

論楊簡的覺悟經驗及其修養論*

On Yang Jian's Enlightening Experience and His Theory of Cultivation

周詠盛**

(Yung-Sheng Chou)

摘要

楊簡原本和陸象山平輩論交，是在三十二歲與陸象山的一次對話中，忽然有了對本心的覺悟經驗之後，才毅然決定拜象山為師。由於這層關係，歷來在論及楊簡思想時，常常側重於他如何繼承了象山心學。本文則基於「覺悟經驗應需要一定的修養積累才能達致」來指出，楊簡的覺悟經驗是由其家學、自我反觀與其他工夫經歷等多種因素所共同引發的。此覺悟經驗讓楊簡體認到一切聖人之言皆是為了說明、引發與要求本心的純然發揮，並解決了楊簡自幼對聖人境界而有的疑惑。這不僅影響了楊簡如何建立修養論，更決定了其修養論的基本特色，如聖人之言的主要功能是引發修養經驗、工

* 本文的修改與精進，得到幾位學界同道與審查委員的寶貴意見，特此致謝。

** 作者為台灣大學哲學所博士候選人。



夫進路在於存心去意、最高境界是視萬物與己心同體等。除此之外，這也能夠解釋為何他對《大學》言工夫次第有著強力批評。

關鍵字：楊簡、本心、覺悟經驗、修養

收稿日期:2016/10 接受日期:2017/01



壹、前言

楊簡（1141-1226），字敬仲，南宋明州慈谿縣人，世稱慈湖先生，官至寶謨閣學士，年八十六歲，卒諡文元。楊簡之學，先受其父之傳，後師事陸象山（1139-1193）。其思想之大要，可用「不起意」三字概括之。

相較於陸象山，歷來楊簡所受到的關注顯然少上許多。這一定程度上是因為，學界往往關注朱陸異同，而楊簡乃象山之弟子，所以在思想上傾向把楊簡看成是象山一脈的附屬。故歷來在論及楊簡時，總不免談到楊簡如何繼承了象山。僅管象山在哲學史或思想史上的重要性確實不容置疑，但我們也不應忽視楊簡個人的特色。譬如象山自己就曾指出：「我不說一，楊敬仲說一，嘗與敬仲說箴他。」¹在之後的行文可以看到，楊簡強調「一」為聖人之道的根本；但象山則不談「一」，甚至不太贊同「一」的這種表述。不僅如此，象山的著名主張「心即理」，在楊簡的著作裡則從未出現，僅管楊簡也非常重視「心」這一概念。據此，楊簡言「一」和象山言「心即理」，雖然在表述上兩者似乎可以相通，但我們不能簡單把前者看成是後者的直接繼承，其中的差異與轉變值得另文探討。

而從事功的角度看，楊簡也頗有實績，《宋史》即評論道：「楊簡之學，非世儒所能及，施諸有政，使人百世而不能忘。」

¹ 陸九淵：《陸九淵集》卷35，北京：中華書局，1980，頁459。



²其面見皇帝的過程，提供了一個生動案例：

先生平時日夜長慮，無路以告，於上輪當面對，遂極言時弊，陳經國之要...上數俯首諦視，至讀饑民相食處，蹙額久之。人爭傳誦，流入北境，見者輒雪涕，舉兩手曰：此江南楊夫子也。³

從此可以看出楊簡直諫敢言，及其在一般民眾心中的聲譽之隆。黃宗羲則如此比較象山與楊簡：「但慈湖工夫入細，不能如象山，一切經傳有所未得處，便硬說闢倒。此又學象山而過者也。」⁴這是偏重說明工夫與經典詮釋的層面。《四庫全書總目》的意見可說是一個總結：「簡則為象山弟子之冠，如朱門之有黃榦，又歷官中外，政績可觀，在南宋為名臣，尤足以籠罩一世，故至於明季，其說大行。」⁵，所謂明季云云，除了指楊簡的《楊氏易傳》開以心性說《易》之先，也反映出楊簡思想在明代後期引起的廣大迴響一事⁶。以上的概述告訴我們，

² 脫脫：《宋史》卷 408 列傳 167，清乾隆武英殿刻本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008，頁 4242。

³ 楊簡：《慈湖遺書》卷 18，民國四明叢書本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008，頁 240-241。

⁴ 黃宗羲：《宋元學案》卷 74，清道光刻本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008，頁 1341。

⁵ 永瑤：《四庫全書總目》卷 3 經部 3，清乾隆武英殿刻本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008，頁 24。

⁶ 吳震：〈楊慈湖在陽明學時代的重新出場〉，《思想與文獻：日本學者宋明儒



無論從哲學史或思想史來看，楊簡都是一個值得專門研究的主題了。

對於楊簡思想，學界已經陸續有了一些專著。它們幾乎都注意到，楊簡自幼就謹守家學，直到三十二歲才拜象山為師，所以其父楊庭顯對楊簡之學的影響，恐怕不下於象山。當然，這並不是說研究象山對理解楊簡沒有幫助，但我們也必須注意楊簡思想的特殊之處為何。隋金波對這一點有扼要描述：

一般而言，楊慈湖在中國思想史上的地位主要通過他是陸九淵的弟子且擴大了陸氏思想的影響而突顯出來的，因此學界對慈湖的解讀也主要是以「心學」定義的方式來進行。如此一來，卻有可能忽視慈湖本身獨特的個人生活經驗以及其政治活動在慈湖思想形成過程中的巨大影響。實際上，慈湖的生活世界及其頗為特別的家學可以被看作是慈湖思想形成發展的最初動因。⁷

基於這一觀點，本文之作即是要探討楊簡拜師象山的覺悟經驗如何發生，以及此經驗如何影響了楊簡思想的建立，特別是修養論的部分。

原本與象山平輩論交，只小象山兩歲的楊簡，經過討論本心的一段對話後而有了覺悟，也就因為象山的這次指點，他才

學研究》，上海：華東師範大學出版社，2010，頁 343-355。

⁷ 隋金波：〈雲間月澄：楊慈湖哲學思想研究〉，杭州：浙江大學人文學院博士論文，2011，頁 52-53。



毅然決定拜象山為師。不可忽略的是，從楊簡對其生平經歷的詳細描述來看，其父楊庭顯的教誨、他自幼而有的疑惑、二十八歲的初次覺悟，皆是他之後得以覺悟的重要因素。此覺悟絕非象山指點之後才憑空出現的。不僅如此，楊簡的「不起意」之說，是他在覺悟之後，根據自己切身的實際經驗而提出的。這就代表，若不能掌握覺悟經驗的來龍去脈，也就難以掌握「不起意」的核心關懷所在。所以，重建此經驗的具體脈絡，縱不能為楊簡研究增添更多前人未發的新意，也必可反映出其思想的建立過程。事實上，就楊簡自述：「某問本心，先生舉凌晨之扇訟，是非之答，實觸某機。此四方之所知。至於即扇訟之是非，乃有澄然之清，瑩然之明，匪思匪為，某實有之。」⁸可見象山之言，在楊簡看來主要是思想引導而並非知識傳授，而本心的實現則仍屬自覺自發。

在此之前，我們先行回顧學界如何看待楊簡的覺悟經驗。楊簡自己的記載如下：

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？」適平旦，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，即決定為某甲是，某乙非矣，非本心而何？」先生聞之，忽覺此心澄然清明，亟問曰：「止如斯邪？」公竦然端厲復揚聲曰：「更何有也？」先生不暇他語，即揖而歸，拱

⁸ 楊簡：《慈湖遺書》卷 4，頁 30。



達旦質明正北面而拜，終身師事焉。每謂某感陸先生由是再答一語，更云云，便支離。⁹

第一種觀點是指出楊簡覺悟到了形上實體，而把重點放在此實體的說明，通常也強調了心與道為一。例如以楊簡所悟到的本心，是天地萬物的本原¹⁰，或是具有倫理本能的精神實體¹¹。此觀點關心的主要是形上學，之所以提及此經驗，是為了解釋楊簡的形上學理論在何時建立，所以對於覺悟經驗本身往往沒有進一步分析。趙燦鵬僅管考慮到了其他相關材料，但從他認為楊簡自幼就有形上之思，受象山影響而覺悟到儒家中庸之道來看，這只是同一思路的延伸。¹²

第二種觀點則注意到覺悟經驗本身的一體性，並用所謂的神秘經驗來定位之。譬如陳來以楊簡的從學象山，是使其神秘體驗從外向的萬物一體進而轉至內向的本心澄明。¹³其他學者或是指出楊簡的覺悟經驗「富有神秘、超越色彩」¹⁴，或是達到了一種神秘的主觀精神境界與道德上的升華¹⁵。僅管從楊簡

