

论邵雍的生死超越与价值追寻

奉 隆 瑜

(湘潭大学 碧泉书院哲学系,湖南 湘潭 411105)

摘 要:邵雍弥留之际,与前来探病的友人司马光、张载、程颐有三次关于死亡的对话。对话表现出邵雍对生死超越之态度,但未获得张、程认可。邵雍以天地万物运化皆有终始消亡,认知到人的死生为一之理,因此在临终时,邵氏表现出“戏谑”的洒脱之态。邵雍对生死的超越之境界,之所以不被张、程认可,在于邵雍未体认到儒者“在生”时的责任和担当,故而尽管他“在死”时洒落无累,但已非儒者所宜取者。

关键词:宋儒;生死态度;观物;生死超越;生命价值

中图分类号:B244.3 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2021)02-0020-06

邵雍,字尧夫,“北宋五子”之一,大中祥符四年(1011 年)生于河南衡漳(又说生于范阳,今河北涿州),后迁居洛阳,与程颢、程颐兄弟比邻而居达三十多年。与退居洛阳的达官显宦均有交谊。司马光以兄事之,富弼、司马光、吕公著等,凡二十余家,为其集资买宅,他将其命为“安乐窝”,并自号“安乐先生”。这座“安乐窝”,实质上成为退居洛阳的文人雅士、王公大臣臧否时政、谈古论今、酬唱雅集之地^{[1]50-63}。在邵雍疾病甚笃之时,围绕在他周围的人,几乎囊括了当时最一流的思想家^①。邵雍弥留之际的生死态度,与探视者对其生死态度作出的反应,构成一种相映成趣的、可诠释的文化现象。本文拟通过对邵雍及其探视者面临生死时的态度之考察,探析邵雍死生观念的成因,同时,进一步分析邵雍与探病者之间生死观念分歧的原因。

一、邵雍及其探视者对生死态度的历史考察

熙宁十年(1077 年)三月,邵雍大病,在“气日耗”的弥留之际,友人纷纷前来问疾。据史书所载,邵雍与探病者共有三次关于死亡的对话。这三次关于死亡的对话,发生在当年三月至七月之间。

第一次是邵雍与司马光关于死亡的对话。熙

宁十年,司马光问疾于邵雍,论及对死亡的态度,邵雍“笑谓”于司马光:

“某欲观化一巡,如何?”温公曰:“先生未应至此。”康节先生曰:“死生常事耳。”^{[2]221}

邵雍所言“观化”,本义是察验万物死生、消涨、盛衰变化之理,引申为对死亡之委婉说法。邵雍将生死视为生命的转化,是其深于自然循环之理的呈现。对于死亡,司马光尚不能释怀,反过来引起邵雍“死生常事”的安慰。两人面对死亡,呈现截然不同的态度。

第二次关于死亡的对话,在邵雍与张载之间进行。据邵雍之子邵伯温记载:

张横渠先生喜论命,来问疾,因曰:“先生论命,来当推之。”康节先公曰:“若天命则知之,世俗所谓命则不知也。”横渠曰:“先生知天命矣,某尚何言?”^{[2]221}

由于史籍记载简略,虽对张载著作仔细翻检,但对于张载“喜论命”之“命”的确切含义,实难把握。然邵雍所撰《天命吟》,却可大致推测出张载与邵雍所论之命。邵氏之《天命吟》云:

可委者命,可凭者天,人无率尔,事不偶然。^{[3]408}

将人事寄于天命,此非孤证,邵雍又在《四可

收稿日期:2020-12-30

基金项目:湖南省 2020 哲学社会科学基金青年项目“汉宋学术转型下的中晚唐经学新变研究”(20YBQ038)

作者简介:奉隆瑜(1988—),男,湖南永州人,湘潭大学碧泉书院哲学系博士研究生。

①除了“北宋五子”中的周敦颐已于熙宁六年去世,当世退居洛阳的知识与政治精英,如司马光、张载、程颢、程颐等人无不前来探视邵雍。《宋史·道学传》载:“雍疾病,司马光、张载、程颢、程颐晨夕候之。”

