

【历史研究】

邵雍的学术渊源、思想特性及其与政治理念之关系*

范立舟

摘要:邵雍乃宋明理学史上的“北宋五子”之一,他善于借历史之思辨来发挥政治意见,既有对政治体制、政治结构、制度运作、政治文化与政治伦理的系统性的思想,也不乏对时局的看法与专门领域的对策性的主张。他作为主角之一,借助洛阳这个文化舞台,演出了一幕充满各种政治隐喻的“戏剧”。邵雍在洛阳的交友对象,既有因政见歧义而闲居林下的政府高层官员,也有知识精英,形成与首都开封相对峙的文化重心。他们在情感上相互扶持,在政治立场与思想倾向上相互影响,对北宋中晚期政治、文化与学术走向起到至关重要的作用。而他的思想特性既有陈抟的承接,也有自己的创发,其“先天之学”就有着极深的主观色彩。

关键词:邵雍;理学;“先天之学”;政治理念

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)04-0123-10

邵雍(1011—1077年)是北宋中期思想家,宋明理学史上的“北宋五子”之一。字尧夫,谥康节。为人“高明英迈,迥出千古,而坦夷浑厚,不见圭角,是以清而不激,和而不流”^①,所著《皇极经世》,阐述“自帝尧至于五代,天下离合,治乱兴废,得失邪正之迹,以天时而验人事,以人事而验天时,以阴阳刚柔穷声音律吕,以穷万物之数”^②。从自然世界到文明史迹,“穷日月星辰、飞走动植之数,以穷天地万物之理;述皇王帝霸之事,以明大中至正之道”^③。邵雍为学,“包括宇宙,终始古今”^④。“本朝自嘉祐以来,西都有邵雍、程颢及其弟颐,关中有张载,四人者,皆以道学德行名于当世,公卿大夫之所钦慕而师尊之者也。”^⑤邵雍与同时代的思想家一道,力图创造一个囊括宇宙、社会、政治与人生的思想体系,找寻并把握贯穿于此思想体系的最高规则。而邵雍之为人,“器识弘远,学问渊源,胸襟洒落,有得于中者甚大,故思致如是之幽远,真命世之人杰也”^⑥。邵雍之政治思想,深嵌于他的历史哲学之中,借历史之思辨来发挥政治意见,既有对政治体制、政治结构、制度运作、政治文化与政治伦理的系统性的思想,也

不乏对时局的看法与专门领域的对策性主张,显示出邵雍关心民瘼、留意政事的典型士大夫人格范式与价值取向,“学者来从之问经义,精深浩博,应对不穷,思致幽远,妙极道数。间与相知之深者开口论天下事,虽久存心世务者,不能及也”^⑦。与二程等人一样,邵雍把学术情怀和政治意识融为一体,在求“物之理”的同时求“人之理”,并试图将两者的内在关联性勾勒出来。

一、邵雍的早年生涯、学缘关系及其社会政治观形成的环境

邵雍之学,“探幽索隐,曲畅旁通”^⑧,他对宇宙、自然、社会、政治与人生有贯通性的领悟与认识。但究其世系,却出自普通的平民家庭。邵雍祖父德新,“读书为儒者,早卒”^⑨。父亲邵古,“生衡漳,才十一岁而孤。能事母孝,力贫且养。长益好学,必求义理之尽。余二十年,而终母丧于卫”^⑩。仁宗天圣年间(1023—1032年),“尝登苏门山,顾谓其子雍曰:‘若闻孙登之为人乎?吾所尚也。’遂卜隐居于山下”^⑪。显然,魏晋时代孙登隐居苏门山的传说和

收稿日期:2022-03-03

* 基金项目:国家社会科学基金后期资助重点项目“北宋五子政治思想研究”(20FZSA001)。

作者简介:范立舟,男,杭州师范大学人文学院教授(杭州 311121)。

超脱世间的生活意识对邵雍的人生观会有微妙影响。后来邵古去了洛阳,属意洛阳的舒适生活环境,“见山川水竹之胜,人情舒暇,始得闲旷之地,架屋竹间,水流其门,浩然其趣也。因自号伊川丈人”^⑫。邵雍 30 岁时,邵古去世,始定居于洛阳,^⑬由此他绚丽多彩的人生活剧便获得了一个理想的表演舞台。

邵雍青少年时就具备高度的自觉意识,“自雄其才,慷慨欲树功名。于书无所不读,始为学,即艰苦刻厉,寒不炉,暑不扇,夜不就席者数年”^⑭。其苦心孤诣、发奋自励之情跃然纸上。晚年作诗,邵雍依然有“五十年来读旧书,世间应笑我迂疏。因思偶女忘今古,遂悟《轮人》致疾徐。道业未醇诚可病,生涯虽薄敢言虚”^⑮之句,对逝去的光阴并不感到伤痛,因为他度过得很充实。年少时,邵雍亦有功名心,“予自壮岁,业于儒术”^⑯。据邵雍之子邵伯温说,时贤李之才“闻先君(邵雍)好学,苦心志,自造其庐,问先君曰:‘子何所学?’先君曰:‘为科举进取之学耳’”^⑰。他也曾经游学天下,以广见闻,“逾河、汾,涉淮、汉,周流齐、鲁、宋、郑之墟,久之,幡然来归,曰:‘道在是矣’”^⑱。“又游于河汾之曲,以至淮海之滨,涉于济、汶,达于梁、宋。苟有达者,必访以道,无常师焉。乃退居共城,庐于百原之上,大覃思于《易经》,夜不设寝,日不再食,三年而学以大成。”^⑲在接受李之才的启发后,邵雍逐渐回归儒学本位。在李之才的指导下,他涉猎《周易》象数学并入其精微,“受《河图》、《洛书》、《宓义》八卦六十四卦图像。之才之传,远有端绪,而雍探赜索隐,妙悟神契,洞彻蕴奥,汪洋浩博,多其所自得者”^⑳。他泛观博览,“于书无所不读,独以《六经》为本,盖得圣人之深意。平生不为训解之学”^㉑。庆历五年(1045)李之才去世后,邵雍再度出游,交游更广,层次也更高。此时邵雍年已 35 岁,作为卓有识见的学者,他“来游于洛,以为洛邑天下之中,可以观四方之士,乃定居焉”^㉒。当他真正在洛阳定居下来时,已是皇祐元年(1049),他也接近不惑之年了。

