

汉宋易学解读

余敦康 著

華夏出版社

汉宋易学解读

——

B221.5
Y751.1/2

北京大学乾元国学教室丛书

汉宋易学解读

余敦康 著

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

汉宋易学解读/余敦康著. —北京:华夏出版社,2006.7
(北京大学乾元国学教室丛书)

ISBN 7-5080-4014-7

I. 汉… II. 余… III. ①周易—研究—中国—汉代
②周易—研究—中国—宋代 IV. B221.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 062780 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

新华书店经销

北京建筑工业印刷厂印刷

670×970 1/16 开本 33.25 印张 477 千字 插页 2

2006 年 7 月北京第 1 版 2006 年 7 月北京第 1 次印刷

定价:45.00 元

本版图书凡印刷装订错误可及时向我社发行部调换

目 录

上篇 汉代易学

第一章	汉易象数之学的兴起	3
第二章	孟喜、京房的卦气理论与文化理想	17
第三章	《易纬》的卦气理论与文化理想	38
第四章	东汉易学的发展	60
第五章	郑玄的易学	78
第六章	荀爽的易学	88
附 录	王弼的《周易略例》	103

下篇 宋代易学

第七章	李觏的《易论》	129
第八章	欧阳修的《易童子问》	151
第九章	司马光的《温公易说》	164
第十章	苏轼的《东坡易传》	178
一、	苏轼易学的特色	178
二、	自然之理与人事之功	183
三、	卦爻结构与义理内涵	201
四、	苏轼的文化价值理想	219

2 汉宋易学解读

第十一章 周敦颐的易学·····	232
第十二章 邵雍的易学·····	256
一、先天之学与后天之学·····	256
二、先天之学的宇宙图式·····	271
三、物理之学与性命之学·····	288
四、宇宙意识与人文情怀·····	306
第十三章 张载的易学·····	319
一、张载易学的特色·····	319
二、为天地立心·····	331
三、为生民立命·····	352
四、为往圣继绝学 为万世开太平 ·····	372
第十四章 程颐的《伊川易传》·····	394
一、体用一源 显微无间 ·····	394
二、天地之序与天地之和·····	415
三、外王理想与政治运作·····	438
第十五章 朱熹的易学·····	461
一、《周易本义》九图与《易学启蒙》的象数之学·····	461
二、朱熹易学的特色·····	492
三、朱熹易学的天人合一思想·····	510

上篇 汉代易学

第一章 汉易象数之学的兴起

第二章 孟喜、京房的卦气理论与文化理想

第三章 《易纬》的卦气理论与文化理想

第四章 东汉易学的发展

第五章 郑玄的易学

第六章 荀爽易学

附录 王弼的《周易略例》

第一章 汉易象数之学的兴起

在易学发展史上,汉代以“卦气说”为代表的象数派的易学是一个重要的中间环节。这派易学上承先秦的传统,推天道以明人事,发展了《周易》所固有的核心思想,广泛地运用于实际的生活,同时也加深扩大了《周易》所固有的内容与形式的矛盾,从而激发出魏晋时期以王弼为代表的义理派的易学。如果对汉代易学缺乏一种客观的历史的理解,因袭前人的门户之见,人主出奴,宗之者奉为圭臬,贬之者视为不屑一顾的断层现象,这就既不能把握易学演变的规律,也难以发掘易学内在的精髓。

关于易学的演变,《四库全书总目·易类》有一个概略的描述:

故《易》之为书,推天道以明人事者也。《左传》所记诸卜,盖犹太卜之遗法。汉儒言象数,去古未远也。一变而为京、焦,入于祲祥;再变而为陈、邵,务穷造化。《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数,说以老庄;一变而胡瑗、程子,始阐明儒理;再变而李光、杨万里,又参证史事。《易》遂日启其论端。此两派六宗,已互相攻驳。又易道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮方外之炉火,皆可援《易》以为说,而好异者又援以入《易》,故易说愈繁。

