東吳中文學報　第十九期
2010 年 5 月　　頁 231-254

心學語境下的《詩經》詮釋
——楊簡《慈湖詩傳》析論

黃 忠 慎*

提　要

楊簡是陸九淵的高足，他一方面突出了心的本體意義與虛靈妙用，另一方面卻又著書不斷，成為宋代心學家中，學術著作最多的學者。既然楊簡如同陸九淵一般，認為本心涵攝一切道理，以追求本心良能為理論與實踐層次的第一義，如此，面對外延知識學習與展現的解經工作，楊簡必然出之以別具特色的方式與內涵，方能在其理論與踐履中找到一個平衡點。《慈湖詩傳》就是在此一背景之下推出的產品。本文運用統計、歸納、演繹的方法，在前人研究的基礎上，以更為充實的論據析論《慈湖詩傳》，期能確認此書的質性、價值與存在意義。

關鍵詞：楊簡、理學、心學、《慈湖詩傳》

* 現任國立彰化師範大學國文學系專任教授

一、前言

宋代《詩經》學與理學同步發展，理學家讀書不重典籍文字的訓詁探究，而是要藉由經書以明本心之天理，心學家甚至否認了經典存在的絕對必要性。就宋明理學的發展歷史來看，南宋陸九淵（1139—1193）與明代王陽明（1472—1528）是兩座巍峨的高峰，代表宋、明「心學」的高度，長久以來這兩位學者的思想也是重要的學術研究課題。一般來說，心學理論家及其後學對於傳統五經的研究專著較少，通篇解釋的著作也不常見。這與宋代以後理學家重視《四書》勝過五經的傳統有關，當然也牽涉到心學的認識論問題。其中，對經典注疏表現出熱衷態度與積極投入的楊簡（1141—1226）可說是一個例外。[1]

楊簡，字敬仲，慈溪人。乾道 5 年（1169）舉進士，授富陽主簿。以寶謨閣學士、慈溪縣男、太中大夫致仕。寶慶 2 年（1226）卒，年八十六，謚文元，人稱慈湖先生。[2]

楊簡是陸九淵的弟子，一生專注於對「心學」的體悟與論述，與其他心學學者不同的是，他除了留下對心學之體悟與感懷的語錄、雜文之外，專門之解經著作數量與種類也極為可觀，其目前傳世的解經著作約共七十九卷，內容則含括了《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》、《論語》、《孝經》等。[3]

《慈湖詩傳》是楊簡所寫的一部《詩經》全解（針對所有詩篇作解釋）名著，與傳統《詩經》注疏不同的是，楊簡利用解經的機會大談義理與人心，以心學觀點通貫釋文，闡述詩旨，使其書充滿了時代特色。這部著作能在《詩經》學史上引發話題，或者說能佔有一席之地，就在其沾滿心學色彩的這個特質上。[4]

---

[1] 與楊簡同為「明州淳熙四先生」之一的袁燮也算一個例外，不過，袁燮注解五經之書僅《絜齋家塾書鈔》、《絜齋毛詩經筵講義》兩種，在量的方面不如楊簡遠甚。

[2] 詳《宋史》，《正史全文標校讀本》（臺北：鼎文書局，1980 年 1 月），第 4 冊，卷 407，頁 3298-3299。《宋元學案》（臺北：河洛圖書公司，1975 年 3 月），卷 74，頁 57-58，〈慈湖學案〉。

[3] 楊簡一生著書不斷，根據趙燦鵬的統計，楊簡的存佚著作數目多達 37 種，詳〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，《書目季刊》39 卷 4 期（2006 年 3 月），頁 20-21。

[4] 《四庫提要》：「是書大要，本孔子『無邪』之旨，反覆發明。……簡之學出陸九淵，故高明之過，至於放言自恣，無所畏避。」《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1974 年 10 月），第 1 冊，頁 340-341。戴維：「《慈湖詩傳》最主要的特點，是在哲學上發明孔子所提出的思無邪的詩論觀點，是將《詩》與他的哲學思想緊密地聯繫在一起。……隱蔽之義，就本心即可發明，……世界是簡單的，只有人的本心而已。」《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001 年 9 月），頁 369-370。洪湛侯：「楊簡……以理說《詩》，也就是以道說《詩》。……像這樣根據道學教條來解釋和論證詩篇的例子，《慈湖詩傳》中還有很多。」《詩經學史》（北京：中華書局，2002 年 5 月），上冊，頁 347-348。郝桂敏：「《慈湖詩傳》……借《詩經》闡發心學思想。……楊簡認為《詩經》所表現的內容都是『心』的具體體現。……利用解詩來宣傳他的心學理論。」〈楊簡慈湖詩傳的闡釋特徵〉，《遼寧教育行政學院學報》第 21 卷第 11 期（2004 年 11 月），頁 99。楊新勛：「楊簡解《詩》的作品是《慈湖詩傳》，他認為《詩經》孔子刪定，所有作品都符合儒家道德倫理，符合『人心』、『道心』，或直接表達，或間接『興起』，或『平

作為一位心學家，楊簡何以一反陸九淵不著書的作法，推出一系列的著作？心學家既然將主觀的自我本心直接銜接天理，《慈湖詩傳》如何處理章句訓詁的問題？宋代《詩經》學向有新舊兩派之分，《慈湖詩傳》如何歸屬？這一部充滿了心學思維與論述的書，在學術史上具有何等意義？本文旨在研究楊簡的《慈湖詩傳》，析論這些問題，尋求合理的解釋，確認其在《詩經》學史上的地位。

二、《慈湖詩傳》的解經態度與特點

楊簡《慈湖詩傳》或稱《詩楊慈湖解》、《詩楊氏傳》、《詩解》，共 20 卷，明代中後期仍有存本，於清初則已罕見。乾隆 38 年（1773），四庫館臣王際華等從《永樂大典》所載，裒集成編，仍為 20 卷。[5]

《慈湖詩傳》是疏解《詩經》全書的作品，行文體例是列出某詩之後，對全詩之音義加以訓釋，而後對句旨、篇旨進行論述，給讀者的初步印象為，此書維持傳統的解經方式與教化觀點。

不過，全書的重心不在這裡，其特色表現在楊簡的心學闡論中。根據筆者統計，《慈湖詩傳》扣除亡佚的 47 篇解詩文字，[6]其餘 258 篇中，有 67 篇以其心學觀點解詩，[7]楊簡利用解經的機會大談義理與人心，以心學觀點通貫釋文，

夷』蘊藏，即使前人認為的譏刺或『淫奔』之詩，他也認為是『憂時』或『刺淫』，是為明『道心』而作。他於此大談『無邪』以發明『本心』、『道心』，不乏穿鑿，是利用經典來闡發其心學思想。」《宋代疑經研究》（北京：中華書局，2007 年 3 月），頁 234。簡澤峰：「楊簡習慣於解《詩》的過程中，宣揚理學思想，有時簡直喧賓奪主的，盡情發揮心學之說，大談義理，而把解釋詩旨的主要工作擺在一旁。」《宋代詩經學新說》（彰化：彰化師範大學國文研究所博士論文，2008 年 5 月），頁 149。

[5] 詳趙燦鵬：〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，頁 24。愚案：今《慈湖詩傳》版本有二，一為《四庫全書》本二十卷，題「宋楊簡撰」，另一為《四明叢書》本二十卷附錄一卷，題「宋慈溪楊簡敬仲撰」。後者多出的「附錄一卷」為樓鑰（1137-1213）《攻媿集》第 67 卷中的〈答楊敬仲論詩解〉全文。除了版式行款有異之外，兩種版本文字悉同。本文使用 1983 年臺灣商務印書館據國立故宮博物院藏本影印之《四庫全書》本（總第 73 冊）。

[6] 《慈湖詩傳》缺佚篇目有：〈周南・麟之趾〉、〈召南・采蘋〉、〈摽有梅〉、〈江有汜〉、〈野有死麕〉、〈邶風・綠衣〉、〈簡兮〉、〈衛風・竹竿〉、〈伯兮〉、〈鄭風・緇衣〉、〈擇兮〉、〈唐風・無衣〉、〈秦風・無衣〉、〈權輿〉、〈小雅・皇皇者華〉、〈常棣〉、〈采薇〉、〈沔水〉、〈斯干〉、〈小旻〉、〈裳裳者華〉、〈苑柳〉、〈白華〉、〈苕之華〉、〈何草不黃〉、〈大雅・生民〉、〈鳧鷖〉、〈公劉〉、〈泂酌〉、〈卷阿〉、〈民勞〉、〈板〉、〈蕩〉、〈抑〉、〈桑柔〉、〈雲漢〉、〈崧高〉、〈烝民〉、〈韓奕〉、〈江漢〉、〈常武〉、〈瞻卬〉、〈召旻〉、〈周頌・我將〉、〈噫嘻〉、〈絲衣〉、〈商頌・烈祖〉，以上共計 47 篇。

[7] 《慈湖詩傳》以「心」或「理」說詩的篇目有：〈周南・關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉、〈樛木〉、〈桃夭〉、〈兔罝〉、〈芣苢〉、〈漢廣〉、〈汝墳〉、〈召南・采蘩〉、〈甘棠〉、〈行露〉〈殷其靁〉、〈小星〉、〈何彼襛矣〉、〈邶風・柏舟〉、〈燕燕〉、〈雄雉〉、〈北門〉、〈衛風・氓〉、〈王風・君子于役〉、〈兔爰〉、〈葛藟〉、〈采葛〉、〈大車〉、〈鄭風・將仲子〉、〈叔于田〉、〈清人〉、〈齊風・盧令〉、〈秦風・小戎〉、〈黃鳥〉、〈檜風・隰有萇楚〉、〈豳風・東山〉、〈小雅・伐木〉、〈天保〉、〈魚麗〉、〈六月〉、〈采芑〉、〈節南山〉、〈楚楚者茨〉、〈黃鳥〉、〈桑扈〉、〈瓠葉〉、〈大雅・文

