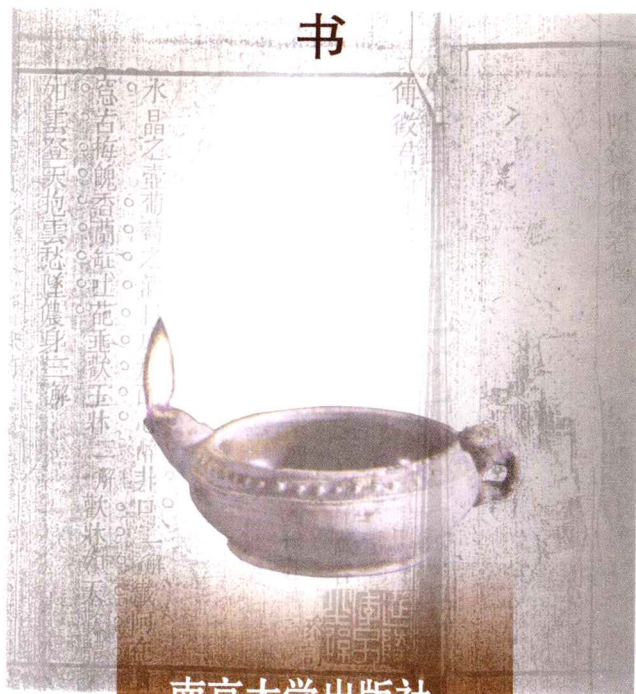


匡亚明 主编

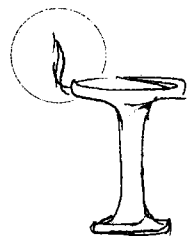
李开 著

惠栋评传 (下)

中国思想家评传丛书



南京大学出版社



匡亚明 主编 中国思想家评传丛书

惠栋评传 (下)

附 惠周惕 惠士奇评传

李开 著

南京大学中国思想家研究中心

南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

惠栋评传/李开著. —南京:南京大学出版社,
2011.4

(中国思想家评传丛书/匡亚明主编)

ISBN 978-7-305-06050-2

I. 惠… II. 李… III. 惠栋(1697~1758)—评传
IV. B249.95

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 084188 号

中国思想家评传丛书

(典藏版)

惠栋评传

李 开 著

南京大学出版社 出版

(南京大学校内 邮政编码:210093)

安徽省儒林图书有限公司 发行

网址:www.rulin.com.cn

三河市华新科达彩色印务有限公司 印刷

开本 660×960 1/16 印张 39 字数 438 千

2011 年 4 月第 1 版 第 1 次印刷

ISBN 978-7-305-06050-2

定价: 78.00 元(上、下)

第八章 惠栋《周易述》系列 著作考论(下)

一、《周易述》系列著作 《易微言》考论

惠栋为证释四十三条易理名目而广泛辑存本证和旁证资料,对理解惠栋象数易学有重要意义。乾元象数为“一”是关于自然逻辑构造的命题和惠栋易学的逻辑起点,六经不以“无”为道本,文学和美学中的“无”是“妙有”而非“无”,与宋儒言“无极”、先天之“理”有根本区别

《周易述》至《说卦传》,已全书完毕,无《序卦传》和《杂卦传》。江藩曾小结全书说:“《周易述》一编,专宗虞仲翔,参以荀、郑诸家之义,约其旨为主,演其说为疏,汉学之绝者千有五百余年,至是而粲然复章矣,书垂成而疾革,遂

阙鼎至未济十五卦,及《序卦》、《杂卦传》二篇。”^①“粲然复章”之功,《周易》经至革卦共述四十九卦,《易传》彖传上下、象上下、系辞上下、文言、说卦共述八传,至此已基本告成。要不是“疾革(按:jí,危急,病危)”,定会成一完帙的。《易微言》按《四库全书总目提要》的说法,是后人附于《周易述》之后的狗尾续貂之作。“他时藏事(按:chān,办完事),则此为当弃之糟粕。”^②尽管如此,《易微言》为四十三条易理名目写下专题笔记,内容丰富,是惠栋易学观点得以形成的一些原始材料,就惠栋庞大的著述体系而观之,业已“藏事”,但不当视《易微言》为事后之“糟粕”而弃之,相反,这些惠栋易学的背景材料,皆大有可观之处。

