

朱子學的開展——東亞篇

導 論

楊 儒 賓

—

朱子是中國思想史上少見的劃時代的人物，所謂「劃時代」，意指在他之前和在他之後的思想流程大不相同，而朱子是造成這種思想史流程轉變的關鍵。國史上，我們不是不能找到在著作數量和在思想創新上與朱子差堪比埒的思想家，比如說王船山，但王船山在清末以前，對中國學術界的影響幾乎等於零。我們也可以找到在思想深度及社會影響上和朱子幾乎可以分庭抗禮的儒者，比如說王陽明，但王陽明的問題意識很多都是針對著朱子學的提法而來的，朱子學的思考方式在某個範圍內約束了陽明思想的走向。如果我們再考慮千年來東亞世界秩序的形成，那麼，陽明學的作用顯然不如朱子學的重要。錢穆說：中國史上，前有孔子，後有朱子，他們都是影響中國最深遠的哲人，也是「中國學術思想史上正反兩面所共同集向之中心」。¹ 錢先生這種評價應該距離事實不遠。

朱子對後世的影響是全面性的，而造成這種全面性影響的主要原因乃是朱子的人格是全面性發展的人格。漢儒說：精通天地人謂之儒，這樣的定義自是漢人的理解。但儒者的身分原不只是現代學術分工意義下的哲學家，這是確切無疑的。朱子比起中國歷代的儒者來，他學問的興趣更廣，他在當時每一門分支的學問領域都達到極高的水平，他注解的每一部典籍，從儒家的

1 錢穆，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1982），冊1，頁1-2。

《詩經》、《易經》、《四書》以至方外的《周易參同契》，後來都成了經典作。他編的每一部典籍，從《小學》以至入門的《近思錄》，後來也都成了經典作。他的弟子及再傳弟子、再傳弟子的再傳弟子等等受他影響，直接以他的觀點編寫而成的典籍，如《詩集傳》、《大學衍義》、《紫陽綱目》、甚至卷數浩繁的《朱子家禮》等等，後來往往也都成了當時社會所共同接受的權威版本。

在朱子的時代，學者與文人大抵還沒有分家，很多重要的文人往往也是學者，如比他年代早一點的歐陽修、王安石、蘇東坡，或與他同代的呂祖謙、楊誠齋等人皆是，朱子也是屬於這種兩棲型的學者，而且是其中的佼佼者。他的散文樸實遒勁，是南宋的代表性作家；² 在詩歌方面，朱熹兼善古近體，質量俱佳，學者論及南宋詩壇，很難不考慮他的存在。他對文學及個別作家的作品都有強烈的嗜好及明顯的判準，在中國文學批評史上，他是舉足輕重的批評家。³ 他的書法上宗鍾繇，古樸簡重，名列南宋四大家。⁴ 旁及醫卜星相、繪畫戲曲，朱子亦多有涉及，其道雖小，朱子所造亦有可觀者焉⁵。

朱子對宋元以後中國文化的影響是全面的，這種影響不只是量的普及，而且與前代中國文化的表現作一比較，我們還可說其影響造成了性質上極大的轉換，這是種詮釋的轉折，因為朱子以「理」的世界觀取代了傳統儒家所重視的「天之權威」或「天人感應」的世界觀⁶，而且朱子很一貫的將這種理的概念引進到所有文化的詮釋活動上去。朱子以後的經學，我們可以說是天理觀所展現的儒家詮釋學，朱子以後的歷史哲學、文學批評、政治思想等等，我們無一不可視為「天理」此概念的分殊性展現。

2 參見饒宗頤，〈唐宋八大家朱熹宜佔一席論〉。鍾彩鈞編，《國際朱子學會會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1993），頁 1157-1162。

3 參見張健先生，《朱熹的文學批評研究》（臺北：臺灣商務印書館，1969）。

4 參見方愛龍、任平，〈朱熹書法評傳〉，《中國書法》，2000：2，總 82 期。

5 參見陳榮捷，《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 80-87，91-106，741-748。

