

邵雍的天人之學及其合一之道

劉見成

弘光科技大學通識學院教授兼院長

ccliuphilo@gmail.com

摘要

「天人合一」觀念是中國傳統思想上的一個基本重要的範疇，《莊子·大宗師》文章開首即言：「知天之所為，知人之所為，至矣。」自漢以降，思想家們高懸「天人合一」之理想作為學問人生所追求的終極目標。大史學家司馬遷即明白揭示期一生獻身於《史記》之寫作，即以「究天人之際」與「通古今之變」作為歷史學家的神聖使命，而為「成一家之言」的兩項根本性指標。當代國學大師錢穆於其生平最後遺稿中更明確論斷：天人合一觀是整個中國傳統文化思想之歸宿處，同時也是中國文化對人類最大的貢獻。

「天人關係論」可說是中國思想文化傳統中最基本重大問題之一，「究天人之際」幾乎也可以說就是古代思想家們的共同願景。追求「天人合一」不只是中國人生哲學的一個根本觀點，實乃構成中國文化中最主要生命價值的頂石，而為中國文化之一大特色。

宋代大思想家邵雍明言：「學不究天人，不足謂之學。」本文之旨趣即在於闡析展示邵雍天人之學的思想內涵及其上達天人合一的修養之道。

關鍵詞：邵雍、天人之學、天人合一、觀物、生命境界

Shao-yong's Theory of Heaven-Man and Way of Unity

Liu Chien-cheng

Professor/Dean, College of General Education
Hungkuang University
ccliuphilo@gmail.com

Abstract

Relation between the way of divine heaven and the way of human is one of the fundamental issues in ancient Chinese philosophy. To pursuit the harmonious unity of each other used to be the ultimate goal of ancient philosophers. Master Quin-mu declared that unity of heaven and human is the final destination of Chinese traditional culture and the greatest contribution to human being.

In this article, the main purpose is to elucidate heaven-human thoughts of Shao-yong, one of the great philosophers in Sung Dynasty, and his cultivation to the unity of heaven and human.

Keywords: Shao-yong, Heaven-human thoughts, Unity of heaven and human, View-objects, Ream of life

邵雍的天人之學及其合一之道

劉見成

敢於世上明開眼，會向人間別看天；
盡送光陰歸酒盞，都移造化入詩篇。

廓然心境大無倫，盡此規模有幾人？
我性即天天即我，莫於微處起經綸。

一物其來有一身，一身還有一乾坤。
能知萬物備於我，肯把三才別立根。
天向一中分體用，人於心上起經綸。
天人焉有兩般義，道不虛行只在人。

—邵雍

一、引言

「天人合一」觀念是中國傳統思想上的一個基本重要的範疇，《莊子·大宗師》文章開首即言：「知天之所為，知人之所為，至矣。」自漢以降，思想家們高懸「天人合一」之理想作為學問人生所追求的終極目標。大史學家司馬遷即明白揭示期一生獻身於《史記》之寫作，即以「究天人之際」與「通古今之變」作為歷史學家的神聖使命，而為「成一家之言」的兩項根本性指標。當代國學大師錢穆於其生平最後遺稿中更明確論斷：天人合一觀是整個中國傳統文化思想之歸宿處，同時也是中國文化對人類最大的貢獻。¹

「天人關係論」可說是中國思想文化傳統中最基本重大問題之一，「究天人之際」幾乎也可以說就是古代思想家們的共同願景。追求「天人合一」不只是中國人生哲學的一個根本觀點，實乃構成中國文化中最主要生命價值的頂石，而為中國文化之一大特色。

天人之說實際上已深入日常生活文化之中，俗諺所言如：「謀事在人，成事在天」、「盡人事，聽天命」、「天有不測風雲、人有旦夕禍福」、「天無絕人之路」、「怨天尤人」

¹ 錢穆，〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《新亞月刊》，1990年12月號。

等等，均可看到其影響所在。然而，「天人」之義涵，因歷史之衍變，事實上卻是相當繁雜分歧，並非如表面上看來簡單明白地易於了解。哲學家熊十力先生曾說過，在中國哲學史上，有兩件「魔物」，導致思想之混亂幾千年，一個是「天」，另一個是「氣」。² 熊先生將「天」、「氣」二概念喻為「魔物」，即指其義理繁複紛雜隱晦難解導致思想混亂之義。

宋代大思想家邵雍明言：「學不究天人，不足謂之學。」本文之旨趣即在於闡析展示邵雍天人之學的思想內涵及其上達天人合一的修養之道。

二、學際天人：邵雍的天人之學

邵雍（1011-1077），字堯夫，諡康節，世稱康節先生，自號安樂先生。生於宋真宗大中祥符四年（1011），卒於宋神宗熙寧十年（1077），享年 67 歲。

邵雍少時自雄其才，立大志向，刻苦學習，潛心讀書，深究儒業，心高天下，胸懷經邦濟世抱負。三十而立之年從學李之才，研習春秋、物理之學與性命之學，而後得授陳希夷秘傳之先天圖，「儒風一變至於道」³，由是終於成就其天人之學。

邵雍高揭「學不究天人不足謂之學」之義理大旗，天人之學乃其學問之核心所在，釐清天人關係，明了天人之理，即其究學之旨：「人而無學，則不能燭理；不能燭理，則固執而不通。」⁴ 固執不通則無法唯變所適，隨時應事以行其宜。原則大義雖如此，然天人之意涵實甚紛雜糾結，有待詳為闡析展示。

(一)天之義

邵雍思想中所使用的「天」概念，其主要義涵可歸結大分為四義：1.天地之天、2.天道之天、3.天命之天、4.自然之天，闡析論述如下：

1.天地之天

天地之天之所指是與大地物人相對而異的自然空間之天，邵雍在論及道生天地物人

² 熊十力，《乾坤衍》，台灣學生書局，1976 再版，頁 256。

³ 邵雍《邵雍集·伊川擊壤集卷之十》，郭彧整理，北京中華書局，2010，頁 340。以下所引邵雍之言皆以此書為準，只註記篇名與頁數。

⁴ 《觀物外篇下之下》，頁 173。

之天即屬此義：

天由道而生，地由道而成，物由道而形，人由道而行。天地人物則異也，其于由道一也。⁵

人皆知天地之所以為天地，不知天地之所以為天地。不欲知天地之所以為天地則已，如其必欲知天地之所以為天地，則舍動靜將奚之焉？夫一動一靜者，天地至妙者歟？夫一動一靜之間者，天地人之至妙至妙者歟？⁶

