

## 杨简《慈湖春秋解》的宋学旨趣

朱汉民 鲁晓聪

**摘要:** 杨简的《慈湖春秋解》具有鲜明的心学印记,其内容、解经方式以及思想内涵呈现出较为显著的宋学旨趣。杨简认同并高扬《春秋》宋学中的尊王共识,力倡“王命至上”,并通过对“君位继承”和“征讨侵伐”事件的讨论来表达自己对帝王的尊崇以及对王权的维护。同时,杨简认为以尊王为代表的众“道”具足于《春秋》,故他视《春秋》为明“道”之书,并揭示其“是非不相掩”的特点。在挖掘《春秋》之“道”时,杨简采取“以心释《春秋》”的方式创通经义,不但对三传及历代研治《春秋》之人皆有评判取舍,而且他摆脱“理”的约束,径以“心”为评判是非之标准。《慈湖春秋解》作为宋学中心学一派鲜有的《春秋》经解著作,一定程度上反映了心学一派的《春秋》诠释取向和《春秋》宋学的时代特色,在宋代《春秋》学史上具有重要意义。

**关键词:** 杨简;《慈湖春秋解》;宋学;以心解经

**中图分类号:** B244 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)03-0108-08

《慈湖春秋解》作为杨简注解《春秋》之作,自明人抄入《永乐大典》后,罕见流传,无论是《内阁藏书目录》还是《四库提要》皆未著录,以至于今人多以为该书已佚<sup>①</sup>,直至董平将其从重庆图书馆抄出并点校出版<sup>②</sup>,方流传渐广。《慈湖春秋解》的长期遗失以及重新面世未久,导致鲜有人关注杨简的《春秋》学。管见所及,仅黄觉弘对杨简《慈湖春秋解》展开初步研究,黄氏不仅从文献学的角度证实了该书的可靠性与价值,而且指出其与陆九渊《大学春秋讲义》之异同<sup>[1-2]</sup>。然而,黄觉弘的研究主要聚焦于文本和著述体例,对经义的解读和具体事例的分析略显单薄,难以彰显杨简《春秋》学的特色以及他在宋代《春秋》学史上的意义。

综观《慈湖春秋解》,虽然存在杨简个人浓厚的心学印记,但无论是他对《春秋》“明道之书”的定位,还是对尊王大义的发阐,皆较为明显地反映了宋代《春秋》学的特色及时代精神,而杨简“以心释《春

秋》”的方式则正是继承了中唐以来“新《春秋》学”舍传求经之学风,从而创通经义,直求圣人之心。要言之,杨简《慈湖春秋解》作为心学一派《春秋》经解的代表之作,展现出鲜明的宋学旨趣,在宋代《春秋》学史上应占据一席之地。

### 一、王命至上与宋学的尊王共识

《春秋》作为一部与政治存在天然联系的经典,历代学者皆希望寻求其中大义,进而裨益于现实政治。纵使诸儒对《春秋》大义的解读不尽相同,但其中的尊王之义却是他们的共识。可以说自《春秋》成书起,历代诸儒便对其中的尊王大义众说纷纭,而《春秋》三传中无疑已较早地展现出尊王大义,尤以《公羊》《穀梁》为甚。

僖公八年,“公会王人、齐侯、宋公、卫侯、许男、曹伯、陈世子款、郑世子华,盟于洮”。《公羊》云:

收稿日期:2023-11-13

基金项目:国家社会科学基金重大项目“宋学源流”(19ZDA028)。

作者简介:朱汉民,男,湖南大学岳麓书院教授、博士生导师(湖南长沙 410082)。鲁晓聪,男,湖南大学岳麓书院博士生(湖南长沙 410082)。

“(王人)曷为序乎诸侯之上?先王命也。”<sup>[3]</sup>依名例,称“王人”者乃天子下士,身份地位卑微,不应与诸侯匹敌,然将微者“王人”置于诸侯之前,并非王人自身尊贵,而是因其有王命在身。《穀梁》亦表达此意,甚至更直截了当地彰显了王人因王命而贵,云:“王人之先诸侯,何也?贵王命也。朝服虽敝,必加于上;弁冕虽旧,必加于首;周室虽衰,必先诸侯。”<sup>[4]</sup>即使以叙事为主的《左传》,字里行间同样透露着尊王之义。如葵丘之盟,周襄王派宰孔赐齐桓公胙肉,并允许齐桓公可以不行跪拜之礼,然齐桓公依旧下阶跪拜,并说:“天威不违颜咫尺,小白余敢贪天子之命无下拜?”<sup>[5]</sup>《左传》记载此事,正是对齐桓公尊王行为的肯定,表达的是对尊王之义的推崇。汉唐诸儒虽对《春秋》中的尊王大义亦有阐发,但多不出三传之范围,鲜有发挥和拓展。

