

# 论杨简、陆九渊对《大学》的批判与肯定

翟奎凤

(山东大学哲学与社会发展学院, 山东 济南 250100)

**摘要:**南宋杨简认为《大学》非圣人所作,在思想义理上有支离、割裂之瑕疵,有害于道体之浑全。对于“三纲领”,他认为“明德”即是“至善”,“止于”二字加在“至善”前是累赘,而“止、定、静、安、虑、得”之前后次第是臆想、穿凿。《大学》论“止”在杨简看来有些刻意,不如《尚书》所说“安汝止”“钦厥止”说得自然。对于《大学》“八条目”,杨简特别批评其中的“正心”说,认为人心本正,无须去正;而“恐惧”“忧患”“好乐”是人的正常情感,可以是道心的体现,也无须去除。与杨简全面否定态度不同,陆九渊对《大学》基本上是肯定的,两人《大学》观的不同也折射了其思想差异。杨简对《大学》的批判,流露出某种直超顿入的禅学精神;其观点有过激、牵强之处,但也并非一无可取,一些看法也有思想启发意义。

**关键词:**《大学》;非圣;杨简;陆九渊

**中图分类号:**B244.99 **文献标志码:**A **文章编号:**1009-1505(2023)06-0016-08

**DOI:**10.14134/j.cnki.cn33-1337/c.2023.06.002

从唐代开始,《大学》受到特别关注,到了北宋,越来越受重视。二程认为《大学》为“孔子之遗言”“圣人之完书”,强调“入德之门,无如《大学》”<sup>[1]277</sup>。其后,《大学》与《语》《孟》《中庸》并称四书,特别是朱熹《四书章句集注》的巨大影响,使得《大学》获得“经”的地位,甚至成为四书之首。然而,在《大学》上升势头正猛的时候,杨简对其可谓“迎头痛击”,予以猛烈抨击、全面否定,他认为“《大学》之书盛行于今,未闻有指其疵者,不可不论也”(第8册)<sup>[2]2155</sup>。在杨简之前,罕有学者对《大学》质疑,对《大学》的质难与否定,应自杨简始。杨简又说:“自近世二程尊信《大学》之书,而学者靡然从之。伊川固出明道下,明道入德矣,而尤不能无阻。惟不能无阻,故无以识是书之疵。”(第8册)<sup>[2]2153</sup>相对程颐(伊川),杨简对程颢(明道)较为认可,但即便如此,他也非常不满程颢对《大学》的肯定与推崇,并由此认为程颢虽已“入德”,但仍不够通透。针对程子关于《大学》中“孔子遗言”“圣人完书”的说法,杨简则说“《大学》非孔子之言”(第9册)<sup>[2]2336</sup>;“《大学》一篇,非圣人作”(第3册)<sup>[2]826</sup>;“《大学》非圣人之言,益可验者,篇端无‘子曰’二字”(第8册)<sup>[2]2156</sup>。《中庸》“子曰”较多,而《大学》中只有两处“子曰”。杨简认为,《大学》中无“子曰”者都不是孔子的话。杨简对《大学》的很多重要条目和观念都有批评,其中批

**收稿日期:**2023-06-29

**基金项目:**国家社会科学基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”(17ZDA013);泰山学者工程专项经费资助

**作者简介:**翟奎凤,男,山东大学哲学与社会发展学院教授,博士生导师,哲学博士,教育部“长江学者奖励计划”青年学者,主要从事儒家哲学研究。

评最多的是“正心”说。关于杨简《大学》研究,学界有些相关讨论,但是对杨简论《大学》做系统全面的研究,特别是与陆九渊论《大学》进行比较来突显杨简思想特殊性方面,目前较为深入的讨论还不多见。“不起意”“心之精神是谓圣”是杨简心学的主旨,在他看来,《大学》就是“起意”、造作、穿凿、不自然,是外心以言道,支离、割裂了道体。

## 一、杨简批《大学》之“止”及三纲领

《大学》开篇说“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”,这三句话被后人概况为“三纲领”。杨简对“明明德”“亲民”谈论较少,对“止于至善”及后面所说“知止而后有定”“为人君止于仁”句中论“止”的语句则多有具体批判。

