

第二章 教育方法與個人踐履

第一節 教育方法與特色

陸門學者既然對人心觀察入微，他們的教化方式又是如何呢？象山學派的本心之論，對於其教化方式又造成什麼樣的影響？此便是這部份所欲探討的重點。從陸門學者們的文集中看來，他們的教育特色有著簡易、激發自覺能力、講求學習效率與方法等特色。最重要的是，他們亦極為強調實踐的功夫。所以，在這部份的討論，茲將分為陸門學者的自覺教育方式、楊簡對於「覺」的強調、講求日用平常與踐履、淑世的抱負等四方面予以探討。

一、自省與簡易

在如此強調本心的教化理念之下，引導受教者常拾本心的「自省」功夫便是陸門學者重要的教化方法。象山在〈與胡達材〉一文中，便一再強調學者「自省」的功夫。象山於信中甚為稱讚胡達材的資質，論其之所以為學有所阻礙，皆是因為心力用錯地方，而害了自己的本心。所以，對於這樣的問題，象山對胡達材提出他的教育方法，⁵⁴告訴他再多的教化言語多是徒說，能否得道終究是賴於本身的自我反省，「自省」才是真正解決自己困擾的方法。⁵⁵與胡達材的言語，只是象山教人自省中的一例，在答覆時下士人的困擾時，自省功夫的要求常見於象山與時下士人交往的信件中。⁵⁶除了對士人強調自省的教育方式外，象山知任荆門軍時，在上元節對平民所寫的皇極講義中，也是強調靜思自省的功夫，要民切勿自欺瞞過，而滅了本心。⁵⁷可知，自我的深思、反省乃是象山教化的重點方式，毋論是對於士人、平民都是同等的強調。而象山弟子袁燮亦是有此主張，他曾以寡母偷情為例，要子反躬自省，不該以母作為自己行為偏差的理由。⁵⁸由此更可見陸門學者注重自省、反求諸己的教育方式。

而這樣的講求自省的教育方式，所呈現出來的教育特色便與陸學的特色一樣，即是簡易。象山曾言：

⁵⁴ 胡拱：生卒年不詳，字達材，餘姚人，沂長子。紹興三十年中鄉舉，官監回易庫，卒贈中奉大夫。

⁵⁵ 陸九淵，《陸九淵集》卷四〈與胡達材〉，頁 56。

⁵⁶ 如〈與包詳道〉，頁 82。「人之省過，不可激烈，激烈者，必非深至，多是需作一場節目，殊無長味，所謂非徒無益而又害知」、〈與包敏道〉，頁 87。「敏道歸後，三家兄嘗語及以爲向來澆薄乖戾之氣頓無，自非深懲痛省，何以至此，屢加歎賞。」

⁵⁷ 陸九淵，《陸九淵集》卷二十三〈荆門軍上元設廳皇極講義〉，頁 284。「靜時回思，亦有不可自欺自瞞者，若於此時，更復自欺自瞞，是直欲自絕，滅其本心也。」

⁵⁸ 袁燮，《絜齋毛詩經筵講義》卷二〈凱風篇〉，葉十七。「臣聞中庸曰：射有似乎，君子失諸正鵠，反求諸其身。孟子亦言：行有不得者，皆反求諸己。……而吾母寡居之後，不安其室，人子于此，將何以自處哉？男女人之大欲，當淫風流行之時，漸染惡習，與之俱靡，此人情之所不能免也。母子之際，人所難言，順從則害義，諫止則傷思，惟有反躬自責，不以爲母之過。」

來書示以方冊所疑，足見為學不苟簡也。然其理皆甚明白，未可疑，若於此未能通曉，則是進學工夫不甚純一，未免滯於言語爾！今欲一一為深父解釋，又恐只成言語議論，無益於深父之身心，非徒無益，未必不反害之也。大抵為學，但當孜孜進德修業，使此心於日用間戕賊日少，光潤日著，則聖賢垂訓，向以為盤根錯節，未可遽解者，將渙然氷釋，怡然理順，有不加思而得之者。⁵⁹

從這段話中，明白顯示陸門學者簡易的教育特色。在陸門學者認為，關於性命義理、聖賢垂訓之事，實在不須贅言解釋，只要靜下心，清明自己的本心，一切便盡在不言之中。外在言語的解釋，只是空說，反有害於對真義的了解，一切皆以本心為尊。⁶⁰由此可見，陸門學者的教育方式仍然是根著於本心之說。當然，如此簡易的教化特色，還必須倚賴本心不斷的反省，才有教育的效果。簡易的教育，所引導出的乃是舉一反三的學習方式，即強調學習的觸類旁通。象山說：

蓋事節甚多，難以泛攻，要須於一事精熟，得其要領，則其他却有緣通類舉之理，所謂一堵牆，百堵調。⁶¹

陸門的教育者不求學者博覽，但要學者能夠抓住學習的要點，予以發揮。以此強調，即使陸門的教育方式以簡易為要，也是能夠得到同樣的學習效果，甚至更多。

除了從象山的教化言語呈現出其簡易的教育特色外，袁燮之子袁甫，他於象山書院記中，則親自提到陸門學者的簡要功夫，他說：

甫幼聞先人之訓曰：吾不感象山先生與我言，感象山先生不與我言耳。嘗屢叩屢不答，一日叩愈切。先生曰：此事不屬他人，自求可已。⁶²

所以，由這段話看來，陸門學者在教化士人方面，在簡易的特色之下，尚隱含著重視「自覺」的功夫。而此種「自覺」的功夫當是與清明本心相互依存，可說是自省教育的延伸。談到陸門學者「覺」的教育方式，則必談楊簡。畢竟，在象山的文集中，尚不見其明言人之「覺」，而多是講「自省」的功夫。從陸門學者的教育方式的發展來看，可以說楊簡發揮了象山自省的教育方式，由象山的「自省」中延伸出「覺」的概念。⁶³而這部份將於下文討論楊簡的教育方式時再做探討。

