Lingnan University

Digital Commons @ Lingnan University

Theses & Dissertations

Department of Philosophy

7-2005

「精神」與「自然」：楊慈湖心學研究

Canpeng ZHAO

Follow this and additional works at: https://commons.ln.edu.hk/philo_etd

Part of the [Philosophy Commons](#)

Recommended Citation

趙燦鵬 (2005)。「精神」與「自然」：楊慈湖心學研究(博士論文，香港嶺南大學)。檢自 http://dx.doi.org/10.14793/philo_etd.7

This Thesis is brought to you for free and open access by the Department of Philosophy at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in Theses & Dissertations by an authorized administrator of Digital Commons @ Lingnan University.

Terms of Use

The copyright of this thesis is owned by its author. Any reproduction, adaptation, distribution or dissemination of this thesis without express authorization is strictly prohibited.

All rights reserved.

「精神」與「自然」：楊慈湖心學研究

趙燦鵬

哲學博士

嶺南大學

二零零五年

「精神」與「自然」：楊慈湖心學研究

趙燦鵬

論文呈交以符合哲學博士課程之部分要求

嶺南大學

二零零五年

論文撮要

「精神」與「自然」：楊慈湖心學研究

趙燦鵬

哲學博士

陸象山的門人楊簡（1141－1226），字敬仲，諡文元，號慈湖，是南宋後期最有影響的儒家。他的意義不僅限於南宋，而且貫穿大半部明代的儒學史。隨著王學的興起，慈湖心學在明代中後期得以復興。比起陸象山來，王陽明與慈湖有更多的共鳴，慈湖心學也因此受到王學論敵的激烈攻擊。在陽明身後，慈湖心學盛極一時，影響之大，莫或過之。

慈湖在宋明儒學史中具有舉足輕重的地位，而學界過去的研究較為薄弱，近年出現的幾部新著，在理論分析的深入與貼切、史實鉤沈的廣博與詳確等方面，仍有不足之處。論文根據現存慈湖全部著作，立足文獻本身，仔細梳理其思想演進的脈絡，以整個宋明理學為背景，注重思想源流的比較，以“精神”與“自然”二者為綱領，對其心學思想進行切實詳盡的解釋、分析與評估。論文後附錄《慈湖著述新攷》，對慈湖著作的存佚、刊刻、流傳、輯佚、著作署名等問題進行詳確的攷察。

本人謹聲明，本論文為本人之原創性研究成果，所有引用已發表或未發表之研究作品，均已適當註明出處。

趙燦鵬

二零零五年七月

畢業論文核准證

「精神」與「自然」：楊慈湖心學研究

趙燦鵬

哲學博士課程

論文審查委員會：

_____	(主席)
黃國彬教授	
_____	(校外考試委員)
楊祖漢教授	
_____	(校內考試委員)
黃慧英博士	
_____	(校內考試委員)
盧傑雄博士	

導師：

黃慧英博士

副導師：

鄭宇健博士

代教務會核准：_____ .

(饒美蛟教授)

研究及高級學位課程委員會主席

日期

目 錄

第一章 導 論

第二章 家學篇

第三章 成學篇

一、三十二歲之前的四次覺悟

（一）循理齋之悟

（二）“扇訟”之悟

（三）山谷夜坐之覺

（四）母喪之悟

二、“心之精神是謂聖”與“不起意”學說的提出

（一）“不起意”說的提出

（二）“心之精神是謂聖”說的提出

三、其他幾次“小悟”

第四章 道心篇

一、道心

二、天人一道

三、物我一體

第五章 “心之精神是謂聖”疏解

一、文獻原始

二、“精神”解

三、“聖”字解

四、“精神”與“良知”

第六章 “不起意” 疏解

一、《絕四記》

二、“意” 的界定

三、動與靜

四、無思無爲

五、“自然” 之義

第七章 覈論篇

一、慈湖與禪

二、慈湖與道家

第八章 結語

〔附錄〕慈湖著述新攷

參考文獻

畧 稱

《補編》	《慈湖先生遺書補編》
《補編目錄》	《慈湖先生遺書補編目錄》
《年譜》	《慈湖先生年譜》
《小集》	《慈湖小集》
《新增附錄》	《慈湖遺書新增附錄》
《行狀》	《慈湖先生行狀》
《續編》	《慈湖先生遺書續編》
《遺書》	《慈湖先生遺書》

第一章 導 論

一

南宋寧宗慶元六年，即西元 1200 年，似乎可以看作南宋儒學歷史的一箇分水嶺。這一年三月初九（4 月 23 日）午時，在“慶元黨禁”陰霾的政治氣氛中，朱子在他退隱閒居的建陽考亭（今屬福建省）黯然辭世。朱子生前以他超絕的智慧與努力，奠定了自己在思想界中泰山喬嶽的地位¹。這位思想鉅人從歷史舞臺謝幕之後，一個“後朱子時代”自此來臨²。

乾道、淳熙年間（1165—1190）的諸位大儒，所謂“乾淳諸老”，除了朱熹之外，薛季宣（字士龍，號艮齋，1134—1173）、張栻（字敬夫，號南軒，1133—1180）、呂祖謙（字伯恭，號東萊，1137—1181）、陸九淵（字子靜，號象山，1139—1193）、陳亮（字同甫，號龍川，1143—1194）、蔡元定（字季通，號西山，1135—1198，朱子高弟），以及同為陸象山門人、號稱“甬上四先生”³中的兩位，沈煥（字叔晦，號定川，1139—1191）、舒璘（字元質，號廣平，1136—1199）已相繼辭世，走進歷史⁴。

也正是在 1200 年之後，陸象山門人楊簡（字敬仲，號慈湖，諡文元，1141—1226）成為南宋後期最有影響的儒者。與慈湖同時的大儒之中，僅有一位陳傅良（字君舉，號止齋，1137—1207）比他年長，但他數年後即去世（先慈湖過世近二十年）。其餘諸儒，年齒皆亞於慈湖。“甬上四先生”中另一位袁燮（字和叔，號絜齋，1144—

¹ 即如朱子的論敵陸象山，雖然批評他“學不見道，枉費精神，遂自耽擱”，亦不得不承認其“泰山喬嶽”的學術地位（〔宋〕陸九淵：《語錄上》，《陸九淵集》，34:414）。

² “後朱子時代”的概念，為何俊先生《南宋儒學的建構》（頁 298）書中的提法（他的原文是“後朱熹時代”），筆者非常欣賞，特予以借用。

³ 楊簡、袁燮、舒璘、沈煥并稱“甬上四先生”，又稱“淳熙四先生”。

⁴ 時人劉光祖（字德脩，號後溪，1142—1222）批評士習說：“……前輩長老，零落殆盡……後生晚進，議論無所據依，學術無所宗主……”（見〔宋〕真德秀：《劉閣學墓誌銘》，《西山先生真文忠公文集》，43:660）同時魏了翁也說：“老師宿儒，零替殆盡；後生晚輩，不見典刑”（〔宋〕魏了翁：《論士大夫風俗》，《鶴山先生大全文集》，16:151），極為精煉地描述出當時的儒學情形。

1224)，比他小三歲；浙東葉適（字正則，號水心，1150—1223）小約十歲，朱門高弟黃榦（字直卿，號勉齋，1152—1221）小十餘歲，陳淳（字安卿，號北溪，1159-1223）小近二十歲，蔡沈（字仲默，號九峯，1167—1230）小近三十歲，真德秀（字希元，號西山，1178—1235）、魏了翁（字華父，號鶴山，1178—1237）小近四十歲，而黃震（字東發，1213—1280）、王應麟（字伯厚，號深寧，1223—1296）尤為晚輩。

清人全祖望（字紹衣，號謝山，1705—1755）說：“乾淳諸老既歿，學術之會，總為朱、陸二派，而水心斷斷其間，遂稱鼎足。”（《宋元學案》，54:1738）宋人劉宰（字平國，號漫塘，1165—1238）⁵，關於晚宋學術曾有這樣的品評：

天下學者，自張、朱、呂三先生之亡，偃偃然無所歸。近時葉水心之博、楊慈湖之淳，宜為學者所仰。而水心之論，既未免誤學者於有；慈湖之論，又未免誘學者於無。非有大力量如侍郎者，孰能是正之！⁶

劉漫塘傾向於朱學，以朱子學為道統，對慈湖、水心、鶴山三家學術的評價，並不很中肯⁷。但我們從他的品評中，正可看出慈湖、水心、鶴山三人，為當時最重要的儒學人物。

清人李紱（字巨來，號穆堂，1673—1750）說：

蓋自淳熙以後，慶元一路⁸悉宗陸子之學，名公卿良士，莫非楊、袁、舒、沈四君子之弟子。（《陸子學譜》，17:袁韶傳後）

⁵ 有關劉宰生平的攷訂，參見劉子健：〈劉宰和脈饑〉，《兩宋史研究彙編》，特別是頁313、321。

⁶ 〔宋〕劉宰：〈通鶴山魏侍郎了翁〉，《漫塘文集》，卷十；轉引自彭東煥編：《魏了翁年譜》，頁31。

⁷ 葉水心以博瞻經史著稱，所謂“誤學者於有”，“有”當是指博學於文之事，此不足為病，正是浙東經世之學所長。水心之失，在於學問無統系，與孔孟以來儒家相承的德性之學的大傳統，隔膜之至。近人劉咸忻先生說：“至於水心，則不言道體、心體，凡周程以來所講者，皆以為不當講，且詆斥《易傳》、《中庸》，欲並周、程以來之根據而拔之……水心斤斤言學統，實不過守《詩》、《書》之粗義，朱子謂其‘渙無統紀’四字盡之矣。”（《劉咸忻：〈讀學案記〉》，《推十書·左書》，3:120；並參見牟宗三：《心體與性體》，第一部，第五章《對於葉水心〈總述講學大旨〉之衡定》）漫塘評慈湖為“淳”，可謂有見，惜語焉而不詳，至於“誘學者於無”，則係承朱子及其後學以陸學為禪的影響之談，不足為訓。而他寄予厚望的鶴山，亦依違於朱、陸之間，無有條貫宗旨。相較而言，在宋末三家之中，祇有慈湖一派，與儒家德性之學的精神有深切的呼應。關於漫塘的學術傾向，參見劉子健：〈劉宰和脈饑〉，《兩宋史研究彙編》，頁336—339。

⁸ 按明州於慶元元年（1195）改稱慶元府。

朱子當時，已有“如今浙東學者，多陸子靜門人”的感嘆（《朱子語類》，113:2751）。

隨後陳北溪也說：“浙間年來象山之學甚旺，由其門人有楊、袁貴顯，據要津唱之”⁹，“浙間年來象山之學甚旺，以楊慈湖、袁祭酒為陸門上足，顯立要津，鼓簧其說，而士夫頗為之風動。”¹⁰浙江為行在（杭州）所處，是南宋的統治重心¹¹，特別是明州地區經濟繁榮發達，在政治、文化方面具有舉足輕重的地位¹²。

因而陸學在四明一帶的興盛，強化了它在思想界的優勢¹³。慈湖高弟袁甫（字廣

⁹〔宋〕陳淳：《答陳師復》，轉引自《宋元學案》，74:2478。

¹⁰〔宋〕陳淳：《與李公晦一》，《北溪大全集》，23。

¹¹參見張家駒：《兩宋經濟重心的南移》、《宋代社會中心南遷史》；劉子健：《背海立國與半壁山河的長期穩定》，《兩宋史研究彙編》，頁23—25、28—30；劉子健：《略論南宋的重要性》，《兩宋史研究彙編》，頁80。

¹²明州於唐開元二十六年（738）設立，由於地處東南沿海交通要道，居於海運和內水幹綫的交叉部位，自唐後期以來，隨著社會經濟重心的南移，長江流域取代黃河流域成為全國經濟中心，以及海上交通及貿易的日漸勃興，“海上絲綢之路”逐漸代替陸上絲綢之路，因而成為東南亞貿易圈的主要商埠，其經濟與政治地位迅速提升，為唐代四大名港（與交州、廣州、揚州齊名）、宋元時三大貿易樞紐之一（另外兩個是廣州、泉州），係“海上絲綢之路”的主要起訖港口，號稱“東南之要會”（〔宋〕張津等：《乾道四明圖經》，4:877）、“內此藩屏王畿，外以控制海道”（〔宋〕祝穆：《方輿勝覽》，7:），（參見〔日本〕斯波義信：《宋代江南經濟史研究》；李軍：《宋元“海上絲綢之路”繁榮時期廣州、明州（寧波）、泉州三大港口發展之比較研究》，載《南方文物》，2005年1期，頁76—82；李小紅等：《海外貿易與唐宋明州社會經濟的發展》，載《寧波大學學報》，2004年5期，頁8—12、34；張偉：《略論明州在宋麗民間貿易中的地位》，載《寧波大學學報》，2004年5期，頁13—16；虞浩旭：《試論唐宋元時期明州港的瓷器外銷及地位》，載《景德鎮陶瓷》，9卷4期（總86期），頁51—54；盧山：《宋代東南港市研究》，東南大學建築歷史與理論專業博士論文，2002年；陸敏珍：《唐宋時期明州區域社會經濟研究》，浙江大學歷史系博士論文，2004年）。而且，南宋時明州教育興盛，儒士數量多，是文化發達的地區（參見申萬里：《宋元鄉飲酒禮考》，載《史學月刊》，2005年2期，頁32）。李軍先生指出，當時中外文化交流中，廣州、泉州體現出吸納的特點，明州則以輻射傳播為主（參見李軍：《宋元“海上絲綢之路”繁榮時期廣州、明州（寧波）、泉州三大港口發展之比較研究》，載《南方文物》，2005年1期，頁76—82），由此也可反映出四明一帶在南宋的文化中心地位。劉子健先生認為南宋時洛學中心在浙江，朱子學派在浙江樹立基礎之後，纔努力在其他地區倡導學說（見劉子健：《宋末所謂道統的成立》，《兩宋史研究彙編》，頁263），不確。而陳北溪對浙江一帶陸學勢力興盛的耿耿於懷，正是出於要在國家中心區域爭奪“話語權”的努力。

¹³宋代四明地區文化昌盛，南渡以來，人才輩出，在南宋中後期逐漸佔據政治舞臺中心。據載，“自嘉定戊辰（1208）至淳祐辛亥（1251），四十四年間，四明仕宦甲於海內。”（〔乾隆〕《鄞縣志》卷三十七《雜識三》），一時有“滿朝朱紫貴，儘是四明人”的說法（〔宋〕張端義：《貴耳集》，卷下，頁77）。南宋後期三朝，理宗在位四十年（1224—1264），因青少年時期在四明接受撫育教養，受四明學風之影響（“四明之學多陸氏”（《宋元學案》，85:2856），“四明之學，祖陸氏而宗楊、袁”（《宋元學案》，87:2910）），而且他出身微側，因為與以史彌遠（字同叔，1164—1233）為首的四明政治集團的特殊際遇，以一疏族平民的身份，被擁立入繼大統，故而於其治內，對陸學一度持尊崇的態度。宋度宗（1264—1274年間在位）曾回憶作皇太子時，理宗對自己的教誨，“先帝聖訓有曰：‘……良心善性，皆本有之。’又曰：‘得聖賢心學之指要，本領端正，家傳世守……’大哉先訓，朕朝夕服膺。”（《宋史·楊文仲傳》，425:12686）由其理學論說的隻鱗片爪中，也可看出陸學的印記。另一方面，理宗本人對朱子學亦極為推重，曾於寶慶三年（1227），自謂喜好朱子書，“朕讀之不釋手，恨不與同時。”（《宋史·理宗本紀》，41:789）紹定六年（1233），史彌遠去世；端平元年（1234）理宗親政，一新政局，號稱“端平更化”，拔用理學名士，其中多為朱學人士，大力褒崇程朱之學（見下，本章第二節），陸學漸次失勢。可以說，陸學因四明政治集團的勢盛而昌，亦因其勢去而衰（參見廖寅：《論宋理宗繼位與四明集團的關係》，載《求索》，2004年11期，頁244—247；張金嶺：《晚宋史研究》，頁55—61；胡昭曦等：《宋理宗 宋度宗》，頁61—63、127—135；楊宇勛：《南宋理宗中、晚期的政爭（A.D. 1233-1264）——從史彌遠卒後之相位更替來觀察》，臺灣成功大學歷史語言研究所碩士論文，1990年；李家豪：《沒落或再生：論元代四明地區的士人與家族》，臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1997年）。

微，號蒙齋）因此說：

寧宗皇帝更化之初，興崇正學，尊禮故老……于時慈湖楊先生，我先人絜齋先生，有位於朝，直道不阿，交進讜論，寧考動容稱善。天下學士，想聞風采。推攷學問源流所在，而象山先生之道，益大光明。¹⁴

關於“甬上四先生”，宋末文天祥（字履善，賜字宋瑞，號文山，封信國公，1236—1282）曾有一段意味深長的著名品鑒：“廣平之學，春風和平。定川之學，秋霜肅凝。瞻彼慈湖，雲閒月澄。瞻彼絜齋，玉澤冰瑩。一時師友，聚於東浙。嗚呼，盛哉！”¹⁵而宋元之際的大儒王應麟，在所撰《廣平書院記》中，則稱舒璘與“沈、楊、袁三先生，道同志合，化東海之濱爲洙泗”，此尤可見出晚宋時浙江一帶，陸學興盛的情形。

慈湖是慶元黨禁中，被禁錮的道學諸先生中的主要人物¹⁶。嘉泰二年（1202），黨禁解凍，此後名列慶元黨籍的士人，“一切擢用，悉至顯官，無一人遺者”¹⁷。慈湖於慶元二年（1196）“得罪去國”（《王子庸請書》，《遺書》，3:8a），至嘉定元年（1208）入朝，結束了十四年的家居生活，從此在政界、學界與社會大眾中的聲望都日益升高，被當時人譽爲“儒宗”¹⁸。慈湖在朝中，將其“道心”、“心之精神是謂聖”、“不起意”的學說，多次向寧宗進講，而爲寧宗所接納，無形中扮演了一種“帝師”的角色¹⁹。

¹⁴ [宋]袁甫：〈象山書院記〉，《蒙齋集》，13:186—187。

¹⁵ [宋]文天祥：《郡學祠四先生文》；轉引自《宋元學案》，76:2554。

¹⁶ 《銘張渭叔墓》（《遺書》，5:10b-11a）：“某之爲國子博士，以言事罷歸也。韓侂胄方用事，時論誣善類曰‘僞學’，舉子文字，由是/大變，不敢爲理義之言，如某見爲僞學之尤者。”

¹⁷ [宋]俞文豹：《吹劍錄四錄》（《吹劍錄外集》），《吹劍錄全編》，頁97。

¹⁸ 《宋史·傅伯成傳》：“伯成晚與楊簡，爲時耆龜。”[宋]黃震《黃氏日鈔·繳申慈湖壽張行實狀》：“慈湖爲時儒宗”（轉引自《年譜》，2:51b）。又《宋史》慈湖本傳：“……轉對，極言經國之要，彌災厲、消禍變之道。北境傳誦，爲之涕泣。”《行狀》：“輪當面對，遂極言時弊，陳經國之要……三劄恻切……人爭傳誦。流入北境，見者輒雪涕，舉兩手曰：‘此江南楊夫子也。’”（《遺書》，18:10a-12b）慈湖在普通民衆中的聲望，由此可見一斑。

¹⁹ 早在嘉泰四年（1204），慈湖在給寧宗的奏劄中，已將其“此心即道……惟起乎意則失之”之說合盤托出（此劄載〔明〕楊士奇等編纂《歷代名臣奏議》卷六十《治道》（60:23a-24a=848），《行狀》曾經節錄（《文集》，18:8ba-9a），文字多有異同，宜以《歷代名臣奏議》本爲正；參見論文附錄《慈湖著述新攷》），不過

嘉定八年（1215），慈湖告老回鄉，直至去世之前十餘年中，“門人益親，遐方僻嶠，婦人孺子，亦知有所謂慈湖先生，巋然天地間，爲斯文宗主，泰山喬嶽，秋月獨明也。”（《行狀》，《遺書》，18:26b-27a）慈湖崇高的聲望，一方面與南宋中後期掌握政局樞機的史氏家族的支持，有相當的關係²⁰，另一方面則是因爲慈湖心學的廣泛傳佈²¹。清代四庫館臣因此說：

……簡則爲象山弟子之冠，如朱門之有黃榦，又歷官中外，政績可觀，

他這時還是“待罪之身”，未能對君王有直接影響。他的“帝師”身份，直到嘉定年間纔得以確立（這與當時權相史彌遠爲其門人不無關係），我們從嘉定三年（1210），慈湖面奏的情形中可以看出這一點。《行狀》：“先生曩日嘗口奏：‘陛下自信此心即大道乎？’上曰：‘心即是道。’略無疑貳之色。問：‘日用如何？’上曰：‘止學定耳。’先生謂：‘定無用學，但不起意，自然靜定澄明。’上曰：‘日用但勿起意而已。’先生贊：‘至善，至善。不起意，則是非賢否自明。’此日復奏：‘陛下意念不起，已覺如太虛乎？’上曰：‘是如此。’問：‘賢否是非，已歷歷明照否？’上言：‘朕已照破。’先生曰：‘如此則天下幸甚。’問答往復，漏過八刻。先生出，上目送久之。”（《遺書》，18:8b、15a、b）

²⁰ 淳熙十五年（1188），慈湖丁憂居家。自淳熙十六年（1189）至紹熙二年（1191），約有三年的時間，在鄞縣西湖南面的碧沚書院講學，書院爲孝宗時宰相、鄞縣人史浩（字直翁）創辦。史氏子弟有史彌忠、史彌遠、史彌堅、史彌章、史彌林、史守之、史定之等七人，從慈湖問學，後多顯貴（參見李才棟：《甬上四先生及其後學與書院教育》，載《江西教育學院學報》，1997年1期，頁67—68；李先生謂史氏子弟從學於慈湖的，還有史彌聖、史嵩之以及陳埴（史浩外孫）等人）。其中史彌遠任宰相兼樞密使，於寧宗、理宗兩朝，專權共二十六年。慈湖晚年因不滿史彌遠所爲，而致仕歸里。明末人高宇泰《敬止錄》（39:660）云：“穆陵（即理宗）即位，慈湖以列卿召對。上問曰：‘聞師相（指史彌遠）幼受教於卿。’慈湖對曰：‘臣之所以教彌遠者不如此。’上曰：‘何謂也？’對曰：‘彌遠視其君如奕棋然。’上嘿然，罷朝以語。彌遠對曰：‘臣師素有心疾。’”（按〔清〕馮可鏞等《慈谿縣志》（56:2b）引《敬止錄》文字畧異，末後數句作：“次日，彌遠奏曰：‘臣師素有心疾，乞放歸田。’”）清人全謝山謂“此事《行狀》不敢載，故《宋史》亦失焉”（〔清〕全祖望：《碧沚楊文元公書院記》，《鮚埼亭集外編》，16:609），且因此說“慈湖以忤史氏，累召不出”（〔清〕全祖望：《石坡書院記》，《鮚埼亭集外編》，16:610）。又史彌遠心腹、號稱“三凶”之一的李知孝（字孝章），就曾詆毀慈湖與傅伯成、劉漫塘等當時名士（參見胡昭曦等：《宋理宗 宋度宗》，頁60）。有關明州史氏對於南宋中期政治與學術的重要性，參見蔣義斌：《史浩研究——兼論南宋孝宗朝政局及學術》，臺北，中國文化大學史學研究所碩士論文，1980年。

²¹ 清人全謝山說：“慈湖弟子偏於大江以南”（〔清〕全祖望：《石坡書院記》，轉引自《宋元學案》，74:2491）。慈湖亦曾說：“比來覺者，何其多也！”（《默齋記》，《遺書》，2:35b）“自古知道者大不易得，比一二十年，覺者浸多。”（《家記四》，《遺書》，10:27a）“某內外親故，二十年來，亦多覺者，亦盛矣。”（《謁宣聖文》，《遺書》，4:2a）“比一二十年以來，開明者何其多也！日月至者，相與切磨，以發憤忘食，惟精惟一，以無負先聖所以垂教所望於後學之旨。”（《家記五》，《遺書》，11:16b-17a）在慈湖的自述與其他記載中，更有關於其門人數目遞進的紀錄。當時四明人林惟孝說：“嘉定丙子（1216）孟冬十有二日，惟孝省拜慈湖先生於浚明，嘗從容問四方從遊之士，有悟道者得二十六人……”（〔宋〕林惟孝：《跋竹齋墓碑》，載〔宋〕裘萬頃：《竹齋詩集》，4:7b）慈湖則自謂：“……胡爲自古學者恁莫曉？二十年來寢多曉，是殆天欲亨吾道。屈指何止數十人，知及仁守或可保。”（《偶書》，《遺書》，6:30a、b）“比一二十年以來，覺者滋衆，踰百人矣，吾道其亨乎？古未之見，天乎？”（《憤樂記》，《遺書》，2:32b）“千載覺者幾，邇來帝錫福。所知餘百人，宗祖慈湖麓。”（《偶書》，《遺書》，6:30b）“學者多覺近二百，事體大勝於已前。學徒轉相啓告又未已，大道行乎詎非天。”（《慈溪金沙岡歌》，《遺書》，6:31b）“比一二十年，覺者寢寢多，幾二百人其天乎。”（《大哉》，《遺書》，6:32a）據此，知慈湖門人在當時約有二百人。同時朱子高弟黃勉齋曾感歎道：“苟得明甫輩十人，布在四方，吾道其庶幾矣。”（《宋元學案》，63:2043；按方暹字明甫，勉齋門人）兩相對照，可知慈湖門下多士，是一股很強大的力量。清代王梓才撰《慈湖弟子從祀記》，收錄78人。定從祀84人；後來馮可鏞等修《慈谿縣志》，又增2人；又徐時榕《慈湖弟子考》收錄59人，其中有私淑3人，不見載於王梓才《慈湖弟子從祀記》。是知慈湖門人名氏，多有亡佚不可攷者。

在南宋爲名臣，尤足以籠罩一世……²²

《宋史》(166:)慈湖本傳謂：“楊簡之學，非世儒所能及，施諸有政，使人百世而不能忘，然雖享高年，不究於用，豈不重可惜也哉！”《宋史》雖出元代人之手，但係據宋代官修的《國史》爲稿本刪削而成，其中對慈湖的高度評價，應該是晚宋時人的看法。

慈湖同時也受到日本佛教界的重視。《慈湖遺書》(3:9b)有《日本國僧俊芿求書》，《年譜》(2:4b-5a)繫此文於嘉定元年(1208)下²³，文曰：

日本俊芿律師請言於宋朝著庭楊子，楊子舉聖人之言而告之曰：“心之精神是謂聖。”此心虛明無體，象廣大，無際量。日用云爲，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。(《遺書》，3:9b)

按俊芿(1166—1227)，字我禪，號不可棄，是日本鎌倉初期八宗兼學之高僧，於寧宗慶元六年(1200)來華習戒律，遍訪江浙名刹，先後與禪、律、天台各宗諸名師問學論難，於嘉定四年(1211)回國。他在華留居十二年，與儒者交往密切，兼通釋、儒二家學問，並購買大量儒書回國，是宋人著作、也是理學傳入日本的開始。慈湖的《日本國僧俊芿求書》，表明了俊芿對理學的興趣，也是證明他與理學家曾經往還、向他們請謁的唯一資料。在他攜返日本的儒書中，應該有包括慈湖在內的陸學人士的著作，惜今已不可攷。黃寬重先生認爲，俊芿與陸學人士(即指慈湖)往還，是地緣關係所致，因爲俊芿的活動區域在臨安、四明等浙東地區²⁴。黃先生的看法不能說沒有道理，但是忽略了一——慈湖在

²² 《欽定四庫全書總目》，3:21-22。如宋理宗時人陳大猷著《尚書集傳或問》，其中論《堯典》“敬”字一條，首舉“心之精神謂之聖”，可證慈湖心學的影響。據清四庫館臣攷證，陳氏爲東陽人，紹定二年(1229)進士(參見《欽定四庫全書總目》，11:148)。

²³ 按慈湖於嘉定元年至三年(1208—1310)任職於秘書省(即文中所謂著庭)。

²⁴ 參見黃寬重：〈宋日僧侶往來與文物交流〉，《史事、文獻與人物》，頁56—58。日本學者伊地智潛隱(1782

當時儒學界中的重要地位——這個事實。

俊芴回國後，先後使高倉、鳥羽、順德諸天皇皈依，執權的北條泰時也敬重他的學識與德行。他於安貞元年（1227）在京都泉湧寺圓寂，被追賜為大興正法國師²⁵。他擅長書法，至今尚有作品存世。俊芴弟子釋信瑞所撰《泉湧寺不可棄法師傳》謂：

法師上洛（指京都）後，與左府（指左大臣德大寺公嗣）面晤時，左府欣狎曰：“幸今遇師，庶勿攸急。”法師哂然諾。自是厥後，筆精之義，宋朝之談，日新月故，亹亹不怠。五經三史奧粹，本朝未談之義，法師甫陳，左府聞之，無不歎異²⁶。

所謂“宋朝之談”，當是在華的見聞；“五經三史奧粹，本朝未談之義”云云，則是指宋代的新儒學（與日本當時流行的漢唐經學不同，故云“本朝未談之義”），特別是包括慈湖學說在內的理學思想，這應該是慈湖心學傳到日本的開始。

二

在陸門諸子中，慈湖學術造詣最深，為象山門人之首。清代四庫館臣說，象山“諸弟子中最號得傳者，莫如楊簡”（《欽定四庫全書總目》，96:809），又謂“簡則為象山弟子之冠”（《欽定四庫全書總目》，3:21）。明代黃宗羲（字太沖，號梨洲，1610—1695）也說：“象山之後不能無慈湖，文成之後不能無龍溪，以為學術之盛衰因之。”

—1867）著作《漢學紀源》說：“僧俊芴，建久十年（即正治元年，1199）浮海遊於宋，明年到四明，實寧宗慶元六年、朱子卒歲之年矣。居其地十二年。其歸也，多購儒書回我朝，此乃順德帝建曆元年、寧宗嘉定四年，劉燾刊行《四書》之年也。宋書之入本邦，蓋首乎僧俊芴賁回來之儒書。”除佛教經典之外，俊芴還帶回儒書 256 卷、雜書 463 卷、碑帖 76 卷（參見鄭樵生：《中日關係史》，頁 93）。

²⁵ 參見黃寬重：《宋日僧侶往來與文物交流》，《史事、文獻與人物》，頁 58。

²⁶ 轉引自鄭樵生：《宋代理學之東傳及其發展》，《中日關係史研究論集》（三），頁 6—7，並參見 38—39。

（《明儒學案》，12:270）梨洲以慈湖、龍溪爲象山、陽明之教衰微之因²⁷，根源出自關於佛、道二教之忌諱與偏見（詳見論文第七章《覈論篇》），此處姑置不論，而慈湖、龍溪在象山、陽明門中地位之重要，自是顯而易見的事實。

我們從象山的言論中可以看出，他生前在門人中，最賞識的是傅夢泉（字子淵，號若水）。有一次門人嚴松（字松年）請問“今之學者爲誰”，象山“屈指數之，以傅子淵居其首”（《語錄上》，《陸九淵集》，34:422）。象山常稱道傅子淵的賢德，說他“人品甚高，非餘子比也”（《與陳君舉書》，9:128）；象山去世前數日，見到傅子淵和周必大（字子充，封益國公，故稱益公）論道五書，手不釋卷，感嘆說“子淵擒龍打鳳底手段”（《語錄上》，34:420）。象山未曾以慈湖與傅子淵等槐堂諸儒相較，是因為慈湖的年輩較高，象山祇比他年長兩歲，在慈湖經象山點醒拜師之前，二人“素相呼以字，爲交友”（《行狀》，《遺書》，18:2b），後來慈湖雖執師弟之禮甚恭，而終象山一生，二人關係始終在師友之間，並非嚴格意義上的師弟關係。上面提到，嚴松年問“今之學者爲誰”，象山以傅子淵居首，接著又說“浙間煞有人，有得之深者，有得之淺者，有一見而得之者，有久而後得之者”（《語錄上》，34:422），所謂“得之深者”、“一見而得之者”，當即指慈湖、絜齋等人。

黃梨洲曾言：“陸氏之學，流於浙東，而江右反衰矣。”（《宋元學案》，93:3097）全謝山亦謂：“槐堂之學，莫盛於吾甬上，而江西反不逮”（《宋元學案》，77:2570），“象山之門，必以甬上四先生爲首，蓋本乾、淳老一輩也”（《宋元學案》，74:2466），“宋乾淳以後，學派分而爲三，朱學也，呂學也，陸學也……吾鄉前輩，於三家之學，并有傳者，而陸學最先。楊、袁、舒、沈，江右弟子，莫之或京。楊、袁尤多昌明之功”²⁸，“四先生之中，長庚曉日，最光顯於暮年者，文元與正獻

²⁷ 梨洲此說，乃晚明時流行的看法，如其師劉戡山就曾說：“象山不差，差於慈湖；陽明不差，差於龍溪。”

²⁸ 〔清〕全祖望：《同谷三先生書院記》，《鮚埼亭集外編》，16:679。

也。”²⁹謝山并且說：“四先生之門牆皆極盛，而文元最高年，故道尤廣。”³⁰

宋人羅濬《寶慶四明志》：“楊簡師事陸九淵，自爲一家之學”（轉引自《年譜》，1:9b）。

傅子淵等槐堂諸儒，學問粗淺，於師說無所發明，不能光大師門³¹；傳象山之學

者，反爲慈湖、絜齋等“甬上四先生”。甬上四學者中，又以慈湖爲第一人³²。

袁絜齋當時，亦對慈湖讚賞有加，他曾對門人傅佺（字正夫）說：“自象山既歿之

後，而自得之學始大興於慈湖。其初雖有得於象山，而日用其力，超然獨見，

開明人心，大有功於後學，不可謂自得乎？”³³

慈湖心學在南宋後期雖然曾經有“籠罩一世”之盛（《欽定四庫全書總目》，3:21），

然而自寶慶二年（1226）他去世之後，其影響日漸衰退。早在嘉定五年（1212），

寧宗從國子司業劉黼（字晦伯，1144—1216）之請，立朱子《論孟集註》於學官，成

爲士人必讀典籍。到淳祐元年（1241），理宗下詔以周、張、二程、朱子從祀孔

廟，褒崇濂洛諸儒，確認孔孟程朱的道統，表彰朱子《四書集注》，正式欽定朱

子之學爲儒學正統³⁴。元仁宗皇慶二年（1313），確立程朱理學作爲科學考試之

²⁹ [清]全祖望：《城南書院記》，《鮚埼亭集外編》，16:677。

³⁰ [清]全祖望：《碧沚楊文元公書院記》，《鮚埼亭集外編》，16:678。

³¹ 參見崔大華：《南宋陸學》，第三章；劉蔚華等主編：《中國儒家學術思想史》，頁1062。李才棟：《甬上四先生及其後學與書院教育》，載《江西教育學院學報》，1997年1期，頁66、72。槐堂諸儒指在金谿槐堂書屋和貴溪象山精舍從學的門人，其數目甚多，單就陸象山在象山精舍講學期間，“居山五年，閱其簿，來見者踰數千人”（《年譜》，《陸九淵集》，36:502）。嚴滋（槐堂諸儒之一，曾爲臨川學正）在爲象山請諡的劄子中，也說“一時名流踵門問道者常不下百千輩”（清道光三年修《臨川縣志》，卷四十二下）。對於門下多士，象山當時即有未得其人之感，“嘗以手指心曰：‘某有積學在此，惜未有承當者。’”（《年譜》，《陸九淵集》，36:504）

³² 明人黃梨洲說：“陸子之在象山五年間，弟子屬籍者至數千人，何其盛哉！然其學脈流傳，偏在浙東……故朱子曰：‘浙東學者，多子靜門人，類能卓然自立，相見之次，便毅然有不可犯之色。’”（《宋元學案》，77:2571。朱子語見《朱子語類》，113:2751）清人李穆堂將陸學與孔門等觀，謂“陸子倡道南宋，弟子亦以數千計”，其中以楊、袁、舒、沈所謂“淳熙四君子”爲首，“四君子”中又以慈湖爲第一人（[清]李紱：《陸子學譜》，6:1a），可以看出這是宋以後學者的共識。

³³ [宋]袁燮：《書贈傅正夫》，轉引自《新增附錄》，1b。按傅佺後來又從學於慈湖。慈湖對絜齋思想的影響，參見論文第五章《“心之精神是謂聖”疏解》。

³⁴ 參見何俊：《南宋儒學建構》，頁337；胡昭曦等：《宋理宗 宋度宗》，頁139—147；張金嶺：《晚宋史研究》，頁58—67。宋末朱學行於天下，“天下盡棄舊習而學焉”（《宋元學案》，85《深寧學案》），“比年熹之書滿天下”（《宋史·徐僑傳》，422:12615）；時人劉漫塘說：“朱氏書年來盛行。今之要津者，多自謂蒙登先生之門，承先生之教。”（[宋]劉宰：《漫塘文集》，6:18-19）元代人袁桷（字伯長，1266—1327）也說：“……念昔先正獻公與文公，俱以僞學坐禁錮，政治更新，善類彙進，文公書大行於東南。”（[元]袁桷：《送朱君美序》，《清容居士集》，24:371）。“自宋末年，尊朱熹之學，胥腐舌弊，止於《四書》之註……近者江南學校，教法止於《四書》，髻鬣諸生，相師成風，字義精熟，蔑有遺忘，一有詰難，則

程式³⁵，次年延祐元年（1314）並以之開科取士。從此朱子一派勢力日益增大，而陸學以“尊德性”為主、潛脩自得的學風，使象山與陸門諸子在思想界與普通士人中的地位日益邊緣化³⁶。

就慈湖本人而言，朱子對他已多有批評。朱子固守視陸學為禪之成見，斥之為異端，言其書可毀：

楊敬仲有《易》論。林黃中有《易解》，《春秋解》專主左氏。或曰：“林黃中文字可毀。”先生曰：“卻是楊敬仲文字可毀。”（《朱子語類》，124:2985）這裏的《易》論即指《己易》³⁷。朱子並謂慈湖為“不肯讀書”、“不肯去窮理”、“祇任一己私見”、“好立偏論者”（《朱子語類》，124:2984—2985）。

南宋末年學者，在朱子學說的籠罩之下，對慈湖心學的主旨與意義所在，

茫然不能以對，又近於宋世之末尚。”（〔元〕袁桷：《國學議》，《清容居士集》，41:598）此可見南宋末年至元代普通士人的傾向。

³⁵ 如《四書》用朱子《四書章句集註》；《詩經》以朱子《詩集傳》，《尚書》以朱子門人蔡沈《書集傳》，《周易》以伊川《易傳》與朱子《周易本義》為主，《詩經》、《尚書》、《周易》三經兼用古註疏；《春秋》用三傳及北宋胡安國傳，《禮記》用古註疏（參見《元史·選舉志》）。明代科舉大體仍沿襲此一程式（參見《明史·選舉志》）。

³⁶ 元人蘇天爵（字伯修，稱滋溪先生，1294—1352）說：“逮仁廟臨御，肇興貢舉，網羅俊彥。其程試之法，表章六經。至於《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》，專以周、程、朱子之說為主，定為國是，而曲學異說，悉罷黜之。”（〔元〕蘇天爵：《伊洛淵源錄》序，《滋溪文稿》，5:74）“迄今海內家畜朱子之書，人習聖賢之學……”（〔元〕蘇天爵：《題晦庵先生行狀後》，《滋溪文稿》，30:509）。時人袁桷亦謂：“……朱文公所說，咸取以為經史模楷，於是窮微絕域，中州萬里之內外，悉家有其書”（〔元〕袁桷：《慶元路鄞縣學記》，《清容居士集》，18:277），“許文正公定學制，悉取資朱文公。至□□仁宗皇帝，集群儒定貢舉法，五經皆本建安。《書》蔡氏，為文公門人；而《春秋傳》，則正字胡公之從父文定公。師友授受，宗於一門，會於一郡，至若訓蒙士，正史統，度積筆錄，悉師於文公，何其盛也！……今九州之地非不廣，而道德師表，不敢有異於文公者……今六合一家，文公之學，行於天下矣！”（〔元〕袁桷：《送朱君美序》，《清容居士集》，24:371）。虞集（字伯生，號道園，1272—1348）說：“群經四書之說，自朱子折衷論定，學者傳之。我國家尊信其學，而講誦授受，必以是為則，而天下之學，皆朱子之書。”（〔元〕虞集：《考亭書院重建文公祠堂記》，《道園學古錄》，36:318），“朱氏諸書，定為國是，學者尊信，無敢疑貳”（〔元〕虞集：《跋濟寧李璋所刻九經四書》，《道園學古錄》，39:348；按卷首目錄題卷四十，實在卷三十九），“朱子之書，學者蓋家藏而人誦之矣”（〔元〕虞集：《白鹿洞書院新田記》，《道園學古錄》，7:83）。歐陽玄（字原功，號圭齋，1273—1357）也說：“海內之士，非程朱之書不讀”（〔元〕歐陽玄：《許文正公神道碑》，《圭齋文集》，9:60），“貢舉法行，非程朱學，不試於有司，於是天下學術，凜然一趨於正。”（〔元〕歐陽玄：《趙忠簡公祠堂記》，《圭齋文集》，5:31）而元代在江西傳象山之學的陳苑（字立大，稱靜明先生），“或病其違世所尚，答曰：‘理則然耳。’是時科舉方用朱子之學，聞先生說者，譏非之，毀短之，又甚者求欲中之，而先生誓以死不悔，一洗訓詁支離之習。從之遊者，往往有省，由是人始知陸氏學。”（《宋元學案》，93:3097）靜明至於以“誓以死不悔”為言，此尤足以窺見當時士人之風尚，以及元代朱陸學術之消長。

³⁷ 〔元〕胡一桂：“……朱文公曰：‘卻是楊敬仲文字可毀。’往往謂《己易》也。”《己易》雖然到嘉定元年（1208），纔由慈湖門人曾燿刊行，但此前已流佈甚廣，為朱子所知。朱子對慈湖《己易》的批評，對後儒有相當大的影響。元代董真卿也引述朱子此語，稱慈湖《易》學著作可毀。明人楊時喬作《傳易考》，亦斥之為異端，直至清代四庫館臣亦然（參見《欽定四庫全書總目》，3:21）。

不能有恰當的理解。朱子門人陳北溪有激烈的抨擊，實則並不中肯（詳見論文第七章《覈論篇》）。即如黃東發、陳振孫（字伯玉，號直齋，約1183—約1262）等人亦然，其品評仍在附會影響之列³⁸。

王應麟曾經說：“朱文公之學，行于天下而不行于四明；陸象山之學，行于四明而不行于天下。”（《宋元學案補遺》，74:2705）這個論斷向來為古今學者普遍徵引，但祇能說是一個粗畧的觀察，與儒學史的事實頗不相符。實則在南宋末年，四明地區雖然是陸學的重鎮，朱學也已大為流行³⁹。

元世祖至元二十九年壬辰（1292），王應麟撰《重建慈湖書院記》，對慈湖推崇備至⁴⁰。文曰：

³⁸ 東發為慈湖同邑後輩，目之為“鄉之先賢”、“為時儒宗”，為“先皇帝朝名法從，皆足垂示將來”。任職史館檢討時，曾著意蒐集慈湖傳記資料，於咸淳四年（1268）訪求到慈湖封志一軸繳赴史館。（《黃氏日鈔繳申慈湖壽張行實狀》，轉引自《年譜》，2:51b）。又《與曹東墟求楊文元公行實手札》云：“慈湖先生行狀或銘誌，千萬加意搜訪，以授去人。令姪四六哥位必有之，萬一書告，以鄉曲先賢為念，囑其早見付，幸甚。”（轉引自《年譜》，2:52a）雖然如此，東發對慈湖之學術頗不以為然，他說：“余雖生慈湖先生之里，而慈湖以覺為起悟，與孟子言‘先覺覺後覺’，主於開曉後進之覺不同；以道心為道即在心，與《帝典》‘人心惟危，道心惟微’、理欲言之道心不同，故惟敬其人，而未嘗究其學。”（〔宋〕黃震：《題石門李縣尉一可所作》，轉引自《新增附錄》，3a）所謂慈湖之“覺”與孟子有異，以理欲言道心、人心，顯然本朱子之說，此姑置不辨。而陳振孫說：“慈湖之學，專主乎‘心之精神是謂聖’一語，其誨人惟欲發明本心而有所覺，然其稱學者之覺，亦頗輕於印可。蓋其用功偏於上達，受人之欺而不疑。竊嘗謂誠明一理，焉有誠而不明者乎？當淳熙中，象山陸九淵之學盛行於江西，朱侍講不然之。朱公於前輩不肯張無垢，於同流不肯陸象山，為其本原未純故也。象山之後，一傳而慈湖，遂如此。甚矣，道之不明，賢知者過之也！”（〔宋〕陳振孫：《直齋書錄解題》，9:284）直齋的批評，係站在朱學的立場上（所謂“本原未純”云云），並不貼切。即以所謂“誠而不明”論，孟子曾言“君子可欺以其方，難罔以非其道”（《孟子·萬章上》），而《中庸》說誠、明，皆應就道德本心來理解，並不能說被人欺騙就是不明。

³⁹ 清代全謝山曾言：“宋乾淳以後，學派分而為三，朱學也，呂學也，陸學也……吾鄉前輩，於三家之學，并有傳者，而陸學最先。”（〔清〕全祖望：《同谷三先生書院記》，《鮚埼亭集外編》，16:679）南宋中後期，在浙東講學的朱學人士眾多，其中有號稱“北山四先生”的何基（字子恭，號北山，1188—1269）、王柏（字會之，號魯齋，1197—1274）、金履祥（字吉父，號次農，1232—1303）、許謙（字益之，號白雲山人，1269—1337），以及黃震等人，皆為朱學之中流砥柱。謝山又謂：“晦翁生平不喜浙學，而端平以後，閩中、江右諸弟子，支離、桀戾、固陋無不有之，其能中振之者，北山師弟為一支，東發為一支，皆浙產也。其亦足以報先正惓惓浙學之意也夫！”（《宋元學案》，86:2884）宋元之際戴表元（字帥初，一字曾伯，號剡源，1244—1310），於元成宗元貞元年乙未（1295）說：“余兒童時……於時朱氏書猶未盛行浙中，時從人傳抄之，以相啟發，恍然如楊雄問《方言》，蔡邕見《論衡》之喜。及甲辰、乙巳間（按指理宗淳祐四年至五年，1244—1245），有用其說取甲科者，四方翕然爭售朱學，而吾鄉（按指奉化）以遠僻，方獲盡見徽文公所著書……今……《四書》家有人誦之……”（〔元〕戴表元：《于景龍註朱氏小學書序》，《剡源戴先生文集》，7:66-67）這是宋末至元初，朱學通過科舉功令，為四明地區普通士人接受的最好證明。生活在元明之際的貝瓊（字廷琚，號清江，1314—1378），對四明學風之變化，因而有“以朱變陸”的論斷。（參見羅永忠：《戴表元研究》，頁10；晏選軍：《從延祐開科看宋元之際理學消長與士風變遷》，載《湘潭大學學報》，2004年2期，頁60—63；白百伶：《宋元之際朱陸異同論》，第四章，第一節。）

⁴⁰ 王應麟號稱通儒，不喜標立門戶，其學術固然以朱子為宗主，於陸學亦持相當同情與親近的態度。此出自家學淵源，其父王搢師從史彌遠，為慈湖再傳（參見白百伶：《宋元之際朱陸異同論》，第四章，第一節；何澤恒：《王應麟之經史學》，臺灣大學中國文學研究所博士論文，1981年；呂美雀：《王應麟著述考》，

東海之濱，有大儒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，盛德清風，聞者興起，可謂百世之師矣。遺老見而知之，後進聞而知之。春木之苞兮，其人若存兮。宅心知訓，上接洙泗……名滿天下，若君實之在西洛……行藏語默，參諸百聖無不合。於《己易》，見先生潔靜精微焉；於《廣居賦》，見先生廣大高明焉；於《過庭訓》之言學，見先生自強不息焉；於《講堂訓》之言孝，見先生一貫之道焉。先生之文章，皆性與天道之昭著……（〔宋〕王應麟：《重建慈湖書院記》；轉引自《年譜》，2:54a、b）

另外元人戴良（字叔能，1317—1383）亦謂象山之學，慈湖“傳之得其宗”，“所就卓卓，視文安有光……夫文安之學，聖人之學也。韓子謂‘求觀聖人者，必自孟子始’，予亦謂求觀文安者，必自文元始。”⁴¹可見慈湖在元代儒者中仍受相當之重視。當時有慈溪人趙偕（字子永，號寶峯）爲慈湖之私淑，隱於慈溪大寶山之麓講學，學侶有邑人時觀（字子中）、王約（字子復）、楊芮（字大章，慈湖五世孫）等，門人知名者有邑人桂彥良、烏本良等三十餘人，延慈湖心學於一線，繫此道於不墜⁴²，亦號爲陸學之中興（《宋元學案》，93:3096）。

不過總地來講，慈湖心學在元代直至明代中期以前，影響祇局限於浙東一隅⁴³，在當時思想界的主流中，慈湖的地位與影響已經日漸淡出。對於普通士人

臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1971年）。

⁴¹（《鄭遊集題楊慈湖所書陸象山語》，轉引自《年譜》，1:41a）

⁴² 參見《宋元學案》卷九十三《靜明寶峯學案》。按《趙寶峯先生集》卷首附《門人祭寶峯先生文》中，列有門人名姓三十一人，其中有羅本一人，王利器先生據此認爲即《三國演義》、《水滸傳》的作者羅貫中。他認爲，《水滸傳》中唯一精心描寫的好官是東平太守陳文昭，因陳麟（字文昭，溫州人），曾爲慈溪縣尹，從寶峰執經問學，有此同門之誼，而東平（東原）是羅氏籍貫，因此這是“羅貫中精心安排的”（參見王利器：《羅貫中與〈三國志通俗演義〉（上篇）》，載《社會科學研究》，1983年1期；杜貴晨：《〈三國演義〉作者羅貫中是山東東平人——羅貫中籍貫“東原說”的外證與內證》，載《南都學壇》，2002年6期）。

⁴³ [清]全祖望《石坡書院記》：“桂氏自石坡以後，世守慈湖家法，明初尚有如容齋之敦朴，長史之深醇，古香之精博，文修之伉直，聲聞不墜，至今六百餘年，猶有奉慈湖之祀者，香火可謂遠矣。”（轉引自《宋元學案》，74:2491）按桂萬榮，字夢協，號石坡。桂同德，號容齋，萬榮四世孫，講“真履實踐”。桂彥良，名德稱，以字行，萬榮五世孫，官相府長史。桂璵，字懷英，古香先生。“文修”當作“文藪”，《宋元學案》卷九三《靜明寶峯學案》有桂宗儒傳，宗儒字文藪，彥良從子，清王梓材校：“謝山《石坡書院記》‘文修之伉直’，文修疑即文藪傳寫之誤。”（《宋元學案》，93:3121-3122）宗儒曾與修《永樂

而言，慈湖的名字早已隱晦不彰。嘉靖初年，擔任《慈湖遺書》編校工作的周廣（字充之，號玉巖，又號抑齋，太倉人，弘治十八年乙丑（1505）進士，1474—1531），雖然“少讀性理羣書”，竟然“見有所謂楊慈湖氏者，不知其學，不知其爲象山高弟”（《慈湖先生遺書》後序，《遺書》書後，1a），言“不知其學”猶可，因爲研讀原著需要投入時間與心力，而“不知其爲象山高弟”，足已證明在明代中期以前，慈湖心學已經完全埋沒在朱子學的陰影之下了。

三

明代中葉以前，由於官方的推尊，在學術思想界爲朱學的獨盛時期，所謂“有明學術，從前習熟先儒之成說……‘此亦一述朱，彼亦一述朱’”（《明儒學案》，10:197）。自弘治（1488—1506）、正德（1506—1521）以降，儒學的風氣發生了巨大的變化。清代四庫館臣說：

……洛閩繼起，道學大昌，擺落漢唐，獨研義理……學脈旁分，攀援日衆，驅除異己，務定一尊，自宋末以迨明初，其學見異不遷，及其弊也黨……主持太過，勢有所偏，才辨聰明，激而橫決，自明正德、嘉靖以後，其學各抒心得，及其弊也肆……（《欽定四庫全書總目·經部總敘》）

當時人崔銑（字子鍾，號後渠，1478—1541）也說：“弘治中，士厭文習之痿而倡古作，嗣起者乃厭訓經之卑而談心學，是故慨顏後之失傳，申象山之獨造，創格物之解，剝禪悟之緒，奇見盛而典義微，主內詳而外行略矣。”⁴⁴後渠此論，雖不無門戶之見（如謂“剝禪悟之緒”），但準確地描述出了當時學術思想變化的趨勢⁴⁵。

大典》。（參見黃曙輝：《〈全祖望集彙校集注〉點校舉誤》，載《古籍整理出版情況簡報》，總第389期，2003年7月。）

⁴⁴ [明]崔銑：《壽太宰整庵先生羅公七十序》，見[明]羅欽順：《困知記》，附錄，頁211。

⁴⁵ 關於明代中葉以後學風的變化，參見蒙文通：《中國歷代農產量的擴大和賦役制度及學術思想的演變》，《古史甄微》，頁372。蒙先生認爲，中國古代學術，自建安（196-220）、正始（240-249）而還，天寶

當時理學中產生了王陽明一派，反對先前佔統治地位的朱學，王學作為一種新理學勃然興起，陸象山的心學也隨之引起士人的廣泛注意。正德末年，湛若水（字元明，號甘泉，1466—1560）在南海西樵山讀書，“聞海內士夫，群然崇尚象山”⁴⁶ 因而自正德以降百餘年中，陸象山著作的全本或節本，在社會上大量梓行，流傳極廣。我們如借用明朝末年出現的一種象山文集選輯的名字（周懋文輯《陸子重光集》），實在可以稱之為陸學的重光⁴⁷。

隨著時間的推移，思想界認識的深入，前代的心學傳統被重新得以發掘。

嘉靖初年，江西巡按侍御史秦鉞（字懋功，號嶼湖，餘姚梅川人，正德九年（1514）進士，1482—1540），以景仰鄉賢之故，出面重新輯刻《慈湖先生遺書》。在江西提學周廣的幫助下，《慈湖先生遺書十八卷》於嘉靖四年（1525）冬編定，並獲江西巡撫陳洪謨（字宗禹，號高吾，1474—1555）撰序，由秦鉞本人出資刊行，這是慈湖著作在明代的首次刊行（具體情形詳參論文附錄《慈湖著述新攷》）。嘉靖十二年（1533），又有《慈湖

（742-756）、大曆（766-780）而還，正德（1506—1521）、嘉靖（1522-1567）而還，並晚周為四大變局，皆力摧舊說，別啓新途。（參見蒙文通：《評〈學史散篇〉》，《經史抉原》，頁402；蒙文通：《中國歷代農產量的擴大和賦役制度及學術思想的演變》，《古史甄微》，頁256）

⁴⁶ [明]湛若水：《寄崔後渠司成》，《湛甘泉先生文集》，7：。

⁴⁷ 今存世全本象山文集的明代版本，據《中國古籍善本書目》等有關著錄，有明成化間陸和、陳復等刻本，正德十六年（1521）李茂元刻本，正德十六年（1521）書林劉宗器安正草堂刻本，嘉靖十四年（1535）戚賢刻、三十一年（1552）魏希相補修本，嘉靖三十八年（1559）張喬相刻本，嘉靖四十年（1561）何遷刻本，嘉靖間刻本，萬曆間刻本，並有明陸時壽刻本，明活字刊印本，及兩種明刻本，計13種；節本則有萬曆四十三年（1615）周希旦刻六卷本。（參見中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（集部）》，24:81b-82b；嚴紹璁編撰：《日本藏宋人文集善本鈎沈》，頁153—154；葉德輝：《書林清話》，5:132）這些都是有清以來三四百年間歷經劫難後所餘，當時已經刊佈者一定不止此數。另外，據著錄，《象山文集》還有正德十六年（1521）撫州刻本、嘉靖三十八年（1559）荊門州儒學刻本、嘉靖四十年（1561）刻本、福建書坊刻本等四種，與前面所列各本不知是否有重復，待攷。同時還出現了象山著作的許多選本，如南直隸揚州府刻本《象山語錄》，嘉靖三十二年（1553）王宗沐於廣西輯刻《象山粹言六卷》，萬曆二十五年（1597）聶良杞輯刻《陸象山先生集要四卷》（並有萬曆間書林徐可久刻本，崇禎二年（1629）刻本，萬曆二十六年（1598）刻七卷本），耿定向輯《象山先生要語三卷》、《象山先生語錄三卷》，周懋文輯《陸子重光集十卷》（崇禎十七年（1644）周氏家刻、清順治十八年（1661）李丕則補修本），吳勉學《合刻宋明四先生語錄》（其中有《象山先生語錄二卷》），葛鼎《古文正集二編》（其中有一種《陸象山文集選》），王冀撰《心學錄四卷》（其中編次象山講學之語520條，間為論說加以發明），以及《象山類語》、《象山先生略二卷》、《象山語錄抄》，《陸象山遺集一卷》，臨海人金賁亨撰《象山白沙要語一卷》（或作二卷）。（參見中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（集部）》，24:81b-82b；劉琳等編著：《現存宋人著述總錄》，頁99；嚴紹璁編撰：《日本藏宋人文集善本鈎沈》，頁154；尊經閣文庫：《尊經閣文庫漢籍分類目錄》，頁991—993、1403；〔明〕周弘祖：《古今書刻》，1:1113、1117、1121、1123；〔明〕晁瑣：《晁氏寶文堂書目》，1:722；〔明〕高儒《百川書志》，3:1246；〔明〕陳第：《世善堂藏書目錄》，1:819；〔明〕祁承燾：《澹生堂藏書目》，1:945；〔明〕朱睦㮮：《萬卷堂書目》（卷三，頁1084；《欽定四庫全書總目》，96:1255，王冀《心學錄》條；〔清〕邵懿辰《增訂四庫簡明目錄標注》，16:741；宋慈抱：《兩浙著述考》，頁1270、1281；駱兆平編著：《新編天一閣書目》，頁221）

遺書》增訂本二十卷問世⁴⁸。《遺書》中包括了慈湖最重要的著述（如《己易》、《絕四記》、《孔子閒居解》等），從此在整個思想界中流行開來，慈湖心學因而得以復興。

《慈湖遺書》在明清公私藏書目錄中多有著錄，而據筆者統計，至今仍有 26 種明刻本《慈湖先生遺書》，分別保存在中國大陸、臺灣、日本、美國等處公共藏書機構，其刊刻年代均在嘉靖至萬曆間（1522—1620），版次不盡相同（詳情參見論文附錄《慈湖著述新攷》），可見當時其“熱銷”盛況之一斑。而且，當時還出現了許多根據《慈湖遺書》所作的選編本，如《慈湖摘語一卷》、《慈湖語畧》、《慈湖先生略二卷》、《慈湖先生遺書抄六卷》、《楊慈湖先生詩抄一卷》、《慈湖金鉅》等⁴⁹，後兩種分別為明代名儒周汝登（字繼元，號海門，1547—1629）與陶望齡（字周望，號石簣，1562—1609）所輯。

萬曆二十三年（1595），劉日升、陳道亨等人在南京刊行《楊氏易傳》，書前有南京吏部尚書蔡國珍序。此本至今仍有 12 部，分別收藏於中國大陸、臺灣、日本、美國等處藏書機構。另外，周海門所輯《楊慈湖先生詩抄一卷》，亦由明代版刻名家胡正言（字曰從，1582—1671）在南京刊行⁵⁰。在永樂十九年（1421）明

⁴⁸ 王重民：《中國善本書提要》，頁 532。

⁴⁹ [明] 祁承燾：《澹生堂藏書目》，2:945；[明] 周弘祖：《古今書刻》，1:1113；[明] 高儒：《百川書志》，3:1246；[日本] 尊經閣文庫：《尊經閣文庫漢籍分類目錄》，頁 569、576、1010；[明] 陶望齡：《先兄周望先生行畧》，載[明] 陶望齡：《歇菴集》，附錄一，頁 657；[清] 馮可鏞等：《慈谿縣志》，16:362。《百川書志》著錄《慈湖先生略二卷》題“皇明蜀人高簡敬仲輯畧、附刻史傳”，疑文字有訛誤，“簡、敬仲”係慈湖之名、字。

⁵⁰ 《楊慈湖先生詩抄》是周海門所編《邵楊二先生詩微》中的一種，另一種是《邵康節先生詩抄》。胡正言為明末清初的著名出版家，他所製作的彩色套印本《十竹齋書畫譜》，在中國版刻史上具有不朽的地位。胡氏原籍安徽休寧，後遷居南京，寓所前植翠竹十餘竿，因以十竹名其居。他通詩解文，交遊甚廣，與明末清初的許多文人學者名流，如袁宏道（字中郎，號石公，1568—1610）、陳繼儒（字仲醇，號眉公，1558—1639）、周亮工（字元亮，號樸園，1612—1672）等都有交往，後者還是其仲子其毅的老師，過從最密。胡氏先以治印名世，在萬曆四十年（1612）前後，以十竹齋為名，開設書鋪，造紙制墨，印箋印書。他的友人蘭汾居士，在為《十竹齋書畫譜》所作序中說，“胡曰從氏……所制諭麋（墨）硃蘭（紙），所鑄法語名言，皆出心裁，賞鑑家多寶愛之。”他所刻的書，除了印譜、書法、箋譜、畫譜之外，還有文字學、醫書與詩文帖括之作。明亡以後，他還留心理學，曾編有《格言類編六卷》（參見昌彼德：《增訂蟬菴羣書題識·胡正言與〈十竹齋書畫譜〉》，頁 139—141）。按《邵楊二先生詩微》，與胡氏十竹齋所刻各書的種類都不相同，這是很特別的情形。

成祖遷都北京以後，南京仍然係南直隸，是南方各省的政治、經濟、文化中心，也是富商大賈、學士文人雲集之地⁵¹。慈湖著作在南京刊行，更加促進了它在舉國士人中間流佈的廣度、深度與速度。

又萬曆四十三年（1615），寧波太守張翼軫與慈谿縣令陳其柱，重刊慈湖遺著《先聖大訓》。此本至今仍有 28 部，收藏於中國大陸、臺灣、日本、美國等處藏書機構。

在明代中後期，慈湖學說由此大行於世，當時的儒者已經敏感地注意到這股“右象山，表慈湖，小程氏，斥文公”的風氣⁵²。嘉靖十二年癸巳（1533）春，羅欽順（字允昇，號整菴，1465—1547）在故里江西泰和鄉間，感慨“今其（指慈湖）書忽傳於世”⁵³。約在嘉靖十八年己亥（1539），湛甘泉亦有“數年之間，其說盛行如熾”之歎⁵⁴，同時崔後渠並大加撻伐：“楊簡者……未久皆絕不傳。近年忽梓其書，崇尚之者，乃陋程朱。已朽之物，重爲道蠹，彼何人哉？！”⁵⁵。

當時整菴、甘泉二人並有攻刺慈湖之專著（詳見論文第七章《覈論篇》），王陽明則與慈湖多有共鳴，當時泔甘泉曾引述他的話說：“或曰：‘楊慈湖，象山弟子也，而高過於象山。’於是衆皆趨焉。”⁵⁶此“高過於象山”爲陽明語（參見論文第五章《“心之精神是謂聖”疏解》）。陽明於嘉靖七年（1528）去世之後，慈湖著作在陽明門下諸子與後學中，亦大爲流行。嘉靖十三年甲午（1534）左右，陽明門人季本（字明德，號彭山，1485—1563 年）謂：“甲午秋……然是時方興慈湖楊氏之書，

⁵¹ 參見昌彼德：《增訂蟬菴羣書題識·胡正言與〈十竹齋書畫譜〉》，頁 139—140。

⁵² 〔明〕崔銑：《與太宰整庵羅公書》，《崔氏洄詞》，7:411。

⁵³ 〔明〕羅欽順：《困知記續》，卷下，頁 85。

⁵⁴ 〔明〕湛若水：《楊子折衷引》，載氏著：《楊子折衷》書首，7a。

⁵⁵ 〔明〕崔銑：《楊子折衷序》，載〔明〕湛若水：《楊子折衷》書首，1a、b。參見錢茂偉：《論湛若水〈楊子折衷〉的學術價值》，《寧波大學學報》，2002 年 2 期，頁 63-67。

⁵⁶ 〔明〕湛若水：《楊子折衷引》，載氏著：《楊子折衷》書首，6a。

同門諸友多以自然爲宗……余竊病之。”⁵⁷王畿（字汝中，號龍溪，1498—1583）亦有“彭山深懲近時學者過用慈湖之敝”之語⁵⁸，可見當時的情形。

慈湖心學在王門諸子中的流行，始因陽明的讚賞，繼因陽明高弟錢德洪（字洪甫，號緒山，1496—1574）、王龍溪、黃弘綱（字正之，號洛村，1492—1561）的推重⁵⁹，三因陽明再傳周海門的褒揚，海門嘗親手鈔輯《楊慈湖先生詩抄一卷》，舉行講會時並且要歌詠慈湖的詩⁶⁰。海門學友陶望齡，講求慈湖、陽明之學，被時人稱爲“慈湖陽明再世”⁶¹。陶望齡之弟陶奭齡（字君奭，號石梁，1751—1640）則於宋人中，獨舉慈湖爲“儒門大宗師”⁶²。

浙東地區是陽明學的大本營，也是明代慈湖心學復興的中心地帶。在慈湖的故里慈谿，自宋以來研習者代不乏人，至明代益發興盛，其中特別要提到的是馮成能（字子經，號緯川）⁶³、顏鯨（字應雷，號沖宇，1515—1589）⁶⁴、楊世思（字汝位，

⁵⁷ [明]季本：《贈都閩楊君擢清浪參將序》，《季彭山先生文集》，1: 849。在陽明諸弟中，季彭山與慈湖心學最不契合，他著有《說理會編》一書，其卷十四《異端》中即有“楊慈湖之學”一節，將慈湖與楊朱、墨子、子莫、佛、老、許行、告子並列。

⁵⁸ [明]王畿：《雲門問答》，《龍溪王先生全集》，5:429。

⁵⁹ 嘉靖二十四年（1545），錢緒山撰《慈湖書院記》謂：“德洪嘗伏讀先生遺書，乃竊歎先生之學，直超上悟者乎？！”（轉引自[清]馮可鏞：《慈谿縣志》，5:6b）王龍溪“四無”之說，與慈湖“不起意”宗旨相近。而黃洛村論本體，謂良知非意念之善，趨於無善無惡；論工夫，主自然，宗慈湖不起意，起意則非；與緒山、龍溪近，與聶豹（字文蔚，號雙江，1487—1563）反，不主四有（參見劉咸忻：《讀學案記·姚江流派異同表》，《推十書·左書》，3:122）。

⁶⁰ [明]周汝登：《周海門先生文錄》，2:36a；參見呂妙芬：《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，頁89。關於周海門在明末儒者中的地位，劉宗周（字起東，號念台、戡山，1578—1645）《祭周海門先生文》謂：“斯道之不傳於世，蓋千有餘年，而吾越陽明子以良知之說，啓天下及門之士，於吾越最著者爲龍溪先生，又百年龍溪之門，於吾越最著者爲先生”（[明]劉宗周：《劉子遺書》，23:），可略見其梗概。

⁶¹ 陶望齡“於宋悅慈湖子，輯《慈湖金鉅》”，並謂“慈湖師陸，文成之所自出，餘子皆文成之裔。”（[明]陶奭齡：《先兄周望先生行略》，載[明]陶望齡《歇菴集》，附錄一，頁657）[明]余懋孳：《歇菴集小引》：“而縉紳之理性命者又曰，是慈湖陽明再世也。”（見[明]陶望齡《歇菴集》書首，頁147）關於陶氏之生平與思想，參見楊正顯：《陶望齡與晚明思想》，臺灣東海大學歷史學系碩士論文，2000年。

⁶² [明]陶奭齡《小柴桑喃喃錄》（1:68b）：“故吾每言，儒門大宗師，在宋則楊慈湖，我明則羅近溪，非妄也。”（轉引自吳震：《明代知識界講學活動繫年（1522—1602）》，頁187。）

⁶³ 馮成能，嘉靖三十八年（1559）進士，官至四川布政使，卒於官。[清]馮可鏞等纂《慈谿縣志》（28:52a、b）：“成能所至，雖戎事倥傯，不輟講學，蒞楚黔皆倡立書院，集諸生講究，一以楊簡、王守仁爲宗……居家與（顏）鯨會講慈湖書院，學者宗其規條不廢。”

⁶⁴ [清]馮可鏞等纂《慈谿縣志》（28:590）：“（顏）鯨於學無所不窺，其參訂性理，一以慈湖爲宗，至獨悟格物之旨，謂《大學》皆言仁體，洞見天地萬物，便了致知，即文元夜半披衣，不能過也。”顏鯨爲晚明思想界中的名士，當時有楚人郭正域說：“顏先生窮理似王伯安（陽明），剛直似海忠介（瑞），清真似薛文清（瑄），卓犖似劉忠宣（大夏），使在孔門，則四科之列，靡不合矣。”《名賢錄》引用這段話後，說：“君子以爲知言。”可見這是當時的公論。（轉引自《慈谿縣志》，28:590）後人也稱讚他“克孝似曾子，直諫似汲黯，風節似李膺，文章議論似陸贄，亦似蘇軾。”（《慈谿縣志》，28:590）

號見洲，1533—1606）等三人。

馮成能在慈谿當地創立慈湖講會，“發揮文元不起意與文成致知之旨”。楊世思與從弟楊文耿（字純叔，號觀山，1544—1618⁶⁵）從馮氏遊，“歸而澄心默證，凝然有得”。尤其是楊世思本人，“學宗慈湖，衣冠言動具爲世儀”（〔清〕徐兆勳：《四明談助》，45:1525）。他爲學主張會合慈湖“不起意”與陽明“致良知”之教旨，曾刪輯《慈湖遺書抄》六卷。當王龍溪來參加慈湖講會時，楊世思亦曾與龍溪“往來質問”。後來顏鯨“歸自楚，復敦慈湖之會”，楊世思又“師事之”，師弟二人“相與闡明學脈，一言一行，必相考正，凡二十載”。顏鯨去世後，楊世思被會友“推爲主盟，戶外之屨常滿”，凡此可見慈湖講會時間之久、規模之盛。

萬曆三十二年甲辰（1604），楊世思之子楊守勤（字克之，號崑阜，1566—1620）⁶⁶高中新科狀元⁶⁷。這一年秋天，楊守勤迎養父親來北京。此前，楊世思一直有推廣慈湖講會的想法，至是以狀元之父、社會名流的身份，在作爲全國政治文化中心的京城創設講會，會集“海內有道”、“海內諸名公”、“中州、江右、閩浙諸公”，“於文成致良知之學，闡發無餘；於慈湖不起意之宗，亦印證悉合”，“人人爲之心折”。楊世思對這次講會極爲滿意，曾說：“生平所學，與諸同志發覆而覩大全，未有如今日一暢者”，“吾蓄此三十餘年，今日始暢，吾願足矣”。慈湖心學在晚明思想界中之盛況，似可以這一次講會作爲象徵⁶⁸。

⁶⁵ 按楊氏歿於萬曆丁巳十二月二十八日（〔明〕楊守勤：《敕封文林郎江西贛縣知縣叔氏觀山府君行狀》，《寧澹齋全集》，7:376），合西元1618年1月24日。

⁶⁶ 關於楊守勤生年，參見“國際在線·華夏文化·人文歷史”

（online.cri.com.cn/1015/2002-8-2/58@77069.htm），2005年3月6日。該文稱卒年不詳，按〔明〕過庭訓撰《本朝分省人物考》卷四十八謂楊氏於“庚申欲赴京報命，得疾卒於家”，知其卒年爲明熹宗泰昌元年（1620）。

⁶⁷ 楊守勤“中浙丁酉第三，甲辰會試第一，廷對復賜一甲一名，授翰林院修撰。”（〔明〕過庭訓：《本朝分省人物考》，48:）

⁶⁸ 參見〔明〕楊守勤：《敕封文林郎江西贛縣知縣叔氏觀山府君行狀》，《寧澹齋全集》，7:375；〔明〕楊守勤：《敕封儒林郎翰林院脩撰先考見洲府君行畧》，《寧澹齋全集》，7:377、378—381；〔明〕劉榮嗣：《宮

慈湖心學在明中葉以後思想界中的流行，終明季而不衰。因此清代四庫館臣說：

……簡則爲象山弟子之冠，如朱門之有黃榦，又歷官中外，政績可觀，

在南宋爲名臣，尤足以籠罩一世，故至於明季，其說大行⁶⁹。

即就《易》學而論，照四庫館臣的說法，明萬歷以後，以心性說《易》成爲風氣，追溯其源流，則慈湖爲始作俑者⁷⁰。

明儒對慈湖的推崇，從當時人對心學系譜的建構中也可看出。如陽明後學耿定向（字在倫，號天臺，1524—1596），專爲象山、慈湖作《陸楊二先生學案》；天臺門人劉元卿（字調甫，號旋宇，1544—1621），纂《諸儒學案》，南宋儒者，自楊時（字中

詹楊夫子傳》，載〔明〕楊守勤：《寧澹齋全集·留芳錄》，頁536；〔明〕劉憲寵：《皇明奉議大夫右春坊右庶子兼翰林院侍讀加贈詹事府少詹事琨阜楊公行狀》，載〔明〕楊守勤：《寧澹齋全集·留芳錄》，頁542；〔明〕楊一琛：《先考琨阜府君行述》，載〔明〕楊守勤：《寧澹齋全集·留芳錄》，頁546、548；〔清〕馮可鏞等：《慈谿縣志》28:49a。又楊世思子楊守勤，亦从父“受慈湖、文成之學”，“淵源家世，宗派慈湖。”〔明〕劉榮嗣：《寧澹齋全集序》，載〔明〕楊守勤：《寧澹齋全集》，頁218；〔明〕姜應麟：《甯澹齋文集敘》，載〔明〕楊守勤：《寧澹齋全集》，頁221。姜序並謂：“昔神廟中葉，以崇尚無爲，諸天下幾務，一切休之以靜，即儲講亦久輟焉。公以南宮第一人入對制策，力請澄神慎德……其言曰：‘學以濯磨德性，講授之頃，必有竦然振勵之精神，然後聽受真而體會至。夫心之精神是謂聖，精神之振勵，作聖之階也。’”（頁219—220）楊守勤向神宗進言，以“心之精神是謂聖”爲說，表明慈湖心學不僅在士大夫中流行，亦由此成爲廟堂之上的話題。當然楊守勤所說的“精神”意義較淺，祇是普通所謂“振作精神”、“打起精神”、“精神煥發”，意指“精力旺盛”、“神采煥發”的精神，並非慈湖之本義（詳見論文第五章《“心之精神是謂聖”疏解》）。

⁶⁹ 《欽定四庫全書總目》，3:21-22。虞淳熙（字長孺，號德園，？—1621）《清源答問》：“萬曆庚寅，在唐凝庵家晤顧涇陽。二公同閱余《大學繁露》。涇陽指‘心豈可正之物’一句問凝庵，凝庵曰：‘此是德園兄自得語。’涇陽默然……壬辰南歸，遇涇陽舟，同泊清源。涇陽登余舟，坐定問曰：‘兄自得處，即楊慈湖語，其言格致，亦東萊、道林、西川、近溪之談。’”〔明〕虞淳熙：《虞德園先生集》，22:18b。又如慈湖的“絕四”之說，亦成爲鄧豁渠（初名鶴，號太湖，又號豁渠，約1498—1578）、鄧元標（字爾瞻，號南臯，1551—1624）、章潢（字本清，1527—1608）等明儒的熱門話題之一。鄧豁渠謂：“孔子之學，一貫是宗旨。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速。寒則穿衣，饑則吃飯，可睡則睡，可起則起。是他行持如此，行持自無意必固我之私。無意必固我之私，就是鳶飛魚躍妙機，就是維天之命於穆不已，而成四時之造化。”〔明〕鄧豁渠：《南詢錄》，4a-5b；轉引自吳震：《明代知識界講學活動繫年（1522—1602）》，頁270。〕《明儒學案》（24:663—664）：“鄧南臯曰：‘今之學者，不能超脫生死，皆緣念上起念，各有牽絆，豈能如孔子之母意必固我？’（章潢）曰：‘意必固我，衆人之通患；母意必固我，賢者之真功。孔子則並此禁止而絕之矣。’既謂‘念上起念’，以‘禁止而絕之’釋‘毋’，皆出於慈湖‘毋意’之說。

⁷⁰ 宋代心學《易》並有王宗傳（字景孟，淳熙八年（1181）進士）一人，與慈湖年代約畧同時，著有《童溪易傳》一書，但影響不大。清四庫館臣說：“以心性說《易》，始王宗傳及（楊）簡……顧宗傳人微言輕，其書僅存，不甚爲學者所誦習。”（《欽定四庫全書總目》，3:21-22）關於王宗傳《易》學的形式與內涵，參見康雲山：《南宋心學易研究》，第六章。

明人如鄭圭（字孔肩）《易臆》（書成於萬歷三十八年（1610），其中論精變神一條，引慈湖“心之精神謂之聖”爲說（《欽定四庫全書總目》，8:96）。又明人顧曾唯（字一貫，號魯齋，嘉靖癸丑（1553）進士）的著作《顧氏易解》，書前的自序，實際上是慈湖《周易解序》的節鈔（《欽定四庫全書總目》，7:84）。雖然顧氏原作不一定如此，可能出於依託，但顯然由此可以看出慈湖學說在明代的影響。