以“元”题为例,惠栋筹集资料二十六则,内容涉及经史子集各方面。“述曰”后的文字,是惠栋对有关材料的评述,它们无疑是惠栋易学体系的构成要素和出发点。“元”题围绕这个“元”字,《易上经》曰:“乾,元亨利贞。”惠栋重在说“元”本义及“元”与亨、利贞的关系,由一个“元”字而通观六十四卦。《述》曰(按:“述”指《周易述》):“元,始也。乾初为道本,故曰元。六爻发挥,旁通于坤,故亨、利。贞者,六爻皆正,成既济(按:第六十三卦名)定也。”彖传曰:“大哉乾元,万物资始,乃统天。”惠栋重在说“乾元”的象数为一,使“元=一=天”,从而使象数体系与物质世界体系建立起对应关系。这一做法,如同我们在前面已反复指出过的,是关于语言与客观存在的形式关系,关于世界的逻辑构

① 江藩:《汉学师承记》,页二三。

② 《四库全书总目》,页四四上。



造的命题,象数逻辑实际上是把易卦卦象语言表达与“客观存在的关系形式化,从而把象数逻辑作为语言与世界的共同构架。这无疑是惠栋易学的起点。《述》云:“资,取。统,本也。大衍之数五十,其用四十有九,其一,元也。故六十四卦万一千五百二十策,皆取始于乾元(按:任何数、策皆起始和包含着自然数一),策取始于乾,犹万物之生本乎天。”彖传又曰:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。”惠栋在此处必须回答,既然“万物资始乃统天”,为什么又与坤卦相连,而说“万物资生乃顺天”?《述》云:“乾坤相并俱生合于一元,故万一千五百二十策皆受始于乾,由坤而生也。天地既分,阳升阴降,坤为顺,故顺承天。”这就是说,乾坤于象数一元,万物“资生本乎天”,与万物生于坤元,“万物资生乃顺天”是一回事,乾为一的象数,导致乾坤合一,天地合一,并最终由“一”(按:在惠栋的视野中其实是元气自然的代称)生出万物。《文言》曰:“元者善之长也。”对这类命题判断的解释,在经传的注疏中,惠栋是坚持用复杂的卦象象数来解释的,作为初读札记,《述》云:“始息于子(按:惠栋这句话是从消息卦讲的,复卦䷗——下震上坤,乾爻始生于坤卦,所谓一阳息阴,建子,夏历十一月,为十二地支纪年之始),故曰善之长。外传曰:震,雷,长也(按:《春秋》三传《谷梁传》有‘震,雷也’,《易传》的《说卦传》有‘震为雷,为长子’。可参),故曰元。”这实际上是以《易》说《易》。上面纂集的材料皆可谓从发掘《易》之内证以说《易》理,且都是或明或暗地立足于象数易理的。

又如“无”题说“无”,惠栋在引证一些儒家典籍后认为,儒家不会以“无”为本,惠栋说:“六经无有以无言道者,唯



《中庸》引《诗》：上天之载，无声无臭，及《孔子闲居》论三无^①，此以‘无’言道也。《说文》‘无’字下引王育说，曰‘天阙西北为无’。^② 乾，西北之卦，西北乾元也（按：见本书第六章第七节），天不足西北，故言无。又引《古文奇字》曰：无通于元者。^③ 若然，则无与元同义也。《系》上曰：易有太极。《北史》梁武帝问李业兴云：易有太极，极是有无？业兴对曰：所传太极是有。愚谓太极即乾之初九，又谓之元，故不可言无，无通于元，故元为道之本。《三统历》曰：道据其一，一即元也。知元之为道本，则后世先天无极之说皆可不用也。”十分清楚，惠栋说六经不以无为道本，旨在批评宋儒“无极而太极”的荒谬。可是，文学作品中往往有、无相提并论，这又应作何解释？惠栋本人是文学爱好者。作为文学和美学思想，是必须回答文学作品中的“无”的。例如孙绰《游天台山赋》曰：“太虚辽廓而无阂，运自然之妙有。”李善注云：“妙有谓一也，言大道运彼自然之妙，一而生万物也。谓之为妙有者，欲言有不见其形，则非有，故谓之妙；欲言其无，物由之而生，则非无，故谓之有也，斯乃无中之有，谓之妙有也。”“自然之妙有”，归根到底是大自然有其存在，“妙有”谓“一”，是“有”而不是“无”，仅仅因难以捉摸到自然的形态（“不见其形”）才说它“非有”，且谓之“妙”不谓之“无”。总之，道、一、元，皆在形而上之元气，文学创作写其无（确切地说写其妙），实际上是写其有，追光蹑影，