这种描述大体上是可信的。在两千年来的历史长河中,易学确实是分化成为象数派与义理派两大发展系列。汉儒的象数,京房、焦延寿的祲祥,陈抟、邵雍的图书,是由象数派演变而成的三宗。王弼的“说以老庄”,胡瑗、程颐的“阐明儒理”,李光、杨万里的“参证史事”,是由义理派演变而成的三宗。这就是所谓“两派六宗”。至于旁及天文、地

理、乐律等等的“易外别传”，都可以归结为象数之学的发展系列。虽然他们在历史上互相攻驳，党同伐异，各自以为独得易学的精髓，斥他人为有悖于易学的本义，长期以来形成了很深的门户之见，但就宏观整体而言，却是彼此促进，相得益彰，各派各宗都从不同的侧面发展了易学的核心思想，在不同的程度上丰富了易学的宝库。

究竟易学的本身有没有一个核心思想或内在精髓？如果肯定为有，那么这个核心思想或内在精髓又是通过何种历史的动因在汉代表现为与宗教巫术的占卜机祥纠缠扭结在一起的象数派的形式？汉易的象数之学究竟是怎样走到穷途末路，终于为王弼的义理派的易学所取代的？为什么在魏晋以后，义理派的易学占据统治地位，象数派的易学仍然薪火相传，绵延不绝，到了清代，又掀起了一个复兴汉易的热潮？我们今天研究汉易，究竟应该怎样超越前人的门户之见，着眼于易学发展的整体，恰如其分地估价其历史的地位，透过那些花样翻新而又繁琐荒诞的象数形式发掘其合理的内核？所有这些问题都涉及到对易学的本质及其演变规律的根本理解，每个研究者由于受到主客观条件的种种限制，很难作出全面准确的回答，但是为了把汉易的研究从描述的水平推进到一定的理论高度，这些看来似乎是大而无当的问题却是不能不认真思考的。

惠栋是清代复兴汉易的著名大师。梁启超在《清代学术概论》中曾以八个字概括惠派的治学方法：“凡古必真，凡汉皆好。”惠栋的易学，于郑玄之所谓“爻辰”，虞翻之所谓“纳甲”，荀爽之所谓“升降”，京房之所谓“世应”、“飞伏”，与夫“六日七分”、“世轨”诸说，一一为之疏通证明。虽然如此，但是惠栋在他的名著《易汉学》中却不以汉易为限而追溯到先秦的传统，以《易传》的本文为据，提出了“易尚时中说”，认为“时中”二字就是易学本身的核心思想或内在精髓，汉易的象数之学就是继承这个传统发展而来的。他说：

易道深矣，一言以蔽之曰：时中。孔子作《彖传》，言时者二十四卦，言中者三十五卦。《象传》言时者六卦，言中者三十八卦。其言时也，有所谓时者，待时者，时行者，时成者，时变者，时用者，时义、时发、时舍、时极者。其言中也，有所谓中者，中正者，正中

者，大中者，中道者，中行者，行中者，刚中、柔中者。而蒙之《彖》则又合时中而命之。……愚谓孔子晚而好《易》，读之韦编三绝而为之传，盖深有味于六十四卦、三百八十四爻时中之义，故于《彖传》、《象传》言之重，词之复。子思作《中庸》，述孔子之意而曰：“君子而时中。”孟子亦曰：“孔子圣之时。”夫执中之训，肇于中天，时中之义，明于孔子，乃尧舜以来相传之心法也。其在《丰·彖》曰：“天地盈虚，与时消息”；在《剥·彖》曰：“君子尚消息盈虚，天行也”；《文言》曰：“知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎”；皆时中之义也。知时中之义，其于《易》也，思过半矣。

