第四章　元代《易》學時位觀的天、人關係

由前面的探討及歸納可知：元代《易》學的發展趨勢可歸納為：繼承程朱《易》學並修正之，調和諸家說法以推演《易》學的適用性，以及對新知識的運用等部分；而元《易》時位觀的主張也與這些趨勢相符。底下就元《易》時位觀對天、人關係的主張進行探討。

第一節　元代之前《易》學的天、人關係主張

關於《易經》中對「天、人關係」的內容及特色，前人有所論述[1]；而對天、人關係範疇中各種關係的說解也在所多見[2]，準此略述《易經》中對天、人關係的看法及主張。楊慧傑先生認為《易經》對天、人關係的主張，是在自然宇宙觀前提下形成，天、人感應關係與人的道德毫不相關；故互通的依據在事物的本質間就具有感應力，是宗教性、以天為主的被動關係[3]。而金學權先生由歷代對《易經》中天、人關係的探討，得出前人對此一命題的主張為：人的主動性乃其價值所在，天、人以德合一，修德要由自覺及存養方有所成[4]。今日所見《易經》中的天、人關係是經過後人增減的成果，具有素樸的感應觀，也含有人本精神的「修德說」；這是我們在探討《易》學天、人關係時首先要了解的。

宋代《易》學中所展現的天、人關係是如何呢？周敦頤在〈太極圖說〉中建立了「無極－太極－陰陽－五行－萬物」的宇宙體系，人與萬物是宇宙本體（道）的作用力（陰陽）所產生，故與道具有相同性質而可互通。周敦頤以「仁義中正」為修造生命的原則，在過程中不斷地盡己之性，發顯個人特性來定義個體的價值，這就是他所謂「窮理盡性致其命」的天、人關係。故知「人」由天所生，而人的價值要向天回溯時才可得到；人的實際作為要以道德作為依據，才可回復原有的價值，將天理與倫理做了初步結合，故其天、人關係是「行道以成德」。

邵雍由圖書及數學的角度分析，取用道家的物理觀及儒家的性命論來說解宇宙與人生的繫聯[5]。人的生理結構是本於陰陽剛柔的作用而得，但因「心」的存

---

[1] 如：楊慧傑先生《天人關係論：中國文化一個基本特徵的探討》，頁 175-192。台北，大林出版社，1981 年。以及金學權《易經之天、人關係研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1989 年。

[2] 如：蒙培元《中國哲學主體思維》，北京，東方出版社，1993 年；張雲勛、張禮勛編著《中國哲學基本範疇與文化傳統》，貴州民族出版社，1999 年，等著作對中國天人關係中各種關係的探討有所介紹分析。

[3] 《天人關係論：中國文化一個基本特徵的探討》，頁 176-182。

[4] 《易經之天、人關係研究》，頁 125-170。

[5] 見余敦康《內聖外主的貫通　北宋易學的現代闡釋》，頁 220~245。

在可指揮形體與世界互動，使人成為眾物之長；也因著「心」的作用，人可以學習天道並發揚己身對世界、對道及自己生命的創造作用，邵雍對個體質性及身、心及外物的互動關係有所論述，如：《擊壤集．序》：

> 性者，道之形體也，性傷則道從之矣。心者，性之郛郭也，心傷則性亦從之矣。身者，心之區郛也，身傷則心亦從之矣。物者，身之舟車也，物傷則身亦從之矣。

這裏邵雍表明人性出於自然之道，且在發揮的過程中使萬物得到價值，也使「道」的價值被彰顯。透過數學推算及物理觀察，邵雍鉤勒出天道運行的模式；而「人」因有「心」可主動接受並運用「道」，「人」為天道與世界溝通的橋樑。

邵雍以「觀」來使自己成長，所謂「觀」是透過對外在事物所推估的理則，及「心」的作用而可得到全善的方法，「觀」可使生命成長。邵雍的「觀」是不受個人情感影響且能體認外物真實之理的覺察，是一種智性推理的作為；透過理智觀察事物，逼顯出真智慧，是以人的「智性發揚」為與天互動的方法。由此得出邵雍的天、人關係是「揚智盡善顯其真」，而以人心對「天」的體會決定天、人關係。

由周敦頤及邵雍的天、人關係看來，天與人是一對一的關係，雖然要透過外物的學習來輔助，但「人」保有與天建立關係的主動權，是強調個體主動作為的天、人關係。接下來我們看程頤與朱熹對天、人關係的看法。

程頤最大貢獻在以「義理」有系統解釋《易經》，將儒家的價值與主張以《易經》說解；首先將「天理」視為宇宙本體及價值本體的最高範疇，以「理」解《易》奠定了宋代《易》學的基礎。程頤提出「體、用一源」，把「理」定義為「儒理」，也就是仁義、忠恕、敬誠等價值。程頤的努力，使禮樂倫常成為「理」的內涵；透過對禮樂倫常的實踐，「天理」才獲得推展。由於程頤的主張，行道修德以禮樂為依歸成為一條必經之路，透過「以中率正」的操作原則，提示人們在禮樂的踐履中要有的作為；「中」的作用在合同，「正」的作用在別異，二者互用而在禮樂的實踐中使「天理」被建構[6]，從禮樂的實踐來落實天理並修造個體生命。程頤又把這規則推展到政治的運作上：以為君臣要依禮而行，臣子首要任務在協助君主修德明心，才可使君主具治理天下的能力；在君臣互動上，主張以「敬」維護君主的權威，並用「愛」來使君臣互動更加和諧，透過秩序的建立，使天理能被完全實踐。

程頤將禮樂倫理視為「天理」的內涵，也就是宇宙本體及價值本體的內容，固然使個人成長有遵行方向，且使宇宙體系中的每一份子同質化，有便於說解的優點；但也使天、人關係的範圍及地位在不知覺中被限定，正如臣子對君王必「敬」而君王才以「愛」待臣子，天、人關係變成單向的施與受關係，雖便於理解與實踐，但成為有限制的關係。程頤建構出「上、下定位以求中」的天、人關係，雖

[6] 《內聖外主的貫通　北宋易學的現代闡釋》，頁 412-421。

欲求得天、人無礙的互動關係，但就實踐上，尤其是政治現實而言，並無法達成預定的成效[7]。

朱熹是宋代學術集大成者及代表人物，他的主張對元代學術發展產生指導作用；那他對「天、人關係」的主張又是如何？朱熹認為「理」具恆定性、屬性為靜，而「事」具變化性、屬性為動，主張在實際應用中體會「理」的存在，將以靜御動做行為指導原則；把抽象的「理」視為實體，由此論證「理」為事之源，導出「理」在事中及「理先於事」的結論[8]。朱熹以「太極」為一切事物本體，而「理」是「太極」的內涵；太極是本體，所以是靜止不動，若要運作需透過「理」的實踐，就是「事」來呈現。朱熹承續了程頤「體用一源」的觀念，更進一步以太極、陰陽、理事等觀念及「格物致知以窮理」的方法論說明「太極」與「理」的內容，使「理」的範圍擴大到天地萬物之中，如：《朱子語類》：