在洛阳,邵雍开启了新的生活,并迎来了自己学术生命的顶峰。起先,邵雍借居天宫寺内,设馆授学,从学者日益众。^㉓“初至洛,蓬荜环堵,不庇风雨,躬樵爨以事父母,虽平居屡空,而怡然有所甚乐,人莫能窥也。”^㉔随着时间的推移,邵雍结交的朋友越来越多,其中不乏有政治影响力的人物,“富弼、司马光、吕公著诸贤退居洛中,雅敬雍,恒相从游,为市

园宅。雍岁时耕稼,仅给衣食。名其居曰‘安乐窝’”^㉕。

邵雍定居洛阳之后,感叹自己“身为男子,生于中华。又居洛阳,为幸何多。天地中央,帝王真宅。汉唐遗烈,气象自佳。圣贤区宇,士人渊藪。仁义场圃,闻见无涯”^㉖。邵雍以其深邃的哲思,纯粹的经行,幽深的隐遁,秀颖的辞华被主流士大夫所主动接受、欣赏。在洛阳,邵雍与暂居于此的葛藹多士讲经论道,吟哦唱和,对其思想体系与政治理念之定型,有重大的模铸效用。在邵雍广泛的交友对象中,那些因政治交锋暂时失利而退居洛阳的上层官僚群体与洛阳本地世家巨族成员的交往最令人关注,而这两个群体,对邵雍思想的定型影响最为深刻。

仁宗在位的后期到神宗继位初,北宋朝廷酝酿着一次大的政治变革,伴随其而来的,则是深层的社会变革。王安石主持朝政后展开的变法浪潮,更是把大批的反对者从权力中心“放逐”了出来,由此,这些被“放逐”者自发地在洛阳形成了相对于开封中央王朝政治权力中心的另一个政治文化中心。“洛实别都,乃士人之区藪”^㉗,在葛兆光看来,“宋代的洛阳不仅是贵族世家聚集的地方,也是知识阶层集中的地方,除了一个思想史上地位很有疑问的周敦颐和在西部的张载之外,北宋思想史特别是理学史上的几个最重要的学者,如邵雍、程颢、程颐,都同时居住在这里,这些学者都与闲居在洛阳的司马光、文彦博、富弼等有相当深的关系。于是,在洛阳渐渐形成了当时学术与文化的重心,形成了一个以道德伦理为标榜,以思想与学术为号召的知识集团,表达着当时知识、思想与信仰世界的另一种声音”^㉘。事实上,11 世纪 50 年代到 80 年代的洛阳,不仅是这样一个学术与文化的中心,也是一个议政的中心,还是一个有组织、有针对性的政治反对者聚集的中心。造成这种局面的深刻原因暗含于北宋国家的政经难题以及配合皇权运作的以相权为代表的士大夫阶层试图摆脱与解决这些难题所做的策略选择之中。这些策略取向生产出大量的反对者,这些反对者自动地脱离开封而聚合在洛阳,他们借助洛阳这个文化舞台,演出了一幕充满各种政治隐喻的“戏剧”,而邵雍则是这出“戏剧”的主角之一。

二、邵雍定居洛阳的人际交游、政治立场的强化及其象数思想体系

邵雍在洛阳定居,前后达 28 年之久,“名其居

曰‘安乐窝’，因自号安乐先生。旦则焚香燕坐，晡时酌酒三四瓯，微醺即止，常不及醉也，兴至辄哦诗自咏。春秋时出游城中，风雨常不出，出则乘小车，一人挽之，惟意所适。士大夫家识其车音，争相迎候，童孺厮隶皆欢相谓曰：‘吾家先生至也。’不复称其姓字。或留信宿乃去。好事者别作屋如雍所居，以候其至，名曰‘行窝’”^{②9}。这其中过从最密者，司马光首屈一指。“司马光兄事雍，而二人纯德尤乡里所慕向，父子昆弟每相饬曰：‘毋为不善，恐司马端明、邵先生知。’”^{③0}熙宁三年（1070）因与王安石论政不合，司马光自请出朝，先知永兴军（今陕西省西安市），后判西京留司御史台，开始了长达15年的洛阳居住生活，在主修《资治通鉴》的同时，和士大夫多有交往，与邵雍过从甚密。“熙宁三年，司马温公与王荆公议新法不合，不拜枢密副使，乞守郡，以端明殿学士知永兴军。后数月，神宗思之，曰：‘使司马在朝，人主自然无过举。’移许州，令过阙上殿，公力辞，乞判西京留司御史台，遂居洛，买园于尊贤坊，以‘独乐’名之，始与伯温先君子康节游。尝曰：‘某陕人，先生卫人，今同居洛，即乡人也。有如先生道学之尊，当以年德为贵，官职不足道也。’”^{③1}司马光“尝问康节曰：‘某何如人？’曰：‘君实脚踏实地人也’”^{③2}。又有评价“君实九分人也”^{③3}。司马光对邵雍道德文章的赞誉也从来不舍辞章。邵雍自名所居为“安乐”，司马光自名所居为“独乐”，这表明，两人有比较接近的生活价值观。所谓的“乐”并非不问世事、不问民瘼的自私而物欲充斥的“乐”，而是一种获得真理印证的精神愉悦。正如《安乐窝铭》所称的那样：“安莫安于王政平，乐莫乐于年谷登。王政不平年不登，窝中何由得康宁。”^{③4}他们更有共同的学术志趣，邵雍通达《周易》，把《周易》研究作为阐释自己思想的载体，他不仅是《周易》象数派在北宋时代的核心人物，而且借助象数理论作为构筑解释宇宙、自然和社会政治理论的工具。而司马光则著《潜虚》，也是试图以象数的形式阐发儒家思想，对世界作贯通天人的思考，将自然世界与社会政治的各种活动纳入一个完整的体系加以考察与说明。邵雍与司马光的惺惺相惜，跟他们具有共同的政治观点与政治立场更是密切相关，“司马文正与康节同时友善”^{③5}，体现在政治上最为典型，邵雍对王安石变法的态度，能够说明一些问题。早在英宗治平年间（1064—1067年），“与客散步天津桥上，闻

