

# 杨简对孟子的肯定与批评

## ——兼谈杨简与陆九渊思想之不同

翟奎凤

**[摘要]** 杨简肯定孟子性善论，他称引孟子最多的一句话是“仁，人心也”，对“道一而已”“良知良能”“徐行后长”等说法也非常赞赏。与孟子论人心多强调其本有之道德性、伦理性不同，杨简更多从本体论、境界论的角度，突出至善人心之虚明神妙、广大无际、贯通一切，心即道，一切皆一。杨简虽然肯定孟子“勿忘勿助”的工夫论，但反复批评孟子“源泉混混”、不断扩充的修养工夫，也反对孟子“浩然之气”“配义与道”“存心养性”等对后世影响巨大甚至被视为至理名言的工夫论主张。与陆九渊全面肯定孟子不同，杨简对孟子的系列批评，也表明他与陆九渊乃至程朱、阳明等主流理学家的思想都有很大的不同。这在很大程度上是因为杨简之学有较强的禅学精神。但禅自有其高明处，与儒学也并非绝对对立，不可相融。杨简之学是禅学与儒学的一种独特融合，在儒学发展史上有其独特价值和思想魅力。

**[关键词]** 杨简 孟子 陆九渊 禅儒

**[中图分类号]** B244.8 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-114X(2023)05-0063-10

杨简是南宋著名心学家，在思想成长历程中，他受到陆九渊的较大影响，但其心学又与陆九渊有着很大不同，这一点前人未能有充分注意和分殊。时人袁燮曾评论杨简说：“自象山既歿之后，而自得之学始大兴于慈湖。其初虽有得于象山，而日用其力超然独见，而明人心，大有功于后学，不可谓自得乎？”<sup>①</sup>这里实际上指出杨简之学虽受陆九渊启发，但更多是自得之学，有着自己独特的思想风格。陆九渊54岁去世时，杨简52岁，之后的30多年，杨简的思想不断发展，其大部分著作也写于陆九渊去世之后。今人孙海燕（齐鲁）认为“慈湖之学并非主要得力于象山，

作者简介：翟奎凤，山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院教授、博士生导师。济南 250100

<sup>①</sup> 见袁燮《挈斋集》卷七《书赠傅正夫》，引自《慈湖遗书》卷之二十五，《杨简全集》第10册，杭州：浙江大学出版社，2016年，第2581页。

而是在其父亲的教诲下研《易》、并深造自得的结果。慈湖对象山学之贡献，更多体现为对陆门声势的壮大上。考察慈湖、象山师弟之授受关系，可知后世以慈湖最得象山之真传，不啻为儒家心学史一大误会”<sup>①</sup>。陆九渊之学本于孟子，他推崇孟子，全面肯定孟子，毫无批评之语。而杨简则不然，他对孟子既有肯定，也有批评，认为孟子虽有所觉悟，但尚未至“大通”的境界。特别是对孟子逐渐扩充的存心养性学说，杨简反复予以批判，这与陆九渊的孟学观形成鲜明对比。杨简与陆九渊孟学观的不同，是两人心学思想的重要分水岭。

目前两宋孟子学研究得到较多关注，在尊孟、疑孟、非孟方面都有一些相关研究。但杨简的孟子观仍少有人对其进行专门论述。无论是杨简对孟子的肯定，还是否定，在两宋孟学史上都是独具一格的，值得关注。

## 一、“深信本心之善”：对孟子的肯定

杨简少年读书时颇受孟子精神特别是其义利之辨的鼓舞，他说：“某少时读公之书，首见‘何必曰利，亦有仁义’之论，口诵心维，叹息玩乐，谓他日可以举而措之天下。”<sup>②</sup>总体来看，《孟子》一书中，杨简最喜欢引述的话是“仁，人心也”一语，在其著述中出现多达30多次。这句话见《孟子·告子上》：“孟子曰：‘仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。’”这段话中，与“仁”相对的“义，人路也”，杨简几乎从不称引。“仁，人心也”之外，这段话中的“放心”之说，杨简引述讨论也较多。

在杨简看来，“仁，人心也”这句话“足以指明人心之本良”<sup>③</sup>，他认为“仁者，吾心之诚，是谓道心，是谓本善之心”<sup>④</sup>，人心即仁，本自良善。思想成熟时期的杨简在提到“仁，人心也”时，常与“舜曰道心”“孔子曰‘心之精神是谓圣’”并提。《尚书·大禹谟》载舜对禹说“人心惟危，道心惟微”，杨简断章取义，截取“舜曰道心”四字，认为这是说明“人心即道”。他说“人心即道，故曰‘道心’。道心无体无我，如日月，如天地，其变化如四时。意不作，则无蔽之者，无窒之者。洞然混然，自顺自说，自无所畏而刚，自无所倚而中，人心自无所不应”<sup>⑤</sup>，又说“道在人心，人心即道，故曰道心。是心无形，是心无我，虚明无际，天地无间。惟动乎意，流乎邪，故失之，故与天地睽隔。不动乎意，则融融浑浑，即帝则也”<sup>⑥</sup>。“洞然混然”“融融浑浑”在传统上多是形容本体之道的词语。从这些来看，杨简所论道心有很强的本体性色彩，或者说是主体（心）与本体（道）浑融的状态。杨简时常直接说“心即道”，有时也强调“人之本心即道”<sup>⑦</sup>“本心即道心”<sup>⑧</sup>，这也都是重在从本然、本体的角度讲心。在杨简，心性不分，他说“性即心，

