

第一章 導言

本論文特別將楊慈湖「心」的部份提出來，希望對他的「心」學進行更完整詳細的研究。基於這個基礎將「楊慈湖心學之特色」這篇論文分為六個章節：第一章「導言」，交代研究背景與文獻範圍；第二章「慈湖的家學淵源」說明慈湖三十二歲與陸象山的會面乃是一次契機，使得慈湖對於「心」的論證更加確立，但早在慈湖八歲時就言「已知天下無他事，惟有道而已。」知此「道」乃「本心」所持守，並且嚴格遵從修養工夫的學術進路。這些為學要領可能皆來自於其父給予的教育有關；第三章「慈湖心學的特點」是此篇論文最核心的篇章，將由楊慈湖第一手的文本來分析慈湖心學思想中最重要「心與意」、「不起意」以及「心之精神」的部份；第四章「心之精神如何體現」討論心之精神的體現進路；第五章「慈湖以心解經的要旨」，在詳述慈湖對陸象山「六經皆我註腳」此句話的發展，而延伸到在他的著作中分別以心學觀點論析《易》、《禮》、《詩》、《樂》、《論》、《孟》，試圖以心解經，扭轉當時對心學為禪的誤判；最後第六章「總結」。

第一節 楊慈湖研究的重要性

明儒學案卷十二，黃宗羲有言：「象山之後不能無慈湖；文成之後不能無龍溪。」慈湖、龍溪同樣作為陸、王心學的繼承者，較之於王龍溪而言，楊慈湖的學說卻很少為人所研究，但這並不代表作為陸象山學思繼承的楊慈湖，其成就不如王龍溪，只是其重要性還未被國人所重視、注意到。

楊簡，字敬仲，號慈湖，卒諡文元。慈湖從小律己甚嚴；其資質高敏，在幼年時即知「天下惟道」之理。因此，慈湖雖拜於象山門下，但他對於心學的融通皆多來自於早年家學與其自身體悟。而對於「心學」的深刻體悟，乃是偶讀《孔叢子》中「心之精神是謂聖」這句話，才真正確立「以心立說」的方向。所謂的「心之精神」，慈湖認為乃是一種至純至靈「心」的體現，如此的至純至靈與天地相通，與萬物合一，即可稱之為「聖」。

故在象山之學的繼承上，為弟子之首的楊慈湖同樣強調著「心」的重要性，但他卻將象山心學更提升到以「道」來談論，相較於象山所言的「心即理」，慈湖的「心即道」更顯出超越性，以「心之精神是謂聖」為立論核心。在將心提升到精神境界的同時，慈湖的最大貢獻即在於將這精神性的心與「六經」文本相接軌，將心學落實於經典。如此的作法，將有助於後人對於象山心學的把握與體會。

因此，想要對於南宋心學作全盤透徹的瞭解，楊慈湖的研究就有其不可忽略的重要性。就以往的研究上來看，對於陸象山此一系統的文章，發表甚少。或許是由於象山之學為「非分解」的，並不容易闡說明白、瞭解全面，想要將

其思想解說清楚，確實不容易。雖然象山之學不易把握，但在其後繼者之中，為弟子之首的慈湖，將自身的心學系統與「六經」文本相接軌，這個將心學落實於經典的貢獻，學生認為將有助於後人對於象山心學的把握與體會。

故《慈湖遺書》卷九《家記三》慈湖自言：

某常讀大戴所載孔子之言謂：「忠信為大道。」簡不勝喜，樂其深切著明。簡自總角承先大夫訓迪，已知天下無他事，唯有道而已矣。窮高究深，年三十有二於富陽簿舍雙明閣下侍象山陸先生坐，問答之間，忽覺簡心清明澄然無滓，又有不疾而速不行而至之神用。此心乃我所自有，未始有間斷，於是知舜曰「道心」，明心即道。孟子曰：「仁，人心也。」其旨同。孔子又曰：「心之精神是為聖。」某謂¹：「人人本心知。」皆與堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子同，得聖賢之言為證以告學子，謂：「吾心即道，不可更求」

在「吾心即道」的基點上，楊慈湖不僅以「心之精神是謂聖」的論點深化了象山心學，並且將心學與「六經」接軌。因此，慈湖的研究有其不可忽略的重要性，這重要性我們大抵可以說，慈湖將由周敦頤以降所開顯的理學系統中之「心」學脈絡加以發揚光大。如果說陸九淵是「心學」系統的提倡者，那慈湖即是跟隨於象山之後，將心學系統與「六經」文本相接軌的推動者。除了更具體的展現象山心學自我體悟的本質外，更將心學提到經典的檯面上，與「理學」系統建立解釋的平台。

第二節 文獻取材的範圍

本文參考並且分析的文獻共有二十篇，大體上可分為三類：一、基本文獻。二、第二手重要書籍。三、發表於國內外刊物之論著。收集到的文獻僅止於中、英文的資料，在日文的成果上，並未能深入收集日文文獻，僅能粗略的把握當前的研究趨向。而就目前在日文的研究顯示，其討論多面向於慈湖易學與佛教的部份。

第一類基本文獻這部份，包含有：

- [1] (清)馮可鏞、葉意深 編，《慈湖先生年譜》，北京大學出版社，2005年四月，作為撰文必讀的基本資料。

¹ 此段引文中，《文淵閣四庫叢書》與《四明叢書》所載略有不同。《文淵閣四庫叢書》單言「簡」；《四明叢書》所載為「某謂」。今日順讀句逗後，深覺《四明叢書》所載的「某謂」較為通順，故此段摘引《四明叢書》所言。

- [2] (宋) 葉紹翁 撰 沈錫麟, 馮惠民 點校,《四朝聞見錄》甲集,〈心之精神是謂聖〉,北京:中華書局,1989年。此書屬於筆記體小說,記述宋朝高宗、孝宗、光宗、甯宗四朝軼聞趣事。其中宋甯宗此段,紀錄著楊簡第五次大覺,偶讀《孔叢子》的話語。
- [3] 《文淵閣四庫全書》,子部 12, 儒家類《先聖大訓》,臺灣商務印書館,1986年。
- [4] 《文淵閣四庫全書》集部 95, 別集類,《慈湖遺書》,臺灣商務印書館,1986年。
- [5] 《文淵閣四庫全書》經部 67, 儒家類,《慈湖詩傳》,臺灣商務印書館,1986年。
- [6] 《文淵閣四庫全書》經部 8, 易類《楊氏易傳》二十卷,臺灣商務印書館,1986年。
- [7] 《宋元學案》卷七十七,《槐堂諸儒學案》,北京:中華書局,1985年。
- [8] 《宋元學案》卷七十四,《慈湖學案》,北京:中華書局,1985年。

關於〔7〕跟〔8〕此二篇,是作為記錄象山弟子的重要資料。象山弟子多集中江西和浙東兩地。從學於槐堂書屋和象山精舍的江西弟子,以傅夢泉、鄧約禮、傅子雲等為首,史稱「槐堂諸儒」;浙東則以楊簡、袁燮、舒璘、沈煥為代表,活動于四明山麓、甬江流域,史稱「甬上四先生」或「四明四先生」。故於《宋元學案》的《槐堂諸儒學案》與《慈湖學案》,有助著於瞭解象山後學與象山之間的學思關係。並且於《慈湖學案》中,更可清楚見得慈湖後繼三十九人與四十三位家學、私淑的概況。

在第二類,第二手重要書籍中,包含:

- [1] 鄭曉江 李承貴 著,傅偉勳 韋政通 主編,《楊簡》,臺北市:東大圖書公司出版,1996年10月。
- [2] 蔡仁厚 著,《宋明理學(南宋篇)》,〈象山門人與其後學〉,學生書局,1999年9月第四刷。
- [3] 陳來 著,《宋明理學》,〈第三章 南宋理學發展 第四節 楊簡〉,華東師範大學出版社,2004年3月。
- [4] 唐君毅 著,《中國哲學原論 原性篇》,〈第十四章 象山、慈湖至陽明之即心性工夫,以言心性本體義〉,臺北市:臺灣學生書局,1984年。全篇就唐君毅先生所言,學生認為其重點放在陸象山、楊慈湖以及王陽明三者,對於「心」、「意」關係的疏離上。
- [5] 牟宗三 著,《心體與性體 一、二、三》,臺北市:臺灣學生書局,1981。

牟宗三先生於此套書中，提出了其著名的宋明理學劃分三系說的主張。他在全書中列舉了宋明儒者周敦頤、張橫渠、程明道、程伊川、胡五峰、朱晦庵、陸象山、王陽明、劉戡山九人爲代表，對其代表文獻逐一進行分解疏理。而後論其義理，將其分爲三系：其中周敦頤、張橫渠、程明道開風氣之先，未分系。其餘：胡五峰、劉戡山爲一系；陸象山、王陽明爲一系；程伊川、朱熹爲一系。前兩系義理相通，可合爲一大系，爲儒家哲學之正宗，繼承其道統；而程伊川、朱熹自成一系，爲儒家哲學系統之旁出。牟先生認爲只有視心性爲「即存有即活動之實體」，才是儒家哲學的本真，而程伊川、朱熹實際上只視心性爲「只存有不活動」，如此並不合儒家哲學的正宗進路，而稱程、朱此一系爲「別子爲宗」²。這三系說的提出，貫穿了《心體與性體》，而成爲此套書最基本的架構。

最後第三類，發表於國內外刊物之論著。包括：

- 〔1〕 鍾彩鈞 撰，〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第十七期，頁289-338。本文鍾彩鈞先生以楊簡的家學爲出發，說明其學思脈絡。
- 〔2〕 陳寒玉 撰，〈楊簡的泛心觀及其特點〉，《南昌大學學報》(人文社會科學版)，1991年。此文通篇以「泛心論」來歸結楊簡心學的思想，將天地自然稱之爲「道」的運行，認爲楊簡心學的最高境界在於，與天地相合、與萬物同體。
- 〔3〕 劉宗賢 撰，〈楊簡與陸九淵〉，《中國哲學史》，1996年。此文先以《宋元學案》卷七十四，《慈湖學案》中，全謝山所言：「文元(楊簡)爲陸氏功臣」爲慈湖的歷史定位下了個正面的肯定。作者認爲在陸九淵的體系中，至良知是明心的方法，但楊慈湖提出此「心」既爲本體又爲方法。如此而肯定慈湖心學的開展。
- 〔4〕 李才棟 撰，〈甬上四先生及其後學與書院教育〉，《江西教育學院學報》，1997年。此文詳盡的說明，作爲象山弟子的甬上四先生與其書院後學的整理，可以作爲楊慈湖後學開展的參考資料。
- 〔5〕 王心竹 撰，〈楊慈湖之“毋意”道德修養論議〉，《玉溪師範學院學報》，2003年。以心作爲開展的楊慈湖，必定不可避免要面對「心之偏」的討論。在此，「毋意」就是對於「心之偏」的回應。文中作者于最後肯定慈湖「毋意」的學說並非出於禪，而是上承於先秦儒家「性本善」的說法。

² 可參考蔡仁厚先生深究別子爲宗一文，〈「繼別爲宗」與「別子爲宗」〉，《哲學史語儒學評論》，學生書局出版，2001年，頁351~359。

- [6] 蔡方鹿 撰，〈楊簡的心學思想及其在心學史上的地位〉，《中共寧波市委黨校學報》，2004年。於心學的分析上，以道心、人心、仁心三者入手，可以作為瞭解心學的參考點。
- [7] 郝桂敏 撰，〈楊簡《慈湖詩傳》的闡釋特徵〉，《遼寧教育行政學院學報》，2004年。文中作者認為，雖然慈湖對於《詩經》的解釋有些偏頗，但總而來說肯定《慈湖詩傳》在《詩經》解釋方面具有三點貢獻：一、借《詩經》闡發心學思想。二、懷疑《詩序》作者，進而批駁《詩序》。三、《詩經》名物訓詁考證頗詳。
- [8] 王心竹 撰，〈儒與禪:慈湖心學與佛家思想的關係〉，中國儒學網。作者認為慈湖思想達到了儒佛會通的高度。所提出來的「心」不但接受了陸象山的「本心」思想，同時強調「心」之「澄瑩清明」和「寂然不動」，肯定這種澄然清明之「心」在應世接物時的自然發用。
- [9] 董金裕 撰，〈楊簡心學及其評價〉，《臺灣政治大學學報》第六十一期。此篇文章分為兩部分，第一部分說名楊簡心學的「心外無物」與「毋意」特色。第二部分評價楊簡學說。
- [10] 趙燦鵬：《「精神」與「自然」：楊慈湖心學研究》(嶺南大學博士論文，2005年5月)。
- [11] 劉秀蘭：《化經學為心學-----論慈湖之心學思想與理學開新》(臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1999年7月)。
- [12] 張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》(臺北：國立中央大學中國文學研究所博士論文，2002年)。

日文方面有：荒木見悟、島田虔次、牛尾弘孝三人研究。

在英語世界中：

- [1] 美國漢學家葛德 (Derk Bodde) 於1948、1948 年，將馮友蘭先生《中國哲學史》兩卷本翻譯為英文，1950 年代在美國出版，至今仍然是歐美各大學的標準教材和參考書，其中有關於慈湖心學的章節。
- [2] 陳榮捷先生 (Wing-tsit Chan) 所撰《慈湖遺書》條目。
- [3] 慕尼黑大學葉翰教授 (Hans Van Ess) 撰寫的「楊簡」詞條。
- [4] 美國波特蘭大學萬安玲 (Linda Walton) 教授，著有《南宋的書院與社會》*Academies and Society in Southern Sung China*，對宋元時期寧波地區的儒學思想與制度化建置作了詳細探討，其中關於包括慈湖在內的「甬上四先生」的研究。

第三節 研究現況析論

象山此一脈的思想發展很少有人注意，其原因或許是由於象山之學為「非分解」的，想要將其思想解說清楚，確實不容易。並且，象山後學也只以楊慈湖為首的四人較有名氣³，世稱「甬上四先生」，其後傳衍未見繁盛，不如陽明之後學開枝展葉，思想越發活潑、創新。因此，就目前中、港、台的學術成果來看，以1996年臺灣的東大圖書公司出版了一系列世界哲學家叢書，由傅偉勳先生與韋政通先生主編，其中專門一冊介紹楊慈湖。是由鄭曉江與李承貴兩位元先生負責，其中對於慈湖的整理最為完備，而內容是將慈湖的生平與學說思想做一系統性的整理，可以說是提供瞭解慈湖學說的基礎書。就兩岸發表的論文來看，對於楊慈湖的研究，中國大陸共有八篇發表文章。⁴台灣相關文章共有五篇。⁵在日文的成果上，多面向於慈湖易學與佛教的關係研究。但由於學生自身的語言關係，並未能深入收集日文文獻，僅能粗略的把握當前的研究趨向。

第四節 研究方法與目的

本文的研究方法並不想借立名目如：發展研究法⁶、歷史研究法⁷、系統研究法⁸的分類，而是直接由楊慈湖的著作下手，以《四庫全書》收錄的文本為重，也就是直接進行文本分析，而後參以二手資料輔助論點。

本文的研究目的有二：首先，通過對楊慈湖心學的深入研究以期對他的思想的研究有所推進。其次，通過對楊慈湖的具體研究，以期對以往研究相對不足的

³ 象山四弟子，世稱「甬上四先生」，分別為楊簡、袁燮、舒麟、沈煥，可見於《宋元學案》卷77《槐堂諸儒學案》，北京：中華書局，1986年。

⁴ (1)陳寒玉 撰，〈楊簡的泛心觀及其特點〉，《南昌大學學報》(人文社會科學版)，1991年；(2)劉宗賢 撰，〈楊簡與陸九淵〉，《中國哲學史》，1996年；(3)李才棟 撰，〈甬上四先生及其後學與書院教育〉，《江西教育學院學報》，1997年；(4)王心竹 撰，〈楊慈湖之“毋意”道德修養論議〉，《玉溪師範學院學報》，2003年；(5)蔡方鹿 撰，〈楊簡的心學思想及其在心學史上的地位〉，《中共寧波市委黨校學報》，2004年；(6)郝桂敏 撰，〈楊簡《慈湖詩傳》的闡釋特徵〉，《遼寧教育行政學院學報》，2004年；(7)王心竹 撰，〈儒與禪：慈湖心學與佛家思想的關係〉，中國儒學網；(8)趙燦鵬 撰：《書目季刊》39卷，〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，臺北：第四期，頁17-38。

⁵ (1)鍾彩鈞 撰，〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第十七期，頁289-338；(2)鍾彩鈞 撰，〈楊慈湖易學概述〉，《張以仁先生七秩壽慶論文集》，頁179-216，臺北市：臺灣學生書局，1999年1月；(3)董金裕 撰，〈楊簡心學及其評價〉，台灣：《政治大學學報》第六十一期，1990年6月，頁31-43；(4)劉秀蘭：《化經學為心學-----論慈湖之心學思想與理學開新》，(臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文)，1999年7月；(5)張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》(臺北：國立中央大學中國文學研究所博士論文，2002年)。

⁶ 探討在一定期間內，隨年齡增長，個體身、心各方面特徵所產生的變化，變化順序與成長型態的研究即為發展研究。

⁷ 以歷史研究方法與角度，將所收集到的資料如相關歷史史實、文章及書目作品等，在研究裡做比較及分析。

⁸ 將要討論的資料以系統為主軸先進行分類，而後分別說明，進行比較。

象山一脈的思想有所彌補。特別是對象山「學苟知本，六經皆我注腳」⁹的誤解，以往多認為象山一脈近禪。通過本文的研究，也希望多少可以扭轉這種誤解。

⁹ 《象山語錄》，上海古籍出版社，2000年12月，頁19。

第二章 慈湖的學思淵源

第一節 家學影響與象山之啓發

楊簡（1141-1226）字敬仲，稱慈湖先生。宋孝宗乾道五年進士。授富陽主簿。師事陸九淵，發揚心學。甯宗嘉定初出知溫州，首倡廢除妓籍，以廉儉爲民所愛戴。官終寶謨閣學士。卒諡文元。有《慈湖詩傳》、《楊氏易傳》、《先聖大訓》、《五誥解》及《慈湖遺書》等。

