

實踐與知識：朱熹的早期學術取向析論*

吳展良

摘要：

朱熹看重知識的學術模式如何產生？此模式與理學素重實踐的傳統之關係如何？其學術中實踐與知識孰先孰後？孰為究竟第一義？這些問題一直是有關程朱陸王乃至宋代學術思想史研究的關鍵議題。本文分三階段仔細研究朱熹的早期學術取向，試圖對這些問題有所釐清。研究發現朱熹很早便立志學聖人，以追求做人處事的最高境界為其人生目標。其天性雖頗具知識性的長才，然而其所學從來不止於書本。在家庭與師長的影響下，其學既重視隨時的實踐體驗，又指向嚴於出處進退，以性命相見的終極踐履。他十五、六歲之後，因學聖人不得其門而入而開始參禪。禪學主張當下即是，不立文字。朱熹所學又為主張破除一切知見的「看話禪」，重點完全在實踐上。然而細讀有關文字，卻不難發現朱熹早年的禪學仍大有談玄說妙之處。在此期間，他仍頗用力於讀書與學聖賢，然而受到禪學的影響深重，用心偏於向內尋求一貫之道。朱熹二十四歲開始任官後，受到實際政務的歷練及李侗的影響，重新致力於經典與二程學統之研習，由是而回歸儒學。他最後所開出的成聖道路，主張必須徹底窮究與效法聖人的一言一行，並學習聖人明白天下一切事理且付諸實踐的本領，以達到做人處事的最高境界。在實踐與知識上都對自己做了最高的要求，因此打破了兩者之間易有的矛盾。盡精微而致廣大，日後終於大成其學。綜觀朱熹早期三階段的發展，可知他的知識傾向相當強

*發表於《為了文化與歷史——余英時教授八秩壽慶論文集》（台北：聯經出版事業公司，2009年12月）

烈，然而其目標卻一直指向實踐，學習方法上也一向重視實踐，因此實踐才是他為學的第一義。他所接受的理學乃至禪學傳統所追求的知識乃是做人處事的知識。此種的知識，源於人生實踐也勢必回歸人生實踐，因而不僅以實踐為目標，在學習知識過程中，也必須時時透過實踐來體察所得的知識是否正確。雖然如此，青年朱熹曲折的學習經歷，卻又讓他深深感到為了實踐成聖的目標，知識是不可或缺的媒介與指南。學者若不一一明辨各種具體事物的道理，很容易各以其所得之道為是，是故必須追求聖人境界的真知識才能避免一己的限制。對朱熹而言，此種真知識源於人人本有的虛靈不昧之心，反映實相，而有其客觀獨立的價值。實踐與知識，並非真正二分，不僅互相融入，亦指向最高的統一。

關鍵字：實踐、知識、朱熹、學術取向、理學、儒學、禪學、聖人、道、朱松、李侗。

一、 問題意識與研究方法

儒家傳統重視實踐，所謂堯舜禹湯文武周公乃至於孔子，所代表的主要是一個實踐的傳統。¹五經的內涵，若論其原始，則為先代「聖王」得位行道之跡，是對於成就盛德大業者的實踐紀錄。²知識在儒學的傳統中雖然非常重要，然而其地位似乎次於或至少不能獨立於實踐。純知識的探索既非儒學的出發點，亦非其終極目的。《論語》所記的「行有餘力，則以學文」以及「久矣，

¹ 堯舜禹湯文武周公孔子道統相承的說法雖成於宋代，然而儒者好言堯舜禹湯等聖王，其事實起於先秦而非後世。以傳統觀念言之，詩書所載亦皆堯舜禹湯文武周公所創之業及所垂之統。孔子雖不得位，不在聖王之列而僅以其言行傳世，為儒家始祖。然而孔子所志在於一新周世，一生汲汲於行道，其個人所學又以「七十而從心所欲不逾矩」為最高境界，則其學術似仍以「實踐」為依歸。

² 此說雖出於清人章實齋，然其淵源甚古，《文史通義》論之已詳。漢人所謂復古更化，獨尊儒術，所尊亦在三代之制，而非儒家思想。其所謂經，皆古先聖王所垂之言行法制，而非理論或知識。

吾不復夢見周公矣」、「七十而從心所欲不逾矩」，已明顯表現出這個意涵。不僅儒學，佛家的佛、菩薩，以及道家的真人、至人，亦莫不從其實踐的成績來衡量其造境。而知識在道、佛兩家的傳統中，更處於次要的地位。宋代理學家繼承了儒家乃至佛、道兩家的傳統，亦首重實踐與體驗。北宋理學大宗師，如周敦頤、程顥，均不著書，只寫了少量文章。張載、邵雍、程頤雖有著述，份量也不多，且多偏於易學一類，以講明宇宙人生的根本道理為目的。到了南宋，一般理學家也很少寫書，唯獨朱熹是個例外。他一生著述宏富，古今罕有其比。所以我們首先要問，朱熹的學術是如何從這個傳統中間變化出來的？亦即朱熹這樣一個看似「重知識」的思想或行為模式，是如何產生的，它與儒學以及理學重「實踐」的傳統之關係究竟如何？

學術史及思想史學界長期認為陸王之學以實踐為宗綱，而朱熹之學則強調知識性的探索。甚至認為朱熹企圖用對於所謂客觀、外在知識的認識，來指導其人生社會一切的實踐。³朱熹學術思想中實踐與知識之關係如何？孰先孰後？孰為究竟第一義？一直是有關朱熹、程朱陸王，乃至宋明思想史研究的關鍵議題。對此學界長期傾向於採用陸王重實踐，朱熹則偏重知識或兼重知識與實踐的簡單說法。然而若深究其實情，則絕不如此簡單。實踐與知識在朱熹的學識思想中不僅複雜相涵，而且是一個與其具體生命經歷不可分，並反映出其人生與學思之多樣面向的歷程性與整體性問題。不深入研究朱熹的成學歷程，將無法明白實踐與知識在朱熹學術中的具體關係。

另外，儒學大傳統雖以德行、實踐為先，文事、知識為後。然而有關德行與實踐的知識，自孔子以降，在儒學傳統中卻有非常高的地位。朱熹所開出看似重知識的學術取向其究竟關懷為何？其所研習的知識是否為了實踐而存在，還是具有客觀獨立的地位？這也是研究中國近世學術思想史所不能不面對的根本性問題。儒學與理學傳統，本來偏向實踐，既有前述「行有餘力，則以學文」的經典說法，又有德行之知與聞見之知的基本分野，而少見獨立

³ 此為馮友蘭及牟宗三先生一系的說法，詳見下文。

構成且綿延發展的知識體系。所謂聖賢，均以做人處事的實際情況為標準，而非徒見於文字言論。前輩理學大師，均致力於成聖成賢，著書不多。朱熹建立新傳統並啟發了無數後學，其所創造的求知途徑的性質與意義，亦有待深入探索。限於主題與篇幅，本文對此問題雖然不能充分處理，卻可提供不少重要的線索。⁴

