

教师必读文库
《中国教育名家名作精读丛书》
北京师联教育科学研究所 编 选
总主编 冯克诚



(第二辑·第十三卷)

[宋] 陆九渊 (1139 年~1192 年)

[宋] 吕祖谦 (1137 年~1181 年)

“心学”教育思想与教育论著选读

附 杨简 (1141 年~1226 年)



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目 (CIP) 数据

**中国教育名家名作精读丛书·第二辑/北京师联教育科学
研究所主编. —北京 中国环境科学出版社, 2006. 5**

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

I. 中... II. 北... III. 教育名著 - 作品综合集 - 中
国文学 IV. I 211

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 131427 号

**中国教育名家名作精读丛书·第二辑
[宋] 陆九渊、吕祖谦“心学”教育思想与教育论著选读**

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

**中国环境科学出版社 出版发行
学苑音像出版社**

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

开本 1/32 印张 195 字数 5066 千字

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

全二十册定价 526.00 元 (册均 26.30 元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)

P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218 (带 Fax)

E - mail webmaster@BTE - book.com Http ://www. BTE - book. com

教师必读文库
中外教育名家名作精读丛书
出版说明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高,是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此,我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是:

1. 从古至今,各时代、各地区和国家有代表性,和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响,同时,对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师,总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种,每二十种为一辑,共十辑,约 200 种,同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编者
2006 年 4 月

目 录



中国教育名家名作精读丛书 第二辑·第十三卷

[宋] 陆九渊、吕祖谦“心学”教育思想与教育论著选读

上 篇

陆九渊心学教育思想与教育论著选读

陆九渊	(1)
(一) 象山人格:忧国忧民,无私无畏	(2)
(二) 象山哲学:发明本心,堂堂地做个人	(4)
(三) 研究象山:心通意解,着着就实	(6)
《周易》与陆九渊的心学	(10)
(一) 道塞宇宙,本心即理	(11)
(二) 三陈九德,易简工夫	(13)
(三) 艮背行庭,无我无物	(17)
(四) 太极皇极,大中之道	(19)
陆九渊的生平和教育活动	(22)
(一) 家教源流家学渊源	(22)
(二) 槐堂书屋的学习和讲学	(26)
(三) 应天山、象山精舍讲学活动	(30)
(四) 象山书院源远流长	(35)
(五) 鹅湖之会与鹅湖书院讲学活动	(38)
(六) 郡县学校教学活动	(46)
(七) 教育本体论	(50)

(八) 心性论和教育目的论	(51)
(九) 教育方法论	(55)
陆九渊易学的心学建构	(63)
教育思想的特色及其影响	(69)
(一) 是整体明了,不是逐一理解	(69)
(二) 是“尊德性”,不是“道问学”	(71)
(三) 是反省内求,不是外求外铄	(73)
(四) 是提倡独立思考,不是盲目迷信书本和圣贤	(73)
(五) 是注重躬行实践,不是言行相违	(74)
陆九渊教育文论选读	(75)
与邵叔谊 (节选)	(75)
与曾宅之 (节选)	(76)
与侄孙浚 (节选)	(77)
与李省干	(78)
与刘深父 (节录)	(80)
与张辅之 (节选)	(81)
与曹挺之	(81)
与黄元吉	(82)
与刘淳叟 (节选)	(82)
与彭世昌	(83)
与符舜功	(84)
与舒西美 (节选)	(84)
与赵子直 (节选)	(85)
与傅全美 (节选)	(85)
与傅圣谟 (节选)	(86)
与邵中孚	(87)
与赵咏道	(88)
与黄循中	(89)

与包详道	(89)
宜章县学记 (节选)	(90)
贵溪重修县学记	(91)
武陵县学记	(93)
送杨通老	(94)
杂说 (节选)	(94)
白鹿洞书院论语证讲义	(95)
好学近乎知	(97)
学问求放心	(98)
则以学文	(99)
语 录 (节选)	(99)
年 谱 (节选)	(104)

中 篇

吕祖谦婺学学派的教育思想 与教育论著选读

吕祖谦生平与学术活动	(107)
(一) 世代宿儒家有中原文化之传	(107)
(二) 创建婺学兼采众家不私一说	(108)
(三) 调和朱陆欲融“理学”“心学”于一	(112)
(四) 注重实际提倡务实致用之学	(118)
吕祖谦与婺学学派	(121)
吕东莱《易说》中的哲学思想	(124)
教育目的、教育作用观	(134)
道德教育思想	(138)

(一)“明理躬行”“存养此心”	(139)
(二)“矫柔气质”,“改过迁善”	(144)
(三)“学者必以规矩”	(146)
教学内容	(148)
论学习、读书方法	(151)
(一)“看书须存长久之心”	(151)
(二)“泛观广接”	(152)
(三)勇于存疑	(154)
吕祖谦教育文论选读	(156)
乾道六年轮对札子(节选)	(156)
與朱侍讲元晦(节选)	(157)
与刘衡州子澄(节选)	(160)
答潘叔昌	(160)
与邢邦用(节选)	(160)
与内弟曾德宽(节选)	(161)
答方教授严州(节选)	(161)
与陈君举(节选)	(162)
与学者及诸弟(节选)	(163)
白鹿洞书院记	(163)
学 规	(165)
易 说(节选)	(166)
诗 说(节选)	(167)
礼记说(节选)	(168)
周礼说(节选)	(170)
论语说(节选)	(172)
孟子说(节选)	(173)
史 说(节选)	(174)
杂 说(节选)	(175)

下 篇

杨简教育思想与教育文论选读

杨简等对陆学教育思想的继承与发展	(181)
(一) 教育思想之渊源	(182)
(二) 心性论与教育作用观	(184)
(三) 关于“六经皆心学”的教学观	(189)
杨简教育文论选读	(193)
杨氏易傳 (节选)	(193)
论 书 (节选)	(198)
论论语上 (节选)	(199)
论诸子 (节选)	(200)
泛论学 (节选)	(200)
论治务 (节选)	(201)

上 篇

陆九渊心学教育思想 与教育论著选读



陆九渊

宋代荆门知军陆九渊，字子静，自号象山，人称象山先生，荆门老百姓称之为陆夫子。南宋高宗绍兴九年二月（公元 1139 年 4 月）生于江南西路抚州金溪县（今江西省抚州地区金溪县）延福乡青田里。光宗绍熙三年十二月（公元 1193 年 1 月）卒于荆湖北路荆门军（今湖北省荆门市）知军事任内。享年五十有四。陆夫子五岁发蒙，二十四岁参加乡试，高中第四名，是年冬十月二十七日其父陆贺病逝。三十三岁，再次乡试，以易学中举、得解。南宋孝宗乾道八年（公元 1172 年），三十四岁，春试南宫。夏五月，廷对，赐同进士出身。孝宗淳熙元年三月（公元 1174 年），授迪功郎、隆兴府靖安县主簿。淳熙二年（公元 1175 年），应吕伯恭祖谦之约会朱元晦诸公于信之鹅湖寺。淳熙六年（公元 1179 年），授建宁府崇安县主簿。淳熙八年（公元 1181 年）春二月，访朱元晦于南康。是年六月，丞相少师史浩荐，都堂审察升擢，不赴。淳熙九年（公元 1182 年），侍从复上荐，得旨与职事官，除国子正。秋初，赴国学。九月，享明堂，为分献官。淳熙十一年（公元 1184 年），在敕局，春祀祚德庙，为献官。淳熙十三年（公元 1186 年），四十八岁，转宣义郎，除将作监丞。是年十一月二十九日得旨，主管台州崇道观，享受大臣“祠禄”。淳熙十五年（公元 1188 年），作《荆国王文公祠堂记》，与朱元晦书，辩《太极图说》。淳熙十六年（公元 1189 年），光宗皇帝即位，诏之荆门军。光宗绍熙二年（公元 1191 年），五十三岁，得旨之荆门。秋七月四日启行，九月三日至二泉（荆门军）。陆夫子在荆门老百姓心目中，是一座山，是一座令人仰止的高山。荆门城西关外的山，原名蒙山，汉代名半月山，隋代名蛾眉山，陆夫子讲学山下，更名象山。象山东坡有讲经台，

台上有亭曰“仰止亭”。据《荆门直隶州志》载：“仰止亭”三字是清乾隆十九年甲戌（公元 1754 年）安陆太守张世芳登讲经台，心印前贤，有感而题，意在“勸成龙以景行也。”“仰止”二字出自《诗·小雅·车辖》“高山仰止，景行行止。”《笺》曰：“古人有高德者，则慕仰之，有明行者，则而行之。”

（一）象山人格：忧国忧民，无私无畏

陆夫子上宗孔孟，振绝学于千载之后，被称为“百世大儒”，即“所谓百世以俟圣人而不惑者。”但陆夫子却不是一般的儒，是正大纯粹之儒，他以其独特的个性鹤立于儒学之林。陆夫子两次中举，三十四岁春试南宫，进士及第，然而他却反对科举，视科举为“场屋之累”，他反对佛家的出世之说，主张入仕，也做过京官，但他并不在意仕途的升迁，“无富贵之念”，他通晓《六经》，俊杰仰慕，学者踵至，学徒大集，但他却不主张立文字，更反对“私立门户”。他曾经说：“某少而慕古，长欲穷原，不与世俗背驰而非，必将与圣贤同归而止。忘己意之弗及，引重任以自强，谓先哲同是人，而往训岂欺我，穷则与山林之士约《六经》之旨，使孔孟之言复闻于学者；达则与庙堂群公还五服之地，使尧舜之化纯，被于斯民”。这就是他对自己的最好说明。陆夫子一辈子潜心读书，做学问，但他读书不是为了做官，做学问为己不为外。他说：“志道据德依仁，学者之大端。”“秦汉以来，学绝道丧”，使他深感不安，他以“传尧舜之道，续孔孟之统”为己任，因此，他读书、做学问，“不求声名，不较胜负，不恃才智，不矜功能”。陆夫子并不反对做官，他深谙儒家修齐之道，但他做官不是为发财，不是为谋求个人私利。他认为：“自古张官置吏，所以为民”。他对吏治腐败深恶痛绝，他说：“今之贪吏，每以应办财赋为辞”，大行贪赃枉法之实；“今之贪吏所取，供公上者无幾，而入私囊者或相十百，或相千万矣。”。他特别强调辨义利，他认为“私意与公理，利欲与道

义,其势不两立。”他以辨义利为前提,提出了区别君子人与小人的标准,他说:“大概论之,在于为国,为民,为道义,此则君子人矣;大概论之,在于为私己,为权势,而非忠于国、循于义者,则是小人矣。”他深切同情黎民百姓(即所谓小民),反对“苛征横敛”。他说:“今时郡县能以民为心者绝少,民之穷困日甚一日。抚字之道弃而不讲,掊敛之策日以益滋。甚哉!其不仁也。……不能检尼吏奸,犹可恕也,事掊敛以病民,是奚可哉?”他是彻底的民本主义者,他不仅效芹献为民请命,而且把矛头直指士大夫统治阶级。他说:“今时士大夫议论,先看他所主。有主民而议论者,有主身而议论者,邪正君子小人,于此可以决矣。今日为民之蠹者吏也,民之困穷甚矣,而吏日以横。议论主民者,必将检吏奸而宽民力,或不得已而阙于财赋,不为其上所亮,则宁身受其罪。若其议论主身者,则必首以办财赋为大务。必假阙乏之说以朘削民,科条方略,必受成于吏,以吏为师,与吏为伍,甚者服役于吏。为国家忠计,岂愿此等人多也。”他主张为官者应行“大人之事”,不要做“小人”,要为善为公,不要为恶为私。“大人之事,至公至正,至广大,至平直。剖蠹管之见,荡其私曲,则天自大,地自广,日月自昭明,人之生也本直,岂不快哉!岂不乐哉!”“为善为公,则有和协辑睦之风,是之为福。为恶为私,则有乖争陵犯之风,是之为祸。和协辑睦,人所愿也,乖争陵犯,人所恶也。”陆夫子一生为官的时间不长。淳熙九年(公元1182年)除国子正,后入敕局,迁敕令所删定官;十三年(公元1186年)转宣义郎,除将作监丞,后被排挤出京,主管台州(今浙江临海县)崇道观。前后五个年头。淳熙十六年(公元1189年)除知荆门军,绍熙二年(公元1191年)九月,始领荆门军事。在荆门知军任上仅一年另三个月又十二天。加上淳熙元年(公元1174年)授迪功郎、隆兴府靖安县主簿(未到任)以及淳熙六年(公元1179年)授建宁府崇安县主簿的时间,总共不过七、八年。时间虽然短,但却充分展现了他忧国忧民、无私无畏的一代名臣的人格风范。做京官时,上殿轮对五割、读究武略、论医国,言辞犀

利,切中时弊;任荆门知军时,在政治、军事、地方治安以及繁荣商旅、整顿税收诸方面,卓有建树。特别要提及的是他对除知荆门军的态度。在陆九渊心目中,只有国家和人民。荆门是次边之地,备战、抗击金人南侵,是“疾速之任之命”,不得懈怠;学后世贤者“其心先主乎利害,而以礼义行之耳”,忧国忘家,无所畏避。他在《与罗春伯》的信中说:“某夏中拜之任之命,适感寒伏枕,幾至于殆。月余少苏,又苦肠痔。”他是带着重病来荆赴任的。在荆门知军事任内,旧病复发,血疾大作,与世长辞。陆九渊知荆门军这一行为本身,就是他的人格的光辉写照。

(二) 象山哲学:发明本心,堂堂地做个人

陆夫子是中国古代著名哲学家。他认为人生天地间,与天地并为三极,人字不可轻,必须大做一个人,“若某则不识一个字,亦须还我堂堂地做个人。”他以如何“堂堂地做个人”为前提,提出了“本心说”,主张“先立乎其大者”。他的哲学,后世依此称之为“心学”。正心立志、张扬人的主体意识、堂堂地做个人是象山哲学核心。如何正心立志?

其主要内容包括弘道、辨义利、辟异端邪说、发明本心等。

1. 弘道

什么是象山哲学所说的“道”?陆夫子引《周易·说卦》曰:“昔者,圣人之作《易》也,将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”这里天、地、人并立,代指宇宙万物,“天道、地道、人道”之“道”乃宇宙万物本质性法则(性命之理)。这个“道”是不依人的意志转移的客观存在。所以陆九渊说:“道塞宇宙,非有所隐遁”“天地顺此而动,故日月不过,而四时不忒;圣人顺此而动,故刑罚清而民服。”为什么要弘道?“道”既是宇宙万物本质性的法则,就需要人象“天地顺此而动”一样去遵循。然

而在现实中,人有贤愚、智不肖,有君子有小人。有些人往往反其“道”而行之。这就需要弘道。陆夫子说:“道之不明,天下虽有美材厚德,而不能以自成自达,困于闻见之支离,穷年卒岁而无所至止。若气质之不美,志念之不正,而假窃傅会,巨食蛆长于经传文字之间者何可胜道?”

2. 辨义利

辨义利是区别君子人与小人的试金石。陆夫子认为“为国、为民、为道义”的是君子人;“为私己、为权势”的是小人。士大夫统治阶级中,“主民而议论者”是“为国、为民、为道义”的君子人;“主身而议论者”是“为私己、为权势”的小人。辨义利,并不是不讲个人利益。陆夫子主张“尊德性”,但并不主张用“道德理性”去剥蚀人的主体权利意识。他说:“古人通体纯是道义,后世贤者处心处事,亦非尽无礼义,特其心先主乎利害,而以礼义行之耳。后世所以大异于古人者,正在于此。”陆夫子所反对的是贪吏,是“受成于吏,以吏为师,与吏为伍,甚者服役于吏”的封建士大夫阶级中“其主身议论者”。通俗地说,陆夫子主张君子爱财取之有道,“其心先主乎利害,而以礼义行之耳”。

3. 辟异端邪说

陆夫子说:“道丧之久,异端邪说,充塞天下,自非上知,谁能不惑?”因此他认为要正心立志,必须辟异端邪说。什么是异端?异端并非专指佛老,他说:“子先理会得同底一端,则凡异此者,皆异端。”也就是说凡有害于弘道、正心立志的都应当批判。对此,陆九渊的态度是十分坚决的。他说:“风俗驱人之甚,如人心不明,如何作得主宰。吾人正当障百川而东之。”

4. 发明本心

发明本心是正心立志的根本途径。什么是“本心”?象山哲学关于“心”有三个概念:心(人脑)、心之所为(心理)、本心(一种心理

形式)。“本心”即“仁义之心”。仁义即人道。人与天、地并为三极,天道、地道、人道都是宇宙万物本质性法则。仁义之心就是作为社会存在的与天道、地道合一的社会伦理道德(人道)在人心中的反映,又是人之为人的根本,所以陆夫子称之为人之“本心”。由于“本心”是与天道、地道合一的人道在人心中的反映,所以它“至大、至刚、至直、至平、至公。”也正因为如此,人如果能保有本心,便能大做一个人。人如何才能保有本心?陆夫子提出了“贵学、尽心”和“反而求之”的主张。陆夫子说:“人皆有是心,心皆具是理,心即理也,故曰理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。所贵乎学者,为欲穷此理,尽此心也。”通过学习,穷“人道”之理义(贵学),以此保有本心(尽心)。所谓“反而求之”是求放失之心。“人心不能无蒙蔽,蒙蔽之未彻,则日以陷溺”。“蔽理溺心而不得其正”,本心便放失之耳。本心虽然可能放失,但并不会泯灭,“良心之在人,虽或有所陷溺,亦未始泯然而尽亡也。”因而,为保其本心必反而求之。“古人之求放心,不啻如饥之于食,渴之于饮,焦之待救,溺之待援”。对放失之心,“诚能反而求之,则是非美恶将有所甚明,而好恶趋舍将有不待强而自决者矣”贵学、尽心、求放心就是发明本心。“发明”,即“发而明之”,意即“启发、开扩”。人的“至大、至刚、至直、至平、至公”的本心,虽是客观存在的,但对于一个具体的人来说,并不是一成不变的,因此,要贵学、尽心。若有放失,一定要反而求之。只有如此,才能保有本心。为什么要发明本心?发明本心就是先立乎其大,“先立乎其大者,则其小者不能夺也”。如是,人才能保有其与天道、地道合一的仁义之心,才能与天、地一样无私无畏,堂堂地做人,做“大人”而不做“小人”。

(三) 研究象山 心通意解,着着就实

陆夫子是一代哲学宗师。在宋儒中,他以“一意实学,不事空言”独树一帜,其“学问无他,只是一实。”陆夫子的学说,可以用“为

学”、“明道”、“察理”、“立心”、“做人”十个字来概括,落脚点是做人,做大人。做人“不可以无所主,尤不可以主非其所主。”人如何主其所主?这就要为学、明道,就要立心。为学是明道的基本途径,明道是立心的前提。如何才能明道?只有察理才能明道,“天下事事物物只有一理,无有二理,须要到其至一处。”若“到其至一处”,自能明道。为了使人能主其所主,他提出了“本心说”,主张“先立乎其大者”。有人说他“除了先立乎其大者一句,全无伎俩。”他以为确实如此。如果孔子以仁、子思以诚、孟子以善发明斯道,陆夫子却是以心发明斯道。所谓“先立乎其大者”就是立心。“人不肯心闲无事,居天下之广居,须要去逐外,着一事,印一说,方有精神。”若心官不旷职,思则得之,得其理明其道也,人便能主其所主,堂堂地做个人。所谓“本心”,就是人心逐外、照物、思则得之所获得的一种精神,一种思想感情:仁义,此心也;四端,此心也。“心”是思维器官,仁义、四端是天下正理。陆夫子一生著述不多,主要是书信和与门人谈话的语录。文字虽然不多,但字字句句都是用他的心血写成的,是发自内心的肺腑之言。其内容都落在一个“实”字上。他认为“一实了,万虚皆碎。”“千虚不博一实”。“实”就是“真实无妄”,亦即“实理实说”。“实理实说”是中国古代哲学的精髓。中国古代哲学发端于上古先民的卜筮记录。这些卜筮材料涉及祭祖、战争、生产、婚姻、天灾等方面的情况。随着卜筮材料的积累、整理,逐渐抽象化、哲理化,人们形成了对宇宙万物的一些认识,比如天人关系、宇宙生成等问题便被提出来了。有历史记载的最早的哲学家当是老聃、老莱子、孔子,最早的学术派别到当推洙泗学派。《史记·仲尼弟子列传》:“孔子之所严事,于周则老子,……于楚老莱子。”又《老子传》:“老莱子亦楚人也,著书十五篇言道家用。”《庄子·天道》云:“孔子……往见老聃。”又《则阳》云:“老莱子弟子出薪,遇仲尼,反,以告。”依此,老聃、老莱子当长于孔子,后者师事前者。孔子讲学于洙泗,“洙泗门人,其间自有与老氏之徒相通者,故记礼之书,其言多原老氏之

意。”“洙泗门人”指仲尼弟子及门人。洙泗学派是有史记载的最早学术派别。1993年湖北省荆门市沙洋县郭店一号墓出土了大批楚简,有学者考证,墓主为陈良。《孟子·滕文公上》:“陈良,楚产也,悦周公、仲尼之道,北学于中国。”陈良的弟子陈相与孟子同时,陈良当与子思及其门人同时或者更一些。从“悦周公、仲尼之道,北学于中国”来看,当属于洙泗学派。从墓中出土楚简的内容来看,属于陆夫子所说的“与老氏之徒相通者”。如果说出土楚简是陈良在教学过程中所使用的教材,其中的内容与他的学术思想相一致。郭店楚简中被研究者认定为儒家或是道家的作品,互相之间是包容涵化的关系。因此,我们认为洙泗时期,至少可以说儒道之间有相通之处,或者说,孔子曾师事老聃、老莱子,洙泗儒学是融老氏之学的集大成者。准确地说,中国哲学从老聃、老莱子、孔子到洙泗学派,并没有什么道家 and 儒家之分,至少不是那么壁垒森严,如同水火。战国中晚期以后,儒道分离,经过魏晋、南北朝,佛教传入,到了宋代,儒道释三足鼎立,三家各有其说。“大抵学术有说有实昔之有是说者,本于有是实”,不管是早期儒家,或是早期道家,都是以“实”为根本的。陆夫子继承了中国哲学的“实学”传统。是中国哲学中“实理实说”的杰出代表。中国宋代哲学中,“儒者有儒者之说,老氏有老氏之说,释氏有释氏之说”,但三者的关系并不是那么紧张,虽然互相之间也有批评,儒家辟佛老之风已不如唐代之盛。宋代儒学有两个鲜明特点:一是易学被广泛重视,二是虚见与实见之争。首先,被称为“宋明道学创始人”的周敦颐,率先研究易学,“作太极图、易说、易通,数十篇。”(潘兴嗣《濂溪先生墓志铭》)“周敦颐的哲学被视为孔孟的真传,儒学的再起,其功绩仅次于孔孟。”其次是张载,易学论著《易说》、《正蒙》是他的主要哲学著作。王安石是北宋著名的政治改革家、哲学家和文学家,他也“对《周易》做过深入的研究”。朱熹也十分重视易学,现在流传下来的周敦颐《太极图说》本和《通书》本,都是经朱熹整理、订正过的。朱熹著有《周子太极通书后序》和《再定

太极通书后序》。陆夫子对易学是十分精通的。陆夫子解试、省试都是提交的易学论文,解试论文题目为《庸言之信庸行之谨闲邪存其诚善世而不伐德博而化》,省试论文题目为《圣人以此洗心退藏于密吉凶与民同患神以知来知以藏往》,这两篇论文使他名震行都,诸贤从游,“朝夕应酬问答,学者踵至,至不得寝者馀四十日。”《易经》是儒家的经典,然而周敦颐的《太极图》却得之于道家。《宋史·朱震传》云:“陈抟以先天图传种,放传穆修,……穆修以太极图传周敦颐,敦颐传程颢程颐。”陈抟,宋代真源人,字图南,五代后唐长兴中举进不第,曾隐居武当山、华山,自号扶摇子,宋太宗赐号希夷先生。“希夷之学,老氏之学也。”依此看来,儒道释三足鼎立的宋代,儒、道、释也是互补的。陆夫子,是正大纯粹的儒家,他对道家、释家也有批评,但更多的是“辟时文”。他反对“今世儒者类指佛老为异端”,他认为“天下正理不容有二。若明此,天地不能异此,鬼神不能异此,千古圣贤不能异此。若不明此理,私有端绪,即是异端,何止佛老哉?近世言穷理者亦不到佛老地位,若借佛老为说,亦是妄说。其言辟佛老者亦是妄说。”宋儒之间的“虚见与实见”之争,反映了对中国哲学的实学传统的继承问题。陆夫子认为“今天下学者唯两途:一途朴实,一途议论。”不管是儒者、老氏,还是释,“昔之有是说者,本于有是实,后之求是实者,亦必由是说。故凡学者之欲求其实,则必先习其说。既习之,又有得有不得。有得其实者,有徒得其说而不得其实者。说之中,又有浅深,有精粗,有偏全,有纯驳,实之中亦有之。凡此皆在一家之中,而自有辨焉者也。论三家之同异、得失、是非,而相讥于得与不得,说与实与夫浅深、精粗、偏全、纯驳之间,而不知其为三家之所均有者,则亦非其至者矣。”陆夫子与朱子之间“辩《太极图说》”就是“虚见与实见”之争的集中反映。陆夫子继承“实理实说”的中国哲学传统,认为朱子的“无极而太极”是虚见妄说。辩论的深入,进一步涉及到对“道”的理解问题。朱子认为“太极”是道,“阴阳”是器;陆夫子认为“太极判而为阴阳,阴阳即太极也”,“阴

阳”是道不是器。“道者,天下之所由,而圣人则能知之。器者,天下之所利,而圣人则能制之。由其道而利其器,在一身则为有道之人,在天下则为有道之世。”陆夫子竭力反对朱子“无极而太极”的观点,其实质是反对“太极”宇宙本体论,主张“阴阳即太极”的天地变化论。陆夫子说:“太极者,实有是理。”是实实在在的客观存在,并不是虚灵不可捉摸的。在宇宙生成问题上,陆夫子与朱子针锋相对,陆夫子认为“太极固自若也”,“太极判而为阴阳,阴阳播而为五行。天一生水,地六成之;地二生火,天七成之;天三生木,地八成之;地四生金,天九成之;天五生土,地十成之。五奇天数,阳也;五偶地数,阴也。阴阳奇偶相与配合,而五行生成备矣。”陆夫子明确指出所谓“无极而太极”乃老氏之学,并对今本《老子》中的高远玄虚之论进了批判。陆夫子说:“老氏以无为天地始,以有为万物母,以常无观妙,以常有观窍,直将无字搭在上面,正是老氏之学,岂可讳也?惟其所蔽在此,故其流为任术数,为无忌惮。此理乃宇宙之所固有,岂可言无?”

陆夫子是中国古代著名哲学家,是一代宗师,其学问博大精深。作为曾经接受陆夫子直接教育的荆门人的后代子孙,我们不仅要学习他忧国忧民、无私无畏的人格精神,而且要深入研究他的哲学思想,保有人人的“至大、至刚、至直、至平、至公”的本心,做一个正大纯粹的人。

《周易》与陆九渊的心学

陆九渊以心解《易》,以此为其心学理论体系的建立和展开找到经典根据。其心学的本体论、工夫论和境界论与其对《周易》天地人三才一体的理论、三陈九卦之序、《艮》卦“艮背行庭”之旨、太极本

体的解释关系密切。他的心学智慧也反过来丰富了《易》学的文化宝藏。

陆九渊虽自称其学乃读《孟子》而自得之,但《周易》在其心学理论体系的建立和展开过程中也具有重要作用,尤其在其心学的本体论、工夫论和境界论中,陆九渊都充分发挥了其“六经注我”的心学阐释原则和方法,为其学术思想寻找理论依据,他的心学智慧也反过来丰富了《易》学的文化宝藏,对后人认识《周易》的文化内涵,以及包括《周易》在内的传统经典阐释学都不无启发意义。

(一) 道塞宇宙,本心即理

陆九渊学问的理论来源无疑应首推《孟子》,不仅是他自己宣称因读《孟子》而得之,就是当时的人和后来的心学大师王阳明都承认这一点(据《语录》载,某尝问:“先生之学亦有所受乎?”曰:“因读孟子而自得之。”)(《象山先生全集》卷三十五)王阳明在《象山先生全集叙》中也说:“陆氏之学,孟氏之学也。”(《象山先生全集》卷首))。他的发明本心,先立乎其大的理论都是对《孟子》学说的发展。但我们也要看到,在陆九渊首先顿悟“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”,由此初步确立其心学理论逻辑的过程中,《周易》的天地人一体的宇宙观,即天道人道观,无疑是一个重要的理论根据。他后来也常常用《周易》的这种思维模式来论证其本心思想的普遍性:

塞宇宙一理耳。上古圣人先觉此理,故其王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情,于是有辞、有变、有象、有占,以觉斯民。后世圣人,虽累千百载,其所知所觉不容有异。曰“若合符节”,曰“其揆一也”,非真知此理者,不能为此言也。(卷十五《与吴斗南》)

此引《系辞下传》对八卦来源的解说文字,说明《易》之理就是宇

宙之理,圣人先觉此理,觉者,心也,故宇宙之理就是圣人之心,下面又结合孟子的存心理论进一步论证本心即理:

道塞宇宙,非有所隐遁,在天曰阴阳,在地曰柔刚,在人曰仁义。故仁义者,人之本心也。孟子曰:“存乎人者,岂无仁义之心哉?”又曰:“我固有之,非由外铄我也。”愚不肖者不及焉,则蔽于物欲而失其本心;贤者智者过之,则蔽于意见而失其本心。故《易大传》曰:“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”(卷一《与赵监》)

此引《说卦》的“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”,(卷九,第326页)从道塞宇宙,天地人皆秉此理的角度论证人皆具有仁义之心,此心乃天所予,心即理也。他又强调说:

是理充塞宇宙。天地顺此而动,故日月不过而四时不忒,圣人顺此而动,故刑罚清而民服。(卷十《与黄永年》)

此是引《豫》卦《彖》文来解释“此理”乃天地人共同遵循的普遍和最高准则。那么人如何才能顺此理而动,达到心即理的与天地同其大的境界呢?象山从《乾·文言》“闲邪存其诚”和孟子的“存心”理论提出了以心为主宰的心学主旨:

《易》曰:“闲邪存其诚。”孟子曰:“存其心。”某旧亦尝以“存”名斋。孟子曰:“庶民去之,君子存之。”又曰:“其为人也寡欲,虽有不存焉者寡矣;其为人也多欲,虽有存焉者寡矣。”只“存”一字,自可使入明得此理。此理本天所以与我,非由外铄。明得此理,即是主宰。(卷一《与曾宅之》)由此他进一步强调此心此理的唯一性:

盖心,一心也,理,一理也,至当归一,精义无二,此心此理,实不容有二。故夫子曰:“吾道一以贯之。”孟子曰:“夫道一而已矣。”又曰:“道二,仁与不仁而已矣。”如是则为仁,反是则为不仁。仁即此心也,此理也。(卷一《与曾宅之》)

然后,他又以《坤》卦六二《文言》“敬以直内,义以方外”来解释

《坤》卦六二的爻辞,结合孟子的良知良能思想,论证此理就是人的本心。敬此理也,义亦此理也;内此理也,外亦此理也。故曰:“直方大,不习无不利。”孟子曰:“所不虑而知者,其良知也;所不学而能者,其良能也。此天之所与我者,我固有之,非由外铄我也。”故曰:“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。”此吾之本心也。(卷一《与曾宅之》)

本心,也就是孟子所说的四端之心,也是天所予我者:

四端者,即此心也。天之所以与我者,即此心也。人皆有是心,心皆具是理,心即理也。(卷十一《与李宰》)

因此,认识此理,不须外求,只要存心,养心即可,因为“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理。”(卷十四)此理充塞宇宙,也就是此心充塞宇宙,所以“宇宙内事乃已分内事,已分内事乃宇宙内事。”“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。”(卷三十六《年谱》)

这样的学术自然是“易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简而天下之理得矣”。(卷七《系辞上传》,第259页)所以陆九渊称自己的心学是“易简”之学。他又据孟学理论逻辑提出了存心、先立乎其大的“易简”工夫理论:

此理在宇宙间,未尝有发隐遁,天地之所以为天地者,顺此理而无私焉耳。人与天地并立而为三极,安得自私而不顺此理哉?孟子曰:“先立乎大者,则其小者不能夺也。”人惟不立乎大者,故为小者所夺,以叛乎此理,而与天地不相似。(卷十一《与朱济道》)这是以人心解释《易》理,更是以《易》为经典依据来确立其心学理论。

(二) 三陈九德,易简工夫

鹅湖之会,陆九渊正式将自己与朱熹不同的学问称为易简之学,其诗说:

墟墓兴哀宗庙钦，斯人千古不磨心。涓流滴到沧溟水，拳石崇成泰华岑。易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。欲知自下升高处，真伪先须辨只今。（卷二十五《鹅湖和教授兄韵》）

认为自己的学术是易简工夫，朱熹的理论支离。他后来解释说：

后世言《易》者以为《易》道至幽至深，学者皆不敢轻言。然圣人赞《易》则曰：“《乾》以易知，《坤》以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。”（卷一《与曾宅之》）

这是引《系辞上传》中的话论证说明易简概念及思想来自《周易》。他也以此教学生：

临川一学者初见，问曰：“每日如何观书？”学者曰：“守规矩。”欢然问曰：“如何守规矩？”学者曰：“伊川《易传》、胡氏《春秋》、上蔡《论语》、范氏《唐鉴》。”忽呵之曰：“陋说！”良久复问曰：“何者为规？”又顷问曰：“何者为矩？”学者但唯唯。次日复来，方对学者诵“《乾》知太始，《坤》作成物，《乾》以易知，《坤》以简能”一章，毕，乃言曰：“《乾·文言》云‘大哉乾元’，《坤·文言》云‘至哉坤元’，圣人赞《易》，却只是个简易字道了。”遍目学者曰：“又却不是道难知也。”又曰：“道在迩而求诸远，事在易而求诸难。”顾学者曰：“这方唤作规矩，公昨日来道甚规矩。”（卷三十四《语录》上）

《易系》上下篇，总是赞《易》。只将赞《易》看，便自分明。凡吾论世事皆如此，必要挈其总要去处。（卷三十四《语录》上）

对于象山的易简工夫，后世学者每每单从其先立乎其大，发明本心的孟学理论逻辑来研究思考，又只注意他教杨简等弟子时所采用的类似禅宗的顿悟方式，于是总感到不可捉摸。其实在象山，顿悟本心固然是根本，但为学的工夫也不可少，否则这悟出的本心又如何与佛禅相区别。实际上，象山屡屡在与学者、弟子的通信和当面教诲中用《易》理来阐说为学的工夫和方法，此在《语录》和书信中有大量记载，全面系统总结一下，就可以看出其易简工夫还是有章可循的。

《系辞下传》的“三陈九卦”古今解者意见不一，在鹅湖之会时，他就借论卦序的机会来阐述自己的心学思想，也由此阐发了易简工夫的过程：

邹斌俊父录云：“朱吕二公话及九卦之序，先生因亹亹言之。大略谓：‘《复》是本心复处，如何列在第三卦，而先之以《履》与《谦》？盖《履》之为卦，上天下泽，人生斯世，须先辨得俯仰乎天地而有此一身，以达于所履。其所履有得有失，又系于谦与不谦之分。谦则精神浑收聚于内，不谦则精神浑流散于外。惟能辨得吾一身所以在天地间举错动作之由，而敛藏其精神，使之在内而不在外，则此心斯可得而复矣。次之以常固，又次之以《损》、《益》，又次之以《困》。盖本心既复，谨始克终，曾不少废，以得其常，而至于坚固。私欲日以消磨而为损，天理日以澄莹而为益，虽涉危蹈险，所遭多至于困，而此心卓然不动。然后于道有得，左右逢其原，如凿井取泉，处处皆足。盖至于此则顺理而行，无纤毫透漏，如巽风之散，无往不入，虽密房奥室，有一缝一罅，即能入之矣。’二公大服。”（卷三十六《年谱》）

象山此段议论，正是用《易》卦之义来阐说其心学思想，其对卦序排列原因的阐释，正是以其心学思想为根据的，是典型的六经注我。从中隐约可以看出他心学修养的工夫段落。《履》、《谦》、《复》三卦为一段落，《恒》、《损》、《益》、《困》四卦为第二阶段，《井》、《巽》二卦为第三阶段。这三个阶段正是发明本心，先立乎其大、动静如一、过化存神的心性修养三部曲。关于此问题，《语录》有详细的解释：

是故“《履》，德之基也”，《杂卦》曰：“《履》，不处也。”不处者，行也。上天下泽，尊卑之义，礼之本也。经礼三百，曲礼三千，皆本诸此常行之道。“《履》，德之基”，谓以行为德之基也。基，始也，德自行而进也。不行则德何由而积？“《谦》，德之柄也”，有而不居为谦，谦者，不盈也，盈则其德丧矣。常执不盈之心，则德乃日积，故曰德之柄。既能谦然后能复，复者阳复，为复善之义。人性本善，其不善者

迁于物也。知物之为害，而能自反，则知善者乃吾性之固有，循吾固有而进德，则沛然无他适矣，故曰“《复》，德之本也”。知复则内外合矣。然而不常，则其德不固，所谓虽得之，必失之，故曰“《恒》，德之固也”。君子之修德，必去其害德者，则德日进矣，故曰“《损》，德之修也”。

善日积则宽裕，故曰“《益》，德之裕也”。不临患难难处之地，未足以见其德，故曰“《困》，德之辨也”。井以养人利物为事，君子之德亦犹是也，故曰“《井》，德之地也”。夫然可以有为，有为者，常顺时制宜。不顺时制宜者，一方一曲之士，非盛德之事也。顺时制宜，非随俗合污，如禹稷颜子是已，故曰“《巽》，德之制也”。（卷三十四《语录》上）

他认为八卦的顺序，正是人进德修业所必经历的过程，是复人善心的过程，《履》、《谦》、《复》指先立本心，《恒》、《损》、《益》、《困》指发扬本心，扩充本心，《井》、《巽》则指已达到心与宇宙同其大的境界，所以只要依心而行，则动静皆合道。他释“《履》，德之基”，强调“以行为德之基”，是其以尊德性为本，重视践履的心学理论的体现。其对《恒》、《损》、《益》、《困》四卦的阐释，也突出了涵养本心的工夫。

其讲《井》卦，则突出“井以养人利物为事，君子之德亦犹是也”，表明其心学的外王事业，体现了陆九渊心学的实践特色。《系辞下传》的“三陈九卦”只是对《易》道的一个方面的解释，但经陆九渊的心学阐释，已包含内圣外王的圣贤工夫，因此他十分重视《易》义，认为：

《易》道既著，则使君子身修而天下治矣。（卷三十四《语录》上）

他于是特别强调《系辞下传》对这九卦的排列，认为：

九卦之列，君子修身之要，其序如此，缺一不可也，故详复赞之。（卷三十四《语录》上）象山由此详细阐说了其易简心学的工夫理论。

(三) 艮背行庭,无我无物

象山以其超凡的心灵智慧创立了特色鲜明的心学体系,但又往往给人某种神秘色彩,以致被朱熹误解为是“昭昭灵灵”的禅学(朱熹每每说陆九渊之学是禅,如《朱子语类》卷一百二十四载:“子静寻常与吾人说话,会避得个‘禅’字。及与其徒,却只说禅。”吴仁父说及陆氏之学。曰:“只是禅。初间犹自以吾儒之说盖覆,如今一向说得炽,不复遮护了。”“盖谓其本是禅学,却以吾儒说话遮掩。”“为学若不靠实,便如释老谈空,又却不如他说得索性。”)。这其实与象山自少年时就对《周易》的学习有关。《易》本为卜筮之书,难免神秘色彩,后世的哲学阐释虽以理性淡化了其卜筮倾向,但传统的天人合一思想本身就难免主观心理体验的成分。陆学是高度心灵化的智慧之学,陆九渊心学的创立既得力于对《易》理的体会,他也以之来阐述其心学的心灵境界。尤其是对《艮》卦之旨,陆九渊特别注重。他甚至将《艮》卦的卦义“止”作为学道之法,读《易》之法:

“绵蛮黄鸟,止于丘隅”,于止知其所止,可人而不如鸟乎?“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。”学不知止,而谓其能虑能得,吾不信也。人不自知其为私意私说,反致疑于知学之士者,亦其势然也。人诚知止,即有定论,静安虑得,乃必然之势,非可强致之也。此集义所生与义袭而取之者之所由辨,由仁义行与行仁义者之所由分,而曾子子夏之勇,孟子告子之不动心,所以背而驰者也。《书》曰:“钦厥止。”不知所止,岂能钦厥止哉?又曰:“安汝止。”不钦厥止,岂能安汝止哉?汝初信问读《易》之法,诚知所止,则其于往训如归吾家而入吾门矣。(卷一《与邓文范》)

之所以对《艮》卦如此青睐,是由于《艮》卦卦义可以帮助阐明其心学的人生境界。年轻时他就因对伊川《易传》解《艮》卦的不满而悟“无我、无物”的“艮背行庭”之旨:

复斋看伊川《易传》解“艮其背”，问某：“伊川说得如何？”某云：“说得鶻突。”遂命某说，某云：“‘艮其背，不获其身’，无我；‘行其庭，不见其人’，无物。”（卷三十四《语录》上）

他后来每以此评论一些理论问题，如：

人生而静，天之性也，感物而动，性之欲也，是为不识艮背行庭之旨。（卷三十四《语录》上）并以此为传道教人的密旨，据《语录》载：

傅子渊请教，乞简省一语。答曰：“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。”（卷三十四《语录》上）

先生于门人，最属意者唯傅子渊。初子渊请教先生，有艮背、行庭、无我、无物之说。后子渊谓：“某旧登南轩、晦翁之门，为二说所碍，十年不可先生之说。及分教衡阳三年，乃始信。”（卷三十四《语录》上）

“艮背行庭，无我无物”，既是象山的工夫，也是由此充实和达到的心学人生境界。艮背行庭之旨就是要通过克去己私，存养“大体”，满心而发，达到“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的天地一体境界。在此境界中，“宇宙内事乃己分内事，己分内事乃宇宙内事。”（卷三十六《年谱》）这种境界，陆九渊在一份《易》卷中有详细的阐发：

涤人之妄，则复乎天者自尔微；尽己之心，则交乎物者无或累。蓍卦之德，六爻之义，圣人所以复乎天交乎物者，何其至耶。以此洗心，则人为之妄涤之而无余。人妄既涤，天理自全，退藏于密微之地，复乎天而已。

由是而吉凶之患与民同之，而已之心无不尽。心既尽，则事物之交，来以神知，往以知藏，复何累之有哉？（卷二十九《圣人以此洗心退藏于密吉凶与民同患神以知来知以藏往》）

这是对《系辞》中“圣人以此洗心退藏于密”一句话的阐释。陆九渊认为卦之德和六爻之义在于去人欲、复天理，如此才能使本心发扬广大，与宇宙万物为一，就不会使心为外物所沾没，这就是孟子所

说的尽心，“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《尽心上》，第301页）这就是天人合一的圣人境界，就会“来以神知，往以知藏”。

这种境界，已将天人、物我、心理、道事打成一片。所以“道外无事，事外无道”就成为其心学的重要观点，《语录》开头第一句就是：

道外无事，事外无道。先生常言之。（卷三十四《语录》上）他也常以此来教育弟子：

道外无事，事外无道，向尝以智愚、贤不肖、过不及之说布复，想洞然无疑于此矣。《诗》称文王“不识不知，顺帝之则”，康衢之歌尧亦不过如此。

《论语》之称舜禹曰“巍巍乎有天下，而不与焉。”人能知与焉之过，无识知之病，则此心炯然，此理坦然，物各付物，会其有极，归其有极矣。

所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？不然，则作好作恶之私，偏党反侧之患，虽贤者智者有所未免，中固未易执，和固未易致也。（卷一《与赵监》）

无我无物，大化流行，物各付物，会其有极，归其有极。这是世间应当的合理和谐状态，陆九渊认为《诗经》描绘的文王和《论语》所说的舜禹之时就是如此。在这大道流行的时代，此心此理，与天地上下同流，所过者化，所存者神，事无非道，道即在事中，因此到达此种境界，就是“道外无事，事外无道”的心体流行、与天地合其德的内圣外王一贯的境界，也是陆九渊最终提倡的建皇极，致中和的人类社会的理想境界。

（四）太极皇极，大中之道

陆九渊也以“理”解《易》，其理是皇极大道，大中之理，与朱熹以太极为本体不动的天理不同。如在程文《黄裳元吉黄离元吉》中，他

以中道解释《坤》卦六五和《离》卦六二爻辞,以“黄裳”为“守中而居下”,“黄离”为“所丽得中位”,两卦之时位虽异,但皆以守中为美德,所以“元吉”。他说:

用中者虽异其时,获吉者皆极其大。中之为德,言其无适而不宜也。黄,中色也。《坤》中在五,而有黄裳之义。裳,下裳也,黄裳者,守中而居下也。在上者患不能居下,能守中而居下,安得而不大吉哉?

《离》中在二,而有黄离之义。离,丽也,黄离者,所丽得中正也。附丽者患不得中正,如所丽之中正,安往而不大吉哉?位有二五之殊,辞有裳离之异,其居下附丽,虽因时而不同,而其为大吉,则一而已。非中之为德,畴克尔哉?