《大学》说:“汤之盘铭曰:‘苟日新,日日新,又日新。’《康诰》曰:‘作新民。’《诗》曰:‘周虽旧邦,其命惟新。’是故君子无所不用其极。”朱子以“亲民”为“新民”,并认为《大学》这段话是对“新民”的解释,而“无所不用其极”的意思是“自新新民,皆欲止于至善也”(第20册)<sup>[3]701</sup>。但是杨简对《大学》“无所不用其极”之说持批评态度,他认为这是“意说”,是不自在、不自然的刻意,会导致“致学于性外,积意而为道”(第8册)<sup>[2]2154</sup>,而且与子思所说“无人而不自得”的观点也不一致。《尚书·洪范》载箕子论“皇极”说:“无偏无陂,遵王之义;无有作好,遵王之道;无有作恶,遵王之路。无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平;无反无侧,王道正直。”杨简认为,“论‘极’如箕子,诚足以发挥人心之极矣。盖人心即道,作好焉,始失其道;作恶焉,始失其道,微作意焉,辄偏辄党,始为非道。所以明人心之本善,所以明起意之为害。而《大学》之书则不然,曰‘无所不用其极’,曰‘止于至善’,曰‘必正其心’,曰‘必诚其意’,反以作意为善,反蔽人心本有之善,似是而非也,似深而浅也,似精而粗也”(第8册)<sup>[2]2154-2155</sup>。杨简这里以《洪范》皇极王道之“荡荡平平”“无有作”批判《大学》“无所不用其极”说,认为《大学》是“作意为善”。在他看来,人心本善是自然自在的,不需要作意、刻意;《大学》此说看起来有道理、深刻精微,实际上是错误、粗浅的。

杨简批评《大学》“在止于至善”,他说:“夫所谓至善,即明德之别称,非有二物。而又加‘止于’之意,禹曰‘安女止’,非外加‘止于’之意也。”(第8册)<sup>[2]2154</sup>在杨简看来,“至善”即是明德本体,本自安止,不需要再外在性地加上“止于”二字。《大学》于“止于至善”后说:“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。”杨简对此也颇为不满,认为“此膏肓之病也”。他说:“道亦曷尝有浅深、有次第哉?浅深次第,学者入道,自为是不同耳,是人也,非道也。学者学道,奚必一一皆同?而欲以律天下万世,无益于明道,而反壅之。道无浅深,无次第,而反裂之。人心自直自一,自无他,顾作而起之,取而凿之。”(第8册)<sup>[2]2155</sup>《大学》论“止、定、静、安、虑”,有着严密逻辑次第性,在杨简看来,这是人为臆想、穿凿;大道本体和人心本然状态,是没有深浅次第可言的,即止即定即静即安即虑,是一体的。杨简在《安止斋记》中说:“禹告舜曰:‘安女止。’女,谓舜也。言舜心本静止,惟安焉而已。奚独舜心?太甲本心亦静止,故伊尹告以‘钦厥止’,厥,犹女也。奚独太甲?举天下古今人心皆然,故孔子曰‘于止知其所止’,‘于止’,本止也。《大学》曰:‘知止而后有定,定而后能静,静而后能安。’此非圣人之言也,此以意为之,故有四者之序。不起乎意,融明澄一,恶睹四者?夫人皆有此止,而不自知也。先儒以《大学》为孔子之言,意之尔。”(第7册)<sup>[2]1874</sup>“安汝止”见于《尚书·益稷》,“钦厥止”见于《尚书·太甲上》,“钦”也是敬而安的意思。人人皆有本止之心,本止之心即是至善、明德,“至善”前加“止于”二字是头上安头;同时,止即是定、即是安、即是静,四者为一,只要“不起意”,“融明澄一”,没必要再加“而后”之顺序。

《大学》引“子曰”:“于止知其所止,可以人而不如鸟乎?”杨简肯定孔子这句话,并发挥说这是表

达明德至善本体本自安止的意思。但是他又批评《大学》紧接着孔子这句话所说的“为人君,止于仁;为人臣,止于敬;为人子,止于孝;为人父,止于慈;与国人交,止于信”,认为“道一而已,此心常觉常明曰仁,其散见于诸善不一。其此心之见于恭曰敬,见于事亲曰孝,见于惠下曰慈,而《大学》裂而分之,殊为害道”(第3册)<sup>[1]826</sup>。在杨简看来,仁、敬、孝、慈、信,都是“道一”,是常觉常明仁爱精神在不同社会伦理角色的不同体现,而《大学》将其裂而为五,这割裂、违背了大道。杨简又说:

“穆穆文王,于缉熙敬止”,浑然圆贯,初无心外作意之态也,而《大学》于是又继之曰:“为人君止于仁,为人子止于孝,为人父止于慈。”大禹之“安止”,文王之“敬止”,岂顽然无用之止哉?其见于事亲曰孝,见于与子曰慈,发于博爱曰仁,见于恭曰敬,而此曰“君止于仁,臣止于敬,父止于慈,子止于孝”,何其局而不通也!(第8册)<sup>[2]2154</sup>

