

中華民國四十七年六月

中華民國四十七年六月

臺灣省立師範大學教育研究所集刊

第一輯

定價 新臺幣貳拾元

版權所有
翻印必究

編輯者 臺灣省立師範大學

發行者 臺灣省立師範大學

臺灣省立師範大學
電話：二 三 一 四 三 路

印刷者 五大印製廠股份有限公司

地址：臺北縣三重鎮重新路三段三八號
電話：四 五 一 八 號

例言

一、本刊之印行，旨在發表本所研究生之論文，以資鼓勵，而免佚失；茲值發刊伊始，特請主任田培林先生撰寫「本所研究旨趣」一文，指導教授黃建中先生撰寫「中國哲學之研究途徑」一文，載於卷首，以代序言。

二、本刊第一輯所選論文，以中國教育思想與教育制度爲範圍，屬於教育思想者四篇，關於教育制度者四篇，共八篇。

三、朱子、象山、陽明教育思想及中國書院教育新論四篇，爲已經碩士學位考試委員會通過之碩士考試論文，餘四篇爲學期考試論文。

四、本所已經碩士學位考試委員會通過之碩士論文共爲五篇，除上述四篇外，另一篇爲廖耀德君所撰「現代中學課程發展之趨勢及我國現行中學課程改造之途徑」，因該文字數太多，限於篇幅，未能在此刊出。

臺灣省立師範大學教育研究所集刊

第一輯目次

本所研究旨趣·····	田培林·····	一
中國哲學之研究途徑·····	黃建中·····	三
二程教育思想·····	賈馥茗·····	七
朱子教育思想·····	賈馥茗·····	一五
陸象山教育思想·····	方炳林·····	四九
陽明教育思想·····	鄧玉祥·····	七七
中國書院教育新論·····	陳道生·····	一三三
唐代科舉考試制度·····	鄭世興·····	一三九
漢代之太學·····	伍振鶯·····	一四五
春秋戰國時期之賓師與食客·····	方炳林·····	一四九

本所研究旨趣

田培林

「大學」這個名詞，在西洋教育史上，其含義爲「學者的集團」或「學術的集體」。歐洲中世紀末期的「大學」和一般學校教育並不是一個來源。當時歐洲的學校，或依附在寺院，或附設在宮庭，到後來則由工商行會主辦，它們的主持者身份儘管不同，但是學校的任務，則都是教育青年和兒童。至於大學，乃是各地區的學者自己結集而成的一種生活團體，它的主要任務是「研究學術」，而不是「教育青年」。由於這樣的歷史傳統，在十九世紀以前歐洲各國的大學，還都是獨立的自治團體，而不屬於學校制度的範圍之內。就德國的大學發展經過來看，設在德國境內最早的海堡堡(Heidelberg)大學以及後來經過革新的哈萊(Halle)大學，可以說是都是學術研究的機構。一直到十九世紀初期，柏林大學成立，才明白規定在學術研究之外，把教育青年，培養師資也看作大學的任務之一。這是歐洲大學在性質上的一大改變，但是也只是在學術研究之外，更加重了大學的責任，大學原有的學術研究任務，却始終不會放棄。我們的新式學制建立迄今，只有六十年的歷史，儘管我們把大學看作高等教育，列入正規的學制之內，但是三十七年公佈的大學法，仍然是把「研究高深學術」列在「養成專門人才」之前，合併起來定爲大學的宗旨。由這些傳統和事實來看，大學的本質，始終是離不開學術研究。即使近世紀來大學已有了「教育」的意味，但是它的「研究」意味仍然較「教育」意味爲濃。

臺灣省立師範大學是大學，但是大學一詞之上，加上師範一詞，把大學限制在師範教育的範圍之內，於是師範大學就不是普通的大學了。現行的臺灣省立師範大學規程中，所規定的師範大學宗旨，就和現行大學法中所規定的大學宗旨，很有差別。師範大學的宗旨第一是「培養健全師資」，其次才是「研究高深學術」，因此，可知師範大學的本質，乃是師資訓練先於學術研究。學術研究乃是爲學術而學術，學術研究的本身就是目的。當然學術研究所得的結果，有時也爲人所用，但是純學術的研究，在進行的歷程中間，並不十分看重實用的價值，技術的改進只能說是來自學術研究

，却不能說學術研究就等於技術進步。師範大學的宗旨既然是在於培養健全師資，因而師範大學的本質，一開始就已經限制在實用的範圍之內，這是「事實」並不是「批評」。師範大學的主要任務，在於培養健全師資，由於現代文化的發展，技術的進步，人類生活上所需要的教育程度，也隨之提高，所謂健全師資的培養，就不能再完全的局限於教育技術的使用範圍之內，教育理論的研究也成為培養健全師資的重要條件之一。教育研究在歷史上，一向是注重在教育技術方面，近百餘年來，才逐漸的走入理論方面的研究。有些國家把教育理論的研究工作放在哲學院中，也有些國家在文學院中設置了教育研究的部門。無論情形怎樣不同，但是擔任學術研究工作的大學也從事教育研究工作，却是不能否認的事實。要師範大學達到大學水平，當然要在教育研究工作方面，負起了一部分的責任。

