

## 國際朱子學會議論文摘要(下)

鍾彩鈞\*輯

### 〈朱熹哲學思想之「方法」理論及實際運用〉

張永雋

本文討論朱熹理學中「體用之邏輯」。朱熹體用關係的邏輯運用的歷史來源爲(一)魏晉新道家，如王弼等，(二)佛學華嚴宗與禪宗，(三)北宋理學，主要是程伊川與邵康節，次之爲張橫渠與程明道。

朱熹對體用關係的界定，從絕對道體的根本邏輯設定來看，是「體用有定論」；從道體流行的自然歷程看，是「體用無定論」。朱熹又述「心有體用」，又以仁義分體用，又從仁之生生處見體用。

朱熹體用關係之邏輯，其實際運用，就本體論而言，則爲其「天理流行」、「理一分殊」之說；就心性論而言，則爲「仁說」與「心統性情」之說；就知識論言之，則爲「格物致知」之說。

### 〈朱子對傳統經說的態度——以朱子《詩經》著述為例〉

林慶彰

本論文分六小節論述：一是本題研究的範圍和動機，以爲前人的論文對朱子說《詩》如何轉變，轉變的幅度有多大，似未能深究，故有重新加以討論的必要。二是《詩經》詮釋傳統與朱子早年詩說，論述當時《詩經》詮釋傳統對朱子早年詩說的影響。三是朱子說詩態度的轉變與對〈詩序〉的批評。朱子詩說所以轉變，實受鄭樵之影響，其對〈詩序〉的作者、〈詩序〉所定的詩旨，皆大加批評，以爲去

---

\* 鍾彩鈞先生，本所副研究員。

〈序〉才能得詩的本義。四是朱子所定詩旨與〈詩序〉觀點之異同，根據李家樹先生的研究，朱子所定〈國風〉的詩旨，僅四十七篇與〈詩序〉不同，大部詩旨仍承自〈詩序〉。五是《詩集傳》與傳、箋、疏的關係，《集傳》大部分的訓詁仍採自《傳》、《箋》，有些僅略作修正。對《詩》的「興」，則比毛《傳》分析深入，這是朱子最大的創見。六是結論，以為朱子雖被認為是宋學的「集大成」，如就其《詩》說加以考察，真正的創見並不多。

### 〈朱子論惡之根源〉

李 明 輝

本文從朱子底整個義理架構來探討他對「道德之惡」的說明，並指出其中所包含的理論困難。在朱子底義理系統中，「道德之惡」底形成不能歸諸「氣稟」，因為氣稟是被決定的，無主動性。它亦不能歸諸「氣質之性」，因為對朱子而言，「氣質之性」只是落在氣質中的「天地之性」，不是另一種「性」，而「性」只是理，僅是抽象的法則，不具活動義，故不能作為能為道德行為負責的道德主體。朱子有意賦與「心」一個相當於道德主體的地位，藉以說明「道德之惡」底根源及道德責任之歸屬。但在其理氣二分的義理架構中，「心」是有限心，屬於氣，無法超脫於氣稟之決定，故不足以作為真正的道德主體。總之，朱子底義理架構使他無法充分說明道德責任之歸屬，亦無法證成道德責任所必須預設的自由。至於「惡」底問題，他亦無法對「自然之惡」與「道德之惡」作原則性的區別。對於「惡」底根源問題，他至多只能說明「自然之惡」底形成，而無法說明「道德之惡」底形成。這是其重智論倫理學所無法避免的難題。

### 〈朱熹的倫理思想〉

黎 建 球

朱熹的倫理思想可分為理論的架構、實踐的德目及修養的方法三個層次。

首先就理論上的架構來看，朱熹以性、心、情、意為主要對象，而論其來源又以理為一切基本，應用於人事則為性，性為一切人事基本之理。他認為「性即理也……性雖相同，氣稟或異，故不能無過不及之差別。」性根據「氣稟或異」而有差

別，性有差別之後，在人事上就有不同的行為結果，就產生了心、情、意的不同程度，因此就產生朱熹倫理思想的基本問題。此基本問題則可分兩方面，一是就性即理而言，以太極（善）為本質依歸，二是就性與氣的關係來說，「氣稟或異」使人的性有程度上的差別。

