

第五章 百源學術

第一節 易學

邵雍的先天易學在其過世後，除了其子邵伯溫慇懃整理筆記與論述之外，以門人晁說之，王湜，張行成等人的研究最深，影響最廣。以下將此個別分析討論，以闡明其個別的學術思想之精要：

一、晁說之

（一）辨證經史，多極精當

晁說之字以道，雖因欽佩司馬光的德性為人，自號為「景迂生」，其著作作稱《景迂生集》，但在《四庫叢刊》中則命名為「嵩山集」。二者所收文章基本一致，而《四庫》本中多了《晁氏世譜節錄》、晁說之長孫晁子健在編其著作時所著《晁子健跋》以及《景迂遺表》等附錄。

晁說之平生著作約三十種¹，所學可謂廣泛，學者多認為其學深厚廣博，並見識獨到。《四庫提要》集部《景迂生集》中云其：「辨證經史，多極精當。」

1 《晁氏客語》一卷，（明抄本、明嘉靖三十三年晁璫寶文堂刻本及明弘治十四華理刻百川學海本〔四庫底本〕王國維校并跋 十二行二十字白口左右雙邊）。《晁氏客語》一卷《儒言》一卷，（明嘉靖三十三年晁璫寶文堂刻本 十行二十字白口四周單邊、清抄本）。《嵩山文集》二十卷，清初抄本〔九行十八字無格〕。《景迂生文集》二十卷清抄本，清丁丙跋，佚名校。《景迂生集》二十卷（清抄本 八行二十一字、清抄本，清孔廣楨題識九行十八字無格）。《晁氏儒言》（明嘉靖三十三年晁璫寶文堂刻本 十行二十字白口四周單邊）。《景迂生文集》二十卷（明謝氏小草齋抄本〔卷一至九、十六至十八配清抄本〕 清丁丙跋）。其餘尚有：清初抄本嵩山景迂生文集二十卷、明陶宗儀編 明抄本及清順治三年李際期宛委山堂刻本之說郛一百卷晁氏客語、中庸傳一卷、景迂小集一卷、晁氏客語一卷等等。

²陸游《渭南文集》卷十八〈景迂先生祠堂祭〉中云：

卓乎獨立，確乎自信。雖引天下與之爭而不能奪，卒成一家之說，與諸儒並傳。³

其著作給人的第一印象便是廣博深奧自成一家，在易學和史學方面都有大量的著作。如《題古周易後》、《易商瞿大傳》、《易商瞿小傳》、《商瞿易傳》、《商瞿外傳》、《京氏易式》、《易規》、《易玄星紀譜》等為易學類的著作。《晁氏書傳》、《書論》、《洪範小傳》為《尚書》方面的著作。《晁氏春秋傳》、《春秋辯文》、《春秋年表》為《春秋》方面的著作。另有《論語》、《書經》、《孝經》方面的著作。除了經學，晁說之也有史學類的著作，如對《魏書》、《北齊書》、《周書》、《宋書》、《齊書》、《梁書》、《陳書》等史書的校對考證，在在可以顯現晁說之是一個好學不倦，所學不限於一家者。

呂祖謙在《東萊集》別集卷十六〈答朱侍講所問〉一文中云：

晁景迂其學固雜，然質厚而句法少穿鑿，可取者固多也。⁴

之所以認為晁說之學術繁複，乃因其著作並不局限一隅外，其學術淵源較多也是一個主要的原因。在《宋元學案》中可見晁說之因敬重司馬光的為人而受到他的影響，特別是歷史觀念方面的影響最大。在易學方面則受到邵雍的影響，《詩經》和《春秋》則取法於齊，魯，韓三家和賈誼、董仲舒等人。

2 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》(臺北：世界書局，民國 76 年)，集部類第 40 冊。

3 (宋)陸游：《渭南文集》(四部叢刊本，臺北：臺灣商務印書館，民國 64 年，臺三版)，卷 18。

4 (明)呂祖謙：《東萊集》(臺北：臺灣商務印書館，民國 72 年初版)，卷 16。最早版本為：《東萊集注類編觀瀾文集甲集》二十五卷《乙集》二十五卷《丙集》二十卷(宋呂祖謙輯 宋刻本 十一行十九字小字雙行二十四字細黑口左右雙邊)存三十二卷〔甲集全、乙集一至七、丙集存八卷〕。

公之學深且博已。於《易》自商籙下至河南邵先生，於《書》自伏山下至泰山姜先生，於《詩》雜以齊，魯，韓三家，不枯於毛，鄭，於《春秋》考於賈誼、董仲舒，不膠於啖、趙。多所引據。其所引據，多先秦古書，藏山埋塚之秘。⁵

在易學方面，晁說之早年學漢代《京房》之易，後學邵雍之先天易學，此二者於後代，學者皆將之歸於「象術派」。易學發展可大約分爲：象數派和義理派，以王弼爲代表的是義理派；以京房、邵雍爲代表的是象數派。象數之「象」爲八卦所取物象，象數所取之「數」爲卦象數和卦爻數，即邵雍之大衍之數和天地之數。義理派的主旨在闡釋《易》經中各卦象之爻辭所代表的人生意義，及其中所孕含的道理。象數派則認定象、數才是易經的核心。

邵雍之先天易學認爲，象數的出現在義理之前，即先有伏羲氏和周文王列出八卦和六十四卦，後有孔子作《象》、《繫辭》、《文言》、《序卦》數十篇。故卦辭的出現是在聖人觀象設卦之後。而晁說之則承襲這種「尊古」的說法。自漢代開始，卦象數和卦爻數逐漸與百姓的日常生活融合，反應在四時、十二月、二十四節氣之上，其中也包括了天干地支、陰陽五行的思想，形成一繁複的象數學系統。

晁說之在學習邵雍的先之之學前，曾以三十年之功研習漢代京房的易學，因此對於此種先象數後義理的觀念可以說是根深柢固，對於卦象與數術之間的變化更可以說是浸淫日久。邵雍之學以陰陽變化的〈伏羲八卦次序圖〉爲基礎，

5 (宋)陸游：《渭南文集》，卷 18。另有版本《渭南文集》五十卷古籍版本：明末毛氏汲古閣刻本，章鈺校并跋。本節專就「易學」特色探究之，至於晁說之與「淨土宗」之淵源深厚，傳不究論。參看：黃夏年：〈晁說之與淨土教〉：天臺宗山家派護法晁說之居士所撰《景迂生集》，保存了不少佛教史料，其中《宋故明州延慶明智法師碑銘》，是研究明智法師的第一手資料。晁說之的天臺理論造詣精深，其《鈍庵舊記》、《鈍庵新記》及《淨土略因》三文宣揚了天臺宗學說和「正宗」的天臺淨土教，即山家派「寂光有相」的淨土教觀，有力地回擊了天臺宗山外派所認爲的「寂光無相」的異宗主張。晁說之堅決維護了祖師智者大師的權威（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，《華中師範大學學報》，人文社會科學版，2007年2月）。

將奇偶變化以數學推演的方式，將宇宙運行和人世治亂都納入此一規律之中。晁說之雖未得邵雍親傳先天易學，但曾從邵雍弟子楊賢寶學習，並得到先天易圖。晁說之曾論起易經的歷史：

雖戶牖不同，而堂奧之安則一也。蓋皆兼三才，而備錯總極變通焉……唯弼年少，厭舊喜新，乃一切摒棄師法，攘老莊恍惚虛無乎之論，專於人事，以快後生耳目而稱為《易》之妙，乃不知《易》之奧妙，自有所在，而無用莊老也。譬如惰衣乞市以飽，而弗顧南畝之可耘耔，惜哉。《易》之雜乎老莊，而專明人事，自王弼始，《易》家乃始失於所傳焉。

6

晁說之認為易經中的千萬變化，並非僅用來解釋人生的疑惑和政權的起落，義理派的缺失便是對於易經的解釋上過於偏重人事的變化。而象數派則因兼通三才，將整個宇宙萬物包容於其中，人類社會只不過是其中的一部份。自三國時代王弼著《周易注》將老莊中的思想納入其中開始，易學的研究便著重於人事，這種方向的轉變無異於：一個乞丐放著大好的耕地不耕作，卻向他人乞食一般。習《易》這若將重心放在義理的闡發，而將象數棄置一旁則可說是本末倒置。對於邵雍的先天易學，晁說之極為推崇，認為邵雍承接了自漢代以來，京房等人的象數學派，在《景迂生集》卷十五〈答錢申伯〉書中讚美邵雍：

惟康節先生，天資既卓越不群，而夜不施枕，惟《易》之學者三十年，其兼三才而盡變通之妙，始大著明矣。⁷

除了對著有《古周易》認為易學的研究應該回歸的象數上，晁說之也對《周易》進行校勘。晁公武《郡齋讀書志》中云：「以諸家《易》及許慎說等九十五

6 (宋)晁說之：《景迂生集》(臺北：世界書局，民國76年)，卷16。

7 同註6，卷15。

書是正其文。」⁸可見晁說之在考訂《周易》上是下了極大工夫的，又其在《題古周易後》中云：

若夫文字之傳，始有齊、楚之異音，始有科鬥（蝌蚪）、籀、篆、隸書之四變，因而訛謬者多矣……其幸而諸儒之傳，今有所稽考者，具列其異同舛訛字下，亦庶幾乎同復於古也。⁹

邵雍以數術之學在當時的西京學術圈中頗負盛名，但同為西京學者的司馬光、二程與邵雍，在學術思想上存在許多歧異點。例如二程便認為邵雍之「先天易學」並非正統而是屬於「易外別傳」的性質。由於二程與邵雍同里巷居中三十餘年，晁說之曾寫信向程頤請問有關邵雍的數術之學，朱熹《伊洛淵源錄》卷五中記載程頤的回信中云：「餘與堯夫同里巷居三十年，於世間世有所不問，惟未嘗一字及數。」¹⁰可見程頤認為自己和邵雍在對於易學的基本立場上是「道不同不相為謀」。

（二）質疑《周禮》，攻訐《孟子》

在晁說之的著作中有一部份的文章如《辨誣》、《儒言》、《奏審覆皇太子所讀〈孝經〉、〈論語〉、〈孟子〉》是批評孟子的。特別是這些著作，以嚴正的立場，表達對孔子的忠誠，這是「邵派易」在傳承上最顯著的特色與貢獻。因為孟子的地位在宋代是很特別的，一方面在官方北宋神宗將《論語》和《孟子》二書列為科考的科目，這便等同於要求天下的讀書人都要將此二書列為必讀了，且在神宗元豐七年(西元 1084)將其配享文宣王孔子廟，以這種公開的儀式來提升孟子在百姓心目中的地位。另一方面在民間朱熹承襲二程的精神，將《孟子》與《論語》、《大學》、《中庸》並列編為四書。而《四書》也成為了科考的重要