教育研究工作終究有牠的特徵。一般的說來，教育研究工作有兩種很明顯的傾向：一個是認識『教育現象』，一個是改進『教育技術』。換一句話來說，一個是向上探求教育現象形成的原因，一個是向前追尋教育活動更好的效果。前者可以說是教育的哲學與歷史的研究，後者可以說是教育的心理與社會的研究。臺灣省立師範大學的歷史很短，而教育研究所設置迄今，亦僅三年，更加以經費困難，設備簡陋，所以在研究方面不能集中力量限於哲學和歷史方面，尤其不能不偏重中國教育思想和中國教育制度的方面。這樣的工作態度，往好處說，是腳踏實地；往壞處說是避重偷巧。這只是近三年來我們的工作實況，將來如何，那就要以環境、條件與我們努力程度如何，來決定了。

本集刊的內容除了黃建中先生一篇有指導研究意義的文章以外，其餘各篇都是本所研究生在三年工作中所得的結果，有的是碩士考試的論文，有的是平時讀書的心得。這些文章當然不是具有特殊價值的學術著作，僅只是藉集刊出版之便作一番自我檢討的工作，並就正於先進的教育學者。

最後附帶要說明的，乃是這些文章都是在本所教授黃建中先生指導之下，工作出來的結果，所以我願意拿這些青年的教育學者工作的結果作為本年度黃先生七十生日壽禮。

中國哲學之研究途徑

黃建中

吾人欲研究中國教育思想，須先研究中國哲學思想。中國哲學爲窮理致知明德親民之學；包括先秦道術與心術，漢代黃老學與經學，魏晉隋唐間玄學與佛學，宋元明道學與心學，清代所謂漢學與宋學，其書浩如煙海，研究從何處下手？老馬識途，安敢自詡；門徑粗陳，聊資參考。

一、初步研究

甲、求詁義 舉本名所命而申言之、解釋之、曰詁義；或以習見之字訓罕見之字，或以已知之義解未知之義。例如：墨子云：「皐者、白也，黥者、黑也；（貴義篇）功、利民也，罪、犯禁也。」（經上）荀子云：「禮者、養也，（禮論）樂者、樂（讀如洛）也；（樂論）禮者、人之所履也，（大略）樂者、所以樂道也；（樂論）道者、人之所以道（訓行）也。」（儒效篇）斯不過使人識其詞、察其意耳。

乙、定界說 畫定本名內涵，以片言舉其實而表其德或業，俾免與他名相混同，曰界說。墨子云：「久（通宙）、彌異時也，宇、彌異所也，圜、一中同長也，方、柱隅四雜（猶匝也）也。」（經上）荀子云：「性、本始材朴也；（禮論）生之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性；（正名）心者，形之君也，而神明之主也；（解蔽）辭也者，兼異實之名以論（當作諭）一意也。」（正名）皆其例。

界說又可由詁義歸納得之。陳百年先生荀子學說有云：「禮爲思想行爲的標準。」拙著比較倫理學道德律章有云：「道者、天地人物所共由之自然法則也。」又教育哲學中國之人性涵義節有云：「性者、人生而自然具於血氣心知之本質與天理也。」卽其例。

雖然，玄學（形上學）超乎名言，其名往往不可言說，不可界定。老子曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。」常道常名本不可執著名言訓詁以求之，特強爲之名與說而已。

凡已讀四子書者，應先讀荀子集解、墨子間詁，繼讀韓非子公孫龍子等書，然後讀老子莊子。

二、系統研究

甲、縱系 以時代爲綱，哲人爲目，用歷史發生方法，考察歷代社會文化背景，推求哲學觀念及其思想之起原與發展，是爲中國哲學史之研究。關於時代及時期之畫分，竊尙別有所見；其大要如左：

第一、先秦道術時代

(一) 孔子前官學時期 (二) 孔子以後家學時期

第二、兩漢經學時代

(一) 西漢今文學時期 (二) 東漢古文學時期

第三、魏晉隋唐間玄學佛學時代

(一) 魏晉儒玄離合時期 (二) 南北朝玄釋消長時期 (三) 隋唐佛學鼎盛時期

第四、宋元明理學時代

(一) 宋元道學時期 (二) 有明心學時期

第五、有清以來「實學」時代（語其狹義則稱樸學）

(一) 古學復興時期 (二) 西學重振時期

哲人名氏從略。

乙、橫系

以問題爲綱，學說爲目，用分析批判方法釐清各家對於天、道、性、命、形、神、理、氣等概念之詮釋，而述評其對於此等問題之見解，是爲中國哲學通論之研究。茲按前定中國哲學界說，分列四大部門如左：

子、窮理之部（形上哲學）

(一) 元論（宇宙元始問題） (二) 天論（天地化育問題） (三) 道論（宇宙法則問題）

(四) 命論 (五) 形神論 (六) 理氣論

丑、致知之部（知識哲學）

(一)知原論——性知說 徵知說 融通說

(二)知量論(能知問題)——無不能知說 無實能知說 有知有不知說 無知無不知說

(三)知體論(所知問題)——實宗 意宗(我意說客意說) 象宗 名宗

寅、明德之部(道德哲學)

(一)德法論(道德法則問題) (二)義利論 (三)理欲論 (四)知行論 (五)人生論

卯、親民之部

政治哲學

(一)道治論(皇道) (二)德治論(帝道) (三)禮治論(王道) (四)法治論(霸道)