就實踐的德目而言，朱熹拈出了一個誠字為太極之理。就誠的觀點來看，他以為「誠者，真實、無妄之謂，天理之本然。聖人之德，渾然天理，真實無妄，亦天之道也。」他以誠為天地萬物共具之理，更是顯現具體道德之理。他一方面肯定性善，一方面也認為人在氣稟上的差異所產生的結果，如何從此差異中，發現本性的善，便成為朱熹修養的重要方法。

就修養的方法來看，他十分看重教育，且重視在實踐修養方法上與人所用的具體方法。他以《大學》這本書為修身入德之門，以其中之三綱領八條目為修養的內容。逐步達到格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，而終於明明德、親民，止於至善之境界。

## 〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉

劉述先

宋明理學照一般的說法，分為程朱與陸王二系，朱熹居集大成的地位。但牟宗三先生著：《心體與性體》，提出了宋明儒學分為三系以及朱子乃「別子為宗」的說法，對於傳統的見解產生了巨大的衝擊。本文將對於理學的名義、分系、影響，特別是有關反智論的討論，等重要問題作出進一步的再反思，提出一些個人的見解以就正於方家。

## 〈朱子〈九歌〉創意考〉

王靖獻

朱熹注《楚辭》，既有學術傳承的意義，也隱約表達了他對時代現實的感慨，繼《詩》三百之後，轉而探索屈原的詩心系統，完整地呈現出他對古典文學的抱負，掌握。本文舉〈九歌〉為例，檢驗其特殊創意，對朱熹在楚辭學上的貢獻加以定位。

根據朱熹的解釋，我們發現〈九歌〉諸篇以巫覡演出的祭祀場面實具有先秦戲劇的基因，則儀式進行中發言者賓主的身分不容混淆，《集注》所見，於此用力判別，修改了王逸與洪興祖的某些看法。再者，朱熹使用前此注《詩》的方法，將賦比興體一一標明其本質與功用，甚至指出其交錯雜言之處，乃有「賦而比」之類進一步的分析，則〈九歌〉注所見，亦仍舊法，大量引用三體之名，試圖為《楚辭》的詩藝尋出正統文章的共相，指點詩騷異同，於語意結構方面為近代學者開發出廣濶的可能性。

楊萬里既讀《楚辭集注》，有詩跋之，深為訝異朱熹此舉如何納入前此他「注易箋詩解魯論」的事業主流，本文嘗試說明：《易》象所究的天人關係，《詩》三百的賦比興體，《論語》的賓主彼我問答，實粲然見於《楚辭》的藝術風格之中，則《集注》在朱熹的學術領域裏便有了顯著的地位。

### 〈朱熹的氣強理弱說及其地位〉

董 金 裕

本論文旨在介紹朱熹的氣強理弱說，並進而指出此說可以補充朱熹理氣論中其他觀點的不足，更為修養的必要提供較為周遍的理由，具有相當重要的地位。

全文除前言說明研究的動機以外，凡分四節：

第一節為氣強理弱說的內容。依朱熹之意，「理」在生了「氣」之後，即管攝不了「氣」，因此相較之下，「氣」為強，「理」則弱。

第二節為朱熹解說氣強理弱說時易滋的誤會。指出朱熹在詮釋此說時，為使人了解，曾舉例說明，但所舉的例子皆不甚貼切，可能讓人誤以為「理」之生「氣」猶如父之生子，而且也不易明白顯現理氣之間的強弱關係。

第三節為氣強理弱說的地位。首先說明依朱熹理氣論之其他觀點，「氣」既依「理」而生，「理」無不善，「氣」何以有惡？此種不夠周全之處可由氣強理弱說加以解釋。其次指出由於氣強理弱，所以惡的來源有屬於先天者，也有屬於後天者，如此則人人皆有作道德修養的必要。

第四節為結語。強調朱熹理氣論中的其他觀點及修養論中的有欠圓融之處，皆可借其氣強理弱說獲得適當的澄清。足見此說的重要性，允宜獲得應有的重視。

## 〈朱熹的樂論〉

蔣義斌

朱熹晚年頗用心於琴律，宋儒以琴修身，是很普遍的現象，但深入研究琴律者，則不多見。慶元三年（1197）朱熹撰〈琴律說〉，是長期研究樂律的心得，朱熹與其弟子熱心於此問題的探討，是因為他們認為「律者萬事之根本」，而朱熹和蔡季通的研究計畫，在樂律的研究告一段落後，即推動「樂」的研究。

