

宗稷辰的教育觀

黃文樹*

摘 要

明末清初，陽明心學遭受反對派抨擊，趨向式微。而從清前期至中期，一則清廷基於政治考量獎崇朱子學，二則居思想界主流勢力的朱派學者持續撻伐王學，王學處境益為不利。到了乾嘉之際，考據學盛行，王學僅能在夾縫中生存。不過，在王學困窘背景下的嘉道咸時期，宗稷辰仍對陽明心學嚮而往之，吸取並應用其良知說。宗氏尊崇王陽明，稱陽明「極高明」；他歷主各書院，教學生使「各悟良知」，體現出「昌越學」之姿。宗氏的教育觀，在教育目的上，主張復明心體、覺世覺民；在教育內容上，兼重陽明心學、傳統儒家經典義理等人文課程及治事實用課程；在教學原理上，提出典範引導、研幾練心、勤課樂學、返驗吾身、情境薰習、行禮涵化等六種原理；在師道常則上，揭舉把師弟看成一身、戒學生前責己、教學宜勤不可怠、肫肫於表率風俗等四項頗為務實的師道倫理。

關鍵詞：宗稷辰、嘉道咸時期、王陽明、心學、教育觀

* 黃文樹，樹德科技大學師資培育中心教授

電子信箱：wen@stu.edu.tw

來稿日期：2013年8月1日；修訂日期：2013年9月11日；採用日期：
2014年3月26日

Zong Jichen's Concept of Education

Wen-Shu Huang*

Abstract

Zong Jichen, a devoted follower of Wang Yangming, acted as the principal of different academies. His education concept can be viewed from four aspects as follows: (1) the clarification of mind and body, and understanding of the world and citizens as educational purposes, (2) the humanities curricula such as Wang Yangming's Mind Learning and traditional Confucian doctrines, as well as the practical curricula, (3) six didactic principles: giving guidance by being good models, investigating the reasons and mind practice, hardworking in studying and joyful in learning, self examination, influencing society and learning from it, and being polite and acculturating. For teaching skills, Zong suggested four practical teaching rules: treating new teacher as oneself, blaming oneself before warning students, hardworking in teaching, and always being an exemplary model.

Keywords: Zong Jichen, The Reginal Periods of Emperors Jiaqing, Daoguang and Xianfeng, Wang Yangming, learning of mind, education conceptg

* Wen-Shu Huang, Professor, Shu-Te University Centre for Teacher Education
E-mail: wen@stu.edu.tw
Manuscript received: August 1, 2013; Modified: September 11, 2013; Accepted:
March 26, 2014

壹、前言

陽明心學崛起於明中葉，風行逾百年，到了明末清初，遭到反對派之攻擊而漸趨式微。而從清前期到中期，陽明心學處在朱子理學與考據學的夾縫中生存，命運益形困窘。

生長與從事學術活動值嘉道咸年間的宗稷辰（1792 — 1867），是道光元年（1821）舉人，歷任中外要職（參後）；著有《躬恥齋文鈔》、《躬恥齋詩鈔》傳世。《清儒學案·諸儒九·宗先生稷辰》附錄〈公舉鄉賢事實冊〉云：

先生（宗稷辰）講明理學，都人士舉重其言。順天府尹蔣琦齡疏陳時事，請崇正學，以倭文端（即倭仁）與先生稱為理學之儒碩果僅存。朝鮮使臣有以性理進質者，得先生一言，以為光寵（徐世昌，2008：44）。

這說明宗氏之學術，在道光、咸豐年間有其崇高地位。

宗稷辰的思想傾向，與當時的學術文化潮流不同，他欽仰、認同王陽明（1472 — 1528），在講學與著述中，體現出明顯的陽明風，可說是那個朱子獲尊、樸學盛行時代的異數。史傳有〈宗稷辰傳〉，分見於《清史稿》卷四百二十三、《清史列傳》卷六十七、《清儒學案》卷二百三等，但向來學界在清代思想史研究上，往往忽略他，不免有憾。例如梁啟超（1873 — 1929）《中國近三百年學術史》有「五、陽明學派之餘波及其修正」，所列最後一人為李紱（1675 — 1750）；並稱「這個偉大學派，自此以後，便僅成為歷史上名詞了。」（梁啟超，1947：58）依其觀點，陽明學派之流衍，到乾隆初期就終結了，不再出現王學人物。又如錢穆（1895 — 1990）《中國學術思想史論叢》（八）中《清儒學案序》，論及嘉道咸時期「中興儒臣」，僅列李棠階（1789 — 1865）、吳廷棟（1793 — 1873）、倭仁等人（錢穆，1986：386）。楊國榮《王學通論——從王陽明到熊十力》第七章「歷史的餘響：王學與中國近代哲學」，提到數位清中晚期思

想家重視、推崇陽明心學的人物，其中實踐於嘉道咸時期的只舉魏源（1794—1856）一人而已（楊國榮，1997：260）。學界對於宗稷辰的研究，付之闕如。

宗稷辰既是學術人也是教育家，他向來是以「立師道，興正學，養人才」自期（宗稷辰，2010a：218）。本文主要採取文本分析法，參採相關史書史料，針對宗稷辰之繼承陽明心學而提出之教育觀，加以探討。

貳、時代學術背景

明末清初，中國學術思想進入一個非常時期，也是一個轉折階段。自嘉靖中晚期取得學術領導地位的陽明心學到了萬曆後期，隨著末流的走樣，逐漸淪為被攻擊的對象，呈現衰落之勢。及至朝代更替，陽明學派更背負了明亡罪責之一，遭遇空前的挫折。新的學術走向已然萌發。

回溯有明一代，在中葉之前，朱熹（1130—1200）理學獨霸天下，被奉為圭臬，誠如《明儒學案》卷十〈姚江學案〉所謂：「此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。」（黃宗羲，1974：53）；《曝書亭集》卷三十五〈道傳錄序〉所云：「言不合朱子，率鳴鼓而攻之。」（朱彝尊，1983：49）不過，到了正德、嘉靖之際，王陽明「以絕世之資，倡其新說，鼓動海內。」（顧炎武，1997：824—825）《明史》卷二百八十二〈儒林傳序〉為此說：陽明「別立宗旨，顯與朱子背馳。」（張廷玉，1971：2）陽明所高張的「心學」旗幟，以新穎性、突破性滿足了士人渴望新思想的需求，學術風氣為之一變：「嘉、隆而後，篤信程朱，不遷異說者，無復幾人矣。」（張廷玉，1971：2）明中後期的學術文化彰顯了陽明心學高峰直挺之局。

隆慶元年（1567），明穆宗詔贈陽明新建侯，謚文成（王守仁，1992：1353）；萬曆12年（1584），明神宗欽准陽明從祀孔廟（王守仁，1992：1542）。凡此都是王學達於極盛的標幟。

惟到了明末萬曆後期，由於王門末流如何心隱（1517—1579）、

李贄（1527—1602）、周汝登（1547—1629）等人，或行爲太過張狂，或講學衝破藩籬，引起了反對派的反感與抨擊。東林學派領袖顧憲成（1550—1612）在《小心齋劄記》卷三評論：

陽明先生開發有餘，收束不足。當世人桎梏于訓詁詞章間，驟而聞良知之說，一時心目俱醒，恍若撥雲霧而見天日，豈不大快。然而此竅一開，混沌幾亡，往往憑虛見而弄精魂，任自然而藐兢業。陵夷至今，議論益玄，習尚益下。高之放誕而不經，卑之頑鈍而無恥（顧憲成，1975：62—63）。

批評陽明引後學入歧途。此外，依《明儒學案》卷五十八〈東林學案一〉載，顧氏「於陽明『無善無惡』一語，辯難不遺餘力，以爲壞天下之法，自斯言始。」（黃宗羲，1974：51）明批陽明「無善無惡心之體」之教言。

另一東林人物高攀龍（1562—1626）接踵而起，一方面質疑、排斥陽明心學，一方面認同、景仰朱子學。高氏之學，一本程朱。《明儒學案》卷五十八〈東林學案一〉錄了他批判陽明的一段話：

姚江之弊，始也掃聞見以明心耳，究而任心而廢學，於是乎詩書禮樂輕，而士鮮實悟；始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行，於是乎名節忠義輕，而士鮮實修（黃宗羲，1974：86）。

在他看來，陽明心學在「爲學」與「修養」的態度上，都有極大的弊病。

由上面的簡述可知，陽明學派確爲明末「清議所宗」、「洗滌乾坤」的東林學派所批評，這使其學術地位與聲望大爲滑落。至清初顧炎武（1613—1682）出，對陽明心學之批評火力尤烈。他說：

劉、石亂華，本于清談之流禍，人人知之，孰知今日之清談有甚于前代者。……以明心見性之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂。神州蕩覆，宗廟丘墟（顧炎

武，1997：339）。

視陽明心學是導致明亡之禍根。顧氏又說：

以一人而易天下，其流風至于百有餘年之久者，古有之矣。王夷甫（衍）之清談，……；其在于今，則王伯安（陽明）之良知是也。《孟子》曰：「天下之生久矣，一正一亂，撥亂世反之正，豈不在于後賢乎？」（顧炎武，1997：826）

痛詆陽明「迷眾之罪大」，「罪深於桀、紂」（顧炎武，1997：825）。

接軌於顧炎武之論，清前期儒者陸隴其（1630—1693）專宗朱子，排斥王學為「異端」最力。陸氏在《三魚堂文集》外集卷四〈道統〉指出：

明自洪（武）永（樂）以後，迄於成（化）弘（治），其君相之所奉以為政，學士之所稟以為式，曷嘗不宋儒是兢兢哉！故其治隆俗古，夙絕漢唐；無何，異端紛出，持身者流入於晉魏，講學者迷溺於佛老。以方正為迂闊，以傳註為塵腐，教弛俗敗，而宗社隨之（陸隴其，1983：7）。

將時局的淪落與社會的腐敗歸咎於陽明心學。他又在《陸稼書先生文集》卷二〈周雲虬先生四書集義序〉說：

考亭朱子，集諸儒之大成，而發明其義，……後之學者，但取其成說，而心會之，身體之，患不行，不患不明，不待復講矣。今之所以不能不講者，則以嘉靖以來，姚江之說行，而考亭之學晦，白黑混淆，是非顛倒，譬白日在天，而浮雲蔽之，浮雲不去，則白日不見。……繼孔子而明六藝者，朱子也。非孔子之道者，皆當絕，則非朱子之道者，皆當絕（陸隴其，1969：51—52）。

