

\*學術會議\*

## 國際朱子學會議論文摘要(上)

鍾彩鈞\*輯

本所與中華文化復興運動總會合辦之「國際朱子學會議」，於八十一年五月二十九日至六月一日召開，經過四天的熱烈討論，終於圓滿閉幕。

本次會議收到的五十篇論文，就主題而言，涵蓋了朱子的哲學、經學、史學、文學、宗教思想、朱子學的源流、朱子的傳記及文化背景各個方面。就研究方法而言，約略有幾個主要趨勢：

- (一)歷史的研究：考述朱子的生平及其時代；
- (二)哲學範疇的研究：研究朱子哲學中各重要範疇的相互連繫，或歷史縱貫；
- (三)學術史的研究：研究朱子學術中的重要問題的淵源或演變；
- (四)比較哲學的研究：選取朱子哲學中的重要問題，以相關的西洋哲學理論來詮釋與評價。

為了讀者查考的方便，會議論文摘要將分兩期在本刊登載。會議論文集正在編印中，預計於八十二年春天出版。

---

\*鍾彩鈞先生，本所副研究員。

## 〈朱熹與《參同契》〉

柳 存 仁

本篇論文分作四部分：(一)論《參同契》一書之成立時代及其書之真正性質。此書最原始之性質當為東漢末方士煉丹之著作，雖講煉丹，卻曾利用漢代讖緯盛行時期講《周易》學者所常用之納甲、爻辰等方法以解釋煉丹之時刻、火候。以其文字常帶神祕，故往往易為人誤解或利用，以為《參同契》所講另有目的。作者在本篇中提供若干具體的實證，說明《參同契》之性質。(二)《參同契》之為人誤解，但亦最易動視聽者，為利用其書中一部分疑有暗示性之文字，以闡發所謂房中補益之說，此種見解在宋代亦甚流行，薈成風氣，宋代有若干解釋導引、內丹之著作，亦不免被此種補益派之嫌疑。(三)朱熹研治《周易》，傾向於象數方面的看法，故對邵雍所主張之所謂先天《易》，較為崇拜，而《先天易》有若干程度，曾深受漢《易》納甲、六日七分諸說之影響。《參同契》在漢代本係此類活動、環境中之產物，朱熹固非道家，其為《參同契》作《註》，其主因度亦在此。(四)最後一節說明邵雍之《先天圖》的構想，實在數理方面的興味大於尋求歷史真實的遺產。「先天八卦」所依託之伏羲方位，在北宋以前實無人知曉，故其六十四卦方位之構想大約出邵雍之創造。朱熹及其在師友之間之友人蔡元定皆能治《參同契》者，其影響所及，對後世理學與道家間之鴻溝如能稍增多若干「對話」，於中國思想之融合、凝聚與互補，或亦不無貢獻也。

## 〈明清期的天主教與朱子學〉

柴田 篤

明末耶穌會傳教士將天主教傳入中國，對當時思想界造成極大的影響。利瑪竇雖以傳教為中心，但是重視天主教與中國思想的比較研究，故從中國士大夫的關心和崇尚，說明天主教的教義。他的《天主實義》基本上採取接受儒家思想的立場，展開與朱子思想嚴密的論證。大體而言，是探討天主如何存在和人的本質為何的問題。然則天主與以太極、天理為萬物根底的朱子學不同，而且，對人的心靈根據何

在之追求的思考亦有不同。利瑪竇雖引用中國的天和上帝的觀念，但是天主教的天和上帝卻與朱子學有微妙的不同存在。再者，天主教所謂人的靈魂是上帝所個別賦與的觀點，則和朱子學有明顯的差異。換而言之，關於存在根源、人的本性之基本觀念，二者是有顯著的不同。雖然如此，如果追根究底探討上述諸問題時，二者並非絕對的不相容；反而有超越差異性之道的可能存在。本文擬從利瑪竇《天主實義》中所載中西人士對話的內容，考察朱子學和天主教的差異。再者，探討對於信教的人士而言，崇尚朱子學而接受天主教之道的可能何在。

## 〈建陽的教育（公元1000—1400）：書院、 社會與地方文化的發展〉

李 弘 祺

福建地方文化的發展受地理環境影響至大，建陽地區更是如此。北宋期間雖然經濟日漸發達，但福建仍屬落後地區，地方官多不喜赴任，政府一般也忽視，使得福建地區保持獨立的風格。以建陽言之，土著大姓是維繫地方文化發展的重要力量，而佛教及其他迷信則十分流行，不為中央政府所注意。

南北宋之際因此叛亂頻繁，反映了地方抗拒中央的情緒，而平定叛亂亦多仰仗地方士人之努力。同時，宗教所扮演之負面角色也加強福建之獨立色彩。這些都成了朱熹思考社會之建構及教育之方向時必然左右其見解的歷史背景。

朱熹從小便警覺地方士人的重要性，並肯定劉氏及熊氏的教育努力，因為這種儒學式的教育關心才能促成地方文化與主流文化相合契，而決定日後建陽地區的文風發展。

朱熹提倡精舍及書院的教育，而修祠以祀地方儒者的風氣也同時開始發達，這都使閩學的發展有「道統」式的肯定及社會的鼓勵及基礎。地方政府授祠田以讓儒者家族奉祀，這更成為後代宗族組織的典範。元代中葉以後，建陽一縣便建有七所書院，而應舉入仕之子弟也增加許多。建陽遂成了一個可以和政府產生合諧、合理對話，而又能獨立發展其文化特色的地方社會。佛教及「食菜事魔」的迷信影響也得以減除。

海運大通之後，建陽因地理因素而開始衰落。但宋明理學對建陽文化也產生了辯證性的負面影響。建陽士人昧於世變，漸趨保守。這是宋明書院教育所免不了的內在矛盾，在建陽文化的發展歷程中可以清楚看出來。

## 〈「慶元學禁」中的朱熹〉

韋政通

(一)「慶元學禁」是中國歷史上一次著名的政治迫害學術與知識分子的事件，本文主要探討「道學之魁」朱熹，在這一事件中所遭到的壓迫和反應。

(二)爲了對這一歷史事件，有比較完整的了解，先分別探討了學禁的背景，以及學禁的經過。背景方面分兩點：一是帝王之家的倫理悲劇；一是朝廷的權力鬥爭；前者爲後者之因，此二者又爲學禁興起之因。

(三)學禁的經過：朱熹罷侍講與丞相趙汝愚被貶，揭開學禁的序幕；然後是以道學爲僞學，道學家的語錄和儒家的經典，隨即遭到或毀或禁的命運；受道學影響的士子，或被摒棄於科舉之外，或被迫與道學劃清界限；最後朱熹被以六大罪狀控訴，以及五十九人黨籍名單的公布，使學禁達到高潮。

(四)學禁初期，朱熹仍在考亭新建的竹林精舍講學。當學禁的「風色愈勁」，「黨錮之禍四海橫流」，弟子和朋友們紛紛被罷被謫之後，於是門人星散，「精舍一空」，爲了避免鄉擾，一度曾入山四處避難。在此期間又連年大病，左目全盲，嚴重影響工作。當被罷被貶的弟子和朋友的死訊不斷傳來時，他深深爲此感到負疚。朱熹本人雖未遭貶，但長期生活在恐懼、不安、孤立的氣氛中，精神上受盡折磨，最後他死於學禁之中。

