

楊慈湖心學概述

鍾 彩 鈞*

關鍵詞：宋明理學 心學 覺悟 陸九淵（象山）
楊簡（慈湖）

一、前 言

楊簡，字敬仲，慈溪人，學者稱慈湖先生，生於宋高宗紹興十一年，卒於理宗寶慶二年（1141-1226），年八十六。

慈湖是陸象山最重要的弟子，然而象山、慈湖雖在一些重要概念上有傳承關係，如本心的概念與覺悟的方法等，但在整個學術上的氣味卻有很大的差異，論者謂其學說為「陸派心學向唯我主義方向的發展」^①。為何會有這些歧異？如果離開陸門弟子的概念，另尋視野，是否可能更清楚地理解這個問題，而對慈湖之學也能有新的評價？本文嘗試從慈湖的家學淵源及發展來論述，是否成功，還待先進的指正。

* 本所研究員。

① 這種繼承與發展可參考崔大華：《南宋陸學》（北京：中國社會科學出版社，1984年5月），頁134-165。侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984年4月），第20章第2節。楊慈湖部分為崔先生所寫，內容為《南宋陸學》相關章節的節略。

二、慈湖心學的家庭背景

《慈湖遺書》^②卷十七〈紀先訓〉，是慈湖父親的語錄，由於慈湖在三十二歲受教象山以前，主要的為學方向受其父影響甚深，因此這一卷書的存在，正好可以探討其學術淵源。

慈湖之父庭顯，生於徽宗大觀元年，卒於孝宗淳熙十五年，年八十二（1107-1188）。今日能略知其學問及生平，是因為慈湖的〈紀先訓〉及象山所作〈楊承奉墓碣〉。茲根據後文略述象山與庭顯父子交往的機緣：

仲子簡尤克肖，入太學，治《易》冠諸生。既第，主富陽簿，訪余於行都，余敬誦所聞，反覆甚力。余既自竭，卒不能當其意，謂皆其兒時所曉，殆庸〔腐〕儒無足采者。此其腹心，初不以語人，後乃為余言如此。又一再見始自失，久乃自知就實據正，無復他適。（《四明》本《慈湖遺書·補編》，頁19上）^③

引文的要點是慈湖對其父庭顯學行的佩服，以及庭顯象山言論的相近。慈湖自謂見象山以前所承為先訓^④，可見受庭顯影響之深。象山言論平正，故慈湖謂皆兒時所曉；慈湖再聞象山言的「自失」，當指雙明閣上指點本心一事，其後再經「就實據正」，始建立起自己的學問。因此，庭顯的教誨可說是慈湖學行的基礎，是研究慈湖所不能忽略的。

② 本文引用《慈湖遺書》為《四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1986年7月），並以《四明叢書》本（臺北：國防研究院、中華大典編印會，1966年10月）參照。

③ 本篇據《四明》本《慈湖遺書·補編》所收。鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年1月），以上海涵芬樓影印嘉靖本為底本，該底本無本篇，據他本逐補，其文字與《四明》本略有異同，然多屬異體字或虛字，無關宏旨，茲列出差異較大者。「庸」，《陸九淵集》作「腐」，以下異文將直接標於正文之後，不再注明。

④ 如云：「某未離膝下時，知有先訓而已。」（《慈湖遺書》，卷1，頁9上）「某自總角承先大夫訓迪，已知天下無他事，惟有此道而已矣。」（卷8，頁1上）

若要用一個宗旨來概括庭顯的學問，可舉「改過」兩字。象山〈楊承奉墓碣〉敘述庭顯之學便是以改過工夫為中心：

少時蓋常自視無過，視人則有過。一日自念曰：「豈其人則有過？」旋又得二三，已而紛然，乃大恐懼，痛懲力改。刻意為學，讀書聽言，必以自省，每見其過，內訟不置。程督〔指〕精嚴，及於夢寐，怨艾深切，或至感泣。積時既久，其功益密。念慮之失，智識之差，毫釐之間，無苟自恕。嘉言善行，不曠耳目，書之盈室，著之累帙。嘗曰：「如有樵童牧子謂余曰：『吾誨汝。』我亦當敬聽之。」檢身嚴而安其止，取善博而知所擇；舊習日遠，新功日著。自其子識事，未嘗見公有過，所自責者類非形見，公每發明以示監戒。人患忿悻，公容物〔止〕若虛；人患吝嗇，公捐財若無。或歎其不可及，公曰：「昔甚不然，吾改之耳。」一夕被盜，翌日諭子孫曰：「婢初告有盜，吾心止如此。張燈視筭，告所亡甚多，吾心止如此。今吾心亦止如此。」（《四明》本《慈湖遺書·補編》，頁18上下）

另外，庭顯改過工夫的深刻，也可從其子弟所受影響得證。慈湖有〈連理瑞記〉，記其家一年有蔬果連理的祥瑞四件，而歸因於其父親的教化。其文云：

追惟先公實德義訓，所以啟佑後人，深入潛化。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，不足為言，而俗衰風靡，吾家遂為底柱。某竊自喜先公流化之效至是而益著。又念伯兄忠信天成，進德於內而世莫知。某每自言曰：「兄真三代人物也。」仲兄文雅灑然，而深得復卦之旨於方寸之中，作圖記過。人皆恥於聞過，兄願自白其過。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。叔弟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。季弟行仲孝友篤至，訥於外而敏於中，內心發

光，不可致詰。諸子雍雍，群孫濟濟，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。（《慈湖遺書》，卷2，頁27上-28上）

記其不貪不欺的忠信之風，而歸本於其父的教化。其仲兄叔弟的改過之學顯然皆淵源於其父的感召。慈湖出身四明士族家庭，父族在慈湖以前皆未做官^⑤，母族則為儒醫世家，兩代為醫官^⑥。大概四明地區在南宋初期有不錯的道德風氣，慈湖家族是優秀的代表。庭顯雖無理學師承，然而道德出自人心所同然，可以自發地出現，且其所言除一般居家處事的道德修養外，有些已經進入哲學領域了。

慈湖作為象山入室弟子，一般的研究都注意他對象山心學的發展，特別是走向覺悟的一面。其實，慈湖有關覺悟的言論遠多於象山，如果考慮象山以外的影響，則家庭中隱約的佛教色彩應是合理的來源。此外，慈湖書中除了多覺悟語，亦多平正切實語，前者是對一以貫之之道的領悟，後者卻出自長期的家庭薰陶與實地的工夫，若說後者是慈湖真正功力所在與覺悟的基礎，似無不可。由此言之，庭顯的言行，即《慈湖遺書》中〈紀先訓〉一卷，就有加以研究的必要了。然而此處必須注意一點，就是庭顯是否曾受象山影響。〈楊承奉墓碣〉云：「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，無能啓助，負公所期，斯為愧耳。」淳熙九、十年，象山任國子正，十一至十三年，慈湖為浙西帥屬而象山尚在臨安，因此與庭顯談論的機會是不不少的。然而此時已是庭顯

⑤ 象山〈楊承奉墓碣〉：「四明士族多躬行有聞，公家尤盛，闔門雍雍，相養以道義。」
「曾祖倫、祖宗輔、父演，皆隱德不仕。」

⑥ 慈湖〈宋翰林醫痊臧公墓誌銘〉叙其外伯祖為翰林醫候，外舅為翰林醫痊，並謂：「惟省總角侍母孺人歸外氏，猶及見外伯祖母從義孺人倪氏，諸舅環侍，朱紫滿前。」（《慈湖遺書》，卷18，頁32上下）

晚年，難以確定受到多少影響，只得置而不論。

歸納〈紀先訓〉中的言論，可分為日常道德實踐、改過、理、無我、覺悟本心等項。茲略述於下。

(一) 日常道德實踐

〈紀先訓〉中大多數的言論是生活上的格言。〈楊承奉墓碣〉所謂「嘉言善行，不曠耳目，書之盈室，著之累帙」，可能兼指他對他人以及自己言行的記錄，且應是現今〈紀先訓〉的前身。由此語可知庭顯的言論是本於生活言行的反省與記載。

庭顯用「道」的概念來指日用不可離者，他說：

大中至正之道，近在日用，見於動靜語默，不必他求。（150條）

不獨大底是學，小底亦是學。一語之差，一事之不中，雖極微小，吾以爲其大如天，何故？道卻無大小。（219條）

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。但無所貪，正而不邪，則道不求而自得。

（226條）

諸言主要的意思是道不是日用之外虛懸一物，即在日用之中。既在日用之中，則不當有大小的差別，眼前每一件事都有道。然而道又不在他求，即事而得其正，便不求自得^⑦。庭顯「事即道」的說法，在慈湖處得到進一步的發揮，成爲無體而包含一切的「心即道」。

⑦ 庭顯有云：「人皆有一我，故不見道，雖名士難逃此患，遂以聰明爲道，釋氏謂之認賊爲子。夫堯舜爲天下，後世知其名，而堯舜所以爲善。今人點粧賢者之名歸己，於堯舜有異矣。儻得堯舜之心則無我，無我則自然日進不待修爲。」（251條）這「道」和「我」相對，與「理」概念較相似。這條還說明了道要無我而後見，與其以智識求，不如在事上實踐爲能自得，如堯舜爲天下（無私與服務）而能得道，留名於後世。

至於實地的日用道德工夫，首在時時「習敬」：

孔子拱而尚右，載之古書，則知夫子常拱。今人多忽之，吾家當習熟。
(75條)

賢者幹事，謹終如始，一事未畢，彼事不爲。彼事功雖倍亦不顧。十百千萬，皆本於一，一事辦則十百千萬存乎其中。(244條)

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。(239條)

坐檻墜地，他日語人曰：我當正墜未及地時，吾心怡然甚安。(238條)

從第一條知庭顯的拱手是從古書學來的，是平居的敬，第二條則是應事的敬，不急於紛雜叢脞，而是一事一事地辦。第三、四條就有些可笑了，似乎習敬到本能反應都喪失的地步^⑧。依筆者之見，跌倒既已不可挽回，能不動心也算稍勝一籌，但重要的是庭顯的工夫應是適合其鄉紳的身分，也就是在比較安靜單純的環境中的工夫。固然每個人的生活皆應力求簡單，避免不必要的枝節，但像庭顯這種從容的氣度，恐怕還是一定時空的產物，只能讓人懷想而已。

庭顯居敬工夫反映的是安靜的氣度，下引幾條更可證明：

欲言之時與無言之時同，則學精矣。(192條)

家事處置了則休，不必留滯在心。(196條)

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。(249條)

三條都說明其心境和平，而最後一條更可見其居敬工夫和安靜風度是有因果關係的。

^⑧ 〈楊承奉墓碣〉載有承顯自己的解釋：「公嘗行步小跌，拱手自若，徐起翛然，殊不少害。從行異之。公曰：『蹉跌未必遽傷。此心不存，或自驚擾，則致傷耳。』余聞之曰：『所謂顛沛必於是。』」

