

從「觀物」到「安樂」 ——論邵雍生命哲學的實踐開展

林素芬

慈濟大學
東方語文學系
副教授

摘要

邵雍的觀物哲學屬存有論與知識論範疇，安樂哲學屬人生論範疇；觀物哲學落於生命實體中，表現為安樂哲學。必須同時瞭解「觀物」與「安樂」二義，才能掌握邵雍哲學之全體。

本文從哲學實踐的角度，探討邵雍將觀物哲學落實為安樂哲學的具體開展形式。日常實踐的二種基本外現，一為實踐之空間；一為實踐之行為。本文首先討論實踐空間的問題：安樂哲學關切人的「身」、「心」問題，心能體道，身能踐道，因此實踐安樂哲學必有一具體處所；而哲學家的日常生活空間，往往就是最直接的實踐場域。其次，討論實踐行為：當存有論與知識論，轉出於真實人生之中，有其體道與踐道之活動，這些活動，皆以近乎藝術與美學的形式，貫注於日常生活模式之中，而呈顯為身、心實踐的全幅景觀。

邵雍《皇極經世》倡論觀物哲學，《伊川擊壤集》則是抒寫日常種種感悟的詩集，可視為鋪展其安樂哲學的實踐記錄。本文在材料的使用上，兼採二書，而偏重於後者，藉以展示邵雍不僅是一位哲學理論的構作者，更是一位典型的哲學實踐者。

關鍵詞：安樂、空間、邵雍、實踐、觀物

壹、前言

邵雍（1011-1077）《皇極經世·觀物篇》，倡論「以物觀物」之說；《伊川擊壤集》則歌詠安樂。關於邵雍哲學的研究，學界主要集中於觀物哲學；至於反映邵雍個人生命情調的安樂哲學，則尚有未發之覆者。邵雍詩集中的安樂之詠，俯拾皆是，如：

氣靜形安樂，心閑身太平。¹

靜坐多茶飲，閑行或道裝。傍人休用笑，安樂是吾鄉。²

夜入安樂窩，晨興飲太和。窮神知道泰，養素得天多。³

這些歌詠以詩的形式，表現出安樂的生命哲思。觀物哲學屬存有論與知識論範疇，安樂哲學屬人生論範疇，二者具有本末、體用的關係，密不可分：觀物哲學落於生命實體中，表現為安樂哲學。因此可以說，僅知邵雍「觀物」，不知其「安樂」，則不能見其生命安頓之實況，亦即不能見其哲學之全體。

中國哲學具有強烈的現實精神，思想家的理論中多寄寓理想人生的圖像，既預設生命之真境，亦提出實現理想的方法。宋代儒學中，理學一脈尤其重視義理探究，特別是心性概念之詮釋與心性之修持，認為是達到人生理想境界的基本工夫；探究所得之義理，進一步落實為面對人生的態度，並在日常中體踐，才算全面完成。誠如朱熹所云：「知識貴乎高明，踐履貴乎著實。知既高明，須放低著實做去。」⁴知識者，即指義理之探求；踐履者，則指日常之實踐。以邵雍為論，他是以整個宇宙，亦即所有上下四方、古往今來之客觀存在物，作為「知識」之對象，而創述其觀物哲學。邵雍認為，人可藉由智性洞見體契到客觀現象變化發展的理性規律。而邵雍感性生命的機敏開展，正根基於其智性洞見與理性思維所建構出的存有學認知，在現實踐履中直鋪出安樂哲學。這使得他不僅超越了個人現實的困頓，更進而推擴為對社會人心的教化，甚至具有療癒之效能。⁵所以，安樂哲學乃是邵雍哲學的實踐層面之開展，是普遍之理與個人智、勇的結合成果。

¹【宋】邵雍：〈感事吟·又五首〉之一，《伊川擊壤集》（臺北市：臺灣商務印書館，四部叢刊正編，1965）卷17，123。

²同上註，〈自詠〉，卷13，100。

³同上註，〈逍遙吟〉，卷7，47。

⁴【宋】黎靖德（編），王星賢點校：《新校標點朱子語類》（臺一版）（臺北市：華世出版社，1981），卷74，1908。

⁵參見林素芬。〈與苦難共生：論邵雍安樂哲學之建構〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》，11期（2011）：133-160。

本文的切入點是從實踐哲學的角度，探討邵雍將觀物哲學落實為安樂哲學的具體開展形式。從抽象的哲學理論，落實到具體的日常實踐，必有的二種外現，一為實踐之空間；一為實踐之行為，而行為是在空間中操作的。準此，本文首先討論實踐空間的問題：安樂哲學關切人的「身」、「心」問題，因而必有一實踐安樂哲學的具體處所，作為安頓個人的身與心的現實空間；而哲學家的日常生活空間，往往也就是哲學實踐的最直接場域。其次，是實踐行為的問題：存有論與知識論，必須轉出於真實人生之中；邵雍所體之道，皆以近乎藝術與美學的形式，貫注於其人生態度與日常活動模式之中，而呈顯為全幅的身、心實踐。

當哲學進入生活，主人翁抒寫其日常事物與情感的詩文，即是哲學實踐的記錄。朱熹云：「康節之學，其骨髓在《皇極經世》，其花草便是詩。」⁶骨髓者形容其義理精華，花草者可謂其實踐之展演。邵雍詩集《伊川擊壤集》1500多首詩，⁷記錄的是哲學家的「詩性存在」；而邵雍又自云：「詩能通造化」，⁸是通過詩歌而與造化之道相溝通；可見邵雍詩歌實在不能小看。本文在材料的使用上，即兼採邵雍的哲學文本與文學文本，而偏重於文學文本，藉以展示邵雍不僅是一位哲學理論的構作者，更是一位典型的哲學實踐者。

貳、觀物哲學與身、心的空間遭遇

邵雍在〈伊川擊壤集序〉中，一開始就說明他的創作是「自樂」與「樂時與萬物之自得」，自別於一般騷人墨客。詩以道志，因此「聞其詩，聽其音」，可以知人之「志情」；然而常人之志情，多繫乎「一身之休戚，一時之否泰」，既溺於個人之利害情好，詩作表達的也多是個人窮蹙憤懣之思，少見志情之樂。邵雍認為如此是徒然傷性害命、傷道害心而已。於是，接著轉入哲學思考，云：

性者，道之形體也，性傷，則道亦從之矣。心者，性之郭廓也，心傷，則性亦從之矣。身者，心之區宇也，身傷，則心亦從之矣。物者，身之舟車也，物傷，則身亦從之矣。是知以道觀性，以性觀心，以心觀身，以身觀物，治則治矣，然猶未離乎害者也。不若以道觀道，以性觀性，以心觀心，以身觀身，以物觀物，則雖欲相傷，其可

⁶【宋】黎靖德（編），王星賢點校：《新校標點朱子語類》，卷100，19。

⁷有關《伊川擊壤集》的版本，以及詩歌總數的考察，參見鄭定國。《邵雍及其詩學研究》（臺北市：文史哲出版社，1998），93-100。〈伊川擊壤集序〉作於治平3年（1066年），是洛陽時期遷居安樂窩之後。此部詩集大多是邵雍入洛以後的作品，其中一大部分是遷居安樂窩之後的詩作（128-192）。而邵雍入洛之年，在慶曆8年（1048年），遷治安樂窩，則在嘉祐7年（1062年）。參見【宋】邵伯溫：《邵氏聞見錄》（北京市：中華書局，1983），18，38-47；唐明邦。《邵雍評傳》（南京市：南京大學出版社，1998），38-47。

⁸【宋】邵雍：〈首尾吟〉之五十九，《伊川擊壤集》，卷20，152。

得乎！若然，則以家觀家，以國觀國，以天下觀天下，亦從而可知之矣。⁹

這段文章，是整篇序文的樞紐，也是邵雍個人創作的心理狀態與哲學依據。詩所以記錄人的情志，而邵雍懷抱的是一個體道者的情志。物、身、心、性、道五種概念，分析而言，可以說是五種存在型態，理論上彼此獨立，各具其存在之理；但是事實上是：一、「物」亦具有身、心、性、道四層次；二、「道」體現為性、心、身、物四種存在型態。換言之，五者之間又同時是互相涵攝、甚至會互相制約的。當五者相互管束制約，其極致可能導致全體受傷的結果；若有條件地互相管束制約，則可能達到「治」而未免於小害；若是五者不治不傷，猶莊子之萬物不相待與獨化，使物各付物，各自展現其全功，則將達至全體安樂的境界；此即「名教之樂固有萬萬焉，況觀物之樂復有萬萬者焉」¹⁰之謂。名教之樂由於有條件的制約而實現教化理想，觀物之樂則是物各付物之實現。後一境界，是哲學家將其洞悉之「理」，並於日常活動與處事接物中實踐出來，其所達致的境界，即安樂境界。這樣的境界開展，所根據的，是《皇極經世》中的觀物理論。

由觀物開展出的安樂境界，即聖人境界。所謂觀物，首先能摒除個人的片面見識，以體察萬物不同層次之理，邵雍云：「夫所以謂之觀物者，非以目觀之，而觀之以心也；非觀之以心，而觀之以理也。」¹¹

「觀」字，一般指的是感官認知，如「觀看」；進而指理智與情感認知，如「觀感」。「觀」是人生必然會發生的行為，由於「觀」而形成一種物我「關係」，由於關係而產生互動，因而出現了行為空間。「觀看」與「觀感」所形成的互動空間，一般會由於認知的片面性而有侷限。觀物論的「觀」，則指超越個人感官與情理的片面性，而進入「同理」的「觀」，也就是排除成見地「以道觀道，以性觀性，以心觀心，以身觀身，以物觀物」，一則不陷入主觀批判的「觀」，再則，其極致是達到聖人的無所不觀。邵雍用鏡子、水、聖人的比較為喻。鏡子能「不隱萬物之形」，即實際地反映萬物之「形」；水能「一萬物之形」，進一步平等地包容萬物之「形」；聖人則更進一步，能「一萬物之情」，做到既真實反映又平等包容萬物之「情」。¹²能「一萬物之情」者，是有「情」而「無我」，也就是不以成見、而以同理心觀物，故吾人所見之有形有限的現實空間，在其眼下，是另一個新空間。