① 《十三经注疏》，页一六三六上、页一六一七上。

② 参见《说文解字》，页二六七下，中华书局影印本。

③ 参见《说文解字》，页二六七下，中华书局影印本。



涉足彼岸,抒写空灵,蓦然回头,却无不在此岸之有的灯火阑珊处。这是惠栋要告诉人们的文学创作的真谛,也是易理太极的本旨所在。惠栋又举出《世说新语·文学》篇的说法,认为老子论有而并非论无:“王辅嗣(弼)弱冠,诣裴徽,徽问曰:夫无者诚万物之所资,圣人莫肯致言,而老子申之无已,何耶?弼曰:圣人体无,无又不可以训,故言必及有,老庄未免于有,恒训其所不足。(惠注曰:何劭,西晋人,为弼传曰:老子是有者也,故恒言‘无’所不足。《文章叙录》曰:自儒者论以老子非圣人,绝礼弃学,何晏说与圣人同,著论行于世。)”看来,在老子到底言“有”还是言“无”的问题上,王弼是支支吾吾的骑墙派,何晏是旗帜鲜明的“有”论派,惠栋旨在考论老子其人持“有”论,以论后儒说太极为“无”之荒谬,从而在本体论问题上立足于元气论,用心不坏,但在“有、无”问题,并非朴素唯物主义所能解决的。列宁曾说:“在自然界和生活中,是有着‘发展到无’的运动。不过‘从无开始’的运动,倒是没有的。运动总得是从某个东西开始的。”^①

二、《周易述》系列著作 《易例》考论

《易例》条目及其体例纲目意义,广引群书增加阐释易理的趣味性,如说“音乐来源于太一”可证“太一”为天地自

^① 《哲学笔记》,第138页。



然,以庄子言广漠太空的“逍遥游”植入八卦六爻可知八卦的天地自然表征。在以《易》说《易》时也注意到和其他史籍的贯通,这实际上是惠栋综合治经之法

《易例》是《周易述》后七书的第三种,是惠栋易汉学的基本原理所在和总纲。值得注意的是,《易例》在讲述有关基本原理时,除了引《周易》、《易传》以外,还广引群书,不仅增广见识,拓宽思路,而且使有关易理的说明变得丰富生动,一定程度上增加了趣味性,这有利于易理的传播,当然也有利于《易经》和其他古文献的融会贯通。例如“一太极生次”条,除辑存《易·系辞上》以外,还引《三统历》、《礼记·礼运》、《吕氏春秋·大乐》。《吕览》云:“音乐之所由来者远矣,生于度量,本于太一,太一出两仪(高诱注:两仪,天地也;出,生也)。两仪出阴阳(惠栋自注:栋谓春夏为阳,秋冬为阴,则阴阳即四时也)。”这里所说的太一,实际上是指太极,这是取虞翻易的看法:“太极,太一也。”按惠栋引《吕览》的看法,音乐来源于太一,而太一又产生了天地,又产生了春夏秋冬,那太一或称太极只能是自然元气或自然界。这等于是说,宋儒“无极而太极”是没有根据的,太极、太一就是自然元气,这是气一元论的唯物主义,引文中惠栋谓“阴阳即四时”的说法,实际上是说阴阳就是大自然,就是一年四季的变化。又如“三易”条,除引《系辞》、《参同契》、虞注、荀注外,还引《礼记·祭义》以广“易”义:“昔者圣人建阴阳天地之情,立以为易,易抱龟南面,天子卷冕(按:gǔn miǎn,袞服和冕旒,天子服装和礼冠。卷,通‘袞’)北面。虽有明知之心,必进断其志焉,元不敢专以尊天也(郑玄注:立



