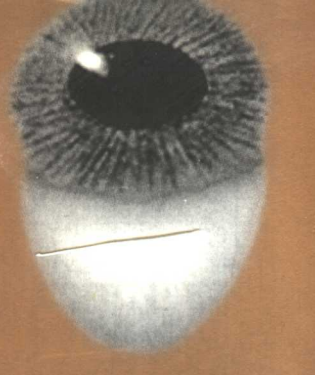




“中国：现代性与传统”论丛

内圣外王 的 贯通

——北宋易学的现代阐释

余敦康 著

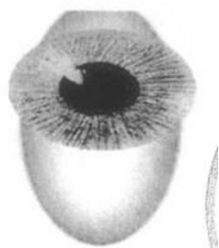
学林出版社



内圣外王 的 贯通

——北宋易学的现代阐释

余敦康 著



学林出版社

特约编辑:倪为国

封面设计:姜 明 周艳梅

内圣外王的贯通

余敦康 著

学 林 出 版 社 出 版

上海钦州南路 81 号

新华书店上海发行所发行

上海天华印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 17.5 插页 3 字数 350,000

1997 年 1 月第 1 版 1997 年 1 月第 1 次印刷 印数 1—5,000 册

ISBN 7-80616-313-1/B·24

定价:25 元

编者前言

自从世界进入工业化时代以来,各个国家都毫无例外地面临着现代性的挑战,尤其是那些传统深厚的文明古国,因为,所谓现代性问题,就其本质来讲,即是由传统结构向现代社会转型而引出的种种难题,它涉及到社会的各个领域和层面:经济、政治、文化、教育……以及社会群体的价值转换,个体身位的重新确认等等。正如马克思所说:“人们自己创造自己的历史,但是他们并不能随心所欲的创造。”

近百年来的中国同样一直被现代性问题困扰。毫无疑问,它正是在这种与传统不能割断的历史延伸中艰难地向现代社会跋涉的。唯其如此,探究现代性与中国、现代性与传统中国、现代性与中国传统便成了本世纪和下一世纪国人特别是学人无法回避的重要问题。

本论丛正是围绕着“中国:现代性与传统”这一主线展开各课题的研究与出版的,并特别注重原创性、当代性和批判性,以期通过这种努力,积累对现代性问题的认识,提供对传

统的现代转换的建设性思路。

本论丛包括三个方面：基础理论研究，专题研究及专题论文选集。

1997 年 1 月

序 言

这本《内圣外王的贯通》是我正在进行的关于易学史通论研究的一个组成部分。十多年来，我的学术兴趣逐渐转移到易学史的领域，断断续续，零零碎碎，围绕着先秦易学、两汉易学以及魏晋易学写了一些文章，只是进展到北宋易学，才萌生了写一部稍成系统的易学史通论的念头。但是，所谓“稍成系统”，谈何容易，何况对“系统”二字，我至今尚未形成一个明确的界说。拿这个标准来衡量我以前写的那些文章，不仅缺乏一以贯之的思想系统，连形式编排整齐有序的系统也够不上，必须重新探索，彻底改写。这是一个旷日持久的工作，一时半时恐怕难以完成，相比之下，关于北宋易学多少理出了一条发展线索，至少在形式上不致于显得过于杂乱无章。考虑再三，决定把北宋易学的部分凑成一本小书，先发表出来，目的是为了向学术界公开表明我在探索过程中的困惑所在，虚心求教，同