吟》中言“可委者命，可托者天”^{[3]501}。邵雍表达的天命，是可倚侍凭借的天、命，故人、事不可轻易离于天、命之外，事皆由天命而定，不存偶然。张载是否认可邵雍对天命的解释，亦未能详。但张载“先生知天命矣，某尚何言”的答复，似乎呈现出某种质疑。关于这一看法，非由文意推测得来，考稽文献大体可知。据记载：

伯淳（程颢）言：“邵尧夫疾革，且言‘试与观化’一遭。”子厚（张载）言：“观化他人便观得，自家又如何观得化？尝观尧夫诗意，才做得识道理，却于儒术未见所得。”^{[4]112}

依张载之意，邵雍的自我观化恐不切实际。这在于，对于他人的死亡，尚可以生死福祸变化自有天命，来坦然接受即将到来的死亡。但面临自己的生死，尤其作为一个儒者，又如何由人事皆由天命而接受呢？因此，张载认为，从邵雍所作诗看，邵雍虽做到了自我观化，坦然而又无所挂碍，实现生命的安顿。但他质疑邵氏的精神落实处已经不在儒家。质诸文献，我们翻检出邵雍病笃时所作的多首诗歌。兹征引《疾革吟》如下：

有命更危亦不死，无命极医亦无効。

唯将以命听于天，此外谁能闲计较。^{[3]513}

此诗为邵雍病重时所作，张载在问病时为邵雍诊脉，且欲为邵雍推命，邵雍大概作了此诗来答复张载。揆之思想史之传统，历来对死生就有归于天命的作法。《周易》：“知天乐命故不忧。”《论语·颜渊》：“死生有命，富贵在天。”《庄子·大宗师》亦云：“死生，命也。”邵雍弥留之际这种“以命听于天，于心何所失”^{[3]512}的精神境界正是对“生死”寄于天的人文传统的体现。

第三次关于死亡的讨论，发生在邵雍与程颐之间。至熙宁十年七月，邵雍病甚笃，在此弥留之际，程颐前来探问，产生了关于生死的对话，同时涉及人的生命安顿之问题。

程颐顾谓雍曰：“先生至此，他人无以为力，愿自主张。”雍曰：“平生学道，岂不知此？然亦无可主张。”颐犹相问难不已，雍戏曰：“正叔（程颐）可谓生姜树头生，必是生姜树头出也。”颐曰：“从此与先生诀矣，更有可以见告者乎？”时雍声气已微，举两手以示之，徐曰：“面前路经常令宽，路径窄则之无着身处，况能使人行耶？”^{[3]588}

此次探病之事非孤证，二程也有录，见《二程遗书》载：

邵尧夫临终时，只是谐谑。某（程颐）往视之，因警之曰：“尧夫平日所学，今无事否？”答云：“你道生姜树上生，我只得依照你说。”^{[4]197}

两则文献虽简繁有别，但由两则文献互相印证，恰恰可以分析出双方对死亡的态度。参比两处记载，其中有关联处，亦有相互抵牾处。但就文本析之，程颐不满邵雍临终时的“谐谑”态度，质疑邵雍能否于生命安顿自作主宰，则是清晰的。邵雍戏谑，以自身一辈子学道，自然能于生死关头自作主宰。程颐依旧问难不已，邵雍戏其执拗于生死解脱^①。程颐往视邵雍所问在“今无事否”，此问在于质疑邵雍平生之学，能否实现死生问题的安顿，质疑他是否为淳儒。在此意义上，他一再追问，邵雍戏其“生姜树上生”，即讥其执拗。

程颐探病邵雍，要其自作“主张”，“主张”乃身心安顿之意。程颐以儒者安身立命之说为据，质疑邵雍可否自作主宰，邵雍只得说“无可主宰”。邵雍想要表达的是，若念念执拗于看断死生之心，则反而未能真正体味生死一致，邵雍说“无可主宰”，即是既不执著于生，亦不执著于死，对于死生之两事“无可主宰”，也不必主宰，才是真正的死生超越。邵氏以诗酬志，作《答客问病》曰：