《坤》之六五曰黄裳元吉,《离》之六二曰黄离元吉,尝谓中之为道大矣,世尝玩于其说而莫之省也。夫以尧舜禹三圣人相授受而同出于一辞,则道宜莫大于此矣,而不过曰“允执厥中”。故子思之书反复乎大中之说,丁宁乎时中之论。(卷二十九《黄裳元吉黄离元吉》)

他认为此“中道”即《尚书·大禹谟》所说的“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”的“中”,乃尧、舜、禹三圣相传之法,也即《中庸》所说的“大中”和“时中”之道。他在同朱熹辩论无极太极时,又以《周书·洪范》中的“皇极”解释太极之理,认为这就是宇宙根本原理,也是人类社会的大中之道。他说:

极字亦如此,太极、皇极,乃是实字,所指之实,岂容有二。充塞宇宙,无非此理,岂容以字义拘之乎?中即至理,何尝不兼至义?《大学》《文言》皆言知至,所谓至者,即此理也,语读易者曰能知太极,即是知至;

语读《洪范》者曰能知皇极,即是知至;夫岂不可?盖同指此理,则曰极、曰中、曰至,其实一也。(卷二《与朱元晦》二)

此理乃宇宙之所固有,岂可言无?若以为无,则君不君、臣不臣、

父不父、子不子矣。杨朱未遽无君，而孟子以为无君，墨翟未遽无父，而孟子以为无父，此其所以为知言也。

极亦此理也，中亦此理也，五居九畴之中而曰皇极，岂非以其中而命之乎？民受天地之中以生，而《诗》言“立我烝民，莫匪尔极”，岂非以其中命之乎？《中庸》曰：“中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也，致中和，天地位焉，万物育焉。”此理至矣，外此岂更复有太极哉？（卷二《与朱元晦》二）

在《荆门军上元设厅讲义》讲解《尚书》的“五皇极，皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民，惟时厥庶民，于汝极，锡汝保极”时，他又以《周易》的“太极”解释“皇极”：

皇，大也；极，中也。《洪范》九畴，五居其中，故谓之极。是极之大，充塞宇宙，天地以此而位，万物以此而育。（卷二十三）

皇极也就是人之本心，圣天子建皇极，首先就要发明本心，“若能保有是心，即为保极”，皇极大道，正是陆九渊心学的外王之所在。陆九渊通过对《易》太极的解释，阐发了其心学的理论指向，正是为赵宋王朝、实即为人类社会指明一条通向秩序井然、上下和谐的大中之道，也阐明了其心学理论的外王之所在。

为其心学通向社会现实寻到了落脚点。这也充分体现了陆九渊“异经同旨”^①

总之，陆九渊本着“心解《易》经”和“异经同旨”的心学原则，通过对《周易》的研读、发挥，为其心学理论大厦奠定了经典基础。他对《易》经哲理的心学阐发，直接影响了杨简，《慈湖易传》以己解《易》的方法和原则正是对其的片面和极端发展。

^① 在《天地设位圣人成能人谋鬼谋百姓与能》这份程文中，陆九渊正式提出了“异经同旨”的观点：尝观箕子为武王陈《洪范》，其七稽疑曰：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”盖与《易》言圣人所以成天地之能者异经同旨。（《象山先生全集》卷二十九）的心学解经原则。

陆九渊的生平和教育活动

(一) 家教源流家学渊源

“从来胆大胸膈宽，
虎豹亿万虬龙千，
从头收拾一口吞。
有时此辈未妥帖，
哮吼大嚼无毫全。
朝饮渤澥水，
暮宿昆仑巅，
连山以为琴，
长河为之弦，
万古不传音，
吾当为君宣。”^①

任何一个不带偏见的人，读了这首虎虎有生气的诗，没有不生振奋之情的。壮丽的景象，磅礴的气势，开扩的胸襟，奔放的激情，驱虎豹、斗虬龙、不屈不挠、气吞山河的壮志，就在此诗中透露出来。

这首诗是南宋时期一个年仅十六七岁的少年作的。这是他少年时立志的宣言，也是他一生精神、气魄、人格的写照。

这个少年姓陆，名九渊，字子静，号存斋，后又号象山。他后来成

^① 《陆九渊集》卷二十五，《少时作》。中华书局，1980年版。以下凡引同书简称《陆集》。

为南宋时期新辟门径、独树一帜,与朱熹齐名的大思想家和大教育家。他生于南宋高宗绍兴九年(1139年),死于南宋光宗绍熙三年(1193年)。江南抚州金溪(今属江西)人。他比朱熹小9岁,比朱熹早死7年。

陆九渊出生于一个没落的官僚地主家庭。他的八世祖陆希声曾为唐昭宗相。五代末,他的六世祖陆德迁携家避乱,始迁居金溪,到他出生时,居金溪已有200年的历史了。这时家族经济已逐趋衰落,占有田地不多,主要依靠经营药肆的收入和塾馆的束脩来维持家庭的生计。陆九渊曾这样叙述他家族的经济状况:“陆氏徙金溪,年余二百,……吾家素无田,蔬圃不盈十亩,而食指以千数,仰药寮以生。伯兄总家务,仲兄治药寮,公(指三兄)授徒家塾,以束脩之馈补其不足。”^①从陆九渊的高祖以下,都没有入仕做官的。可见陆族经过五代、北宋的政权变迁,政治地位和经济状况也同时下降了。这对于陆九渊后来注意对民情的体察,以及对南宋苛政的不满,有深刻的影响。他曾揭露过“猾吏豪家,相为表里,根盘节错,为民蠹贼”^②的现象,主张“检吏奸而宽民力”,^③进行某些社会改革。他反对大地主保守派的“祖宗之法不可变”^④的谬论,赞扬王安石的变法。所有这些都不是偶然的。

陆九渊的父亲名贺,字道乡,是一个重视封建家教的人,喜欢研究儒学典籍,注重考察古人修身治家的仪节,并见之于行事,曾被授为宣教郎。陆九渊兄弟共6人,除二兄九叙(字子仪)经营药铺供给家用外,其余都是读书应试、讲学著书,而知名于世的。也就是说,他们诸兄弟多曾从事于教育工作,且在当时有一定影响。兄弟自相师

① 《陆集》卷二十八,《陆修职墓表》。

② 《陆集》卷九,《与杨守》。

③ 《陆集》卷七,《与陈倅》。

④ 《陆集》卷三十五,《语录上》。

友，一门雍睦，怡怡济济于一庭，为乡里羡慕。长兄九思（字子强），曾与乡举，后封从政郎。三兄九皋（字子昭），中年与过乡举，并设家塾授徒，晚年也曾做过小官，自名所居为“庸斋”，人称他为庸斋先生。四兄九韶（字子美），性情恬淡，喜爱讲学，对《太极图说》曾表示怀疑，并首先予以否认。九韶讲学的地方名梭山，自号梭山居士。五兄九龄（字子寿），生而颖悟，学识渊博，不曾乡举，后以国学上舍生毕业，始登进士第，一生未做大官，仅以教授终身，自号所居为“复斋”，人称为复斋先生。《宋元学案》中，除有《象山学案》外，还有《梭山复斋学案》。九渊受九韶、九龄的影响不少，后人称他们三人的学问为“江西三陆”，形成了江西陆学的独特风格。清人全祖望说：“三陆子之学，梭山后之，复斋昌之，象山成之”。^①也有人把九龄、九渊称为“江西二陆”，“以比河南二程”。^②由此可见，九渊的学术、教育思想是有其家学渊源的。

陆九渊幼时可能属超常儿童，爱思考问题并富有怀疑精神，有一股不弄明白誓不罢休的劲头。传说他4岁时，随父行，“遇事物必致问。一日，忽问天地何所穷际”。其父“笑而不答，遂深思至忘寝食。”其父“呵之，遂姑置，而胸中之疑终在。”传说他8岁时，“读《论语·学而》即疑有子三章。”到13岁时，终于得出了“夫子之言简易，有子之言支离”的结论。“又卯角时，闻人诵伊川（程颐）语，云：‘伊川之言，奚为与孔孟之言不类？’”少年时的陆九渊竟对程颐学说发生怀疑。九韶说：“子静弟高明，自幼已不同，遇事逐物皆有省发。尝闻鼓声振动窗棂，亦豁然有觉。其进学每如此。”^③一个10来岁的孩子竟能如此深思好问，不迷信权威旧说，实在是很难得的。陆九渊后来之所以敢于轻视程颐，对抗朱熹，独树一帜，建立起自己独特的

① 《宋元学案》卷五十七，《梭山复斋学案》。

② 《陆集》卷三十六，《年谱》。

③ 《陆集》卷三十六，《年谱》。

学术思想与教育思想,是与他从小养成的善于深思、勇于探索的精神分不开的。

陆九渊 13 岁时,“读古书至宇宙二字,解者曰:‘四方上下曰宇,往古来今曰宙。’忽大省曰:‘元来无穷。人与天地万物,皆在无穷之中者也。’乃援笔书曰:‘宇宙内事乃己分内事,己分内事乃宇宙内事。’又曰:‘宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也。南海北海有圣人出焉,此心同也,此理同也。千百世之上至千百世之下,有圣人出焉,此心此理,亦莫不同也。’”^①由于他自幼“一见便有疑,一疑便有觉”,从 4 岁时深思“天地何所穷际”,到 13 岁时省悟宇宙无穷,这是一个惊人的进步。东西南北海,即“宇”,就是指四方空间;千百世之上下,即“宙”,就是指古今时间。宇宙之内,此心此理是相同的,但仍不能离开圣人的主观而存在,所以说“有圣人出焉”。从“圣人之心”探索到“吾心”,这个称得上早熟的陆九渊,从少年时代起,他的主观唯心主义思想色彩便愈来愈浓烈了。

陆九渊 16 岁时,“读三国六朝史,见夷狄乱华,又闻长上道靖康间事,乃剪去指爪,学弓马。”即剪掉作为士大夫的特殊风尚的修长的指甲,脱掉阔袖长裙的儒服,日日挟弓跨马学习骑射。他说:“吾人读《春秋》,知中国夷狄之辨。二圣之仇,岂可不复?所欲有甚于生,所恶有甚于死。今吾人高居优游,亦可为耻。乃怀安,非怀义也。”^②这时正当南宋高宗绍兴二十四年(1155 年),距金人之攻陷汴京、徽钦二帝之被劫持北徙 28 年,距秦桧所主持签订的称臣纳贡、割河为界的和约 13 年,人民遭受暴敌的杀戮,文化教育遭受暴敌的摧残,一些朝廷将吏却弃职逃责、降志辱身,一些士大夫却仓皇奔窜、苟且偷生,而 16 岁的陆九渊竟说出了上述立志习武、以图复仇的话,实

① 《陆集》卷三十六,《年谱》。

② 《陆集》卷三十六,《年谱》。

非寻常。尽管他是从华夷角度来谈复仇的,未免囿于狭隘的民族主义,然而,反对金统治集团的侵扰,坚决收复失去的故土,确是当时人民的愿望和要求。因此,他提出复“二圣”之仇,在当时是正确的。他以那些不忧国忧民而优游终日、无所事事之人为可耻。不久,就写出了前面我们引的“驱虎豹、斗虬龙”的诗篇,雄浑和威武,果敢和刚强,表现了他那洒脱的性格和横溢的才气,表达了他少年爱国复仇的雄心壮志。尽管在以后的政治生涯中,他没有得到施展抱负的机会,然而他始终不忘“版图未归,仇耻未复”,^①希望朝廷积蓄力量,收复故土。后来无论是为官还是为师,他时常访求智勇之士,同他们讲究武事利弊和形势要害,时刻不忘少年时所立的壮志。

(二) 槐堂书屋的学习和讲学

陆家是一个大家族,人口达百人以上。《宋元学案》曾介绍陆家:“其家累世义居。一人最长者为家长,一家之事听命焉。岁迁子弟,分任家事,凡田畴、租税、出内(纳)、庖爨、宾客之事,各有主者。先生(指九韶)以训戒之辞为韵语。晨兴,家长率众子弟谒先祠毕,击鼓诵其辞,使列听之。子弟有过,家长会众子弟责而训之。不改,则撻之。终不改,度不可容,则言之官府,屏之远方焉。”^②说明陆家宗法家规的教育是严格的。青年时代的陆九渊就深受此种教育。这个家族曾受到朝廷旌表,孝宗皇帝曾说:“陆九渊满门孝弟者也。”^③

这个家族一起生活,由年轻人轮流担任仓库的管理人,这对陆九渊亦是个很好的锻炼。陆九渊曾说:“吾家合族而食,每轮差子弟掌

① 《陆集》卷十八,《删定官轮对札子》。

② 《宋元学案》卷五十七,《梭山复斋学案》。

③ 《陆集》卷三十六,《年谱》。

库二年,某适当其职,所学大进,这方是执事敬。”^①这说明陆家重视子弟在日常生活事务中的实际锻炼。陆九渊后来强调“在人情、事势、物理上做工夫”^②,注重躬行实践,不能不说和他青少年时接受的家庭教育有关。

当时一般知识分子的最大希望是仕宦显达,而科举考场上的成败往往决定一个人的政治命运。对于一般青年知识分子来说,读书只是预备考试。然而陆九渊却不同,他对科考十分冷淡。直到24岁那年(1163年),由于父辈的勉促,他才勉强去应乡试。应试的前三个月,他才开始作科场的准备。在历次考试中,他在考卷上只是写出自己的见解,从不随波逐流、趋炎附势、迎合考官的心理。但他初试就以《周礼》中举,捷报到时,他正在九韶家里弹琴,等他弹完一曲,来人报告了喜讯,他听后继续弹曲,然后回家,好像没有发生什么事似的。

乡试取中后,陆九渊即遭父丧,不能入京会试。按南宋科举制度,乡举不具任何资格,如乡试取中后不能会试,须再赴乡试。过了9年,他33岁时再次参加乡试,以《易经》再中举。第二年试南宫,中选,赐同进士出身。考官为吕祖谦^③,吕读九渊考卷,大加赞赏。后吕对九渊说:“未尝款承足下之教,仅得之传闻,一见高文,心开目明,知其为江西陆子静也。”所以杨简^④赞吕有眼光说:“能识先生之文于数千人之中。”^⑤

陆九渊登进士第后,“朝夕应酬问答,学者踵至,至不得寝者余四十日”。^⑥杨简就在这时请教他“如何是本心?”遂拜他为师。同年

① 《陆集》卷三十六,《年谱》。

② 《陆集》卷三十六,《年谱》。

③ 吕祖谦(1137—1181)字伯恭,浙江婺州人,人称“东莱先生”。

④ 杨简(1141—1226)字敬仲,浙江慈溪人,人称“慈湖先生”。

⑤ 《陆集》卷三十三,《象山先生行状》。

⑥ 《陆集》卷三十六,《年谱》。

秋,陆九渊返回故里,“远迩闻风而至,求亲炙问道者益盛”。^①于是他把家的东偏房——槐堂,辟为讲学的场所。“家之东偏曰槐堂,槐堂前有古槐木,至今犹存,乃学徒讲学之地。又堂东有陋室,西有高轩,北窗南窗,东有隐室,又曰留轩,西有王渊,又近家之西有茅堂。”^②他中进士后在家候职3年,就在槐堂书屋开始了他的讲学生涯。他的“心学”教育理论及其“心学”学派,基本上就是在这个时期的讲学活动中建立起来的。

在北宋理学的开创中,程颢、程颐兄弟居于重要地位。二程虽都讲天理,有其一致的方面,但对天理的解说却有差别。程颢着重论述“天理”,即万事万物之中的自然趋势,程颐则着重从本体论方面说明“天理”是天地万物的根源。程颢认为:“心是理,理是心”^③,把理与心合一,具有明显的主观唯心主义倾向,而程颐的思想则属于客观唯心主义。陆九渊是赞成程颢的学说,而不赞成程颐的学说的。不过,从程颢的思想到陆九渊的思想之间有一个中间环节,那就是谢良佐与张九成的思想。

二程的弟子谢良佐,字显道,河南上蔡人,人称“上蔡先生”。谢一方面认为“仁者,天之理”,另一方面又认为“心者何也?仁而已”,把理和心等同起来。^④谢说:“天,理也”,是从客观方面说的。“理便是我”,即天理是人心中自然的道理,又是从主观方面说的。这就开陆九渊所谓“人皆有是心,心皆具是理,心即理也”的先河。^⑤

二程的再传弟子张九成,字子韶,浙江钱塘人,二程弟子杨时的学生,自号无垢居士、横浦居士。张不仅把理和心等同,还进而宣称:

① 《陆集》卷三十三,《象山先生行状》。

② 《陆集》卷三十六,《年谱》。

③ 《河南程氏遗书》第十三

④ 《宋元学案》卷二十四,《上蔡学案》。

⑤ 《陆集》卷十一,《与李宰》。

“心之所有，治乱、安危、得失、成败所自生也。”“一念之善，则天神、地祇、祥风、和气皆在于此；一念之恶，则妖星、厉鬼、凶荒、札瘥皆在于此。”^①还说：“学问之道无他，求其放心而已矣，非止于务博洽、工文章也。内自琢磨，外更切磋，以求此心，心通则六经皆吾心中物也。学问之道无过于此。”^②这和后来陆九渊所说的“古人教人，不过存心、养心、求放心”^③如出一辙。

谢、张又深受佛教禅宗的影响。黄震^④认为谢是“以禅证儒”^⑤，张是“改头换面、借儒谈禅”。^⑥这些对陆九渊都有直接影响。朱熹说：“上蔡之说一转而为张子韶，子韶一转而为陆子静。”^⑦《宋元学案》中的《象山学案》，也称谢、张为陆九渊之“前茅”。

陆九渊在槐堂书屋讲学期间，沿着程颢、谢良佐、张九成的思想线索发展，从而确定了他自己思想的基本范畴“本心”及其理论方向。认为“恻隐，仁之端也；羞恶，义之端也；辞让，礼之端也；是非，智之端也。此即是本心”。^⑧“古人教人，不过存心、养心、求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保养而反戕贼放失之耳。……保养灌溉，此乃为学之门，进德之地”。^⑨所以他的讲学，主要是“令人求放心”、“谆谆只言辨志”。^⑩并批评程颐、朱熹的“格物致知”的教学方法是“艰难支离，迟回不进，则是未知其心，未知其戕贼放失，未知所

① 《宋元学案》卷四十，《横浦学家》。

② 《横浦文集》卷十八，《答李樗》。

③ 《陆集》卷五，《与舒西美》。

④ 黄震（1213—1280）字东发，浙江慈溪人，人称“于越先生”。

⑤ 《东发日抄》卷四十一。

⑥ 《东发日抄》卷四十二。

⑦ 《宋元学案》卷二十四，《上蔡学案》。

⑧ 《陆集》卷三十六，《年谱》。

⑨ 《陆集》卷五，《与舒西美》。

⑩ 《陆集》卷三十六，《年谱》。

以保养灌溉”。^①指出这是“最大害事”。^②所有这些,显示出他的槐堂书屋讲学期间的特色。

其间,“一时名流踵门问道者常不下百千辈”。^③从《槐堂诸儒学案》看,槐堂弟子颇不少,较著名者 65 人,如傅梦泉(子渊)、邓约礼(文范)、傅子云(季鲁)、陈刚(正己)、俞廷椿(寿翁)、李伯敏(敏求)、詹阜民(子南)、包扬(显道)等等。槐堂弟子中还有年辈长于陆九渊的,如李纓(德章)、朱桴(济道)等。他们簇拥陆九渊的讲席,组成陆九渊“心学”学派的基本队伍。

此外,还有些弟子,如杨简(敬仲)、袁燮(和叔)、舒璘(元质)、沈焕(叔晦)等,出生与活动在浙江甬江流域、四明山麓,故后人称之为“甬上四先生”或“四明四先生”,他们对“心学”思想的传播和发展起了很大的作用。

陆九渊在槐堂书屋讲学时,不用学规学则约束学生,只鼓励学生轩昂奋发,自己探索。杨简说:“先生既受徒,即去今世所谓学规者,而诸生善心自兴,容体自庄,雍雍于于,后至者相观而化。猗欤盛哉!”^④这种新颖独特的办学方式,本来已吸引人,加之乡间年辈长于陆九渊的士绅,又率先屈己从师,这就更增强了陆九渊的声望。陆九渊“心学”学派及其教育理论就在这种条件下形成起来。

(三) 应天山、象山精舍讲学活动

淳熙元年(1174)陆九渊始赴部调官,为靖安主簿。八年讲学白鹿洞。九年除国子正,为太学生讲《春秋》。次年冬又迁敕令删定

① 《陆集》卷五,《与舒西美》。

② 《陆集》卷五,《与徐子宜》。

③ 《临川县志》,道光三年修,卷四十二下。

④ 《陆集》卷三十三,《象山先生行状》。

官。此时曾蒙孝宗召见,轮对,公然批评孝宗:“临御二十余年,未有(唐)太宗数年之效。版图未归,仇耻未复,生聚教训之实,可为寒心^①”十三年转宣义郎,除将作监丞主管台州崇道观。既归,学者辐辏。时乡曲长老亦俯首听讲。每赴城,环而听讲者二、三百人,徙寺观讲论。县官为没讲席于县学。从游之士众,槐堂已不能容。十四年(1187)登贵溪应天山讲学。

《象山年谱》载:先是“门人彭兴宗访旧于应天山麓张氏,周登山游览,则陵高而谷遽,林茂而泉清。乃与诸张议,结庐以迎先生讲学。”“先生携二子一侄偕诸门徒登而乐之。”彭等“乃建精舍”以处。次年,“以应天山形似象,易名象山。”九渊既居精舍,又得胜处为讲堂及部勒群山阁,又作园庵。学徒裹粮而来,结庐而居,相与讲习。学徒之庐,亦各有名称。张伯强(应天山山主)有居仁斋,由义斋,养正堂,张行己有明德堂,两人又共建储云斋。张镇(南城人,淳熙七年进士)名佩玉斋、封庵,倪伯珍称愈高堂,祝才叔名规斋,周元忠建蕙林斋,朱克家称达诚堂,冯泰卿有琼芳斋,吴绍古创斋于濯缨,浸月二池之间,彭世昌之堂称批荆。周孚先则名志道堂。

九渊常居方丈,每旦精舍鸣鼓,则乘山轿至讲堂,先会揖而升讲座。“容色粹然,精神炯然。”从学者继各以一小牌书己姓名、年甲,顺序进谒,约数百人,皆齐肃无敢喧哗、交头接耳者。九渊首诲以收敛精神,涵养德性,虚心听讲。”诸生皆挽首拱听,其讲经书,每启发人之本心,间又举经语为之论证。音吐清响,实在有力,闻者莫不感动。据说“初见者或欲质疑,或欲致辩,或以学自负,或立崖岸自高者,闻诲之后,多自屈服,不敢复发。”其有欲言而不能自达者,则代为之说,宛如其所欲言,及从而开发之。”至有片言半辞可取,必奖进之^②,因而,诸生皆感激振奋。

① 《删定官轮对札子》,载《象山全集》卷十八。

② 引文见《象山年谱》。

九渊在山间,平时或读书,或抚琴。天气好则徐步山崖观瀑,或登高山处诵经训,歌楚辞及古诗文。形态“雍容自适。”“虽盛暑,衣冠必整齐严肃,望之如神。”

诸生常谒方丈请诲,九渊教态“和气可掬,随其人有所开发。”或者教之以涵养,或者晓之以读书之方。未尝涉及闲话,亦未尝令其看先儒语录。

九渊升堂讲说,每讲得痛快,则顾傅子云说,“岂不快哉。”傅最年少。尝挂一座于侧,间或令其代说。有人以傅最少而轻视之。九渊说:“季鲁英才也。”

陆九渊在象山精舍的教学活动有人概括如下几种教学方式:一曰严肃认真的升堂讲说;二曰颇似禅宗“机锋”的谈活;三曰“切己自反,迁善改过的修养”;四曰“重专精、勤创新的读书指导”;五曰“寓教于乐的优游山林^①”。从而达到“发明本心”,“剥落”“渐习”、“物欲”、“邪见”诸心之病。应该说朱门后学攻击陆氏“尽废读书讲学”的意见是不实事求是的。

象山精舍,不先建斋舍,不提供饮食,不立学规,皆凭象山本人的精神感化,影响学徒。正如他所讲:“有本自然有末”,可略略顺风吹火,随时建立,但莫去起炉作灶。

九渊大约二月登山,九月末始归青田槐堂,中间往来无定。居山间前后五年,阅其簿,著录者逾数千人。时有“非从学象山,不得为邑贤”之声誉。

在象山结屋从学之毛必强云:“先生之讲学也,先欲复本心以为主宰,欲得其本心,从此涵养,便耳聪目明。读书、考古欲明此理,尽此心耳。其教人为学端诸在此,故闻者感动^②。”

用陆九渊自己的话讲,他在象山教人就是“明理”,“立心”,“做

^① 参见陈炎成《象山书院及其变迁史略》。

^② 见《象山年谱》,载《象山全集》。

人”。正如他自己所讲：“塞宇宙一理耳，学者所以学，欲明此理耳^①。”“只是立心，人心本来无事，胡乱被事物牵将去。”应“收拾精神，自作主宰，万物皆备于我，有何欠阙。”“宇宙之间如此广阔，吾身立于其中，须大做个人。”“今人略有些气焰者，多只是附物，元非自立也。若某则不识一个字，亦须还我堂堂地做个人。”“汝耳目聪，目自明，事父母自能孝，事兄自能弟，本无少缺，不必他求，在乎自立而已^②。”

这些主张确能起到鼓舞人心的作用。

淳熙十六年(1189)陆祠秩满，光宗即位，召知荆门军，仍在山间讲学未赴任。转宣教郎，又授奉议郎。陆九渊本欲著书，因有荆门之命而未遂。绍熙元年(1190)七月启行赴任。临行嘱傅子云居山讲学。绍熙三年(1192)十二月卒于任。嘉定十年(1217)谥文安。明嘉靖九年(1530)从祀孔庙。

象山精舍在陆九渊离去后由其门人继续维持，先是傅子云，继则由彭世昌主其事。傅子云，字季鲁，号琴山，金溪人，据《宋元学案·槐堂诸儒学案》载：成童，即登象山之门，以其年少，使先从邓约礼学，后才晋弟子位。陆九渊中进士，子云亦入太学。道中相遇，尝同游桐江，“答问如响应”。应天山精舍成，子云虽以齿坐末席。象山却令设一席于旁侧，时命其为已代讲。九渊知荆门，命其居象山精舍主讲，执其手说：“书院事，俱以相付，其为我善永薪传。”且对诸生云：“吾远守小郡，不能为诸君扫清氛翳，幸有季鲁在，愿相亲近。”绍定四年(1231)袁甫重建象山书院，时槐堂高足傅子云尚在。抚州、金溪陆九渊及其兄祠堂，尚以子云配。

彭兴宗，字世昌，亦金溪人，受业于槐堂，九渊尚令其教授诸子，称其有法。《宋元学案·槐堂诸儒学案》载：“淳熙十四年，陆九渊奉祠归家，兴宗登应天山，乐之，为建一精舍，以居陆九渊。即所谓象山

① 《与赵咏道》载《象山全集》。

② 《语录》，载《象山全集》。

者也。”陆九渊去世后，兴宗仍坚持山居。庆元二年（1196）访朱熹于考亭。朱问其何故而来，兴宗以书院颇少书籍，因购书故至此。朱熹说：“紧要书亦不须几卷，某向来爱如此，其后思聚者必散，何必役于物。”议者多以陆九渊论心学以来，不讲读书之功，朱熹告兴宗之语，却合象山之旨，朱熹晚年亦似陆学矣。

彭兴宗坚坐山头，同门友袁燮尝撰《题彭君筑象山室》以赠。辞云：“义理之学，乾道、淳熙间讲切尤精，一时硕学，为后宗师者，班班可睹矣！而切近端的，平正明白，惟象山先生为然。或谓先生之学如禅家者流，单传心印。此不谓知先生者。先生发明本心，昭如日月之揭，岂恍惚茫昧自神其说者哉。”彭君“能筑室于山，以屈致明师，可谓知所尊尚矣。高山仰上，景行行止。慕景行而行之，犹仰高山，而身履其巅也！尚勉之哉^①”

就在彭兴宗访问朱熹的同年，贵溪知县刘启晦（字建翁，莆田人，朱熹门人）立象山先生祠于象山精舍方丈之址。自立祠后春秋致祭惟谨。于是象山门人约定每年正月九日登山会祭。绍定三年（1230）江东提刑赵彥械（字元通，余姚人、杨简门人，陆九渊再传）重修象山精舍，并为之祀。记略云：“道在笃行，不在空言；道在反求，不在外骛。彥械壮岁从慈湖游，慈湖实师象山陆先生。尝闻或谓陆先生云：‘胡不注《六经》’先生云：‘《六经》当注我，我何注《六经》。’又观先生与学子帖，有反思自得，反而求之之训，有朴实一途之说。人见其易直，或疑以禅学，是未之思也。诚意、正心，以至治国，平天下，原于致知二字，果禅学矣乎！”“象山盖学者讲肄之地，先生没，山空屋倾，将遂湮没。载新以存先生之故迹，使人目先生之故迹，思先生之学，思先生之教，孜孜日思，以致不勉，不思，从容中道是谓大成。若夫山林之峻秀，景物之幽深，栋宇之寡多，废兴之源流非学者志，不暇尽记之。”

^① 载《洁斋集》，卷八。

元代,仍有有关象山精舍的记载。据志书记载。元顺帝至元间(1335—1340)邑人祝氏尚建祠山间精舍遗址,聚徒讲学。《宋元学案·静明宝峰学案》亦载 陈宛(静明)弟子贵溪祝蕃曾“重修象山讲堂,帅同志舍菜焉。”这大概是著名的象山精舍历史沿革的下限。

象山精舍以陆九渊而著名,被称为南宋四大书院之一。

(四) 象山书院源远流长

贵溪应天山之精舍终究过于远离市井,交通不便,陆九渊离去之后其门人后学的声望亦毕竟有限,因而教学活动每况愈下。绍定间陆氏门人袁燮之子,陆氏门人杨简弟子袁甫将精舍迁至贵溪县城对河一箭之遥的三峰山下。

袁甫,字广微,号蒙斋。袁燮之子,少取父训,觉得“学者当师圣人,以自得为贵。”又从杨简问学,自觉观草木之发生,听禽鸟之和鸣,与我心契,其乐无涯,嘉定七年(1214)进士第一,累官兵部尚书。

绍定四年(1231),袁甫为江东提举兼提刑,他认为“象山实隶贵溪祠宇荒颓,过者凄怆”,故“用白鹿洞规制请于朝^①”建象山书院于贵溪县城河东一里三峰山之徐岩。本来陆九渊欲创颇有规模的书院于山间,因拜命荆门未果。这时袁甫巡视信州,而秦建书院,以山间不近通道,乃命其门人、上舍生洪阳祖,择地重建,得徐岩胜境。

徐岩,曾因宋代徐诏曾在此“即岩读书^②”,隐居攻读而得名。这里一江清水横流于前与县城相隔,既无市尘,又不太远通路。三座通体完整的奇峰品峙于其后及左右,为天然之屏障。其中一峰拔地而起,两峰左右环拱,中有平地,可建成片院舍。中峰下有天然洞穴,清亮干爽可容百人,即所谓徐岩。三面山冈之上古木参天,修竹茂密,

① 袁甫:《冯君振甫言行记》,载《蒙斋集》。

② 《同治贵溪县志》。

又有“喷珠”，“飞雪”二瀑，为游览之圣地。此地的缺点是坐南朝北，傅子云闻而讥曰：“书院为讲书习礼之所，而先圣北面，学者南面而拜之，非礼也。宜择南面之地。”然事已申闻朝廷，不复更改。书院祀陆九渊与其兄陆九韶、陆九龄，并以杨简、袁燮配。

开工时袁甫作祝文云：“先生之精神其在金溪之故庐，优游而容与耶其在象山之精舍。言言而语语耶，抑周流于上下四方，与天地游，与四时序耶！甫将指江东聿兴正学。山之近旁爰咨，爰度，得胜景于徐岩，离象山而非邈。山峰环峰兮高可仰，大溪横陈兮清可濯。殆天造地设，非人谋之攸作，是可宅先生之精神，振先生之木铎^①”袁甫又作书院上梁文。是冬，书院落成。同年冬又刊《象山文集》于书院，跋云：“象山先生文集，先君子尝刊于江右，甫将指江左，新建象山书院，复摹旧本以惠后学。”年底又遣池州属官至书院致告先圣文。

次年三月亲至书院作释菜告文，宣布开学。行礼毕乃讲书。讲毕，又续说曰：“象山先生家学有源，一门少长协力同心，”“伯叔之间自为师友，梭山，复斋皆为一时闻人，而先生又杰出其中。”“天下以为真孟子复出也。”又言儒释之异趋云：“释氏为私，吾儒为公，释氏出世，吾儒经世，故于纲常所关，尤为之反复致意。”

袁甫在象山书院大概作了这样几件事。

1. 明确书院的教育目标。他在《象山书院记》中讲：“书院之建，为明道也。”

2. 明确象山书院独特的旗帜为宣扬陆氏心学。书院祀陆氏兄弟并配以杨、袁，就是这种个性的表现。陆象山文集以及杨、袁著述成为教师讲授，学生攻读的中心内容。《六经》皆为其“注脚”。

3. 新建了房舍，有斋舍百楹，名之为“志道”、“明德”、“居仁”，“由义”。讲学的精舍为“储云”、“佩玉”，这都是原来象山精舍之旧

^① 袁甫：《初建书院告陆象山先生文》。

名。又筹措经费,购置田亩,取租息,以为久远。使士子不必自己裹粮而来结屋以居,则又不同于旧精舍。

4. 奏请朝廷赐额,理宗御笔“象山书院”四字以赐。

5. 除亲自讲说外,复礼聘师长主持书院并讲学其中。

首任山长钱时、字子足,号融堂,淳安人。钱为袁甫同门,曾师事杨简,为慈湖讲舍之都讲。据《宋元学案·慈湖学案》载,其“读书不为世儒之习。以《易》冠漕司,既而绝意科举,究意理学”。其实是精究陆氏的心学。在象山书院使“学者兴起”。其讲学“大抵发明人心,指责痛快,闻者皆有得”。时学者闻风而至,虽百楹斋舍亦无以容之。又修书院外左方废寺之法堂以处。钱时居家讲学于淳安建有蜀阜书院(雉峰书院),后用荐授秘阁校理,史馆校阅等,其“论学先论志”、以为“天下之事未有无志而成者”,又以为“为学当以圣人为的,学圣人当以闻道为的。”著述特丰,有《四书管见》、《周易释传》、《书解》、《春秋大旨》、《蜀阜集》、《学诗管见》、《两汉笔记》等。

绍定六年(1233),袁甫又作《象山书院记》,记略云:“宁宗皇帝更化之末年,兴崇正学,尊礼老臣,概念先朝硕儒咸赐嘉谥,风厉四方。谓象山陆先生发明本心之学大功于世教,赐名文安,庸示褒美。于时慈湖杨先生,我先人洁斋先生有位于朝,直道不阿,交进谏论,宁考动容。天下学士想闻风采,推考学问渊源所自,而象山先生之道益大光明。甫承学小子将指江东,”“筑室百楹,既壮且安遐迩咸集。”“斋曰志道,明德,居仁,由义,精舍曰储云,佩玉,又皆象山先生之心划也。”

袁甫复请冯兴宗为堂长。冯兴宗,字振甫,慈溪人,亦慈湖高弟,于书无所不读,每聆听诲言,辄心领神会,尝承袁氏之聘延教袁氏家塾。其为象山堂长,四方学子来集,朝夕训警,恳至切到,语自肺腑流出,群士信响,后卒于书院。

袁甫以后,象山书院继续发展成为陆学之中心,为陆氏后学之“祖坛”。山长成为学派鼻祖。陆门后学虽位至卿相,致仕之时亦思

得主象山讲席为荣。据载,汤汉、邱珊甫、程绍开等相继主讲席。

元代象山书院仍宋制,设山长主之,有裴与大、徐杰、江赞等先后为山长。元末一说毁于兵,又一说明初周冕尚为山长,后无闻,仅余“遗基废址。”大约过了八十年左右,景泰三年(1452),韩雍巡抚江西,陆氏后裔上书要求恢复祖先业绩。韩命知府姚堂倡捐重建象山书院,李奎为之记。复集资置田,并交由陆氏后裔掌管。

成化二十年(1484)诏命贵溪再度修缮象山书院。

正德、嘉靖间,象山书院的建设与教学活动又进入一个繁荣时期。

正德初,李梦阳为江西提学副使,多次亲临广信府,来到贵溪,瞻仰象山遗迹,对书院振兴卓有贡献。先是正德五年(1510),明武帝诏刻“象山书院”四字于西峰石壁,至今犹存。六年,李梦阳与知县谢宝兴在此增建门堂,修建旧屋。又新建仰止亭。此亭位于中峰山腰,“高悬崖际,嵌空环映,仰高峰而俯幽壑”,登山亭拔云雾如入仙境^①。李梦阳与夏言等人皆有有关象山书院的诗、赋流传。

嘉靖间提学副使王宗沬与知县袁凤鸣又增修,且讲学其中。夏言为相,又对象山书院和象麓草堂予以种种特殊关照。

万历七年(1579),张居正毁书院,知县伍文萃,改为象山祠

入清,因徐岩书院面北而择地移建筹措有年,乾隆十年(1745),始于城内重建,后徙迁多次,兴废反复直至清末。

(五) 鹅湖之会与鹅湖书院讲学活动

鹅湖之会在我国哲学史、教育史、文学史上都曾有过重要地位,鹅湖书院亦曾被称为天下名书院。

^① 《徐霞客游记》。

1. 鹅湖之会

鹅湖之会发生在鹅湖寺。鹅湖寺在信州（治上饶）铅山县鹅湖山麓。信州在南宋时归江南东路管辖。

铅山县在武夷山北面。在海运开通和铁路修建之前是由福建北上的重要通道。所以明李奎讲：“铅山据江右上流，喉襟八闽，控带两浙^①。”李先光地的《钟灵讲院记》也讲：“朱子趋朝，必由信州取道。故玉山之讲，鹅湖之会，道脉攸系，迹在此邦^②。”朱熹归婺源祭扫祖坟，亦需由此通过，再乘船或行陆路。

鹅湖寺在鹅湖山之麓，因山而得名。据《同治铅山县志》载：“鹅湖山在县（今为永平镇，下同）东北，周围四十余里，诸峰联络，若狮、象、犀、兕、最高者峰顶，三峰揭秀。其岭尚有瀑布泉。为县之镇山。山上有湖，多生莲荷，故称荷湖。东晋时有龚姓者独居山间，利湖蓄鹅。“其双鹅育子数百，羽翮成乃去。”故称鹅湖。唐大历（766—779）中有大义禅师营建寺院于峰顶，朝廷以山名赐院。此时据说双鹅复回。而后复建院于山麓官道旁。禅师宗密尚居于此。五代时智孚禅师尝建塔寺旁。一座是峰顶寺；一座是山麓寺。后者于宋真宗间先后赐名慈济、仁寿，俗称仍为鹅湖寺。庆历间仁寿寺又大兴土木，曾巩、王琪各有《佛殿记》一篇记其事，可知其费资巨万，像金涂丹，富丽堂皇，香火极盛，作为游览之地诚然不错，而展开学术讨论却失之嘈杂而不甚清静。故朱熹于鹅湖会后于次年致书吕祖谦时说道：“但须得深僻去处”，相会，“去岁鹅湖之集，今思之已非善地矣！”

就在这交通要道之著名寺院，在孝宗淳熙年间，发生了震动学术界，影响数百年的两次鹅湖之会（鹅湖之集与鹅湖之唔）。至今仍为中外学者所缅怀。

① 载：《同治铅山县志》。

② 文载《同治广信府志》，钟灵讲院亦即信江书院、曲江书院、紫阳书院。李光地撰记时则为钟灵讲院。

第一次鹅湖之会为朱陆之集会

朱熹、陆九渊、吕祖谦是南宋理学之派主要代表人物，正如全祖望在《同谷三先生书院记》中听说：“宋乾、淳以后，学派分而为三。朱学也，吕学也，陆学也，三家同时。皆不甚合。朱学以格物致知，陆学以明心，吕学则兼取其长，而复以中原文献之统润色之。”

吕祖谦与陆九渊有场屋之知，陆乾道八年登进士第实为吕祖谦所拔识。吕、朱则早相友善。朱、陆虽不相识，却早有结交之意。乾道九年（1173）吕祖谦致书朱熹时就谈到抚州人士陆九龄与弟九渊有问道四方之意。朱熹回信时亦认为陆氏兄弟闻其名甚久，恨未识之。

淳熙二年（1175）四月，吕祖谦访朱熹于寒泉精舍，相与读周敦颐、张载、二程之书采六百余条编《近思录》。五月吕祖谦见朱、陆平日操论有所不同，盼能有所折中，故借机遣人致信约陆氏兄弟会于鹅湖寺。一方面是朱熹送吕祖谦北行越分水关抵鹅湖，另一方面是陆九龄、陆九渊兄弟由金溪东行。

朱、吕、二陆相聚鹅湖，与会者尚有多人。《象山年谱》称：“吕伯恭约先生与季兄复斋会朱元晦诸公于信之鹅湖寺。”又引朱亨道言：“临川赵守景明邀刘子澄，赵景昭。”《吕成公年谱》则云：“……陆子静、陆子寿、刘子澄及江浙诸友皆会。”朱熹在《曹立之墓表》中也说到：“淳熙己未岁，予送吕伯恭至信之鹅湖，而江西陆子寿及弟子静与刘子澄诸人皆来，相与讲其所闻，甚乐。”吕祖谦在《鉴刑邦国书》中则云：“复同出鹅湖，二陆及子澄诸兄皆集。”此外尚有《象山年谱》中提到的邹斌和朱亨道。据《宋元学案·槐堂诸儒学案》载：尚有朱桴，亦予会。还有遂安詹仪之，时为信州知州亦与会。如此计算，参与鹅湖之会的除朱熹、吕祖谦、陆九龄、陆九渊四人之外，尚有刘清之、赵景明、赵景昭、詹仪之、朱桴、朱秦卿、邹斌等七人，合计十余人。

鹅湖之会涉及问题甚多，中心问题是“论及教人”。《象山年谱》引朱泰卿的回忆：“鹅湖之会，论及教人，元晦之意，欲今人泛观博览

而后归之约。二陆之意。欲先发明人之本心而后使之博览。朱以陆之教人为太简,陆以朱之教人为支离。此颇不合。先生更欲与元晦辩,以为尧舜之前何书可读?复斋止之。”赵、刘诸公拱听而已。鹅湖之会数日之间,虽然几经商榷,但各持己见,不合而罢。

对于鹅湖的这场争论,朱熹始终不能忘怀。年底,朱熹在《鉴张敬天》中说到:“子寿兄弟气象甚好。其病却在尽废讲学而专务践履,却于践履之中要人提撕省察,悟得本心,此为病之大者。”

陆氏兄弟主张“先存心而以易简自高”。朱熹则主张“先致知而后存心”。这就是朱、陆道问学与尊德性的“门户之凡。”

以上这种门户之见,是涉及朱陆两家性即理和心即理的根本分歧。自北宋起,理学中就存在上面两种倾向。不过,一直处于不自觉的状态。程颐,倾向于道问学,性即理说,程颢就倾向于尊德性。心即理论。然而他们兄弟二人谁也没有觉察出彼此之间的差异。直至鹅湖之会,这两种倾向才各自形成自己的壁垒,成为两大流派。这种自觉公开的分歧和门户之见的形成恰好说明这是我国先民思维水平的一种飞跃。对教育史、哲学史来说,都是如此^①。意义十分重大。

对陆、朱之争,两氏后学持门户之见,“互相抵牾”,甚至对于史实也有不同记载。朱氏后学认为“陆九龄曾经改变了观点。据王懋竑《朱子年谱》载:“淳熙五年朱子候命铅山,陆九龄访朱熹于铅山观音山。子寿“颇有自悔其前说之误,故铅山来访时其论与朱多合。”朱熹在祭陆九龄文中也讲:“志同道合,极论无猜,降心从善。”陆氏后学对此却不以为然。他们认为:“朱熹晚年也倾向陆氏‘存心’之说。前面已经说到“陆九渊弟子彭宗兴在九渊死后继续主持象山精舍,曾拜访朱熹求书。朱也认为:“要紧的书亦不须几卷”。朱在赠诗中还说:“好去山头且坚坐,等闲莫要下山来。”陆氏门徒遂传说朱熹改变了观点。

^① 参见杨天石《朱熹及其哲学》。

对于鹅湖这场争论,后来的理学家们也有加以调和、折中的。四贤祠之兴,鹅湖书院之建,将朱陆同堂而祀,就抱着这样的宗旨。陆氏后学,袁甫(蒙斋)。曾作《四贤堂赞》,他赞象山:“即心是道,勿助勿忘。爱亲敬长,易简平常。煌煌昭揭,神用无方。再拜象山,万古芬芳。”赞朱熹:“道若大路,曲折万端。辨折毫理,用力甚艰。上续伊洛,昭哉可观。考亭遗规,世世不刊。”又说:“鹅湖之集,诸老先生议论未能悉同,以是妄加揣摩,其失远矣!夫子尝云‘君子和而不同,不同乃所以为和,不蘄于合,乃所以为一致也。天生英贤扶植此道,忠君、爱亲、敬长,一性灵明,与天地并亘万古不可磨灭者,或入之也渐,或入之也勇。勇非无渐,而渐非不勇也。顾其所由之门然耳。鹅湖之集谁得而议其异哉!君子讲学既切之又磋之,既琢之又磨之,反复辨明惟求一是。若虑其不相合,心非而口然之,此乃浅大夫之为耳^①。”宋末元初,程绍开建道一书院,立意折中朱陆两学之学。这种观点在宋元之际,影响曾经是不小的。

朱陆鹅湖之争所以便于调和,从教育理论角度看,一个重要原因在于他们的主要分歧是在教学方法论方面,而对教育的根本目的则并不矛盾。对他们的共同之处,后来黄宗羲说得很明白。他说:“二先生(朱、陆)同植纲常,同扶名教,同宗孔孟,即使意见终于不合,亦不过仁者见仁,智者见智,所谓学焉而得其性之所近,原无有背于圣人^②。”总之,朱陆在扶植“纲常”“名教”,培养“忠君”、“爱亲”、“敬长”的“端人”、“良臣”等教育目的论方面是基本一致的。

朱陆鹅湖争论,从哲学上讲固然是一个客观唯心论者和一个主观唯心论者的纠葛。但是从教学法的角度看却是各执一端,把教学过程某一方面、某一环节的经验,片面地加以夸张,从而走向了极端。而这被片面夸张了的教育理论本身,还是有一定价值的。今天

① 参见杨天石《朱熹及其哲学》。

② 《宋元学案》卷五十八,《象山学案》。

我们在处理教学中的读书和践履,博览和专精,直接经验和间接经验,传授知识和发展智力等关系时,亦可从中汲取一定教训。

第二次鹅湖之会是陈亮与辛弃疾之会晤

鹅湖之会在淳熙间实有两次。淳熙十五年(1188)冬,陈亮约辛弃疾、朱熹仿淳熙二年“鹅湖故事”,至铅山紫溪相会,商谈世事与学问,朱失约未至。仅陈、辛二人在“鹅湖同憩,瓢泉共酌,长歌相答,极论世事,逗留弥旬^①”他们共同商讨了抗金雪耻的大计,表示了坚持抗战的决心,加深了相互间的友情。

辛弃疾与陈亮相会时正在上饶带湖稼轩闲居。经常与友人研讨北定中原的方略大计。陈亮胸怀大志,无论在学问和政见方面,在当时已堪称英才。陈亮与辛弃疾可谓意气相投。淳熙十年(1183)春,陈亮曾致信辛弃疾欲与相商救国大计。淳熙十四(1187)高宗赵构死。这就给主张抗战的士子们一个希望。陈亮于次年再次上书赵慎,敦促其趁机励志恢复。陈亮还主动与辛弃疾、朱熹联系,企图通过这两位“四海所希望者”的相会,商量抗金救国大计。仿淳熙二年故事做个中间牵线的吕伯恭。于是便约于紫溪相会。朱熹虽然未至。然陈、辛二人的鹅湖之会晤却是相当圆满的。

前面谈到朱、陆分歧,主要在方法论上,而陈亮与朱熹的“王霸义利之辨”则与朱、陆之争有不同意义。他们代表着南宋当时不同的政治思想倾向,就教育理论上,也是涉及不同教育目标的根本分歧。“当乾道、淳熙间,朱、张(栻)、吕、陆皆谈性命而辟功利。学者各宗其师说,截然不可犯。陈同甫崛起其旁,独以为不然^②。”陈主张“实事实功”,提倡培养“当得世界轻重有无”,具有“推倒一世之智勇,开拓万古之心胸”的“成人。^③”南宋民族国家的最大功利就在于

① 邓广铭:《辛稼轩年谱》。

② 《宋元学案·龙川学案》。

③ 陈亮:《答朱元晦秘书》,载《陈亮集》。

“雪耻洗辱”、“北定中原”。这是体现民族精神的根本的教育目的，陈亮正是怀着这种目的约辛朱相会。朱未至，这场关于教育目的论的争论未能面对面地展开。只是辛、陈“话头多合”，并进一步增进了彼此的生死友谊。对于辛、陈的鹅湖相会，后来的理学家们在纪念鹅湖集会时自然会弃之不顾。然而这也是应该并更值得纪念的。

2. 鹅湖书院

淳熙间鹅湖之会以后，理学门徒为纪念他们的宗师，建立了鹅湖书院。

先是“信州守杨汝砺建四先生祠堂于鹅湖寺，勒陆子诗于石^①。”江东提刑袁甫尝作《四贤堂赞》。

淳佑十年（1250），江东提刑蔡抗请于朝，赐名文宗书院。

宋代关于鹅湖书院的记载并不多，除上述几项外，《同治铅山县志·寓贤》还有：“陈文蔚，字才卿，上饶人，从学朱子。著书立言俱得朱子旨趣……隐居邱园，属聘不起。聚徒讲学鹅湖以斯文自任，乡邦远近敬仰之。……门人徐元杰，字伯仁，号梅野，上饶人，亦追随鹅湖讲学数年，章公立群贤堂，请文蔚作记，元杰为赞。”查群贤堂立于绍定三年（1230）。

《寓贤志》的这条记载，似已说明徐元杰在为群贤堂作赞时已追随陈文蔚讲学多年。

但是这里有几个问题：

（1）陈记并不是在铅山，更不是在鹅湖写的。记文中有：“规划既定，走书上饶，谕文蔚志其颖末。文蔚不敢以不文辞，遂为之书。”

（2）《同治铅山县志·学校·书院》载：“鹅湖书院旧名四贤堂。县北十五里。宋儒朱、吕、二陆讲道之所。淳佑庚戌江东提刑蔡抗请于朝赐名文宗书院。”如果说文宗书院建于淳佑十年，那么绍定三年

^① 见《象山年谱》。

早了二十年。

因此这就提出几个值得进一步考证的问题。

蔡抗请赐书院额与陈文蔚讲学鹅湖两说均见于铅山志书,如果说陈文蔚确于绍定三年以前讲学鹅湖,则鹅湖书院的历史似应推前。淳佑十年不过是朝廷赐额文宗的时间。如果说文蔚的讲学仅借四贤堂在之一隅虽有聚徒讲学之实,尚未有书院之名,则鹅湖书院的前期历史亦需充实。

当然关于陈文蔚讲学鹅湖的记载亦尚待进一步确证。《同治广信府志》只讲陈“隐居邱园,屡聘不起,聚徒讲学以斯文自任。”张伯行《陈克斋集序》则称:“先生杜门养老,屡聘不起,间以诗文自娱,晚年为部使者聘入白鹿洞书院,发明师训、辞和而旨切,学者闻之,辄有所兴起。”张时雨《陈尧斋先生论述》则载:“先生所主学校若书院,士人皆尊为祭酒。”二人均未提到陈讲学鹅湖事,何况陈文蔚的《西湖群贤堂记》亦是在上饶写的。

还有一个问题:

鹅湖集会,以及鹅湖书院的建立对南宋和后世的书院有一定的影响。它继承并发扬了古来书院兼容并蓄,学者各抒己见的讲学风格,学者各据所闻所见,互相切磋,虽有不同意见和争论,又互相尊重不同的见解和学术地位。这在今天也是需要发扬的风格。

然而很多人在谈论书院讲会时往往从鹅湖始,则是一种误会。

鹅湖之会可以称之为会讲,但只是朱熹、吕祖谦、陆九龄、陆九渊等人临时相约的学术聚会,并非讲会的会讲活动,亦非书院的会讲活动,更不是书院讲会的会讲活动。

第一次鹅湖之会是淳熙二年(1175),第二次鹅湖之会是淳熙十五年(1188),而鹅湖书院则后人纪念鹅湖集会而建。前后相差数十年,淳熙间既然还没有鹅湖书院,怎有鹅湖书院之会讲呢?怎有鹅湖书院讲会之会讲呢?