天地之所以為天地，天地人之所以為至妙，端在於行於動靜之間的形上大道。道生天地萬物而人在其中，是為天地之根、萬物之母。此天地之所以為天地者，自不同於天地之天，即為天之另一重要意涵：天道之天。

2. 天道之天

道為天地萬物之源，生天、生地、生物、生人。邵雍承老子「人法地，地法天，天法道」之義，以道為貴：

萬物歸地，地歸天，天歸道，是以君子貴道也。⁷

又曰：

事無大小，皆有道在其間。能安分則謂之道，不能安分謂之非道。⁸

道生萬物，道在萬物，萬物能安其性分（性中天道之理）而行則為合乎天道之舉，若不能安分那就是背天道而馳的非道。邵雍明言：

萬物受性於天而各為其性，其在人則為人性，在禽獸則為禽獸之性，在草木則為草木之性。⁹

「萬物受性於天而各為其性」即指萬物秉道而生所具之本然天性，「萬物受性於天」之

⁵ 《觀物內篇》，頁 33。

⁶ 《觀物內篇》，頁 21。

⁷ 《觀物外篇中之上》，頁 115。

⁸ 《觀物外篇下之中》，頁 161。

⁹ 《觀物外篇下之上》，頁 149。

天即指天道之天，或明確直稱其為「天道」。

3.天命之天

萬物受性於天而各為其性，此「天性」亦謂之「天命」，天授命定之性，「其在人則為人性，在禽獸則為禽獸之性，在草木則為草木之性」，簡稱曰「命」，此為天命之天其中之一義。邵雍曰：

天使我有是之謂命，命之在我之謂性。¹⁰

「我」之所指，可為人，亦可為萬物，各有其天命之性，人獸草木各有其所受天命而有之性，雖皆秉道而生，然各異其存在之性：人性、獸性、草木之性。

天命之天另有人力所不能自主之義，「雖聖人，力有不及者矣。」¹¹邵雍即有言：

事無巨細，皆有天人之理。修身，人也；遇不遇，天也。得失不動心，所以順天也；行險僥倖，是逆天也。求之者，人也；得之與否，天也。得失不動心，所以順天也；強取必得，是逆天理也。逆天理者，患禍必至。¹²

天命所在有其不可違逆之理，非人力所能轉移，此中明白彰顯「天人之分」。「修身，人也；遇不遇」、「求之者，人也；得之與否，天也」之言，即俗諺所揭「謀事在人，成事在天」之義，一個人面對任何事情之所能做的就只是竭盡一己之所能地十足努力，這是完全可以自主之事，至於成不成功就非一己之力所可主宰，那得看天了，只能聽天由命。邵雍又言：

夫人不能自富，必待天與其富然後能富。夫人不能自貴，必待天與其貴然後能貴。若然，則富貴在天也，不在人也。有求而得之者，有求而不得者矣。是繫乎天者也。功德在人也，不在天也。可脩而得之，不脩則不得。是非繫乎天也，繫乎人者也。夫人之能求而得富貴者，求其可得者也。非其可得者，非所以能求之也。¹³

¹⁰ 《觀物外篇下之下》，頁 163。

¹¹ 《觀物內篇》，頁 29。

¹² 《觀物外篇下之下》，頁 174。

¹³ 《觀物內篇》，頁 23。

功德自修而可得，富貴能求非必有，一繫乎人，一繫乎天，功德在人修，富貴在天與。繫乎人者人可自己做主，繫乎天者非人力所及，此天人有分之處，即盡人事聽天命之義。邵雍有〈天人吟〉詩云：

天生此身人力寄，人力盡今天數至。¹⁴

然此「人力盡今天數至」之天命論絕非一般所謂之宿命論觀點，於義理上不容混淆。邵雍析而言之：

天下至富也，天子至貴也，豈可妄意求而得之也。雖曰天命，亦未始不由積功累行，聖君艱難以成之，庸君暴虐以壞之。是天歟，是人歟？是知人作之咎，固難逃已。天降之災，禳之奚益？積功累行，君子常分，非有求而然也。有求而然者，所謂利乎仁者也。君子安有餘事於其間哉！然而有幸與不幸者，始可以語命也已。¹⁵

邵雍強調「積功累行，君子常分，非有求而然也」，「然而有幸與不幸者，始可以語命也」，也就是說，務須善盡人事之常分，方有命之說也，不可未盡人事即妄言天命之論。

4.自然之天

邵雍所言「天」之內涵尚有「自然而然」之義，其言甚為明確：

自然而然者天也，唯聖人能索之。效法者人也，若時行時止，雖人也亦天也。¹⁶

自然而是天，人能效法天之自然而然而達至時行時止之境就是聖人。邵雍有〈天意吟〉詩云：

天意無他只自然，自然之外更無天。
不欺誰怕居暗室，絕利須求在一源。
未喫力時猶有說，到收功處更何言。
聖人能事人難繼，無價明珠正在淵。¹⁷

¹⁴ 《伊川擊壤集卷之十九》，頁 513。

¹⁵ 《觀物內篇》，頁 24。

¹⁶ 《觀物外篇下之中》，頁 150。

天道自然，人效法而勤行功成，上達天人合一與道合真之生命境界，則「處無為之事，行不言之教」¹⁸，此聖人之能事而一般人尚望塵莫及。此自然之天純粹是老子「道法自然」之義¹⁹，這種天之自然觀也明白表現在邵雍面對生死的態度上，形成了道家本色的生死觀，其言曰：

