

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十二編

林慶彰主編

第2冊

邵康節先天易學之歷史哲學研究

張新智著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

邵康節先天易學之歷史哲學研究／張新智 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2011〔民100〕

序 2+ 目 2+142 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十二編：第2冊）

ISBN：978-986-254-644-4（精裝）

1.（宋）邵雍 2.易學 3.學術思想 4.研究考訂

030.8

100015761

ISBN-978-986-254-644-4



中國學術思想研究輯刊

十二編 第二冊

ISBN：978-986-254-644-4

邵康節先天易學之歷史哲學研究

作者 張新智

主編 林慶彰

總編輯 杜潔祥

出版 花木蘭文化出版社

發行所 花木蘭文化出版社

發行人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初版 2011年9月

定價 十二編 55冊（精裝）新台幣90,000元

版權所有・請勿翻印

邵康節先天易學之歷史哲學研究

張新智 著

作者簡介

張新智，1967年生，臺灣省臺中市人。國立政治大學中國文學研究所博士、碩士、中國文學系學士、兼修教育輔系。撰有學位論文：博士論文〈子平學理論之研究〉、碩士論文〈邵康節先天易學之歷史哲學研究〉；另有多篇學術論文散見各期刊。現為弘光科技大學通識學院專任副教授。

研究專長：術數史研究、易學史研究、端硯鑑賞。

提 要

方東美曾云：「邵康節的哲學思想未能繼續發揚光大是中國文化的憾事。」

（《新儒家哲學十八講》）筆者深有感於此，思圖發潛德之幽光，是以不揣鄙陋，試從哲學思考的向度，研求邵康節「先天易學」之「歷史哲學」的思維模式及其理論意義。全文共計九章，約七萬餘言。茲撮要列述如下：

第一章：緒論。說明本文的研究動機，研究範圍，以及研究方法。

第二章：「觀物」概說。旨在提供對其「觀物」思想的基本認識，分從界義、方法、目的，予以概略之說明。

第三章：「觀物」析論。探討其由「觀物」而建構的形上體系，及其如何證成「人為萬物之靈」及「天人合一」理念。

第四章：「先天易學」概說。分由淵源，釋名、特色三端，概要說明其「先天易學」。

第五章：「先天易學」析論。從論卦之生成、卦之方位、與實然世界之對應等三方面探討其思想要旨。

第六章：「歷史哲學」概說。分從釋名、時間結構之分析、「經世一元消長之數圖」的探討，提供對其「歷史哲學」的基本認識。

第七章：「歷史哲學」析論。辨析其易學結構如何對應於干支紀年、歷史治亂的分類與判準、以及此間所呈顯的積極意義。

第八章：批評與討論。鑑於歷來學者對其哲學思想多有批判，在此統括相關意見，分成四類予以商榷。

第九章：結論。總結全文之研究成果，並略附筆者淺見。

序

方東美曾云：「邵康節的哲學思想未能繼續發揚光大是中國文化的憾事。」（《新儒家哲學十八講》）筆者深有慨於此，思圖發潛德之幽光，是以不揣鄙陋，試從哲學思考的向度，研求邵康節「先天易學」之「歷史哲學」的思維模式及其理論意義。全文共計九章，約七萬餘言。茲撮要列述如下：

