

《人文學報》
第二十三期（90.6），pp. 159-191
國立中央大學文學院

楊簡心學定位的兩個問題

張念誠*

大綱

壹、前言

貳、楊簡心學儒佛定位之辨

參、楊簡「心善惡害說」通往「蒙昧主義」？

肆、總結

*崑山科技大學通識中心講師

摘 要

在中國心學史中，「學苟知本，六經皆我注腳」「六經注我，我注六經」乃是其基本信念，故宋代心學巨擘陸象山便極不屑「內無益於身，外無益於人」的瑣碎注經工作。然象山的首席大弟子楊簡，卻不辭辛苦地遍注群經以發揮其心學體證。只可惜在傳統僵化一元的經學評量標準下，楊簡經學被四庫提要貶抑為「全入於禪」；另在學問特性與評價定位上，大陸學者崔大華更直批楊簡心學是「儒家的蒙昧主義」。有見於此，本文嘗試建基於中國生命之學的場域，從各個宏觀以迄微觀的不同內外切面及文本義理考察，來解索、還原、說明上述兩個有關楊簡心學定位的本質問題與內在糾葛真相。

關鍵字：蒙昧主義、心善意害、「意」之兩重性

壹、前 言

無論是在宋明理學或中國經學史的領域中，陸九淵（公元 1139 年—1193 年）的首席大弟子……甬上四先生之首的楊簡（字敬仲，晚號慈湖，公元 1141 年—1226 年）都是一位很特殊的人物。

說他特殊，是因從心學史的角度，楊簡顯然是象山學的主要繼承人，然象山曾明言：「學苟知本，六經皆我注腳」，分明表示作為儒門典籍的六經只是「知本者」印證其體道境界的資糧而已，流露出不甚以著書為然的態度。另一位心學大師王陽明，早年被貶謫龍場驛時，在缺乏書卷佐證的情況下，曾憑藉舊時對五經的記憶，輔以當時靜坐冥思五經義旨的心得，寫了一本《五經臆說》，但日後俟其「致良知」之學完成底定，乃戲言已將《五經臆說》付之秦火；顯見這兩位心學大師做為一個以全程生命來印證「經典之道」的體現者，對經學都只有隨機性的零星意見，缺乏系統性的言經之作，而有以本身踐履來取代言說的傾向。

然而作為象山與陽明心學中介點的楊簡，卻不惜辭費地，完成了為數龐大的——《楊氏易傳》二十卷、《慈湖詩傳》二十卷、《慈湖遺書》十八卷、《春秋解》十卷、《先聖大訓》六卷、《易學啓蔽》一卷、《論語傳》三卷、《古文孝經解》一卷、《已易》一卷等經學之作^{註 1}。他這種用心於書面文獻著述的作法，

註 1 楊簡的《慈湖遺書》十八卷、《先聖大訓》六卷是否算是經學著作還有討論空間：蓋前者卷二到卷六，乃係楊簡〈記〉〈書〉〈祝文〉〈行狀〉〈墓誌銘〉〈文〉〈講義〉〈跋〉〈銘〉〈賦〉〈詩〉的結集，此外約有十卷左右是以言經方式抒發其心學體證；至於《先聖大訓》六卷則大致是選取經書中孔子言行部分加以疏解，但其中雜取經考證為王肅所偽作的《孔子家語》《孔叢子》等作品，故此二書顯然是不完全的言經之作，如何加以歸類仍待商榷。

相對於陸、王兩位心學大師並不特別經意於心學文本的世諦流傳，可謂相當程度地反映出其在宋明心學範疇中的特殊風格。

但弔詭的是，楊簡借助注疏方式以闡發心學的用心，卻換來兩面挨耳光的下場。在傳統僵化一元的經學評量標準下，楊簡經學被《四庫全書》為《楊氏易傳》所撰〈提要〉引文大肆抨擊。另在個人學問特性與評價定位上，楊簡心學亦被《四庫全書》為《慈湖遺書》所撰〈提要〉貶抑為「全入於禪」，邇來大陸學者崔大華更直批楊簡心學是「儒家的蒙昧主義」，恍然楊簡心學已一無是處了？然楊簡心學果真如是乎？是評價者本身戴著有色鏡片來看楊簡，從而予以扭曲夾殺？抑或楊簡心學本就具存著若干缺陷與不完整的特性，以致被人誤會錯解呢？有鑑於此，本論文嘗試從「楊簡心學儒佛定位之辨」及「楊簡心善意害說通向蒙昧主義？」等兩個面向，來解索楊簡心學特性的定位問題。

貳、楊簡心學儒佛定位之辨

關於楊簡其人其學，《宋史本傳》在總結其生平事略時如是記載：「楊簡之學非世儒所能及，施諸有政，使人百世而不忘，然雖享高年，不究於用，豈不重可惜也哉？」，除對楊簡未能在事功用世方面蓄力抱憾外，基本上對他的學問與施政是持肯定態度的。且楊簡卒後，「謚曰文元」「祀於太學循理齋」「於慈湖之濱建祠以祀」並獲頒「慈湖封志一軸」「委官修成附傳」^{註 2}，此皆可視為公然肯認楊簡之學的俗世表徵。

然學術是非牽涉廣範，往往蓋棺仍難論定。迨至清朝，《四庫》為《楊氏易傳》所撰〈提要〉引文中說：

註 2 參見《慈湖年譜》卷三。

「明楊時喬作《傳易考》，竟斥為異端；而元董真卿論《林栗易解》，亦引朱子語錄稱楊敬仲文字可毀云云」

顯見楊時喬與董真卿等經學家對楊簡經學頗為不屑³；另清代續修《宋元學案》的全祖望亦在《慈湖學案》中說：

「象山之門必以甬上四先生為首，蓋本乾淳諸老一輩也，而壞其教者實慈湖」。

以上所謂「異端」、「楊敬仲文字可毀」、「壞其教者實慈湖」所指涉的，其實就是認定……

「陸九淵之學近禪而非禪，其全入於禪則自簡始」⁴

這下子楊簡簡直成了象山學乃至整體儒學的罪人了，這到底是怎麼一回事呢？以下筆者嘗試從楊簡心學的：(一)外在因素……1.學術時代課題與風尚、2.人事踐履與家教、3.文字描述，以及(二)內在因素——1.本人意向與態度、2.工夫形成過程等面向，來探索楊簡心學儒佛之辨的問題。

一、楊簡心學儒佛之辨的外部考察

1. 學術時代課題與風尚

首先就學術時代課題來說。從理學之作為儒家在宋明兩代發展的學術主流

註 3 上述貶抑楊簡經學之語，亦同見於清朱彝尊《經義考》卷二十七所引林栗《周易經傳集解》，原文為：「董真卿曰：林氏易其說，每卦必有互體，約象覆卦為太泥耳，時楊敬仲有易論，黃中有易解，或曰：林、黃文字可毀。朱子曰：卻是敬仲文字可毀」。