⁹同上註，〈伊川擊壤集序〉，卷首，3。

¹⁰同上註。

¹¹【宋】邵雍：《皇極經世·觀物篇》（臺北市：新文豐出版公司，影印明正統十年之正統道藏本，1985），卷62，433。

¹²〈觀物篇〉云：「夫鑑之所以能為明者，謂其能不隱萬物之形也。雖然，鑑之能不隱萬物之形，未若水之能一萬物之形也。雖然，水之能一萬物之形，未若聖人之能一萬物之情也。」參見【宋】邵雍：《皇極經世·觀物篇》，卷62，433。

聖人眼下的新空間，其特別之處，在於它是「無有我於其間」。「我」，是指個人的主觀片面意識，邵雍說：

聖人之所以能一萬物之情者，謂其聖人之能反觀也。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。¹³

「無有我於其間」的「我」，接近《莊子·齊物論》「吾喪我」的「我」。這句話意指摒除個人主觀成見，「用天下之心為己之心」，¹⁴聖人之心即天下人之心，那麼聖人就能夠「以一心觀萬心」，¹⁵其心與物都無隔，故稱聖人之觀是「以物觀物」。「以物觀物」就是「反觀」，王植解釋曰：「能反觀」，則「內此理，亦外此理」，¹⁶非常簡潔地把「觀物」內外兩層的可能效用都說出來了。「內此理」，是「反身而誠」的逆覺體證義，即肯認同理心是出於自己的本性；¹⁷「外此理」，則指觀者反過來站到被觀者的立場，真正瞭解被觀者，也就是「易位之觀」，¹⁸故云「用天下之目為己之目」。¹⁹如此是同時用自覺心與同理心觀物，超克個人感觀執著，突破主觀立場的限制，而達到空間的轉換，或說開出一新的現實空間。

在「觀物」被實現的新現實空間中，萬物顯現的皆其真實意蘊。若是「自心觀物」，是以個人之情理觀物；「自物觀心」，是超越主觀之見，泯除可能產生的等差認知，以同理心「反觀」，逼顯出一如「真實」之境——在此境中，萬物均回歸至無等差的「均」與「一」

¹³【宋】邵雍：《皇極經世·觀物篇》，卷62，433。

¹⁴同上註。

¹⁵同上註，卷54，417。

¹⁶【清】王植輯：《珍本皇極經世書》（臺北市：武陵出版公司，1996），884。

¹⁷關永中據牟宗三的「逆覺體證」說，詮釋「反觀」為逆覺體證本心，而通同於孟子之「反身而誠」。此說頗能貫通孟子至於牟宗三的本心說，即以「本心」等同於同理心。參見關永中。〈邵雍易學的知識論向度——《皇極經世》·〈觀物篇〉之六十二所給予的提示〉，《國立臺灣大學哲學論評》，23期（2000）：51-95。

¹⁸如高懷民以「由理觀我，以我為物」釋「反觀」。參見高懷民。〈從易學史的發展和邵雍的易學成就〉，《國立政治大學哲學學報》，3期（1996）：142；林素芬以「以觀照點交換」的「易地之觀」釋之。參見林素芬。〈邵雍觀物循理的盡道論〉，載於《北宋中期儒學道論類型研究》，林素芬（臺北市：里仁書局，2008），329-330。

¹⁹〈樂物吟〉亦曰：「物有聲色氣味，人有耳目口鼻；萬物於人一身，反觀莫不全備。」參見【宋】邵雍：《伊川擊壤集》，卷10，144。所謂「萬物於人一身」並不是自然如此，而是經過「反觀」，才能達到的物我合一之境。邵雍經常提到這種同理心的「易位之觀」，如〈首尾吟〉之八十八：「己之欲處人須欲，心可欺時天可欺。只被世人難易地，堯夫非是愛吟詩。」（卷20，155）；〈先天吟〉：「眼前伎倆人皆曉，心上工夫世莫知。天地與身皆易地，己身殊不異庖犧。」之記載（卷19，143）。

狀態，其美善之本質皆得到同情同理之欣賞，故云：「自心觀物，何物能一；自物觀心，何心不均。」²⁰聖人能「一萬物之情」，即指此同理心的大涵容，而不是專斷的統一萬物之情。

物、身、心、性、道五種概念，可以再化約為道與器二概念。觀物論的「真實」之求，是義理之求，屬存有論的層次，也就是「道」與「性」的層次，是抽象的真實之道境；「真實」之落實，即真實道境之顯現，要從「心」、「身」、「物」上見之，也即「器」與「物」的層次；而心、身乃就「人」言，物是心、身的作用對象。「新空間」也就從這種對象性開始，開發新空間的關鍵，首先在「心」上。如前所云，心，指智力、情感之意向，是主體接觸客體而有所感者，是認知、生情之「主」；此「心」，既居於身之中，又是身之「主」，故邵雍定義：「心者，性之郭廓也」、「身者，心之區宇也」；「心」既能感知外物，又含藏著「性」在其中，因此，「心」有展現「性」的潛能；而「性」，又是「道」的具存之所，故云「性者，道之形體也」，因此，此「心」除了能展現「性」，還有通向「道」的潛能。

「心」又包含「志」的意思。志，是意願，具主觀力，屬內在主觀意志。邵雍云：「樂靜豈無病，好閑終有心。」²¹「有心」即是「志」。又云：「懷其時則謂之志，感其物則謂之情。」²²有感於外則內在將升起相對應之志、情。此內在主觀意志，若是執著於欲望情好，反為生命之累；若是蘄向於道，則可培養而使之穩固、發為力量，故云：「樂天為事業，養志是生涯。」²³當其志在成「性」，此心便有了保全與充盡其「性」的力量，故云：「成性存存，用志不分；又何患乎，不到古人。」²⁴

「心」又包含「意」的意思。在邵雍詩中，「意」有「人意」、「天意」之別。就「人意」言，「意」是「心」的一種活動，是一種自然浮現而感通「天意」的精神意向。所謂：「意亦心所至，言須耳所聞；誰去天地外，別有好乾坤。」²⁵此「意」超越了個人情感、理智的限制，而與宇宙的生生之意感通冥合，故云：「身非天外人，意從天外起。」²⁶身在此間，而能感通天外之意，其感通中界是眼前的萬事萬物，因此他的觀花月、觀人事，皆所以求此與天意相通之意。其云：

²⁰【宋】邵雍：〈上下吟〉，《伊川擊壤集》，卷16，119。

²¹同上註，〈答和吳傳正贊善二首，並寄高陽王十三機宜〉之二，卷18，132。

²²同上註，〈伊川擊壤集序〉，卷首，3。

²³同上註，〈擊壤吟〉，卷16，125。

²⁴同上註，〈成性吟〉，卷16，120。

²⁵同上註，〈乾坤吟〉，卷17，129。

²⁶同上註，〈秋懷三十六首〉之二，卷3，20-21。

天意自分明，人多不肯行。鶯花春乍暖，風月雨初晴。²⁷

天道有消長，人事無固必。²⁸

天地萬物、世道人情，無處不隱藏著天意，所謂「天意不遠人之情」。²⁹而由於對天意的認取，故自云：「閒散何嘗遠人事，語言時復泄天機。」³⁰這是對萬有的現象世界之抽象規律的肯定，不同於釋氏之以天地萬物為幻妄不真。邵雍肯定宇宙的存在，而追索宇宙的永恆根源，乃是以儒家《易》道為求索之憑藉，肯定生生之心是天心；³¹而通過人心之觀物，以體契天心，由人意印證天意，此一進路，頗有接續魏晉「言一象一意」的論題的意味，邵雍再將「象」拉進來，但是此「象」（自然物象）與漢《易》之「象」已然有異；而邵雍之「意」，更具有普遍之本體義。「心」兼含知、志、意，是觀物主體，而「意」的層次，是觀物活動中與道合一的境界。在觀物活動中，心運用其認知、情感與意志之功能，發揮其精神意向，與天地之心相感通，故云：「大凡觀物須生意。」³²《觀物篇》中，邵雍將此「意」置於「意言象數」詞組中，「意」是知道盡道的最高表現，對應於「春夏秋冬」的「春」，「生長收藏」的「生」，「仁禮義智」的「仁」，「聖賢才術」之「聖」，「皇帝王伯」之「皇」，「化教勸率」之「化」，與「道德功力」之「道」。也就是說，「意」既下通仁、聖諸德，又上與乎宇宙陽春的生生之意。當「人意」能之「天意」，即進入聖人的超越層次。³³

在理學心性論傳統中，邵雍應是最早對「心」做出如此深微的推闡者，亦即是首先將「意」字做為心性論的核心語詞，既具超越義，也是工夫論中的最高境界者。³⁴「意」是

²⁷同上註，〈獨坐吟〉之二，卷13，101。

²⁸同上註，〈秋懷三十六首〉，卷3，22-23。

²⁹同上註，〈樂物吟〉，卷10，74。

³⁰同上註，〈首尾吟〉之三十二，卷20，149。

³¹如〈冬至吟〉云：「冬至子之半，天心無改移。一陽初起處，萬物未生時。」參見【宋】邵雍：《伊川擊壤集》，卷18，136。這首詩描寫宇宙大化中天時運行的規律。在冬至的至陰之後，一陽初生之處，萬物生生之幾顯現了。

³²【宋】邵雍：〈首尾吟〉之三十，《伊川擊壤集》，149。有關邵雍「意」的研究，可參見施乃綺。〈從《擊壤集》論邵雍觀物思想與「意」概念之關係〉，《古今藝文》，31卷1期（2004）：31-43。施文強調「意」偏向「志」與靜態之體驗感受義，不具本體義。與本文論點不同。

³³【宋】邵雍：《皇極經世·觀物篇》，卷54，418。

³⁴明末劉宗周（1578-1645）論「意」極精，如云：「意蘊於心，非心之所發也。」「人心徑寸耳，而空中四達，有太虛之象。虛故生靈，靈生覺。覺有主，是曰意。此天命之體，而性、道、教所從出也。」牟宗三認為此「意」即「慎獨」之「獨」體，「心」不等同「意」，「意」也不是「念」，而是超越層的一機。比較而言，邵雍傳述人心微妙之「意」與天「意」之感通，劉宗周則是在理學強勢之末再度翻新，就已發、未發問題，分析「念」與「意」的區別。二人論「心」之精微一機即「意」，十分接近。牟宗三強調劉宗周之「意」即性體的超越義。本文則認為邵雍之「意」兼具心體之超越義與經驗義。參見牟宗三。〈劉蕺山的慎獨之學〉，載於《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》，聯合報系文化基金會（臺北市：聯經出版事業公司，2003），冊8，306-307。

「道」的意向，是自然生化中最美善的生發之處；其落於人心，即是道德的極致、人間成就的巔峰。當吾人以天地之心、天外之理為我心所嚮、我志所蘄、我意所知者，則心、志、意皆能互相流通，如下面這些詩句：