讲会是一种学术团体,在这种学术团体中定期有聚会、有讲学、

有讨论,可称为讲会之会讲。鹅湖之会则既无团体,更无定期。仅系吕祖谦、陈亮临时牵头的约会,所以并非讲会中的会讲。

鹅湖之会既与书院无关,亦与讲会无关,当然更与书院之讲会无关了。

当然不是说鹅湖之会与书院,与讲会毫无联系。鹅湖书院之建就是纪念鹅湖之会的,这是联系之一。后世讲会活动的展开与鹅湖之会开创或者说发扬的学者之间不同观点的切磋琢磨之风应该说也是有一定联系的。

鹅湖书院始于南宋。以后则延绵不断。元、明、清均有史实记载。今日遗址的保护修复工作,已有专门机构和人员妥善展开。

(六) 郡县学校教学活动

淳熙十六年(1189年),陆九渊51岁,是年孝宗死,光宗继任,新执政者闻陆九渊名,保荐他知荆门军。^①当时他欲讲学著书,未即赴任。

绍熙二年(1191年),陆九渊53岁,秋天启行赴任荆门,把居象山书院率弟子讲学之事,托付给他的高足傅子云。据《宋元学案》载:“傅子云,字季鲁,号琴山,金溪人。成童,登象山门。以其少,使先从邓文范,寻晋弟子之位。……天山精舍成,学者坐以齿,先生(子云)在末席。象山令设一席于旁,时命先生代讲。或颇疑之,象山曰:‘子云天下英才也。’及出守荆门,使居精舍。象山执手语之曰:‘书院事俱以相付(托付),其为我善永薪传!’谓诸生曰:‘吾远守小郡,不能为诸君扫清氛翳,幸有季鲁在,愿相亲近。’”^②

^① 荆门即今湖北当阳。“军”为宋行政单位,大抵包括两三县。宋在“路”(相当于今天的省)以下设府、州、军、监等行政单位。

^② 《宋元学案》卷七十七,《槐堂诸儒学案》。

陆九渊在荆门军的1年3个月的时间里,主要做了以下三件事:

一是加强武备

因为荆门这地方,在江汉之间,北接襄阳,南接江陵,为自古战争之场,金人南侵必经之地。在当时本为“次边”,其地四面有山围着,历来恃以为险,没有城垣。陆九渊一到任,便倡议筑城,以固边防,亲自劝督工役。“初计者,拟费缗钱二十万,至是仅费五千而土工毕。复议成砌三重,置角台,增二小门,上至敌楼、冲天渠、荷叶渠、护险墙之制毕备,才费缗钱三万。”^①当时荆门地方军,形同虚设,兵士多逃亡,视官府如旅舍,不可禁止;其残留者平时又无训练。陆九渊上任后,加重对逃窜者的刑罚,且准给捕获者以赏金;又时常会集较射,射中的受赏;每派兵士做工役,必加给工钱,因此士兵无饥寒之忧。较射时,不仅士兵参加,人民群众也可参加,民众射中者与士兵一样受赏。这是陆九渊鼓励民众武装的一种良法。

二是改革吏治

按旧例,太守见客受诉,分日限时,悬牌揭示。陆九渊一到任,便把这种规定废除,使僚属可随时入见,民众可随时入诉,僚属、民众觉得他易于亲近。他待僚属如朋友,推心置腹,论事惟理是从,不用威压。杨简说:(先生)“接宾受词无早暮,下情尽达无壅。故郡境之内,官吏之贪廉,民俗之习尚,忠良材武与猾吏暴强,先生皆得之于无事之日。”^②这些虽是过誉之词,但从中也可窥见他对吏治或多或少有些改革。然而,他也组织过烟火队配合义勇,整顿地主武装,镇压农民起义,这是起过反动作用的。^③

① 《陆集》卷三十六,《年谱》。

② 《陆集》卷十三,《象山先生行状》。

③ 《陆集》卷十七,《与邓文范》。

三是重视教化

学生曾问他：“荆门之政何先？”他答道：“必也正人心乎。”^①他在荆门修郡县学，讲学授徒，目的在于“正人心”。杨简说：“朔望及暇日，诣学讲诲诸生。郡有故事，上元设斋醮黄堂，其说曰为民祈福。先生于是会吏民，讲《洪范》敛福锡民一章，以代醮事，发明人心之善，所以自求多福者，莫不晓然有感于中，或为之泣。”^②这就是说，他每朔望及暇日，必到郡学里给学生训诲。旧例正月十五日太守在郡衙里建醮设斋，为民众祈福，但他一到任，便把这迷信革除了。在这天，他会集吏民，讲《尚书·洪范》一章，借此宣传他的心学思想，以代替醮事。听众有吏卒、士人、百姓达五、六百人之多。他除了兴修郡学外，还修了贡院、客馆、官舍等等。

陆九渊治理荆门的一年多是颇费苦心的。他自述道：“朝夕潜究密考，略无少暇，外人盖不知也。真所谓心独苦耳！”^③关于治荆门的政绩，他说：“民益相安，士人亦有问学者，郡无逃卒，境内盗贼绝少，有则立获，讼牒有无以旬计。”^④他的“荆门之政”很快得到了统治上层的赞扬：“丞相周必大尝称荆门之政，以为躬行之效。”^⑤他的经验和体会是：“大抵天下事，须是无场屋之累，无富贵之念，而实是平居要研核天下治乱、古今得失底人，方说得来有筋力。”^⑥

绍熙三年十二月十四日（1193年1月18日），陆九渊病逝于荆门军任所，享年54岁。次年归葬金溪，“门人奔哭会葬者以千数。”

① 《陆集》卷三十四，《语录上》。

② 《陆集》卷三十三，《象山先生行状》。

③ 《陆集》卷十五，《与罗春伯》。

④ 《陆集》卷十七，《与邓文范》。

⑤ 《宋史》卷四三四，《陆九渊传》。

⑥ 《陆集》卷六，《与吴仲时》。

“朱元晦闻讣，率门人往寺中，为位哭”。^①由此可见，陆九渊在当时的影响是不小的。

程、朱学派把程颐、朱熹推为儒家道统的继承人。陆九渊提出，“心学”理论，与程朱理学相抗衡，自然要否认程、朱的正统地位，而自命为儒家道统的继承人。陆九渊生前认为续孟轲之道统者，是他，而不是朱熹。他曾说：“窃不自揆，区区之学，自谓孟子之后，至是而始一明也。”^②清代学者全祖望说，陆“以不传之学为己任，以舍我其谁自居”。^③这个评语是符合事实的。

陆九渊死后，他的学生多坚守师说，竭力为陆争儒学的正统地位。宁宗嘉定八年（1215年），槐堂弟子以严滋为首，呈状请谥，状文概括了陆九渊的思想学术地位：“为世儒宗，一时名流踵门问道常不下百千辈，今其遗文流布海内，人无智愚，珍藏而传诵之。盖其为学者，大公以灭私、昭信以息伪，揭诸当世曰：‘学问之要得其本心而已。学者与闻师训，向者视圣贤若千万里之隔，今乃知与我同本，培之溉之，皆足以敷荣茂遂。如指迷途，如药久病，先生之功宏矣。’”^④嘉定十年（1217年），陆九渊终于得到“文安”的谥号，他的生平、学术和思想得到了统治阶级的认可。

由于陆九渊一生坚持“学苟知本，六经皆我注脚”^⑤的观点，他不事著述，对自己的理论观点论述得很少，留下的文字资料不多。他一生留下的只有少量诗文，大部分是与师友论学的书札和讲学的语录。宁宗开禧元年（1205年），他的儿子陆持之编成《象山先生全集》。嘉定五年（1212年），由陆九渊的学生袁燮付梓刊行。明代嘉靖四十

① 《陆集》卷三十六，《年谱》。

② 《陆集》卷十，《与路彦彬》。

③ 《宋元学案》卷五十七，《梭山复斋学案》。

④ 《临川县志》，道光三年修，卷四十二下。

⑤ 《陆集》卷三十四，《语录上》。

年(1562年),王宗泐将袁刻本重行校订,刊刻于江西。中华书局1980年1月出版的《陆九渊集》,是以上海涵芬楼影印嘉靖本为底本,与传世另一嘉靖本、清道光二年金溪槐堂书屋刻本勘校,并参校明成化陆和刻本、正德十六年李茂元刻本、万历四十三年周希旦刻本。它是我们研究陆九渊思想的可靠资料。

(七) 教育本体论

陆九渊对教育本体论的论述是通过“道”、“理”特性的探究而展开的。

1. 道塞宇宙,理塞宇宙

陆九渊认为“道”、“理”充塞于整个宇宙,于宇宙间未尝有所隐遁。“道”、“理”是万事万物的存在根据,天地万物只能顺此而动,不能抗拒“道”、“理”的规定。“道外无事,事外无道”(《语录下》,卷三十五)，“道”、“理”为宇宙本身所固有,周流于万事万物之中,深入于一事一物之内,“道”、“理”于宇宙间是无所不在的。所以宇宙为“道”、“理”的外在表现形式,“道”、“理”则是宇宙存在的内在根据。

2. “道”、“理”至高无上,具有客观性、现实性、必然性和普遍性

它无时而不往,无处而不在,具有尊、贵、明、高、大、公、广、正、实、常等特点,是一个具有永恒、普遍、无限等特性的至高无上的理论范畴。因此,人之于道“加之不可,损之不可,取之不可,舍之不可。”(《语录下》,卷三十五)“顺之则吉,逆之则凶。”(《易说》,卷二十一)

3. 天道而人道

——由宇宙本体向道德本体的推演

陆九渊说:“天降衷于人,人受中以生,是道固在人矣。”(《与冯传之》,卷十三)又说:“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,

无非此理。’（《语录上》，卷三十四）“道在宇宙间何尝有病，但人自有病。”（同上）“道”、“理”不曾限隔宇宙，但人却往往有限隔宇宙之病。所以对人来说，就有一个去病明道的问题。很明显，陆九渊论证宇宙本体的真正目的并不在于探究宇宙之然与所以然，而是在于由宇宙本体向道德本体推演，并由道德本体最终推出教育本体。

4. “道”、“理”具有易知易行性

陆九渊认为，“道”、“理”规模宏大，气象万千，可谓“伐南山之竹，不足以受我辞。”（《语录上》，卷三十四）然而就“道”、“理”之根本法则而言，则不出“一阴一阳”之道。他说：“夫道一也”。（《与赵然道（二）》，卷十二）古往今来，四方上下，概莫能外，“此心此理，万世一揆也。”（《语录上》，卷三十四）抓住了“道”、“理”的根本，自然纲举目张，所以说，此道此理坦然明白，决不粘牙嚼舌。“道”、“理”无奇特，乃人心所固有，虽圣人之道不过如此。人对于“道”、“理”的认识，不仅可以而且必须以简驭繁，以易驾难。他说：“学无二事，无二道，根本苟立，保养不替，自然日新。所谓可久可大者，不出简易而已。”（《与高应朝》，卷五）正如《易传·系辞》所说：“易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。”意思是说，最根本的也就是最简易的。“道”、“理”本不出简易二字，“易则易知，简则易从”，故人之于道于理的领悟与把握本非“高难行之事”（《与李宰（二）》，卷十一）虽“夫妇之愚不肖，可以与知能行”（《与陶赞仲》，卷十五），至于“高洁”之“智者贤者”自不待言。所以“道”、“理”本身便是纲和目的对立统一，简与繁的对立统一。

（八）心性论和教育目的论

1. 心即理

陆九渊认为，身是人得以存在的物质表现形式，故身是人之根

本。而心是人得以与禽兽相分别的本质所在,是之所以“为庶类之最灵者”的根据所在,故心是身之根本。心于五官最尊大,四官各司其职,心官也不可旷职。天道至明,人心至灵,心为人道之现实承担者,这样,宇宙之普遍之道便经由天道、人道而最终落实于人心之中,“人皆有是心,心皆具是理。”(《杂说》,卷二十二)理之所在,“未有外乎其心者,自可欲之善,至于大而化之之圣,圣而不可知之神,皆吾心也”(《敬斋记》,卷十九),心外天道,心外无理,“道”“理”之外,心之所含亦别无其他,陆九渊由此而导出“心即理”(《杂说》,卷二十二)的重大心性论命题。道外无别道,理外无别理,“道”“理”与宇宙相为表里,所以说,“宇宙(之理)便是吾心(之理),吾心(之理)即是宇宙(之理)。……宇宙内事是己分内事,己分内事是宇宙内事”。(同上)

同“道”“理”之变与不变特性相应,心也具有同与不同的双重性质。圣凡同心,圣贤同心,凡人同心,古圣今凡同心,总之,心只是一个心,从此言之,人皆同此心。另一方面,由于人与人先天之气稟有所差异,其心又不尽然相同,虽为圣贤亦概莫能外,“使尧舜禹汤文武周公孔子此八圣人合堂同席而居,其气象岂能尽同?”(《语录上》,卷三十四)“千古圣贤若同堂合席,必无尽合之理,然此心此理,万世一揆也”。(同上)可见,心与理都是一种变又不易,同又不同的矛盾统一体。但是,从其根本而言,“道”“理”是不易的,心是共同的,所以说,“盖心,一心也;理,一理也。至当归一,精义无二,实不容有二。……此吾之本心也”。(《与李宰》,卷十一)而且,从内容来看,心与理也是共同的。

2. 人心(道)至善与蔽理溺心 ——教育之必要性

陆九渊认为,人心本善,其所不善者不在本心自身,而主要来自“渐习”的消极影响。“渐习”即是“迁于物”,人心“迁于物”,自然便会受物蒙蔽。蔽心之害有两种,一种是愚不肖者蔽于物欲,另一种是

“智者贤者”蔽于“意见”。二者的表现虽然有所不同,但其根本都是一样的,即蔽理溺心而使本心不得其正。

愚不肖者之“物欲”之蔽往往易解,而“贤者智者”之“意见”之蔽则往往难除。前者失其本心而使之不得其正者,在于不明做人之道理,一味沉溺于物欲之中,安于现状,自暴自弃。只要向愚不肖者讲明道理,促其猛醒,使之产生人之尊严感和责任感,那么,此种蔽心之害是较易涤除的。而后者失其本心而使之不得其正者,在于终日于“意见”“辩说”中打滚,师心自用,自以为是,南辕北辙,而不自觉,此种蔽心之害最难涤除。

既然人之本心受到蒙蔽,本心之善受到戕害,就必须将蔽心之害涤除掉。只要能涤除蔽心之害,痛改前非,找寻回放失的本心,则本心即复。人之所以为人者,惟此心而已,复其本心。这是人性对人的殷切呼唤,是人道对人的必然要求,是人区别于禽兽的根本特征,这便将复其本心,求其放心的必要性提升到了人生哲学和伦理学的高度来认识。而复其本心,求其放心,涤除蔽心之害的根本途径在于教育,所以,教育工作既是必要的,也是迫切的。

3. “道”“理”之简易性与“良知”“良能”之自在性 ——教育之可能性

陆九渊认为,求放心除蔽害的关键在于一个“思”字,思则知是非曲直,于道于理了然而明,“知非则本心即复”。(《语录下》,卷三十五)那么,思的物质承担者又是什么呢?这便是心。心于五官最尊大,其他四官各司其职,心官也不可旷职。心官之职便是思,“心之官则思,思则得之。不思则不得也。”(《与李宰(二)》,卷十一)思的生理基础便是人人于心中先天具有一种不虑而知的“良知”和不学而能的“良能”,其伦理特性便是在“良知”、“良能”中内含着恻隐、羞恶、辞让、是非四端。可见,心不仅是一种认知器官而且自身内含宇宙之“道”“理”(主要是指的人道),所以,教育的过程就是使学生反省内求,“尽我之心”(《语录上》,卷三十四)的过程。这就是

说,作为教育主体的人(学生)，“正理在人心,乃所谓固有”(《与李宰(二)》，卷十一)，人同时又具有体认“正理”的生理和心理基础，因此，从认识论的角度而言，这种认识活动是可以进行的。从教育认识论的角度而言，学生的认识活动也是可以进行的。

从教育内容来看，教育活动的进行也是可能的。从总体而言，教育内容即是充塞宇宙之“道”“理”。如前所言，“道”“理”具有易简特性，易则易知，简则易行，最根本的也便是最简单的，抓住了根本则纲举目张，所以，“道”“理”虽内容浩繁，但其根本，则愚夫愚妇可以与知。这就是说，教育内容不仅是学习和认识的，而且也是很容易学习和认识的。因此，不论是从人的认识器官“心”的结构和功能而言，还是从教育内容的结构而言，教育活动的进行和完成都是完全可能的。

4. 教育目的论

——理论人格与实践人格的合一

在教育目的论上，陆九渊并不过多地强调教育在“化民成俗”，敦厚民风中的作用，他所强调的是通过教育培养为实现其社会理想服务和与其理想社会的要求相适应，能够“自作主宰”，履行人道的人——“完人”和“超人”。

陆九渊的教育目的论实际是沿着两个方向或者两个层次来进行论证的。从理论推导的路数看，拥有人道履行人道的人——“完人”和“超人”即为其理想人格，理想人格落实在教育上，即为其理想的教育人格，即理论人格。

从现实的路数看，教之所教，学之所学，唯在“明理”而已。此理如何明？根据“人皆有是心，心皆具是理，心即理也”(《与李宰》，卷十一)的理论逻辑，必然会得出“存心”“养心”的结论。由于人之本心受到外物戕害而使本心放失，因此，教育的过程又是一种求放心的过程。所以，“古人教人，不过存心、养心、求放心。”(《与舒西美》，卷五)通过存心、养心、求放心等一系列教育方法，从而使人之本心得以恢复，使受蒙蔽的本心发扬复明。“复心”的人格便是“完人”和

“超人”，这便是陆九渊的现实教育人格，亦即实践人格。就其内涵要求而言，两种教育人格是一致的，但是，二者又有所不同。其理论人格是一种根据理论推导而得出的假设，而其实践人格则是通过教育活动使人性复归，达到“人道”社会中的人格要求的一种现实可能性。理论人格是实践人格的最高目标，只有在最理想的情况下，在最成功的教育中，二者方会完全合一。

关于“完人”和“超人”的内容规定，陆九渊指出，“完人”即是圣贤君子，即是维护“皇极之建，彝伦之叙”（《杂说》，卷二十二），恪守“君有君道，臣有臣道，父有父道，子有子道，莫不有道”（《论语说》，卷二十一）的道德律令，发明恻隐、羞恶、辞让、是非四端的人。“超人”即是“自作主宰”，体现“天地之心”，通过扩充自我达到天人合一的驾驭于万物之上，无所不知，无所不能，能体现宇宙之理（心）的“超然”之人。陆九渊这样描述“超人”形象：“无事时，只似一个全无知无能的人。及事至方出来，又却似个无所不知，无所不能之人”，“仰首攀南斗，翻身倚北辰，举头天外望，无我这般人。”（《语录下》，卷三十五）

（九）教育方法论

在教育方法论上，陆九渊认为，必须坚持反省内求的教育方向。既然“心即理”，“万物皆备于我”，心外无理，理在心中，教育活动也就只能走反省内求的教育路线。至于如何反省内求，陆九渊提出了许多原则和方法，比如，立志、易简、剥落与减担、读书与亲师友、存养、求放心、寡欲、自立自得、心教、致疑切思等等。在这些原则和方法中，有些是异名同实，有些是含义交叉，其中，具有代表意义的是前三种方法。

1. 立志

陆九渊极为重视立志。志是人之念虑初萌，当发未发之时的心理状态和心理倾向。在陆九渊看来，人之念虑是非常关键的，念虑

正,则内之品德正,外之行为正,念虑之不正,则内之品德不正,外之行为亦不正。所以,将人之念虑初萌纳入正确的轨道而不使其误入歧途,这对于教育、学习和修养都具有重要意义。这便是陆九渊强调立志的理论根据之所在。

立志实际上包括两方面的意思。一方面,无论做人还是研习学问,教育还是自我修养,都应当首先立志,这就叫做“先立乎其大者”。这个“大者”是什么?便是明理、立心、做人。大者不求求其小,本之不立立其末,获取的东西再多也没有价值,也只是“术”而不是“道”,所以,陆九渊屡多言立志:“学者须是立志”,“人要有大志”,“志小不可以语大人”,“人惟患无志,有志无有不成者”,“人生天地间,如何不植立”。(《语录下》,卷三十五)另一方面,立志又须要将志立于其当处,志立不当,则不但不能存心、养心、求放心,反而徒增贼心之害,所以,立志即是要确立正确的志。这就需要“打叠田地净洁。”(同上)将“田地”中之不净洁者“打叠”干净,涤除错误的为学之志,则“田地”自然净洁,破字当头,志立其中,“知非则本心即复。”(同上)反之,一任“田地不净洁”而去为学、读书,在错误之志下去为学、读书,则是“假寇兵,资盗粮”(同上),徒增祸患。

立志面临的一个重要问题是,一个人可能会同时具有多种“志”即多种行为动机,这就需要对各种各样的“志”进行一番辨别工作,以便从众多的“志”中选择出一个正确的“志”来。所以,立志之前当需“辨志”。“辨志”自然就有了一个划分“志”的标准问题,按照陆九渊的说法,这个标准就是“义利”或“义利公私”。凡是“义”、“公”之志就当立之,凡是“利”、“私”之志则当弃之,“义”、“公”之志的特征是,此志必是立于明理、立心、做人的教育目的之上,必须始终把握“人生天地间,为人当为人道。学者所以为学,学为人而已”(同上)的为学方向。

立志的主体是受教育者或学者本人,所以,立志就必须自得其立。自作主宰,“自立自重,不可随人脚跟,学人言语”,“自得,自成,

自得,不倚师友载籍”,“即今自立,正坐拱手,收拾精神,自作主宰。万物皆备于我,有何欠阙?”(《语录下》,卷三十五)但是,自得其立,自作主宰绝不等于师心自用。为了消除师心自用的心蔽,象山又提出了诸如遇明师、优游读书、循序渐进等方法,限于篇限,不再展开论述。

2. 易简

《易传·系辞》中说:“易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。”意思是说,最根本的东西也就是最简易的东西。陆九渊的易简方法正是由此而来。

陆九渊认为,人之本心四端虽为萌芽,但同完善之道德品质。本质为一。若能时时操持。事事发用,辨明每时每处涌现之德性本心,把握机宜,当下顿悟,存养扩充本心,终可成就可久可大之圣贤人格。而这便是易简工夫。反之,偏离易简的教育为学方法,而强调“积累有渐”,把教育和学习看作是一个由逐渐积累而至融会贯通的过程,必然会陷入“支离”。“石称丈量,径而寡失,铢铢而称,至石必谬,寸寸而度,至丈必差。”(《与詹子南》,卷十)这种教育、学习不但无益,反而徒增蔽心之害。所以,陆九渊说“支离事业竟浮沉”。

易简工夫就是发明本心,存心、养心、求放心。其入口处便是“切己自反,改过迁善”(《语录上》,卷三十四)改过迁善必须通过“思”来进行,通过切己深思,自反自得,改过迁善,“知非则本心即复。”(《语录下》,卷三十五)

易简工夫就是于人之日用处开端,于日常生活时时处处检点自己,具体方法便是“顿悟。”

易简工夫就是于格物之上“研究物理。”“研究物理”的目的在于研究物中之理,所以,“研究物理”时又不能受到物的困扰,而被物牵将去,从而迷失“研究物理”的目的,这就叫做“不陷事中。”

易简工夫就是于读书之上“明物理,揣事情,论事势”。(《语录下》,卷三十五)读书的根本目的不在于“解字”“晓文义”,更不在于

固守章句之学,而在于察书之“意旨”,求书之“血脉”,在于“比他人读得别些子”(同上),这样才不至于一味沉溺于章句之中而迷失了读书的方向。

3. 剥落和减担

陆九渊认为,愚不肖者之“物欲”心害是由其气禀所决定,涤除“物欲”心害必须通过剥落工夫来解决。剥落具有以下几个特点:第一,剥落的对象,是由人之气禀、血气而产生的“物欲”,似不包括“意见”在内。第二,剥落是明师良友与受剥落者本人的双边活动过程。第三,剥落是一个反复进行的教育过程,剥落即是不断地涤除蒙蔽本心的“随”,恢复本心的“清明”,甚至“剥落得(随)净尽方是”。(同上)第四,明师良友,但助鞭策耳,所以,剥落的落脚点又在于受剥落者的自剥落。第五,剥落即是使受剥落者自省自觉,这便与“切己自反,改过迁善”(《语录上》,卷三十四)的学问入口处接上了头。

针对“传注益繁,论语益多”(《贵溪重修县学记》,卷十九)而造成的“意见”心害,陆九渊又提出了“减担”的教育方法:“某读书只看古注,圣人之言自明白。且如‘弟子入则孝,出则弟’,是分明说与你入便孝,出便弟,何须得传注?学者疲精神于此,是以担子越重。到某这里,只是与他减担。”(《语录下》,卷三十五)减担即是使蒙受“意见”戕害的“贤者智者”去掉因精神在外而造成的人为精神负担,使之从书本中解放出来,将为学读书的目的直面“明理、立心、做人”减担即是教育学者不要自作艰难,疲劳精神,而应自作主宰,用易简方法去认识易简之理。可见,剥落是其寡欲思想的具体化,而减担则是易简工夫在读书方法上的进一步表达。

在《陆九渊集》中,陆九渊从本体论的角度论证了充塞宇宙之“道”“理”的客观性、实在性和普遍性,并由本体论与“天人合一”相配合而推出“心即理”的心性论命题,用自然类比的方法导出“人道”范畴,把儒家的伦理道德思想作为人类永恒而普遍的道德思想,并以此来规范和解释“人道”的内容。用人道与天道的相容性、同一性、

易知易行性和良知良能的自在性论证出明理、立心的可能性；从人心固有蔽心之害和人之为当尽人道的“天人合一”思想对人所提出的必然要求这两个方面论证出明理、立心的必要性。提出了立志、易简、剥落和减担等一系列与其本体论、心性论思想相为呼应的教育原则和方法。在对人道的内容和表现形式的论述中，将普遍的人道化解为个体的人道，又将个体的人道统归为普遍的人道，从而推导出其理想的理论教育人格——完人和超人。又从教育方法论的角度推导出明理、立心的最终目的——做人及其理想的实践教育人格——完人和超人，从而使其理论教育人格和实践教育人格同归于—。因此，同经典的儒家教育思想一样，《陆九渊集》中的教育思想体系也是本体论、心性论、方法论和目的论的有机统一。陆九渊从以“道”“理”为核心范畴的本体论，推至以“心即理”为核心内容的心性论，并从心性论导出通过明理、立心以涤除蔽心之害的方法论，从而实现其完人、超人的目的论。又反过来，从目的论和方法论反推到心性论，从心性论回归至本体论，从而形成了一个以“天人合一”天人合德为根本特征，以“心即理”为中心命题的内部循环，自圆自封的儒家教育思想体系。这是《陆九渊集》的教育思想的基本特点。

在教育本体论上，《陆九渊集》将“道”“理”与宇宙对举而赋予“道”“理”以客观、现实、必然、普遍和不可抗拒等特性，这种观点是可取的。但是，将“道”“理”落实于人道时，却把人道的内容规定为“仁义”，至于人道的内容为何必然是“仁义”而不是什么其他别的东西，则存而不论，这是《陆九渊集》也是儒家经典所共有的理论缺陷。《陆九渊集》赋予“道”“理”以易简特性，充分肯定人对“道”“理”的认识和把握的可能性，这是正确的。但是，过分强调“道”“理”的同一性，忽视乃至否定了个性与共性、部分与整体的差异性，又是错误的。

在心性论上，《陆九渊集》肯定心的认识功能，将认识的生理学基础建立在心之上，这是正确的，至于将脑错认为心的失误。我们不

应苛求。但是,在“心即理”的命题中,心既是认识器官,又是伦理本体,既是认识主体,又是认识对象,既具有生理心理特性,又具有伦理道德特性,这显然是先验主义的和历史唯心主义的观点。在对“物欲”之害的论述中,《陆九渊集》正确地指出了“物欲”泛滥横流对人的道德养成的巨大危害。但是,它又将人的生理性与社会性予以剥离,将人的社会性定义为人性、人心,而将人的自然欲望定义为“物欲”,并将二者的关系视为水火冰炭。实际上,人心之中并不存在什么先天的、永恒的伦理本能,人的内在道德品质和外部道德行为都是通过学校教育和社会教育而后天形成的,所以,《陆九渊集》中的教育思想赖以立足的心性论的理论前提是虚假的。而且,将人的正常生理要求排除于人的本能之外,人也便失去了赖以存在的物质存在形式,人的道德品质的形成也就成了无本之木。所以,完全否定了人的生物性,也就实际上否定了人的社会性。《陆九渊集》对“意见”之害的批评是正确的。现代教育理论业已表明,受教育者将形成什么样的品德,不仅取决于教育影响的性质,更取决于受教育者如何接受教育影响。道德知识能够转化为道德认识,要依赖于一定的条件。没有这个条件,教育者对受教育者施加的道德知识顶多只能以知识的形态存在于受教育者的心理结构中,而不会顺利转化为受教育者的道德认识,更不会转化为“情、意、信、行”等多种心理品质。

在教育的可能性问题上,《陆九渊集》指出,“道”“理”的易简性和“良知”“良能”的自在性保证了教育活动的顺利进行,所以,教育活动不仅是必要的,而且是可能的。“道”“理”是可以被人类认识的,人类是能够认识“道”“理”的,这一思想是正确的。但是,《陆九渊集》将“道”“理”的可认识性推向极端,并把人的认识能力赋予伦理道德内涵,又是错误的。

在教育目的论上,《陆九渊集》提出了“完人”和“超人”的双重教育人格。那么,“完人”和“超人”的关系怎样?

“完人”的规格是圣贤君子,“完人”的内涵是维护“皇极之建,彝

伦之叙”，（《亲说》，卷二十二）恪守君臣父子之道，发明本心四端的人，也就是说，“完人”即是恢复了人之本心，拥有了人道的人。根据“心即理”的理论命题，“完人”是无愧于人这一称号的，是拥有了做人的乐趣，领略了做人的尊严，显示了做人的创造力的人。在陆九渊那里，“完人”和“超人”并不是矛盾的，而是统一的，只不过是不同的角度而言罢了：“完人”是就现实的角度而言的，而“超人”则是从天人合一的角度而言的。所以，“完人”即是“超人”，“超人”即是“完人”。

“完人”和“超人”，在陆九渊的理论中是不矛盾的，但在现实中是矛盾的。在陆九渊那里是不矛盾的，但在后来的富有叛逆性格的思想家们看来，却是矛盾的。陆九渊的“决裂破陷井，窥测破罗纲”“激励奋迅，决破罗纲，焚烧荆棘，荡夷污泽”（《语录下》，卷三十五）的“超人”教育人格之所以被后来的启蒙和革新人物利用，其原因正在于此。当然，过分强调自作主宰而师心自用、自以为是也会导致唯我主义的唯意志论。所以，“超人”的消极作用也是不容忽视的。

在教育方法论上，《陆九渊集》提出了诸如立志、易简、剥落和减担等一系列教育方法，而形成学术公案的主要是其中的易简教育方法。这里，也将主要围绕易简教育方法展开评述。关于易简工夫，《陆九渊集》中有不少陆九渊启发学生“顿悟”的例子，如杨敬仲的“断扇讼”，詹子南的“起立”等等。从这些例子来看，陆九渊是试图使学生通过对日常生活中的具体事物的“顿悟”去认识“道”“理”之于人之本心的自在性，使学生认识到“道”“理”无奇特，乃人心所固有，为人之本心的自然本能，不用着意安排，一等遇事，自会由本心发乎于外，其势沛然莫之能御。虽然当时很可能确实发生在学生中发生过这类“顿悟”的事情，但是，这既不能证明人之伦理本心的自在性，也不能证明这种“顿悟”教育方法的有效性！本来，在陆九渊那里，作为伦理本体的所谓人之本心便是一个虚假的理论假设和前提，本心只能是人的一种生理器官，而不可能具有伦理本能。杨敬仲于“断

扇讼”中表现出来的是非判断能力和詹子南于“起立”中表现出来的敬师的道德品质并不是人先天具有的,而恰恰是人通过学校教育和社会生活的熏陶而形成的。这些品质本来即是一种现实的产物,而非潜在的本能。所以,陆九渊试图通过以心证心的“顿悟”方法来证明人之本心固有伦理特性实际上是以结论作为证明这一结论的前提,在逻辑上是混乱的。陆九渊启发学生“顿悟”的一些具体事例之所以还显得“有效”,只是因为他要学生“顿悟”出来的结论早已存在于学生的本心之中,只是这一结论并非学生的本心所固有,而是本心对社会生活经验的摄取结果。如果让学生去“顿悟”他们未曾掌握的道德知识,那么,即使陆九渊先生再高明,学生也只能是如坠云雾之中,“顿悟”不出个所以然来!所以,虚假的前提必然导致虚假的结论!

易简工夫的本质在于对理的切己体认,对心的当下顿悟。所以,易简工夫与“心即理”的理论命题关系重大,易简工夫是“心即理”命题在教育方法论上的必然表现。陆九渊用“心即理”的命题将客观的理与主观的心连接起来,所以,“心即理”的理论命题是有主观化和客观化的双重倾向,这使“心即理”的理论命题蒙上了一层神秘主义的色彩,使人难以把握,对应于教育方法论中的易简工夫从本质上也是如此。

另外,陆九渊设立的一个虚假前提——人之伦理本体的本能化,也把易简工夫带入了死胡同。前面已经讲过,陆九渊将人的道德品质定义为本能的发扬复明。陆九渊在设立这一虚假前提时,并未觉察到,他自己就是先通过学习,掌握了一定的道德知识,才得以“大省”的。所以,他否定人在贯彻易简工夫之前必须先由在后天中获得的道德知识作为桥梁和阶梯。这好比他自己上了楼,抽去楼梯,却又呼唤弟子上楼。这又好比中国古代的一个寓言中所包含的道理:从前有一个人一连吃了几个馍馍,还觉不饱,于是,又吃了张大饼才觉腹中充实,于是,此人便后悔起来:早知如此,我又何必要吃那几个

馍馍,而不直接就吃这一张饼呢!?