闡述詩旨，在比例上已超過四分之一，若僅論〈大雅〉與〈頌〉，則以心說詩的比例更高達近一半。[8]表面看來，楊簡解詩仍以不涉及心學論述者為多，然而《詩》的屬性大不同於四書、《易傳》，四分之一的心學說詩比例已足以見出《慈湖詩傳》的最大特色。

由於楊簡解詩有機會就帶入心學之說，所以〈大雅〉在僅存的 13 篇中，就有 10 篇是這種充滿著楊氏風格的心學詮釋，如論〈大雅・文王〉強調文王之心即天心、人心，而文王所以能順天應人，成為聖王的代表，主要也是他能掌握此心的特質，永遠保持此心靈明、虛空的狀態，不隨外物而動而起意，不為外物所遮蔽。[9]又如論〈大雅・皇矣〉「不識不知，順帝之則」章旨，楊簡以道心、人心的角度來詮釋，並且大談心的性質與境界：

> 其心如無所知，如無所識，常靜常敬，常止常一，是謂順帝之則。三才無二道，道在人心，人心即道，故曰道心。是心無形，是心無我，虛明無際，天地無間。惟動乎意，流於邪，故失之，故與天地睽隔。不動乎意則融融渾渾，即帝則也。如水鑑未嘗有知識也，而自能鑑物。如日月未嘗有知識也，而自能照物。文王之赫怒即是心也，文王之遏密伐崇即是心也，即舜之精一也，即禹之安女止也。[10]

其餘如論〈大雅・下武〉與〈既醉〉，都是強調此心的「精一執中」、「安女止」等靜止、虛空靈明之特性。因為此心本來「寂然不動」，故能「感而遂通」，因謂：「自廣大自昭明自融一，意動而遷，始昏始雜始卑陋，故此以為高，因言高朗」，強調發揚本心的重要性。[11]

除了〈大雅〉之外，楊簡對三〈頌〉的詮解也往往流於發揮心學義理，注重以「心」解詩的角度，常常可見他以大段文字來陳述自己對詩文的體會與延伸，如論〈周頌・維天之命〉講天道的變化，先以《中庸》證之，又舉孔子曰「心之精神是謂聖」來闡說「心無形體，清明無際，純一無二。天人道殊，其蹟則一，惟純故不已」之理。[12]論〈周頌・維清〉的後王之道，極力陳述所謂

王〉、〈大明〉、〈緜〉、〈皇矣〉、〈思齊〉、〈皇矣〉、〈下武〉、〈文王有聲〉、〈既醉〉、〈假樂〉、〈周頌・維天之命〉、〈維清〉、〈天作〉、〈昊天有成命〉、〈時邁〉、〈思文〉、〈雝〉、〈賚〉、〈魯頌・駉〉、〈泮水〉、〈閟宮〉、〈商頌・那〉、〈長發〉、〈殷武〉，以上共計 67 篇。

[8] 若扣除《慈湖詩傳》亡佚的篇章，則現存《慈湖詩傳》中〈大雅〉僅 13 篇，三〈頌〉剩 36 篇，而楊簡在這流傳的 49 篇中，以心學之說來詮解的地方共計 24 篇，其比例為 48.97%，接近五成。

[9] 楊簡：「詩人見文王之心即天之心，文王之所為即上帝之所為。……文王之所緝熙者，此也。惟不動乎意，不屬乎思為，故熙順融釋，如點雪之融於水，微雲之散於太虛。其緝熙於思為細微之間融釋於無思無為之妙，如此豈不甚美而可嘆服哉！」《慈湖詩傳》，卷 16，頁 243：2a-244：4b。

[10] 同前註，卷 16，頁 261：37b-38a。

[11] 同前註，卷 16，頁 264：44a-45b；卷 17，頁 271：7b-272：9b。

[12] 同前註，卷 18，頁 282：2b。

的「不動乎意」之所指，並及本心之清明狀態，「清明無體、無我，如水如鑑」，故先王能緝熙融合之理。[13]說〈周頌・天作〉則強調道心之平常、正直之性質，並以《尚書》、《禮記》、《易經》等典籍證之。[14]說〈周頌・昊天有成命〉的「夙夜基命宥密，於緝熙，單厥心，肆其靖之」之章旨，則以「毋意」、「不起意」之說解之。[15]說〈商頌・長發〉則說商湯「惟祇敬上帝而已。祇敬上帝之心，正心也。」[16]

楊簡多以「毋意」、「不起意」之義來說解無體無方的人心、道心，用他心學系統中「心善意害」說的架構來闡述心與意之間的關係，[17]並且以去意、去蔽為修養的工夫。這是楊簡解釋《詩經》的主要概念，這樣的概念在《慈湖詩傳》中不斷重複。

楊簡對漢唐以來的解釋傳統採取較為尖銳的批判立場，主動徵引讚揚者不多見。[18]《慈湖詩傳》不錄《詩序》，在論述過程中引述《序》言，卻又直接駁斥者則不時可見，大約有 112 篇之多，[19]其內容、措辭已足以讓研究者斷定楊簡的攻擊《詩序》超過了王質。[20]整體看來，楊簡批評《詩序》的理據不是堅實的訓詁，而是主觀上對詩旨的認定。楊簡並不否認《詩序》解釋詩旨所蘊含的道德性，他掊擊《詩序》的焦點在其詮釋過度，不符合詩意本旨。如〈芣苢〉之《序》將詩旨解為「后妃之美也。和平則婦人樂有子也」，楊簡以為這種解釋是不了解無邪之道就在人心之中，此即坦夷庸常之道。本詩說的是「庸常日用皆道」的道理，《詩序》將詩旨「推求」太過，成為累贅鋪演之說。[21]又如《詩序》:「〈漢廣〉，德廣所及也。文王之道被于南國，美化行乎江漢之域，無思犯禮，求而不可得也。」楊簡的解釋角度依然從心入手：

> 此不敢犯禮之心，即正心，亦道心，亦天地鬼神之心。彼不知道者必以

[13] 同前註，卷 18，頁 282：3b-283：4b。
[14] 同前註，卷 18，頁 284：7a-7b。
[15] 同前註，卷 18，頁 285：8a-285：9a。
[16] 同前註，卷 20，頁 317：9b-318：10b。
[17] 有關楊簡的「心善意害」說，可參張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》（桃園：中央大學中文所博士論文，2003 年 5 月），頁 25-67，第二章，〈楊簡「心善意害說」系統性析論〉；頁 98-113，第三章〈楊簡心學「儒佛定位」之全盤考察〉中的第三節 〈「心善意害說」之重新理解與辨正〉、第四節〈楊簡心學主軸：「心善意害」及「意之兩重性」〉。
[18] 楊簡：「《東漢書》謂衞宏作《毛詩序》。夫不聞子夏為書，而毛公始有《傳》，衞宏又成其義，而謂之《序》。蓋子夏親近聖人，無敢支離。毛公、衞宏益差益遠，使聖人大旨沉没於雲氣塵埃之中，吁其甚矣。」同註 9，卷 1，頁 5a-b。
[19] 據筆者統計，其中〈國風〉有 63 篇，〈小雅〉有 30 篇，〈大雅〉有 8 篇，〈三頌〉有 11 篇。
[20] 洪湛侯：「歷來談到南宋的反《序》派，一般都標舉鄭樵、王質和朱熹，其實與朱熹同時代的楊簡，也是一個堅決反對《詩序》的學者，他攻擊《詩序》的言論，即使未逮鄭、朱，但已遠遠超過王質。」註 4 所引洪書，上冊，頁 345。
[21] 楊簡：「人感於物而為言為音，無非道者。惟流而入於邪，則昏則迷。〈芣苢〉無邪之詩也，無邪則無往而非道。先儒不知道，顧於坦夷無說之中，外起意說。必推及於后妃之和平，和平則婦人樂有子，雖非邪言，實失本旨。」同註 9，卷 1，頁 16：21a。

> 為粗近之心，非精微之心。吾則曰：「此即不勉而中、不思而得之心。」孔子曰：「下學而上達，知我者其天乎！」知此者奚止千無一、萬無一無惑乎！

接著批評《詩序》：「為《序》者不足於此，而推於文王也。……其為言非不善，惟不明乎道，不明乎是詩之道心，而贅為説焉，則亦足以亂人之道心，故不可用。知夫〈關雎〉太姒之詩，而不言太姒，惟曰后妃之德，則〈漢廣〉不必推文王矣。」批評的重心在於《詩序》作者不明心之理，岐出的解釋不僅使詩的意旨產生偏差，也因而惑亂了人的道心。[22]

楊簡常用「外推」、「外求」、「旁推」、「旁求」這樣的用語批評《詩序》詮釋過度，這一部分在《慈湖詩傳》中計有 31 篇。[23]在楊簡看來，《詩序》採旁外推求詩義的方式解詩，不知從自己的本心上頭去尋求詩意，所以才往往顯得過於繁雜，流於枝節。心學理論中本含有有以一心統攝萬理萬德的思考，這也是楊簡思想中鮮明的特色。[24]本著此一思維特色，楊簡解釋《詩經》著重發揚本心、正心、道心之義，凡是涉及外部歷史與意義延伸的論述，楊簡都認為這是支離冗雜，旁屈他求的解釋。楊簡還特別強調：

> 三百篇一旨也，有能達是，則至正至善之心，人所自有，喜怒哀樂無所不通，而非放逸邪辟，是謂寂然不動，感而遂通天下之故。[25]

《詩經》各篇之旨意一以貫之即在闡發「至正至善之心」，這也是楊簡檢視傳統解釋的唯一標準。

心學重視直覺思維，把認知主體與倫理本體視為一物，只要內求於心，便可成聖，實現最高價值目標。所以陸九淵以後，心學家多重心靈領悟，輕文字傳授，充分體現了心學家以己意說經、輕文字訓詁的特徵。

楊簡與其他心學家不同的是，他著意撰寫許多學術專著，但是在思想上仍是堅決固守心學家重心獨斷的特點。楊簡在詮解詩篇經文時，戮力經營的是義理的發揮辨明，而不是針對單字片詞做詳細的考證訓解，不過，文字訓釋不夠