慈湖從小律已甚嚴；其資質高敏，在幼年時即知「天下惟道」之理。因此，慈湖雖拜於象山門下，但對於心學的融通多來自早年家學及其自身之體悟。

《慈湖先生行狀》有言：

八歲入小學，便儼立若成人，書堂去巷陌隔牖一紙，凡遨遊事呼噪過門，聽若無有。朔望例得假，群兒數日以俟，走散相征逐，先生寧靜如常日課，未嘗投足戶外。

慈湖八歲雖年幼，卻已能定心於書本之中，雖同年齡的孩童在書堂外嬉戲，依然能不動於心。《慈湖遺書》家記三，自言八歲時：「簡自總角承先大夫訓迪，已知天下無他事，惟有道而已。」¹⁰又年譜二十一載祭沈煥文云：「簡未離膝下，知有先訓而已，及入大學首見吾叔晦，始聞正論。」¹¹由此可推慈湖爲學之淵源，當自家學說起。

楊慈湖之父庭顯，生於徽宗大觀元年，卒於孝宗淳熙十五年，年八十二（1107-1188）。本論文關於楊庭顯生平與學問主要來自於：《慈湖遺書》卷十七〈紀先訓〉¹²的記載。以下分爲三方面進行討論。

一、爲學與爲道

「學欲得要，則學不勞而成。」¹³求學如果得到了要領，順著要領而爲，則不

¹⁰ 參見（清）馮可鏞、葉意深 編：《慈湖先生年譜》，北京大學出版社，2005年四月，頁659。

¹¹ 同上，頁661。

¹² 參見《文淵閣四庫全書》集部95，別集類，《慈湖遺書》卷17，〈紀先訓〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

¹³ 此節引語皆可參見《文淵閣四庫全書》集部95，別集類，《慈湖遺書》卷17，〈紀先訓〉，臺

用多費力氣則即可學得學問之精髓。故人之爲學首先不可有小兒女心態，〈紀先訓〉載：「學道不可作兒女態。」爲學乃在明先聖之大義，尋其道、尊其德，用聖言體證所學，而後顯發內在之道德心性，上通於天地。因此所言所行無不端正誠明，無所謂扭捏造做之言行，因此爲學不可有兒女態。而在求道學習上當言行端正後，人當守其心：「人關防人心，賢者關防自心。天下之心一也，戒謹則善，放則惡。」依楊庭顯所言，他將心的持守與散漫的心念以一道無形的關口兩邊畫開，以此告誡慈湖須把持人心修養之關口，別讓心放失散漫墮於惡。因爲若是放縱心隨意散漫，則難以回歸本來純且善的心，故曰：「人處不善之久，則安於不善而不以爲異。」

本心的把握實爲重要，但學者多固守於自身所學所聞而抱怨學道之難。故庭顯言：「學者常帶我行，所以見道之難。」其實「此心即道一體二明」，此處庭顯以《大乘義章卷第十》：「三寶如是，不爲世間八法所改，故名爲寶。名義如是，次辨體相，於中略以三義辨之：一明別相，二明一體，三明住持。初別相者，經中亦名階梯三寶。三寶寶相異，故稱別相。……佛寶之中四門分別：一定其體性，二開合辨相，三明佛德，四論修成。」中的二明一體來解釋「心即道」之義。大乘法中涅槃有二，一屬「滅無爲」爲涅槃法；二以「善有萬德圓寂」爲涅槃法之義。庭顯思想本略帶佛意，在此僅簡單帶過，而直取滅外物紛雜，當體體現「本心」即「道心」之意。因此「本心」即「道心」能當體體現，庭顯言：「學者以平昔所見置之千里之外，故能舍己從人。舍己從人未易見，以己見根固，而不自覺也。」只要自覺「此心即道」則：「學者行已足矣，無求於外，此學之要說。」故庭顯又強調「爲學當以心論，無以外飾。」

因此在爲學與爲道的方法上，〈紀先訓〉載：「爲學之門固不一，苟逐迹則泥矣。惟敬一門無迹可逐，不容有所泥。學者往往多忽之。」爲學的方法很多，追逐於枝節只會使其學有所拘泥，重要的是把握「敬」，因而點出「心誠」的要旨。並提示慈湖：「讀書意或在名利，則失聖人之意。」名利爲外在枝節，非本心之敬，需以心之存養爲大旨，故曰：「能養之以敬則日仁矣。」此心能養敬，而後所言乃奉天命而已：「大人君子興言立教，皆奉天命，豈有己意哉。」故先立乎其心，則學在其中。

二、自覺與修養

了解聖學皆來自對心的存養持守，故自身的修養就顯得格外的重要。〈紀先

訓〉第一段就說道：「吾家子弟當於朋友之間常詢自己過失，此說可爲家傳。」可見庭顯以家中子弟能自省爲稱許，期勉慈湖爲事必當先自省而後尚有餘才可言他人。並強調：「立家有法度，人不敢慢易。」只要你行得正做的正，自重則人重之，別人與你言說時必定恭恭敬敬，與你相交必定不苟且。但在自身行正之餘必當以「養心」爲重，庭顯言：「君子有所養，處富不驕、處貧不憂，無得失、無逆順，其心常一，應酬不亂，無所不容。至誠則百行并生。」何謂養心？就是君子在任何的環境能持守「誠」的要領，無論生活富貴或貧賤，環境忙碌或清閒都能使心「守一」而不散、「恆常」而不變，如此則能如顏淵一般，簞瓢中萬事皆足：「顏子簞瓢，人知其貧，誰知其富？此簞瓢中萬事皆足。」庭顯認爲顏淵的富乃不在於外在生活行式，而在於其「心」。故庭顯感嘆：「時人心中自謂今且如此度日，俟他時如意當取快樂，不知今日無事即是至樂，此樂達之者鮮。」因此其勉慈湖不要爲外物所奔馳，此心能無事，不再追逐於外物，就是最大的快樂：「人知逐物之樂，不知不逐之樂。」「邇日人精神多在外而不藏，蓋奔競利名所致，觀之足以自警。」應以修養自身之操守，以養心爲大：「人生不可被一區宅子，幾畝田園貯却自己。安靜之人飽多饑少，由靜以養氣」浩然正氣在胸中，則此剛正依道而行之本心自然在我，不須由外他求：「大中至正之道，近在日用，見於動靜語默，不必他求。」

故於〈紀先訓〉最後一段勉慈湖曰：「吾家當行七事，好善、平直、謙虛、容物、長厚、質樸、儉約，此可以成身可以成家，而道在其中。」一心一意不違善，待人平和耿直，與人相交謙虛不自滿，處事多有包容且厚道圓融，心質樸、生活簡約不奢侈浪費，則持家修身之道就在其中。

三、應對處世之方

在談完爲學的要旨，修養的進路後，人不可避免的都會面對待人處事的問題。庭顯要求先由自身出發：「慈愛恭敬可以修身，可以齊家，可以治國，可以平天下，安富尊榮由此而出。」對下慈愛對上恭敬則此精神可由己往外推演，使得家齊、國治、天下平，平安富貴就在其中。因此：「廣置田園不如教子爲善。」

以上是對內齊家而言，在朝爲官庭顯則提醒慈湖：「吾家子弟或忝科第，未可遽入仕，必待所學開明，從而自試，上不誤君上任委之心，下不失民人倚賴之意，九泉乃祖於此無憾矣。」楊家子孫對於出仕在朝爲官之事不可太急切也不可逃避，若求得功名則將自身所學幫助治理朝政，上不誤君下不失民，則楊家祖先將無憾也。《宋史》卷十五¹⁴所記載，慈湖爲官繼任之時也確實大有所爲，共有

¹⁴ 參閱《宋史》卷15，鼎文書局，頁12289-12292。

十件事記載於《宋史》之中¹⁵，處處可觀其正直不阿，以民心為己心之作爲。

爲學求道與在官爲朝應事並非魚與熊掌不可兼容之二事，而是對「心」修養的同一進路，兩者在本源上並無分別，故庭顯強調：「立家不在求富，求富則家貧。立國不在求富，求富則國貧。至於學道或務高求大，則道愈遠。」立家須慈愛，治國在得民心，兩者皆非以求富求強大爲要，真正的重點乃是在於平安富足。對道的學習跟追求也一樣，只要能把持其心，則道在自身也。

由以上可見，慈湖三十二歲與象山的會面雖然是一次契機，使得他對於「心」的論證更加確立，但慈湖八歲言「已知天下無他事，惟有道而已。」知此「道」乃「本心」之持守，以及嚴格遵從修養功夫的學術進路，這些爲學要領可能皆來自於早年家父給予的教育有關。因此以慈湖二十一歲入大學爲求學之分野，早年對於「道」與「心」的觀念皆來自於其父庭顯的教導，其後的開展中象山的思想有著不容忽視的影響。

四、象山之啓發

由年譜可知，與象山的會面乃慈湖五次大悟之一¹⁶。此次與象山面對面的接觸，是在慈湖三十二歲(西元 1172 年)訪陸九淵於行都，向象山求教時。世稱「扇訟之誨」：

陸文安公新第歸來富陽，長先生二歲，素相呼以字爲交友，留半月，將別去，則念天地無礙者，平時顧一見，莫可得，遽語離乎？復留之，夜集雙明台上，數提「本心」二字，因從容問曰：「何爲本心？」適平旦曾聽扇訟，象山揚聲答曰：「且彼扇訟者必有一是一非，若見得孰是孰非，即決定爲某甲是某乙非矣！非本心而何？」先生聞之，忽覺此心澄然清明，亟問曰：「止如斯耶？」公竦然端曆，復揚聲曰：「更何有也？」先生不暇他語，即揖而跪，拱達旦質明，正北面而拜，終生師焉。¹⁷

象山在第一次與慈湖談論有關本心之問時，在其回答的內容上即以孟子文字

¹⁵ 此十事分別爲：其一，紹興府司理，簡爲府史怒帥之事辯白；其二，以諸葛亮正兵法，使得軍政須大修；其三，使樂平縣夜無盜警，路不拾遺；其四，爲國子博士時上書批二少帥亂民之行爲；其五，嘉定元年以旱蝗之事告誡封事；其六，對於寓官置田負其直者，簡追其隸責之而償所負；其七，帝遣使至郡稽察，簡以賓禮見，儀典曠絕，邦人見沒有不竦觀，屏息立；其八，上奏金人之事；其九，理宗即位，賜金帶，贈正奉大夫；其十，咸淳年間建慈湖書院。

¹⁶ 此五次大悟可參閱年譜，分別爲：二十一歲與二十八歲「循理齋之悟」，三十二歲「扇訟之悟」，四十一歲「山谷夜坐之覺」，四十三歲「母喪之悟」和五十二歲至五十四歲讀《孔叢子》之悟。

¹⁷ 參閱(清)馮可鏞、葉意深 編：《慈湖先生年譜》卷一，北京大學出版社，2005 年 4 月，頁 668。

告之，毫不增添，而慈湖不能明，還要問如何是本心。因此象山以慈湖熟悉的斷訟之事來譬喻，告訴他以是者知其為是，非者知其為非，汝自然能在其間給個是非判定，這判定就是「本心」之作用。此語語意甚平，慈湖卻能大悟。而慈湖所悟者無他意，乃是其自身行事中已表現出的仁、義、禮、智四端之心。而由象山之提點悟出學者所當求之本心之說，並不須重在義理概念如何圓滿地解釋，唯在身體力行中貼切配合著即可。故北面拜象山為師，以此入象山之門。

此次大覺，慈湖經由象山提點，更確立了直指本心的想法。但慈湖雖入象山之門，對於自身所學的貫通，卻直至五十二到五十四歲間(西元 1192 年~1194 年)，偶讀了《孔叢子》中「心之精神是謂聖」此句話，才真正確立了慈湖「以心立說」的方向，這是第五次的大覺。

慈湖參象山學猶未大悟，忽讀《孔叢子》至「心之精神是謂聖」一句，豁然頓解，自此酬酢門人，敘述碑記，講說經藝，未嘗舍心以立說。¹⁸

因此《慈湖遺書》記慈湖深得《孔叢子》中「心之精神是謂聖」的體悟，曰：

心之精神是謂聖，此心虛明無體象，廣大無際量。日用云為虛靈變化。實不曾動、不曾靜、不曾生、不曾死，而人謂之動、謂之靜、謂之生、謂之死，晝夜常光明，起意則昏則非。¹⁹

心之精神是謂聖，心無形體，清明無際，純一無二，天人道殊，其跡則一，惟純故不已。²⁰

而所謂的「心之精神」，慈湖認為乃是一種至純至靈「心」的體現，無所謂動靜、生死，是超越外在形體拘束，至純至靈與天地相通，萬物合一的一種顯發的精神狀態，這樣形上的覺悟體現即可稱之為「聖」。

在學術淵源上，慈湖雖入於象山之門，但其氣息卻與象山不盡相同，而多以

¹⁸ 參見(宋) 葉紹翁 撰 沈錫麟, 馮惠民 點校:《四朝聞見錄》甲集,〈心之精神是謂聖〉北京:中華書局,1989年。

¹⁹ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95, 別集類,《慈湖遺書》卷 3,〈日本國僧俊芴求書〉,臺北:臺灣商務印書館,1986年,頁 638。

²⁰ 參見《文淵閣四庫全書》經部 67,《慈湖詩傳》卷 18,〈周頌〉詩類,臺北:臺灣商務印書館,1986年,頁 282。

覺悟為體會「本心」之路數。這樣的思想發展或許是由於早年其父庭顯略帶佛意的家學風氣所影響；亦或是慈湖在《楊氏易傳》中所言：「少讀易大傳，深愛『無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故』，窃自念，學道必造此妙。」其自得體悟，故其學說氣息多帶有冥想潛思的特質。

第二節 慈湖對象山系統的融攝

在象山之學的繼承上，為弟子之首的楊慈湖同樣強調著「心」的重要性，但他卻將象山心學更提升到以「道」來談論，相較於象山所言的「心即理」，慈湖的「心即道」更具有超越性，進而以「心之精神是謂聖」為立論核心。因此，就楊慈湖繼承象山心學的關係來看，慈湖所言「心」的開展略不同於象山所言「心」的學說。大抵我們可分為三個方面來分析慈湖對象山系統的學思轉化。

一、「心即理」與「心即道」

關於「心即理」與「心即道」之間的區分想要解說清楚明白並不容易，主因是象山與慈湖同屬心學系統，在心的論述上大抵不會有太大的出入，只是體會的契機不同。慈湖因此將原本象山所提的「理」更明確的以「道」再加以詮釋，這樣的說法並不能誤解為，在象山思想中並無「道」的概念，而是慈湖比象山更強調「理」的超越性，也就是天道生生萬物的神妙精神，故而提出「心即道」的概念。在《象山全集》中記載著：「道者，天下萬世之公理，而斯人之所共由者也。」²¹又語錄有云：

先生言萬物森然於方寸間，滿心而發，充塞宇宙無非此理。……乃誦：「誠者自成也，而道自道也，誠者物之終始，云云；天地之道可一言而盡也。」²²

由此可見，象山所言之「理」其實與「道」同實卻異名。同樣的既內在於道德本心，以誠為要；又推而與自然天地相應，此「心即理」其實上通天地，與古聖先賢同其證驗。

心只是一個心。某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大。若能盡我之心，便與天同。為學只是理會此。「誠者自成

²¹ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《象山集》卷 21，〈論語說〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 444。

²² 參見《象山語錄》卷 34，〈嚴松年〉所錄，上海古籍出版社，2000 年 12 月。

也，而道自道也。」²³

「心」只是一個心，古聖先賢以此誠心下學而上達。而楊慈湖承襲著象山「心即理」的說法，將原本在象山思想較為強調「心」之道德性的部份，更加強調「心」之形而上的超越的神聖性，此神聖性並非虛妄的神秘之說，而是在世人過分著重於理論分析的同時，楊慈湖點出「心」所蘊含的「直覺體悟性」，這種體悟，象山語錄亦言及之：

當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭遜，是非在前自能辨之；當寬裕溫柔自寬裕溫柔，當發強剛毅自發強剛毅，所謂溥博淵泉而時出之。²⁴

惻隱、羞惡、辭遜、寬裕溫柔、剛強等表現，都是此至善心體之適宜發用，乃天理之自然流行，當下直接所表現出來的。因此，慈湖將此自然體悟之心更明確的擴大到天地之間，將「心即道」的重點放在天道的神化上，故曰：

夫誠天道，又曰明乎善者，非復有異道也。誠者人心之所同，而明者千無一、萬無一。易曰：「百姓日用而不知。」……故聖人又曰：「明乎善矣，別之至矣哉至矣哉。」誠實無他之心，無較計，無思慮，如四時之錯行，如日月之代明，雖動而未嘗動，雖靜而未嘗靜，是謂一定不移之妙體。²⁵

此心的直覺楊慈湖稱之為「心之精神」，而此心純一無二，上通天地，所顯發的妙用即「精神」也，此正是聖人境界，故曰：「心之精神是謂聖，心無形體，清明無際，純一無二，天人道殊，其跡則一，惟純故不已。」²⁶

因此，在象山「心即理」的思想，慈湖將此與天地相通之「理」更超越地通到「道」上來說明。並且清楚明確的強調「心」在發用時的「易簡」原則。

二、「易簡」的延續

「易簡」的說法最早出現於《系辭上傳》：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。……易簡而天

²³ 參見《象山語錄》卷 35，〈李伯敏〉所錄，上海古籍出版社，2000 年 12 月。

²⁴ 參見《象山語錄》卷 1，上海古籍出版社，2000 年 12 月。

²⁵ 參見《文淵閣四庫全書》子部 12，儒家類，《先聖大訓》卷 1，臺灣商務印書館，1986 年，頁 630。

²⁶ 參見《文淵閣四庫全書》經部 67，《慈湖詩傳》卷 18，〈周頌〉詩類，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 282。

下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。²⁷

而後，其易簡精神的發揮則始於孟子所言的「良知」、「良能」。孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」²⁸又言「學問之道無他，求其放心而已矣。」²⁹而所謂的「良知」、「良能」都是對於心所給予不同的名詞解釋而已。故象山把握住孟子以「良知」、「良能」解心的易簡說法，而認為：

近來論學者，言擴而充之，須於四端上逐一充，焉有此理？孟子當來只是發出人有是四端，以明人性之善，不可自暴自棄。苟此心之存，則此理自明。當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當辭遜處自辭遜，是非在前自能辨之。又云：當寬裕溫柔自寬裕溫柔，當發強剛毅自發強剛毅，所謂溥博淵泉而時出之。³⁰

「當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當辭遜處自辭遜」此乃心易簡精神的最大發揮，當下善心體現，有如溥博淵泉，時時湧出，故象山自言其學云：

吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜撰。雖千言萬語，只是覺得他底在我不曾添一些。近有議吾者云：「除了先立乎其大者」一句，全無伎倆。吾聞之曰：誠然。³¹