不僅如此，關於實踐與知識的探索，既是研究宋明乃至中國學術思想史的核心問題，也是當代學術界所關心的一個基本議題。實驗主義與詮釋學這兩大當代顯學，都對知識與實踐（Praxis）之間難以分離的關係，提出深入的探討。⁵當代的思想界大師如Richard Rorty，Michel Foucault，Maurice Merleau-Ponty，乃至新馬克斯主義，現象學，後現代主義者對於傳統知識的觀點、純粹知性的限制、實踐的重要性及實踐主體與認識客體之間難以分離之關係，亦不斷提出論說。是以本文所探討的問題，在當代學術及思想界，亦有相當的重要性，可作為進一步比較研究的基礎。

要探討前述所謂「重知識」的轉折，以及朱熹思想中實踐與知識的關係，最好的方法，應為對於朱熹成學的過程作一深入的探究。朱熹中年以前的學術發展可以分成四個階段。他的父親與其父親的摯友都崇尚理學，所以朱熹自幼在理學與儒學的傳統中長大。然而他十五六歲時從儒學與理學的傳統轉而醉心於禪學，開始進入一個參禪修道而兼治理學的階段。到了二十四、五之後，才從禪學轉而致力鑽研經典，由是而回歸儒學。最後則是在三十七歲之後參究「中和問題」幾達三年，終於大成其學。其中最早期的三階段，其

⁴若一切以實踐為核心，則知識最終也是為了實踐而存在，有真人而後有真知，不可離實踐而獨立研討做人處事的知識。此種以實踐為依歸的知識是否仍有其所謂客觀的價值，仍有待深入分析。若言客觀性，則其客觀性的基礎為何？所謂可靠的知識之標準為何？也必須明確有所指示。然而此問題牽涉太廣，根據朱熹的成學過程，本文雖能提出初步的看法，卻無法徹底處理，而有待於他日。

⁵ 參見：Robert Hollinger, *Hermeneutics and Praxis* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985)

實已經決定了朱熹學術的基本方向與大致內涵，而且均直接聯繫到朱熹對於知識與實踐的不同態度，而成為我們研究此課題的絕佳場域。

在研究方法上，本文不僅注意朱熹本人的言論，也注意影響其學術方向各種要素。朱熹早期的學術取向，與家庭及師長有極密切的關係。其父朱松於亂世之中謹守出處進退的分寸，大節凜然。他服膺二程學，並曾從學於二程再傳弟子羅從彥。其父親的好友如劉子羽、劉勉之、劉子翬、胡憲、李延平等人，及他們所往來的方外之士，則是影響了朱熹一生學術方向的師長。因此本文在探討朱熹這早期學術時，特別注重其家庭暨師長的立身處世以及學術取向。這些人的學術一直深受二程學脈與禪學的影響，因此在研究時，當然必須注意程學與禪學在南宋的發展與遭遇。另外，要研究朱熹早期學思的轉變，當然不能忽略他在這些時期身份的自我認定、從事的工作，所擔任的官守、家庭的狀況，以及整體政治與社會的情形。因為這些事物，在在與他對於實踐與知識的態度相關。本文希望融合這些要素，從而對於朱熹早年的學術取向，有一個更完整的理解。

二、 研究史的回顧

要認識朱熹早期的學術取向，首先必須細究其具體的發展歷程。此具體歷程，至今仍可詳細考察。除朱熹文集、語類中大量文獻，時人來往書信及當時有關記載可供參考外，古人如李方子、王懋竑、夏炘對朱熹成學的過程，已多所考訂，惜多偏於中、晚期。近人錢穆先生所著《朱子新學案》中〈朱熹從遊延平始末—附朱熹早年自述語〉、〈朱熹論禪學上下〉、〈朱熹論未發與已發〉、〈朱熹論涵養與省察〉諸篇，對於朱熹早期的學術思想，首先加以考論。其中於朱熹從遊延平前後學術發展之曲折往復，考釋尤詳。惟於其參禪修道及其二十四歲之前之發展，雖有所論列，卻仍屬簡略。然該書於朱熹在早期所下之功夫及所窮研之義理，常有深切之說明，非常值得吾人重

視。另外，當代學者束景南先生以畢生之力所著之《朱熹年譜長編》，收羅宏富，於朱熹一生學術思想著述之進程，及其家庭、師長、交友、出處及相關事情莫不詳考，極便於學者研究朱熹學術思想之發展。而其所著《朱子大傳》一書，企圖對朱熹之一生作一綜合陳述，亦深具參考價值。

除此之外，近人牟宗三先生所撰《心體與性體》一書，有部分章節探討了朱熹成學與參究中和的過程。對朱熹之學思有其哲學化的解釋，然考據不甚精詳。其後劉述先先生所撰〈朱熹參悟中和問題所經歷的曲折〉一文，義理多採牟先生，考據則多採錢先生，企圖為一綜合的說法。另外蔣義斌所著〈朱熹排佛與參悟中和的經過〉，則注意到朱熹之早年所習之禪學與其參悟中和問題之關係。以上作品對於朱熹學術轉變之過程雖頗有發明，彼此之看法卻不免時相衝突。關於許多書信與文字寫作時間的考訂，也因作者對於朱熹思想、義理之認識而有所不同。其中有許多的問題，必須釐清。尤其重要的是，前人之研究雖頗有成績，卻未曾特就「實踐與知識」這一課題作辨析。是以本文擬在前人研究的基礎上，對此過程與問題特別加以深入的考訂及研究。

此外，有關朱熹學術取向的基本特質之論述亦不少。錢穆先生的鉅著《朱子新學案》雖然不曾直接提出「實踐與知識」這種現代化的問題，卻不斷在其文字中，表達了朱熹在實踐與知識上所付出的巨大努力與成就，以及兩者密切的關係。另外，余英時先生的大作《朱熹的歷史世界》，大力批評了不少當代學者將理學變成了一種哲學或純知識探究的觀點，並有力地指出朱熹所學絕不只是純知識的探索，而終生有其政治社會實踐上的興趣乃至投入。該書主要就朱熹的政治與社會實踐立論，與本研究偏就朱熹的學術發展與取向之研究有所不同。然本文之旨趣與研究方法，實有學步余先生之處。

另外，直接析論朱子學術取向中所呈現的「實踐性與知識性」的，有以下作品：後藤俊瑞，《朱熹の實踐哲學》（東京：目黑書店，1937）；後藤俊瑞，〈朱熹の倫理思想——續朱熹の實踐哲學〉（西宮：後藤俊瑞博士遺稿刊行會，1964）；荒木見悟，〈朱熹の實踐論〉，《日本中國學會報》第1期

(1950, 東京)。其中前台北帝大教授後藤俊瑞的作品, 大力發揮中國哲學與朱熹學術中理論實為實踐之從屬一義, 甚有見地。然而如此立論, 似不免對於朱熹之實踐與理論的複雜及具體關係, 及其實踐不能沒有理論與知識支持之事實, 未能發明。而且該書分本體論、生成論、意識論全面分析朱熹「實踐哲學」的哲學結構與內涵, 純屬哲學分析, 與本文的取徑大為不同。荒木見悟〈朱熹の實踐論〉一文的重點, 則在於解析朱熹關於人生實踐的各種思想。雖頗有可取, 亦未能將此問題放在朱熹「真實的人生過程」中加以研究。這些作品原作的時間都超過了半世紀, 且未曾如本文針對朱熹學術思想的真實生命歷程立說, 所以我們有必要重新審視此問題。