庭顯日常道德的另一項要點是恕道，他說：

損人即自損也，愛人即自愛也，樂人之凶，彼未必凶而已已凶矣。（13條）

門首變易之資，若已有資則寬與之直，不可既欲其物，又計較不已。彼身即我身，彼得即我得，彼失即我失。（17條）

人心不明，互有得失，賢者所以尚恕。（130條）

惟無憎惡人之心者乃能勸戒人，有憎惡人之心者，其勸人必不服。（206條）

大概庭顯日用間能做到視人如己，表現謙退不爭競的態度，如買物時多與之值之類，而責人亦多懷寬恕。

在自己生活上則顯得樂天知命，如云：

畏天命則無所求而享安逸矣。苟未及安逸，則知貪求心未盡。貪求心未盡，則知未識天命也。君子胸襟常無事常悅樂。（157條）

萬事無非天命，不達則止見人爲，處世勞苦。孟子曰：「臧氏之子，焉能使余不遇哉？」（229條）

頗有「一飲一啄，莫非天命」的味道，有此認識則安於所遇，不貪求而能享安逸。由此推之，日常生活只要不遭禍患就是福，更別無他福可求。因此他說：

時人心中自謂今且如此度日，俟他時如意，當取快樂，不知今日無事即是至樂。此樂達之者鮮。（33條）

福莫大於無禍。今無事已是享福，如不自知，將恐禍患生。（68條）

心無所求則樂生，此非親到者有所不知。（90條）

財物大多，反害子孫，人罕知之。（119條）

凡有家者，或棟宇可以居，穀粟可以食，更有園蔬足用，若此則已屬於富矣。惜乎人有所不知也，是以人間得知足之樂者鮮。（162條）

視人如己與知足常樂是一般常見的道德說教，庭顯多言此，正可見其言論作爲

家庭的道德訓誨，許多地方並不離通俗道德。只是其學以改過工夫做基礎，並深入到理學概念的層次，因此雖通俗言論亦是有得之言，而親切有味。

(二) 改 過

關於庭顯的改過工夫，〈紀先訓〉有云：

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。雖氣習如山岳，如膠漆，而常自覺。一日氣習分離，如巖崖崩倒，如是者三日，自後身浸輕矣。（190條）

此條綜合多樣內容，有代表性，故舉以為討論依據。大約庭顯是個道德意識很強的人，故初時頗見人過，後來反省到己過更多，便把嫉惡的對象轉到自己身上來。「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。」（2條）^⑨他不僅能反省，且不護短，故知過之難改：「吾向者嘗恨己過難除，知他幾番淚下，幾番自拳。」（221條）這就是所謂「以小人自目」。所謂公論是與私意相對的：「或無公論，必任私意。順之則喜，不順之則不喜，是使人人皆無公論也。在家無公論，則一家無公論；在國無公論，則一國無公論。家國欲治，其可得乎？」（109條）「吾有公論，於學大有所濟。凡吾所見不正，皆被公論收下。」（122條）庭顯非謂已有現成的公論做為衡量標準，而是要「主張公論」，若能逆著私意，便能建立公論。據庭顯自述，改過是在內心之志氣與公論照察下的自我活動，不斷有這種對照，即是「自覺」，終於有一日氣習如巖崖崩倒。此後並非不再有過，但必定是由粗入細，不是旁人所能見出，如〈楊承奉墓碣〉所謂「自其子識事，未嘗見公有過，所自責者類非形見，公每發明

^⑨ 此條象山〈楊承奉墓碣〉亦引用而頗節略，以致詞旨不明，見前引文。

以示監戒」。

(三) 理

改過是道德實踐的工夫，從這工夫反省便接觸到理學的問題。上引庭顯之言，有私意與公論的對比，私意是過惡的原因，那麼改過的前提必須是內心的公論取代了私意，如此又須有某種意味的普遍公論存在，人如果不是私意作祟，隨時隨地都可以此存心，依此行事。庭顯更常用的是「理」：「萬事由理耳，人言由我，故失。」（173條）由理與由我即公論私意的區別。茲再舉例如下：

人之處世，何如此之難？茲蓋獨任己智，倚於一隅，不得自然，而與天理相違之所致也。學者當如何？未若以自己私見屏於千里之外，使胸中了無所有，則所謂天理者見矣。天理即吾心也。（153條）

任智則偏倚，依理則自然，可知理是超越個人的立場，而有普遍必然性。至於對天理的掌握，由於與個人立場相對，庭顯舉出否定的方法，就是屏除私見，胸中了無所有，則自然能見天理。最後一句「天理即吾心也」重要，屏除私意所見到的天理非它，即是我的本心。此句使庭顯不被歸入程朱學派的思想，不論他對理概念是多麼重視。

天下之事惟一理。哀公以「年饑用不足」問於有若，有若對以「盍徹夫」。盍徹，正而已矣，四時正則萬物生，人倫正則天下治。事無巨細，凡有所成，皆成於正。子路亦曰：「千乘之國，攝乎大國之間，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。」子路苟不以財用養民，焉能臻此？後人常患財用之不足，故不以有若子路求之乎！君子不以財用未足爲憂，而以此理爲慮，達之則超出物表，而足以宰天下事物，治道不足患。（191條）

庭顯以饑年財用問題來說明天理私意的不同。饑年國用不足，因而加稅是私

意，減稅則是天理。因為理只有一個，減稅不僅人民受惠，政府也能共度難關。關於用不足之事，庭顯曾自述經驗，可以互相發明：「吾自幼年以生計不足為憂，復思古者樂貧之士，處貧必得其理，因讀《論語》有若言『盍徹乎』，每每在懷。一日忽有所得，夫盍徹，正而已矣。宿昔之憂，日見消釋，而動止輕清。蓋得理則無所施而不利，復何憂哉？」（94條）理是普遍必然性，但亦非僅為一個空概念，而是因應於各種場合而有一定的作為，如饑年的「盍徹乎」，達此理則不僅無憂，而且可以治天下。

（四）無 我

庭顯將天理與私見對立，姑不必說天理的具體內容，僅就去除私見的態度和修養言之，便展現為一種超然的風度，即所謂「無我」，而成為庭顯學問中的一個特色。庭顯改過之學中，愈要去除私見，愈能產生一種謙遜的態度，轉而能從純然客觀的立場來評價自己與外物，而且更不會執著。此時對自己的改過遷善更為容易，對外物也有更多的包容。

吾今為學，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。蓋無我則虛明，不以自己之惡為善，亦不以學力之寡為多。曩時觀彼學者自謂無我，實未無我。觀彼省此，深有畏焉，故今日有所濟。（53條）

人為景所奪，則有喜不喜之心。其喜在清風明月，在畫堂花燭，在玳筵綺席，在異香美色。飢時飲食，寒時衣裘，炎暑風涼，凜冽火閣。其不喜者，天色晦昧，人情背違，柴門茅舍，惡衣惡食。不美人意處更省之，此二者之心無自而生。（25條）

他又說：「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。」（43條）和上舉引文一樣都說明了無我的不易，有當一件大事來辦的必要，然而真能無我，不僅有助於改過，更是一切進步的條

件。至於對外物，如上舉引文及「此身尚非我有，外物亦何足道」（27條）之語所表示的，庭顯對外物不執著而平等觀之，故以為不應喜愛清風明月而厭惡天氣晦昧，又以為不應該期待於當下以外的滿足，說我欲如何，不欲如何^⑩。又有一軼事：「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。』」（236條）如此處世平淡，在許多地方固然是優點，但也不免會有消極缺乏應變的問題，而慈湖學問的發展正好彌補這個缺陷^⑪。

（五）覺悟及與佛教的交涉

庭顯改過之學引發的理學問題，除了理之外，前引文中還提到「自覺」的問題。改過之學預設了內心中天理與私意的對立，而自覺就是對二者的認識。

庭顯說：

人有不善，習於^⑫性成，其堅如鐵。惟學者自覺，能破此堅。不然則其堅牢日甚。（14條）

又說：「自覺之功大矣，雖不善，一能自覺，亦難停留矣。」（114條）自覺有如此大的功用，在於本心得以明朗，而不屬於本心的私欲不僅得到辨認，也從本心鬆動開來。他又說：

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。（143條）

惡即私意，乃起於血氣所激發的妄心，本心則本來清明而善，本來無我。前引

^⑩ 學者成則無我欲如何，不欲如何，但由理而行。盛暑有待秋涼之意，隆寒有待春和之意，好學者不如此。（85條）

^⑪ 慈湖心學思想在實踐層面有強烈的經世傾向。拙著：〈楊慈湖《易》學概述〉，《張以仁先生七秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，1999年1月），頁197-206，列有這方面的材料。

^⑫ 「於」，諸本皆如此，疑當作「與」。

庭顯重要的無我思想其實與本心有關，他說：「吾之本心澄然不動，密無罅隙時。人自己尚不識，更向何處施爲。」（143條）「人之本心本自寂然。」（214條）「智我所自有，不患無智。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。」（229條）這些話描述的本心都是靜止的，雖然最後一條指出對事物的照明與應變，但庭顯的本心思想似以超越為主，其應事的表現就是前舉引文表達的處世平淡，不越過當下而有所求。

庭顯以覺悟來辨認本心與私欲，是道德實踐的一部分，然而從少數資料看出，這覺悟的方法受到佛教影響，且在庭顯家庭普遍地實踐著。引述如下：

（楊簡）自謂不逮迺翁遠甚，恨其未聞余言。後簡自以告公，公果大然之，於是盡焚所藏異教之書。（陸九淵：〈楊承奉墓碣〉，《四明》本《慈湖遺書·補編》，頁19上）

叔弟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。季弟行仲孝友篤至，訥於外而敏於中，內心發光，不可致詰。（楊簡：《慈湖遺書·連理瑞記》，卷2，頁27下）

孔子曰心之精神是謂聖，即達磨謂從上諸佛，惟以心傳心，即心是佛，除此心外更無別佛。（《慈湖遺書·炳講師求訓》，卷18，頁1下）

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。（《慈湖遺書·奠馮氏妹詞》，卷18，頁26上）

第一條顯示庭顯原來與佛教有某種程度的接觸，雖然《慈湖遺書》卷十七〈紀先訓〉並不見這種痕跡。論者謂慈湖的心、意觀念與佛家思想有明顯的聯繫或相似，並引三、四條為證¹³。第三條以人心為聖與即心是佛相比，第四條則顯示楊氏家庭的覺悟和佛教是同類的，第二條則楊氏兄弟受其父感召，一方面從

¹³ 崔大華：《南宋陸學》，頁146-149。

事家庭的道德實踐，一方面也達到開悟之境。此外還有一則慈湖因讀「外書」而悟的資料，將在下文論慈湖覺悟時引述。從這些資料可發現楊家與佛教間蛛絲馬跡的關係，雖然尚未到援佛入儒的程度，但慈湖不像象山有意排佛，甚至不刻意區別儒佛異同，卻是不能否認的事實。

以上略述了庭顯的學問，據慈湖說在青年以前受其父影響最大，因此本文論述慈湖之學，以庭顯之學為背景來展開。

三、慈湖的道德實踐

(一) 改過、居敬、法度

慈湖出自良好的家庭教養與四明地區較佳的社會風氣，因此有良好的品格。其思想上的敵派朱子的話是最好的證明。淳熙九年（1182），朱子任浙東提刑，主持救荒工作時，薦舉慈湖。〈慈湖年譜〉是年引〈慈湖行狀〉：「朱文公持庾節，薦先生學能治己，材可及人。居無何，關陞。」又引《朱子文集·答劉晦伯書》：「浙東學者多修潔可喜。楊敬仲、孫季和皆已薦之。」^⑭

庭顯的學問以改過為宗旨，而慈湖亦重視改過，茲舉一例：

曾子曰：「吾日三省吾身。」蓋曾子有此三過，故日以自省。此三語者乃問心之辭，人若不自問心^⑮，其不覺又陷乎此也。嘗讀〈檀弓〉，見曾子出祖之遽以告從者；裼裘之譏遽以示人，而實未嘗學習。君子不以過為諱，而以不能改過為恥。人心即道，自靈自明，過失蔽之，始昏始亂。觀過則知仁矣，無過則此心清明廣大如故矣，雲氣散釋而太空澄碧矣。（卷10，頁8上下，7條）

〈檀弓〉所記為曾子兩次對禮的錯誤判斷，故謂「實未嘗學習」，然而曾子知

^⑭ 〈慈湖先生年譜〉，卷1，頁13下。

^⑮ 「問心」二字《四庫》本缺，據《四明》本補。

錯後即刻承認，故稱許他不諱過。此條是一個例子，說明慈湖跟隨其父而注重道德實踐，但不同於其父的直接敘述生活體驗而以格言方式出之，慈湖更多用講經的形式來表現，且每每引伸至心學的領域，如說過失所以遮蔽人心靈明之類。慈湖對「觀過知仁」的解釋也有特色，他以為過與仁相對，意欲為過，故意欲不作為仁，仁即本心清明廣大（卷10，頁34下，39條）。