时也是为了给自己争取一点喘息的时间,以便完养思虑,涵泳义理,从容体察,尽可能减少苦心极力之象,在“系统”二字上多下点工夫。

在附录中有一篇谈金岳霖、冯友兰、熊十力三先生关于易道的探索的文章。从哲学的角度来看,他们探索的主题和北宋易学探索的主题是完全一致的,用张载的话来表述,这就是“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”。此外,生活在20世纪的中国现代的哲学家与生活在北宋年间的中国古代的哲学家所感到的困惑也是完全一致的。这种困惑用金岳霖先生的话来表述,就是“理有固然,势无必至”,凡是合理的不一定必然能成为现实。如果哲学家通过一辈子辛勤的探索,最后所达到的结局不是确信而是困惑,而这种令人沮丧的结局又作为一种最基本的精神原动力驱使着历代的哲学家去从事不懈的追求,确实是人类历史上的一大奇观。黑格尔把哲学家称作“理性思维的英雄”,既然是英雄,就应该具有迎难而上不畏艰险的品格,哪怕最终不免陷入困惑也要一往直前,无所畏惧。在中国的易学史上,汉代的京房是一个英雄,魏晋的王弼是一个英雄,北宋的几位易学大家,从李觏到北宋五子,也都是当之无愧的英雄。我是怀着一种景仰的心情来研读他们的著作的,并且深深地感到在自己的身上缺少如同他们那样的一种英雄气质和担当的精神。

北宋易学紧紧承接着汉代易学与魏晋易学发展而来,附录中的两篇谈汉代与魏晋易学的文章,虽然简略,也算为了解北宋易学所提供的背景材料。

余敦康

1996年元月

目 录

序 言	1
第一章 李觏的《易论》	1
第二章 欧阳修的《易童子问》	31
第三章 司马光的《温公易说》	50
第四章 苏轼的《东坡易传》	69
一、苏轼易学的特色	69
二、自然之理与人事之功	77
三、卦爻结构与义理内涵	102
四、苏轼的文化价值理想	127
第五章 周敦颐的易学	144
第六章 邵雍的易学	176
一、先天之学与后天之学	176

二、先天之学的宇宙图式·····	197
三、物理之学与性命之学·····	220
四、宇宙意识与人文情怀·····	246
第七章 张载的易学 ·····	263
一、张载易学的特色·····	263
二、为天地立心·····	279
三、为生民立命·····	308
四、为往圣继绝学 为万世开太平·····	335
第八章 程颐的《伊川易传》 ·····	364
一、体用一源 显微无间·····	364
二、天地之序与天地之和·····	393
三、外王理想与政治运作·····	424
附录一 汉代易学 ·····	453
附录二 魏晋易学 ·····	490
附录三 回到轴心时期 ——金岳霖、冯友兰、熊十力三先生关于易道的探索 ·····	532

第一章

李觏的《易论》

〔提要〕

李觏的易学属于义理派，配合庆历新政，以忧患之心，思忧患之故，急乎天下国家之用，发挥了经世外王的思想。

关键词 八卦之道 为君之道 为臣之道

《宋元学案》将李觏列于《高平学案》，王梓材案语云：“安定（胡瑗）、泰山（孙复）、徂徕（石介）、盱江（李觏）皆客文正（范仲淹）门。先生与徂徕辈行较后，以为文正门人可也。”范仲淹不仅是宋仁宗时期推行庆历新政的领袖人物，也是宋初儒学复兴运动的积极的倡导者，其为学“泛通《六经》，尤长于《易》”。此四人游于范仲淹门下，都把弘扬易学看作是配合新

政、复兴儒学的一个重要组成部分，胡瑗著有《周易口义》十二卷，孙复作《易说》六十四篇，石介作《徂徕易解》五卷，李觏作《易论》十三篇及《删定易图序论》六篇。由于他们的这种共识，在宋代掀起了一个持久不衰的研究《周易》的高潮。因此，为了能深入了解李觏易学的思想实质及其所反映的时代风貌，有必要联系他们的共识作一番宏观的考查。

就学术思路而言，李觏与胡瑗、孙复、石介三人并不相同。李觏之学以实用为主，重视经世，强调事功，与稍后于他的王安石的思想相合之处颇多，在宋代学术中开创了一条经世之学的倾向。而胡瑗、孙复、石介则被后世的理学家尊称为“宋初三先生”，奉为理学前驱。他们强调继承儒家的道统，排斥佛老，以仁义礼乐为学，重视教育，是宋代学术中心性之学的开创者。虽然如此，李觏的经世之学与三先生的心性之学却殊途同归于《周易》而达成了共识。这是因为，他们根据各自的探索经验，认识到经世致用与心性修养不可割裂，治己治人，内外一体，而在儒家的经典中，唯有《周易》完备地体现了这种“明体达用”的精神，可以把这两种不同的倾向有机地结合起来而不致陷入一偏。