宣稱爲了衛護儒家之道統，當絕去陽明心學。

朱子理學在清前期不僅得到學界領袖的擁護，更得到統治者的偏愛。清儒昭槤（1776—1829）的史料筆記《嘯亭雜錄》卷一〈崇理學〉有下面敘述：

仁皇（即清康熙帝）夙好程、朱，深談性理，所著《幾暇餘編》，其窮理盡性處，雖夙儒者學，莫能窺測。所任李文貞光地、湯文正斌等皆理學者儒。嘗出〈理學真偽論〉以試詞林，又刊定《性理大全》、《朱子全書》等書，特命朱子配祠十哲之列。故當時宋學昌明（昭槤，2010：6）。

這勾勒出康熙帝推崇朱子理學，以及朱子理學由之昌明的概況。

有清一代的學術風氣呈現一股「尊朱黜王」潮流。徐世昌（1855—1939）在《清儒學案》道：「康熙中葉以後，爲程、朱極盛之時，朝廷之意指，士大夫之趨嚮，皆定於一尊。」（徐世昌，2008：2171）據黃進興之研究，雍正2年（1724），增祀孔廟的先儒有明中葉程朱學者羅欽順（1465—1547）、本朝程朱大儒陸隴其等13人，卻獨無一位陸王學者，陸王派衰頹之勢可見一斑（黃進興，1994：286—287）。王學不僅相對失勢，還遭到無情醜詆，誠如梁啓超所言：「清康（熙）、雍（正）間，王學爲眾矢之的。」（梁啓超，1974：58）

乾隆帝即位後，依然尊崇朱子理學。龔書鐸（1929—2011）主編，史革新（1949—2009）、李帆、張昭軍合著的《清代理學史》中卷指出：乾隆帝之優禮朱子理學，最明顯的表現莫過於乾隆初年所頒的有關諭旨以及歷次經筵講論中所發的議論了。如乾隆5年（1740）10月，他頒下長篇諭旨，倡導讀宋儒之書，精研理學。又如在乾隆3年到18年（1738—1753）間所舉行的19次經筵講論中，不唯講者篤守朱子之教，乾隆帝亦是極力闡發朱子學說，君臣唱和，「儼然一派復興朱子學的氣象」（史革新、李帆、張昭軍，2007：13—14）。

不過，就在乾嘉年間，另一股更巨大的學風——即以考經爲主的考據學（又稱樸學、漢學）已逐漸興發，並很快席捲而起。此新學風

肇始於顧炎武，梁啟超在《清代學術概論》云：

晚明王學極盛而敝之後，學者習於「束書不觀游談無根」，理學家不復能繫社會之信仰；炎武等乃起而矯之，大倡「舍經學無理學」之說，教學者脫宋明儒羈勒，直接反求之於古經（梁啟超，2008：4）。

其後，該學術走向，經閻若璩（1636—1704）、胡渭（1633—1714）奠其基，至惠棟（1697—1758）公開打出漢學旗號，清代主體學術考據學於焉蓬勃發展。到了戴震（1724—1777）集其大成，此一學風更盛。這同時導致史革新等人所謂的「理學的退潮」（史革新、李帆、張昭軍，2007：17）。

漢學之興，與統治階層之獎崇不無關係。《嘯亭雜錄》卷一〈重經學〉云：

上（指清乾隆帝）初即位時，一時儒雅之臣，皆帖括之士，罕有通經術者。上特下詔，命大臣保薦經術之士，輦至都下，課其學之醇疵。特拜顧棟高為祭酒，……又特刊《十三經註疏》頒布學宮，命方侍郎苞、任宗丞啟運等裒集《三禮》。……而漢學始大著（昭榘，2010：15—16）。

這說明了漢學興起與來自政治領導人的提倡有關。

在清代中葉的漢學家中，阮元（1764—1849）被公認是一代表性大師；作為身居高位的學界領袖，其學術主張頗具官學色彩。他講究實行實用，在〈石刻《孝經》《論語》記〉中強調，真儒學是「不涉於虛」，別無「獨傳之心、頓悟之道」可通；陸王心學家所謂「良知」，「何暇論之」（阮元，1985a：215—216）。阮元另於〈書東莞陳氏《學蔀通辯》後〉一文，認為朱子比陽明較「精實」；他站在朱子一方為之辯護：

王陽明誣朱子以晚年定論之說，直似朱子晚年厭棄經疏，忘

情禮教，但如禪家之簡靜，不必煩勞，不必悽黯矣，適相反矣。……豈有朱子守孔、顏博文約禮之訓，而晚悔支離者哉？
（阮元，1985b：124—125）

由此可見，阮元反對陽明的看法。

從清初到清中葉的學術文化態勢，大體如錢穆〈清儒學案序〉所指：清初極力「闢王尊朱」的陸隴其之學，為清廷所重，並「得從祀孔廟，自是朝官講學，必奉程朱為準。」（錢穆，1986：377）「康熙中葉，朝野皆尊朱學」（錢穆，1986：380）；惟到了乾隆時期，漢學漸盛，理學乃轉衰。「嘉道以下，則義理心性之說復張」，但大多數「恪守程朱」（錢穆，1986：384）；特別是湘中自唐鑑（1778—1861）講學，「學者無不尊紫陽而黜陽明」（錢穆，1986：386）。

可以說，乾嘉之際，陸王心學處境非常困窘，誠如龔書鐸等人在《清代理學史》中卷的論斷：「清代中葉，在漢學和程朱理學的雙重制約下，陸王心學生存與發展的環境均不理想。心學雖未成絕學，但始終處在非常邊緣的地帶。」（史革新、李帆、張昭軍，2007：160）陸王心學之命運在那個時代真只能以「在夾縫中生存」來形容了。

參、宗稷辰之繼承陽明心學

在清前期、中期學術界對陽明心學一片撻伐、雙重制約的極度不利背景中，宗稷辰仍對陽明心學保持正向、積極的肯定態度，並加以吸取與應用。而對於那時得到多數士人青睞的朱子理學，他往往將之合會於陽明心學中。

宗稷辰，字滌甫，號滌樓，又號越峴山人，浙江會稽（今屬紹興）人。生於乾隆57年（1792），卒於同治6年（1867）。道光元年（1821）考中舉人，授內閣中書，充軍機章京。遷起居注主事，再薦陞戶部員外郎。咸豐元年（1851），轉御史。依《清史稿》卷四百二十三〈宗

稷辰傳〉，宗氏在御史任內，上疏請飭各省實行保甲，略言：

州縣宜久任，時日宜寬假，填寫門牌當詳細核對，董事胥役毋派費累民，酌用丞簿以為襄助，先編巨族以為聯屬，並可申明讀法之典，兼收團練、社倉之益（趙爾巽，1997：12199）。

此一建議獲得咸豐帝的肯定，詔下直省督撫，各就地體察參酌行之。宗氏又疏言通籌出入、酌改經徵處等，皆得下戶部核議。特別是在咸豐5年（1855）薦舉左宗棠（1812—1885），左氏並因此膺簡拔重用，史家論定宗稷辰「知人」（趙爾巽，1997：12200）。其後，宗氏出為山東運河道，於同治6年（1867）引疾告歸，尋卒。

在學術淵源上，《清史稿·宗稷辰傳》說他：「學宗王守仁（陽明）、劉宗周」（趙爾巽，1997：12201）。劉宗周（1578—1645）主「慎獨」，是王學修正派（陳祖武，2012：29）。依《明儒學案》卷六十二〈戴山學案〉，劉宗周師事許孚遠（1535—1604）（黃宗羲，1974：36），而許氏學於唐樞（1497—1574）。《明儒學案》卷四十〈甘泉學案四·唐樞傳〉載，唐氏先師湛若水（1466—1560），後慕陽明之學，「故於甘泉之隨處體認天理，陽明之致良知，兩存而精究之。」（黃宗羲，1974：26）同書卷四十一〈甘泉學案五·許孚遠傳〉載，許氏執贄於唐樞之門，「信良知，而惡夫援良知以入佛者。」（黃宗羲，1974：43）劉宗周對其師十分崇敬，自述：「余年二十六，從德清許恭簡公（即許孚遠）游，黽黽問學，於今頗有意於朝聞之說。」（劉宗周，1996：443）表明「平生服膺許師」（劉宗周，1996：338）。故從師承關係上看，王陽明和甘泉學派的心學對劉宗周的思想自然會產生影響。

《碑傳集補》卷十七收有清人王柏心（1797—1871，道光24年進士）〈滌甫宗先生墓誌銘〉一文，該文謂：

陽明子起倡良知之旨，其於道也，由簡易趨高明，卓然稱大儒之先覺。……再傳稍稍歧矣。念臺劉子（劉宗周）約之以實踐。……宗滌甫先生乃合王、劉之旨而一之，體忠孝，修仁義，

推之於外，純然也，秩然也，昌越學。……見者始而疑，……終且翕然信宗先生（閔爾昌，1985：12）。

王柏心是宗稷辰的知友，熟知宗稷辰的行誼與思想，此〈銘〉明白揭示宗氏合會王陽明與劉宗周之學，特別是傳承陽明學說，並以「昌越學」（越指陽明家鄉會稽；越學即陽明心學）為任之史實，同時也點出當時士子最初起疑，但後來翕然追從他的概況。

《清史列傳》卷六十七〈儒林傳·宗稷辰〉載：

稷辰潛心理學，徧覽諸儒書，其書以和同朱陸為宗，嘗著〈朱王致知本同考〉。……曰：「不慮而知，非良知乎？本心之知，非良知乎？以致知為致良知，實自朱子啟之。……人之靈明，無不根於性初。……朱子雖隱其初說，而不慮之知實致知之本源。」……又〈答桐城方潛書〉曰：「……陽明極高明，……知能之良一語，牖天真至處。」（中華書局編輯部，1983：60）

上面這段史料顯示，宗氏推許陽明「極高明」，尊崇陽明「良知說」牖發「天真至處」，確信以人本心之良知為致知之源。此外，依這段史料所載，宗稷辰似有「以朱就王」之意。此驗之宗氏〈朱王致知本同考〉（收於《躬恥齋文鈔》卷三）文末「又記」所云：「凡紫陽之言皆豫發姚江之秘矣」（宗稷辰，2010a：227），足可為證。