6 溝口雄三，〈中國近史的思想世界〉。溝口雄三、伊東貴之、村田雄二郎合著《中國という視座》（東京：平凡社，1995），頁 47-52。

天理不只展現在所有文化的活動，它也展現在人倫的活動，它還展現在自然界一切的存在物上面，這種一化為多的思想即是有名的「理一分殊」。然而一理雖可分殊，而且必然要分殊，但依據朱子理思想的邏輯，這種分殊不是「量」範疇下的活動，因為理一透過分殊後，其理之本質仍是不增不減，它仍是永恆的太極，太極即理，它是一切存在及一切活動的超越性依據。朱子借著「理一分殊」的模式，架構起一種宏偉的世界觀，它用以指導所有的道德活動，它甚至還規範了自然的運行。

單單理當然無法活動，它還要氣的協助，理氣相合，氣隨理轉，人倫及自然的秩序才得以運作。理氣二分的架構落到人身上來，即有「心統性情」之說，性即理，而心與情皆屬氣。但心與一般的氣不同，它是氣之靈，原則上只有它才可體現性理，但現實上它又屬於理時常管束不住的氣，它很容易因私欲萌蘖而蒙昧不明，因此，如何修養此心，使它處處合天理，存天理，終至心理合一，天理流行，這樣的需求就成了朱子工夫論的核心問題。我們都知道朱子的工夫論基本上接受程頤的想法，程朱都主張「主敬」與「格物窮理」雙軌並進。一般都認為朱子的「格物窮理」帶有主智的性格，此種論斷雖然無誤，但關鍵處當在他的「格物窮理」說仍是工夫論的命題，而且其目的是要達到「復其初」，也就是回復到「虛靈不昧以具眾理而應萬事」⁷這種本體論的起源之圓滿性格。朱子的「主智」不但與英美經驗哲學的主智性格大異其趣，它與荀子的型態亦大不相同。

朱子龐大的思想體系可以歸結到天理的世界觀，這個世界觀主要由理氣二分、理一分殊、性即理、心統性情、格物窮理、涵養主敬這幾個子命題撐架而起的。嚴密的理論加上奇理斯瑪的人格再加上有效的實踐步驟（書院、講會、出版等等），朱子的思想在他過世後不久即迅速的傳開來，南宋第五代皇帝趙昀後來得到「理宗」這樣的諡號，這是個很有象徵性的措施，這表示朱子雖然曾一度倍受政治權力打壓，朱子與其門人是慶元黨禍的主要受害者，但道統最後還是勝過了政統，歷史終究要成為「道」在時間之流中展現的歷程。朱子死後十二年，他的《四書集注》被列為國學。等到公元 1313

7 朱子注《大學》首章「在明明德」的句子，參見《大學纂疏》，頁 1。此書收入趙順孫編，《四書纂疏》（臺北：新興書局，1972）。

年，《四書集注》被指定為科舉標準用書後，朱子學更是成為王朝——而且還是異族的王朝——惟一認可的思想，朱子學取得全面的勝利。朱子一生堅持理的優先性，這樣的信念終於在他身後的命運上得到了印證。

二

朱子生長在閩北地區一個秀麗的山莊，他後來所以會成為劃時代的人物，這當然與他出生的背景有關。他的父親朱松雖然只是一位南宋朝廷中級的官員，權勢不大，但他是二程三傳的門人。朱子在他父親過世後，遵從父命，跟著籍溪胡原仲、白水劉勉之和屏山劉彥沖三人學習；後來又從學於影響他一生最為深遠的李延平，胡、劉、李皆是二程三傳弟子，所以朱子的教育背景可以說是典型的伊洛之傳。他所以能綜合前修，整理百家，其立足點確實與別人不同。

