

# 陸象山教育思想之研究

王柏壽

國立嘉義大學教育學系教授

## 摘 要

本文之主旨在於探討陸象山的教育思想，以作為教師精神修養的參考。本文應用文獻分析法，取材以《象山全集》為主，而有關象山思想及教育思想研究諸書為輔。本文共分七部份，第一部份為緒論，論述本文之撰寫動機與目的，第二～六部份，分別探討象山的生平及著作、心性論、教育目的論、道德修養論及施教方法論。最後則就象山的教育思想加以評價，提出六點價值及啟示，以作為教師精神修養的參考。

關鍵詞：陸象山、哲學、教育思想

## 壹、緒論

在中國的哲學史中，陸象山的心學有其特殊地位，是具有代表性的思想學派之一。一方面他是孟子心學的中繼者，將此薪火，往下傳遞，至王陽明而大放光明；一方面他又是宋朝心學的領導者，與朱熹所領導的理學，分庭抗禮，學術辯論之激烈，為春秋戰國時代以後所僅見。在這兩方面象山的表現均極突出，對此後的中國哲學有深遠的影響。

一般人都知道象山在宋明儒學中拓展、建樹了影響久遠的心學根基，卻不太注意象山熱心教育、誨人不倦的教育貢獻。他與孔子、孟子等歷史上的真儒一樣，畢生致力於通過教育來培養造就人才。他在人間雖只活了 54 年，卻有 18 個年頭從事教育工作。他槐堂講學，國學授課，鵝湖論辯，應天山講學，白鹿洞傳經，荊門演講，形成了完整的教育思想體系，對當時與後世有著極其深遠的影響。

本文的目的在探討陸象山的教育思想，以作為教師精神修養的參考。本文應用文獻分析法，取材以《象山全集》（以下簡稱《全集》）為主，而有關象山思想及教育思想研究諸書為輔。本文共分七部份，第一部份為緒論，論述本文之撰寫動機與目的，第二～六部份，分別探討象山的生平及著作、心性論、教育目的論、道德修養論及施教方法論。最後則就象山的教育思想加以評價，提出六點價值及啟示，以作為教師精神修養的參考。

## 貳、生平及著作

本研究之目的在探討運用同儕鷹架對國中學生數學態度的影響，並試圖找出影響其數學態度的因素，本節將回顧相關文獻，並進行探討比較，以建立本研究的理論架構。

### 一、生平

陸象山諱九淵，字子靜，江西撫州金谿人。生於宋高宗紹興九年（西元 1139）二月，卒於宋光宗紹熙三年（西元 1192）十二月荊門任所，享年五十四歲。晚年講學於貴谿之應天山，以其形似巨象，改名象山，自號象山翁，學者稱象山先生。象山為唐末宰相陸希聲之七世孫。其父賀，字道鄉，年譜說他「生有異稟，端重不伐，究心典

籍，見於躬行。曾酌先儒冠婚喪祭之禮行於家，弗用異教」。這位持道守正的賢者，生有六子，象山最幼。長兄九思，字子彊。次兄九敘，字子儀。三兄九皋，字子昭。四兄子韶，字子美，號梭山居士。五兄九齡，字子壽，學者稱復齋先生。

象山穎悟早發，四歲時忽問其父天地何所窮際，父奇之。八歲讀論語，即疑有子之言支離。聞人誦伊川語，覺其言與孔孟不類。十三歲聞人言「上下四方曰宇，古往今來曰宙」，忽大省曰：「原來無窮，人與天地萬物，皆在無窮之中。」乃書曰：「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。」之後又有言曰：「東海有聖人出焉，此心同，此理同也。西海有聖人出焉，此心同，此理同也。南海、北海有聖人出焉，此心同，此理同也。千百世之上與千百世之下有聖人出焉，此心此理亦莫不同也。」

三十四歲登進士第，為呂東萊（伯恭）所識。七月返家，遠近風聞來親炙者日眾。闢舊屋曰「槐堂」，開始講學，以辨志、明本心為講學宗旨。三十六歲，授靖安縣主簿。三十七歲，應呂東萊之約，偕季兄復齋與朱熹會於鵝湖。三十九歲，丁繼母喪去職。四十一歲服除，授崇安縣主簿。四十三歲訪朱熹於南康，在白鹿洞書院，講君子喻於義一章。四十四歲，除國子正。四十五歲，遷敕令所刪定官。四十六歲，上殿輪對五劄。四十八歲，改主管臺州崇道觀，遂歸故里。四十九歲登貴谿應天山講學，前後五年，相繼來問學者達數千人。五十三歲，詔知湖北荆門軍，囑弟子傅季魯留山講學。次年十二月，以血疾卒於荆門任所。（陸九淵，1968，頁313-318；頁485-540）

## 二、著作

《全集》載：「一夕步月，喟然而嘆。包敏道侍，問曰：先生何嘆？曰：朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神，遂自擔閣，奈何？包曰：勢既如此，莫若各自著書，以待天下後世之自擇。忽正色厲聲曰：敏道敏道！恁地沒長進，乃作這般見解。且道天地間有個朱元晦、陸子靜，便添得些子？無了後，變減得些子？」（陸九淵，1968，頁413）這是象山極度自信之深，他認為他所講這一番道理，在天地間常存常明，所以有了他也不會添一些，沒了他也不會減一些。那何嘗是著書立說底事？朱熹拚命著書，正是他擔閣了自己（錢穆，1977，頁184-185）。因此象山不像朱子一樣拚命著書，所以留傳下來，只有一部《象山全集》。《全集》分三十六卷，第一卷至第十七卷，搜集象山生前與人的書信，第十八卷為奏表，第十九卷為記，第二十卷為序贈，第二十一卷至二十四卷為雜著，第二十五卷為詩，第二十六卷為祭文，第二十七卷為行狀，第二十八卷為誌銘，第二十九卷至第三十一卷為程文，第三十二卷為拾遺，第三十三

卷為象山的諡議、覆諡和行狀，第三十四、三十五卷為語錄，第三十六卷為年譜。《象山全集》本文選用商務版，因其文內加句讀，利於現今讀者之查閱。

## 參、心性論

心性論是象山哲學立基的出發點，也是他哲學終極的歸向。象山透過主體內省活動所返觀自照的心性實有，不僅證成其內涵是人性永恆價值的根基，亦是吾人全幅生命的最後安立處（曾春海，1988，頁 67）。象山之學，直接並無所師承，象山答弟子詹子南問：「先生之學，亦有所受乎？」說：「因讀孟子而自得之。」（陸九淵，1968，頁 476）王陽明作〈象山全集序〉，亦斷以象山之學為心學，簡易直接，有以接孟子之傳。（王陽明，1978，文集卷一，頁 16）象山之學既有以上接孟子之傳，孟子以心釋性，因此象山主張此心即是此性，而建立其心學的體系（伍振鷺，1995，頁 180）。《全集》載：