杜鹃声，惨然不乐。客问其故，则曰：‘洛阳旧无杜鹃，今始至，有所主。’客曰：‘何也？’康节先公曰：‘不三五年，上用南士为相，多引南人，专务变更，天下自此多事矣！’客曰：‘闻杜鹃何以知此？’康节先公曰：‘天下将治，地气自北而南；将乱，自南而北。今南方地气至矣，禽鸟飞类，得气之先者也。’”^{③6}。尽管这只是一个传言，却折射出尧夫对变法以及变法事业主持者与支持者的态度。不过，邵雍从不对熙宁变法大张挞伐，他与司马光一样，自退居山林始，就对朝政不置一词，但这并不意味着他不关心政治，而是体现出另一种关心，“朝廷初行新法，所遣使者皆新进少年，遇事风生，天下骚然，州县始不可为矣。康节先公闲居林下，门生故旧仕宦四方者，皆欲投劾而归，以书问康节先公。康节先公答曰：‘正贤者所当尽力之时，新法固严，能宽一分，则民受一分之赐矣。投劾而去，何益？’”^{③7}这种政治态度，固然是将新法看作是“严”，严就意味着人民备受其害，而各处官员要做的是“宽”，宽就意味着为人民争取出路。邵雍对人民的疾苦未尝不感念在心，“谁言为利多于害，我谓长浑未始清。西至昆仑东至海，其间多少不平声”^{③8}。邵雍过着貌似清高的生活，但对政治还是有自己的关切，他也有老于世故、回避现实的倾向，但对世道陵夷、政治得失不乏真知灼见。

如果说司马光“兄事”邵雍，则邵雍“兄事”富弼（1004—1183年）。富弼在仁宗至和二年（1055）拜相，英宗继位，出任枢密使，神宗熙宁元年（1068）再度入相，“王安石用事，雅不与弼合。弼度不能争，多称疾求退，章数十上”^{③9}，于是退居洛阳，“富韩公熙宁四年以司空归洛，时年六十八。是年司马端明不拜枢密副使，求判西台，时年五十三。二公安居冲默，不交世务”^{④0}。邵雍安乐窝对面的园林，即富弼为其所购。事实上，在退居洛阳之前，在漫长的仕宦生涯里，富弼曾几次举荐邵雍出仕，但都被谢绝。^{④1}对友人慷慨的馈赠，邵雍也不想据为己有，“宅契司马温公户名，园契富韩公户名，庄契王郎中户名，康节初不改也。康节盖曰：‘贫家未尝求于人，人馈之，虽少必受。’尝谓伯温曰：‘名利不可兼也。吾本求名，既为世所知矣，何用利哉？故甘贫乐道，平生无不足之意’”^{④2}。定居洛阳后，富、邵多有往来，富弼甚至对家人说：“先生来，不以时见。”^{④3}对熙宁变法这项国政，他们当然也会时时议及，“公一日有忧

色,康节问之,公曰:‘先生度某之忧安在?’康节曰:‘岂以王安石罢相,吕惠卿参知政事,惠卿凶暴过安石乎?’公曰:‘然。’康节曰:‘公无忧,安石、惠卿本以势利合。惠卿、安石势利相敌,将自为仇矣,不暇害他人也。’未几,惠卿果叛安石,凡可以害安石者,无所不至。公谓康节曰:‘先生识虑绝人远矣。’”^④两人也有价值相悖之处,那就是对佛教的态度,富弼笃信佛教,而邵雍坚守儒家本位,对佛教保持一定的距离。“邵康节与富韩公在洛,每日晴,必同行至僧舍,韩公每过佛寺、神祠必鞠躬致敬,康节笑曰:‘无乃为佞乎!’韩公亦笑,自是不为也。”^⑤对佛教的态度的微妙差异,折射、反映出两人思想价值的些许不同。那就是,无论在人生价值还是政治理念上,邵雍都是儒家价值的维护者和坚守者,而富弼则在人生态度上略有漂移。

在洛阳,邵雍的另一位友人是后来担任过宰相的吕公著(1018—1089年)。王安石变法伊始,吕公著是御史中丞,极力反对青苗法的施行:“时王安石方行青苗法,公著极言曰:‘自古有为之君,未有失人心而能图治,亦未有能胁之以威、胜之以辩而能得人心者也。昔日之所谓贤者,今皆以此举为非,而生议者一切诋为流俗浮论,岂昔皆贤而今皆不肖乎?’”^⑥由此拂逆了王安石,辞官闲居洛阳。在洛阳,吕公著与邵雍还是会谈起朝政,“一日,对康节长叹曰:‘民不堪命矣。’时荆公用事,推行新法者,皆新进险薄之士,天下骚然。申公所叹也。康节曰:‘王介甫者远人,公与君实引荐至此,尚何言!’公作曰:‘公著之罪也。’”^⑦这段出自邵雍之子邵伯温的追记未必是真切发生过的对话,但是,王安石任参知政事前,朝野士大夫对他的如潮好评和积极引荐对王安石在政治上的崛起有直接的关联,而吕公著也是这支庞大的积极引荐队伍中的一员。在那段闲居洛阳的岁月里,“康节、温公、申公时相往来,申公寡言,见康节必从容,终日亦不过数言而已”^⑧,唯有的人生价值、政治价值诸观念相近相知,才能有这样的从容与默契。吕公著三子“希哲、希积、希纯,皆师事康节”^⑨。