① 孙齐鲁：《陆象山与杨慈湖师弟关系辨证》，《现代哲学》2010年第2期，第116页。

② 《杨简全集》第7册《慈湖遗书》卷四《绍兴府元日释菜祭文·先师邹国公》，杭州：浙江大学出版社，2016年，第1895页。

③ 《杨简全集》第7册《慈湖遗书》卷七，第1978页。

④ 《杨简全集》第5册《先圣大训》卷一，第1417页。

⑤ 《杨简全集》第1册《杨氏易传》卷十五，第264页。

⑥ 《杨简全集》第3册《慈湖诗传》卷十六，第857页。

⑦ 《杨简全集》第1册《杨氏易传》卷八，第132页。

⑧ 《杨简全集》第4册《慈湖春秋解》卷三，第1062页。

心即道，道即圣”<sup>①</sup>。杨简肯定孟子性善论，认为“人性本善，本神，本明，作意则昏，立我则窒。意作我立，如云翳空，如尘积鉴”<sup>②</sup>，“人性自善，自直，自平，自广大，自神明，自无所不通，自与天地同”<sup>③</sup>。人性如此，人心亦如此，杨简说“人心本体，自善自正，自无所不通，日用无非道者，顾人自不省、自不信尔”<sup>④</sup>，“明此心者，自寂然，自变化，自无外慕”<sup>⑤</sup>。杨简非抽象意义上说心性之“善”，更多时候是一种状态、本体性描述，如说“心本无体，清明如日月，变化如四时”<sup>⑥</sup>“人心本寂然不动。动静云为，乃此心之神用，如明鉴照物，大小远近，参错毕见，而非为也，非动也”<sup>⑦</sup>，“人心本静止而不动，喜怒哀乐、视听言动，皆其变化，如鉴中生万象，而鉴无思为”<sup>⑧</sup>。心如此，性亦如此。总结来说，杨简关于心性本体状态的描述性词语，包括广大清明、至神至灵、刚健中正、无所不通、无所不照、寂然不动、无思无为、虚明无际、与天地同，神用变化、不识不知、无方无体、不行而至、不疾而速、不可度思、通于神明、光于四海，等等；其表现出的能力可以无所不知、无所不察、不学而能、不虑而知、明辨是非，其德性表现为仁义礼智、孝悌忠信、无我无私、无偏无党，等等。总之，“人心自善，人心自灵，人心自明，人心自神，人心自备众德万善，自与天地无二，自有随时变化中节之妙”<sup>⑨</sup>，简单来说，“善”“神”“灵”“明”“妙”是心性本体的五大特征。

仁为人心之总德，具体来讲，仁义礼智也都为人心所固有。孟子说“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之”（《孟子·告子上》），又说“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”（《孟子·公孙丑上》）。杨简常引这些话，他也肯定孟子所说“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之”（《孟子·告子上》）的观点。孟子认为这些都是人的良知良能：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）杨简认为此良知良能皆真心自然流露，不需要学习，没有什么说法，无需刻意，他说“使胸中有意有说，则失其所以为真孝真弟矣。不真则伪，伪则终于失。孔子海学者，使出入之间无非孝弟，则真而不伪，不思不勉，而自爱自敬矣”<sup>⑩</sup>。孝悌是本心自然的良知良能，此即圣人之道，孟子说“徐行后长者谓之弟，疾行先长者谓之不弟。夫徐行者，岂人所不能哉？所不为也。尧舜之道，孝弟而已矣”（《孟子·告子上》）。杨简由此强调“人孰不欲为君子、为善人？不知吾心之本善也，不知乍见孺子将入井，其怵惕恻隐之心即吾本心也，不知徐行后长者之心，即吾所自有之良心，亦尧舜之心也”<sup>⑪</sup>。杨简也喜欢用“良心”一词，“良心”“良知”“良

① 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷八，第2020页。

② 《杨简全集》第1册《杨氏易传》卷九，第164页。

③ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷九，第2067页。

④ 《杨简全集》第2册《慈湖诗传》卷六，第559页。

⑤ 《杨简全集》第1册《杨氏易传》卷五，第87页。

⑥ 《杨简全集》第1册《杨氏易传》卷十四，第258页。

⑦ 《杨简全集》第1册《杨氏易传》卷二十，第360页。

⑧ 《杨简全集》第2册《五语解》卷一，第372页。

⑨ 《杨简全集》第1册《杨氏易传》卷六，第106页。

⑩ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十，第2077页。

⑪ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2167页。

能”，人人先天本有，“尧舜与人同”（《孟子·离娄下》），只不过“圣人先得我心之所同然耳”（《孟子·告子上》）。杨简说“良心人所具有也，尧舜与人同耳，圣人先觉我心之所同然耳”<sup>①</sup>，他这里把孟子所说“先得”改为“先觉”。“得”与“失”相对，大概在杨简看来，良心本体不存在得失问题，只是觉与未觉的问题，觉与未觉并不影响本体之存在。