> 本只是一個太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已，及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。[9]

事物皆具「理」，都是「太極」的一部份，都被「理」掌握；在朱熹看來，太極是本體、陰陽五行是作用，而透過「理」與「氣」的結合造就現實世界，故「太極」具有絕對的意義。這樣的觀念雖顯示了本質的穩定性，但也使整個體系的互動變得僵化。在天、人關係中，人變得只能接受天的安排，在固定階層中努力；雖然天理的內容被定義得更清楚，但彼此間的相異性及階層性也被加強。朱熹的天、人關係為「上行下效，順位為功」，就發揮己性而言，產生了隱藏性的限制。

由上探討知：宋代《易》學的天、人關係，由周敦頤的「行道以成德」起，首先標舉人與天互動乃為造就個體的基本信念；到邵雍、程頤分別以道家及儒家觀點來充實，使個體修造有較明顯的遵循方向，如：「揚智盡善顯其實」與「上下定位以求中」，透過對「理」的完全了解及落實，得出明確的天、人互動模式；但同時也造成現實與理想上的衝突。到了朱熹，進一步把理想與現實結合，雖解釋了現實的狀況，但卻使天、人關係由互動、可逆的實體作為轉變為下貫、灌輸式的抽象理解，僵化為教條式原則，形成完整而具控制力的規則，以上就是宋代《易》學天、人關係大致發展的狀況。

---

[7] 程頤一生經歷北宋五位皇帝的政治變遷，這段時期北宋的政治效能因黨爭及外患擾邊，並未如程頤所想可得有效率的治理功績。

[8]見朱伯崑先生，《易學哲學史》，卷中，頁 450，北京大學出版社，1988 年。

[9] 見《朱子語類．卷九十四》。

第二節　元代《易》學中的天、人關係主張

元代《易》學家對宋《易》天、人關係的態度及運用又是如何？嘗試將元代《易》學家的天人關係主張分為「以天為重」、「以人為本」及「調和天、人」三類進行說解。

一、以人為本

(一)、劉因

首先來看劉因對天、人關係的主張。從劉因的宇宙觀可知：一切由「氣」開始，如：《靜修先生文集．希聖解》：

> 湛爾太虛兮，性命之所居兮。皓爾太素兮，元氣之所寓兮。[10]

《靜修先生文集．一元》：

> 萬古堂堂其一元，欲於何處覓天根？試從閉開中間看，始覺乾元獨自尊[11]。

《靜修先生文集．答樂天問之二》：

> 邈哉開闢初，造化惟陰陽。錯然入形化，一受不可忘。[12]

可知劉因認為天地之中有理與氣存在，理不離氣；接著又以朱熹「太極為渾淪一體」的說法，將理氣合為「一元」；而在論到造化流行的狀況時，將「氣」的地位及功效發顯出來。劉因承續朱熹「太極為一」的主張，但突顯了「氣」的作用，認為理就在氣中；由此來講天、人關係，認為人是由天所生，故要在遵守天律的前提下才能發揮個體的價值。在《靜修先生文集．宣化堂記》中說：

> 大哉化也！源乎天，敬乎萬物而成聖人。自天而言之，理具乎乾元之始曰：造化。宣而適之，物付之物，人付之人，成象成形而各正性命，化而變也。……以宣化而無窮也，……人物生矣而人化存焉。大而父子、君臣……之道，小而灑掃應對進退之節……莫非天化之存乎人者也。[13]

---

[10] 見《靜修先生文集》，頁 1，新文豐出版公司，1984 年。
[11] 《靜修先生文集》，頁 212。
[12] 《靜修先生文集》，頁 107。
[13] 《靜修先生文集》，頁 37。

人是稟「氣」由天造而生，故天理可在現實中被體現；人要在世上成長，須遵守天律，才能找到適合個人發展的方式。劉因認為透過與事物的互動習得「理」，與本身質性（氣）搭配運用，才可找出提昇自己生命價值的方法。故人的秉性雖是天生具有，但卻會因個人的作為而改變，如：《靜修先生文集．答樂天問之一》：

> 二氣日交感，變態何紛紜？清濁與厚薄，賦與定難鈞。世運如回時，類聚仍群分。……未來不可見，既往有未聞。愚者或貴壽，賢者或賤屯。龍亢豈無悔，蠖屈豈不申？[14]

雖然人的秉性有清濁、厚薄之分，但只要發揮天賦、循理而行，在個體能力的發揮及倫理規範上都有突破而向上的可能；劉因更由此說明歷史的進展，如：《靜修先生文集．遊高氏園記》中說：

> 若前人慮其不能久存也，而遂不為之；如是則天地之間化為草莽灰燼也久矣！……凡人力所為，皆氣機之所使，……亦生生不息之理耳！[15]

人若不主動作為，最後只能如萬物般「化為草莽灰燼」；雖然人生有許多困難，但努力去行動時，天道的運行可由氣的掌握而被扭轉，故說「亦生生不息之理耳」。劉因對天、人關係的維持，強調「循序窮理，以心通運」，如：《靜修先生文集．莊周夢蝶圖序》：

> 吾之謂齊也，吾之謂無適而不可也，有道以為之主焉；故大行而不加，窮居而不損。隨時變易，遇物賦形，安往而不齊，安往而不可也。……必循序窮理而後可言之[16]。

人要達到如心使臂的境界，要有一個終極信念做為依據，這就是「道」；有了「道」的引導，在實際面對事件時才可順利應對。劉因認為研讀經典可使人了解「道」，故在〈敘學〉中詳列經史及諸子著作，勉人由讀書得道。在研讀了古人經典而對「道」有所了解後，就要好好使用；劉因以為運道存乎「心」的作用，如：《靜修先生文集．河圖辨》：

> 蓋義理、人心之所同，不必託之異人異書而後神；義理，天下之公器，雖得之方外之書，亦不當為之諱也。[17]

---

[14] 《靜修先生文集》，頁 107。
[15] 《靜修先生文集》，頁 46。
[16] 《靜修先生文集》，頁 27-28。
[17] 《靜修先生文集》，頁 11。