“明体达用”是胡瑗讲学的主旨。其所谓体，是指“仁义礼乐，历世不可变者”；其所谓用，是指“举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者”。前者重心性修养，偏于内圣，后者重经世致用，偏于外王。胡瑗在苏湖教学，立“经义”、“治事”两斋，“经义”斋学习六经，着重于明体，“治事”斋则一人各治一事，着重于达用。既能明体，又能达用，这是政教之本，也是儒家的内圣外王之学所追求的最高目标。胡瑗在六经中特别推崇《周易》，是以他的这种对儒学的总体认识为基础的。

孫復以為，“盡孔子之心者《大易》，盡孔子之用者《春秋》，是二大經，聖人之極筆也，治世之大法也”。（《宋元學案·泰山學案》）看來孫復是以《周易》為體，《春秋》為用。孫復對這兩部經典的看法與漢代的司馬遷極為類似。漢武帝時期，由於董仲舒的提倡，《春秋公羊》學成為顯學，人們都推崇《春秋》。司馬遷受這種風氣的影響，也十分推崇《春秋》。他在《史記·太史公自序》中曾說：“《春秋》者，禮義之大宗也”。“故有國者不可以不知《春秋》”。“為人臣者不可以不知《春秋》”。但是，當司馬遷把《春秋》和《周易》這兩部經典作了一番認真仔細的比較之後，終於承認，《周易》的哲學思維水平要高於《春秋》，應該受到特別的推崇。在《史記·司馬相如傳》中，司馬遷指出：“《春秋》推見至隱，《易》本隱之以顯”。這就是說，《春秋》是通過一些具體的歷史事例來表明其中所隱含的微言大義，《周易》則是根據抽象普遍的哲學原理來揭示具體實際的運作所遵循的規律。前者由用以見體，後者由體以及用。司馬遷的這個看法，也是以《周易》為體，《春秋》為用。孫復通過自己的長期探索，得出了與司馬遷相同的結論，故作《易說》與《春秋尊王發微》二書，其用意是使之相輔相成，以闡明儒學的明體達用的基本精神。

石介師事孫復，也認為“孔子之《易》、《春秋》，自聖人來未有也”。為了進一步探索二者的體用關係，石介發展了孫復的思想，對《周易》的性質和功能作了明確的界說。他說：“夫《易》之作，救亂而作也，聖人不得已也。”“作《易》非以為巧，救亂也。文王、夫子非以銜辭，明《易》也。《易》不作，天下至今亂不止。”（《徂徠石先生文集》卷七《辨易》）這就是認為，《周易》是一部撥亂反正之書，不僅盡孔子之心，而且盡孔子之用。在

庆历新政推行拨乱反正的改革时期，石介深刻地认识到谋略思想的重要性。他指出：

天下有大忧危，国家有大灾患，圣贤发至诚，运至智，定至谋，以袂安之。圣贤之诚，诚矣；圣贤之智，明矣；圣贤之谋，果矣。如机之发，如蓍之占，如节之合，作于此而应于彼，言于近而验于远，不差毫厘。噫，圣贤之谋必行，则自古无丧身，无败家，无亡国，无倾天下。丧身、败家、亡国、倾天下，由圣贤之谋不用也。（同上卷八《贵谋》）

所谓圣贤之诚是指圣贤救乱的用心，圣贤之智谋是指圣贤为救乱而采用的策略方法，前者明体，后者达用。既然《周易》的性质和功能在于拨乱反正，那么儒学的明体达用的基本精神也就完备地体现在这部经典之中了。