1187年朱熹作〈題小學〉，在《小學》一書中，朱熹非常強調「樂」，1189年作〈大學章句序〉也強調樂在聖王教化的重要。

朱熹對音樂有相當深刻的研究，而「樂」在儒學體系中，並非和禮不相關涉的獨立領域。儒家在先秦時，「禮樂合論」為其基本立場，朱熹在論樂時，亦維持禮樂合論，他認為「天下無物無禮樂」。先秦儒家即主張在和諧的節奏（樂）中談節制（禮），而朱熹則主張和諧節奏的本身，即有秩序。

先秦儒家論樂必論及禮，儒家是禮樂合論的立場，而道家則只論樂，不論禮。朱熹論樂亦是禮樂合論的立場，雖然朱熹對〈樂記〉也非常推崇，但朱熹的禮樂合論，和〈樂記〉的禮樂合論，有所不同。朱熹是主張禮先樂後的禮樂合論，雖然禮先樂後的禮樂合論，朱熹承自周敦頤，但又和周敦頤不同。朱熹認為禮樂並非二回事，同是天理之節文，雖在功用上說，有禮樂之分，但其體則同。因此，朱熹的禮樂合論，是「禮樂異用同體」的禮樂合編，而「禮樂異用同體」之論則導源於謝上蔡。

## 〈朱子的人心道心說與退粟的人心道心說的比較研究〉

宋錫球

朱子以為人只一心，人心道心全為天性，但隨著人心從形氣之私而發，道心以性命之正為根源而發，分出人心道心。道心為操縱人心之樞紐，人心應聽從道心之命令，使之不至於流入不善。人的心中究竟只有天理與人欲，應該保存天理遏阻人欲來擴充道心，並且應以精察與居敬來恢復道心。這種思想的結果是「存天理，遏人欲」，而且其理氣觀中理亦居優位。

退溪爲明確的區分人心道心，且把道心置於人心之優位上，所以將人心變稱人欲，顯示人心有惡之傾向，以強調「存天理，遏人欲」，而終之以重視居敬工夫。

栗谷以理氣渾融不相離的立場出發，人只有一心，不過是在發處因受氣之掩蔽與非掩蔽而分爲人心道心而已。栗谷說的意義在將重點置於透過人的誠意來恢復道心，有結果主義的色彩。栗谷的人心道心相對說與其人心道心終始說不免矛盾，但其不以人心爲惡，在當時的性理學中是一種卓見。

### 〈李栗谷對朱子哲學的詮釋〉

楊 祖 漢

本文論述韓儒李栗谷的哲學思想。李栗谷與李退溪爲韓國朝鮮朝時的名儒，二人開出韓儒兩大宗派。他們二人俱尊朱子，但學術見解不同。退溪主張理氣互發，即理有其活動性，退溪此說不合於朱子學，但於孟子義理有其根據。此爲本文第一節的內容。栗谷不滿退溪之說，而有種種批評，栗谷的主要見解，如氣發理乘，理通氣局，及理氣不離而氣無變滅等說，皆見於這些對退溪學的論辯批評中，此爲本文第二節的大意。從栗谷的說法，可知栗谷之說是合於朱子學之原義的。朱子所說的理是只存有而不活動的，而心是氣心，無本心義。而栗谷對朱子學的理解，與中國當代牟宗三先生對朱子哲學的詮釋，大體上是一致的，這是本文第三、四節所要說明的。

### 〈朱 子 的 文 論〉

何 寄 澎

本文從「道學化的基本觀念」、「文學化的衍生觀念」以及「若干可議的論點」等三方面扼要探討朱子文論的內涵。三者一方面分別顯示朱子文論中的道學成分與文學成分；一方面又共同表現朱子文論的大本仍爲道學，一切觀點（包括文學性的觀點）悉以道學爲歸趨。見證了朱子文論一方面是更道學化的；一方面卻又是更包容而圓融的。對朱子文論之曲折奧妙與其特殊意義，本文做了具體而清晰的剖析。