孟子论修养时说：“必有事焉而勿正心，勿忘勿助长也。……天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也；助之长者，揠苗者也。非徒无益，而又害之。”（《孟子·公孙丑》）杨简常称引这里的一些语句，他以“必有事焉而勿正心”为句，并据此反对《大学》“正心”之说，认为“言乎心无不正，无俟乎复正，复加正之之意，是犹未明本心之善”<sup>②</sup>，就是说心体本正，无需再正；若强调正心，这是不明白人心本善。杨简主张“勿忘勿助”、自然无为的修养之道，他认为“孟子取耘苗之喻，谓改过也。人心本善，起意生过，过去则本心自善、自正、自清明”<sup>③</sup>。杨简对心与意作了较为严格的区分，他所说的“心”指清明、至善之本心，以及顺着本心自然而发的心理活动，而“意”是不自然的、虚妄的、不正确的念头。“过”与“恶”皆源于“意”，而不是“心”。“心”在“体”上为灵明存在，其“用”之展开表现为感应能力和善念。因此，杨简的修养论为“不起意”，他对《大学》“正心”之说持批判态度。

孟子说：“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。”（《孟子·离娄下》）杨简对这段话很赞赏，认为“孟子此论，足以开明人心”<sup>④</sup>。杨简解释说“故者，事故；智者，智虑”“为即故，思即智”<sup>⑤</sup>，他认为“意态微起，即入智故”<sup>⑥</sup>。“事故”往往是以自身利益为中心与社会周旋，“智虑”是想着为自身利益合理性作辩护，这些都是刻意、自私，于坦坦荡荡、自然无为之道都是有害的。大禹治水，虽然很辛苦，“日应无穷之事，如无一事也。感而遂通，而无思无为也。禹之智如此，虽曰智，犹未尝用智”<sup>⑦</sup>，大禹之智是合于道的自然大公之智。《庄子·刻意篇》也说“去智与故，循天之理”，杨简也非常肯定庄子这句话，他认为“智故”并称为当时常见用语。可以说，循理即行其所无事，即杨简所说无意。陈碧强认为，杨简的这种诠释“很大程度上与其心性合一的思想及‘不起意’的工夫论相契合，是对经典的创造性发挥”<sup>⑧</sup>。

此外，杨简也非常喜欢说“夫道一而已”，这句话也是出自《孟子·滕文公上》，为孟子之语。杨简说“舍浅而求深，离近而求远，置忠信于道之外，不知道一而已矣，忠信即道，何浅何深？何近何远”<sup>⑨</sup>“道一而已，初无小大”<sup>⑩</sup>“道一而已，人自有浅深之殊”<sup>⑪</sup>。道无大小、深浅、远

① 《杨简全集》第9册《慈湖遗书》卷十五，第2193页。

② 《杨简全集》第6册《先圣大训》卷四，第1612页。

③ 《杨简全集》第5册《先圣大训》卷一，第1390页。

④ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2165页。

⑤ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2165页。

⑥ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十一，第2119页。

⑦ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2166页。

⑧ 陈碧强：《经学的心学论：杨慈湖对〈孟子〉“天下之言性”章的解读》，《哲学动态》2015年第11期，第53页。

⑨ 《杨简全集》第7册《慈湖遗书》卷三，第1884页。

⑩ 《杨简全集》第1册《杨氏易传》卷二十，第356页。

⑪ 《杨简全集》第6册《先圣大训》卷四，第1608页。

近、消长，道是无法分别的一。由此，在工夫论上，杨简也反对由小而大、由弱而强的孟子式的存养论，呈现出一种简易直接的圆顿风格。

## 二、“觉而未大通”：对孟子的批评

与陆九渊全面肯定、极力推崇的态度不同，杨简对孟子有不少批评之语。大体而言，杨简对孟子的批判集中在其存养工夫论。孟子非常注重有根源的扩充修养，《孟子·告子上》“牛山之木”章说“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：‘操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。’惟心之谓与？”杨简对此多有批判，他认为从这段话来看，“孟子犹不能无蔽”<sup>①</sup>。他说：

心无体质，不可以消长言。有消有长，未脱乎意，始小而终大，始弱而后强者，非心之有小大强弱也。此心虚明，无方无体，尚不可以大言，矧可以小言？尚不可以强言，矧可以弱言？始梏乎意，故小故弱；所梏既释，故强故大。如日月本明，云气蔽之故昏，日月之本明未尝失也，如镜积尘故昏，而镜之本明不息，及尘渐去则渐明，大去则大明，非始明小而后明大也。明则一，特尘积之去有多寡、前后之不同尔。孟子犹未觉此心之神本不可以小大消长言也，故误认孔子操存之旨，每每以存心、操心为言。虽知‘勿正心’之理，而又不能无蔽于此，学者未至于大通，故有若是差杂。<sup>②</sup>

