

# 朱熹排佛與參究中和的經過

蔣義斌

東方宗教研究第一期

1987.09 出版

頁 145-167

---

頁 145

## 一、引言

朱熹早年出入釋、老，至三十歲左右始歸返儒學，再經過十餘年的探索，於四十歲時完成「中和新說」始確立他自己的儒學體系。朱熹參究「中和」的過程，幾經曲折，故每引發學者的研究興趣。

牟宗三先生撰《心體與性體》一書中，有「朱子參究中和問題之發展」、「中和新說下之浸潤與議論」等章節來探討朱熹參究中和的經過及其重重困難，錢賓四先生《朱子新學案》中，有〈朱子論未發已發〉、〈朱子論涵養與省察〉、〈朱子論敬〉等專題，分析朱熹參究中和的幽微曲折。但賓四先生與牟宗三先生對朱熹的新儒學體系持不同評價。劉述先生撰〈朱子參悟中和問題所經歷的曲折〉一文，收於氏撰《朱子哲學思想的發展與完成》，則為調停錢、牟二氏之說。

上述三家見解，均有其獨到之處，但似乎均忽略了朱熹參悟中和與排佛間的關係。（註1）朱熹在參究中和的過程，常談儒、釋之辯，與佛學立異，不敢落於異端，更是朱熹時時提撕的基本心態。本文即由朱熹排佛之心態，來探討朱熹如何幾經曲折，創立新說，期能對朱熹之成學經過，稍有補充。

## 二、朱熹與大慧宗杲「看話禪」

由《朱子語類》中，可確定朱熹對當時流行的佛書，曾予留意。（註2）朱熹早年的家庭教育及師執如劉子翬（屏山）、劉勉之（白水）、胡憲（籍溪）等均深染於禪，（註3）《朱子語類》謂：

某年十五、六時，亦嘗留心於此（指禪），一日在病翁所，會一僧與之語，其僧只相應和了，說也不說是不是，卻與劉說，某也理會得個昭昭靈靈底禪。（略）及去赴試時，便用

他意思去胡說，是時文字不似而今細密，由人粗說，試官為某說動了，遂得舉。（原注：時年十九）。（註4）

引文中病翁即劉子翬，（註5）朱熹曾謂子翬「蕭然無異禪衲」，（註6）子翬嘗請益於大慧

頁 146

宗杲，（註7）亦受教於真歇清了禪師，（註8）而大慧宗杲與真歇清了的禪法，在南宋是相對立的禪法。我們無法確定劉子翬介紹給朱熹的禪法是屬何者。但世傳朱熹十九歲應科舉，篋中唯置「大慧宗杲語錄」一帙，（註9）可見大慧宗杲對朱熹早年深具影響，則可確定。李侗曾與友人羅博文書謂朱熹是由大慧宗杲之徒弟謙開善處下功夫，（註10）因此可以肯定朱熹在佛學方面的基礎訓練，是大慧宗杲的禪法。

南宋大慧宗杲（西元 1089-1163）「看話禪」與真歇清了「默照禪」的對立，在禪學的發展史上是件大事。本文無意於探討「看話禪」與「默照禪」的理論基礎，更無意於批判兩者間的高下對錯，因為處理這類問題，需要一些非常細密的禪學分析技術，若於此攻錯，將使本文歧出討論的主題。因此，在此僅交待大慧宗杲「看話禪」的特色。

大慧宗杲生平可參見《大慧普覺禪師年譜》，《大慧普覺禪師書》則收錄宗杲回覆士大夫請教禪法的書信，亦為了解「看話禪」特色的主要資料。

一般習稱的禪宗，實即「南宗禪」，重頓悟，直指心性，禪宗「頓悟」並非憑空而得，其間有功夫次第，既使「頓悟」後，亦非了道處，仍有保全之功夫要作，並非「悟道」後，便可海闊天空，從此沒得事作。

大慧宗杲「看話禪」的下手功夫是看住話頭，宗杲《答呂居士》書云：

日用不輟做功夫，功夫熟則撞發關□子矣。所謂功夫者，思量世間塵勞底心，回在乾屎橛上，會情識不行，如土木偶人相似，覺得昏怛沒巴鼻可把捉時，便是好消息也。莫怕落空，亦莫思前算後，幾時得悟？若存此心，便落邪道。乾屎橛如何？覺得沒有巴鼻，無滋味，肚裡悶時，便是好消息也。（略）若將心等悟，永劫不能得悟也。（略）逐日千萬不要思量別事，但只思量乾屎橛。莫問幾時悟，至禱！至

禱！（註 11）

引文中「乾屎橛」便是話頭，「看話禪」的殊勝處，是於日常生活，動處鬧處，隨時可作功夫，而且要求隨時需作功夫。至於「如土木偶人相似」、「無滋味肚裡悶」則是因心理專注，所引發的「生理」現象。

宗杲認為除了「看話禪」是引人正塗外，其他的禪法均易墜入「邪魔眷屬」，如《答呂居仁》書謂：

千疑萬疑只是一疑，話頭上疑破，則千疑萬疑一時破。話頭不破，則且就上面與之廝崖。若棄了話題，卻去別文字上起疑，經教上起疑。古人公案上起疑，日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。（註 12）

頁 147

「公案禪」、「義理禪」在宗杲的時代，均呈現不少弊端，不過宗杲認為最誤人的禪法，要算曹洞宗真歇清了的「默照禪」。《大慧普覺禪師年譜》謂紹興七年，宗杲撰〈辨正邪說〉攻擊「默照禪」。（註 13）《朱子語類》謂：

昔日了老（真歇清了）專教人坐禪，杲老（大慧宗杲）以為不然，著正邪論排之，其後杲在天童，了老乃一向師尊禮拜，杲遂與之同，及死為了作銘。（註 14）

朱熹這段言論為鄭可學（1152-1212）所錄，是朱熹晚年的言論，大慧宗杲的排擊真歇清了，是當時士大夫所熟知的，不過朱熹這段言論，有些地方須作補充；宗杲並未未至天童，亦不曾為清了作塔銘。（註 15）真歇清了的塔銘是其同門宏智正覺於紹興二十六年所作，現收於《真歇清了禪師語錄》卷上〈劫外錄〉中。

宗杲與士大夫通信中，對「默照禪」的批判，是其重點，如〈答曾天游〉第四書云：

承諭「外息諸緣，內心無喘，可以入道」是方便門，借方便門以入道則可，守方便而不捨則為病。（略）今諸方漆桶輩，只為守方便而不捨以實法示人，是故瞎人眼不少，所以山野（宗杲自稱）作辨邪正說以救之。（註 16）

在《答富季申》書中云：

李參政（邴，字漢老）頃在泉南。初相見時，見山僧力排默照邪禪瞎人眼，渠初不平，疑怒相半，驀聞山僧頌庭柏樹子話，忽然打破漆桶，於一笑中，千了百當，方信山僧開口見膽無秋毫相欺，亦不是爭人我，便對山僧懺悔，此公現在彼，請試問之，還是也無。道謙上座已往福唐，不識已到彼否，此子參禪喫辛苦更多，亦嘗十餘年入枯禪，近年始得箇安樂處。（註 17）

可知宗杲排「默照禪」之功，亦曾受到甚大的抗拒。由這段文字中，尚可知朱熹的禪學指導老師道謙開善，亦曾陷於「枯禪」達十餘年之久，至宗杲排「默照禪」後，開善始有個安樂處。