## 〈朱子的工夫論〉

蔡仁厚

本文分爲「前論」「本論」「結語」三部分。

甲、「前論」綜述朱子對本體之體悟，先對儒學中的本體與工夫作一介述，再就朱子系統中的「性理本體」加以解析，認爲「心、性、理」融通而爲一的性理是

「全義的性理」，至於心性分而為二、性只是理而心屬於氣的性理，則只能算是「偏義的性理」。朱子割離心義覺義創生義而說性理，乃「只存有而不活動」者。本體論的基本義旨（心性情三分、理氣二分）既明，即可進而討論其工夫論。

乙、「本論」是對朱子之工夫論作全程之考察，共分五節：

- 一、靜時涵養（對心而言）：鏡明水止，心靜理明。
- 二、動時察識（對情而言）：察識情變，使之發而中節。
- 三、敬貫動靜：敬，立於存養之實，亦行於省察之間。
- 四、即物窮理：「心知之明」與「事物之理」的攝取關係。
- 五、心理合一：心攝具理，理寓於心以成德（實踐之完成）。

丙、「結語」部分，主要是指出朱子之偉大不在於集北宋理學之大成，而在於開創一個新的系統：使儒家在縱貫系統之外，又有了橫攝系統；在自律道德之外，也建立一個他律道德的系統。就文化學術的豐富性而言，朱子的系統具有重大的意義，而其謹嚴細密的工夫論，尤其對人文教化有大貢獻。

## 〈朱熹論易「象」與易「理」〉

林麗真

朱熹對《周易》經傳的解釋，蓋以恢復「古易本義」為職志；說明「易本卜筮之書」為重點；講究「求真」與「求用」的原則，以「上究聖人神道設教之本旨，下濟生民觀變玩占之實用」為目的。表現在《易》注上，則是考據、圖書、象數、義理兼治，卻以「簡易」「平實」為其特質。他既評斥兩漢專言「禳祥」「象數」之執迷，亦不贊同王弼「得意忘象」之主張，也不盡然依從程頤「假象明理」之作風。處在歷代象數、義理兩大門派的紛歧矛盾中，他對易「理」與易「象」的關係，顯係有過極深刻的思維。——從他界義「象」的占筮意義與預表功能；到析辨「理」「象」「事」之間的形上、形下關係，提出「理實事虛，稽實待虛」的觀點，申明「易有定象、定辭，但作假託說與包含說用」，及至主張「象不宜穿鑿，亦不可遽忘」，並採行象數、義理兼治的途徑。——此一系列之思維過程與觀念呈顯，都在在顯示朱熹易學風貌與創發性意見的建立，實取決於他的「理象論」。本文即是針就這點，試圖採用以朱解朱的方式，檢視他之所以兼融「象數」與「義理」的理論依據與取舍矩度，並藉以掌握其易學特質與易學方法。

## 〈朱子的理氣概念與亞里斯多德的形質概念之比較〉

孫 振 青

如果我們考察了中西哲學史，我們可以看出，朱子的理氣概念與亞里斯多德的形質概念頗有相似之處。如果我們將兩家之概念加以比較，則可進一步了解朱子之理氣概念。首先，就實在論的系統而言，朱子之理氣與亞氏之形質都是用來說明萬物之構成要素，缺一不可。就此觀點言，兩家的思想大致相同。他們的主要差異包括三點：一、朱子之理氣概念皆含有道德意義，而亞氏之形質則只有自然科學的意義。二、依照朱子，理之全體內在於每一人、每一物中，而依照亞氏，則一物只有一個形式，此形式構成它的種別。三、依照朱子，人之思想活動出於氣之靈，而非出於理，依照亞氏，人之思想活動出於形式（靈魂），而非出於質料。在這一點上，亞氏更接近象山之「心即理」說。以上是兩家之主要同異，其他次要同異，請看本文。

## 〈朱熹的親屬〉

陳 其 芳

自南宋末以來，還沒有此問題的專著或專論，只有陳榮捷教授在《朱子新探索》中講到「朱子之親屬」，但內容比較簡單，尚有許多問題需要進一步探討。榮公德高望重，且極謙虛，鄙人對他十分敬佩，1990年10月，在武夷山朱子學國際學術會議上，與他討論過有關朱子之親屬的許多問題，他對鄙人的考證與看法，大都表示滿意。本文以求填補這方面的空白。

旁及到朱子親屬的書很多，包括各種地方志與紫陽朱氏家譜，不下幾百部，但許多搞錯，據我所知，至少有一百多個問題不清楚或不正確。例如：(一)朱松為什麼不托孤給胞弟或親戚，而要托孤給異姓朋友？(二)朱熹之名、小名、乳名、土名等，朱松是怎麼給他取的？(三)朱熹成爲大儒與他的親屬有何關係？(四)朱熹夫人劉氏叫什麼名字？(五)朱在否親師受學？(六)朱熹所稱的泰兒是誰？不少學者把泰兒當作朱塾，因此弄錯了許多問題。(七)朱熹〈答陳才卿書〉中所講的「夏間痛失一小孫」，

是指誰？許多學者不知其所指。(7)紹興十年，朱松舉家居何方？許多學者據朱松《富沙驛記》中所云「來客於建」的「建」字，認定是建安，其實錯了。(8)朱熹死時有幾個孫子？(9)許多學者據《紹興十八年同年錄》認定朱熹早定籍於建陽，其實根據不足。本文糾正了以往學者在朱子之親屬問題上一百多個錯誤。

通過敘述朱熹的親屬，講到朱松有三教合一的思想，因而影響到朱熹；要進一步弄清朱熹的思想，很有必要弄清朱熹親屬的思想，因朱熹生活在他（她）之中，不能不互相影響；講到朱熹與每個家人極為親密，有豐富的感情，濃厚的人情味；講到朱熹在處理親人之事中，表現出作為學者的朱熹與生活中的朱熹是有區別的。例如，在理論上朱熹反對「風水」，實際上朱熹極相信「風水」。

本文據吾閩鄉邦文獻，提供了一些鮮為人知的珍貴的歷史資料，如最新發現的《宋故太中大夫煥章閣待制朱府君壙誌》。它為研究宋朝官制、朱熹境遇和朱在的生平事迹，提供了翔實的依據。

## 〈朱熹與福建文化〉

高 令 印

本文旨在論述朱熹及其所創立的閩學是福建文化興盛的最主要的契機之一。著重指出，閩學滲透至南宋以後福建諸學術文化領域，是福建文化的核心思想，並促進教育、科學和工農業等各項事業的發展，使福建的文化由落後於全國而超邁為全國的先進。還指出，通過疏理福建文化的歷史發展線索，有利於理解某些經濟文化現象，從而說明文化傳統的現代價值。