消长强弱是相对法，在杨简看来，这是不究竟的。虚明本心，无方无体。消长强弱，是落在气上、心理感觉（意）上而言，非性道本体。这点有些类似佛教渐修与顿悟的差别，杨简的观点类似慧能禅学顿法：当下即是，全体呈现，不落阶级。在杨简看来，孔子所说操存舍亡、无时无向，本是形容本心之神妙，没有形体，没有方所，“孔子此言，盖谓操持则在此，不操持而舍之，则寂然无所有”<sup>③</sup>。而孟子将操存视为存养的一种功夫，如朱子所解说：“孔子言心，操之则在此，舍之则失去，其出入无定时，亦无定处如此。孟子引之，以明心之神明不测，得失之易，而保守之难，不可顷刻失其养”<sup>④</sup>，以操存为得本心，而舍亡为失去本心。杨简对此颇为不满，认为“圣人此旨，未尝贵操而贱舍，孟子误认其语，每每有存心之说，又有存神之说，失之矣。使果有所存，则何以为神？”<sup>⑤</sup>又说“孔子非贵操而贱舍，后学不达，遂谓常操者为圣人，不观夫‘出入无时’，孔子亦未尝贵入而贱出，辞旨坦然”<sup>⑥</sup>。就是说，杨简认为孟子误读了孔子原话。对此，杨简反复强调“心者，天下之所同然，操之则在，舍之则无，忽然而出，又忽焉而入，卒莫知其乡域。人心之神如此。惟昏惟蔽，自迷自乱。一日而觉，本神本明，无劳外求。学者不知，愈操愈失，操无所益，舍无所损，贵操贱舍，斯失之矣”<sup>⑦</sup>。杨简把孟子及后来主流的解释概括为“贵操贱舍”，而他本人认为操舍与“出入无时”一样，都是反映心神的变化莫测，其间并无价值取向，在他看来，“贵操贱舍，是犹未离乎意”，而“此心无我，惟有至神”<sup>⑧</sup>。

① 《杨简全集》第6册《先圣大训》卷四，第1612页。

② 《杨简全集》第6册《先圣大训》卷四，第1612页。

③ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2169页。

④ 《朱子全书》第6册《孟子集注》，上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010年，第402页。

⑤ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2169页。

⑥ 《杨简全集》第6册《先圣大训》卷四，第1611页。

⑦ 《杨简全集》第6册《先圣大训》卷四，第1612页。

⑧ 《杨简全集》第6册《先圣大训》卷四，第1612页。

《孟子·离娄下》载：

徐子曰：“仲尼亟称于水，曰：‘水哉，水哉！’何取于水也？”孟子曰：“源泉混混，不舍昼夜。盈科而后进，放乎四海，有本者如是，是之取尔。苟为无本，七八月之间雨集，沟浍皆盈；其涸也，可立而待也。”

杨简认为孟子这里没能真正领悟孔子“水哉”之叹的真义，他说：“孔子之旨，无本末，非动静，不可以口说宣，唯曰‘水哉水哉’，终不能详言其故。孔子大圣而犹不能言，而孟子乃能言之乎？孟子深信本心之善，而未大通也。”<sup>①</sup>孔子直接感叹“水哉水哉”，在杨简看来，这“已自昭白，正犹曰‘春夏秋冬，风雨霜露，无非教也’”<sup>②</sup>。正如孔子感叹“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉”（《论语·阳货》）一样，“水哉水哉”象征着道体流行不息，并非孔子秘而不说，实在是“不可得而说”。而“孟子为之说”<sup>③</sup>，表明孟子尚未真正领悟其中的奥妙。《孔子家语·三恕篇》载：“孔子观于东流之水，子贡问曰：‘君子所见大水必观焉，何也？’孔子对曰：‘以其不息，且遍与诸生而不为也。……水之德有若此，是故君子见必观焉。’”杨简认为，如果要对孔子“水哉水哉”奥义进行宣说的话，这里孔子所说“以其不息，且遍与诸生而不为也”是最好的诠释，“如此言水，则无间然矣”<sup>④</sup>。杨简在一首诗中也直接说“水哉水哉也大奇，孔圣无语孟不知”<sup>⑤</sup>。孟子“源泉混混”“盈科后进”“有本者如是”的观点与其“火之始燃，泉之始达”（《孟子·公孙丑上》）扩充存养的修养工夫是一致的，这些都是杨简所反对的。消长、强弱、本末、源流等二元对立，在杨简看来，这些观念都是对大道整体的割裂与阻隔。