立，號龜山，1053—1135）、羅從彥（字仲素，稱豫章先生，1072—1135）、李侗（字願中，稱延平先生，1093—1163）之外，僅錄朱子、象山、慈湖三人。陶望齡則以慈湖與陽明並稱，曰“楊王”之學⁷¹。黃梨洲纂《宋元學案》未能親手完藁，不是很容易看出他本人對慈湖心學的態度。但他有《車廄謁慈湖先生墓》詩三首，中云：“……一樹奇松覆墓臺……昔日千松蟲食盡，獨留此樹自青青”（〔清〕馮可鏞等：《慈谿縣志》，45:5b），詩中以獨立青松喻指慈湖心學的久遠生命，可見推重之意⁷²。至如清人李元度（字次青、笏庭，1821—1887）解《論語》“攻乎異端，斯害也已”句，謂孔子“逆知後世有金谿、慈湖、橫浦、白沙、姚江諸家之流弊矣”⁷³，這固然是不經之談，然而藉此可知在明清士人的觀念中，象山、慈湖、橫浦、白沙、陽明等五人，正是心學的領軍人物，象山與慈湖且被普遍視為陽明心學的淵源所在，如明人沈懋孝（字幼貞，號晴峰，1536—？）說，陽明之學“淵源於象山、慈湖，證發於白沙、甘泉，不謂無所本”⁷⁴，清人黎祖健（號硯胎，康有為門人）亦謂：“象山、慈湖指點直截，實為姚江之遠祖。”⁷⁵

隨著明朝的覆滅，鼎革之後，清代官方褒崇朱子學，陽明學亦由前代顯學轉成式微，慈湖心學亦不再引起士人廣泛的注意。清初大儒如王夫之（字而農，號薑齋，稱船山先生，1619—1692），對象山、慈湖、陽明一起討伐，如謂：

⁷¹ 陶望齡《程門微旨序》：“心之精神謂之聖，孔子之言也。慈湖氏數稱之，而詆曰禪。良知，孟子之言也，陽明氏數稱之，而詆曰禪。慈湖師陸，陽明之學似陸，師陸似陸，則不為尊朱者喜。夫尊朱而排楊王，似也；以及孔孟，可謂尊朱哉？教之異也，有權有實，楊王之語有程朱，猶程朱之語有楊王也，讀者未之察耳。……甚矣，學者之蔽所聞而拘所習也。非聞而習若楊王氏者，雖孔孟格言經其口，且排之矣。楊王不能駕孔孟以說行，今欲告人以楊王之說，誰能信耶？……書則《先聖大訓》、《朱子定論》，楊王不能假孔朱以啓人信，而海門子獨能乞靈於二程乎？然講學闡道，若三子之為人心甚苦矣，讀者其尙念之。”（〔明〕陶望齡《歇菴集》，3:221）按“書則《先聖大訓》、《朱子定論》”句，原文誤作《諸子定論》。

⁷² 梨洲《車廄謁慈湖先生墓》詩之二云：“明明指示此光明，今古何曾有暫停。昔日千松蟲食盡，獨留此樹自青青。”其三云：“還鄉鐘鼓汗通身，指點當機多少人。爭奈殷勤無盡意，冰霜迸出一山春。”（〔清〕馮可鏞等：《慈谿縣志》，45:5b）

⁷³ 〔清〕李元度：《論語說》，載〔清〕葛士濬：《皇朝經世文新增續編》，1。

⁷⁴ 〔明〕沈懋孝：《刻蔡氏蒙引補正序》，《長水先生文鈔》，32b。

⁷⁵ 〔清〕黎祖健：《弱為六極之一說總論》，載〔清〕甘韓：《清朝經世文新編續集》，1。

宋諸先儒，欲折陸、楊“知行合一”、“知不先、行不後”之說，而曰“知先行後”，立一劃然之次序，以困學者於知見之中，且將蕩然以失據，則已異於聖人之道矣。……若夫陸子靜、楊慈湖、王伯安之爲言也，吾知之矣，彼非謂知之可後也，其所謂知者非知，而行者非行也。（《尚書引義》，3:）這可以代表清代思想界的普遍態度。但是當時儒家中，仍然不乏賞識慈湖心學者，如清初文壇領袖王士禛（字子真，號阮亭，別號漁洋山人，1634—1711），甚至謂慈湖《楊氏易傳》“出朱註之上”⁷⁶。

與孫奇逢（字啓泰，號鍾元，稱夏峰先生，1584-1675）、黃梨洲並稱清初三大儒的李顥（字中孚，號二曲，1627—1705），會通朱子與陽明，他所規劃的“體用全學”，所舉“明體類”諸書，以象山、陽明、龍溪、近溪、慈湖、白沙六家之集爲“明體中之明體”，而程朱之書（《二程全書》、《朱子語類大全》、《朱子文集大全》等）則列之爲“明體中之功夫”⁷⁷，一爲“體中之體”，一爲“體中之功夫”，二曲本人的傾向由此可見。

清代康熙、雍正、乾隆年間，長洲（今江蘇蘇州）彭定求（字勤止，號訪濂，稱南畝先生，1645—1719）、彭啓豐（字翰文，號芝庭，1701—1784）、彭紹升（字允初、尺木，號知歸子、二林居士，法名際清，1740—1796）祖孫四代家學，與慈湖心學亦有不解之緣。長洲彭氏家學，會合朱陸，兼取儒、釋、道三家，在清代學術與思想界中，呈異軍突起之勢。近人劉咸炘先生曾謂，南畝“沿明道、象山之主靜，承荆川、念庵之養生，旁涉橫浦、慈湖之宗門，遠繼長史、貞白之真誥。至其曾孫尺木居士紹升，則經歷儒、道，而終歸於佛”⁷⁸。彭氏家學的思想資源之一，即是慈湖心

⁷⁶ [清]王士禛：《居易錄》；轉引自張壽鏞：《慈湖著述攷》，1b。

⁷⁷ [清]李顥：《體用全書》，《二曲集》，7：。二曲明言“學者當先觀象山、慈湖、白沙、陽明之書”，他所謂“爲己治《易》”、“求易於己”云者，顯然出自慈湖《己易》（參見朱康有：《宋明理學中的心性本體思想》，載《渭南師範學院學報》，2004年4期）。

⁷⁸ 劉咸炘：《學史散篇·長洲彭氏家學考·序》；轉引自《繫年續錄》，載劉咸炘：《推十書》，頁2596頁。張

學，彭紹升本人，並曾親手輯抄《慈湖先生遺書纂》一種，至今仍存於世（參見論文附錄《慈湖著述新攷》）。按彭定求為康熙十五年丙辰科（1676）狀元，由翰林院侍講致仕家居，任《全唐詩》總裁；彭啓豐為定求之孫，中雍正五年丁未科（1727）狀元，由翰林仕至兵部尚書。而彭紹升本人，由於家世與家學的雙重因素，與儒、釋、道三家皆有甚深的關係，為清代中期思想界之中心人物⁷⁹。並且他所代表的這股儒、佛會通的伏流，深刻影響晚清思想界，直至現代中國⁸⁰。

總而言之，慈湖在中國思想史上的命運實在值得玩味。在楊、袁、舒、沈“甬上四先生”中，除了慈湖之外，其他三位的著作，在宋以後都極少流佈。袁燮的著作《絜齋家塾書鈔十二卷》、《絜齋毛詩經筵講義四卷》、《絜齋集二十四卷》，明代中期以後已經失傳，至清乾隆年間纔由四庫館臣從《永樂大典》中輯出⁸¹；至於沈煥，當時四庫館臣已感慨“煥之著述久已不存，今亦無從蒐輯”⁸²，直到民國年間，纔由張壽鏞輯成《定川遺書二卷附錄四卷》，收入《四明叢書》第四集刊佈⁸³。舒璘的文集雖未失傳，但就筆者見聞所知，目今存世較早的都是清代中後期的版本⁸⁴，可知前此版刻甚稀。與袁、舒、沈三位身後的寂寞不同，

舜徽先生謂，彭定求“師事睢州湯斌。斌之學，出於孫奇逢。奇逢之學，出於鹿善繼。善繼之學，則宗王守仁《傳習錄》。故定求為學，亦根柢於姚江”（張舜徽：《清人文集別錄》，頁81）。

⁷⁹ 就儒家一方面言，彭紹升為陸王心學的代表人物，並曾與戴震（字東原，1723—1777）論學往復辯難。戴東原比彭紹升年長十八歲，雖然是前輩，但他對彭紹升賞識已久，東原去世前一月作《答彭進士允初書》，謂“仆聞足下之為人心敬之，願得交者十餘年”，可知儀顧已久。乾隆四十二年（1777）三、四月，二人同在北京，彭紹升登門造訪，東原有空谷足音之感，贈以《原善》、《孟子字義疏證》二書（後者剛完稿，尚未公諸於世）。彭紹升讀後有《與戴東原書》談自己心得，並以《二林居制義》就教於東原，東原復有《答彭進士允初書》、《答彭進士尺本書》之作（參見釋慧嚴：《彭際清與戴震的儒佛論辯》，載《東方宗教研究》，第2期，1990年10月）。關於長洲彭氏家學，參見劉咸炘：《學史散篇·長洲彭氏家學考》；游子安：《論清代江蘇長洲彭氏家學、善書與善舉》，載《大陸雜誌》，91:1，1995年7月；釋慧嚴：《清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰》，載《興大歷史學報》，創刊號，1991年2月。

⁸⁰ 在佛學方面，梁任公曾言：“晚清思想家有一伏流，曰佛學……至乾隆時，則有彭紹升、羅有高，篤志信仰。紹升嘗與戴震往復辯難……其後龔自珍受佛學於紹升……晚受菩薩戒。魏源亦然……康有為……章炳麟……故晚清所謂新學者，殆無一不與佛學有關係”（梁啟超：《清代學術概論》，頁99）。晚清佛學，龔自珍（字璣人，號定菴，1792—1841）、魏源（字默深，1794—1857）以後，楊文會（字仁山，1837—1911）為之推波助瀾，直至歐陽竟無（原名歐陽漸，1871—1943），且倡言“孔佛通”（歐陽竟無：《跋〈中庸傳〉寄諸友蒙文通》，《孔學雜著》，28a）。

⁸¹ 《欽定四庫全書總目》，11:145，15:195-196，160:2138。

⁸² 《欽定四庫全書總目》，160:2138。

⁸³ 劉琳等編著：《現存宋人著述總錄》，頁259。

⁸⁴ 《廣平先生舒文靖公類稿四卷》，清雍正九年（1731）袁氏刻本；《舒文靖公類稿四卷附錄三卷》，清同

慈湖心學的傳遞不絕如縷，在明代中葉以後獲得復興，盛極一時。相比較而言，“甬上四先生”的歷史命運，形成了鉅大的反差。在象山門下諸多弟子中，也獨有慈湖一人，能夠凸現於歷史，取得與乃師，以及王陽明幾乎同樣重要的地位⁸⁵。

四

回溯慈湖心學的研究史，第一個需要提到的現代學者是張壽鏞（字伯頌，號詠寬，別署約園，1876—1945）先生。張先生於1930、40年代蒐羅鄉邦文獻，刊印《四明叢書》共八集，厥功至偉，其中收錄了幾乎所有慈湖的著作⁸⁶，《四明叢書》本是慈湖著作迄今校勘最為精善的版本。同時張先生本人在理學方面也有相當的造詣，《四明叢書》收錄的五種慈湖著作，每一種他都親自撰序，敘述版刻源流、學術始末，皆能要言不煩，切中肯綮。他並撰有《慈湖著述考》，詳攷慈湖著作的存佚情況，且輯有《慈湖遺書新增附錄一卷》，對後人的研究大有裨益⁸⁷。

其次要提到的是蒙文通（1894—1968）先生。蒙先生是現代學者中，對慈湖心學有深入瞭解的少數幾位之一。1920年代，蒙先生與章太炎論儒學古今之流變，

治十一年（1872）裔孫亨熙刻本；《舒文靖集二卷附錄三卷校勘記三卷事實冊一卷》，清光緒二十二年（1896）四明孫氏七千卷樓刻本；《舒文靖集二卷》，清乾隆間《四庫全書》本，清同治間傳鈔《四庫全書》本，清抄本，舊鈔本，閣退本，祠堂本，等等。（參見劉琳等編著：《現存宋人著述總錄》，頁258；中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（集部）》，24:83a；〔清〕邵懿辰等：《增訂四庫簡明目錄標注》，3:100，16:741。）

⁸⁵ 有“最後的儒家”之稱的梁漱溟先生，在心學諸子中，除陸、王之外，最佩服慈湖與羅近溪，認為祇有他們二人造詣很深，達到“明心見性”的地步。梁先生在接受美國學者艾愷訪問時，與艾氏有這樣一段對話：

艾：“誰達到這個地步，除王陽明外誰達到‘明心見性’？”

梁：“陸王派裏有兩個造詣很深的人。在宋朝，名字叫楊簡、楊慈湖；在明朝，叫羅汝芳，號羅近溪。我最佩服這兩個人。其他一般的人，盡管他講儒書，講孔子，尊奉孔子，實際上是門外漢。”

（《美國學者艾愷先生訪談記錄摘要》，載中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第八卷，頁1169。）

⁸⁶ 《四明叢書》各集收錄《楊氏易傳》、《慈湖詩傳》、《石魚偶記》、《先聖大訓》、《慈湖先生遺書》等五種，《五誥解》則擬重刊而未果。

⁸⁷ 關於張壽鏞先生編纂《四明叢書》的詳細情形，參見徐小燕：《張壽鏞及其〈四明叢書〉研究》，臺灣東吳大學中國文學系碩士論文，2003年。

就曾經引孟子、象山、慈湖、陽明之說，以反駁章太炎孔、佛優劣之說⁸⁸。他晚年研讀理學的心得體會，部分彙集為《理學札記》與《補遺》行世，其中多可見到慈湖心學的印記⁸⁹。

第三個要提到的是邱椿先生（1897—1966）⁹⁰。邱先生遺著《古代教育思想論叢》一書，分別討論朱子、陸象山、楊慈湖、王陽明等九人的教育思想。其中關於慈湖的部分，篇幅達 230 頁，約計 16 萬字，為全書之冠⁹¹。內容分為九章：1) 傳略；2) 哲學思想；3) 心性論和社會思想；4) 論教育的意義和目標；5) 論教育的內容；6) 論讀書；7) 論讀書（續）；8) 論學習的方法；9) 哲學和教育思想之批判。此部分如抽出單行，即可成為一部較為詳盡的關於慈湖思想研究的專著。丘先生對慈湖的評價之高，在現代學者中可謂絕無僅有。他認為在陸王學派之中，慈湖是七百餘年來最偉大的哲學家，在思想的系統性、治學的廣博性、哲理的玄奧性、立論的一貫性、考證訓詁的精確性上，都勝過陸象山和王陽明⁹²。可以說，邱先生是現代學界對慈湖思想進行深入研究的先行者，他的著作至今仍有重要的參考價值，可惜較少受到研究者注意⁹³。

崔大華先生於 1982 年發表《楊簡的心學思想》一文（載《中國哲學》，第 8 輯），1983 年發表《南宋陸學》（載《中國哲學》，第 10 輯）一文，當是他於 1984 年出版的《南宋陸學》一書相關部分及全書的提要。關於陸象山後學的生平與思想的研究

⁸⁸ 蒙文通：《治學雜語》，載蒙默編：《蒙文通學記》，頁 13。

⁸⁹ 蒙先生《理學札記》中多見慈湖“心之精神是謂聖”語，並每以“精神”二字為說。蒙先生並曾言：“楊慈湖最推重《孔子閒居》一篇，平心而論，宋明思想、孔孟學術大端實在此。”（蒙文通：《古學甄微·答洪廷彥》，頁 164）

⁹⁰ 邱椿先生號大年，江西寧都人，早年留學德國、美國，獲哥倫比亞大學哲學博士學位，回國後任教于清華大學、北京大學等處，1951 年後轉任北京師範大學教育系教授，1966 年于“文革”中逝世。邱先生曾計劃撰寫一部《中國古代教育思想史》，而有志未就。已經寫定的部分論及朱熹、陸九淵、楊簡、王陽明、黃宗羲、顧炎武、王夫之、顏元、李燾等九人的教育思想，共約 80 萬字，1985 年由北京師範大學出版社，分上、中、下三冊出版。

⁹¹ 經筆者統計，其中朱熹部分 75 頁，計 5 萬餘字；陸九淵部分 196 頁，約計 14 萬字。

⁹² 邱椿：《古代教育思想論叢》，上冊，頁 501；李國鈞主編：《中國書院史》，頁 342。

⁹³ 筆者所見，僅有丘先生門人李才棟先生《甬上四先生及其後學與書院教育》（載《江西教育學院學報》，1997 年 1 期，頁 67），以及李國鈞先生主編《中國書院史》書中關於慈湖的章節，提及丘先生的這部著作。

究，崔先生此書至今仍然是最好的著作⁹⁴。侯外廬等先生主編《宋明理學史》中有關楊慈湖的章節，即為《南宋陸學》有關部分改編而成。

1996年10月，鄭曉江等先生所著《楊簡》一書，由臺灣東大圖書公司出版。中文世界中關於慈湖生平與哲學的專著，迄今僅有此一部⁹⁵。作者自稱立足於中國哲學的傳統，一改過去中國大陸哲學著作素常套用的“宇宙論、矛盾論、認識論、社會歷史觀”四大塊架構，分立“一”論、“心”論、“禮”論、“治”論、“教”論、“人”論、“知”論等七項專題，來闡述慈湖的學術思想，頗具特色，雖然關於史實方面頗有闕失，立論析理也不無可商，然而所作的探索和嘗試頗為可貴，其筆路藍縷之功實當稱讚⁹⁶。

1980年代以來中文世界中，有關慈湖生平、著述與思想的研究論文，累計有二十餘篇。其中如董金裕、張永雋、鍾彩鈞等先生的研究⁹⁷，頗有創獲，堪稱佳作。海內外有關慈湖研究的學位論文，迄今為止有以下六部：

1. 蕭錦塘：《楊慈湖“萬物唯我說”研究》，臺北，臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1992年，102頁；
2. 劉秀蘭：《化經學為心學：論慈湖之經學思想與理學之開新》，臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1999年，228頁；
3. 徐建勇：《楊簡哲學思想研究》，湖南，湘潭大學哲學與歷史文化學

⁹⁴ 稍後如徐紀芳著《陸象山弟子研究》（臺北：文津出版社，1990年）一書，除為槐堂弟子作一大系為該書獨有之外，其餘部份基本上是根據崔先生《南宋陸學》一書改寫而成。

⁹⁵ 該書為傅偉勳先生、韋政通先生主編《世界哲學家叢書》中的一種，可見叢書主編者對慈湖心學的重視。

⁹⁶ 比如，書中的專題標目有未恰當者，“心”論、“禮”論、“治”論三者猶可，而“一”論、“教”論、“人”論、“知”論則有不詞之感。在慈湖的心學系統中，這七個範疇的意義似乎并不在同一個層面上，將它們等量齊觀，無法展現出思想的層次性。而且，作者既放棄了中國哲學本身所有的道器、理氣、心物、體用等範疇，也拒斥西方哲學的宇宙論、認識論等研究路徑，這種無所憑藉的研究取向，其有效性是可以懷疑的。

⁹⁷ 張永雋：《從謝上蔡、張橫浦與楊慈湖的思想略述宋代禪儒之融會與分際》，佛光山國際禪學會議籌備組編輯：《佛光山國際禪學會議實錄》，頁89—98。董金裕：《楊簡的心學及其評價》，載《國立政治大學學報》，第61期，1990年6月。鍾彩鈞：《楊慈湖心學概述》，載《中國文哲研究集刊》，第17期，2000年9月，頁289-338；鍾彩鈞：《楊慈湖易學概述》，載張以仁先生七秩壽慶論文集編輯委員會編：《張以仁先生七秩壽慶論文集》，頁179-216。

院碩士論文，2002 年，70 頁；

4. 王心竹：《楊簡哲學思想研究》，北京，中國人民大學哲學系博士論文，2002 年，139 頁；
5. 王晶：《楊簡心學思想研究》，濟南，山東大學碩士學位論文，2003 年，37 頁；
6. 張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》，中瀝，臺灣中央大學中國文學研究所博士論文，2003 年，278 頁。

日文著作則有荒木見悟撰《陳北溪と楊慈湖》（載《哲學》，第六號，廣島大學，1956 年；後收入氏著《中國思想史の諸相》，福岡：中國書店，1989 年，頁 138—168），島田虔次《楊慈湖》（載《東洋史研究》，24 卷 4 號，1966 年，頁 123—141），牛尾弘孝《楊慈湖の思想——その心學の性格について》（載《中國哲學論集》，第 1 號，九州大學，1975 年）、《〈己易〉訳注》（載《中國哲學論集》，第 7 號，九州大學，1981 年）。荒木見悟等編集《陽明學大系》第四卷《陸象山》中有楊慈湖一節，並有麓保孝撰解說《楊慈湖》一篇（東京：明德出版社，1973 年，頁 37—47）。楠木正繼《宋明時代儒學思想の研究》（千葉市：広池學園事業部，1972 年，頁 369—388）第一章第四節，以慈湖為主論宋代陸學的思想特色。此外，中國學者吳震亦有《楊慈湖をめぐる陽明學の諸相》一文（載《東方學》，第 97 輯，1999 年 1 月，頁 68—81），討論慈湖與陽明心學的關係。上述諸位日本學者，皆為享譽國際的漢學名家，其研究成果紮實而且深入，非常值得參考借藉。

在英語世界中，美國漢學家卜德（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。另外，1970 年

代由法國漢學家白樂日 (Etienne Balazs, 1905–1963) 發起、吳德明 (Yves Hervouet, 1921–1999, 曾任法蘭西學院漢學研究所所長) 主編的《宋代書錄》(A Sung Bibliography), 其中有陳榮捷先生 (Wing-tsit Chan) 所撰《慈湖遺書》條目 (頁 425); 近年英國蘭彼得威爾士大學姚新中教授 (Xingzhong Yao) 主編的《RoutledgeCurzon 儒學百科全書》(RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism), 其中有德國漢學家、慕尼黑大學葉翰教授 (Hans Van Ess) 撰寫的“楊簡”詞條 (頁 737–738)。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, 則在宋代明州本地文化和社會背景中, 側重“四先生”和當時的書院運動的淵源關係⁹⁸。

五

筆者著手研究慈湖的心學, 始於 2001 年冬天。事先作過一番考察, 覺得既有的研究似乎顯得比較薄弱, 所以想彌補這方面的空闕。當時知道關於慈湖的專著, 僅有鄭曉江等先生所著《楊簡》(臺北: 東大圖書公司, 1996 年, 263 頁) 一部, 而且流通不廣, 中國大陸學者很難見到, 筆者也是直到第二年秋天, 入讀香港嶺南大學之後, 纔讀到這部著作的。在嶺南就讀期間, 又陸續知道自 1992 至 2003 年間, 海內外有六部關慈湖研究的學位論文出現 (目錄見上文), 其中第一、二兩

⁹⁸ 萬安玲教授書中部份章節, 曾以《新儒學的制度化語境: 宋元時期的學者、學派與書院》(*The Institutional Context of Neo-Confucianism: Scholars, Schools and Shu-Yuan in Sung-Yuan China*)、《宋元時期的教育、社會變遷與新儒學: 明州 (寧波) 的學術團體與地方精英》(*Education, Social Change and Neo-Confucianism in Song-Yuan China: Academies and the Local Elite in Mingzhou (Ningbo)*) 等為題發表, 其《南宋時期浙東的道學與心學——論明州四先生》一文, 曾被譯為中文, 刊載於方祖猷等先生主編《論浙東學術》書中。該文由思想和社會的關係出發, 討論“四先生”的學術思想與南宋時期浙東各種學術流派的關係, 及其在南宋思想史上的地位和作用。

部完成時間較早，後四部則為近年新作。這也顯示出慈湖心學的研究，是一個有意義的課題，越來越受到中國哲學研究者的注意⁹⁹。

雖然如此，既有的研究似尚未充分表現出慈湖在宋明儒學中的意義。在筆者看來，關於慈湖心學的研究，有兩個方面的工作亟待進行：一是從“思”，從理論或者說是從哲學的角度，探討他的思想在整個宋明理學以至儒學體系中的位置；二是從“史”，從事實或者說是從哲學史的角度，探討他的思想對於同時及後世，特別是明代理學的影響（包括引發的與受到的攻擊）。這兩個工作當然有相當的聯繫，而且能夠相得益彰。不過要在第二個方面進行深入討論，仍然應以第一個方面為基礎，即對慈湖心學的內涵有充分的把握，纔能把哲學史的源流梳理清楚，主次分明，各得其所。筆者本來的研究計劃包括了這兩個方面，但是由於學力的淺薄，在第一個方面的研究上已經花費了大部份的時間和精力，而論文交稿的時間在即，不得不將第二個方面暫且從略，雖然不無遺憾。所幸第一個方面是慈湖心學研究中的主體，倘能在這方面作出較為貼切的疏解，也已經算是負責的行為，這是筆者聊可自慰的地方。另外，在討論其心學內涵時，凡同時與後世儒者對慈湖的褒揚與批評，其中重要的內容，已經相當多的涉及。這在一定程度上，可以彌補論文在史事層面上的缺陷。

朱子門人黃勉齋說“《楊敬仲集》皆德人之言也，而未聞道”¹⁰⁰，陳北溪說“楊敬仲持循篤而講貫畧”¹⁰¹，這種品鑒意謂慈湖言無可取，德則可稱。慈湖高弟袁甫亦謂：

⁹⁹ 即使在大眾文化中，慈湖的思想學說也已受到相當的關注。比如其靜坐“反觀”之說，包括《己易》中“吾性澄然清明而非物，吾性洞然無際而非量”，“天者，吾性中之象；地者，吾性中之形”云云，也進入了網路小說家的視域（參見網路“玄幻小說”《道緣儒仙》，第二百零四章《神悟》，作者 888。
<http://www.wjshu.com/xhmf/dyrx/220.htm>，2005 年 6 月 30 日）。

¹⁰⁰ 轉引自《宋元學案》，74:2466。

¹⁰¹ 〔宋〕陳淳：《答陳伯藻書》；轉引自《宋元學案》，74:2478。

慈湖先生平生履踐，無一瑕玷，處閨門如對大賓，在閨室如臨上帝，年登耄耋，兢兢敬謹，未嘗須臾放逸。學先生者，學此而已¹⁰²。

蒙齋之說，固然是針對當時慈湖門人中“掇拾遺論，依放近似，而實未有得”者¹⁰³，係有所為而發，然而“學先生者，學此而已”八字，卻易使人忽視對慈湖思想內涵的關注。清人全謝山續修《宋元學案》，認為“慈湖泛濫夾雜”（《宋元學案》，75:2525）、“象山之門……壞其教者實慈湖。然慈湖之言不可盡從，而行則可師”（《宋元學案》，74:2466），又說“夫論人之學，當觀其行，不徒以其言”¹⁰⁴云云，看似公允，實則頗有未諦，如此視之，則豈非謂慈湖言行未能合一，或者說其思想與道德實踐脫節？倘慈湖本人有知，對這樣的議論並不會認可。

固然儒家的內聖之學重在成德，並不認為思想勝於德行，思辨高過道德的成就，但是“講貫畧”與“德人”的踐履之間，卻有著不能簡單化約的緊張關係。如果理學家的思想不完備，有重大缺陷，或者說根本就是錯誤的，如何能夠道德實踐的大方向不偏，保證成德目標的達到？德行並不是抽象的，在實踐中它一定要有具體的內涵。孔子以“德之不修，學之不講”為憂（《論語·述而》，7:3），理學家一生孜孜講學，修的是什麼德，講的是什麼學？必然有個著落。已往學者研究慈湖心學時，未能正視這些問題，今天正宜在這些地方致思，恰如其分地予以疏解。

對中國哲學史的闡釋，馮友蘭、牟宗三、勞思光三先生的詮釋理論，成為公認的當代中國哲學研究的典範¹⁰⁵。就宋明理學的研究而言，牟先生的著作《心

¹⁰² 〔宋〕袁甫：《記樂平文元遺書閣》；轉引自《宋元學案》，74:2479。

¹⁰³ 〔宋〕袁甫：《記樂平文元遺書閣》；轉引自《宋元學案》，74:2479。

¹⁰⁴ 〔清〕全祖望：《碧沚楊文元公書院記》；轉引自《宋元學案》，74:2479。宋明儒糾纏於儒、釋之辨，有許多無謂的忌諱，朱子曾經評象山講學“常是兩頭明，中間暗”（《朱子語類》，104:2620），以禪視之。北溪、勉齋、謝山諸人的品鑒，顯然是在朱子的影響下，對慈湖心學的隔膜所造成的（包括黃梨洲的老師劉戡山，對慈湖的宗旨也未能有貼切的理解）。

¹⁰⁵ 參見杜保瑞：《勞思光教授詮釋宋明儒學的方法論問題》，《世界弘明哲學季刊》，2000年9月號。

體與性體》四冊（包括《從陸象山到劉戡山》），開創性地將宋明理學分為三系（濂溪、橫渠、明道、五峰一系，陸王一系，伊川、朱子一系），使研究者的視界為之一新。牟先生的三系說，依筆者看來，如果稍作簡化，大體也可說是二系，即前兩系大體可歸一系（二者在關於天道心性的大方向上並無二致，差異在後者詳於心體而畧於性體）。牟先生的看法，與傳統所謂程朱、陸王的分野，核心的差異正在將二程分別對待，並將伊川與朱子一系從理學的主體地位上分離出來，即所謂“別子為宗”之說。

三十多年來，牟先生的宋明理學三系說，先後受到學界許多批評。在筆者看來，這些批評雖然不能說全錯，但是有一點共同的失誤，即忽視了這樣一個前提：牟先生的判定，是從內在義理的角度對思想系統進行“判教”，而不是一個思想史層面的事實判斷。就歷史事實而言，程（特別是伊川）朱當然居於南宋以來八百年中學術思想界的正統；但是在義理層面，伊川與朱子之學，與先秦孔孟以來、下至北宋諸大儒一脈相承、遞相生發的心性主旨，始終有抵牾難通之處。不承認這一點，也就很難理解明代中期以後，陽明學璀璨綻放的事實。

牟先生的“別子為宗”之說，創獲之大，並世無出其右。可以說，牟先生提供了有關宋明儒學研究的一個新範式，它的意義仍有待研究者充分的發揮¹⁰⁶。筆者在研究慈湖心學的過程中，深深體會到牟先生的理論框架的極大效用。如果把牟先生的學說，喻為發千古之覆，實不為過。

牟先生曾提出，中國哲人不是很注重系統，並不是邏輯的、問題性的思考入路，對中國哲學的研究，必須從對文獻的正確瞭解然後可以見到¹⁰⁷。中國哲

¹⁰⁶ 如關於儒、釋、道三家之辨的問題，牟先生提出的“共法”之說，實可以祛除已往儒者，甚至當今許多儒學研究者無謂的忌諱。

¹⁰⁷ 牟宗三：《研究中國哲學之文獻途徑》，《鵝湖月刊》，121期，1985年7月。參見楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，頁323—324。

學的表述語言，簡括而結構不嚴整；著述形式較少專論，多以經書注解來發揮自己的思想¹⁰⁸，於是哲思零星散佈，與經書“文本”本身的意義（包括訓詁與思想方面的）纏夾在一起。因此，對中國哲學文獻的解讀，需要對中國哲學傳統的綱領有個恰切的把握，需要關於哲學文本的文獻學的知識，更需要披沙撿金、融會貫通的功夫。閱讀中國哲學文獻，有時候字字認得，而根本不能明白其意旨所在。慈湖著述繁多，除儒家經解之外，并曾論贊百家諸子，對研究者而言，通讀、精讀、熟讀、讀通慈湖全部著作，實在是非常困難的事情。蒙文通先生曾經說，他讀宋人書，因讀不懂而“掉過多次眼淚”¹⁰⁹。這是前輩的甘苦之言，筆者在研究與撰寫論文的過程中時有同感。

關於讀書的方法，蒙先生曾言：

歐陽先生嘗言：讀俱舍三年，猶未能通。於滬上見沈乙庵，沈謂：君當究俱舍宗，毋究俱舍學。歸金陵，覓俱舍前諸書讀之，又覓俱舍後諸書讀之；又覓與俱舍同時他家諸書讀之，讀三月而俱舍之義燦然明白。蓋自前後左右之書比較研讀，則異同自見，大義頓顯……大師讀俱舍之法，用于它書，何獨不然。¹¹⁰

歐陽竟無先生是現代佛學大師，他研讀俱舍之方，實為治學極佳楷模，足供取法。本文綜論慈湖心學，注意他與周、張、二程、朱子、象山思想的聯繫，下及明代王陽明、王龍溪、羅近溪等人。也就是說，將慈湖心學的研究放在整個宋明理學的歷史背景中來考量。知識與道理的疆域漫無涯涘，而個人時間與精力有限，真談何容易！自慚孤陋，然懸以為鵠的，雖不能至，心向往之。

¹⁰⁸ 在這個意義上，馮友蘭先生《中國哲學史》稱先秦為“子學時代”，秦漢以來為“經學時代”，並無不妥。劉咸忻先生曾說秦漢以來，子家衰微，亦是此意。

¹⁰⁹ 參見胡昭曦：《諄諄教導，受用終生——緬懷文通師》，載四川聯合大學：《蒙文通教授誕辰百週年學術座談會紀念冊》，頁 53。

¹¹⁰ 蒙文通：《治學雜語》，載蒙默編：《蒙文通學記》，頁 3。

第二章 家學篇

一

討論慈湖的心學歷程，首先應該提到他的家學。因為父親楊庭顯（字時發，1107—1188）的教誨對他的影響極為深刻，可以說決定了他思想的基本格調。慈湖自己曾經說：“某未離膝下時，知有先訓而已”（《祭沈叔晦文》，《遺書》，4:8a），“某自總角，承先大夫訓迪，已知天下無他事，惟有道而已”（《家記三》，《遺書》，9:49a），“某自弱冠而聞先訓，啓道德之端”（《楊氏易傳》，5:15a）。

慈湖晚年曾經品鑒孟子之後的儒家人物，謂“寥寥千載，無所考見”，唯有邵雍（字堯夫，諡康節，1011—1077）、程顥（字伯淳，諡明道，1032—1085）、陸象山，以及他的父親楊庭顯四人可以稱道：

我宋邵康節、程明道至矣而偏，象山陸夫子生而清明，某先大夫顛沛而拱如初。（《楊公伯明封志》，《續集》，1:25a、b）

如此，既然邵康節和程明道猶有“偏”處，則無疑以象山與乃父為最傑出者。這個論斷作於嘉定三年（1210），慈湖七十歲時，可以說是他晚年的“定論”了。慈湖的這個論斷是否合理，姑置不論，我們由此足以見出他對家學的珍重¹。

關於慈湖的生平，簡畧的有元人所修《宋史·道學傳》中楊簡本傳，詳細些有其門人錢時所撰《寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀》，全面敘述則有清光緒年間慈谿人馮可鏞、葉意深所輯《慈湖先生年譜》。特別是後者，考述極為詳盡²，因此不必再為贅述。

¹ 慈湖的著作中，有專門記錄父親的訓語《紀先訓》一卷，也可以看出他本人對家學的重視。

² 馮氏為清代藏書世家，撰寫年譜時，有關慈湖的傳記資料幾乎已搜羅無遺。馮可鏞（？—1886），清咸豐元年（1851）舉人。他的祖父，就是與王梓材一起補修《宋元學案》、編纂《宋元學案補遺》的馮雲濠。馮雲濠於清道光二十五年（1845）建醉經閣，藏書五萬餘卷，號稱浙江四大藏書樓之一。又馮可鏞的父親馮汝霖，有寄月樓藏書數萬卷，惜於咸豐年間燬於兵燹。（參見《補編目錄》，3a；江北區政協：《中國寧

至於慈湖的籍貫問題，則有必要作一點補充說明。照普通的說法，慈湖是慈溪人³。但慈溪並非其出生地，宋高宗紹興十一年正月二日（西元 1141 年 2 月 10 日，《年譜》，1:1a），慈湖出生於鄞縣三江口⁴，他的家族因此也被稱為三江口楊氏⁵。紹興三十二年（1162），慈湖二十二歲時，他的父親為躲避兵亂，自鄞縣徙居慈溪，因此佔籍成為慈溪人⁶。

如果不是慈溪縣境在現代發生重大變更的話，慈湖是慈溪人的說法是沒有錯的。但是在 1954 年，中國政府為建立集中產棉縣，將原慈溪、餘姚、鎮海三縣北部產棉區合併為今縣境，縣治遷至澣山鎮（原屬余姚）。舊縣境山南部分（占 70% 強）析歸它屬，今縣境中屬舊慈溪者僅有 22%（一作 21%），舊縣城今為寧波市江北區慈城鎮⁷。因此，在當代政區意義上嚴格說來，慈湖已不再是慈溪人，祇能說他是寧波市人。

慈湖的家世，顯然不及“甬上四先生”中的另一位袁燮那樣有名⁸。慈湖的祖上是台州寧海人⁹（也有種說法是天臺¹⁰）。十世祖楊鑑，從寧海遷明州奉化¹¹。高祖楊倫，居奉化縣忠義鄉半亭¹²。曾祖父楊宗輔，徙居鄞縣¹³。祖父楊演。楊

波江北名勝古迹》，頁 36。）

³ 《宋史》慈湖本傳：“楊簡字敬仲，慈溪人。”

⁴ 即姚江、奉化江、甬江三江匯合之處，今浙江省寧波市區。《廣居賦》：“四明楊子，家本三江之口。”（《遺書》，6:1a）〔清〕全祖望《甬上族望表》（1:2646）：“三江口，楊氏慈湖先生生於此。”〔清〕全祖望《勾餘土音·楊文元公舊里》詩：“降生實在三江東”。（轉引自〔清〕王梓材、馮雲濠：《稿本宋元學案補遺》，30:612）

⁵ 〔清〕全祖望：《全祖望集彙校集注·甬上族望表》，1:2646。

⁶ 《行狀》：“紹興末，虜突進淮右，考避地慈溪，因占籍焉。”（《遺書》，18:1a）〔清〕馮可鏞輯：《慈湖先生世系》，1a。

⁷ 參見慈溪市地方誌編纂委員會：《慈溪市圖誌》，頁 3；寧波市地方誌編纂委員會：《寧波市志》，頁 11、97；慈溪市地方誌編纂委員會辦公室：《慈溪縣誌》編修實錄》，頁 11、121。

⁸ 袁燮的高祖袁穀，嘉定六年（1061）進士，以文學擅名當世，試於開封，序列第一，蘇軾的名次還在他的後面。袁穀後來作杭州通判，蘇軾為太守，相得益驕，唱酬甚富。（參見張其昀：《宋代四明之學風》，《張其昀先生文集》，第五冊，頁 2181。）

⁹ 陸象山撰《楊承奉墓碣》：“其先居台之寧海黃壇。”（《陸九淵集》，28:327）

¹⁰ 《行狀》：“先生……家世天臺。”（《遺書》，18:1a）

¹¹ 《楊承奉墓碣》：“九世祖徙明之奉化。”（《陸九淵集》，28:327）《行狀》：“十世祖自寧海徙明之奉化。”（《遺書》，18:1a）〔清〕馮可鏞《慈湖先生世系》（1a）：“慈谿縣北一里慈湖書院，今為楊氏家廟，其本主奉十世祖諱鑑為始祖。”《楊承奉墓碣》稱“九世祖”，乃計世系至楊庭顯；《行狀》謂“十世祖”，則計至慈湖。

¹² 《半亭高祖墓記》：“高祖考九府君諱論，居於明州今為慶元府之奉化縣之忠義鄉之半亭……（《遺書》，

倫、楊宗輔、楊演祖孫三代，都隱居在家，沒有外出作官¹⁴。父親楊庭顯，後來因為慈湖爲官的關係，朝廷特行恩霈，而作過承務郎、承奉郎一類散官（《行狀》，《遺書》，18:1b）；母親臧氏，出身儒醫世家，似乎比夫家要顯達一些¹⁵。楊庭顯有六子三女，長子籌，次子篆，四子權卿（早夭），五子箴，六子籍；慈湖名簡，爲庭顯三子。

二

慈湖的家族有著注重德行修養的傳統，他的祖先都以隱德君子著稱，他的父親楊庭顯尤其如此。陸象山說：“公長不滿五尺，藹然臞儒，而徇道之勇不可回奪，血氣益衰，而此志益厲”（《楊承奉墓碣》，《陸九淵集》，28:325）。慈湖門人錢時也曾說：

臞然儒，而果毅有識量，義所不可，萬夫莫回。屹砥柱頽波中，奮自植立起門戶，繩已甚度。（《慈湖先生行狀》，《遺書》，18:1a）

楊庭顯沒有仕宦的經歷，“以處士爲後進師”¹⁶。與慈湖同爲“甬上四先生”之一的舒璘，曾經這樣敘述自己的學術經歷：“吾學南軒發端，象山洗滌，老楊先生琢磨。”（《宋元學案》，58:1921）舒璘還曾經從朱熹與呂祖謙請教學問，但是在自敘中卻未曾提及朱、呂二位，將楊庭顯與張栻、陸象山並列，且以之爲最後成學時的關鍵人物，可見楊庭顯的非同一般¹⁷。

楊庭顯晚年，與象山論學，受其指點啓發，“大然之，於是盡焚其所藏異教

5:13b）《楊承奉墓碣》：“曾祖倫。”（《陸九淵集》，28:327）《慈湖先生世系》（1b）據墓碣作倫，今從之。

¹³ 《半亭高祖墓記》：“仲子諱宗輔，即某之曾祖考，獨徙而居鄞。”（《遺書》，5:13b）

¹⁴ 《楊承奉墓碣》：“曾祖倫，祖宗輔，父演，皆隱德不仕。”（《陸九淵集》，28:327）

¹⁵ 慈湖的外曾祖臧中立，“爲儒而通於黃帝岐伯之道”；外伯祖臧師顏，爲翰林醫候；外祖父臧師文，“以文行升上舍，貢禮部”；舅父臧賓卿，爲翰林醫痊。慈湖記述童年時隨母親回外祖父家，說“諸舅環侍，朱紫滿前”，可知多爲宦者。（《宋翰林醫痊臧公墓誌銘》，《續集》，1:28b、29b、30a）

¹⁶ 〔清〕全祖望：《四先生祠堂碑陰》；轉引自《宋元學案》，58:1921。

¹⁷ 參見〔清〕全祖望：《四先生祠堂碑陰》；《宋元學案》，58:1921。

之書”(《楊承奉墓碣》，《陸九淵集》，28:326)，可知其壯歲留心二教，為顯然之事實。家訓中亦可見出佛、道思想之印記，如謂“近世學道者衆，然胸中嘗帶一世間行，所以不了達”(《遺書》，17:7b)，“學者常帶我行，所以見道之難”(《遺書》，17:10a)，“胸中無貪染，目則明，耳則聰”(《遺書》，17:13b)，“此心即道，一體二明”(《遺書》，17:6a)，所謂“世間行”、“我行”、“貪染”、“一體二明”云云，是佛教的說法¹⁸；說“世間如夢”(《遺書》，17:6b)，“東坡投老，顧以養生為先，追想其情，使人恐懼”¹⁹(《遺書》，17:6b)，以消極的眼光看待人生，皆非儒家思想。

雖然如此，楊庭顯自言以“得堯舜之心”為念(《遺書》，17:25b)，其思想主體仍屬儒家。他曾說“娶妻生子，學周公孔子；衣服飲食，學周公孔子”(《遺書》，

¹⁸ 《勝思惟梵天所問經》卷四：“梵天！入涅槃者，彼此因緣不相和合，不起無明，不起世間行。若不起行，是則不生；若不生者，即名涅槃。”《古尊宿語錄》卷一：“若於諸法都無貪染，神理獨存。”《大乘止觀法門》卷一：“次明不空如來藏者，就中有二種差別。一明具染淨二法，以明不空；二明藏體一異，以釋實有。”(《大正藏》，卷四六)當然“無我”為儒、釋、道三家所共有的觀念，這裏祇是要表明楊庭顯“無我”思想中有佛教的因素。

又楊庭顯說：“字畫雖小，亦欲端謹。閒書當與特書同。”(《遺書》，17:19b)後來慈湖亦以“字畫端嚴清勁，使人望之凜然”見稱(〔宋〕杜範：《清獻集》；轉引自《年譜》，2:38a)。元人柳貫(字道傳，1270—1342)跋慈湖與劉子固書謂，門人劉厚南(字子固)致書通問，慈湖“小楷細書以答之，無一筆稍縱”。道傳因此感慨慈湖“雖尋常小夫竿櫓，必致其敬謹”(轉引自《補編》，3b-4a)。真西山於嘉定(1208—1224)初年，與慈湖在祕書省共事，親眼見他“酬答四方書問，無一字作行押體”(〔宋〕真德秀：《西山集·楊慈湖手孔壁孝經跋》，轉引自《年譜》，2:38a)。按行押書，是行書早期的稱呼，亦稱蒿書，相傳為東漢劉德昇所創。押，署也，本指押字，用於畫行簽押，故名。〔唐〕韋續《墨藪》卷一《五十六種書》之四十六：“行書，正之小偽也，鍾繇謂之‘行押書’。”“押”字亦作“狎”，意謂“親狎而不端肅之書”。〔唐〕張彥遠《法書要錄》卷一，載王僧虔錄〔南朝宋〕羊欣《采古來能書人名》：“鍾繇……書有三體……三曰行狎書，相聞者也”。字當以“押”為正。(參見錢鍾書：《管錐編》，第五冊，頁114；周振甫：《管錐編》審讀意見——附錢鍾書先生批註，載“國學網”〔

[www.guoxue.com/deathfamous/qianzhongshu/\(6\)%2520gzp-sdyj.htm+%E8%A1%8C%E6%8A%BC%E4%B9%A6&hl=zh-CN%20target=blank](http://www.guoxue.com/deathfamous/qianzhongshu/(6)%2520gzp-sdyj.htm+%E8%A1%8C%E6%8A%BC%E4%B9%A6&hl=zh-CN%20target=blank)〕，2005年4月14日。)宋儒中似乎流傳著一種不喜歡行草的風氣。據稱北宋時司馬光“平生未嘗草書，雖造次顛沛間，一點一畫，必如法度”(〔宋〕真德秀：《西山集·楊慈湖手孔壁孝經跋》，轉引自《年譜》，2:38a)，同時韓琦亦然，“雖與親戚卑幼，亦皆端嚴謹重……未嘗一筆作行草勢”(〔宋〕朱熹：《跋韓魏公與歐陽文忠公帖》，《朱熹集》，67:1197)，朱子亦主張“凡寫字，未問寫得工拙如何，且要一筆一畫，嚴正分明，不可老草”(《朱熹集》，《遺集》，3:)。雖然在書法史上，對草書的批評由來已久，遠在漢末，趙壹著《非草書》，就以草書為“伎藝之細”，“上非天象所垂，下非河洛所吐，中非聖人所造”(〔唐〕張彥遠《法書要錄》引；轉引自陳滯冬：《中國書學論著提要》，頁7)。但是以字畫端謹為士人修身之行，則為晚出之觀念，朱子曾以韓琦與王安石“躁擾急迫”之書風相較，然後說“書札細事，而於人之德性，其相關有如此者”(〔宋〕朱熹：《跋韓魏公與歐陽文忠公帖》，《朱熹集》，67:1197)。究其原始，似與佛教有相當關係。南北朝時高僧慧遠(523—592)所作《大乘義章》，卷首即有注語云：“草書惑人，傷失之甚，傳者必真，慎勿草書。”(《大正藏》，第44冊，頁465上)有關人品即書品的觀念在宋代的強化，參見姚宇亮：《從朱熹書學看宋代儒學復興對書法的影響》，頁1、49。

¹⁹ 東坡有詩云“從來白髮有公道，始信丹經非妄言”(《和子由次月中梳頭韻》，《蘇軾詩全集》，23:)，又云“析塵妙質本來空，更積微陽一線功。照夜一燈長耿耿，閉門千息自濛濛。養成丹竈無煙火，點盡人間有暈銅。寄語山神停伎倆，不聞不見我何窮。”(《十一月九日夜夢與人論神仙道術因作一詩八句即覺頗記其語錄呈子由弟後四句不甚明了今足成之耳》，《蘇軾詩全集》，23:)並有一詩，題甚長，中云“余觀子由，自少曠達，天資近道，又得至人養生長年之訣，而余亦竊聞其一二……”(《蘇軾詩全集》，8:)

17:12b)²⁰，又謂：“道無大小，何處非道，當於日用中求之。衣服飲食，道也；娶妻生子，道也；動靜語默，道也。”（《遺書》，17:22b）此種“見於動靜語默”、“近在日用”的“大中至正之道”（《遺書》，17:14b），訓語中言所謂“慈愛恭敬，可以脩身，可以齊家，可以治國，可以平天下”（《遺書》，17:5a）正是本於儒家“道不遠人”的傳統觀念。

楊庭顯對伊川有激烈的批評，語曰：

近世有以小道與其門人講習，學者宗仰，語錄流行，人服其篤行，遂信其說。其說固多矣，而害道者亦多，遺患頗深。（《遺書》，17:23b）

此語係針對伊川而發²¹。但是他也講“理”、“天理”、“人欲”，說“敬”、“涵養”：

天下之事惟一理。（《遺書》，17:19a）

人之處世何如此之難，茲蓋……而與天理相違之所致也。學者當如何？……則所謂天理者見矣。（《遺書》，17:15a）

一墮人欲，念慮顛倒，舉止輕浮。（《遺書》，17:7b）

人欲惺惺。（《遺書》，17:9b）

誠能養之以敬，則日仁矣。（《遺書》，17:10b）

學者涵養有道……（《遺書》，17:18a）

可知他的思想格局與北宋二程以來的理學傳統仍有相當關係。不過，他還有“天

²⁰ 近人章太炎指慈湖近禪，曰：“又謂衣冠禮樂，取妻生子，學周公孔子。知其餘不學周孔矣。”（章炳麟：《國學略說》，頁148；章太炎：《國學講演錄》，頁183）太炎誤以楊庭顯家訓為慈湖本旨，又引原文“衣服飲食”作“衣冠禮樂”，實則“衣冠禮樂”（尤其是禮樂）為儒家之要義，此學周公孔子，無疑為儒家正統，不及“其餘”可也。更何況宋儒主張道不離於日用之間，“娶妻生子”、“衣服飲食”所表示的即是現實人生之踐履。

²¹ 此段訓語中並未實指其人，而慈湖有說道：“……正叔不必論矣。然而程之篤行，亦豈易及，不可不敬也，但講學不得/不辨明耳。”（《家記七》，《遺書》，13:11b-12a）明儒羅欽順（字允昇，號整菴，1465—1547）因此評道“家庭議論，如出一口”，認為楊庭顯所云乃指伊川（〔明〕羅欽順：《因知記續》，卷下，頁83），整菴之說可從。

理即吾心”（《遺書》，17:15a）、“理即己也”（《遺書》，17:10a）的說法，這表明了他與伊川、朱子一派的根本差異。

楊庭顯的修身言論，其中多有修身勵志之格言，時有妙語，如謂：“事無大小，有志者皆得之。竊盜取地窟，一鋤復一鋤，不敢作聲，不敢思量他事，但一心求徹。學者似之，不患所學不成也。”（《遺書》，17:20a）今且不論。就其義理條貫而言，楊庭顯的理學思想約有以下幾個方面：

第一，是著重治心，以心學為第一義，他說：“為學當以心論，無以外飾。”（《遺書》，17:14b）因此稱之為心學，亦無不可。他認為“心即道”，不作人心、道心的區分：

此心即道，一體二明。（《遺書》，17:6a）

人心至靈。（《遺書》，17:14b）

人心本自清明，本自善，其有惡，乃妄心爾。因其不達，執以為我，被客來作主，迷失本心。達血氣二字，則無我矣。（《遺書》，17:24b）

楊庭顯主張人之本心至善，惡為“妄心”、為客、為本心的迷失。此至善之本心，人人皆同：

大舜之心，即瞽瞍底豫之心；瞽瞍底豫之心，即大舜之心²²。（《遺書》，17:18b）

惡心未萌時，與學成就時一般。（《遺書》，17:20b）

其次，楊庭顯有“靜以養氣”之說（《遺書》，17:13a），欣賞一種閒靜、從容不

²² 史載“舜父瞽叟頑，母嚚，弟象傲，皆欲殺舜，舜順適不失子道，兄弟孝慈”，而“舜子商均亦不肖”（《史記·五帝本紀》，1:），孟子說：“舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下為父子者定，此之謂大孝。”（《孟子·離婁上》）關於瞽瞍、舜、商均的父子關係（特別是瞽瞍和舜），向來是儒學史上討論人性善惡、倫理原則的一個重要話題。如人性方面，宋儒司馬光主張性有善有惡，因此以“瞽瞍生舜，舜生商均”為例，證孟子論性所謂“人無有不善”之失（《宋元學案》，7:）；倫理方面，李侗（號延平）則謂：“舜之所以能使瞽瞍底豫者，盡事親之道，共為子職，不見父母之非而已。”羅從彥（字仲素，號豫章）並且說“祇為天下無不是底父母”，此語深得當時儒家讚賞，陳瓘（字瑩中，號了翁，1062—1126）即言：“惟如此，而後天下之為父子者定。彼臣弑其君，子弑其父者，常始於見其有不是處耳。”（〔宋〕朱熹：《孟子集注》，7:339）羅豫章“天下無不是底父母”一語，為舊時社會中的“千古名言”，儒家倫理中“孝道”的片面性，以及所具有的負面價值，其根源當肇始於宋儒對《孟子》解讀之偏差。

迫的人生氣度，他經常說：

人生一世，只忙迫一場便休。（《遺書》，17:11a）

世間忙，學者欲到不忙處。（《遺書》，17:5b）

吾遇心忙則自行罰，今已見作效。（《遺書》，17:5a）

無事即是至樂。（《遺書》，17:4a）

君子胸襟常無事，常悅樂。（《遺書》，17:15b）

他因此主張“不動心”，曾以唐代婁師德唾面自乾的典故²³為例，說道：

因及婁師德唾面自乾，語曰：“且道唾面從那裏來，有對者俱未當意。”

徐曰：“從動心處來。此心纔動，唾即劈面/而來也。”（《遺書》，17:21a、b）

此處所論，有兩層意思：一、“有對者俱未當意”，即謂反求諸己，他人唾面如得其理，則不足當意；二、“動心”即謂“心有未安”，心有未安則謂心中有愧，有可愧疚之事，則遭人唾面為當然之事。總之在自己“不動心”，問心無愧，即遭他人唾面，亦無足挂懷。

楊庭顯的“不動心”，見於其實行：

嘗被竊盜，其明日食罷，從容曰：“吾夜來聞婢驚告有盜時，吾心止如此；已而告所亡物多，吾心亦止如此；今吾心亦止如此。”（《遺書》，17:23b）

堊檻墜地。他日語人曰：“我當正墜未及地時，吾心怡然/甚安。”（《遺書》，17:23b-24a）

他主張“人之本心，本自寂然”（《遺書》，17:21b），“此心不動，日用常情，物至自明，事至自應，如明鏡止水，毫髮無差”（《遺書》，17:22b），以“不動心”為體察人情物理、應對萬事之關鍵。故他的“不動心”，並非枯槁死寂，其真意

²³ 婁師德（字宗仁，630—699），為唐高宗、武后時名臣，“深沈有度量，人有忤己，輒遜以自免，不見容色……其弟守代州，辭之官，教之耐事。弟曰：‘人有唾面，絜之乃已。’師德曰：‘未也。絜之是違其怒，正使自乾耳。’”（《新唐書》，108:）“唾面自乾”是中國古代比喻逆來順受、寬容忍讓的著名典故。

是不妄動。如果用宋明諸儒共通的話頭來說，他的“不動心”並非“硬把捉”²⁴，乃是有真實的道德實踐工夫：

學道貴專一，一事未嘗遽然干預，一言未嘗遽然出口，使胸中閑靜，
靜極明生，其道自見。（《遺書》，17:6a）

第三，楊庭顯極為重視“無我”。他說：“學者要無我”（《遺書》，17:2b），
“學者成則無我”（《遺書》，17:9a），“人皆有一我，故不見道”（《遺書》，17:25b）。
他自己說：“吾深究無我，已二十年，今日見此患，猶如山嶽，殆有甚焉。吾
乃自覺，多以為幸。”（《遺書》，17:6a）他的“無我”之說有宇宙本體論上的根據，
他曾說：

此身乃天地間一物，不必兜攬為己。（《遺書》，17:10b）

此身尚非我有，外物亦何足道。（《遺書》，17:3b）

“此身乃天地間一物”、“此身尚非我有”云云，顯然為道家思想。《莊子·達生》
曰：

舜曰：“吾身非吾有也，孰有之哉？”

曰：“是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是
天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蛻也……”

這種“生因自然，形由造物”（唐成玄英《莊子疏》，《莊子集釋》卷七上），與儒家人為萬
物之靈、所謂“人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀也”（《禮記·禮
運》）之義較遠。不過，楊庭顯又提出，“夫大人者量含太虛，天下如家”（《遺
書》，17:8b）。以“大人”與“小人”相對，“以天下為一家”云云，為儒家要義（見

²⁴ 象山說：“告子硬把捉，直到不動心，豈非難事？祇是依舊不是。”（《語錄下》，《陸九淵集》，35:）朱子之說同，《朱子語類》（17:）：“又問《孟子》‘告子不動心’。曰：‘孟子是明理合義，告子祇是硬把捉。’”陽明亦言：“告子是硬把捉此心，要他不動，孟子是集義到自然不動。”（《傳習錄上》，《王陽明全集》，1:）關於告子之不動心，參見《孟子·公孫丑上》。

《孟子·告子上》、《礼记·禮運》)。

在道德實踐的層面上，楊庭顯的“無我”之“我”，更多地是指私見、私意。他說：“蓋無我則虛明，不以自己之惡爲善，亦不以學力之寡爲多。”（《遺書》，17:5b）因此他推重顏子的“屢空”（《遺書》，17:15b），以“虛己”爲學者先務（《遺書》，17:6b），且謂“虛己如無知”（《遺書》，17:8a），遇事審求其理，不溺於“私見”，則可以“少過誤”（《遺書》，17:2a）“無我”之根本目的，是不縱一己之私智，而是要舍己從人：

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。（《遺書》，17:4b）

善學者，以平昔所見，屏之千里之外，視己空空，絕無所知，而讀聖人之書，則所學正矣。（《遺書》，17:4a）

學者當如何？未若以自己私見屏於千里之外，使胷中了無所有，則所謂天理者見矣。（《遺書》，17:15a）

在他看來，如若不能舍己從人，將會“智識日昧”（《遺書》，17:12a），無益於成德之學。他的“無我”之教，在自身即有效用，他曾言：“吾今爲學，自己之善惡，與學力之多寡，皆自知之。此自知由吾初學，深究無我所致。”（《遺書》，17:5b）

第四，楊庭顯注重踐履實行，謂“即事即學”（《遺書》，17:14b），“事即學也。事學有二，則學亦勞矣”（《遺書》，17:16a），此即“知行合一”之說。他講求身心實學，謂“學者行己足矣，無求於外，此學之要說”（《遺書》，17:5a），“爲學當以心論，無以外飾”（《遺書》，17:14b），“近來學者多僞，至於臨死亦安排”（《遺書》，17:5a），“逐物之久，猶如醉夢”（《遺書》，17:3b）。“外飾”即“僞”，“逐物於外”即是“僞”，即是安排，即是失去自我。他因此多講儒家“反求諸己”

之義：

聖賢垂訓，蓋使人求之己也。（《遺書》，17:8b）

賢者檢身不暇，又豈敢見人之過。（《遺書》，17:1a）

人關防人心，賢者關防自心。（《遺書》，17:4a）

既講求“爲己之學”、重視實行，他因此以“文詞爲學道之蠹”（《遺書》，17:12b），謂“學道者多求之於言語，所謂知道者，只是存想”（《遺書》，17:7b），“道非言語之所及，非思量之所至”（《遺書》，17:16b），認爲思量與言語，皆爲“馳求於外，而不反本”（《遺書》，17:15a），他於是有“寡言”、“無言”的主張²⁵：

顏子志大，惟好學耳，是以寡言。（《遺書》，17:10b）

學者言多則散學力。（《遺書》，17:16b）

食不語，爲學到日，自然如此。（《遺書》，17:17a）

欲言之時，與無言之時同，則學精矣。（《遺書》，17:19b）

此“多言”之戒，見諸於其身體力行，他因此特別提倡“拱”的工夫：

每自置多言之戒。晚年益簡默，拱而行，拱而坐，湛然終日，幾於無言。

每曰：吾今日一無思慮。（《遺書》，17:25b）

孔子拱而尙右，載之古書，則知夫子常拱，今人多忽之，吾家當習熟。
（《遺書》，17:8a）

先公平時常拱手，拱而寢，拱而寤。一日偶跌仆，拱手如故，神色不動。
（《遺書》，17:24a）

慈湖後來亦一生持守“拱”之工夫。按《禮記·檀公上》：“孔子與門人立，拱而尙右。”《曲禮上》：“遭先生於道，趨而進，正立拱手。”《論語·微子》：“子路拱而立。”西漢伏生《尚書大傳》、韓嬰《韓詩外傳》卷一、董仲舒《春秋繁

²⁵ 輕言重行是先秦以來儒家的基本思想，《論語·里仁》：“古者言之不出，恥躬之不逮也”，“君子欲訥於言而敏於行。”《論語·學而》：“君子……敏於事而慎於言。”

露·五行相生》、劉向《說苑·修文》等書中並有“行步中矩，折旋中規，立則磬折，拱則抱鼓”等儀文²⁶。拱即拱手，兩手合抱致敬，為古代中國人的禮節之一。宋儒中如伊川門人尹焞（字彥明，號和靖），行止“拱手斂足”，“嚴整有常”（《宋元學案》，27:）；象山亦曾對門人朱桴（字濟道）說：“請尊兄即今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰。萬物皆備於我，有何欠闕？……”宋末程端蒙（字正思，號蒙齋）、董銖（字叔重，號槃澗）所撰《學則》中云“行必徐，立必拱”（《宋元學案》，69:2281）。但是在整個儒學史上，如慈湖家學這般重視拱手之禮者，殊不多見。

第五，楊庭顯還特別重視“改過”，以改過為工夫之著手處：

吾家子弟，當於朋友之間，常詢自己過失。此說可為家傳²⁷。（《遺書》，17:1a
按此為紀先訓第一條）

學者或未見道，且從實改過。（《遺書》，17:4b）

聞過而意不逆，百無一二，千無一二，喜於聞過，豈非君子之人？（《遺書》，17:1b）

過則人皆有，未足為患，所患在文飾。倘不文飾，非過也。志士之過，
布露不隱。（《遺書》，17:2b）

人有過，尚有改一路。有過得改，猶晦昧之得風，大旱之得霖雨，當天
地陰陽不和之時，而為之一新，亦若此。或者不達，過作則惟恐人知。安有
不知之理？設或/不知，潛伏於中，此過必毒害己益甚。過既不去，使己終
身為小人。學者試思，即以此斷其是非去留，庶使改過之心有勇。既改之，
則便可無愧。（《遺書》，17:11a、b）

楊庭顯自少時開始，一生講求“改過”工夫，並在他身上體現出變化氣質的功

²⁶ 此處文字據《說苑》，《韓詩外傳》、《春秋繁露》文稍有出入。

²⁷ “傳”字似可讀為《論語》“傳不習乎”之“傳”，朱子《論語集注》（1:57）：“傳謂受之於師，習謂熟之於己。”

用：

吾少時初不知己有過，但見他人有過，一日自念曰：豈他人俱有過，而我獨無耶？殆不然。乃反觀內索，久之乃得一。既而又內觀索，又得二三。已而又索吾過惡，乃如此其多，乃大懼，乃力改。（《遺書》，17:1a）

某自少便見先公輕財好施。他日語次，某曰：“大人輕財好施惠，乃出於天資。”先公曰：“不然，吾資吝嗇，後知非而改，故然。”（《遺書》，17:24a）

吾往者質甚不美，每以小人自目，所幸者有志，復不自執己私，有公論。雖氣習如山嶽，如膠漆，而常自覺。一日氣習分離，如巖崖崩倒，如是者三日，自後身寢輕矣。（《遺書》，17:18b-19a）

先公嘗言：“吾少時忿懣甚，知非力改。”某自童穉，已見先公凡百容耐，其後有見極微之人無禮，先公怡然不以介意。（《遺書》，17:25a）

他把過惡、不善歸為“氣習”之性，因此以“自覺”為“銷氣習”、去除過惡之關鍵，在他來說，“自覺”即是“改過”的同義語：

自覺之功大矣，雖不善，一能自覺，亦難停留矣。（《遺書》，17:12a）

人有不善，習於性成，其堅如鐵。惟學者能自覺，能破此堅，不然則其堅牢日甚。（《遺書》，17:2a）

學者有志氣，……無間氣習，衝擊而散矣。（《遺書》，17:6a）

他為使自身“氣習日銷”，“至於寢食不安”的地步（《遺書》，17:9a、b）。他於“改過”工夫堪稱切實篤行，自謂“吾向者嘗恨己過難除，知他幾番淚下，幾番自拳。”（《遺書》，17:22a）慈湖也說“某親見先公自悔自怨，至於泣下，至於自拳，如是者數數……”（《內訟齋記》，《遺書》，2:）“改過”不僅關於行為方面，他還有“記過念”的做法：

嘗置小篋，實豆其中，以記過念多少。（《遺書》，17:25a）

這是宋代儒家的傳統做法，朱子曾云：

前輩有欲澄治思慮者，於坐處置兩器，每起一善念，則投白豆一粒於器中，每起一惡念，則投黑豆一粒於器中。初時白豆少，黑豆多；後白豆多，黑豆少；後來遂不復有黑豆，最後則雖白豆亦無之矣。然此只是個死法。（《朱子語類》，113:2746）

這種修德方式與發源於道教，逐日登記行為善惡以自勉自省的“功過格”有些相似²⁸。不同在於，儒家所記錄的是“過念”，似乎比記錄“過行”更為嚴格。總而言之，在親身的道德實踐中，楊庭顯對自己近於嚴苛，自謂“舉足不敬，即為不敬；拈一草不敬，即為不敬”（《遺書》，17:25b），“吾因片言戲謔自悔”（《遺書》，17:5b），其自律之嚴，祇能讓我們聯想起孔子“躬自厚而薄責於人”的教誨（《論語·衛靈公》），我們無法不把他看作是一位真正的儒家。

楊庭顯晚年，在思想上亦受到陸象山的影響。據象山回憶，乾道八年（1172），慈湖由象山點撥，經過“訟扇之悟”（詳情見下）後：

……自謂不逮乃翁遠甚，恨其未聞余言。後簡自以告公，公果大然之，於是盡焚其所藏異教之書。每曰“人心至靈，迷者繆用”，又曰“動靜語默，皆天性也”……余為國子正，公攜二孫訪余，留月餘而去。後其子為浙西帥屬，迎公以來，余更卜廨為鄰，每侍函丈，屬厭誨言。晚學庸虛，無所啓助，負公所期，斯為愧耳。（《楊承奉墓碣》，《陸九淵集》，28:326—327）

這裏說慈湖在覺悟之後，認為自己的教養遠不及父親，也迫切希望自己的父親

²⁸ 關於“功過格”的研究，參見酒井忠夫：《功過格的研究》，載劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》，第七卷。按《大學》言“慎獨”之義，已有“十目所視，十手所指”之說，北宋邵康節更有闡發道：“是知言之於口，不若行之於身；行之於身，不若盡之於心。言之於口，人得而聞之；行之於身，人得而見之；盡之於心，神得而知之。人之聰明猶不可欺，況神之聰明乎。是知無愧於口，不若無愧於身；無愧於身，不若無愧於心。無口過易，無身過難；無身過易，無心過難。既無心過，何難之有。吁！安得無心過之人，而與之語心哉。是知聖人所以能立無過之地者，謂其善事於心者也。”（《宋元學案》，9:）

能夠聽到象山的教誨。慈湖後來將象山的言論告訴楊庭顯，“公果大然之”，把“異教之書”（當指佛、道二家之書）全部燒光，可見為象山的學說所動。所謂“人心至靈，迷者繆用”、“動靜語默，皆天性也”云云，皆與象山“本心”之說相合。按象山於淳熙九年至十年間（1182－1183）任國子正，淳熙十一年（1184）慈湖為浙西撫屬，三數年間，楊庭顯與象山兩度晤首。第一次為專門拜訪，“留月餘”方告辭離去；第二次則卜鄰而居，所謂“每侍函丈，屬厭誨言，晚學庸虛，無所啓助，斯為愧耳”，是象山出於客氣與謙遜的話，“啓助”二字，可以表示出楊庭顯與象山論學之實情。當時楊庭顯（1107－1188）已年屆八十，陸象山（1139－1193）則僅四十餘歲，所以象山為楊庭顯撰寫墓誌，開篇就說：“年在耄耋，而其學日進者，當今所識，四明楊公一人而已。”（《楊承奉墓碣》，《陸九淵集》，28:325）實在可以見出象山的萬千感慨，溢於言表！

三

慈湖曾說：“先公實德義訓，所以啓佑後人，深入潛化。”（《連理瑞記》，《遺書》，2:24a）陸象山為楊庭顯作墓誌銘時也說：

四明士族，多躬行有聞。公家尤盛，闔家雍雍，相養以道義²⁹。

在楊庭顯的成德之教影響下，整個楊氏家族“諸子雍雍，羣孫濟濟，雖入德先後之序不齊，不可枚數，而其大較，質而不浮，從容乎先公道化之中則同。”（《連理瑞記》，《遺書》，2:24b）

慈湖長兄楊籌（字伯明，1133－1210），“忠信天成，進德於內，而世莫知”，慈湖稱他是“三代人物”（《連理瑞記》，《遺書》，2:24b）。仲兄楊篆，“文雅灑然”，講治心之學，“深得復卦之旨，於方寸之中，作圖記過”，並以“自訟”二字

²⁹ 《楊承奉墓碣》，《陸九淵集》，28:326。

爲書齋之名。慈湖稱讚他說：“人皆恥於聞過，兄顧自白其過。孔子曰‘吾未見能見其過而內自訟者也’，而兄安而行之，猗與盛矣。”（《連理瑞記》，《遺書》，

2:24b 孔子語出《論語·公冶長》）這一點與乃父極爲相像。慈湖說：

孔子曰：“吾未見能見其過，而內自訟者。” 今見其人矣。先公有焉，仲兄有焉。……仲兄亦深入其趣，嘗告某曰：“吾今而後，知古訓所謂內自訟者。予有過，實自訟，是以內訟名齋……”（《內訟齋記》，《遺書》，2:）

叔弟楊箴（字機仲），“用改過之力於內，而人未之知。又其聞鍾發省，自此吐論超越”（《連理瑞記》，《遺書》，2:24b）。季弟楊籍（字文仲），“孝友篤志，訥於外而敏於中，內心發光，不可致詰”（《連理瑞記》，《遺書》，2:24b）。

關於重視德行修養的家風，慈湖曾舉過一個實例：

往歲鄉里以潛藩蒙賚，舉子蠢蠢詭冒，所至而是，而吾家寂然。二弟群姪，勢便力可，顧視之若無，不惟不作於其事，而亦不動於其心。此雖常德細行，不足爲言，而俗衰風靡，吾家遂爲砥柱……先公流化之效，至是而益著”。（《連理瑞記》，《遺書》，2:24a、b）

陸象山曾經說，楊庭顯的五個兒子中，“仲子簡尤克肖”（《楊承奉墓碣》，《陸九淵集》，28:326），此一句尤可表示出慈湖深受家風的薰染。

最後，我們來看一看兩宋之際的儒學格局，就更加能明白家學對於慈湖的重要性。自北宋末年自南宋初年，因爲政治環境的震宕，王安石的新學與以程頤爲代表的洛學，雙方勢力呈現出升沈消長的複雜態勢。大體而言，這一時期是洛學的隱晦期。北宋徽宗年間（1101—1126），以蔡京爲首的新黨執政，“自是伊洛之學不行”³⁰。南宋初年，趙鼎倡程頤之學，而“秦檜指伊川爲專門之學，

³⁰（《宋史·劉勉之傳》，459。崇寧元年（1103），詔：“諸邪說詖行，非先聖賢之書，及元祐學術政事，並勿施用。”二年冬十一月庚辰（1103），“以元祐學術政事聚徒傳授者，委監司舉察，必罰無赦。”（《宋

士大夫爭附之。”（李心傳《道命錄》）《宋史·胡憲傳》（459:）：“高宗紹興中，以鄉貢入太學，會伊洛學有禁，憲獨陰與劉勉之誦習其說。”《秦檜傳》（472:）：“紹興十四年冬十月，右正言何溥，指程頤、張載遺書爲專門曲學，力加禁絕，人無敢以爲非……二十五年，申禁專門之學。”³¹。按秦檜卒於紹興二十五年（1155）。直至孝宗淳熙十年（1183），顏師魯爲國子祭酒，纔正式提出恢復理學。《宋史·顏師魯傳》（389:）：“首奏宜講明理學，嚴禁穿鑿，俾廉恥興，而風俗厚。”³²這一時期中，理學傳人固然不絕如縷，但是在這樣一種學術思想不能擺脫政治因素左右，儒學風氣急劇變動的環境下，缺乏一個穩定的思想傳統，對於青年儒生來說，可以說是最大的不幸。慈湖出生於紹興十一年（1141），紹興三十一年（1161）入太學讀書，他的青少年時期，正當南宋初年思想界的貧乏時期，如果不是有著深厚的家學傳統，很難想像慈湖會有日後的成就。

史·徽宗本紀》，19:）宣和五年（1123），“禁元祐學術。”（《宋史·徽宗本紀》，22:）

³¹ 何溥此請，爲仰承秦檜旨意。參見王建秋：《宋代的太學與太學生》，頁161、165、251。

³² 關於兩宋之際新學與洛學勢力的消長，以及南宋儒學序幕的展開，參見何俊：《南宋儒學建構》，第一章，頁1—24。

第三章 成學篇

法國當代哲學家讓·依波利特（Jean Hyppolite, 1907—1969）曾經說：“當我們審視某種哲學體系時，吸引我們的是哲學家走過的道路，是他獲得真理的方式，當然也是他接觸到的東西。”¹在討論慈湖心學的宗旨之前，對他的成學歷程作一個鳥瞰式的敘述，是一件必要的事情。

慈湖的學生錢時，總結老師一生的學問進境時說：“學不疑不進，既屢空屢疑，於是乎大進。”²在慈湖門中，還流行著老師曾經“大悟幾十，小悟幾十”的傳說³。與象山思想的早熟相比，慈湖的慈湖心學思想的成熟，有一個曲折而漫長的過程⁴。就現存的文獻來看，這個過程大體還清楚，雖然所謂“大悟幾十，小悟幾十”的具體情形，已經不能一一列舉⁵。

劉秀蘭女士與鄭曉江等先生的著作中，都列舉了慈湖心學歷程中的覺悟共

¹ 《哲學家時代》，第一集《哲學與哲學史》。

² 《行狀》，《遺書》，18:3a。

³ 〔清〕全祖望：《城南書院記》，轉引自《宋元學案》，75:2528。明代李贄（字宏甫，號卓吾，1527—1602）說：“楊慈湖先生謂大悟一十八遍，小悟不計其數，故慈湖於宋儒中亦可謂第一了手好漢，以屢疑而屢悟也。”（〔明〕李贄：《焚書》，卷四《答澹然師》）清初李顥（字中孚，號二曲，1627—1705）亦謂：“慈湖楊敬仲之學……大悟一十八遍，小悟無數，在宋儒中可謂傑出。”（〔清〕李顥：《二曲集》，卷七《體用全學》）二人說同。相傳北宋高僧大慧宗杲（1089—1163），“大悟一十八遍，小悟不計其數”（〔明〕釋祿宏：《竹窗二筆》，“大悟小悟”條），元朝末年碧峰寶金禪師曾云“古人道‘大悟一十八遍，小悟無數’，豈欺我哉？”（〔清〕釋超永輯：《五燈全書》，卷五十七），又明代高僧靈峰蕩益（1599—1655）說“古人云……大悟一十八，小悟不計數，此阿難所以番番開悟，處處陳疑”（〔明〕釋成時輯：《靈峰宗論》，卷三之三），知此為佛家常用的典故。李卓吾說慈湖“大悟一十八遍，小悟不計其數”，亦用佛家之話頭，並非實指。

⁴ 象山十三歲時即有“宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事”的洞悟（牟宗三先生稱之為“原初的洞悟”），再進一步到“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，此洞悟終身不易。（參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁18—19）。象山雖然主張“為學患無疑，疑則有進”，“小疑則小進，大疑則大進”，自幼即“最會一見便有疑，一疑便有覺”（《語錄下》，《陸九淵集》，35:472；《年譜》，《陸九淵集》，36:482），但他的學說思想較早成熟，未呈現出階段性的變化。

⁵ 比如慈湖與門人葉祐之（字元吉）詩說：“元吉三更非鼓聲，慈湖一夜聽鵝鳴。是同是異難聲說，何慮何思自混成。”（《示葉元吉》，《遺書》，6:29b）上句寫葉氏覺悟之由（按葉氏“寐中聞更鼓聲而覺”，見《宋元學案》，74:2495），下句當為自況，祇是慈湖“夜聽鵝鳴”悟道的情形，今已不得而知。又如《夜蚊》詩云：“夜蚊告教一何奇，妙語都捐是與非。偏向耳旁呈雅奏，直來面上發深機。惜哉頑固終難入，多是聾迷聽者希。費盡諄諄無領略，更煩明月到窗扉。”（《遺書》，6:19b）以及《蛙樂賦》謂：“至矣乎！音聲之妙，有如此不可以言道，不可以意傳者乎？……如彼萬象森羅，參錯畢見，其瑩然之鑑、澄然之淵，至動矣而靜……胡為乎獨不見省於橫目之士……俯不覩其為地，仰莫知其為天”云云（《遺書》，6:5b-6a），所謂“夜蚊告教”、“蛙聲之妙”，與“夜聽鵝鳴”之“覺”，自是同一類體驗。

八次⁶。鍾彩鈞先生認為，這種做法似乎過於瑣細⁷，我同意鍾先生的看法，而且所謂八次覺悟也有文獻釋讀上的錯誤⁸。不過，鍾先生認為慈湖一生最重要的覺悟，祇有“循理齋之悟”、“扇訟之悟”兩次⁹，則又有過於簡化的嫌疑。慈湖三十二歲時的“扇訟之悟”，用他自己的話說，祇是“微覺”¹⁰、“小覺”¹¹，此後數十年間，他的思想上還有重要的突破。鍾先生雖然也注意到慈湖此後仍有覺悟¹²，但並沒有仔細分辯後來幾次覺悟的發生時間¹³，以及它們在慈湖成學歷程中的重要性。忽視這一點，就難以通貫慈湖心學的歷程，也不能很好地理解他的心學宗旨。