所以順著孟子四端之善心當下體現的解心路數，象山推出先立乎心之誠的說法。而慈湖乃延續著此當下體現的「易簡」精神，而以《孔叢子》中「心之精神是謂聖」此句話將自身心學提到與天地相通的神聖境界。茲再引二段文獻以為參證。

信其人，與之語無他說，大旨惟本孔子之言，曰：「心之精神是謂聖。」孟子：「仁，人心也」。人心即道。故舜曰：「道心」。日用平常之心，即道。³²

夫日用平常之心，何思何慮，虛明無體，廣大無際。天地範圍於其中，四時運行於其中，風霆雨露，雪霜動散於其中，萬物發育於其中，辭生於其中，事生於其中，屬而

²⁷ 參見《周易》卷3，〈系辭上傳〉第一章。

²⁸ 參見《孟子集注》卷7，朱熹注。

²⁹ 參見《孟子著疏》卷11下。

³⁰ 參見《文淵閣四庫全書》集部95，別集類，《象山語錄》卷1，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁541。

³¹ 參見《文淵閣四庫全書》集部95，別集類，《象山語錄》卷1，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁544。

³² 參見《文淵閣四庫全書》集部95，別集類，《慈湖遺書》卷5，〈銘張渭叔墓〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁653。

比之於其中。³³

三、「去蔽」思想的轉化

在所有的學思繼承上，慈湖不同於象山的乃是將象山思想中關於消極被動的「去蔽」概念，轉而為積極主動的「不起意」。慈湖「不起意」之說，在儒家的工夫實踐上具有特別重要的意義，是從象山「發明本心」到慈湖「不起意」的進一步深化、純化的推進。象山所言的「去蔽」乃根源於孟子所言的「求其放心而已矣」。而象山認為孟子所言的「求放心」並不是「求此放失之心」，心並沒有失於他處，而是內在的本心卻被私意所「障蔽」了。故曰：

此心之靈自有其仁，自有其智，自有其勇。私意俗習如見晁之雪，雖欲存之而不可得。

³⁴

不曾過得私意一關，終難入德，未能入德則典則法度，何以知之。³⁵

因此，象山認為此「去蔽」的方法乃是私意之「剝落」。

顯仲問云：「某何故多昏？」先生曰：「人氣稟清濁不同，只自完養，不逐物，即隨清明，才一逐物，便昏眩了。顯仲好懸斷，都是妄意。人心有病，須是剝落。剝落得一番，即一番清明，後隨起來，又剝落，又清明，須是剝落得淨盡，方是。」³⁶

這「剝落」就是不斷的去「物欲」，使得心不隨物追逐，去掉隨物而起的私意，如此自可恢復原本清明無礙之心。

而在慈湖的學說中也特別重視關於「意」的部分，他提出了「不起意」的思想，相較於象山的「去蔽」，慈湖以積極的方式來強調處理「心」與「意」的關係。認為若心能不起意就不會受外物所牽累，不受外物牽累其心就不失，其心不失如此就無所謂的「去蔽」或「求放心」了。因此慈湖依孔子所言的「四毋」，發揮而撰寫成〈絕四記〉一文，用以闡明自身「不起意」的思想。

然則心與意奚辨？是二者為始不一，蔽者自不一。一則為心，二則為意；直則為心，支則為意；通則為心，阻則為意。直心直用，不識不知，變化云為，豈支豈離？感通無

³³ 參同上卷 2，〈著庭記〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 626。

³⁴ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《象山集》卷 15，〈與博克明〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 396。

³⁵ 參同上《象山語錄》卷 1，〈公論〉，頁 543。

³⁶ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《象山語錄》卷 4，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 591。

窮，匪思匪爲，孟子明心，孔子毋意。意毋則此心明矣。心不必言，亦不可言。不得已而有言，孔子不言心，惟絕學者之意，而猶曰：「予欲無言」，則知言亦起病，言亦起意，故曰毋意。³⁷

「心」與「意」本是二物，心以直下體現本心之善；善惡之念頭起爲意，故孔子要求心在作用時不要起念頭，孟子則要我們直接明此本心。當思慮流轉之時，心靜止下來。心無私無慮，則私意不起。在此必須特別注意到的是，慈湖所謂的「不起意」並非對事事物物停止感受，而是要世人在接觸事物時不起「私意」、「妄念」。

《書》云：「人心惟危。」起意爲人心。又曰：「不起意，非謂都不理事，凡作事只要合理，若起私意則不可。」如事親、從兄、治家、接物，若子哭顏淵慟與見其過而內自訟，此是云爲變化，非起意，惟覺者自知。汲古對曰：「不起意便是君子坦蕩蕩而無一毫之累，若起意則是小人常戚戚而無片時寧一。」先生曰：「是。」³⁸

須知本心之持守實不容易，要做到思慮流轉而此心不動，就必須明了「意」之危。意念之所以危害本心，乃在起意之後不免夾雜私慾。故慈湖之「不起意」，的確是很警策的工夫指點。

由此可見，象山與慈湖皆反對人心之「私意」妄起。認爲此妄起之意將會遮蔽原本清明的心，而使得此心無法會通天地，契應于古聖先賢之心。故象山以「剝落」的方式來還其心之清明；而慈湖直接以「不起意」來告誡世人。雖說「去敝」與「不起意」並沒有原則上根本的差異，但慈湖將心學思想中消極被動的「去敝」概念，轉而爲積極主動的「不起意」，也算是一項重要的貢獻。

因此作爲象山之學的繼承者，慈湖雖然同樣強調著「心」的重要性，但他卻將象山心學更提升到以「道」來談論。較之象山所言的「心即理」，慈湖的「心即道」更顯發精神的超越性，以「心之精神是謂聖」爲立論核心；將心提到精神境界來講說發揮，慈湖的最大貢獻即在於將這超越性的精神與「六經」文本聯繫，將心學落實於經典(參見下文第五章)，如此的作法，將有助於後人對於象山心學的體會與信持。

在慈湖之後，關於「意」的討論，直至王陽明「四句」教，而後開啓王龍溪「四無」論與錢緒山「四有」論，才廣泛爲世儒所注意。³⁹

³⁷ 參見《宋元學案》卷 74，〈慈湖學案·絕四記〉，北京：中華書局，1985 年，頁 3476。

³⁸ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，〈慈湖遺書〉卷 13，〈家記七〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 831。

³⁹ 關於陽明四句教之論，若列於正文，或許會對慈湖「意」的討論有所偏移，故僅列於註，簡

第三章 慈湖心學的特點

楊子折衷六卷⁴⁰曰：「《慈湖遺書》以心之精神是謂聖一語，為道之主宰。而以不起一意，使此心虛明洞照，為學之功夫。⁴¹」故在整個慈湖的思想中當以「心之精神」與「不起意」為要旨，「心之精神」的部份主要在討論「心即道」與「心與意」的關係，而「不起意」談的是心之精神如何實踐的方法。為以下將分兩章來細說慈湖的心學特色與實踐。

第一節 心之精神的提出

「心之精神是謂聖」一語，出自《孔叢子·記問》，原文如下：

子思問於夫子曰：「物有形類，事有真偽，必審之，奚由？」子曰：「由乎心。心之精神是謂聖。推數究理不以疑，心誠神通，則數不能遁。周其所察，聖人難諸？」⁴²

據書中記載，「心之精神是謂聖」為孔子所言，子思問何為評判外界事物形類、真偽的依準？孔子回答依於「本心」，說明若能以誠心來做判準，則萬事萬物的道理即可乍然若現。雖然這句話在《孔叢子》中紀錄的很明白，卻不見於《論語》之中，對此慈湖頗有微詞，認為記《論語》者不明白此句為孔子話語中最重要之言論：

心之精神是謂聖，乃孔子所以告子思，此可謂聖人至言。而論語不載，首篇乃多載有子之言，有子乃曾子之所不可者，則記論語者固不足以知聖人之至言也。⁴³

單論之。陽明四句教：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」但龍溪認為此四句教「恐未是究竟話頭」，因而進一步提出「四無」論。在《天泉證道紀》中他認為心、意、知、物皆無善惡，曰：「體用顯微，只是一機，心意之物，只是一事。……」意思是，心為體；知是分別善惡之標準，亦是體。意為心之所發；意所在之對象為物。所以意、物同為用。而「意是心之所發，若有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。」認為意是心的發動，如果說意是有善有惡，則心、知、物應該「一齊皆有」，都「有善有惡」，如此則有違陽明本意。因此，龍溪指出心、意、知、物當下一體呈現流行，無善無惡，即無善惡對待之意，擴大來說就是不執著於心、意、知、物本身，如此無所對待，而能順適流行，妙應無方。在此對於慈湖的討論已是旁論，故淺論至此。

⁴⁰ 參見湛若水：《文淵閣四庫全書》子部 儒家類，《楊子折衷》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

⁴¹ 參同上，頁 200。

⁴² 參見《文淵閣四庫全書》子部 1，儒家類，《孔叢子》卷上，〈記問第五〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁 319。

⁴³ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 10，〈家記四〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁 794。

此言慈湖說的太過了，《論語》中的「有子之言」，或許不甚好，但全書所載夫子之言，豈非「至言」乎？單憑未紀錄「心之精神是謂聖」此句話，而斷定記《論語》者不知聖人之言，乃有失公正。

雖說《孔叢子》向來有「偽書」的嫌疑，而明代中後期對於慈湖的談論，反對者緊扣著慈湖引《孔叢子》的觀點，更從儒家義理的角度，對「心之精神是謂聖」一說予以激烈批評⁴⁴。近代中國學術界更於1926年以來發展出「疑古思潮」⁴⁵的運動，出現的很多的「冤假錯案」⁴⁶，本來不是偽書，被疑古派判定為偽書，以致於後來的學者不敢用，或是不能用這些資料。正如以往對於孔子的學術研究，皆以《論語》為唯一定本，其他旁及的《孔子家語》、《孔叢子》……等等，卻很少人敢大篇幅引用。今日我們應該放下疑古的過分懷疑，但也不是迂腐的相信，而是在一定程度上肯定古代文獻的價值，有這前提為基準，今日我們在進行許多經典的詮釋與闡發的同時，其貢獻才有意義。

因此「心之精神是謂聖」一語或許僅能藉由先秦書籍中的片紙隻字旁敲側擊而推之，但今天從文獻學的角度來看，《孔叢子》雖是儒門雜書，但就內容可信度，基本上是可以先給予肯定的。《四庫全書總目》曰：「心之精神謂之聖，此《孔叢子》之語，而楊簡標為宗旨者，其學出慈湖更無疑義。」⁴⁷。故慈湖從《孔叢子》書中，特別提出「心之精神是謂聖」此句話，在自己的心學體系中進行重新闡釋，融通於自身對於本心的體悟，使得「心之精神是謂聖」在釋讀六經中開展，成為慈湖心學思想中最明確的要旨。因此在慈湖以後的文獻中，時而可見「心之精神」、「心之精神是謂聖」等語句的出現，可以說這是慈湖心學在儒學史上的一個鮮明印記。

由《慈湖年譜》可知，關於「心之精神」思想的頓悟，是到了慈湖五十二到五十四歲間(西元1192年~1194年)，偶讀了《孔叢子》中「心之精神是謂聖」此句話，才真正確立了楊慈湖「以心立說」的方向，宋人葉紹翁《四朝聞見錄》載：

⁴⁴ 參見(明)羅欽順《困知記》：「心之精神是謂聖，此言出於《孔叢子》，初若可疑，及考其全文首尾，亦頗明白聖字。自不須看得重，而其意義亦非此句所能盡也。慈湖獨摘此一句，處處將來作弄，豈有他哉。」又《北溪大全集》卷二十四〈答黃先之〉：「楊慈湖為陸門上足，專佩服《孔叢子》心之精神是謂聖一句，作已易四千餘言，只發揮此意無一句。是此間詹郎中亦號陸門上足，趙復齋舊雖來往師門，後亦從此學。今都下士夫多溺此學者，皆緣以其學簡易徑捷，見之不破，誤陷其中而不自覺。」

⁴⁵ 1926年史學家顧頡剛先生推出了《古史辨》第一冊，正式將由1919年五四運動以後的疑古風潮拉到最高峰。但隨著《古史辨》的極高推崇，疑古的反面效應也隨之而來。當把所有經典文獻釜底抽薪的一一放入懷疑、考證的筐中，學者們開始變的過分謹慎，只要一遇到文獻引用之處，都會擔心所用的經典是否具有可靠性，是否不是我們一直假想為「真」的偽文獻。這樣所導致的結果，對於學術研究具有極大的破壞力。

⁴⁶ 此話出自于李學勤先生，李學勤 著：《走出疑古時代》，遼寧大學出版社，1997年12月，頁347。

⁴⁷ 參見《欽定四庫全書總目》卷29，〈子思子一卷〉。

慈湖參象山學，猶未大悟，忽讀《孔叢子》至「心之精神是謂聖」一句，豁然頓解，自此酬酢門人，敘述碑記，講說經義，未嘗舍心以立說。

慈湖三十二從學於象山但僅是開啓他對本心之微覺⁴⁸，但還未大悟。直到偶讀《孔叢子》中「心之精神是謂聖」此句話，才豁然頓解，在此標誌著慈湖心學體系終告完成。

「心之精神是謂聖」一句，重心在「精神」與「聖」此二字。而「精神」此字雖然慈湖並沒有爲它正面下定義，但我們卻可由慈湖的文集中散見的解釋來把握這「精神」二字。《慈湖遺書》云：

子曰：「心之精神是謂聖。」精神虛明無體，未嘗生，未嘗死。人患不自覺耳，一日洞覺，則知死生之非二矣，則爲不虛生矣。⁴⁹

「精神」是需透過實踐而得以顯發，而不是空洞的體會。因此在慈湖的學說上認爲，心之精神雖是心的顯發但並沒有所謂形體與時間上的限制，包含著不朽的永恆性。又曰：

心之精神是謂聖，深明此心之即道也。明此心者自寂然、自變化、自無外。慕素有質，義有本義，人無生而貴者，則其本初固在下也，固未有華飾也。⁵⁰

這樣精神的顯發是在其心本身自動自靜，自然化育。就像一個事物最基本的質、最根本的意義，簡單根本而不須加以解釋跟雕琢。《先聖大訓》卷一載：

此心之靈本無間斷，何止於如日月相從而已。而孔子云者，知哀公必未遽曉，故啓之以漸也。若哀公用力久而純，即精神之本聖也。

「精神」一詞，慈湖常加引用，但大抵而言，其義不離於無形體限制、自然化育萬物之旨。所以由上而觀之，慈湖所言的「精神」是心的靈明顯現，我們今日說誰特別有「精神」，這「精神」並不是指虛妄或是神妙的語助詞，通常都是指透過觀察發現此人的表現特別有力量，令人佩服；也就是指生命的光彩。故象

⁴⁸ 慈湖於《慈湖遺書》卷 15，〈家記九〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。言：「予自三十有二微覺已後……」。此處雖言微覺，就我看來或許是慈湖自謙之詞；由《慈湖年譜》的記載可知，慈湖有五次大覺，其中與象山會面乃其中一次，可推想象山扇訟之誨對慈湖的重要性。

⁴⁹ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 10，〈家記四〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 784。

⁵⁰ 參見《文淵閣四庫全書》經部 8，易類《楊氏易傳》卷 5，臺灣商務印書館，1986 年，頁 54。

山言顏淵：「顏子爲人最有精神。」⁵¹這樣的精神也並不是說顏淵居陋巷、食簞食多麼神妙，而是指顏淵對生活中的實踐，所表現出來的君子氣節特別令人佩服。因此所謂的「心之精神」就是指心的顯發，是沒有形體且不受時間空間所滯礙，是生命光彩的當下體現，此靈明精神的流動運轉，當下頓覺，使心能融通於宇宙萬事萬物。

而所謂「聖」，於《慈湖遺書》卷七有言：

其不偏不過謂之中，其非邪謂之正，其盡焉謂之聖，其未盡焉謂之賢，言乎其變謂之易，言乎其無所不通謂之道。⁵²

在此慈湖分別對「中」、「正」、「聖」、「賢」、「易」、「道」進行說明。在其間兩兩相對，「中」、「正」一組來表明謀事之分寸；「聖」、「賢」一組來說明行德的層次；「易」、「道」一組來分析無所不通的意義。因此所謂「聖」者就是「盡」的意思，「盡」一詞在慈湖著作的使用共七十三次，所代表的意思爲「完備」、「至高」之義。因此慈湖言：『人心自善、自正、自無邪、自廣大、自神明、自無所不通。孔子曰：「心之精神是謂聖。」』⁵³此句話，前面的自善、自正、自無邪是講心的真實面，也就是本善之「心」的發揮。後言自廣大、自神明、自無所不通是講心的精神發用，即是「道」的表現。最後將所有自善、自正、自無邪、自廣大、自神明、自無所不通發揮到至善、至能、至完滿，就是最後「聖」的境界。因此點出孔子曰：「心之精神是謂聖。」作爲全部意義，也就是「心」、「道」、「聖」通而爲一的完滿表現。

第二節 慈湖思想中「心」與「意」的涵義

一、「心」的特質---心即道

象山「心即理」的思想同時也包含著「心即道」的意涵，只是這「心即道」到了慈湖的學說上，才直接強調之。觀察慈湖所言的「心」多由自身體悟而來，《楊氏易傳》卷二十云：「少讀《易》大傳，深愛無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」⁵⁴喜愛冥想的個性由幼年讀書時即可見得。又於《年譜》

⁵¹ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《象山語錄》卷 1，臺北：臺灣商務印書館，1986，頁 541。

⁵² 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 7，〈家記一〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 689。

⁵³ 參見《文淵閣四庫全書》經部 67，《慈湖詩傳》〈自序〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 3。

⁵⁴ 參見《文淵閣四庫全書》經部 8，易類《楊氏易傳》卷 20，臺灣商務印書館，1986 年，頁

所記，慈湖二十八：

居大學之巡禮齋，時首秋入夜，齋僕以燈至，簡坐於床，思先大夫嘗有訓語曰：「時復反觀。」忽覺空洞無內外，無際畔。三才萬物，萬化萬事，幽明有無，通為一體，略無縫罅。⁵⁵

天、地、人三才相通，通而為一的觀念已於此產生，藉由精神性的冥想事物，慈湖的心更具有宇宙、萬物、人我所共有的精神性，並非人與人相互分別的個體心。《慈湖遺書附錄》，〈寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀〉載：

