

杨简对《易传》话语的肯定与批评

——兼谈杨简与陆九渊易学观之不同

翟奎凤¹ 卢珊²

(1. 山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100; 2. 山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

摘要:杨简对《易传》有肯定有批评。他肯定《系辞传》的“无思无为”“寂然不动,感而遂通”“变化云为”“百姓日用而不知”“范围天地”“不疾而速,不行而至”“神无方而易无体”等话语,且从心学的角度予以阐释。但是他批评《系辞传》的“仰观俯察”“易与天地准”“幽明”“死生”“乾坤毁,则无以见易”“道器”“拟议”“继善成性”等段落语句,认为这些皆为不明大道之人所作,有违孔子的一贯之道。陆九渊较少谈论杨简所肯定的《系辞传》话语,而对杨简所否定的那些话多有肯定性阐释。陆九渊、杨简易学观的不同,折射了两人心理学思想之异。陆九渊常用“宇宙”一词表示时空无限性,在他的思想中,宇宙、理、心三者一体融通,宇宙、理都是客观存在。杨简很少用“宇宙”一词,他以“道”来取代“理”,认为心即道,天地变化并非纯粹客观,而是与人心主体密不可分的。

关键词:杨简;陆九渊;《易传》;宇宙;天地;心;理

中图分类号:B244 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2024)06-0068-12

南宋杨简是宋明儒学史上著名的心学家,他对儒家经典多有疑难与批判,如对《大学》基本持否定态度,认为其非圣人之书、背离孔子之道;对《孟子》有肯定,也有批评,等等。《周易》自汉代以来被尊为六经之首,《易传》也被多数学者认为是孔子所作,虽然在历史上也有一些学者怀疑《易传》非孔子作,或部分非孔子作,但他们对《易传》所表达的义理大多是肯定的。杨简则不同,他认为“《大传》非圣人作”^①,“《系辞》间有圣言,大统多非圣正言……自作《系辞》者已失孔子大旨,而况于后世乎”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第8册,第2071页)。杨简所谓“《大传》”“《易大传》”主要是指《系辞传》,他对《系辞传》中的一些话常直接予以批评,认为其思想表述不符合孔子的一贯之道。他认为,《易传》所载“子曰”“其言多善”,当然也存在虽系在“子曰”下仍“间有微碍者”,这是由于“传录纪述者之差”,是记述有误,总体上不妨碍“其大旨之善”;而《易传》中没有系“子曰”的话,“其言多不善”,这是因为这些语句非圣人孔子所说(参见《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1977页)。杨简也承认《系辞传》中有些话虽没有系为“子曰”,但确实传承自孔子,这些话也说得很有道理。对此,李承贵认为“杨简判定某句话是不是孔子讲的,还有孔子之外的根据,那就是万物皆一、万事皆一、万理皆一、万道皆一”^②,张沛认为“杨简否定《系辞》为孔子所作,固然有宋代疑经之风的影响,但

收稿日期:2023-07-05

基金项目:国家社科基金项目:“《易传》与宋明理学话语体系建构”(22BZX051)

作者简介:翟奎凤(1980—),安徽亳州人,山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授、博士生导师,主要研究方向:易学与儒家哲学。卢珊,山东大学儒学高等研究院博士生。

① [宋]杨简《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,杭州:浙江大学出版社,2015年,第360页。下引《杨简全集》,仅随文标注著作名、全集名、册数与页码,标点有改动。

② 李承贵《杨简》,西安:陕西师范大学出版总社有限公司,2017年,第104页。

主要是以其心学识见为标尺加以判定的结果”^①。也就是说,杨简判定是不是孔子的话,实际上采用的是一种“理校”方法,即合不合乎他心中的“道”。

关于杨简易学思想的研究有不少代表性成果,但着眼于杨简对《易传》特别是《系辞传》具体话语的肯定与批评来分析杨简易学思想的特色,进而将其与陆九渊的易学观进行比较,目前这方面的研究还比较少。传统研究多强调杨简对陆九渊易学思想的继承与发展,本文则着重揭示二人易学思想之异。

一、杨简对《易传》话语的肯定与心学化阐释

《易传》是杨简心学话语体系建构的重要经典支撑,《系辞传》所云“无思无为”“寂然不动,感而遂通”(杨简引述100余次)、“变化云为”(引述70余次)、“百姓日用而不知”(引述50余次)、“范围天地”(引述30余次)、“不疾而速,不行而至”(引述10余次)、“神无方而易无体”(引述“无方无体”6次、“无体”100余次)等,是杨简心学体系的重要特色话语。

《系辞上传》说:“易,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此。”这段话中的“无思无为”“寂然不动,感而遂通”,杨简经常引述。据杨简自述,他小的时候就深爱这段话,认为“学道必造此妙”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第358页)方为究竟。《系辞传》所说“无思无为”是指易道本体,而杨简常以“无思无为”来讲本心、道心、本性,他说“人之本心即道,自是至动至变,自是无思无为,自大亨而不失正”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第132页),又说“道心发用,寂然不动,虽无思无为,而万物毕照,万理洞见”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第352页)、“吾本有寂然不动之性,自是无思无为,如水鉴,如日月,光明四达,靡所不照”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第297页)。在杨简看来,即心即性、即道即易,动静合一、寂感合一,心性本体无思无为,中正、清明、广大,无所不通,无所不照,就像日月一样,朗照一切,能有如此自信,则“《易》道在我”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第132页)。杨简认为,“唯无思,故无所不明;唯无为,故无所不应”,此即“大《易》之道”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第247页)。本心是寂感之统一,“心自无体,自清明,自寂然不动,视听言动心思,皆其变化”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第87页)、“是心寂然不动如太虚,感而遂通如四海。微动乎意,则愆则尤”(《慈湖诗传》,载《杨简全集》第3册,第863页)。人人皆同的本心,寂然不动,无内外,无始终,所有变化皆心之神用。“寂然不动,感而遂通”不属于思、为之意,而是“不识不知”、动静一如、常明常觉之仁的状态。“无思无为,感而遂通”,就如雷电之合作,此“变化之神,中节之妙”,难以捉摸,此即“大《易》之道”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第144页)。这种无思无为之寂感生发之道,杨简也以草木生长、山体静止而植被繁茂来比喻之,“草木无思为而自发生”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第8册,第2119页)、“虽变化云为,而实寂然不动,山静止而生物似之”(《先圣大训》,载《杨简全集》第5册,第1443页)。