二、楊簡對「覺」的強調

⁵⁹ 陸九淵，《陸九淵集》卷三〈與劉深父〉，頁34。

⁶⁰ 如此簡易的方式，一切從由本心，亦見於楊簡與舒璘的教育主張。《慈湖遺書》卷十〈家記〉，葉二十五~二十六。「至坦明、至簡易，從心所知，自樂自不淫，自哀自不傷，自怒自不遷，自懼自不懼，人之本心自如此，不昏不放，則常如此。」舒璘的簡易主張由其寫給楊簡的信中則可窺見。《舒文靖公類稿集》卷一〈答楊國博敬仲〉，葉四。「端居靜念，有治己之道，無治人之法，我若無虧，隨處皆應，一或自蔽，萬語皆空。……鄙意謂此等處，未易輕以告人，人情蔽欺，道心不著，不知者徒生矛盾，既知之，彼自能辨。此間尊晦翁學甚篤，某不暇與議，暨良心既明，往往不告而知，用是益知自反，不敢尤人，敬仲以為何如？」

⁶¹ 陸九淵，《陸九淵集》卷五〈與趙子直〉，頁69。

⁶² 袁甫，《蒙齋集》卷十三〈象山書院記〉，葉十三。

⁶³ 象山便與楊簡論及「反省」的作用。「此心之良，戕賊至於熟爛，視聖賢幾與我異類。端的自省，誰實為之？改過遷善，固應無難，為仁由己，聖人不我欺也。」參見陸九淵，《陸九淵集》卷五〈與楊敬仲〉，頁65。

而楊簡的教化方法最重視「覺」的功夫，其初任東嘉時所發表的謁宣聖文，⁶⁴便顯示其教化的方式與理念：

茲分牧東嘉，又將以告東嘉人士，當有覺者，覺者自覺，覺非外取，即日用平常實質之心，事親自孝，事君自忠，於夫婦自別，於長幼自序，於朋友自信，日用萬變，自無適而不止，當天心下合人心。⁶⁵

本心的清明便是起始於「覺」，覺乃是一種自我反省，重拾本心之道。本心一覺，道心明澈，各種生活倫常自然形成，不假外求。如此一來，地方上的教化，便自然推行。至於楊簡如此重視覺的教育功夫又是從何而來？除了奠基於本心之論外，乃是從其自身的學習經驗而來。他曾多次講述其得道的過程，而言「忽覺」本心清明澄然無畔，⁶⁶此即他對於自身反省的結果，如此的教育方式也是由本心之論而發，而肯定人自省後皆能有所悟有所得。楊簡亦將如此的學習經驗推廣於學者之間，其弟子亦承襲著「自覺」的學習方式，如葉元吉：

中間得先生子絕四碑，一讀知此心明白廣大，異乎先儒，繳繞回曲之說，自是讀書行己，不敢起意，後寐中聞更鼓聲而覺，全身流汗，失聲嘆曰：此非鼓聲也……天地萬象萬變，明暗虛實，皆此一聲，皆祐之本體。⁶⁷

如鄒夢遇(?-1211)：⁶⁸

某為樂平首，得鄒夢遇，某字之曰元祥，元祥自有覺，某從而滌其滓。⁶⁹

<默齋記>：

比來覺者何其多也，覺非言語心思所及，季思已覺矣。⁷⁰

又如馮振甫(1176-1237)，⁷¹袁甫為其所寫的言行記中有言：

⁶⁴東嘉：浙江溫州。

⁶⁵楊簡，《慈湖遺書》卷四〈謁宣聖文〉，葉一。

⁶⁶楊簡，《慈湖遺書》卷三〈學者請書〉，葉一。「某忽覺某心清明澄然無畔，又有不疾而速，不行而至之神。此心乃我所自有，未始有間斷。」、卷四〈謁宣聖文〉，葉一。「某自幼而學，壯而始覺，覺此心澄然，虛明無體，廣大無際，日用云為，無非變化，乃即日用平常實質之心，即大道。」

⁶⁷楊簡，《慈湖遺書》卷五〈葉元吉妣張氏墓誌銘〉，葉二十三。

⁶⁸鄒夢遇：字子祥，一作元祥，號艮齋，樂平人，雯子。

⁶⁹楊簡，《慈湖遺書》卷五〈鄒魯卿墓銘〉，葉十七。鄒魯卿名近仁，乃鄒夢遇之叔，亦從道於楊簡。乃慶元五年己未曾從龍榜。以孝聞於鄉里，地方志記其性至孝。參見《樂平縣志》卷七〈選舉·進士〉，葉二十一。由墓銘中得知，鄒夢遇、鄒近仁皆是在楊簡知任於樂平縣時而從遊於楊簡，由此或可見陸門學者於地方仕宦之時，亦是其教化士子從道的另一種機會。參見〈鄒魯卿墓銘〉，葉十七「某為樂平，首得鄒夢遇……又元詳之叔……又來訪道，某與語勿容。」、《樂平縣志》卷七〈選舉·進士〉，葉二十一。「嘗叩道於楊簡，一再語而頓覺。」由《樂平縣志》記載中，不僅鄒近仁、鄒夢遇是在楊簡仕宦樂平時以觸其學，事實上許多樂平士人亦是如此。如鍾宏、舒益、洪澗、曹正、方溥、吳埧、馬樸、馬應之、馬燮、王晉老、劉九思等。參見《樂平縣志二》卷二十〈人物〉，葉九~十、卷二十一〈嘉遜〉，葉十二。

⁷⁰楊簡，《慈湖遺書》卷二〈默齋記〉，葉三十五。

⁷¹馮興宗：字振甫，慈溪人。與從弟國壽皆師事楊簡，時號二馮。袁甫持節江左，延為象山書院堂長。

偕從弟國壽師事慈湖楊先生。國壽早世，先生作哀辭曰：予與振甫相親，先後問答無幾，遽爾皆覺，覺非思慮言語所及，其為先生，許可如此。⁷²

馮振甫受教於楊簡，楊簡對於其教導的方式亦是本著於自身之「覺」。楊簡便曾言及，他和馮振甫在教學上的接觸非倚賴言語的傳教，而在於「覺」的功夫上，即使其本心清明。而袁甫也寫〈覺賦〉，其中由「厥初生民兮，通天地之性情，名之曰覺兮，為萬物之最靈。此靈此覺兮，匪自外生知」⁷³這段話可知，「覺」在袁甫看來，乃是人與生俱來之有的潛能，也是使人為萬物之靈之尊的條件。所以，「覺」的學習方式在陸門學者的教化中占有重要的角色，人皆有自覺的本能，而師長的作用便是開啓學者的自覺之心，或稍有滯礙，便予以提點，如此的教化方式，完全反應著象山心學簡易的特點，師長教化絕非常篇大論的論道，而是抓準時機予以點化。也正因為這樣講求簡易、重「覺」的教育特色，使得朱熹或是其它學者批陸學為禪學。⁷⁴