已而淞檄宿山谷間，觀故書，猶疑。終夜坐不能寐，天曠曠欲曉，忽灑然如物脫去，乃益明。……沈思屢日，偶一事相提觸，亟起旋草廬中，始大悟變化云為之旨，縱橫交錯萬變，虛明不動如鑑中象矣。⁵⁶

經由外在事物景色的觸發，而使慈湖對於本心的理論，透過自身體悟而愈發純粹，認為心為天地萬物變化的本體，最終發展成慈湖心即道的超越性特色。《慈湖遺書》云：

夫日用平常之心，何思何慮，虛明無體，廣大無際。天地範圍於其中，四時運行於其中，風霆雨露，雪霜動散於其中。萬物發育於其中，辭生於其中，事生於其中，屬而比之於其中，如鏡中象，雖紛擾參錯而未嘗動也，不可以為有也，而亦不可以為無也。

57

日用平常的心並無實體，而是與天地萬物相融通，所謂四時運轉、自然變化，皆在此心之中。更由於此心無體，雖然萬物有生息榮衰的變化，就像鏡中的影像，皆無法干擾本心之平靜。

心非有體之物也。有體則有所，有所則可以言存。心本無體，無體則何所存？孟子之言存乃存意也，存我也，有存焉，有不存焉，非其真者也。人心即道，喜怒哀樂，神用出入，初無體之可執。至虛至明，如水如鑑，寂然而變化，萬象盡在其中，無毫髮

213。

⁵⁵ 參見《年譜叢刊》第32冊，《慈湖先生譜》卷1，北京：北京圖書館，頁664。

⁵⁶ 參見《文淵閣四庫全書》集部95，別集類，《慈湖遺書》附錄，〈寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁928。

⁵⁷ 參見《文淵閣四庫全書》集部95，別集類，《慈湖遺書》卷2，〈著庭記〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁626。

差也。⁵⁸

此段出於《慈湖遺書》中論《孟子》的篇章，慈湖誤解孟子所言的「存」，將孟子本體的工夫意義上的「存」，單單視為慈湖本體意義上的「存」，因而藉以發揮心本無體，所以無所謂存與不存的討論。

就本體來談，在心的存與不存上琢磨，都不是對心的真切把握；若是以孟子工夫論上的「存心養性」來說，則是沒有可批評之處。

故此段乃慈湖之誤讀，慈湖將孟子對於「心」分本體與工夫，如此層次上的分析，單以本體「心」來含括，誤以為孟子不明瞭「此心即本體即工夫」的道理，因而批駁孟子；孟子怎麼可能不明瞭「此心即本體即工夫」，只是「存」之所以特別提出來說，乃在於強調「尙志」、「養氣」的修養部分，這是慈湖不明瞭孟子用心之處，因而才會說：「非其真者也。」如此的重話。但也可由此看出慈湖想表達「心本無體」、「無分內外」的意思。

因此真正的本心就是「道」，其心的喜怒哀樂之神用就如同心在自然萬物之中的流行一般，皆是道的精神體現。如此本心之精神無形體且無動靜、內外、晝夜之分，是超越外在之限隔的：

人皆有是心，是心皆虛明無體，無體則無際畔，天地萬物盡在吾虛明無體之中，變化萬狀而吾虛明無體者常一也。百姓日用此虛明無體之妙，而不自知也。此虛明無體者，動如此，靜如此；晝如此，夜如此；生如此，死如此。⁵⁹

故「心」本無體與天地萬物相融通，是自靈、自清明、自神的「道」，此神妙的運用人人皆有，只是日用平常而不知覺。對於慈湖而言，所謂的「心」不單單僅止於精神性與天地萬物相通的神妙之用，更是一切倫理規範的本源，由此而發展出心至善圓滿的完美境界。

二、「心」的境界---至善與圓滿

孔子曰：「人者天地之心。」又曰：「心之精神是謂聖。」孟子亦每道性善，又曰：「仁，人心也。」大哉斯言，啓萬世人心所自有之靈。人孰不愛敬其親，有不愛敬其親者非人也。人孰不知徐行後長，有不後於長者非人也。此心人所自有也，不學而能也，不慮而

⁵⁸ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 14，〈家記八〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 833-834。

⁵⁹ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 2，〈永堂記〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 631。

知也。心之精神是謂聖，果如吾聖人之言也，其有不然者，非其心之罪也。惟民生厚因物有遷，感於物而昏也。心之精神，無方無體，至靜而虛，明有變化而無營。禹曰：「安女止。」明其本靜止也。舜曰：「道心。」明此心即道也。⁶⁰

心乃是天地的依準，而此心至純至善的表現就是「聖」。所以慈湖大讚孟子言「性善」，點出了人「心」中最重要的「仁」的觀念。所謂「仁」者皆有惻隱、羞惡、辭讓和是非之心，也就是仁、義、禮、智四種德性的表現，這是仁心自然的表現，不須假藉外求，人自有之。故「心即道」其精神的顯發雖神妙無所不通，但卻因為擁有純然之本善而使得心提升到至純至完美的「聖」境界，以此印證孔子所言「心之精神是謂聖」之妙用。

此善心乃人本自有，無須外求。故於《慈湖詩傳》曰：「道在心，奚必遠求？人心自善，自正，自無邪，自廣大，自神明，自無所不通。」⁶¹善性人能自顯，其廣大、無邪本就是心的真實表現，這樣的真實表現如日月無思而能萬物必照，水鑑無思而能普澤萬物，而此無心而為的運轉，正好就是道的最高體現。故慈湖特別指出此神妙的道心，就是每個人所自有的本心，此本心自善、自明，上至古聖先賢下至平民百姓皆共有此善心。其言曰：

道心大同，人自區別。人心自善，人心自靈，人心自明，人心即神，人心即道。……人人皆與堯舜禹湯文武周公孔子同，人人皆與天地同。……舉天下萬古之人心皆如此也，孔子之心如此，七十子之心如此，子思、孟子之心如此，復齋之心如此，象山先生之心如此，金溪王令君之心如此，舉金溪一邑之心如此。學者當自信，毋自棄、毋自疑。

62

此靈明之心，自善自完滿，毫不欠缺，貫通先聖之精神與天地之化育。由此而下慈湖所言之「心」既為天地之間的依準，又是人之本有之善性，其神妙能洞悉宇宙、化育萬物，屏除形體對於心所有的桎梏，而將心與道相同名，提升到一個至善至能至圓滿的精神境界。

三、「心」與「意」

人「心」既然至善至能至圓滿，那又為何會有邪念或惡事產生？慈湖認為：

⁶⁰ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 2，〈申義堂記〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 611。

⁶¹ 參見《文淵閣四庫全書》經部 67，詩類，《慈湖詩傳》，〈慈湖詩傳自序〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 3。

⁶² 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 2，〈二陸先生祠記〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 620。

『孔子曰：「心之精神是謂聖。」』惟起意生過，而本心之善始有間輟，而不能不已。」⁶³心因「意」起而生過錯，本心雖然是善的，但因為意的產生而使心有所紛雜，所以對於「意」的產生不能不加关注，並且必須使它止息。因此慈湖詳細分辨了「心」與「意」的關係。《慈湖遺書》有言：「然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一，一則為心，二則為意；直則為心，支則為意。」⁶⁴「心」與「意」最明顯的分別在於「心」是完滿、唯一、直接明確的，而「意」是分別、支離，有疑惑的。人視「心」與「意」為二物，其實那有二的分別，從頭到尾都是心單一的體現。既然從頭到尾都是心的體現，那「意」又為何物？《慈湖遺書》載：「何謂意？微起焉，皆謂之意，微止焉，皆謂之意。」⁶⁵也就是說「意」乃心的浮動，慈湖又曰：

意之為狀，不可勝窮，有利有害，有是有非，有進有退，有虛有實，有多有寡，有散有合，有依有違，有前有後，有上有下，有體有用，有本有末，有此有彼，有動有靜，有今有古，若此之類，雖窮日之力，窮年之力，縱說橫說，廣說備說，不可得而盡。⁶⁶

相較於「心」的虛明無體象、廣大無際量，「意」就顯得太過著於「有」上，有利害、有是非、有進退、有虛實、有多寡、有散合、有依違、有前後、有上下、有體用、有本末、有此彼、有動靜、有今古。故真正「心」所表現的乃「日用云為虛靈變化，實不曾動，不曾靜，不曾生，不曾死。而人謂之動，謂之靜，謂之生，謂之死，晝夜常光明，起意則昏、則非。」⁶⁷人所謂的生、死、動、靜在形容「心」時乃僅僅只是方便語，真正的「心」並無所謂生、死、動、靜的分別。面對所有一切流轉變化的自然顯現，若是刻意求之、分別之，則有「意」起的危險。故慈湖言：「心可言不可思。」⁶⁸思乃內心對於事物的強力索求，這是一種私慾是支離。《慈湖遺書》序言：

至道在心，奚必遠求。人心自善、自正、自無邪、自廣大、自神明、自無所不通。孔子曰：「心之精神是謂聖。」孟子曰：「仁，人心也。」變化云為興、觀、羣、怨。孰非是心，孰非是正，人心本正，起而為意而後昏，不起不昏直而達之。

⁶³ 參見《文淵閣四庫全書》子部 12，儒家類，《先聖大訓》卷 1，臺灣商務印書館，1986 年，頁 609。

⁶⁴ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 3，〈絕四記〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 638。

⁶⁵ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 3，〈絕四記〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 638。

⁶⁶ 參同上。

⁶⁷ 參同上卷 3，〈日本國僧俊菴求書〉，頁 638。

⁶⁸ 參同上卷 2，〈著庭記〉，頁 626。

「心」並不需要特別去窮索，本心自善自明自廣大，這無所不通的體現就是「聖」的展現。依此本心就是仁，能產生興、觀、羣、怨的效果，所以本心自正，唯有當「意」起時才不見此自明之理。故人心本來就是完滿的善，它無所不通周流遍行於萬事萬物，化育萬物於無形之中；而意是人心在外物的引誘下所產生「動」，這樣的「動」使心偏離原本自明完滿的善，產生出邪念與惡行。在此相同於之後王陽明四句教中的「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動。」之意。所以在「心」與「意」的關係上，在明瞭相互之間的意義之後，其最重要的乃在後面的實踐，也就是慈湖所強調的「不起意」與「絕四」的工夫，透過「不起意」與「絕四」達到心之精神中「聖」的境界，當可明白此與聖賢相同之心，故慈湖言：「楊某深信人性皆善，皆可以為堯舜。特動乎意⁶⁹，則雖日用平常實直之心無非大道，此固不可得而書。」⁷⁰慈湖深信人性皆善，日用平常的直心就是大道，所以此心聖俗皆同，人人皆可為堯舜也，故特言此意。

⁶⁹ 此處「特動乎意」無法解釋順暢，因此翻閱《文淵閣四庫全書》與《四明叢書》所載文獻，確定引文無誤。但蔡仁厚先生於口考時指出「特動乎意」一句，恐有誤。原文若不誤，則上下文如何講通？它與慈湖「不起意」之主張直接相違，不知何以有此文。「特動乎意」，「特」但也。「動乎意」即起意，恰好與慈湖「不起意」相抵觸，應說成「不動乎意」才合義理，否則講不通。僅將蔡師之言加注於此，以供學界參證。

⁷⁰ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 1，〈鄉記序〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 610。

第四章 心之精神如何體現

第一節 心之精神的體現

在明瞭心的特色與心、意之間的關係之後，對於慈湖思想中不可忽略的「不起意」與「絕四」在此接著討論。《楊子折衷》六卷序言：「《慈湖遺書》以心之精神是謂聖一語爲道之表述，而以不起一意使此心虛明洞照爲學之工夫。」⁷¹「不起意」與「絕四」其實也就是對於「息意」的完整說明，是一種工夫，是可以使心之精神完滿體現的方法。

一、以「不起意」爲宗

慈湖「不起意」之說的提出，或多或少受到早年家學，其父親楊庭顯所給予的思想教育有關係，在〈紀先訓〉中記載庭顯有言：「人心本自清明，本自善，其有惡乃妄心爾。因其不達，執以爲我，被客來作主，迷失本心，達血氣二字則無我矣。」⁷²人的心自清明，會有惡的念頭產生乃是因爲這虛妄的貪念，而這虛妄的私心是因爲太過在乎「我」這主體，因而產生的執念。依文字推敲，庭顯所言的「妄心」與慈湖所言的「意」具有相同的意義，雖然文中僅只有此一段記載關於「妄心」的文字，而且沒有上下文，我們無法對它的意義作進一步的探究，但推想楊庭顯對於慈湖關於「不執我」的教育，或許在日常中更勝於文字紀錄中所顯示的次數，因爲慈湖於《紀先訓》的篇章中，多次提到楊庭顯極爲強調的「無我」、「不動心」的說法，這些思想與慈湖所提的「不起意」之說皆可相通。故可大膽推敲早年家學的潛移默化，無疑是慈湖提出「不起意」學說的思想發端。

慈湖「不起意」學說具體成形是到了五十二歲，紹熙三年至五年（1192—1194），慈湖任職樂平知縣期間，明確的提出了「不起意」的主張。在紹熙三年（1192）所撰的〈樂平縣學記〉，對「不起意」之說做出詳盡的闡發，可見其思想已經大體成形：

人咸有良性，清明未嘗不在躬，人欲蔽之，如雲翳日。是故不可無學，學非外求，人心自善。……千失萬過，孰不由意慮而生乎？意動於愛惡，故有過；意動於聲色，故有過，意動於云爲，故有過。意無所動，本亦無過。⁷³

⁷¹ 參見《文淵閣四庫全書總目》卷 96，《楊子折衷六卷》序。

⁷² 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 17，〈紀先訓〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 896。

⁷³ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 2，〈樂平縣學記〉，臺北：臺灣

人本有此良善之心，所有的過失皆來自於「意動」，所以當「意無所動」就不會有過產生。故於《慈湖遺書》曰：「此心本無過，動於意斯有過。意動於聲色故有過，意動於貨利故有過，意動於物我故有過，千失萬過皆由意動而生。」⁷⁴所謂的「動於意」就是在外物的引誘下人產生想法上的欲望，聲色犬馬人們所追求而有「過」；金錢名利人所追求而有「過」。但這種種的欲想妄求並非「心」的過錯，而是「意動」的過錯。因此慈湖言：

何以不亂？亂生於意，意生紛然。意如雲氣，能障太虛之清明，能蔽日月之光明。舜曰道心，明心即道，動乎意則爲人心。⁷⁵

心如日月清明光亮，因爲意起而遮蔽心的清明，使得本心至善至能至完滿的精神無法展現，而人的行爲也因爲意動而生惡。心因意動而生欲，因爲欲而做出違背本善之心的行爲。慈湖明白此「意」起則害道害心，故提出「不起意」之說。何爲「不起意」？慈湖言：

如事親從兄，治家接物。若子哭顏淵慟，與見其過而內自訟。此是云爲變化非起意，惟覺者自知。汲古對曰不起意便是君子坦蕩蕩而無一毫之累，若起意則是小人長戚戚而無片時寧一。⁷⁶

所謂的心「不起意」就像對待自己的父母兄弟一般的「此心」無所要求，是最單純真誠的態度來面對自己內心的情意，像這樣的想法與情感是一種「心」的自然活動，並非「私意」之動，這是我們自己就能感覺分別的。因此君子之心誠明，所以在做任何事時都坦蕩蕩無所憂慮，但有心之人因私意所起而行爲，這樣所做出來的行爲會使得心無片刻之安寧，故：「君子坦蕩蕩而無一毫之累，若起意則是小人長戚戚。」

但所謂的「不起意」並非斷絕所有的想法意念，慈湖言：「不起意非謂都不理事，凡作事只要合理，若起私意則不可。」⁷⁷因此對於「不起意」的工夫，並不是要刻意抑止對於外物的接觸，而是在念頭起來時合於本然純善之心。故曰：

商務印書館，1986年，頁617。

⁷⁴ 參見《文淵閣四庫全書》集部95，別集類，《慈湖遺書》卷2，〈臨安府學記〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁618。

⁷⁵ 參同上，〈著庭記〉，頁626。

⁷⁶ 參同上，卷13，〈家記七〉，頁831。

⁷⁷ 參同上，卷13，〈家記七〉，頁832。

「不可淡然無所事，若枯槁者之爲也。」⁷⁸若是心停止對於外物的接觸則會造成「麻木不仁」的結果。如此則更加偏離慈湖所言「不起意」的本意。

二、「絕四」的提出

所謂的「不起意」就是在與物接觸時合於真實本善之心，這是積極面上肯定心的工夫。另外慈湖又從消極面的否定，更明確的說出「絕意」的方法，也就是接下來要說明在慈湖心學思想中另一個重要的觀念-----「絕四」。關於慈湖對於「毋意、毋必、毋固、毋我」的四絕的討論集中於〈絕四記〉一文，此文由「意、必、固、我」著筆，總述「不起意」之旨。

「四毋」最早出於《論語·子罕》篇，是孔子弟子觀察孔子日常言行所得出的結論，是關於孔子言行態度的描寫，在文意上關於「意、必、固、我」的詮釋，大抵意思是說人在修養上容易犯的四個毛病，而慈湖用此四毋加以發揮，爲自身「不起意」之說提供了支持與論證。首先可見慈湖言意：「何謂意？微起焉皆謂之意，微止焉皆謂之意，意之爲狀不可勝窮。」⁷⁹又言：「意態有四，必、固、我，皆意也。」⁸⁰慈湖將「意、必、固、我」同時說成是「意」的不同型態，所以雖有「意之必」、「意之固」、「意之我」三種不同的型態，但其實質意義皆指向「意」而已。

故孔子每每止絕羣弟子之意，亦不一而足。他日記者欲記，則不勝其記，故總而記之曰：「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我。」必如此，必不如此，固滯而不通，行我行，坐我坐，衣我衣，飲食我飲食，儼然有我者存，凡此皆意中之變態。⁸¹

可見「必、固、我」在慈湖的學說中都是意的轉化，但「毋意」並非「無意」，此觀念必須事先釐清，『孔子不言心，惟絕學者之意，而猶曰：「予欲無言」，則知言亦起病，言亦起意，姑曰毋意。聖人尙不欲言，恐學者又起無意之意也。離意求心未脫乎意。』⁸²慈湖強調「毋」並非「無」，因爲「無意」也是一種「意」的表現，強行抑制意的產生只是又墮入另一種「意」中，故孔子不強言，因爲強言只是在言語上刻意的表達。因此只有「毋意」才能真正離意而不著意，達到直心直意的表現，慈湖言：「直心直意，匪合匪離，誠實無他，道心獨妙；匪學匪