錢時所作《行狀》中，祇提到老師青年時的四次覺悟，實際上並不完整。慈湖有一段自述道：

學者初覺，縱心所之，無不玄妙，往往遂足，不知進學，而舊習難遽消，未能念念不動。但謂此道無所復用其思為，雖自覺有過，而不用其力，虛度歲月，終未造精一之地……予自三十有二微覺已後，正墮斯病。後十餘年，念年邁而德不加進，殊為大害。偶得古聖遺訓……果覺微進。後又於夢中，獲古聖面訓……覺而益通。縱所思為，全體全妙。其改過也，不動而自泯。泯然無際，不可以以動靜言。（《家記九》，《遺書》，15:2b-3a）

這一段話的目的，慈湖說是“恐同志者復蹈前患，故備記如右”（《家記九》，《遺

⁶ 劉秀蘭：《化經學為心學——論慈湖之經學思想與理學之開新》，頁5—13；鄭曉江等：《楊簡》，頁29-36。

⁷ 鍾彩鈞：《楊慈湖心學概述》，頁311。這種瑣細的毛病，乃沿襲〔清〕馮可鏞等所編的《年譜》所致。

⁸ 鄭曉江等先生的《楊簡》書中，遺漏“山谷夜坐之覺”未表，也有誤讀的地方，如所謂第二、三次大覺，實際上是同一次，皆指“扇訟”之悟；而所謂第八次大覺，註出《行狀》而未見述及，疑據《年譜》所引《臨安府學記》片斷立義，並不能成立。至於劉秀蘭女士的著作，僅見其提要，尚未獲讀正文，所以無法置評。

⁹ 鍾彩鈞：《楊慈湖心學概述》，頁309—311。

¹⁰ 《家記九》，《遺書》，15:3a。

¹¹ 《奠徐子宜辭》，《遺書》，4:6a。

¹² 鍾彩鈞：《楊慈湖心學概述》，頁311—312。

¹³ 鍾先生認為“古聖遺訓”之覺與“夢獲古聖面訓”之覺的時間，就是“山谷夜坐之覺”，在三十二歲時（參見氏著：《楊慈湖心學概述》，頁312），顯係誤讀。

書》，15:3b），所以是瞭解慈湖成學經歷的重要資料。我們從中可以發現慈湖成學過程中的層次性，大體而言，三十二歲時的覺悟，固然是慈湖心學發展中的里程碑；然而在此之後，還有“古聖遺訓”與“夢獲古聖面訓”兩次覺悟，雖然我們對這兩次覺悟的具體情形的瞭解並不是很清楚，但是與慈湖在中年以後，提出自己的心學宗旨“心之精神是謂聖”與“不起意”應有相當的關係，不能被納入成學歷程中來考察。需要說明的是，在下文中未單獨以“古聖遺訓”，與“夢獲古聖面訓”兩次覺悟為題展開討論，是因為“文獻不足徵”的緣故，故改以“心之精神是謂聖”與“不起意”的提出為題。此外還有一些“小悟”，常常被當作慈湖的重要成學經歷來看待，似有“小題大做”之嫌，故歸為一節稍加討論。希望通過這些方面，可以較為完整地概括慈湖思想上的進步。

一、三十二歲之前的四次覺悟

關於慈湖年輕時的四次覺悟，向來沒有一致的稱謂。張念誠先生分別把它們叫作“循理齋之悟”、“扇訟之悟”、“山谷夜坐之覺”和“母喪之悟”¹⁴，筆者覺得他的提法很好，簡明扼要，所以全部加以採用。下面就按照時間的順序，把這幾次覺悟作一介紹。

（一）循理齋之悟

慈湖的第一次覺悟，發生在太學讀書期間。

紹興三十一年（1161），慈湖二十一歲時，考入朝廷設在行都臨安府的太學。從此直到乾道四年（1168），前後有八年的時間，慈湖在太學讀書¹⁵。當時太學

¹⁴ 張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》，頁121、128、137、184。

¹⁵ 宋代太學，自北宋神宗時實行“三舍法”，學制很長。學中分上舍、內舍、外舍。初入學者為外舍生，每月考試一次，稱“私試”，年終考試稱“公試”。經過一年學習，私試、公試合格，可升入內舍；再經

的生活非常清苦，“齋舍質素，飲器止陶瓦，棟宇無設飾”，因此被稱作“有髮頭陀寺”¹⁶，意為帶髮修道的苦行僧所在。慈湖在學中非常用功，“足不踰閭者累年”¹⁷。他的考試成績每次都名列榜首，特別在《易經》方面，成績最佳¹⁸。

不過，當時的太學，學風並不令人樂觀，所謂“師友道喪……絕無講磨之功”¹⁹。倖運的是，慈湖在這裏遇到了陸九齡、袁燮、舒璘、沈煥等良師益友，結成道義之交。

他首先結識的是定海人沈煥。沈有“挺然任道之資”²⁰，在太學中是開風氣的人物。學中“師友道喪……絕無講磨之功”的頹勢，“先生始一振其弊”²¹。沈煥告訴慈湖，“此天子學校，四方英俊所萃，正當擇賢而親，不可固閉”²²。在沈煥的引導下，慈湖開始與太學中的賢哲之士交遊。

陸九齡是陸象山的兄長，這時也在太學讀書²³，與沈煥住宿同一齋舍，但因為學行皆優，擔任太學中的學錄²⁴，沈煥於是“以師禮事之”²⁵。可以想見，慈湖與陸九齡也因此多有往還。這似乎是他未來成為陸象山門人的預兆。

後來成為“甬上四先生”的青年楊、袁、舒與沈，相繼在太學相聚²⁶。他們都是四明人氏，因為同鄉關係，而且志同道合，“相與切磨講肄，相救以言，

過兩年學習，私試、公試合格，可升上舍；再攻讀兩年，考試合格，即可畢業。這樣，學生至少要讀五年，一般需要六到九年纔能畢業。（參見林正秋：《南宋都城臨安》，頁 283—284；王建秋：《宋代的太學與太學生》，頁 60、148。）

¹⁶ [宋]羅大經：《鶴林玉露》，丙編，2:271。

¹⁷ [宋]文及翁：《慈湖書院記》，《新增附錄》，6a。

¹⁸ 《行狀》：“入上庠，每試輒魁。”（《遺書》，18:2a）[宋]陸象山：《楊承奉墓碣》（《陸九淵集》，28:326）：慈湖“入太學，治《易》冠諸生。”

¹⁹ 《宋元學案·廣平定川學案》（76:2552）。慈湖自己也曾追述當時的情形道：“出門逐逐，不聞正言，竊意世間不復有朋友之義。”（《祭沈叔晦文》，《遺書》，4:8a。）

²⁰ 陸九齡語，參見《宋元學案·廣平定川學案》（76:2552）。

²¹ 《宋元學案·廣平定川學案》（76:2552）。

²² 《祭沈叔晦文》，《遺書》，4:8a。

²³ 陸象山《全州教授陸先生行狀》：“（紹興）辛巳，補入太學……學校知名士，無不師尊之。”（《陸九淵集》，27:313）辛巳為紹興三十一年（1161），可知與慈湖同時入讀太學。

²⁴ 學錄，太學中的低級學官，掌執行學規。南宋紹興年間，太學設學錄一至二人。（參見林正秋：《南宋都城臨安》，頁 285；王建秋：《宋代的太學與太學生》，頁 141、276。）

²⁵ 《宋元學案·廣平定川學案》（76:2552）。《宋史·沈煥傳》：“試入太學，與陸九齡為友。”可知二人關係實際上是在師、友之間。

²⁶ 袁燮入學時間較晚，在乾道二年（1166）。（袁燮撰袁燮墳誌；轉引自《年譜》，1:5b）

相觀而善”，聯結成一個講究學問與德行的小團體²⁷。

在此期間，慈湖因為學行兼優，受到了浙東學者薛季宣的器重。薛氏長慈湖七歲，他的兒子薛沍、侄子薛溶，也是太學生，曾向慈湖請教學問。乾道五年（1169），在一封祝賀慈湖成進士的書信中，薛氏提到“姪、子每自庠序歸省，輒能具道問學之妙，行誼之美，及所以提誨之甚寵”，並稱贊慈湖“蘊畜之富”，推許他為“宏才”、“仁賢”，書末並且說“雨晦雞鳴，乃今見其人矣”²⁸，對慈湖的器重溢於言表。

乾道四年（1168），在太學的最後一年，慈湖二十八歲。一個秋天的夜裏，發生了他成學歷程中的第一次覺悟。地點在他的宿舍，即位於太學東北側的循理齋²⁹。有關這一次經歷有多種記錄，詳畧輕重各有不同，我們把它們集中在一起，以便對照：

某之行年二十有八也，居太學之循理齋。時首秋入夜，齋僕以燈至。某坐於牀，思先大夫嘗有訓曰“時復反觀”。某方反觀，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。疇昔意謂萬象森羅，一理貫通而已，有象與理之分，有一與萬之異。及反觀後所見，元來某心體如此廣大，天地有象有形，有際畔，乃在某無際畔之中。《易》

²⁷ 《祭沈叔晦文》，《遺書》，4:8a。宋代太學中派定齋舍與床位的原則，一是依據學生的學習志趣，習同經者類聚而居，因為授業偏重自修，便於研習；二是籍貫相同者住同齋，連保連坐（參見王建秋：《宋代的太學與太學生》，頁114、221）。不過楊、袁、舒、沈四人是否同齋，則不可攷。

²⁸ 〔宋〕薛季宣：《浪語集》，季宣抵楊敬仲書；轉引自《年譜》，1:6b。

²⁹ 南宋太學始建於紹興十二年（1142），次年以抗金名將岳飛故宅為永久校舍，起初有生員三百餘人，學生宿舍十幢，直至紹興二十七年（1157），增為二十齋，生員千餘人。工程分四期完成，循理齋為第二期，齋名由當時書畫名家米友仁書匾。每齋若干楹，住宿學生數由三十名遞增至五十名，東西兩邊牆上寫有宿生姓名。齋各有樓，以及亭宇，循理齋有雲升、登龍二亭（參見王建秋：《宋代的太學與太學生》，頁6、16—19、111；林正秋：《南宋都城臨安》，頁281—282）。又慈湖後來被推崇為循理齋德行最優秀的學生，身後成為齋中祭祀的對象。〔宋〕周密《癸辛雜記》：“太學諸齋，各祀本齋先有德行者，循理齋祀慈湖楊簡。”（轉引自《年譜》，2:48b）齋前壇上，有慈湖於嘉定二年（1209）撰書《參前記》刻石，一直保存到清代。〔清〕阮元《兩浙金石錄》：“楊簡參前碑，末題‘重陽後二日，立石於太學循理齋前之臺’……碑在杭州府學。高三尺二寸，廣二尺二寸。正書十六行，行十八字。額正書‘參前’二字，字大尺餘……”（轉引自《年譜》，2:37b）

曰“範圍天地”，《中庸》曰“發育萬物”，灼然灼然，始信人人心量皆如此廣大。（《炳講師求訓》，《遺書》，19:1a、b）

某之行年二十有八也，居太學之循理齋。首秋初夜，燕坐於牀，奉先大夫之訓，俾時復反觀。某方反觀，忽覺天地內外，森羅萬象，幽明變化，有無彼此，通爲一體，曰天曰地，曰山川草木，曰彼曰此，皆名爾。某³⁰方信“範圍天地”非空言，“發育萬物”非空言。（《家記五》，《遺書》，11:40b）

簡之行年二十有八，首秋，居太學循理齋之東序，以我先大夫嘗有訓，俾時復反觀。簡方反觀，忽見天地內外，空同一體，範圍天地，發育萬物，果然焯然。心之精神，無形體，無際畔，無異同。（《宋大理司直裘竹齋墓誌銘》，載〔宋〕裘萬頃：《竹齋詩集》，4:2a）

先生曰：少年聞先大夫之誨，宜時復反觀，某後於循理齋燕坐反觀，忽然見我與天地萬物萬事萬理，澄然一片。向者所見萬象森羅，謂是一理通貫爾，疑象與理未融一，今澄然一片，更無象與理之分，更無間斷。（《家記九》，《遺書》，15:12a、b）

初先生在循理齋，嘗入夜，燈未上，憶通奉公訓，默自反觀，已覺天地萬物，通爲一體，非吾心外事。（《行狀》，《遺書》，18:2a、b。）

慈湖先生昔在太學，肄業循理齋，足不踰閩者累年。一日，冠帶揖同舍郎曰：“某悟道。晏坐反觀，忽然見天地萬物、萬事萬理，澄然一片。向者所見萬象森羅，謂是一理貫通，疑象與理未融一。澄然一片，更無象與理之分，不必言象，不必言理，亦不必言萬，不必言一，自是一片。”此先生知至至之始事也。（〔宋〕文及翁：《慈湖書院記》，《新增附錄》，6a、b）

具體情形是，他在宿舍床上靜坐“反觀”，夜幕悄然降臨，齋僕剛剛掌燈來到，

³⁰ 原文“某”字在“皆名爾”前，不詞。

一霎那間“悟道”。文及翁《慈湖書院記》的記錄非常有意思，說慈湖覺悟之後，還穿戴整齊，“冠帶揖同舍郎曰：‘某悟道……’”，將自己的體悟和盤托出，可見他的鄭重。慈湖自承“悟道”，這次經歷奠定了慈湖心學的基本面貌，在他的成學過程中，意義確實非同小可。他後來敘述自己的成學經歷，也以提到這一次覺悟的次數最多，可見他的高度重視。

既然家訓是“時復反觀”，可想而知他的反觀必然不止這一次，祇是在以前的反觀中並未覺悟，這一次纔得以覺悟。慈湖這次悟道的方法“反觀”，據他自述說是來源於父親的訓誨。在慈湖自己記錄的父訓中（《紀先訓》，《遺書》，17:1a-26a；《補編》，10b-11a），提到“反觀”的僅有一條，文曰：

吾少時初不知己有過，但見他人有過。一日自念曰：豈他人俱有過，而我獨無耶？殆不然。乃反觀內索，久之乃得一。既而又內觀索，又得二三。已而又索吾過惡，乃如此其多，乃大懼，乃力改。（《紀先訓》，《遺書》，1a）

這裏的反觀與內索並言，實際上就是儒家所謂“吾日三省吾身”（《論語·學而》），“反求諸己”（見《論語·衛靈公》，《禮記·射義》，《孟子·公孫丑上》、《孟子·離婁上》）的道德修養工夫³¹。這種道德修養工夫，經孟子所謂“萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉”（《孟子·盡心上》）揭出其中的本體論的意義，由此成為儒家“萬物一體”義（與誠、仁緊密聯繫）的基本義理結構³²。關於“反觀”，慈湖自己也有簡略的表述：

……深念人多外馳，不一反觀。一反觀，忽識此心即道，在我矣。（《楊氏易傳》，5:15a）³³

³¹ 宋儒中呂東萊說“反觀內省，皆是進步”（《宋元學案》，51:），“甬上四先生”之一的舒璘，也曾說“反觀內省，以充厥德”（《宋元學案》，76:2549）。

³² 鍾彩鈞先生認為這是“反觀”之義的深、淺之別，淺言之是反觀已過，深言之是克服物我的分別，求得萬殊的統一（參見氏著：《楊慈湖心學概述》，頁309），亦是此意。

³³ 與這段話同時出現的，是慈湖對《易》“履”卦“其旋元吉”的解釋：“何謂旋？人心逐逐乎外，惟能旋者，則復此心矣。”（《楊氏易傳》，5:14b）可以看出，“反觀”，實即“求放心”、“復性”的工夫。

慈湖覺悟的內容，簡而言之，是覺察物我一體，沒有界限、分別可言。而“萬物一體”是以“心即道”為前提的，也就是說，宇宙萬殊在道心之中，一體呈現。同時，慈湖的“反觀”體驗，與北宋邵雍“以物觀物”、“一萬物之情”的“反觀”思想（《宋元學案》，9:），也有相當關係。

（二）“扇訟”之悟

慈湖的第二次覺悟則是由於陸象山的啓發。

自從拜師之後，慈湖執弟子禮甚恭，無論在象山生前身後，每次提及師門教誨，都感念不已³⁴。在象山門下，慈湖的地位極高，象山去世之後，行狀即由慈湖撰寫。在後世儒者心目中，慈湖更被公認為陸象山的傳人。然而，師弟二人的相知，卻有些曲折。

《宋史》慈湖本傳說：

乾道五年舉進士，授富陽主簿。會陸九淵道過富陽，問答有所契，遂定師弟子之禮。

《宋史》記述陸、楊二人思想的碰撞、契合，以及師弟之禮的確定，不過短短幾句話。實際上，慈湖從遊陸象山的過程，遠不是這麼簡單。

慈湖從陸象山問學，是由於平陽人徐誼（字子宜，諡忠文）的引導。徐誼去世後，慈湖曾追憶道：“子先我覺，導我使復親象山以學，某即從教，自是亦小覺。”

³⁵據說“忠文見陸子《天地之性人爲貴論》，因令慈湖師陸子”³⁶，徐誼大概是

³⁴ 象山辭世之時，慈湖正在江西樂平知縣任上，噩耗傳來，慈湖悲傷之至，“慟哭，既絕而復續，續而又絕，絕而又復續，不敢傷生，微聲竟哭。”（《祖象山先生辭》，《遺書》，4:5b）可見師弟情誼之深摯。在爲李伯誠代撰的祭文中，慈湖寫道：“某於象山先生文安公，受罔極之恩，片言頓覺，如脫桎梏……欲報之德，昊天罔極。”（《代李伯誠祭象山先生文》，《遺書》，4:5b-6a）這應該是陸門中人共同的感受。

³⁵ 《奠徐子宜辭》，《遺書》，4:6a。

³⁶ 《宋元學案》，61:1969。《象山年譜》乾道八年：“徐誼子宜侍學……每有省。同赴南宮試，論出‘天地之性人爲貴’……”（《陸九淵集》，36:487）徐誼與象山同爲乾道八年（1172）進士，可知他是在應試期間，看到後者這篇考卷的。

見到象山的文章後，敬服之下，於是建議慈湖從象山問學。

慈湖與陸象山邂逅於臨安（今杭州），時間約在乾道八年（1172），象山（1139—1193）三十四歲，慈湖三十二歲。當時慈湖是富陽主簿，在臨安府中代理職務（《象山先生行狀》，《遺書》，5:10a）。《象山年譜》乾道八年云：

在行都，諸賢從遊。先生朝夕應酬問答，學者踵至，至不得寢者，踰³⁷

四十日……四明楊敬仲時主富陽簿，攝事臨安府中，始承教於先生。（《陸九淵集》，36:487）

行都即指臨安³⁸。這次的相遇，以及學術交流，象山雖然極為努力，將自己學說闡盤托出，卻並未打動慈湖。後者還很不滿意，認為象山所講的，他兒時即已知曉，何必勞您饒舌！象山其人，不過一腐儒耳！慈湖的這番心裏話，當時自然未曾對象山明言，直到皈依象山門下，師弟二人情好無間，方纔如實說出。所倖象山的記錄保存至今，使我們得以知道這一段有趣的“秘史”：

簡……既第，主富陽簿。訪余於行都，余敬誦所聞，反復甚力。余既自竭，卒不能當其意，謂皆其兒時所曉，殆腐儒無足采者。此其腹心，初不以語人，後乃為余言如此。（《楊承奉墓碣》，《陸九淵集》，28:326）

也無怪慈湖有此想法。他家學淵源，飽讀詩書，少年得意，正是躊躇滿志之時。當時象山僅比他年長二歲，再者他三年前已舉進士，而象山不過是個未第的舉人。科第既然佔先，學問又復優越，則東南才俊，復何讓於江右名士！

《象山年譜》記錄有象山與慈湖論學的細節：

（楊敬仲）及反富陽，三月二十一日，先生過之。問：“如何是本心？”

³⁷ “踰”字，原作“餘”，據《年譜》（1:8a）引改。

³⁸ 當時與象山論學的，除慈湖外，還有石崇昭、諸葛誠之、胡拱、高宗喬、孫應時等人。象山兄長陸九齡曾說這些學者“皆臺臺篤學，尊信吾道，甚可喜也。”這應該是由象山處得知的情形。（陸九齡與學者書；轉引自《象山年譜》，《陸九淵集》，36:488。原文作“孫應朝季和”，“朝”字誤。）

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。（《陸九淵集》，36:487-488）

這一段記錄在時間上有些譌誤。根據其兄長陸九齡的記錄，象山於六月二十九日至富陽訪慈湖，七月初九日乘舟離開，十六日返回江西老家³⁹。《行狀》記象山在富陽的時間是秋七月，可知《象山年譜》所記三月間與慈湖論學事，不在富陽，應該在臨安。如果同前面所引陸象山《楊承奉墓碣殘石》中的一段文字對讀，更可以證明這一點⁴⁰。

數月之後，陸、楊二人再度相聚於富陽。這一次聚會是慈湖成學過程中的一次重要經歷。他自己曾說：“三十有一而又覺。”⁴¹在象山啓發下，他在學問上獲得了第二次覺悟。也正是通過這次會面，慈湖對象山心悅誠服，正式拜他為師。象山自己曾說：“（慈湖）又一再見，始自失。久乃自知，就實據正，無復他適。”（《楊承奉墓碣》，《陸九淵集》，28:326）不過有意思的是，這次會面的結果，其實帶有很大的偶然性，陸、楊二人因此締結師弟因緣，卻差一點失之交臂。

這一年六月底，象山考中進士，自京城新第歸來，路過富陽，在慈湖處暫歇。慈湖後來記述道：“及反富陽，又獲從容侍誨。”（《象山先生行狀》，《遺書》，5:10a）從容想是從容，因為這次相聚將近半月，“侍誨”二字則是後來執弟子禮，對個人歷史進行修正的結果。事實本來並非如此，象山長慈湖兩歲，二人“素相呼以字，為交友”（《行狀》，《遺書》，18:2b）。“留半月，將別去。”（《行狀》，《遺書》，

³⁹ 《象山年譜》，《陸九淵集》，36: 488。

⁴⁰ 象山曾經說自己的學問出於《孟子》，他與慈湖論學，解本心惟引《孟子》為說，於此得到映證。

⁴¹ 《永嘉郡治更堂亭名記》，《遺書》，2:20b。《年譜》誤繫“某年三十一而又覺”於乾道七年（1171）下，實則慈湖所謂，即指在富陽承象山啓發本心而言，並非另有覺悟，計年畧有小異，不必膠泥於“某年三十一”云云。鄭曉江等先生著《楊簡》書中（頁30），亦沿襲《年譜》之誤。另外，慈湖在《永嘉郡治更堂亭名記》一文中追憶這次覺悟，道：“覺此心清明虛朗，斷斷乎無過失，過失皆起乎意。不動乎意，澄然虛明……”（《遺書》，2:20b。），其中“不起意”云云是後來的見解，並非這一次覺悟即已達到。

18:2b) 此次友朋聚首，十餘日中並無特別之事可表。期間想亦多有論學，不過慈湖的感受，卻與數月前在臨安時並無二致。象山也將告辭。

臨別之時，慈湖卻感覺意猶未盡，有些不捨，“則念天地間無疑者，平時願一見莫可得，遽語離乎？”（《行狀》，《遺書》，18:2b）又再請象山留下來。因這一留，纔有當晚的雙明閣夜話，於是造成慈湖的第二次覺悟，象山與慈湖間的師弟緣份也因此確立。

當天夜裏，慈湖與象山在雙明閣上說話⁴²。話間象山數次提到“本心”二字，慈湖於是“從容問曰：‘何謂本心？’”（《行狀》，《遺書》，18:2b）由前面所引《象山年譜》記述陸、楊二人論學細節可知，“本心”問題困擾著慈湖非止一日，從臨安相遇開始，慈湖向象山的發問，都是圍繞著“本心”二字而起。不難看出，所謂“從容”，意即悠閒舒緩、不急迫、冷靜的氣象，也體現出他的好學與執著。

在臨安論學時，象山已引孟子“四端”之說解釋“本心”，然而慈湖並不覺得契合。剛好白天慈湖處理過一起關於扇子買賣的訴訟案件，象山當即揚聲答道：“且彼訟扇者，必有一是，有一非，若見得孰是孰非，即決定謂某甲是，某乙非矣，非本心而何？！”（《行狀》，《遺書》，18:2b）這一番話當下提醒了慈湖，他頓時覺悟。他自己描述道：“實觸某機”（《祖象山先生辭》，《遺書》，4:4a）， “忽覺此心澄然清明”（《行狀》，《遺書》，18:2b）， “忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。”（《象山先生行狀》，《遺書》，5:10a）慈湖急切地又問：“止如斯邪？”象山正襟危坐，面色嚴肅，再次揚聲答道：“更何有也？！”慈湖

⁴² 《祖象山先生辭》：“壬辰之歲，富春之簿廨，雙明閣之下，某問本心……”（《遺書》，4:4a）《家記三》：“年三十有二，於富陽簿舍雙明閣下，侍象山陸先生坐。”（《遺書》，9:49a、b）可知雙明閣在慈湖官署內。《杭州府志》：“富陽觀山上有傳心堂，亦名傳心亭，即雙明閣址，後人改建，祠象山、慈湖兩先生。”（轉引自《年譜》，1:10a。）

默然無語，拱手行禮而退。第二天天明，來見象山，“正北面而拜，終身師事焉”。（《行狀》，《遺書》，18:2b-3a）⁴³

象山與慈湖在富陽關於“本心”的問答，《象山年譜》也有記述：

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，是者知其爲是，非者知其爲非，此即敬仲本心。”敬仲忽大覺，始北面納弟子禮。（《陸九淵集》，36:488）

此處所記“是者知其爲是，非者知其爲非”一句，似不如《行狀》所記“若見得孰是孰非，即決定謂某甲是，某乙非”一句明白。其中“若見得……即決定”六個字，表明本心發用處直截了當，也即是至誠無僞、至誠無礙之義。

牟宗三先生論“朱陸之辨”時，曾經分析道，象山講學的風格亦可以“易簡”二字概括，他大抵以啓發、指點、訓誡的方式進行，不作概念的分解立義。這種非分解的方式固然警策有力，足以豁醒人，使人坦然洞悟道德實踐的實事實理；但是從另一方面來說，義理之分解明義並非可以完全不顧（象山在此方面有所欠闕），否則不僅不能啓沃對方，使之有轉進，而且祇會益滋其弊與蔽⁴⁴。象山初次與慈湖談本心，用孟子“四端”之說，也是就本心的呈現來說的，祇是機緣未合，未能爲慈湖所悟。許多年後，慈湖追憶舊事說：“偶一夕，某發本心之問。”（《象山先生行狀》，《遺書》，5:10a），顧名思義，“偶”字說明“扇訟之悟”的偶然性，無形中也提示出象山講學的問題所在。

接著我們試來分析慈湖與象山的契合，爲什麼會經過一番轉折，

⁴³ 慈湖從遊陸象山的經歷，不由得讓我們聯想到明代王艮（字汝止，號心齋，1483—1540）師從王陽明的曲折過程。心齋“以古服進見……陽明出迎於門外，始入，先生據上座，辯難久之，稍心折，移其坐於側，論畢乃歎曰：‘簡易直截，艮不及也。’下拜自稱弟子。退而繹所聞，間有不合，悔曰：‘吾輕易矣。’明日入見，且告之悔。陽明曰：‘善哉！子之不輕信從也。’先生復上坐，辯難久之，始大服，遂爲弟子如初。陽明謂門人曰：‘向者吾擒宸濠，一無所動，今卻爲斯人動矣！’”（《明儒學案》，32:830）

⁴⁴ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁1、3、69、100。

慈湖說“某積疑二十年，先生一語觸其機”（《二陸先生祠記》，《遺書》，2:18b-19a），又說“惟舊習未易釋，後因承象山陸先生扇訟是非之答而又覺”（《家記五》，《遺書》，11:40b），他的“積疑”是什麼，“舊習”又是什麼？

我們還是讓慈湖本人來回答這兩個問題，他說：

少時讀書，竊自念古聖人之道，高明廣大……如曰“惟精惟一”，如曰“一德”，略見深旨，其他大略曰欽，曰敬，曰謹，曰克艱，曰孜孜、兢兢，曰典常，曰學於古，曰奉天，曰勤恤，殊未省其實。豈聖人姑致其謹、循其常，而其中固自有廣大高明之妙耶？豈帝王之治理如此，而不及其精微，其精微不多見於書耶？至讀《論語》亦然，惟見孝弟、忠信、力行、學文，平平常語，所謂“一貫”之旨，亦未明白，“無隱”之誨，亦不終告。豈聖人不輕出其祕耶，何其莫可曉也？（《家記二》，《遺書》，8:20b-21a）

這是一段非常親切的，敘述本人學思經歷的話。用今天的話來說，慈湖是有哲學理論興趣的人，有“高明”之思。在他看來，《尚書·大禹謨》“惟精惟一，允執厥中”，《咸有一德》的“一德”（篇中說“眷求一德”、“咸有一德”、“天佑於一德”、“歸於一德”，“德惟一，動罔不吉”，“惟新厥德，終始惟一”），“略見深旨”⁴⁵，其他所謂“欽”、“敬”、“謹”、“克艱”（出《尚書·大禹謨》“后克艱厥後，臣克艱厥臣”），“孜孜”（出《尚書·益稷》“予思日孜孜”，《秦誓下》“爾其孜孜”，《君陳》“惟日孜孜”）、“兢兢”（出《尚書·皋陶謨》“兢兢業業”），“典常”（出《尚書·微子之命》“率由典常”），“學於古”（出《尚書·說命下》“學於古訓”，《周官》“學古入官”），“奉天”（出《尚書·泰誓中》“惟辟奉天”），“勤恤”（出《尚書·召誥》“上下勤恤”）等等⁴⁶，這些觀念意義顯明，並無難曉之處，慈湖說“未省其實”，言下之意即指這些為“謹”者、“常”

⁴⁵ 由此也可看出慈湖對“一”（一元論）的偏好，所以象山曾言：“我不說一，楊敬仲說一，嘗與敬仲說箴他。”（《語錄下》，《陸九淵集》，35:459）。

⁴⁶ 以上諸語俱出自《尚書》，可知慈湖自少時即爛習此一經典。

者（“常”即庸常之謂），“未省其實”的“實”，就是懷疑其中是否有“精微”者、“廣大高明之妙”。即如《論語》中孔子所言，亦僅有“孝弟”、“忠信”、“力行”、“學文”，亦不過是“平平常語”而已。孔子說“吾道一以貫之”，而曾子以“忠恕”解“一貫”之旨（《論語·里仁》），亦是平常之語；孔子說“二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾”（《論語·述而》），既然是對門弟子未曾有所隱晦不言，那麼孔子是不是還有什麼“祕”訣未曾明言呢，這些都是慈湖心中未解的疑問。所謂“積疑二十年”，就是指此而言。無怪乎象山以孟子“四端”之說，答何謂“本心”之問，而慈湖始終不能感到滿意。慈湖又說：

某自總角，承先大夫訓迪，已知天下無他事，惟有道而已。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……（《家記三》，《遺書》，9:49a、b）

“窮高究深”四字，很可以表見慈湖當時學問致思的傾向，此即是他自謂“惟舊習未易釋”者，一時之間絕不會以孟子“四端”之說爲已足（“謂皆其兒時所曉”），且視象山爲“殆腐儒無足采者”（《楊承奉墓碣》，《陸九淵集》，28:326）他曾讀佛典⁴⁷，應該加重了他在追求形上之思方面的困惑。

慈湖由象山開導，經過“扇訟之悟”認識本心，究竟這一次讓他一生念念不忘的經歷，其重要性如何，覺悟的涵義何在？他自己曾經說：“忽省此心之清明，神用變化，不可度思，始信此心之即道”（《楊氏易傳》，5:15a），“忽覺某心清明，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”（《家記三》，《遺書》，9:49a、b），“此心之即道”數字可謂題眼，不過這樣說仍嫌不夠清楚，慈湖還有一段表述：

及微覺後，方悟道非心外，此心自善，此心自神，此心自無所不通。心

⁴⁷ 家中藏有“異教之書”，慈湖自述亦有“觀外書”之舉（《家記五》，《遺書》，11:41a）。

無實體，廣大無際，日用萬變，誠有變化無窮、不識不知之妙，而舊習尚熟，乘間而起，不無放逸，於是方悟《尚書》、《論語》所載，止合如此。放心之戒，果爲要害。此心微動，百過隨之；此心不動，常一常明。欽敬謹戒，常妙常一，治亂之機在此，古道在此，典常在此。順此爲勤，反此爲怠；順此爲恤，反此爲虐。孝弟忠信，乃此心之異名；力行學文，乃此心之妙用。“一貫”之誨已詳矣，不可更言；“無隱”之誨已詳矣，不可復說。萬務錯綜，無非大道；不安厥止，禍亂攸基。（《家記二》，《遺書》，8:20b-21b）

慈湖“積疑二十年”，“窮高究深”，爲求取“高明廣大”之道，至此覺悟，“道非心外”，即心是道。舊時所疑《尚書》、《論語》所載“平平常語”，在在皆爲“常妙常一”之體現，所謂“庸言之信，庸行之謹”，皆爲道心之異名、妙用，由此對儒家的中庸之道有真正的體悟⁴⁸。這一次經歷在慈湖心學歷程中是重要的突破，此後“心之精神是謂聖”、“不起意”宗旨的進一步提出，實以此次覺悟爲根基。象山曾對人說“敬仲可謂一日千里”（《象山年譜》，《陸九淵集》，36:488），我們在象山的贊許中，還可以讀出這是慈湖進入新境界的表示。

（三）山谷夜坐之覺

慈湖的第三次覺悟，在乾道八年（1172）的七月，地點在富陽山中：

……八年秋七月也。已而沿檄，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。（《行狀》，《遺書》，18:3a）

此次覺悟，另一處的記錄稍詳：

⁴⁸ 慈湖又曾說：“百聖傳授，惟曰‘一中’。初疑其膚，近疑其庸，又疑其若未免乎意。而百聖一辭，莫知其所爲。一日覺之，百聖之切諭明告，誠無以易斯。人心即道，故大舜曰‘道心’，本無可疑……道固不離乎常，故孔子曰‘中庸’。”（《家記九》，《遺書》，15:2a）亦是此意。慈湖後來有詩道：“誰省吾心即是仁，荷他先哲爲人深。分明說了猶疑在，更問如何是本心。”（《偶作》，《遺書》，6:14a、b）可以看出是對這一次“扇訟之悟”經過與心得的精煉概括。

一日因觀外書，有未解而心動，又觀而又動，愈觀愈動。掩書夜寢，心愈窘，終不寐。度至丁夜，忽有如黑幕自上而下，而所謂窘者，掃迹絕影，流汗霑濡泰然。旦而寤，視外物無二見矣。（《家記五》，《遺書》，11:41a）

前面提到，象山於七月初九日纔離開富陽⁴⁹，可知這次覺悟距離“扇訟”之悟的時間不久，也可證明宋人葉紹翁《四朝聞見錄》中“慈湖參象山學，猶未大悟……”的說法為確⁵⁰。

牟宗三先生論明儒羅近溪所謂“破除光景”時有一段話，對於我們理解慈湖此次覺悟極有裨益，牟先生說：

……必須先對於良知本身有所悟解。但一經悟解，良知即凸起而被投置於彼，成了一個對象或意念，而不復是天明，這便是良知本身所起的光景。光景者影子之謂也。認此影子為良知則大誤也。⁵¹

慈湖的第二次覺悟，經由象山開導，有“心即道”、本心“澄然清明”的體認，對“道心”有相當的悟解。而經此悟解之後，如果借用牟先生所謂良知的光景（影子）之說，則顯然慈湖所面對的問題，即是道心本身所起的“光景”（影子），即道心成為一個對象或意念，成為所執著的一個抽象的概念，並不真正是本心的“澄然清明”。

慈湖的第一次覺悟，達至物我一體（萬物同一本體）的渾融境界；第二次覺悟，由“心即道”而起“道心”之懸置（“懸置”即懸空擱置之義，未能具體而內在地呈現為道德主體，即牟先生所謂“凸起而被投置於彼”），於是“又起此心與外物為二見”⁵²，心、物分裂為兩橛，自然與周身萬物不能相應，與第

⁴⁹ 《象山年譜》，《陸九淵集》，36: 488。

⁵⁰ 轉引自《年譜》，1:10a。

⁵¹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁207。

⁵² 《家記五》，《遺書》，11:41a。

一次覺悟發生抵觸，疑慮困惑衝突皆由此產生，所以說“觀故書猶疑”。“未解而心動，又觀而又動，愈觀愈動。掩書夜寢，心愈窘，終不寐”，可見思想衝突之劇烈。

所謂心、物爲二，乃誤以心之本體（實則“澄然清明”即爲心之本體）爲一抽象的實體。慈湖此次覺悟的重點，在於化解這一抽象的心體概念，使它得以具體地、內在地體現。他後來屢次強調心本無體，原因即在於此。慈湖通過自我的反省工夫，所達至的第三次覺悟，將第一、二次覺悟所得“物我一體”、“即心是道”的認識融會貫通，達到了“心與物一”的新進境。“灑然如物脫去”云云，即是“破除光景”之謂。所脫去之“物”，即是關於“光景”（抽象的“道心”概念）的一種形象的表述

慈湖的覺悟經歷中，以這一次最爲神秘（如謂“丁夜，忽有如黑幕自上而下”⁵³）。“觀外書”云云，即是他曾經參禪的證據。另外，慈湖門人葉祐之（字元吉）的成學經歷中，也具有相似的覺悟：

……自言弱冠志於學，而未得其方。凡先儒所視者，依而行，所訶者必戒。如是者十有七年，然終未相應。中間得先生《子絕四碑》一讀，知此心明白廣大，異乎先儒繳繞回曲之說，自是讀書行己，不敢起意。後寐中聞更鼓聲而覺，全身流汗，失聲歎曰：“此非鼓聲也。”如還故鄉，終夜不寐。風興，見天地萬象萬變，明暗虛實，皆此一聲，皆祐之本體，光明變化，固已無疑，而目前若常有一物。及一再聞先生警誨，此一物方泯然不見。……

（《葉元吉妣張氏墓誌銘》，《遺書》，5:23a）

所謂“目前若常有一物”，無疑爲關於心體所誤執之光景，可知“破除光景”

⁵³ 鍾彩鈞先生認爲，這“象徵著其心從澄然清明的執著中解放出來，心恢復了平常狀態”（鍾彩鈞：《楊慈湖心學概述》，頁312）。

一步驟，為宋明諸儒講心學所共通面對的問題。

（四）母喪之悟

淳熙元年（1174）春，慈湖因母親去世，守喪去官。服喪期間，“如天地崩陷”，哀痛之至。後來又營建墳墓，經辦葬禮中的車廄諸事，感覺“日用酬應，未能無礙”，於是沈思多日。“偶一事相提觸，亟起旋草廬中”，因為想起一件事情有所觸動，一下子就站起來，在屋中來回走動。由此覺悟，“始大悟變化云為之旨，縱橫交錯，萬變虛明不動，如鑑中象矣。”（《行狀》，《遺書》，18:3a）

這一次覺悟，是慈湖成學經歷中非常重要的節目，理解這次體驗對於慈湖思想發展的重要意義，需要與其他的記錄對讀。

慈湖曾對自己的思想歷程有所總結，他少年時讀《易傳》，極為欣賞其中“無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故”（《繫辭上》）的說法，認為這是“學道”所造最高妙的境界。後來讀到《論語·先進》中的這一段：

顏淵死，子哭之慟。從者曰：“子慟矣。”曰：“有慟乎？……”

孔子哭顏回之喪，悲痛之至，似乎並非“無思也，無為也，寂然不動”；另一方面，孔子不知道自己的悲痛，是否為“不清明”？這個疑問在他心中，有二十年之久。直至為母親守喪時，與孔子處在類似的境地，表現亦同，這個親身經歷賦予他一次覺悟的契機：

及後居妣氏喪，哀慟切痛，不可云喻。既久，略察曩正哀慟時，乃亦寂然不動，自然不自知。方悟孔子哭顏淵至於慟矣，而不自知，正合無思無為之妙……哀苦至於如此其極，乃其變化，故《易大傳》又曰“變化云為”……

（《家記一》，《遺書》，7:30b；《楊氏易傳》，20:6b）

一開始對於自己的悲痛，慈湖仍不能夠解釋。然而積疑既久，終於冰釋，他由

此悟出：哀慟之時，心亦“寂然不動”，是以“不自知”，這正合乎“無思也，無爲也”的妙諦；另一方面，哀痛乃是心體在功用層面上的變化。由此自己的悲痛可以解釋，孔子的悲痛可以解釋，皆爲一心的“妙用”，所謂“初遭親喪，哀痛由中，全體真實，全無計度，全不顧利害。全無其他念慮，純然道心，但人自不覺爾”（《家記五》，《遺書》，11:42b）。由此印證了他與象山在富陽雙明閣夜話，所悟到的道理，即人心“清明虛靈”，同時又“有不疾而速，不行而至之神用”（《家記三》，《遺書》，9:49b），“妙用泛應，無不可者”（《家記一》，《遺書》，7:30b；《楊氏易傳》，20:6b）。統觀慈湖的成學經歷，這次覺悟對於慈湖的重要意義，是直接促成他“不起意”學說的提出（見下）。

“母喪之悟”的經歷在慈湖內心世界中留下深刻的印記，慶元二年（1196，時隔二十多年後，在給門人王子庸的臨別贈言中，他仍然以喪親之事爲例證（當時王子庸正有喪親之痛），諄諄教誨道：

孔子曰：“人未有自致者也，必也親喪乎？”致之爲言至也。人未有自至乎道者，至於喪親，如天地崩陷，人子不復知有身，此身死亡猶不計，而況於他乎？百無所思，純一哀痛，此純一哀痛即道也。（《王子庸請書》，《遺書》，3:8b-9a）

在慈湖看來，喪親之際，亦是道心的一種警醒，“人心即道，日用不知，因物有遷，至喪親而復始純一不雜。”因此他勉勵門人王子庸，“子庸親履此境，已至於道”，“順達敬養，無放無逸”，自然“爲衆善百行”，“事事有條理”，“一一中節矣”。（《王子庸請書》，《遺書》，3: 9a）

二、“心之精神是謂聖”與“不起意”學說的提出

“心之精神是謂聖”與“不起意”，是慈湖心學宗旨的兩個重要方面（二者實際上相為表裏），它們的提出，顯然應該被視為慈湖成學歷程中的重要步驟。不過關於這兩個學說的提出時間、前後經過等方面，已有的記錄都語焉不詳，造成後人研究的困難。不過可以肯定的是，“不起意”之說提出在先，“心之精神是謂聖”在後。我們先來看慈湖“不起意”思想的產生。

（一）“不起意”說的提出

慈湖的“不起意”之說，似乎與他父親楊庭顯的思想有關係，在《紀先訓》中有一條是：

覺得念起便休。（《補編》，11a）

念與意有時有相同的意義，如果套用慈湖“不起意”三字的格式，似乎也可以把楊庭顯的這句話簡括為“不起念”。祇可惜家訓中表示“不起念”者僅有此一條，而且沒有上下文，無法對它的意義作進一步的探究。但是我們在上文中敘述慈湖的家學時，提到楊庭顯極為強調的“無我”、“不動心”，以及其所謂“妄心”之說，這些思想與慈湖“不起意”之說皆可相通，家教的潛移默化，無疑是他提出“不起意”學說的一個潛在的思想資源⁵⁴。

就慈湖自己的成學經歷而言，我們可以發現，慈湖自少年時對《易繫辭》寂感之旨的契合，是後來提出“不起意”的基點。他曾經說：

少時讀書，竊自念古聖人之道，高明廣大，不可以心思，不可以意度，當寂然不動，感而遂通。（《家記二》，《遺書》，8:20b）

少讀《易大傳》，深愛“無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之

⁵⁴ 清人馮可鏞等纂《慈谿縣志》（50:29a）謂：“如云‘覺得念起便休’，此即無意之說之所自歟？人知慈湖之學導源象山，而不知其得之庭誥者有如斯也。”

故”，竊自念學道必造此妙。（《家記一》，《遺書》，7:30a）

而“母喪之悟”則是“不起意”學說的重要促因。

淳熙十四年丁未⁵⁵（1187）正月，臨川人張元度通過陸象山的引見，從慈湖問學。張氏為人“誠確可敬”，“篤志於學，蓋夜則收拾精神，使之於靜”，從事於習靜的工夫⁵⁶。慈湖認為，道心“本自全成，何假更求？視聽言動，不學而能；惻隱羞惡，恭敬是非，隨感輒應，不待詔告。清明在躬，廣大無際，精神四發，不疾而速，不行而至。收之拾之，乃成造意，休之靜之，猶是放心……吾心本無妄，舍無妄而更求，乃成有妄……元度精神何罪，而收/拾之？”（《與張元度》，《遺書》，3:10b-11a）慈湖以“收拾精神”為“造意”之舉⁵⁷，其“不起意”之說，已將要呼之欲出了。

紹熙三年至五年（1192—1194），慈湖任職樂平知縣期間，明確提出“不起意”的主張。在紹熙三年（1192）所寫的《樂平縣學記》，對“不起意”之說作出詳盡的闡發，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……人心自善……不學而能，不慮而知……/有所思焉，思有時而止；有所為焉，為有時而已。匪思匪為，匪合匪離……意慮不作……/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，意動於云為，故有過。意無所動，本亦無過。先聖所以每每止絕學者之意，門弟子總計之曰毋意，為是故也。從遊三千，獨曰顏子好學，日至月至者不與。何謂至？至，止也。《書》曰：“安女止。”良性寂然，清明而不動，自知自信，自清自明，自寂自止，雖

⁵⁵ 《年譜》（1:17a）誤作“丁亥”。

⁵⁶ 張氏“夜則收拾精神，使之於靜”，他的習靜工夫應該是靜坐一類。

⁵⁷ 論文第五章《“心之精神是謂聖”疏解》中，已經提到象山教人“收拾精神，自作主宰”，張元度“夜則收拾精神”，正是秉象山教法。象山、慈湖所謂“精神”的意指不同，從這裏也可看出。

千變萬化，交擾參錯，而實無所動，故曰至，又曰止。（《樂平縣學記》，《遺書》，2:12a-13a）

同年象山去世，慈湖在所撰《祖象山先生辭》中，亦以“絕四”為言，曰“有意則有知”，“有必則有知”，“有固則有知”，“有我則有知”，“愈知愈離，愈思愈遠”（《遺書》，4:4b-5a）。在任職樂平時所撰、也是他最重要的著作《己易》（《年譜》繫於紹熙五年（1194）下，參見〔附錄〕《慈湖著述新攷》）之中，慈湖已提到“意必固我，無自而生也”（《遺書》，7:8b）。據此，我們可以斷定，慈湖另一篇代表作品《絕四記》，由止絕“意必固我”著筆，總述“不起意”之旨，向來認為撰作年代不詳，亦應撰於此時。

（二）“心之精神是謂聖”說的提出

慶元元年（1195）開始，發生了南宋歷史上著名的慶元黨禁事件。在權臣韓侂胄與右相趙汝愚的權力鬥爭中，趙氏落敗，被罷相出朝。慈湖的政治立場與趙氏一派，因上書救言趙汝愚事罷歸，“得罪去國”⁵⁸，“家食者十四載”⁵⁹。慶元二年（1196）三月，離開臨安之時，門人王子庸向他請教，慈湖作書留念（《王子庸請書》，《遺書》，3:8a-9a），其中以“不起意”為說，不過尚未提出“心之精神是謂聖”的話頭。

隨後慈湖回到慈溪故家，當時處境的艱難，慈湖自己曾描述道：

某之為國子博士，以言事罷歸也，韓侂胄方用事時，論誣善類曰“偽學”，舉子文字由是大變，不敢為理義之言，如某見謂偽學之尤者。（《銘張渭叔墓》，《遺書》，5:10b-11a）

卻有新昌人張渭、張汾兄弟倆，不遠數百里而來，拜他為師，讓他份外感動。

⁵⁸ 《王子庸請書》，《遺書》，3:8a。

⁵⁹ 《行狀》，《遺書》，18:25a。

師弟論學，“從容數月”。十四年後，慈湖為張渭寫墓誌銘，追憶這時講學的內容為：

……與之語無他說，太旨惟本孔子之言曰“心之精神是謂聖”，孟子曰“仁，人心也”。人心即道，故舜曰“道心”。日用平常之心即道，故聖人曰“中庸”。庸，常也，於平常而起意，始差始放逸。渭叔領會無疑。（《銘張渭叔墓》，《遺書》，5:11a）

我們可以看出，慈湖心學中的兩個最重要的概念，“心之精神是謂聖”和“不起意”，在這裏都已提出。如果不存在當事者用後起的觀念，來解釋個人以前的歷史的問題，那麼我們可以確定，“心之精神是謂聖”思想的頓悟，時間就在慶元二年的下半年，這已經在象山去世（紹熙三年，1192）之後四個年頭了。

宋人葉紹翁《四朝聞見錄》說：

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。⁶⁰

葉氏之說稍嫌語焉不詳，然而關於慈湖成學的進程大體無誤，從學象山“未大悟”（用慈湖自己的話來說是“微覺”，見上文），至以“心之精神是謂聖”為說，乃“豁然頓解”，標誌著他的心學體系終告完成。關於“心之精神是謂聖”與“不起意”兩個重要思想的內涵，及在慈湖心學中的地位，詳見論文第五、六兩章的討論。

據慈湖自述，他在三十二歲“微覺”以後，又有兩次特別的覺悟經歷：

……予自三十有二微覺已後，正墮斯病。後十餘年，念年邁而德不加進，殊為大害。偶得古聖遺訓，謂學道之初，繫心一致，久而精純，思為自泯。予始敢觀省，果覺微進。（《家記九》，《遺書》，15:3a）後又於夢中，獲古聖面訓，

⁶⁰ 轉引自《年譜》，1:10a。

謂某未離意象，覺而益通。縱所思爲，全體全妙。其改過也，不動而自泯。

泯然無際，不可以以動靜言。（《家記九》，《遺書》，15:3a）

這兩次覺悟的具體情況不詳，所謂“古聖遺訓之覺”，既然說“繫心一致”，

“思爲自泯”，可知即指“不起意”之證悟（因“無思無爲”是慈湖“不起意”學說的涵義之一），“古聖遺訓”即指《論語·子罕》篇中“子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我”一章。至於“夢獲古聖面訓”之覺，應當仍然歸屬於“不起意”的證悟，可以說是“不起意”證悟的強化，由“覺而益通”一句可證⁶¹。

三、 其他幾次“小悟”

在慈湖的著作中，可以看到他許多“覺”、“醒”、“省”、“悟”的字眼，在普通的意義上來說，當然都可以算作是覺悟。以慈湖心學的主旨來衡量，其中多數覺悟顯得較爲次要，可以暫且忽略。但是其中有些曾經被古今學者拈出來，作爲慈湖心學中的階段性進展來加以討論，所以這裏以“小悟”爲題，列出其中有關心性義理方面的幾條，不再多加說解。其他關於經籍訓詁、曆法推算方面的，則略去不表。

1· 子貢、孟子論仁與孔子異

時間：嘉泰元年辛酉十一月九日（西元 1201 年 12 月 6 日）

年紀：六十一歲

原文：今日清晨，忽覺子貢曰“學不厭，知也；教不倦，仁也”，孟子曰“惻

⁶¹ 《周易·繫辭上》：“子曰：‘書不盡言，言不盡意。’然則聖人之意，其不可得而見乎？子曰：‘聖人立象以盡意……’”魏晉時的王弼有“得意忘象”之說（參見〔元〕吳澄：《忘象辯》，《宋元學案》，92:）。慈湖的“夢獲古聖面訓”之覺，所謂“離意象”云云，也可理解作超越意、象之辨，取消二者的分際。書此存疑待攷。又鄭曉江等先生解讀慈湖“古聖遺訓”、“夢獲古聖面訓”爲“偶讀‘心之精神是謂聖’而大悟”（鄭曉江等：《楊簡》，頁 33），恐未是。

隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，知也”，二子之言仁，異乎孔子之言仁矣。二子之言仁，蓋世俗學徒之常談，實不識仁也。……以博施濟衆⁶²爲仁，亦子貢之言，非孔子之言。……孟子雖學於子思，子思學於曾子，曾子得孔子一貫之道，頗有源流。孟子亦知“仁，人心也”，而猶未免習於流俗之論，列仁與義、禮、知爲四，亦由未知仁道之大全。……孟子之言，智亦淺，羞惡、恭敬、是非，皆仁心之變化，而非四也……嘉泰元年歲在辛酉十一月九日。（《石魚偶記》，16a-17b）

按：《年譜》（1:36b-37a）於該年下，將此條與下面第二條“仁、知、勇三達德”，合錄爲一；鄭曉江等先生因而稱此一經歷，爲慈湖成學歷程中的“第六次大覺”⁶³，似有評價過高之嫌。

2·勇者之義

時間：嘉泰元年辛酉十一月十一日（西元 1201 年 12 月 8 日）

年紀：六十一歲

原文：今日之未昧爽，又忽醒孔子之言知者不惑，仁者不憂，必繼之以勇者不懼、何也。知及之，仁能守之。知、知道；仁者，常覺、常清明之謂。然而亦有常清明，雖日用變化不動，忽臨白刃鼎鑊，猶未能寂然不動者。此猶未可言得道之全，故孔子終必繼之以勇者不懼……嘉泰元年十一月十一日（《石魚偶記》，18b-19a）

3·偏、黨之義

時間：嘉泰四年（1204）

⁶² “衆”字，原文誤作“是”。

⁶³ 鄭曉江等：《楊簡》，頁 33。

年紀：六十四歲

原文：子曰：“人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。”說者曰：“黨，偏也。”簡年六十四，始省偏與黨相近，而微不同。黨者，意好所向。人心本清明，動於意欲使有過……（《家記四》，《遺書》，10:30b）

按：《年譜》（1:40b）繫此條於嘉泰四年（1204）下。

4·《大禹謨》“克艱稽衆”之義

時間：開禧二年（1206）

年紀：六十六歲

原文：某自以爲能稽衆，舍己從人矣。每見他人多自用，某不敢自用。亦某自謂能舍己從人，意謂如此言，亦可矣。一日偶觀《大禹謨》，知舜以克艱稽衆，舍己從人，不虐無告，不廢困窮，惟帝堯能是。是謂己不能也。三復斯言，不勝歎息。……時某年已六十有六，平時讀《大禹謨》，未省及此。續思《曲禮》曰“禮聞取於人，不聞取人”者，稱某人仁，某人知，某人孝友之類，不敢取人者，以微有品題之意歟？見取於人則不可。《曲禮》斯義，略似《禹謨》。（《家記二》，《遺書》，8:15b-16a）

按：《年譜》（1:41b-42a）繫此條於開禧二年（1206）下，鄭曉江等先生稱之爲慈湖“第七次大覺”⁶⁴，亦有評價過高之嫌。

5·“太一”之非

時間：不詳

年紀：不詳

⁶⁴ 鄭曉江等：《楊簡》，頁34。

原文：《小戴記》孔子云：“禮必本於大一”。陸德明音泰，學者咸讀/爲太一。某一日忽省其非。自孔子歿，學者罕知道……故靡然作太一。自鄭康成謂本於太一與天，而況於陸乎？……《繫辭》……“乾知大始”，是讀作太始；又曰“易有大極，是生兩儀”，辭意亦音太。自作《繫辭》者，已失孔子大旨，而況於後世乎？（《家記三》，《遺書》，9:51a-52a）

第四章 道心篇

風雲雨雪自何來，我有乾元大矣哉。

（《偶成》，《遺書》，6:29a）

某信人心即大道……毋惑懷玉不自知。

（《送黃文叔侍郎赴三山》，《遺書》，6:12a）

在本體論意義上的存在——“是”或“存有”（being），在中國哲學中常常與天道觀相聯繫。在宋明理學中，天道問題的展開表現為理氣、道器之辨。就心學內部而言，象山猶秉承北宋二程以來的話語格局，言心之外，還涉及理的問題，以“心即理”的命題建立二者間的統一關係。慈湖則完全拋開程、朱關於“理、氣”的一套語言，以“道”與“心”為基本語彙，建構了自己的理論系統¹。近人劉咸炘先生，論及明儒陳白沙時曾說：

白沙不談理氣問題，其門亦不談，專以實得為尚。此晦翁以來一大滌蕩也。白沙之所得，未必遂過晦菴。而自晦菴以來，辨析細密之後，突見白沙之一字不談，真有爽然之感²。

實則此種“滌蕩”，早在朱子當時，慈湖已然如此，這正是陽明心學在明代中後期興起之後，慈湖心學亦應運而復興的基本原因。追源溯始，實不能不以慈湖為開先河之人物。

道是慈湖心學中最高的概念，心是慈湖思想中最主要的概念，“心即道”則

¹ 參見徐志銳：《宋明易學概論》，頁179。慈湖曾言：“近世學者，沈溺乎義理之意說，胸中常存一‘理’不能忘，捨是則豁焉無所依憑，故必置‘理’字於其中，不知聖人胸中，初無如許意度。”（《家記五》，《遺書》，11:6a）此可見慈湖之基本態度。明儒羅整菴因此斥之曰：“其怕這理字也，不亦甚乎？！聖人胸中固自清明瑩澈，然於中則曰‘允執’，於矩則曰‘不踰’，豈是漠然蕩無主宰；而凡視聽言動，喜怒哀樂，一切任其自作自止，真如水泡之自生自滅乎哉？必不然矣！且吾儒若除箇理字不講，更講何事？若見得此理真切，自然通透灑落，又何有於安排佈置之勞！為此言者，適以自狀其不知理焉爾。”（〔明〕羅欽順：《因知記續》，卷下，84—85）按“允執厥中”亦慈湖所常言，慈湖不言“理”，而多講“道”，其所謂“主宰”者為“道”（心即此道），並非“漠然蕩無主宰”。相對於人之道德本心而言，此理為外在之理，縱然“見得真切”，若具體落實於踐履中，亦不一定就能夠“自然通透灑落”。整庵宗朱子，故有此嚴厲批評，其實並不中肯，詳見論文第七章《覈論篇》。

² 劉咸炘：《讀學案記》，《推十書·左書》，3:121。

是其心學的核心命題。不過，與象山、陽明皆有所不同的是，他對天道、道體等形上本體亦作過相應的考察。在宇宙論的構造與準邏輯的推繹³，亦有相當的見解。

一、道心

“心”是中國哲學中最基本、最核心的概念之一。劉咸炘先生曾言：

莫非人也，莫不學也。何以爲人，何者當學？……何以爲學？學爲人也。

人之爲人者，心也。……⁴

儒、釋、道三家，關於“心”的範疇皆有豐富的解說，凡有創造力的哲人，無不以自己獨到的方式進行論述。至於三家論說的特點，近代沈曾植（字子培，號乙盦、寐叟，1850—1922）指出：

佛家析心爲六、七、八三識，道家析心爲精、氣、神三寶，儒家止以一心字括之。⁵

因此之故，儒家的心學論述，尤其顯得錯綜複雜。

儒家心學論說中，以人心、道心之說最爲古老。《尚書·大禹謨》記載了帝舜對禹的告誡，其中有“人心惟危，道心惟危，惟精惟一，允執厥中”一段。宋儒稱之爲“十六字心傳”的“微言”（《宋元學案·水心學案》，54:），認爲其中包含著儒家的精微大義⁶。

³ “準邏輯的推繹”是楊國榮先生提出的概念，他認爲嚴格意義上的邏輯推繹表現爲一種形式化的推論，理學顯然並沒有達到這一層面。不過，楊先生將“準邏輯推繹”界定爲，祇就正統（程朱）理學關注理氣關係的邏輯定位而言（參見楊國榮：《心學之思——王陽明哲學的闡釋》，頁6）。在借用這個概念的同時，我將它的應用範圍擴大到所有宋明理學家關於天道問題的探討。

⁴ 劉咸炘：“一事論”，《推十書·中書》，12a=13。

⁵ 沈曾植：《海日樓札叢》，卷四，“心”條，頁137。

⁶ 如黃勉齋說：“自有天地以來，如人心道心四句，及此四句，皆是天心正法，傳授世人，不可輕將尋常詩句讀過也。”（《宋元學案·勉齋學案》，63:）按《大禹謨》雖然是《偽古文尚書》中的一篇，出於後人所撰，但是《荀子·解蔽》篇說：“昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故《道經》曰：‘人心之危，道心之微。危微之幾，惟明君子而後能知之。’”既有《道經》爲

關於“人心”、“道心”的分際問題，是宋儒哲學論說中的焦點之一。伊川首先以道心、人心之分別來建構心性論，朱子更使之成為理學的中心話語之一。伊川說“人心，私欲也；道心，正心也”（《河南程氏遺書》，19:）、“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。滅私欲則天理明”，朱子說“人心之危者，人欲之萌也；道心之微者，天理之奧也。”（《觀心說》，《宋元學案·晦翁學案》，48:）以心有邪、正之分，將“道心”、“人心”與“天理”、“人欲”等同起來，是程朱心論的主要特徵⁷。

“心”在象山思想體系中亦居於核心位置，尤其值得重視的是他對“本心”概念的強調。象山說：“仁義者，人之本心也”⁸，以“仁義之心”即道德心為本心。有關“道心”、“人心”的問題，他不同意程朱的二分說：

天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。……《書》云：“人心惟危，道心惟微。”解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。心一也，人安有二心？自人而言，則曰惟危；自道而言，則曰惟微。“罔念作狂，克念作聖”，非危乎？“無聲無臭，無形無體”，非微乎？⁹

就思想的邏輯而言，象山之所以能夠統一“道心”、“人心”二者，正是以“本心”

證，又以舜治天下為說，可知《大禹謨》中“人心惟危”等十六字，源有所本。不必如清代學者那樣，因《大禹謨》文本的問題，而忽視儒家思想中久遠的心學傳統。

⁷ 伊川曾經說：“‘人心惟危，道心惟微’。心，道之所在；微，道之體也。心與道渾然一也，對放其良心者言之，則謂之道心。放其良心則危矣。‘惟精惟一’，所以行道也。”（《宋元學案·伊川學案》，15:）朱子亦曾言：“人心、道心，亦非有兩物也。”（《答林德久》，《宋元學案·晦翁學案》，49:）“舜禹相授受，只說‘人心惟危，道心惟微’。論來只有一箇心，那得有兩樣？只就他所主而言，那箇便喚做‘人心’，那箇便喚做‘道心’。”（《朱子語類》，61:）程朱這幾段話最容易引起誤會，以為程朱與陸王在道心、人心問題上立場無異。朱子且有相關的一段議論：“陸子靜亦自說得是，云：‘舜若以人心為全不好，則須說不好，使人去之。今止說危者，不可據以為安耳。言精者，欲其精察而不為所雜也。’此言亦自是。”（《朱子語類》，62:）金春峰先生因而據以論證，認為朱子的晚年思想是心學，而非今人所謂“理在心外”的理學。（參見金春峰：〈朱熹晚年思想〉，《山東大學學報》，2005年1期。）金先生的看法，筆者不能苟同，限於篇幅，此處不能詳辨。簡而言之，象山、慈湖主人心、道心為一，伊川、朱子則以分（分別）與合（合一）言之，二者貌似相近，實則大有差異。伊川固然有心為“道之所在”、“心與道渾然一”，但是並不認為心為“道之體”，或者說以心體與道體為一，這是差異所在。關於伊川、朱子“道心、人心”學說的詳細研究，參見崔昌海等：《心·道心·人心》，《東疆學刊》，1999年4期，頁1—4。崔先生特別注意到伊川與朱子思想的差異，不過，在筆者看來，無寧將之理解為表述的側重點不同更為恰當。

⁸ [宋]陸九淵：〈與趙監〉，《陸九淵集》，1:9。

⁹ [宋]陸九淵：〈語錄上〉，《陸九淵集》，34:395—396。

的概念作為理論基石的。

在此一問題上，慈湖與象山持共同的立場，並不承認有人心、道心的分別。

他認為：

人心即道心。（《五誥解》，3:2a）

人心即道。（《慈湖春秋傳》，1:20a）。

道不在外，心而已矣。（《先聖大訓》，2:40a）

舜曰“道心”，明此心即道也。（《申義堂記》，《遺書》，2:1b）

異乎天無以爲人，人心即天道。（《楊氏易傳》，9:9b）

道在不遠，人心之所自有。（《先聖大訓》，1:36b）

人心本善，善即道心。（《慈湖春秋傳》，7:6b）

慈湖以人心與天道、心體與道體同一，道之體現於人心可見。他的“道心”概念，綜合了孟子“性善”論與象山的“本心”。所以他對《論語》“克己復禮爲仁”一句的解釋，不依舊訓解“克己”，他把“克”讀作“能”，即“能夠”，而不是“克服”之義，提出“能己復固有之禮，則仁矣”（《楊氏易傳》，1:12b），能夠自己復禮爲仁，因爲己爲道心所在，無可克者。

大哉，克己復禮之訓乎！由孔子而來，至於今千有餘歲，學者罕有知其解者。/知其解者，大道在我矣。克有二訓，能也，勝也。《左氏》謂楚靈王不能自克，繼以孔子克己復禮之言爲證。是謂克爲勝，而未必孔子本旨果爾也。以顏子粹然之質，加以屢空之學，雖未能至於無過，過亦微矣，何俟於克而勝之也。《詩》、《書》所載，多以克爲能，況此孔子又繼曰“爲仁由己”，殊無克勝其己之意。且一己字，無二義也。（《家記五》，《遺書》，11:29a、b）

先生謂汲古曰：孔子言克己復禮爲仁，曉得否？汲古對曰：克謂克盡

己私，天理渾全，所以爲仁。所曉者止如此。先生曰：克有二訓，能也，勝也。《左氏》謂楚靈王不自克，繼以孔子克己復禮之言爲證。是謂屢空之學，雖未能至於無過，過亦微矣，何待於克而勝之？《詩》、《書》所載，多以克爲能，況此孔子又繼曰“爲仁由己”，殊無克勝其己之意。……/顏子勞於鑽仰，欲從末由，尙疑道之在彼，孔子於是教之以至易至約之道，曰能己復禮，則爲仁矣。禮亦非己外之物，禮者我之所自有，凡禮之所有，皆我心之所安，復我本有之禮，斯已矣。（《家記五》，《遺書》，11:31a-32a）

而且此“道心”爲人人所同有：

聖賢之等不同，聖賢之道同。……然則奚特聖賢之道同，雖愚不肖之道亦同。（《曾子序》，《遺書》，1:6a）

人心即道，安睹乖殊？聖賢非有餘，愚鄙非不足。何以證其然？人皆有惻隱之心，皆有羞惡之心，皆有恭敬之心，皆有是非之心。惻隱仁，羞惡義，恭敬禮，是非知。仕義禮知，愚夫愚婦咸有之，奚獨聖賢有之？人人皆與/堯舜禹湯文武周公孔子同，人人皆與天地同。（《二陸先生祠記》，《遺書》，2:17b-18a）

吾心本有廣大、剛健、中正之光明，發越不可掩矣，此聖愚之所同，萬世之所同。是所同者，非血氣，無方體，是安有死生今古之異？而人多不自知。（《慈湖春秋傳》，8:32a）

道心無有等差，因而是“天下同然者”（《家記四》，《遺書》，10:35a），所同者“非血氣，無方體”，即是從形上的意義而言。此“道心”爲先天之心，與道同體：

某洪惟先聖之道，廣大昭明，無所不包統，無所不貫通。在天爲乾，在地爲坤，在日月爲明，在四時爲變通，在萬物爲生，在某爲心。心者，某之所自有，而先聖之道在焉。（《先聖祝文》，《遺書》，4:2a）

斯心即天之所以清明也，即地之所以博厚也，即日月之所以明，四時之所以行，萬物之所以生也，即古今聖賢之所以同也。（《達庵記》，《遺書》，2:）

心體與道體爲一，爲“古今聖賢之所以同”，明此心是形而上的心，而非如朱子以“氣之靈明”所言之氣質心。

人心既先天有此超越意義，故而使道德價值的實現成爲可能：

人心自善，自中，自正，自順，自清明，自神，自廣大……（《慈湖詩傳》，14:13b-14a）

道心無體，自明自神，自正自中，自無所不通，自無所不濟。不學而能，是謂良能；不慮而知，是謂良知。（《楊氏易傳》，18:13a）

道心“惟有虛名，初無實體，自神自明，自中自正，自直自方，自/廣自大，變化云爲，隨處皆妙。”（《楊氏易傳》，2:6a、b）

慈湖以“夜光明月之珠”爲喻（《楊氏易傳》，17:12b），形容此道心在道德上的形上超越意義。

象山多言“本心”，慈湖則每以“道心”立論。“本心”、“道心”二者，在概念的內涵上有相同處，慈湖就曾說：“本心即道心也。”（《慈湖春秋傳》，3:4a）。但是象山的“本心”多側重在“道德心”的意義；象山少年時雖然有“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的穎悟¹⁰，但他後來講學，較少對道體進行闡發。慈湖對本體深有體證¹¹，其“道心”、“心即道”之說，卻更多地指示“無限心”，即以心爲仁義禮智一切價值的根源。總而言之，慈湖的“道心”概念，實可統攝象山所謂“本心”，由此顯然可以體現出由象山心學到慈湖心學的發展¹²。

¹⁰ [宋]陸九淵：《陸九淵集》，〈年譜〉，36:483。

¹¹ 劉咸炘先生曾有感觸，謂慈湖“明本體確有精快處”。（劉咸炘：〈讀學案記〉，《推十書·左書》，3:120。

¹² 此處承臺灣中央大學中文研究所楊祖漢教授指教，謹致謝忱。

二、天人一道

慈湖最喜歡稱引孔子“吾道一以貫之”（《論語·里仁》）的話頭，在他的心學體系中，表現出鮮明的“一以貫之”的特色，所謂“萬殊無不通一”（《先聖大訓》，1:19a）。可以“通一論”稱之。下面從天人關係與物我關係兩個方面，對慈湖心學在這方面的思想特色作一些探討。

“三才之道”一詞，首見於《易繫辭》，即天、地、人之謂。在《易》經義例中，卦畫之六爻，初、二爻象徵地，三、四爻象徵人，五、上爻象徵天。“三才一道”向來是易學的大義所在，如宋人郭忠孝（字立之，號兼山，伊川門人）即謂“包犧肇三才之微，獨畫天卦，方知三才爲一道”（《宋元學案·兼山學案》，28:），其子郭雍（字子和，號白雲，1103—1187）也曾說“《易》爲三才之書，其言者三才之道也”，“道兼統三才”¹³。按《易》家的傳統說法，包犧（伏羲）畫八卦，周文王重八卦爲六十四卦，兼山之義，是說伏羲所畫八卦之中，首畫乾卦（天卦），其卦畫由三陽爻組成，爲天、地、人三才之象徵，既然同由一陽爻組成，即表示三才之一道。

天人關係向來是中國哲學的核心問題之一¹⁴，除了先秦時的荀子、唐代的劉禹錫等少數思想家之外¹⁵，“天人合一”是中國哲學的根本性命題¹⁶。《詩經·大雅·

¹³ [宋]郭雍：《郭氏傳家易說·釋屯卦》。郭雍（1103—1187），字子和，號白雲，洛陽人，伊川門人郭忠孝（字立之，號兼山）之子。（參見孫勁松：《〈易〉言三才之道——郭雍易學思想初探》。）

¹⁴ 如漢代司馬遷自述《史記》的宗旨，其中之一是“究天人之際”（《報任安書》，載《漢書·司馬遷傳》）；董仲舒答漢武帝策問，言其治《春秋》，由“前世已行之事”，“以觀天人相與之際”；魏晉玄學的兩位代表人物，何晏稱道王弼“可與言天人之際”（《世說新語·文學》）；南朝時道教茅山宗始祖陶弘景說，祇有顧歡（另一道教領袖）瞭解他心中所得，爲“天人之際”的問題；唐代柳宗元著有《天說》，劉禹錫批評他“非所以盡天人之際”（〔唐〕劉禹錫：《天論上》）；宋代邵堯夫（邵雍）說得更明白：“學不際天人，不足以謂之學”（《觀物外篇》）；清儒戴震亦謂：“天人之道，經之大訓萃焉”（《原善上》）等等，例子不勝枚舉。（參見湯一介：《釋“易，所以會天道人道者也”》，《周易研究》，2002年6期，頁4。）而近年新出土的郭店楚簡《語叢》（時代約在西元前300年）中，有“易所以會天道、人道者”之說，是文獻相對年代可確定者中，最早明確表示天、人之存在著間內在溝通、融彙、不離相即的關係。

¹⁵ 荀子的思想中有著明顯的自然主義的傾向，他在《天論》中把天看作自然現象與規律，沒有道德屬性，所謂“天行有常，不爲堯存，不爲桀亡”，人性是自然屬性，也沒有道德屬性。他提出“明天人之分”，把天和入分爲兩截，並且主張“制天命而用之”，他明確地區分天道、地道、人道，說：“道者非天之道，非

烝民》有“天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德”的詩句，意謂善性來自天賦，開啓了“天人合一”、天與人相通的道德的進路。孟子講“盡心知性知天”、“存心養性事天”（《孟子·盡心上》）。宋儒說天道與人道的統一，如明道說“天人本無二，不必言合。若不一本，則安得先天而天弗違，後天而奉天時？”“合天人已是爲不知者引而致之。天人無間。”（《宋元學案》，13：），伊川說“道一也，豈人道自是一道，天道自是一道？”（《宋元學案》，15：）（《語錄》二上。）

關於天人關係、天道性命相通的理論淵源，《詩經》中有兩節詩句，是宋明理學的義理主脈所繫，其中一節出於《大雅·烝民》

天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。

另一節出自《周頌·維天之命》¹⁷：

維天之命，於穆不已。

於乎不顯，文王之德之純。

關於後者，下文還要談到，這裏先說“民之秉彝，好是懿德”一節。孟子曾引此以證性善，孔子亦曾贊之曰：“爲此詩者，其知道乎？”（見《孟子·告子上》）慈湖論性之善時，亦以此爲思想根源。他曾說：

夫秉彝之良，人所具有也。（《慈湖春秋傳》，10:34a）

而且，《尚書·湯誥》中的一段：

惟皇上帝，降衷于於下民，若有恒性，克綏厥猷惟后。

“降衷”之“衷”，《僞孔傳》解：“衷，善也。”“若有恒性”，則解爲“順人有常之

地之道，人之所以道也”（《荀子·儒效》）。（參見趙敦華：《儒家道統與基督宗教的自然律》，）劉禹錫則主張“天人交相勝，還相用”（《天論上》），與中國哲學主流的“天人合一”思想有相當距離。

¹⁶ 錢穆先生在其晚年的絕筆《中國文化對人類未來可有的貢獻》一文中，自謂他晚年“澈悟”中國文化中的“天人合一”觀，“實是整個中國傳統文化思想之歸宿處”，“中國文化對世界人類未來求生存之貢獻，主要即在於此”。

¹⁷ 參見牟宗三：《心體與性體》，上冊，頁31。

性”，並未實指此“有常之性”其義云何。唐代孔穎達的《尚書正義》則將《湯誥》中的這段文字，與《詩經》中“民之秉彝”一節聯繫起來串講：

正義曰：天生烝民，與之五常之性，使有仁、義、禮、智、信，是天降善於下民也。……

孔氏解此“恒性”、“有常之性”為“五常之性”，即仁、義、禮、智、信五者。是為善性、性體之五種體現。慈湖則有進於此，直解此恒性、民之“常性”，為民之“德性”（《楊氏易傳》，7:20b-21a），即善性、本性或性之本體。因此他綜括《湯誥》與《烝民》詩之意旨，謂：

夫天降衷以彝性與民……（《五誥解》，1:8b）

凡言“秉彝之良”，言“天降衷以彝性與民”，皆謂人性之善，其超越的根據在於天，即性體所在。

慈湖既主性善，於是對言性惡者，言性有善惡者，皆有批評。他感慨孔子歿後“而大道不明”，“荀卿勤矣而愈遠”（《家記八》，《遺書》，14:14b），荀子勤於學問，以性之不明，去道彌遠。他對於荀子言性惡問題，並未深辨，祇是指出其思想中的矛盾所在：

荀卿子言性惡，而自背馳。聽訟，兩詞不同，靜聽久之，而/真情自露。

荀卿曰“人之性惡，其善者偽也”，其《大略》篇則曰“雖桀紂不能去民之好義，然而能使其好義不勝其欲利也”，夫不能去民之好義，則人性之本善驗矣。（《家記八》，《遺書》，14:19b-20a）

慈湖以“民之好義”釋“人性之善”，亦可謂善辨者，不知荀子將何以解之？

又王充《論衡·本性》謂：“密子賤、漆雕開、公孫尼子之徒，亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。”慈湖因此對漆雕開有所批評。漆雕開為孔子弟

子，《論語·公冶長》記：

子使漆雕開仕。對曰：“吾斯之未能信。”子說。

慈湖解說：“說者，說其學以爲己。……然斯之所以疑而未信者，以其未明也。”

慈湖更進而說：

簡謂言性有善有惡，宜其疑而不明也。孟子專言性善，是以信而不疑。

孔子曰“心之精神是謂聖”，何惡之有？！人性至神、至明、至廣大，顧人自不信耳。（《石魚偶記》，40b）

慈湖論性，時有精語。他曾說：

天地之間，草木鳥獸，無非天地之性，惟不自知，故爲草木鳥獸。今人而不自知，亦何以異於彼。《易傳》曰：“百姓日用而不知。”不知之謂愚，然則何以爲不愚？不愚者，非能有所加也，能自知爾。（《先聖大訓》，1:66b）

天地之性，即是天地所賦之性，即是“良性”、性之本體。此段言及“自知”，即道德的自覺，是其中的精要之語。自知自覺，體現此天地之性、良性（即人的本質），則爲人，則爲聖賢；不知不覺，使人所秉賦的良性遮蔽於氣質之私中，則爲下愚。而聖賢與下愚之性本同，聖賢不加多，下愚不加少，分別祇在是否自覺自明，使此內在之性體具體地體現在人生的道德實踐中。孟子說：“人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·離婁下》）至於說“草木鳥獸”亦秉有“天地之性”，是就天地萬物所具有之自性而言，人類所秉受的天性，同樣內在於自然界有生命與無生命的一切存在之中¹⁸。朱子解《孟子》“人之所以異於禽獸者幾希”曰：