「伯敏云：……性、才、心、情如何分別？先生云：……情、性、心、才都只是一般事物，言偶不同耳。伯敏云：莫是同出而異名否？先生曰：不須得說，說著便不是。……若必欲說時，則在天者為性，在人者為心。此蓋隨吾友而言，其實不須如此，……聖人急於教人，故以情、以性、以心、以才說與人，如何泥得？……須是血脈骨髓理會實處始得。」（陸九淵，1968，頁 447）

象山認為，在天為性，在人為心；其實性、心、情、才都只是一般事物，特言偶有不同而已，學者須是切己體會。象山又舉孟子所言以證明此心即是此理。象山說：

「人非木石，安得無心？心於五官最尊大。……孟子曰：心之官則思，思則得之，不思則不得也。又曰：存乎人者，豈無仁義之心哉？又曰：至於心，獨無所同然乎？又曰：君子之所以異於人者，以其存心也。又曰：非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能無喪耳。又曰：人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。存之者，存此心也。故曰：大人者，不失其赤子之心。四端者，即此心也。天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理。」（陸九淵，1968，頁 144）

上段引文係象山引孟子的話，來說明人皆有是心，心皆具是理，天下萬世之公理，皆天所與我者。此心此性，即是天之所以與我者，因此象山進一步指出「心即理」。他說：

「人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」（陸九淵，1968，頁 144）

「善心，一心也；理，一理也。至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。故夫子曰：吾道一以貫之。孟子曰：夫道一而已矣。又曰：道二，仁與不仁而已矣。如是則為仁，反是則為不仁。仁，即此心也，此理也。求則得之，得此理也。先知者，知此理也。先覺者，覺此理也。愛其親者，此理也。敬其兄者，此理也。見孺子將入井，而有怵惕惻隱之心者，此理也。可羞之事，則羞之；可惡之事，則惡之者，此理也。是知其為是，非知其為非，此理也。宜辭而辭，宜遜而遜，此理也。敬，此理；義，亦此理也。內，此理也；外，亦此理也。孟子曰：所不慮而知者，其良知也；所不學而能者，其良能也。此天之所與我者，我固有之，非由外鑠我也。故曰：萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。此吾之本心也。」（陸九淵，1968，頁4-5）

象山認為心與理是「至當歸一，精義無二」的，因此仁、義、禮、知、敬、愛，都是此理，內外都是此理。此理是天之所與我者，我固有之，非由外鑠，此理即吾之本心。象山引孟子的話，就是用來說明此理是人之本心，心即理也。

所謂「心即理」，是表示本心自具理則性，心本身即是道德的律則。吾人只須存養本心，擴充本心，則其自覺自律性，便自能純亦不已地起作用而表現道德行為。故象山云：「苟此心之存，則此理自明；當惻隱自惻隱，當羞惡、當辭讓、是非在前，自能辨之，……所謂溥博淵泉，而時出之。」（陸九淵，1968，頁394）可知本心即是道德價值的根源，只要開發這個本源，就如「溥博」之淵泉，而能「時出」之，世間萬德亦便自然由此流出，而沛然莫之能禦了（蔡仁厚，1989，頁236）。蓋「心即理」不僅是實然的肯定，亦係就人性諸般層面中，直取天人性命貫通中具無限義、終極形上義之天理、本心，予以價值上的肯定，而謂之善（曾春海，1988，頁78）。象山曰：

「蓋人受天地之中以生，其本心無有不善。」（陸九淵，1968，頁148）

「古之聖賢，未有無是心，無是德者也，然好善而惡不善，好仁而惡不仁，乃人心之用也。」（陸九淵，1968，頁68）

善既為與生俱來者，然則何以有惡？象山認為，惡乃是由於後天引起的，因後天的環境惡習，致使本心善的光輝被遮蓋盡失，形同黑暗。象山曰：

「人性本善，其不善者遷於物也，知物之為害而能自反，則知善者乃吾性之固有，循吾固有而進德，則沛然無他適矣。」（陸九淵，1968，頁394）

「愚不肖不及焉，則蔽於物欲而失其本心；賢者知者過之，則蔽於意見而失其本心。」（陸九淵，1968，頁9）

「有所蒙蔽，有所移奪，有所陷溺，則此心為之不靈，此理為之不明，是謂不得其正；其見乃邪見，其說即邪說矣。」（陸九淵，1968，頁144）

由此可見，象山主張心雖是天生的善，然而後天的環境惡習，卻能使善心蒙蔽，失去德性光輝。賢者智者過之，乃蔽於意見，愚不肖不及，則蔽於物慾。但不論賢者智者過之，或愚不肖之不及，此心之不得其正，則是由於有所蒙蔽、移奪、陷溺；因為有所蒙蔽、移奪與陷溺，所以此心便為之不靈，此理便為之不明，而不得其正。

## 肆、教育目的論

對儒家而言，成聖成賢是儒者一生所託付和努力實踐的終極人生理想。因此，對每個作為人的生命個體而言，實踐完滿道德，是人生一貫的目標。象山繼承儒家「成德之教」的傳統，亦以教人「學為人」、「做人」為教育目的。象山說：

「大凡為學，須有所立。……須思量天之所以與我者是什麼？為復是要做人否？理會得這箇明白，然後方可謂之學問。」（陸九淵，1968，頁441）

「上是天，下是地，人居其間，須是做得人，方不枉了。」（陸九淵，1968，頁453）

「人生天地間，為人自當盡人道。學者所以為學，學為人而已，非有為也。」（陸九淵，1968，頁456）

那麼，要使受教者學會做什麼人呢？象山主張，學做聖人。象山認為，聖人之所以為聖人，唯在其心之無蔽，心無蔽障，即心之靈、理之明；唯在其實有此心之靈、此理之明，是即聖人之德性。此聖人之德性，固非自其對事物之知識與技能上見。由是而學者之學聖人，即亦不在求多知多能，要在學聖人之不以不知為知，不以不能為能（唐君毅，1990，頁227-228）。故象山曰：

「知之為知之，不知為不知，是知也。後世恥一物之不知者，亦恥非其恥矣！人情、物理之變，何可勝窮？若其標末，雖古聖人有所不能盡知也。稷之不能審于八音，婁之不能詳于五種，可以理揆。夫子之聖，自以為少賤而多能，然稼不如老圃。……伏羲之時，未有堯之文章，唐虞之時，未有成周之禮樂；非伏羲之知不如堯，而堯舜之智不如周公。」（陸九淵，1968，頁2）

「雖夫子之聖，亦非有天下之理，皆已盡明，而無復可明之理。今謂言之不明者，非固責其不能盡明天下之理，蓋謂其有不自知之處也。人各有能、有不能，有明、有不明。若能為能，不能為不能，明為明，不明為不明，乃所謂明也。」（陸九淵，1968，頁41）