《答曾天游》書，嘗述及「外息諸緣，內心無喘，可以入道」是方便門。「外息諸緣，內心無喘」一語，相傳是禪宗達摩祖師，傳二祖慧可的禪法，《景德傳燈錄》云：

師（達摩）初居少林寺九年，為二祖說法，只教曰：外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。（註 18）

因此，屏棄外緣靜修，禪宗亦認為是「可以」入道的方便法門。「外息諸緣」是刻意地創造一個有利的環境，「內心無喘」是禪修的功夫，而非見地悟入，因此

148 頁

，此種方法僅是種方便。若執方便手段為目的，一味追求靜，宗杲認為是墜入「黑山鬼窟」。這是大慧宗杲在非擊「默照禪」，常引用的典故。

宗杲以「看話頭」取代曹洞宗的「默照禪」靜坐禪法。在《大慧普覺禪師書》中，宗杲常以「乾屎橛」、「柏樹子」、「趙州狗子還有佛性無」等話頭，教導士大夫參禪。其實「看話頭」也是種修「定」的方法，只不過其功夫是在日用行住坐臥之中，而非僅在「靜坐」中修禪。佛教各種禪修方法，「繫心一緣」是個重要原則，在宗杲的禪

法裡，此心是繫於「話頭」。「參話頭」是不可以有心求，不可以無心得，不可以語言造，不可以寂默通，（註 19）語默動靜，待人接物時，時時提起「話頭」。宗杲《答曹功顯》書謂：「初學不思議三昧，繫心一緣，若久習成就，更無心想，常與定俱。」（註 20）意即「看話禪」是以話頭繫心一緣，修不思議三昧的方法，是種於日用間修定悟道的方法。

宗杲《答李漢老》書謂：「千萬記取前日之語，『理則頓悟，乘悟併銷，事非頓除，因次第盡。』」（註 21）禪宗雖重「頓悟」，禪師在禪堂說法，接引後學。亦最重「見地」，但理上的契入，並非了手處。尚須講求功夫上的「因次第盡」。如為山靈佑禪師（771-853）悟道後，百丈懷海禪師（720-814）仍指示他說：「汝今既爾，善自護持。」（註 22）「看話禪」的特色是行住坐臥，二六時中作功夫，在功夫上無所謂「乘悟併銷」，而應是「次第盡」。宗杲雖對「默照禪」批評最多，但對一般士大夫的「義理禪」、「公案禪」亦有批評。蓋「默照禪」純在靜中作功夫，而「公案禪」、「義理禪」只有機鋒而無功夫，已身終不受用。

出仕，婚姻等塵務俗事，在佛學體係中，是虛幻法，而非究竟法，但宗杲的禪法，承認婚姻、出仕任官，有其積極意義。宗杲甚至認為士大夫在俗事塵勞中打轉，若真能修行，其成就要比出家為僧高，如謂：

士大夫學道與我出家（兒）大不同，出家兒，父母不供甘旨，六親固已棄離，一瓶一鉢，日用應緣處，無許多障道底冤家，一心一意，體究此事而已。士大夫開眼合眼處，無非障道底冤魂。（略）淨名（維摩詰）所謂塵勞之儔，為如來種。怕人壞世間相，而求實相。（略）如楊文公（億）、李文和（邦彥）、張無盡（商英）三大老打得透，其力勝我出家兒二十倍，何以故？我出家兒，在外打入，士大夫在內打出。在外打入者，其力弱；在內打出者，其力強。（註 23）

因此，當曾天游向宗杲坦承「為婚官所役，用功不純」時，宗杲覆書示以「幻藥

頁 149

復治幻病」，並授「看話禪」，強調「若以靜處為是，鬧處為非，則是壞世間相而求實相。」（註 24）不壞假名而說諸法實相，是大乘龍

樹中觀哲學的重要命題，宗杲禪法的特色，無疑地是將此精神，透過實踐而呈現出。

宗杲禪法對士大夫深具吸引力，（註 25）南宋當時面臨北方外族的侵壓，內部又百廢待舉，其禪法尤能符合時代需要。不過宗杲禪法，尚有下列之基本困難未能解決。

### 三、禪宗禪法的困境與朱熹之返儒

宗杲的禪法，只能告訴修習者看話頭，久久自然能悟，若進而追問如何能悟？在宗杲的禪法體系中，是沒有方式提出解答的，若有此問題提出時，宗杲是以「置答」（拒絕回答）的方式來處理。如前引《答呂居仁》第二書中謂「莫問幾時悟」。其實這是整個禪學體系，都面臨的問題，如百丈懷海指導滄山靈佑時謂：

經云：欲識佛性義，當觀時節因緣，時節既至如迷忽悟，如忘忽境，方省已物不從外得。故祖師云：悟了同未悟，無心亦無法，只是無虛妄凡聖等心，本來心法，元自備足，汝今既爾，善自護持。（註 26）

禪宗講求「無心」、「無念」、「應無所住而生其心」，但大禪師們也發覺「悟道」是有「時節因緣」的，不過在禪宗的體系中，是不許分析這個「時節因緣」，否則即非以無所得心來悟道，而落於「執相」、「妄想」的層次。若採分解式的闡述，則成「心外求法」，是外道而非佛法。因此，禪宗若想勉強地用言語來回答「因緣時節」，往往「忽悟」這類字眼，輕輕帶過。

宗杲《答汪聖錫（應辰）》書謂：「百丈云：欲識佛性義，當觀時節因緣。時節若至，其理自彰。」（註 27）《答曾天游》第三章中謂：「但只存心於一處，無有不得底，時節因緣到來，自然築著磕著，噴地省去耳。」（註 28）實際上他並未回答出悟道成佛的「因緣時節」，這與其說是宗杲禪法的不周處，不如說是禪學體系所無法回答的問題。

朱熹於十四歲受學劉子翬等人時，即儒釋不分，及十九歲赴京應科舉時，又深受大慧宗杲的影響，我們沒有證據說明朱熹是否與大慧宗杲晤面，但有確據，

朱熹曾接受大慧宗杲之徒道謙開善的指導。朱熹二十三歲時，情況略

有改變，此時朱熹雖釋、老兼修，但似偏重於道教。（註 29）道教丹法的總綱是「取坎填離」，但「坎」、「離」的交合，中間牽涉到細密的「火候」問題。這點是稍讀道書者，均能體會出來的。「火候」在某種程度上即是「時節因緣」，不但和天文、地理、採藥有關，而且是「結丹」的關鍵，對道士而言，不知「火候」，而企求「結丹」是不可能的妄想，因此道書中，不但談「時節因緣」，而且主張非把握「火候」，才能進談結丹成仙。

禪宗基本困難，是不能明確的陳述「因緣時節」，朱熹二十三歲時之讀道教書籍，與此當有相當關連，他日再另撰文詳細討論。

朱熹二十四歲時，任同安主簿，其〈述懷〉詩云：

夙尚本林壑，灌園無寸資。始懷經濟策，復愧軒裳姿。效官刀筆間，朱墨手所持。謂言殫蹇劣，詎敢論居卑。任小才亦短，抱念一無施。幸蒙大夫賢，加惠寬箠笞。撫己實已優，於道豈所期。終當反初服，高揖與世辭。（註 30）

可見朱熹初出仕時，出世入世間，尚未謀得平衡。因此，任同安主簿時，縣學舉行釋奠儀，朱熹曾齋居，不肯參與，朱熹此時仍有以出世為高的心理，並以「高士」自居。（註 31）

