

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十七編

林慶彰主編

第20冊

陸門禪影下的慈湖心學
——一種以人物爲軸心的儒家心學發展史研究

孫齊魯 著

國家圖書館出版品預行編目資料

陸門禪影下的慈湖心學——一種以人物為軸心的儒家心學發展史研究／孫齊魯 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2013〔民102〕

目 2+320 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十七編：第20冊）

ISBN：978-986-322-410-5（精裝）

1.（宋）楊簡 2.學術思想 3.儒學

030.8

102014755

ISBN-978-986-322-410-5



中國學術思想研究輯刊

十七編 第二十冊

ISBN：978-986-322-410-5

陸門禪影下的慈湖心學 ——一種以人物為軸心的儒家心學發展史研究

作 者 孫齊魯

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 9 月

定 價 十七編 34 冊（精裝）新台幣 60,000 元

版權所有・請勿翻印

陸門禪影下的慈湖心學
——一種以人物爲軸心的儒家心學發展史研究

孫齊魯 著

作者簡介

孫齊魯，原名孫海燕，男，1978年生，山東鄧城人。2010年畢業於廣州中山大學，獲哲學博士學位。現任廣東省社會科學院哲學與宗教研究所助理研究員，主要從事儒家哲學研究。在《中國哲學史》、《孔子研究》、《現代哲學》、《開放時代》、《鵝湖》月刊，《原道》等期刊發表學術論文10餘篇。

提 要

宋明心學是傳統儒學與佛教禪宗深度融會的產物。本書以慈湖心學為津梁，通過對慈湖心學與孔孟儒學、陸王心學、佛教禪宗之異同的辨析，較詳細地論述了宋明心學的產生、演變及其特色。指出了心學之融禪，不止於對佛禪修心法門和「無意」境界的吸收，更根本的是，受佛禪智慧的無意識熏陶，心學家已不自覺地將孟子基於現實倫理、自然情感和道德意識的「良知本心」，一定程度上轉變為頗類於佛禪基於內觀體驗的如來藏「自性清淨心」，建立了不同于傳統儒學「天本論」的「心本論」。此重大變異，加強了儒學的內證性和宗教性，對儒家道德人格的挺立、審美意境的提升、生命體驗的深化，乃至「了生死」都有重大意義。但由於對本心「自足自善」等特性的過度肯認，心學家一直無法正視客觀存在的公共知識問題，使儒學經世致用的品格有所減弱。心學對「血氣心知」的貶抑，打破了先秦儒學較合理的「情」、「理」、「欲」之動態平衡的人性結構，淡化了儒學的「世俗性」與「人間性」。慈湖的德行節操，更多地得益於佛禪的「覺悟力」、「戒持力」、「信仰力」，而非傳統儒家之「情感力」、「道德力」、「智識力」。慈湖心學，是宋儒「援禪入儒」中的極端化思想樣態，在儒家思想史上所具有的典型意義和警示作用，遠大於其思想價值本身。



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 本書的問題意識、寫作動機及目標	1
第二節 慈湖心學現代研究成果之綜述與檢討	8
第三節 本書的研究方法與內容結構	20
第二章 慈湖心學形成的時代背景與理論淵源	43
第一節 宋代儒家心學形成的時代機運	43
第二節 慈湖的家學	71
第三節 承前啓後的橫浦心學	90
第三章 慈湖的心學歷程及其與象山之師弟關係	111
第一節 同象山交往之前	112
第二節 師事象山期間	122
第三節 象山歿後慈湖之「深造自得」	135
第四節 慈湖於象山學之地位	143
第四章 慈湖的「心本論」	151
第一節 從「天本論」到「心本論」	151
第二節 慈湖「本心」之考察	167
第三節 「心之精神是謂聖」	183
第四節 慈湖的「以覺訓仁」	195
第五章 慈湖的心學工夫論	207
第一節 儒家工夫論之學理淵源及其嬗變	207
第二節 慈湖之「不起意」工夫	227
第三節 「不起意」與禪家「無念爲宗」之異同	249
第四節 慈湖「不起意」工夫論之不足	260
結 語	275
附篇 從自然情感向道德情感的無限「上達」	281
參考文獻	305
後 記	317

