

## 論朱熹〈齋居感興二十首〉與丹道之學的關係\*

史甄陶\*\*

### 摘要

朱熹〈齋居感興二十首〉與丹道思想的關聯，以及朱子後學對此問題的解讀，為本文探討主旨。朱熹受到陳子昂〈感遇〉的啟發，寫下〈齋居感興二十首〉；為了與陳子昂相呼應，朱熹運用〈感遇〉詩的字詞與句式，其中含有與丹道相關的詞彙。然而，對於這些詞彙的解讀，陳子昂與朱熹有兩方面主要差異：一是對終極真實的理解不同，二是對於天人關係的構想不同。至於關注朱熹〈齋居感興二十首〉的中國、日本和韓國學者們，看待此組詩與丹道的關聯，可歸類為三種態度：第一種，採取明確區分的立場；第二種，採取調和之說；第三種，強調朱熹與道教的關係密切。藉由這三種態度，得以一窺朱子後學發展的軌跡。

關鍵詞：朱熹、陳子昂、齋居感興、丹道

---

\* 本文初稿宣讀於二〇一四年三月十五日由臺灣大學人文社會高等研究院主辦「朱子哲學的當代反思」國際學術研討會；論文修改期間，承蒙多位教授賜與寶貴意見，同時感謝二位匿名審查委員先生用心審閱，以及蔡育螢同學的協助，俾使本文論述更加詳密，謹致謝忱。

\*\* 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

## 一、前言

朱熹（1130-1200）〈齋居感興二十首〉可說是他的詩作中，影響力較大的一部作品。此組詩作於宋孝宗乾道八年（1172），<sup>1</sup> 淳熙十二年（1185）在建陽學官刊刻。朱熹曾為諸生注釋，<sup>2</sup> 他的門人及後學也紛紛提出解說，使其內涵更加豐富。<sup>3</sup> 不僅如此，此組詩在東亞儒學圈中，也頗具影響力，日本江戶時代及朝鮮李朝時代都有學者專門蒐集歷代解說，並整理成冊。<sup>4</sup> 由此可見此組詩在朱熹著作中的重

- 
- <sup>1</sup> 束景南，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年），卷上，頁481-482。
- <sup>2</sup> 朱熹在〈答詹帥書二〉中提到：「去歲建昌學官偶為刻舊作〈感興詩〉，遂為諸生注釋，以為謗讒而納之臺諫，此教官者，幾與林子方俱被論列，此尤近事之明鏡。」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），卷27，頁1032。
- <sup>3</sup> 目前被完整保存下來注解朱熹〈齋居感興二十首〉的著作，在中國有蔡模（1188-1246）《文公朱先生感興詩》、何基（1188-1268）《解釋朱子齋居感興二十首》、胡炳文（1250-1333）《感興詩通》、劉履（?-?）《選詩補注》等。此外，熊節（1199年進士）《性理群書句解》中有熊剛大（1214年進士）對〈感興〉二十首的注解，也值得一併參考。相關內容請參考史甄陶，〈從《感興詩通》論胡炳文對朱學的繼承與發展〉，《漢學研究》第26卷第3期（2008年9月），頁93-122。此外，曾被著錄注解〈齋居感興二十首〉的學者，還有潘炳（?-?）、余伯符（?-?）、胡升（1198-1281）、胡次焱（1229-1306）、程時登（?-1328）和吳曰慎（?-?）等人，關於這些人物介紹與其注釋的問題，請參考卞東坡，〈朱子《齋居感興二十首》在東亞社會的流傳與影響〉，收入張伯偉編，《域外漢籍研究集刊》（北京：中華書局，2011年），第7輯，頁370-378。
- <sup>4</sup> 朱熹〈齋居感興二十首〉在日本方面的資料，可見的有林鷲峰（1618-1680），《感興詩考》（抄本，藏於日本內閣文庫）和山崎闇齋（1619-1682），《感興詩考》，收入日本古典學會編纂，《新編山崎闇齋全集》（東京：日本古典學會，1978年），頁17-25。後者著作的影響力較大，有四人曾疏解山崎闇齋《感興詩考》：久米訂齋（順利）（1699-1784）《感興詩筆記》、加藤延雪（1646-1691）《感興詩考注紀聞》、若林強齋（1679-1732）《感興詩講義》和《感興詩師說》。參見卞東坡，〈朱子《齋居感興二十首》在東亞社會的流傳與影響〉，頁394-400。韓國方面的資料，目前可供查閱者有任聖周（1711-1788），《朱文公先生齋居感興詩諸家注解集覽》（刻本，藏於韓國國立中央圖書館）；和李宗洙（1722-1797），《朱子感興詩諸家集解》（刻本，藏於韓國國立中央圖書館）；清州牧，《文公朱先生感興詩》（刻本，藏於首爾大學圖書館），但目前不可外借。

要性。但是目前的相關研究並不多，大多放在文獻的流傳或宋代理學的脈絡中，進行討論；<sup>5</sup> 然而，對〈齋居感興二十首〉中為何出現大量與丹道相關的文字，以及朱熹如何運用及理解，沒有更進一步的說明。本文從這個角度切入，以探究朱熹對丹道之學的觀點，與中國、日本和韓國的朱子後學對此現象的看法。分為以下三部分討論：首先探討朱熹〈齋居感興二十首〉的寫作背景，以見他運用丹道相關語彙的原因；其次，討論朱熹在運用這些語彙時，他的思想與丹道概念有何異同；最後，欲進一步了解朱子後學，如何看待〈齋居感興二十首〉中所傳達的儒、道關係。期盼能夠透過這個議題，具體呈現朱子學與丹道之學的交集與分歧。

## 二、寫作〈齋居感興二十首〉的起點

朱熹〈齋居感興二十首〉雖然在南宋理宗時期，就已被列入「理學詩之目」，<sup>6</sup> 但是詩中出現許多丹道之學相關的典故，亦是不爭的事實。朱熹為什麼要運用這些詞彙，來表達自己所思所感呢？關於這個問題，朱熹〈齋居感興二十首〉的序言，提供明確的線索。他說：

余讀陳子昂〈感寓〉詩，愛其詞旨幽邃，音節豪宕，非當世詞

<sup>5</sup> 請參見沈慶昊，〈朱子「齋居感興詩」와 「武夷權歌」의 조선판본〉(朱子《齋居感興詩》與《武夷權歌》的朝鮮版本)，《書誌學報》第14卷(1994年12月)，頁3-36；卞東坡，〈朱子《齋居感興二十首》在東亞社會的流傳與影響〉，《域外漢籍研究集刊》第七輯，2011年，頁365-415。兩位作者都是從漢文文獻的角度，探討日本和韓國學者高度重視朱熹〈齋居感興二十首〉的情況，其內容有助於本文在資料上的掌握。申美子《朱子詩中的思想研究》第四章第二節〈雲谷感興詩〉，則是探討朱熹〈齋居感興二十首〉中的理學思想。〔日〕申美子，〈雲谷感興詩〉，《朱子詩中的思想研究》(臺北：文史哲出版社，1988年)，頁203-280。

<sup>6</sup> 周應合(1213-1280)在南宋理宗景定五年(1264)所完成的《景定建康志》中，將《朱文公感興詩》列在「理學詩之目」。〔宋〕周應合，《景定建康志》(臺北：臺灣商務印書館，1983年)，卷33，頁387。

人所及。如丹砂、空青、金膏、水碧，雖近乏世用，而實物外難得自然之奇寶。欲效其體，作十數篇，顧以思致平凡，筆力萎弱，竟不能就；然亦恨其不精於理，而自託於僂佛之間以為高也。齋居無事，偶書所見，得二十篇。雖不能探索微眇，追跡前言，然皆切於日用之實，故言亦近而易知。既以自警，且以貽諸同志云。<sup>7</sup>

這段話中，朱熹明確地表示，在詩的詞旨、音節等形式的問題，陳子昂（661-702）值得大加讚賞；但是在詩中所呈現的思想，特別是在終極關懷的層面，則溺於仙、佛，不精天理。於是，朱熹想通過〈齋居感興〉詩的寫作，描繪一個以「理」為中心，合於「日用之實」的詩篇；同時，儒家也相當注重詞通達意，朱熹基於這樣的傳統，也主張要寫出一篇文辭「近而易知」天理、物理和事理的詩作。然而，若將兩組詩一對讀，可清楚發現，朱熹和陳子昂詩中的詞彙和詩句，有許多重疊之處。關於此點，日本學者林鷺峰（1618-1680）早見端倪。<sup>8</sup>但實際上，朱、陳二人解釋的角度，畢竟有所異同。以下便就著這些語句進行討論。

### （一）昆侖

朱熹〈齋居感興〉第一首詩的第一句，即以「昆侖大無外」開宗明義。<sup>9</sup>「昆侖」二字在陳子昂〈感遇〉的組詩中，出現了三次，分

<sup>7</sup> [宋]朱熹著，陳俊民校訂，〈齋居感興二十首〉，《朱子文集》，冊1，頁146。

<sup>8</sup> 林鷺峰說：「第一篇用「象罔」字，此篇云『混沌死』，皆出《莊子》，蓋取其語，不取其意者也。」〔日〕林鷺峰，《感興詩考》（抄本，藏於日本公文書館內閣文庫）。對林鷺峰意見的討論，請見本文第四節。