任同安主簿期間，朱熹亦曾留心儒學，錢賓四先生嘗考證，紹興二十五年，朱熹漸有歸向儒學之跡。（註 32）紹興二十六年，朱熹同安任期滿，依例離任所，至漳州，（註 33）途經泉州，在寓邸時，無書可讀，只借得《孟子》，仔細閱讀。（註 34）同年朱熹嘗撰《芸齋記》云：

孟子言人病舍其田，而芸人之田，所求於人者重，而所以自任者輕，最為善喻。今徐君課其子弟，而學於田間，以芸名齋，使學者，即事而思之，則內外之分定，而力之所肆，不於人之田矣。（註 35）

可見朱熹初對儒學體系，有比較深刻的體會，仍是孟子的「心學」，朱熹認為孟子心學，是「專用心於內」的「存真心」之學，（註 36）紹興二十八年又撰《存齋記》，描述他對孟子心學的了解，其記曰：

人之所以位天地之中，而為萬物之靈者，心而已矣。然心之為體，不可以聞見得，不可以思慮求，謂之有物，則不得於言；謂之無物，則日用之間無適而非是也。君子於此，亦將何所用其力哉？必有事焉，而勿正，心勿忘，忽助長則存之

之道也。如是而存，存而久，久而熟，心之為體，必將瞭然，有見乎參倚之間，而無一息之不存矣。：（註 37）

頁 151

朱熹並沒有說明「心體」的內容，他說明的是如何用功參悟此心。朱熹此時對孟子心學的了解，仍是大慧宗杲禪法的翻版、（註 38）所差者僅在「必有事焉而勿正」，而非以話題提頭。

紹興二十五年是朱熹返儒之始點，但往後數年內的作品，仍脫不了禪氣。紹興二十六年朱熹曾作《一經堂記》云：

學始乎知，惟格物足以致之，知之至則意誠心正，而大學之序，推而達之無難矣。（註 39）

朱熹初折返孟子心學，仍是禪學式的孟子學，禪學無法說明此心體悟的「時節因緣」已述於前，朱熹深究於禪，對禪宗的困難，亦當知之，因此在折回儒學時，又特重「格物致知」。

朱熹折返儒學和李侗有關，紹興二十三年朱熹始見李侗，這次晤面對朱熹的影響不大，《朱子語類》謂：

始見李先生（時年二十四）與他說，李先生只說不是。某倒疑李先生理會此（昭昭靈靈的禪）未得。（註 40）

不但未能接受李侗的教導，反而認為李侗的境界不如自己。同安任內朱熹漸折向儒學，於同安任期滿，即覆書向李侗請益。（註 41）紹興二十八年正月朱熹再與李侗晤面，在李侗的指導下，朱熹參究儒家經籍，（註 42）但前述仍帶有禪味的《存齋記》即完成於此年。

紹興二十九年，朱熹校定《謝上蔡語錄》，將世間流傳的《上蔡語錄》中，有「詆程氏以助佛」者，予以刪除，（註 43）上蔡是二程弟子中對師門學說，闡述發揮最有功績的，上蔡思想雖有取於佛學，如「真心」、「敬是常惺惺法」等觀念均是，但亦論儒、釋之異同，上蔡儒、釋之辨，其中以「佛之論性，如儒之論心，佛之論心，如儒之論意」之語，最具說服力，（註 44）其思想對朱熹亦有影響。

紹興三十年朱熹第三度進謁李侗，這次才正式地向李侗執弟子禮，算是正式以儒學為安身立命之所，距紹興二十三年初見，已歷八年。紹興三十二年第四度進謁李侗於建安，朱熹宿於西林寺，甚受僧惟可之照拂，朱熹有〈再題西林可師達觀軒〉詩云：

古寺重來感慨深，小軒仍是舊窺臨。向來妙處今遺恨，萬古長空一片心。（註 45）

向來認為佛法有「妙處」而今反成「遺恨」。紹興三十二年六月高宗內禪孝宗繼位。八月朱熹上封事，即以二程伊洛門人自居，反對釋、老，（註 46）次年，隆興元年

頁 152

再上奏，論帝王之學，當由《大學》入門，而不當溺心於釋、老。（註 47）在這年中朱熹完成了《論語要義》、《論語訓蒙口義》。（註 48）影響孝宗及當時士大夫至鉅，而在朱熹眼中是「禪門俠者」的大慧宗杲禪師，（註 49）亦於這年圓寂，朱熹則此走上排佛，開創新說之路。

#### 四、朱熹與大慧宗杲禪法對立的最初架構

朱熹於紹興三十二年左右，走上排佛之路。儒、釋之辨，朱熹雖自己有所體會，但李侗亦有接引之功。朱熹〈延平先生李公行狀〉述及李侗的修養方法時謂：

（先生）危坐終日以驗夫喜怒哀樂未發之前氣如何？（略）其言曰：學問之道，不在多言，但默坐澄心，體認天理，若見雖一毫私欲之發，亦退聽矣。久久用力於此，庶幾漸明講學，始有力耳。（註 50）

自程頤有中庸為孔門傳授心法之說，楊時、羅從彥、李侗一脈相傳之「道南派」，均以默坐澄心，觀喜怒哀樂未發以前氣象為旨訣。朱熹既經大慧宗杲禪法之洗禮，而宗杲禪法最反對以靜坐為禪。因此，朱熹對李侗的「危坐終日」教法，始終不契。

朱熹在李侗處的收獲，賓四先生認為有下列三點：（一）須於日用人生上融會。（二）須看古聖經義。（三）理一分殊，所難不在理一處，乃在分殊處。（註 51）我們若由禪學無法詳陳「因緣時節」的基本困難，來理解朱熹於李侗處的收獲，當更可了解其成學過程。於此須強調一點，禪學裡的基本困難，在禪學體系中是以「置答」來解決。每個思想體系，均有無法處理問題，因此，此處所謂「基本困難」，並非指禪學體系中的理論破綻。

《朱子語類》中有對宗杲禪法的評論，其言曰：

禪只是個呆守法，如麻三斤、乾屎橛，他道理初不在這上，只是教他麻了心，只思量這一路，專一積久，忽有見處，便是悟。大要只是把定一心，不令散亂，久後光明自發。所以不識字底人，才悟後，便作得偈頌。悟後所見雖同，然亦有深淺。某舊來愛問參禪底，其說只是如此。其間有會說者，欲吹噓得大，如杲佛日之徒，自是氣魄大，所以能鼓動一世，如張子韶、汪

頁 153

聖錫輩，皆北面之。

僧家所謂禪者，於其所行，全不相應，向來見幾個好僧說得禪，又行得好，自是其資質為人好耳，非禪之力也。（註 52）

「麻三斤」、「乾屎橛」為看話禪之話頭。我們特別須要注意朱熹「禪只是個呆守法」的批評，宗杲雖反對「默照」，但「看話禪」守住話頭，仍是「繫心一緣」的修定方法，朱熹何嘗不知看話頭亦是種方便，禪的「道理」不在話頭上，但禪學的基本路數是無法思量「因緣時節」，只能因「定」久而生「慧」，因此語言文字，在禪學體系中，和「悟道」間沒有正面關連。