第一章 緒 論

第一節 本書的問題意識、寫作動機及目標

關於宋明理學〔註1〕，學界向來有一近乎公認性的看法，即此學說雖總體上以傳統儒學為主體，實際上則已鑄鑄了佛、道兩家的思想因子，尤其是佛教禪宗的某些義理間架和修養法門，故染有「三教會通」的色彩。在此方面，較之以伊川、朱子為大宗師的理學一派，以陸象山（名九淵，字子靜，號象山，1139～1192年）〔註2〕、王陽明（名守仁，字伯安，號陽明子，1472～1529年）為領軍人物的心學一脈尤為顯著。基於這一共識，在宋明新儒學研究中，大多學者皆能自覺留意儒學與佛、道二氏之葛藤，尤其關注儒學家對禪學的吸收或批判。與以往研究不同的是，本書雖以楊慈湖（名簡，字敬仲，稱慈湖先生，1141～1226年）心學為探討對象，但論述重心則遠不止於慈湖思想

〔註1〕 宋明新儒家之「理學」，有廣義和狹義之分。廣義的理學，是指以程朱陸王為代表的心性學說。狹義的理學，主要指與陸王心學對舉的程朱理學。一般說來，程朱理學較突出「理」的本體性，而陸王心學較突出「心」的本體性。當然，這一學派分類是晚近之事。事實上，因思想史的複雜流變，理學與心學兩概念的內涵與外延，比一般人的想像複雜得多，有時言理學已包含心學，有時言心學已包含理學，要就具體問題作具體分析。周熾成先生撰有《「心學」源流考》一文（載《哲學研究》，2012年第8期），對「心學」概念的來龍去脈有較詳細考論。

〔註2〕 本書在稱呼古代學者姓名時，盡量以中文學界較通用的稱呼為主（當然也有個人表達習慣的因素），如程顥稱明道、朱熹稱朱子，王守仁稱陽明，陸九淵稱象山，楊簡稱慈湖，其間雖有名、字、號、官位乃至諡號之不同，然不意味著筆者有價值褒貶之意味。

本身，而是冀圖以此為津梁，嘗試解答宋儒在「援禪入儒」〔註3〕過程中引發的一些重大問題，進而對宋明理學之心學一系形成的思想史進路有所釐清。其中，最具根本性的問題如：在本體論上，宋明心學何以使傳統儒學傾向於超越性的「天本論」轉換為偏向於內證性的「心本論」？在人性論上，宋明心學何以使傳統儒學「世俗諦」意義上的「性善論」逼近為佛禪「勝義諦」意義上「心善論」？在工夫論上，宋明心學何以使傳統儒學「為善去惡」的「有為法」轉換為「無將迎」的「無為法」？〔註4〕較之於傳統儒學，這一系列「轉換」是否改變儒學的本來面目，對後世儒家精神的發展影響如何？

本書擇取慈湖為考察對象，除去「技術操作」層面的考慮外，還基於下述幾種緣由：第一，在宋明心學家陣營中，就「援禪入儒」以建構心學理論大廈的成就看，慈湖雖遠遠算不上成功的代表，然其在上述幾種「轉換」上，都可算最為「極端」、「出格」的一位：（一）即本體論而言，慈湖堪稱是將傳統儒學之「天本論」向「心本論」轉化得最為徹底的心學家；（二）即心性論而言，慈湖則將孟子世俗倫理意義上的「先天性善」（孟子之「性」，主要指一種「類本質」，即人類先天稟具的異於禽獸的價值理性——「仁義禮智」。孟子之「心」則主要是以人類現實的道德意識與價值感情為內容的「四端」之心），轉化為頗近於佛禪之超善惡的「當下心善」（如佛禪的「真心」、「自性」一樣，此「心」本自光明圓覺，是超然之體、宇宙之源和化育之本。它雖有知善知惡的本性，「當惻隱則惻隱」、「當羞惡則羞惡」，但本質上屬於超越概念性思維的「至善」）。（三）即工夫論而言，慈湖的「不起意」工夫最缺乏主觀能動性和經驗主義品格，可算是「無為法」的極端形式。窺諸整個宋明理學史，毫不誇張地說，在以儒者自居的著名心學家中，慈湖是「溺禪」最深的一位。此一點，從他一直處於程朱一系的理學家抨擊陸、王心學「近禪」、「是禪」的風口浪尖上可知。以此觀之，慈湖心學對研究傳統儒學向宋明心學的演變便具有了不可替代的「典型」、「樣板」意義〔註5〕。第二，就師

〔註3〕關於宋明儒「援禪入儒」，此主要是就宋明新儒學的總特徵而言。相較而論，陸王心學比程朱理學入禪更深。至於宋明儒學家本人，是否承認這一思想史事實，則屬另一問題。有學者（如清儒戴震）認為陸王心學是「援儒入於釋」，實亦不足以否定這一總特徵。