李觏的学术思想主要是依据《周礼》和《周易》，但是他通过一番比较研究，认为《周易》所蕴含的哲理要比其他的经典更为深刻。他在《上苏祠部书》中明确表述了这个看法。他说：“《易》者，三圣之所以教人，因时动静，而终之以德义，《五经》特是为深矣”。（《李觏集》卷二十七）“终之以德义”是明体，“因时动静”是达用。李觏之所以特别推崇《周易》，也和石介一样，是因为他认识到《周易》是一部明体达用之书。

在《易论》中，李觏称《周易》之体为常道。这个常道，“炳如秋阳，坦如大逵。君得之以为君，臣得之以为臣。万事之理，犹辐之于轮，靡不在其中矣”。但是，“救弊之术，莫大乎通变”（《易论第一》），如果只知其常而不知通变，就叫做有

体而无用，胶柱而鼓瑟。他说：“常者，道之纪也。道不以权，弗能济矣。是故权者，反常者也。事变矣，势异矣，而一本于常，犹胶柱而鼓瑟也”。（《易论第八》）因此，李觀认为他作《易论》的目的，在于一方面明其常道，另一方面“急乎天下国家之用”，致力于阐明《周易》的明体达用之学，以适应庆历年间改革事业的需要。

仁宗庆历年间，宋代社会内忧外患频仍，危机四伏，弊端丛生，这种情况在士大夫群体中激起了一股强烈的忧患意识，迫切要求改革。范仲淹上书说：“臣闻历代之政，久皆有弊，弊而不救，祸乱必生。……我国家革五代之乱，富有四海，垂八十年矣，纲纪制度日削日浸。官壅于下，民困于外，夷狄骄盛，寇盗横炽，不可不更张以救之”。（《答手诏条陈十事》，《范文正公集》卷上）胡瑗、孙复、石介、李觀同游范仲淹门下，积极支持庆历新政，虽然学术思路有所不同，但却以这种忧患意识作为共同的思想基础，对《周易》的明体达用之学达成了共识。在《易论》的结尾，李觀曾十分感慨地指出：“噫！作《易》者既有忧患矣，读《易》者其无忧患乎？苟安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，以忧患之心，思忧患之故，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之，则自天祐之，吉无不利矣”。这段言论典型地表述了他们当时研究《周易》的共同的心态。

所谓“以忧患之心，思忧患之故”，是说以一种浓郁的人文情怀，关注社会人事的矛盾冲突、混乱失序的现实困境，焦虑不安，忧心如焚，力求通过客观冷静的研究找到摆脱困境的出路，拨乱反正，重建正常的秩序。既然李觀等人是抱着这种心态来研究《周易》，所以自觉地继承发展了以王弼为代表的义理派的易学传统，而与当时兴起的图书象数之学形成了鲜明

的对照。

就《易传》的思想体系而言,象数与义理、形式与内容,本来是相互依存、不可割裂的。其义理内容是一种广大悉备、统贯天人的整体之学。这种整体之学分而言之,有天道之阴阳,地道之柔刚,人道之仁义,称之为三才之道,合而言之,则天地人三才之道有一个一以贯之的思想线索,称之为性命之理,也叫做《易》道。因而研究它的义理内容,言天必及于人,言人必上溯于天,天与人的关系也是相互依存、不可割裂的。但是,汉代以后,由于各种复杂具体的历史动因,易学演变分化为象数与义理两大流派,象数派着重于构筑天道运行的图式,义理派则着重于探讨人道的拨乱反正之方。唐人李鼎祚在《周易集解序》中准确地指出了这两派易学的区别所在。他说:“自卜商入室,亲授微言,传注百家,繇历千古,虽竞有穿凿,犹未测渊深。唯王(弼)、郑(玄)相沿,颇行于代。郑则多参天象,王乃全释人事”。孔颖达据王弼注作《周易正义》,奉义理派的易学为官学。李鼎祚则站在象数派的立场作《周易集解》,“刊辅嗣之野文,补康成之逸象”。这两派互相攻驳,一直延续到宋代。所以李觏一方面援辅嗣之注作《易论》,继承发展义理派的易学传统,另一方面又作《删定易图序论》,来反驳刘牧的图书象数之学。

