

易学与仁学的融通

——以泰州学派罗近溪为例

石 霞,翟奎凤

(山东大学儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

摘 要:罗近溪三十四岁学《易》而悟太极生生为画前本旨,由此将四书五经融会贯通,并以《易》作为五经之源。在此基础上,将乾坤作为生生的根源,认为乾坤本体的“生生”之理就是天命之性,就是仁,就是心,由此构建了心学体系中仁、良知、德性等基本观念的本体论依据并赋予其形上含义。从乾坤本体的生生之理又引申出“复以自知”的功夫论,以复卦统言功夫,主张通过“逆觉体证”“不动心”“自然”的“不远复”功夫来求仁、致良知、尊德性。在易理“一以贯之”、四书五经融通之中,罗近溪构建起了心学为本、天人物我、天道与人道双向贯通的一体圆融之学,其学问亦呈现出浑融的气象。

关键词:罗近溪;易学;生生;乾坤;复

中图分类号:B221;B248.3

文献标识码:A

文章编号:1673-131X(2020)01-0064-06

罗汝芳(1515—1588年),字惟德,号近溪,祖籍江西南城,一生讲学不辍,是阳明后学的代表人物之一。近溪曾问学于明代泰州学派开创者王艮(1483—1541年)的再传弟子颜山农(1504—1596年),是王艮的三传弟子,是泰州学派的集大成者,也是阳明心学在晚明展开的重要人物。

从近年的研究成果来看,学界对近溪思想的研究大多侧重于从阳明心学体系内着手来阐发其哲学思想,而甚少有人从易学角度展开研究,对近溪易学思想的专门研究更是少之又少。殊不知,在易学方面,近溪虽非治《易》专家,无解《易》专著,但是对《易》称引甚多,《近溪子明道录》《盱坛直论》等多处可见近溪对易理的论述,展现了近溪对《易》的独到见解。此外,近溪对易道的阐发是与其儒学理论相结合的,《易》构成了近溪仁学思想的基石,通过对《易》的独特阐发和引用,进一步发挥了阳明“致良知”思想,并形成了对《易》的心学化阐释。鉴于此,本文即对近溪心学易学的思路与特点进行简要的梳理和分析,以期对近溪的易学思想及《易》在其整个哲学思想体系的形成和建构中的地位与作用有更深一步的了解。

一、“先天未画之悟”的思想奠基

宋代理学的兴起是中国思想史上的重大变革,代表着儒学发展的新方向。这一学术变革与创造伴随着四书学的兴起。四书经历了由子升传、由传升经的升格历程后,至宋代终于确立其儒家经典的地位,取代“六经”而成为儒家经学体系的中心与官方经学教育的核心课程。尽管如此,《易》仍然居于群经之首,宋代诸大儒几乎都有专门的解《易》论《易》之作,借《易》立言,由此阐发宇宙和人生的哲理,重整儒家伦理纲常,挽救社会危机。明代学者继承了宋学的传统,同样研究《易》经传,并借助其易理和论证方法阐发思想主张。作为明代大儒,罗近溪必然也受到了《易》的影响,并将其内化运用到其心学体系的建构当中。

关于近溪学《易》的经过,其入室弟子曹胤儒所撰《罗近溪师行实》中记载最为详实。据载:胡宗正,楚人也,年轻时曾师从近溪习举子业,近溪发现他谈《易》颇为深邃透彻,且与各家甚是不同,于是转而拜宗正为师,时近溪34岁。宗正所传何处不得而知,不过宗正点拨近溪之语,颇有禅宗色彩。