〔註4〕按，此一系列「轉化」乃是就宋明心學潛在性「總趨向」而言，並不意味著每個心學家都同等程度地完成了這類「轉化」，更不意味他們在理論上都否認傳統儒學的義理框架。

〔註5〕慈湖心學是陸王心學陣營的極端形態，似是國內外學者的共識。如日本學者

弟學問傳承及思想史影響看，慈湖是儒家心學主要奠基者之一——陸象山的高足，對象山學術門庭的樹立與弘傳功莫大焉，其本人更是宋代「朱陸之辨」的見證人及直接參與者。故研究慈湖心學，不僅可處處將其與象山心學相參照，還可最大限度地反思理學一脈的批評意見（主要是程朱理學一派學者批評陸王心學「近禪」）。另外，隨著明代陽明學興起，慈湖心學一度出現復蘇之勢，並在陽明後學中激起新一輪的工夫入路之爭——此對探討宋明心學家「援禪入儒」之得失無疑具有重大理論價值。第三，慈湖是第一位對個人的「覺悟」體驗有大量描寫的心學家（這在整個儒學史上也是十分罕見的），其人其學對於我們深入研究心學家「悟道」的心理體驗、身心症候和生命基型有不可忽視的參考價值。與此相關，後世儒者多將慈湖的心學思想和道德人格截然分開，即認為其心學思想「肆無忌憚」、「全入於禪」，而其道德人品又淳然儒者、「持守可觀」，這在儒家思想史上同樣是一種十分特殊的文化現象，值得後來研究者深入潛思。第四，或許是最為關鍵的一點，從當前研究現狀看，除臺灣張念誠先生在慈湖心學研究方面取得重大進展外，學界大多研究還處在搜集材料、歸納觀點的起步階段（註6）。而針對慈湖這樣一位在儒家心學構建中頗有「問題向度」的特殊人物，張先生僅僅以「修行入路」為視角來解讀，雖能深刻觸及慈湖心學的真相，但在論說視域上卻反受此詮釋路向的限制，使許多重要的思想史疑難並未藉此得到有效的清理與廓清。如筆者前文述及的一些問題，實乃開啓宋明心學門戶的鎖鑰，張先生卻無一涉及，在筆者看來，這不能不讓人產生「見木不見林」的遺憾（關於現代學界對慈湖心學的研究和張念誠博士論文的理論貢獻，後文中有較詳細的論說）。

這一題為《陸門禪影下的慈湖心學——一種以人物為軸心的心學發展史研究》（註7）的論著，即是以慈湖心學為個案，從思想史演變的視角對上述問

島田虔次在《楊慈湖》一文中說：「陸王學派還有一個側面、或者說一個極限形態。在這個側面中，楊慈湖的哲學作品呈現出了一個十分壯觀整齊的場面，尤其是《己易》、《絕四記》兩篇文章。」見氏著《中國思想史研究》，上海，上海古籍出版社，2009年版，第280～281頁。

〔註6〕 今按，張念誠先生博士論文《楊簡心學、經學問題的義理考察》，入選林慶彰主編《中國學術思想研究輯刊》第七編，已於2010年由（臺北）花木蘭文化出版社出版。

〔註7〕 在書題「陸門禪影」四字中，「陸門」和「禪影」為並列關係，前者說明慈湖名義上的師承，後者點明佛禪對慈湖的影響，並非說慈湖「入禪」乃來自象山之影響。對於「禪」，本書雖主要指稱以慧能為首的「南禪」，但也並不排