<sup>9</sup> [宋]朱熹著，陳俊民校訂，〈齋居感興二十首〉，《朱子文集》，冊1，頁146。

別是「崑崙有瑤樹」、「吾觀崑崙化」及「崑崙見玄鳳」。<sup>10</sup>「昆侖」又可寫作「崑崙」或「崑崙」。

陳子昂在詩中提到「崑崙有瑤樹」和「崑崙見玄鳳」都是取其山名。「崑崙山」是中國神話中的聖山，而崑崙神話更是廣泛地影響到先秦古籍的記載，諸如《山海經》、〈離騷〉、〈天問〉和《莊子》，都共享這個題材。<sup>11</sup>此外，因著崑崙山是道教仙人聚居的仙山，具有高度的神聖、神秘性，因此在文獻中也被引伸視作「宇宙」的重要象徵。陳子昂在詩句中說「吾觀昆侖化」，就是藉由「昆侖」來說明宇宙世界是他體察的對象。同樣的，朱熹在〈齋居感興〉第一首詩所提到「昆侖大無外」，也是興起對這無垠之天地的讚嘆。

## （二）元化

「元化」二字也是兩人詩中重複出現的詞語。這表現出兩人的共鳴，還不只停留在客觀的觀賞天地萬物，他們同時也嚮往著與道合一的妙境。「元化」一詞最早出於南北朝時期的道教經典中，<sup>12</sup>在唐代被大量使用。然而「化」字卻是先秦儒、道著作中皆曾出現的字詞：《周易》強調「乾道變化」，或者「窮神知化」；<sup>13</sup>《老子·第三十七

<sup>10</sup> 〔唐〕陳子昂撰，徐鵬校點，《陳子昂集（修訂本）》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁4-8。本書以《四部叢刊》影印明楊澄校正本《陳伯玉文集》為底本，以明嘉靖王廷刻本《陳子昂集》、清道光蜀州刊本《陳子昂先生全集》為校本，並校以其他諸本。詳細書目請參閱《陳子昂集·凡例》，頁3。

<sup>11</sup> 楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業公司，2016年），頁84-91。

<sup>12</sup> 《洞真太上素靈洞元大有妙經·太帝君偈大有妙讚》以「翳翳元化初」為首句。收入〔宋〕蔣宗瑛校勘，〔明〕張宇初編定，《上清大洞真經》（北京：華夏出版社，2004年），頁129。此書大約成書於東晉南朝。參見胡孚琛主編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁235。

<sup>13</sup> 前者出於〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校勘，《周易注疏》（台北：藝文印書館，1979年影印清嘉慶二十年南昌府學本），卷一，頁10；後者出於〔魏〕王弼注，〔唐〕

章》：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。」<sup>14</sup> 這是道家著作中，使用這個字詞的發軔。然而在《莊子》中，「化」出現七十餘次，顯然更受重視。由此可見，「化」一方面指的是「變化」，另外也可作為「道」的代稱，這在儒、道兩家的思想中，都是成立的。<sup>15</sup>

陳子昂〈感遇〉詩中出現「元化」一詞有二次：「古之得仙道，信與元化並」，<sup>16</sup> 及「仲尼探元化，幽鴻順陽和」。<sup>17</sup> 從陳子昂的行文中，可以看見他認為能體現「元化」境界的對象，並不限於道教，也屬於儒家。同時，只要能進入與道合一的變化過程，就能夠擺落俗世紛擾，融入天地萬物的流行之中。至於朱熹，則是在〈齋居感興〉中說道：「至人秉元化，動靜體無違。」<sup>18</sup> 朱熹使用「元化」一詞，可能是依據陳子昂之詩而作，然而他特別藉此說明「至人」的特質，主要是運用《莊子》的典故；此外，「至人秉元化」的前一句是「凝冰亦焦火，淵淪復天飛」，同樣也是出於《莊子》。<sup>19</sup> 可見他寫第三首詩的脈絡，與《莊子》關係密切。只是朱熹所謂的「至人秉元化」，雖然是指人與終極境界合一的狀態，但就著理學的概念而言，朱熹所

---

孔穎達疏，〔清〕阮元校勘，《周易注疏》，卷八，頁169。

<sup>14</sup> 陳鼓應注譯，《老子今註今譯·老子校定文（修訂本）》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），頁252-253。

<sup>15</sup> 〔魏〕阮籍〈通老論〉曰：「道者，法自然而為化。……《易》謂之『太極』，《春秋》謂之『元』，《老子》謂之『道』。」〔明〕張溥，《漢魏六朝百三家集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷34，頁44。

<sup>16</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》（成都：四川人民出版社，1981年），頁10。

<sup>17</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁64。除此之外，〈感遇〉第十中首句為「深居觀群動，徘徊爭朵頤」。根據彭慶生所言，《四庫叢刊》影印明楊澄校正本「群動」旁注小字「元化」，活字本、明刊本、《四庫》本作「元化」，《全唐詩》、楊本作「元化」下注「一作群動」，惟《紀事》徑作「群動」。彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁17。

<sup>18</sup> 〔宋〕朱熹著，陳俊民校訂，〈齋居感興二十首〉，《朱子文集》，冊1，頁146。

<sup>19</sup> 《莊子·在宥》：「廉劇彫琢，其熱焦火，其寒凝冰。」〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：貫雅文化事業公司，1991年），卷4下，頁371。

要表達的含意是人被天理所構成的性體，這與陳子昂所嚮往的仙道之人，並不相同。

### (三) 金鼎

「金鼎」指的是煉金為丹之鼎，引申為道教煉丹飛仙之術。陳子昂在這首詩中表示「金鼎合神丹，世人將見欺」，<sup>20</sup>意在責難仙道為騙術，因他領會到「飛飛騎羊子，胡乃在峨眉？變化固非類，芳菲能幾時！疲疴苦淪世，憂悔日侵淄。」<sup>21</sup>在憂悶疾病之中，他感嘆峨嵋山上沒有神仙，而人生無常，壽命有終，表現出對仙術的不信任。但這也有可能是陳子昂在憤懣中的牢騷之詞，<sup>22</sup>因為他自己也曾經服用丹藥，<sup>23</sup>並且在〈感遇〉中有另一首詩說：

吾觀龍變化，乃知至陽精。石林何冥密，幽洞無留行。古之得仙道，信與元化並。玄感非象識，誰能測沉冥。世人拘目見，酣酒笑丹經。昆崙有瑤樹，安得采其英。（第六首）

在此詩中，他對比古人與今人的差異：古人相信與造化合一，能夠體察玄妙的感應，不停留在外在現象的觀察而已；但是一般人，卻受限於耳目感官，在酒酣耳熱之際嘲笑丹經無用。陳子昂認為這樣的人無法得道成仙，可見他並不完全否定丹藥的功效。

朱熹在〈齋居感興〉中也提到「金鼎」，同樣與煉丹之術有關。他說：

<sup>20</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁 54。

<sup>21</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁 55。

<sup>22</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁 57。

<sup>23</sup> 陳子昂在詩中曾說：「還丹奔日御，却老餌雲芽。」〔唐〕陳子昂撰，徐鵬校點，〈臥病家園〉，《陳子昂集（修訂本）》，卷 2，頁 54。又說：「還丹應有術，烟駕共君乘。」陳子昂撰，徐鵬校點，〈題李三書齋崇嗣〉，《陳子昂集（修訂本）》，卷 2，頁 35。

飄飄學仙侶，遺世在雲山。盜啟元命秘，竊當生死關。金鼎蟠龍虎，三年養神丹。刀圭一入口，白日生羽翰。我欲往從之，脫屣諒非難。但恐逆天道，偷生詎能安。<sup>24</sup>

朱熹對於長生之術，表達得相當曖昧。在行文中，一方面似乎想要藉由煉丹之術，遠離塵囂，但是後面又說「但恐逆天道，偷生詎能安」，反映對仙術的遲疑。這樣不明確的態度，若是放在陳子昂〈感遇〉詩的脈絡下來看，的確可以發現兩人對仙道都有所認識，但也有不安，彼此的概念是相呼應的。

#### （四）玄天幽且默

「玄天」這個詞彙，最早出現於《莊子·在宥》，郭象釋之為「玄默」，<sup>25</sup> 乃是對「天道」的形容。這在陳子昂的〈感遇〉詩中也被挪用。陳子昂因著對武則天政權的不滿，於是發出「玄天幽且默，群議何嗤嗤」的感懷。<sup>26</sup> 這是將天道之窈冥與人世之喧嚷，做了對比。然而朱熹所興發的懷想是「玄天幽且默，仲尼欲無言」。<sup>27</sup> 這是將原本形容道教終極真際的語詞，運用在儒家的脈絡下，強調天理會自然流行，孔子也毋需多言。

以上主要就著陳子昂〈感遇〉和朱熹〈齋居感興〉中，對重複詞語所做的考察。

除了上述的說明外，在朱熹與陳子昂的組詩中，尚有其他重複的詞彙，如兩人都引用《史記·魯仲連列傳》，強調魯仲連的高風亮節；言及「穆天子」西遊之事；運用「夸毗子」一詞，批評能言善道的佞

<sup>24</sup> [宋]朱熹著，陳俊民校訂，〈齋居感興二十首〉，《朱子文集》，冊1，頁149。

<sup>25</sup> [清]郭慶藩，《莊子集釋·在宥》，卷4下，頁389。

<sup>26</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁36。

<sup>27</sup> [宋]朱熹著，陳俊民校訂，〈齋居感興二十首〉，《朱子文集》，冊1，頁150。



人；以「西方」二字論及佛教。但是這些詞語的出處較為散亂，未成體系，然而同樣可以說明，朱熹受陳子昂〈感遇〉的啟發而寫下〈齋居感興〉，其中陳子昂所言及的典故和想法，影響了朱熹寫詩的思路。