收稿日期:2019-10-27

作者简介:石霞(1996—),女,江西赣州人,硕士研究生,主要从事宋明理学研究。

宗正指出,《易》之易理,原为伏羲仰观俯察、近取远求所得,并通过创作八卦来传达神明之旨,推衍万物的情状,其中的精髓是不可言传而只能神会的。因而胡宗正对近溪进行易学传授时,仅仅是对近溪略加点拨促其深思而未详论《易》之象数图书与卦辞爻义。胡宗正教近溪摒弃书本息心静思“伏羲当日平空白地著一画”,近溪不知而宗正只是教他静思并次日以“一画未了又著二画”旁击近溪,近溪闭户三月,乃悟伏羲“先天未画前”^{[1]835}。从宗正所问及近溪所悟来看,宗正尤为重视“画前之易”,视之易之“本真”。在他看来,后天所画乃“障缘”,拘泥于文字图画表面意义只会障蔽本真易理,因而主张“宜屏书册,潜居静虑”^{[1]835},抛弃典籍注释,通过静中思虑直达“本真”——太极。在对易之大道的体悟的基础上,近溪进而贯通儒家诸书,意识到《易》与四书原自融通为一。

具体来讲,“未画之前”是指伏羲未画八卦之前的先天状态。北宋邵雍在《皇极经世》中曾对“先天易学”与“后天易学”进行了区分。他认为,“先天之学,心法也,故图皆自中起,万事万物生于心也”^{[2]1228},“先天之学,心也;后天之学,迹也”^{[2]1217}。近溪参悟的内容似乎与邵子“先天易”相关,不过近溪领悟的内容当属“画前之易”,此即伏羲未画八卦前的易理本身,亦即“太极”。这一悟不仅使近溪思维顿时豁然贯通,更对近溪的学术道路影响颇深,奠定了其学术生涯的基本进路与思维方法:

盖自伏羲、文、周三圣立画显象之后,世之学者观看,便谓太虚中实实有乾坤并陈,又实实有八卦分列。其支离琐碎,宁不重为斯道病耶?……此易之卦象,完全只太极之所生化。盖谓卦象虽多,均成个混沌东西也。若人于此参透,则六十四卦原无卦,三百八十四爻原无爻,而当初伏羲仰观俯察、近取远求,只是一点落纸而已^{[1]23}。

近溪批判世之学者将八卦与乾坤看作实有,执着于易之卦象与卦爻辞,因而《易》之学问日益支离破碎。他指出,伏羲、文王、周公画卦设爻,无非是要符示太极的生化过程,由一画衍出三百八十四爻的过程无非是混沌的“太极”本体的生化变换的展现,是三圣对宇宙间神妙不已的天地造化之理的摹写。“先天未画之前”即是宇宙性命的根源,然世之学者却忽视了画前之“本真”,胶着于“有画”而做着支离破碎的功夫,离易之原旨愈行愈远。因而近溪竭力主张破除后天文字图画的障蔽,反对以“实”言易,

主张复归易之“本真”状态,直悟“太极”。这样一来,易之本体便呈现出圆融无碍、显微无间的特征,由此奠定了儒家诸经典、易学与近溪心学融通的基础。

吴震教授指出,近溪34岁的“先天未画前”之悟,是“近溪思想基本成熟的一个标志”^{[3]118}。这意味着近溪开始把《易》纳入心学思想体系,将义理和《易》相贯通,使得仁与天、心与性、天人物我、天道性命融通为一。如此,近溪才彻悟仁体为万世万物之所同,生一体圆融之境,从而达到了理学的制高点。

二、“易理流贯五经”的诠释前提

34岁证悟后,近溪开始将儒家经典贯通为一。其中,近溪高度重视《易》,并赋予其在整个儒家思想体系中极高的地位,将其视为儒家经典的源头:

先儒谓《易》为五经祖,则《书》之政事、《诗》之性情、《礼》之大本、《春秋》之大义,言言皆自伏羲画中衍出,非《易》自为《易》,各经自为经。总之,皆自省心意知,通之天下国家^{[3]287}。