## 〈論朱熹淳熙初年的心說之辯〉

陳 來

朱子於淳熙初年曾與浙江學者呂子約（祖儉）以書問往來論析心之諸說，並以呂說示諸湖南、福建友人討論，一時往來頗盛。此一過程構成了朱子生平學術論辯中一值得注意之事件，而以往學者研究尚少。本文完整地敘述了論辯起因及整個過程，詳細分析和梳理了朱子在整個論辯中所提出的對「心」的看法，對了解朱子乾末淳初心性論的特色，及朱陸鵝湖之會前朱子對「心體」諸問題的看法，具有一定意義。

## 〈朱熹與道教〉

秦 家 懿

朱熹博學多識，對於道家哲學與道教，一方面讚毀皆有，另一方面也深入研究，《朱子遺書》有他化名「空同道士鄒訢」寫的〈周易參同契考異〉與〈陰符經考異〉兩篇註論。有人認為〈陰符經考異〉非朱所撰，至於〈參同契考異〉則是他用納甲法的數理思想去解釋丹書；朱熹另有短文〈調息箴〉說明道教「鼻端白」的調息養生法，看來他對於道教修養的興趣，尤其來自晚年多病時。不過他承認缺乏道人私傳，所以對《參同契》之類道書，並無充分了解，但以理學大師來說，他對於道教方面的造詣，仍是可觀的。

## 〈從朱子與劉蕺山的心性論分析其史學精神〉

蔣 年 豐

本文所探究的是，朱子與劉蕺山的心性論，對他們史學精神的形塑效應。引發此探究的是，他們兩人在依據儒家經典以重新構作思想體系時在「文獻訴求」上所表現的一致性，以及他們所運用的類比描述的相似性。在處理朱子思想上，本文說明了何以朱子在《春秋》解釋上偏祖《左傳》，但卻又以董仲舒的《公羊》思想對《資治通鑑》予以經學化的緣由；也提到朱子何以要嚴辨三代與漢唐之異的理由。

在處理劉蕺山上，本文點出其《人譜》的思想性格以及此性格對史學的指導作用；對劉蕺山與清代史學精神的關聯線索有了新的發現與解釋。

如分節說明，則第一節論述，朱子與劉蕺山的哲學思考乃表現在對《大學》一書的義理詮釋上以及劉蕺山如何跟隨朱子的問題意識進行思考，並根據《大學》與〈太極圖說〉來重新構作思想體系。第二節論述朱子與劉蕺山在心性論上所使用的語言的相似性，即喜歡將天地變化的元亨利貞，四時運化的春夏秋冬，以及人心四端的仁義禮智扣在一起講；也論述了兩人在此語言論述上的細微不同處，而此不同處正反映出兩人思維模式的不同。第三節論述朱子與劉蕺山的心性論如何影響到他們的歷史觀，以及它們與他們在心性論上所奠立的理氣觀的連貫一致。接著又論析劉蕺山的歷史觀，以及他與非希特、黑格爾一樣，皆善於描摹道德精神主體自身的辯證過程，以及此辯證過程之圓滿完成，必須落在現實活動之中。由此，歷史意識在心性主體中即找到一根源。

### 〈朱熹的實學思想〉

葛榮晉

朱熹曾多次使用「實學」的概念。他的實學思想是在同俗儒的「無用」和佛老的「無實」的辯論中發展起來的。他的實學思想在本體論上表現為實理論，在人性論上表現為實性論，在道德修養上表現為實功論和實踐論。

朱熹追求內聖外王的人生理想，其教育思想帶有濃厚的經世色彩，他注重史學的社會功能，經學研究則提倡明道致用。其經世思想和陳亮、葉適的事功學派相對，以內聖為前提，富有德治主義色彩。他針對南宋時弊提出許多改革措施。明清實學家在批評朱學末流空談心性的同時，對朱熹的實學思想也多加肯定和繼承。

### 〈未發已發論之縱貫——朱子參究未發已發論之 挫折、轉變和影響〉

張立文

未發和已發作為對偶範疇，首見於《禮記》諸篇，而孟子、《中庸》、荀子、《淮南子》、孔穎達、李翱皆有相關的論說。



兩宋道學家融合儒、釋、道而有所創新。周敦頤、司馬光都曾討論此問題。二程比較關注未發已發的探討，故程門後學頗就此問題各抒己見，其中楊時道南一系以「體驗未發」為宗旨，胡宏湖湘一系以「察識已發」為要妙。

