

《揭諦》46：65-132

2024年1月

邵雍藉詩說理於儒釋調和

至理禪融攝之詮釋

Shao Yong's interpretation of the
Harmony of Confucianism and
Buddhism to the integration of
Philosophy and Zen through Poetry

張瑋儀*

(WUEI-YI CHANG)

摘要

本文由比較哲學的觀點探討邵雍哲理詩之概念隱喻，

* 佛光大學中國文學與應用學系教授



通過對「理」的詮釋建立起對事物的認知結構，從而通過此「理」作為會通儒、釋、道思想之要素。北宋理學家邵雍賦詩提出以物觀物的「反觀法」，刻意反於格律、近似教條佛偈的「藉詩說理」，被視為正統詩作之變格，然而學冠一時的邵雍何以反常道而行？其所賦之詩實具融會文學與哲學的「哲理詩」特質，是故通過詩中所闡述的物理、事理、義理、法理、天理、道理，作為對天、地、人、我各安其位的相應詮解。《伊川擊壤集》提出摒除我執，而世間執念的拋卻與捨離，乃是佛家修持境界之要義，理學雖因反對佛學而起，卻已將佛禪機趣融貫其間。源於佛家自觀、觀心之說，去除「我執」的觀物思想，影響朱熹、王陽明「致良知」與「知行合一」等理念，因此透過探究邵雍賦詩所提出之「反觀」，論證儒、釋、道之會通要素。就方法義而言，為解析邵雍如何將生硬之理生活化、藝術化、文學化，以語言哲學及認知詩學的角度，探討內在之「理」與物相連的感官經驗層次，再由「概念隱喻」分析宇宙之「理」，含括天地以融攝意涵，最末由圖像結構思維、詮釋此理對萬物秩序的連結，聚焦於「理」對儒、釋、道思維的兼容與轉化，通過邵雍詩作「說理」的現象、特質與影響，論述其詩中之「理」得以詮釋與證成「儒釋調和」議題。

關鍵字：語言哲學、認知詩學、邵雍、三教合轍、融攝

收稿日期：2023/10/15，接受日期：2024/01/25



一、前言

宋代思想趨近儒、釋、道之交會與融合，代表文人諸如：歐陽脩（1007-1072，字永叔，號醉翁、六一居士，謚文忠）、蘇軾（1037-1101，字子瞻，號東坡居士、鐵冠道人）、黃庭堅（1045-1105，字魯直，號山谷道人、豫章先生，晚號涪翁）、陸游（1125-1210，字務觀，號放翁）、朱熹（1130-1200，字元晦，又字仲晦，號晦庵）等人，渠等作品理趣洋溢、發人深省，然歷來之研究面向，多著重於政治抱負與文學表現，較少關注到理學家所作之詩，但北宋儒學復興可謂三教融會之起點，揭啟儒、釋、道思想交鋒之帷幕，由是欲從「理學詩」之詮釋理路，說明其理解世界的觀看視角，以及如何透過串連之理，會通儒、釋、道之諸家思維。

儒學復興之北宋五子中，邵雍（1011-1077，字堯夫）



之詩作別具特色¹，其創作數量之豐，高達近兩千餘首²，《宋史》卷 427 有傳，稱言：「遠而古今世變，微而走飛草木之性情」得以博古通今、深造曲暢；〈伊川擊壤集序〉明言創作原則為：「不限聲律、不立固必」、「非唯自樂，又能樂時，

¹ 邵雍，字堯夫，諡康節，范陽（今河北涿州大邵村）人，幼年隨父邵古（986-1064）遷往衡漳（今河南林縣康節村），後移居共城蘇門山（今河南輝縣），學者稱百源先生。師從共城縣令李之才（字挺之，?-1045），學習《河圖》、《洛書》、伏羲八卦六十四卦圖像，哲學著作以《皇極經世》、《觀物內外篇》為代表，詩歌收錄於《伊川擊壤集》。鄭定國詳考《伊川擊壤集》版本，並就邵雍詩作進行詳細評析，認為其作融滲陶淵明、韓愈、杜甫、白居易等詩人風格，且融滲伏羲、陳搏、莊子等道家思想。參見鄭定國，《邵雍及其詩學研究》（臺北：文史哲出版社，2000年），頁 93-100。

² 邵雍詩作以張荅鏡、邵淵耀跋明初刻《伊川擊壤集》為底本。校以 1975 年江西星子縣宋墓出土之《邵堯夫先生詩全集》九卷（簡稱宋本）、蔡弼重編《重刊邵堯夫擊壤集》六卷（簡稱蔡本）、及元刻本（簡稱元本）、明隆慶元年黃吉甫刻本（簡稱黃本）、影印清文淵閣《四庫全書》本（簡稱四庫本），底本編末之集外詩合編為第 21 卷。邵雍《伊川擊壤集附集外詩》為上海商務印書館縮印，江南圖書館收藏，明成化刊本。希古〈擊壤集〉引云：「康節邵先生，有宋名儒也。方其五星聚奎，伊洛鍾秀，篤先生著書立言，羽翼聖經，寓有所得，形諸聲詩，發越性情，集成一卷，名曰擊壤。」邵雍〈擊壤吟〉自言：「擊壤三千首，行窩二十家」，《全宋詩》收錄邵雍 1553 首詩作，據目前學界所估計，約有二千餘首詩傳世。參見北京大學古文獻研究所編，《全宋詩》冊七卷 361，北京：北京大學出版社，1998 年 12 月，頁 4451。



與萬物之自得」³，旨在不受格式所有限，且以「反觀法」⁴歸返於物，成就「康節體」運用口占形式的說理詩作風格，由於邵雍「藉詩說理」的企圖鮮明，適可作為北宋三教合一、思想交融的例證。

宋代詩歌發展經歷宋初三體—白體、晚唐體、西崑體之沿襲，已萌發詩風變革，隨著中期政治與文學的結合，北宋的積弱國勢引發士大夫的憂懼，文人興起自覺精神，范仲淹（989-1052，字希文）、王安石（1021-1086，字介甫）相繼變法，觸動慶曆、新舊黨爭，諸如韓琦（1008-1075，字稚圭）、石介（1005-1045，字守道）、歐陽脩（1007-1072，字永叔）等文臣皆參與新變，文壇領袖亦具有重要的政治影響力，諸如胡瑗（993-1059，字翼之）、孫復（992-1057，

³ 參見〔宋〕邵雍，〈伊川擊壤集序〉，收錄於《涵芬樓古今文鈔》卷14序跋類，序三。此序作於治平三年（1066）遷居安樂窩後，詩集內容大多成於洛陽時期。參見唐明邦：《邵雍評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），頁38。

⁴ 《皇極經世·觀物內篇六十二》言：「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，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。」參見〔宋〕邵雍：〔宋〕邵雍，《皇極經世》（臺北：新文豐出版公司，影印明正統十年之正統道藏本，1985年），頁155。



字明復)、石介(1005-1045,字守道)、李覲(1009-1059,字泰伯)等人皆被視為范仲淹門生⁵。邵雍身處文學與政局的變動之間,如何理性看待動蕩以穩定求變?或可視為其思索的主軸,宋仁宗皇祐元年(1049),邵雍自共城遷居洛陽,初抵之時屋舍簡陋、難避風雨,生活清貧、薦舉不就,後移居眾人集資購置的園宅,將此居命名為「安樂窩」,自號「安樂先生」⁶,邵雍雖清貧,然性情寬厚且勤勉好學,以其學識與品行深獲認同,故能凝聚學界、政界,成為當時備受尊崇的文壇盟主。

由於邵雍博學多聞、待人以誠,與多位文士往來密切,蔚為當時佳話,熙寧變法後,司馬光(1019-1086,字君實)退居於洛陽,尊稱邵雍為兄,敬佩其高尚品德,宰相富弼

⁵ 參見〔清〕黃宗羲著,陳叔諒、李心莊重編,《宋元學案》(臺北:正中書局,1970年)第一卷,頁97。

⁶ 嘉祐七年(1062),邵雍移居由王拱辰(君貺,1012-1085)、富弼和司馬光等人出資購置的洛陽天宮寺西天津橋南的園宅,爾後耕種營生,將此居命名為「安樂窩」,自號「安樂先生」。晚年病重垂危期間,司馬光、張載、程顥、程頤等文士隨侍於側,邵雍喚其子伯溫(子文,1057-1134)以簡葬,卒後追贈秘書省著作郎、元祐時賜諡號「康節」。參見唐明邦:《邵雍評傳》(南京:南京大學出版社,1998年),頁18。



(1004-1083, 字彥國)、文彥博(1006-1097, 字寬夫)、呂公著(1018-1089, 字晦叔)、尹洙(1001-1047, 字師魯)等人在退居洛陽後,亦常與之從遊,多位業儒、文官、儒者聚集,同道儒士亦趨之若鶩,形成以邵雍為核心的學術網絡⁷,致使洛陽一時文風鼎盛、人才輩出,成為人文薈萃、學術發達之地。此外,由儒、釋、道的三教論衡之說,思考身、心、靈一體之論,理之規範與情之發動,適足為三教析探之核心,亦為相互融攝的要素,因此,以詩思考理學之實用價值、以理融攝道釋的整體思維。由此探討,如何在北宋儒、釋、道各家相互抗衡而又融合的情況下,取得矛盾間的平衡?因而提出以「理」的探求,融會釋、道,梳理萬物之

⁷ 據〈邵雍傳〉所述:「富弼、司馬光、呂公著諸賢退居洛中,雅敬雍,恆相從遊,為市園宅。」參見〔元〕脫脫,〈邵雍傳〉《宋史》(北京:中華書局,1997年),卷427,頁12727。紀晏如指出:「邵雍於皇祐元年(1049)遷洛,至熙寧初年司馬光、呂公著等人因反對王安石(1021-1086)變法,退隱洛陽,與邵雍結成好友,約有二十年時間之久。」進而析探,邵雍以一介布衣的身份何以進入洛陽文人圈,認為關鍵原因除了邵雍的學養深厚之外,應是受到古文運動和儒學學者如穆修、尹洙和李之才等同道的引薦,是故前往洛陽。參見紀晏如:〈邵雍遷居洛陽前期關係網絡初探:以尹洙為線索〉,《國立政治大學歷史學報》第53期,2020年5月,頁2。



事理、依循準則之義理，將儒學再興的義命之理、道家隨順自然的和諧之理，以及佛禪直指本心的禪機理趣，融攝於「理」的探究與認知，回歸到理學家之詩與文學家之理的議題，探論爾後詩壇之理學詩的生成，和宋代文人融會儒、釋、道思想的普遍現象。有鑑於此，本文以比較哲學的觀點探討邵雍之哲理詩，析探其以理學家角度所詮釋的文學化之「理」，作為會通儒、釋、道思想之要素。