由此可知，象山之教育目的為學做聖人，而聖人唯在其實有此心之靈、此理之明。學者之學聖人，亦不在求多知多能，只須學聖人之不以不知為知，不以不能為能之德性斯可矣。

## 伍、道德修養論

象山認為每個人都有共同的心，而且心即是理，此心自靈，此理自明，所貴乎學者，正當盡此心與窮此理。然世人因有所蒙蔽、移奪、陷溺，此心便為之不靈，此理便為之不明，故須修養的功夫。茲就《全集》所載，列舉象山特別注重的修養功夫，逐一論述於後：

### 一、辨志

象山說：「人要有大志，常人汨沒於聲色富貴間，良心善性都蒙蔽了。」（陸九淵，1968，頁 459）所謂「人要有大志」，意指人應當回歸肯定人性深處中具莊嚴意義和價值處的「良心善性」，抱持做天地間第一等人的終極理想，將自我一生的努力全幅投入其間，超越世俗「聲色富貴」的迷惑和陷溺，卓然有所立。故象山教人，主張學者須先辨志。《全集》載：

「傅子淵自此歸其家，陳正己問之曰：陸先生教人何先？對曰：辨志。正己復問曰：何辨？對曰：義利之辨。」（陸九淵，1968，頁 397）

「陳正己自槐堂歸，問先生何以教人者。正己曰：首尾一月，先生諄諄只言辨志。」（陸九淵，1968，頁 495）

象山所主張須辨的志，乃是義利之辨。為學為什麼須先公私義利之辨？象山認為「人之所喻，由其所習，而所習又由其所志」，象山〈白鹿洞書院講義〉云：

「子曰：君子喻於義，小人喻於利。此章以義利判君子小人，辭旨曉白。然讀之者苟不切己觀省，亦未能有益也。某平日讀此，不無所感。竊謂君子於此，當辨其志。人之所喻，由其所習，所習由其所志。志乎義，則所習必在於義；所習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習必在於利；所習在利，斯喻於利矣。故學者之志，不可不辨也。科舉取士久矣，名儒鉅公皆由此出，今為士者固不能免此。然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以為君子小人之辨也。而今也以此

## 陸象山教育思想之研究

相尚，使汨沒於此而不能自拔，然終日從事者雖曰聖賢之書，而要其志之所鄉，則有與聖賢背而馳者矣。推而上之，則又惟官資崇卑祿廩厚薄是計，豈能悉心力於國事民隱，以無負於所任使之者哉？從事其間，更歷之多，講習之熟，安得無有所喻，顧恐不在於義耳。誠能深思是身不可使之為小人之歸，其於利義之習，恒焉為之痛心疾首，專志乎義而日勉焉，博學審問慎思明辨而篤行之。由是而進入場屋，其文必皆道其平日之學，胸中之蘊，而不詭於聖人。由是而仕，必皆供其職，勤其事，心乎國，心乎民，而不為身計，其得不謂之君子乎！」（陸九淵，1968，頁 271-272）

〈白鹿洞書院講義〉是象山於淳熙六年訪朱熹於南康，應朱熹之請，在白鹿洞書院講《論語》〈君子喻於義，小人喻於利〉一章的紀錄。全篇主旨，在「人之所喻，由其所習，所習由其所志」數句。這幾句話的意思是說：人若志於義，則習於義而喻於義；志於利，便習於利而喻於利。喻於義則為君子，喻於利便是小人。所以義利之辨，即是君子與小人之分（伍振鷺，1995，頁 189）。既然義利之辨，即所以判君子與小人，因此，象山勉學者當喻於義而不可喻於利，他說：

「非其所志，而責其習不可也；非其所習，而責其喻不可也。義也者，人之所固有也；果人之所固有，則夫人而喻焉可也。然而喻之者少，則是必有以奪之，而所志所習之不在乎此也。孰利於吾身，孰利於吾家，自聲色貨利，至於名位爵秩，苟有可致之者，莫不營營而圖之，汲汲而取之；夫如是求其喻於義得乎？君子則不然。彼常人之所志，一毫不入於其心，念慮之所存，講切之所及，唯其義而已矣。夫如是則亦安得不喻乎此哉！然則君子之所以喻於義者，亦其所志所習之在是焉而已耳。」（陸九淵，1968，頁 373-374）

由此可知，學者為學，不可不先辨志；能辨志，則喻於義而不喻於利；喻於義而不喻於利，便為君子而不為小人了。但一般人因利欲或意見把本心遮斷了，本心不曾與人做主，而讓人在利欲意見中打滾；象山說這種情形為「主客倒置」，「如在逆旅」。（陸九淵，1968，頁 4）因為利欲意見，是外來的，後起的，都非人本來所有，所以是客，是逆旅。現在一路闖過利欲、意見的關卡，而直透到人之念慮之所萌的地方，這便和主人接上了頭，主人便會出來作主；正如慧日澄空，陰霾自斂。義是人所固有，利欲意見是後來的；主客分明，於是在志的地方，自然有一個義利之辨。義利之辨，即是本心在那裡作主；所以義利之辨的同時，即「復其本心」了。同時，「心之體甚大」，由辨志而復其本心，故亦名「先立乎其大」（徐復觀，1975，頁 18-19）。

總之，「辨志」就是義利之辨。象山教人首重「辨志」，是要人在動機上頭做一番



審查的功夫，以期在內心的根本處上做一正本清源，克除私慾的矯正工作，這是吾人德性生命覺醒及超升的一大關鍵。

## 二、反求深思

義利既辨，大志已立，則根基植矣。唯在初期，因涵養時暫，物欲當前，難免躊躇，若持志不堅，易為所動。所以象山教人，反求深思。象山屢稱義理本在吾心，人所固有，但常人蔽於私見，溺於物欲，使義理為其所蔽，暫時隱匿，惟其本體並未消逝，誠能反求深思，致其省察，則義理自顯，邪僻自去。象山曰：

「義理之在人心，實天之所與而不可泯滅焉者也，彼其受蔽於物，而至於悖理違義，蓋亦弗思焉耳！誠能反而思之，則是非取捨，蓋有隱然而動，判然而明，決然而無疑者矣。」（陸九淵，1968，頁373）

「義理所在，人心同然，縱有蒙蔽移奪，豈能終泯？患人之不能反求深思耳。」（陸九淵，1968，頁249）

「此心之良，戕賊至於熟爛，視聖賢幾與我異類，端的自省，誰實為之？改過遷善，固應無難。為仁由己，聖人不我欺也。直使存養，至於無間，亦分內事耳。然懈怠縱弛，人之通患。舊習乘之，捷於影響。慢游是好，傲虐是作。遊逸淫樂之戒，大禹伯益猶進於舜；盤盂几杖之銘，成湯猶賴之。夫子七十而從心，吾曹學者，省察之功，其可已乎？」（陸九淵，1968，頁62-63）

象山認為，存養無間，是分內事，但懈怠縱弛，是人的通病，故須加省察。他舉古聖先王為例，古聖先王尚須省察，何況吾輩學者？因此，他在回答「先生之學自何處入」時，明確地回答：「不過切己自反，改過遷善。」（陸九淵，1968，頁398）他要求學生每天定時趺坐，反省自己的本心，體驗自己的真我，把握自己的真生命。唯象山認為，省察過錯不可激烈，他說：