及至赵宋王朝,由于朝廷加强中央集权的政治需求以及士人家国意识的高涨,《春秋》成为宋儒取法的对象,他们不但借此来论证强化中央集权的合理性,而且极力发挥其中的尊王大义,无论是在书名、篇名的甄选,还是篇章的排布上,处处显示了宋人的尊王精神。如孙复以《春秋尊王发微》为自己解经著作的书名,刘朔在《春秋比事》中把与周天子相关的记载前置等。同时,宋人对尊王大义的推崇更多体现在对具体经文的诠释中,并主要可分为“臣子尊君”和“夷狄尊夏”两个方面。无论是首揭尊王大旗的孙复,还是之后的刘敞、孙觉、程颐和胡安国等,皆纷纷阐发尊王大义,且多为三传未发之内容,“尊王”渐成为宋代《春秋》学的主流,学人莫不“以尊王为先”<sup>[6]</sup>。深究其因,宋代自立国以来便积极吸取五代以来藩镇割据的历史教训,并采取一系列措施强化中央集权。与此同时,宋代始终面临较为尖锐的民族矛盾,建炎以来,宋廷更是在少数民族政权的逼迫下逃离中原、偏居一隅。宋儒在内忧外患的时代背景下纷纷选择从儒家经典中寻求“臣子尊君”“夷狄尊夏”的理论依据,并希冀有朝一日得以恢复早已崩乱的伦理纲常。要言之,宋儒对尊王大义的推崇体现的不仅是宋代《春秋》学的显著特点,亦是宋学要解决的时代问题之一。

杨简作为南宋名儒,虽常以心立说,但对尊王大义十分认可,并如其他宋儒那样借《春秋》来发挥尊王之义,他的《慈湖春秋解》中字里行间皆充满了对尊王这一通义的推崇。在杨简看来,听命于王是尊王的基础。他极力宣扬“王命至上”的思想,无论是诸侯、大夫还是夷狄,皆应以王命为准,具体表现在

两方面:其一,诸侯国君必因王命而立;其二,征讨诛伐须闻王命而行。

隐公三年,“八月庚辰,宋公和卒”。依古制,不同身份地位之人逝世有不同的表述方法:天子曰“崩”,诸侯曰“薨”,大夫曰“卒”。宋公和身为诸侯,然其死缘何称“卒”不称“薨”?三传皆无所述。杜注曰:“称卒者,略外以别内也。”<sup>[7]</sup>何注言:“不言薨者,《春秋》王鲁,死当有王文。圣人之为文辞孙顺,不可言崩,故贬外言卒,所以褒内也。”<sup>[8]</sup><sup>39</sup>杜预、何休二人皆以内外之别来解释书“卒”不书“薨”的问题。“内”指鲁国,“外”指其他诸侯国,虽鲁与其他封国皆为诸侯,但若其他诸侯国君去世同以“薨”相称,便无法体现出鲁国在《春秋》中的独特地位,故徐彦疏云:“鲁得尊名,不与外诸侯同文,即是尊鲁为王之义。”<sup>[8]</sup><sup>39</sup>赵匡同样表达此意,云:“《春秋》记诸侯卒,易代也,不曰薨,异内外也。”<sup>[9]</sup>然而,反观杨简则毫无异内外之意,而是将其指向尊王的方向,他认为:

今宋公薨而书卒,非赴者之辞也,圣笔削之而书卒也。诸侯强肆,继世不请命于王朝,圣人特书卒,明其未王命,非诸侯也。<sup>[10]</sup><sup>1012</sup>

宋公和即是宋穆公,言其“未王命”乃因他继承其兄宋宣公的君位之时未上禀于王便擅自即位,故而杨简认为穆公不具备继位合法性。显然,杨简把问题焦点从“异内外”引向了继位合法性上,而其最终能否成为诸侯国君则赖于有王命与否,即无论是嫡长子继承还是让位于他人,皆需上禀王朝,由王命册封。杨简“未王命,非诸侯”的思想充分表达了王命至上的尊王意旨,同时,亦可看出他对《春秋》的诠释已然不囿于三传。值得注意的是,无论孙复、刘敞还是程颐皆未提及此意,唯胡安国宣称:“周室东迁,诸侯放恣,专享其国,而上不请命,圣人奉天讨以正王法,则有贬黜之刑矣。因其告丧,特书曰卒,不与其为诸侯也。”<sup>[11]</sup><sup>21</sup>可见,杨简在解读《春秋》之义时一定程度上受到胡安国的影响,正如他本人对胡安国的评价:“胡氏能言《春秋》之义之名,未言夫《春秋》之义之实。”<sup>[10]</sup><sup>1127</sup>表达了自己对胡安国在“义之名”上的贡献的肯定与认可。

不唯宋国,杨简在“卫人立晋”一事上同样表达了“君必因王命而立”的主张。公子晋乃卫国公子,然何故不称“公子”?杨简认为:“书卫人,虽明其人皆欲立晋,晋为而不请命于王,晋亦有无王之罪,故不书公子。”<sup>[10]</sup><sup>1014-1015</sup>可见,杨简把公子晋贬称名的原因归为“不请命于王”。胡安国亦认为绝晋

之“公子”之称乃因“未有为诸侯而不受之于王也”<sup>[11]26</sup>。反观《公羊》《穀梁》则围绕“正”与“贤”来讨论国君继位的合法性,并未将王命置于较高位置,同样,《公羊》《穀梁》亦未将贬称公子晋之名与“无王之罪”联系起来。在杨简看来,有无王者的任命才是评判国君继位合法性的依据,无论国君是以何种方式继位,皆需请命于王,唯有王者认可才可真正成为诸侯国君。