註 4 見《四庫》為《慈湖遺書》所撰提要。

來看，自有其內在理則與客觀發展條件，就儒學史的發生歷程來看，先秦時代大抵是對儒學的思想主軸、方向、立場、範疇等課題先予確定，之後經過漢代一連串質變與異化的複雜過程，乃至魏晉時代佛道思想對儒學的隱然滲透，儘管儒學的基本形式未有太大改變，但其思想詮釋意涵及發展方向已與先秦儒學出現落差，時至唐宋，部分儒者有見於此乃返思導正以回歸儒學正軌，然此時佛、道兩家在形上學與本體論的學說高度，顯非先秦以來切重實用之學的儒學所能企及，故只有先通過對此兩家之學，尤其是對佛家心性之學的吸收與攝取，始得以融化建構另一套不離儒家以人倫日用為本的本體論與形上學。換言之，宋明理學的思想主軸、立場、方向、範疇儘管與先秦儒學無太大差別，然其理論水平卻在融攝佛道兩家思想後不斷提昇，而此提昇的主要成就便表現在對儒家以人倫道德為本的根源問題不斷提出新的論證，相對來說，此種對人倫道德根源問題的終極探索，也成為宋明理學日後產生心學與理學之爭的時代內在溫床。

另在學術時代風尚上，唐代以還，儒釋道三家人物互動與思想融合交流，已是大勢所趨。唐代李翱儘管公然反佛，但他有名的「性善情惡說」與「復性說」顯然融合了佛性說的概念^{註5}；另以六經為「取道之原」的柳宗元，也坦承「吾自幼好佛，求其道，積三十年」^{註6}。唐代人物如此，宋代人物亦然。理學的奠基者張載曾「訪諸釋老之書，累年盡究其說」^{註7}。程顥堪稱純儒矣，但程頤在〈明道先生行狀〉中卻謂乃兄「出入於老釋者幾十年」；朱熹一向質

註 5 李翱在《復性書·上》曾說：「人之所以為聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，皆情之所為也，情既昏，性斯匿矣，非性之過也」，這種說法顯然襲自於佛教，蓋李翱所說的「性」相當於佛家所講的「佛性」，他所說的「情」則近似佛家所謂的「無明煩惱」。

註 6 見《柳宗元集》卷三十五〈送巽上人赴中丞叔父召序〉。

註 7 見《張載集》〈橫渠先生行狀〉。

疑象山爲禪，有詩：「唯恐說到無言處，不借人間有古今」爲證，但自己卻「端居獨無事，聊披釋氏書。暫釋塵累牽，超然與道俱。……了此無爲法，身心同晏如」^{註 8}。就連象山也自承：「楞嚴、圓覺、維摩等經則嘗見之」^{註 9}，其心學明顯受到禪宗的啓發與影響。由此看來，在唐、宋三家思想通流融合的時代氛圍中，從事學術研究固可人爲地區分家派，但在具體人物的生活歷程中卻可能不存在一個百分之百的某某家，所以任舉一個唐宋文學家或思想家，說他的作品裡呈現出兩三種不同家派的氣味與色彩，那都是很正常自然的。這樣看來，楊簡置身同樣的學術環境與時代格局中，其心學倘真融有若干佛禪氣味也是不足爲奇的。

2. 人事踐履與家教

在人事踐履方面，楊簡則純然是儒者風範，殆無可疑：其私淑弟子真德秀在〈西山集跋〉中形容乃師：「見其齋明盛服，非禮不動，燕私儼格，如臨君師……平居接物，從容和樂，未始苟異於人，而清明高遠，自不可及」。另一弟子袁甫在〈記樂平文元遺書閣〉中也盛讚慈湖：「先生履踐無一瑕玷，處閨門如對大賓，在暗室如臨上帝，年登耄耋，兢兢敬謹，未嘗須臾放逸，學先生者，學此而已」。連指稱慈湖「壞其教者」的金祖望也說：「慈湖之言不可盡從，而行則可法。黃勉齋曰：楊敬仲集，皆德人之言也」^{註 10}。甚至一向攻擊楊簡之學最力^{註 11}，指摘其「假託聖人之言，牽就釋意，以文蓋之」^{註 12}的朱熹大

註 8 見《朱文公集》卷一〈久雨齋居誦經詩〉。

註 9 見《陸象山全集》卷二〈與玉順伯〉之二。

註 10 見《宋元學案》〈慈湖學案〉。

註 11 楊簡對陳淳的攻擊從未有隻言片語之回應，似頗有不將陳淳視爲對手的意味，但更可能的原因應是楊簡有意泯除無謂的門戶黨氣之爭有以致之。

註 12 見《北溪集》第四門卷十四〈答陳師復〉。

弟子陳淳也曾說過：「其（指象山）徒一二老輩，間有踐履好處者」^{註 13}，此所謂「一二老輩，間有踐履好處者」，明眼人一看，便知是指年紀與象山只差兩歲的大弟子楊簡；而朱熹本人更直言：「子靜之門，如楊簡輩躬行皆有可觀」^{註 14}；乃至楊簡之學被質疑為禪而試圖居間緩頰的謝山，也在《宋元學案·慈湖學案》〈碧社楊文公書院記〉中說：「夫論人之學，當觀其行，不徒以其言。文元之齋明嚴恪，其生平踐履，蓋竦水、橫渠一輩人，曰誠、曰明、曰孝弟、曰忠信，聖學之全，無以加矣」，力持折中之論。所以若從如上不同立場者對楊簡人事踐履一致肯定的面向來看，實在很難發現楊簡與佛禪有所牽扯的相關因素，故此處所涉及的問題層次其實與謝山所提出的問題性質極其相似，此即：在今日評量楊簡心學特性之時，吾人大都是以「知識之真」的現代學術規格來為古人特殊的「生命的學問」定位，在此情況下，倒底是該以「言」或「行」，乃或結合「言行」二者以作為儒佛之辨的檢測依據呢？此還有相當大的辯議空間，此處只能存而不論了。

另在家教方面，父親楊庭顯對楊簡的人格陶養與心靈啓發則有根源性的影響，據《慈湖遺書》〈家記三〉所載：「簡自總角承先大夫訓迪，已知天下無他事，唯有道而已」，小小年紀，即知以追索生命真理為人生究竟目標，無寧早慧得驚人。而作為楊簡慧命啓蒙者的父親，年紀長於象山 33 歲，卻能放下長輩身段地與象山結為忘年交，且為表示對其心學地服膺，還「盡焚其異教所藏之書」^{註 15}，以示尊仰，可見楊父確是「生活化儒學」的踐履者，其具體例證另有二端：

例一：

註 13 見《宋元學案·北溪學案》。

註 14 見《朱子語類》卷一百二十四。

註 15 見《陸九淵集》卷二十八。

「先公一日閒步到蔬園，顧謂園僕曰「吾蔬園爲盜者竊取，汝有何計妨閑？」園僕姓余者曰：「須拌少分與盜者乃可」。先公欣然曰：「余既吾師也」。吾意釋然。」

（見《宋元學案·象山學案》）

此例中楊父全無老爺架子，能謙沖地向園僕請益防盜之法，並由衷讚佩其所提意見，此對楊簡心胸德量之提昇誠然是最佳身教。

例二：

「一夕被盜，翌日諭子孫曰：婢初告有盜，吾心只如此；張燈視箭，告所亡甚多，吾心只如此；今吾心亦如此。」

（出處同上）

此例中，隱約可見楊父的修行工夫是指向某種層次的「平常心」或「不動心」之修養方法，換言之，即是此心不隨著際遇之得失變化而與之起伏並俱，以保任心靈於某種「穩定」程度的「安住」狀態。然則楊父此種修行方法倒底是屬於儒釋道那一家所有，或抑此法是儒釋道三家或任何以修養爲本質的家派所共通的「共法」，乃至此修行路數日後是否影響了楊簡心學的形成，此都有待考察，此處只宜存而不論了。