又《靜修先生文集．太極圖後記》：

> 不由師傳，默契道體，實天之所畀也。……是說之傳，固有端緒；至於先生，然後得之於心，無所不貫。[18]

河圖、太極圖等，都是為了解釋天道而存在；若已經對「道」有所了解，不論圖式為何，透過「心」的運作，必能找出通解之方。

可知劉因談到對道及生命的修造重視運用客觀知識，得出原則並實踐方可成就，強調由道問學而實踐「德性」，這與朱熹的主張相同[19]。劉因承襲朱熹「太極為渾淪一體」及「以氣為本」的說法，鉤勒出自己的天、人關係；而劉因突出於朱熹主張之處除了肯定人的主動性之外，更給予人發展的可能性，天道流行的過程，成了每個人發揮的空間。人雖有聰慧愚拙之分，但這種秉性上的不同，是可以改變的；引伸來說，「人」可在倫理綱常中自由發揮，甚至增益或修正倫理綱常，歷史及文化的演進正是人發揮其主動性的例證。故可知：在劉因的天、人觀中，仍保持朱熹「天道即人道」的架構，但「人」的主動性使他可修正人道，甚至增益天道；他對天人關係的看法可以「天、人共榮，以道貫之」表示，使「人」的價值性慢慢被提昇，是其天、人關係最大特色。

由劉因「守位盡時」的時位觀及「天、人共榮，以道貫之」的天、人關係來看，兩者互為補充。由「天、人關係」的角度來看：劉因給予個體較大的發揮空間，且保持外求內修的開放性機制；使個體及「天」都能獲得滿足，並可維持個人修造的水準及目標，是較客觀平和的天、人關係；這種理念下推展出「守位盡時」的時位觀，表現劉因對「人」能力的肯定，並強調人力可運天、參天，乃至同化於天，是其時位觀更深層的含意。

（二）、張理

除了劉因之外，張理也由「以人為本」的角度來建構天、人關係。張理《易》學主張由河圖、洛書、周氏太極圖、邵氏先後天圖的融合運用，以圖式來解釋《易經》生成原理及卦爻象的意義；透過對圖書的說解而建構世界模式，並以陰陽變化來闡釋世界運作的實況，從而得出「天－人－物」皆為一體的整體世界觀。

張理如何定義「人」呢？《易象圖說．序》：

> 唯人者，天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。身半以上同乎天，身半以下同乎地：頭圓足方，腹陰背陽，離目外明，坎耳內聰；口鼻有肖乎山澤，聲氣有象乎雷風，故天下理得，而位成乎其中。是知《易》

---

[18] 《靜修先生文集》，頁 14。

[19] 朱熹論知行之功時說「論輕重，則行為重」，可見朱熹在求知之外，更重視實踐的檢証及功效。

即我心，我心即《易》。[20]

人是天的造物中最秀異者，兼具天地之德及萬物之秀。除了資質冠於萬物外，人最大的特色是擁有「心」；「心」使人可統攝本身所擁有的質性能力，並對世上的事物進行探求，得出與天互動的方法，如：《易象圖說外篇．四象八卦六位之圖》下云：

〈傳〉（〈說卦傳〉）曰：「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理……故《易》六位而成章。」，而理亦賦焉。頭圓居上得之〈乾〉……所謂得是氣而為是形也；知效天之陽，於卦為〈坎〉，仁效天之陰，於卦為〈艮〉……，所謂得是理而為是性也。夫既有是形具是理，亦不能無是欲……聖人順性命之理，作《易》以教人，以崇其德、以廣其業……以五紀正之以五事，若《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮》、《樂》者，聖人之所以彌綸天地之道而參贊化育者也。[21]

人由陰陽二氣作用而產生，故具陰陽二氣的某些特性，而且仁義禮智也有相同的特性；為了疏導人欲，使生命獲得提昇，透過天道教導而產生「五經」作為引導人行為的準則，使人可脫離私欲蔽障，走向修養生命之路。在《大易象數鉤深圖．說卦配方圖》下解說：

造化之一氣即聖人之一心也。造化之氣本於發生，而聖人之心亦將以濟世也，故不免由靜以之動……使萬物得以遂生。[22]

聖人的心，就如推動造化的「氣」一般，是一切發生的源頭；透過「心」的作用，可完成「天」的造化之功，故「心」的涵養非常重要。如：《大易象數鉤深圖中．蒙象養正圖》下云：

童蒙在五，擊之在上，是外學也；耳目所入雖足以資吾，適足以賊吾之真性，故不利、為寇也。……心之所造貴於幾，先一著於心，便成機械；所以脫桎梏，吝也。利者，吾心之桎梏乎？[23]

以「心」的修造來講啟蒙教育。正確涵養「心」的作法並不是一開始就灌輸他各種已知學問，而是要由「幾」，即發微見性之處上用力；等到「本心」被開發到可獨立運作之時，外來的知識正好成為輔助工具，使生命更快與天合一，這

[20]《易象圖說》，《通志堂經解．易類卷 9》，頁 4959，台北，大通書局，1969 年。
[21] 《易象圖說》，頁 4995。
[22] 《大易象數鉤深圖》，《通志堂經解．易類卷九》，頁 5083，台北，大通書局，1969 年。
[23] 《大易象數鉤深圖》，頁 5044。

才是養心可達的功效。

張理從「數」及河、洛圖式的解釋來了解世界及《易經》創作的規則，得出一個物我為一、上下相融的整體世界觀。張理以為「天」雖造成了實存的世界，但在人的實踐過程中，人有能力向「天」爭取幫助；而人與天互動的核心，張理也歸結於「心」，故其天、人關係可用「天、人同心」概括。

張理不僅以「心」做為天、人關係的中心來展開論述，他又以六十四卦之間的互動變化和天地萬物造作的狀況來解釋天的運行；既傳達出「天道無所不包」的概念，又融合過去《易》學家解《易》的方式，得出萬物與天、人都是密不可分的生命共同體。這種統合前人成果以合實用的做法，不僅反映時代特色，更顯現其對「人」的用心及提升天、人關係的努力。

張理「以位為大，唯心統之」的時位觀與「天、人同心」的天、人關係相呼應。張理認為天道的發動及運行是以人心為源頭，因此對於「道德」的定義與實踐也由心的運作來控制，「人」因有「心」而可掌握天道的運行。雖說這未必合乎現實，但也由此提示我們：天、人關係是以「人」為本才有意義。

由劉因到張理的天、人關係，我們對「以人為本」的天、人關係主張有更全面的認識，也展現了元代《易》學時位觀的實用性；「以人為本」的天、人主張凸顯個人主體成長的可能性，也使個人的價值被提升，這是「以人為本」天、人關係的意義所在。