所以,“心即理”的心性论命题和易简教育方法,既是陆九渊“心学”教育思想的特质所在,同时又是埋葬陆九渊“心学”教育思想的“掘墓人”。

陆九渊易学的心学建构

在对象数派和理学派充分反思的基础上,陆九渊完成了对易学的心学建构。他认为易符与实在之间的对应不限于形质的一致性和单纯的数理实证,两者之间应该是一种间接的对应。他主张以人心释“理”,易理、天理和人心并无差异,遂将《周易》演绎为一部存心明理之书,从而既总结了思孟以来的心学认识,又开启了杨简、王夫子乃至熊十力等人心学研究的先河。

陆九渊(1139 - 1193),南宋哲学家、教育家,尝于江西贵溪象山建“精舍”聚徒讲学,学者因称象山先生。陆氏为“心学”创始人,其易学思想构成了心学的根本内涵,他本人也成了中国古代易学史上的一位重要人物。但由于陆氏并未留下解说《周易》经传的专门著作,导致后人鲜有对其易学思想做出深入研讨。

《周易》与主体心性之间的关系,构成了陆氏易学最具普遍性的主题。通过对《易》卦爻符号的心学分析,实现以道心为体、以济世为用的目的,是陆氏易学的全部思路。他认为《易传》以来的易学研究并没有实现上述理想,究其根本原因则在于没有将主体心性介入其中,这就使得易学研究游离于人的主体存在,出现了宗派纷呈、观点混乱的局面。陆氏认为,要拨乱反正,必须首先回答《易》与心之间的关系问题。易学的任务于是被限定在了对《易》卦爻符号的心学分析之上。

“心”成为陆九渊易学的本质关怀,它植根于对易理的心学描述和对不同于象数派和理学派的易学建构。象数学派以数理和逻辑为手段,试图为《易》提供各种事物形式和性质的机械框架,从而为人们提供了一个客观的物理世界。理学派以天理(事物的规律性)为事物之所以然,将一切实在视为独立自存的主体,从而为人们提供了一个形而上学的观念领域。显然,它们都是以回避主体人的心理感受为前提的。陆九渊则认为,主体人的“心”与《易》的本质内涵、以及与外在世界的关系,始终是易学研究所无法解决的问题。而在此前的所有易学努力中,人的主体性问题显然并没有被强调到足够必要的程度。因此,陆氏主张用人的心性活动作为易学准则,认为人心充塞宇宙,既为宇宙之本,又是《易》之本根,力图用主体人的精神(尤其是道德情操)作为易学原则。

陆九渊正是在对象数派和理学派充分反思的基础上建立自己的心学体系的。象数派宣称卦爻符号与实在之间是严谨的形式对应关系,即便是义理派所弘扬的义理,也是以象数为基础的,是象数基础上的义理。亦即,是在事实基础上的价值选择和意义对应。汉儒倡导的“逸象”,其初衷正是要澄清每一个个别卦爻符号的确切含义。邵雍的《皇极经世书》则代表了这种思考的又一高度。陆氏则认为:“易之书所以不可以象数泥而浮虚说也”(《象山先生全集·程文》以下所引该书,径注篇名)。象数学只能把自己的全部精力限制在每个具体的形式框架和严谨的对应关系上。这种对《易》符的精细分析最终带来的将是易学的经验材料,而不是具有普遍意义的哲学成果。陆九渊《语录》篇则云:“数即理也,人不明理,如何明数?”《易数》篇云:“吾尝言天下有不易之理,易理有不穷之变,诚得其理,则变之不穷者皆理之不易者也”。主张从“理”这一总体系的意义关联上重新思考《周易》,并赋予个别卦爻符号以意义。易学研究的哲学内涵。陆九渊则是要在此基础上完成对易理(天理)的心学认可。其《与朱济道》云:“此理在宇宙间,未尝有所隐遁。天地之所以为天

地者，顺此理而无私焉耳。人与天地并列而为三极，安得自私而不顺理哉！孟子曰：“先立其大者，则其小者不能夺也。”可见，陆氏虽然亦承认“君子以理制事，以理观象”（《语录》），表现出与程朱理学的某种一致性，但是，陆认为天理并非是脱离人心而自主地存在于形而上的世界，这是与程朱理学的根本区别所在。

陆氏以“理”为纯粹主观的产物，不是如程朱所说“理具于心”，而是本心即天理。天理乃人心所固有的法则，通过诚己之心方可显露出来。陆九渊说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理”（《语录》）。又说：“此理充塞宇宙”，“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”（《杂说》）。这种心学思想落实到易学中，则表现为“爻之义即吾心之理，蓍卦之德即圣人之心”。其释《系辞》文“圣人以此洗心，退藏于密”云：“涤人之妄则复乎天者自尔微，尽己之心则交乎物者无惑累。蓍卦之德，六爻之义，圣人所以复乎天交乎物者，何其至耶？以此洗心，则人为之妄，涤之而无余。人妄既涤，天理自全，退藏于密微之地，复乎天而已。由是而吉凶之患，与民同之，而已之心无不尽。心既尽，则事物之交，来以神知，往以知藏，复何累之有哉！”（《程文》）《易》符本义正是为了去妄、复理，使本心发扬光大。

因此，并不是只要揭示了易符的数理结构或客观的理性原则，就完成了易学的使命。易学涉及到除开象数和理学之外的心性方面的范畴。亦即，《易》不仅表达了象数和理学先在的，而是从主体人的内心发出的。此心生来固有，所以称为本心，丧失本心则不见天理。因此，理在陆氏易学思想中，不仅不是起点，甚至也不是终点。他说：“道塞宇宙，非有所隐遁……故仁义者人之本心也”。（《与赵监》）他认为本心即理，理根于心，其发则充塞宇宙，人心即天理。

对理、心关系的这种看法，同样存在于陆九渊关于八卦起源的认识中。其《与吴斗南》云：“塞宇宙一理耳。上古圣人先觉此理，故其王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。于是

有辞有变有象有占,以觉斯民。后世圣人虽累千百载,其所知所觉,不容有异,曰若合符节,曰其揆一也。非真知此理者,不能为此言也。”圣人尽其心而作《周易》,至诚如神。后人对易理的认识,最终获得对主体心性的投合,故既能成己,又能成物。理充塞宇宙、积淀于《易》八卦中,其在人则为仁义之心。因此,研《易》者应当致力于探讨《周易》和人类精神领域之间的关系,实为一种文化精神极其充沛、人生境界极其高尚的学术标准与追求。而这一点也事实上构成了心学解易派的主流特色。理学派将“理”置于绝对优先的地位,但却不明白“此心本灵,此理本明”(《与刘志甫》)、只有心中“无私”才能顺“此理”而动的道理,从而使得易学研究最终只能游离于人类精神领域,作一种枯燥的形而上学的阐释。陆九渊认为《易》表达了一种人们从中以某种方式来想象的意向性体验,因而更为注重研究易学的心性基础。《语录》云:“格物者格此(按此指明心中之理)者也。伏羲仰象俯法,亦先于此尽力焉耳。不然,所谓格物,未而已矣”。《与朱元晦》云:“此理至矣,外此更复有太极哉!以极为中则为不明理,以极为形乃为明理乎!”陆九渊把理(天理和易理)限定在人类心性范围之内,认为易学不是要去探讨数理或形而上的问题,而是要去探讨如何反思人类心灵自身以及心性主体在“理”中的能动作用问题。

总之,陆九渊倾向于展示一个借助易符所显现出来的心学结构。与《易》有关的实在皆为心性的实在,强调易符、实在和心性主体之间的关系是易学的重要内容,客体实在和主观心性及其关系全部包含在《易》卦爻的特征里。《与李宰》云:“天之所以与我者即此心也,人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”《与傅齐贤》云:“心苟不蔽于物欲,则义理其固有也”。“理”为明心之理,无需外求。并认为此即《系辞》所谓“易则易知,简则易从”,“易简则天下之理得矣”(《与曾宅之》)的本意。

所谓“此理”,不仅是卦爻象所显示的某卦和某爻之义理,而且

指宇宙人生的根本原理。相应地,易学理解不仅是个人的主观活动,而且更是一个人把自己放在“天地人”之理中的投入和参与。个人被放在天理之网中,他们总是在天理的背景下展开心性活动,展开易学理解。他们不再是用客观分析(如象数派那样)或形而上之理(如理学派那样)解释某一卦爻,而是通过主体的心性以及卦爻的心性背景(圣人之心)之间对话,找到天理的内涵。天理既规定着卦爻和主体人的心性,又必须借助于后者而得以呈现。由此,以易符为中心的心性分析遂取代了易符的象数结构和理学认可。

陆九渊主张“此心本灵,此理本明”(《与刘志甫》)、“自昭明德”(《与吴斗南》),迥异于程朱“即物而穷理”的理学思路。他认为《易》实为存心明理之书,心性超越易符的,易学研究本质上是要求达到一个超越易符的心性实在。

例如,《与曾宅之》解释坤卦六二爻辞说:此理也。故曰直方大,不习无不利。孟子曰所不虑而知者其良知也,所不学而能者其良能也。此天之所与我者,我固有之,非由外铄我也。故曰万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉,此吾之本心也。所以,陆氏主张根据心性重新理那个“理”字。《与黄康年》云:“此道充塞宇宙,天地顺此而动,故日月不过而四时不忒。圣人顺此而动,故刑罚清而民服”。强调“此理”的普遍性,并以“此理”重新规范我们的行为。而此理(天理、易理)与人心并无差异,在易学理解中,心性得到了“同圣人心”的契合、并达到了天理允许的境界,从而获得了一个完美的天人合一、物我相谐的心性交流背景。

可见,易符与实在之间的对应是一种间接的情感和心性领域上的对应,不限于逻辑或形而上之“理”上的一致关系。陆九渊对易学的这种心学建构,放弃了客观方式的直接指称,而是要寻求易卦爻符号背后所蕴藏的人类共同的心性理解。所以,易象不是死象,象在意义层次上恰好表现了心性交流和情感传递。易象属于感受的层次,必须有主体人的参与。《周易》六十四卦结构的组合体系,其功能在

于模拟天地人三道的天理背景。这种背景是由“象”揭示出来的,而这种揭示过程则是要推求出一个心学意义上的心性答案,讲究某种精神境界。

象数派易学的本质在于澄清易符的意义,力图使易符表达具有最大程度的科学性。理学派则致力于建立一个合“理”的、可供人们加以分析和理解的易学模式,两者都从属于某种方法学。陆九渊则致力于建构真正本体论层面上的易学——心的易学。研究易符的确切含义并不是易学的本质和全部任务,因为易符表达了外部世界和自身心性存在的各种实在和景象,主体心性将永远是易学研究所不容忽视的内涵。所以,陆氏易学不仅不是一种方法论,而且还是对方方法论的批判,是对各种形式的或客观理性之理解的前提和限制的批判。对易象的理解成为心性的素材,而不再仅仅是方法论上的改进。对《易》的不同层次和功能的解释,本质上反映了人类精神和心灵结构的不同方面和内容。

借助《周易》提示出人类精神领域的不同方面和内容!这构成了陆氏易学研究的本质目的所在。而此前的易学研究根本不能得出令人满意的结论。其《与曾宅之》云:“盖心一心也,理一理也,至当归一,精义无二,此心此理实不容有二”。陆氏冷静地看待“理”字的心性基础,认为理(天理、易理)投向的是人类心灵结构,人们正是借助于这种结构,完成了易学理解、实现了日常的乃至哲学的心性交往。易卦爻用于表达心性,心性是天理的内涵,它与客体实象的关系都是间接的和次要的。易卦爻只表达着一种经过天理(亦为圣人之心)所认可的心性内涵,即通过心性而使易卦爻描述天理,这才是易、理、心三者之间的真实图景。易学研究因而成为心学研究的一部分。

由于心性范畴的介入,使得陆氏易学比此前的象数派和理学派更恰当、更全面地反映了《周易》的本质,因而也更为全面地反映了人和自然的关系,以及由此而来的认识论关系。在所有这一切过程

中,陆氏更多地强调了主体心性对于客观实在和客观之“理”的本源地位和作用,既总结了思孟以来的心学认识,又开启了杨简、王阳明乃至熊十力等人心学研究的先河。而陆氏在中国古代心性哲学史上的这种承后作用,基本上是由他的易学理解而完成的。

教育思想的特色及其影响

(一) 是整体明了,不是逐一理解

陆九渊的“心学”教育思想具有非常鲜明的个性特色。一方面,他的教育目的宗旨非常明确,提出“明理、立心、做人”,主张“先立乎其大者”,强调“切己自反”与“道不外索”,注重内心体验与主观扩张。另一方面,他的思想路数又很模糊,认为“道理无奇特,乃人心所固有,天下所共由,岂难知哉?”^①“学苟知本,六经皆我注脚。”甚至他的学生也感到在他这里学习“无定本可说,卒然莫知所适从”。^②

如前所述,在他的教育思想中,所强调的不是认识外界事物,而是认识 and 把握“本心”。“本心”是一个具有根源性的伦理精神实体,它既是认识对象,又是认识主体,认识了它,也就认识了世界全体,所谓“一是即皆是,一明即皆明”。^③ 所以在他的教育思想中,教育学生对于“心”的认识,就不是一般的从客观实际出发,由局部到整体的循序渐进的认识过程,而是一种特殊的直接明了整体的悟彻过程,类似

① 《陆集》卷十四,《与严泰伯》。

② 《陆集》卷三十六,《年谱》。

③ 《陆集》卷三十五,《语录下》。

禅宗的“顿悟”。

陆九渊说：“近来论学者言：‘扩而充之，须于四端上逐一充。’焉有此理？孟子当来，只是发出人有是四端，以明人性之善，不可自暴自弃。苟此心之存，则此理自明，当侧隐处自侧隐，当羞恶，当辞逊，是非在前，自能辨之。”^①又说：“石称丈量，径而寡失，铢铢而称，至石必谬，寸寸而度，至丈必差。”^②

他认为朱熹一面讲存心穷理，一面又大讲格物，主张从事物物上体认天理，并泛观博览圣贤之书，通过逐一理解逐渐积累的方法最终把握天理，这不仅支离烦琐，收效太慢，且易使人忽略根本方面，走向迷途。即这样去穷理，也不可能准确地把握住真理的整体，难免把问题复杂化而走向谬误。他认为，先立其大，自存本心，乃是从大处着眼，抓住根本，这就如同“石称丈量”，这种方法简易直截，便于从整体上把握真理。反之，如果“铢铢而称”“寸寸而度”，似乎很细致详尽，但实质上抓的是细微末节。这些细微末节的积累，并不可能准确得到对真理整体的认识，最终势必“至石必谬”“至丈必差”。

既然一切认识、一切格物致知，都是为了达到“豁然贯通”，了悟伦理本体，那么何不直接求诸本心，又何必费神劳思，今日一件明日一件地去格外物呢？只要“存养”、“剥落”、“减担”，去掉心中的各种弊病，真理的光辉便会自然显露，便可以自然地实现伦常道德而与本体合一。因此，他认为“本心”决不是逐一扩充而形成和被认识的，而只能是整体地形成和被认识。他在这里援用了人的认识过程中实际存在的一个真实经验——直观效果，也涉及了人的教育心理过程中具有如同模糊数学中所说的模糊性问题——诸如直觉、形象联想，模糊识别和情感活动等等综合心理反应。这些当然不都是荒唐的。然而他所要认识的对象，本原性的伦理实体，乃是一个虚假的对

① 《陆集》卷三十四，《语录上》。

② 《陆集》卷十，《与詹子南》。

象,所以仍然抹不了他的教育、教学过程和原则方法中那些神秘的、非理性色彩。

明代王守仁对陆九渊的思想极力推崇,王守仁说:“象山之学,简易直截,孟子之后一人,其学问思辨、致知格物之谈,虽亦不免沿袭之累,然其大本大原,断非余子所及也。”^①王守仁把陆九渊的心学思想系统化、周密化、条理化,归结为“致良知”这一更为简截明了的概念里。由于王守仁继承和发展了陆九渊的“心学”思想,所以史称他们的学说为“陆王心学”,把他们的学派称为“陆王学派”。陆王学派的教育思想在历史上的影响也是不小的。

(二) 是“尊德性”,不是“道问学”

黄宗羲在《宋元学案》中分析朱、陆异同时说:“先生(陆)之学,以尊德性为宗”,“紫阳(朱)之学,则以道问学为主”。黄百家也说:“陆主乎尊德性”,“朱主乎道问学。”^②黄氏父子的这一见解是符合实际的。

陆九渊认为,“尊德性”与“道问学”二者不可并立。“尊德性”是前提和基础,是第一位的。他指责朱熹学派不懂得“先立其大”,颠倒了“尊德性”与“道问学”之间的关系,犯了本末倒置的错误。他说:“既不知尊德性,焉有所谓道问学?”“凡物必有本末,且如就树木观之,则其根本必差大。吾之教人,大概使其本常重,不为末所累。然今世论学者却不悦此。”^③“世不辨个大小轻重,既是埋没在小处,于大处如何理会得?”^④

① 《阳明全书》卷五,《与席元山》。

② 《宋元学案》卷五十八,《象山学案》。

③ 《陆集》卷三十四,《语录上》。

④ 《陆集》卷三十五,《语录下》。

陆九渊认为,教学与自学,必须首先辨明大小、本末、轻重的关系,应“先立其大”。若不首先在“尊德性”上下工夫,“道问学”便会迷失方向,走入歧途。所以在教育上他反对离开“尊德性”来谈“道问学”,反对不加分析地谈开卷有益。他认为,读书的目的是为了尊德性,读书是否有益,看其心是否端正,看其人的德性如何。在“鹅湖之会”时,其中辩论到“为学之方”,陆九渊曾问过朱熹:“尧舜之前何书可读?”^①意思是说,尧舜之前虽无书可读,但照样出现圣贤,照样天下致平,可见是否读书是无关紧要的。相反,若放弃了尊德性,即使多读书,不但无益,“反增罪恶”,倒不如做一个虽不识字却能尊德性的人。实际上他是以尊德性代替了道问学,用德育排斥了智育,这当然是片面的。

陆九渊的这一思想为王守仁所继承与发展。王守仁说:“道问学即所以尊德性”^②,不可分作两件事,实际上王是将道问学从属于或合并于尊德性。王也认为,离开了致良知、尊德性而讲学问,是十分有害的。

陆、王都大力提倡尊德性,反对道问学与尊德性脱节,将道问学从属于尊德性,把尊德性看作是教育的唯一内容。他们认为离开了尊德性,知识和技能愈多,反而愈有害,这种重德轻智的思想,带有浓厚的蒙昧主义的倾向,这在中国古代教育史上产生了消极影响,成为一种阻挡中国古代科学知识技术发展的思想障碍。但是,陆、王揭露了封建教育中德智脱节的情况,指出一些知识分子终日终生埋头于书本,对封建道德却不能切实躬行,尤其在科举制度下,士人为了追求功名利禄,把读书求学看作是求得名利的敲门砖,其中不少人是满口仁义、行若狗彘的假道学。这一揭露是深刻的,也是有积极意义的。

① 《陆集》卷三十六,《年谱》。

② 《阳明全集》卷三,《传习录下》。

(三) 是反省内求,不是外求外铄

“心即理”是陆九渊教育思想的哲学基础,从这一基本命题出发,他主张“求理于吾心”,亦即从吾心认识世界、体悟天理。所以他认为“道不外索”,反省内求,乃是求学的唯一正确的道路,而外求外铄,他认为是“外入之学”,那是劳而无功的。

王守仁也继承和发展了陆九渊的这一思想,也认为向外求理求知不仅无益,反而有害。王认为学问的对象乃是吾心之良知,学问的途径则是尽心、致良知,所以王说:“心外无学”。^①

由于陆、王反对“外入之学”,必然要切断人们的认识源泉,堵塞人们通往科学的道路,这就使他们的教育思想的蒙昧主义色彩更为突出。然而,他们反对外入,轻视读书,甚至轻视读儒家经典著作,这在客观上损害了儒经的神圣地位,显然这对长期以来封建教育的尊孔读经的传统是相抵触的,对当时流行的记诵、训诂、辞章之学也是否定的,这对改变以往相承的不良学风有积极作用的。

(四) 是提倡独立思考,不是盲目迷信书本和圣贤

陆九渊从小就富有怀疑和独立思考的精神,后来在办学和讲学的活动中,竭力提倡这种怀疑和独立思考的精神,鼓励学生勇于怀疑,不盲从迷信,不轻信书本,不人云亦云。王守仁也继承了这一思想,王主张“学贵得之心”,反对“外信于人以为学”。王既反对盲目随大流,以众人之是非为是非,又反对盲目迷信权威,以圣贤之是非为是非。王的这些思想又为他的大弟子王畿、泰州学派的夏廷美、泰州后学李贽等人进一步发展,一直对明清之际的早期启蒙思想家,如

^① 《阳明全集》卷七,《紫阳书院集序》。

黄宗羲、唐甄等,发生了重要影响。

不管陆、王主观意图如何,但在客观上,他们提倡独立思考,反对盲从迷信权威和书本,这对启发人的觉醒、破除蒙昧主义的教育思想是有巨大意义的。自陆九渊开始,强调“自作主宰”、“自立自重”、主怀疑、反盲从、“六经皆我注脚”,经王守仁到王门后学,个体主观战斗精神的色彩越来越突出了。所有这些,成为后来诱发异端思想的酵母,成为通向思想解放的一条走道,给后代留下了思想的启迪和精神的财富。

(五) 是注重躬行实践,不是言行相违

陆九渊反对死读书本,对朱熹提倡的“字求其训,句索其旨”十分不满。他把那种不明“意旨”,只是“解字”“晓文义”的学习方法讥之为“儿童之学”。他认为幼时学道是为了壮时行道,学习目的是为了致用。从这一思想出发,他很注重躬行践履,强调学生应当“明实理,做实事”。^①“一意实学,不事空言”。^②连朱熹也承认:“子静之门……躬行皆有可观。”^③

他认为学是为了用,知是为了行,他反对那种只说不做、只学不用的作风,而坚持学道是为了行道的原则。他还强调真知当通过实行来表现,真知即包含了实行的自觉,否则便称不上真知。这一观点也具有重视行的意义。他说:“自谓知非而不能去非,是不知非也;自谓知过而不能改过,是不知过也。真知非则无不能去,真知过则无不能改。”^④后来王守仁提出:“知而不行只是未知”,“真知即所以

① 《陆集》卷三十四,《语录上》。

② 《陆集》卷十二,《与赵咏道》。

③ 《陆集》卷三十六,《年谱》。

④ 《陆集》卷十四,《与罗章夫》。

行,不行不足谓之知”,显然这是受了陆九渊的思想影响。陆、王反对知行脱节、言行相违,主张学以致用,注重躬行践履,是很突出的,也是他们教育思想的一个特点。

总之,从陆九渊教育思想的主要特色来看,它既有错误、消极、蒙昧主义的成分,也有合理、积极、进步的因素,这二者对后来都曾发生过一定的影响。我们应当深入研究,作出比较全面的实事求是的分析和评价。

陆九渊教育文论选读

与邵叔谊(节选)

学问固无穷已,然端绪得失,则当早辨,是非向背,可以立决。颜子之好学,夫子实亟称之,而未见其止,盖惜之于既亡。其后曾子亦无疑于夫子之道,然且谓为鲁,在柴愚师辟之间,素所蓄种,又安敢望颜子哉?曾之于颜,颜之于夫子,固自有次第,然而江汉以濯之,秋阳以暴之,虽夫子不能逃于曾子矣。岂唯曾子哉?君子之道,夫妇之愚不肖,可以与知能行,唐周之时,康衢击壤之民,中林施置之夫,亦帝尧文王所不能逃也。故孟子曰:“人皆可以为尧舜”病其自暴自弃,则为之发四端,曰:“人之有是而自谓不能者,自贼者也,谓其君不能者,贼其君者也。”夫子曰:“一日克己复体,天下归仁焉。”此复之初也。钧是人也,己私安有不可克者?顾不能自知其非,则不知自克耳。王泽之竭,利欲日炽,先

觉不作，民心横奔，浮文异端，转相荧惑，往圣话言，徒为藩饰，而为机变之巧者，又复魑魅魍蜴其间，耻非其耻，而耻心亡矣。

今谓之学问思辨，而于此不能深切著明，依凭空言，傅著意见，增疣益赘，助胜崇私，重其狷忿，长其负恃，蒙蔽至理，扞格至言，自以为是，没世不复，此其为罪，浮于自暴自弃之人矣。此人之过，其初甚小，其后乃大；人之救之，其初则易，其后则难，亦其势然也。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。于其端绪知之不至，悉精毕力，求多于末，沟浍皆盈，涸可立待，要之其终，本末俱失。夫子曰：“知之为知之，不知为不知，是知也。”后世耻一物之不知者，亦耻非其处矣。人情物理之变，何可胜穷，若其标末，虽古圣人不能书知也。稷之不能审于八音，夔之不能详于五种，可以理揆。夫子之圣，自以少贱而多能，然稼不如老农，圃不如老圃，虽其老于论道，亦曰学而不厌，后助之益，需于后学。伏羲之时，未有尧之文章，唐虞之时，未有成周之礼乐。非伏羲之智不如尧，而尧舜之智不如周公，古之圣贤，更续缉熙之际，尚可考也。学未知至，自用其私者，乃至于乱原委之伦，颠萌药之序，穷年卒岁，靡所底丽，犹焦焦然思以易天下，岂不谬哉？

陆九渊著 陆九渊著集，卷一，中华书局一九八〇年版。

与曾宅之（节选）

来书“荡而无归”之说大谬。今足下终日依靠人言语，又未有定论，如在逆旅，乃所谓无所归。今使足下复其本

心，居安宅，由正路，立正位，行大道，乃反为无所归，足下之不智亦甚矣！今己私未克之人，如在陷阱，如在荆棘，如在泥涂，如在囹圄械系之中，见先知先觉，其言广大高明，与己不类反疑恐一旦如此，则无所归，不亦鄙哉！不亦谬哉！不知此乃是广居、正位、大道，欲得所归，何以易此？欲有所主，何以易此？今拘挛旧习，不肯弃舍，乃狃其狭而惧于广，狃其邪则惧于正，狃其小而惧于大，尚得为智乎？夫子曰：“汝为君子儒，无为小人儒。”古之所谓小人儒者，亦不过依据末节细行以自律，未至如今人有如许浮论虚说谬悠无根之甚，夫子犹以为门人之戒，又况如今日谬悠无根而可安乎？吾友能弃去谬习，复其本心，使此一阳为主于内，造次必于是，颠沛必于是，无终食之间而违于是。此乃所谓有事焉，乃所谓勿忘，乃所谓敬。果能不替不息，乃是积善，乃是积义，乃是善养浩然之气，真能如此，则不愧古人。其引用经语，乃是圣人先得我心之所同然，则不为侮圣言矣。今终日营营，如无根之木，无源之水，有采摘汲引之劳，而盈涸荣枯无常，岂所谓“源泉混混，不舍书画夜，盈科而后进”者哉？终日簸弄经语以自傅益，真所谓侮圣言者矣。

同前书。

与侄孙浚 (节选)

由孟子而来，千有五百余年之间，以儒名者甚众，而荀杨王韩独著，专场盖代，天下归之，非止朋游党与之私也。若曰傅尧舜之道，续孔孟之统，则不容以形似假借，天下万世之公，亦终不可厚诬也。至于近时伊洛诸贤，研道益深，

讲道益详，志向之专，践行之笃，乃汉唐所无有，其所植立成就，可谓盛矣！然江汉以濯之，秋阳以暴之，未见其如曾子之能信其皓皓肫肫其仁，渊渊其渊，未见其如子思之能达其浩浩，正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，未见其如孟子之长于知言，而有以承三圣包。

故道之不明，天下虽有美材厚德，而不能以自成自达，困于闻见之支离，穷年卒岁而无所至止。若其气质之不美，志念之不正，而假窃傅会，蠹食蛆长于经传文字之间者，何可胜道？方今熟嫫败坏，如齐威秦皇之尸，诚有大学之志者，敢不少自强乎？于此有志，于此有勇，于此有立，然后能克己复体，逊志时敏，真地中有山、谦也。不然，则凡为谦逊者，亦徒为假窃缘饰，而其实崇私务胜而已。比有一辈，沉吟坚忍以师心，婉柔夸毗以媚世，朝四暮三以悦众狙，尤可恶也。不为此等所眩，则自求多福，何远之有？

道非虽知，亦非维行，患人无志耳。及其有志，又患无真实师友，反相眩惑，则为可惜耳。凡今所以为汝言者，为此耳。蔽解惑去，此心此理，我固有之，所谓万物皆备于我，昔之圣贤先得我心之所同然者耳，故曰“周公岂欺我哉”？

同前书。

与李省干

古先圣贤，无不由学。伏羲尚矣，犹以天地万物为师，俯仰远近，观取备矣，于是始作八卦。夫子生于晚周，麟游凤翥，出类拔萃，谓“天从之将圣”，非溢辞也。然而自谓“我非生而知之者，好古敏以求之者也”。中庸称之，亦曰：

“祖述尧舜，唐章文武。”尧舜相继以临天下，而皋陶矢谟其间曰：“朕言惠可底行。”武王纘太王王季文王之绪以有天下，未及下车，访于箕子，俾陈洪范。高宗曰：“一小子旧学于甘盘，既乃遁于荒野，入宅于河，自河徂亳，暨厥终罔显。尔惟训于朕志，若作酒醒，尔为麴药；若作和羹，尔为盐梅。”人生而不知学，学而不求师，其可乎哉？

秦汉以来，学绝道丧，世不复有师。以至于唐，曰师、曰弟子云者，反以为笑，韩退之柳子厚犹为之屡叹。惟本朝理学，远过汉唐，始复长有师道。虽然，学者不求师，与求而不能虚心，不能退听，此固学者之罪；学者知求师矣，能退听矣，所以遵之者乃非其道，此则师之罪也。

学于夫子者多矣，颜渊闵子骞冉伯牛仲弓固无可疵；外此则有南宫适宓子贱漆雕开近于四子；三人之外，最后出如高子羔曾子，虽有愚鲁之号，其实皆夫子所喜。于二人中，尤属意于子羔，不幸前夫子而死，不见其所成就，卒之传夫子之道者，乃在曾子。伯鱼死，子思乃夫子适孙，夫子之门人光耀于当世者甚多，而子思独师事曾子，则平日夫子为子思择师者可知矣。宰我子贡有若，其才智最高，子夏子游子张又下一等。然游夏已擅文学之场，而堂堂乎子张，子游犹以为难能。其言论足以动人，光华足以耀俗，诚非以愚鲁得号者所可比拟。至其传道授业，不谬于圣人，宰我子贡有若犹不在此位，况游夏乎？故自曾子传之子思；子思传之孟子，乃得其传者，外此则不可以言道。

居今之时，而尚友方册，取友当世，亦已难矣。足下求友之意切矣，顾不知迂拙之人果足以副足下所期否乎？

鄙文数篇缘往。幸熟复而审思之，毋徒徇其名而不察其实，乃所愿望！未相见间，或有未当于足下之意者，愿索言之，亦惟其是而已矣。愚见所到，因当倾倒，正不必以世俗相期也。

与刘深父（节录）

大抵为学，但当孜孜进德修业，使此心于日用间戕贼日少，光润日著，则圣贤垂训，向以为盘根错节未可遽解者，将涣然冰释，怡然理顺，有不加思而得之者矣。书曰：思曰睿，睿作圣。”孟子曰：思则得之。”学固不可以不思，然思之为道，贵切近而优游。切近则不失己，优游则不滞物。易曰：“拟之而后言，议之而后勤。”孟子曰：“权然后知轻重，度然后知长短，物皆然，心为甚。”记曰：“心诚求之，虽不中不远矣。”日用之间，何适而非思也。如是而思，安得不切近，安得不优游？

至于圣贤格言，切近的当，昭晰明白，初不难晓。而吾之权度，其则不远，非假于外物。开卷读书时，整冠肃容，平心定气。诂训章句，苟能从容勿迫而讽咏之，其理富自有彰彰者。从有滞碍，此心未充未明，犹有所滞而然耳，姑舍之以俟他日可也，不必苦思之。苦思则方寸自乱，自蹶其本，失己滞物，终不明白。但能于其所已通晓者，有鞭策之力，涵养之功，使德日以进，业日以修，而此心日充日明，则今日滞碍者，他日必有冰释理顺时矣。如此则读书之次，亦何适而非思也。如是而思，安得不切近？安得不优游？若固滞于言语之间，欲以失己滞物之智，强探而力索

之，非吾之所敢知也。

同前书，卷三。

与张辅之（节选）

学者大病，在于师心自用。师心自用，则不能克己，不能听言，虽使义皇唐虞以来群圣人之言毕闻于耳，毕熟于口，毕记于心，只益其私，增其病耳。为过益大，去道愈远，非徒无益，而又害之。来书谓备尝险阻辛苦，而无操心危、虑患深之效，此亦非也。子之能特然自立，异于流俗，趣舍必求是，而施設不苟。人之所为，有所不敢为，人所不能为，己或能为之。人之所知，有所不敢知，人所不能知，己或能知之。凡此岂非操心危、虑患深之效欤？虽然，至于师心自用，学植不进，未必不由此也。

同前书。

与曹挺之

挺之气质劲直，本无他病，初谓肯笃志学问，自应日进。来书气象甚觉齟齬，至有一贯多学之辩，此似无谓。

大抵学者且当大纲思省。平时虽号为士人，虽读圣贤书，其实何曾笃志于圣贤事业，往往从俗浮沉，与时俯仰，徇情纵欲，汨没而不能以自振。日月逾迈，而有泯然与草木俱腐之耻，到此能有愧惧大决之志，乃求涵养磨砺之方。若有事役未得读书，未得亲师，亦可随处自家用力检点，见善则迁，有过则改，所谓心诚求之，不中不远。若事役有暇，便可

亲书册。所读书亦可随意自择,亦可商量程度,无不有益者。看挺之殊未曾如此着实作工夫,何遽论到一贯多学之处。此等议论,可且放下,且本分随自己日用中猛省,自知愧怍,自知下手处矣。既着实作工夫,后来遇师友,却有日用中着实事可商量,不至为此等虚论也。

同前书。

与黄元吉

道广大,学这无穷,古人亲师求友之心亦无有穷已。以夫子之圣,犹曰“学不厌”,况在常人,其求师友之心,岂可不汲汲也!

然师友会聚,不可必得。有如未得会聚,则随己智识,随己力量,亲书册,就事物,岂皆蒙然懵然,略无毫发开明处?曾子曰“尊其所闻则高明,行其所知则光大,”非欺人也。今元吉纵未有闻所未闻、见所未见处,且随前日所已闻已知者尊之行之,亦当随分有日新处,莫未至全然为冥行也。学者未得亲师友时,要当随分用力,随分考察,使与汲汲求师友之心不相妨害,乃为善也。此二者,一有偏腾胜,便入私小,即是不得其正,非从无益而害之也。

同前书。

与刘淳叟 (节选)

申公曰“为治不在多言,顾力行何如耳”,今日“道不在多言,学贵乎自得”,明理者观之,二语之间。其病昭矣。摩

顶放踵，利天下为之，墨子非不力行也，其往也，使人让灶让席，其反也，人与之争灶争席，杨子非不自得也。二氏不至多言，而为异端。颜闵侍侧，夫子无言，可也。杨墨交乱，告子许行之徒，又各以其说肆行于天下，则孟子之辨岂得已哉？或默或语，各有攸当。以言齧人，以不言齧人，均为穿凿之类。夫子之于颜子，盖博之以文。夫博学于文，岂害自得？颛臾之不必伐，卫政之必正名，冉有季路不能无蔽，夫子不得不申言之。夷之陈相告子之徒，必执其说以害正理，则孟子与之反覆，不得不致其详。必曰不在多言，问之弗知弗措，辨之弗明弗措，皆可削也。自得之说本于孟子，而当世称其好辨。自谓博学而详说之，将以反说约也。中庸固言力行而在学问思辨之后，今淳叟所取自得、力行之说，与中庸孟子之旨异矣。仁智信直勇刚，皆可以力行，皆可以自得，然好之而不好学，则各有所蔽。倚于一说一行而玩之，孰无其味，不考诸其正，则人各以其私说而传于近似之言者，岂有穷已哉？

同前书，卷四。

与彭世昌

尧舜之盛，询于刳莛。夫子之圣，以子夏为“启予”，颜渊为“非助我”。孔文子之所以为文者，在于“不耻下问”。人之取善，岂有定方？善之所在，虽路人之言，臧获之智，皆当取之。

世昌相信之意甚笃，而鄙意每欲世昌降意与元忠请切。元忠之学，固未可谓便是，然其笃实躬行之日久，有非泛泛

所能及者。其所长处,如某亦欲就而取决焉,在世昌未易全轻之也。

与人商论,固不贵苟从,然亦须先虚心,乃至听其言;若其所言与吾有未安处,亦须平心思之;思之而未安,又须平心定气与之辩论。辩论之间,虽贵伸己意,不可自屈,不可附会,而亦须有惟恐我见未尽,而他别有所长之心乃可。

同前书。

与符舜功

见谕新工,足见嗜学。吾尝谓杨子云韩退之虽未知道,而识度非常人所及,其言时有所到而不可易者。杨子云谓:“务学不如务求师。师者,人之模范也,模不模,范不范,为不少矣。”韩退之谓:“古之学者必有师,师者所以传道授业解惑也,人非生而知之,孰能无惑?惑而不求师,甚为惑也,终不解矣。”近世诸儒,皆不及此,然后知二公之职不易及也。吾亦谓论学不如论师,侍师而不能虚心委己,则又不可以罪师。乘便遽甚,遗此不他及。

同前书。

与舒西美 (节选)

今时学者,悠悠不进,号为知学耳,实未必知学;号为有志耳,实未必有志。若果知学有志,何更悠悠不进。事业固无穷尽,然古先圣贤未尝艰难其途径,支离其门户。夫了曰:“吾道一以贯之。”孟子曰:“夫道一而已矣。”曰:“涂之人

可以为禹”曰：“人皆可以为尧舜。”曰：“人有四端，而自谓不能者，自贼者也。”人孰无心，道不外索，患在戕贼之耳，放失之耳。古人教人，不过存心、养心、求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保养而反戕贼放失之耳。苟知其如此，而防闲其戕贼放失之端，日夕保养灌溉，使之畅茂条达，如手足之捍头面，则岂有艰难支离之事？今日向学，而又艰难支离，迟回不进，则是未知其心，未知其戕贼放失，未知所以保养灌溉。此乃为学之门，进德之地。得其门不得其门，有其地无其地，两言而决。得其门，有其地，是谓知学，是谓有志。既知学，既有志，岂得悠悠，岂得不进。

同前书，卷五。

与赵子直 (节选)

世儒耻及簿书，独不思伯禹作贡成赋，周公制国用，孔子会计当，洪范八政首食货，孟子言王政亦先制民产，正经界，果皆可耻乎？官吏日以贪猥，弊事日以众多，岂可不责之儒者？张官置吏，所以为民，而今官吏日增术以股削之，如恐不及。蹶邦本，病国脉，无复为君爱民之意，良可叹也！“百姓足，君孰与不足”，损下益上谓之损，损上益下谓之益，理之不易者也。而至指以老生常谈，良可叹也！

同前书。

与傅全美 (节选)

古之学者，本非为人，迁善改过，莫不由己。善在所当

迁,吾自迁之,非为人而迁也。过在所当改,吾自改之,非为人而改也。故其闻过则喜,知过不讳,改过不憚。颜氏有不善,未尝不知,知之未尝复行,岂为人哉?一闻“为仁由己”之言,“请问其目”不少后,既得视听言动之目,“请事斯语”不少逊。某窃尝谓若颜子者,可谓天下之大勇矣。故其言曰“舜何人也,予何人也,有为者亦若是。”圣人所贵于论过者,以其知之必明,而改之必勇也。今讼其过而至于消沮摧缩,夺其志气而蚀其神明,则亦非圣人论过之旨矣。

钧是人也,虽愚可使必明,虽柔可使必强,困学可使必至于知,勉行可使必至于安,圣人不我欺也。于是而曰“我不能”,其为自弃也果矣。常人是有是,皆可责也,若夫质之过人者而至于有是,是岂得而逭其责哉?今如全美之颖悟俊伟,盖造物者之所嗇,而时一见焉者也。闻见该洽,词藻赡蔚,乃其馀事。

同前书,卷六。

与傅圣谟 (节选)

近来学者多有虚见虚说,冥迷渺茫,不肯就实。原其所以,皆是学无师授,闻见杂驳,而条贯统纪之不明,凡所传习,祇成惑乱,此一节又不与其志。来书意职之说,天地相似之间,皆坐此也。读书须是章分句断,方可寻其意旨。与天地相似之语,出于易系,自“易与天地准”至“神无方而易无体”,是一大段。须明其章句,大约知此段本言何事,方可理会。观今人之用其语者,皆是断章取义,难以商确。试因圣谟从心所欲不逾矩之说,略言圣人、贤人、众人有当致疑

之处。如至诚无息，而颜渊三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。不知日月至者，其所至之地与不违之地同乎不同？不违之地与无息之地同乎不同？

诚者不思而得，不勉而中，从容中道，圣人也。若思诚者，但是未能不思不勉耳，岂皆不得、皆不中？但未成尽诚，未可以擅诚之名耳，岂是皆不诚？诚者，物之终始，不诚无物。凡此皆泛言诚，不专指圣人也。今之学者，岂皆不诚，不知思诚时所得所中者，与圣人同乎不同，若其果同，则是濂觴与溟渤皆水也，则大小广狭浅深之辨，亦自不害其为同。第未知所谓同者，其果同乎？故尝谓其不同处，古人分明说定等级差次，不可淆乱，亦不难晓，亦无可疑。独其所谓同者，须是真实分明见得是同乃可，不然，却当致疑而求明也。若如此理会，则已明白与未明白者，不应致疑与合致疑者，两处不相淆杂，学问自得要领，不为泛然无端之言所惑。已知者，则力行以终之；未知者，学问思辨以求之。如此则谁得而御之？

同前书，卷六。

与邵中孚

所示进学证验，此乃吾友天资朴茂，立志坚笃，故能如此，可喜可庆。

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，乃吾分内事耳。若不亲师友，汨没于流俗，骗而纳诸罟获陷阱之中，而莫文知避，岂不可怜哉？孟子曰：“苟得其养，无物不长，苟失其养，无物不消”。“今吾友既得其本心矣，继此能

养之而无害，则谁得而御之。如木有根，苟有培浸而无伤戕，则枝叶当日益畅茂。如水有源，苟有疏浚而无壅塞，则波流当日益充积。所谓“源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海，有本者如是”。大抵读书，诂训既通之后，但平心读之，不必强加揣量，则无非浸灌、培益、鞭策、磨励之功。或有示通晓处，姑缺乏无害。且以其明白昭晰者日加涵泳，则自然日充日明，后日本原深厚，则向来未晓者将亦有涣然冰释者矣。告子一篇，自“牛山之木尝美矣”以下可常读之，其浸灌、培植之益，当日深日固也。其卷首与告子论性处，却不必深考，恐其力量未到，则反感乱精神，后日不患不通解也。此最是读书良法，其他非相见莫能尽。尚书：皋陶、益稷、大禹谟、太甲、说命、旅獒、洪范、无逸等篇，可常读之，其余少缓。保时得相见，诸当面尽未闻，千万勉旃，以卒贤业。

同前书，卷七。

与赵咏道

为学有讲明，有践履。大学致知、格物，中庸博学、审问、慎思、明辨，孟子始条理者智之事，此讲明也。大学修身、正心，中庸笃行之，孟子终条理者圣之事，此践履也。“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物”自大学言之，固先乎讲明矣。自中庸言之：学之弗能，问之弗知，思之弗得，辩之弗明，则亦何所行哉？未尝问思辨，而曰吾唯笃行之而已，是冥行者也。自孟子言

之，则事盖未有无始而有终者。讲明之未至，而徒恃其能力行，是犹射者不习于教法之巧，而徒恃其有力，谓吾能至于百步之外，而不计其未尝中也。故曰：“其至尔力也，其中非尔力也。”讲明有所未至，则虽材质之卓异，践行之纯笃，如伊尹之任，伯夷之清，柳下惠之和，不思不勉，徙容而然，可以之谓圣矣，而孟子顾有所不愿学。拘儒瞽生又安可以其大砦砦之必为，而傲知学之士哉？然必一意实学，不事空言，然后可以谓之讲明。若谓口耳之学讲明，则又非圣人之徒矣。

同前书，卷十二。

与黄循中

某山居讲习，粗适素怀。荆门之命，固出庙朝不忘之意，然雅未有为吏之兴。幸尚迟次，可徐决去就耳。

人之不可以不学，犹鱼之不可以无水，而世至视若赘疣，岂不甚可叹哉？穹壤间，窃取富贵者何限，惟庸人鄙夫羨之耳。职者视之，方深怜甚悯，伤其赋人之形，而不求尽人之道，至与蚁虫同其饱适好恶，虚生浪死。其在高位者，适足以播恶遗臭貽君子监戒而已。此固循中所宜深晓。第居今之世，不得不申言之，谅亦不厌于此也。

同前书。

与包详道

宇宙间自有实理，所贵乎学者，为能明此理耳。此理苟

明,则自有实行,有实事。实行之人,所谓不言而信,与近时一种事唇吻,闲图度者,天渊不侔,燕越异向。事唇吻、闲图度之人,本于质之不美,识之不明,重以相习而成风,反不如随世习者,其过恶易于整救。图度不已,其失心愈甚。省后看来,真登龙断之贱丈夫,实可惭耻!若能猛省勇改,则天之所以予我者,非由外铄,不俟他求。能敬保谨养,学问、思辩而笃行之,谁得而御?

同前书,卷十四。

宜章县学记 (节选)

郴掊领为荆湖南缴,宜章又郴之南缴。远于衣冠商贾之都会,其民宜淳愿忠朴,颀蒙悍劲,而不能为诈欺。不才之吏,不能教训拊循其民,又重侵渔之。民不堪命,则应之以不肖,其势然也。夫淳愿忠朴,颀蒙悍劲,而不能为诈欺,此侵渔者之易以逞志;而其积之已甚,有所不堪,则不肖之心勇发而无所远忌,亦其势然也。不数十年间,盗孽屡起,宜章以是负恶声,有自来矣。

淳熙十有二年,吴侯镒抵行都,诸公贵人倒屣迎之,咸称其才,将有论荐。于是宜章阙宰。顾吏之祝仕宜章,若蹈豺虎之区,无敢往者。帅府嗜吴侯之贤,辟书束驰,吴侯欣然就之。至则务去民之所恶,而致其所欲,勉之使为学,以雪恶声。大葺学宫,补弟子员。淳熙五年,始建今学。八年,朝廷殊其令,优其数,以奖绣入学之士。部使者各求其所隶间田以廩之,士之廩于学者五十人,自食而学于其间者又数十人。句读训诂,旨羲辞章,少长分曹,皆经讲授。士

劝其业，岂惟学官？异时斗争效攘，惰力侈费之习，廓然为变；忠敬辑睦，尊君亲上之风，勇然为兴。牒诉希阔，岸狱屡空，旦尽为求簿书期会之事，仅费数刻。吴侯策勤文史，犹于里居。间则益发泉石之秘，倘佯咏歌，以致其适。自谓兹土之乐，中州殆不如也。方其始至，解除烦苛，布宣天子德意，为条教以晓其父兄，兴学校以育其子弟。而其民鼓舞踊跃，回心异乡，惟恐居后。曾不淹久而效见明著。暇裕若此，然则致治施化，诚莫易于此矣！

仆夫效驾，必命所之，千里虽远，首途发轫，燕越可辨。此学之兴，敢问所向？为辞章从事场屋，所未免。苟志于道，是安能害之哉？所欲有甚于生，所恶有甚于死，是心之存，上帝临女，先民垂训，昭若日星。呻其占毕，覆用敝之，责有在矣。夫不远千里属记于予，而岂徒哉？三晋分国，齐秦图帝，衍义伏轼，说士蜂起，兵强国富，是为良臣。功利之习人于骨髓，杨朱墨翟告子许行之徒，又各以其说从而诬之，帝降之衷茅塞甚矣。自暴者既不足与有言，而自弃者又曰：“吾身不能居仁由义。”故孟子道性善，发四端，曰：人之有是而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。”唐韩愈谓柳当中州清淑之气，蜿蜒扶舆，磅礴而郁积，必有魁奇忠信材德之民生其间。而今而后，否有望于宜章矣。

淳熙十有四年十有一月甲子，临川陆某记。

同前书，卷十九。

贵溪重修县学记

风俗之所由来，非一日也。或睹其坏，而欲齐诸末，禁

诸其外,此后世政刑之所以益弊。至无如之何,则浸而归于苟且,玩岁月,习技著,便文饰说,以规责偷誉,谓理不过如是。其视书传所记治古之俗,若必不可复至,以为未心然者,有矣。孩提之童,无不知爱其亲,及其长也,无不知敬其兄。先王之时,庠序之教,抑申斯义以致其知,使不失其本心而已。尧舜之道不过如此。此非有甚高难行之事,何至辽视古俗,自绝于圣贤哉?物之所蔽,说之所迷,欲之所制,意之所羇,独不可研极考竟,圆所以去之,而顾安之乎?

取士之科,久渝古制,驯致其弊,于今已剧。稍有识者必知患之。然不徇流俗而正学以言者,岂皆有司之所弃,天命之所遗!先达之士由场屋而进者,既有大证矣。是固制时御俗者之责,为士而托焉以自恕,安在其为士也?二帝三王之书,先圣先师之训,炳如日星。传注益繁,论说益多,无能发挥,而祇以为蔽。家藏其帙,人诵其言,而所汲汲者顾非其事,父兄之所愿欲,师友之所期向,实背而驰焉。而举世不以为非,顾以为常。士而有识,是可以察其故,得其情,而知所去就矣。退不溺其俗而有以自立,进不负所学而有以自达,使千载之弊一旦而反诸其正,此岂非明时所宜有,圣君所愿得,而为士者所当然乎?何所悼惧,何所维系,而顾不择所安,决所乡哉?