題所作的尋繹與解答。下面，筆者將以書中重點處理的幾對關係為線索，略述拙著可能的創新之處，此亦可算對本書的題解。

第一，象山與慈湖之師弟關係。此關係實遠較人們的想像為複雜，由於固有成見已根深蒂固，辨清其中曲折委實不易。從師弟關係的名義看，慈湖曾向象山執弟子禮，象山視慈湖為及門，外界對此也廣泛認可，故慈湖乃象山之高弟，此似為無可爭辯之事。然而，傳統意義的師弟關係卻容易掩蓋許多思想史的真相，使後來者研究者如墜五里霧中。筆者對二人思想特色及師弟交往過程深入考究後發現：慈湖雖師宗象山，彼此學說也有一些心學的共同點（如二者皆注重為學工夫的「簡易」和自然，都存在「天本論」向「心本論」的本體論轉型傾向，都強調心的主宰性等），但我們如能突破整個宋明心學的「家族相似」（即儒家心學的一些廣義特徵），便不難看出，象山、慈湖在心學本體論、工夫論等重大方面都存在著較大差異。具體說來，象山的「本心」更接近孟子「惻隱」、「羞惡」的「道德心」，而慈湖的「本心」更突出了「清明虛朗」、「至神至靈」、「自正自善」、「廣大聖智」、「發育萬物」等特性，頗近於禪門「本自清淨」、「本自具足」、「本不生滅」、「能生萬法」的，具有「大圓鏡智」的「圓覺心」、「自性心」、「真如心」。象山重「心即理」，「理」儘管也有禪家「理境」之意涵（如稱其弟子詹阜民日夜瞑目內觀而獲致的「澄瑩」心境為「此『理』已顯」），但他並不否認心之內外有客觀準則性的「理」，並沒有完全拋棄概念認知系統。而慈湖重「心即道」，極力破斥人心現起的一切對待性觀念（佛云「分別心」、「分別智」或「分別見」），強調「本心」當下直覺的「見在性」，完全否定了人之理性概念系統的認知價值。另外，二人雖都強調「心」之本清、本明的一面，但象山尚承認現實人心的不完滿性，故仍重視以「義利之辨」（「辨志」）、「先立其大」、「發明本心」、「收拾精神，自作主宰」、「剝落舊習」為內容的「求放心」工夫；而慈湖則堅信本心的自神自靈、虛明無體、圓滿自足，故而杜絕了一切積極有為的正面努力（慈湖

斥其他佛禪思想。故書中根據具體文脈，有「禪學」、「禪宗」、「佛禪」、「釋氏」等不同稱謂。這是因為，中國禪道之興隆雖在達摩東渡之後，然自東漢安世高始，就開始誦讀禪經，修習小乘禪法。禪之觀法，實為中國佛家之共法，唯具體法門、重視程度不同而已。至於後期禪宗，其義理脈絡更為複雜。關此，可參閱（日）忽滑谷快天《中國禪學思想史》，朱謙之譯，上海：上海古籍出版社，1994年版。亦可參閱葛兆光《增訂本中國禪思想史：從六世紀到十世紀》，上海，上海古籍出版社，2008年版。

甚至認為孟子的「貴操賤舍」、「存心養性」都是「意慮造作」)，僅僅以「不起意」（即以破除主客二元對立之思維模式下由「認知心」產生的「分別見」）來完成對本心的保任。從心學陣營的內部看，這一系列差距，已不能簡單地從我們平常所謂師弟授受之際的思想落差給出令人滿意的答覆。筆者的看法是，慈湖所以向象山執弟子禮，乃由於「扇訟之悟」中象山對他的「觸機」因緣（其情形與禪師「棒喝」使弟子悟道酷似）；從學問傳承看，他其實並未能很好地繼承和發展象山的學問。相對而言，其父楊庭顯（字時發，1106～1188年）對慈湖心學的影響，實遠在象山之上。當然，若進一步深究，可知慈湖學形成的大背景和內部動力，乃南宋之「援禪入儒」時潮下「成聖」意識的潛滋暗長。慈湖對象山學之貢獻，並非在心學義理之開拓，而主要體現在對陸門聲勢的光昌上〔註8〕。這與象山去世後慈湖的年高德劭，尤其是慈湖因史浩家族的政治勢力而在南宋末年獲得的崇高學術地位有關。後儒本不乏斥象山心學為禪學者，而由於慈湖「入禪」尤深，乃至悟境頻頻，多有玄妙空虛之論，更以繼承象山學術衣鉢的高足名世，遂使後儒產生因慈湖而誤象山的現象。自象山心學的盛衰起伏看，「成也慈湖，衰也慈湖」是頗有幾分道理的。以往研究慈湖心學者，雖略及慈湖與象山學說之不同（主要謂慈湖繼承象山之學，並在某些義理方面表現得更徹底，更富有創闢和膽識），然率多泛泛而談、粗而寡要，或僅限於一味地讚頌和辯護，實遠未曾說到這步田地。

第二，慈湖心學與禪學的關係。與象山學相比，慈湖學與禪學淵源尤著。從各種身心表徵看，慈湖生命進境中的一系列「大悟」已很難從傳統儒學的「現象學」中得到恰當的詮解，其長期持守的「靜坐反觀」也與佛門的禪定內觀無根本性區別。「禪定內觀」這種與日常生活暫時懸隔的內修工夫，與今天科學家們在實驗室裏做實驗有一定相近性，慈湖「靜坐反觀」中的一系列大悟很像實驗成功的某種效驗。然而，與實驗室之實驗不同的是，儒家心學作為一種重視生命體悟的思想學說，其工夫入路的差異極易引起「心體」（心理體驗）的變異。由於慈湖常年沉浸於頗類佛家「止觀」的「內明」修煉中，兼受禪宗「即心即佛」、「觸類是道」、「道不用修」等觀念的影響，他所體驗