⁹ 楊簡：《慈湖遺書》卷 18，頁 236。

¹⁰ 蔡方鹿：《宋明理學心性論》，成都：巴蜀書社，2009，頁 209。

¹¹ 崔大華：《南宋陸學》北京：中國社會科學出版社，1984，頁 137-138。

¹² 趙燦鵬：〈『精神』與『自然』：楊慈湖心學研究〉，廣州：嶺南大學哲學系博士論文，2005，頁 57-62。

¹³ 陳來：〈心學傳統中的神秘主義問題〉，收入《有無之境：王陽明的哲學精神》，北京：人民出版社，1991，頁 400-401。

¹⁴ 徐紀芳：《陸象山弟子研究》，臺北：文津出版社，1990，頁 114-115。

¹⁵ 劉宗賢：《陸王心學研究》，濟南：山東人民出版社，1997，頁 150-154。



的自述看來，其覺悟與神秘經驗在性質上多有類似，但能不能將此覺悟逕自歸屬於神秘經驗，恐怕未有定論。尤其是，若以楊簡的覺悟為神秘主義的案例之一，並強調來自不同人的、各個神秘經驗之間的共同性質，此進路顯然不利於呈現楊簡思想的特殊性，容易忽略楊簡之所以有此一悟的獨特脈絡。

據此，本文試著提出論述楊簡覺悟經驗的另一種視角。這是以修養論為核心關切¹⁶，以「覺悟經驗應需要一定的修養積累才能達致」為基本前提（上上根器之人，或屬例外），以楊簡覺悟是自層層遞進的、長期積累的修養過程而來，並非憑空出現，故可以透過楊簡自己對聖人或本心的種種思考，並結合其修養經歷來理解其覺悟經驗如何發生，以反映出楊簡修養論的特色。值得注意的是，儒家的工夫修養向來強調自覺自發，非由外在目的所決定，背景條件僅扮演一種助緣角色。本文所選取的材料，皆為楊簡對自身思考與修養經歷的忠實呈現，僅管其中參雜不少具體條件，但重點皆在於楊簡修養的自覺自發。故此做法並非是一種歷史決定論，並非要把覺悟經驗的原因歸之於歷史事件。

近來學界越來越重視中國哲學的修養論特質，在儒家即是如何修養成為聖人的工夫討論。按牟宗三的說法，對中國哲學

¹⁶ 鍾彩鈞指出，楊簡的覺悟經驗是理解到本心的廣大清明能夠成為涵蓋萬物的道德實踐主體，這即是一個貼近修養論的思考方向。見鍾彩鈞：〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第 17 期，臺北：中央研究院中國文哲所，2000，頁 311。



而言，成聖成佛的實踐與成聖成佛的學問是合一的。¹⁷而這樣的教，是指能開啟人之理性、使人運用其理性，通過各種型態的實踐以純潔化其生命，而達至最高的理想之境者。¹⁸由此可見，修養論實是中國哲學的主要關切。既然重視修養論，我們就不應忽視：某些儒者是依據了修養經驗來建立修養論。而楊簡的覺悟過程以及他的詳細呈現，即是一個非常好的案例。

貳、拜師象山的覺悟經驗

如前所言，要了解楊簡何以大悟，應先考慮其有哪些經歷與此覺悟經驗密切相關。事實上，楊簡自己就指出了這些思考與經歷的積累：

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。深念人多外馳，不一反觀，一反觀忽識此心，即道在我矣。¹⁹

顯然，此順序是：楊庭顯的教誨、自己的靜思力索、受象山指點而有的覺悟。其中，靜思力索應當包含了楊簡自幼而有

¹⁷ 牟宗三：《圓善論》，收入《牟宗三全集》卷 22。臺北：聯經，2003，頁 5。

¹⁸ 牟宗三：《中國哲學的特質》，收入《牟宗三全集》卷 28。臺北：聯經，2003，頁 261。

¹⁹ 楊簡：《楊氏易傳》卷 5，民國四明叢書本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008，頁 44。



的疑惑以及二十八歲的覺悟。最堪玩味的是，楊簡所言的「一反觀忽識此心」，代表象山只是引發楊簡的反觀，真正的反觀仍然是楊簡自己所實踐力行的。

一、楊庭顯的教誨

楊庭顯乃陸象山之友，他的學問頗被時人所推崇，陸象山即說：「年在耆老而其學日進者，當今所識，四明楊公一人而已。」²⁰楊庭顯的學風強調自省改過，〈象山學案〉中節錄了一個實例：

少時嘗自視無過，視人有過。一日忽念曰：「豈其人則有過，而我獨無過？」于是省得一過，旋又得二三，已而紛如蠅之集，乃大恐懼。痛懲力改，刻意為學，程督之嚴，及于夢寐。嘗曰：「如有樵童牧子有以誨我，亦當敬聽之。」久之，舊習日遠，新功日著。²¹

許多人恃其天份過人，難免有自視過高之病，楊庭顯早年時亦是如此，然而一旦放下身段，自我反省，才發現過錯其實很多。真正知錯者方真正能改，他自此身體力行，痛改前非，同時也讓楊簡留下了深刻印象。²²也就是因為其父的陶冶，使其從小

²⁰ 陸九淵：〈楊承奉墓碣〉，《陸九淵集》卷 28，頁 325。

²¹ 黃宗義：《宋元學案》卷 58，頁 1071。

²² 「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。某親見先公自悔自怨，至於泣下，至於自拳如是者數數。」見楊簡：《慈



就立志向學，為其學思打下了深厚的基礎。

楊簡記載了許多楊庭顯的語錄，從其中幾條可以看出，楊簡對本心的把握與認知，多少也受到楊庭顯的影響，例如：「為學當以心論，無以外飾。」或是「吾之本心，澄然不動，密無罅隙。時人自己尚不識，更向何處施為？」²³這是把學問的關鍵用心概念來代表，並強調為學不要被心外之物所干擾。另一條材料則用上了一個譬喻：「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。」²⁴這即是說，心之不動並非毫無作用，而是不受干擾地來恰當地應對人情事務，如同明鏡止水是不受干擾地來反映真實影像。因此，如何不受干擾就成了工夫修養的重點了。

由此可見，楊庭顯給楊簡帶來的影響，有工夫修養上的也有概念思維上的，這為日後楊簡思想的建立提供了一個基本雛型，也反映出他為何一心要追求儒家的聖人之道。其中，改過強調的是意識到自己的種種經驗，透過回顧經驗來找出行為過程所會有的偏差。而對心的觀點，則代表改過是要以心為對象，從心的意念發動上來談自我修養。

湖遺書》卷 2，頁 5。

²³ 楊簡：《慈湖遺書》卷 17，頁 230。

²⁴ 楊簡：《慈湖遺書》卷 17，頁 234。



二、自幼而有的疑惑

以下這段自述，說明了楊簡自幼而有的問題意識，可說是我們理解其思想如何建立的出發點：

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。如曰「惟精惟一」、如曰「一德」，略見深旨，其他大略。...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。豈聖人不輕出其秘耶？何其莫可曉也？²⁵

由此可見，楊簡一開始就把學習焦點放在聖人之道上，如此一來，如何得知、掌握或實現聖人之道，就是最為核心的問題所在了。他注意到，《繫辭傳》有著這樣的說明：「夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。」其中，易的發揮與實現是「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」在此，易的概念實際上代表了內存於心的某種原理原則，代表了實現聖人之道的根據，心若掌握了易道，也就必然能夠發揮安排天下萬事萬物的神妙作用。並且，易之發揮不是透過心的思辨測度而得來的，它更接近於某種固有潛能，如

²⁵ 楊簡：《慈湖遺書》卷 8，頁 92。



果心可以完全不受情緒或邪思所動搖，那在每一次的思慮發動時，心就可以依循本有的原理原則來恰到好處地應對任何事物與情境。

不過，這個原理原則具體上是指什麼，又該如何掌握，卻沒有明確的指導可供依循。楊簡發現，從其他經典來看，聖人往往強調了「惟精惟一」（《尚書·大禹謨》）、「一德」（《禮記·王制》）、「一以貫之」（《論語·里仁》），這樣的「一」顯然代表了聖人之道的原理原則，但在具體可行的指引上卻總是付之闕如。所以楊簡產生了這樣的疑惑：難道聖人只是行為上遵循孝、弟、忠、信而已嗎？為何聖人不肯明言如何掌握「一」？另一個疑惑如下：