廷顯有居敬工夫，如前引文，而慈湖也說：

（引《尚書》君臣相儆戒之言）何數聖人者無他奇謀偉論，而諄諄惟以戒謹恐懼為首語也？於乎！堯之所以為堯，舜之所以為舜，禹之所以為禹，皋陶、益之所以為皋陶、益，豈非以此心而已乎？戒謹恐懼，此心存乎？放逸慢易，此心存乎？知放逸慢易心易失，則戒謹恐懼此心之存可知矣。惟得此心者方知此心之出入，惟識此心者方知此心之存不存，不識此心者安知之也？不知者，胡不於戒謹恐懼時而默察其所以然乎？方戒謹恐懼時，此心放乎不放乎？紛擾乎不紛擾乎？有計較乎無計較乎？支離乎不支離乎？此時之心可謂堯、舜、禹、皋、益之道心矣，可謂精一矣，可謂中矣，可謂天下之所同然者矣。（卷8，頁13下-14上，11條）

慈湖的心學如下文會提到的，重在自然的發用，而以不起意為工夫。然而伴隨這自然的，是戒謹恐懼的態度。戒謹恐懼的時候，心是在其自己，也就是沒有紛擾計較支離，這時才能得到本心，才能自由變化^⑩。慈湖論心的自由，雖是

⑩ 慈湖此處因論戒謹恐懼的必要，遂牽連言及孟子的存心。事實上慈湖常將心講得更高一層（自由變化的本心），而質疑孟子存心之說。如云：「（孔子言操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與！）孔子此言蓋謂操持則在此，不操持而舍之，則寂然無所有，忽焉而出，如思念外物外事，則遠出直至於千萬里之外，或窮九霄之上，或深及九地之下，又忽焉而入，如在乎吾身之中。然而心無形體，無形體則自然無方所，故曰莫知其鄉，言實無鄉域也。聖人此旨未嘗貴操而賤舍。孟子誤認其語，每每有存心之說，又有存神之說，失之矣。使果有所存，則何以為神？」（卷14，頁9下-10上，12條）

就心的本性而言，不是故意推高，然而相對於一般人的陷溺而言，卻顯得是高了一層。要認識心的本性，可即戒謹恐懼而作反省，於是戒謹恐懼是存心的必要前提。當慈湖說心的自由變化時，事實上已在戒謹恐懼的習慣或常行的基礎之上。而且，他不單講求戒謹恐懼的態度，還重視具體的法度。庭顯本來看重法度^{①⑦}，而慈湖也說：

益曰：「罔失法度。」當哉斯言！三五盛際，所以人皆有士君子之行者，以法度備具故也。後世所以人物衰喪，間有賢者，復多闕失，以法度大廢故也。學問之道雖曰求放心而已，不在於外貌，然外貌斯須不莊不敬，即失其所謂帝則。豈有措身於淫逸非僻之地，而曰吾求放心足矣？難哉！（卷8，頁18上下，14條）

法度的範圍很廣，包括政治制度、社會習俗、家庭與行為的規矩等等。慈湖謂學問雖然在心，但法度規矩卻是基礎。其實慈湖的家庭是重禮教的，其〈祖奠馮氏姊辭〉云：「憶昔世父合居武康。諸姊俱長，某輩幼行，男女則別，同堂對房，旦旦肅揖，歲時奉觴。姊雖有行，歸寧則常獲依居，眷深愛長。」（卷18，頁26下-27上）生動地描繪了家庭中以禮相接，直到其堂姊婚後始相親近的情景。另外，從書法上也可看出慈湖端莊的性格。慈湖寫字在楷隸之間，生平不作草字，對歷代書家，除顏真卿的方正外，自王羲之以下皆不滿意^{①⑧}。因

①⑦ 庭顯說：「處世遵承法度，不失大人君子之體。夫有變更者莫不慮其有失，然遵承法度，縱失，所失亦輕。或出於私見而有失，則所失重。大人君子於法度有變更者，蓋不得已。」（〈紀先訓〉，183條）

①⑧ 〈過庭書訓〉：「逸少（王羲之）如傾國之色，麗則麗矣，而少莊敬中正之容，君子所不道。故吾字畫惟方正古朴和平，近於隸。蓋今之楷即隸之訛，隸者篆之變。篆極善，隸庶幾，楷猶庶幾，至於草，去古遠矣，孔門之所惡。今世通行之書不用篆隸，故予爲楷而似隸，庶幾乎三代莊敬中正之遺風不遂泯絕也。歐陽正矣和矣而不古，病在於不方而媚；虞柳病與歐同而又弱；顏方正莊敬古質，善矣，所少者和爾；蔡與歐虞柳同。」（卷3，頁5上下）真德秀〈楊慈湖手書孔壁孝經跋〉：「慈湖先生楊公，道德學問追媲前修，而於翰墨尤極嚴謹。嘉定初，獲侍公於著庭，見其酬答四方書問無一字作行押

此，他所主張的，是端正以後的自由無礙。

(二) 忠 信

慈湖有〈詹亨甫請書〉一篇，結語云：「親家詹亨甫以象軸累紙，命某書所欲書，某謹書某日用進學之大略，願與同志共講。」其文頗長，但果真如結語所云，亦包括了慈湖平常的工夫，故引用全文，並分成三段來討論：

(1)《論語》謂孔子每每教學者忠信，今學者當思其旨。聖人豈姑以淺者教人哉？曰「主忠信」，謂忠信者主本也。答樊遲問仁曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」答子張問行曰：「言忠信，行篤敬。」所謂非於忠信之外復有其道也，即是心而已矣。是心之不欺罔謂之忠信，是心之不放肆謂之敬。不放肆之心即不欺罔之心，乃庸常平正之心，古先聖人深明此心之即道，故曰「中庸」，庸，常也。又曰：「庸德之行，庸言之謹。」又曰：「王道平平。」初無高深幽遠。孔子又謂是忠信篤敬，立則見其參於前，在輿則見其倚於衡。嗚呼至哉！茲所見者，豈思慮之云乎？忠信篤敬，不欺罔，不放肆而已矣。(2)不假思慮，而後能蕩蕩平平，融融混混。大禹謂之「安女止」，非止之也，人之心本自靜止也。喜怒哀樂，變化云為，如四時之錯行，如日月之代明。其事親名曰孝，其從兄名曰弟，其恭敬曰禮，其羞惡曰義，其是是非非曰智，其雖千變萬化而常明曰仁。百姓日用而不知，不省庸常正平之即道，離心求外，去道及遠，殊可惜也。千尤萬過，皆生於離心而起意。謂之安女止，謂之忠信，謂之篤敬，謂之時習之學，謂之中庸，子思謂之至誠。夫忠信

體。蓋其齊莊中正，表裏惟一，故形於心畫亦絕類（司馬）文正公，而清勁過之。」（《四明》本《慈湖遺書·補編》，頁14下引）柳道傳〈跋先生與劉子固書〉曰：「子固其里中子，初筮爲尉，致書通問於公，而公小楷細書以答之，無一筆稍縱，且以舉陶之兢業，曾子之戰兢者深寓期勉之意。」（《四明》本《慈湖遺書·新增附錄》，頁3下-4上引）

即誠實而已矣，殆不必加至之一字。加至一字則是於平常誠實之外有又至焉者，無乃不可乎！是猶未信百姓日用之即道。(3)子思，賢者之言也；孔子，聖人之言也。胡不觀孔子曰：「夫孝，天之經，地之義，民之行。」夫孝，事親而已，人往往不信其為天經地義，惟自信本心之虛明無限際，天者吾之高明，地者吾之博厚，日月四時吾之變化，萬物吾之散殊，而後自信吾之事親即天之經地之義，吾之忠信即天下之大道，而非有未至焉者，而後信孔子曰吾道一以貫之，而曾子謂之忠恕。忠即忠信，恕即恕物。先儒乃曰：「忠譬則流而不息，恕譬則萬物散殊。」是猶未信忠信寬恕之即道，未信忠信寬恕自廣大通融，故為是譬喻推廣之說。嗚呼！忠信之心，無精粗，無本末，無內外，無所不通，但微起意即失之矣。（卷3，頁6上-8下）

貫通這段長文只是「忠信」。慈湖首先以忠信來貫串相關言論。關於忠信，慈湖書中討論甚多，除此處所引，並和《論語》他處孔子說忠信、中庸，曾子說忠恕，《大戴記》孔子說忠信、《孔子家語》渡河丈人的忠信^{①⑨}皆相貫串。而「請書」的體裁，如此段結語所云，是為人寫卷軸，在這種場合，會把自己最有心得，也認為最能對人有益的話寫下來，慈湖相似的文字其實寫了多次^{②⑩}，

①⑨ 〈學者請書〉：「某嘗讀《大戴》所記孔子之言，謂忠信為大道。某不勝喜樂，不勝喜樂，樂其深切著明。〔……〕渡河丈人亦曰：『吾之入於波流，忠信而已。其出也，亦忠信而已。』孔子使二三子識之。烏乎至哉！即吾與人忠、不妄語之心，即道也。丈人當日之言未必果曰忠信，往往曰：『吾出入於波流，吾心如是而已，無說也，無術也。始吾之入也，如是而入，其出也，如是而出。』世以如是而往，實直無偽，謂之忠信。忠信措吾軀是波流之中而不敢用其私焉，故能入又能出也。」（卷3，頁1上-2上）至於渡河丈人的故事，《莊子·達生》、《孔子家語·致思》、《列子·說符》皆提到，唯《莊子》未言忠信。慈湖根據的是《孔子家語》，慈湖〈書表軸〉（卷13，頁3上-4上）曾抄錄此段而申述之。

②⑩ 〈學者請書〉（卷3，頁1上-3上），〈學者請書〉（頁3上-4下）與此文大同，而〈書表軸〉（卷18，頁3上-4下）亦書忠信之旨。

若說「主忠信」是他的基本工夫，亦無不可。「主忠信，謂忠信者主本也」，慈湖在他文說：「孔子即此不欺不妄而言之曰：此即主本。主本者乃道之異名，非忠信之外復有道也。離此不欺不妄實直之心而外求道者，斯乃妄也。」^⑲忠信二字也不必深求，此處謂「庸常平正之心」，他處謂「庸常平直之心」、「平常實直」^⑳，只要此心不紛擾計較支離，即是忠信。

慈湖在第二段接著論此心的完全。慈湖說：「不假思慮，而後能蕩蕩平平，融融混混。」無思慮和混融都是其重要概念，稍後將申述。在此只表示此心是我本有，不是求來的，因而可說是靜止與和平的。然而這樣的心是完全的，各種德目如孝弟禮義智仁等，只是此心運行時的隨機表現。

在第三段，慈湖又舉《孝經》「夫孝，天之經，地之義，民之行」之語。慈湖對《孝經》非常重視^㉑，除了家庭教養及對一般道德重視的因素外，更因《孝經》將孝和天地相配著討論。《孝經》原義在強調孝德的偉大，慈湖的用意則在指出最常見的道德心便是最完全的，再無絲毫不足。「天者吾之高明，地者吾之博厚，日月四時吾之變化，萬物吾之散殊」幾句亦是慈湖的常言，大陸學者解釋成「唯我論」^㉒，然而其前有「惟自信本心之虛明無限際」之言，因此天地萬物表現我的本性，應是就我心無限因而與天地萬物無間隔、無滯礙而言，而人人也同樣有此本心。因此與其說是「唯我論」，不如說是我心、他心、天地萬物相一致的「一致論」。心如此無限伸展，自然不是血氣思慮所能限定，而應稱為「形上心」^㉓。慈湖形上心的主張來自覺悟，下文將會討論。