人物之生，同得天地之理以爲性，同得天地之氣以爲形。其不同者，獨

¹⁸ 橫渠嘗謂“性者萬物之一源”（《正蒙·誠明篇第六》，《張載集》，頁21），之後朱子更提出“枯槁有性”的主張，當然朱子所說的“性”，偏重於“理”。參見彭國翔：《〈西銘〉的萬物一體觀發微》，頁。

人於其間得形氣之正，而能有以全其性，爲少異耳。（《孟子集注》，8:346）

朱子以性爲理的病端，這裏不去管它。關於人禽之異，朱子是就形氣之偏正而言，慈湖則就是否“自知”自覺其性爲判，實爲一理之兩面：自知自覺，正在於超越形氣之偏蔽，使此道德心得以省覺。

慈湖說：“德性亦曰道心。”（《楊氏易傳》，17:7a）在慈湖的思想體系中，心、性顯係一物，沒有截然的分別。他主張：“某深信人性皆善，皆可以爲堯舜”（《鄉記序》，《遺書》，1:7b），以此道心、德性爲人人所有、人人所同：

夫性一而已矣，本無聖愚之間。（《石魚偶記》，10b-11a）

慈湖更有“良性”之說：

人咸有良性，清明未嘗不在躬。（《樂平縣學記》，《遺書》，2:）

人心本善，因昏而失，言其非無良性也，昏故也。（《楊氏易傳》，8:19b）

此性無體（體指形體、形質）：

德性無體，本無所動，本不磨滅，如夜光之珠，泥沙混之，失其明矣。

（《楊氏易傳》，3:11a）

因而，此性爲“廣大聖智之性”，其表現至神、至靈、至明、至廣大，無生死之殊，無聚散之異：

夫人皆有至靈至明，廣大聖智之性，不假外求，不由外得，自本自根，自神自明。（《絕四記》，《遺書》，2:）

人性至神、至明、至廣大，顧人自不信耳。（《石魚偶記》，40b）

日有東西出入之異，其光明一也。生者血氣之所聚，其性猶是也；老死血氣之衰散，其性亦猶是也。性非氣血，無形體。有形體血氣，則有聚散；非血氣形體，則無聚散。愚者執氣血以爲己，……明者知性之爲己……（《楊氏易傳》，7:22b-23a）

此性“非氣血”，“無形體”（“氣血”、“形體”則為氣、形而下者），無生死之異。生死為血氣、形體之聚散，性則無聚散。於人而言，此性、德性、良性、性之體為“己”，即真實的自我。

慈湖“性命即道”的思想，還體現在他對《孔子家語·本命解》篇言命與性一段的解釋中，《孔子家語》原文說：

魯哀公問於孔子曰：“人之命與性何謂也？”孔子對曰：“分於道，謂之命；形於一，謂之性。化於陰陽，象形而發，謂之生；化窮數盡謂之死。故命者，性之始也；死者，生之終也。有始則必有終矣。……一陽一陰，奇偶相配，然後道合化成，性命之端，形於此也。”¹⁹

慈湖解曰：

人之性命即道，……命者性之始，虛名爾。非有命、性之二體也。曰分者何也？道則一，人則衆，因人之常情而言，自一而散殊，故曰分於道，自形而言也。人與道實未始分也，分則異矣。何以曰道？易曰：“百姓日用而不知。”則人之用無非道者，分形於至一之中，謂之性，故性未始不一。以一陽一陰，奇偶相配，謂之道合化成。嗚呼！聖人之明道如此切的，彼不知道與知道之未大明者，安知斯妙？/……有始必有終者，形氣也。性命之妙，有清明而無生死也。曰形於此者，於此著明也，非形氣之形也。……孔子曰“清明在躬”，又曰“立則見其參於前，在輿則見其倚於衡”，曾子曰“皜皜”，此有所見矣，亦可以言形矣，而實無體。（《先聖大訓》，6: 34a、b）

所謂“分於道，謂之命”，不祇衆人分於道，天地萬物亦分於道。人貴為萬物之靈，畢竟是萬物之一種，道內在於人，亦內在於天地萬物，所謂天、地、人共

¹⁹ 《大戴禮記·本命》文字與此稍異：“分於道，謂之命；形於一，謂之性。化於陰陽，象形而發，謂之生；化窮數盡謂之死。故命者，性之終也。則必有終矣。”“命者，性之終也”句有脫漏，當據《家語》補正。

得一道。慈湖認為，“人之性命即道”，“人之天性即天道”（《楊氏易傳》，19:10b）。《中庸》說“天命之謂性”，故人常有性命之說，似有性、命之別。然而在慈湖看來，“命者性之始”，“命”祇表示“性”所從出，祇是一虛名，性、命實為一物，並非命自命、性自性，各自有一命體或是性體。道與命為一與萬殊（也可說“一與多”）的關係。命自道出，道是一整個，命與人相對應，人情萬殊，所以說命“分於道”，道散殊（即一之體現）於人則為命，命是就形的意義來說的（形與道相對而言，道無形）。形是形質的意思，即是說，性與命，雖然皆為道的體現，二者的意義微有不同。命是就形質而言，是在氣的意義上來說的；性是道內在於人（用慈湖的話是“（性）分形於至一（道）之中”），性即是道，性與道同一，無性質可言。更重要的是，慈湖由此推出，既然人之性係“分形於至一之中”，皆為道之一整個的體現，所以“性未始不一”²⁰，是為性善張目，人性皆同，人性皆善²¹。

前面已經提到，《詩經·周頌·維天之命》中“維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純”一節所表達的思想，是宋明理學的義理主脈所繫的兩個基點之一。《中庸》曾引用此詩，以明“天之所以為天”以及“文王之所以為文，純亦不已”。此頌詩是天道性命通而為一的思想根源²²。慈湖於此義深有所契，我們來看他對《維天之命》一詩的解釋：

天之命，天之道也。不知道者，謂命自命，道自道。周公作是頌，知天

命之不已。不已，不息也。穆者，言其深遠不可測。於者，歎美辭。天道變

²⁰ 關於“形於一，謂之性”一句，慈湖的解釋與《大戴禮記》原文的意思有距離。《大戴禮記》原文所謂“形於一”，是指性為道的體現，“一”指道而言；慈湖之“一”，則重在強調“性未始不一”，人性的同一。

²¹ 關於《大戴禮記》“分於道，謂之命；形於一，謂之性”一段，牟宗三先生曾闡釋道：“分於道，謂之命”，即天之賦予、天之所命。宇宙祇是一大道（天命）之流行，天命所流，即每一個體的應分所得。此“分於道”之命，為原於理的的命令與定向，決定人應當如何的、定然而必然的方向。此命形著（或者說呈現）而於個體，即謂之“性”。此一義理模式，顯然與《中庸》、《易傳》所表示的本體宇宙論的直貫順成的格局（如《易傳》所謂“乾道變化，各正性命”之義），屬於同一類型（參見牟宗三：《心體與性體》，中冊，頁125。）不過，慈湖的解釋與牟先生之說略有距離，分別在於對“形於一”的理解，牟先生解之為“命”形著（或者說呈現）而於個體之“一”，慈湖則整合“分於道”與“形於一”而言，指“分形於至一之中，謂之性”，指性為道的體現，“一”指道而言。比較而言，牟先生的解說更加週盡。

²² 參見牟宗三：《心體與性體》，上冊，頁31。

化，至如今不已也。天雖無聲無臭，不可測知，而文王之德，即天德也。故《中庸》引此詩曰“純亦不已”。文王之德，文王之心也。孔子曰：“心之精神是謂聖。”心無形體，清明無際，純一無二。天人道殊，其迹則一。惟純故不已。《中庸》曰：“聖人之道，發育萬物。”惟天人一，故能發育。孔子曰：“天之經，地之義。”明三才一致也。是故天命之不已，即文王之不已。文王之德，不亦顯乎！文王之顯著，即天命之幽穆。文王之心，即衆人之心，即千萬世之心。孟子曰：“堯舜與人同爾。”此曰“我其收之”、“曾孫篤之”者，以其一故也。（《慈湖詩傳》，18:2a、b）

慈湖認為，天命即天道，道與命通而爲一。如謂天道、性命爲二，則爲“不知道”。天道生生不息。天道雖然“無聲無臭，不可測知”，而由文王之德性得以體現，所以慈湖說“文王之德，即天德”。天道所體現處，即在文王之心，即聖人之心，即道心。“天人道殊，其迹則一”，這句話表述有些不清楚，疑此處有文字孱亂，或許應當是“天人迹殊，其道則一”。據慈湖的主張，天人同道，天道即人道，不應說“天人道殊”。迹指現象、表像而言，如以道、事的語言來對應，則迹是事一層面。“心之精神是謂聖”是慈湖的宗旨之一，“聖”是“無所不通”之義（見論文第五章《“心之精神是謂聖”疏解》）。“惟純故不已”，由德性、道心之純，所以通於“於穆不已”的天命、天道。由此天道性命相通（慈湖說“天人一”，說“天命之不已，即文王之不已”，說“文王之顯著，即天命之幽穆”），於是有道德的創生性，《中庸》說“聖人之道，發育萬物”，慈湖說“天人一，故能發育”（“天人一”，即“天人一道”），由道心創生宇宙秩序，道德秩序即宇宙秩序，二者通而爲一。慈湖有詩云：

造化神機非遠近，不當言異又言同。（《連理瑞記》，《遺書》，2:23b）

此即言道心的感通、創化，道德行為與宇宙的創化在內容意義上的相通。

慈湖解《易》時，認為乾、坤之道為一：

清濁未分，混然而已，迨乎重濁嚴凝，而後清濁始分而為二。然所以為清者此也，所以為濁者亦此也。坤者兩畫之乾，乾者一畫之坤也。（《楊氏易傳》，1:4a）

“坤者兩畫之乾，乾者一畫之坤”（《己易》，《遺書》，7:3a），“非乾道之外復有坤道也”（《楊氏易傳》，1:4b），這是慈湖所創見發明之理。

乾坤之道一也。（《楊氏易傳》，2:1a）

天地一氣，乾坤一道。（《楊氏易傳》，2:1a）

君臣、夫婦之辨，其實一也。（《楊氏易傳》，2:1a）

道雖然一，而表現則有分別。天地雖然一體，“但因重濁，故言地”，其他亦然，“因卑故言妻言臣”，“有尊有卑，有清有濁，清陽濁陰，君臣夫婦，未嘗不兩”，所以坤卦的卦畫必然要用兩個“一”來表示為“--”。（《楊氏易傳》，1:4b）

“乾、坤之實未始不一”（《楊氏易傳》，1:5a）。

關於《易經》乾、坤二卦的卦畫形式，慈湖解釋說：

乾何以三也？天此物也，人此物也，地此物也，無二一也，無二已也，皆我之為也。坤何以三——也？天有陰陽、日月、明晦也，地有剛柔、高下、流止也。人有君臣、夫婦、貴賤、善惡也。（《己易》，《遺書》，7:3a）

乾卦的三個陽爻是天、地、人三才的象徵，既然同以一陽爻表示，不必說三才皆是“此物”，皆是易道，或者說皆是“己”（道心）之所為。坤卦的三個陰爻，亦表明天、地、人三才，皆具有陰、陽二象，如天之“陰陽、日月、明晦”，地之“剛柔、高下、流止”。人之“君臣、夫婦、貴賤、善惡”²³。因此，乾、坤二卦

²³ 宋代郭雍說：“蓋惟道兼統三才，三才不過二象，陰陽是也。天地人皆具陰陽，故六，是之謂一陰一陽

的卦畫形式，正是“三才一體”的最好表現。此外，《易經》八卦之中，乾、坤之外的震、巽、坎、離、艮、兌六者，分別為陰、陽二爻的錯綜變化。在慈湖的易學裏，陰爻既為陽爻所分，則震、巽、坎、離、艮、兌六卦，總而言之，亦可視為一陽爻之錯綜變化。因此亦皆為“我之變態”，即易之變態，或說是道之變態（與常、常態相對）。此震、巽、坎、離、艮、兌六者，既為一陽爻之變化，即為易體之變化，即為“我”、“吾”、“己”之變化。所以《易經》之八卦，即是易（易體）之八卦，亦皆為“我”之八卦。所謂“易者己也，非有他也。以易為書，不以易為己，不可也”，要從這裏看，纔能得其真諦。

關於《易經》所謂“元亨利貞”四德，慈湖也有特別的解釋：

元亨利貞，吾之四德也。……/推吾之始，名之曰元，又曰仁；言吾之通，名之曰亨，又曰禮；言吾之利，名之曰利，又曰義；言吾之正，名之曰貞，又曰固。（《己易》，《遺書》，7:4a、b）

易之“元亨利貞”四德（或者說天之四德）與人之四德相應，是先秦時早期《易》學即有的古義。“乾”卦《文言》說：

元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。

君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰“乾，元亨利貞”。²⁴

《文言》稱此仁、禮、義、固為“君子之四德”，慈湖則進而稱之為“吾之四德”。

（“吾”即己，己易之己。）如此則天道之變化，與人文（或者說是人道）之化成，二者貫通之義，更加顯明。

之道也。”（《郭氏傳家易說·釋繫辭上》）可為慈湖此處之最佳注腳。

²⁴ 《左傳》襄公九年載穆姜之言曰：“是於《周易》曰：‘隨，元亨利貞，無咎。’元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。”這是《文言》一段的原始出處。

關於陰陽二爻，慈湖又說：“指吾之剛爲九，指吾之柔爲六。”九指陽爻，六指陰爻，陽爻爲剛，陰爻爲柔。《說卦傳》說：“立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。”既謂剛柔、九六（陰陽）皆爲“吾”之所有，則天道、地道、人道之通而爲一，由茲可見²⁵。

慈湖說：

指吾之清濁爲天地，指吾之震巽爲雷風，指吾之坎離爲水火，指吾之艮兌爲山澤。又指吾之變而化之、錯而通之者爲六十四卦、三百八十四爻。以吾之照臨爲日月，以吾之變通爲四時，以吾之散殊於清濁之兩間者爲萬物。以吾之視爲目，以吾之聽爲耳，以吾之噬爲口，以吾之臭爲鼻，以吾之握爲手、行爲足，以吾之思慮爲心。言吾之變化云爲、深不可測，謂之曰神，言吾心之本曰性，言性之妙、不可致詰、不可以人爲加焉曰命。得此謂之德，由此謂之道，其覺謂之仁，其宜謂之義，其履謂之禮，其明謂之智，其昏謂之愚，其不實謂之僞……。（《己易》，《遺書》，7:4a-5a）

清、濁二氣之產生天地，而雷、風、水、火、山、澤六者，分別爲震、巽、坎、離、艮、兌六卦的取象（象徵）。凡天、地、雷、風、水、火、山、澤，皆爲“吾”之所化生。《易經》六十卦、三百八十四爻，皆爲“吾”之變化錯通。因是日月之照臨、四時之變通、萬物之散殊，皆爲我之照臨、我之變通、我之散殊。天地（此天地爲形而下、氣化的天地，而是形而上意味的天地，即道之謂）有耳、目、鼻、口、手、足、心，而其耳、目、鼻、口、手、足、心不可見，我之視、

²⁵ 《石魚偶記》（35b）：“《說卦》‘立天之道’、‘立地之道’，非聖人之言也。先儒不知道，故意其爲孔子之言，是誣汙聖人。”慈湖以《說卦》之言，固不必是，然立言有故，乃因強調三才一道而起，不必深究。他也有時也承認天道、地道、人道之分別，如《楊氏易傳》（1:5a）：“三畫之卦，何以重爲六？天有陰、陽，地有剛、柔，人有仁、義，未嘗不兩也。”解《大戴禮記·四代》“天道以視，地道以覆，人道以稽”句說：“夫道一而已矣，而三言者，隨人之常情而言也。”（《先聖大訓》，4:59a）《楊氏易傳》（14:2a）又謂：“道……非有二道。是道也，在天曰天道，在地曰地道，在人曰人道……”

聽、噬、臭、握、行、思慮，即爲天地之耳、目、鼻、口、手、足、心。由此而天地之神、天地之性、天地之命，與我同一：吾之變化云爲、深不可測，即是天地之神；吾心之本即是天地之性，吾性之妙即是天地之命。凡道、德、仁、義、禮、智，皆由此出。正所謂“舉天地萬物，萬化萬理，皆一而已矣”，一即是己、易、道。

在論“禮樂之原”時（慈湖認爲禮樂之原爲道，落實在人、個體則爲道心），慈湖說：

天即人，人即天，即日月，即四時，即鬼神，即禮樂之原。原無所本，亦無所未。本末之名，因人心而生；本末之實，不足以人心而異。人謂之本，則亦姑從而謂之本；人謂之末，則亦姑從而謂之末；人謂之天，則亦姑從而謂之天；人謂之地，則亦姑從而謂之地。人曰日月，吾亦何得不謂之日月；人曰四時，吾亦何得不謂之四時；人曰禮則曰禮，人曰樂則曰樂，人曰人則曰人，人曰道則曰道，曰氣則曰氣，曰志則曰志，曰有曰有，曰無曰無。

名號紛然，意慮雜然，而未嘗不渾然寂然也，人自以爲紛然雜然也。（《先聖大訓》，1:60b-61a）

由道而平視之，由道生之而言，則無道器、道氣、天人、有無、天地、日月、四時、鬼神、禮樂之異。常人率以道爲本，器爲末，實則道不離器，並無所謂本、末之分。本與末乃名號之不同，本末之實（實情），則不因人而異（因道體、道心一以貫之）。道器、道氣、天人、有無、天地、日月、四時、鬼神、禮樂，皆爲道之體現。名號紛然，而本體（道體）渾然；人不見此（道體通一之意），於是爲萬象所惑，意慮雜然，實則與道之本體毫不相干，本體則“寂然”。

正是因爲如此，所以慈湖對明道關於形而上與形而下，道與器的分別，提出激烈的批評：

程伯淳云：“形而上者謂之道，形而下者謂之器。若如或者以清虛一大爲天道，此乃以器言，而非道也。”伯淳斷然謂以清虛一大爲天道，爲以器言，甚善。非知道者，豈能道此？然未能見《易大傳》“形而上者謂之道，形而下者謂之器”，非聖人之言，隨世俗流傳，而遂信此/，亦有此未至。（《家記九》，《遺書》，15:4a、b）

橫渠“以清虛一大爲天道”，明道所說“或者”，即指橫渠而言。明道此說，出自《二程遺書》卷十一。關於橫渠《正蒙》所言太虛神體，明道並不相契。橫渠之意，並未以氣說神，並非以太虛神體爲器（氣），爲形而下者。明道說橫渠“以器言”，乃是誤會，雖然橫渠的表述有不精練之處，然而其實意卻並非如此²⁶。慈湖於橫渠之說，亦沿襲明道之誤會，而生誤解。

關於道、器之分，慈湖並不作如是觀，然而明道亦有圓頓的解說：

形而上爲道，形而下爲器，須著如此說。器亦道，道亦器。（《二程遺書》，卷一）

所謂形上與形下、道器之別，明道言“須著如此說”，顯系以此分別爲預設（按形上與形下、道器雖不離，而又不可混一，此實“不即不離”的關係）。然而緊著又說“器亦道，道亦器”，則於形上與形下、道器不作分解的表示，而作一圓頓觀，此則更爲貼切周到，將道器的上下（形上、形下）關係，活潑一表示出來，而不失上下之分²⁷。於此等處慈湖不及明道圓融。

慈湖根據《中庸》“天地之道，其爲物不貳”的思想（《周易解序》，《遺書》，1:），論三才一道。道是一整個，天道即地道，並無二致。人道即天道，而人道、即絕對普遍的“主體性”，與客觀的天道、即形而上的實體，在“內容的意義”上合

²⁶ 按“清、虛、一、大”爲四個分別的狀詞，橫渠用以形容道體（太虛神體），明道撮之爲一集語“清虛一大”，《正蒙》中並無此集語。橫渠以“清虛一大”說道體，正如濂溪以誠體、寂感真幾（或是太極）說道體，祇是“即活動即存有”的實體的諸般表示。橫渠稱太虛神體爲“清虛一大”，在宋儒中爲別開生面，故顯生硬，亦易生誤解，然大旨不差。參見牟宗三：《心體與性體》，上冊，頁359-360。

²⁷ 參見牟宗三：《心體與性體》，中冊，頁19、37-39。

同爲一。既然如此，“道大無外”，此道有絕對的普遍性，所以道體流行發用，在天、地、人三才，在在皆爲道體的體現。

此“三才一道”的具體表現，慈湖說：

在天爲乾，在地爲坤，在日月爲明，在四時爲變通，在萬物爲生，在某爲心。心者，某之所自有，而先聖之道在焉。（《先聖祝文》，《遺書》，4:2a）

最後就要歸結到“道心”之上，祇有以道心的基礎，“三才一道”纔能真實成立。此道既以“先聖之道”爲標目，顯係立足於德性、道德之意。

據儒家的傳統說法，孔子曾經說過“吾志在《春秋》”²⁸，因此慈湖對《春秋》一經極爲重視，爲之作《春秋傳》。慈湖認爲，《春秋》爲“明道之書”，孔子在《春秋》一書中“發明大道”（《慈湖春秋傳》，1:1b），因此說“《春秋》天下之正道”（《慈湖春秋傳》，12:4a）《春秋》的宗旨，即是道（或者說大道、正道）的體現。慈湖因此說：

大哉！《春秋》之旨也；至哉！《春秋》之旨也。/《春秋》爲天之經、地之義，爲人之行。四時以是行，日月以是明，萬物以是生，君以是尊，臣以是卑，父以是慈，子以是孝，兄以是愛，弟以是敬，夫婦以是別，朋友以是信，天下國家以是安。仁此謂之仁，宜此謂之義，履此謂之禮，樂此謂之樂，一以貫之……故聖人曰：“吾志在《春秋》。”（《慈湖春秋傳》，12:18a、b）

“《春秋》爲天之經、地之義，爲人之行”一句，顯然是《孝經》“子曰：夫孝，天之經也，地之義也，民之行也（“民”與“人”通用）”一句的翻版。慈湖認爲，孝是道的一種體現²⁹。這裏以《春秋》二字代替“孝”字，說“《春秋》爲天之經、地之義，爲人之行”，即謂《春秋》爲見道之書。而《春秋》書中所體現的道，則

²⁸ 語出《孝經·鈞命訣》：“孔子曰：‘吾志在《春秋》，行在《孝經》。’”

²⁹ 《慈湖春秋傳》（10:27a）：“孝之爲名，乃道之見於自親之名，非有二也。”（“道”字，原文誤作“通”，據文義改。）《五誥解》（3:4a）：“敬也，孝也，人心之所自有也，道也。”“敬孝者，即道心。”

通貫天、地、人三才。凡言“四時以是行，日月以是明，萬物以是生，君以是尊，臣以是卑，父以是慈，子以是孝，兄以是愛，弟以是敬，夫婦以是別，朋友以是信，天下國家以是安”云云，皆是此意。禮、義、禮、樂，皆為道之“一以貫之”。

《孝經》曰：“夫孝，天之經，地之義，民之行。”此道通貫上下，至一而無殊。天以此健行，地以此發生，日月以此照臨，雷霆以此震動，風雨以此散潤，四時以此變通，君以此尊，臣以此卑，父以此慈，子以此孝。（《饒娥廟記》，《遺書》，2:17a）

曰智曰制，皆道心之異名，而非二也。（《慈湖春秋傳》，3:2b） 制係指制度。

夫通天地神人，一而已矣。是一者，在人為心。心無所不通，為孝為順，為謙和，為衆善。是心，神人之所同，其機一動，其應如響。（《慈湖詩傳》，11:6a）

人的“本然誠實之性”，“又謂之誠”，……天以此健行，地以此發生，日月以此明，四時以此行，故亦謂之天地之性。三才同此一道，君以此尊，臣以此卑，父以此慈，子以此孝，夫婦以此別，朋友以此信，一也。（《先聖大訓》，3:48b-49a）

道一方面具有超越性，“超出乎萬物之表”（《楊氏易傳》，1:11a）；另一方面，就道的體現來說，道不離於氣，道不離於事，道不離於可見之形，“三才混然一而已矣”。

三、 物我一體

“萬物一體”是中國儒家與道家自先秦以來的古義，孟子說“萬物皆備於我”（《孟子·盡心上》），莊子說“天地與我並生，萬物與我為一”（《莊子·齊物論》）。就儒家而言，孟子對於“萬物皆備於我”的肯認，開啓了後世儒學一條至關重要的理路，由先秦到宋明，此一理路由隱而顯，由微而著，遞相轉進。其中宋代張橫渠、

程明道、楊慈湖，以及明代陳白沙、王陽明等大儒的論說，皆與孟子一脈相承³⁰。關於這一理路，有集中論述者，是橫渠的《西銘》與慈湖的《己易》。歷代儒家持論容或不同，對於《西銘》一篇則一致推崇，認為是將儒家“萬物一體”的理境，推至孟子以來前所未有的高度³¹。

萬物一體的思想既然是《西銘》的核心觀念，而此種思想又是孟子以來諸儒共許之義，則《西銘》與《己易》的主旨有何分別？慈湖門人曾熠曾經將《西銘》與《己易》作過比較，說：“《西銘》之意，認天地為一家；《己易》一書，悟天地為一己。其流行發見，精粗必備，厥功益大。”（《宋元學案》，74:2493）意謂慈湖關於“萬物一體”的思想，較橫渠為更上一層。不過在儒學史上，慈湖《己易》一書並未受到普遍的重視，與朱子的“評點”大有關係。這種情況直至現當代的儒學研究中尚未根本改變，討論儒家“萬物一體”觀念時，並未將慈湖《己易》作為有關的重要文獻來加以探討。

客觀地說，《己易》的少受重視，恐怕與儒家“道統”的觀念有關。通過朱子的“集大成”工作，橫渠被納入正統儒家的系列中³²，歷經整個中古以降的儒學史，至今其歷史地位並無動搖。慈湖的情形則有不同，處身於“朱陸之辨”的儒學格局³³中，為朱子所深斥。慈湖《己易》一書，即被朱子視為“異端”，遭到“毀其書”的批識（參見論文第一章《導論》）。朱子之所以認為慈湖《己易》“可毀”，主要

³⁰ 參見陳來：《心學傳統中的神秘主義問題》，見氏著：《有無之境——王陽明哲學的精神》附錄。

³¹ 如同時程明道即盛讚橫渠《西銘》，為“孟子已後，未有人及此文字”，又說“若《西銘》則是原道之宗祖也”（轉引自《張子語錄後錄上》，《張載集》，頁336）。程伊川也多所稱許：“《西銘》之為書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善、養氣之論同功。”（《答楊時論西銘書》，《河南程氏文集》，9:609）明儒薛瑄（字德溫，號敬軒，1389—1464）說：“讀《西銘》，知天地萬物為一體。”（《宋元學案·橫渠學案》，18:）參見林月惠：《一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義》；陳俊民：《張載哲學思想及關學學派》，頁81—84。

³² 載有周、張、二程“四先生”之說的《近思錄》一書，自朱子以來七、八百年間，在儒家文化圈中廣為流行，無疑使“儒學正統所在”的觀念深入人心。

³³ 筆者在這裏以“格局”一詞指稱“朱陸之辨”，意思是其中固然有義理上的差異，亦不乏社會、政治、話語權力，以及人為意氣等方面的複雜因素。關於“朱陸之辨”，在思想意蘊方面的探討已經不少（以牟宗三先生《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》為代表，最近一部專著則是彭永捷《朱陸之辯——朱熹陸九淵哲學比較研究》（北京：人民出版社，2002年）），但是似乎還缺少思想史方面的深入研究。

原因自然是以陸學爲禪的觀念作崇（參見論文第七章《覈論篇》）。

我們從下面的討論中，可以看到曾氏的評鑒，並不見得是出於門戶之私。《己易》的思想進路有與《西銘》相同者，也有《西銘》所欠缺、而由《己易》得以補全者，其中不乏精義可陳，在理論上有真實的推進。儒家有關“萬物一體”的思想，至此乃達到登峰造極的地步。

在《易》學的傳統中，關於“易”的解釋，一般是根據《易緯·乾鑿度》的說法，認爲“易一名而含三義，所謂易也，不易也，簡易也”（〔唐〕孔穎達《周易正義》引）。此“不易”者，爲易體，即易之本體，如唐代孔穎達所說：“不易者，常體之名，有常有體，無常無體，是不易之義。”（〔唐〕孔穎達《周易正義》引）慈湖說：

天地之間，何物非易，何事非易，何理非易，何時非易，何用非易？（《楊氏易傳》，10:16b）

又謂：

天地無一物一事一時之非易。（《楊氏易傳》，20:2a）

此易非指易相，而是易體（體者本體之謂），即道之同義。就現象而言，天地之間，有物之別，有事之別，有時之別，有用（體用之用）之別，是爲易相之萬殊。而成此變易之相者，爲生之真幾（《繫辭》說“生生之謂易”，即道體之流行不已），此生之真幾即爲體，是爲易體³⁴。

《己易》之爲名，“己”字即是此易體之指代，此“己”實即易體、道體、心體（道心）。在《己易》中，慈湖開宗明義說：

易者己也，非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也。以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，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。（《己易》，《遺書》，7:1a）

³⁴ 參見牟宗三：《心體與性體》，中冊，頁116。

這一段是《己易》的宗旨所在。關於《己易》的理解，我們可以看出，《己易》所指向的是一個價值、意義的世界。在這方面我們可以聯想到宋明理學史上有名的王陽明南鎮觀花的典故。研究者指出，儒家有關物我關係的論說，如果借用德國現代哲學家馬丁·布伯（Martin Buber，1878-1965），在他的代表作《我與你》一書中，所謂人與世界的意義共同體來進行闡釋，它的含義，其實並不在於——離開了意識知覺主體，作為一個物質結構的、外在的現象界是否存在，而是指示出天地與我之間，作為一個意義結構的那種“我－你”關係³⁵。

在《己易》中，“己”、“我”的字眼比比皆是，不過這並不意味著導向自我中心或絕對唯我論³⁶。慈湖心學的宗旨之一是“不起意”，“意”的一個基本含義即是“私意”，他經常提到的孔子“絕四”之旨，其中一項就是“毋我”（詳見論文第六章《“不起意”疏解》）。慈湖說：

不以天地萬物，萬化萬理為己，而惟執耳目鼻口四肢為己，是剖吾之全體，而裂取分寸之膚也，是梏於血氣而自私也，自小也。非吾之軀，止於六尺七尺而已也。坐井而觀天，不知天之廣大也；坐血氣而觀己，不知己之廣也。
（《己易》，《遺書》，7:4a）

因此不難把握慈湖“己”字的含義，即“本真自我”之謂，與血氣形骸所成、作為生理與物質存在的我相對而言。

依孟子之義，“我”的本質規定是道德本體意義上的存在。這種本真自我以仁心、誠意的無限“覺潤”為根本特徵³⁷。在“與物無對”的方式下，萬物相對於此種意義下的“我”，便不僅僅是一種物質結構，而開啓出其自在的意義，以及價

³⁵ 以下有關慈湖物我關係論說的論述，參考彭國翔：〈孟子“萬物皆備於我”章釋義〉，《中國哲學史》，1997年3期。

³⁶ 楊國榮先生認為陸象山對心體的理解，其中關於個體性的規定，在其後學中逐漸開始向唯我論衍化，根據即是慈湖《己易》“天地，我之天地；變化，我之變化”云云。（參見楊國榮：《心學之思》，頁2。）

³⁷ “覺潤”是牟宗三先生的用語，指道德實踐的創造性與普遍性。而以仁心的發用來說明無限覺潤，則在儒家思想傳統中淵源有自。

值的向度。所以慈湖說：

天者，吾心之高明；地者，吾心之博厚……（《汎論易》，《遺書》，7:25a）

天者，吾性中之象；地者，吾性中之形。故曰“在天成象，在地成形”，皆我之所爲也。（《己易》，《遺書》，7:2a）

……指吾之清濁爲天地，指吾之震巽爲雷風，指吾之坎離爲水火，指吾之艮兌爲山澤。又指吾之變而化之、錯而通之者爲六十四卦、三百八十四爻。以吾之照臨爲日月，以吾之變通爲四時，以吾之散殊於清濁之兩間者爲萬物。以吾之視爲目，以吾之聽爲耳，以吾之噬爲口，以吾之臭爲鼻，以吾之握爲手、行爲足，以吾之思慮爲心。……（《己易》，《遺書》，7:4a-5a）

天地萬物作爲一種生命存在進入了“我”的生命存在，與“我”共同構成了一個統一的意義共同體。“我”是一個道德的本真自我，我與其他存在發生關係的方式，就是我不以物件、客體的眼光打量周遭的世界，而以惻隱關懷投向世界中的一切存在者。萬物在惻隱關懷的浸潤中，超越了時空、因果的限制，彰顯出獨特的意義結構。“萬物”就是這個意義上的萬物，而“萬物”進入“我”的生命存在而彼此結成一體，體現出“備”的含義。萬物進入我的生命存在，這並非是單向的進入，同時我也進入萬物的生命存在，我與萬物彼此的生命相互涉入（即是《易繫辭》說“感而遂通”的“感通”之義），形成親和一體性的關係。萬物不復對我呈現爲對象、客體，在仁心、誠意的浸潤下，“如如”（如其本然）地以其本來面目向我呈現。彼此間的距離頓時化爲烏有，生命相接，氣息相通，成爲一個生命、價值的統一體。

慈湖以己之身體“耳目鼻口”爲喻，可以說是“近取諸身”的一種方便說法，其真實涵義是“同構”，由此發掘出“一體”的真正內涵。孟子是從“萬物皆備於我”

的角度來說，慈湖則以“天地我之天地，變化我之變化”來表述。從孟子以來（下至王陽明等）衆多的儒者，由自己存在的體驗，得出與孟子“萬物皆備於我”同一內涵的結論，乃是對這種意義結構與關係的深刻洞見所致。

林月惠先生注意到，《西銘》所強調的“同體”之意，偏重的是人與萬物“同爲一體”之意，而不是“同一本體”。“同一本體”意謂著：人與萬物皆源出於同一個本體，著重此“本體”的探究；而“同爲一體”強調的是，人與天地萬物不可分割，是“一體”的關係，偏重於此“一體”關係的探討。當然從邏輯上來看，“同一本體”可以蘊含“同爲一體”，而“同爲一體”之所以可能，即在於“同一本體”。儒家一體觀的討論，向來以“同爲一體”之意爲主³⁸。

慈湖《己易》與橫渠《西銘》最大的不同，就在於除了人與萬物“同爲一體”的思想之外，慈湖還著重強調人與萬物“同一本體”³⁹。所謂“萬物一體”、“三才一道”，其理論進路是通過對《易經》卦畫形式系統的解釋而達到的。下面我們就來看一看慈湖的這一思想。

慈湖在《周易》經卦的卦畫、卦象、卦德諸方面，就三才與易道的關係，作了多層次的解析。他說：“包犧氏欲形容易是己，不可得，畫而爲一。於戲！是可以形容吾體之似也。”（《己易》，《遺書》，7:1a）他追溯《易經》卦畫的原始，則以一畫（陽爻）首先出現，這是易體（己、我之本體）的表示。“吾體之似”，是說一畫作爲易（我）之本體，所謂“易無體”，本體無形迹，“一”祇是一種符

³⁸ 參見林月惠：《一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義》。另外，楊國榮先生在討論王陽明“萬物一體”的觀念時說，橫渠《西銘》與明道《識仁篇》中的萬物一體，似乎首先表現爲一種本然的存在形態，而在陽明那裏，萬物一體則作爲聖人之心取得了應然的形式。楊先生提出“本然”與“應然”的區別，與林先生關於“同爲一體”、“同一本體”的分疏，大體可以說是殊途同歸（參見楊國榮：《心學之思》，頁149）。

³⁹ 橫渠的政治理想以禮治爲核心，所以重視宗法禮制的研求，他的理想的社會模式以周代封建宗法制度爲樣板。不難看出，《西銘》的一部份內容，是關於其社會政治理想的表達，其中稱“大君”（即國君）爲“宗子”，大臣爲“宗子之家相”，講“長長幼幼”、“兄弟”之道，皆爲封建宗法制度（此爲“家”之本義）的架構。即使是本體論的表述，所謂“乾父坤母”云云，也帶有宗法制的色彩，這是曾熿認爲《西銘》的主旨在於“認天地爲一家”的原因之一。

號象徵，並不就是易體本身。

《易經》卦畫以陰陽二爻為基本元素，慈湖則以陽爻為第一要素。他認為，陽爻“—”，“可以形容吾體”，是“吾體之全”。陽爻“—”為易體之表示，“天即一畫之所似者也，天即己也，天即易也。”（《己易》，《遺書》，7:2a）“吾體之中，又有變化之殊焉，又無以形容之，畫而為--。”（《己易》，《遺書》，7:1a）《易經》的陰陽二爻，陽爻表示易的本體，陰爻為陽爻之分而為二，用以指示本體的變化萬殊。本體與本體的變化都是無形迹的，所以“—”“--”，陰陽二爻都是“可畫而不可言也，可以默識而不可以加知也”（《己易》，《遺書》，7:1b）。

潘雨廷先生認為，慈湖以身體《易》，不可謂非，合天地萬物為一，本有其理，猶萬物皆備於我，正是《繫辭》所謂“《易》有太極”之義，“推楊氏之義，欲狀此太極耳”，在慈湖這裏，太極、道、易道，所指皆同。潘先生並稱讚《己易》“全書一氣貫穿，其水有源，役外物而不返者，宜讀此以自牧，亦靈藥也”，於此可謂慈湖之解人。不過潘先生又說：“然‘是生兩儀’以下未嘗非《易》，奈楊氏未明”⁴⁰，此則未必。慈湖何嘗謂兩儀非易？更有學者認為，慈湖解《易》，著眼於“一”，而不著眼於“兩”，把陰、陽爻畫的對立統一關係，變成主從關係⁴¹。此亦未得其真。慈湖的意旨，並非“主從”，實則“通一”，與所謂“對立統一”並無二致。

“一者，吾之全也；--者，吾之分也。”（《己易》，《遺書》，7:1b）陽爻表示易的本體，亦即是我的本體；陰爻為陽爻之分而為二，亦用以指示我的本體的變化萬殊。陰爻“——”，則為“吾體中之變化”，是“吾之分”。由一而生二，凡天地、晝夜、夫婦、君臣、尊卑、大小、貴賤、剛柔、動靜、善惡、進退、虛實，皆

⁴⁰ 潘雨廷：《讀易提要》，頁 204。

⁴¹ 徐志銳：《宋明易學概論》，頁 180。

由一所生：

自清濁分，人物生，男女形，萬物之在天下，未嘗不兩。曰天與地，曰晝與夜，曰夫與婦，曰君與臣，曰尊與卑，曰大與小，曰貴與賤，曰剛與柔，曰動與靜，曰善與惡，曰進與退，曰實與虛。博觀縱觀，何者非兩。——者，所以象此者也。（《己易》，《遺書》，7:2b）

“全即分也，分即全也。”全體、體之分殊變化，並非分屬於兩個體、兩個易體，分殊亦即易道整個地、完整地體現，並無缺失。由此推出“萬物一體”的宇宙本體論：

自生民以來，未有能識吾之全者。唯觀夫蒼蒼而清明而在上、始能言者，名之曰天；又觀夫隤然而博厚而在下，又名之曰地。清明者，吾之清明；博厚者，吾之博厚，而人不自知也。人不自知，而相與指名曰彼天也，彼地也；如不自知其爲我之手足，而曰彼手也，彼足也；如不自知其爲己之耳目鼻口，而曰彼耳目也，彼鼻口也。（《己易》，《遺書》，7:1b）

極上下四方之間，古往今來，萬物變化，有無彼此，皆一體也。如人有耳目口鼻手足之不同，而皆一人也。自清濁分，人指輕清而高者曰天，於是靡然隨之曰天，指重濁而下者曰地，於是又靡然從之曰地，到於今莫之改，而實一物也。清陽濁陰，二氣感化，而爲日，爲月，爲風雨，人物於是生，皆一也。曰彼曰此，曰動曰靜，曰有曰無，皆是物也。（《汎論易》，《遺書》，7:32a）

他以人身爲譬，人雖有耳、目、口、鼻、手、足的不同，而都同屬一人。天地萬物，古往今來，雖有時間、空間的差異，皆爲一體之表現。就實然或現象來說，天、地之氣有清、濁之分，天“清而高”，地“重濁而下”，其實“一物”，並無二致。因陰、陽二氣之感化，而有日月、風雨、人物之創生，推究其始，皆從“一”

之所出。慈湖進而對物我關係的意義作出關鍵性的揭示：

天者，吾心之高明；地者，吾心之博厚；男者，吾心之乾；女者，吾心之坤。萬物者，吾心之散殊。一物也。一物而數名，謂之心，亦謂之道，亦謂之易。（《汎論易》，《遺書》，7:25a）

吾性澄然清明而非物，吾性洞然無際而非量。天者，吾性中之象；地者，吾性中之形。故曰“在天成象，在地成形”，皆我之所爲也。（《己易》，《遺書》，7:2a）

天之所以健行而不息者，乃吾之健行也；地之所以博載而化生者，乃吾之化生也；日月之所以明者，乃吾之明也；四時之所以代謝者，乃吾之代謝也；萬物之所以散殊於天地之間者，乃吾之散殊也。吾道一以貫之，果吾之所自有也，人皆有之，而自省自信者寡也。志曰“聖人之道/，發育萬物”，又曰“聖人先得我心之所同然也”……（《家記六》，《遺書》，12:1b-2a）

通過“我—你關係”意義的相互投射，主客之別消解，天之高明與我的高明，地之博厚與我的博厚，都通而爲一。天、地不再是對象化（作爲認識與使用對象）的天地，而是“如如”呈現的“自在之物”。“在天成象，在地成形”出自《易繫辭》，而其語義已與經典文本中的原意不同，此“象”與“形”皆非物質的，而是與我共生的、呈現在“性”（真我）之中的“象”與“形”；“皆我之所爲”，並非物理意義上的創生，而是表明意義結構因我而生。這是慈湖《己易》一篇的真實意義。道把萬物無差別地通合爲一，由此纔有心體之全。凡血氣形貌之私，皆爲人的自然存在的表示；而“吾性”，即真我、本我，“非物”、“非量”，即超越於物質存在的時空限制。由此提示出心體的無限性。

第五章 “心之精神是謂聖” 疏解

鑑明水止燭絲釐，變化云爲奇復奇。

（《送黃文叔侍郎赴三山》，《遺書》，6:12b）

體妙用亦妙，揚州十萬縷¹。

（《和提學留題縣驛》，《遺書》，6:22b）

“心之精神是謂聖”是慈湖心學的宗旨之一²。南宋陳振孫說：“慈湖之學，專主乎‘心之精神是謂聖’一語”（《直齋書錄解題》，9:284）。清代乾隆年間四庫館臣認爲，慈湖“以‘心之精神是謂聖’一語，爲道之主宰”（《欽定四庫全書總目》，96:809），雖然這種說法有語病，表述不夠嚴整，因爲某一句話（語言），或者說某一理論本身，不可能成爲“道之主宰”。但意思大體不差，如果換一種表達方式，說慈湖以“心之精神”，作爲“道之主宰”，則是抓住了慈湖心學的要害。

在論文第三章《成學篇》中，我們徵引過宋人葉紹翁《四朝聞見錄》的一段話：

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，

¹ 古諺云“腰纏十萬貫，騎鶴下揚州”，慈湖以此喻心體之妙用。

² 宗旨一詞起於晉、唐之間，在禪宗是指一宗的主要旨趣，所謂“建法幢，立宗旨”，明代王學興起以後成爲一個重要的理學觀念。近人盛朗西說，宋元諸儒，“多務闡明經子，不專提倡數字，以爲講學宗旨。明儒則一家有一家之宗旨，各標數字以爲的。白沙之宗旨曰‘靜中養出端倪’，甘泉之宗旨曰‘隨處體驗天理’，陽明之宗旨曰‘致良知’，又曰‘知行合一’。其後鄒守益主‘戒懼慎獨’，羅洪先‘主靜無欲’，李材主‘止靜’，王幾、周汝登主‘無善無惡’，高攀龍主靜坐，劉宗周主‘慎獨’，紛然如禪宗之傳授衣鉢，標舉宗風者”（盛朗西：《中國書院制度》，頁125—128；參見王汎森：《明末清初思想中之“宗旨”》，《晚明清初思想十論》，頁108。）盛氏此說爲柳詒徵先生《中國文化史》（頁614—615）採用，惟未注明出處。其中論明儒宗旨，固有不準確的地方（如湛甘泉之宗旨當爲‘隨處體認天理’，李材（見羅）之宗旨當爲“止修”），又以之等同於禪宗之宗風，亦出偏見，但大體不錯。至於說宋元儒不講宗旨，則恐不盡然，如伊川的“涵養須用敬，進學則在致知”，朱子的“讀書窮理”，象山的“先立乎其大”，慈湖的“心之精神是謂聖”、“不起意”皆是。當然，與宋元儒相比，明儒具有確立宗旨之自覺意識，這是明顯的事實。而且其所謂宗旨，大都爲二字、三字、四字、六字短句，屬於較整齊的語詞結構，易記易講（相較而言，慈湖“心之精神是謂聖”一長句，顯然字數過多，不夠凝煉嚴整，講誦時頗爲拗口）。再進而言之，明儒之宗旨，時代愈後則語句益簡，這應該是與當時盛行之講會，以及儒學向民間社會開拓活動領域的努力有關，以方便社會中下階層人士容易接受。（關於明代儒學開辟在民間社會中活動領域，這一新基調的形成，參見余英時：《現代儒學的回顧與展望》，《現代儒學論》，頁9—15、31—36；余英時：《士商互動與儒學轉向》，《現代儒學論》，頁98—112。）這亦可解釋慈湖何以未對其宗旨，作相應之簡化以便傳佈。

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。（轉引自《年譜》，1:10a）

葉氏的說法有不確切的地方，他說慈湖因為讀《孔叢子》覺悟之後，纔“未嘗舍心以立說”，其實慈湖在二十八歲“循理齋之悟”時，“已覺天地萬物，通為一體，非吾心外事”（《行狀》，《遺書》，18:2a、b）不過，如果葉氏之意，是指慈湖讀《孔叢子》覺悟之後，“未嘗舍心（之精神）以立說”，則是明白無誤的事實。

正如葉氏所指出的那樣，無論是“酬酢門人”，還是“敘述碑記，講說經義”，“心之精神是謂聖”一語，成為慈湖常用的話頭³，以至於明代有人指出：“以心之精神謂聖，此楊子立命處也”⁴。也可以這麼說，在中國哲學史上，“心之精神是謂聖”一語，成為了慈湖心學的象徵。在宋以後的哲學文獻中，凡是出現這一語句的地方，幾乎都與慈湖心學存在著一定的關係。

一、 文獻原始

“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⁵，心誠神通，則數不能遁。周其所察，聖人難諸？”

據書中記載，“心之精神是謂聖”為孔子之言，不過這句話不見於《論語》的記錄。因為《論語》中未載這一類“聖人至言”，慈湖對《論語》的記錄編次

³ 以慈湖著作為例，《楊氏易傳》卷一、五、六、十一、二十，《五誥解》卷一，《慈湖詩傳》自序、卷十七、十八、二十，《先聖大訓》卷一、二、三、四、六，《慈湖遺書》卷一、二、三、四、五、六、八、九、十、十一、十三、十五、十六、十八之中，都有“心之精神是謂聖”一語出現。

⁴ 此為湛甘泉引述同時人語，見〔明〕湛若水：《讀崔公後渠敘〈楊子折衷〉》，載《楊子折衷》書首，3a。

⁵ “推數究理不以疑”句，慈湖引用時增一“物”字，為“推數究理，不以物疑”（《先聖大訓》，4:18b）。

者(他認為是有子的門人)大加批評,認為他們“固不足以知聖人之至言也”(《家記四》,《遺書》, 10:49a;《家記五》,《遺書》, 11:44b-45a)。

“心之精神是謂聖”一語,也見於西漢伏生所撰的《尚書大傳》卷七《洪範五行傳》:

子曰:“心之精神是謂聖。”

不過這祇是零星單句,不像《孔叢子》的記錄,有完整的上下文。清代四庫館臣考證說,“心之精神是謂聖”一語,“偽撰《孔叢子》者,剽剟其文,駕言先聖耳。”(《欽定四庫全書總目》, 92:1218)意思是說,《孔叢子》一書的作偽者⁶,竊取了《尚書大傳》的文字,並冒充是孔子的話。實際上四庫館臣並未細察《尚書大傳》原文,其中明明有“子曰”二字,稱作偽者“駕言先聖”,並不確切。

《孔叢子》既有“偽書”的嫌疑,而明代中後期慈湖心學復興之後,反對者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(辨見下)。今天從文獻學上看來,《孔叢子》內容的可信基本可以肯定,而且“心之精神是謂聖”一語,在先秦儒家傳統中並非毫無蹤迹可尋,如《尚書·大禹謨》中有“惟精惟一”之說,孟子曾言“大而化之之謂聖,聖而不可知之謂神”(語出《孟子·盡心下》)⁷。曰聖曰神,句式亦同(與孟子“大而化之之謂聖”語比較即知),因此可以說,《孔叢子》“心之精神是謂聖”一語應該有所本。

⁶ 《孔叢子》舊題“陳勝博士孔鮒撰”(《隋書·經籍志》),自宋以後學者多認為是偽書。明儒湛甘泉以此攻擊慈湖“心之精神是謂聖”之說,為“以非聖之言而悞後學”,並以“攻賊者破其巢穴”自況(〔明〕湛若水:《讀崔公後渠敘〈楊子折衷〉》,載《楊子折衷》書首, 3a、b)。但是當代學者,通過對近年新出土的楚簡、漢簡佚書的研究,對《孔叢子》、《孔子家語》等書的真偽問題有了重新的認識。認為它們都屬於“《論語》類文獻”,為孔門一傳、再傳或數傳弟子記載的孔子語錄,內容淵源有自,雖然成書較晚,但係根據可靠的舊材料編纂而成的,是研究孔氏家學與子思思想的重要文獻。《隋書·經籍志》序錄所謂“《孔叢》、《家語》並孔氏所傳仲尼之旨”的說法,基本上是正確的。(參見黃懷信:《〈孔叢子〉的時代與作者》,《西北大學學報》,1987年1期;李學勤:《荊門郭店楚簡中的〈子思子〉》,《中國哲學》,第二十輯;姜廣輝:《郭店楚簡與〈子思子〉》,《中國哲學》,第二十輯;郭沂:《郭店竹簡與先秦學術思想》,頁360-364;孔德立:《〈孔叢子〉與子思生年問題》,《齊魯學刊》,2004年2期。)

⁷ 明代後期周海門(周汝登)就曾以《大禹謨》與孟子之語,作為慈湖思想淵源的解釋(〔明〕周汝登:《東越證學錄·武林會語》;參見孫中曾:《明末禪宗在浙東興盛之緣由探討》,《國際佛學研究》,第二期,1992年12月,頁141-176)。

據筆者見聞所及，自孔子以下，在慈湖之前，約一千七百年中，還有早期道教經典《太平經》卷一百一十九《三者爲一家陽火數五訣》中，出現過“心之精神是謂聖”一語：

故火之精神，爲人心也。人心之爲神聖，神聖人心最尊真善。故神聖人心，乃能造作凡事，爲其初元首。故神聖之法，乃一從心起，無不解說。（王明：《太平經合校》，119:678）

書中還有“火之精爲心，心爲聖”（王明：《太平經合校》，69:271）的說法，與“火之精神，爲人心也，人心之爲神聖”一句同義，不過較爲簡括而已。湯用彤先生認爲，“人心之爲神聖”句，“人心之”下，疑脫“精神”二字，用《尚書大傳》“心之精神是謂聖”語⁸。按《太平經》本文，先說“火之精神爲人心”，次言“人心之精神爲神聖”，語意通貫，湯先生之說可從。

慈湖從《孔叢子》書中，拈出“心之精神是謂聖”的話頭（當然他不一定注意到《尚書大傳》與《太平經》中亦有此語出現），在自己的心學體系中進行重新闡釋，使它具有了新的意義與新的生命，成爲宋明理學史中的重要“話語”之一⁹。在慈湖以後的哲學文獻中，不時可以看到“心之精神”、“心之精神是

⁸ 湯用彤：《往日雜稿讀太平經書所見》，《湯用彤全集》，第五卷，頁260，注1；參見王明：《太平經合校》，重印後記，頁762—763。

⁹ 在慈湖當時，同屬陸門、並爲“甬上四先生”之一的袁燮，告君之時亦曾言：“古者大有爲之君，所以根源治道者，一言以蔽之曰，此心之精神而已。心之精神，洞徹無間，九州四海，靡所不燭。故《書》曰‘光被四表，格於上下’，又曰‘帝光天之下’，二帝之精神也；曰‘明明我祖，萬邦之君’，‘德日新’，‘宣重光’，三王之精神也。二帝三王，終日乾乾，自強不息，故能全此精神，以照臨天下，明竝日月，不遺微小……臣願陛下……以磨厲其精神……以發揮其精神，日進而不止，常明而不昏，則流行發見，無非精神矣……號令之精神也……賞罰之精神也……人才之精神也……財用之精神也……軍旅之精神也……民物之精神也。明主精神在躬，運乎一堂之上，而普天之下，事事物物，靡不精神，豈非帝王之盛烈歟？……《詩》曰‘周雖舊邦，其命維新’，新者，精神之謂也……一元之氣，周流磅礴，化成萬物，日新無已，天地之精神也。”（[宋]袁燮：《都官郎官上殿劄子》，《絜齋集》，1:1—2）“人心至神”（《宋元學案》，75:2527），絜齋所上劄子，通篇以“心之精神”爲言，謂精神之“流行發見”，舉凡號令、賞罰、人才、財用、軍旅、民物，“無非精神”，與慈湖所謂“聖”字“無所不通”之義如出一轍。又舒璘《答葉養源》書謂：“婁家子弟，得賢師指授……家庭隣里，蕩其耳目者不少，所藉以浸灌者，特指授間，示之言行，閑之規矩，俾觀感於精神之妙……成物之道，咸在吾己，我念無虧，精神必契。”（《舒文靖集》，1:2a、b）所謂“觀感於精神之妙”，又言及“成物之道”，知此“精神”即指道心、本心之妙用言。誠如黃梨洲所言，由此“可以觀四先生學術之同矣”（《宋元學案》，76:2553—2554）。換一個角度來看，這是慈湖心學在陸門諸子中流行的一個表現。（參見楠本正繼：《陸王學派思想的發展》，國士館大學附屬圖書館編：《楠本正繼先生中國哲學研究》，頁425—426。）除“精神”之外，絜齋思想與慈湖相似的地

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。

《孔叢子》原文中孔子與子思答問一段的涵意，並不是非常清楚，需要作一些分疏。子思問：“物有形類，事有真偽，必審之，奚由？”是關於物之“形類”、事之“真偽”的考察方法、途徑的問題，可以肯定是就智識的認知行為而言。孔子回答說：“由乎心。心之精神是謂聖。”接著說“推數究理，不以物疑。心誠神通，則數不能遁。”相應於子思的問題，“數”與“理”是“物”之“數”、“事”之“理”。“不以物疑”，“疑”的本義是“惑”（《說文解字》，14:408），“物”是事物，指現象界中的經驗事實；“不以物疑”意即，不因爲事物在“形類”、“真偽”方面的繁復表現，而使得對“物”之“數”、“事”之“理”（即其超越根據、本體界）的把握發生迷惑。這段對話中重要的是，其中出現了“心誠神通”的提法，所謂“數”、“理”，實際上與道同義，以“心誠神通”作爲把握道、本體、道體的途徑（“數不能遁”）。孔子進而言“周其所察，聖人難諸”，原先一個關於智識的認知行為的問題，由此發生轉向，成爲一個指向存有界的問題¹⁰。這種“心誠神通”的進路，與程朱“格物窮理”的進路大相逕庭。我們可以想見，慈湖對《孔叢子》中孔子關於“心之精神是謂聖”一段議論的契合，原因就在於此。

關於《孔叢子·記問》中孔子與子思就“心之精神是謂聖”的一段問答，慈湖的解釋是：

方還有多處，如言：“何謂道？曰：吾心是也。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平……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，哀亦至焉。哀樂相生，天理自然，人爲之私，一毫不雜，是之爲道……”（[宋]袁燮：《東湖書院記》，，《黎齋集》，10:149）所謂“王道平平”、“哀樂相生”云云，都是慈湖經常闡述的論題（參見論文第六章《“不起意”疏解》）。

¹⁰ 明儒崔後渠解《孔叢子》中這段話曰：“蓋言心之妙用無不通也，故無不推也，能通者神，所通者理，豈如楊氏之言哉？”（〔明〕崔詵：《楊子折衷序》，載《楊子折衷》書首，2a）此與慈湖所解，差異祇在“所通者理”一句，大旨並無不同。而後渠對心、理的理解，係取伊川、朱子的立場，故不能恰當地理解“心誠神通”一語與慈湖學說的聯繫。美國漢學家 Yoav Ariel 的《孔叢子》英譯本，即將“心誠神通，則數不能遁”一句畧去未譯（參見 Yoav Ariel. *K'ung-Ts'ung-Tzu*. 第五章，頁 99），如果不是偶然疏忽的話，應該是注意到“心誠神通，則數不能遁”難以與上下文，特別是上文意義統一的結果。

心無體質，德本虛明。如日月照臨，如水鑑燭物。不必勞神，自能推見，自能究知。若馳神於彼，周悉至察，雖聖人猶難。何則？勞動則昏。孔子曰“不逆詐，不億，不信”，而自能先覺在彼之詐者爲善也。孔子所以明人人自有本心之聖，至於逆詐億不信，則反昏矣。（《先聖大訓》，4:18b）

“心無體質”，是所謂“心之精神”的諦解。“德本虛明”，“德”爲心之德，指心體之發用，“虛”是無定在、無方所，“明”則是無所不至，“虛明”合起來說就是，就是“聖”字之真義。不難看出，慈湖對“心之精神是謂聖”的意義的闡釋，與孔子原話相較，已有相當的推拓，但也未背離孔子的義理框架。至於“逆詐億不信，則反昏矣”云云，係據《論語·憲問》“不逆詐，不億，不信，抑亦先覺者”立論，則爲旁出之歧義，與主題關係不大，這裏不去談它。

二、“精神”解

“心之精神是謂聖”一句，重心在“精神”二字。慈湖解釋《論語》“朝聞道，夕死可矣”之義時，引用“心之精神是謂聖”爲解，緊接著說“精神虛明無體……”云云（《家記四》，《遺書》，10:31a）在慈湖的著作中，類似的表述並不少見，我們由此完全可以肯定，對“精神”意義的準確把握，是理解慈湖這一思想的關鍵。

不過，對於慈湖所謂“精神”的含義，卻向來沒有一個確切的解釋。宋明諸儒，直至現當代學者，對於“精神”的理解不盡一致。正所謂仁者見仁、智者見智，令人莫衷一是。原因在於，慈湖未曾以專論的形式，對“心之精神是謂聖”的含義，作一個集中的闡述。另外，關於“精神”二字，他也沒有作過特別的解釋。

歷來學者多以陸象山“收拾精神，自作主宰”之義，來解讀慈湖的“心之精神是謂聖”¹¹。下面將象山關於“精神”的議論，揀出其中主要的幾條：

- 1 · 顏子爲人最有精神，然用力甚難。……顏子當初仰高鑽堅，瞻前忽後，博文約禮，遍求力索，既竭其才，方如有所立卓爾。（《語錄上》，《陸九淵集》，34:397）
- 2 · 古者風俗醇厚，人雖有虛底精神，自然消了。後世風俗不古如此，故被此一段精神爲害，難與語道。（《語錄上》，《陸九淵集》，34:404）
- 3 · 若平居一有緩懈，一有凝滯，則精神立見凌奪……（《與趙詠道》，《陸九淵集》，12:161）
- 4 · 至其行之賢者，則或智慮短淺，精神昏昧……（《與包詳道》之一，《陸九淵集》，6:80）
- 5 · 恐其力量未到，則反感亂精神……（《與邵中孚》，《陸九淵集》，7:92）
- 6 · 後世乃有疲精神，勞思慮，皓首窮年，以求通經學古……（《取二三策而已矣》，《陸九淵集》，32:382）
- 7 · 朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神，遂自耽擱。（《語錄上》，《陸九淵集》，34:414）
- 8 · ……何須得傳注？學者疲精神於此，是以擔子越重。（《語錄》，《陸九淵集》，35:441）
- 9 · 古人精神不閑用，不做則已，一做便不徒然，所以做得事成。（《語錄下》，《陸九淵集》，35:468）
- 10 · 先生曰：“請尊兄即今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰。萬物皆備於我，有何欠闕？……”（《語錄》，《陸九淵集》，35:455—456）
- 11 · 人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰。（《語錄下》，《陸九淵集》，35:454）
- 12 · 初學者能完聚得幾多精神，纔一霍便散了。某平日如何樣完養，

¹¹ 以近人蒙文通先生爲例，恒言慈湖“心之精神是謂聖”與象山“收拾精神”之義，且以二者串解（參見氏著：《古學甄微·理學札記》，頁103、137、149、152—153）。

故有許多精神難散。（《語錄下》，《陸九淵集》，35:455）。

- 13． 謙則精神渾收聚於內，不謙則精神渾流散於外。惟能辨得吾一身所以在天地間舉錯動作之由，而斂藏其精神，使之在內而不在外，則此心斯可得而復矣。（《年譜》，《陸九淵集》，36:490）
- 14． 有一段血氣，便有一段精神。有此精神，卻不能用，反以害之。非是精神能害之，但以此精神居廣居，立正位，行大道。（《語錄下》，《陸九淵集》，35:451）
- 15． 人精神千種萬般，夫道一而已矣。（《語錄下》，《陸九淵集》，35:451）
- 16． 精神全要在內，不要在外。（《語錄下》，《陸九淵集》，35:468）

這十六條語錄中的“精神”，含義沒有明顯的差異。其中第十四條“但以此精神居廣居，立正位，行大道”云云，似乎與慈湖所謂“心之精神”相近，實則不然。觀第二條以精神有虛實，虛的精神且可對人生有害；第十二、十三條，“精神”可以說“完聚”、“收聚”、“流散”、“斂藏”，則與慈湖“心之精神是謂聖”之義迥然不同。第十五條，“人精神千種萬般，夫道一而已”，“精神”與“道”對言，與慈湖“精神”意旨之異尤其明顯（在慈湖，精神即道之所在，詳見下）¹²。蒙文通先生曾說：“心敬，則精神整肅收拾，生意盎然。”“心之精神就是心力。”¹³這是陸象山“收拾精神”一語的諦解。

明代陽明高弟錢緒山（錢德洪）解釋說：“謂心之精神，凝聚則明，而分散則昏，病起意也。”¹⁴以“精神”之“凝聚”與“分散”為說，顯係根據象山

¹² 慈湖之父楊庭顯有語云：“邇日人精神多在外而不藏，蓋奔競利名所致，觀之足以自警。”（《遺書》，17:2b）其所謂“精神”亦與象山同，而與慈湖之意不同。

¹³ 蒙文通：《古學甄微·理學札記》，頁107。關於“精神”二字的意義，徐梵澄先生有很精到的闡釋，他論述“精神”的意義之一是“生命力”：“通常語文中說花草滋長很有精神，或某人之行動很有精神，皆是形況語，則是指花草之鮮活、茂盛，或某人的身體強健，行動有力，言行相顧，能貫徹主旨……等等。克實言之，這皆是今之所謂生命力的表現，收攝在此一名詞之內。”（徐梵澄：《陸王學述》，頁12—13。）此“生命力”與蒙先生所謂“心力”同意，皆為象山“精神”一語的實際含義。

¹⁴ 〔明〕錢德洪：《慈湖書院記》，見《新增附錄》，8b-9a。

之說來解（參照上面所引第十二、十三條語錄）。慈湖說：“心無實體，清虛無我，生不加益，死不加損。”（《先聖大訓》，5:50a）心之精神（所謂“心無實體”）既然是“生不加益，死不加損”，並不因形體的生滅而有質與量的變化，既然連“生死之變”都不能動得精神分毫，那麼，精神的“凝聚”與“分散”又何從說起呢？在陽明後學諸子中，緒山是對慈湖抱有相當親切態度的一位，對其心學的理解尚不能得其真，正應了蒙文通先生的一句話“體識前賢，誠非易事”¹⁵。

對於慈湖心學中“精神”這個重要概念的分疏，我的方法是以慈湖解慈湖。我把零星散見於慈湖文集與著作中，有關“心之精神”的表述，一一抄出，逐漸對他這個觀念的內涵，有了比較清楚的認識。我們先來看慈湖所說“精神”一語的本義：

1. 心之精神，無方無體，至靜而虛明，有變化而無營爲……（《申義堂記》，《遺書》，2:1b）
2. 心無質體，惟有變化。（《先聖大訓》，1:53b）
3. 心無實體，清虛無我……。（《先聖大訓》，5:50a）
4. 心無體質……（《先聖大訓》，4:18b）
5. 心非氣血，非形體，惟有虛明。（《楊氏易傳》，11:4a、b）
6. 道心無體，非血氣，澄然如太虛，隨感而應，如四時之變化。（《楊氏易傳》，1:14a）

以上五條比而觀之，所謂“精神”，與“實體”¹⁶、“形質”相對而言。“實

¹⁵ 蒙文通：《古學甄微·理學札記》，頁115。明儒夏尚朴（字敦夫，號東岩，永豐人）謂：“象山之學，以收斂精神爲主，曰‘精神一霍便散了’。楊慈湖論學，祇是‘心之精神謂之性’一句，此其所以近禪。朱子云：‘收斂得精神在此，方看得道理盡。看道理不盡，祇是不專一。’如此說方無病。”（《明儒學案》，4:67）按朱子與象山皆言“精神”，或言專一，或言收斂，所謂“精神”皆係指“心力”而言，東岩以朱子之說爲折衷，既不知象山之同，復不知慈湖之異，兩皆無當。東岩引慈湖“心之精神是謂聖”作“心之精神謂之性”，當非語句之偶誤，乃出自北溪“慈湖專認心之精神爲性，指氣爲理”之說（《宋元學案》，58:1918），關於北溪解說之辨見下。

¹⁶ 慈湖說“心無體”、“心無實體”，這個“體”並不是存有論意義上的實體，實際上是指形質而言，屬於形而下的氣。

體”、“形質”即指“形氣”、血氣形體（即“血氣之私”、或者說肉身、物質性的存在）一類，屬於形而下的層面。形質是有限的存在，心、“心之精神”為無限的存在¹⁷。所以說“心之精神，無方無體”。論其思想淵源，則顯然出自《易繫辭》“神無方而易無體”之說。慈湖說：

“心之精神是謂聖”，曰心曰精神，雖有其名，初無其體，故曰“神無方，易無體”，非神自神，易自易，心自心也。是三名，皆有名而無體，莫究厥始，莫執厥中，莫窮厥終。（《楊氏易傳》，1:29b-30a）

斯妙也，自古謂之心，又謂之神。孔子曰“心之精神是謂聖”。（《昭融記》，《遺書》，2:）

在慈湖的心學裏，“心”、“神”、“精神”，名稱不同，意謂則一，並與“易”（易體）相等，具有本體的地位。慈湖因此有“神心”之說：“神心之無體無方，無所不通。”（《楊氏易傳》，1:25b）“神心”可以說是“心之精神”一語的縮寫。慈湖說：

以形觀人，則人固可見；以神觀人，則人固不可見也。神者，人之精；形者，人之粗。孔子曰“心之精神是謂聖”，神無方無體，範圍天地，發育萬物，無所不通，無所不在。（《家記三》，《遺書》，9:9a）

夫人之所以為人者，以其神也。神無形，無形故無限量。（《家記四》，《遺書》，10:25a）

“神”與“形”相對，人之“形”是氣血之質，是物質存在、自然存在，是人的粗迹；神、精神以心為表徵，是形而上的超越的存在，也是人的本質。此人心之精神，慈湖亦以“機”名之：

……益信人心自靈妙，莫執人神定名號。此機不動萬象沈，此機一發靡

¹⁷ 《楊氏易傳》（15:10b）：“君子不以氣血為己。”則是這個意思的另一種表達。

不到。此機不屬上下中，此機非西南北東。此機無遠亦無近，此機至正而大

公。此機夫¹⁸人之所有，何不自貴自善守。……（《奏檄往哭象山，復會葬，及歸自金溪，留宿本縣仙樂觀，歸而作是詩》，《遺書》，6:20a）

既然以“心無質體，惟有變化”（《先聖大訓》，1:53b），稱心之精神為“機”（神機），即心之精神即為心之變化（心體發用）之所由。

既然心、神、精神並無二致，心即是“精神”，即是“神”，所謂“人心即神”（《二陸先生祠記》，《遺書》，2:17b）那麼，慈湖又何以要特別拈出“心之精神是謂聖”的話頭，強調心之“精神”呢？

答案間接由此可得。《易經》“咸”卦卦辭，自初六至上六，分別為“咸其拇”、“咸其腓”、“咸其股”、“咸其脢”、“咸其輔頰舌”，其中九四卦辭句式與此不同，為“憧憧往來”，固然指心意而言，但是並未出現“心”字。關於這種特別情形，慈湖解釋道：

初拇、二腓、三股、五脢、上輔頰舌，九四居中，正當心象，爻辭亦言心之所為，而不明曰心者何也？心非氣血，非形體，惟有虛明，而亦執以為己私，若一物然。故聖人去心之名，庶乎己私之釋，而虛之神著矣。（《楊氏易傳》，11:4a、b）

以九四卦辭為“聖人去心之名”，以著明心之“虛之神”，是否為《易經》本有之義，這一點且置勿論。慈湖之意，則是要消解人拘執於心之形體、氣血之私，視之“若一物”，強調心（道德主體）的超越性，實即“無限心”之義¹⁹。

¹⁸ “夫”字，原文作“天”，據《全宋詩》（2589:30087）改。

¹⁹ “無限心”為牟宗三先生提出的概念，牟先生說：“吾人由道德開無限心，由無限心說智的直覺，故本體界可朗現。”（牟宗三：《現象與物自身》，頁21）關於宋儒“無限心”的意義與觀念的形成，楊祖漢先生有詳確的研究。據楊先生的研究，宋儒關於無限心，有以胡宏（字仁仲，稱五峰先生，1105—1155）和陸象山為代表的兩種不同進路，五峰由心知可成性處，即本心仁體主宰天地萬物，使天地之性得以具體彰顯的意義來規定心的遍在性，象山則從道德實踐上體會同理同，此理充塞宇宙，道德本心遍於萬物而不遺，從而肯定其絕對普遍性（參見楊祖漢：《儒家的心學傳統》，附錄，頁287—305），慈湖以“心之精神是謂聖”指示道德心的普遍義，與象山屬同一進路。

三、“聖”字解

其次，關於“心之精神是謂聖”的“聖”字，慈湖並沒有確定的表述。而先秦時荀子有“精神相及，一而不貳爲聖人”的說法（《荀子·成相》），與慈湖所謂“心之精神是謂聖”似乎有相似的地方，祇是二者意義不同，也沒有思想源流上的聯繫。但是，在儒家文獻中，“聖”字的語義一般都指向“聖人”，所以後世往往會把“心之精神是謂聖”的“聖”字解讀作“聖人”，其實並不確切。雖然在慈湖這裏，“聖”字的意義不能說與“聖人”毫無關係，但二者究竟不是一回事。

《易經》乾卦《文言》說：“夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎？”對《文言》中這段名言，慈湖解釋道：

世皆睹大人之形，不睹大人之神，世皆知大人之思爲，不知大人之思爲之神。孔子曰：“心之精神是謂聖”，曰心曰精神，雖有其名，初無其體，故曰“神無方，易無體”，非神自神，易自易，心自心也。是三名，皆有名而無體，莫究厥始，莫執厥中，莫窮厥終。（《楊氏易傳》，1:29b-30a）

關於“大人”所指，慈湖解曰“大人者，聖人之異名”（《楊氏易傳》，1:29b）。據此粗粗看來，“心之精神是謂聖”，即“聖人”之謂。不過細讀原文，並不在表明心之精神爲聖人（即神、精神與聖人、大人的對等關係），而是要強調“神”、易、心三者，“皆有名而無體，莫究厥始，莫執厥中，莫窮厥終”，全段的重心在“莫究厥始，莫執厥中，莫窮厥終”一句，“聖”字所對應的就是這十二字，主旨即“無所不通”。

爲了更有力地說明這一點，我們再引幾條慈湖的表述拿來對讀：

1. 欽惟舜曰道心，非心外復有道，道特無所不通之稱。孔子語子思曰：“心之精神是謂聖。”聖亦無所不通之名。（《臨安府學記》，《遺書》，2:14a）
2. 聖者，無所不通之謂。（《先聖大訓》，4:55a）
3. 此心自明自神，自無所不通。（《楊氏易傳》，6:12b）
4. 道心者，無所不通之心，以之修身則身修，以之齊家則家齊，以之治國則國治，以之平天下則天下平……（《楊氏易傳》，18:13a）

由第一條已經可以清楚地看出，所謂“心之精神是謂聖”，“聖”是“無所不通”之義²⁰。慈湖解釋“道”的涵義，亦是“無所不通之稱”。因此總地來講，“心之精神是謂聖”，就是“道心”、“心即道”、“心即理”的另一種表述。“此心自明自神，自無所不通”是慈湖經常說的話。慈湖所說的心、“心之精神”，由此“聖”字點出“無所不通”之義²¹，如果借用牟宗三先生發明的概念，即是“無限心”、“自由無限心”。

“聖”字之“無所不通”義，是就“心之精神”的表現說。心之“精神”的表現，即心體之流行，“變化無方”，發用無窮。如用能、所關係而言，心體之“神”為能（主），而“聖”（無所不通）為所（從）。心體之“神”，其用即見於“所”處無所不通之“聖”²²：

人心非氣血，非形體，廣大無際，變化無方，倏焉而視，又倏焉而聽，倏焉而言，又倏焉而動，倏焉而至千里之外，又倏焉而窮九霄之上，不疾而速，不行而至，非神乎，不與天地同乎？（《二陸先生祠記》，《遺書》，2:18a）

此是就“神”為“視、聽、言、動”之主宰說，次則就其見於道德實踐說：

²⁰ 按“通”之義正是“聖”字的本義，《說文》：“聖，通也。”

²¹ 據此，前面所引慈湖關於《孔叢子》中“心之精神是謂聖”一段的解釋，其中說“孔子所以明人人自有本心之聖”，這個“本心之聖”的“聖”，並非指德性而言，而是“無所不通”。

²² 這裏以體用、能所關係，解釋“精神”與“聖”，係受到牟宗三先生關於濂溪誠體之神的闡釋啟發。參見牟宗三：《心體與性體》，上冊，頁295。

道心無體，何陰何陽，何之²³？或損或益，或盈或虛。事變無窮，與時偕而已。（《楊氏易傳》，13:20a）

敬也，哀也，歡也，信也，威也，仁也，怒也，憂也，皆此心之爲。（《先聖大訓》，5:60a）

……孩提之童，無不知愛其親；及長，無不知敬其兄。愛親曰孝，敬兄曰弟。以此心事君曰忠，以此心事長曰順，以此心與朋友交曰信，其敬曰禮，其和曰樂，其覺曰知，故曰知及之，所覺至於純明曰仁，言此心直而不支離曰德，其間有義所當行、不可移奪曰義。名謂紛紛，如耳目鼻口手足之不同，而一人也；如根幹枝葉華實之不同，而一木也。此心之虛明廣大，無所不通/如此。（《臨安府學記》，《遺書》，2:14a-15a）

此心之靈，於親則孝，於兄則悌，於君則忠，於友則信，於鄉則和，於民則愛。一以貫之，無所不通。（《饒娥廟記》，《遺書》，2:17a）

道心因應事變，事變無窮，道心之因應亦無窮，與時事相偕。凡敬、哀、歡、信、威、仁、怒、憂，或曰孝、弟、忠、順、信、禮、樂、知、仁、德、義，或曰孝、悌、忠、信、和、愛，皆此心之爲，“一以貫之，無所不通”。所以此心“象廣大，無際量”。（《日本國僧俊芻求書》，《遺書》，3:9b）

慈湖在爲象山所作行狀中，說及“先生之心”，言其心體之大：

日月之明，先生之明也；四時之變化，先生之變化也；天地之廣大，先生之廣大也；鬼神之不可測，先生之不可測也。先生之心，與萬古之人心，一貫無二致，學者不可自棄。（《象山先生行狀》，《遺書》，5:10a、b）

所謂“日月之明，四時之變化，天地之廣大，鬼神之不可測”云者，出自《易經》乾卦《文言》“夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，

²³ “何之”下，疑有脫文。

與鬼神合其吉凶”之說。《文言》以天地、日月、四時、鬼神合一爲“大人”（即聖人）之德，慈湖則徑以心與道同一本體，發用流行，人心精神之聖，與天地、日月、四時、鬼神合一，周流溥徧，所謂“六通四闢，變化皆妙。”（《楊氏易傳》，2:15b）此“無所不通”之“妙”，故稱之爲聖。

因此精神之周流溥徧，慈湖認爲“天地未離乎形，君子足以範圍之也”，他讚賞明道所謂“至誠可以贊化育，可以回造化”之說（《家記七》，《遺書》，13:12a）。在所作象山祖辭中，慈湖論及“先生之道”，言其與道同體的境界：

仰觀乎上，先生確然示人易矣；俯察乎下，先生賡然示人簡矣。垂象著明者，先生之著明；寒暑變化者，先生之變化；《書》者，先生之政事；《詩》者，先生之詠歌；禮者，先生之節文；《春秋》者，先生之是非；《易》者，先生之變化。（《祖象山先生辭》，《遺書》，4:5a）