少讀《易大傳》，深愛「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」竊自念學道，必造此妙。及他日讀《論語》，孔子哭顏淵至於慟，從者曰：「子慟矣！」曰：「有慟乎？」則孔子自不知其為慟，殆非所謂无思无為，寂然不動者；至於不自知，則又幾於不清明。疑於懷中，往往一二十年。²⁶

在楊簡看來，孔子的極為哀慟，已經不能算是「無思無為」、「寂然不動」，因為他已受到情緒的左右。不僅如此，孔子不知道自己的哀慟，即是沒有自覺到自己當下的行為，這就更不像是聖人應有之事了。這樣的疑惑暗藏在他心中一二十年，要等到象山的恰當點撥，楊簡才發現解決的真正契機是來自於自

²⁶ 楊簡：《慈湖遺書》卷7，頁81-82。



身的覺悟經驗。

三、二十八歲的覺悟

二十六歲，楊簡入太學持續深造。二十八歲那一年，他在太學宿舍有了初次覺悟經驗（以下又稱秋夜之悟）：

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。易曰範圍天地，中庸曰發育萬物，灼然灼然，始信人人心理量皆如此廣大。²⁷

在此過程裡，楊簡身處一個安靜的、無事物打擾的狀態。他想起了楊庭顯的身教與言教並開始反觀，並隨即觸發了覺悟經驗，這可概括為三種性質：一是空洞性，即本心沒有被任何思慮、情緒或壓力給佔據，因而可以純然發揮。二是一體性，即日常生活中所見的諸多事物，它們之間的區別與分際不再真實，因而緊密結成一個整體。三是收攝性，即萬事萬物基於心體貫通為一，萬事萬物都消融在心體之內，由心體來總括了天地萬物。

²⁷ 楊簡：《慈湖先生年譜》續集卷 1，頁 4。



這樣的收攝性，不能理解為主客二分的認知模式，而是以天地萬物與己心同體，打消可能的主客對立，但此同體又非否定天地萬物的存在。對此，楊儒賓之說有助於我們更加理解：

外向型冥契主義與內向型冥契主義的最大差別，乃在兩者的「萬物一體」之「一體」類型不同，前者是種差異中的同一，後者則是純粹太一。...儒家不管講境界講得多麼玄妙，它基本的規範是很清楚的：天下雷行，物與無妄。此世的事事物物皆有本體論意義的價值。所以儒者即使悟道了，很自然的，我們看到他們悟道的內容，大體都是強調同一中的雜多，或雜多中的同一。²⁸

楊簡的覺悟經驗，顯然反映出所謂的外向型。他提到了「心體如此廣大」，是對應到「同一中的雜多」，這承認了天地萬物的「有象有形有際畔」，並說它們在心體的「無際畔」中，亦即天地萬物可消融於心體，卻又保持某種形象性。又提到了「一理貫通」，是對應到了「雜多中的同一」，由心體去貫通天地萬物而「通為一體」，肯定了心體的主動自發。所謂收攝性，即指心體收萬物於己內，又攝萬物而通為一。

這看來有著些許矛盾，但若考慮楊簡的聖人觀來理解之，當可賦予其更多合理性。儒家聖人既要參贊天地之化育，就需要承認心體的主動自發；既要安排萬物之秩序，就需要承認萬物的形體表象。單單比較「同一」與「雜多」，確實有點矛盾

²⁸ 楊儒賓：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，收入劉述先編《中國思潮與外來文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002，頁97-98。



意味，但考慮到楊簡對聖人境界的關切、對儒家經典的熟悉，這很可能影響了他如何理解因反觀本心而觸發的覺悟經驗，同時也影響了其日後如何建立修養論。

此外，以上引文展示了楊簡對秋夜之悟的認知過程，詳細說來可以分為有先後次序的幾個描述：坐在床上、想起父親訓示、反觀開始、心思空洞、區分消失、萬物通為一、心體之廣大。其中，種種背景條件的支持儘管不應忽視，但反觀才是最重要的轉折。在此我們不宜混淆反觀與覺悟兩者，從文本當中的「忽識」、「忽覺」看來，反觀開始後才緊接著出現了覺悟經驗，故反觀可說是邁向覺悟的進行式，但也頗有完成式的意味。

29

據此，透過心理機制的、行為分解的方式來看待「反觀」，並傾向把「反觀」敘述成為一「動作」，和楊簡的自述並不相應。楊簡的反觀心體，當屬一種直接操作，是沿著本心發揮而逐漸回歸到本心自身，並在回歸達成時觸發了覺悟經驗。這就不能做分解式的理解，也不能有「動作」相與「對象」相。所以，覺悟可說即是本心回歸的達成，且其經驗可用以空洞性、

²⁹ 楊儒賓提出了「體證論述」與「證體論述」，與此處的區分相當類似。但必須注意的是，反觀一詞主要指兩者之間的轉折。參見其言：「體證論述源於學者對內在的經驗之反思：如何覺得生命有缺陷？如何轉化？轉化最後所達到的身心一如、天人相通之現象如何理解？最後這個階段的實踐，已導向性天相通的冥契之境，其語言已演化為證體語言。」見楊儒賓：〈悟與理學動靜的難題〉，《國文學報》第 52 期，臺北：國立臺灣師範大學國文學系，2012 年 12 月，頁 3。



一體性與收攝性來描述。這樣的理解，也是楊簡據以建立其修養論的基礎。較分解地說，覺悟經驗是以心體為根本而有的，它代表心體可以將天地萬物納入自身之中。而通為一體、無際畔、心體廣大云云，則為楊簡的直接體認。儘管在這一階段，楊簡似乎尚未肯認心體和聖人之道的連結，但他對心體的把握，顯然是後來拜師象山的前導。

四、本心問答與拜師象山

有了秋夜之悟的基礎，楊簡才在象山指點下有了第二次覺悟（以下又稱扇訟之悟）。對此事的敘述，第一節的引文出自楊簡，而以下引文則出自象山。兩者在內容上並無根本差異，但在此材料中，對本心的問答部分較為詳細：

四明楊敬仲，時主富陽簿，攝事臨安府中。始承教於先生，及反富陽，三月二十一日，先生過之，問如何是本心，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。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，是者知其為是，非者知其為非，此即敬仲本心。敬仲忽大覺，始北面納弟子禮。故敬仲每云：簡發本心之問，先生舉是曰扇訟是非答簡，



忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。³⁰

楊簡之所以一再追問何謂本心，是基於其一二十年來的疑惑而有的，也就是如何把握聖人之道的問題。這又可以細分為三條：其一，同樣是行善，聖人和一般人相比有何殊勝之處？其二，聖人所言的「一」，所指究竟為何？其三，為何聖人不明白指出如何把握「一」？當楊簡問如何是本心，而象山以惻隱、羞惡、辭讓與是非這四端答之，這是把本心進一步區分為四種能力。由於這四種能力人人皆有皆同，並未指出聖人殊勝之處，更未指出何謂「一」，與楊簡的疑惑毫不相契，楊簡因而一再追問。

那麼，當象山說：「且彼訟扇者，必有一是，有一非。若見得孰是孰非，即決定為某甲是，某乙非矣，非本心而何？」這如何為楊簡的疑惑提供解答呢？就楊簡自己的記述，當象山說明了扇訟過程，他實是把判決過程分為三個層次。首先是此情境中有幾個選擇，甲是乙非或甲非乙是，而正確的選擇即是要確實判定孰是孰非。其次是楊簡自己做出的道德判斷，是基於本心來選取適當的判決。最後是楊簡按自己的道德判斷來完成判決過程，也就是發揮並實現了本心。乍看之下，象山所言並不特別，其內容也是楊簡已知，那為何楊簡會忽然有了覺悟經驗呢？差別在於，楊簡僅管有了道德實踐，卻沒有真正反觀本心在這一實踐過程中所扮演的角色。也就是說，象山以扇訟答本心之問，不僅讓楊簡意識到自己道德實踐的過程，更讓他反觀並體認到此實踐完全出自本心，是本心的純然發揮推動

³⁰ 陸九淵：《象山先生全集》，頁 494。



了此一實踐。而反觀後所感到的心體清明，顯然和秋夜之悟是一致的。這更讓楊簡確信，推動道德實踐與消融萬物區別等特徵，不僅同是說明了本心作用，它們之間更是相輔相成。據此，我們就可解釋反觀所得的覺悟經驗如何回應對聖人之道的疑惑。