在《易例》中，惠栋又进一步提出了“易尚中和说”。《易例》是惠栋的一部未成之书。《四库全书总目》推想：“意栋欲镕铸旧说，作为易例，先创草本，采摭汉儒易说，随手题识，笔之于册，以储作论之材。”关于“易尚中和”一例，“曰中和，曰《诗》尚中和，曰礼乐尚中和，曰君道尚中和，曰建国尚中和，曰《春秋》尚中和，分为六类，已极繁复，而其后又出中和一类，君道中和一类，卷末更出中和之本一类，此亦必欲作易尚中和一例，而散见于九处者也”。值得注意的是，惠栋的“易尚中和说”引以为证的证据主要不是汉儒易说，也不是《易传》本文，而是从儒家典籍中广泛采摭而来的许多并未涉及易学的关于中和的言论，诸如《孟子》、《荀子》、《中庸》、《周礼》、《礼器》、《乐记》、《洪范五行传》、《左传》、《春秋繁露》、《太玄》、《法言》、《白虎通》、《申鉴》等等，也从道家的典籍《老子》、《庄子》和《淮南子》中引证了许多关于中和的言论。这种情况表明，在惠栋的心目中，中和思想不仅是易学的核心或精髓，也是儒道两家思想的共同的核心或精髓，其所以特别拈出，作为易之一例，是因为中和思想乃是易学的象数形式所内含的哲学义理，卦爻变化所遵循的根本原则，如果不能准确地把握这个思想，则无从见出圣人作《易》之大纲。

惠栋在《易例》中反复阐明，二、五为中，相应为和，中和思想在易学中是通过爻位表现出来的，而在既济卦的爻位配置中表现得最为典型。既济卦䷾坎上离下，初、三、五刚居阳位，二、四、上柔居阴位，六爻皆得其正，六二与九五，刚中与柔中相应，此之谓和。既济卦是由乾坤

二卦按照中和的原则升降交合变化而来的。乾六爻，二、四、上非正，坤六爻，初、三、五非正，乾必交坤而后亨，爻必得位而后正。所以乾二当居坤五，坤五当降乾二，乾四当居坤初，坤初当居乾四，乾上当居坤三，坤三当居乾上。经过这样一番升降交合，乾坤二卦就变化成为两个坎上离下的既济卦。惠栋认为，既济卦的爻位配置，阴阳和均，刚柔相当，是一种最理想的象数形式，完美地体现了元亨利贞四德。关于元亨利贞，惠栋解释说：“乾初为道本，故曰元。六爻发挥，旁通于坤，故亨。乾二、五之坤，成坎，坤二、五之乾，成离。坎上离下，六爻位当，各正性命，保合太和，乃利贞，是利贞之义矣。”因而“元亨利贞皆言既济”，既济卦中的坎离之象蕴含着中和之本的哲学义理。在“元亨利贞大义”例中，惠栋深有感慨地表达了他对易学精髓的根本理解以及复兴汉易象数之学的用心所在。他说：“易道晦蚀且二千年矣。元亨利贞乃二篇之纲领，魏晋以后注易者皆不得其解。……今幸东汉之易犹存，荀、虞之说具在，用申师法，以明大义，以溯微言，二千年绝学庶几未坠，其在兹乎！其在兹乎！”

惠栋站在象数派易学的立场，全盘否定魏晋以后的义理派的易学，认为“易道晦蚀且二千年”，显然是一种胶固偏狭的门户之见。但是，惠栋认为，在汉易的象数之学中，确有一个核心思想或内在精髓，表现了“时中”、“中和”以及“元亨利贞”的哲学义理，却是一种论证精确为人信服的真知灼见，有力地回击了义理派对象数派的指责。长期以来，义理派指责象数派排斥义理，象数派指责义理派扫落象数，而实际的情况却是，象数派并不排斥义理，义理派也未扫落象数，双方的互相指责都是没有根据的，这两派的分野以及矛盾的焦点应该重新探讨。

我们曾经指出，《周易》这部书包括《易经》和《易传》两部分。《易经》是一部占筮书，《易传》则是一部哲学书，但是《易传》的哲学思想是利用了《易经》占筮的特殊结构和筮法建立起来的，因而这两部分在内容上有差别而在形式上却存在着联系，形成了一种哲学思想和宗教巫术的奇妙的结合。这种结合并不是完美无缺、天衣无缝的，它的内容和形式、哲学思想和宗教巫术常常发生尖锐的矛盾。如果使内容屈从于形式，那么它的哲学思想便会沦落为宗教巫术的奴婢；反之，如果使形