爲高祖楊倫所作墓記中又說：

某祇惟高祖府君，本性清明無體，量廣大，無際畔，萬善本備，不假造爲。日月運行，雲雷風雨霜露，即吾高祖府君之變化也；草木林生，山川時流，人物羣居，父慈子孝，兄良弟弟，夫義婦聽，長惠幼順，即吾高祖府君之變化也。（《半亭高祖墓記》，《遺書》，5:14a、b）

慈湖就象山之心、其高祖之心而說“萬古人心之所同”，人心無二致，此心此聖，不止象山一人有之，舉天下之人皆有之。

關於慈湖的“心之精神是謂聖”，既已作出如上解釋，不由得使我們想到濂溪與橫渠關於“聖”與“神”的闡釋。濂溪《通書·誠幾德》“性焉安焉之謂聖，復焉執焉之謂賢。發微不可見，充周不可窮之謂神”，《通書·聖》“寂然不動者誠也，感而遂通者神也”之說。前章說誠體之發用，幾微隱幽而不可見，

而其感應則“充周不可窮”，無方而無窮無盡，此即為“聖而神”。此與上文所引孟子“大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神”同義。後章所說“寂然不動，感而遂通”為先秦儒家原有而亦最深的玄思（形上智慧），濂溪以寂言誠體，感通言誠體之用，對此最根源智慧的把握，即是“默契道妙”的表徵²⁴。

橫渠則謂“聖者，至誠得天之謂；神者，太虛妙應之目”（《正蒙·正和》），以“太虛妙應”解釋主體誠敬之心之神用，即謂道德的超越的本心，自身即呈現一不測的神用，與孟子、濂溪“聖而神”說誠德之“神化”同調²⁵。慈湖則以心體之神，“有叩斯應，衆妙必形”（《先聖大訓》，4:17b），肯定此道德的實體之普遍性。

試問，慈湖以“心之精神是謂聖”為宗旨，在他的心學體系中的理論意義何在？我們從論文各章可以看出，言道、天道、道心，皆為籠統、形式、抽象的表示，故慈湖拈出“心之精神是謂聖”一句作為宗旨，以“精神”充實心體之義。“精神”之外，為什麼還需要一“聖”字，纔得完整地表示慈湖心學之義？如“心之精神”四字已足，自不需加多“是謂聖”三字²⁶。當因“心之精神”亦嫌籠統，故須復以“聖”字再充實之，使心體所具有“寂感”之義，具體地得以呈現²⁷。

²⁴ 參見牟宗三：《心體與性體》，上冊，頁 284。

²⁵ 參見牟宗三：《心體與性體》，上冊，頁 412。

²⁶ 宋明儒所謂宗旨，大都為二字、三字、四字、六字短句，屬於較整齊的語詞結構，易記易講。相較而言，慈湖“心之精神是謂聖”一長句，顯然字數過多，不夠凝煉嚴整，講誦時頗為拗口。柳先生注意到，宋元諸儒，多務闡明諸子，不專提倡數字以為講學宗旨，明儒則家家有宗旨，各標數字以為的（柳詒徵：《中國文化史》，頁 614），這亦可解釋慈湖何以未對其宗旨，作相應之簡化以便傳佈。再進而言之，明儒之宗旨，時代愈後則語句益簡，這應該是與當時盛行之講會，以及儒學向民間社會開拓活動領域的努力有關，以方便社會中下階層人士容易接受。（關於明代儒學開辟在民間社會中活動領域，這一新基調的形成，參見余英時：《現代儒學的回顧與展望》，《現代儒學論》，頁 9—15、31—36；余英時：《士商互動與儒學轉向》，《現代儒學論》，頁 98—112。）

²⁷ 此處關於“心之精神是謂聖”一語的分析，係受到牟宗三先生關於濂溪誠體寂感的闡釋啟發。參見牟宗三：《心體與性體》，上冊，頁 295。

順便一提的是，明代中後期慈湖心學復興以後，也出現了對慈湖“心之精神是謂聖”說的批評。周海門（周汝登）曾經說：

“心之精神是謂聖”，此子思聞之夫子者，慈湖數舉以明宗，而或以爲此非夫子之言，曰：“以精神而不以中正，故決其非矣！”……²⁸

所謂“以精神而不以中正，故決其非矣”，爲湛甘泉之說²⁹。實則慈湖之意，“精神”與“中正”何嘗有衝突？！慈湖曾言：“夫人心本善，本清明廣大，本剛健中正，本與天地同。孔子曰：‘心之精神是謂聖。’”（《慈湖春秋傳》，6:14a）關於《易經》“同人”卦卦辭“利君子貞”、“文明以健，中正而應”，慈湖有如下解釋：

何謂君子之貞？言乎文爲條理、光輝著見之謂文，言乎辨析、洞照無蔽之謂明，言乎日應萬變、不屈不息之謂健，言乎無思無爲、無偏無倚之謂中，言乎正而無邪之謂正，言乎交際泛應之謂應。道心無體/，神用無方，文、明、健、中、正、應，非實有此六者之殊。形容君子之正道，有此六者之言，其實一也。（《楊氏易傳》，6:12a、b）

凡文、明、健、中、正、應，皆爲道心之神用。“無思無爲、無偏無倚之謂中，言乎正而無邪之謂正”，中正之道，亦爲心之精神具有之義。此可解甘泉之辨難³⁰。

²⁸ 〔明〕周汝登：《東越證學錄·武林會語》；參見孫中曾：《明末禪宗在浙東興盛之緣由探討》，《國際佛學研究》，第二期，1992年12月，頁141—176。

²⁹ 參見〔明〕湛若水：《讀崔公後渠敘〈楊子折衷〉》，載《楊子折衷》書首，3b。

³⁰ 甘泉並且謂：“觀慈湖言人心精神是謂之聖，是以知覺爲道矣，如佛者以運水搬柴無非佛性，又蠢動含虛無非佛性，然則以佛爲聖可乎？”（《明儒學案》，37:179）此以“知覺”來理解慈湖所說“精神”，源出宋代的陳北溪。北溪承襲朱子之說，以“形氣之虛靈知覺”理解象山之“本心”，謂之爲人心，而非道心，且謂：“今指人心爲道心，便是告子生之謂性之說，蠢動含靈皆有佛性之說，運水搬柴無非妙用之說，故慈湖專認心之精神爲性，指氣爲理”云云（《宋元學案》，58:1918）。如與北溪所謂“佛家論性，祇似儒家論心，他祇把這人心那個虛靈知覺底喚作性了”（〔宋〕陳淳：《北溪字義》，卷上，頁13）一語對讀，可知其將慈湖之精神亦作虛靈知覺、形氣解，此自不相應。甘泉對慈湖多有責難，有專著《楊子折衷》，主旨在指其爲禪，有關討論詳見論文第七章《覈論篇》。

在明儒中，對慈湖“心之精神是謂聖”一義，有特別申發的人物，不能不提顏鈞（字子和，號山農，1504—1596）與羅汝芳（字惟德，號近溪，1515—1588）。顏山農好講“心之精神是謂聖”，並揭出“精神莫能”、“神莫”之說³¹：

故曰：性情也，神莫也，一而二，二而一者也。如此申晰，是為“從心所欲不逾矩”之學。又曰：心之精神是謂聖，聖不可知之謂神，不知其然而然之謂莫，即是夫子五十知天命以後，翊運精神成片之心印。蓋農亦從心以為性情，而默會神莫，如是心印，鱗鱗然，井井然。³²

山農以性情與神莫並言，已是其所創新義，並非為慈湖專作解人，不過其“神莫”之說與慈湖的淵源關係，則是不可忽視的事實。相對而言，近溪與門人講“心體之親切”時，則較切合慈湖之本義：

蓋心之精神是謂聖，聖者，神明而不測者也。故善觀天地之所以生化人物，人物之所以徹通天地，總然是此神靈以充周妙用，毫髮也無間，瞬息也不遺，強名之曰心，而人物天地渾淪一體者也。……須如精神謂聖，又須如精神不測，方是專主靈知而直達心體也。至若靈而謂之虛者，不過是形容其體之浩眇無限。又靈而謂之竅者，不過是形容其用之感通不窒。實在心之為心也，原天壤充塞似虛，而實則非虛，神明有密似竅，而實則無竅。……（《近溪子明道錄》，卷六《會語》）

近溪以“神明而不測”釋“聖”字，正是慈湖之本義。天地之生化，三才之貫通，皆為此神明“充周妙用”，其體“浩眇無限”，充塞於“天壤”，故而“人物天地渾淪一體”，人物、天地同一本體，此本體名之曰心，分別說則是人物

³¹ 山農之說，詳見其《辨精神莫能之義》、《辨性情神莫互麗之義》諸文（〔明〕顏鈞：《顏鈞集》，2:），及其門人程學顏所錄《衍述大學中庸之義》（《顏鈞集》附錄一，9:）。山農《辨精神莫能之義》、《辨性情神莫互麗之義》二文，作於七十餘歲時，為其晚年學說（參見李慶龍：《羅汝芳思想研究》，第三章，第三節）。按“精神莫能”四字原出東漢王符《潛夫論·敘錄》，語曰“人天情通，氣感相和，善惡相徵，異端變化。聖人運之，若御舟車，作民精神，莫能含嘉。”清人汪繼培謂“能”字疑當作“不”，今人彭鐸先生則謂“莫能”二字疑倒。（彭鐸：《潛夫論箋校正》，7:480）

³² 〔明〕顏鈞：《辨性情神莫互麗之義》，《顏鈞集》，2:。

之心、天地之心，其用“感通不窒”。慈湖以“人心即《大易》之道”（《楊氏易傳》，5:12a），據《易傳》“範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺”，《中庸》“發育萬物”之言說心：

此心未嘗不聖、不精神，無體質，無/際畔，無所不在，無所不通。《易》曰“範圍天地”，果足以範圍之也；《中庸》曰“發育萬物”，果皆心之所發育也。（《臨安府學記》，《遺書》，2:14a）

近溪早年曾研讀陽明、象山、慈湖著作，雖然“於三先生所謂工夫，每有罣礙”，中年以後，學思俱進，關於知體神理之體悟，與陽明、象山、慈湖心體之義極為契合³³。無怪乎近人梁漱溟先生，在陽明之外，獨以慈湖、近溪二人堪稱“明心見性”³⁴。

四、“精神”與“良知”

王陽明晚年曾經提出“心之良知是謂聖”的看法。他曾與門人季彭山討論“聖人之學”的問題，針對彭山提出的“善者聖之體”之說，陽明回答說：“……其云‘善者聖之體’，意固已好，善即良知，言良知則使人尤為易曉，故區區近有‘心之良知是謂聖’之說。”（《王陽明全集》卷六《答季明德》）陽明還曾經說：“……‘心之良知是謂聖’，聖人之學，惟是致此良知而已。”（《王陽明全集》卷五《書魏師孟卷》）

在陽明身後，王龍溪亦曾祖述師說道：“先師曰：‘心之良知是謂聖，同此謂之同德，異此謂之異端。’”（〔明〕王畿：《龍溪王先生全集》卷八《孟子告子之學》）

³³ 關於近溪知體與神理的思想主旨，參見李慶龍：《羅汝芳思想研究》，第五章。

³⁴ 梁先生在接受美國學者艾愷訪問時，與艾氏有這樣一段對話：

艾：“誰達到這個地步，除王陽明外誰達到‘明心見性’？”

梁：“陸王派裏有兩個造詣很深的人。在宋朝，名字叫楊簡、楊慈湖；在明朝，叫羅汝芳，號羅近溪。我最佩服這兩個人。其他一般的人，盡管他講儒書，講孔子，尊奉孔子，實際上是門外漢。”（《美國學者艾愷先生訪談記錄摘要》，載中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第八卷，頁1169。）

又謂：“陽明先生曰“心之良知是謂聖”，揭出“致良知”三字示人，真是千古之秘傳、入聖之捷徑。”（〔明〕王畿：《龍溪王先生全集》卷八《與潘水廉》）以上所引的四條記錄中，《答季明德》書一條有確切年代，是嘉靖五年丙戌（1526），在陽明去世之前三年（陽明歿於嘉靖八年（1529））。

“心之良知是謂聖”顯然來自慈湖的“心之精神是謂聖”。正好是在嘉靖四年（1525），秦鉞在江西刻印《慈湖先生遺書》，這是慈湖著作在明代的首次刊行（參見論文附錄《慈湖著述新攷》）。陽明曾經加以研讀，並曾與門人多所講論，對慈湖頗有好評，如謂：“慈湖不爲無見，又著在無聲無臭上見了。”³⁵據同時另一位大儒湛甘泉說，陽明甚至說過就心學的境界論，“慈湖遠過於象山”（《明儒學案》，37:179）。

陽明借用慈湖“心之精神是謂聖”一語，把“精神”換爲“良知”，來宣揚自己的“致良知”之教。之所以說是借用，是因為陽明“心之良知是謂聖”一語，重在強調“致良知”爲“入聖”的關鍵。慈湖“心之精神是謂聖”的確切意義，上面已經作過疏解，慈湖的“聖”字意在心之神用，而陽明的“聖”即指聖人。雖然在“聖”字上的側重意義不同，陽明的“良知”，與慈湖的“精神”（道心的同義語），同爲心體之謂，同指道德主體，二者的意義在同一層面上³⁶。所以明代的佛教界人士曾將二者相提並論，如明代高僧釋株宏（別號蓮池，或稱雲棲大師，1535—1615年）所著《竹牕隨筆》中有如下答問：

《孔叢子》云：“心之精神是謂聖。”楊慈湖平生學問，以是爲宗。其

於良知何似，得無合佛說之真知歟？”

³⁵ 《明儒學案》，10:241。陽明對慈湖的這個評論並不恰當，蒙文通先生亦曾言：“慈湖頗似陽明，陽明卻謂之著在無聲無臭上。體識前賢，誠非易易。”（蒙文通：《古學甄微·理學札記》，頁115）

³⁶ 陽明《傳習錄》謂：“知是心之本體，心自然爲知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知。使此心之良知充塞流行，便是致其知。”（《明儒學案》，11:249）“良知充塞流行”，即爲慈湖“心之精神是謂聖”、“無所不通”之義。

曰：精神更淺於良知，均之水上波耳。烏得爲真知乎哉？！且“精神”一字，分言之，則各有旨；合而成文，則精魂神識之謂也。昔人有言，“無量劫來生死本，癡人認作本來人”者是也。³⁷

蓮池以“精神”、“良知”，同爲水上之波，未能以真知稱之；並以“精神”云云，爲“癡人認作本來人”，以幻爲真。此自然是由於儒、釋根本立場的不同，此不多辨，僅就“精魂神識”稍作說明。

慈湖本義，固不排斥“精魂神識”。《禮記·檀弓》載延陵季子之言“若魂氣，則無不之也”之語，慈湖解曰：“神魂之妙，無所不通，廣大靈明，惟昏故小故拘，此啓之通之。”（《先聖大訓》，2:42b）慈湖心學是一種圓頓的“通一論”，在天人關係方面持“三才一道”，“人鬼、生死實一”的觀點。所以他贊賞《禮記·禮運》中“故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也”的說法，以“人心與天地鬼神之心，通一無二”。此其一。其次，更主要的是，慈湖說“德性無生，何從有死，非二道也”（《家記五》，《遺書》，11:26a-27b），他以“精神”二字，意在強調德性的無生無死、超越或者說超脫於生死（見上，本章第二節）³⁸，此義則非蓮池所理解的“精魂神識”所能包括。他之所以有“精神更淺於良知”的評鑒，認爲“精神”比“良知”蘊含的意義要淺，正是因爲概以“精魂神識”視之。

雖然如此，從慈湖的“心之精神是謂聖”，到陽明的“心之良知是謂聖”，不能不說是心學的一個推進。就表述方式而言，“精神”的意謂較爲模糊，較多歧義，“良知”一語則簡易直截，更能有效地揭示慈湖“精神”二字，所指

³⁷ [明]釋株宏：《竹塹隨筆》，“心之精神是謂聖”條。

³⁸ 慈湖又說：“人心之神，其盛德亦若是，初無死生之殊，初無幽明之間。”（《先聖大訓》，3:25b）“有始必有終者，形氣也。性命之妙，有清明而無生死也。”（《先聖大訓》，6:34b）在這些論述中，凡人心之神、神、性命、德性，與形氣相對，皆在同一個意義層面上。

的道德本心的意義。

關於“精神”與“良知”，蓮池還有一段議論：

慈湖儒者也，不觀仲尼之言乎？“操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。”則進於精神矣，復進於良知矣。然則是佛說之真知乎？

曰：亦未也。真無存亡，真無出入也。“莫知其鄉”則庶幾矣，而猶未未舉其全也。仲尼又云：“無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。”

夫泯思爲而入寂，是莫知其鄉也。無最後句，則成斷滅，斷滅則無知矣。“通天下之故”，無上三句，則成亂想，亂想則妄知矣。寂而通，是之謂真知也。

然斯言也，論《易》也，非論心也，人以屬之蓍卦而已。蓋時未至，機未熟，

仲尼微露而寄之乎《易》，使人自得之也。甚矣！仲尼之善言心也。……³⁹

蓮池這段話，係由《孟子·告子上》中的名段“牛山之木”章，所載孔子之言“操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與？”，來品鑒慈湖、陽明心學所謂“精神”、“良知”。在他看來，孔子“善言心”，而慈湖、陽明皆未臻“真知”之境。陽明心學的情形且置勿論，就慈湖心學而言，雖然蓮池的瞭解不足，但是他的這番議論卻極有意義，可以說在無形中提供了一個理解慈湖心學的框架，藉此反觀慈湖心學，正可以凸顯出慈湖所達到的圓頓之境。

慈湖《先聖大訓》卷四收入孔子這段話，並詳加注解，來闡釋“人心之神”，現畧引如下：

孔子非貴操而賤舍，後學不達，遂謂常操者爲聖人，不觀夫出入無時？

孔子亦未嘗貴入而賤出，辭旨坦然。孔子哭顏淵至於慟矣，而不自知，謂之

操存可乎？負手曳杖，莞爾而笑，謂之操存可乎？變化云爲，如四時之錯行，

³⁹ [明]釋株宏：《竹塹隨筆》，“寂感”條。

如日月之代明，感而遂通，而亦未始不寂然也。心者，天下之所同然，操之則在，舍之則無，忽然而出，又忽焉而入，卒莫知其鄉。人心之神如此……學者不知，愈操愈失，操無所益，舍無所損。貴操賤舍，斯失之矣……此心無我，惟有至神，雖以孔子之聖，猶不能自知其鄉，而況於他人乎？今或獨取操存，則有其鄉矣，不能如四時之變化矣。（《先聖大訓》，4:19a-20a）

我們參照蓮池的品鑒之語，與慈湖的闡釋作一比較，我們可以看出：

第一，蓮池與慈湖，對於“操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉”四句的理解，都重在後兩句“出入無時，莫知其鄉”。蓮池對“莫知其鄉”一句致以讚賞，而慈湖正以此肯定“人心之神”，不過二人的思想進路不同。蓮池徑直提出心“無存亡”，“無出入”，慈湖的闡釋是以注解（隨文解義）的方式進行，孔子已言操舍、存亡、出入，所以他不可能如蓮池一樣，直接表明“真無存亡，真無出入”，而是通過否定孟子以來諸儒“操存”之說⁴⁰，來間接達到的。慈湖提出“操無所益，舍無所損”，操無所貴，舍無所賤，“獨取操存，則有其鄉”，由此達到對此心“至神”，“莫知其鄉”的肯認。

其次，蓮池歎賞《易傳》“無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故”一語，並肯認此“寂而通”爲真知，而儒家以之論易，未曾以之論心。我們在第三章中敘述慈湖的心學歷程時，已經提到他自少年時起，最爲喜愛《繫辭》中的這段話，認爲這是“學道”所造最高妙的境界，而通過“母喪之悟”，更加印證了人心“不疾而速，不行而至之神用”（《家記三》，《遺書》，9:49b）。慈湖屢言心體“感而遂通，而亦未始不寂然”，主張“神無速，亦無至”，所以極欣

⁴⁰ 慈湖批評爲孟子“誤認孔子操存之旨，每每以存心操心爲言”，不取其“苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消”之說，認爲“此心之神，本不可以小大、消長言”（《先聖大訓》，4:20b）。按慈湖對孟子以來“操存”之說的批評，是由於所著眼的意義層面不同，慈湖說心之“本體”，爲“應然”的道德心；孟子所謂操存，則指“實然”的道德心。

賞程明道“惟神也，故不疾而速，不行而至”一語（《家記七》，《遺書》，13:12a）。蓮池說，孔子雖然“善言心”，而寂感之旨，“論《易》也，非論心也，人以屬之蓍卦而已。蓋時未至，機未熟，仲尼微露而寄之乎《易》，使人自得之也”。我們如借用他的話頭，則慈湖以《易傳》之寂感言心，正是儒家心學已臻圓頓之境的表示。

第六章 “不起意” 疏解

如果說，在慈湖心學中，“心之精神是謂聖”可以概括其關於本體的論說，那麼“不起意”則是其工夫論的表示。歷來以“不起意”為慈湖心學宗旨所在¹，然而對“不起意”的真實意謂，解者並不多見，耳食之餘，揣測附會或者妄加攻擊，千古以來學者，比比皆是。黃梨洲撰《宋元學案》初稿，以自身陽明學的背景，對慈湖“不起意”之旨猶有親切的瞭解，謂朱子之批評不切，稱之為“師門之傳”，僅責其“經傳有所未得處，便硬說闢倒，此乃學象山而過”云云（《宋元學案》，74:2479）。全謝山續修《學案》則不然，他史事方面極熟，又以同里關係，對鄉前輩有景仰之忱，然而義理方面較為疏闊，對慈湖心學的意旨未能了然，故僅能步朱派攻擊之後塵，斥慈湖為壞象山之教（《宋元學案》，74:2466）。所謂“壞其（象山）教”者，正指“不起意”三字而言。實則慈湖心學之精義，亦正在這三字。

一、《絕四記》

“不起意”的思想，在《絕四記》一篇中有清楚的表達。《絕四記》是慈湖“心學三書”，即最重要的三篇著作之一。他的學生葉元吉（名祐之）“弱冠志於學，而未得其方，凡先儒所視者依而行，所訶者必戒，如是者十有七年，然終未相應，中間得先生‘子絕四碑’一讀，知此心明白廣大，異乎先儒繳繞回曲之說，自是讀書行己，不敢起意。”（《葉元吉妣張氏墓誌銘》，《遺書》，5:23a）慈湖門人錢時，在所撰《慈湖先生行狀》中，敘述《絕四記》一篇宗旨說：

¹ 黃梨洲說：“慈湖以不起意為宗”（《宋元學案》，74:2479）

人心自明，人心自靈。夫人皆有至明至靈、廣大聖智之性，微生意焉故蔽之，有必焉故蔽之，有固焉故蔽之，有我焉故蔽之。聖人不能以道與人，能去人之蔽耳。如太虛未始不清明，去其雲氣則清明。是性人所自有，不求而獲，不取而得，先生是以有《絕四記》。（《遺書》，18:25b-26a）

慈湖“不起意”之說，散見於他的許多著作中，而以《絕四記》的表述最為完整。本章論慈湖“不起意”之說，將以《絕四記》為主要的文獻依據，並以其他表述作為輔助與補充。

《絕四記》的名目，源於《論語·子罕》篇中“子絕四”一章：

子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。

這一章是《論語》中最著名的篇章之一，受到歷代儒家的廣泛重視，特別是“毋（或作無）意”、“毋（或作無）我”，都是儒家所致力探討的題目。即以宋儒而論，北宋司馬光還作有一篇《絕四論》（《宋元學案》，7:）。不過，慈湖《絕四記》所論“不起意”之旨，關於儒家之理境則有空前的拓展。

照慈湖的解釋，《論語》“子絕四”一章是這樣產生的：

孔子日與門弟子從容問答，其諄諄告戒，止絕學者之病，大畧有四，曰意，曰必，曰固，曰我。門弟子有一於此，聖人必止絕之。毋者，止絕之辭……/墮此四者之中，不勝其多，故先聖隨其所墮，而正救之，止絕之，其誨亦隨以/多。他日門弟子欲記其事，每事而書，則不勝其書，總而記於此。某即其所記，推見當日之事情，坦然灼然，而先儒未有發揮其然者……（《絕四記》，《遺書》，2:8a-11b）

這裏有特別要注意的地方，即對“毋”字的理解問題。“毋”字究竟是解作“無（沒有）”，還是作“止絕”之義？這裏不是一個簡單的訓詁問題，而關涉到儒家對於凡、聖之別、“成聖”途徑的重要問題。

《論語》“子絕四”一章的原義，如歷代《論語》注家所解，“毋意，毋必，毋固，毋我”四者，是孔子德行的表現²。較早的注家，如魏晉時的何晏，在他的《論語集解》中是這樣解釋的：

以道爲度，故不任意；用之則行，舍之則藏，故無專必；無可無不可，

故無固行；述古而不自作，處臍萃而不自異，唯道是從，故不有其身。

“以道爲度”、“用之則行，舍之則藏”、“無可無不可”、“述古而不自作”等等，都是關於孔子的況詞或典故。

不過也由此引發了凡、聖之別、“成聖”的可能性，即“聖賢是否可學而至”的問題。意、必、固、我四者，是普通人德行上常有的缺陷，“毋意，毋必，毋固，毋我”，似乎是祇有聖人纔能達到的境界。唐代孔穎達的《論語正義》，關於此章有一百三十九字的疏解，開始就點出綱旨：

此章論孔子絕去四事，與常人異也。……

漢唐時代的思想界，多持凡、聖有別的觀點，以聖人爲天縱之才，不可學而能。宋代以來理學興起，宋明諸儒抉心性之本然，於愚夫愚婦、不學不慮，人心所固有之良知良能，啓示無餘；認爲聖人可學而至，所謂“人人心中自有仲尼”，必以希聖爲志，而不肯作天地間第二等人，纔成爲儒者的共識³。孔穎達解“子絕四”一章，將聖人與常人相對而言，正是漢唐諸儒關於聖凡觀念的一個最好例證⁴。

也正是基於聖人可學而至的預設，慈湖因此認爲“毋意，毋必，毋固，毋我”的“毋”字，不當解釋作“無（沒有）”，而應承前“子絕四”之“絕”字解，

² 參見楊伯峻：《論語譯注》，頁 87。

³ 參見蒙文通：《儒家哲學思想之發展》，《古學甄微》，頁 95；蒙文通：《〈宋史〉敘言》，《古史甄微》，頁 396—397；蒙文通：《中國歷代農產量的擴大和賦役制度及學術思想的演變》，《古史甄微》，頁 259。

⁴ 又如《論語·述而》篇“子之所慎，齋、戰、疾”一章，傳爲孔安國所作的《論語傳》就說：“此三者，人所不能慎，而夫子獨能慎之。”孔疏亦謂：“此三者凡人所不能慎，而夫子能慎之也。”

作“止絕”之意。而且，“毋意，毋必，毋固，毋我”的主旨，並不在於形容孔子德行之高，而是孔子“止絕學者之病”的告誡之語。也就說，“毋意，毋必，毋固，毋我”，是普通人應該達到、也可以達到的境界。他為此表明自己撰《絕四記》的用心所在：

先儒豈不知“毋”義非“無”，而必以毋爲無者，謂此非學者之所及，惟聖人可以當之，故不得不改其義爲無，而獨歸之孔子。先儒不自明己之心，不自信己之心，故亦不信學者之心。吁！賊天下萬世之良心，迷惑天下萬世至靈至明之心，其罪爲大。某大懼先聖朝夕諄諄告戒切至之本旨，隱沒而不白，使後學意態滋蔓，荆棘滋植，塞萬世入道之門，不得已故書。（《絕四記》，《遺書》，2:11b）

說起字詞的訓詁，“無”或“止絕”都是“毋”字具有之義，就孔子本人而言，沒有（或是止絕）意、必、固、我四種毛病，都可通。即使如慈湖所言，“子絕四”一章的意義，在於指示學者成德的路徑，“毋”字解作“無”或“止絕”也都可通。更有進者，如果根據慈湖“不起意”（德性發諸“自然”，論見下）之義來衡量的話，毋”字解作“無”似乎更好，因爲“止絕”猶有人爲的意味。所以“毋”字到底解作“無”或“止絕”，問題反而不是顯得很重要。慈湖所極力強調的，不是“孔子絕去四事，與常人異”，而是——常人“絕去四事”，即與聖人同。

二、“意”的界定

慈湖“不起意”之旨，直接來源於《論語》“子絕四”章，因此其所謂“意”，簡單地說，就是意、必、固、我四者。

孔子曰：“毋意，毋必，毋固，毋我。”意之狀，大概無踰斯四者。（《詠

春堂記》，《遺書》，2:）

“毋意，毋必，毋固，毋我”，總括而言之，則稱“毋意”，“必、固、我皆意之異名異狀”（《慈湖春秋傳》，6:3b）。“毋意”之所以能夠概稱其餘三者，“總而記於絕四之首”（《先聖大訓》，1:52b），則在於由此可以“知其受病之原也”（《慈湖春秋傳》，6:14b）。

以“意、必、固、我”解“意”，以“意”總括“必、固、我”三者，是就著《論語》“子絕四”一章講。在慈湖自己的理路中，對“意”又是如何表述呢？

先簡單地解釋其就字面意思，“意”即“意念”、“意慮”“念慮”之謂。慈湖曾說：

方意念未作時，洞焉寂焉……（《絕四記》，《遺書》，2:）

舜心未嘗動毫髮意念也。（《楊氏易傳》，1:14a）

道心即意念不動之心。（《楊氏易傳》，17:7a）

意念擾擾，憧憧往來……意慮紛然，不可勝紀。（《楊氏易傳》，11:4b-5a）

吾心虛明，意慮不/作……（《先聖大訓》，3:30b-31a）

意慮紛紛若此，故昏亂，故偏黨，而人之道心始失。（《楊氏易傳》，16:19a）

千失萬過，孰不由意慮而生乎？（《樂平縣學記》，《遺書》，2:13a）

意慮倏起，天地懸隔。（《二陸先生祠記》，《遺書》，2:18a）

此元非遠，近在人心。念慮未動之始，其元乎？”（《楊氏易傳》，7:19a）

幾，微也，念慮之始也……幾有善惡，敬則幾善，不敬則幾惡。（《楊氏易傳》，2:5b）

次則何種“意念”、“意慮”“念慮”，可歸之為“意”，“意”之範圍有何界定？

《尚書·皋陶謨》曰：“兢兢業業，一日二日萬幾”。慈湖解曰：“幾，微也，念慮之始也。”⁵以“幾”作意、念慮，慈湖並解說：“兢兢業業，是為篤敬。幾有善惡，敬則幾善，不敬則幾惡。”（《楊氏易傳》，2:5b）念慮有善有惡，差別祇在敬與不敬。簡單地說，不起意，即是不起不好的意念。如何是不好？《孔子家語·在厄》載孔子說：“君子之修行也，其未得之（慈湖註：謂未得爵位），則樂其意。”慈湖解曰：“意謂心也。”並引“道心”、“心之精神是謂聖”等語，並謂“此心無體虛明，其樂無窮”云云（《先聖大訓》，6: 25a），可知他的意思是，好的意是心，不好的意則是“意”。這是關於“不起意”之說最簡單、最籠統的解釋。下面要具體地細作疏解。

“意”之一種，為所謂“邪思”。慈湖解《易經》乾卦《文言》“閑邪存其誠”句曰：

人心即道，惟日用或有邪思亂之，故足以敗其誠心，邪閑則誠存矣。（《楊氏易傳》，1:18b）

“邪思”之義易明，此不贅言。其次則有因“愛惡”、“聲色”、“貨利”、“物我”、“云為”所生之“意”：

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，意動於云為，故有過。意無所動，本亦無過。（《樂平縣學記》，《遺書》，2:13a）

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。（《臨安府學記》，《遺書》，2:15a）

《論語·里仁》有孔子“君子喻於義，小人喻於利”之語，“義利之辨”為儒家的根本義理之一，“聲色”、“貨利”皆屬“利”，人之心志為利所奪，為義

⁵ “萬幾”，或解作萬物，慈湖不取此義，謂：“後世多事，尚不至於一二日而有萬事，而況於唐虞之際乎？念慮則有之矣。”（《楊氏易傳》，2:5b）

之心不能勝爲利之心，因“聲色”、“貨利”所生之“意”，在價值判斷中屬於負面。又言“愛惡”側重在一己之私，言“物我”即謂不能“大公”，由此二者所生之“意慮”，亦應當在否定之列，此義亦明白易曉。故上述“愛惡”、“聲色”、“貨利”、“物我”、“云爲”五者之中，除最後“意動於云爲”有特別的意義之外⁶，在儒家的思想領域中皆能找到相應的因素。

然而慈湖所謂“毋意”之“意”，有更加複雜的意謂。既已先將部份承襲傳統的意義作過簡要辨析，之後來看慈湖其他關於“意”的界定，就可看出慈湖“毋意”思想的獨特性：

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，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。（《絕四記》，《遺書》，2:）

於清明無體、無思無爲之中，而加之意。或有此意，或有彼意；或有內意，或有外意；或有難意，或有易意；或有異意，或有同意；或有虛意，或有實意；或有動意，或有靜意；或有博意，或有約意；或有繁意，或有簡意；或有精意，或有麤意；或有古意，或有今意；或有可之意，或有不可之意；或有知之意，或有行之意。意態萬狀，不可勝窮。（《先聖大訓》，3:13b-14a）

意念擾擾，憧憧往來，則隨其所思，而朋從之……言念念動，朋從之多，不可勝紀。或意謂若是者爲仁，又謂若是者爲義，又謂若是者爲禮，又謂若是者爲樂，於仁義禮樂之中，又各曲折支分之，意度不可勝紀。於是雖有

⁶ “云爲”二字語源出自《易繫辭》“變化云爲”，然而卻非《繫辭》中的本義，實指造作，與發諸自然相對，詳見下論“自然”一節。

得乎一以貫之之說，又亦不免乎意，意以若是者爲一，若是者非一。或以爲靜，或以爲動，或以爲無，或以爲有，或以爲分，或以爲合，或以爲此，或以爲彼，意慮紛然，不可勝紀。（《楊氏易傳》，11:4b-5a）

我們把這三段合起來看，所謂“意”的產生，是因為道心“清明無體、無思無爲”，道德的本心無“利害、是非、進退、虛實、多寡、散合、依違、前後、上下、體用、本末、彼此、動靜、今古”之分別，不因“利害、是非”等種種情形而有等差，即如仁、義、禮、樂亦然⁷，凡生種種分別，即爲起意。道德的本心，如果因世間種種分別相，而生種種分別等差的念慮（即“不可勝窮”的“意”的狀態），因而在道德實踐中不能全然地體現整個的道德心，即爲起意。

三、動與靜

慈湖“不起意”之旨，與心之動、靜問題緊密相聯。我們分別從動、靜的雙重角度，來看慈湖對“心意之辨”的論述。

（一）“本心靜止”

在心之動靜問題上，慈湖“不起意”學說的涵意，有著不同的層次。首先，他的基本傾向是“主靜”。基於此，他稱“起意”爲“動意”、“動意念”，稱“不起意”爲“不動意”、“意念不動”、“念慮未動”云云：

不動乎意，則清明變化，出生萬善。（《先聖大訓》，5:45a）

不動乎意，則虛明洞照，衆善備具。（《慈湖春秋傳》，3:2b）

⁷ 慈湖主張“夫道一而已矣”（《楊氏易傳》，1:2b，8:2b；《慈湖詩傳》，18:6b；《慈湖春秋傳》，6:5a）是慈湖的重要觀念，他主張三才一道，萬物、萬事、萬理皆爲一道，道無大小、優劣、精粗、本末、廣狹之分別（《周易解序》，《遺書》，1；《慈湖春秋傳》，3:24b；《先聖大訓》，3:4b），仁、義、禮、樂皆爲道之異名，“道一名殊”（《先聖大訓》，1:31b）。道心又爲道之內在於人，即道的直接體現：“夫道一而已矣，夫道心而已矣。”（《慈湖詩傳》，18:6b-7a）

所以昏者，動乎意也，如水焉，撓之斯濁矣。（《家記七》，《遺書》，13:13a）

舜心未嘗動毫髮意念也。（《楊氏易傳》，1:14a）

道心即意念不動之心。（《楊氏易傳》，17:7a）

此元非遠，近在人心。念慮未動之始，其元乎？”（《楊氏易傳》，7:19a）

除以意、意念、念慮之“動”與“不動”為言之外，亦以“動心”、“不動心”表示“不起意”之旨：

（舜）苟惟不然，其心微動，人已不服，觸物違道，凶咎立至。（《楊氏易傳》，1:14a）

……不以進動其心，亦不以小言動其心。（《楊氏易傳》，4:3b 此為解《易》“需”卦語）

苟有一毫利心、一毫動心，皆難免乎《春秋》之誅。（《慈湖春秋傳》，3:10a）

心微動則流矣，流則有所倚，倚則有所偏，動流偏倚，無非邪者。（《楊氏易傳》，7:11a 此解《易》“豫”卦“中正”之義，流指流於邪）

此心微動，百過隨之；此心不動，常一常明。（《家記二》，《遺書》，8:21a）

學道孜孜，學不動心。（《楊氏易傳》，7:12b）

得此中，雖終日思慮，終年思慮，不可謂動心也；失此中，雖終日不思慮，終年不思慮，不可謂不動心也。……此非得聖人大中之道，未易辨此。

（《家記四》，《遺書》，10:41a、b 中指“無意無必、大中至正之道”）

此“不動心”之說，出於孟子。《孟子·公孫丑上》：“我四十不動心。”所謂“不動心”，即不動搖其本然之善心⁸。由“不動心”一義，可以直接引出“主靜”

⁸ 參見周乾深：《孟子“不動心”論剖解》，《天津師範大學學報》，2001年5期。孟子說“四十不動心”（“四十”之年應該是對孔子言“四十而不惑”（《論語·為政》）的回應，朱子《孟子集注》（3:267）謂“孔子‘四十而不惑’，亦不動心之謂”，已有此意），是經過一番修養實踐的工夫，即“知言”與“養氣”達成的，特別是後者，因所謂“志壹則動氣，氣壹則動志”之故，工夫尤其重要。近人劉咸炘先生論及理學工夫時說，“若知心氣交關，則知下手處當何在矣”（劉咸炘：《復徐季廣書》，《推十書·推十文》，4:2211）。慈湖工夫論中，以“心意之辨”為綱領（其意義與孟子“知言”在同一層面上），而不涉及“養氣”的問題，是其欠缺所在。至明代後期慈湖心學流行，陽明後學因“不起意”之說，而生出“自然”與“龍惕”之辨，其內在癥結即在於此，而王學末流種種弊端，似亦與此不無關係。此問題牽涉方面極廣，這裏僅略為提出，

的觀念：

人心好動，使之動則易，使之靜則難。（《楊氏易傳》，16:7b）

水靜則清，清則明；人靜則清明。人心本清明，惟動故昏。……人之本心，自靜自清明。（《楊氏易傳》，7:10b）

如水鑑中之萬象，水常止而萬象自動也；如天地之相感，而未嘗不寂然也。（《楊氏易傳》，11:1b）

人心自有寂然不動之妙。（《楊氏易傳》，9:17a）

道心寂然，奚高奚卑。（《楊氏易傳》，7:23a）

道心無體，動者爲誰？（《楊氏易傳》，17:13a）

慈湖由此對儒家經典中“止”的概念，進行了全新的（或者說是創造性的）闡釋。《尚書·益稷》中禹對舜說“安汝止”，鄭玄解：“安汝之所止，無妄動，動則擾民。”“止”引申爲職責之意⁹。慈湖則以心之“靜止”爲解，說：“言舜心本靜止，惟安焉而已。”《尚書·太甲上》載商代賢相伊尹對帝太甲說“欽厥止”，此處之“止”指意圖（“欽”爲恭敬之義），慈湖亦以“本心靜止”作解。（《安止齋記》，《遺書》，2:30a、b）《大學》引《詩經·小雅·緇蠻》“緇蠻黃鳥，止於丘隅”後，復載孔子之言曰：“於止！知其所止……”慈湖解“於止”爲“本止”，即謂本心靜止。慈湖進而提出此“本心靜止”，爲“舉天下古今，人心皆然”。《大學》有“知止”之說，其中的名段“知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安”，則被慈湖斥爲“此非聖人之言也，此以意爲之，故有四者之序”。人心本來靜止，言“止”即可，並無所謂“止、定、靜、安”四個層次

以便將來繼續加以研究。又宋人蘇轍以孟子“不動心”爲“誠”之異名（《孟子解》，《樂城後集》，6:），雖未見得合乎孟子原意，以之證解慈湖之旨則甚當。誠是就道德本心而說，慈湖“毋意”即謂道德心發諸自然，無有造作，故“毋意”與“誠”之聯繫在此。

⁹ 參見江灝等：《今古文尚書全譯》，頁60。

的分別。在他看來，人心寂然不動，則“不起乎意，融明澄一，惡覩四者”（《安止齋記》，《遺書》，2:30a、b）¹⁰。

慈湖對《尚書·益稷》中“安汝止”一語，可謂“情有獨鍾”，在他的經解與各種講論中經常出現。試舉一例，他曾引“安女止”以解《易經》“無妄”卦卦辭“無妄之往”一句：

言其本止而不動意，動則往矣，往則爲妄矣，動則離無妄而之妄矣。（《楊氏易傳》，9:15a）

綜上所述，我們可以肯定，在心之動靜問題上，“本心靜止”爲慈湖的基本傾向。

（二）“即動即靜”

雖然說“本心靜止”，而徒言靜，不足以見心之全體。靜無動不神，上文提到慈湖以“本止”解《易經》“無妄”卦辭，嗣又以“至動”解之：

……至動足以發揮無妄之至神。徒靜猶妄，至動無妄，愈動愈神。（《楊氏易傳》，9:15a）

慈湖發揮《論語·雍也》中孔子“知者動”之說道：

孔子深知學者求道，多求諸寂靜，多差，故曰“知者動”，使人知日用應酬，無非至妙。（《巋然齋記》，《遺書》，2:34b）

所謂“日用應酬，萬變無非妙用”（《家記五》，《遺書》，11:4a），此“日用應酬”無疑是“動”，“無非至妙”，至妙者道之謂，意即“動亦是道”。由此“動靜無二道”的主張（《家記二》，《遺書》，8:11a），慈湖復有“即動即靜”之說，這是對心之動靜問題的第二個層次，也是更高一層意義的表述¹¹。慈湖說：

¹⁰ 慈湖認爲《大學》爲“非聖人語”，有許多激烈的批評。

¹¹ 此處可與論文第三章《成學篇》“母喪之悟”一節參看，也可證明那次覺悟在慈湖成學經歷中的重要性。

至動而常靜，至變而常一，人皆有是道心。（《楊氏易傳》，19:10b-11a）

一動一靜，無非易道之妙。（《楊氏易傳》，7:14b）。

極天下之至動，而實未嘗動……（《家記五》，《遺書》，11:4a）

（人心）至動至變，無思無爲。（《楊氏易傳》，8:2b）

後一句中，“至動至變”是動，“無思無爲”是靜，二者是一體相即的關係（關於“無思無爲”的討論見下）。既然說“日用應酬，無非至妙”，“極天下之至動，而實未嘗動”，所以“君子終日乾乾，而非意也”（《己易》，《遺書》，7:12a），“辭氣惟謹，執事惟敬。斯謹斯敬，動中之靜。得此爲賢，盡此爲聖”（《中庭招呼磐銘》，《遺書》，5:29a）。

關於心之動靜問題，慈湖特別喜歡引用《論語·雍也》中孔子“知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜”的話頭，來加以闡釋：

聖人於此，無以形容其妙，惟曰知者所樂者水，託象以示學者……夫水流行，汨汨不息，至虛而無實體，至動而非思慮。如此解釋，亦未足以盡水之妙，亦莫能言知者之樂，又繼之以動之一辭。雖言其動，亦不能言其所以動之者，得動中之妙，真不可/度思。學者求道，率求之於靜，徒觀聖人之言曰“天下何思何慮”，往往離動而求靜，愈求愈遠，而不知聖人未嘗溺於靜，惟能動者乃得之必也。酬應萬務，擾擾膠膠，而未始不寂然，不可以心知意度者，庶幾乎知者之動矣。動即水，水者動中之妙也，必至此而後可以言仁，必能動而後能靜。……山亦非專於靜而已，草木生焉，未嘗無用而常靜焉，知者雖得動中之妙，而未能常明常覺，事物汨之，間有轉移，未能如仁者之常覺常明，常不動……知者之動，即仁者之靜。動靜離，不足以言仁

另外，由“萬變無非妙用”一語，可以推論出慈湖以靜爲體，動爲用；“動靜無二道”，則是“體用一源”；“即動即靜”，則是“即體即用”；下文提到“非動非靜”，則是“體用不二”的圓融之境。

知……（《家記五》，《遺書》，11:1a、b）

在他看來，“聖人觀物取象”，山與水二者，都是形容心體之妙用的最好象徵。水“至虛而無實體”（“實體”為形質之謂），無一定形質，其體（本體）虛靜，而流行不已，“至動而非思慮”，得“動中之妙”。“山亦非專於靜而已，草木生焉，水泉發焉，寶藏興焉，未嘗無用而常靜焉……”（《家記五》，《遺書》，11:4b）山體常靜（山之外觀以靜為主，故此“體”兼言本體與形質），而能發生草木、水泉、寶藏。二者皆顯動靜不離之妙諦。慈湖還曾以水鑑（以水為鑑）映射萬象為譬，世間萬象紛然變化，是為至動；鑑中之水，靜則見物，動則不見。故水鑑之靜，必由此紛然萬象之呈現而見。他由此提出，“天下之至動，即天下之至蹟（蹟者玄妙之謂），不得乎變化之妙者，非實得道者也”（《楊氏易傳》，16:2b）。

慈湖對“知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜”話頭的鍾愛，原因不難理解。這裏所涉及的，除了動、靜之外，其中還包含了仁、知等儒家思想中的重要概念（特別是仁）。他由山、水之動靜為譬，指出學者求道（仁、知（智）之道），不可“離動而求靜”，“惟能動者乃得之”，“必能動而後能靜”，此謂“知者動”；同時，“天下之至動，實未嘗動。”（《巋然齋記》，《遺書》，2:35a）“道心神明，通達無方，變化無窮，而亦未嘗或動”（《楊氏易傳》，16:2b），心之本體“常覺常明，常不動”，“知者之動，即仁者之靜”，故動必與靜兼言，“動靜離，不足以言仁知”。此為慈湖論心“即動即靜”之義。

慈湖認為，世間學者求道，由於不明此“即動即靜”之義，故“千人萬人，率求之虛靜，多溺於沈寂”（《家記五》，《遺書》，11:4a），因此他在工夫論上，對靜坐並不加以肯定：

靜者，不動乎意而已，非止於兀坐。（《巋然齋記》，《遺書》，2:35a）

《行狀》記述道：

先生曩嘗口奏：“陛下自信此心即大道乎？”上曰：“心即是道。”……問：“日用如何？”上曰：“止學定耳。”先生謂：“定無用學。但不起意，自然靜定澄明。”……（《文集》，18:15a）¹²

慈湖門人鄒夢遇（字元祥）曾經說：“人皆以兀坐端默爲靜，吾獨以步趨應酬爲靜；人皆以步趨應酬爲動，吾獨以兀坐端默爲動。”（《鄒元祥墓碣》，《遺書》，5:18b）這話很能契合慈湖“即動即靜”的思想，慈湖許之爲“覺”、“澄明”（《鄒元祥墓碣》，《遺書》，5:18a），不無原因。關於靜坐的問題，我們後面還要談到。

（三）“心無動靜”

關於心的動靜問題，慈湖由“即動即靜”之義，更推出“心無動靜”之說，此究極之言。

夫道非動靜之可言。（《楊氏易傳》，16:2b）

道心無體，孰動孰靜，孰行孰止？（《楊氏易傳》，18:2a）此心……日用云爲，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。（《日本國僧俊芻求書》，《遺書》，3:9b）

慈湖推重《禮記·孔子閒居》一篇，常引孔子“哀樂相生，是故明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也”之言，以證明對本體的認識，“非有無、動靜、思爲之可言，而無所容其言也……然則道豈有無、動靜、可否之所可論哉，道豈有無、動靜、可否之所不可論哉？”（《楊氏易傳》，17:2b-3b）凡所謂心之動靜、有無云云，係在名言領域中討論，必言至“心無動靜”之理境，方超脫名言，默契道體，達究竟之義。

¹² 《年譜》（2:9b）繫此於寧宗嘉定三年（1210）下，慈湖時年七十歲。

四、無思無爲

（一）“非絕思慮之謂”

“毋意”之“意”，爲“意念”、“意慮”“念慮”之謂，凡意、念、慮皆爲起於心之“思”，所以慈湖必然地要面對“思”的問題。他作出怎樣的回應呢？

第一，是對“思”的肯定：

雖然，思亦何害於事？箕子曰“思曰睿”，孔子曰“學而不思則罔”，

周公仰而思之，夜以繼日。思亦何害於吾事也？（《己易》，《遺書》，7:8b）

《尚書·洪範》中箕子向周武王陳述“洪範九疇”，其二曰“敬用五事”，“五事”之五爲“思”，並有“思曰睿”之說，意謂“思考要通達”¹³。“學而不思則罔”爲《論語·爲政》中的名言，《孟子·離婁下》：“周公思兼三王，以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦。”據此，箕子、周公、孔子等聖人皆對“思”的重要性予以肯認，慈湖因此說“思亦何害於事”。

“意”有害，“思”無害，則“意”與“思”何辨？慈湖說：

思曰睿，終身思可也；思之弗得弗措，終年思可也；周公思兼三王以施

四事，夜以繼日，思之可也……周公日夜以思，乃聖人之道……（《家記四》，《遺書》，10:41a、b）

在他看來，“思”無害的前提，是“思曰睿”，即思考通達。不過，此言猶顯浮泛，未盡其中要義。周公“仰思夜繼”，致深思之功，乃是要“思兼三王，以施四事”，要兼學夏、商、周三代君王，以實踐大禹、商湯、周文王、武王

¹³ 江灝等：《今古文尚書全譯》，頁236。

的勳業¹⁴，這纔是思的“聖人之道”：所思乃聖人之事，思乃聖人之思。不過如此表述，尚不夠清楚，如果所思不是“聖人之事”，而是“日用之事”呢？慈湖所注《論語·公冶長》“季文子三思而後行”一章中，在這方面有詳解。《論語》原文爲：

季文子三思而後行。子聞之，曰：“再，斯可矣。”

慈湖解曰：

……至於日用之事，苟每事必三思而後行，則過矣、滯矣、不通矣。隨遇輒應而不思，固不可；思之思之又思之，每事如此，亦不可。隨遇輒應，謂之太簡；每事三思，謂之太詳。太簡謂之不及，太詳謂之太過。太簡未是，太詳亦未是。太簡則有簡之意，太詳則有詳之意，皆非無意無必、大中至正之道也。是道也，初非絕思慮之謂，得此中，雖終日思慮，終年思慮，不可謂動心也；失此中，雖終日不思慮，終年不思慮，不可謂不動心也。周公日夜以思，乃聖人之道……此非得聖人大中之道，未易辨此。（《家記四》，《遺書》，10:41a、b）

“思”是必要的，不可無思，否則即爲“隨遇輒應”，可謂“太簡”，每事三思爲“太詳”，“簡”與“詳”即“過猶不及”，皆未得乎“大中至正之道”（省稱曰“中”），皆爲“意”之表現，或爲“簡之意”，或爲“詳之意”。故“毋意”之旨，“非絕思慮之謂”。動心與否，起意與否，全視乎是否得此“中”道。

（二）“思爲權辭”

《易繫辭》載：“子曰：‘天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，

¹⁴ 參見楊伯峻：《孟子譯注》，頁 192。

天下何思何慮？……’ ”慈湖對這段話極為欣賞，並解釋道：“自聖人觀之，一猶贅言，何俟乎思慮？”（《家記一》，《遺書》，7:32b）“一”即指“一致”，既然說“何思何慮”，思慮的意義既經消解，則“一致而百慮”亦不必言，亦為剩語，如此始真為“何思何慮”。故慈湖以“思慮”為害：

人惟因物有遷/，而動於思慮。動於思慮，而後流……昏而亂。（《楊氏易傳》，7:19a、b）

思慮，人以為不可無者，而孔子以為無庸焉。（《楊氏易傳》，16:11b）

思輒失之……（《楊氏易傳》，17:4b）

並且由此申發出“思”為權設的觀點：

子曰“學而不思則罔”，為未覺者設也；又曰“君子有九思”，為未覺及覺而未全者設也。堯之文思，如晝夜寒暑之變化也。臯陶曰“慎厥身，修思永”，以舜禹雖聖，猶未至於堯之大聖也。孔子贊堯曰“大哉”，贊舜曰“君哉”，不無小間也。（《家記一》，《遺書》，7:32b）

孔子曰“君子有九思”。視未能不蔽於物，奚可不思明？聽未能不蔽於物，奚可不思聰？色患不溫，惡得而無思？貌患不恭，惡得而無思？言有未忠，惡得而不思忠？事有未敬，惡得而不思敬？既有疑，惡得不思問？既有忿，胡可不思難？既見得矣，則必思義；苟不見得，不必思義可也。有病必施藥，人之無病者寡矣。當思不思則罔，不必思而思則贅。不可罔，亦不可贅。（《家記五》，《遺書》，11:41b）

《論語·為政》所謂“學而不思則罔”，《季氏》篇中孔子說“君子有九思，視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義”，都是“為未覺及覺而未全者設”，覺者則不必復致思焉。慈湖以疾病為喻，來

表明“思”的必要性，因為“人之無病者寡”，而“有病必施藥”。視、聽有“蔽於物”之患，故須思聰明；顏色、言行有不溫不恭、不忠不敬之患，故須自我省察；有疑則思發問¹⁵，忿怒則慮及後患，等等。從另一方面來說，“思”既為疾病者設，則無疾自不必“思”，以“見得思義”為例，“不見得”之時，何必“思義”。慈湖因此提出，“當思不思則罔，不必思而思則贅”，前者為《論語》“罔”義之引申，後者“贅”義則為慈湖所獨見。“思”與“無思”有層次之高下，“思”為初學者設，“無思”乃成德之表徵。依慈湖的理路，也可以說，“思”為入門義，“無思”為究竟義。

《尚書·堯典》謂帝堯“欽明文思安安”，“思”指思慮通達¹⁶，故堯有“大聖”之稱。《皐陶謨》載皐陶對禹說“慎厥身，修思永”，謂修身要想到堅持不懈，此處之“思”即有“思慮”之意，既須思慮始得，故慈湖以舜禹所臻之聖境，猶遜於堯。《論語·泰伯》中孔子贊堯曰“大哉堯之為君也”，《孟子·滕文公上》載孔子贊堯“大哉”之語外，並載贊舜語曰“君哉舜也”，“大哉”與“君哉”讚賞的程度顯有差別，照慈湖的理解，此正是由於所臻聖境高下不一，所係正在於“無思”與“思”之別。

我們回到心學的語境中，則“思”與“不思”，都不是就認識活動而言，指的是道德實踐中的價值判斷。“思”即意指由經驗的或理性的知識來決定何者當做，何者不當做，這些原則俱係他律；“不思”則係全然自發自覺，自主自律。牟宗三先生在論述陸象山“本心”之說的“簡易直截”時，曾引述康德《實踐理性批判》第一章《純粹實踐理性底原則》中的一段為證，茲節引如下：

最普通的智思亦能很容易而無遲疑地看出在意志之自律底原則上所需

¹⁵ 《論語·八佾》記孔子“入太廟，每事問”，且曰“是禮也”，是可為“疑思問”一句注腳。

¹⁶ 鄭玄注：“慮事通敏謂之思。”參見江灝等：《今古文尚書全譯》，頁14。

要去作的是什麼；但是在意志之他律底假設上去看出什麼是要去作的，那卻是很難的，而且需要有世界底知識。此即是說，義務是什麼，這對於每一個人其自身就是坦然明白的……¹⁷

陸象山平時對門人經常說的一句話是：

女耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在自立而已。（《語錄上》，《陸九淵集》，34:399）

優裕寬平，即所存多，思慮亦正。求索太過，即所存少，思慮亦不正。象山所謂“求索”，即慈湖所謂“思”；“耳自聰，目自明”之“自”，即“自然”，不假思為。象山此意，已為慈湖之濫觴，而經慈湖揭出，益發暢然明朗。

（三）“無思無為”

先肯定“思”，繼謂“思為權辭”，慈湖進而提出“思即無思”、“無思即思”的思想：

初學之思，即成德之無思；成德之無思，即初學之思。思非劣，無思/非優。致優劣之見者，不足以學道。（《家記五》，《遺書》，11:41b-42a）

上文說到，“思”與“無思”有層次之高下，“思”為初學之入門義，“無思”乃成德之究竟義。此是為表詮之方便，亦是一種分別說的方式。既有初學、成德之分，有思、無思之別，有優、劣之判，則此非真正之究竟義，亦未真至“無思”之境。所以慈湖要消解此初學與成德、有思與無思、優與劣之分別，或思或無思，純係出諸“無思無為”（自然），是為成德之最高境界，如此纔意思圓滿。

“無思”與“思”二者，似可以體、用的關係來看，體用不二，故“思即

¹⁷ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁5。

無思”，“無思即思”，亦可以“無思之思”稱之。“何思何慮”與“遠思深慮”並無二致：

惟無思無慮者，乃能遠思深慮，即此思慮之時，實亦何思何慮。如水鑑之照萬象，雖曲折萬變，而水鑑無思無慮也；如天地之變化，雖風雨雷電霜雪之散動交錯，而天地無思無慮也。必得乎此，而後可以爲得易之道。……道心非思爲，無始終。（《楊氏易傳》，7:20a、b）

周公仰而思之，夜以繼日，即思非思。孔子臨事而懼，好謀而成，即懼/非懼，即謀非謀。如鑑之照，大小美惡，往來參錯，具有而實無；如日月之光，萬物畢照，入松穿竹，歷歷皎皎，而日月無思。（《蔣秉信墓銘》，《遺書》，5:14b-15a）

若孔子臨事而懼，如日月之光，雖有照用而無所思爲，心不動。（《楊氏易傳》，16:18b）

“道心非思爲，無始終”，即爲意志的純化。“此誠非學者窮思竭慮之所能到”（《楊氏易傳》，8:3a），“窮思竭慮”，爲智識領域中的事。如與心之動靜問題聯繫起來看，慈湖以“本心靜止”解禹之言“安汝止”（《尚書·益稷》），又且以“即動即靜”、“心無動靜”，故進一步解釋“安汝止”之義道：

禹之所謂止，非無喜怒、無思爲也，終日思爲而未嘗動也，雖有喜有怒而未嘗動也。（《楊氏易傳》，9:17a）

再以孔子之喜怒哀樂爲例證，表明“七情”非動：

孔子莞爾而笑，喜/也，非動乎意也；曰“野哉由也”，怒也，非動乎意也；哭顏淵至於慟，哀也，非動乎意也。日用平常，變化云爲，喜怒哀樂，如四時之錯行，如日月之代明，如鏡中萬象，實虛明而無所有。（《臨安府學記》，

《遺書》，2:15a、b）¹⁸

所以慈湖常用“不勉而中，不思而得”來指稱人之德行，指“道心”為“不勉而中，不思而得之心”（《己易》，《遺書》，7:11a）。他解《孝經》“夫孝，天之經、地之義、民之行”句說：

……愛其親之心曰孝，是愛其親之心，吾不知其所自來也，窮之而無原，執之而無體，用之而不可既，不勉而中，不思而得，洞焉通焉，廣大而無際……（《家記六》，《遺書》，12:1b）

道心非以言語、智識思為所得，當於實事、道德實踐中見之。德性之體現。

天地範圍其中，萬物發育其中，無畔無際，常清常明，思輒失之；非果無思也，慈愛恭敬，應酬交錯，變化云為，如四時寒暑，未嘗不寂然。（《楊氏易傳》，17:4b）

“無思無為”之實，乃“人心之精神妙用”（《家記四》，《遺書》，10:6a、b）。“恐懼脩省，即何思何慮之妙”（《楊氏易傳》，16:16b）。此道心、仁體之無思無為、寂感神用，慈湖以果仁喻之：

仁如桃有仁，杏有仁，梅有仁，寂然無思無為，而能發生。（《家記三》，《遺書》，9:20a）

果實核中之所藏曰仁，此仁無思無為，而能發生，仁道亦然。聖人正名百物，而寓教焉，其旨微矣。（《家記四》，《遺書》，10:30a）

宋人羅大經（字景綸，號儒林，又號鶴林，1196—1242）說：

袁和叔云：“非木非石，無思無為。”楊敬仲深愛其語，故銘其墓曰：

“和叔之覺，人所未知。非木非石，無思無為。”蓋以為造極之語也。（〔宋〕

¹⁸ “孔子莞爾而笑”云云，見《論語·陽貨》：“子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑，曰：‘割雞焉用牛刀？’……”“野哉由也”云云，見《論語·子路》（13:3）：“子路曰：‘衛君待子而為政，子將奚先？’子曰：‘必也正名乎！’子路曰：‘有是哉，子之迂也！奚其正？’子曰：‘野哉，由也！……’”“哭顏淵至於慟”，見《論語·先進》（11:10）：“顏淵死，子哭之慟。從者曰：‘子慟矣。’曰：‘有慟乎？……’”

羅大經：《鶴林玉露》，乙編，6:224）

慈湖亦曾言：“不動乎意，非木石然也”（《慈湖詩傳》，18:3b），絜齋“非木非石，無思無爲”，實可概括慈湖關於道心寂感之說¹⁹。

五、“自然”之義

關於慈湖“不起意”說所表示的“自然”之義，陽明門人錢緒山有一段精當的闡釋：

……曰：此心之體，至止靜而至變化，至明達而至自然，故循其自然，視自能明，聽自能聰，言自能義，動自能和，事親自能孝，事君能忠，不識不知，而帝則自順者，心之體也。惟起乎意，便涉安排，故視橫意則昏，聽橫意則塞，言橫意則跲，動橫意則乖，將迎固必，私智紛錯，而帝則日漓者，失其體也。²⁰

慈湖嘗謂：

吾心虛明，意慮不/作，唯有自然之莊敬、自然之德威。雖無所思爲，至隱矣，而有自然之光、自然之文，顯著於外。（《先聖大訓》，3:30b-31a）

本心……萬善自備。今人乍見孺子將入井，自然有惻隱之心；其見非義，自然有羞惡之心；其事尊上與賓客，自然有恭敬之心；其不敢侮鰥寡，不敢

¹⁹ 羅大經又謂，絜齋之說與北宋時蘇轍的說法相同：“余觀蘇穎濱《論語解》云：‘火必有光，心必有思。聖人無思，非無思也。外無物，內無我，物我既盡，心全而不亂。物至而知可否，可者作，不可者止。因其自然，而吾未嘗思，未嘗爲。此所謂無思無爲也。如使頑然不動，與木石爲偶，而謂之無思無爲，則何以通天下之故哉？’此說即和叔之說也，豈敬仲未之見耶？禪家去昏散病，絕斷常坑。蓋昏與斷，則如木如石矣；散與常，則妄思妄爲矣。又云：‘貴真空，不貴頑空。蓋頑空，則頑然無知之空，木石是也。若真空，則猶之天焉，湛然寂然，元無一物，然四時自爾行，百物自爾生，粲爲日星，滃爲雲霧，沛爲雨露，轟爲雷霆，皆自虛空生，而所謂湛然寂然者，自若也。’穎濱深味禪說，故其論亦此意。”（〔宋〕羅大經：《鶴林玉露》，乙編，6:224-225）按羅氏之說，與慈湖“毋意”之意似有不同，存此以爲參照。明儒李中（字子庸，號谷平，正德九年甲戌（1514）進士）攻擊慈湖“毋意”之說，謂：“此說若行，是率天下貿貿焉莫知所之，不至於槁木死灰不已也，其爲學術之害，可勝言哉？”（《明儒學案》，53:605）劉戡山說：“慈湖宗無意，亦以念爲意也，祇是死念法，若意則何可無者？無意則無心矣。”（《明儒學案》，53:906）慈湖所謂“意”，與戡山之“念”含義相近，不過戡山以慈湖“毋意”爲“死念”，此皆與慈湖之旨不合。

²⁰ 〔明〕錢德洪：《慈湖書院記》，轉引自〔清〕馮可鏞等：《慈谿縣志》，5:5b。

失於臣妾，亦自然有敬心；其餘應酬萬物，自然知某爲是、爲非。是是非非是爲智，恭敬是爲禮，羞惡是爲義，惻隱是爲仁。與夫動靜云爲，變化萬端，無非萬善，不學而能，不慮而知。（《楊氏易傳》，1:19b）

所謂“自然”，意即“本心即道”，是謂內在的道德本性的呈現，後來陽明門人提出“心體自然”之說，正是由此而出。

慈湖的“自然”之義，與《尚書·洪範》所謂“無有作好，無有作惡”之論特爲契合。他在講論中多次提及此義，如云：

……胡不觀箕子爲武王陳《洪範》乎？箕子之言極曰“無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路；無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直”。論極如箕子，誠足以發揮人心之極矣。蓋人心即道，作好焉始失其道，作惡焉始失其道。微作意焉，輒/偏輒黨，始爲非道，所以明人心之本善，所以明起意之爲害。（《家記七》，《遺書》，13:3a、b）

顏子……三月不違仁，豈以思爲爲之哉？即吾所自有誠實無僞之心，而無作好，無作惡焉，好惡不作，自然常清常明，是謂仁。（《石魚偶記》，11b）

惟動乎意則始昏，作好作惡，物我樊牆，是非短長……故孔子諄諄曰：“毋意，毋必，毋固，毋我。”所以箴學者之膏肓，斂其雰霧，出其昭明融一之光。（《昭融記》，《遺書》，2:）

此心誠實無他，無作好，無作惡，無造爲，無回曲。何思何慮，常清常明，自靈自神。（《先聖大訓》，1:70a）

如牟宗三先生所論，“好惡”（好、惡二字皆讀去聲）是實有層面上的肯定，而“無有作好，無有作惡”，則是“好惡”的最好的表現方式，所以與此“不起意”之自然義相聯繫的，即爲“此心誠實無他”、“全體誠實”（《楊氏易傳》，16:5a）。

“無有作好，無有作惡”，即謂去除造作的好惡。造作就是有意、不自然，有意的、有意的惡，則有私心私意。去除造作之意，即為自然、即為“毋意”²¹。這纔是慈湖“不起意”之說的真正含義，換句話說，慈湖之“自然”，為如其本然之義²²。

此層意思，宋人中不僅朱子排斥此種見解，即象山猶有未達。朱子與門人曾與一番講論：

或說：象山說“克己復禮”，不但祇是欲克去那欲忿懣之私，祇是有一念要做聖賢便不可。曰：此等議論，恰如小兒則劇一般，祇管要高去。聖門何嘗有這般說話！人要去學聖賢，此是好底念慮，有何不可？……（《朱子語類》，104:）

牟宗三先生謂朱子門人所述象山云云，係歪曲之傳說，象山並無此意²³。象山《與李宰》書之二曰：

²¹ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁129—134。

²² 因此慈湖對“道”之名有一番特別的見解。他認為“時（是）”乃道之始名、本名。唐堯、虞舜上古的時候，未有“道之名”，而稱之為“時”（《永堂記》，《遺書》，2:37a）。《尚書·堯典》堯對羣臣說“疇咨若時登庸”，普通解釋作“誰能順應天時被提升任用呢？”，“時”之義為天時（參見江灝等：《今古文尚書全譯》，頁19）。慈湖則認為“時”指道而言，“時”即“是”，作“時”乃“音之訛也”（《時齋記》，《遺書》，2:29b）。《易經》中的“此”，與《堯典》中的“時（是）”同義，都是關於道的指稱（《先聖大訓》，1:26a）。下至禹的時代，《尚書·大禹謨》載，舜對禹說“人心惟危，道心惟微”，纔首次有“道”之名的出現。（《時齋記》，《遺書》，2:29b）雖然“道非言意之所能名”、“無形體之可執”，而“道”（即路）的字義，畢竟有“無所不通、人所共由”之義，所以取以名之（《家記二》，《遺書》，8:4b）。但是慈湖對“道”之名並不滿意。在他看來，“道”不如“時（是）”字有妙諦在焉。因為“道不可名、不可言”，稱之為“是”，即“如是”，尤其顯得“不滯於言意”（《家記二》，《遺書》，8:4b）。慈湖關於“時”字的發現，強調“道”與“是”意義上的聯繫，“道”即“如是”，即“如其所是”。當然，慈湖對《堯典》中“時”字的解釋，未見得合乎原意，他關於“道”之名緣起的看法，顯然是義理層面的申發，而非文字學、訓詁學或歷史學的進路。另外，雖然佛教也有“如是”、“如如”的觀念，但是我們無從判定，慈湖在這方面是否受到佛教思想的影響。退一步說，即使是的話，這種闡釋工作，就其內容而言，也是立足於儒家資源的基礎上的。可以說，這是對儒家“道”的觀念所作的一種新闡釋，標誌著儒家思想的新進展。

²³ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁134、138。《朱子語類》（124:2973）：“因看金溪《與胡季隨書》中說顏子克己處，曰：看此兩行議論，其宗旨是禪尤分曉，此乃捉著真賊正賊。”朱子又曾對門人黃達才批評象山道：“這祇是公那象山先生好恁地說道‘顏子不似他人樣有偏處。要克，祇是心有所思，便不是了’，嘗見他與某人一書說道‘纔是要克己時，便不是了’，這正是禪家之說，如果老說‘不可說，不可思’之類。”（《朱子語類》，41:）亦是此影響之談。象山《與胡季隨書》中說：“所謂己私者，非必如常人所見之過惡，而後為己私也。己之未克，雖自命以仁義道德，自期以可至聖賢之地者，皆其私也。”（《陸九淵集》，1:8）並無朱子所謂“真賊正賊”者在。關於象山所謂“克己”之說，在朱子門中流傳頗廣。《朱子語類》（124:2972）：“有一學者云：‘學者須是除意見。陸子靜說顏子克己之學，非如常人克去一切忿欲利害之私，蓋欲於意念所起處，將來克去。’先生痛加誚責……”故明代黃梨洲沿襲此種傳說道：“象山說顏子克己之學，非如常人克去一切忿慾利害之私，蓋欲於意念所起處將來克去，故慈湖以不起意為宗，是師門之傳也。”（《宋元學案》，74:2479）

來教謂“容心立異，不若平心任理”，其說固美矣，然“容心”二字不經見，獨《列子》有“吾何容心哉”之言。“平心”二字亦不經見……究極其理，二說皆非至言。“吾何容心”之說，即“無心”之說也，故“無心”二字亦不經見。人非木石，安得無心？……故心當論邪正，不可無也。以爲吾無心，此即邪說矣。（《陸九淵集》，11:149）

所謂“容心”意即“有心”，“吾何容心”即“無心”之說，但此“無心”是作用義之“無心”，是“自然”而非“有意”，指所造之境界，而非存有義之無心，並非於存有的意義上否定心的存在。象山以“無心”爲邪說，是以存有義來理解作用義，非是²⁴。此種作用義上的“無心”，象山也有見及，如謂：“學者不可用心太緊。深山有寶，無心於寶者得之。”（《宋元學案》，58:1895）但總是很少表述此義，涵而未發²⁵。陽明說慈湖高過象山，應該就是指在這一方面而言。

慈湖說：

不動於意，常止常一，變〔化〕²⁶云爲，如四時之錯行，如日月之代明，有孝慈無暴亂，有順正無逆邪，有清明無昏蔽。意欲微興，如雲翳日，如履霜知水。意動於善，猶爲非道；矧動於惡，禍可勝言。（《慈湖春秋傳》，6:3a、b）

慈湖解《易》“觀”卦卦辭“盥而不薦，有孚顒若”句曰：

盥潔之時，其心何如？非言之可道，非意之可度，姑名之曰誠，而/其心中，初無此一語。有誠之意，已不誠矣，已不實直矣，已動矣，已僞矣，非誠也。（《楊氏易傳》，8:10a、b）

²⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁37。

²⁵ 象山曾言：“內無所累，外無所累，自然自在，纔有一些子意便沈重了。”（《語錄下》，《陸九淵集》，35:468）又如象山《與胡季隨書》謂“所惡於智者，爲其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也，如智者亦行其所無事，則智亦大矣。”（《陸九淵集》，1:9）此“行其所無事”，即是“無心”之義。

²⁶ “化”字原闕，據文義補。

所謂“意動於善，猶爲非道”，“有誠之意，已不誠矣，已不實直矣，已動矣，已僞矣，非誠也”，即是無心、不造作、自然之義的直白表示。這實際上是道德實踐的最高境界。

此種作用義上的“無心”境界，實際上是儒家共通之義。明道《定性書》謂：“夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。”

（《宋元學案》，13:）²⁷橫渠解《易繫辭》“鼓萬物而不與聖人同憂”句，亦有“天道也，聖不可知也，無心之妙非有心所及也。”（《宋元學案》，17:）具體關於修德之工夫，橫渠並有一段議論：

求心之始，如有所得，久思則茫然復失，何也？夫求心不得其要，鑽研太甚，則惑。心之要，祇是欲平曠。熟後無心如天，簡易不已。今有心以求其虛，則是已起一心，無由得虛。切不得令心煩！求之太切，則反昏惑，孟子所謂“助長”也。孟子亦祇言存養而已，此非可以聰明思慮，力所能致也。

（《宋元學案》，18:）

程門弟子謝良佐（字顯道，稱上蔡先生，1050—1103），論《論語·先進》篇“子路曾皙冉有公西華侍坐”章，推崇“曾點氣象”，道：“季路、冉求之言，不得人才做不得。然常懷此意在胸中，在曾點看著正可笑耳。學者不可著一事在胸中。纔著些事，便不得其正。”（《宋元學案》，24:）

即如朱子，亦非不知此義，他曾與門人楊道夫（字仲愚）論道：

道夫言：“向者先生教思量天地有心無心。近思之，竊謂天地無心，仁便是天地之心。若使其有心，必有思慮，有營爲。天地曷嘗有思慮來！然其

²⁷ 《宋元學案》（16:）：伊川“貶涪州，渡江中流，船幾覆，舟中人皆號哭，先生獨正襟安坐如常中。已而及岸，同舟有父老問曰：‘當船危時，君獨無怖色，何也？’曰：‘心存誠敬爾。’父老曰：‘心存誠敬固善，然不若無心。’先生欲與之言，父老徑去不顧。”由此軼聞傳說，可以表現出二程義理格局之不同處。

所以‘四時行，百物生’者，蓋以其合當如此便如此，不待思維，此所以爲天地之道。”曰：“如此，則《易》所謂‘復其見天地之心’、‘正大而天地之情可見’，又如何？如公所說，祇說得他無心處爾。若果無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花，他又卻自定。程子曰：‘以主宰謂之帝，以性情謂之乾。’他這名義自定，心便是他箇主宰處，所以謂天地以生物爲心。中間欽夫以爲某不合如此說。某謂天地別無勾當，祇是以生物爲心。一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。”問：“程子謂：‘天地無心而成化，聖人有心而無爲。’”曰：“這是說天地無心處。且如‘四時行，百物生’天地何所容心？至於聖人，則順理而已，復何爲哉！所以明道云：‘天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。’說得最好。”問：“普萬物，莫是以心周溥而無私否？”曰：“天地以此心普及萬物，人得之遂爲人之心，物得之遂爲物之心，草木禽獸接遂爲草木禽獸之心，只是一箇天地之心爾。今須要知得他有心處，又要見得他無心處，只恁定說不得。”（《朱子語類》，1:）

按朱子與楊道夫此番議論並無瑕疵，祇是朱子的著重點在天地之心、聖人之心上，而未正視人成德實踐中是否亦有此“有心處”、“無心處”的問題。宋儒如明道、橫渠稍引其端緒，慈湖則拈出此問題展開討論，反復申說，在宋儒中僅此一見，此慈湖之所以爲特出。

明代王陽明、王龍溪對這層意思都有闡發，因此與慈湖有同氣相求之感。如陽明的四句教“無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。”（《明儒學案》，12:）龍溪則倡說“四無”，語云：“若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之

物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。”

²⁸ “四無”係從作用義而言，而把境界推至其究竟處²⁹。陽明又有“有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻”之說，龍溪解道：“有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說工夫；無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上說本體。”

³⁰ 前一句是從實有層而言，後一句是從作用層上立論。（《明儒學案》，58:747）

牟宗三先生通過深研儒、釋、道三家義理，揭示出實用層與作用層的意義之分別，指出作用層上的“無”為儒、釋、道三家之共法。祇有肯定作用層意義上的無好無惡，纔能真正成全實有層意義上的好惡³¹。過去儒者都不能明辨其中的分別，在這個問題上攪和不清。葉水心不明此義，因此說明道《定性書》所云“皆老佛語”（《習學記言》，《宋元學案》，14:）劉戡山另有四句“有善有惡者心之動，好善惡惡者意之靜，知善知惡者是良知，有善無惡者是物則”（《明儒學案》，62:），戡山祇肯定實有層的好善惡惡，不能理解作用層意義上的無好無惡，所以必說慈湖是禪³²。

《導論》中已經提到，陽明去世之後，慈湖著作在陽明後學諸子中大為流行。嘉靖十三年甲午（1534）左右，陽明門人季彭山說：“甲午秋……然是時方興慈湖楊氏之書，同門諸友多以自然為宗，至有以生言性，流於欲而不知者矣。

²⁸ [明]王幾：《天泉證道記》，《龍溪王先生文集》，1:。劉戡山謂：“慈湖宗無意……龍溪有‘無心之心則體寂，無意之意則應圓’，此的傳慈湖之衣鉢也。”（《明儒學案》，62:）按龍溪語原作“無心之心則藏密……無知之知則體寂”，戡山偶誤。

²⁹ 參見牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，頁188—200。

³⁰ 陽明並有“不睹不聞是本體，戒慎恐懼是工夫；戒慎恐懼是本體，不睹不聞是工夫”之說。關於陽明此三句話頭，顧憲成（字叔時，號涇陽）與高攀龍（字存之，號景逸）曾有討論：“凡說本體，容易落在無一邊。陽明所云‘無心俱是幻’，景逸所云‘不做工夫的本體’也。今日‘戒慎恐懼是本體’即不睹不聞原非是無，所云‘有心俱是實’，此矣！凡說工夫，容易落在有一邊。陽明所云‘有心俱是幻’，景逸所云‘不識本體的工夫’也。今日‘不睹不聞即工夫’，即戒慎恐懼原非是有，所云‘無心俱是實’，此矣。”（《明儒學案》，58:747）