将《易》视为五经之原、以《易》统括群经,是儒家历来持有的观点。上古传说伏羲仰观俯察、近取远求而作八卦,从时间起源的排序来看,《易》无疑居于群经之首。但更重要的在于,相较于其他先秦经书内容上的各涉一端,《易》则最为广博深奥且给哲学的宇宙论和自我生命之道提供了深邃有益且体系化的理论指导,因为《易》理广大悉备才成就其六经之首的地位,被视为“群经之首”“大道之源”。例如宋代大儒程颐就专门为《易》作传并在序言开篇指出,“易,变易也,随时变易以从道也。其为书也,广大悉备,将以顺性命之理,通幽明之故,尽事物之情,而示开物成务之道也”^[4],揭示了《易》内容的广博性,对《易》推崇备至并肯定了它的地位。近溪曾说:“《易》《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》,修之业也。”^{[1]381}从排序上足以看出近溪将《易》视为五经之首的态度。其将《易》视为“五经之首”“五经之原”是接续前贤之语,肯定了易理的广大悉备及其与四书五经的融会贯通。

近溪指出,《易》为“圣之时”^{[1]81-82}。他拈出“时”的概念,认为四书五经的内容无出于《易》之“时”之外者。《诗》《书》所道性情政事、《春秋》所发之微言大义、《礼》《乐》之损益及其大本,皆为《易》

之本然状态的因“时”衍流。概言之,《易》统会五经之理。因而,不潜习《易经》则无法通晓五经进而贯穿整个儒学体系。此外,他还对《易》与《大学》《中庸》等孔门诸经及具体的思想之间的关系进行了详细的说明,强调《大学》《中庸》为孔子五十岁学《易》后,体悟易理而得^{[1]13},这毫无疑问进一步论证了《易》理的广大悉备与无所不包,在儒家经典体系中具有源头性意义。这些儒家典籍的核心思想和精髓皆源自《易》“生生”一语:

孔门《学》、《庸》,全从《周易》生生一语化将出来^{[1]233}。

此个宗旨,既原得诸《易》,而《易》则原本诸天,天何言哉?极究其体,则止是时行而不息;博观其用,便是物生而不穷^{[1]240}。

近溪指出,儒家思想“以仁为宗”^{[1]240},而究其所原,皆得自《易》。《学》《庸》等孔门经典皆是孔子从《易》中“生生”一言领悟出来的。“生生”概念在《易》中有系统的论述。《系辞》曰:“日新之为盛德,生生之谓易”,又曰:“天地之大德曰生”。如此,“生生”便不仅仅是一种生命创造,它与“天德”相联结而被赋予了最高的道德价值。近溪认为,“生生之谓易”一语切中肯綮地揭示了《易》的核心思想,《易》的基本义理都是对“天命不已”之“生生”的描摹与推衍。他说,“生生”一方面揭示了天之体的“时行而不息”,另一方面也体现了天之用的“物生而不穷”:《易》之“生生”就是一个生养万物而变幻莫测、莫停一息的过程。这样一种“生生”的规律和过程就是“仁”德的本体之源,儒家“一以贯之”的仁学思想皆从此衍生出来。这样一来,近溪便将《易》的诠释纳入了心学的系统当中,由此四书五经密切联结、相互敞开、彼此融通。因而近溪将其与各经典联系起来进行仁学诠释,自然就显得顺理成章。

三、“生生之谓仁”的本体架构

仁学是儒家思想的主要内容。传统的仁学由孔子建构,意在架构一套人与人之间的基本价值准则,由此在社会伦理层面凸显其价值和意义。孔子以“仁者爱人”为核心展开了系统的论述与理论建构,通过答弟子问仁而揭示了仁的不同内容。但他并未对“仁”进行确切的概念界定,也未说清楚“仁”到底是什么。“仁”亦是近溪哲学的核心范畴,他对“仁”的核心内涵进行了系统的论述并将这一范畴

与《易》紧密结合,通过《易》与“仁”的互相诠释,给出了“仁”的定义并进一步丰富了儒家仁学的具体内涵。

(一)生体即仁体、心体

“仁”是近溪学术体系的重要范畴。他说:

及问仁,而一日克复,天下归仁,全部交付《大易》。孔子云:仁者人也。盖是天地生生之大德,而苦人从父母一体而分,亦是一团生意^{[1]255}。

孔子云:“仁者人也。”夫仁,天地之生德也,天地之大德曰“生”,生生而无尽曰“仁”,而人则天地之心也。夫天地亦大矣,然天地之大,大于生;而大德之生,生于心。生生之心,心于人也。故知人之所以为人,则知人之所以为天。知人之所以为天,则知人之所以为大矣^{[1]388}。

近溪曾多次对孔子之仁进行阐释,其中尤其重视“仁者人也”一语,认为其是孔子指点仁体最亲切处。他指出,“生生”是天地之大德,这一“生”是生而又生,天创生宇宙万物而不已,生生而无穷无尽便是仁。人生天地间,从父母处降生,也是天地“一团生意”的体现,因而人本身即是仁,由此进一步论证了“生生”与“人”和“仁”的勾连。在近溪这里,他通过《易》内涵的阐发而以生生之性言仁,仁便拥有了一种形而上的含义,与孔子通过论及具体的形而下层面的仁的表现而凸显仁有根本的不同。“人者,天地之心”,因而人禀赋着天地的生生之德,并且仁理的生生不已之德性尤其体现在人心的感应能力上。人心体之昭明灵觉和仁体、生体是一回事。因而,人不仅仅是一生物学意义上的存在,在禀赋天地之德的层面上,人还是一种形而上的存在。天地之“生生之仁”通过人之心体、性体而彰显出来,因而人即是仁,人即是天,天与人原自浑融一体。

近溪通过《易》“生生”观念的价值开显,以“生生”论仁,由此拓宽了儒家仁说的形上维度,建立了儒家仁的形上学。不过这非近溪首创,宋明时期道学家们就尤其重视宇宙间的生意,并以“生生”来阐释“仁”。譬如,周敦颐“天以阳生万物,以阴成万物。生,仁也”^[5],程颐“其生之德,是为仁也”^{[6]1174}。近溪便是在继承先儒以《易》的“生生”观念言仁的传统的基础上而对仁进行了进一步的阐发,深化了儒家“仁”说的形上学内涵。

(二)乾体即知体

“生生”是天道运行的根本原则,亦是宇宙间事

物的根本特征,近溪指出,“生生”的根源在于“乾坤”:

夫易,生生者也。夫乾之与坤,易之生生之所出以合德也。乾一坤也,坤一乾也。未有坤而不始于乾,亦未有乾而不终于坤者也^{[1]340}。

夫不止曰“生”,而必曰“生生”云者,生恶可已也。生恶可已,则易不徒乾,乾而兼之以坤;坤不徒坤,坤而统之以乾^{[1]277}。

《易》之“生生”强调“生恶可已”,两个“生”字当作动词解,其根源在于乾坤二卦。乾坤两卦的关系是“乾以始坤”,“坤以终乾”,二者是“一体而合德”的关系。乾坤二卦虽呈阴阳对立之势,但二者是一元之气的不同表现方面,同出而异名,皆属太极,所以是“一体”。乾坤又是合德的关系:从气论层面来看,乾之所到处,坤亦至之,二者互为其根,彼此互相包含,乾坤阴阳二气在此消彼长中互相成就;从二卦之德的角度看,《系辞》有言“乾知大始,坤作成物”,坤德化生之用需要作为形而上本体的乾德提供动力根据,而乾体的化生也需要“坤成万物”来最终完成,刚健的乾德与柔顺的坤德相辅相成才能使事物生生化育。不过二者存在着尊卑、主从的区分,乾作为本体统率坤,坤顺从乾。近溪特别提出“乾知大始”之“知”,认为乾德刚健中正、纯粹至精,可以“知”概括乾德。这个“乾知”,“至虚而未见乎气,至生而独妙其灵”,宇宙万物的创生“皆一知以显发而明通之者”,“知”即是乾体的明觉发动^{[1]79}。“乾知”一词便清晰明了地道出了宇宙“生生”的根源。