但朱子之所以為朱子，不能只是從他的出生與學習背景著眼。朱子無疑是福建有始以來最偉大的思想家，但沒有人會認為朱子只是屬於福建的；朱子無疑也是千年來影響中國最深遠的思想家，但如果說朱子只是中國的，這很明顯的不合歷史的現實；因為朱子學從十五世紀起即成為李朝朝鮮的主流思想，從十七世紀起又成為德川日本所接受的官方思想。在中國周圍的琉球、越南也在不同的程度內接納了朱子學的論點。如果說「朱子是東亞的」，這樣的論述雖然偏離史實較少，但它依然無法涵蓋朱子學豐富的內涵。事實上，明季中葉耶穌會士東來，他們與中國思潮的對話或對抗，主要是經過朱子學的詮釋所過濾的儒家論點，「朱子學與啟蒙時代歐洲」的關係早已是學術界長期討論的議題⁸，朱子學不但是福建、中國、東亞的，它也是世界的。

朱子學由福建走向世界，我們由此可以看出一種地方性的知識如何擴充為普世的知識，朱子學由武夷地區擴及全閩，擴及東南中國，再擴及元明王朝所管轄的遼闊地區，最後擴及日、韓、越等國家。等海運東來之後，它又

⁸ 參見李約瑟著，陳舜政等譯，《中國之科學與文明》（臺北：臺灣商務印書館，1975），冊二，頁483-486。

出乎傳教士意料之外的滲進理性主義哲學家如萊布尼茲等人的思想上去。造成一種思潮由地方而普世的原因一定很多，但筆者認為：這當中的關鍵乃在於朱子所提出的知識早已超過狹隘的地域或族群的範圍，換言之，這種知識由歷史的變成理性的。我們不是說：朱子以前的儒家知識不是普遍性的、理性的知識，事實當然絕非如此，否則，我們如何解釋日韓諸國也曾接受過周、孔的思想呢？但有一點可以確定的，當佛教已經橫掃全體東亞社會以後，繼起的儒家思想如果不是站在佛教各宗派業已達到的思想巔峰上，析密刻微，深入堂奧，它就不可能擺脫佛教以苦業意識為出發、以緣起性空為主軸的人生觀。

朱子學所以能夠由地方性的而提昇為普世的，筆者認為關鍵在於他看出了理性的事實，他提出了一種只要是理性人都當嚴肅面對的人生之實相。十六世紀末韓國儒者姜沆與日本近世儒學之祖的藤原惺窩之會面，是件極傳奇的事件。偉大的文化交流往往透過殘酷的戰爭而產生的，這是理性的詭譎，這種詭譎也發生在朝鮮大儒姜沆與江戶朱子學之祖的藤原惺窩會面的事件上。姜沆在十六世紀末那場掀動東亞政治秩序的戰爭中被俘了，因緣湊巧，身為德川家康治國理念設計者的藤原惺窩認識了他，兩人惺惺相惜。他們所以惺惺相惜，主要的原因之一乃是藤原惺窩受了姜沆的影響，他們認為只要是人，都得遵守一種普遍性的「理」，「理之所在，如天之疇，似地之載，此邦亦然，朝鮮亦然，安南亦然，中國亦然。東海之東，西海之西，合此言，同此理。」（〈惺窩答問〉）⁹ 真理是超越地域與種族的，朱子天理觀的偉大莊嚴，惺窩此言可謂一語道盡。

三

後世儒者面對著中國思想史上這樣一位不世出的奇才，他心裡很難不起敬畏之感。元明時期的儒者多有人認為：朱子已經揭發了世間的真理，以後

9 引自金谷治，〈藤原惺窩の儒家思想〉。石田一良、金谷治編《藤原惺窩・林羅山》（東京：岩波書店，1975），頁464。

學者該做的工作只是忠實的去實踐他的理念，再也不需要橫生任何新的見解¹⁰。德川初期重要的朱子學者山崎闇齋也這樣認為，他甚至公開宣稱：學宗朱子，所以尊孔子。學者依循朱子的話去做，即使朱子錯了，他能和朱子犯同樣的錯，這也沒什麼好遺憾的¹¹。在理學不是被當成客觀的學術材料來研究，而是被視為與人的終極關懷（所謂的安身立命）息息相關的存在性學問來實踐時，傳統的士子恐怕多會將朱子的思想看成永恆不變的北極星，世間的學問繞著它旋轉。