朱熹由李桐處所獲之第三點：理一分殊，所難不在理一，乃在分殊處。這點尤其是朱熹日後為學吃緊處。禪學體系中將現象界萬事萬物均視為「因緣和合」的假象，而未措意於分析現象之因緣時節，禪學的精神，雖是「不壞假名而說諸法實相」，單提一念，直指心性，但對現象之「分殊」拙於分析，是個不爭事實。朱熹對禪學無法說明「時節因緣」的困難，常以「儻侗」二字評之，如《答陳衛道（鞏）》第二章云：

但每事尋得一個是處，即是此理之實，不比禪家見處，只在儻侗恍惚之間。（略）只如絕滅三綱無父子君臣一節，還可言接人時權宜，如此將來熟後卻不需絕滅否，此個道理無一息間斷，就裡霎時間壞了，便無補填去處也。又云：雖無三綱五常，又自有師弟子上下名份。此是天理自然，他雖欲滅之，而必竟絕滅不得，然其所存者，乃是外面假合得來，而其真實者，卻已絕滅，故儒者之論，每事需要真實，是當不似異端，便將儻侗底影像來此罩占真實地位也。（略）今所謂應事接物時時提撕者，亦只是提撕得那儻侗底影象，與自

家這下功夫未有干涉也。（註 53）

朱熹批評禪，但並非全盤否認，在《答陳衛道》第一章即謂：

然以釋氏所見，較之吾儒，彼不可謂無所見，但卻只是從外面見得個影子，不曾見得裡許真實道理，所以見處則儘高明脫洒，而用處七顛八倒，無有是處。（略）嘗見龜山先生（楊時）引龐居士說神通妙用運水搬柴話來證孟子徐行後長義，竊義其語未免有病，（略）若儒者則須是徐行後長方是，若疾行先長即便不是。所以格物致知，便是要就此等處微細辨別，令日用間見得天理流行，而其中是非黑白各有條理。（註 54）

朱熹歸儒後，仍認為「彼不可謂無見處」，而釋氏無法詳細闡述「因緣時節」的困難，朱熹知之甚詳，大慧宗杲禪法，於平常日用間提撕此心的禪法，朱熹則修

頁 154

正為於平常日用間格物致知，禪學無法說明處，朱熹正要「微細辨別」絲毫不放鬆。禪學不立文字，朱熹則主張看古聖經義。禪學無法詳述「分殊」，朱熹則認為為學難處在「分殊」，而非「理一」。

近來學者對朱熹的成學過程，多注重李侗的接引，而忽略了朱熹對李侗靜中功夫，始終不契的事實。朱熹對李侗的教誨，是有選擇的接受，其中關鍵正在朱熹是由禪學中透出之故。

隆興元年，朱熹與學者書信往返討論儒、釋之辨，如《答汪應辰》第二書謂：

熹於釋氏之說，蓋嘗師其人，尊其道，求之亦切至矣。然未能有得，其後先生君子之教，校夫先後緩急之序，於是暫置其說，而從事於吾學，其始蓋未嘗一日不往來於心也。以為俟卒究吾說而後求之，未為甚晚耳，非敢遽絕之也。而一二年來心獨有所自安，雖未能即有諸己，然欲復求之外學以遂其初心，不可得矣。然則前輩於釋氏未能忘懷者，其心之所安，蓋亦必有如此者，而或甚焉，則豈易以口舌爭哉。竊謂但當益進吾學以求所安之是非，則彼之所以不安於吾儒之學，而必求諸釋氏然後安者，必有可得而言者矣。所安之是非既判，則所謂反易天常殄滅人類者，論之亦可，不論亦可

，固不即此以定取捨也。（註 55）

此書道盡朱熹出入釋、老，折返儒學的過程。汪應辰（1119-1176）為張九成、呂本中弟子，並曾與張九成、呂本中同參學於大慧宗杲，大慧宗杲嘗修書與應辰討論忠恕之道。（註 56）隆興元年汪應辰知福州，延致朱熹之師李侗至福州講學（註 57）。汪應辰在儒學、佛學和朱熹的淵源均深。因此，朱熹此書除了透露朱熹由釋、老轉入儒學的使命感，同時亦因和汪應辰有特殊淵源，故論及自身出入釋、老的經驗，頗有貼切之感。書中謂「一、二年來心獨有所自安」，朱熹「自安」者為儒學體系，然尚未能有所「自得」，但已不復有出入釋、老之念，自隆興元年上推一、二年，正距朱熹於紹興三十年師事李侗不久。

隆興元年之後，朱熹尚多次與汪應辰討論儒、釋之辨，隆興二年《答汪應辰》第三章謂：

大抵近世言道學者，失於太高，讀書講義率常以徑易超絕，不歷階梯為快，而於其間曲折精微，正好玩索處，例皆忽略厭棄，（略）顧惑於異端之說，益推而置諸冥漠不可測知之境，兀然終日，味無義之語，以俟其廓然而一悟，殊不知物必格而後明，倫必察而後盡。彼既自謂廓然而一悟者，其於

頁 155

此猶懵然也，則亦何以悟為哉？又況俟之而未必可得，徒使人抱不決之疑，志分氣餒，虛度歲月，而□□耳。何若致一吾宗，循下學上達之序，口講心思，躬行力究，寧煩毋略，寧下毋高，寧淺毋深，寧拙毋巧，從容潛玩，存久漸明，眾理洞然，次第無隱，然後知夫大中至正之極，天理人事之全，無不在是。（註 58）

大慧宗杲「看話禪」以看話頭為下手功夫，但朱熹認為「參話頭」是「味無義之語」的「死法」，話頭的本身是不許去作分析的了解，不可以有心求，亦不可無心求，頓悟的「時節因緣」，在禪學體系中，是找不到答案的。朱熹認為在此情況下，禪者只能等待悟的到來。針對這些問題，禪學主不可思議，朱熹則主張「口講心思」、「學問思辨」（註 59）格物致知。朱熹於此書自注謂：格物只是窮理，物格即是理明，非有頓悟險絕處也。「看話禪」以參話頭於日用間作功夫，朱熹則主張以格物致知於日用間作功夫。

## 五、朱熹參究中和的曲折

朱熹於隆興元年後，與汪應辰的通信中，了談儒、釋之辨，同時對調和儒、釋的「蜀學」及王安石「新學」均有批評，（註 60）朱熹欲完成的是一套能與禪學相對抗的「純儒」之學。

朱熹「自安」於儒學，功夫初下在訓詁章句，（註 61）蓋欲透過思辨格物致知，對儒學有所「自得」，於乾道二年，撰《雜學辨》，其中包括〈蘇氏易解辨〉、〈蘇黃門老子解辨〉、〈張無垢（九成）中庸解辨〉及呂氏〈大學解辨〉，這四篇文章朱熹撰述的基本態度非常謹，並非為爭氣而浪辨。

〈蘇氏易解辨〉、〈蘇黃門老子解辨〉為批駁蘇軾「蜀學」，「蜀學」、王安石「新學」與二程「伊洛之學」於北宋中晚期學界，形成鼎足而三之勢，其中「新學」在宋室南渡後，在伊洛學者的評擊下，勢已日微，但當時伊洛學者，仍認為「蜀學對宋室南渡深具影響力」，（註 62）因此朱熹之批駁「蜀學」，除有評擊異端、嚴儒、釋之辨的作用外，尚有政治作用。〈張無垢中庸解〉及〈呂氏大學辨〉則為批駁張九成及呂本中（居仁）而作，蓋張、呂二之均為伊洛學者，但同參大慧宗杲，是宗杲在士大夫間的代言人，而張九成為之人風格清高鯁直，是伊洛