第一章：緒論。說明本文的研究動機，研究範圍，以及研究方法。

第二章：「觀物」概說。旨在提供對其「觀物」思想的基本認識，分從界義、方法、目的，予以概略之說明。

第三章：「觀物」析論。探討其由「觀物」而建構的形上體系，及其如何證成「人爲萬物之靈」及「天人合一」理念。

第四章：「先天易學」概說。分由淵源、釋名、特色三端，概要說明其「先天易學」。

第五章：「先天易學」析論。從論卦之生成、卦之方位、與實然世界之對應等三方面探討其思想要旨。

第六章：「歷史哲學」概說。分從釋名、時間結構之分析、「經世一元消長之數圖」的探討，提供對其「歷史哲學」的基本認識。

第七章：「歷史哲學」析論。辨析其易學結構如何對應於干支紀年、歷史治亂的分類與判準、以及此間所呈顯的積極意義。

第八章：批評與討論。鑑於歷來學者對其哲學思想多有批判，在此統括相關意見，分成四類予以商榷。

第九章：結論。總結全文之研究成果，並略附筆者淺見。

論文撰寫期間，幸得董師金裕，鉅細靡遺地疏通文句，剔除文意不妥之

處，在請益時，不論提綱立目、邏輯推理、或修飾文辭等各方面，都使筆者獲益，謹在此申致無限謝忱。然而筆者才疏學淺，其中或尚有疏漏謬誤之處，尚祈先進不吝指正。

中華民國八十二年六月張新智序於國立政治大學中國文學研究所



目 次

序	
第一章 緒 論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究範圍	1
第三節 研究方法	3
第二章 「觀物」概說	5
第一節 界義	5
第二節 方法	6
第三節 目的	10
第三章 「觀物」析論	11
第一節 論最高形上根源	11
第二節 論宇宙生成律則	13
第三節 「類」與「類推」概念的運用	17
第四節 人爲萬物之靈	19
第五節 「天人合一」之理念	21
第四章 「先天易學」概說	25
第一節 淵源	25
第二節 釋名	27
第三節 特色	31

第五章 「先天易學」析論	35
第一節 論卦之生成	35
第二節 論卦之方位	41
第三節 與實然世界的對應	53
第六章 「歷史哲學」概說	59
第一節 釋名	59
第二節 「元、會、運、世」的時間結構	60
第三節 「經世一元消長之數圖」解析	62
第七章 「歷史哲學」析論	67
第一節 「先天易學」結構與歷史紀年的對應	67
第二節 歷史治亂的分類與判準	73
第三節 「歷史哲學」所涵寓的積極意義	76
第八章 批評與討論	81
第一節 評其為道教養生之說	81
第二節 評其為數術家	82
第三節 評其為機械、退化、命定論	83
第四節 評其為玄學假說	85
第九章 結 論	87
參考書目	91
附錄一 四庫全書子部術數類圖書著錄之評議	97
附錄二 試論《易傳》對邵雍形上思維的影響	107
附錄三 試論黃宗羲易學象數論的得失——以其 對納甲及先天圖之評述所作的試探	113
附錄四 王船山占學一理說初探	123
附錄五 荀爽乾升坤降說述評	135

第一章 緒 論

在正式展開對論文主題的辨析與討論之前，擬先就一些周邊問題，諸如研究動機、研究範圍、研究方法等，做概略的論述與說明。

第一節 研究動機

邵雍，字堯夫，諡號康節，生於宋真宗祥符四年（西元 1011 年），卒於宋神宗熙寧十年（西元 1077 年），享年六十七歲。主要著作有《皇極經世書》（通稱《皇極經世》）、《伊川擊壤集》、《漁樵問對》等。

康節在理學史上，與周敦頤、張載、二程並列為北宋理學的代表人物，世稱「北宋五子」，在中國思想上的地位之重要，實顯而易見。然而，倘若吾人檢視關於此「五子」之學術思想的研究著作，將悚然驚覺，不僅專治康節之學的論著不遑多見，而與研究其他四人者，呈懸殊之比；甚至連通論性質的「思想史」、「理學史」類的著作，對於康節之學，不是草草帶過，就是略去不提。在這種研究情況下，使得中國思想史的宋明理學部份，呈現了一段令人遺憾的不足。然而，卻也因此引發了筆者一探究竟的興趣，希望藉著這篇專題式論文的提出，能對康節思想的研究，產生拋磚引玉的效果。

第二節 研究範圍

康節學術思想的特色在易學，屬象數一派，然而在本質上，與兩漢之「象數易」迥然別異，自為一家，號稱「先天易學」。此易學象數系統的龐大複雜，即使在正代的易學家中，也難有出其右者，後世對康節學術思想的看法，也

因之而貶褒不一。趙玲指出：

邵子的中心基本思想盡被其所獨創之象數之學的獨特光采所遮掩，後繼學者，不好學深思，舍本逐末，惟沿習策數，以為邵學在是也，致使其學本沒而末顯，後世甚有以邵子之象數，牽強附占卜者，遂使邵學見卑於世，被一般自認是正派的學者們所摒棄，……。

〔註1〕

其說誠屬實情，然則若是因此而盡棄其象數系統，獨取文集上的義理論述，以為研究的取向，未免是因噎而廢食，裘正即針對於此而謂：

在吾人思辯之過程中，除了以文字表達之外，抽象符號卻更具有文字所欠缺之推演功能，尤其符號在嚴密完整的辯証意義下，可作為吾人思考形式的投射與反映，而這些功能往往便是文字所欠缺的。……由此觀之，邵子的象數易學系統，自有其重要的地位，況且象數易學的部份與其學說的義理部份，自有相輔相成的關聯，豈可獨論義理摒棄象數而妄圖得其學呢！〔註2〕