## 〈朱熹的政治思想〉

曾 春 海

本文試由四方面探討朱熹政治思想的涵義、一貫精神及其所擬對治的時代課題。首先由歷史的角度，試由宋代的行政制度為削弱地方權力，總攬大權於中央、佈重兵於京師以致地方軍力薄弱及財政制度上中央與地方的財力分配呈現多寡過於

懸殊，且支養冗兵弱兵的浩大軍費，造成一方面賦稅繁苛，另一方面無力於地方諸般建設。影響所及，民生凋敝，盜賊亂於內，強鄰侵逼於外。國室日弱，北宋亡於金，南宋的時君為顧全一己皇位之私，無能於振衰起弊，內憂外患，苟且偷安，恢復無望。

次觀朱熹在彼時恢復問題上，對金人主戰或主和所採取的立場和態度。並闡明他以格物窮理、正心誠意的正君心說，做為申論除弊以中興的根本治道。再進而解釋朱子對理欲的看法，且嚴持理欲之分與陳同甫辨明三代與漢唐的義利、王霸之辨。

最後則針對首節所述的宋代政務之積弊，分別就行政權力的分配、財政的收支、分配運用問題及任賢使能的人才觀、用人原則及取才辦法觀朱子所提的改革之道。

## 〈方法與本體：論朱熹哲學中理、氣、心、性的 圓融條貫問題〉

成中英

當代西方哲學中一個重要問題是：是方法決定本體？或是本體決定方法？「方法」指為學之方，體悟真理之道；「本體」指真理或真實之所在。「決定」是規範、主導和顯露。在傳統中國哲學中，方法和本體密切聯繫在一起，不容嚴格分開。「道」既是本體，又是方法，既是體又是用，體用不二，體用同源。但要達到此一本體認知或體驗的境界，卻不能不有一個起點，因之孔子言「君子學以致其道」。值得注意的是：「為學之道」仍是「道」，可說是「知道」的起點。「為學」最後也是「為道」，「為道」是求得生命的實現，卻又是離不開知和行的。故我們也可以說「君子知道以明學」，「君子體道以踐形」。

朱熹哲學的起點是為學以達道。他的哲學的完成則是達道以明學。就其為學（或問學）這一面言，朱子是講究方法的。他的方法是理解文字義理，以求其圓融條貫，進而體會道理（本體），以求其篤實真切，最後則用心於涵養力行。

朱子早年出道釋，而後定心於儒學（聖賢之道），固然係他的師承影響所致，但也是他個人有所見使然。他為了尋得《中庸》首段正解，精識《論》《孟》，幾



經轉折，終至服膺二程，宗主伊川，實非偶然。這無疑顯示了他講究義理、重視道理之雙重努力的心路歷程。此一心路歷程具有極深刻的方法學與本體論的意義：它所蘊含的哲學理路和內在邏輯使朱子不得不進而從事融合北宋四子（周敦頤、張載、程灝、程頤）思想於一爐，並集其大成的重要工作。朱子的最後的也是最高的目標顯然是要達到一個完整的義理與道理交相融釋、脈絡精密條貫的境界，也就是方法與本體交織一體、圓融條貫的境界。

認清朱子哲學的方法論起點及其本體論目標，本文首先解析朱子理氣論的義理結構，顯示其未致圓融條貫的一面，並及其所以然與其能加補救之道。本文再進而討論他的心性論，以見其基於理解和體會進行融合義理與道理的眞切功夫。他的心性論也因之獲得一個遠較他的理氣論完善與細緻的結構。若將兩論比較，則可察知朱子用心於心性論深，致力於理氣論淺。也由此察知朱子於後者只是尋求義理詮釋，於前者則能用道理的體會來補充或超越義理，達致心性之義理與道理相互圓融條貫的理想境界。本文特別提示理氣與心性如何圓融條貫，是要用心性論來重釋理氣論，即是要用心性論的涵養功夫來補充理氣論的思辨密察。

本文提供了一個正確理解朱子哲學的途徑，同時也提供了一個公允的評價朱子地位的觀點和標準。更有進者，本文從理解方法、體會本體的貫通來解說朱子哲學的發展過程和結構層次，顯示出朱子之「爲學致道」、「達道明學」具有古典儒家的慎思精神和篤行性格。

### 〈〈仁說〉：朱熹與張栻論仁〉

田浩 (Hoyt Cleveland Tillman)

怎樣看待仁是朱熹與張栻討論的一個主要問題。中國和日本的學者對朱熹的〈仁說〉以及他與張栻的信函進行了大量的研究，學者們大都強調朱熹的創見與張栻最終對朱熹觀點的接受。比如，佐藤仁先生即談到張栻湖南學派的徹底失敗以及張栻對朱熹觀點的認同；而且，劉述先先生還感慨在現存的張栻著作中看不到胡宏的影響。除了對這些觀點進行考察外，我的討論重點準備更多地偏向張栻一邊，看看他是怎樣豐富了朱熹的理論。從1161年張栻撰寫《希顏錄》開始，他就一直在不懈地研究仁的概念。而且直到1173年這篇文章最終定稿以前，他都在反覆地修改。

這篇文章時間斷限與張栻的〈仁說〉相吻合。由於在兩篇〈仁說〉中存在著許多相似之處，因此對於一些學者來說，重要的是要證明朱熹的文章早於張栻的文章，就是說，朱熹的文章是原本。但是這樣講，證據不足。朱熹在1173底以前都在修改他的文章。聯繫他們的信函來加以考查，可以判斷張栻和朱熹的文章是互相影響的和互相促進的。

### 〈關於朱熹「敬說」的一種考察〉

佐藤 仁

衆所周知，窮理而外，居敬的功夫亦爲朱熹所重。以畏來論敬，更是朱熹敬說的一大特色。朱熹何以著重居敬的功夫？又爲何以畏來論敬？其理由的探討可遠溯自古代的周朝。在中國古代，敬與軍事間的關係不可謂不深，此點是值得吾人注目的。因軍事乃關乎國家及個人生死存亡之重大事件，故人們被要求以慎重的態度來面對此事。即對人們生存具有威脅性之諸事中，尤其以毫不容情的戰爭體驗對生存所帶來的威脅，可說是使中國人體認到敬的重要性之第一契機。其次，對天命畏懼的感情亦是不可不注意的。經過殷周革命戰爭而創建了周王朝的周初之爲政者，認識到世上存有一種肉眼所看不見，但具有創造及破壞的功能，一旦動作起來，僅靠人力是無可奈何的巨大且無情的力量——此即所謂天命。周初的爲政者經由革命體驗所獲得的人生智慧，即是爲維持周朝王命的永祚，無時無刻都不能喪失對天命畏敬之心。