3. 文字描述

儘管文字描述不見得是檢證學問特性的主要證據，但如果形式、內容皆與佛禪相近，意義自是不凡允宜留意，經筆者翻檢楊簡書面文獻資料，發現其在內容、形式上皆與佛家相似者其例至少有三：

例一：

「心之為臟可見，其能思慮者不可見，其可見者有大有小，有彼有此，有縱有橫，有高有下，不可得而一，其不可見者不大不小，不彼不此，不縱不橫，不高不下，不可得而二，視與聽若不一，其不可見則一，視聽與嗜嗅若不一，其不可見則一，運用步趨、周流思慮若不一，其不可見則一，是不可見者在，視非視在，聽非聽在，嗜非嗜在，嗅非嗅在，運用屈伸非運用屈伸在，步趨非步趨在，周流非周流在，思慮非思慮在」

（見《巴易》）

例二：

「嗚乎，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，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，人心之妙，曲折萬變。」

（見《慈湖遺書》卷二〈絕四記〉）

例三：

「此心虛明無體象，廣大無際量、不曾動，不曾靜，不曾生，不曾死。」

（見《慈湖遺書》卷三〈日本國僧俊仍求書〉）

以上三例皆為楊簡自陳其體道境界與心學特性的文字描述，其中例一「視

非視在，聽非聽在，嗜非嗜在，嗅非嗅在，運用屈伸非運用屈伸在，步趨非步趨在，周流非周流在，思慮非思慮在」等語，無論是在「句法結構」或「精神境界型態的展示」上，都與禪宗主要經典《金剛經》裡如來以「蕩相遣執」的方法教導須菩提佛性「無住」的特殊文字表述方式……「所謂佛法者即非佛法」「如來所說身相即非身相」「是福德即非福德性，是故如來說福德多」「莊嚴佛土者即非莊嚴是名莊嚴」「諸微塵如來說非微塵是名微塵」若合符節。至於例二中「鑑未嘗有美惡，而亦未嘗無美惡，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」及例三本心「不會動，不會靜，不會生，不會死」等語，亦與另一部禪門經典……《六祖壇經》裡惠能自證本性的偈語：「何期自性本不生滅……何期自性本無動搖」，以及《心經》在闡述「諸法空相」時所言的「不生不滅，不垢不淨，不增不減」「乃至無老死，亦無老死盡」的境界如出一轍¹⁶，可見楊簡心學與禪宗境界確有特殊的內在連結。但問題是，以上三例只是楊簡龐大著作中文字形式與內容皆近佛禪的部分，其本身無法呈現出楊簡心學何以帶有佛禪氣味的內在解釋，故楊簡心學定位問題仍得置於更廣大脈絡的儒佛之辨的檢測架構中來處理。

二、楊簡心學儒佛之辨的内部考察

1. 本人意向與態度

其實標出此節以為研究範疇是頗為傷感的。蓋楊簡自 29 歲起講學達四十餘年¹⁷，中晚年更理首注經，其生平行誼宛如儒門宗教師或傳道人，充滿了

註 16 大陸學者崔大華亦認為楊簡之言「心」與佛家思想確有聯繫，但甚是舉《圓覺經》、《華嚴經》、《六祖壇經》、《頓悟入道要門論》以資對比，此參見《南宋陸學》（第三章第二節）。

註 17 慈湖畢生講學可概括為：富陽講學、磐汜講學、樂平講學、慈湖講學、亭館講學與溫州講學六個階段，其講學之攝服力與陽剛氣雖不如象山，但卻呈現出儒門傳道者另種「殷切真誠」的篤實風格。

信仰般的生命張力與感人力量，此非儒者印記而何？但在學術研究立場上，仍宜標出此節以爲論證。關於楊簡本人的學派意向問題，除其經學著作中無所不在的儒者意識外，《慈湖遺書》中亦間有其抒發心境與體證的清新詩作，此皆以舒放自如的筆繳信筆爲之，往往更能反應當事人真實的內心意向，此例有三：

例 1：

「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。」

（《慈湖遺書》卷六〈偶作〉之五）

例 2：

「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。」

（〈偶作〉之九）

例 3：

「物物皆吾體，心心是我思，四時非代謝，萬說不支離。澗水談顏樂，松風詠哲詞，仲尼親許可，實語斷非欺。」

（《慈湖遺書》卷六〈丁丑偶書〉）

從以上「可笑禪流錯用心」「多少禪流妄詆訶」「仲尼親許可」等語句看來，楊簡以儒家立場自居不以「禪流」爲然的態度是很明確的。既然「本人意向、態度」如此，爲何其心學內部卻出現夾帶禪味的依違情形呢？朱熹門人中批判

楊簡最力的大弟子陳淳透露了一個這樣的訊息：

「象山本得自光老（道光號佛照），今楊、袁門下，多是引接僧道等人來往，以為覺者甚多……此一家學問分明是空門宗派，縱待說得精微玄妙，不過是彌近理而大亂真。」

（見《宋元學案·槐堂諸儒學案》）

以上「象山本得自光老」之說，顯然涉及門戶成見，未可遽信¹⁸，唯此處陳淳點出了一個現象，此即：「今楊、袁門下，多是引接僧道等人來往」，然而問題來了：楊簡門下為何多引接僧道人士來往？此乃楊簡授意乎？或是兩者氣味相投自然互動的結果？乃至楊簡門人與僧道往還究竟是如何個「接引法」？誰影響了誰？凡此皆頗為複雜難有憑據查證，實不足以作為「此一家學問分明是空門宗派」的證據，更不足以作為楊簡心學夾帶禪味的本質解釋，陳淳的率爾論斷，也未免太小看陸氏門人學問抉擇的自主性與識別儒佛界線的能力了。倒是楊簡與日本國僧書信的交遊中透露了一些玄機：

「日本俊仍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，日用云為，虛靈變化，實不曾動，不曾靜；不曾生，不曾死。」

註 18 陳淳所謂「象山本得自光老（道光號佛照）」之說顯然太簡化、忽略了「作為學派源頭的生命之學的複雜形成過程」，而作了片面「隨己所欲」的主觀認定，而偏偏這種後人「想當然爾」地為前人「指定」師門傳承的現象在中國文化史中屢見不鮮。明代崔銑在《湛甘泉集》卷十七為〈楊子折衷〉所寫序文中也說過：「佛學至達摩曹溪，論轉經截，宋大慧授張之韶，其徒德光又授之陸子靜，子靜傳之楊慈湖」，這種說法也是同樣地荒謬無稽，胡亂嫁接佛儒傳承，恍然這些師門傳承是經他以「上帝全知之眼」親眼目擊一般，其缺乏論證說明與充滿主觀臆想是很清楚明白的。