頁 156

學者中以風節光顯最稱著者，（註 63）其至朱熹亦推許謂其「人物甚偉」，（註 64）張九成於士大夫中之具影響力，於此不難想見，《宋元學案》中〈橫浦學案〉專述其學。呂本中為呂祖謙之從祖，《宋元學案》中〈紫微學案〉專述其學。朱熹之評張、呂多少有伊洛學派，內部整頓學風的用意在內。

朱熹《雜學辨》所評擊的，均是「顯貴名譽」之士，朱熹很可能遭到強大的反擊，但朱熹於儒、釋均下深刻功夫，而他在訓詁章句的訓練，使他在運用儒家語言時，能有較精確的把握。這些訓練，在朱熹同輩學者中，一時尚找不出第二人，可與之相較。因此，《雜學辨》一出，不但獲得何鎬（叔京）的支持，為之作跋，而張、呂之徒汪應辰，及呂本中之從孫呂祖謙，亦與朱熹講學切磋不綴。總之，朱熹具備當時為所學應具備的條件，在儒、釋糾結千餘年的情況下，漸透脫出他自己的儒學體系。

〈張無垢中庸解〉及〈呂氏大學解〉，為批駁二者之雜於大慧宗杲禪法而作，但朱熹此時的儒學架構，仍未能完全消融《大學》、《

中庸》二系不同來源的儒家思想。朱熹自覺其架構的缺失，至少可追溯至隆興二年。

李侗卒於隆興二年，李侗的逝世，對朱熹是一大震撼，蓋道南派以《中庸》觀未發前氣象的旨訣，朱熹尚未能有所得，李侗已卒，朱熹頓覺「如瞽無目」、「如魚掛鈎」，（註 65）只得自己繼續摸索前進。

朱熹以日常間的格物致知，來對抗宗杲的「參話頭」，但無論朱熹「格物致知」的對象為何，嚴格地說均是在《中庸》、《已發》的層次上，如朱熹於〈答張栻（欽夫）〉第三書中，追述他此刻的心境，他說：

人自有生，即有知識，事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息，舉世皆然也。然聖賢之言，則有所謂未發之中，寂然不動者，夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息不與事接之際為未發時耶？嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體，而幾微之際，一有覺焉，則又便為已發。（註 66）

朱熹感到與宗杲對立的「格物致知」架構，實際於平常日用間實踐時，則是「事物交來，應接不暇」之境，至此他深深體會到其師驗未發的功夫，有其必要，而且是他新體系中，必須解決的問題。

若乍看「答張欽夫」第三書，或許會令人興起，朱熹年過三十，而所體會者，不過爾爾之嘆。但若了解朱熹為學過程、成學目標，則不能小看朱熹此時所提出的問題。《大學》、《中庸》間的融通，原本已非易事，而朱熹又刻意地尋求

頁 157

不落於禪窠臼的解決之道，其困難的程度，實非外人所能想像，而在這條路上，朱熹於前人的著作中，所能參考的很有限，伊洛學者如張九成、呂本中的解決之道，完全是禪學的翻版，即使朱熹師承一脈，亦有難免者，因此朱熹的工作，是孤寂地另創新局。

朱熹不敢落於禪故步的心理，在《答張欽夫》第二書有明白的交待，該書云：

若曰於事物紛至之時，精察此心之所起，則是似更於應事之外，別起一念以察此心，以心察心煩擾益甚，且又不見事物未至時用力之要，此熹所以不能亡疑也。儒者之學，大要以

窮理為先，蓋凡一物有一理，須先明此，然後心之所發，輕重長短，各有準則。（略）若不於此先致其知，但見其所以為心者，如此識其所以為心者，如此泛然而無所準則，則其所存所發，亦何自而中於理乎？且如釋氏擎拳豎地，運水撥柴之說，豈不見此心，豈不識此心，而卒不可與人堯舜之道者，正為不見天理，而專認此心以為主宰，故不免流於自私耳。前輩有言聖人本天，釋氏本心，蓋謂此也。故聖人必曰正其心，而正心必先誠意，誠意必先致知，其用力次第如此。（註 67）

儒本天理，佛以心法起滅天地，大致上是宋代儒者註儒、釋之辨的共識。精察此心之所起，別起一念以察此心，與禪宗禪法相似，大慧宗杲的禪法，是別起「話頭」之一念以觀心，蓋人之意識，誠如朱熹於《答張欽夫》第三書所謂「事物交來，念念遷革，以至於死」，猶如瀑布之下洩，一刻不停，大慧宗杲「看話頭」的禪法，正是「以楔出楔」，讓「念念遷革」的意識心，有個暫歇處。再者「看話禪」之話頭，不可以思維得，故其「以心察心」，無朱熹「煩擾益甚」之蔽。反倒是朱熹與大慧宗杲禪法對立的架構，是要在禪不能思辨處，思之辨之，一時未尋得個安泊處。

《答張欽夫》第三書，賓四先生考訂是朱熹於乾道四年的作品，（註 68）但前引文，確反應出來朱熹於李侗死後，自覺本身尚有不足，但又不肯陷於禪的心理。朱熹〈張無垢中庸解辨〉及〈呂氏大學解辨〉，亦是此種心理支配下的作品。

朱熹既在日用中，作「格物致知」功夫，又深恐落於禪，在乾道二年，除作《雜學辨》外，另有《答羅參議》書謂：

某塊坐窮山，絕無師友之助，惟時得欽夫書問往來講究此道。近方覺有脫然處，潛味之久，益覺日前所聞於西林（指受教於李侗）而未之契者，皆不我欺矣。幸甚！幸甚！恨未得質之高明也。原來此事與禪學十分相似，所

頁 158

爭毫末耳，然此毫末卻甚占地位。今學者既不知禪，而禪者又不知學，互相排擊，都不筭著痛處，亦可笑耳（註 69）

朱熹自認其格物致知的架構，是搔著禪學「癢處」的儒學架構，禪無法細說「因緣時節」，朱熹為學的基礎，實有感於此而發。「原來此事與禪爭僅毫末」，但此毫末之別，卻甚佔地位。（註 70）引文中的

張栻（欽夫），為當時湖湘派的重鎮，也是朱熹於李侗死後，彼此切磋儒學的重要講友。

湖湘派學統傳承如下：胡安國（1074-1138）-胡宏（1105-1155）-張栻（1133-1180），隆興元年、二年朱熹均有與張栻謀面的機會，（註 71）且互通書信論學，李侗卒後，湖湘派的學說，成為朱熹消融《中庸》、《大學》的重要線索。朱熹《答羅參議》書謂：

大抵衡山之學，只就日用處，操存辨察，本末一致，尤易見功，某近乃覺如此。非面，未易究。（註 72）

朱熹既對道南派由楊時至李侗的旨訣，未能契和，而湖湘派「識察而後涵養」的路數，與朱熹於日用間格物致知的架構，頗有幾分相似處，因此李侗卒後，朱熹急欲與張栻謀面切磋。

乾道三年，朱熹至湖南潭州往訪張栻，與張栻切磋兩個月後，對張栻學識深感欽佩，兩人並相約以張栻所撰之〈艮齋銘〉為用功次第，其銘謂：

物之感人，其端無窮，人為物誘，欲動乎中，不能反躬，殆滅天理。聖昭厥猷，在知所止，天心粹然，道義俱全。（略）事物雖眾，各循其則，其則匪他，吾性之體，動靜以時，光明篤實，艮止之妙，於斯為得。（註 73）