杨简讲“无思无为”“寂然不动”,常关联到《系辞下传》所说的“变化云为”一词,他认为这里所说的“变化”是“不动之动,无为之为”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第338页)。杨简说:“道心至灵、至神、至明,变化云为,如水鉴之照物,如四时之错行,如日月之代明。”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第163页)“此心虚明无体,广大无际,日用云为,无非变化,故《易》曰‘变化云为’。虚明泛应,如日月之光,无思无为,而万物毕照。”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第10册,第2537页)在

^① [宋]杨简撰,张沛导读《杨氏易传导读》,北京:华龄出版社,2019年,第35页。

杨简的思想表述里,“变化云为”与“无思无为”是统一的,就像日月之光照耀万物,是自然自在的。道心没有体质,寂然无为,而事亲从兄,事君使民,种种变化云为,神用无穷,随处皆妙,“虽有万不同,如水镜之毕照万物而非动也,如日月之溥照万物而非为也”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第8册,第2124页)。据载,杨简在居母丧期间极度痛苦,以至于不能很顺畅地处理丧事中的一些酬答应付,为此他有好几天反复体察心体,在偶然的一次触发下,“大悟变化云为之旨,纵横交错万变,虚明不动,如鉴中象矣”^①,这可以说是进入了动静合一、寂感合一的“大定”状态。

《系辞下传》载:“《易》曰:‘憧憧往来,朋从尔思。’子曰:‘天下何思何虑?天下同归而殊涂,一致而百虑,天下何思何虑?’”杨简对此感叹说:“至哉圣言,实语也!而自孔子以来至于今,知之者寡。同归殊涂,取喻尔,非实有归有涂也。极上下四方之间,古往今来,万物变化,有无彼此,皆一体也。”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1994页)“同归”“一致”皆源于本有之“一体”,而此“一体”只有无思无虑才能达到。杨简论及“变化云为”“无思无为”时也常关联到“何思何虑”,如他在解释复卦六四爻《象》辞“‘中行独复’,以从道也”时说:“是中行之复也,何思何虑,变化云为,浑焉一焉,犹我而已。是我无体,是我无方,是我无思,是我无为。无为而行,是谓中行。无倚无畔,是谓独复,是谓从道。”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第160页)杨简认为只有“无思虑者”才能体认孔子所说的“何思何虑”的真义,此即“不识不知,顺帝之则”(《诗经·大雅·皇矣》)之境界,“如水鉴洞照万象,如日月遍照万物,自神自明,不可度思”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第122页)。水鉴洞照、日月遍照是杨简论道心自然功用时常用的比喻。常人思虑的特征是“憧憧往来”,在杨简看来这是“意”,他说:“孔子曰:‘天下何思何虑?’思虑,人以为不可无者,而孔子以为无庸焉。惟思虑动而后始昏。”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第287页)去此思虑之意,则常觉常明,这就是仁者的心境,“此心诚实无他,无作好,无作恶,无造为,无回曲,何思何虑,常清常明,自灵自神”(《先圣大训》,载《杨简全集》第5册,第1429页),此思非意,而是一种清明直心、中正之心,像日月光照一样自然。

《系辞上传》说“唯神也,故不疾而速,不行而至”,这主要也是从本体的角度讲变化之神,而杨简常以此与“何思何虑”结合起来论主体心神,他说:“学者悟何思何虑之心,则不疾而速,不行而至。人皆具此神,无死生之异,无往来之殊矣。”(《慈湖诗传》,载《杨简全集》第3册,第786页)在杨简看来,本体变化之神与主体心神是一,皆有虚明广大无际、神用变化无穷之特征。据杨简自述,他在三十二岁富阳双明阁下与陆九渊问答之间,“忽觉某心清明,澄然无畔,又有不疾而速、不行而至之神,此心乃我所自有,未始有间断”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1882页)。程颢论及“唯神也,故不疾而速,不行而至”时曾说“神无速,亦无至”,杨简对程颢此语颇为肯定,称“惟伯淳而后有此言”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第9册,第2185页),也就是说,从究竟而言,形而上之神不能以有形下特征的“速”与“至”来形容。

杨简很重视《周易·系辞》中关于“神”的论述,上面论及的“无思无为”“寂感”其实也是在讲“神”。不过,《系辞传》所讲的神多是指本体、变化之神,而杨简则将其与主体心神相贯通,或者更多是在主体心神层面来讲。《系辞上传》说“神无方而易无体”,杨简对此多有发挥,如说:“孔子曰:‘心

^① 见杨简弟子钱时所作《宝谟阁学士正奉大夫慈湖先生行状》(《杨简全集》第9册,第2267—2268页)。而杨简自述则称:“及后居妣氏丧,哀恻切痛,不可云喻,既久,略省察曩正哀恻时,乃亦寂然不动,自然不自知,方悟孔子哭颜渊至于‘恻矣’而不自知,正合无思无为之妙。益信吾心有如此妙用,哀苦至于如此其极,乃其变化,故《易大传》又曰:‘变化云为。’”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1993页)

之精神是谓圣。’曰心，曰精神，虽有其名，初无其体，故曰‘神无方，易无体’。非神自神、易自易、心自心也。是三名，皆有名而无体，莫究厥始，莫执厥中，莫穷厥终。”（《杨氏易传》，载《杨简全集》第1册，第33页）心、神、易一体，本体与主体贯通，这是杨简反复强调的观点，他还说：“道通为一。其心甚神，神无方体。”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第9册，第2333页）阴阳不测，神不会局限于某个地方。《系辞上传》还说“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，此“范围天地”也是从易道本体的角度来讲的，而杨简则从主体的角度对此进行了发挥，他说：“《大传》曰‘范围天地’，《中庸》曰‘圣人之道，发育万物’，人心无体，至善，至神，至明，至广大，其曰‘范围天地，发育万物’，非圣人独有之而众人无之也，圣人先觉我心之所同然耳。”（《杨氏易传》，载《杨简全集》第1册，第51页）杨简常将“范围天地”与《中庸》所说的“发育万物”并提，这样就完全把主体心神与本体变化之神合一等同了。他还说：“《易》曰‘范围天地’，天地在吾心量中也。”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第9册，第2333页）这些都体现了杨简“己易”“心易”的特点。