以为易,谓作易。易抱龟:易,官名。《周礼》曰太卜。”^①这就是说,上古主卜筮的太卜官叫“易”,他的地位比天子还高,上古天子在卜筮官面前也会示卑“北面”,“不敢专以尊天”。这里包含着丰富的古代文化信息,太卜至上,天子谦卑,且由圣人明察天地之情而至于此,可知先民的认知与世务治事的某些联系,如此等等。惠栋又引《淮南子·泰族训》:“易之失,鬼。”高诱注云:“以气定吉凶,故鬼。”惠栋这一基于《淮南》、高注的认识,是把天地间一种精气的聚散变化叫作鬼神,这与古代唯物主义思想家对鬼神的认识是一致的。王充《论衡·论死》说:“鬼神,阴阳之名也。阴气逆物而归,故谓之鬼;阳气导物而生,故谓之神。”宋代唯物主义思想家张载也曾说过:“鬼神者,二气(按:阴阳二气)之良能也。”又引《庄子》:“易以道阴阳。”又引班固曰:“《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》五者,五常之道,《易》为之原。”以明《易》为古代经书之本。又引阮籍云:“文王系其辞,于是《归藏》逝而《周与》(按:即《周易》)兴,上下无常,刚柔相易,不可为典要,惟变所适,故谓之易。”这是说《周易》的发生、确立及其变动不居之本质。又引南朝宋诗人颜延之的话说:“淳象始于三画,兼卦终于六爻。”这是说初始之象与卦的关系。文学家首先是思想家,班固、阮籍、颜光禄的话,均在易之大课题上一语道破,精锐无比。又如“二十一中和”条,引《庄子·逍遥游》曰:“若夫乘天地之正,而御六气之辩。”惠栋补注云:“天地之正,犹天地之中,易之九五、六二,即天地之正也。六气,阴阳风雨晦明也。”惠栋将浩瀚

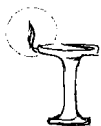
① 可核见《十三经注疏》,下册,页一六〇一上栏。



宇宙的“天地之中”一下子拉回到易卦的阴二爻和阳五爻，犹言易卦象宇宙，真可谓奇崛大智，出人意表，广漠浩瀚处的“逍遥游”被妙不可言地移置于深邃无比的卦象六爻之中。又如“三十卦无先天”条引《荀子·成相》曰：“文武之道同伏羲。”意即传为伏羲所造之“先天卦”与文武之道无异，可见“卦无先天”。又引《庄子》：“六合之外圣人存而不论。”引《谷梁传》：“不求知所不可知者，智也，而令后世浮华之学强支离道义之门，求入虚诞之域，以伤政害民，岂非谗说殄行，大舜之所疾者乎？”这就是说，易理的基本精神在于务求实学。从表面上看，这与象数解易似无共同之处，但它恰恰从另一个侧面告诉我们，象数易学当是儒家务实之学的另一种表现形态。实学象数化，颇可见《周易》本旨，也可见《周易》和汉儒易学家们的匠心和不同一般的大智慧。循此可窥测到远古《周易》及有关的易理哲学、汉儒易学与数、数字、数学的关系。有理由认为，计数，不管计数的产生和进步经历多么漫长的过程，它曾孕育先民的深沉智慧。远古文化的萌芽及其缓慢的发展离不开计数，数字与文化有最紧密的联系。人类学家曾认为：“计数只不过是表现了我们在原始人的语言的一般结构中发现的那种极端专门化和‘绘声绘影’的描写的同一种性质。”^①形象思维、逻辑思维，一切创造性的思维，无不孕育于计数（其更深的渊源是生产劳动及其实际需要）。惠栋易学中对象数易理所作的种种具体说明，与儒家务实之学相通，客观上又是在不断窥测先民心智。

又如“三十一古有圣人之德，然后居天子之位”，此条惠注云：

① [法]列维-布留尔：《原始思维》，第196页。



“即二升坤五义。”意即泰卦䷊——下乾上坤——“乾二升坤五”而成既济卦䷾——下离上坎。这样,阴爻居下体之中,阳爻居上体之中,既中且正,尤且美善。惠栋是引乾卦九二“见龙在田,利见大人”以释之,认为“临坤为田,大人谓天子,阳始触阴,当升坤五为天子”。依此,则临卦䷒——下兑上坤“二升坤五”成屯卦䷂——下震上坎。临卦大象传云:“君子以教思无穷,容保民无疆(按:君子以此象关心教化民众无穷尽,容纳民众保养民众无有限量)。”屯卦初九卦辞云:“盘桓,利居贞,利建侯(按:徘徊不进,利于居静守正,利于建立诸侯)。”象传又说:“虽盘桓,志行正也;以贵下贱(按:指屯卦阳爻初爻居下),大得民也。”认为屯卦初九可以大得民心。显然,条目的成立以乾九二为据,如惠栋所证发的那样,也是说得通的。由于易卦的建构和包含其中的易理是古代社会生活的反映,易理与其他典籍时有沟通就事在必然。以群籍证易理,往往别具情趣。惠栋引《汉书·盖宽饶传》,宽饶奏封事引《韩氏易传》言:“五帝官天下,三王家天下,家以传子,官以传贤,若四时之运,功成者去,不得其人则不居其位。”^①用以证古代有圣人之德,方可居天子之位。又引《礼记·礼运·大同》,“大道之行”的时代“天下为公”,“外户而不闭”,后来“大道既隐,天下为家”,一正一反,均可证发“圣人之德”与“天子之位”两者间的前提和结果的必然性关系。惠栋又引《文选》四十七引墨子的话:“古者同天之义,是故选择贤者立为天子,天子以其智力为未足独治天下,是以选择其次立为三公。”这些内容与象数说易