杨简不但认为诸侯国君之立废需请命于王,而且主张征伐诛讨之事亦要闻王命而行。庄公十年,“齐师灭谭”,杨简宣称:“谭罪不至于灭,矧非王命灭之国,大恶也。”<sup>[10]1072</sup>灭国之举已然是恶行,未奉王命灭他人之国更甚,是为大恶。此外,杨简认为,在奉王命征伐时还存在特殊情况,其一是王命非王本心,其二是诸侯非诚心奉王命,两种情况反映在《春秋》中便是不书王命。如隐公十年,“鞌师师会齐人、郑人伐宋”,若依《左传》“郑人以王命来告,伐宋”的记载,此次三国会伐乃是闻命而行,然缘何未书王命,杨简直言:“孔子知非王本心。若书王命,则齐、鲁、郑之罪不明。”<sup>[10]1026</sup>因诸侯非诚心奉王命而不书王命的情况则见于庄公二十八年,“齐人伐卫”,杨简说:“按《左氏传》:二十七年冬,‘王使召伯廖赐齐侯命,且请伐卫,以其立子颓也’。二十八年春,齐师伐卫。战,败卫师,数之以王命,取赂而还。然而不书王命者,以齐非诚于奉王命者也。”<sup>[10]1093</sup>可见齐侯对王命的阳奉阴违。反之,在杨简看来,若诸侯能奉王命征讨则会受到褒扬。杨简在“天王使毛伯来锡公命”一条中解释道:“《穀梁》曰:‘礼:有受命,无来锡命。’其说为允。诸侯继世入见则有锡,岁时来朝则有锡,能奉王命征讨献功则有锡。”<sup>[10]1126</sup>所谓“锡”,即赏赐之义,其中奉王命征讨献功是三种可以得到锡命情况中的一种,与诸侯继世入见、岁时来朝不同,征讨献功必须得王命才可出征。征讨献功缘何异于其他二者?李隆献指出:“诸侯国乃由天子分封,只有周天子能行诛讨,故‘专地’‘专封’已失‘尊王’之义,何况‘专灭’?”<sup>[12]</sup>可见,征讨献功需悉听王命直指尊王之义。杨简强调王命对将兵出征的重要意义也正反映了他对王权的重视,其背后所彰显的亦是尊王的时代精神,而重视君王对兵甲的绝对控制权亦基本成为两宋士人的共识。如胡安国宣称的“兵权不可假于下”,萧楚强调的“统制归天王,深戒威福移于下”等,实则皆是对王权的维护,杨简只不过是“王命至上”的说法来间接表达此意。

杨简对王命的推崇无疑彰显且强化了《春秋》中的尊王大义,而这亦是两宋《春秋》学的主流思想。如果说北宋时,诸儒还未将《春秋》中的各种事宜与王命相联系,但至两宋之交的胡安国已有此种趋势,处于南宋中期的杨简则进一步强化了王命至上的思想,而这也正反映了南宋王朝的实际政治需要。于内而言,南宋权臣频出,秦桧去杨简未远,韩侂胄、史弥远更是曾与杨简同朝为官,他目睹了此等权臣把持朝政,导致王命不如相命,朝堂之上纷纷以相为尊。杨简于《慈湖春秋解》中高扬王命至上,很大程度上是他对权臣把持朝政的政治格局有感而发。于外而言,南渡以来,赵宋王朝与金划江而治,中原已然易主,民族矛盾尤为尖锐,夷狄不但从不从王命,甚至屡犯赵宋边境,宋人急需王者之师以复中原。可见,面临这样的内忧外患,杨简高扬王命至上皆是出于对现实政治的考量。然而,若王命与儒家伦理道德相冲突时该当如何?杨简显然在《慈湖春秋解》中讨论不足,有待进一步从他的其他著述中挖掘。

## 二、明“道”之书与宋学的“崇道”意识

杨简对尊王大义的推崇无疑是《春秋》宋学中的一条通义,同时可以说展现出他“外王”的一面。但在如何实现尊王这一问题上,杨简则聚焦于“内圣”的路径,他认为尊王之关键在于不同身份阶层之人各行其“道”。具而言之,一方面君主需明王道,另一方面臣子百姓要明臣道。在杨简看来,《春秋》一书众“道”具备,并多次感慨:“呜呼,真明道之书也!”毋庸讳言,将《春秋》与“道”并举并非杨简首创,但视《春秋》为明“道”之书却很大程度上体现了宋儒的“崇道”意识。

自孔子笔削《春秋》起,“《春秋》以载道”几乎成为历代研治《春秋》之人的共识。无论是两汉时期以董仲舒、何休为代表的《公羊》学家,还是魏晋、隋唐时期以杜预为代表、极力表彰《左传》之人,皆肯定《春秋》与“道”之间存在密切联系。中唐以降,学风陡变,以啖助、赵匡和陆淳为代表的“新《春秋》学”虽然主张“舍传求经”,但并不否认《春秋》与“道”之间的密切联系,甚至他们通过“舍传求经”而创发新义的根本意旨便在于摆脱传注之弊,从而直求本经所载之“道”。

宋人治《春秋》多沿袭中唐啖助、赵匡以来“新

《春秋》学”的学风,主张“舍传求经,不惑传注”。同时,宋儒亦对《春秋》与“道”之间的联系有所论述,并持肯定态度。如孙复常以“不道”“失道”形容《春秋》中自己不赞许之事。刘敞直言:“《春秋》之义,王道也。”<sup>[13]</sup>孙觉认为:“《春秋》,假鲁史以载王者也。”<sup>[14]</sup>不唯专治《春秋》之人视《春秋》为载道之书,理学家们亦多持此观点。如宋初三先生之一的石介以“制”与“道”说明《周礼》《春秋》之别,“《周礼》明王制,《春秋》明王道”<sup>[15]</sup>。理学开山周敦颐宣称:“《春秋》正王道,明大法也,孔子为后世王者而修也。”<sup>[16]</sup>程颐同样表示:“圣人之道……至如《春秋》,是其所是,非其所非,不过只是当年数而已。学者不观他书,只观《春秋》,亦可尽道。”<sup>[17]</sup>即使标榜心学的陆九渊亦认为“道已湮没,《春秋》所以作”<sup>[18]</sup>。诚然,上述诸人对《春秋》所载之“道”的理解不尽相同,但他们无一不认为《春秋》载道,蕴含圣人之大义。