⑲ 〈學者請書〉（卷3，頁3下）。

⑳ 〈學者請書〉（卷3，頁1下、頁2下）。

㉑ 《慈湖遺書》，卷12，〈家記六〉的內容為論《孝經》六條，讀之可見他對《孝經》的高度評價。

㉒ 參看註①。

㉓ 參看拙著：〈楊慈湖《易》學概述〉，《張以仁先生七秩壽慶論文集》，頁185-186。

然而，重要的是慈湖並未離開「平常心」一步，因為如前所述，平常實直之心更無絲毫不足。程明道將忠恕解為宇宙原理，慈湖看來就是對平常的忠恕還信不及，而故意推高一層說。最後，慈湖說：「忠信之心，無精粗，無本末，無內外，無所不通，但微起意即失之矣。」在忠信之外再無他道，忠信最平常，也最精深。這就是慈湖的日用工夫，從最平常的德目而自信本心虛明無際。

(三) 讀 經

慈湖對平常心的信任，又可見於他對「思無邪」的理解：

子曰：「詩三百，一言以蔽之曰：思無邪。」學者觀此，往往竊疑三百篇當復有深義，恐不止此，不然則聖言所謂無邪必非常情所謂無邪。是不然，聖言坦夷，無勞穿鑿。無邪者，無邪而已矣，正而已矣，無越乎常情所云，但未明乎本心者不知此不信此，知此信此，則易直子諒之心油然而生。生則惡可已？惡可已則不知手之舞之，足之蹈之。有正而無邪，有善而無惡，有誠慤而無詐偽，有純而無雜，有一而無二三。讀周南召南必不面牆，以興以觀以群以怨，無非正用，不勞勉強，不假操持，怡然自然，所至皆妙。人能知徐行後長之心即堯舜之心，則知之矣；知乍見孺子將入井皆有怵惕惻隱之心，即仁者之心，則知之矣。此心人所自有，故三百篇或出于賤夫婦人所為，聖人取焉，取其良心之所發也。至于今千載之下取而誦之，猶足以興起也。故曰興於詩。（卷8，頁46上-47上，39條）

慈湖的解說，重點在堯舜之心、仁者之心即平常心，人人所固有，因此詩三百雖多賤夫婦人所為，以其皆良心之發，讀之能使人感動，興起善心²⁶。這裏又

²⁶ 下兩條（40、41條）亦論及思無邪，而主要討論詩序的不當。因此此條賤夫婦人的良知亦能興發，亦應是針對詩序的穿鑿而言。

連結到慈湖的另一項工夫，就是經學。《慈湖遺書》卷七至卷十六為〈家記〉，當是後人將將其遺文語錄分類編輯者，其中七至十四卷內容分別為：《易》；《書》、《詩》；《春秋》、《禮》、《樂》；《論語》上；《論語》下；《孝經》；《大學》、《中庸》；《孟子》、諸子。再加上慈湖對《易》、《書》、《詩》皆有注釋，單篇文章中也多引述經語，可見他的書本上的學問是以經學為中心的。慈湖的經學方法，雖有一些事實的考證與注疏的評論，但主要是作為其道德實踐的依據，如這段引文所為。慈湖說：

學者當先讀孔子之書，俟心通德純，而後可以觀子史。學者道心未明而讀非聖之書，溺心於似是而非之言，終其身汨汨，良可念也。孔子之言奚不可精而思之，熟而復之？今孔子之言出於學者之所記錄，猶或失真，況於非聖人之書，其害道者多歟！（卷15，頁1下，2條）

慈湖從道德實踐的立場來讀書，作為儒家道德淵藪的孔子之書——經書，就成為研讀的中心與評價的尺度了。然而這樣也形成他在經學上的限制，他常是長篇大論地發揮經書中對他有啟發的段落，至於和他的見解相左的地方，則認為是「出於學者之所記錄，猶或失真」，其中對《禮記》及《大學》的批評最多。但這裏不宜詳述，只要知道慈湖的道德實踐中，對經書的熟讀精思是很重要的一部分就夠了²⁷。

四、慈湖的心地工夫

（一）覺 悟

庭顯的「改過」與「覺悟」皆影響了慈湖，然而庭顯的學問宗旨是「改

²⁷ 對慈湖經學的內容、方法的詳細敘述，可參看劉秀蘭：《化經學為心學——論慈湖之經學思想與理學之開新》（臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1999年6月），第二章，〈慈湖之經學觀點〉，頁24-83。

過」，慈湖的學說則以「覺悟」為最重要，亦最為人所知。關於其覺悟，《慈湖遺書》中有多處記載，下引一條的主旨是一悟並非究竟，尚須有後續的工夫，這裏引述之，因為它對慈湖悟道的持續過程有較完整的記錄：

(1)簡之行年二十有八也，居大學之循理齋。首秋初，夜燕坐于床，奉先大夫之訓，俾時復反觀。簡方反觀，忽覺天地內外森羅萬象，幽明變化，有無彼此，通為一體。曰天曰地，曰山川草木，曰彼曰此，簡皆名爾。方信範圍天地非空言，發育萬物非空言。(2)唯舊習未易釋，後因承象山陸先生扇訟是非之答，而又覺簡澄然清明，安得有過？動乎意始有過。(3)自此雖有改過之效，而又起此心，與外物為二見。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，而所謂窘者掃跡絕影，流汗濡濡泰然。旦而寤，視外物無二見矣。(卷11，頁45下—46上，56條)

這段引文，筆者嘗試分三個段落，引用其他資料略作蠡測。第一段是慈湖二十八歲時的經驗。這悟道的機緣是想到其父「反觀」的教訓，前文曾討論庭顯的反觀，淺言之是反觀己過，深言之則自覺人心本自清明，本自善，本來無我，唯執血氣者為我，然後有妄有惡。本心澄然不動，密無罅隙，本自寂然不動，而能如水鏡應物，毫髮無差。因此，自覺則能辨認天理私意，而使改過容易。慈湖所悟的道理是其父的進一步發展。從其父不曾具體描述悟境，而僅平實地規定本心來看，他縱使有神秘經驗，也未加張皇。慈湖則明白告訴我們他的覺悟是神秘經驗，這經驗雖在學術討論的範圍之外，但所悟得的內容是可以檢討的。慈湖悟得的是萬象融而為一。身為一個人，內有己，外有萬物，萬物又各自區別，求得萬殊的統一，是許多哲學派別共有的目標，其中最難克服的是物我的分別。慈湖的一體感中最重要的是取消了物我的間隔，於是萬象成為我的變化，故說天地山川草木彼此只是名言上的區別。茲舉另一段描述來參照：「少年聞先大夫之誨，宜時復反觀，其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。不必言象，不必言理，亦不必言萬，亦不必言一，自是一片，看喚作甚麼句絕，喚作天亦得，喚作地亦得，喚作人亦得，喚作象亦得，喚作理亦得，喚作萬亦得，喚作一三四皆得。」（卷15，頁13下-14上，24條）慈湖的覺悟有其思想背景，萬象森羅而一理通貫是理學前輩的理論，如程伊川說：「沖漠無朕，萬象森然已具。」朱子說：「統體一太極，物物一太極。」這是可從思想上理解的，慈湖進一步處，是將這些思想從形而上理論變為一種神秘經驗，就是體驗到象理澄然一片的境界²⁸。

這體驗來自「燕坐反觀」的工夫，即離開對立的、分別的、執取的感覺經驗世界，而返回主體自己。透過這工夫，慈湖體驗到超越物我、彼此、對待的，一個整體呈現的世界。不僅萬象一時畢現，而且其中每一象皆含具足之理，而與其他一切象平等和諧。慈湖有此悟，知道天地萬物與我通一無隔，才相信古人「範圍天地，發育萬物」之言非虛。在通一無隔的立場下，對物我能持平等觀，有大公無私與仁愛之心，而得到道德實踐的基礎，這是慈湖悟境的基本用處。

第二段記三十二歲之悟。慈湖言「舊習未易釋」，可知道德反省是此悟的機緣。其經過可參考錢時〈慈湖行狀〉的記載：「文安公新第歸，來富陽，長先生二歲，素相呼以字，為交友。留半月，將別去，則念天地間無疑者，平時願一見，莫可得，遽語離乎？復留之。夜集雙明閣上，數提本心二字，因從容問曰：『何謂本心？』適平且嘗聽扇訟，公即揚聲答曰：『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？』

²⁸ 慈湖此處主要沿襲理學前輩的術語。用他自己的語言，寧可用「道」字來代替「理」字，詳下文象山慈湖比較節。

先生聞之，忽覺此心澄然清明，亟問曰：『止如斯邪？』公竦然端厲，復揚聲曰：『更何有也？』先生不暇他語，即揖而歸，拱達旦，質明，正北面而拜，終身師事焉。每謂某感陸先生，尤是再答一語，更云云，便支離去。」（《慈湖遺書·附錄》，頁2下-3上）這是事件經過較詳細的敘述。所謂本心就是人人皆有的是非之心，慈湖不但有，而且應用無礙，卻仍然要問何謂本心。這種懷疑，是由於慈湖雖前時已悟，而舊習尚在，因此不能無疑。象山則再度提醒他，而且禁止他作無謂的逐求。至於慈湖當時的覺悟，除了所謂「澄然清明，安得有過」外，還可參照下舉自述：「問答之間，某忽覺某心清明澄然無畔，又有不疾而速，不行而至之神。此心乃我所自有，未始有間斷。」（〈學者請書〉，卷3，頁1下）「偶一夕，某發本心之問，先生舉是日扇訟是非以答。某忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。」（〈象山先生行狀〉，卷5，頁11上下）這覺悟是對一個本有並且無欠缺的、不斷運作的心的重新發現。它原來不被蒙蔽，即是清明；能作道德判斷，即是無所不通；它不是人為創造的，也不能使之停止，即是無始末。這是對本心的道德性的覺悟。慈湖二十八歲之悟是物我通一無隔，萬象融成一片，雖然也建立在心的體驗上，但三十二歲之悟才更明確地指出心是無限的道德能力。在形上學的意義是一理貫通萬象轉變為一心貫通萬象，然而這是為了說明心的廣大清明無際，可以涵蓋萬物而成為道德實踐的主體，而不是認識論意義或存有論意義的唯心論。

慈湖一生最重要覺悟是上述這兩次，但此後仍然有覺悟，但記載並不一致^{②9}。先說前舉引文的第三段。慈湖在前舉三段引文中有意描寫覺悟的三個過程：無對——有對——對的解消。二十八歲之悟是萬物通為一體，然而覺悟並

^{②9} 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，列舉八次覺悟，指出每次的進境，似乎過於瑣細，然其資料及說明可供參考。

不保證舊習的消釋；三十二歲悟得此心澄然清明，不動於意則無過，以此來改過。然而耽溺於澄然清明，與外物又成相對，這是慈湖的困境，最後須借參禪工夫來解消。慈湖讀外書（佛典）未解而心動，愈觀愈動，這無法解除的困窘推到極點，便突然解消^⑩。慈湖說「忽有如黑幕自上而下」，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，便能「視外物無二見」。

慈湖對三十二歲以後的悟還有一種描寫，宗旨也是覺後還須用功，他說：「學者初覺，縱心所之，無不元妙，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，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。後又於夢中獲古聖面訓，謂簡未離意象，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，不可以動靜言。」（卷15，頁2下-3上，6條）這段話和前引文差距甚大，沒有讀外書，而是夢見古聖面訓。但比較兩種敘述的結構，仍有共通之處。二者同樣為「無對——有對——對的解消」的結構，只是上舉引文安排在二十八歲——三十二歲——讀外書，而此處為三十二歲——古聖繫心一致之訓——夢古聖離意象之訓。三十二歲時，雖覺而未能改過，後知「繫心一致」，是用力於內心光明的持續，以此來化除過錯，得到進步。但內心光明是意象，終於要破除，於是光明與改過皆泯然無跡。

以上是慈湖對覺悟的自述，這在宋儒中已是很特別的了，但更特別的是他

^⑩ 〔明〕株宏：《禪關策進》，《大正藏》（臺北：新文豐圖書公司，1983年1月），卷48，頁1098-1109，收有許多參公案的記載，其方法境界多類於慈湖此處所說，茲舉一段為例。處州白雲無量滄禪師普說：「二六時中，隨話頭而行，隨話頭而住，隨話頭而坐，隨話頭而臥。心如棘栗蓬相似，不被一切人我、無明、五欲、三毒等之所吞噉。行住坐臥，通身是個疑團，疑來疑去，終日呆樁樁地，聞聲睹色，管取因地一聲去在。」頁1100。