二、以天為重

元代《易》學天、人關係的第二種主張就是「以天為重」，可以許衡、俞琰、雷思齊為代表。

（一）、許衡

許衡的哲學思想，在承續朱熹之學的基礎上朝「尊德性」的道德踐履之路推進；許衡哲學以「反求於心」為特點，「反躬踐履」為目的[24]。許衡由陰陽二氣的變化來看待事物變化，如《魯齋遺書．語錄上》：

> 萬物皆本於陰陽，要去一件去不得。天依地，地附天，如君臣夫婦皆然。天有寒暑晝夜，物有生榮枯華，人有富貴分貧賤；風、雨、露、雷，無非教也。[25]

---

[24] 見蒙培元《理學的演變－從朱熹到王夫之、戴震》，頁 172，福建人民出版社，1998 年。
[25] 《魯齋遺書》，《四庫全書．集部 137．別集類》，頁 274，台灣商務印書館，1983 年。

天地萬物都由陰陽二氣變化而來，連君臣、夫婦這種倫常之道也包括其中，構成以陰陽二氣為本的宇宙觀；其中所有的存在物皆由相同本質、不同組合方式而成，因此天地間所有事物都含有「道」，都是我們學習的對象。許衡的歷史觀也依「陰陽運作」來推論，認為歷史自有其定數，並不隨人意而更改，如：《魯齋遺書．語錄上》：

> 五帝之禪，三代之繼，皆數然也；其間有如堯、舜，有子之不肖，變也；……湯、武遇君之無道，變也；湯武能通之以征伐，而不能使夏、商之無桀、紂。聖人遇變而通之，亦唯達於自然之數，一毫之己私無與也。[26]

就算是聖人，也要順應歷史發展（數）來採取作為，並不能改變這規律；那規律是什麼？許衡沒有說明，但我們歸納他所謂的「數」應該是「天理」，又返回「理」上做總結。

在討論世界生成及歷史運作，確認以理、氣為本之後，許衡由此來談天、人關係；由人的「性、命」內容開始探討起。許衡首先對性、命關係進行解說，《魯齋遺書．語錄下》：

> 大哉乾元，萬物資始，是天賦以德性。虛靈不昧，人皆有之……所得深淺厚薄分數在人，而其始本同是理一也。……在乎理、主乎氣者，是命也；不在彼求取，與不與在乎天，天者，君命也，此說分殊也。[27]

性、命都由天來，而「性」是指人身上所有者而言，故由人的主動作為可發揮最大功效；「命」是指天所擁有的部分，「性」與「命」分開來看，並突出「性」的地位。許衡接著又把「性」說成是人的形上本體，如：《魯齋遺書．語錄下》：

> 又曰：仁、義、禮、智、信是明德，人皆有之，是本然之性求之在我者也，理一是也。貧富貴賤、死生修短禍福，稟於氣，是氣稟之命，一定而不可易者也，分殊是也。又曰：「性」者，即形而上者謂之道，理一是也；「氣」者，即形而下者謂之器，分殊是也。[28]

「明德」由心而出，是自求而可得者；「氣稟之命」由天而來，不可改變，只要順受即可獲得。因此，「性」成為人心的本體。許衡以「天地同心」說來建構天、人體系。如：《魯齋遺書．語錄下》：

> 人與天地同，是甚底同？人不過有六尺之軀，其大處、同處指心也，謂心

---

[26] 《魯齋遺書》，頁 283。
[27] 《魯齋遺書》，頁 288。
[28] 《魯齋遺書》，頁 291。

與天地一般。[29]

又《魯齋遺書．論明明德》：

> 蓋上帝降衷，人得之以為心；心形雖小，中間蘊藏天地萬物之理，所謂「性」也，所謂「明德」也。虛靈明覺，神妙不測，與天地一般，故聖人說：「天、地、人為三才」。[30]

人有「心」而能與天通，而人心的虛明靈覺也就等同於天；把天與心等同起來，形成「天地同心」的天、人關係[31]。在這種論點下，許衡提出「反求於心」為修養之法，這是他對朱熹「道問學」之路的改革；許衡認為只要存心養性，發揮「明德」就足以致知窮理、平治天下，如：《魯齋遺書．大學要略》：

> 修身在正心，心是一身主宰。心若主得正啊，身裡行得不錯了。……自古好人，都會自己身上尋思，自己心正，便能修身齊家治國平天下都做得[32]

把格物致知的工作在盡心知性中完成，以內心省察工夫完成向外求知的功效，將朱熹之學向心學靠攏[33]；而且從盡心知性的自我認識中，突出個人努力及自覺的功效，又強調「躬行踐履」的重要性，如：《魯齋遺書．語錄上》：

> 父子之親，君臣之義，與夫婦、長幼、朋友，亦莫各有當然之則，此天倫也；苟無學問以明之，……與禽獸殆無少異。[34]

道德倫常要透過適當的實踐才能由此得到「天理」真正的價值。

由以上的說明了解：許衡把天理的內容定位為道德倫常，需由仁義禮智的實踐來與天相交通。許衡的天、人關係以氣化論為本，但他認為一切有定數在主宰，那就是「理」；因著「理」而使天地運作穩定，但也使依「理」發展的道德倫常成為人及萬物修造生命的唯一途徑。雖然許衡也努力將人的主動性發揮到最大，但仍無法解決「定數」對人、萬物乃至歷史發展的限制，人在「天」控制下，要依附天來成長；故以「順天化性，以心承德」來概括其天、人關係，人擁有權力卻無法伸展，只能半被動承受天的安排。

由許衡「順天化性，以心承德」的天、人主張來看，與其「趨時得位以致用」的時位觀相呼應。許衡雖肯定個體的地位及價值，但對個體發揮的方式歸結至道

---

29 《魯齋遺書》，頁 288-289。
30 《魯齋遺書》，頁 315。
31 《理學的演變－從朱熹到王夫之、戴震》，頁 178-180。
32 《魯齋遺書》，頁 311。
33 《理學的演變－從朱熹到王夫之、戴震》，頁 184-185。
34 《魯齋遺書》，頁 280。

德實踐，雖增加了實用性卻限制了可能性；但使人被道德束縛，反而不能完全發揮用時成就生命及造福歷史的正面功效。

（二）、俞琰

再來看俞琰對天、人關係的主張。俞琰的《易》學著作，除了以程頤、朱熹之說為底，再加上諸家及個人研究心得的《周易集說》外，還有融合《參同契》及道教《易》學內容而成的《易外別傳》一書，顯示他對《易》學的廣泛關注及平等態度。俞琰的天、人關係是在「天、人同源」的前提下展開，人及萬物都是陰陽二氣作用所構成。如：《周易集說．繫辭傳上》：「動靜有常，剛柔斷矣」條下解：