杨简接续陆九渊,同样认为《春秋》与“道”之间具有紧密联系,且与前人相较,杨简更喜用“道”言《春秋》。若量化《慈湖春秋解》来看,杨简在十万余字的篇幅中反复使用“道”字高达七百余处,约是“心”的使用次数的三倍。此外,杨简直言:“孔子因鲁史以明道。”<sup>[10]1004</sup>他不但指出孔子明道之依据,同时点明《春秋》成书之目的:“于二百四十二年扰乱颠倒错乱中,而或因或作,是是非非,靡不曲当,所是是道,所非非道,如四时之错行,如日月之代明,皆所以明彰大道。”<sup>[19]1844</sup>可见,在杨简看来,《春秋》一书所载之事皆是为了彰显其中蕴含的大道。值得注意的是,杨简虽然承认《春秋》蕴含大道,但并不意味着他偏向“《春秋》是经”的观点,反而采取一种较为模糊的态度,认为《春秋》“或因或作”,由于杨简并未有过多文字正面回应《春秋》的经史问题,且非本文重点,兹不引申。

杨简视《春秋》为明道之书,并在书中多次申明此意:“名宰,《春秋》所以明道也。”<sup>[10]1006</sup>“今圣人笔特书,明道也。”<sup>[10]1016</sup>“圣人于春秋昏迷纷乱中发明本心之善,所以明道也。”<sup>[10]1036</sup>可以说杨简把“明道”视为贯穿《春秋》之要义。杨简如此强调《春秋》明道的作用,那么在他看来,《春秋》之“道”是什么?通观《慈湖春秋解》,他对“道”的论述不胜枚举,如“忠信,道也”“尊王,道也”“礼,道也”等。杨简将《春秋》中种种符合儒家伦理的行为或价值原则皆归属于“道”,且“道”无所不在。他对“道”之内容的描述看似涵盖面极广,蕴含颇深,很难从中厘

清“道”之具体含义,但实则正反映了杨简所论之“道”的特点。杨简认为,“道”具有同一性,不唯《春秋》之道如此,六经之道皆同。他在《春秋解序》中阐明:“某敬惟《易》《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》,一也。天下无二道,六经安得有二旨?”<sup>[19]1844</sup>《诗解序》中又重申:“《易》《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》,其文则六,其道则一,故曰‘吾道一以贯之’。”<sup>[19]1845</sup>杨简认为天下之“道”皆同,且“道”无所不在,六经只是“道”的载体,故而《春秋》中的各种儒家伦理道德亦只是“道”的某一方面。可以说,杨简重视的“道”虽然表现“万殊”,但实则为“一”。《慈湖春秋解》中无论是“忠信”“尊王”还是“礼”等,皆只是“道”之一面,是“道”的呈现。正如杨简所说:“信者,道之心;礼者,道之节。故曰《春秋》者,明道之书也。礼、信乃道之异名。”<sup>[10]1198</sup>若将此“道”延伸至《杨氏易传》便是“乾坤一道”,延伸至《慈湖诗传》便是“三百篇一旨”。

杨简不但揭示了“道”的同一性,而且指出了《春秋》“明道”的特点。杨简认为,《春秋》秉持“是非善恶不相掩”的原则来明道,一件事若是全善则褒,全恶则贬,善恶是非掺杂则有褒有贬。即是说,《春秋》直书善恶,不存在“讳其文”的情况。如僖公九年,葵丘之盟,杨简云:“宋公方卒,而其子襄公遽出会诸侯,大逆无道之甚!宰周公、齐桓与之会,其罪惟均。《公羊》曰:‘不书葬,为襄公讳。’大害道!《春秋》明道,不以是掩非。”<sup>[10]1117</sup>《公羊》认为,不书“葬”是为宋襄公避讳,然而杨简则认为《公羊》此论乃是害道之举。他宣称,《春秋》作为明道之书,不会因为某人具有贤行而掩盖其恶举。反之,若一个人有善举亦不会因为他曾经作恶多端而掩盖他的善举。如成公十八年,“公薨于路寝”,杨简说:“成公所失道者多矣,《春秋》不以非掩是。”<sup>[10]1226</sup>古时,国君死于路寝,意味着其至死仍在勤于国事,可以说是明君的称赞,但成公一生所行恶事良多,《春秋》却依旧书“路寝”,充分说明《春秋》“不以非掩是”的特点。

杨简不但认为《春秋》明道具有“是非不相掩”的特点,更是将这一特点贯彻到自己的解经过程中,他对《春秋》“始隐”问题的解读便集中体现了这一特点。毋庸讳言,《春秋》为何始于鲁隐公,该问题历来聚讼不已,思考争论方向无外乎以鲁隐公或周王二者为中心。