福唐陈君显公之为贵溪,视前政则犹焉,视比县则犹焉。民言士论固已胥辑,而陈君自视欷然,乡学问道之诚如恐不及,此其所以为民师者大矣。县学久不葺,于是撤讲堂直舍而新之,祠屋上庐,门庑庖湔,缮治加状。创表其坊,扁曰“申义。”遗学职事致请记于予。陈君所乡明著如此,斯邑

之士可不自拔于流俗，而勉所以立、所以达者，以无负陈君之意哉？

绍熙元年，岁次庚戌，八月二十有六日戌申，象山陆某记。

同前书，卷十九。

武陵县学记

彝伦在人，维天所命，良知之端，形于爱敬，扩而充之，圣哲之所以为圣哲也。先知者，知此而已；先觉者，觉此而已。气有所蒙，物有所蔽，势有所迁，习有所移，往而不返，迷而不解，于是为愚为不肖，彝伦于是而斲，天命于是而悖，此君师之所以作，政事之所以立。是故先王之时，风教之流行，典刑之昭著，无非所以宠绥四方，左右斯民，使之若有常性，克安其道者也。是故乡举里选，月书季考，三年而人比，以兴贤能，盖所以陶成髦俊，将与共斯政，同斯事也。学校庠序之间，所谓切磋讲明者，何以舍是而他求哉？所谓格物致知者，格此物致此知也，故能明明德于天下。易之穷理，穷此理也，故能尽性至命。孟子之尽心，尽此心也，故能知性知天。学者诚知所先后，则如木有根，如水有源，增加驯积，月异而岁不同，谁得而御之？若迷其端绪，易物之本末，谬事之终始，杂施而不逊，是谓异端，是谓邪说，非以致明，祇以累明，非以去蔽，祇以为蔽。后世之士，有志于古，不肯甘心流俗，然而苦心劳身，穷年卒岁，不为之日休，而为之日拙者，非学之罪也。学绝道丧，不遇先觉，迷其端绪，操末为本，其所从事者非古人之学也。古人之学，其时习必悦，其朋来必乐，其理易知，其事易从。不贰于异说，不牵于私欲，

造次于是，颠沛于是，则其久大可必。孟子曰：“原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。此古人之学也。”

武陵旧无县学。县傍有胜地，地有故筑基，盖往时有欲迁府学于是而不遂者。今县宰林君梦英，出故基于芜秽之中而创学焉。士民之有力者皆争出财以相其役。林君不事官府之威，凡学之百役，无异民家之为者。既成，规模宏丽，气象雄伟，遂为武陵壮观。先是仓台薛公伯宣，助成讲堂，今宪台丁公逢、仓宪赵公不迂、郡侯蒋公行简，皆助钱买田，以养士林。君之创兹学，而上下翕然助成其美如此，则林君之政可知矣。余于是敬诵所闻以纪之。

绍熙二年，岁次辛亥，八月上汗，象山陆某记。同前书。

送杨通老

学所以开人之蔽而致其知，学而不知其方，则反以滋其蔽。诸子百家往往以仁义道德为说，然而卒为异端而畔于皇极者，以其不能无蔽焉耳。

长溪杨辑通老，忠实恳到，有志于学，相见虽未久，而其切磋于此甚力。于其归，书以勉之。

同前书，卷二十。

杂说（节选）

苟无所蔽，必无所穷。苟有所蔽，必有所穷。学必无所蔽而后可。

学不亲师友，则太玄可使胜易。

主于道则欲消,而艺亦可进。主于艺则欲炽而道亡,艺亦不进。

以道制欲,则乐而不厌;以欲忘道,则惑而不乐。

四方上下曰宇,往古来今曰宙。宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。千万世之前,有圣人出焉,同此心同此理也。千万世之后,有圣人出焉,同此心同此理也。东南西北海有圣人出焉,同此心同此理也。近世尚同之说甚非。理之所在,安得不同?古之圣贤,道同志合,咸有一德,乃可共事,然所不同者,以理之所在,有不能尽见。虽夫子之圣,而曰:“回非助我”“启予者商”又曰:“我学不厌。”舜曰:“予违汝弼。”其称尧曰:“舍己从人,惟帝时克。”故不惟都俞,而有吁咈。诚君子也,不能,不害为君子。诚小人也,虽能,不失为小人。

宇宙内事,是己分内事。己分内事,是宇宙内事。

人心至灵,此理至明,人皆有是心,心皆具是理。”

学者规模多系其闻见。孩提之童,未有传习,岂能有是规模?是故所习不可不谨。虚乎其中而能自拔者,非豪杰不能。劫于事势而为趋向者,多不得其正,亦理之常也。

道譬则水,人之于道,譬则蹄涔、污沱、百川、江海也。海至大矣,而四海之广狭深浅,不必齐也。至其为水,刚蹄涔亦水也。

同前书,卷二十二。

白鹿洞书院论语证讲义

某虽少服父兄师友之训,不敢自弃,而顽钝疏拙,学不加进,每怀愧惕,恐卒负其初心。方将求针砭镌磨于四方师

友，冀获开发以免罪戾。比来得从郡侯秘书至白鹿书堂，群贤毕集，瞻睹盛观，窃自庆幸！秘书先生教授先生不察其愚，令登讲度，以吐所闻。顾惟庸虚，何敢富此？辞避再三，不得所请，取论语中一章，陈平日之所感，以应嘉命，亦幸有以之教。

子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”

此章以义利判君子小人，辞旨晓白，然读之者苟不切己观省，亦恐未能有益也。某平日读此，不无所感，窃谓学者于此，当辨其志。人之所喻由其所习，所习由其所志。志乎义，则所习者必在于义，所习在义，斯喻于义矣。志乎利，则所习者必在于利，所习在利，斯喻于利矣。故学者之志不可不辨也。

科举取士久矣，名儒钜公皆由此出。令为士者固不能免此。然场屋之得失，顾其技与有司好恶如何耳，非所以为君子小人之辨也。而今世以此相尚，使汨没于此而不能自拔，则终日从事者，虽曰圣贤之书，而要其志之所乡，则有与圣贤背而驰者矣。推而上之，则又惟官资崇卑、禄廩厚薄是计，岂能悉心力于国事民隐，以无负于任使之者哉？从事其间，更历之多，讲习之熟，安得不有所喻？顾恐不在于义耳。诚能深思是身，不可使之为人之归，其于利欲之习，怛焉为之痛心疾首，专志乎义而日勉焉，博学审问，慎思明辨而笃行之。由是而进于场屋，其文必皆道其平日之学、胸中之蕴，而不诡于圣人。由是而仕，必皆共其职，勤其事，心乎国，心乎民，而不为身计。其得不谓之君子乎。

秘书先生起废以新斯堂，其意笃矣。凡至斯堂者，必不

殊志。愿与诸君勉之。以毋负其志。

淳熙辛丑春二月,陆兄子静来自金溪,其徒朱克家、陆麟之、周清叟、熊鉴、路谦享、胥训实从。十日丁亥,熹率寮友诸生,与俱至于白鹿书院,请得一言以警学者。子静既不鄙而惠许之。至其所以发明敷畅,则又恳到明白,而皆有以切中学者隐微深痼之病,盖听者莫不悚然动心焉。熹犹惧其久而或忘之也,复请子静笔之于简,而受藏之。凡我同志,于此反身而深察之,则庶乎其可不迷于入德之方矣。新安朱熹识。

好学近乎知

圣人之言,有若不待辩而明,自后世言之,则有不可不辩者。

夫所谓智者,是其识之甚明,而无所不知者也。夫其识之甚明,而无所不知者,不可以多得也。然识之不明,岂无可以致明之道乎?有所不知,岂无可以致知之道乎?学也者,是所以致明致知之道也。向也不明,吾从而学之,学之不已,岂有不明者哉?向也不知,吾从而学之,学之不已,岂有不知者哉?学果可以致明而致知,则好学者可不谓之近智乎?是所谓不待辩而明者也。

然大道之不明,斯人之陷溺,古之所谓学者,后世莫之或知矣。今自童子受一卷之书,亦可谓之学。虽学农圃技巧之业,亦不可不谓之学。人各随其所欲能者而学之,俗各随其所渐诱者而学之,均之为学也。虽其学之也,有好有不好。其好之也,有笃有不笃。而当其笃好之也,均之为好学

也。今学农圃技巧之业者姑不论。而如童子受书，如射御书数专为一艺者亦姑不论。又如诡怪妖妄之人学为欺世诬人之事者亦姑不论。而世盖有人焉，气庸质腐，溺于鄙陋之俗，习于庸猥之说，胶于卑浅零乱之见，而乃勉勉而学，孜孜而问，茫茫而思，汲汲而行，闻见愈杂，智识愈迷，东辕则恐背于西，南辕则恐远于北，执一则惧为通者所笑，泛从则惧为专者所非，进退无守，彷徨失据，是其好之愈笃，而自病愈深。若是而学，若是而好者，果可谓之近于智乎？此所谓自后世言之，则有不可不辩焉者也。

学问求放心

举天下从事于其间而莫知其说，理无是也，而至于有是，是岂可以不论其故哉？学问也者，是举天下之所从事于其间者也。然于其所以学问者而观之，则污杂茫昧，驳乎无以议为也。古者学问之道，于是而有莫知其说者矣。

仁，人心也，心之在人，是人之所以为人，而与禽兽草木异焉者也，可放而不求哉？古人之求放心，不啻如饥之于食，渴之于饮，焦之待救，溺之待援，固其宜也。学问之道，盖于是乎在。下愚之人忽视玩听，不为动心。而其所谓学问者，乃转为浮文缘饰之具，甚至于假之以快其遂私纵欲之心，扇之以炽其伤善败类之焰，岂不甚可叹哉！

“学问之道无他，求其放心而已矣”。孟子斯言，谁为听之不藐者？

同前书，卷三十二。

则以学文

欲明夫理者，不可以无其本。本之不立，而能以明夫理者，吾未之见也。宇宙之间，典常之昭然，伦类之灿然，果何适而无其理也。学者之为学，固所以明是理也。然其畴昔之日，闺门之内，所以慕望期向，服习践行者，盖泯然乎天理之萌蘖，而物欲之蔽，实豪据乎其中而为之主，则其所以为学之本者固已足矣。然而方且汲汲于明理，吾不知所谓理者果可以如是而明之乎？苟惟得之于天者未始泯灭，而所以为学之本者见诸目用，而足以怙乎人，则虽其统纪条目之未详，自可以切磋穷究，次第而讲明之，而是理亦且与吾相契，而涣然释，怡然顺者，将不胜其众矣。“则以学文”，夫子所以言也。

同前书。

语 录 (节选)

《论语》中多有无头柄的说话，如“知及之，仁不能守之”之类，不知所及，所守者何事，如“学而时习之”，不知时习者何事。非学有本领，未易读也。苟学有本领，则知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也；时习之，习此也。说者说此，乐者乐此，如高屋之上建瓴水矣。学苟知本，六经皆我注脚。

涓涓之流，积成江河。泉源方动，虽只有涓涓之微，去江河尚远，却有成江河之理。若能混混，不舍昼夜，如今虽

未盈科，将来自盈科 如令虽未放于四海，将来自放乎四海；如今虽未会其有极，归其有极，将来自会其有极，归其有极。然学者不能自信，见夫标末之盛者便自荒忙，舍其涓涓而趋之，却自坏了。曾不知我之涓涓虽微却是真，彼之标末虽多却是伪，恰似担水来相似，其涸可立而待也。故吾尝举俗谚教学者云：“钱做单客，一两钱做双客。”

居象山多告学者云：“女耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无欠阙，不必他求，在自立而已。”

或问先生何不著书？封曰：“六经注我，我注六经。”韩退之是倒做，盖欲因学文而学道。欧公极似韩，其聪明皆过人，然不合初头俗了。或问如何俗了？曰：“符读书城南、三上宰相书是已。”至二程方不俗，然聪明却有所不及。

此道之明，如太阳当空，群阴毕伏。

朱元晦曾作书与学者云：“陆子静专以尊德性诲人，故游其门者多践履之士，然于道问学处欠了。某教人岂不是道问学处多了些子？故游某之门者践履多不及之。”观此，则是元晦欲去两短，合两长。然吾以为不可，既不知尊德性，焉有所谓道问学？

学者须先立志，志既立，却要遇明师。

一学者自晦翁处来，其拜跪语言颇怪。每日出斋，此学者必有陈论，应之亦无他语。至四日，此学者所言已罄，力请诲语。答曰：“吾亦未暇详论。然此间大纲，有一个规模说与人。今世人浅之为声色臭味，进之为富贵利达，又进之为文章技艺。又有一般人都不理会，却谈学问。吾总以言断之曰：胜心。”此学者默然，后数日，其举动言语颇复常。

与于诗,人之为学,贵于有所兴起。

先生云:“凡物必有本末。且如就树木观之,则其根本必差大。吾之教人,大概使其本常重,不为末所累。然今世论学者却不悦此。”

先生云:“学者读书,先于易晓处沉涵熟复,切己致思,则他难晓者涣然冰释矣。若先看难晓处,终不能达。”举一学者诗云:“读书切戒在荒忙,涵泳工夫兴味长。未晓莫妨权放过,切身须要急思量。自家主宰常精健,逐外精神徒损伤。寄语同游二三子,莫将言语坏天常。”

或问读《六经》当先看何人解文注?先生云:“须先精看古注,如读左传则杜预注不可不精看。大概先须理会文义分明,则读之其理自明白。然古注惟赵岐解孟子,文义多略。”

有一后生欲处群庠,先生训之曰:“一择交,二随身规矩,三读古书论语之属”。

古者十五而入大学,“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善,”此言大学指归。欲明明德于天下是入大学标的。格物致知,是下手处。中庸言博学、审问、慎思、明辨,是格物之方。读书亲师友是学,思则在己。问与辨,皆须即人。自古圣人亦因往哲之言,师友之言,乃能有进,况非圣人,岂有任私智而能进学者?然在哲之言,因时乘理,其指不一。方册所载,又有正伪、纯疵,若不能择,则是泛观。欲取决于师友,师友之言亦不一,又有是非、当否,若不能择,则是泛从。泛观泛从,何所至止?如彼作室于道谋,是用不溃于成。欲取其一而从之,则又安知非私意偏说。子莫执中,孟子尚以为执一废百,岂为善学?后之学者,顾何以处此。

“如切如磋者，道学也；如琢如磨者，自修也。”骨象脆，切磋之工精细；玉石坚，琢磨之工_麓大。学问贵细密，自修贵勇猛。

或谓先生之学，是道德、性命，形而上者；晦翁之学，是名物、度数，形而下者。学者当兼二先生之学。先生云：“足下如此说晦翁，晦翁未伏。晦翁之学，自谓一贯，但其见道不明，终不足以一贯耳。”吾尝与晦翁书云：“揣量模写之工，依放假借之似，其条书足以自信，其节目足以自安，此言切中晦翁之膏盲。”

吕伯恭为鹅湖之集，先兄复斋谓某曰：“怕恭约元晦为此集，正为学术异同，某兄弟先自不同，何以望鹅湖之同。”先兄遂与某议论致辩，又令某自说，至晚罢。先兄云：“子静之说是。”次早，某请先兄说，先兄云：“某无说，夜来思之，子静之说极是。方得一诗云：‘孩提知爱畏知钦，古圣相传只此心。大抵有基方筑室，未闻无址忽成岑。留情传注翻藁塞，着意精微转陆沉。珍重友朋相切琢，须知至药在于今。’”某云：“诗甚佳，但第二句微有未安。”先兄云：“说得恁地，又道未安，更要如何？”某云：“不妨一面起行，某沿途却和此诗。”及至鹅湖，伯恭首问先见别后新功。先兄举诗，才四句，元晦顾伯恭曰：“子寿早已上子静舡了也。”举诗罢，遂致辩于先兄。某云：“途中某和得家兄此诗云：‘墟墓兴哀宗庙钦，斯人千古不磨心，涓流滴到沧溟水，拳石崇成泰华岑。易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。’”举诗至此元晦失色。至“欲知自下升高处，真伪先须辨只今”。元晦大不怪，于是各休息。翌日二公商量数十折议论来，莫不悉破其说。继

日凡致辩,其说随屈。伯恭甚有虚心相听之意,竟为元晦所尼。后往南康,元晦延入白鹿讲说,因讲“君子喻于义”一章。元晦再三云:“某在此不曾说到这里,负愧何言”。

同前书,卷三十四。

人要有大志。常人汨没于声色富贵间,良心善性都蒙蔽了。今人如何便解有志,须先有智识始得。仰首攀南斗,翻身倚北辰,举头天外望,无我这般人。

学者大率有四样:一、虽知学路、而恣情纵欲,不肯为;一、畏其事大且难而不为,一、求而不得其路;一、未知路而自谓能知。

学能变化气质。

王遇子合问 学问之道何先?曰:“亲师友,去己之不美也。人资质有美恶,得师友琢磨,知己之不美而改之。”

阜民癸卯十二月初见先生,不能尽记所言。大旨云:“凡欲为学,当先识义利公私之辨。今所学果为何事?人生天地间,为人自当尽人道。学者所以为学,学为人而已,非有为也。”又云:“孔门弟子如子夏子游宰我子贡,虽不遇圣人,亦足号名学者,为万世师。然卒得圣人之传者,柴之愚,参之鲁。盖病后世学者溺于文义,知见缴统,蔽惑愈甚,不可入道耳。”阜民既还邸,遂尽屏诸书。及后来疑其不可,又问。先生曰:“某何尝不教人读书,不知此后煞有甚事”。

先生曰:“读书不必穷索,平易读之,识其可识者,久将自明,毋耻不知。子亦见今之读书谈经者乎?历叙数十家之旨而以己见终之。开辟反覆,自谓究竟精微,然试探其

实，因未之得也，则何益哉？为学患无疑，疑则有进。

同前书，卷三十五。

年 谱 (节选)

绍与二十一年辛未，先生十三岁，因宇宙字义，笃志圣学。

与李侍郎及权郡书，皆云：“十三志古人之学。”先生自三四岁时，思天地何所穷际不得，至于不食。宣教公呵之，遂姑置，而胸中之疑终在。后十余岁，因读古书至宇宙二字，解者曰：“四方上下曰宇，往古来今曰宙。”忽大省曰：“元来无穷。人与天地万物，皆在无穷之中者也。”乃援笔书曰“宇宙内事乃己分内事，己分内事乃宇宙内事。”又曰：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，亦莫不同也。”故其启悟学者，多及宇宙二字。

同前书，卷三十六。

中 篇

吕祖谦婺学学派的教育
思想与教育论著选读



吕祖谦生平与学术活动

吕祖谦(1137—1181)字伯恭,婺州(今浙江金华)人,生于宋高宗绍兴七年(1137年),卒于宋孝宗淳熙八年(1181年),人称东莱先生。与朱熹、张栻齐名,同被尊为“东南三贤”,“鼎立为世师”,是南宋时期著名的理学大家之一。他所创立的“婺学”,也是当时颇具影响的学派之一。

(一) 世代宿儒家有中原文化之传

吕祖谦出生于一个儒学和官僚世家,其先祖本东莱(今安徽寿县)人,六世祖时迁至开封。北宋时期著名的大官僚吕公著即吕祖谦的五世祖,从这时起,吕家便开始成为显扬于世的儒学世家。自吕公著开始,其家族“登学案者七世十七人”(《宋元学案》卷19《范吕诸儒学案》),全祖望考证说:

考正献(吕公著)子希哲、希纯,为安定(宋初大儒胡瑗)门人,而希哲自为《荜阳学案》,荜阳子切问,亦见学案。又和问,广问及从子稽中、坚中、礪中,别见《和靖学案》,荜阳孙本中及从子大器、大伦、大猷、大同,为《紫微学案》紫微之从孙祖谦、祖俭、祖泰,又别为《东莱学案》。共十七人,凡七世。(同上)这个著名的宋代儒学世家,许多家族成员都是很有名望的儒家学者,同被选入《宋元学案》,名列儒学史册。吕祖谦的六世祖吕夷简,做过宋仁宗的宰相,封申国公(后徙许国公),显扬于时,五世祖吕公著,在此宋仁宗、英宗时历任天章阁待制等职,神宗时为御史中丞,哲宗时为尚书右仆射兼中书侍郎,死后赠申国公,是著名儒师胡瑗的学生,自己也是有名的儒家学

者。吕公著之子吕希哲在神宗朝历任崇政殿说书、知州等职,为北宋儒林中有名的学者之一,《宋元学案》对其人专立《荣阳学案》。公著次子希绩、三子希哲是著名象数学家邵伯温的学生,均为儒林学者。希哲之子好问、切问亦名列学案(《荣阳学案》中有传)。好问在钦宗时,官至尚书右丞,恩封东莱郡侯。祖谦的伯父吕本中,官中书舍人,兼权直学士院,南宋著名诗人,也是儒学名流之一,世称东莱先生(后人称昌本中为大东莱,称吕祖谦为小东莱),其学说及生平见于《宋元学案》卷36《紫微学案》。

由上可知,吕家不仅是两宋著名的儒学世家,同时也是显耀于世的官僚世家,身为重臣者代有其人。“宋兴以来,宰相以三公平章重事者4人,而夷简公著乔梓,居其二焉,是以逮祖谦,绵历七八世,祖武孙绳,父作子述,一以多识前言往行,以畜德为事,家学渊源最为深远。”(《重修浙江通志稿·丽泽源流传》)家学连绵相传,至吕祖谦乃发展为高峰,祖谦之后仍然连绵不绝。“故论者谓中原文献之传,独归吕氏,其他名公矩儒弗及也。”(同上)此处虽有夸张之词,但也说明吕学在两宋占有重要地位,绝非虚言。

(二) 创建婺学兼采众家不私一说

宋代儒学突破了汉儒严守师法和偏重训诂考据的治学方法,侧重于对儒家经典义理的阐释发挥,因而其思想方法比较灵活,有利于各家争鸣。因此,仅在南宋的理学阵营中,就形成了吕学、朱学、陆学三大不同的学派。如果从哲学上分,朱学属客观唯心论,陆学是主观唯心论,吕学则企图将心学和理学相调和,带有明显的折衷主义色彩。全祖望在《宋元学案》中说:“宋乾(乾道)、淳(淳熙)以后,学派分而为三,朱学也,吕学也,陆学也。三家同时,皆不甚合。朱子以格物致知,陆学以明心,吕学则兼取其长,而复以中原文献之统润色之,门庭径路虽别,要其归宿于圣人则一也。”(《东莱学案》)这说明在南

宋理学阵容中,上述三派各有其特点,而吕学则带有综合朱陆之学的特色。但从大范围看,三派同归宗于孔孟。

“吕学”之称,是以学派创立人之名来名其学派,正如“朱学”、“陆学”以朱熹、陆九渊之名称其学派一样。在《宋元学案》中,全祖望还将“吕学”称为“婺学”,这是用地域名称来区别不同学派的方法。正如人们把朱学称为“闽学”一样。其实,上述两种称号都不能说明某学派的性质。单就“婺学”而言,当朱、陆创立学派的同时,婺州地区还兴起了唐仲友和陈亮的“婺学”,这仅仅是因为唐、陈二人所创学派都在婺州地区,其实他们之间的学术思想并不相同,如陈亮创立的永康学派则反对空谈性理,带有明显的反理学性质,唐仲友之学虽称之为“婺学”,他却“不专主一说,苟同一人,隐之于心,稽之于古,合者取之,疑者阙之。”(《宋元学案·说斋学案》)也强调经世之学。全祖望说:“乾、淳之际,婺学最盛,东莱兄弟以性命之学起,同甫(陈亮)以事功之学学起,而说斋(指唐仲友)则为经制之学”(《宋元学案·说斋学案》)。这说明“婺学”又分为不同学派,故后人又有将吕祖谦的学派称之为“金华学派”,这个学派和朱陆的学派同属南宋理学内部的三大派别之

“吕学”最大的特点是“不名一师,不私一说”。《宋史》本传说:“祖谦学以关洛为宗,而旁稽载籍,不见涯矣。心平气和,不立崖异,一时英伟卓牵之士,皆归心焉。”这说明吕祖谦的儒学思想十分博深,不象朱熹和陆九渊那样门户森严,专守一说,他随和包容,具有一定开放性。这种治学作风是吕氏家学的传统性格,自吕希哲就开始形成。全祖望说:“荣阳少年不名一师,初学焦千之,庐陵(即欧阳修)之再传也。已而学于安定(胡瑗),学于泰山(孙复),学于康节(邵雍),亦尝学于介甫(王安石)而归宿于程氏,集益之功,至广且大……。”(《宋元学案·荣阳学案》)。吕希哲虽然是一个理学家,但也是一位不名一师的儒家学者。大东莱吕本中,是南宋时期的著名文学家,又是一位著名的理学家,他继承了吕氏家学的风范。全祖望

说：“大东莱先生为茌阳冢嫡，其不名一师亦家风也。自元祐后，诸儒名宿如元城（刘安世）龟山（杨时）、鹿山（游酢）、了翁（陈瑾）、和靖（尹（火享））以及王信伯之徒，皆尝从游，多识前言往行以畜德。”（《宋元学案·紫微学案》）。

“多识前言往行以畜德”是吕氏家学之传统，全祖望在《宋元学案》中指出：“自正献公（吕公著）以来，所传如此，原明（吕希哲）再传而为先生（吕本中），虽历登杨、游、尹之门，而所守者世传也。先生再传而为怕恭（吕祖谦），其所守者亦世传也，故余别为先生立一学案，以上绍原明，下启伯恭焉。”（同上）他又说：“紫微（吕本中）之学，本之家庭，而遍叩游、杨、尹请老之门，亦尝及元城（刘安世）。多识前言往行以畜德，成公（吕祖谦）之先河，实自此出。”（同上）“多识前言往行以畜德”一语，出自《周易·大畜》：“君子以多识前言往行，以畜其德。”意思是，要学习古人之言行，多学习古代之典籍，以涵养自己的德性。自吕公著开始，其子孙都十分重视对上下古今历史和文献的广泛学习，这个传统一直延续到南宋。故有“中原文献之传，独归吕氏”之美称。

吕祖谦在学风上继承发扬了吕氏家学“不名一师、不私一说”的传统，终于成为宋代著名理学一派大师。《宋史》本传说：“祖谦之学本之家庭，有中原文献之传。长从林之奇、汪应辰、胡宽游，既又友张栻、朱熹，讲索益转户除上述诸人外，还同陆九渊、陈亮等人有较多的学术交往，并相互学习，和他们有一些相同的观点。”《宋元学案》说：“先生文学术业本于天资，习于家庭，稽诸中原文献之所传，博诸四方诸友之所讲，融洽无所偏滞。”（《东莱学案》）这段记载全面地概括了吕祖谦的“婺学”之基本特征。

由于其学风“不名一师”，“不私一说”，吕氏家学也受到佛学之影响。从吕希哲开始，就爱好佛学，《宋元学案·茌阳学案》说：“（吕希哲）晚年又学佛”，“更从高僧游，尽其道”，并且得出了“佛氏之道，与吾圣人相吻合”的结论。此后，他便企图将儒、佛两家学说熔

于一炉，“斟酌浅深而融通之”（同上）。大东莱先生吕本中，也是一位“溺于禅”的学者。完全站在儒家学派立场的全祖望就此提出批评，认为这是其“家门之流弊”（同上《紫微学案》）。吕祖谦也受到其祖辈学佛之影响，虽然有时对佛、道有所批评，但他又曾在《易说·家人》中说：“知此理，则知百年之嫌隙可以一日解，终身之蒙蔽可以一语通，滔天之罪恶可以一念消”，这里透露其接受佛学思想之痕迹。

对于吕学的上述情况，论者颇有微辞，全祖望在《荣阳学案》案语中指责说，吕希哲虽博采众儒之学说，“然晚年又学佛，则申公家学未醉之害也。”又说：吕本中溺于禅，则家门之流弊乎！“朱熹批评吕祖谦之学大杂”，“不能守约”（《金华丛书书目提要》卷7）。他虽然称赞“东莱博学多识”，但又指责其“守约未也”。其实，他们都是根据自己的理学观点去求责于人，如果用百家争鸣的态度来看问题，则不足为怪。吕氏之学能放宽视野，广收博采，恰恰表现了在治学方法上的优点。

吕祖谦最初以恩前入仕，但由于他是一位博学多才的学者，于孝宗隆兴元年（1163年）便考中了进士，不久又考中了博学宏词科，此后一直担任文教学术的职务，先后做过儒学教授、大学博士、讲官、史官，官至著作郎兼国史院编修和实录院检讨。这就为他从事学术研究和创立学派提供了良好的条件。在此期间，不仅撰写了许多关于理学、史学和文学的著作，并且积极从事讲学授徒活动。宋孝宗乾道二年（1166年），吕祖谦护送母丧回到婺州，利用守孝的时间，在武义县境内的招明山筑室暂居。在这段时期，“四方之士争趋之”，专门从事讲学活动三年之久。乾道八年（1182年），因为其父办理丧事，又回婺州，守孝期间，他的许多学生又回到身边受业。这段时期，吕祖谦还同陆九渊、朱熹等人经常往来，互相进行学术交流。中国学术思想史上著名的“鹅湖之会”就是在这一时期由吕祖谦发起进行的。作为一个学派的创立者，吕祖谦的学生很多，据《重修浙江通志稿》

记载,其可考者不下百余人,他们来自南北各地的不同州县,其中以浙江及其邻省居多。仅《宋元学案·东莱学案》所载,较著名者有叶卦、葛洪、乔行简、辅广等 20 余人。另见于《丽泽诸儒学案》者 63 人。此外,尚有私淑弟子多人。

吕祖谦之弟祖俭与祖谦共列于《宋元学案》的《东莱学案》之中,他受业于祖谦,也是当时有名的学者之一,并且是其兄长所创的“婺学”代表人物。吕氏之学在吕祖谦之后延绵不绝,“祖谦既没,弟祖俭继其遗教,由是速传不替,历元至明,则又四百年,文献之所寄之也。”(《重修浙江通志稿·丽泽源流传》)

由于吕祖谦晚年家居讲舍名为丽泽书院,全祖望在《宋元学案》中,除立有《东莱学案》专述吕祖谦、吕祖俭的行事及学说之外,尚立有《丽泽诸儒学案》叙其后学。他在《案语》中说:“明招学者自成公(吕祖谦)下世,忠公(周祖俭)继之,由是递传不替,其与岳麓之泽并称,……明招诸生历元至明未绝,四百年文献之所寄也。”(《宋元学案》卷 73)

(三) 调和朱陆欲融“理学”“心学”于一

吕祖谦的理学思想主要来自家传,而吕氏家学虽然不私一说,但仍以儒学为宗,他们同其他理学家一样,特别注重对《中庸》、《大学》的“治心养性”、“穷理尽性”和“正心诚意”等学说的提倡和研究。所以在吕祖谦的理学思想中,也是以“正心诚意”和“治心养性”为其主要内容。他自己从幼年时期便躬行践履了这一思想。《宋史》本传说他“少卞急,一日,诵孔子言‘躬身厚而薄责于人’,忽觉平时忿口涣然冰释。朱熹言:‘学如伯恭,方是能变化气质’。”算得上是履行圣人“治心养性”而改变气质的典范。在认识论和修养论上,仍然是以自存本心和“反求诸己”为根本。据此,他发挥了孟子的“良知良能”之说。这一路径虽然同“心学”一致,但又把程朱以“穷理”为

本的“格物致知”论同上述思想结合为一体,既主张“反求诸己”,又主张“格物致知”,以期达到保养良知良能,存其“本心”的目的。这也是企图把“心学”和“理学”相调和的表现。

程朱学派充分发挥了《大学》的“三纲”“八目”和“致知在格物”的思想,从而建构了他们庞大的理学体系。陆学则充分发挥了思孟学派的主观唯心论,铸造了他的“心学”体系。吕祖谦企图把二者会归于一,他的理学思想明显地带有调和折衷色彩。全祖望指出:“朱子以格物致知,陆学以明心,吕学则兼取其长,而复以中原文献之统润色之,门庭径路虽别,要其归宿于圣人则一也。”“吕学”企图消除理学内部的门户之争,调和两家异同。“鹅湖之会”虽未达到这一目的,但在自己的学说中不仅充分体现了这一要求,同时也融会了其他方面的儒学思想。如果避开门户之见,吕学既不属朱,亦不归陆,而是具有自己特色、自成一家之言的学术派别。在吕祖谦的学说中,也表现了一些超越于理学范围的内容。

1. 客观唯心主义的天理观

吕氏家学虽然博杂,但他们受二程思想影响很深。吕希哲曾与程颐共同师事胡瑗,后来又师事程颐,其子好问、切问也曾受业于程氏门人尹(火享),吕祖谦不但从家学中接受了二程思想,还对其在时代上相接替的杨时(杨龟山,二程之高足,南渡之后,被誉为“南渡洛学大宗”,死于吕祖谦出生前二年)十分崇敬。如他认为,读《中庸》“且专看龟山解为佳”(《吕东莱先生遗集》卷5,以下简称《遗集》),他对程颐的《伊川易传》特别推崇,认为这部书是“不可不朝夕讽阅”的重要典籍。这些事例证明,吕祖谦受二程理学思想的影响很深。因此,在他的“天理”论中,把“理”或“天理”作为自己哲学的最高范畴。归纳起来,他的“理”或“天理”包含以下几层意义。

其一,“理”或“天理”是超越时空而存在的宇宙万物之总则。吕祖谦说:“物之逆乎天者,其终必还,……天理则与乾坤周流而不息也。”(《东莱左氏博议》卷1)又说:“天理之在天下,犹元气之在万物

也。……名虽千万，而理未尝不一也。”(同上)“德者，天地万物所用得实然之理，圣人与天地万物同游之也。此德既懋，则天地万物各得其理也。”(《增修东莱书说》卷幻)

其二，“理”或“天理”既是自然界的总规律和最高原则，也是人类社会的最高原则。“天理”是万物运动变化之终极原因：“大抵消息盈虚，天理之常，裁成辅相，君人之道也。”(同上卷3)在人道中，它就是道德规范和礼乐刑政制度：“理在天下，遇亲则为孝，遇兄弟则为友，遇朋友则为义，遇宗庙则为敬，遇军旅则为肃，随一事而得一名，名虽千万而理未尝不一也。”(《东莱左氏博议》卷3)同其他理学家一样，吕祖谦把维护封建宗法制度及一切礼乐刑政和军事等上层建筑的诸多制度和法规，都说成是“理”或“天理”的体现。总之，它是社会生活中的最高原则。

其三，“理”或“天理”是人类必须遵循而不可违背的天条。他说：“循其天理，自然无妄”(《遗集·易说》)，又说：“凡物之道于天者，其终必还，……有限之力，岂能胜无穷之天也耶？”(同上《东莱左氏博议》卷1)这显然是宿命论思想的表现。

无所不在的“天理”体现于天地万物之中，万物各自“得此实然之理”，虽然体现于不同事物中的“理”各异其名，但都同出于“天理”，统一于“天理”，这也是程朱“理一分殊”的同调。断言“理之在天下，犹气之在万物”的观点，似乎是把“理”与“气”置于同等地位的二元论，然而，如果仔细琢磨之后，就不难发现，这并不是二元论，因为他虽然承认了元气在万物，但实际上只是用以比喻“理”的无所不在，此处所讲的“元气”仍被看做是精神性的“理”的物质载体而已。其四，“天理”即“天命”。在吕祖谦的天理观中，天理和天命是紧密相结合的。他说：“命者，正理也，稟于天而正理不可易者，所谓命也。使太甲循正理而行，安有覆亡之患哉？”(《增修东莱书说》卷幻)在吕祖谦看来，天命所在，即天理所在，遵“天命”就是顺“天理”，违“天命”就是违“天理”。他说：“圣人之心，即天之心，圣人之所推，即

天所命也。故舜之命禹，天之历数已在汝躬矣，……此心此理，盖纯乎天也。”（同上卷3）认为圣人之心体现了天之心，又体现了“天命”和“天理”。在评论朝代的兴亡时，吕祖谦断言天命所为，即天理所在。最高统治者之所以受命于天，就是因为他的思想和行为完全合乎天意，反之，他如果违反了“天理”或天意，就一定会失去统治地位。例如，他在评论《汤誓》的论文中，认为夏桀无道，伊尹相汤伐桀，取得成功，是因为夏朝天命已绝。为什么汤在誓词中说“非台小子敢行称乱”？这是因为，汤之伐桀，“非汤伐桀，乃天命也，汤非顺天命应人心，则为称乱矣。”（同上卷7）夏桀无道，违反了天理，汤伐桀则是顺天理、应人心的义举，否则才是“称乱”。《汤誓》说：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”商汤奉行了天命，顺应了天理，所以取得了胜利。这样，吕祖谦就把“天理”与“天命”沟通了。

在吕祖谦看来，“天命”和“天理”不仅是决定国家命运的关键，同时也是支配人类命运的最高主宰力量，人们的一切成败兴亡，通通系于“天命”。他说：“天命虽不庸释，然则顺此道即古，逆则凶，吉凶由于顺逆之间，其报应如反掌之易。天理何常之有，当时时省察，顷刻不忘可也。”（同上卷3）又说：“抑不知天大无外，人或顺或逆，或向或背，徒为纷纷，亦未尝有出于天之外者也。顺中有天，违中有天，向中有天，背中有天，果何适而非天耶”（同上）。人们的一切言行之结果，都逃不出“天命”的安排。接着他又说：“人言之发，即天理之发也；人心之悔，即天意之悔也；人事之修，则天道之修也。无动非天，而反谓无预于天，可不为太息耶！”（同上）一切人事活动，都和“天命”息息相连，就看你是顺天，还是逆天，顺则安，违则危；顺则昌，违则亡。总而言之，天人是相通的，而这种相通，又是由天命来决定的。其实，这个观点仍然不过是“天人感应论”的翻版。这种思想，是把人们的封建意识集中地上升为“天理”，再把这种“天理”说成是主宰人类社会和人的命运的至高权威，实质上是把封建社会制度之下的伦理道德和礼乐刑政设施加以神圣化，并赋予绝对权威。

应该说,这是天命神权思想在新形势下的特殊反映。就这个方面来说,吕祖谦的理学思想,在理论的精密性上显然不及朱熹。其实,在社会的精神文明日益进步的新形势下,天命神学思想对人民的说服力无疑是十分脆弱的。

2. 企图调和“理学”和“心学”的“道”“心”合一论

吕祖谦一方面在“天理”论中把“理”或“天理”作为其哲学的最高范畴和宇宙万物的总原则,另一方面又特别强调“心”的地位和作用。他的主观愿望是要调和理学阵营中客观唯心论和主观唯心论的分歧,但其结果则是通过这种调和而通向了主观唯心论。

首先,他把作为宇宙本体的“理”(天理)和进行思维活动而产生意识的“心”都说成是“纯乎天”的主宰者。他说:“问心与性何以别?”答曰:“心犹帝,性犹天,本然者谓之性,主宰者谓之心。”(《遗集·杂说》)这就把人的心、性同“天”、“帝”联系在一起了。根据此种看法,吕祖谦明确地认为,天命和人心完全一致。他说:“圣人之心,即天之心;圣人之所推,即天命也。……此心此理,盖纯乎天也。”(《增修东莱书说》卷3)这样一来,他就把主观的“心”和心外的“理”融为一体了。由此类推,他又进一步提出了“心即道”的命题。他认为,“道”是无条件的:“道无待,而有待非道也。”“心与道,岂有彼此可待乎!心外有道,非心也,道外有心,非道也,……圣人之心,万物皆备,不见其为外也。”(《东莱博议》卷2)

其次,他又根据天人相通的观点来说明“心”和“理”的一致性。吕祖谦说:“圣人与天地万物为一体,天地之中,一物顺理,无非所以发吾之良心;一物不顺理,无非所以警吾不善之端也。”(同上卷4)这里所讲的“心”和“理”的一致性,主要是指圣人之心同天理的一致性。因为“圣人之心即天之心”。为了说明这个观点,他根据孟子“万物皆备于我”的主观唯心论进行了如下论证:

圣人备万物于一身。上下四方之宇,古今往来之宙,聚散惨舒,吉凶哀乐,犹疾痛痒之于身,触之即觉,平之即知。清明在躬,志气

如神 嗜欲将至,有开必先。仰而观之,荧惑德星,口枪枉矢,皆吾心之发见也。价而察之,醴泉瑞石,川沸山鸣,亦吾心之发见也。(《东莱博议》卷2)

对于一般人来讲,要使心与理相通,则是不容易的,所以吕祖谦又说:“告君子以理,告众人以事,所谓众人者,见形而后悟,按迹而后明,遽可理晓也。”(《东莱左氏博议》卷2) 圣人之外的人,也有“君子”和“众人”之分,前者是有道德、有智慧的明白人,对他们可以告之以理,就可受到后悟,对“众人”来说,只能告之以事,因为他们的道德和智慧低下,不能直接领悟事理,只能依据事实(形、迹)说话,才能使他们明白该怎样做、不该怎样做。这种说教,比起“民可使由之,不可使知之”的愚民政策固然有所进步,但仍然是圣贤史观的表露。

综上所述,吕祖谦的理学思想,既肯定了客观唯心主义的“理”本体论,又强调了主观唯心主义的“心”的主宰作用,目的是调和二者的分歧。然而,客观唯心论与主观唯心论虽然同属于唯心论,二者尽管可以相通,但最终仍然是不一致的,“鹅湖之会”曾企图调和朱、陆之间的分歧,使之会归于一,结果还是未达到目的,这就是最好的说明。不过,在吕祖谦自己的思想体系中,则作出了尝试,但在实际上却是融“理”于“心”,自然偏向于“心学”一边,因为他的基本观点同陆九渊的“心即理”的命题及其论证方法基本一致。其不同之点是承认了“理”是宇宙万物的普遍原则,是超时空的绝对存在。其与朱熹不同之点,还表现在他更相信“天命”,并且提出了“理即天命”的说法。

在吕祖谦的哲学思想中,也包含了一些唯物主义和辩证法的成分。

由于“吕学”不私一说,其眼界比较开阔,态度比较客观,吕祖谦不仅容纳了“理学”和“心学”,同时还吸取了永嘉学派的一些唯物主义思想,如在宇宙万物生成的问题上,认为万物都是禀受了天地一元

之气而产生的。他说：“推本原而言之也，万物无不自天地而生者，大哉乾元，万物资始，大哉坤元，万物资生，故曰万物父母也，人为万物之灵者，一元之气覆冒，初无厚薄，得之全者为人，得之偏者为万物也。”（《增修东莱书说》卷14）。在理气关系上，吕祖谦主张理不离气。

他说：“理之在天下，犹元气之在万物也。……气无二气，理无二理。然物得气之偏，故其理亦偏；人得气之全，故其理亦全。”这里不但承认了理不离气，而且承认了“理”的“偏”或“全”是由气的“偏”或“全”来决定的。此外，在形神关系上，他还坚持了“形神相即”的观点。

在吕祖谦的哲学思想中，也包含了一些辩证法思想，例如，他提出了“天下之理必有对”的观点：“天下之理必有对，已立则物对，有对则有争。一矜其能，一伐其功，则争之理存。盖矜伐者，争之对也。”（同上卷3）这里虽然仅仅以一矜一伐之争说明理必有对，其用意是主张“无我”，要求不自以为能，不自以为功，但他毕竟提出了“理必有对”和“有对必有争”的观点。

在事物的矛盾统一问题上，他指出了阴阳相互渗透的关系说：“向之疑以为怪者，特未能合幽明为一耳。就阳之发现，阴之伏匿，阳明阴幽，常若不通。及二气合而为两，则阳中有阴，阴中有阳，孰见其异哉？阴阳和而为而，则群物润，幽明合而为一，则群疑亡。”（《东莱左氏博议》卷6）

（四）注重实际提倡务实致用之学

吕祖谦虽然是一个理学家，但在他的著作中并不只是空谈道德性命。他的学说一方面是“以性命之学起”，并且“要以三德三行立其根本”（三德：“至德以为道本”；“敏德以为行本”；“孝德以知道恶”。三行：“孝行以亲父母”；“友行以尊贤良”；“顺行以事师长”）

的学规,但在另一方面又提倡治经史以致用。他要求“学者当为有用之学”(《左氏东莱博议》卷5)。他的思想有同陈亮事功之学合拍之处。

他晚年与陈亮结为挚友,“相互讲论切磋”,颇有共同语言。陈亮说:“亮平生不曾与人讲论,独伯恭于空闲时,喜相往复,亮亦感其相知,不知其言语之尽。伯恭既死,此事尽废。”(《陈亮集·丙午复朱元晦秘书书》)又说:“伯恭晚岁于亮尤好,盖亦无所不尽,箴切海戒,书尺俱存。”(同上《又甲申秋书》)甚至还说:“四海相知,惟伯恭一人”(同上)。

说明二人交情之深,思想交流甚密,这对吕祖谦的思想无疑会产生深刻影响。

全祖望说:“乾、淳之际,婺学最盛。东莱兄弟以性命之学起,同甫(陈亮)以事功之学起,而说斋(唐仲友)则为经制之学。考当时之为经制者,无若永嘉诸子,其于东莱、同市,皆互相讨论,臭味契合,东莱尤能并包一切。”(《宋元学案》卷60)吕祖谦的经世致用之学,不仅广泛吸收了浙东事功学派的思想,同时还包容了唐仲友的“学务经世”思想。

这说明,吕祖谦不仅强调“要以三德三行立其根本”,同时还强调“学以致用”。他说:

前教以三德三行以立其根本,……然又须教以政,使之通达政体。……故国政之有中者,则教之以为法;不幸而国政之或失,则教之以为戒,又教之以如何振救、如何措画,使之洞晓国家之本末原委,然后用之,他日皆良公卿也。后世自科举之说兴,学者视国家之事如越人视秦人之肥瘠,漠然不知,至有不识前辈姓名者。异时一旦立朝廷之上,委之以天下事,使都是杜撰,岂知古人所以教国子之意。然又须知上之教子弟,虽将以为他日之用,而子弟之学,则非以希用也。盖生天地间,岂可不知天地间事。(《遗集·杂说》)在这里,吕祖谦说明了自己的教育思想,说明了对学生的培养目标,指出了科举制度

的弊病,提出了教育之目的在于为国家培养能解决实际问题的有用人才。

为了说明学以致用道理,吕祖谦以百工治器为喻,他说:“百工治器,必贵于用,而不可用,工弗为也。学而无所用,学将何为也。”(同上)因此,他对当时士人只重虚文不察实际的不良风气进行了严厉的批评:

今人读书,全不着有用看。且如二三十年读圣人书,及一旦遇事,便与闾巷无异。或有一听老成人之语,便能终身服行,岂老成人之言过于六经哉(同上)!这就一针见血地指出了那些只读圣贤之书,不闻实事之人并无真才实学。因此,吕祖谦不仅强调学以致用,还提出了如何培养有用之才的途径。他说:“为学须日用间实下功夫,乃得力。”(《遗集·与学者及诸弟》)他要求学者“以务实躬行为本”(同上《与内兄曾提刑(致虚)》)。他这些思想,在《太学策问》中明确归纳为“讲实理,育实才而求实用”十个字,鲜明地体现出他的经世致用主张。在吕祖谦自己的治学方法上,就尽力实践了上述思想。

在认识方法上,主张研究问题“不可有成心”,强调“参合审订”、“再三商榷”,并且十分重视民众实际生活的经验,认为“闻街谈巷语,句句皆有可听;见舆台皂隶,人人皆有可取”(《文集·杂说》)。不仅提出了治经史以致用,同时还用大部分时间对历代的经济、政治、军事和文化教育进行了广泛的考察,著有《历代制度详考》一书,企图经过研究与考察,从中得到经验与教训,寻求解决当前国计民生问题的办法。

例如,他在《历代制度详说》中,就提出了针对当时赋役、兵制、田制等问题的解决办法,他在考查历代赋役制度的利弊后,便提出了“寓兵于农,赋税方始定”的意见。在田制方面,提出了“均田”的主张,在兵制方面,他指出了当时兵多为患,主张精兵,他说:“敌之畏,畏其精也,非畏其多也。”(同上卷11)