以覺悟教人。慈湖在五十二至五十四歲時知樂平縣，似乎從此時開始以覺悟教人。〈鄒元祥碣〉云：

鏡之樂平鄉鄒夢遇字元祥。四明楊某之宰樂平也，夢遇與鄉貢，自是相與從容。後某以職事至蘭若，夢遇見次言近覺。某叩之，知其覺矣而猶不無阻，隨通之。自是益澄明。後又得夢遇之叔祖近仁字魯卿，與之語厥明，再語而頓覺。未得比邑餘干之曹夙字叔達，叔達留縣庠，晝忘食，夜忘寢，旬又四五日而忽覺。嗚呼盛哉！自孔子歿，學者率陷溺於文辭論議，喪其本靈而事意說，寥寥二千載，其自知自信者有幾？若三子者，可謂自知自信。（卷5，頁20上下）

慈湖教士時，發明本心使之覺悟，從上文只舉出三人看來，覺悟教學的效果有限。但這是最初的情況，後來就多了。例如〈葉元吉請誌妣張氏墓〉云：

某至吳，元吉來訪，執禮甚恭，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。夙興，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。（卷5，頁25下-26上）

又有〈錢子是請誌妣徐氏墓〉：

某於淳安錢子名時字子是至契。子是已覺，惟尚有微礙，某剷其礙，遂清明無間、無內外、無始終、無作止，日用光照，精神澄靜，某深所敬愛。〔……〕子是之子樞字誠甫，亦近於嘉定十二年元夕後一日有覺，至晦日又大通。（卷5，頁27上下，「於嘉」以下據《四明》本補）

又〈書雲萍錄趙德淵親書後〉云：

永嘉徐良甫與德淵至稔熟，言其喜怒不形於色，同徐良甫從少保墳所，

從容幾日，德淵忽於朝食前驚曰：「異哉！」良甫問狀，於是知其有覺。（卷5，頁31下）

慈湖以覺悟教人，成效如何呢？可以看慈湖詩。〈偶書〉：「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。」（卷6，頁34上）〈偶書〉：「千載覺者幾，邇來帝錫福，所知餘百人，宗祖慈湖麓。」（頁34下）〈慈溪金沙岡歌〉：「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。」（頁35下）〈大哉〉：「比一二十年覺者寢寢多，幾二百人其天乎！」可見覺悟的人愈來愈多，大概到達兩百人之譜。

（二）不起意

慈湖之學中，和覺悟一樣有名，而在明代發生重要影響與招來嚴厲批評的，是不起意之教。關於不起意工夫最完整的說明是其〈絕四記〉^⑩，以下試述其要旨。

人心自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。孔子日與門弟子從容問答，其諄諄告戒，止絕學者之病，大略有四，曰意曰必曰固曰我。門弟子有一于此，聖人必止絕之，毋者止絕之辭。

在庭顯的教誨裏，天理與私意相對，而天理即心。這說法到了慈湖，如上述忠信與覺悟所論，成爲「人心即道」的主張，平常實直之心即是圓滿的、無所不足的，甚至無限伸展，涵蓋天地，且爲一切道德行爲的主體。這樣說來，道德和自然沒有兩樣。如前所述，慈湖在日常生活上是整飭的、有法度的，所謂戒謹恐懼而後心存。到了心的層次，心是清明廣大，無所不通的，有無工夫可做呢？慈湖提出孔子的絕四，心本身無可做工夫，只有勿害而已。絕四工夫中，毋意爲本，必固我三者皆是意的樣態，在同文中慈湖指出「必亦意之必」、

^⑩ 《四庫》本〈絕四記〉有嚴重的割裂錯簡，前半在卷3，頁9上-10上，後半在卷2，頁10上-13上，參照《四明》本合併。

「固亦意之固」、「我亦意之我」。以下便檢討毋意之說。

何謂意？微起焉皆謂之意，微止焉皆謂之意。意之為狀不可勝窮，有利有害，有是有非，有進有退，有虛有實，有多有寡，有散有合，有依有違，有前有後，有上有下，有體有用，有本有末，有此有彼，有動有靜，有今有古。若此之類，雖窮日之力，窮年之力，縱說橫說，廣說備說，不可得而盡。然則心與意悉辨？是二者未始不一，蔽者自不一，一則為心，二則為意，直則為心，支則為意，通則為心，阻則為意。直心直用，不識不知，變化云為，豈支豈離。感通無窮，匪思匪為。孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。

這段話最關鍵的幾句是「是二者未始不一，蔽者自不一，一則為心，二則為意」。一或二指利害、是非、進退等等而言。我們生活在分別的世界裏，為了生活，我們用知識區別對象，用道德（或不道德）做取捨，也就是造成對立分裂，利害、是非、進退等等皆是，這種對立分裂是無限的。但對立分裂只是假象，在慈湖融成一片的覺悟中是沒有對立分裂的。知道二原來是一，即對立分裂原來是統一的，就是心；停留在二，亦即認對立分裂為真，就是意。

周公仰而思之，夜以繼日，非意也。孔子臨事而懼，好謀而成，非意也。此心之靈，明踰日月，其照臨有甚於日月之照臨。日月能照容光之地，不能照蔀屋之下。此心之神無所不通，此心之明無所不照。昭明如鑑，不假致察，美惡自明，洪纖自辨。故孔子曰：「不逆詐，不億不信，抑亦先覺。」夫不逆不億而自覺者，光明之所照也，無以逆億為也。嗚呼！孔子亦可謂善於發明道心之妙矣，亦大明白矣，而能領吾孔子之旨者有幾？鑑未嘗有美惡，而亦未嘗無美惡；鑑未嘗有洪纖，而亦未嘗無洪纖；吾心未嘗有是非利害，而亦未嘗無是非利害^{③②}。人心之

③② 以上六句的「嘗」，《四庫》本作「常」，據《四明》本改。

妙，曲折萬變，如四時之錯行，如日月之代明，何可勝窮，何可形容，豈與夫費思力索，窮終身之力而茫然者同？

上段裏，慈湖爲心意做了區別，而歸結於超越對立分裂而達到本來的統一。在這一段，他進而指出對立分裂應加以超越，而非取消。客觀世界的對立分裂仍在，但心卻是統一的。如前面所說的，我們生活在區別的世界中，爲了生活，我們不可能否定知識與道德，因此問題在如何爲知識與道德定位。慈湖提出周公孔子的努力，以見心不是虛靜的，而是發用的。他用「明」、「鑑」的意象來形容心，心面對的客觀世界是對立分裂的，但心維持自己的統一，不隨客觀世界而對立分裂，這樣心就不因割裂阻滯而成爲意，但又能如實地照察世界的真象，而能處世，能範圍天地發育萬物。前文介紹庭顯的習敬、恕道、安命處，曾說庭顯不免偏於靜，做爲經世的學問恐怕不足，相對地，慈湖的學問能融動於靜，在自然而然之中容納經世的事業。

慈湖不起意之學的要旨大抵如上。筆者認爲其中有含混之處，試舉如下。慈湖一方面要超越對立分裂而達到本來的統一，一方面又要照察對立分裂的世界而應對之，要同時做到這兩面，必須認識到心和世界在本質上不同。心與意都是主體的一面，主體照察世界時保持自身的統一，就是心，如果隨著世界而動念、分裂、阻滯，就是意，心是真實，意是假象。然而世界上的對立分裂卻是真實，如果世界的對立分裂是假象，則經世措施便成爲假象，而失去意義。但慈湖卻未真正地去區分心和世界，慈湖說我心清明廣大無際，有時固然只是表示主體的無限性，以做爲道德實踐的根據，然而他的神秘經驗將萬象融成一片，更無內外彼此之分，這時心和世界是不能分開的。這是他的學說要融動於靜，吸收經世事業時可能會面臨的困難。另外，他以「明」、「鑑」來經世，明、鑑是自然的能力，不是知識、道德。明、鑑是統一的，而知識、道德是區別的。慈湖並無意去提倡區別意味的知識、道德，但一個比較完整而有效的經世理論，似乎應該容納知識、道德。慈湖或許可以將知識、道德做爲一種「方

便」，而無損於主體的統一。

(三) 知及仁守

在前節曾引述慈湖論覺悟歷程的兩段文字，都是節錄，其全文的前後要旨在指出一悟並非究竟，而應逐漸消釋舊習，且皆引用孔子知及仁守之言。知及仁守的主題，和本文引述的覺悟、忠信、毋意衆多主題一樣，在《慈湖遺書》中是不斷出現的，故有加以探討的必要。以下引一則內涵較豐富的文字，並分成三段來檢討：

(1)聖門講學每在於仁。聖人曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」又曰：「力行近乎仁。」以此知仁非徒知不行之謂。吾目視耳聽、鼻嗅口嘗、手執足運，無非大道之用，而有一私意焉隔之，不覺不知，謂之不仁，可也。然則仁者謂已常覺之，非徒知而已。聖人曰：「造次必於是，顛沛必於是。」非徒知而已也。又曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。」非徒知而足也。又曰：「唯仁者能好人，能惡人。」必於好惡間驗之，非知者所能也。又曰：「觀過，斯知仁矣。」必無過而後謂之仁，過失未盡去，未可謂之仁也。(2)答顏子之問以克己復禮，答仲弓之問以敬與恕，答司馬牛之問以訥其言，答子張之問以能行五者，答樊遲之問以愛人，又答以居處恭、執事敬、與人忠，無非即實履以語學者。達之者本末貫通，渾然天成，即孝弟忠信即無聲無臭之妙，即戒謹恐懼即不識不知之則，即人倫日用即惟精惟一之極。未達者循循慎謹，業業恭愿，不失為寡過之士，必無異端猖狂妄^③行，為小人之無忌憚。(3)是故儒者不可不以仁為己任。用力於仁，聖人深志；三月不違，亞聖之仁；日月至焉，諸子之仁。惟仁者為能靜，知者

③ 「妄」，《四庫》本作「忘」，據《四明》本改。

雖得乎動之妙，終不及也。惟仁者乃能壽，爲其念慮閑靜，氣凝而意平，長年之道也。此固非徒知者所能到。學而不仁，非儒者也。（卷11，頁43上-44下，55條）

這段文字中，慈湖引用《論語》大量的章節來說明仁知的區別。第一段裏，慈湖將知與仁對照，並明指出知是覺悟，而「仁者謂己常覺之，非徒知而已」，就是覺悟的不間斷。慈湖以爲人心即道，清明廣大無際，因此反觀即能覺悟，既能覺悟，就應常常覺悟，如果中斷，必是私意隔之，這就是「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之」。慈湖既然以平常實直之心爲道，則覺悟本來是隨時可發生的，不是修養到相當程度後才能突破的。因此覺悟是明白自己的本心，並不表示道德無疵，也不保證悟後便不再有私意與過錯。慈湖的教學以覺悟爲先，悟後再爲學者去除習氣渣滓，都說明了從知到仁還有相當的距離。

第二段說明仁的工夫是「實履」，而實履所能達到的境界是「本末貫通，渾然天成」，就是一方面是平常的道德實踐，一方面在本心上融成一片，沒有區別，亦不見斧鑿的痕跡。

第三段說明儒者當以仁爲己任，而仁的實現有層層的境界，從日月一至、三月不違到聖人之仁，幾乎是無窮的歷程。慈湖最後引用「知動仁靜，知樂仁壽」之言做結，這也是慈湖喜歡引述的話³⁴。關於知動仁靜，慈湖的解釋是知者仁者都是動靜合一，然而知者習氣尚存，間有轉移而失去靜，唯仁者才真能達到動靜合一。因此又說：「學者求道，率求之於靜，〔……〕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，必樂水而後可以進於樂山。山亦非專於靜而已，草