式服从于内容,那么它的卦爻结构和编纂体例就成为表现哲学思想的一种工具。《周易》的形式就是象数,它的内容就是义理。由于形式与内容不可分,象数与义理乃是紧密结合在一起的。讲象数,目的在于阐发某种义理,谈义理,也不能脱离象数这种表现工具。《周易》这部书是中外思想史上的一个极为特殊的现象,它的形式和内容两方面都应该引起足够的重视。义理派的特征不在于扫落象数,象数派的特征也不在于排斥义理,这两派的分野以及矛盾的焦点,关键在于如何处理内容与形式的关系,也就是说,究竟是使内容屈从于形式还是使形式服从于内容。

就《易传》的主导倾向而言,应该承认,它是属于义理派的易学。《易传》之所以能够成功地把《易经》这部占筮之书改造成为一部哲学书,根本原因在于它发挥了解释学的优势。《易传》并没有扫落象数,只是在处理象数与义理的关系时,把义理摆在首位,使象数服从于表现义理的需要。为了达到这个目的,《易传》对象数的体例、结构和功能作了一系列不同于筮法的新的规定,诸如承、乘、比、应、时、位、中等等。这些规定也是《易传》解释《易经》并且阐发自己的哲学思想所依据的基本原则。《易传》所说的“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,就是立足于本体论哲学的高度,来说明象数与义理之间的关系。象数有形可见,是为形而下,义理隐藏于象数之中,看不见,摸不着,是为形而上。但是形而上的义理必须借助形而下的象数才能表现出来。《系辞》说:“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。’”《系辞》的这个说法就是义理派易学的理论依据。它首先肯定有一个“圣人之意”,这就是义理,也就是哲学思想。这种哲学思想是文字语言所不能完全表达的,所以圣人借助于《周易》的卦象、爻象以及卦辞、爻辞来表达。在言(卦爻辞)、象(卦爻象)、意(义理)三者的关系中,意是居于首位的。

但是另一方面,《易传》也没有完全否定占筮,而保留了某些对象数的神秘崇拜。比如它把卦爻结构看做是一个圆满自足的先验的体系,认为“天地之数五十有五”,这些神秘的数字是事物变化的根本原因,特别是在《说卦》中把八卦与四时、八方相配,组成为一个八卦方位

的世界图式,并且列举了一系列来自宗教巫术的卦象,作为沟通神人关系的手段,预测吉凶祸福的依据。所有这些,说明《易传》还存在着一种与义理派格格不入的象数派的倾向。

这两种互相对立的易学倾向并存于《易传》之中,有时把义理置于首位,有时又把象数奉为神圣。但是,无论《易传》表现为何种倾向,其中都贯穿着一个核心思想或内在精髓,这就是惠栋所指出的“时中”、“中和”的哲学义理,也就是《庄子·天下篇》所概括的“《易》以道阴阳”。如果按照“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻”的思路,把卦爻结构看做是对阴阳变化的一种摹拟和象征,这就表现为一种义理派的倾向。反之,如果按照“蓍之德圆而神,卦之德方以知”的思路,认为可以根据卦爻结构把天下所有的道理都推演出来,这就表现为一种象数派的倾向。由于这两种倾向表现得错综复杂,莽如乱丝,所以后来的象数派和义理派都可以在《易传》中找到自己的根据。

《易传》中的象数派的倾向在汉易中得到了充分的发展,这种倾向独立成派是从汉易开始的。究竟汉易为什么不顾《易传》中占主导地位的义理派的倾向,而对其中带有宗教巫术色彩的象数之学感到极大的兴趣?这个问题如果单从易学传承的角度来看是难以理解的,只有联系到汉代哲学总的发展线索以及时代思潮的演变情况才能得到合理的说明。

皮锡瑞在《经学通论》中曾经指出:“汉初说《易》,皆主义理,切人事,不言阴阳术数。”“阴阳灾变为《易》之别传。”“经学有正传,有别传。以《易》而论,别传非独京氏而已,如孟氏之卦气,郑氏之爻辰,皆别传也。又非独《易》而已,如《伏传》五行,《齐诗》五际,《礼月令》、《明堂阴阳说》,《春秋公羊》,多言灾异,皆别传也。”皮锡瑞认为,孔子删定六经,不以阴阳五行为宗旨,继承这一学风的,为经学之正传。阴阳五行思想源于齐学,后来窜入儒家,在汉世又成一代风气,使整个经学都受到了影响,是为别传。汉初主义理的易学皆祖田何、杨叔、丁将军,不言阴阳术数,盖得《易》之正传。以阴阳灾变为说,首改师法的易家,始于孟喜而成于京房。尽管孟京之学各有所授,而止得为《易》之别传。皮锡瑞的这个看法把易学置于经学与时代思潮的总体演变之中