疑惑一：聖人有何殊勝之處？楊簡在聽到象山的回應後，感到己心澄然清明，這顯然和秋夜之悟是類似的，都是經驗到了本心的純然發揮。人人的四端之心皆有皆同，但是否能夠全盤自然發揮而毫無過失，就不是有無能力的問題，而是能力實現程度的問題了。這就說明了聖人是在本心發揮與實現上勝過一般人，並也和秋夜之悟裡心體能夠範圍天地、發育萬物的描述有所對應。

疑惑二：「一」所指為何？當楊簡把覺悟經驗和扇訟的判決過程直接連結起來，理解到判決過程的完成就是本心至善的實現時，他發現聖人所言的「一」即是本心的純然發揮，是道德實踐的根源所在。這樣的本心蘊含了道德實踐的能力、動力與法則，遇事自然能夠有指導與判斷，故聖人並非僅是外在行為上符合孝、弟、忠、信而已，本心的純然發揮才是關鍵。

疑惑三：為何聖人不明言如何把握「一」？簡而言之，這是因為「一」必須訴諸經驗而非言語。在楊簡有了覺悟後，他馬上問「止如斯邪？」這是就覺悟經驗而發的疑問，要確定是否只需要透過這種經驗來把握本心。象山答之以「更何有也？」無疑是否定了其他的可能性，指引楊簡專注在把握本心之上，不要多做他想。所以楊簡隨即回顧並深思扇訟過程中所得到的



經驗，發現他的疑惑可以在本心發揮實現中得到完滿解答，而後才決定拜象山為師。

就先前對反觀的說明，楊簡已然了解到本心有收攝萬物的功能，而象山之言則是引發楊簡反觀本心的道德判斷與整個道德實踐的過程。也就是說，楊簡儘管在扇訟過程中發揮了本心，但在那一當下，卻並未確實地反觀本心，更未把扇訟中的經驗和秋夜之悟連結起來，並意識到它們都是本心的發揮實現。象山的指引恰恰切中了這一點，當他具體描述扇訟過程，楊簡立刻就有了類似秋夜之悟的澄然清明。其後的問答，更引發楊簡透過覺悟經驗來意識到本心道德判斷的發揮實現，而非拘泥在概念定義或言語描述之上。有了先前的修養、深思與經驗，一旦楊簡反觀己心並意識到收攝萬物、道德判斷與聖人之道皆是出自於本心的純然發揮，上述三個疑問都可以迎刃而解，這才是楊簡得以有此一悟的關鍵所在。

有了這樣的認知，我們就可以較好地來探討反觀在楊簡修養論的形成上有何作用。由於本心是道德實踐所以可能的根據，而聖人又是隨時隨地皆有道德實踐者，所以修養論的要義在於保持本心的純然發揮，使本心無論在何情境下都能推動道德實踐。其中，反觀本心可說是發揮並保持之的首要步驟。楊簡在秋夜之悟中體認到了收攝性，在扇訟之悟中則藉由反觀而有了類似秋夜之悟的經驗，這是把道德實踐和收攝萬物兩者連結起來並歸諸於心，或者較為理論地說，本心這一概念解釋了道德實踐與收攝萬物如何可能。本心的純然發揮，即是在融合為一體的萬物中來實踐道德，而此道德實踐也因而參與了天地萬物之變化。據此，收攝萬物，代表本心發揮之範圍能夠廣及天地



萬物；道德實踐，則代表本心發揮之方向就是參贊天地化育。而楊簡之所以把這兩者緊密連結起來並真正認同之，是由於他反觀己心並有了覺悟經驗，且此經驗確實解開了他長久以來的疑惑。

參、楊簡修養論的建立

從楊簡的覺悟經驗以及他自己後來的記述，我們可以發現，他根據此經驗來確立了幾個修養論的主張。當然，楊簡日後還有其他幾次覺悟，其經典詮釋的詳細內容也是後來慢慢建立的，在此無法一一細談。以下所言，是楊簡如何在秋夜、扇訟兩次覺悟裡決定了其修養論的主要方向。

一、聖人言語的主要功能是經驗引發

修養實踐和修養論的主要差別是，前者基本上不需要語言文字，後者則必然要訴諸於語言文字。楊簡說：「心無質體，無限量，而天地範圍其中，萬物發育其中矣。此無俟乎辨析而知之，本如此也，自覺自信，匪思匪為。」³¹這裡對心的種種描述，可說都是從楊簡的覺悟經驗而來的，他特別否定了思辨分析而肯定了自覺自信，指出掌握本心必須依靠學者反觀的實際經驗。楊簡日後在回想起扇訟之悟時，即特別指出當時象山「再答一語，更云云，便支離。」強調了覺悟要透過自覺反觀，

³¹ 楊簡：《慈湖遺書》卷14，頁183。



而非語言文字的詳細描述。因此，言語在指導修養上只須點到為止，多說可能會造成反效果。

顯然，楊簡把這一點延伸到對孔子「予欲無言」的詮釋之上：

予幼讀《論語》，常病聖人不明以告人。自予微省，始悟古聖賢亦止可如此，告人如此，告人已詳矣！若復加諸言，則反失之矣！聖人言止於此，他日猶曰：「予欲無言」，而況欲詳說其所以然乎？³²

「微省」是指受象山指點而有的覺悟，楊簡了解到，聖人之言並非概念思辨的結果，而是要以本心純然發揮為核心，要引發學者去反觀之。若是說得過多，反而妨礙修養，甚至把力氣錯花在概念辨析上。據此，在楊簡看來，聖人的言、不言、如何言、言些什麼，其實都有引發學者的深意在，學者若缺乏對自身本心的深刻反觀，就不能走上工夫修養的正確方向。

這一觀點在《絕四記》中說得更為詳細：

心不必言，亦不可言，不得已而有言。孔子不言心，惟絕學者之意，而猶曰：「予欲無言。」則知言亦起病，言亦起意，故曰毋意。聖人欲言，恐學者又起無意之意也。離意求心，未脫乎意，直心直意，匪合匪離，誠實無他，道

³² 楊簡：《慈湖遺書》卷 1，頁 162。



心獨妙。匪學匪索，匪羸匪精，一猶贅辭，二何足論，十百千萬，至於無窮，無始無終，非衆非寡，姑假以言，謂之一貫。愈辨愈支，愈說愈離，不說猶離，況於費辭？³³

這裡所謂的不必言、不可言、不得已而有言，是指本心的純然發揮終究要自己去反觀，言語對此並無直接幫助，頂多是有前導作用而已。相反地，言語常常會造成學者的不良之意（「意」在楊簡的使用中主要是負面的，詳見後文），就算明說毋意，也可能造成無意之意，導致學者在概念上打轉，只想弄清楚如何避免意，對真正關鍵的本心發揮反而毫無所覺。所以孔子才說「予欲無言」，而姑且以「一貫」來指涉這樣的本心發揮。這裡所說的「愈辨愈支，愈說愈離」，即是指出概念語詞的衍生越多，就離經驗的把握越遠。只要能夠反觀並發揮本心，就是把握到了一貫之旨；若是不能，則十百千萬個言語概念皆為無用。在此，孔子的「予欲無言」顯然給了楊簡一個很好的文本根據，他多次透過此說來強調言語在修養成聖過程中的定位。

值得注意的是，楊簡不單在詮釋孔子上如此，更要把這一觀點擴充到全部聖人之言上，他說：「舉五經皆此一言也，天下安得有二道，聖人安得有二言。」³⁴也就是說，凡聖人之言，皆是為了說明、引發與要求本心的發揮作用。而與這一點有所衝突者，他都毫不客氣地有所批評。以《大學》為例，宋代儒者多以《大學》為宗，並以對《大學》的詮釋來發揮己學。但

³³ 楊簡：《慈湖遺書》卷2，頁8。

³⁴ 楊簡：《楊氏易傳》卷19，頁163。



楊簡獨異於眾人，對《大學》攻擊甚力：

大學曰：「欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心。」判身與心而離之，病已露矣，猶未著白。至於又曰：「欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」噫！何其支也！孔子無此言，顏曾亦無此言，孟子亦無此言。孔子曰：「忠信」，曾子曰：「忠恕」，孟子亦曰：「天下之本在國，國之本在家，家之本在身而已。」他日又曰：「仁，人心也。」未嘗於心之外起故作意也。³⁵