³⁴ 如〈知樂亭記〉（卷2，頁29下-30下）、〈憤樂記〉（頁36上-37上）、〈巋然記〉（頁38下-40上），以及卷11，頁4上-5下，1、2、3條，皆是。而頁10上-12下，13條，釋〈志於道〉章，也同樣用知及仁守的結構來詮釋。

木生焉，未嘗無用而嘗靜焉。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，故惟仁者可以言靜，靜即山。知者之動即仁者之靜，動靜離，不足以言仁知。」（卷11，頁1下-2上，1條）而仁者壽，慈湖亦明言不是比喻，他說：「仁者念慮常靜，則氣常和平，心火不炎，火常濟水，故多壽考。腐儒不知道，意其必有深義，不可作壽考訓釋，而妄引老子曰『死而不亡者壽』。若老子無此言，又當引何言為證耶？」（同上）

從知及仁守的主題，可知慈湖猶如禪學的頓悟漸修派，而其修為的理想是在日用道德實踐中達到思慮皆泯，雖萬務並興而寧靜至極的最高境界。

（四）有無混一

嘉定元年（1208，慈湖六十八歲）門人曾熠合刻〈己易〉與〈孔子閒居解〉。這是慈湖生前出版的專著，〈己易〉論心與天地萬物合一，筆者已有專文討論³⁵，至於〈孔子閒居解〉，曾熠謂「誠足以開悟後學」，是另一心學重要主題的詳細鋪陳，此節將略作討論。

《禮記·孔子閒居》的主題是討論禮樂之原，而有五至（志、詩、禮、樂、哀）、三無（無聲之樂、無體之禮、無服之喪）、五起（前述三無的五層發用：氣志不違、威儀遲遲、內恕孔悲，氣志既得、威儀翼翼、施及四國，氣志既從、上下和同、以畜萬邦，日聞四方、日就月將、純德孔明，氣志既起、施及四海、施于孫子）、三無私（天無私覆、地無私載、日月無私照）之說。從這大綱，可知原書主要將禮樂之原和禮樂之文相對，指志氣、威儀、慈悲、無私的心地修養。但慈湖〈孔子閒居解〉的重點則在討論有無關係。慈湖自述對心的妙用的覺悟，謂自幼即欣賞《易傳》「無思也，無為也，寂然不動，感

³⁵ 〈楊慈湖《易》學概述〉，頁182-188。

而遂通天下之故」之言，後居母喪，「哀慟切痛，不可云喻。既久略省察，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，正合無思無爲之妙。」（卷7，頁33下-34下）這是慈湖平素的志向，前面論述慈湖學問要旨，乃是思爲與無思爲關係的表述。論慈湖的覺悟，主要就心與外物有對無對的問題而言，論仁知乃就心處事時的動靜關係而言，而所以會有對、不能不動，慈湖皆歸咎於有「意」。〈孔子閒居解〉的有無關係則是思爲與無思爲關係的另一種表述。

〈孔子閒居〉關於的五至的敘述是：「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，是故正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天下，此之謂五至。」慈湖對志之所至的解釋是：

何謂至？人皆有心志，即志即至，無所復至。凡志之有所思焉，有所感焉。思亦何所思？感亦何所感？思無所思，人自以爲思；感無所感，人自以爲感。倏然而思，〔思〕無所起，思而又思，〔思〕^{③⑥}無所止，人自以爲止，所止者何所？厥思亦何物？執之而無得，視之而無睹。莫究厥始，莫窮厥終，莫執厥中，是之謂大同。倏然而感，感無所起，感而又感，感無所止，人自以爲止，所止者何所？厥感亦何物？執之而無得，視之而無睹。或曰氣，氣亦中無有。或曰心，心亦無本體。莫究厥始，莫窮厥終，莫執厥中，是之謂大同。（卷19，頁4上下）

「所」在古漢語中有關係詞的意味，志有所思、有所感，意謂心志有去思慮感受者。但思慮感受則無去思慮感受者，只是人自以爲去思慮感受。換言之，思慮感受不能有意識地使其進行，亦不能有意識地使其停止。因此思慮感受是倏然而起，而無使之起動者，或使之起動之處。而思慮感受的進行或停止都是自

③⑥ 二「思」字據《四明》本補。

動的，並無使之停止者，或使之停止之處，而人卻自以為把它停止了。思慮感受停在何處？思慮感受又是何物？我們捉不到也見不到，或稱之為氣，或稱之為心，但氣與心同樣不是一個可把捉的實體。思慮感受是心的自由活動，不知其何所來，不知其何所往，當前則執之而不可得。慈湖以不可見聞執持來說「心無體」，思慮感受是心的自由活動，也是「無體」，這所謂的「大同」。

志如此，詩、禮、樂、哀莫不如此，皆是心的自由活動，因此皆是「無體」。以下引慈湖對哀樂相生一段的詮釋：

哀雖至於哭顏淵慟矣而不自知，樂雖至於孟子喜而不寐，亦不可見不可聞也。哀樂必有物，非不可見也；哭笑必有聲，非不可聞也；而聖人斷然曰不可見不可聞。衆人之樂皆不可見不可聞也，而衆人自以為可見可聞也；衆人之哀皆不可見不可聞也，而衆人自以為可見可聞也。哀與樂，名也；聞與見，亦名也；惑其名者，失其實也。是名即實，是實即名，名與實亦名也；惑其名者，失其實也。志即詩，詩即禮，禮即樂，樂即哀。志氣即天地，謂之充塞，非過論也，謂天地合德可也，謂範圍天地可也。其曰充塞，乃因人心狹固，井蛙不可以驟語海，姑為是言也。（卷19，頁5上下）

哀樂見聞是名，其作為心的自由活動是實。哀樂相生，其變萬狀，可見可聞，然而心無體，哀樂不知何所來，不知何所往，當前不可執持，是謂大同。如果不知哀樂大同，便是惑名失實。然而名實亦非兩截，哀樂既是心的自由活動，不當離心而言哀樂，而心無體，離哀樂亦無心可得，因此名即實，實即名，將名實區分亦是名。「志氣塞乎天下」，因為無體之心無所不在，因而是天地合德，範圍天地的。

從慈湖對「三無」的解釋更可清楚地看到有無關係。孔子用詩來比喻三無，其中以「凡民有喪，匍匐救之」比喻「無服之喪」。孔子原義當謂喪禮有服，但「禮樂之原」是「無服之喪」，也就是「凡民有喪，匍匐救之」的悲憫

之心。慈湖的解釋則成爲有無關係：

凡民有喪，匍匐救之，是固無服之喪也，即齊斬功總之道也。於父斬衰，於母齊衰，兄弟期降而功總，哀誠有等差，皆一心之爲也。即匍匐救喪之心，以喪其親則爲齊斬、爲擗踊、爲毀瘠，一也，非人之所爲也，天也。（卷19，頁7上）

和孔子原義不同的是，慈湖將本末的區別泯除了。孔子意謂悲憫心爲本，禮文爲末，慈湖則解爲同一悲憫心化爲差等的禮文，因此禮文雖有差等而實爲一，這差等也不是人使之如此的，差等即非差等，所以說「天也」。推廣至天地萬象皆是如此：「本末之名，因人心而生；本末之實，不以人心而異。〔……〕號名紛然，意慮雜然，而未嘗不渾然寂然也，人自以爲紛然雜然也。故曰：即哀樂之相生，而實不可見不可聞也。此非徇名者之所知也，亦非徇實者之所知也。實無所徇，實無所實。棄名而求實，非實也；棄實而言名，非名也。」（卷19，頁7上-8上）本末之名是人心所作的區別；本末之實則是「大同」，非人心所能左右，換言之，人不能造成分別，亦不能泯除分別。因此不必也不能取消紛然雜然，而是即紛然雜然而看到渾然寂然。如果執著於紛然雜然，便是「徇名」、「棄實而言名」，但如果執著於渾然寂然，又成了「徇實」、「棄名而求實」了。

慈湖之學重視有無混一的境界，他用幾個概念來形容，如「昭融」，有〈昭融記〉云：

人皆有此昭融之光而不自知。今夫目視耳聽、手持足行、口言心思、自備五常、君親忠孝、兄弟弟良、夫婦倡從、賓主迎將、應酬交錯，不可勝窮，而其實澄然寂然，變化孔彰。斯妙也，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。（卷2，頁8上下）

心無體，包容一切倫理人事於中，本身卻是澄然寂然，這就是慈湖學問的境

界。他也常用音樂來表示，音樂是和樂融洩的，「成於樂」的次第在詩禮之後，是由修為而達到無修為的安祥寧極的世界。慈湖說：

孔子發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。其初勇進敏修，至於不知老之將至，則和樂融融，何思何慮，無始無終，大虛不足以擬，天地自然默同。言之不可，推之莫窮。加以韶音之至和，妙合感通，三月不知肉味。（卷11，頁14下-15上，17條）

孔子的和樂與韶音的至和相感通，而至於三月不知肉味，這是泯除分別的境界，天地與人咸歸寂寞，不僅韶音而已。

以上兩節分別論述了慈湖的道德實踐與心地工夫，我們發現，在道德實踐上，慈湖謹守純儒矩矱。慈湖的踐履純篤是得到公認的，連思想上的敵派朱子也讚揚他，可為明證。但在心地工夫上，慈湖的宗旨卻要歸宿到「無對」，萬象融成一片，不起任何分別，然而萬象的分別又是保留著，即所謂「有無混一」，慈湖以此而維持道德實踐的地位。從家學淵源上說，慈湖的道德實踐來自家庭教養。然而，其父的理、無我、覺悟諸概念是道德實踐的理論基礎，而慈湖的心地工夫與相應概念卻是超越的，使得道德實踐成為明鏡之像，而若實若虛。這其中有禪學的痕跡，且可能間接來自家庭的影響，但以現有材料而言，難以深究。

五、象山與慈湖心學的比較

本文從家庭背景、日用工夫、心地工夫，對慈湖心學的不同層面，選擇重要資料，做了分析與聯繫。希望這個方法可以較全面與平正地認識慈湖。

慈湖既師事象山，在思想上受到的啓迪必然不少，筆者並非否認此點，只是由於象山慈湖關係的研究已多，不得不另闢蹊徑而已。然而本文從家學及自我發展的立場探討慈湖思想之後，再回過頭來檢討慈湖對象山思想的繼承與發展的問題，也能有些新見。茲列舉數點於下。

(一)「光明俊偉」與「心氣和平」

慈湖對象山雖終身師事，但象山對他的重要性主要是「觸其機」^⑳，慈湖的學說主要是本家庭的教養而自己發展的。慈湖的學問內容與象山多異，但更突出的是其深根寧極、心氣和平的風格，和象山的光明俊偉有相當的距離。以下舉兩人之言來對照：

後生自立最難，一人力抵當流俗不去，須是高著眼，看破流俗方可。要之此豈小廉曲謹所能為哉？必也豪傑之士。胡丈因舉晦翁語云：「豪傑而不聖人者有之，未有聖人而不豪傑者也。」先生云：「是。」（《陸象山全集·語錄》^㉑，卷35，總頁286）

曾子曰：「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校。昔者吾友，嘗從事於斯矣。」此數語正畫出聖門氣象，混混融融，一片和氣，唯無己私而後有此。己私無處即是道，即是吾心。雖衆人亦時有此心形見時，此便是道，而人不自省者多。吾友謂孔門諸賢大略如此，而近世士大夫多尚乎豪，與孔門氣象冰炭矣。孔子溫良〔恭〕儉讓，殊非近世所謂豪者之容。（《慈湖遺書·家記五》，卷11，頁23上下，29條）