上天生我，上天死我，一聽於天，有何不可。²⁰

天生天殺，生死乃大化流行任運自然之常態現象，生之非喜死亦不懼，一聽於天隨順自然大化，自得逍遙之曠達、自在之瀟灑，此純然一派道家生命情懷。

(二)人之義

邵雍天人之學中「人之義」對比「天之義」較為簡單明確，然亦可大分為幾層重要的義涵，須予辨明：1.人性之人，2.人情之人，3.人事之人。

1.人性之人

人性之人所指是作為道生萬物其中之一物的人之存在，萬物秉道而生受性於天而各為其性，在草木為草木之性，在禽獸為禽獸之性，在人則為人性。作為萬物其中之一的的人是人的基本存在樣態，人作為宇宙生命中的一分子，以道觀之，「人亦物也」，其實都是大化流行而生。然人的存在似乎不僅止於此，人在宇宙萬物中有其特殊的存在地位，此乃人之有別於其他萬物之處，即彰顯人之所以為人之所在，邵雍言：

人者，物之至靈者也。物之靈未若人之靈，尚由是道而生，又況人靈於物者乎？是知人亦物也，以其至靈，故特謂之人也。²¹

「人亦物也，以其至靈，故特謂之人」，其義甚明，此即周敦頤〈太極圖說〉中之所言：

¹⁷ 《伊川擊壤集卷之十》，頁 328。

¹⁸ 老子《道德經》第二章，王弼注，樓宇烈校釋，北京中華書局，2011。以下所引老子經文皆用此書，不另作注。

¹⁹ 老子《道德經》第二十五章：「人法地、地法天、天法道、道法自然。」「道法自然」之義，並非是在道之外尚有一更高之自然可為道之所法，道即自然。人之所效法，終極而言即是「法道自然」。

此亦即聖人法道自然無為之義：無為而無不為。

²⁰ 《伊川擊壤集卷之十九》，頁 513。

²¹ 《觀物內篇》，頁 34。

「二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。唯人也，得其秀而最靈。」²²人靈於萬物，所靈究竟為何？

首先，人之感官知覺靈於萬物，邵雍言：

人之所以靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。²³

人物皆秉道而生，人之靈於萬物在於「目善萬物之色，耳善萬物之聲，鼻善萬物之氣，口善萬物之味」²⁴，遠非其它萬物之所能及，故為靈。

其次，人之心智能力靈於萬物，邵雍言：

謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一物觀萬物，一世觀萬世者焉。²⁵

道生萬物，唯人能觀，此一心智能力，其它萬物難望項背，此點為邵雍所強調，故特名其作曰：《觀物篇》。觀物之能事，盡顯人之靈於萬物，邵雍言：

謂其能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉。又謂其能以彌綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物者焉。²⁶

「上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事」、「彌綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物」，於此諸事何物能之？唯人能之，故為靈。

人之靈於萬物，最為殊勝的是，人觀物體知天道之理並能唯道是從循理而行，參贊天地化育，佐輔自然之功。邵雍言：

謂其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事。²⁷

天地萬物之道盡之於人矣。人能知其天地萬物之道所以盡於人者，然後能盡民也。²⁸

《黃帝陰符經》云：「觀天之道，執天之行，盡矣。」²⁹萬物之中唯人能知道、盡道，故

²² 《周敦頤集》，陳克明點校，北京中華書局，2009，頁 5-6。

²³ 《觀物內篇》，頁 6。

²⁴ 《觀物內篇》，頁 4。

²⁵ 《觀物內篇》，頁 7。

²⁶ 《觀物內篇》，頁 7-8。

²⁷ 《觀物內篇》，頁 7。

²⁸ 《觀物內篇》，頁 10。

為靈。

人就其性分而言，秉道而生自然本具上述之能而靈於萬物，然而並非所有的人皆能觀知並體現此靈，真能者謂之「聖人」或「至人」，人者物之靈，聖人則為人之靈。邵雍論之甚明，其言曰：

人亦物也，聖亦人也。有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有萬物之物，有億物之物，有兆物之物。為兆物之物，豈非人乎！有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有萬人之人，有億人之人，有兆人之人。為兆人之人，豈非聖乎！是知人也者，物之至者也。聖也者，人之至者也。物之至者始得謂之物之物也。人之至者始得謂之人之人者。夫物之物者，至物之謂也。人之人者，至人之謂也。³⁰

聖人是兆人之人，是人之至也。人能體天盡道故為物之靈，唯已盡道如天者方得謂之聖人：「盡道之謂聖。」³¹此為邵雍「物/人/聖人」之存在階層論，是其功夫修養論之基礎，而聖人即其作功夫所欲上達的生命境界。

2. 人情之人

人情之人是與天道物理相對比的概念，邵雍有〈窺開吟〉詩云：

物理窺開後，人情照破時。能將函谷塞，只用一丸泥。

物理窺開後，人情照破時。能將一個字，善解百年迷。

物理窺開後，人情照破時。情中明事體，理外見天機。³²

窺開物理照破人情，以明事體得見天機，此邵雍觀物之大義，實其天人之學的歸結處。確切而言，照破人情不為其所蔽方能窺開物理見天機，邵雍有言：

至理之學，非至誠則不至。物理之學或有所不通，不可以強通。強通則有我，有我則失理而下入於術矣。³³

²⁹ 《黃帝陰符經》

³⁰ 《觀物內篇》，頁 7。

³¹ 〈仁聖吟〉，《伊川擊壤集卷之八》，頁 298。

³² 《伊川擊壤集卷之十九》，頁 497。〈窺開吟〉詩共十三首，列舉三首以明其義，餘請參看。

³³ 《觀物外篇下之中》，頁 154。

天道物理之學為至理之學，不可強通，強通就是有我，有我即有人情偏愛之私，以我一己之偏愛強不通以為通，此為私情揣度之意而非天道自然之理。失理而入術就是「屈天地而徇人欲」³⁴，即屈天地之性而徇人欲之情，唯聖人能「盡物之性，去己之情」³⁵此聖人之體現天地之性，失性任情則為眾人。³⁶