杨简非常喜欢称引《系辞上传》“百姓日用而不知”一语。这句话所在段落并未系有“子曰”，但杨简认为“《易》上下《系》虽非孔子所作，而其间得之于孔子者多矣。其言道，曰‘百姓日用而不知’，虽不系之‘子曰’，而吾信其为孔子之言也”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，第1992—1993页）。虽未系“子曰”，但是这句话很有道理，杨简认为这些很有道理的话是孔子说的。同样，在《易传》中，“百姓日用而不知”也是讲此道就在日用中，而杨简则由此重点强调百姓日用此心而不知此心即道，他说：“人有圣贤之异，道无圣贤之异。孔子曰：‘心之精神是谓圣。’此心初无圣贤庸愚之间，百姓日用此心之妙而不自知。”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，第1868页）“时有古今，道无古今；形有古今，心无古今。百姓日用此心之妙而不自知，以其意动而有过，故不自知。”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，第1925页）此心即道，圣凡一也，大道就在日用常行中，不必求道于心外。杨简还认为“天地万物尽在吾虚明无体之中，变化万状，而吾虚明无体者常一也。百姓日用此虚明无体之妙，而不自知也。此虚明无体者，动如此，静如此，昼如此，夜如此，生如此，死如此”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，第1880页），这也典型体现了其心学立场：虚明无体是道的本然状态，也是心的本然状态。

杨简所肯定的这些话语，除“何思何虑”外，基本都不在“子曰”段落中。而实际上，那些在“子曰”段落中的语句，杨简讨论并不多。《系辞上传》载“子曰：‘书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎。’子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”杨简对此曾感叹说：“至哉圣言！岂训诂之所能解？”（《杨氏易传》，载《杨简全集》第1册，第359页）在此之外，《系辞传》中的“子曰”话语，杨简很少论及。

二、杨简对《易传》话语的疑难与批评

杨简对《易传》中的一些话多有批评，这反映了其独特的心学化的易学观和天地观。《周易·系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”这段话是讲伏羲作八卦的根据——象天法地、近身远物。杨简对这段话颇为不满，他说：

某尝谓《大传》非圣人作，于是乎益验。此一章乃不知道者推测圣人意其如此。甚矣，夫道之不明也久矣！未有一人知《大传》之非者。（《杨氏易传》，载《杨简全集》第1册，第360页）

杨简认为，这段文字是尚未觉悟大道的人揣摩圣人之意写下的似是而非的文字。在他看来，心本体

寂然不动,是纯粹之一,“动静云为”,万象纷纷,均为心之神用。“天象地法,鸟兽之文,地之宜,与凡在身及在物,皆在乎此心光明之中。非如此一章辞气之劳也。此可与知道者语,未知道者,必不信”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第360页),也就是说,天地、身物皆在一心光明之中,没必要如此支离分别。这实际上关乎杨简独特的“唯心所现”之天地观,他说:“惟自信本心之虚明无限际,天者吾之高明,地者吾之博厚。”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1887页)“天者,吾之清明,非特吾之魂气归于天而已;地者,吾之博厚,非特吾之体魄复于地而已。人心虚明无体,广大无际,天地人物,变化万状,不出吾心量之中。”(《先圣大训》,载《杨简全集》第5册,第1502页)杨简认为,我之为我,根本不在于吾身之“血气形貌”,而在于“吾性”,他说:“吾性澄然清明而非物,吾性洞然无际而非量。天者,吾性中之象;地者,吾性中之形。故曰‘在天成象,在地成形’,皆我之所为也。混融无内外,贯通无异殊,观一画,其旨昭昭矣。”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1973页)这里的“性”即“心”,在杨简的思想中,心、性往往是不分的。中国传统思想都以天地为客观存在,杨简这些论述则是从主体的角度来论天地,“纳客观于主观”^①。应该说,这种思想确实有禅学因素,明儒罗钦顺就曾一针见血地指出杨简的这些说法即“《楞严经》所谓‘山河大地,咸是妙明真心中物’”^②。

《系辞上传》说:“易与天地准,故能弥纶天地之道。仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说。”杨简对这段话也多有批评,他说:

“易与天地准”,此亦非孔子之言也。何以明之?天地即易也,幽明本无故,不必曰“仰观俯察”而后知其故也;死生本无说,不必“原始反终”而后知其说也。是皆非吾孔子之言也,其徒之己说也。(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1976-1977页)

某尝曰“幽明本无故,何必仰观而俯察也?死生本无说,何必原始而反终也?”皆指《系辞》之蔽。易、天地,一也,何必言易与天地准?准,平也,言二者平齐,其辞意谓实二物而强齐之也。(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第8册,第2071页)

夫血气有聚散,精神无死生。孔子“心之精神是谓圣”,神心无体,即本即原,死生一贯,何以反为?原始反终,乃作《易大传》者之言,非孔子也。(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第9册,第2188页)

易即天地、天地即易,两者一而不二,因此不必言“与天地准”。杨简在《己易》中说:“《易》者,己也,非有他也。以《易》为书,不以‘易’为己,不可也,以‘易’为天地之变化,不以‘易’为己之变化,不可也。天地,我之天地;变化,我之变化,非他物也。私者裂之,私者自小也。”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1972页)这里实际上提出了对“易”的三种递进理解:“以《易》为书”,即《易》之书;“以‘易’为天地之变化”,即“易”之道;“以‘易’为己之变化”,即以易为心。杨简把“易与天地准”之“易”理解为易之道。实际上,这里所说的“易”是指《易》之书,传统注疏也多如此理解,如朱子解释此句时就说“《易》书卦爻具有天地之道,与之齐准”^③。这样来理解,说“《易》与天地准”是没有问题的。杨简认为,“幽明本无故”,自然而然,不需要解释,跟仰观俯察没什么关系;“死生本无说”,“死生一贯”,也不必“原始反终”,死生只是血气聚散,心神、心之精神,即本即原,没有死生。故杨简认