世上重黄金，伊予独喜吟。死生都一致，利害漫相寻。汤剂功非浅，膏肓疾已深。然而犹灼艾，用慰友朋心。^{[3]513}

邵雍以“死生一致，利害相寻”，他自己已对死亡没有恐惧，也对生没有过多渴求。然而友朋之心尚且难安，所以他尚勉力灼艾，以安友朋之心，这一点在他与司马光讨论死亡时，安慰司马光是一致的。因此，他作《摄生吟》批评那种念念执著于生死之念的人，曰：

握固如婴儿，作气如壮士。二者非自然，皆出不容易。心为身之主，志者气之师。沉珠于深渊，养自己天地。^{[3]512}

他认为，人应顺其自然，不执著于事事物物。因此，程颐再问：“从此与先生诀矣，更有可以见

^①“生姜树上生”意思是执拗不化，如清人赵翼《陔余丛考·成语》解释道：“生姜树上生，俗语谓人之执拗者。刘后村诗：‘人道生姜树上生，不应一世也随声。’”

告者乎?”邵雍举两手以示之曰:“面前路径需令宽,路径窄则之无著身处,况能使人行耶?”邵雍以行路为喻,倘若路径不宽,则无容身处。言下之意,在于警示程颐眼界要开阔,眼界窄则不能容人,那么自己也难以处事了。这是第三次关于死亡的态度表达。

至熙宁十年七月四日五更,邵雍病逝于洛阳,去世前书诗《病亟吟》一首以言其志,诗曰:“生于太平世,长于太平世,死于太平世。客问年几何?六十有七岁。俯仰天地间,浩然独无愧。”^{[2]221-222}同时,命邵伯温——按照他为其父邵古之礼治丧,葬于伊川神阴原。按照邵雍的嘱咐,程颢为他作了墓志铭。邵雍的学生张嵎亦据其一生的行学为他作了行状。以上是文献所载邵雍弥留之际关于死亡的讨论。

二、邵氏家族成员的死亡及其对死亡态度的考察

先追述邵氏家族成员的临终表现,以阐述邵雍面对死亡的成因。邵伯温《邵氏闻见录》详细记录了其祖父邵古于宋英宗治平四年(1067年)过世时的情形:

大父伊川(指邵古)……年七十有九,以治平四年正月初一日捐馆。……除夜,康节先公(邵雍)以下侍立左右,伯温方七岁,大父钟爱之,亦立其傍。大父曰:“吾及新年往矣。”康节先公以下皆掩泣,大父止之曰:“吾儿以布衣名动朝廷,子孙皆力学孝谨,吾瞑目无憾,何用哭?”大父平日喜用大杯饮酒,谓康节先公曰:“酌酒与尔别?”康节同叔父满酌大杯以献,大父一举而尽,再酌,饮及半,气息微矣。谓康节曰:“吾平生不害物,不妄言,自度无罪。即死当以肉祭,勿做佛事乱吾教。”^{[2]220-221}

邵古在人生的最后阶段,面对后辈对自己的死亡而产生的哀戚,安慰他们说,“吾儿以布衣名动朝廷,子孙皆力学孝谨”,因此自己毫无对生命的遗憾,亦无面对死亡而恐惧、哀伤,以洒然无累态度,与邵雍兄弟大杯喝酒告别。邵伯温对邵古死前的记载清楚明白,历历可见。

邵伯温《邵氏闻见录》记载邵睦为“后祖母杨氏夫人出,少康节先生二十余岁”,于熙宁元年(1068年)四月八日暴卒,也就是邵古死后第二年

邵睦去世,年仅三十三岁。《邵氏闻见录》记载邵雍“哭之恸”。邵睦少邵雍二十五岁,平日对邵雍以师、父事之。因此,邵睦之死对邵雍无疑雪上加霜。他作长诗以纪这一哀恸:

兄既名雍弟名睦,弟兄雍睦情何足。居常出入留一人,奉亲教子如其欲。慈父享年七十九,四人稚子常相逐。其间同戏彩衣时,堂上愉愉欢可掬。慈父前年忽倾逝,尔弟今年命还促。独予奉母引四子,日对几筵相向哭。不知肠有几千尺,不知泪有几千斛。断尽滴尽无奈何,向日恩光焉可赎。^{[3]259}

邵雍的丧弟之恸,对其打击很大。前一年其父邵古以七十古稀过世,或能在事实上接受,其弟邵睦以33岁离世,则不能把说短寿,以至于使他断尽眼泪,发出“人之死生,是果前定”^{[2]225}慨叹。从治平四年其父邵古去世,到熙宁元年其弟邵睦早亡,到熙宁十年,面对自己的死亡,邵雍逐渐由“观他人之化”过渡到“观己之化”。

邵雍的这种观化态度的变化,正是在生死变化的过程中得到的。遭逢亲友亡故,如何能够置身事外,淡然处之?他赋诗《伤心行》道:“不知何铁打成针,一打成针只刺心。料得人心不过寸,刺时须刺十分深。”^{[3]258}这种深切的生命体验并非常人能够理解,前年丧父,今年丧弟,“要知能忘处,坟草两荒凉”^{[3]259},深切的父子之情、兄弟之谊,转化为对生命死生的旷达,对生之重视,对死的不逃避,一任自然,无所执著。邵氏作《戊申自贻》言:

虽老仍思鼓缶歌,庶几都未丧天和。明夷用晦止于是,无妄生灾终奈何?似箭光阴头上,如麻人事眼前过。中间若不自为计,所损其来又更多。^{[3]260}

明夷、无妄为《周易》中两卦,《序卦》说:“夷者,伤也。”妄为灾,正则无妄。然人事往往“无妄生灾”,却又无可奈何。邵氏以明夷、无妄两卦譬喻他所经历的一生,寓意处境艰危,而犹要守正不移。尽管光阴消逝,人事如麻,但仍要好自为计,否则将损所失更多。这种如从百死千回中得来的人生体验,不得不使他“常情不免顺世俗”^{[3]260},形成存顺殁宁的处世态度。邵雍60岁以后着隐士服,对名利生死等事尽皆看穿,达到与天地万物一体而无别的心境。故而从其晚年文字中,可抽绎其达观之情。他赋诗抒情言:

六十有七岁,生为世上人。四方中正地,万物备全身。天外更无乐,胸中别有春。^{[3]504}

正是因为体认到万物一体无别,尤其盛衰变迁之理,则不再计较得失。所以,当张载问是否他信命、知命时,他说世俗之命未尝信,天命则信之。世俗之命即是“智数”“卖卜”之说。他认为:“为学养心,患在不由直道。去利欲由直道任至诚,则无所不通。天地之道直而已,当以直求之。若用智数,由径以求之,是屈天地而徇人欲也,不亦难乎?”^{[3]173}正是这种祛除了计较之心,不徇人欲,才能从容于天地之间。所以“以命听于天,于心何所失。”而世俗之命则是“买卜稽疑是买疑,病深何药可能医?梦中说梦重重妄,床上安床叠叠非”^{[3]276}。这只是作伪,或者一时可以欺人、自欺,但长久必然暴露。朱熹记之曰:“晁以道尝以书问康节之数于伊川,伊川答书云:‘颐与尧夫同巷居三十年余,世间事无所不问,唯未尝一字及数。’”^{[5]989}因此他主张“循理”,认为“循理则为常,理之外则为异矣”,“至理之学,非至诚则不至。物理之学或有所不通,不可以强通。强通则有我,有我则失理而入于术矣。”^{[3]154-161}惟至诚与天地同久,如此生死只是成为万物变化中的环节,自不必多挂怀于心。将个人生命中的死生、祸福、夭寿等际遇,一任物理之自然,也就能实现生命的洒然无累。