性情之分關乎觀物之別，觀物之義大分為二：以我觀物、以物觀物，邵雍明言：

以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。³⁷

以物觀物是因物之性，故神而明；以我觀物則任我之情，故蔽而昏。是知化情歸性、依性制情乃觀物功夫之鑰，若誠能至以物觀物之效，則情累俱忘，自得天理真樂。

3.人事之人

人事之人乃相對於天道之天而言說，邵雍言：

自然而然者天也，唯聖人能索之。效法者人也，若時行時止，雖人也亦天也。³⁸

天道自然有時，人能效法天道自然而時行，「人作者事，天命者時」³⁹。人法天時行，若能作到時行時止，就是天人合一的聖人境界。邵雍以易道變化之理申論天行人效之義：

天變而人效之，故元亨利貞，易之變也。人行而天應之，故吉凶悔吝，易之應也。……是以變中有應，應中有變也。變中之應，天道也……應中之變，人事也……是以君子從天不從人。⁴⁰

天道變化而人事效行，《易繫辭下傳》云：

³⁴ 《觀物外篇下之下》，頁 173。

³⁵ 〈觀物吟〉，《伊川擊壤集卷之十七》，頁 457。

³⁶ 《觀物外篇》：「知之為知之，不知為不知，聖人之性也。苟不知而強知，非情而何？失性而情，則眾人矣。」（見閔修篆輯說，《皇極經世書今說·觀物外篇下卷》，老古文化，2004，頁 952。）此段文字郭或本闕如。

³⁷ 《觀物外篇下之中》，頁 152。

³⁸ 《觀物外篇下之中》，頁 150。

³⁹ 〈天時吟〉，《伊川擊壤集卷之十四》，頁 410。

⁴⁰ 《觀物外篇下之上》，頁 147。

易之為書也不可遠易之為書也不可遠，為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。⁴¹

易道無常，唯變所適。楊萬里《誠齋易傳》論曰：

易之為言，變也。《易》者，聖人通變之書也。⁴²

易之為言不可為典要，唯變所適，聖人以此通變，而能通變方得變通以切時宜，即「時行時止」之理，此邵雍所揭示「君子從天不從人」之要義。

人士乃人所行之事，然人之所行並非盡皆法天自然（從天），亦可隨任己意私情而行（從人），故有「從天之人事」與「從人之人事」之別。此論實直承老子之道論思想。老子之道論可區分為「天道」與「人道」兩部分。「天道」所指為天地萬物本根之道，亦是世間法則之道。「人道」則是人在生活中的行為表現，這些行為或可透過修道的與道合真而合乎天道，或者因為不修道、不知道而違反天道。如此，在「人道」這部分乃可論及如何與道合真的修道思想，一方面可談體道合真的實踐方法，即修道的功夫論；另一方面則可談修道得道而與道合真的生命境界，即修道的境界論。「人道」，是人所行之道，然人所行之道，有合於天道者，亦有不合於天道者。合於天道之人道，稱為「聖人之道」；不合於天道之人道，則為一般之人道，就稱之為「人之道」。⁴³

邵雍高揭「從天不從人」之義，其宗旨端在於體天道以行人事，或修人事以合天道，此邵雍所言「學不際天人不足謂之學」之根本理趣。學際天人，以合天道的方式以行人事，其關切的核心即是人在塵世中的安身立命之道，邵雍是以有言：

人之所學，本乎人事。人事不修，無學何異。⁴⁴

「學不際天人不足謂之學」，「學不至於樂不足謂之學」，學際天人本乎人事，學至於樂，方可謂得生命之真正安頓。

(三)天人之際

⁴¹ 馬恒君，《周易正宗》，北京華夏出版社，2007，頁 543。

⁴² 〔宋〕楊萬里，《誠齋易傳》〈序〉，北京九州出版社，2008。

⁴³ 《道德經》七十七章：「天之道，損有餘而補不足；人之道，則不然，損不足以奉有餘。」此以「天之道」、「人之道」對舉，很明顯「人之道」即指不合天道之人道，乃不同於合乎天道之「聖人之道」。

⁴⁴ 〈所學吟〉，《伊川擊壤集卷之十三》，頁 385。

邵雍天人之學，窺天地之心，窮萬物之理，無非在於明天道以圓成人事，所謂「上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事」，即「彌綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物」也。依此本旨，邵雍學際天人之學乃彰顯幾層重要義涵，分述如下。

1. 盡人情達天理之學

邵雍〈天人吟〉詩云：

知盡人情天豈異，未知何啻隔天地。……

知盡人情與天意，合而言之安有二。……⁴⁵

「情者性之影」⁴⁶，必識除情影之偏蔽方得性命天理之靈明，此所以邵雍以天人之學為窮理盡性至命之學，蓋「真宰功夫精妙處，非容人意可思量。」⁴⁷邵雍之盛讚顏淵，即明彰此義，其言曰：

顏子不遷怒，不貳過。遷怒、貳過皆情也，非性也。不至於性命，不足謂之好學。⁴⁸

遷怒、貳過皆是情，顏淵能夠做到不遷怒、不貳過，則是制情以復返其天命之性的境界。故學至於性命之理，方得謂之好學。制情復性則能法天自然循理而時行，「能循天理動者，造化在我也」⁴⁹，此「從天不從人」之義。邵雍批評「凡人為學，失於自主張太過。」⁵⁰所謂「自主張太過」，即是放任一己情意做主，從人不從天，安能循天理而行？邵雍在論述聖人如何可以「不失仁義忠信而成事業」時，引孔子之言曰：「在於絕四。」⁵¹絕四即毋意、毋必、毋固、毋我，雖言絕四，根本而言實一，即絕棄有我一己之私的偏頗情意。能達此境，即是學際天人自得天理，而能得天理者，不獨潤身，亦能潤心、潤性命⁵²，即得身心安樂。