> 乾，奇畫，屬陽而剛；坤，偶畫，屬陰而柔。斷者，剛柔各自有體，而其質不同也；不言陰陽而言剛柔，以其可見者言也。陰陽，氣也；剛柔，質也。質可見，氣不可見者言也。[35]

萬物都由陰陽二氣作用而成，而展現各自特色，其本源都來自陰陽二氣背後的「道」。「道」是一切發動之源，那「道」的性質又是如何呢？在《周易集說．繫辭上》：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」條下云：

> 陰陽，氣也，何以謂之道？蓋太極動而生陽，動極則靜，靜而生陰，靜極復動；一動一靜互為其根，是之謂道。「繼」謂靜極而復動……今也靜極復動則貞，而又繼之以元，元乃善之長也，故曰「繼之者善也」。「成」謂動極而復靜……靜乃天之性也，故曰「成之者性也」。[36]

「天」就是「道」、「太極」，俞琰也承繼朱熹「太極為本體、主靜」的看法，故認為其性屬「靜」，而由陰陽二氣發動以造萬物。既然「道」為不動的主體，在世上的造物中，可維持不變的就屬道德，故由此推出「德即天道」的主張，如：《周易集說．繫辭傳上》：「盛德大業至矣哉，富有之謂大業，日新之謂盛德」條下云：

> 天地以生物為德，以成物為業，……聖人之德業與天地之德業一也。何謂「大業富有」之謂也？富有者，何大而無外，物成而靡所不有也；何謂「盛德日新」之謂也？日新者，何方來無窮？物生而與物俱新也。天地之德業蓋如此，若言聖人之德業則亦如此；聖人即天地，天地即聖人也。[37]

---

[35] 見《周易集說》，頁 273，上海，古籍出版社，1990 年。
[36] 《周易集說》，頁 283。
[37] 《周易集說》，頁 284。

化育萬物是「天」之德，聖人應學習天道，以德化民；由此將「天道」與「人德」等同視之，顯見俞琰承繼朱熹以道德為本的天道觀。

在確立「德即天道」之後，俞琰又論述了天道的特性及人與天道互動之方，如：俞琰注〈師卦．九二爻〉：「在師中吉，承天寵」：

> 好生惡殺，天之心也；不嗜殺人，則天之寵也。九二剛中而有應於上，在〈師〉中而無過，是以自天祐之而獲吉。[38]

又在注〈文言傳〉「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」言：「必者，禍福之應，如影隨形，如響隨聲，理之所必然也。」說明了天道以生化萬物為本，以賞善罰惡為準的特性。天道對萬物都給予照顧化育，而萬物依己身作為受祝福或遭受禍患；但這不是天道有意識的審判，而是因行為不正而得禍也。了解「天」的特性，人該如何與天互動？俞琰提示我們以「誠」待之。如：〈乾卦．象辭〉注：「誠者，天之道也，聖人之無息是也。」運用「誠」來與天靠近；透過人心之「誠」，才可在世事及物象的接觸中一步步與天接合，體現個人及天的本質。

除了就天、人同源的前提來建構天、人關係，俞琰更由養生及醫學的角度來推演天、人關係。《易經》與醫學的關係本就十分密切，《易經》中天、人相應，居安思危、反身修德等觀念，與中醫主張的回氣調神、防微杜漸、德全不危等觀念都有相通之處；前述「金、元四大家」皆倡言「醫《易》相通、理無二致」以描述二者密切的關係[39]。俞琰由對魏伯陽《參同契》的研讀，以及遇高人傳授道家《易》學思想的運用，著《易外別傳》一書闡述丹道《易》學內容，並補充說明其天、人關係主張。俞琰在書前序中說：

> 《易外別傳》著，先天圖環中之祕，漢儒魏伯陽《參同契》之學也。人生天地間，首〈乾〉腹〈坤〉，呼日吸月，與天地一同陰陽；《易》以陰陽，故伯陽倡《易》以明其說[40]

標明丹道《易》學乃借《易經》發揮養生之教，由養生觀點看《易》，提出「身中之《易》」做為論說主軸：《易外別傳．天根月窟圖》下云：

> 愚謂：月窟在上，天根在下，往來乎月窟天根之間者，心也。……三十六宮都是春，謂和氣周流乎一身也……三十六宮不在紙上，而在吾身中矣。……愚謂：人之一身即先天圖也，心居人身之中，猶太極在先天圖之

---

38 《周易集說》，頁 199。

39 有關醫、《易》間的關係探討，徐儀明先生於〈宋、明醫《易》散論〉中有所討論。見於《周易研究》第三十三期，頁 74-80，1997 年。

40 見《易外別傳》，《四庫全書．子部 367．道家類》，頁 578-579，台灣商務印書館，1983 年。

> 中。朱紫陽曰：……在《易》為太極，在人為心，人知心為太極，則可以語道也。[41]

人身就是天道運行的場所及展現，而以「心」為運行中心；把天道運行和生命運作合觀，以心來統合與天道的互動。俞琰在這裏講的「心」既是臟器，但也具可連接天、人之道的功能，如：《易外別傳》：「《易》曰：天行健，君子以自強不息。」條下注曰：

> 愚又按：《參同契》云：「循據璇璣，升降上下；璇璣，斗也，天以斗為機，人以心為機……」愚又按：《陰符經》云：「觀天之道，執天之行盡矣！」蓋人道與天道一也，人能收視返聽，藏心於淵……則與天道同運，而天行之璣，吾得而執之矣……天之行未易執也，孰能執之？唯虛心者能執之。[42]

不論是養生之道的執行或對天道的體會及踐履，都由「心」來發動；將天、人交通之機歸於人「心」，以「心」作為天與人道互動的橋樑。再從「天、人同源」推出人道乃由天道而來，故人行德要效法天道；且透過養生之道的說解，推出「心」為媒合天、人關係的樞紐。

由俞琰對天、人關係的主張來看，對人道的要求是與天道合，而歸於對道德倫常的實踐中；以「好生」及「公正」定義「天道」的性質，以此提示我們道德實踐的方向。「道德」的內容及作為是為了達成化育世界的目標，而天道正是道德的來源及實踐的指導原則；因此道德實踐的原則是順應天時及天性，如此才能使自己的生命得吉致福，可以「應天成人，德命雙修」概括俞琰的天、人關係主張。若與其「以位為本，趨時為用」的時位觀對照來看，俞琰從「人由天造」前提肯定人的價值，這就是「立位」的第一層意義，也標舉天的根本性價值；再來由「好生」及「公正」來申說天道，提示人要以自己的「心」來與「天」交通，並且要以「誠」的態度順承天道的引導，才可落實「好生」及「公正」的天德，這是「立位」的第二層意義，也是「應天成人」的實踐。