① 冯友兰《中国哲学史新编》下卷,北京:人民出版社,1999年,第292页。

② [明]罗钦顺《困知记》,北京:中华书局,2013年,第103页。

③ [宋]朱熹《周易本义》,载[宋]朱熹撰,朱杰人等主编《朱子全书(修订本)》第1册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第125页。下引《朱子全书(修订本)》,仅随文标注著作名、全书名简称“《朱子全书》”、册数与页码。

为,《系辞上传》这段话不是孔子说的,而是尚未明了大道的孔门弟子之言论。

《系辞上传》载“子曰”：“易其至矣乎！夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位，而易行乎其中矣。”杨简认为这段话前一句即“易其至矣乎！夫《易》，圣人所以崇德而广业也”是“孔子之言”，表明“圣人即易，德业即易”；但后一句“天地设位，而易行乎其中”“非孔子之言”，因为它“离易与天地而二之也”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，第1977页）。而在《杨氏易传》中，杨简又说这段话“明三才皆易之道，崇广效法，盖以人心未能皆悟本一之妙，姑因情立言，曰效法而进，至于果与天地相似无间，则自信其本一矣”（《杨氏易传》，载《杨简全集》第1册，第13页），意思是这段话整体上讲也非“究竟之道”，未能“悟本一之妙”，未能自信“其本一”。

《周易·系辞上》说：“乾坤其易之缊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。”“乾坤，其易之缊”，朱熹说“缊是绵絮胎”，“《易》是包着此理，乾坤即是《易》之体骨耳”（《朱子语类》，载《朱子全书》第16册，第2570页）。杨简认为这句话“非圣言，断断如白黑”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，第1977页），在他看来，“乾即易，坤即易”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，第1977页），而“乾坤毁，则无以见易”会给人以乾坤与易是两个存在的错觉（参见《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，第1977页）。《系辞下传》载“子曰：乾坤，其易之门邪？”朱子解释说：“不是乾坤外别有《易》，只《易》便是乾坤，乾坤便是《易》。似那两扇门相似，一扇开，便一扇闭。只是一个阴阳做底，如‘阖户谓之坤，辟户谓之乾’。”（《朱子语类》，载《朱子全书》第16册，第2590页）杨简说：“自孔子曰‘乾坤其易之门邪’，学者遂谓《易》大而乾、坤小，误矣！《周易》乾、坤为首，有天地然后万物生焉，《易》道于是乎出。生无穷，故曰门，非谓《易》与乾、坤异体也，名称不同尔。”（《杨氏易传》，载《杨简全集》第1册，第16—17页）实际上，杨简的观点与朱子所说的“易便是乾坤，乾坤便是易”有一致性。

《系辞上传》说“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，程颢对这句话非常赞赏，认为“阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也”^①。但是杨简对此有所批评，他说：“此非孔子之言。盖道即器，若器非道，则道有不通处。”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，第1994页）“裂道与器，谓器在道之外邪？自作《系辞》者，其蔽犹若是，尚何望后世之学者乎？”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第8册，第2071页）实际上，程颢也说过这样的话：“形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后，己与人。”^②程颢也强调“器亦道，道亦器”，但他认为对道器作出形而上下的区分还是必要的。杨简则认为对道器作出形而上下的区分是错误的，因为这容易造成道与器的分裂。比较来说，杨简所说的“道即器”更强调道器之不容分割的一体浑融性，而程颢所说的“道亦器”则表明道与器还是有异，并非不能区分。因此，在一些观点上，虽然杨简对程颢颇为称道，但他认为程颢没有注意到《系辞传》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”一语“非圣人之言，随世俗流传而遂信，此亦有此未至”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第9册，第2184页），因而在杨简看来，程颢的见地还不够究竟圆满。当然，也可以说，杨简对不分之“一”过于执着，关于这一点，陆九渊就曾批评说“我不说一，杨敬仲说一，尝与敬仲说箴他”^③。

《系辞上传》说“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化”，杨简对此“拟议”之说也有批评，他认为“‘拟议而成其变化’，此非圣人之言也，学者之臆说也”（《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，

① [宋]程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，1981年，第118页。

② [宋]程颢、程颐《二程集》，第4页

③ [宋]陆九渊《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第459页。下引该书，仅随文标注书名与页码。

第1980页)。在杨简看来,“道心发光,如太阳洞照,无拟议,无渐次,不可度思,矧可射思”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第8册,第2096页)。禅宗常强调“直下便是”“当体便是”,认为“动念则乖”、拟议即错,《五灯会元》卷十一载唐代“齐耸禅师”条:“问:‘如何是道?’师曰:‘往来无障碍。’复曰:‘忽遇大海,作么生过?’僧拟议,师便打。”^①《坛经》载五祖弘忍曾对众人说:“思量即不中用,见性之人,言下须见。若如此者,轮刀上阵,亦得见之。”^②显然,杨简对“拟议”之说的否定与禅学的主张是相似的,都强调一种神秘的“智的直觉”。

《系辞上传》说“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”,杨简认为这句话把“道”与“善”割裂开来,也是错误的,他说:“神即易,道即善,其曰‘继之者善也’,离而二之也。离道以善,庄周陷溺乎虚无之学也,非圣人之大道也。”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1977页)《系辞上传》说:“圣人以此洗心,退藏于密,吉凶与民同患。”杨简特别不喜欢这里的“洗心”之说。在他看来,人之本心本清、本明、本神、本灵、本中、本正,不需要“洗”,也不需要去“正”。因此,他也反对《大学》“正心”之说。他认为“《上系》之‘洗心’、《大学》之‘正心’,皆非孔子之言也,不系‘子曰’之下”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1866页)。

《系辞上传》说“鼓万物而不与圣人同忧”,杨简认为:“此非先圣之言也。忧即天,万物即天。孔门之徒,闻圣人之言而差之,以己意参其间而有是言也,此非吾孔子之言也。”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1976页)“裂易与圣人为二,岂孔子一以贯之之旨?”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第8册,第2071页)万物、忧、天、圣人、易都是一体的,这句话割裂了这种一体性。杨简认为这是孔子弟子听闻孔子话语而作的发挥,与孔子的真正意思有出入。