北宋理學家邵雍賦詩提出以物觀物的「反觀法」，刻意反於格律、近似教條佛偈的「藉詩說理」，被視為正統詩作之變格，然而學冠一時的邵雍何以反常道而行？其詩具有融會文學與哲學的「哲理詩」特質，因此通過其所闡述的物理、事理、義理、法理、天理、道理，作為對天、地、人、我各安其位的相應詮解。邵雍詩集序言提出摒除我執的創作理念，若由世間執念的拋卻與捨離觀念來看，乃是佛家修持境界之要義，理學雖因反對佛學而起，卻已將佛禪機趣融貫其間。「我執」之見源於佛家自觀、觀心之說，去除「我執」的觀物思想，影響朱熹、王陽明「致良知」與「知



行合一」等理念，因此透過探究邵雍賦詩所提出之「反觀」，論證儒、釋、道之會通要素。就方法義而言，為解析邵雍如何將生硬之理生活化、藝術化、文學化，以語言哲學及認知詩學的角度，探討內在之「理」與物相連的感官經驗層次，再由「概念隱喻」分析宇宙之「理」，含括天地以融攝意涵，最末由圖像結構思維，詮釋此理對萬物秩序的連結，聚焦於「理」對儒、釋、道思維的兼容與轉化，是故由邵雍哲理詩作為論，分析其詩以去除我執融會儒、釋的立意，會通儒、道的思維，證成其詩中之「理」乃是調和儒釋、促成「理禪融會」的關鍵元素。在此架構上，可將宋詩之「說理」視為循環體系的科學認知，開拓古典詩歌以「理」為平衡情志的研究面向。

二、儒學復興與去除我執之儒釋融會

北宋初期儒學復興，多位理學家將其思想融入文學創作中，使詩歌具有說理教化之意味，其思想影響文學之敘事風格，文人重視讀書和氣節，廣閱古籍以求轉益多師，理



學之自覺、自省的態度，亦導致宋詩引經據典、趨於評議的特質。就作者之身分而言，文壇盟主歐陽脩（1007-1072）、王安石（1021-1086）、蘇軾（1036-1101）等人皆曾注解儒家經典，文人對哲學與儒學深有所好，理學家亦常以詩評論時政、闡述道理。就對象而言，外物與事件成為托喻的媒介，所欲闡述之「理」具有義理的分析、事理的陳述、道理的豁顯，將原本題材不一的詩歌表達，統合至無形卻具體的「理」中，在此抽象架構下，探究天人之際的應合之道、立身處事的評判準則，因此「哲理詩」可視為是文人與哲人的重疊與換置，而邵雍如何將說理之生硬表述，融入於生活化、藝術化的文學表達中，成為爾後「哲理詩」之根源，實有其方法義上的探討空間。

因此，即由儒家詩教探討哲理詩之形成，古典詩歌源於《詩經》溫柔敦厚的傳統，包括「詩言志」、「詩緣情」、「賦體物」之主軸概念，杜國清將此比喻為等腰三角形的詩學體系，以此做為評判一首詩的結構，認為「言志」是基



礎感情的展現，「緣情」和「體物」則為兩大手法⁸，分別代表感性和知性，在此架構上，宋詩「說理」結合敘事、言志、表意、述史、議論等面向，作為客觀言物、平衡情志的融攝意涵，尤其邵雍所言之「物」包含人在其間之天地萬物，融攝道家莊子〈齊物論〉：「若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。」六祖慧能亦有「法不相待」之說，邵雍〈伊川擊壤集序〉指出「觀物之樂」：

名教之樂固有萬萬焉，況觀物之樂復有萬萬者焉。雖死生榮辱轉戰於前，曾未入於胸中，則何異四時風花雪月一過乎眼也？誠為能以物觀物，而兩不相傷者焉，蓋其間情累都忘去爾。所未忘者獨有詩在焉，然而雖曰未忘，其實亦若忘之矣。何者？謂其所作異乎人之所作也。⁹

邵雍詩序所論觀物而不累其情，使物各付於物、展其全功，故能各安其位、全體安樂。於此表達觀物的樂趣，即使面對生死、榮辱的變化，若能將其視為物之一景，如同四時風花

⁸ 參見杜國清，〈宋詩與臺灣現代詩〉，《詩論·詩評·詩論詩》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年），頁238-252。

⁹ 參見〔宋〕邵雍，《伊川擊壤集》，（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊正編，1965年），〈伊川擊壤集序〉，頁3。



雪月般流轉於眼前，因此，外在事物的變化對內心也不再
有實質的傷害，正如佛家所言「境轉心不轉」、「如如不動」
之禪機趣旨。正因為能夠「以物觀物」，使情感與所觀之物
互不干擾，達到心境的寧靜。邵雍的觀點體現出觀物以超
脫世俗的心境，通過觀察自然、理解自然的變化，領悟人世
間的道理，追求釋家所論超然物外的寧靜，又融入儒家對
人情世故的關切，故其所述得以形成「儒釋調和」之徑，以
「物」之所論，平衡實體自然與抽象理序，故此「觀物」軸
線，展開對天、地、人、我的齊平理解¹⁰。由是探討邵雍如
何以「理」融攝釋道各家思想？經由文獻之分析、歸納，採
用語言哲學(Philosophy of Language)、隱喻理論(Metaphors
theory)、認知詩學(Cognitive poetics)、敘事分析(Narrative
analysis)為研究方式並解決相應問題。

宋代興盛的教育制度，培育出大量文人、思想家、政治

¹⁰ 關於「觀物」之論，邵雍《皇極經世》以數理推論天地萬物之變，分為〈觀物內篇〉十一卷、〈觀物外篇〉一卷，將天、地、人、我皆視為「物」，極大化「物」的定義。參見〔宋〕邵雍：《皇極經世》（臺北：新文豐出版公司，影印明正統十年之正統道藏本，1985年），第388卷。



家，儒學復興與理學派別的演進，深化思想體系的分門與融合，張載（1020-1077，字子厚）、周敦頤（1017-1073，原名敦實，字茂叔）、二程、朱熹所立之關濂洛閩之學，為儒家內聖外王學統之延續與發揮，而其修身養性之法則深受道家和佛教影響，產生援引佛道入儒的三教合一之勢。其中，儒家為主的書院講學援用佛家禪法，致使禪林形成後對於知識與品德的分齋教育，成為衡量人才的要點，強調內在修為，形成沈潛內斂的宋型文化。即如陳寅恪（1890-1969，字鶴壽）言：「華夏民族之文化，歷數千載之演進，造極於趙宋之世。」¹¹認為兩宋文化發展具有承先啟後的關鍵地位，而宋代之所以能集思想與文學之大成，右文政策所推動的跨界交流，實有推波助瀾之效，詩人與道士、僧侶往來頻仍，儒學之「理」與佛學之「禪」相互融合會通則為內在因素。

邵雍「以物觀物」的體知，乃是通過觀物作為分析宇宙萬物和人類歷史的基本法則，先明確所觀之主體，再論述

¹¹ 參見陳寅恪，〈鄧廣銘《宋史職官志考正》序〉，《陳寅恪先生文集·金明館叢稿二編》（臺北：里仁書局，1981年），頁245。



觀物的立場，最末闡述所觀之目的。而其所觀之「物」明確指向於「人」，突出人之主體性，並論述人為萬物之靈，由此強調「反觀」，認為應以客觀角度認識事物，不能以自我觀點介入，且不得純粹以目觀之，應觀照於外物形貌與內在情理。由是強調「因物」、反對「任我」，認為：「任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。」

（《觀物外篇》第十二）指出所觀之物在於揭示其理，故因物以窮理，不為情所遮蔽，掌握其本質物性以融會貫通。善物觀物方能「盡天地萬物之道」，因此觀物的角度亦被視為置身於天地的方式。即如唐明邦之述評：

邵雍的思維發展路向是：「理」，是萬事萬物的概念化，「理」本身又是先天易學的符號—象數的表現。根據這些象數符號就可以弄清萬事萬物之「理」。他雖然竭力反對「以我觀物」，主張「以物觀物」而求物理，實質上還是把先天象數放在首位，「即象見意」，就是通過先天象數去認識事物的義理。¹²

¹² 唐明邦：《邵雍評傳》，南京：南京大學出版社，2009年3月，頁241。



宋代理學家對於晚唐苦吟詩人嘔心瀝血、費盡心思的「劇目鉞心」¹³之作深感卑視，崇尚自然性靈之舒展。邵雍《伊川擊壤集》即以日常口語、明白說理的方式，作為對宋初因襲晚唐華靡詩風、以及日趨格式化詩法的反動，亦從天人合一的哲學觀點，解釋萬物各安其位的合理秩序，由是看來，邵雍詩作並非特立獨行的存在，而是其體認天道的觀察，再由此「理」作為融攝「物」的元素。郭朝順指出：「華嚴雖稱『唯心』，卻與天台之『觀心』極為相似的。二宗皆同樣提到主體之心與客體之法界，必有一種圓融互具的關係。」¹⁴觀心之法得以互具禪門理念，相對而言，唐代天台

¹³ 韓愈：「及其為詩，劇目鉞心，刃迎縷解，鉤章棘句，搯擢胃腎。」參見〔唐〕韓愈〈貞曜先生墓誌銘〉，《韓昌黎全集》，台北：臺灣中華書局，1970年，卷29，頁3-4。另在〔清〕徐珂《清稗類鈔·文學類·沈子培有詩學詩功》：「昔昌黎稱東野劇目鉞心，以其皆古體也。自作近體，則無不文從字順，所謂言各有當者是也。」

¹⁴ 郭朝順認為，天台與華嚴宗之間的觀心論爭議並非僅是存有論上的差異，更涉及心性的圓融思想。此觀心論之論辯，由宗派之爭開拓為心性哲學的發展脈絡，由中呈顯天台與華嚴宗思想的同質性和歧異性。其說參見陳英善，〈從觀心評天台山家山外之論爭〉，《天台性具思想》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁73-118。引文參見郭朝順，〈論天台、華嚴「觀心」思想之交涉與轉變—以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，《法鼓佛學學報》第10期（2012年6月），頁57。



宗荆溪湛然（711-782）強調「一心三千」的觀心法門，認為心性具有普遍的可能性，眾生皆有成佛的機會¹⁵。就此遍在四方與普渡諸相的觀念來看，邵雍詩序明言對本性、本質不妄予評議的無我「反觀」，應受天台宗「觀心論」之影響，其無我反觀之論，表達超越自我、觀照心性的思想，這與佛教的觀心論有相似性，強調觀照心識、超越分別，直達心之本源。從而引發筆者以「觀」作為析論儒、釋融合議題的元素，探討此法如何持守理性客觀？而其後又為何發展為心學的主觀精神境界？此歷程應追溯至佛家去除「我執」、無差別觀物的理念，詩作中所採取的觀物視角，直接影響了看待、描寫與詮釋事物的方式，因此在三教趨於融合的背景下，探究邵雍詩學理念所提出之「反觀」，論證此法會通儒、釋之因素，且聚焦於北宋理學和佛家禪宗的「理禪融