① 这段话可见《汉书》页三二四七。



理的解释相比,则明白易懂得多。

又如说明易理重要原则的条目“三十三中正”,惠栋引《荀子·宥坐》的故事说:“孔子观于鲁桓公之庙,有欹器焉。孔子问于守庙者曰:‘此为何器?’守庙者曰:‘此盖为宥坐(按:右座)之器。’孔子曰:‘吾闻宥坐之器,虚则欹,中则正,满则覆。’孔子顾谓弟子曰:‘注水焉!’弟子挹水而注之。中而正,满而覆,虚而欹。孔子喟然而叹曰:‘吁!恶有满而不覆者哉!’”这个故事,本来是说持中守正、持谦守志的重要性,借以说中正之理,这比纯粹用象数说“中正”为易要旨则要具体得多。从思想方法上看,上述各种较为生动浅近的表述易理的方法,都是以相通于易理的儒家之道,且着重于“怎么样”、“如何使用”、“应用结果如何”这些实习应用视角来间接说明易理,儒家学说本来就是重在“怎么样”、“如何用”、“用的结果如何”这些方面的非本体论实用道德哲学或道德学说,以应用、实用阐说儒家经典《易经》之理,不仅原理相通,而且也是惠栋本人广泛深厚的儒学基础的必然做法。而呈现在读者面前的,则是儒学系统的诸要点的特殊内容和诸要点内容间的普遍联系。惠栋《易例》仅就资料引用的方法所体现的学路,就是一个个别和一般,特殊和普遍相和谐统一的辩证图景,它给本学科和相邻学科提供很多启示和教益。



三、《周易述》系列著作 《易大谊》考论

《易大谊》即惠栋《中庸注》，它是惠栋经学《易》理与群经融会贯通的一个典范之作。以易理时位之“中”说《中庸》，对《中庸》言“中”和不言“中”文句的解释为儒学提供了另一番易象数学图景，惠栋的语言逻辑解释法是中国文化传统孕育起来的十八世纪的中国语言逻辑哲学

《四库全书总目》讲到的《周易述》系列著作《易大义》即《易大谊》。段玉裁《说文解字注》“谊”字注云：“周时作谊，汉时作义，皆仁义字也。”《丛书综录》列有《易大谊》丛书集成初编本、《易大义》海山仙馆丛书本，仅书名不同，内容皆为以《易》理注《礼记·中庸》。且丛书集成初编本选自清钱熙祚《指海丛书》和清潘仕成《海山仙馆丛书》。丛书集成本《易大谊》后附有海山本钱熙祚跋和惠栋门弟子江藩跋。钱跋云：“惠半农（惠士奇）《易说》，杂取京、郑、荀、虞之义，征君（按：古代对不接受朝廷征聘的隐士的尊称，这里尊称惠栋）因之撰《周易述》、《易例》、《易汉学》、《易微言》、《易大谊》诸书，意在专主汉人……《大谊》未见刊本，此本题云：庚辰（1760）二月，从家心庵假得江铁君（江声，1721—1799）本抄录，列《中庸》全文，而从《易》解之。”^①

① 见丛书集成初编本 0480 号《易大谊》跋文。



江藩海山本跋文说得更为具体明确：“惠松崖征君《周易述》三十八卷，内阙十五卦及序卦、杂卦二传。其《易大义》三卷目录云：《中庸》二卷、《礼运》一卷，阙。乾隆中叶以后，惠氏之学大行，未刻之《易例》、《明堂大道录》、《禘说》、《易汉学》，好事者皆刊板流传矣。唯《易大义》世无传本，嘉庆二十三年（1818）春，客游南昌，阳城（按：今安徽宿县）张孝廉子洁出此见示，为艮庭（江声）先师手写本，云系徐述卿学士所赠，藩手录一帙，知非《易大义》，乃《中庸注》也，盖征君先作此注，其后欲著《易大义》以推广其说，当时著于目而实无其书，嗣君汉光先生即以此为《大义》。”^①如此看来，《易大谊》即《易大义》，即惠栋《中庸注》。

惠栋认为《中庸》有易之大义，易大义存在于《中庸》之中，故以易理解《中庸》。《中庸》题名下惠栋注云：“此仲尼微言也，子思传其家学，著为此书，非明《易》不能通此书也。”