---

[22] 同註 9，卷 1，頁 17：23b-24a。

[23] 分見《慈湖詩傳》，卷 1〈周南・關雎〉7：4a-4b；〈葛覃〉10：9a-9b；〈螽斯〉14：17b；〈桃夭〉14：18a；〈芣苢〉16：21a，22b 二處；〈漢廣〉17：23b；〈汝墳〉19：27b；卷 2〈召南・鵲巢〉20：1b；〈采蘩〉21：4b；〈草蟲〉22：6a；〈甘棠〉23：8a；〈行露〉24：9a-9b；〈羔羊〉25：12a；卷 5〈衛風・考槃〉60：6a；卷 6〈王風・黍離〉68：2b；〈君子陽陽〉69：4a；〈采葛〉72：10a；〈鄭風・叔于田〉75：6a；卷 7〈齊風・著〉87：5a；〈東方之日〉88：7a；〈盧令〉91：12b；〈魏風・十畝之間〉97：25b-98：26a；卷 8〈唐風・葛生〉108：17a；卷 9〈秦風・小戎〉112：5a；卷 11〈小雅・天保〉148：10a-10b；〈魚麗〉151：17a-17b；〈吉日〉166：47a；卷 12〈黃鳥〉172：5b；卷 13〈谷風〉202：27a；卷 15〈漸漸之石〉241：36a；卷 18〈周頌・天作〉284：7a。共 31 篇。

[24] 詳李承貴、賴虹：〈論楊簡的儒學觀〉，《南昌大學學報（社會科學版）》第 28 卷第 1 期（1997 年 3 月），頁 10-13。

[25] 同註 9，卷 3，頁 32：4b。

詳盡乃是多數宋儒解經的現象，標榜讀書窮理之重要的朱熹也不例外，[26]所以讀者不需以此為楊簡解《詩》獨有的特色或缺陷，要特別表明的是，楊簡在訓釋詩文時，會因為個人心理主觀的意願，導致其對字詞訓解往往異於傳統。如〈大雅・皇矣〉「臨衝閑閑，崇墉言言」之句，《毛傳》：「臨，臨車也。衝，衝車也。墉，城也。閑閑，動搖也。言言，高大也。」詩文所謂「閑閑」、「言言」都可釋為用來形容文王之軍隊軍容盛大、強盛之意。[27]據此，則二句為描寫當時文王伐崇時戰爭的場面。楊簡卻將「閑閑」解為「閑暇不急遽之狀」。將「言言」解為「墉之崇人有順迎王師之言不一」。楊簡改從心理良知的角度進行解說，以為有仁德的文王在攻伐崇城時，仍寄望崇侯能悔改，因為他相信人性本善，而文王這種心念甚至感染了戰場上的士兵，即使面臨生死交關的時刻，大家也能好整以暇地面對，故崇城之人感於文王之德，有順迎王師之意。[28]楊簡的說法也許是受到前章「帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革」詩文的影響，[29]於是，依其說法，〈大雅・皇矣〉塑造了文王以德服人的溫馨場面，其間充滿著聖人仁愛的光輝，成為正心道心顯揚的明證。

在實際操作層次上，漢儒遺留下來的《詩經》訓詁不需要大量改動即可以有多元的解釋，加上《毛傳》解釋簡易直截，留下的解釋空間更大。但是不容否認的是，某些關鍵字詞的解釋，的確會影響詩旨的貞定，這就是經學家在訓解時必須斟酌之所在。楊簡《慈湖詩傳》直接否定傳統訓詁權威之處，多是這些權威解釋妨礙了他對詩旨的主觀認定，為了捍衛心學式的詩旨，他只能對這些古訓給予不留情面的嚴厲批評。在《慈湖詩傳》常可見楊簡以「多差誤」、「差謬」、「不可信」、「疏謬」、「穿鑿」等用語，指責《毛傳》、《爾雅》的訓解。[30]楊

[26] 關於朱熹《詩集傳》的訓詁過分簡略的批評可參李家樹：《朱熹詩集傳簡評》，《詩經的歷史公案》（臺北：大安出版社，1990 年 11 月），頁 114-118。

[27] 《毛傳》所謂的「動搖」、「高大」的解釋，並不是僅有表面字義那樣說城牆的動搖、與高大，還有強盛之意，參見胡承珙：《毛詩後箋》（合肥：黃山書社，1999 年 8 月），下冊，卷 23，頁 1290-1291。陳奐：《詩毛氏傳疏》（臺北：學生書局，1995 年 6 月），第 2 冊，頁 683-684。

[28] 楊簡：「閑閑，閑暇不急遽之狀，文王不得已而攻崇城，猶或覬崇侯之忽悔而改也。人性本善，因物有遷，其本善，終不磨滅。聖人心量如天地，故三軍之士行文王之德，意其狀閑閑。《毛傳》謂言言，高大也。安知非墉之崇人有順迎王師之言不一乎？《毛傳》亦多差，謂此閑閑為動搖，亦非。」同註 9，卷 16，頁 261：38b。

[29] 楊簡：「帝謂文王，予懷爾之明德，爾卑恭小心，聲音顏色殊不大肆，不以國勢滋長夏大而變革。其心如無所知，如無所識，常靜常敬，常止常一，是謂順帝之則。三才無二道，道在人心，人心即道，故曰道心。是心無形，是心無我，虛明無際，天地無間。惟動乎意，流於邪，故失之，故與天地睽隔。不動乎意則融融渾渾，即帝則也。如水鑑未嘗有知識也，而自能鑑物。如日月未嘗有知識也，而自能照物。文王之赫怒即是心也，文王之遏密伐崇即是心也，即舜之精一也，即禹之安女止也。」同註 9，卷 16，頁 260：37b-261：38a。

[30] 楊簡評《爾雅》「疏謬」、「差謬」、「差誤」、「差失」、「謬誤」、「不可盡信」之語分見《慈湖詩傳》，卷 1，頁 9：8a；卷 3，頁 37：15b；卷 3，頁 38：17a；卷 4，頁 47：3b；卷 8，頁 101：2a；卷 8，頁 105：11b；卷 10，頁 138：24b；卷 11，頁 148：10b、11b；卷 11，頁 165：44a；卷 12，頁 177：14b；卷 12，頁 186：33a；卷 13，頁 207：36b；卷 15，頁 230：

簡認為《毛傳》、《爾雅》有一些說法是錯誤的，讀者接受了他們的解釋，就往往無法掌握詩意，會偏離了聖人說詩的意旨。楊簡對此類關鍵字詞的解釋相當重視，不過他沒有提出精細的方法或詳密的證據，而是透過直解的方式，將字詞的意義訓釋出來。有時則是就詩文表面之義來解釋，或者拆解字形，從而推敲字義。例如〈葛覃〉「葛之覃兮」之句，《毛傳》將「覃」解釋為「延」，楊簡認為本義應該是「深」。楊簡花了一些篇幅，由字音、字義到字形進行論述，認為「水中深曰潭，加水以別其字」，所以「覃」之本義應為「深」。[31]這種訓詁方式乍看之下理由充分，但是仍恐不能取代舊說。[32]再如〈邶風・雄雉〉末章「不忮不求」之「忮」，《毛傳》：「忮，害也。」楊簡對此解的評論是：「《毛傳》曰：『忮，害也。』取義未安。字從心從支，夫由本心以往則正而已，無意無欲。不由本心而支焉，則離正而入邪，離無意無欲之正而入于淫欲。欲則有所求矣，此其末流致害雖多，而忮之本義支而已矣。」[33]此一解釋已有研究者直指不能勝過舊說。[34]又如〈周頌・小毖〉：「予其懲，而毖後患。莫予荓蜂，自求辛螫。

14b；卷 16，頁 249：15a；卷 16，頁 253：22a；卷 16，頁 258：32b；卷 16，頁 265：47a；卷 17，頁 269：3b；卷 17，頁 272：8a；卷 18，頁 287：12b；卷 18，頁 291：20b；卷 18，頁 292：22b；卷 18，頁：30a。批評《毛傳》「多失」、「差」之語分見卷 6，頁 84：34a；卷 8，頁 105：11a；卷 15，頁 226：6a；卷 16，頁 261：38b；卷 16，頁 263：42a；卷 18，頁 290：18b。

31 楊簡：「《毛詩傳》曰：『覃，延也。』其義未安，覃本義深也。葛葉大而蔓小，故墜焉而深下。俗謂墜下曰覃，徒紺切，而《廣韻》、《集韻》無此音。《釋文》『徒南切』，方音不同，不可知也，而謂延也則未安。〈蕩〉曰：『覃及鬼方。』謂深及鬼方，深、遠義通；〈大田〉『覃耜』，耜端有宛然中深之狀；『實覃實訏』，后稷之聲深廣也。故水中深曰潭，加水以別其字。先儒徒因葛推義，釋覃曰延，然『施』即延也，無乃重複乎？」同註 9，卷 1，頁 9：8a。

32 愚案：《毛傳》釋「覃」為延，有《爾雅・釋言》為據，而楊氏解為「深」，深或深廣、深長本來就是「覃」的基本義之一，當然也可以找到訓詁上的根據，例如《說文》釋「覃」為長味，引《詩」「實覃實吁」為證。詳《說文解字注》（臺北：黎明文化公司，1974 年 9 月），五篇下，頁 229。《漢書・敘傳第七十上》：「揚雄覃思，《法言》、《大玄》。」，顏師古《注》：「覃，大也，深也。」《漢書》，《正史全文標校讀本》，卷 100 上，頁 4231-4232。唯正如胡承珙所言，「此『葛覃』之『覃』，毛又訓為『延』者，當從延長之義，謂葛引蔓延長。非『延易』之延。下『施于中谷』，《傳》云：『施，移也。』乃延易之義。……雖延蔓之長至於延易，義本相成，然《詩》以『覃』與『施』相承言之，文義自當有別。」《毛詩後箋》，上冊，卷 1，頁 19-20。