另外如馮友蘭先生的研究, 則認為朱熹的學術混淆了知識與實踐應有的關係。馮友蘭認為朱熹的格物思想: 將增進「客觀上各個具體事物的知識」與提高「主觀上的精神境界」混為一事, 使「『明明德』不是從自己本身做起, 而是從外物做起了。」並認為朱熹對於「窮物理」與「窮人理」之間「的關係認識不夠全面」。這使得「他(朱熹)的意思在理論上有講不通的地方, 在實踐上也有行不通的地方。」⁶然而, 據筆者的研究, 反而可能是馮先生從一開始沒弄清楚朱熹所窮之理為何。對於朱熹而言, 格物所得之理, 本來就是屬於人的「處物之理」, 或曰事物對於人所呈現出的性質, 以及人如何處理具這樣性質的事物之道理。在這個意義上, 實踐與知識, 主體與客體, 內與外有交融的關係。⁷不能簡單地用笛卡爾、培根、康德以降, 心物二分, 主客體對立, 純粹理性與實踐理性二分的現代認識觀加以抹煞。

牟宗三先生對於朱熹的認識觀則持有類似且更進一步的懷疑。牟先生用所謂「外在知識」與「道德主體」, 或「外延的真理」與「內容的真理」的區

⁶馮友蘭,《中國哲學史新編》第五冊(北京:人民,1985),168-172。

⁷參見拙著,〈朱子的認識方式及其現代詮釋〉,《中國哲學與文化》第一輯(桂林:廣西師範大學出版社,2007),頁161-194;〈朱子世界觀體系的基本特質〉《臺大文史哲學報》第68期(台北,2008),頁135-167以及〈聖人之書與天理的普遍性:論朱子的經典詮釋之前提假設〉,《臺大歷史學報》第33期(台北,2004),頁71-95。

分，來析論中國哲學根本特性，並判分理學各家的高下得失。⁸他從康德式「外界知識」與「道德主體」二分的前提出發，認定朱熹的道問學之路不行。⁹他根本上認為朱熹所有的學思屬於靠知識來逼近義理的「橫攝體系」，與真正從性體與道體流出，實踐性的「縱貫體系」有本質上的區分與無法跨越的鴻溝。¹⁰然而牟先生這種說法，過度受到心與物、知識與實踐、主與客對立的西方認識論與世界觀的影響，從而誤解了程朱陸王的對立，也未必有當於朱熹學之實。對於朱熹早年為學的過程，亦缺乏相應的理解。¹¹另外當代名家如劉述先、陳來關於朱熹學的看法，頗受馮、牟兩先生說法的影響，也認為朱熹學偏重客觀知識，而不屬於實踐性的縱貫體系。¹²凡此說法，似乎都未能就朱子學術及生命歷程中實踐與知識具體而密切的關係加以分析，所以不免都落入了簡單的二分法。

三、 第一階段：指向實踐的知識：讀書學聖人（約十至十六歲）

朱熹早期的學思歷程可分為三階段：一、儒家教育（10至16歲）二、參禪修道（16至24、25歲）三、由釋歸儒（25歲之後）。每一階段各有其特色，而其中各階段的轉捩時期又最值得注意。朱熹對於自己第一階段的學思歷程，曾說過下面一段非常重要的話：

⁸此分法見牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：學生，1983），15-16, 20-43，又見於《心體與性體》（台北：正中，1981），卷1，38-41, 44-51，卷3，48-49, 352-353, 476-483。

⁹《中國哲學十九講》，15。

¹⁰參見《心體與性體》卷3，48-49, 352-353, 476-483

¹¹牟宗三先生分析朱子參見延平一事，注意力完全在於思想內部的問題，而未曾析論讀經典與日用實踐對於朱子學思所發生的整體影響及其意義所在。至於朱子參見延平之前的讀經與學思歷程，更是簡單帶過。牟先生書中亦曾仔細分析朱子對於四書乃至其他經典的義理之解讀，然而著重點在於建構朱子三十七歲以前的「義理系統之型態」。其所謂「橫的靜攝系統」是否能得朱子學之真固然有待進一步研討，然而該書所重在於朱子的思想體系與型態，與本文的重點顯然不同。（牟宗三，《心體與性體》，冊三，頁1-70）至於本文所涉及的各種義理問題，筆者所見實與牟先生亦有根本性之不同，在此難以具論。

¹²參見陳來，《朱熹哲學研究》[北京：中國社會科學，1993]，第一章。

我昔從學，讀易、語、孟。究觀古人，之所以聖。既不自揆，欲造其風。道絕徑塞，卒未能通。¹³

換言之，他最早求學，是以讀書求知為主。所讀的書，又以《易經》、《論語》、《孟子》為中心。其目的在於研究與認識聖人之所以為聖人的道理，而其內心最深的嚮往，則在於契合聖人的風範。這種學習的方式，雖明顯以書冊知識為主，然而其背後實有一實踐的嚮往。其讀書的目的在於認識聖人與效法聖人，而非我們現代「為知識而知識」的態度。以下本文將分析他的家世、師承以及他在這一階段的成長過程，以認識這種求學方式的成因與意涵。

朱熹生長的家庭相當困乏，大環境又十分險惡，而他父親朱松卻在困頓中依然堅持士人的操守，將平生所學付諸實踐，這對朱熹的學術性格，有決定性的影響。北宋末年，他的父親朱松因為受命擔任福建政和縣的縣尉，舉家離開江西婺源老家遷至政和。南宋初，天下大亂，朱松調任尤溪縣縣尉等官職，不久遭遇金兵南下，流離失所，於建炎四年逃回尤溪，借住於鄭氏寓所，隨即又遭寇難。朱熹於同年誕生於此，可說是在戰亂流離中出生。朱松「抱負經奇」，雖有心致力於挽救國家危亡，卻因個性耿直，又不善於推銷自己，仕宦的路途相當不順利，長期任小官卑職，一家人生活頗為清貧。¹⁴紹興六年朱熹七歲，祖父過世，「朱松守喪，盡室饑寒，朱熹長兄、二兄約在此時夭亡」，可見其家庭狀況之惡劣。¹⁵隔年朱松受到御史胡世將等人的推薦，奉召入對中興大計，除秘書省校書郎，景況轉佳。翌年，卻又因積極反對和議，不得於當道，乃於紹興十年退職奉祠。退職後，他以教學及課子為務，而於

¹³ 朱熹，〈祭開善謙禪師文〉，收入《佛法金湯編》（明萬曆二十八年釋如惺刻本），卷 15，〈朱熹〉，頁 1；《歷朝釋氏資鑑》（北京：九洲圖書，2000），卷 11。按：此文不見於《文集》，然全文所敘之事歷歷如繪，且時日情況均與當時相符，當非偽作。參見束景南，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001；該書以下簡稱《長編》。），頁 103-104、154。或有疑是否可以據此文以析論朱熹早年為學之過程，尚請詳閱下文大量之有關證據。

¹⁴ 朱熹，〈朱松行狀〉：「公抱負經奇，尤恥自售以求聞達，以是困於塵埃卑辱，鋒鏑擾攘之中，逃寄假攝，以養其親，十有餘年。以至下從算商之役於嶺海魚蝦無人之境，則已無復有當世意矣。」《晦庵先生朱文公文集（陸）》，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002），卷 97，頁 4507。該書以下簡稱《文集》。