(見《慈湖遺書》卷三〈日本國僧俊仍求書〉)

從楊簡這封回書看來，不排除是日本國僧隱約耳聞楊簡心學與佛家之言心似有某種程度的相似合流處，故不辭千里致書以求證；而楊簡覆書中言及本心之特性……「實不會動，不會靜，不會生，不會死」等語，又確與佛教《心經》所云：「不生不滅，不垢不淨，不增不減」「無老死，亦無老死盡」等境界暗合，可見楊簡心學夾雜佛禪氣味顯然是以儒家自居的楊簡本人所不及覺察的，才會理所當然的批判「禪流錯用心」，並以為其所體證的本心境界原係儒家所本有；在此情況下，有關楊簡心學儒佛之辨的探討，只得在根源性的工夫形成歷程中尋求進一步的解釋。

2. 工夫形成過程

從如上連串論證過程中，我們可以發現一個很獨特的現象，那就是從「人事踐履」中所呈現的是一個很重視儒家「下學工夫」的楊簡，但在「學問特性」上所呈現的卻是一個專事豁顯本心至於「窮高極遠」境界，並以「保護那光輝燦爛不死不滅底物事」¹⁹為職志的楊簡，這兩種截然不同的風格同時辯證性地融合在楊簡身上，這該如何解釋呢？而更重要的是，那個「處閨門如對大賓，在暗室如臨上帝……兢兢敬謹，未嘗須臾放逸」(弟子袁甫語)的楊簡，其心學中何以夾雜著佛禪氣味呢？對此，陳淳有一段批評頗可參考：

「浙間年來象山之學甚旺，由其門人楊、袁貴顯據要津以唱之，不讀書，不窮理，專做打坐工夫，求形體之運動，知覺者以為妙訣。」

註 19 此乃陳淳藉指責異端(佛家)以影射楊簡心學的用語，見諸《宋元學案·北溪學案》。

（見《北溪集》第四門卷十四〈答陳師復〉）

此處陳淳指涉責楊簡「不讀書」當然是不實的指控，從楊簡對經書義理之嫻熟，隨時隨地可以「別出新裁」地作出更本質性的「心解」看來，他只是讀書方法異於朱學而已，楊簡曾言：「學者當先讀孔子之書，俟心通德純，而後可以觀子史」^{註 20}「學者斷斷不可讀非聖之書」^{註 21}，可見楊簡對讀書一事自有其揀擇判準，並以將孔子所體證的「聖人之道」融入自家生命為第一序考量；至於所謂「不作窮理」工夫，也只代表朱陸為學門徑不同而已，此實無是非可說。儘管陳淳的攻擊言論經常失焦，但有時敵論也可能是最客觀的對照組，它能毫不保留地裸露部分事實真相，此處陳淳倒是揭開了一個可能影響楊簡心學形成的重要因素，那就是楊簡似有長期下「打坐工夫」的習慣與傾向。

而這個線索考之於《楊簡年譜》顯然是吻合事實記述的。

據弟子錢時為乃師所撰〈行狀〉所載，當楊簡二十歲時，「出入家用外，終日侍通奉公旁，二親寢已，篝燈默坐」，顯見此時已有靜坐習慣；二十一歲時，「踰弱冠，入上庠，每試輒魁，聞耆舊言，先生入院時但面壁坐，日將西，衆闐闐競寸晷，乃方徐徐展卷，寫筆若波，無一字誤」，楊簡公然在闐闐競寸晷的考場裡面壁靜坐，恍若四下無人，其行徑委實教人稱奇。如此不廢打坐工夫八載，終於在楊簡二十八歲那一年靜坐時，有了第一次殊勝的心學證悟：

「簡行年二十八，居太學之循理齋，時首秋之夜，齋僕以燈至，簡坐於床，思先大夫有訓曰：「時復反觀」，忽覺空洞無內外，無際畔三才，萬物、萬化、萬事、幽明通為一體，略無縫隙。」

註 20 見《慈湖遺書》家記九〈汎論學〉。

註 21 見《慈湖遺書》卷九〈論禮樂〉。

（見《慈湖遺書》〈僧炳求訓〉）

顯然，楊簡此次特殊的生命體驗，是其長期打坐工夫的積累與適時運用內證工夫「時復反觀」的結果。一如先前如言，此「時復反觀」的內證工夫乃或打坐方法是屬何家路數，缺乏足夠的證據以資研判，但從楊簡著述中批評過老子、莊子、子思、孟子、中庸記者、大學記者「分裂道」，而從無一語直批佛家「分裂道」來看，不排除楊簡的打坐工夫與內證方法較傾向佛家路數，再觀之「忽覺空洞無內外，無際畔三才，萬物、萬化、萬事、幽明通為一體，略無縫隙」所示的心學境界，也宛然與禪宗打破虛妄假我而證會自性時，那種虛空粉碎、陸地平沉的……「回歸心靈原鄉」的境界隱然暗合^{註 22}。質言之，在時間次序上，是先有楊簡此種近乎禪境的特殊生命體驗在先，之後始有其心學系統之逐步發展成形，所以儘管日後楊簡三十二歲時經歷過象山有名的「訟扇之教」^{註 23}，三十四歲時歷經「春喪妣氏」之悟^{註 24}，及五十二歲時讀《孔叢子》至「心之精神是謂聖」一語幡然有省，使其生命體驗因之擴充、深化，心學系統也隨之完整建構成形，但作為其學問原型與內容核心的「初次證悟體驗」與伴隨而來的類似「禪悟」的特殊佛家氣味在其心學中卻是始終存在的，而這也是楊簡之學被人質疑為禪時，象山代為辯護說出：「楊敬仲不可說他有禪，只

註 22 依筆者之見，楊簡此種近乎禪境的特殊生命體驗，其實是所有長期如法靜坐與下過內證工夫者都可能觸及的「共通生命體證」，基本上它的範疇是一個「超智的公共精神領域」，只要循著恰當的心靈步伐與相應的心靈態度，人人皆有機會體證，名之曰「禪境」、曰「心齋」「坐忘」、或楊簡心學意義下的「顏子三月不違仁」，儘管其內容仍有境界層次之殊，但從大範疇的「超智公共精神領域」看來，這些「名相之殊」都只是後天從不同的詮釋角度貼上人為的「識別標籤」罷了。

註 23 見《慈湖遺書》〈二陸先生祠堂記〉。

註 24 楊簡罹母喪之痛，大悟變化云為之旨，自陳其體會是「縱橫交錯，萬變虛明不動，如鑑中象矣」，似乎對人生無常之幻化感頗有體悟，但比較特殊的是，楊簡將這種「萬變虛明不動，如鑑中象矣」近於佛家的體會納入其心學系統中，視為是儒學義理中所本有。