近溪晚年更是将乾知与良知相贯通,以乾知坤能来解释良知良能,以乾体的“明觉发动”与坤体的“顺承发用”作为赤子之心、良知、德性的形上根源。他说:“不虑而知,其知何等易也,然赤子孩提,孰知之哉?天则知之尔;不学而能,其能何等简也,然赤子孩提,孰能之哉?……皆是一个造化知能之所神明而不测也哉。”^{[1]272}概言之,赤子之心、良知良能皆是乾坤之“明觉发用”而已。

(三) 生体与万物一体

近溪还借易之“生生”论述“万物一体”说。他说:“仁者人也。人,天地之心而生理盈腔,与万物为一体者也。生理不息,则根之寸心,施之四体,以敷延于子姓,近取有徵睥盍,远被将泽无疆。”^{[1]592}人作为天地之“心”而贯通、充盈生生之仁德,故人即仁、即天、即大,与万物本浑融一体。此外,他还

进一步结合易理发挥了儒家“一以贯之”说的含义。他说:“一也者,兼天地万物,而我其浑融合德者也;贯也者,通天地万物,而我其运用周流者也。”^{[1]389}“一”是指宇宙间一切事物均以生生之仁为德,“贯”即指将这样一种生生之仁德推扩出去。天地无私地长养人们的生命,因而人不仅维护自己的生命,还维护宇宙间万物的生命,并使他们各尽其性,由此达到“天人合一”“万物同体”的境界。近溪通过与易之“生生”观念的勾结,以“生”言心,主张“生我之生,以生万物;仁我之仁,以仁天地万物”^{[1]388},由此进一步论证了儒家的“万物一体”说,拓宽了仁说的宇宙论向度。

四、“复以自知”的功夫路径

“仁”是近溪哲学的核心范畴,通过以“生生”释“仁”,近溪开始将仁学与《易》紧密结合起来。在此基础上,近溪进一步将儒家“求仁”宗旨与《易》相贯通,并将“求仁”作为《易》的核心理论:

《易》,所以求仁也。盖非易无以见天地之仁,故曰:“生生之谓易”,而非复无以见天地之易,故又曰:复见其天地之心。夫大哉乾元,生天生地,生人生物,浑融透彻,只是一团生理。吾人此身,自幼及老,涵育其中,知见云为,莫停一息,本与乾元合体,众却日用不著不察,是之谓道不能弘人也^{[1]28}。

近溪指出,非易无以求仁,非复无以求易,将学“易”看作求仁的方法,主张通过“复见天地之心”以求仁。“复见天地之心”一句来自《周易·复卦·彖辞》:“七日来复,天行也……复见天地之心乎。”程颐曰:“复见天地之心,一言以蔽之,天地以生物为心。”^{[6]366}他指出,“天地之心”以变动、生物为特征,打破了汉儒从静处论述“天地之心”的传统。这个“心”显然不是具体事物的心。在近溪这里亦是,“天地之心”其实是宇宙的心,即是“一团生理”,是乾元的化用流行。它作为形上之心,具有超道德的维度。人由天地生物之心所创生,因而亦含有天地之心,或说生生之仁。它是人们天性的自然流露,但人们却“日著而不察”,因而由“复”而见天地之心,体察生生之仁体。