孟子对后世中国士人影响最大的可能就是其浩然之气的说法。《孟子·公孙丑上》载孟子说“我善养吾浩然之气”“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也”。孟子这段颇为激励人心、鼓舞士气的话一直备受推崇。然而，杨简对此却有反思批评，他说：“夫人广大与天地同体，惟自乳稚桎束于气血形骸之中，失其本体之大。孟子既明固有之心，渐复本体之广大，故蔽渐脱，体渐明，广大渐著。孟子明见广大渐著之体，无以名言之，曰是殆吾气之浩然者也，养而无害，则塞乎天地之间。然而非的也。性体本大，因蔽而小，复因蔽去而大，其实复我本有之大耳，非体有消长也”<sup>⑥</sup>。“养”就有小大之分，在杨简看来，这只是主观的感受，“曩小而今大者，意也”<sup>⑦</sup>，就本体而言，无小大、消长之别。杨简又说“孟子据其所亲历而言，惟覩曩之桎束，诚觉其小，今之开豁，诚见其大，不知浑然一贯之妙，初无形气之殊，人自昏执，人自狭小，其蔽渐释，故觉渐大。其实不然。譬之鉴，有尘翳之，乃失其明，渐去其尘，其明浸广，非本明之有小大，由去尘之有次第也”<sup>⑧</sup>。这与前面他对消长的批评是一致的，道心本体如如恒明，没有大小消长之分。对于“其为气也，配义与道”，杨简也有批评，他说“道即义，不可言‘与’；气即道，亦不可言‘配’。孟子谓‘游圣人之门者难为言’，岂有自觉其

① 《杨简全集》第6册《先圣大训》卷四，第1609页。

② 《杨简全集》第5册《先圣大训》卷一，第1428页。

③ 《杨简全集》第7册《慈湖遗书》卷二，第1866页。

④ 《杨简全集》第6册《先圣大训》卷四，第1610页。

⑤ 《杨简全集》第7册《慈湖遗书》卷六，第1963页。

⑥ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2164页。

⑦ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2168页。

⑧ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2168页。

言之未能无疵乎？”<sup>①</sup>杨简持一体圆融究竟之论，即气即道即义，那么，在他看来，孟子这句话也是支离之言，是有瑕疵的。

孟子说“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心”（《孟子·离娄下》），又说“存其心，养其性，所以事天也”，“君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”（《孟子·尽心上》），“其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣”（《孟子·尽心上》）。可以说，“存”是孟子修养论的重要关键词，然而杨简对此也是持批评态度，他说：“有体则有所，有所则可以言存。心本无体，无体则何所存？孟子之言‘存’乃存意也，存我也。有存焉，有不存焉，非其真者也。人心即道，喜怒哀乐，神用出入，初无体之可执，至虚至明。如水如鉴，寂然而变化，万象尽在其中，无毫发差也。彼昏迷妄肆，颠倒万状，而其寂然无体之道心自若也。道心自若，而自昏自妄也。一日自觉，而后自信吾日用未始不神灵也，未始动摇也。不觉其未始动摇者，而惟执其或存或不存者，是弃真而取伪也，此不可不明辨。”<sup>②</sup>这段话意思是说，有方所、具体的东西才可以言“存”，而心神是无形之道、虚明之灵，寂然不动、变动不居，一旦言“存”，就把本体之妙给局限为死物。因此，心性不可以存养言。杨简主张心性一体，在他看来，孟子存心养性之说，“致学者多疑惑心与性之为二，此亦孟子之疵”<sup>③</sup>。

### 三、由孟学观看杨简与陆九渊思想之异

与杨简认为孟子“犹不能无蔽”“未大通”“未能无疵”不同，陆九渊对孟子是全面肯定、极其推崇。陆九渊视孟子为道统的继承人，他说“孟子者，圣学之所由传也”<sup>④</sup>，而“孟子没，此道不明”<sup>⑤</sup>，自称其学问是“因读孟子而自得之于心也”<sup>⑥</sup>，“区区之学，自谓孟子之后，至是而始一明也”<sup>⑦</sup>。陆九渊非常自信，这句话实际上把孟子之后到南宋的其他大儒都排除出道统，只有他本人才接续了孟子的道统。弟子孔炜说乃师陆象山“唯孟轲氏书是崇是信”<sup>⑧</sup>，王阳明也说“陆氏之学，孟氏之学也”<sup>⑨</sup>。显然，这些与杨简对孟子的态度有很大不同。

在对《孟子》一些经典话语的重视与评论上，我们可以具体展开来看杨简与陆九渊的不同。孟子的有些话，陆九渊很重视，但杨简很少提及或根本没有论及。《孟子·告子上》载孟子说“从其大体为大人，从其小体为小人”“先立乎其大者，则其小者弗能夺也”。陆九渊喜欢孟子这里所说“先立乎其大”“从其大体”之说。《语录》载“近有议吾者云：‘除了先立乎其大者’一句，全无伎俩。吾闻之曰：‘诚然。’”<sup>⑩</sup>然而，杨简对孟子“先立乎其大”“从其大体”没有论及，这大概也是由于杨简不喜“大”“小”之分辨。《孟子·尽心上》载孟子曰：“万物皆备于我矣。反身而