艮，止之意，出於《易經》，朱熹既感其格物致知之架構，有被大化牽去之慮，而其師承靜的功夫又契入，張栻〈艮齋銘〉，艮，知所止的理論，頗有可能解決其「格物致知」，而又不被大化牽去之困難。而且二程亦嘗謂：「看一部華嚴經，不如看一艮卦」。（註 74）

乾道四年，朱熹完成與張栻論《中和舊說》四書，中和舊說第一書為《朱文公文集》卷三〇〈答張欽夫〉第三書；中和舊說第二書，則為卷三〇〈答張欽夫〉第四書；中和舊說第三書，為卷三二〈答張欽夫〉第三書；中和舊說第四書，為卷三二〈答張欽夫〉第四書。此四書王懋竑《朱子年譜》，繫於乾道二年，賓四先生考訂，為朱熹作於乾道四年。（註 75）

中和舊說四書，層層轉進，顯示出朱熹對問題鍥而不捨的精神，朱熹師事李侗後，體會出的是「動」的體系，朱熹於〈中和舊說序〉追述他在乾道四年的心

境謂：

人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體，莫非已發，特其未發者為未嘗發爾。自此不復有疑，以為中庸之旨，果不外乎此矣。後得胡氏（宏）書有與曾（僧）吉父論未發之旨者，其論又適與余意合，用是益自信，雖程子之言，有不合者，亦直以為少作失傳，而不之信也。（註 76）

序中語默動靜，莫非已發，實即朱熹歸儒所創「動」的架構之延伸，朱熹並以為，與胡宏〈答僧吉父〉書所論，已發為心，未發為性（註 77）之旨相合。這與其說是朱熹與湖湘派之「識察」相契，不如說是朱熹「動」的體系之另一表達。（註 78）

朱熹由湖南返家後，不久即有〈答許順之〉第十四書之作，其書謂：

熹一出幾半年，學問思辯之益，警發為多，大抵聖門求仁格物之學，無一事與釋氏同，所以尋常議論，間偶因記憶自然及之，非是特然立意，與之爭勝負，較曲直也。（略）夫人心是活物，當動而動，當靜而靜，動靜不失其時，則其道光明矣。（略）唯聖門之學，以求仁格物為先，所以發處自然見得是非可否，不差毫髮。（略）今吾友見教，要使天下之人，不知有自家，方做得事，且道此一念從何處來？喚做本心得否？直是私意上又起私意。（略）與聖門求仁格物順理涵養氣象，大故懸隔，信知儒釋只此毫釐間，便是繆以千里處，卻望吾兄思之。（註 79）

書中謂「一出幾千年」，正指朱熹往訪張栻歸來，朱熹嘗批評許順之，謂彼有「桑門伊蒲塞氣味」，（註 80）由此書可得下列幾點結論：（一）朱熹歸儒後，講友中仍有同情禪學者，這將使得朱熹建立純儒的體系之願益堅；（二）禪宗「以楔出楔」，繫心一緣的方法，朱熹認為是與天理不相干的私意；（三）朱熹雖再三強調，他並非立意與佛學爭勝負，但朱熹的體系，仍是就禪學無法細究因緣時節，而發展出的思辨格物路數，這點誠如朱熹所說，其差僅「毫釐」，而相去則不可以千里計；（四）朱熹仍處在「動」的意識，人心是個「活物」，而以為禪法之「定」是個死物。

朱熹「中和舊說」的思想，並沒有維持多久，乾道四年，朱熹即開始懷疑湖湘派的功夫，有禪的嫌疑，如〈答石子童（墩）〉第五書

謂：

熹自去秋之中走長沙，閱月而後至，留二月而後歸。在道繚繞又五十餘日還家。（略）欽夫見處，卓然不可及，從游之久，反復開益為多，但其天姿明敏，從初不歷階級而得之，故今日語人亦多失之太高，（略）胡氏子弟及他門人，亦有語此言，然皆無實得，拈樹豎拂，幾如說禪矣，與文定合下門庭，大段相反，更無商量處。惟欽夫見得表裡通徹，

頁 160

舊來習見微有所偏，今此相見，盡覺釋去，儘好商量也。（註 81）

不久前朱熹對張栻還讚佩不已，至此亦不能免於「舊來習見，微有所偏」的批評，朱熹〈答石子章〉第五書又謂：

敬字之說，深契鄙懷，只如大學次序，亦須如此看始得。非格物致知全不用誠意正心，及其誠意正心卻都不用致知格物，但下學處須是密察見得後，便泰然行將去，此有始終之異耳。其實始終是個敬字，但敬中須有體察功夫，方能行者習察，不然兀然持敬，又無進步處也。（註 82）

朱熹提出「敬」字，來貫通格物致知及「識察」。

乾道五年時，朱熹作〈已發未發說〉，〈與湖南諸公論中和第一書〉，並向張栻陳述，其有關中和的新觀點，〈已發未發說〉謂：

中庸已發未發之義，前此認得此心流行之體。又因程子凡言之者，皆指已發之云，遂目心為已發，而以性為未發之中，自以為安矣。此觀程子文集遺書，見其所論，多不符合，因再思之，乃知前日之說，雖於心性之實，未始有差，而未發已發，命名未當，且於日用之際，欠卻本領一段工作。（略）思慮未明，事物未至之時為喜怒哀樂之未發，當此之時即是心體流行，寂然不動之處，而天命之性，體段具焉。（略）未發之中，本體自然，不須窮索，但當此之時，敬以持之

，使此氣象常存而不失，則自此而發者，其必中節矣。（略）向來講論思索，直以心為已發，而所論致知格物亦以察識端倪為初下手處，以故缺卻平日涵養一段功夫，其日用意趣，常偏於動，無復深潛純一之味。（註 83）

由此可知朱熹與張栻相約，以艮止為功夫次第，朱熹於其中實未有得。艮止，張栻解為「知止」，而朱熹則體會是「察識端倪」，大化之中，萬物紛紛，朱熹的察識功夫，常有「躁迫浮露」被大化牽去之感，也就是說，在參訪張栻前的問題，仍未完全解決。朱熹重新體會二程的作品，尤其對程頤「涵養須是敬，進學在致知」的見解，深有體會，使他提出「敬」來貫通已發未發，格物致知察識之際，亦有個貞定處，免被大化所牽去。

至此，朱熹盡翻「中和舊說」之成說，認為當時讀書不詳，故「中和說」雖是「辛苦」得之，反足以「自誤」。（註 84）

賓四先生曾考訂，朱熹敬的含義，有下列諸端：（一）敬畏；（二）敬是收斂，其心不容一物；（三）隨事專一；（四）敬須隨事檢點；（五）敬是常惺惺法；（六）敬是整齊嚴肅。（註 85）於此不難看出朱熹之言敬，實與程頤不盡相同，「常惺惺」一意，確由禪家轉

頁 161

手得來，（註 86）我們雖不能說朱熹的敬，是禪學化的敬，因為朱熹的敬，與禪宗之繫心一緣，絕不相同，勿寧說朱熹受禪學影響，而擴大了敬的含義。

以「敬」為入道之門，程頤早已言之，雖然朱熹自謂乾道四、五年前未能讀透二程遺書，但程頤以敬為入門之階，似不能毫無所知，為何朱熹幾經曲折後，始拈出「敬」作為日用之際功夫貞定處。二程遺書謂：佛學「可以敬以直內，然無義以方外」，（註 87）朱熹以敬消融已發未發，並非純由「敬以直內」出發，朱熹的敬，基本上是要在功夫上貫通〈大學〉、〈中庸〉。朱熹由釋老入儒所關心的，最初不是「敬」，因此，朱熹於乾道四年〈答何叔京〉第十一書謂：「向來妄論持敬之說，亦不記其云何」，（註 88）朱熹〈答林擇之〉書謂：