三、生死观中的生命价值与生死超越之异

前面分析邵雍对生死的旷达态度是经历了生命的体验,在生生死死的现实经验过程中,发现“原始反终”的死生之“理”,故而能于生顺之,于殁宁之,形成他对“生”的恬淡和“死”的旷达。但作为与邵雍交谊颇深的张载、二程,为何对邵雍的死亡态度存有异议?本节从生命价值与生死超越两个面向,分析“矛盾”双方各自根据“生命价值”和“生死超越”,呈现其对死亡的态度,由此解释邵雍与张、程面对死亡的不同态度。

(一)邵雍“生死超越”之生死观

邵雍由经历家庭成员的死亡,形成“人之死生,是果前定”^{[2]225}的命定观,从而将死生寄于天命,谓“人无率尔,事不偶然”,形成顺从生命的存殁。他所求的,是尝试从“无妄生灾”的人事的颠沛中,获求生命的超越。这种生命超越的态度,融

贯于他的“观物”哲学中,其谓:

物之大者,无若天地,然而亦有所尽也。天之大,阴阳尽之矣;地之大,刚柔尽之矣。阴阳尽而四时成,刚柔尽而四维成焉。一阴一阳交,而天之用尽矣。一柔一刚交,而地之用尽矣。^{[3]1}

邵雍从“观”天地之“化”,认为万物生于有,有生于太极。太极只是一气,气有动静,形有刚柔,由此运动而生四时、四维,但即便若天地之“大”,皆有始终。这即是“体无定体,唯变是用。用无定体,唯化是体。体用交而人物之道于是乎备矣”^{[3]6}。正是在这种视万物皆有终始的“观物”中,邵氏在阴阳微妙变化中体察其变化之理,邵雍“观物”,是为得物之理,亦是得事物阴阳消长、盛衰、生灭之道。故要求人在认知、关照、体察、实践种种社会生活时,不要有任何基于“我”的情感、要求、意见掺杂其间,由物引情感喜怒哀乐,是从“任我”或者“以我”观物,其结果是导致情感的不“中节”^{[6]133},最终一人自己情感的宣泄而不能超脱其外。

观物得理的目的在于穷理尽性、穷神知化。《周易·说卦》言:“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性,以至于命。”意即理穷则知性,性尽则知命。性是天之性,命为天之命。因此,顺性命之理就是要和顺于道,和顺于自然。据朱子与门人的对话:

或问康节(即邵雍)数学。曰:“且未须理会数,自是有此理。有生便有死,有盛必有衰。且如一朵花,含蕊时是将开,略放时是正盛,烂漫时是衰谢。又如看人,即其气之盛衰,便可以知其生死。盖其学本於明理,故明道(程颢)谓其‘观天地之运化,然后顺乎其顺,浩然其归。’若曰渠能知未来事,则与世间占覆之术何异?其去道远矣!其知康节者未矣!盖他玩得此理熟了,事物到面前便见,便不待思量。”^{[7]2546}

正是自易学中推求处万物盛衰变化之理,才见之于邵雍心性中的放旷自适。只有体悟出生死原本自是一事,才能在死生处境中随其自然。从自然的盛衰变化推求人事的生死之理,与似与庄子、扬雄无别。《庄子·至乐》云:“死生为昼夜。”《田子方》:“死生终始,将为昼夜。”扬雄《法言·君子》:“有生者必有死,有始者必有终,自然之道