三、日用平常的踐履

象山教人，最怕人捨本逐末，在進德修業事上，淨往書中的章句字義去鑽營，結果深陷文字障中，反阻礙進德修身的目標。⁷⁵所以，象山教育的方式便是要人在學習上親近與自己相關的事節，也就是從自身的日常生活經驗中出發，因關乎於己，所以很容易感受其中的大意，學也就有所成。⁷⁶所以，他在寫給朱濟道分享他的教學理念時便說道：⁷⁷

某嘗令後生讀書時，且精讀文義，分明事節，易曉者優游諷詠，使之浹洽，與日用相協，非但空言虛說，則向來疑惑處，自當渙然冰釋矣。……示教日用工夫甚善，尊兄之氣質忠厚，得於天者加人數等。但向來累外處多，得日剝落之，以全吾天，則吾道幸甚！⁷⁸

象山於此清楚的說到學習的方法，應該要分類學習，把與「平常日用」相關者優先閱讀，便可觸類旁通。正是因為象山教人學習要由日常生活中而起，所以「日用平常間」的踐履也就成為象山所強調的教育方式。在〈與趙詠道〉中，象山便藉由《大學》、《中庸》、《孟子》來說明踐履在為學中的重要⁷⁹。另外，象山也曾寫給張輔之幾封專論「踐履」的書信，其中便

⁷²袁甫，《蒙齋集》卷十三〈馮君振甫言行記〉，葉十七。

⁷³袁甫，《蒙齋集》卷十九〈覺賦〉，葉一。

⁷⁴朱熹，《晦庵集》卷四十七〈答呂子約〉，葉三十四~三十五。「近聞陸子靜言論風旨之一二，全是禪學，但變其名號耳！競相祖習，恐誤後生，恨不識之，不得深扣其說，因獻所疑也。」

⁷⁵陸九淵，《陸九淵集》卷十一〈與吳子嗣〉，頁145。「今人之席，所重在末，豈為喪本，終將並其末而失之矣。」

⁷⁶象山的教育方式其實是根著於其「本心論」。本心就是道，道與一同體，所以心亦與一同。本心若通曉，那麼就等於學習的任督二脈被打通一樣，便可舉一反三。本心的清明亦是當下之頓覺，而頓覺的憑藉乃是在平常日用之間，這樣的理念也影響到他的教育學習的方式，要隨分窮究，深研與自己親近的事節，學習自然便有所獲，不致廢弛。

⁷⁷朱桴：生卒年不詳，字濟道，金谿人。與其弟泰卿皆年長於陸九淵而師事之，嘗與九淵及泰卿同與鵝湖之會。

⁷⁸陸九淵，《陸九淵集》卷十一〈與朱濟道〉，頁143。

⁷⁹陸九淵，《陸九淵集》卷十二〈與趙詠道〉，頁160。

言「況踐履既至，自無愧於心」。⁸⁰象山於此之意即指踐履之不足，心便有所不安。而象山所言之「心」應是指有所發明之心。因為，若仍是渾沌之心，豈有不安之理？由此可知，象山踐履的主張應是與本心相互為依。以往多有人批評象山學說專論心性而失於實踐，此乃對於陸門學者們的誤解。事實上，從象山的教化理念來看，其是相當重視道的實踐功夫。就陸門學者而言，實踐「道」的機會除了普及於日用生活之中，更是普及到各階層的人們身上。只要是人，便有心，皆有能力落實道於自己的平日生活。而這個理念也是上文所一再強調陸門學者的教育特色，這應該也是陸門學者與階級意識濃厚的儒學團體的重大不同之處。但於此必需特別重申的是，所謂「陸門學者的大同意識」乃是針對實踐所謂的「道」而言，此也是陸門學者教育的重要核心。陸門學者認為，道的落實、獲得皆是不分階級，此乃本心之說的主張。至於陸門學者是否具有階級意識？此便不是本文於此便能夠定論的問題。⁸¹在此所欲強調的重點是，陸門學者教育理念的一致性，無論陸門學者是否具有階級意識，至少所謂「士人的階級意識」並無妨礙他們認同平民、婦人亦有「能力」實踐道的教育主張。

四、淑世的抱負

關於陸學與禪學的辨異並非本論文的探討重點，但就陸門學者而言，象山亦有批佛學之言語，說明自身與佛學之異處，以強調自身學術思想的正統性。事實上，宋代乃是佛教發達的社會，士大夫與佛教之間的關係亦是相當密切，就理學而言，後代學者也早提出其為融合「儒、釋、道」三家的「新儒學」。其中陸門學者亦如其它南宋士人一樣，與佛僧有所交遊。如象山曾寫文贈僧允懷，袁燮和他的兒子袁甫也曾分為紹興的報恩光孝寺與衢州的光孝寺寫記文。⁸²另外，孫應時(1154-1206)也寫過〈法性寺記〉、〈慈溪定香復教院記〉、〈泰州石莊明僖禪院記〉等記。在〈泰州石莊明僖禪院記〉中，孫應時還稱讚佛教的工作效率，並期勉居官者能夠像佛教團體般有行動力。⁸³陸門學者除了與中國佛僧有所接觸外，甚至連日本國僧亦有所交遊，像日本的國僧俊芿(1166-1227)便曾向楊簡求過書，⁸⁴而且楊簡亦為愿禪師寫過祭文。⁸⁵在楊簡回給日本國僧俊芿的書信中，他仍然對日本佛僧闡揚「心之精神是謂聖」的本心之說，以有別於佛之論生死。⁸⁶所以可知，即使陸門學者與佛僧交遊，但對於自己的本