(五)治法人論 (六)小康大同論

教育哲學

(一)性情論 (二)心意論 (三)教學原理論 (四)教學方法論 (五)學制論 (六)學規論

(七)教科論

右惟致知之部備列學說以示例，餘三部從略。

三、專精研究

(一)斷代研究 就中國哲學史畫分之時代選一時代研究之；例如先秦哲學、宋明哲學等。

(二)專書研究 就中國哲學名著選全部或一部研究之；例如周易研究，洪範研究，禮運研究，墨經研究，春秋公羊傳研究，通書研究，正蒙研究，皇極經世書研究等。

(三)專題研究 就中國哲學通論涉及之問題選一題研究之；例如道之研究，神之研究，性之研究，知之研究等。

(四)某家哲學研究 研究一家哲學，可包含數人或數派；例如儒家哲學、道家哲學、墨家哲學、法家哲學、名家哲學等。

(五)某派哲學研究 研究一派哲學須注意其淵源流別；例如程朱派哲學、陸王派哲學、顏李派哲

學、今文學派哲學等。

(六) 某人哲學研究 研究個人哲學當注意其材性、家世及師承；例如孔子哲學、孟子哲學、荀子哲學、墨子哲學、老子哲學、莊子哲學、董仲舒哲學、王充哲學、周濂溪哲學、張橫渠哲學、邵康節哲學、劉蕺山哲學、王船山哲學、戴東原哲學等。

四、比較研究

(一) 縱比 時代之比較也。例如近代哲學與古代哲學之比較，明儒哲學與宋儒哲學之比較。

(二) 橫比 方域之比較也。例如中國哲學與西方哲學之比較，中國哲學與印度哲學之比較。

(三) 同比 就中西或前後某派某人哲學比較其相同之點。例如墨翟惠施之宇宙論與德謨克利圖略同，伊壁鳩魯之人生觀與楊朱略同，霍布士之國法說與韓非略同，德謨、墨、惠又同主利他，楊、韓、伊、霍又同主利己。

(四) 異比 就中西或前後某派某人哲學比較其相異之點。例如湯瑪斯與董仲舒、康德與朱晦翁、黑格爾與王陽明，地位大概相當，而學說不侔，經院哲學批判哲學思辨哲學既互殊，董朱王三子思想體系亦各別。

(五) 同異交比 就同派而較其異點，就異派而比其同點。例如老莊同爲道家而言反言齊各殊，孟荀同爲儒家而言性言治兩歧；孟莊異家而同主性覺，墨荀異戶而同貴徵驗。拙著比較倫理學用此方式，比較亦兼批判。

猶有進者，中國形上哲學之根本概念爲元與道，知識哲學之根本概念爲知與物，政治哲學之根本概念爲法與人，道德哲學之根本概念爲理與欲，教育哲學之根本概念爲性與心，其根本問題亦即在此。吾人直接以此等概念爲識別對象，以此等問題爲論斷焦點；躬親體驗，印證群言，其有不合，另立新說，不求異於古人，但求同於真理。最後洞察生命之大原，通觀宇宙之大全，束萬卷而沈思，超萬有而玄覽，廓清一切法象名言意念而直達其本體，空絕依傍繫縛，自成一哲學思想體系；此固學者所當薪嚮之終鵠，抑又未可一蹴而幾也。

二程教育思想

賈馥茗

前言

言宋代理學者，必以周程張朱並舉。而河南二程子，秉家學餘緒，承漢溪之教，兄弟並名於當世，爲後代所推崇，固由其學問足以承先啓後使然，亦因其教化廣被，爲學者所宗，有以致之。蓋儒學定尊於漢代，爲中國學術思想之正統，迨佛教東傳，道家之說復熾，學者思想，不入於釋則入於道，儒家之說遂鬱而不彰。苟非二程子力闢異說，指導天下思想之正軌，則儒學其危乎！而儒家之說，終得大明而不爲異端所蔽者。二程子之功也。爰述其教育思想，以見一代大師之出，非自無因，惟遺書中多有但注二先生語，而不辨別果屬何人之說者，亦究其辭義，分別述之。

程明道教育思想

（先生名顥、字伯淳，墓表曰明道先生）

人無緣皆與聞道，然聞而有得，則不吝以教人，用期道之有傳，學之有繼也。周公既歿，聖人之道不行，孟子死，聖人之學不傳。道不行，遂使世無善治，學不傳，因致久無真儒。世無善治，而不害明夫治道之士，以所知淑人教世。世無真儒，則天下學子質實焉莫知所從。明道生孔子千餘歲後，得不傳之道於遺經，志以斯道覺斯民，辨異端，闢邪說，倡聖學以示人，施春風之教，行時雨之化，聖學既明，道以不孤，厥功偉矣。茲就其思想而言，可分後列數端。

（一）道及天理

道者範圍天地人物之法則也，萬物皆在其包羅之中，故明道言「道之外無物，物之外無道，是天地之間，無適而非道也。」（語錄卷五）道爲形而上者，與之相對者曰器。故曰：「形而上爲道，形而下爲器。須著如此說，器亦道，道亦器。」（語錄卷一）又曰：「有形總是器，無形只是

道。」（語錄卷六）則道器之別明矣。道該陰陽，陰陽固形而下者，所以陰陽者道也。故又曰：「一陰一陽之謂道，陰陽亦形而下者也，而曰道者，唯此語截得上下最分明。」道一元，絕對無偶，無天人之分，上下內外之別，道固如是，於理亦然。語錄載：