《说卦传》说:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”杨简对此也有批评,他说:“道非可以物言,何以为立?《说卦》‘立天之道’‘立地之道’,非圣人之言也。先儒不知道,故意其为孔子之言,是诬污圣人!”(《石鱼偶记》,载《杨简全集》第3册,第988页)对《说卦传》“穷理尽性以至于命”一语,杨简也有不满,他认为这句话“未尝系之‘子曰’,则知非孔子之言也”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第8册,第2175页)。大概在杨简看来,理、性、命是一,而《说卦传》的表述则将三者分成了由低到高的三个层次。客观地说,杨简对《说卦传》的这些批评未免过于主观武断。

三、陆九渊的易学观及其对《易传》的肯定性阐释

与杨简对《系辞传》多有批评不同,陆九渊对《系辞传》乃至《易传》在义理上是总体肯定的。《朱子语类》载,陆九渊曾说“《易·系》决非夫子作”(《朱子语类》,载《朱子全书》第18册,第3879页),甚至陆九渊也说过“《系辞》首篇二句可疑,盖近于推测之辞”(《陆九渊集》,第403页),但他并没有像杨简那样在思想义理上对《系辞传》作集中批评。

杨简赞赏并经常引述的易学话语,如《系辞传》中的“无思无为”“寂然不动”“感而遂通”“变化云为”“何思何虑”“范围天地”“不疾而速,不行而至”“神无方而易无体”“百姓日用而不知”等,陆九渊很少讨论,甚至未有论及。如果要找陆九渊与杨简论《易》之共同点的话,那应该就是两人都非常强调大道“易简”。陆九渊说:“后世言《易》者以为易道至幽至深,学者皆不敢轻言。然圣人赞《易》则

① [宋]普济《五灯会元》,北京:中华书局,1984年,第659页。

② 尚荣译注《坛经》,北京:中华书局,2010年,第10页。

曰:‘乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。’”(《陆九渊集》,第4页)“圣人赞易,却只是个‘简易’字道了。”(《陆九渊集》,第429页)在鹅湖之会上,陆九渊批评朱熹说:“易简工夫终久大,支离事业竟浮沉。”(《陆九渊集》,第301页)对于“易简”之道,杨简也强调:“《洪范》曰‘王道平平,王道正直’,《易》曰‘易简而天下之理得矣’。斯道甚平夷,甚易简,而自古学士大夫多求诸意,舍其本性之善而外求其故,外起其意,故自有而自不知,自不信。”(《慈湖诗传》,载《杨简全集》第3册,第896页)在杨简看来,“大道简易,人心即道”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第19页),其易简即本体即工夫,反对“终久大”之孟子式的扩充工夫,这是他与陆九渊在工夫论上的一个不同。

杨简所批评的《易传》话语,陆九渊多有肯定性称引和讨论。如对杨简所批评的“仰观俯察”之说,陆九渊在《与吴斗南》中说:“塞宇宙一理耳。上古圣人先觉此理,故其王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。于是有辞、有变、有象、有占,以觉斯民。”(《陆九渊集》,第201页)陆九渊还说:“‘鸢飞戾天,鱼跃于渊,言其上下察也。’只缘理明义精,所以于天地之间,一事一物,无不着察。‘仰以观象于天,及万物之宜’,惟圣者然后察之如此其精也。”(《陆九渊集》,第475页)显然,陆九渊对仰观俯察之说是完全肯定的,他认为这体现了圣人觉悟道理后的察之“精”。而对杨简所批评的“易与天地准”一语,陆九渊认为这段话是“赞易之妙用如此”(《陆九渊集》,第477页)。

陆九渊承认有一个客观的宇宙、天地和“此理”,“塞宇宙”一词他经常用,如说:“此理塞宇宙,谁能逃之,顺之则吉,逆之则凶。”(《陆九渊集》,第257页)“此理塞宇宙,所谓道外无事,事外无道。”(《陆九渊集》,第474页)“此理诚塞宇宙,如何由人杜撰得。”(《陆九渊集》,第461页)“塞宇宙一理耳,学者之所以学,欲明此理耳。”(《陆九渊集》,第161页)“理”是陆九渊心学的关键词,这显示了其与二程特别是程颢理学之间的继承性。陆九渊还说:

此理在宇宙间,固不以人之明不明、行不行而加损。然人之为人,则抑有其职矣。垂象而覆物,天之职也。成形而载物者,地之职也。裁成天地之道,辅相天地之宜,以左右民者,人君之职也。(《陆九渊集》,第26页)

此理在宇宙间,未尝有所隐遁,天地之所以为天地者,顺此理而无私焉耳。人与天地并立而为三极,安得自私而不顺此理哉?孟子曰:“先立乎大者,则其小者不能夺也。”人惟不立乎大者,故为小者所夺,以叛乎此理,而与天地不相似。(《陆九渊集》,第142页)

与二程一样,陆九渊所说的“理”有绝对性、客观性、本体性、无限性、公共性、规律性等特征^①。“三极皆同此理”,“乾坤同一理也”(《陆九渊集》,第161页),作为本体的“此理”是天地人的依据,人可以参赞天地化育,但天地与“此理”一样是不以人的意志为转移的客观存在。朱伯崑认为“以‘此理’,解释易理,是陆氏易学哲学的特征”^②;杨柱才也指出“陆九渊接受程氏《易传》与接受程氏理学基本是同步的,形成了以‘理’论易的格调”^③。在陆九渊那里,“此理”大于天地,“此理之大,岂有限量?程明道所谓有憾于天地,则大于天地者矣,谓此理也”(《陆九渊集》,第161页)。“理”“此理”,陆九渊有时也称之为“道”“此道”:“道塞宇宙,非有所隐遁,在天曰阴阳,在地曰柔刚,在人曰仁义。”(《陆九渊

^① 陈来指出,陆九渊“强调内心的道德准则与宇宙普遍之理的同—性,而不是指宇宙之理是人心的产物。理的客观性、必然性、普遍性、可知性是陆九渊所不否认的”(陈来《宋明理学》,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年,第213页)。