8 (宋)晁公武：《郡齋讀書志》(臺北：臺灣商務，民國 67 年初版)。

9 (宋)晁說之：《景迂生集》，卷 16

10 (宋)朱熹：《伊洛淵源錄》(臺北：交海出版社，民國 57 年初版)，卷 5。

科目。但在宋代也有一批學者如司馬光、邵博、劉原父等人對《孟子》一書的內容提出了質疑，晁說之就是其中的一份子。

晁說之提出對孟子的懷疑和批評，除了宋代的疑經風氣興盛之外，與政治立場也有所關聯，王安石著《三經新義》並對《孟子》、《周禮》十分推崇，特別是《周禮》一書，王安時在變法時所提出的青苗、免役、保甲、市易法等新政，皆自《周易》中出。對於《春秋》在視爲「斷爛朝報」。晁說之與王安石在政治上的立場相背，是反對新政的，因此對於其所推崇的《孟子》、《周禮》便加以詆毀。在其文章中可見他將《周禮》視爲六國陰謀之書。《辨誣》中甚至說《周禮》「是說大抵煩禮瀆儀，靡政潛刑，苛令曲禁，重賦專利，忌諱祈禳，誕迂不切事，適莽之嗜也。」¹¹此言之公允與否自不待言，《四庫總目提要》言其《儒言》中說其因爲一己之私，而對《周禮》、《孟子》攻訐太過以爲失當：

至於因安石附會《周禮》而詆《周禮》，因安石尊崇《孟子》而抑《孟子》，則有激之談，務與相反，惟以恩怨爲事非。殊不足爲訓。蓋元祐諸人實有負氣求勝，攻訐太甚，以釀黨錮之禍者。賢智之過，亦不必曲爲諱也。取其大旨之正可矣。¹²

晁說之對王學深惡痛絕，但其非孟之著作卻不僅是因爲反對王學，其中有些觀念在宋代可以說是普遍存在的。如邵博《邵氏聞見後錄》中卷十一至十三便提出對《孟子》一書的質疑，第十三章收錄了李泰伯、陳次公、傅野、劉原父等人的非孟之文，其中亦有收錄晁說之〈奏審皇太子讀孟子〉一文，認爲《春秋》爲孔子所著，《論語》記孔子言行，《孟子》載孟子之言，若皇太子在讀完《孝經》後便講《孟子》而略《論語》、《春秋》是爲大誤。晁說之〈奏審皇太子讀孟子〉中云：

11 (宋)晁說之：《景迂生集》，卷16。

12 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部一儒家類414。

學者罷黜孔子《春秋》，而表章謂雜之《周禮》，以孟子配乎孔子。而學者發言折中於《孟子》，而略乎論語，故可嘆矣。今皇太子初就外傅之時，會官僚講《孝經》而讀《孟子》。蓋《孟子》不當先諸《論語》者也。如以《孟子》先諸《論語》，豈所以傳道皇太子天資邁世之令質而視之一德哉？臣愚竊以謂宜講《孝經》而讀《論語》，恭俟講《孝經》畢日，復講其已講之《論語》，則入德亦易矣。¹³

晁說之是站在「尊古」的立場，也就是尊孔子的立場來反對孟子的，認為《孟子》所說只是孔子之道的一部份，故不可將其地位列於與孔子相當。不只是孟子，所有在孔子之後企圖發揚其學說者，如韓愈、揚雄、荀子等人的著作，都只會使後世學者落於越學越曲的狀況，不如將這些著作掃蕩一空，始學者直承孔子本源。晁說之認為孔子之道有如日月之明，不會因為後世的學者疏於發揚孔子之學的著作，而使孔子的學說思想消失：

孔子固聖人，孰知後世必有人曰孟軻能明吾道而尊之耶？脫令後世遂無孟軻，則孔子之道泯滅不傳歟？至於卿、雄則復何力之有？一何量聖人淺而自待厚耶？¹⁴

晁說之認為當時宋代的學者，讀書應自讀本經，不應依靠註解或其他解本經之書來學習，學者依賴小序以學《詩》，有如鄭玄，孔穎達者。依賴魯史以解《春秋》，有如服虔，杜預者。附會老莊釋氏思想以解《易》，有如何晏，王弼者。如此則將離本經之意日遠，而流於附會了。為了改變這種缺點，晁說之認為最直接的方式便是將孔子定為一尊，不讓後學的言論將孔子之道切割而論。晁說之〈奏審皇太子讀孟子〉中云：

臣聞《春秋》遵一王之法以正天下之本，與禮之尊無二上，其旨實同。

13 (宋)邵博：《邵氏聞見後錄》(北京：新華書店，1983年初版)，頁105。

14 (宋)晁說之：《景迂生集》(臺北：世界書局，民國76年)，卷16。

蓋國之於君，家之於父，學者之於孔子，皆當一而不可二者也。是以明王罷斥百家，表章六經，大儒推明孔氏，抑黜百家。今國家五十年來於孔子之道，二而不一也，其義說既歸於老莊，而設科以《孟子》配六經，其視古之黜百家而專明孔氏六經，不亦異乎？前者學官罷黜《孔子》春秋，而表章雜之《周禮》，以孟子配孔子，而學者發言折中於《孟子》，而略乎論語，故可嘆矣。¹⁵

晁說之將孔子之道視為一個整體，而後學的分析都只是局部，若尊孟子而捨孔子則是一種捨本逐末的行為。這種說法並不是認為當代的學者都不應該讀《孟子》或是王弼、揚雄之著作。而是當涉及是非高下時，不應失去判斷的標準。

（三）傳承儒「易」，卓然獨立

晁說之極力尊崇孔子之道，於《晁氏儒言》¹⁶多所辯明：

橫渠先生曰：易不言有無，言有無諸子之陋也。說之謂以老氏有無論易者，自王弼始。

二程與邵雍在闡述易學上，是以儒家《易》的傳統行之，所以不言「有無」

晁說之認為以老子對於本體論以「無」言之，「無」之具體呈現為「有」，這種「道、德」觀，是自後人王弼開始的說法，從來自文王、至孔子、至邵雍，一脈相承的主線都是「儒家《易》」¹⁷的思想。所以，就「天人」而言，也都推崇《詩》《書》，與邵雍之「先天易」，強調人文為主要內容的思想，性質相同。

15 (宋)邵博：《邵氏聞見後錄》，卷 16。

16 (宋)晁說之：《晁氏儒言》，昭德心編（北京：北京圖書館，1998 年初版），頁 366。

17 同註 16：「詩一 不知禮義之所止而區區稱法度之言，真失之愚也哉！言孰非法度何獨在詩？」亦即，《詩》的精神在於知禮義之所止，非他家只重「法度之言」，《詩》即涵蓋法度，《詩》不只是《詩》！因此為什麼只「尊儒」，是因為都已足夠了。

因此有學者想「創新」其實不見得有所得，所謂「有日月至今久矣」，豈可「厭其久而新之」？

言天人之相與，莫如詩書，治亂興亡之際，若分其所立。學者同尊孔氏，法詩書、躬仁義，不知學之目何自而得哉？建隆以來禮樂文明煥然大備，皆諸儒之力也…又或厭其久而新之，則日月之出特久矣。¹⁸

論到孔子也同樣以《易》會通而論述之：

孔子一或以潛龍勿用為孔子，是不知乾之為君，而初九之潛者不復可飛也。或因孟子所謂孔子不有天下之說，而不思之歟？豈孔子之志哉？不可以為後世訓也。¹⁹

如果以「乾」卦之卦爻種種對映孔子，晁說之也有所意見，因為「乾之為君，而初九之潛者不復可飛也」，孔子並非「勿用之潛龍」，更不是「不復可飛」的君主。所以「因孟子所謂孔子不有天下」之說，是不足為訓的；孔子之志不在於此。所以易卦的闡述，不以偏義而解，失之千里！由此可見，晁說之對何晏、王弼之不以為然，是源於他對儒家易學堅持的立場所致：

何晏、王弼倡為虛談，范寧罪之甚於桀紂。弼以其言言《易》猶近似矣，晏之談論，語則又何邪！顏子屢空，先儒皆說空乏。晏始斥之，自為說曰：「虛心知道」，不知言之愈遠而愈非。顏子之事也，或以無相無空，則又晏之罪人也。是言本出於釋學，而釋學譏其失已之傳，果誰之學邪！

18 (宋)晁說之：《儒言》一卷，《四庫全書珍本》第五集（臺北：商務印書館，民國 63 年），頁 41-42。言天人之相與莫如詩書，治亂興亡之際若分，其所立之道，則存乎易之陰陽，仁義而吉凶則一致也。或以某句為天道，而人不預焉。復以某句為人道，而不及乎天。天人始分矣，是出言雖可若會之於心，而自試焉則誣矣哉！頁 4。

19 同註 18，頁 20。

王、何等人參雜釋學解釋人事，晁說之都認為是「罪甚於桀紂」、「失已之傳」又例如：

大神—《易》以大人、聖人為一位，而不達孟子答問之言者，以大人未至於聖，書之聖神文武為一矣。而為莊子荒唐之言所惑，則復自有神人。橫渠先生亦云「聖人不可知為神」，莊生繆妄又謂有神人焉。

晁說之對於這種「郢書燕說」²¹，很不以為然，「聖人不可知為神」，而莊子竟然繆妄成謂有「神人焉」。此外，《儒言》又提到董仲舒說：「詩無達詁，易無達言，春秋無達辭，范寧曰：經同而傳異者甚衆，此吾徒所以不及古人也。嗚呼！古之人善學如此，今一字詁訓，嚴不可易，一說所及，詩書無辨，若五經同意，三代同時，何其固邪」！言《易》者，無論如何要固本，他一而再三地強調：

言《易》者不知王弼之前師儒尚衆，而古法之變自弼始，雖以短弼，實不能出其藩籬，何以語古邪？《春秋》《孝經》則絕而不言，未為知本者。

晁說之固守聖賢孔子對易學的詮釋，如日月之久而光輝，後人不得變古法而自行穿鑿附會，繆妄之罪甚於桀紂，使正道失傳，虛談而無稽。

20 (宋)晁說之：《儒言》一卷，《四庫全書珍本》第五集，頁 21-22。

21 同註 20，頁 16-17。燕書—郢人有遺燕相書者，夜書火不明，因謂持燭者曰舉燭，而過書舉燭。舉燭非書意也，燕相受書而說之，曰舉燭者，尚明也。尚明者，舉賢而任，燕相白王，大悅，國以治。治則治矣，非書意也。《古文尚書·泰誓》作「大」，開元間學士衛苞受詔成今文尚書，乃始作泰，或以交泰為說，真燕書哉！