³¹ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁131、142—143。

³² 戡山說：“釋氏言心，便言覺，合下遺卻意，無意則無知，無知則無物……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。”（《明儒學案》，62:）

余竊病之。”³³所謂“以自然爲宗”，即是王龍溪“四無”之說。嘉靖二十八年（1549），鄒守益（字謙之，號東廓，1491—1562）等大會於南浦（在今江西南昌），論“心體自然”。後來耿天臺爲東廓所作傳記中提到：

其年，大會南浦。諸公論心體自然。先生曰：“天常健而不已，聖學常強而不息。健是太極之自然，強是真性之自然……”³⁴

東廓自己有記錄道：“魯江裘子、瑤湖王子偕諸君聚清真，論心體自然。（東廓）曰：‘天行常健而不已，聖學常強而不自息……’”³⁵按裘魯江視慈湖之學爲“至道”³⁶，可知所謂心體自然之說，與慈湖“不起意”有密切關係。

對“心體自然”說的反擊，主要來自季彭山與江右聶雙江等人。嘉靖十五年丙申（1536），彭山“深懲近時學者過用慈湖之敝”（王龍溪語）³⁷，撰《龍惕書》以爲鍼砭。彭山“龍惕”之說，源於研《易》所得³⁸。同門張元忬（字子蓋，號陽和，1538—1588）解其意旨曰：“其（指季彭山）在吉安，講學於青原山。時講學者多以自然爲宗，而厭拘檢。先生懼其浸失師門之旨，因爲《龍惕說》，以挽其蔽。大都以龍喻心，以龍之警惕而主變化，喻心之主宰常惺惺，其要歸乎自然，而用功則有所先。”³⁹

彭山“以警惕主宰自然”之論，在陽明門人中引起極大反響，“間以質諸

³³ [明]季本：《贈都閩楊君擢清浪參將序》，《季彭山先生文集》，1: 849。

³⁴ [明]耿定向：《東廓鄒先生傳》，《耿天臺先生文集》，14:1436-1437。

³⁵ [明]鄒守益：《沖玄錄》，《東廓鄒先生文集》，7:27b。

³⁶ 陽明再傳弟子王時槐（字子植，號塘南，1522—1605）謂：“時南昌裘魯江、泰和劉兩江、安福歐三溪諸公，皆於公暇相聚講學。某曰：‘吾近得《慈湖遺書》，體而行之，殊覺簡易融暢。’魯江大稱讚，曰：‘此至道也，幸勿再疑。’”（[明]王時槐：《王塘南先生自序》，10a、b；轉引自吳震：《明代知識界講學活動繫年（1522—1602）》，頁134—135。）

³⁷ [明]王畿：《雲門問答》，《龍溪王先生全集》，5:429。

³⁸ 聶豹（字文尉，號雙江，1487—1563）說：“季子學《易》，而有得於乾焉。謂乾，健也，天德也；惕，學也，所以達乎天也；龍，變也，所以運乎惕也。非惕，不足以貞其健；非健，不足以神其變……”（[明]聶豹：《送彭山季子長沙序》，《雙江聶先生文集》，4:）按《周易》“乾”卦九三爻辭謂：“君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。”

³⁹ [明]張元忬：《季彭山先生傳》，《張陽和先生不二齋文選》，5:24b-25a。按慈湖解《易》乾卦《文言》“仁以行之”句，說：“人之學道，固有造廣大之境，未盡其妙，而輒止溺於靜虛無發用之仁。故子曰‘仁以行之’，如四時之錯行，如雷電風雨之震動變化，而後可以言仁。未至於此，則猶未可以言仁也。”（《楊氏易傳》，1:28a、b）此已言及仁心之發用。

同志，或然或否”，要之以以持反對意見者居多，而彭山“亦自信其說，不爲動”⁴⁰。彭山撰成《龍惕書》後，首先寄給同門楊月山，但月山“未以爲然”。而王門諸子如王龍溪、鄒東廓等人，都提出嚴厲的批評，歐陽德（字崇一，號南野，1496—1554）亦有微詞⁴¹。黃洛村對慈湖“不起意”之說，有一段闡釋則甚爲精到：

或疑慈湖之學，只道一光明境界而已，稍涉用力，則爲著意。恐未盡慈湖。精於用力者，莫慈湖若也，所謂不起意者，其用力處也。《絕四記》中云云，慈湖之用力精且密矣。明道云：“必有事焉，而勿正，勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力。”此其存之之道，善用其力者固若是。慈湖千言萬語，只從至靈至明、廣大聖知之性，不假外求，不由外得，自本自根、自神自明中提掇出來，使人於此有省，不患其無用力處，不患不能善用其力矣。徒見其喋喋於此也，遂謂其未嘗用力焉，恐未盡慈湖意也。（《明儒學案》，19:520）

陽明門中僅有聶豹（字文尉，號雙江，1487—1563）“獨深信之”，雙江並作《心龍》之說“以發其義”⁴²。張元忬（字子蓋，號陽和，1538—1588）對龍溪亦有不滿，故有取於彭山之說，對他大加稱讚：“余讀先生《龍惕書》，竊謂其得聖賢兢業之意，大有功於新建（按指陽明）之門者也。”⁴³

《中庸》說：“喜怒哀樂之未發謂之中，發而中節謂之和。”陽明門人如聶雙江、羅念庵，囿於伊川、朱子言“中和”問題的格局，以“已發”、“未發”的思想模式，來衡量陽明“良知”之說，於良知本體主“歸寂”之說。黃梨洲亦不能超越此義理模式，故以鄒東廓之“戒懼”，羅念庵之“主靜”爲陽

⁴⁰ 〔明〕張元忬：《季彭山先生傳》，《張陽和先生不二齋文選》，5:24b-25a。

⁴¹ 參見〔明〕王畿：《答季彭山龍惕書》，《龍溪王先生全集》，9:；〔明〕鄒守益：《心龍說贈彭山季侯》，《東廓鄒先生文集》，3:；〔明〕歐陽德：《答季彭山》，《歐陽南野先生文集》，3:。

⁴² 〔明〕季本：《贈都閩楊君擢清浪參將序》，《季彭山先生文集》，1: 849。

⁴³ 〔明〕張元忬：《季彭山先生傳》，《張陽和先生不二齋文選》，5:27a。

明的傳，而以王龍溪、錢緒山之“見在知覺”為有背於師門之旨⁴⁴。他理解慈湖的“不起意”，亦以“未發”視之。（《明儒學案》，11:254-155）此心之本體（道德本心），無論是陽明之“良知”也好，還是慈湖的“道心”、“心之精神”，皆無所謂已發、未發之分別，此為義理上極大的偏差⁴⁵。

⁴⁴ 《明儒學案》（16:377）：“姚江之學，惟江右為得其傳，東廓、念菴、兩峯、雙江其選也……是時越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口，而江右獨能破之，陽明之道賴以不墜。”

⁴⁵ 慈湖說：“蓋人心本靜止而不動，喜怒哀樂，視聽言動，皆其變化，如鑑中生萬象，而鑑無思為。”（《五誥解》，1:3a）他講道心發用，皆就寂感之義申說，與明儒關於已發、未發的分別毫不相干。關於聶雙江、羅念庵等“歸寂”之說與陽明“致良知”教之差異，參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁212—221。由此“歸寂”之說，而江右王學諸子，一二傳後，於慈湖“不起意”之說，理解愈益參差。如王時槐（字子植，號塘南，1522—1605），師事劉文敏（字宜充，號兩峰，1490—1572），為陽明再傳弟子。王塘南於嘉靖二十六年（1547）偶得《慈湖遺書》，“覽之，覺灑然有省，默體諸心，見之日用動靜之間，但不起意，而天機自暢，遂遵信不疑……起居酬應，一以慈湖‘不起意’之學行之。因見與夫遇路之高下險彝，前者呼，後者諾，恍若有悟，曰：此即‘不起意’之學也。彼呼者不以自矜，諾者不以為恥，兩無心焉，總之欲此與之安而已。故‘不起意’之學，愚夫愚婦可與能，而聖人之道不越乎此也。”這年十月，塘南在南京與陽明門人論學，“時南昌裘魯江、泰和劉兩江、安福歐三溪諸公，皆於公暇相聚講學。某曰：‘吾近得《慈湖遺書》，體而行之，殊覺簡易融暢。’魯江大稱讚，曰：‘此至道也，幸勿再疑。’某乃益遵信。”次年，經劉邦采（字君亮，號師泉）提點，即捨棄“不起意”之說。“先兄時松舊同執贇於兩峰先生之門。一日，見某在喪次，問曰：‘吾弟近日之學如何？’某以慈湖‘不起意’之學對。是時，鄒東廓先生同劉師泉先生講學於永和之青都觀，先兄往聽講，師泉先生問某何似，先兄以不起意對。師泉先生曰：‘此固是好，但包裹世情尚在耳。’先兄歸以告某，此語真切中吾病。及十七日，……躬往安福南鄉之南院，請師泉先生下教。終日侍坐，盡捨往日不起意之見，悉心以聽先生之教。……每日自朝至暮，不起於坐，研摩自心。初焉如入暗室，冥無所見，久之似開一隙，始露微明。但每日二膳後，穀氣未消，似有昏蔽，仍堅坐不起，以敵退之，移刻復明。先生教人不得遽用自然，某益用苦功，瞬息不懈。先生亦以為有志，可教也。會兩旬乃別。”（〔明〕王時槐：《王塘南先生自學錄》，10a—11b；轉引自吳震：《明代知識界講學活動繫年（1522—1602）》，頁134—135。按歐陽瑜，字汝重，號三溪，與裘魯江皆為陽明門人。）按師泉以慈湖“不起意”之說為“包裹世情”，又謂“不得遽用自然”，而塘南自謂“切中吾病”，其無當於慈湖之旨甚顯然。

第七章 覈論篇

論文第二章《家學篇》中已經提到，慈湖之父楊庭顯，晚年受陸象山指點啓發，“大然之，於是盡焚其所藏異教之書”（《楊承奉墓碣》，《陸九淵集》，28:326），可知其壯歲留心佛、道二教，爲顯然之事實，家訓中亦可見出佛、道思想之痕迹。慈湖成學過程中受到多方面的影響，他本人幼承庭誥，此種出入於佛、道之間的印記，在他身上亦有表現。對慈湖心學的理解，似不可畧去這一部份不表。

一、慈湖與禪

可笑禪流錯用心，或思或罷兩追尋。

窮年費煞精神後，陷入泥塗轉轉深。

（《偶作》，《遺書》，6:14b）

宋以後儒家多以禪的字眼指稱佛教本身，所以這裏也以“慈湖與禪”爲題，談他與佛教的關係，而不僅限於禪宗本身。清代乾隆年間四庫館臣說：“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。然推衍九淵之說，變本加厲，遂至全入於禪。”（《欽定四庫全書總目》，96:809）。過去學者議論慈湖與禪的關係，可以這句話爲代表。

早在慈湖當時，朱子已謂象山、慈湖之講論爲禪學：

先生嘗說：“陸子靜、楊敬仲自是十分好人，只似患淨潔病底。又論說道理，恰似閩中販私鹽底，下面是私鹽，上面以養魚蓋之，使人不覺。”蓋謂其本是禪學，卻以吾儒說話遮掩。（《朱子語類》，124:2978）

論子由《古史》言“帝王以無爲宗”。因言：“佛氏學，只是恁它意所爲，於事無有是處。”德明云：“楊敬仲之學是如此。”先生曰：“佛者言‘但

願空諸所有，謹勿實諸所無。’事必欲忘卻，故曰‘但願空諸所有’；心必欲其空，故曰‘謹勿實諸所無’。楊敬仲學於陸氏，更不讀書，是要不‘實諸所無’；已讀之書，皆欲忘卻，是要‘空諸所有’。”（《朱子語類》，124:2984）

所謂象山、慈湖爲禪學的觀念，在朱子門中乃爲一定之成見，如陳北溪說：

象山教人終日靜坐，以存本心，無用許多辯說勞攘。此說近本，又簡易直捷，後進易爲竦動。若果是能存本心，亦未爲失。但其所以爲本心者，只是認形氣之虛靈知覺者。以此一物甚光輝燦爛，爲天理之妙，不知形氣之虛靈知覺，凡有血氣之屬，皆能趨利避害，不足爲貴。此乃舜之所爲人心者，而非道心之謂也。今指人心爲道心，便是告子“生之謂性”之說，“蠢動含靈，皆有佛性”之說，“運水搬柴，無非妙用”之說。故慈湖專認心之精神爲性，指氣爲理，以陰陽爲形而上之道，論天論《易》，論道論德，論仁論義，論禮論智，論誠敬，論忠信，萬善只是此一箇渾淪底物，祇此號不同耳。夫諸等名義，各有所主，混作一物，含糊鶻突，豈得不錯？遂埽去格物一段工夫，如無星之稱，無寸之尺，默坐存想，稍得髣髴，便云悟道，將聖賢言語來手頭作弄，其實於聖賢言語不甚通解。輔漢卿所錄，譬如販私鹽人，擔頭將鯨魚妝面，發得情狀，甚端的也。以晦翁手段，與象山說不下，況今日其如此等人何！（《宋元學案》，58:1918—1919）

浙間年來象山之學甚旺，以楊、袁爲陸門上足。嚴陵前輩有趙復齋、詹郎中者，爲此學種下種子。趙、詹雖已爲古人，而中輩有喻、顧二人者，又繼之護衛，少年多爲薰染。大抵全用禪家意旨，使人終日默坐，以求本心，更不讀書窮理。（《宋元學案》，77:2606）

浙間年來象山之學甚旺，由其門人有楊、袁貴顯，據要津唱之。不讀

書，不窮理，專做打坐工夫，求形體之運動知覺者以爲妙訣。又假托聖人之言，牽就釋意，以文蓋之。慈湖纔見伊川語，便恐形於色。朋徒私相尊號爲祖師，以爲真有得於千載不傳之正統……某極口爲之明白剖晰，邦人始有知邪正所由分者，異端曲學，賊證暴露。（《宋元學案》，74:2478）

朱子身後，北溪護師說尤力，此論真係師門嫡傳，與朱子之論參照可知。“不讀書窮理”云云，是伊川、朱子一系與象山、慈湖義理進路之根本差異所致，象山、慈湖亦未廢讀書，不過此皆爲成德實踐中之外緣工夫，不是本質相干者¹。所謂“慈湖纔見伊川語，便恐形於色”，則恐是關於象山自幼即不喜伊川之學的傳聞²。“朋徒私相尊號爲祖師”，近人章太炎說慈湖“既沒，弟子稱之曰‘圓明祖師’（原註：不知慈湖自稱，抑弟子尊之云爾。宋佛至慈湖，不諱佛如此……）”³。

明代慈湖心學復興之後，受到了王學論敵的猛烈攻擊，其中以羅整菴、湛若水、崔後渠三人爲最。嘉靖十二年癸巳（1533），整菴撰《困知記續》卷下⁴，凡三十三章，專門批駁慈湖心學。嘉靖十八年己亥（1539），甘泉撰成《楊子折衷》六卷。後渠雖無專著，而爲甘泉《楊子折衷》作序，對慈湖大加撻伐：“楊簡者……未久皆絕不傳。近年忽梓其書……已朽之物，重爲道蠹，彼何人

¹ 參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁25—26、35。

² 按《象山年譜》：“又卯角時，聞人誦伊川語，云：‘伊川之言，奚爲與孔孟之言不類？’。（《陸九淵集》，36:481-482）象山早年的這種感受與判斷，在他成學以後，並未改變，不過最先祇在象山門下流傳，並未向外流佈。象山1192年去世之後，慈湖於紹熙四年（1193）撰《二陸先生祠記》，首次將此事以書面文字的形式揭佈：“某嘗親聞先生之言，自謂其爲童幼時，聞人誦伊川語，自覺若傷我者。”（《二陸先生祠記》，《遺書》，2:18b）次年（1194）慈湖撰《象山先生行狀》，再次提及此事：“伊川近世大儒，言垂於後，至今學者尊敬，講習之不替。先生獨謂某曰：‘卯角時聞人誦伊川語，自覺若傷我者。’亦嘗謂人曰：‘伊川之言，奚爲與孔子、孟子之言不類？’”（《象山先生行狀》，《遺書》，5:2a）《二陸先生祠記》似乎流傳不廣，而象山的行狀則廣爲流傳，影響極大，其中既將象山對伊川的惡感和盤托出，於是直接造成與朱派矛盾的激化。當時同爲象山門人的舒璘，曾寫信給慈湖，以爲這種事不可輕易告訴外人：“《象山行狀》，洞見表裏。其間載有子、伊川事甚當，然鄙意謂此等處未易輕以告人。人情欺蔽，道心不著，不知者徒生矛盾，既知之，彼自能辨。此間尊晦翁學甚篤，某不暇與議，暨良心既明，往往不告而知，用是益知自反，不敢尤人，敬仲以爲何如？”（〔宋〕舒璘：《答楊國博敬仲》，《舒文靖集》，1:3b）舒璘這封信是在慈湖寫成象山行狀後所說，所謂“駟不及舌”，激起朱派的反彈是意料中事。而慈湖對伊川“格物窮理”諸說，也有許多激烈的批評，如謂“近世學者，沈溺乎義理之意說，胸中常存一‘理’，不能忘舍，是則豁焉無所依憑，故必置理字於其中，不知聖人胸中，初無如許意度”（《家記五》，《遺書》，11:5b-6a），且言“正叔未明道”（《家記九》，《遺書》，15:6b）。

³ 章炳麟（太炎）：《國學略說》，頁148；《國學講演錄》，頁183。

⁴ 〔明〕羅欽順：《整菴履歷記》，見氏著：《困知記附錄》，頁209。

哉？！”⁵，故整菴稱讚他“一味崇正”⁶。甘泉《楊子折衷》刻成之後，後渠又將該書寄給整菴⁷，整菴讀過後極為興奮：“究觀新刻湛甘泉太宰之辯，可謂諄詳，而執事之助之也尤力，志同聲應，異說其將息乎！”⁸

整菴守程朱之學，“以窮理格物爲宗”⁹，他力攻王陽明良知之學，曾與陽明通書，詳辨其《大學古本》與《朱子晚年定論》之非是，其中以“杜禪學之萌”爲言¹⁰。整菴《困知續記續》卷下（分三十三章）專駁慈湖心學，主旨係以禪學視之。下面舉出其中主要的五條議論：

1. “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？！……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。”（第一章，頁78）
2. “集中《己易》一篇……於四聖之《易》絕不相干，參之佛氏之書，則真如符節之合……其曰‘吾性澄然清明而非物，吾性洞然無際而非量。天者，吾性中之象；地者，吾性中之形。故曰在天成象，在地成形，皆我之所爲’，《楞嚴經》所謂‘山河大地，咸是妙明真心中物’，即其義也。其曰‘目能視，所以能視者何物？耳能聽，所以能聽者何物？口能噬，所以能噬者何物？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’，波羅提‘作用是性’一偈，即其義也。其曰‘天地非大也，毫髮非小也，晝非明也，夜非晦也，往

⁵ [明] 崔詵：《楊子折衷序》，載[明] 湛若水：《楊子折衷》書首，1a、b。

⁶ [明] 羅欽順：《與崔後渠亞卿書》，載氏著：《困知記》，附錄論學書信，頁162。

⁷ 整菴與後渠書謂：“石江少宰過家，承惠教札及新刻《楊子折衷》，極感能念。”（[明] 羅欽順：《與崔後渠亞卿書》，載氏著：《困知記》，附錄論學書信，頁162）

⁸ [明] 羅欽順：《與崔後渠亞卿書》，載氏著：《困知記》，附錄論學書信，頁162。

⁹ 《欽定四庫全書總目》，171:2309。

¹⁰ [明] 羅欽順：《與王陽明書》（庚辰夏），載氏著：《困知記》，附錄論學書信，頁109。

非古也，此非今也，它日非後也，‘鳶飛戾天’，非鳶也；‘魚躍於淵’，非魚也’，《金剛經》所謂‘如來說世界，即非世界，是名世界。說三十二相，即是非相，是名三十二相’，即其義也。凡篇中曰‘己’，曰‘吾’，曰‘我’，義與‘惟我獨尊’無異，其為禪學也，固昭昭矣。”（第二章，頁79）

3. “因閱《慈湖遺書》有感，偶賦小詩三章”，其第一首有句云“不是皇天分付定，中華那復有衣冠”（第七章，頁82—83）。意謂畢竟天意所在，禪學終未能奪儒學之席。

4. “必如其言，則是大道不在伏羲、舜、文、周公、孔子，而黃面瞿曇獨得之矣。害斯道者，非若人而誰！”（第九章，頁84）

5. “自十八卷觀之（案：指《慈湖遺書》），類皆出入經傳，不雜以佛氏一語……吾雖目為禪學，人或未必盡悟。及觀至續集，則辭證具備，亦其勢終有不可得而隱者，如《炳講師求訓》、《奠馮氏妹詞》二首，已自分明招認，尚何說哉！……若慈湖者，天資亦不為不高矣，乃終身為禪學所誤。”（十一章，頁85）

整菴早年曾研尋佛學，後由釋歸儒¹¹，其《困知記》中斤斤言儒、釋之辨。晚晚高攀龍對他極為稱道：“先生於禪學尤極探討，發其所以不同之故，自唐以來，排斥佛氏，未有若是之明且悉者。”（《明儒學案》，47:410）。清代四庫館臣亦謂：“其學初從禪入，久而盡知其利弊，故於疑似之間，剖析尤精，非泛相訶斥、不中窾要者比。”（《欽定四庫全書總目》，93:1227）然而，也正因為有此入佛經歷，整菴動輒呵斥象山、慈湖為禪，以形迹之似為得其情實，與魏晉時佛教徒的“格義”

¹¹ 整菴曾自敘為學經歷說：“昔官京師，逢一老僧，漫問何由成佛，渠亦漫舉禪語為答：‘佛在庭前柏樹子。’意其必有所謂，為之精思達旦，攬衣將起，則恍然而悟，不覺流汗通體。既而得《證道歌》讀之，若合符節。自以為至奇至妙，天下之理，莫或加焉。後官南雍，聖賢之書，未嘗一日去手，潛玩久之，漸覺就實，始知前所見者，乃此心虛靈之妙，而非性之理也。自此研磨體認，積數十年，用心甚苦，年垂六十，始了然有見乎心性之真，而確乎有以自信。”（《明儒學案》，47:408）

爲同一性質，不過是反其道而用之。當時其弟羅欽忠（字允恕，號西野，1475－1529），持論即與乃兄不同，整菴謂“象山之學，吾見得分明是禪”，羅欽忠則以爲“似禪”，並且疑《困知記》之言爲“已甚”¹²。

上文所引整菴指慈湖爲禪的五則評語，多屬似是而非之論，如第二則以《己易》“天地非大也，毫髮非小也”云云，出自《金剛經》，我們照他的思路，從另一個角度來看，也可以說出自道家思想，因爲它的意義與《莊子》中《齊物》、《秋水》等篇目更爲接近¹³。進行不同類型思想的比對時，如果不能平心察其情實，是很容易犯這種強作解人的錯誤的。

整菴有關儒、釋之辨的分疏，更多地體現出衛道的色彩。他說：“慈湖上自五經，旁及諸子，皆有論說。但與其所見合者，則以爲是，與其所見不合者，雖明出於孔子，輒以爲非孔子之言。而《大學》一書，工夫節次，其詳如此，頓悟之說更無隙可投，故其詆之尤力。至凡孔子之微言大訓，又往往肆其邪說以亂之，割實爲虛，揉直作曲，多方牽合，一例安排，惟其偏見是就……其敢於侮聖言，叛聖經，疑誤後學如此，不謂之聖門之罪人不可也。”（《困知記續》，卷下，第一章，頁79）慈湖評五經諸子，固不免宋儒“刻核古人之習”¹⁴，而整菴固守伊川、朱子“性即理”之說，與象山、慈湖、陽明“心即理”、“心即道”之說不能相契，如謂“慈湖……直以虛靈知覺爲道心，夫安得不謬乎……究其指歸，不出乎虛靈知覺而已”（《困知記續》，卷下，第二章，頁79），此與朱子對象山的批評完全相同。又如他說慈湖“乃敢放言無忌，謂‘自生民以來，未有能識吾之全者’，吾不知所謂‘吾’者，果何物耶？”（《困知記續》，卷下，第二章，頁79）

¹² 整菴復書謂：“……心性之辨既明，則象山之學術居然可見，顧乃疑吾言爲已甚，何也？象山之學，吾見得分明是禪，弟則以爲‘似禪’。‘似’之爲言，仿佛之謂也……”（〔明〕羅欽順：《答允恕弟》，見《困知記》附錄，頁114。）

¹³ 劉咸炘：《讀學案記》，《推十書·左書》，3:119。

¹⁴ 語出《欽定四庫全書總目》，92:1208。

慈湖《己易》中的“吾”、“己”、“我”，乃指天人關係中的“人”而言，並非禪宗“惟我獨尊”之義，如稍肯平心去讀，這一點並不難明白。總之，整菴認定慈湖為禪學，無非是有成見先入為主的緣故，故未能深入其中，即欲放言立論，其實與慈湖本旨全不相干。

次則甘泉《楊子折衷》一書，書題以“折衷”為名，意在“懼其過於高而戾於正也，因折之以歸於中”¹⁵。甘泉從學於陳獻章（字公甫，號石齋，稱白沙先生，1428–1500），終生執師弟之禮，對白沙尊敬之至，“平生足迹所至，必建書院以祀白沙”（《明儒學案》，37:140），然而義理方面則不盡守白沙之旨。在儒學心學傳統中，象山、慈湖、白沙與陽明皆被視為同調，甘泉在當時則與陽明多有同異，更直斥慈湖為非聖之言，其攻擊慈湖之激烈程度，並不在整菴之下。

《楊子折衷》又稱《折衷楊子》、《楊子折衷畧》，與甘泉另一著作《非老子》（或稱《非老子畧》），二書合稱《知言》¹⁶。“知言”之名出自《孟子·公孫丑上》，取孟子所謂“詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮”之義，則其視慈湖之說為“詖辭、淫辭、邪辭、遁辭”之意可知¹⁷。全書共六卷，《甘泉先生文集》中惟有一卷節本（此或即《楊子折衷畧》之名所由來），《文集》各版本中《楊子折衷》條數的亦不盡一致¹⁸。

甘泉對陸學多有首肯，故謂“象山非禪也，然而高矣，其流必至於禪矣”¹⁹，其流為慈湖之禪，“大抵是禪之宗指”（《楊子折衷》1:13a），“而一一文之以聖人之

¹⁵ 〔明〕劉譽：《錄楊子折衷序》，載〔明〕湛若水：《楊子折衷》書首，5a。

¹⁶ 《甘泉知言自序》：“甘泉子既作《非老子》、《折衷楊子》矣，而名之曰《知言》。”（〔明〕湛若水：《湛甘泉先生文集》，17:）

¹⁷ 甘泉更明言：“孟子之學先知言，故曰詖淫邪遁之辭，恐其蔽陷離窮乎？我心也。”又說：“我亦欲正人心，息邪說，詎詖行，放淫辭，以承三聖者。”（〔明〕湛若水：《楊子折衷引》，《楊子折衷》書首，7a）

¹⁸ 如甘泉文集萬曆七年（1579）刊本，卷二十三《楊子折衷》共105條，都附有慈湖原文；而通行本（即萬曆十六年（1588）刊本），卷二十四《楊子折衷》僅45條，慈湖原文或有或闕（參見喬清舉：《湛若水哲學思想研究》，頁265）。

¹⁹ 〔明〕湛若水：《楊子折衷引》，《楊子折衷》書首，6a。

言”（1:4b），“援古先聖王之指以入於夷狄”²⁰，“是累象山者也”²¹。

甘泉對慈湖的批評，集中在兩處，一指其“心之精神是謂聖”非孔子之言，乃“外家者之流”、“異教宗指”（1:1a）。甘泉以“心之精神是謂聖”為慈湖之“宗指”、“立命”之處，自謂“吾得其肯綮矣，吾得其肯綮矣”，此確實得其要領。但是他對慈湖“心無體”、“精神無體”之說有誤讀，他說“既曰無體，又焉有用”（1:5b），“是聖道無體也，何以有作用”（1:8a），慈湖“心無體”，意謂心非形體、形質，不可落在形而下之氣上看，故拈出“精神”二字（參見論文第五章《“心之精神是謂聖”疏解》），“無體”並非指本體、作用之體。更重要的是，甘泉將慈湖所謂“心之精神”，理解為“牛馬之奔奔，昆蟲之欣欣，凡知覺運動者皆可謂曰聖矣，如蠢動含靈皆可謂佛性矣”²²，認為這是“以氣為性”²³，因此斷言慈湖“千言萬語，祇是被‘心之精神’一句誤了”（1:13b）。

次則指慈湖“不起意”之說“即是禪寂也”（2:4a），書中恒言“不起而為意，便是寂滅”（1:1a），“以動意即非，是認堯舜人性是死硬的物矣”（1:1b），“人心活的，自做槁木死灰不得”（1:2b），“除死乃不動耳，故佛者終日學死”（1:3b）。甘泉說慈湖“言止不言動，言寂不言感，言清明而不言清明之體”（1:6b），“惑於老佛無為之說，而不知聖人之為，無所造作，非無為也，異乎老佛之無為也”（1:11a），慈湖兼言動靜、寂感，“精神”即“清明之體”，“不起意”主在“無所造作”，甘泉又云“若勿忘勿助時，靜時動，莫非自然，何等灑落”（1:2b-3a），慈湖“不起意”之說，又何嘗不是如此。甘泉未得其“不起意”之本旨，故所責難皆屬無的放矢。

²⁰ [明]湛若水：《楊子折衷引》，《楊子折衷》書首，7a。

²¹ [明]湛若水：《楊子折衷引》，《楊子折衷》書首，6b。

²² [明]湛若水：《楊子折衷引》，《楊子折衷》書首，6b。

²³ [明]湛若水：《楊子折衷引》，《楊子折衷》書首，7a。

甘泉以慈湖之“精神”為“知覺運動”，分歧點在人心、道心之辨。此處甘泉、整菴二人，皆係同一立場。整菴說“吾儒見得人心、道心分明有別”，釋家則“混然無別”（《困知記續》，卷下，頁88），而指責慈湖“有見於人心，無見於道心”，此尤為歧出所在，整菴取伊川、朱子說心性，僅以“理”之存有義說“道心”，而將“理”的活動義（縱貫地、內在地體現於心）為“虛靈知覺”，以形下之“氣”視之。甘泉分別人心、道心，於慈湖“心即道”說後下案語曰：“謂‘人心即道’，何以有‘人心惟危，道心惟微’之說？且心發於五倫，亦有中正、不中正，中正為道，不中正即非道，安可槩謂之道？！”（2:2b）甘泉並且謂慈湖“不識天理”（1:15a）、“不知天理流行”（2:4b），“以知覺運動之心”為仁（2:12b），凡此諸說，已非象山、慈湖、白沙、陽明等心學諸儒之條貫，實有取於伊川、朱子說，故陽明當時即指其“隨處體認天理”說為“求之於外”，而黃梨洲則徑謂甘泉“仍為舊說所拘”²⁴。張壽鏞先生謂甘泉“不知慈湖之甚”（《新增附錄》，18b），原因正在於此。

晚明大儒劉戡山，不滿於明代中後期陽明後學會合三教的傾向，亦極力斥慈湖為禪：

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。（《明儒學案》，62:893）

……祇為後人將“無善無惡”四字，播弄得天花亂墜，一頓攪入禪乘，於平日所謂良知即天理、良知即至善等處，全然抹殺，安得不起後世之惑乎？

陽明不幸而有龍溪，猶之象山不幸而有慈湖，皆斯文之厄也。（《明儒學案》，62:947）

²⁴ 《明儒學案》，37:141。整菴於嘉靖八年（1529），與弟羅欽忠書中，曾表達過自己對甘泉的不滿：“湛元明議論多持兩端，余嘗比之楊子雲矣，況渠乃象山派下真法嗣乎？容有回護。”（〔明〕羅欽順：《答允恕弟》，《困知記》，附錄，頁114）這時甘泉論學，與陸學的距離尚近，十年後撰《楊子折衷》，與整菴約畧同時批判慈湖，立場已相當接近。雖然如此，整菴仍覺有不盡如人意處，他曾寫信給崔後渠說：“然僕以所通之理為道，甘泉以精神之中正為道，是亦不能同也，未審高明何以處之？”（〔明〕羅欽順：《與崔後渠亞卿書》，《困知記》，附錄，頁162）

清人全謝山續修《宋元學案》，認為“慈湖泛濫夾雜”（《宋元學案》，75:2525）、“象山之門……壞其教者實慈湖”（《宋元學案》，74:2466），雖有調停之論：“頗疑言覺言悟近禪宗，殆為中人以下資發蒙。”²⁵總是以慈湖有禪之嫌疑。影響所及，日本江戶時代晚期著名的陽明學者佐藤一齋（1772—1859），亦以慈湖與龍溪相提並論，且謂：

王龍溪畿，為餘姚晚年弟子，受教日淺，其說過高妙，遂來陽儒陰釋之譏，猶與宋代有楊慈湖，貽累於金溪同一類。²⁶

所謂慈湖“貽累於金溪”，即指其“陽儒陰釋”，實質為禪。

當代學者如崔大華先生，指慈湖思想的兩個主要範疇“心”和“意”，都與佛家思想有明顯的相似處，他的比較從以下三個方面進行：

	慈湖說	佛教義
1·萬物衆生皆我、皆心	天之所以健行而不息者，乃吾之健行也；地之所以博載而化生者，乃吾之化生也；日月之所以明者，乃吾之明也；四時之所以代謝者，乃吾之代謝也；萬物之所以散殊於天地之間者，乃吾之散殊也。（《家記六論〈孝經〉》，《遺書》，12:1b）	一切衆生，種種變化，皆生如來圓覺妙心。（《圓覺經》卷上） 三界所有，唯是一心。（《華嚴經·普賢菩薩行品第三十一》）
2·心鏡	自古謂之心，又謂之神，孔子曰“心之精神是謂聖”，此心無體虛明，洞照如鑑，萬象畢見其中，而無所藏。（《昭融記》，《遺書》，2:7b）	十方世界諸如來心，于中顯現，如鏡中象。（《圓覺經》卷下） 身是菩提樹，心如明鏡台。（《六祖壇經·行由品第一》）
3·毋意、無念	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，動乎意則為人心。孔子曰“心之精神是謂聖”，而每戒學者“毋意、毋必、毋固、毋我”。（《著庭記》，《遺書》，2:28a）	心念不起，名為坐；內見自性不動，名為禪。（《六祖壇經·坐禪品第一》） （問：）此頓悟門以何為宗？以何為旨？以何為體？以何為用？答：無念為宗，妄心不起為旨，以清淨為體，以智為用。問：既言無念為宗，未審

²⁵ 〔清〕全祖望：《勾餘土音·楊文元公舊里詩》，轉引自〔清〕王梓材、馮雲濠：《稿本宋元學案補遺》，30:612。

²⁶ 〔日本〕佐藤一齋：《言志晚錄》，一八，見〔日本〕荒木見悟等編集：《陽明學大系》第九卷《日本の陽明學》，頁446。

	不起意非謂都不理事，凡作事只要合理，若起私意則不可。。（《家記七論〈中庸〉》，《遺書》，13:11a）	無念者無何念？答：無念者，無邪念；非無正念。云何為邪念？云何名正念？答：念有念無，即名邪念；不念有無，即名正念。念善念惡，名為邪念；不念善惡，名為正念；乃至苦樂生滅、取捨怨親憎愛，並名邪念；不念苦樂等，即名正念。（《頓悟入道要門論》）
--	---	---

慈湖“物我一體”、“不起意”之說，其意義已詳見論文前面各章，有儒家本身的義理條貫，不必比附為由佛教義理所出²⁷。按“心鏡”一則，則全不盡然，以鑑喻心，係中國文化中本有觀念，並非出於佛教。《莊子·應帝王》已有“至人之心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷”之語，同書《天道》篇並謂：“水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神，聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。”東漢班固（字孟堅，32—92）《兩都賦》：“於是百姓滌瑕蕩穢而鏡至清，形神寂漠，耳目不營，嗜欲之原滅，廉正之心生，莫不優遊而自得。”（《後漢書·班固傳》，卷四十下），三國時曹植（字子建，192—232）《文帝誄》云“心鏡萬機，攬照下情”（《三國志·魏書》，卷二裴注引），唐人崔顥（704—754）《澄水如鑑》詩有句曰“方寸懸高鑑”（《全唐詩》，130:1330）。宋儒中亦多有此類話頭，如明道言“故聖人之心如鑑”（《宋元學案》，14:）。朱子亦云“此心如明鑑止水”（《朱子語類》，94:），“聖賢之心，如明鑑止水，來者照之”（《宋元學案》，7:）。近今還有學者認為，慈湖解《易》講心性，而比擬於佛門的“六通”²⁸，其實所根據的不過是《楊氏易傳》中有一句“六通四關”的話而已，按此語出《莊子》中的《天道》與《天下》篇，為後世所常用²⁹。凡此種種，似皆未免比擬附會之闕失。

²⁷ 朱伯崑先生認為，慈湖的“不起意”類似於禪宗的“無念為宗”。按唐代荷澤神會（670—758）傳六祖慧能之禪學，稱為“無念禪”，神會言“不作意即是無念”（《南陽和尚問答雜徵義》，見楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》，頁119），又說：“法無去來，前後際斷。故知無念為最上乘。”（《洛京荷澤神會大師語》，見楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》，頁）唐代華嚴宗五祖圭峰宗密（同時為禪宗荷澤系四傳弟子，780—841）記述荷澤宗的教義說：“……故雖備修萬行，唯以無念為宗。”（〔唐〕釋宗密：《禪源諸詮集都序》）

²⁸ 徐志銳：《宋明易學概論》，頁179。

²⁹ 如北宋胡瑗（字翼之，稱安定先生，993—1059）就說：“‘道，自道也’者，且以‘道路’之‘道’

以往學者多謂程朱排佛，象山亦講“儒釋之辨”，而慈湖對佛教幾乎不作批評³⁰。其實慈湖對佛家有許多批評，如：

汲古承先生之誨，乃知……/如釋氏自云能覺，於禮教則不知矣。先生曰：“釋徒多昏蔽，誤讀梵綱戒經，不禮拜君王父母，大悖逆，大壞人心，大敗風俗。”（《家記五》，《遺書》，11:27b-28a）

先生曰：“世之學者，多溺於空寂，以自訟爲非道，豈聖人以非道教人？”汲古遂蒙先生書七言以示誨云：“能見其過內自訟，誰知此是天然勇。多少禪流妄詆訶，不知此勇不曾動。”³¹

由此可知慈湖所謂“溺於空寂”即指禪而言，故以下議論亦爲鍼砭禪家而發：

學者多不知中庸即道，而求之空虛寂滅，故去道愈遠。（《先聖大訓》，3:23b）

聖人之道，往往以平易見卑於高明之士，而異端空虛寂滅之論滿天下。（《家記四》，《遺書》，10:42b）

動中之妙，非如木如石，頑無動用，故特曰動。彼陷於虛空之弊，沈於止靜之濫者，何足以知道，何足以爲知？知尚/無之，何足以言仁？（《先聖大訓》，4:14a、b）

學道之士，往往索盡精微，極之於寂然不動，又雖欲靜，未必果靜，雖欲不動，未必果不動，此萬古學道之通患。不知夫道非動靜之可言，尤非溺於沈寂者之可得。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

言之，凡窮天下，周八極，人跡所及，皆可至焉，則道豈不六通四闢乎？”（《宋元學案》，1:）

³⁰ 如崔大華先生說慈湖“對佛家思想卻無一句評品的言詞”，察覺不到儒、釋的根本分別，可見他“佛學理論修養的不足”（崔大華：《南宋陸學》，第四章），張永僑先生謂“慈湖著作中幾無一語批評佛教”（張永僑：《從謝上蔡、張橫浦與楊慈湖的思想略述宋代禪儒之融會與分際》，頁97），問永寧先生說慈湖“對佛家卻較少微辭”，此種議論皆非實情。不過問先生已經注意到慈湖“能見其過內自訟，誰知此是天然勇。多少禪流妄詆訶，不知此勇不曾動”一詩（問永寧：《楊簡易學思想初探》，載《世界中國哲學學報》，2001年1期）。

³¹ 《家記一》，《遺書》，7:26a。此詩題爲《偶作》，或作“惡習起時能自訟，誰知此是天然勇。多少禪流妄詆訶，不知此勇元不動”（《遺書》，6:15a），字句稍異。

者，非實得道者也。（《楊氏易傳》，16:2b）

聖人每見學道者，率求諸寂靜止定，不悟變化云爲、喜怒哀樂之妙，故曰動……（《家記五》，《遺書》，11:2b）

學者求道，千人萬人，率求之虛靜，多溺於沈寂，不知日用應酬，萬變無非妙用，必能極天下之至動，而實未嘗動，始可言知……（《家記五》，《遺書》，11:4a）

這些批評似乎不能被理解爲門面上的話，以“陽儒陰釋”來解釋，應該是儒、釋二家的義理系統，在實有層面上的差異所致。日本來華僧人俊芿“請言”之時，他“舉聖人之言而告之”（《日本國僧俊芿求書》，《遺書》，3:9b），所談的仍是儒家的道理。

《炳講師求訓》一文，乃係僧人“求書”，故並舉“心之精神是謂聖”與禪宗“即心是佛”之義，之後仍講“觀此益驗即日用平常之心”，以及“用力急改過”（《續集》，1:1b），則爲儒家“道不遠人”、遷善改過之義。而他遍注群經（《易經》、《尚書》、《詩經》、《春秋》），編集孔子佚語爲《先聖大訓》，並詳加注解闡釋（詳見論文附錄《慈湖著述新攷》），都表示出他自居於儒家的本位。

以上談過種種以慈湖爲禪學的誤解之後，下文要從正面來看慈湖本人與禪的關係。

四明一帶佛教的興盛，遠從三國時開始，在宋代更成爲佛教的重心地域³²。受此風俗影響，無怪乎慈湖家學中具有佛教的成份（參見論文第二章《家學篇》）。而慈湖本人，青年時亦曾研讀佛家經典，論文第三章《成學篇》中提到慈湖早年的第三次覺悟，時間在乾道八年（1172）：

³² 宋代天臺宗以明州延慶寺爲中心，得到復興；禪宗也獲得發展，南宋時所定的“五山十刹”，明州擁有“五山”之二（天童寺、阿育王寺）與“十刹”之一（奉化雪竇寺）。而慈溪普濟寺（地址就在慈湖故宅旁），始建於三國吳赤烏二年（239），是最古老的佛教叢林之一。（參見方祖猷：《浙東佛教史論綱》，載《浙江社會科學》，1994年2期，頁82—84。）

……八年秋七月也。已而沿檄，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。（《行狀》，《遺書》，18:3a）

一日因觀外書，有未解而心動，又觀而又動，愈觀愈動。掩書夜寢，心愈窘，終不寐。度至丁夜，忽有如黑幕自上而下，而所謂窘者，掃迹絕影，流汗霑濡泰然。旦而寤，視外物無二見矣。（《家記五》，《遺書》，11:41a）

“外書”即指佛書，而所謂“故書”，當指舊時所讀之書，可知他青少年時於佛學曾有涉獵。象山曾言“楊敬仲不可說他有禪，祇是尚有習氣未盡。”（《語錄下》，《陸九淵集》，35:447）“習氣”二字，應該就是指慈湖早年出入於禪家而言。

慈湖與佛教中人頗有來往，在論文第一章《導論》中已經提到，日本來華的律僧俊芿曾向他“請言”，由是有《日本國僧俊芿求書》之作（《遺書》，3:9b）。慈湖又有《炳講師求訓》一文，中云：

孔子曰“心之精神是謂聖”，即達摩謂從上諸佛，惟以心傳心，即心是佛，除此心外，更無別佛。汝問我，即是汝心；我答汝，即是我心。汝若無心，如何解問我；我若無心，如何解答汝……（《續集》，1:1b）

“達摩謂從上諸佛，惟以心傳心”云云，出自傳為達摩所撰《第六門血脈論》（俗稱《達磨血脈論》），文曰：

三界混起，同歸一心。前佛後佛，以心傳心，不立文字。

問曰：“若不立文字，以何為心？”

答曰：“汝問吾即是汝心，吾答汝即是吾心。吾若無心，因何解答汝？

汝若無心，因何解問吾？問吾即是汝心……即心是佛，亦復如是。除此心外，終無別佛可得……（《大正藏》，第四十八冊）

慈湖晚年在溫州時³³有《祭願禪師文》：

具位楊某，敬致一奠於圓寂毒果宗人願禪師。接辭累累，洞見底蘊。妙蘊非蘊，斯蘊無盡。相與切磋，無如若何。浮雲忽斷，碧空無畔。斗城老人，送奠於遠。（《續集》，1:20b）

所謂“接辭累累”，“相與切磋”，可知二人常有談禪論道之事，而由“洞見底蘊，妙蘊非蘊，斯蘊無盡”云云，亦可見慈湖於禪宗之話頭有參究。又《奠馮氏妹詞》謂：

婦而能覺，古惟太姒，自茲以降，以倬行稱於史固不乏，求其內明心通，惟龐氏母子，及吾伯姊暨妹……（《遺書》，1:22b）

詞中所云太姒，為周文王妃、武王之母³⁴，《慈湖詩傳》中多次稱讚她有“道心”。

而所謂龐氏母子，則指唐代襄州龐蘊舉家修禪的典故³⁵。慈湖又有詩道：

³³ 慈湖於嘉定三年（1210）至五年（1212），任溫州知州，時年已踰古稀（《年譜》，2:10a-18b）。文中“斗城老人”為慈湖自指，按溫州為永嘉郡治。東晉太寧元年（323）置永嘉郡，傳說城垣由郭璞規劃，聯貫九個小山頭，形如北斗，故稱斗城。

³⁴ 《史記》卷三十五《管蔡世家》，唐張守節《正義》曰：“《國語》云：‘……太姒，文王之妃，武王之母。’《列女傳》云：‘太姒者，武王之母，禹后姒氏之女也。在郃之陽，在渭之浹。仁而明道，文王嘉之，親迎於渭，造舟為梁。及入，太姒思媚太姜、太任，旦夕勤勞，以進婦道。太姒號曰文母。文王理外，文母治內。太姒生十男，教誨自少及長，未嘗見邪僻之事，言常以正道持之也。’”

³⁵ 龐蘊（？—808），字道玄，唐代衡陽（在今湖南）人，著名的禪門居士。貞元（785—805）初與石頭和尚、丹霞禪師為友，舉家入道，隨馬祖參承二年，為其法嗣。〔南唐〕釋靜、釋筠編撰《祖堂集》（15:295—296）有傳：“……居士生自衡陽……不變儒形，心遊像外……寔玄學之儒流，乃在家之菩薩。初住襄陽東巖，後居郭西小舍。唯將一女扶侍，製造竹漉籬。每令女市貨，以遣日給……居士臨遷化時，令女備湯水，沐浴著衣，於床端然跏趺坐，付囑女已，告曰：‘你看日午則報來。’女依言看已，報云：‘日當已午，而日蝕陽精。’居士云：‘豈有任摩事？’遂起來自看。其女尋則據床，端然而化。父迴見之，云：‘俊哉！吾說之在前，行之在後。’因此居士隔七日而終矣。”〔宋〕普濟《五燈會元》（3:186）謂：“襄州居士龐蘊者，衡州衡陽縣人也。字道玄。世本儒業，少悟塵勞，志求真諦。唐貞元初謁石頭……後與丹霞為友……後參馬祖……有偈曰：‘有男不婚，有女不嫁。大家團樂頭，共說無生話。’自爾機辯迅捷，諸方嚮之……元和中，北遊襄漢，隨處而居，有女名靈照，常繫竹漉籬以供朝夕。……士坐次，問靈照曰：‘古人道，明明百草頭，明明祖師意，如何會？’照曰：‘老老大大作這箇語話。’士曰：‘你作麼生？’照曰：‘明明百草頭，明明祖師意。’士乃笑。士因賣漉籬，下橋喫撲，靈照見，亦去爺邊倒。士曰：‘你作甚麼？’照曰：‘見爺倒地，某甲相扶。’士將入滅，謂靈照曰：‘視日早晚及午以報。’照遽報：‘日已中矣，而有蝕也。’士出戶觀次，靈照即登父座，合掌坐亡。士笑曰：‘我女鋒捷矣。’於是更延七日，州牧于公頤問疾次，士謂之曰：‘但願空諸所有，慎勿實諸所無。好住，世間皆如影響。’言訖，枕于公膝而化。遺命焚棄江湖，緇白傷悼。”在禪宗史上，龐蘊是唐代以在家人身份躋身禪宗法嗣系譜的唯一個案，其在家修行的經歷富有傳奇性，不斷為後世禪宗史籍所重寫和再創作。龐氏一家的修道生活，《祖堂集》中僅有關於龐蘊和女兒靈照的記錄；《景德傳燈錄》、《五燈會元》從之，但增加了有關靈照機鋒的描述；後來又繁衍出龐婆和龐子，儼然是一個完整的世俗家庭，成員個個生死自在，戲劇色彩十足。如〔元〕釋覺岸《釋氏稽古略》即增入龐婆及子龐大：‘龐婆走田中，謂其子龐大曰：‘汝父死矣。’龐大笑曰：‘噯。’倚鋤亦脫去。婆曰：‘汝更愚癡。’既為焚燒畢，婆乃遍別鄉閭歸隱之，自後莫知其所自。’《祖堂集》成書於南唐，編著者廣採碑文、語錄及時人之言，可信度較高，至於後來的龐婆等人，應該是

曾將大手挽恒河，引得龍來地起波。

何待硯池藏滴水，工夫元不費揩磨。（《贈野牛》，《遺書》，6:33a）

所謂“恒河之龍”，出自佛教典故。《大方等無想經》（北涼天竺三藏曇無讖譯）卷一有“恒河龍王”之說，又有“爾時眾中有一天女名恒河神，持諸香華幡蓋伎樂以供養佛”云云。上古印度尊稱恒河神為“那伽”（Naga），意為“半人半蛇的神”，漢譯以“龍”稱之。那伽為水族之王，有極大神力，能變化，興雲雨，得一滴水，可以變化為滂沱大雨。而“不揩磨”亦為禪宗常語，如北宋雲門宗禪僧雪竇重顯（字隱之，號明覺，980—1052）即有句云“三分光陰二早過，靈臺一點不揩磨”（《祖英集》，卷六《為道日損》）。

慈湖與佛教之關係約畧如是，凡此種種，皆為不可掩之事實。明代湛甘泉攻擊慈湖為“援儒入釋”（《楊子折衷》，1:8b），試換個角度來思考此問題，似以“援釋入儒”較為妥當。然而，佛教對慈湖心學之影響、佛教義理在慈湖思想體系中之位置，究竟不能無限擡高³⁶。呂思勉先生曾經說：“宋明儒者，於二氏之學，入之實不深。……‘改頭改面’，實非理學家所能也。”³⁷旨哉斯言。章太炎深研佛學，亦曾有評說道：“楊慈湖作《絕四記》，多參釋氏之言。然以意為意識，不悟其為意根，則於佛法猶去一間。”³⁸且不論以“意識”來解慈湖之“意”是否妥當，由此可以看出，儒、佛二家義理之差異，儒家義理中所謂“禪”者，在佛教中人看來，與佛家之真諦尚有相當距離。

禪宗史作者為了樹立在家悟道的典範而進行的創作（參見黃敬家：《智慧的女性形象——禪門燈錄中禪婆與禪師的對話》，載《佛學研究中心學報》，第九期，2004年7月，頁127-154）。龐蘊學家修道一事，是宋以後談禪者的流行話題。比如晚明李卓吾，曾對袁宏道說：“龐公，爾楚之衡陽人也，與其婦龐婆、女靈照同師馬祖，求出世道，卒致先後化去，作出世人，為今古快事。”（〔明〕李贄：《答以女人學道為見短書》，《焚書》，2:60）

³⁶ 如明儒顧應祥（字惟賢，號箬溪，1483—1565）的評語“慈湖於聖，則用其言而不用其意；於禪則用其意，而不用其言”（語見〔明〕湛若水：《楊子折衷引》，《楊子折衷》書首，7a）。

³⁷ 呂思勉：《理學綱要》，頁202。按“改頭換面”，傳為兩宋之際禪師大慧宗杲（1089—1163）教張九成（字子韶，號橫浦、無垢居士，1092—1159）語，即“陽儒陰釋”之義（《宋元學案》，40:）。

³⁸ 章炳麟（太炎）：《國學略說》，頁148；《國學講演錄》，頁183。

清初李二曲說：“慈湖楊敬仲之學，直挹心宗，大悟一十八遍，小悟無數，在宋儒中，可謂傑出。人多以近禪訾之，先生之學，豈真禪耶？明眼人當自辨之。”³⁹已經揭示出這種似禪、非禪、而有取於禪的復雜關係。擴大開來講，宋儒與佛教的關係大多如是。

二、慈湖與道家

御風兩度浙河去，又尋歸路從桃蹊。

（《內丹歌》，《遺書》，6:9b）

慈湖與道家思想的關係，過去較少受到注意。我們先來看他對先秦道家老子、莊子的態度，再談他與道教的關係。

（一）老子與莊子

慈湖對老子的學說有很多批評。《老子》第十四章：“視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。”慈湖評道：

夫道未始不一，何以復混爲？此其大蔽也。此意之所爲也，道不如是也。

（《先聖大訓》，5:26a）

第十六章說：“致虛極、守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜……”慈湖說：

離動而之靜，此蔽也，非道也。（《先聖大訓》，5:26a）

第三十八章說：“夫禮者，忠信之薄，而亂之首。”慈湖對禮極爲重視，以禮爲道之體現⁴⁰，故對此語特別反感，他甚至認爲這是“後人附益”之說：

³⁹ [清]李顥：《二曲集》，7：“心宗”是“佛心宗”的簡稱，即禪宗之謂。

⁴⁰ 《先聖大訓》（1:4b）：“禮者，乃道之見於品節文爲之名，即道也。”《慈湖春秋傳》（8:7a、b）：“信者道之心，禮者道之節……禮、信乃道之異名。”《先聖大訓》（1:13b）：“禮即心，心即道，即大一，即天，清明無所不照……”

彼老氏謂禮爲忠信之薄、亂之首，則安能治天下國家？老氏窺本見根，不覩枝葉，不見宗廟之美、百官之富，習乎道家之學，未學乎《易》者也。孔子大聖，猶曰五十而後學《易》，可以無大過。易道之未易遽學如此。蓋天下之變化無窮，情僞萬狀，而欲動中機會，變化云爲，無非典禮，誠非一於清虛淨寂者之所能盡識也。（《楊氏易傳》，5:11b-12a）

觀孔子與老聃言禮甚詳，殆非此老子也。豈“亂首”等語，後人附益之邪，權說邪？設權說，而亦好靜而惡動，取無爲而舍有爲，非道之大也。（《先聖大訓》，5:26a）

孔子問禮於老聃，恐非《莊子》所謂老聃者，何以明之？所言絕不類也。豈有與孔子議禮如此之詳，而又以禮爲亂之首也。《莊子》所言老聃，皆痛絕仁義。（《家記八》，《遺書》，14:11b-12a）

儘管如此，慈湖對老子仍然有許多肯定。他說：“簡觀老子書，深有疑焉，蓋入乎道，而猶有蔽焉者也”（《先聖大訓》，5:25b），“老氏窺本見根，不覩枝葉”（《楊氏易傳》，5:11b）。雖然對《老子》一書“深有疑焉”，認爲老子“未至於大通”（《先聖大訓》，1:74a）、“猶有蔽焉”，但是“入乎道”、“窺本見根”之語，已可見出他的基本態度。慈湖臧否古人極爲嚴格，認爲“自古之人知道者寡，是以其言之害道者多”（《家記九》，《遺書》，15:1a），在他眼中，連子思、孟子都祇是“小覺”⁴¹，他稱老子爲“入乎道”，可以說是極高的評價了。慈湖因此肯定孔子從老子問禮的傳說，並作出解釋：“孔子無常師，師其是者，不師其非也。”（《先聖大訓》，5:26a）

《老子》第一章說“道可道，非常道；名可名，非常名”，第二十章云“我獨怕兮其未兆”⁴²，慈湖對這兩句極爲稱道，他說：

⁴¹ 《大哉》詩：“子思孟子皆近之，惜乎小覺而大非，其言多害道。”（《遺書》，6:32a）

⁴² 按此句通行本（魏王弼本）作“我獨泊兮其未兆”。“泊”字，唐陸德明《經典釋文》及北宋陳景元、

嗚呼！非入乎道者，斷不及此。今人心逐逐不休，不能斯須止靜，有能寂然不動乎意而久者乎？兆謂意起而象兆也，怕者，兢兢業業也。雖兢兢業業而非意也。孔子所謂用力於仁者。嗚呼至矣！（《先聖大訓》，5:25b-26a）

特別是後一句“我獨怕兮其未兆”，慈湖認為與“不起意”近似，在著作中多處表示出讚賞之意：

老子雖未至於大通，亦曰“我獨怕兮其未兆”。夫未兆者，意象未起也。

老子於是怕焉者，皐陶所謂兢兢業業也……（《先聖大訓》，1:74a、b）

老子亦曰“我獨怕兮其未兆”，未兆者，意未作、未有他之時也。而老子曰“獨怕”云者，戰戰兢兢，恐懼而非思慮也。（《楊氏易傳》，19:7b）

老子曰“我獨泊兮其未兆”，未兆者，念慮之未形也。學者求斯須思慮暫止不能，而老子能久持之。（《家記三》，《遺書》，9:4a、b）

慈湖又說：

人情好進而惡退，好高而惡卑，而天道不然。高者抑之，下者舉之，盈者虧之，謙者益之。（《楊氏易傳》，19:10b）

“高者抑之”云云，即出自《老子》第七十七章：“天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。”慈湖解《易經》“既濟”卦九五爻辭說：

王雱《老子注》引王弼本皆作“廓”（《老子》王弼本，舊傳有兩種，按王注云“言我廓然無形之可名”，知“廓”字為王本原文。參見蒙文通：《〈老子〉王弼本校記》，《道書輯校十種》，頁258、282；蒙文通：《校理陳景元〈老子註〉》，《道書輯校十種》，頁769），傳奕本作“魄”，范應元作“怕”。隋龍興碑作“我魄未兆”，《文選·子虛賦》、《秋興賦》、《閒居賦》註引《老子》作“我獨怕然而未兆”，《文選·養生論》註引作“我獨泊然而未兆”（參見蒙文通：《老子徵文》，《道書輯校十種》，頁28—29）。《經典釋文》引河上公注本作“我獨怕兮其未兆”，注：“我獨怕然安靜，未有靜欲之形兆也。”宋陳景元註：“怕，寂也，又安靜無為貌。兆者，形狀之初……夫至人之心，寂然安靜，無為虛憺，莫知其形狀之迹”。唐成玄英《道德經義疏》作“我魄未兆”，疏：“魄，寂也。兆，狀也。言聖人雖處塵俗，而心知寂魄，不為前境所牽，故都無攀緣之萌狀也。”（蒙文通：《輯校成玄英〈道德經義疏〉》，《道書輯校十種》，頁415）近人朱謙之說：“今文‘泊’與‘魄’字聲訓通。《史記·酈食其傳》‘落泊’作‘落魄’。又如‘虎魄’字作‘珀’。《國語·晉語》‘其魄兆於民矣’，魏韋昭注：‘兆，見也。’此云‘我魄未兆’，即怕乎無為之意。”（參見朱謙之：《老子校釋》，第二十章）

既濟盛極則衰至，君子當思患豫防，持盈以虛，保益以損。（《楊氏易傳》，19:16b）亦當兼用《老子》第七十七章，以及第九章“持而盈之，不如其已”、第十五章“保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成”之義。慈湖又曾言：

善有不有，善外非/離，爲無所爲。（《楊氏易傳》，6:19b-20a）

雖然佛教也有“處有不有，故不有於有”、“妙有不有，真空不空”之義⁴³，但是慈湖之意顯然與《老子》“生而不有，爲而不恃，長而不宰”（第二、十、五十一章）、“無爲無不爲”（第四十八章）、“爲無爲”（第六十三章）更加接近。

關於莊子的學說，慈湖也有所取。他的《偶書》詩中有句云“毫莫大泰山小，殤子上壽彭祖夭”（《遺書》，6:30a），是出自《莊子·齊物論》：“天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。”慈湖主張三才一道，故對篇中以朝三暮四之寓言，解說“勞神明爲一，而不知其同也”之義，深表贊賞⁴⁴。

但是總地來看，慈湖對莊子的評價較低，他說：“莊周之學淺矣”（《楊氏易傳》，7:10a），“莊周寓言，陋語良多……未大通者也”（《家記八》，《遺書》，14:11a）。與老子相比，慈湖對莊子有更多的批評。

首先是關於天人關係，即天道與人道，具體落實的一個主要方面，即在於對善與仁義的肯定問題。《莊子·繕性》篇說“澆淳散朴，離道以善”，《天運》篇說：“仁義，先王之蘊廬也，止可以一宿而不可久處，觀而多責。”《齊物論》：“仁義之端，是非之塗，樊然殽亂。”《大宗師》說“物不勝天久矣”，“以其知之所知，以養其知之所不知”。由儒家的立場看，莊子“蔽於天而不

⁴³ 前者爲東晉時僧肇（384—414）《肇論》中語，後者爲唐代貞元年間華嚴宗四祖澄觀（737—838，或738—839）語，見〔元〕釋覺岸：《釋氏稽古畧》，3。

⁴⁴ 《楊氏易傳》（7:10a）：“三才萬狀，自未始不一，而蔽者自紛紛也。莊周之學淺矣，亦曰‘勞神明爲一，而不知其同也’”。

知人”（《荀子·解蔽》），他崇尚無爲，鄙薄仁義（以旅舍視之），消泯是非之分別。慈湖則肯定天人一道，天道即人道，二者之間並無分別與距離⁴⁵。落實在人生道德實踐上看，善即是道，德行即爲道的體現（慈湖特意以孔子“入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁”之義（《論語·學而》）與莊子衡量），故指其說爲“陋語”，“自紛紛於意慮之間，豈知乎”，認爲“莊周陷溺乎虛無之學也，非聖人之大道”，“惟覩夫二，未覩夫一也”。又《齊物論》：“唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸”，“爲是不用而寓諸庸，此之謂以明”，“古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣”。慈湖以爲所謂“不用”、“寓”，皆爲“意說”，“未悟有無之一”，爲“惡動好靜、陷溺之巨病也，似廣大而實小也，似高明而實卑也。”《大宗師》篇有關於顏回“坐忘”的寓言，由“忘仁義”進至“忘禮樂”，直至“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通”，慈湖認爲“此乃老莊棄動趨靜之偏蔽，而謂顏子亦然，其言似高妙，而未免於不一，足以惑亂學者。”⁴⁶

其次是關於有、無的問題。《人間世》說“一宅而寓於不得已”，《大宗師》說“古之真人……不忘其所始，不求其所終”，同篇又有“以無爲首”之言（《庚桑楚》篇作“以無有爲首”），慈湖以孔子“天下何思何慮”（見《易繫辭下》）之義爲極至，而“萬世自莫得而闕之”，認爲莊子所言乃“繁說”，“是皆意慮之未息也”（《家記八》，《遺書》，14:12b-13a）。

⁴⁵ 《家記八》：“天命之妙，不可以人爲參也。曰天曰人，非知天者也，亦非知人者也。天人一道也，隨世而曰天、曰人，可也，吾心實曰天、曰人，非也。”（《遺書》，14:12a）

⁴⁶ 《己易》，《遺書》，7:7a；《家記八》，《遺書》，14:11a、b；《家記三》，《遺書》，9:4a、b。與此相關的，《人間世》載：“仲尼曰：‘天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒……知其不可奈何，而安之若命，德之至也。’”（《德充符》篇亦云：“知不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。”）慈湖門人曾汲古因此說：“莊子以一命一義而分忠孝，以爲聖人語，誠難取信。”慈湖說：“忠孝一心，無惑於異論”，“有德者不如是也。以爲不可奈何者，非能安者也，非真知命者也”。（《家記三》，《遺書》，9:4a；《家記八》，《遺書》，14:12a）莊子所說“命”與“義”，乃以外在的必然性視之，儒家以德行出乎內在自發的必然性（或者說是一種先天的、超越的應然），所以慈湖不能同意，視之爲“異論”。

再次則生死之說。《大宗師》又說“夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死”，同篇載桑戶之歌“而已反其真，而我猶為人”，慈湖持孔子“未知生，焉知死”（《論語·先進》）、“明乎生死之一”的儒家立場，反對莊子以死爲反真，以人生爲不真的觀念，認爲這是“梏於生死”，所謂“勞我以生，息我以死”，是“樂死而厭生”，與“貪生而懼死”相同。按此則未必，道家揭出現實人生的負面性（凡虛偽、陰暗的種種，故有“勞生息死”之說），正是爲了要肯定去除虛偽、還復本真自然狀態的可能性，因此又有“善生善死”之說⁴⁷。由“善生”之觀念，故道家講求“衛生之經”（《庚桑楚》）、“完身養生”（見《養生主》、《達生》、《讓王》諸篇）、“長生安體樂意之道”（見《在宥》、《盜跖》諸篇），慈湖對此方面未能有同情的理解。《在宥》篇以長生爲說，所謂“汝神將守形，形乃長生”云云，慈湖加以譏刺，認爲莊子“既諄諄言無物之妙矣，茲又守形，陋矣，又自矛盾矣”（《家記八》，《遺書》，14:12b-13a；《家記三》，《遺書》，9:4b）。

（二）道教活動

《慈湖先生遺書續集》收有慈湖所撰八篇青詞，第一篇《上元設醮青詞》中云“謬當郡寄政，理闕失”（《續集》，1:15b），末一篇題爲《永嘉季春祈雨碧玉醮表詞後雨改用》，其中《禳火青詞》一篇說“溫民改過遷善者寢多”（《續集》，1:16a），可知此皆爲慈湖晚年知溫州時（嘉定三年至五年，1210—1212，七十至七十二歲）所作。

青詞爲道教齋醮儀式中的詩體祝文，亦稱綠章，據今人研究，其制約始於唐玄宗天寶四年（743）。唐人李肇《翰林志》（295）稱：“凡太清宮道觀，薦

⁴⁷ 《大宗師》“息我以死”句後，並有“故善吾生者，乃所以善吾死也”之言，“善生善死”之義，與“樂死厭生”、“貪生懼死”不可同日而語。

告詞文，皆用青藤紙朱字，謂之青詞。”青詞多為駢文，對仗工整，文辭瞻麗，格式與章奏文書類似，首敘上青詞者姓名和道階官位，次述祈禱神祇尊號，以及奏述事由。《道門定制》（1:26a）：“青詞止上三清、玉帝，或專上玉帝為善。或有自九皇而下，至於十極諸天三界真靈，皆列於詞中。”青詞多為大型的齋醮集會而製，有相應的時間、地點、人物，一定程度上可以看作是紀事之作⁴⁸。

慈湖所作青詞，題為《上元設醮青詞》、《默醮青詞》、《禳火青詞》、《設醮青詞》、《祈雨青詞》（二首）、《施斛詞旨》、《永嘉季春祈雨碧玉醮表詞後雨改用》，可見他曾主持溫州當地上元齋會⁴⁹、禳火、祈雨（詞中稱碧玉太乙醮）、散施斛食⁵⁰等各種齋醮科儀。各篇青詞專上天帝，在在以臣自稱，如謂：

敬以惟皇上帝……臣不敢不勉，惟帝興慈……如切臣之肌，惟帝興慈……（《上元設醮青詞》，《續集》，1:15a、b）

欽聞上帝……（《默醮青詞》，《續集》，1:15b）

臣欽惟上天……臣德未純……惟上帝憫斯護斯……帝心融明……”（《禳

⁴⁸ 參見卿希泰主編：《中國道教》（三），頁249。

⁴⁹ 道教的三元齋會，是傳承歷史最悠久、影響最深遠的齋醮活動，也最具有民間信仰特色。起源於東漢時五斗米道的天地水三官信仰，在南朝時衍變成為三元齋會，唐代已載入朝廷祀典，《唐六典》（4）：“其四曰三元齋：正月十五日天官為上元，七月十五日地官為中元，十月十五日水官為下元，皆法身自懺愆罪焉。”道教稱上元天官賜福，中元地官赦罪，下元水官解厄，天地水三官，共有九宮九府一百二十曹，考核生死罪福，無有差錯，三元日例要建齋祭祀。唐宋時三元齋會已成為民俗節日，〔宋〕陳元觀《歲時廣記》卷十《拜章表》條：“正月十五日上元，十天靈官、神仙兵馬、無軼數衆，與上聖高真、妙行真人同降人間，校善賜福之辰。其日宜修齋醮，拜章表，請益壽算。”同書《會群仙》條載上元為張道陵天師誕辰，其日虛無自然元始天尊於八景天宮集會三界群仙，故宜修齋設醮，上章拜表。〔宋〕洪邁《夷堅志》支志戊卷第六《王法師》條：“慶元二年正月十五日，一富家以上元令節，邀建保安醮。”同書支志戊卷第五《任道元》條：“淳熙十三年上元之夕，北城居民相率建黃□大醮於張君者庵內，請任為高功。”中國古代民間社會對上元祭祀極為重視，上元是預祝一年農事興旺的時令佳節，民間要舉行齋醮法會，祈請上元天官賜福庇佑。（參見張澤洪：《道教齋醮科儀與民俗信仰》，《宗教學研究》，1999年2期。）

⁵⁰ “施斛”是“散施斛食”的簡稱，是道教靈寶科儀中施食儀的一部份。靈寶科儀的核心內容是“濟度幽冥”，以祭煉沈魂滯魄，拔度沉淪，超脫輪迴，達到超生昇仙為最終目的，體現了道教的強烈的救贖性。靈寶科儀包括“煉度”、“超幽”和“施食”，其中“施食”是指獻食於幽鬼滯魂的儀式。道教相信，在地下冥界未及脫罪的幽鬼孤魂，際遇凄苦，形體饑寒，想念世間飲食，稱為地下的餓鬼。因此，為幽鬼施食分衣，解其飢寒，是超幽儀式的第一個救贖目的。施食儀分為“散施斛食”和“變化咒食”。前者設斛食、分幽衣，後者則通過高功法咒，使幽鬼滯魄所得食物，不僅可解其飢渴寒苦，更變化為屬於天界的甘露法食，具有救拔的功效。（參見黎志添：《〈先天斛食濟煉幽科〉的道教倫理思想（一）》，“蓬瀛仙館道學講座”，<http://www.gb.taoism.org.hk/taoist-world-today/current-info-on-taoist-temples/lecture13.htm>，2005年6月25日；陳耀庭：《“先天斛食濟煉幽科”儀的歷史形成和思想內容》，載陳耀庭編：《道教儀禮》，頁250-260。）

火青詞》，《續集》，1:16a)

……臣德未純……（《設醮青詞》，《續集》，1:16a)

……臣則有罪……”（《祈雨青詞》之一，《續集》，1:16b)

……臣覺雖微……臣不可赦，尚蒙帝恩”（《祈雨青詞》之二，《續集》，1:16b-17a)

……赦臣知罪之故，取民遷善之新……（《永嘉季春祈雨碧玉醮青詞後雨改用》，《續集》，1:17b)

篇中文字則幾乎全以駢文行之，總之可見他對道教科儀的嫻習。不過我們可以注意到的是，慈湖在道教齋醮活動中的儒家立場，儘管他不像陸象山那樣，對齋醮活動持排斥的態度。

紹熙三年（1192，象山於本年七月去世）春正月，象山在荆門，即對當地的上元齋會進行改革，用儒家經書的會講來取而代之：

郡有故事，上元設醮黃堂，其說曰“爲民祈福”。先生於是會吏民，講《洪範》“斂福錫民”一章，以代醮事，發明人心之善，所以自求多福者。莫不曉然有感於衷，或爲之泣。有講義，仍書《河圖》八卦之象、《洛書》九疇之數於後，以曉後學。（《年譜》，《陸九淵集》，36:510)

象山後來與姪陸煥之書中又說：“正月十三日，以講義代醮，除官員、士人、吏卒之外，百姓聽講者不過五六百人，以不曾告戒也。然人皆感動，其所以相孚信者又在言語之外也。”（《年譜》，《陸九淵集》，36:510)

慈湖以地方最高長官的身份，主持有民衆廣泛參加的齋醮活動，一方面固然是從俗的行爲，他自己明言“敬從輿議，恭修醮禳”（《設醮青詞》，《續集》，1:16a）。另一方面是因爲這與他的學說並無衝突，慈湖向來主張“天人一道”，故在青詞中也強調“三才共貫，有感/斯應”（《設醮青詞》，《續集》，1:16a、b）、“三才一致”（《永嘉季春祈雨碧玉醮青詞後雨改用》，《續集》，1:17b）的思想。

並且青詞中可以鮮明地看出，慈湖引入儒家義理，或者說援其心學入道的努力。道教中作為人格神的上帝，在他這裏已經轉化為超越的天（或者說存有）：

敬以惟皇上帝，無思無為，無所不在，無所不照知，有感斯應，不可度思。（《上元設醮青詞》，《續集》，1:15a）

欽聞上帝，無聲無象，無動無靜……未嘗往，未嘗來……無所不通……虛明廣大。（《默醮青詞》，《續集》，1:15a）

慈湖祈雨時以“發道中之妙用”（《祈雨青詞》之一，《續集》，1:16b）、“虛明變化之妙”（《祈雨青詞》之二，《續集》，1:17a）為言，施食則申發“敬以大道無形，匪動匪靜，萬古常寂，無所不通”（《施斛詞旨》，《續集》，1:17a）之義。他特別強調上帝無形迹可尋，因此還對齋醮中的儀製作提出過批評：“流俗謂上帝自天而下，設絹為黃道，謂帝行其上，至卑至陋，不足以事上帝。”（《默醮青詞》，《續集》，1:15a）慈湖對“默醮之法”的提倡，與他從儒家的立場來理解上帝有極大關係⁵¹。

慈湖說“臣欽惟上天不可以言而格，惟善可以格”（《禳火青詞》，《續集》，1:16a），並屢以“改過遷善”（《禳火青詞》，《續集》，1:16a；《永嘉季春祈雨碧玉醮青詞後雨改用》，《續集》，1:17b）為言，而“帝降衷於民，民皆有無思無為，無所不照知之常性”（《上元設醮青詞》，《續集》，1:15a、b），所反映的也是儒家“天命之謂性”（《中庸》）、“分於道，謂之命；形於一，謂之性”（《大戴禮記·本命》、《孔子家語·本命解》）關於性體的本義⁵²。至於“民雖無知，性本靜止”（《祈雨青詞》之一，《續集》，1:16b），甚至冥界之

⁵¹ 慈湖有詩云：“益信人心自靈妙，莫執人神定名號。”（《奉檄往哭象山復會葬及歸自金溪留宿本縣仙樂觀歸而作是詩》之二，《遺書》，6:20a），“人心即神”四個字，可以說是他的天、上帝觀念的最簡明的表達。

⁵² 關於《大戴禮記》“分於道，謂之命；形於一，謂之性”一段，慈湖解曰：“人之性命即道，……命者性之始，虛名爾。非有命、性之二體也。曰分者何也？道則一，人則衆，因人之常情而言，自一而散殊，故曰分於道，自形而言也。人與道實未始分也，分則異矣……分形於至一之中，謂之性，故性未始不一……曰形於此者，於此著明也，非形氣之形也。”（《先聖大訓》，6:34a）牟宗三先生曾闡釋道：“分於道，謂之命”，即天之賦予、天之所命。宇宙祇是一大道（天命）之流行，天命所流，即每一個體的應分所得。此“分於道”之命，為原於理的命令與定向，決定人應當如何的、定然而必然的方向。此命形著（或者說呈現）而於個體，即謂之“性”。此一義理模式，顯然與《中庸》、《易傳》所表示的本體宇宙論的直

“沈魂滯魄”，經施食儀“散施斛食”和“變化咒食”救拔之後，亦是“湛然澄淵，清明本心。無思無爲，不識不知”（《施斛詞旨》，《續集》，1:17b），已經表示出濃厚的慈湖心學的儒家風格。

（三）內丹修煉

慈湖對道教神仙家的外丹修煉有批評，認為是“小道”：

若夫世傳丹竈，乃脩養家幾於仙者煉丹之物，小道所爲……（《先聖大訓》，1:34b）

這一點與陸象山相同，象山將道教神仙外丹之說，斥之爲“妄人之言”：

……又求長生不死之藥，悅妄人之言，從事於丹砂、青芝、煨爐、山屐之間，翼蓬萊、瑤池可至，則亦終苦身亡家，伶仃而後已……入妄人之說，以求長生不死之術，則恐蓬萊、瑤池終不可至，而葺爾之身將斃於煨爐、山屐之間矣。⁵³

但慈湖對內丹修煉則曾長期講求，他作有一首《內丹歌》，詞曰：

某聞內丹不可見，不待施工自成煉。羲皇以上幾春秋，何啻千千萬萬轉。到今晝夜流光湧，金烏夜照廣寒殿。餘輝散發綴碧落，稀稠紛糾珠玉濺。沖氣祥精騰太虛，舒卷飛浮態累變。映空曉景綠拖藍，錯綺晚凝紅染茜。有時震響轟冥濛，有時熠燿盤飛線。有時清潤垂冰絲，有時忽舞瓊花片。其間秀結成山川，密木繁林飛鳥蟲魚次第現。龍翔鳳鳴寶藏興，綢繆孕瑞生羣英。四明之麓鄞之曲，育神含和備五福。中有祥光兩派明，內虛外應無不燭，能