¹⁵ 湛然《十不二門·色心不二門》指出「心之色心」的第一個「心」是「一性無性」。亦即「今指一念，知性本淨，不生不滅，是真無性」當中的「無性」，指的仍然是真如心。此觀點與山外派引入華嚴宗的思想有所聯繫，天台宗內部對心性論的爭辯，顯示出宋代對於不同心性觀點的重視，亦源於禪宗心、體之論的影響。參見楊惠南：〈孤山智圓《金剛錍顯性錄》中的山外主張一色不具三千〉，《中華佛學學報》第 19 期（2006 年 7 月），頁 220-221。



攝」之意涵。

北宋天台宗知禮法師(960-1020)因經歷山家山外之爭¹⁶，主張各宗派間應保有自家本色且能擷取其他各家優勢，各家漸趨向於「互具互容」的尊重包容，即已倡言儒釋調和，表述對儒家封建傳統和忠誠，而此融合理念同樣拓展到儒、釋、道各家思想，採納相近理念與予轉化。南宋葉適(1105-1223，字正則，號水心)言：「程張攻斥老佛至深，然盡用其學而不能知者，以《周易》大傳語之，而又自於《易》誤解也。」¹⁷理學家對於佛老的斥責，其實是建立於了解的基礎上，且反因排斥而更趨近於理解。因此，宋代朝政思想雖以儒家為主，卻與釋、道相互影響牽動，儒家的兼容並蓄，穩定了政局統治、安撫民心，也在實質意義上採納了佛家和道家思想內容，使其與時俱進，具渾融之跡。相較於唐代的三教鼎立、相互制約的平衡模式，宋初佛學與理

¹⁶ 參見何國銓，〈天台山家山外異說之研究〉，《鵝湖月刊》第133期(1986年7月)，頁35-50。賴建成：〈華嚴思想對天台宗禪教的影響—以天台九祖湛然與山外諸師的行實為例〉，《華嚴學報》第7期(2014年6月)，頁105-198。

¹⁷ 參見〔清〕黃宗羲著，陳叔諒、李心莊重編，《宋元學案》(臺北：正中書局，1970年)第五卷，頁39。



學相繼大興於時，趨向於整合會通的局勢，韓愈（768-824，字退之）等朝臣諫言力斥的「釋老之說」，至宋代則已消融於儒學中。直言學佛、念佛之詩約有七首，皆是由理性面向分析其利弊得失，勸喻世人勿沉緬其間，即如對比儒、道信仰之作：

自有吾儒樂，人多不肯循。以禪為樂事，又起一重塵。

（邵雍，〈再答王宣徽〉其一（卷 368，頁 4532））

詩作啟始，邵雍即表明身為身為忠誠的儒家學者，熱愛儒家的思想和學說，然而多數人卻不願遵循儒家正統的教導原則、未被廣泛接受。話鋒一轉，點出其原因或許在於有些人選擇信仰禪宗，以禪修和內觀為修行方式，相對而言，禪宗修行得以潛入本心，自省心靈對於塵世紛擾的牽絆，用來提醒世人，應謹慎面對信仰與宗教，以免在修行過程中陷入新的世俗紛擾，可見其時刻保持警醒，理智看待各家思想。此外，邵雍於暫居天宮寺期間與僧人相處，了悟「道不遠于人，乾坤只在身」¹⁸之理，誠如佛門所言：「菩提只

¹⁸ 〔宋〕邵雍，〈乾坤吟〉：「意亦心所至，言須耳所聞。誰云天地外，別有好乾坤。道不遠于人，乾坤只在身。誰能天地外，



向心覓，何勞向外求玄」¹⁹，環境的變換亦造成其交遊情況的改變，躬耕隴畝之餘，亦以讀書著述為樂。再看到其詩融合儒家和佛家思維的意涵，強調人生與死亡的不同觀念以及修行的目標，詩曰：

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。長江一片常如練，
幸自無風又起波。

（邵雍，〈學佛吟〉（卷 374，頁 4602））²⁰

學仙欲不死，學佛欲再生。再生與不死，二者人果能。
設使人果能，方始入于情。賞哉林下人，不為人所惜。
哀哉公與卿，重為人所惑。

別去覓乾坤。」參見《全宋詩》（卷 377，頁 4643）。

¹⁹ 參見〔元〕宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《CBETA 電子佛典集成》T48n2008，臺北：中華電子佛典協會，2020 年 3 月，頁 15。

²⁰ 參見〔宋〕邵雍，《伊川擊壤集》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊正編，1965 年）。本文所引之詩作版本出自《擊壤集》，收錄於北京大學古獻研究所編輯：《全宋詩》第七冊「邵雍卷」（北京：北京大學出版社，1998 年 12 月），為減省註腳，於詩末標明卷、頁，不另作註。



(邵雍,〈死生吟〉(卷 378, 頁 4658))

〈學佛吟〉傳達富足和享受生活並不容易長久，經不起時間的考驗，令人擔憂，因此更強調對精神追求，認為年輕時應該投身於學問知識、修身養性，老年時則相對更加懷念佛陀的教導。世俗欲望的貪求會使人陷入更多的困擾和病痛，因此邵雍以「長江」比喻人生，點明人生雖起伏不定，幸而有時風平浪靜，由此看來，諸端波折乃是常態，關鍵在於面對的心態。其次，〈死生吟〉再次強調修行的目標，學習仙道是為了長生不死；學佛則是為了輪迴再生，可見其已知曉並肯定釋家輪迴轉世的觀念，而死亡的超克乃是修行的果報，修行者應不受世人毀譽所擾，反觀追求世俗名利與欲望的人，正因無法擺脫世俗的束縛而備受紛擾。詩作巧妙融合身為儒者對於學佛、求道的態度，表達對人生議題與死亡探問的思考，並尊重不同的修行抉擇，正如其與上人相處的對應之道：

瓶錫相從更一巾，一巾曾拂十州塵。心通佛性久無礙，
口道儒言殊不陳。



吳越江山前日事，伊嵩風月此時身。閑行閑坐松陰下，
應恃眼明長笑人。

（邵雍，〈還圓益上人詩卷〉（卷 375，頁 4612））

邵雍此詩表達對心靈的通達與自在，可謂融合儒、釋思想，先以拂塵、綸巾敘述遠離塵世的庸擾，不再受到物質慾望的束縛，純淨如水，心靈通達，經由與上人的相處得以理解佛教的教義，但其口中依然堅守儒家的道德言教，回顧過往歲月，緬念歷史陳跡，亦能表達當下的寧靜與自在。末聯回到眼前世界，在深刻追尋過往、理解世界後，更能笑看他人庸人自擾的瑣事與煩憂，故能融合佛家的心靈澄靜與儒家的忠恕道德，以寧靜、怡然的智慧，展現對思想的包容與尊重。另如〈崇德閣答諸公不語禪〉反映邵雍對佛學看法，詩曰：

浩浩長空走日輪，何煩苦苦辯根塵。鵬程萬里非由駕。
鶴筭三千別有春。
鉛錫點金終屬假，丹青畫馬妄求真。請觀風急天寒夜，
誰是當門定腳人。



(邵雍，〈崇德閣下答諸公不語禪〉(卷 367，頁 4513))

詩中表達邵雍對於禪宗佛教的批評和對於自身信仰的堅持，首聯探討人們在辯論著長空中太陽運行的世俗事物，常人關注眼前事物，卻易於落於辯論與懷疑，直言根塵易使人困執其中，因此，禪宗的修行不需要特別的方法，因為達到心靈的昇華和解脫是無法以一般的方式去實現，且此境界亦無法為世俗所理解。同樣追求世俗之物皆為徒勞，如同想用錫、鉛鍊金，用顏料畫出真馬一樣的不現實，因此在逆境中保持心靈平和，值得尊敬不為世俗所困擾的人。而天人之間的思考，乃是邵雍真正的樂趣與滿足，能以更高的視角去包容萬物，方是所堅持的價值觀。

由是得以推斷，宋後諸多文人的寫作方式和思維角度，著重於佛禪之境的詩作風格，其融會貫通、妙悟自得²¹，下

²¹ 宋代禪宗發展漸趨中國化，文壇諸如楊億主張佛儒並存，留意禪觀文學，另如王安石、司馬光皆雅好禪學，晚年追契淡泊寧靜，最具代表的蘇軾面臨貶謫、喪親、重病之際皆賦詩自抒曠達情懷，表述其悟禪清寂之志。遊宦多方的黃庭堅自幼篤信佛法，參與禪門承傳，其詩以理性禪悅為主，營造詩之悟境機鋒，形成超然於物外的哲學態度。參見普穎華，《禪宗美學》(大阪：



啟源於公案禪、看話禪的文學演變，以窮理致知的主軸，由主觀情意投寄，轉變為客觀事理判斷，諸如山水描繪、心境述寫，趨近於佛禪寂然靜觀、反觀自照，故其所論之理並非無端而發，而需引經據典、援引史實，呈顯出文人對儒、釋、道各家思想的理解和兼容，故能通達不惑、遇事能知，以「物」之觀測、「理」之申說，釐定多元身分下的自我認同。是故可知康節體「以理入詩」亦具「以禪入詩」之特質²²，

昭文社，1996年1月）。寒山詩作亦深具佛教意味，描繪禪境與禪居生活，並具人間應化、警世勸喻等內容，於工夫頓悟瞬間一時俱忘，呈顯南宗共通傾向，以詩體現宋代禪門對修行求悟的歷程。參見黃敬家，〈寒山及其詩在宋代禪林的迴響：以禪師的引用為中心〉，《東吳中文學報》第28期，2014年11月，頁79-104。另如陸游晚年的隱逸書寫，描寫隱逸之生活與情緒，具有獨特的時代性與地理性。參見鍾曉峰，〈煙艇詩想：陸游漁隱詩書寫探析〉，《臺大中文學報》第77期，2022年6月，頁1-50。

²² 宋代新儒學具有承先啟後的關鍵地位，宋學對於各現象之間的關聯進行重構，使看似複雜的結構形成聯繫的定位，構成理學家入詩一條軸線，雖在言物，而旨在重整物之理序。邵雍之「理學詩」乃是宋代詩壇別樹一格的特殊景象，以詩言理、注重詩教，闡述所言之「理」，說明抽象而普遍存有之理，故其以詩託物明理，將萬物之理趣上升於天理、義理，以儒者為立場，通過世間萬物之觀測，說明恆定價值之理學思維，故以「哲理詩」定義，討論詩歌中的哲學思維，對詩歌題材、觀點和詮釋方式的改變。參見張瑋儀，〈邵雍「以物觀物」與「即物明理」之哲理詩觀〉，《漢學研究集刊》第33期，2021年12月，頁