邵雍在洛阳的交友对象,除因政见歧义而闲居林下的政府高层官员外,还有当时的知识精英,他与知识精英的交往也令人印象深刻。作为程颢、程颐的长辈,邵雍与兄弟两人有密切往来,双方对对方的评价都很高,程颢说:“某接人多矣,不杂者三人:张

子厚(载)、邵尧夫(雍)、司马君实(光)。”^⑩“一日,二程先生侍太中公(二程之父程珦)访康节于天津之庐,康节携酒饮月陂上,欢甚,语其平生学术出处之大。明日,怅然谓门生周纯明曰:‘昨从尧夫先生游,听其论议,振古之豪杰也,惜其老矣,无所用于世。’纯明曰:‘所言何如?’明道曰:‘内圣外王之道也。’”^⑪既然是内圣外王之道,就是三纲领八条目之学,就是治国平天下之学,并非个人心性的提升和道德实践的砥砺。而邵雍则将晚辈程颢与富弼、吕公著和司马光并列,将其看作是不世出的英俊,“彦国之言铺陈,晦叔之言简当,君实之言优游,伯淳之言调畅。四贤洛阳之观望,是以在人之上。有宋熙宁之间,大为一时之壮”^⑫。程颢对邵雍“观物”思想的理解和对《周易》之理的提炼把握也是认同的,“命之曰易,便有理。若安排定,则更有甚理?天地阴阳之变,便如二扇磨,升降盈虚刚柔,初未尝停息,阳常盈,阴常亏,故便不齐。譬如磨既行,齿都不齐,既不齐,便生出万变。故物之不齐,物之情也。而庄周强要齐物,然而物终不齐也。尧夫有言:‘泥空终是著,齐物到头争。’此其肃如秋,其和如春。如秋,便是‘义以方外’也。如春,观万物皆有春意。尧夫有诗云:‘拍拍满怀都是春。’又曰:‘芙蓉月向怀中照,杨柳风来面上吹。’不止风月,言皆有理。又曰:‘卷舒万古兴亡手,出入几重云水身。’若庄周,大抵寓言,要入他放荡之场。尧夫却皆有理,万事皆出于理,自以为皆有理,故要得纵心妄行总不妨”^⑬。这说明,在精神境界和人生理想诸层面,程颢是比较认同邵雍的,对邵雍的思想有一定的亲附。邵雍去世后,程颢为其撰写的墓志铭更是把邵雍看作是古今第一等的哲人,“先生德气粹然,望之可知其贤,然不事表暴,不设防畛,正而不谅,通而不污,清明坦夷,洞彻中外,接人无贵贱亲疏之间,群居燕饮,笑语终日,不取甚异于人,顾吾所乐何如耳”^⑭。“志豪力雄,阔步长趋,凌高厉空,探幽索隐,曲畅旁通。在古或难,先生从容。有《问》有《观》,以饫以丰。”^⑮但是,对邵雍的“先天易学”,程颢在一定程度上持保留态度,“邵康节先天学自李挺之、穆伯长相授,推其源流,远有端绪,其实自陈希夷来。尝云:‘天下聪明过人,唯程伯淳、正叔,其次则章惇、邢恕可传此学。’程先生问几年可成,曰:‘二十年。’先生曰:‘某兄弟无此等闲工夫。’”^⑯这种直截了当的拒绝,是一种态度的宣示,也是某种排斥情绪的宣示,

“尧夫豪杰之士，根本不帖帖地。伯淳尝戏以乱世之奸雄中，道学之有所得者，然无礼不恭极甚。又尝戒以不仁，已犹不认，以为人不曾来学。伯淳言：‘尧夫自是悠悠’（自言须如我与李之才方得道）”^{⑤7}，显然，这是对邵雍某种精神垄断说的不满与排斥。生活态度比较严谨甚至刻板的程颐对邵雍的为人和学术有着更大的拒绝，“尧夫之学，先从理上推意，言象数言天下之理，须出于四者，推到理处，曰：‘我得此大者，则万事由我，无有不定。’然未必有术，要之亦难以治天下国家。其为人则直是无礼不恭，惟是侮玩，虽天理亦为之侮玩。如《无名公传》言：‘问诸天地，天地不对。弄丸余暇，时往时来之类’”^{⑤8}。就如程颐与苏轼不合，很大程度上是性格的不合一样，拘谨的程颐对邵雍恃才放旷的生活态度不以为然，“尧夫诗‘雪月风花未品题’，他便把这些事便与尧、舜三代一般。此等语，自孟子后，无人曾敢如此言来，直是无端”^{⑤9}。在对《周易》的解读上，邵雍是象数派大家，对象数之学有突破性的贡献，而程颐则坚持用义理解《易》，不作高深尖刻之论。对于邵雍的学术和为人处世方式，二程既有肯定，“世之信道笃而不惑异端者，洛之尧夫，秦之子厚而已”^{⑥0}，“尧夫道虽偏驳，然卷舒作用极熟，又能谨细行”^{⑥1}，也有不留情面的批评和否定，“伊川谓尧夫：‘知《易》数为知天？知《易》理为知天？’尧夫云：‘须还知《易》理为知天。’因说今年雷起甚处。伊川云：‘尧夫怎知某便知？’又问甚处起？伊川云：‘起处起。’尧夫愕然”^{⑥2}。在这段戏剧性的文字中，程颐利用邵雍自己的回答肯定了《易》理高于《易》数，雷的具体起处不重要，雷必然会起才重要，对事物的必然性规律的认识理应高于对偶然性的探知。至于“伊川曰：‘邵尧夫在急流中，被渠安然取十年快乐’”^{⑥3}这样的话，与其是在赞美邵雍的明哲保身，毋宁说已有一些担当意识不足的责任暗含于其中了。