「人之省過，不可激烈。激烈者，必非深至，多是虛作一場節目，殊無長味，所謂非徒無益，而又害之，久後看來，當亦自知其未始有異於初，徒自生枝節耳。若是平淡中實省，則自然優游寬裕，體脈自活矣。」（陸九淵，1968，頁81）

象山認為省察過錯不可激烈，激烈必是躁進，必不能深至，徒生枝節；須在平淡中切實省察，才有助益。

### 三、改過遷善

古人云：「君子以見善則遷，有過則改。」所以象山教人，改過遷善。他說：

「人之所以為人者，惟此心而已。一有不得其正，則當如救焦溺，而求所以正之者。今邪正是非之理，既已明白，豈可安於所惑，恬於所溺，而緩於適正也哉？」（陸九淵，1968，頁 74-75）

象山認為，邪正是非的道理既已明白，又經過切實的省察，知道自己的過錯，那麼就應當如救水火一樣迅速改過遷善，使此心無病。聖賢之所以為聖賢，乃在於其能改過遷善。象山曰：

「古之學者，本非為人，遷善改過，莫不由己。善者所當遷，吾自遷之，非為人而遷也；過者所當改，吾自改之，非為人而改也。故其聞過則喜，知過不諱，改過不憚。……君子之過也，如日月之食焉，過也人皆見之，更也人皆仰之。過者雖古之聖賢有所不免，而聖賢之所以為聖賢者，惟其改之而已。」（陸九淵，1968，頁 73）

象山上段話是說，改過是為自己，要由自己去做；古人知道這道理，故聞過則喜，知過不諱，改過不憚。象山並引孔子的話，說明君子有過錯是不加掩飾的；改過以後，人們一樣敬仰他。聖賢也不免有過錯，而聖賢之所以成為聖賢，就在於能夠改過。故象山強調，所貴乎學者，在「致其知，改其過」。象山說：

「自謂知非，而不能去非，是不知非也。自謂知過，而不能改過，是不知過也。真知非，則無不能去。真知過，則無不能改。人之患，在不知其非，不知其過而已。所貴乎學者，在致其知，改其過。」（陸九淵，1968，頁 182）

蓋學者如欲改過遷善，則須是「致其知，改其過」；能如此，便「能頓棄勇改，無復回翔於故意舊習，則本心之善，乃始著明；營營馳騖之私，憂思抑鬱之意，當冰釋霧晴矣。」（陸九淵，1968，頁 157）

### 四、規矩嚴整

象山教人，頗注重隨身規矩。認為規矩可以整肅學者的威儀，使心不狂妄。《全集》載：

「周伯熊來學。先生問：學何經？對曰：讀《禮記》。曾用工於九容乎？曰：未也。且用功於此。後往問學于晦庵。晦庵曰：遷里近陸先生，曾見之否？曰：亦嘗請

教。且述所言。晦庵曰：公來問學，某亦不過如此說。」(陸九淵，1968，頁496)

「承諭惟知頓身於規矩準繩中，而痛鋤狂妄之根。誠使心不狂妄，而身中規矩準繩，不亦善乎！縱未能如此，但狂妄日減，日就規矩準繩，日以純熟，亦為難得。以誠之之勤篤，從事於規矩準繩中，此亦其所長也。」(陸九淵，1968，頁48)

「用工九容」，即是張橫渠以禮制心的外制工夫，外制工夫，屬於象山教法的又一種。其目的在使學者「身中規矩準繩」，而「心不狂妄」。茲就《全集》所載，論述其隨身規矩。

#### (一) 不可戲謔、鄉談

象山深知人心的機微，認為一個人有不肖和破壞的意念時，必先和你戲謔，談一些鄉鄙的話；如果不作戲謔之言，不與人談鄉鄙的話，不肖和破壞的意念就無從產生。象山說：「不可戲謔，不可鄉談。人欲起不肖破敗意，必先借此二者發之。」(陸九淵，1968，頁464)

此外，象山要後生不戲謔、不鄉談，是要養成一種在風度上自重的美。象山說：

「曾見一大雞，凝然自重，不與小雞同，因得關雎之意。雎鳩在河之洲，幽閑自重，以比興君子美人如此之美。」(陸九淵，1968，頁482)

由此可知，不戲謔，不作鄉談，不肖破敗意就無從產生，就沒有輕薄小相，而養成凝重闊大的風度。

#### (二) 不說閑話

象山戒門人不要說閑話，因閑話大多不及義，所表現的心理狀態是不敬的。象山說：「某閑說話，皆有著落處。若無謂閑說話，是謂不敬。」(陸九淵，1968，頁460)

象山認為，閑說話，是要有著落處，即是要有目標、有意義；如果無謂的閑說話，精神就不能專一，心理狀態也就顯得不敬。此外，象山認為，說閑話不但精神渙散，顯得不敬；而且能淹沒人，使人心靈受到蔽塞。象山說：

「只朋友說閑話之類，亦能淹人。某適被顯仲說閑話，某亦隨流，不長進亦甚；然通時說事亦通，塞時皆塞。」(陸九淵，1968，頁462)

所以象山要門人包顯道深知說閑話之非，不得說閑話。《全集》載：

「予(包顯道)因隨眾說些子閑話，先生少頃曰：顯道知非否？某答曰：略知。先生曰：須要深知，略知不得。顯道每常愛說閑話。」(陸九淵，1968，頁458)

#### (三) 注重坐姿

象山的隨身規矩，除了不可戲謔、鄉談，不說閑話之外，還要門人注意坐姿。《全集》載：

## 陸象山教育思想之研究

「坐得不是，便是心不在道；若心在道時，顛沛必於是，造次必於是，豈解坐得不是？」（陸九淵，1968，頁454）

「有一生飯次，微交足。既飯，先生從容問之曰：汝適有過，知之乎？生略思曰：已省。先生曰：何過？對曰：中食覺交足，雖即改正，即放逸也。其嚴如此。」（陸九淵，1968，頁387）

象山認為，坐的姿勢不對，就是懶散的表現。吃飯的時候，兩足交叉，也有放逸之過。可見象山的隨身規矩，的確很嚴。

### 五、親師友

以上所述的幾項修養工夫，整個看來，可以說都偏指個人努力的一面。其實在道德修養方面，個人的努力固然重要，但外在環境的影響也不可抹煞。因此象山亦最喜教人親師友。「師」的職責在傳道、授業和解惑，若不拜師勤習，則學無由進。「友」指益友，乃所以切磋琢磨，共臻於善域，若學而不尚友，則無從共學互勉。因此，在修養的漫長路途上不能不親師友。象山說：