其中以鲁隐公为中心来思考该问题的学者,大多围绕隐公、桓公之善恶来讨论,且一般认为隐公让

桓为贤,桓公弑君为恶,《春秋》“始隐”正是为了褒隐公、贬桓公。然而杨简不以为然,他认为《春秋》“始隐”意在表达鲁隐公为《春秋》“无道之始”,钟巫之祸乃是咎由自取。

不朝于京师,公之无道也;不奔平王之丧,而武氏求赙,公之无道也;纵辇之恶,会宋、陈、蔡、卫伐郑,以成诸侯之乱,公之无道也;无王命而伐郑,入枋,伐宋,取郟,取防,又入许,皆公之无道也。羽父请杀桓公而不亟正典刑,昏懦至是,亦公之无道也。鲁桓、羽父之恶,无俟乎辨,而公之善恶杂,则不可不明辨。数之无道如右,则钟巫之祸,乃公自取。天下惟有此道而已矣,由之则安,失之则危,而况于屡失之?彼不明者,或疑鲁隐之祸,故《春秋》明之首之坎!<sup>[10]1003-1004</sup>

杨简列举了鲁隐公的种种“无道”之行径,强调鲁隐之祸乃是咎由自取。然而,杨简虽然认为鲁隐公作恶多端,却同样不否认其善举。

隐,私谥,非道也。侯而称公,亦非道也。直书,其道自明。何始乎隐?春秋之乱,有君如隐,亦谓贤矣。五霸齐桓为盛,而杀其弟子纠以争国。鲍叔称贤,而告鲁史杀子纠。郑共叔将袭郑,宋殇公从卫州吁之请,以公子冯在郑而伐郑,曲沃伐翼,郑厉篡昭。此类比比,而鲁隐乃以桓,殊可敬已,而不免于钟巫之祸,《春秋》于是乎明道。<sup>[10]1003</sup>

在春秋乱世中,兄弟自相残杀之事比比皆是,鲁隐公不但保其弟桓公周全,甚至将让位于桓公,这一举动无疑是贤行。显然,隐公虽然无道之举甚多,但同样有值得肯定的一面,正所谓“善恶杂”。杨简正是秉持“是非善恶不相掩”的原则,将隐公之善恶皆列于首以明辨。可以说,杨简虽然整体上对隐公不予肯定,但同样不掩盖其“是”的一面。反观其他大肆褒扬隐公让国之举的宋儒,闭口不谈其恶行,即使与杨简同样对隐公不予肯定的王皙,仅是通过“隐让桓”之事表达隐公并非贤君的观点,并未将隐公贤良的一面向世人展示。由此可见,《春秋》“是非善恶不相掩”之原则深得杨简之心。

杨简视《春秋》为明道之书,可谓一定程度上反映了宋学崇道的追求。唐、五代以来,佛教兴盛,许多士大夫在佛家那里寻求身心安顿,严重冲击了儒学的地位。宋人急需在儒家经典中寻求安身立命之方以对抗佛老之学。无论是“宋初三先生”还是二程、张载、朱熹,他们无不致力于复兴儒家之道,即使

他们对“道”之解读不同,但不可否认,“道”成为两宋士大夫所追求的最高的理想。宋儒无论是高扬“道统论”,还是主张以“道胜”不以“文胜”,实则皆旨在求道,而以“六经”为代表的儒家经典正是他们赖以求道的思想资源。他们不但确信经典中蕴含儒家之道,而且通过重新诠释儒家经典来彰显此道,从而为儒学创造出的一套新的学术思想体系。杨简对《春秋》“明道之书”的定位可以说正是宋儒崇道意识的体现。他肯定《春秋》中存在大道,并致力于发掘彰显其中的大道,而其独特的解经方式成为他寻求《春秋》之“道”时不可或缺的条件。

### 三、以心释《春秋》与宋学 “创通经义”之精神

杨简的《慈湖春秋解》彰显了宋人的崇道意识,而其“以心释《春秋》”的方式更是颇具《春秋》宋学“创通经义”之精神。中唐以降,以啖助、赵匡和陆淳为代表的“新《春秋》学派”认为,两汉以来,诸儒解《春秋》多宗《左氏》《公》《穀》三传中的某一家,各守其家法,《春秋》渐成为三传之专门研究。然而,在啖、赵诸人看来,三传之说辞仅代表传家理解中的《春秋》,纵使三家所述有可取之处,却无法完全确凿地反映《春秋》本来之义。故而他们主张“舍传求经”,希冀研治《春秋》之人舍弃“三传”的立场,从而可以“不惑传注,直求本经”。

宋儒治《春秋》可谓皆沿袭啖、赵一派之学风,如皮锡瑞所言:“淳本啖助、赵匡之说,杂采三传,以意去取,合为一书,变专门为通学,是《春秋》经学一大变。宋儒治《春秋》者,皆此一派。”<sup>[20]</sup>无论是孙复、程颐还是胡安国等,皆对《春秋》三传有所取舍,刘敞的《春秋权衡》更是专论三传之得失,可见,中唐以来的《春秋》学风对宋人影响深远。杨简亦不例外,他在《慈湖春秋解》中不但对三传有所评判取舍,而且对前人的注说辨诬析疑,同时,他对三传和前人注说中的谬误亦有驳正之言。如在对祭仲行权的判断上,杨简云:“《公羊》思不及此,遂以祭仲为知权。呜呼,《公羊》亦篡夺之徒已!《左氏》所书,当得之外史。”<sup>[10]1047</sup>文公六年,“晋杀其大夫阳处父”一条,杨简指出《左氏》《穀梁》之失:“《左氏》著阳处父之侵官,是轻贾季之罪也,大失义。《穀梁》罪襄公之漏言,是又减贾季乱逆之罪也,亦失大义。”<sup>[10]1137</sup>与此同时,杨简亦有称引赞许三传之处,如他说:“《左氏》惟得其事。”<sup>[10]1050</sup>“《公羊》之