2. 修後天返先天之學

⁴⁵ 《伊川擊壤集卷之十三》，頁 422。

⁴⁶ 《觀物外篇下之中》，頁 151。

⁴⁷ 〈牡丹吟〉，《伊川擊壤集卷之十九》，頁 505。

⁴⁸ 《觀物外篇下之中》，頁 157。

⁴⁹ 《觀物外篇下之中》，頁 156。

⁵⁰ 《觀物外篇下之下》，頁 172。

⁵¹ 《觀物外篇下之下》，頁 172。

⁵² 《觀物外篇下之中》：「得天理者，不獨潤身，亦能潤心。不獨潤心，至於性命亦潤。」，頁 156。

邵雍天人之學包含先天之學與後天之學，二者有別：

先天之學，心也；後天之學，迹也。⁵³

此心指「天地之心」，乃化生萬物之本體，萬物為後天之存在，是天地之心所顯現之迹。先天先於後天而有，不只是後天存在之源，亦是後天存在之序，而為後天所效法。邵雍引《周易·乾卦·文言》：「先天而天弗違，後天而奉天時」之言而有詩論云：

天雖不語人能語，心可欺時天可欺。
天人相去不相遠，只在人心人不知。
人心先天天弗違，人身後天奉天時。
身心相去不相遠，只在人誠人不推。⁵⁴

此中之「人身」之所指是人作為在世存有的現象性存在，「人心」是指人秉天命之理而為性之心，可稱之為「人性中的道心」，前者為後天，後者乃先天。天人之學身心雙修，虛極靜篤與道合真，這是後天用功夫復返先天無之大事業，邵雍有詩云：「若問先天一字無，後先方要著功夫。」⁵⁵後天修行用功夫，復返先天太虛無，體契天理大道真，至此境界，即是「先天而天弗違，後天而奉天時」，本天道而行人事，所行人事盡皆天道之彰顯，任運自然無為自在，「雖生死榮辱轉戰於前，曾未入於胸中」⁵⁶，如此「情累都忘去爾」，自得觀物之天理真樂。

3.本天道行人事之學

天道變化而應之人事，「事無巨細，皆有天人之理」，循天理者自得身、心、性命之潤，而逆天理者禍患必至。邵雍學際天人之宗旨即在於，依天道性命之理隨其時變以行人事之應。昊天以時變授人，聖人以經法天時行人事，邵雍言：

變從時而便天下之事，不失禮之大經；變從時而順天下之理，不失義之大權者，君子之道也。⁵⁷

⁵³ 《觀物外篇下之下》，頁 152。

⁵⁴ 〈推誠吟〉，《伊川擊壤集卷之十八》，頁 473。

⁵⁵ 〈先天吟〉，《伊川擊壤集卷之十七》，頁 458。

⁵⁶ 《伊川擊壤集·序》，頁 180。

⁵⁷ 《觀物外篇下之下》，頁 175。

此君子之道乃守經行權之道，即法天循理唯時變所適的權宜之行。聖人通天道生化無常之變，法天時立經權而行人事之宜，「天人焉有兩般義，道不虛行只在人。」⁵⁸道在人行，人行在道，此天人合一之義也，即聖人所行之道：依天道而行人事，所行人事盡皆天道之彰顯。

4.身心安樂之學

聖人所行天人合一之道，即是身心雙修以致和諧安樂之道，邵雍〈天人吟〉詩云：

天學修心，人學修身。身心安樂，乃見天人。
天之與人，相去不遠。不知者多，知之者鮮。
身主於人，心主於天。心既不樂，身何由安。⁵⁹

邵雍標舉「學不志於樂不足謂之學」，此樂乃盡人情契天理，修後天復先天，本天道自然行無為人事而得身心安頓的生命自在至樂。此天理真樂乃邵雍天人之學的終極目的。

三、以物觀物：邵雍的天人合一之道

邵雍天人之學的終極目的在上達天人合一之境界，即依天道以行人事，行人事以彰天道。然如何方能達致此天人合一境界？邵雍的天人合一之道就是養心之道，就是觀物之道。

（一）養心之道

為學養心，養心至誠，直契大道，邵雍言：

為學養心，患在不由直道。去利欲由直道任至誠，則無所不通。天地之道直而已，當以直求之。若用術數，由徑以求之，是屈天地而徇人欲也，不易難乎？⁶⁰

⁵⁸ 〈觀易吟〉，《伊川擊壤集卷之十五》，頁 416。

⁵⁹ 《伊川擊壤集卷之十八》，頁 475。

⁶⁰ 《觀物外篇下之下》，頁 173。

有謂「直心即道場」，養心至誠以直，則與道合真而天人相契，此邵雍「從天不從人」之義：因物之性而不任我之情。反之，若任我之情而不因物之性，即「從人不從天」，則屈天地徇人欲，天人兩分，焉能合一？養心乃後天用功夫復返先天之學，先天之學主乎誠，至誠可以通神明，可以契道，故養心至誠乃天人合一之道。養心去人意，至誠見天真。邵雍先天之學主乎誠，是為「心學」，故學以養心為要，其言曰：

言之於口不若行之於身，行之於身不若盡之於心。……是知無愧於口不若無愧於身，無愧於身不若無愧於心。無口過易，無身過難。無身過易，無心過難。……是知聖人所以能立無過之地者，為其善事於心者也。⁶¹

〈寒夜吟〉詩亦云：「唯是大聖人，能立無過地。」⁶²無過乃無心過也，如何而可得無心過？端在修身煉情善洗心，邵雍有〈洗心吟〉詩云：

人多求洗身，殊不求洗心。洗身去塵垢，洗心去邪淫。
塵垢用水洗，邪淫非能淋。必欲去心垢，須彈無絃琴。⁶³

洗心去邪淫心垢，何以須彈無絃琴？老子言：「為道日損，損之又損以至於無為。」（四十八章）為道養心必須時時洗滌減損心上之汙垢，日復一日終致一塵不染，復見其本來天理自然無為真性。洗心至此境界，「胸中一點分明處，不負高天不負人。」⁶⁴

（二）觀物之道

觀物之論實乃邵雍天人合一之道的義理精華所在，其直承莊子心齋坐忘思想而為一己創發之見。「心齋」之法載於〈人間世〉，乃不同於不飲酒、不茹葷的「祭祀之齋」：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。⁶⁵