① 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2164页。

② 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷十四，第2164—2165页。

③ 《杨简全集》第8册《慈湖遗书》卷八，第2020页。

④ 《陆九渊集》卷三十《智者术之原论》，北京：中华书局，1980年，第350页。

⑤ 《陆九渊集》卷十一《与李宰》，第150页。

⑥ 《陆九渊集》卷三十六《年谱》，第498页。

⑦ 《陆九渊集》卷十《与路彦彬》，第134页。

⑧ 《陆九渊集》卷三十三《文安谥议》，第385页。

⑨ 《陆九渊集》附录一《王守仁序》，第537页。

⑩ 《陆九渊集》卷三十四《语录》，第400页。

诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”陆九渊喜欢称引这句话，认为“此吾之本心也”<sup>①</sup>，强调“收拾精神，自作主宰，万物皆备于我，有何欠阙”<sup>②</sup>。杨简对这句话也没有论及，也许在他看来，“万物”与“我”本自一体，不必言“备”。孟子还有一句非常有名的话：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道，富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）陆九渊很欣赏这句话，但杨简不提这句话，似乎他并不欣赏此“大丈夫”气概。

有些话语，杨简谈论很多，但陆九渊论及较少。杨简最常引述的“仁，人心也”，陆九渊对此讨论并不多。其他话语，如“恻隐之心，人皆有之”“良知良能”“必有事焉而勿正心”等等，相对来说，杨简谈论较多，陆九渊说得较少。当然，也有些话语，两人皆有特别关注和称道。如《孟子·滕文公上》载曾子称赞孔子“江汉以濯之，秋阳以暴之，皜皜乎不可尚已”，对此“皜皜”二字，杨简发挥讨论非常多，陆九渊也多有论及。杨简论及的“天下之言性也，则故而已”，陆九渊对此也有讨论，也认为“当以庄子去故与智解之”“当孟子时，天下无能知其性者。其言性者大抵据陈迹言之，实非知性之本，往往以利害推说耳，是反以利为本也”<sup>③</sup>，这与杨简的观点也有些类似。

这里结合孟子，重点讨论杨简与陆九渊思想之异。杨简对孟子的批评集中在其扩充修养论，与此相反的是，陆九渊对孟子此种修养论极为肯定。杨简集中批判的孟子语“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”，见于《孟子·告子上》“牛山之木”章。陆九渊对“牛山之木”一章反复称道，建议学生“‘牛山之木尝美矣’以下，常宜讽咏”<sup>④</sup>，强调“《告子》一篇，自‘牛山之木尝美矣’以下可常读之，其浸灌、培植之益，当日深日固也”<sup>⑤</sup>。在《与邵中孚》的信中，陆九渊还说“今吾友既得其本心矣，继此能养之而无害，则谁得而御之？如木有根，苟有培浸而无伤戕，则枝叶当日益畅茂。如水有源，苟有疏浚而无壅塞，则波流当日益充积。所谓‘源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海，有本者如是’”<sup>⑥</sup>。“源泉混混”一句见《孟子·离娄下》，这也是杨简所批评的，而陆九渊对此赞叹说“此古人之学也”<sup>⑦</sup>，又说“今终日营营，如无根之木，无源之水，有采摘汲引之劳，而盈涸荣枯无常，岂所谓‘源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进’者哉”<sup>⑧</sup>。陆九渊非常重视孟子此种由根源而不断扩充的修养工夫。这与杨简形成鲜明对比。此外，与杨简批评“浩然之气”不同，陆九渊则强调“要理会‘我善养吾浩然之气’”<sup>⑨</sup>，“果能不替不息，乃是积善，乃是积义，乃是善养我浩然之气”<sup>⑩</sup>，对“浩然之气”极为肯定。对于杨简所批评的孟子存心之说，陆九渊则认为“君子之所以异于人者，以其存心也，遏恶扬善、顺天休命，此

① 《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，第5页。

② 《陆九渊集》卷三十五《语录》，第455—456页。

③ 《陆九渊集》卷三十四《语录》，第415页。

④ 《陆九渊集》卷三十四《语录》，第413页。

⑤ 《陆九渊集》卷七《与邵中孚》，第92页。

⑥ 《陆九渊集》卷七《与邵中孚》，第92页。

⑦ 《陆九渊集》卷十九《武陵县学记》，第239页。

⑧ 《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，第6页。

⑨ 《陆九渊集》卷三十五《语录》，第455页。

⑩ 《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，第6页。

其存心也”<sup>①</sup>，又说“只‘存’一字自可使人明得此理，此理本天所以与我，非由外烁，明得此理，即是主宰，真能为主，则外物不能移，邪说不能惑”<sup>②</sup>“古人教人不过存心、养心、求放心，此心之良，人所固有，人惟不知保养而反戕贼放失之耳。苟知其如此，而防闲其戕贼放失之端，日夕保养灌溉，使之畅茂条达，如手足之捍头面，则岂有艰难支离之事”<sup>③</sup>。在陆九渊看来，存心、存养工夫至关重要，实际上，陆九渊与杨简对“存”具体内涵的理解与诠释也是不同的。即便如此，这也折射了杨简、陆九渊两人工夫论的重大差异。