(四) 校勘《周易》、復古論證

晁說之于諸經中尤精于易，他在學術史上最大的貢獻也是改定《周易》，恢復了《古周易》的面目。自漢以降，說《易》日繁，流派日多，然多專注於訓詁章句，至於穿鑿附會，經傳混淆。而近代以來的《周易》研究證明，漢以前古易經、傳各自為篇，並不混雜，然自西漢費直以來，始以傳解經，進而以傳附經改竄古易原貌。到了宋代，晁說之繼王洙、胡瑗、胡旦、歐陽修、呂大防等考訂古易之後，經過精密論證，對《古周易》的結構和順序做了富有創見的闡釋：

《周易》《卦爻》一《彖》二《象》三《文言》四《繫辭》五《說卦》六《卦序》七《雜卦》八繕寫謹第如上。按晉太康初發汲縣舊塚，得古簡編蝌蚪文字，散亂不可訓知。獨周易最為明瞭，上下篇與今正同，有《陰陽說》而無《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》，杜預疑「于時仲尼造之于魯，尙未播之遠國」，而漢《藝文志》：「易經十二篇施、孟、梁丘三家。」顏師古曰：「上下經及十翼，故十二篇。」是則《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》，始附卦爻而傳於漢歟？先儒謂費直專以《彖》、《象》、《文言》參解易爻，以《彖》、《象》、《文言》雜入卦中者，自費氏始。其初費氏不列學官，唯行民間。至漢末陳元方、鄭康成之徒，皆學費氏，古十二篇之易遂亡。

晁說之認為《古周易》中《經》與《傳》是可以分開的，所謂經是經、傳是傳；經不變，而傳可換成其他的傳，甚至可以單獨行世²²。例如汲縣舊塚中的「古易」，並無《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》，而多了《陰陽說》。晁說之認為，從西漢開始，才出現了十二篇的「經傳合編」，即「上下經及十翼」。到了費直開始用《彖》、《象》、《文言》加入解釋「易爻」，雜入卦中，於是連十二篇的《古易》全貌已非。他沒有採用「上下經及十翼」共分十

22 張劍：〈求實與尊古——晁說之學術思想及其意義〉（北京：《中國文化研究》2004年3月，頁96）：「…不分上下，總成八篇，這些論斷較為符合古周易的實際狀況，大抵已被後來研究所證明。晁說之還將《古周易》分為八篇，並編排其順序，此舉是反映出晁說之的踏實精神，也反射求實事、崇古易。足見晁說之特立獨行、不苟且追循他人的個性。」

二篇的普遍做法,而認為「古者竹簡重大,以經爲二篇,今文何必以二篇成帙哉!」²³此外,他還對《周易》的文字進行認真、精密的勘誤,全如〈題古周易〉一文中所云²⁴。

自紹聖五年(1098年)晁說之從紹雍門人楊賢寶得《易圖》,入洛陽與伯溫遊,獲邵雍遺稿而深習之,《太極傳後序》²⁵卷十七言其「寶而藏之,服勤不知晝夜,二十年間輒作《易傳》四種」,《康節先生謚議後記》卷十八:「…略能發先生(邵雍)《易》之梗概」。綜上而言,從:辨證經史,多極精當;勇於質疑《周禮》,攻訐《孟子》;傳承儒家「易學」,卓然獨立;校勘《周易》,復古論證,晁說之能夠平衡宋儒在經典研究之義理、考據兼備:一方面繼承「儒家」邵派易學的復古論證,另一方面補足校勘、考訂、原典的基本功夫,使之豐贍、完備,晁說之堪稱居功厥偉²⁶。

二、王湜

《宋元學案》中將王湜列爲邵雍的弟子之一,其著有《易學》一卷,宋史並未將之收錄,今見於《四庫全書》子部的易學篇,其內容著重於述而不作,但將邵雍之先天易學和《皇極經世》做一個提綱挈領的敘述:

23 (宋)晁說之:《嵩山文集》卷十八〈題古周易後〉頁337。(《嵩山文集》二十卷,臺北,台灣商務印書館,民70年,四部叢刊廣編;36)

24 同註23,頁338:若夫文字之傳,始有齊、楚之異音,始有蝌蚪、籀、篆、隸書之四變,因而訛謬者多矣。…其幸而諸儒之傳,今有所稽考者,具列其異同舛訛於字下,亦庶幾乎回復於古也。

25 李朝軍:〈晁說之年譜簡編〉,《西南交通大學學報》(社會科學版)2005年1月。又張劍:〈晁說之年譜〉,《淮陰師範學院學報》(哲學社會科學版第26卷)2004年5月。

26 同註23,頁98:「晁公武《郡齋讀書志》亦云:『以諸家《易》及許慎說等九十五書是正其文。』這些都表現出說之深湛的治易工夫。今天說之的《古周易》大體尙可得見,它存于託名呂祖謙的《古周易》中。可以看出,說之改定《周易》主要運用訓詁考校的實證之法,這和人們關於宋學專主義理探求的傳統印象有較大差別。但以漢學、宋學來膠柱鼓瑟地對應漢、宋兩代人本就是一種歷史錯覺。漢學尙考據,宋學尙義理最主要的是體現兩種不同的治學路徑,其次才是就朝代特色大致而言,一如錢鍾書先生《談藝錄》中論唐宋詩:『唐詩、宋詩,亦非僅朝代之別,乃體格性分之殊。』(《談藝錄》頁2,中華書局1984年版)』其實傳注、訓詁、校勘等方式是文獻學的基礎方法,宋儒治學,亦難廢考據,即使在義理上有所感悟,也往往要通過考據來求證,有宋一代的文獻考據也是頗爲發達的。只是部分宋儒特別是理學家的用力方向後來逐漸偏向了義理的體會和疏解。」

易學一卷，宋王湜撰，是書宋志不著錄，其名見晁公武讀書志，但稱同州王湜而不詳其始末，張世南尤宦紀，聞稱康節先生皇極經世，其學無傳，此外有所謂太乙數，渡江後有此客，同州免解進士王湜，潛心是書，作太一肘後備檢三卷，為陰陽繪圖一百四十有四，上自帝堯以來至紹興六年丙辰云云，是南宋初人已，今太一肘後備檢未經傳本，此書則通志堂經解刊之。²⁷

《四庫提要》中言王湜有作《太一肘後備檢》一書，但因散佚今已不傳，其所著之《易學》一卷中大多承襲了邵雍之學，其中在易學的部份有論太極、論兩儀、論四象、論八卦等，在《皇極經世》中則有列有《皇極經世一元圖》將邵雍所論之元會運世歲月日辰八元做一重點式的列表。《四庫提要》認為《易學》中的內容有取自莊子思想者，有取自道家之說者，《四庫提要》也依其自序中提及先天圖是得自陳搏，而將其視為出於爐火的證明：

其自序則稱於陳搏、穆修、李之才，劉穆之書，兼而思之，是亦先天之學出於爐火之一證也。然其論先天之圖，謂希夷而前莫知其所自來，其時距邵子未遠，而其言如是，可以知傳自伏羲。秦焚書流於方外之說出於後儒之附會，其末於皇極經世節要，自序有云：康節遺書或得之於家之草稿，或得於外之傳聞，中有訛謬，於是決擇是非以成此書，示讀皇極者以門戶亦可知皇極經世一書，不盡出於邵子，其言皎然。不欺有先儒淳實之遺矣。²⁸

王湜自幼便對易學有深厚的興趣，認為其中玄妙的道理是取之不盡、用之不竭，在《易學》的自序中提到：晚年得到邵雍易學後喜不自禁，日夜思之，未嘗暫捨。認為邵雍之學博大精深，且因其在世時並無將自己的著作刻板印行，因此後學所得之手稿，不論是邵雍生前所外流的，或是死後由其子邵伯溫所給

27 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

28 紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

予的，甚至有一些是附會傳聞此為邵雍之學，但其實並非如此。若不能用心精擇，則會流於僅將「先天易」學視為「易外別傳」，或是僅將《皇極經世》視為推步占卜之書的錯誤之中：

余平生喜易，內求於己，外求於人，非一日已。晚得邵康節易學，喜不自盡，晝夜覃思，未嘗暫捨，方其有所得也，或不寐達旦，然聖人至理萬物取之不盡用之不竭。而康節先生遺書或得之於家之草稿，或得於外之傳聞，草稿則必欲刪而未及，傳聞則有訛謬而不實，儻不能用心精擇，則是非雜擾，而至理終不出矣。²⁹

在自序中除了為邵雍辯其學術為外人所誤解之外，也說明學習先天之學，首重在於去除自己的私心。唯有不雜入個人主觀的成見，才能達到邵雍所要求的「平心如權衡，無今古，無物我，無知愚，無彼此，惟道是從。」先天之學的源流，是來自於陳搏，先傳穆修，再傳至李之才，劉長民等，後由李之才傳予邵雍，據王湜《易學》自序所言，陳搏所傳應有「鉤隱圖」，但可能因為散佚而未能得見。自序最後說明王湜修習先天易學的態度：

罔或遺佚，亦不敢以私知去取。但重別推衍，使明白易見，或見不能窺測藩籬而難盡者，作闕遺說，以示方來俟，明哲者之思索焉。大抵道之不明其說，有二愚不肖者，固不足以。及此賢與智者反從而鑿之。其於聖人妙意豈不胥失乎哉？凡諸好學君子當如是求焉可也。³⁰

王湜認為對於先天之學自己不敢私自取捨，明白易見心有領會之處便可自行推衍，並將心得記錄，若有難測難盡者，或文中有所缺陋者，則不可強通或自行臆測補之，應將之如實保留下來，以待後賢在條件更為具備的情況下，能做更適切的解釋。若因私自的穿鑿附會而使文意改變，後學難辨真偽，如此便

29 (宋)晁說之：《晁氏儒言》，昭德心編（北京：北京圖書館，1998年初版）。

30 紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

失去了聖人立先天圖及先天之學的妙意。

王湜對於先天易學的概論，如論太極，論四象，論八卦，論八卦河數圖、論文王八卦等等與邵雍《觀物篇》中多有所承傳與闡發。其中附有「先天圖」，並標註「此伏羲易，無文字、語言，卦名亦後人添之。傳自希夷而下，前此則莫之其所自來也。」³¹王湜當時未得「六十四卦數圖」故在《易學》中標明「闕」。王湜對於邵學的承傳貢獻主要可以分為兩部份，一為易學，一為易圖。

（一）易學

1、論太極

邵雍對於太極的論述可散見於《觀物外篇》三十九、聲音唱和萬物通數第十：

太極不動性也。發則神，神則數，數則象，象則器，氣則變，復歸於神也。

陰陽生而分二儀，二儀交而生四象。四象交而生八卦，八卦交而生萬物。故二儀生天地之類，四象定天地之體。四象生日月之類，八卦定日月之體。八卦生萬物之類，重卦定萬物之體。類者生之序也，體者象之交也。推類者必本乎生，觀體者必由乎象。是故日月一類也，同出而異處也，異處而同象也。推此以往，物焉逃哉……萬物各有太極、兩儀、四象、八卦之次，亦有古今之象。