楊簡以為，孔孟等聖人僅管也提出不同的工夫觀點，但他們皆是以心為本來貫通整個實踐過程，並未對此過程做明確的先後順序區分。但《大學》言欲修身先正心，是把修身和正心分開來看待，乃判離身心，於楊簡強調以本心收攝萬物已然不合。《大學》又以誠意、致知、格物等比正心更為基礎，這更違反了楊簡以本心為成聖最終根據的思路，特別是把本心僅視為修養過程的一環而非全盤貫通。僅管《孟子·離婁上》和《中庸》都提及了「誠身有道」，和《大學》所言的「誠意」頗可相互發明，但楊簡在此顯然沒有支持「誠意」一說，更反對把「格物」、「致知」置於「誠意」、「正心」之前。不僅如此，對於「正心」這一表述，楊簡以心自明自靈，並不需要強加外力以「正」之；對於「在止於至善」這一表述，則以明德等於至善，亦不需要強加外力以「止」之。³⁶在此，楊簡把「正」和

³⁵ 楊簡：《慈湖遺書》卷 13，頁 178。

³⁶ 對「正」的觀點如下：「孔子謂：「心莫知其鄉」，而此必曰「在正」云者，



「止」這類動詞都看作是刻意強加於心的做法，皆屬於必須要避免的「意」，所以他批評了《大學》是在心外起故作意。

由此可見，楊簡對聖人在修養引發上的用字遣詞，其要求是非常嚴格的，不符其思路者，往往被判定為非聖人之言。而他之所以有這種幾近吹毛求疵的要求，是因為他嚴格檢驗這些概念語詞能否恰當描述本心純然發揮，或說是能否符合他因反觀而有的覺悟經驗。而誠意、致知、格物、正心、止於至善等說法，至少字面上看來，都和其主要思路有很大差異。

二、情緒的適當展現是本心作用

接著處理孔子哭顏淵的問題，這亦是楊簡自幼有的疑惑之一，要到他自己的喪母經驗後才算是有了滿意解答：

及承教於象山陸先生，聞舉扇訟之是非，忽覺簡心乃如此清明虛靈，妙用泛應，無不可者。及後居妣氏喪，哀慟切痛不可云喻。既久，略省察，曩正哀痛時，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，正合无

正意象之凝結。孔子所以止絕學者之意者，謂是類也。」對「止」的觀點如下：「又曰：「在止於至善」，夫所謂至善，即明德之別稱，非有二物，而又加止於之意。禹曰：「安女止」，非外加止於之意也。穆穆文王，於緝熙敬止，渾然圓貫，初無心外作意之態也。」見楊簡：《慈湖遺書》卷 13，頁 178。



思无為之妙，益信吾心有此妙用。³⁷

如前所言，楊簡對於孔子哭顏淵一事頗有不解，認為這是違反了「寂然不動，感而遂通」的聖人境界描述，因為他原本認為聖人不應有過度的情緒波動，並且孔子的不自知並非聖人應有之事。不過，有了受象山指點之覺悟，再對照母喪哀慟的經驗，加上深入反觀，他確定自己母喪哀慟時的反應是純然的本心發揮，毫無半點外物干擾的因素，因而可說是「寂然不動」。至於所謂不自知，代表哀慟是本心自發的、非思慮所刻意設定的意圖或目標，因而可說是「無思無為」。由此可見，在楊簡看來，所謂「寂然不動，感而遂通」是描述本心純然發揮的狀態，而無論對孔子或對他本人而言，母喪哀慟都正是本心展現的實例，因而可以證明本心有此妙用。

顯然，楊簡之所以解開他的疑惑，絕非因為怎樣的的概念思辨，他完全是基於自身的省察，在把握到這些經驗頗有共通之處、皆可訴諸於本心後，才對先前疑惑有了滿意的解釋，才得出情緒適當展現是本心純然發揮的結論。這代表楊簡並不是盲從經典文字，他是在對照切身經驗後才得出經典可信的結論。反之，不符此經驗的說法則會被他強力批評。

三、存心去意的工夫

宋明儒者大體繼承了孟子性善論的觀點，楊簡即以善是根

³⁷ 楊簡：《慈湖遺書》卷 7，頁 82。



源於本心，唯本心的純然發揮已足，絲毫不需假以外物。而此一觀點是源自於他的兩次覺悟經驗：

某二十有八而覺，三十有一而又覺。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，過失何從而而有？某深信此心之自清明，自無所不通。³⁸

楊簡將兩次經驗並列，其中顯然頗有相似或傳承之處，他除了以清明虛朗來表示本心的不受他物干擾、自然發揮，更指出這是心無絲毫過失的理想狀態。以下引文說得更為明確：「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。」³⁹所謂「精神」是用以描述本心之發揮，本心若能純然發揮而無絲毫阻礙，也就實現了聖人境界。據此，「心之精神是謂聖」可說是很好地概括了楊簡的反觀與覺悟經驗，也確立了楊簡透過論說本心來呈現其修養論的關鍵所在。

值得注意的是，相較於秋夜之悟，楊簡在象山指點後開始注意到心之過失從何而來的問題。他區分了心、意兩個概念，前者代表了人的道德主體與能動力，後者則是一種負面狀態或作用，它阻礙了心體的純然發揮。由於過失不屬於心體本身的既有性質，楊簡用了意概念來說明過失的源由，意不起則過失亦不起，這可說是日後楊簡言「不起意」的發端，其主要內容見於《絕四記》。

³⁸ 楊簡：《慈湖遺書》卷1，頁14。

³⁹ 楊簡：《慈湖遺書》補編，頁282。



楊簡對於「絕四」的討論，是來自於對《論語·子罕》：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」孔子既然絕此四者，可見其皆是在工夫實踐時所必定要根除的情況。《絕四記》一開頭即說明了心、意兩者之間的對比：「人心自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。」⁴⁰更擴大點來看，所謂意、必、固、我，皆是阻礙心之作用的癥結：

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。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，昏蔽之端，盡由於此。⁴¹

楊簡認為，本心自身就具有成聖之能力與動力，不假外求、不由外得。之所以有種種偏差狀態，是因受到諸多干擾因素的影響。而意、必、固、我這四者，即是概括了干擾或遮蔽本心純然發揮的四種因素。其中，楊簡又對意有特別詳細的論說，更主要以意這一概念來代表本心的負面狀態。

對於心、意兩個概念間的差別，楊簡的說明如下：

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...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

⁴⁰ 楊簡：《慈湖遺書》卷2，頁7-8。

⁴¹ 楊簡：《慈湖遺書》卷2，頁8。



離？感通無窮，匪思匪為，孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。⁴²

所謂意，並非是心外別有一物，而是指心的某種狀態，當心考慮利害、是非、進退等諸多因素會造成什麼外在結果時，就落入了意。心和意本非截然不同的事物，聖人之心無意可言，境界未到者才會產生意，所以說「二者未始不一，蔽者自不一」。據此，意是指心在發揮作用上有了支離與阻礙，使心不能保持純然暢通的狀態，所以說孟子明心、孔子毋意，都是對學者自我修養的一種指導。據此，存心去意可說是楊簡修養論表述的主軸之一。

另外一條材料中，則指出了惡非本有、善心起則惡自消：「人性有善而無惡，此心本清明無滓，因物有遷，而動乎意，故流入於惡。惡非清明性中本有之物也。今善心興起，則其非本有之惡自然消失矣。」⁴³也就是說，惡應當被理解為善的不足或缺乏狀態。因此，所謂的意或惡，只能用以描述本心發揮的不足或缺乏，並非人性或心體所本有的一種常存因素。這就代表，存心去意是人人可以做到的，本心發揮是人人可以反觀的。

由於心代表善、意代表惡，因此在工夫上，就要發揮心之善以及根除意之惡。所謂的「毋意」和「毋我」，即是要避免有意和有我的狀態，好讓本心能夠純然發揮。楊簡以「無」釋

⁴² 同上註。

⁴³ 楊簡：《先聖大訓》卷3，頁72。



「毋」，並刻意區分了兩者的不同：「先儒豈不知毋義非無，而必以毋為無者，謂此非學者所及，惟聖人可以當之，故不得不改其義為無，而獨歸之孔子。」⁴⁴「毋」是指「不要」，「無」則是指「沒有」。若用「沒有」來解釋「毋意」和「毋我」，則沒有「意」與沒有「我」的表述，是更為強調了孔子聖人境界之由內而發、從容不迫。相較之下，不要「意」、不要「我」的表述，則更有一種外在強制的意味在，是要把某些常存因素從本心中剔除掉，而這並不符合楊簡以意為本心負面狀態的觀點。表面上看來，「毋」、「無」兩者似乎沒有多大的差別，但若以「不要」解之，可能導致某種反效果：

君子見善則遷，有過則改。孔子曰：「吾未見能見其過而內自訟。」此皆道心之變化定遠，豈自旦達暮皆為邪？改邪足矣。孔子曰：「改而止。」邪改即止，不可正其心反成起意，是謂揠苗。所謂芸苗，乃去惡草，即改過。⁴⁵