在他們的交集中，有兩點值得注意：首先，陳子昂對仙道世界的神馳，讓朱熹受到感發，進而在詩中多次引用陳子昂作品中與丹道相關的語詞，表達他個人對宇宙的思索。陳子昂之所以有此情懷，主要受到他父親的影響；<sup>28</sup> 至於朱熹則是在少年時代出入老佛，曾經嚮往學仙鍊丹，<sup>29</sup> 因此，這些語彙對他們而言並不陌生。其次是陳子昂和朱熹使用丹道的語彙時，常與《莊子》的字詞連用。關於《莊子》與丹道的關係，究竟是一還是二？<sup>30</sup> 陳子昂並沒有直接的說明，但是朱熹在解釋《莊子·養生主》時，卻很清楚地表示《莊子》養生的終極目標，在達到「全身而盡年」。<sup>31</sup> 可見朱熹所理解的《莊子》，與丹道修命之身體的觀點相通。這些丹道的詞彙，展現陳子昂與朱熹對天道的相似嚮往，然而這並不代表兩人對天道的內涵，採取同樣的解釋。以下便是對於這個問題的討論。

<sup>28</sup> 盧藏用在〈陳氏別傳〉中，提到陳子昂的父親陳元敬：「因究覽墳籍，隱居家園以求其志，餌地骨鍊雲膏四十餘年。」可見陳元敬修仙學道並熱衷服食。參見王運熙〈陳子昂和他的作品〉，收入〔唐〕陳子昂撰，徐鵬校點，《陳子昂集（修訂本）》，頁 264、284。

<sup>29</sup> 束景南，《朱子大傳》（福州：福建教育出版社，1992 年），頁 993。

<sup>30</sup> 關於這個問題，目前學界大致有兩種看法。一類主張《莊子》思想具備修命之身體訊息，與丹道是互通的，可參見楊儒賓，〈從「生氣通天」到「與天地同流」—晚周秦漢兩種轉化身體的思想〉，《中國文哲研究集刊》第 4 期（1994 年 3 月），頁 477-520；賴錫三，〈《莊子》精、氣、神的功夫和境界—身體的精神化與形上化之實現〉，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008 年），頁 119-166。一類主張《莊子》與丹家煉養精氣之工夫與身體現象無關，可參見謝君讚，〈論「緣督」與「踵息」的丹道式說解—以《莊子》中的「精」「氣」為線索的討論〉，《文與哲》第二十九期（2016 年 12 月），頁 1-36。此文作者特別指出，賴錫三近來對《莊子》「緣督」的解釋，已漸漸轉往純然之心性象徵的角度，可參見賴錫三，〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》第 47 期（2015 年 9 月），頁 49-90。

<sup>31</sup> 〔宋〕朱熹著，陳俊明校訂，〈養生主說〉，《朱子文集》，卷 67，頁 3396。

### 三、陳子昂與朱熹在思想上的差異

陳子昂與朱熹在詩中都流露出對終極實際的興致，但他們所理解的內容究竟是什麼？並且，又是如何看待人與終極實際的關係？以下就此兩方面來討論。

#### （一）對終極實際的領會不同

陳子昂對宇宙根源之「道」的嚮往，使朱熹深受感發，進而在〈齋居感興二十首〉寫出同樣的議題，然而兩人的理解卻不相同。陳子昂〈感遇〉第八首說：

吾觀昆崙化，日月淪洞冥。精魄相交構，天壤以羅生。仲尼推太極，老聃貴窈冥。西方金仙子，崇義乃無明。空色皆寂滅，緣業亦何成。名教信紛藉，死生俱未停。<sup>32</sup>

他在詩中首先描繪出日月升沉於昆崙山，其精魄更迭交會並網羅群生的情狀；詩中更進一步探詢此情狀之所以然，列出儒家的「太極」、道家的「窈冥」，以及佛教所崇尚的「無明」，考慮了三教的終極關懷。他也在詩中表現出對佛教緣業的不確定感，以及名教的雜亂，有所不滿。對陳子昂而言，萬物究竟從何而來？在〈感遇〉第一首詩中，他對此問題有所發揮：

微月生西海，幽陽始化升。圓光正東滿，陰魄已朝凝。太極生天地，三元更廢興。至精諒斯在，三五誰能征。<sup>33</sup>

陳子昂以日月的消長來比喻陰陽的交替，並且提出「太極」是天地的

<sup>32</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁13。

<sup>33</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁3。

本源；這顯然與《易·繫辭》：「易有太極，是生兩儀」的概念相一致，而較接近生成論的思維。<sup>34</sup> 然而，陳子昂究竟是如何設想宇宙的生成呢？在〈感遇〉詩中，雖然完全沒有提到「氣」的概念，但是他在上書給武則天的《諫政理書》中，明確表示：「元氣者，天地之始，萬物之祖。」<sup>35</sup> 可見對陳子昂而言，「太極」也就是「元氣」，而陰陽升降也就是氣的消長，萬物則是藉由氣之聚散所構成。這可說是唐代一個比較普遍的概念。<sup>36</sup>

朱熹在〈齋居感興〉的第一、第二首詩中，也探討了同樣的議題：

昆崙大無外，旁薄下深廣。陰陽無停機，寒暑互來往。皇犧古神聖，妙契一俯仰，不待窺馬圖，人文已宣朗。渾然一理貫，昭晰非象罔。珍重無極翁，為我重指掌。<sup>37</sup>

吾觀陰陽化，升降八紘中。前瞻既無始，後際那有終？至理諒斯存，萬世與今同。誰言混沌死，幻語驚盲聾。<sup>38</sup>

這兩首詩放在〈齋居感興〉一開始，具有開章明義的意味，與陳子昂的〈感遇〉一對照，可發現其中互相呼應之處。首先第一首詩從「昆崙」起始，並言及陰陽消長，與陳子昂從太極說到陰陽一致，同樣感歎於宇宙的創生與變化。其次，太極究竟是什麼？陳子昂的「至精諒斯在」，以「精」來稱呼；朱熹說「至理諒斯存」，更是明確地以「理」

<sup>34</sup> 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校勘，《周易注疏》，卷7，頁156。

<sup>35</sup> 〔唐〕陳子昂撰，徐鵬校點，〈諫政理書〉，《陳子昂集（修訂本）》，卷9，頁229。

<sup>36</sup> 陳子昂的見解，與孔穎達的觀點一致。孔穎達針對《易·繫辭》：「易有太極，是生兩儀」的疏解是：「太極，謂天地未分之前，元氣混而為一，即是太初、太一也。混元既分，既有天地，故曰：『太極生兩儀。』」〔清〕阮元校勘，《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1979年影印清嘉慶二十年南昌府學本），卷7，頁156。很明顯的，將太極視為元氣，是國家頒布之注疏的主要說法。

<sup>37</sup> 〔宋〕朱熹著，陳俊明校訂，《朱子文集》，卷1，頁146。

<sup>38</sup> 〔宋〕朱熹著，陳俊明校訂，《朱子文集》，卷1，頁146。

來說明太極的概念。而「理」作為宇宙終極的根源，朱熹在此組詩中傳達出兩種情狀：一是朱熹認為理乃「昭晰非象罔」，又說「誰言混沌死，幻語驚盲聾」；另一種是在第二十首詩中，朱熹第一句便沿用陳子昂的詩句說「玄天幽且默，仲尼欲無言。」<sup>39</sup> 一如陳子昂在〈感遇〉中以「洞冥」論道之樣態。由此可見，陳子昂融合儒、道思想以描繪終極境界的態度，同樣反映在朱熹〈齋居感興〉之中；然而朱熹對於這終極概念的理解，從「理」的角度予以解說，不同於陳子昂的觀點。

## （二）對上達天道的方法不同

在陳子昂的詩中，展現對終極實際的嚮往，並認可太極作為宇宙創生的本源，屬於萬物中之一員的人，也同樣是從太極而出，然而，陳子昂究竟如何看待天與人的關係呢？現實當中有許多不完美的人，人又如何能上達於天呢？

陳子昂在詩中，曾經提到兩種人的對比，他說：

市人矜巧智，於道若童蒙。傾奪相誇侈，不知身所終。曷見玄真子，觀世玉壺中。窅然遺天地，乘化入無窮。<sup>40</sup>

一種是所謂「市人」，另一種以玄真子為代表。「市人」並不真正認識道，而「玄真子」卻是完全與道合一，能憑藉著大道遨遊於無窮。與玄真子同類型的還有鬼谷子，他說：

吾愛鬼谷子，青溪無垢氛。囊括經世道，遺身在白雲。七雄方龍鬥，天下亂無君。浮榮不足貴，遵養晦時文。舒之彌宇

<sup>39</sup> [宋]朱熹著，陳俊民校訂，〈齋居感興二十首〉，《朱子文集》，冊1，頁150。

<sup>40</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁13。

宙，卷之不盈分。豈徒山木壽，空與麋鹿群。<sup>41</sup>

鬼谷子最早出現在《史記·蘇秦列傳》中，是戰國時的隱士，但是在魏晉時代被寫入〈遊仙詩〉中，憑添道家的色彩。<sup>42</sup> 陳子昂在詩中也形塑出鬼谷子是個有才能卻摒棄虛榮，養晦待時，並且與道同化之輩。這與前一首詩中所提到玄真子，具有相同的特質。

既然有得道者的典型可以追尋，那麼人能透過什麼方式得道呢？陳子昂在詩中最常提到的方法，就是隱遁山林。前面以鬼谷子作為主題的詩，可說是一種自我的投射。他在詩中也曾表示：「務光讓天下，商賈競刀錐。已矣行采芝，萬世同一時」。<sup>43</sup> 又說「林居病時久，水木淡孤清，閒臥觀物化，悠悠念無生」。<sup>44</sup> 但遠避紛擾的塵世，只是將外在環境的干擾降至最低，仍舊不是根本之道。陳子昂在詩中也傳達出工夫論的觀點：