這樣的信念極為珍貴，但它畢竟不是現代學術性的想法，如果我們認為「詮釋」不但是方法論的概念，它還是人的主體存在的向度，那麼，我們實在不該妄想我們可以跳過對朱子的詮釋，即可客觀的把握住朱子的思想。事實上，由於朱子是位人格全面性發展，而且歷史影響全面幅射的儒林巨擘，他帶來或隱或顯的歷史效應特別大，所以他特別需要一再的詮釋。很明顯的，沒有一位可以被客觀釘死在時空座標與文獻檔案的歷史人物朱熹，只有一種可以不斷被體現、意義不斷湧現出來的朱子。

如果我們將 1949 年當成方便的斷代標幟的話，那麼，半個多世紀來的朱子學研究大致可分成前後兩個階段。在前一個階段，朱子學研究的風氣不算普及，也沒有大型的學術會議，但幾本重要的朱子學專著如牟宗三先生的《心體與性體》、錢穆先生的《朱子新學案》、阿部吉雄編的《朱子學大系》卻都在這個時期出版。二十世紀最後二十年朱子學研究的活動相對的較熱絡，學界分別召開了四次的大型國際會議。首先是 1982 年夏威夷大學首度召開「國際朱子學會議」，這是文革以後，國際學術界研究朱子學的一大盛會，由於馮友蘭、徐復觀等極少參與國際學術活動的學界大老亦與會，所以其活動倍受注目。之後，大陸學界 1987 年在廈門，1990 年在武夷山，分別召開過朱子學的國際學術會議。1992 年，中央研究院中國文哲所籌備處

10 最典型的代表自然是薛瑄那段有名的話：「自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳。」《新校本明史》（臺北：鼎文書局，1982），冊十，卷 282，列傳 170，儒林一，頁 7229。

11 原文出自山田槌齋，《闇齋先生年譜》天和 2 年此條。轉引自阿部隆一，〈崎門學派諸家の略傳と學風〉，西順藏、阿部隆一等編，《山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1980），頁 565。

也首度在臺召開國際朱子學會議。十七年間，兩岸（太平洋兩岸）三地共開過四次朱子學會議，表面上看，次數可謂頻繁。但我們如果考慮朱子在東亞的特殊地位，以及他在廿世紀學界長期所受的冷淡待遇，我們大概很難認定這四次的學術會議是充分的。

公元兩千年，時值朱子逝世八百週年，也是另一個千禧年的揭幕。天道周星，潮落潮起，隨著冷戰的結束以及東亞各國在世界政治經濟版圖上的重新排位，朱子在此一世紀之交的意義已大不同於前。華人社群及東亞地區的學者不管是自覺或不自覺，他們已不得不更嚴肅的看待「朱子在東亞」所蘊含的深刻意義。漢學研究中心、中研院中國文哲所籌備處與清華大學中文系爰於 2000 年 11 月 16 日至 18 日，假國家圖書館國際會議廳，舉行名為「朱子學與東亞文明」的國際學術研討會。會議論文經專家評審，作者修改後，共得 22 篇，分為兩本專書，分別由鍾彩鈞先生及筆者編輯成書，各收論文 11 篇。