⁷⁸ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 19，〈楊先生面翰〉臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

⁷⁹ 參同上卷 3，〈絕四記〉，頁 638。

⁸⁰ 參同上卷 5，〈吳學講義〉，頁 662。

⁸¹ 參同上卷 13，〈家記七〉，頁 827。

⁸² 參同上卷 2，〈王子庸請書〉，頁 615。

索，匪粗匪精。」⁸³所謂的「毋意」並非「無意」，而是直心直意，誠實無他，非合非離、非學非索、非粗非精的，並非給個框框去限定、套用它。因此這樣的心是無法用言語去敘述，這樣的表現也正是道心獨妙之處。故「毋意」的直心直意同樣推演於「毋必」、「毋固」、「毋我」。以下分別討論慈湖之意：

何謂必？必亦意之必，必如此必不如彼，必欲如此必不欲如此。大道無方，奚可指定，以為道在此則不在彼乎？以為道在彼則不在此乎？必信必果，無乃不可，斷斷、必必，自離自失。⁸⁴

《論語·子路》中「言必信，行必果，硜硜然小人哉。」此段為子貢問孔子如何「稱士」，孔子回答「言必信，行必果」，就是說話必守信不移，做事必堅持到底，但切實做到這樣，不明瞭中間經權道理的人，把話說的太過肯定，反而是「硜硜然小人哉，抑亦可以為次矣」，也就是不能變通的小人，只能算是次一等的士。故孔子〈里仁〉：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」適，可的意思；莫，不可的意思。這句話白話是：君子對於天下的事情，無可無不可，只要是符合正義的就行；世界上的事情，沒有什麼是非這樣不可，也沒有什麼是非不這樣不可的，只要是符合正義的原則就行。

因此真正作為君子應當如《孟子·離婁下》所言：「大人者，言不必信，行不必果，唯義所在。」小人必信必果，而不與義配合，則不免於流弊；君子言不必信，行不必果，而是隨時宜因應而調整之，這樣才是「時中」之意，才能合於真正的「義」。故慈湖認為「斷斷必必」，以為一切事情斷然如此、必然如此，必將「自離」正道，「自失」真理。因此所謂的「必」也是一種「意」，是人的固執己見，一定要如此，一定不要如此。真正的大道難道只定著於此，而不能通於彼嗎？如果持守固執於一意而不知順理、順時而制宜，則是因固執不通。

何為固？固亦意之固，固守而不通，其道必窮。固守而不化，其道亦下。孔子嘗曰：「我則異於是，無可無不可。」又曰：「吾有知乎哉？無知也。」可不可尚無，而況於固乎？尚無所知，而況於固乎？⁸⁵

所謂的「必」也是一種「意」，「固」也是一種「意」，是人固守不通而不知損益變化。這樣死守著自己所認為的道理，其理必定窮、必定下。而孔子對於事物的想法「無可無不可」就是不固執己意的表現。因此慈湖認為固執己意且持守

⁸³ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 2，〈王子庸請書〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 615。

⁸⁴ 參同上卷 3，〈絕四記〉，頁 638。

⁸⁵ 參同上。

之的人，必定失「正道」失「本心」。

何爲我？我亦意之我，意生故我立，意不生我亦不立。自幼而乳，曰我乳；長而食，曰我食；衣曰我衣，行我行，坐我坐，讀書我讀書，仕宦我仕宦，名聲我名聲，行藝我行藝。牢堅如鐵，不亦如塊，不亦如氣，不亦如虛，不知方意念未作時，洞焉寂焉，無尚不立，何者爲我？雖意念既作，至於深切時亦未嘗不洞焉寂焉。無尚不立，何者爲我？⁸⁶

執著於「我」當然也是「意」的表現，是人事事都站在「我」的角度去生活。所以行住坐臥，讀書當官等等事情都以「我」的立場去處理分析所接觸的事物。這樣的固執於「我」只會妨礙心的無所不通，是不可取的。因此放掉這「小我」才能發現與萬物相合一的「大我」，才能了解天、地、人三才共存「洞焉寂焉」，萬物與我爲一的神妙境界。

總而言之，「意、必、固、我」皆是「意」的轉化，明白「意」是受外物所起的私心，因而對心造成障蔽，使得心無法自明自靈，所以必當「絕」之。而當人「意」起而生蔽時，此蔽就是「必、固、我」的表現，故四者之中以「意」爲最重要，若能「不起意」就能「毋意」，意絕則「必、固、我」也會同時去除。而這去蔽的方法不須外求，只要循其本心，依著至善之心「直心直意」的表達，這就是心之精神的實踐功夫。

蓋有學者，自以爲意、必、固、我咸無，而未免乎行我行，坐我坐，則何以能範圍天地，發育萬物？非聖人獨能範圍，而學者不能也，非聖人獨能發育，而學者不能也，聖人先得我心之同然爾。聖人先覺，學者後覺爾。一日覺之，此心無體，清明無際，本與天地同範圍，無內外，發育無疆界。學者喜動喜進，喜作喜有，不墮於意，則墮於必，不墮於固，則墮於我。墮此四者之中，不勝其多。⁸⁷

學者多以爲此絕四的實踐工夫僅只有聖人才能達到，殊不知此實踐工夫乃本心原有，只是大多數的人日用而不知。此心同聖人同天地，若是哪一日明白此道理，就能體會到心廣大無體、清明無際的神妙。因此不應該不相信心本身的能力而又自陷於外物的索求上，最後又墮於「意、必、固、我」的障蔽之中。故唐君毅先生對慈湖的「絕四」工夫多有讚喻：

⁸⁶ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 3，〈絕四記〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 638。

⁸⁷ 參同上。

人之必、固、我之私，恆為常言之私欲，此人所共知。然其根源，則在此心之於其清明廣大之中，有一微起微止之意。此一微起微止之意，即人心之自限於一方向之開始。當此心之自限於一方向而成必、固、我，即象山所謂人之限隔宇宙，而自入於網羅陷阱之中。故慈湖發明孔子毋意之教，以不起意為宗，亦即使人自拔於象山所謂「限隔」之一根本工夫，而亦緣象山之言，更有所進之一義也。⁸⁸

第二節 論慈湖心之精神的限制

由上兩節關於慈湖心學的分析，可以見得慈湖將「心」視為含括一切所有，與天地萬物相融通的絕對至高主體，「天地吾施生，四時吾繼續，日月吾光明，變化吾機軸，夫人同此機，宇內皆吾族。」⁸⁹而心之精神的發用神妙更是不可言說，「道心神明，通達無方，變化無窮，而亦未嘗或動。如水鑑中之萬象，是謂天下之至動，天下之至動，即天下之至蹟，不得乎變化之妙者，非實得道者也。」⁹⁰當此心之精神能不受「意」所限制時就能達到至善至能至完滿的「聖」境界。大抵來說慈湖雖入於象山之門，但關於心學的體悟多來於自身，並將「心」徹底的推至精神性、超越性的的層位。但也正是因為慈湖以心的精神性為主軸，開展出他自身的學說，而使朱熹一派與後世學者多有所詬病，因而將他的學說與佛家禪語相連繫。以下分述慈湖心之精神為人詬病之處：

一、學說之偏，非儒學經典之意

慈湖心學以「心之精神是謂聖」為立基，而發展自身心學系統，雖說為象山之門人，但卻將心學發展著重於超越性的精神境界。因此黃宗羲在〈慈湖學案〉中批評：「慈湖所傳，皆以明悟為主。……夫所謂覺者，識得本體之謂也。象山以是為始功，而慈湖以是為究竟，此慈湖之失其傳也。」⁹¹慈湖延續著象山心學「覺」、「悟」的功夫，但卻將本應該為基本功夫的「覺」、「悟」視為最高的神妙境界，如此的沿傳，黃宗羲認為有失象山心學之本意。又有全祖望言：「象山之門，必以甬上四先生為首，蓋本乾、淳諸老一輩也。而壞其教者始慈湖，然慈湖之言不可盡從。」⁹²此語下的頗重，或許是全祖望同感於黃宗羲所言，而認為慈

⁸⁸ 參見唐君毅 著，《中國哲學原論 原性篇》，〈第十四章 象山、慈湖至陽明之即心性工夫，以言心性本體義〉，臺北市：臺灣學生書局，1984年，頁429。

⁸⁹ 參見《文淵閣四庫全書》集部95，別集類，《慈湖遺書》卷6，〈偶書〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁681。

⁹⁰ 參見《文淵閣四庫全書》經部8，易類《楊氏易傳》卷16，臺灣商務印書館，1986年，頁618。

⁹¹ 參見《宋元學案》卷74，〈慈湖學案〉，頁2506。

⁹² 參見同上，頁2466。

湖單單著重於「心」的超越性，將象山心學的豐富性說得太過簡單了。

又朱陸二派向來對立，朱子後學詆象山心學為「發明本心為頓悟之禪宗者」⁹³；心學後繼者批朱子理學為「支離之末學也」。慈湖既然為象山之門人，當然免不了朱熹一派的批評。如朱熹之大弟子陳淳認為慈湖單以《孔叢子》中「心之精神是謂聖」一句話，就撰文〈已易〉四千餘言，而僅強調毋意一句，其把握不免流於粗淺，此非聖言之大意。《北溪大全集》卷二十四〈答黃先之〉：

楊慈湖為陸門上足，專佩服《孔叢子》心之精神是謂聖一句，作已易四千餘言，只發揮此意無一句。是此間詹郎中亦號陸門上足，趙復齋舊雖來往師門，後亦從此學。今都下士夫多溺此學者，皆緣以其學簡易徑捷，見之不破，誤陷其中而不自覺。⁹⁴

朱子以及《四庫提要》皆認為慈湖之學「務談高遠」⁹⁵不著實際，「楊敬仲學於陸氏更不讀書，是不要實諸所無，已讀之書皆欲忘却，是要空諸所有。」⁹⁶朱熹認為慈湖撇開書本而在讀書之外單只窮究「無」，實為可惜。於是言：「楊敬仲〈已易〉說雷霆事，身上又安得有！且要著實。」⁹⁷這些話雖是對於整個象山學派「直指本心」學說工夫的不苟同，但也可看出朱熹對慈湖學習以體悟為主的批評。

又有崔銑言象山心學，就其根本而言非聖賢之學，但慈湖繼承之，且其空說之言論更勝於其師，始大壞也：

於陸氏濫於楊簡、徐霖認心之靈覺為性，汪洋凌躐肆厥詭語，輕六經曰注腳，斥論語支離，黜大學非經，謂聖賢有不勝誅之罪。⁹⁸

總體來說，或因學派對立，抑或是單對於慈湖解心之路的不苟同，在陸學的發展上，慈湖將象山心學全歸於「心」，單單以「心」為基礎，包括所有在象山心學中沒有多加解釋的名詞。就連象山剝落、收拾本心的工夫，慈湖都將它簡易到「意」的對待上。雖說慈湖並未在義理上不同於象山，始終在「心」上發揮，

⁹³ 參見《朱子語類》卷 18，北京：中華書局，1986 年。

⁹⁴ 參見(宋)陳淳，《文淵閣四庫全書》集部 107，集別類，《北溪大全集》卷 24，〈答黃先之〉臺灣商務印書館，1986 年，頁 693。

⁹⁵ 參見《文淵閣四庫全書提要》卷 3，〈楊氏易傳二十卷〉。

⁹⁶ 參見《文淵閣四庫全書》子部，儒家類，〈朱子全書〉卷 60，臺灣商務印書館，1986 年。

⁹⁷ 參見《朱子語類》卷 124，北京：中華書局，1986 年，頁 2985。

⁹⁸ 參見(明)崔銑，《文淵閣四庫全書》集部 107，集別類，《洵詞》卷 8，〈休集 訂學〉臺灣商務印書館，1986 年，頁 565。

正如牟宗三先生言象山之學說乃：「一心之朗現，一心之伸展，一心之遍潤」。慈湖確實也依著「心」為基礎，卻將其推至更為簡易且精神性的討論，在此雖不能說慈湖有所創新，但的確也開展出屬於他自己的風格。

二、無法擺脫學思為禪的誤解

關於慈湖「學說之偏」的批評還算為儒者詬病的小點，真正批評最盛的乃是慈湖之學近似於禪的說法。批評的言論多是延續著象山心學而來，而慈湖之學以「心之精神」依據立說，故不可避免的被儒者打為禪說。⁹⁹又慈湖所言「心之精神」不可言斷，須自身體悟，此處更被儒者將慈湖心學與佛學畫上等號。《明儒學案》卷四十二〈甘泉學案六〉：「慈湖之判扇訟象山一語而悟本心，然慈湖未悟之前，其判扇訟故未嘗別用一心也。唐君以篤修為學，不必強之使悟。」又《明儒學案》卷六十二〈戢山學案〉：「所謂心亦只是虛空圓寂之心，與吾儒盡物之心不同。象山言心本未嘗差，到慈湖言無意，分明是禪家機軸一盤托出。」¹⁰⁰

《困知記》卷下，明 羅欽順有言：

癸巳春，偶得《慈湖遺書》，閱之累日，有不勝其慨歎者，痛哉禪學之誤人也。一至此乎，慈湖頓悟之機，實自陸象山發之，其自言忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通，即釋迦所謂自覺聖智境界也。¹⁰¹

羅欽順將慈湖心之清明的「悟」視為與禪之「頓悟」相雷同，又曰：

心之精神是謂聖，此言出於《孔叢子》，初若可疑，及考其全文首尾，亦頗明白聖字。自不須看得重，而其意義亦非此句所能盡也。慈湖獨摘此一句，處處將來作弄，豈有他哉。蓋此句實與佛家，即心是佛之言相似，其悟處正在此，故欣然取以為證，使人無得而議焉。¹⁰²

此處羅欽順認為慈湖「心之精神是謂聖」與佛之言相雷同。考其佛家語，慈湖言「四毋」或許相似於《六祖壇經》中的「心念不起」，又天地人三才與萬物無所不通或許與《華嚴經》所強調的「三界所有，唯是一心」相關聯，諸如此類言「心」之語不勝枚舉。但後世讀者不能單憑字面上的相雷同，而將慈湖的心與

⁹⁹ 參見《明儒學案》卷4〈崇仁學案〉：「象山之學以收斂精神為主，曰精神一霍便散了。楊慈湖論學，只是心之精神為之性一句，此其所以近禪。」中華書局，1985年，頁68。

¹⁰⁰ 參見《明儒學案》卷62，〈戢山學案〉，中華書局，1985年10月，頁1514。

¹⁰¹ 參見(明)羅欽順；閻韜 譯注：《困知記全譯》，巴蜀書社出版發行，2000年3月，頁317。

¹⁰² 參同上，頁321。

佛家所言的心劃上等號。雖《四庫全書》提要載：「簡有慈湖易傳，已著錄。金谿之學，以簡為大宗，所為文章大抵敷暢其師說，其講學純入於禪，先儒論之詳矣！」¹⁰³此語下得甚重，言慈湖乃象山之學入於禪之始，但我認為僅是斷語並無完整根據。或許在思想上慈湖的確吸收了禪學的智慧，但其精神、內容、工夫還是儒家的日用平常之道，所言的心還是倫理至善的「實有之心」，並非佛家的「空之心」，故不可單單稱慈湖為「禪」。

由以上的分類觀之，大抵對於慈湖德行操守皆持正面的肯定，而此等修為皆可由慈湖早期家學窺見¹⁰⁴。若是對於其學說評價，則出現兩反的觀點，而歧異之處即在於世儒如何看待慈湖「解心」之意。如：真德秀¹⁰⁵、全祖望讚其「本心」之解平實、懇切，近於先秦仁說觀點；或如：顧炎武¹⁰⁶、宋萬頃肯定其學於當時的地位與影響。亦有反面戴山、甘泉、陳淳譏其「本心」為禪之意。

而以禪說批評慈湖思想的儒者，大多是延續著朱熹批象山思想的餘脈。《朱熹語類》卷一百二十：「江西諸人之學只耍約……臨事儘是鑿空杜撰。」但象山之學並非鑿空杜撰，而是由簡易入手，其入手處即在人情事勢上實踐。《象山年譜》記陸九齡問象山何處做工夫，象山乃自言：「在人情事勢物理上做工夫。」而此簡易功夫之判斷乃是出於「靈明自覺之心」，故言「此心此理，昭然宇宙之間，此真吾所固有」。¹⁰⁷此間並無禪意，若是以此譏為禪，乃是瞭解不全也。因此，慈湖言：「人疑象山為禪，是未之思也。誠意正心以至治國平天下，原於致知二字，禪矣乎？」¹⁰⁸

慈湖傳象山之學，以「心之精神」為學思總歸，其學說被誤為禪，但實非禪者。象山為慈湖辯解曰：「楊敬仲不可說他有禪，只是尚有習氣未盡。」¹⁰⁹《宋元學案》〈慈湖學案〉，全祖望也為其辯白，認為慈湖心學乃在提醒人心，不要沉溺於章句，故以本心為要說。謝山有云：「故以本心之說以提醒之，蓋誠欲導其

¹⁰³ 參見《文淵閣四庫全書提要》卷 168，〈慈湖遺書卷十八〉。

¹⁰⁴ 可於《宋元學案》卷 58，〈象山學案〉，其後所附的〈慈湖先訓〉，頁 1922-1926；或《慈湖遺書》卷 17〈紀先訓〉中得知慈湖早年之家學嚴明。

¹⁰⁵ 參見(宋)真德秀撰：《文淵閣四庫全書》集部 113，集別類，《西山文集》卷 35，〈慈湖訓語〉：「慈湖言道以本心為正，言德以直心為主，則其為論至平實，既與談空說妙者不同。」臺灣商務印書館，1986 年，頁 550。真德秀於南宋當時，人望之重直繼于朱熹，其學思集合了張載、濂溪、二程之長，且治政德行耿直，威於天下。《宋元學案》所記，其私淑於慈湖，頁 2507。

¹⁰⁶ 參見(清)顧炎武：《文淵閣四庫全書》子部 164，雜家類，《日知錄》卷 18，〈學業〉言：「宋南渡之季，而慈湖楊氏之書為最著。」臺灣商務印書館，1986 年，頁 805。

¹⁰⁷ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《象山集》卷 13，〈與李信仲〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 381。