心性本具众德、虚明神妙，但是由于起意，光明善德被遮蔽而有恶的产生，这就是“放心”、本心迷失的状态，因此就需要“求放心”的功夫。南宋淳熙十四年（1187年），张元度来拜见杨简，张元度信奉陆九渊“收拾精神”的修养功夫，杨简却批评他说：“清明在躬，广大无际，精神四发，不疾而速，不行而至。收之拾之，乃成造意；休之静之，犹是放心。学问之道无他，求其放心而已矣。吾心本无妄，舍无妄而更求，乃成有妄”<sup>④</sup>。于此也看见，杨简与陆九渊在修养功夫上的主张有很大差别，他这里实际上是毫不客气地直接批评陆九渊“收拾精神，自作主宰”的修养主张。

就人格气象而言，杨简似不喜孟子所论“浩然之气”和偏于刚强的大丈夫豪气。程颐就说孟子有英气，认为英气害事：“孟子却宽舒，只是中间有些英气，才有英气，便有圭角。英气甚害事。如颜子便浑厚不同。颜子去圣人，只毫发之间。孟子大贤，亚圣之次也。”<sup>⑤</sup>那么，杨简的气象应该说有些近于颜回，浑厚平实，是平静型的，而孟子、陆九渊则有跃动性，有浩浩荡荡的动态性。

#### 四、余 论

杨简早年受其父亲杨庭显影响颇大，台湾学者钟彩钧从“日常道德实践”“改过”“理”“无我”“觉悟及与佛教的交涉”等方面论述了杨庭显思想及其对杨简的影响<sup>⑥</sup>。杨庭显曾涉佛颇深，这一点对杨简有比较大的影响。杨简一生有多次觉悟，大家熟悉的是杨简32岁时，在陆九渊点拨下的富阳双明阁之悟。实际上，杨简后来又有多次觉悟，其与陆九渊的思想越来越呈现出不同的风格趋向。南宋叶绍翁在其《四朝闻见录》卷一专门列有“心之精神是谓圣”一条，其中说：“慈湖杨公简参象山学犹未大悟，忽读《孔丛子》至‘心之精神是谓圣’一句，豁然顿解，自此酬酢门人、叙述碑记、讲说经义，未尝舍心以立说。”<sup>⑦</sup>在叶绍翁看来，陆九渊的点拨，对杨简来说还只是初悟，真正大悟是因“心之精神是谓圣”的触发。“心之精神是谓圣”出自有争议的《孔丛子》一书，为“孔子”之语，这句话是杨简心学成熟后的主旨性话语，他在很多著述书信中经常提到这句话，他对此语所作的阐释与发挥实际上也融合了一定禅学精神。杨简本人在《炳讲师求训》中就说“孔子曰‘心之精神是谓圣’，即达摩谓‘从上诸佛惟以心传心，即心是佛，除此心

① 《陆九渊集》卷九《与杨守》，第125页。

② 《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，第4页。

③ 《陆九渊集》卷五《与舒西美》，第64页。

④ 《杨简全集》第7册《慈湖遗书》卷三，第1890—1891页。

⑤ 《二程集》上册《遗书》卷十八，北京：中华书局，2004年，第196—197页。

⑥ 钟彩钧：《杨慈湖心学概述》，《中国文哲研究集刊》2000年第17期第293—300页。

⑦ 叶绍翁：《四朝闻见录》，台北：台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本，1986年，第1039册，0670a页。

外，更无别佛’”<sup>①</sup>。明儒罗钦顺批评杨简时，也指出“心之精神是谓圣”实际上“与佛家‘即心是佛’之言相似”<sup>②</sup>。应该说，较为浓重的禅学精神，是杨简思想有别于陆九渊乃至主流宋明理学的重要原因。