通過語言哲學為研究方法，得以開展「援禪入儒」的禪院脈絡、分析禪門臨濟宗之法脈延續，而康節體「藉詩說理」所述，並非偶然興發，而是歷經沈澱、有理有源的理性探究，以其淺直、形象化的文學譬喻筆法，使生澀之理得以輕盈契合於「禪」，促成其後「理禪融攝」的文哲相映現象。

三、易學觀物與逍遙自然之儒道會通

北宋理學雖源於對佛學的反動，然在儒學復興、理學興盛後，亦對佛學理念多所吸納，趨向於互相融攝、三教合流的現象。費艷萍探討儒、釋、道之會通過程，指出邵雍所提出的《先天學》乃是探討《易》所論的哲學思想，認為邵雍以儒家思想為主軸，並承襲釋與道的文化涵養²³。陳雯津探討邵雍的人格涵養及處事之道，論證邵雍如何透過「物理」與「性命」之學，驗證其「反觀思想」的實踐²⁴。施乃

82-84。

²³ 參見費艷萍，《〈易〉圖學之儒釋道會通——邵雍與周敦頤為例》（國立高雄師範大學國文學系博士論文，2022年）。

²⁴ 參見陳雯津，《從物理之學到性命之學——邵雍反觀思想析論》（淡江大學中國文學系碩士論文，2009年）。



綺以《擊壤集》的文學視角詮釋邵雍的「觀物思想」，認為邵雍融會儒、道思想，從而得到「天人合一」、觀物之「樂」境²⁵。胡文欽則由邵雍的「宇宙觀」、「人生觀」、「認識論」探討其「理」學的內涵，印證邵雍的「觀物思想」²⁶，可知邵雍之「觀」乃是學界分析其詩的重要切入視角。

邵雍被喻為先秦老子之後，以「詩性語言」描述哲理的思想家²⁷，然則老莊慧命相續，詩性語言表述亦一道同風，因此就哲理詩的語言特質而言，邵雍哲理詩可視為承續轉化莊子文學思想的形式風格，諸如〈大易吟〉、〈大象吟〉、〈觀易吟〉、〈天人吟〉、〈天地吟〉、〈無妄吟〉、〈先天吟〉、〈皇極經世一元吟〉等作，皆以詩作形態表現其所獨創的先天易學思維。雖其不以詩名家，但其哲思邏輯、言說理序一直備受肯定，詩不以詞藻為勝，而求寫實務真，正如其〈伊川擊壤序〉所謂：「獨不念天下為善者少，而害善者多，

²⁵ 參見施乃綺，《觀物與詩：邵雍觀物思想研究》（國立成功大學中國文學系碩士論文，2004年）。

²⁶ 參見胡文欽，《邵雍觀物思想研究》（國立中山大學中國語文學系碩士論文，2002年）。

²⁷ 參見唐明邦，《邵雍評傳》，（南京：南京大學出版社，2009年），頁103。



造危者眾，而持危者寡。志士在畎畝，則以畎畝言，所以名之曰《伊川擊壤集》。」²⁸其詩作大抵以哲理、詠史、隱居為主，多談林泉之致與酬唱之作，反映其退隱後讀書賦詩、鑽研易理的學者氣息。

北宋諸多學者皆以《周易》為宇宙天地觀的基礎，尤其是〈繫辭傳〉中的詞語被大量運用在新儒學的典籍中，以道學聞名的楊時（1053-1135，字中立，號龜山先生）曾言：「知天德，則死之說，鬼神之情狀，當自見矣。是道也，聖人詳言於《易》，不必循邪說而外求也。」²⁹將《周易》視為儒家宇宙觀的根源，諸如張載、二程子皆以《易》為探究事物的核心觀念；周敦頤《太極圖說》歸本於繫辭所述；司馬光《潛虛》則依據周易卦象演變諸多圖案。尤有甚者，邵雍《皇極經世》為河圖洛書的數術之學，以易為本、演繹象數，基於《易》學之數術推演，創作具有宇宙秩序和天人之

²⁸ 《伊川擊壤集》是首部理學家詩作的彙編詩集，書序提出以「反觀」為賦詩方式，去除「我執」之偏見，其觀物思想，影響南宋朱熹之「理學詩」，以及王陽明所倡心學之「致良知」與「知行合一」等理念。引文見〔宋〕邵雍，《伊川擊壤集》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊正編，1965年），序言。

²⁹ 參見《楊龜山先生集》，頁 54。



際哲學概念的詩作，可視為宋明理學家以賦詩悟理、體道的溯源³⁰。儒、道之間的對話議題，可由宇宙天人的消長關係為探討，正因「兩派學者批判對方、維護自身的言論，往往隱伏自身論述的調整與新詮，並汲取對方的優點，以奪回哲理的解釋權。」³¹儒、道之分別與會通實為一體兩面之見，而《周易》詮釋可視為最大公約數的交集。《宋史》稱言邵雍：「高明英邁，迥出千古，而坦夷渾厚，不見圭角，是以清而不激，和而不流。」高度肯定其才德兼備、篤實博學，師事於李之才（1001-1045，字挺之），亦受穆脩（979-1032，字伯長）影響，於數學和象學部分則受陳搏（871-989，字圖南）影響³²，為學廣泛且皆有所成。《周易》本具調和衝突之態度，邵雍深諳易學，推行爻卦數術之學，運用演算方式推導天地循環之元、會、運、世之週期，解釋天道與人

³⁰ 參見孫劍秋，〈邵雍《易》學思想中的儒道融通〉，收錄於鄭吉雄、林永勝，《易詮釋中的儒道互動》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁231-242。

³¹ 參見鄭吉雄、林永勝，《易詮釋中的儒道互動》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁2。

³² 參見姚瀛艇主編：《宋代文化史》（鄭州：河南大學出版社，1992年），頁167。



世之運行，身為理學奠基者，師承具儒、道根源，兼融各家之長，故其解《易》之詩作可做為宋初儒、道會通之例證，用以解釋其自成譜系的思維模式。由此看到其讀易有感之作：

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（原校：又云造化），人於心上起經綸。

天人焉有兩般義（原校：又云事），道不虛行只在人。

（邵雍，〈觀易吟〉（卷 375，頁 4608））

以「乾坤」、「體用」之說強調「一」的重要，表明萬事萬物都有其根源和內在聯繫，體現易經中「一元復始，萬象復萌」之說，說明人與宇宙的緊密關係。天、地、人之「三才」代表宇宙的構成要素，而宇宙的「一」被分化為多樣化事物，通過「心」理解宇宙法則，則能實現宇宙與人的內在聯繫，正因人是宇宙的一部分，也是宇宙法則的實踐者，真正的道並非虛無，而是在人的踐履與體驗中得以體現，其觀念相契於《老子·二十五章》「道法自然」、《春秋繁露》「天



人合一」之思想。另如邵雍，〈天宮幽居即事〉：「悟易觀棋局，談詩捻酒杯。世情千萬狀，都不與裝懷。」（卷 364，頁 4490）運用易經否極泰來之思維，契合於《老子·第五章》「天地不仁，以萬物為芻狗」的思維，表達通過寧靜、冥想和沉思以領悟宇宙法則，易經之太極代表宇宙的無限與創造力，經由內心寧靜，則人們得以覺悟自己的潛力。經由易經之理去觀察與理解生命的變化，諸端觀棋、談詩、撚酒，都是文化活動，以「悟易觀棋局」顯示邵雍透過對易經的理解，看待人生宛如觀棋，洞悉局勢變化，冷靜面對人生起伏，反映對人生境遇的淡然，主張超脫世俗的情緒紛擾，不與瑣碎的世情糾纏，以宇宙的視野看待萬象，因此得以保持內心平衡，用於處理外部的變化和挑戰，即如讀書之作：

清風興況未全衰，豈謂天心便棄遺。長具齋莊緣讀易，
每慙疏散為吟詩。

人間好景皆輸眼，世上閑愁不到眉。生長太平無事日，
又還身老太平時。

（邵雍，〈清風短吟〉（卷 366，頁 4510））



以詩記述對寧靜和平的嚮往，以及研讀易經的感悟，首聯表明即使歲月流逝，依然清淨安寧，反映出儒家思想對社會和個體的追求，保持道德、注重修養，強調在純粹的環境中實現美好的人格。故其「讀易」以了解宇宙運行的哲學觀，由預測未來、通曉現今的倫理原則，正因感慨宇宙的廣袤多變，方需深入體悟，而非停留在字面上的理解。其末表達對平和歲月的嚮往，契合於道家思想追求的無為而治、小國寡民生活，由此顯現勤勉為學並致力於儒道思想的融會貫通。再看到邵雍以易之觀念詮釋世間萬物之作，詩曰：

地以靜而方，天以動而圓。既正方圓體，還明動靜權。

靜久必成潤，動極遂成然。潤則水體具，然則火用全。

水體以器受，火用以薪傳。體在天地後，用起天地先。

（邵雍，〈觀物吟〉，《全宋詩》卷 374，頁 4602）

邵雍以「地以靜而方，天以動而圓」形容地和天的特性。地以靜，象徵穩定、方正的特質；天以動，表示變動、流動、圓融的屬性，借用易經卦象，描述對於陰陽、靜動的理解。再以方圓、動靜強調平衡的觀念，顯示對宇宙運行的秩序



感，通過對靜和動的描述，表達陰陽互用、變化不息的觀點，最末再以水火相生相剋的五行理論，強調水性的柔順、順應；火的薪傳、動能，表達宇宙的生成過程，並強調天地之間的先後次序，以此探討宇宙運行的規律與平衡觀念。另如〈大易吟〉「天地定位，否泰反類。」（卷 377，頁 4639）亦以卦名口訣探討易經的卦象、陰陽、八卦與六十四卦的關係，以儒家和道家思想為基礎，揭示宇宙和人生的奧秘。先提及對宇宙各種現象和事件的穩定與變化的認識，並涉及易經卦象的相互關係，在某種情況下，消長和減損顯示其合理性。雷、風雖相互對立，但又能激發起進取之意，反映出易經中卦象之間的動態平衡；水、火之間的相互作用，表現出事物的發展與未來的不確定性，顯示八卦的組合與六十四卦的產生，通過易經卦爻符號，探討宇宙的運行和變化，以及其中蘊含的道德和哲學原則。邵雍著有百餘首同樣體制的〈首尾吟〉，首句和尾句皆是「堯夫非是愛吟詩」，表明自己並非專愛吟詩，只是在某些特殊時刻與境界中湧現詩思，詩作其七十五、七十六皆為「詩是堯夫贊易時」，



詩曰：

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫贊易時。八卦小成皆有主，
三才大備略無遺。

陰陽消長既未已，動靜吉凶那不知。為見至神功效遠，
堯夫非是愛吟詩。

（邵雍，〈首尾吟〉其七十五（卷 380，頁 4683））

堯夫非是愛吟詩，詩是堯夫贊易時。大道備人皆有謂，
上天生物固無私。

雖知同道道亦得，未若先天天弗違。過此聖人猶不語，
堯夫非是愛吟詩。

（邵雍，〈首尾吟〉其七十六（卷 380，頁 4683））³³

邵雍在兩首〈首尾吟〉中，融合對道家思想、易經觀念、佛家思維的思想，詩中強調其對易經的理解，以及運用易經理解詩歌與人生之間的關係，且直言通過吟詠詩歌以傳達智慧和警示，認為若是理解不夠深刻，可能會困惑於詩意