⁸⁰陸九淵，《陸九淵集》卷三〈與張輔之〉，頁 37。

⁸¹階級意識的問題將涉及如何定義其內涵。但筆者認為，陸門學者應該也是具有一般的階級意識，此種階級意識應與封建階級意識不同，而與現代人的階級意識同。畢竟，從象山所存留的文章中，並無清楚的呈現他主張平民階級與士人階級權力的不同。但筆者之所以認為象山仍有一般的階級意識除了人情之理外，即他寫給張輔之的信中便言：「君子有君子踐履，小人有小人踐履，聖賢有聖賢踐履，拘儒瞽生有拘儒瞽生踐履。」但是在象山的教化理念中，此種階級絕非固定的，只要發明本心，皆是與聖賢走向同樣的道路。所以他又跟張輔之說：「若是聖賢踐履，更有甚病？雖未至未純，亦只要一向踐履去，久則至於聖賢矣！」以上引言參見陸九淵，《陸九淵集》卷三〈與張輔之〉，頁 37-38。

⁸²袁燮，《絜齋集》卷十〈紹興報恩光孝四莊記〉，葉十六。「紹熙中，長老惠公住持此山，……實自今始，惠公之識，有過人者矣！一日訪予，言其本末為之記。」
衢州：浙江衢縣。

⁸³孫應時，《燭湖集》卷九〈泰州石莊明僖禪院記〉，葉二十一。「余獨因是以思，使淮南之州縣吏，皆以若人之用心，職思其居，勇就厥事，雖經遠之功，未可立見，要之日葺月增，規隨後先，實民固圉……為浮屠則能，為士大夫則不能，似不宜爾也。」

⁸⁴俊芿：日本律宗僧。參見《佛光大辭典》第四冊，（北京：書目文獻，1989），頁 3725。

⁸⁵楊簡，《慈湖遺書續集》卷一〈祭愿禪師文〉，葉二十。

⁸⁶楊簡，《慈湖遺書》卷三〈日本國僧俊芿求書〉，葉九。「日本俊芿律師請言于宋朝著庭楊子。楊子舉聖人之言而告之。曰：心之精神是謂聖。此心虛明無體象，廣大無際量，日用云為虛靈變化，實不曾動、不曾靜、不曾

位思想亦是有所堅持，仍然是秉持著積極「淑世」的理念，陸門學者對於佛的批評也多是以以此為立足點。所以，象山對其後轉而向佛的弟子劉淳叟感到可惜，⁸⁷但象山的惋惜並非因為佛學乃是邪說異端而是因為弟子學佛出世，不再積極淑世服務的改變。⁸⁸至於對於佛學思想，象山則不如一些儒者予以強硬的批評，反而對於時下強批佛說者有些意見，他說：

雖儒者好闢釋氏，絕不與交談，亦未為全是，假令其說邪妄，亦必能洞照底蘊，知其所蔽，然後可得而絕之。今於其說，漫不知其涯涘，而徒以名斥之，固未為儒者之喜，第不知其視棲棲乞憐於其門者，其優劣又何如邪？⁸⁹

基本上，象山對佛教的批判還是著眼於公眾的利益上。所以，其寫給佛僧允懷的記文中，便讚揚允懷造橋便民之事，對於佛僧做事的效率也是相當欣賞。⁹⁰總之，若說陸學流於禪學，此種批評仍過於空泛。畢竟，就思想而言，宋代理學乃是融合時代思想的產物；若就其與當代社會的關係來看，至少在教化理念與實踐這一方面，陸學應是與其它學派的知識份子一樣，有著積極淑世的抱負，而且他們亦以此來評論佛教。

綜上所論，陸門學者的教化方式乃根本於本心之說，特別肯定人自身的能力，呈現一切反求諸己的教育特色。而正因為陸門學者如此強調本心之覺的教育方式，不以言語的鋪陳來論道，所以他們的教化言語，乃是短而有力，特別容易感動人心。象山受朱熹之邀，前往白鹿洞書院講明義利之辨，便以簡扼平易的字語，觸動在場每個人的心弦，使眾人感而涕下；楊簡的弟子馮振甫，任教於象山書院，對於弟子的教誨，也本著陸門學者的教化特色，說道之言語，懇至切到，皆出自本心之感的肺腑之言。而陸門學者言行一致的作為，更為他們扼要的教化言語，提供強大的說服力，無不使學子感動，啟發其向善之心。⁹¹

生、不曾死。而人謂之動、謂之靜、謂之生、謂之死。晝夜常光明，起意則昏、則非。」

⁸⁷ 劉堯夫：生卒年未詳。字淳叟，金谿人。淳熙二年舉進士，除國子正，遷太學博士。有《井叢齋集》。

⁸⁸ 陸九淵，《陸九淵集》卷九〈與陳君舉〉，頁128。「劉淳叟前月初冒暑歸自臨江，病痢踰旬，竟不起，可哀可哀！此郎年來避遠師友，倒行逆施，極可悼念。……淳叟、正已初向學時，自勵之意，蔚然可觀。鄉里子弟因之以感動興起者甚衆。曾未半塗，各有異志。淳叟歸依佛乘，正已慕用才術，所託雖殊，其趣則一。此其為蔽，與前所謂以學自命者又大不侔矣！」

⁸⁹ 陸九淵，《陸九淵集》卷十二〈與陳正己〉，頁163。

⁹⁰ 陸九淵，《陸九淵集》卷二十〈贈僧允懷〉，頁245-246。「懷上人學佛者也。尊其法教，崇其門庭，建藏之役，精誠勤苦，經營未幾，駸駸鄉乎有成，何其能哉！使家之子弟，國之士大夫，舉能如此，則父兄君上，可以不詔而仰成，豈不美乎？」、「楊林溪者，貴溪之要津，他日溺焉者衆矣！鄉之善士，以允懷勤誠，使為石橋，以便行者。懷陸出而學佛，予嘗因其所為有所感矣！今于是役，又重嘉之，懷勉之哉！」