33 同註 9，卷 3，頁 36：12a-12b。

34 簡澤峰：「《論語・子罕》馬融之《注》也解為『害』，『害』雖為引伸義，但仍合於詩文『忮』的意思。而文字以『支』為偏旁，用其聲非取其義，楊簡之說全由『支』而發揮，讓人無法接受。」「楊簡從『忮』偏旁『支』聯想，再與『心』字旁連著說，得出了他對於『忮』的解釋，……從『忮』推至本心之不正，不正即是入於人欲，離於正道，不能安止於靜（心的本然狀態），所以才會入於邪道。這種詮釋法不只入於望文生義，也說得太過精深，偏離了詩文原本之意。」愚案：《說文・心部》：「忮，很也。」段玉裁釋「很」為「不聽從」，並以「害」為「忮」之引申義，簡澤峰謂《毛傳》解「忮」為「害」，乃是引申義，應該也

肇允彼桃蟲，拚飛維鳥。未堪家多難，予又集于蓼。」楊簡云：「草之相比曰荓，竹之相比曰笄。今俚語相并比曰連荓，曰成荓。當日成王惑於管、蔡之流言而疑周公……始悔昔者信管蔡之非。蜂喻管、蔡，王與管、蔡連比，是荓蜂也。」[35]按：朱熹：「荓，使也。蜂，小物而有毒。」[36]宋學家容易以「蜂」蜂蠆之蜂，應該是受到「自求辛螫」之句的影響。《毛傳》：「荓蜂，摩曳也。」鄭《箋》：「羣臣小人無敢我摩曳，謂為譎詐誑欺，不可信也。」根據毛公的解釋，「荓蜂」二字為「𢡟𢡟」之假借，此二字《魯詩》省作「甹夆」，「𢡟」與「𢡟」二字，《說文》都解釋為「使」，[37]所以孔《疏》引孫炎之說云：「謂相掣曳入於惡也。」又引孫毓云：「羣臣無肯牽引扶助我，我則自得辛螫之毒。」以上惡善二說，孔氏評後者云：「案：《傳》本無此意，故同之鄭說。」[38]馬瑞辰則謂：「荓蜂之義止為摩曳，故善惡皆通。然从孫毓說謂羣臣莫予牽引扶助，正與《序》言「嗣王求助」義合，則較勝《箋》義矣。」[39]毛公的解釋源自《爾雅・釋訓》，而《爾雅》作「甹夆」，當為《說文》「𢡟𢡟」之假借。不論「荓蜂」二字在詩中意指引之為善或引之為惡，按照馬瑞辰的說法，此二字為雙聲連綿詞，不可拆為二字來看，所以在《山海經・海外西經》中有「并封」、《大荒西經》有「屏蓬」之國，皆取前後、左右有首則互相牽制之義，[40]而非單取其「相并」、「相連」之義。依此，楊簡以「相并比」解「荓」，以「蜂」喻管、蔡，其說不易成立。類似以上所舉之例的新解在《慈湖詩傳》中並不少見。[41]

是假設《說文》解「忮」為「很」，斯為本義。「很」之可以引申為「害」，王禮卿以為是因「很則害人，故引申為害義」。由於金文、甲文「忮」字闕，而《說文・心部》、《廣雅・釋詁》都解為「很」，故暫以「很」為小篆「忮」之本義，似屬合理。高樹藩：「小篆忮：从心，支聲，本義作『很』解，乃指心不與人相從，行不與人相合而言，故从心。又以支本作『撐持』解，有剛勁自持意，」忮很者常剛勁自持而妒人勝己，故忮從支聲。」以上分見簡澤峰：《宋代詩經學新說》，頁 150、200。《說文解字注》，十篇下，頁 509。王念孫：《廣雅疏證》（臺北：廣文書局，1971 年 10 月），卷 3 上，頁 90。（王念孫並引《莊子・齊物論》云：「大勇不忮。」考《莊子》「大勇不忮」句，成玄英解為「逆」、「忤逆」〔【晉】郭象注，【唐】成玄英疏：《南華真經注疏》（北京：中華書局，1998 年 7 月），上冊，卷 1，頁 45〕，和《說文・段注》所云「不聽從」同義）王禮卿：《四家詩恉會歸》（臺中：青蓮出版社，1995 年 10 月），第 1 冊，頁 365。高樹藩編纂，王修明校正：《正中形音義綜合大字典》（臺北：正中書局，1990 年 8 月），頁 488-489。

[35] 同註 9，卷 18，頁 297：32a-32b。

[36] 《詩集傳》（臺北：中華書局，1971 年 10 月），卷 19，頁 233。

[37] 見（清）王先謙著，吳格點校：《詩三家義集疏》（臺北：明文書局，1988 年 10 月），下冊，頁 1043-1044。

[38] 《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1976 年 5 月），卷 19 之 4，頁 745。

[39] 〔清〕馬瑞辰撰，陳金生點校：《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1992 年 2 月），下冊，卷 30，頁 1100。

[40] 同前註，下冊，卷 30，頁 1100。

[41] 如《慈湖詩傳》，卷 3，〈邶風・谷風〉，頁 37：15b；〈新臺〉，頁 45：30a；卷 5，〈衛風・考

如果說，清代考證學是儒學向「智識主義的轉化」，[42]企圖通過文字訓詁以闡明古聖先賢在六經中所蘊藏的「道」。那麼，宋儒楊簡面對經典訓詁的態度恰好相反，改易前賢的文字解釋，旨在強化重新勘定的心學詩旨的可靠性。就訓詁的理據而言，楊簡所提供的全新訓解，其推論過程是後人在評價楊簡《詩經》學時可以著意之處。[43]

三、文本與詮釋的關係：心學家如何面對經典文本

楊簡繼承了陸九淵對「心」在思想體系中居於第一義的思路，但是在其體悟與論證過程中，對「心」的理解與定位卻與陸九淵有所差異。陸九淵對心的認識主要是直承孟子而來，在理論上進一步將心與宇宙論連結，並且對「心即理」的關係進行較為詳密的論證。陸九淵之所以能在宋代理學佔一崇高地位，主要是他能針對當時理學發展的討論中，「心」與「理」逐漸分化的觀點進行批評，頗能點出其中侷限之處。加上其論述緊緊與《孟子》結合，在學術系統的傳承上毫無疑問取得相當的高度。因此，著名的鵝湖之會上，陸九淵不落下風，「心學」也成為重要的學術流派。

陸九淵主張之「心」具有「有體有用」、「即體起用」的主體性與創造性意涵。在「心即理」的命定下，可以認識、發用與實踐一切之「理」。雖然陸九淵積極擴充「心」的涵攝與功能，但是其所有的論述幾乎都是為了朝向道德而發，因此其論述之心學，具有濃厚的道德上的功能意義。如果說陸九淵高懸「理」的終極價值依據，使「心」的本體意義有被降落的危險，那麼，楊簡只講「心」，以「心」為萬事萬物的精神性實體，是一個最高的本體範疇，就是比陸九淵更加突出了「心」的自我含意了。[44]由於楊簡對「心」的功能做出更積極的發揮，

槃〉，頁 59：5a；〈碩人〉，頁 61：8b；卷 6，〈鄭風・野有蔓草〉，頁 84：33a；卷 8，〈唐風・羔裘〉，頁 106：12b；卷 11，〈小雅・采芑〉，頁 162：38a；卷 13，〈小雅・谷風〉，頁 202：26a-26b；卷 14，〈北山〉，頁 210：3b；〈楚楚者茨〉，頁 216：14a；〈大田〉，頁 221：25a-25b；卷 17，〈大雅・行葦〉，頁 271：6a；卷 18，〈周頌・小毖〉，頁 297：32a……等。

[42] 參余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1979 年 7 月），頁 142。

[43] 楊新勛：「……客觀地看，楊簡、王柏立論雖有脫離外證的一面，但也並非毫無依據，尤其是片面地發展了內證的方法，在認識經書本文方面多有深刻之處，只是其結論用文獻學的標準來衡量往往得不償失。」《宋代疑經研究》，頁 302。愚案：這裡所謂「得不償失」是指楊簡等人的改經之舉，若是談到新的字詞釋義，則其能否勝過甚至取代舊說，更非靠「內證」的方法可以濟事。有如周祖謨所言，好的訓詁得聯繫古今，旁及方言，分別層序，研究詞義發展的各種現象，並尋出一般的規律，甚至還得根據古今不同時代的語音系統，從音與義的關聯上從事詞與詞之間的關係研究才行；又如馮浩菲所說，訓詁工作要出於公心，相信科學，仔細驗證。以上分詳周祖謨：《語言文史論集》（臺北：五南圖書公司，1992 年 11 月），頁 488。馮浩菲：《中國訓詁學》（濟南：山東大學出版社，2003 年 3 月），頁 566-575。

[44] 石明慶、王素麗：〈楊簡心學及其詩歌思想〉，《河北經貿大學學報》（綜合版）第 6 卷第 3 期

可以說具有統攝一切的絕對性質。[45]因此，楊簡的心學雖然在價值與功能上擴充了陸九淵的論述，但是其對心的絕對性質論述，被視為有向禪宗傾斜的現象。[46]此外，楊簡特別強調心具有「虛明無體」的性質，具有虛靈空明的「形上」色彩，心除了具有主體性之外，還有更高層次的形上意涵。[47]可以說楊簡以為「心」不僅涵攝道德，更是具有形上意義的終極依據。[48]

曾有學生問陸九淵何不著書？陸九淵回答：「六經註我，我註六經」。陸九淵也說過另一句相似的名言：「學苟知本，六經皆我註腳」。[49]對陸九淵來說，心即涵攝一切道理，因此六經雖然具足義理，但僅是印證本心之物。

在陸九淵的理論中，心具有主動性與創造性，但是人必須發動本心為善。楊簡則更進一步，以為人心是自神、自明的，認為人心自然明白，故不需要發揮人心的主觀能動性，只要順應人心，不動思慮，不假外求，便能使萬物得到自然的反映。[50]表面上看來，楊簡主張的似乎是一種忽視人的主觀能動性、不從事意念活動的順應自然之心的認識理論，它忽視對知識的追求和創造性的思維活動，[51]所以有論者用「蒙昧主義」來評說楊簡的心學觀念。[52]由於就楊簡的知識論觀點來說，認識萬物之理將簡約地轉變成「識」此「心」，而「識」此「心」