“穆穆文王,于缉熙敬止”见于《诗经·大雅·文王》,《大学》言“止”引用了这句诗,朱熹在《大学章句》中注解道:“穆穆,深远之意。于,叹美辞。缉,继续也。熙,光明也。敬止,言其无不敬而安所止也。”(第6册)<sup>[3]19</sup>杨简非常肯定这句诗所描述的文王境界之“浑然圆贯”,但对《大学》接着所说止于仁、敬、孝、慈、信则持批判态度,认为这是“局而不通”,是“心外作意”。在杨简看来,《大学》所强调的“为人君止于仁”等,不如《尚书》“安汝止”、《诗经》“敬止”说得自然圆贯。

《诗经·卫风·淇奥》中说:“瞻彼淇奥,萋竹猗猗。有斐君子,如切如磋,如琢如磨;瑟兮僖兮,赫兮喧兮。有斐君子,终不可谖兮!”《大学》对此诗句解释说:“‘如切如磋’者,道学也;‘如琢如磨’者,自修也。‘瑟兮僖兮’者,恂慄也;‘赫兮喧兮’者,威仪也;‘有斐君子,终不可谖兮’者,道盛德至善,民之不能忘也。”对此,杨简评论说:“《大学》之意,谓切磋者,师友之力欤,至于琢磨,则微矣,惟自修而已,他人不能为也。然其自改过用力,亦有如切如磋之意,虽师友切磋,亦吾心受之,非外也。而《大学》太分裂,曰此‘道学’也,此‘自修’也,此‘恂慄’也,此‘威仪’也,取吾一贯之心而截截然判裂之,殊为害道!子贡尝引此诗‘如切如磋,如琢如磨’,孔子是之,其意盖谓切之又磋之、琢之又磨之,由粗至精也。”(第2册)<sup>[2]528</sup>他认为,按《大学》对这句诗的解释,“如切如磋”是讲师友切磋,对应“道学”;“如琢如磨”是讲“自修”,但师友切磋,也是“吾心受之”,并非截然外在。在杨简看来,《大学》所言“道学”“自修”“恂慄”“威仪”等也分裂了一贯之心,于大道有害。杨简又论《大学》“道盛德至善”说:“‘道盛德至’,德可以言至也,道不可以言盛也。于道言盛,是又积意之所加,而非本也。”(第8册)<sup>[2]2155</sup>“德”是主体性修为,可以言“至”,而“道”是本体性,于本体言“盛”,在杨简看来也是“积意之所加”,因为本体不增不减,无内无外。实际上,杨简这里对文本存在明显误读,“道盛德至善”之“道”与前面所说“道学”之“道”都是言说的意思,“盛德、至善”当连读。朱子认为,《大学》引《淇奥》诗句并做出如此解释,是“以明‘明明德’者之‘止于至善’”(第6册)<sup>[3]19</sup>,即“盛德”是说“明明德”。应该说,朱子的解释于《大学》文本更为贴切精当。总体上看,杨简以其“不起意”的思想主旨,批评《大学》“三纲领”相关论述太过支离、割裂大道。这种批评主观性太强,有些看法也过于牵强,但也有一定的思想启发性。

## 二、杨简对“正心”与“八条目”的批判

《大学》说“物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平”,传统上以此为“八条目”,可以看作对三纲领的进一步展开。在“八条目”中,格物是《大学》修身的起始工夫。程、朱对格物非常重视。程颐解释格物说,“格,至也,言穷至物理也”<sup>[1]277</sup>。朱熹发挥程子之说,认为“格,至也。物,犹事也。穷至事物之理,欲其极处无不到也”;“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也”(第6册)<sup>[3]17,20</sup>。程朱以穷理释格物,杨简对此不满,他说:“格物不可以穷理言。文曰格耳,虽有至义,何为乎转而穷?文曰物耳,初无理字义,何为乎转而为