进行宏观的考察,是颇有见地的。

就易学本身而论,以阴阳灾变为说的《易》之别传不始于汉初,而始于宣、元之际的孟喜、京房。孟喜之学出于丁宽之门人田王孙。王孙授施雠、孟喜、梁丘贺。《汉书·儒林传》说:“喜好自称誉,得《易》家候阴阳灾变书,诈言师田生且死时枕喜膝,独传喜,诸儒以此耀之。同门梁丘贺疏通证明之,曰:田生绝于施雠手中,时喜归东海,安得此事?”“京房受《易》梁人焦延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死,房以为延寿《易》即孟氏学,翟牧、白生(孟喜门人)不肯,皆曰非也。”这段史料说明,孟喜首改师法,援引阴阳灾变之说入《易》,受到同门梁丘贺、施雠的激烈反对,京房的易学托于孟喜,又不为孟喜的门人所认可。由此可见,易学在汉代的演变,直到宣、元之际才分化成义理派与象数派两种互相攻驳的倾向。象数派的倾向离开了《易》之正传,标新立异,持论巧慧,《易》家不能难,虽然暂时居于劣势,却是一股新生的力量,很快就蔚为大观,独立成派,在哀、平之际发展成《易纬》那种庞大完整的体系,东汉时期的郑玄、荀爽、虞翻等人又从而推波助澜,使象数派的易学取得了压倒的优势,成为整个汉易的代名词。我们今天来研究这一段历史,如果单从易学本身传承的角度来看,孟喜揭开象数派易学发展的序幕,完全是根据于他所编造的一套谎言。很难理解,这套谎言竟然能赢得众多人们的信服,从根本上改变了易学的面貌。但是,如果我们看到阴阳灾变之说是汉代的一股风行的时代思潮,那么孟喜的易学由于迎合了这股思潮而具有强大的生命力,就是一个合乎规律的现象了。

汉代的经学与时代思潮的演变,以武帝时期的“罢黜百家,独尊儒术”为标志,可以明显地区分为前后两个不同的阶段。武帝以前,虽然黄老之学受到特别的尊崇,但是先秦百家争鸣的余波未息,思想领域呈现一种多元化的局面。儒家的经学就总体而言以墨守训诂、拘泥古义的一派占优势,在思想上未能作出积极的建树。司马谈在《论六家要旨》中评论说:“夫儒者以《六艺》为法。《六艺》经传以千万数,累世不能通其学,当年不能究其礼,故曰博而寡要,劳而少功。若夫列君臣父子之礼,序夫妇长幼之别,虽百家弗能易也。”儒家为了在与黄老之学的角逐中取得胜利,必须克服自身的缺点,把关于人道的思想提到天人

之学的高度来重新论证,根据汉代封建统一帝国的实际需要来革新经学。在这方面,阴阳家关于天道的思想是一个十分有用的资料。当时的黄老之学正是由于吸取了阴阳家的思想,“因阴阳之大顺”,才能满足汉初休养生息的时代需要。司马谈对阴阳家评论说:“夫阴阳四时、八位、十二度、二十四节,各有教令,顺之者昌,逆之者不死则亡,未必然也,故曰使人拘而多畏。夫春生夏长,秋收冬藏,此天道之大经也,弗顺则无以为天下纲纪,故曰四时之大顺,不可失也。”阴阳家源出于战国末年齐人邹衍,其思想特色为先秦时期阴阳与五行两大思想系统的合流而不同于《易传》。吕不韦编纂《吕氏春秋》,曾根据这种思想构造了一个十二纪的世界图式。秦始皇统一中国,又根据这种思想制定了一套以水德为统帅的典章制度。到了汉初,阴阳五行思想风行不衰,十二纪的世界图式受到儒道两家的普遍重视。《礼记·月令》基本抄自《吕氏春秋》十二纪纪首。《淮南子·时则训》是将十二纪纪首稍加补缀而成。但是,当时无论是儒家的《礼记》还是道家的《淮南子》,都没有成功地把阴阳家关于天道的思想改造成一种系统完备的天人之学,《淮南子》的思想长于天道而短于人道,《礼记》的思想长于人道而短于天道。因此,在汉初的七十年间,经学与时代思潮都在酝酿着一场巨大的变革。直到董仲舒出来,根据阴阳五行思想来阐发《春秋公羊传》的微言大义,把儒家的文化价值理想纳入阴阳家的世界图式之中,这场变革才算完成,而董仲舒本人也就跃居为领导经学与时代思潮演变的一代宗师。《汉书·五行志》回顾这一段历史,准确地指出:“汉兴,承秦灭学之后,景、武之世,董仲舒治《公羊春秋》,始推阴阳,为儒者宗。”