¹⁰⁸ 參見《宋元學案》，〈慈湖學案〉，尙書趙先生彥誠，頁 2492。

¹⁰⁹ 參見《陸九淵集》卷 35，〈語錄〉。

迷途而使之悟，而非謂此一悟之外，更無餘也。」¹¹⁰這幾句話算是說的比較平允的。

¹¹⁰ 參見《宋元學案》，〈慈湖學案〉，謝山〈碧沚楊文公書院記〉，北京：中華書局，1985年，頁2479。

第五章 慈湖以心解經的要旨

楊慈湖的思想，是以「心之精神是謂聖」的語脈來全體貫串。因此在討論慈湖學思脈絡的關係之前，必須先對「心之精神是謂聖」中「心」的思想有所把握。在上兩章中已經細說慈湖「心」的意義與其體現進路。可以見得慈湖所言的「心」是人自有之善心、仁心，其精神之體現神妙通天地，與萬事萬物相合一，而最後心至善至能至完滿的體現就稱為「聖」。如此同時包含著心的本體義與實踐義。接下來在此章中，借由慈湖以心釋讀六經的方式來看他所謂的「心之精神」如何與典籍相呼應。慈湖認為「心之精神」乃是一種至純至靈「心」的體現，如此的至純至靈的精神與天地相通，萬物合一即可稱之為「聖」。

以下將慈湖釋讀六經的文獻分為四個部分，以慈湖思想中最重要的《易》為首，分析慈湖思想中的天、地、人三才同一的主要觀念。《禮》、《樂》自古並行不悖，皆與內在的情感控制與外在的行為儀度有關，因此第二部份將《禮》、《樂》合併討論。第三部份以《詩》來論人最真實的表現。最後慈湖繼象山師門而下，看他如何將其思想與《論》、《孟》相銜接。如此分四個部份來討論慈湖以心解經的內涵，藉以突顯慈湖言「心之精神是謂聖」中「心」的思想之要旨。

第一節 論《易》

慈湖對於《易》的闡發頗有獨到之處，其中以《己易》與《楊氏易傳》是目前保留完整的文獻。《楊氏易傳》可獨立見於《四庫全書》經部易類，而《己易》則收錄於《慈湖遺書》卷七《家記一》。大抵而言，雖於文獻上無法考證《楊氏易傳》與《己易》撰寫的先後次序，但由兩篇文獻的思想開展而言，《己易》或許更先於《楊氏易傳》。《己易》像是慈湖對於《易》的全盤思想大剖析，其文閱讀起來甚感明確流暢，就思想層次而言，先講明「己易」之「己」的要旨，然後闡說天、地、人三才同一的主要觀念，最後回到「心之精神」的意義。相較於《己易》一文的完備，《楊氏易傳》更仔細的解說了六十四卦的真正意義，此所謂真正意義無他，即指《周易》各卦的義旨，都在呼應《己易》一文中所提到的重要觀念。因此就撰寫的先後次序而言，《己易》更像一篇文章的主旨概要，而《楊氏易傳》則是扣緊主旨以明各卦之開展。故要討論慈湖對於《易》的闡發當以《己易》一篇為主，《楊氏易傳》則是更細密論說時的輔助說明。

在慈湖《己易》中，一開始就點出所謂的《易》不在外而在「己」，「己」為大我之己，非小我之私己。故曰：「《易》者，己也，非有他也。以《易》為書，不以《易》為己，不可也。」所謂以《易》為己乃是強調外在天地變化，物之形

骸皆來源於一己之心，若一己之心不能感通，則聞若未聞，視若未視，嗅而不知味。《己易》載：

目能視，所以能視者何物？耳能聽，所以能聽者何物？口能嗜，所以能嗜者何物？鼻能嗅，所以能嗅者何物？手能運用屈伸，所以能運用屈伸者何物？足能步趨，所以能步趨者何物？血氣能周流，所以能周流者何物？心能思慮，所以能思慮者何物？目可見也，其視不可見。耳可見也，其聽不可見。口可見，嗜者不可見。鼻可見，嗅者不可見。手足可見，其運動步趨者不可見。血氣可見，其使之周流者不可見。心之為臟可見，其能思慮者不可見。其可見者，有大有小，有彼有此，有縱有橫，有高有下，不可得而一。其不可見者，不大不小，不彼不此，不縱不橫，不高不下，不可得而二。視與聽若不一，其不可見則一。視、聽與嗜、嗅若不一，其不可見則一。運用、步趨、周流、思慮若不一，其不可見則一。是不可見者，在視非視，在聽非聽，在嗜非嗜，在嗅非嗅，在運用屈伸非運用屈伸，在步趨非步趨，在周流非周流，在思慮非思慮。視如此，聽如此，嗜如此，嗅如此，運用如此，步趨如此，周流如此，思慮如此，不思慮亦如此。晝如此，夜如此，寐如此，寤如此，生如此，死如此，天如此，地如此，日月如此，四時如此，鬼神如此，行如此，止如此，古如此，今如此，前如此，後如此，彼如此，此如此，萬如此，一如此，聖人如此，眾人如此。¹¹¹

所有視、聽、言、動皆借由形骸軀體而為外人可見，但這些外在「分」的表現皆是來自於「一」個源頭，也就是「心」的體現。此「心」即在自身，不可推而外求於他物，故四肢形骸的驅動、日月晝夜的運行、古今生死的流轉皆來自己心之流行發用，若能知此「心」則可打破外在形體之束縛，看透運轉流行之更替，事物分別之迷思。故「己心」在己無分聖俗，若通則即使一介布衣平民皆能參透天地變化之大道理。所以慈湖言：

以《易》為天地之變化，不以《易》為己之變化，不可也。天地，我之天地；變化，我之變化，非他物也。私者裂之，私者，自小也。¹¹²

慈湖認為總體來說《易》一書，除了要人參透己心之外，別無其他可依循。依循他物也只是在支離末節上打轉，難見大道，對於天地道理的參透也只是見其小，見其私，無法全盤通透了解《易》之要義。若能參透己心則會發現天、地、人三才同一。《己易》載：

¹¹¹ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 7，〈家記一〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 690。

¹¹² 參同上，頁 689。

天即乾健者也，天即一畫之所似者也，天即己也，天即《易》也。地者，天中之有形者也。吾之血氣形骸，乃清濁陰陽之氣合而成之者也，吾未見夫天與地與人之有三也。三者，形也。一者，性也，亦曰道也，又曰《易》也，名言之不同，而其實一體也。¹¹³

乾卦的卦德為健，健乃剛健之意。天因清濁陰陽之氣而化育為有形，為我們可見之形骸軀幹，所以天、地、人，為同一體，非為三分的個別事物。所見的三分乃是外在的「形」，其實天、地、人無所分別，這無所分就是「一」，就是「易」。故以乾掛為天、為首、為己心，可看出乾卦的分析乃慈湖分析《易》之通篇要旨，故曰：「六十四卦之義，盡備於乾之一卦矣。」¹¹⁴若能清楚了解乾掛，則其餘六十四卦，三百八十四爻無所不通。

以下將以《楊氏易傳》中乾卦的說明，來深入了解慈湖論《易》的要旨。

首見「夫道一而已矣。三才一，萬物一，萬事一，萬理一。」此三才乃指天、地、人三者，三者實而為一，理解三者為一即能知道萬物、萬事、萬理皆是此三才的體現，是道之流行散佈。「唐虞之三事，曰正德，曰利用，曰厚生。厚生者，養生之事。利用者，器用於人為利。是二者，皆有正德焉」將天、地、人三才具體推行於人世間，就是指唐虞時代所重視的正德、利用、厚生此三事，此三事皆依於正德而延伸推演。「故《大禹謨》曰：正德利用厚生惟和。和，同也。卜筮者，民之利用。聖人繫之辭，因明人之道心是謂正德，人心即道。」文章順此點出正德、利用、厚生三者皆同，皆為民所利用，此利用依於正德，而此正德依於人心，而後發現此人心同天同地，即是道的體現。故慈湖引《周易·繫辭上》說「孔子曰：夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地，天地設位，而《易》行乎其中矣。」意思是指，《易》是聖人用來提高自己的德行，用來推廣自己的事業的。聖人的智慧是崇高的，而他的表現禮儀的言行是謙卑的。崇高的智慧是效法天，謙卑的言行是效法大地。天地崇卑的地位是原本早已確立的，而《易》的道理正是遍行於天地之中也。慈湖接著說「明三才皆《易》之道，崇廣效法。……此心人所同有，故《易》之道亦人所日用。」此天、地、三才其實就是《易》的體現，上崇天，下法地，人雖說不見此遍佈流行之自然大法，但卻早已在日用倫常中體現。因此乾掛乃六十四卦之首，是《易》之要指最簡易的說明，故《楊氏易傳》言：

犧氏深明乎此，既不能言又欲以明示，斯世與萬世而無以形容之，乃畫而為一。於

¹¹³ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 7，〈家記一〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 687。

¹¹⁴ 參同上，頁 704。

戲庶幾乎近似之矣。是可畫而不可言，可言而不可議，但覺其一而不二，一而能通。夫孰得而測識？又孰得而窮究？必三畫而成卦者。明乎所以爲天者此也，所以爲人者此也，所以爲地者此也，是爲三也。聖人又欲以發明其道，繫之以辭，曰乾。

慈湖言伏羲氏畫卦早已明瞭這萬物一，萬事一，萬理一的道理，故原以單一橫槓代表首卦，但後又覺得只單有一個橫槓雖能通萬物廣度卻不能表現三才的關係與深度，故多加二橫槓，以三劃定其卦象，明確點出三才同一的道理。而後之聖人爲期更清楚的解說此道，因而給予此三劃以定「乾」的卦名。這是《易經》最基始的一卦。慈湖接著又點出：「坤者兩畫之乾，非乾道之外復有坤道也。」譬如君臣，君因有臣而爲君，臣因有君而爲臣，兩者實無二分。故曰：「《中庸》何以曰：天地之道，其爲物不二。天地與人，貌象不同而無二道也。五行萬化變態不同，而無二道也。坤者乾之耦者也，震、坎、艮、巽、離、兌，乾之變錯者也，無二乾也。一言之謂之乾，兩言之謂之坤，八言之謂。……」¹¹⁵由此而下，乾爲首乃表現三才同一物事，萬物萬理同一的道理，其於七個卦象皆依循著此「道」表現萬物之變形，但實則同出於乾，只是名不相同罷了。

總觀《楊氏易傳》，最終只在強調天、地、人雖分爲三名，但本質未嘗有異，實爲一體。此三才爲道爲己心。

第二節 論《禮》、《樂》

自古禮樂不可分，皆在說明內在的情感控制與外在的行爲儀度有關。《樂記》是中國古代第一部專門論述音樂問題的著作。它秉承儒家美學的重要思想，對樂的本質，以及形式的創造、樂的功能、禮樂關係等都做了具體且深入的論述。《樂記》的系統結構，撇開分篇的分類，一貫而讀之。會發現《樂記》的內容，雖是以對「樂」的本質或表現進行論說，但通篇內含著一個一貫而下的系統，這系統是：

天---性---心---情(理)

《樂記》言：「樂者，心之動也；聲者，樂之象也。文采節奏，聲之飾也。君子動其本。」¹¹⁶樂的產生是因爲心受外物有所感動，而發之以聲，表現出樂，所有的「文采節奏」僅是聲音的裝飾，真正產生發動的是那顆純善之心。因此以人「心」爲核心，以善性爲基，「禮樂不可斯須去身，致樂以治心，則易直子諒之心，油然而生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。」¹¹⁷此「易直子諒之心」上承於天表現出和，下顯以理、情爲動之幾，進而展現出禮、

¹¹⁵ 參見《文淵閣四庫全書》經部8，易類《楊氏易傳》卷1，臺灣商務印書館，1986年。

¹¹⁶ 參見《禮記·樂記》。

¹¹⁷ 參同上。

樂的儀度與聲律的表現。故真正的禮、樂是「大樂與天地同和，大禮與天地同節」¹¹⁸是此善心與天地相合的自然體現。因此慈湖在關於《樂》的解釋中，把握住「心」這部份，更加突顯的論說「心」在天、性、理之中的地位。慈湖關於《樂》的討論僅見於《慈湖遺書》卷九〈家記三〉，如下云：

吾心發於恭敬，品節應酬文爲者，人名之曰禮；其恭敬文爲之間有和順樂易之情，人名之曰樂。¹¹⁹

由心而發，表現到外在的行爲儀度，則能恭敬節制，世人便稱之爲禮，若在恭敬節制中能表象出情感上的和樂舒坦，世人就稱之爲樂。繼而又曰：

《樂記》曰：「其本在人心之感於物也。」籲亦未矣。夫樂之道無本末、無始終，如欲啓誘庸眾姑言其本，則人心之未感於物者其本也。《易》曰：「乾元萬物，資始樂者，樂也。」樂說何自而生乎？知此則知樂矣。則知宮、商、角、徵、羽上下抑揚之妙矣。則知動靜一矣；感與未感一矣。¹²⁰

所以樂的產生來自於心中受到宮、商、角、徵、羽上下抑揚的觸發，此上下抑揚的觸發並不是外物所給予的，而是心先有所感才使得耳朵接收到宮、商、角、徵、羽的旋律，因而使得心隨著那旋律而有上下抑揚的波動。因此外物的動靜其實來源於一心，所謂的感受與未感受也是來自於心之發動所顯出的異同。

而禮同樂一般皆在說明心的發用。對於「禮」的說明我們可參見慈湖著作中的《先聖大訓》。《先聖大訓》是慈湖六十三歲所完成之作品。收錄的文獻以《禮記》、《孔子家語》與《孔叢子》爲最主要，其餘旁及《孟子》、《國語》、《左傳》、《史記》，而其中關於「心」的討論，六卷中共有二百三十二條，所討論的問題，大抵是「心」與「禮」的關係。由結構來看《先聖大訓》所討論的問題是由《禮記》與《孔子家語》爲出發，其內容方面以討論「心」與「禮」的關係爲言說核心，但中間夾以禮樂的關係討論，雖說《先聖大訓》並非慈湖專門用以討論禮、樂的文章，但其中第二卷論及禮樂關係下的明確定義，不失爲把握慈湖關於《禮》、《樂》思想的重要線索。《先聖大訓》卷二云：

揖讓而升堂，升者又何物也？又何其妙也？即入門之機也，即縣興之機也，可言而

¹¹⁸ 參見《禮記·樂記》。

¹¹⁹ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 9，〈家記三〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 752。

¹²⁰ 參同上，頁 753。

不可思也。於是樂闋而堂下管象、武舞、夏籥、文舞，次序而興，薦俎陳焉，百官備焉。禮樂交作又何其至妙而不可以言語道也。君子於是而知仁者，知其即吾心之妙，不知其所以然而然者也。¹²¹

此段出於《禮記 仲尼燕居》：「兩君相見，揖讓而入門，入門而縣興；揖讓而升堂，升堂而樂闋。下管〈象〉、〈武〉、〈夏〉、〈籥〉序興。陳其薦俎，序其禮樂，備其百官。如此，而後君子知仁焉。行中規，還中矩，和鸞中采齊，客出以雍，徹以振羽。是故，君子無物而不在禮矣。入門而金作，示情也。」君子相見隨著音樂而登入殿堂，坐定後音樂及止，接著一系列的〈象〉、〈武〉、〈夏〉、〈文〉等舞蹈的表演，在其中君子的應對無處不是禮，但除了理之外同時也是情感流露的表現。而所謂的〈象〉、〈武〉、〈夏〉、〈文〉是指古代舞蹈，又分為「文」、「武」兩類。〈象〉、〈武〉，武舞也，〈夏〉籥，文舞也。文舞持龠（似笛的管樂器）、翟（鳥羽）而舞，故又稱龠翟舞；武舞持幹（盾牌）、戚（斧鉞）而舞，又稱幹戚舞。兩類樂舞的劃分，與舞蹈的內容形式有一定聯繫。但根據後世儒家考證，認為樂舞的劃分主要是受祭的帝王得天下的手段差異來判，所謂「以文德得天下的做文舞，以武功得天下的做武舞」。而在儒家的樂舞學說中，強調了禮樂互為表裏、相互為用的教化功能，強調了藉由樂舞在人之內心修養方面的陶冶作用。

故慈湖曰：『孔子言：「郊社之禮，所以行吾心之仁於鬼神也，禘嘗之禮，所以行吾心之仁於昭穆也，饋奠食饗射鄉之禮，皆所以行吾心之仁。」孟子曰：「仁，人心也。」仁者，吾心之誠，是謂道心，是謂本善之心。心即禮，禮即義即治國，吾心即禮矣。』¹²²因此無論是社交之禮，祭拜鬼神之禮，饋奠之禮皆依於己心而行，本心為善，依善而行則所不失禮，此依善心而行之禮可以行事可以治國，可使情感於發動之時合於適中。

禮與樂都是外在儀度的表現，禮透過行為儀度表現於外，樂藉由樂器顯發出的旋律節奏表現於外，雖皆依於規範與律度，但其最重要的乃在於心的發用。所以，總觀上列所敘，可見慈湖肯定「禮」、「樂」外在儀度的重要性，之所以肯定禮樂儀度的重要性，乃在於此二者能使人情感的表達不流於放肆，使心收攝到最初同于天地的本善之心。因此，禮的重點並非外在之虛文。就像樂一樣，在行使時都必須本於內心，若不是發自於本善之心，即使表現出來也決非正道。孔子論樂以「盡美盡善」為標準，也正是這個道理。

¹²¹ 參見《文淵閣四庫全書》子部 12，儒家類，《慈湖詩傳》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 636。

¹²² 參同上。

第三節 論《詩》

《慈湖詩傳》以《詩經》的分析為主要內容，〈慈湖詩傳自序〉言：「《詩》三百，一言以蔽之曰：「思無邪」。」《慈湖詩傳》全篇緊扣詩「思無邪」的要旨，所謂「思無邪」本於孔子原義，此無邪就是思想之「正」、「善」、「純」，真實的表達內心的情感，而卻不踰越常情。若一味的懷疑《詩經》真實的情感，進而排斥《詩經》就很難有長進了。故曰：「人而不為〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也。」人若是不能明白《詩經》所表達的真實情感，就會像面對牆壁一樣，不見一物。所以《慈湖詩傳》是要再次強調孔子所言《詩經》乃是表達真實情感的境界，而人的真實情感所表現出來的則是人心的「正」、「善」、「純」、「美」。因此慈湖於〈慈湖詩傳自序〉言：

孟子曰：「仁，人心也。」變化云為，興、觀、群、怨，孰非是心？孰非是正人心？本心起而為意而後昏，不起不昏直而達之，則〈關雎〉求淑女以事君子，本心也；〈鵲巢〉昏禮天地之大義，本心也；〈柏舟〉憂鬱而不失，其本心也；鄘〈柏舟〉舟之矢死靡它，本心也。¹²³

