能力和求信實的精神。曾春海先生認為：「吾人若要在求知時發揮懷疑的正面效用，則應該先培養理性的批判能力、辯證能力，以及客觀求實的胸襟度量。對象山而言，審慎的懷疑態度是一心向真，不輕信亦不輕疑。⁶²」

由現代的教育理論來看，黃光雄先生認為：

教育哲學強調從教育實務問題的邏輯解析著手，以形成一般的教育原則，有助於結合教育理論和具體的教育實務。基本上，學習如能與實際的問題與學習者的興趣作連結，則將較為有效率。⁶³

黃先生所說從教育的理論與實務的結合邏輯就是象山教育思想中樸實的實學精神，因此筆者認為象山教育不只是哲學論辯，而是主張身體力行的實踐，因為經由實踐所獲取的心得與覺醒更加彌足珍貴，學習的效能也會更好。所以象山鼓勵學習要由生活中去體會，他說：

聖人教人，只是就人日用處開端。「聖人之道有用，無用便非聖人之道。」
（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁 279）

這便是「實事」。象山強調學生在學習過程中要著眼於「實事實學」，而不要空發議論，陷溺於「議論辭說」之累、同時，還要見諸於日用。他說：

讀書之法，須是平平淡淡去看，仔細玩味，不可草草。所謂優而柔之，厭而飫之，自然有渙然冰釋，怡然理順底道理。（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁 279）

所謂讀書要「仔細玩味，不可草草」，便是要熟讀精思。熟讀也就是精讀：「讀書最以精熟為貴」。它要求反復地、仔細地讀書，以能理解其旨趣，理順其道理「學問貴細密」先從「易曉」處後到「難曉」處，也就是要循序漸進。因為一個人的理解能力有一個提高的過程，所讀之書亦有深淺不同，因此讀書必須分本末先後，循序漸進。

楊祖漢先生說：

我們可以將孔孟所決定的傳統儒學稱為聖賢學問，因這是希望人人皆能為

⁶² 曾春海：《陸象山》，臺北：東大圖書公司，1981年，頁91。

⁶³ 黃光雄：《教育導論》，臺北：師大書苑公司，1996年，頁153。

善人，而以成聖成賢為鵠的學問。而講授這套學問的人，其自身亦必須有高度的德性修養，方有講授的資格。由於這些都是在極高度的德性人格精神所貫注而流露出來的言論，所以雖不足以滿足人們的理論要求，但卻都有極強的感發力量。這種力量自然帶領讀者走入藉文字所展現的義理世界內，如此便能深知文字之真義，而與作者相悅而解。這是何以古人教人讀書，總要以誠意立志為先，而不是先訓練思考能力；又要人讀了又讀，說讀書千遍，其義自見的緣故。我們只要明白，道德精神是只可以具體地感受，而不可以抽象地理解的，便會瞭解古人這看似至愚至笨而實深藏至理的讀書方法的合理性。⁶⁴

筆者認為明師在講學或與學生互動中，所謂在極高度的德性人格精神所貫注而流露出來的言論，就是一種精神感召，就是一種人格的感化，師者傳道、授業、解惑，這其中的傳道其實就是身教，就是將道德品格的教育蘊含在其中，楊先生所舉出的古聖先賢教人讀書，總要以「誠意立志」為先，這與象山所講的「先立乎其大」就不謀而合。吾人回想過往受教有許多恩師教導我們，老師對學生的影響，所憑藉的不完全只是專業學識，多數影響我們最深摯的是老師的人格特質，因此為師者自身的德性修養至為重要。

二、加強個別差異的輔導教學

象山先生最注重當下啓悟的教學方式，並且運用了多樣性的教導方式，同時注重教法的靈活性與個別針對性。汪傳發先生認為「象山與朱熹有所不同。朱熹以內在的道德意識必須符合于外在天理為理論前提，因此教育者用外在之理來督促、檢查學生非但不是多餘，而且是必然的。陸象山當然也肯定外在督促的必要性，但他從天理即內在於內心出發，更多地強調啓悟。」⁶⁵

（一）由內識其心

汪傳發先生認為：「在象山思維裡，規矩不是外在的，而是內在的，也就是人人所具有的天賦本心。不聽從本心的召喚而去服從外在的規矩，這樣是本末導

⁶⁴ 楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，臺北：文津出版社，1987年，頁112~113。

⁶⁵ 汪傳發：《陸九淵王陽明與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2001年，頁104。

置，因此，老師對學生瞭解，主要的也就不是由外觀其行，而是由內識其心。⁶⁶」
依據孟子曰：「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」⁶⁷。及象山所說：不可令外面觀人，能知其底裡了，外面略可觀驗。(《陸象山全集·卷三十五·語錄》頁290)
其實孟子與象山所言就是一種基本的認知，許多繁複的事物把它簡單化反而是能掌握問題的精隨，往往我們一心外求，卻不知真正問題在於自我；所以象山一直重複地強調對於他人或自我一切當往內心深處就是心底去探尋，要了解一個人不是光看其外表就去認定與做出結論。

學者陳來先生也提出對象山「由內識心」相同的解讀：

陸九淵提出，決定一個人是否有道德的人(君子)或不道德的人(小人)，主要不在於他的表面行為，而在於他的內心動機。⁶⁸

能識學習者內心之微妙，並當機點破，就可促其自悟。象山認為這正是他的教學方法與別人不同的地方。他的學生楊簡在回憶其師的教學風格時也說：「先生深知學者心術之微，言中其情，或至汗下。有懷於中而不能自曉者，為之條析其故，悉如其心。⁶⁹」這其實與孔子的因材施教和現代吾人所說的學生學習需求評估與個別輔導的方法是類同的。所以從受教者與教學者都從內在本心之發用而得以識得問題或體察需要，這是自覺所產生的一種作用，並且是道德的自覺性。陳來先生說：

在陸九淵看來，道德境界的提高關鍵在於充分發揮道德主體的能動性。人的道德完善只能是每個人的自我實現，他要求人要在個體心靈中建立起道德的自覺性。⁷⁰

以上的論述是強調個體的道德自覺必先建立，當個體的心靈上建構了此種道德的自覺；當它累積成一定的人數就會形成一種自律的規範，那麼道德主體就具有很大的教化（或稱感化）作用，因此促進共同學習的效能會提升，而各人所遇到的問題將由教導者敏銳而精確的掌握，並予以協助，這是象山的教學特色。

⁶⁶ 汪傳發：《陸九淵王陽明與中國文化》，頁105。

⁶⁷ 《孟子集注·卷七·離婁章句上》參閱(宋)朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2010年，頁281。