宗稷辰《躬恥齋文鈔》、《躬恥齋詩鈔》二書中的文章多撰寫於嘉慶、道光年間；其書備載了諸多他景仰陽明、繼承陽明心學之資料。此處列舉四例為佐證：

其一，他撰於道光3年（1823）的〈謁孟子廟堂〉詩云：

鳳凰麒麟歸太空，微言中絕《春秋》終。……數傳子與鄒嶧鐘，壁立萬仞壓群峰。淑諸家學聞《中庸》，浩氣養成天地充。……手定七篇開頑蒙，大聲震發凡耳聾。……良知可覺孩提童，陸王得此破障壅（宗稷辰，2010b：86）。

詩文中，十足肯定陸象山（1139—1193）、王陽明在繼承孔子、孟子學統之地位與貢獻，並認為陽明良知說可震聳發矇，破除障壅。

其二，他於道光4年（1824）主盟湖南辰州虎溪書院講席期間，寫下〈虎溪精舍有懷陽明先生〉及〈別虎溪追步陽明子題壁舊韻〉二文，以緬懷陽明。前文云：「江上衣冠逝，黔中石室開。三年投瘴癘，兩月此裴褰。力破古今障，心通天地才。空山拾香草，古種望誰栽。」（宗稷辰，2010b：102）此詩追溯陽明在正德2年（1507）謫赴貴州龍場，翌年大悟格物致知之旨（王守仁，1992：1227—1228），言及陽明在黔3年，以心學啓迪邊陲士人之功，譽為「力破古今障」。後文云：「萬里攀躋上嶺頭，此間立腳未容休。雲門洞穴賢關近，楚澤原泉別派流。……心期默與青山契，惆悵鵝湖空去留。」（宗稷辰，2010b：105）起頭的三句，宗氏暗喻要追隨陽明的步伐，邁進賢關；末二句，則期許自己要與陽明思想相符契，而對於未能與陽明同一時代以親炙其講學風采深感失望。

其三，道光6年（1826）11月朔日，他因陶澍（瀏陽人，字春田，乾隆57年——1792年舉人）所訂《陽明文集》重刻於湖南長沙而深感欣慰，並樂為之序——〈長沙重刻陽明先生文集序〉，其文云：

陽明救墨守章句之末流，而歸之於返躬自得之所，因時施教。……夫陽明子之學，亦大學也。陽明提致知為宗，恐世之務外求知也，而特表之曰良知。良知非他，明德而已；致良知非他，明明德而已。……今天下學者溺章句久矣，名為人人宗朱子，而終身不由其道。……學朱子者正當以陽明之警悚牖之使明，……化町畦之私而宏進修之域。……湖南宋學最盛，明時陽明往來其間，講習多傳人，故重道之地也。道光乙酉（即道光五年——1825年）歲，長沙宿儒柳居坦田與及門所刻瀏陽陶君澍所訂《陽明文集》。稷辰聞之喜道緒之復興，此邦士君子誠用其力以致良知，將由陽明而溯洛閩，由洛閩而溯洙泗無難焉（宗稷辰，2010a：254）。

在這篇序，宗氏首先相當肯定陽明心學有大功於救正墨守章句流風之

弊；其次，他認為陽明心學走的路徑正是《大學》「明明德」之道；再次，在他看來，與他同時之多數學界人物，雖名為宗朱子，但根本未能實踐朱子精神，故他建議這些人應當以陽明心學之警悚來牖迪以自明，拿掉門戶之私見，以臻宏域；另外，他極為歡喜《陽明文集》得以在朱學最盛的湖湘一帶重刻、發行，並說這意味陽明心學復興之徵，甚至預期由此上追二程與朱子之學，遠溯孔子之道。

其四，道光 18 年（1838）6 月望日，他參加江西省宜黃縣黃樹齋所召集的「陶然亭」文會，撰文〈答黃樹齋論姚江〉云：

不佞者，生陽明之里，習陽明之言，童而熟之，壯而始明之。……廣大者象天之圓，精微者踐地之方，以圓不可測，而方可眾喻也，故人往往病圓而圓方，此議陽明者所以久而紛紜也。陽明之學，從天道入者也，惟其得天之圓，是以有覺於一心，即可覺人人之心；有格於一物，即可格物物之事。而其人我事物之無不周徧者，實大圓之中藏大方焉，天道之中涵人道焉（宗稷辰，2010a：207）。

文中，宗氏表明從小熏習陽明之言，至青壯而漸有把握。他一則針對自明末至清中葉許多對陽明之批議提出反駁，有力地為陽明辯護；二則推崇陽明學說，稱是「大圓中藏大方」之學，評價甚高。

除了上述宗稷辰對陽明心學之認同、吸收、護持、推崇等，可見其繼承陽明心學之深篤外，他對於陽明心學在明末的後續發展亦因嚮往而投下心力探究，足見其對整個百年陽明學派是喜愛的。他寫於道光 4 年（1824）的〈題陶石簣先生萬壽無疆頌真蹟卷〉云：

稷辰舊於《明儒學案》中讀先生與周海門講論之語。近乃讀《歇庵集》，凡先生妙契神解，尊覺性而起庸俗者，略知其端倪矣。今乃見先生之心畫，儼乎若見之几席之間焉，欣喜愛玩，宜不能已。竊窺先生平生從勿忘勿助得力，而其德景於《中庸》之稱淡簡溫者，靡不合也。其〈原學〉一篇，則直以見大心泰自任，若夫旁推方外以借箴石，其好學之心，藏於至密，匪可以迹求

也。自講會太熾，學禍紛起，先生深務韜晦，暮年之託於空寂，或亦有見而然耶（宗稷辰，2010 a：298）。

文中陶石簣先生，即陽明的三傳弟子——泰州王門陶望齡（1562—1629）；周海門即陶氏之師泰州王門的周汝登。他們二人實是萬曆年間王門後學在浙中倡導良知說的健將。惟由於二人大力提倡無善無惡之論，並融入佛教禪學，而引起一些人的反對，此即宗氏本文所言之「學禍紛起」，但對此，宗氏是極表同情的，認為陶氏等是「至密」、「有見」的。

肆、宗稷辰的教育觀

宗稷辰重視教育工作的功能與價值，遠追陽明「興教勸士」之風（宗稷辰，2010 a：318）。他在〈送諸恕齋官慈溪學序〉強調職司教化的師儒教官，攸關天下治亂，不容小覷。他說：

舉世俗之簡賤之官，莫甚於學，其才且強者往往耻而不屑為，偶加於身以為大辱。而自學人視之，則大不然。夫天下之治亂，本乎人心之貞邪；人心之貞邪，由於教化之興廢。自內外百僚日勞勞於持法守令，而責之教化者唯司教一官，官雖至微，其所繫以維持先王之道者甚重（宗稷辰，2010a：319）。

依其觀點，學校教育功能是否發揮，直接影響到人心之真正或邪曲，間接關係到社會國家之治平或動亂，其重要性甚大。

宗稷辰喜歡教育工作，早在嘉慶14年（1809），他十九歲時即由友人推薦，獲俞氏聘為家庭教師，教導俞家數位兒童。其〈（己巳）正月館俞氏課童蒙書以自勵〉一詩，說明了他最初擔任教師的概況：

山房苦塵囂，始計教學半。一羶幸可安，乃近治平觀。舊執賴任平，薦適俞氏館。主人頗豪爽，齋室亦美奐。學者三兩輩，長幼列髻髻。愧非文中子，為師尚未冠。得此可讀書，功宜力

研鑽。方春惜良時，日月敢輕玩？（宗稷辰，2010b：10）

這裏，宗氏提到在教導幼童中，他可以藉此「教學相長」，即一邊教學童，一邊可以發現自己所學不逮之處，趁此機會用力研鑽，深化學問。

青壯年之後，宗稷辰除了在中央及地方任官外，尤實際從事更多教育事業。《清史列傳·宗稷辰》提到他主持各書院講學及辦理義學之概況：

稷辰年甫三十，歷主湖南群玉、濂溪、虎溪書院，皆立講規，為學者所宗；尤留心當世之務，……多切實用。……後主戴山書院。……為四賢義學，躬親指授，成就者眾（中華書局編輯部，1983：60—61）。

此外，他也曾主講浙江省餘姚龍山書院（參後）。再對照王柏心〈濂甫宗先生墓誌銘〉所言：「（稷辰）恒憫人心日漓、志節頹靡，……亟欲挽回陷溺，使各悟良知，以躬行為倡，而反之正。」（閔爾昌，1985：13）由他歷主各書院，「為學者所宗」；「立四賢義學，躬親指授」、「使各悟良知」、「成就者眾」等可見，宗稷辰誠然是一位衍傳陽明心學教育觀，而又富教育熱忱並取得豐碩成果的教育家。

上文中的群玉書院，依李國鈞的考察，院址係在湖南省永州府零陵縣境內，乾隆31年（1766）由知縣陳三恪所建（李國鈞，1998：1145）；濂溪書院也位於同府，順治14年（1657）由知府魏紹芳創立（李國鈞，1998：1142）；虎溪書院則位於同省辰州沅陵縣，由通判徐珊肇造於明嘉靖年間（李國鈞，1998：1070）。另戴山書院，則座落於宗氏的故里浙江省紹興府，乃宗稷辰所仰慕的鄉先儒劉宗周於崇禎4年（1631）放歸桑梓時所建。康熙55年（1716），知府俞卿（康熙20年——1681年舉人）予以重修。乾隆13年（1748），名儒全祖望（1705—1755）於該院主講席，學者雲集（李國鈞，1998：762）。由這些前人研究可知，宗稷辰主盟講壇的書院，兼及湖南、浙江二省，既有清朝新建的群玉、濂溪等書院，又有明代中葉已創的

虎溪書院，更有具有高歷史義涵與學術地位的戴山書院，這襯托出他在當時學術界應有一定的聲望。

此處分別從教育目的、教育內容、教學原理、師道常則等四方面條理宗稷辰的教育觀。

一、教育目的

教育目的，是教育的方向，對整個教育活動起著引導作用。在這方面，宗稷辰的主張可概括為二，一是「復明心體」，二是「覺世覺民」。

（一）復明心體

宗稷辰在〈榆巢劄記〉說：「心體，……湛然澄空。……吾心，純乎善者也。其不善，則血氣之動也，非心也。」（宗稷辰，2010a：223—224）在〈任覺篇〉指出：「人心之明，天與之也。」認為人心湛然澄明，是上天賦予不待學而知知的，但一般人「罔覺」、「莫明」，殊為可惜（宗稷辰，2010a：199）。宗氏另在〈書高逸仲說性後〉一文，承襲陽明的觀點主張心體即性體，是本然純潔的、至善的、良美的。他說：