〔註8〕在筆者看來，如就構建「心學」的功績看，另一位心學家張橫浦實未在象山之下。只是橫浦與佛禪中人交往過密，遂引起儒學界之大誤解，以至使連在思想上資之甚深的象山也不能不與之保持距離。而象山學之隆興，與浙東「甬上四先生」，特別是楊慈湖、袁燮二人的「據要津唱之」密切相關。

到的「本心」已非復孟子學中倫理意味（此倫理主要表現為人在社會關係中產生的情感體驗與道德意識）極重的「道德心」，而接近佛禪的超越善惡的「自性清淨心」。其間的原委是，作為慈湖工夫論宗旨的「不起意」之教，乃從禪家「無念為宗」、「無心為道」等修心法門轉手而來。而禪宗這類工夫法門本以「出生死」、「斷煩惱」、「證涅槃」為鵠的，慈湖據此以求取儒家旨在經世致用的情感性、道德性「本心」，不啻為緣木求魚、南轅北轍，結果卻破壞了儒家道德與情感的生成系統，致使儒家的「世間行」向佛禪的「出世間行」發生了一定程度的潛在性漂移。遺憾的是，在當時濃鬱的「三教合一」氛圍中，慈湖對這一事實顯然缺乏應有的反省與鑒別。話說回來，慈湖有著強烈的社會責任感和經邦濟國之志，其心學又有著迥異於佛禪「出世解脫」的道德本懷，其「不起意」工夫歸根結底是在宋儒追求「無我之境」的思潮下誤用的極端方式，其最終旨歸仍是在追求孔子「從心所欲不逾矩」、孟子「由仁義行非行仁義」的「無執」、「中道」境界。從這種意義上說，「不起意」工夫與佛禪意在證悟「萬法空性」而超越「生死輪迴」的「無念為宗」、「無心是道」仍有根本性不同。

總體來說，慈湖心學與禪學有這樣一層緊張而複雜的關係：從追求目的上看，慈湖思想是入世性、救世性的，此乃十足的儒家立場；而從慈湖的工夫入路及生命體驗看，則又與佛禪難分難解、混淆莫辨。針對這一特殊情形，筆者認為，拋開「非此即彼」的兩分法，從「入禪程度」上為慈湖心學定位，或許不失為一個較為合理的論說方式。藉此得出的一個「不得已而為之」的結論是：如將慈湖的「心本論」置諸孔子、《大學》的「心性論」和禪宗（「心性本覺」較明顯的一系，尤其是以馬祖道一為首的洪州宗一脈）之間〔註9〕，則其特徵上較接近於後者。另一方面，若將其置諸孟子、《中庸》的「性善論」和原始佛學的心性論（主要側重心性之「清淨寂滅」而非「光明圓覺」的非如來藏一系）之間，則其無疑更近前者。在宋明儒學之心學、理學二脈的對峙分流中，朱子學一系由於更多地與孔子、《大學》的工夫論吻合，而慈湖一脈則於禪宗「心性本覺」一路接近，此「一來一去」之間，相互差異便不能不判若霄壤。即此可見，評判某一思想學說，所立足的詮釋理據不同，所得

〔註9〕關於印度佛教與中國佛教（尤其是禪宗）的內在區別，現代學界有「性寂」、「性覺」之爭和日本的「批判佛教」風潮。可參唐忠毛著《佛教本覺思想論爭的現代性考察》，上海，上海古籍出版社，2006年版。