王湜在《易學》中有論太極，中云：

31 (宋)晁說之：《儒言》一卷，《四庫全書珍本》第五集（臺北：商務印書館，民國 63 年）。

太極無象，象非方非圓。不可得而形容。強名之曰極而已。極訓中又訓窮物理至中而極，故陽窮於南之中而陰生焉，陰窮於北之中而陽生焉。太極則寂然不動，而會歸於一，所謂陽極生陰，陰極生陽者。皆由是出而後出焉，故能生兩儀也。³²

王湜承邵雍對太極的思想，認為太極是萬物的本源，也是渾然的整體。本無其名，但為了方便稱呼故強名之。如邵雍所言太極是巍然不動的，雖可發而為神，為象，為器，但最終將復歸於神。王湜將此稱為「會歸於一」。邵雍所云之陰陽生兩儀，王湜亦擴而說為「故陽窮於南之中而陰生焉，陰窮於北之中而陽生焉。」解釋了陰陽如何於太極中產生。邵雍所云「陰陽生而分二儀」，王湜亦云「所謂陽極生陰，陰極生陽者。皆由是出而後出焉，故能生兩儀也。」將太極由陰陽相交而化生兩儀的學說，承傳延襲。

2、論兩儀

邵雍對於兩儀的論述可見於〈聲音唱和萬物通數第十〉：

陰陽生而分二儀，二儀交而生四象。四象交而生八卦，八卦交而生萬物。故二儀生天地之類，四象定天地之體。四象生日月之類，八卦定日月之體。八卦生萬物之類，重卦定萬物之體。類者生之序也，體者象之交也。推類者必本乎生，觀體者必由乎象。是故日月一類也，同出而異處也，異處而同象也。推此以往，物焉逃哉……萬物各有太極、兩儀、四象、八卦之次，亦有古今之象。

王湜在《易學》中有論兩儀，中云：

太極判而分兩儀，天地者兩儀之成名也。太極無數所以衍者。特兩儀爾。

³² 王湜《易學》((清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。)頁 850-669。

故曰天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十。自一至十易皆兼而用之，故可與天地準畫奇一也。畫偶二也。成卦三也。四象四德四時四也。天數五地數五五也。重卦坤元所用以至一百九十二陰爻六也。著窮於七七也。卦窮於八八也。乾元所用以至一百九十二陽爻九也。天地相合十也。凡此十數，闕一不可。顧其所用，如何爾。³³

邵雍認為「天地分而生兩儀」、「兩儀生天地之類……類者生之序也。」兩儀承太極而來，為陰陽相生的結果，由兩儀的變化可生出天地萬物的種類，而這些種類便是萬物生存的次序。王湜承此學說，更進一步的擴展，認為天地為兩儀之成名，天地即是兩儀，天地之分為奇偶之數的衍化。即天為一、三、五、七、九之數，地為二、四、六、八、十之數。並列出了自太極至乾元一百九十二陽爻十個層次的變化。

3、論四象

邵雍對於四象的論述可見於〈聲音唱和萬物通數第十〉：

陰陽生而分二儀，二儀交而生四象。四象交而生八卦，八卦交而生萬物。故二儀生天地之類，四象定天地之體。四象生日月之類，八卦定日月之體。八卦生萬物之類，重卦定萬物之體。類者生之序也，體者象之交也。推類者必本乎生，觀體者必由乎象。是故日月一類也，同出而異處也，異處而同象也。推此以往，物焉逃哉……萬物各有太極、兩儀、四象、八卦之次，亦有古今之象。

王湜在《易學》中有論四象，中云：

太極判兩儀而已，兩儀既交乃分四象。陽性趨上若火者是也。陰性趨下

³³ 王湜《易學》((清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。)頁 850-669。

若水者是也。天既積陽趨上則可，何以能下交於地曰，陽中有陰，陰抱陽而下降，陰降而陽亦降矣。所以能交於地矣也……莊子曰，至陽赫赫，至陰肅肅，肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉。肅肅陰也而出乎天，陽中有陰故也，赫赫陽也，而發乎地，陰中有陽故也，推此則天陽物而有陰，地陰物而有陽。必交而後可見，豈不信哉。³⁴

邵雍對於四象的定位認為其為兩儀的變化而生，可定天地之體，為日月之類，但對於四象之生成過程卻未明說，王湜《易學》中則補其不足，對於四象的生成變化引莊子之言「至陽赫赫，至陰肅肅，肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉。」來說明陰中有陽，陽中有陰，四象由此生成。

4、論八卦

邵雍對於八卦的論述可見於《觀物外篇》：

天地定位一節，明伏羲八卦也。八卦者，明交相錯，而成六十四卦也。
〈先天象數第二〉

一變而二，二變而四，三變而八卦成矣。四變而十六，五變而三十二，六變而六十四卦備矣。〈河圖天地全數第一〉

陰陽生而分二儀，二儀交而生四象。四象交而生八卦，八卦交而生萬物。故二儀生天地之類，四象定天地之體。四象生日月之類，八卦定日月之體。八卦生萬物之類，重卦定萬物之體。類者生之序也，體者象之交也。推類者必本乎生，觀體者必由乎象。是故日月一類也，同出而異處也，異處而同象也。推此以往，物焉逃哉……萬物各有太極、兩儀、四象、八卦之次，亦有古今之象。〈聲音唱和萬物通數第十〉

³⁴ 王湜《易學》((清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。)頁 850-670。

王湜在《易學》中有〈論八卦〉中云：

乾下交坤而生三男，坤上交乾而生三女，先儒論之詳矣。此不復述。但取天地皆以一而變四者，而申其說夫一陰一陽之謂道。天以一而變四，以其以其一父三男同本乎一陽。地以一而變四，以其一母三女，同本乎一陰，四者之中其用者三，不用者一。以為乾坤無為，定位於上下，以應體數而已。³⁵

邵雍在〈河圖天地全數第一〉中主張八卦的變化是由太極之一，話為兩儀之二，在化為四象之四，再變為八卦之八。故云「一變而二，二變而四，三變而八卦成矣。」又說「八卦交而生萬物……萬物各有太極、兩儀、四象、八卦之次，亦有古今之象。」再再的說明了太極、兩儀、四象、八卦的關係。王湜除了承襲邵雍的思想，提出「天地皆以一而變四者，而申其說夫一陰一陽之謂道。」也申說了一陰一陽之謂道，在八卦的八個卦象中，有四個陰卦，四個陽卦。一父三男為陽卦，一母三女為陰卦。

5、〈論康節先生衍數〉、〈皇極經世要序〉

邵雍之《皇極經世》，有〈論康節先生衍數〉、〈皇極經世節要序〉、〈皇極經世一元圖〉。〈論康節先生衍數〉在說明邵雍之四分法之來源為太極生兩儀，兩儀生四象，四象中有天之四象為日月星辰，地之四象為水火土石，邵雍《觀物篇五十一》中可見此四分法：

日月星辰者，變乎暑寒晝夜者也；水火土石者，化乎雨風露雷者也；暑寒晝夜者，變乎性情形體者也；雨風露雷者，化乎走飛草木者也……太陽為日，太陰為月，少陽為星，少陰為辰，日月星辰交而天之體盡之矣……太柔為水，太剛為火，少柔為土，少剛為石，水火土石交而地之體盡之

³⁵ 王湜《易學》((清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。)頁 850-670。

矣；日為暑，月為寒，星為晝，辰為夜，暑寒晝夜交而天之變盡之矣。
水為雨，火為風，土為露，石為雷，雨風露雷交而地之化盡之矣。

故有一則有二，有二則有四，有三則有六，有四則有八。日月星辰共為天，水火土石共為地，耳目鼻口共為首。〈觀物外篇·河圖天地全數第一〉

王湜在〈易學〉中承襲四分法，在〈論康節先生衍數〉中云：

世人但見日月星辰為四象而經中，以日甲一，月子一，星甲一，辰子一為首故，因名之曰所衍者四象數也。殊不知日月星辰所謂在天成象，水火土石所謂在地成形，若以在天者為四象，在地者當為四形，若形象一名則合天與地，當為八象。³⁶

此處標明瞭在以日月星辰為單位羅列《皇極經世》中的年表時，日和星的計量單位為天干，月和辰的計量單位則為地支，天之四象為象，水火土石為形，二者相則為八象。〈皇極經世節要序〉將《皇極經世》的章節及元會運世大約的計算單位予以說明：

皇極經世其書浩大，凡十二冊，積千三百餘板，以元經會二策，以會經運二策，以運經世二策，聲明律呂兩相唱和四冊，準繫辭而作者二冊。其法以三十年為一世，三百六十年為一運，三十運為一會，十二會為一元。³⁷

36 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

37 (宋)晁說之：《儒言》一卷，《四庫全書珍本》第五集。

(二) 易圖

1、論伏羲八卦

邵雍在《觀物內篇·先天象數第二》中提出了對於先天八卦的看法，主張：

先天象數第二，天地定位一節，明伏羲八卦也。八卦者，明交相錯，而成六十四卦也。數往者順，若順天而行，是左旋也，皆已生之卦也，故云數往也。若逆天而行，是右旋也，皆未生之卦也，故曰之來也，夫易之數，由逆而成矣，此一節直只圖意，若逆知四時之理也。³⁸

離在天而當夜，故陽中有陰也。坎在地而當晝，故陰中有陽也。震始交陰而陽生，巽始消陽而陰生，兌陽長也，艮陰長也，震兌在天之陰也，巽艮在地之陽也。天以始生言之，故陰上而陽下，交泰之義也。地以既成言之，故陽上而陰下，尊卑之位也。乾坤定上下之位，離坎列左右之門，天地之所闔辟，日月之所出入。是以春夏秋冬，晦朔弦望，晝夜長短，行度盈縮，莫不由乎此矣。³⁹

王湜在《易學》中對於先天伏羲八卦亦有論述：

太極之初，混然而已。判則陽筆於南而為乾，陰筆於北而為坤。乾坤既分，則乾下交坤而生三男，男皆在於坤之位，以其本體屬於坤乾來交之故，變為男也，坤上交乾而生三女。女皆在於乾之位。以其本體屬乾，坤來交之故。變為女也。股者南正重司天則乾，位於男可知矣。北正黎司地則坤，位於北可知矣。震長男也，故在坤之左，艮少男也，故在坤之右。坎中男也，故在西方之陰中焉。巽長女也，故在乾之左。兌少女也，故在乾之右，離中女也，故在東方之陽中焉……伏羲八卦，蓋始生