注重实际,提倡经世致用之学的思想,说明吕祖谦在学风上不同于当时所谓正宗的道学家,因为那些道学先生习惯拱手端坐,空谈性命道德,对于国计民生中的实际问题却不屑一顾。

更表明了吕祖谦多少有一些超越于理学束缚的地方,难怪朱熹批评他说:“伯恭之学合陈君举(陈傅良)、陈同甫二人之学问而一之。永嘉之学理会制度,偏考其小小者,唯君举为其所长。……同甫则谈论古今,说王说霸。伯恭则兼君举、同甫之所长。”(《宋元学案·东莱学案·附录》)朱熹同陈傅良、特别同陈亮在学术观点上分歧很深,上述评论实际上是对吕祖谦的不满,所以他还批评吕祖谦“博杂极害事”。

吕祖谦的“博杂”不仅有突破正宗理学的倾向,甚至还有超出“吕氏家学”的地方,由于他主张学以致用,这种“博杂”正好表现了其可贵之处。

吕祖谦与婺学学派

吕祖谦,字伯恭,学者称“东莱先生”,浙江婺州(今浙江金华)人。生于南宋绍兴七年(1137年),卒于南宋淳熙八年(1181年),终年四十四岁。吕祖谦是南宋著名的理学家,也是一位成就卓著的史学家和教育家。

婺学是吕祖谦创立的一个理学学派,因形成于婺州而得名,历史文献中有时又称为“吕学”、“浙学”或“金华之学”。宋乾、淳以后,形成朱学、陆学、吕学三家鼎立之形势。婺学学派的主要学术特色是兼取众家之长,且重视对历史文献的研究,故有“由经入史、由经入文”之评价。正因为如此,吕氏后学,其作为一个理学上的派别,其学术特色逐渐衰退,呈现出与各家融合之趋势,从而“淹没不显”,但

其后学在史学、文学的研究领域中多有所建树,尤其是对浙东史学的形成、乃至整个东南地区的学术及文化发展均作出了不可磨灭的贡献。

吕祖谦虽中年早卒,但在这短暂的一生中,除青少年的学习及几年的仕途生涯外,几乎一直从事著述及教学活动,因此他的教育思想是很丰富的、很有特色的。他是婺学学派的创始人和主要代表人物,他的弟子无论在学术成就上还是教育思想方面,都没有能够超越他,所以“吕祖谦及婺学学派的教育思想”实际上主要就是吕祖谦的教育思想。

婺学,作为一个学派的名称,历来所指并不十分一致,谢山在《同谷三先生书院记》一文中把吕祖谦所创立的婺学学派称为“吕学”,他说:“宋乾、淳以后,学派分而为三,朱学也,吕学也,陆学也。三家同时,皆不甚合。朱学以格物致知,陆学以明心,吕学则兼取其长,而复以中原文献之统润色之。门庭路径虽别,要归宿于圣人,则一也。”^①全祖望在《宋元学案》中提到婺学时,有时又包含了形成于该地区的其他学派,他认为“乾淳之际婺学最盛。东莱兄弟以性命之学起,同甫以事功之学起,而说斋则为经制之学。”^②这里的东莱兄弟指的是吕祖谦和他的弟弟吕祖俭,同甫指的是陈亮,说斋指的是唐仲友。这里讲的婺学则不仅包括吕祖谦所创立的学派,还包括了以陈亮为代表的“永康之学”,即事功学派。这种情况在其他人的文章或著作中也出现过,如明代杨维桢在《宋文宪公集序》中也曾这样记述:“余闻婺学在宋有三氏:东莱氏以性命绍道统,说斋氏以经世立治术,龙川氏以皇王帝霸之略志事功。”吕祖谦所创立的婺学,有时还被称为“浙学”,章柳泉在《南宋事功学派及其教育思想》一书中这样写到:“南宋学派虽多,就实质而论,不外两大派别,一是注重心性

① 《宋元学案》卷 51 第 1653 页,中华书局 1980 年版。

② 《宋元学案》卷 60 第 1954 页,中华书局 1986 年版。

道德的‘道学’，包括以朱熹为代表的‘理学’和以陆九渊为代表的心性道德的‘心学’；一是讲究实事实学，经世致用的事功学派，包括以陈亮为代表的‘永康之学’和以叶适为代表的‘永嘉之学’。也有人把吕祖谦为代表的‘金华之学’归入事功学派，合称为‘浙学’。”^①“浙学”这一名称还多次出现在其他文献中，如《宋元学案》中的《北山四先生学案》，称“北山四先生”之兴起是“浙学之中兴也”。^②在《东发学案》中又提到“晦翁生平不喜浙学”等等。可见“浙学”的提法在不同的文献中，其内涵与外延并不一致，究其原因，作者不外是为了说明问题的方便。而今之学者，为使概念有其确定的外延与内涵，多把吕祖谦所创立的“吕学”称作“婺学”，而不含形成于该地区的其他学派。“浙学”所指的地域概念既广而学术特色的概括也欠准确，且与后来在该地区形成的以史学研究为突出特色的“浙东学派”名称相类，故采用这一提法的人越来越少。这里所讲的婺学学派就是仅指吕祖谦所创立的学派。

吕祖谦受深厚家学渊源影响，非常重视对中原文献的研究，“由经入史，由经入文”，故被批评为只知有《史记》、太史公而不知有《论语》。在学术上主张博采众长，他精心策划了著名的“鹅湖之会”，企图调解朱、陆之间的分歧，使朱、陆会归于一。他的思想特色多被批评为“博杂”，具有调和折衷的色彩。但他也特别提倡致用之学，主张“讲实理，育实才而求实用”，这与理学家空谈性命不同，具有自己的特色。吕祖谦学术思想上的这三大特色，均为其后学所继承和发扬，并影响着该地区的整个的学术特色，所以吕祖谦及其学派，不仅在南宋时期影响很大，地位颇高，即使在其以后，也仍有影响。

吕祖谦一生只活了四十四年，教学生涯竟长达十八年之久，他教过的弟子很多，有丰富的教学经验。由于他所创立的婺学学派学术

① 《中国教育通史》，第三卷，第258页，山东教育出版社。

② 《宋元学案》，卷82，第2725页。

上的三大特色的影响,其教育思想也有其不同于朱熹、陆九渊的独到之处,应该说,其教育思想与其学术思想是一脉相承,至今仍有其值得借鉴的价值。

吕东莱《易说》中的哲学思想

吕东莱(吕祖谦)南宋浙东思想家。《易说》一书他研读《周易》时所写下心得,他结合当时社会历史的实际而进行了深切的思考,尤对《易》学中的辩证法精神,颇多自己的体会和发挥,别具特色。

南宋浙东吕学的创立者吕祖谦(1137 - 1181),字伯恭,学者称东莱先生。浙江金华人,与朱熹、张栻齐名,人称之为“东南三贤”,“鼎立为世师”。吕东莱在学术上以“杂博”著称,他具有学术上的宽宏气度,对各种“相反之论”皆能虚心听取,采取“泛观广接”,“未尝倚一偏,主一说”的居中持平态度。他治学提倡“讲实理”“求实用”“济世务”,紧密结合现实社会的政治生活。他研究历史的专著有《大事记》,而他读《左传》则写下富有哲理又具强烈现实感的历史散文集《东莱博议》。同样他研究《周易》,撰有《古周易》一卷。自王弼以后,《周易》皆以传附经,吕东莱乃以上下经,十翼各一篇,复古本之旧。此书很得朱熹的推崇,朱熹撰写《周易本义》即用此本。吕东莱也曾撰写《古易音训》(元以后亡佚,清人又加以重辑)。而他的《易说》(又名《系辞精义》)便是他读《易》的心得或随感笔记,虽然其中有引《伊川易传》及诸家说,但更多是自己的借题发挥,增补前人所不具的内容。表述了自己的政治和哲学的见解。

吕东莱在《易说·损益》阐说了“取民有制”观点。诚然,“取民有制”,有“损上益下”,都不是吕东莱首创,这是大多数历史上有远见的思想家在赋税问题上的一贯见解,北宋程颐在解释《周易》损卦

时说“下者，上之本，未有其本固而能剥者也……为人上者，知理之如此，则安养人民，以厚其本，乃所以安其居也”“譬如垒土，损于上以培厚其基本，则上下安固矣，岂非益乎？”（《周易程氏传·损》）

吕东莱则针对南宋社会“至贫之民，纳至重之赋”、“凋瘵之民，其何以堪”的状况，提出“上当取于民有制，不可无所止也”（《易说·损益》）。于是论证“损之卦，损下益上故为损，盖上虽受其益，殊不知既损下，则上亦损矣……损下益上为损，损上益下为益”（《易说·损益》），指出“损下益上，人君之失也。乐输于上，人臣之义也。两者自不相妨”。吕东莱这种“取民有制”的观点，虽也承袭前辈的看法，但它却更有强烈的现实内容，具有针砭时弊的积极意义。

如何解决南宋社会面临的“险难”的危机，吕东莱在《易说·解》中加以论述，“大凡患难之极，必须解散”。何以“解散”，吕东莱有个补充说明：“用广大平易之道，与民安息。如是，则可以得民之心，而民归附矣。”与民“安息”，也就是努力创造一个与民休养生息的社会环境。要做到这一点，其前提是“取民有制”，革除一些百姓不堪忍受的“至重之赋”，苛严之税。又说“当险难之时，必视其弊，则终于险难”，但这并不可怕，只要采取积极措施，就一定能出于险，而无所作为，安于现状，“坐视其弊”，才是真正可怕的，最终难免于“险”。

吕东莱认为封建社会最理想的政治局面应该是“上厚于下，下厚于上，上下相应，固尽善矣”（《易说·临》）。统治集团内部融洽无间、配合默契。然而，君主无论在什么情况下，都要总揽“国家治乱兴衰之大纲”。但这决不是说事无巨细，都必须由君主亲自过问。恰恰相反，君主之患是“用明太过，虑事太详，恤其得失而凡事迟疑”（《易说·晋》），如果遇事犹豫彷徨，这不仅有失为君应有之“刚明”，而且会贻误时机，造成混乱。吕东莱认为贤明之君只要在上总揽治国之“大纲”，具体的事情让大臣们去处理。他认为君主所出的政令必须符合“君子之道”才行，“故须观我之所生德教刑政之类，事事合于君子之道，人人归于君子之域，方可无咎”（《易说·观》）。怎

样才能知道“我之所生德教刑政”符合“君子之道”呢？他说：“人君居尊位，最难自观、盖左右前后阿谀迎合，然却自有验得处。俗之美恶，时之治乱，此其不可掩而最可观者也”（《易说·观》）。由于君主特殊的社会地位和权威，决定了平时所听到的多是阿谀奉承之词。如果仅仅是征求自己的“左右前后”对朝廷所颁发的“德教刑政”的看法，往往是不真实的，人们会专拣君主喜欢听的说。而要考察“我之所生德教刑政”之臧否，唯一的办法是认真考察社会风气习俗之美恶，时政之治乱得失。吕东莱的这一观点具有很高的政治价值。其中包含了社会实践与社会效果为政纲得失检验标准之因素。

吕东莱生活在宋金民族矛盾尖锐化的时期，当时金贵族统治集团兴兵占领了中原，宋迁江南，形成南北对峙的局面，在南宋对金有主战派和主和派之争。吕东莱是抗金的主战派，他提出了“有所为、有所不为”的抗金主张。具体地说，就是在时机成熟、条件具备之时就应该大胆进攻，主动出击，而在准备不充分，时机尚不成熟之时则应耐心等待，静观其变，他在《易说·解》的一段文字中，作了这样的论证：“当天下之初定、患难之方解，又不可复有所往也。如秦已并天下，而欲有所往，故筑长城、平百粤，而终不免于难。隋之兼南北而欲有所往，再伐高丽，而亦不免于难。故解贵乎无所往，然岂皆无所作为邪？……晋武帝平吴之后，固未尝兴兵生事，然而君臣之间因循苟简，清淡废务，坐视而至于弊。故二者不可一偏，一于有所往……一于无所往”。

秦始皇平定天下后，不与民休养生息，而“欲有所往”，修筑长城，平定百粤，结果劳民伤财，累年穷兵黩武，致使各种矛盾激化，加速了自身统治的崩溃。隋统一南北之后又好大喜功、发动攻伐高丽的战争的同时，亦为自己掘好了坟墓。因此经过长期动乱、天下初定之际，不能过于“有所往”，即不要“一切亟为”，有些事只能慢慢来。但这不是说因此而毫无作为（“一无所往”）。晋武帝灭吴之后，虽然没有再兴兵生事（“欲有所为”），君臣相与“因循苟简，清淡废务”，

该做的不做,眼睁睁地看着时弊日趋加剧,终于导致天下大乱。由此看来,“有所往”,“无所往”是相辅相成的,“二者不可一偏”。在这里,吕东莱决不是单纯地评论历史,而是借助对历史事件的评述、借阐释《周易》解卦而曲折地表达了他在抗金问题上所持的基本立场。

以上从吕东莱《易说》的“损益”观论证“取民有制”;从阐释解卦的“险”与“安”的转化,以“有所往”(有所为)与“无所往”(无所为)“二者不可偏废”来论证抗金问题上的“攻守合一”的战略等。凡此种种都表现了吕东莱政治观点上所具的辩证思维,吕东莱的这种辩证思维也正是他哲学思想的基本特征。

吕东莱的世界观颇为“杂博”,他既认为“理”或“天理”是世界的本原,但又规定“心”总摄万物,使自己的哲学具有两个最高范畴。首先,他认为“理”是超时空的绝对。世界上其他事物都有始有终、有生有灭,唯有理是永恒的存在,一成不变。他说:“大抵天下道理本自相继已明,……事虽不见,而理常在。”(《易说·离》)又说:“天地生生之理,元不曾消灭得尽。”(《易说·复》)他又认为“理”任何时候容不得人为地对之“增”或“损”,否则非“赘”则“亏”。“天理所在,损一毫则亏,增一毫则赘,无妄之极,天理纯全,虽加一毫不可矣。”(《易说·无妄》)但是,吕东莱在本体论上也坚持“天地万物皆吾心之发现”的观点。他认为“心”具有认识一切事物的能力,“人之一心,其光明若是。若能扩而充之,则光辉灿烂,亦之明也”。人心“如日出于地,烜赫光明”(《易说·晋》),只要不断地扩充内心固有的“光辉灿烂”即能认识客观世界的一切。“心”不受任何时间、地点的制约,“且人之一心,方寸间,其编简所存千古之上,八荒之间,皆能留藏”(《易说·大畜》)。诚然,人在认识的过程中,思维(心)所起作用至关重要,它确可不受“千古之上”时间和“八荒之间”空间的限制,而将具体事物的特征“留藏”,从这个意义上讲,吕祖谦的观点具有一定的合理性。然而,吕东莱过分强调“心”的作用的同时着力渲染“良知良能”说。“凡人未尝无良知良能也。益能知所以养

之,则此理自存,至于生不穷矣。”(《易说·颐》)吕东莱以养护“良知良能”代替对客观事物的认识,此与心学派陆九渊“明心”说相契合。但总体看来,吕东莱基本上属于“理本论”者。

吕东莱辩证法思想的形成,基于这样两方面的原因:(1)他长期研究《周易》,受古代辩证思维影响不小,其中《伊川易传》中所阐发的辩证法思想对其启发颇大。(2)吕东莱是位思想敏锐的学者,平时留意复杂而矛盾的自然现象和社会现象,并进行辩证思维的思考。中国古代哲人常以“有对”一词来表达对矛盾的理解,《易传》中的“一阴一阳之谓道”便是“有对”论的理论基础。吕东莱继承了自先秦以来的“有对”论,认为世界上一切事物都是矛盾地存在着的。他在《易说》中充分地阐释了他的“有对”思想。“天下之理,未尝无对也。”(《易说·恒》)“天下事必有对。盛者衰之对,强者弱之对。”(《易说·大壮》)“天下事有终则始,乃天下一。”(《易说·蛊》)吕东莱正确指出:世界上任何事物都不能孤立存在。他在论述“一”与“二”的关系时说:“理一而已矣。理虽一,然则有乾则有坤,未尝无对也。犹有形则有影,有声则有响,一而二,二而一者也。”(《易说·坤》)“一”是指事物对立面的统一,“二”是指事物对立的两个方面。他认为事物以“一”与“二”是不可分割的,它们之间既对立又统一,所以是“一而二,二而一”。吕东莱还认为矛盾的双方是相互渗透的,不可以将他们截然分开。

“治中有乱、乱中有治。”(《易说·观》)这就是说“乱”亦有“治”的成分。比如动中有静,“静中有动”(《易说·坤》)。值得注意的是吕东莱不仅承认了矛盾的普遍性,而且还提出了“相反乃相治”的可贵命题。他说:“大抵天下之理,相反处乃是相治。水火相反也,而救火者必以水;冰炭相反也,而御冰者必以炭;险与平相反,而治险必以平。”(《易说·蹇》)又说:“盖同之中自有异,不必求其异。……谓人同矣而未始不有辨。常人以同为同,如以刚遇刚,以柔对柔谓之同;如以水济水,以火济火则谓之同。殊不知刚柔相应,水火相

济乃为同。”(《易说·同人》)

吕东莱所说的“同”，不是指没有任何差异的完全一模一样的相同，而是指具有矛盾同一性的“同”。如水与火、冰与炭、险与平、刚与柔、动与静、阴与阳、男与女就是具有这种性质的“同”。而“相反处乃是相治”，则义近通常所说的相反相成。吕东莱承继了老子“祸兮福所倚，福兮祸所伏”命题的这一观点说：“盖易盈虚消长成败常相倚伏。”(《易说·蛊》)认为“盈虚”、“消长”、“成败”这些矛盾的对立面是常常转化的。吕东莱指出凡不懂得居安思危，居易思难的人，其结局是很危险的。“大抵人当否之时，自然忧深思远。至泰时，人民安富，国家闲暇，所失多由虑之不远。殊不知乱每基于治，诃可遐遗乎。”(《易说·泰》)这是说统治者在国家多事之秋，天下动荡不定(“否”)之时，一般能够“忧深思远”，而在“人民安富，国家闲暇(“泰”)”之际，也必须虑之甚远。只有这样才能使国家始终保持强盛，立于不败之地。

发展变化是辩证法的根本特征。吕祖谦注意到了事物的发展变化。他坚持认为“不息”(即运动)是自然界的普遍规律。他说：“易，变易也，初无定体。”(《易说·屯》)又说：“如《书》之‘始终惟一’，时乃日新，一之内自有新，新之内自有一，……不善学者，以为一定不易而已。由是至于执而不通……如天地之道，寒往暑来，不已不息，所以天地之常。”(《易说·恒》)

吕东莱认为世界上的事物是变化不定的，故而“初无定体”，乃为“天地之常”。由此，他断定《尚书》中所说的“始终惟一”之“一”，不是指“一定不易”。因为“一定不易”之“一”是不存在的。“一之内自有新，新之内自有一”，矛盾的统一物总是在不停地运动变化(“日新”)着的。如果以为事物是“一定不易”，就会“执而不通”，这是不善于观察事物的表现。世界上任何具体的事物都不可能是永恒(“何可久”)的，以天地而论，其“所以无穷”，乃是“以其聚散也”(《易说·萃》)。也正因为它不断的“聚”与“散”，才使得自己永远

处于“日新”之中,变得生气盎然。

在此基础上,吕东莱提出“天下事向前则有功”命题。他说:“天下事向前则有功。不向前,百年亦只如此,盖往则有功。”又说:“天下事若不向前,安能成其大?如士人为学,有志于伊周事业,须向前去。”(《易说·临》)“向前”即发展。推动事物的发展,正是人类的基本任务。也是人类特有的主观能动性的表现。我们认为吕东莱“天下事向前则有功”的命题,必须予以足够的重视和评价才是。

吕东莱论及事物发展过程中,要注意保持适当的“常限”与“常量”,超过了“常量”与“常限”,事物往往就要向相反方向转化。由此吕东莱论及“物极必反”的道理。他指出:“盖当坏乱之极,自然必有开通之理。”(《易说·蛊》)“穷上反(返)下。才到穷,则必复,此自然之理。”(《易说·复》)这里说的“穷”、“极”是一个意思。事物发展到尽头就会向对立面转化(“反”或“复”)。物极必反,这是自然界和人类社会的普遍现象,故他又说:“否极必泰,屯极必通,坎极必出险,理之自然也。然而若知否极而泰,不知致泰之道,则不能去屯。”(《易说·习坎》)意谓虽然否极而泰,屯极必通,坎极必出险这是自然之理,但是由“否”转化为“泰”,“屯”转化为“通”,“坎”而能“出险”,却不是自然而然发生的,必须通过人的积极而有效的主观努力。因为物极必反,所以在事物发展过程中,要想不走向反面,就必须注意保持事物发展的平衡(“中”)。他说:“天下事惟得中可以无悔。”(《易说·恒》)超过了“中”,破坏了平衡,事物必定要向反面转化。所谓“日中则昃,月盈则食,亢之理也”。所以他认为,“凡事不可过甚”,“常留一位在前”(《易说·乾》)。要适当控制(“抑”)事物的发展,使其与极限保持一定的距离。唯有这样,方能“不息”,即保持事物稳定发展的趋势。

万物的运动变化是在一定的时空中进行的。对于“空”吕东莱论述不多,而“时”则屡次提及。在他看来,一部《周易》其精髓用一“时”字即可概括。他认为《伊川易传》之所以值得后世学者重视,也

就在于程颐对“时”的领悟有过人之处。

“久速唯时，亦容有为之兆者。此最是伊川会看《易》处，意在言外，学者须识时字。”（《易说·晋》）“时”是变化的，人们要做到“久速唯时”，就必须随“时”对自己的行动作出相应的调整。

吕东莱已初步意识天地万物发展变化尽管形式有各种各样，但并不是神秘莫测，其中总有规律可循的。他举了许多“虽无朕兆之可见、无声音之可闻”，但人们通过对事物变化“消息盈虚”的规律的认识，及时掌握事物变化的征兆，就能认识具体事物的起因与后果。

吕东莱的上述理论，标志着其辩证思维已超越了前人，而达到了一个新的水准。

在认识论方面，吕东莱虽然有一定“心本论”者的倾向，但是他在观察社会、研究历史的过程中，亦深深地感到“实理难知”，唯有对“天地变化、草木繁芜”精加考察，才能“求其故”，这就使其认识论中包含着真理的颗粒。首先，在认识的标准上，吕东莱坚持必须以客观为准绳的原则。他说：“如目疾，以青为红，以白为黑，色初未变化，今惟当自治其目而色自定，却无改色以从目之理。”（《易说·无妄》）眼睛发生了毛病，“以青为红、以白为黑”，惟一的办法是把眼睛毛病治好，使之不发生误认，决不能“改色以从目”，只有纠正主观认识的偏差，而不是要求客观服从主观。他的这一说法显然是与他曾所主张的“反省内省”之说是自相矛盾的。吕东莱认为无论是“共闻共见”，还是“独闻独见”，都必须以符合客观事实为最后依据。他说：“见理明者，见理而不见人，何慎之有？……彼众人纷纷之论，人数虽众，然其说皆无根蒂，乃独立也，至此则我反为众，众反为独矣。”（《易说·大过》）“见理明者”虽然是“独闻独见”，人单势薄，但由于其主观符合客观，所以也是正确的，最终“众人纷纷之论”是会服从“见得理明者”的“独闻独见”。吕东莱的这一观点纠正了张载的偏颇，可谓是精辟之论。

但必须指出，吕东莱虽然反对以“共闻共见”和“独闻独见”作为

判断认识正确与否的标准,但是他又认为在认识事物的过程中,必须充分利用“众人聪明”,以防止“自任一己之聪明”而产生差池。在他看来,个人之智只是一滴水,一盏灯,只有汇集众人之才智方能波澜壮阔,灯火通明。他说:“言物惟畜之多故好,譬如水积蓄多,故波澜自然成文,又如灯烛,若一灯一烛固未见好,唯多后,彼此支光,然后可观。”(《易说·履》)在此基础上,吕东莱尖锐地抨击了后世君主“自任一己聪明以临下”独断专横之行为。指出:“盖用众人聪明以临下,此乃君之所宜。”(《易说·临》)简言之,吕东莱上述的这些看法虽然与他前所主张的“良知良能”说相矛盾,但这又是他提倡“讲实理”、“求实用”的“务实”精神在认识论中的必然反映。

吕东莱在《易说》中也还论述了他的人生哲学,其中突出的是关于理想人格问题。吕东莱的理想人格是“圣人”。也就是只有像“圣人”那样渡过自己的一生,才算实现了自己的最大价值。应该指出,吕东莱的理想人格虽然和先秦儒家的理想人格有着很深的渊源关系,但是两者还是有差异的。先秦儒家的理想人格是通常所说的“内圣外王”,吕东莱其理想人格则偏重于主观,道德的完整,而对“外王”则很少论及。因为类似“博施济众”的“外王”事业,已成为后来封建君主的特有标志与“功用”,常人对此不敢问津,否则就有与君争功争民之嫌。故吕东莱在《论语说》中隐约地说出这样的意思:“已博施于民而能济众,此圣人之功用,非学者求仁切近之问。”它不属于一般人对理想人格的追求的内容。就常人言之,能够推己及人就可以了。流露出明显地重视“内圣”、忽视“外王”的倾向。

吕东莱心目中的“圣人”,即为世界上道德最高尚完美之人——“圣人与天同德”。能将万物备于一身,可以“通天下之声为一声”,“通天下之气为一气”(《易说·乾》)。吕东莱认为“人须当作一个人”(《东莱文集·杂说》),就是要毫无条件地“以圣人作为准的,步步踏实”(《东莱文集·杂说》)。他指出:“人之性本同,一有所随,便分善恶,如尧之朝,舜、禹为善人之宗,共、鯀为恶人之主。方未有所

随,则同此人也。……是为善为恶,为正为邪。皆在举步之间,不可泛有所随。”^①“今人能上随则一步高一步,下随则一步下一步。如修身,如为学,一向随人,则高明。”(《易说·随》)吕东莱认为人的本性是相同的,之所以在实际生活中有善人与恶人之分,乃是由于各人平时所追随仿效的对象不同所造成的。因此人们必须时时处处“随上”不“随下”,努力使自己的人格“一步高一步”。吕东莱强调在人的成长过程中,不可低估榜样的力量,这是有一定道理的。

吕东莱提出“以圣人为准的”的人生目标的同时,还设计了若干致“圣”之方。他充分认识到独立意志对于成就理想人格的重要性。“若欲成天下之大事,立天下之大节,非有决断之志者必至疾急危厉而后已。”(《易说·遁》)指出要实现自身的最大价值,就必须保持自己的远大志向。然而吕东莱在《易说·困》中认为“命”运与“志”向是不矛盾的,两者是一回事。他认同《象传》“君子以致命遂志”。他不同意“有其志而无其命”,“其志每为命之所妨”的说法,指出这乃是“分命与志为两事”,是不“知命”的表现。在他看来,人处富贵之地,“致命”(听任命运)比较容易,成其所欲并无多大困难,“遂志者”居多。与之相反,处穷困之地,命运不济者,要“致命”是不易的,而其所欲者多半不能成功,“遂志”就更难。吕东莱认为“命”与“志”之统一,在于仁人君子不是在改变自身命运的基础上成就自己的理想人格,而是在服从命运的前提下,增进自己的“进德修业”的道德修养。这里,吕东莱有“乐天知命”的消极因素。

吕东莱认为达到最高道德理想人格,就应处以儒家传统道德规范约束自己的思想行为。“人之于道,须当先立其根本,苟根本不立,则迁转流涉,必为事物所夺,必不能存其诚……君子进德修业,安可所居乎?”(《易说·乾》)所谓“当先立其根本”、“进德修业”之“所居”,也就是站在传统道德原则的立场,因此,他提出“守正”说:“大抵人不可须臾离于正,正如日月不丽乎天,则失其所以明,百谷草木之不丽乎土,则失其所生。”(《易说·离》)又说:“天下之事居得其

正虽终身而不可舍。苟居其非正。虽一朝而不可居。”（《易说·恒》）他认为使自己的思想行为须臾不“离开正”即不偏离传统道德原则，才有可能有所作为。如果我们撇开吕东莱所说的“正道”的特定涵义，赋予一般的意义，他的上述观点还是有一定的借鉴意义的。

教育目的、教育作用观

关于对教育作用的认识问题，一般主要包括两个方面的内容，一是从教育与国家的前途命运，政治、经济的关系来论述教育的社会作用；二是从教育与人性的关系来论述教育在人自身的成长与发展中的作用。

关于教育的社会作用问题，吕祖谦有比较明确而清醒的认识，在他的著作中多次谈到教育在上可以美政，在下可以移俗，国家的前途命运与是否重视教育有密切的关系。他认为要治理好一个国家，仅靠统治阶级的智力，权利和才能是不行的，应该“留意于圣学”，他在《乾道六年轮对札子》中诚恳地写道：“谓智力足以控制海宇，不必道德；权利足以奔走群众，不必诚信；材能足以兴起事功，不必经术。臣不复举陈言腐语，姑以目前事言之，陛下临御九年于兹，阅天下之故，察群臣之情亦熟矣，边隅小警公卿错愕而顾私，将士迁延而却步，涣散解弛不相系属，果智力所能控制耶？高爵重禄，一得所欲，畏缩求全，惟欲脱去，无复始来之慷慨，果权利之所能奔走耶？异时奸回低欺、败事堕功之徒，追数其过，果皆不材不能者耶？智力有时而不能运，权利有时而不可驱，材能有时而不足恃。臣所以拳拳，愿陛下深求于三者之外，而留意于圣学也。”^①“陛下诚留意此学，日就月将，缉

① 《东莱集》卷一，金华丛书本。

熙光明,实理所在,陛下当自信之矣。”^①这里所讲的“留意于圣学”指的就是发展教育,推行教化,使人们自觉自愿地放弃个人私利而效忠皇帝与国家。南宋政权内外交困,岌岌可危,如何挽救这种局面,这是当时许多爱国志士所思考的问题,但这样大声疾呼权利、智力、才能不足恃,惟有讲明圣学是救国治国之本的,吕祖谦算是突出者。他认为讲明圣学是治国之本,“本原既得,万事有统,若网在纲。”^②“崇苟学,知大原,则一举其纲而天下定矣。”^③由此可见吕祖谦对于教育能救国治国有多么深刻的认识。

他不仅有这种深刻的认识,而且将它化为切实的行动,无论为官还是居丧,乃至临终前病卧床榻,均坚持讲学教授子弟。他还希望能有更多的人象他这样致力于讲明圣学的工作,因为只有这样才能造成一种声势,形成一种力量,艰难的时势才有挽救的可能。在给他的弟子及弟弟的信中写道:“窃尝思时事所以艰难,风俗所以浇薄,推其病源皆由讲学不明之故。”^④他希望有更多的人掌握圣学,“若使学者多其达也,自上而下为势固易,虽不幸穷,然美类既多,气焰必大,亦可薰蒸上腾而有转移之理矣。”^⑤而讲学的具体目的是要使大家了解走什么样的路,做什么样的人,分清何为“坦途”,何为“陷阱”,从而自觉地选择符合封建统治阶级所需要的“坦途”,自觉自愿地按照封建的伦理纲常约束自己。他认为:“不能择中庸而守之,便是纳诸罢获陷阱之中而莫知辟也……且如行道,若知此是坦途,决然自此行去,若稍有坎坷崎岖处,必不肯行,况明知陷阱之害乎?所以莫知辟

① 《东莱集》卷一,金华丛书本。

② 《东莱集》卷5。

③ 《东莱集》卷2。

④ 《东莱集》卷5。

⑤ 《东莱集》卷5。

者,只是见之未明耳,若见之果明,不待勤勉而自行坦途矣。”^①讲明圣学就在于帮助人们从“见之不明”到“见之果明”,大家若都能如此自觉地遵循封建的伦理纲常,在上美政,在下移俗,国家的政权亦可望牢固不破。

象中国古代的许多教育思想家一样,在讨论教育在人的发展过程中的作用问题时,总是要涉及有关对人性的认识,但无论持性善说还是持性恶说,他们都异途同归地充分肯定教育对人本身发展的作用。吕祖谦的思想兼取众家之长,但在人性问题上与孟子的性善论一脉相承,直接吸取了二程、张载的许多观点。王崇炳说:“公之学以关洛为宗”^②这话一点不假。他认为“理”是宇宙万物的本源,认为“理之在天下,犹元气之在万物也。”^③“名虽千万而理未尝不一也”^④，“理”不仅是自然界的最高原则,也是人类社会的总原则,而人类社会的一切伦理纲常均是“理”的具体体现。“理在天下,遇亲则为孝,遇君则为忠,遇兄则为友,遇朋友则为义,遇宗教则为敬,遇军旅则为肃,随一事则一名,名虽千万而理未尝不一也。”^⑤这样,封建伦理纲常中的忠孝节义等也就被看成是与生俱来的一种品质,是每个人本来都应该具备的。可是为什么很多人没有这种品质呢?在解释这一社会现象时,他吸取的是二程与张载的“气禀”之说。认为“性本善,气质有偏,故才与情亦流而偏耳。”^⑥而教育的作用就在于变化人的“气质之性”,在于“复性”在于“求放心”,在于“存养此心”。他说:“人心皆有至理,惟讲说则能兴起。”^⑦

① 《东莱集》卷 16。

② 《吕东莱先生本传》,金华丛书本《东莱集》卷首。

③ 《东莱博议》卷 1。

④ 《东莱博议》卷 1。

⑤ 《东莱博议》卷 1。

⑥ 《东莱集》卷 20。

⑦ 《东莱集》卷 20。

虽然在人性善恶及与教育的关系问题上,吕祖谦主要是继承前人的观点,但他在实际的教学过程中,又发现环境对人的发展的重要作用。他认为:“人之性本同一,有所随便分善恶”^①“一步随舜禹则为善人之归,一步随共鯀则为恶”^②。“为正为邪皆在举步之间”^③,所以“随人不是小事”^④“不可泛泛有所随”^⑤因此他特别提醒大家,在拜师与求友问题上要格外谨慎小心。从对待拜师求友的态度上也可以看出此人治学的态度。“人若是求师友之心泛泛,则可见其平日工夫亦是悠悠。”^⑥这种重视环境在人的发展中的教育作用的观点是值得肯定的,这是唯物主义的观点。

最能代表吕祖谦教育目的是《太学策问》中的一句话:“讲实理育实材而求实用。”^⑦教育的目的在培养统治阶级的接班人,这是所有的教育家之共识,但与朱熹、陆九渊所不同的是,在吕祖谦看来,他们所培养的“醇儒”实际不过是一些空谈性命之理的道学家,这些人虽然是封建伦理纲常、封建秩序的坚决拥护者,但却没有实际的救国救民的本事,在关键时刻,除了尽忠尽节之外,再也无补于封建统治。他希望通过教育所培养出的人才,在国家危难之际,拿出“实用”的救国的具体办法。在这一点上,与永嘉学派、永康学派强调救时之英雄的观点相同,反映了其学术思想兼取众长的特色。为此,他抨击当时科举制度的弊病,以古代培养人才重实用的史实为例,反复说明育实材的重要性。他说:“自科举之说兴,学者视国家之事如越人视秦人之肥瘠,漠然不知,至有不识前辈姓名者。异时一旦立于朝

① 《东莱集》卷 14。

② 《东莱集》卷 14。

③ 《东莱集》卷 14。

④ 《东莱集》卷 14。

⑤ 《东莱集》卷 14。

⑥ 《东莱集》卷 20。

⑦ 《东莱集》卷 2。

廷之上,委以天下之事,便都是杜撰。”^①“科举之习于成己成物诚无益。”^②他推崇古代育人的方法,他说:“古之公卿皆是从幼时便教养之,今日之子弟,即他日之公卿,故国政之有中者,则教之以法,不幸而政之或失,则教之以戒。又教之以如何整救,如何措划,使之洞晓国家之本末源委,然后用之他日,皆良公卿也。”^③由此我们不难看出,吕祖谦的教育目的就是要培养于国家有实用的栋梁之才,这与那些把教育的目的放在培养“醇儒”与“圣人”的理学家是有着很大区别的。

他不仅这样说而且将这种目的贯穿于自己的教育实践活动中,也的确培养出了不少的栋梁之材,成为国家的“良公卿”。吕祖谦的弟子中,在国家危难之中,为官的政绩卓著,体恤民情,敢于直谏,得罪权贵,身陷囹圄而临死不惧,其弟吕祖俭、吕祖泰就是其代表。弟子李诚之,受学于吕祖谦,为饶州教授,历知蕲州。金人犯淮南,黄州不保,力战死之。谢山在《答诸生问思复堂集帖》中说:“夫宋儒死节多矣!蕲州死事,李诚之最,在理、度二朝忠臣之先,东莱之高弟也。”^④王介、乔行简等人均身居高位,直言力谏,“人叹其忠”。这些吕氏后学子弟用自己的实际行动谱写了婺学学派光辉的一页。

道德教育思想

重视道德教育、重视个人的道德修养,这是中国古代教育的优良

① 《东莱集》卷 16。

② 《东莱集》卷 3。

③ 《东莱集》卷 16。

④ 《宋元学案》卷 73,第 2436 页。

传统,历代教育家在道德教育方面均有许多精辟的见解与论述,吕祖谦不仅继承这一优良传统,而且糅合各家之长,通过长期的实践,无论在道德修养方面,还是在如何进行道德教育方面,均有许多值得后人借鉴的地方。

(一)“明理躬行”“存养此心”

乾道二年(1166年),因母曾氏丧亡,吕祖谦离任护丧至金华,守墓在武义县明招山之侧。在此期间,附近学者慕名而来问学,此即后来丽泽书院之前身。两年后,因来者日众,特制订学规;《乾道四年九月规约》,此即被视为丽泽书院之学规,也是中国书院史上比较早的学规,它比朱熹的《白鹿洞书院揭示》早十二年。《规约》开宗明义:“凡预此集者,以孝弟忠信为本。”^①第二年,派遣严州府学教授,兼掌严州书院。即整顿书院、制订学规:《乾道五年规约》,将原来的“以孝弟忠信为本”改为“以讲求经旨,明理躬行为本。”这一改动充分体现了吕祖谦教育思想的特色,它强调了在道德教育过程中“讲”“明”“行”三个环节,如何讲?怎样明?以什么方式行?这是贯穿道德教育始终的三个难题,在这方面吕祖谦为我们提供了一些可供参考的经验。

学习儒家经典的目的在于“明理”,“理”是自然界及人类社会的最高原则,一切道德的具体范畴均被包容于“理”之中,进行道德教育的首要目的是让人们了解这些“理”。天理存于人心,但有时也会“为物所诱”而“人欲滋炽”^①,从而使“天理若泯灭”,但虽然看上去“若泯灭”而“实未尝相离”^②,只要人们善于去“求”,便可找回“天理”。这就是“明理”的具体含义,也是为学的根本目的。

^① 《东莱集》卷10

^② 《东莱集》卷4。

在吕祖谦的理学思想体系中,“心”和“理”是同一概念,他认为“心”即“理”,“明理”也就是“明心”,找回“天理”也就是找回“本心”。孟子认为教育的过程是“求放心”的过程,吕祖谦同意这一说法,他认为“知其放而求之,则心在是矣,平居持养之功夫也。”^①“善学者之于心,治其乱,收其放,明其蔽,安其危。守之必严,执之必定,少怠而纵之则存者亡矣。”^②他认为自古以来学者都是这样做的,“古之学者不专尚口耳,皆所以存养此心也。”^③所以“明理”与“存养此心”是为学的首要问题,是道德教育的主要目的。

在如何“存养此心”的问题上,吕祖谦在他的教学实践活动中深深体会到,要让学生达到这样一个标准并不是件容易的事,更不是一下子可以完成的,须有个“依次”“涵蓄”的过程。他说“为学工夫,涵泳渐渍,玩养之久,释然心解,平贴的确,乃为有得。”^④这里已注意到德育教育的艰巨性与长期性,强调要有个循序渐进、水到渠成的过程。在这个长期的过程中,特别要注意坚持的是一个“敬”字。他认为“‘敬’之一字乃学者入道之门”^⑤“敬”是指“纯一不杂之谓也。”它要求人们排除一切杂念、私欲,以便专心致志地进行内心的修养。只要抓住一个“敬”字,任何圣人之道,均可为每个人所学习、所效仿。“圣贤千言万句,会极有极,归其有极,皆在于致知。致知是见得此理于视听、言动、起居、食息、父子、夫妻之间,深察其所以然,便当以敬守之。”^⑥又说:“《大学》因是以致知为本。然人之根性有利钝,未能致知,要须有个栖泊处。‘敬’之一字便是。”^⑦在他看来,无论人的

① 《东莱集》卷 4。

② 《东莱集》卷 18。

③ 《东莱集》卷 16。

④ 《东莱集》卷 4。

⑤ 《东莱集》卷 20。

⑥ 《东莱集》卷 16。

⑦ 《东莱集》卷 16。

资智高低、能力大小,只要一心一意、恭恭敬敬地去按封建伦理纲常、道德标准去做,长期坚持不懈,都可以达到“明理”“存养此心”的目标,都可以成为一个道德品质高尚的人。

在进行道德修养与教育的过程中,吕祖谦特别强调“躬行”,他说:“学者以务实躬行为本”^①“躬行”的意思是将学到的道德修养的内容具体地落实到自己的一言一行之中去。吕祖谦关于“躬行”的理论思想是比较全面而可行的,这主要体现在三个方面:首先,在讲解道德教育的理论范畴时突出“行”;其次,对于怎样“行”作具体指导;第三,针对常犯的毛病重点予以指导。

在讲解封建道德伦理的各种理论范畴时如何突出“行”呢?“仁”是儒家伦理道德教育的核心内容,孔子办教育培养的目标是具有“仁”心的君子。但对于什么是“仁”,这的确是个不太好讲也不太好懂的概念,所以孔子的学生问“仁”的次数最多。吕祖谦在讲解“仁”时,强调的不是“仁”的定义和范畴,突出的是“行仁”,把这一抽象的概念解释得易懂易行。他说:“仁者,天下之正理也,是理在我则习矣而著,行矣而察,否则礼乐虽未尝废于天下,而我无是理,则与礼乐判然二物耳。”^②又说:“孝弟所以为仁也,体爱敬长之心,存之而扩充之,仁其可知矣。日为仁,见学者用力处。”^③在《论语》中所记载的“仁”的含义是多方面的,而吕祖谦结合学生的实际,强调学生做到了孝悌也是“仁”的具体体现,在以孝弟约束自己行为的过程中就能体会到什么是“仁”,他希望学生在这方面多下功夫。接着又进一步指出:“恶不仁正是初学用力处。”^④这是考虑到那些初学者,可能一下子还难以把握“仁”,即使这样也没有关系,只要你首先对不

① 《东莱集》卷4。

② 《东莱集》卷17。

③ 《东莱集》卷17。

④ 《东莱集》卷17。

仁行为表示憎恶,也就是在培养“仁”的品质了。通过这样的一番讲解,学生一定会感到行“仁”并不太难,可以从眼前做起,从身边做起。

在讲《礼记》中的“孝”时,要求学生在侍奉父母时“下气”、“怡色”、“柔声”,^①意思是说话态度应该真诚,毕恭毕敬、和颜悦色,否则“虽有八珍三味,嗟来而与,则食之何甘?”^②反之,“疏食菜羹,进之以礼,颜色和悦,则食之者自觉甘美。”^③通过这样结合实际的反复讲说,学生“躬行”的确是比较容易了。

在如何“躬行”的问题上,吕祖谦认为首先是“立志”,要有远大的抱负,有雄心壮志,只有这样才能主动在危难中磨炼自己的意志。否则“学者志不立,一经患难,愈见消阻,所以先要立志。”^④立志后,应该主动接受艰难困苦的锻炼,他认为“大抵学者践履工夫须于至难至危之处自试验过,得此处方始无往不利;若舍至难至危,其他践履不足道也。”^⑤“若是真金,愈锻愈精。”^⑥他把这些至危至难的锻炼看成“皆是天与圣贤成就人炉。”^⑦批评当时许多人对此认识不足,“今人见忧患要求脱,见安乐要去就,盖错认安乐是生处,忧患是死处。”^⑧这些思想和孟子强调磨炼意志的思想是一致的。突破了空谈性命之学的樊篱,强调人才的培养须经过艰苦环境的磨炼,突出的是实践的重要性,这是进行道德教育非常重要的一个问题。

在进行道德教育的时候,一般有两难,一是讲解基本范畴难,二

① 《东莱集》卷 16。

② 《东莱集》卷 16。

③ 《东莱集》卷 16。

④ 《东莱集》卷 18。

⑤ 《东莱集》卷 14。

⑥ 《东莱集》卷 18。

⑦ 《东莱集》卷 18。

⑧ 《东莱集》卷 18。

是指导实践难。而吕祖谦在其长期的教学实践中,找到了解决这一问题的关键,讲解时结合学生实际,深入浅出,使理论范畴易懂易行;指导实践又抓住两种特殊情况,一是从日常生活中的一言一行出发,一是从至危至难处入手,而这两种情况的结合点是“立志”。抓住了问题的关键,主要矛盾解决了,其他矛盾也自然迎刃而解。

在“躬行”的过程中还有一个问题是如何看待失败,犯错误。要实践,就必然会有错误,这“如作文,作出后方见工拙;如做官,做出后方见是非。有工拙,有是非,固是不及浑然无失之人”,^①但“盖出来做后,便见得病,方有下手可整理处;若不出做,则虽有病,无下手处,岂不费力。”^②只有实践了才能发现问题,发现了问题便可以解决问题,这正是进步的开始。否则不实践,发现不了问题,自然也就不可能有进步了。

针对当时“学者推求语言功夫常多,点检日用工夫常少”^③的现象,他希望大家少说多做,根据他的观察与经验,若“善未做一分,先说一寸;未做得一寸,先说了一尺,毕竟做不成。”^④在他看来,学习与实践的比例应该是“九分动容周旋洒扫应对,一分在诵说。”^⑤可见吕祖谦把实践提高到了一个何等重要的地位。