³³ 邵雍所作〈首尾吟〉共 135 首，實為 134 首，一首載於卷 381 補遺。參見《全宋詩》冊七（卷 380，頁 4674-4691）。



的表面理解。經由八卦和三才等易經的基本原則，指出八卦乃是自然界中的基本要素，三才則為大自然的完整表達，人們應了解這些原則以便應對於事物的生克制衡、動靜變化、吉凶禍福，也由此告誡世人，至神之境的難以企及，因此應通過修行接近此理。其七十六則進一步強調易經的智慧，指出易經代表包容萬物的大道，人們應以謙虛之心接納它，並且指出聖人通常不以言語為論，因為真正的智慧已超越語言的界限，將易經視為生活的智慧之源，並應和於道家注重內省豁達、虛懷若谷之旨趣。詩中推崇易經之陰陽、八卦、三才等要素，強化天、地、人三者的關係，並以陰陽變化、動靜運行，反映易經變化不居之道，進而涉及大道、先天之道和道德觀，認為人人皆有共通的價值和認識，但便聖人也無法言傳宇宙奧秘，在亙古廣袤的宇宙中，人們顯得格外渺小謙卑。

由此內化外在之物，使可見之物置於無形之理中，故應由涵括道、釋思想之「一」為論，《皇極經世·觀物篇》言：



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。³⁴

邵雍將「一」視為動詞之統合義，具動詞義，以析離原理（The Principle of Segregation）說明世界萬物之演化過程，任何物類在推演下一層次時皆化分為陰、陽兩端，因此在無限演化的結構下依然有其先後次序與相應位置。指出「數」起於萬物之本質，天下之數根源於「理」。由此將天地視為一「器」，有其形成、毀壞，亦得周而復始以至無窮之境，以先天易圖，分析宇宙天人生生不息之理，其說提出情、理之論述思維，影響文學創作論與情意感受論，可由「情感結構」(structure of feeling) 之說，映證身心一如的整全觀³⁵。

³⁴ 參見〔宋〕邵雍，《皇極經世·觀物篇》（臺北：新文豐出版公司，影印明正統十年之正統道藏本，1985年），卷 62，頁 433。

³⁵ 關於情、理之界說，十八世紀「啟蒙運動」與「浪漫主義」兩派之論，將理智與情感推向涇渭分明之路，認為其屬截然不同的經驗感受，致使人文學科摒除精神層面對行為的影響，奧地利心理學家佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）亦將情緒視為干擾人格發展的潛在成因，為反駁此說，由行為學派的框架轉向於心靈意識的探索，美國心理學家布魯納（Jerome S. Bruner, 1915-2016）與米勒（George Armitage Miller, 1920-2012）於 1960 年創立「哈佛大學認知研究中心」（Center for Cognitive Studies），



即如邵雍以「逍遙」為追尋目標，著有四首〈逍遙吟〉，全詩表達平靜、悠然的心態，強調達至此境地的方法與態度，其一：「若未通天地，焉能了死生。」實踐其一貫的生活方式，強調心靈純淨、平和處事，當內心通達、了解宇宙的真諦，才能真正理解生命和死亡，並實現自誠自明。其二曰：「吾生雖未足，亦也卻無憂。」傳達對於生活的淡然，即便生命尚未足夠，也毫不擔憂，以內心的平和對抗生活中的

其後多位心理學家、治療學專家亦駁斥理性主義和行為學派漠視情感元素的議題，更趨近於身、心、靈相互諧調以達整全的健康觀念，諸如傅朗克（Viktor Frankl, 1905-1997）、榮格（1875-1961）、馬斯洛（Abraham Maslow, 1908-1970）、羅傑斯（Carl Rogers, 1902-1987）等學者，皆肯認身體經驗受到心智的影響，彼此互相牽動。在此情況下，學界關注到情緒感受對心靈的啟迪，英格蘭作家赫胥黎（Aldous Huxley, 1894-1963）、英國哲學家瓦茲（Alan Watts, 1915-1973）皆曾引用東方哲學之說，指出身、心、靈本一體論，歷史文化學家威廉斯（Raymond Williams, 1921-1988）亦以「情感結構」（structure of feeling）反對理性主義摒卻性情的主張。關於文學創作之情意感受參見顧正萍、黃培青，《文學概論》（第2版），（臺北：五南圖書出版公司），2020年），頁199-201。「情感結構」之跨域理解與詮釋，參見王智明，〈翻譯的生命：容閔、留學與跨國主體性〉，《歐美研究》第三十九卷第三期，2009年9月，頁455-488。其後收錄於紀文元、李有成主編：《生命書寫》，（臺北：中央研究院歐美研究所，2011年），頁21。



遺憾與困擾。其三：「窮神知道泰，養素得天多。」³⁶相對而言，曾處於貧困，更能體會富足之不易，簡樸的生活方式更能獲得精神的滋養與啟迪。其四引用《易經》思維言：「兩儀長在手，萬化不關心。」表達超越萬物變化的境界，陰陽雖為對立面，也可理解為彼此的相輔相成、和諧統一，並認為此天人和合觀念已經融入自己的生活中，因此他毋須再受到萬物變化的困擾，表明內心的平和足以超越世俗的煩瑣、達致超然，因此，以詩歌展現其生活哲學，因內心的清澈與自在，故能超然於世俗財富、宇宙變化之上，同樣的心境，邵雍以莊子之「逍遙」旨趣，句句重申「逍遙」以表達自由心靈的追求：

夫君惠我逍遙枕，恐我逍遙蹟未起。形體逍遙終未至，
更和魂夢與逍遙。

（邵雍，〈依韻謝任司封寄逍遙枕吟〉卷 376，頁 4620）

邵雍藉物為喻，說明形、神之別，由「逍遙枕」帶入多種情

³⁶ 所引為〈逍遙吟〉第二首宋本重出，一題〈無憂吟〉，一題〈逍遙吟〉，收錄於北京大學古獻研究所編輯，《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1998年），卷 367，頁 4518。



境的變換，即便渴望達到真正的「逍遙」，但身體和靈魂仍受到世俗的拘束、未完全自由，以此表達渴望超越世俗的束縛，實現內心的自由與平靜。由此，得以再看到他對「自然」的看法，乃是從整全的觀念看待物我合一的境界，〈天意吟〉曰：「天意無佗只自然，自然之外更無天。」（卷 370，頁 4549）除此之外，便再無其他力量得以左右人的命運，在自然現象前，人們顯得渺小，因此聖人與智者維繫的是內在的智慧與真正的價值，呼應道家追求的平和與超然，即如其以〈天道吟〉探討天人關係：

天道不難知，人情未易窺。雖聞言語處，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。

（邵雍，〈天道吟〉（卷 370，頁 4554））

探討宇宙法則與人情關係，認為理解天道並不難，但洞悉人際關係則不容易，以莊子〈齊物論〉之「隱几」探討修養工夫，道家哲學常以「天道」論宇宙自然，相對而言，則人際關係複雜多變，如同莊子與惠施「言意之辯」所論，儘管人們可以聽聞諸多言語和理論，但是否能達其意旨、是否



能赴諸實踐，才是問題的核心，是故話鋒一轉，相較於默默無聞的努力和修養，與奪取戰功和追求事業，真正的偉大之處或許在於個人的修為，而不僅是外在的成就，遇到適當的時機，或許可以在小事上取得成就，但機遇、實踐與心態，都是對人格的考驗。再看到其以天道、地道、人道、物道所組成的〈四道吟〉：

天道有消長，地道有險夷。人道有興廢，物道有盛衰。

興廢不同世，盛衰不同時。奈何人當之，許多喜與悲。

（邵雍，〈四道吟〉（卷 370，頁 4550））

以「道」分別代表宇宙法則、所處環境、人類社會及自然盛衰，指出天地之宇宙法則乃在不斷消長、變化不居，在道家哲學中，天道通常被視為超越人類控制的自然法則，反映出人類面對自然環境時的不同挑戰，即如袁保新指出，應將「道」視為價值世界的形而上基礎，把道解釋為「宇宙發生論中的第一因」，無限實體或自然律則都是具有普遍必然性的「存有原理」，皆無法與人生實踐之應然構成邏輯推導關係，因此道作為存有原理，具有應然原則與規範法則之



間的矛盾關係³⁷。人類所歷經的歷史興亡、事物盛衰，都是週期性的自然之道，因此強調在變化中保持柔韌，不要過分干預自然的變化，以平和之心面對變化中的喜悅和憂慮。即如〈浮生吟〉所謂：「處人心中事，道物性中言。寰宇雖然廣，其誰曰不然。」（卷 372，頁 4581）認為應關注人的內心事務和道德，由外物的觀測，探討事物的本質，世界廣闊，每個人都有自己的觀點與認知，因此應摒卻自我中心，也不應片面化的判斷他人言論的是非對錯。

就理學家所賦之詩而論，劉振興以程顥（1032-1085，字伯淳，號明道，世稱明道先生）創作的文道思想做為觀察重點，並以程顥的態度及觀念為輔，透過兩者交互參照，認為其創作過程呈顯「文道一元」的整體模式，而非互相排斥的二元關係，雖然以「道」為核心，同時強調「文」的重要性³⁸。郭秋顯則提出朱熹對於詩詞極具巧工，雖然早期沉迷

³⁷ 袁保新以一個貫通性定義解決實然與應然之間的分離，故以方東美的理論為依據，認為一切萬有皆具有其內在價值，肯定宇宙萬物皆有其意義。參見袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁 74-76。

³⁸ 參見劉振興，〈從程顥文道觀與詩作特徵檢視後代文人批評〉，《中國文學研究》43期，2017年2月，頁 1-47。



佛道，後謁李侗（1093-1163，字願中），始專心於理學，以朱熹的〈勸學詩〉及哲學詩作為分析，強調朱熹於理學中融入文學，闡述其文心乃是以道心為核，發現其對於道的發想已經跳脫出傳統儒學、直指人性，非僅囿限於經世致用，藉此得以闡述哲學與道學之間的關聯³⁹。

邵雍博學篤實，廣泛閱讀，會通莊子逍遙意旨形成融入於自然的觀物思想⁴⁰，成就泰然安之的孔顏之樂，進一步而言，邵雍的處世之樂源自於觀物之理，以此觀物則能解蔽萬物間的阻隔，用「反觀法」解除了個人的主觀意識，除去後天的人為造作，故能將原本儒學的嚴肅之理，更為活潑化、生活化的呈顯⁴¹，以達到更為廣泛的接受程度，是故