38 (宋)邵雍：《觀物外篇》，先天象數第二。

39 (宋)邵雍：《觀物外篇》，卷4。

之序如此。

邵雍對於先天伏羲八卦的排列順序已有所見，但僅對於乾坤定位，陰陽消長的部份加以論述，「乾坤定上下之位，離坎列左右之門。」對於八掛的順序也僅說明各卦之間的相對位置，「坎在地而當晝，故陰中有陽也。震始交陰而陽生，巽始消陽而陰生，兌陽長也，艮陰長也，震兌在天之陰也，巽艮在地之陽也。」而王湜則承襲了這一個思考的脈絡，對於伏羲八卦方位圖中各卦確切的位置，一一的排列出，並對於如此排列的原因理由，做出了解釋。

2、皇極經世一元圖

〈皇極經世一元圖〉將《皇極經世》中的年表，以較簡約的方式呈現，最大的特色便是在「帝堯以後至甲子神宗元豐七年」這約三千年的時間，僅選擇呈現有重要大事發生的年份，並非如同邵雍《皇極經世》中年年詳錄的情形，對於初見邵雍先天之學的學者而言，難免感覺《皇極經世》其言過於龐大，王湜做此篇可說是有覽庶之功，可使後學漸可得其門而入。

三、張行成

張行成字文饒，臨邛人，生卒年不詳，其著作有《周易述衍》、《皇極經世索隱》、《皇極經世觀物外篇衍義》、《易通變》、《翼玄》、《元包數義》、《潛虛衍義》。因其學邵雍先天易學有成，故稱其為「觀物先生」。張行成為南宋紹興年間(西元 1131-1162)進士，南宋孝宗乾道年間，任成都府路鈐轄司幹辦公事。乾道二年(西元 1166)向孝宗進呈易學七書，為上所採用，詔獎除直徽猷閣，官至兵部郎中、潼川知府。張行成所進易學七書，今於《四庫全書》中僅見《皇極經世索隱》、《皇極經世觀物外篇衍義》、《易通變》三書。

張行成與邵雍皆為宋代數術派的哲學家，二人年歲相差頗大，張氏出生之時邵雍大多已不在人世，故未能得其親傳。張行成所得之先天之學遺稿與先天圖是在牛師德，牛思純父子二人傳至蜀中後，張氏再由蜀中估籍吏人之家得之。張行成在繼承邵雍的學術上可以大略分為兩個部份，對於《觀物內、外篇》的

闡述有《皇極經世索隱》、《皇極經世觀物外篇衍義》二書，對先天易學的發揚則有《易通變》一書。

（一）《皇極經世索隱》、《皇極經世觀物外篇衍義》

《四庫提要》中云《皇極經世索隱》一書在宋代朱彝尊《經義考》中並未收錄，四庫本所據者為明朝永樂年間所編著之《永樂大典》，《皇極經世索隱》二卷均為解釋邵雍《觀物內篇》，邵雍之子邵伯溫原已有所註解，張行之用力極深，他再將自己的心得散綴於邵伯溫解《觀物內篇》的段落之下，即便四庫本認為此有零落散佚之嫌，便敘次整理，以還其書之貌：

朱彝尊《經義考》註云未見，今見永樂大典中者，別載序文總要及機要二圖，而所解觀物諸篇，乃散綴邵伯溫解各段之下，蓋割裂分附殊失其舊。今摘錄序次以還其原第，遂復為完書。⁴⁰

邵雍之先天易學與周文王，孔子的易學截然不同，因此二程不以為正統，朱熹則稱其為易外別傳。張行成認為學先天易者，歷來解說有混淆不清者，即便是邵伯溫亦有未詳之處，故做此索引以明邵雍之學。《四庫提要》中對於張氏對於邵學用力頗深，其說足以發明《觀物內篇》：

邵子數學其源出自陳搏，於義文周孔之易理，截然益途。故嘗以其術授程子，而程子不受，朱子亦稱為易外別傳，非專門研究其說者，不能得其端緒，儒者或引其書以解易，或引易以解其書，適以相淆，不足以相發明也。行成於邵子之學用力頗深，以伯溫之解於象術未詳，復為推行其意義，故曰索引為邵子一家之言，亦可謂有所發揮矣。⁴¹

40 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

41 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

張行成於進書予南宋孝宗時，原表自稱《皇極經世索隱》一書有二卷，《宋史·藝文志》作一卷，應為字誤，今四庫本從其原表，記為二卷。張行成在《皇極經世索隱原序》中云：

先天者，伏羲之義也，後天者，文王之易也。太元者，子雲之易也。後天之匹也。《皇極經世》者，康節之易，先天之嗣也。觀物篇立言廣大，措意精微，如繫辭，然稽之以理，既無不通，參之以數，亦無不合經世之數……而天地之物，之象，之數，之理，否泰消長，損益因革，其間罔不包羅，自六經以來諸子百家之作，原道析理，未有如此簡要也，先生之子，嘗為敘述，而象數未詳，輒索其隱以俟同志。⁴²

若要通解邵雍易學，則必以《觀物內、外篇》為輔，其地位便如同《易經》的《繫辭上、下》一般，若能通曉之，則必知天地萬物的數理是否泰消長，循環不已的。並認為自有六經以來諸子百家之作，未有如邵雍之學如此簡要，能將上下三千年以一張表便能盡納其中者。

《皇極經世觀物外篇衍義》是張行成為解釋邵雍《觀物外篇》所作，除了闡發先天易學的義理之外，也對文字的缺陋或謬誤予以校訂。《觀物外篇》的作者並非邵雍本人，而是其子邵伯溫在邵雍過逝之後，收集其弟子如張岷等人的心得筆記而成書。故在讀者的理解上，《觀物外篇》較為詳細，其道理也較為淺顯，《觀物外篇》是邵雍本人的著作，相較於外篇而言所言簡略，對讀者而言較為艱深。因此張行成認為欲學先天易學者應從《觀物外篇》著手：

皇極經世觀物外篇衍義九卷，宋張行成撰，是書專明皇極經世外篇之義，亦所進七書之一……外篇則比物引類，以發揮其蘊奧，行成以內篇理深而數略，外篇數詳而理顯，學先天者當自外篇始，因補缺正誤，使其文

42 (宋)晁說之：《嵩山文集》卷十八〈題古周易後〉《嵩山文集》二十卷。

以類相從。⁴³

1、體例

《皇極經世觀物外篇衍義》及《皇極經世索引》在撰寫的體例上與邵雍《觀物篇》一脈相承。《皇極經世索引》對於《觀物內篇》逐段的做出解釋，全文皆是以邵雍之研為論述的基礎，再加上張行成自己的闡發。如邵雍《觀物篇五十一》中云：

物之大者無若天地，然而亦有所盡也。天之大，陰陽盡之矣；地之大，剛柔盡之矣。陰陽盡而四時成焉，剛柔盡而四維成焉。夫四時四維者，天地至大之謂也，凡言大者，無得而過之也。亦未始以大為自得，故能成其大，豈不謂至偉至偉者歟？

張行成於此段之後將陰陽剛柔之分，加以論述；

四時者，陰陽之氣。四維者，剛柔之形。天地相依，氣形相附，是故天當四中，地當四季，若四立之交，則天地共之，天當四方，地當四維，若四隅之交則天地共之，無非四也。四者體也，十二者用也，四中四方，子午卯酉也。四季四維，辰戌丑未，四立四隅，寅申己亥也。體四用三是為十二故。天有十二會也，四交疊用是為十六。故地有十六位也，天一地二乃成二十四，而三十二故。乾兌離震與坤艮坎巽會各用十二位。各用十六也。先生曰天可以理盡，不可以形盡，不可以形盡故六合之外，聖人存而不論。可以理盡故，立天之道，曰陰與陽。立地之道曰柔與剛也。⁴⁴

⁴³ (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

⁴⁴ (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一，頁 804-5。

張行成在《皇極經世索引》卷上中對於邵雍所提出的四時四維，更進一步的探討。再邵雍已建立的思想體系中，對於深度和廣度都有所增加，使邵學的體系更加的恢宏完整。如邵雍在《觀物內篇》中僅提出四時四維的觀念，張行成則將此解釋的更為詳細。主張四時為陰陽之氣。四維為剛柔之形。並於文中稱邵雍為先生，可見其對邵學十分的推崇。

2、數、象、理的關係

《皇極經世觀物外篇衍義》共九卷，分為數、象、理三個部份，每一個部份各有上、中、下三卷。張行成認為數、象、理三者為先天易學主要的組成架構之一，數為奇偶之數，象為卦爻之象，理為物理之理。理與數二者的生成關係，張行成主張數生於理。張行成所說之理與二程所主張之理不同。二程所主張理是最大的哲學範疇，認為理外之事則無，其所側重者多在人類社會上，人如何去了解在本性中所存在的天理，進而發揮本性中的天理，反應在言行舉止上，以做出正確的行為，在人類的社會中得以找到自己的定位。而張行成所學之先天易學則側重在天地萬物運行的法則，和衍化的由來。此處之理主要是指物理、條理。理數便是萬物生成的變化方法，世界萬物的本源。無論是天文、地理、曆法、文字都是據此而來，張行成於《易通變》卷十二有云：

象生於數，數生於理，故天地萬物之生皆祖於數。聖人先知先覺，故制之以示人，以分天度，量地理。觀天地皆有數，況人物乎。自伏羲畫卦以用太極，神農植穀以用天氣，於是黃帝制曆，分天度也。畫也分析，量地理也。其餘曆首造算，蒼頡造字，岐伯論醫，伶倫造律，皆以理數而示人也。⁴⁵

他認為在象、數、理三者生成的先後次序上是因數而生象，因象而生理。張行成承襲邵雍先有數而後有象的觀點，因數而有象，因象而有卦，因奇偶之

45 (宋)晁說之：《嵩山文集》卷十八〈題古周易後〉(《嵩山文集》二十卷)。

數的變化組成卦象之中的陰爻和陽爻，由太極至兩儀，至四象、八卦，這與邵雍先天易學中之〈伏羲八卦次序圖〉意義相符，〈伏羲八卦次序圖〉中，兩儀爲一奇(陽)一偶(陰)，兩儀又化爲四象，即太陽、少陰、少陽、太陰，四象又化爲八卦，即乾卦、兌卦、離卦、震卦、巽卦、坎卦、艮卦、坤卦。張行成在《皇極經世觀物外篇衍義》只是將數與象的衍化關係說的更加明確，落實了奇偶之數在卦象上的變化。

奇一象太極，偶二象兩儀，真數三也。並得之三畫成乾。偶得之六畫成坤，以三奇偏交三偶，上中下，始中終，得三少陰之象，一乾三陰，一坤三陽，八象既具，於是觀乾坤之互，變分天地之統屬。則乾、兌、離、震當屬乎天，巽、坎、艮、坤當屬乎地，天地紀分因而重之，乃得八卦而六十四者。⁴⁶

〈張祝諸儒學案〉中引魏了翁之言，認爲張行成對於象、數、理三者的關係上可分爲兩部份來解釋。在宇宙天地爲形成時，是因萬物生成之理而有奇偶之數，自奇偶之數又可得卦象。在天地宇宙形成之後，則可以卦象推知奇偶之數，再自奇偶之數上溯萬物生成之理。