⁹¹ 袁甫，《蒙齋集》卷十三〈馮君振甫墓誌銘〉，葉八。「余持節江左，興建象山書院，延振甫為堂長，四方學子來集，振甫朝夕訓警，懇至切到，語自肺腑流出。群士信嚮，雖負雋拔敏瞻之才者，一聞振甫講說大旨，卻立拱手，曰：馮堂長我師也，道本無言，言非可傳道。」

第二節 積極的教育：發明本心

陸門一派對於當下士風嚴正的批評，上文已經討論過。那麼，對於日益沉淪於利祿功名的讀書人，他們又是如何經由教育來影響他們呢？從南宋陸門學者所撰的詩文、書信可以看出，他們與士人之間的往來信件，常洋洋灑灑的申辯、闡明其學術理念；再不然，便是任居地方官時，藉由主導地方州縣學的發展來落實其教育的理想，或是藉著一些建築的記文，以感化遊於此處的知識份子，企盼他們能感受當時他們抒寫記文時的教育心情。而無居官者，便是藉由地方上私塾、書院的講學，來散播他們的思想學說，以改善地方上的士風。⁹²基本上，這個小節便是探討陸門學者是藉由哪些途徑以開啓士人的本心？於此部份將分成三個段落來討論。第一，即陸門學者單一與士人相處時，他們是如何用運其教化語言以啓迪士心？第二，則由「道在庸常間」的教化理念為起點，觀察陸門學者如何在日常生活中塑造一個可以使士人反省的環境；最後，陸門學者在士心的啓發上，尙利用對鄉里先賢的追念，予以士人一個「具體的典範」。而這亦是南宋鄉賢祠設立的面象之一。所以，這個段落將以陸門學者為主體，觀察鄉賢祠的設立在陸門教化中具有何種作用？以及他們是如何看待鄉賢祠？

一、對個人的啓發

象山在〈送毛元善序〉記錄著他對毛元善循循善誘，說明本心之用與義命之歸的道理，讓毛元善頓然開釋。在這篇序文中，清楚地看到陸門學者他們教化的方式，用簡單的言語，點醒人心。就毛的客觀背景而論，本是象山所批評的時下士人之一，從事於場屋之文；其在經濟方面，則是有資產者，生活不至匱乏。他求於象山，乃是因為科舉仕途失利，生活亦不夠富裕，覺得缺乏成就感。因此，想要變賣其產業，遊於四方，而來請教於象山。⁹³象山與毛元善原本並不相識，⁹⁴此乃毛主動拜訪，希望象山能夠給予他一些建議。於是，象山對毛闡揚常持本心的重要，也可以說象山藉此落實其教育主張：教人辨志，以此讓毛元善明白他所在意的事情乃是無足輕重之事，實在不應該隨俗波蕩而不知所歸，並讓他認可其所在的客

⁹² 陳榮捷於〈朱子與書院〉中探討朱熹與南宋書院運動的關連性，其考察的角度便以朱子為書院題扁額，來說明朱子與書院間的關係，頁 29。另外，又論及朱子從事於印書事業，此為朱子另一種的書院活動，於出版中心建陽印書，此事亦和竹林精舍相關。最後，作者為朱子從事書院運動下了一個總結的問題，提供讀者思考朱子、書院、學派之間的關係以及書院對於中國本位教育的貢獻。最後陳榮捷即提問，若朱子沒有積極從事書院運動，那麼還會有所謂的程朱學派嗎？如果朱子與門人沒有從事書院運動，是否大批的佛教制度，終會取代中國的學校，使中國變成一個佛教國家？總之，在文章結尾作者彰顯出朱熹在書院運動影響性以及書運在中國社會與教育的影響。一般的二手資料的探討主軸多是以朱熹為主體，而忽略了陸門學者對於南宋教育的貢獻，以下論述便是要彌補在社會史上對於陸門一派的忽略，因為，事實上，陸門學者也是藉由許多不同的途徑、方法來落實其教化理念。

⁹³ 陸九淵，《陸九淵集》卷二十〈送毛元善序〉，頁 241。「南城毛君，惠然訪予，予未之前識也。贊予以文，予視其貌，溫然儒人也。觀其文，則從事於場屋者也。問其聚族，則有父兄在；問其貲產，則有負郭之田；問其室廬，則不至繩纆之陋，視其衣裳冠履，則皆楚楚鮮明，非所謂纓絕肘見者也。詰其所以來之志，則悼科學之不偶，耻甘旨之不充，將變其業，以遊於四方者也，且決去就於予。」

⁹⁴ 毛惠然：生卒年不詳，字元善，南城人。資料見陸九淵〈送毛元善序〉。

觀環境，勉勵他於日常生活中直接落實本心行道。⁹⁵在這個事例中，可作為陸門學者教化士人的典型例子。毛元善困於對客觀環境的不滿足，以致心無所主，而象山便以本心之說，告訴毛元善生活的價值不應該以舉業、物質生活來衡量，可以說讓毛元善從科舉社會的價值中得到解放，讓不滿於現實的他「頓時」得到一種安慰。象山堅持著人性本善的信念，就算知道這些因科舉而困惑的士人乃是其嚴正批評的對象，但他仍是以美善的角度去看待他們。因為，既然他們會有所困惑，便代表其還有所救。畢竟，改過之心在象山的教育理念是很重要的一環。

二、生活環境的提撕

陸門學者的教化講求實踐，因此落實教化的環境亦是陸門學者們所重視的。楊簡說：

古聖王之所以教其民者，每每因其日用而寓教焉。書曰：正德、利用、厚生，惟和是謂三事，生民之所日用，非利用則厚生，聖人於民利用厚生之中，而寓正德。……後世之風俗不如古也，無浩歎乎？後世之民不可化也，終年耳目之所接，心思之所及，非淫聲則姦色，非利欲則邪偽，日夜沉浸乎匪僻浮蕩之中，而欲以數行之詔令，拔其久固之習，難矣！⁹⁶