是習氣未盡」^{註 25}的原因。

至於楊簡心學儒佛之辨所以複雜，則是其生命體證與其心學系統的詮釋接榫之間出現了一大「轉折」，此即是：楊簡將其所體證的此種近乎禪境的生命體驗，很自然地視爲是儒學系統中的一部分，且爲貫徹儒門「傳道者」那種發自內心「不已於言」的傳道使命感，與有效傳達他真實的內證體驗，其勢必得有一套完整的義理系統與思維架構以做爲說明心學的基礎，在此情況下，楊簡很自然地以儒學中本有的義理概念作爲他詮釋心學體證的文本，再配套上必要的「延伸性解釋」，以滿足他心學詮釋的起碼需求。比如爲了詮釋其心學體證，楊簡在《論語》中獨採「吾道一以貫之」、「吾有知乎哉？無知也」、「默而識之」，並欣賞顏回的「三月不違仁」及曾點的「風乎舞雩」，《易經》中則偏愛「孔子曰：无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故」、「孔子曰：天下何思何慮？」，及描述文王境界的「不識不知，順帝之則」；在《尚書》中則雅好禹告詬舜的「安女止」及「舜曰道心」；《孔叢子》一書則只取「孔子曰：心之精神是謂聖」一句而已^{註 26}，以充當他描述本心境界與特性的形上依據，至於儒學中其他非干內證義理的部分，便成爲楊簡發揮其心學詮釋時附帶運用的素材而已……此可視爲是對象山「學苟知本，六經皆我注腳」的具體實踐，而這樣的「義理轉換工程」經他實際操作起來，大致也都能言之成理自成一格，就此而言，楊簡心學誠然是提昇了儒學義理的高度與深度^{註 27}，但過度攝取經典內證成分以詮釋心學的結果，其心學的廣度與人間性格相對萎縮便也成爲或然可能之事了。

註 25 見《陸象山全集》卷三十五〈語錄〉。

註 26 從楊簡只揀擇典籍中有「孔子曰」的內證義理以融入其心學看來，往好的方面來說，是楊簡「取法乎上」的踐道取向影響了他的揀擇，從負面效應來說，這種太相信「孔子曰」的心理，恰也是中國文化史上託古、信古、偽書充斥，乃至凡有變革必得依託古聖以立言的溫床。

註 27 楊簡的本心境界至少突顯了完整性、崇高性、完善性、清空性與至潔性等五個特色，日後有機會當另撰文闡述。

此外上述「古聖名言」在楊簡著作中出現的頻率之高，已到了「口頭禪」般氾濫的地步，幾教讀者難以消受，這些「名言」所以被楊簡「相中」（或云「有所感應」），除其本身義理擁有明確的內證理論成分外，更重要的是，楊簡對於心學之持守其實是抱持著相當程度的「信仰態度」^{註 28}，所以當他從上述古聖名言義理中找到支持其心學體證成立的根源與證據時，這在以探索生命真理為究竟目標的楊簡心目中，不啻是很重大的發現與印證，此中所具存的生命撼動與象徵意義，決不是未曾下過內證工夫、或昧於宋明理學那種注重生命體證的集體文化情境的現代學者所能領會的。當然要區別的是，上述楊簡「義理轉換工程」之建構與其「義理轉換工程」能否在現今學術標準下通過檢證，這是兩碼子事，就前者言，本章節中筆者已一層層考察而有所說明，至於後者——楊簡的「義理轉換工程」能否在現今學術標準下通過檢證，則是下一章節討論的重點。

參、楊簡「心善意害說」通往「蒙昧主義」？

儘管邇來研究宋明理學的風氣日趨寂寥，研究楊簡心學者更是為數可數，然大陸學者崔大華在其《南宋陸學》〈象山弟子〉部分對楊簡心學則有觸及，

註 28 楊簡心學的立足基礎除了心學體證的實踐工夫外，第二個成立關鍵其實就是近乎信仰性質的「信心」與「信持」了；觀諸楊簡對儒學義理的解釋常在有意、無意間「轉化」了孔子的本義，以適應其心學系統的內部詮釋，甚至引用極有爭議性的偽書《孔叢子》的文本——「心之精神是謂聖」以充作詮釋心學之論據，此從學術研究角度來看是有爭議性的，但從內證學的實踐向度來說，或心學是某種層次的「信仰」角度來說，凡心學系統的內部解釋力愈強，踐道者在「聖道」歷程中前進的信心當然也相對大增，佛家「啐」字錯唸成「牛」字都能開悟，故楊簡對孔子名言的心學詮釋儘管有所出入，但此「名言」在楊簡的內證詮釋中卻已成爲某種助人悟道的「心法」，所以不能單以現代的知識規格來丈量、否定楊簡心學中可能具存的「形上」、「超智」的一面。

但在總結楊簡學術定位時崔君卻作了兩個極為嚴厲的論斷，他認為楊簡心學：

1「否定人的本能以外的任何具有能動性、創造性的思維活動。」

（《南宋陸學》頁 149）

2「提倡無思無慮無知的蒙昧主義。」

（《南宋陸學》頁 150）

據筆者對崔君批判楊簡心學的整體理解，以上這兩個論斷中，前者係針對楊簡回復本心的教育方法——「毋意」、「不起意」而發，惟恐一旦取消了「意」的作用，也將連帶取消人類的思維活動。而第二個論斷，則係對楊簡所言的本心性實有所質疑，唯恐本心開顯後反而誤使踐道者入於「無知愚昧」的生命狀態。然則這樣負面的總結定位，對任何學者來說，都是學術生命「所無法承受之重」，楊簡心學真與現代學術評量檢測標準如此不容嗎？以下筆者重新還原到崔君的檢測程序，來釐清楊簡心學主軸——「心善惡害說」的實際意涵，並探討其中所隱藏的問題。

一、楊簡心學與「蒙昧主義」關係之釐清

關於第一個論斷：楊簡心學「否定人的本能以外任何具有能動性、創造性的思維活動」，崔君並未提出任何論證，只是列舉了兩個楊簡「凡是說到『能』字者，即是『求諸心外』，即是『用意害道』」^{註 29}的例子充作證據：

註 29 見《南宋陸學》150 頁。

例 1：

「汲古（曾熠）問：子曰：『中庸其至矣乎？民鮮能久矣』。又曰：『中庸不可能也』，何謂『鮮能』與『不可能』？先生（楊簡）曰：《中庸》『能』字是子思聞孔子之言不審，孔子未嘗云『能』也。在《論語》只曰民鮮久矣，無『能』字，如子曰中庸『不可能』也，此『能』是用意矣。道無所能，有能即非道」

（見《慈湖遺書》卷十三《學記七·論〈中庸〉》）

例 2：

「《毛詩序》曰：《天保》，下報上也。君能下下，以成其政，臣能歸美，以報其上焉。……夫上之禮其下，與下之敬其上，愛敬之情，發於中心，播於歌詩，而《序》謂之能，蓋求諸心外，殊為害道。」