(二)《易通變》

張行成在易學上的代表作爲《易通變》四十卷。〈張祝諸儒學案〉中記載《易通變》中有邵雍所傳的十四張圖，是張行成自蜀中估籍吏人家所得，張氏在得到這些文稿後潛心研究邵雍的先天之學，推演易圖中所存的道理，認爲象數之用，在於陰爻陽爻，八卦之間的相交，因相交而產生了種種的演變，故將此書命名爲《易通變》：

康節之學有所傳十四圖者，世莫之傳，先生得于蜀中估籍吏人家，因

46 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

演解之，以為象數之用，皆起於交，交則變，故曰「通變」。⁴⁷

《四庫提要》中自《易通變》的源流有所交代，認為張行成所得邵雍之先天圖，其實是得自於陳搏，對此十四圖的演變和解釋，就其思想上的追溯，應上推至京房所言飛伏納甲，費直所言乘承比應，魏伯陽所言參同契。京房、費直、魏伯陽三人皆為漢代的易學家：

其說取陳搏至邵子所傳，先天卦數等十四圖，敷演解釋以通其變，故謂之通變。案以數衍易，本自漢儒然，孟喜之易言，六日七分而已，京房之易言飛伏納甲而已，費直之言言乘承比應而已，至魏伯陽作參同契，藉易以明丹訣始。⁴⁸

京房將《周易》視為占算吉凶的典籍，創造了許多占卜測算的體例，在西漢與施氏、孟氏、梁丘氏、並列皆授與學官。費直之易學並未設立學官，屬於民間易學，是古文經系統。魏伯陽為東漢末年易學家，其《周易參同契》雖名為易，但其實是一煉丹理論的總結，目的是為煉丹術提供理論的依據，如其「月體納甲」說認為應以八卦配干支，和月亮的盈虧，用以說明在煉丹時，一個月之內運火的程式。這種以八卦配干支的說法，在邵雍和張行成的先天易學中均常見到：

至宋而陳搏作圖，由穆修以遍，授於邵子，始藉儒者之力大行於世。故南宋後以數言易者，皆以陳邵為宗，又以陳本道家，遂諱言陳而惟稱邵，行成於屬中估籍吏人之家，得邵子所傳十四圖，因著此書。⁴⁹

47 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

48 (宋)晁說之：《晁氏儒言》，昭德心編（北京：北京圖書館，1998年初版）。

49 (宋)晁說之：《晁氏儒言》，昭德心編（北京：北京圖書館，1998年初版）。

陳搏爲五代末年道士，號「扶搖子」，「希夷先生」，長年隱居於武當山和華山，《宋史·隱逸傳》中有其事蹟。南宋以後學習先天易學的學者，一方面希望隱去先天易學中道家的成份，另一方面，由於邵雍將僅有先天圖的先天易學，做出完整的理路建構，因此學習先天易學者，多以邵雍的著作和思想爲依據。如〈張祝諸儒學案〉便言張行成之學本源爲邵雍：

先生之學，歸宿在康節，故又別著《周易通變》四十卷，取自陳希夷至邵氏所傳《先天卦數》等四十圖，敷演解釋，以通諸《易》之變，始若殊途，終歸一致，共七種，凡七十九卷。⁵⁰

張行成《易通變》的內容主要是將邵雍之〈交泰圖〉、〈既濟圖〉、〈卦一圖〉、〈四象運行圖〉、〈八卦變化圖〉、〈有極圖〉（本名爲先天圖）……等十四圖的義理加以闡發，伏羲因天垂象而畫卦，若能明白此十四個圖的意義，則不但可推知邵雍之先天易學，更可得伏羲畫卦之義：

夫天垂象，河洛出圖書，伏羲因之而畫卦，伏羲之意，傳天之意也，先生之書大率藏用而示人以象數實寓乎，十四圖先生之意，推明伏羲之意也。僕不自揆，輒取演解釋命曰通變，庶幾學先天者得其門而入焉。⁵¹

邵雍在先天易學上所流傳的資料僅有先天圖和《觀物內篇》，因此對後學而言的進入門檻是很高的，張行成將這十四張圖加以解說，使先天易學不再如同霧裡看花一般的不著頭緒。張行成體會邵雍在《觀物內篇》的言論及《皇極經世》中年表的推衍運算，將之與十四圖結合，認爲十四圖中可分爲象圖和數圖兩個大類。象圖以〈交泰圖〉爲代表，在《觀物內篇》中則呼應了以元經會，以會經運，以運經世這三個部份。數圖則以〈既濟圖〉爲代表，說明四象的運行，與《觀物內篇》中天之四象—日月星辰，地之四象—水火土石相呼應：

50 (明)黃宗羲著，(清)全祖望補《宋元學案》(臺北：正中書局，民國 52 年初版)，卷 71。

51 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

先生(邵雍)曰，圖雖無文，吾終日言，未嘗離乎是。蓋天地萬物之理，盡在其中矣，謂先天圖也。先生之學祖於象、數二圖。其用皆起於交，交則變矣，象之變為交泰圖……在在觀物為以元經會，以會經運，以運經世之數……數之變為既濟圖……在觀物為日月星辰，水土火石，聲音律呂唱和之數。⁵²

由於理數為萬物的始祖，無論是象圖或數圖，其根源都是天地奇偶之術的變化，而張行成在發揮邵雍先天易學上，以〈交泰圖〉和〈既濟圖〉為首引領十四圖，認為透過這兩張圖便可由四象運行得知天數，八卦變化衍生萬物，完成先天易學，使其有更完整的呈現。

邵雍的先天易學經由邵伯溫的整理後脈絡更加的清晰也更加的系統化，而後有弟子晁說之、王湜、張行成等人的傳承與闡揚。晁說之少時學漢代京房等人的易學，為日後的先天易學奠定了堅實的基礎，又以嚴謹的態度考訂了《易經》，除了邵學之外，晁說之對非孟的看法也是其學說的一大特色。王湜對邵學用力甚勤，但其所著《易學》以公正嚴謹的態度，將龐大的邵學精簡成一卷，使有意學邵學者不再認為邵學深不可測、高不可攀，提供後學自學的入門，也降低學習上的門檻，除此之外，王湜在《易學》中亦為邵雍辯誣，澄清附會於邵雍的神算傳聞，對於邵學的傳播極具貢獻。張行成可說是南宋傳播邵學的第一人，其對邵學的貢獻可分成三的部份，第一為排定學習邵學的次序，認為欲學先天易學者應先學《觀物外篇》，再學《觀物內篇》，並為《觀物內、外篇》分別著有《皇極經世索隱》和《皇極經世觀物外篇衍義》，以解釋邵伯溫尚未闡明之處。第二為訂下理、數、象的順序，認為天地未形成之初，是因理而有數，因數而有象，天地形成之後是以象推數，以數知理。第三為著有《易通變》其中收有邵雍先天易圖共十四幅，邵雍對於這些圖並未立有文字解說，張行成以先天易學的原理解此十四圖，對於後學在瞭解先天易學精研上，可收事半功倍之效。晁說之、王湜、張行成三人可謂繼邵伯溫之後傳揚邵學的最大功臣。

52 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一。

第二節 詩學

一、邵門弟子詩學概論

宋代由於理學發達，有此在文學作品中，普遍具有「尚理」的特點。「以文入詩」為宋詩的一大特點，也是宋詩與唐詩最大的相異之處。吳喬《圍爐詩話》有云：「唐人以詩為詩，宋人以文為詩。唐詩主於達性情，故與三百篇近，宋詩主於議論，故於三百篇遠。」⁵³宋人的詩所重者在於「尚理」，這種理性的思考，一方面因為宋代理學興盛大儒備出，另一方面則與宋代科舉重策論有關。這種理性思考反應在詩詞作品之中，則可見宋詩之中處處透露著義理、性理、哲理甚至是禪理的旨趣了。

宋詩的發展據馬績高、黃鈞等人所編著的《中國文學發展史》可分為三期⁵⁴，邵雍身處於宋詩發展的中期，此時詩風的變化一掃宋初「西昆體」淫巧侈麗，浮華纂祖的缺點，以蘇舜欽、歐陽修等人為首，將宋代詩風一變為意新語工，意在言外的風格。蘇舜欽等人認為詩應重意境，尚平淡，不可過度堆砌華麗的辭藻，如歐陽修《六一詩話》中云：「狀難寫之景如在眼前，含不盡之意見於言外。」⁵⁵邵雍受此詩風的影響，在《擊壤集》中有許多此種意在言外的作品，如《擊壤集》卷十一〈上巳觀花思友人〉一詩云：「上巳觀花花意穠，今年

53 (清)吳喬：《圍爐詩話》(臺北：藝文書局，民國 57 年)。

54 馬績高、黃鈞編：《中國文學發展史》(臺北：萬卷樓，民國 87 年)。

55 (宋)歐陽修：《六一詩話》(北京：北京圖書館出版社，2004 年)。

正與昔年同。當時同賞知何處，把酒猶能對遠風。」⁵⁶透過今昔對比的手法，將思念之情寄於遠風之中，並無特別使用冷僻的典故，和華美的辭彙，而是語氣淡然，令人低迴品味，其意無窮。

蘇舜欽、梅堯臣為歐陽修詩友，平日素有詩文唱和，歐陽修為北宋著名的詩人和散文家，更可說是北宋詩文革新的關鍵人物。其詩師法韓愈「以文入詩」的觀點，形式自由，與唐末五代嚴格律、重典故、尚辭巧的詩風截然不同，寫詩偏重古體，且詩作的內容多有議論之作。以古體長詩來抒發對政治、社會問題的獨到見解。在邵雍的詩作中亦可見此種以理入詩的作品，如《擊壤集》卷八〈書皇極經世後〉便是將自己在《皇極經世》一書中所提出，對中國上下三千年帝王皇霸的政治演變，逐一論述的古體長詩。

宋代詩風自中期開始已逐漸的轉變為一種與唐詩截然不同的風格，宋人無論是在經學上或是詩學上都以「學古通變」為手段，在經學方面，二程，張載，邵雍等大儒透過重新詮釋《易經》、《中庸》、《孟子》等古籍，將自己的理學藉由典籍得到發揚和新生。在詩學方面，則詩法韓愈、陶淵明等人以文入詩，淡而有味的寫作方式，使宋詩不僅能抒情，亦能說理。

邵雍之詩作今存《擊壤集》，約有詩作一千五百首。邵雍弟子詩在《全宋詩》⁵⁷中有收錄者有邵伯溫、邵博、張岫、張岷、呂希哲、呂希純、晁說之、陳瓘、章惇九人，其中張岫、張岷僅有其名而無詩，故邵雍弟子中《全宋詩》中有收其詩者實有七人。