（2006 年 9 月），頁 40。

45 楊簡：「王道平平，人心至靈至神，虛明無體，如日如鑑，萬物畢照，故日用平常，不假思為，靡不中節，是謂大道。」〈學者請書〉，《慈湖遺書》，《四明叢書》約園刊本（臺北：新文豐出版公司，1988 年 1 月），卷 3，頁 211：2a-2b。愚案：本文引用《慈湖遺書》，以《四明叢書》與《四庫全書》本互參，以下凡未標明出版訊息者，皆為《四明叢書》本。

46 對於楊簡本心的型態及其心學的特殊性判斷，張念誠持接近佛家的看法，見註 17，頁 28。劉曉梅以為在楊簡的思維世界裏，自覺不自覺地帶著禪宗關於宇宙的思辨方式。見〈楊簡實心思想探微〉，《蘭州學刊》總第 152 期（2006 年第 5 期），頁 21。

47 楊簡：「人皆有是心，是心皆虛明無體，無體則無際畔，天地萬物盡在吾虛明無體之中變化萬狀，而吾虛明無體者常一也。此虛明無體者，動如此，靜如此；晝如此，夜如此；生如此，死如此。」〈永堂記〉，同註 45，卷 2，頁 210：38a。

48 詳鍾彩鈞：〈楊簡慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第 17 期（2000 年 9 月），頁 329-330。鍾氏又說：「大體可看出象山的本心是道德心，慈湖的心不僅是象山概念進一步發展，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』。」〈楊簡慈湖心學概述〉，頁 330。

49 〔宋〕陸九淵：《象山先生全集》（臺北：臺灣商務印書館，1979 年 2 月），下冊，卷 34，頁 393、397，〈語錄上〉。

50 楊簡：「人皆有心，人心皆善、皆正，自神、自明。」《楊氏易傳》（《四明叢書》約園刊本），卷 14，〈益・九五〉，頁 345：6b。「至哉人心之靈乎！至神、至明、至剛、至健、至廣、至大、至中、至正、至純、至粹、至精，而不假外求也。」〈汎論學〉，同註 45，卷 15，頁 397：9b。

51 蔡方鹿：〈楊簡的心學思想及其在心學史上的地位〉，《寧波黨校學報》（2004 年第 4 期），頁 88。

52 崔大華以為楊簡否定人的本能以外的任何具有能動性、創造性的思維活動，提倡無私無慮無知的蒙昧主義，詳《南宋陸學》（北京：中國社會科學出版社，1984 年 5 月），頁 129、146-150。愚案：崔氏之論也引發研究者反對，詳註 17，頁 98-108，第三節〈「心善意害說」之重新理解與辨正——試以崔大華對楊簡心學誤解為例〉。

之途徑就在體悟本心，[53]如此，為學的途徑與重點自然也不在於「知識」，而是在本心。

陸九淵與楊簡在思想理路上，都承認本心涵攝一切道理，也都認為追求本心良能是理論與實踐層次的第一義。因此，相對來說外延知識學習的重要性將會降低。

面對「如何詮釋文本」的問題，心學家先得思考另一個問題：「文本需要詮釋嗎？」畢竟在求「本心」的為第一義的理路下，所有的文本都將被視為一種具有隔閡性的義理載具，更嚴重的是還不能保證文本所留存的義理具有正確性。這是心學家面對文本很難避開的一個窘境，放大些來看，這甚至可能造成對整個學術、文化傳統的挑戰。

但無論是陸九淵還是楊簡，都不得不提到為學讀書的重要性，畢竟在當時的時代氛圍下，寓有聖人之義的經書終究是無法迴避的。陸九淵甚至表示讀書要仔細玩味，不可草草，閱讀經書更是必須著重注疏，楊簡則以為須讀聖人之書，且讀書不能意在名利。[54]然而，聖人之書終究是外物，且後儒的解釋有時也沒有義理上的保證性。所以在當時的學術文化態勢下，如何面對聖人之書，是心學家要處理的首要衝突。陸九淵提出的「我註六經，六經註我」，不失為一個高明的理路回應。如此，則闡發本心與聖人之義互為印證，並不衝突。但是如果真要問六經與本心孰輕孰重，則依據心學的思路，還是只能回答：「六經皆我註腳。」也就是說，體悟本心之後，六經不過是用以印證之外物而已。

楊簡對六經與本心關係的立場相當明確，就是堅守心學家的立場。楊簡提到進德修學可先讀聖人之書，以此「開悟」本心，但仍堅持義理的獲取需要「求諸己」。[55]楊簡以為認知的結果絕不是知識的增長，而是人的某種境界的確立。[56]當然境界的開拓要不斷地「求己」，對本心有所體悟。

楊簡比陸九淵更重證悟，他本人從二十歲起持續靜坐沉思的工夫，以為打坐與悟道之間有實質上的關聯，[57]並以「時復反觀」、「毋意」、「不起意」等信

---

[53] 鄭曉江、李承貴：《楊簡》（臺北：東大圖書公司，1996 年 1 月），頁 84。

[54] 陸九淵：「後生看經書，須著看注疏及先儒解釋，不然，執己見議論，恐入自是之域。」「讀書之法，須是平平淡淡去看，子細玩味，不可草草，所謂優而柔之，厭而飫之，自然有渙然冰釋，怡然理順底道理。」註 49，下冊，卷 35，頁 433、434。楊簡：「讀書意或在名利，則失聖人之意。善學者以平昔所見，屏之千里之外，視己空空，絕無所知，而讀聖人之書，則所學正矣。」註 45，卷 17，頁 427：4a。

[55] 楊簡：「古聖作《易》凡以開悟心之明而已，不求諸己而求諸書，其不明古聖之所指也甚矣。」〈家記一・己易〉，註 45，卷 7，頁 260：7b-8a。又言：「學者當先讀孔子之書，俟心通德純而後可以觀子史。」〈家記九・汎論學〉，註 45，卷 15，頁 393：1b。又言：「經禮三百，曲禮三千，皆吾心所自有。於父母自然孝，於兄弟自然友恭，於夫婦自親敬，於朋友自信。出而事君自竭忠，與賓客交際自然敬，其在鄉黨自謙恭。其在宗廟朝廷自敬，復者復吾所自有之禮，非外取也。」〈復禮齋記〉，註 45，卷 2，頁 207：33a。

[56] 同註 53，頁 94。

[57] 楊儒賓：〈宋儒的靜坐說〉，《臺灣哲學研究》第 4 期（2004 年 3 月），頁 77。

念來體證至道，後來陸續有一連串特殊本心體驗經驗。[58]因此有學者認為楊簡以「生命修行意識」融入聖人經典，因之產生信仰態度。將「追索聖人之道」的「主體內證實踐」融入閱讀聖人經典的過程之中，一旦「修行意識」與「信仰態度」調整妥適，生命向度、頻率與「聖人之道」完整對焦，便能在與經典主客交融的心靈參贊中，對「聖人之道」有更深入的體悟。[59]這種說法面臨的最大問題是忽略心學家對經典、文本的特有認識。因為心學家視文字詮解為第二義，加上經典本身並非價值的終極根源，因此體悟的重點對象是本心或者是天地自然，絕對不會是文本。人的良知本心才是價值唯一可靠的真正根源。當道德主體自己決定道德法則時，經典的學習在邏輯上就不是絕對必要的。[60]

既然經典的學習在心學理論中並非絕對必要，則楊簡作《慈湖詩傳》的用意為何？楊簡在《慈湖詩傳・自序》揭櫫六經可以一以貫之之道，此道就是人心之善正神明，而誦讀《詩經》正可以興起此心。楊簡特別強調，此心在自我之中，人要自知自信地求此「平常」之心。[61]所以，作《慈湖詩傳》的緣由不該是闡揚聖人大義，而是要探本心、正心、道心之理。楊簡在《慈湖詩傳・總論》最後提到：「此心人所自有，故三百篇或出於賤夫婦人所為。聖人取焉，取其良心之所發也。」[62]與傳統學者研究六經旨在發掘聖人之訓不同，楊簡以為經書之義理乃在人心之正，如《詩經》有些作品乃是百姓小民所作，聖人僅是

[58] 依鍾彩鈞之說，楊簡的學說以覺悟為最重要，亦最為人所知，鍾氏並謂慈湖一生最重要的兩次覺悟是在 28 歲與 32 歲時，更特別的是，楊簡還以覺悟教人，接受其教而覺悟者約有兩百人之多。詳鍾彩鈞：〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第 17 期（2000 年 9 月），頁 308-314。又，楊簡自述類似覺悟的經驗，在他的著作中不少，根據某些學者所作的統計，大約有八次。參見註 53，頁 29-36；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：臺灣大學中文研究所碩士論文，1999 年 6 月），頁 6-15。愚案：依本文某匿名審查委員的印象，楊慈湖論及覺悟之經驗者恐不止此數，如包含其家族成員之悟覺經驗，其數更是可觀。由於本文旨在析論《慈湖詩傳》之特質，故未能細數楊簡全部著作中有關自述覺悟之次數，特借此註解向審查委員致謝。

[59] 張念誠：「所謂『知此信此』的心靈態度，便是楊簡以『生命修行意識』融入聖人經典所產生的信仰態度，唯其具備此等類似信仰般的心靈態度，始足以與經典中的『聖人之道』交融、參贊，對心學體證之提昇有所助益。」註 17，頁 82。