北宋中期的洛阳，以其独特的魅力诱惑着形形色色的人物，成为众多睿智的哲人、才情浪漫的文人和政界失势的耆老重臣退身之所，形成与首都开封相对峙的文化重心。他们在情感上相互扶持，在政治立场与思想倾向上相互影响，对北宋中晚期政治、文化与学术走向起到至关重要的作用。这批人物，年岁相当，教育经历相仿，所受教育内涵相近，政治与哲学观念亦相似，后人赞许“宋乾德五年，五星聚

奎，占启文明之运。逮后景德四年、庆历三年复两聚，而周子、二程子生于其间”^{⑥4}。“五星聚东井，天下王业开。五星聚奎宿，天下多贤才。”^{⑥5}“本朝五星之聚奎，而斯文百川之至海。自伊洛出，有洙泗风气，岩岩立尽三更之雪；精神盎盎，坐余一月之春。”^{⑥6}“我朝五星聚奎，诸儒辈出，文章雄视千古。”^{⑥7}“五星聚奎，异人间出。”^{⑥8}夫如是，岂濂溪、伊洛独擅之功哉？康节不与哉？“在洛阳士大夫既有极高声望与极厚背景，又处在远离政治权力中心的时候，他们就会通过历史的叙述、伦理的解释以及宇宙论的重建，表达着来自民间士绅社会的另一种声音。”^{⑥9}不仅如此，他们包括邵雍所创制的政治思想，代表着部分在野士大夫的意志与愿望，这种富有特色的思想，经百年努力，逐渐从边缘走向中心。

三、邵雍思想的根源与政治价值的展开

程颢作墓志铭，追述邵雍的学术渊源时明确指出：“先生得之于李挺之（子才），挺之得之于穆伯长（修），推其源流，远有端绪。”^{⑦0}而南宋象数派《易》学大师朱震指出：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。”^{⑦1}邵雍结识李之才，还是他早年隐居苏门山百源的时候，“北海李之才摄共城令，闻雍好学，尝造其庐，谓曰：‘子亦闻物理性命之学乎？’雍对曰：‘幸受教。’乃事之才，受《河图》、《洛书》、《宓义》八卦六十四卦图像”^{⑦2}。在聆听了李之才的一番高见后，邵雍才对“物理性命之理”恍然大悟：

所谓康节先生邵尧夫者，时居母忧于苏门山百源之上，布裘菜食，且躬爨以养其父。挺之叩门上谒，劳苦之曰：“好学笃志，果何似？”康节曰：“简策迹外，未有适也。”挺之曰：“君非迹简策者，其如物理之学何？”他日则又曰：“物理之学，学矣，不有性命之学乎？”康节谨再拜，悉受业。于书，则先视之，以陆淳《春秋》，意欲以《春秋》表仪《五经》。既可语《五经》大旨，则受《易》而终焉。世所谓康节先生之《易》者，实受之挺之。^{⑦3}

这说明，李之才本人的学术取向和思想价值，也是以儒家为本位，试图对自然、社会与人生做一番贯通性的思考与解释，“能为古文章，语直意邃，不肆不窘，固足蹈及前辈”^{⑦4}。“其为人敦朴真率，不自矫厉，安于卑位，颇无仕进意。”^{⑦5}李之才的学术思想

来自穆修(979—1032 年),“李之才字挺之,青社人。天圣八年同进士出身。为人朴且率,自信无少矫厉。师河南穆伯长,伯长性卞严寡合,虽挺之亦频在河怒中,挺之事先生益谨”^⑦。李挺之从穆修受《易》,而穆修《易》学渊源有自,“伯长之《易》受之种征君明逸(放),种征君受之希夷先生陈图南(抟),其流源为最远。究观三才,象数变通,非若晚出尚辞以自名者”^⑧。“初,华山陈抟读《易》,以数学授穆修,修授之才,之才授雍。”^⑨“抟好读《易》,以数学授穆修伯长,伯长授李之才挺之,挺之授尧夫。”^⑩邵雍本人多次提到陈抟,景仰之深,溢于言表:

未见希夷真,未见希夷迹。止闻希夷名,希夷心未识。

及见希夷迹,又见希夷真。始知今与古,天下长有人。

希夷真可观,希夷墨可传。希夷心一片,不可得而言。^⑪

邵雍从李之才那里,接受的是《先天图》,它是所谓先天之学的内核,“修传《先天图》于种放,放传于陈抟”^⑫,北宋以来,学者众口一词。陈抟精于《易》学,恐为不争的事实,“抟好读《易》,手不释卷,常自号扶摇子。著《指玄篇》八十一章,言导养及还丹之事”^⑬。陈抟思想的内核,是关于世界形成及其本源的说明,它对北宋理学的生发以及解释路径的启示,有着振聋发聩的作用。他认为,阴阳是宇宙万物变化的要素,阴阳的变化推动着天地的运行和四季的变换,从而使万物孕育而生。这种思想,直接启发了北宋理学的宇宙生成论,“濮上陈抟以《先天图》传种放,放传穆修,修传李之才,之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传许坚,坚传范谔昌,谔昌传刘牧。修以《太极图》传敦颐,敦颐传二程”^⑭。这里的两个关键问题是,何为《先天图》?又何为“先天之学”?清初学者黄宗炎指出,陈抟同时拥有两份图,一是《太极图》,它的前身就是《无极图》,“创自河上公,乃方士修炼之术也。实与老庄之长生久视,又属旁门。老庄以虚无为宗,无事为用,方士以逆成丹,多所造作,去致虚静笃远矣”^⑮。周敦颐推陈出新,“更为《太极图》,说穷其本,而反于老庄,可谓拾瓦砾而得精蕴”^⑯。“陈又得《先天图》于麻衣道者,皆以授种放,放以授穆修与僧寿涯。修以《先天图》授李挺之,挺之以授邵天叟,天叟以授子尧夫。”^⑰《先天图》的内涵与实质,就是以六十四卦的循环往