竊嘗思天地至純之氣，惟有一中，人得受之以生，而異於萬物。性者，中之靈善者；中之體……從其存主而言謂之心，從其明析而言謂之理。……姚江（陽明）形容心體曰無善無惡，實不過重提此中。蓋最先之覺，本止如此。心體實性體也，非後覺之已覺者，往往不足以與此，則必從孝弟同然處疏導之，以漸明其本體之良（宗稷辰，2010a：275—276）。

在他看來，心體本來渾然至純至靈至善，但後天「習染」「易觸於邪」而導致「性戾」；因此，要恢復靈善之「原性」，務必改正後天不良之習染、習氣，「勸善懲非」，「日修日改」，透過教育「疏導」的作用，以復顯心體（宗稷辰，2010a：276）。職是之故，他在講學中一再強調「復本心之良」（宗稷辰，2010a：216），使學者「各悟良知」（閔爾昌，1985：13）的重要性。

宗氏堅信人未經社會習染的本心是至真至明的，因此他在〈永州府修復儒學碑記〉一文提到教育的本質，無非是「自修其本心之學，不為習俗之所移，不為利欲之所動也。」（宗稷辰，2010a：391）故他自身為學的方針也導向「自得本心之實」。與他同時代的清儒何紹基（1799—1873），在〈躬耻齋詩鈔序〉中說宗氏，「為學務剝削浮華，期自得本心之實，又道人之善惟恐不及。」（宗稷辰，2010b：2）可為證。

（二）覺世覺民

宗稷辰認為，教育本質，不僅要育己教人復明本心之良善，而且要有宗教家情懷，秉持教育愛精神覺世覺民，他指出：「凡士也，推一己之明以及其友朋子弟。」（宗稷辰，2010a：199）呼籲「良儒」應以「覺斯世之心」——「覺斯民」為己任，「俾擾者息，迷者悔，昏寐者俱懼然有覺。」（宗稷辰，2010a：199—200）他期盼為學者透過學習，自覺「一己之明」，擴充惻怛感動之良心，以開闊絕大的胸襟去「覺世人」，向絕大境界邁進。

道光7年（1827），宗稷辰應湖南省永州府郡守之聘主持濂溪書院，立講規六條，其中第五條目是「器識宜大」。他說：

學者須具絕大胸襟，才進得絕大境界。此非教人亢也，非誨人狂也。去其平日狹隘鄙瑣之習心，充其一時惻怛感動之良心，完其有生同具光明磊落之初心。小利害、小便宜、小委曲，自一切不在眼裏。誠如是以治經治事，體立用行，焉往而非大人之學哉！（宗稷辰，2010a：214）

這裏，以「惻怛感動之良心」、「有生同具光明磊落之初心」，「去其平日狹隘鄙瑣之習心」，以發展「絕大胸襟」，進得「絕大境界」，實現「大人之學」等教育觀念，可說多屬孔孟儒學一路下傳到陽明心學教育觀的發揮。

宗氏認為，從孔子、孟子，歷唐韓愈，經宋四大學派諸賢，到明中葉陽明等，都是致力於明道覺民的大賢典範。他在〈重修王文成公祠記〉云：

有明大賢文成王子述孔顏之學，提振一代。……春秋時列國之人，失其本心，孔子提仁道以覺之。孟子在戰國，患益急，則又兼厲之以義，而民再覺。自晉迄唐，民彝幾泯矣，韓子獨救之以正，而民稍有覺焉。有宋儒運漸昌，濂洛關閩諸賢相繼而起，合仁義中正以為教，而深之以居敬窮理，覺者滋廣矣。厥後辨說滋繁而忘本心之德，王子不得不策其良知，而使知愚無弗覺者。蓋孔、孟、韓之所未盡發，而濂洛關閩之所未盡宣，至是而義理悉昭，信足以輔翊群哲，而集其成也（宗稷辰，2010a：446）。

依其觀點，孔子提倡仁道，孟子兼倡仁義，韓愈重揭孔孟正統，周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹合舉仁義中正，王陽明揭櫫致良知等，都是出於明道以覺民濟世之大志。特別是陽明將孔子、孟子、韓愈及宋五大儒尚未盡發明的部分，悉以闡明，是真正集大成者。在他看來，這幾位聖賢之教，陽明「最可感動」（宗稷辰，2010a：446）。

宗稷辰認為，聖賢莫不志於「明道覺民」、「善於接引萬類」，他非常反對世儒拘守章句以及宥於門戶的狹隘格局。他在〈書江楊庵讀諸階梯後〉云：

自朱陸相非、王（陽明）羅（欽順）相難，其徒黨互尋瑕隙而不已。……嘗謂世儒苟不能力行實踐，明道覺民，但於章句格致之間自附紫陽，雖其言淳正周密，安必見許於先哲？視陸王之徒一、二放佚者，流弊等同（宗稷辰，2010a：276）。

宗氏在此批判世儒門戶之隘的字阡文陌間，襯托出踐行明道覺民，才是治學的真諦。這在當時尊朱斥王、訓詁獨盛的學術文化思潮背景裏，彌足珍貴。

二、教育內容

宗稷辰講學的內容，以陽明心學、傳統儒家經典義理、古文學、歷史、名家時文（八股文）等，並兼及治事實務，可說是人文課程與

實用課程並重。分述如下：

(一) 人文課程

宗稷辰講學內容多涉人文課程，舉四例為證：

其一，宗氏作於道光 2 年（1822）的〈希滌草〉詩云：「枝葉何沃若，雨露培其根。儒者懋心學，文辭自深醇。……窮者必守道，達者能致身。」（宗稷辰，2010b：77）詩中表示，心學像沃土、雨露，可以從根本滋養人的心地。宗氏繼承陽明思想，故此處之心學，指陽明衍傳自孟子、陸象山（1139—1192）一路下來的主性善、尊本心的心學系統。孟子在「為學」門徑上重視「思」，在「修養」方法上提倡「存心養性」之說。陽明發展孟子的觀念，其學以良知良能為主，謂格物致知，當向內關照，「自求諸心」，不當索外求諸事物。他強調「心即理」，又以知行合一、致良知為鵠的，世稱「王學」、「心學」。在這裏，宗稷辰認為儒者若能勸勉心學，文辭自可深篤醇厚，窮則守道，獨善其身；達則致身，兼善天下。此詩充分表達宗氏對心學價值之推重。

其二，宗氏在各處書院講學，往往提示士子傳統儒家經典的重要性與價值性。如在〈濂溪書院講規〉明說：「為人義理，盡在《四書》、《六經》及《小學》、《近思錄》、《性理》諸書。」（宗稷辰，2010a：214）在他眼中，尤以《四書》之價值最高，其〈榆巢劄記〉聲言：「四子書無一語泛設，布帛菽粟隨人飽暖，真王道也。」（宗稷辰，2010a：223）另如在〈群玉書院學規〉，共列出十三項學規，其中一項是：

肆全經。近日書塾大都攜割裂集湊之書，以至經義不明，考據無實。且致知在窮理，窮理在窮經。諸君當立志為醇儒，宜於是切實求之（宗稷辰，2010a：221）。

要求學子遍讀各完整本經典，以窮就經典義理，紮實醇儒厚基。

其三，宗氏在〈群玉書院學規〉亦明白提示學子應廣泛取式先儒格言及《朱子全書》。他說：「先儒格言美行，廣其取則；《朱子全書》於為學之道尤詳，宜不惜資購讀之，不特有裨於行兼之有裨於文。」

（宗稷辰，2010a：220—221）同文中，宗氏亦強烈建議學生閱覽《史記》、《漢書》、《資治通鑑》等史書，認為閱覽這些史學著作，可以觀古今治亂得失以及賢奸成敗之端。他同時鼓勵學子研讀《詩經》、《莊子》、《離騷》諸古代經典著作，以及名家時文等，以培養文化素養及恢宏氣度；特別是《詩經》足以感發志氣，不能不學（宗稷辰，2010a：221）。

其四，宗氏在〈群玉書院學規〉另揭「端字體」一目，強調書法教育的重要。他說：

字為心畫。程子以作字端正便為主敬，斷不宜苟簡便俗，須遵字典方免訛謬，且當臨仿法帖，得古人筆意，方能揮灑自如（宗稷辰，2010a：221）。

他認為字為心畫，即一個人書法字象徵其內在心思與個性，字可以說是人格的外顯。宗氏在此認同程子的觀點，以為寫字端正便是主敬工夫，因此他希望學子應當臨仿法帖，以體悟古人筆意，摩習人文風尚。

（二）治事課程

宗稷辰認為儒學生員於「治事宜知」（宗稷辰，2010a：219），他說：

學中頒書有《十三經》、《二十二史》、《古文淵鑑》、《資治綱目》等類。……其天下地理、河渠、漕運、鹽法、兵、農，大政得失利病，皆當考稽古今，與弟子熟習於素，豫養他日康濟治安之才。因其材器使之專精，則成就多，而人不畏難矣（宗稷辰，2010a：219）。

學校圖書是師儒指導生員「明經訓」的教學活動中必不可缺之文本。按《清會典》所載，清政府依例頒發地方官學各種教科書及書籍存尊經閣，俾由學官時率諸生講貫誦習。諸如御纂諸書、《四書》、《十三經》、《二十二史》、《資治通鑑綱目》、《古文淵鑑》、《唐宋詩醇》（崑岡，1968：346—348）等，數量並不少。

宗氏希望學官須對於所有類別的書籍，包括天下地理、河渠、漕運、鹽法、兵、農，以及大政得失利病等，皆務必考稽古今，與弟子深入研習，以預為培養他們成為未來有用的治世人才。其中，針對文人習兵學，他在〈送丁心齋從征西粵序〉徵引孔子的論點指出：「昔孔子嘗言，有文事者必有武備，有武事者必有文備。……蓋三代時，干戈射御，儒者無不素嫻。」（宗稷辰，2010a：320）文中，宗氏主張儒者應效法陽明「兼資文武」，將「持心」之學與「破賊」之學融會貫通（宗稷辰，2010a：320）。此一文武兼備的教育思想，在清代內外漸陷交困的道光、咸豐年間，應是契合時代需要的。