朱子學的發展是以武夷山為起點，不斷向四方擴展的歷程。高令印教授〈朱熹與中國文化重心南移——武夷文化說〉一文即探討朱子如何從武夷山原有的文化氛圍出發，綜合三教，整齊百家，終於形成最具理論深度與廣度的朱子學，成為「東亞文明的體現」。朱子所體現的儒家思想，絕不只是現代意義下的哲學，或是理論知識，它帶有相當強的實踐性格，這種性格強烈的表現在「禮」的思想上面。《朱子家禮》一書對宋元後的中國，甚至包括韓國在內，影響很大。李豐楙教授，〈《朱子家禮》與閩臺家禮〉一文即具體的討論五禮，尤其是祭禮與喪禮，在朱子學與在閩臺社會的作用。李教授此文牽涉到生命禮儀此一人類學的向度，也牽連到儒家的宗教性此一複雜的問題。本文的論點與日本大阪大學加地伸行教授最近討論禮與儒家的宗教性之專著¹²，可一併參看。

朱子生前到過許多地方，傳統的士子往往視這些地方為朱子的過化之地。潮州與臺灣不與焉，但這兩地卻浸潤非常濃厚的朱子學氣息。

饒宗頤教授〈朱子與潮州〉一文具體考證朱子在潮州之門人、朱子門人

12 加地伸行著，于時化譯，《論儒教》（濟南：齊魯書社，1993）。

仕宦於潮州者以及潮州地區所刊行的理學要籍云云。饒教授為潮人，以潮人言潮事，行文自是恢恢乎其有餘地。陳昭瑛教授〈道東之傳：清代臺灣書院學規中的朱子學〉一文是此次會議惟一一篇有關臺灣儒學的著作。「臺灣研究」是晚近學界頗熱門的一個領域，但臺灣文化中非常基層的儒學文化層，相關的研究仍然偏少。陳教授有關臺灣儒學的著作雖不是筆路藍縷的開山作，但無疑地是這個領域最成體系之著作¹³。「臺灣書院學規」的問題既可視為臺灣研究的題目，也可視為書院教育重要的一環，陳教授此文延續她以往的著作精神而來。

第五篇論文為陳祖武教授〈從經筵講論看乾隆時期的朱子學〉。陳教授的文章提到一個重要的文化現象：為什麼清初諸帝一再倡導朱子學，懸為功令，朱子學思想卻沒有什麼重要的發展，反倒是經學考據蔚為大國？陳教授從「經筵講論」此一不太受到當代學者重視的線索入手，他發現清高宗早晚年在朱學與經學間頗有抉擇。早年崇朱，但乾隆廿一年後，高宗卻立異朱子，崇獎經學，這種方式很自然的把學界導向窮經考古的途徑。陳教授此文問的問題很重要，陳教授的解答也很有理趣。此文是經學史的文章，但我們也可以將它放在目前頗受注目的經典詮釋學的角度下定位。陳教授此文無疑牽涉到「詮釋」與「政治」此關鍵的問題，中國自漢代立下官學之後，政治的幽靈始終徘徊在經學的大地，此問題到了文革及白色恐怖時期達到前所未有的高峰。陳教授此文雖然沒有特別突顯政治的詮釋暴力問題，但它已指出政治對經典的強力引導作用。

林月惠教授的長文〈朱子與劉蕺山對《中庸》首章的詮釋〉也是經學史的問題，但我們一樣可從經典詮釋學的角度重新定位。《中庸》一書對朱子與對劉蕺山都很重要，朱、劉兩人的核心理論，如前者之「參中和」，後者之「慎獨」，皆建立在此經典的權威上面。但一個文本，各自表述。朱子理解《中庸》，他依循的是「理氣二分」的分解路線；劉蕺山則依「藏顯於密」的貫通模式解經。由此「文本的開放性」與「詮釋的不可決定性」，正突顯《中庸》之所以為經典，乃因它具有不斷再生的詮釋之潛能。