⁶⁸ 陳來：《宋明理學》，頁91。

⁶⁹ 《陸象山全集·卷三十三·象山先生行狀》，頁248。

⁷⁰ 陳來：《宋明理學》，頁184。

（二）獨具創新教學特點

鄧玉祥先生研究象山的教育特點歸納下列幾點：

1、不立學規：象山教學不用學規，而貴學者自悟。

2、因材施教：天生蒸民，各有所長，就其所長而成就之，乃今日教育上不可移易之原則。象山對於請誨學生，則每隨其人，而有所開發。或教以涵養之道，或曉以讀書之法，未嘗及閑話，亦未嘗令看先儒語錄。對於狂妄猛進者，戒以安詳退讓；習於異端邪說者，戒以明理求道。⁷¹

象山嘗言：「某無他長，但能識病，」⁷²

象山曰：「我這裡有扶持，有保養，有摧抑，有償挫。」⁷³緣人之資質，各不怕同，有得之深者，有得之淺者，有一見而得之者，有久而後得之者，「又有沉滯者，有輕揚者，有恣縱而不能自克者，有能自克而用功不深者」⁷⁴，故不能一概而論。

3、存敬：宋代理學家，無論講學論道，均喜言存敬的修養工夫。

象山曰：「復其本心，使此一陽為生，造次必於是，顛沛必於是，無終日之間違於是，此乃所謂有事焉，乃所謂勿忘，乃所謂敬。果能不替不息，乃是積善，乃是基義，乃是善養浩然之氣。⁷⁵」是如閉目靜坐乃學敬之方法，意在收拾精神，不使之輕浮驚馳，研使少神思涓勿，雜念不生。

以上從鄧玉祥先生的研究觀點，對象山先生「不立學規」這件事是非常獨特的作為，所憑藉著是學生的自覺與自律，對學生而言也給予很大的發揮與自主空間，這在當時的教學氛圍與學風都是創舉，學生也很自愛，應證了象山本心就是主宰的論述。對於因材施教的理念他承繼了孔孟的教育思想，象山充分掌握了學生的特質與優劣性，他很自信展現了誠心與專注；輔助學生有扶持，有保養，有摧抑，有償挫等等良方，實令人敬佩。第三方面存敬就使人能沉靜思索，可以培養浩然之氣，內觀自我而又利於讀書學習與領悟事理，助益頗大。

⁷¹ 鄧玉祥：《陸象山教育思想》，臺北：廣文書局，1966年，頁34~35。

⁷² 《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁306。

⁷³ 《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁306。

⁷⁴ 《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁293。

⁷⁵ 《陸象山全集·卷一·與曾宅之》，頁4。

三、分級教學與教材設計編撰

象山認為學生年齡不同，就有很大的學習差異，也各有不同的學習需求與相對的教學要求。因此他根據一個人的年齡、心智反應及理解能力等，把其受教育分為「小學」與「大學」兩個階段。各個階段的學習教材與書籍都有分別性，並且也有學習的進度與時程。陸象山說：

古者八歲入小學，十五歲入大學。小學教之射、御、書、數，大學之道則歸乎明明德於天下者。今教童稚，不過使之習字畫讀書，稍長則教之屬文。讀書則自《孝經》、《論語》以及六經子史，屬文則自詩、對至於所謂經義、詞賦、論策者，不識能有古者小學大學之遺乎？（《陸象山全集·卷二十四·策問》，頁190）

古時對教育的階段已有分級，象山亦非常注重分等級講學的必要性，依據不同的年齡研讀不同的書籍與經典；《大戴禮記》即有相關記載：

古者年八歲而出就外舍，學小藝焉，履小節焉；束髮而就大學，學大藝焉，履大節焉。人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃，應對、進退之節，禮、樂、射、御、書、數之文。⁷⁶

陸象山認為，十五歲起人就進入大學時期。他對「大學」提出了比小學更高的要求。即在「小學」的基礎上，教以切己明理，修己治人的道理。

陸象山認為，不僅要依據不同的年齡階段提出不同要求，而且還要根據學生不同的資質與態度提出不同的要求。在他看來，依據資質與態度，學生大體可分四種類型：

學者大率有四樣：一、雖知學路，而恣情縱欲，不肯為；一、畏其事大且難而不為；一、求而不得其路；一、未知路而自謂能知。（《陸象山全集·卷三十五·語錄》，頁301）

象山承繼孟子思想其實其教育思想及做法也有相通之處；黃俊傑先生特引孟子的教育方法論主要有兩方面：

⁷⁶ 高明註譯：《大戴禮記今註今譯·保傅篇》，臺北：台灣商務印書館公司，1975年，頁126。

1、心的淬煉：孟子認為教育最有效的方法就是一種內省的心的淬煉。孟子主張每個人生而都具有所謂「良知」與「良能」人之所以不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。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。無他，達之天下也。
《孟子·盡心上 15》

2、因材施教：孟子所提出的第二項教育方法論，就是所謂「因材施教」的原則。

孟子曰：「教亦多術矣。予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。」《孟子·告子下 16》

孟子曰：「君子之所以教者五：有如時雨化之者；有成德者；有達財者；有答問者；有私淑艾者，此五者，君子之所以教也。」《孟子·盡心上 40》

77

象山先生的分級教學與孟子的因材施教在教學的目的上是一致的。孟子認為教育最有效的方法就是一種內省的心的淬煉與象山先生主張自省體悟自律的為學方法是同樣的；鼓勵學習者往內自覺自己的言、行、心有否越逾了規矩，而能自我修正與調整，因此孟子與象山皆認為幼童啟蒙教育是整個教育的根基，而教學的型態方式都可靈活運用，縱然選擇不予以教導，其實它也是一種教導或教誨的方式，這也提供了教導者與受教者多元性的互動與教學上的尊重與信賴。

第四節象山心學思想對現代教育的啟發

一、以道德教育為核心

教育為百年大計，從長遠處著眼，教育革新，實為當前的急務。過去我們的教育因受西方文化的衝擊很大，影響深遠，已經全盤西化了。林繼平先生認為：

以道德領導知識作為教育的目標，一個人才能「說實話，做實事」，是教

⁷⁷ 黃俊傑：《孟子》，臺北：東大圖書公司，1993年，頁156～158。

育人才最基本的要求。作育優秀的領導人才，在做人的學問或道德基礎之上，儘量擴展做事的學問，亦即從多方面去發展各人的知識才能。而最關緊要的，是把多方面的知識才能與道德結合起來。就象山哲學來說，即是把形而上學與形而下學融成一個學問的整體，既不「蔽於意見」，更不「蔽於利欲」。⁷⁸