裘氏之說，深刻地批判了「棄象數，言義理」向度的偏頗。又康節亦曾謂：

有言必有象，有象必有數，象生則言彰，言彰則意顯，象數則筌蹄也，言意則魚兔也，得魚兔而忘筌蹄可也，捨筌蹄而求魚兔，則未見其得也。（《皇極經世·觀物外篇下》）

証諸此語，尤可見出「先天易學」的象數系統，是吾人在研究康節思想時，所不可輕忽的重要環節。

康節思想內容既深且廣，總的說來，可概分為形上理論的建立，與對形下世界的詮解兩大部份，前者係以「觀物」思想奠基而發展，並以「先天易學」之系統結構予以具體呈現；後者則以「先天易學」之系統結構，說明古今歷史的演變、推算天地萬物之數……等，取得與形下實然事物的對應而完成。然而，由於時間、篇幅的種種限制，如果要求全幅探討以盡窺堂奧，筆者深感力有未逮，實在有必要對研究的範圍酌予限定。在「保持思想連貫性」的考量下，所採取的權宜之計，係以專題討論的方式來進行，而此專題，則以其形上思想落實到形下世界的歷史論述為討論對象。職是，對於「觀物」及「先天易學」的理論探討，也只限於相關於「歷史哲學」的部份。

〔註1〕參見趙玲《邵康節觀物內篇的研究—天人合一理念的探索》。

〔註2〕參見裘正〈邵雍先天易學的哲學意義〉。

此外，「知人論世」固為學術研究的基本要求，然就其所處之時代背景而言，「理學史」類的著作中，多已有極其詳細的說解；而關於康節的傳記資料，也有不少的整理性論述可供參考，〔註3〕本文係專題式的討論，為了扣緊中心議題，遂將此二者排除於研究範圍之外，而一概從略了，這一點，是筆者所要特別聲明，並對讀者感到抱歉的。

第三節 研究方法

關於本篇論文的研究方法，大致可以從兩個角度來說明，一是原始資料的解讀，一是本文的論述方式。

一、原始資料的解讀

康節之學，有「艱深玄奧」之稱，〔註4〕如何解讀？前人提出的建議很值得參照，如蔡元定謂：

其（康節）用字立文自為一家，引經引義別為一說，故學者多所疑惑，要當且以康節之書，反覆涵泳，使倫類精熟，脈絡通貫，然後有所得。〔註5〕

又如王植謂：

邵子之言，往往自解之矣，而解之者尚無解人，故真解迄未之見也，解所難解而為之圖，圖即所以為解也。〔註6〕

蔡、王二氏之論，提示了兩個解讀方法：

其一，吾人必須了解，康節係為一原創性極強的易學哲學家，往往援引本有的經文字義而自立新解，故在研究其理論思想時，對其所用之字詞，在探索淵源何處後，卻又不可拘泥成說，必須從前後字句的連貫中，探索出特定之意涵，再持之以詮解相關的論述，如此，庶幾不失康節意旨。

其二，作為一個易學哲學家，康節的思想，係依傍其易學之象數結構而

〔註3〕專著類，如陳郁夫《邵康節學記》中，即以極大之篇幅，對康節的生平事蹟及其著作，做了相當詳細的整理與說明；單篇論文類，如黃明〈北宋儒學的豪傑邵康節〉即全述康節生平。此種說解康節傳略的相關論述不少，在此不能一一列舉，請參閱本論文所附之「參考書目」。

〔註4〕參見王植《皇極經世書解》卷首上。

〔註5〕參見胡廣《性理大全書·皇極經世書》卷七引蔡元定語。

〔註6〕同註4。

建立。此抽象的卦爻、數字等符號，在其哲學體系中，又往往以圖式的方式予以呈顯，而用來傳達文字所難以表達的意涵。是故在探析康節思想時，相關圖式的徵引及其間涵蘊之義理的辨析，是不可或缺的研究方法。