说,亦未可非。”<sup>[10]1297</sup>可见,杨简对前人注说皆有自己的评判。

杨简对前人注说辨诬析疑时,对中唐之后的学者尤为关注。《慈湖春秋解》中杨简称引唐朝之前学人之观点的仅见董仲舒、杜预二人,中唐以后的学人则涉及颇多,如啖助、陆淳、孙复和程颐等,其中对胡安国的征引更是高达二十余条。如隐公三年,“武氏子来求赙”,杨简认为:“胡康侯谓不称使者,当未丧之君也。”<sup>[10]1011</sup>在文公元年商臣弑君之事的评判上,杨简宣称:“胡氏能言《春秋》之义之名,未言夫《春秋》之义之实。”<sup>[10]1127</sup>杨简对中唐及本朝《春秋》学者之言论的是非取舍,说明其充分吸收中唐以来《春秋》学的成果,并深受他们尤其是胡安国的影响。诚然,杨简无论是对三传的评判,还是对前人诸说的取舍,皆出于自己对《春秋》之旨的理解,而他通过“舍传求经”寻求《春秋》之旨的过程恰反映了《春秋》宋学“创通经义”的精神,即是说宋人直求的经义很大程度上是结合时代需求、基于自身理解的经义,而非《春秋》之通义。但正因如此,不但反映了诸如“尊王”等宋学亟待解决的问题,而且间接促进了宋代《春秋》学的繁荣。

杨简在“创通经义”时多以“心”立说,展现了“以心释《春秋》”的诠释特色。他在《慈湖春秋解》中多将《春秋》中是非善恶之事归结为心之原因,并由此阐发自己的心学思想。如他在分析鲁、郑二国私自交易土地之时说:“孔子举而书之,而天下是非之心自明矣。盖人心自灵,人心自明。私欲如尘,本心如鉴。孔子以一二语出其本有之光明,夫熟而昭然。”<sup>[10]1023</sup>同时,杨简更是直言:“《春秋》据实而书,而人心之是非,纤巨毕著。”<sup>[10]1063</sup>诚然,杨简以心解《春秋》别具一格,但同样有取于前人。

胡安国称《春秋》为“史外传心之要典”<sup>[11]1</sup>,并宣称:“世有先后,人心之所同然一尔,虽越宇宙若见圣人亲炙之也,而《春秋》之权度在我矣。”<sup>[11]2</sup>可见,胡安国不仅承认人心的同一性,而且突出了“我”在解读《春秋》时的主体作用,这无疑是自我意识的彰显。胡安国这种“权度在我”的理念虽然是自我意识的觉醒,但同样招致非议,如朱熹说:“胡文定义理得当,然此样处多是臆说。”<sup>[21]</sup>四库馆臣亦认为胡安国有“牵合时事、动乖经义”<sup>[22]</sup>之嫌。然而,必须注意的是,胡安国提出的“史外传心”之“心”与“权度在我”的“人心”并不等价。“史外传心”乃是传“圣人之心”,即孔子之笔削别裁,蕴含于《春秋》中的大义,亦如啖助所称孔子“虽因旧史,酌

以圣心”之“圣心”。故而,学人所批评的仅是胡安国借由“人心”提出的臆说,而非否认史外所传之“圣心”。同时,可以说正因胡安国“史外传心”的提出,间接促进了南宋《春秋》学向心性方向的发展,诚如赵伯雄所言:“胡安国之所以要给《春秋》以‘传心要典’这样的定位,一是想借这种理论解决用书法、义理解经时遇到的种种难题,二是为了与时代思潮相适应,引导《春秋》学向心性一路发展。”<sup>[23]</sup>

胡安国之后,在《春秋》学向心性方向发展时可以说产生了两种趋势,其一是接续程颐一派以“理”说《春秋》,其二则是以陆九渊为代表的以“心”说《春秋》。两种《春秋》诠释路径的不同也正反映了理学在南宋发展中出现的内部分化问题,胡安国则代表了两宋之交“理”与“心”混杂的思想特点。“胡安国在哲学本体论上,既提出以心为体,又提出以理为体,反映了两宋之交理学内部尚未分化的特点。直到南宋淳熙年以后,理学阵营内部才分化出以理为本的考亭学派和以心为本的象山学派。”<sup>[24]</sup>上述分化落实在《春秋》的具体诠释中,便是以“理”说《春秋》者认为《春秋》之义体现的正是天理,以“心”说《春秋》者则认为《春秋》之是非褒贬源自人心。陆九渊在《大学春秋讲义》中所言“义之所在,非由外铄,根诸人心,达之天下”<sup>[25]</sup>,正体现了以“心”说《春秋》的要义。然而,在陆九渊为数不多的《春秋》论说中,仅见此一处略具心学色彩,其余诸条经解所阐发的皆是《春秋》学史上的习闻常谈,并未反映出自身的心学特色。反观杨简,则可以说将“心”贯穿于他对《春秋》的注解之中。

庄公十三年,“齐侯、宋人、陈人、蔡人、邾人会于北杏”。一般认为,北杏之会是齐桓公称霸之始,《春秋》缘何只书齐桓公爵位,而其余诸国皆称“人”?杨简云:

《穀梁》曰:“是齐侯、宋公也。其曰人何也?桓非受命之伯也。举人,众之辞也。”明其众服之也。宣十五年,宋人及楚人平,楚子在焉,宋公在焉,而书人,亦众辞也。《左氏》曰:“会于北杏,以平宋乱。”然则书人者,圣人与之乎?圣人无我,何与何夺……人之所与,即天之所与,即孔子之所与。其争入齐,人心不与,《春秋》不与。其取子纠杀之,人心不与,天亦不与,《春秋》亦不与。<sup>[10]1075</sup>

杨简认同《穀梁》所说的“众服之辞”,并对《春秋》独于齐桓称爵进行评判。他认为诸国称“人”不称爵是齐桓公服众的表现,《春秋》对齐桓公亦是

“与之”的态度。同时,杨简指出《春秋》对某人、某事的或与或夺取决于“人心”,针对齐桓公而言便是赞许他的北杏之盟,因“春秋之时,上无明王,下无方伯,有齐桓者出焉,知尊周修政,以匡诸侯,以休息斯民,人心归焉”<sup>[10]</sup><sup>1075</sup>,而桓公入齐、要求鲁国杀子纠之事则是“人心”所不与,故《春秋》亦斥责之。可见,在杨简看来,“人心”成为评判是非的标准,《春秋》由褒贬是非所体现的大义亦出自“人心”。反观《公羊》于此无说。胡安国则借此大力阐发夷夏之辨。陆九渊则宣称:“《春秋》北杏之会,独于齐桓公称爵。盖当时倡私义者,惟桓公、管仲二人。《春秋》于诸国称人,责之也。”<sup>[26]</sup><sup>404</sup>他认为诸国称“人”是贬责,不但与杨简相左,而且并未彰显自身学术特色。由此可以管窥,较胡安国、陆九渊而言,杨简在诠释《春秋》时,将“以心解经”贯彻得更为彻底。

深究其因,可以说胡、陆二人的思想中均掺杂着“理”的成分。无论是在两宋之交理学内部尚未出现分化时期的胡安国所主张的“心与理一”,还是在理学内部已然出现分化并以心为本的陆九渊所坚持的“心即理”的思想,皆未摆脱“理”的约束。杨简则抛却“理”,尤其是“天理”,进一步突出“心”的重要性,并且他不把“理”与“心”等同,而是将“心”与“道”并举。进而言之,杨简所谓“道”即是胡安国所认为的史外所传之“圣心”,皆指向《春秋》中所蕴含的大义。此外,杨简在《慈湖春秋解》中多次宣称:“人心即道,故曰道心。”可见,杨简在诠释《春秋》时一定程度上将人心、道和道心三者等同,可以说《春秋》之“道”同样具足于“人心”之中,故他并未如其他宋儒那般特意区分人心、道心,而是多将二者混用。杨简对人心、道心二者差异的淡化亦说明在他的思想中只此一个“心”,不但无“理”,而且众“道”皆备。正如蔡方鹿所言:“杨简将‘心’的地位推向了极致,认为此心范围天地,发育万物,并把心与道联系起来,使道亦具有主体即本体的意义。”<sup>[27]</sup>这正是杨简对陆九渊的超越,反映在具体的《春秋》诠释中,便是杨简视《春秋》为明“道”之书,并在《慈湖春秋解》中鲜有言及“理”字,更是未见一处“天理”。反观陆九渊则偶有“《春秋》大概是存此理”<sup>[26]</sup><sup>405</sup>之言说,胡安国甚至在《春秋传》序中直言“人欲肆而天理灭”<sup>[19]</sup><sup>2</sup>。由此观之,杨简充分践行了以“心”说《春秋》的解经方式,同时体现的正是宋人敢于跳脱传注、“创通经义”的精神。

## 结 语

杨简的《慈湖春秋解》作为心学一派鲜有的全经注解《春秋》之作,不但具有明显的个人心学烙印,亦呈现出较为鲜明的宋学旨趣。“尊王”作为《春秋》大义之一,在两宋特殊的国情和政治环境下得到空前强化,两宋士人争相阐发,杨简亦不例外。他力倡“王命至上”,并着重从君位继承和征讨诛伐两方面来说明王命的决定性作用,充分说明他对君主的尊崇以及对王权的维护,展现出他“外王”的一面。但在如何实现“尊王”这一问题上,他则聚焦于“内圣”的路径。杨简视《春秋》为明“道”之书,将儒家种种伦理道德皆视为道之一面,揭示了道的同一性,故而《春秋》中已然具足尊王之道,人们只需发掘体悟其中之道即可。

如果说杨简给予《春秋》明“道”之书的定位,所反映的正是宋学的崇道意识,那么他在挖掘《春秋》之“道”时采取的“以心释《春秋》”的方式,体现的则是宋学“创通经义”的精神。虽然以心来释说《春秋》大义并非杨简首创,但他无疑是贯彻得较为彻底的那一个。无论是胡安国还是陆九渊,二人在论说《春秋》时皆未摆脱“理”的约束,反观杨简则对“理”只字不言,而是句句皆谈“心”。杨简对《春秋》的心学化诠释不但是对《春秋》经解方式的完善,亦是对宋学“创通经义”的治经态度的践行。概言之,杨简《慈湖春秋解》展现出来的宋学旨趣不但是对《春秋》宋学研究的补充,亦是对其自身经学思想的丰富。