「毋意」本是為了保持心的純然暢通，是以本心的純然發揮為核心，若刻意強調不要這樣、不要那樣，反而容易造成意的生起。把心力盡放在「不要」什麼之上，儘管也能去除某些不良的情況，但容易模糊本心自身，成了矯枉過正。在此楊簡借用孟子之說，以苗喻心，來說明要保持心之本然，則僅需去除干擾因素即可，不可刻意正心，如同育苗僅需去除雜草，不可刻意揠苗。所以楊簡認為，正確的修養論表述應該是「沒有意」而非「不要意」。前者是讓意一開始就不出現，代表意是

⁴⁴ 楊簡：《慈湖遺書》卷 2，頁 9。

⁴⁵ 楊簡：《慈湖遺書》續集卷 2，頁 273-274。



一或有或無的負面狀態；後者強調的則是去除本有的意，代表意是本心中的某種常存因素。

楊簡多次強調了「改而止」一說，並明確指出改是指改過，止是指止意，所以改過和止意是相互配合的兩面，甚至就是同一工夫的不同說法，譬如：「孔子曰：『改而止』。謂學者改過即止，無外起意。」⁴⁶另一個更為詳細的解釋如下：

孔子深惜夫中庸平易之道，人皆有之，因其為之，是以遠之，復戒之曰人不可以為道，深知大患在乎為道而已，執柯伐柯近矣，睨而視之，猶以為遠者，終於二物也，為道如伐柯，終不近道。然而舊習難於遽消，有過不可不改，則亦不為而已乎。故孔子於是又曰：「改而止。」有過則改，如有病則加之藥，病去則藥可止，人欲已盡，則用力可止。⁴⁷

文中的「為道」是一個負面用法，是指偏離本心純然發揮。楊簡指出，學習成為聖人的確必須把握本心，但此把握並非是對本心概念的思辨分析，而是要反觀本心發揮並確實改過。思辨分析是以我與概念為二，再看我如何認知概念，這是把力氣用錯地方，因而造成了反效果。反觀則是以我即本心、本心即我，在此基礎上來談道德實踐。改過是楊簡之父所傳下來的家學，這裡楊簡做了更多發揮。根據他的觀點，改過是針對人欲過度而發，要注意不可矯枉過正；但改過同時也是避免「為道」，

⁴⁶ 楊簡：《慈湖遺書》卷5，頁47。

⁴⁷ 楊簡：《慈湖遺書》卷14，頁183。



他用了病去則藥可止的例子，指出人欲消除則改過可止，可見改過和不起意原是相互配合的兩面。

四、以己心收攝萬物、萬物與己心同體

楊簡的《己易》之作，表面上看來是對《易》的詮釋，但其主要內容卻是修養論，是透過易的相關概念，來突顯以己心收攝萬物、萬物與己心同體一義。其特別的表述方式，使得《己易》歷來常被視為空泛之言，甚至被批評為禪學。⁴⁸該文開頭即說：

易者，己也，非有他也。以易為書，不以易為己，不可也。以易為天地之變化，不以易為己之變化，不可也。天地，我之天地；變化，我之變化，非他物也。私者裂之，私者，自小也。⁴⁹

這是主張把易和自我給連結起來，以易為天地萬物之變化，同時也以自我為天地萬物之變化，所以《易》不只是某種文字

⁴⁸ 如羅欽順即說：「慈湖之志於道，不為不篤，然終蔽於所見，直以虛靈知覺為道心，夫安得不謬乎！集中《己易》一篇，乃其最所用意，以誘進學徒者，袞袞數千言，將斷而復續，左接右引，陽開陰闔，極其馳騁之力，茫茫乎，若無涯涘可窺。然徐究其指歸，不出乎虛靈知覺而已，於四聖之《易》絕不相干，參之佛氏之書，則真如符節之合。」見羅欽順：《困知記》續卷下，北京：中華書局，1990，頁 78-79。

⁴⁹ 楊簡：《慈湖遺書》卷 7，頁 68。



記載，它其實蘊含了把本心發揮拓展到天地萬物之上的要求。《己易》的全篇文字，幾乎就是在試圖把與《易》相關的諸多概念命題，都以己心來代表與呈現。值得注意的是，「不以易為己，不可也」這一敘述，表示不以易為己是有可能的，但是我們不應這麼做。這至少可以有兩種解釋，一是我們在認知上不應區分兩者，因為自我和天地萬物本是一體而無分。二是我們在修養上不應區分兩者，因為自我和天地萬物同屬聖人的關切範圍。楊簡是否有認知的或形上的主張，難以確知，至少他在《己易》中沒有給出這方面的論證。但筆者將指出，楊簡必定有修養上的主張，並且這是《己易》一文的主旨所在。

顯然，人在這世上若要能夠存活下去，就不得不做出某些區分，並據此來判斷哪些事物有益、哪些事物有害，楊簡自然也不例外。然而，楊簡在反觀本心的覺悟經驗之後，發覺這些區分是外於本心的、非本心固有的。他說：

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，是梏于血氣，而自私也，自小也，非吾之軀止于六尺七尺而已也。⁵⁰

若僅以個人身體與天地萬物截然有別，則在言行舉止上皆不免只考慮到此身利害，即成了自私自小之人。這就代表，本心若要純然發揮的話，物我的區分是應該避免的，或至少應該把它們看成非絕對的。這樣的話，本心之作用就可以不限於己身，而可以拓展到天地萬物之上，從而達成安排萬化秩序的道

⁵⁰ 楊簡：《慈湖遺書》卷7，頁69。



德理想，亦即以己心收攝萬物的意義所在。

在此意義上，《己易》中所談到的己、我、吾等，都不是指自己的血氣、形貌或軀體，也不能算是第一人稱，而是天地萬物的另一個代名詞：

人不自知，而相與指名曰：彼天也，彼地也。如不自知其為我之手足，而曰彼手也，彼足也，如不自知其為己之耳目鼻口，而曰彼耳目。……夫所以為我者，毋曰血氣形貌而已也，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」，皆我之所為也，混融無內外，貫通無異殊，觀一畫，其指昭昭矣。⁵¹

一般人會認為手足是己的一部份，但卻把天地排除在己之外，似乎天地與己截然有別。這種觀點從日常生活來看不能算錯，但楊簡在此關心的主要是儒家式的修養論，由於儒家的道德理想是以整個天地萬物為實行場域，所以必須強調自我與萬物的連結，強調自我修養與安排萬物是成聖的同一過程。在此，楊簡以天地萬物為己性的顯現，這是把天地萬物都說成是一體而無別，無內外異殊之別。如此一來，性既為我之本有，則做為己性顯現的天地萬物，亦為我之本有了。故天地萬物就如同手足一般，是自己的一部份，而本心所發揮的道德創造自然也就應該涉及天地萬物。顯然，這相當程度對應到了楊簡對本心的覺悟經驗，尤其是無區別性。

⁵¹ 楊簡：《慈湖遺書》卷 7，頁 68。



陳來指出，《己易》的描述內容並不是理性和邏輯思維的結果，而是一種特定的心理體驗。⁵²這是一個大體正確的判斷。不過我們還可以進一步問：為何楊簡要描述自己的心理體驗呢？從楊簡一心求聖人之道，又從切身覺悟以建立修養論來看，答案可以分為兩個層次：

其一，楊簡認為聖人作《易》，是要說明、引發、要求學者反觀本心發揮。他說：「古聖作《易》，凡以開吾心之明而已，不求諸己，而求諸書，其不明古聖之所指也甚矣。自古聖指東，學者求西，讀書者滿天下，省己者千無一，萬無一。」⁵³在此，楊簡把「求諸己」和「求諸書」區分開來，並明確肯定了前者、否定了後者。也就是說，學習成為聖人終究要靠本心的純然發揮，聖人之言全是為此而有的，若執著於語言文字的表象，反而忽略了如何反觀自家心體。以下這段文字，則強調了易與聖人之間的相互關係：「孔子曰：『易其至矣乎！』『夫易，聖人所以崇德而廣業也。』此孔子之言也。聖人即易也，德業即易也。」⁵⁴在此，楊簡把易、聖人、崇德廣業、聖人之言四者給明確地連結起來。易代表了聖人之所以為聖的根據，而易道的把握過程，一方面是透過工夫修養以達致聖境，二方面是推動萬物生化以建功立業。聖人之言即是要說明如何把握易道，也就是如何使本心純然發揮，而這必然要從學者的切身實踐開始做起。