第五、六兩篇文章可視為朱子學在十七、八世紀中國的發展，接連下來

13 陳昭瑛，《臺灣儒學》（臺北：正中書局，2000）。

的五篇則是朱子學在域外的展開。楊祖漢教授近數年專研韓國儒學，〈韓儒李晦齋對朱子學的理解及其現代意義〉一文主要環繞李彥迪（號晦齋）與曹漢輔兩人論辯「無極太極」所衍生的問題。李彥迪的主要論點有四：（一）道至高至妙，又至近至實。（二）無極是對太極之形容，太極的空寂乃是寂感，而非寂滅。（三）主敬存心，下學人事，方能上達。（四）須正視世間之分殊，不可漫無差別。李、曹兩人的討論在相當程度內，可以說重演朱、陸兩人對《太極圖說》的不同理解。但李、曹兩人都是在接受朱子思想為前提的情況下所展開的討論，這種朝鮮版的「無極而太極」之辯可以提供我們域外儒者所理解的朱子圖像。

子安宣邦教授精研德川思想史，他的著作多能新義時出，但又言之有據，當世治日本江戶儒學者，鮮能不正視他所提出的任何論點。〈日本朱子學究竟何事——貝原益軒與近世知識的成立〉一文顧名思義，乃是探討貝原益軒與「近世知識」關係的文章。貝原益軒當然是日本朱子學的大家，從井上哲次郎以下的日本學者對貝原益軒與朱子關係的解釋，通常強調他早年服膺朱子，晚年著《大疑錄》，轉向批判的立場¹⁴。子安教授此文則力持貝原益軒之批判朱子，並不是要顛覆它，而是要改變傳統所接受的朱子學之知識性格，將它由特權性知識轉化為一般性知識。這樣的知識一方面可用來理解當時世界所具備之普遍性，一方面又可落實到具體的社會環境，具備公開性和公共性。貝原益軒對朱子學做了重構的工作，奠下近世儒學普遍性且公共性的基礎。依子安教授所述，貝原益軒所做的正是一種詮釋學的轉折，「理」由超越的公共性變成經驗的公共性。我們如果將此文與子安教授的徂徠論一併參看¹⁵，應該可以看出朱子學進入日本成為日本朱子學以後的曲折行程。

懷德堂學派在日本的儒學派中，形象極為鮮明。該書院位於所謂「天下之廚房」的大阪，創始者為號稱「五同志」的五位豪商，爾後書院運作的經費大體也依賴大阪地區的富商支持，大阪商人駸駸然有明清徽商尚古崇文之

14 井上哲次郎，《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，明治四十四年），頁 266-268。

15 子安宣邦，《事件としての徂徠學》（東京：青土社，1990）。

風。懷德堂代有傳人，但重要人物如三宅石庵、五井蘭州、中井竹山與中井履軒，以及晚近更受學界注目的富永仲基、山片蟠桃等學者大抵活躍於十八世紀。這批學者雖然多為朱子學學者，但他們的學問往往帶有很強的實用價值，也蘊涵更多近代的氣息。陶德民教授〈近世日本朱子學的特色——以大阪懷德堂學派為例〉一文從兩個角度分析懷德堂朱子學的特色，一從「格物窮理論」和「無鬼論」，一從「天文學」和「社會論」的角度著手。前者顯示懷德堂學者雖接受朱子學的問題意識，但解答不一定一樣。後者更顯示懷德堂學者融合東西，注重實際問題的傾向。我們單單從陶教授提出的兩個著眼點考量，也可以看出懷德堂學派不同於林家或崎門學派的地方。

黃俊傑教授〈中井履軒對朱子學的批判：從《四書》的再詮釋出發〉一文也是處理懷德堂學者的專論，但黃教授的進路與陶德民教授的不同，陶教授是思想史的進路，黃教授的文章則屬於經典詮釋的範圍，其寫作方式近於前面所說林月惠與楊祖漢兩位教授所述。黃教授探討的是懷德堂朱子學的核心人物——中井履軒的思想，黃教授透過中井履軒有關《四書》的論述，指出他將朱子思維世界中的「認知心」轉為「道德心」，而且主張理的「內在性」，放棄朱子「自外覓理」的格物致知工夫。依據黃教授所述，則中井履軒對於朱子學的批判已不再是系統內部的批判，而是基本的前提都已不同。筆者認為：黃教授筆下的中井履軒恐怕是打著朱旗反朱旗，他的基本立場反而近於陸王，黃教授此文帶出了許多值得深思的議題。