（見《慈湖詩傳》卷十一《天保》）

坦白說，如何從如上二例中讀出：楊簡心學「否定人的本能以外任何具有能動性、創造性的思維活動」，實在令人費解。至少在筆者對上述文本的理解中，絲毫讀不出崔君所論斷的那種意涵。例一中楊簡所謂「道無所能，有能即非道」，是在點出道體本身（即心）是一「自靈自明」具有先驗明鑑能力的精神實體，此精神實體之存在不是為了後天世俗「目的性」的功能而特別施設的，如此而已；至於楊簡以「論語只曰民鮮久矣，無『能』字」，來檢別「中庸『不可能』也，此『能』是用意矣」，雖有論證主觀稍嫌武斷之嫌，但至少以《論語》義理為核心來判別子思之語可能對孔子本義有所歧出，這是合乎學術程序與方法的。相對來說，崔君強執楊簡部分文字的表層意義來批判楊簡的整體心

學系統，明顯犯了論證程序與論證方法失當的謬誤。至於例二文本——楊簡解《詩經》〈小雅·鹿鳴之什·天保〉，重點在於指出：在心學範疇中，「君王之禮遇臣下」與「臣下之敬愛君主」乃係內在情感之自然流露，而非干生理性、機能性的「能」或「不能」問題，換言之，在楊簡看來，人類倫理情感之自然表現乃是第一序的本心發露層次，〈毛詩序〉之言「能」，恐有倒退到生理性、機能性層次來解釋之嫌，故不為楊簡心學所認可。

至於第二個論斷——楊簡心學「提倡無思無慮無知的蒙昧主義」，所謂「蒙昧主義」，崔君則有所說明：

「蒙昧主義是這樣的一種認識理論，它反對人們去認識那些可以認識的具有豐富內容和複雜規律的外界事物，而主張人們去體驗那沒有任何內容的內心狀態」

崔君進而挖苦、諷刺地說：

「惟昏昏噩噩可以使人智慧煥發，品德端正，無所不能，成為聖人」

（以上三引文參見《南宋陸學》頁151）

然則楊簡心學真的是「昏昏噩噩」，「主張人們去體驗那沒有任何內容的內心狀態」嗎？崔君這樣失之輕率與殊欠論證的評斷，應與其以一貫平面、定著、無生命穿透力的視點來理解楊簡的「心善意害」說有關，以下筆者亦選原到崔君所列舉的三個文本來重新解讀：

1「聖人果有知果無知乎？曰：無知者聖人之真知，而聖人之知實無知也。如以為聖人之道實可以知之，則聖人之道乃不過智識

耳，不過事物耳。而聖人之道乃非智識、非事物，則求聖人之道者不可以知爲止。然以聖人之道爲可以知者，固未離於知，以聖人之道爲不可知者亦未離於知，惟其猶有不可知之知，非真無知也。聖人之真無知，則非智識之所到，非知不知所能盡，一言以蔽之，曰：心而已矣。」

（《慈湖遺書》卷十一·《家記》五·論〈論語〉下）

2「如蒙如愚，以養其正，作聖之功」

（《慈湖遺書》卷五〈吳學講義〉）

3「惟無思故無所不明，惟無爲故無所不應。」

（《楊氏易傳》卷十四〈益〉）

同樣地，如何從如上三例中讀出楊簡心學「提倡蒙昧主義」，亦是令人費解；例一中所謂的聖人，當然是楊簡心目中體證了「聖人之道」的儒家型聖人，儘管爲了彰顯「聖人之知」迥異於以認識、思辨爲本質的「世俗之知」，楊簡在描述方法上借用了道家「知——不知」正言若反的技巧，然此聖人之「無知」只是境界型態的描述語，用以點出接近它的方法端在於本心的證量工夫，而不在「智識」對「事物」的思辨與推理；所以此「無知」當然不能從文字的表層意思上來理解，錯會爲「昏昏噩噩」近乎愚昧的心智狀態。例二引文則係從《易經》〈蒙卦〉「蒙以養正，聖功也」脫胎轉化而來，所謂「如蒙如愚」一語是針對心學踐道者應有的心靈態度所作的描述，旨在勉勵踐道者以「素樸踏實」「小火慢溫」地心靈態度，走完修道的全程，蓋心學踐道者如果太「精明機巧」「貪求速成」，是耐不住修道歷程中所內具的「枯燥乏味」與「平淡無奇」的。至於例三「惟無思故無所不明，惟無爲故無所不應」，則係融化了老子「爲學日

益，爲道日損。損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」（四十八章）的概念而加以轉化，旨在點出「道體」（心）作爲吾人的精神實體自有其靈明的發用，而非以文字表層意義的「無思」「無爲」作爲心學修養的終極目標，如果楊簡心學真如崔君揣想的——以「昏昏噩噩」般地「無知」「無思」「無慮」爲終極目標，那麼「心神喪失者」豈非成了楊簡心學意義下的聖人了，那還要下心學工夫做什麼呢？以下再舉一個楊簡論「心」更典型的例子以作證明：

「此心之靈明踰日月，其照臨有甚於日月，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，無所不通，昭明如鑑，不假致察，美惡自明，洪纖自辨。」

（見《慈湖遺書》卷二〈絕四記〉）

此文本特殊之處在於：一般楊簡言本心特性時通常是舉「日」「月」「鏡」「鑑」爲喻，但此處楊簡進一步在比喻的基礎上，點明此心之「靈」「明」「神」更超踰乎日月，其本身具足不必透過感官知覺的捕捉，即能清楚辨明「美惡」（識別生命位階與境界層級）、與「洪纖」（察知事理之輕重緩急）的先驗能力，而這也是楊簡心學生命造詣的殊勝所在（此先驗能力之開啓可視爲是伴隨楊簡心學體證自然而來的「某種奇妙的悟道之驗證」）。由是可見：崔君所以爲的——楊簡心學「主張人們去體驗那沒有任何內容的內心狀態」「提倡無思無慮無知的蒙昧主義」等論斷，實是誤將楊簡舉「日」「月」「鏡」「鑑」來嘗試說明本心特性的比喻理解得太死，才會做出溢於文本的解讀，其不足採信是很清楚明白的。

二、楊簡「心善意害說」之兩重結構

從如上對楊簡心學與「蒙昧主義」關係的檢查中，可以看出「心善意害說」確爲掌握楊簡心學理論之樞紐，然其「心」「意」關係似又不如表相所見那麼

簡單，此中似有蹊蹺，以下筆者試從崔大華對楊簡「心」「意」關係的誤解處來切入、釐清這個問題。崔君言：

「楊簡的毋意，雖然主要是指要克制「心」以外的邪念，但因為他所理解的「心」是如同明鏡一般無思無慮、寂然不動的精神實體，所以在實際上必然要否定人的一切意念活動。」

（《南宋陸學》頁 149）

也就是說，從崔君的理解角度看來，楊簡的心、意關係是絕對互斥、異質的二元對立關係，而楊簡文獻著作中言及「心」、「意」之處也多予人「二元對立關係」的印象，比如《慈湖遺書》卷二〈絕四記〉便說：「人心自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始喪其靈」，又說：「人心至靈至神，虛明無體，如日如鑑，萬物畢照……微動意焉，為悲為僻，始喪其性」³⁰，然而上述「心」、「意」二元對立關係的文本，只是楊簡整體「心善意害說」理論的一部分，充其量它只是楊簡心學系統中一個較簡單、籠統、概括性的方便解釋，而不是其心學系統架構的完整呈現。實言之，楊簡的「心善意害說」不全然是一組相對互斥的概念或心在上層、意在下層的絕對對立關係，相反地，在某種本心開顯的特定狀態下，其「心……意」之間存在著特殊、辨證的內在連結，此時「意」的地位得以躍昇到上層與「心」同一層級，並產生「心……意」作用整合的「加乘效果」，茲舉三例明之：