应该指出的是,吕祖谦与当时的许多理学家一样,他们强调“躬行”一般仍只限于个人道德修养这一范畴。但不同的是,大多数理学家把这种实践作为终极目标,以追求个人人格之完善,而吕祖谦与他们不同的是,他并不把这种道德修养的实践作为终极目标,而是把它作为于国“有实用”人材的条件,这也是整个婺学学派的特色。

① 《东莱集》卷 18。

② 《东莱集》卷 18。

③ 《东莱集》卷 20。

④ 《东莱集》卷 16。

⑤ 《东莱集》卷 16。

(二) “矫柔气质”, “改过迁善”

“矫柔气质”,这是吕祖谦教育思想中非常突出的特色。由于他接受二程及张载的“气禀”之说,认为人的才能与性情之所以不同,是由于所禀天地之气不同,有禀之正与禀之偏之别。禀之偏者只得“性”的一部分,所以会有这样那样的缺点,这种“气质之性”是应该下功夫“矫柔”的。“矫柔气质”用今天的话说应该包括“改过迁善”和培养良好的心理素质两方面的内容。

良好心理素质的培养和锻炼,直接影响着一个人的成才与否,这个问题越来越受到人们的重视。吕祖谦虽然并不知道什么是心理素质,但他意识到这个问题的存在,他将它划入道德修养与“改过迁善”的范畴。他认为“大凡人之为学,最当于矫揉气质上做工夫。如儒者当强,急者当缓,视其偏而用力焉”^①又说:“为学须于平日气禀资质上验之,如滞固者疏通,顾虑者坦荡,智巧者易直。苟未如此转变,要是未得力耳。”^②在矫柔气质上,吕祖谦本人的故事千百年来被传为佳话,许多史书上都记载了他年轻时读《论语》的故事,“少偏急,一日诵孔子言‘躬自厚而薄责于人’,忽觉平时忿懣涣然冰释。”^③朱熹称赞说:“学如伯恭方是能变化气质。”^④矫柔气质的成功,为他今后仕途上的成功与学术上的博采众长打下了良好基础。后人评价他的学术特色时,总冠以“心平气和”几字。在门户之见严重的气氛中,他也总能与大家心平气和地相处,并尽力调解对立双方的矛盾,企图让他们放弃门户之见,放弃因观点不同而采取的激烈态度。著

① 《东莱集》卷4。

② 《东莱集》卷5。

③ 《宋史·本传》卷434,第108卷,四库全书本。

④ 《宋史·本传》卷434,第108卷,四库全书本。

名的“鹅湖之会”就是他一手策划的。他希望大家“遇事平心,无先怀抑强扶弱之意,唯视理之所在而已。”^①吕祖谦的弟子深受他的影响。弟子之中,摒弃门户之见,兼学朱、陆之学者大有人在,如“独得吕学大成”的王应麟,别人说他是“兼绍朱陆”而偏于陆,并“旁逮永嘉”,这一评价也恰是整个婺学学派的特色。

“矫柔气质”的另一个含义是“改过迁善”,这是道德修养的一个重要方面。有关“改过”的问题,吕祖谦有许多论述,而这些论述中充满一分为二的辩证思想。有过错这本不是好事,但出了错,知道改,这就是一件好事了,所以他大胆地声称“今世有短处可数便是第一等人”^②在他看来“人恒过然后能改。且如无事时戒酒皆非实见,因一次酒失方知酒真不可饮。无事时,岂不知江河之险,经一次遇风涛几覆舟后必须相风色。”^③正因为他对“过”有如此深刻的认识,所以他把是否敢于承认自己的缺点错误看成是道德修养的关键问题。他说:“学者之患在于讳过自足,使其不讳过、不自足则成其德。”^④

能否承认自己的错误,这是成其德的关键,但仅笼统地承认也是没有用的,尚须了解具体错在哪儿,为什么错,只有这样才有可能改。所以“人须深思欠缺在甚处,然后从而进之,苟泛然以我有所未足,夫何益哉?”^⑤在改正缺点错误的过程中,要有毅力、有决心。常有这样的人,犯了错误后痛心疾首决心改,可是随着时间的推移,这种痛心疾首的决心则慢慢淡薄了,因此吕祖谦教导他的学生:“人但能常存初悔时一念则岂至贰过?惟其失此悔心故为危。”^⑥改过不仅要有

① 《东莱集》卷 5。

② 《东莱集》卷 20。

③ 《东莱集》卷 18。

④ 《东莱集》卷 20。

⑤ 《东莱集》卷 16。

⑥ 《东莱集》卷 20。

毅力,还要改得彻底,若改得不彻底,以后也还会再犯的。“大凡做事必须是拔本塞源,然后为善,如人改过,断得九分,一分未改,此一分恶终久必发见,不特发见,又且支离蔓延,未必连此九分坏了。”^①

人生世上,孰能无过,改过是道德教育中很重要的问题。吕祖谦从如何认识犯错,到如何改错等方面去阐述此问题,不少见解都是很中肯、很客观的。

(三) “学者必以规矩”

道德教育讲得再好,若不落到实处也仍然是一种失败的教育。但若要落到实处,制订一些规章制度、是十分必要的,它可以督促初学者养成良好的生活学习习惯,好习惯养成后是终身受益的。因而制订规章制度,规定出行为的规范,这也是道德教育的重要组成部分。吕祖谦在这方面做得非常突出,他一生之中制订了许多学规、家规,并不断修改,不断完善,这些学规家规不仅为我们今天研究吕祖谦及婺学学派的教育思想提供很好的史料,而且也可作为我们今天制订校规校纪的参考。

吕祖谦一生之所以制订了许多学规,就是因为他十分重视学规的作用。他说:“学者必以规矩,大抵小而技艺,大而学问,须有一个准的,规模。射匠皆然。未有无准的规模而成就者。”^②对于当时许多学者无“规矩”现象表示了极大的不满。他说:“百工皆有规模,今之学者反无规模,始不知始,终不知终,不知成就亦不知不成就,此最为学者大病。”^③吕祖谦在为母曾氏守丧期间,由于四方慕名来问学者甚众,便制订了一个规约,《乾道四年九月规约》,一年之后做严州

① 《东莱集》卷 18。

② 《东莱集》卷 18。

③ 《东莱集》卷 18。

府教授时又经修改制定了《乾道五年规约》，这两个规约后被视为丽泽书院之学规及严州府学学规现抄录如下，从中可见一斑。

乾道四年九月规约^①

凡预此集者以孝弟忠信为本，其不顺于父母，不友于兄弟、不睦于宗族，不诚于朋友，言行相反、文过饰非者不在此位，既预集而或犯，同志者规之，规之不可，责之，责之不可，告于众而共勉之，终不悛者除其籍。

凡预此集者，闻善相告、闻过相警，患难相恤，游居必以齿相呼，不以文、不以爵，不以尔汝。

会讲之容端而肃，群居之容和而壮。（箕踞跛倚、喧哗拥并谓之不肃，狎侮戏谑谓之不庄。）

旧所从师，岁时往来道路相遇无废旧礼；

毋得品藻长上优劣，訾毁外人文字；

郡邑政事、乡闾人物称善不称恶；

毋得干谒、投献、请托；

毋得互相品题、高自标置、妄分清浊；

语毋褻、毋谀、毋妄、毋杂；（妄语非特以虚为实，如期约不信，出言不情、增加张大之类皆是杂语，凡无益之谈皆是。）

毋狎非类，（亲戚故旧或非士类，情礼不可废，但不当狎昵。）

母亲鄙事。（如赌博、斗殴、蹴鞠、笼养朴淳，酣饮酒肆，赴试代笔及自投两副卷，阅非僻文字之类，其余自可类推。）

乾道五年规约^②

凡与此学者以讲求经旨明理躬行为本。

^① 《东莱集》，卷 10。

^② 《东莱集》卷 10。

肄业当有常,日记所习于簿,多寡随意,如遇有干辍业,亦书于簿,一岁无过百日,过百日者同志共摈之。

凡有所疑,专置册记录,同志异时相会,各出所习及所疑,互相商榷,仍手书名于册后。

怠惰苟且,虽漫应课程而全疏略无叙者,同志共摈之。

不修士检,乡论不齿者同志共摈之。

同志迁居,移书相报。

从以上学规我们不难看出,其内容既有道德思想方面的又有有关学习方面的要求。在道德教育方面条目尤多,尤细,大到做人的根本,小到如何坐,如何行,如何称呼,哪些是必须做的,哪些不应该做的。不应该做的若做了后如何惩罚等等。总之这种种行为的规范均带有一定的强制性,督促学生从不自觉到自觉,是思想教育和措施落实的保障。

除了以上提到的两个学规以外,还有如《乾道五年十月关诸州在籍人》、《乾道六年规约》、《乾道九年直日须知》等,都是很有影响的规约。尤其是乾道四年为丽泽书院制订的规约,它比朱熹的《白鹿洞书院揭示》早十二年,制订规约后来形成书院教学及管理的重要组成部分,此做法一直延用至书院改学堂。

吕祖谦的家庭教育也是很著名的,他所制订的家规也很多,对后世也产生重要影响。总之,用一些规制来保障道德思想教育的落实,这是中国教育的一个好传统。

教学内容

从教学内容的安排与选择上可以看出一个教育家想培养的是什么人,在这一点上,吕祖谦与其他理学家有共同的地方,也有其不同

的地方。共同的是他们都把儒家经典作为主要的教学内容,不同的是吕祖谦还十分重视对历史文献的传授,这一做法影响了他的子弟,从而形成婺学学派的学术特色。

在教学内容的安排上吕祖谦非常推崇古代的做法,他认为周朝以“三德三行”教授子弟是非常可取的,是抓住了教学的根本。“教以三德三行以立其根本,根本既立,固是纲举而目张”^①“三德”指的是:“至德以为道本”,“敏德以为行本”,“孝德以知逆恶”。“至德是指博博渊深、精粹而不可名的最好的德,只有以它为原则,让它成为一切行动的依据。“敏德,不可息之谓也”^②即行动起来就不要间断。提倡孝德的目的是为了为了使子弟知道不应该犯上作乱,因为“自非实有孝德于己,则犯上陵节之事必有习而不察者,惟实有此是德者,方能免此。”^③在家养成孝德,不顶撞违反父母的意志,将来才能不违反皇帝朝廷的意志,这才是推行孝德的真正目的。“三行”指的是“孝行以亲父母”,“友行以尊贤良”,“顺行以事长。”^④“三德三行”的教学内容,中心是忠与孝,目的是培养忠于皇帝,效忠朝廷的接班人。

但在教学内容的选择上仍然体现出婺学学派不同于朱、陆之学的地方,他更强调教学内容的实用性,目标既然是培养于国家有用的栋梁之材,所以除有效忠朝廷的忠心外,无实际的扶危救弊的能力也不行,所以吕祖谦认为在选择教学内容时必须立足于培养“良公卿”,所以国中的大事均应教与士子,成功的、失败的均应让他们了解。因为只有这样,他们在将来独立处理国家大事时就会临朝不慌,沉着应对。学习的目的是为了使用,“学而无用,学将何为?”^⑤对于

① 《东莱集》卷 16。

② 《东莱集》卷 16。

③ 《东莱集》卷 16。

④ 《东莱集》卷 16。

⑤ 《东莱集》卷 20。

那些只会死读书的人表示出一种不满,“今人读书全不作有用看,且如二、三十年读圣人书,及一旦遇事便与闾巷无异。或有一听老成人之语,便能终身服行,岂老成人之言过于六经哉?只缘读书不作有用看故也。”^①

吕祖谦在教学内容的选择上还特别重视对历史的研究与传授。提倡学生学习研究历史。他说:“观书自《书》始,然后次及《左氏》、《通鉴》,欲其体统源流相接。”^②“学者观史各有详略,如《左传》、《史记》、《前汉》三者皆当精熟细看,反复考究,真不可一字草草。”^③他重视史学的做法,受其家学传统的影响,从而也影响了他的门人弟子,成为婺学学派的一个传统。吕祖谦去世后,他的弟弟吕祖俭仍坚持这种做法,受到朱熹严厉的批评:“看史,只如看人相打,相打有甚好看处。陈同甫一生被史坏了……东莱教学者看史,亦被史坏了。”^④“伯恭劝人看《左传》,迂《史》,今子约(指吕祖俭)诸人,抬得司马迁不知大小,恰比孔子相似。”^⑤其实,吕祖谦让学生看史,是与其“致用”思想相一致的,因为他们研究历史,不是为研究而研究,而是想从中找出一些经验教训以利于“实用”。他在教学生看《史记》时这样说:“观史当如身在其中,见事之利害,时之祸患,必掩卷自思,使我遇此等事当作如何处之?如此观史,学问亦可以进,知识亦可以高,方为有益。”^⑥这段话非常清楚地说明观史的目的在于从书中积累“实用”本领,以利他日作“良公卿”,提高自己处理国家大事的本领和能力。

① 《东莱集》卷 20。

② 《东莱集》卷 20。

③ 《左氏传读说纲领》。

④ 《朱子语类》卷 123。

⑤ 《朱子语类》卷 122。

⑥ 《东莱集》卷 19。

在教学内容的选择上亦不排斥对文学辞章的学习,提倡看秦汉、韩、柳、欧、曾的文章,提倡看欧阳修、王安石、苏东坡的集子。所以他的弟子之中不乏文学辞章之人。

论学习、读书方法

(一)“看书须存长久之心”

吕祖谦认为读书是一项长期而艰苦的工作,提倡“看书须存长久之心”^①一曝十寒是读不成书的。“大抵日前学者用功甫及旬月,未见涯涘,则已逡巡退却不复自信,久,大德业何自而成?”^②读书不仅要坚持不懈,而且应认真读进去,只有读进去才能深刻理会书中的道理,才会真正了解道理的艰深。若只走马观花随意浏览,则不会了解知识的艰深。他说:“大凡读书,临事曾去里讲究理会便见得不容易,乞敢妄之。凡言之轻发而不知难者,以不曾下工夫。”^③凡是认真作过学问的人都会有此同感,正可谓“学然后知不足,教然后知困。”^④越深入地学,越感到学无止境。因此吕祖谦告诫学生,学习上决不能“自足”。

读书学习还要有一股锐气,“贵于用心刚而进学勇。”^⑤“大抵人

① 《东莱集》卷 20。

② 《东莱集》卷 4。

③ 《东莱集》卷 17。

④ 《学记》。

⑤ 《东莱集》卷 4。

之为学，须是一鼓作气，一有间断，便非学矣，所谓再而衰也。”^①平时要抓紧，要有一种紧迫感，否则是很难学有所成的，“学者最忌悠悠”，即使天资聪明的人也是如此。平时徒恃资质，工夫悠悠，殊不精切，于要处或卤莽领略，于凝滞处或遮护覆藏，为学不进，咎实由此，告诫学生千万不可怠情苟且。对那些漫应课程而全疏略无叙者，则要开除他的学籍。与之相反，提倡的是一种认真读书，字字句句细心体会的学风，“须于常时平读过处反复深体，见得句句是实，不可一字放过”如此读，“虽日读一句，其益多矣，若泛泛而读，虽多亦奚以为？”认真读书必须仔细领会文意，领会文意要准确，不可牵强附会，切忌“失于穿凿”。在讲《诗经》时，这个问题格外加以强调，认为“看诗者欲惩穿凿之弊”。《诗经》本是一部文学作品，但经学家们为将其变成说经的教材，故历代讲《诗》之人附会穿凿者颇多，尤其是一些权威的注释。由此也可看出吕祖谦在读书问题上不盲从，提倡一种实事求是的学风。

（二）“泛观广接”

吕祖谦与婺学学派的学术特色历来被指责为“博杂”，虽说这一词汇带贬意，但也是较为客观的评价。而“博杂”的原因却是因为不持门户之见，在学术上兼取众长，这又是该学派的长处。与此思想相一致，在学习上，他们提倡“泛观广接”，意为广泛地学习各种知识，广泛地向各种人学习、广泛地与各种人交往切磋、讨论。这样一种学习方法又是非常值得提倡的。

学习不仅从书本上学，而且从朋友处学，甚至可以从街谈巷语中学习。吕祖谦认为：“后之学者，苟志于学，非特讲论之际始是为学，闻街谈巷语，句句皆可听。”封建文人历来自视清高看不起巷间之

^① 《东莱集》卷20。

人,更不屑听巷间之议,可吕祖谦却如此教育他的学生,实在是十分可贵的。朋友间的讲习也是吕祖谦极力赞赏的学习方法,他认为这种方式可以起到互相启发,互相取长补短的作用。正因为如此,他认为朋友间互相讲习是天下最快乐的事情。“至于朋友讲习,最天下之可悦,虽说之过亦无害也。讲习之益,朝夕相处,不惟切磋琢磨之际有益也,其意气相浹洽,两泽相并,浸润渐渍,虽不言之中,而更相感发者固多矣。不惟就问能者然后有益,虽不能者问于我,我亦可因以自觉无非,而有益于我者也。”^①这段论述,可谓全面深刻,将朋友讲习的好处说得淋漓尽致。

向朋友学习,首先必须处理好与朋友相交的问题,如若广泛学习就必广交朋友,所以看一个人如何与人相交就可知此人学习上的情况。“学者欲自验为学之进否,观其处众之乐与否,可也。”^②吕祖谦为什么如此说?因大家在一起讲习,必有观点不一致的地方,若产生了分歧,对待分歧的态度便可衡量此人道德修养如何,学习的理论是否落实到行动。若“互相讥揣,妄分清浊”,肯定可以证明他们的道德修养还不够,而且这样做不仅于大家的学业进步无益,反而“为祸最大”,“此一段正是学者大戒。”^③学舍中的“相讥消戏笑”能“致天下之大祸”^④所以“大抵为学须推广大心,凡执卷皆是同志,何必亲厚者及相近者方谓同志,而疏远者便不是同志之理,此只是一个忌心。”^⑤在意见不一致时互相讥诮,因为心中存忌心,所以从“处众”可自验为学之进否。而正确的处众态度,不仅将同执卷者视为同志,而且对“贤者敬之,不肖者怜之,庸者容之”,如此处众必能相安无事,

① 《东莱集》卷 14。

② 《东莱集》卷 14。

③ 《东莱集》卷 19。

④ 《东莱集》卷 19。

⑤ 《东莱集》卷 19。

广交朋友。

在朋友间讲习，“要须公平观理，而撤户牖之小。”^①观点不同可求同存异，而不能形成门户之见。这一点不仅吕祖谦本人做得好。他所创立的婺学学派大多都做得好，他的弟子多继承这一传统，广交观点不同之朋友。而与他们同时的其他人却不能这样。吕祖谦就批评过朱熹，朱熹因与苏轼学术观点不同，就把书中注释处的“苏东坡”改成“苏轼”，吕祖谦认为这种做法，是不妥当的。

影响“泛观广接”的因素很多，除了门户之见外，一般人有这样一种习惯，观点相同，说话投机，于是相交甚密，而对于那些与自己持不同观点的人则较疏远，甚至完全没有什么交往。吕祖谦认为这样做非常不好，它不利于学术上的进步。他说：“近日思得吾侪所以不进者，只缘多喜与同臭味者处，殊欠泛观广接。”^②

“泛观广接”，还含广泛地学习各种知识一意，已于前文“教学内容”一节论及，故此处不复赘述。

（三）勇于存疑

如果认真读书，就会有疑问，“读书无疑，但是不曾理会。”^③这是吕祖谦一贯的看法。他本人对于书本上讲的，多经自己头脑思考，勇于提出许多疑问，因为他认为只有有了疑问，才能取得学习上的进步。”小疑必小进，大疑必大进。”^④“学患无疑，疑则有进。”

那么怎样才能产生疑问呢？首先是不能在头脑中有条条框框，

① 《东莱集》卷4。

② 《东莱集》卷4。

③ 《东莱集》卷20。

④ 《东莱集》卷23。

因为“今之为学者，自初及长多随习熟者为之，皆不出窠臼。”^①这种习熟就可能成为一种看不见的条条框框，使我们难以发现问题，但只有跳出这种条条框框才能有所进步。“唯出窠臼，然后有功。”^②学者“欲进之则不可有成心，有成心则不可近乎道矣。故成心存则自处以不疑，成心亡，然后知所疑。”^③这里讲的“成心”也是指一种已形成的条条框框。其次是要认真思考，得出自己的结论。只有自己动了脑才会提出疑问，若读书不动脑，仅仅象鹦鹉学舌一样重复别人的话，学习上是不会有什么进步的。他要求学生“毋徒袭先儒之遗言，毋徒作书生之陈语”^④。

“勇于存疑”的读书方法与孟子的观点相一致，孟子说“尽信书，则不如无书”，但吕祖谦存疑的实质还是一种“求实”精神，这与他的一贯思想相一致。培养目标是“实用人材”，发生争执不持门户之见也是一种“求实”精神，广泛向有学问值得学的人学习，这也是一种“求实”精神。不因他生于巷间而否认他身上有可学之处，这是“求实”精神对阶级偏见的冲击，看到环境对人的发展的影响，这也是“求实”精神对“气禀”之说的冲击。因“求实”精神而看到史书中的有用知识，不顾别人的批评指责而始终坚持对历史的研究与传授，如此种种，我们可以看出，“求实”精神是吕祖谦思想中的精髓，也是他教育思想的精髓。

婺学学派因吕祖谦讲学丽泽书院而兴起，本文中所引《论语说》等均为原《丽泽讲义》中的内容。吕祖谦去世后，其弟吕祖俭继续主持丽泽书院，教学方法，指导思想一应袭旧，教育思想亦无多少变化。随着学术的发展、各学派相容并包，吕氏子弟后学不少成为朱门弟

① 《东莱集》卷 14。

② 《东莱集》卷 14。

③ 《东莱集》卷 23。

④ 《东莱集》卷 2。

子,也有成为陆门子弟者,但丽泽书院这一婺学学术阵地却一直沿习讲学至明代,而重视对史学的研究及兼取各家之长的学术特色始终是这一学派突出的特色。

吕祖谦教育文论选读

乾道六年轮对札子 (节选)

臣窃为儒学贺。夫不为俗学所汨者必能求实学,不为腐儒所眩者必能用真儒。圣道之兴,指日可俟。臣所私忧过计者,独恐希进之人,不足测知圣意之缊,妄意揣摩,抵排儒学。谓智力足以控制海宇,不必道德;权利足以奔走群众,不必诚信;材能足以兴起事功,不必经术。

臣不复举陈言腐语,姑以目前事言之。陛下临御九年于兹,阅天下之故,察群臣之情,亦熟矣。边隅小警,公卿错愕而顾私,将土迁延而却步,涣散解弛,不相系属,果智力所能控制耶?高现重禄,一得所欲,畏缩求全,惟欲脱去,无复始来之慷慨,果权利之所能奔走耶?异时奸回诋欺、败事堕功之徒,追数其过,果皆不材不能者耶?智力有时而不能运,权利有时而不可驱,材能有时而不足恃。臣所以拳拳愿陛下深求于三者之外,百留意于圣学也。

陛下所当留意者,夫岂铅槧传注之间哉?宅心制事,祇畏兢业,顺帝之则,是圣学也;亲贤远佞陟降废置,好恶不

偏,是圣学也;规摹审定,固始虑终,不躁不挠,是圣学也。陛下诚留意此学,日就月将、缉熙光明,实理所在。陛下当自知之而自信之矣。本原既得,万事有统,若纲在纲,若农有畔,非若乍作乍辍,漫无操约者之为也。惟陛下裁挥其中。取进止。

吕祖谦:吕东莱文集,卷一,商务印书馆业书集成本。

與朱侍讲元晦 (节选)

一

又读龟山中庸有疑虑数条,录呈,亦幸垂谕。科举之习,于成已成物诚无益,但往在金华,兀然独学,无与讲论切磋者。闾巷士子舍举业则望风自绝,彼此无缘相接,故开举业一路以致其来。却就其间择质美者告语之,近亦多向此者矣。自去秋来,十日一课,姑存之而已。至于为学所当讲者,则不敢怠也。伊川学制亦尝与张文参酌。如改试为课,岁时归省,皆太学事。郡庠则初无分数利诱,而归省者因往来不绝也。增辟斋舍,俟秋间,郡中有力,乃为之尊贤堂之类,但当搜访有经行之人,延请入学,使诸生有所矜式,则已不失先生之意,恐不必特揭堂名也。

某前日复有教官之除,方俟告下乃行。而张文亦有召命,旦夕遂联舟而西矣。惟是以浅陋之学,骤当讲画之任,虽所闻不敢不尊,而恐闻未必的,所知不敢不行,而恐知未必真。此所以夙夜皇惧而未知所出者也。开示涵养进学之要,俾知所以入德之门,敢不朝夕从事。庶几假以岁月,粗

识指归,无负期待诱进之意。中庸太极所疑,重蒙一一鏖海,不胜感激。所论浑然无所不具之中,精粗本末,宾主内外,盖有不可以毫发差者,诚为至论。喜合恶离之病,砭治尤切。数日玩味来海,有尚未谕者,复列于别纸。所以喋喋烦读者,政欲明辨审问,惧有毫发之差。初非世俗立彼我、校胜负者也。人回,切望详以见教,幸甚!孟子杨墨禽兽之喻,乃其分内,非因激而增,擒纵低昂,自有准则,此语甚善。然区区窃有所献,大凡人之为学,最当于矫揉气质上做工夫。如儒者当强,急者当缓,视其偏而用力焉。以吾文英伟明峻之资,恐当以颜子工夫为样辙,回擒纵低昂之用,为持养敛藏之功,斯文之幸也。孟子深斥杨墨,以其似仁义也。同时如唐勒景差辈,浮词丽语,未尝一言与之辨。岂非与吾道判然不同,不必区区劳颊舌、较胜负耶?某氏之于吾道,非杨墨也,乃唐、景也,似不必深与之辨。

邪说**诚**行,辞而辟之,诚今日任此道者之责。窃尝谓异端之不息,由正学之不明,此盛彼衰,互相消长。莫若尽力于此,此道光明盛大,则彼之消铄无日矣。孟子所谓“吾为此惧,闲先圣之道”。旧说以闲为闲习,意味甚长。杨墨肆行,政以吾道之衰耳。孟子所以不求之他,而以闲习吾先圣之道为急先务。而淫辞**诚**行之放,则因自有次第也。不知吾丈以为如何。所以为此说者,非欲含糊纵释,黑白不辨,但恐专意外攘,而内修处工夫或少耳。向来所论智仁勇,终恐难分轻重。盖三者天下之达德,通圣贤常人而言之也。在圣人,则智也、仁也、勇也,皆生知安行也;在贤人,则智也、仁也、勇也,皆学知利行也;常人,则智也、仁也、勇也,皆

因知勉行也。恐难指定智为学知利行，勇为困知勉行。龟山之说终不免有疑也。周子仁义中正主静之说，前书所言仁义中正皆主乎此，非谓中正仁义皆静之用，而别有块然之静也。人生而静，天之性也，乃中正仁义之体，而万物之一源也。中则无不正矣，必并言之曰中正；仁则无不义矣，必并言之曰仁义。亦犹元可以包四德，而与亨、利、贞俱列；仁可以包四端，而与义、礼、知同称。此所以谓合之不浑，离之不散者也。

同前书，卷三。

二

致知力行，本交相发工夫，初不可偏。学者若有实心，则讲贯玩索，固为进德之要。其间亦有一等后生，推求言句工夫常多，点检日用工夫常少，虽便略见仿佛，然终非实有诸己也。默而成之，不言而信，存乎德行训诱之际。顾常存此意。夫子教人，亦有可语上、不可以语上之别，如圣确有志、实下工夫者，自当使之剖析毫芒，精讲细论，不可留疑。如初基乍入者，似未可遽示之所见未到之理，却恐其轻看了也。然亦非谓使之但力行，而以致知为缓，但示之者当循循有序耳。

陆子静留得几日，讲论必甚可乐。不知鹅湖意思已全转否。若只就一节一目上受人琢磨，其益终不大矣。大抵子静病在看人而不看理，只如吾丈所学十分，是当无可议者，所议者又是工夫未到耳。在吾丈分上，却是急先务。岂可见人工夫未到，遂并与此理而疑之乎？某十年前，初得五峰知言，见其间渗漏张皇处多，遂不细看。病中间取繙阅，

所知终是端的。向来见其短而遂忽其长，政是识其小者耳。
同前书，卷四。

与刘衡州子澄 (节选)

近日思得吾侪所以不进者，只缘多喜与同臭味者处，殊欠泛观广接，故于物情事理，多所不察，而根本渗漏处，往往鹵莽不见。要须力去此病乃可。

同前书。

答潘叔昌

所谕上蔡之语已悉。大抵为学工夫，涵泳渐渍玩养之久，释然心解，平帖的确，乃为有得。天高地厚、鸢飞鱼跃之语，恐发得太早也。德锐笃学如此，甚慰所望。有疑毋惜常批。来叔原想不发讲习。每见朋友间质美寡过、可进此学者，亦非不多，往往溺志宴安，日後一日，其终异於常人者无几。盖尝三叹於斯书曰 若药弗瞑眩，厥疾不瘳。若百事安稳，无违情拂志，而可以成就，则君子当满天下矣。惟其不然，所以贵於用心刚而进学勇也。

同前书。

与邢邦用 (节选)

某自春来为建宁之行，与朱元晦相聚四十馀日。後同出至鹅湖，二陆及子澄诸见皆集，甚有讲论之益。自此却无

出入,可闭户读书也。前书所论甚当,近已常为子静详言之。讲贯通经,乃百代为学通法,学者缘此支离泛滥,自是人病,非是法病,见此而欲尽废之,正是因噎废食。然学者苟徒能言其非,而未能反己就实悠悠汨汨,无所底止,是又适所以坚彼之自信也。尊兄试深思之,以为何如?

比来为学,想益有条理,别纸备悉。大抵论致知则见不可偏,论力行则进当有序。并味此两言,则无笼统零碎之病矣。

同前书。

与内弟曾德宽 (节选)

读书必渐见次序。某今年读书,方似渐见蹊径,方欲再将五经诸史以次再讨论一番。况如吾弟妙年无事,尤不宜虚度岁月也。小三弟欲习宏词,此亦无害。今去试尚远,且读秦、汉、韩、柳、欧、曾文字,四六且看欧、王、东坡三集,以养本根。口总类盖是时文,近试半年旋看可也。

大凡人资质各有利钝,规模各有大小,此难以一律齐。要须常不失故家气味。所向者正,所存者实;信其所当信,耻其所当耻;持身谦逊而不敢虚骄,遇事(省) [繙] 细而不敢容易。如此则虽所到或远或近,要是君子路上人也。

同前书。

答方教授严州 (节选)

所谓理虽无穷,然有本有原、有伦有要者,既得穷理之

大旨矣。窃意惇典庸礼、秩然而不可废者，此惇其偷欤；致知格物，了然而不可掩者，此其要欤。未有不知其伦要而能造其本原者也。本原既造，故小可举大，而宏阔胜大之言不能诱也；近可即远，而荒忽茫昧之说不能惑也；一可知万，而二本兼爱之学不能入也。执事之所谕者，倘可以是观之乎？未能激心，岂能存心，所以诲警者诚为切至。然所谓人心本虚且明，与性不殊，则犹未能达。盖既曰与性不殊，是心与性有殊也。幸望指教！

同前书，卷五。

与陈君举（节选）

谨思明辩，最为急务。自昔所见少差，流弊无穷者，往往皆高明之士也。

近思为学，必须于平日气禀资质上验之，如滞固者疏通，顾虑者坦荡，智巧者易直。苟未如此转变，要是未得力耳。

在我者果无徇外之心，其发必有力而不可御。至于周旋调护，宛转入细，政是意笃见明，于本分条路，略无亏欠。若有避就回互笼络之心，乃是私意。彼此以私意相角，一口岂能胜众舌乎？此毫厘之际，不可不精察也。

要须公平观理，而撤户牖之小；严敬持身，而戒防范之逾；周密而非发于避就；精察而不安于小成；凡此病痛，皆吾侪彼此所素共点检者耳。义理无穷，才智有限，非全放下，终难凑泊。然放下政自非易事也。

培养克治，殊不可缓。私意之根，若尚有眇忽未去，异

日遇事接物，助发滋养，便张皇不可剪截，其害非特一身也。要须著实省察，令毫发不留，乃善。

公私之辨，尤须精察。

同前书。

与学者及诸弟（节选）

官次稍安，学校事亦渐定。其间小节目亦稍变而通之，使人精相安，然后徐徐劝诱，恐却易入也。所疑各已批去。讲实学者多，则在下移俗，在上美政，随穷达皆有益，政当同致力也。

宦所粗安。讲学虽不敢自书，但微言渊奥，世故峥嵘，愈觉工夫无穷尽耳。窃尝思时事所以艰难，风俗所以浇薄，推其病源，皆由讲学不明之故。若使讲学者多，其达也，自上而下，为势固易；虽不幸皆窃，然善类既多，气焰必大，亦可薰蒸上腾，而有转移之理矣。比闻诸友皆实有意于此，所以不胜其喜，非独私为异时有肄习琢磨之助也。虽然，此特忧世之论耳。中天下而立，定四海之民，所性不存焉，此又当深致思也。颖叔所论谢语甚当。凡做工夫，宜皆精思深体，不可略认得而遂止也。德锐所问，已批去。大抵为学，思索不可至于苦，玩养不可至于慢，专心致志，久久自然须渐有趣向也。

同前书。

白鹿洞书院记

淳熙六年，南康军秋雨不时，高仰之田告病。郡守新安

朱侯熹行视陂塘，并庐山而东，得白鹿洞书院废址，慨然顾其僚曰：“是盖唐李渤之隐居，而太宗皇帝驿送九经，俾生徒肄业之地也，书院创于南唐，其事至鲜浅。太宗于泛扫区宇、日不暇给之际，奖劝对殖，如恐弗及，规摹远矣。中兴五十年，释老之宫圯于寇戎者，斧斤之声相闻，各复其初，独此地委于榛莽，过者太息，庸非吾徒之耻哉？郡虽贫薄，顾不能筑屋数楹，上以宣布本朝崇建人文之大旨，下以续先贤之夙声于方来乎？”乃属军学教授杨君大法星子县令王君仲杰董其事。又以书命某记其成。

某窃尝闻之诸公长者，国初，斯民新脱五季锋镝之厄，学者尚寡，海内向平，文风日起，儒先往往依山林、即间旷以讲授，大师多至数十百人。嵩阳、岳麓、睢阳及是洞为尤著，天下所谓四书院者也。祖宗尊右儒术，分之官书，命之禄秩，锡之扁榜，所以宠绥立者甚备。当是时，士皆上质实，下新奇，敦行义而不偷，守训故而不鉴。虽学问之渊源统纪，或未深究，然甘受和，白受采，既有进德之地矣。庆历嘉佑之间，豪杰并出，讲治益精。至于河南程氏、横渠张氏，相与倡明正学，然后三代、孔、孟之教始终条理，于是乎可考。熙宁初，明道先生在朝，建白学制，教养考察宾兴之法，纲条甚悉。不幸王氏之学方兴，其议遂格。有志之士未尝不叹息于斯也。建炎再造，典刑文宪，浸还旧观，关洛绪言，稍出于毁弃翦灭之余。晚进小生骊闻其语，不知亲师取友，以讲求用力之实，躐等陵节，忽近慕远，未能规程张之门庭，而先有王氏高自贤圣之病。如是洞之所传习，道之者或鲜矣。然则书院之复，岂苟云哉！此邦之士，盖相与揖先儒淳固恣实

之余风，服大学离经辨志之始教，由博而约，自下而高，以答扬熙陵开迪乐育之大德，则于贤侯之劝学，斯无负矣。至于考方志，纪人物，亦有土者所当谨。若李浚之之遗迹，固不得而略也。侯于是役，重民之劳，赋功已狭，率损其旧十七八，力不足而意则有馀矣。兴废始末，具于当涂郭祥正所记者，皆不书。

同前书，卷六。

学 规

一乾道四年九月规约

凡预此集者，以孝弟忠信为本。其不顺于父母，不友于兄弟，不睦于宗族，不诚于朋友，言行相反，文过遂非者，不在此位。既预集而或犯，同志者规之，规之不可，责之，责之不可，告于众而共勉之，终不悛者，除其籍。

凡预此集者，闻善相告，闻过相警，患难相恤，游居必以齿相呼，不以丈，不以爵，不以尔汝。

会讲之容，端而肃，群居之容，和而壮。（箕踞、跛倚、喧哗、拥挤，谓之不肃；狎侮、戏谑，谓之不壮。）

旧所从师，岁时往来，道路相遇，无废旧礼。

毋得品藻长上优劣，訾毁外人文字。

郡邑政事，乡闾人物，称善不称恶。

毋得干谒、投献、请托。

毋得互相品题，高自标置，妄分清浊。

语：毋褻、毋谗、毋妄、毋杂。（妄语，非特以虚为实，如

期约不信,出言不情,增加张大之类,皆是 ;杂语,凡无益之谈皆是。)

母狎非类。(亲戚故旧或非士类,情礼自不可废,但不当狎昵。)

母亲鄙事。(如赌博、斗殴、蹴鞠、笼养朴淳、酣饮酒肆、赴试代笔及自投两副卷、阅非僻文字之类,其余自可类推。)

二乾道五年规约

凡与此学者,以讲求经旨、明理躬行为本。

肄业当有常,日纪所习于簿,多寡随意。如遇有干辍业,亦书于簿。一岁无过百日,过百日者同志共摈之。

凡有所疑,专置册记录。同志异时相会,各出所习及所疑,互相商榷,仍手书名于册后。

怠惰苟且,虽漫应课程而全疏略无叙者,同志共摈之。

不修士检,乡论不齿者,同志共摈之。

同志迁居,移书相报。

吕祖谦

同前书,卷十。

易 说 (节选)

读易须于常时平读过处,反复深体,见得句句是实,不可一字放过。如此读易,虽日读一句,其益多矣。若泛泛而读,虽多亦奚以为?

凡人之为学者,若自以为安且足,则终不可以求进。惟君子自处于不安,故终日乾乾,夕惕若,厉无咎,是以德可

进,业可修。孔子推明其义,曰:“忠信所以进德也,修辞立其诚,所以居业也”大抵为学之道,当先立其根本,忠信乃实德也。有此实德,则可以进德修业。根本不立,则德终不可进,业终不可修。譬之播种,有一粒之种潜萌于地中,故春可生,夏可长,秋可成。人但患无忠信,若有忠信,则德何患不进,业何患不修。故忠信所以立本也。修辞立其诚,此乃下工夫处。大抵人之于辞,当谨其所发,辞之所发,贵出乎诚。敬修于外而不修于内,此乃巧言令色,非所谓修辞。所谓修辞立其诚,立字,学者最当看。人之于道,须当先立其根本。苟根本不立,则迁转流徙,必为事物所夺,必不能存其诚。此辞之所发,所以贵立其诚,而使之内外一体,然后可以居业也。君子居业,犹百工居肆以成其事。事之所以成,由百工之居肆。君子进德修业,安可无所居乎?又曰,忠信本也。人能本忠信而端悖不欺,则德业当进修矣。业至大也,居之必有自,惟修辞立诚,则为居业之所。凡人有所作为,必先见于辞。故疾人者有忌辞,怒人者有忿辞。辞既修,则其中可知矣。诚所以立也。此正学者下手处。

同前书,卷十二。

诗 说 (节选)

诗者人之性情而已,必先得诗人之心,然後玩之易入。

看诗且须咏讽,此最治心之法。

今之言诗者,字为之训,句为之释,少有全得一篇之意者。

上蔡曰:善乎明道之言诗也,未尝章解而句释也,优游吟讽,抑扬舒疾之间,而听者已焕然心得矣。

常人之情，以谓今之事皆不如古，怀其旧俗，而不达於消息盈虚之理，此所谓不达於事变者也。达於事变则能得时措之宜，方可怀其旧俗。若唯知旧俗之是怀，而不达於事变，则是王莽行井田之类也。序中此两语亦有理。

子衿。礼闻来学，不闻往教。学者本当自力於学。今见学校废，便自放慢，而贤者忧伤之意，反甚於学者。悠悠我心者，甚至其无以度日也，纵我不往教，子犹宜一来，况我未尝不往乎！一日不见，如三月兮，甚言其无所用心之难也。学者能深味乎此，庶乎其感动矣。

同前书，卷十五。

礼记说 (节选)

“大学始教”至“学不躐等也”七者，是三代大学教人之法。大学始教，皮弁祭菜，示敬道也。皮弁，士服，菜者，薄物。大抵古人一事一物之微，莫不欲知其所由来。为学欲至于贤圣，岂可不知其本始。初入学，使知皮弁祭菜，致敬于先圣先师，此心其如之何。自尧舜三代以来，所以教学者切要工夫，惟是敬之一字。初见师友，未经讲习，先皮弁祭菜，此心肃然，所谓以敬道示之也。宵雅肄三，官其始也。旧说“宵”为“小”，大抵经书字不当改。宵乃是夜。何故夜诵？盖夜间从容无事，讽诵吟咏，善端良心油然而生。此宵雅肄三之意。官其始也。官如官守之官。初入学未知为学之方，其心茫然而无所处，故使之夜间肄习三章之雅，非独旧说所谓鹿鸣、四牡、皇皇者华也。但取雅之三章，讽诵吟咏，此心遂有所处，此所谓官其始也。入学鼓篋，逊其业也。

初入学时,凡在学之众,鸣鼓升堂,新入学者必发其箠以出示其所业。彼见鸣鼓之际,衣冠济济,肃然在上,又欲其出示所业,向来骄慢之意,不期自消,而逊悌之心不期自生。传说所谓“惟学逊志”,“逊”乃为学之自始也。夏楚二物,收其威也。扑作教刑,有所不及,有所逾节,以夏楚二物治之,所以收拾其威仪,使之端正,所谓收其威也。未卜禘,不视学,所以使学者从容犹豫,不至迫切。盖天子以万乘之尊临之,学者安得不迫切?古者三年一禘,五年入学。未禘时二年不视学,使学者从容犹豫,乃所以养其德。又须使知将有天子之视学,亦所以警其志。时观而弗语,存其心也。古之所以教者,不在口耳之间,在于观感起发之而已。非特教者为然,五帝宪,养气体而不乞言。古之学者亦不专尚口耳,皆所以存养此心也。幼者听而不问,学不躐等。古人为学,盈科而复进。幼者逾节而问,即是躐等。虽曰求益,亦是犯分,便与为学相悖。七者皆是古者教人之大概。观此七端之教,所谓讲诵不过两事,如其他皆是存养工夫。以此见古人之为学,十分之中,九分是动客周旋,洒扫应对,一分在诵说。今之学者全在诵说,入耳出口,了无涵蓄工夫。所谓道听途说,德之弃也。

学然后知不足,教然后知困。知不足,然后能自反也;知困,然后能自强也。人皆病学者自以为是,但恐其未尝学耳。使其果用力于学,则必将自进之不足,而何敢自是哉?又曰,不能自反自强,皆非真知者也。若疾痛之在吾身,然后为真知。盖未至圣人,安能无欠阙?人须深思欠阙在甚处,然后从而进之。苟汎然以为我有所未足,夫何益哉?