所以可知，陸門學者的教化絕非只是口頭之訓，乃是積極的將它融入日常生活之間，從生活環境開始發展教化。例如楊簡，他便常藉由堂室的命名來倡言本心之論。雖然，中國的知識份子以建築物的記文來闡揚學派思想，當然不是只侷限於陸門學者。但於此仍特地將其歸納出來，只欲表達二個重點。其一，陸門學者他們對於士人的教化途徑也是按照著士人的學習環境在著手，即是很能夠認清受教者的「客觀環境」，接著便是深入環境當中，在其中發揮他們的影響力；其二，在陸門學者的文集中，特別以楊簡為著，其學說思想常影響著他對於日常事物的理解，無一不是在陳述本心之說，充份表現陸門學者思想與生活結合的特徵。例如在〈達庵記〉中，楊簡便對趙仲禮說：⁹⁷

斯心即天之所以清明也，即地之所以博厚也，即日月之所以明，四時之所以行，萬物之所以生也。即古今聖賢之所以同也，名庵曰達，斯其所以為達也。……此舉萬世百姓之所日用而不自知者也。」⁹⁸

另外，楊簡亦曾受鄭姓同舍之邀，為其居室題銘，最後楊簡銘為「昭融」。其於記文中論說：

⁹⁵陸九淵，《陸九淵集》卷二十〈送毛元善序〉，頁241-242。「古之時，士無科舉之累，朝夕所講皆吾身吾心之事而達之天下者也，夫是以不喪其常心。後世蔽於科舉，所鄉日陋，疾其驅於利欲之塗。吾身吾心之事，漫不復講，曠安宅而弗居，舍正路而弗由。於是有常心者，不可以貴士。非豪傑特立，雖其質之僅美者，蓋往往波蕩於流俗，而不知其所歸，斯可哀也！……予觀毛君，雖朴直淳厚，……而波蕩於流俗，而不知其所歸者邪？於是申前之說，與之言義命之歸，固窮之道，毛君色動情變，矍然謝予。曰：「乃今廓然如發蒙，請從此歸矣！」予固美其質，又甚賢其改過之敏，因勉之曰：「君歸矣！古人事親，貧則啜菽飲水盡其歡。君父兄皆儒冠，質業又足以自養，歸而共講先王之道，以全復其常心，居廣居，由正路，此其所得，視疾其驅於利欲之塗者何如邪？」

⁹⁶楊簡，《慈湖遺書》卷十六〈論治道〉，葉二十五~二十六。

⁹⁷趙仲禮：生卒年不詳，居鄞，彥逾子。紹熙四年進士，嘉定間知袁州。

⁹⁸楊簡，《慈湖遺書》卷二〈達庵記〉，葉七。

人皆有此昭融之光而不自知，今夫目視耳聽，手持足行，口言心思，自備五常，君親忠孝、兄弟悌良、夫婦倡從，賓主迎將，應酬交錯，不可勝窮，而其實澄然，寂然變化，孔彰斯妙也，自古謂之心，又謂之神。⁹⁹

而他為弟子季思命名其齋室時，亦照樣藉此提點季思的本心，故銘為「默齋」，希望從中順道教化季思學習上的滯礙。¹⁰⁰他說：

孔子曰：心之精神是謂聖，謂季思之心已聖，何不信聖訓而復疑？……季思平平守此默，默即聖，即不厭之學，即喜怒哀樂之妙，即天地四時變化之妙，即先聖默識之妙。

101

最後，楊簡也曾應慈溪主簿之外舅的邀請，為其書寫家中藏經閣之名。楊簡又便藉此來說明人之本心與宇宙之道的大同。於其中說到「天下萬世之視聽言動心思，皆四時風雨霜露神氣流形也，皆深切著明也。」¹⁰²在楊簡看來，人事的一切，如同自然四時的運轉，皆有其定律可言，皆是顯而易見之道；只要回歸至本心，皆是深切而著明。於此可見，楊簡又再次以閣名的申論來闡揚陸門的本心之說，藉此使地方士人有所感悟。

而在袁燮父子的文集中，亦可見如此的教化方式。像袁燮便在其西塾建一座小亭，取名為「直清」。藉由此亭名的闡釋，以竹子譬喻本心，指人之本心便如竹子一般的清直。¹⁰³至於袁甫，他在〈明月亭記〉中亦言：

凡可以供耳目之娛者，久則必敝，獨此清輝，終古常新，反而自照。本心虛明，更歷

⁹⁹楊簡，《慈湖遺書》卷二〈昭融記〉，葉七。

¹⁰⁰〈默齋記〉中楊簡僅言為季思銘室。查《宋元學案·慈湖學案》可知，此處的季思乃指慈湖弟子洪夢炎。

洪夢炎：生卒年不詳，字季思，號默齋，淳安人，瑛子。寶慶二年進士。官終衢州知州。

¹⁰¹楊簡，《慈湖遺書》卷二〈默齋記〉，葉三十五~三十六。在〈和孺記〉中，楊簡亦是以和孺二字贈人，並以此讚揚受贈者伯正對家庭倫理和諧、防患未然之心，又以此來告訴伯正，他的心可以通天地、貫古今，回應其常言的「道在庸常間」的論調。「伯正之言曰：昨獲某和孺二字，以銘其室。今思世俗兄弟本和多，因娣姒致不協，伯正懼焉。欲某啓諭，以防未然之萌。某不勝興敬，伯正是心可以通天地，貫古今。孔子曰：心之精神是謂聖。又曰：夫孝天之經，地之義，孝友一也。孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通。伯正皆有是心，是心皆具是聖。今伯正又能兢兢防謹於未然，某無能復措其辭，即兢兢無怠無荒，而伯仲日用皆中庸之妙矣！奚可贅忽。」