本文的目的即在論證將居敬的功夫推崇做爲存心的功夫，並以畏來論敬之朱熹「敬說」的背後所示上舉中華民族生存的智慧對他的作用。

### 〈從李方子之《文公年譜》遺文及〈朱子事實〉 看朱門學術之歧異〉

朱 榮 貴

歷來研究朱熹之生平及思想皆以朱熹之《年譜》及〈行狀〉爲主要參考資料。

而且《年譜》及〈行狀〉往往一起刊行，互補相成。〈行狀〉為黃幹所撰，而李方子（1223年卒）所著之《文公年譜》早自十六世紀時就已佚失了。今筆者在真德秀（1178—1235）之《西山讀書記》卷三十一發現《文公年譜》之節文，此篇文字七百餘年來從未被專家學者所引用，可說是朱學之滄海遺珠。《讀書記》同卷又載李氏〈朱子事實〉，亦未受學者之注視。本文首先比較《文公年譜》遺文和葉公回及戴銑所校訂之《朱子年譜》之異同。其次，我將討論李方子和黃幹對朱子之思想所做的不同的解釋。朱子沒後，朱門對師說之爭執甚烈。黃幹和陳淳所代表的「正統派」對道統堅接甚力。相對之下，李方子對道統採取較寬大的界定。朱門另一爭執點有關《近思錄》羽翼《四子》之說。李方子、陳淳及真德秀均主張《近思錄》為《四子》之階梯，而黃幹則極力反對。朱子門人之間雖然主張分歧，可是彼此尊敬，互相以寬恕之心待之。此重視學術自由的精神可說是理學得以不斷發展衍生之原動力。

## 〈朱子學派尊德性道問學問題研究〉

鍾 彩 鈞

以「尊德性道問學」問題為中心來評價程朱陸王，論者已多，成果豐碩，但皆從尊德性一面入手。筆者則採取相應於道問學立場的路線，期能增加對朱子的同情的了解。

本文第一部分分析朱子道問學的工夫，並略述朱子哲學的發展，以見其形上學體系容納道問學工夫的經過。結論是朱子哲學中道問學的精神有充分的發展，甚至成為尊德性工夫的主要內容。

第二部分檢討朱子後學的見解。發現他們主要關切的是人的主體性（心），在這種情況下，道問學成為尊德性的附庸，窮理精神不能充分的發展。

兩部分皆討論道統問題。朱子在建立道統的過程中充分發揮了道問學的精神，其後學皆難望其項背。總之，朱子的道問學精神在理學傳統中可謂前無古人，後無來者。可見其學術氣魄雄偉，超越了歷史限制。

## 〈明代朱子理學的演變——從薛敬軒、 羅整菴到高景逸〉

古 清 美

本論文乃綜論有明一代朱子理學的演變發展情況。故先由第一部分〈朱子理學的性質及其範圍〉和第二部分〈明代朱學和心學分判的問題〉來說明本文所採取的觀點、角度和貫穿其間的脈絡。其次因限於篇幅，選取明代早期、中期、晚期的朱學學者各一——薛瑄（敬軒，1389—1464）、羅欽順（整菴，1465—1567）、高攀龍（景逸，1562—1626）三家學說之析述，作為此一過程中幾個重要線索的結穴，以討論朱子理學由明初的忠於原說並篤行實踐的風貌，到明代中葉對抗王學、維護朱學而產生的心性論和理氣論，到明末重倡朱學以救正王學之弊時，所發展出來的融合心學而成的朱學面目。三家雖對應於各自的時代環境和論學對象、內容而有不同的著重點，卻仍見朱學「性即理」的基本架構，和此架構下辨心、性之別和辨「心與理一」的共同堅持，及由此而顯的朱學性格。最後結論則以朱子理學此一文化傳統在歷史變化中所擔當的任務，以明代為例展現出來之餘，並提出它可能在別處被呈顯的正負二面的意義的觀察，冀能引起讀者對此一文化現象的檢討和深思。

## 〈朱熹的生生觀〉

福田 殖

在中國古代最早思考到死生的問題的是儒家，其次是道家。不過儒家對「死」的問題未必有強烈的關心，無非認為「死」是休息，故而採取盡人事而聽天命的態度。道家則視死生為自然的變化，沒有悅生哀死的必要，只要隨任自然即可。換而言之，儒家以為與其談論「死」；不如考慮「生」。如孔子答子路問「鬼神」、「死」的話（見《論語·先進篇》），即說明如何「生」要比如何面對「死」要確實些。又《禮記·檀弓上》所載曾子易簧的記載，雖然是敘述做好「死」的準備；其實是提出到臨死之前，要如何坦然地活著才是問題。亦即儒家以為如何「生」才是重點。道家則不認為死生是對立的；而傾向於死生為一的說法（見《莊子》〈齊物

篇〉、〈大宗師篇〉），如此說來，關於生死觀的主張，儒、道二家是大同小異的。因為儒家強調「生」；而「死」只不過是休息而已。道家以為死生如一，「死」與「生」是相對的觀念。故就重視現實生活而言，儒、道是共通的。

朱熹的生死觀是從這個中國傳統的生死觀之基礎而建立的。朱熹答門人問「鬼神」、「死生」的問題，說「就日用緊切處做工夫」、「須去理會眼前事」（《朱子語類》卷三），即以孔子答子路問之說為根據的。孔子並非純然合理主義者，故不完全否定鬼神與祭祀。朱子亦然。其雖承認鬼神與祭祀；但是於「但無如今世俗所謂鬼神耳」、「釋氏卻謂人死為鬼、鬼復為人……必無是理」，即以佛教與世俗的鬼神論是異端，而且對於佛教的葬儀，其也有非議（見《朱子文集》卷一百〈勸諭榜〉）。然而朱熹雖以為世俗的鬼神論是淫祀、妖怪，而加以否定，但是對於其友人張栻拆廟的作法，則以為是過於偏激的。因此，細究朱子的生死觀的基本立場，是直接繼承張載的「鬼神者、二氣之良能也」與程頤的「鬼神、天地之功用、而造化之迹也」的說法。進而主張「氣聚則生、氣散則死」、「鬼神不過陰陽消長而已」。換而言之，以「生」有變化、「死」也有變化而說「生死之理」，是朱熹生死觀的特色之一。又祖述孔子「務民之義、敬鬼神而遠之」的「知」的思想，而主張「祭祀感格之理」，亦為朱熹生死觀的特色之一。

### 〈朱熹心性論新詮〉

馮耀明

本文嘗試以朱熹的天道論（本體宇宙論）為例，分析「超越內在」說之理論困難，及「超越內在」新說之滑轉，從而揭示其天道論與心性論（及工夫論）之組合並不成功，難以建立一融貫一致的說法。若要使朱熹的心性論（及工夫論）得到純淨之發展，從其天道論中解放出來，便必須要嚴判「超越」(transcendent) 與「超驗」(transcendental) 之別，及「內在」(immanent) 與「內化」(internalized) 之異。在「超驗而內化」而不是「超越而內在」的角度下，朱熹的「心統性情」說及「格物致知」說都可以被了解為心靈狀態之轉化問題。由於性、情都不是存有項目，心是唯一的存有項目，故心與性的關係不是內在的，而是內化的，而心與情的關係則為外發的。由於格物日益而致知日損，二者相伴而漸頓雙行，外內交養，故不可以「泛認知主義」來理解朱熹的工夫理論。