郭象注曰：「虛其心，則至道集於懷。」成玄英疏曰：「唯此真道，集在虛心。」坐忘之

⁶¹ 《觀物內篇》，頁 30。

⁶² 《伊川擊壤集卷之九》，頁 314。

⁶³ 《伊川擊壤集卷之十八》，頁 480。

⁶⁴ 〈自述二首〉其一，《伊川擊壤集卷之十二》，頁 379。

⁶⁵ 郭象注、成玄英疏，《南華真經注疏》，北京中華書局，1998，頁 82。以下莊文皆引自此書不另作注。

說則出自〈大宗師〉，其言曰：

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。

郭象注曰：「夫坐忘者，悉所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者。內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」成玄英疏曰：「大通猶大道也。道能通生萬物，故謂道為大通也。外則離析於形體，一一虛假，此解墮肢體也。內則除去心識，恬然無知，此解黜聰明也。既而枯木死灰，冥同大道，如此之益，謂之坐忘也。」
「坐忘」，〈在宥〉篇中謂之「心養」：「墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟。解心釋神，莫然無魂。」坐忘即物我兩忘與道合一的境界，也就是莊子所說：「忘乎物，忘乎天，其名忘己，忘己之人是謂入於天。」（〈天地〉），而要達到此一境界，有其修習之次序。

「心齋」之法揭示達到與道合一境界之修行三階次，從「聽之以耳」、「聽之以心」到「聽之以氣」。「聽之以耳」所指為感官知覺之層次，「聽之以心」之「心」是指是非思慮之認知心，這屬於理性思考判斷之層次。只有超越感官知覺與理性思慮之層次（墮肢體—離形，黜聰明—去知），而達到「聽之以氣」之層次，才能同於大通與道合一。

然而，何謂「聽之以氣」？莊子界定「氣」為：「虛而待物者也」。徐復觀先生說，莊子此處所說的氣，「實際只是心的某種狀態的比擬之詞。」⁶⁶此「心的某種狀態」，陳鼓應先生則明確指出，即是「高度修養境界的空靈明覺之心」⁶⁷，這是心虛靜清明的狀態。所謂「聽之以氣」，就是要使吾人之心處於虛靜清明的狀態，以此虛靜清明之心以應物（虛而應物）。陳櫻寧先生說：「此處雖仍說『聽』，實際上就是不要再著意於『聽』，成語所謂『聽其自然』、『聽之而已』、『聽它去罷』這幾個『聽』字，是此處最好的解釋。」⁶⁸「虛而應物」就是超越一切差別對立而涵攝萬有，此即莊子所謂：「盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏。」（〈應帝王〉）至此境界，「萬物無足以撓心者，故靜也。……水靜猶明，而況精神。聖人之心靜乎，天地之鑑也，萬物之鏡也。」（〈天道〉）這實際上就是老子為道日損的致虛守靜之教，亦為邵雍所吸收繼承。

邵雍之觀物思想明顯受到莊子心齋思想之深刻影響，其言觀物亦涵蓋三個不同的層次：觀之以目、觀之以心、觀之以理，其中觀之以理乃觀物之究極功夫，邵雍論之曰：

⁶⁶ 徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），台灣商務印書館，1988九版，頁382。

⁶⁷ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，台灣商務印書館，1984六版，頁130。

⁶⁸ 胡海牙總編，武國忠主編，《中華仙學養生全書—陳櫻寧先生對健康長壽學說作出的獨特貢獻》，華夏出版社，2006，頁1557。

天所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目而觀之以心也，非觀之以心而觀之以理也。天下之物莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以謂之理者，窮之而後可知也。所以謂之性者，盡之而後可知也。所以謂之命者，至之而後可知也。此三知者，天下之真知也。雖聖人無以過之也，而過之者非所以謂之聖人也。⁶⁹

觀之以理之觀物，即窮理盡性至命之學，能窮理盡性以至於命者，邵雍謂之「聖人」，實即莊子所稱之「真人」，至此方是真知，「有真人而後有真知」（〈大宗師〉）。

邵雍又分觀物為二：以我觀物、以物觀物，分判甚明：

以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。⁷⁰

以我觀物是任一己之私情，自有所偏蔽，故於天道物理乃昏暗不明。以物觀物則是棄己之情因物之性，公正神明，故能物我相通。此莊子「萬物與我為一」之義，亦邵雍之所以論莊子於濠上知魚樂為善通物者⁷¹，邵雍稱之為「聖人能一萬物之情」⁷²，一即道通為一也。此道通為一的以物觀物，邵雍又稱之為「反觀」：

所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我於其間哉！是知我亦人也，人亦我也，我與人皆物也。此所以能用天下之目為己之目，其目無所不觀矣。用天下之耳為己之耳，其耳無所不聽矣。用天下之口為己之口，其口無所不言矣。用天下之心為己之心，其心無所不謀矣。夫天下之觀，其於見也不亦廣乎？天下之聽，其於聞也不亦遠乎？天下之言，其於論也不亦高乎？天下之謀，其於樂也不亦大乎？夫其見至廣，其聞至遠，其論至高，其樂至大，能為至廣至遠至高至大之事而中無一為焉，豈不謂至神至聖者乎？⁷³

能用天下之目耳口心為己之目耳口心，達致見廣聞遠論高樂大的天下之觀，此即天人合一之虛靈明覺的至神至聖境界，此境實即莊子所謂「以道觀之」的境界。

⁶⁹ 《觀物內篇》，頁 49。

⁷⁰ 《觀物外篇下之中》，頁 152。

⁷¹ 《觀物外篇下之下》：「莊子與惠子遊於濠梁之上，莊子曰：『鱖魚出遊從容，是魚樂也。』此盡己之性，能盡物之性也。非魚則然，天下之物則然。若莊子者，可謂善通物矣。」（頁 163）

⁷² 《觀物內篇》，頁 49。

⁷³ 《觀物內篇》，頁 49。

任何知見皆形成一種觀看事物的特殊視角，而形成一種特定的認識，雖各有所見，然亦有其偏缺，莊子言：

以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己；以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。……以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。……以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。」（〈秋水〉）