^② 朱伯崑《易学哲学史》第二卷,北京:昆仑出版社,2005年,第577页。

^③ 杨柱才《陆九渊对〈程氏易传〉的继承与批评——兼议陆九渊的学术渊源》,载欧阳祯人主编《心学史上的一座丰碑:陆象山诞辰880周年纪念》,武汉:武汉大学出版社,2020年,第410页。

集》,第9页)“此道充塞宇宙,天地顺此而动,故日月不过,而四时不忒。”(《陆九渊集》,第132页)这里“道”与“理”的内涵是一致的。比较而言,陆九渊更喜欢用“理”,而杨简则喜欢用“道”;陆九渊强调“心即理”,杨简则从来不说“心即理”,而常说“心即道”。

陆九渊偶尔也用“塞天地”一词,如说“道塞天地,人以自私之身与道不相入”(《陆九渊集》,第462页)。总体上看,陆九渊喜欢用“宇宙”一词,而杨简则很少使用这个词。一定意义上,宇宙大于天地,宇宙包括时间和空间,而天地主要是说空间,当然,宽泛来说,宇宙可以等同于天地。《文子·自然》说“往古来今谓之宙,四方上下谓之宇”,“宇宙”可以表示时空无限性,理、道充塞宇宙,即表示理、道具有时空无限性。陆九渊又说:“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理。”(《陆九渊集》,第423页)“此心此理充塞宇宙,谁能间之?”(《陆九渊集》,第252页)心与理道皆充塞宇宙,可以说,心、理、宇宙是一体的,而这种一体性并没有像杨简所说的那样都收缩于一心。在陆九渊看来,宇宙、天地、道理固然是不以人的意志为转移的客观存在,但其与人心又是完全贯通的。陆九渊说“宇宙不曾限隔人,人自限隔宇宙”(《陆九渊集》,第401页),此客观性宇宙即是道、即是理,是无限的,人之本心也有此无限性,与理、道、天地宇宙同体。但是在杨简这里,天地的客观性被消解了。陆九渊、杨简天地观的不同,也折射了两人易学观的重要差异。

陆九渊与朱熹围绕“无极而太极”曾有比较激烈的争论。朱熹以“无形而有理”解释“无极而太极”(参见《朱子语类》,载《朱子全书》第17册,第3116页)。陆九渊反对太极之上再加无极,他认为:“《易》之《大传》曰‘形而上者谓之道’,又曰‘一阴一阳之谓道’,一阴一阳,已是形而上者,况太极乎?晓文义者举知之矣。自有《大传》,至今几年,未闻有错认太极别为一物者。设有愚谬至此,奚啻不能以三隅反,何足上烦老先生特地于太极上加无极二字以晓之乎?”(《陆九渊集》,第23页)朱熹把阴阳视为形而下者,陆九渊则据《系辞传》“一阴一阳之谓道”,认为阴阳也是形而上者,他还说“太极判而为阴阳,阴阳即太极也”(《陆九渊集》,第282页)。这样的话,太极肯定是无形无象的形而上存在,不需要另加无极来说明其“无形”。陆九渊在与朱熹的信中还说:“故道者,形而上者也。器者,形而下者也。器由道者也。一阴一阳之谓道,继之者善也。而谓其属于形器,不得为道,其为昧于道器之分也甚矣!”(《陆九渊集》,第505—506页)又说:“至如直以阴阳为形器而不得为道,此尤不敢闻命。《易》之为道,一阴一阳而已,先后、始终、动静……得丧、出入、行藏,何适而非一阴一阳哉?奇偶相寻,变化无穷……今顾以阴阳为非道而直谓之形器,其孰为昧于道器之分哉?”(《陆九渊集》,第29页)这些都是批评朱熹不明道器之分,其实阴阳也是形而上之道。阴阳为形而上者,但天地为形而下者,陆九渊说“自形而上者言之谓之道,自形而下者言之谓之器。天地亦是器,其生覆形载必有理”(《陆九渊集》,第476页)。天地是形而下之器,但器的根据是道、理。陆九渊强调“‘一阴一阳之谓道’,乃泛言天地万物皆具此阴阳也。‘继之者善也’,乃独归之于人。‘成之者性也’,又复归之于天,天命之谓性也”(《陆九渊集》,第477页)。总体上看,陆九渊对《系辞传》“形而上者谓之道,形而下者谓之器”“一阴一阳之谓道,继之者善也”的说法是肯定的,这与杨简的看法有着根本不同。同时,值得注意的是,杨简很少论太极,其现存文献中似乎只有一首诗歌提到了“太极”：“太极奚可图？可图非太极。矧复赘无极，哀哉可太息！何不观古圣？一一已默识。胡为复作图？交扰而曲屈。是孰知五行？五行皆妙质；不可离合论，浑浑体自一。安得孔子生？邪说俱荡涤。哀哉复哀哉，太息复太息！”(《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第7册，第1945页)这表明，杨简反对周敦颐的《太极图》《太极图说》及“无极而太极”之说。《礼记·礼运》曾说“礼，必本于大一”，杨简认为“大一”即道之别名，他反对将“大一”释读为“太一”，并说：“‘易有大极，是生两仪。’辞意亦音‘太’。自作《系辞》者已失孔子大旨，而况于后世乎？”(《慈湖先生遗书》，载《杨简全集》第8册，第2071页)就此而言，杨简似从根本上反对

《系辞传》“太极”的提法,这反映出他的思想与陆九渊乃至其他主流理学家的思想都有很大不同。

与杨简批评“洗心”之说不同,陆九渊曾专文发挥阐释《系辞传》的“洗心”之说,他说:“蓍卦之德,六爻之义,圣人所以复乎天交乎物者,何其至耶?以此洗心,则人为之妄涤之而无余。”(《陆九渊集》,第340页)“圣人洗心于蓍卦六爻之间,退藏于隐密精微之地,而同乎民,交乎物者,虽吉凶往来之纷纷,而吾之心未尝不退藏于密。”(《陆九渊集》,第341页)“圣人之洗心,其诸以涤去憧憧往来之私,而全其本然之正也欤?”(《陆九渊集》,第342页)应该说,陆九渊、杨简都肯定心之“本然之正”,陆九渊强调通过洗心涤去憧憧往来之私,而杨简反对洗心,强调不起意、勿意。大概在杨简看来,憧憧往来之私是虚妄的,关键在提起真心,真显则妄自灭;而“洗心”之说容易把心分裂,牵涉到谁去洗、洗什么的问题,这样更易搅乱本然清静心。对“洗心”的肯定与否定,也显示了陆九渊与杨简在心学工夫论上的重大不同。