天人本無二，不必言合。（語錄卷六）

蓋上下本末內外，都是一理也，方言道。莊子曰：遊方之內，遊方之外者，方何嘗有內外，如此則是道有隔斷，內面是一處，外面又別是一處，豈有此理。（語錄卷一）

陰陽於天地之間，雖無截然爲陰陽之理，須去參錯，然一箇升降生殺之分，不可無也。（語錄卷二）

萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡，陽長則陰消，善增則惡減，理也。

天下善惡皆天理，謂之惡者非本惡，但過或不及便如此。（語錄卷二）

事有善有惡皆天理也，天理中物須有美惡，蓋物之不齊，物之情也。（同上）

天人無間隔，理與心一。天理本無二致，是以大人與天地合其德，與日月合其明，而非在外，道範圍天地萬物，理包括事物物，善惡之增減，陰陽之消長，莫不由天理而然，明道之所謂天理，蓋自然之理也。

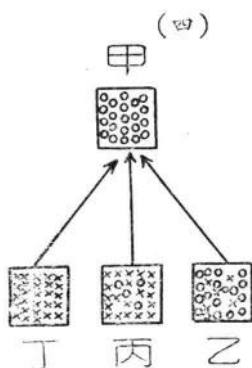
（二）性與仁

明道論性與教曰：

生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟自然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性，人生而靜，以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說繼之者

善也，孟子言人性善是也。夫所謂繼之者善者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所污，此何煩人力之爲也。有流而未遠，固已漸濁，有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者，清濁雖不同，然不可以濁者不爲水也。如此則人不可以不加激治之功，故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清，及其清也，則却只是元初水也。亦來換却濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也，故不是將清不是善與惡在性中爲兩物相對，各自出來，此理天命也，順而循之則道也。循此而修之，各得其分，則教也。自天命以至於教，我無加損焉，此舜有天下而不與焉者也。（語錄卷一）

是言人性本善，猶水瀦而必下也。性有善惡，非本有二元相對，乃氣稟有異耳。若水實雜者濁，質純者清，雜者雜有人欲，清者純乎天理。有自源至海，始終清而不濁者，猶人之純乎天理，不雜纖毫人欲之私，惟聖人爲然。有濁之少者，猶日月至焉而已，惟賢人能之。若人欲充塞，天理盡泯，則愚劣之嗜耳。顧人之稟賦雖有不同，猶可以人力挽救之，若激治水然，即存理去欲是也。故明道曰：「學者今日無可添，只有可減，減盡便是沒事。」減者滅人欲也，人欲去盡，渣滓消除而後水清，猶性之去惡而復其善也，水猶是水也，性亦猶是性也。所變異者乃其氣稟而功非本質，而能奏此者，教育是也。去欲存理，去惡向善之過程，可以左圖示之。



(一) 性

(二) 氣稟之善

(三) 氣稟之惡

如圖（一）示性本乎理，無所變易，生之謂性是也。圖（二）示稟賦純善之性，無纖毫人欲之私，清水是也。圖三示稟賦純惡之性，人欲充塞，水之至濁者是也。然人性純善無惡，純惡之善固極鮮，或兼善之中，微雜有惡，如圖乙，或多惡之中，亦含有善，如圖丙，若乙丙丁三者皆力自矯治，以去惡復善，而至於圖甲狀猶水之須加激治也，是則教育之力也。定性書又曰：

所謂定者動亦定，靜亦定，無將迎，無內外，苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬事而無情，故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應，……人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智，自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。……與其非外而是內，不若內外之兩忘也，兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則何應物之爲累哉？聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒，是聖人之喜怒不繫於心，而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也？……（二程文集卷二答橫渠張子厚先生書）

明道思想基於孟子，於心性之說尤然。性者心之理也，理無內外，故性亦無內外。孟子曰：「心之所同然者，何也？謂理也。」又曰：「盡其心者知其性。」「心勿忘，勿助長也。」人之思，在以自私用智而悖理，殆即主觀是也。主觀則心動氣浮而見事不明，喜怒哀發而不能中節。苟依乎天理，去乎人欲，順應萬物之所同然，則無動靜之別矣，無動靜之別則性定矣。聖人之喜怒哀也，不繫於心而繫於物，喜怒哀本不在我，我無主觀意念存乎其中，「客觀」一辭猶不能括之，蓋仍超出客觀之上也。聖人順萬物之理即心性之本然，非出於強使之也，然聖人亦不違其性而逆萬物之情，蓋順其性之所自然也，心中無物故耳。故情之發，應物而發，非故發也，明乎此則可以知性矣。其識仁篇論仁曰：

學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也，識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心不懈，何妨之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以明之，天地之用，皆我之用。孟子言萬物皆備於我，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以已合彼終未有之，又安得樂？訂頑意思，乃備言此體，……訂頑一篇，意極完備，乃仁之體也。……（語錄卷二）

醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物為一體，莫非己也，何所不至？若若有諸己，自與己不相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。（同前）

仁者與天地萬物同體，天地之用皆我之用，即天人無分也。天人無分，則能體天地萬物而與吾心為一，物我不分，心物一體，體萬物之情者為仁，仁乃出乎心之自然，是以仁者已欲立而立人，已欲達而達人，由是則內外之道合，一天人，合內外，此乃明道之中心主張也。