## 〈朱熹的心靈境界說〉

蒙培元

朱熹完成了儒家的人學形上學，其哲學主題是實現「心與理一」的最高境界，而不是建立關於理的概念系統。境界與心靈不可分，其「心體用說」就是解決心靈與境界的關係問題的。朱熹非常重視心，而他所說的心，是一個包含知情意、體與用、形上與形下的整體範疇，決不是單純的認識主體。「心體」即理之全體，是渾然不分的整體存在，無所謂主客內外之分；「心用」即知覺作用，則有主客內外之分，因而必須「窮理」。通過心用，克服主客對立，實現「渾然一理」的本體境界，這是朱熹哲學的根本目的。這種境界，既是存在，又是認識。所謂存在，是指自在且又潛在的本體存在，具有動力和目的意義；所謂認識，是指自我實現、自我超越的本體認知，具有直覺體驗性質。但在如何實現這一境界的方法問題上，則給予經驗知識以極大關注，這是不同於陸王派的地方。朱熹對心靈的感性和身體方面有嚴重忽視和輕視，但他提倡心靈的自我超越，實現主客統一的心靈境界，則有重要意義。

心靈問題是古老的哲學問題，也是當代哲學與科學所關心的重要問題，如何提高人的心靈境界，是當代哲學需要認真回答的重大問題，朱熹所作的貢獻，是值得我們重視的。

## 〈朱子奉同張敬夫城南二十韻析論〉

張健

朱子是宋代的大理學家，也是第一流的文學批評家，兼有承先啓後的關鍵性地位，而且他的詩，也有出色的成績，不僅擅長說理，更有不少詠物、寫景、抒情的佳作。

本文以朱子在三十八歲時的代表作——〈奉同張敬夫城南二十韻〉——為對象，析論其內涵、境界、修辭技巧、結構、象徵等，以供讀者鼎鑿之嘗。

## 〈韓國性理學和天命思想〉

尹 絲 淳

在韓國，隨著程朱性理學的蓬勃發展，理學家們將已確立的性理理論圖式化（即，以圖表的形式表現之）；然後附加解說，使之簡明扼要便於理解。這種「圖說法」數見不鮮。如《入學圖說》、《天命圖說》、《聖學十圖》等都是。

其中《天命圖說》是學術界關心注目的焦點而最為有名。秋巒（鄭之雲：1509—1561）和退溪（李滉：1501—1570）不僅提出了〈天命圖〉；也寫出了其〈說〉。此外，河西（金麟厚：1510—1580）和高峰（奇大升：1526—1572）則以他們獨特的見解畫出了〈天命圖〉。而退溪的《天命圖說》（新圖說）形成以後，以退溪和高峰為首的理學家們繼續針對其內容的一部分（尤其是「四端」和「七情」的理氣解釋），展開是非可否的探究討論；對朝鮮朝性理學的發展大有貢獻。正因如此，《天命圖說》在朝鮮朝性理學界中占有相當比重。

本文從他們在〈天命圖〉和〈圖說〉所表現的共同點——都是論述終極性的天（或天命）和人的關係之意義——著手；以與濂溪（周敦頤：1017—1073）的《太極圖說》相比較，試圖考察《天命圖說》的思考特性。

《天命圖說》雖然同時參考《太極圖說》和《易傳》，但主要依據的經典是《中庸》。這與以《易傳》為主要依據的《太極圖說》顯然不同。此為《天命圖說》的特點之一。

《天命圖說》的基本構想是：受之於稟賦（命）的「理」即是「性」；而此「性」即是被視為天命的「本性」。特別強調其本性的自覺和具現。其強調程度遠超於《太極圖說》。這是《天命圖說》的特點之二。

如果慮及實現本性的意志就是通過倫理行為而企圖實現、彰顯「善」；則圖說所具有的這種實現本性的特點，意味著比《太極圖說》具有更強烈的善、和倫理意義的意義。這是《天命圖說》的特點之三。

顯然《天命圖說》和《太極圖說》一樣，將天人合一視為最高的理想境界；但更注重論述已經部分地實現了合一的天人一體關係；而相對地較不重視其合一過程。這是《天命圖說》的特點之四。

《天命圖說》的第四個特點，在《太極圖說》中是以「無極而太極」開始的開闢（太初）之思考方式出現。但《天命圖說》卻沒有這樣的思考。因為這一點，我們可以看出《天命圖說》在現世問題上的注重更加徹底。

## 〈朱子對中國歷史的解釋〉

黃 俊 傑

本文的主題是朱子(晦庵, 1130—1200)對中國歷史的解釋, 尤其想扣緊朱子中國歷代王朝政治與文化變遷所提出的看法, 分析朱子思想系統中的核心觀念——理——的內涵及其在朱子歷史解釋中的落實。我在這篇論文中想要論證的是: 朱子對中國歷史的發展所提出的解釋, 主要是根源於他的哲學系統的內在要求。「理」這個概念主導朱子的歷史解釋, 並且成為朱子的歷史觀的根本基礎。這項事實具體顯示公元十二世紀理學對史學的滲透與浸潤。但是, 這種理學與史學的融合, 也為歷史解釋帶來了難以克服的困境, 那就是: 在朱子的歷史解釋之中, 「超越性」(transcendence) 與「歷史性」(historicality) 之間存有一種永恆的緊張關係。這種緊張關係使朱子對於中國歷史上的「惡」(evil) 的問題, 未能提出周延的解說。朱子歷史解釋中的這種局限性, 深植於他思想中「理」的概念同時具有內在性與超越性這種雙重性格之中。

朱子歷史解釋中的「理」, 不僅是一種自然的規律, 更是一種道德規範; 不僅一種存有論的原理, 更是一種倫理學的或道德論的原則。朱子在他的歷史解釋中實際上是將事實判斷 (factual judgment) 與「價值判斷」(value judgment) 融於一爐而治之。如此一來, 「歷史」乃成為諸般道德原則的體現 (manifestation), 而歷史上的英雄就是能夠掌握歷史中的「理」的人物。因此, 朱子的歷史學歸結到人的「心」對「理」的認知這個問題之上, 其創見在此, 其局限之處亦伏因於此。這篇論文的撰寫就是為了論證以上所提出來的基本看法。全文的論述共分五節, 除第一節前言之外, 第二節論述朱子對中國歷史的分期及其基本看法; 第三節分析朱子之所以如此解釋歷史的原因, 乃根源於他的「理一分析」的哲學系統; 第四節進一步論述朱子的歷史觀在現實世界中的用心之所在; 第五節則基於以上各節的分析結果, 提出若干初步的結論。



## 〈朱熹的人物性論〉

李 愛 熙

自從朝鮮王朝定儒學於一尊以來，韓國的性理學開始茁壯發展。尤其在十六世紀所謂士林派所主導的政治改革失敗之後，性理學者更不得不採取禮治主義的穩健路線。在這個過程中，他們勢必討論禮論的根據（即心性論），遂使韓國性理學界發生了心性論爭，亦由此呈現韓國性理學的特殊面貌。而所謂「四端七情論」和「人物性同異論」，即其著者也。我們探究這場論爭的前因後果，發現當時論爭所以發生的最大原因，竟是朱熹的論點缺乏一貫體系使然。進一步說，朱熹認為理氣關係是「不離」、「不雜」；而韓國性理學者就把他的理氣觀念套用於四端七情的解釋上。所謂四端七情論即是由此而發。再者，朱熹對「性」的概念下定義的時後，前後不一，論點互相矛盾，如他在註《中庸》「天命之謂性」與註《孟子·告子篇》「生之謂性」、註《大學或問》所展開的人物性論之諸問題方面，各有不同說法，觀點頗不一致。韓國性理學者初期追從朱熹論點，引而申之，續而大之，遂不免跟著糾纏，所謂人物性同異論，也是由此出現了。