(一) 去除蔽慾

陳德仁先生談到象山治學要達「尊德性」之目標提出須去除蔽慾：

象山致力於教育事業，招生授徒，講學不輟，諄諄告誡學子以去人心之蔽及人情之慾為第一要務，期達「尊德性」的目標，如孟子所標示的「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之；不得志，獨行其道，這種最高境界」。⁷⁹

(二) 立志與自立

「先立乎其大者」其實也就是「立志」，「立志」也是象山教學時常提點的重要話語，參見：

民之於道，係乎上之教，士之於道，由乎己之學，然無志則不能學，不學則不知道，故所以致道者，在乎學，所以為學者，在乎志。⁸⁰

學問固無窮已，然端緒得失，則當早辨，是非向背，可以立決。⁸¹

象山在語錄中多處講到「自立」，「自立」就是自己決斷、自己實踐、自己意志堅定地落實，而象山要求實踐的落實一定是主體的「自立」才能有成的，參見：

先生居象山，多告學者云，女耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無少缺，不必他求，在乎自立而已，學者於此，亦多興起。
(《陸象山全集·卷三十四·語錄》頁261)

資稟之高者，義之所在順而行之，初無留難。其次義利交戰，而利終不勝義，故自立。(《陸象山全集·卷三十四·語錄》頁263)

「道德意識高的，其資稟亦屬高者，當行則行，較無困頓，資稟較次之者，對於

⁷⁸ 林繼平：《陸象山研究》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，頁298～299。

⁷⁹ 陳德仁：《象山心學之比較研究》，臺北：臺灣學生書局，1975年，頁27。

⁸⁰ 《陸象山全集·卷二十一·雜著學說》，頁167。

⁸¹ 《陸象山全集·卷一·書與邵叔誼》，頁1。

行止進退還有一些得失心，而且道德意識時顯時隱，陷於得失與義利交戰之中，能斷之以義而不以利者，即能堅定主體價值意識者，亦是能自立者。所以真正的自立者，就是能在利害得失面前，依然堅定住「心志」的自立行爲。」⁸² 簡單的說就是不爲利欲所迷惑，而堅持在仁義與公理的一方，心志始終如一。

二、建立孝悌和諧的家庭關係

象山自幼生長在一個大家族的家庭，在嚴格的家族規範下自我的言行均非常謹守禮規，所謂克己復禮，兄弟之間感情甚篤，象山對其父兄及繼母均非常孝順，由全集語錄中可以了解是一個孝悌之家。

在本次的研究中筆者在象山年譜中看到有關他夫人吳氏的記載：

夫能識子靜於童幼之中，能以子妻之，其賢可知矣。吳公茂榮諱慚之長女也，幼有異質，女工不學而能詩書，過目不忘，公大奇之，一見先生，謂可妻歸焉。

先生為國子正刪定勅局，居中五年，四方之賓滿門，旁無虛宇，併假於館，中饋百需，先生不一啟齒，孺人調度有方，舉無缺事，暨先生奉祀歸，囊橐蕭然，同僚共贖之，還里之明年，經理象山，孺人捐奩中物助之云云。

83

象山岳父吳公茂榮從她幼小時看他長大，對象山非常欣賞，希望將來能把女兒嫁給他，他的長女長得秀外慧中，卻不喜女子繡紅之事，反而能讀詩書，且有特殊才能可過目不忘，因此就把女兒嫁給他。象山擔任國子正五年當中，四方賓客經常是座無虛席，門庭若市，而且有些就住宿下來，吃用住各種所需均打理得非常妥適，根本不用象山先生吩咐操心，每一個細節都相當圓滿。就到了象山荆門逝世，隔年初要歸回家鄉，所有的費用花盡，最後端賴象山夫人賣掉自己的嫁妝才得以完成，其夫人的賢淑與聰慧，為整個家庭與家族，帶來了很大的福氣，象山家庭的圓滿就是他可以無後顧之憂努力為學或從政的依靠，因此本次復興心學的其中一項要素就是建立孝悌和諧的家庭，品格教育有一半是依賴家庭的功能，現今離婚單親家庭的比率太高也是社會的隱憂。

⁸² 杜保瑞：《南宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2010年，頁553～555。

⁸³ 《陸象山全集·卷三十六·年譜》，頁328。

三、重塑師道倫理

象山的為學方法最終皆以力行實踐為依歸，另外，他也鼓勵建立同儕學習的共好讀書環境，學記云：「獨學而無友，則孤陋而寡聞。燕朋送其師，燕辟廢其學⁸⁴。」楊子雲云：「務學不如務求師。⁸⁵」故象山強調要重視「親師近友」。

(一) 親師友

「師者人之模範，友者所以相與切磋琢磨以進乎善，而為君子之歸者也。故為學者，必擇師友。」⁸⁶我們最熟悉的概念：師者所以傳道，授業，解惑也。因此象山的理念在語錄中有相關記載：

象山言：「學者須先立志，志既立，卻要遇明師。」（《陸象山全集·卷三十四·語錄》，頁265）

象山曰：「親師友於當世，固當論其學，求師往聖，尚友方策，亦當論其學。」（《陸象山全集·卷十二·與趙詠道書》，頁102）

古人學如不及，尊德樂道、親師求友之心，不啻飢渴，豈虛也哉，是必務實之士，真知不足者，然後能如此也。（《陸象山全集·卷一·與鄧文範》，頁7）

人生而不知學，學而不求師，其可乎哉……雖然，學者不求師，與求而不能虛心，不能退聽，此固學者之罪。學者知求師矣，能退聽矣，所以導之者乃非其道，此則師之罪也。（《陸象山全集·卷一·與李省幹二》，頁10）⁸⁷

站在我們現在的視野去探尋南宋時期的治學之道與師友關係，這有很大的想像空間，象山鼓勵學生讀書要立志，立志則可得良師益友；在當時能以雙向的思維來看學生學習不佳，老師自身的責任有很大關係，為師者亦應反省，這是師者自覺。象山強調師友之道，其目的仍是以學為貴也。

⁸⁴ 見於孫希旦撰：《禮記集解》〈第十·卷三十六·學記·第十八〉，臺北：文史哲出版社，1980年，頁886。

⁸⁵ 見於西漢揚雄：《法言·學行篇》。

⁸⁶ 鄧玉祥：《陸象山教育思想》，臺北：廣文書局，1966年，頁36。

⁸⁷ 杜保瑞：《南宋儒學》，頁557～559。

（二）尊師道

現今社會講求自由平等，教育的發展也在所謂的改革洪流中迷失了原有的師道倫理，整個環節就都偏離了正確的軌道，是以老師不像老師，學生不像學生，角色的模糊化，忽視了品格道德教育首要性，而個人的自我意識高漲，教師的角色相對弱化，很少人去關心要如何做人的問題；多數都是關心工作謀職的發展，就是學做事的技能問題，過去我們的社會有一種學徒制，師徒的關係是一輩子，亦師、亦父、亦兄、亦友、亦為子之多層黏密關係，這老師對學生的影響是深遠與巨大的；包括知識、學識、技藝等的傳授，道德與價值觀、人格的形塑、人倫理念都有傳承。