不能择乎中庸而守之，便是纳诸罟获陷阱之中，而莫知辟也。盖不入此，必入彼也。且如行道，若知此是坦涂，决然自此行去，若稍有坎坷崎岖处，必不肯行，况明知罟获陷阱之害乎！所以莫知辟者，只是见之未明耳。若见之果明，不待劝勉而自行坦涂矣。圣贤亦只是从安稳处行而已。

好学近乎知，力行近乎仁。知及之，仁能守之，近知者，莫如好学。万物皆备，初非外铄，惟失其本心，故莫能行。苟本心存焉，则能力行矣。

大学固是以致知为本。然人之根性有利钝，未能致知，的须有个栖泊处，敬之一字即是。

大学致知，中庸明善。

同前书，卷十六。

周礼说 (节选)

(师保二官)以三德教国子。其在春官，则以大司乐掌成均而教国子。此则又以从容和缓，以微诏王之师氏以教之。古人教国子之意盖如此。一曰至德以为道本。至德者精粹而不可名言之谓。道者，溥博渊深，无声无臭，无下手处。惟至德以为这本，则有所据依，识得体格。二曰敏德以为行本。既有至德以为道本，须是见之于行。敏者，不可息之谓也。三曰孝德以知逆恶。以至德则言以为道本，敏德则言以为行本，孝德则止言以知逆恶者，何故？此理最难，自非实有孝德于已，则犯上陵节之事，必有习而不察者矣。惟实有是孝德，方能免此。譬如血气流通无病之人，方识痛痒。

教三行？一曰孝行以亲父母。前既说孝德，此又说孝

行,今人不识德字,在往见一事之善,则谓之德,殊不知此乃行也。实有诸已谓之德,见诸行事谓之行。既实有孝悌于已矣,须见于行事之间,然后吾之孝德愈进,亲意愈洽,此之谓孝行以亲父母。二曰友行以尊贤良。盖必尽子弟之职,供洒扫应对之事,“而后先生长者方肯开发我。此之谓友行以尊贤良。又说顺行以事师长者,盖友之所谓贤良。国中之先生长者也。此之所谓师长者,朝夕与吾处者也。朝夕与吾处者,其岁月为至久,其条目为甚繁,才有一毫不顺,便失事师长之道,须是十分逊悌方可,故曰顺行以事师长。居虎门之左,司王朝。此见师氏之官近于王,掌国中失之事以教国子弟,凡国之贵游子弟学焉。”

同前书。

前既教以三德三行,以立其根本。根本既立,固是纲学而目张。然又须教以国政,使之通达治体。古之公卿,皆是从幼是时便教养之,以为异日之用。今日之子弟,即他日之公卿。故国政之有中者,则教之以为法;不幸而国政之或失,则教之以为戒。又教之以始何整救,如何措画。使之洞晓国家之本末源委,然使用之他日,皆良公卿也。后世自科举之说兴,学者视国家之事,如越人视秦人之肥瘠,漠然不知,至有不识前辈姓名者。异时一旦立朝廷之上,委之以天下之事,便都是杜撰。岂知古人所以教国子之意?然又须知上之人所以教子弟,虽将以为他日之用,而子弟之学则非以希用也。盖人生天地间。岂可不尽知天地间事。子弟之所以学、却是如此。

同前书。

论语说 (节选)

“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”仁者，天下之正理也。是理，在我则习矣而著，行矣而察。否则礼乐虽未尝废于天下，而我无是理，则与礼乐判然二物耳。

“有能一日用其力于仁矣乎”？用字最要看。若不曾着实用力，如何见得力不足。颜子既竭吾才，见力不足，然又不可住。“樊迟从游于舞雩之下”止“非惑欤”。此是圣门切己工夫。观子张问此，则知是众人日用底工夫观樊迟问此，则知游息宴闲，亦不废此工夫。崇德是长养其德，修慝是磨治其慝，辨惑是辨白其惑。夫子曰“善哉问”，善樊迟所问者切己，非泛泛之问。先事后得，事是请事斯语之事。今之学者，有谋利计功之心，凡有所为，必先计较，先欲有得，终无所得。古者言之不出，耻躬之不逮，博学不教，内而不出，君子欲讷于言而敏于行，念终始典于学，厥德修罔觉，惟先其事，则日有得而不自知，此所谓崇德也。攻其恶，无攻人之恶。攻其恶者，攻己之恶不暇，何暇攻人。惟欲点检他人，自己必欠工夫。攻是用力，如坚垒大敌在前，非用力以攻，则不可破。修是磨砢精细之意，此所谓修慝也。一朝之忿，亡其身以及其亲，此事昭然，固不难辨。忿之未兴，虽三尺童子亦知之。忿之已兴，虽三尺童子亦知之。惟忿正起之时最难辨其志身及亲之惑，但将人自胸中忿时观之可见，此所谓辨惑也。此三者是切己工夫。人之一身，自顶至踵，自旦至莫，未尝不有此三者，须是时时点检。

同前书，卷十七。

孟子说 (节选)

后之学者,苟志于为学,非特请论之际始是为学。闻街谈巷语,句句皆有可听;见舆壹皂隶,人人皆有可取。如此,安得德不进。

同前书。

“羿之教人射”止“学者亦必以规矩”。大抵小而技艺,大而学问,须有一个准的规模,射匠皆然。未有无准的规模而能成就者。今之学者,何当有准的规模。欲求准的规模,在学孔子而已。且如三尺童子学射,方能执弓矢,须便以中的自期。今人不敢望孔子,安能为学,百工皆有规模,今之学者反无规模,始不知始,终不知终,不知成就,亦不知不成就,此最为学大病。惟是有准的,自然簸狭小之患;有规模,自然无汗漫之患。两者兼备,为学思过半矣。孟子曰:“舜发于田亩中‘止’安乐也。孟子一章谓忧患艰难,方是天大成就处。自舜至百怪俟,其学问之深浅醇疵,功业之小大污隆,固不同,皆是艰难中成就,此所以孟子并称之。何故?说舜、稷成,又能以陈淑傲、怕隆俟,正要滩攀小大之成就,皆是患勤中得。譬如草木,因是雨露浚生,惟级霜雪方坚实。所以天降大任、必须分苦俄乏以锻炼成就动心忍性者。凡人安佚则心不能动,不经祸患则常任性。此性乃气质之性,今人所谓性急性相之偏。急时一向急,偏时一向偏,要得渐渐舒平,须身在忧患中到得要去不得时,如能深思远虑,是所谓增益其所不能。人恒过,然后能改。且如无事时戒酒,皆非实见。因一次酒失,方知酒真不可饮。又如无事

时,岂不知江行之险,经一次遇风涛,几覆舟后,必须相风色。然又有过而不改者,此不足论。衡者,如一件物,衡在胸次,无处置时,方思得真道理。微于色,发于声,患难切己,深入吾身,形为悄然之色,发为慨叹之声,到此方知都是切己。生于忧患,死于安乐。今人见忧患要求脱;见安乐要去就。盖错认安乐是生处,忧患是死处。故孟子特指真生真死处示人。此一段警动人极深。然学者志不立,一经患难,愈见消阻,所以先要立志。譬如金,若是真金,愈锻愈精。此段又当与下段同看,皆是天与圣贤成就人之炉辅。但人无本,自不能受耳。

同前书,卷十八。

史 说 (节选)

杨椿戒子孙一段,大抵前辈老成教人,丁宁再三,自有忠厚遗风。周公作无逸戒成王,敦朴谨重,政父兄教子弟之体。后魏杨氏累世孝友,当时号为名家,人莫能及,盖缘老成之教不同。观其布衣韦带之语,可见前辈为人如此。大抵朴素简约,即兴之渐;奢侈靡丽,即衰之渐。天下国家皆然。又如不与世家为婚,亦是思虑得到。忽值其气习不美,必为所牵染,坏家法。前辈教子弟,每于微处防之。且如子弟别室私饮食,其罪亦小,所以必责之者,盖以私心一萌,必至争夺,异时争斗诉讼,皆一饮一食之积。

同前书,卷十九。

杂 说 (节选)

孟子教人，最于初学为切。如第一章说利字，自古至今，其病在此。

读书无疑，但是不曾理会。

致知与求见不同。人能朝于斯，夕于斯，一旦豁然有见，却不是，端的易得消散。须是下集羲工夫，涵养体察，平稳妥帖，释然心解，乃是。

“子弟有不率教，当如何”？曰：“只当反求诸己，直是如此，始是教之道。”

问“心与性何以别”？答曰：“心犹帝，性犹天。本然者谓之性，主宰者谓之心。工夫须从心上做，故曰‘尽其心者知其性’”。又问“如何尽心”？答曰：“心体无量。今人何尝能尽，须是与天地同。”

看书不可失于穿凿。唐文宗言得美泉而止，此言却是。

学者推求言语工夫常多，检点日用工夫常少，此等人极多。然或资质敏利，其言往往有可采者，则不免资其讲论之益。而在我者，躬行无力，又无以深矫其弊。

性本善，但气质有偏，故才与性亦流而偏耳。

读《六经》不可不参释文点检。

以立志为先，以持静为本。

看经书须是识他纲目。

是者，举世非之而不顾。

为学当自四事起，饮食，衣服，居处，言语。此最是为学切要处。中庸大学只是此道。

看书须存长久心。

初学最怕错认,最怕见理未明且放过。

初学唯以朴实笃信为主。

今人读书不作有用看。且如人二三十年读圣人书,及一旦遇事,便与闾巷人无异。或有一听老成人之语,便能终身服行。岂老成之言过于六经哉?只缘读书不作有用看故也。

人心皆有至理,惟讲说则能兴起。

做事须是著实做。暴戾者必用力和顺,鄙吝者必用力于宽裕,而后可以言学。

学者之患,在于讳过而自足。使其不讳过,不自足,则其成德,夫岂易量。譬诸人之成室,方其作也,一柱之不良,一梁之不正,斤削断刻之,或失其道,唯恐旁观者之不言,随言改,随改随正,略无所惮。其心以谓吾知良吾室而已。凡所以就其良而去其不良者,无所不至。此善学而逊志之说也。若夫聚不良之木,用不良之匠,为不良之室,专心致志,自以为是,而以人言为讳。及其成也,自以为是,惟恐人言其非。如此则必至放颓败而后觉悟,岂不哀哉!

敬之一字乃学者入道之门。敬也者,纯一不杂之谓也。事在此而心在彼,安能体得敬字?大学曰:“君子无所不用其极。”盖非特一事当然也,凡事皆若是而后可。

为学只要信得及。信之及者,虽识见卑,过失多,习气深,日损一日,无不变也。信之不及,虽聪明才智,徒以为贼身之具、无术以救之。

人须是令圣贤格言不间断于此心,方能有益。

学者平居相聚,最为有益。然亦须是于朋友攸摄、摄以

威仪处下功夫。不然,则至于忘形骸,相尔汝,岂唯无益,所损实多。

大抵人之为学,须是一鼓作气;才有间断,便非学矣。所谓再而衰也。

或问谢太傅:公何不教儿?曰:“我常自教儿”。此语极好。盖朝夕之所示者无非教也。

学者不进则已,欲进之则不可有成心。有成心则不可与进乎道矣。故成心存,则自处以不疑;成心亡,然后知所疑矣。小疑必小进,大疑必大进。盖疑者,不安于故而进于新者也。

为学须是以圣人为准的,步步踏实地,所以谓学不躐等。初学须是去整齐收敛上做工夫。

致知力行非两事,力行亦所以致其知。磨镜所以镜明。

为学须存不已之心。持养之功甚妙,常常提起,自有精神。持养之久,自有不可掩者。当以居敬为本。

观书不可徒玩文采,要当如药方酒法,求其君臣佐使互相克制,有以益吾身可也。

读书不可杂。

人之于学,避其所难,始为其易者,斯自弃矣。夫学必至于大道,以圣人自期,而犹有不至者焉。

善学者之于心,治其乱,收其放,明其蔽,安其危,守之必严,执之必定。少怠而纵之,则存者亡矣。

百工治器必贵于用,器而不可用,工弗为也。学而无所用,学将何为也邪?

同前书,卷二十。

下 篇

杨简教育思想与教育文论选读



杨简等对陆学教育思想的继承与发展

陆九渊早年在家乡槐堂书屋授徒,中年宦游和为国子正时也有不少从学之士人,晚年在应天山立象山精舍讲学,“弟子属籍者至数千,何其盛哉!”^①大体上说,陆学学派分为两处:一是江西,多是簇拥象山讲席,致力于陆学学派的确定,其代表人物有傅梦泉、邓约礼、傅子云、黄元吉等,据载,门人严松曾问陆九渊:“今之学者为谁?先生屈指数之,以傅子渊居其首,邓文范居次,傅季鲁、黄元吉又次之。”^②全祖望修补《宋元学案》,立为《槐堂诸儒学案》。二是浙东,多是折服于“本心”之学,著力于陆学基本理论的阐述与发展,其代表人物有杨简、袁燮、舒璘、沈焕等。由于他们活动于四明山麓、甬江流域,后人称他们为“甬上四先生”或“四明四先生”。全祖望修补《宋元学案》时,分别立为《慈湖学案》、《洁斋学案》、《广平定川学案》等。他们继承与发展了陆九渊的心学教育思想,如黄宗羲说:陆学“其学脉流传,偏在浙东”^③,如全祖望说:“象山之门,必以甬上四先生为首”^④,“槐堂之学莫盛于吾甬上,而江西反不逮”^⑤。于是陆九渊去世后,陆学中心也从江西流向了浙东。

“甬上四先生”——杨简、袁燮、舒璘、沈焕,即是同里,又是同学,还是同志。真德秀说:“乾道初,燮入太子,陆九龄为学录,同里

① 《宋元学案》卷七十七《槐堂诸儒学案》。

② 《陆九渊集》卷三十四,《语录上》。

③ 《宋元学案》卷七十七《槐堂诸儒学案》。

④ 《宋元学案》卷七十四《慈湖学案》。

⑤ 《宋元学案》卷七十七《槐堂诸儒学案》。

沈焕、杨简、舒璘亦皆聚于学，以道义相切磨。”^①杨简说：“一时师同门，志同业者，则某与沈叔晦、袁和叔也。”^②“甬上四先生”共同支持、维护、巩固与发展了陆九渊的“心学”教育思想，但他们四人思想风貌又各有不同，文天祥在《郡学祠四先生文》中说：“广平之学，春风和平，定川之学，秋霜肃凝。瞻彼慈湖，云间月澄，瞻彼洁斋，玉泽冰莹。源皆从象山弟兄，养其气翳，出其光明。”“甬上四先生”中，杨简享年最久，影响最大，如全祖望诗曰：“淳熙正学推四公，慈湖先生为最雄。”^③

《宋史》卷四百零七《论曰》：“杨简之学，非世儒所能及，施诸有政，使人百世而不能忘，然虽享年，不究于用，岂不重可惜也哉！”下面首重论及杨简的教育思想。

（一）教育思想之渊源

杨简字敬仲，慈溪人，宋高宗绍兴十一年（1141）生，宋理宗金庆二年（1226）卒。因五十五岁后，筑室德润湖（慈湖）上居住，故人称为慈湖先生。

杨简廿六岁入太学，和同里袁燮、沈焕、舒璘等同学，以道义相切磨并常就正于学录陆九龄。廿九岁，举进士，授富阳主簿。以后久任地方小官。五十二岁任江西乐平县邑宰。五十四岁时为国子博士。不久庆元学禁起，又遭远斥，家居十余年。七十岁时又出任知温州。后入京，常为无实际职责的散官。八十四岁，升任金谟阁直学士。八十六岁授敷文阁直学士，累加中大夫。是年春逝世，追赠正奉大夫。世人称颂他为“四朝耆旧，百世宗师，生荣死哀，不愧不怍”的大儒。

① 《真文忠公文集》卷四十七。

② 《慈湖遗书补编》。

③ 《句余土音·杨文元公旧里诗》。

谥号“文元”。著书甚多，惜散佚不少，今存有《杨氏易传》、《慈湖诗传》、《先圣大训》、《己易》、《五诰解》、《慈湖遗书》等。

杨简有其家学渊源，其父杨庭显是一位笃实谨厚的道学先生，曾教杨简虔诚学道，静坐反观。杨简从其父静坐反观中“悟道”：

某之行年二十有八也，居太学之循理斋，首秋初夜，燕坐于床，奉先大夫之训，俾时复反观。某方反观，忽觉天地内外，森罗万象，幽明变化，有无彼此，通为一体，曰天曰地，曰山川草木，曰彼曰此，皆名尔。某方信范围天地非空言，发育万物非空言。^①

杨简受陆九渊思想影响很深。在《象山先生行状》中，杨简写道：

惟简主富阳簿时，摄事临安府中，始承教于先生。及反富阳，又获从容侍诲，偶一夕，简发本心之问，先生举是日扇讼是非以答，简忽省此心之清明，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通。简虽凡下，不足以识先生，而于是亦知先生之心，非口说所能赞述。^②

承教于象山陆先生，闻举扇讼之是非，忽觉某心乃如此清明虚灵，妙用之应无不可者。及后居妣氏丧，哀恸切痛，不可云喻，既久略有察，襄正哀恸时，乃亦寂然不动，自然反自知，方悟孔子哭颜渊至于恸矣而不自知，正合无思无为之妙，益信吾心有此神明妙用。^③

在陆九渊的诱导下，杨简悟得“本心”。陆杨师生关系也由此而定。杨简根据陆九渊的教导找其“发明本心”的根据，如他列举了孟子的“仁，人心也”，“恻隐之心人皆有之”，“孩提之童无不知爱其亲”等，还常引用《易经》的“何思何虑”，《书经》的“惟精惟一”、“安

① 《慈湖遗书》卷十一。

② 《陆九渊集》卷三十三。

③ 《杨氏易传》卷二十。

汝止”、“思永”、“一德”、“钦”，《论语》的“吾有知乎哉”、“天何言哉”、“吾道一以贯之”等观念。

杨简在读《孔丛子》中，忽发现有“心之精神是谓圣”一语，豁然顿悟，自此以后，他注经讲学和写作中常以宣扬这句精义作为主旨，《孔丛子》是后人假托撰述的伪书，他对此书记载的内容也深表怀疑，但他独摘取“心之精神是谓圣”一语，奉为圣学圭臬。他认为这句话，是陆九渊心学思想的灵魂，而且还给他发展陆学作新的立论根据。

此外，杨简也曾受道家、佛学的影响。如他曾说：

简观老子书，深有疑焉，盖入乎道而犹有蔽焉者也。何以明之？曰：道可道，非常道，名可名，非常名。又曰：我独泊兮其未兆。呜呼，非入乎道者断不及此！”^①

孔子曰：心之精神是谓圣。即达摩谓从上诸佛，惟以心传心，即心是佛，除此心外，更无别佛。汝问我即是汝心，我答汝即是我心。汝若无心，如何解问我？我若无心，如何解答汝？……此心至妙，奚庸加损？日月星辰即是我，四时寒暑即是我，山川人物即是我，风雨霜露即是我，鸢飞鱼跃无非我，如人耳目鼻口手足之不同，而实一人。^②

由此可见，杨简受道家、佛学的影响比陆九渊还要深厚。

（二）心性论与教育作用观

杨简认为圣学即是心学。他继承了陆九渊的“心”即是“理”的思想，他肯定“心”与“理”、“道”、“易”、“精神”都是一物而异名，言其为人所共由便是道，言其根本便是性，言其精神便是心，言其变化便是易，言其神妙便是神。他继承与发挥了陆九渊“心即理”的思

① 《先圣大训》卷五，《适周篇》。

② 《杨氏易传》卷十五《注履卦》。

想。认为“心”有以下几个特征。

第一,“心”是清明无体的

“心自无体,自清明”。“人心非气血,无形体,虚明神用”。^①
“此心无体,虚明洞照如鉴,万象毕照其中而无所藏。”^②这就是说,他认为“心”不是有形体、有气血的东西,而是无形体、无气血的精神,是昭融之光,自然之光,智慧之光,虚明如镜,能映照万物而无所藏。

第二,“心”是超时空的,是变化无方的

“心”的作用不为特定的时空所局限。

此心无体质,无乡域。忽然思天,至于九霄之上。则即至于九霄之上,忽然思地,至于九地之下,则即至于九地之下。^③

倏然而思,思无所起;思而又思,思无所止,人自以为止。所止者何所?厥思亦何物?执之而无得,视之而无睹,莫究厥始,莫穷厥终,莫执厥中,是谓之大同。^④

第三,“心”是混同一贯,是圣愚所共有的

杨简认为天地万物是混同一体的,一切都可归约到吾心,这也是陆九渊“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”的进一步发挥。他认为天是吾心的高明,地是吾心的博厚,万物是吾心的散殊。万善众德都渊于吾心。一般人的心性和尧舜禹汤文武周公孔子的心性是完全相同的。

人人皆与尧舜禹汤文武周公孔子同,人心非血气,无形体,精神广大无际畔,范围天地,发育万物,何独圣人有之,人皆有之。^⑤

① 《杨氏易传》卷十《注离卦》。

② 《慈湖遗书》卷二,《昭融记》。

③ 《先圣大训》卷三,《中庸篇》。

④ 《慈湖遗书续集》卷二,《孔子闲居解》。

⑤ 《慈湖遗书》卷五,《吴学讲义》。

第四,“心”是永恒的,不生不灭的

他认为人有血气的自我,亦有心性的或精神的自我。血气的自我有生老病死,其生是血气的凝聚,其老病是血气的衰败,其死是血气的离散,这是低层次的自我。然而心性的或精神的自我却是永在的,不生不灭的。这是高层次的自我,这是真正的自我,所以贤者对其血气的或衰或散不足以动其心,而是应追求其真正的自我。这就是说,他认为心是有永恒性的,是不生不灭,永远不变的。^①

杨简肯定心的精神便是圣,“心学”即圣学。“心即理”,“心即道”,除掉“心学,亦无所谓“道学”。教育的作用就在于保存、培养、发展这“心”的精神,“明心”,即发明吾固有的本心。这与陆九渊的教育作用观是完全一致的。他进而发挥了陆学,认为“心即道”,而道是单一的、独特的、超时空的、涵盖一切并统摄一切的,那么,“明心”的教育作用亦是单一无偶的,除此以外,不应再有其他作用。“明心”的教育又是超时空的,古代的教育和现代的教育作用也都应如此。“明心”的教育亦是涵盖一切和统摄一切的,一切道德的、知识的、艺能的教育都为“明心”的教育作用所涵盖和统摄。所以杨简认为教育或教学的作用不在于增加知识,不在于练习技能,亦不在于增长才干、培养思维能力,而在于“发明本心”,培养自然的“智慧之光”,以单纯的清明虚灵的直觉去把握“道”的本质。

杨简认为,道是人心所固有的:

此道乃人心之所自有,不假修习而得。人之本心惟有虚名,初无实体,自神自明,自中自正,自直自方,自广自大,变化云为,随处皆妙。……道虽已明,动虽已妙,虽已著不习之实,而犹有故习未克顿释,故孔子十五志学,至三十方

^① 杨简的心性论采邱椿先生的观点,见《古代教育思想论丛》(上册)第295—304页,北京师范大学出版社,1985年版。

立,至四十不惑,五个方知天命,六十方耳顺,尚须学习。习者,习此不习之道也。习未精纯,虽善未备,精而忘习,斯无不利。

但仍要加强教育,因为“故习”尚未尽泯灭,培养尚未达到“精纯”的地步。所以杨简认为,从消极方面说,教育的作用在于消释“故习”,即清除陋习或遏绝杂念。从积极方面说,教育的作用在于培养本心固有的德性,使之达到“精纯”的境界。他认为教育的过程,即是把握圣道的过程、亦即“求放心”的过程:

子曰,学而时习之,不亦说乎?知学之道者以时习为悦,不知学之道者,以时习为劳苦。劳苦则安能时习,时习必不劳苦。今学者欲造无时不习之妙,断不可有毫厘劳苦之状。当知夫学问之道无他,求其放心而已矣。但夫放逸,则劳他求,他求则成放,他求则成劳。是心有安有说,无劳无苦。是心初无奇,初无心,即吾目视、耳听、手持、足履、口语、心思之心。此心非物,无形,无限量,无始终,无古今,无时不然,故四无时不习。时习之习,非智非力。用智,智有时而竭;用力,力有时而息。不竭不息,至乐之域。^①

杨简认为教育的根本作用,在于发明“本心”,涵养“道心”。而“本心”、“道心”、“良知良能”是人所固有的,无古今,无终始,永远存在的,所以教育亦是永远不息的,这便是孔子所说的“时习”,即时时教育与学习、又“道心”、“本心”、“良知良能”又是先验的,不待学习的,那么,发明“本心”与涵养“道心”的学习即是学习那不待学习的“良知良能”了,这便是杨简所谓“不习之习”。而这种涵养“道心”的学习又是虔诚、自然的,“非智非力”的,因而又是最快乐的学习,亦是能持久的学习。

按他的解释,“本心”、“道心”原是清明的,但常为意虑所障蔽而

^① 《慈湖遗书》卷十,《论语上》。

暂变为昏暗,所以就有加强教育功能之必要。他说:

先圣所以佑后学之意,岂徒事文貌为讲说而已。人咸有良性,清明未尝不在躬,人欲蔽之,如云翳日,是故不可无学。学非外求,人心自善,孩提皆知爱亲,及长皆知敬兄,不学而能,不虑而知。人心自仁,大道在我,无所不通。圣人曰时习,明其无时而不习也。无时而不习,非学而能,虑而知。有所思焉,思有时而止,有所为焉,为有时而已。匪思匪为,匪合匪离,孝弟之至,通于神明,其与人忠,其恕人为恕,其节为礼,其和为乐,其知为智,名殊而道同。意虑不作,其学常通,清明有融,故乐生其中。^①

他认为“本心”、“道心”原本是匪思匪为、匪合匪离的,自清自明,自神自灵,自尔寂然,是孝弟忠恕礼乐仁智的根源。相反,人心杂念是爱恶声色之冲动,足以障蔽本性,是一切过失的根源。所以说教育的作用一方面在于铲除或根绝那些纷扰错杂的意念,另一方面则在于尽可能长久地保持那虚明纯洁、寂然不动的“道心”或“良性”。教师的作用也在于此。

师者所以传道也。道非自外至,所以后吾心之所自有也。教者岂能于学者所自有之外,别取一物而教之耶?亦使之复其固有尔。若使之不由其诚,则所教者皆外物,无与学者事也。故记曰,今之教者使人不由其诚,教人不尽其材。^②

他认为教师的作用不在于传授关于外在事物的知识与技能,而在于传道,而“道即是心”,道非在外。所以教师传道,不是在外面下工夫,而是启发和恢复学生内心中所固有的东西。即“良知良能”。教师的任务即教育启发学生反观觉醒其内心所固有的道义。

① 《慈湖遗书》卷二,《乐平县学记》。

② 《慈湖遗书》卷十四,《论诸子》。

总之,杨简认为教育的作用在于启发人们保持常性或恢复“道心”,在于使学习者志于道,即使其立志从直觉上体认圣道的本质,明心绝意,以保持其虚明纯洁、寂然不动的“道心”或“本性”。这是陆九渊的“明理立心”、“存养”、“剥落”、“减担”的继承与发展。杨简从“万物皆吾性中之象”的观点出发,他的“心学”教育作用观比陆九渊更加鲜明、彻底。

(三) 关于“六经皆心学”的教学观

杨简提出了“六经皆心学”的命题。他认为学者应先读经书以发明道心,等到“心通德纯”之后,再读别的书,才有鉴别力,才不致遭受误惑。他说:

《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》,其文则六,其道则一。故曰:吾道一以贯之。又曰:志之所至,诗亦至焉;诗之所至,礼亦至焉;礼之所至,乐亦至焉;乐之所至,哀亦至焉。呜呼!至哉!至道在心,奚必远求?人心自善自正,自无邪,自广大,自神明,自无所不通。孔子曰:心之精神是谓圣,孟子曰:仁人心也。变化云为,兴观群怨,孰非是心,孰非是正?人心本正,起而为意,而后昏。不起不昏,直而达之,则《关雎》求淑女以事君子,本心也。《鹊巢》昏礼天地之大义,本心也。《柏舟》忧郁而不失其正,本心也。《邶柏舟》之矢言靡它,本心也。由是心而品节焉,《礼》也;其和乐,《乐》也;得失吉凶,《易》也;是非,《春秋》也;达之于政事,《书》也。^①

《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》,一也。天下无二道,六经安得有二旨……《春秋》之不诬,乱,即《诗》之

^① 《慈湖遗书》卷一,《诗解序》。

不愚，即《书》之不即，《乐》之不奢，《易》之不贼，《礼》之不烦也，一也。^①

依杨简的看法，六经都是心学，都是阐述或发明那杂念不作、自明自清的“本心”——“道心”。六经所阐述的都是这“本心”或“道心”的各个方面，如《易》经阐述的是“本心”的得失吉凶而不贼，《诗》经阐述的是“本心”的兴观群怨而不愚，《书》经阐述的是“本心”的政事而不诬，《礼》经阐述的是“本心”的品节而不烦，《乐》经阐述的是“本心”的和乐而不奢，《春秋》经阐述的是“本心”的是非而不乱。

不乱即不烦，不烦即不愚，不愚即不诬，不诬即不奢不

贼也。是故六经一经，六经一旨也。^②

这就是说，《易》经阐述的得失吉凶，即《诗》经阐述的兴观群怨，亦即《书》经阐述的政事，亦即《礼》经阐述的品节，亦即《乐》经阐述的和乐，亦即《春秋》经阐述的是非。或者说，《春秋》阐述的不乱之心，即《礼》阐述的不烦之心；《礼》阐述的不烦之心，即《诗》阐述的不愚之心；《诗》阐述的不愚之心，即《书》阐述的不诬之心；《书》阐述的不诬之心，即《乐》阐述的不奢之心；《乐》阐述的不奢之心，即《易》阐述的不贼之心。六经就是一部“心经”，它们只有一个宗旨，即阐明“本心”或“道心”。

杨简根据其师陆九渊的“六经皆我注脚”的思想，认为六经都是阐述吾心本性之书，其所阐明的理论即是“心学”。他认为《易经》的教育价值在于涵养洁静精微的本心而不至陷于阴贼。他说：

洁静精微，学道者大略则同，而实得易之道何止千无一、万无一，其溺于意说，陷于虚荡者往往而是。窥见广大浑一无所不可之境，潜起非僻欲肆之情，遂至于小人无忌惮

① 《先圣大训》卷一，《入其篇》。

② 《慈湖遗书》卷一，《春秋解序》。

之中庸，是为贼。^①

他认为《诗经》的教育价值在于涵养温柔敦厚的本心而不至陷于愚痴。他说：

呜呼！温柔敦厚本道心之所著兄，惟其自知者寡。天地之间，草木鸟兽无非天地之性，惟不自知，故为草木鸟兽。今人而不自知，亦何以异于彼？《易传》曰：百姓日用而不知，不知之谓愚。然则何以不愚？不愚者非能有所加也，能自知尔。是自知亦非有所思虑，有所钩索。道心我所自有，忽觉忽明，如日月无所不照，而非思也，非为也。又如鉴焉，万象毕见，外内不殊，而明光浑然澄然，变化云为，明智察微，是谓无思之思，无为之为。^②

他认为《书经》的教育价值在于涵养疏通知远的本心而不至流于诬妄，他说：

观往古事变之屡迁则疏通，见上古以来之事则知远。然以今揆古，以庸愚度圣贤，必不能每事尽得其实，每见其多诬。天下之道惟圣人知之，大贤知之而未尽，其次焉固不得而知也。而况于众人乎？古今学者不能皆大圣大贤，夫不能皆大圣大贤，则不能知道，虽有古圣贤行治化，必不能知。古圣贤之旨在东，后学强以为西，古圣贤之旨在南，后学强以为北。心通则千载可通，不通，则虽提耳而诲之莫谕。故后学观古圣贤之言行治化多失其实，失实之谓诬。自子夏之贤，虽受书于夫子，既已油然有乐于中，不知忧患与死，而夫子犹谓未睹其衷，而况于他人乎？然则何以不诬，不愚则不诬。^③

① 《先圣大训》卷一，《入其篇》。

② 《先圣大训》卷一，《入其篇》。

③ 《先圣大训》卷一，《入其篇》。

他认为《礼经》的教育价值在于涵养恭敬庄敬的本心而不至陷于烦琐。他说：

孔子七十而从心所欲不逾矩。道虽屡迁，而实行典礼，全体忠信，何思何虑，全体孝弟，焉支焉离，恭俭庄敬，无非道者。至于烦而不一贯，则失礼之道矣。经礼三百，其致一也；典礼三千，其致一也。是非强合而一之也，本一也，是一也。惟觉者自知，其深思力索者不知即心即体，变化云为，一犹不知，而况于二，况于十百千万，自然而不烦。譬犹天之变化不可胜穷，而天不知；地之化生不可胜穷，而地不知。^①

他认为《乐经》的教育价值在于涵养广博易良的本心而不至流于失度。他说：

孔子曰，成于乐。子游闻诸孔子，以乐为学道。孟子曰，乐则生矣。故乐之教广博易良，几于道矣。或失之奢，则几为小人无忌惮之中庸矣。^②

他认为《春秋经》的教育价值在于涵养属辞比事的本心而不至失之于杂乱。他说：

属辞比事，未为害道。若教习止于属辞比事而已，则无乃徒溺于文辞事为之纷纷而不知道乎？故得其所以不乱，则为深于《春秋》。事有似是而非，似非而是，是中有非，非中有是，曲折万状，纷扰万端。首非圣智，必迷必乱，褒贬必差^③。

总之，杨简认为六经渊源于吾心，又反过来作用于吾心。六经总的教育价值，即在于涵养洁静精微、温柔敦厚、疏通知远、恭俭庄敬、广博

① 《先圣大训》卷一，《入其篇》。

② 《先圣大训》卷一，《入其篇》。

③ 《先圣大训》卷一，《入其篇》。

易良、易辨是非而又善于属辞比事的心。^①

宋代理学思想家们常常利用注疏儒家经典著作来表述和发挥自己学派的观点。但陆九渊却没有留下这方面的著作,到了他的弟子辈则改变了这种情况,他们开始注疏儒家经典,利用经传来发挥心学思想。杨简就是陆学学派中最杰出的代表,杨简认为六经皆是“本心”的表现,他关于经传的注疏就是陆九渊“六经注我”的具体实践。应该说,他在立论的一贯性上,在考证训诂的精确性上,在探讨六经的教育价值上,大大超过了其师陆九渊。

杨简教育文论选读

杨氏易傳 (节选)

象曰：“天行健，君子以自强不息。”

君子之所以自强不息者，即天行之健也，非天行之健在彼，而君子仿之于此也。天人未始不一也。孔子发愤忘食，学而不厌，孔子非取之外也，发愤乃孔子自发愤，学乃孔子自学，忘食不厌，即孔子之自强不息，此不可以言语解也，不可以思虑得也。故孔子曰：“天下何思何虑”孟子亦曰：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄者。”今夫人之良心，爱亲敬兄，事君事长，侧隐羞恶，恭敬是非，仁

^① 参见邱椿《古代教育思想论丛》上册第356—427页。

义礼智，迭出互用，变化云为，此岂学而能、虑而知哉！

子思曰：“诚者自成也，而道自道也。”亦颇得此旨，然犹未得其真。何以知其未得其真？不曰“诚”而曰“自成”是犹有成之意，是于诚实之外，复起自成之意，失其诚矣。故子思之中庸篇多“至诚”，于“诚”之上加“至”言，亦复其意。不如孔子曰“主忠信。”忠信即人主。本大戴记孔子之言，谓忠信大道，何深何浅，何精何粗。微起思虑，即失其忠信矣，即失其本心矣。子思盖习闻孔子之训而差者也。

大道简易，人心即道，人不自明其心，不明其心而外求焉，故失之。孔子曰：“为仁由己，而由人乎哉！”又曰“克己复礼为仁”。能己复固有之礼，则仁矣，皆非求之外者。孔子又尝告子思。心之精神是谓圣。明乎此心之未始不善，未始不神，未始或息，则乾道在我矣。

君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。

学不可以不博，不博则偏、则孤。伯夷惟不博学，故後虽至于圣而偏于清。柳下惠惟不博学，故后虽至于圣而偏于和。学以聚之，无所不学也。大畜曰：“君子以多识前言往行。”语曰：“君子博学于文”学必有疑，疑必问，欲辩明其实也。辩而果得其实，则何患不宽，何患不仁。然圣人垂训，所以启后人，后人问辩未得其实，而自以为实者多矣，故谆复而诲之。诲之以宽，则凡桎于己私、执于小道者，庶其有警。孟子曰：“养而无害则塞乎天地之间。”此犹未足以尽宽之至。大传曰：“范围天地之化。”庶乎其宽矣。然此犹可以言而及，可以言而及者，犹有涯畔，未足以尽宽之至。孔子曰，言不尽意，孔子谆谆告门弟子曰“毋意”，又自谓“吾有

知乎哉？无知也。”此非训诂之所能解，非心思之所及。然则宽即仁，仁即宽，而圣人复言仁者，人之学道，固有造广大之境，未尽其妙而辄止。溺于静虚，无发用之仁。故子曰：“仁以行之”如四时之错行，如雷电风雨之震动变化，而后可以言仁。未至于此，则犹未可以言仁也。九二正言君德，故于此复详言。

杨简 杨氏易传，卷一，四明丛书，一九三七年约园刊本。

孔子曰 地载神气，神气风霆，风霆流行，庶物露生，无非教也。孔子以此教学者，故其言精。易之彖辞，孔子以教筮者，故其言显。因人心以为二，故合之。教亦多术矣！易本占筮之书，古神圣之设教，知空言难以告人，因民生之所利用因致其教，因以发神明之德，因以通万物之情。书曰：“水、火、金、木、土、谷，惟修 正德、利用、厚生，惟和。”是谓、六府、三事。所谓利用，即范金、合土、剡木、剡木之类。所谓厚生，即水火谷足以养生之类。凡皆生民之所日用，圣人因其日用而致正德之教。使五十者衣帛，七十者食肉之类，皆因厚生而教以正德。器有常制，不苟不侈之类，皆因利用而教以正德。至于易筮而教以正德。五帝三王所以致化之速者，因民生日用教之也。周衰，周衰，此教隳矣，而况于秦汉而下乎！

六二，直方大，不习无不利。象曰：六二之动，直以方也 不习无不利，地道光也。

曰直曰方，皆所以形容道心之言，非有二理也。此道甚大，故曰直方大。

此道乃人心之所自有，不假修习，而得人之本心，惟有

虚名，初无实体，自神自明，自中自正，自直自方，自广自大，变化云为，随处皆妙。象辞以动为言者，惟动乃验其实。彼学者独居净处，将得静止之味者，未足以验得道之实也。于应酬交错而自得其妙焉，斯足以验其实于应酬万变，而未尝不直不方者，斯为得坤之道矣。然则此岂循习之所能到。虽然，道则然矣，不至于得至动之妙，固不足以言得道矣。而有学焉。道路虽明，动虽已妙，虽已著不习之实，而犹有故习，未克顿释。故孔子十五志学，至三十方立，至四十不惑，五十方知天命，六十方耳顺，尚须学习。习者，习此不习之道也。

同前书，卷二。

“蒙以养正，圣功也。”

蒙无所利，独利于贞，正也，正者，夫人之所知，初不高远，初不幽深，事亲而已，事长而已，忠信与物而已，视听言动而已。人不自觉，虽习闻其说，习学其事，终未足以尽正之实者，非说之可解，非意之所习。不习不知变化云为。不习不知之谓蒙，以不习不知养之，是谓作圣人功。

象曰：“山下出泉，蒙。君子以果行育德。”

蒙有昏蒙之义，有无思无虑养正之义，有蒙稚之义。上艮下坎，出泉之象，于是发蒙微，使达之德性之所自有，不假复求。顺而达之，无不善者。有行实焉，则德性得所养矣。果者实之谓，是谓行得，是谓德行。行亏则亦能使德昏。德性无体，本无所动，本不磨灭。如夜光之珠，泥沙混之，失其明矣。如水然，不混浊之，则水性不失矣。顺本正之性而达，是谓果行，果所以育德。

象曰 天在山中。大畜。君子以多识前言往行以畜其德。

山中有天，所畜者大矣。卦已明刚健笃实辉光日新之大，此又明多识之畜，皆德之所畜，皆易之道也。道虽一贯，虽学不可以不博，前言往行，千差万殊。有是有非，有偏有全，万善万德，洞观会同，如四时之错行，如日月之代明。

象曰：“山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。”

山下有泽，其山日损，人有忿欲，其德日损。知忿欲之害己，则知惩之窒之矣。学者好读书而不惩忿窒欲，犹不读也；喜穷究义理而不惩忿窒欲，不成义理也；虽已得道而不惩忿窒欲，是谓“智及之，仁不能守之，虽得之，必失之”也。

同前书，卷十三。

象曰：“地中生木，升。君子以顺德积小以高大。”

孔子曰：“据于德”德，得也，实得于道也，非言语之所及，非思虑之所通，故中庸曰：“苟不至德，至道不凝焉。”夫道一而已矣，岂有道德之异哉！人心有昏之间，故圣贤立言，辨析其所以异。自古昔以来，崇道者纷纷，而得道者千无一，万无一。学者以思虑之所到为道，以言语之所及为道。则安能无所不通、变化无穷哉！“据”之为言，非若有若无惚恍之间也，实有而实可据也。惟其未尝思而思也，未尝为而为也。蒙以养正，养此也。顺是而养之，自渐至于高大，不可揠苗也。揠苗者是无妄之疾而施药也，愈益其疾戾。惟蒙可以养之，蒙者文王之“不识不知”也，孔子之“无知”也，善养德者莫善于此。道虽洞明，质有故习，故曾难于顿释也。顺而养之，意态不作，则本德自明自神，自无不善，自高大矣。本无高，因人之卑陋而名其不卑陋者之为高，本

无大，因人之小狭而名其不小狭者之为大。曰顺、曰积，皆设为之辞。自得自信者自知之。彼未有德者，往往徇名失义，徇名失实，是谓章句儒。

同前书，卷十五。

论 书 (节选)

天能生斯民，而不能教之。惟民性厚，因物有迁，无以左之右之，使无越乎极，无失乎常性，则纵所欲而往，大乱之道也。是故有君焉以代其任，谓之天子。则天之所以命人君者，非为君者设也。天以降衷于民，民有之，是为常性。率此常性而往谓之道，亦谓之猷，又谓之大猷，又谓之极。不率此常性以往，则为奸、为宄为寇贼、为大乱之道。古先哲王知天之所以命我者在此，知民之所以为治为乱者在此，故夫一改一令之出无一不为乎此。曰五礼，所以防万民之伪而教之中。曰六乐，所以防万民之情而教之中。曰六乐，所以防万民之情而教之和。曰刑，刑者所以使民协于中。曰政，政者所以使民无不正也。中，和，正，皆极也。故唐虞三代之盛时，利用厚生无非正德，礼乐刑政无非大道。左右有民，惧民之或失比极也。立我丞民，莫匪尔极，设官分职，以为民极。极者，常道之异名，言天下惟有此道，不可得而加也。立政立事，莫非此极，莫非中正。上自朝廷，下达闾里，目之所见，无非中正之色，耳之所听，无非中正之音，身之所履，无非中正之行，无奸声乱色以贼其外，无异端邪说以贼其内，从容乎大道之中，不勉不强，而自有土君子之行，比屋之民皆可封，免置之夫皆好德，成人有德，小子有造。

古者何修而得此？民有良性，无以贼之也；民之有过，有以防之也。

后世忿疾民之不驯，上之人既无德以感动之，乃为一切之政，峻令苛法以痛绳之，将以禁民之过，而反毒其良性，反作其不肖之心。迨夫治之不得，则曰，后世之民非唐虞三代之民也，世移俗改，日就浇淮，刑政已修，而民犹如此，亦付之无可奈何而已。吁！此岂后世之民果不可比于三代之民也？岂后世之民果日就浇淮，果无可奈何也？善夫！魏郑公之言曰：“若谓古人淳朴，渐致浇讹，则至于今日，当恶为鬼魅矣！”上之人贼民之良性，而疾民性之不良；上之人不善防民之遇而忿民之顽，田不井，民无常产，而欲民之有常心；礼乐大坏淫靡轻浮之音沧浹乎民之肌髓，而欲民不荡；乡不举，里不选，不教以德行道义，而教以浅薄无用之虚文，而欲民之不失德，是日授以丹朱而恶其赤也，日染之以皂墨而求其不黑也。

杨简：《慈湖遗书》，第八卷。《四明丛书》，一九三七年约园刊本。

论论语上（节选）

子曰：“学而时习之，不亦说乎？”知学之道者以时习为悦，不知学之道者，以时习为劳苦。劳苦则安能时习，时习必不劳苦。今学者欲造无时不习之妙，断不可有毫厘劳苦之状。当知夫学问之道无他，求其放心而已矣。但夫放逸，则劳他求，他求则成放，他求则成劳。是心有安有说，无劳无苦。是心初无奇，初无心，即吾目视、耳听、手持、足履、口语、心思之心。此心非物，无形，无限量，无始终，无古今，无

时不然,故曰无时不习。时习之习,非智非力。用智,智有时而竭;用力,力有时而息。不竭不息,至乐之域。

同前书,第十卷。

孟子曰:“人皆可以为尧舜”;而孔子曰:“中人以上可以语上,中人以下不可以语上。”何也?盖孔子之言非谓中人以下不可以为尧舜,但其气质昏,甚难以语上。不可以者,难之之乱也。又曰:“唯上知与下愚不移。”亦非谓其断不可移也,特甚言下愚之不可告语,不肯为善,亦犹上知之不肯为不善,故曰不移。然又曰:“性相近,习相远。”孟子亦曰:“尧舜与人同耳”;又曰:“圣人先得我心之所同然耳。”孔子又曰:“心之精神是谓圣。”然则所谓中人以下者自昏自迷耳,一日内明忽开,方悟吾性本与圣贤同,殊不相远。“心之精神是谓圣”,乃孔子所以告子思。此可谓圣人至言,而论语不载,首篇乃多载有子之言,有子乃曾子之所不可者,则记论语者固不足以知圣人之至言也。

同前书。

论诸子 (节选)

师者所以传道也。道非自外至,所以启吾心之所自有也。教者岂能於学者所自有之外,别取一物而教之耶?亦使之复其固有尔。若使之不由其诚,则所教者皆外物,无与学者事也。故记曰:“冷之教者使人不由其诚,教人不尽其材。”

同前书,第十四卷。

泛论学 (节选)

学者当先读孔子之书,俟心通德纯,而使可以观子史。

学者道心未明，而读非圣之书，溺心于似是而非之言，终其身汨汨，良可念也。孔子之言奚可不精而思之，熟而复之？今孔子之言出于学者之纪录，犹或失真，况于非圣人之书，其害道有多欤！

同前书，第十五卷。

论治务（节选）

何谓罢科举而乡举里选贤者能者？自汉以来，古道滋丧，学徒陷溺于经说，琢坏道心，不务实德。唐鸟兽行，君臣相与，其势竞趋于粉饰华藻，十八学士以诗咏为事业，刘考功加进士以杂文。幼时就学者皆诵当道之诗，长而博文，不越诸家之集，六经未尝启卷，三史皆同挂壁。本朝虽不废经史，而虚文陋习，尚踵馀风，士子所习，惟曰举业，不曰德业。高科前列多市井无赖子弟，笃实端士反见黜于有司，何以德行为？文华而尊荣，相师成风，沦肌浹髓，欲使事居而君获其忠，使临民而民不被其害，可得哉！虽间得其人，而亦无几。仕宦大概惟群饮，惟求举，惟货惟色，惟苟且。甚者民思寝处其皮而食其肉。

或曰：“乡举里选善矣，任选之官牵于私，厌于势，贤者不举，不肖者举矣，能者不选，无能者选矣。”曰：“既择贤，则举选之官贤矣，自无私，私则罢黜，终其身不得复用，敢私乎哉？况监司贤，察官贤，敢私乎哉？况今日罢科举，行乡举里选之制，天下士心即迁于善，而况是于举选之官乎？”

或曰，诗赋经文论策亦无害于取士，奚必革？曰，骈俪之文大不典雅，惟助浮华，不可不罢。经义论策虽不必于

废,而袭今时文可笑之式则不可。为士而言辞太不成文亦虽,断不可糊名棘围。月书季考,惟考实德实行,言辞不拘。乡里自有公论,三岁大比,兴其贤者能者,以实礼礼之。献贤能之书于朝,三省奉其书献于上,周礼王再拜受之,登于天府。今若未能遽行拜礼,则圣躬宜兴以敬受,取书藏于至尊严之所。

何谓择贤士聚而教之太学,教成使各掌其邑里之学?自孔子歿,学者异说,到于今,不胜其纷纷,似是而非,似正而邪,各徇偏孤,罕由中正,不得大贤教救之,则刑名者自刑名,清静者自清静,杨者自杨,墨者自墨,任侠者自任侠,文华者自文华,议论者自议论。其孝弟忠信修谨之士虽未知道,未至背道。至于无忌憚之中庸虽亦罕见,亦不可谓无。一二十年来,觉于道者寢多,古未之见,幸多笃实,吾道其亨乎!孔子曰:“知及之,仁不能守之,虽得之,必失之。”惟大贤可以司教。

同前书,第十六卷。