邵伯溫詩詞作品今可見者有〈充城口號〉、〈望江南〉等二十四首，《全宋詩》中收錄八首於卷一一九三。邵博詩詞今可見者有〈春晚登郡樓〉、〈念奴嬌〉十二首，但有五首未能得見全詩，僅得殘句一二，《全宋詩》中收錄六首。呂希哲

56 (宋)邵雍：《擊壤集》(臺北：廣文書局，民國 61 年初版)，卷 8。

57 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》(北京：北京大學出版社，1991 年初版)。

作品有詩無詞，其詩作有〈和堯夫打乖吟〉〈登單州城樓〉等十首，其中有四首未能得見全詩，僅有殘句，《全宋詩》中收錄六首於卷八四三。

呂希純有詩詞作品〈見學院諸生做詩應和〉、〈臨江仙〉等二十首，宋詞只有〈臨江仙〉一首，且字句缺陋，未得全貌，《全宋詩》中收錄二十首於卷八四三。晁說之詩作如〈我昔題南莊壁〉、〈寄南君表〉等共九百一十八首，包括七言絕句二百九十二首，七言律詩兩百四十四首，五言古詩一百二十一首，七言古詩六十三首，五言律詩一百二十八首，五言絕句五十七首，其餘雜體十三首⁵⁸。《全宋詩》中收其詩九百一十八首於卷一千兩百零九。

陳瓘詩詞今可見〈代書簡張天覺〉、〈減字木蘭花〉等九十四首，今見《全宋詩》將其詩作收錄於卷一千一百九十。本節詩作探討以邵伯溫、晁說之、陳瓘等人為主，以辨清邵雍弟子在詩作中的思想如何與學術有所呼應。

二、邵門詩學傳承進路

綜觀邵雍在《擊壤集》之中的千餘首作品可發現，其作詩的精神與其先天易學中的觀念是一致的，易學不但是詩的內容，也應響詩的作法。邵雍弟子的詩作中亦有此脈絡可循。先天易學講究「天人合一」⁵⁹，其詩中亦有禪機理趣，此外邵雍詩作中對政治時世多有感發。透過這幾個面向可將邵門弟子與邵雍在詩學上的傳承進路，做一具體而有系統的呈現。

（一）天人合一

「天人合一」的概念在中國的哲學概念中存在已久，並非邵雍所獨發，在邵雍的詩學觀念中「天人合一」所指之天為大自然，即為人和大自然在本質上

58 張劍：《晁說之研究》（北京：學苑出版，2005年）。

59 徐紀芳：《邵雍研究》（臺北：中國文化大學中研所博士論文，民國83年），頁59-71。

是相通的，因此一切的人事應順數理，此數理即為自然的規律，人若順天而行不但可以安身立命，亦可視物如我，達到物我合一萬物和諧。如邵雍有〈觀物吟〉云：

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。

天間一中分體用，人於心上起經綸。天人焉有兩般義，道不虛行只在人。

此詩中認為宇宙是一大天地，人身為一小天地，人與宇宙所出處皆是相同，因此萬物的特色亦在人中，天地我運行的規律便在先天易學的數理之中，由理生數，由數生象，由象生卦，再由六十四卦進而衍生萬物。天、地、人三才便由此演化而來。無論是在天或在人，宇宙間的至理只有一個，而人若能體會出這一個至理並順天而行，則道便在人事之中，自然與我並無二意。

這一類的詩作所側重者在描寫人與自然並無分別，因此除了如邵雍有〈觀物吟〉中將此道理明白說出，直指天理與人的關係之外，便是使用大量的擬人法，來敘述「物中亦有人情」，如邵伯溫〈過渭城館〉中云：

又將鞍馬送殘春，吹盡征衣染盡塵。還是前年舊時候，渭城花柳一番新。

60

及陳瓘〈減字木蘭花〉：

世間拘礙。人不堪時渠不改。古有斯人。千載誰能繼後塵。春風入手。
樂事自應隨處有。與眾熙怡。何似幽居獨樂時。⁶¹

60 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》，卷 1193。

61 同註 42，卷 1190。又章惇詩作今可見〈栽桐竹〉、〈遊虎丘次韻〉等十三首，今見《全宋詩》將其詩收錄於卷 780。

邵伯溫曾在果州知州任內，與盧法原二人於果州破賊兵史斌，〈過渭城館〉一詩中寫出了一種即便是征衣染塵也不改其曠達之志的豪氣。首句將春季擬人化，以鞍馬送之。次句則又將焦點轉回以人為主體，寫出邵伯溫所身處的情景，末二句又一變，心隨境轉回到年年不變的渭城花柳之中。陳瓘〈減字木蘭花〉中也以春風為題材，將之入手體會大自然中處處可得的美景，處處可得的樂事。

邵雍在其《皇極經世》中以「觀物」為篇名，可見「以物觀物」在其哲學中的重要地位，「以物觀物」首重便是客觀的觀察事物，不能受到自我的偏見或主觀態度的影響。不但能不溺於情好，更是一種「民胞物與」平等共萬有相與。《皇極經世·觀物內篇》有云：「聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物，以物觀物之謂也，又安有我於其間哉？」⁶²如晁說之〈風〉：

一雨一月強，天地同翳如。大風半夜起，上下痛掃除。

彼蒼不自壓，人力端奈渠。不然何特異，搖盪此寰區。

癡兒怖懼起，無衣凍不蘇。尚恐山嶽僕，寧暇小物謀。

人生所托微，造化仁有餘。明朝木稍靜，晏晏看天衢。⁶³

此詩前八句盡描寫風強雨大之勢，在夜半之時風雨襲來，似有拔山倒樹之勢，狂風驟起暴雨將至，人身處其中頓覺衣薄體寒，心生懼怕。但所謂觀物之意，即是心不隨境轉，人心不被環境所影響，故晁說之在詩中稱心生懼怕者為「癡兒」，人與宇宙皆生於數理。意即風雨中有我，我亦在風雨之中，心存正念則見物我本一無所畏懼。明朝一來，復可見木稍靜止，朗朗乾坤，始知觀物之

62 (宋)邵雍著《觀物內篇》(郭或：邵雍研究)，卷 60。

63 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》，卷 1209。

意。

(二) 內聖外王

邵雍生於北宋真宗大中祥符四年，當時宋代已開國五十餘年，唐末五代征戰動亂在歲月中日漸消彌，民生凋敝也在政策的鼓勵下百業待興，學術的發展亦日漸興盛，邵雍認為自己能身處在盛世之中是一種幸運，邵雍終其一生都未遇兵燹，其子邵伯溫《邵氏聞見錄》中記載邵雍六十七歲，在臨終前總結自己的一生，作詩自云：

生於太平世，長於太平世，死於太平世。客問年幾何？六十有七歲。俯仰天地間，浩然獨無愧。⁶⁴

邵雍本性仁厚，與人相交未曾口出惡言，雖一生貧窮卻不改其志，終生不仕自得其樂。北宋神宗熙寧元年(西元 1068)年神宗即位後召王安石等變法圖強，政局上掀起驚天波瀾。邵雍雖不在朝，但其知交司馬光、富弼等人均為國之重臣，其子邵伯溫，弟子晁說之等人皆因反對新法而仕途顛簸。邵雍身處其中，雖然在政治立場上也認為新法變祖宗制度，且推行過快、用人不當，但確未有一字惡言，這並非表示邵雍不關心國計民生；相反的，在邵雍《擊壤集》中有許多詩作或直書胸臆，寫所見所聞，或借古鑒今，寫古人故事，一吐對時世的感慨。在在的表現出邵雍並非一個「兩耳不聞窗外事，一心只讀聖賢書」的迂儒，在其詩作中如《擊壤集》卷二〈題黃河〉中云：

誰言為利多於害？我謂長渾未始清。西至崑崙東至海，其間多少不平聲。

65

64 (宋)邵伯溫：《邵氏聞見錄》(北京：新華書局，1997年12月出版)，頁197。

65 (宋)邵雍《擊壤集》(臺北：廣文書局，民國61年初版)，卷2。

便寫出憂心黃河年年泛濫，自崑崙至東海，其間將隱藏多少百姓的不平之鳴。又如《擊壤集》卷十九〈飲酒吟〉：

時時醇酒飲些些，頤養天和以代茶。無雨將成大凶歲，負城非有好生涯。
身居畎畝須憂國，事委兒男尚恤家。人問老來何長進，鑒中添得鬢邊華。

66

邵雍認為只要心誠意正，即便不在朝為官，也可化育萬民，故有「身居畎畝須憂國」之句，如同孔子的素王之位已超越了千年的時空，無土地疆界，這便是內聖外王之道。

邵雍弟子如晁說之、陳瓘等人均志在報國，此二人皆生於北宋仁宗嘉祐年間，相距不過二年。陳瓘卒於欽宗宣和四年，五年之後金兵南下，北宋亡。晁說之卒於南宋高宗建炎三年，北宋亡後南宋僅建立三年。兩人所身處的時代與邵雍是大不相同，兩人為官之繼正逢黨爭激烈，內憂外患之繼，家國之思自不可同日而語⁶⁷，是故二人的作品中多有憂國憂民感時傷懷之作，如陳瓘〈雜詩〉：

床頭史記千番紙，世上興亡一窖塵。惟有炳然周孔道，至今餘澤浸生民。

66 (清)紀昀等編著：《文淵閣四庫叢書》，子部七術數類一，卷 19。

67 (宋)晁說之〈積善堂〉詩道盡他對家族的孺慕親情：我家得姓自衛史，文王之昭鍾厥美。西京御史府大夫，父慈子忠不惜死。至今墓上無曲棘，潁川歲時虔廟祀。中原喪亂厭風塵，南渡不及渡遼水。晚惟道武攬英雄，遼東之晁同興起。世封潁川刺濟州，子孫嬋媛冠劍偉，唐有賢良如漢初，名動集賢為學士。是時海內圖書家，一晁未議張與李（自注：三相張，平泉李）。忠實文華入本朝，三祖百孫同一體。中祖潁川襲遠封，東祖西組復於濟。自從決策罷兵來（自注：文莊公會韓、范等五帥，罷西師，遂參大政。），平進不厭百寮底。即今門戶亦衰微，攬古懷今情曷已。上恩塊圪播無垠，宿莽心存春藿靡。漳州有母行百齡，疏封鈿服明光裡。夫人眼力尙針縷，拜恩不易從稚齒。初惟夫人有子賢，曰此布濩敢不俾。何勞夢帝血面論，直以微誠動旒宸。華堂白髮喜更新，即看青袍子高弟。壽壘千場日未央，膝下曾玄扶且倚。中眷有孫不能鳴，東眷孫文刊燁燁。（《全宋詩》，冊二十一，卷 1280，頁 13715）。