也。”故朱子认可“尧夫之学似扬雄”^{[7]2545}。邵雍从“数”推演万物的变化,将包括人在内的万物之变化,纳入“数”的变化之中。因而能够将生命中的逆顺、祸福、生死视作必然之天命,他在《观物外篇》中说:“气变而形化,形可分而神不可分。阳生阴,故水先成;阴生阳,故火后成。阴阳相生也,体性相须也,是以阳去则阴竭,阴尽则阳灭。……阴对阳为二,然阳来阴则生,阳去则死,天地万物生死主于阳,则归之于—也。”^{[3]98}邵雍认为生死的依据于“阳”。阳来则生,阳去则死,人的生死就是如同归来去,所以死生不过是一事而已,无所恐惧,亦不必恐惧。这也即上文所引程颢批评的“观天地之运化,然后颺乎其顺,浩然其归”,意即自天地运化,抽绎出人生生死祸福夭寿变化之必然性,然后顺从之,最终获得对生命处境中生死的超宇,也就是“浩然其归”。

邵雍从“观”天地之“化”,实现“观”其自身之“化”,实现其对生死的超越,实现了“死生都一致,利害漫相寻”^{[3]513},可以说,邵雍从其“观物”哲学,实现了“观己”^①,他在弥留之际对死亡的戏谑,其实实现了生死超越后的达观和洒脱。

(二)张载、二程“生命价值”追寻的生死观

邵雍以《易》的数理推演万物盛衰变化,实现他对生死的超越,但却为张、二所否定,在《邵氏闻见录》《伊洛渊源录》《程氏遗书》《易学辨惑》等书,均有不同程度的记载。但张、程之不满邵雍对死亡态度,不在于邵雍从观自然变化来获得生死超越,而在于他们强调,在“生死超越”之外,儒者还应担负起“生命价值”的重任。

在生死态度上,邵雍虽然表现出他的超越生死的境界,但张、程尤以此不足道。张载谓:“观化他人便观得,自家又如何观得化?尝观尧夫诗意,才做得识道理,却于儒术未见所得。”^{[4]112}程颢则言:“邵尧夫临终时,只是谐谑,须臾而去。以圣人观之则亦未是,盖犹有意也,比之常人,甚悬绝矣。”^{[4]251}在个体生命生死上,尽管邵氏超越了计较,但张、程强调邵雍于儒家的价值有缺,在邵氏观物的《易》学思想中,很难见到儒者担负天下的价值体现。

儒者强调,个人小我的一己行为,应当与天下国家的安定关联在一起,通过实现天下人被拯救之“大”,来真正实现自己生命中的“乐”,为有限生命赋予无限的价值,这即是“后天下之乐”与“先天下之忧”的本旨。

因此,对于邵雍仅仅寻求个体生命超越的行为,并不能获得张、程等理学家的认可。程颐甚至批评说:“邵尧夫在急流中,被渠安然取十年快乐。”^{[4]413}这里的“急流”,恐喻指是天下的危殆之势,这样的批评,正体现张、程等人对儒者“以天下为己任”的强调。

在“生死超越”和“生命价值”两个方面,邵雍强调了对生死的超越,但忽视了作为儒者的担当和责任,对“生命价值”层的内容关怀较少。而周敦颐、张载、二程、朱熹、陆九渊等理学家,则强调将生死超越方面的境界追寻,嵌入到儒者以天下为己任的生命价值之实现中。他们反复讨论“孔颜之乐”“曾点之志”与尧、舜、伊尹事功,就是欲将作为安身立命的生死安顿之“乐”和“志”,放置在实现尧舜、伊尹事功之后。所以周敦颐说:“志伊尹之所志,学颜子之所学。”^{[8]23}其弟子二程说:“圣人于忧劳中其心则安静,安静中却有至忧。”^{[4]91}强调身心之“静”当于“忧患”天下中求之。朱熹说:“曾点之徒,气象正如此”,“尧舜事业也只是这个道理”^{[7]369}。陆九渊说:“宇宙内事,是己分内事;己分内事,是宇宙内事。”^{[9]273}这类说法表明宋代理学家强调内外上下的合一,也即是以天人的合一来实现心理的安顿。在经世应物中,实现儒者关怀的现世精神和价值,也只有从现世的任道和担当中,才能真正地实现终极安顿,实现个体的心灵之秩序^[10]。如此,将“生死超越”与儒者的“生命价值”统合为一,这是张、程等人因何反对邵雍死亡态度的原因。