⁵² 陳來：〈心學傳統中的神秘主義問題〉，收入《有無之境：王陽明的哲學精神》，頁 401。

⁵³ 楊簡：《慈湖遺書》卷 7，頁 70。

⁵⁴ 楊簡：《慈湖遺書》卷 7，頁 73。



其二，楊簡的《己易》之作，是透過《易》及其相關概念，描述了反觀本心發揮，尤其是以己心與天地萬物同體這一觀點。承此思路，楊簡解釋了易經八卦間的相互關係，他首先引用許多典籍，來說明乾坤兩卦並無二分，其後又逐次解說諸卦，而把它們都看作是發源於自我。所以，八卦、六十四卦的區分，都是為了說明自我之諸多變化。他說：

舉天地、萬物、萬化、萬理皆一而已矣，舉天地、萬物、萬化、萬理皆乾而已矣。坤者乾之兩，非乾之外復有坤也。震、巽、坎、離、艮、兌，又乾之交錯散殊，非乾之外復有此六物也，皆吾之變化也。⁵⁵

從易、八卦、六十四卦到天地萬物，都是相互聯繫、相輔相成的整體，不可截然區分開來。值得注意的是，楊簡並未否認萬事萬物的諸多變化，他是把一切變化都說成是自我的變化，所以對萬事萬物的諸多描述，其實都是對自我的描述。也就是說，《易經》中用以描述諸多變化的概念語詞，皆可用以代表本心實際發揮時的諸多變化。所以，楊簡並沒有要否定變化本身，相反地，他是要強調本心發揮可以參與實現這些變化，要成為這些變化的主導。

不僅如此，《己易》中更進一步批評不符合本心發揮的說法，也就是將易和其他事物區分開來的陳述：

《大傳》曰：「鼓萬物而不與聖人同憂。」此非先聖之言

⁵⁵ 楊簡：《慈湖遺書》卷 7，頁 69。



也。憂即天，萬物即天。...繼曰：「天地設位，而易行乎其中」，又非孔子之言也。何者？離易與天地而二之也。...其曰：「繼之者善也」，離而二之也。離道以善，莊周陷溺乎虛無之學也，非聖人之大道也。⁵⁶

這些敘述分別是區分了易和聖人、易和天地、易和善，與楊簡強調物我同體的思路不合，所以楊簡以為它們皆非孔子之言，而是後世不明聖人境界者，擅以己意加入其中。⁵⁷而要說明為何楊簡會有如此強烈的意見，最好的解釋就是，由於他有天地萬物與己心同體的強烈覺悟經驗，並據此來建立修養論主張，所以不能接受其他「離而二之」的說法，或至少是不承認這些「離而二之」有任何修養論意義。

類似思路，在楊簡批評《大學》講述格物、致知、誠意、正心的工夫淺深次第時亦可見到：

道亦曷嘗有淺深、有次第哉。淺深次第，學者入道，自為是不同耳，是人也，非道也。學者學道，奚必一一皆同，而欲以律天下萬世，無益於明道，而反壅之道，無淺深，無次第，而反裂之。人心自直、自一、自無他顧，作而起之，取而鑿之，豈特大學之士不可以是告之，雖小學亦不

⁵⁶ 楊簡：《慈湖遺書》卷7，頁70-71。

⁵⁷ 「子曰之下，其言多善，閒有微礙者，傳錄紀述者之差也，其大旨則善也。不繫之子曰者，其言多不善，非聖人之言故也。」見《慈湖遺書》卷7，頁71。



可以是亂之也。⁵⁸

楊簡並非忽視工夫修養，但他的確反對將其論定淺深次序，原因有二：其一，聖人臻至最高境界，唯一貫之道而已，並無固定的一套工夫次第可言。其二，每個人的資質稟性不同，學習進度也未必相同，強行論定淺深次序，反而是把重點放在次序而忽略本心發揮，從而擾亂學者反觀之。同樣地，楊簡之所以有如此特別的意見，完全是立基於他個人的覺悟經驗，文中所謂「人心自直、自一、自無他顧」，與楊簡在反觀本心而覺悟後所有的敘述是相同的。既然楊簡在自我修養的過程中並未依循一定的次第，卻還是可以覺悟到本心，他自然會懷疑《大學》言工夫次第的有效性了。⁵⁹

肆、餘論

總結上述並略做分析後可以看出，楊簡對本心的相關主張，無一不是基於自身的修養與覺悟經驗，加以深刻反觀後所得。秋夜之悟，要在本心收攝萬物以通為一體；扇訟之悟，則要在本心道德判斷的發揮實現。這兩者合在一起看，加上楊簡對聖人之道的追求，可以得出：本心的純然發揮，是將其道德能力確實運用在天地萬物之上，必須在天地萬物的化育中才得以充

⁵⁸ 楊簡：《慈湖遺書》卷 13，頁 179。

⁵⁹ 筆者無意否定工夫次第在儒家修養論之中的可能作用，僅是就解釋並突顯慈湖思路的特殊之處而言之。至於慈湖的思路與工夫次第是否必然衝突，或是在何意義上有扞格之處，當另文處理之。



分實現，這即是聖人之道所呈現出的境界。此一觀點並非來自於他人行為的觀察歸納，更非來自於純粹理性的思辨分析，而是在楊簡自幼而有的問題意識下，經過多次的反觀本心與覺悟經驗，逐步建立起其修養論的結果。

更具體地說，楊簡的修養論思路是這樣的：其一，本心乃自動自發、自然而然，而道德判斷是出自本心的純然發揮。對應到這一點，修養即是要反觀此發揮，並去除妨礙本心發揮的意。其二，把萬事萬物收攝到本心來理解，以萬物變化為己心變化，萬物運作即是己心的運作。對應到這一點，修養即是要擴大此心的認知、關懷與實踐範圍，本心的具體實現必然要在化育天地萬物之上。

而楊簡的經典詮釋，可以說是其修養論的一個形式。一方面楊簡本就一心學習聖人之道，二方面儒家經典是聖人的著作與記述，三方面經典提供了一套術語系統以供表述。凡此種種，促成楊簡以經典詮釋的形式來表述其修養論，而此修養論又是基於楊簡自己的問題意識、反觀本心與覺悟經驗來建立的。這顯然經過了一個長期又有些曲折的過程，並非單一因素所能簡單說明。此過程可以區分為幾個有順序的層次：首先是家學淵源讓他對儒學有一定熟悉，也一心要學做聖人，卻在經典閱讀中產生了「一」何所指的疑惑。但楊簡持續地工夫實踐與深思力索，在二十八歲時反觀並經驗到本心的收攝萬物、以萬物與己心同體，三十二歲時則受象山之言的引發，透過反觀扇訟判決而覺悟到了本心的道德實現。反觀本心與覺悟經驗，即決定了楊簡日後建立修養論的主要思路。此理論是藉由經典詮釋來呈現的，因為楊簡堅信，經典本就是聖人為了引發學者反觀本



心發揮所作的。

據此，楊簡所言的「不起意」與「己易」，都可說是對《繫辭傳》：「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」的詮釋。無思無為、寂然感通所描述的聖人境界要如何體現，是楊簡自幼即有的問題意識，他說：

不起意，非謂都不理事。凡作事只要合理，若起私意則不可。如事親從兄、治家接物，若子哭顏淵慟，與見其過而內自訟，此是云為變化，非起意，惟覺者自知。⁶⁰

楊簡所謂的「意」是指「私意」，故「不起意」並非毫不作為，而是事事合於天理之謂。也就是說，聖人在各種應對進退上，皆有本心貫通其中，無須刻意思慮，行為處事就皆能恰到好處。他更以易學術語來詳細闡明了這一點：

忠信之心，即道心，即仁義禮智之心，即不勉而中、不思而得之心。通乎一，萬事畢。差之毫釐，繆以千里。...當乾之初而不肯潛，此心放也。當五而不能飛，此心固也。當三而不惕，此心慢也。當四而不疑，此心止也。循吾本心以往，則能飛能潛能疑能惕，能用天下之九，亦能用天下之六，能盡通天下之故。⁶¹