复说明宇宙万物的生成变化,“《先天图》直是精微,不起于康节。希夷以前元有,只是秘而不传。次第是方士辈所相传授底。《参同契》中亦有些意思相似”^⑱。邵雍说的“先天”,指的是以乾坤坎离为四正卦之图样,是伏羲所画,故以“先天”称之;而汉代《易》学以坎离震兑为四正卦的图样,是文王所画,是文王对伏羲所画之推演,故称“后天”。其实,《先天图》是否具有道教的血统,就判定是否具有儒家学说的纯洁性和正统性而言,有一定的意义,但是就解释世界的功能或价值而言,是否具有道教的血脉,并不是太要紧。邵雍的先天之学,是建立在对《先天图》的理解与阐述之上的思想体系,“先天学,心法也。故图皆自中起,万化万事,生乎心也。先天学主乎诚,至诚可以通神明,不诚则不可以得道”^⑲。某种意义上,邵雍所构筑的时空起源及其展现形式,不是物质的存在形式,而是一种主体的观念。

邵雍对世界本源的认识,来自他的《易》学:

混成一体,谓之太极。太极既判,初有仪形,谓之两仪。两仪又判而为阴、阳、刚、柔,谓之四象。四象又判而为太阳、少阳、太阴、少阴、太刚、少刚、太柔、少柔,而成八卦。太阳、少阳、太阴、少阴成象于天而为日月星辰,太刚、少刚、太柔、少柔成形于地而为水火土石。八者具备,然后天地之体备矣。天地之体备,而后变化生成万物也。^⑳

从表面上看,邵雍在解释世界本源时所使用的概念体现出一定的将世界视作物质的意思,但事实上,他的太极,即是“道”,而何谓“道”?“心为太极。又曰:道为太极。”^㉑“太极”尽管是终极存在,但是,“太极一也,不动;生二,二则神也”^㉒。“太极不动,性也。发则神,神则数,数则象,象则器,器之变,复归于神也。”^㉓他在另一处则说:“太极,道之极也。”^㉔这里的意思,无非是在强调,“太极”与“心”“一”“性”一样,同是精神的范畴,“人之神则天地之神”^㉕,更是强化了对主体精神的肯定,不仅是“太极”,他的“先天之学”都是主体精神的放射。

所以,尽管从表面上看,宇宙是由“数”构成的,一切都表现为“数”的形式。象数系统似乎是邵雍学说的支配性法则,世界是在“数”的法则下衍生的。但是,究其实在,“数”及其所支配的时空形态,都是“心”的放射,“用天下之心为己之心,其心无所不谋矣”^㉖。“天地之心”与“己之心”既然打通了间

隔,“天地”的客观存在也就成为疑问,“物有声色气味,人有耳目口鼻。万物于人一身,反观莫不全备”^⑧。物质的空间存在和时间展开不过是人之一心的先验形式,“一物其来有一身,一身还有一乾坤。能知万物备于我,肯把三才别立根。天向一中分体用,人于心上起经纶。天人焉有两般义,道不虚行只在人”^⑨。“心”“太极”“道”等通为一,离开了“心”的理解与把控,世界是难以解释的存在,“天地之心者,生万物之本也”^⑩。邵雍坚持认为宇宙万物之间,一切事物皆有其“数”,也有其“象”,前者是本质,后者是现象,这个象数系统有其内在的演变法则,他通过神秘的手法能够知晓这复杂而又微妙的演变法则,“所著《皇极经世书》,以元会运世之数推之,千岁之日可坐致也。以太极为堂奥,乾坤为门户,包括《六经》,阴阳刚柔行乎其间,消息盈虚相为盛衰,皇王帝伯相为治乱,其肯为训解之学也哉”^⑪。《皇极经世》绘制了大量的图表,对这些演变法则作了烦琐的推论。而事实上,一切事物不过是“天地之心”的流转。圣人作为理想人格的典范,“其能以一心观万心,一身观万身,一物观万物,一世观万世者焉。又谓其能以心代天意,口代天言,手代天功,身代天事者焉。又谓其能以上识天时,下尽地理,中徇物情,通照人事者焉。又谓其能以弥纶天地,出入造化,进退古今,表里人物者焉”^⑫。因而,圣人在历史和政治中的功能是独一无二的。从时间的角度看,“夫古今者,在天地之间,犹旦暮也。以今观今,则谓之今矣;以后观今,则今亦谓之古矣。以今观古,则谓之古矣;以古自观,则古亦谓之今矣。是知古亦未必为古,今亦未必为今,皆自我而观之也。安知千古之前,万古之后,其人不自我而观之也?”^⑬时间不过是自我观照的尺度,离开自我意识,也就无所谓时间的逝去和当下的感受。从空间的角度看,“人之所以能灵于万物者,谓其目能收万物之色,耳能收万物之声,鼻能收万物之气,口能收万物之味。声、色、气、味者,万物之体也。目、耳、鼻、口者,万人之用也。体无定用,惟变是用。用无定体,惟化是体。体用交而人物之道于是乎备矣”^⑭。那个“天津桥上闻杜鹃”而预判南方人把控政局会变坏祖宗法制的政治预言,不就是用先验的形式从空间上(自南而北)和时间上(若干年后)预测了影响国家的重大事件的发生的吗?