結論就會有極大的不同。後儒對慈湖心學的禪儒之判有著截然不同的結論，正與彼等心中潛藏的不同參照系有關。

第三，慈湖心學與原始儒學的關係。此層關係與前兩點有一定重疊性，這裏僅側重敘述前面涉及的幾大「轉換」。主要看法是：宋明心學是對原始儒學、尤其是孟子心性論篩選擇取後予以「創造性詮釋」（「援禪入儒」）的產物〔註10〕。先秦儒學以「天」（賦予人爲「性」，程朱理學以具有形上品格的「理」或「天理」爲本體）爲最高本體，這使得先秦儒學重視對外在客觀性知識的學習、踐行，尤其是政治社會秩序的構建；而宋明心學受佛教如來藏一系的思想傳統和思維模式影響，以主宰性極強的「心」爲最高本體〔註11〕，這使其更強調本心「清明」、「圓覺」以及由此而來的「圓而神」的主體能力，「體道成聖」成爲其生命意識的焦點關切，知識的學習和公共倫理的建構轉成了次要之事，極端者甚至認爲知識才藝是修道的障礙。孟子的「性善」主要是「世俗諦」（基於道德意識與道德感情而言的現實倫理）意義上的「善」，而宋明心學則是「勝義諦」意義「心善」（無「善惡」等對待性觀念而遍具一切功德）。先秦儒學中，性與心爲「潛在性」與「現實性」的關係，而心學則將二者歸爲心之「當下見在」性上來（此與禪宗的「作用是性」有形式上的共通性。當然，這一傾向因人而異，不可一概而論，如涉及義理細節，情況則更爲複雜）。這一點在慈湖心學中體現得尤爲明顯。嚴格說來，先秦儒學精神基本上是一種建立在經驗理性基礎上的道德理想主義，其修身工夫始終貫穿在「下學而上達」的生活實踐中，其中雖有孟子「萬物皆備於我」、「反身而誠」等「內傾性」的修養方式，但這種修養方式不過是儒家「上達」工夫的一個小側面，遠非先秦儒學的主流，與宋明心學家以「呈露心體」爲旨歸的「工夫論」差異甚大。無須諱言，宋明儒者「靜坐反觀」、「體驗未發」等修養工夫，皆主要是吸收禪學資源而來。心學家的一些工夫即便在先秦儒學中

〔註10〕 須知，孟子儒學雖較重視「心性」，而總體上仍不失爲一種政治儒學，這從《孟子》中大量的政治論說足以證明。宋明心學家所以特重孟子，一大因緣是孟子心性思想中有著更多可資發揮的資源。這與宋代儒學在禪宗影響下整體學術話語的「心性論轉向」有一定關係。

〔註11〕 按，這當然不意味著心學家已完全否認了外在的客觀性之天或道，只是相對來說，其理論重心乃轉移到「心」上來，使心在主動性、自覺性、統攝性方面完全佔據了主導地位。正是由於這種本體論預設的轉變，引起了儒者工夫體驗的不同。以天爲本體，便不能不重視外在的客觀限制性，從而有敬畏、艱苦之意；而以心爲本體，則無意中更強調內心的充實主動，易有簡易、狂樂之意。

略有蹤影（如《大學》的「正心誠意」諸說），也因佛禪的啓發而被予以重新發明，變得程序化、細密化而具有可操作性。這一情形，在慈湖對孔子「毋意」說的發揮上體現得最爲充分——慈湖吸收了禪宗以破除「分別見」爲目的「無念爲宗」之教法，進而提出了自己的「不起意」工夫宗旨。「不起意」最終目的是爲了以一種更徹底的方式實現「無思無爲」的道德化境；然而事與願違的是，此修養法門使慈湖對「本心」的體驗與傳統儒學發生了重大偏離：使「本心」的「虛明神妙」性代替了「道德情感」性。事實上，儒家道德人格的成就，並不一定要通過「靜坐反觀」後的「見性」爲前提。由於堅信「本心」當下的圓滿自足，慈湖幾乎完全屏蔽了傳統儒學的「道問學」之門（即「智識主義」傳統），其心學也有濃厚的反智主義傾向，終使其心學的經世致用品格大爲弱化。鳥瞰整個宋明儒學發展史，這一嬗變傾向本不自慈湖始，更不以慈湖終。然而慈湖在此「異端化」道路上，無疑是走得最遠最深的一位。總體權衡後，我們畢竟不得不承認，慈湖心學集中反映了儒學融攝禪學的重大變異傾向。心學發展至慈湖，實被逼到了無可退守的絕境。類似境況，在明末陽明後學中也有所重演。

第二節 慈湖心學現代研究成果之綜述與檢討

一、1980 年以前的慈湖心學研究〔註 12〕

隨著學術的演進，現代學者對慈湖心學的研究有一由少到多、由點到面、由淺入深的「顯題化」過程。據筆者之孤陋，20 世紀 80 年代前，似尚未發現研究慈湖思想的專著乃至專門性論文（古人論著如湛若水《楊子折衷》等固不在此列）。慈湖心學基本上是作爲象山心學的「附庸」出現的，往往只言片語，徵引文獻多不出《宋元學案》之《慈湖學案》（按，該書僅錄《己易》、《絕四記》二文及有關慈湖之評價）。換句話說，慈湖思想此時尚未被賦予獨立的研究地位，學者只不過援慈湖心學以突顯象山心學的特徵而已。如馮友蘭先