竭來豪遊子，勢利禍之門。如何蘭膏歎，感激自生冤。眾趨明所避，時棄道猶存。雲淵既已失，羅網與誰論。箕山有高節，湘水有清源。唯應白鷗鳥，可為洗心言。<sup>45</sup>

他一開始先感嘆這些想要尋求勢利卻不知其中有禍害的人，就如同蘭膏的自焚一樣，所以他選擇遠避，就像是鳥飛上高空，魚潛入深淵，羅網就無法威脅到他。此外，陳子昂也以許由崇高的操守，以及屈原

<sup>41</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁 19。

<sup>42</sup> 〔晉〕郭璞，〈遊仙詩〉：「青溪千餘仞，中有一道士。雲生梁棟間，風出窗戶里。借問此何誰？云是鬼谷子。翹跡企潁陽，臨河思洗耳。閭闔西南來，潛波渙鱗起。靈妃顧我笑，粲然啟玉齒。蹇脩時不存，要之將誰使？」李善注：「周時有豪士隱於鬼谷者，自號鬼谷子。」〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善等注，《六臣註文選》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷 21，頁 29。此詩生動地描繪出鬼谷子飄飄欲仙的形象。

<sup>43</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁 17。

<sup>44</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁 23。

<sup>45</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁 51。

純潔的心志，自我勉勵。並且認為只有對著海上無機心的白鷗鳥，才能述說洗心之言。這裡所提到的「洗心」，不僅出現在《繫辭》「聖人以此洗心」，<sup>46</sup> 同時也出現在《莊子·山木》「洒心去欲」。<sup>47</sup> 這是〈感遇〉三十八首詩中，唯一提到人要自我滌化才能進臻於道之處。<sup>48</sup> 然而這在陳子昂的詩作中，並非特例。他曾在〈為豐國夫人慶皇太子誕表〉中提到「洗心而薦，竊希瑤席之珍，潔意而羞，以陪金鼎之寶」<sup>49</sup>；或者在〈祭率府孫錄事文〉中說：「君不慙於貞純，乃洗心於名理。」<sup>50</sup> 他也在〈答制問事〉中，自謙說：「微臣智識淺短，實昧政源，然嘗洗心精意，靜觀人理。」<sup>51</sup> 這些詩作同樣透顯出，陳子昂的確具備人需要轉化自身的意識以上達於道的概念。只是對於這個觀點的所以然，也就是人為何能臻於天道，陳子昂並沒有一套非常縝密的理論說明。

至於上達天道的方法上，陳子昂不贊同漢代以來的讖緯思想。〈感遇〉第九首：

聖人祕元命，懼世亂其真。如何嵩公輩，談譎誤時人。先天  
誠為美，階亂禍誰因。長城備胡寇，羸禍發其親。赤精既迷

<sup>46</sup> 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校勘，《周易注疏》，卷7，頁143。

<sup>47</sup> 〔清〕郭慶藩，《莊子集釋·山木》，卷7上，頁671。

<sup>48</sup> 就著目前陳子昂的作品中，曾經提到「洗心」有七次之多，可見他相當重視這個觀念。

<sup>49</sup> 〔唐〕陳子昂撰，徐鵬校點，〈為豐國夫人慶皇太子誕表〉，《陳子昂集（修訂本）》，卷3，頁71-72。

<sup>50</sup> 〔唐〕陳子昂撰，徐鵬校點，〈祭率府孫錄事文〉，《陳子昂集（修訂本）》，卷7，頁174。

<sup>51</sup> 〔唐〕陳子昂撰，徐鵬校點，〈答制問事〉，《陳子昂集（修訂本）》，卷8，頁189。除了上述所引用的四首詩之外，還有〈修竹篇〉：「洗心飭視，發揮幽鬱」；〈為司刑袁御史官表〉：「每以清白洗心，不為寒溫變節」；〈唐故朝議大夫梓州長史楊府君碑〉：「洗心巖遁，抗跡雲翔」基本上都具有轉換精神狀態的概念。〔唐〕陳子昂撰，徐鵬校點，《陳子昂集（修訂本）》，頁16、85、123。

漢，子年何救秦。去去桃李花，多言死如麻。<sup>52</sup>

他在此詩中，舉出嵩公、嬴秦與赤精之說，此三例皆與讖緯之說有關。第一例之嵩公即是《神仙傳》中所提到的宮嵩。<sup>53</sup>《山東通志》中記載他「師事于吉，隨吉於曲陽泉上，遇天仙，授吉青縑朱字《太平經》十部，吉併以付嵩，其書多論陰陽否泰，分天道、地道、人道云。」<sup>54</sup>在陳子昂看來，曾被傳授《太平經》的宮嵩，以荒誕的思想貽誤世人。第二例是《史記·秦始皇本紀》中提到，燕人盧生奏錄圖讖說：「亡秦者，胡也。」<sup>55</sup>因此秦始皇北伐匈奴，並築長城以防止其入侵，造成民不聊生的局面，埋下秦朝滅亡的禍因。第三例則是記載於《漢書·哀帝紀》中，待詔夏賀良因漢高祖自稱赤帝之精，於是作赤精子之讖文，建議漢哀帝改元易號，但並不能挽救西漢的衰頹。<sup>56</sup>陳子昂認為這些學說應該效法不言之桃李，以免造成多如亂麻的死亡。由此可見，雖然讖緯之學也是探討天人關係為主，但是陳子昂並不認可這樣的思想。

由此可見，陳子昂對於人的最高境界有所嚮往，但是在人如何能與天道合一方法上，他並不贊成漢代讖緯之學，而欲改變外在的環境，脫離世俗的紛擾，走入隱居。他也言及「洗心」的修道工夫，但是並沒有針對「洗心」為何能夠成立，提出一套完整的概念。這個議題卻在朱熹〈齋居感興〉二十首中，更明確且細緻地展現出來。

朱熹談到「心」作為體道的關鍵，最明顯的詩句就是〈齋居感興〉

<sup>52</sup> 彭慶生註釋，《陳子昂詩註》，頁 15。

<sup>53</sup> 〔晉〕葛洪，《神仙傳》：「宮嵩者，大有文才，著道書二百餘卷。服雲母，得地仙之道。後入苧嶼山中仙去。」〔晉〕葛洪，《神仙傳》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 7，頁 5。

<sup>54</sup> 〔清〕杜詔，《山東通志》（臺北：臺灣商務印書館，四庫全書本，1983 年），卷 30，頁 6。

<sup>55</sup> 〔漢〕司馬遷，《史記·秦始皇本紀》（臺北：鼎文書局，1981 年），卷 6，頁 252。

<sup>56</sup> 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，《漢書·哀帝紀》（台北：鼎文書局，1986 年），卷 11，頁 6。

第三首和第四首：

人心妙不測，出入乘氣機。凝冰亦焦火，淵淪復天飛。至人秉元化，動靜體無違。珠藏澤自媚，玉韞山含暉。神光燭九垓，玄思徹萬微。塵編今寥落，歎息將安歸。<sup>57</sup>

靜觀靈臺妙，萬化此從出。云胡自蕪穢，反受衆形役。厚味分朶頤，妍姿坐傾國。崩奔不自悟，馳驚靡終畢。君看穆天子，萬里窮轍迹。不有〈祈招〉詩，徐方御宸極。<sup>58</sup>

第三首詩前四句的典故，是從《莊子·在宥》而出，朱熹藉此描述人欲橫流的情狀，也就是他所強調的「人心」。<sup>59</sup> 而第四首的第一句，則是運用《莊子·庚桑楚》的說法，表達「心」的神化妙用。由此可見，朱熹的確掌握住《莊子》中論及「心」之兩種狀態。關於《莊子》當中對「心」的概念，楊儒賓說：

莊子的心有優、劣兩種意思。在好的意思上，它除了可稱作「平常心」外，也可稱作「虛室生白」的心（〈人間世〉）、或靈府（〈德充符〉）、靈臺（〈達生〉、〈庚桑楚〉）。反之，如果劣義的話，它稱作「機心」（〈天地〉）、「賊心」（〈天地〉）、「成心」（〈齊物論〉）、「心厲」之心（〈德充符〉）、「心捐道」之心（〈大宗師〉）。莊子的工夫論顯然就是不斷轉化劣義的心，使它轉成靈臺、靈府、平常心。而靈臺、靈府、平常心說

<sup>57</sup> [宋]朱熹著，陳俊明校訂，《朱子文集》，卷1，頁146-147。

<sup>58</sup> [宋]朱熹著，陳俊明校訂，《朱子文集》，卷1，頁147。

<sup>59</sup> 《朱子語類》記載，問：「微，是微妙難體；危，是危動難安否？」曰：「不止是危動難安。大凡徇人欲，自是危險。其心忽然在此，忽然在彼，又忽然在四方萬里之外。莊子所謂『其熱焦火，其寒凝冰』。凡苟免者，皆幸也。動不動便是墮坑落塹，危孰甚焉！」〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷78，頁2013。可見朱熹認為莊子〈在宥〉的這兩句話，將人欲的情狀表達地十分貼切，是對「人心惟危」的最好說明。



到頭來，它們其實都是無聲無臭，超越時空的道的另一種說法罷了。<sup>60</sup>

如楊氏所言，莊子認為人心只有一個，但有優劣兩個方面，可以「常心」和「機心」分別稱之。這與朱熹在思維模式上可說是一致的。所以朱熹同樣也能藉著《莊子》的語言，很生動地將「心」的複雜性陳述出來。至於朱熹所謂「心」的兩種狀態，以及其所以然，陳淳（1484-1543）的解釋是：