¹⁰²楊簡，《慈湖遺書》卷二〈深明閣記〉，葉二十六。「慈溪主簿永嘉張直翁，致其外舅沈仲一之意，復以其書至曰：熙豐間，不立春秋學官，士非新經不學。當是時，族曾王父彬老獨好春秋，暨遊大學，遂摹石經篆本以歸，今藏家四世矣！近作閣峴南嚴奉之於其上，兵侍葉公名其閣曰「深明」。蓋本先聖大訓，仲一屬某書扁，且為之記。某深有味乎深切著明之旨，不勝興敬而書。且曰：彬老之不從時學，獨好春秋，此即四時風雨霜露神氣流形也。仲一作閣藏經，葉公名閣，直翁致其意，皆四時風雨霜露神氣流形也。奚職是舉，天下萬世之視聽言動心思皆四時風雨霜露，神氣流形也，皆深切著明也。顧百姓日用而不知，是知非思。易曰：何思是道，坦而奚庸加思。」

¹⁰³袁燮，《絜齋集》卷十〈直清亭記〉，葉二十七。「書曰：直哉！惟清直天德也，人所以生也，本心之良，未有不直，回曲繚繞不勝其多端者，非本然也。率性而行，不勞巧智，可不謂直乎？表裏昭融，洞徹無間，可不謂清乎？直則清，清則不累其初矣！亭所以名，得非欲觀之以自警乎？……因以自勉，日進厥德，人皆心服，則於竹乎？何愧不然，失諸正鵠，反求諸己，可也。此誠君子立身之要，凡我同志盍，共圖之。」

萬變，迄不可磨，亦何異于炯然寒光，垂曜萬世乎？¹⁰⁴

可見袁甫知任雪川時，¹⁰⁵仍對著地方的遺跡，闡揚本心與明月光輝的不變性。總之，陸門學者對於建築物、齋室的命名，不外是希望藉此能夠激起士人的榮譽感。如此的激勵途徑，也與其「道在庸常間」的教化理念相呼應。陸門學者因為認定人的本心之聖與「存在」，所以，他們無時無刻不以各種日常生活之事來譬喻本心，藉此途徑來教化士心。最後，除了藉由書信、記文等以對士人施教外，陸門學者尚藉由地方志的編修來對地方士人宣化，如孫應時在琴川時，¹⁰⁶便著手編纂琴川志，希望藉由對地方上典型人物的搜集，讓地方士人之心有所歸向。再者，由此亦可讓地方人士對於所生所長的地理環境、風俗人情有所了解，也會增加他們對地域的感情，凝聚向心力，這對地區的教化也會有一定程度的影響。

三、鄉里先賢的追念

陸門學者除了藉由齋室的命名來推廣自身的教化理念外，他們尚以鄉賢祠的記文來傳佈他們的教化。如金谿王令君便建立陸九齡(1132-1180)、陸象山先生之祠，以示化地方人士，而楊簡亦為之記，其中有言：

道心大同，人自區別，人心自善，人心自靈，人心自明，人心即神，人心即道，……舉天下萬古之人心皆如此也。孔子之心如此，七十子之心如此，子思孟子之心如此，復齋之心如此，象山先生之心如此，金谿王令君之心亦如此，舉金谿一邑之心，學者當自信，毋自棄，毋自疑，意慮倏起，天地懸隔……。¹⁰⁷

建立鄉賢祠以推廣地方教化，在南宋乃是相當普遍的現象。除楊簡有為此作記外，袁燮更是為此作了數篇記文，如〈濂溪先生祠堂記〉、〈故節士詹公祠堂記〉、〈元城橫浦劉張二先生祠堂記〉、〈豐清敏公祠記〉、〈舒元質祠堂記〉……等皆說明了立祠的教化目的。¹⁰⁸在這其中，袁燮還明白的指出立祠示教的作用遠勝於地方官不時的告詔之文，他說：

然告詔雖切，人未必諭取。夫前輩典型，公論所推者，倣古人祠先賢於學之意，是崇是奉，俾瞻其像者肅敬，而聞其風者興起，茲其為教化也，大矣。¹⁰⁹

由此可見，在地方建立鄉賢祠，乃是袁燮推廣地方教化的重要方式。此外，袁燮也藉由部份的祠記，來闡揚心學的理念，以達到發明人心的教化目標。如對於節士詹公的節義操行，袁

¹⁰⁴袁甫，《蒙齋集》卷十二〈明月亭記〉，葉三。

¹⁰⁵雪川：即雪溪，在浙江吳興縣治南。

¹⁰⁶琴川：在江蘇常熟縣治。

¹⁰⁷楊簡，《慈湖遺書》卷二〈二陸先生祠記〉，葉十八。

¹⁰⁸袁燮，《蒙齋集》卷九〈濂溪先生祠堂記〉，葉七。「此俗吏之所未暇及者，而汲汲為之有加於舊，可謂達於風教之原矣。後之居是官者，毋忘茲意，稍弊則葺之，使先生之道德永為邦人矜式，不亦喜乎？」、〈舒元質祠堂記〉，葉十五。「如是宜其新安之教，入人之深，雖久而不能忘也。祠宇告具，李君貽書於某，曰：事關風教，幸為我識之，某不敢辭。」乃以舒元質為人求道的風範作為新安士人的典型。

¹⁰⁹袁燮，《蒙齋集》卷九〈元城橫浦劉張二先生祠堂記〉，葉九~十。

變評其乃不失本心之得；¹¹⁰又對豐清敏不流於世俗之弊的節操視為源乎本心，他說：

蚤夜思而後知公之所以特立者，源乎是心而已。大哉心乎，天地同本，精思以得知，兢業以守之，則亦可以與天地相似。簞食豆羹得之不得，死生分焉，……人之本心何嘗不剛哉？¹¹¹