本文爲了掌握上舉「人物性同異論」的來龍去脈，首先考察朱熹對人性和物性的看法。且朱熹的性論可溯源於先秦儒家，因此本文爲探本之計，並述孟子及其以前的性論，藉以說明在韓國的性理學上「人物性同異論」所以發生的根本原因。另外一方面，朱熹仍未解決的人物性問題，到了十八世紀經韓國性理學者的嚴密考究，始見合理解釋。即此一點，我們尤可看到韓國性理學發展過程中值得注目的獨創性。

## 〈朱子家禮在韓國之受容與展開〉

崔 根 德

南宋之家禮書之《朱子家禮》，何時由何人傳入韓國無法知曉。依高麗史，恭讓王二年（1390年）之記載「行禮儀式一依朱文公家禮隨宜損益」，可知朱子家禮在當時似已相普當及。並成爲從政府至大夫、庶人之標準儀式，在此值得一提的是

「隨宜損益」一詞，似乎是指祭需、祭品而言。

總之，《朱子家禮》之傳來約在高麗末葉，即與新儒學（即性理學）傳來幾乎同時。爾後到了朝鮮朝，便成爲一般家庭之標準禮制。

《朱子家禮》之編著者一般皆視爲中國南宋儒者朱熹（1130—1200），有關此書之真實作者爲誰，雖不無異說，但在韓國，則不疑有他。通常把《朱子家禮》稱爲《朱文公家禮》或《文公家禮》，版本雖有不同，但是韓國之版本大致以明朝丘濬註釋之《文公家禮》、計四卷收錄於《性理大全》者最爲流行，並成爲標準。

如將家禮限於家門（家庭）之禮法，則《朱子家禮》有如下之特徵：

(一)把祠堂當作家庭禮法之中心。在家庭內通常設置祠堂，祠堂內供奉高祖以下四代之神位。在此，祠堂的意義象徵著崇拜祖先之同時，並能鞏固宗族間之團結。逢朔、望則焚香、祭禱，逢忌日則祭祀；凡出入家門，或有重大事情定要告知先祖。有特別之飲食先祭拜祖先，火災、水災之時首先搶救神主，諸如此類即呈現出祖先與其子孫共同生活之氣氛。

(二)重視「深衣」之禮服，此「深衣」之裁剪法說明圖詳細地附於其上，朝鮮時代士大夫家以此深衣（禮服之一種）爲正式禮服。

(三)冠禮被定爲家庭四大儀禮之一。男子行冠禮，女子行笄禮之成年禮以結婚前施行爲原則。此儀式大致皆施於君王家中，但是朝鮮中期以後，庶民家庭亦施行此禮。

(四)喪禮非常慎重其事，詳細規定有關細節，因此漸演變成繁文縟禮。

(五)婚、喪、祭禮等包含了中國之風俗，道教，佛教等要素。

具以上特徵之《朱子家禮》，在朝鮮中期以後擴散至一般庶民家庭。此乃國家持續不斷之獎勵，偶爾並加以強制要求之結果，《禮記·曲禮上》中雖記載：「禮不下庶人」，但是以朝鮮時代之社會風氣而言，似乎要求庶民亦施行《朱子家禮》。儘管如此，《朱子家禮》終難完全推行至每個家庭，因爲家有家禮，每個家庭都有其傳統之禮俗，要完全標準化、規格化，似乎不易。

其首要理由乃韓國主體之禮俗（尤其婚俗），歷經長久歲月亦難有所變。而且，從上古時代留存下來之風俗習慣中亦不乏與中國的習俗有所衝突者。當時禮學之代表者退溪（李滉）或沙溪（金長生）亦承認此事實，而堅持民族之主體性，強調當代國王規定之法。因此韓國之傳統社會（尤其朝鮮時代），家庭儀禮之根據乃《朱子家禮》，但是並不盲目墨守《朱子家禮》之成規亦是事實。

## 〈朱熹的詩論〉

黃景進

朱熹是理學大師，但他談詩論文也卓然成家。本文從兩方面探討朱子的詩論：（甲）朱子論《詩經》，（乙）朱子論歷代詩人。所以區分為這兩部分，是因為朱子在論《詩經》時與他論歷代詩人時所採取的角度有所不同。大體而言，當朱子在論《詩經》時，他是站在理學家的立場，以發揮儒家傳統的詩教觀為目的；而當他在評論歷代的詩人時，則較注意詩人在美學方面的表現。

朱子論詩，強調其抒情本質，認為詩人只是吟詠自己的感情，並無外在的目的。基於這種觀點，他反對《毛詩序》的「美刺」說。美刺說強調詩的諷諫作用，認為詩人作詩是有強烈的目的性，這不合乎朱子的看法。

朱子根據其心性哲學，認為情有善有不善，故詩亦有正有變，由此認定《詩經》中有「淫詩」（淫詩所表達的是不正的感情），並反對「變風發乎情，止乎禮義」的傳統說法。由於朱子堅持有「淫詩」，更導致他必須從「讀者」的角度論儒家傳統的「詩教」。他認為當讀者以「無邪之思」讀《詩》時，才能得到勸戒作用，這與「思無邪」的傳統解釋是不同的。基於這種立場，他非常重視閱讀的行為。他認為用虛心的態度，吟詠諷頌的方法去熟讀《詩經》從而興起善意，這就是讀詩的目的。朱子這套熟讀法是吸收宋代古文家（如蘇老泉）的說法並融合程朱派心性哲學的結果。

朱子從美學的立場論歷代詩人，他最重視的是：結構是否謹嚴；文字表達是否自然；氣象是否超俗等。這些標準其實是宋人相當流行的看法，但朱子對這些標準也做了一些補充，如他將自然與謹嚴結合在一起；又將自然與餘味結合在一起，對當時流行的平淡說有所修正。

## 〈朱熹的《詩集傳》與儒家的文學社會學〉

陳昭瑛

本世紀的下半葉以來，朱子學的研究成為全世界漢學研究與中國哲學研究的顯學。在浩如煙海的研究成果中，朱子的理學得到最多的闡發。這與民國以來的新儒

學研究係以形上學爲主的思潮氣候有關，朱子在社會、政治、歷史、文學等方面的見解則較少受到重視。本文想以朱子的《詩集傳》爲主要材料，嘗試建構朱子的詩學及其與儒家詩學的關係。爲了擴大我們的古典研究的世界觀，在方法上本文採取「比較詩學」(comparative poetics)的角度，從世界文學理論的脈絡來掌握朱子詩學與儒家詩學的現代意義。約而言之，西方晚近的文學社會學(sociology of literature)，特別是馬克思主義的文學社會學，具有與儒家詩學相互印證與相互發明之效，故被本文援用爲最主要的西方參考架構。本文分七節：一、《詩集傳》與儒家的文學發生學；二、時代精神；三、文學的政治學與教育學：風與刺；四、民族詩學；五、文化理論：王與霸的兩難；六、原始主義：古典的與浪漫的；七、方法論：賦比興與主題研究(thematic study)。