象山對朱子之言無不反對，然而對朱子豪傑之說卻稱是，可知宋儒不僅陳同甫，朱子、象山亦無不是氣質方剛，有豪傑之氣，而慈湖學問氣象則如此處所云，屬於溫恭一類^㉒。

⑳ 〈祖象山先生辭〉：「壬辰之歲，富春之簿廡，雙明閣之下，某本心問，先生舉凌晨之扇訟是非之答，實觸某機。」（卷4，頁4下）

㉑ 《陸象山全集》，臺北：世界書局，1971年5月。

㉒ 引文中「恭」字據《四明》本補。荒木見悟比較象山、慈湖異同，認為在以尊德性吸收道問學，以樹立一元的、歸約的主體的意圖方面，象山與慈湖沒有異點。但象山爲了打破物與物的障壁，而說「獅子捉象捉兔，皆用全力」，「激厲奮迅，決破羅網，焚燒

(二)「事障」與「理障」

象山說：

人心只愛去泊著事。教他棄事，如鶻孫失了樹，更無住處。（《陸象山全集·語錄》，卷35，總頁296）

顯仲問云：某何故多昏？先生曰：人氣稟清濁不同，只自完養，不逐物，即隨清明。纔一逐物，便昏眩了。顯仲好懸斷，都是妄意。人心有病，須是剝落，剝落得一番，即一番清明。後隨起來，又剝落，又清明。須是剝落得淨盡方是。（同上，卷35，總頁298）

此道與溺於利欲之人言，猶易；與溺於意見之人言，卻難。（同上，卷34，頁254）

象山慈湖皆重本末之辨，以回歸主體為宗旨。主體即自我，其核心是能主宰、認識、活動的「心」。心是身的主宰，透過身而認識世界，並在世界上活動。人生在世，欲求修養、知識、行為的成功，須以主體——心——的健全為條件。但心自己無形影，無從捉摸，當其運作時與身體及世界結合在一起。象山區分本末，就是不使心在認識與行動中迷失自己，而是反省到自己的存在及其優先性。心與事結合在一起，象山則教人要能「棄事」、「完養不逐物」、「剝落的淨盡」。象山以為心的修養方法是自覺、反省，返回自己。他相信心自身的能力，因此工夫用在防杜外來的影響與限制。利欲是心身相結合，相應於外界刺激而升起的；意見、議論是心對外界認識而產生的主觀見解。利欲、意見、議論皆起於心受到外來的影響與限制，卻容易使人誤認為心本身所具有

荆棘，蕩夷污澤」，是深入事象中，在個個體驗中不眨眼地徹底對決，遂能自由地驅使事物，如自家藥籠中之物。相對地，慈湖觀念地拂拭消除事物的特性，想定完全無差別的世界，而其相應的內面操作是徹底地無意絕念。參看〈陳北溪と楊慈湖〉，《中國思想史の諸相》（福岡：中國書店，1989年3月），頁146-147。

的。利欲透過身體而有，尙容易察覺其非屬心之本然而戒絕之；意見、議論作爲思維活動的產物，卻更易被誤認爲心自身，也更易被當成真理，而不容易擺脫。因此象山不怕「溺於利欲之人」，而怕「溺於意見之人」。

現在問題是對於非主體性的剝落要到何種程度？而這牽涉到主體究竟是甚麼的問題，象山、慈湖在此分途。大體言之，象山剝落利欲、意見、議論，但不曾剝落「理」，而慈湖則連「理」也剝落了。象山說：

江泰之問：某每懲忿窒慾，求其放心，然能暫而不能久，請教。答曰：但懲忿窒慾，未是學問事。便懲窒得全無後，也未是學。學者須是明理，須是知學，然後說得懲窒。知學後懲窒，與常人懲窒不同，常人懲窒，只是就事就末。（《陸象山全集·語錄》，卷35，總頁301）

而慈湖說：

近世學者，沈溺乎義理之意說，胸中常存一理，不能忘捨，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。此曰博文約禮，正謂三百三千之禮，豈不易簡？豈不中庸？豈非天下之至理？若必捨禮而言理，乃不知理。（《慈湖遺書·家記五》，卷11，頁6下-7上）

明儒陳清瀾引此而加以評論說：

愚按，象山猶是說事障，慈湖則說理障矣。然理不能外事，事不能外理，二者病則一般。^④

清瀾評論指出了象山至慈湖的展演，雖然他認爲二者同病。在象山，剝落利欲、意見、議論，而回到本心，是爲了得到世間正確的生活，情慾等是作爲「私」來對待的，剝落之後回到本來的「公」，這是有客觀普遍性的，因而可稱爲「理」。懲忿窒慾的目的是回到「理」，因此明理而後懲窒，優於常人就

^④ [明]陳建：《學蔀通辨》（臺北：廣文書局，1971年4月），卷4，總頁66。

事就未的懲窒。關於心與理的關係，歸納象山之言，「理」乃就世界上正確的知識與事爲而言，故說：「不是見理明，信得及，便安不得。」（《陸象山全集·語錄》，卷35，總頁306）象山又歷引孔孟之言，而說：「古聖賢之言，大抵若合符節。蓋心，一心也；理，一理也。至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。」（同上，〈與曾宅之〉，卷1，總頁3）此言當是謂：古聖人之心皆同，古聖人之理亦皆同，因爲至當精義只有一個，故心與理也只有一種，就是說：相同的心，所認識與所表達的理亦是相同的。象山所謂「心即理」是從「心皆具是理」來說的，由於本心皆具是理，有客觀普遍性，因而本心亦可稱爲「理」^①。

然而在慈湖，則將行事的分別與內心的無分別做直接的結合，世界的規矩法度固然維持住了，但這是「禮」，心中則虛明如鏡，稱爲「至理」，這至理乃就不起意、無所分別而言，以其沒有道德意義（即公私對抗意義）的客觀普遍性，因而不宜稱作「理」。慈湖與其說「理」，寧可言「道」。象山說：「道者，天下萬世之公理，而斯人之所共由者也。」（同上，卷21，總頁167）是從客觀普遍性上說。慈湖則說：「某自弱冠而聞先訓，啓道德之端。自是靜思力索者十餘年。至三十有二，而聞象山先生之言，忽省此心之清明，神用變化，不可度思，始信此心之即道。」^②此所謂道，是指虛無而能照的神

① 象山說：「人心至靈，此理至明。人皆具是心，心皆具是理。」（《陸象山全集·雜說》，卷22，總頁173）「人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」（同上，〈與李宰〉，卷11，總頁95），《象山語錄》又有下引一條：「『理只在眼前，只是被人自蔽了，因一向誤證他，日逐只是教他做工夫。』云：『不得只如此，見在無事，須是事事物物不放過，磨考其理。且天下事事物物只有一理，無有二理，須要到其至一處。』」（卷35，總頁294）筆者認爲這是與學生的對話，象山反對只在反求本心做工夫，而主張事事物物考其理，而達到只有一理之境。這並不是直接以爲「心即理」。

② 《楊氏易傳·履卦》（上海：上海古籍出版社，1990年《四庫易學叢刊》影印《文淵閣四庫全書》本），卷5，總頁55。

用變化者^④。象山論慈湖之學：「楊敬仲不可說他有禪，只是尚有氣習未盡。」（同上，〈語錄〉，卷35，總頁290）又說：「我只是不說一。若說一，公便愛。平常看人說甚事，只是隨他說，卻只似個東說西說底人。我不說一，楊敬仲說一，嘗與敬仲說箴它。」（同上，總頁300）這個評論正反映了「理」的有無，象山隨處見客觀普遍性，表現道德意義的「理」，相較之下，慈湖雖非禪，卻有「禪味」，他說的「一」，其實是對道德之理的超越。

（三）「收拾精神自作主宰」與「心之精神是謂聖」

以上從「事障」與「理障」來區別象山與慈湖對心的認識。這種區別也表現在對「精神」概念的理解上。象山說：

朱濟道說：「前尚勇決無遲疑，做得事。後因見先生了，臨事即疑恐不是，做事不得。今日中只管悔過懲艾，皆無好處。」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，何有欠缺？當惻隱時自然惻隱，當羞惡時自然羞惡，當寬裕溫柔時自然寬裕溫柔，當發強剛毅時自然發強剛毅。」（同上，〈語錄〉，卷35，頁297）

古人精神不閑用，不做則已，一做便不徒然。所以做得事成。須要一切蕩滌，莫留一些方得。（同上，總頁306）

（謂李伯敏曰：）吾友近來精神都死卻，無向來疊疊之意。不是懈怠，便是被異說壞了。夫人學問當有日新之功，死卻便不是。邵堯夫詩云：

④ 關於象山重理，而慈湖強調心，現代學者已多指出，如侯外廬：《宋明理學史》，頁588-590。關於從「對抗性」來比較宋明諸儒與慈湖，可參考劉秀蘭：《化經學為心學——論慈湖之經學思想與理學之開新》，頁157-167。關於以「心即理」、「心即道」作為象山、慈湖的對照，可參考《化經學為心學——論慈湖之經學思想與理學之開新》，頁126-129。

當鍛鍊時分勁挺，到磨礮處發光耀。磨礮鍛鍊，方得此理明。（同上，總頁287）

窮究磨煉，一朝自省。（同上，總頁305）

上段所說，象山以心為人在世界上認識與行動的主體條件，精神即心從主體能力的角度而言。「收拾精神」就是將心從外在事物相結合的狀態抽離出來，或從散緩不振的狀態中自覺地振拔起來。因此「一切蕩滌」正是蓄積精神以備用的手段，「磨礮鍛鍊」則與死守相反，是在發用中不斷自覺地振作，有日新之功，日進無已。同時，又因為「本心」也是理，收拾精神不僅所以認識與實踐客觀之理，也是本心自己的明朗與踐履，如四端的擴充等等。慈湖則說：

心之精神是謂聖，此心虛明無體象，廣大無際量。日用云為，虛靈變化，實不曾動，不曾靜，不曾生，不曾死，而人謂之動，謂之靜，謂之生，謂之死。晝夜常光明，起意則昏則非。（《慈湖遺書·日本國僧俊芿求書》，卷3，頁10下-11上）

慈湖顯然不將精神做為認識與表現理的主體條件，而是視為絕對者。因此其工夫不是「收拾」，而是覺悟本來的光明。這並不是在一般主體之外另尋精神，而是悟得此精神（即一般主體）即是萬有的本原。悟得此心光明，亦非為了當做道德實踐的基礎，而是解決終極的人生問題，人生一切動靜云為都為光明所籠照，而獲得意義。陳清瀾說：

按，「萬物皆備」之語，孟子與陸學俱言之，然孟子之萬物皆備，以萬物之理言也；陸學之萬物皆備，以萬物之影象言也。儒釋不同，肯綮只此。（《學菴通辨》，卷4，總頁52）

清瀾將孟子與象山對比，但依筆者之見，姑不論孟子如何，萬物之理與萬物之影象，其實可以做為象山與慈湖的對比。象山的本心做為理，可以認識、發用

與實踐一切的理^④；慈湖的心則虛明無體，容納萬事萬變於其中，又復超然其上，可以說，萬物在心中是影象的存在。

(四) 道德心與形上心

從以上分析，大體可看出象山的本心是道德心，慈湖的心不僅是象山心概念進一步發展，而且是走上另一條路，泯去道德色彩，做為人生終極的依據，可以稱做「形上心」。以下試舉可比較的言論來討論。

象山說：

內無所累，外無所累，自然自在。纔有一些子意，便沈重了。徹骨徹髓，見得超然，於一身自然輕清，自然靈。（《陸象山全集·語錄》，卷35，總頁306）

人為學甚難，天覆地載，春生夏長，秋斂冬肅，俱此理。人居其間，要靈識此理，如何解得？（同上，總頁292）

宿無靈骨：在師友處有所聞，又不踐履去，是謂無靈骨。又云：人皆可以為堯舜，謂無靈骨，是謂厚誣。（同上，總頁300）

道德修養的效果，不但可以加強行善的動機與意志，也將對於實在界——包括身體及外界——帶來改善。象山用「身體輕靈」、「靈骨」來表達，即是以為全身心都是道德的，而這不僅是道德知識與實踐的效果，也是人本來具有的。如果身心提升到合乎道德的高度，再來看世界上的理，固然是同樣是以前所見的與私意相對立的「公理」，但如今不由超越自我的理性來推證，而像另外開了靈眼，而自然見得，此即象山謂天地間俱此理，須「靈識」而非「解得」之