性只是理，全是善而無惡。心含理與氣，理固全是善，氣便含兩頭在，未便全是善底物，才動便易從不善上去。心是箇活物，不是帖靜死定在這裏，常愛動。心之動，是乘氣動。故文公〈感興詩〉曰：「人心妙不測，出入乘氣機。」正謂此也。心之活處，是因氣成便會活；其靈處，是因理與氣合便會靈。所謂妙者，非是言至好，是言其不可測。忽然出，忽然入，無有定時；忽在此，忽在彼，亦無定處。<sup>61</sup>

在陳淳看來，朱熹所說的「心」是一個，但會產生兩種狀態：一是飄忽不定的人心，另一是心之靈處。人心之所以會躁動不安，主要是因為心是活的，乘氣機而動，只要一動，就很容易會流於惡。至於解決心流於不善的方法，不是靜止不動，而是將心所乘之氣合於理，心便會轉為「靈處」，也就是第四首詩中所描述的「靈臺」。但若要達到這樣的景況，就需要如同在第四首詩中所說，人心不要受到聲色利欲的誘惑，進而被外物蒙蔽和役使，就如同周穆王一般，接受〈祈招〉詩的提醒，周朝方不至於被徐方所滅；同時，也要如同第三首詩所說：「珠藏澤自媚，玉韞山含暉」的涵養工夫，收斂其心，最終使得心能

<sup>60</sup> 楊儒賓，《莊周風貌》（臺北：黎明文化事業有限公司，1991年），頁98。

<sup>61</sup> 〔宋〕陳淳，《北溪字義》（北京：中華書局，1983年），卷上，頁12。

洞澈萬物之理。

總而言之，陳子昂和朱熹同樣嚮往天人一體的境界，也強調「心」的重要性，但是陳子昂並沒有建立一套系統性的說法，只提到人需要遠離塵囂，並且轉換自身的意識便可上達於道。朱熹則不然，他對於人之所以能夠達到終極的境界，有一套理氣論、心性論和工夫論的觀點，顯然較陳子昂在理論上更為完備。兩人在義理關懷和思想風格上的差異，可見一斑。

#### 四、〈齋居感興二十首〉註釋者的看法

為應和陳子昂所傳達之終極實際的理解與天人關係的概念，朱熹頻繁地運用《莊子》的語言和典故，來說明自己的觀點。只是這些詞語與典故的概念，在朱熹理氣觀的支配下，形成另一種解釋。後代學者對朱熹〈齋居感興〉發生濃厚的興趣，中國、日本和韓國都出現許多註釋〈齋居感興二十首〉的著作，所以本文接下來要思索的是，朱子以後的學者對此組詩的解讀觀點。

在進入這個議題之前，有幾點需要注意，首先是大多註解〈齋居感興〉的學者，無論是在中國、日本或韓國，幾乎都是朱熹的門生與後學，他們有些人甚至將〈齋居感興〉視為經書，<sup>62</sup> 奉作圭臬。但是，不可忽略的是，曾經探討朱熹此組詩的學者，也不限於所謂「朱子後學」，因為此文獻的類別屬於詩的範圍，自然也會吸引非理學或儒學學者的關注，他們的意見也值得納入考慮。其次在註解的部分，有的是學者自行註釋，有的是中國的註解本流傳到日本和韓國，所以書中所引用的意見，常有重複；這些重複的部分可以判別哪些人的觀點，

---

<sup>62</sup> 史甄陶，〈從《感興詩通》論胡炳文對朱學的繼承與發展〉，《漢學研究》第二十六卷第三期，頁 96-97。

更加受到重視。

關於註釋朱熹〈齋居感興二十首〉的學者們，如何看待此組詩與《莊子》和丹道的關聯。本文舉出兩個實例來觀察。並藉由他們的討論，呈現朱子後學中的分歧。

### （一）第一、二首詩之脈絡下的「混沌」

〈齋居感興二十首〉中，的確有許多駁斥異端的言詞，針對道家的部分，最明顯的就是第二首詩中，有一句話說：「誰言混沌死，幻語驚盲聾。」<sup>63</sup> 對於朱熹反駁莊子的理由，蔡模說：

混沌，元氣未判也。莊子云：「七日而混沌死。」幻，詐惑也，言異端之徒，以太極獨居於混沌之先，及天地既判，則太極已死於混沌者，真詐惑之語，但可以驚駭盲聾之人而已。<sup>64</sup>

這裡點出蔡模認為天地分裂，太極不會因此而死亡。其中的原因主要基於朱熹的理氣論，熊剛大的註釋就相當精要：

彼莊周且言太極獨立于天地之先，及天地既判，而混沌死。不知氣依理而行，天下安有理已死，而氣獨行哉。<sup>65</sup>

照著朱熹將太極等同於「理」的概念下，這些朱子後學者都能理解，構成天地萬物之氣的運行，本來就是依循著天理，絕對不可能有所謂氣存而理不存的情況。所以，他們在這個問題上，深入加強朱熹與《莊

<sup>63</sup> [宋]朱熹著，陳俊明校訂，《朱子文集》，卷1，頁146-147。

<sup>64</sup> [宋]蔡模，《文公朱先生感興詩》（臺北：新文豐出版社，1985年），頁3。蔡模說「元氣未判」，主要是出自於《集韻》的訓詁，不能將此「元氣」視為形而上者。

<sup>65</sup> [宋]熊節編，《性理群書句解》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷3，頁15。

子》對終極實際之理解的差異：理是實理，藉由構成萬物之氣的流行，便可證成其存在。朱子後學也反駁《莊子》的混沌之說，指其當氣分裂後太極便不復存在的理解，<sup>66</sup> 是錯誤的。由此可見，朱熹的後學掌握到，朱熹所認為的形而上之理，必須建立在形而下之氣中，然而《莊子》的思想卻割裂了超越之道與現實事物之間的關聯性。所以，莊子與朱熹的最大差異，也就在於是否離開形而下之氣來談形而上之理。<sup>67</sup>

蔡模除了批評莊子的混沌與太極觀之外，他又是如何解決「誰言混沌死，幻語驚盲聾」在字詞上的莊學色彩呢？蔡模所採取的方式，就是賦予第一首詩，以及「誰言混沌死，幻語驚盲聾」所在的第二首詩，一個更明確的理學框架。他認為朱熹〈齋居感興〉第一首的主旨是「無極而太極，即太極圖之○也。」<sup>68</sup> 而第二篇的主旨是「此篇言太極動而陽，靜而陰，即太極圖之◎。」<sup>69</sup> 這很顯然是以周敦頤（1017-1073）《太極圖說》作為解說〈齋居感興〉第一、二首的主要概念。蔡模詮釋的角度，可以凸顯朱熹對「無極而太極」的重視，並且表達出「理」作為一切存在之根柢的「無限定」義。<sup>70</sup>

然而蔡模的視角，與在他之前的黃榦（1152-1221）不同。黃榦的意見是：

兩篇皆是言陰陽，但前篇是說橫看底，此篇是說直看底。所

<sup>66</sup> 〔宋〕潘炳說：「言太極之理，藏乎陰陽之中，無須刻相離，萬古至今，未嘗或異。老莊之徒，謂太極獨居混沌之先，天地既判，太極已分裂破碎，不復全矣。」〔元〕胡炳文，《感興詩通》，收入〔元〕劉履，《風雅翼》（明初書林詹氏刻本，藏於臺北國家圖書館善本書室），卷5，頁61。

<sup>67</sup> 〔日〕友枝龍太郎，《朱子の思想形成》（東京：春秋社，1969年改訂第一刷），頁181。

<sup>68</sup> 〔宋〕蔡模，《文公朱先生感興詩》，頁1。

<sup>69</sup> 〔宋〕蔡模，《文公朱先生感興詩》，頁3。

<sup>70</sup> 〔日〕友枝龍太郎，《朱子》，收入宇野精一主編，洪順隆譯《中國思想（一）》（臺北：幼獅文化事業公司，1977年），頁145-147。

謂橫看者，是上下、四方、遠近、小大，此氣拍塞，無一處不周，無一物不到。所謂直看者，是上自開闢以來，下至千萬世之後，只是這個物事流行不息。<sup>71</sup>

他主張兩詩的主題都在「氣」之陰陽的問題，其中的差異只是在第一首詩是從空間的角度，第二首詩是就著時間的角度。黃榦主張此二詩的重點，主要在形而下之氣的層次，關注陰靜陽動的問題。此看法為何基所繼承，因此他批評蔡模說：

無極翁只是舉濂溪之號，猶昔人目范太史為唐鑑翁爾。<sup>72</sup>

又說：

蔡仲覺為此篇言無極太極，不知於此章指何語為說太極，況無極乎？太極固是陰陽之理，言陰陽則太極已在其中，但此篇若強摳作太極說，則一章語脈皆貫穿不來，此等言語滉漾，最說理之大病也。<sup>73</sup>

由此可見，何基並非不談太極不談理，只是他不贊成蔡模將第一首詩的詩旨釋為「無極而太極」。所以何基強調「無極翁」只是周敦頤之號，並沒有指涉《太極圖說》「無極而太極」之意。

可是就著蔡模而言，他也並非只談理不談氣，當時就有學生以黃榦的說法，向他提出疑問：

前輩長者，有以此詩首二篇為重說陰陽者，又有以首篇為說橫看底，次篇為說直看底者，而子乃斷然以首篇為說「無極而

<sup>71</sup> 〔宋〕何基撰，胡鳳丹編輯，《何北山先生遺集》（板橋：藝文出版社，1966年），卷3，頁2。

<sup>72</sup> 〔宋〕何基撰，胡鳳丹編輯，《何北山先生遺集》，卷3，頁1。

<sup>73</sup> 〔宋〕何基撰，胡鳳丹編輯，《何北山先生遺集》，卷3，頁1。

太極」，次篇為說太極動而陽靜而陰，似若有所據矣。然太極只是理，今首篇乃有及於天地陰陽寒暑，何也？陰陽已屬氣，今次篇乃推本於至理斯存，何也？<sup>74</sup>