¹⁵ 《長編》，頁 39。

紹興十三年過世。當時朱熹時年僅十四，家無恆產，只好將他托孤給友人。¹⁶朱松在國家一片危亂之中始終堅持士大夫的操守，有為有守，不計個人得失，實在令人敬佩。這種性格及其所伴隨而來的艱苦生活方式，對於朱熹的一生，有決定性的影響。

朱熹不僅受到朱松人格實踐的影響，還傳承了具有卓越內涵與精神的家學。朱松係「同太學上舍」出身，「行年二十七八，聞河南二程先生之餘論，皆聖賢未發之奧，始捐舊習，袪除其心，以從事於致知誠意之學。」¹⁷二程之學在元佑之後便受壓制，徽宗一朝更嚴厲禁止傳習伊川之學；北宋將亡，程學終於解禁，然而十年之後又因牴牾當朝而被禁。¹⁸朱松在國亡之後接觸到程學，其所講究的「致知誠意」之學，使他捐棄苟且的舊習，「袪除其心」，真心誠意面對時代的問題，認清事事物物之所當為而全力以赴。他受到了主戰大臣張浚的賞識，更使他不計個人的得失，積極任事。張浚於紹興七年因淮西兵變之事罷相，高宗轉而傾向和議。紹興八年，秦檜任宰相，力主和議，朱松結合同志，不顧個人的安危向朝廷堅決抗爭。¹⁹這些抗爭最後終於導致他的去職。可見他所學「致知誠意」的二程學，絕非只是書本上的知識，而是以性命相見，使他直接與當政發生激烈衝突的學問。

朱松不僅致力於理學，也用心於傳統意義上的「文學」。他自道「中更憂患，端居無事，復取六經諸史與夫近世宗公大儒之文，反覆研覈，盡廢人事，夜以繼日者餘十年。其於古今文章關鍵之闔開，淵源之淳澆，波瀾之變態，固已得其一二矣。」²⁰此所謂文學，亦絕非吟風弄月的美文，而是以六經諸史

¹⁶ 參閱《長編》，卷上，頁 60-73。

¹⁷ 朱松，《韋齋集》（四庫叢刊續編景明本，台北：台灣商務印書館翻印，1981），卷 7，〈上趙丞相笥〉，頁 57。

¹⁸ 李心傳，《道命錄》（台北：文海出版社，1981），卷 3，頁 94：「自崇寧後，伊川之學為世大禁者二十有五年。靖康初乃罷之。至是僅十年而復禁。」

¹⁹ 朱松先在紹興七年八月上書宰相論淮西事，九月又再上書高宗論不可撤戍。至紹興八年，秦檜主和議，時朱松任職史館，與館臣胡瑄、張廣、凌景夏、常明、范如圭共同上書反對議和。朱熹〈朱松行狀〉曾記此事：「遂決屈己和戎之議矣。……於是眾心共怒，軍士至汹汹欲為變，夜或揭通衢，指檜為虜謀，都人恐懼，一時忠智之士競起而爭之。……蓋出公與諸公之意，而成於胡公之手。」（《文集（陸）》，頁 4512-4513）

²⁰ 朱松，《韋齋集》，卷 9，〈上謝參政書〉，頁 74。

為根基，有關經世、做人與政教大端的文章。²¹朱熹自幼好文章，懂得欣賞六經及當代巨公之文，與其家學自然有關。這種文學的內容，與作者的人格風度及精神氣魄不可分，也是一種通向實踐的知識。另外，朱松雖然不得志於朝廷，卻以其詩聞名於世。傅自得的〈韋齋集序〉說：「故吏部員外郎韋齋先生朱公，建炎、紹興間詩聲滿天下……且言：『古之詩人，貴衝口直致……誦此詩則可見其人之蕭散清遠，此殆太史公所謂「難與俗人言」者。』予時心開神會，自是始知為詩之趣。」²²可見朱松的詩，講究直接表現作者的性靈、人格與精神。另外，他曾經教朱熹學詩之法：「蓋嘗以為學詩者，必探蹟六經以浚其源，歷觀古今以益其波，玩物化之無極以窮其變，窺古今之步趨以律其度。」²³這是教他要認識學術文化與道理的本原，觀古今事變與天地之造化，並學習前人作詩的法度，才能寫出美好而動人的詩篇。這種學詩的方法，與人格及性靈的陶養不可分，並從一開始便企圖與真實的文化、歷史與造化結合。此種內涵極其豐富的「文學」知識，雖然包含了個人的想像，卻依然指向真實世界與生命實踐。

朱熹幼年所學的對象，還包括與他父親往來的大儒。這些人給他的影響，似乎都與其人格及道德力量有密切的關係。他九歲時陪侍父親，見到大儒尹焞，並得到尹焞的《論語解》。《文集》中記道：「熹嘗於眾中望見其道德之容，又得其書而抄之。」²⁴顯示朱熹直接受到他人格與學問的影響。尹焞乃程頤的弟子，曾因朝廷「發策有誅元祐諸臣議」，立志自此不復應舉。北宋亡國，他冒死拒絕劉豫聘任而南奔。紹興八年，朝廷擬議和，他上書高宗與秦丞相，痛陳大義，力反和議。然而書上不報，於是他於九年辭去禮部侍郎兼侍講之職。宋史說他：「學于程頤之門者固多君子，然求質直弘毅、實體

²¹ 行狀中述其早年讀書之事亦可與起相發明。參見朱熹，〈朱松行狀〉，《文集(陸)》，卷 97，頁 4506-4507。

²² 傅自得，〈韋齋集序〉，收入朱松，《韋齋集》書首，頁 1-2。

²³ 朱松，《韋齋集》，卷 9，〈上趙漕書〉，頁 68。

²⁴ 《文集(肆)》，卷 55，〈答王德修〉，頁 2631。(參見：《長編》，頁 50)

力行若焯者蓋鮮」。²⁵尹焯以持守涵養最親切而篤實聞於世，於出處進退絲毫不苟，置個人死生及得失於度外，是一個受到舉世尊敬的篤行君子。另外，朱熹於九至十一歲時又親聞乃至親見韓世忠、胡寅、胡銓、都中正派人士與其父及其館職同僚上書反對和議並因而去國之事。韓世忠是當時婦孺皆知的抗金名將，最先上疏抗爭，從而引發朝中正人紛紛上書。禮部侍郎胡寅為理學大家胡安國的長子，湖湘學派的代表人物，曾與秦檜爭論和議於朝堂。年幼的朱熹曾親見之，很受其感召。²⁶胡銓則是當時抗議最激烈的士大夫。他上書請斬主和派秦檜、王倫、孫近三奸臣，並請停止「和議」、北上抗金。其奏章慷慨激烈、正氣凜然，因而名震天下。²⁷朱松及其同僚則在胡銓遭受放逐且「永不敘用」的處分後，竟立即上書，繼續痛斥乞和，可見其忠義果敢。朱松一生所交遊，多為這一輩慷慨激烈，見義勇為的君子。朱熹少年時之所學與所浸潤，亦由此可見。

朱熹的老師們，亦頗具積極實踐的精神。朱熹年十四，朱松卒。病危時，「手書以家事託劉子羽，命朱熹稟學於武夷三先生：胡憲、劉勉之、劉子翬。」²⁸劉子羽是抗金名將。建炎初曾受知于張浚，在川陝一帶主持軍務，智勇雙全。他堅決與金人抗戰，屢次冒死建立奇功，一生作為可歌可泣，最後因不附秦檜而罷去。²⁹朱松將家事託付給這樣的人，朱熹所受的教育與薰陶可想而知。胡憲、劉勉之、劉子翬三人都是學習程學的隱君子。胡憲乃胡安國子，「平居危坐植立，時然後言」。他致力於二程所傳的聖學，以「克己」為本，生