余英時先生認為：「從思想的實質說，天地君親師確已包括在上引《荀子·禮論》篇之中。」接著，他引用錢穆《晚學盲言》(上)的一段話：

天地君親師五字，始見荀子書中。此下兩千年，五字深入人心，常掛口頭。其在中國文化、中國人生中之意義價值之重大，自可想像。

余氏看到清初廖燕（1644～1705）在《二十七松堂集》卷十一(續師說)中說：宇宙有五大，師其一也。一曰天，二曰地，三曰君，四曰親，五曰師。師配天地君親而為言，則居其位者，其責任不綦重乎哉！

教師之所以得到社會大眾的尊敬，張光甫認為係因為他們是人格的典範、社會的良心，他們負有教化的使命，一旦教化的功能喪失，他們也不成其為教師了。⁸⁸這一方面是教師的自覺，一方面是師道的示微，師道的重塑也是道德教育的重新振興，這也呼應了對象山先生的心學復興的鼓舞。

四、反省知止知恥

大學言：「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修。」

易言：「知至至之，可與幾也，知終終之，可與存義也」

故曰：「妄分儔黨，反使玉石俱焚。」

⁸⁸ 轉引張光甫：《教育哲學》，臺北：雙葉書廊有限公司，2003年，頁51～53。

此乃學不如至，自用其私者之通病，非一人之過，二者之失也。

又曰：「學也者，是所以致知致明之道也，向也不明，吾從而學之，學之不已，豈有不明哉。」

「然大道之不明，斯人之陷溺，古之所謂學者，後世莫之或知矣」，

「而世蓋有人焉，氣庸質腐，溺於鄙陋之俗，習於庸猥之說，膠於卑淺零亂之見，而乃勉勉而學，孜孜而問，茫茫而思，汲汲而行，聞見愈雜，知識愈迷，東轅則恐背於西，南轅則恐違於北，執一則懼為通知者所笑，泛從則懼為專者所非，進退無守，彷徨失據，是其好之愈篤，而自病愈深。」

（《陸象山全集·卷三十二拾遺·好學近乎智》，頁 236～237）

知止知終，皆必由於學，然後能至之終之，於每事上，人皆有之與不知者，有知的到底者，知得不到底者。

知恥：儒者教人，首在敦品勵行，讀書乃其次者，認學者立身之道，須有廉恥。象山嘗曰：「人不可以無恥。」意謂人是有廉恥的動物。蓋人能有恥，則知有所貴，知有所貴，始能知有所賤，亦猶人之能有所為，然後始能有所不為。不知吾之所當貴，而即謂之有恥，則恐其所恥者，非所當恥耳。

象山嘗曰：「今夫言之無常，行之不規，既已昭著，乃反睚睚揚揚，飽食煖衣，安行而自得，略無愧怍之意，吾不知其與鱗毛羽鬣山棲水育，宰居野牧者何以異也，人而至此，果何以為人乎哉。」

是以聖人教人，必先教以取舍之道，以為富貴貨利，乃人之所大欲，苟不得之以到，君子不為也。語云：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也，貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。」是以有志於學者不可不謹也。⁸⁹

筆者認為早期的教育是一項知廉恥的教育，知恥近乎勇，一個人能去面對自己的過錯與偏失，這種勇氣與意志是我們現代教育所欠缺的，所以人格教育中首要就是取舍之道，社會潛藏著很多的誘惑，稍一不慎，就會身敗名裂，為了利可以做黑心油，這些的根源是沒有真正的羞恥心，是心被蒙蔽了；因此要知恥反省。

⁸⁹ 鄧玉祥：《陸象山教育思想》，頁 32～34。

五、復興心學重建品格教育

在這個人慾橫流的時代，象山的學術有極大的價值。現在知識資訊爆發，人們一天到晚追求知識，反忘了人所當為的本分，要建立一個健全的民主政體，首賴於國民人人有獨立的人格，人人有公德心與責任感；所以現在正是大力鼓吹象山思想的時候。⁹⁰

（一）面對問題尋求方法

筆者認為今天人心有所蒙蔽，教育面臨了困境，道德與品格為眾人所忽略，個人想引述象山本心良善的思想來改變我們的道德教育與所面臨的問題，潘慧玲先生在教育研究文中提出對解決問題的步驟如下：

杜威在其「思維術」一書中，曾經提及解決問題有五個步驟一、發覺疑問二、認定疑問之所在並加以界說；三、提出可能解決問題的方法——假設；四、推演假設的結果；五、考驗假設。事實上這五個步驟就是解決問題的一套有系統的步驟：一、確定問題；二、提出假設；三、設計方法；四、搜集資料；五、提出結果。⁹¹

若是以上述理論而言則吾人現在是處在第二至第三的階段，提出可能的解決問題的方法；而教育哲學學者張光甫先生從重建主義的思考邏輯來探討傳統與反傳統的對應，也就是可以接受批判也才有重生的機會，他舉杜威的理論如下：

重建主義思想有兩個前提：一是認為社會需要不斷地更新與重建；二是認為社會的更新關涉到教育的再新，進而用教育達成社會的重建。

重建的觀念可追溯至杜威在 1920 年出版的《哲學的重建》一書。杜威強調個人與社會經驗的重新組織與改造。重建主義者注意社會與文化的外在條件，設想如何讓全體人類共存、共享在一個好的社會、文化情境中。其中主張一種批判的觀點，來檢驗文化的遺產和傳統。⁹²

他雖然主張對傳統文化與哲學思想進行檢討與批判，但這不能完全否定傳統文化

⁹⁰ 陳郁夫：《中國歷代思想家·十一·陸九淵》，臺北：台灣商務印書館，1978年，頁110。

⁹¹ 黃光雄主編、潘慧玲著：《教育導論〈教育研究〉》，臺北：師大書苑有限公司，1996年，342頁。

⁹² 張光甫：《教育哲學》，466頁。

思想的貢獻，反而對現在所面臨的困難課題，需要重新振興古聖先賢的立身為學的態度與精神；象山心學回到本心的內省與觀想，也是符合教育與心靈重建的期待與時代意義。

（二）實踐才有改變

象山說「實」，「實」即確實實踐，就是象山要求於直接實踐之義，此義在二程、朱熹處亦皆是「為學方法」的共同重要意見，實言之，儒學為學之道就是要踐履的。象山曰：

吾自幼時聽人議論似好，而其實不如此者，心不肯安，必要求其實而後已。
（《陸象山全集·卷三十四·語錄》頁263）

千虛不博一實，吾平生學問無他，只是一實。（《陸象山全集·卷三十四·語錄》頁254）

杜保瑞先生認為「一實」即是真實信篤，且真實實踐之實，從這句話中也可以見出象山儒學或象山心學就是切實實踐一義而已，象山對儒者唯一要求就是要去實踐，也正是此義定位了象山儒學的特色。⁹³