(1)〈關雎〉：「關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。……」此篇是對於美好女子的喜悅與愛慕。(2)〈鵲巢〉：「維鵲有巢，維鳩居之，之子于歸，百兩御之。……」毛詩序：「《鵲巢》，夫人之德也。國君積行累功，以致爵位，夫人起家而居有之。德如鳴鳩，乃可以配焉。」在表達「人之德」，言國君積修其行，累其功德，以致此諸侯之爵位。〈柏舟〉分為〈柏舟〉邶風與〈柏舟〉鄘風，(3)邶〈柏舟〉：「泛彼柏舟，亦泛其流。耿耿不寐，如有隱憂。微我無酒，以敖以遊。……」憂鬱而心處不安，是〈柏舟〉邶風的內容，主要在表達受小人憎恨排斥，而抒發的苦悶牢騷。(4)後者鄘〈柏舟〉：「泛彼柏舟，在彼中河。髧彼兩髦，實維我儀。之矢死靡它，母也天只，不諒人只！……」母之矢死靡它，在表達寡婦守節不願改嫁的心志，誓死不從以賦詩明志。

此四篇皆是真實本心的表達，並沒有半點虛偽浮誇的情緒於內，此真實本心所表現出來的就是平正無邪的行為。而此真實本心可推於《禮》、《樂》、《易》、《春秋》、《書》等典籍內容。〈慈湖詩傳自序〉言：

由是心而品節焉，禮也；其和樂，樂也；得失吉凶，易也；是非，春秋也；達之於

¹²³ 參見《文淵閣四庫全書》經部 67，詩類《慈湖詩傳》二十卷，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁 4。

政事；書也。¹²⁴

《禮》以心爲基準則有品節，《樂》以心爲基準則能和樂，《易》以心而爲基準則能知吉凶，《春秋》以心爲基準則能明是非，《書》以心爲基準則能在爲政上無所障礙。此心爲道，可放諸四海而爲準則。此純然本心不需外求，乃我所本有，只是人們日用而不知而已，故慈湖言：

善心雖興，而不自知不自信者多矣。舍平常而求深遠，舍我所自有而求諸彼，學者苟自信其本有而學禮焉，則《經禮》三百，《曲禮》三千，皆我所自有而不可亂也。¹²⁵

因此《詩經》別無他旨，在慈湖看來皆是真實本心的表現。因此所謂讀《詩》的作用乃在於引發人心之善，將那日用而不知的善心彰顯出來。人皆不信此善心我本自有，而求於外、學於儀禮，以致於發展出《經禮》三百，《曲禮》三千還不知止息，其實只要彰顯最初本善之心，則一言即可含括三百、三千之儀度。〈慈湖詩傳總論〉云：

孔子曰：「詩三百，一言以蔽之」。曰：「思無邪。」此無邪之心人皆有之，而不自知起；不知其所自用；不知其所以終；不知其所歸。此思與天地同變化；此思與日月同運行。故孔子曰：「夫孝，天之經，地之義。」

孔子言《詩經》三百篇，皆在表達真實之心的純正美好一意，而這本有的善心乃是與天、地同源，與日、月同時，只是多被人所忽略，故懵然而無知耳。《慈湖詩傳》卷八《家記二》載：

知此信此，則易直子諒之心油然而生。生則惡可已，惡可已則不知手之舞之，足之蹈之，有正而無邪，有善而無惡，有誠慤而無詐僞，有純而無雜，有一而無二三。讀〈周南〉、〈召南〉必不面牆。以興、以觀、以群、以怨，無非正用。不勞勉強，不假操持。怡然自然所至皆妙。人能知徐行後長之心即堯舜之心，則知之矣。¹²⁶

知道真實善心後，就能明瞭《詩經》中所以用來引發此心的用意，所有自

¹²⁴ 參見《文淵閣四庫全書》經部 67，詩類《慈湖詩傳》二十卷，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁 3。

¹²⁵ 參見《文淵閣四庫全書》經部 67，詩類《慈湖詩傳》二十卷，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

¹²⁶ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 8，〈家記二〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁 730。

然的表現並非強加一個觀念於心之上。是藉著讀《詩》時所有的「興、觀、群、怨」的引發，而誘導人內心中最自然真實的情感。因此《詩經》三百篇所言，乃為人心最為自然真實的表現。

由上觀之，《慈湖詩傳》以「心即道」的思想解釋《詩經》意旨，大抵看來慈湖並沒有違背孔子「思無邪」之旨趣而另闢蹊徑。孔子整編《詩經》述而不作。慈湖以評論者的角度，對於文義加以引申與解釋，將孔子對於《詩經》「思無邪」的論評更具體地以「心」來解說，並認為這樣的「心」不分聖、俗，同於天、地。《慈湖遺書》卷八《家記二》總評《詩經》：

《詩》三百篇多小夫賤婦所為，忽然有感於中，發於聲，有所諷，有所美。雖今之愚夫愚婦亦有忽諷忽美之言，苟成章句，苟非邪僻，亦古之詩，夫豈難知？惟此無邪之思，人皆知之，而不自知起，不知其所自用，不知其所以終，不知其所歸。此思與天地同變化，此思與日月同運行。故三百篇或出於賤夫婦人所為，聖人取焉，取其良心之所發也。至於今千載之下取而誦之，猶足以興起也，故曰興於《詩》。

第四節 論《論》、《孟》

《論語》、《孟子》向來為士子必讀之經典。對慈湖而言，孔子的地位及其言論是不容懷疑的，但後世者的注解卻有待商榷，因此慈湖除了著有《先聖大訓》來專門收羅分析散落於《論語》之外的孔子言論外，另著有《慈湖遺書》卷十、卷十一《家記四、五》專門討論《論語》。《家記四、五》中雖非《論語》的全篇討論，但大體而言還是依著《論語》篇章而下，全文以〈學而〉開頭，〈子張〉「不知命無以為君子也」為終。

慈湖認為全篇《論語》依「吾道一以貫之」而展開。《論語》原文曰：

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道忠恕而已。」¹²⁷

慈湖認為曾子所言甚善。但《中庸》載子思曰：「忠恕違道不遠。」慈湖認為子思之言害道。因為「忠恕」即是道，若說「忠恕」違道，又何由一貫¹²⁸？慈

¹²⁷ 參見《論語·里仁》。

¹²⁸ 按孔子說「吾道一以貫之」是指表現道、行道能夠一以貫之，這裡並不是講道本身的一貫。曾子「忠恕」全是孔子之道，表示忠恕可以前後一貫、上下一貫、古今一貫，而內與外也可以一以貫之。忠以盡己，為內；恕以推擴於人、推擴於物，為外。「曾子所言甚善」故慈湖認同之。而子思卻說「忠恕離道不遠」，慈湖以為「忠恕」即是道，若「違之」何由「一貫」？慈湖之質疑是可以說的，但子思之言也不能說錯。人的忠恕之行為是為了行道、表現道，但人能表現到什麼樣的程度呢？百分之九十？亦或是百分之九十五？很難說。人所行的道或所

湖認同曾子之申義，但亦認為有關「一以貫之」之言並沒有其他多餘的解釋，所以容易引起後人穿鑿附會，慈湖曰：

孔子未嘗教人體認，惟曰一以貫之，別無注脚。曾子曰：「忠恕。」發明亦坦夷明白，不謂後世學者，穿鑿撰造至於此，其病甚著。¹²⁹

慈湖言孔子「吾道一以貫之」與曾子「忠恕」皆未多做解釋，雖說其義理明白清楚，但也不可避免的使後人有妄做解釋的缺失。因此《慈湖遺書》卷十《家記四》寫到：

夫子之道忠恕而已矣。善求夫子之道者，不求諸夫子而求諸吾之心，夫子之忠恕，固夫子之心也，亦吾之心也，天下同然者。¹³⁰

慈湖言曾子所言忠恕大體上能貼近孔子「吾道一以貫之」的核心，但在忠恕上還須加以「心」的貫通。今日求道不在外求，而是求之於心，吾心即忠恕，忠恕因包含有心而為道，這是慈湖所強調的。既然提出「心」的重要，慈湖接著將心的層次提高到「道」的境界：

夫子之忠恕必非常人之所謂忠恕也，是不可不推而大之。曰忠，猶流而不息。恕，猶萬物散殊。又曰忠則無我，恕則無物。嗚呼，此夫子之道所以愈昏昏於天下，乾坤易簡之理所以戛戛乎始返而為難善乎。¹³¹

忠恕必當包含於心的運作，而心的運作同天地並列為三才，來作為自然孕化的要旨。所以忠恕也同樣包含著自然間生生不息的道理，忠表現出自然化育而沒有強行牽制的妙用，恕是自然法則遍佈於萬物之中。如此孔子「吾道一以貫之」由真實的面對自己與他物的涵義，轉而為提高到精神層次的慈湖「心即道」之理。慈湖特別用自己的心學思路釋讀了《論語》中的話語，藉著孔子之言開展自身「心之精神」的思想脈絡，以此「心即道」一貫來解釋《論語》中仁、義、禮、智、孝、悌、忠、信、恭、寬、惠、敏、溫、良、簡、讓等等德行條目。將諸道德歸於一心，將萬理歸於一心，而此心之廣大與天地並列為三才，既然慈湖的心同於「理」，同於「天地」，故心即是「道」。

表現出來的道與「道本身」是有若干距離的，故「違道不遠」之言，也是可以說的。

¹²⁹ 參見《論語·里仁》。

¹³⁰ 參見《論語·里仁》。

¹³¹ 參同上。

慈湖對於孔子多是尊崇之敬意，但對孟子卻頗有微詞。象山自述其學乃源於孟子。於《象山年譜》四十七歲載：『子南常問先生之學亦有所受乎？曰：「因讀《孟子》而自得之於心也。」』¹³²又曰：「竊不自揆，區區之學，自謂孟子之後，至是而始一明也。」¹³³詹子南質疑象山所學之出處，因而請教象山，象山回答乃是讀了《孟子》而有所得，並且孟子之學，到了象山這裡才又再度明於世。這說明象山之學乃源於孟子，是在孟子的基礎上發揚自身的所學心得。不過相較於慈湖而言，則有所不同。慈湖雖入象山門下，但他並不像象山一樣以「自得於孟子」為學說之根本，相反的還對於孟子頗有微詞，其中最為慈湖所詬病乃孟子的心性之說：

性即心，心即道，道即聖，聖即睿。言其本謂之性，言其精神思慮謂之心，言其天下莫不共由於是謂之道，皆是物也。……孟子有存心養性之說，致學者多疑惑心與性之為二，此亦孟子之疵。¹³⁴

慈湖認為孟子將心、性視為二者，是將心分為兩個整體，心本是一切能涵蓋所有，孟子將心與性相分是不明白心之廣大無所不容的真意。在此慈湖之言並非恰當，孟子言：「惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。」正是「心、性合一」之論。而象山雖僅言「心即理」但其實內含著「心即性」的道理，心與性在孟子的說法上其實通而為一。又《慈湖遺書》卷十四《家記八》論《孟子》載：

《孟子》謂：「志至焉，氣次焉，持其志，無暴其氣，配義與道。」與存心養性之說同，孔子未嘗有此論，惟曰忠信篤敬，參前倚衡，未嘗分裂本末，未嘗循殊名而失一貫之實也。¹³⁵

孟子原文出於《孟子·知言養氣章》。在孟子，「心」與「氣」是主從的關係，在他的修養功夫中，實是由心作為主導，此即「夫志至焉，氣次焉」。不過，究竟怎樣以心作主導來御氣呢？孟子以心作主宰來御氣的功夫有二：「持其志，無暴其氣」。「持其志」即從積極性上去持執「心」的道德判斷及實踐性；「無暴其氣」即從消極性上減少生理血氣越軌放縱，造成混亂，故要「以志帥氣」。

¹³² 參見《象山全集》卷 36，〈年譜〉，中華書局，頁 14。

¹³³ 參見《象山全集》卷 10，〈與路彥彬〉，中華書局，頁 4。

¹³⁴ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 8，〈家記二〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 724。

¹³⁵ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 14，〈家記八〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 835-836。

慈湖誤解了孟子，以為孟子將「心」、「性」、「志」、「氣」加以區分，而不明瞭心渾然一體，不可分裂支解的真意。但這恰恰是慈湖把孟子所謂工夫上的「尚志」、「養氣」之「志」與「氣」，誤以為與「心」、「性」相同為本體，因此才會在此點出孟子未嘗有「論氣」之說，慈湖這樣對孟子的誤解就如同誤解孟子所提出「存心養性」之說一般，將孟子的心、性二者誤以為是二分的，以至於不明瞭孟子「十字打開」¹³⁶之真意。由於慈湖自身的誤解，故認為《孟子》的學術價值僅是眾多儒家典籍之一家而已，絕不能與孔子之言相並列，此乃慈湖之誤判也。

由以上的閱讀可知，作為象山弟子的慈湖，的確在「心學」的體悟上略別於象山。他將自身「心」更加著重於精神性「道」的討論，將心視為涵蓋一切事物，捨心之外別無他物可言的最完備意義，這樣的心學思想相較於象山所言之心，可說是更為簡易。

總結慈湖「心學」與儒家經典的關係，會發現慈湖試圖以自身「心之精神」的學說解釋儒家經典。於〈慈湖詩傳自序〉載：

《易》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》，其文則六，其道則一。故曰：「吾道一以貫之。」又曰：「志之所至，《詩》亦至焉。《詩》之所至，《禮》亦至焉。《禮》之所至，《樂》亦至焉。《樂》之所至，《樂》亦至焉，樂之所至，哀亦至焉。¹³⁷

六經雖分而為六，但其道理只是一。故曰：「吾道一以貫之。」這個「一」就是指「吾之心」，可使得「《易》天地一也。」¹³⁸「《詩》三百，一言以蔽之，思無邪。」「《樂》由中出，《禮》自外作。又曰：《樂》由天作，《禮》以地制。夫道一而已矣！」¹³⁹此乃慈湖釋經之要旨，若能把握此精神性的心一貫而下，則對於慈湖的思想也已把握七八分。而後加以「不起意」的實踐，對於慈湖的思想的把握則完備矣。

¹³⁶ 參見《陸九淵集》卷34，語錄上，象山言孟子曰：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫，孟子十字打開，更無隱遁。」

¹³⁷ 參見《文淵閣四庫全書》經部67，詩類《慈湖詩傳》二十卷，〈慈湖詩傳自序〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁3。

¹³⁸ 參見《文淵閣四庫全書》集部95，別集類，《慈湖遺書》卷9，〈家記三〉，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁764。

¹³⁹ 參同上，頁754。

第六章 結論

宋朝南渡以後，朱、陸二學儼然成爲南宋儒學的兩大主流。朱子強調格物致知；象山則重於明心見性，認爲其理內在於心，自心之發用，則理俱全矣。自此之後，朱子後學詆象山心學爲「發明本心爲頓悟之禪宗者」¹⁴⁰；心學後繼者批朱子理學爲「支離之末學也」。如此紛紛擾擾競辯於朱、陸之學。

在此，作爲象山弟子中最有成就的楊慈湖¹⁴¹，用自身體悟的「心之精神是謂聖」解說了原先在象山心學中，不容易闡說明白的「本心」意義。並用「心」與「意」的關係來解說人心在表現時之所以會偏頗的原因，除了更具體的展現象山心學自我體悟的本質外，更將「心學」與朱子的「理學」系統建立溝通平台，試圖以「六經」爲己立說，擺脫朱子「理學」批評象山心學爲「禪」的疑慮。

因此，本篇論文之討論最爲核心的意思有三：

一、「心即道」對慈湖而言乃「體悟之語」。二、「心之精神是謂聖」在慈湖言論中乃「體證之言」，此二者皆爲「證道」。三、「不起意」慈湖學說之重點乃「工夫之指點」，此爲「實踐之方」。把握此三核心，即能了解慈湖心學的特色與重點。

關於後世的影響與評價，世儒認爲慈湖之著作乃陸學一系之最。¹⁴²全祖望言：「慈湖弟子遍于大江以南。」¹⁴³其主因爲慈湖言道以本心爲正，言德以直心爲主，則其爲論至爲平實，黃宗羲案：「慈湖所傳，皆以明悟爲主。」此悟與談空說妙者不同，而是以本心來直悟，當體體現，所以能夠至爲平實。¹⁴⁴而受其覺悟之教的後學者甚多，故慈湖曰：「此一二十年以來，覺者逾百人矣，古未之見者，吾道其亨乎」……¹⁴⁵

古籍載記慈湖之後學人數眾多，《宋元學案》〈慈湖學案〉列舉七十位，《四明叢書》張壽鏞所編《慈湖先生遺書》中新增附錄列舉約八十四位，其中直承於慈湖者約四十多位。因此就慈湖對於後世的影響，可分爲三點：

¹⁴⁰ 參見《朱子語類》卷 18，北京：中華書局，1986 年。

¹⁴¹ 慈湖爲甬上四學者之一，很早就從遊於象山，且享壽最高，其思想造詣深厚，爲象山八十二弟子中著作最多者，故對於後學影響大。

¹⁴² (清)顧炎武：《文淵閣四庫全書》子部 164，雜家類，《日知錄》卷 18，〈學業〉言：「宋南渡之季，而慈湖楊氏之書爲最著」，臺灣商務印書館，1986 年，頁 805。此與是否言之太過，在此保留，不另深究。

¹⁴³ 參見《鮚崎亭集》外編卷 16，〈石坡書院記〉，頁 6800。

¹⁴⁴ 參見(宋)真德秀撰：《文淵閣四庫全書》集部 113，集別類，《西山文集》卷 35，〈慈湖訓語〉，臺灣商務印書館，1986 年，頁 550。

¹⁴⁵ 參見《宋元學案》〈慈湖學案〉，北京：中華書局，1985 年，頁 2506。

一、針對世儒溺於章句之陋習，而救之以「本心」之說

南宋晚期，章句之學的流弊日益明顯，學者讀書皆溺於章句，卻不明其旨，對此章句陋習的為害，慈湖有明確的認識，他在〈紀先訓〉中說：

文詞爲學道之蠹。¹⁴⁶

爲學當以心論，無以外飾。¹⁴⁷

在《慈湖遺書》卷六〈送黃文叔侍郎赴三山〉中，慈湖也說：「某信人心即大道，先聖遺言茲可考。心之精神是謂聖，詔告昭昭復皜皜，如何後學尙滋疑，職由起意，而支離自此濫觴。」¹⁴⁸慈湖指出人心即道，此句話本是可從先聖遺書中考察習得，今日的學者若對本心有所疑惑乃在於「意」之所起，而後以支離分判之「意」誤以爲是學道之本，故使學者以文詞爲主而不直指本心之修養，這才是學道大壞之根由。因此當世人疑慈湖之學，而批其以「本心爲究竟，而壞象山之學」之時，全祖望于《宋元學案》〈慈湖學案〉，〈碧沚楊文公書院記〉¹⁴⁹特別爲此說明，用以消解世人之疑惑：