直恐心通雲外月，又疑身是洞中仙。³⁵

行年六十有三歲，齒髮雖衰志未衰。恥把精神虛作弄，肯將才力妄施為？³⁶

盆池資吟，甕牖薦睡。小車賞心，大筆快志。³⁷

何者謂之幾，天根理極微。今年初盡處，明日未來時。……

此際易得意，其間難小辭。人能知此意，何事不能知。³⁸

此時之心、志、意，皆是蘄向天地之心、天外之理，達至與之相冥合的境界，這個境界，也就是我們所說的「新空間」的精神面，於此，人的知識、意志都是無界限的，人心至此，與物無忤無隔。而當此精神境界落實於現實，在真實世界的新空間中，人似乎超越了現實，雖然身在此間，似乎換了另一個空間，身體也超越了現實之身體，變成另一個身體，猶如太古之民，或是洞中神仙，或似回到少年：

清芬無鼓吹，直與太古鄰。太古者靡他，和氣常氤氳。³⁹

門前垂柳正依依，更被東風來往吹。忘了自家今已老，卻疑自是少年時。⁴⁰

長年國裏神仙侶，安樂窩中富貴人。萬水千山行已遍，歸來認得自家身。⁴¹

此一身體感的轉換及空間的再現，皆由於心境的轉換。由於順隨心、志、意的轉換，身體的空間感跟著轉換了。這種空間的再現，既是由於個人心境之轉換，因此必然切身地從身體周遭開始發生，在臨現的「當下」中迸發，邵雍用「悟」、「覺」等字形容此一時刻：

事到悟來全偶爾。⁴²

物理悟來添性淡，天心到後覺情疏。⁴³

³⁵【宋】邵雍：〈安樂窩中詩一篇〉，〈安樂窩中四長吟〉第一首，《伊川擊壤集》，卷9，65。

³⁶同上註，〈六十三吟〉，卷10，71。

³⁷同上註，〈安樂吟〉，卷14，106。

³⁸同上註，〈冬至吟〉，卷18，130。

³⁹同上註，〈履道會飲〉，卷8，53。

⁴⁰同上註，〈垂柳〉，卷8，54-55。

⁴¹同上註，〈風吹木葉吟〉，卷7，46。

⁴²同上註，〈小圃逢春〉，卷4，24。

⁴³同上註，〈答人放言〉，卷2，16。

花逢皓月精神好，月見奇花光彩舒。人與花月合為一，但覺此身遊蕊珠。⁴⁴

一般人的身、心總是在利害場中翻滾；悟、覺是非常難得的。悟、覺的當下，是身、心與宇宙真意的臨時遭遇。而邵雍所要做的，是將這偶然的臨時遭遇，長久地保存住，如其所云：「心為身之主，志者氣之帥。沉珠於深淵，養自己天地。」⁴⁵根本於「自己天地」的個人心性修養，開展出的新空間，也即是安樂境界。如〈心安吟〉云：

心安身自安，身安室自寬。心與身俱安，何事能相干。
誰謂一身小，其安若泰山。誰謂一室小，寬如天地間。⁴⁶

由心而室而天地，由小而大，一新開出另一新。此一新境，正是「天地開懷處，山川快眼時。」⁴⁷「萬樹瓊花一夜開，都和天地色皚皚。」⁴⁸一時之間人心與天地萬物合一。又如〈樂樂吟〉云：

吾常好樂樂，所樂無害義。樂天四時好，樂地百物備。
樂人有美行，樂己能樂事。此數樂之外，更樂微微醉。⁴⁹

樂樂者，凡所接觸事物，無所不樂。若非心樂於義，眼前事物皆見其美善之意，如何能無入而不自得？最後一句的微微醉，更道出了一種心樂的緣由，當哲學家體契到了氤氳隱微的天意，其樂更不可止啊！下文論到體踐道活動時，將再及此義。

安樂是由身、心帶出來的境界。身、心出於利害場之外，卻未走佛氏的捨離之路、或莊子的精神逍遙的出世行徑，自云：「不佞禪伯，不諛方士。」⁵⁰邵雍是安於世間、樂於世道。身安心樂是由觀物之理帶出來的，安樂哲學即指這個實踐過程。而「安樂窩」，正是邵雍實踐其學、培養安樂新天地的場所。哲學家以其一雙別眼，從周遭環境開始觀察起。園林的存在，是自然之縮影而座落於人間；人建構園林，透過園林而把握了自然，詮釋了自然；哲學家很機敏地掌握著這個中心位置，其詩云：「小隱園中百本花，各隨紅紫發新芽。東君

⁴⁴同上註，〈花月長吟〉，卷6，40-41。

⁴⁵同上註，〈攝生吟〉，卷19，145。

⁴⁶同上註，〈心安吟〉，卷11，84。

⁴⁷同上註，〈重九登石閣三首〉之三，卷7，50。

⁴⁸同上註，〈和李審言龍圖大雪〉，卷8，54。

⁴⁹同上註，〈樂吟吟〉，卷9，62。

⁵⁰同上註。

見借陽和力，不減公侯富貴家。」⁵¹

當春天來臨，哲學家觀照到的，先是園中百花萌蘗；接著，從眼前花木之觀，跳躍至東君的陽和之力，轉換到時序循環與宇宙生生之力的普遍均霑之視角。從感官經驗上升至宇宙生化理則的觀照，最後，又回歸到人生現實界，破除了階級與貧富之差別、人與人之間的齟齬。同理觀照最終關注的，是理想的人生境界：「道汗得夷理，物虛含遠情。階前閒步人，意思何清平！」⁵²

階前閒步之人，其所觀所感，所意所思，是汗下之道中的平常之理，是沖虛所化之萬物所蘊含的無限深情。⁵³大宇宙之間，種種平常之理，紛紛萬物之情，皆宇宙真實之境的折射，而皆能在此一小小空間中，以此心洞觀之、珍惜之。這是哲學家的思維創造，亦即在有限的空間之中，其體契可以達到無限深廣，所謂：「不出戶庭，直際天地。」⁵⁴即是此意。

「觀物」所開啟的新空間，也包括了時間轉換而來的空間。萬物的存在，同時是空間與時間的存在。「觀物」是透過人的短暫存在，對空間與時間的存在——亦即對普遍性與永恆性——之凝視。在此凝視中，個人的空間存在感，由至小之我，轉化為至大之天地；而且，時間也空間化了，例如前述的今世如太古，老年似少年；短暫當下之存在，瞬間轉化為歷史時間之再現。而這種時、空的轉化與再現，實即理想境界之顯現，是理境體現於生命中的美感體驗。

大宇宙的變化性、規律性與恆常性，是哲學家領悟人事變遷之根本理則的最佳參照，所謂「推天道以明人事」。而人以建構之園林作為與自然之間互通訊息的橋樑；供作日常生活的園林，是大宇宙生化的時、空性縮影，也是落實天道與人事一切事相、道理的真實所在。而人既投身大道之中，自是安穩自適的：

水竹最佳處，履道之南偏。下有幽人室，一徑通柴關。……
人雖不堪憂，己亦不改安。閱史悟興亡，探經得根源。⁵⁵

即使眼前簡陋的園林生活並未能提供日用物質上的豐腴或永久安住的保證，哲學家仍然感到安全無虞。這「安」，是安於大道，不與時爭。基於對生命存在本質的洞照，故能超越「一身之休戚、一時之否泰」，用四時景物榮衰之理，化解掉個人的休戚否泰之懷，故云：「死

⁵¹ 同上註，〈小園逢春〉，卷1，8。

⁵² 同上註，〈高竹八首〉之四，卷1，9。

⁵³ 道教典籍有「天清地濁」之說，濁地周羅萬物、無所不容。又有「遠觀其物、物無其物」之說，形、物皆本虛無而生。參見【不詳】佚名註：《太上老君說常清靜經註》，《正統道藏》洞神部玉訣類（臺北市：新文豐出版社，1988），冊33，261。邵雍轉用其意，說明事物之理與情。

⁵⁴ 【宋】邵雍：〈安樂吟〉，《伊川擊壤集》，卷14，106。

⁵⁵ 同上註，〈寄謝三城太守韓子華舍人〉，卷1，6。

生榮辱轉戰于前，曾未入於胸中，則何異四時風花雪月一過乎眼也？」⁵⁶通過「觀」而讓人超然自處於眼前短暫的是非榮辱，化現出新的存在空間。

如此，觀物活動的要角是存在於時、空中的人——更確切而言是「人心」。在園林的私人天地中，觀花木之開落，閱歷朝的興衰，而體契整個宇宙生化的無限廣大與持續不斷的生生規律——天心、天意。人之觀物，是觀照存在於時、空中的萬象，先是眼睛所見到的暫時之「象」，進而由心去體契「象外」的恆常之「意」。由於感官與意志往往成為「觀」的障礙，因此人心需化入「循理」之境，成一「無心」（亦即無我、無成見）之「心」，方能出以「同理心」，以理觀物。換言之，以無心看待萬事萬物，見得萬事萬物內在之生機原理如如展現，這就是無物不觀。此觀無有成見阻阨，因此是主體之最高自主與自由；而萬事萬物之原理，皆寓宇宙生生之意，故此觀正在體契天心，得天之意，故云：「天心復處是無心。」⁵⁷換言之，從眼前居處的狹隘小園，通過「無心」之觀，可以抵達感官與意志所無法抵達的深度和廣度。於是整個宇宙，將可以通過這樣的觀照作一全像式的呈現，「天盡於有日，地極於無涯」，⁵⁸無論是時間上的過去、現在、未來，空間上的此或彼，都可通過一心觀照而同時存在，「只知人事是太古，不信我身非伏羲。」、⁵⁹「投吳走越覓青天，殊不知天在眼前」，⁶⁰都是以物觀物的體證語。此一「無心」的循理之觀，即「別看」、「反觀」之觀，落實於日常空間，則體現為藝術的與美感的生活，亦即將最高之道的哲理觀照，實踐於日常之中。安樂哲學展顯為與流俗不同的，一種和諧通透之道化生命的生活型態。