刘牧曾从学于孙复,亦奉范仲淹为师,与李觏实有同门之谊,但是他的易学受于范谔昌,谔昌本于许坚,坚本于种放,由象数派的系统一脉相传而来,与义理派的易学大异其趣,这就不能不引起李觏的反驳。李觏的反驳主要集中于两点。一是认为刘牧合牵象数所构筑的天象图式,是“穿凿以从诡异,考之破碎,鲜可信用”,“诳误学子,坏隳世教”。二是认为刘牧的

这种象数派的易学倾向，“释人事而责天道”，“言称运命”，“谓存亡得丧，一出自然”，违反了《易》所教导的“吉凶由人”的本旨。

李觀对刘牧的这种批评虽有一定的道理，但也失之于偏颇，有欠公允。其实，刘牧的象数之学仍是依据《易传》的传统发展而来，并非只讲象数，不讲义理，只讲天道，不讲人道，只是在处理二者的关系时，其着重点与义理派的易学有所不同而已。就《易传》的义理内容而言，它的天人整体之学是先秦时期儒道互补的产物，完美地体现了自然主义与人文主义的有机的结合。如果细加剖析，它的天道观主要是渊源于道家的自然无为的思想，强调无思无为，“寂然不动，感而遂通”，“鼓万物而不与圣人同忧”，是一个客观外在的无心自然的运行过程。它的人道观则主要是渊源于儒家的人文主义的思想，强调“开物成务”，“通天下之志”，“定天下之业”，发挥自强不息的进取精神去拨乱反正，经世济民。道家的自然主义的天道观，蔽于天而不知人，儒家的人文主义的人道观，蔽于人而不知天，都带有一定的片面性。《易传》取二家之所长而去其所短，把这两种不同的倾向结合在一起，这就是一个完备的天人之学了。但是，在后来的发展中，不免时有所偏，象数派“多参万象”，偏于自然主义，义理派“全释人事”，偏于人文主义。虽然如此，无论是象数派的易学还是义理派的易学，都是依据于《易传》所奠定的传统，这就保持了一种必要的张力，不致因狭隘的门户之见的相互攻驳而破坏天人之学的整体结构，而迫使这两派各自向对方寻求互补。比如刘牧在《易数钩隐图》中一方面站在象数派的立场，把天道描述为一个无为而自然的运行过程，另一方面又极力表明，他所着重研究的五行生成的

河洛之学，目的是为五常之性提供一个宇宙论的理论基础。他说：

天地养万物，以静为心，不为而物自为，不生而物自生，寂然不动，此乾坤之心也。……圣人之无心，与天地一者也，以物为之心也，何已心之往哉！（《复见天地之心第六》）

然则三才之道，上中下之位，三才之用，舍五行则斯须无以济矣。至于人之生也，外济五行之利，内具五行之性。五行者，木火土金水也。木性仁，火性礼，土性信，金性义，水性智。是故圆首方足，最灵于天地之间者，蕴是性也。人虽至愚，其于外也，日知由五行之用，其于内也，或蒙其性而不循五常之教者，可不哀哉！（《人禀五行第三十三》）

李觏也是如此，他一方面站在义理派的立场，批评刘牧的易学“释人事而责天道”，另一方面又极力从自然主义的天道观方面寻求人事所取法的依据。比如他在《删定易图序论》中指出：“大哉乎乾之四德也，而先儒解诂未能显阐，是使天道不明，君子无所法”。李觏认为，乾之四德，元始、亨通、利宜、贞干，完整地表述了天道的自然运行的过程，人事的各种措施操作必须取法于这种自然的天道，行此四德，才能平治天下，康国济民。他解释说：

始者，其气也。通者，其形也。宜者，其命也。干者，其性也。走者得之以胎，飞者得之以卵，百谷草木