³⁹ 參見郭秋顯，〈朱熹勸學述道哲理詩探析〉，《通識教育學報》第 6 卷，2018 年 12 月，頁 235-264。

⁴⁰ 另如袁保新、劉福增、劉毅鳴亦針對先秦老莊語言哲學進行分析。參見袁保新，〈老子語言哲學試探〉，《鵝湖月刊》148 期，1987 年 10 月，頁 10-17。劉福增，〈校園哲學課程介紹：語言哲學與當代哲學〉，《哲學與文化》第 20 卷第 5 期，1993 年 5 月，頁 523-525。劉毅鳴，〈莊子的語言哲學〉，《鵝湖月刊》第 363 期，2005 年 9 月，頁 53-60。

⁴¹ 諸如邵雍〈懶起吟〉：「半記不記夢覺後，似愁無愁情倦時。擁衾側臥未忺起，簾外落花撩亂飛。」（卷 370，頁 4551）；〈掃地吟〉：「管晏治時猶有體，蘇張用處更無名。三皇五帝從何出，



以語言哲學的視角詮釋古典詩歌，客觀化的探索不同思維的結合⁴²。

四、儒釋道融攝對於詩話體制之形成

邵雍「藉詩說理」之現象源於對唐詩、正統宋詩、佛禪思想的反動，卻也融會了唐宋詩風以及佛禪思維，而其「以理入詩」之風格影響爾後理學詩的形成⁴³，以及「詩話」體裁之詩學批評文體的產生。鄭振鐸由唐末西崑體的反動為論，認為若將邵雍詩作於北宋詩壇中，雖格格不入卻能獨樹一格，評其詩：「於西崑固攀附不上，於歐、梅也去之甚遠。歐、梅雖力矯靡艷而趨於閑淡，但並沒有淡到像白開水似的無韻無味。邵雍的詩卻獨往獨來的做到這一層了。」⁴⁴邵雍詩作被喻為道學意味的巾頭氣，又被評為禪理機趣的

掃地中原俟太平。」(卷 373，頁 4589)。

⁴² 參見林昱廷，〈解讀傳統詩歌之新方法探索—以杜甫〈望嶽〉為例〉，《問學》第 24 卷，2020 年 7 月，頁 201-221。

⁴³ 參見弦聲，〈風情不簿是堯夫——淺析邵雍的理學詩〉，《殷都學刊》，1987 年第 2 期，頁 76-81。

⁴⁴ 參見鄭振鐸：《中國文學史》，(臺北：盤庚文化出版社，1978 年)，頁 459。



佛偈語，宋人說理賦詩，所謂「儒理衍為邵雍詩」，是對其以理學觀念賦詩的負面評價，認為理學入詩致使語言輕淺、但又晦暗難明，且詩風崇尚哲思議論、好於評斷是非，就其影響所及，致使宋詩尚理、好議，促進筆記、論談式的「詩話」創作體制。

縱觀思想發展對詩歌風格的影響，魏晉時期受玄學發微產生的「玄言詩」、唐代因佛禪傳入產生的「釋道詩」，直至宋代深受理學影響的「哲理詩」，可為文學與哲學交融之明證，理學家將文學視為服務政教與傳述道德的載體，理學家在闡述道之所存的前提下，涉及文道關係的探論，藉由詩歌形式、以譬喻模式進行創作，因而將賦詩視為修養身心、契同天人的「工夫論」，得以內化對「理」的探求、解釋存在議題，因此「藉詩言理」以成論理、探理、究理之作。唐宋詩歌的轉型標誌著生命經驗由外馳到內省、由外在之「物」轉為內在之「理」，感官經驗與精神感受互為表裡，形成隱喻的敘事軸線，邵雍由生活觀察反映現實心理者，如〈代書寄前洛陽簿陸剛叔祕校〉：「知行知止為賢者，



能屈能伸是丈夫。歸卻何妨趁殘水，三吳還似向時無？」
（卷 367，頁 4517）以說教方式闡述其立身處事之道，舉東晉南朝之吳、吳興、會稽三郡為例，說明宅心仁厚、知所進退的行事準則，呼應孟子所言不強加於人、能設身處地為他人著想的「大丈夫」精神。

就評議的立場而言，可以肯定的是邵雍以史觀事、以古鑑今的儒者心懷，其詩以學養錘煉而成，即如〈詩史吟〉提出詩史概念之重要，深化詩歌之連貫性，指出詩歌具有詳載史、訴諸史筆的功能，發揮儒家詩教理論，且由天下之定義導向宇宙觀的認知，觀其詩：

史筆善記事，長於炫其文。文勝則實喪，徒憎口云云。
詩史善記事，長於造其真。真勝則華去，非如目紛紛。
天下非一事，天下非一人。天下非一物，天正非一身。……⁴⁵

（邵雍，〈詩史吟〉（卷 378，頁 4653））

所言天下乃是由諸多個人、事物環環相扣而成，理學家所

⁴⁵《擊壤集》卷 18（《四庫全書》卷 1101），頁 10-11。



作之詩重道輕文，承襲儒家詩教之旨，將歷史觀置之宇宙觀中，以史鑑今強調實用功能，詩歌作用由識於草木、知曉世事、觀於民生，再到「感之以人心，告之以神明。」⁴⁶另如〈觀棋大吟〉：

人有精游藝，予嘗觀弈棋。算餘知造化，着外見幾微。
好勝心無已，爭先意不低。當人盡賓主，對面如蠻夷。
財利激于衷，喜怒見于頰。生殺在于手，與奪指于頤。
……上兵不可伐，巧曆不可推。善言不可道，逸駕不可追。
兄弟專乎愛，父子主于慈。天下亦可授，此著不可私。

（邵雍，〈觀棋大吟〉（卷 361，頁 4451-4455））

藉由觀棋興發感慨，將三千年歷史濃縮為一盤棋局，經由進退勝敗的運籌帷幄，看出時局變化、世事無常。〈書

⁴⁶ 詩曰：「多識于鳥獸，豈止毛與翎。多識于草木，豈止枝與莖。不有風雅頌，何由知功名。不有賦比興，何由知廢興。觀朝廷盛事，壯社稷威靈。有湯武締構，無幽厲敬傾。……播之于金石，奏之于大庭。感之以人心，告之以神明。……」邵雍，〈詩畫吟〉，《擊壤集》卷 18（《四庫全書》卷 1101），頁 9-10。《全宋詩》（卷 378，頁 4653）。



皇極經世後〉則可謂《伊川擊壤集》的壓卷之作⁴⁷，以俯視長空之姿，道盡三千年的歷史變連，歷述王朝興替，讚揚聖君、鞭撻昏主，合理化北宋的統一局勢，指出詠史、讀史以為借鑑的思維。

由藉詩說理、托詩言理的特質而言，邵雍詩作以文學化的藝術手法表現議論事件，復因輕鬆淺白的語調、鬆散結構，通過記述、抒情、聯想等廣泛題材，蘊含所欲品評之對象與原因，而此形式與北宋漸興之詩話甚為類似，宋代最早詩話《六一詩話》以或敘或論、文散不一的隨筆方式表達評議之，歐陽脩任宰相時即已聽聞邵雍聲名，囑咐其子歐陽斐行經洛陽時需代為拜會，《六一詩話》開創「詩話體」論詩之風，以閑淡、義理、氣貌等詞評析詩作，以閒散筆記涵括繁雜詩材，其後一倡百和，眾多學習效仿之作起而效尤，使「詩話體」成為文學理論之一大特色。司馬光《溫公續詩話》即在補充記事所遺，而司馬光與邵雍交

⁴⁷ 另有未列之皇極經世外書〈漁樵問對〉，收錄名稱各異，欽定四庫全書為後兩字相反之〈漁樵對問〉，《宋元學案·百源學案上》則為〈漁樵問答〉，全文以問答體式，說明陰陽化育、性命道德之理。



遊甚密，企慕其學識與才德，晚年移居洛陽天宮寺西天津橋南，自號「安樂先生」，富弼（1004-1083，字彥國）、呂公著（1018-1089，字晦叔）等文人皆經常拜會，耕讀著書的風氣盛極一時，司馬光待之以兄長之禮，詩話方式的寫作形式也應是源自邵雍的理學詩。史學家劉放（1022-1088，字貢父）則因協助司馬光編修《資治通鑑》，撰有《中山詩話》記敘舊聞軼事，輔以考證神異之事。以上三部宋初詩話皆直接或間接源自於邵雍，以詼諧的記述方式隨筆記之，具有保存北宋詩壇發展的資料性質，因此得以合理推斷邵雍「藉詩說理」的評議風格、輕鬆筆法，影響了詩話體制的產生。

就宋代文壇與政壇高度重合的情況來看，文人不乏政治、哲學、文學之多元身分，展現宋人好讀書與尚議論的特質，而宋詩崇尚平淡天真、寧靜致遠，更趨近於平實的日常生活，於繁華諸象中潛心內求，強調自省式的觀察與契合自然之回歸。關於探討宋詩的論題，張韶祁指出宋詩及宋代詩話不僅是以「文字」、「才學」、「議論」為詩的特色，北



宋論詩即兼以才力的探討，超脫於學問本身而具自我超越的精神，此風氣至南宋更為蓬勃，影響爾後「明清實學」的基礎精神⁴⁸，因此宋代詩學不僅具備詩史求真的表述，亦為才、學並重的匯聚，講求學有所用以反饋於時局。由是，就實用詩學的立場來看，宋詩之價值仍有值得深入探討的空間，許端容即以「時空詩學」的面向，探討《莊子》雜篇中的述老及無君的思想，利用其呈顯的時空交錯意象，探究建構時空詩學的視角，兼論莊老等學派之時空詩境差異⁴⁹，提出世界萬物皆在時空中生滅變異的觀點。於是筆者思考邵雍賦詩之「方法義」，若非源自對傳統詩作的顛覆，則其以反觀、以理學賦詩的方式，應是其欲與物相連的傳遞，詩作成為感官與精神的媒介，用以連結心—物、人—我、道—器、內—外，亦即其所探求的面向並非文學性的詩歌題材之廣、修辭之美，而或在思想層面的理序探求，和內外相應

⁴⁸ 參見張韶祁，〈宋代詩話中的才學關係試詮〉，《新竹教育大學人文社會學報》第7卷第2期，2014年9月，頁85-123。

⁴⁹ 參見許端容，〈莊子雜篇述老、無君學派時空詩學研究—無為自化與至德之世〉，《中國文化大學中文學報》第38&39期，2019年12月，頁9-30。



的秩序重整。有鑑於此，北宋理學家詩人邵雍詩作為論，「藉詩說理」所產生的「哲理詩」，得以探討宋詩體裁的變格之作對詩話體制的直接影響，以及其後以文人身分和詩歌內容所評議的「學人之詩」與「詩人之詩」議題⁵⁰，藉由白話的語言詞彙闡述宇宙深邃之理，進而直接影響宋代詩歌議論化的發展，以及由抽象之「理」去解釋生活現象與事物因果的思考方式。