當然，除了就原始資料進行解讀之外，後世學者的研究成果，亦值得吾人參考，而筆者在引據的同時，往往也試圖做反省與批判的工作。

二、本文的論述方式

本文共計九章，除第一章緒論、第八章批評與討論，以及第九章的結論而外，中間的第二章以迄第七章，全為思想內涵的討論，概分為「觀物」、「先天易學」、「歷史哲學」三大部份，每一部份各統「概說」與「析論」兩章。「概說」旨在解說一些概念性的問題，屬導論性質；「析論」則著重於理論意義的探究，是重心所在。至於康節學術思想的淵源問題，由於旁涉極廣，交互錯綜，也很難做準確的歸類，是故本文所採取的處理方式，並不按常例予專章式的說明，而是散入各相關章節，隨文提及。

第二章 「觀物」概說

康節著述中，以「觀物」名篇者，比比皆是。如其《皇極經世》即區分爲〈觀物內篇〉、〈觀物外篇〉；詩集《伊川擊壤集》（以下簡稱《擊壤集》）所載諸詩，以〈觀物吟〉爲題者，亦不乏其例；至若《漁樵問對》中，漁者與樵者二人所論難之內容，亦以「觀物」爲其重點。而「觀物」所涵蓋的思想內容，更與康節「先天易學」所欲呈顯的理論意義，相互呼應、互爲表裏；職是，在進行對其「先天易學」進行辨析之前，有必要先了解「觀物」之內容及其理論意義。

本章旨在提供對「觀物」之界義、方法與目的等概念性的認識。至於「觀物」思想的詳細內容及其理論意義，則留待下章再行進一步的解析。

第一節 界義

康節曾對其學說所要討論的範圍進行界定，嘗自謂：

人或告我曰：「天地之外別有天地萬物，異乎此天地萬物。」則吾不得而知之也，非吾不得而知之也，聖人亦不得而知之也。凡言知者，謂其心得而知之也；言言者，謂其口得而言之也；既心尚不得而知之，口又惡得而言之乎？以心不可得知而知之，是謂妄知也，以口不可得言而言之，是謂妄言也，吾安能從妄人而行妄知妄言者乎？

（〈觀物內篇〉之二）

據此可知，其學乃以「此天地萬物」爲討論範圍，若超乎此，則非但「吾不得而知」，人之最高典範「聖人」，亦不得而知。關於這一點，顯然有莊子「六

合之外，聖人存而不論。」（《莊子·齊物論》）的意味。^{〔註1〕}康節所言「心得而知之」，不僅指涉形成知識之認知活動而言，還包括理智思考之外，更屬深層的感通境界，此當即「觀物」哲學中「觀」字義的特殊用法。之於所「觀」之「物」，康節復有詳釋，其云：

是知道爲天地之本，天地爲萬物之本，以天地觀萬物，則萬物爲萬物；以道觀天地，則天地亦爲萬物。（〈觀物內篇〉之三）

此處所用之「觀」字義，則屬於「觀物」一詞之另一用法，乃是用一般概念中「視之若何」之「視」字義，即指「對待關係」而言，目的在進行一種存有層級的互比，互比而得之層級，是相對而非絕對的。康節經由回溯的過程，從流返源，進而說明其自「道」此一最高形上根源對天地進行認知，故推得天地亦爲萬物。又云：

物之大者，無若天地，然而有所盡也。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。（〈觀物內篇〉之一）

其以天地爲至大之「物」；在此，界定「四時」屬之天，爲「陰陽」概念所「盡」，即爲其所涵括；以「四維」屬之地，爲「剛柔」所涵括。「四時」，可視爲一切時間系統之代稱；「四維」，則指所有空間系統而言。以此可知，此所謂「物」之意涵，非僅止於一般概念中，與人或與心對言者，而是此天地，亦即此時空中，所有的具體及抽象的存有者，皆爲之所統攝。總覽其書，「物」之一詞，在其學說中，有兩種用法，一爲一般概念之「物」，一爲指涉一切存有者。

第二節 方法

關於「觀物」的方法，康節云：

夫所以謂之觀物者，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

〔註1〕在此康節所謂「不得而知之也」，並非否定其存在，而乃有「存而不論」之意。察其原因，當是體認於認知範圍的不予規定，則討論將氾濫至無所邊際，其弊害將如同莊子所言之「天下皆知求其所不知，而莫求其所已知者，是以大亂。」（《莊子·胠篋》）就界定討論範圍的相同而言，康節上承莊子思想的痕跡是明顯的。