古人自得之，故有其實，言理則是實理，言事則是實事，德則實德，行則實行。（《陸象山全集·卷一·與曾宅之》頁3~4）

象山關切「為學方法」的問題，認定了的事情就是要去實行，這才是為學之道，且古今皆然。⁹⁴實踐的意義與作用其實是印證理論的真確性與真實性。而也許有些看法認為「實踐」有一種試試看、做做看的意涵，類似杜威所說的實驗主義；然而陳德仁先生認為：

雖對著實驗主義的思想潮流的衝擊，象山心學一派的力量在今日我國思想界，仍然具有決定性的影響。表面上，實驗主義和象山心學這兩種思想的主流好像是衝突的，實驗主義代表著強烈的科學精神和民主精神，於促進思想文化的進步功不可沒；而心學則代表著濃厚的倫理色彩，對於人類精神文化的重建，具有不可磨滅的貢獻。象山心學面對洶湧的時代思潮，必

⁹³ 杜保瑞：《南宋儒學》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年，頁556~557。

⁹⁴ 杜保瑞：《南宋儒學》，頁556~557。

然有能力抵擋得住任何風浪的衝擊，繼續向前，而為無限活力的奔流，洗滌人類日趨惡化的精神污染，挽救世道人心。⁹⁵

因此，象山心性的體用必然要落實在生活與學習中，這是最為根本與實際驗證的方法，以現代的表達方式就是可操作的學習、可實習的模式，把思想形成一個構思及方案而可以做出結果，他就是一種可行性的評估後的行動效能，本章探討心性論為品格教育核心思想論證，由道德教育、建立孝悌和諧家庭、重塑師道倫理與反省知恥來做為復興心學的手段或工夫，以期許重建品格教育是一項可行的希望工程。



⁹⁵ 陳德仁：《象山心學之比較研究》，臺北：臺灣學生書局，1975年，頁100。

第五章 結論

本文研究的目的是要從陸象山心學的核心價值與道德心重整的方向去認識陸象山，透過對心學的研究與更深一層認知；必須擴大廣度與深度的接觸到大量學術性的書籍與資料，方知道自身學識之淺薄，所學之不足，因此特別研讀參閱學術先進的專書、期刊等，另外有大篇幅都是引自《陸象山全集》的語錄作為詮釋與比對的研究；一方面希望能較真實完整的呈現象山原意，減少語譯的落差。本文由對品格教育的發展關注與象山心學的「心性論」體用兩個概念為論述主體；以此延伸出四個章節的論述與見解。綜合上述各章之討論，歸納如下之結論：

由象山先生的時代背景等因素，可以了解象山的家庭與家族對其成長的影響並且對他的人格特質有莫大的形塑作用與潛移默化，他的父兄也深刻的影響他；象山先生心學思想的雛型是來自幼年成長的環境，因此筆者認為家庭的教育功能，是不應被忽略的，對人格養成與道德的認知是有影響性的。

南宋學術思想的風潮與不同的思想論述亦有利於學習的精進；本次論文用了一些篇幅來探討朱陸鵝湖之會與朱陸的思想見解爭辯，使我個人對於象山的心即理與朱熹的性即理有了更深層的理解；象山的心性論與朱熹心性論也有異同之處，筆者認為不需去評判誰對誰錯，應接納與尊重不同思想認知，持正向的思維去深化體悟象山心學的若干特點的精義，諸如注重人道的核心價值；辨志與義利之辨對現代人的困境是有深遠的啟發意義的，若吾人能像象山先生般地堅定人生終極價值對公義的追求，則精神價值的取向自然可轉化減少現代人在情慾和物質貪婪的追求，這是研究象山心學獲致的另一項的成果。

在研究象山心學的內涵與意義上，了解象山本心之意義及象山心學的特質，象山心學講「發明本心」、「心即是理」，故「本心」的觀念，實為象山哲學思想的核心。由「本心」的立基點到心即理、心性為一的「心性論」之論證，由此象山所言：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」。推演出宇宙論與性善道德形上學，不難獲得正確理解與廣闊的研究視野。

將象山的教育理念引申到教育的實質運用與發展。可以更深入探討象山心學思想側重在教育實踐的體現面：1、以明其本心作為教育的基本目標；2、啟悟內

心的自覺與反省；3、義利之辨為品格之涵養。另外從象山教學的方法與工夫實踐的研究；1、注重學習態度與方法；2、個別輔導教學方法；3、分級教學與教材設計編撰，這些做法與實施，就是象山先生「本心」發用的實踐，這是本次探究象山的本心之學獲得一個對教育理念具體的理解與認知。

最後回到本文的研究標的就是要如何將象山心性論的品格教育的可行性與手段提出；結論建議以道德教育為核心教育、建立孝悌和諧家庭與重塑師道倫理為品格之涵養，以反省知恥作為品格自律，最終能讓人活出本心的道德感來，活出心的自主性與自覺，復興心學或心學復「新」，都是筆者此次研究內心最原始的願望與激動，象山心性論的品格教育論證的淺論若有一些的啟發與迴響；那將要感謝天恩師德，也是本文真正的圓滿。



參考書目

壹、古籍文獻

《論語》《十三經注疏本》，臺北：藝文印書館，2001年。

《禮記》《十三經注疏本》，臺北：藝文印書館，2001年。

《孟子》《十三經注疏本》，臺北：藝文印書館，2001年。

(宋)朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2010年。

(宋)朱熹集註 蔣伯潛廣解，《四書讀本》，《孟子讀本》，臺北：啓明出版社，
出版年月不詳。

(宋)陸九淵撰 明王宗沐編，《陸象山全集》，臺北：世界書局，1959年。

(宋)陸九淵撰 《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。

(宋)陸九淵撰 《象山全集》，臺北：台灣中華書局，1987年。

(宋)嚴羽著：《滄浪詩話校釋》，臺北：河洛圖書出版社，1978年。

(宋)朱熹：《晦庵集》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》1143冊，臺北：台灣
商務印書館，1986年。