（三）學養

凡人讀書，必求發明義理，以學為聖人為第一義，格物致知猶其次焉者，至泥於章句，徒事文字之究詰者則非讀書之至意矣。人莫不可以為聖人，而終不為聖人者，非其無聖人之質，無為聖人之志耳，故明道言學養，極重定志，志定則守善不移，庶幾近乎聖人矣。故曰：「所謂定志者，一心誠意，擇善而固執之也。夫義理不先盡，則多聽而易惑，志意不先定，則守善而或移。」（文集明道上殿劄子）又曰：「志可克氣，氣勝則潰亂矣。今之人以恐懼而勝氣者多矣，而以義理勝氣者鮮也。」（語錄卷八）志既定則其趨一，趨一則有成。總觀明道之言學養，略可分為下列數點。

（甲）存理 人生而為嗜欲所蔽，神知昏蒙，致流於放辟邪侈而不自知。私欲張而天理滅，斯道之所以不行也。明道戒人存理去欲，以復人性之本然。故曰：「人於天理昏昏，是只為嗜欲着他。莊子言：『其嗜欲深者，其天機淺。』此言却最是。」又曰：「今志於義理而心不安樂者何也

？此則正是賸一箇助長。雖則心操之則存，舍之則亡，然而持之太甚，便是必有事焉而正之也。」（語錄卷二）故學者必以存理為務，理存則欲自寡，顏子為學，亦若是而已。

（乙）求心得 學者在自得之，自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其源。故明道嘗曰：「吾學雖有所受，天理二字，却是自家體貼出來。」（語錄卷十七）得之於心，然後方可為己所有，知其為己所有而又從而養之，則實得焉。又曰：「欲知得與不得，於心氣上驗之。中心悅豫，沛然有裕者，實得也。思慮有得，心氣勞耗者，實未得也，強揣度耳。」（語錄卷二）學者必自得之方足稱為有得，自聖人之言語文章，悟其深諦，使深入我心，默識而心通之，然後融會貫通，與己意合而為一，聖人之言即我之言，聖人猶如在我心中，非復在外而與己為二矣。斯乃可謂之真有得也。

（丙）務誠敬 誠敬為學立身之道，敬為達誠之階，故明道言敬者尤多。語錄卷一云：「道之浩浩，何處下手，惟立誠才有可居之處。有可居之處則可修業也。……所以進德下實為手處，修辭立其誠為實修業處。」卷二又云：「學者不必遠求，近取諸身，只明人理，敬而已矣，便是約處。……敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。至於聖人，亦正如是。」又曰：「某寫字時甚敬，非是要字好，只此是學。」（語錄卷四）「誠者天之道，敬者人事之本，敬則誠。」（語錄卷八）「天地設位而易行乎其中，只是敬也，敬則無間斷，體物而不可遺者，誠敬而已矣。」（語錄卷二）則學者工夫，只在艱辟近裡，言忠信，行篤敬，行之蠻貊而不違，故又曰敬勝百邪。敬則無詐言僞行，中心和樂之氣，益於項背。沛國朱光庭曰：「大抵先生之學，以誠為本，仰觀乎天，清明穹窿，日月之運行，陰陽之變化，所以然者，誠而已；俯察於地，廣博持載，山川之融結，草木之蕃殖，所以然者誠而已；人居天地之中，參合無間，純亦不已者，其在茲乎。蓋誠者天德也，聖人自誠而明。」是至誠無間，至誠與天地合德，與日月合明，所以自誠明謂之性也。此之謂也。

（丁）習靜篤行 學不徒在知，尤須見諸實行。其先必澄清念慮，使心惟精惟一，故靜又為入敬之工夫。以所學見諸言語，出諸行事，其學方

不落空。故曰「性靜者可以爲學。」語錄卷十七記云：「謝顯道習學業，已知名，往扶溝見明道先生受學，志甚篤。明道一日謂之曰：『爾輩在此相從，只是學某言語，故其學心口不相應，盍若行之。』請問焉，曰：『且靜坐。』文集請修學校尊師儒取士劄子有云：『凡選士之法，皆以性行端潔，居家孝悌，有廉恥禮遜，通明學業，曉達治道者。』聖人言行一致，爲教品力學之士之所宗，明道一生爲學者之師，受天下後世敬重者，固其學足發人，亦篤行之效也。

(戊)致知 致知所以明理，理有事之理，有物之理，有性之理，有天之理，其爲理則一也。明道答問持守者曰：「且未說到持守，持守甚事，須先在致知。」「致知在格物，格，至也，窮理而至於物則物理盡。」（語錄卷二）「致知在格物，格至也，或以格爲正物，是二本矣。」（語錄卷一）明道畢生涵融德性，務求真知，其志在學做聖人，其行則近乎聖人矣。至其精粹純一，無毫髮造作之私，無纖細勉強之意，爲學以善其身，亦以兼善天下，正己立人，已達達人之仁者。

(四) 教人

明道教人，渾是春和氣，但接引後學，隨人才而成就之，與門人講論，有不合者，則曰更有商量，而不直斥其非，以是學子樂從之，從學者且必有所得，則明道無愧乎人師矣。揆其教人，自有方法，其成功洵非偶然也。語錄卷五載：「君子教人，或引之，或拒之，各因其虧者成之，孟子之不受曹交，以交未嘗知道，固在我而不在人也，故使歸而求之。」是因材施教，各就其器而裁成之，猶今日所謂適應個性之教育也。而學子遇有所得，則必從而勉勵之，以長其銳進之志，是又合乎心理原則者也，而於幼稚教育，亦極重視，語錄卷六載：「自幼子常視無誑以上，便是教以聖人事。」卷三又載：「母謂小兒無記性，所歷事皆能不忘，故善養子者，當其嬰孩，鞠之使得所養，全其和氣，乃至長而性美，教之示以好惡有常，故養正者聖功也。」卷二復曰：