由上可知：俞琰採用道家及醫學天、人相應的觀點展開天、人論述，並強調實踐的功效，使漸趨僵化的道德天人觀獲得調整的空間。人「應天」而行，不只「順天」而動；天道是人道的來源，且是人生應遵循的道路，由此突出天道的主體性，對天道價值的肯定又邁出一步。俞琰引用道家及醫學知識說解天、人關係，得出順天性天時而行才能得吉，「人」的價值由參與天的運作而彰顯，可知天道是一切的源頭，可知俞琰是主張「以天為重」的天、人關係。

---

[41] 《易外別傳》，頁 581。
[42] 《易外別傳》，頁 591-592。

（三）、雷思齊

雷思齊的《易》學主要是由「圖、筮一體化」的角度進行言說[43]：先由「數」的探討來推演「河圖」形成，再由河圖之數推演出八卦，以此解釋道的運行。雷氏認為「洛書」乃前人誤解本、虛數的作用與計算方式而生，故不加以討論。只由「數」推「河圖」，再由「河圖」解「大衍之數」而推出八卦；在說明大衍之數變為八卦的過程中，解釋了筮法的原理準則[44]，而把《易》圖及占筮原理做了解釋，不僅造成《易》圖與筮法的一體化，更從學理上提供了天、人交通的依據。我們詳細說明雷氏對「圖」、「筮」關係的探討，來看其天、人關係的主張。雷思齊首先由河圖的構成開始說解，《易圖通變．河圖傳上》：

> 數之起不過一陰一陽道而已，《易》道之所以一陰一陽者，不過以奇耦之數互為分且合，以生且成而已……。「易為太極」，極，中也，一也；「是生兩儀」，儀，匹也，二也；「兩儀生四象」，一二三四分之以為四生數；「四象生八卦」，則六七八九合之以為四成數也。四奇為陽，……各列於四方之正，四耦為陰……同均於四維之偏，由正而生偏，由偏而成正也。一與三為奇，為陽之生數，而必待於六與八之陰數以為成……然天數之有五，地數之有十均合於陰陽之奇耦，而同謂之生成，乃獨無所見於四方之位，何也？四象無五，八卦無十，故也。然《易》之所以範圍不過、曲成不遺者，正由假此天五地十之虛數以行其實用於四象八卦，以成河圖者。[45]

雷氏認為河圖之數只有四十，「十」及「五」為虛用之數。這是根據《易經．繫辭上》：「大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，挂一以象三，揲之以四，以象四時……參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天下之文；極其數，遂定天下之象」這段話推論而來，故天數（奇）和為二十五，地數（偶）和為三十，共為五十五；而「一」與「五」為虛用，正合「大衍之數」。再由「參伍以變，錯綜其數」來定出「十」為虛用[46]，解釋了為何天地生成之數為五十五，而大衍之數為五十，使用時只取四十九之因。雷思齊在《易圖通變》中說：

> 天數始於一，則太極之全也，陽之正也。一析而二則太極之分也，陰之偏也。一、二參而三，則陽既唱而奇，一三轉而四，則陰遂隨而偶，由一與四交唱於前，交對而為五，而其一與三隨於後，亦交對為五，是兩五，兩五相伍則十也。參與天五是參伍也……變而適之，生數之所以成，成數之所以生也。[47]

---

[43] 見詹石窗《南宋金元的道教》，頁 96-115，上海，古籍出版社，1989 年。
[44] 《南宋金元的道教》，頁 108-111。
[45] 《易圖通變》，《四庫全書．經部十五．易類》，頁 794-795，台灣商務印書館，1983 年。
[46] 《南宋金元的道教》，頁 108-109。
[47] 《易圖通變》，頁 796。

「數」不僅用以表現《易》道的運行及八卦的推演，更將占筮的原則及方法都包含在其中；由天地構成、人與道的互動都透過「數」的推演得到解釋，形成一個以「數」為本的世界觀。

雷思齊由「數」推「圖」來解釋世界的過程展現了道家《易》學的特色：由「一生二，二生三」開始進行數的推演，就與《老子》中的思維方式相契合[48]。除此之外，在邵雍「加一倍法」的模式中按奇偶二數的變化來推演河圖、八卦以解釋世界的生成；再以中五為變化核心，為《易》道的運行提出解釋，使數學派《易》學獲致發展。

由雷思齊的作品來考察其天、人關係的主張，亦發現道家思想的影響：天道的運行是自發而成，故不需人的刻意操弄也可自顯其功；將道家重視「道」自化功效的世界觀展現出來，「道」可自然發生，其運行結果正密切地影響人的生活。如：《易圖通變．河圖傳下》：

> 河圖之一陰一陽，進退升降、往復循環，周流不息，由斯道也。吾日用常行不在它求，參天之道……極其數於河圖，日可見之行也，豈不易簡而理得哉？[49]

透過河圖所展現的內容和規則，我們知道萬物及節候都是「道」運行的結果，故了解河圖就了解「道」的運行，而可行事順利與道同化。「道」其實正在你我身旁而不曾遠離；既然道可自行又不離人，那人應如何與之互動？《易筮通變．之卦》中提示我們對應之道：

> 《易》有聖人之道，則謂以動者尚其變，以筮者尚其占……極數知來之謂占，占事則有「之卦」也。抑古之學《易》者不惟占也……不惟占則有之卦也。凡說諸心、研諸慮、事會所適、言意所致，引申觸類，亦未始不用「之卦」也。[50]

「之卦」是占卦之後對卦爻變化進行預測及說解的方法，透過卦爻的變化及說解，對照於過去經驗的証明，可知「說諸心、研諸慮、事會所適、言意所致」等人、事的作為都是造成「之卦」之因，但是「人」的行為若要得福，要在體道之後追隨，方可有成。如：《易筮通變．之卦》：

> 故曰：爻象動乎內，吉凶見乎外；功業見乎變，聖人之情見乎辭。卦有大

---

[48] 見，朱伯崑《易學哲學史．卷三》，頁 35-37，台彎藍燈文化，1991 年；此外，章偉文先生在〈雷思齊的道教易思想〉文中也針對雷思齊由道家觀點推演《周易》運作的特點提出探討。