阴阳家的世界图式是由哲学、科学与宗教巫术三种不同性质的思想奇妙地结合而成的。它首先站在哲学的高度,以阴阳五行为基本的思想构件,编织了一个时空的框架,然后把当时人类所积累的一切知识,包括天文、地理、历法、音律、物候、历史、政治、法令等等,统统分门别类地安排在这个时空框架之中,同时又保留了原始宗教的农耕祭仪与时令禁忌,以天子为领导全国宗教、政治与农事活动的首领,按照天人感应的巫术原理,负责维护自然秩序与社会秩序的和谐,保持天人之间的动态的平衡。这是适应当时学术融合与政治统一的历史发展趋势

而出现的一种新型的世界观,与其他各家思想相比,具有多方面的优越性。就意识形态方面而言,它只是为人们提供一种整体思维的方式而不像其他各家那样带有文化价值理想的偏狭性,人们接受这种世界观,既不必改变自己的立场,又能获得一种广阔的视野与整合思想的能力,所以包容性极大,在百家争鸣中实际上处于超越的地位,一直是不受排斥而风行不衰。就政治方面而言,它比其他各家最能全面地反映封建统一帝国的宏大规模与雄伟气魄,特别是它总结了天文历法的科学知识,规定了一套指导全国的农业生产与政治活动的月令法典,把阴阳五行的世界观与封建统一帝国每日每时必须从事的具体的经济政治管理活动紧密地联系在一起,因而也受到统治者的欢迎。在秦汉之际这个历史时期,它曾与法家的思想相结合,促进了政治的统一;又与道家的思想相结合,顺应天时,恢复了经济的生机。儒家的经学如果拒绝这种新型的世界观,墨守训诂,拘泥古义,顽固地坚持不以阴阳五行为宗旨的经学正传的保守学风,那就是大大落后于时代了。从这个角度来看,由董仲舒开始的经学之别传倒是迎合了时代的潮流,代表了经学中的一股方兴未艾的革新的势力。

董仲舒援引阴阳五行学说来解释儒家的经义,着重发挥了符瑞与灾异的思想。符瑞象征着自然与社会秩序的和谐,灾异则象征着这种秩序受到了破坏,产生了某种冲突与危机。这是一种源于远古的宗教巫术而又混杂着先进的哲学与科学成分的奇特的思想,可以概括为天人感应论。自从董仲舒以天人感应论为汉代的新儒学奠定了理论基础以后,其他的经学家群起仿效,纷纷结合自己所治的经典来发挥这种思想,因而天人感应论在汉代发展成为一种普遍的思维模式,几乎人人都受到它的影响,不仅经学家们讲,皇帝大臣们讲,就是从事自然科学(如天文、历法、数学、医学)的人们也都或多或少处于这种思维模式的支配之下。这种天人感应论首先肯定有一位主宰自然和社会的至上神,即作为“百神之大君”的天神。这位天神用阴阳五行为材料构筑了一个物质性的自然界,也用阴阳五行来体现自己的意旨,为人类社会确定了三纲五常的规范。天神干预人事,人的行为也感应上天。但是,天人之间的交往并不是直接进行的,天神只是通过自然界的各种灾异和