(宋)朱熹：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。

(宋)呂祖謙撰 《呂東萊文集》，北京：中華書局，1985年。

(宋)黎靖德編：《朱子語類·卷十五》，臺北：漢京文化事業公司，1984年。

(元)脫脫等：《宋史》，臺北：鼎文書局，1978年。

(明)黃宗羲、全祖望撰《宋元學案》，臺北：世界書局，1962年。

(清)紀昀等編：《四庫全書總目提要》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》，臺北：
台灣商務印書館，1986年。

(清)鄭之僑：《鵝湖講學會編》上、下冊，臺北：廣文書局，1975年。

貳、現代書籍：(依編著者姓氏筆劃排列)

尹雪曼：《中國文學概論》，臺北：三民書局有限公司，1975年。

方 豪：《宋史》，臺北：華岡出版有限公司，1979年。

方旭東：《尊德性與道問學》，北京：人民出版社，2005年。

方蕙玲：《鵝湖爭議真諦之研究——由朱陸對認知的主張看鵝湖爭議之真諦》，臺北：花木蘭文化出版社，2011年。

王水照：《宋代文學通論》，開封：河南大學出版社，1997年。

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2007年。

王邦雄、楊祖漢等編著：《中國哲學史》，臺北：空中大學，1995年。

王國瓔：《中國文學史新講上》，臺北：聯經出版社，2006年。

王得毅等編：《宋史研究論集》，臺北：台灣商務印書館，1993年。

古清美：《宋明理學概述》，臺北：臺灣書店，1996年。

古清美：《明代理學論集》，臺北：大安出版社，1990年。

牟宗三：《心體與性體》(第一冊)，臺北：正中書局，1996年。

牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局，1979年。

牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。

但昭偉：《道德教育：理論、實踐與限制》，臺北：五南圖書出版公司，2002年。

李日章：《宋明理學研究》，高雄：復文圖書出版社，1985年。

李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，臺北：中央研究院中國文哲所，

1994 年。

李英華：《儒道佛與中國傳統文化教育》，武漢：武漢大學出版社，2006 年。

杜保瑞：《南宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2010 年。

汪傳發：《陸九淵王陽明與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2001 年。

昌彼得、王得毅、程元敏、侯俊德：《宋人傳記資料索引》2 至 6 冊，臺北：鼎文書局，1987 年。

林子盛：《陸象山心學要義探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010 年。

林漢仕：《孟子探微》，臺北：文史哲出版社，1978 年。

林繼平：《陸象山研究》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

侯外廬、邱漢生等編：《宋明理學史(上卷)》，北京：人民出版社，1984 年。

姜國柱：《中國歷代思想史·宋元卷》，臺北：文津出版社，1993 年。

唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1993 年。

唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1984 年。

唐君毅：《哲學概論·(上下冊)》，臺北：臺灣學生書局，1980 年。

徐紀芳：《陸象山弟子研究》，臺北：文津出版社，1990 年。

徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993 年。

高全喜：《理心之間》，北京：三聯書店，2008 年。

孫希旦撰：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1980 年。

高明等著：《孔子思想研究論集·孔子之心學》，臺北：黎明文化事業公司，1983 年。

高明註譯：《大戴禮記今註今譯》，臺北：台灣商務印書館公司，1975 年。

國立編譯館：《宋史研究集·第三十集》，臺北：國立編譯館，2000 年。

- 張少康、劉三富：《中國文學理論批評發展史(上卷)(下卷)》，北京：北京大學出版社，1995年。
- 張文立：《走向心學之路——陸象山思想足跡》，北京：中華書局，1992年。
- 張文立：《宋明理學邏輯結構的演化》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993年。
- 張立文：《心》，北京：中國人民大學出版社，1993年。
- 張光甫：《教育哲學》，臺北：雙葉書廊有限公司，2003年。
- 張伯行輯訂：《朱子語類》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。
- 張善文、馬重奇《禮記漫談》，臺北：頂淵文化公司，1997年
- 陳來：《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年。
- 陳立驤：《孟子性善說研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010年。
- 陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》，臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1996年。
- 陳德仁：《象山心學之比較研究》，臺北：臺灣學生書局，1975年。
- 陳郁夫：《中國歷代思想家·十一·陸九淵》，臺北：台灣商務印書館，1978年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1991年。
- 彭永捷：《朱陸之辯》，北京：人民出版社，2002年。
- 曾春海：《陸象山》，臺北：東大圖書公司，1981年。
- 曾昭旭：《論語的人格世界》，臺北：漢光文化事業公司，1987年。
- 童慶炳：《中國古代心理詩學與美學》，北京：中華書局，1992年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編·第五冊》，臺北：藍燈文化公司，1991年。
- 馮炳奎：《宋明理學研究論集》，臺北：黎明文化事業公司，1982年。

- 黃光雄：《教育概論》，臺北：師大書苑有限公司，1990年。
- 黃光雄：《教育導論》，臺北：師大書苑有限公司，1996年。
- 黃俊傑：《孟子》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- 黃信二：《陸象山哲學研究》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2009年。
- 楊祖漢：《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。
- 楊祖漢：《儒學與康德的道德哲學》，臺北：文津出版社，1987年。
- 賈馥茗：《人格教育學》，臺北：五南圖書出版有限公司，1999年。
- 賈馥茗：《教育哲學》，臺北：三民書局，1991年。
- 瑪麗亞·蒙特梭利原著，王堅紅譯：《吸收性新智》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994年。
- 熊琬：《宋代理學與佛學之探討》，臺北：文津出版社，1985年。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 蒙培元：《理學的演變》，臺北：文津出版社，1990年。
- 劉子健：《兩宋史研究會編》，臺北：聯經出版事業公司，1987年。
- 劉夢溪主編：《中國現代學術經典·馮友蘭卷（上、下）》，河北：河北教育出版社，1996年。
- 蔡仁厚：《中國哲學史·（下冊）》，臺北：臺灣學生書局，2009年。
- 蔡仁厚：《宋明理學·（南宋篇）·《北宋篇》》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年。
- 蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。
- 鄧玉祥：《陸象山教育思想》，臺北：廣文書局，1966年。

鄭曉江、李承貴：《楊簡》，臺北：東大圖書公司，1986年。

錢 穆：《宋明理學概述》，臺北：臺灣學生書局，1996年。

繆天綬選註：《宋元學案》，上海：商務印書館，1931年。

韓立紅：《石田梅岩與陸象山思想比較研究》，天津：天津人民出版社，1999年。

羅 光：《生命哲學再續篇》，臺北：臺灣學生書局，1994年。

（日本）村田昇(著)：林美瑛、賴昭香(合譯)，《道德教育》臺北：水牛圖書出版公司，1992年。

（德）伊曼努爾·康德 著，孫少偉 譯著：《道德形而上學基礎》，北京：九州出版社，2007年。

參、期刊論文：(依姓氏筆劃排列)