宗氏在〈師儒常則〉一文中，非常敬佩北宋教育家胡安定（993—1059），希望能將胡氏蘇湖教學法重新實踐出來（宗稷辰，2010a：219）。胡氏先後擔任蘇州、湖州州學教授，合計二十餘年，從遊者嘗數百人。依《宋元學案》卷一〈安定學案〉，胡氏蘇湖教學法採取分科制，分科目為經義、治事二齋。治事齋又分治民、講武、堰水，及算歷等科，凡入治事齋者，各治一事，又兼攝一事，這些課程都是培養技術人才的（黃宗羲著，全祖望續修，1975：25—26）。宗氏的教學雖沒有分齋，但他重視治事課程，可以說是胡安定蘇湖教學法精神的汲取與體現。

三、教學原理

在教學上，宗稷辰植基於豐富的講學經驗，提出下列六種原理：

（一）典範引導原理

宗稷辰於主持浙江省餘姚龍山書院之初，寫下〈示龍山書院學者說〉，為學習者開示道：

此地為緒山（即錢德洪）隨陽明王子講學之地，昔之師生何等襟期，何等氣象，至今可思也。……先賢所以啟迪良知者。……不佞向主濂溪講席，頗變楚風，今來鄰邑，凡來學者，如自家子弟也，先要教之禮讓，導之誠篤，然後可以復本心之良，使優游以造聖賢之域。……余方商之邑長鄉先生，移奉王子於堂樓，以昭敬肅。我師生朝夕仰之，必有悚然不自安者，是即良

知之見端矣（宗稷辰，2010a：216）。

這段「開學致詞」，宗氏強調在龍山書院進德修業，可以感受當年陽明師生在此講學的氣象與風範；他同時正式揭示以「復明本心良知」做為教育導向，並奉陽明像於堂樓，以資同學效法，這是典範引導的教學原理之應用。

按李國鈞《中國書院史》的歷史考察，龍山書院位於浙江餘姚中天閣，創立於嘉靖4年（1525）（李國鈞，1998：1044）。該書院乃陽明講授良知學予浙中弟子錢德洪等之所。對此，浙中王門王畿（1498—1583）在〈緒山錢君行狀〉一文記云：

及陽明夫子平宸濠歸越（按即嘉靖三年，1524），（錢氏）始決意師事焉。夫子還姚，君（錢氏）相率諸友范引年、管州、鄭寅、徐珊、吳仁、柴鳳等數十人，闢龍泉（即龍山）中天閣請夫子升座開講。君首以所學請正。夫子曰：「知乃德性之知，是為良知，而非知識也。良知至微而顯，故知微可與入德。唐（堯）虞（舜）受授只是指點得一微字，《中庸》不睹不聞以至無聲無臭，中間只是發明得一微字。」眾聞之，躍然有悟，如大夢之得醒（王畿，1970：1375—1376）。

這段記述，說明了當年陽明傳授良知說予浙中王門弟子，而弟子領受得悟的概況。

宗稷辰對於過去陽明師徒等在龍山書院受授良知學的杏壇典範極為重視，故在他出掌該書院講席之始，鄭重援引當年陽明師生熱切而和諧的教學互動典型，並取得教育實效的範式，以引導後學者見賢思齊之義。

（二）研幾練心原理

由於宗稷辰學術思想淵源於陽明的心學，故其講學多強調「練心」為先，堅信心地工夫一經練成，則無學不成，無事不立（宗稷辰，2010a：185—186）。他認為「人心之明，天與之也」（宗稷辰，2010a：199），但若不加以練治，則會受到外界事物牽累、蒙蔽。他

在〈去累篇〉指出：「夫累皆自心生；求無累者亦惟求之心耳，詎可不治心而徒治累也？」（宗稷辰，2010a：187）把心治好了，自然不受牽累。

宗稷辰側重研幾練心的工夫，他在〈沉幾篇〉云：

將欲通天下之務，非見機不能照；將欲陳天下之善，而閑天下之邪，非知幾皆不能決。……故朝廷之士非沉幾則政令不肅；軍旅之事非沉幾則籌策不精；進退人才之際，非沉幾則機緘不密；判決是非之地，非沉幾則斷制不嚴；扶危定傾、去邪鋤暴之時，非沉幾則幹濟不足。……蓋湛然涵其至靜而後能灼然運其至明。故儒者將練事先練心也。心能練成，宏毅乃可以任重遠也（宗稷辰，2010a：185）。

依其觀點，學者務須練就靜定之心，以研幾知微，掌握各種線索，做出有效之反應。他表示：「嘗觀乎古今所見之跡，……共為一事，心靜者成而躁者敗；共處一境，心靜者安而躁者危。無他，於其幾之沉不沉定之耳。」（宗稷辰，2010a：185）在他看來，只要「靜定之心」之「體」練成，則其「用」便無不宜（宗稷辰，2010a：185—186）。

值得注意的是，宗稷辰將練心的內在功夫連結到外在行為的修練上。他說：

萃處宜敬。……容止佻達則邪心生，衣履散弛則情氣中，言語謔浪則嫌隙成，酒食徵逐則釁端起。戒此四者，四體自端，一心自明（宗稷辰，2010a：214）。

意思是要做到內外一致，身心合軌。此外，他認為處事接物也要刻刻留意是否患有「勝人、嫉人、慢人、侮人種種不仁不敬」劣行，若有這些缺陷則須亟力改之，「然後可以言存養」（宗稷辰，2010a：214）。

（三）勤課樂學原理

宗稷辰認為讀書求學應勤謹用功、樂學不倦，才能有所成。他學詩的經驗即象徵著這一學習精神。他在〈學詩初草〉序言自述：自嘉慶元年（1796）4歲起入塾，知辨四聲；後習作對聯數年；9歲學為五律；10歲學七言，以後漸明各體（宗稷辰，2010b：8）。這期間，他的祖母嘗口授古詩十九首及唐人長歌百十篇，每於舟旅中課餘即令背誦，從此扎下學詩實基（宗稷辰，2010b：9）。宗氏〈西江舟中讀書〉一詩佐證了他常在舟中讀書，該文云：「三冬文可補，寸晷業加勤。難得父師側，常將詩禮聞。篷窗殊快意，巾笥正隨身。風雨西江道，渾忘染客塵。」（宗稷辰，2010b：12）讀書至忘我，可見其勤學、樂學之深。

宗氏的詩作頗受詩文界所欽，何紹基譽其作品「詞意肅潔」（宗稷辰，2010b：2）；邵懿辰（1810—1861）讚其詩文，「意真語至，直逼杜公」（宗稷辰，2010b：6）幾把宗氏與「詩聖」杜甫（712—770）相比美。可以說，宗氏詩文之成就，實得力於早期長年的勤課樂學。

古人讀書往往有如諺云：「十年寒窗」長期耕耘的工夫，宗稷辰似乎也不例外，其〈秋夜讀書〉云：「勤課寒窗學，蕭疏意不勝。夜深鏗作伴，秋老月為朋。味覺詩書永，心涵風露微。樹間聲若助，欲賦愧何能。」（宗稷辰，2010b：8）這描繪出他勤課寒窗，月伴夜讀的情景。「味覺讀書永」一語，更透顯得味其中之意境。

宗氏勤課勤學的習慣，實際上可追溯到童幼時代養成的良好學習態度。其〈侍大人讀書西豆疆村喜賦〉云：

童蒙學無所，一暴旋復寒。今來豆疆村，隨父有餘歡。其塾表
弟陳，相礪非孤單。我姑性明淑，檢點館中餐。照嫗及猶子，
心視家食寬。敝廬如債臺，累母那得安，惟有業加勤，不計來
日難。庶幾答親恩，努力振羽翰（宗稷辰，2010b：9）。

這首詩說明了他幼小隨父住於豆疆村，在私塾讀書，與表弟們共學，生活得到性情明敏淑惠的母親的照顧，可以無慮。他思考到只有於課業努力、勤學，不計難、不怕苦，以期學有所成，來日報答親恩。

值得注意的是，讀書對宗稷辰來說，並不純粹是為了科舉功名。他在〈榆巢劄記〉甚至說過「好學即福」（宗稷辰，2010a：223），這樣深刻有勁的自勵勵人的四言粹句，益人良多。依其觀點，好學本身就是一種福報。可以說，終生學習、永續讀書是其生命觀的重要組成部分。他寫於道光元年（1821）中舉人之後的〈自勗〉一詩，即說明了他始終認為自己學尚疏，聞道尚淺，還需不斷讀書以充實自我的信念。該詩云：

浮名浪竊實何知，得失吾心敢自欺？氣餒總由聞道淺，學疏方悔讀書遲。偷從羈旅分陰少，抱取凋殘一篋遺。天假十年閒歲月，補苴罅漏尚支離（宗稷辰，2010b：73）。

顯然，對宗氏來說，透過讀書以提昇自己是一輩子的事。

（四）返驗吾身原理

宗稷辰講求務實之學，反對學問留於口耳間。他在〈擬真西山示潭州學者說一〉一文，針對宋代以來學者「徒奉其言」，「終不能行其所言」之弊病提出檢討，他說：

宋興，濂洛關閩之儒蔚起，法言名訓於是大備，學者幸生此時，得恍悟灼知於入道進德之途，以視往昔已為極隆。然而徒奉其言而因以為言，終不能行其所言，甚非聖賢不得已之心矣（宗稷辰，2010a：209）。

依其觀點，將學問「實用」出來，才是真學。宗氏的標準甚高，他甚至評論韓愈（768—824）雖然勇於提振師道，使當時「風氣為之一奮」，但其〈進學解〉「猶詳於文藝而略於躬行」（宗稷辰，2010a：209）。深歎於改變陋習之難。

宗氏於〈書江楊庵讀朱階梯後〉一文中嘗謂：「世儒苟不能力行實踐，明道覺民，但於章句格致之間，自附紫陽（即朱熹），雖其言淳正周密，安必見許於先哲。」（宗稷辰，2010a：276）極力否定章句之學。他再三期許學生將書中義理返驗己身，在其寫於道光元年

(1821)的〈香苓講社示學者說〉指出：

義理之切於士之日用者，於家庭骨肉則宜誠；而顯於鄉黨戚友則宜和；而厚於利害之際宜權以理，而一守於正；於取捨之介宜權以義，而一屏其私；用宜儉而身宜勞；言宜慎而動宜肅；真知如是之當行而實力行之（宗稷辰，2010a：215—216）。

他分別從家庭生活、社會互動、利害取捨之際，論說士人踐行書中所言道理之要，包括誠、和、理、義等，一切心思行動應出於正而無私。至於自身生活則須做到儉約、戒逸、慎言、謹行，而對於合理正確當行的事則必盡力去做，不苟且，不偷安。凡此都是實驗義理於己身之謂。