(一) 复以见天地之心

重视与推崇“复卦”并将其作为《易》之“门户”是宋儒的传统,他们大都以生生之德来理解“复”,并借此卦以阐明其关于“天道”与“性命”的哲学思

考,其中,“‘复,其见天地之心乎’一句,更成为宋儒将天地化育万物的‘仁心’与人类美善纯正之‘良心’相牵合融通的联结点”^[7]。近溪继承了这一传统,他指出,天地之气阳刚而刚健运化,刚健运化必周而复始,由此而往返不已、运化不息。复卦,一阳生于五阴之下,呈阴极而阳复之象,正体现了天地阳刚的德性。从卦象上来看,地雷复,复卦是纯坤之下微阳始生,是雷潜地中、一阳回春之象,阳气渐亨盛而生育万物。“以刚反刚长顺行,总是其得以乾天刚健,生生不息之心,于此毕露而曰‘复其见天地之心也’”^{[1]221},复卦下动而上顺,是动而以顺行也,在这一阳气周回运作的过程中,天地生生不息之仁心自然呈现。

“天地生物之心”在一阳复生之时重现,正如人之仁体、良知、本心的体认与回复,因而近溪以“复以见天地之心”作为求仁的主要途径。通过“复”的功夫,人即能够识得仁体、致其良知。但是近溪指出,“易以乾为体,乾以复为用”^{[1]324},“复”的根源在于“乾”,“乾”作为“复”之本体,是“复”得以施行的前提。此乾体即仁体、心体、知体,它以“生生”为根本特征,具有不容己而欲彰显自己的原初动力,体现了乾体在宇宙间充塞而周流不息的生命力,通过本体的神妙作用,功夫自然能够开显。而“复”就是求仁、致良知、逆觉本心的反求本体的功夫。因而在说,求仁之“复”的功夫关键在于体认乾体,在心体上觉悟:心体的发用流行处即是功夫之到家处。

(二)“克己复礼”而“天下归仁”

孔子将“克己复礼”作为求仁的要求与方法。朱熹因循汉儒注解:“克,胜也”,“复,反也”,“故仁者必有以胜私欲而复于礼,则事皆天理,而本心之德全复于我矣”^[8]。朱熹认为,“克己复礼”即是要克制私欲恢复礼,但近溪却提出了异议。他以《诗》《书》文本中的字义为例,反对训“克”为“克制”,训“己”为“己私”,而主张训“克”为“胜”“能”,“己”为“为仁由己”之“己”。此外,如果照朱熹训“克”为“克制”,那么《大学》中“克明俊德”一词就没办法解释了。在近溪这里,所谓“克己复礼”,即“能自复礼”,即充分发挥道德主体的积极性与能动性来达到仁,这与朱熹强调后天经验自我的约束是截然不同的。对“克己”的不同理解也导致了朱熹与近溪对“复礼”之“复”的理解和重视程度不同。近溪将“复”视为求仁的核心,并认为,“复”非“恢复”之义,“克己复礼”之“复”应当基于《易》的“复卦”含义进

行训解。《易》曰:“中行独复”,“复以自知”。“独”与“自”皆当以“为仁由己”之“己”解,这个“己”即是体现了贯穿天人物我之大精神的真我,在真我精神的彰显之下,能够达到“中行而知”,即能自复礼。这一凝聚了宇宙万物真精神的我,即是“复”。宇宙间一切事物顺承上天生生之德而生,本身即是“一阳生于下”之“复”的显现,是“天地之心”在现象界的自然彰显。但是这一生生之用、人们自己继承的生生之德却未必为人所自知,沦于“百姓日用而不知”的状态。人们如果能对天命生生之大德有所觉悟,即是“中行而知”,则能自复礼。

仁体、德性、良知,人人本然具足,人们的道德实践、“复以自知”的功夫本质上乃是体证的功夫,不须向外求来。本体与功夫直接融成一片,本体即功夫。在乾坤之理的自然延伸下,功夫亦自然贯彻,由此悟得仁体。如此也足以看出近溪的心学进路乃是一个典型的道德的形上学的路向。