理?据经直说,格有去义,格去其物耳。”(第8册)<sup>[2]2098</sup>杨简认为,“格”没有“穷”的意思,“物”与“理”也不同,把格物直接解释为“穷理”是不合适的。杨简认为,“古人谓欲致知者在乎格物,深病学者之溺于物而此心不明,故不得已为是说。岂曰尽取事物屏而去之耶?岂曰去物而就无物耶?有去有取,犹未离乎物也”(第8册)<sup>[2]2098</sup>。杨简认为,“格物”是古人不得已的说法;我们一般人的心灵往往被物欲所迷、为物象所蔽,灵明之性难以显现,“格物”实际上就是“启蒙”,摆脱蒙蔽,呈现心灵本然自由灵明状态。杨简又说:“格物之论,论吾心中事耳。吾心本无物,忽有物焉,格去之可也。物格则吾心自莹,尘去则鉴自明,滓去则水自清矣。天高地下,物生之中,十百千万,皆吾心耳,本无物也。”(第8册)<sup>[2]2098</sup> 阳明曾将“物”理解为心中意象之物,这与杨简有些类似,但阳明以“格”为“正”,将“格物”理解为“正其不正以归于正”,这与杨简以格为“去”,又有所不同。在杨简看来,天下万物,皆我意象,心中无物象则自清明透亮。杨简认为:“事物之纷纷,起于思虑之动耳。思虑不动,何者非一?何者非我?思虑不动,尚无一与我,孰为衣与食?必如此而后可以谓之格物。格物而动于思虑,是其为物愈纷纷耳,尚何以为格?”(第8册)<sup>[2]2098</sup> 孔子曾说:“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”(《论语·里仁》)道为形上存在、最高真理,是至善,在杨简看来,道不在外,心即道,“此心在道则不在物,在物则不在道。耻恶衣恶食,是堕在事物中,为事物移换”(第8册)<sup>[2]2098</sup>。思虑不动,内外融合为一,就不会有对衣食欲望的执着;如果动于思虑,事物就会纷纷扰扰。

有人问程子:“格物须物物格之,还只格一物而万理皆知?”程颐说:“怎生便会该通?若只格一物便通众理,虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件,明日又格一件,积习既多,然后脱然自有贯通处。”<sup>[1]188</sup> 杨简对程子此说也颇为不满,他说:“若曰‘今日格一物,明日又格一物,穷尽万理乃能知至’,吾知其不可也。程氏自穷理有得,遂以为必穷理而后可,不知其不可以律天下也。”(第8册)<sup>[2]2098</sup> 相对而言,程颐所说格物穷理更多是理性认知论,而杨简以格物为去物,更多是工夫论、境界论,并且有“当下即是”、不由积累、无须思量之禅学风格。

杨简对《大学》批评最多、最尖锐的是其“正心”说。孟子说“必有事焉而勿正心”(《孟子·公孙丑上》),杨简据此认为孟子反对正心之说,他认为正心即是拔苗助长;孟子“深言‘正心’之为害,曰:‘必有事焉而勿正心。’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。人之所以为不善者,非其心之罪也,一昏而动于意,则差矣”(第6册)<sup>[2]1612</sup>。心本正、本清、本明,之所以不正、有昏昧,是因为“意”的遮蔽。杨简又说:“孟子所以必有事焉者,改过也,芸苗也,非正其心也。此心之灵,岂容微置其意?孟子此论,有所自来,盖传之子思。子思传之曾子,曾子传孔子者。”(第6册)<sup>[2]1612</sup>“必有事”,杨简理解为改过、耘苗、除草,并非正心,心本神本灵,无须正,他还认为孟子这种思想从根源上说来自孔子。《中庸》载孔子曰“改而止”,杨简由此认为,“邪改即止,不可正其心,反成起意,是谓掘苗。所谓芸苗,乃去恶草,即改过”(第9册)<sup>[2]2338</sup>。他还强调,“人心何尝不正?但要改过,不必正心。一欲正心,便是起意”(第9册)<sup>[2]2190</sup>。杨简在永嘉郡做官时,见郡所有堂名“清心”,他觉得“清心”一词不好,将其更名为“燕堂”,并说:“孟子曰:‘勿正心’,谓夫人心未始不正,无俟乎复正之。此心虚明无体,精神四达,至灵至明,是是非非,云为变化,能事亲,能事君,上能从兄,能友弟,能与朋友交,能泛应而曲当,不学而能,不虑而知,未尝不清明,何俟乎复清之?清心即正心,正心,孟子之所戒也。”(第7册)<sup>[2]1865</sup> 杨简以“清”“正”为动词,人心本清本正,本灵本明,不需要清与正的工夫。《易传·系辞上》说“圣人以此洗心,退藏于密,吉凶与民同患”,在杨简看来,此“洗心”之说与《大学》“正心”说同病,都不是孔子的话,他说“‘清心’、‘洗心’、‘正心’之说行,则为掘苗,非徒无益,而又害之”(第7册)<sup>[2]1866</sup>。