要求學習者重躬行，是宗稷辰主盟書院教育的重要規約。道光7年（1827），他主持湖南濂溪書院，頒布〈濂溪書院講規〉共六條與來學者共勉，其中一條便是勉勵諸生要將書中義理返驗於自己的身心，躬行實踐之。其文云：

誦習宜誠。為人義理盡在《四書》、《六經》……諸書，習之熟而行自飭修，文自醇潔，然非徒務口耳而能然也。讀書時句句返驗吾身，何處略似古人，何處略差古人，何處大背古人，真心對勘，當無不淚下汗出者。如此幾時，氣質潛移，必有清明在躬光景，此身此心十分明透，措之文字何往不如江河之決乎？若惟是佔畢吟哦，口到而心不到，視古人之言只為八比文，而設讀到白頭，如坐霧谷，究之行既多疚，文亦無成，悔何及矣（宗稷辰，2010a：214）。

要求自檢自省，身體力行經典中的句句道理，做到口到心到腳到。在他看來，徒務口耳佔畢，非真學，不但行無法修，文也難成。反之，日常生活中，每舉一念，行一事，接一言，若能實實省察，真心對勘書中義理，親身踐履，則日久自然行修文成。

（五）情境薰習原理

宗稷辰認為，講學時，應重視環境是否完善，他強調「講堂宜尊，號舍宜復」（宗稷辰，2010a：219），關注到師儒的講學氛圍與講學設施。他說：

明倫堂即講學之堂也，會課會講時宜正斯位。……古學宮旁有號舍以居士，士入學即歸其舍，朝夕於此，師弟所由親，道德所由明也。自修學者廢號舍，而人視學師為祠官，又如道流之籙官，學校安可問乎？為先生者真心教士一、二年，人心向之，上下服之，相時而謀興作庶其中，從容講貫，不難追濂洛考亭之風（宗稷辰，2010a：219）。

在此，宗氏首先強調師儒講課時，宜正式在明倫堂就教職正位講授課業，以示鄭重其事。

明倫堂，即學宮的講堂。依《清史稿》卷106〈選舉志一〉，清學政規定，教官月集諸生於明倫堂，講授《四書》、誦讀〈訓飭士子文〉及臥碑諸條文，諸生環聽（趙爾巽，1997：3116）。而明倫堂亦是進行會講——即由教官主講之教學活動的場所。此外，當學政（又名提學官、提學御史、督學道、學道、學臣、提督學臣）按臨，謁先師像後，同樣是在明倫堂，教官與生員以次揖見，接著讓生員抽籤講書，各講《大清律》三條（趙爾巽，1997：3116）。可見，明倫堂是官學教學活動最嚴肅的場所。

其次，宗氏發現當時有些地方官學荒廢號舍，深覺遺憾，認為如此一來，一般人看學官不過是春秋負責祀奠禮的官罷了，又如道教廟宇中的籙官，學術專業角色形象盡失，問題極大，亟需重新正視教學工作，予以正常化。再次，他勉勵儒學教官要「真心教士」，「從容講貫」，相信經過數年努力，不難追上宋代大儒兼大教育家周敦頤（1017—1073）、程顥（1032—1085）、程頤（1033—1107）、朱熹等人的學風，卓育菁莪，桃李馥郁，春風廣被。

（六）行禮涵化原理

宗稷辰肯定古代學校教育中學祀、習禮的傳統，明白表示「祀事

宜明，禮樂宜修」(宗稷辰，2010a：219)。他說：

世之譏嘲學官者，謂志在春秋。其實，春秋固師儒所當志也。釋菜二丁對越先聖，必當事事無愧，積誠蠲潔，乃可以格亨之。至於祭前省牲，先戒勿用病瘠充數。幾籩幾豆，依頒定之制，必精必備，檢點周密。熱好香以迓神明。親為文，使善誦者讀之。至於祭器、樂器……仿曲阜廟式，若夫陳獻之儀，歌舞鳴奠之節，尤學中人所宜學者，暇日即以是課之，藉以盪滌性靈，不亦善乎？(宗稷辰，2010a：219)

儒學教官指導生員習祀事，是中國教育史的一項特徵。高明士在《中國教育制度史論》依史料指出，在學中舉行釋奠禮，「學禮」是教育活動的要項，這在漢初已相當具體明顯，這種現象，恐在周代既已形成(高明士，1999：46—47)。據高氏考察，東晉孝武太元10年(385)，學校園地中，正式出現廟屋，這是「左學右廟」的「廟學」制的創始(高明士，1999：48—49)。周愚文也發現，廟學制成定制後，各級官學須按時舉行「學禮」，師生一同參與。宋代中央及州縣官學，均行釋菜禮。明代地方府、州、縣、衛學每年春秋仲月上丁日行釋奠禮及每月朔望行釋菜禮；至清代仍沿明制(周愚文，2001：87—88)。

《清會典》卷三十二〈學校〉云：

凡教學，必習其禮事，……春秋二仲月上丁釋奠於先師，用贊禮四人，以生員嫻於禮儀者充之。並傳令優等生員暨貢監等分班陪列行禮。居址稍遠者，亦令輪班入城學習行禮(崑岡，1968：346)。

此即清地方儒學生員習禮之規定。因此，宗稷辰要求官學師生敬謹於祀事、行禮，並認為這是「學中人所宜學者」，基本上是符應政府之規範。

不過，宗氏要求師儒明祀修禮，重點不在形式，而在藉以「盪滌」生員之「性靈」，將形式導向精神與人格的洗練和提升，這是極珍貴

的教育理念。誠如高明士所言：「廟學」制設計的奧妙所在，即在於儒生的人格教育，必須靠實踐來完成，所以學子除習讀經書之外，必須瞻仰先師廟堂，以接近聖賢，從中體會聖賢之道，而盼有朝一日也能成爲聖賢（高明士，1999：82—83）。

四、師道常則

師道，乃爲師之道，即做爲教師者應有的專業精神與倫理修養。師道在中國教育史源遠流長，自孔子建立師道架構以降，歷代教育家接續發揚光大，形成一教育上的優質傳統，爲世所稱。在這方面，宗稷辰不遑多讓，於道光13年（1833）完成了〈師儒常則〉一篇，其內容多涉師道。茲以此篇爲核心，輔以有關論說，歸納其師道觀爲下列四項：

（一）把師弟看成一身

宗稷辰〈師儒常則〉第一條，開宗明義謂：教人者「要學聖賢誨人」，「將師弟看成一身」。他說：

世俗之任師儒者，其立心祇想弟子員養博士。今雖不能反，而弟子員奉錢無多，修贄之物亦安能屏絕。惟一片計較心先當去淨，此中既不爲些子所累，專一要學聖賢誨人，將師弟看成一身，無有私意間隔。及門都窺見先生氣象度量，自然感動興發（宗稷辰，2010a：218）。

這裏，宗氏先檢討當時一般的師儒教官，往往計較諸生奉獻之金錢或禮物的多寡，而未能像古代聖賢不計酬勞的教誨學生的那種令人感動的教育精神。他爲此，鄭重期許教人者必先克制己欲，以恢宏的氣象、度量來誨人，若能這樣，學生在受到教師人格感召之餘，必然主動奮發。

宗氏對世俗師儒的批評，應非空穴來風。根據《欽定學政全書》卷二十三〈考核教官〉一節所載，雍正2年（1724），朝廷明令各省學政（又名提學御史、提督學臣），針對地方儒學因「孤寒」生員無可奉錢以致學官對之「抑勒」的弊端，題參處分（素爾訥，1996：

644)。乾隆3年(1738)，朝廷又發現師儒之官，「以冗散自居，不思殫心盡職」，依然有挾「舉報優劣」之權，「因循舊習，令門斗書役索取生員贄見節儀」之弊，乃行文各省查辦(素爾訥，1996：646)。該公文云：

嗣後各省教官，倘有仍前勒索贄見規禮，以致舉報優劣不公者，令督撫學政核實查參，照借師生名色私相餽送例革職。倘別經發覺，將該督撫學臣，照不行詳查例議處。書役門斗家人，有索詐等事，查明本官是否知情，分別照例議處。書役門斗家人，按律以枉法論，計贓分別治罪(素爾訥，1996：646—647)。

由上可見，宗稷辰評議當時為人師者的不良表現，應有所本，而他苦口婆心的勸說，無非希望師儒革除歪風，並向聖賢不計酬、誠懇誨人的教育精神學習。

在宗氏的著作中，有多筆文作映現著他與學生間深篤的師徒情誼，可說是他踐行「把師弟看成一身」的寫照。其一是他撰於嘉慶25年(1820)的〈慰及門童試不售者〉，文云：

蝸角微名亦可憐，一番得失一茫然。懷中美玉休矜銜，意外浮雲莫繫牽。拼老山林堪樂道，不忘溝壑自知天。青春勿被塵襟誤，努力還須學老泉(宗稷辰，2010b：55)。

此文是當年他安慰應童試失利的及門生而寫，文阡字陌間，可以看出作為老師的他一邊同情、同理地關懷學生，不要因這次挫折而頹喪，一邊勉勵他們再接再厲，以策未來。

其二是他完成於道光元年(1821)致書群玉書院門人的〈留示芥社二三子〉一詩云：

師弟難能見性情，於茲頗喜道堪明。暫歸有約愁離索，臨別何言願速成。舊習如衣休懶浣，新機似草儘教生。問心各有師資在，不獨前聞勉爾行(宗稷辰，2010b：64)。

此詩表達了宗氏與門生離別依依之情，而他對學生的肯定之心意及期許之願望也洋溢於紙上。

（二）戒學生前先責己

宗氏〈師儒常則〉的第二條，是「教人者必先責己」。他說：

義利之辨稍明，又急欲求人好學，勢不得不加督飭其行止，有失者一時未化，自然警其一、二以惕餘子。然而持之不可急也，束之不可過也。戒之不聽，諭之不從，必己之未善於化導啟發也，痛切自引其咎，率其人長跪思過，反復引其天良，如是一再，其不悛如故者，然後斥之（宗稷辰，2010a：218）。