〔註 12〕按，此綜述限於中文學界。日本學者較著名的相關著述有：三澤三知夫《楊簡の解經法：〈楊氏易傳〉を中心として》，《日本中國學會報》第 56 集。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》1975 年。荒木見悟《陳北溪と楊慈湖《哲學》（6），1956 年。島田虔次《楊慈湖》，《東洋史研究》，1966 年。

生在 1930 年代出版的《中國哲學史》(下冊)中，單列「楊慈湖」一節，首先便說「象山學說中之主要見解，楊慈湖更為較詳細的說明。」〔註 13〕關於慈湖思想，他不過徵引《己易》和《絕四記》二文中的兩段話，且基本沒作詮解。另如，錢穆先生在 1950 年代撰有《宋明理學概述》一書，雖同樣單列了「楊簡」一小節，但也僅列舉了慈湖的幾句話及他人之評論，其本人對慈湖的唯一評論是：「他（慈湖）生平不作一草字，即此可想其制行之嚴格。但他的思想卻似極放縱。」〔註 14〕張君勱先生在《新儒家思想史》（按，此書原為英文版，分上、下兩卷分別於 1950、1960 年代出版）一書中，也有專節論及慈湖，他對慈湖推崇備至，曾謂：「撇開禪宗的影響不講，我要說楊簡是南宋最有才能的思想家。他的靈悟和膽識甚至超過有名的前輩朱熹和象山先生。」〔註 15〕張先生別出心裁地認為慈湖的「己易」與德國著名哲學家謝林的「同一哲學」有近似性，但對此僅點到為止，沒做深入分析。唐君毅先生於《中國哲學概論·原性篇》一書分析象山、陽明的心性論，論題旁及慈湖，認為慈湖《己易》是「廣度地說，延展地說，亦散開地說」，是「『人對其心量之廣，作一自己關照、自己玩味、自己欣賞』，而帶有美學情調」。〔註 16〕並指出「慈湖言不起意，高明之趣多，而艱難之感少，其言皆不足以勵學者之志，而不宜立教。」〔註 17〕蔡仁厚先生在《宋明理學·南宋篇》之「象山之門人與後學」中列有「楊慈湖與甬上諸賢」部分，對慈湖心學略有紹介，認為慈湖《己易》一文，不失儒門義理之矩矱，亦是對象山「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」的發揮，並指出朱學之徒如陳淳等人攻擊慈湖為禪，乃門戶之見和學識偏差所致。〔註 18〕從上述幾位著名學者的論說及徵引材料不難看出，在上世紀 80 年代以前，慈湖心學還處於學術研究的「邊緣地帶」，屬於被「捎帶」的內容。這一現象的出現並不難理解：自西學東漸以來，傳統學

〔註 13〕馮友蘭：《中國哲學史》（下冊），上海，華東師範大學出版社，2000 年版，第 277 頁。

〔註 14〕錢穆：《宋明理學概述》，臺灣，學生書局，1977 年版，第 235 頁。

〔註 15〕張君勱：《新儒家思想史》，載《中國現代學術經典·張君勱卷》，石家莊：河北教育出版社，1996 年版，第 254 頁。

〔註 16〕唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅先生全集》卷十五，臺北，學生書局，1984 年版，第 428 頁。

〔註 17〕同上，第 430 頁。

〔註 18〕參見蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》，長春，吉林出版社集團，2009 年版，第 188 頁。

問中的「經史子集」被納入現代學術範式中，被重新洗牌、分類，貫之以哲學、文學、歷史等學科名目，並以現代知識和觀念做出詮釋。在此大背景下，學者們重新打理宋明理學，當然須把研究重心聚焦在程、朱、陸、王等更富有創造性和影響力的大儒身上。