這位學生首先平列黃榦和蔡模的說法，並且也提出一個縮合二者的觀察，同時質疑了黃榦和蔡模的偏頗。蔡模的回答是：

夫形而上者為道，形而下者為器，豈判然而二之乎？器亦道，道亦器，程子言之盡矣。故朱子論太極，而必及於天地陰陽寒暑者，以見其道著於器也。論陰陽而必原其至理斯存者，以見其氣根於道也。況朱子平日教人平實的當，而於論太極，最病學者流入於談玄搜妙之域，而無著實用工之地，故其語學者，嘗曰，從陰陽處看，則所謂太極者，便只在陰陽裏，而今人說陰陽上，而別有一個無形無影底物是太極，非也。<sup>75</sup>

他的重點只有一個，就是道與氣不可截然劃分，論陰陽之氣必須要追溯其理，以見其根源；論理、論太極也需要連結於陰陽之氣，以免流於玄談。蔡模還特別強調他所謂的「太極」並非無形無影。這樣的觀點，雖然未必扣合詩中字句，但是較周全地說出朱熹之「理」的特性。<sup>76</sup>

黃榦與蔡模的觀點，各有不同的繼承者，其中可以看出朱子學傳承時的地域差異：胡炳文《感興詩通》並沒有收錄黃榦和何基的看法，選擇了蔡氏家學的意見，反映出元代徽州地區的情況；而金華地區的

<sup>74</sup> [宋]蔡模，《文公朱先生感興詩》，頁3。

<sup>75</sup> [宋]何基撰，胡鳳丹編輯，《何北山先生遺集》，卷3，頁3-4。

<sup>76</sup> [日]友枝龍太郎說：「朱熹〈答陸象山書〉云：『上天之載，是就有中說無；無極而太極，是就無中說有。』……總而言之，太極之理就在無與有辯證中得到說明。」[日]友枝龍太郎，〈朱子〉，收入宇野精一主編，洪順隆譯《中國思想（一）》，頁146。

學者基本上都跟隨著何基的看法，並不支持蔡模的觀點。<sup>77</sup>

但是對日本和韓國的學者而言，又是如何看待朱熹〈齋居感興〉中出現的《莊子》典故呢？並且，他們又是如何面對黃榦和蔡模的差異呢？就著前者而言，日本學者林鷺峰從語言分析著手，他說：

第一篇用「象罔」字，此篇云「混沌死」，皆出《莊子》，蓋取其語，不取其意者也。<sup>78</sup>

他藉由「語」與「意」的關係，說明朱熹此組詩與《莊子》之間的關係，<sup>79</sup> 主張朱熹僅取《莊子》之詞語，而不用其含意。就著後者而言，林鷺峰認為：

今按胡《通》引梅岩胡氏說，云：「此篇即『陰陽無停機』一語申言之也」云云。由是見之，則第一篇、第二篇共併說太極、陰陽之理也。諸儒亦謂二篇重說陰陽者也。然蔡模斷然謂一篇之說「無極而太極」也，二篇說太極動陽靜陰也。胡《通》雖載蔡說，然不引分二篇之意，劉履亦謂，合說太極陰陽也，然則蔡說皆以為不滿乎？畢竟太極與陰陽，分之則二，合之則一理不相離，然則諸儒說、蔡說兼并而可見之。<sup>80</sup>

<sup>77</sup> 史甄陶，〈從《感興詩通》論胡炳文對朱學的繼承與發展〉，《漢學研究》第26卷第3期（2008年9月），頁100-101。卞東波，〈朱子《齋居感興二十首》在東亞社會的流傳與影響〉，《域外漢籍研究集刊》第七輯，2011年，頁378-379。

<sup>78</sup> 〔日〕林鷺峰，《感興詩考》。

<sup>79</sup> 日本學者之所以注意這個問題，可能有兩方面的因素，一方面是因為朱熹與道教思想的關聯性，在中國明代前期已經有學者提出，所以林鷺峰和山崎闇齋必須回應這個問題；另一方面則是日本學者閱讀漢詩時，首先面臨翻譯的問題，所以對於「語」與「意」要如何掌握，較中國學者更加敏感。

<sup>80</sup> 〔日〕林鷺峰，《感興詩考》。

林鷺峰並沒有停在胡炳文和劉履表面上的引用，反而更細膩的看出兩人似乎對蔡模之說並未完全接受，故主張黃榦、蔡模兩說並存。至於山崎闇齋、久米訂齋和加藤延雪則是同意蔡模的觀點。<sup>81</sup> 韓國學者任聖周則是將黃榦的意見，低一格並放在第二首詩的最後面，<sup>82</sup> 做為補充的意圖相當明顯。至於李宗洙則是在〈凡例〉中說明：「諸家註蔡氏解有全部行於世，其他諸家說，只據《選詩續編》所載者采輯，故以蔡註為主。」<sup>83</sup> 不僅如此，李宗洙甚至在第二詩的集註中，引用《朱子語類》作為輔助蔡註的說明，其立場也相當明確。

總而言之，朱熹所言「誰言混沌死，幻語驚盲聾」，雖然很明確地表示對於莊子學說的不滿，也讓朱子後學藉由「實理」的概念，凸顯理學與道家思想的差異，蔡模和熊剛大對這個問題，都提出很清楚的分析。但是就著朱子學內部的討論而言，由於朱子弟子和後學對此詩的理解角度不同，所以產生不同的立場與繼承譜系。黃榦主張扣緊字句，從氣之陰陽動靜的角度，討論此組詩的前二首，被金華地區的何基等人所繼承，同時也為韓國任聖周所接受；蔡模則是從《太極圖說》的角度解釋，著重於理氣不離不雜的觀點，後來被元代的胡炳文和劉履繼承，也被日本山崎闇齋、久米訂齋和加藤延雪與韓國李宗洙接受。然而在這樣的繼承中，也有調和的成分，日本林鷺峰便看出箇中端倪，他從詞語和含意兩個層次，加以分析。由此可見，即便是朱

<sup>81</sup> 關於山崎闇齋採取蔡模的立場，不認同何基的觀點，在卞東波〈朱子《齋居感興二十首》在東亞社會的流傳與影響〉一文中，已有很詳盡的解說與論證，故此處不再贅述。卞東波，〈朱子《齋居感興二十首》在東亞社會的流傳與影響〉，《域外漢籍研究集刊》第七輯，2011年，頁391-394；398-400。然而對久米訂齋的觀點的判定，卞東波認為他「既不同於蔡氏家族的福建學派，也不同於何基為代表的北山學派，甚至也不同於學術上的宗祖山崎闇齋。」卞東波，〈朱子《齋居感興二十首》在東亞社會的流傳與影響〉，頁398-399。但本文主張，從蔡模強調「理氣不離」的觀點來看，久米訂齋說：「是以吾道體之看，即天地，而之其真不離陰陽而得其實。」仍然是依循蔡模和山崎闇齋的看法。

<sup>82</sup> 〔韓〕任聖周，《朱文公先生齋居感興詩諸家注解集覽》，頁9。

<sup>83</sup> 〔韓〕李宗洙，《朱子感興詩諸家集解·凡例》，頁1。



子後學試圖從理學的觀點解說朱熹的著作，重點亦有所不同，然而在分歧中，逐漸也會出現統整歧義的方法與聲音。

## （二）第十五首詩中的「金鼎」

朱熹〈齋居感興〉第十五首中提到「金鼎」，歷代解說的分歧較為明顯。此詩本文前面已經引述過，但為了方便說明，所以此處再引一次：

飄飄學仙侶，遺世在雲山。盜啟元命秘，竊當生死關。金鼎蟠龍虎，三年養神丹。刀圭一入口，白日生羽翰。我欲往從之，脫屣諒非難。但恐逆天道，偷生詎能安。<sup>84</sup>

朱熹在詩的最後二句，雖然說出不願違逆天道而偷生，但是就著「我欲往從之，脫屣諒非難」，似乎也透露出認同道教煉丹及養生之術的意味。於是此詩曾經引起相當複雜的討論。黃榦的門人潘柄曾說：

言我欲遺世脫屣，以從仙侶於雲山，初非難事，但恐違逆天道，縱得長生不死，心亦不安也。蓋人之生世，有生有死，乃理之常。吾儒之道，生順死安，或壽獲夭，脩身以俟之而已，何必苦欲偷生於天地之間耶？而此皆出於私見鑿智之所為也。<sup>85</sup>

他認為學仙之輩遠離塵囂，想在雲山之中探究長生不死之道，然而對儒者而言，有生有死本是天理之常，因此人該以修身為主，進而依循天理而順生安死，才是正確的追求，想要長生不死，不過是出於人之私心而已。潘柄的說法相當受到重視，被收錄在蔡模、胡炳文、日本