吳友能：〈朱陸鵝湖之會唱和三詩新釋〉，《鵝湖月刊》，147期，1987年9月。

周博裕：〈陸九淵「心學」之研究（上）〉，《鵝湖月刊》，125期，1985年11月。

周博裕：〈陸九淵「心學」之研究（下）〉，《鵝湖月刊》，126期，1985年12月。

林安梧：〈象山心學義理規模下的本體詮釋學〉，《鵝湖月刊》，153期，1988年3月。

南山：〈復觀先生(象山學述)之作意與精義〉，《鵝湖月刊》第40卷第9期，2015年3月。

邱黃海：〈儒學理論與具體實踐之關聯初探——以象山學朱子學為例〉，《鵝湖月刊》，153期，1988年3月。

楊祖漢：〈以儒家哲學論教育之兩途〉，《鵝湖月刊》，122期，1985年8月。

楊祖漢：〈陸象山的直指本心〉，《鵝湖月刊》，創刊號，1975年8月。

潘栢世：〈象山的「心即理」〉，《鵝湖月刊》，2期，1975年8月。

鄧瑩輝、林繼中：〈「詩以道情性之正」論宋代理學文學的情性觀〉。《福建師範大學學報》(哲學社會科學版)，2008年第二期。

關亮清：〈義利之辯——以象山學作為例釋〉，《鵝湖月刊》，145期，1987年7月。

肆、學位論文：(依姓氏筆劃排列)

王曉霞：《陸象山學行與成人教育》，國立臺灣師範大學社會教育學系博士論文，1986年。

吳木樹：《陸九淵的修身教育研究》，臺北市立師範學院國民教育思想研究所碩士論文，1998年。

吳盛林：《陸象山心學之研究》，國立師範大學碩士論文 1982年。

呂敏華：《高雄市國民小學品格教育實施現況之調查研究》，國立嘉義大學國民教育系碩士論文，2005年。

林浩德：《陸象山心學研究》，輔仁大學哲研所碩士論文，1986年。

張念誠：《陸九淵人格教育思想研究——以生活化儒學為中心的展開》，國立中央大學中國文學研究所碩士論文，1992年。

曾麗華：《論孟子倫理思想在品格教育中的實踐》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

黃淑惠：《論周敦頤倫理思想中的聖人觀——教育為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2010年。

賴美君：《陸象山的為學思想與教法——象山思想教育面向之觀察》，國立台灣大學中國文學系碩士論文，2001年。

羅翌倫：《由「實踐的存有學」進路探討象山「吾心即宇宙」之蘊含》，中國文化大學哲學系碩士論文，2002年。



陸象山年表

帝系	年號	紀年	歲次	西元	歲數	象山紀事	其他記事
宋高宗	紹興	9	己未	1139	1	陸象山出生	
宋高宗	紹興	10	庚申	1140	2		
宋高宗	紹興	11	辛酉	1141	3	象山母親孺人饒氏卒，葬鄉之楊美嶺。 弟子楊簡出生	金人渡淮陷廬州。 金夏開權場互市。 宋金議和。 宋名將岳飛被害。
宋高宗	紹興	12	壬戌	1142	4	與父親「問天地何所窮際，公笑而不，遂深思至忘寢食」。	
宋高宗	紹興	13	癸亥	1143	5	入學讀書，紙隅無捲摺。	
宋高宗	紹興	14	甲子	1144	6		
宋高宗	紹興	15	乙丑	1145	7		
宋高宗	紹興	16	丙寅	1146	8	聞人誦伊川語，自覺若傷我者……，讀《論語》，喜曾子，而疑有子。嘗聞鼓聲振動窗櫺，亦豁然有覺。其進學每如此。	
宋高宗	紹興	17	丁卯	1147	9	屬文已能自達	
宋高宗	紹興	18	戊辰	1148	10	陸九齡入郡庠；九淵往侍學焉，文雅雍容，眾咸驚異。有老儒謂前廊吳茂榮曰：「君有愛女，欲得佳婿，無踰此郎。」因以為媼	金修遼史成。 金兀朮卒。 金以完顏亮為相。 宋賑明、越等州流民。
宋高宗	紹興	19	己巳	1149	11	「讀書有覺」，但「止是一部論語」，更無他書。	
宋高宗	紹興	20	庚午	1150	12		
宋高宗	紹興	21	辛未	1151	13	讀古書，至「宇宙」二字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」忽大省曰：「元來無窮，人與天地萬物，皆在無窮之中者也。」因書曰：「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。」遂篤志聖學。	
宋高宗	紹興	22	壬申	1152	14		
宋高宗	紹興	23	癸酉	1153	15		
宋高宗	紹興	24	甲戌	1154	16	「學弓馬」讀三國六朝史。	
宋高宗	紹興	25	乙亥	1155	17		
宋高宗	紹興	26	丙子	1156	18		

陸象山年表

宋高宗	紹興	27	丁丑	1157	19		
宋高宗	紹興	28	戊寅	1158	20		
宋高宗	紹興	29	己卯	1159	21		
宋高宗	紹興	30	庚辰	1160	22		宋罷夔州路權茶。 金主亮至汴京，起兵五十萬再謀南攻。 宋初行會子於東南。 夏任得敬上疏請廢學校，仁宗不予採納。
宋高宗	紹興	31	辛巳	1161	23		胡宏卒。 宋詔分經義、詩賦兩科取士。 金分四路南攻，金世宗定都燕京 契丹耶律窩罕稱帝，建元天正。
宋高宗	紹興	32	壬午	1162	24	象山以周禮舉鄉試，以《周禮》中舉。十月，丁父憂。	
宋高宗	紹興	33	癸未	1163	25		
宋高宗	紹興	34	甲申	1164	26		
宋孝宗	乾道	1	乙酉	1165	27	象山與伯虞書	
宋孝宗	乾道	2	丙戌	1166	28		宋省六合戍兵、以所墾田給還復業之民。 宋詔汰冗兵。 金設置太學。
宋孝宗	乾道	3	丁亥	1167	29	與吳氏夫人成嘉禮。	
宋孝宗	乾道	4	戊子	1168	30		宋置和州鑄錢監。 西夏遣使約發兵攻西番宋限品官子孫名田。 金遣使招諭阻止。
宋孝宗	乾道	5	己丑	1169	31		宋措置兩淮屯田，冀州民張和等起義反金，宋為岳飛立廟於鄂州。
宋孝宗	乾道	6	庚寅	1170	32		
宋孝宗	乾道	7	辛卯	1171	33	應秋試，以易經再舉於鄉。	
宋孝宗	乾道	8	壬辰	1172	34	「春試南宮」進士及第。作「天地之性人為貴論」，「心」本理論初形成，以「求放心」、「辨志」為內容，開始講學。收楊簡為弟子。尤袤、呂祖謙為考官。	宋禁州縣令保正充役，金內部分眾起義反金，宋朱熹撰《資治通鑑綱目》成。