[60] 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991 年 3 月），頁 286-287。

[61] 楊簡：「《易》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》，其文則六，其道則一，故曰吾道一以貫之。……嗚呼至哉，至道在心，奚必遠求？人心自善、自正、自無邪、自廣大、自神明、自無所不通。孔子曰：『心之精神是謂聖。』孟子曰：『仁，人心也。』變化云為，興觀群怨，孰非是心，孰非是正，人心本正，起而為意而後昏，不起不昏，直而達之，則〈關雎〉求淑女以事君子本心也；〈鵲巢〉，昏禮，天地之大義本心也。〈柏舟〉，憂鬱而不失其本心也。〈鄘・柏舟〉，之矢死靡它，本心也，由是心而品節焉，禮也。其和樂，樂也。得失吉凶，易也。是非，春秋也。達之於政事，書也。迨夫動乎意而昏，昏而困，困而學，學者取三百篇中之詩而歌之、詠之，其本有之善心，亦未始不興起也。善心雖興而不自知、不自信者多矣，舍平常而求深遠，舍我所自有而求諸彼。」《慈湖詩傳》，卷前，頁 5：1a-2b，〈自序〉。愚案：四庫本《慈湖詩傳》卷前有楊簡〈自序〉與〈總論〉，館臣以小字標示云：「序文一篇，總論三篇，俱從《慈湖遺書》補録。」

[62] 《慈湖詩傳》，卷前，頁 3：6b，〈總論〉。

揀取其中良心所發者成書。研究《詩經》不是研究教化之道，而是了解內蘊之本心之理。是故，楊簡認為「思無邪」的道理並不複雜，僅是很簡潔地說出此心大道。後人解說過於鋪演，導致連篇累牘卻失之穿鑿。[63]《慈湖詩傳》的推出，就是要從正心、本心、道心出發來解詩，要求讀者能自信自知，[64]從而了解人心之坦夷神明之理。

四、學術史上的意義

《四庫全書總目》在論及中國歷代經學的發展源流時，言及宋代：「……洛、閩繼起，道學大昌，擺落漢、唐，獨研義理，凡經師舊說，俱排斥以為不足信，其學務別是非，及其弊也悍。」[65]說明了宋代學人士子在解經時，受到道學的影響，注重「義理」的發揮，但其務求辨別是非，卻也造成另一種過於主觀直解的弊病。且在道學的影響之下，儒家經典的解釋慢慢走向哲學化、形上化，其中尤以四書的解釋最為明顯，這和四書原來的質性有關。《詩經》雖然不是以談論義理、表現思想為主要取向的經籍，但在宋代理學風潮的影響之下，也出現了許多不同於前代注疏的解釋，這些解說帶有濃厚的理學色彩，呈現出與以往大不相同的面貌。

宋儒強調內具理性的義理開拓，並以此直觀世界，強調倫理學與形上依據的密切結合，理學家尤其擅長以此態度貫穿對學術的解釋與應用。因此，若研究者以「《詩經》的理學化」來標示宋朝《詩經》學的特徵，除了無法涵蓋名物訓詁考據的專門著作之外，這樣的判斷大致可以成立。

從北宋初期開始一直到南宋末年，《詩經》的解釋往往被理學意涵所籠罩，不論後人的接受度如何，筆者大概可以這樣說：宋代《詩經》學研究之思維方式與論理呈現，都與當時流行的理學思潮有密切的關連，而以理學觀點來詮解《詩經》，正是宋代《詩經》學最大的特點。

具有宋學特色的《詩經》學，的確與理學同步發展，而宋代的理學家，不分門派與家數，對於經典與「道」（或「理」）之間的關係，似乎都有一共通的認識，即認為儒家經典是通向「聖人之道」、「聖人之心」的橋樑，經典的價值來自於聖人對於修身之道的表述，而不是源自於經典本身，因此從某個角度而

---

[63] 楊簡：「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意，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。」〈家記二・論詩〉，註 45，卷 8，頁 293：41a-41b。愚案：此段文字也被四庫館臣放入《慈湖詩傳》卷前之〈總論〉。

[64] 《慈湖詩傳》中以「心」解詩，強調學者自信自知的篇章參見卷 1，〈周南・卷耳〉，頁 12：14a；〈樛木〉，頁 13：15b；卷 5，〈衛風・氓〉，頁 64：15a；卷 6，〈鄭風・叔于田〉，頁 75：15b；卷 11，〈小雅・六月〉，頁 158：30b；卷 14，〈楚楚者茨〉，頁 216：15b；卷 16，〈大雅・思齊〉，頁 257：30a；卷 18，〈周頌・維天之命〉，頁 282：3a；〈天作〉，頁 284：7a。

[65] 〈經部總序〉，《四庫全書總目》，第 1 冊，卷 1，頁 62。

言，經典文本只有工具性的價值，其「重要性」並不在於它所指涉或彰顯的對象。[66]他們讀書的態度，並不是重在典籍文字的訓詁探究之工夫，而仍是要藉經書以明本心之天理。所以即使是強調讀書窮理、格物致知的程頤、朱熹也說出「為學，治經最好。苟不自得，則盡治五經，亦是空言」、「經所以載道也，誦其言辭，解其訓詁，而不及道，乃無用之糟粕耳」、「讀書乃學者第二事」、「讀書已是第二義」的話。[67]

與程朱學派不同的是，宋代心學一派，對於經典價值的看法顯得更為激進。程、朱的理學有其客觀意義，因此比較容易藉由「致知」的理論，為經典留下一個位置，且朱熹「格物」的指向主要也是在經典以及歷史研究方面，[68]至如陸九淵的心是則是一種主體概念，由於心本身便是理的存在，故其本體意味極為深厚，他的思想重點如眾所知是「辨志」、「立其大本」、「義利之辨」、「復其本心」，這些都可以在經典中找到依據，但也都可以不依傍經典而言。陸九淵的名言：「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人。」[69]這是站在心學的立場上，直接否定經典存在的絕對必要性。

楊簡花費了相當大的心力為傳統經典作注解，在心學學者來說，這樣的作法極為特殊。因為無論寫出再多的研究著作，在心學理論中還不如肯認守默，體察心性。依此，楊簡成為宋代心學家中，專門學術著作最多的學者，其用心應該不尋常。除了楊簡本人的學術性格之外，或許這和當時的學術環境有關。

陸九淵與朱熹針鋒相對的辯論名震天下，但是隨之而起的是更激烈的爭辯。其中陸九淵講求踐履本心的作法，引起相當程度的批評。如朱熹曾批評陸九淵兄弟「盡廢講學」，又說陸九淵教壞了學生，以致弟子們都不讀書。還點名楊簡，稱他跟隨陸九淵學習而不讀書。[70]朱熹還誇耀過陸九淵、楊簡師徒的為

---

66 祝平次：「宋明理學家大都不認為經典的價值來自於經典本身，而認為經典是聖人對於『理』或如何彰顯修身、治學之道的表述。」〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第 1 期（2007 年 6 月），頁 119。

67 前二則見程頤、程顥著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004 年 7 月），第 1 冊，頁 2；第 2 冊，頁 671。後二則見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987 年 1 月），第 1 冊，卷 10，頁 161。

68 〔美〕狄百瑞（Wm.The・d・re Bary）：「『物』此一名詞，雖然其普遍意義包括自然界之物，卻常為理學家當作『事』的意義來用，所謂『事』，即人類共同之事，以及展示道德法則在人類社會中如何運作的歷史事件。因此，『格物』的較為恰當的意思是道德問題的檢視，而不是我們將之與自然科學連繫的那種實驗。對強調客觀學問的朱熹來說，『格物』的指向主要也是在經典以及歷史研究方面，然而在一個較小的程度上亦包括當代的社會問題的研究。」〈理學家中的一個共同趨勢〉，〔美〕尼微遜（David S. Nivis・n）等著，孫隆基譯：《儒家思想的實踐》（臺北：臺灣商務印書館，1980 年 10 月），頁 45。

69 關於陸九淵等心學派與程朱理學派對於經典的看法差異，參見註 66 所引祝平次文，頁 109-110。陸九淵之語見註 49，下冊，卷 35，頁 449，〈語錄下〉。

70 朱熹：「子壽兄弟氣象甚好，其病卻是盡廢講學而專務踐履。」〈答張敬夫十八〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000 年 2 月），第 3 冊，卷 31，頁 1197。又言：「……子靜舊年也不如此，後來弄得直恁地差異！如今都教壞了後生，箇箇不肯去讀書，一味顛蹶沒理會處，可惜！可惜。」註 67，第 7 冊，卷 104，頁 2619。又言：「今要窮理，又無持敬工夫。

人，唯嫌其空言私見，不肯讀書。甚至說他們的學思已經屬於禪學，不是儒家之學。[71]朱熹的弟子陳淳（1153—1217）更批判陸九淵一派不讀書，專講打坐工夫。[72]陸九淵對這種批評不無委屈地說自己還是要求學生讀書的，只是讀的路徑不同。[73]

面對「不讀書」的批評，反唇相譏對方讀書不過是「支離事業」，是一個好用的策略，但是對手能否接受則是不言可喻的。[74]更積極地作法當然是展現心學學者「讀書」的成績，以杜天下人悠悠之口。楊簡承陸九淵之後，面對學界對心學的批判不可能毫不措意。或許楊簡積極撰寫學術專著，就是為了以實際的作品證明心學學者讀書成績不容小覷，而從讀者的接受面來看，《慈湖詩傳》的訓詁表現也卻曾引起學者的注意，甚至，編修《四庫全書》的館臣對本書的訓詁考訂還頗為讚賞，稱其「自成一家之言」：

> ……其於一名一物一字一句，必斟酌去取，旁徵遠引，曲暢其說。其考核六書，則自《說文》、《爾雅》、《釋文》以及史傳之音注，無不悉蒐。其訂正訓詁，則自齊、魯、毛、韓以下，以至方言雜說，無不博引。可謂折衷同異，自成一家之言，非其所作《易傳》以禪詁經者比也。[75]

筆者以為，為了貶低《楊氏易傳》，四庫館臣未免刻意抬高了《慈湖詩傳》的訓詁考訂貢獻。就上述之言觀之，彷彿楊簡成了心學家中難得的訓詁大家。然而就理論層次而言，心學家對於章句訓詁所能獲取的義理知識本已多所質疑，起碼楊簡就對文字語言、章句訓詁的效力的限制提出意見，最終還是堅持自我發