### 〈朱熹的理學自然觀〉

郭 信 煥

每個時代、每個文化圈，都有不同的自然觀。其主要原因在於自然環境的差異、自然自體之變動，還在於人對自然之看法的變化等等。一般而言，自然觀神觀與人間觀都有密切的關係，如了解一個人的自然觀是怎樣，將可比較容易把握整個哲學思想的系統。朱熹的理學與他的前輩沈括的自然學有密切的關係。

朱熹之學範圍廣大涵義精微，諸多領域無所不及。自朱熹去世之後迄今八百年，闡述之者既多，批評之者亦不少。首先我要敘述他的哲學研究方法論。朱熹說：「大學是聖門最初用功處，格物又是大學最初用功處。」又云：「大學不說窮理，而謂之格物，只是使人就實處窮究。」其意思是說，格物並不是只依照讀書或獨坐巖穴參禪之方法，而是即事事物物窮求其理的方法，然而究竟朱熹所說「就實處窮究」之實處是什麼？車行於陸，船行於水，這就是所謂實理實處。這樣的實理只依照經驗可達得到，朱熹對其所不知道的問題則保留判斷，所謂闕疑是也。

朱熹講究的理有兩種：一是所當然之則，另一是所以然之故。我們有一個問題，在朱熹哲學思想裏，格物窮理之理與理氣論之理，同耶異耶？知萬物之理越多，利用萬物愈多，便能有助於倫常日用。在他來看，所當然之則，理之實處，所以然之故，乃其上一層理之原頭也。後人之傾向於置重理之所當然之則，這是傳統儒者的一般看法。可是朱熹卻極重視物之條理的理，知人事之所當然而不知自然萬

物之理之所以然，這不是朱熹的本來意圖。

在朱熹來看，主宰萬物者、或造物者，無他，太極而已。但太極是理之別號，以格物致知工夫而言，則積習之功既多，然後脫然有貫通處就是太極。

朱熹理氣論之要點是天地與聖人一理。他說：「學者克己復禮上做工夫，到私欲盡後，便粹然是天地生物之心。」又云：「人者天地之心，沒這人時，天地便沒人管。」這裏的人，是主宰天地自然的。朱熹的表達方法依舊，但他的意思非常新鮮。他已經脫下古老的天神主義的自然觀，不止如此，他又進到把自然認為是一個理法之總體，終而宣布人是天地自然的主宰者，而這裏的人，便是格物致知的人。主宰自然是順理而行的意思，順自然之理，則天地位萬物育，能不斷地創出生命。

他從來沒有說過「知識即力量」，但卻隱含著如此的看法，可是他不以自然萬物為滿足人欲的手段，反而以自然為一個巨大的生命單位，並且以其生命和諧之道為最後目標。

## 〈試論朱子的「心學」〉

姜 允 明

朱子一生居敬窮理以論說開教，終致成為道問學的偉大典範。其學說是根據「性即理」為主幹而構成的思想體系，所以傳統上稱之為「理學」，以別於陸王學派因主張「心即理」而被統稱的「心學」。

然而象山亦言「理」，朱子也重「心」，而在朱學的理论脈絡中，理、氣、性、情、仁、道、天命、太極等等千絲萬縷的關係中，「心」的概念實際上掌握了中樞主導的地位。本文一共分為：

- (一) 歷史回溯
- (二) 朱子心學的綱要
- (三) 人心與道心
- (四) 尊德性與道問學
- (五) 理學與心學

等五節，一方面透過歷代以至於當代新儒家對朱學的分解與批評，作出個人的理解與詮釋；另一方面亦是以程朱理學的精神去凸顯朱子心學的一種嘗試。最後並指證朱子思想無論在傳統哲學史或對當代學術文化，都具有積極的意義和不可抹殺的價值。

Hu Yin's "*Recounting the Past in a Thousand Words*":  
A Little History Primer Praised by Chu Hsi

謝康倫 (Conrad Schirokauer)

Hu Yin's thousand character primer was highly praised by Chu Hsi and annotated by his disciple Huang Hao. Unlike earlier primers, this is a chronological narrative account, in the form of paired four-character couplets, of history from the beginning before there were people down into the Sung. It is therefore worth our attention for what it reveals about how Chu Hsi as well as Hu Yin would have history education begin and about the basic historical framework they would etch into the memories of young students.

Much of the resulting history is what we might expect: the periodization by dynasties, the prominence of rulers and emperors and of traditional stereotypes such as wise founders and loyal ministers, bad last rulers, evil eunuches, scheming empresses. Other aspects may serve as salutary reminders of how different history appeared to the men of the Sung than to us. These include the relative attention given various periods leaving the impressions that two-thirds of what is worth knowing had transpired by the end of the Chou and a portrait of Confucius emphasizing his heroic qualities and his editing of the *Ch'un-ch'iu*. Further, the emphasis on Tung Chung-shu and absence of any literary men (even Han Yü) suggests an emphasis on Confucian activism while the glorification of the Ch'eng brothers whose birth is ascribed to the superior ch'i of Mt. Sung is a striking expression of faith in the cosmic dimension of Tao Hsueh.

Even if it has been a long time since the Chou, the young readers and reciters live in an age of exceptional glory. Composed at a time when that glory had been tarnished by loss of the north, the primer does not

say whether the Sung, like earlier dynasties, will have a successful restoration. While supplying models and counter-examples, principles and lesson, it leaves open the door to the future.

### 〈論朱子的「聖賢」人格理想〉

陳 俊 民

本文提出宋明理學自北宋四子始，就把實踐道德理性的自我完善、精神境界和人格超越的理想追求作為建構新儒學的主題，共同開拓了整整七百餘年的新儒學風氣，但沒有提出實現這一新人格理想的為學之方，這必然導致朱子哲學在道德人格理論上的繼續傳承與創造。

本文分四節，首先分析了朱子和北宋四子所謂的「聖賢氣象」，其實主要是指儒家道統中具體可見、可學的儒家理想人格，「繼天立極」是朱子為「聖賢」人格規定的本質特徵。接著重點闡明了朱子為聖的方法論原則，即以「主一之敬」為養心根本、以「即物窮理」為守心準則，既「尊德性」，又「道問學」，道德事功並舉，學識才用兼盡。只有如此，才可入「堯舜之道」，希聖希賢。由此得出結語認為：(一)朱子和宋明理學家所追求的「聖賢」人格理想，雖然是一種實踐道德理性的自我完善，但絕不同於釋老二氏「成佛為仙」的玄遠追求；(二)這一「聖賢」人格理想，是以「修齊治平」的「大同」社會理想為最終目標的，自孔夫子到孫中山，乃至現代的思想家、政治家，無數仁人志士，均為此奮鬥不息，這正表明朱子的「聖賢」人格理想追求集中反映了中華民族的真精神，它是中華文化傳統中的活靈魂，至今在華人社會裏仍有不可代替的現代意義。