²⁵ 《宋史》(台北：鼎文書局，1983)，卷 428，〈尹焯傳〉，頁 12738。

²⁶ 《語類》，卷 101。參見《朱子大傳》，頁 17-18。

²⁷ 按：《長編》頁 55 認為朱熹十歲時或親見胡銓，恐不確。《文集(伍)》，〈跋高彥先家諸帖〉所謂：「熹猶及見紹興中年姦凶擅朝，忠賢奔播時事，而知漳浦高公之為烈也。……季士又以此軸見視，如李、曾、二胡諸公，皆先人所從游，當日相隨去國者。三復其言，益以慨歎。」(卷 82，頁 3897)所謂「及見」當指親聞此事，而不必然是親見「李(彌遜)、曾(開)、二胡(誼、瑛)」諸人。

²⁸ 《長編》，卷上，頁 72-73。

²⁹ 《宋史·劉子羽傳》，卷 370，頁 11504-11508。

平不苟出，有隱士的操守。他曾任建州教授，以「為己之學」教諸生，「聞者始而笑，中而疑，久而觀其所以修身、事親、接人者，無一不如所言，遂翕然悅服。」³⁰是個言行一致的理學先生。劉勉之為太學生時，丞相蔡京禁元祐之學與程學，他竟然私自求得其書，深夜鈔寫誦讀。後來亦因奸人當政，拒絕科舉，「結草為堂，讀書其中，力耕自給，澹然無求於世」。紹興年間，朝廷特召詣闕，秦檜不讓他見高宗，他「知不與檜合，即謝病歸。」是一個為了堅守原則，而放棄一生榮華的人。³¹劉子翬與劉子羽為兄弟。他們的父親劉韜於靖康間奉使金營，拒絕金人誘降，竟自縊而死。劉子羽扶柩歸鄉，發誓與金人不共戴天，成為抗金名將。子翬則為父親廬墓三年。他體弱多病，築室於故鄉屏山下，宣講程學、論說道義。雖然隱居，卻無時不憂國，而充分表現在他的詩篇中，頗為時人所重，有詩史之稱。朱熹九歲時初見劉勉之，十一歲初見劉子翬，更早則於六歲初見延平李侗，他們個個都是慷慨忠義之人。³²這些後來影響他一生的老師，都是他幼年時便認識的父親好友，其影響自然極為深沈。朱松平日所來往的都是這輩忠義恬退之士，臨終之托孤，更可見他的懷抱。這些老師給予朱熹的教育，當然不會只是書本上的知識，而是指向生命實踐的學問。

朱熹本人的氣質，頗具知識性與思想性的傾向：《朱子語類》記載：

某自五六歲，便煩惱道：『天地四邊之外，是什麼物事？』見人說四方無邊，某思量也須有箇盡處。如這壁相似，壁後也須有什麼物事。其時思量得幾乎成病。到而今也未知那壁後池本作「天外」，夔孫錄作「四邊」是何物。³³

五、六歲時便為了思考宇宙之究竟的問題到幾乎生病，可見朱熹對於解釋「世界」有極強的興趣，一定要追求一種徹底的理解。這種基本性格與他日後致

³⁰ 《宋史·胡憲傳》，卷 459，頁 13463-13464。

³¹ 《宋史·劉勉之傳》，卷 459，頁 13462-13463。

³² 《長編》，卷上，頁 37、53、62。

³³ 朱熹，《朱子語類》（京都：中文出版社，1970年；該書以下簡稱《語類》），卷 94，〈周子之書·太極圖〉，頁 3774-3775。

力於萬事萬物之原理的研討，應有一定的關係。然而朱熹早年的學術取向，畢竟受到前述家庭與師長的影響最大。他在這些賢豪之士中長大，自幼便有不凡的志向。朱熹十歲時在臨安讀《四書》，便慨然發憤上進。³⁴ 同年已「自知力學，聞長者言輒不忘。」³⁵他自己說：「某十數歲時讀孟子言『聖人與我同類者』，喜不可言！以為聖人亦易做。今方覺得難。」³⁶朱熹大弟子黃榦所撰的〈朱熹行狀〉，則記載他「少長厲志聖賢之學，於舉子業初不經意。」³⁷對年輕的朱熹而言，「聖人」是一個客觀存在的偉大標準，而所謂「喜不可言」、「厲志聖賢之學」則表示他對於這做人的最高境界，有發自內心的熱切嚮往。學聖人這個想法，在本質上不是一個知性的目標，而是一個實踐的目標。他雖然是從長輩中聞見這個目標的意義，並非親證，然而在當時已有不少感受。他說：「某自十四五歲時，便覺得這物事是好底物事，心便愛了。某不敢自昧，實以銖累寸積而得之。」³⁸「這物事」三字雖未說明，當指聖賢的大道而言。可見他很早便對聖人之道的美好處，有切身的感受。「銖累寸積」，則表現出他累積的為學功夫，這與陸象山頗為不同。

朱熹早年除了一般士大夫子弟所受經、史、文章、詩賦的教育外，特別繼承了二程理學的傳統。他說他早年「以先君子之餘誨，頗知有意於為己之學，而未得其處。」³⁹為己之學，正是理學家教人的最要法門。他九歲時鈔誦尹焞的《論語解》。十一歲至十四歲，在父親的親自督導下，致力於四書與左氏春秋等經書的研讀，並直接受到了二程與楊時一脈理學的教育。⁴⁰然而在十四

³⁴ 《語類》卷 121，頁 4671：「孔子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』這箇全要人自去做。孟子所謂奕秋，只是爭這些子，一箇進前要做，一箇不把當事。某八九歲時讀孟子到此，未嘗不慨然奮發，以為為學須如此做工夫！當初便有這箇意思如此，只是未知得那裏是如何著，是如何做工夫。某年八、九歲時，讀孟子到此，自後更不肯休，一向要去做工夫。」（其年份考訂參見《長編》，頁 59）

³⁵ 王懋竑，《朱子年譜》（清文淵閣四庫全書本），卷 1，頁 2。

³⁶ 《語類》，卷 104，頁 4151。此條為包揚於癸卯年以後所錄，時朱子年逾五十四。

³⁷ [宋]黃榦，《勉齋集》（《文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983），卷 36，〈文公朱先生行狀〉，頁 405。