灑掃應對，進退之間，便是作涵養底功夫了。此豈待識端倪，而後加涵養哉、（略）敬字通貫動靜，但未發時，則渾然

是敬之體，非是知其來，方下敬底功夫也，既發則隨事省察（略）故敬、義非兩截事，必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，則此心卓然貫通動靜，故立義行，無適而非天理之正矣。（註 89）

朱熹的敬，表面上看，是由誤解湖湘派之「識察」而歧出，但其實仍是由從學李侗後，欲創立「純儒」體系心理的延長。二程曾評佛「可以敬以直內，然無義以方外」，朱熹於所居「名堂」中，立「敬齋」、「義齋」，即取「敬以直內，義以方外」之義。（註 90）〈答林擇之〉書中「敬、義兩截」一語，尤有滋味，蓋至此，朱熹的「純儒」體系，始有「自安」、「自得」之處。

## 六、結言

朱熹論讀書法謂：看經書須「有疑這個是切己病痛，如人病痛在身，欲斯須忘去，而不可得。（註 91）又謂「後世之解經者有三：（一）儒者之經；（二）文人之經，東坡、陳少南輩是也；（三）禪者之經，張子韻（九成）輩是也。」（註 92）無疑地，朱熹為學的主要目標，是解儒者之經，不過朱熹的解經，不是拾人牙惠，檢現成的，也不是不負責的穿鑿、猜測，他是以自己的生命體驗來解經，有如病痛在身，不敢稍懈，以求「自得」。他的見解，不是每個人都贊同，但他以生命的親身體驗來詮釋經典，則是個不容否認的事實。

頁 162

北宋淪亡後，儒、釋、道三者，均有新的進展，道教以王重陽的「全真教」最具特色，王重陽主「性命雙修」，並強調「自利利他」，而其關鍵則在「心中清淨」，（註 93）在淪亡於異族統治下的華北，產生了保障文化命脈。安定社會的積極功能，佛教中大慧宗杲的「看話禪」，反對靜坐默照，將禪由「靜」中解放出來，是種活潑生動的禪法，在外有異族壓迫，內則社會百廢待舉的南宋現實環境，實有重要意義。朱熹所受過較完整的禪學訓練，即大慧宗杲的禪法。朱熹由禪宗中跳出，亦特重心性的探討。儒、釋、道雖是三套不同的思想體系，但三者在南宋所呈現的共同特點，即三者均就其體系，開展出在世俗中琢磨出一顆玲瓏剔透清淨心之義理。

大慧宗杲禪法，對朱熹而言，具有多方面意義，朱熹在三十歲左右確定返儒後的最初架構，是針對大慧宗杲禪法而設。在禪宗裡「置答」不許問的問題，他要思之辨之，在李侗的接引下，朱熹自悟出的

儒學體系，以「格物致知」的日常功夫，取代宗杲禪法於日用間「參話頭」的功夫。但朱熹在宗杲禪法影響下，始終無法契入道南派於靜中觀喜怒哀樂未發氣象之旨訣。李侗死後，朱熹體會出其「格物致知」的原始架構，有被大化牽去之慮，因此他轉與和他「動」的體系貌合的湖湘派論學切磋。

朱熹師事李侗後，即對儒、釋之辨，有所體會，這點是可以肯定的，在隆興二年朱熹〈答李伯諫〉書，長達三千餘字，是朱熹中年談儒、釋之辨，最有系統的書信。（註 94）儒、釋之辨，終究是在理上談論，對朱熹而言，更重要的是儒學本身，要有一套自己的「功夫」，而這套實踐功夫，又必須不染於禪，乾道五年，朱熹幾經曲折，終覺湖湘派的功夫，仍有禪味，而提出以「敬」，作為日用格物致知，心性立根處，這年朱熹已四十歲，距他師事李侗之初，幾近十年。

#### 附錄 朱熹排佛參究中和過程大事表

紹興十三年（一一四三），十四歲，丁父憂，師事劉子翬，劉勉之，胡憲。

紹興十九年（一一四九），廿歲，應科舉，篋中唯置《慧宗杲禪師語錄》一帙。

紹興二十一年（一一五一），廿二歲《牧齋淨稿》始於本年。

紹興二十二年（一一五二），廿三歲，雖釋、老兼修，但似偏重於道教。

紹興二十三年（一一五三），廿四歲，初見李侗，秋七月，至同安。

紹興二十六年（一一五六），廿七歲，同安秩滿，作《一經堂記》、《芸齋記》。

紹興二十八年（一一五八），廿九歲，再謁李侗，作《存齋記》。

紹興三十年（一一六〇），卅一歲，三謁李侗，始受學焉。

紹興三十二年（一一六二），卅二歲，四謁李侗。秋八月上封事。

隆興元年（一一六三），卅四歲，赴行在，初見張栻。大慧宗杲卒。

隆興二年（一一六四），卅五歲，李侗卒。

乾道二年（一一六六），卅七歲，撰《雜學辨》。

乾道三年（一一六七），卅八歲，往訪張栻。

乾道四年（一一六八），卅九歲，撰《中和舊說》諸書。

乾道五年（一一六九），四十歲，撰《中和新說》諸書。

乾道八年（一一七二），四十三歲，撰《中和舊說序》。

## 註釋

- 註 01 牟宗三先生雖強調朱熹之參究中和的過程中，有對佛學反動之心理。參氏撰，《心體與性體》第三冊，（台北市，正中書局，民國六十四年台三版），頁一〇九。但牟宗三先生的論證太簡，並未說明朱熹為何會「反動」？及如何「反動」？
- 註 02 參黎靖德編，《朱子語類》，（京都，中文出版社，一九七九）卷一二六《評釋氏》。
- 註 03 黃宗羲等撰，《宋元學案》，（台北，河洛圖書公司，民國六十四年），卷四三《劉胡諸儒學案》，頁四八謂：「白水、籍溪，屏山三先生，晦翁所嘗師事，（略）三家之學略同，然似皆不可不雜於禪。」
- 註 04 《朱子語類》，頁一〇四，頁八。
- 註 05 朱熹撰，《朱文公文集》，（台北市，台灣商務印書館，四部叢刊本），卷九〇，《屏山先生劉公墓表》，頁二謂病翁為劉子翼之自號。
- 註 06 《朱文公文集》，卷八四，《跋家藏劉病翁遺帖》，頁一八。
- 註 07 大慧宗杲撰，《大慧普覺禪師書》，收於《禪學大成》第六冊，（台北市，中華佛教文化館，影印本），頁二五，有宗杲答劉子翬書。
- 註 08 參《朱子語類》，卷一〇四，頁七；卷一二六，頁二〇。
- 註 09 朱時恩輯，《居士分燈錄》，收於卅續藏經第一四七冊，（台北，新文豐出版公司，影印本），卷下，頁四六三。並參錢穆撰，《朱子新學案》，（台北，三民書局，民國六十年），第三冊，頁四九〇。
- 註 10 王懋竑撰，《朱子年譜》，（台北，台灣商務印書館，民國六十年），卷一上，頁一六，紹興三十年（朱熹三十一歲）條下，引李侗與羅博文書謂：「渠初從謙開善處下功夫來，故皆就裡面體認。」
- 註 11 《大慧普覺禪師書》，頁三八-三九。
- 註 12 同前註引書，頁三六。
- 註 13 祖詠撰，《大慧普覺禪師年譜》，收於《中華大藏經》第二輯第四冊，（台北，中華大藏經編輯委員會），頁二八。
- 註 14 《朱子語類》，卷一二六，頁一九。
- 註 15 柳田聖山撰，《佛教 朱子 周邊》，（禪文化研究所紀要第 8 號，昭和五十一年）頁九。
- 註 16 《大慧普覺禪師書》，頁七。
- 註 17 同前註引書，頁一五。
- 註 18 道原著，《景德傳燈錄》，（台北，新文豐出版公司，影印本），卷三，頁四八。
- 註 19 參《大慧普覺禪師書》，頁一四。