「天下若無著實師友，不是各執己見，便是恣情縱欲。」（陸九淵，1968，頁438）

「學不親師友，則斯文未昭著處，誠難責於常才。」（陸九淵，1968，頁193）

象山認為親師友，可免於各執己見、恣情縱欲，可知己之不美而改之，可增進自己的理解力，可去浮偽而歸於真實。由此可知，親師友的重要。故象山謂：

「人生而不求學，學而不求師，其可乎哉。」（陸九淵，1968，頁14）「以夫子之聖，猶曰學不厭，況在常人？其求師友之心，豈可不汲汲也？」（陸九淵，1968，頁130）「楊子雲謂務學不如務求師，吾亦謂論學不如論師。」（陸九淵，1968，頁57）「親師取友，心亦無有窮已。」（陸九淵，1968，頁43）

此皆要在使學者以具體之人為範，而自求有以屬其心。

## 陸、施教方法論

象山一生熱心講學，雖在官署公務繁冗之際，亦未嘗稍廢。在他一生中，有兩次時間較長，規模較大的施教：第一次是在三十四歲至三十六歲之間，象山廷對賜同進士出身以後，回家在槐堂施教；第二次是在晚年，五十歲至五十三歲之間，在應天山

施教。在第二次施教的時候，學生經常有數十百人，前後來見者總數踰數千人，講學之盛，於此可見。象山為人平實，和悅可親，學者凡有所問，必孳孳啟論，無微不至。平日教學，誨人不倦。章仲至嘗記其事云：「先生講論終日不倦，夜亦不因，……動是三鼓；學者連日應酬，勞而蚤起，精神愈覺炯然。」（陸九淵，1968，頁 510）象山施教目的，不外乎使學者對他的心學，能夠明體達用。至於施教的方法，茲就《全集》所載，論述於後：

## 一、有教無類

在中國歷史上，孔子首創「有教無類」，第一個打破了統治階級對教育和受教育權的壟斷，為天下之木鐸。2500 年來，「有教無類」和「成德之教」，同為儒家教化精神的主體。陸象山即繼承了儒家此教化精神和社會責任感，他一生講學，無論官府、國學、山間、學舍、村里、寺觀，均可隨地施教。其言論平實，適合多數聽眾，上至朝廷官吏，諸生弟子，下至村夫鄉民，販夫走卒，均可為其教學對象。《全集》載：

「歸自臨安，湯倉謂其幕僚曰：陸丈近至城，何不去聽說話？幕僚曰：恐陸丈門戶高峻，議論非某輩所能喻。湯云：陸丈說話甚平正，試往聽看，某於張呂諸公皆相識，然陸丈說話自是不同。」（陸九淵，1968，頁 414）

「學者輻輳，鄉曲長老，亦俯首聽誨，後設講習寺觀，聽者貴賤老幼，溢塞途巷，從游之盛未見有此。」（陸九淵，1968，頁 508）

由此可知，象山立教的對象是所有的人，不是某一個特殊階層。不問大人、小兒、官員、村人、商賈、男人、婦人，皆得入其內。他經常直接向社會大眾傳教，啟發他們復其本心。

## 二、因材施教

考諸《論語》，孔子教學，已知因材施教。其弟子問孝問仁，見於《論語》者頗多，但因問學之人不同，其答語常異。象山教學，亦頗注意學者之個別差異，嘗云：

「人皆可以為堯舜，此性此道與堯舜元不異；若其才則有不同，學者當量力度德。」（陸九淵，1968，頁 458）

「人皆有所長，就其所長而成就之，亦是一事。」（陸九淵，1968，頁 480）

由此觀之，象山認為吾人稟賦之中，有一般之因素，有特殊之因素，前者為性與

道，後者為才。此性此道，人所稟賦者大致相同，順性與道而發展之，則人皆有為堯舜之可能。才則有個別差異，其所謂才者，蓋為智力、興趣、情緒、能力等心理因素之總稱（高廣孚，1970，頁 346）。象山謂，「中人以下則由而不知」，是承認智力等差之事實；「就其所長而成就之」，即因材施教發展個人特長之意。〈語錄〉載：

「黃元吉善學，不敢發問，象山誘致諸處後生來授學，卻教諸生致問，象山為之一一問剝，元吉在旁，常有所省。」（陸九淵，1968，頁 423）

又〈年譜〉載：

「諸生登方丈請誨，和氣可掬，隨其人有所開發，或教以涵養，或曉以讀書之方。」（陸九淵，1968，頁 509）

### 三、啟發誘導

象山講學，非徒講經，每啟發人之本心。他深知學者心術之微，皆能言中其情，故能啟發誘導學者，使其覺悟，感激奮勵。〈年譜〉載：

「四明楊敬仲，時主富陽簿。攝事臨安府中，始承教於先生。及反富陽，三月二十一日先生過之，問：如何是本心？先生曰：惻隱，仁之端也。羞惡，義之端也。辭讓，禮之端也。是非，智之端也。此即是本心。對曰：簡兒時已曉得。畢竟如何是本心？凡數問，先生終不易其說。敬仲亦未省。偶有鬻扇者，訟至於庭，敬仲斷其曲直訖，又問如初。先生曰：聞適來斷扇訟，是者知其為是，非者知其為非，此即敬仲本心。敬仲忽大覺，始北面納弟子之禮。故敬仲每云：簡發本心之問，先生舉是日扇訟是非答簡，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不適。」（陸九淵，1968，頁 494）

「其有欲言而不能自達者，則代為之說，宛如其所欲言，乃從而開發之；至有片言半辭可取，必獎進之；故人皆感激奮礪。」（陸九淵，1968，頁 509）

第一段引文記載：象山答楊簡本心之問，起先用孟子四端之說回答他，是灌注的方式，楊簡不省悟；後來隨機改用楊簡自己斷扇訟的是非來啟發他，楊簡才忽大省悟。第二段引文記載：有的學生想說而沒辦法說出來，象山便代他說，說得與學生自己想說的話一模一樣，象山便順勢開導他；有的學生片言半辭可取，象山也獎勵他；所以學生都感激奮礪。灌注式與啟發式不同的地方，就是前者以他人的事理來教他，後者以他自己的事理來教他。啟發式較灌注式有效，其理由也就在此。學者有意見，不能自己表達，教者代他表達，接著就順勢開導他，此即是一種引誘他說話的方法。如果

學者有片言隻字可取，則獎勵他，此即是用獎勵來誘導的方法。

#### 四、講解論辯

講解論辯是象山常用之教學方式。象山口齒清晰，聲音宏亮，析理明晰，講解透徹，常使學者聞誨之後，多自屈服。〈年譜〉曰：

「音吐清響，聽者無不感動興起，初見者或欲質疑，或欲致辯，或以學自負，或立崖岸自高者，聞誨之後，多自屈服，不敢復發。」（陸九淵，1968，頁509）

由此可知，若非講解明白，何能使學者心服？此外，象山亦極善論辯，他論辯釋疑，精細入微。他認為凡所見不同，則須有辯，辯則理明疑釋，學而有進。他在敕局的時候，因為是閒官，他便常與僚友採用問辯的方式論學。〈年譜〉載：「同志之士，相從講切不替。僚友多賢，相與問辯，大信服。」（陸九淵，1968，頁501）