³⁸ 《語類》，卷 104，頁 4167。

³⁹ 《文集（貳）》，卷 38，〈答江元適〉，頁 1700。

⁴⁰ 東景南，《朱子大傳》（福州：福建教育出版社，1992），22-26, 28。

歲時，才透過劉勉之、劉子翬的教授，正式開始讀二程與張載的著作。兩先生特別以張載《西銘》教朱熹，這是理學家教學者立志的大傳統。⁴¹他十五歲時勤攻《四書》，「讀呂大臨《中庸解》與《孟子》「自暴自棄」章，警厲奮發，作〈不自棄文〉」。⁴²同年讀《周禮》，以為此書係從聖人廣大心中流出。⁴³十六歲時，在朝廷禁程學中，潛研二程理學。⁴⁴朱熹的理學雖然得自家學，然而正式學理學，則是從學於三先生之後。前述立志「學聖人」，也在十四、五歲這個時候。這與古人「易子而教」的傳統可能有關係，然而更重要的是，朱熹是在父親過世之後，才更加發心學聖人及鑽研理學。在失怙的心情中所讀的書以及所立的志，不免有一種補償的作用。朱熹二十歲所作〈壽母生朝〉詩中寫道：「家貧兒癡但深藏，五年不出門庭荒。……人間榮耀豈可常？惟有道義思無疆。」⁴⁵可見他於父親過世後，深感人生無常，家中又無所依傍，只能全心讀書，並寄託此心於對「道義」的追求上。事實上，朱熹從十歲之後便致力於經書，這種看似偏向「知識」性的追求，背後其實有著巨大的實踐力量。孔子、孟子與朱熹都是孤兒，卻都提出了對於「道義」的永恆追求，這其中應包含孤兒奮力重建「世界秩序與意義」的意志吧。然而，朱熹在這個時期，卻也開始走向參禪問道的路，我們在下一節對此將有進一步的分說。

綜論朱熹第一階段的為學，他雖然十歲便知力學以上達，十四五歲便確然有志於學聖人，然而此時所謂的學聖人或「道義」，其實是以所聞見於長者的風範，或所得之於書冊者為主。聞見想像者多，實得者寡，仍然是以「知識」為主。雖然如此，他周圍的長輩都是認真實踐儒家道德的賢豪之士，這也使他所得乃至所求的知識，絕不僅限於書本文字，而是直接指向實踐的知

⁴¹ 《長編》，卷上，頁 81-82。

⁴² 《長編》，卷上，頁 85。

⁴³ 《語類》卷 33，頁 1362：「周禮一書，周公所以立下許多條貫，皆是廣大心中流出。」（參見《長編》，頁 97）。

⁴⁴ 《長編》，卷上，頁 99。

⁴⁵ 《文集(壹)》，卷 2，頁 297-298。（參見《長編》，頁 84）

識。朱熹早年循著儒者為學的舊門徑——讀書明道理為學。他好學、好問、好思想，對於書中的根本義理，頗有所見，知識性的傾向很重，這可能是他的一個基本傾向。然而，朱熹很早便透過家學繼承了理學「認真實踐」及「為己之學」的「新傳統」，對於如何實得於己非常用心。也因為如此，他發現聖人不易學，書中的義理並未實得，從而埋下第二階段參禪修道的契機。朱熹積極學聖人與參禪學道似與父親的過世有相當的關係。父親在世時，環境縱然艱難，世界總是安穩的。然而父親的去世，讓他必須從一個超越於現實的源頭去尋求生命的支撐點。這種追求，在開始時不可避免的帶有相當的知識性與想像性，而非純然立基於真實具體的生活之中。這一點與陸象山一路在其原生家庭中學習歷練非常不同。朱陸異同，與雙方家庭及成長背景的巨大差異有著密切的關係，也很早便表現出大為不同的學術經歷與取向。⁴⁶

⁴⁶象山為學甚為平順，頗有一直超悟的氣慨。依其所言，似乎年十三、四便已大悟，而後主要在大家庭中培養鍛鍊，由此一路上達，自信有得於大道。（參見〈年譜〉，《陸九淵集》[北京：中華，1980]，p482-483，485。）大抵象山的成長環境較安定，家庭完整和樂，儒家之道對其而言本屬天經地義、自然而然。其所存在的世界完整穩固，內心深處易覺安定，少有所疑。從此穩固的心理基礎出發，較容易自覺我心合於天地之心，此道合於宇宙之道，而不假他求。朱子的家庭流離困頓，父親十幾歲便去世，師長亦往往退隱好佛，因此他的生長環境充滿不安定的因素。儒家的世界，對他而言並非如此確定而完整，不如象山那般自然而然。他必須用自己的力量，融入天地間一切事物，重新確立世界的秩序與意義。因此朱子的求學歷程較為曲折，疑惑思辨既多且深，而且比較需要透過經典與聖人來設定標的，從而安定其趨向並擴大其視域。朱子學術重知識性，與此家庭與成長背景當有密切的關係。孔子年輕時亦曲折，故四十而不惑，而象山十三歲似已不惑。孔、孟、朱子、范仲淹、歐陽修等心量極廣大並企圖徹底重建世界的秩序與意義之人皆早年失怙，此現象在中國學術與文化史上應具有重大意義，值得進一步研究。

第二階段：務求實得於心：參禪修道與鑽研理學（十五、六至二十五歲）

朱熹父親的過世，於其學術思想的發展有很大的影響。他一方面開始正式讀二程與張載的書，一方面逐漸走上參禪問道的路。這是他研習心性之學的關鍵階段，其學習與追求的性質，值得我們深入研究。朱熹在父親過世後半年，與母親遷至潭溪過著寄居劉氏的生活。劉家對朱熹很好，不僅讓他與自家子弟一同讀書求學，還供他房舍田產，使他無後顧之憂。⁴⁷然而朱熹在心情上還是頗感戚苦，如前所引，他說自己：「家貧兒癡但深藏，五年不出門庭荒。……人間榮耀豈可常？惟有道義思無疆。」⁴⁸父親去世翌年，他寫信給原本生活在一起，如今窮困不得志的三叔，訴說投靠異姓、寄人籬下的辛酸。⁴⁹這段時間的朱熹，生活主要以讀書為中心，精神上卻開始一段新的追求。知識與想像已經不再能滿足他。他需要一種「實得於心」，感動其全生命的實踐經驗。

朱熹寄居劉家，進入劉子翬所主持的劉氏家塾讀書，受業於武夷三先生。⁵⁰其中影響他最深的首先是屏山先生劉子翬，其次是籍溪先生胡憲。他們平日雖然給予朱熹正統的儒學教育，可是各自在精神上，卻帶有其他的嚮往。劉子翬本人儒、釋兼修。他雖然很有忠君愛國的熱忱，身體卻一直多病，難免喜靜厭動，作清靜無為之想。朱熹的〈屏山先生劉公墓表〉寫道：「[屏山]官莆田時，以疾病始接佛老子之徒，聞其所謂清淨寂滅者，而心悅之，以為

⁴⁷ 《長編》，頁 73-81。

⁴⁸ 《文集(壹)》，卷 2，頁 297-298。

⁴⁹ 《長編》，頁 84。

⁵⁰ 是即後來的屏山書院。由劉子翬、劉勉之，胡憲三先生主教。《長編》，頁 76-77。

道在是矣。」明白說出他以佛老的清靜寂滅為至道。⁵¹另外，朱熹在論述自家師承與傳授時說道：

初師屏山、籍溪。籍溪學於文定，又好佛老；以文定之學為論治道則可，而道未至。然於佛老亦未有見。屏山少年能為舉業，官莆田，接塔下一僧，能入定數日。後乃見了老，歸家讀儒書，以為與佛合，故作《聖傳論》。其後屏山先亡，籍溪在。某自見於此道未有所得，乃見延平。⁵²