- 註 20 同前註引書，頁五七。
- 註 21 同前註引書，頁一〇。
- 註 22 瞿汝稷編，《指月錄》，（台北，新文豐出版公司，影印本），卷一二，頁一。
- 註 23 瞿汝稷編，《指月錄》，卷三一《大慧普覺禪師語要》，頁三一。
- 註 24 參《大慧普覺禪師書》，頁二；五-六；七。
- 註 25 參蔣義斌撰，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進----王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，（中國文化大學史研所七十二年博士論文），頁一九五-二〇三。
- 註 26 同註二二。
- 註 27 《大慧普覺禪師書》，頁四二。
- 註 28 同前註引書，頁六。
- 註 29 朱熹曾手訂《牧齋存稿》，收錄紹興二十一年（朱熹時年二十一歲）至紹興二十五年之詩稿，《牧齋存稿》現存於《朱文公文集》卷一。朱熹二十三歲時有〈宿武夷觀妙堂〉、〈讀道書作六首〉等詩，其中有「清晨叩高殿」、「出門戀仙境」、「巖居秉貞操，所慕在玄虛」等句，企由道書中尋出飛仙不死之術。並且曾築室專修道法，詩稿中有「作室為梵修之所擬步虛辭」，以上請詳參《朱文公文集》卷一，頁八-一三。
- 註 30 《朱文公文集》，卷一，頁一六。
- 註 31 見《朱文公文集》，卷一，〈釋奠齋居〉，頁一六。並參卷七七〈高士軒記〉，頁一。
- 註 32 錢穆撰，前引書，第三冊，頁一七。
- 註 33 同註三二。
- 註 34 《朱子年譜》，卷一上，頁一二。
- 註 35 《朱文公文集》，卷七七，頁五。
- 註 36 同前註引書，同卷，頁六。
- 註 37 同前註引書，卷七七，頁二。
- 註 38 牟宗三撰，前引書，第三冊，頁三三，亦認為朱熹此文禪氣十足。
- 註 39 同註三五。
- 註 40 《朱子語類》，卷一〇四，頁八。
- 註 41 《延平答問》記錄朱熹與李侗間的書信問答，該書即始於紹興二十七年。
- 註 42 朱熹編，《延平答問》，（台北，廣文書局，民國六十九年再版），頁三一-六二。
- 註 43 《朱文公文集》，卷七五，頁三；卷七七，頁一四。
- 註 44 參蔣義斌撰，前引文，〈謝良佐對二程思想之闡述〉節，頁一七一-一七五。

- 註 45 《朱文公文集》，卷二，頁一二。
- 註 46 同前註引書，卷一一，頁三-四。
- 註 47 同前註引書，卷一三，頁一-二。
- 註 48 參王懋竑，前引書，卷一上，頁二一。
- 註 49 《朱子語類》，卷一二六，頁二六。朱熹謂：「杲老乃是禪家之俠」。
- 註 50 《朱文公文集》，卷九七，頁二九-三〇。
- 註 51 《朱子新學案》，第三冊，頁三五。
- 註 52 《朱子語類》，卷一二六，頁一九-二〇。
- 註 53 《朱文公文集》，卷五九，頁三〇-三一。
- 註 54 同註五三。
- 註 55 同前引書，卷三〇，頁三。
- 註 56 《大慧普覺禪師書》，頁四一。
- 註 57 《宋元學案》，卷四六〈玉山學案〉，頁九九。
- 註 58 《朱文公文集》，卷三〇，頁五-六。
- 註 59 同前註引書，卷三〇，頁一四。
- 註 60 參蔣義斌撰，前引文，頁二三一-二四五。
- 註 61 《朱文公文集》，卷四〇〈答何叔京〉第二書，頁八謂：初歸李侗之門時，「貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習。」
- 註 62 蔣義斌撰，前引文，第四章，頁一三五-一四九；二三五。
- 註 63 《宋元學案》，卷四〇，頁八六。
- 註 64 《朱子語類》，卷一二七，頁一三。
- 註 65 《朱文公文集》，卷四〇〈答何叔京〉第一、二書，頁七-八。
- 註 66 原前註引書，卷三〇，頁二〇。
- 註 67 同前註引書，同卷，頁一九。
- 註 68 錢穆撰，前引書，第二冊，頁一四〇。
- 註 69 《朱文公文集》，續集卷五，頁三。並參王懋竑撰，前引書，卷一上，頁二七。
- 註 70 參同前註引書，卷三九〈答許順之〉第十四書，頁一九。
- 註 71 參王懋竑，前引書，卷一上，頁二二。
- 註 72 《朱文公文集》，續集卷五，頁一三。
- 註 73 張栻撰，《南軒先生文集》，（台北，廣文書局，影和刻本），卷三六，頁二。
- 註 74 《二程集》，《河南程氏遺書》，（台北，里仁書局，新樣本），卷六，頁八〇。
- 註 75 錢穆撰，前引書，第二冊，頁一四〇。並參劉述先撰，《朱子哲學思想的發展與完成》，（台北，學生書局，民國七十一年），頁八八-八九；九六。
- 註 76 《朱文公文集》，卷七五，頁二四-二五。
- 註 77 胡宏撰，《五峰集》，（台北，台灣商務印書館，四庫珍本初集

)，卷二，頁四五。

- 註 78 參劉述先撰，前引書，頁一〇〇。
- 註 79 《朱文公文集》，卷三九，頁一八-一九。
- 註 80 同前註引書，卷四二，頁二五。
- 註 81 同註八〇。
- 註 82 同註八〇。
- 註 83 同前註引書，卷六七，頁一一-一二。
- 註 84 同前註引書，卷七五，頁二四。
- 註 85 錢穆撰，前引書，第二冊，頁二九八-三三五。
- 註 86 敬是常惺惺法，由謝上蔡所始倡，但朱熹晚年，對上蔡所說，頗不以為然。參蔣義斌撰，前引文，頁一七二-一七三。
- 註 87 《河南程氏遺書》，卷二上，頁二四。
- 註 88 《朱文公文集》，卷四〇，頁二五。
- 註 89 同前註引書，卷四三，頁三一-三二。
- 註 90 同前註引書，卷七八〈名堂室記〉，頁六。
- 註 91 《朱子語類》，卷一一，頁一一。
- 註 92 同前註引書，同卷，頁一五。
- 註 93 蔣義斌撰，〈全真教祖王重陽思想初探〉，中國歷史學會集刊，第十七期，頁五三-五五。
- 註 94 《朱文公文集》，卷四三，頁八-一四。

附記：本文曾發表於史學彙刊第十四期。