象山平日與諸生朋友，或相聚問答，或通書辯論，均析理入微，層層剝落，如繭抽絲，直到對方疑消理明而後已。《全集》論學之處，凡十七卷，計二百八十三篇，幾盡為答弟子問學事，答辯雖簡詳不一，然於書中可見其啟發之切，論辯之殷，皆把握主旨，扼要剖析，剴切誘發。

#### 五、設譬示意

有些道理過於抽象，學者不易了解，象山常用具體的事物來設譬示意，使人警發。象山最喜採用孟子的「牛山之木」和「原泉混混」兩種設譬。象山說：

「自有諸己，至於大而化之，其寬裕溫柔，足以有容；發強剛毅，足以有執；齊莊中正，足以有敬；文理密察，足以有別；增加馴積，水漸木升，固月異而歲不同；然由萌蘖之生，而至於枝葉扶疏，由源泉混混，而至於放乎四海，豈二物哉！」（陸九淵，1968，頁1）

象山用「由萌蘖之生，而至於枝葉扶疏」、「由源泉混混，而至於放乎四海」，使我們了解萌蘖之木與枝葉扶疏之木不是二物，源泉的水與四海的水也不是二物。就是用具體的事物來譬喻，凡人的心與聖人的心也不是二物。此外，象山亦用「涓涓之流」來譬喻為學之應該有本。象山曰：

「涓涓之流，積成江河。泉源方動，雖只有涓涓之微，去江河尚遠，卻有成江河之理；若能混混，不捨晝夜，如今雖未盈科，將來自盈科；如今雖未放乎四海，

## 陸象山教育思想之研究

將來自放乎四海，……學者不能自信，見夫標末之盛者，便自慌忙，捨其涓涓而趨之，……彼之標末雖多，卻是偽，恰似檐水相似，其涸可立而待也。」(陸九淵，1968，頁 396)

這一類的譬喻很多，隨處可見。譬喻論人應論其大概，不必斤斤計較，則謂：「銖銖而稱之，至石必繆；寸寸而度之，至丈必差。(陸九淵，1968，頁 214) 喻理明則眾欲盡消，則謂：「太陽當天，太陰五緯猶自放光芒不得，那有魑魅魍魎來？」(陸九淵，1968，頁 437) 譬喻未明善而勤於誦習，則謂：「登山而陷谷，愈入而愈深；適越而北轅，愈驚而愈遠。」(陸九淵，1968，頁 7) 譬喻不知開端已錯，而仍孜孜於利害得失，則謂：「日與澤虞燕賈課遠近，計枉直於其間，是必沒身於大澤，窮老於幽都也。」(陸九淵，1968，頁 7) 凡此種種，不僅出語雋永，耐人尋味，且隱含至理，引人探索，使人印象深刻，容易了解。

## 六、去學規

宋儒嚴明師道、重學規，例如朱熹、呂伯恭等在講學處均設置成文的學規，或刻於石板上，或貼示在牆壁上，警策師生共同恪守。其優點在醒目及有明確的規範可循，缺點則偏在外鑠之功，而使人少自覺內省之效。象山認為，不依其德，而徒繩檢於其外，行與事之間，將使人作偽。因此主張去學規，教人由根本上理會。象山說：

「某平日未嘗立學規，但常就本上理會，有本自然有末，若全去末上理會，非惟無益。今既於本上有所知，可略略地順風吹火，隨時建立，但莫去起爐作灶。」(陸九淵，1968，頁 466)

蓋象山教育學生只牢牢抓住「發明本心」這個根本，不去捨本逐末，設立學規。當學生覺悟時，則順風吹火，推行隨身規矩。故平日教學，雖無學規，然師生之間，應酬之際，皆井然有序，有條不紊，諸生亦規步矩行，如有成法可循。馮元質記其山中教學情形云：

「先生常居方丈，每旦，精舍鳴鼓，則乘山輦至，會揖陞講座，容色粹然，精神炯然。學者又以一小牌書姓名年甲，以序揭之，觀此以坐，少則不下數十百，齊肅無譁，首誨以收斂精神，涵養德性，虛心聽講，諸生皆俛首拱聽。」(陸九淵，1968，頁 509)

由此可知，象山所去者乃成文之學規，日常之間，一切均有規律，並非漫無約束。因行為之規範在己，若能實踐，本身即為學規，何必重外在之約束？倘無內心之自發，



外在之規條，只能收效於一時，日久鬆弛，舊習復萌，有何裨益（高廣孚，1970，頁350）。

## 七、以身作則

儒家向來認為人師重於經師，身教重於言教。蓋言教頌，身教則從。為人師者，以身作則，身體力行，諸生耳濡目染，相率就善。若只憑口說，行不符言，雖唇乾舌敝，收效甚微。〈年譜〉載：

「先生常居方丈，每旦，精舍鳴鼓，則乘山簦至，會揖陞講座，容色粹然，精神炯然。學者又以一小牌書姓名年甲，以序揭之，觀此以坐，少則不下數十百，齊肅無譁。……平居或觀書，或撫琴；佳天氣，則徐步觀瀑；至高誦經訓，歌楚詞，及古詩文，雍容自適。雖盛暑，衣冠必整肅，望之如神。諸生登方丈請誨，和氣可掬。……先生講論，終日不倦，夜亦不困，若法令者之為也。動是三鼓，學者連日應酬勞，而蚤起精神愈覺炯然。」（陸九淵，1968，頁509-510）

從上述之記載，可知象山教學時自身的範式。象山每天到精舍揖陞講座的時候，「容色粹然，精神炯然」，使得在座的諸生「齊肅無譁」。平日閒居的時候，不是看書就是撫琴；天氣好時，徐步觀瀑；有時誦經訓，歌楚詞，及古詩文，雍容自適。他的舉止，可以陶融學生的性情；他的興趣，可以誘發人對詩書的愛好；他的雍容和氣，能使人鄙吝全消。「雖盛暑，衣冠必整肅」，整肅的儀容必感染諸生，使其不可散漫，在精神上收斂的作用。至於「終日不倦，夜亦不困」的剛毅精神，影響學者最大，象山門人大都能卓然自立，原因就在此（譚作人，1976，頁72）。象山的修養實可為人師表，當之不愧。其高足袁燮由象山身上得到的精神感召最足表彰，袁燮曰：

「燮識先生於行都，親博約者屢矣，或竟日以致夜分，未常見其少有昏怠之色，表裏清明，神采照映，得諸觀感，鄙吝已消，矧復警策之言，字字切己歟！先生之沒，餘二十年，遺言炳炳，精神猶在，敬而觀之，心行俱肅，若親炙然。」（陸九淵，1968，頁528）

由此可見，象山平日修養篤實，約己甚嚴，雖獨處亦不稍懈。心成則貌舒，內一則神清，故言可以為法，行可以為則，睹其容貌神采，即使人感召，鄙吝盡消（高廣孚，1970，頁350）。