<sup>84</sup> [宋]朱熹著，陳俊民校訂，〈齋居感興二十首〉，《朱子文集》，冊1，頁149。

<sup>85</sup> [宋]蔡模，《文公朱先生感興詩》，頁16。

山崎闇齋的書中。此外，在中、韓諸書重疊的引用中，唯有山崎闇齋引用陳寰（1477-1539）的話，說明此詩在文字上可能會引發的疑慮，也值得關注：

琴溪陳氏曰：「此章世或疑其以仙為真有者，不知先生因仙家語成文，末二句則明指其不可，非曰有之，而吾自不為也。君子毋以辭害意焉。」<sup>86</sup>

山崎闇齋藉此提示讀者，朱熹雖然在詩中用仙家語，但並非表示朱熹以為真有仙，而該從末兩句讀出「不為」的意思，才不致失誤。

然而不可諱言的，此詩中的詞語及其含意，的確為丹道留有餘地，要怎麼掌握理學與丹道的分寸，讓朱子後學煞費苦心。例如此詩中出現「金鼎」一詞。雖然胡炳文認為這典故出於《文選·別賦》當中的「守丹竈而不顧，煉金鼎而方堅」，以及陳子昂〈感遇〉詩中「金鼎合還丹」，<sup>87</sup> 指的就是煉丹藥的爐子，看似是外丹之學，然而在理學思想的影響下，「金鼎」便成為丹道的託喻。這點可由朱熹曾關注的《參同契》來看。蔡模就已經明白點出：「金鼎，即參同契鼎歌。所謂『圓三五，寸一分，口四八，兩寸唇，長二尺，厚薄勻也。』」<sup>88</sup> 在胡炳文《感興詩通》中，也收錄了許多相關的說法，例如胡炳文摘錄余伯符的註解，余伯符說：「文公嘗訂定魏伯陽《參同契》，並且引用了《朱子語類》中，朱熹對《參同契》的解說：

《參同契》所云「坎、離、水、火、龍、虎、鉛、汞」之屬，只是互換其名，若其實，只是精、氣二者而已。精者，水也、坎也、龍也、汞也；氣者，火也、離也、虎也、鉛也。

<sup>86</sup> 〔日〕山崎闇齋，《感興考註》，收入《山崎闇齋全集》（東京：日本古典學會，昭和五十三年。），卷4，頁26下。

<sup>87</sup> 〔元〕胡炳文，《感興詩通》，收入〔元〕劉履，《風雅翼》，卷5，頁61。

<sup>88</sup> 〔宋〕蔡模，《文公朱先生感興詩》，頁15。

其法以神運精氣結而為丹，陽氣在下，初融成水，以火煉之則凝成丹。內外異色，狀如雞卵。又曰《參同契》云：「二用無爻位，周流行六虛。」「二用」者，用九、用六，九、六亦坎、離也。「六虛」者，即乾坤之初、二、三、四、五、上六爻位也。言二用雖無爻位，而常周流乎乾、坤六爻之間，猶人之精氣上下周流乎一身而無定所也。<sup>89</sup>

可見朱熹將《參同契》的內容，轉變為人之身體修練的法則，而「金鼎」也就可以理解為「身體」的象徵。<sup>90</sup> 另一位註釋〈齋居感興〉的學者胡升說得更明確：

升嘗因《參同契》而悟仙家鼎器之設，蓋察外象坎、離之候，以養內象坎、離之真。苟內之坎、離失其養，徒假外之坎、離以為功，豈理也哉。兼所以養之而成功者，又必稟氣至清，履行純一之人也。使氣稟濁而行虧，乃欲點化丹砂，亦妄而已。<sup>91</sup>

胡升認為鍊丹之道，必先「稟氣至清，履行純一」，可見在他眼中，《參同契》雖然講述煉丹的道理，然而真正的重點卻是個人養氣的工夫，與內丹的精神相近。然而，胡升也明白理學的關懷，不在對內外丹砂的追求，而在求人之變化氣質以進臻於履行純一，由此觀點解釋《參同契》，便賦予此書一種理學式的基礎。總之，〈齋居感興〉第十五首詩，在余伯符和胡升等人的眼中，反而變成個人身心和精氣之修養工

<sup>89</sup> 〔元〕胡炳文，《文公朱先生感興詩》第十五首。這段言論也收錄在《朱子語類·莊子書·參同契》，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，頁 3002 中，字詞略有不同，但意思一致。

<sup>90</sup> 〔元〕劉履說：「金鼎，即指人身之中而言。」〔元〕胡炳文，《感興詩通》，收入〔元〕劉履，《風雅翼》，卷 5，頁 61。

<sup>91</sup> 〔元〕胡炳文，《感興詩通》，收入〔元〕劉履，《風雅翼》，卷 5，頁 61。

夫的論述。這些論述很顯然地將道教的修練長生之說，與理學的修養工夫論接軌，這的確也是朱熹晚年致力的工作，<sup>92</sup> 更符合朱子原詩的意向。

從上述的討論可以得知，註解〈齋居感興〉第十五首「金鼎」的學者，可以分為兩類，一類是全然以理學觀點解釋，撇清朱熹與丹道的關聯，如潘柄、胡炳文、山崎闇齋；一類是從朱熹對《參同契》的解讀出發，將煉丹工夫變為理學修養工夫的隱喻，只是重點放在內丹學上，而不在外丹上，並且藉由內丹學和理學之形式上的雷同性，連結兩者的關係。例如余伯符、胡升、程時登和劉履等。<sup>93</sup> 日本學者林鷲峰及韓國學者任聖周都收錄了余伯符的意見，而李宗洙的書中，則是收錄的潘柄和胡升的觀點，採取同時並列二種觀點的立場。

然而，明代以後也發生一些轉變，例如張志淳（1457-1538）曾說：「朱子感興詩深信仙。」<sup>94</sup> 他說：

朱子〈感興〉於老、佛二氏，意有輕重，人嘗疑之。累見雜說中此，無他，佛之害大，老之害小故也。然亦朱子親見白玉蟾輩而悅之，所以其詞尤不覺右之也，然終不往從，此朱子所以為正也。<sup>95</sup>

張志淳認為，相較於佛教，朱熹更偏重道教，原因是他曾與白玉蟾交往。關於白玉蟾生平，《全閩詩話》記載：「葛長庚自號白玉蟾，閩人

<sup>92</sup> 朱熹晚年對《參同契》用心，請參見束景南，《朱子大傳》（福州：福建教育出版社，1992年），頁993-1008。

<sup>93</sup> 程時登的觀點，在本文中沒有討論，其概念與胡升相近。具體內容請見〔元〕胡炳文，《感興詩通》，收入〔元〕劉履《風雅翼》卷5，頁60-61。

<sup>94</sup> 〔明〕張志淳，〈仙之詩〉，《南園漫錄》（臺北：臺灣商務印書館，四庫全書本，1983年），卷8，頁3。

<sup>95</sup> 〔明〕張志淳，〈老佛〉，《南園漫錄》，卷6，頁9。

也，居武夷山中。嘉定間詔徵，赴闕館太乙宮，封紫清明道真人。」<sup>96</sup> 就著這樣的紀錄來看，白玉蟾活動的地區與朱熹相近，然而年齡應該比朱熹小。只是就著目前現存的資料來看，並沒有朱熹與白玉蟾往來的紀錄。雖然不知張志淳所說的根據何在，但是他顯然認為朱熹與道教其實相當親近。此外，明代學者胡應麟也說：「〈齋居感興〉雖以名理為宗，實得梓潼格調。」<sup>97</sup> 這也是說明朱熹〈齋居感興〉的風格，偏重於道教。至於清代負責纂修《御纂朱子全書》的李光地（1642-1718）也有類似的看法，他說：

「飄飄學仙侶」章，斥仙道也。曰：「盜啟元命祕，竊當死生關。」則固不謂無其術矣。卒之以「偷生詎能安」，至極之論也。按朱子晚年，亦每與蔡季通講論《參同契》，而且為之考異，豈誠有意於斯與？蓋悅其文辭之淵古，而議論之剴至者，每足以起予耳。自記。<sup>98</sup>

李光地從朱熹在〈齋居感興〉第十五首所運用的字詞，以及朱熹的生平，推測朱熹對於道教思想頗有好感。

從上述的討論，基本上可以看見歷代朱子後學對這個問題，基本上分為三種態度。第一種是由理氣論的視角，強調朱熹與丹道之學的相異，其區分的方法又有兩類，一類是從形而下的陰陽之說立論，如黃榦、何基等人，爾後影響到韓國任聖周、李宗洙；另一類則是重視「理氣不離不雜」——既強調形而上之理，由周敦頤〈太極圖說〉加以說明，然而同時也注意「理在氣中」的問題，蔡模是最具代表性的

<sup>96</sup> 〔清〕鄭方坤，《全閩詩話》（臺北：臺灣商務印書館，四庫全書本，1983年），卷11，頁7。

<sup>97</sup> 〔明〕胡應麟，《詩藪》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年影印南開大學圖書館藏明刻本），冊417，外編5，頁7。

<sup>98</sup> 〔清〕李光地，《榕村續語錄》（北京：中華書局，1995年），卷20，頁899。此處「飄飄」應是「飄颻」的形誤。

人物，他上承潘炳，下有胡炳文、劉履，到日本學者山崎闇齋、久米訂齋和加藤延雪等人，都繼承此說，其影響不容小覷；第二種則是在工夫論上調和朱熹和丹道之說，其中有余伯符和胡升、程時登、劉履、日本學者林鷺峰及韓國學者任聖周、李宗洙等人，他們根據朱熹對《參同契》的解說，將丹道與理學的工夫論結合。第三種則是從歷史的觀點，主張朱熹對丹道關係密切，採取此立場的學者主要是明代張志淳、胡應麟和清代李光地。藉由這三種態度，得以一窺朱子後學發展的軌跡。