1「然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一，一則為心，二則為意，直則為心，阻則為意」

註 30 見《慈湖遺書》卷三〈學者讀書〉。

(見《慈湖遺書》〈絕四記〉)

2「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。」

(見《慈湖遺書》卷二〈臨安府學記〉)

3「不動乎意，非木石然也，中正平常正直之心，非意也，忠信敬順和樂之心，非意也」

(見《慈湖詩傳》卷十八《維天之命》)

從例一到例三顯示，當踐道者本心開顯之時，其「心」「意」關係乃是微妙地綰結在上層，此時心、意「二者未始不一」，然而一旦「心」「意」關係支離了、受到阻礙了，「意」便退墮到下層來「反客為主」，踐道者始喪其靈明。楊簡並舉本心開顯的聖人孔子為例，認為孔子雖也有喜怒哀樂的情感，但他的喜怒哀樂乃是收攝在「心……意」關係統整於上層的和諧狀態下，如其所如地發用，所以孔子的喜怒哀樂在本質上超乎主觀好惡的情緒，而是與「中正平常正直之心」、「忠信敬順和樂之心」同一屬性，所以不屬於下層的「意」之層次。而為了進一步印證筆者的判定，以下再舉楊簡心學中上、下層級的「意」加以區別：

A……下層之「意」：

1「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」

(見《慈湖遺書》卷二〈樂平縣學記〉頁十-82)

2「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，有多有疾，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」

（見《慈湖遺書》卷二〈絕四記〉）

3「意之變態無窮，有利之意，有害之意，有柔之意，有強之意，有彼之意，有此之意，有眾之意，有寡之意，有進之意，有退之意，有過之意，有不及之意。」

（見《先聖大訓》〈孔子燕居第五〉）

4「有意則有所倚。」

（見《先聖大訓》〈孔子燕居第五〉）

B……上層之「意」：

1「意無所動本亦無過。」

（見《慈湖遺書》卷二〈樂平縣學記〉）

2「意慮不作，澄然虛明，如日月之光，無思無爲，而萬物畢照，此永也。」

（見《慈湖遺書》永嘉郡學〈永堂記〉）

3「周公仰而思之，夜以繼之，非意也。孔子臨事而懼，好謀而成，非意也。」

（見《慈湖遺書》〈絕四記〉）

如上列舉 A、B「意」例的區隔中，A 項 4 例在楊簡心學系統中明顯係屬下層，B 項 3 例則屬上層，從 A 項 4 例的語意脈絡中顯示，凡是楊簡心學系統中繫屬於下層之「意」，它所表現出來的如——「利害、是非、柔強、彼此」等情狀、變態，都具有相對性、互斥性與倚恃性，無法同時相容並存，甚至此「意」可能導致當事者在「愛惡、聲色、云爲」的表現上產生過患，反之，當踐道者之「意」無所動時，此「意」乃自然、並時地連結到上層的心體（亦即道體）與之縮結爲一，此時它的發用——「仰而思之，夜以繼之」「臨事而懼，好謀而成」，儘管不可避免地必須動用到思慮，然此「思慮」已不再隸屬於下層那種具有「相對性」與「互斥性」的「意」，而是統屬於上層與那具有「澄然虛明」「萬物畢照」機制特性的「心體」連結爲一的「意」了。由此可見，楊簡心學意義下的「心」、「意」，其實不全然是如崔大華所以爲的「二元對立關係」，其中仍有內部系統的一大轉折。然則問題來了，導致楊簡心學意義下之「心」「意」關係支離、阻礙的因素爲何呢？或者說促使踐道者之「意」得在上、下層級間昇降移位的因素爲何呢？關於這點，則涉及楊簡所謂的「意」原來又有兩個層次，一是簡單概念的「表層之意」，一是複雜概念的「深層之意」，前者文本如：

1「凡動乎意皆害道」。

（見《慈湖遺書》〈詠春堂記〉）

2「意爲人心，意不作爲道心」。

（見《楊氏易傳》〈離卦〉）

3「不能明此心，則以思慮爲心」。

(見《巴易》〈泛論易〉)

從如上三例可見，所謂「意」「動乎意」、「思慮」名相儘管有別，但在楊簡的詮釋系統中，卻都是雜揉統屬於下層的「表層之意」的，然則促使吾人之「意」由上層墮入下層的一般解釋為何呢？楊簡的回答是：「不起意，非謂都不理事；凡作事只要合理，若起私意則不可」^{註 31}。可見「意」之公、私為決定其自我層級升降與否之關鍵；而同樣地，楊簡用以啟發學者復歸本心的教育方法則是——一律以「毋意」兩字、或「不起意」三字以名之，此話頭之充塞於楊簡著作亦是到了「意」滿為患的地步，於是這樣以「意——毋意」為中心所建立的循環解釋，便構成楊簡心學一個內在升降理論與教育方法統整為一、單純素樸的解說系統^{註 32}，並幾乎給人兩者對立、互斥的印象；然則楊簡所謂的「意」非如表相所見那麼簡單，它其實另有幽微地「深層之意」的一面，楊簡說：

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

註 31 見《慈湖遺書》卷十三《家記七〈論中庸〉》。

註 32 楊簡心學自悟之道其實充滿著複雜而辯證的過程，然其所教人之道卻是「教條般的孔子名言」，並以整體論的特色呈現，甚至常以「毋意」、「不起意」等字加以簡單概括作為教學重點，顯見其自悟之道與教人悟道之法中間存有相當落差。換言之，孔子等聖人名言的內在義理，在楊簡心中是經過長期的思索、咀嚼、內化與默識於心等過程始積累孕蕃成某種悟道的契機與張力，一般受學者若沒有類似的心靈學道歷程，只徒然拾取聖人名言作知解之用，這對他們的心學啟悟是沒有實質裨益的。