对于杨简曾批评的“拟议”之说,陆九渊也是肯定的,他说:“《书》曰:‘思曰睿,睿作圣。’孟子曰:‘思则得之。’学固不可以不思,然思之为道,贵切近而优游。切近则不失己,优游则不滞物。《易》曰:‘拟之而后言,议之而后动。’孟子曰:‘权然后知轻重,度然后知长短,物皆然,心为甚。’《记》曰:‘心诚求之,虽不中不远矣。’日用之间,何适而非思也。如是而思,安得不切近,安得不优游?”(《陆九渊集》,第34页)据此来看,陆九渊把“拟议”看作是思虑、求索、权度的过程,是合理而且必要的。对《说卦传》的“穷理”之说,陆九渊也是肯定的,他说“《易》之穷理,穷此理也,故能尽性至命”(《陆九渊集》,第238页)。这些都显示了陆九渊、杨简思想之差异。

余 论

杨简虽在思想义理上对《系辞传》《说卦传》多有批评,但是对《序卦传》《杂卦传》则持肯定态度。杨简自述“初疑《序卦》之为义似迂,《杂卦》之为文似乱,后乃悟《序卦》之义殊不迂,《杂卦》之文殊不乱……《序卦》《杂卦》虽无‘子曰’,无害于道”(《慈湖先生遗书》,载《杨简全集》第7册,第1995页),《序卦》《杂卦》虽未系“子曰”,但与道相合。杨简对《文言传》也颇为肯定。《乾·文言传》说:“‘元’者,善之长也;‘亨’者,嘉之会也;‘利’者,义之和也;‘贞’者,事之干也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。君子行此四德者,故曰‘乾:元、亨、利、贞’。”这段话见于《左传》襄公九年,出于穆姜之口,是论随卦卦辞“元亨利贞,无咎”时所说,此时孔子尚未出生,欧阳修据此认为“《文言》不为孔子之言”^①。杨简批评欧阳修“疑古过勇”,他说:“欧阳子谓此鲁穆姜之言,遂谓《文言》皆非圣人之言,则过矣。穆姜虽大恶,而其言之或合乎道,则圣人不以人废言。”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第22页)杨简的意思是《文言传》即便非孔子所作,其中也有体现孔子思想的地方,不宜一概否定。《文言传》以仁、礼、义、固论元亨利贞四德,又说“乾元者,始而亨者也。利贞者,性情也”,欧阳修认为此与四德说不统一,他质疑说“谓此二说出于一人乎,则殆非人情也”^②。对此,杨简批评说:“欧阳子方疑其前后异同,非出于一人之言,正吾之所叹息,以为纵横皆妙者也。性情者,乾元之性情也;元亨利贞,皆性情也。故又曰:‘乾始能以美利利天下。’变元而曰始,又通之于利,则贞可知矣。是道也,何所不利?”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第30页)杨简还发挥说:“《乾·彖》以元统之,《文言》又四之,后又一之,又不曰元而止曰乾,亦犹此曰大而不曰元,曰以而不曰利,一也,无不通也。物物皆元,事事皆元,念念皆元……夫道,一而已矣。或一言之,或两言

① [宋]欧阳修《易童子问》,载《欧阳修全集》第3册,北京:中华书局,2001年,第1122页。

② [宋]欧阳修《易童子问》,载《欧阳修全集》第3册,第1120页。

之,或三四言之,或易而言之,皆是物也。”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第132页)表述不同,正体现了“易”的灵活性,且万变不离“一”。当然,杨简对《文言传》也有微词,他不认可“元者善之长”之说,在他看来,“谓元为善则无害,谓为‘善之长’则害道。道一而已矣,元亨利贞,虽四而实一……今谓元为善之本则可,枝叶皆生乎根本。今谓之长,则截然与次少异体,即害道矣”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第22—23页)。“长”与“次少”相对,有外在性。杨简认为应该作“元者善之本”,“本”与“枝叶”是一体的,而且有本体性。从义理表述来看,杨简此说有一定道理。

此外,杨简认为《象传》《彖传》为孔子所作,他说“周公系爻辞,孔子作象辞”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第15页)、“孔子作《乾·彖》”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第16页),在论屯卦时,杨简说“孔子于是发之于《彖》辞”(《杨氏易传》,载《杨简全集》第1册,第50页)。总体来看,关于“十翼”,杨简认为《象传》《彖传》为孔子所作,思想义理上是可靠的;《序卦传》《杂卦传》非孔子所作,但与道相契;《文言传》非孔子所作,但基本上体现了孔子的思想,只是个别表述不够恰当;《系辞传》《说卦传》非孔子所作,“子曰”之外的很多表述在义理上有问题。这样来看,杨简对《易传》可谓疑信参半。杨简基于其心学立场对《易传》特别是《系辞传》所作的批评,今天看来过于主观随意,但这种大胆怀疑的精神,也有一定的思想解放意义。就思想的逻辑自洽性而言,其说也可谓“持之有故,言之有理”。