可見二人均好佛老，而劉子翬所得尤深。子翬所作之《聖傳論》，企圖調和儒佛，其中心思想與其說是儒學，不如說是佛學。所重在「了生死」之苦，而非儒學傳統的倫理、家庭與生命。⁵³朱熹在潭溪隨著他們讀書，不免深受這種儒佛不二，乃至陽儒陰釋學說的影響。他自幼仰慕聖人，喪父之後的孤苦心情，更使他有心追求真正的聖人境界。劉子翬以身心親證的學說，便引領他走入習禪的道路。朱熹說：

我昔從學，讀易、語、孟。究觀古人，之所以聖。既不自揆，欲造其風。道絕徑塞，卒未能通。下從長者，問所當務。皆告之言，要須契悟。開悟之說，不出於禪。我於是時，則願學焉。⁵⁴

可知朱熹雖然立志學聖人，可是只從讀書入手，終究不得其門而入，於是改而參禪，尋求開悟與親證。這裡所說的「下從長者，問所當務」，應當就是請問劉子翬、胡憲、劉勉之等人。其中劉子翬固然以清淨寂滅為道，而胡憲、劉勉之二人亦好禪學。三人雖同有忠義之慨，又同為儒家意義上的隱君子，卻也都深好佛老，甚至可說是陽儒陰釋的理學家。⁵⁵朱熹自幼讀聖賢書，又跟隨這群師長學理學與儒學，而他們教他求道的核心奧秘竟是尋求「開悟」。

⁵¹ 《文集(伍)》，卷 90，〈屏山先生劉公墓表〉，頁 4169。

⁵² 《語類》，卷 104，頁 4164。

⁵³ 《語類》載：「如他謂『軻之死，不得其傳』，程子以為非見得真實，不能出此語，而屏山以為『孤聖道，絕後學』，如何？」先生笑曰：「屏山只要說釋子道流皆得其傳耳。」又問：「如十論之作，於夫子全以死生為言，似以此為大事了。」久之，乃曰：「他本是釋學，但只是翻騰出來，說許多話耳。」（《語類》，卷 96，頁 3932）。然而此書在當時仍被認為是道學之傳。所謂「何若再乞申誠師儒黜伊川之學，張載《正蒙》、劉子翬《聖傳論》均在被禁之列」（《長編》，頁 95-96）。可見理學與禪學在當時密切而往往難分的關係。

⁵⁴ 朱熹，〈祭開善謙禪師文〉，《佛法金湯編》卷 15、《歷朝釋氏資鑑》卷 11。

⁵⁵ 東景南，〈朱子大傳〉，49-72；《長編》，87-93, 105；。

也就是說，一旦面對終極性的實踐要求時，諸先生都認為必須透過開悟式的心性之學才能得道。由此更可見，對於武夷三先生及年輕的朱熹而言，理學乃至禪學的核心，都是實踐性而非知識性的。

學聖人固然一直是朱熹的中心嚮往，然而完美的儒家聖人畢竟都存在於書本與歷史之中。現實中的儒者，在身、家、國、天下的各種需求及責任中奮鬥，不免遭遇種種問題，於是往往轉向看來灑脫無礙的方外高士請益。這並不表示他們放棄了儒者的基本身份，卻表現出真實世界中儒學與佛老的一種關係。這類情況，在宋代本極為普遍，而南宋初年更有一種士大夫階層普遍參禪，忠義之士也往往好佛的一個特殊現象。宋代政治內部有許多結構性的問題，一向難以改變。慶曆變法固然失敗，熙豐變法更帶來不斷的政爭，而北宋王朝就在黨爭中亡國。南渡後制度上的問題依然，且國家為求苟和，不惜打擊忠義之士，使人心極為苦悶。加以歲貢於異族，橫徵稅賦，百姓受難。「包容政治」之下冗員太多，彼此牽制。種種的問題，不免讓人尋求宗教的安慰，佛、道兩教大行，也就不足為奇了。禪學因與儒學近，更成為富有自覺與道德意識的宋代士大夫之首選。當時士人普遍參禪，正反映他們內在的苦悶或無出路。而朝廷也一向喜歡利用佛、道的信仰來安定人心，對兩者採取扶植的政策。⁵⁶在這種時代的大背景下，朱熹雖然出身於儒學家庭，師承道學先生，讀的是五經四書，而自幼所聞所學卻深受佛老之說的浸染。朱熹的祖父朱森，晚年以「究心佛典度日」。他的父親朱松雖然大節凜然，卻也頗好佛老，「一生同納子緇流、羽客道士廣交」。⁵⁷另外，朱熹的母親與外家全家皆篤信佛教，其最親近的三叔朱棣雖有大志，卻也以釋老之態度處世。⁵⁸至於朱熹所從學的三先生傳授給朱熹的，則根本是儒釋道合流的學說。這些人在日常生活所實踐的固然是儒家及理學的道理，但骨子裏又往往不脫禪

⁵⁶ 以上參見：錢穆《國史大綱》下冊（台北：臺灣商務，1980），頁391-452。杜繼文、魏道儒《中國禪宗史》（南京：江蘇古籍，1993），頁378-9。郭朋《宋元佛教》（福州：福建人民，1985），頁1-2。劉子健，《兩宋史研究彙編》（台北：聯經，1987）。

⁵⁷ 束景南，《朱子大傳》，頁26。

⁵⁸ 束景南，《朱子大傳》，頁27。

學。朱熹自幼嚮慕聖人，喪父之痛使他更加全心追求最高的道義與人生境界。他的個性徹底而認真，不容許任何含混不清。既然要學聖人，就必須徹底到達與道同體的境界。這種實踐性的最高要求，逼使他走上尋求開悟的道路。

朱熹學禪，主要是跟從道謙禪師及其師父大慧宗杲。⁵⁹這段時間長達十年，又恰是他成長過程中最重要的十年，值得我們仔細研究。大慧宗杲乃南宋極受朝廷、士大夫與僧界推崇的一代禪宗大師。他深感前代文字禪與默照禪的流弊，於是開創了看話禪一門，同時主張儒佛「名異體同」，企圖融儒入釋，在禪學史上有很高的地位。宗杲曾說「予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等。」⁶⁰他因應和反對和議的張九成而遭論列，並被削落僧籍且流放至衡州。宗杲與主戰派張浚、張九成等士大夫交往甚深。⁶¹劉子羽曾從大慧宗杲學看話禪，修習有得，納為法嗣。⁶²劉子翬雖師從天童正覺學默照禪，亦曾受大慧提點。⁶³對於年少的朱熹而言，宗杲乃是太師傅兼宗師級的人物。

道謙禪師則因少年失怙，欲報親恩而出家，其發心處便不失儒家的核心關懷。⁶⁴他本為崇安五夫里人，於宗杲門下開悟後，歸崇安仙州山隱居。他不僅與劉子翬、胡憲過從甚密，也與劉子羽、劉勉之、乃至張浚、呂本中等人交往甚深。⁶⁵對於年輕的朱熹而言，道遷既是鄉賢，又是與他師長輩往來密切的朋友。朱熹年十五、六時在劉子翬處初見道謙禪師，由此開始他研習佛老十

⁵⁹ 關於朱熹參禪學佛的過程，自來頗多隱諱不明不處。今人束景南先生對其有詳細的考證，所得遠過前人，以下所述，大抵均本其考索所得。

⁶⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷 24，見《大正新修大藏經》(台北：新文豐出版有限公司，1983)，第 47 冊，頁 912 下。