在這一條，宗稷辰的目標雖然指向教師的「責己」功夫，但實際上他也提示了二種教學原理，一是教學宜緩，二是啟發天良。首先，就要求教師「責己」言，其意指教人者的自我反省、自我省察，亦即遇到學生一時未化，難以管教，教師不宜動輒使用督飭、管束之嚴厲方法，而是「反求諸己」，可能是自己的教材教法不當使然。此應是孔子、孟子等聖賢之教育法的活用。孔子在《論語·里仁》說過「內自省」（朱熹，1985：73）；孟子在〈公孫丑上〉提出「反求諸己」（朱熹，1985：239）的思想，這些再再警示吾人經常省察自己想法與言行的重要性。

宗氏是位坐而言，起而行的人，他要求師儒需有自檢工夫，實際上他也經常自我反省。他在〈榆巢劄記〉一文表示：

朱子謂人於四端各有所近，各有所偏，是謂氣稟之拘。稷辰向來自問於惻隱、羞惡、是非頗信得及，獨好奪席爭辯，多暴慢之氣，於辭讓竟未有得，氣稟就拘在此際，每每發病都從此起。一端通不過，全體窒滯，連三端都有害，到底是個不通的人（宗稷辰，2010a：223）。

這可見宗稷辰是自我省思能力既深且強的人。

其次，宗氏點出「教學宜緩」，他呼籲教師「持之不可急」。大

多數教師求好心切，見不得學生蹉跎光陰，總希望馬上看到自己的教學效果「立竿見影」，但生命的成長與茁壯，是要待以自然時序的，切不可揠苗助長。誠如張光甫所言：

凡是有關生命的成長，都得慢慢靜觀，等待生命體的循序漸進，自然生長。學生的心思意念、行為習慣，不可能在聽了教師幾節授課，或聽訓幾小時，就能一下子轉變過來，順應教師的期望。即使是對知識的了解或領悟，學生也要經過一些時日，從困思勉行的反省、體驗、印證中獲得。胡適生平喜歡宋人做官的四字箴言：勤、謹、和、緩。他把這四字箴言借來，視為做學問的方法。我們做教師的人，何嘗不須要這四字箴言來警惕自己。學習要勤求新知，言行得謹慎恭敬，待人處事要和氣，鞭策學生得舒緩（張光甫，2012：4）。

這段疏解，對於教導學生宜舒緩的原理，極為契合。

再者，宗氏揭舉「啓發天良」之義。《清史稿·宗稷辰傳》說他「學宗王守仁（陽明）」（趙爾巽，1997：12201）；另《碑傳集補》卷十七〈滌甫宗先生墓誌銘〉說他「昌越學」（閔爾昌，1985：12）。這些史料勾勒出宗稷辰思想傳承陽明心學的史實。宗氏〈師儒常則〉第二條，期勉教人者運用化導啓發的教學方法，以反復引出學生的「天良」，這實是陽明教育論的體現。宗氏在〈朱王致知本同考〉云：「不慮而知，非良知乎？本心之知，非良知乎？以致知爲致良知。……人之靈明，無不根於性初。」（宗稷辰，2010a：227）完全服膺陽明良知說。《清史列傳》卷六十七〈儒林傳·宗稷辰〉載：「（稷辰嘗著）〈答桐城方潛書〉曰：『陽明極高明，……知能之良一語，牖天真至處。』」（中華書局編輯部，1983：60）姑且不論「本心良知」說是否爲真理，宗氏提倡「化導啓發」的教學法，與現代教育心理學的研究發現是一致的。

（三）教學宜勤不可怠

宗氏〈師儒常則〉第三條條目是「會課宜勤，由近及遠」，指示教人者教學工作上的注意事項。其文云：

弟子之業，經、史、《性理》、制舉文、詩，皆會課所有事。城中月再課之，近城月一課之，遠鄉遠館寄課親課間行之。又時考察其內行，試問其恒言、表裏、夾持、本末、交養士，必有日起有功者（宗稷辰，2010a：218）。

此處宗氏勉勵師儒授課要能勤教，不可怠惰。凡是弟子所需學習的課業，皆應充分教授之。依《欽定學政全書》載，順治九年（1652）規定：

今後督學，將《四書》、《五經》、《性理大全》、《資治通鑑綱目》、《大學衍義》、《歷代名臣奏議》、《文章正宗》等書，責成提調教官，課令生儒誦習講解（素爾訥，1996：575）。

《四書》中的《論語》與《孟子》，分別傳達孔子與孟子的心性論、修養論、政治觀及歷史觀，而《大學》乃學者修己治人之法，至於《中庸》旨在述「允執厥中」（朱熹，1983：14）之道。

《五經》性質各異，但所載皆天地間人生原理的常道。研讀《詩經》可以陶冶性情、變化氣質，還可以訓練口語表達能力。《尚書》記載虞、夏、商、周等古代帝王和偉大人物所留傳下來的文獻。《禮記》記載有關政治、社會、家庭等人類生活中屬於規則條理的事務。《易經》原為卜筮的書，經孔子的補充和整理，蛻變成一本富有人生哲學的書籍。《春秋》則是孔子修的一部魯國史書，頗能代表孔子一生志業所在。清政府將《四書》、《五經》當作文化教材，意在讓生員認識古代經典義理，了解過去歷史文化，以做為現在和未來的警惕與典範。這從文化陶冶的意義來說，應該是適當的。

《性理大全》由明初胡廣（1370—1418）等人，取宋儒諸說彙編而成，內容既龐雜又精微，被譽為「致治之準繩」（胡廣，1983：2）。《資治通鑑綱目》，繼承「春秋之筆」，「權度精切」，「筆削謹嚴」，政道治理「煥然以明」，故於世教裨益甚大（朱熹撰，清聖祖批，1983：1—3）。《大學衍義》，推衍《大學》之義，徵引經訓，參證史事，旁採先儒之論，故能正君心、嚴內治、明道術、辨

人才、審治體、察民情。《歷代名臣奏議》，採入歷代典制沿革之由與政治得失之故，可加強生員解決行政問題的能力。《文章正宗》，凡分辭命、議論、敘事、詩賦，所輯以明義理、切世用爲主。

從以上諸書內容檢視，清政府要求生員學習歷代典章制度、政治得失與歷史教訓，教育內容多屬於攸關政務的實用課程，重點在充實歷史經驗，學習如何致政，增進從政知能，以培養政府能用人才。宗稷辰在〈師儒常則〉中，要求師儒將這些政府頒布的課程勤於教授給生員，基本上是正確的。

另外，值得注意的是，宗稷辰在〈師儒常則〉第三條中，提到彈性執行月課之法，以及多元考察生員表現的主張。就前者言，《欽定學政全書》載：

順治十二年（1655）奉上諭各學生員，令提學御史、提學道嚴飭府、州、縣、衛各學教官，月加課程，不得曠廢，亦不得假借督課陵虐諸生（素爾訥，1996：674）。

其後，康熙 27 年（1688），又「令直省學臣通飭府、州、縣、衛教授、學正、教諭、訓導，務立課程，面加考試。」（素爾訥，1996：674）雍正 5 年（1727）又行文各省：「嗣後令教官按月月課，四季季考生員。」（素爾訥，1996：674）這些規定，成爲有清一代之季考月課制度。雍正 6 年（1728）訂定州縣學官帶理府學生員月課之例：「府學生員，百里以內者，其月課仍在府學，百里以外者，在州從州，在縣從縣，令州縣學官帶理月課。」（素爾訥，1996：675）這對於月課方式已做了調整機制。但宗稷辰主張「城中月再課之，近城月一課之，遠鄉遠館寄課親課間行之」，應是更重視月課，更有彈性執行月課之法。就後者言，依宗稷辰的觀點，對於生員的考察，範圍是極其廣泛的，包括生員平常常說的言論、表裏行爲、平日所攜帶夾持的書籍、治學與做事的本末，以及所交遊的朋友等。這些評量考慮的層面是多元的，極富完整性。

（四）肫肫於表率風俗

宗稷辰〈師儒常則〉第四條爲「諭導宜廣，由親及疏」，要求師

儒於見生員時，應「肫肫以表率風俗為教」，思考到學校教育導進社會文化發展與進步的積極作用。他說：

城鄉之中，多教成幾個好秀才，以之薰蒸里閭，自然化得許多好百姓。況官名教諭，一邑皆其責也，於見弟子時肫肫以表率風俗為教。訪得俗敝在何事，令諸生中老成有望者，作文勸之。處處相勉以道，相規以禮，又循朝典，遠近講約，安得不仁讓風行乎？（宗稷辰，2010a：219）

宗氏上條中所述「多教成幾個好秀才，以之薰蒸里閭，自然化得許多好百姓。」這些「好秀才」即「好生員」，相當於今日所謂之「種子教師」，由他們到各里閭去教化更多百姓，由點而線而面，將教育觸角廣化深化到社會每一角落，這已實有今日社會教育之意涵。

宗氏認為，地方儒學教諭等師儒雖主要在學校中課士，但其責任應擴及整個州、縣。特別是師儒授課之際，應以表率風俗為教，即以培養生員作為社會楷模的方向為施教重點。他在此條中，尚且提出具體做法：先由生員到各里閭進行社會調查，以訪得習俗之敝究在哪些地方，再由諸生中較資深而有聲望者，撰文勸勉百姓，籲請大眾共同改善社會風俗。在他看來，若能處處相勉以道，相規以禮，又能依循朝典，遠近講約，則仁讓之風當可流行於社會。

上面四項師道常則，可歸納出重點如下：一是為師者應視師生為一人，學聖賢誨人為志，表現偉大氣象度量，不計較學生奉錢之多寡，以無私奉獻的精神扮演良師角色；二是為師者責求學生之前，宜先責己，加強自我省察工夫，檢討自己是否盡到教導責任；三是為師者應勤於授課與課試，並依學生居所之遠近彈性調整課試時間。而課試考察的範圍是多方面的，包括學生的內在品性、言行舉止，以及交友情況等；四是為師者宜多教成幾個優秀學生，並論導他們做為類似今日所言「種子教師」，在各城鄉發揮影響力量，起到社會薰化作用，以促進社會仁讓風氣。

伍、結語

明末清初，陽明心學遭受反對派抨擊，趨向式微。而從清前期至中期，一則清廷基於政治考量獎崇朱子理學，二則居思想界主流勢力的朱派學者持續撻伐王學，王學處境益為不利。到了乾嘉之際，考據學盛行，王學僅能在夾縫中生存。不過，在王學困窘背景下的嘉道咸時期，宗稷辰仍對陽明心學嚮而往之，吸取並應用其良知說。宗氏尊崇王陽明，稱陽明「極高明」；他歷主各書院，教學生使「各悟良知」，體現出「昌越學」之姿。