參、體道與踐道的活動

邵雍高談「安樂」，較之當時周敦頤、二程論「孔顏之樂」，更為熱衷。⁶¹「安樂」之談，是與觀物理論相呼應的實踐哲學，有具體的實踐場所與實踐行動，有相對應的日常活動

⁵⁶同上註，〈伊川擊壤集序〉，卷首·3。

⁵⁷同上註，〈寄亳州秦伯鎮兵部〉，卷8·52。

⁵⁸同上註，〈觀棋大吟〉，卷1·4。

⁵⁹同上註，〈首尾吟〉之六十九，卷20·153。

⁶⁰同上註，〈閑行吟〉之二，卷7·46。

⁶¹一般認為，宋儒「孔顏之樂」的議題，是由周敦頤引發的。據二程自述：「昔受學於周茂叔，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事。」參見【宋】程顥、程頤：《二程集》（臺北市：里仁書局，1982），卷12·16。這段文獻，也被認為是「孔顏之樂」成為貫穿整個宋明理學的重要議題的起源。不過，朱子卻說：「程先生語錄事事都說，只有一兩處說此，何故說得恁地少？而今學者何故說得恁地多？只是空想象。」參見【宋】黎靖德（編），王星賢點校：《新校標點朱子語類》，卷117·2820。而二程中，程頤論「樂」，比程顥又少得多。學界有關宋明儒學「孔顏之樂」之議的研究，已頗多成果，近年如李煌明。《宋明理學中的「孔顏之樂」問題》（昆明市：雲南人民出版社，2006）；林佳蓉。〈如坐春風中——論程明道所體證之「孔顏樂處」〉，《國文學報》，36期（2004）：43-65；林素芬。〈朱子論「樂」〉，《嘉大中文學報》，5期（2011）：87-128。學位論文如黃淑齡。《重尋「仲尼顏子樂處·所樂何事？」——明代心學中「樂」的義涵研究》（博士論文，國立臺灣大學中國文學研究所，2004），皆值得參考。

型態。並且，邵雍在自家宅園的私人空間中，展開的體道與踐道的活動，與外在世界是隔而不隔的；換言之，以觀物哲學為根本的安樂哲學，其展開形式，乃是由個人而推擴至於天下。試論如下。

不同於一般文人的園林歌詠，《伊川擊壤集》中，邵雍並未對其住居景觀進行細部描述。或許貧窮的哲學家，其住居本就構築簡陋，無有任何值得歌詠的亭台樓閣；⁶²然而，更重要的是，依邵雍思想人格類型推論，主人翁之處園，其主要活動，是靜觀園中景物之如如自現也。也就是說，邵雍的宅園是一修行的道場，景物猶如自然之縮影，故其園詠實皆體道與踐道之詠。

邵雍自稱其宅園安樂窩為「天津小隱家」。⁶³「小隱」者，相對於「中隱」、「大隱」二詞，⁶⁴指不求仕宦的士人，只求一可以遺世獨立、自放之所。因此，「小隱家」意味著一個與世有隔的私人空間。然而，邵雍自許為儒，並不是一個真隱士，因此他與人世是隔而不隔的。

邵雍對此獨立空間相當欣愛，他歌詠此一空間，表現了哲學家的超越俗情與自信、樂觀。如云：「壺中日月長多少，爛占風光十二年。安樂窩中萬戶侯，良辰美景忍虛休？」⁶⁵面對時、空的有限性，哲學家並不興「春容舍我去，秋髮已衰改」的慨嘆，而是在此私人領域中，慣看風花雪月，熟玩萬化之理。於是，安樂窩既是「空間與時間中的短暫存在」的象徵，又如一永恆真境的再現。

而有意思的是，邵雍與安樂窩的互屬關係，更是安樂哲學合理性之證成。相對於天地光陰的恆常性而言，人生只是一短暫的過化，終將回歸大道；邵雍雖然居住安樂窩，卻不是此園的法定占有者，因此只是「占而不占」的關係。安樂窩與其資產的個人占有無關，而是他對「存有」的占有（也即「道」的占有）的一個園景，故能歡吟：「爛占風光」、自命「安樂窩中萬戶侯」。正如「生命」在這宇宙大化中不過是短暫的時、空存在，生命最可貴之處並不在於擁有多少暫時而有限的資產，而在於能否利用這短暫的生命去擁抱「道」這個無窮

⁶²有關安樂窩的由來，是由於邵雍入洛之後，久無良宅可居，在嘉佑7年（1062年），王宣徽尹洛，乃就天宮寺西天津橋南五代節度使安審琦宅故基，以郭崇韜廢宅餘材為屋30間，請康節（即邵雍）遷居之。熙甯初，行買官田之法，天津之居亦官地。司馬光等20多人，乃合資為買田宅，此即「安樂窩」。地契、房契都屬友人，邵雍只是借住於此。參見【宋】邵伯溫：《邵氏聞見錄》，卷18，38-47；唐明邦：《邵雍評傳》，38-47。安樂窩構築簡陋，此極可能，因為此園僅是眾人集資協助邵雍搭建之宅園，以供其安居而已。

⁶³參見【宋】邵雍：〈愁恨吟〉，《伊川擊壤集》，卷13有句：「城裏住煙霞，天津小隱家。經書為事業，水竹是生涯。」之記載（95）。

⁶⁴白居易〈中隱〉詩云：「大隱住朝市，小隱入丘樊。丘樊太冷落，朝市太囂喧。不如作中隱，隱在留司官。」中國傳統中的仕隱文化，是一頗為糾結的課題。參見劉紀曜。〈仕與隱——傳統中國政治文化的兩極〉，載於《理想與現實》，黃俊傑（臺北市：聯經出版事業公司，1982），289-344；謝大寧。〈儒隱與道隱〉，《國立中正大學學報·人文分冊》，3卷1期（1992）：121-147。

⁶⁵【宋】邵雍：〈安樂窩中吟〉，《伊川擊壤集》，卷10，76。

而恆久的資產。安樂哲學的特質，正在對現實有限的超越。

邵雍又用「占」字，來凸顯人間各種短暫的佔有，來與萬世常道相對照，如：

花間水畔綠如茵，興廢曾經漢與秦。占了山川無限地，愁傷今古幾何人。⁶⁶

占得憂棲一片山，都離塵土利名間。四時分定所遊處，不為移文便往還。⁶⁷

古今多少名利之爭，多少時、空之佔有，如今都付諸大化。唯有自然風物依然如故。在此，安樂窩也是一空間佔有，而邵雍視之為自然景觀之佔有（「重謝諸公為買園，買園城裏占林泉」）。既是一空間之佔有，必同時承載了私人的「一系列物、經驗與活動」，⁶⁸也就是說，私人園林做為觀照者的現實生活空間，其中種種景物，皆受觀照者的特殊思維之投射。在觀物哲學的引領之下，邵雍所有歌頌居處生活的詩，皆表現為一個與俗世有別的理想世界，一個出世而又在世的理想空間。哲學家在這一個與世隔絕的園林實體中體踐其道。

此一理想空間，全然是一個生活的空間。而此一空間中的活動，是井然有序的，如〈安樂窩中四長吟〉前的序詩所云：

安樂窩中快活人，閑來四物幸相親。一篇詩逸收花月，一部書嚴驚鬼神。

一炷香清沖宇泰，一罇酒美湛天真。太平自慶何多也，唯願君王壽萬春。⁶⁹

此詩將快活閑靜的主人翁的生活作息，歸約為四種活動：作詩、著書、焚香、飲酒。

道學人物中第一個將哲學與詩歌、生活三者高度結合的，當屬邵雍。作詩是其生活中與哲思世界最合節拍的活動。〈安樂窩中四長吟〉第一首〈安樂窩中詩一篇〉云：「安樂窩中詩一篇，自歌自詠自怡然。陶鎔水石閑勳業，銓擇風花靜事權。」

主人翁在安樂窩中怡然自詠，詩歌多因四時之風花雪月等自然景觀起興。在閑靜之中觀照自然景物以體悟物理人情，是邵雍自負的人生事業；詩歌則真實地記錄了客觀物體與主觀觀照之間點點意義的真切體會，是飽和的意義之自然流瀉，出於不得不作，故云：「金石振地，不能無聲。」⁷⁰「行筆因調性，成詩為寫心。詩揚心造化，筆發性園林。」⁷¹詩歌不只

⁶⁶同上註，〈芳草短吟〉，卷6·42。

⁶⁷同上註，〈答君實端明游壽安神林〉，卷12·91。

⁶⁸宇文所安（Stephen Owen）。《中國「中世紀」的終結：中唐文學文化論集》，陳引馳、陳磊譯（臺北市：聯經出版事業公司，2007），88。

⁶⁹【宋】邵雍：〈安樂窩中四長吟〉，《伊川擊壤集》，卷9，65。以下同〈安樂窩中四長吟〉者，不另注出。

⁷⁰同上註，〈答傅欽之〉，卷12·92。又〈談詩吟〉亦云：「詩者人之志，非詩志莫傳。人和心盡見，天與意相連。」（卷18·136）。

⁷¹【宋】邵雍：〈無苦吟〉，《伊川擊壤集》，卷17·125。

是求道的方法，更是道之展示。⁷²

《伊川擊壤集》20卷，前19卷為哲學家體道當下自然流瀉之作，末卷〈首尾吟〉134首則是有意之創作，具有特殊意義。〈首尾吟〉藉由第一句的否定表述來引出吟詩的真正意圖：每首詩是一種當下情境的體悟。以第一首為例：

堯夫非是愛吟詩，為見聖賢興有時。日月星辰堯則了，江河淮濟禹平之。
皇王帝伯經褒貶，雪月風花未品題。豈謂古人無闕典，堯夫非是愛吟詩。⁷³

此詩可視為整組詩的序言。短短八句說明吟詩行為的意義，又是邵雍全體思想之濃縮，展現「聖賢時興」與宇宙自然理序的關係。「時」指天道理序，古今聖賢之興作，皆在此一天道理序之中。如堯之「時」，能知天象運行之序，故能制作曆法，以利用民；禹之「時」，能知大地川流之理，故能平靖水患，以利民生。「觀時」及洞照自然時間的循環（天道），與人類歷史治亂之循環軌跡（人道）。人道方面，孔子曾修經褒貶；⁷⁴然而事業未竟，即雪月風花自然運化之天道，與「聖賢時興」之義，二者的一體關係，此殆子貢所謂「不可得聞」於夫子者。⁷⁵「安樂窩中職分修，分修之外更何求。」⁷⁶安樂生涯的任務正在於此。