《大学》中说:“所谓修身在正其心者:身有所忿懣,则不得其正;有所恐惧,则不得其正;有所好乐,则不得其正;有所忧患,则不得其正。”据杨简自己回忆,他少年时对这段话很喜欢,后来有所觉悟后,对此章也颇为不满,认为此章“非知道者所作”(第8册)<sup>[2]2155</sup>。在杨简看来,“忿懣”情绪固然“断不可

有”,但是恐惧、好乐、忧患并不能一概排斥,要具体而论,他说:“夫忿懣则断不可有,至于恐惧,特不可屈于威武而恐惧尔,或君父震怒而恐惧,何不可?好乐而好色、好货则不可,若好善好学,何不可?忧患而为贫而忧、患失而忧,则不可,若忧道忧国,何不可?”(第8册)<sup>[2]2156</sup>杨简又说,“孔子临事而惧,‘作《易》者其有忧患’,好贤乐善,何所不可?而恶之也,是安知夫恐惧、好恶、忧患,乃正性之变化,而未始或动也”(第8册)<sup>[2]2154</sup>。《论语·述而篇》载孔子对子路说:“暴虎冯河,死而无悔者,吾不与也。必也临事而惧,好谋而成者也。”《易传·系辞下》说:“作《易》者,其有忧患乎?”这些都是正面肯定恐惧、忧患情绪的积极价值。在杨简看来,恐惧、忧患、好乐是心性本体自然情感变化,未必是动于意,而《大学》要排除这些情感,是“不知道者率求道于寂静,不知日用交错无非妙用,觉则于日用应酬交错间,自无非礼处”(第8册)<sup>[2]2156</sup>。其实,《大学》这段话可以与《中庸》结合起来理解,有这些情绪则心体“不得其正”,可以理解为《中庸》所说喜怒哀乐之未发,是致中、达于大本的工夫,而杨简所强调的合理的情感,可以对应发而中节之“和”的状态。《大学》在解释“所谓修身在正其心者”时还说“心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味”,杨简对此也不满,认为《大学》反对“心不在焉”,是强调心要“在”,他批评说,“孔子谓‘心莫知其乡’,而此必曰‘在’‘正’云者,正意象之凝结,孔子所以止绝学者之意者,谓是类也”(第8册)<sup>[2]2154</sup>。这个批评实际上有些无厘头,过于牵强。

《大学》在解释“诚意”时说:“小人闲居为不善,无所不至。见君子而后厌然,掩其不善而著其善。人之视己,如见其肺肝然,则何益矣!此谓诚于中,形于外,故君子必慎其独也。”杨简对此也有批评,他说,“作《大学》者,其学亦陋矣!小人情状如此,何足发明慎独之学哉?苟不如此,则遂可以为慎独乎?疏略亦甚矣”(第8册)<sup>[2]2156</sup>。他认为《大学》这里从反面叙述的“小人”情状,不足以揭示“慎独”之义,或者说《大学》这里所论述的“慎独”在他看来是浅陋的。

杨简批评《大学》“八条目”为支离,总体上持批判态度,认为“欲修其身者在正其心”是“判身与心而离之”(第8册)<sup>[2]2153</sup>,孔、颜、曾、孟都未说过这样的话,而《大学》“岂于心之外必诚其意,诚意之外又欲致知,致知之外又欲格物哉?取人大中至正之心,纷然而凿之,岂不为毒”(第8册)<sup>[2]2154</sup>。这样看来,杨简在根本上是批判解构了《大学》“八条目”之说,一个“毒”字可见杨简对《大学》之憎恶和根本否定态度,这也难免言之过激。

### 三、陆九渊对《大学》的全面肯定

与杨简全盘否定《大学》,几乎未说过一句肯定《大学》的好话相反,陆九渊对《大学》总体上是肯定的,未见有批评之语。

我们先看陆九渊对《大学》的一些整体性评论。陆九渊认为,《大学》“在明明德,在亲民”,皆主于“在止于至善”<sup>[4]474</sup>，“明明德”“亲民”都要归极于“止于至善”。在他看来,此“三纲领”是“《大学》指归”<sup>[4]262</sup>。学生李伯敏问如何进学、如何入手,陆九渊回答说:“‘古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知。致知在格物。’格物是下手处。”<sup>[4]440</sup>这等于把《大学》八条目复述了一遍,并再次强调“格物”是起始、入手工夫。这些都可以看出陆九渊对《大学》的推崇。