通过邵雍临终之际与张、程等人关于死亡态度对话的历史考察,凸显出邵雍侧重于己身的“生死超越”,而张、程等人则强调儒者在现世中实现“生命价值”,故批评邵氏于“儒术”有亏。在这种生死超越和生命价值之间,如何达致和谐一致,表现为儒者“生死两安”的追求^[11],即在“生时”,人人各尽其责,才能在“死时”因为生时尽伦尽职而无所憾。正是因为儒者对现世之生的重

①观物并非直接以“我”观“物”,邵雍是将观物或者说“因物”与“任我”对立,尽量去除主观因素,认为“任我则情,情则蔽,蔽则昏”,“因物则性,性则神,神则明”。观物或者说因物,才可以“尽天地之道”,从效法天地自然之道,则能“明理”,“烛理”,若不能烛理,“则固执而不通”,具体到生死、祸福、夭寿等人生之际遇,亦不能超越于其外。从这个意义上看,通过“观物”的工夫,在一定程度上,实现了人生哲学上的“观己”。亦可参考侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》,人民出版社,1997年,第202-203页。

视,才使儒者对死亡坦然面对。相比于佛、道强调通过修养功夫实现精神上的脱然无累,由此完成对生死的超越之做法,儒者对生死的超越与之截然有别。儒者固然也强调修养功夫,但儒家的修养功夫直接指向的是对主体德性的完善,并不直接指向精神超脱层面。儒者的精神超越,乃是由功夫修养这一“内圣”基础实现“外王”,由“修己”然后“安人”“安百姓”(《论语·宪问》),最终实现儒者精神的安顿。这是因为,儒者既致力于实现人的精神安顿,也努力为人间社会的秩序之实现,建构一个稳固、有序的基础。因此,宋儒的精神超越,包括生死超越,是以外在政治秩序为前提和基础。换言之,若不能“安人”,则儒者之心终究难安,则精神层面的洒落、生死的超越,皆难实现。

参考文献:

[1] 唐邦明. 邵雍评传[M]. 南京: 南京大学出版社, 2001.

[2] 邵伯温. 邵氏闻见录[M]. 北京: 中华书局, 1983.

[3] 邵雍. 邵雍集[M]. 北京: 中华书局, 2014.

[4] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981.

[5] 朱熹. 伊洛渊源录[M] // 朱子全书: 第12册. 上海: 上海古籍出版社; 合肥: 安徽教育出版社, 2002.

[6] 陈来. 宋明理学[M]. 北京: 三联书店, 2011.

[7] 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 2010.

[8] 周敦颐. 周敦颐集[M]. 北京: 中华书局, 2014.

[9] 陆九渊. 陆九渊集[M]. 北京: 中华书局, 2010.

[10] 张子峻, 殷慧. 《周易》“艮其背”与宋儒主静思想析论[J]. 湖南大学学报(社会科学版), 2017(1).

[11] 程思, 徐春林. 儒家生死观之研究[J]. 原道, 2014(1).

On Shao Yong’s Life-death Transcendence and Value Pursuit

FENG Longyu

(Philosophy Department, Biquan Academy, Xiangtan University, Xiangtan 411105, China)

Abstract: On his deathbed, Shao Yong had three conversations about death with his friends Sima Guang, Zhang Zai and Cheng Yi, which showed an attitude of life-death transcendence, but it failed to gain the recognition of Zhang and Cheng. Shao Yong believed that all things in heaven and earth were doomed to die, and realized the principle that the human’s life and death was one. Therefore, he showed a free and easy manner of “banter” at the end of his life. The reason why Shao Yong’s state of transcendence of life and death was not recognized by Zhang and Cheng was that the former did not realize the responsibility and undertaking of the Confucian when he was “alive”. Therefore, although he was not tired when he died, it was not suitable for the Confucian.

Key words: Confucians in the Song Dynasty; attitude of life and death; observing things; transcendence of life and death; life value

(责任编辑 陇 右)