吟詩以體道，〈囑花吟〉一詩更將詩歌的體道之功推到了極致，云：

把酒囑花枝，花枝亦要知。花無十日盛，人有百年期。據此銷魂處，寧思中酒時。若非詩斷割，難解一生迷。⁷⁷

邵雍詩歌往往藉由賞花飲酒，表現自己善於體會美善之道，如：「美酒飲教微醉後，好花看到半開時。這般意思難名狀，只恐人間都未知。」⁷⁸此詩一方面是說人生痛苦，人們往往要去酒鄉中尋得暫時解脫。然而，半開之花，微燻之意，惟詩歌語言能準確捕捉其中所透露的天機，使精神體契到天道真意。當此之際，哲學家獲得一種瞬時的「攻心」之樂，⁷⁹而此適

⁷² 三浦國雄。〈伊川擊壤集の世界〉，《東方學報》，47冊（1974）：117-190，提出邵雍將「吟詩」作為求道之手段（124）。另可參考陳國球。〈鍛鍊物情時得意，新詩還有百來篇——邵雍《擊壤集》詩學思想探析〉，載於《情迷家國》，陳國球（上海市：上海書店，2007），255-281。

⁷³ 【宋】邵雍：〈首尾吟〉之一，《伊川擊壤集》，卷20，146。

⁷⁴ 【宋】邵雍：《皇極經世·觀物篇》之五十四亦云：「皇帝王伯者，聖人之時也；易書詩春秋者，聖人之經也；時有消長，經有因革，時有消長，否泰盡之矣；經有因革，損益盡之矣。」（卷11，421）。

⁷⁵ 見《論語·公冶長》：子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」參見【宋】朱熹：《四書集註》，《論語集註》（臺北市：學海出版社，1988年）卷3，79。

⁷⁶ 【宋】邵雍：〈安樂窩中吟〉十三首之一，《伊川擊壤集》，卷10，76。

⁷⁷ 同上註，〈囑花吟〉，卷10，72。

⁷⁸ 同上註，〈安樂窩中吟〉十三首之七，卷10，76。

⁷⁹ 邵雍〈林下五吟〉之二云：「有物輕醇號太和，半醺中最得春多。……賓朋莫怪無拘檢，真樂攻心不

足以為人們解開對生命苦痛的執迷不悟。

與詩歌創作相關的另一活動，是寫大字（書法）。如〈大字吟〉云：

詩成半醉正陶陶，更用如椽大筆抄。盡得意時仍放手，到凝情處略濡毫。
魯陽卻日功猶淺，宗慤乘風志未高；寫出太平難狀意，任他天下頌功勞。⁸⁰

大字寫詩，是為了寫出「太平難狀意」。在感應到最高真實之際，將此會得之意，輸至毫端，情味具現，完成了「道」的語言。⁸¹

主人翁在安樂窩中從事哲學思考與著書，主要成果是《皇極經世》云：

安樂窩中一部書，號云《皇極》意何如？春秋禮樂能遺則，父子君臣可廢乎？
浩浩義軒開闢後，巍巍堯舜協和初。炎炎湯武干戈外，恂恂桓文弓劍餘。
日月星辰高照耀，皇王帝伯大鋪舒。幾千百主出規制，數億萬年成楷模。……⁸²

此書揭舉一天道理則，萬化、歷史皆在此天道恢恢之下。「天道」為樞軸，從天地開闢之前開始，及至宇宙、人間、萬物的變化生成之理，從古至今人類歷史的過程，以及人類在大宇宙中的位置與意義，皆包括在此一循環理則中。故朱熹說：「自《易》以後，無人做得一物如此整齊，包括得盡。」⁸³邵雍則敢於自稱「一部書嚴驚鬼神」。又云：

安樂窩中弄舊編，舊編將絕又重聯。燈前燭下三千日，水畔花間二十年。
有主山河難占籍，無爭風月任收權。閑吟閑詠人休問，此個工夫世不傳。⁸⁴

沈潛20多年終於完成《皇極經世》；⁸⁵而平日閑吟閑詠的詩歌生涯中，正傳續著這麼一個伏羲以來長久不傳的工夫，也就是對天道的觀照與掌握。長時間的著書與即席之吟詩，兩種活動皆本於此一觀物工夫，一所以體取眼前人情物理，一所以鋪展萬世常理。

如前所云，飲酒造道，亦是與詩歌創作相呼應的活動之一，如：「天和將酒養，真樂用

奈何。」參見【宋】邵雍：《伊川擊壤集》，卷8·56。

⁸⁰【宋】邵雍：〈大字吟〉，《伊川擊壤集》，卷11·81。

⁸¹同上註，〈談詩吟〉，卷18云：「詩者人之志，非詩志莫傳。人和心盡見，天與意相連。」（136）。

⁸²【宋】邵雍：〈安樂窩中一部書〉，〈安樂窩中四長吟〉第二首，《伊川擊壤集》，卷9·65。

⁸³【宋】黎靖德（編），王星賢點校：《新校標點朱子語類》，2546。

⁸⁴【宋】邵雍：〈安樂窩中吟〉十三首之三，《伊川擊壤集》，卷10·76。

⁸⁵邵雍有〈書皇極經世後〉詩，可視為此書之序詩。參見【宋】邵雍：《伊川擊壤集》，卷8·53。

詩句。」⁸⁶「鬼神情狀將詩寫，造化功夫用酒傳。」⁸⁷飲酒可以體道：

安樂窩中酒一罇，非唯養氣又頤真。頻頻到口微成醉，拍拍滿懷都是春。
何異君臣初際會，又同天地乍氤氳。醞酣情味難名狀，醞釀工夫莫指陳。
斟有淺深存燮理，飲無多少寄經綸。鳳凰樓下逍遙客，郊鄆城中自在人。……⁸⁸

飲酒可令人忘卻失意，灑脫物外，以適其真，故李白最得「酒中趣」，陶淵明「期在必醉」。然而安樂窩中的飲酒，卻不僅是情性之飲，更是詩哲的造道之飲。安樂先生飲酒是為了「養氣頤真」，養胸中氤氳和諧之氣，頤氤氳和氣中的生生真意。這「真意」也即「春意」：「不喜大段醉，只便微帶醞。融怡如再少，和煦似初春。」⁸⁹「如再少」、「似初春」即是突破時間之制限，開出新空間，〈喜歡吟〉亦云：

堯夫喜飲酒，飲酒喜全真。不喜成醞酏，只喜成微醞。
微醞景何似，襟懷如初春。初春景何似，天地纔網紜。
不知身是人，不知人是身。只知身與人，與天都未分。⁹⁰

以酒將養天和，不能「期在必醉」，而是在「半醞」、「微醉」之際，物我嫌隙盡去，回到最初一體之真。在這種「高峰體驗」（peak experience）當中，⁹¹得道者完全融沁在「道妙、天機」的最佳狀態中，天與人相與不分的境界。客觀現實上時有春夏秋冬，世有皇帝王霸，花有開有謝等等，而天人相與的「同道」之境，則是一種主、客融合的盡道境界。於此境界，渾然「忘了自家身已老，卻疑身是少年時」，⁹²是精神上超乎現實時空的拘限，而與道一同，則眼前所見便轉為長春的新空間。故云「滿懷都是春」，「探春春不見，原只在胸中」，⁹³春意不必外尋，本在胸懷之中。這些表述，都透顯出破除有限的時間、空間，由內與外交融、身與道合一而開顯新空間的理論特色。

⁸⁶【宋】邵雍：〈逍遙吟〉之二，《伊川擊壤集》，卷7·47。

⁸⁷同上註，〈詩酒吟〉，卷17·122。

⁸⁸同上註，〈安樂窩中酒一罇〉，〈安樂窩中四長吟〉第四首，卷9·66。

⁸⁹同上註，〈喜歡吟〉，卷19·139。

⁹⁰同上註，〈喜歡吟〉，卷18·137。

⁹¹這裡借用美國心理學家馬斯洛（Abraham Maslow, 1908~1970）的觀念。「高峰體驗」是一種發自深層內在的顫慄、欣快、滿足、超然的情緒體驗，由此體驗而獲得心靈的解放與自由，與自我實現的動力。參見愛德華霍夫曼（Edward Hoffman）。《馬斯洛傳：人的權利的沉思》，許金聲譯（臺北市：華夏出版社，2003）。

⁹²【宋】邵雍：〈垂柳〉，《伊川擊壤集》，卷8·54-55。

⁹³同上註，〈窮冬吟〉，卷18·136。

飲酒在中國傳統美學上的意義，也多與適性造道有關。藉由飲酒，而發現自身的不可窮盡性，因而喜悅，而充滿生命力。由於飲酒與詩歌創作的交融，使詩人的身、心都獲得了解放，生命進入一種高層次的審美境界，陶淵明與李白是研究者最喜愛的例證。邵雍繼承此一精神，更進一步將詩、酒能通造化的主張鋪展開來——欲傳寫千年萬年真實之道，不能除卻詩、酒之助。這其中似不免文人落拓不羈的形跡，與嚴肅的理學家實在有隔，難怪要被責怪是「無禮不恭極甚」。⁹⁴然而邵雍究竟與文人不同，雖然在「高峰體驗」之際，有時會表現得形跡狂放，如自云：「賓朋莫怪無拘檢，真樂攻心不奈何。」⁹⁵不過，偶然的形跡狂放與篤行倫理價值之「踐形」並未違背。邵雍雖有「禮法本防奸，豈為吾曹設」之語，⁹⁶並非完全擯絕禮法的價值。⁹⁷不過，當感受到與道合一的瞬間，體契大道之至真至美至善，因為極度「樂內」而導致的非常表現，並不違背真正的倫理精神。⁹⁸

安樂窩中還有一個有趣的活動——焚香。這本是道教儀式中的一個重要環節，以祈求消災解厄為目的，算是一種民間宗教活動。⁹⁹北宋文人士大夫階層與老百姓之焚香，也相當普遍，或為薰香之美感，或寄寓無限情思。¹⁰⁰然而，邵雍安樂窩中的焚香，與上述二類之興趣又皆不同，故云：「四海三江與五湖，只通舟楫不通車。往來無限平安者，豈是都由香一爐？」¹⁰¹意在質疑焚香可以求平安之效。那麼，人世之平安何來？邵雍云：「安樂窩中一炷香，凌晨焚意豈尋常。……虛室清冷都是白，靈台瑩靜別生光。」¹⁰²邵雍由焚香澄靜其心，以洞觀宇宙太平之意。「太平」一詞經常出現在《伊川擊壤集》中，¹⁰³安樂生活依憑的正