## 柒、結論

本文主旨在探討陸象山的教育思想，以作為教師精神修養之參考，期能對師道的振興有所助益，進而提升教師之社會形象與地位。茲就象山教育思想的價值，及其對教育工作者的啟示論述於後：

一、象山主張心即理，強調本心自具理則性，為天之所與我者，故本心無有不善，因此對受業者，皆能有教無類，諄諄教誨，勉以進德修業。據此觀點，今日教育工作者，應尊重每一位學生的人格，不宜濫予批判，更不應加以羞辱。重視每位學生的教育權，公平而不偏愛某位學生。對聰明的學生固然會樂於施教，對較笨的學生也應善加誘導啟發，不應僅以教育英才為樂事；對面貌俊秀者，固然加以喜愛，對肢體殘障的學生，也不能有所歧視。對於家庭社經地位、宗教信仰不同的學生，也應抱持著有教無類的態度，發揮相等愛心，施以完善的教育。甚至對家長犯有罪行、家庭破碎的學生，也不能表示輕鄙的態度，因為不論家長如何，學生都是無辜的。

老師們在反省分析自己與學生們的關係時，應該捫心自問：對於表現較差的學生，（一）我是否在不知不覺間疏遠了他們，冷落了他們？（二）我是否在他們自動自發的回答問題或下評論時，給予他們充分的鼓勵和稱讚？（三）我是否在他們答對問題時，給予他們適度的讚揚？（四）我是否在他們答錯問題時，給予他們過多的挑剔和責備？（五）我是否在他們答不出問題時，耐心的等待或提示？（六）我是否提供他們充分的參與機會，常常叫他們回答問題？（七）我是否把他們很不當的統統編入「看牛班」，而對他們的學業放棄要求，對他們的發展不抱希望？（邱連煌，1984，頁 166-167）老師在教室中，對學生們所抱的期望，具有「比馬龍」般的能力，影響學生們的行為發展至深且鉅。蕭伯納的名劇中有一段如此的對白：「一位淑女與一個賣花女的分別，不在她的行為，而在她所受的待遇。我在希根教授的眼中，將永遠是一個賣花女，因為他一直待我如賣花女。但我曉得，我在你的面前，能成為一位淑女，因為你一直待我如淑女，而且將永遠如此。」（邱連煌，1984，頁 167）近代的大教育家裴斯泰洛齊（Jean Hemvich Pestalozzi, 1746~1827），即是一生以教育孤兒、貧兒為職志，而被稱為「孤兒之父」與「貧者之友」。

二、象山認為每個人都有共同的心，而且心即是理，此心自靈，此理自明，所貴乎學者，正當盡此心與窮此理。教人以「學為人」、「做人」為教育目的，施教惟以成德為事，知識技能非所與論也。據此觀點，教師於平日教學中，除了傳授學生書本上的知識之外，並應注意學生整個人格的發展，亦即應特別注重指導學生做人的道理。《禮

記·文王世子》說：「師也者，教之以事，而喻諸德者也。」（阮元，1982，頁 1407）《禮記·學記》說：「君子既知教之所由興，又知教之所由廢，然後可以為人師。」「君子知至學之難易而知其美惡，然後博喻，能博喻然後能為人師。」「教也者，長善而救其失者也。」又言：「記問之學不足以為人師。」（阮元，1982，頁 1521-1524）韓愈《師說》中說：「師者，所以傳道、授業、解惑也。」（韓愈，1956，卷 12，頁 1）由此可見教師不僅要傳授學生書本上的知識，更要教學生如何治事、接物、立身、濟世，必須兼古人所謂「經師」、「人師」的條件，始克善盡教師的職責（劉真，1979，頁 289-290）。

我國古代大師的教學，並不限於傳授學問，而著重於修身處事和待人接物的道理。教育的主要任務，在於教導學生做一個堂堂正正的人。因而理想的教師，要以做「人師」為努力的目標，要以「教學生如何做人」為主要任務，而不要只以「教學生如何讀書」為能事（孫邦正，1987，頁 37-38）。反觀今日的教育，特別重視智育，且以考試分數來代表智育成績。學生只要考試分數高，即成為天之驕子，而受到父母師長的喜愛，反之則從小迭受挫折。由於這種重考試成績，強調分數至上的情形，養成學生從小自私、不合作，因為隔座同學就是考場上的敵人。及至社會工作時，已習慣埋頭各做各的，不顧念別人，不會團隊合作，有我無他，只會排擠別人，踩著別人肩膀往上爬。我們的社會教育、學校教育，在德育、群育上都未曾與實際生活聯繫起來，化教育為生活，化理論為行為。教育與生活脫節，理論與行為分立，因而社會風紀與秩序不理想，犯罪案件層出不窮，所有教育工作者應深思。

三、象山平日修養篤實，約己甚嚴，故言可以為法、行可以為則，睹其容貌神采，即使人感召，鄙吝盡消。象山自身的範式與今日所謂教育乃是藉人格感召、精神感化，以從事文化陶冶，而使受教者圓滿發展的倫理性活動之見解相一致。根據此觀點，教師於言教之外更應重視身教。俗云：「以言教者訟，以身教者從。」真正的「人師」，必其本身具有偉大的人格，使學生在不知不覺之中，潛移默化，變化氣質於無形。這種間接的人格感召作用，比直接的道德教學的力量更大，這就是「身教者從，言教者訟」的道理。我國古代對於偉大教師所致的頌讚之辭，如「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」（顏淵讚孔子的話）；「風月無邊，庭草交翠」（朱熹讚周敦頤的話）；「汪洋千頃波，澄之不清，撓之不濁」（郭秦讚黃叔度的話）；「在春風中坐了一個月」（朱光庭讚程頤的話）等，多就景仰教師的人格而言（孫邦正，1987，頁 38）。其意即謂人格的感化，尤重於知識的傳授。

教師之受到尊重，不僅是他在傳道，而是他本身的人格就是道德的實踐。猶如西洋的神職人員（牧師與神父）在社會上獲得尊重，一方面由於他的講道宣教以傳播福

音，令一方面亦因他被一般信徒視為神在世間的代表，一言一行中皆應符合神的旨意，做為信徒的表率。在傳統觀念中，為人師表者不僅要有深厚的學養，其為人治事，亦應表率群倫，為年輕一輩的楷模（郭為藩，1982，頁 346）。我國自古以來，做教師的對於身教皆很重視，對於個人的言行，無不自律極嚴。所謂師嚴道尊的嚴字，重在嚴以律己，而不在於對待學生態度嚴厲。今日有少數教師任意體罰折磨學生，那是誤解嚴字的意思，不能整肅自己，而只知整肅學生了。可見教師必須先下一番克己的工夫，先求自身的健全，唯自身健全，並能以愛之深責之切的心理來教導學生，則學生方能心悅誠服，樂於受教。