“易者,易也,变易也,不易也。”^⑮此乃所谓的

《易》之“一名三义”。邵雍之“道”或“太极”与《易》理相仿佛,它首先是一种格式化的最高原则,“天地之本,其起于中乎?是以乾坤屡变而不离乎中,人居天地之中,心居人之中,日中则盛,月中则盈,故君子贵中也”^⑯。“太极一也,不动;生二,二则神也。”^⑰作为“中”的“太极”是不动的精神实体,而生发出能动的“二”,即阴阳,是阴阳的运动催生了万物。而说到底,这个不动的“太极”又是“居人之中”的存在。所以如果说“太极”是不易,则阴阳就是“变易”。自有“变易”,世界也就呈现在我们的面前,“神生数,数生象,象生器”^⑱。反过来,知晓“太极”之奥妙,洞察“天地之心”(“圣人之心”)的精微,需要“有意必有言,有言必有象,有象必有数。数立则象生,象生则言彰,言彰则意显。象数则筌蹄也,言意则鱼兔也,得鱼兔而忘筌蹄,则可也;舍筌蹄而求鱼兔,则未见其得也”^⑲。这是一个反向推论的过程,从对“数”的理解为起点,经过作为媒介的“意”,最后掌握“天地之心”(“圣人之心”)的微妙,“身生天地后,心在天地前。天地自我出,自余恶足言”^⑳。既然天地都是自我感觉的统合,那么任何天地之间的运行变化也无不是自我感觉的统合形式而已,“意亦心所至,言须耳所闻。谁云天地外,别有好乾坤?”“道不远于人,乾坤只在身。谁能天地外,别去觅乾坤?”^㉑这与南宋陆九渊“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”不是相仿佛,而就是心学鼻祖的言说了。邵雍思想的心学倾向作用于人生与社会政治,其含义就在于,他认为重要的不是什么政治的、经济的和法律的制度改变或自以为是的“优化”,而是人心的砥砺和觉悟的提升,“君子之学以润身为本,其治人应物,皆余事也”^㉒。“一国一家一身皆同。能处一身,则能处一家;能处一家,则能处一国;能处一国,则能处天下。心为身本,身为家本,家为国本,国为天下本。心能运身。苟心所不欲,身能行乎?”^㉓如此,尽管世界是自我意识的反射,但自我意识却是世界的主宰性力量。所以,所谓的“先天之学”,不过是“心法也,故《图》皆自中起,万化万事生乎心也”^㉔。“先天学主乎诚。至诚可以通神明,不诚则不可以得道。”^㉕“先天之学,心也;后天之学,迹也。”^㉖究其实,“伏羲之《易》初无文字,只有一图以寓其象数,而天地万物之理、阴阳始终之变具焉”^㉗的“先天之学”不过是“心法”的显现而已。邵雍说得很清楚:“天地亦万物也,何天地之有焉?万物亦

天地也,何万物之有焉?万物亦我也,何万物之有焉?我亦万物也,何我之有焉?何物不我,何我不物?如是则可以宰天地,可以司鬼神,而况于人乎,况于物乎?”^⑩“心”成为世间一切存在衍生的根源和支配性的力量。

邵雍具备对立统一的辩证思想,他说:“身地也,本乎静,所以能动者,气血使之然也。”^⑪“‘寂然不动’,反本复静,坤之时也。‘感而遂通天下之故’,阳动于中,间不容发,复之义也。”^⑫于是就生发出“静”与“动”的对立统一运动,“八卦相错者,相交错而成六十四也”^⑬。在矛盾中曲折前进,是事物发展的自然规则,“为今日之山,是昔日之原。为今日之原,是昔日之川。山川尚如此,人事宜信然”^⑭。“天道有消长,地道有险夷,人道有兴废,物道有盛衰。”^⑮因为运动变化,一切事物都有其不可抗拒的生死、消长、盛衰、兴亡之规律,“元亨利贞,变易不常,天道之变也。吉凶悔吝,变易不定,人道之应也”^⑯。而人类历史的演进,政治大局的变迁,也必定遵循这样的规律,这便是“元、会、运、世”的绝对法则,“日经天之元,月经天之会,星经天之运,辰经天之世”^⑰,这便是以日、月、星、辰配元、会、运、世。仅从时间的角度考察,“日、月、星、辰,天之四象也。其神运于上,为百千万亿之时,则天之变也,其精散于下,为百千万亿之物,则地之化也。日为元,月为会,星为运,辰为世。一元统十二会,一会统三十运,一运统十二世,一世统三十年。故一元之数得三百六十运,四千三百二十世,一十二万九千六百年也”^⑱。这 129600 年就是世界运转的整个周期,它的运动变化是任何势力都无法阻挡的。尽管这种想法没有摆脱循环论的痕迹^⑲,是对世界的周期律的解读,但邵雍毕竟认识到世界是一个发展变化的过程,“天不变,道亦不变”的说法并不稳固,“天变而人效之。故元、亨、利、贞,《易》之变也。人行而天应之,故吉、凶、悔、吝,易之应也”^⑳。万物都有始终,政治的历史也不会例外,“《易》之数穷天地始终。或曰:‘天地亦有终始乎?’曰:‘既有消长,岂无终始’”^㉑。旧世界的毁灭意味着新世界的开端,只不过支配新世界的价值归宿,恐怕也只能落在儒家的伦理规训里面。