^④ 再舉一例。伯敏云：「如何樣格物？」先生云：「研究物理。」伯敏云：「天下萬物不勝其繁，如何盡研究得？」先生云：「萬物皆備於我，只要明理。」（《陸象山全集·語錄》，卷35，總頁285）

意^④。而慈湖說：

此心之神無所不通，此心之明無所不照。昭明如鑑，不假致察，美惡自明，洪纖自辨。〔……〕人心之妙，曲折萬變，如四時之錯行，如日月之代明，何可勝窮？何可形容？（《慈湖遺書·絕四記》，卷2，頁11上下）

如果不以前兩小節的比較做基礎，驟見象山論身心之靈及識此理之言，與慈湖這段話幾乎是不分軒輊。從「在師友處有所聞，又不踐履去，是謂無靈骨」之言，可知象山以道德實踐為基礎，因為道德的進步是化勉強為自然，故道德心通於形上心。慈湖則直接以形上心的覺悟為工夫，亦為究竟，甚至將四時日月都收納於心中。這固然可以說是象山的進一步發展，然而不歷階級，也可說是象山精神的喪失。

關於心地光明的境界，象山慈湖的言論也可相對照。象山說：

此道之明，如太陽當空，群陰畢伏。（《陸象山全集·語錄》，卷34，總頁255）

而慈湖說：

道心發光，如太陽洞照。（《慈湖遺書·家記四》，卷10，頁33下，37條）

人心至靈至神，虛明無體，如日如鑑，萬物畢照。（《慈湖遺書·學者請書》，卷3，頁2下）

在象山，此道之明便是善行而惡隱的世界，但在慈湖，則道心照耀世界無寧是平等的，使萬物皆在其涵覆之下而獲得價值。

據以上所論，象山並不缺乏洞見全體的覺悟境界。「宇宙便是吾心，吾心

④ 象山說：「鶯飛戾天，魚躍于淵，言其上下察也。只緣理明義精，所以於天地之間，一事一物，無不著察，仰以觀象於天，及萬物之宜。惟聖者然後察之如此其精也。」（同前註，總頁312）

即是宇宙」(《陸象山全集·年譜》，卷36，總頁317)之論，以及指點詹阜民此心之悟(同上，總頁326)，皆是明證。然而其以道德實踐為基礎的悟見，與慈湖直接尋求悟見自當有別。以下引象山自述境界的一首詩，並附陳清瀾的評論：

仰首攀南斗，翻身倚北辰。舉頭天外望，無我這般人。(同上，〈語錄〉，卷35，總頁299)

按，象山精神心術，氣象言語，無一不禪。味此言，其矜悻自高氣象，宛然在目。自古聖賢，曷嘗如此？此正佛氏天上天下，惟我獨尊也。近世學者，狂誕大言，其弊皆象山始。《傳燈錄》智通禪師偈云：「舉手攀南斗，迴身倚北辰。出頭天外見，誰是我般人。」又釋氏謂一大藏教只是一箇註腳。嗚呼！來歷明矣。(《學菴通辨》，卷5，總頁75)

從陳清瀾的考證，可知象山詩是有所本的，然而筆者並不同意其評論。姑不論智通禪師本意如何，筆者認為象山謂翻出天外後，並不見到我。象山說：「建安亦無朱晦庵，青田亦無陸子靜。」(《陸象山全集·語錄》，卷34，總頁254)又說：「人共生乎天地之間，無非同氣，扶其善而沮其惡，義所當然，安得有彼我之意？又安得有自為之意？」(同上，總頁256)也是這個意思。就是說：道理使人超拔崇高，然而人提升到這個境界，乃是在存心與行動上自然而然地循理，而非矜悻自高，因而所見應該是「無我」，而不是「唯我」。

六、結 語

王陽明云：「楊慈湖不為無見，又著在無聲無臭上見了。」^{④6}指出慈湖之學偏於靜觀。事實上，慈湖之學屬於靜觀或動用，在現代日本學者中頗多討

^{④6} 《傳習錄》下，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992年12月)，上册，頁115。

論。島田虔次以爲，慈湖的主觀觀念論是概念的、靜的、觀想的，以維持汎自我感、萬物一體感爲目標，是莊子——僧肇式的；而王龍溪及王心齋的則是動的、社會的、實踐的，是程明道式的。牛尾弘孝指出慈湖的心一元論是動靜一如的，真心是本來無一物的，故有一切無盡藏的融通性，能排除執著的話，物的情理就判然顯現。荒木見悟則指出慈湖之學以靜觀吸收動用。慈湖雖自負其心向外界開放，萬象能自由出入，但事象一旦爲心鏡吸收便喪失其獨自性、主體性、歷史性，羅列在平板的鏡面上。慈湖無意絕念的觀想愈絕對化，萬象就愈被除去主要部分，愈被去勢了。象山、慈湖的關係，與當時禪門內看話禪、默照禪的關係不無類似。宏智〈默照銘〉強調默而照，照而默。「飄飄出萬象頭上，歷歷在森羅影中，了無毛髮間隔，混混有出應之機」，無間地浸透應對於現實的個別性，然而其高蹈清澄，使塵俗如夜氣般靜謐的情調，形成和看話相異的風格。「飄飄出岫之雲，濯濯流澗之月」，「蘆花混雪，明月濯秋」，「孤舟載月，夜宿蘆花」，諸句呈現的心境和慈湖詩賦相通^{④7}。從本文的討論，可見出慈湖固然力求無思無爲與萬物並作的合一，但其精神實偏於渾然寂然一面，其肯定紛然雜然，正像鑑中萬像，無質實感。因此，王陽明的評論是公平的，而日本學者中應以荒木見悟的發明最爲切中。

本文結束之際，特附錄時人對慈湖的一些評價：

《四明志》謂慈湖師象山，自爲一家之學，施之政事，人笑其迂而自信益篤。此兩自字乃慈湖以自爲是，以自爲高，不顧訕笑云者。王尚書應麟伯厚嘗語予曰：朱文公之學行於天下而不行於四明，陸象山之學行於四明而不行於天下。此言亦復有味。（方桐江〈送家自昭晉孫自蒼慈湖山長序〉，《四明》本《慈湖遺書·新增附錄》，頁3上下引）

^{④7} 主要見解參看島田虔次：〈楊慈湖〉，《東洋史研究》第24卷第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〉，《中國哲學論集》第1期（1975年），頁33-45；荒木見悟：〈陳北溪と楊慈湖〉，頁152、158。

慈湖嘗爲館職，同列率多譏玩之。亦有見其誠實而不忍欺之者。（葉紹翁《四朝聞見錄·甲集》，《四明》本《慈湖遺書·補編》，頁17下引）

本文對慈湖的介紹皆重積極一面，此處特舉兩段稍微負面的評價，以見慈湖在發用上不見得無蔽無礙。大抵理想與現實總有距離，因此並不算缺點，而慈湖的迂與誠實也不失爲賢者之過。

由本文的分析，可以知道慈湖的學問是將平易與奧妙加以結合，形成獨特的學風。關於慈湖之學是禪非禪的問題，在此稍微表示筆者自己的看法。本文第三節「慈湖的道德實踐」所呈現的，是慈湖謹守儒家道德規範。但第四節「慈湖的心地工夫」中，不僅充斥著虛無觀念，甚至有參禪的痕跡，說他受到禪學的影響，應該是可以成立的。但《慈湖遺書》的內容純粹是儒家經典的詮釋，禪學的痕跡僅有筆者所舉出的一條而已。那麼慈湖是改頭換面的陽儒陰釋^{④⑧}嗎？筆者以爲，慈湖的儒釋疆界觀念似甚淡薄，對禪學不提倡也不反對，既無傳教目的，何必改頭換面呢？如果慈湖沒有特定的宗派意識，也不認爲儒禪相衝突，自然可以將其所接受的禪學啓發與觀念當作普遍道理，而與其立基於儒家經典的哲學理論融成一片。慈湖給我們的啓示可能是：以儒家經典爲依據，未必不能建立和禪學相通的理論。禪學除去屬於禪佛教的特殊理論，主要教人在現實生活上樸實實踐，使生死大事在日常生活中得到解決。這種健康的

^{④⑧} 陽儒陰釋見朱子對張九成的批評。這段話對朱子學派的影響很大，朱學者批評陸王雜禪，幾乎都用此模式，今引之以供參考。「張公始學於龜山之門，而逃儒以歸於釋。既自以爲有得矣，而其釋之師語之曰：『左右既得欄柄入手，開導之際，當改頭換面，隨宜說法，使殊塗同歸，則世出世間兩無遺恨矣！然此語亦不可使俗輩知，將謂實有恁麼事也。』見〈大慧禪師與張侍郎書〉。今不見於語錄中，蓋其徒諱之也。用此之故，凡張氏所論著，皆陽儒而陰釋。其離合出入之際，務在愚一世之耳目，而使之恬不覺悟，以入乎釋氏之門，雖欲復出而不可得，本末指意略如其所受於師者。」見《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，1970年），卷72，頁27上。

生活態度未嘗不能在儒家中找到同道。因此慈湖很可以本著自己對人生的體悟，從儒家經典中選取適當段落，而發揮出近似於禪的詮釋，是禪非禪不必深論。這樣似乎解釋了慈湖何以在日用常行上謹守儒家的道德規範，而在心地工夫上又和禪學的觀念、方法相通了。

楊慈湖心學概述

鍾 彩 鈞

提 要

學術界對楊慈湖研究大多著眼於其對陸象山心學的發展，本文則從慈湖的家學淵源來論述其發展。慈湖之父庭顯頗重視日常道德與改過的實踐，並本此而發展出理、無我、覺悟本心等理學思想。慈湖青年時代受其父影響甚深，在道德實踐上有同樣的項目，同樣的重視，只是相較於庭顯的出於生活反省，慈湖更重視讀經，將經學與實踐相參證。在心學思想上，慈湖的特色是重視覺悟的工夫，此外還有不起意、知及仁守、有無混一等重要思想。筆者最後將象山與慈湖的心學思想做比較，看出慈湖不僅發展了象山的概念，更重要的是走上了不同的方向。相對於象山的道德心，慈湖主張形上心，這種區別，一方面是家學的發展，另一方面也可能間接受到佛教的啟發。

Yang Chien's Conception of the Mind-heart

CHUNG Tsai-chun

Most studies of Yang Chien have concentrated on how his conception of the mind-heart develops that of Lu Chiu-yuan. This article investigates the sources of his thought in his family's learning. Yang T'ing-hsien, Yang Chien's father, was devoted to the practice of everyday morality and correcting errors, and on this basis developed conceptions of *li* (pattern), elimination of the ego, and enlightenment of the original mind-heart. Yang T'ing-hsien's influence on Yang Chien is evident in that they proposed the same list of virtues and had the same devotion to practical morality. However, compared with T'ing-hsien's moral knowledge, which grew mainly out of reflection on daily life, Yang Chien place more emphasis on studying the classics, treating classical study and moral practice as complementary test of moral cultivation. In his philosophy of mind-heart, besides emphasizing practical training leading to enlightenment, Yang Chien developed concepts such as "not arousing intention," "reaching with knowledge while guarding with humanity," and "the unity of having and not-having." The last part of this article compares the philosophy of mind-heart of Lu Chiu-yuan with that of Yang Chien. Yang Chien not only developed Lu Chiu-yuan's concepts, but took them in a new direction. For example, unlike Lu Chiu-yuan's notion of the mind-heart as moral agent, Yang Chien explicated the mind-heart from a

metaphysical point of view. This sort of difference between the two thinkers is partly due to the influence of Yang's family learning and may partly be derived indirectly from Buddhist thought.

Keywords: Neo-Confucianism School of Mind-heart
enlightenment Lu Chiu-yuan Yang Chien