## 五、結論

本文的研究動機起源於朱熹〈齋居感興二十首〉中，為何會有那麼多與《莊子》和丹道之學相關的詞彙？藉由朱熹寫作意圖的考察，可以得知朱熹在陳子昂〈感遇〉的啟發下，運用〈感遇〉詩中出現的字詞和句式，與陳子昂相呼應。這些字詞幾乎有一半都與《莊子》或道教相關，並且兩人在詩中同樣對於終極真際——宇宙創生的根源以及萬物之所以存在的根據，充滿讚嘆。但是陳子昂與朱熹的差異有兩方面：首先是對終極真際的理解不同。陳子昂闡述《莊子》的觀點，主要採取道家的思維，強調「道」的窈冥和玄默，並且強調「太極」做為創生的源頭，其本質乃是形而上的「元氣」。然而朱熹卻主張這終極真際乃是「理」，這「理」並非「象罔」，而是實理，並且這理也不會因著形而下之陰陽二氣的變化而杳然不存。其次則是兩人對於天人關係的構想不同。陳子昂一心想要飛升遯世，除了表露對隱居的嚮往之外，也言及「洗心」的工夫。但是朱熹對於「心」的概念，較陳子昂說得更加複雜。朱熹在詩中同樣也運用《莊子》的概念，但是從陳淳的解說中可以看見，朱熹所認知的「心」，仍舊是形而下之氣，但是若能達到理與氣合，心則會轉為「靈處」，所以同樣是一心，但

卻有兩種狀態。同時，朱熹也強調「心」先天就具有倫理道德的價值，這也是《莊子》反對的。

至於歷代關注朱熹〈齋居感興二十首〉的學者們，又是怎麼討論朱熹詩中所涉及的《莊子》和丹道思想呢？從本文的分析可以得知，大致上可以分為三種，一種是從理氣論的立場，嚴格區分朱熹此組詩與《莊子》和丹道的區別，但是對於要從什麼觀點提出其差異性，則有兩類不同的視角，一類是黃榦、何基和其影響下的金華學者，以及韓國學者任聖周，主張只要從陰陽的角度來談；另一類則是蔡模、胡炳文等都主張要從《太極圖說》的架構來談。這個問題雖然不大，充其量不過是茶壺裡的風暴，但是也表現出宋元朱子後學討論朱子學的歧見，以及日韓學者所受到的影響。第二種則是著重在工夫論的觀點，採取調和的立場，就著朱熹第十五首詩中來看，主張調和的學者注意到朱熹晚年致力於《參同契》的研究，並且注意到朱熹將《參同契》的言論，作為理學修養工夫的隱喻，進而找到理學與道教思想的溝通之處。第三類則是明代以後，張志淳、胡應麟和李光地等人，從歷史的角度，直接點明朱熹和道教的關係，與前兩類學者有所不同。

在這三種不同的解說中，日本學者林鷺峰和山崎闇齋的分析手法，值得注意。他們強調「詞」與「意」應該要分開來看。也就是說，朱熹引用《莊子》的詞語或典故，與他接受道教思想本身沒有關係。這樣的說法相當精簡扼要，可是也有待商榷。藉由本論文的討論，可以發現「語」與「意」的關係，並不是那麼單純，能夠一刀切開。朱熹為了要呼應陳子昂〈感遇〉詩中的情思，雖然在〈齋居感興二十首〉中會出現僅運用《莊子》的詞語，而不取《莊子》之含意的情況，但是所謂「意」的概念若是放大來看，也可以是形式上或方法上的，例如朱熹援引《莊子》對於「心」的兩種描述，以說明「人心」和「道心」的差別。同時，「意」的內容其實是浮動的，端看學者們如何解釋，例如余伯符及胡升等人，就從朱熹註解《參同契》的史實，以及

對其內容的理解，找到朱熹思想與道教思想的連結點。這也是在討論朱子學與道教的關聯時，需要格外留意的部分。

（責任校對：葉人豪）



## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕司馬遷，《史記》，臺北：鼎文書局，金陵書局本，1981年。
- 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，《漢書》，台北：鼎文書局，1986年。
- 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校勘，《周易注疏》，清嘉慶二十年南昌府學本，臺北：藝文印書館，1979年。
- 〔晉〕葛洪，《神仙傳》，臺北：臺灣商務印書館，四庫全書本，1983年。
- 〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善等注，《六臣注文選》，臺北：臺灣商務印書館，四庫全書本，1983年。
- 〔唐〕陳子昂撰，徐鵬校點，《陳子昂集》，上海：上海古籍出版社，2013年。修訂本。
- 〔宋〕朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- 〔宋〕何基撰，胡鳳丹編輯：《何北山先生遺集》，板橋市：藝文出版社，1966年。
- 〔宋〕周應合，《景定建康志》，臺北：臺灣商務印書館，四庫全書本，1983年。
- 〔宋〕蔣宗瑛校勘，〔明〕張宇初編定，《上清大洞真經》，北京：華夏出版社，2004年。
- 〔宋〕陳淳，《北溪字義》，北京：中華書局，1983年。
- 〔宋〕熊節編，《性理群書句解》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔宋〕蔡模，《文公朱先生感興詩》，收入《叢書集成新編》第71冊，臺北：新文豐出版社，1985年。
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1983

年。

〔元〕胡炳文，《感興詩通》，收入〔元〕劉履，《風雅翼》，明初書林詹氏刻本，藏於臺北國家圖書館善本書室，卷 5。

〔明〕胡應麟，《詩藪》，臺南：莊嚴文化事業公司，南開大學圖書館藏明刻本，四庫全書存目叢書，冊 417，1997 年。

〔明〕張志淳，《南園漫錄》，臺北：臺灣商務印書館，四庫全書本，1983 年。

〔明〕張溥，《漢魏六朝百三家集》，臺北：臺灣商務印書館，四庫全書本，1983 年。

〔清〕李光地，《榕村續語錄》，北京：中華書局，1995 年。

〔清〕杜詔，《山東通志》，臺北：臺灣商務印書館，四庫全書本，1983 年。

〔清〕郭慶藩著，《莊子集釋》，臺北：貫雅文化事業公司，1991 年。

〔清〕鄭方坤，《全閩詩話》，臺北：臺灣商務印書館，四庫全書本，1983 年。

〔日〕山崎闇齋，《感興考註》，收入《山崎闇齋全集》，東京：日本古典學會，1978 年。

〔日〕林鷺峰，《感興詩考》，抄本，藏於日本內閣文庫。

〔韓〕任聖周，《朱文公先生齋居感興詩諸家注解集覽》，抄本，藏於韓國國立中央圖書館。

〔韓〕李宗洙，《朱子感興詩諸家集解》，抄本，藏於韓國國立中央圖書館。

## 二、近人論著

卞東坡，〈朱子《齋居感興二十首》在東亞社會的流傳與影響〉，收入張伯偉編，《域外漢籍研究集刊》，北京：中華書局，2011 年，第 7 輯，頁 365-415。

- 友枝龍太郎，〈朱子〉，收入宇野精一主編，洪順隆譯《中國思想（一）》  
臺北：幼獅文化事業公司，1977年，頁134-158。
- 友枝龍太郎，《朱子の思想形成》，東京：春秋社，改訂第一刷，1979  
年。
- 史甄陶，〈從《感興詩通》論胡炳文對朱學的繼承與發展〉，《漢學研  
究》第26卷第3期，頁93-122。
- 申美子，《朱子詩中的思想研究》，臺北：文史哲出版社，1988年。
- 束景南，《朱子大傳》，福州：福建教育出版社，1992年。
- 沈慶昊，〈朱子「齋居感興詩」와「武夷權歌」의 조선판본〉（朱子《齋  
居感興詩》與《武夷權歌》的朝鮮版本），《書誌學報》第14輯，  
1994年，頁3-36。
- 胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995  
年。
- 陳鼓應注釋，《老子今註今譯（修訂本）》，臺北：臺灣商務印書館，  
1978年。
- 彭慶生注釋，《陳子昂詩註》，成都：四川人民出版社，1981年。
- 楊儒賓，〈從「生氣過天」到「與天地同流」——晚周秦漢兩種轉化  
身體的思想〉，《中國文哲研究集刊》第4期，1994年3月，頁  
477-520。
- \_\_\_\_\_《莊周風貌》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1991年。
- \_\_\_\_\_《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業公司，2016年。
- 賴錫三，〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研  
究集刊》第47期，2015年9月，頁49-90。
- \_\_\_\_\_〈《莊子》精、氣、神的功夫和境界——身體的精神化與形上  
化之實現〉，《莊子靈光的當代詮釋》新竹：國立清華大學出版社，  
2008年，頁119-166。
- 錢穆，《理學六家詩鈔》，臺北：聯經出版事業公司，1995年。

謝君讚，〈論「緣督」與「踵息」的丹道式說解——以《莊子》中的「精」「氣」為線索的討論〉，《文與哲》第 29 期，2016 年 12 月，頁 1-36。

## The Relation between Zhu Xi's Twenty *Qiju ganxing* Poems and Daoist Forms of Self-cultivation

Chen-Tao Shih\*

### Abstract

This article examines the relationship between Zhu Xi's 朱熹 twenty *Qiju ganxing* 齋居感興 poems and the Daoist form of cultivation known as *dandao* 丹道, discussing how later scholars of Zhu's learning interpreted this issue. In composing this group of poems, Zhu Xi was inspired by Chen Zi'ang's 陳子昂 *Ganyu* 感遇. This is evident in Zhu's incorporation of words and sentence patterns that appeared in this earlier set of poems. Moreover, the vocabulary Zhu utilized in the *Qiju ganxing* also played an important role in the discourse on *dandao*. There are two key differences, however, between the poems composed by Chen Zi'ang and those written by Zhu Xi: the first concerned their understandings of ultimate truth; and the second pertained to their conceptions of the relation between Heaven and Mankind. In their analyses of Zhu Xi's *Qiju ganxing* poems, Chinese, Japanese and Korean scholars have advanced the following three positions regarding the connection between them and Daoist cultivation: (1) a view that emphasized a strict division; (2) a view that stressed correspondence and harmony; and (3) a view that stressed a close relation between Zhu Xi and Daoism. Through an investigation of

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

these three views, this article sheds light on the trajectory of development of Zhu Xi's learning.

**Key words:** Zhu Xi, Chen Zi'ang, *Qijuganxing*, *dandao*