邵雍的政治治理成效与政治统治形态的思想所依托的根据是人性的善恶,“君子之德风,小人之德草”^㉒,封建统治阶级的占统治地位的思想意识就是

社会主导性的思想意识,封建统治者的人性 with 道德之善是决定国家政治命运的根本性因素,所以,“是知言之于口,不若行之于身。行之于身,不若尽之于心。言之于口,人得而闻之。行之于身,人得而见之。尽之于心,神得而知之。人之聪明,犹不可欺,况神之聪明乎?”^㉓封建统治者的自律与自我约束是治乱的根本,“财利为先,笔舌用事,饥谨相仍,盗贼蜂起。孝悌为先,日月长久,时和岁丰,延年益寿”^㉔。于是,邵雍也特别重视义利之辨,“利轻则义重,利重则义轻。利不能胜义,自然多至诚。义不能胜利,自然多忿争”^㉕。封建统治者的人性 with 道德之善要通过对“义”的追求体现出来,“君子尚义,小人尚利。尚利则乱,尚义则治”^㉖。儒家在不否认“利”的价值的情况下,讲究“以义制利”,用合理的分配制度调节社会财富,强调封建皇帝的道德意识与道德水平在安排公共事务中的重要性,“国不以利为利,以义为利也”^㉗,封建统治者个人的良好品质和公正合理的制度设计既是“义”,也能够给社会全体成员带来更大更多的“利”。邵雍继承了这样的思想,“夫义者,让之本也。利者,争之端也。让则有仁,争则有害”^㉘。作为封建社会的最高统治者,必须在价值选择上确立“义”的优先性原则,对封建社会政治共同体中的大多数人而言,要确立这种优先性有一定的困难,但至少也要有这方面的认识,保持道德意识的自觉。和传统儒家一样,邵雍坚持认为封建社会的政治共同体同时也必须是一个情感共同体和伦理共同体,唯有如此,才有希望回归三代之治。

杨荣国认为,面对交织着的社会危机与民族危机,一部分政治精英试图用变法的手段来从根本上彻底破解困扰北宋国家几十年的种种难题。而邵雍却以“贤者所当尽力之时”为托词,号召中下层官员软性地抵制变法的开展。杨荣国进而指出,邵雍本人不愿意直面血色惨淡的现实,就把客观的存在转而解释为主观意念的产物。^㉙他把复杂的社会现实高度虚拟化,并把这个高度虚拟化的存在说成是唯一的真实,其用意不过就在于肯定“大中不变之体”,将社会苦难虚拟化、模糊化的同时,将现行的政治体制、文化价值、意识形态格式化。此外,伴随着北宋中期工商业与商品经济的迅猛发展,教育文化事业的日益发达和社会经济的显著提升,邵雍思想中也自然地生发出“飞走草木类既别,士农工商

《七纬》，钟肇鹏、萧文郁点校，中华书局，2012 年，第 30 页。^⑩邵雍：《伊川击壤集》卷十九《自余吟》，《邵雍集》，郭彧整理，中华书局，2010 年，第 501 页。^⑪邵雍：《伊川击壤集》卷十七《乾坤吟》，《邵雍集》，郭彧整理，中华书局，2010 年，第 469 页。^⑫胡渭：《易图明辨》卷八《后天之学》，郑万耕点校，中华书局，2008 年，第 185 页。^⑬^⑭邵雍：《渔樵问对》，《邵雍集》，郭彧整理，中华书局，2010 年，第 555、559 页。^⑮邵雍：《伊川击壤集》卷三《川上怀旧》三，《邵雍集》，郭彧整理，中华书局，2010 年，第 215 页。^⑯邵雍：《伊川击壤集》卷十《四道吟》，《邵雍集》，郭彧整理，中华书局，2010 年，第 329 页。^⑰邵雍：《皇极经世》卷十一《观物篇六十》，《邵雍全集》，郭彧、于天宝点校，上海古籍出版社，2015 年，第 1169 页。^⑱张行成：《易通变》卷十，《影印文渊阁四库全书》第 804 册，上海古籍出版社，1987 年，第 315 页。^⑲侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》上卷，人民出版

社，1984 年，第 194 页。^⑳何晏集注，邢昺疏：《论语注疏》卷十二《颜渊》，阮元校订：《十三经注疏》，中华书局，1980 年，第 2504 页中。^㉑邵雍：《皇极经世》卷十一《观物篇五十七》，《邵雍全集》，郭彧、于天宝点校，上海古籍出版社，2015 年，第 1164—1165 页。^㉒邵雍：《伊川击壤集》卷十三《治乱吟》，《邵雍集》，郭彧整理，中华书局，2010 年，第 390 页。^㉓邵雍：《伊川击壤集》卷十六《观物吟》，《邵雍集》，郭彧整理，中华书局，2010 年，第 442 页。^㉔邵雍：《伊川击壤集》卷十四《义利吟》，《邵雍集》，郭彧整理，中华书局，2010 年，第 410 页。^㉕朱熹：《四书章句集注·大学章句》，中华书局编辑部整理，中华书局，1983 年，第 12 页。^㉖杨荣国：《邵雍思想批判》，《历史研究》1960 年第 5 期。^㉗邵雍：《伊川击壤集》卷十《乐物吟》，《邵雍集》，郭彧整理，中华书局，2010 年，第 333 页。

责任编辑：王 轲

The Origin of Shao Yong's Academic Thoughts, Its Ideological Characteristics, and Its Relationship with Political Ideas

Fan Lizhou

Abstract: Shao Yong was one of the "Five Masters of the Northern Song Dynasty" in the history of Neo-Confucianism. He was good at using historical speculation to express political opinions. His thoughts covered political system, political structure, system operation, political culture and political ethics. In addition, he also expressed his views on the current situation and countermeasures in special fields. As one of the main characters, he took advantage of the cultural stage of Luoyang to perform dramas full of various political metaphors. His acquaintances in Luoyang included both high-level government officials who lived in the retirement because of political differences and intellectual elites. These people thus formed a cultural center of gravity in opposition to the capital Kaifeng. They supported each other emotionally and influenced each other in terms of political positions and ideological tendencies, which played a crucial role in the political, cultural, and academic trends of the middle and late Northern Song Dynasty. His ideological characteristics inherited those of Chen Tuan and developed his own, and his concept of "innate learning" had a very deep subjective notion.

Key words: Shao Yong; Neo-Confucianism; "innate learning"; political opinions