⁹⁴【宋】程顥、程頤：《二程集·河南程氏遺書》，卷2上，33。

⁹⁵【宋】邵雍：〈林下五吟〉，《伊川擊壤集》，卷8，56。

⁹⁶同上註，〈秋懷三十六首〉之三，卷3，21。

⁹⁷邵雍認為，禮樂法制，乃人間所不能免。〈伊川擊壤集序〉云：「鐘鼓樂也，玉帛禮也，與其嗜鐘鼓玉帛，則斯言也不能無陋矣。必欲廢鐘鼓玉帛，則其如禮樂何？」（【宋】邵雍：《伊川擊壤集》，卷首，3）；又詩云：「樸散人道立，法始乎羲皇。」（〈書皇極經世後〉，卷8，53）；「春秋禮樂能遺則，父子君臣可廢乎？」（〈安樂窩中書一部〉〈安樂窩中四長吟〉第二首，卷9，65）；禮樂法制，皆聖人治民不得不施行的權宜之計，所謂「權也者，聖人生萬民之謂也。」（【宋】邵雍：《皇極經世·觀物篇》，卷54，420），而邵雍既能知道達道，故「悟盡周孔權，解開仁義結。」（【宋】邵雍：〈秋懷三十六首〉之三，《伊川擊壤集》卷3，21）；偶爾不拘禮法，也未嘗違背禮法，所謂：「吾常好樂樂，所樂無害義。」（25）。

⁹⁸【宋】邵雍：〈天津新居成謝府尹王君貺尚書〉，《伊川擊壤集》，卷18：「踐形有說常希孟，樂內無功可比回。」（24）。

⁹⁹參見張澤洪。〈論道教齋醮焚香的象徵性意義〉，《中華文化論壇》，1期（2001）：102-106。

¹⁰⁰宋代焚香文化普及，並且出現了《洪氏香譜》之類關於香的專著，是中國香文化的鼎盛時期。參見劉靜敏。〈宋洪芻及其《香譜》研究〉，《逢甲人文社會學報》，12期（2006）：59-102。詩人吟焚香，如蘇軾〈和黃魯直燒香〉：「四句燒香偈子，隨風遍滿東南。」陳去非的〈焚香〉：「明窗延靜晝，默坐消塵緣；即將無限意，寓此一炷煙。」

¹⁰¹【宋】邵雍：〈感事吟〉，《伊川擊壤集》，卷12，88。

¹⁰²同上註，安樂窩中一炷香，〈安樂窩中四長吟〉第三首，卷9，65。

¹⁰³邵雍歌詠太平之詩頗多（參見【宋】邵雍：《伊川擊壤集》），如〈清風短吟〉：「人間好景皆輸眼，世上閒愁不到眉，生長太平無事日，又還身老太平時。」（卷6，42）；〈太平吟〉：「天下太平日，

是太平之世；而除了是對現實世界的形容，「太平」更指人心之體知宇宙太平之意，故云：「安有太平人不平，人心平處固無事。」¹⁰⁴能洞照物理人情，則面對人情世物，生死夭壽，皆順其情理，只見其美善之意，而不做擾攘爭逐，如此便是富貴，便得太平。世俗富貴生活往往讓人失卻人情之常，與人齟齬；道德生活則讓人活得合乎情理，因而獲致真樂。而道德生活是無論貧富貴賤的差距的，人與人之間等差既去，由內到外，與物無對，只剩一片同體天真。至此境界，才是真正的富貴之人吧！可見安樂窩不是避世隱居，而是通過修養人心太平境界，以追求與世諧和的積極入世境界。

除了上述的這些活動，又如在春秋時節，乘坐小車遊賞洛城：

天道不難知，人情未易窺。雖無言語處，更看作為時。

隱几功夫大，揮戈事業卑。春秋賴乘興，出用小車兒。¹⁰⁵

「隱几」一詞出自《莊子·齊物論》，寓指南郭子綦的坐忘工夫，¹⁰⁶邵雍藉申私人空間中不必通過外在客觀物事即能了知天道的窮究義理工夫；「揮戈」典故出自《淮南子·覽冥訓》，原指精神通於天道者，能得天助，甚而建立政治功業，¹⁰⁷邵雍則卑視之。由此二詩句可見窮究天道義理與追求神功這兩條路，邵雍肯定了前者。而平日小車外出遊覽，皆所以觀照人情作為，以見天道微意。又如奕棋活動：

一局閑棋留野客，數杯醇酒面修篁。物情悟了都無事，未覺顏淵已坐忘。¹⁰⁸

院靜春深晝掩扉，竹間閑看客爭棋。……座上戈鋌嘗擊搏，面前冰炭旋更移。¹⁰⁹

由棋局中的爭博，可以了悟歷代盛衰、物情變化、人間冰炭種種道理。《伊川擊壤集》中幾乎找不到純粹歌詠客觀事物的詩歌，而是從邵雍日常所行所思、自然感發而噴薄、發詠出來的，所有活動與詩作，一一回應他的觀物哲學。

邵雍自云：「不出戶庭，直際天地。」¹¹⁰踐道空間雖似限於個人天地，事實上不止於

人生安樂時。更逢花爛漫，爭忍不開眉？」之記載（卷10·75）。

¹⁰⁴【宋】邵雍：〈旋風吟〉二首之一，《伊川擊壤集》，卷11·82。

¹⁰⁵同上註，〈天道吟〉，卷10·74-75。

¹⁰⁶《莊子·齊物論》：「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓。」成玄英疏：「隱，憑也。子綦憑几坐忘，凝神遐想。」

¹⁰⁷《淮南子·覽冥訓》：「魯陽公與韓構難，戰酣，日暮，援戈而撓之，日為之反三舍。夫全性保真，不虧其身，遭急迫難，精通於天，若乃未始出其宗者，何為而不成？」

¹⁰⁸【宋】邵雍：〈後園即事三首〉之二，《伊川擊壤集》，卷5·29。

¹⁰⁹同上註，〈觀棋長吟〉，卷5·29。

¹¹⁰同上註，〈安樂吟〉，卷14·106。

安樂窩，而可以擴大到洛陽城，甚至可及於天下。邵雍早年四方訪道，中、晚年則回歸至小小一方體道的園圃。如其所云：「萬水千山行已遍，歸來認得自家身。」¹¹¹認得自家身，即「沈珠於深淵，養自己天地」者，個人空間中默坐靜觀，以契合無限道體，達至天心、人心一意相通——這是上下的縱貫；而「萬水千山」則是橫攝。也就是說，得道境界並非僅由獨居以上體天意得之，必兼群居之義。〈安樂吟〉云：

安樂先生，不顯姓氏。垂三十年，居洛之浹。

風月情懷，江湖性氣。色斯其舉，翔而後至。¹¹²

不顯姓氏，意味著回歸自然本我；居洛之浹，則是入世群居。末句化用了《論語·鄉黨》「色斯舉矣，翔而後集」之意，說明自己適性而行，不肯苟合時宜，故最終選擇了人文薈萃的洛陽。古來隱逸皆隱其姓名、棄其爵里，窮居山涯水際，以擺落世俗名利之束縛，回歸生命本然之鬆脫灑落。邵雍云：「名利到頭非樂事，風波終久少安流。」¹¹³二句各著一「樂」一「安」，對照於人世的名利之爭、風波起伏，豈有安樂之道在焉？那麼邵雍何以不繼續留處山城，而選擇遷居西京，〈為人吟〉云：

為人須是與人群，不與人群不盡人。大舜與人焉有異，帝堯親族亦推倫。

人心齟齬一身病，事體和諧四海春。心在四支心是主，四支又復遠於身。¹¹⁴

此詩又是化用《論語·微子》「鳥獸不可與同群」之意，推出唯在人群中方能充盡為人之道，故又有云：「天地生萬物，其間人最靈。既為人之靈，須有人之情。若無人之情，徒有人之形。」¹¹⁵既生為人必與人接，與人接必生情，能真誠相接而不與乎名利之爭，做到「盡物之性，去己之情」。¹¹⁶

此一與道合一的安樂之境，在身心工夫上同時含攝了天心人心的上下縱貫，與人心我心的世間橫攝。其中自有取於老莊之虛靜者，如前引所云「虛室清冷，靈台瑩靜」等，但是又有差別，如以下詩句：

¹¹¹ 同上註，〈風吹木葉吟〉，卷7，46。此詩作於熙寧3年（1070年），時年60。

¹¹² 同上註，〈安樂吟〉，卷14，106。下引文同此出處者，不另注出。

¹¹³ 同上註，〈名利吟〉，卷3，18。

¹¹⁴ 同上註，〈為人吟〉，卷19，142。

¹¹⁵ 同上註，〈人靈吟〉，卷18，135。《尚書·泰誓上》中說：「惟天地萬物之母，惟人萬物之靈。」荀子把天地萬物分成四類，云：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知，亦且有義，故最為天下貴也。」（《荀子·王制》）邵雍更進一步強調人之有情。

¹¹⁶ 【宋】邵雍：〈觀物吟〉，《伊川擊壤集》，卷17，124。

著身靜處觀人事，放意閑中鍊物情。去盡風波存止水，世間何事不能平？¹¹⁷

大象自中虛，中虛真不渝。施為心事業，應對口工夫。¹¹⁸

仙家氣象閑中見，真宰工夫靜處知。不必深山更深處，堯夫非是愛吟詩。¹¹⁹

「著身靜處」、「放意閑中」是身心工夫，首先必有對空間的依存。有一空間放置現場的此身此心，然後才能接著做體道之事。體道中，藉由「靜」、「閑」見其虛靜無欲與體契「大象」、「真宰」的縱貫工夫，藉由「觀人事」、「鍊物情」見其應事合宜而無累的橫攝工夫。如此通過同理心觀物以至於身心俱全所實現的人間最高和諧，必定是以人間為實踐空間，故有謂「不必深山更深處」。因此，邵雍雖自稱「小隱家」，又有逸乎傳統「小隱」之義者。「隱」的姿態，若是為了保持個人空間以體道，那麼重心將放在「心」的層次；然而邵雍之體道必貫徹於「身」的踐道，因此必然要走出此一有限空間。根據邵伯溫的記載，邵雍貧居安樂窩中，偶爾小車出遊，「為隱者之服，烏帽縞褐，見卿相不易」。¹²⁰這「隱者之服」，當即「道裝」，是邵雍外出時的經常之服，或許曾經因此被指為道士之流，因此特特以詩駁辯，如〈道裝吟〉之一、之四云：