從陸子靜學，如楊敬仲（楊簡）輩，持守得亦好，若肯去窮理，須窮得分明。然它不肯讀書，只任一己私見，有似箇稊稗。今若不做培養工夫，便是五穀不熟，又不如稊稗也。」「敬仲學於陸氏，更不讀書。是要不『實諸所無』；已讀之書，皆欲忘卻，是要『空諸所有』。」註 67，第 8 冊，卷 124，頁 2984。

[71] 《朱子語類》：「先生嘗說：『陸子靜、楊敬仲自是十分好人，只似患淨潔病底。又論說道理，恰似閩中販私鹽底，下面是私鹽，上面以鱭魚蓋之，使人不覺。』蓋謂其本是禪學，卻以吾儒說話遮掩。」「陸子靜、楊敬仲有為己工夫，若肯窮理，當甚有可觀，惜其不改也！」第 8 冊，卷 124，頁 2978、2984。

[72] 陳淳：「象山之學甚旺……，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。大抵全用禪家宗旨，而外面却又假託聖人之言，牽就釋意，以文蓋之，實與孔孟殊宗。」〈與陳寺丞師復一〉，《北溪大全集》，《四庫全書》，總第 1168 冊，卷 23，頁 686：11a。「自到嚴陵，益知得象山之學情狀端的處，大抵其教人，只令終日靜坐，以存本心。」〈與黃寅仲〉，《北溪大全集》，卷 31，頁 745：6a-b。

[73] 陸九淵：「人謂某不教人讀書，如敏求前日來問某下手處，某教他讀〈旅獒〉、〈太甲〉、〈告子〉『牛山之木』以下，何嘗不讀書來？只是比他人讀得別些子。」註 49，卷 35，頁 449，〈語錄下〉。

[74] 陸九淵：「……途中某和得家兄此詩云：『墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流積至滄溟水，拳石崇成太華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈。』舉詩至此，元晦失色，至『欲知自下升高處，真偽先須辨只今』，元晦大不懌……。」註 49，卷 34，頁 428，〈語錄上〉。

[75] 《四庫全書總目》，第 1 冊，卷 15，頁 341。

明道心本心的優先性。[76]就實際層次而言，楊簡的訓詁在當時的水準來看，並不算上乘，他本人也不以此名家。但是楊簡在《慈湖詩傳》展現的訓詁，在數量上的確頗有可觀，在形式上也堪稱多元。於是，《慈湖詩傳》體現了一種矛盾：既然章句訓詁對追求本心無積極作用，何以楊簡在書中旁徵博引，竭力取證？或許，楊簡著意於訓詁，是為了向學界展現心學家「讀書」的能力與成績。複雜繁瑣、古奧艱深的章句名物、典謨制度，無法用先天自然明白的清淨本心、善良本性去詮解，除了力學深思實別無他法。這就是楊簡要展現的面向。

但是當主觀認定的詩旨意義與訓詁章句互相衝突時，又該如何解決？《慈湖詩傳》對此毫不妥協，一切以意義的追尋發明為先，訓詁解釋必須遷就。這也是楊簡訓詁解釋上往往出現問題的根源。心學家本來就將主觀的自我本心直接銜接天理，楊簡甚至直接表明，認識的途徑「不假外求，不由外得，自本自根，自神自明」，[77]故其解《詩》若要堅守本心體察的詩旨意義，就必須改定許多造成妨礙的舊有解釋。亦即，楊簡個人心學的體悟與學說預設，牽引了他對經文的詮解。

心學系統對經典的態度決定了《慈湖詩傳》的樣貌。本心便是一切，經典則沒有義理上的具足與保證，既然如此，經典的重要性將會滑落。所以，面對經典的態度，並不是向經典獲取義理，而是藉經典文本闡述自我的體悟。因之，在心學家眼中，經典與自我的主從關係較為特殊。理自心中求，本心的發揚絕對比經典文本意義的獲取重要，這種學術系統上的命定條件很難改變。楊簡《慈湖詩傳》大談心學義理，極力說明正心道心的至大神明、平夷坦蕩。這種解經方式，不是將《詩經》視為研究對象，而是將其當成發表平台。[78]

依照海德格爾（Martin Heidegger,1889—1976）的意見，「語言是存在之家」，一個歷史性民族的語言的形成，首先應歸功於詩人，在人的不同功能和分位上，詩人最能夠恰當的運用語言，彰顯天道，因此，詩在哲學上有非常重要的正面意義。[79]海氏的論調當然有其時空背景，三百篇中有多少作品可以彰顯天道，姑且不論，顯而易見者，楊簡卻是刻意要在其解《詩》內涵中，運用心學語言彰顯其哲學體系，因此，若論述宋代《詩經》學史時，楊簡《慈湖詩傳》將是

---

[76] 楊簡：「覺非言語心思所及。」〈默齋記〉，註 45，卷 2，頁 208：35b；「覺者心通，非告語所可及」〈中庸第十九〉，《先聖大訓》，卷 3，頁 668：21a。楊簡對於《詩經》「嘉善和樂」、「有覺德行，四國順之」等句，稱「蓋君子之形容德行之光輝」、「惟有德者自知，而非章句儒所能識也。」〈論詩〉，註 45，卷 8，頁 296：46a。

[77] 〈絕四記〉，註 45，卷 2，〈記〉，頁 195：8a。愚案：此據《四明叢書》本，《四庫全書》本在總第 1156 冊，卷 3，〈書〉，頁 637：9a。以〈絕四記〉之內容、性質觀之，《四明叢書》本為是。

[78] 侯外廬、邱漢生、張豈之：「楊簡的《慈湖詩傳》，解釋詩篇，每每大段發揮他自己的義理，即發揮陸九淵心學的義理。這種作法，完全不像漢儒注經，倒成了他自己的心學講義。」《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984 年 4 月），上卷，頁 12，〈緒論〉。

[79] 詳孫周興：《說不可說之神秘——海德格爾後期思想研究》（上海：三聯書店，1991 年 12 月），頁 220；陳榮灼：《現代與後現代之間》（臺北：時報出版公司，1992 年 4 月），頁 83。

特殊的存在。如宋代《詩經》學史中所謂的尊《序》、反《序》，新派、舊派劃分問題，《慈湖詩傳》很難列入討論。基本上，新舊兩派的區隔標準在於對《詩序》價值的正反態度，但兩派學者主要是經學家，他們都在解釋經典，企圖發掘其中所蘊藏的深層意義。楊簡對於《詩序》帶有敵意，但其態度和反《序》派的經學家也不能同日而語，後者往往可以認同《詩序》的詮釋方向，但不認為《詩序》交出了良好的解經成績。楊簡當然連《詩序》的解釋途徑都要排斥，因為傳統《詩經》學絕不可能帶出心學的色彩。所以，歷史上的宋代新舊兩派的《詩經》學，主要是指經學家的《詩經》學，當研究者在爭辯朱熹的《詩集傳》的新舊身份時，是把他當經學家來看待的。經學家研究經學的目的在於藉由經典文本探求具有人生價值的意義，也就是說經典文本是意義獲取的根源與依據。但是，《慈湖詩傳》貌似研究經典，實則以文本為舞台，闡發自己的心學觀點。如此，則經典文本稱不上是研究對象，充其量不過是外部載具而已。這樣，當研究者要研判《慈湖詩傳》究竟該歸屬在哪一陣營中時，立刻就會發現其身份頗為尷尬。

由此可知，若要講述宋代所謂經學「理學化」的問題，實則還需進一步區分其間的主從問題。經學「理學化」的現象的確存在於宋代經學研究中，然而那是以經學為研究主題，其間研究者受「視域」（h・riz・n）的影響，在論述中以「理學」觀點闡發更多元而深入的經學意義。但是《慈湖詩傳》展現心學家對經典文本觀點的特殊性，它不能不訓釋經文，但闡發的是心學，不是經學。在宋代《詩經》學詮解專書中，這是一本很特殊的書籍。假若一定要為《慈湖詩傳》貼上一張新舊的標籤，那自然還是新派，因為這本書在解釋音義時雖也不時徵引漢唐儒者之說，但不像舊派著作會引錄全部《詩序》之言，即使在論述過程中插入《序》說，其目地往往也在批評，[80]論其質性實與傳統《詩經》學大異其趣。

書籍為讀者而存在，《慈湖詩傳》出自楊簡之手，如此也就解答了「為誰寫作、誰在閱讀」的問題。[81]假設把《慈湖詩傳》中的心學表述悉數抽離，這本書的可讀性就會大幅減低，特色也就蕩然無存，讀者自然也會跟著流失；楊簡旨在以《詩經》「註我」，沒有了「註我」的成分，讀者可以有其他的選擇。綜觀歷代《詩經》學著作，楊簡的《慈湖詩傳》是罕見的、現存的以《詩經》作為談論心學義理平台的詮解之作，僅就這點來看，此書在學術史上自有其獨特

[80] 除了筆者在前面所引的《慈湖詩傳》批駁《序》言之外，楊簡又云：「孔子不作《詩序》，旨在於《詩》無《序》可也。」《慈湖詩傳》，卷 1，頁 6：2b-3a。

[81] 法國的呂西安・費弗爾（Lucien Febvre）承接了居斯塔夫・朗松（Gustave Lans・n）「書籍為讀者而存在」的概念，認為研究歷史也要再現當時的環境，並解答誰在寫作，為誰寫作，以及誰在閱讀、為何閱讀等問題。本文運用這樣的概念，提出《慈湖詩傳》「為心學愛好者而寫作」、「心學愛好者在閱讀」的想法。關於朗松與費弗爾的意見參見〔法〕弗朗索爾・多斯（Franç・is D・sse）著，馬勝利譯：《碎片化的歷史學——從《年鑑》到新史學》（北京：北京大學出版社，2008 年 12 月），頁 82-83。

的與象徵上的時代意義。

五、結語

德國的詮釋學家阿斯特（G.A.Fr.Ast,1776-1841）區分了三種理解：歷史的理解、語法的理解和精神的理解。歷史的理解指對作品的內容的理解，也就是揭示什麼內容構成作品的精神；語法的理解指對作品的形式和語言的理解，也就是揭示作品的精神所表現的具體特殊形式，其中包括訓詁、語法分析和考證；精神的理解指對作者和古代整個精神的理解。[82]本文考察楊簡的《慈湖詩傳》，正是從阿斯特所謂解釋的三要素——文字、意義和精神——入手，期待能為此書的定位與特質作出較為精準的判斷。