陸象山年表

宋孝宗	乾道	9	癸巳	1173	35	答陳正己書	
宋孝宗	淳熙	1	甲午	1174	36	調官隆興府靖安縣主簿。 五月，訪呂祖謙於衢州。	宋以交趾人貢，賜名安南，封李天祚為安南國王，宋立金銀出界罪賞，宋修吏七司法。
宋孝宗	淳熙	2	乙未	1175	37	呂祖謙約陸九齡、九淵及劉清之、朱熹諸人相會於信州之鵝湖寺，十一月、撰敬齋記。 鵝湖詩論爭：「論及教人，元晦之意，欲令人泛觀博覽，而后歸之約。二陸之意，欲先發明人之本心，而后使之博覽。朱以陸之教人為太簡，陸以失之教人為支離，此頗不合。」	金始置外府不及京府女真學。 金以女真文譯《史記》、《西漢書》、《貞觀政要》等書。 朱熹奏復白鹿洞書院。
宋孝宗	淳熙	3	丙申	1176	38	象山與王伯順書二通	
宋孝宗	淳熙	4	丁酉	1177	39	正月、象山丁繼母憂；象山事繼母與諸兄，曲盡孝道，孝宗嘗謂：「陸九淵滿門孝弟者也。」	
宋孝宗	淳熙	5	戊戌	1178	40		
宋孝宗	淳熙	6	己亥	1179	41	象山服除，授建寧府崇安縣主簿	
宋孝宗	淳熙	7	庚子	1180	42	象山與朋友讀書於滋瀾。 十一月，為季兄復齋作行狀。	五兄九齡逝世 享年 41 歲。
宋孝宗	淳熙	8	辛丑	1181	43		
宋孝宗	淳熙	9	壬寅	1182	44	史浩薦象山為都當審察，辭赴。 二月、象山訪朱熹於南康，登白鹿書院講席，講「君子喻於義，小人喻於利」一章，論為讀書只為作官便是利。因說得痛快，「至有流涕者」元晦深感動，天氣微冷，而汗出揮扇。	呂祖謙卒。 金復置綏德軍權場、與夏互市。 宋立夔州宜章，桂陽軍，臨武群學以教養峒民子弟。 宋下朱熹社會法於諸路。
宋孝宗	淳熙	10	癸卯	1183	45	象山在國學講春秋，諸生孳孳叩問，感發良多朱熹與象山針對「道問學」與「尊德性」發表議論	宋禁道學。 金譯《易》、《書》、《論語》、《孟子》等書成。
宋孝宗	淳熙	11	甲辰	1184	46	象山在敕局春祀德廟為獻官，又為成都郭醇作本齋記。 三月、象山答朱元晦書。	金世宗至東京。 宋禁諸軍將佐於屯駐地私置田宅、房廊、質庫、邸店及自興販營

陸象山年表

							運
宋孝宗	淳熙	12	乙巳	1185	47	詹子南從象山問學，子南嘗問象山之學有所受否？象山告以讀孟子而自得於心。	宋置聚州防邊又勇。 金世宗還燕。 金遣使臨黃、壽州勸農。
宋孝宗	淳熙	13	丙午	1186	48	象山與李成之書、朱子淵書，又和楊萬里送行詩。作格矯齋記。主管臺州崇道觀。歸鄉講學，聽者貴賤老少，溢塞途巷。	
宋孝宗	淳熙	14	丁未	1187	49	象山登貴溪應天山講學，又答江西程帥叔達惠新刊西詩派劄子。春、象山如臨州，訪倉使湯思謙。五月、象山有答馮傳之書。十一月、象山作宜章學記。十二月、象山與漕使宋若水書，言金谿月椿之重，及臺郡督積欠困民之弊。	陸九淵講學於貴溪應天山，建精舍，並書告楊簡此事。 宋高宗趙構卒。 金禁女真人不得改稱漢姓、學南人衣裝。 二兄陸九叙逝世 享年 48 歲。
宋孝宗	淳熙	15	戊申	1188	50	象山在山間精舍，易應天山名為象山，諸生結廬而居。「雖盛暑，衣冠必整肅，望之如神」弟子毛綱伯云：先生之講學也，先欲復本心為主宰，既得其本心，以此涵養，使日充月明。讀書考古，不過欲明此理，盡此心耳。與朱熹辨太極之義，作荊國王文公祠堂記。遊德巖，題新興寺壁。	金建立女真太學。 宋朱熹上萬言書，提出六項「急務」。
宋孝宗	淳熙	16	己酉	1189	51	象山應詔知荊門軍，原擬書，值守荊之命遂不果。十月，遊翠雲寺，題名於壁。	金世宗完顏雍卒，孫璟立。 宋孝宗自稱太上皇，傳位於太子。 朱熹《太學》、《章句》注解成。
宋光宗	紹熙	1	庚戌	1190	52	象山與路彥彬書，謂：「竊不自揆，區區之學，自謂孟子之後，至是而始一明也。」三月、作玉芝歌。五月、撰貴溪縣重修學記。	
宋光宗	紹熙	2	辛亥	1191	53	象山跋資國寺雄石鎮帖。赴荊門之際，囑其徒傅子雲居山講學。六月、作武陵縣學記、臨川簿廳壁記。九月、與羅點春伯書、薛	三兄九臯逝世 享年 52 歲

陸象山年表

						象先叔似書。十二月、奏請築荊門軍城，從之。	
宋光宗	紹熙	3	壬子	1192	54	正月、象山在荊門，會吏民講洪範五皇極一章。答羅田宰吳斗南書、論太玄。卒於荊門，吏民哭奠，充塞衢道。	宋禁州縣新作寺觀。金禁官吏、百姓姓名皆同於古帝王者，又令避周公、孔子諱。
宋光宗	紹熙	4	癸丑	1193		春、陸氏兄弟護父九淵靈柩歸葬，沿途弔哭，致祭者甚眾，三月抵家。九月、葬於延福鄉朱陂下，門人詹阜民、楊簡、袁燮、傅子雲等各為文祭之。其餘奔喪者以千數。	

本年表參閱《陸象山全集·卷三十六·年譜》、林繼平：《陸象山研究》、曾春海：《陸象山》、鄭曉江、李承貴：《楊簡·年表》等由吳兆倫綜合整理