古人雖胎教，與保傅之教，猶勝今日庠序鄉黨之教，古人自幼學耳目游處，所見皆善，至長而不見異物，故易以成就。今人自少所見

皆不善，才能言，便習穢惡，日日銷鑠，更有甚天理？

是言蒙以養正，教子必自嬰孩始。而環境之影響人者至深，故孟子有居移氣，養移體之言，使成人動靜語默，皆無違乎理義，則兒童耳濡目染，庶得聖人之學。明道重幼稚教育，且重環境之影響，非於教育有極深修養者，孰能出此？

明道於教育，尤重視師資，語錄卷五曰：「善修身者，不患氣質之不善，而患師學之不明。……師學不明，雖其受道之實，孰與成之；」其請修學校尊師儒取士劄子中云：

俾羣儒朝夕講明正學，其道必本於人倫，明乎物理，其教自小學洒掃應對以往，修其孝悌忠信，周旋禮樂，其所以誘掖獎勵，漸摩成就之道，皆有節序，其要在於擇善修身，至於化成天下，……擇其學業大明，德義可尊者，爲大學之師，次以分教天下之學。

明道之治扶講，興水利以富民生，設學校以廣教化，雖因去官，其功不竟，而其教人之熱誠俱可見矣。范祖禹有言：「先生以獨智自得，去聖人千有餘歲，發其關鍵，直詣堂奧，一天地之理，盡事物之變，故其貌肅而氣和，志定而言厲，望之可畏，叩之可親，叩之者無窮，從容以應之，其出愈新，真學者之師也。」（語錄卷十八）足可爲明道之寫真己。

程伊川教育思想

（先生名頤，學正叔，嘉定三十年封伊川伯，人稱伊川先生。）

明道嘗言古人教育始自有生以前，及後復有師儒保傅以正之，使其耳濡目染，見聞無非禮義，故或同時，或同家，並生聖人，教養使之然也。二程子世承詩禮之教，宜乎並爲學者所尊，後世所尚。二子學各有得，教法亦異，然啓發後學，奠宋代理學之基，其功則一，爰述伊川教育思想。

(一) 道及實理

伊川與明道俱問學於周濂溪，學本同源，然伊川之哲學思想，以道爲實理，與明道之以道爲天理者有異，伊川曰：「一陰一陽之謂道，道非陰

陽也，所以一陰一陽道也。」（語錄卷四）又曰：「離了陰陽更無道，所以陰陽者道也。陰陽氣也。氣是形而下者，道是形而上者，形而上者，則是密也。」（語錄卷九）又曰：「人之一心，即天地之心，一物之理，即萬物之理。」（語錄卷二）「道二，仁與不仁而已，自然理如此。道無無對，有陰則有陽，有善則有惡，有是則有非。」（語錄卷九）又曰：「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本元之理，天地間如洪爐，雖生物銷鑠亦盡，況既散之氣，豈有復在；天地造化，又焉用此既散之氣；其造化者，自是生氣。」「若謂既返之氣，復將為方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於，既弊之形；既返之氣，以為造化，近取諸身，其開闢往來，見之鼻息，然不必須假吸復入，以為呼吸氣，則自然生。」（同上）伊川明言道氣之分，有形上形下之別，要皆實理如此，故指太虛為理，謂天下無實於理者。實理者，乃實見得是，實見得非，凡實理得之心自別，若耳聞口道者，心實不見，若得見必不肯安於所不安，故見水則不蹈，見殺身成仁之為是而不避，只為見不見之別，而不見者故無害實理之存在也。

（二）性心理氣

伊川常與學生論及性心理在本質上猶一物，氣與理則有相生相成之關係。語錄卷十五云：

生之謂性與天命之謂性同乎？性字不可一概而論，生之謂性，正謂所稟受也，天命之謂性，此言性之理也……俗言天性皆生來如此，此謂所稟受也，若性之理也，則無不善，曰天者，自然之謂也。

緣向孔孟言性不同如何？曰「孟子言性之善，是性之本，孔子言性相近，謂其稟受處不相遠也。人性皆善，所以善者，於四端之情可見……氣無清濁，皆可至於善而復性之本……性即理也，所謂理性是也，天下之理原其所至，未有不善。」（語錄卷十四）

性即理也，性無不善，謂其本也，至於稟受不同，則有賢愚之別。故謂「性出於天，才出於氣，氣清則才清，氣濁則才濁，才有善有不善，性則無不善。」語錄卷十四又載：

伯溫又問孟子言心性天只是一理否？曰然。自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。

又答心有無限量之間曰論心之形則有限量，心即性也，在天為命，在人為性，論其所主為心。其實只是一箇道。又曰：「在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。心本善，發於思慮則有善有不善，若既發則可謂之情，不可謂之心。」（語錄卷十一）