貫順成的格局（如《易傳》所謂“乾道變化，各正性命”之義），屬於同一類型（參見牟宗三：《心體與性體》，中冊，頁125。）不過，慈湖的解釋與牟先生之說略有距離，分別在於對“形於一”的理解，牟先生解之爲“命”形著（或者說呈現）而於個體之“一”，慈湖則整合“分於道”與“形於一”而言，指“分形於至一之中，謂之性”，指性爲道的體現、著明，“一”指道而言。

⁵³〔宋〕陸九淵：《與胡達材》之二，《陸九淵集》，4:57。參見孔令宏：《陸九淵思想與道家道教》，載《世界弘明哲學季刊》，2003年6月號。

聽能言能往復。屈伸⁵⁴俯仰天然奇，不知手舞與足蹈。二十年前忽轉移，驀過慈川大寶山之西。翠微曲複煙霞深，變化遊徙誰復知端倪。石魚樓閣雲氣低，比年往往暫此棲。御風兩度浙河去，又尋歸路從桃蹊。桃源深處無人識，縱復經從當面迷。天實祕此丹，所見惟童顏。暫時一語露一斑，不直知音又復還。（《內丹歌》，《遺書》，6:9a、b）

這首詩的意思比較隱晦，我們首先可以確定這是慈湖自述之作。所謂“四明之麓鄞之曲”云云，當是指淳熙十六年（1189）至紹熙二年（1191），慈湖因丁憂家居，約有三年的時間，在鄞縣西湖南面的碧沚書院講學之事。“二十年前忽轉移，驀過慈川大寶山之西……石魚樓閣雲氣低，比年往往暫此棲”，當指慶元二年（1196）至嘉定元年（1208），慈湖因“慶元黨禁”罷職歸家，閒居十四年；嘉泰四年（1204）左右，鄞縣人沈文彪（字明大，號清遐居士）“築亭館石魚之麓，名曰‘槃隱’，招文元講道其中。”⁵⁵此亭館在慈溪石魚山麓，通稱石魚樓，慈湖在其中講學讀書著述若干年。“御風兩度浙河去”，“浙河”為錢塘江古稱，此當指慈湖於紹熙二年（1191）服除，以及嘉定元年（1208）起徵，兩度離開四明，赴行都杭州除職；“禦風”，典出《莊子·逍遙遊》所稱“列子御風而行”。“又尋歸路從桃蹊”，當指嘉定八年（1215），慈湖告老回鄉，退居慈溪故里。由此上溯，自慶元二年（1196）罷職歸家起計，至此正好為二十年，與“二十年前忽轉移，驀過慈川大寶山之西”一句如合符契。是知此為慈湖紀實之作，詩的撰作約略即在嘉定八年（1215）閒居之時，年紀已七十五歲。如果從淳熙十六年（1189）起計算，慈湖關於內丹心法的講求，至此已經有近三

⁵⁴ “伸”字，原文作“身”，據《全宋詩》（2589:30080）改。

⁵⁵ 《句章摭逸》；轉引自《年譜》，1:39a。清雍正年間修《慈谿縣志》謂：“石魚山在縣西三里，有石如魚形。今山麓有靈巖庵，相傳為石魚樓舊址。”（轉引自《年譜》，1:39a）按張壽鏞先生《〈石魚偶記〉序》，引北魏酈道元《水經注》卷三八記湖南湘鄉縣石魚山事，注“石魚”之名所出，以為“言其蘊藏者深也”（《石魚偶記》書首，1a），實則不相干。

十年的歷史了。

關於內丹的內煉要素，元代道士陳冲素（字虛白，生卒不詳）《規中指南》說：

“內丹之要有三，曰玄牝、藥物、火候。”玄牝指鼎爐，精、氣、神爲內丹的藥物。五代十國時翁藻光（本名乾度，844—928）撰《紫陽真人悟真直指詳說三乘秘要》，謂精氣的代稱有坎、皮等 9 種，神的代稱有離、卯等 37 種。內丹以神的運用爲火，以運火退符的時刻和數度爲候⁵⁶。慈湖所謂“晝夜流光湧”，即指丹火。“金烏夜照廣寒殿”，金烏即爲神的代稱之一種。外丹經典《銅符鐵券》（傳爲晉代吳猛字世雲所傳）之《人元九鼎秘訣》之“七鼎”有云：“人元七鼎丹，金烏入廣寒。”兩宋之際道士石泰（字得之，號杏林，1022—1158）《還源篇》：“半夜三更裏，金烏入廣寒。”⁵⁷清代龍門派道士閔一得（字小艮，1758—1836）撰《還源篇闡微》解釋道：

半夜三更裏，指無極元始真機將動之時……金烏，亦取三足之義，在天爲日魂，此以借喻元始真機……廣寒以象太極。言到溫養時足，元性已含六氣以周流、至虛不宰，元命已歷三關而詣極、無道可行，爾時無極中自然發一真機，即我妙無元始一氣來復，混合元神，是爲金液大還；遂爾真元迸出，方爲妙道真人。

又慈湖詩中“映空曉景綠拖藍，錯綺晚凝紅染茜”句，并非外在自然景色的實指，其中曉、晚二字，即“昏曉”之謂，指修煉內丹過程中火進符遲、陽長陰消等行持的時刻⁵⁸。而“冲氣祥精騰太虛，舒卷飛浮態累變”，“有時震響轟冥

⁵⁶ 參見李遠國：《道教內丹學的發展》，“道家養生講座”第二二講，<http://www.yangshengzhu.com/health/104/413-1.htm>，2005 年 6 月 2 日。

⁵⁷ 按內丹後起，內、外丹之原理法則本無不同，故內丹理論多出於外丹經書。

⁵⁸ 北宋道士張伯端（字平叔，一名用成，號紫陽，983—1082）撰《悟真篇》：“午時姤象一陰朝，煉藥須知昏曉。”南宋翁藻光撰《悟真篇註疏》：“陽火陰符，抽添運用，其進退亦依天地四時，陰陽升降之道，不得毫髮差忒。”

濛，有時熠熠盤飛線。有時清潤垂冰絲，有時忽舞瓊花片”云云，為修煉過程中自我體驗的描述，如果不是對內丹修煉具有真實而深湛的體驗，是無法寫出這樣的《內丹歌》的。

第八章 結 語

前面各章，已將慈湖與晚宋以來直至明末清初的儒學演變，及其家學淵源、成學經歷與思想發生發展的過程、心學宗旨各部，包括與佛、道二家的交涉等方面，詳加表述。我們可以看出，慈湖心學在儒學思想系統中的定位，遙接於孔孟以來儒家義理之學的大傳統，與濂溪、橫渠、明道、五峰多所契合，在陸象山與王陽明之間，處於承上啓下的地位，與南宋後期儒學，特別是與明代儒學關係至鉅。

慈湖心學在明代的復興，自然帶有幾分歷史的偶然性，比如說，假設明嘉靖四年（1525），楊簡的同鄉秦鉞，未曾將楊簡的遺著彙刻成書？如果這樣，也許他的學說始終祇能在寧波一帶留傳，而不能參與明代思想界的主流。假如《慈湖遺書》的重刊是在明初，而不是明代中葉王學興起之時，或許其影響轉瞬即歸消歇。因此，問題在於，為什麼正好是在王學初興之際，楊簡的著作得到刊佈，它切合了思想界的什麼需要？為什麼它一經刊佈，隨即風靡天下？究竟楊簡學說的魅力何在，有什麼理論的貢獻，明代的儒家從中找到了什麼？也就是說，在思想的連續性上，我們可以找到什麼邏輯的解釋？

再者，慈湖心學隨著明代陽明學的興起而復興，它在思想界的影響，又隨著陽明學，包括整個理學的衰落而逐漸減退。儒學研究者有責任對這種歷史事實加以總結。按照傳統中國人循環的歷史觀念，所謂“一陽來復”、“貞下起元”，作為一種有價值的思想學說，它的興衰的命運是否也在歷史的循環之中？慈湖心學既往的歷史境遇，可以給予我們什麼樣的啓示？面對這些問題，目前寫就的論文草稿，距離給出滿意答案的地步，尚遙不可及，且俟諸將來的修訂。

最後，想順便就儒學研究者通常提到的所謂“神秘體驗”問題，稍作討論。

慈湖一生成學過程中有多次覺悟（詳在論文第三章《成學篇》），其中如“山谷夜坐之覺”，“流汗霑濡泰然”，他還有“夢中獲古聖面訓”之覺，又有“夜聽鵝鳴”之“覺”，並曾作《夜蚊》詩、《蛙樂賦》詠“夜蚊告教”、“蛙聲之妙”；慈湖叔弟楊箴“聞鐘發省，自此吐論超越”（《連理瑞記》，《遺書》，2:24b）；門人葉元吉“聞更鼓聲而覺，全身流汗”；友人趙彥肅（字子欽，號復齋）亦有“晨聞雞鳴犬吠，通聲汗浹”的“省覺”經歷（《宋元學案》，58:1932）。

又明儒如王艮（字汝止，號心齋，1483—1541）、羅近溪由夢而覺，心齋有著名的“整天”之夢：

一夕夢天墮壓身，萬人奔號求救，先生舉臂起之，視其日月星辰失次，復手整之。覺而汗溢如雨，心體洞徹。記曰：“正德六月間，居仁三月半。”

自此行住語默，皆在覺中。（《明儒學案》，32:829）

近溪有“證道於泰山丈人”之夢¹：

又嘗過臨清，劇病，恍惚見老人語之曰……先生驚起叩首，流汗如雨，從此執念漸消，血脈循軌。（《明儒學案》，34:3）

癸丑，羅子過臨清，忽遘重病，倚榻而坐。恍若一翁來言曰……羅子驚起汗下，從是執念潛消，血脈循軌。（《明儒學案》，34:21—22）

近溪並有夜中靜思、通身汗出的覺悟經歷：

問：“尋常如何用工？”曰：“工夫豈有定法。某昨夜靜思，此身百年……今皆眇然如一大夢，當時通身汗出，覺得……”（《明儒學案》，34:13）

晚明時學宗慈湖、陽明的楊世思（1533—1606），於嘉靖三十八年丙申（1559），二十七歲時，“以胃疾將革，……即晚夢一巨儒，與講《大學》‘止至善’之義，

¹ 李慶龍先生認為，“泰山丈人”實即顏山農之謂（參見李慶龍：《羅汝芳思想研究》，第二章，第四節），可備一說。

中夜夢醒，病已霍然。”²此外，明儒耿橘（字庭懷）與門人方鳴秋問答，“……秋被逼迫，通身流汗，忽聞蟬聲，因省曰……”（《明儒學案》，60:859）按“聞聲覺悟，通身汗出”為佛家描述悟道經歷之常語³，凡此種種，可知宋以後儒、佛二家修道覺悟的方式與體驗，有極為相似的地方。

朱子則嚴於儒、釋之疆界，對此種經驗頗不以為然，曾言：“佛學之與吾儒雖有略相似處，然正所謂貌同心異、似是而非者，不可不審……聖門所謂‘聞道’，‘聞’祇是見聞玩索而自得之之謂，‘道’祇在君臣父子日用常行當然之理，非有玄妙奇特，不可測知，如釋氏所云‘豁然大悟，通身汗出’之說也。如今更不可別求用力處，祇是持敬以窮理而已。”（《答吳斗南》，《朱熹集》，59:）然而，即單就儒家而論，對於個中之人，“聞聲有省、汗流浹背”並非套語，乃是親身實踐之體驗。關於宋明儒者在證悟方面的經歷與學說思想的關係，似不宜簡單地以“流於禪”概之，應該引起思想史研究者更多的注意。

陳來先生認為，“楊簡富於神秘主義氣質，其為學歷程每與神秘體驗相伴”⁴。又陳先生所撰《心學傳統中的神秘主義問題》一文，已經涉及到宋明儒者證悟經歷的許多方面（至於所冠“神秘主義”的提法是不是恰當，還有待商榷⁵），但是關鍵問題在於，陳先生對這種所謂“神秘主義”的態度傾向於否定，他說：

換言之，沒有諸種神秘體驗，我們能不能建立儒家主張的道德主體性，

² [明]楊一琛：《先考琨阜府君行述》，載[明]楊守勤：《寧澹齋全集·留芳錄》，頁547。

³ 如北宋末年，成都大智齊璉禪師“一日凌晨聞板聲豁然大悟”（《續傳燈錄》，12:），汝州香嚴無聞思聰禪師“疑情不解，食頃，乃覺胸次輕清，目前人物一切不見，直是通身汗流”（《黑豆集》，2:）；元朝末年碧峰寶金禪師“一日聞伐木聲，汗下如雨”（[清]釋超永輯：《五燈全書》，57:）。佛教並有“鐵人出汗”、“鐵佛出汗”的說法，用來比喻開悟的狀態，如北宋法秀圓通禪師云“任是純鋼打就生鐵鑄成，也須額頭汗出”（《續傳燈錄》，8:），元代果滿編《廬山白蓮正宗雲華集》中說“工夫徹透疑團破，鐵佛通身也汗流”（見楊訥：《元代白蓮教資料彙編》，頁221）。北宋智通禪尼（法名惟久，號空室道人）所作《洗浴偈》中言“欲證離垢地時，須是通身汗出”，可謂間接揭出佛家謂覺悟為“通身汗出”的原因（參見明堯、明潔編著：《禪宗大德悟道因緣薈萃》，第226則，http://hk.netsh.com/eden/bbs/701466/html/tree_3294012.html，2005年7月12日）。

⁴ 陳來：《宋明理學》，頁211。

⁵ 如唐經欽先生就曾提出批評，參見氏著：〈儒學是否有神秘主義傾向——評馮友蘭、陳來兩先生對孟子及陽明之看法〉，《鵝湖》，26:3=303，2000年9月，頁47—54。

能不能建立儒家的形而上學？這對儒學古今的理性派來說，當然是肯定的。

如果我們重建中國的“哲學”，這是一個方向。而在近代心學中，熊十力哲學已經以一種完全不依賴神秘體驗的全新方式建立了自己的本體論⁶。

陳先生拈出一個“理性派”之說，指出這是“重建中國的哲學”的方向。勞思光先生把哲學分為“認知性的哲學”與“引導性的哲學”兩類，認為中國哲學屬於後者，並不以提供客觀確定的知識為根本目的，建立知識的確定性是為自我之轉化（筆者按：即所謂“成德之學”），因此強調體驗、境界與直悟。勞先生並且指出，強調建立中國哲學的理論語言的概念系統，捨去“引導性”方面的努力，是非常危險的⁷。筆者雖然並不完全同意勞先生有關建立中國哲學理論的觀點，但是贊同他對中國哲學“引導性”觀念的肯定。1970年代在美國漢學界中出現，至今方興未艾的，重視對儒學宗教性傳統的新研究趨向，正表明了將包括儒學在內的中國哲學僅僅視為一種“理性”的觀念系統，遠不足以探觸一種精神性的價值信仰系統的深刻內涵⁸。

蒙文通先生曾經論宋代理學說：

故宋人之學，其始也為哲學，人人反求諸己，期於自證自得；其終也，

挾人心同然之安，而天下歸於一是之定，則其效又與宗教同。⁹

歐陽竟無先生於1920年代，曾提出“佛法非宗教，非哲學”的主張¹⁰。我們是不是也可以說，儒學非哲學、非宗教，或者說，儒學亦哲學、亦宗教呢？！

從思想史的角度來看，自晚明直至清代，理學在正統儒學界逐漸式微，反

⁶ 陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，附錄，頁413。

⁷ 參見吳有能：《百家出入心無礙：勞思光教授》，之貳《請益專訪》，頁48—57。

⁸ 關於美國儒學中的宗教性研究趨向，參見〔美〕白詩朗（John H. Berthrong）：〈儒家宗教性研究的趨向〉，彭國翔譯，《求是學刊》，2002年6期，頁27—36；彭國翔：〈從西方儒學研究的新趨向前瞻二十一世紀的儒學〉，《孔子研究》，2000年3期，頁98—104。

⁹ 參見蒙文通：〈宋史鉉言〉，《古史甄微》，頁397。

¹⁰ 歐陽竟無：〈佛法非宗教非哲學〉，黃夏年主編：《歐陽竟無集》。

而在宗教化的宋明理學——所謂“民間宗教”，如福建的三一教（林兆恩）、四川的劉門教（劉沅）、山東的黃崖教（太谷學派）等中得到充分的發展¹¹，不是沒有原因的。回視正統儒家，多嚴於釋、老的疆界，棄心性不講，以致義理乾枯，沒有發展¹²。劉沅後人劉咸炘先生曾自述道：

炘之家學，雖異先儒，而先祖之和會三教，乃有身心實功，以明以來學風大勢觀之，此止更進一步，而非別為怪異，故先祖於先儒所已發明者，皆承認之。¹³

關於儒學的發展軌迹，劉咸炘先生更有“三進”之說：

漢以後儒者之學凡三變。漢唐儒者，止於粗迹，至宋始知反本，而兼取老莊、佛氏，至明更求靜處之實得，而通丹家，合三教，皆求之愈切，入之愈深，每變而益進者也。然宋儒於二氏，陰取陽排，雖取老莊，亦固謂與丹道無關。儒者又自相訐，其略於內者，則以重內為近禪。至明以後，乃復漢唐之舊，逐末忘本，限儒學於小德細行、文章制度，甚且諱言靜，諱言心，舉昔之積力累勞、幾將究極者，忽然置之，反以為不足道，是可怪也……故黃黎洲論王學末流曰：“後之學者，測度想像，求見本體，只在知識上立家當。”羅念庵亦曰：“世間焉有現成良知？蓋無論其本體如何，乍見者要不可以常持。不可常持，則不能達於萬事；而必求常持，由必使撓亂之者，皆不能撓亂。”此實治心者最要之問題，亦最終之問題、不能避免之問題也。夫人之行，固本於心；而本於知識者淺而力小，本於情意者深而力大（說詳

¹¹ 有關明清時期民間宗教派別的研究，詳見馬西沙等：《中國民間宗教史》，頁1351；馬西沙：《清代八卦教》，頁6-7。王汎森：〈道咸年間民間性儒家學派〉，《中國近代思想與學術的系譜》，頁49。

¹² 清初黃百家曾有感而發：“凡有反求諸己者，即便妄詆之為禪，不可言也。”（《宋元學案》，1:）“嗟乎！儒、釋分途，冰炭迥別，談學者動以禪學詆人，殊可怪也。夫大道本公，吾儒之所以為正道，釋氏之所以為異端，非從門戶起見也。……非謂凡從事于心性，克己自治，不願乎外，深造自得者，便可詆之為禪也。……若果禪學如此，則亦何惡于禪學乎？”（《宋元學案》，12:）可證當時風氣。

¹³ 劉咸炘：〈與蒙文通書〉，《推十書·推十文》，4:2208。

《役智》篇)。情意又與生理相關，身心相連，心意相使，治心者固不可忽氣(說詳《養氣》篇)。朱派之惟恃知，固瑣碎而無功，變化氣質，非止窮理所能也。王派有功情意，而全不顧氣，情意亦難調適。氣質既拘於生初，復撓於當時；當其甚也，觀念失其力，景象失其味；欲清其源，必有心氣兼治之功。追求至此，不得不兼取丹家，故調息之功，自朱晦翁、饒雙峰以至王龍溪皆用之……¹⁴

劉先生所論，包含著有關儒學以至中國哲學的功能、歷史與前景等許多方面的大問題，這裏不能深入討論，希望能夠引起更多學人的思考。

¹⁴ 劉咸炘：〈三進〉，《推十書·內書》，4:27a-39a=517-523。參見嚴壽澂：〈宋明儒學發展的“內在理路”——劉咸炘“三進”說述評〉，《中國研究雜誌》，1998年夏秋季合刊號，頁2—5。

〔附錄〕慈湖著述新攷

一、 存佚情形

關於慈湖著作的情況，其門人錢時在乃師去世數月之後，於宋寶慶三年（1227），所撰《慈湖先生行狀》中說：

其歸自胄監也，家食者十四載……於是始傳《詩》、《易》、《春秋》，傳《曾子》；始取先聖大訓間見諸雜說中，刊訛剔誣，萃六卷，而爲之解……先生是以有《己易》……先生是以有《閒居解》……先生是以有《絕四記》……先生是以有《啓蔽》……先生是以有《治務論》……其領玉局而歸也……始傳《古文孝經》，傳《魯論》，而釐正其篇次。平生多所著述……散落海內，未易遽集，方哀之，其已成編者，《甲稟》、《乙稟》。又《冠記》、《昏記》、《喪禮家記》、《家祭記》、《釋菜禮記》、《石魚家記》，皆成書。（《遺書》，18:25a-27a）

可知慈湖的著述主要完成於兩個階段。

一是自慶元二年（1196）因慶元黨禁而“得罪去國”（《王子庸請書》，《遺書》，3:8a），至嘉定元年（1208）因“寧宗更化”（《宋史》慈湖本傳語）而入朝止。這十餘年中，慈湖在他的故鄉慈溪，“築室德潤湖上”，讀書講學。他的主要著述《易傳》、《詩傳》、《春秋傳》、《曾子注》、《先聖大訓》，以及《己易》、《孔子閒居解》、《絕四記》、《易學啓蔽》、《治務論》等，都完成於這段時期¹。

第二個階段是嘉定七年（1214），以直寶謨閣、主管成都府玉局觀之銜致仕，直至寶慶二年（1226）病逝。這期間的著作有《古文孝經注》、《論語傳》、《冠

¹ 《行狀》，《遺書》，18:25a。其中著述時間確切可知的是《曾子注》，於慶元三年（1197）四月成書（《曾子序》，《遺書》，1:7a）。有些作品此前即有成稿，如《己易》，其門人曾燿說“楊先生《己易》，曩先生宰樂平時嘗加改訂”（《續編》，2:12b），可知訂稿在紹熙三年至五年（1192—1194），慈湖知樂平縣時（《年譜》繫之於紹熙五年下），而屬草必早於此時。

記》、《昏記》、《喪禮家記》、《家祭記》、《釋菜禮記》、《石魚家記》，以及詩文別集《甲稟》、《乙稟》。

錢時所撰《行狀》中提到的慈湖著作，已經有二十種；晚宋時王應麟也曾說慈湖“有《詩》、《易》、《春秋》、《論語》、《古文孝經傳》”²。但是《宋史》本傳則謂“簡所著有《甲稿》、《乙稿》、《冠記》、《昏記》、《喪禮家記》、《家祭記》、《釋菜禮記》、《石魚家記》，又有《己易》、《啓蔽》等書。”數目僅有十種；而《宋史·藝文志》則僅著錄《己易一卷》、《孔子閒居講義一卷》、《春秋解十卷》等三種，可見元人修史時的粗率。

關於慈湖著述的情況，清光緒年間馮可鏞、楊泰亨等纂修《慈谿縣志》最錄有二十四種；清馮可鏞、葉意深輯《慈湖先生年譜》，續加攷訂，攷出二十七種；民國時張壽鏞《慈湖著述攷》重為攷索，計述及二十九種³。雖然如此，以上各家的研究仍然未為詳盡，經筆者攷察，慈湖的存佚著作數目，大約有三十七種，下面是根據攷察結果所繪製的圖表：

表一：慈湖著述存佚表

序 號	慈湖著作篇目	資料出處*					存佚 情形
		錢時 《行狀》	《宋史》	《（光緒） 慈谿縣誌》	《慈湖 年譜》	《慈湖 著述攷》	
1.	《楊氏易傳》	★		★	★	★	存
2.	《己易》	★	★	★	★	★	存
3.	《易學啓蔽》	★	★	★	★	★	疑存
4.	《五誥解》			★	★	★	存
5.	《慈湖詩傳》	★		★	★	★	存
6.	《鄉記》			★		★	佚
7.	《孔子閒居解》	★		★	★	★	存
8.	《冠記》	★	★	★	★	★	佚

² [宋]王應麟：《深寧先生文鈔摭餘編·慈湖先生傳》。

³ 張氏謂“右已見各書為十五種，未見各書為十五種”（《慈湖著述攷》，14a），不過據筆者統計，其中未見書部份僅有十四種，所以共計二十九種。

9.	《家祭記》	★	★	★	★	★	佚
10.	《昏記》	★	★	★	★	★	佚
11.	《喪禮家記》	★	★	★	★	★	佚
12.	《釋菜禮記》	★	★	★	★	★	佚
13.	《慈湖春秋傳》	★		★	★	★	存
14.	《論語傳》	★		★	★	★	存
15.	《古文孝經解》	★		★	★	★	佚
16.	《孝經論》						存
17.	《治務論》	★					存
18.	《律解辨疑》			★	★	★	佚
19.	《先聖大訓》	★		★	★	★	存
20.	《曾子注》	★		★	★	★	佚
21.	《紀先訓》			★	★	★	存
22.	《石魚家記》	★	★	★	★	★	存
23.	《石魚偶記》			★	★	★	存
24.	《吳中錄》						殘
25.	《慈湖訓語》			★	★	★	存
26.	《誨語》				★	★	存
27.	《慈湖語錄》			★	★	★	佚
28.	《絕四記》	★					存
29.	《慈湖遺言》						佚
30.	《甲稟》	★	★		★	★	佚
31.	《乙稟》	★	★		★	★	佚
32.	《慈湖文集》						佚
33.	《詠春詩稟》				★	★	佚
34.	《慈湖遺稟》						佚
35.	《慈湖遺書》			★	★	★	存
36.	《慈湖遺書補編》					★	存
37.	《慈湖小集》						存

*表中未標明出處的，則為筆者續攷所得。

以下大體按照四部分類的次序，簡畧介紹慈湖著作的存佚情形。為明晰起見，分為正編、外編兩個部份，後者特指明清時學者所作的選編或摘要（選編或摘要主要根據《遺書》而作）。其中正編三十七種（其中或有同書異名而重複者，然難以確證），外編七種，總計四十四種。

一、正編（三十七種）

1. 《楊氏易傳二十卷》【存】

此書南宋陳振孫《直齋書錄解題》與趙希弁《讀書附志》皆未著錄，清代藏書家瞿鏞（鐵琴銅劍樓主人）認為：“殆以朱子有楊敬仲文字可毀之言，故不甚行於宋代”⁴。此書通行本為二十卷。〔清〕朱彝尊《經義考》（27:1a）作十卷，當為別本，今佚。

此書原名《周易解》，或稱《慈湖易說》⁵、《慈湖易傳》⁶、《慈湖易解》⁷、《楊慈湖易傳》⁸、《楊慈湖易說》⁹、《楊氏易傳》¹⁰、《慈湖書》¹¹。此書在明代雖未佚失，但晦隱而不彰，所以萬曆二十三年（1595），劉日升等在南京刊行《楊氏易傳》時¹²，南京吏部尚書蔡國珍序中說此書“湮沒久矣”¹³，自劉日升等重刻後，流佈極廣。

劉刻本卷一有題語，即《慈湖遺書》卷一所載《周易解序》，但序前新增論費氏《易》一段，共一百七十字（計半葉，八行有餘），與序文語意不相銜接，當為劉日升等所增。清代四庫館臣因此說：“明人凡刻古書，多以私意竄亂之，萬曆以後尤甚。此或日升等所妄改歟？”（《欽定四庫全書總目》，3:21）不過這一段雖非本來的序文，卻應該是慈湖自己的議論，有其來歷出處。

《四明叢書》本《楊氏易傳》是現代出現的最好的版本。該本由慈溪人馮貞群於民國二十年（1931）精心校訂，次年刊行於世，底本據清《四庫全書》文瀾閣本傳鈔，校以明萬曆二十三年劉日升刻本¹⁴。書首增補有目錄，以及慈湖

⁴ 〔清〕瞿鏞：《鐵琴銅劍樓藏書目錄》，1:19。

⁵ 〔明〕焦竑：《國史經籍志》，2:223。

⁶ 〔明〕朱睦㮮：《萬卷堂書目》，1:1066。

⁷ 〔清〕朱彝尊：《經義攷》，27:1a。〔清〕王宣望：《浙江採集遺書總錄》；參見《楊氏易傳目錄》，馮貞羣題記，3b。

⁸ 〔明〕董其昌：《玄賞齋書目》，1:1491；〔明〕徐火勃：《徐氏家藏書目》，1:1630。

⁹ 〔清〕錢謙益：《絳雲樓書目》，1:6。

¹⁰ 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，2:15；〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，1:891；〔明〕未題撰人：《近古堂書目》，A:1157；〔明〕趙琦美：《脈望館書目》，頁1369。

¹¹ 〔清〕錢曾：《讀書敏求記》，1:2。

¹² 《易傳》卷端署“明後學廬陵劉日升、豫章陳道亨、漳浦林汝詔、豫章饒伸校刻。”

¹³ 蔡國珍：《楊慈湖先生易傳敘》，《楊氏易傳》書首，2b。

¹⁴ 清《四庫》閣本雖然也係根據劉刻本所鈔，不過衍脫譌誤極多。據馮貞羣題記，其中蔡國珍序“佚去渙

遺像一幀（上有題識記其生平），與明人黃潤玉（孟清）、李堂（堇山）撰贊文二首，由民國元老、書法名家于右任書。

2. 《己易一卷》【存】

此書或稱《己易傳》¹⁵、《己易輯》¹⁶。其撰著年代，在紹熙三年至五年（1192—1194）慈湖宰樂平時，《慈湖年譜》繫於紹熙五年下，時年五十四歲¹⁷。嘉定元年（1208）曾燿曾為刊行，後又有詹阜民新安郡齋刻本¹⁸。陳振孫《直齋書錄解題》與《宋史·藝文志》皆有著錄¹⁹，並見於許多明代書目著錄，可知其流佈極廣²⁰。此書今無單行本，見於《慈湖遺書》卷七《家記一》中。

3. 《易學啓蔽一卷》【疑存】

《宋史》慈湖本傳謂所著書“有《己易》、《啓蔽》等書”，〔明〕葉盛《菴竹堂書目》“子雜類”著錄有楊慈湖《啓蔽》一冊²¹，可知在明代還有傳本。〔明〕楊士奇《文淵閣書目》作楊慈湖《啓蒙》一種，不分卷，一冊，入“子雜類”²²；〔明〕錢溥撰《秘閣書目》所錄，則稱楊慈湖《語蔽》一冊²³。所謂《啓蒙》、《語蔽》，與《啓蔽》應該是同書異名。

《經義考》（27:1a）題名作《易學啓蔽》，注云“未見”，書名增“易學”二字，應該有所根據，想來是因為它的內容與《易》有關的緣故。《慈湖遺書》卷

卦，未脫文六百五十有六，譌奪衍文多見閣本。”（《楊氏易傳目錄》，3a、b）

¹⁵ 〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，1:892。

¹⁶ 《〔雍正〕寧波府志》，轉引自〔清〕馮可鏞等：《〔光緒〕慈谿縣志》，46:5。

¹⁷ 《慈湖年譜》，1:27b。

¹⁸ 張壽鏞：《慈湖著述攷》，1b。

¹⁹ 〔宋〕陳振孫：《直齋書錄解題》，9:283—284。

²⁰ 〔明〕焦竑：《國史經籍志》，4A:302；〔明〕錢溥：《秘閣書目》，頁642；〔明〕晁瑣：《晁氏寶文堂書目》，A:718；〔明〕陳第：《世善堂藏書目錄》，A:810；〔明〕葉盛《菴竹堂書目》，1:892；〔明〕朱睦㮮：《萬卷堂書目》，1:1066；〔明〕徐火勃：《徐氏家藏書目》，1:1628。

²¹ 〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，3:912。

²² 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，8:73。按：註闕。

²³ 〔明〕錢溥：《秘閣書目》，頁657。

七《家記一》“汎論《易》”部份，載慈湖與曾汲古等問答《易》義二十一條，其中許多條目亦散見於《楊氏易傳》卷二十，張壽鏞懷疑這部份就是《啓蔽》一書²⁴。關於《啓蔽》的宗旨，《行狀》謂：“學者不反其所自有，而或陷溺於諸子百家之意說，紛呶簧鼓，疑似支離，坐崇其中，卒莫見道，先生是以有《啓蔽》。”（《遺書》，18:26a）張氏因此又說：“則《啓蔽》不僅屬《易》，猶有可疑者矣。”²⁵疑《啓蔽》其他篇目今已散入《遺書》各部之中。

4. 《五誥解四卷》【存】

此書爲《尚書》中《康誥》、《酒誥》、《召誥》、《洛誥》、《梓材》五篇誥文之注解。〔明〕焦竑《國史經籍志》（2:226）作一卷，此外還見於〔明〕楊士奇《文淵閣書目》、〔明〕錢溥《秘閣書目》、〔明〕葉盛《菴竹堂書目》著錄²⁶，可知在明代仍有存本，到清初則已失傳，《經義考》（95:1a）題名《書五誥解》，作一冊，謂“未見”。乾隆三十八年（1773），四庫館臣王際華等從《永樂大典》各韻中按條輯出，裒集成編，唯闕《梓材》一篇，其餘四篇都章句完整，釐爲四卷²⁷。清嘉慶十三年（1808），海虞張海鵬據《四庫全書》輯本重刊，收入《墨海金壺》叢書，爲後世通行本所出。

民國年間，張壽鏞刊印《四明叢書》，幾乎收入慈湖所有著作，其中獨闕《五誥解》一種。張氏本來已據《四庫全書》文淵閣本“錄副待刊”²⁸，後因故未果。

5. 《慈湖詩傳二十卷》【存】

²⁴ 張壽鏞：《慈湖箬述攷》，1b-2a。

²⁵ 張壽鏞：《慈湖箬述攷》，7a。

²⁶ 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，2:20；〔明〕錢溥：《秘閣書目》，頁643；〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，1:893。《文淵閣書目》注闕；《菴竹堂書目》著錄作《誥解》，或奪一“五”字。

²⁷ 《清史稿》，145:4229；《欽定四庫全書總目》，11:144-145。

²⁸ 張壽鏞：《慈湖箬述攷》，2a。

此書或稱《詩楊慈湖解》²⁹、《詩楊氏傳》³⁰、《詩解》³¹，在明代中後期藏書目錄中仍有著錄，可知當時仍有存本，到清初已經罕見，《經義考》（107:1a）即注明爲佚書，謂“慈湖《詩解》不傳，亡其卷目”。清乾隆年間修《四庫全書》，徵集天下遺書，此書仍告闕如。乾隆三十八年（1773），四庫館臣王際華等從《永樂大典》所載，裒集成編³²，仍分爲二十卷。其中“總論列國雅頌”之篇，以及卷一《麟趾》，卷二《采蘋》、《標梅》、《野薺》，卷三《綠衣》、《簡兮》，卷五《伯兮》，卷六《緇衣》、《蓍兮》，卷十一《皇華》、《堂棣》、《采薇》、《沔水》，卷十二《斯干》，卷十三《旻天》，卷十四《裳裳者華》，卷十五《菀柳》、《白華》、《菅矣》、《何草不黃》，卷十七《厥初生民》、《鳧鷖》，以及《篤公劉》以下至《昊天》諸篇詩傳，《永樂大典》闕載，故《四庫全書》輯本亦闕³³。後世通行各本，都出自《四庫》輯本。

另外，據傳清代長州文氏曾藏有宋刊本《慈湖詩傳》，葉二十行，行二十五字³⁴。不知情況是否屬實，其下落今無攷，疑已亡佚。

6. 《鄉記》【佚】

宋嘉定三年（1210），慈湖知溫州任上，“採士民善行，集曰《鄉記》，鏤版於學以勸民”³⁵。至於該書的內容，慈湖《鄉記序》中說：“今姑倣《周官》，書其敬敏任恤，書其孝友睦婣有學，邑官之賢者，與主記之賢士；又能書其德

²⁹ [明]楊士奇：《文淵閣書目》，2:21；[明]錢溥：《秘閣書目》，頁643；[明]葉盛：《菴竹堂書目》，1:893。

³⁰ [明]焦竑：《國史經籍志》，2:228。

³¹ [清]朱彝尊：《經義考》，107:1a。

³² 《清史稿》，145:4232。

³³ 張壽鏞：《慈湖箬述攷》，7b-8a。四庫館臣僅謂闕《公劉》以下十六篇詩傳（《欽定四庫全書總目》，15:194），當爲一時疏漏。

³⁴ [清]邵懿辰：《增訂四庫簡明目錄標注》，頁60。

³⁵ 《溫州府志》；轉引自《年譜》，2:11b。

行道藝，則尤其善者。書善不書惡，其敬其審。”³⁶此書今佚，其模仿《周禮》的情形，已不得而知。

7. 《孔子閒居解一卷》【存】

此書於南宋嘉定元年（1208），由慈湖門人曾熠首次刊行。〔宋〕陳振孫《直齋書錄解題》與《宋史·藝文志》均有著錄，書名作《孔子閒居講義一卷》³⁷，後世著錄亦多如此³⁸。或則題作《孔子閒居解》³⁹，收入《慈湖遺書》時即用此名。此書今無單行本，載《遺書》卷二十（《續集》卷二），亦見於《先聖大訓》卷一，二本字句畧有差異⁴⁰。

8. 《冠記》【佚】

9. 《家祭記》【佚】

10. 《昏記》【佚】

在明代書目中，《冠記》與《家祭記》合爲一書，稱作《冠祭家記》，一冊，不分卷⁴¹；《昏記》作《婚禮家記》，一冊，不分卷⁴²。《經義考》（135:1a）則以《冠記》、《昏記》合錄一處，注明“各一篇，佚”⁴³。

11. 《喪禮家記一卷》【佚】

明代書目著錄有《喪禮家記》，一冊，不分卷⁴⁴。《經義考》（137:4b）則作一

³⁶ 《遺書》，1:8a。

³⁷ 〔宋〕陳振孫：《直齋書錄解題》，2:49。

³⁸ 〔元〕馬端臨：《文獻通考·經籍考》，181:1560；〔明〕焦竑：《國史經籍志》，2:236；〔明〕陳第：《世善堂藏書目錄》，A:813。

³⁹ 《〔延祐〕四明志》（轉引自張壽鏞：《慈湖著述攷》，1b-2a）；〔明〕徐火勃：《徐氏家藏書目》，1:1637。

⁴⁰ 張壽鏞：《慈湖著述攷》，8b。

⁴¹ 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，3:32；〔明〕錢溥：《秘閣書目》，頁646；〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，1:897。《文淵閣書目》註闕；《菴竹堂書目》作《冠祭家禮》，“禮”字當爲“記”字之訛。

⁴² 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，3:32；〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，1:897。按《文淵閣書目》註闕。

⁴³ 參見宋慈抱：《兩浙著述考》，頁328。有誤？

⁴⁴ 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，3:32；〔明〕錢溥：《秘閣書目》，頁646；〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，

卷，注明爲佚書⁴⁵。

12. 《釋菜禮記》【佚】

此數卷數無攷⁴⁶，在明代各種圖書目錄中亦未見載，可知久已亡佚。

13. 《慈湖春秋傳^{十二卷}》【存】

此書原名《春秋解》⁴⁷，歷代書目著錄亦然⁴⁸，《(天啓)慈谿縣誌》則作《春秋傳》⁴⁹。其卷數最初祇有十卷（《宋史·藝文志》著錄可證），後世有十二卷本出現⁵⁰。

慈湖《春秋傳》一書，明代藏書目錄中僅見焦竑《國史經籍志》收錄，《經義考》（188:1a）即注云“未見”，可知流傳極爲稀少。1930、40年代，張壽鏞輯刻《四明叢書》，慈湖著述搜羅殆盡，亦未能訪求到此書⁵¹。不過，張氏對訪得此書的可能性非常樂觀，他說：“惟壽鏞以爲《春秋解》凡十卷，先生既自作序，世必有流傳之本，此尤宜訪求者也。”⁵²

可喜的是，近年在重慶圖書館發現一部《慈湖春秋傳》，清代鄭氏注韓居鈔本，疑爲世間僅存孤本⁵³。卷首有序，文字與《遺書》所載《春秋解序》畧有異同（計5處）。卷一至十二，計31處有“簡謂……”、“簡觀……”、“簡思……”、“簡以爲……”等字眼，可證此書確爲慈湖原著。書中畧有闕文（計2處，可知所據底本已有殘缺），有硃筆校補（計22處，另墨筆1處）。卷十二末有“海寧陳/

1:897。按《文淵閣書目》註闕。

⁴⁵ 〔清〕朱彝尊：《經義攷》，頁。

⁴⁶ 宋慈抱：《兩浙著述考》，頁328。

⁴⁷ 《遺書》卷一有《春秋解序》，可證。

⁴⁸ 《宋史·藝文志》；〔明〕焦竑：《國史經籍志》，2:231；〔清〕朱彝尊：《經義攷考》，188:1a。

⁴⁹ 轉引自〔清〕馮可鏞等：《〔光緒〕慈谿縣誌》，46:5。

⁵⁰ 〔明〕焦竑：《國史經籍志》，2:231。原本十卷，想後世刊刻者根據《春秋經》十二公之例，分爲十二卷，其中卷四閔公傳篇幅最小，僅三葉，可證。

⁵¹ 張氏“約園”著重收集地方文獻，聚書16萬卷，大部份爲明刊本、鈔校本，爲近代藏書大家（參見蘇精：《近代藏書三十家》，頁146—147）。

⁵² 張壽鏞：《慈湖著述攷》，2b。

⁵³ 參見劉琳等編著：《現存宋人著述總錄》，頁18。鄭杰，一名人杰，字昌英，清乾隆、嘉慶間侯官（今福州）人，雅好韓愈詩文，曾與人合注《昌黎文集》，故名藏書樓爲注韓居，自號注韓居士。

琰雙年/氏曾觀”篆文方印⁵⁴，可知於民國年間，曾經陳琰“古書流通處”收藏。疑此書為抗戰期間，國民政府內遷時，為江浙人攜來重慶。每半葉九行，行廿字，經文頂格，傳文低一格書，間有雙行小注。

清代四庫館臣曾據《永樂大典》輯出慈湖著作《五誥解》與《慈湖詩傳》兩種，而未及《春秋傳》一書。今《大典》殘卷中，還可看到徵引《慈湖春秋傳》11處，分別為昭公十一年（1處）、十二年（3處），莊公十八年（3處）、十九年（3處）、二十年（1處）傳文⁵⁵，可與鄭氏注韓居鈔本參看。

《經義考》著錄《春秋解》之外，據《慈湖遺書》篇目（見《遺書》卷九《家記三》“論《春秋》”），復載《春王正月說》一篇（210:1a、b）、《公至自唐論》一篇（210:9a）、《季札觀樂說》一篇（210:10b）、《許世子弑君說》一篇（210:11a），清人馮可鏞等懷疑此四篇即為《春秋解》中的文字⁵⁶。筆者曾取與重慶圖書館所藏《慈湖春秋傳》比對，四篇解說與傳文不同，馮說為誤。

14. 《論語傳二卷》【存】

《行狀》：“其領玉局而歸也……傳《魯論》，而釐正其篇次。”（《遺書》，18:26b-27a）《（延祐）四明志》、《（天啓）慈谿縣志》著錄作《論語傳》⁵⁷，《行狀》謂慈湖“傳《魯論》”，所以《論語傳》應該是本名。明代書目著錄中作《論語慈湖解》⁵⁸或《論語慈湖說》⁵⁹，均為二冊。此書今無單行本，張壽鏞認為《慈湖遺書》卷十、十一（即《家記》四、五，“論《論語》”上、下，凡二卷），即《論語傳》

⁵⁴ 陳琰，字立炎，浙江海寧人，民國七年（1918）在上海開設古書流通處，收購盧氏抱經樓、繆氏藝風堂等家藏書，影印《知不足齋叢書》、《章氏叢書》、《古書叢刊》等，一度為江南規模最大的古書店，陳氏後以年老體弱，於民國十五年（1926）歇業，存書售與中國書店。（參見上海出版志編纂委員會：《上海出版志·大事記》，<http://www.shitong.gov.cn/node2/node2245/node4521/node29047/>，2005年3月2日。）

⁵⁵ 樂貴明：《永樂大典索引》，頁799。

⁵⁶ 〔清〕馮可鏞等：《〔光緒〕慈谿縣志》，46:5；宋慈抱：《兩浙著述考》，頁380。

⁵⁷ 參見〔清〕馮可鏞等：《〔光緒〕慈谿縣志》，46:5；《年譜》，2:34a。

⁵⁸ 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，4:38；〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，1:899。

⁵⁹ 〔明〕錢溥：《秘閣書目》，頁647。

⁶⁰，此說可從。

15. 《古文孝經解一卷》【佚】

《行狀》：“其領玉局而歸也……始傳《古文孝經》……而釐正其篇次。”

（《遺書》，18:26b-27a）《宋史藝文志》著錄有《古文孝經解一卷》，不過沒有署明作者；

〔元〕馬端臨《文獻通考·經籍考》（185:1586）作“楊慈湖《古文孝經解》”，《經義考》（225:8a）亦以為慈湖撰，且注“《宋志》一卷”⁶¹。據此，《宋史藝文志》著錄者，當為慈湖所撰，疑偶失撰者之名。

《〔延祐〕四明志》作《古文孝經傳》⁶²，前引錢時《慈湖先生行狀》中說慈湖“傳《古文孝經》”，宋末王應麟亦謂慈湖“有《詩》、《易》、《春秋》、《論語》、《古文孝經傳》”⁶³，所以《古文孝經傳》應是原名。在明代的書目著錄中，書名均稱《古文孝經解一卷》⁶⁴。此書在清初已經失傳，《經義考》（225:8a）注“未見”。張壽鏞懷疑《慈湖遺書》卷十二《家記六》“論孝經”六節，就是《孝經傳》中的文字，“但未全耳”⁶⁵，可備一說。

16. 《孝經論》【存】

原為《石魚家記》之一部份，共六條，其中末四條亦見於傅僊所編《慈湖訓語》。明嘉靖年間周廣編輯《慈湖遺書》時，把它收入《遺書》卷十二《家記六》。明崇禎年間，江元祚輯刻《孝經大全十集》，叢書癸集收入此篇單行⁶⁶。

17. 《治務論》【存】

⁶⁰ 張壽鏞：《慈湖著述攷》，2b。

⁶¹ 參見〔清〕馮可鏞等：《〔光緒〕慈谿縣志》，46:5。

⁶² 參見〔清〕馮可鏞等：《〔光緒〕慈谿縣志》，46:5。

⁶³ 〔宋〕王應麟：《深寧先生文鈔摭餘編 慈湖先生傳》。

⁶⁴ 〔明〕焦竑：《國史經籍志》，2:241。

⁶⁵ 張壽鏞：《慈湖著述攷》，2b。

⁶⁶ 陽海清編撰：《中國叢書廣錄》，上冊，頁384—385。

宋人陳著（字謙之，號本堂，1214—1297）與曹漢炎（字久可，號懋山，生卒年不詳）書云：

“近全本心所求慈湖《詠春詩藁》，及所刊語錄、別集與時議梓本……”⁶⁷。所謂時議當即《治務論》等篇目。除此篇外，尚有“論治道”、“論封建”、“論兵”等篇，載今本《遺書》卷十六《家記十》，可知後一併收入《家記》。

18. 《律解辨疑一卷》【佚】

此書見於〔明〕陳第《世善堂藏書目錄》著錄，入史部“律例”類⁶⁸，今佚⁶⁹。

19. 《先聖大訓六卷》【存】

先聖特指孔子。慈湖有鑒於孔子遺言，除載於《論語》、《孝經》、《易》、《春秋》等儒家經典之外，又“散落隱伏……於雜說之中而不尊”，於是採輯《禮記》、《孔子家語》、《左傳》、《國語》等經傳諸子書中孔子語，“參證羣記，聚而爲一書”，分六卷五十五篇，隨文校訂，“刊誣闕疑”，並有注釋解說，“發幽出隱”⁷⁰。

儒家六經而外，傳記與諸子百家中多有孔子言行，歷代纂輯成書者，宋以前有南朝梁武帝《孔子正言二十卷》，唐代王勃《次論語十卷》，後皆不存。宋代輯者除楊簡《先聖大訓》外，尚有其後學薛據所輯《孔子集語二十卷》⁷¹，潘士達

⁶⁷ 〔宋〕陳著：《本堂集》；轉引自《年譜》，2:36a。曹漢炎，慈溪人，從學於慈湖門人童居易（字行簡，號杜洲），爲慈湖再傳弟子，宋元之際曾任杜洲、慈湖書院山長（〔清〕馮可鏞等：《慈谿縣志》，25:32b）。全本心，名晉孫，私淑慈湖之學。

⁶⁸ 〔明〕陳第：《世善堂藏書目錄》，A:836。

⁶⁹ 據《朝鮮王朝實錄》（卷八，頁28下左）記載，世祖十二年（1466）七月一日庚午，“上出內藏《大明講解律》及《律學解頤》、《律解辨疑》等書，命大司憲梁誠之校正，分送……《辨疑》于忠清道，使之刊印各五百件，廣布中外。”（轉引自尹炳泰：《韓國忠清地方漢籍刊印史》，載聯合報文化基金會國學文獻館編印：《第一屆中國域外漢籍國際學術會議論文集》，頁903。）其中《律解辨疑》一書，不知是否即慈湖所撰，其存佚如何，待攷。

⁷⁰ 《先聖大訓序》，《遺書》，1:5b；〔元〕馬端臨《文獻通考·經籍考》，210:1728；〔清〕鍾音：《浙江採集遺書錄》，轉引自《年譜》，2:34b。《欽定四庫全書總目》，92:1218。

⁷¹ 薛據，字叔容，溫州平陽人，慈湖門人薛疑之子，淳祐七年（1247）進士，任職浙東提舉司、稽山書院山長，弘治《溫州府誌》卷一〇、康熙《溫州府誌》卷一一、雍正《浙江通誌》卷一八二並有傳。《宋元

《論語外篇二十卷》等⁷²。四庫館臣於慈湖心學多有叱責，但對《先聖大訓》一書卻稱賞有加：

然秦漢以來，百家詭激之談，緯候怪誕之說，無一不依托先聖爲重，龐雜蕪穢，害道滋深。學者愛博嗜奇，不能一一抉擇也。簡此書削除僞妄，而取其精純，刊落瑣屑，而存其正大。其間字句異同，文義舛互者，亦皆參訂斟酌，歸于一是。較之薛據《集語》，頗爲典核。求洙泗之遺文者，固當以是爲驪淵矣。⁷³

漢人以《論語》爲傳記之屬，張壽鏞謂如以《論語》爲內傳，《先聖大訓》爲外傳，“則夫子之言行，亦可謂略備矣”⁷⁴。關於此書的內容、體例、特性、寫作動機等方面的問題，張念誠先生有專門的探討⁷⁵。

該書載於〔宋〕陳振孫《直齋書錄解題》(9:283)，明代書目著錄中或稱《先聖大訓傳》⁷⁶。萬曆四十三年(1615)，寧波太守張翼軫與慈谿縣令陳其柱，根據焦竑藏本“重刊於久燬之後”⁷⁷，流佈極廣⁷⁸。清嘉慶九年(1804)慈谿縣令袁春鼎據明萬曆刻版重修，版歸楊氏後裔收藏⁷⁹。《四明叢書》本即據袁氏重校本覆刻。

學案·慈湖學案》(74:2513)誤以薛氏名作“璩”(參見陳增傑：《林景熙(詩)集校注》，5:337)。

⁷² 清代則有曹廷棟《孔子逸語》十卷，孫星衍《孔子集語》十七卷，羅惇衍《孔子集語》等，其中以孫星衍所輯最爲完備，曹氏《逸語》則“援稽失實，不足論”(〔清〕嚴可均《孫氏孔子集語敘》，《鐵橋漫稿》，5:16a 嚴氏謂慈湖《先聖大訓》十卷，薛據《孔子集語》二卷，均誤)。關於孫書的闕失，王仁俊(1866—1913)《孔子集語補遺》、李滋然《孔子集語補遺商正》遞有增訂。今人郭沂先生復作《孔子集語校補》(濟南：齊魯書社，1998年)，並增入新出簡帛文獻資料，蔚爲大觀。(參見劉蔚華：《片文必采 考校亦精》，頁124—126。)

⁷³ 《欽定四庫全書總目》，92:1218。清人嚴可均亦謂，宋代各輯本中，“薛書最顯，不免罅漏”(〔清〕嚴可均《孫氏孔子集語敘》，《鐵橋漫稿》，5:16a)。

⁷⁴ 張壽鏞：《〈先聖大訓〉序》，《先聖大訓》書首，1b。

⁷⁵ 張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》，頁213—215。

⁷⁶ 〔明〕孫能傳等撰：《內閣藏書目錄》，2:486—487。

⁷⁷ 〔清〕袁春鼎：《〈先聖大訓〉跋》，《先聖大訓》書後，1a。〔清〕鍾音：《浙江採集遺書錄》；轉引自《年譜》，2:34b。

⁷⁸ 〔明〕祁承燾《澹生堂藏書目》(2:945。)著錄有《先聖大訓》一種，四冊，十卷，說是“楊簡《慈湖遺書》本”，這可能是誤記，或與《慈湖遺書》中的《家記十卷》混而爲一；祁氏同時還著錄有一種《先聖大訓》八卷本，則不可解。

⁷⁹ 〔清〕袁春鼎：《〈先聖大訓〉跋》，《先聖大訓》書後，1a。

20. 《曾子注二卷》【佚】

《曾子》共十篇，原先是《大戴禮記》中的篇目，後人錄出別行，慈湖於慶元三年（1197），爲之校訂作注，成書二卷⁸⁰。在慈湖看來，當時“蔽學異說，蔓延充塞”，就連“詞人墨客”的“俳語戲論，淫談穢辭”，也獲得殊遇，“特書大冊，溢案充宇”；與此相反的是，因對儒家“忠恕”之道的體認，而在儒學譜系中具有極高地位的曾子，卻未曾獲得應有的重視，“《曾子》之書，世罕傳誦，小書幼紙，訛脫爲甚，岌岌乎將遂泯絕”，這種厚此薄彼的情況令他深覺痛心，於是“謹取《曾子》之書，參古本而釐正之，間釋其疑義。”⁸¹此書今佚。

21. 《紀先訓一卷》【存】

此爲慈湖記錄乃父楊庭顯之訓語，有刻本傳世⁸²。今則無單行本，見《慈湖遺書》卷十七，共計 252 則語錄⁸³。另外，慈溪縣西南三十里車廄，有楊庭顯墓，碑陰載其手訓 27 節，其中 12 節見載《遺書》，另 2 節漫漶不可辨識，餘 13 節爲《遺書》所未載，清光緒十四年（1888），馮可鏞輯《慈湖先生遺書補編》，已將《遺書》所闕 13 節家訓補錄，可以參看⁸⁴。

⁸⁰ [宋]陳振孫：《直齋書錄解題》，9:269。《直齋書錄解題》原本作《曾子注》十卷，當爲誤記，[元]馬端臨《文獻通考經籍考》（208:1713）著錄作二卷。《宋史·藝文志》著錄《曾子二卷》，是否即慈湖所撰的《曾子注》，不能確定。

⁸¹ 《曾子序》，《遺書》，1:6b-7a。

⁸² [明]高儒：《百川書志》，3:1246。[明]祁承燾：《澹生堂藏書目》，2:948。《澹生堂藏書目》稱《慈湖楊氏先訓紀一卷》。

⁸³ 《浙江採集遺書錄》；參見《年譜》，2:35a、36b。按《遺書錄》謂《慈湖遺書六卷》“後附記家訓七十一條”，則以此本所收家訓不全之故。

⁸⁴ 《補編》，11b。不過，此 13 節家訓中，有已載《遺書》者，據筆者粗檢，有 4 節重複，即第 3 節“爲學者，觀彼賢則知己之不肖……”（《補編》，10b；《遺書》，17:5a。字句畧異。），第 4 節“學者或與小人較，則所學已見其不遠”（《補編》，10b；《遺書》，17:9b。），第 6 節“邇日知學之不可緩……”（《補編》，11a；《遺書》，17:9a、b。），第 10 節“爲學當以心論……”（《補編》，11a；《遺書》，17:14b。《遺書》本闕後八字。）。

22. 《石魚家記十卷》【存】

此書原爲三卷單行，明嘉靖年間秦鉞、周廣輯刻《慈湖遺書》時，把它們分爲十卷，收入《遺書》卷七至十六⁸⁵。民國三十三年（1944），馬一浮先生在四川樂山所刻《復性書院叢刊》中，收有《家記》的單行本。

23. 《石魚偶記一卷》【存】

是書爲慈湖晚年所作，載經解、雜說五十六條⁸⁶，以考據爲主，間發議論，其中有與《石魚家記》相同者，也有與《家記》詳略不盡相同者。有清鄭氏二老閣刻本，及《四明叢書》覆刻本。

24. 《吳中錄》【殘】

嘉定十一年（1218），慈湖遊吳中講學⁸⁷。《葉元吉妣張氏墓誌》謂“某訪元吉，孺人已疾病，命二女聽於屏間，盡記某之言以告……”云云（《遺書》，5:23b），疑此書即其門人葉元吉等所記慈湖講學語錄。〔明〕楊士奇《文淵閣書目》與〔明〕葉盛《菴竹堂書目》，均著錄有楊慈湖《吳中錄》一種，不分卷，一冊，入“子雜類”⁸⁸。今通行本《慈湖遺書》卷五有《吳學講義》一篇，疑即《吳中錄》之篇目⁸⁹，然僅十一行，計二百三十二字，單行則篇幅太簡，其餘篇目可能已經散佚⁹⁰。

25. 《慈湖訓語》【存】

⁸⁵ 《遺書·目錄》，12b。

⁸⁶ 轉引自〔清〕馮可鏞等：《〔光緒〕慈谿縣志》，46:5。《年譜》，2:34b。

⁸⁷ 《葉元吉妣張氏墓誌》：“某至吳，元吉來訪……某訪元吉，孺人已疾病……時嘉定十有一年十有一月乙未，終於正寢。”（《遺書》，5:23a、b。）可知慈湖至吳的年代。

⁸⁸ 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，8:73；〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，3:912。《文淵閣書目》註闕。

⁸⁹ 《年譜》嘉定十一年下注：“《遺書》：《吳縣講義》一章。”亦以該章講義爲此年所作。

⁹⁰ 《遺書》中詩《示葉元吉》（6:29b）、《謁泰伯廟》（6:32a、b），《續集》中《葉元吉請書》（1:2a）等，疑皆爲《吳中錄》篇目，不過沒有實據。

26. 《誨語》【存】

二書皆為慈湖門人所編語錄。《訓語》傅佺（字正夫）編，〔清〕李紱《陸子學譜》謂傅氏“嘗輯簡議論經籍，又訓誨弟子之言，為《慈湖訓語》。”《誨語》曾汲古編，《徵文錄》：“慈湖又有《誨語》一書，曾汲古編，與《家記》大意相同。”⁹¹二書內容與《家記》大致相同，明嘉靖年間秦鉞、周廣輯刻《慈湖遺書》時，已將它們彙入《家記》⁹²。比較起來，《慈湖訓語》一書的內容要豐富一些，也更重要一些，《家記》中注見《訓語》者有 80 餘條，注見《誨語》者僅 30 餘條⁹³。另外，《遺書》卷一《周易解序》、《春秋解序》等五篇文字，亦出自《訓語》（見下，表二）。

27. 《慈湖語錄》【佚】

陳著與曹漢炎書云：“近全本心所求慈湖《詠春詩藁》，及所刊語錄、別集與時議梓本……”⁹⁴可知曹氏曾刊行慈湖語錄，今佚。

28. 《絕四記》【存】

此篇有慈湖書碑拓本單行⁹⁵，碑本今佚，文見今本《遺書》卷二。

29. 《慈湖遺言》【佚】

〔明〕錢溥《秘閣書目》著錄有《慈湖遺言》一冊，入子部“性理”類⁹⁶。此書不知是否即曹漢炎所刊《慈湖語錄》，惟今二書皆佚，已不可攷。

⁹¹ 轉引自張壽鏞：《慈湖箬述攷》，3b。

⁹² 《遺書·目錄》，12b-13a。

⁹³ 張壽鏞：《慈湖箬述攷》，11b。

⁹⁴ 〔宋〕陳著《本堂集》；轉引自《年譜》，2:36a。

⁹⁵ 《葉元吉妣張氏墓誌銘》：“……得先生‘子絕四碑’一讀，知此心明白廣大……”（《遺書》，5:23a。）

⁹⁶ 〔明〕錢溥：《秘閣書目》，頁 648。

30. 《慈湖甲稿二十卷》【佚】

據南宋陳振孫《直齋書錄解題》著錄，《慈湖甲稿》原本就有二十卷⁹⁷。《甲稿》在明代各種藏書目錄中都有著錄，多不載卷數，二冊⁹⁸；〔明〕焦竑《國史經籍志》也作《慈湖甲稿二十卷》⁹⁹。此書今無傳本，其篇目今散見於通行本《慈湖遺書》二十卷中。

31. 《慈溪乙稿》【佚】

宋代以來各種書目中，都未見著錄《乙稿》；明嘉靖年間秦鉞等輯刻《慈湖遺書》，一個重要的篇目來源是《甲稿》，而未曾提及《乙稿》，可知其亡佚已久¹⁰⁰。

32. 《慈湖文集》【佚】

明代各種藏書目錄中著錄有《慈湖文集》一種，二冊¹⁰¹，且與《慈湖遺書》、《甲稿》共見，不知是否為同書異名¹⁰²。此書今佚。

33. 《詠春詩稿》【佚】

⁹⁷ 〔宋〕陳振孫：《直齋書錄解題》，18:551。書名原作《慈溪甲稿》，清馮可鏞、葉意深疑“慈溪”為“慈湖”之訛（《年譜》，2:29b）。

⁹⁸ 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，10:105；〔明〕錢溥：《秘閣書目》，頁668；〔明〕孫能傳等：《內閣藏書目錄》，3:506。按《秘閣書目》闕載冊數。

⁹⁹ 〔明〕焦竑：《國史經籍志》，4A:414。

¹⁰⁰ 《年譜》，2:29b。

¹⁰¹ 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，9:93；〔明〕錢溥：《秘閣書目》，頁663；〔明〕孫能傳等：《內閣藏書目錄》，3:507；〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，3:919。按《秘閣書目》書名作《慈湖集》。另外，〔明〕高儒《百川書志》（12:1302）著錄《慈湖文集□卷 附錄一卷》，書目下小註：“賀方回鑑湖遺老詩九首，柳仲塗，穆伯長。”按賀鑄（1052—1125），字方回，晚號慶湖遺老，為北宋著名詞人，所謂“鑑湖遺老詩”，鑑字或誤。柳開（947—1000，字仲塗）、穆修（979—1032，字伯長），並為北宋初年古文運動的倡導者。如此則《慈湖文集》後《附錄一卷》為賀、柳、穆三人詩文選，與慈湖無關。文集卷數闕載，不過《百川書志》（3:1246）同时又著錄《慈湖遺書十一卷家記十卷紀先訓一卷》一種，可知《慈湖文集》與《慈湖遺書》並不相同。因為這個本子的附錄部份比較特別，可能是較早的本子，存此備攷。

¹⁰² 按《永樂大典》載《莫能名齋記》，謂出《楊慈湖稿》，《遺書》註此文出處為“出《甲稿》”；又《大典》載《賢覺齋記》、《磬齋記》、《明堂禮成詩並序》三篇，謂出《楊慈湖集》，據《遺書》所註，此三篇皆“出《甲稿》”。（樂貴明：《永樂大典索引》，頁798。；《遺書目錄》，2b、9b。）《楊慈湖稿》當指《甲稿》，《楊慈湖集》即《慈湖文集》，疑《甲稿》與《慈湖文集》為同書異名。宋人陳著與曹漢炎書中說：“近全本心所求慈湖《詠春詩稿》，及所刊語錄、別集與時議梓本……”（〔宋〕陳著《本堂集》；轉引自《年譜》，2:36a。）所謂別集亦當為《甲稿》。

陳著與曹漢炎書云：“近全本心所求慈湖《詠春詩藁》，及所刊語錄、別集與時議梓本……”¹⁰³。此書或未梓行，今佚。不過《遺書》卷六載《詠春》、《丁丑詠春偶作二首》等詩（《遺書目錄》，8a。），疑即《詩稿》中篇目¹⁰⁴。

34. 《慈湖遺藁》【佚】

此書為慈湖門人馮興宗、周之德編輯，由袁甫刻梓。袁甫《書慈湖遺藁》（《蒙齋集》，15:221）：“先生之言多矣。門人馮興宗、周之德，取訓語之要，聚為一編，屬甫刻梓，以惠後學。”祝尚書先生懷疑這個本子就是《直齋書錄解題》著錄的《慈湖遺書》三卷¹⁰⁵，可備一說，惟無實據。

35. 《慈湖遺書》【存】

《慈湖遺書》最初祇有三卷。南宋陳振孫《直齋書錄解題》“儒家類”著錄慈湖《慈溪遺書》三卷，謂前二卷雜說，末一卷遺文¹⁰⁶。據載，慈湖門人趙彥忭，曾“重修象山精舍，刻《慈湖遺書》”¹⁰⁷。這種三卷本大概就是由趙彥忭首先刊行的¹⁰⁸，經宋、元一直流傳到明末清初¹⁰⁹，書目著錄中通常作一冊或三冊¹¹⁰，今佚。

明代書目中還著錄有幾種不同卷數的《慈湖遺書》，分別是十一卷本¹¹¹、六卷本及十六卷本¹¹²。十一卷本與十六卷本，其細節不詳。六卷本即明萬曆年間，楊世思等輯校《慈湖先生遺書抄六卷》（《年譜》，2:36b）。

¹⁰³ 〔宋〕陳著《本堂集》；轉引自《年譜》，2:36a。

¹⁰⁴ 張壽鏞：《慈湖著述攷》，13b。

¹⁰⁵ 祝尚書：《宋人別集敘錄》，22:1102。

¹⁰⁶ 〔宋〕陳振孫：《直齋書錄解題》，9:284。

¹⁰⁷ 徐象梅：《兩浙名賢錄》；轉引自《年譜》，2:1b。

¹⁰⁸ 張壽鏞：《慈湖著述攷》，3b-4a。

¹⁰⁹ 〔清〕錢謙益：《絳雲樓書目》，2:75。

¹¹⁰ 〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，4:43；〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，1:901。

¹¹¹ 〔明〕焦竑：《國史經籍志》，4A:302；〔明〕高儒：《百川書志》，3:1246。

¹¹² 〔明〕祁承燾：《澹生堂藏書目》，2:945。所錄兩種版本皆為六冊。

《慈湖遺書》其他版本今已無傳，如今通行各本，都源出明嘉靖四年（1525）秦鉞等輯刻本。秦鉞（1482—1540），字懋功，號嶼湖，餘姚梅川人，正德九年（1514）進士，仕至都察院右副都御史巡撫江西¹¹³。《遺書》卷首有當時江西巡撫陳洪謨（字宗禹，號高吾，1474—1555）序，稱秦鉞“出舊所藏《慈湖先生遺書》若干篇，手自勘讐，得十有八卷。復節縮稍食，以鑱諸梓”（1a）。《遺書》的具體編輯工作，是由江西提學周廣（字充之，號玉巖，又號抑齋，太倉人，弘治十八年乙丑（1505）進士，1474—1531）完成的。秦鉞時任江西道監察御史，在信州委託周廣編校《遺書》，原本“多舛訛”，且“篇章謬複，多所散逸”，經周氏“釐校彙粹，終以成集而梓行之。”¹¹⁴《遺書》編定後，由秦鉞出資刊行。嘉靖十二年（1533），又有《慈湖遺書》增訂本二十卷問世¹¹⁵。

秦鉞、周廣輯刻的《慈湖遺書》，除了納入《石魚家記三卷》，並把它分爲十卷，成爲《遺書》中篇幅最大的一部份外，書中還多處出現“出《訓語》”，“出《甲稿》”，“出《遺書》”，“見《誨語》”等注語，可知秦、周二氏是把《遺書》舊本，與慈湖其他著述彙合成爲一本（參見下表），而仍冠以《慈湖先生遺書》之名。嚴格說來，這已經稱得上是一部小叢書了。

表二：明嘉靖四年秦鉞等輯刻本《慈湖先生遺書》篇目出處表¹¹⁶

卷次	篇名	出處	參校本
卷一	《周易解序》以下五篇	《慈湖訓語》	
	《陳規守城錄序》以下二篇	《甲稿》	

¹¹³ 《慈谿縣志》，27:565。

¹¹⁴ [明]周廣：《〈慈湖先生遺書〉後序》，《遺書》卷末，1a、b。

¹¹⁵ 王重民：《中國善本書提要》，頁532。

¹¹⁶ 按《〔光緒〕慈谿縣志》（46:6）敘述《慈湖遺書》篇目出處時多誤。

卷二	《申義堂記》以下二十三篇	《甲槁》	
	《時齋記》以下十一篇	《遺書》	
卷三	《學者請書》以下十三篇	《甲槁》	
卷四	祝文十四篇	《甲槁》	
卷五	行狀	《甲槁》	
	墓誌銘、文、講義、跋、銘等二十一篇	《遺書》	
卷六	賦六篇，詩《明堂禮成詩》以下四十二首	《甲槁》	
	《偶成》以下十二首	《遺書》	
卷七至十六	《家記》一至十	《家記》	《誨語》、 《慈湖訓語》
卷十七	《紀先訓》		
卷十八	附錄行狀、跋文		

我們從表中還可以看出，秦鉞等輯刻本《遺書》中，出自原本《遺書》的正好是三個部份：

- 1・《時齋記》以下十一篇
- 2・墓誌銘、文、講義、跋、銘等二十一篇
- 3・詩《偶成》以下十二首

篇卷與《直齋書錄解題》(9:284)所說“《慈溪遺書》三卷……前二卷雜說，末一卷遺文”大體吻合，當即三卷本《遺書》的原貌。

〔明〕周弘祖《古今書刻》(A:1116)著錄有江西南昌府刻《慈湖遺書》，應該就是嘉靖四年秦鉞等輯刻本(秦鉞時任江西道監察御史)，此本目錄板心下方有“江西高安藍紉寫，蘇州章景華刻”字樣，可知刻版是在蘇州進行，故其板式雕工以精雅著稱¹¹⁷。不僅如此，其中文字舛誤亦少，堪稱善本¹¹⁸。

¹¹⁷ 參見傅增湘：《藏園群書題記》，14:734。

¹¹⁸ 祝尚書：《宋人別集敘錄》，22:1102。

可以這麼說，秦鉞等輯刻《慈湖先生遺書》，在慈湖著作流傳史上具有里程碑式的意義，至此慈湖主要著作的面貌已經基本定形¹¹⁹。我們可以看到，不僅《遺書》的各種重刻、翻刻本，而且幾乎後世所有選本，都來源於這個版本¹²⁰。

清代乾隆年間編纂《四庫全書》，收入《慈湖遺書十九卷附錄一卷》，其中文淵閣本在現代迭經影印，為學者所常見的版本，不過應當注意的是，其中有多處譌誤、脫漏、錯簡的現象¹²¹。如今《慈湖遺書》的通行本，以民國時張壽鏞輯刻《四明叢書》本最為完善，除《遺書》正續集外，並有清人馮可鏞輯錄《補編》一卷，以及張氏自己所輯錄的《附錄》一卷。

36. 《慈湖遺書補編不分卷》【存】

此書為清光緒十四年（1888）馮可鏞輯，收入慈湖所作序、記、墓誌銘、雜文、詩計十三篇（首）。光緒間馮可鏞校、鮑繫齋抄本《慈湖遺書》，即附有《補編》。

37. 《慈湖小集一卷》【存】

入《兩宋名賢小集》（舊題〔宋〕陳思輯，〔元〕陳世隆補）卷二百十五，收錄《撫琴行》（《遺書》作“乾道撫琴有作”）、《送張大著出守衡陽》（《遺書》“張”作“章”）、《淨土院擊竹軒》（《補編》作“淨土院”，《小集》闕前四句）、《進月堂》、《石魚樓》、《遊樂平明

¹¹⁹ 〔明〕朱睦㮮《萬卷堂書目》（4:1093）著錄《慈湖遺書二十卷》，以及〔明〕陳第《世善堂藏書目錄》（B:847）載《楊慈湖集二十卷》，〔清〕錢曾《述古堂書目》載《慈湖集二十卷》，〔清〕盧沚《抱經樓書目》、〔清〕徐乾學《傳是樓書目》載《慈湖書二十卷》，由卷數可知都是嘉靖間秦鉞刻本或翻刻本。

¹²⁰ 〔清〕吳焯《繡谷亭叢書》著錄有《慈湖遺書十七卷附錄一卷》，謂：“是編前十卷皆題《家記》，並經說之文，馬氏《通考》‘《先賢大訓》六卷’是也。《己易》另為一編，此列之卷首，出自後人彙集，而仍以《遺書》名之耳。”按吳氏誤指《家記》即《先聖大訓》，祝尚書先生認為“此本編次似與秦鉞本不同”（祝尚書：《宋人別集敘錄》，22:1105），實則大同小異，秦鉞等輯刻本《遺書》十八卷，卷十八為附錄，且《家記》原為三卷，自秦鉞始改編為十卷。顯然這個本子是根據秦刻本改編的，祇不過將《家記》十卷置於全書之首而已。

¹²¹ 黃寬重：《文津閣本宋人文集的價值及其問題——以〈文淵閣四庫全書補遺〉為例》、《文淵閣四庫全書本錯簡、脫漏示例——以〈相山集〉與〈慈湖遺書〉為例》，見氏著：《史事、文獻與人物》，頁101—103、132—138。

巖》、《偶成》等詩六篇，文字頗有異同¹²²。

二、外編（七種）

38. 《慈湖摘語一卷》【佚】

此書見於〔明〕祁承火業《澹生堂藏書目》著錄，一冊¹²³。

39. 《慈湖語畧》【佚】

〔明〕周弘祖《古今書刻》記明代各直省所刻書籍中，南直隸揚州府有《慈湖語畧》一種¹²⁴。

40. 《慈湖先生略二卷》【佚】

此書見於〔明〕高儒《百川書志》著錄，題“皇明蜀人高簡敬仲輯略、附刻史傳”¹²⁵。

41. 《楊慈湖先生詩抄一卷》【存】

明人周汝登（字繼元，號海門，1547—1629）輯，是《邵楊二先生詩微》（簡稱《邵楊詩微》）中的一種（《詩微》收入叢書《東越傳宗四種》¹²⁶），另外一種是《邵康節先生詩抄一卷》。《邵楊詩微》原附錄於海門所作《程門微旨》之後，後有單行本¹²⁷。

42. 《慈湖金鉅》【佚】

明人陶望齡輯¹²⁸，該書或未梓行，今無傳本。

¹²² 《四庫全書》本《小集》頗多誤字，然亦有佳處。如《乾道撫琴有作》一首，“漸漸幽響颺寒空”句，《小集》“漸漸”作“浙浙”，與上句“蕭蕭指下生秋風”相對，皆為狀聲之詞，知《小集》本為是。

¹²³ 〔明〕祁承火業：《澹生堂藏書目》，2:945。

¹²⁴ 〔明〕周弘祖：《古今書刻》，A:1113。

¹²⁵ 〔明〕高儒：《百川書志》，3:1246。此處文字疑有訛誤，“簡、敬仲”係慈湖之名、字。

¹²⁶ 〔日本〕尊經閣文庫：《尊經閣文庫漢籍分類目錄》，頁569、576、1010。

¹²⁷ 周海門《東越證學錄·邵楊詩微序》（6:462-463）：“余嘗次有《程門微旨》……近讀康節、慈湖二先生詩，其語彌似禪，而其旨彌微，因為摘揭各數十首，以附《微旨》之後。”

¹²⁸ 〔明〕陶望齡：《先兄周望先生行畧》：“於宋悅慈湖子，輯《慈湖金鉅》。”（見〔明〕陶望齡：《歇

43. 《慈湖先生遺書抄六卷》【存】

此書或稱《慈湖先生節鈔略》（《年譜》，2:36b），明萬曆年間（1573—1620）慈谿人楊世思、鄭光弼輯校，慈谿縣令潘汝楨刊行¹²⁹，為《慈湖遺書》的節選本。其篇目《浙江採集遺書錄》有載：“《慈湖遺書六卷》，一卷《易說》、《己易》，二卷為《詩》、《書》、《春秋說》，三卷為《禮記》、《孝經說》，四卷為《四書說》，五卷為雜文，六卷為詩、書，後附記家訓七十一條。”¹³⁰

44. 《慈湖先生遺書纂》【存】

清代彭紹升輯抄，與《明道先生書抄》合裝一冊，今存。

菴集》，附錄一，頁 657。）

¹²⁹ 潘汝楨於萬曆三十二年至三十七年間（1604—1609）任慈谿縣令，《慈湖遺書抄》之刻板，當在此期間。（〔清〕馮可鏞等：《慈谿縣誌》，16:362。）

¹³⁰ 轉引自《年譜》，2:36b。

二、存世著作版本知見錄

書籍本身有自己的歷史，因此從圖書的刊刻與流傳中，我們每每可以發現一個時代的社會風氣與學術潮流。這裏詳列慈湖存世著作的版本目錄，以爲其學術思想在宋以後傳佈情形的佐證（參見論文《序論》中的有關討論），如根據目錄將有關重要序跋萃爲一編，即可畧見晚宋以來八百年間，慈湖心學興衰變化的情形。

一、《楊氏易傳二十卷》

明萬曆二十三年（1595）劉日升、陳道亨刻本 按：藏北京中國國家圖書館、天津市圖書館、南京圖書館、遼寧大學圖書館、浙江省圖書館、天一閣文物保管所、湖南省圖書館，臺灣“國家圖書館”，美國哈佛大學哈佛燕京圖書館，日本尊經閣文庫、靜嘉堂文庫等處，南圖藏本有清丁丙跋¹³¹。

明萬曆間刻本 按：藏上海圖書館。

清乾隆間《四庫全書》本

清光緒間孔氏岳雪樓影抄清乾隆間《四庫全書》文瀾閣本 按：藏廣東省立中山圖書館。

民國間廬江劉氏遠碧樓抄本 按：藏上海圖書館。

傳抄明萬曆二十三年（1595）劉日升、陳道亨刻本 按：藏臺灣“國家圖書館”、臺灣故宮博物院圖書館。

徐謙抄本 按：藏北京大學圖書館。

《四明叢書》本（第一集，民國二十一年（1932）四明張氏約園刊本。）

《續修四庫全書》本（陽明山：中國文化學院出版部，1964—1965年。） 按：據《四明叢書》本影印。

國防研究院中華大典編印會重印本（臺北，1966年。） 按：據《四明叢書》本影印。

《易學叢書續編》本（臺北：廣文書局，1974年。） 按：據《四明叢書》本影印。

¹³¹ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（經部）》，1:27b。沈津：《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館中文善本書志》，頁11。尊經閣文庫：《尊經閣文庫漢籍分類目錄》，頁2。諸橋轍次：《靜嘉堂文庫漢籍分類目錄》，頁11。按：尊經閣文庫藏本，原著錄作明萬曆間刻本；靜嘉堂文庫藏本，原著錄作明刻本，沈津先生皆定爲明萬曆二十三年（1595）劉日升、陳道亨刻本。