文元之學，先儒論之多矣。或疑發明本心，陸氏但以爲入門，而文元遂以爲究竟，故文元爲陸氏之功臣。其失傳者亦有之。愚以爲未盡然。夫論人之學，當觀其行，不徒以其言。文元之齋明嚴格，其平生踐履，蓋涑水、橫渠一輩人。約誠，約明，曰孝弟，曰忠信，聖學之全，無以加矣。特以當時學者沉溺于章句之學，而不知所以自拔，故以本心之說以提醒之，蓋誠欲導其迷途而使之悟，而非謂此一悟之外，更無餘也。而不善學者，乃憑此虛空知覺，欲以浴沂風雩之天機，屏當一切，是豈文元之究竟哉。

全祖望言慈湖所說的「心」，乃是爲了挽救世人之偏：「特以當時學者沉溺于章句之學，而不知所以自拔，故以本心之說以提醒之。」其用力之處，乃在於救世儒溺於章句之陋習。慈湖一生的學術思想，〈慈湖學案〉黃宗羲評曰：

¹⁴⁶ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 17，〈紀先訓〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 890。

¹⁴⁷ 參同上，頁 891。

¹⁴⁸ 參見《文淵閣四庫全書》集部 95，別集類，《慈湖遺書》卷 6，〈送黃文叔侍郎赴三山〉，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 670。

¹⁴⁹ 參見《宋元學案》，〈慈湖學案〉，謝山〈碧沚楊文公書院記〉，中華書局，1985 年，頁 2479。

象山說顏子克己之學，非如常人克去一切忿欲利害之私，蓋于意念所起處將來克去，故慈湖以不起意爲宗，是師門之傳也。¹⁵⁰

而此可見溺於章句之陋習則必須在具體的實踐中息「意」去「蔽」。故慈湖延續著象山心學「本心悟入」的功夫，¹⁵¹提醒學者因由簡易悟心，須以本心明示六經之旨，不可固守於詞章之中。應先立乎其大，本心既立而孝、悌、忠、信、義等德目，皆可由心一貫而學。故潘汝楨在《刻慈湖先生遺書序》曰：「先生之學，超然自悟本心，乃簡易直截根源。」¹⁵²又明朝程敏政言：「四明之學宗慈湖，彌久不衰。」¹⁵³

二、 扭轉世儒以象山心學爲「禪」的曲解，開啓「以心學釋經學」的風氣

象山並未對於「六經皆我注腳」此句話進行更進一步的解說，使後人誤以爲此乃禪言。慈湖繼承象山的心學系統，對於其學說評價，則出現兩反的觀點，而歧異之處即在於世儒如何看待慈湖「解心」之意。如：真德秀、全祖望贊其「本心」之解平實、懇切，近於先秦仁說觀點；或如：顧炎武、宋萬頃肯定其學在當時的地位與影響。亦有反面的評論如：戴山¹⁵⁴、甘泉¹⁵⁵、陳淳¹⁵⁶等，皆有譏其「本心」爲禪之意。

慈湖傳象山之學，以「心之精神」爲學思總歸，將自身所得「心之精神之謂聖」此句，用以釋讀以往的六經文獻，正如所作《己易》、《楊氏易傳》以心學釋《易經》；《慈湖詩傳》以心學釋《詩經》；《先聖大訓》以心學釋散於《論語》

¹⁵⁰ 參見《宋元學案》74，〈慈湖學案〉，北京：中華書局，1985年，頁2479。

¹⁵¹ 參見《慈湖遺書補編》，〈戴良題楊慈湖所書陸象山語〉：「陸文安公之學，由《中庸》尊德性而入。故其用工不以循序爲階梯，而已悟入爲究竟。」臺灣：國防研究院印行，1966年10月，頁482。

¹⁵² 參見《慈湖遺書補編》，〈潘汝楨刻慈湖先生遺書序〉，臺灣：國防研究院印行，1966年10月，頁485。

¹⁵³ 參見(明)程敏政：《文淵閣四庫全書》集部114，集別類，《篁墩文集》卷49，〈棲芸先生傳〉，臺灣商務印書館，1986年，頁185。

¹⁵⁴ 參見《明儒學案》卷62，〈戴山學案〉：「所謂心亦只是虛空圓寂之心，與吾儒盡物之心不同。象山言心本末嘗差，到慈湖言無意，分明是禪家機軸一盤托出。」中華書局，1985年10月，頁1514。

¹⁵⁵ 參見《楊子折衷》，湛若水言：「宋儒之學至陸九淵始以超悟爲宗，諸弟子中最號得傳者，莫如楊簡。然推陸九淵之說，變本加厲，遂至全入於禪。所著慈湖遺書，以心之精神是謂聖一語爲道之主宰，而以不起一意，使此心虛明洞照爲學之功夫……以爲獨得真傳，其弊實成于簡。」臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁200。

¹⁵⁶ 參見《北溪大全集》卷32〈與鄭節夫〉：「今忽舍儒而歸墨，叛聖賢而入異端，不師孔孟大中至正之教，而宗慈湖祖，象山爲竒惟之，習出人理之常，是亦甚可哀也。」《文淵閣四庫全書》集部107，集別類，臺灣商務印書館，1986年，頁755。

以外的孔子言語；《五誥解》以心學釋《尚書》；《慈湖春秋傳》以心學釋《春秋》，另外還有解《孝經》、《論語》、《禮記》……等等。將象山心學落實於經典，以明「六經皆我注腳」之意，試圖扭轉世儒誤以象山心學為「禪」的曲解。但也是因為慈湖以自身所得「心之精神之謂聖」貫串釋讀六經，以致於對於六經的解釋有所偏離原意，故朱熹有：「慈湖之言可毀」的批評。

承襲對於象山之學的誤解，慈湖心學因以精神言「心」，或許是因為方法錯誤，抑或是立基點的不充分，故使其學說無法擺脫似以為禪的說法。但慈湖以經學為根基，發揚自身悟得之心學學說，並且吸收、轉化家學與佛學之思，繼象山心學開出一個特殊的心學風貌。姑且不論對於象山心學如此的轉化是否得宜，但慈湖將心學落實於經典的貢獻，是後世者不容忽視的。

三、德風餘韻，百世不忘

《日知錄》卷十八，顧炎武言：「宋南渡之季，而慈湖楊氏之書為最著」《蒙齋集》卷十八〈馮君振甫墓誌銘〉，宋 袁甫記：

慈湖楊先生，發明先聖知及仁守之訓，有大功於吾道。

慈湖於後學的影響，可由記載中得知慈湖一生齋明嚴格，非禮不動，生平未嘗做一草字¹⁵⁷，且立心以誠明，行事以篤敬為主，以德行為後世人所首肯。因此《漫塘集》卷二十五〈楊慈湖贊〉，宋 劉幸撰：「水之澄，月之明，先生此心，沆寥太清。」卷十曰：「近時葉水心之博，楊慈湖之淳，宜為學者所仰。」《絜齋集》卷八，宋 袁燮撰：

慈湖有得於中，氣脈相續無有間斷。夫以古先聖賢人物為的，而自漢而下，有所不屑，始可謂有大志矣。

故《四明文獻集》卷一，王應麟言慈湖：「可謂百世之師矣。」¹⁵⁸又朱熹也誇讚：「從陸子靜學，如楊敬仲輩，持守的亦好。」¹⁵⁹《震川別集》卷二下〈應制策〉，明 歸有光撰：

¹⁵⁷ 參見《宋元學案》，〈慈湖學案〉，謝山〈純熙四先生祠堂碑文〉，北京：中華書局，1985年，頁2480。

¹⁵⁸ 參見(宋)王應麟：《文淵閣四庫全書》集部，集別類，《四明文獻集》卷1，〈慈湖書院記〉，臺灣商務印書館，1986年。

¹⁵⁹ 參見(宋)朱熹：《朱子全書》第18冊，《朱子語類》卷124，〈陸氏〉，上海古籍出版社，頁2895。

子靜之門人，則楊簡篤學力行，爲治設施皆可爲後世法，清明高遠，人所不及。

而明朝劉宗周更於《人譜類記》卷下，言慈湖自幼律己嚴明之記事：

楊慈湖先生曰：「吾少時初不知有過，但見他人有過，一日自念曰豈他人俱有過，而我獨無耶？乃反觀內索，久之得其一，已而又觀索，得其二三，已而又索，然後見過不勝其多，乃大懼力改。」¹⁶⁰

又宋袁甫乃記：「先生自幼志聖人之學，久而融貫，益久而純，平生踐履無一瑕玷。」¹⁶¹可見慈湖之德行乃自幼由家學培養而成，而後自身自勉自持，日躋而不敢有所偏。也正是因爲慈湖如此律己之德行而爲後世儒者所崇敬，故以此誘掖後學，可謂百世之師矣。所以《四明文獻集》卷一，〈慈湖書院記〉，王應麟有言：

太傅曰：「慈湖先生文元楊公，立心以誠明，篤敬爲主，立言以孝弟忠信爲本，躬行實踐，仁熟道凝，清風肅然，聞者興起，可謂百世之師矣。」

宋袁燮在其《絜齋集》卷十九言：「慈湖楊公，今之師表也，君嘗親炙誨益，服膺不忘。」¹⁶²又慈湖弟子袁甫之《蒙齋集》卷十四，〈樂平縣慈湖先生書閣記〉云：

先生之所言者，言此而已；學者之所以學先生者，學諸此而已。若夫外盛而內不足，名似而實未有得焉者，乃先生之所深戒，而先生亦不願學子之萬一有是也。嗚呼！差之毫釐，繆以千里。敬之哉！敬之哉！¹⁶³

以上所引述，皆可見慈湖之學養深粹，人品高潔，其德風餘韻，實百世而難

¹⁶⁰ 參見(明)劉宗周：《文淵閣四庫全書》子部 23，儒家類，《人譜類記》卷下，臺灣商務印書館，1986年，頁 267。

¹⁶¹ 參見(宋)袁甫：《文淵閣四庫全書》集部 114，集別類，《蒙齋集》卷 14，〈樂平縣慈湖先生書閣記〉，臺灣商務印書館，1986年，頁 499。

¹⁶² 參見(宋)袁燮：《文淵閣四庫全書》集部 96，集別類，《絜齋集》卷 19，〈統領胡君墓誌銘〉，臺灣商務印書館，1986年，頁 266。

¹⁶³ 參見(宋)袁甫：《文淵閣四庫全書》集部 114，集別類，《蒙齋集》卷 14，〈樂平縣慈湖先生書閣記〉，臺灣商務印書館，1986年，頁 499。

忘矣。

大體而言，慈湖的思想幾乎無客觀的議論，全是主觀的體證，這要面對最大的問題即在，自己有所得，但人信之否？取信於他人也是個不容忽視的問題。慈湖之學將一切學說，如：「易」、「道」、「聖」……皆歸於「己」，歸於「心」。但「易」與「道」須待人而體現之，故「易」、「道」之歸於心與「聖」之歸於心，實不一樣。「心即易」、「易即心」；「心即道」、「道即心」是本體論之體悟、體證，而「聖」則由人實踐而達到。「精神」也是由人之踐行而顯發，明本心、說本心、先立其大，則心自然顯出精神；人心能顯出精神，也就是藉著努力實踐，而可成爲「聖」。人若不實踐，不顯出精神，何由成聖？故「心之精神是謂聖」如此之言多在自身體會，很難用言語下定義，判斷可行與否，達到與否。正如人飲水，冷暖自知。因此我不自量力，雖自身才疏學淺，仍盡力將慈湖原典文句說得平實，將慈湖心學要點說得明白切要，以期貼近原本撰寫此文的研究目的與意義。



參考文獻

一、典籍

- [1] (宋) 陳淳：《文淵閣四庫全書》集部 107，別集類，《北溪大全集》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [2] (明) 崔銑：《文淵閣四庫全書》集部 206，別集類《洄詞》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [3] (明) 程敏政：《文淵閣四庫全書》集部 192，別集類《篁墩文集》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [4] (清) 馮可鏞；葉意深 編：《慈湖先生年譜》，北京大學出版社，2005 年 4 月。
- [5] (清) 顧炎武：《文淵閣四庫全書》子部 164，雜家類《日知錄》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [6] (清) 黃宗羲 著；全祖望 補修；陳金生；梁運華 點校：《宋元學案》卷 74〈慈湖學案〉，卷 58〈象山學案〉，卷 77《槐堂諸儒學案》北京：中華書局，1985 年。
- [7] (清) 黃宗羲 著；沉芝盈 點校：《明儒學案》卷 42，〈甘泉學案六〉，卷 6〈戴山學案〉，卷 4〈崇仁學案〉，北京：中華書局，1985 年 10 月。
- [8] (明) 劉宗周：《文淵閣四庫全書》子部 23，儒家類《人譜類記》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [9] (明) 羅欽順；閻韜 譯注：《困知記全譯》，巴蜀書社出版發行，2000 年 3 月。
- [10] (宋) 陸九淵：《陸九淵集》卷 13，〈李信仲書〉，卷 35，〈語錄〉，北京：中華書局，1980 年。
- [11] (清) 全祖望：《鮚埼亭集》外編卷 16，上海：上海涵芬樓景印《四部叢刊》，1919。
- [12] 《四庫全書簡明目錄》，上海古籍出版社，1985 年 1 月。
- [13] 《宋史》卷四百七，北京：商務印書館，1958 年。
- [14] 王雲五 主編：《象山先生全集 五》，〈年譜〉，臺灣：萬有文庫，1935 年 3 月。
- [15] (宋) 王應麟：《文淵閣四庫全書》集部，集別類，《四明文獻集》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [16] (宋) 楊簡：《慈湖遺書補編》，臺灣：國防研究院，1966 年 10 月。

- [17] (宋) 楊簡：《文淵閣四庫全書》集部 95《慈湖遺書》、《慈湖遺書新增附錄》，經部 8《楊氏易傳》二十卷，經部 51《五誥解》四卷，經部 67《慈湖詩傳》二十卷，子部 12《先聖大訓》六卷，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [18] (宋) 葉紹翁 撰；沉錫麟；馮惠民 點校：《四朝間見錄》甲集，〈心之精神是謂聖〉北京：中華書局，1989 年。
- [19] (宋) 袁甫：《文淵閣四庫全書》集部 114，別集類《蒙齋集》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [20] (宋) 袁燮：《文淵閣四庫全書》集部 96，別集類《絜齋集》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [21] (明) 湛若水：《文淵閣四庫全書》子部 儒家類，《楊子折衷》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [22] (宋) 真德秀：《文淵閣四庫全書》集部 113，別集類《西山文集》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- [23] (宋) 朱熹：《朱子全書》第 18 冊，《朱子語類》，上海古籍出版社。

二、著作

- [1] 崔大華：《南宋陸學》，北京：中國社會科學出版社，1984 年 5 月。
- [2] 蔡仁厚 著《宋明理學(南宋篇)》，〈象山門人與其後學〉，學生書局，1999 年 9 月第四刷。
- [3] 陳來 著，《宋明理學》，〈第三章 南宋理學發展 第四節 楊簡〉，華東師範大學出版社，2004 年 3 月。
- [4] 何俊：《南宋儒學建構》，上海：上海人民出版社，2004 年 5 月。
- [5] 李心莊；陳叔諒 重編：《重編宋元學案》，臺北：正中書局，1976 年。
- [6] 李學勤：《走出疑古時代》，遼寧大學出版社，1997 年 12 月。
- [7] 廖名春 校點：《周易》卷 3，〈系辭上傳〉第一章，瀋陽：遼寧教育出版社，1997 年。
- [8] 牟宗三 著，《心體與性體 一、二、三》，臺北市：臺灣學生書局，1981 年。
- [9] 徐紀芳：《陸象山弟子研究》，臺北：文津出版社，1989 年。
- [10] 鄭曉江；李承貴 著；傅偉勳；韋政通 主編：《楊簡》，臺北市：東大圖書公司出版，1996 年 10 月。
- [11] 唐君毅 著：《中國哲學原論 原性篇》，〈第十四章 象山、慈湖至陽明之即心性工夫，以言心性本體義〉，臺北市：臺灣學生書局，1984 年。

三、期刊論文

- [1] 陳寒玉：〈楊簡的泛心觀及其特點〉，《南昌大學學報》(人文社會科學版)，1991年。
- [2] 蔡方鹿：〈楊簡的心學思想及其在學史上的地位〉，《中共寧波市委黨校學報》，2004年。
- [3] 董金裕：〈楊簡心學及其評價〉，臺灣：《政治大學學報》第61期，1990年6月。
- [4] 郝桂敏：〈楊簡《慈湖詩傳》的闡釋特徵〉，《遼寧教育行政學院學報》，2004年。
- [5] 李才棟：〈甬上四先生及其後學與書院教育〉，《江西教育學院學報》，1997年。
- [6] 劉宗賢：〈楊簡與陸九淵〉，《中國哲學史》，1996年。
- [7] 劉秀蘭：《化經學為心學-----論慈湖之心學思想與理學開新》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1999年7月。
- [8] 王心竹：〈楊慈湖之“毋意”道德修養論議〉，《玉溪師範學院學報》，2003年。
- [9] 王心竹：〈儒與禪:慈湖心學與佛家思想的關係〉，中國儒學網。
- [10] 趙燦鵬：〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，《書目季刊》39卷，臺北：第4期。
- [11] 張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》，臺北：國立中央大學中國文學研究所博士論文，2002年7月。
- [12] 鍾彩鈞：〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第17期，頁289-338。
- [13] 鍾彩鈞：〈楊慈湖易學概述〉，《張以仁先生七秩壽慶論文集》，頁179-216，臺北市：臺灣學生書局，1999年1月。

四、國外期刊論文

- [1] 陳榮捷 (Wing-tsit Chan)：《慈湖遺書》條目。
- [2] 荀德 (Derk Bodde)：翻譯馮友蘭先生《中國哲學史》，美國：1950年。
- [3] 葉翰 (Hans Van Ess)：「楊簡」詞條。
- [4] 萬安玲 (Linda Walton)：《南宋的書院與社會》(*Academies and Society in Southern Sung China*)。