伊川復言聖人與理為一，物我一理，才明彼即曉此，合內外之道也，語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然……一草一木皆有理，須是察。」（語錄卷十一）又同卷曰：「天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。」「窮理盡性至命一事，才窮理，便盡性，才盡性，便至命。」卷九又曰：「視聽言動，非理不為，即是禮，禮即是理也。不是天理，便是私欲，人雖有意於為善，亦是非禮，無人欲即皆天理。」

性心理可通而為一，故伊川一則曰「性即理也。」再則曰「心即性也，在天為命，在人為性，論其所主為心。」又曰「在義為理。」而心性天自是一理，自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。是合天地萬物與我而為一也，故曰物我一理也。

伊川之言性與氣也，則曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」（語錄卷六）又曰：「氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。」（語錄卷十三）由是伊川所謂之性，可分言之，其一曰理性，即天命之性，出於自然，純善無惡，盡人同具，莫有參差。其二曰氣質，乃人所稟受之性，有清有濁，賢愚不同，可因學而移之。顯性氣之氣，與前言道氣之氣不同，前言天地陰陽之氣為形而下者以別於形上之道；此所謂氣，乃人之氣質，或又謂之才者也。

（三）仁與中

伊川言仁與心有別。心是所主處，仁則就事而言，性發為仁，仁非即心也。語錄卷十一云：

問孝弟為仁之本，此是由孝弟可至仁否？曰：非也，謂行仁自孝弟始。蓋孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂之是仁之本則不可。

。蓋仁是性也，孝弟是用也。性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來？仁主於愛，愛孰大於愛親？故曰：孝弟也者，其爲仁之本與；

仁爲性之一端，發爲義禮智信，仁道難明，唯公近之，然又不可以公爲仁。又就情之已發未發而論中曰：「喜怒哀樂未發，是言在中之義，思於喜怒哀樂未發之前求之，既思即是已發，不可謂之中。」（語錄）又曰：「中也者，所以狀性之體段，……中止可言體，而不可與性同德。」（文集卷八與呂大臨論中書）仁者性之端也，中者性之狀也，仁之用爲義禮智信，中爲喜怒哀樂之未發，既發則不得謂之中，而思於未發前求之者，亦非中也。

（四）學 養

程門爲學之要訣曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」伊川畢生用力於此，考其涵養進學之方，可分述如下：

（甲）敬義夾持 主一無適之謂敬，語錄卷九云：「所謂敬者，主一之謂敬，所謂一者，無適之謂一，……一則無二三矣，言敬無如聖人之言，易所謂敬以直內，義以方外，須是直內，乃是主一之義，至於不敢欺，不敢慢，尚不愧於屋漏，皆是敬之事也，但存此涵養久之，自然天理明。」又曰：「閑邪則固一矣，……一者無他，只是整齊嚴肅，則心便一。一則曰是無非僻之好，此意但涵養久，則天理自然明。」又曰：「涵養吾一。」「主一無適，敬以直內，便有浩然之氣。」語錄卷十一曰：「向人敬以直內，氣便能充塞天地否？曰：氣須是養，集義所生，積集既久，方能生浩然氣象。人但看所養如何，養得一分，便有一分，養得二分，便有二分。」卷九復曰：「切要之道，無如敬以直內。」「敬以直內，有主於內則虛，自然無非僻之心，如是則安得不虛。」主一所以爲敬者，蓋「人心不可二用，用於一事則他事更不能入者，事爲之主也。事爲之主尚無思慮紛擾之患，若主於敬，又焉有此患乎？」（語錄卷九）

伊川常以敬義合言而曰敬以直內，義以方外。語錄卷十一曰：「向必有事焉，當用敬否？曰：敬只是涵養一事，必有事焉，須當集義，只知用敬，不知集義，却是都無事也。又向義莫是中理否？曰：中理在事，義在

心內，苟不主義，浩然之氣，從何而生，理只是發而見於外者。」又言敬義之別云：「敬只是持己之道，義便知有是非，順理而行是爲義也。」所謂敬者不自欺，不敢慢，雖燕居獨處，亦不愧於暗室屋漏，故居敬則心無適。自伊川觀之，人不可存絲毫怠忽，稍怠則邪僻之心生，邪僻之心生則念慮雜，人欲亦由是而起，人欲充塞，此心昏濁，遂去道遠矣。故居敬始能入道也。

（乙）入德存誠 前人有言曰：不誠無物，誠可通天，誠可感人，誠則志一而不欺，乃入德之門，學聖之路也。故伊川曰：「學貴信，信在誠，誠則信矣，信則誠矣，不信不立，不誠不行。」（語錄卷十五）又曰：「學者不可以不誠，不誠無以爲善，不誠無以爲君子，修學不以誠則學難，爲事不以誠則事敗，爲謀不以誠則是自欺其心而自棄其志，與人不以誠則是喪其德而增人之怨。今小道異端，亦必誠而後得，而況欲爲君子者乎！故曰：學者不可以不誠。雖然，誠者在知道本而誠之耳。」（同上）語錄卷九曰：「閑邪則誠自存，不是外面捉一箇誠將來存着。今人外面役役於不善，於不善中尋箇善來存着，如是則豈有入善之理？」則是誠固在我而不在外也。

（丙）致知力行 伊川學問，固重致知，亦重躬行，與明道所主者同。語錄卷十一云「問學何以有至覺悟處？曰：莫先致知，能致知則思一日愈明一日，久而後有覺也。學而無覺，則何益矣？又笑學焉？……故曰勉強學問，則聞見博而智益明。」「問曰：何以致知？曰：在明理，或多識前言往行，識之多則理明，然人全在勉強。」此言致知有須勉強而得者，殆猶今之努力原則也。又同卷曰：