宗稷辰的教育觀，在教育目的上，他主張復明心體與覺世覺民，一再強調「復本心之良」，使學者「各悟良知」的重要性，而學者尤須抱持「明道覺民」之志，以大器識，俾擾者息、迷者悔、昏寐者俱懼然有覺，體現出「大人之學」的氣魄。在教育內容上，他除了重視陽明心學、傳統儒家經典義理、古文學、歷史、時文之外，也兼及地理、河渠、漕運、鹽法、兵、農等實業應用性課程，有其並重性與完整性。

在教學原理上，宗氏提出六種原理，其一是典範引導原理，重視往昔杏壇典範的示範與牖迪作用；其二是研幾練心原理，強調內在心地工夫涵養的重要性，認為學者務須練就靜定之心體，則其所運用便無不宜不當；其三是勤課樂學原理，側重長期寒窗勤課、樂學以至忘我的扎實工夫，並搗出「好學即福」勵語，益人匪淺；其四是返驗吾身原理，反對學問停留於口耳之間，講求在身心上實踐、躬行，將經典中的義理體現於外；其五是情境薰習原理，關注到教學環境設施與情境氛圍對學習成效的影響；其六是行禮涵化原理，看重習祀行禮教育活動的人格感化力。

在師道常則上，宗氏撰有專文〈師儒常則〉，提出四項觀點：把師弟看成一身，即主張教人者應效法聖賢誨人，將師生看成一人，沒有私意間隔；若為師者有大氣象，則學子自然受到感召而主動發憤，此其一。戒學生前責己，即教人者宜時時反省自己是否盡力教學，經常檢討教材教法的適切性，而不是一意苛責學生，此其二。教學宜勤不可怠，即師儒授課宜敬業、勤教，切不可怠忽懶惰，而為了提高

教學成效，教師宜彈性思考授課的形式與方法，以及予評量的層面多元化，此其三。肫肫於表率風俗，即教師應負有改善社會習俗、導進社會進步的動機與使命，引領弟子們著力於表率風俗，以使仁讓之風流行於人間，此其四。

要言之，宗稷辰在清代中晚期突出地吸收、繼承並發揚陽明學說，而汲汲於講學，踐行教育工作，從而提出諸多富有意義的教育理念，說他是一位教育實踐家兼思想家並不為過。

參考文獻

- 王畿（1970）。**王龍溪全集**。初版。臺北市：廣文。〔Wang, J. (1970). *Wang Longxi complete works*. First edition. Taipei: Guangwen.〕
- 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校（1992）。**王陽明全集**。一版。上海市：上海古籍。〔Wang, S. In G. Wu., M. Qian., P. Dong., & Y. F. Yan (Eds.) (1992), *Wang Yangming complete works*. First edition. Shanghai: Shanghai Ancient Books.〕
- 中華書局編輯部（編）（1983）。**清史列傳**。二版。臺北市：中華。〔Chung Hwa Book Co. (Ed.). (1983), *The Qingshi liezhuan*. Second edition. Taipei: Chung Hwa.〕
- 朱彝尊（1983）。**曝書亭集**。初版。臺北市：臺灣商務。〔Zu, Y. Z. (1983). *Pu shu ting ji*. First edition. Taipei: The Commercial.〕
- 朱熹撰、清聖祖批（1983）。**御批資治通鑑綱目**。初版。臺北市：臺灣商務。〔Wrote by Zhu Xi containing the personally written notes of the Kangxi Emperor. (1985). *The Tongjian gangmu: "Outlines and details of the comprehensive mirror"*. First edition. Taipei: The Commercial.〕
- 朱熹（1985）。**四書章句集注**。初版。高雄市：復文。〔Zhu, X. (1985). *Commentary on the four books*. First edition. Kaohsiung: Fuwen.〕
- 李國鈞（1998）。**中國書院史**。二版。長沙市：湖南教育。〔Li, G. J. (1998). *A review of deng hongbo's a history of Chinese classical*

- academies*. Second edition. Changsha: Hunan Education]
- 周愚文 (2001) 。**中國教育史綱**。初版。臺北市：正中。〔 Zhou, Y. W. (2001). *History of chinese Education*. First edition. Taipei Zheng Zhong. 〕
- 宗稷辰 (2010a) 。**躬耻齋文鈔**。初版。上海：上海古籍。〔 Zung, J. C. (2010a). *Gong chi zhai wen chao*. First edition. Shanghai: Shanghai Ancient Books. 〕
- 宗稷辰 (2010b) 。**躬耻齋詩鈔**。初版。上海市：上海古籍。〔 Zung, J. C. (2010b). *Gong chi zhai shih chao*. First edition. Shanghai: Shanghai Ancient Books. 〕
- 胡廣 (1983) 。**性理大全**。初版。臺北市：臺灣商務。〔 Compiled by Hu, G. (1983). *The Xingli daquan: "The complete collections of the doctrines on nature and principle"*. First edition. Taipei: The Commercial. 〕
- 昭槿 (2010) 。**嘯亭雜錄**。初版。北京市：中華。〔 Zhao, L. (2010). *Xiao ting za lu*. First edition. Beijing: Chung Hwa. 〕
- 素爾訥 (1996) 。**欽定學政全書**。初版。上海市：上海古籍。〔 Su, E. N. (1996). *Qin ding xue zheng quan shu*. First edition. Shanghai: Shanghai Ancient Books. 〕
- 高明士 (1999) 。**中國教育制度史論**。初版。臺北市：聯經。〔 Gao, M. S. (1999). *Papers on institutional history of Chinese education*. First edition. Taipei: Linking. 〕
- 徐世昌 (2008) 。**清儒學案**。初版。北京市：中華。〔 Xu, S. C. (2008). *Qing ru xue an*. First edition. Beijing: Chung Hwa. 〕
- 張光甫 (2012) 。**教育哲學**。二版。臺北市：雙葉書局。〔 Chang, G. F. (2012). *Philosophy of education*. Second Edition. Taipei City: Leaf Book Gallery. 〕
- 張廷玉 (1971) 。**明史**。初版。臺北市：中華。〔 Chang, T. Y. (1971). *The History of Ming*. First edition. Taipei: Chung Hwa. 〕
- 梁啓超 (1974) 。**中國近三百年學術史**。臺六版。臺北市：華正。〔 Liang, Q. C. (1974). *300 years of Chinese academic history*. 〕

- Taiwan six edition. Taipei: Hua Zheng.]
- 梁啓超 (2008) 。**清代學術概論**。初版。臺北市：臺灣商務。〔Liang, Q. C. (2008). *Qing dynasty's academic discourses*. First edition. Taipei: The Commercial.]
- 崑岡 (1968) 。**清會典**。臺一版。臺北市：臺灣商務。〔Kun, G. (1968). *Da Qing hui dian*. Taiwan First edition. Taipei: The Commercial.]
- 阮元 (1985a) 。**學經室集**。初版。北京：中華。〔Ruan, Y. (1985a). *Yan jing shi quan ji*. First edition. Beijing City: Chung Hwa.]
- 阮元 (1985b) 。**學經室續集**。初版。北京：中華。〔Ruan, Y. (1985a). *Yan jing shi quan ji sequel*. First edition. Beijing: Chung Hwa.]
- 閔爾昌 (1985) 。**碑傳集補**。初版。臺北市：明文。〔Min, E. C. (1985). *The Beizhuan jibu*. First edition. Taipei: Ming Wen.]
- 黃宗羲 (1974) 。**明儒學案**。初版。臺北市：河洛。〔Hung, Z. X. (1974). *Ming ru xue an*. First edition. Taipei: He Luo.]
- 黃宗羲 (著)，全祖望續修 (1975) 。**宋元學案**。初版。臺北市：河洛。〔Wrote by Hung, Z. X. compiled by Quan, Z. W. (1975). *The Song—Yuan xue an—“Scholarly annals of Song and Yuan period*. First edition. Taipei: He Luo.]
- 黃進興 (1994) 。**優入聖域——權力、信仰與正當性**。初版。臺北市：允晨。〔Huang, J. X. (1994). *Youru shengyu: power, belief and justification*. First edition. Taipei: Asian Culture.]
- 楊國榮 (1997) 。**王學通論——從王陽明到熊十力**。初版。臺北市：五南。〔Yang, G. R. (1997). *Wang xue tong lun: From Wang Yangming to Xiu Shihli*. First edition. Taipei: Wu Nan.]
- 趙爾巽 (1997) 。**清史稿**。初版。北京市：中華。〔Zhao, E. X. (1997). *The Qingshigao*. First edition. Beijing: Chung Hwa.]
- 劉宗周 (著)，鍾彩鈞 (編校) (1996) 。**劉宗周全集**。初版。臺北：中研院文哲所。〔Wrote by Liu, Z. Z., edited by Zhong, C. J. (1996). *Liu Zongzou complete books*. First edition. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.]
- 陸隴其 (1983) 。**三魚堂文集**。初版。臺北市：臺灣商務。〔Lu, L. Q.

- (1983). *Sanyu tang wen ji*. First edition. Taipei: The Commercial.]
- 陸隴其(1969)。陸稼書先生文集。初版。北京市：中華。〔Lu, L. Q. (1969). *Lu Jiashu xiansheng wenji*. First edition. Beijing: Chung Hwa.]
- 陳祖武(2012)。清代學術源流。初版。北京市：北京師範大學。〔Chen, Z. W. (2012). *Academic origin of Qing dynasty*. First edition. Beijing: Beijing Normal University.]
- 錢穆(1986)。中國學術思想史論叢(八)。三版。臺北市：東大。〔Qian, M. (1986). *Chinese intellectual history (8)*. Third edition. Taipei: Dong Da.]
- 顧憲成(1975)。小心齋箴記。初版。臺北市：廣文。〔Gu, X. C. (1975). *Xiao xin zhai zha ji*. First edition. Taipei: Guangwen.]
- 顧炎武(著)，周蘇平、陳國慶點注(1997)。日知錄。初版。蘭州市：甘肅民族。〔Wrote by Gu, Y. W., noted by Zhou, S. P., & Chen, G. Q. (1997). *The Rizhilu*. First edition. Langzhou: Gansu National.]
- 史革新、李帆、張昭軍(2007)。載於龔書鐸(主編)。清代理學史(中卷)。初版。廣州市：廣東教育。〔Shih, G. X., Li, F., Chang, Z. J. (2007b). In S. D. Gong (Ed.), *History of Neo: Confucianism in the Qing dynasty (Vol.2)*. First edition. Guangzhong: Guangdong Education.]