有命焉。所以謂之理者，窮之而後可知也；所以謂之性者，盡之而可知也；所以謂之命者，至之而後可知也。此三者，天下之真知也。

（〈觀物內篇〉之十二）

此段論述中之連續否定語句，當然不是思維矛盾或錯亂，其所謂「非」，意指「不僅於」；旨在層層剝除以深究於「觀物」所須具備的充分條件為何。其中，「目」代表感官；吾人之心靈認知及感通活動雖以「目」（在此，為一切感官之代表），而為外界訊息之傳導媒介，然而僅憑感官自亦不足以完成此認知與感通，尚須心靈為其主導以成就之；然而再深究於心靈能動之基源，則又必歸結至其所謂之「理」。其云「理者，物之理也」，即指道之下貫於天地萬物而言。「然則，人亦物也」（〈觀物內篇〉之二）人為物之一，自亦具此「理」，康節主張吾人便須以此共然之「理」進行「觀」。其言「知」，謂為「心得而知之也」（〈觀物內篇〉之二）。即以「心」為認知活動的主體，然基於此，復有更詳盡的推究分析，而將「心」的認知功能推上更高一層的根源「理」。這種認識方法，適與莊子「心齋」所主張的「無聽之以心，而聽之以氣」（《莊子·人間世》）有一定程度的類似。（註2）

至於「理、性、命」三者關係如何，康節亦有詳細說明：

天使我有是之謂命，命之在我之謂性、性之在物之謂理。理窮而復知性，性盡而後知命，命至而後知至。（〈觀物外篇〉上）

則知所謂「以理觀之」，實乃涵括「性」、「命」二者而言，惟有窮理、盡性以至於命，「觀物」的整個活動方可得到完滿達成。又如其曾贊《易》云：

《易》之為書，將以順性命之理者，循自然也。（〈觀物外篇〉下）

稱「性命之理」，正是包盡「性」、「命」二者而言「理」。唐節主張「以理觀物」，目的在於避免「有我」：

物理之學或有所不通，不可以強通，強通則有我，有我則失理而入術矣。（同上）

〔註2〕莊子云：「若一志，無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」（《莊子·人間世》）莊子的重點落在此「氣」上講，而此「氣」與康節所言的「理」，二者所代表的存有層次是相同的。兩人皆就「心」的概念而往上提昇。然而就意義的表達而言，莊子的論述較為悍然，具決斷性，容易使人忽略感官作用的存在意義。康節則較具包容性，於其論述中，感官作用尚可覓得存在的空間。

又云：

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。

（〈觀物內篇〉之十二）

此即要求排除自我的主觀立場，對所觀者，設身處地而觀之。然則何以反對「以我觀物」，其云：

以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。（〈觀物外篇〉下）

又云：

任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。（同上）

「情」指牽絆於主觀之欲望、成見；「性」則為「萬物各有其性」，是「理」之分殊之謂；「神」則指一種神妙莫測的作用。於其學說中，「我」之為「物」固然沒有問題，然而若言「以我觀物」，將「我」、「物」對舉而言，其為對立之勢甚顯；且既為「我」，不免涉及主觀立場，因利害而生愛憎的成見，而即由此引發情累，橫出物我之間，如此，所進行的「觀物」之所得，為私情所遮蔽，遂為暗為偏。既不得清明公正，則何得謂之「真知」？故康節為了避免「有我」而造成偏私主觀的蔽害，進而提出「至誠」的原則，云：

至理之學非至誠不至。（〈觀物外篇〉下）

先天學主乎誠，至誠可以通神明，不誠則不可得道。（同上）

由直道，任至誠則無所不通。（同上）

自誠明，性也；自明誠，學也。（同上）

這裡所講的「誠」之概念，乃康節自《中庸》援引而來：「誠者，天之道也，誠之者，人之道也。」（《中庸》）〔註3〕循此原則，遂能達到「不我物」、「無我」：

不我物，則能物物。（同上）

易地而處則無我也。（同上）

〔註3〕《中庸》論及此義之處極多，如「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。」「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，……則可以與天地參矣。」所謂「誠」、「至誠」、「誠明」，無非是在說明「反省」的重要，即「反身而誠」者。康節用之以破除「我」（指為私欲障蔽的認識主體），藉以保證「觀物」的公正清明。康節的「誠」，其意涵實同於「以明」（《莊子·齊物論》）及「心齋」（《莊子·人間世》）之於莊子認識系統的滌清「成心」（《莊子·齊物論》）的作用。