或問進修之道何先？曰：莫先於正心誠意。誠意在致知，致知在格物。格至也。如祖考來格之格。凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應事接物，而處其當，皆窮理也。或問格物須物物格之，還只格一物而萬理皆知？曰：怎生便會該通，若只格一物，便通衆理，雖顏子亦不敢如此道，須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。

伊川分物而格其理，實開異日朱子格物窮理之端。理固一耳，何須物物皆格？特伊川此處所言物之理，非天地本原之理，僅是物自身之理也。應與今日物理學所求者同源，而非哲學上形上之理也。語錄卷十後曰：「致知在格物，格物之理，不若察於身，其得尤切。」「今人欲致知，須要格物，物不必謂事物然後謂之物也，自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。」此言格物不必儘求遠者，自己身察之，反較切近，就萬事萬物而格之，積久自得，伊川甚重經驗之累積也。卷十五曰：「隨事觀理而天下之理得矣，天下之理得，然後可以至於聖人。君子之學，將以反躬而已矣。反躬在致知，致知在格物。」又曰「格猶窮也，格物猶窮理也，猶日窮其理而已矣。窮其理然後是以致知，不窮則不能致也。」格物窮理以致知，則必益以行之，然必先知而後能行，其不行者，只是未知，或知之未審耳。故曰須是識在行先，譬行路須是光照。又曰到底須是知了方能行。語錄卷九曰：「知至則當至之，知終則當遂終之，須以知爲本，知之深則行之必至，無有知之而不能行者，知而不能行，只是知得淺。」知行能相應而不能合一。行固難，知亦不易。知行之說，自有其見地焉。

(丁) 審思學聖 伊川治學之方法頗重思，思則得之，不思則不得也，亦孔子所謂「學而不思則罔」之意歟！其言曰：「大凡學問，聞之知之，皆不爲得，得者須默識心通。學者欲有所得，須是篤，誠意燭理，上知則穎悟自別，其次須以義理涵養而得之。」（語錄卷十）又曰：「思曰審，審作聖，致思如掘井，初有渾水，久後稍引動，得清者出來，人思慮始皆渾濁，久自明快。」所以有所得者，乃有思也，無思則無所得矣。而學貴於自得，自得非在外也。然而思必有所宗，非亂思也，亂思則心爲所擾，反不能得矣。故曰：「學者思慮紛亂，不能寧靜，此則天下公病，學者只要立箇心，此上頭儘有商量。」立心使心有所主，雜念無所得入，然後就聖人言語玩味之，久自有得。其次曰「學者先要會疑。」疑則尋得問題之癥結，究其極至，方能實得。至爲學之序，則曰由經窮理（語錄卷九），且須通達世務，而以學爲聖人爲終極目的。聖人非不可學而至，蓋聖人即使生知，其自身亦須學，故孔子問禮於老聃，訪官名於郯子，終不害

其爲孔子也。故曰：「人皆可以至於聖人，而君子之學，必至於聖人而後已，不至於聖人而後已者，皆自棄也。」（語錄卷十五）伊川早於顏子所好何學一文中，論學之道在爲聖人，故學必盡其心，盡其心則知其性，知其性，反而誠之是爲聖人。顏子即學而知之者，雖守而未化，實可爲後世學者所效法。人不能必生而知之，學而知之，則可爲力焉，所以必思而後得，勉而後中也。唯是好文辭，工章句，崇異端者，則極力抑之而謂其非學。

(五) 教 人

伊川教人，極重人格之培育，而人格之純美者，必見諸行動語默之中，故持身甚嚴，坐間無間尊卑長幼，莫不肅然，遂有程門立雪之故事，較之人頌明道如坐春風者，別是一格。伊川首言教育之重要曰：

或問古之道如是之明，後世之道如是不明，其故何也？曰：此無他，知道者多即道明，知道者少即道不明也。知者多少，亦由乎教也。以魯國言之，止及今之一大州，然一時間所出大賢十餘人，豈不是有教以致然也！蓋是聖人既出，故有許多賢者，以後世天下之大，經二千年間，求如一顏閔者不可得也。（語錄卷十）

文集卷八爲家君請字文中允典漳州學書中有云：

竊以生民之道，以教爲本，故古者自家黨遂至於國，皆有教之地。民生八年，則入於小學，是天下無不教之民也。既天下之人，莫不從教，小人修身，君子明道，故賢能羣聚於朝，良善成風於下，禮義大行，習俗粹美，刑罰雖設而不犯，此三代盛治，由教而致也。

賢哲之出，由於教化，賢者成己，亦必成人成物，故曰：「賢者雖有爲而退，豈將自善其身耶？必將化導鄉里，教育後進，自古賢者，未有不然者也。」（同右）是賢者應以教化萬民爲己任，亦猶先知覺後知之意耳。

伊川之人格教育，俱見於所定四箴中，雖云箴以自警，教人亦固由之，「制之於外，以安其內」爲視箴之要旨；「知止有定，閑邪存誠」爲聽箴之旨；「非法不道」爲言箴之旨；「順理克欲」爲動箴之旨。（文集卷七）日夕依此，使習與性成，克己復禮，庶幾爲仁矣。