平日所閱讀的前朝興亡實記，如今因內有權臣相鬥，外有金人壓境，而成爲最真實的寫照，在疆土不保，國難臨頭之際，惟有將希望寄予周孔之道，以期待能有河清海晏再造盛世的一天。晁說之晚年歷經國破家亡的變故，由洛陽逃亡至海陵，延途眼見百姓飽受離亂之苦，將之寫入詩中，可謂字字血淚，如〈遠戎〉中云：

遠戎深入震中原，為問何人守薊門。力業論天初已繆，和親割地竟難存。
將軍不戰喜三北，逐客何堪厭七奔。尚有微誠思獻策，千行血淚叩天閭。

此詩將北宋末年社會的滄桑巨變、沉痛的國難家仇描寫的淋漓盡致。第一二句以反問法感嘆金兵入關，大宋百萬將士，竟無一人能擋，任由敵人長驅直入破壞大好山河，第三四句將北宋立國以來對外的國策謬誤之處指出，認爲主張割地合親，只會始外敵得寸進尺，任人蠶食鯨吞，第五六句諷刺守誠諸將未戰及自潰的可恥，及自己因與當朝奸相對立而遭逐的悲哀，末二句以血淚寫成，強烈的表達老臣尚有一絲力氣便願碎首天闕，以盡全忠的孤忠憂憤之氣。

邵雍所處時代正逢北宋的太平盛世，再加上其宅心仁厚性情平和，並未在朝爲官，故其忠君愛國之心，在詩作中的表現，也是溫婉言之，偶有不平之氣，也只是點到爲止，無激越之語，陳瓘與晁說之則生逢亂世⁷⁰，晁說之更是遭遇了家國破碎的慘事，兩人在朝爲官，眼見奸相弄權，外敵環伺，國家日益衰敗危如累卵，自身又遭流放不得重用，因此其思憂國事的耿耿丹心，便化做詩中

68 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》，卷 1190。

69 (明)黃宗羲著，(清)全祖望補《宋元學案》(臺北：正中書局，民國 52 年初版)，卷 1209。

70 又因論述主張與當道不合，仕宦之路亦不順遂：《鶴林玉露》載曰：「晁說之著錄非孟子，建炎間宰相進擬除官。高宗曰：孟子發揮王道，說之何人，乃敢非之，勒令致仕。」高宗遂召爲侍讀。(宋·羅大經撰：《鶴林玉露》，北京：北京中華書局，1983 年出版)。

的無奈悲涼。但究其心思本源的忠君愛民之志，是一般無二的。

（三）禪機理趣

佛教歷經了唐末、五代的戰亂之後，由於經典散佚、僧侶受迫而漸漸凋敝，宋初社會逐漸安定佛教也開始復興，並與儒、道二家調合。宋代帝王對於佛教大多採取保護和支執的政策，北宋太祖建國後，即廢止後周世宗毀佛之令，修訂出家考試之制。開寶四年(西元 971)，敕令張從信等至成都開雕大藏經，稱《開寶藏》，這是中國全藏刻版印刷的開始，也是一切官、私刻藏及高麗刻藏的共同依據。在這種社會氛圍下，邵雍詩作中含有禪機理趣便不足為怪了。禪機與理趣分說為二，其實本質是相同的，以禪入詩或以理入詩，目的都是要使人能超脫肉體與時空的界限，拔除煩惱苦難，以一念之轉教人豁然開朗。如邵雍〈學佛吟〉中有云：

飽食豐衣不易過，日長時節奈愁何。求名少日投宣聖，怕死老年親釋迦。
妄欲斷緣緣愈重，微求去病病還多。長江一片長如練，幸自無風又起波。

71

將人生視同長江上的波浪，因風而起的波瀾就如同人生中的起起伏伏，少時求功名汲汲營營，老時怕死病求神拜佛，卻不知越求越執著，越執著越苦，身病未除心病又起，都是始於欲念做遂。最根本的解決之道便是棄貪去執，求得內心的平靜。邵雍私淑弟子晁說之晚年好佛，曾在明州任職其間，自號「天台教僧」，其詩作中有許多反應出佛學禪趣，如〈避地〉：

久欲為僧避世喧，況當寰海正飛翻。五台自有天臺院，處處流通玄妙門。

71 邵雍：《擊壤集》，卷 14。

自詩中便可得知晁說之認爲塵世多喧囂，已有出家爲僧的念頭，當時中土爲金兵鐵騎踐踏，百姓流離失所哀鴻遍野，晁說之又不爲當朝皇帝重用，因此有避世之念實在情理之中。

晁說之所信仰的天台宗，最重要的教義是「三諦圓融」和「一念三千」，三諦圓融中有中、假⁷³、空三諦，其中空諦之意爲世上的一切，皆是因緣和合所生，只有千差萬別的形象，而無永恆不變的實體，故《中論》云：「因緣所生法，我說即是空。」⁷⁴晁說之經歷人生極大的挫折與苦悶，又無法投身報國，故在佛法中尋求安慰，信奉佛法中種種玄妙法門，使自己不再執著塵世中的一切，方能解其愁苦。自晁說之此詩中便可發現，雖然口中說要出家，但仍存著家國之念，若真是得了大智慧，欲得大解脫，要出家在寺中修行，又怎會在「九欲爲僧避世喧」一句中用「避」之一字，需知寺廟是清靜修行之地，而非逃避世事之所，更何況寺廟亦在三界之內，逃不開紅塵俗世的諸般苦惱，故晁說之雖然有許多援佛入詩的作品，但從其本質上來說，仍是一個忠君愛國的儒士。又如其另有一首〈不眠〉詩云：

孤客危冠不得眠，清燈古像共安禪。鬼神未用來聽法，我自觀心絕世緣。

72 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》，卷 1209。

73 所以佛法者，即緣起法也。佛法以緣起爲宗，緣起法即是佛法。龍樹菩薩偈云：「眾因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」因緣所生法者，是藏教也。藏教者，修生滅因緣也。我說即是空者，言通教也。亦名爲假名，則萬法繁興，言別教也。亦名中道義者，圓教也。故知自聲聞以至於佛，無非緣起也。

74 大乘佛法，不僅關心生命的解脫，爲了度化眾生，在生死中不礙解脫，更要廣觀一切法空。如金剛經中說的：「應無所住而生其心」。「凡所有相皆是虛妄；若見諸相非相。即見如來。」大乘佛法的緣起觀，是緣起性空、緣起如幻，色受想行識五蘊一一皆是緣起性空、緣起如幻。龍樹中論所云即所謂：不但沒有自我的實體，所有的現象都沒有實體。

75 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》，卷 1209。

天台宗主張萬物皆因緣所生法，因起聚散皆不執著，但並無斷絕世俗緣份的說法，晁說之於此詩中自云夜中不寐，起身於清燈古像前靜坐修心，欲從觀心絕世緣，這種種的造做正反應了晁說之無法放下心中的家國百姓，在無計可施之下惟有以「三諦圓融」的法門來勸慰自己，一切都是因緣所生法，眾生今日的遭遇也是因緣聚合而來，故以「孤客危冠不得眠」一句為起始，「孤客」說明了晁說之身為孤臣的憂憤不平之氣，「不得眠」更明白的指出雖然日夜求於佛前，以佛法自我開解，但夜深人靜之時仍心繫宋君黎民，為天下不平而憂心難眠。

邵雍身為理學家，在詩作中卻有許多詩作饒富理趣，如《擊壤集》卷九〈雲〉一詩有云：

晴空碧如水，那得片雲飛。映日成丹鳳，隨風變白衣。

去來皆絕跡，隱顯兩忘機。天理誰能測，終然何所歸。⁷⁶

將天理視同如白雲一般聚散無常，邵雍認為天地宇宙運行的規則，並不是一個可以具體呈現的事件或物體，而相如同天上的雲彩般變幻不定，時而晴空壁水萬里無雲，時而在日光照射之下化為丹鳳，又因微風吹拂成為一件白衣，其蹤跡在顯隱之間化為無形，天理並非是具體可測之物，若執著於此則終不可得。其弟子陳瓘〈寄題黃及之穀神館〉：

昔日傳聞構館新，標名今已幾經春。心安即是長生路，世樂無過自在身。

虛室久扃閑歲月，白頭不減舊精神。蓬萊未要香山客，且作潛溪百歲人。

76 邵雍：《擊壤集》，卷9。

陳瓘此詩淺語而味深，以「心安即是長生路，世樂無過自在身。」二句點出全詩旨趣，認為人若是內心安定便是長生之道，世間的快樂不在功名富貴而在於內心的自在與喜樂。順時而做，順天而為，自能擁有強健的精神，蓋當時北宋政局混亂，爭名奪利者所在多有，陳瓘有所感而作〈寄覺范漳水〉一詩云：

仁者雖逢思有常，平居慎勿示何妨。爭先世路機關惡，近後語言滋味長。
可口物多終作疾，快心事過必為傷。與其病後求良藥，不若病前能自防。

詩歌的理趣在於有覺世喚醒之妙用，以平易的言詞收不平易的警世之妙，陳瓘此詩以可口之物來比喻人的喜好，喜好功名利祿，喜好華服美食，但不知可口之物終作疾。行事若只求快意，心隨境轉則痛快之後所留下的傷害，可彌補者有之，無可彌補者亦有之，詩人以此二事，一實一虛以警世，希望世人與其病後求良藥，不若病前能自防。

明代朱紱《名家詩法彙編》卷四中云：「詩要有天趣，不可鑿空強作，待竟生而自工。或感古懷今，或傷今思古，或因是說景，或因物寄意。一篇之中，起承轉結，三致意焉，則工緻矣。」⁷⁹詩在宋代不僅是感懷抒情之作，更是傳達理學的形式之一，邵門子弟承邵雍之志以詩歌表其理趣，又透過詩作將愛國憂民之心表露無疑。邵門兩代詩都能取得獨立自主、為藝術而藝術的權利⁸⁰。兩代詩人無法因作詩而仕宦顯達，便應上了「詩窮而後工」的情形。無論邵雍或弟子，詩對美的信仰沒有變，由邵雍的詩學、詩作與弟子詩作鑑賞做對話，

77 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》，卷 1190。

78 徐紀芳：《邵雍研究》（臺北：中國文化大學中研所博士論文，民國 83 年），卷 1190。

79 (明)朱紱：《名家詩法彙編》（臺北：廣文書局，民國 61 年初版），卷 4。

80 簡錦松：《宋代文學與思想·從一個新觀點試論北宋詩》（台北：學生書局，民國 78 年出版）。

是件相得益彰的事。以熟悉的理念系統及創作架構來解讀邵門詩詞，較能充分鑑賞，因為畢竟「傳承的移植」是軌跡可循的。如此的檢視，是一種突破，確實掀開邵門詩作解讀的面紗。雖不能言筌，卻易於心領神會，讀詩的人可以與詩境中的聲情畫意，在某一個鑑賞的層級處，真誠相遇。