最後一篇為柴田篤教授的〈日本朱子學與基督教〉，柴田篤教授對中日兩國的基督教受容史相當注意，本文是他系列著作中的一篇。本文以江戶時期三個不同階段的四位儒者（其中有一位是朱子學學者）為例，指出從初期的林羅山到中期的新井白石以迄幕末時期的大橋訥庵與安井息軒，他們都排斥基督教，而且他們的理論依據大體都依循朱子學的思維模式。但隨著歷史階段發展的差異，江戶儒者排斥西洋文明的內容與態度也有所不同。幕末時期，大橋訥庵的《關邪小言》與安井息軒的《弁妄》對基督教採取了全面性的攻擊，因為此時出現了「維持國體」的意義危機。文章結尾處，柴田教授指出明末中國儒者對天主教義理最關心的是靈魂與來世的問題，這樣的重點與江戶儒者的關懷大異其趣。柴田教授拋出的這個議題極具理論趣味，箇中原因值得進一步的探究¹⁶。

四

本集的第一篇論文意味著「朱子學在武夷山」，這樣的朱子學如果還是區域性的話，那麼，最後一篇論文〈日本朱子學與基督教〉，這樣的朱子學不但已是東亞的，它還是世界性的，具有東西交流史的意義。此次的朱子學會議名稱為「朱子學與東亞文明」，這是個穩健的標題。但原先設計的名稱更富挑戰性：「朱子學的邊緣與邊緣的朱子學」。所謂「朱子學的邊緣」，意指朱子學是個龐大的體系，其中有些領域，比如理氣心性等哲學概念一再的被討論，但有些被現在學界列為較邊緣的學科或文化現象如占卜、書法、風水、家禮、天文、考據等等，朱子亦曾涉及，而且事實上也發生過歷史的影響，但這些領域相對的沒有受到當今學術界的青睞。所謂「邊緣的朱子學」，意指朱子學在華夏邊緣地區的發展，這些地區或許曾經出現過理論深度及歷史影響都很深遠的學者（如日、韓），這當中某些區域或許沒有出現過類似李退溪、林羅山這類重量級的朱子學學者，但朱子思想在此區域的文化傳承上卻扮演相當重要的角色（如臺灣）。不管是哪一種情況，它們都沒有受到國人應有的重視，這也是它們之所以被稱為「邊緣」的理由。

然而，邊緣未嘗沒有有利之處。饒宗頤教授再〈朱子與潮州〉一文的結論處提到：朱子晚年因偽學問題，心頗警戒。但潮州地區的官吏多為朱子門人及再傳弟子，他們因身處偏遠，「於偽學之禁，毫無戒懼之心」，所以照樣刻書講論，提倡道學，「朱子嫡傳，不絕如縷。」即使朱子，亦曾蒙邊緣之利。朱子居住地武夷之於中原，其地為邊緣。朱子年輕時候嗜好的佛老醫卜，其學之於正統儒學，亦可謂邊緣。然而，邊緣有時意味著更大的自由空間，正是這樣的邊緣地區與邊緣學科對朱子後來的整齊百家，自鑄系統，起了重大的作用。

就朱子學的傳播而言，我們也發現類似的情況。邊緣地區由於受到主流

16 柴田篤教授在 1992 年中研院中國文哲所籌備處所召開的國際朱子學會議上宣讀〈利瑪竇與朱子學〉，此文已觸及他上述所提的問題。柴田篤教授的文章收入鍾彩鈞編《國際朱子學會議論文集》，下冊，頁 909-922。