陆九渊论《大学》,一方面重视“明明德”,另一方面重视格物致知。陆九渊说“《大学》之道则归乎明明德于天下者”<sup>[4]296</sup>,可以说,他把“明明德于天下”看作《大学》的根本和宗旨。陆九渊又说:“‘人而不为《周南》《召南》,其犹正墙面而立也’,学者第一义。‘古之欲明明德于天下者’,此是第二。孔子志学便是志此。”<sup>[4]465</sup>陆九渊视“明明德于天下”为学者第二义,而“明明德”的关键又在格物、致知。陆九渊说,“《大学》言明明德之序,先于致知;孟子言诚身之道,在于明善”<sup>[4]7</sup>，“故《大学》言明明德在天下

者,取必在格物致知正心诚意之间”<sup>[4]370</sup>。“明明德于天下”即“天下平”,这是儒家的终极理想与目标,此目标又从格物、致知开始。陆九渊强调:“欲明明德于天下是入《大学》标的。格物致知是下手处。《中庸》言博学、审问、慎思、明辨,是格物之方。读书亲师友是学,思则在己,问与辨皆须在人。”<sup>[4]292-293</sup>可见,陆九渊所说格物范围是比较广的,学、问、思、辨,皆在其中;不能简单批判陆九渊,说他不注重读书。程颐论格物时说:“凡一物上有一理,须是穷致其理。穷理亦多端:或读书,讲明义理,或论古今人物,别其是非,或应接事物而处其当,皆穷理也。”<sup>[4]188</sup>就此而言,陆九渊所说格物与程颐有相似处。陆九渊还说:“为学有讲明,有践履。《大学》致知、格物,《中庸》博学、审问、慎思、明辨,《孟子》始条理者智之事,此讲明也。《大学》修身、正心,《中庸》笃行之,《孟子》终条理者圣之事,此践履也。‘物有本末,事有终始,知所先后,则近道矣。’欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。”自《大学》言之,固先乎讲明矣。”<sup>[4]160</sup>“讲明”为知、“践履”为行,“先乎讲明”也是主张知先行后。

同时,我们也要看到陆九渊格物说之复杂性一面。学生李伯敏问:“如何样格物?”陆九渊说:“研究物理。”<sup>[4]440</sup>李伯敏说:“天下万物不胜其繁,如何尽研究得?”陆九渊回答说:“‘万物皆备于我’,只要明理。然理不解自明,须是隆师亲友。”<sup>[4]440</sup>从格物就是“研究物理”来看,这与程朱的说法也没有多大区别,孟子“万物皆备于我”之说也是程朱、陆九渊一致肯定的。理难以自明,需要“隆师亲友”,这与程朱相关之说也有一致性。陆九渊论格物还说:“格,至也,与穷字、究字同义,皆研磨考索,以求其至耳。”<sup>[4]253</sup>陈来也指出,陆九渊“‘格’的意思就是穷究至极,这个解释与程朱是一致的”<sup>[5]214</sup>。陆九渊论格物与程朱诚然有接近处,然而区别也是明显的。虽然陆九渊也讲读书,但是他的读书方法与程朱是有别的。《庄子·外篇·骈拇》说:“自三代以下者,天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利,士则以身殉名,大夫则以身殉家,圣人则以身殉天下。故此数子者,事业不同,名声异号,其于伤性以身为殉,一也。臧与谷,二人相与牧羊,而俱亡其羊。问臧奚事,则挟厕读书;问谷奚事,则博塞以游。二人者,事业不同,其于亡羊均也。”陆九渊引此臧谷亡羊的故事,说:“某读书只看古注,圣人之言自明白。且如‘弟子入则孝,出则弟’。是分明说与你入便孝,出便弟,何须得传、注。学者疲精神于此,是以担子越重。到这里,只是与他减担,只此便是格物。”<sup>[4]441</sup>“减担”并不是不读书,而是反对过于关注经典注解,反对过度诠释发挥,在陆九渊看来,这样无法回归涵养、发明本心,以至于会迷失本心。陈来也强调,“陆学反对经典传注,提倡付诸践履的易简功夫,因此他的格物说与朱子不同”<sup>[5]214</sup>。陆九渊还说,“格物者,格此者也。伏羲仰象俯法,亦先于此尽力焉耳。不然,所谓格物,末而已矣”<sup>[4]478</sup>。“格此”怎么理解?何泽恒认为象山于此“并未说破,故后人颇感费解”,他引述戴君仁《象山说格物》一文观点认为,象山解“格”字为“至”,与穷究同义,亦谓格物即穷理,骤看似与朱子并无大不同,“然其所谓‘物’的具体含义,实指此心此理,故如朱子所主,先向外面事物上穷理,在象山则斥之为末。象山的解说,其实即是他向来最大的学术宗旨。所以静山师(戴君仁)说:‘象山的格物,等于发明本心,等于先立乎其大者’”<sup>[6]</sup>。朱伯崑认为,“‘此’指明心中之理。陆氏认为,伏羲先明其心中之理,然后观象立卦,以觉斯民”<sup>[7]</sup>。陆九渊在《武陵县学记》中还说:“彝伦在人,维天所命,良知之端,形于爱敬,扩而充之,圣哲之所以为圣哲也。先知者,知此而已;先觉者,觉此而已。气有所蒙,物有所蔽,势有所迁,习有所移,往而不返,迷而不解,于是为愚为不肖,彝伦于是而斲,天命于是而悖,此君师之所以作,政事之所以立。……所谓格物致知者,格此物、致此知也,故能明明德于天下。”<sup>[4]238</sup>陈立胜认为,象山这里明确以爱敬论“良知”,“格物、致知都是格此、致此(良知之端)。阳明之致良知思想已是呼之欲出了”<sup>[8]</sup>。“良知”也即是本心。陆九渊在《贵溪重修县学记》中说:“孩提之童,无不知爱其亲,及其长也,无不知敬其兄。先王之时,庠序之教,抑申斯义以致其知,使不失其本心而已。”<sup>[4]237</sup>由此,陆九渊所谓致知可谓致其本心良知。他还说“所贵乎学者,在致其知,改其过”<sup>[4]185</sup>“学所以开人之蔽而致其知”<sup>[4]244</sup>,学习的目的就是去除蒙蔽,使