其實，學術史上對宋代理學興盛與豐富的成績已有很多的論述，這讓《詩經》學史的研究者很容易地可以從文化背景的因素解釋宋代經學的理學化傾向。當我們使用「《詩經》的理學化」之語時，是站在全局史的觀點上，用俯瞰的視野對宋代《詩經》學的發展所作的概括描寫。

只是，理學家中的心學派，其解《詩》方式與內容又大不同於程、朱。程、朱取決於理，而不認為心即理，陸九淵以為心即理，遂即取足於心。[83]表現在讀書態度上，雙方的作為也跟著不同。以朱熹而言，他強調的是使勁用力、熟讀精思，虛心涵泳，切己體察，[84]陸九淵則指出：「若繁且難者果足以為道，勞苦而為之可也。其實本不足以為道，學者何苦於繁難之說！簡且易者又易知易從，又信足以為道，學者何憚而不為簡易之從乎？」「所謂讀書，須當明物理，揣事情、論事勢」，[85]與朱熹呈現出截然有異的讀書心態與方法。楊簡為象山高足，對於讀書的諸多理念也遵循師法，但他一反象山揚言「我註六經」其實「不註六經」的態度，推出眾多的解經成果，只是他畢竟是典型的心學家，其《慈湖詩傳》相對於傳統的《詩經》注疏，顯得頗為奇特，它具有經學研究所需要的要素，從訓詁到義理，從體製到篇幅，在形式上已經具備經學研究專書的樣貌。然而，心學家強調的是道德自覺，自省內心，《慈湖詩傳》表面在解釋經典，內裡卻是以發揮其個人對心學的體悟為主，對傳統經學研究的進展無甚幫助。事實上，從《慈湖詩傳》中對傳統說解與訓詁的改定，與屢屢強調求己正

[82] 洪漢鼎：《詮釋學史》（臺北：桂冠圖書公司，2002 年 6 月），頁 22。

[83] 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1979 年 4 月），頁 30。

[84] 朱熹：「讀書……須反覆看來看去，要十分爛熟，方見意味，方快活，令人都不愛去看別段，始得。……須玩味反覆，始得。用力深，便見意味長；意味長，便受用牢固。」「大抵觀書先須熟讀……，熟讀精思既曉得後，又須疑不止如此，庶幾有進。」「學者讀書，須要斂身正坐，緩視微吟，虛心涵泳，切己省察。」「今請歸家正襟危坐，取《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》，逐句逐字分曉精切，求聖賢之意，切己體察，著己踐履，虛心體究。」以上分見註 67，第 1 冊，卷 10，頁 167、168；卷 11，頁 179；第 8 冊，卷 121，頁 2918。

[85] 陸九淵之說分見註 49，下冊，卷 34，頁 423；卷 35，頁 445。

心勝過閱讀經典文本的意見，可以看出本書研究主體不在經典文本，而是楊簡透過詩篇展示自己的體悟，這不免讓人想到朱熹的話：「讀六經時，只如未有六經，只就自家身上討道理，其理便易曉。」[86]把上述話語中的「讀」字改為「解」，就是楊簡的解經態度了。因此，從圖書分類的角度來看，《慈湖詩傳》必須而且也只能歸劃在《詩經》學類中，但就撰述動機與實質內容觀之，我們也可以說《慈湖詩傳》近乎是一部心學專書。正因這樣的屬性，使得心學中人可以回到儒家的《詩經》中找著立論的根據，但也正因這樣的屬性，與楊簡同時或之後的讀者，除非他們對於心學有特殊的偏好，否則無論是入門或進階，《慈湖詩傳》都不能成為認識《詩經》的絕佳著作。

引用書目

（一）傳統文獻

〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1976年5月）。
〔漢〕班固：《漢書》，《正史全文標校讀本》（臺北：鼎文書局，1980年1月）。
〔漢〕許慎：《說文解字注》（臺北：黎明文化公司，1974年9月）。
〔晉〕郭象注，成玄英疏：《南華真經注疏》（北京：中華書局，1998年7月）。
〔宋〕程頤、程顥著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年7月）。
〔宋〕朱熹：《詩集傳》（臺北：中華書局，1971年10月）。
〔宋〕朱熹：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年2月）。
〔宋〕陸九淵：《象山先生全集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年2月）。
〔宋〕楊簡：《慈湖詩傳》，《四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
〔宋〕楊簡：《楊氏易傳》，《四明叢書》約園刊本（臺北：新文豐出版公司，1988年1月）。
〔宋〕楊簡：《慈湖遺書》，《四明叢書》約園刊本，臺北：新文豐出版公司，1988年1
〔元〕脫脫：《宋史》，《正史全文標校讀本》（臺北：鼎文書局，1980年1月）。
〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1974年10月）。
〔清〕黃宗羲原著，全祖望補修《宋元學案》（臺北：河洛圖書公司，1975年3月）。
〔清〕王念孫：《廣雅疏證》（臺北：廣文書局，1971年10月）。
〔清〕王先謙著，吳格點校：《詩三家義集疏》（臺北：明文書局，1988年10月）。

[86] 註67，第1冊，卷11，頁188。

（二）近人論著

王禮卿：《四家詩恉會歸》（臺中：青蓮出版社，1995 年 10 月）。
石明慶、王素麗：〈楊簡心學及其詩歌思想〉，《河北經貿大學學報（綜合版）》，第 6 卷第 3 期（2006 年 9 月）。
余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1979 年 7 月）。
李承貴、賴虹：〈論楊簡的儒學觀〉，《南昌大學學報（社會科學版）》，第 28 卷第 1 期（1997 年 3 月）。
李家樹：《朱熹詩集傳簡評》，《詩經的歷史公案》（臺北：大安出版社，1990 年 11 月）。
周祖謨：《語言文史論集》（臺北：五南圖書公司，1992 年 11 月）。
祝平次：〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第 1 期（2007 年 6 月）。
洪湛侯：《詩經學史》（北京：中華書局，2002 年 5 月）。
洪漢鼎：《詮釋學史》（臺北：桂冠圖書公司，2002 年 6 月）。
胡承珙：《毛詩後箋》（合肥：黃山書社，1999 年 8 月）。
侯外廬、邱漢生、張豈之：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984 年 4 月）。
郝桂敏：〈楊簡慈湖詩傳的闡釋特徵〉，《遼寧教育行政學院學報》第 21 卷第 11 期（2004 年 11 月）。
高樹藩編纂，王修明校正：《正中形音義綜合大字典》（臺北：正中書局，1990 年 8 月）。
馬瑞辰撰，陳金生點校：《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1992 年 2 月）。
孫周興：《說不可說之神秘——海德格爾後期思想研究》（上海：三聯書店，1991 年 12 月）。
徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1979 年 4 月）。
崔大華：《南宋陸學》（北京：中國社會科學出版社，1984 年 5 月）。
張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》（桃園：中央大學中文所博士論文，2003 年 5 月）。
陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991 年 3 月）。
陳奐：《詩毛氏傳疏》（臺北：學生書局，1995 年 6 月）。
陳淳：《北溪大全集》，《四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1983 年）。
陳榮灼：《現代與後現代之間》（臺北：時報出版公司，1992 年 4 月）。
馮浩菲：《中國訓詁學》（濟南：山東大學出版社，2003 年 3 月）。
楊新勛：《宋代疑經研究》，北京：中華書局，2007 年 3 月）。
楊儒賓：〈宋儒的靜坐說〉，《臺灣哲學研究》第 4 期（2004 年 3 月）。
趙燦鵬：〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，《書目季刊》39 卷 4 期，2006 年 3 月）。
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：臺灣大學中文研究所碩士論文，1999 年 6 月）。
劉曉梅：〈楊簡實心思想探微〉，《蘭州學刊》總第 152 期（2006 年第 5 期）。

鍾彩鈞：〈楊簡慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第 17 期（2000 年 9 月）。
蔡方鹿：〈楊簡的心學思想及其在心學史上的地位〉，《寧波黨校學報》（2004 年第 4 期）。
鄭曉江、李承貴：《楊簡》（臺北：東大圖書公司，1996 年 1 月）。
黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987 年 1 月）。
戴維：《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001 年 9 月）。
簡澤峰：《宋代詩經學新說》（彰化：彰化師範大學國文研究所博士論文，2008 年 5 月）。
〔美〕狄百瑞，Wm.The • d • re Bary）：〈理學家中的一個共同趨勢〉，收於〔美〕尼微遜，David S. Nivis • n）等著，孫隆基譯：《儒家思想的實踐》（臺北：臺灣商務印書館，1980 年 10 月）。
〔法〕弗朗索爾 • 多斯（Franç • is D • sse）著，馬勝利譯：《碎片化的歷史學——從《年鑑》到新史學》（北京：北京大學出版社，2008 年 12 月）。

The analysis and discussion of Yang Jian, "Tzuhu Poetry Biography"

Huang, Chung-Shen*

Abstract

Yang Jian is Lu Jiu-yuan's outstanding student, he focused on the nature of meaning and clever mind the role of the other hand, have written many studies books. His research work is the largest number of scholars of the Song of philosophy of mind. Since Yang Jian as his teacher, thinks that the hearts and opening up an all-encompassing truth in pursuit of hearts and opening up the moral level of theory and practice of primary importance, and so, in the face extension of knowledge and learning and to demonstrate the interpretation of the classic work of Yang Jian necessarily have clear-cut characteristic ways and content of its theory and practice in order to find a balance. "Tzuhu Poetry Biography" is in this context that introduced works. This paper using statistical, inductive, deductive method, on the basis of previous studies in order to more solid evidence and reasoning, analysis and discussion, "Tzuhu Poetry Biography", hoping the book to confirm the nature, value and existence significance.

Keywords: Yang Jian, philosophy of Truth, philosophy of mind, "Tzuhu Poetry Biography"

* Professor, Department of Chinese,National Chang-hua University of Education