本心乃不勉而中、不思而得，自然能夠實現仁義禮智，並

⁶⁰ 楊簡：《慈湖遺書》卷 13，頁 182。

⁶¹ 楊簡：《慈湖遺書》卷 7，頁 73。



可在各種不同生活情境中應用。楊簡在此取乾卦為實例：初九爻辭為「潛龍，勿用。」有靜待時機之意，但本心若無發揮則不能潛；九三爻辭為「君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎。」有反省警惕之意，但本心若無發揮則不能惕；九四爻辭為「或躍在淵，无咎。」《文言》解「或」為「疑」，有能疑則無災禍之意，但本心若無發揮則不能疑；九五爻辭為「飛龍在天，利見大人。」有飛黃騰達之意，但本心若無發揮則不能飛。據此，楊簡所強調者全在於本心能否發揮，能發揮自然就能應對天下萬物。綜上所述，楊簡理解的無思無為，說的是本心不須以任何理智思慮為先決條件，即可做出道德的選擇與行動；而寂然感通，說的是本心在不同具體情境上皆可有所發揮，聖人的道德實踐在與天地萬物的互動當中見。這充分反映出了楊簡經典詮釋的修養論特色。

在此還需要針對修養論的功能做些說明。我們先來看一下陳志強對楊簡覺悟經驗的分析：

一體經驗本身當然「非言語心思所及」，但肯認、確立、樹起這種一體經驗卻有待一種「回想」的過程，概念和語言在這過程中便擔當起一定的角色。在社群的層面中，聖人乃通過種種「言語心思」垂教，期望世人能從未覺進於已覺之境。在個人的層面中，確立自己具有虛明、廣大、無所不通的本心亦需一個反省、「回想」的過程。⁶²

⁶² 陳志強：〈楊簡的覺悟經驗與神秘主義〉，《東吳哲學學報》第 27 期，臺北：東吳大學哲學系，2013，頁 97-98。



這正確地指出，本心發揮必須依靠「回想」才能被充分把握。我們有了經驗，不代表我們會意識到此一經驗，日常生活中的視而不見、聽而不聞就是很好的範例。事實上，在扇訟過程中，楊簡已有了本心發揮的經驗，但他卻沒有意識到這一點，象山的指點正是引發了楊簡反觀本心發揮，覺悟經驗才緊接著出現。這代表楊簡在扇訟之悟中，並非從象山那裡繼承了什麼理論，而是「一反觀忽識此心」，是充分把握了己心的道德實現。

有了反觀，接著才是透過語言文字來描述、說明、解釋與要求覺悟經驗，也就是修養論的建立。如引文中所言，聖人要教導學者成聖，就必須透過語言文字來廣為傳達工夫修養的方法。不過我們必須注意，語言文字的使用不當會大大妨礙反觀，這是楊簡所屢屢強調的。至少對楊簡來說，反觀與覺悟經驗是以本心為主導，語言誠然可以適度地引發修養經驗，但並非必要，真正的關鍵始終在於反觀之上。以下這段引文更為明確地展現了楊簡的立場：

子曰：「書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其不可見乎？」子曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」至哉聖言，豈訓詁之所能解？既曰書不盡言矣，又曰繫辭以盡其言；既曰言不盡意矣，又曰立象以盡意。於乎至哉，似矛盾而非矛盾也，似異而實同也。聖人之言意，豈盡不盡之所可言？言盡亦可，言不盡亦可。云不盡者，聖人之實；言云盡者，亦聖人之實。言此唯智者足以知其解。知其解者，始信天下何思何慮，始信孔子果無隱於二三子，始信



六十四卦卦卦齊一，始信三百八十四爻爻不殊。⁶³

楊簡指出，《繫辭》才說「不盡言」，又說「盡其言」；才說「不盡意」，又說「以盡意」。我們若是計較於語言文字的表面意義，這些矛盾終不可解，更無法把握到聖人立教的真正精神。聖人以語言文字教人成聖，是對工夫修養的認可與引發，是要求了道德實踐的切身經驗，所謂「聖人之實」即是此意。語言文字可以做為一種傳達媒介來說明修養的重要性，但它本身並非工夫實踐的一部份。所以楊簡認為，重點根本不在於書是否能盡言、言是否能盡意，只要能把握聖人精神，盡與不盡皆可。其中的「知其解者」，亦把握到「聖人之實」者，正是以楊簡自己為代表。而文中屢屢強調的「始信」，代表楊簡基於反觀本心與相應的覺悟經驗，對於經典真意以及修養理論有了絕對的自信，也反映出他個人的修養已達到了一定程度。也就因為如此，楊簡才敢於強調語言文字的限制，並強力批評了某些經典文句。

最後筆者想指出，楊簡思想做為基於修養經驗來建立修養論的一個案例，可能帶來怎樣的啟發。過往在研究宋明儒者的修養論時，常常是從心、性等概念來入手的，譬如唐君毅即是如此比較並會通了朱陸的工夫論。⁶⁴概念分析當然是基本功，但在解釋為何某人要提出這樣的工夫，或是解釋不同工夫之間的差異時，光是比較概念定義的差異，並不容易給出一個令人

⁶³ 楊簡：《慈湖遺書》卷7，頁82。

⁶⁴ 唐君毅：《中國哲學原論原性篇》。北京：中國社會科學出版社，2005，頁347-419。



滿意的解釋。然而，從本文的研究來看，從修養經驗的性質來解釋修養論的特色，當是一個可行的研究方向。當然，楊簡一生著述頗豐，又多有實績，本文只能概括出其修養論的幾個特色，不足之處，當另文處理之。



伍、參考書目

一、專書

陸九淵：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。

--《象山先生全集》，上海：商務印書館，1935。

脫 脫：《宋史》，清乾隆武英殿刻本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008。

楊 簡：《慈湖遺書》，民國四明叢書本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008。

--《楊氏易傳》，民國四明叢書本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008。

--《慈湖先生年譜》，民國四明叢書本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版 2008。

--《先聖大訓》，明萬曆刻本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008。

黃宗羲：《宋元學案》，清道光刻本，收錄於《中國基本古籍庫》，



北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008。

永 瑤：《四庫全書總目》，清乾隆武英殿刻本，收錄於《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心研發，黃山書社出版，2008。

蔡方鹿：《宋明理學心性論》。成都：巴蜀書社，2009。

崔大華：《南宋陸學》，北京：中國社會科學出版社，1984。

陳 來：《有無之境：王陽明的哲學精神》，北京：人民出版社，1991。

徐紀芳：《陸象山弟子研究》，臺北：文津出版社，1990。

劉宗賢：《陸王心學研究》，濟南：山東人民出版社，1997。

牟宗三：《圓善論》，收入《牟宗三全集》卷 22。臺北：聯經，2003。

--《中國哲學的特質》，收入《牟宗三全集》卷 28。臺北：聯經，2003。

羅欽順：《困知記》，北京：中華書局，1990。

唐君毅：《中國哲學原論原性篇》，北京：中國社會科學出版社，2005。

二、專書論文

吳 震：〈楊慈湖在陽明學時代的重新出場〉，《思想與文獻：



日本學者宋明儒學研究》，上海：華東師範大學出版社，2010，頁 343-355。

楊儒賓：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，收入劉述先編《中國思潮與外來文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002，頁 167-222。

三、期刊論文

鍾彩鈞：〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》17 期，臺北：中央研究院中國文哲所，2000，頁 289-338。

陳志強：〈楊簡的覺悟經驗與神秘主義〉，《東吳哲學學報》第 27 期，臺北：東吳大學哲學系，2013，頁 73-104。

楊儒賓：〈悟與理學動靜的難題〉，《國文學報》第 52 期，臺北：國立臺灣師範大學國文學系，2012，頁 1-32。

四、學位論文

隋金波：〈雲間月澄：楊慈湖哲學思想研究〉，杭州：浙江大學人文學院博士論文，2011。

趙燦鵬：〈『精神』與『自然』：楊慈湖心學研究〉。廣州：嶺南大學哲學系博士論文，2005。



Abstract

Yang Jian was Lu Xiang-Shan's friend. After a conversation with Lu when he 32 years old, Yang suddenly gains an enlightening experience, then decides to acknowledge Lu as his mentor. That is why most studies on Yang's thought emphasize how he inherits Lu's claim of mind. Base on the premise “people need certain cultivating accumulation to achieve enlightenment”, this article points out that Yang's enlightening experiences is caused by many factors, such as his family learning, introspection and other life experiences. These enlightening experiences make Yang realizes that all words of saint are explaining, guiding or asking the pure exertion of mind; and offer Yang a satisfied answer for his doubt of saint since his childhood. It does not only influence how Yang builds his theory of self-cultivation, but also determine the basic characteristic of this theory: the main function of saint's words is to guide our cultivating experiences, the way of cultivation is to keep mind and to avoid yi, and the ideal of cultivation is to treat all beings as parts of mind. Besides, it explains why Yang criticizes strongly on the practical procedure of *The Great Learning*.

Keywords: Yang Jian, mind, enlightening experience, cultivation