良知呈现、发挥作用,这样自然能“改其过”。“开人之蔽”,去除蒙蔽,可以说即是格物。陆九渊又说,“是心有不得其正,想不知耳,知之斯正矣”<sup>[4]164</sup>，“心不得其正”，就是有过，“不知”可以说即良知被蒙蔽，良知显明，心自然也就得其正。

《大学》还说：“欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”陆九渊对此论曰：“物果已格，则知自至，所知既至，则意自诚，意诚则心自正，必然之势，非强致也。”<sup>[4]150</sup>这也是把格物看作基础与起始的工夫。“必然之势”就强调了格致、诚正之前后逻辑性，有前才有后，前面的工夫做好，后面的条目自然顺势展现，势如破竹。类似地，陆九渊论《大学》“止、定、静、安、虑、得”六者关系时也说：“‘知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。’学不知止，而谓其能虑能得，吾不信也。……人诚知止，即有定论，静安虑得，乃必然之势，非可强致之也。”<sup>[4]11</sup>这也是强调六者前后顺承性，而此逻辑、前后秩序正是杨简所反对的。

陆九渊认为《大学》“所谓诚其意者，无自欺也”一段，“总是修身、齐家、治国、平天下之要，故反覆言之。如恶恶臭，如好好色，乃是性所好恶，非出于勉强也。自欺是欺其心，慎独即不自欺。诚者自成，而道自道也，自欺不可谓无人知。十目所视，十手所指，其严若此”<sup>[4]418</sup>。由此来看，陆九渊也非常看重诚意的工夫。这些都与杨简的观点形成鲜明对比。

#### 四、余 论

宋代以后，《大学》作为四书之首，在历史上影响很大，不管是程朱学派，还是陆王学派，抑或是张载、王夫之一系的气学，总体上对《大学》都是高度肯定的。因此，杨简对《大学》的激烈批判，也遭到后世儒者的猛烈抨击。明代王宏说：“杨慈湖谓格物不可以穷理，训云‘吾心本无物，忽有物焉，格去之可也。物格则吾心自莹，尘去则鉴自明，滓去则水自清矣’。此全是禅宗。又疑《大学》之文支离破碎，谓非孔子所作，不知其何所根据，乃欲申其邪说，至排圣经而不顾？孰谓慈湖之罪隐而难知哉！”（第10册）<sup>[4]2602</sup>王宏视《大学》为圣经，认为杨简对《大学》的排斥完全是禅学立场，他视杨简为圣学罪人、其说为“邪说”。这也难免言之过激。在今天来看，跳出儒家门户之见，禅学自有禅学的价值，不宜一概否定。当然，杨简对《大学》几乎全盘否定的态度显然也是偏颇的。后来，晚明陈确也提出“《大学》非圣经”，王瑞昌认为，“慈湖之非《大学》，多是从其‘无意’说起，与乾初非《大学》之理据不同。但都认为‘八条目’有支离之病，此则两人所见略同”<sup>[10]371</sup>。清代汪中也认为《大学》并不符合“圣人之道”<sup>[9]</sup>。这些都是儒学史上非常“另类”的观点。