### 注释

①如侯外庐等在《宋明理学史》中说:“杨简所著经传,现存只有《杨氏易传》二十卷和《慈湖诗传》二十卷。《宋史·艺文志》所录《春秋解》十卷已佚,《慈湖遗书》中尚存《春秋解序》一篇。”侯外庐等主编:《宋明理学史》,人民出版社1987年版。②《慈湖春秋解》现收录于《杨简全集》第4册,浙江大学出版社2015年版。

### 参考文献

- [1]黄觉弘.重庆图书馆藏郑氏注韩居抄本《慈湖春秋传》考说[J].文献,2019(6):40-46.
- [2]黄觉弘.杨简《慈湖春秋解》及其与陆九渊之异同[J].浙江社会科学,2022(9):122-128.
- [3]李学勤.十三经注疏:春秋公羊传注疏:卷11[M].北京:北京大学出版社,1999:220.
- [4]李学勤.十三经注疏:春秋穀梁传注疏:卷8[M].北京:北京大学出版社,1999:121.
- [5]李学勤.十三经注疏:春秋左传正义:卷13[M].北京:北京大学出

- 版社,1999:358.
- [6]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004:1129.
- [7]李学勤.十三经注疏:春秋左传正义;卷3[M].北京:北京大学出版社,1999:70.
- [8]李学勤.十三经注疏:春秋公羊传注疏;卷2[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [9]陆淳.诸侯卒[M]//景印文渊阁四库全书;第146册:春秋集传纂例;卷3.台北:台湾商务印书馆,2008:410.
- [10]杨简.慈湖春秋解[M]//杨简全集;第4册.杭州:浙江大学出版社,2015.
- [11]胡安国.春秋传[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [12]李隆献.复仇观的省察与诠释:宋元明清编[M].台北:台湾大学出版社,2015:211.
- [13]刘敞.春秋权衡;卷15[M].北京:中国社会科学出版社,2022:261.
- [14]孙觉.春秋经解;卷12[M]//景印文渊阁四库全书;第147册.台北:台湾商务印书馆,2008:739.
- [15]石介.徂徕石先生文集[M].北京:中华书局,1984:81.
- [16]周敦颐.孔子上[M]//周敦颐集;卷4.长沙:岳麓书社,2007:83.
- [17]程颢,程颐.入关语录[M]//二程集;卷15.北京:中华书局,2004:157.
- [18]陆九渊.语录下[M]//陆九渊集;卷35.北京:中华书局,1980:434.
- [19]杨简.慈湖先生遗书;卷1[M]//杨简全集;第7册.杭州:浙江大学出版社,2015.
- [20]皮锡瑞.经学通论[M].北京:中华书局,2020:446.
- [21]黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986:2151.
- [22]纪昀.经部:春秋类一[M]//武英殿本四库全书总目;第8册.北京:国家图书馆出版社,2019:223.
- [23]赵伯雄.《春秋》“史外传心要典”说初探[M].上海社会科学院历史研究所.第二届传统中国研究国际学术研讨会论文集:一.上海:上海人民出版社,2007:391.
- [24]朱汉民.湖湘学派与湖湘文化[M].长沙:湖南大学出版社,2010:91.
- [25]陆九渊.讲义[M]//陆九渊集;卷23.北京:中华书局,1980:279.
- [26]陆九渊.语录上[M]//陆九渊集;卷34.北京:中华书局,1980.
- [27]蔡方鹿,叶俊.杨简对陆九渊心学的超越[J].哲学研究,2015(4):50-56.

## The Learning Purport of the Song Dynasty in *Cihu's Interpretation of Spring and Autumn Annals* by Yang Jian

Zhu Hanmin    Lu Xiacong

**Abstract:** *Cihu's Interpretation of Spring and Autumn Annals* by Yang Jian had a distinct imprint of the learning of the heart-mind. Its content, interpretation methods, and ideological connotations presented a significant interest in the learning spirit of the Song Dynasty. Yang Jian recognized and promoted the consensus on respecting the king in the Song Dynasty in *Spring and Autumn Annals* and advocated “the supremacy of the king’s orders”. He also expressed his respect for the emperor and maintenance of royal power through discussions on “succession of the throne” and “conquest and invasion”. At the same time, Yang Jian believed that the “Tao” represented by “respecting the king” was sufficient in *Spring and Autumn Annals*, so he regarded *Spring and Autumn Annals* as a book that clarified “Tao” and revealed its characteristic of “not concealing right from wrong”. When digging into the “Tao” of *Spring and Autumn Annals*, Yang Jian adopted the method of “interpreting from the heart-mind” to create a clear understanding of the meaning of the classics. Not only did he make judgments on the three biographies and those who studied *Spring and Autumn Annals* in the past dynasties, but he also got rid of the constraints imposed by “reason”, and used “heart-mind” as the standard for judging right and wrong. *Cihu's interpretation of Spring and Autumn Annals*, a rare interpretation of *Spring and Autumn Annals* by the School of Heart-Mind, to a certain extent, reflected the interpretation orientation of *Spring and Autumn Annals* by the School of Heart-Mind and the academic characteristics of the Song Dynasty in the study of *Spring and Autumn Annals*. It was of great significance in the history of the study of *Spring and Autumn Annals* in the Song Dynasty.

**Key words:** Yang Jian; *Cihu's interpretation of Spring and Autumn Annals*; Learning of Song Dynasty; interpreting classics from the heart-mind

责任编辑:涵 含