道家儀用此衣巾，只拜星辰不拜人。何故堯夫須用拜，安知人不是星辰。

如知道只在人心，造化工夫自可尋。若說衣巾便為道，堯夫何者敢披襟？¹²¹

邵雍哲學的道教淵源，應當確有其事；¹²²然而論其最終歸宿，仍在儒家。此何以有此辯。上二詩試圖說明：我著道裝，乃取其合於安樂之道，並非為了博取「有道」之名。而且，我的道是向世人行禮，而不是向星辰禮拜。因此，「小隱」之居，「道裝」之服，可以顯示他與世人的不同，是他「體道」之心的外現；而另一方面，又是他以其特殊的方式落實於世間的展示途徑。那麼，邵雍之「隱」，不是莊子姑射山上的神人，不是通過心齋坐忘擺落形軀與

¹¹⁷ 同上註，〈天津感事二十六首〉之二十一，卷4，27。

¹¹⁸ 同上註，〈大象吟〉，卷17，125。

¹¹⁹ 同上註，〈首尾吟〉之一百二十八，卷20，159。

¹²⁰ 參見【宋】邵伯溫：《邵氏聞見錄》卷19，210。又如邵雍〈自詠〉有句：「靜坐多茶飲，閑行或道裝。傍人休用笑，安樂是吾鄉。」（【宋】邵雍：《伊川擊壤集》，卷13，100）；〈小車六言吟〉有句：「將出必用茶飲，欲登先須道裝。」皆有記載（卷14，106）。

¹²¹ 【宋】邵雍：〈道裝吟〉之一、之四，《伊川擊壤集》，卷13，101-102。

¹²² 邵雍對五代末、宋朝初的陳搏（字希夷）之學有所繼承，是有跡可尋的。其詩云：「既得希夷樂，曾無寵辱驚。」（同上註，〈放言〉，卷3，17）又有長詩〈觀陳希夷先生真及墨蹟〉（卷12，91）等。參見林素芬。〈再論邵雍的師承及其相關問題〉，《漢學研究集刊》，7期（2008）：43-68。

情感，而達至的獨立真我境界，¹²³而是一個座落於世間，入情而超情、著形而超形、有隔而實不隔的境界。

安樂哲學，由「天津小隱家」到「滿洛陽城都似家」，¹²⁴人間事業是橫攝推擴。邵雍入世形式的開展，相當特殊。《伊川擊壤集》中可考的洛陽交遊，約200人，可謂廣闊，¹²⁵其中尚不包括尋常販夫走卒。邵雍在洛陽的道德名聲與司馬光齊名，¹²⁶和時人的互動，都充滿溫煦儒者的獨特風采，非常受市井的歡迎，《邵氏聞見錄》記：

康節先公居洛，……每出，人皆倒屣迎致，……但曰：「吾家先生至也。」雖閨門骨肉間事，有未決者，亦求教。康節先公以至誠為其開論，莫不悅服。十餘家如康節先公所居安樂窩起屋，以待其來，謂之「行窩」。¹²⁷

此段最能說明邵雍「與人群」的平易風格。〈擊壤吟〉一詩也可佐證他在洛陽簡易樸質的平民哲學家的生活情態：

擊壤三千首，行窩十二家。樂天為事業，養志是生涯。
出入將如意，過從用小車。人能知此樂，何必待紛華。¹²⁸

而不僅止於洛陽，此意亦可以推擴到天下，邵雍云：

安樂窩中職分修，分修之外更何求。滿天下士情能接，遍洛陽園身可遊。¹²⁹
處世當為天下士，賞花須是洛陽城。也知今古真男子，造化工夫不易生。¹³⁰

從安樂窩中的自修職分，到與天下士同情相接，即是個人天地中所體知的生意，可以無限推

¹²³ 莊子描述至人境界是「有人之形，無人之情」參見王叔岷。〈內篇·德充符〉，載於《莊子校詮》（上），王叔岷（臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1988），卷1，197。邵雍則是藉形、藉情以練理，並非擺落形與情。此可為莊、邵之辨。

¹²⁴ 【宋】邵雍：〈自處吟〉，《伊川擊壤集》，卷19，142。

¹²⁵ 參見鄭定國，《邵雍及其詩學研究》，31-93。

¹²⁶ 【宋】邵伯溫：《邵氏聞見錄》，卷19記載：「熙寧中，洛陽以道德為朝廷尊禮者，大臣曰富韓公、侍從曰司馬溫公、呂申公，士大夫位卿監以清德早退者十余人，好學樂善有行義者幾二十人。康節先公隱居謝聘，皆相從，忠厚之風聞於天下。里中後生皆知畏廉恥，欲行一事，必曰：『無為不善，恐司馬端明知，邵先生知。』」（210）。

¹²⁷ 【宋】邵伯溫：《邵氏聞見錄》，卷20，222-223。

¹²⁸ 【宋】邵雍：〈擊壤吟〉，《伊川擊壤集》，卷17，125。

¹²⁹ 同上註，〈安樂窩中吟〉之一，卷10，76。

¹³⁰ 同上註，〈依韻和張子堅太傅〉，卷17，73。

擴之意。故云：「如何得時態，長似洛陽春」，¹³¹「得時態」者，是個人體見「時」的最佳意態，而融沁於此意態之中，持以接人，無不歡洽。也就是說，邵雍在洛陽、安樂窩中，體契其道，實現上下、內外全體融通無礙的安樂之境。在此境中，個人之身心，社會之人際，無一不樂。如此是「萬物」即「我」，「我」即「萬物」，人即我，我即人，安樂窩可以處處有，處處可以是安樂窩，最佳狀態是全天下是一個安樂窩。對邵雍而言，這是一種更全面的、更恆久的經世事業！邵雍自信地歡吟：

理順是言皆可放，義安何地不能居。直從宇泰收功後，始信人間有丈夫。¹³²

誰憐相國名空在，吾道如何必可行。¹³³

儒風一變至於道，和氣四時長若春。¹³⁴

此道是對傳統儒風的一大推進與提升，其云：「安樂窩中終不拘，不拘終不失吾儒。」¹³⁵終究是超道德而合於道德的。此道安放於任何空間，既可以與政治經世之道、名教之道對等，或甚至可以超乎其上。《皇極經世》的理想，即是由安樂哲學來實現。

在《皇極經世》中，邵雍寄託了一個治世理想。「經世」是指歷代政治治亂事蹟，而以「皇帝王霸」四類治道統銜而論。其中，三皇極治之道是治世之理想，是用「權」最少、用「法」最微、¹³⁶「以道化民」者，¹³⁷因此皇極之世，是最美好的時代。這樣一個理想境界，猶如四季之中最得中和之氣的春天，花之開謝過程中最美的半綻時機，飲酒之時最可以體會「太初之意」的半醺之際。邵雍雖然並未在此書提出一套切實的經世策略，然而這樣的理想寄託若是落實下來，是相信以人心作主，可以達至那個理想境界。即使當前現實政治中，仍然不免處於「帝王霸」的治術循環，但是，人心依然可以作主，蘄向與超越的道妙、天機一體，乃至於與全天下一體的身、心極致諧和境界。此即皇極之道的實現，也就是安樂哲學的實現。這一條經世道路，無疑是對儒學的一個創發。

肆、結論

邵雍並未接受正統的儒學教育，也未通過科舉或接受薦舉而成為任何階層政府官員，

¹³¹ 同上註，〈偶見吟〉之三，卷7，50。

¹³² 同上註，〈先天吟示邢和叔〉，卷16，120。

¹³³ 同上註，〈依韻和陳成伯著作史館園會上作〉，卷6，36。

¹³⁴ 同上註，〈安樂窩中吟〉之九，卷10，77。

¹³⁵ 同上註，〈安樂窩中吟〉之十三，卷10，77。

¹³⁶ 有關「皇極經世」之義，參見林素芬，《北宋中期儒學道論類型研究》，359-366。

¹³⁷ 【宋】邵雍：《皇極經世·觀物篇》，卷54，419。

在他身上的士大夫文化色彩相當淡薄，他的許多文人行徑，也往往另有含意，不能以一般文人的胸懷意涵去理解；例如作詩一事，其自云「不限聲律，不沿愛惡，不立固必，不希名譽」，¹³⁸以抒寫胸臆為主，脫然於詩法之外。因此其學不求深奧，有相當平易近人的一面；然而他在學術界享有很高的名聲，又是因其思想極其高明，故成為初期道學思潮中的重要人物。平易與高明，在他的哲學中、同時在他的身上，和諧地組合了。

本文討論邵雍哲學的現實實踐，以物觀物的精神境界開出安樂的現實空間。而由觀物哲學推擴出的安樂哲學，是有時代給予支持的。換言之，需有一個「太平」之世，然後能安養得起這樣的哲學家。〈安樂窩銘〉云：「安莫安于王政平，樂莫樂於年穀登。王政不平年不登，窩中何由得康寧？」¹³⁹

可見安樂哲學作為一種現實的生命哲學，其所生存的時代提供了充分條件。庶民出身的士人地位之提升、政治穩定與經濟繁榮、思想界的多元開放，諸多條件支持了邵雍觀物哲學的構作、安樂哲學的實踐。於是他通過哲學的語言，將他對人間幸福的另一種構想，鋪展開來；並就個人身、心，實踐出來。

然而對積極入世的儒家而言，天下何曾達至太平？許多儒者警覺到積弊漸深的朝政，毅然承擔起「先天下之憂而憂」的革新重責。因此自稱「小隱」的邵雍在洛陽高歌太平，也曾被質疑為「子房之流」、「閒道人」。¹⁴⁰然而我們正要由此重新理解邵雍，邵雍並不是「固守在一種深層意識的哲學家，精神只有觀照的作用，而沒有發展的動能」的道家式人物，¹⁴¹邵雍自有儒家的入世風采，並因此廣得當世士人所重。他為北宋儒學開出了一種創新的生活之道，將安樂哲學活潑潑地實踐出來，由體道而知理無爭，心中太平，唯見美善。既身自體踐，復以此教人，親近人，感染人，這樣的事業，又何異於出世為相、名教事業？此程顥所云：「賢者悅其德，不賢者服其化，所以厚風俗、成人才者，先生之功多矣。」¹⁴²邵雍亦自云：

天地有常理，日月無遁形。飽食高眠外，率是皆虛名。

雖乏伊呂才，不失堯舜氓。何須身作相，然後為太平。¹⁴³

¹³⁸【宋】邵雍：〈伊川擊壤集序〉，《伊川擊壤集》，卷首，3。

¹³⁹同上註，〈安樂窩銘〉，卷10，95。

¹⁴⁰前語見【宋】黎靖德（編），王星賢點校：《新校標點朱子語類》，卷100，2545。後語見【宋】陸九淵：《象山先生全集》（臺北市：臺灣商務印書館，四部叢刊本正編，1979），卷34，冊56。