五、余论

牟宗三指出,自周敦颐、张载起,宋明理学家们开始掀起一股融会易学与“四书”学的浪潮,致力于打通四书,进而将仁与天、心与性、天道与性命贯通为一^[9]。他们将《易》作为构建仁体、道体的形上依据,丰富了宋明理学的形上含义,旨在为人们的道德实践提供一超越性的形上根据。近溪继承了宋代理学家的研《易》传统,穷究《易》理,并致力于推进《易》与诸经典的融会贯通,由此来阐发其心学思想。但近溪的易学思想与易理运用,因个人之证悟体验及理学的影响,又呈现出自己的特色。

以《易》学诠释理学是宋明理学家 tradition,但鲜有人如近溪一样如此重视《易》,将易学贯穿于整个学术生涯与心学体系建构中。《易》不仅为近溪的仁学思想提供了本体论支撑,丰富了“仁”的形上学含义,同时,亦为其仁学功夫论提供了理论支持与借鉴。在四书五经融通视域下“乾坤(心性本体)——生生(本旨与桥梁)——复(逆觉体证功夫)”的理论进路的演进过程中,近溪构建了一个心学为本,天人、物我、内外双向贯通一体圆融之学。近溪独具特色的易学体系无疑是对明代心学易学的借鉴与发展,因其《易》与儒家诸经典的贯通,使得其哲学思想呈现出不拘一格的浑融气象,在本体论、功夫论等方面进一步发展了泰州之学,同时使阳明心学进入圆

融之境。不过,“近溪虽言卦,却不以明象训辞为的;虽论《易》,然不以解《易》为归。通观近溪论《易》之语,甚至找不到一个能够概括其心学易学思想的代表命题”,其易学思想融于其心学体系当中。这一事实足以证明,“近溪的心学易学在很大程度上是‘心’有余而‘易’不足”^[10],其易学与仁学相互融通,在其心学体系建构中发挥了重要作用。

参考文献:

- [1] 罗汝芳,方祖猷.罗汝芳集[M].南京:凤凰出版社,2007
- [2] 邵雍.邵雍全集[M].上海:上海古籍出版社,2015
- [3] 吴震.罗汝芳评传[M].南京:南京大学出版社,2005
- [4] 程颐.周易程氏传[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,

2016:1

- [5] 周敦颐.周子通书[M].上海:上海古籍出版社,2000:36
- [6] 程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981
- [7] 黄黎星.复见天地心,艮止圣贤境——复、艮二卦义理与宋儒心性之学[J].武汉大学学报(人文科学版),2006(2):151-157
- [8] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2011:125
- [9] 牟宗三.心体与性体·上[M].上海:上海古籍出版社,1999:31
- [10] 张沛.四书五经融通视域下的罗汝芳心学易学[J].东岳论丛,2012(6):10-17

(责任编辑:刘鑫)

The Combination of Yi-ology and Ren Doctrine: Taking Luo Jinxi of Taizhou School as an Example

SHI Xia, ZHAI Kui-feng

(Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: At the age of 34, Luo Jinxi learned Yi-ology and realized “Sheng Sheng” of Taiji as the basic purpose before the painting of divinatory symbols. From this, he integrated the Four Classics Confucian Books and Five Classics Confucian Books, and took Yi-ology as the source of the Five Classics Books. On this basis, Qian Kun was regarded as the source of “Sheng Sheng”, and the ontological basis of the basic concepts of benevolence, conscience and virtue in the system of psychology is constructed and given its metaphysical meaning. From the principle of “Sheng Sheng” in Qian Kun’s noumenon, the theory of “re-knowing oneself” is derived. The theory of “re-knowing oneself” is used to express the practice of Yi-ology. It advocates seeking benevolence, conscience and respect for virtue through the practice of “counter-perception, experience”, “immobility” and “nature”. In the process of Yi-ology principle’s “consistency” and the integration of Four Classics Confucian Books and Five Classic Confucian Books, Jinxi constructed a theory of mind as the foundation, and the two-way integration of Heaven and Man, Heaven and Tao and Humanity, which also showed a melting atmosphere and trend.

Key words: Luo Jin-xi; Yi-ology; Sheng Sheng; QianKun; Fu Gua