传统上我们多把杨简视为陆九渊的弟子，实际上，杨简思想与陆九渊在很多方面有较大差别。如在对孟子的看法上，陆九渊是全面推崇，而杨简则有肯定有批评。同样，在对《大学》的看法上，杨简可谓全面否定，而陆九渊基本上是全面肯定，两人观点反差较大。当然，杨简与陆九渊关于格物的理解也有相似处，杨简大体上以格物为去除物欲、物象对本心光明的遮蔽，陆九渊总体上也是以格物为去除蒙蔽、发明本心。

杨简对《大学》持全面否定的态度，确实有过激之处，有些批评也显然是牵强的，但其怀疑精神，以及其关于《大学》的具体讨论，也有一定的启发意义，也不能说就毫无价值。杨简通过对《大学》的批判性诠释，实际上也是建构自己一套独特的思想体系，这套话语也诚如后人所批评的，有一定的禅学风格，我们不妨称杨简之儒学为禅儒或者禅学化儒学，既有禅学风格，也有儒学精神，这在儒学发展史上也可谓一种“另类”，虽有别于儒学主流正统，但从思想史来看，也有其价值。就对《大学》的看法而言，我们今天需要平常心。我们没必要把《大学》说成“圣经贤传”，将其过于神圣化，以至于拒绝任何怀疑与批判。同时，我们也不能像杨简那样将《大学》说得一无是处。《大学》在近现代中国社会思想的变革

中,仍发挥了积极意义,如明德、新民、止于至善、格物致知等,被不少高校作为校训。《大学》的不少观念和格言,在今天仍为人们所重视,这是有道理的。

#### 参考文献:

- [1]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004.
- [2]杨简.杨简全集[M].董平,校点.杭州:浙江大学出版社,2016.
- [3]朱熹.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2010.
- [4]陆九渊.陆九渊集[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1980.
- [5]陈来.宋明理学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2011.
- [6]何泽恒.先秦儒道旧义新知录[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2020:271.
- [7]朱伯崑.易学哲学史:第二卷[M].北京:华夏出版社,1995:522.
- [8]陈立胜.知情意:王阳明良知论的三个面向[J].贵阳学院学报(社会科学版),2018(4):1-9.
- [9]朱琳.“《大学》非圣说”析论——关于“圣人之道”的不同诠释及其演变历程[J].河北学刊,2022(3):59-65.
- [10]王瑞昌.陈确评传[M].南京:南京大学出版社,2011.

## On Yang Jian's and Lu Jiuyuan's Criticism and Affirmation of "The Great Learning"

ZHAI Kuifeng

(School of Philosophy and Social Development, Shandong University, Jinan 250100, China)

**Abstract:** Yang Jian of the Southern Song Dynasty believed that *The Great Learning* was not written by Confucius, and it had flaws in its ideological and moral principles, which were fragmented and harmful to the integrity of the substance of Tao. For the "Three Programmes", he proposed that "illustrious virtue" is "the highest excellence", and "to rest in" before "the highest excellence" is redundant. And the order of "resting, being determined, unperturbed, tranquil, deliberate, attaining" is a figment of the imagination. In Yang Jian's view, the discussion of "to rest in" is a bit deliberate, not as natural as "finding your repose in your (proper) resting-point" and "reverently determining your aim" in *The Classic of History*. With regard to the "Eight Articles" of *The Great Learning*, Yang Jian particularly criticized "correcting the mind", arguing that the human mind is inherently virtuous and does not need to be corrected; and "fear" "worry" "sorrow" and "fond regard" are normal human emotions, which can be the manifestation of the substance of Tao, and do not need to be removed. Unlike Yang Jian's total negative attitude, Lu Jiuyuan was basically positive about *The Great Learning*, and the difference in their views of the book also reflects their ideological differences. Yang Jian's criticism of *The Great Learning* reveals the straight forward spirit of Zen. His viewpoints are radical and far-fetched, but they are not without merit, and some of them are also thought-provoking.

**Key words:** *The Great Learning*; not written by Confucius; Yang Jian; Lu Jiuyuan



(责任编辑 李裕政)