據宋代三大詩話《詩話總龜》、《苕溪漁隱叢話》、《詩人玉屑》之收錄情況，匯集北宋詩話之作的《苕溪漁隱叢話》，以時間為序、論人為主，標舉唐之李白、杜甫；宋之蘇軾、黃庭堅為「集大成者」。《詩人玉屑》前十一卷側重詩論及作

⁵⁰ 清代雍正、乾隆時期程晉芳〈望溪集後〉指出：「夫詩有詩人之詩，有學人之詩，有才人之詩。」參見程晉芳《勉行堂集》卷四，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年）冊1433，頁332。嘉慶、道光年間陳文述則言：「有詩人之詩，有才人之詩，有學人之詩。」明確將詩歌類別進行區分，形代清詩學批評中的重要論述。參見〔清〕陳文述，《頤道堂文集》卷一，〈顧竹嶠詩序〉，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年）冊1505，頁553。近代學者亦由辨體、破體的角度分析「詩人之詩」與「學人之詩」的文學類型特徵，進而指出唐詩與宋詩，乃是「詩人之詩」與「學人之詩」的代表性詩型。參見賀國強、魏中林，〈論「詩人之詩」與「學人之詩」〉，《學術研究》，2009年第9期，頁129-135。



詩法式，十二卷之後亦以人為綱，依時序輯錄品評，對於詩作鑑賞和評判標準，以編纂方式寓其褒貶，具有邏輯分判的性質。南宋《詩話總龜》則首創以內容、性質為類的體例，提供鑑賞品評的思維面向，其後如姜夔《白石道人詩說》、嚴羽《滄浪詩話》皆為系統性論詩論專著，可謂前有所承、展發形制。就此看來，邵雍詩作在形式、內容對詩話之形成皆有關鍵性的影響，其不拘格律、不限篇幅的自由書寫，逆反於近體詩的約規，輕鬆隨性的書寫內容、以詩說理的態度，提升對詩歌的省思意涵，以詩之載體識人、論事，從感性的情意抒發轉化為冷靜理性的詩歌評議。

宋代理學深刻影響各類藝文學術的發展，源自傳統儒家經世致用之宗旨，理學家以詩做為務實尚用、載道立言的文學形態，使文學創作成為修養之工夫論，成為內省其身的道德修養，對於文學目標亦趨於內省式的道德觀，崇尚情真、意切，追求味長、氣盛，得以發現理學家所論的文學標準已由修辭技法轉為才性品格，將自身的感官契同於宇宙自然，進入於生生不息的循環之理序中，而此具有結



構意涵的天人合一之論，匯合為講求實用的「文道合一」之說⁵¹，經由傳承融通，至元則蔚為文學理論之主流，理學流派的道統思想亦牽動文學師承之發展，顧奎光《元詩選·總論》列舉元詩人之師承關係，指出：「詩有傳授，所謂師友淵源，波瀾莫二。」⁵²北宋理學家之詩作與詩人作品中之「理」，影響其後詩壇的究源式探論，在詩作中探討因果關係，窮究萬物起源和事件間的脈絡。兩宋時期正處於辯證抗衡的思維發展期，沿續至元代則相對取得平衡，諸多文人兼擅理學家與詩人身分⁵³，且對道之尊崇略勝於文，其思想多半承襲於二程、朱熹及陸九淵之說，亦接受歐陽脩和王安石崇尚經世致用的思維，也因異族統治的背景，使文人創作

⁵¹ 參見陳旻志：〈試由黃宗羲的易學思維揭示「文道合一」的文學思想〉，《華梵人文學報》第 1 期，2003 年 7 月，頁 106-166。

⁵² 《九靈山房集》（《四庫全書》冊 1219），卷 29，頁 2。相關論述參見王次澄，《宋元逸民詩論叢》，（臺北：大安出版社，2001 年），頁 100。

⁵³ 元代詩壇大家多兼為理學家，諸如《宋元學案》所列之許謙、鄧文原、揭傒斯、歐陽玄、柳貫、戴良、吳師道、趙孟頫、程鉅夫、吳澄、袁易、戴表元、袁桷、楊維禎、程端學、許衡、姚燧、郝經、劉因、蘇天爵、元明善、虞集、陳旅、貢奎、貢師泰、張翥等人。參見〔清〕黃宗羲著，陳叔諒、李心莊重編：《宋元學案》（臺北：正中書局，1970 年）卷 75-86。



面向由家國關切轉為個人修為，個人稟性的鍛鍊成為創作之目標，將人品與詩格關聯視之，可視為理學道德觀念的延續。

從文學批評的角度而論，宋詩常因內容好議、風格平淡而受譏斥，即如張戒（生卒不詳，宣和六年（1125）進士）《歲寒堂詩話》所評，其作旨在傳遞儒家正統觀念，上卷評論詩風、闡述詩學主張，下卷則集中評析杜甫詩作，由古至宋的詩歌評定等第，將「國朝」之詩評為最低，認為詩歌由近而遠、愈趨退步，尊崇《詩經》、《楚辭》，提出「師古棄今」貶抑當朝宋詩，認為師承因襲是造成一代不如一代的結果，其言：

《國風》、《離騷》固不論，自漢魏以來，詩妙於子建，成於李杜，而壞於蘇黃。余之此論，固未易為俗人言也。子瞻以議論作詩，魯直又專以補綴奇字，學者未得其所長，而先得其所短，詩人之意掃地矣。⁵⁴

由此思考「以詩論詩」之評議風格，詩話中推崇風騷精神、

⁵⁴ 參見丁仲祐，《續歷代詩話·上》（臺北：藝文印書館，1974年），頁548。



讚揚漢魏篇章，斥責當朝蘇軾、黃庭堅等人之作，認為以議論為詩，運用奇險之字、強調詩法，失去詩作含蓄溫婉意旨，而其抨擊顯然更為重視文學的氣韻，但對於韓愈的語不驚人、好用奇險卻大肆讚揚，可見張戒以個人稟賦作為品驚的標準，故其所評之「理」，並非物外之趣的理趣，而更重視忠義剛正之氣度，關於此點，與主張修身自持和文學實用論的理學家相同，契合於「藉詩說理」的態度。將「美刺譎諫」視為詩作的創作目的，以此提升詩歌的實用性與教化功能，那麼，理學家將詩歌視為載道之具，以及邵雍將賦詩視為修煉自身之工夫義，可用以解譯何以文道關係會影響詩評的標準。邵雍賦詩暢「反觀法」，諸多行吟之作乃是待物象自明而呈顯，非強力所為，崇尚清新真切之語，故賦詩為契近與呼應自然的反饋，因此不受諸法所限，由是得以探討其詩語言風格對評議思想的影響。

關於北宋儒者對「理」之區判，程顥、程頤（1033-1107，字正叔，世稱伊川先生）認為「理」為先於天地萬物之守則，故言：「萬事皆出於理」、「有理則有氣」、「理便是天道」，指



出樸素辯證思維，人們應「窮理致知」以知其事理，以「理」做為立身處事與相應於天地之準則。就語言表述而言，理學家在文學表現上常以此代彼，運用借代法指稱事件或人物，文人欲以詩敍說己意，對歷史事件、當下議題，甚或身旁景物為喻依，所欲闡述的興寄抱負、人生感懷則常常隱而不顯，詩歌隱喻表達的拆解，亦需對環境有所理解，包括北宋文學體派與黨爭等議題等⁵⁵，以拓展其所指稱的主體。如其詩：

進退肯將天下讓，着何言語狀雍容。衣裳垂處威儀盛，
玉帛修時意思恭。

物物盡能循至理，人人自願立殊功。當時何故得如此，
只被聲明類日中。

（邵雍，〈觀五帝吟〉（卷 375，頁 4609））

述明謙遜、自律的道德思想，不爭名奪利，保持著謙和的言行舉止，進退有序、態度堂皇，觀於五帝之尊，其外表和服飾盡顯威儀，使人由內而外的心生崇敬，人們應遵循原則

⁵⁵ 參見涂美雲，《北宋黨爭與文禍、學禁之關係研究》（臺北：萬卷樓，2012年），頁 169。



處事，事物亦應依照理性和正義妥為安排。末句反思所謂成就並非功名利祿等特殊條件，而是因為堅守正確的價值觀和行為原則。宋代興詠詩作之類別諸如山水詩、田園詩、詠史詩等多緣物抒情，由具體表述的物件進入情緒的渲染烘托，與「哲理詩」之相關類目如說理詩、佛理詩、禪理詩等以「理」為核心卻有不同論點的說法，得以看出對「理」的重視，但詮解方式和分析理路的差異，涵括宇宙天人之理、萬物恆定之理，因此面臨多元歧義。宗白華指出，藝文的空間感乃是宇宙觀的展現，其言：「中國的詩詞、繪畫、書法裡，表現著同樣的意境結構，代表著中國人的宇宙意識。」⁵⁶追求和諧並存的空間感，虛實相生的要素，故能「唯道集虛，體用不二」，使生命情調與藝術意境相結合，且能互顯其特質，將契合天理視為終極追求。

五、結語

宋代禮遇文士、重文抑武的政策，致使士人地位提昇，

⁵⁶ 參見宗白華，〈中國藝術意識之誕生〉，《美學與意境》，（臺北：淑馨出版社，1989年），頁220。



人文精神昂揚，相對而言也更多地提出對禮教的反省，諸多文人兼具哲學家與文學家的身分，而其「理序」實則包括由外到內的物理、事理、義理、法理、天理、道理，將人生歷練囊括於某一物件中，以「理」為立場進行論述、審視、翻案，唐代在思想上包容度高，偏向外馳探索的表現形式，至宋轉變為凝煉的內省探求，尤其是對自身命義關係的定位，成為士人舉子的重要命題。自佛教傳入東土後，對中國原有思想掀起波瀾，宋學雖以復興儒學為要旨，亦對釋家精神多所融會，沈靜自性的教義成為儒士援引的資材，形成宋代儒、釋、道三教融合的情況，思想體系之間的相互融攝，實則源於體用之間的此消彼長。宋代儒學復興、三教合流的背景，促使哲理思想發達，語言脈絡的隱喻方式，適得以探究天人之際與立身處事之道。

由「藉詩說理」探究宋詩情理論述的結構，宋代之前多為情與志的伸抒，以詩說理的表達形式，則將詩作推展為「情」與「理」的平衡，邵雍指出萬物之間所隱含之理序，而詩歌表達或為軟性說理的最佳方式，直接式譬喻或聯想



式隱喻，得以具體敘述抽象之「理」，使詠物、敘事的角度別於既往。運用隱喻表達內心的圖像式感受，將欲描述的虛玄之理具現化，使讀者能夠透過詩境、參悟理境，是故隱喻的設置、安排，使詩歌興味盎然、深具義蘊，邵雍明言「隱語」，以此賦詩、論理，將語言視為文人探尋天理與自我的路徑，因此詩作中的「意象圖式」(Image Schema)，有助吾人通過日常生活經驗的理解，產生內在式的對比，對於花草樹木、蟲魚鳥獸等同物異義託喻，能以鮮明的意象理解較為晦澀難明的內在之「理」。