四、象山教學頗注意學者之個別差異，強調應「就其所長而成就之」，「隨其人有所開發，或教以涵養，或曉以讀書之方」。今日教育學者所強調之個性適應原則及個別化教育，亦不過如此而已。根據此教育觀點，教師應瞭解天無枉生之材，一個學生即使他的能力很低，他的行為再頑劣，都是可造就的。從事教育工作，首先要承認個別差異的存在，要曉得因材施教的道理。做老師的就像是藝術家，只要你別具慧眼，就不難化腐朽為神奇。要想真正達成因材施教之崇高教育理想，教師應：（一）透過對學生之觀察、晤談、作業之分析、家庭狀況之瞭解，以及各種心理與教育測驗之運用，力求對學生之更多瞭解。（二）透過個別之輔導與諮商，給予學生以更多的輔導。（三）幫助學生瞭解自己，使其依據需要做最正確的抉擇，俾使每一學生都能充分發揮才能。（四）由於學生之間有顯著個別差異，教師應多鼓勵學生自己與自己比較，而不要將學生互作競爭比較。

五、象山講學，非徒講經，每啟發人之本心。他深知學者心術之微，故能啟發誘導學者，使其覺悟，感激奮勵。對於有些道理過於抽象，學者不易了解，象山常用具體的事物來設譬示意，使人警發。據此教育觀點，教師在教學方面不應過於強調知識的灌輸，否則學生易養成被動的學習方式，不會有積極主動的學習精神，無法從事獨立自主的思考，創造思考能力無法得以培養，潛在能力不能得到充分發揮。教師實施啟發教學時應注意：（一）問題須簡切確當，適合學生的程度。（二）問題需能激發學生思考。教師所問問題，以能誘起學生之思考者為佳，舉凡機械性之問答，不宜多用，否則易養成學生步入淺見之途。（三）問題要顧及全體學生。教師發問時，切勿先指名後發問，更勿順兒童座序或點名冊次序發問，宜隨便指名學生回答，使全班學生都有準備。（四）按問題難易，酌定兒童回答時間。教師發問後，應按其難易，酌定學生回答時間，不可過促亦不宜過長，使其能從容對答不為時間所迫。（五）多設淺易有趣問題，鼓勵中下等生開口。中下等生，較畏懼發言，教師應多設有趣問題，以獎勵其發

言。(六)教師應有良好態度。對學生答案不正確者，勿即加以申斥與嘲笑，以免減少其學習興趣，尤應分別其偏差之處，使其反省糾正。

此外，對於道理過於抽象，學生不易了解之處，教師應用具體的事物來設譬示意，如此不僅出語雋永，耐人尋味，且隱含至理，引人探索，使人印象深刻容易了解。

六、象山口齒清晰，聲音宏亮，析理明晰，講解透徹，常使學者聞誨之後，多自屈服。此外，象山亦善辯論，他認為凡所見不同，則須有辯，辯則理明疑釋，學而有進。因此，講解論辯為象山常用之教學方法。講述雖是一種比較舊式的教學技術，可是直到目前仍很重要。例如遇到要向學生敘述一項事實，或說明、解釋某一問題時，都必須採用此一技術。運用時教師應注意下列各項：(一)講述以前，要作充分的準備，必要時要將大綱寫出來。(二)講述時，要儘量利用教學媒體及圖表、實物、模型等教具作為輔助，以免學生感到枯燥。(三)講述時，態度要自然和藹，且目光須時常掃視全體學生。(四)講述時，語氣快慢要適中，如遇到比較深奧的地方，應略留學生思考的時間。(五)講述時，手勢、聲調與面部表情要配合教材的內容。(六)講述時，也要利用板書或板畫來配合，藉以增強學生的印象及理解。(七)講述時，口齒要清晰，聲音要宏亮，析理要有條理。(八)講述時，可夾用發問的方式，一方面探詢學生是否明白，一方面可促使學生留心聽講。(九)講述時，要避免一些無謂的口頭語，並切忌一些不雅的動作。(十)若學生對問題感到不太清楚時，應准許學生反問或反駁，這正是訓練學生思考能力，以及不盲目接受他人意見的最好機會。

象山心學強調發明人之本心，先立其大，則小者不能奪。此理論簡易直截，於道德教育貢獻至大。使我們的一切行為有個中心主宰，不隨波逐流，對外界物慾引誘具有抗拒作用，因而能夠「砭末俗口耳支離之學」，有益於世道人心，自非淺鮮。在這規範紊亂的變遷社會，其對教育工作人員的價值，確有值得肯定的必要。筆者雖私奉象山心學以為潛修之準繩，然而所見未切，所悟未深，其中誤謬及疏漏之處甚多，尚乞博雅君子海涵，並請不吝指正。

## 參考文獻

### 中文部份

- 王陽明 (1978)。《王陽明全集》。台北：古新。
- 伍振鷺 (1995)。《中國教育思想史 (兩宋部份)》。台北市：師大書苑。
- 阮元 (1982)。《十三經注疏》。台北：大化。
- 邱連煌 (1984)。《兒童、家庭、學校》。台北：文景。
- 徐復觀 (1975)。《中國思想史論集》。台北：台灣學生。
- 唐君毅 (1990)。《中國哲學原論原教篇》。台北：台灣學生。
- 高廣孚 (1970)。陸王教育思想之研究。《師大教育學報》，創刊號，323-394。
- 孫邦正 (1987)。經師和人師。載於台灣省教師精神修養專輯編輯委員會主編，《教育理想與實踐 (三)》。台北：台灣書店。
- 陸九淵 (1968)。《象山全集》。台北：台灣商務。
- 郭為藩 (1982)。《教育發展與精神建設》。台北：文景。
- 曾春海 (1988)。《陸象山》。台北：東大。
- 劉真 (1979)。《教育與師道》。台北：正中。
- 蔡仁厚 (1989)。《宋明理學 (南宋篇)》。台北：台灣學生。
- 錢穆 (1977)。《宋明理學概述》。台北：台灣學生。
- 韓愈 (1956)。《韓昌黎全集》。台北：新興。
- 譚作人 (1976)。《陸象山評傳》。台北：世界。

文稿收件：2006年10月31日

文稿修改：2007年01月10日

接受刊登：2008年02月15日

王柏壽

# **A Study of Hsiang-Shan Lu`s Educational Thought**

**Pao-Thou Wang**

**Professor, Department of Education  
National Chiayi University**

## **Abstract**

The purpose of the study is to examine Hsiang-Shan Lu`s educational thought, and to give suggestions for the spiritual cultivation of school teachers. The method used in the study is literature analysis. The sources of data of the study are three: the complete works of Hsiang-Shan Lu, the books on Hsiang-Shan Lu`s thought, and the books on educational thought.

The content of the paper is divided into seven parts: part one is the introduction of the study; from part two to part six, Hsiang-Shan Lu`s biography and works, human nature, educational aim, moral training, teaching principle, and learning principle are examined in order; and part seven is the conclusion.

In the conclusion, the researcher makes comment on Hsiang-Shan Lu`s educational thought and discusses the implications of Hsiang-Shan Lu`s educational thought for school teachers.

**Key words: Hsiang-Shan Lu, philosophy, educational thought.**