於此可知，袁燮認為君子節義之行乃本心清明之故。所以，其在先賢的祠記中，便極力說明本心的重要，來啟發地方士人之心，推廣其教化理念。

至於袁甫對於地方鄉賢的記載更是不少，像是〈番陽顏范二公祠記〉、〈奉化縣舒先生祠堂記〉、〈南康軍四賢堂記〉等。〈番陽顏范二公祠記〉乃是番陽知州事林清之請袁甫所記。¹¹²袁甫於其中感念顏范二公的忠義大節，悉以此二公為典範，盼祠廟的存在，可使任知於此的官人或地方士人，興起效慕之心。¹¹³至於〈奉化縣舒先生祠堂記〉則是為陸門學者舒璘所寫的祠記。由文中可知，袁甫及其兄，皆曾從學於舒璘。袁甫說「後與先生諸子交益，知家法之懿，闔族聚居交相敬愛，皆先生有以表倡之。」¹¹⁴可見舒、袁二家往來之密切。最後，他也論及舒璘祠堂的建立，對奉化地區的教化作用。在他認為，邑政不擾、安順，乃是舒璘所留給鄉人之道，使人默會於心之故。¹¹⁵最後，袁甫在〈南康軍四賢堂記〉則以曾知南康軍的周敦頤(1017-1073)、¹¹⁶朱熹(1130-1200)及地方隱士劉屯田父子的祠堂，用這四人的生平，啟發士人莫沉溺於利祿之中。對此四賢堂的設立，袁甫也讚揚南康的長官對於地方風教的用心。¹¹⁷由此可見，鄉賢祠的設立，對袁甫而言，乃極具教化地方的作用。

陸門另一位學者孫應時，在嚴州之西的小邑任官，¹¹⁸他自言此邑乃「監司所不至，過客亦極罕，土薄民貧，少商賈。」又言「其間鑿空無義禮之事尚多。」¹¹⁹對此民風，他除了盡心於獄訟之外，仍積極的從事地方上的學校教育，以啟民心智。當學校教育稍成氣象之時，他亦在地方設立了周程三先生祠，因南軒與東萊曾任此邑之邦、郡博士。所以，孫應時便將二人之祠立於三先生祠旁，以昭示士心。¹²⁰由以上可知，鄉賢祠的祭拜對象，不一定只有在地的賢達，具有知名度的教育學者以及曾在地方仕宦的學者，亦是祭祀中常見的主角，以此

¹¹⁰袁燮，《絜齋集》卷九〈故節士詹公祠堂記〉，葉九。對於詹公的殉節之舉，袁燮曰：「此之謂真男子，此之謂人中傑，此之謂不失本心，百世之下，精明不滅。」

¹¹¹袁燮，《絜齋集》卷九〈豐清敏公祠記〉，葉十一。

¹¹²番陽：江西鄱陽縣治。

林清之：生卒年不詳，字直甫，福清人，仲堪孫。慶元二年進士，終中奉大夫直文華閣湖南漕。

¹¹³袁甫，《蒙齋集》卷十三〈番陽顏范二公祠記〉，葉二十二至二十四。

¹¹⁴袁甫，《蒙齋集》卷十四〈奉化縣舒先生祠堂記〉，葉四。

¹¹⁵袁甫，《蒙齋集》卷十四〈奉化縣舒先生祠堂記〉，葉五。

¹¹⁶南康軍：江西星子縣治。

¹¹⁷袁甫，《蒙齋集》卷十四〈奉化縣舒先生祠堂記〉，葉七至九〈南康軍四賢堂記〉。「余覽之慨然曰：侯其有意於風化者耶！」

¹¹⁸嚴州：浙江建德縣。

¹¹⁹孫應時，《燭湖集》卷六〈與王君保書〉，葉二十二~二十三。依據《燭湖集》卷九〈遂安縣學兩祠記〉，葉十至十二。可知，孫此處所指應該為嚴州之遂安縣。「宋紹熙之二年，會稽孫某為嚴之遂安令……明年元日，設濂溪周氏河南程氏三先生之祠於講堂。東偏以廣漢張敬夫先生，嘗守嚴陵。東萊呂伯恭先生，同時為郡博士。實相與講明，正學興起。」

¹²⁰孫應時，《燭湖集》卷六〈與王君保書〉。「一年間，偶幸未有重囚。學校久廢，始至即延一士，授徒其中。每旬一再詣之，畧為講說，亦嘗一再課試，稍成氣象。近方立周程三先生祠，亦設南軒、東萊祠其旁，蓋曩嘗為邦侯、郡博士也，當作一記，猶未暇元日。與大夫、士謁社稷，齒飲於學，仍講書，凡此皆畧致區區意焉耳！」

加強鄉賢祠的感化效用。

綜上所論，陸門學者對於士人的教化方式，除了藉由鄉賢祠的記文來傳達他們的教化外，大致仍多以書信的往來以暢答其本心的教化；再或著藉由齋室、學堂的記文來闡揚他們的思想，以這些書面的記錄來保存、推廣他們的教育理念。所以，即使陸門學者一貫象山之意，認為道的傳佈不在於言語議論，而不積極的著書立作，但對於自身學派的主張、教化想法，仍充份地展露於平日與士大夫往來的書信當中。而陸門的後學，或景仰陸門學者的地方人士，也不經意的替陸門學者匯集其文字轉而刊印為書籍，以傳後世。如樂平縣的縣令和地方士人等十四人，便彙整了楊簡之書，在樂平縣建立「慈湖先生書閣」以藏楊簡的著作，並且還率領地方學子每日至此書閣學習。這樣為楊簡立書閣的作為，可能使楊簡生平的主張產生矛盾。所以，袁甫在為此書閣作記時，便重申陸門學者無意著書，將道流於言語議論的主張。¹²¹從這樣的事實可知，即使強調不將道說流於文字議論的陸門學者，若要將其教化思想傳佈於士人之間，文字的表達仍是無可避免之事。只是，對陸門學者而言，他們所留下來的文字，多是扮演輔助、啟發本心的角色，他們以文字「簡要」地告訴士人得道的方式，便是回歸自己的本心，文字的宗旨便是以此為目的，與其它的學者著書，告訴士人由書中得「道」是有相當的差異。



¹²¹ 袁甫，《蒙齋集》卷十四〈樂平縣慈湖先生書閣記〉，葉十~十一。「書閣之建，邑之令佐謝君溥、許君應龍，與夫有職于學者舒君益而下，凡十有四人，薈萃先生所著羣書于閣，而率學子日觀習焉。蓋先生嘗宰斯邑矣！邑人沐先生遺化，歌思至今弗忘，故惓惓于其遺書，如此閣既成，而求某為之記。某竊謂先生無意著書也，道非思慮所可及，非言語所可盡，先生無意著書也。」