[49] 《易圖通變》，頁 810。

[50] 《易筮通變》，《四庫全書．經部十五．易類》，頁 827，台灣商務印書館，1983 年。

小，辭有險易。辭也者，各指其所之，學者因之，以是審於觀變以立卦，倚數以生爻；極深乎至精，研幾乎至變，以至於神。和順道德而理於義，窮理盡性以至於命，胸中包有全《易》之體用，斯其至矣。[51]

隨著天道的引領，人自可與天合而發揮價值。雷思齊的天、人關係明顯受道家觀念影響，認為「天」可自化，也具有主管實際世界的能力；但「天」透過道的運行而在其中化育萬物，並不因有能力而以獨裁的方式對待萬物，故萬物只要「順天合道」來行，就可自化於天。

雷思齊由「數」入手，闡釋了「天」及「道」的自然運行規則，並推及萬物的構成及關係，勾勒出合諧同化的天、人體系。這體系與前述儒家天、人關係最大不同在：雷氏天、人關係中，事物一經形成就已固定，缺乏一個轉化機制。由詹石窗先生的研究又知[52]：元代道教《易》學的發展，有趨向「自然之道君術化」及「無名之道真常化」的狀況產生，這正是強調道的自化，削減人的作用下可能產生的結果。

總上而言知：雷思齊天、人關係主張可以「順天成人，利薄萬物」來概括，與其「以時為大」注重先天質性及天道作用的時位觀互為表裡。雷氏在元朝的時間幾乎都在道教中度過，不僅是個人興趣所在，也是他對個人的認識下做出合於天道的作為，可說完全實踐自己的主張；既清楚關釋天道的運行，又暢述己意而成書，真可算是達成自己所謂「窮理盡性以至於命，胸中包有全《易》之體用，斯其至矣」！

由許衡的「順天化性，以心承德」、俞琰的「應天成人，德命雙修」及雷思齊的「順天成人，利薄萬物」三種天、人關係主張來看，對「天道」及「道德」的內容有更深刻的探討。雖然將一切事物歸因於「天道」的運化，限制了人發揮的可能性，但是對於人的作為提供一個反思的空間，並提醒人在行事修德過程中，隨時站在自我立場之外來公平對待每個事物，使我們對天、人間的分際看得更清楚，並對個體的存在有更深刻的體認，正可與「以人為本」的天、人關係互為幫補。同時，「以天為重」趨向的天、人關係，使我們能適時摒除太過以個人觀點理解事物所帶來的障蔽，讓我們能客觀運用新知識來造就個人生命，並增添「道德」的實用性。

三、天、人並重：　　吳　澄

元代學術發展的另一個重要趨勢為調和朱、陸之說以合實用，其於《易》學發展也有相對應的作為。元代《易》學中，吳澄可算是調和說的代表人物。吳澄首先由「尊德性為本」的角度出發，嘗試提出「道器無二，亦不分先後」的命題

---

[51] 《易筮通變》，頁 828。
[52] 《南宋金元的道教》，頁 116-138。

來解決朱熹「理氣為一，且理先氣後」的矛盾[53]，如：《吳文正公文集．答田副使書之二》中解「一陰一陽之謂道」：

> 《易》之為道，有體有用。理，《易》之體也；陰陽變易，《易》之用也。……然理無形象，變易者，陰陽之氣也。陰陽之所以能變易者，理也；非是陰陽變易之外，別有一物為理，而為《易》之體也。[54]

吳澄與朱熹都認為理、氣是體、用關係，陰陽變化以理為主宰；但與朱熹不同之處是：吳澄認為理就在陰陽中，而非陰陽之外有一獨立的「理」存在，使朱熹「理氣無二」的論點得到較圓滿的說解。由此繼續推演，吳澄又提出「理氣無二」的主張，如：《吳文正公文集．答人問性理》：

> 自未有天地之前，至既有天地之後，只是陰陽二氣而已。本只有一氣，分而言之則曰陰陽，又就陰陽中細分之，則為五行，五行即二氣，二氣即一氣。……理者非別有一物在氣中，只是為氣之主宰者即是，無理外之氣，亦無氣外之理。[55]

這裏將朱熹以理為體、氣為用，理在氣上且為「氣」之主宰的上下主從關係重構為「理、氣無二」的狀態；由理、氣不相離，吳澄進一步申說「體、用不離」如：《吳文正公文集．答田副使書之三》：

> 先儒云「道亦器，器亦道」，是道、器雖有形而上下之分，然合一無間，未始相離也。[56]

從「理、氣無二」推至「道、器不離」，將理本論下的理、氣關係說得更清楚也更往實用的路上推進；由此解釋了世上事物運行的狀況，如：《易纂言．文言》：

> 日月四時鬼神，皆天地之氣所為。氣之有象而照臨者為日月，氣之循序而運行者為四時，氣之往來屈伸而生成萬物者為鬼神。命名雖殊，其實一也。……皆天地之理主宰之。天地以理言，故曰德；日月四時鬼神以氣言，故曰明、曰序、曰吉凶也。[57]

世界的整體運作，就是「天」的展現；其中以理而言是「自然之理」，以氣而言則是日月四時鬼神，將天理、太極、氣的觀念等同視之，不僅解釋了理運行的狀

---

[53] 《理學的演變－從朱熹到王夫之、戴震》，頁 189。
[54] 見《吳文正公文集》，《元人文集珍本叢刊．三》，頁 102，新文豐出版社，1984 年。
[55] 《吳文正公文集》，頁 93。
[56] 《吳文正公文集》，頁 108。
[57] 見《易纂言》，《四庫全書．經部十六．易類》，頁 571，台灣商務印書館，1983 年。

況，也確立了理一元論的真實性[58]。

天下萬物皆由「理」的運行而成，那人與天的關係為何？吳澄由朱熹「聖人傳道以心」的角度來談天、人關係，如：《宋元學案．草廬學案》中說：

> 心也者，形之主宰，性之郛郭也。此一心也，自堯舜禹湯文武周公傳之，以至於孔子，其道同。道之為道，具於心，豈有外心以求道者哉？而孔子教人，未嘗直言心體。蓋日用事物，莫非此心之用。於其用處各當其理，而心之體在是矣。[59]

朱熹認為人心的本體就是道，吳澄接受這一主張並進一步推演出人心也是萬物本體，所以要體會道只需探求本心，而不需向外求索；這說法將朱熹「格物以窮理」的方法論轉變為「明心得道」，而且使朱熹「理本論」的「理一元說」主張，走向「心、物合一」的「心一元說」主張[60]。吳澄提出以「心」為本體的主張後，在天、人關係上導出「心即天」和「心即理」的結論，認為聖人之心可包融萬物而成為其主宰，如：《吳文正公文集．放心說》：