¹⁴¹參見楊儒賓。〈儒門內的莊子〉，載於《中國哲學與文化》第四輯，劉笑敢（桂林市：廣西師範大學出版社，2009），112-144。

¹⁴²【宋】程顥、程頤：《二程集》，〈邵堯夫先生墓誌銘〉，503。

¹⁴³【宋】邵雍：〈書事吟〉，《伊川擊壤集》，卷4，25。

得道者將個人放置在恢恢天道之中，灑脫於世俗功業之外，同樣可以開展太平事業。然而，需用多少工夫，方能見識此理？世人誰識此理？誰知此工夫？伏羲之後，「這般事業人難繼，此箇功夫世莫傳。」¹⁴⁴「賞花全易識花難，善識花人獨倚欄。」¹⁴⁵其中包含多少自負的感慨啊！

然而，邵雍也並不僅止於在建構一種對他的時代有價值的哲學而已，其哲學尤其普遍之價值。安樂窩，猶如一個座落在人間的儒家「樂園」，它不是與世隔絕的海上仙山、對美好古代的緬懷，或對未來理想世界的憧憬，而是一個現實的、眼前的，揉納生活美學的修道場域。這一個空間符號，是哲學家的理想對整個天下，乃至上下四方與古往今來大宇宙之折射。

依其氣論觀之，邵雍當屬「先天型氣論」世界觀，從本體宇宙論求得人的存在源頭之動能，返本以開個人與世界之新。¹⁴⁶從實踐層次言，邵雍所開出的個人與世界之新，個人方面是以宇宙真實之意契應於真實本我，人能如雲、如鳥之真實本然，不爭名逐利，其在人世間欲方欲圓，皆得自在；處世方面，則在複雜的人事群體之中，無論成敗得失，皆能見取其中的天道生生之意。哲思的日常落實，是日常生活一舉一動皆具有超越時空、達至美善之境的可能，是以皆出以藝術美感之形式。換言之，哲學的超越境界落實為美感境界，美感境界與超越境界有一致之趨向。這種樂觀精神，肯定了任何事物的正向意義與價值所在。

邵雍的人生價值安放，是自安於儒道，自外於釋、老。通過客觀的物理觀照，見到宇宙創生的意義；契應於人，則從內在的心性，到外在的天下，都向「善」的方向展開，即天道生生」意的展開。「善人」通曉此理，其所行所為，都在「以心代天意，口代天言，手代天功，身代天事」，¹⁴⁷其人心志、言、行，身心全體，皆在踐行天道。他的詩歌，也即代天發言：

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫可愛時。已著意時仍著意，未加辭處與加辭。

物皆有理我何者，天且不言人代之。代了天工無限說，堯夫非是愛吟詩。¹⁴⁸

此中無盡的詼諧與自信，雖不完全與嚴肅理學家的「敬慎」、「不居其功」之意相吻合，然而，君子「代天功」乃所以「順天命而安群生」，¹⁴⁹則與理學的經世大方向仍是相一致的。哲學家可通過觀物工夫，由私人領域出發，體踐其道，並走出有限之界域，創造無窮之理想空間，實現最大的安樂，此乃邵雍哲學的重要創發。

¹⁴⁴ 同上註，〈兩犯吟〉，卷11，86。

¹⁴⁵ 同上註，〈獨賞牡丹〉，卷8，52

¹⁴⁶ 參見楊儒賓。〈兩種氣學、兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，3卷2期（2006）：1-39；楊儒賓。〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》，25卷1期（2007）：247-281。

¹⁴⁷ 【宋】邵雍：《皇極經世·觀物篇》之五十二，卷11，417。〈首尾吟〉，《伊川擊壤集》，卷20之八十亦云：「物皆有理我何者，天且不言人代之。」（154）

¹⁴⁸ 【宋】邵雍：〈首尾吟〉之七十八，《伊川擊壤集》，卷20，154。

¹⁴⁹ 【宋】程頤：〈大有·象〉，《易程傳》（臺北市：文津出版社，1987），卷2，131。

參考文獻

- 【宋】朱熹：《四書集註》，《論語集註》（臺北市：學海出版社，1988）。
- 【宋】邵伯溫：《邵氏聞見錄》（北京市：中華書局，1983）。
- 【宋】邵雍：《伊川擊壤集》（臺北市：臺灣商務印書館，四部叢刊正編，1965）。
- 【宋】邵雍：《皇極經世·觀物篇》（臺北市：新文豐出版公司，影印明正統十年之正統道藏本，1985）。
- 【宋】程頤：《易程傳》（臺北市：文津出版社，1987）。
- 【宋】程頤、程頤：《二程集》（臺北市：里仁書局，1982）。
- 【宋】陸九淵：《象山先生全集》（臺北市：臺灣商務印書館，四部叢刊本正編，1979），冊56。
- 【宋】黎靖德（編），王星賢點校：《新校標點朱子語類》（臺一版）（臺北市：華世出版社，1981）。
- 【清】王植輯：《珍本皇極經世書》（臺北市：武陵出版公司，1996）。
- 【不詳】佚名註：《太上老君說常清靜經頌註》，《正統道藏》洞神部讚誦類（臺北市：新文豐出版社，1988），冊33，261。
- 三浦國雄。〈伊川擊壤集の世界〉，《東方學報》，47冊（1974）：117-190。
- 王叔岷。〈內篇·德充符〉，載於《莊子校詮》（上），王叔岷（臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1988），卷1，197。
- 宇文所安（Stephen Owen）。《中國「中世紀」的終結：中唐文學文化論集》，陳引馳、陳磊譯（臺北市：聯經出版事業公司，2007），88。
- 牟宗三。〈劉戡山的慎獨之學〉，載於《從陸象山到劉戡山》，《牟宗三先生全集》，聯合報系文化基金會（臺北市：聯經出版事業公司，2003），冊8，306-307。
- 李煌明。《宋明理學中的「孔顏之樂」問題》（昆明市：雲南人民出版社，2006）。
- 林佳蓉。〈如坐春風中——論程明道所體證之「孔顏樂處」〉，《國文學報》，36期（2004）：43-65。
- 林素芬。〈再論邵雍的師承及其相關問題〉，《漢學研究集刊》，7期（2008）：43-68。
- 林素芬。〈朱子論「樂」〉，《嘉大中文學報》，5期（2011）：87-128。
- 林素芬。〈與苦難共生：論邵雍安樂哲學之建構〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》，11期（2011）：133-160。
- 林素芬。《北宋中期儒學道論類型研究》（臺北市：里仁書局，2008）。
- 施乃綺。〈從《擊壤集》論邵雍觀物思想與「意」概念之關係〉，《古今藝文》，31卷1期

(2004)：31-43。

唐明邦。《邵雍評傳》（南京市：南京大學出版社，1998）。

高懷民。〈從易學史的發展和邵雍的易學成就〉，《國立政治大學哲學學報》，3期（1996）：142。

張澤洪。〈論道教齋醮焚香的象徵性意義〉，《中華文化論壇》，1期（2001）：102-106。

陳國球。〈鍛鍊物情時得意，新詩還有百來篇——邵雍《擊壤集》詩學思想探析〉，載於《情迷家國》，陳國球（上海市：上海書店，2007），255-281。

黃淑齡。《重尋「仲尼顏子樂處，所樂何事？」——明代心學中「樂」的義涵研究》（博士論文，國立臺灣大學中國文學研究所，2004）。

愛德華霍夫曼（Edward Hoffman）。《馬斯洛傳：人的權利的沉思》，許金聲譯（臺北市：華夏出版社，2003）。

楊儒賓。〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，3卷2期（2006）：1-39。

楊儒賓。〈儒門內的莊子〉，載於《中國哲學與文化》第四輯，劉笑敢（桂林市：廣西師範大學出版社，2009）。

楊儒賓。〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》，25卷1期（2007）：247-281。

劉紀曜。〈仕與隱——傳統中國政治文化的兩極〉，載於《理想與現實》，黃俊傑（臺北市：聯經出版事業公司，1982）。

劉靜敏。〈宋洪芻及其《香譜》研究〉，《逢甲人文社會學報》，12期（2006）：59-102。

鄭定國。《邵雍及其詩學研究》（臺北市：文史哲出版社，1998）。

謝大寧。〈儒隱與道隱〉，《國立中正大學學報·人文分冊》，3卷1期（1992）：121-147。

關永中。〈邵雍易學的知識論向度——《皇極經世》·〈觀物篇〉之六十二所給予的提示〉，《國立臺灣大學哲學論評》，23期（2000）：51-95。

From “Observation of Things” to “Peace and Joy”—The Development of Experience within Shao Yong’s Philosophy of Life

Su-Fen Lin

Department of Oriental Languages and Literature
Tzu Chi University
Associate Professor

Abstract

Within the body of Shao Yong’s philosophy, the “observation of things” is an existential or epistemological concept, whereas “peace and joy” is an aspect of the philosophy of life. For instance, as the “observation of things” manifests itself in the actuality of life, it is expressed as “peace and joy.” Thus, understanding the connection between these two concepts is necessary to appreciate Shao Yong’s philosophy.

This paper examines how Shao Yong employs the “observation of things” as the initiation of his concept of “peace and joy.” The two basic aspects of actual daily experience considered here are 1. the spaces in which experience occurs and 2. the manners in which it is enacted. First, this essay discusses the problem of the space of experience, focusing on how “peace and joy” is concerned with the relationship between a person’s body and his or her heart-mind—in the sense that the heart-mind can apprehend, whereas the body can enact. Consequently, the experiential philosophy of “peace and joy” has an actual location, and the living space of the philosopher is its most significant site. Second, this paper explores the manner of enactment. As the existential and the epistemological shift to the actual space of human life, especially as the way of the body and the way of experience are enacted, these actions take on artistic and aesthetic significance. Furthermore, the pattern of daily life is the location of these actions’ expression as the complete landscape for the experience of body and heart-mind.

Shao Yong’s *Huang Ji Jing Shi Shu* is an expostulation on the concept of “observation of

things,” and his *Yi Chuan Ji Rang Ji* is a collection of poetry based on the many types of awareness that arrive from daily life. These works can be read as a record of Shao putting his understanding of “peace and joy” into practice. This article uses material from both of these texts—especially from the latter—to demonstrate that Shao Yong not only wrote analytical philosophy, but that he also put his philosophy into practice.

Keywords: peace and joy, space, Shao Yong, practice, observation of things