朱熹的未發已發說由道南李侗而湖湘胡宏張栻，再回歸李侗。然而他所建構的心性情理論體系，以及涵養進學、主敬致知之學，實已偏離道南原來方向而回到程頤的理性精神。朱熹得到的定論是：一、心通貫未發已發，二、未發性之靜、已發情之動，三、先涵養後察識的進路。

王守仁依據其心學的立場，批評朱熹而提出己見：一、心體為未發之性、心用為已發之情，二、未發未必為中、已發未必為和，三、真見得無未發已發，原有個未發已發在。王畿發揮王守仁「未發在已發之中、已發在未發之中」的思辨，以為良知未發不離已發、即中即和。劉宗周綜合心體性體，傳承心統性情、心有體用說，主張慎獨是本體與工夫合一。王夫之以為：一、未發有未發之體用、已發有已發之體用，二、未發中有已發、已發中有未發，三、存養與慎獨皆貫通動靜。康有為批判地審視宋以來關於未發已發之辯，然其評論未必切中。

## 〈朱熹對儒學哲理化的歷史貢獻〉

李 錦 全

宋明理學在儒學發展史上，在儒學哲理化方面作出了貢獻。周敦頤對宇宙生成、萬物變化、人倫道德標準方面，都把問題上升到哲學的高度。張載在世界觀上堅持氣化論，在人性論和認識論上則為兩重性觀點，在社會人事方面形成理一分殊理論，對儒學的哲理化繼續起著先導的作用。二程將理或天理作為哲學的最高範疇，把本體界定為體有而非無、形化而不空的絕對體，顯示了更高的思維水平。

朱熹繼承二程以理作為哲學的最高範疇，又把理和周敦頤所講的太極聯繫起來，以作為宇宙的本體。朱熹將「無極而太極」解釋為「無形而有理」，使〈太極圖說〉中的道教思想消弭於無形；而儒學的倫理卻以理這一最高範疇而上升為宇宙本體，從而取代董仲舒儒學中天的地位。

朱熹又由太極進論理一分殊。人們接受這天理與本分相統一的理論，就會自覺地遵守倫理綱常，這是儒家哲理化世界觀取得的社會功效。

關於理的認識，朱熹發揮格物致知的古老命題。格物致知論雖然主張人的主體作用於客體，但即物窮理與內心求理兩者難以協調，終於無法達到科學認識論的發展途徑。

朱熹贊成張載、二程的兩重人性論，天地之性的觀念使道德論與宇宙論合而為一，儒學哲理化的程度又得到了提高。

### 〈朱子學與大慧宗杲〉

荒木 見悟

朱子學與禪都以本來性為基點，也都在這基點上發生爭辯。本來性的問題是這樣的：現實的人幾乎都立身於本來性上而不自覺，如此即有「現實性」與「本來性」的對立。大部分的人都是在現實性與本來性之間生活的「中間者」。

朱子學的本來性是天理，是善性，但他常說「理墮在氣質之中」，就是留意到人除了明亮的一面之外，也有暗淡的一面。朱子把性區分為本然之性和氣質之性，他指出許多實踐的方法，如居敬、靜坐、涵養、讀書等，目的無非是彌補本來性與現實性的裂縫。

禪的心是包含本來性與現實性的實際存在。就總該萬有的一心而言，煩惱與菩提是一體的，於是本然之性與現實之性、天理與人欲的對立意識就不存在了。朱子學是理學、漸進主義，禪是心學、頓悟主義。

大慧宗杲的出現，乃是以南宋政治軍事的危機為背景，將入世性與出世性一體化，在歷史的現實當中發揮其法力。士大夫是現實界的成功者，大慧要把他們導向本來性，而提出「公案」的方法，這是集中自己全部精力，捨棄過去的自己而獲得新的自我的手段。大慧有以佛教為本位，將儒家的本來性納入自身的本來性的思想體系中的想法，朱子則努力扭轉這風潮。朱子批評禪壓制理的意識，結果只守住「空」，而不能正確地應對日常萬變的事物，因此絕對有理一分殊之實踐的必要。

禪的本來性是以空觀為根據而究極絕對的無，儒家的本來性則內含仁義禮智的四德與五倫的秩序。但實理一旦形成，就有定著不變的傾向。為了不落後於歷史，須適當變革「常理」，這時禪的「空理」是非常重要的助力。今日的課題在結合朱子學與禪的優越性而形成一思想系統。