論述的影響較淺，或者該說：由於地理阻隔與傳統的差異，他們對主流論述往往會有另外的理解，因此，他們的詮釋不時會帶來新的視野。我們且以韓國為例，朱子學對韓國的影響不下於中國，但李退溪與高奇峰爭論的有名的「四端七情」之論，這樣的爭議在中國的朱子學傳統裡就沒發生過。李退溪的「理發」之說劃分四端／七情，這樣的論點確實蘊含極深遠的意義。湖洛學派爭執的焦點「人性物性異同論」又是個極值得注意的論點，大凡東方性命思想論到極處，人性與物性的異同都會被帶到檯面上來，如果「天命之謂性」可以成立的話，這樣的天命之性是否只降衷於人，而狗子與草木不與焉？如果狗子與草木亦同秉「天道下降之性」的話，這是個什麼樣的「秉」法？這個問題一直隱含在朱子學的體系之內，但朱子存而少論¹⁷，湖洛學者則引申而張之。

凡真正具有普世價值的思想體系，它的潛能必然大於現實，它既存的文本一定蘊含思想分化的種子。「東亞的朱子學」這個概念是曖昧的，因為它不可能不存在以「朱子學」為旨歸的中心；但由於位於中心的這種文本必然要不斷的再詮釋，也要作更深刻的再體現，所以落實來講，「東亞的朱子學」逃避不了是種多元中心的朱子學。朱子學的思考模式是「理一分殊」，我們如果將這個形而上學的命題稍作調整，讓它帶有更濃厚的文化解釋模式的話¹⁸，我們不妨說：不管就理論意義或就歷史的現象而言，「東亞的朱子學」也是理一分殊的開展。

「中」是儒學的重要概念，也是程朱學派核心的思想。《中庸》第二章有言：「君子之中庸也，君子而時中。」程伊川解釋道：「中字最難識，須是默識心通。且試言一廳，則中央為中；一家則廳非中，而堂為中；言一國則堂非中，而國之中為中。」¹⁹「中」像流水，漫無定形，但卻不是沒有準則。朱子《中庸章句》在第二章此處下有注云：

17 朱子當然提過「枯槁有性」的命題，但由於他不喜歡談「物格知至」以後的本地風光，所以這個問題的內涵並沒有被充分的攤展開來。

18 劉述先先生對這個概念所作的詮釋值得留意，參見〈「理一分殊」的現代解釋〉，《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁157-188。

19 〈河南程氏遺書〉，《二程集》（北京：中華書局，1984），卷18，頁214。

中無定體，隨時而在，是乃平常之理也。²⁰

中無定體，沒有僵硬而固定的中心，它很容易轉化為邊緣；但它隨時而在，所以世界上也沒有永恆的邊緣，每一個邊緣都有可能轉化為中心。

中心—邊緣是後現代思潮的議題，「中無定體，隨時而在」則是程朱性理學的命題。「朱子學在東亞的開展」這個文化現象顯示中心與邊緣不斷的在互換，而且，邊緣有邊緣的長處，邊緣佔據優越的外緣位置，它往往比現行的中心更有資格成為下一波思潮的中心。我們不妨說：邊緣和中心都是無定體，都是隨時所宜，兩者的功能不斷互滲互入，兩者的位置不斷的交換。當思想成為中心時，它擁有完整的解釋能力，可編織文化世界的意義網脈；當思想處於邊緣時，它要檢驗主流思潮的正當性，實施不斷再生的邊緣性顛覆作用。

臺灣僻處於東亞大陸邊緣，它曾長期被視為未蒙王化之荒服，於今則為海運交會之樞紐，各種勢力匯聚之中心。世紀之交，我們在此舉辦朱子學的國際研討會議，內心不能不強烈感受到中心與邊緣辯證發展的複雜問題。

20 《中庸纂疏》，頁 37。此書收入趙順孫編，《四書纂疏》（臺北：新興書局，1972）。