二、1980 年代的慈湖心學研究

1980 年代，學界對慈湖哲學始有專節或專章的研究。較具代表性的，如崔大華先生於 1984 年出版的《南宋陸學》一書，中有「甬上四先生——陸九淵思想的擴展」一節，該節用較大篇幅論及慈湖心學。同年，侯外廬等先生主編的《宋明理學史》上卷出版，崔先生撰寫了其中的象山弟子一章，關於慈湖的論說與前著並無二致。現在看來，崔先生是嚴格按照「階級分析法」和「唯心、唯物」等所謂「哲學基本問題」模式來從事研究的，他認為慈湖對象山心學的發展集中表現在三方面：（一）拋卻象山心學的「沿襲之累」，（二）公開引進佛家思想和蒙昧主義，（三）實踐象山所謂的「六經注我」。從而斷定慈湖心學「否定人的任何具有能動性、創造性的思維活動」、「提倡無思無慮的蒙昧主義」，發展了象山的主觀唯心主義哲學〔註 19〕。臺灣張念誠先生在其博士論文中對崔先生的上述觀點，以專節專論的方式進行了逐條批駁。從義理本身說，筆者完全同意張先生對崔先生的批評，但想補充辨別一句的是，崔先生的這些論點，無疑是受大陸長期以來「學術意識形態化」影響的結果，這只能說是時代與學術的不幸。須知，自中共建國以來，受蘇聯「日丹諾夫式」傳統教科書影響，唯心主義與唯物主義、辯證法與形而上學的鬥爭、以及「階級分析法」等，成為研究中國思想史的基本框架。這一政治化、教條化的研究模式，摧殘了整個中國大陸人文學術幾十年，流毒深遠，至今尚難徹底肅清。當然，倘置以今日的學術環境，崔先生決不會犯一些近乎違背常識的錯誤。即便是著名哲學家馮友蘭先生在 1988 年出版的《中國哲學史新編》（第 5 冊）何嘗不是將慈湖的《己易》看作「系統地、明確地暴露主觀唯心主義的作品」〔註 20〕？

〔註 19〕 參見侯外廬、邱漢生、張豈之《宋明理學史》（上卷），北京，人民出版社，1984 年版，第 587～598 頁。

〔註 20〕 馮友蘭：《中國哲學史新編》（第 5 冊），北京，人民出版社 1988 年版，第 262 頁。

三、1990 年代的慈湖心學研究

進入 1990 年代，這一傳統教科書的僵化模式已有所弱化，關於宋明心學的研究也漸趨客觀深入。陳來先生於 1991 年出版的《宋明理學》一書，從「神明妙用」、「不起意」、「天地萬物通為一體」三個要點出發，對慈湖的神秘體驗、「不起意」工夫、「本心」境界等問題都作了較為平實中肯的分析。陳先生認為，慈湖的神秘體驗與其潛意識追求有關，慈湖自小讀《易大傳》「無思也無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」時，就將「無思無為、寂然感通」的聖人境界作為了畢生致力目標〔註 21〕。而慈湖的「毋意」工夫，不僅要去惡揚善，亦要由動歸定，達到「寂然不動，感而遂通」的境界〔註 22〕。他最後強調，慈湖把個體的心視為與宇宙同其廣大無際的「大我」，「更多的是表達了一種體驗與境界，表示一個站在很高的精神境界上的人對宇宙、自我的一種看法，一種見解，而不是一種理性的本體思維。這種學說所注重的並不在於宇宙的本質是否為精神，而在於有這種大我之境對於人生所體驗到的意義」〔註 23〕。應該說，陳先生在此不足三千字的文字中，不僅抓住了慈湖心學的要領，而且言簡意賅地概括了慈湖心學的特質，文章雖短，其理論深度卻是很多後來者的長篇大論所不能企及的。唯篇幅所限，他對慈湖心學的許多問題尚無法深入探討，如文中並未涉及慈湖心學與佛禪的關係，不免使人感到意猶未足。然而，陳先生在幾乎同時期所撰的《南宋心學與佛教》（按，該文單獨發表於 1992 年）一文中，曾論及慈湖與佛教的關係，認為慈湖「不起意」吸收了佛家「無念為宗」、「心念不起」的思想，並認為相較於象山，慈湖的「本心」立場更加佛教化了〔註 24〕。

1996 年，大陸學者鄭曉江、李承貴兩先生在臺灣出版了慈湖研究的專著《楊簡》〔註 25〕，該書屬傅偉動和韋政通二先生主編的「世界哲學家叢書」之一，也是現代學人研究慈湖心學的第一部專著，對慈湖研究的深細化自有開拓之功。遺憾的是，從該書的諸多論說看，作者的詮釋入路，顯然與慈湖心學整體的精神意態大不相應。尤其是該書在內容結構上將慈湖心學分為「一論」、「禮

〔註 21〕 陳來：《宋明理學》，上海，華東師範大學出版社，2004 年，第 164 頁。

〔註 22〕 前揭書，第 166 頁。

〔註 23〕 前揭書，第 168 頁。

〔註 24〕 陳來：《南宋心學與佛教》，載氏著《中國近世思想史研究》，北京，商務印書館，2003 年版，第 215～216 頁。

〔註 25〕 鄭曉江，李承貴：《楊簡》，臺北：東大圖書公司，1996 年版。