### 〈孫作の思想と朱子學〉

馬 淵 昌 也

本論文では、一四世紀の性理學の状況の認識について一定の新たな寄與を行うため、元末明初の江陰の人孫作の人性論に分析を加え、彼の人性論が、「氣」

即ち人間の肉體、「情」、「動」等に對する殊に低い評價、及び「靜」に對する殊に高い評價を有する點でひとつの異朱子學的人性理論とみることができるところを検出するとともに、孫氏の様な發想は、朱子學が普及したといわれる當時においても、決して孤立した例外的存在ではなく、むしろ同次期の陸學を選擇した人々、朱子學を奉ずる人々などの中にもある程度の應がりをもって存在している事實を指摘し、更にそうした發想は元來中唐～北宋以來の知的傳統にその類似例を有するが、孫氏の「理の哲學」の理論構成は朱子學を通過した後の時代刻印を帯びたものと見うることに、またその孫氏の立場は一六世紀半ば以後特に顯著になる「氣の哲學」とは正反對な方向での朱子學からの逸脱であり、それによって否定されるべき性質のものであったこと等を論證した。

## 〈朱熹哲學餘論〉

姜 廣 輝

近年關於朱熹哲學，論著續出，辨析毫芒，幾無剩義。然獲後拾穗，含而嚼之，仍覺有深味者，今集成篇章，題爲「餘論」。

### 一、太極論

朱熹關於「太極」有三義：(一)太極即理；(二)太極即氣；(三)「太極」世界是無限宇宙中的一個片段和過程，此一思想彌足珍貴。「太極之前，須有世界來……其初開始須昏暗，漸漸乃明」，人類可以「贊天地之化育」，但也可能對世界起破壞作用，「人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡。」今日世界的核威脅，正有以應之。

### 二、理氣論

理氣先後問題是哲學史上的理論誤區，無論作「理在氣先」或「氣在理先」的回答都注定是錯誤的。對此問題，朱熹有一個認識過程。朱熹五十九歲以前提出理氣無先後論；五十九至六十五歲提出理先氣後論；六十五至七十歲產生理氣先後悖論；六十九歲以後又提出理氣先後取消論，但並未最終從理氣先後悖論中走出來。哲學史界有學者認爲朱熹哲學是理邏輯在先論，此說甚高明且有相當影響，但朱熹考慮理氣問題，始終著眼於客體事實，而不是從主觀邏輯出發，故此說不合朱熹思想實際。



### 三、格物致知論

朱熹提倡窮究萬物之理的精神，對宋以後科學技術的長足進步不無關係，但朱熹又講格物「只求事物當然之理」只滿足於對事物現象規律的認識，沒能提出認識事物本質的理論科學目標。由於朱熹的「格物窮理」具有求盡「物理」和「性理」的二重性，因而後世衍分成「正心」之學和「質測」之學。

### 四、洛、閩之學與關學的相互批評與寬容

以往的研究過多地渲染了理學各派之間的矛盾，把它絕對化了，忽視了他們之間的相互寬容，相互資益對於繁榮、發展學術所起的作用。本節立意對此有所撥正。

## 〈朱子先人世系略考〉

吳長庚

(一)朱子先人世系，一般學術著作所涉甚少，或止於父松，或及於從祖父弁，或概言「出身於以儒名家的著姓」。近得鉛山石巖《朱氏宗譜》，中存婺源闕里世系圖，自南唐而下迄清道光朝。又有朱然撰《朱氏源流》，朱櫟撰《朱氏原姓論》，於先代世系述之甚詳。余以其年代久遠，史料沉淹，不盡信之。復查閱了朱氏家譜二十餘部，於其源流演變，漸趨明朗，乃為考證。

(二)朱氏之有譜，不始於朱子。然今存各譜，大略皆祖朱子手訂《婺源茶院朱氏世譜》，世譜之修，祖於南唐舊譜。然以其殘缺汗漫，朱子已不盡信之。故於先代世系，惟自唐末朱瓌始。瓌官婺源制置茶院，故稱茶院一世。瓌之前，則由朱然撰為《源流》一文，申明朱氏之由來發展，作為補充，收入譜中。

(三)按朱然、朱櫟之文，可列出朱子先代世系，如文。按此圖系，可得朱姓由來、世代居地、家族興衰之詳，然細考此圖系，則問題頗多。

(四)首先須考察的是，《源流》所列世系之史料根據。筆者以為，南唐譜牒僅備參考，朱然所據主要是《漢書·古今人表》、《新唐書·宰相世系表》，此外，有歷代正史，唐高士廉《氏族志》、林寶《元和姓纂》、鄭樵《通志·氏族略》、鄧名世《古今姓氏書辨證》等。歐陽修所撰《新唐書·宰相世系表》「朱敬則」條小序，是朱然《源流》的主要依據。

(五)其次當考察世系之正誤。《源流》述朱姓之由來，是可信的；所載歷代居地變遷，亦皆可按。其舛訛處在譜系中人物，或名字訛誤，或時序顛倒，或插入衍文，或補綴失考。紹興漁後村《朱氏宗祠草譜》當作考證數則，一考後周太子洗馬朱建當為朱騰六世孫，是。二考朱尚為朱永九世孫誤，亦是。三考朱師古之上有介、與二世，則為石巖譜所本有。

(六)綜觀今存朱氏宗譜，其始莫不上溯文公或及於茶院，據此，則茶院之前先代世系應當相同。其不同者，原因有三：不計傳承關係；隨意增刪失考；朱然文本有斷層。

(七)最後，綜合各譜所載，可知朱子先世「以儒名家的著姓」確非虛言。

## 〈朱熹、玻爾與太極圖——通向二十一世紀的科學革命〉

束景南

「世界第一圖」太極圖已經成為世界人類文化的象徵，而朱熹正是這張圖的第一個發現者與準確破譯者。他從人體生命科學（氣功）上破譯太極圖，明確把太極圖看成是一張道教描述周天內丹修煉的圖。他破譯的準確性主要在兩方面：（一）把「無極」與「太極」看成是同一的本體範疇，這恰同道教內丹修煉中「太極」的順行造化與「無極」的逆施成丹思想相合；（二）把太極圖看成是一張對陰陽對立互補哲學原理的生動描述的圖，宇宙陰陽二種力量的對立統一、消長進退、交感轉化都概括在一圖中。量子力學創立人玻爾把太極圖破譯為是對互補原理的描述，他也同朱熹一樣從生命科學上認識太極圖，把互補原理從「光」推廣到了「生命」。

從朱熹、玻爾的準確破譯出發，根據現代最新的科學實驗，證實太極圖原來是世界上第一張用內景感受記錄的腦電圖，也是中國古代太極哲學家與科學家提出的一種宇宙物質運動結構的模型。當代科學的重心正發生著由「存在」向「生成」、由「實體」向「關係」的轉移，太極圖又將成為未來二十一世紀生命科學革命的象徵，連同朱熹、玻爾東西方兩大文化巨人的名字一起，輝耀於宇宙天地之間。