理學家自比孔子晚生，以生不逢時的挫折感提出經世濟民的理念，相對而言，宋代穩定的政治體系有助於文學發展，對於「道」的界定則為哲學爭辯的中心論題，邵雍以隨意口語的詩作闡述天道性命之義理，傾向安貧樂道、隨遇而安，面對四時興替、時局之變，亦能處變不驚，由自然規律體會人於其間的自處之道，故其「藉詩說理」之作，無非在以詩歌形式窮究宇宙理序，以詩歌的文學語言，闡述抽象無可見的原理原則。



回視邵雍之「理」對儒、釋、道觀念的融攝，其詩能夠反映以文學展現對儒家、道家和佛家等不同文化傳統的包容態度，強調各家思想在一生中不同階段、不同情境的獨特價值，故為更廣泛的將各種信仰文化融合為生活體驗。由是說明邵雍「藉詩說理」在詮解方式中兼融儒、釋、道思想，以及各有取捨的兼容特質，於天人之際確立人在其間之定位，回應宋代文人探究天道性命之學的大哉問。基於上述原因，筆者認為邵雍詩作不只是形式上的「藉詩說理」，而具有會通儒、釋、道三家思想的融攝意涵，如何以佛禪理念中除卻我執的「反觀」法，使原本枯燥生澀的說理之詩具有藝術特質，更進一步由儒家與佛家思想交涉之「儒釋調和」議題，討論理學家運用禪學思維所導致的融攝現象。



參考書目

一、古籍

〔唐〕韓愈〈貞曜先生墓誌銘〉，《韓昌黎全集》，（臺北：臺灣中華書局，1970 年）。

〔宋〕邵雍，《伊川擊壤集》，（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊正編，1965 年）。

〔宋〕邵雍，《皇極經世》（臺北：新文豐出版公司，影印明正統十年之正統道藏本，1985 年）。

〔元〕脫脫，《宋史》（北京：中華書局，1997 年）。

〔清〕陳文述，《頤道堂文集》卷一，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995 年）。

〔清〕黃宗羲著，陳叔諒、李心莊重編，《宋元學案》（臺北：正中書局，1970 年）。

北京大學古獻研究所編輯，《全宋詩》第七冊「邵雍卷」（北京：北京大學出版社，1998 年 12 月）。

二、專書論著



- 丁仲祐，《續歷代詩話》（臺北：藝文印書館，1974年）。
- 王次澄，《宋元逸民詩論叢》（臺北：大安出版社，2001年8月）。
- 宗白華，《美學與意境》（臺北：淑馨出版社，1989年4月）。
- 杜國清，《詩論·詩評·詩論詩》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年12月）。
- 林從一主編，《哲學分析與視域交融》，（臺北：臺大出版中心，2010年）。
- 姚瀛艇主編，《宋代文化史》（鄭州：河南大學出版社，1992年2月）。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年）。
- 紀文元、李有成主編，《生命書寫》（臺北：中央研究院歐美研究所，2011年）。
- 唐明邦，《邵雍評傳》（南京：南京大學出版社，2009年）。
- 涂美雲，《北宋黨爭與文禍、學禁之關係研究》（臺北：萬卷樓，2012年）。



陳寅恪，《陳寅恪先生文集·金明館叢稿二編》（臺北：里仁書局，1981 年）。

普穎華，《禪宗美學》，（大阪：昭文社，1996 年）。

黃冠閔、張國賢主編，《世界：歐洲與亞洲的共通哲學旨趣》（臺北：政大出版社，2015 年）。

蔡振豐、林永強、張政遠編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年）。

鄭吉雄、林永勝，《易詮釋中的儒道互動》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年）。

鄭定國，《邵雍及其詩學研究》（臺北：文史哲出版社，2000 年）。

鄭振鐸，《中國文學史》（臺北：盤庚文化出版社，1978 年）。

顧正萍、黃培青，《文學概論》（第 2 版），（臺北：五南圖書出版公司，2020 年）。

余英時，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化公司，2004 年）。

三、期刊論文



刁生虎，〈莊子的語言哲學及表意方式〉，《東吳哲學學報》
第 12 期，2005 年 8 月，頁 1-62。

朱 喆，〈道言論—先秦道家語言哲學研究〉，《哲學與文化》
第 28 卷第 1 期，2001 年 1 月，頁 48-64。

何國銓，〈天台山家山外異說之研究〉，《鵝湖月刊》第 133
期，1986 年 7 月，頁 35-50。

紀晏如，〈邵雍遷居洛陽前期關係網絡初探：以尹洙為線索〉，
《國立政治大學歷史學報》第 53 期，2020 年 5 月，頁
1-44。

吳冠宏，〈魏晉玄理與感文化之關係初探：從慧遠「易以感
為體」論起〉，《成大中文學報》第 48 期，2015 年 3 月，
頁 35 - 68。

李圓圓，〈認知詩學與翻譯研究〉，《華文文學與文化》第 9
期，2020 年 4 月，頁 45-53。

弦 聲，〈風情不簿是堯夫——淺析邵雍的理學詩〉，《殷都
學刊》，1987 年第 2 期，頁 76-81。

林昱廷，〈解讀傳統詩歌之新方法探索—以杜甫〈望嶽〉為



- 例〉，《問學》第 24 卷，2020 年，頁 201-221。
- 袁保新，〈老子語言哲學試探〉，《鵝湖月刊》第 148 期，1987 年 10 月，頁 10-17。
- 張韶祁，〈宋代詩話中的才學關係試詮〉，《新竹教育大學人文社會學報》第 7 卷第 2 期，2014 年 9 月，頁 85-123。
- 張瑋儀，〈邵雍「以物觀物」與「即物明理」之哲理詩觀〉，《漢學研究集刊》第 33 期，2021 年 12 月，頁 73-104。
- 許端容，〈莊子雜篇述老、無君學派時空詩學研究—無為自化與至德之世〉，《中國文化大學中文學報》第 38&39 期，2019 年 12 月，頁 9-30。
- 郭秋顯，〈朱熹勸學述道哲理詩探析〉，《通識教育學報》第 6 卷，2018 年 12 月，頁 235-264。
- 郭朝順，〈論天台、華嚴「觀心」思想之交涉與轉變—以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，《法鼓佛學學報》第 10 期，2012 年 6 月，頁 53-93。
- 陳旻志，〈試由黃宗羲的易學思維揭示「文道合一」的文學思想〉，《華梵人文學報》第 1 期，2003 年 7 月，頁 106-



166。

彭傳華，〈荀子語言哲學思想探微〉，《鵝湖月刊》第 395 期，
2008 年 5 月，頁 17-27。

賀國強、魏中林，〈論「詩人之詩」與「學人之詩」〉，《學術
研究》，2009 年第 9 期，頁 129-135。

黃敬家，〈寒山及其詩在宋代禪林的迴響：以禪師的引用為
中心〉，《東吳中文學報》第 28 期，2014 年 11 月，頁
79-104。

楊惠南，〈孤山智圓《金剛錒顯性錄》中的山外主張一色不
具三千〉，《中華佛學學報》第 19 期，2006 年 7 月，頁
214-237。

劉振興，〈從程顥文道觀與詩作特徵檢視後代文人批評〉，
《中國文學研究》43 期，2017 年 2 月，頁 1-47。

劉福增，〈校園哲學課程介紹：語言哲學與當代哲學〉，《哲
學與文化》20 卷第 5 期，1993 年 5 月，頁 523-525。

劉毅鳴，〈莊子的語言哲學〉，《鵝湖月刊》363 期，2005 年
9 月，頁 53-60。



賴建成，〈華嚴思想對天台宗禪教的影響—以天台九祖湛然與山外諸師的行實為例〉，《華嚴學報》第 7 期，2014 年 6 月，頁 105-198。

鍾曉峰，〈煙艇詩想：陸游漁隱詩書寫探析〉，《臺大中文學報》第 77 期，2022 年 6 月，頁 1-50。

四、學位論文

施乃綺，〈觀物與詩：邵雍觀物思想研究〉（國立成功大學中國文學系碩士論文，2004 年）。

胡文欽，〈邵雍觀物思想研究〉（國立中山大學中國語文學系碩士論文，2002 年）。

陳雯津，〈從物理之學到性命之學——邵雍反觀思想析論〉（淡江大學中國文學系碩士論文，2009 年）。

費艷萍，〈《易》圖學之儒釋道會通——邵雍與周敦頤為例〉（國立高雄師範大學國文學系博士論文，2022 年）。



Abstract

This article explores the conceptual metaphor of Shao Yong's philosophical poems from the perspective of comparative philosophy, establishes the cognitive structure of things through the interpretation of "reason", and uses "reason" as an element to understand Confucianism, Buddhism and Taoism. Shao Yong, a Neo-Confucian scholar in the Northern Song Dynasty, wrote poems and proposed the "reflection method", which deliberately went against the rhythm and was similar with dogmatic Buddhist verses to "reason through poetry". It was regarded as a variation of traditional poetry. However, why did Shao Yong, who was the most academic at that time, go against the norm? His poems actually have the characteristics of "philosophical poetry" that integrates literature and philosophy. Therefore, through the physics, affairs, moral principles, legal principles, heavenly principles, and truths explained in the poems, they serve as a corresponding interpretation of the world, earth, man, and ourselves. His poetry collection proposes to get rid of self-grasping, and the abandonment and abandonment of worldly obsessions are the



essence of Buddhist practice. Although Neo-Confucianism originated from opposition to Buddhism, it has integrated the inspiration of Buddhist Zen into it. Originating from the Buddhist theory of self-observation and mind-observation, it removes the idea of "self-grasping" in observing things, and affects Zhu Xi and Wang Yang-Ming's concepts of "reaching conscience" and "unity of knowledge and action". Therefore, by exploring the "reflection" proposed by Shao Yong's poems ", demonstrating the elements of the integration of Confucianism, Buddhism and Taoism. In terms of methodological meaning, in order to analyze how Shao Yong transformed the rigid principles into life, art, and literature, from the perspectives of language philosophy and cognitive poetics, we explored the level of sensory experience that connects the inner "reasons" with objects, and then Through "conceptual metaphor", the "principle" of the universe includes the heaven and earth to integrate the meaning. Finally, the image structure thinking is used to interpret the connection of this principle to the order of all things, focusing on the compatibility and transformation of "principle" with Confucianism, Buddhism and Taoism. Through the phenomenon, characteristics and influence of "reasoning" in Shao Yong's poems, this paper discusses the issue of "reconciliation of Confucianism and Buddhism" in interpreting and proving the "reason" in his poems.



Keywords: philosophy of language, cognitive poetics, Shao Yong, the unity of the three religions, integration