無尚不立，何者爲我？」

（見《慈湖遺書》〈絕四記〉）

以上文本乃是楊簡在闡釋「意」之性質與概念時，舉孔子「毋我」一語加以衍伸而來；此文本顯示，楊簡的「意」其實是一錯縱複雜的概念，它不是只有單一、及明確定義的固定解釋——如「意念」、「意慮」、「邪念」而已；一如筆者所指出的，楊簡之「意」有上、下兩重結構，當它墮於下層時會有無數情狀、變態的表現，而這些相對性、互斥性與倚恃性的特質，與「私意」、「邪念」、「思慮」、「思維」、「念慮」等概念皆有牽涉，此可廣義視爲「表層之意」；但更本質性地檢視，此下層之「意」的核心，其實是吾人與生俱來將「形軀假我」誤認爲「真我」的——「無明執著意識」，以致「意生故我立，意不生我亦不立」，換言之，楊簡「表層之意」的——「私意」、「邪念」、「思慮」、「思維」、「念慮」等概念，都可以視爲是從這個「深層之意」的——「無明執著意識」衍化而來的；更特別的是，此「無明執著意識」的本質是「洞焉寂焉」，也就是本性空寂無有質礙的，所以當它尚未起動時，「無尚不立，何者爲我？」相對來說，當此「無明執著意識」業已堅固深切，發而爲各種變態的情狀表現時，它的本質「亦未嘗不洞焉寂焉」，也就是依然是本性空寂無有質礙的，所以踐道者才可能在「私意」、「邪念」仍在的狀態下，經由心學修養從「下層」提昇到「上層」來與本心連結。所以在這裡我們可以看到，楊簡心學不僅在修證歷程中夾雜著佛禪工夫，甚至他心學理論的文本儘管大都以儒學「名言」妝點而成，但他心學的主要理論「心善意害說」之實質概念，如「本心境界」與「意之實質意涵」卻幾乎全套沿用佛家「無明——覺」的辨證修行理論轉化而成，這才是吾人在探討楊簡心學特性與嘗試爲其定位時最應釐清、檢別的。

經過以上的論證與說明，可見崔大華對楊簡心學之「心——意」架構關係與「心」「意」之實質內容均有所誤解，才會作出溢題的評斷，此除與崔君以

一貫平面、定著、質礙、無生命穿透力的視點來解讀楊簡心學有關外，更重要的原因，則是崔君對宋明理學的態度已有先天主觀上的預設，以致無法認同楊簡將人倫日用之道的根源歸之於心學體證的學問特性，觀諸崔君所言：「人類並不存在有先天性的、永恆的倫理本能，人的倫理感情和道德行為，都是後天在一定的社會環境中形成的，……所以理學家乃至整個儒家倫理學說所立足的人性論的前提是虛假的……」^{註 33}、「人類思想的真正發展並不表現為一種古老的學說觀點或思想體系又獲得新的論證，而是表現為它的破綻被發現，它的立論被超越。現代科學已足以證明，最後根源和最後真理都是並不存在的，一種學說如果要致力於這個似乎崇高然而卻是虛幻的目標，那才是它真正的不幸。理學的厄運即使不是已經發生，最終也要從這裡發生。」^{註 34}，可見崔君對宋明理學之哲學命題乃至儒學人性論之成立基礎基本上是持否定態度的。當然，崔君上述之見是否諦當仍有討論空間^{註 35}，但須指出的是，崔氏若以此為理由而不從「時代賦予宋明儒學的內外在挑戰」與「宋明儒者對時代課題的回應」來看問題，而只從個人學術張孔作切片式的評議，這對古人「生命的學問」之

註 33 見崔氏《南宋陸學》146 頁。

註 34 見崔氏《南宋陸學》118 頁。

註 35 崔君上述言論當然並非一無可取，但抽離了歷史發生義的因素，也無視於宋明理學重視內在心性體證的特性，徒然標舉「現代科學已足以證明」的大旗，作出「最後根源和最後真理都是並不存在的」結論，這樣的敘述方式表面上冷凝平靜，但背後何嘗不是另一類過度托大智性效用的魯莽表現？依筆者之見，宋明儒對先秦儒學之根源提出的論證是否正確，儘管缺乏所謂客觀的方法加以檢證，但宋明儒在此追索儒學根源的歷程中，其心性體證的深度同時獲得提昇則是殆無可疑的，反倒是崔君所謂「現代科學已足以證明，最後根源和最後真理都是並不存在的」說法才令人疑竇，蓋「最後根源和最後真理」既無法藉助客觀方法或工具加以檢測，那麼崔君欲以「現代科學」之名否定「最後根源和最後真理」之可追索亦同樣是徒勞無功的，且有無限制擴張現代科學的有效用度之失，這是很危險的，何況中國心性之學的本質不是普通一般的「學說」，學者若自外於心學體證的實踐工夫，何從取得立足點視宋明理學所追索的是一「崇高然而卻是虛幻的目標」，而侈言「它的破綻被發現，它的立論被超越」呢？

瞭解認識不僅有「失焦」疑慮，甚至罔顧理學發展內在脈絡而以現代學術的「後見之明」來否定宋明理學之存在基礎，這是很有爭議性的，然此已超乎本論文討論範圍，此處不復論矣。

肆、總 結

經由如上兩個主軸的探討，最後筆者對楊簡心學特性加以總結：

楊簡心學之成立原是專以開啓吾人本心為主(一如禪宗以教人開悟為第一要務)，非以理論之建構為目標，所以本質上帶有某種層次的「信仰」、「信持」的「超智」特性³⁶；再者，楊簡的心學體悟儘管曾經象山點撥，然其工夫論中夾帶著「靜坐」(或名曰禪坐)的體證成分，以致其內證經驗有一部分涉乎佛禪境界(此或可名之為各家心性之學所關涉的「公共精神領域」)，然楊簡本人生命歸仰則以傳承儒家薪火自居，乃本能地視其心學體悟為儒家所本有，並揀擇儒家的內證義理名常用以詮釋其心學，弔詭的是，其心學詮釋的核心理論——「意」「心」二者的實質概念，卻是沿用佛家「無明——覺」的理論轉化而來，以致造成理解上的葛藤與曲折，其後引發後儒對其心學儒佛屬性的質疑，此應是其心學內部隱藏的問題之被隱然嗅及後所必然產生的結果。至於崔大華對楊簡之學溢題的論斷，一部分原因是崔君對楊簡「心善意害說」的「心」「意」理解向度有誤，另一部分原因則是崔君對宋明理學之成立基礎已有先天

註 36 楊簡心學本質上帶有某種層次的「信仰」成分之證據，見諸於經象山「扇訟之教」後所自陳的：「某始自借其心即道」(見《慈湖遺書》〈二陸先生祠堂記〉)，其實就連陽明心學亦是如此，陽明嘗言：「近交信得『致良知』三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今日多事以來，只此良知無不具足。」並謂：「人人胸中各有個聖人，只自信不及，都自埋倒了。」(見《傳習錄》下)可見若捨棄了信仰、信心或信持的心靈態度，恐無心學成立基礎可言。

主觀上的預設立場，加上心學境界迥非「聞見之知」及其方法所能驗證，崔君之誤解楊簡心學也是有其脈絡可循的。

Two Main Problems of Orientation for the Heart Studies by Yang Gien

Niann-chéng Chang *

Abstract

From the viewpoint of the Chinese scholars for heart studies, they are not likely to give more attention for the explanation and definition of it. However, Yang Gien, an idealist philosopher of Song Dynasty, devoted his life in imploring to the explanation and had suffered a lot of hardship. But shamefully, his heart studies was devalued to get involved with Zen (Meditation) under the traditional, ossified evaluation and obstinate standards; In addition to it, pertaining to the learning characteristics and appraisal orientation, Chuei Ta-hwa, a scholar from Mainland China had criticized his studies as a doctrine of stupidity for the Confucianists. Considering and basing on the phase of learning in the present life of China, this article is about to be approved, it explains the internal disputes and intrinsic quality of the above-mentioned problems from its different aspects.

*Instructor, General Education, Kun Shan University of Technology