杨简肯定孟子性善论，对其本心之说也多有发挥。在孟子，心性很接近，但又有所差别，杨简则将其完全一体化，即心即性，有至善、灵明、虚神、寂感等特征。孟子的心性论主要体现为道德性、伦理性，杨简的心性论则道德、伦理与虚明境界融而为一。杨简对孟子的批评集中在其存心、扩充修养论，就此而言，杨简实际上是主张自然无为的修养方法，有着当下、直接、不二、不分、圆顿的特征，是以本体之德性为工夫。这种“不落阶级”的修为方法呈现出一定的禅学特征。在杨简，心即道，主体即是本体，因此破除妄想之意，本心大道自然呈现。绝大部分宋明理学家，无论是程朱、陆王，还是张载、王夫之，对孟子扩充式、生长性的存养论都是肯定的，而且此种存养的目的也可以说是“复其初”，即回归固有之至善本体。同时，根芽生长、源泉扩充，就是本体全部朗现的过程，呈现出一种渐进性、消长性、时间性。在这方面，杨简反对孟子存心养性说，与陆九渊及大部分理学家都有所不同，应该说杨简这一点确实表现出禅的风格。后人多以杨简近禅、为禅，明儒湛甘泉在与崔铣的信中说：“以象山为禅则吾不敢，以学象山而不至于禅，则吾亦不敢。盖象山之学虽非禅，而独立高处，夫道中正而已矣，高则其流之弊不得不至于禅，故一传而有慈湖，慈湖真禅者也。”<sup>③</sup>黄绾认为“象山则不纯禅，至慈湖则纯禅矣。”<sup>④</sup>不应避讳，杨简之学确有禅之风格，但禅与儒并非决然对立，禅学也并非毫无价值。禅自有禅的高明，儒家思想中也有与禅学接近的一面。但是把杨简完全归于禅学，这显然也有失偏颇。在很多方面或主体上，慈湖之学又呈现为儒学的样态。对此，孙海燕说“慈湖‘心之精神是谓圣’的本心，虽在境界体验上极近于佛禅的‘大圆镜智’，但他追求此智慧的目的仍是要证成儒家‘何思何为’‘从容中道’的道德境界”“其指归终究不是为了解脱生死，而是人间伦理的建设”<sup>⑤</sup>。杨简非常重视孝悌之道与儒家之礼的践履，尽管其学术思想因杂禅而饱受时人及后人的抨击，但其一生谨于礼、温尔谦谦，这又是大家一致钦佩肯定的。我们认为，杨简之学是禅与儒的融合，是一种有着特殊价值和意义的禅儒，这一点突出表现在他对孟子存养扩充修养工夫的批评上，由此也显示了杨简思想异于陆九渊的独特风格。

[责任编辑 孙海燕]

① 《杨简全集》第9册《慈湖遗书》卷十九，第2290页。

② 罗钦顺：《困知记·续卷下》，阎韬点校，北京：中华书局，1990年，第82页。

③ 湛若水：《湛若水全集》第21册，黄明同主编，上海：上海古籍出版社，2020年，第305页

④ 黄绾：《明道编》，北京：中华书局，1959年，第15页。

⑤ 孙海燕：《杨慈湖对儒家圣人的禅学化诠释及其因缘》，《中原文化研究》2020年第1期，第113页。

### **(3) Yang Jian's Affirmation and Criticism of Mencius: Also on the Differences in Thought between Yang Jian and Lu Jiuyuan**

*Zhai Kuifeng · 63 ·*

Yang Jian affirmed Mencius's theory of the original goodness of human nature. He held that Mencius's most frequently quoted sentence is "Benevolence lies in the human mind," and he also appreciated the statements such as "There is only one Tao," "Innate knowledge and Inborn ability," and "Walk slowly and Let the Elders Walk Ahead." Different from Mencius, who emphasized the inherent morality and ethics of the human mind, Yang Jian emphasized from the perspective of ontology and realm theory that the good mind is empty and mysterious, vast and penetrating and that the mind is the Tao and everything is the One. Although Yang Jian approved of Mencius's Gongfu theory of "No Forgetting and No Encouraging", he repeatedly criticized Mencius's Gongfu theory of "The Spring Rolls from the Source" and "Keep Expanding." He also opposed Mencius's ideas of "Noble spirit," "Cooperate with righteousness and the Tao," and "Self-cultivation," which had a great influence on later generations and were regarded as words of wisdom. Unlike Lu Jiuyuan, who fully affirmed Mencius, Yang Jian's series of criticisms of Mencius indicated that his thoughts were greatly different from those of Lu Jiuyuan and even mainstream Neo-Confucianists such as Cheng-Zhu and Wang Yangming. This was largely due to the strong Zen spirit of Yang Jian's thought. However, Zen had its brilliance. It was not opposed to Confucianism and could not be integrated. Yang Jianzhi's study was a fusion of Zen and Confucianism, a unique form of Zen-Confucianism that had its unique value and ideological charm in the history of Confucianism.

### **(4) From Self - improvement to Self - examination: The Cultural Orientation of Modern Chinese History—A Thinking Focusing on the Evolution of "Collected Essays on Statecraft"**

*Wang Xianming · 135 ·*

After the Opium War, from the Westernization Movement to the Reform Movement of 1898 and even the reconstruction after the Revolution of 1911, they sought change all the way in the historical inertia of "learning from foreigners," forming the direction of China's historical choice and drawing the baseline of the development orientation of modern Chinese culture. After Daoxian and Tongguang period, "Collected Essays on Statecraft" and its "Continuation," "Three Editions," "Four Editions" and "New Editions" continued to show the trend of cultural evolution from a specific and true perspective. After the Republic of China, until the May Fourth New Culture Movement, the Chinese people's thinking and cultural choices changed. Contrary to the original pursuit of seeking Western learning for self-improvement, they began to resort to cultural self-examination and take the construction of Chinese native culture as the orientation. This change of cultural orientation presented by the "Collected Essays on Statecraft of Republic of China" really represents the self-consciousness and introspection of a generation of cultural people. This historical position is not only the premise of the "May Fourth New Culture" movement, but also the cornerstone of the climax of the "construction of Chinese native culture" debate in the 1930s.