前人的研究多强调杨简对陆九渊心学思想的继承与发挥,如唐君毅说“慈湖之‘己易’之说,不外发明象山所谓‘宇宙即吾心,吾心即宇宙’,‘吾知此理即乾,行此理则坤’之旨”^①,陈来也认为“杨慈湖所谓‘天地我之天地,变化我之变化’,与小陆‘宇宙便是吾心,吾心即是宇宙’也是一脉相承而来”^②。实际上,二者的区别也应该予以指出。一定意义上,在陆九渊那里,心、理与宇宙是三个重叠的同心圆^③,他并没有抹杀宇宙、此理的客观性和独立性;杨简则消解了天地、理的客观性,强调主体大我、神我的绝对性和唯一性。学界常称杨简此说为主观唯心论、唯我论,如朱伯崑说杨简“通过对《周易》的解释,将心学派的观点引向唯我论”^④。这种看法有一定道理,但径称其为“唯我论”可能还需要具体分析。陈来指出,“实际上,这种把宇宙永恒无限的变易过程视为与自我合而为一,从杨简学术的基本取向上可以断定是基于神秘体验的描述。描述的内容并不是理性和逻辑思维的结果,而是一种特定的心理体验”^⑤。当然,在杨简看来,此种境界也是一种实存和实相。前人也多指摘杨简此说受到禅学的影响,如陈钟凡说杨简“倡绝对自我说,以我之一心,为万法之根源,与释氏‘万法惟心,心外无法’之说合。简盖借《易》说以明禅理者也”^⑥。将杨简之说直接目为禅,可能也失之简单,应该说这是禅与儒、禅与易道的融合。杨简的这种思想一定意义上可以追溯到程颢所说的“‘天地设位,圣人成能’,直行乎天地之中,所以为三才。天地本一物也,地亦天也。只是人为天地心,是心之动,则分了天为上,地为下,兼三才而两之,故六也”^⑦。程颢的这种思想在中国本有的诸子典籍中是没有的,而在佛禅之说中相对比较普遍。

责任编辑:张沛

① 唐君毅《中国哲学原论·原性篇》,北京:九州出版社,2020年,第350页。

② 陈来《有无之境:王阳明哲学的精神》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第459页。

③ 束景南认为陆九渊于淳熙十五年(1188)50岁时,“第一次明确地向弟子们提出了心—理—宇宙三位一体的完整心学体系”(束景南《朱子大传:“性”的救赎之路(增订版)》,上海:复旦大学出版社,2016年,第556页)。当然,需要指出的是,在陆九渊那里,理与心、宇宙不同,它非实体性存在,更多体现为一种规律、法则和伦理。

④ 朱伯崑《易学哲学史》第二卷,第611页。

⑤ 陈来《有无之境:王阳明哲学的精神》,第455页。

⑥ 陈钟凡《两宋思想述评》,北京:东方出版社,1996年,第273页。

⑦ [宋]程颢、程颐《二程集》,第54页。

Abstract: Yang Jian (1141—1225) had definitely criticized some statements in the *Yi zhuan* (Commentaries on the *Changes*). He affirmed the statements of “without thought, without action”, “keep unmoving in quiet stillness while connecting suddenly at the moment of feeling”, “changes coming from action”, “common people use it in daily life without being aware of it”, “imitating heaven and earth”, “being fast without speed, arriving without moving”, “the spirits have no definite direction and *Yi* does not have any concrete body” in the *Xici* (Great Treatise), and explained them from the perspective of heart—mind theory. However, he criticized the statements such as “observing up and down with respect”, “*Yi* echoes the heaven and earth”, “*you ming*” (darkness and brightness), “death and birth”, “*Yi* would not be discovered if Qian symbolizing heaven and Kun symbolizing earth were destroyed”, “Dao and utensils”, “planing and arranging”, “*ji shan cheng xing*” (succeeding goodness and completing human nature) in *Xici*. In his opinion, these sentences are wrote by those who do not understand the real Dao and go against the consistent Dao of Confucius. Lu Jiuyuan (1139—1193) rarely discusses the statements in *Xici* affirmed by Yang Jian, but provides more affirmative interpretations of the statements denied by Yang Jian. The differences in their views of the *Changes* reflects the divergence in their thoughts on heart—mind theory. Lu Jiuyuan often uses the term “universe” to refer to the infinite nature of time and space. In his thought, the universe, *li* (meanings and principles) and heart—mind are integrated into one, and both the universe and *li* are objective existences. Yang Jian rarely uses the term “universe” and he replaces “*li*” with “Dao” and believes that heart—mind is the Dao, and that the changes between heaven and earth are not purely objective, but are inseparable from the subject of the human heart—mind.

Key words: Yang Jian; Lu Jiuyuan; *Yi zhuan*; universe; heaven and earth; heart—mind; *li*

首届中国研究生易学论坛成功召开

2024年10月13日,由山东大学易学与中国古代哲学研究中心、山东大学哲学与社会发展学院、中国周易学会、《周易研究》编辑部联合主办的首届中国研究生易学论坛在山东济南召开。来自北京大学、清华大学、中国人民大学、中国政法大学、山东大学、同济大学、华东师范大学、武汉大学、湖南大学的九位硕博研究生作为发言人,以及来自北京大学、清华大学、中国人民大学、中国政法大学、首都师范大学、湖南大学的八位学者作为点评人参加了本届论坛。

开幕式由山东大学易学与中国古代哲学研究中心副教授、《周易研究》编辑部副主任张沛主持。山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授林忠军在致辞中表示,入选论坛的论文可分为还原型解释即“照着讲”和阐发型解释即“接着讲”两类,二者对易学研究来说缺一不可。他希望青年学者不忘初心,夯实基础,尽快成才。山东大学易学与中国古代哲学研究中心常务副主任、中国周易学会会长、《周易研究》编辑部主任李尚信教授对参会研究生表示祝贺,并感谢专家们抽出时间到场点评。他指出,当前易学正面临着能否继续发挥大道之原作用的问题,需要老中青三代乃至更年轻的几代人持续接力,而以在座研究生为代表的新生力量将起到不可或缺的作用。

主题发言分两场进行,每场有4—5位研究生发言,每篇论文均有两位专家进行点评。与会研究生们的论文或深植于易学史传统,围绕荀爽升降说、王弼《易》释中的圣贤观、程颐卦变说等问题进行解析、论证;或着眼于易学的诠释创新,对《周易》的秩序哲学、《观物内篇》的生生哲学等问题进行阐发。专家们充分肯定了本次研究生论坛的学术水准,同时又针对论文的不足提出意见并予以讲解。

闭幕式上,张沛副教授指出,《周易研究》多年来一直坚持培植学术新秀,刊发了大量青年学者包括硕博研究生撰写的论文,赢得了学界和期刊界的尊重。他对参会人员致以谢意,并宣布编辑部将会择优录用参会论文,且录用篇数不少于5篇。

最后,李尚信教授就参会论文暴露出的问题对青年学者提出三点要求:首先,要打牢基础,全面掌握资料;其次,加强论证的逻辑严谨性;最后,要站在当代立场上进行反思与转化创新。

(胡晓培)