全书最为突出的是，以时位分析的“中”即阴阳对立面力量的均衡、相和、稳定这一著名的易道中正之理来分析《中庸》的若干说法，惠栋曾从理论上作过概括说：“天地位，育万物，中和之效也。《三统历》曰：‘阴阳虽交，不得中不生。’故《易》尚中和。”还说：“执中之训，肇于中天，时中之义，明于孔子，乃尧舜以来相传之心法也。”^②在惠栋看来，《易》理时中与儒家中庸之道是一回事。当然，这从抽象的一

① 丛书集成初编本 0480 号《易大谊》附载海山仙馆本《易大义》江藩跋文。

② 《易汉学》，页六二上。



般概括来认识它比较容易,要落实到《中庸》全书的每一句话就不那么容易,有的是免不了会牵强附会的,故清钱熙祚说:“固不免支离傅会之失。”但更应当说,在具体落实时许多是言之有理的,从而以易理精髓更深刻地阐发了《中庸》本旨。另一方面,也以儒家经典、四书之一的《中庸》丰富了易理,成为惠栋经学中易理与群经融会贯通的一个典范之作。以易时中说《中庸》,“天命之谓性”惠注:“民受天地之中,以生天地之中,命也,民受之以生性也。”这里的性命之说,有“本性”与“必然性规律”之义,“民”即“人”义,人当然只能生于大自然中,人的许多自然属性是自然赋予的,惠注中的性命之说是朴素唯物主义的元气论的。“率性(按:犹言循本性)之谓道,修道之谓教”惠注:“天命之谓性,中也。率性之谓道,和也。修道之谓教,致中和也。人有三等,故曰教,即自诚明者也。”这实际上是分成三个层次,天命之谓性,即天地自然的本来的规律可归结为“中”(有折中、辩证、中庸等义),按“中”办事为“和”,设法使达到中和为“致中和”,即:“中”、循“中”、使“中”,有客观必然、主体自觉和被动使成之区分。“人有三等”之说当是泛指,一般可说成上、中、下,实际上是任何人都需要接受“教”,“修道”可统称之为“教”,“教”即“自诚明者也”,当作“自明诚”,按《中庸》本文云:“自诚明,谓之性,自明诚,谓之教。”惠栋注文恐有误。至于对《中庸》主张的“君子戒慎乎其所不睹”、“君子慎其独”,惠栋以乾爻释之云:“隐微,乾初爻也。初乾为积善慎独之谊,不诚则不能独,故终以至诚。”



这显然已是汉儒象数说,初乾积善之说,见于虞翻易。^①慎其初始为乾初爻,看似牵强,但以汉易象数之说观之,尚有所据。可是,《中庸》又以“喜怒哀乐之未发谓之中”,这又作何解释?惠注云:“隐微,始也,于道为极,故未发为中。”这是循“某事极而言之则当如何”的一般逻辑而言的,隐微既为乾初爻,为万物之始,为积善之始,于道为极,“道”为易理本旨,为中庸之道,故道“极”亦未发为中。有了这一前提,《中庸》“发而皆中节谓之和”之说也就迎刃而解了,这句话惠注云:“发而皆中节,行之和也,故谓之和。未发为中,已发为和,合之则一和也,故曰中庸。中和,即天地之中,在人则为性情,故《文言》曰:利贞者,性情也。”“发而皆中节”,当然是以“未发”、“隐微”、“乾初爻”为起点的,是知行论中的实行过程中的中和,未发、已发皆为中和,在思想方法上,视零的起点及起动后的继续实行过程皆中和,是为中庸。惠栋以易理剖析《中庸》,使人们对“中庸”的认识趋于精密化了。至于天地间的自然中和转化为人的情性的中和,其文献依据是《文言》的说法,将“利贞”看作“性情”。惠栋把它仅看作人的性情,正是《易大谊》为“征君少作”(语见江藩跋)之明证和遗印。《周易集解》虽把“性情”解释得更物质化和普遍化,也较合乎《乾文言》的原意。《集解》引干宝曰:“以施化利万物之性,以纯一正万物之情。”干宝的解释更有哲学意义,而惠栋少作之注文的理解又更富于人性。《中庸》所要求臻于“达道”的完美的中和境界,惠栋认为这就是六十四卦中的既济卦,《中庸》“中也者,天下之大本也。

① 参见《易汉学》卷三“乾为积善”条,页三二上栏。