《四庫全書珍本》本（臺北：臺灣商務印書館，1977 年。）

《景印文淵閣四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1986 年。）

《景印文淵閣四庫全書》本（上海：上海古籍出版社，1987 年。）

《大易類聚初集》本（臺北：新文豐出版公司，1983 年。） 按：據《四庫全書》本影印。

《叢書集成續編》本（臺北：新文豐出版公司，1989 年。） 按：據《四明叢書》本影印。

《四庫易學叢刊》本（上海：上海古籍出版社，1990 年。） 按：據《四庫全書》本影印。

《叢書集成續編》本（上海：上海書店出版社，1994 年。） 按：據《四庫全書》本影印。

二、《己易一卷》

宋嘉定元年（1208）曾瓘刻本【佚】

宋桐江詹阜民新安郡齋刻本【佚】

《慈湖先生遺書》本

三、《五誥解四卷》

清乾隆間《四庫全書》本

清嘉慶十三年（1808）海虞張海鵬輯刻《墨海金壺》本

清元和顧氏藝海樓鈔本 按：藏臺灣“國家圖書館”，據清乾隆間《四庫全書》本抄錄¹³²。

清光緒間孔氏岳雪樓影抄清乾隆間《四庫全書》文瀾閣本 按：藏廣東省立中山圖書館。

抄本 按：藏日本靜嘉堂文庫，據清乾隆間《四庫全書》文瀾閣本傳抄¹³³。

民國十年（1921）上海博古齋影印《墨海金壺》本

《叢書集成初編》本（民國二十五年（1936）影印《墨海金壺》本。） 按：此本於 1985 年由北京中華書局重印。

¹³² 國家圖書館編印：《國家圖書館善本書志初稿（經部）》，頁 47。

¹³³ 諸橋轍次：《靜嘉堂文庫漢籍分類目錄》，頁 41。

《百部叢書集成》本（臺北：藝文印書館，1968年。） 按：據《墨海金壺》本影印。

《四庫全書珍本別集》本（臺北：臺灣商務印書館，1975年。）

《叢書集成新編》本（臺北：新文豐出版公司，1985年。） 按：據《墨海金壺》本排印。

《景印文淵閣四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1986年。）

《景印文淵閣四庫全書》本（上海：上海古籍出版社，1987年。）

四、《慈湖詩傳二十卷》

宋刊本¹³⁴【疑佚】

清乾隆間《四庫全書》本

《詒經堂續經解》本（清張金吾編，稿鈔本。） 按：原藏上海商務印書館涵芬樓，後散佚¹³⁵。

清顧氏藝海樓鈔《續經解》本 按：藏浙江省圖書館，疑即《詒經堂續經解》本¹³⁶。

清光緒間孔氏岳雪樓影抄清乾隆間《四庫全書》文瀾閣本 按：藏廣東省立中山圖書館。

清鈔本¹³⁷

抄本 按：藏日本靜嘉堂文庫，據清乾隆間《四庫全書》文瀾閣本傳抄¹³⁸。

《四明叢書》本（第三集，民國二十四年（1935）四明張氏約園刊本。） 按：題附錄一卷，此本於1981年由杭州古舊書店重印。

《四庫全書珍本》本（臺北：臺灣商務印書館，1973年。）

《景印文淵閣四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1986年。）

《景印文淵閣四庫全書》本（上海：上海古籍出版社，1987年。）

《叢書集成續編》本（臺北：新文豐出版公司，1989年。） 按：據《四明叢書》本影印。

¹³⁴ 〔清〕邵懿辰：《增訂四庫簡明目錄標注》，頁60。

¹³⁵ 陽海清編撰：《中國叢書廣錄》，上冊，頁409—410。

¹³⁶ 陽海清編撰：《中國叢書廣錄》，上冊，頁409—410。

¹³⁷ 〔清〕邵懿辰：《增訂四庫簡明目錄標注》，頁60。

¹³⁸ 諸橋轍次：《靜嘉堂文庫漢籍分類目錄》，頁48。

《叢書集成續編》本（上海：上海書店出版社，1994 年。） 按： 按：據《四明叢書》本影印。

《詩經要籍集成》本（北京：學苑出版社，2002 年。） 按：據《四明叢書》本影印。

五、《孔子閒居解一卷》

宋嘉定元年（1208）曾熠刻本【佚】

《慈湖先生遺書》本

六、《慈湖春秋傳十二卷》

清鄭氏注韓居抄本 按：藏重慶市圖書館¹³⁹。

七、《孝經論》

《慈湖先生遺書》本

《孝經大全十集》本（明崇禎間刻本。）

八、《石魚家記十卷》

《復性書院叢刊》本（民國三十三年（1944）四川樂山復性書院刻。） 按：題名《慈湖家記》，〔明〕秦鉞輯。

九、《石魚偶記一卷》

《二老閣叢書》本（清康熙、乾隆間鄭氏刻） 按：藏北京大學圖書館，題名作《楊慈湖先生石魚偶記》。

清刻本 按：藏上海圖書館，題名作《楊慈湖先生石魚偶記》。

《四明叢書》本（第八集，民國三十七年（1948）四明張氏約園刻本。） 按：此本於 1981 年由杭州古舊書店重印。

《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司，1989 年。） 按：據《四明叢書》本影印。

¹³⁹ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（經部）》，3:17a。

《叢書集成續編》本（上海：上海書店出版社，1994年。） 按：據《四明叢書》本影印。

十、《先聖大訓六卷》

明萬曆四十三年（1615）張翼軫等刻本 按：藏北京中國國家圖書館、首都圖書館、北京大學圖書館、中共中央黨校圖書館、中國社會科學院考古研究所、上海圖書館、天津市圖書館、遼寧大學圖書館、南京圖書館、天一閣文物保管所、東北師範大學圖書館、中山大學（廣州）圖書館¹⁴⁰，臺灣“國家圖書館”、故宮博物院圖書館，日本九州大學文學部書庫¹⁴¹等處。

明萬曆四十三年（1615）張翼軫等刻、清嘉慶九年（1804）袁春鼎重修本
按：藏南京圖書館，有清丁丙跋¹⁴²。

明萬曆間刻本 按：藏西南師範大學圖書館¹⁴³，臺灣“國家圖書館”、臺灣中央研究院傅斯年圖書館，日本宮城縣圖書館等處。

明刻本 按：藏北京中國國家圖書館、故宮博物院圖書館、復旦大學圖書館、遼寧省圖書館、吉林省圖書館等處¹⁴⁴。

明刻本 按：藏上海圖書館。

明刻本 按：藏吉林省圖書館¹⁴⁵。

明刻本 按：藏日本靜嘉堂文庫¹⁴⁶。

明鈔本【佚】¹⁴⁷

明鈔本【佚】¹⁴⁸

清乾隆間《四庫全書》本

清嘉慶刊本¹⁴⁹

《四明叢書》本（第三集，民國二十四年（1935）四明張氏約園刊本。） 按：據明萬曆四

¹⁴⁰ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（子部）》，15:32b。東北師範大學圖書館編印：《東北師範大學圖書館藏古籍善本書目解題》，頁174。

¹⁴¹ 周彥文：《日本九州大學文學部書庫漢籍目錄》，頁126。

¹⁴² 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（子部）》，15:32b。

¹⁴³ 四川省高等學校圖書情報工作委員會編：《四川省高校圖書館古籍善本聯合目錄》，頁48。

¹⁴⁴ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（子部）》，15:32b。

¹⁴⁵ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（子部）》，15:32b。

¹⁴⁶ 諸橋轍次：《靜嘉堂文庫漢籍分類目錄》，頁433。

¹⁴⁷ 〔明〕孫能傳等撰：《內閣藏書目錄》，2:486—487。

¹⁴⁸ 〔明〕孫能傳等撰：《內閣藏書目錄》，2:486—487。

¹⁴⁹ 〔清〕邵懿辰：《增訂四庫簡明目錄標注》，頁397。

十三年（1615）張翼軫等刻、清嘉慶九年（1804）袁春鼎重修本覆刻。此本於1981年由杭州古舊書店重印。

民國二十四年（1935）重華學社印本 按：藏香港中文大學新亞書院錢穆圖書館。

《復性書院叢刊》本（民國三十四年（1945）成都復性書院刊本。） 按：據馬一浮蠲戲齋傳抄清《四庫全書》文瀾閣本重刻。

《續修四庫全書》本（陽明山：中國文化學院出版部，1964—1965年。） 按：據《四明叢書》本影印。

《四庫全書珍本》本（臺北：臺灣商務印書館，1977年。）

《景印文淵閣四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1984年。）

《景印文淵閣四庫全書》本（上海：上海古籍出版社，1987年。）

《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司，1989年。） 按：據《四明叢書》本影印。

《孔子文化大全》（濟南：山東友誼出版社，1990年。） 按：據明萬曆四十三年（1615）刻本影印。

《叢書集成續編》本（上海：上海書店出版社，1994年。） 按：據《四明叢書》本影印。

《諸子集成續編》本（成都：四川人民出版社，1998年。） 按：據《四明叢書》本影印。

《續百子全書》本（北京：北京圖書館出版社，1998年。） 按：據明刻本影印。

《儒學精華大系》本（濟南：齊魯書社，2001年。） 按：明萬曆四十三年（1615）刻本影印。

十一、《慈湖先生遺書十八卷續集二卷》

明嘉靖四年（1525）秦鉞刻本 按：題《慈湖先生遺書二十卷》，藏北京中國國家圖書館、北京大學圖書館、首都圖書館、南京圖書館、陝西省圖書館、山東省圖書館、臺灣故宮博物院圖書館、日本內閣文庫、九州大學文學部書庫等處；南京圖書館藏本題名《慈湖先生遺書二十卷補遺一卷》，存十八卷（一至十八），其中卷九、十八配清抄本，清楊泰亨校，《補遺》清丁丙輯，清抄本¹⁵⁰；臺灣故宮博物院圖書館藏本經後世增修。

¹⁵⁰ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（集部）》，24:82b；四川大學古籍整理研究所編：《現存宋人別集版本目錄》，頁253；周彥文：《日本九州大學文學部書庫漢籍目錄》，頁175。清光緒五年（1879），丁丙所見《遺書》有鈔本，目次與刻本不同，如《孔子閒居解》，刻本為《續集》卷二，鈔本在卷十一，且“多文數十篇”，丁丙據之鈔錄為《補遺》一卷（〔清〕丁丙：《慈湖遺書跋》，《補編》，22b-23a；張壽鏞說跋文作者實際上是孫玉仙，增補者即馮可鏞所輯篇目）。

明嘉靖十二年(1533)克復齋楊氏刻本 按：藏北京大學圖書館、中國科學院圖書館¹⁵¹。

明嘉靖間刻本 按：藏上海圖書館，日本尊經閣文庫¹⁵²等處。

明萬曆間刻本 按：藏上海圖書館¹⁵³。

明萬曆間刻本 按：藏日本靜嘉堂文庫¹⁵⁴。

明翻嘉靖四年(1525)秦鉞刻本 按：藏臺灣“國家圖書館”、臺灣中央圖書館臺灣分館。

明刻本 按：藏北京中國國家圖書館、首都圖書館、首都師範大學(原北京師範學院)圖書館、吉林省圖書館¹⁵⁵，臺灣“國家圖書館”，日本內閣文庫¹⁵⁶等處。

明刻本 按：藏甘肅省圖書館¹⁵⁷。

明刻本 按：藏南京圖書館，有丁丙跋¹⁵⁸。

清乾隆間《四庫全書》本 按：題《慈湖遺書十九卷附錄一卷》。

清光緒間寧波林集虛大西山房刻慈谿馮可鏞毋自欺齋校本

清光緒間匏繫齋抄本 按：清馮可鏞校，附清馮可鏞輯《補編不分卷》，藏中國社會科學院文學研究所¹⁵⁹。

清光緒間抄本 按：清楊泰亨、馮可鏞校並跋，存十五卷(一至九、十六至二十)，藏中共中央黨校圖書館¹⁶⁰。

¹⁵¹ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目(集部)》，24:82b。關於北大藏本，王重民先生曾撰提要，謂：“此本字體草率，紙墨粗劣，疑是坊賈翻秦本。封面有題記：‘《四庫》著錄即此本，蟄菴所有，乙巳歲除日惠康記。’下鈐‘丁巳’。卷內有‘鄭氏注韓居珍藏記’、‘鄭杰之印’、‘一名人杰字昌英’等印記。”(氏著：《中國善本書提要》，頁532。)今“北京大學數字圖書館古文獻資源庫”(http://rbd1.calis.edu.cn/pages/Browse.htm)著錄為福建建陽書坊刻本(典藏號：SB/810.57/4688)，當據王氏提要而定(既是坊本，又為侯官鄭氏注韓居所藏，理由在此)。蟄菴係近代詩人、藏書家曾習經(1867—1926)之號，字剛父(甫)，廣東揭陽人。丁惠康(1904—1979)為丁福保之子，無錫人，現代名醫、收藏家。乙巳為清光緒三十一年(1905)，時丁惠康僅一歲，自無可能撰寫題記，疑“乙巳”為“己巳”之誤，按己巳當民國十八年(1929)。

¹⁵² 尊經閣文庫：《尊經閣文庫漢籍分類目錄》，頁454。

¹⁵³ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目(集部)》，24:82b。上海圖書館所藏《慈湖先生遺書》明刻本二種，其中一本有葉景葵跋。

¹⁵⁴ 諸橋轍次：《靜嘉堂文庫漢籍分類目錄》，頁670。

¹⁵⁵ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目(集部)》，24:83a。

¹⁵⁶ 四川大學古籍整理研究所編：《現存宋人別集版本目錄》，頁253。

¹⁵⁷ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目(集部)》，24:82b。

¹⁵⁸ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目(集部)》，24:83a。

¹⁵⁹ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目(集部)》，24:83a。

¹⁶⁰ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目(集部)》，24:83a。此本存卷總數與卷目不合，疑著錄有譌誤。

清光緒間孔氏岳雪樓影抄清乾隆間《四庫全書》文瀾閣本 按：十八卷，藏廣東省立中山圖書館。

清抄本 按：藏復旦大學圖書館¹⁶¹。

舊抄本 按：題名《慈湖先生遺書十八卷》，六冊，遞經浙江仁和朱氏結一廬、嘉興劉氏嘉業堂收藏¹⁶²。

抄本 按：據明嘉靖四年（1525）秦鉞刻本抄，藏北京大學圖書館。

抄本 按：藏日本靜嘉堂文庫，爲佐藤一齋舊藏¹⁶³。

民國十九年（1930）重印清光緒間寧波林氏大酉山房刻本 按：題《慈湖遺書二十卷卷首一卷》，附〔清〕馮可鏞輯《補編一卷》，藏北京中國國家圖書館、中國人民大學圖書館、上海圖書館、南京圖書館、吉林大學圖書館，日本東京大學圖書館等處¹⁶⁴。

《四明叢書》本（第四集，民國二十五年（1936）四明張氏約園刊本。） 按：收入〔清〕馮可鏞輯《補編一卷》、張壽鏞輯《新增附錄一卷》，後附〔清〕馮可鏞、〔清〕葉意深撰《慈湖先生年譜二卷》、〔清〕馮可鏞撰《慈湖先生世系一卷》、張壽鏞輯《慈湖著述考一卷》。此本於1981年由杭州古舊書店重印。

《續修四庫全書》本（陽明山：中國文化學院出版部，1964—1965年。） 按：據《四明叢書》本影印。

國防研究院中華大典編印會重印本（臺北，1966年。） 按：據《四明叢書》本影印。

《景印文淵庫四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1983年。）

《景印文淵庫四庫全書》本（上海：上海古籍出版社，1987年。）

《叢書集成續編》本（臺北：新文豐出版公司，1989年。） 按：據《四明叢書》本影印，題二十六卷。

《孔子文化大全》本（濟南：山東友誼出版社，1991年。） 按：據明嘉靖四年（1525）刻本影印。

《文淵庫四庫全書補遺》本（北京：北京圖書館出版社，1997年。） 按：據清《四庫全書》文津閣本影印。

¹⁶¹ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（集部）》，24:83a。

¹⁶² 周子美編：《嘉業堂鈔校本目錄》，頁71。

¹⁶³ 諸橋轍次：《靜嘉堂文庫漢籍分類目錄》，頁670。按：佐藤一齋（1772—1859）爲日本江戶時代晚期著名的陽明學者。

¹⁶⁴ 四川大學古籍整理研究所編：《現存宋人別集版本目錄》，頁253。

《儒學精華大系》本（濟南：齊魯書社，2001 年。） 按：據明嘉靖四年（1525）刻本影印。

十二、《慈湖小集一卷》

《兩宋名賢小集》本（清《四庫全書》本；舊鈔本。）

十三、《楊慈湖先生詩抄一卷》

明新安胡正言十竹齋刻本 按：藏湖南圖書館，與《邵康節先生詩抄一卷》共裝一冊。

《邵楊二先生詩微》本（〔明〕周汝登輯，《東越傳宗四種》本） 按：題名《楊慈湖先生詩抄》，叢書另一種為《邵康節先生詩抄》，藏日本尊經閣文庫¹⁶⁵。

十四、《慈湖先生遺書抄六卷》

明萬曆間（1573—1620）潘汝楨刻本 按：藏北京中國國家圖書館、北京大學圖書館、上海圖書館、天津市圖書館、天一閣文物保管所、福建師範大學圖書館、重慶市圖書館、臺灣中央研究院傅斯年圖書館；天一閣文物保管所藏本有清徐時棟跋¹⁶⁶。

明刻本 按：藏北京大學圖書館。

清刻本 按：藏上海圖書館。

十五、《慈湖先生遺書纂》

清抄本 按：藏上海圖書館，與《明道先生書抄》共裝一冊。

¹⁶⁵ 尊經閣文庫：《尊經閣文庫漢籍分類目錄》，頁 569、576、1010。

¹⁶⁶ 中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（集部）》，24:83a。

三、詩文輯佚

（一）前賢輯目

清初黃百家（1643—1709）修訂《宋元學案》時，曾注意到慈湖集外的佚文，他舉出兩篇：“真西山言：‘絜齋之葬，慈湖銘之，其大節摹寫盡矣。’考之《慈湖遺書》，無有也。即舒廣平墓誌，亦慈湖所作，《廣平言行錄》載之，而《遺書》亦闕。”（《宋元學案》，75:2528）¹⁶⁷此二篇已於清光緒年間，由馮可鏞輯入《慈湖遺書補編》，分別題名為《故龍圖閣學士袁公墓誌銘》（出《袁正獻從祀錄》）、《宜州通判舒元質墓誌銘》（《舒文靖類稿》附錄）。按〔宋〕羅大經《鶴林玉露》（乙編，6:224）謂：“袁和叔云：‘非木非石，無思無爲。’楊敬仲深愛其語，故銘其墓曰：‘和叔之覺，人所未知。非木非石，無思無爲。’蓋以爲造極之語也。”而《補編》所錄絜齋墓誌闕此銘文。

又馮可鏞輯校《補編》之時，亦謂“先生詩文，湮佚良多”，他舉出佚作六篇¹⁶⁸，其中有目無文者四：

1. 張汝弼墓銘

《銘張渭叔墓》（《遺書》，5:11b）云：“渭叔之父諱汝弼，某已嘗銘其墓，今又銘渭叔墓。”

2. 舅氏臧公墓誌

《宋故孺人蔣氏墓誌銘》（《續編》，1:27b）：“某既誌舅氏墓，茲又誌舅氏之孫婦墓……”

3. 韓貫道墓銘

¹⁶⁷ [宋]袁甫《奉化縣舒先生祠堂記》（《蒙齋集》，14:196）：“先生墓在奉川松谿里，其墓碣，慈湖先生所作也。”

¹⁶⁸ 《補編目錄》，2a-3a。

〔宋〕魏了翁有《題楊慈湖所書韓貫道墓後》（見《鶴山先生大全文集》，65:532），此墓銘今佚。韓氏爲安陽人，名不詳，字貫道，北宋名臣韓琦之後；韓貫道後人韓燮，娶婦爲慈湖女孫。

4. 陸氏墓誌

〔宋〕袁甫有《跋慈湖先生陸君墓誌》（見《蒙齋集》，15:226），此墓銘今佚。袁甫又有《跋陸君出示放翁帖》（見《蒙齋集》，15:225），中云“深甫之季，出示二軸”，按陸濬字深甫，爲象山從兄陸九思之孫（參見《稿本宋元學案補遺》，24:430），是知慈湖所撰墓誌，即爲陸濬季子（名字不詳）而作。

其他僅存節錄者二篇：

5. 陸象山先生配吳孺人墓誌

節載《象山年譜》（《陸九淵集》，36:497）。

6. 甯海軍節推趙公彥肅行狀

節載《宋元學案》（58:1932）。趙彥肅，字子欽，號復齋，嚴州建德人。

7. 今人《明堂侍祠十絕》

新編《全宋詩》卷二五八九收錄慈湖佚詩七篇，以及殘詩兩句¹⁶⁹。然其中《絕句》（“淨几橫琴曉寒”）一首，實際上是《明融三首》之三；殘詩之首句（“山禽說我胸中事”），係《偶成五首》第一首詩句¹⁷⁰；次句（“萬里蒼茫融妙意”），爲《寶蓮官舍偶作》第五、六韻，皆爲重複收錄。其他佚詩六篇，《淨土院》、《題華蓋仙山院默齋》、《題進月堂》、《妙庭觀》等四篇，已見《遺書補編》，祇是篇題畧異；《慶元二年冬後圃蔬莖連理籬楊殊本同枝又菰生連實東園橘亦並蒂一年四瑞》

¹⁶⁹ 北京大學古文獻研究所：《全宋詩》，2589:30101-30102。

¹⁷⁰ 參見張壽鏞：《慈湖箬述攷》，13b。

一篇，則出自《遺書》卷二《連理瑞記》(23b)。《補編》所未收者僅有《明堂侍祠十絕》。

《明堂侍祠十絕》載於《永樂大典》，云出《楊慈湖集》¹⁷¹。《大典》所錄，《明堂侍祠十絕》前有《明堂禮成詩並序》一首(《遺書》，6:8b-9a)，二者當同時作於嘉定二年(1209)。

(二) 佚文續輯

就筆者見聞所及，除以上所列舉之外，慈湖佚作尚有以下數篇：

8. 嘉泰四年(1204)奏劄

載〔明〕楊士奇等編纂《歷代名臣奏議》卷六十《治道》(60:23a-24a=848)，未署年月，《行狀》曾經節錄，繫於嘉泰四年下(《文集》，18:8ba-9a)，文字多有異同，宜以此本爲正。丁守和等主編《中國歷代奏議大典》第三冊(頁588—589)題名《論治道》。以下錄出劄子全文，《行狀》節錄所闕文字，以下劃線標出(後各劄同)。

(簡又奏曰：)恭惟陛下聖政日新，海內改觀，近又霑無窮之惠於兩浙，永免丁輸，自今以往，不知減朝廷緡錢，幾億萬萬，籌筭所不能盡。臣不勝大喜，不勝大慰，覩此規摹宏闊，甚有浸浸可以濟治乎三代之勢。臣請爲陛下數陳三代之道。

道甚易知，甚易行。天下惟有此道而已矣。天以此覆，地以此載，日月以此明，四時以此行，人以此群居乎天地之間而不亂。是故得此道則治，失此道則亂；得此道則安，失此道則危；得此道則利，失此道則害。由此道而行，有治無亂，有安無危，有利無害，此萬古斷斷乎不可易之理。而自漢以

¹⁷¹ 《永樂大典》，7214:2917。

來，大率本以霸王道雜之。夫所謂王者，道也，純乎義者也；所謂霸者，非道也，雜乎利者也。利害動乎前，霸者不知道，故不知道中之大利，不知道中之味，惟苟目前，遺患在後。故自漢而下，治日少，亂日多。所以亂者，本以霸/故也；所以略治者，王道雜之故也。小失乎道則小亂，大失乎道則大亂。今夫里巷群居，其情狀大可見。其相與忠信正直，則彼必服；相與不忠不信，不正不直，則彼必不服。苟不合乎道，雖惠利之，面雖感恩，退有後言，其心終不能服。十事九合乎道，人服其九，亦不服其一；雖微不合乎道，人亦微不服。甚矣夫此道之靈也，甚矣夫此心之靈也！

此心即道，故舜曰“道心”，明心即道。孔子曰“心之精神是謂聖”，孟子曰“仁，人心也”。此心無體狀，虛明無際畔，惟起乎意則失之，故孔子曰“毋意”。禹曰“安女止”，明此心本靜止，惟安之勿起而已。至哉聖言！此心虛明，如水如鑑，如日如月，無思無爲，而無所不照，賢賢否否，是是非非，自無差亂，苟起意測之，反昏反差。夫意不可以微起，而況於大起乎？起利心焉則差，起私心焉則差，起權術心焉則差，有所作好焉則差，有所作惡焉則差。凡起思爲之心焉皆差。所差少者其害少，所差多/者其害多。又有我雖微不安於心，似未害，而天下乃以爲大不可者，然則其大小多少，亦難於定。惟不起乎意，如水如鑑，如日月，則能照知。

蓋三才共由此道。有不同焉，則天心之所不與，鬼神之所不與，天下之所不與，而欲免禍患良難，不見於今，必見於後。用此以觀，自古以來，治亂、安危、利害之應，如影之隨形，響之隨聲。孔子曰：“爲政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。”夫德非有奇謀祕計，而自西自東，自南自北，無思不服，如眾星之共北辰。此道之靈應如此。士大夫觀此，往往大疑，而

臣深信其如此。願陛下即此虛明不起乎意之心以行，勿損勿益，自無所不照，賢否自辨，庶政自理，民自安自化，四夷自服。此即三王之道，即堯舜之道，即天地之道。願陛下毋安於漢唐規摹。臣盡心於此數十年矣，見此甚明，信此甚篤。願陛下毋謙遜。臣不勝切實惓惓之請。

9. 嘉定元年（1208）奏劄

載《歷代名臣奏議》卷二百四十七《荒政》（247:20b-21b=3269）¹⁷²，此劄曾經節錄於《行狀》（《文集》，18:10a、b），文字亦有異同，當以此本爲正。文曰：

（嘉定元年，祕書省著作佐郎楊簡上奏曰：）臣不勝痛心疾首以告，陛下亦知近在都城之內外，民有餓而奪市食者乎？又知有父子俱餓，知必不能俱生，遂沈其子女於江者乎？臣所聞已不一，而況於所不聞乎？都城之東，有其婦憫舅姑之餓，曰：“婦當鬻身助給。”舅姑聞其言，自經死；舅知姑死，舅又自經死；子婦知父母死，又自經死；婦以舅姑及夫俱死，又經死。又有取小兒烹食之者。嗚呼，痛哉！近在輦轂之下，而餓死者至於此極，而況於遠者乎？又況於淮民相食，妻食其夫屍，弟食其兄屍，至於父子相食其屍！陛下爲民父母而有此，群臣之罪也。

孟冬之月，臣聞朝廷有所忘浙西椿積米僅二十萬斛，臣亟請於前左丞相錢象祖，乞盡以給助淮民，象祖吝不與。今聞淮民嘯聚，得非前者吝米所致。雖二十萬斛，未足以盡活淮民，而淮民知朝廷賑恤，誠意所及，或不至大亂。近雖未有急報，然朝廷豈可不亟爲之圖？望陛下急詔大臣，痛切爲民爲國，集群臣詳議，先根刷諸路常平及凡椿積米數，復別議利害，或命百司，各竭謀慮，詢訪以聞。今徒聚百官於行都，擾擾焉往來，泛泛焉從事，循循焉度

¹⁷² 參見喻學忠：《晚宋士風研究》，頁118。

日而已，不使之出其/胷中所藏，道其所嘗見聞，共議共計。內外多少財用，陷沒於賊吏之手；郡縣多少財用，徒費於迎新送舊，而不思擇賢久任；內外多少財賦，費壞於三年之科舉，取浮薄昏妄、背理傷道之時文，驅士子爲不肖，使害民壞國家。諸軍虛籍，不知其幾，以虛籍之數濟饑民，何爲乎不可？

又聞淮民之饑者欲渡江，江上郡守有遏之者，結怨饑民，是激之使爲亂。又聞有賑濟官以淮上饑民嘯聚，申上司至於累累，而上司杳不報，爲上司者，昏繆至此，而朝廷未聞黜陟，臣大懼養寇危社稷也。臣思執政大臣，必患乏才，乏才因於拘資格。臣稽古昔，未嘗用資格，人才難得，幸得一人，而又以資格廢，則何以濟民，何以弭寇，何以安社稷？望陛下力諭執政，唯擇賢才，毋限資格，務循古道，以濟民弭寇，安社稷，臣不勝惓惓。

10. 嘉定元年（1208）奏劄

載《歷代名臣奏議》卷六十《治道》（60:21a-23a=847-848），未署年月，《行狀》曾經節錄，繫於嘉定元年下（《文集》，18:10b-12a），文字多有異同，宜以此本爲正。丁守和等主編《中國歷代奏議大典》（第三冊，頁 586—588）收入此劄，題名《論擇賢以正郡縣策》。文曰：

（簡爲祕書省著作郎，又奏曰：）臣又痛切告陛下，今之郡守縣令，所至多害虐小民，遠郡遠縣益甚。民被害虐，積怨積忿，久將亂生，一日有/變，蕩然潰散，不可捄也。今守令多昏而聽，吏多懷私而徇利，詞訟一是一非，反是爲非，反非爲是，使飲恨含怨，無所告訴。今日某人受抑屈，飲恨含怨，明日某人受抑屈，飲恨含怨，積而滿，積而溢，怨極忿極，一夫大呼，從亂如歸矣。二稅已納者，復追執赤鈔，以呈示無欠，不受其說，勒使複納，不伏則囚，則緝訊。民戶以誣追所欠之數不多，念將訴於上司而益費，含怨

白納。納已，吏卒需賂，不賂不釋，民貧無告，或舉債，或鬻產，甚者鬻妻賣子。陛下試思，民情至此，其怨當如何？重以今歲旱蝗，所收無幾，而郡守多不肯蠲稅，民餓而不救。郡縣害民，弊政不可勝紀。此不擇賢之故也。

又在外官司，以汙爲常，有每晨縣吏書卯曆，共納數百，供知縣市買之費，習成典故，則其餘贓汙可知已。公取竊取，不可勝計，溢於聽聞。對送互送，一會有送千緡，緡錢不至，唯送空書，彼此本庫自支。生辰有送，私忌有送，生子若孫有送，子弟/又有送，不可勝紀。今國家患無財，束手無策，得賢則官庫無公取竊取之盜，財不可勝用矣。此又不擇賢之故也。

曩自元兇妄肆，小人道長，風俗大壞，今雖誅殛，而餘風未殄。畿邑猶有登科者，身居親喪，而青巾紫袍，輒位於父之上。今日不有其親，他日何有乎君？陛下以科目取士，而得此等惡逆，惡逆盛則敢於爲亂，社稷危矣。陛下若不痛革虛文取士、不考行實之弊，又不革士大夫釋服而紫，使遂忘其親，不孝則不忠。吳曦之亂，韓侂胄之亂，皆不忠不孝之爲也。吳、韓之變，朝野震懼，今幸社稷再安，陛下宜汲汲爲計，勿從士大夫庸庸之論，勿從苟安目前之說，而不思後禍。

臣自知學以來，熟思治務，到於今凡數十年，不知其幾思，惟有一策。每路擇一賢監司，使監司各辟本路諸郡守，守辟諸縣令，守令又各辟其屬。先於本貫擇人，本貫則可以久任；本貫無人，乃及外邑。賢者必不私於本貫親故。或士人爲邑/里推重，亦在所擇。既得其賢，必久其任。擇賢久任，則百事成；不擇賢久任，則百事廢。擇賢久任，則社稷安；不擇賢久任，則社稷危。士大夫無不服此論，惟不肖者心知其不利於己，故不主此說。

又士大夫憫親故之失所，雖不肖者，亦思所以周之，至聞其貪墨害民，

發歎而已，不思結怨小民，積怨生亂，將危社稷。宰執臺諫，知社稷安危在此，共堅守此。苟內外有徇私不公，必罷必罪，不可以親故私情，敗國家公義。所辟或非其人，並罪舉主，陛下與宰執臺諫，開心吐誠，共誓共守，以安社稷。此令一下，人知仕進之路，悉本於行實，不用虛文，則人心丕變，舍惡從善，舍僞從實，吏姦頓掃，民悅財豐矣。自此因保甲而漸脩比閭族黨之制，書其孝弟睦婣有學者，書其敬敏任恤者，書其德行道藝，興其賢者能者。肆成人有德，小子有造，舉明主於三代之隆矣；郡縣各自爲永守計，有金城萬里之固矣；天子有道，守在四夷矣。如大臣未能驟行，則姑自行都始，即有明效。

11. 嘉定五年（1213）奏劄

載《歷代名臣奏議》卷六十《治道》（60:20a-21a=846-847），未署年月，《行狀》曾經節錄，繫於嘉定五年下（《文集》，18:20a-21a），文字多有異同，宜以此本爲正。文曰：

（工部員外郎楊簡上奏曰：）臣不勝惓惓，有當今第一急務告於陛下。今朝廷於帥守監司，寢寢乎選擇矣，於賢能寢寢乎召除矣。比歲告稔，五穀廉平矣，大勝於前矣。大臣亦已虛己求言，曰聞過願改不憚矣。觀此勢狀，漸可以舉明主於三代之隆矣，而有切緊利害。

世俗常情，喜順惡逆，故其相與，率多奉承不敢違。其於同官，亦每每奉順不敢違，雖明知其過而不敢言，恐拂其意，終將害我。習以成風，牢不可破。故輿論雖明知吏部注授，不問賢不肖，不肖者擾害吾民，不可勝言，而不敢革吏部之弊法，恐拂不肖者之情也；雖明知擇賢久任之爲上策，而不敢行，以員多闕少，恐不賢者不任，而拂其情也。以至中外，獄吏以箠楚取

賂，以直爲曲，曲爲直，冤苦無告，當職官多憚煩，受成吏手，同官拱默書名，不復審聽囚辭，州縣承貼，吏卒困苦小民萬狀，同官雖知不敢告，雖長官聞之，亦或視以爲常，或恐拂其屬，姑容之。設有言者，亦不敢深言，上官或有剛德，始案奏之，其漏網者多矣。民怨吏，卒怨官，遂怨及朝廷。朝廷何由而知？臣大懼中外積怨之久，一夫大呼，從之者如歸市。今聖朝雖有善政，猶以一杯水挾一車薪之火，節節盜起，皆乘民怨。

願陛下明諭大臣，有長官能受逆耳之言，有/小臣喜於聞過，或自知己過而能改，特表章之，布告天下，切勿以爲此小善而忽之也。能改過者，千無一，萬無一。堯舜大聖，猶舍己從人，成湯改過不吝，曾子曰“我過矣”。
“君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之；更也，人皆仰之。”改過，天下之善，唯孔門深知之，後世罕知，近世尤不知。非朝廷特表章之，布告天下，使天下改觀，則人終以改過爲恥，此誠治亂安危所繫。人性本善，又得朝廷重賞導之於前，御史監司繩之於後，庶幾願聞過求忠告者多，盡掃喜順惡逆之私情。官師相規，工執藝事以諫，中外官咸知改過之爲大德，善政盡舉，弊政盡除，民怨自銷，禍亂不作，國祚益靈長，不獨周過其曆。天命可畏，民情大可畏。臣不勝惓惓懇懇切切之至。

12. 《宋大理司直裘竹齋墓誌銘》

按裘竹齋名萬頃，字元量，爲慈湖門人（《年譜》，1:25b）。此篇載裘萬頃《竹齋詩集三卷》後《附錄一卷》（4:1b-2b）。

宋大理司直裘竹齋墓誌銘

朝請大夫寶謨閣待制提舉南京鴻慶宮楊簡撰

古未有道之名。堯曰：“疇咨若時登庸。”時，是，音之輕清者。時謂順是道者，我將登庸之。時者，以道無得而名，故曰時。舜曰“人心惟危，道心惟微”，始有道之名。孔子語子思曰“心之精神是謂聖”，又曰“哀樂相生”，“正明目而視之，不可得而見；傾耳而聽之，不可得而聞。”孟子曰：“氣配義道，列而爲三。”

簡之行年二十有八，首秋，居太學循理齋之東序，以我先大夫嘗有訓，俾時復反觀。簡方反觀，忽見天地內外，空同一體，範圍天地，發育萬物，果然焯然。心之精神，無形體，無際畔，無異同。孟子推測而未覺，屢有囂囂之言，此何等態度，而出諸口言“仁，人心也”，而曰“不下帶”，直可笑。曰：“說大人則藐之”，直可鄙。

簡舊同寅裘元量，日者因問答從容，元量忽覺。覺非心思言語所及，即伊川之覺。孔子謂智及之，顏淵庶幾，餘子日月至焉而已。

元量後爲大理司直。府君諱繼祖，字慶源。祖無諍居士，有不逞登門慢罵，居士飲之酒，罵者慚而退。自是過其門者，咸曰“長者家也”。府君中年謝家事，攝衣危坐，終日汨然。二三世無一字入公門。有以語見侵，略不動，曰：“吾祖固如是，吾家法則然。”乾道七年饑，質田得粟，療饑者不輟。裏中癯老，今猶感泣，以爲卯辰之歲，微此翁與某，而人皆爲溝中瘠矣。

元量諱萬頃，嘉定癸酉六年，除吏部架閣。明年遷大理司直，力勾外任，月三上章，有旨添差江西撫幹，以便祿養。卒於官。

銘曰：慶源厚德，元量默識。

慈湖楊簡哀敬老筆。

13. 《芍藥譜》題辭

民國時慈谿人柴萼（字小梵，1892—1936），曾在日本西京（即今京都）博物館，見到該館藏有慈湖的畫作著色《芍藥譜》一冊，卷端有慈湖題辭，文曰：

《揚州芍藥譜》所采，有三十一種，無名氏復益其二種。間嘗按譜以求，十不能得一二，所謂胡纈玉樓子、單緋粉緣子，問藝此者，且相率笑以杜撰。蓋好事者隨形立名，踵事增華，初非有何準則也。邑中鳴鶴葉文絜家，自廣陵得四十一種，包金絡紫，亦有誤收。簡爲之汰其類似，辨其真僞，凡得花三十。文絜譜之，而簡爲寫生。久疎繪事，知不能得花之神，日寫一種，匝月而成，付文絜藏之。¹⁷³

14. 宋馬和之《袁安臥雪圖》跋

按清乾隆年間張照、梁詩正等奉敕撰《石渠寶笈》，著錄“宋馬和之《袁安臥雪圖》一卷”，素絹本著色畫，列爲上等，卷後有楊慈湖、王應麟、薩都刺等宋、元、明、清歷代諸家題跋。慈湖跋語曰：

右臥雪圖，宋馬和之所作也，司徒裔孫登聞鼓院判袁熙默請予志其後。按袁安隱居洛陽城中，西漢元始間舉明經，爲太子舍人。時大雪，洛陽令出按行，至安門，見安僵臥，謂曰：“何以不出？”安曰：“大雪不宜干人。”令舉孝廉，起爲陰平長，至和帝時爲司徒，史稱其賢。和之錢塘人，紹興中進士，官工部侍郎，善山水人物，筆力高古，爲南宋畫史第一，皆可愛重，熙默其寶之。慈湖楊簡書。（〔清〕張照、梁詩正等撰：《石渠寶笈》，32:）

據諸家跋語，此畫於宋、元、明三代皆爲袁氏舊物，後爲清代內府收藏，乾隆

¹⁷³ 柴萼：《梵天廬叢錄》，19:24-25。按柴萼於民國六年（1917）春赴日，時慈谿旅日華僑吳錦堂（1858—1926）於神戶辦中華學校，柴氏在該校執教七年，期間曾周遊各處，博覽日本所藏漢籍。

年間經《石渠寶笈》著錄，於 1922 年流散出清宮，今已亡佚¹⁷⁴。馬和之（1112—1188），字號不詳，錢塘（今浙江杭州）人，為宋代名畫家，擅人物、佛像、山水，南宋高、孝兩朝，深重其畫¹⁷⁵。跋尾以“慈湖”自號，可知作於慈湖晚年。鑒於有關馬和之生平的史料奇缺，慈湖此跋因此具有極為重要的意義。美國學者 Julia K. Murray 特別指出，因畫卷原作已佚，而跋語中又出現“南宋”的字眼，這是當時人不會使用的稱呼，因此對於慈湖跋語的真實性尚有存疑的必要¹⁷⁶。

15. 薛凝之墓誌

《平陽縣誌》：“薛凝之卒，慈湖誌其墓。”¹⁷⁷薛凝之，字季常，號玉成，溫州平陽人，慈湖門人，隱居未仕，曾上書言事，忤時宰，以壽終，於慶元年間（1195—1201）作《伊洛源流譜》¹⁷⁸。此篇疑佚¹⁷⁹。

16. 與劉子固書

元人柳貫（字道傳，1270—1342）跋慈湖與劉子固書謂：

子固其里中子，初筮為尉，致書通問於公，而公小楷細書以答之，無

¹⁷⁴ 據故宮博物院編輯：《故宮已佚書籍書畫目錄四種·賞溥傑書畫目》，宣統十四年（1922）十月二十一日，賞溥傑“馬和之袁安臥雪圖真跡”，原註“靜字一千一百二十二號”（見陶湘編：《書目叢刊》，頁 436）。今臺北故宮博物院藏有《袁安臥雪圖》一軸，作者為元人顏輝。日本學者嶋田英誠《中國繪畫史辭典》認為，關於“袁安臥雪”的題材，顏氏所作為現今存世最古者（參見氏著：《中國繪畫史辭典》WEB 版，http://www2.mmc.atomi.ac.jp/web01/Dictionaries/Dictionary%20of%20Chinese%20Painting/Items/gadai_jinbutsu_yen'an%20gasetzu_Yuan%20An%20woxue.htm，2005 年 9 月 3 日）。

¹⁷⁵ 馬和之生卒年據樊萬春：《歷代書畫家生卒年表》，北京：文物出版社，1996 年。〔宋〕莊肅《畫繼補遺》、〔元〕夏文彥《圖繪寶鑑》、〔清〕孫岳頌等《佩文齋書畫譜》等書有馬和之小傳（參見顧平安：《馬和之及其〈毛詩圖〉》，載《南京藝術學院學報》，1998 年 1 期）。關於馬氏生平、畫作與畫風，參見 Julia K. Murray: *Ma Hezhi and the Illustration of the Book of Odes* 一書，特別是第三章，頁 32—56。

¹⁷⁶ 參見 Julia K. Murray: *Ma Hezhi and the Illustration of the Book of Odes*，頁 32—33、209，書中判定慈湖跋語撰於 1212—1226 年間。

¹⁷⁷ 轉引自《年譜》，2:17b。

¹⁷⁸ 〔宋〕林景熙《二薛先生文集序》：“薛氏世學，蓋三百年，最後玉成公學於慈湖楊敬仲，刊華據實，猶程門緒餘。偽學禁興，隻手衛道，著《伊洛源流》，各為譜傳。”（陳增傑：《林景熙（詩）集校注》，5:337）關於薛凝之事迹，並見〔宋〕俞文豹：《吹劍四錄》（或稱《吹劍錄外集》，《吹劍錄全編》，頁 103）、萬曆《溫州府志·義行傳》、乾隆《平陽縣志·孝友傳》（二誌人名並作“薛凝之”，誤），時人葉適有《薛君季常挽詞》（《水心文集》，8:）。按薛凝之、薛據父子所撰《二薛先生文集》，〔清〕孫詒讓《溫州經籍誌》（32:）謂已佚。（參見陳增傑：《林景熙（詩）集校注》，5:338—339）

¹⁷⁹ 今人陳增傑先生謂慈湖所作薛凝之墓誌今佚，見氏著：《林景熙（詩）集校注》，5:339。

一筆稍縱。且以臯陶之兢業，曾子之戰兢者，深寓期勉之意。則知公心學之正，造次之間，純明儼格，如臨君師，雖尋常小夫竿櫓，必致其敬謹。又以見平居接引後進，一是中和之所著見者如此。（轉引自《補編》，3b-4a）

劉厚南字子固，一字寶山，嘉定五年（1212）進士，官至知台州，朝請大夫¹⁸⁰。

元儒戴良（字叔能，1317—1383）《鄞遊集·沈明大墓誌》：“沈文彪以奧學峻行，與楊文元爲忘年交，嘗別築亭館，招文元講道其中，命子民獻、壻劉厚南執經座下。”

¹⁸¹慈湖此書今佚。

17. 慈湖語錄

錢時《融堂四書管見·論語》“子夏曰博學而篤志”章（10:3a）徵引慈湖語錄一條：

……先師云：子夏好論精微，而未識皜皜之妙，知及方知仁守。

《〈融堂四書管見〉原序》（卷首，1a）謂“後獲從慈湖先師遊”云云，可知書中所引先師即指慈湖。

近年四川大學古籍整理所編纂《全宋文》，僅出版 50 冊即告中輟，其中慈湖文部份當有輯佚，希望將來可以有機會寓目，取與一校。

四、 著作羈名問題

錢鍾書先生注意到，慈湖的《偶作》詩數首，誤入宋人曹彥約《昌谷集》卷三《偶成》¹⁸²。經筆者仔細校對，曹氏集中，卷一《偶成》五古一首、卷二

¹⁸⁰ 參見《年譜》，1:39a。

¹⁸¹ 轉引自《年譜》，1:38b-39a。

¹⁸² 錢鍾書：《宋詩選注》，頁 153。

《偶成》七律二首、卷三《偶成》七絕二十一首，計二十四首，就是慈湖的《偶作十九首》和《偶成五首》。

曹氏（1157—1228）是朱熹門人，著有《經幄管見》、《昌谷集》等，生平見《宋史》本傳。《昌谷集二十二卷》在清初已佚，四庫館臣從《永樂大典》中輯成一帙¹⁸³。曹、楊二氏的詩題相似，所以館臣在輯佚時產生了“張冠李戴”的錯誤，把本來是慈湖的詩也輯入到曹氏集中去了。這是須要辨明的。

不過我們也有一個發現，就是《昌谷集》中的文字，比《慈湖遺書》本要完善，往往《遺書》本不知所云的地方，《昌谷集》本就一目了然，完全可以用它來校正《遺書》的譌誤（詳細情形見下，表三）。這說明《永樂大典》所根據的《慈湖甲稿》是一個善本¹⁸⁴，而明嘉靖年間秦鉞、周廣編校《遺書》時，自稱原本“多舛訛”¹⁸⁵的說法也是實情。

表三：《昌谷集》中慈湖詩作與《慈湖遺書》本對照表

序號	《昌谷集》（3:16a-19a）		《慈湖遺書》		文字異同
	卷頁	詩句	卷頁	詩篇	
1.	1:5b	“道心非動靜……雷霆無擬議”	6:16a	《偶作十九首》之十八	“擬議”，《遺書》作“異擬”，《昌谷集》本為是。《遺書》本下有“太極奚可圖”等八十字。
2.	2:19a、b	“春入園林種種奇……既遣杏桃空際發”	6:18b	《偶成五首》之一	“空際發”，《遺書》作“呈似了”，《昌谷集》本為是。
3.		“腳踏和風步步春……老去遊山不動塵”		《偶成五首》之二	“老”字，《遺書》作“眼”，《昌谷集》本為是。
4.	3:16a-19a	“曩疑先賢嗇於言……今省從前都錯認”	6:15b	《偶作十九首》之十二	“賢”字，《遺書》作“聖”；“省”字，《遺書》作“醒”。
5.		“夫子文章不可為”	6:15b	《偶作十九首》之十三	

¹⁸³ 《欽定四庫全書總目》，161:2149-2150。

¹⁸⁴ 據《遺書目錄》（9b），慈湖的《偶作十九首》和《偶成五首》都出自《甲稿》。

¹⁸⁵ 〔明〕周廣：《慈湖先生遺書》後序，《遺書》卷末，1a。

6.		“雪月風花總不知”	6:15b	《偶作十九首》之十四	
7.		“勿學唐人李杜癡，作詩須作古人詩”	6:16a	《偶作十九首》之十五	“須”字，《遺書》作“雖”，《昌谷集》本爲是。
8.		“詩癡正自不煩攻”	6:16a	《偶作十九首》之十六	
9.		“儒風一變至於道……將驢騎了復尋驢”	6:16a	《偶作十九首》之十七	“尋”字，《遺書》作“求”。
10.		“當敬不敬謂之悖”	6:16b	《偶作十九首》之十九	
11.		“桃紅柳綠簇春華，燕語鶯啼盡日嘉”	6:19a	《偶成五首》之三	“嘉”字，《遺書》作“佳”。
12.		“可惜有生都袞袞”	6:19a	《偶成五首》之四	
13.		“我吟詩處鶯啼處”	6:19a	《偶成五首》之五	
14.		“此道元來即是心”	6:14a	《偶作十九首》之一	
15.		“誰省吾心即是仁”	6:14a、b	《偶作十九首》之二	
16.		“若問如何是此心”	6:14b	《偶作十九首》之三	
17.		“此心用處沒蹤由”	6:14b	《偶作十九首》之四	
18.		“可笑禪流錯用心……陷入泥塗輾轉深”	6:14b	《偶作十九首》之五	“輾轉”，《遺書》作“轉轉”，《昌谷集》本爲是。
19.		“心裏虛明象太空”	6:14b	《偶作十九首》之六	“象”字，《遺書》作“著”，《昌谷集》本爲是。
20.		“莫將愛敬復雕鐫，一片真純得自全”	6:15a	《偶作十九首》之七	“得”字，《遺書》作“幸”，《昌谷集》本爲是。
21.		“忽認胷中一團氣……既空無地更何義”	6:15a	《偶作十九首》之八	“無地”，《遺書》作“何地”，《昌谷集》本爲是，因前面一句爲“一團氣裏空無地”。
22.		“惡習起時能自訟”	6:15a	《偶作十九首》之九	
23.		“回心三月不違仁……一片雲花輕着水”	6:15a	《偶作十九首》之十	“雲花”，《遺書》作“雪花”爲是。
24.		“有心切勿去鈎玄……何似罷休依本分”	6:15a、b	《偶作十九首》之十一	“何似”，《遺書》作“何以”，《昌谷集》本爲是。《遺書》本下有“此天然處不亦妙”等四十二字。

參考文獻

一、中文著作

〔漢〕司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959年。

〔唐〕陸德明：《經典釋文》，影印宋刻本，上海：上海古籍出版社，1985年。

〔唐〕釋宗密：《禪源諸詮集都序》，《續修四庫全書》本，上海：上海古籍出版社，1995年。

〔南唐〕釋靜、釋筠編撰：《祖堂集》，上海：上海古籍出版社，1994年。

〔宋〕曹彥約：《昌谷集》，《四庫全書珍本初集》本。

〔宋〕晁公武：《郡齋讀書志校證》，孫猛校證，上海：上海古籍出版社，1990年。

〔宋〕陳淳：《北溪大全集》，《四庫全書》本。

〔宋〕陳淳：《北溪字義》，北京：中華書局，1983年。

〔宋〕陳傅良：《止齋先生文集》，《四部叢刊》本。

〔宋〕陳思輯，〔元〕陳世隆補：《兩宋名賢小集》，《四庫全書珍本六集》本。

〔宋〕陳振孫：《直齋書錄解題》，上海：上海古籍出版社，1987年。

〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，1981年。

〔宋〕胡宏：《胡宏集》，北京：中華書局，1987年。

〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。

〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1981年。

〔宋〕羅大經：《鶴林玉露》，北京：中華書局，1983年。

〔宋〕歐陽修、宋祁：《新唐書》，北京：中華書局，1975年。

〔宋〕普濟：《五燈會元》，北京：中華書局，1984年。

〔宋〕錢時：《兩漢筆記》，《四庫全書》本。

〔宋〕錢時：《融堂書解》，《四庫全書》本。

〔宋〕錢時：《融堂四書管見》，《四庫全書》本。

〔宋〕邵雍：《皇極經世書》，《四庫全書》本。

〔宋〕邵雍：《伊川擊壤集》，《四部叢刊》本。

〔宋〕舒璘：《舒文靖集》，《四庫全書珍本三集》本。

〔宋〕蘇轍：《欒城集》，上海：上海古籍出版社，1987年。

〔宋〕魏了翁：《鶴山先生大全文集》，《四部叢刊初編》本。

〔宋〕薛季宣：《浪語集》，《四庫全書》本。

〔宋〕雪竇：《祖英集》，《四部叢刊續編》本。

〔宋〕楊簡：《慈湖春秋傳》，清鄭氏注韓居鈔本。

〔宋〕楊簡：《慈湖詩傳》，《四明叢書》本。

〔宋〕楊簡：《慈湖先生遺書》，《四明叢書》本。

〔宋〕楊簡：《石魚偶記》，《四明叢書》本。

〔宋〕楊簡：《五誥解》，《墨海金壺》本。

〔宋〕楊簡：《先聖大訓》，《四明叢書》本。

〔宋〕楊簡：《楊氏易傳》，《四明叢書》本。

〔宋〕葉適：《習學記言序目》，北京：中華書局，1977年。

〔宋〕葉適：《葉適集》，北京：中華書局，1961年。

〔宋〕俞文豹：《吹劍錄全編》，張宗祥校訂，上海：古典文學出版社，1958年。

〔宋〕袁甫：《蒙齋集》，《叢書集成初編》本。

〔宋〕袁燮：《絜齋集》，《叢書集成初編》本。

〔宋〕張端義：《貴耳集》，北京：中華書局，1958年。

〔宋〕張載：《張載集》，北京：中華書局，1978年。

〔宋〕周敦頤：《周敦頤集》，北京：中華書局，1990年。

〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，上海：上海古籍出版社，2001年。

〔宋〕朱熹：《朱熹集》，成都：四川教育出

版社，1996年。

〔元〕戴表元：《剡源戴先生文集》，《四部叢刊初編》本。

〔元〕戴起宗：《悟真篇註疏》，《四庫全書》本。

〔元〕馬端臨：《文獻通考》，北京：中華書局，1986年。

〔元〕歐陽玄：《圭齋文集》，《四部叢刊初編》本。

〔元〕蘇天爵：《滋溪文稿》，北京：中華書局，1997年。

〔元〕脫脫等：《宋史》，北京：中華書局，1977年。

〔元〕夏文彥：《圖繪寶鑒》，《四庫全書》本。

〔元〕虞集：《道園學古錄》，《四部叢刊初編》本。

〔元〕袁桷：《清容居士集》，《四部叢刊初編》本。

〔明〕晁瑣：《晁氏寶文堂書目》，《明代書目題跋叢刊》本，北京：書目文獻出版社，1994年。

〔明〕陳第：《世善堂藏書目錄》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕崔詵：《崔氏洄詞》，《四庫全書存目叢書》本。

〔明〕董其昌：《玄賞齋書目》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕高儒：《百川書志》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕高宇泰撰，〔清〕徐時棟輯：《敬止錄》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》本，北京：書目文獻出版社，1987年。

〔明〕耿定向：《耿天臺先生文集》，《四庫全書存目叢書》本。

〔明〕過庭訓：《本朝分省人物考》，《續修四庫全書》本。

〔明〕季本：《季彭山先生文集》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》本。

〔明〕季本：《說理會編》，《續修四庫全書》本。

〔明〕焦竑：《國史經籍志》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕李贄：《焚書》，北京：中華書局，1975

年。

〔明〕劉元卿：《諸儒學案》，《續修四庫全書》本。

〔明〕劉宗周：《劉子全書》，臺北：華文書局，1968年。

〔明〕羅欽順：《困知記》，北京：中華書局，1990年。

〔明〕羅汝芳：《近溪子明道錄》，《四庫全書存目叢書》本。

〔明〕聶豹：《雙江聶先生文集》，《四庫全書存目叢書》本。

〔明〕歐陽德：《歐陽南野先生文集》，《四庫全書存目叢書》本。

〔明〕祁承燾：《澹生堂藏書目》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕錢溥：《秘閣書目》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕沈懋孝：《長水先生文鈔》，《四庫禁燬書叢刊》本，北京：北京出版社，2000年。

〔明〕孫能傳等：《內閣藏書目錄》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕陶望齡：《歇菴集》，《續修四庫全書》本。

〔明〕王夫之：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1988-1996年。

〔明〕王畿：《龍溪王先生全集》，《四庫全書存目叢書》本。

〔明〕王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。

〔明〕未題撰人：《近古堂書目》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕徐火勃：《徐氏家藏書目》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕楊士奇：《文淵閣書目》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕顏鈞：《顏鈞集》，北京：中國社會科學出版社，1996年。

〔明〕楊士奇等編纂：《歷代名臣奏議》，臺北：台灣學生書局，1985年。

〔明〕楊守勤：《寧澹齋全集》，《四庫禁燬書叢刊》本。

〔明〕葉盛：《菴竹堂書目》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕虞淳熙：《虞德園先生集》，《四庫禁燬書叢刊》本。

〔明〕湛若水：《湛甘泉先生文集》，《四庫全書存目叢書》本。

〔明〕張元忭：《張陽和先生不二齋文選》，《四庫全書存目叢書》本。

〔明〕趙琦美：《脈望館書目》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕周弘祖：《古今書刻》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕周汝登：《東越證學錄》，臺北：文海出版社，1970年。

〔明〕朱睦㮮：《萬卷堂書目》，《明代書目題跋叢刊》本。

〔明〕鄒守益：《東廓鄒先生文集》，《四庫全書存目叢書》本。

〔清〕馮可鏞、葉意深撰：《慈湖先生年譜》，《四明叢書》本。

〔清〕馮可鏞等：《慈谿縣誌》，上海：上海書店，1993年。

〔清〕馮可鏞輯：《慈湖先生世系》，《四明叢書》本。

〔清〕甘韓：《清朝經世文新編續集》，臺北：文海出版社，1979年。

〔清〕葛士濬：《皇朝經世文新增續編》，清光緒二十三年（1897）掃葉山房鉛印本。

〔清〕黃宗羲、全祖望：《明儒學案》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第七、八冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

〔清〕黃宗羲、全祖望等：《宋元學案》，北京：中華書局，1986年。

〔清〕紀昀等：《欽定四庫全書總目》，整理本，北京：中華書局，1997年。

〔清〕李顥：《二曲集》，北京：中華書局，1996年。

〔清〕厲鶚：《宋詩紀事》，上海：上海古籍出版社，1983年。

〔清〕錢謙益：《絳雲樓書目》，臺北：廣文書局，1969年。

〔清〕錢曾：《讀書敏求記》，《叢書集成初編》本。

〔清〕瞿鏞：《鐵琴銅劍樓藏書目錄》，北京：中華書局，1990年。

〔清〕全祖望：《全祖望集彙校集注》，上海：

上海古籍出版社，2000年。

〔清〕全祖望：《鮚埼亭集外編》，《續修四庫全書》本。

〔清〕邵懿辰：《增訂四庫簡明目錄標注》，邵章續錄，北京：中華書局，1959年。

〔清〕王昶輯：《湖海文傳》，《續修四庫全書》本。

〔清〕王士禛：《居易錄談》，《叢書集成初編》本。

〔清〕王梓材、馮雲濠：《稿本宋元學案補遺》，北京：北京圖書館出版社，2002年。

〔清〕王梓材、馮雲濠：《宋元學案補遺》，臺北：世界書局，1974年。

〔清〕嚴可均：《鐵橋漫稿》，臺北：世界書局，1964年。

〔清〕朱彝尊：《經義考》，《四部備要》本。

《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1973年。

《十三經註疏》，北京：中華書局，1980年。

《永樂大典》，北京：中華書局，1986年。

《哲學家時代》，北京：社會科學文獻音像出版社，2003年。

白百伶：《宋元之際朱陸異同論》，臺灣中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2004年。

北京大學古文獻研究所：《全宋詩》，北京：北京大學出版社，1998年。

柴萼：《梵天廬叢錄》，上海：中華書局，1936年。

蔡仁厚：《宋明理學》，臺北：學生書局，1980-1982年。

昌彼德：《增訂蟬菴羣書題識》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。

陳來：《宋明理學》，瀋陽：遼寧教育出版社，1991年。

陳來：《有無之境》，北京：人民出版社，1991年。

陳榮捷：《近思錄詳注集評》，臺北：學術書局，1992年。

陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》，臺北：臺灣中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。

陳耀庭編：《道教儀禮》，香港：香港道教學

院，2000年。

陳增傑：《林景熙（詩）集校注》，杭州：浙江古籍出版社，1995年。

陳滯冬：《中國書學論著提要》，成都：成都出版社，1990年。

慈溪市地方誌編纂委員會辦公室編：《慈溪縣誌》編修實錄》，杭州：浙江人民出版社，1992年。

慈溪市地方誌編纂委員會編：《慈溪市圖誌》，西安：西安地圖出版社，1993年。

辭海編輯委員會：《辭海》，上海辭書出版社，1980年。

崔昌海等：《心·道·心·人心》，《東疆學刊》，1999年4期，頁1—4。

崔大華：《南宋陸學》，北京：中國社會科學出版社，1984年。

丁守和等主編：《中國歷代奏議大典》，哈爾濱：哈爾濱出版社，1994年。

東北師範大學圖書館編印：《東北師範大學圖書館藏古籍善本書目解題》，長春，1984年。

董金裕：《楊簡的心學及其評價》，載《國立政治大學學報》，第61期，1990年6月。

杜保瑞：《勞思光教授詮釋宋明儒學的方法論問題》，《世界弘明哲學季刊》，2000年9月號。

杜貴晨：《〈三國演義〉作者羅貫中是山東東平人——羅貫中籍貫“東原說”的外證與內證》，載《南都學壇》，2002年6期。

方祖猷：《浙東佛教史論綱》，載《浙江社會科學》，1994年2期，頁82—86。

方祖猷等主編：《論浙東學術》，北京：中國社會科學出版社，1995年。

馮惠民等選編：《明代書目題跋叢刊》，北京：書目文獻出版社，1994年。

馮友蘭：《貞元六書》，上海：華東師範大學出版社，1996年。

馮友蘭：《中國哲學史》，上海：華東師範大學出版社，2000年。

馮友蘭：《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1999年。

傅增湘：《藏園群書題記》，上海：上海古籍出版社，1989年。

高明：《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。

務印書館，1984年。

郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001年。

國家檔案局二處等編纂：《中國家譜綜合目錄》，北京：中華書局，1997年。

國家圖書館編印：《國家圖書館善本書志初稿（經部）》，臺北，1996年。

何俊：《南宋儒學建構》，上海：上海人民出版社，2004年。

侯外廬等主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997年。

胡昭曦：《諄諄教導，受用終生——緬懷文通師》，載四川聯合大學：《蒙文通教授誕辰百週年學術座談會紀念冊》，1994年，頁49—57。

胡昭曦等：《宋理宗 宋度宗》，長春：吉林文史出版社，1996年。

黃敬家：《智慧的女性形象——禪門燈錄中禪婆與禪師的對話》，載《佛學研究中心學報》，第九期，2004年7月，頁127-154。

黃寬重：《史事、文獻與人物》，臺北：東大圖書公司，2003年。

黃曙輝：《〈全祖望集彙校集注〉點校舉誤》，載《古籍整理出版情況簡報》，總第389期，2003年7月。

黃夏年主編：《歐陽竟無集》，北京：中國社會科學出版社，1995年。

江北區政協著：《中國寧波江北名勝古迹》，香港：出版者不詳，2001年（？）。

江灝等：《今古文尚書全譯》，貴陽：貴州人民出版社，1992年。

姜亮夫纂定，陶秋英校：《歷代人物年里碑傳綜表》，臺北：文史哲出版社，1985年。

康雲山：《南宋心學易研究》，高雄：高雄師範大學中國文學研究所博士論文，1994年。

孔令宏：《陸九淵思想與道家道教》，載《世界弘明哲學季刊》，2003年6月號。

孔子文化大全編輯部編輯：《孔子文化大全·慈湖先生遺書》，濟南：山東友誼出版社，1991年。

勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1990年。

李才棟：《甬上四先生及其後學與書院教育》，載《江西教育學院學報》，1997年1

期，頁 66—72。

李國鈞主編：《中國書院史》，湖南教育出版社，1994 年。

李軍：《宋元“海上絲綢之路”繁榮時期廣州、明州（寧波）、泉州三大港口發展之比較研究》，載《南方文物》，2005 年 1 期，頁 76—82。

李慶龍：《羅汝芳思想研究》，臺灣大學歷史學研究所博士論文，1998 年。

李盛鐸：《木樨軒藏書題記及書錄》，北京：北京大學出版社，1985 年。

李小紅等：《海外貿易與唐宋明州社會經濟的發展》，載《寧波大學學報》，2004 年 5 期，頁 8—12、34。

聯合報文化基金會國學文獻館編印：《第一屆中國域外漢籍國際學術會議論文集》，臺北，1987 年。

梁啟超：《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，1998 年。

廖寅：《論宋理宗繼位與四明集團的關係》，載《求索》，2004 年 11 期，頁 244—247。

林正秋：《南宋都城臨安》，杭州：西泠印社，1986 年。

劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》，第七卷，北京：中華書局，1993 年。

劉琳等編著：《現存宋人著述總錄》，成都：巴蜀書社，1995 年。

劉蔚華：《片文必采 考校亦精》，載《中國哲學史》，1999 年 2 期。

劉蔚華等主編：《中國儒家學術思想史》，濟南：山東教育出版社，1996 年。

劉咸炘：《推十書》，成都：成都古籍書店，1996 年。

劉子健：《兩宋史研究彙編》，臺北：聯經出版公司，1987 年。

柳詒徵：《中國文化史》，上海：東方出版中心，1988 年。

盧山：《宋代東南港市研究》，東南大學建築歷史與理論專業博士論文，2002 年。

呂妙芬：《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003 年。

呂思勉：《理學綱要》，北京：東方出版社，1996 年。

樂貴明：《永樂大典索引》，北京：作家出版社，1996 年。

羅永忠：《戴表元研究》，南京師範大學中文系碩士學位論文，2004 年。

駱兆平編著：《新編天一閣書目》，北京：中華書局，1996 年。

馬西沙：《清代八卦教》，北京：中國人民大學出版社，1989 年。

馬西沙等：《中國民間宗教史》，上海：上海人民出版社，1992 年。

馬宗霍：《書林藻鑑》，北京：文物出版社，1984 年。

蒙默編：《蒙文通學記》，三聯書店，1993 年。

蒙文通：《道書輯校十種》，《蒙文通文集》第六卷，成都：巴蜀書社，2001 年。

蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第五卷，成都：巴蜀書社，1999 年。

蒙文通：《古學甄微》，《蒙文通文集》第一卷，成都：巴蜀書社，1987 年。

蒙文通：《經史抉原》，《蒙文通文集》第三卷，成都：巴蜀書社，1995 年。

繆天綬選註：《宋元學案》，臺北：臺灣商務印書館，1970 年。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001 年。

牟宗三：《現象與物自身》，臺北：學生書局，1984 年。

牟宗三：《心體與性體》，上海：上海古籍出版社，1999 年。

牟宗三：《研究中國哲學之文獻途徑》，《鵝湖月刊》，121 期，1985 年 7 月。

牟宗三：《中國哲學十九講》，上海：上海古籍出版社，1997 年。

寧波市地方誌編纂委員會編：《寧波市志》，北京：中華書局，1995 年。

歐陽竟無：《孔學雜著》，江津：支那內學院刊本，1941 年。

潘雨廷：《讀易提要》，上海：上海古籍出版社，2003 年。

彭東煥編：《魏了翁年譜》，成都：四川人民出版社，2003 年。

彭鐸：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1985 年。

- 彭國翔：〈孟子“萬物皆備於我”章釋義〉，《中國哲學史》，1997年3期。
- 彭國翔：〈從西方儒學研究的新趨向前瞻二十一世紀的儒學〉，《孔子研究》，2000年3期，頁98—104。
- 錢茂偉：《論湛若水〈楊子折衷〉的學術價值》，《寧波大學學報》，2002年2期，頁63-67。
- 錢穆：《宋明理學概述》，臺北：聯經出版公司，1982年。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，1997年。
- 錢穆：《朱子新學案》，成都：巴蜀書社，1987年。
- 錢玄：《三禮辭典》，南京：江蘇古籍出版社，1993年。
- 錢鍾書：《管錐編》，第2版，北京：中華書局，1986年。
- 錢鍾書：《宋詩選注》，第2版，北京：人民文學出版社，1989年。
- 錢鍾書：《談藝錄》，補訂本，北京：中華書局，1984年。
- 喬清舉：《湛若水哲學思想研究》，臺北：文津出版社，1993年。
- 卿希泰主編：《中國道教》，上海：知識出版社，1994年。
- 邱椿：《古代教育思想論叢》，上冊，北京：北京師範大學出版社，1985年。
- 申萬里：《宋元鄉飲酒禮考》，載《史學月刊》，2005年2期，頁28—36。
- 沈津：《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館中文善本書志》，上海：上海辭書出版社，1999年。
- 沈曾植：《海日樓札叢》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998年。
- 盛朗西：《中國書院制度》，上海：中華書局，1934年。
- 釋慧嚴：《彭際清與戴震的儒佛論辯》，載《東方宗教研究》，第2期，1990年10月。
- 釋慧嚴：《清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰》，載《興大歷史學報》，創刊號，1991年2月。
- 四川大學古籍整理研究所編：《現存宋人別集版本目錄》，成都：巴蜀書社，1989年。
- 四川省高等學校圖書情報工作委員會編：《四川省高校圖書館古籍善本聯合目錄》，成都：四川大學出版社，1994年。
- 宋慈抱：《兩浙著述考》，項士原審訂，杭州：浙江人民出版社，1985年。
- 蘇精：《近代藏書三十家》，臺北：傳記文學雜誌社，1983年。
- 孫中曾：《明末禪宗在浙東興盛之緣由探討》，《國際佛學研究》，第二期，1992年12月，頁141—176。
- 湯用彤：《湯用彤全集》，第五卷，石家莊：河北人民出版社，2000年。
- 唐經欽：〈儒學是否有神秘主義傾向——評馮友蘭、陳來兩先生對孟子及陽明之看法〉，《鵝湖》，26:3=303，2000年9月，頁47—54。
- 陶湘編：《書目叢刊》，瀋陽：遼寧教育出版社，2000年。
- 王汎森：《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，2004年。
- 王汎森：《中國近代思想與學術的系譜》，石家莊：河北教育出版社，2001年。
- 王建秋：《宋代太學與太學生》，臺北：中國學術著作獎助委員會，1965年。
- 王利器：《羅貫中與〈三國志通俗演義〉（上篇）》，載《社會科學研究》，1983年1期。
- 王明：《太平經合校》，北京：中華書局，1960年。
- 王重民：《中國善本書提要》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- 問永寧：《楊簡易學思想初探》，載《世界中國哲學學報》，2001年1期。
- 吳有能：《百家出入心無礙：勞思光教授》，臺北：文史哲出版社，1999年。
- 吳震：《明代知識界講學活動繫年：1522—1602》，上海：學林出版社，2003年。
- 謝巍編撰：《中國歷代人物年譜考錄》，北京：中華書局，1992年。
- 徐梵澄：《陸王學述：一系精神哲學》，上海：上海遠東出版社，1994年。
- 徐紀芳：《陸象山弟子研究》，臺北：文津出版社，1990年。
- 徐志銳：《宋明易學概論》，瀋陽：遼寧古籍出版社，1997年。

嚴紹盪編撰：《日本藏宋人文集善本鈎沈》，杭州：杭州大學出版社，1996年。

嚴壽澂：〈宋明儒學發展的“內在理路”——劉咸炘“三進”說述評〉，《中國研究雜誌》，1998年夏秋季合刊號，頁2—5。

晏選軍：《從延祐開科看宋元之際理學消長與士風變遷》，載《湘潭大學學報》，2004年2期，頁60—63。

陽海清編撰：《中國叢書廣錄》，武漢：湖北人民出版社，1999年。

楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，1980年。

楊伯峻：《孟子譯注》，北京：中華書局，1960年。

楊國榮：《王學通論》，上海：上海三聯書店，1990年。

楊國榮：《心學之思》，北京：三聯書店，1997年。

楊訥：《元代白蓮教資料彙編》，北京：中華書局，1989年。

楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996年。

楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，臺北：鵝湖出版社，1998年。

楊祖漢：《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。

姚宇亮：《從朱熹書學看宋代儒學復興對書法的影響》，北京，首都師範大學書法研究所碩士學位論文，2003年。

葉德輝：《書林清話》，北京：古籍出版社，1957年。

游子安：《論清代江蘇長洲彭氏家學、善書與善舉》，載《大陸雜誌》，91:1，1995年7月。

虞浩旭：《試論唐宋元時期明州港的瓷器外銷及地位》，載《景德鎮陶瓷》，9卷4期（總86期），頁51—54。

于亭譯注：《禪林四書》，武漢：湖北辭書出版社，1998年。

余英時：《現代儒學論》，上海：上海人民出版社，1998年。

喻學忠：《晚宋士風研究》，四川大學歷史文化學院博士論文，2002年。

張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》，北

京：中國社會科學出版社，1987年。

張家駒：《兩宋經濟重心的南移》，武漢：湖北人民出版社，1957年。

張家駒：《宋代社會中心南遷史》，上海：上海書店，1996年。

張金嶺：《晚宋史研究》，四川大學中國古典文獻學專業博士後出站報告，2002年。

張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》，中瀝，臺灣中央大學中國文學研究所博士論文，2003年。

張其昀：《張其昀先生文集》，臺北：國史館、中國文化大學，1988年。

張壽鏞：《慈湖著述攷》，《四明叢書》本。

張舜徽：《清人文集別錄》，武漢：華中師範大學出版社，2004年。

張偉：《略論明州在宋麗民間貿易中的地位》，載《寧波大學學報》，2004年5期，頁13—16。

張以仁先生七秩壽慶論文集編輯委員會編：《張以仁先生七秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，1999年。

張永雋：《從謝上蔡、張橫浦與楊慈湖的思想略述宋代禪儒之融會與分際》，佛光山國際禪學會議籌備組編輯：《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄縣：佛興出版社，1990年，頁89—98。

張澤洪：《道教齋醮科儀與民俗信仰》，《宗教學研究》，1999年2期。

章太炎：《國學講演錄》，上海：華東師範大學出版社，1995年。

章炳麟：《國學略說》，孫世揚校錄，香港：寰球文化服務社，出版年月不詳。

鄭樵生：《中日關係史》，臺北：五南圖書公司，2001年。

鄭樵生：《中日關係史研究論集》（三），臺北：文史哲出版社，1993年。

鄭曉江、李承貴：《楊簡》，臺北：東大圖書公司，1996年。

中國大百科全書總編輯委員會哲學編輯委員會等編：《中國大百科全書·哲學卷》，北京：中國大百科全書出版社，1987年。

中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（集部）》，上海：上海古籍出版社，1996年。

中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（經部）》，上海：上海古籍出版社，1986年。

中國古籍善本書目編輯委員會編：《中國古籍善本書目（子部）》，上海：上海古籍出版社，1996年。

中國書畫研究資料社編著：《宋元明清書畫家年表》，臺北：文史哲出版社，1975年。

中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第八卷，濟南：山東人民出版社，1993年。

鍾彩鈞：《楊慈湖心學概述》，載《中國文哲研究集刊》，第17期，2000年9月，頁289-338。

鍾彩鈞：《楊慈湖易學概述》，載張以仁先生七秩壽慶論文集編輯委員會編：《張以仁先生七秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，1999年，頁179-216。

周乾深：《孟子“不動心”論剖解》，《天津師範大學學報》，2001年5期。

周彥文：《日本九州大學文學部書庫漢籍目錄》，臺北：文史哲出版社，1995年。

周子美編：《嘉業堂鈔校本目錄》，上海：華東師範大學出版社，1986年。

朱康有：《宋明理學中的心性本體思想》，載《渭南師範學院學報》，2004年4期。

朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，1984年。

祝尙書：《宋人別集敘錄》，北京：中華書局，1999年。

二、日文著作

島田虔次：《楊慈湖》，載《東洋史研究》，24卷4號，1966年，頁123-141。

國士館大學附屬圖書館編：《楠本正繼先生中國哲學研究》，東京：國士館大學附屬圖書館，1975年。

荒木見悟：《中國思想史の諸相》，福岡：中國書店，1989年。

荒木見悟等編集：《陽明學大系》，第四、九卷，東京：明德出版社，1973年。

楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》，千

葉鼎柏市：広池學園事業部，1972年。

牛尾弘孝：《〈己易〉訳注》，載《中國哲學論集》，第7號，九州大學，1981年。

牛尾弘孝：《楊慈湖の思想——その心學の性格について》，載《中國哲學論集》，第1號，九州大學，1975年。

吳震：《楊慈湖をめぐり陽明學の諸相》，載《東方學》，第97輯，1999年1月，頁68-81。

諸橋轍次：《靜嘉堂文庫漢籍分類目錄》，東京：靜嘉堂文庫，昭和五年（1930）。

尊經閣文庫：《尊經閣文庫漢籍分類目錄》，東京：尊經閣，昭和九年（1934）。

斯波義信：《宋代江南經濟史研究》，方健等譯，南京：江蘇人民出版社，2001年。

三、英文著作

Fung Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*. Translated by Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1952, '63.

〔美〕白詩朗（John H. Berthrong）：《儒家宗教性研究的趨向》，彭國翔譯，《求是學刊》，2002年6期，頁27-36。

Julia K. Murray: *Ma Hezhi and the Illustration of the Book of Odes*, England and New York: Cambridge University Press, 1993.

Linda Walton. *Academies and Society in Southern Sung China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

Xingzhong Yao, ed. *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*. London, New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Yoav Ariel. *K'ung-Ts'ung-Tzu*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Yves Hervouet, ed. *A Sung Bibliography* (宋代書錄). Hong Kong: The Chinese University Press, 1978.