因其所觀，自有其所見，而各是其是各非其非。這種是是非非的一偏之見，莊子稱之為「成心」（〈齊物論〉），郭象注：「夫心之足以制一身之用者，謂之成心。」成玄英疏：「夫域情滯者，執一家之偏見者，謂之成心。」「成心」亦即「成見之心」。⁷⁴只有上達「以道觀之」的層次，才豁然醒覺了悟物無貴賤、大小、有無、是非，始覺前述諸觀之有所偏失之蔽。「道隱於小成」，一是非即是一小成，故不得道之全。依莊子之見，只有「真人」（真正的覺醒者）才達到「以道觀之」的層次，「有真人而後有真知」（〈大宗師〉）。「真人」照之於天，莫若以明，以虛靜清明之心觀照萬物，故能「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」（〈天下〉）所謂「不譴是非」，非無是非也，乃使是非各止於自然之分。⁷⁵莊子稱之「兩行」：「聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」（〈齊物論〉）明白「和之以是非」的「兩行」之義，則各家各派各有其是，不必相非。所謂「兩行」並非是非相對論，必超是非乃可明「兩行」。以道觀之，是非然否，通而為一。⁷⁶未達真人境界者之知，皆是「成心」各是其所是非其所非的一偏之知。

邵雍觀物三分與觀物二分之論，合而言之，「觀之以目」與「觀之以心」是屬「以我觀物」，「觀之以理」即是「以物觀物」。去一已成心而觀之以理的以物觀物思想實直承莊子「以道觀之」之義。

為學養心至虛極靜篤之境，自得以道觀之的觀物之妙與情累俱忘的觀物之樂，此樂莊子謂之「天樂」⁷⁷，此觀物之天樂即邵雍天人之學學至于樂之生命境界。

⁷⁴ 明憨山大師釋「成心」為「現成本有之真心」（《莊子內篇憨山註》，新文豐出版公司，2004 五刷，頁 211）。此解恐不得莊子之本義，莊子言：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」有成心方有是非，故「成心」不會是泯是非的「現成本有之真心」。

⁷⁵ 王叔岷，《先秦道家思想講稿》，北京中華書局，2007，頁 112。

⁷⁶ 同上。

⁷⁷ 〈天道〉：「以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。」

四、學至於樂：邵雍的生命境界

邵雍尊孔的儒者風範，《宋史》將他列入《道學傳》，與周敦頤、張載、程顥、程頤同為中國思想文化史上知名的北宋五大儒，史稱北宋五子。程顥直以「內聖外王之學」評述邵雍之學，而以「振古之豪傑」讚譽邵雍其人，亦粹然儒者之評斷。然就邵雍之生命境界與生活情懷而觀，則更多彰顯的是恬淡自在的道家氣象，大體可以「靜」、「閒」、「樂」三字總結概括之：靜者虛靜恬淡，閒者心閒無憂，樂者安樂自在。邵雍有〈自作真贊〉詩表述此一境界云：

松桂操行，鶯花文才。江山氣度，風月情懷。
借爾面貌，假爾形骸。弄丸餘暇，閑往閑來。⁷⁸

邵雍高唱「學不究天人不足謂之學」之義，又力主「學不至於樂不足謂之學」之論，學至於樂方謂之學，學是究天人之際之學，學究天人則得學之樂，則學究天人之樂究為何樂？

老子《道德經》言：「從事於道者，同於道。同於道者，道亦樂得之。」(二十三章)依道而行即同於道，同於道即與道同行，所行即是道行，則與道同樂，自得道樂。此樂邵雍亦謂之「天樂」，其自述事業生涯曰：

樂天為事業，養志是生涯。……人能知此樂，何必待紛華。⁷⁹
已把樂為心事業，更將安作道樞機。⁸⁰

此所以邵雍稱其居所為「安樂窩」並自號「安樂先生」之原由，蓋安樂乃其一生養心之事業。此「天樂」即學至於樂之真樂，此樂之外皆不足以謂之樂：「天外更無樂，胸中別有春。」⁸¹此樂是身安心逸之生命境界，邵雍又稱之為「顏淵方內樂」⁸²，即人不堪窮困之憂而顏淵不改其樂之樂，一般所謂「安貧樂道」之樂。能得此樂自是「無賤無貧，無富無貴。無將無迎，無拘無忌」之「快活人」。⁸³

邵雍又稱此樂為「天理真樂」，並以得此樂否作為真能讀書之判準，其言曰：

⁷⁸ 《伊川擊壤集卷之十二》，頁 375。

⁷⁹ 《伊川擊壤集卷之十七》，頁 461。

⁸⁰ 《伊川擊壤集卷之二十》，頁 528。

⁸¹ 《伊川擊壤集卷之十九》，頁 504。

⁸² 《伊川擊壤集卷之十四》，頁 411。

⁸³ 《伊川擊壤集卷之二十》，頁 413。

天下言讀書者不少，能讀書者少。若得天理真樂，何書不可讀？何堅不可破？何理不可精？⁸⁴

讀書為學至此境界，心安意閒無非至樂，優游自在無入而不自得。

此樂邵雍尚稱之曰「觀物之樂」，此樂迥然不同於「人世之樂」與「名教之樂」。⁸⁵此「觀物之樂」可說是邵雍儒風一變至於道之後所上達的心靈境界，實直契莊子逍遙遊之精神，其〈川上觀魚〉詩云：

天氣冷涵秋，川長魚正遊。誰知能避網，猶恐悞吞鈎。
已絕登門望，曾無點額憂。因思濠上樂，曠達是莊周。⁸⁶

邵雍盛讚莊子「善通物」⁸⁷，莊子善通物，故得曠達之樂，邵雍即高慕莊子與萬物為一之通物曠達之樂。邵雍之詩集名《伊川擊壤集》，自序曰其詩作乃「伊川翁自樂之詩也」⁸⁸，即邵雍觀物自得天理真樂之詩，是其任運大化自然之無為心志發言成章之詩。

學究天人而至於樂的生命境界，即表現在生活中處事應物的「靜」、「閒」上。「靜」、「閒」既是學至於樂的生命境界所展現出來的生活態度，同時也是學至于樂的修養功夫。邵雍《伊川擊壤集》中就有大量詩作表抒此閒靜的生活態度與修養功夫，茲引數首以證其心境與心志。