> 其體則道，其用則神；一真主宰，萬化經綸。夫如是心，是為太極；我已放去，所宜收也。[61]

心的本體就是道、太極，而神妙變化正是心的作用；可見「心」是天地萬物的主宰。透過這樣的論述，天與人內外合一，「我」與天地萬物成為一體，人心就成為天地之心。那人心如何涵養才可發揮「天地之心」的功效呢？吳澄承繼「太極主靜」之說，以為對待本體宜以「靜」待之；故養心之方在「靜」，由靜可使心發揮愛人利物之效。在確立以「心」為本之後，吳澄反求於心及隨事用力來求得真知，如：《吳文正公文集．評鄭夾漈通志答劉教諭》：

> 知者，心之靈而智之用也，未有出於德性之外者。……蓋聞見雖得於外，而所聞所見之理則具於心。故外之物格，則內之知致，此儒者內外合一之學。[62]

又如：《宋元學案．草廬學案》：

> 仁，人心也，然體事而無不在，專求於心而不務周於事，……聖賢教人使

---

58 《理學的演變－從朱熹到王夫之、戴震》，頁 191-192。
59 見《宋元學案．卷九十二．草廬學案》。
60 《理學的演變－從朱熹到王夫之、戴震》，頁 193-194。
61 《吳文正公文集》，頁 115。
62 《吳文正公文集》，頁 88。

其隨事用力，及其至也，無一事之非仁，而本心之全德在是矣。[63]

一切知識沒有出於德性之外者，故不需外求；但「不外求」並不是不與外物接觸，而是說在每一次與外物接觸時都全力投入，在其中習得天道，這就是「仁」。

吳澄由理、氣關係的探討入手，經過「理、氣無二」、「道、器不離」、「人心即道」、「人心即天地之心」、「反求於心，隨事用力」的步驟，將朱熹以理為本、格物以窮理的天道觀，轉化為「心動而道通，天、人同化」的主觀天、人關係。與其「象先於數，一決於象」及「太極貫徹形上下與陰陽變異循環無端」的《易》學觀對照來看[64]，就可了解為何吳澄以象數及義理觀點合說卦爻意義；若再與其「運時顯位，踐位得時」的時位觀主張來看，更可知吳澄通過人心來實踐天道，強調人的主動性和天道的可變性，由此把握世界的真實意義。

吳澄雖認為世上一切都由心的發動而成，但仍認為一切都是真實，各有其意義，而非只隨心定義；因此把握每一次接觸的機會在其中體會天道，也造就自己。可知吳澄融和朱、陸之學，使朱熹外求於道及陸九淵內求於心的天、人互動方式取得融通的可能；從而構成以實踐及認知來印証天、人關係，人擁有主動與天建立關係的權利及能力，使天人互動變得更有彈性。

由吳澄「心動而道通，天、人同化」的天、人關係主張，和「運位顯時，踐位得時」的時位觀來看，吳澄不僅對「時」與「位」同等對待，更嘗試由「心」作用的擴大探討來統合天、人互動過程中偏重任一方的狀況，由天、人兼顧的視角建構一個平等互動的天、人關係。在吳澄對天、人關係的主張中，我們看到元代《易》學著重調合心、物，並建構可涵括抽象與具體事物於一的終極目標所付出的努力；由天、人並重關係的提出，顯示元代《易》學時位觀不僅承繼前人成果，兼顧現實需求，更有融舊出新之處，這正是天、人並重的關係。

小　結

由元代《易》學家的天、人關係探討可知：元代天、人關係的趨向大致分為「以人為本」、「以天為重」及「天人並重」三類主張。「以人為本」的天、人主張凸顯個人主體成長的可能性，也使個人的價值被提升。「以天為重」的天、人關係則對「天道」及「道德」的內容有更深刻的探討。雖然將一切事物歸因於「天道」的運化，好像限制人發揮的可能性，但是對於人的作為提供一個反思的空間，並提醒人在行事修德過程中，隨時站在自我立場之外來公平對待每個事物，使我

[63] 同注 58，《宋元學案．卷九十二．草廬學案》。

[64] 見詹海雲〈吳澄的易學〉，《元代經學國際研討會論文集》，頁 249-257，中研院文史哲研究所籌備處，2000 年。

們對天、人間的分際看得更清楚，並對個體的存在有更深刻的體認，正可與「以人為本」的天、人關係互為幫補。同時，「以天為重」趨向的天、人關係，使我們能適時摒除太過以個人觀點理解事物所帶來的障蔽，讓我們能客觀運用新知識來造就個人生命，並增添「道德」的實用性。最後是「天、人並重」的關係，由天、人兼顧的視角建構一個平等互動的天、人關係。在吳澄對天、人關係的主張中，我們看到元代《易》學著重調合心、物，並建構可涵括抽象與具體事物於一的終極目標所付出的努力；由天、人並重關係的提出，顯示元代《易》學時位觀不僅承繼前人成果，兼顧現實需求，更有融舊出新之處。

由元代《易》學時位觀與天人關係的探討後，歸納其意義如下：

一、由造就特殊個人（聖、賢）質性，推展為發揮一般個人質性；遵循的理念雖仍是「理」，但「理」的內容由抽象的道德倫常，落實到生活日用事務中，使人與「理」更加親近，由此落實天、人合一。

二、強調「心」的主動作用，並以為人透過「心」不僅可參與天道，更可增益、發顯「天」的價值；「心」使人具有主動性，突出人在天、人關係中的價值。

據此我們了解為何元代《易》學家的時位觀如：「立位盡時」、「用時成德」、「正位造德」、「以位為本，趨時為用」、「運時顯位，踐位得時」、「唯位為大，唯心統之」、「趨時得位以致用」等，幾乎都由強調「位」的價值來開展運用；乃因「人」本具有與天互動的能力，只在是否找到適當方法及正確核心來進行互動。元人在天、人關係的開展歷程中將朱子重視向外學習以充實己身而上參於天道的主張，漸往發顯天生質性、鞏固「心」的造就，再以此印證、加添「道」的內容；使「人」由「從於天」轉而「行於天」，天、人關係更加密切了！這在時位觀的主張中也表現出來。

綜上所言可知：由元代《易》學家的天、人關係主張及作為，可見重視實際成效的風氣使得人們更注意過程中個人所能獲得的助益，故一步步走向調和內求及外學，以達個體安頓的目標；同時也看出元人對自我價值的肯定，正透過天、人關係展現出來，雖然外在環境未盡如己意，但仍努力尋求發揮自我的機會，這是值得肯定之處，元代《易》學時位觀的特色也由天、人關係的探討作了更清楚的展現。