閑餘知道泰，靜久覺神閒。……世情千萬狀，都不與裝懷。⁸⁹

到性始知真氣味，入神方見妙工夫。
閑將歲月觀消長，靜把乾坤照有無。⁹⁰

人間事有難區處，人間事有難安堵。
有一丈夫不知名，靜中只見閑揮塵。⁹¹

⁸⁴ 《觀物外篇下之下》，頁 168。

⁸⁵ 《伊川擊壤集·序》，頁 179。「觀物之樂」之觀物是指「以物觀物」非「以我觀物」。

⁸⁶ 《伊川擊壤集卷之四》，頁 239。

⁸⁷ 《觀物外篇下之下》，頁 163。

⁸⁸ 《伊川擊壤集·序》，頁 179。

⁸⁹ 〈天宮幽居即事〉，《伊川擊壤集卷之四》，頁 238。

⁹⁰ 〈謝富相公見示新詩一軸〉，《伊川擊壤集卷之九》，頁 320。

⁹¹ 〈偶得吟〉，《伊川擊壤集卷之十二》，頁 364。

閑為水竹雲山主，靜得風花雪月權。
俯仰之間俱是樂，任他人道似神仙。⁹²

何處是仙鄉，仙鄉不離房。眼前無冗長，心下有清涼。
靜處乾坤大，閑中日月長。若能安得分，都勝別思量。⁹³

閑中氣象乾坤大，靜處光陰宇宙清。⁹⁴

靜坐多茶飲，閑行或道裝。傍人休用笑，安樂是吾鄉。⁹⁵

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫得意時。……
仙家氣象閑中見，真宰工夫靜處知。⁹⁶

朱熹嘗論康節之學曰：「似老子。只是自要尋個寬間快活處，人皆害它不得。」⁹⁷朱子此判是站在儒家立場所作的論斷，雖反駁了大程子謂邵雍之學純一不雜粹然儒者之論，亦不離門戶之見，其實也根本未能契合邵雍之學問精神與生命境界。康節之學不是似老子，而是直承老子，從「道大聞老子」⁹⁸、「老子知易之體」⁹⁹之言應可明了其學問精神之歸趨所在。邵雍雖崇孔尊儒，其亦有詩云：

悟盡周孔權，解開仁義結。禮法本防姦，豈謂吾曹設。¹⁰⁰
若聖與仁吾豈敢，空言猶足慰虛生。
明開教勸用常道，永使子孫持善名。¹⁰¹

此非老子「孔德之容，唯道是從」（二十一章）、「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」（三十八章）之要義乎？

⁹² 〈小車吟〉，《伊川擊壤集卷之十二》，頁 371。

⁹³ 〈何處是仙鄉〉，《伊川擊壤集卷之十三》，頁 392。

⁹⁴ 〈依韻和王安之少卿謝富相公詩〉，《伊川擊壤集卷之十三》，頁 395。

⁹⁵ 〈自述〉，《伊川擊壤集卷之十三》，頁 396。

⁹⁶ 〈首尾吟〉，《伊川擊壤集卷之二十》，頁 539。

⁹⁷ 《朱子語類》卷第一百，北京中華書局，2007，頁 2544。

⁹⁸ 〈觀碁大吟〉，《伊川擊壤集卷之一》，頁 185。

⁹⁹ 《觀物外篇下之下》，頁 164。

¹⁰⁰ 〈秋懷三十六首〉，《伊川擊壤集卷之三》，頁 218。

¹⁰¹ 〈教勸吟〉，《伊川擊壤集卷之十八》，頁 478。

五、結語

朱熹在論及邵雍之學的源流與學術性質時言：

康節數學源流於陳希夷。康節天資極高，其學只是術數學。¹⁰²

邵雍天人之學源流於陳希夷，此論無誤，但謂其學只是術數學，則為謬論。邵雍學際天人之終極目的在於修後天返先天，乃窮理盡性至命之學，自不在後天數術中周旋，若用數術亦只是藉以復返先天之資具，這就是邵雍復見天地之心的先天事業。邵雍有〈安樂窩中吟〉詩云：

安樂窩中事事無，唯存一卷伏羲書。……

苟非先聖開蒙吝，幾作人間淺丈夫。¹⁰³

這部使邵雍不作人間淺丈夫的伏羲書奧義，即透過其師李之才繼承自陳搏老祖。陳搏《麻衣道者正易心法注》中有言：

易無往而不可也。苟惟束於辭訓，則是犯法也，良由未得悟耳。果得悟焉，則辭外見意而縱橫妙用，惟吾所欲，是為活法也。故曰：學易者，當於羲皇心地中馳騁，無於周孔語下拘攣。¹⁰⁴

希夷之言其義甚明，學際天人悟得先天乃「辭外見意而縱橫妙用」，邵雍亦言：「若問先天一字無，後天方要著工夫」¹⁰⁵，後天用功夫一旦修得先天無，「悟來不必多言語，贏得清閑第一籌」¹⁰⁶，此即學際天人以至於樂的生命境界。故有〈詠邵雍〉詩頌云：

安樂窩中快活人，書詩香酒四相親；靜坐閒行任運天，慕然後生苦尋根。
皇極經世觀物高，擊壤詩集寄意深；焚香澄心泯思慮，飲酒微醺契道真。
且效先聖希夷尊，不作人間一俗君；後天工夫修先天，虛極靜篤見樸心。
體契太極伏羲意，身在塵世化乾坤；如來如去閑來往，自由自在四時春。

¹⁰² 《朱子語類》卷第一百，北京中華書局，2007，頁 2554。

¹⁰³ 《伊川擊壤集卷之十》，頁 339。

¹⁰⁴ 陳搏《正易心法注》，《華山陳搏丹道修真長壽學》，山西科學技術出版社，2012，頁 337。

¹⁰⁵ 〈先天吟〉，《伊川擊壤集卷之十七》，頁 458。

¹⁰⁶ 〈謝寧寺丞惠希夷罇〉，《伊川擊壤集卷之九》，頁 304。