⁶¹ 以上參見：林義正，〈儒理與禪法的合流：以大慧宗杲思想為中心的考察〉，《佛學研究中心學報》，第四期，1999 年 07。

⁶² 參見：明棟，〈朱熹的佛教因緣〉，《法音》第 09 期(總 133 期)，1995。

⁶³ 《語類》載：「昔日病翁見妙喜於其面前要逞自家話。渠於開喜升座，卻云：『彥沖修行卻不會禪，寶學會禪卻不修行；所謂張三有錢不會使，李四會使又無錢。』」(卷 126，頁 4856)；又見《長編》，頁 89-90、97。

⁶⁴ 《補續高僧傳·道謙傳》云：「早失恃怙，歎曰：『為人子者不及甘旨之養，當從浮屠氏學出世法，以報罔極。』遂落髮。」參見：(明)釋明河，《補續高僧傳》(卍字續藏本，收入《續修四庫全書》[上海：上海古籍出版社，2002]，子部宗教類，第 1283 冊)，卷 11，頁 162。(參見《長編》，頁 88)。

⁶⁵ 參見束景南，〈道遷考〉，《長編》，頁 88-95。

餘年的生涯。⁶⁶年輕的朱熹對於道遷甚為崇敬，也深受其啟發。道遷所居的仙洲密庵離朱熹所居的五夫里潭溪僅七里，朱熹經常往返求法，甚至曾寄居其中。⁶⁷朱熹年十七，道謙應劉子羽之邀出山，於五夫里建開善寺，於是他更常向道謙問禪學佛。這段時間，他還常去劉勉之住處附近的竹原山，向勉之的道友暨道遷的同門宗杲禪師問禪。⁶⁸朱熹年十八，道謙因得謗離開開善寺，往衡陽跟隨宗杲，朱熹也因而於此時開始寄書宗杲問禪。⁶⁹他同年應鄉舉，隨身竟只帶了一本大慧宗杲語錄。⁷⁰次年赴臨安省試，亦以道遷禪說應答而中舉。⁷¹可見他當時已經是一個徹底服膺宗杲徑山禪法的道謙弟子。朱熹中舉後，依然繼續隨從道遷禪師習禪。紹興二十一年，朱熹年二十二，授泉州同安縣主簿，待次，建齋室名「牧齋」，讀經自牧，卻兼有師事道遷之意。⁷²所作《牧齋淨稿》，處處皆見習禪修道的氣味。從紹興十四、五年一直到紹興二十二年道謙卒，朱熹一直師事道謙，之後又繼續向大慧宗杲學禪，直到紹興二十六年，才真正轉而折向李侗之理學。這段時間可稱為朱熹的習禪暨「主悟」時期。⁷³

⁶⁶ 《語類》卷 104，頁 4165-4166：「某年十五六時，亦嘗留心於此。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，某也理會得箇昭昭靈靈底禪。」此僧即為道遷，參見《長編》，頁 87-88。

⁶⁷ 束景南，〈朱熹與道謙、宗杲——朱熹佛學思想淵源新論〉，收入《佛學新論》，頁 179-180。《長編》，頁 94-95。亦見《朱子語類》，卷 104。

⁶⁸ 《長編》，頁 103-104。

⁶⁹ 《長編》，頁 107。

⁷⁰ 尤焞〈題大慧語錄〉記曰：「朱文公少年不樂讀時文，因聽一尊宿說禪，直指本心，遂悟昭昭靈靈一著。十八歲請舉，時從劉屏山，屏山意其必留心學業，暨搜其篋，只大慧語錄一帙爾。次年登科。故公平生深知禪學骨髓，透脫關鍵。此上根利器，於取足者也。」《佛祖歷代通載》（台北：新文豐出版社，1975），卷 30，頁 4。

⁷¹ 《語類》載：「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。……某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好。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。時年十九。」《語類》，卷 104，頁 4166。

⁷² 按：易謙卦象云：「謙謙君子，卑以自牧也」。關於牧齋一名之意含，詳見《長編》，頁 147。

⁷³ 根據束景南先生的研究，朱熹師事道謙與宗杲的時期，可分三個階段：一、紹興 14-21 年，朱熹居崇安五夫里，於密庵寄齋粥，學禪於開善寺。二、紹興 21-23 年，於 21 年闢牧齋，讀諸子百氏之書、學佛、學禪、學道。三、紹興 23-25 年，23 年赴同安，耽佛與覺醒。26 年拜李侗為師。（參見：束景南，〈朱熹與道謙、宗杲——朱熹佛學思想淵源新論〉及《長編》相關年份

由上述可知，禪學與佛家之於朱熹，絕非一種抽象的學問或知見，而首先是他最親近的師長、父執、親人團體的生命要素，其次則是他年少時期所師事之出世高人的全生命體驗。這兩群人之間的關係又非常密切。前者為所謂的儒者或理學家，後者為所謂的禪師。然對於年輕的朱熹而言，他們都是他成長過程中極為親近而影響了他一生的人。這兩群人的共通點，在於求道，也在於認真實踐自己所相信的道理。這對朱熹的學術性格，當有決定性的影響。

朱熹所學的禪學，屬於宗杲門下的看話禪，講究一切放下，直見本心。朱熹對於自己學禪的過程，有一段極關鍵的記載：

開悟之說，不出於禪。我於是時，則願學焉。……丙寅之秋，師來拱辰，乃獲從容，笑語日親。一日焚香，請問此事，師則有言：「決定不是。」始知平生，浪自苦辛。去道日遠，無所問津。……我亦感師，恨不速證。

74

丙寅年，朱熹年十七。道遷來五夫里拱辰山下建寺。而所謂「決定不是」，乃道遷所謂：「行住坐臥決定不是，見聞覺知決定不是，思量分別決定不是，語言問答決定不是。……若不絕，決定不悟。」⁷⁵正是要破除一切言語知見暨思量執著，以見得本心本性。他從此一心習禪，追求心靈的直接證悟，而不再辛辛苦苦地透過文字或知識求道。《語類》載

某年十五六時，亦嘗留心於此。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，某也理會得箇昭昭靈靈底禪。劉後說與某，某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好。⁷⁶

這段話十分生動，將朱熹當時透過劉子翬與道遷學禪的過程，記錄得十分清楚。其關鍵便是「昭昭靈靈底」的心。若認得並體現得此「昭昭靈靈底」心

記載。)按：朱熹始見道遷之年蓋為紹興 14 年或 15 年。道遷卒於紹興 22 年。之後數年，朱子仍從宗杲學佛。

⁷⁴ 同註 11。

⁷⁵ 釋曉瑩，《羅湖野錄》(民國景明寶顏堂秘笈本)，卷 3，頁 2；《長編》，頁 103。

⁷⁶ 《語類》，卷 104，頁 4165-4166。

就是會禪。道遷與宗杲的看話禪主張：「別無功夫，但放下便是，只將心識上所有底一時放下，此是真正捷徑功夫。」⁷⁷《居士分燈錄》卷下云：

熹嘗致書道謙曰：『向蒙妙喜開示，從前記持文字，心識計較，不得置絲毫許在胸中，但以狗子話時時提撕，願投一語，警所不逮。』遷答曰：『……然忽知非勇猛直前，便是一刀兩段，把這一念提撕狗子話頭，不要商量，不要穿鑿，不要去知見，不要強承當。』⁷⁸

朱熹自己後來則說：

禪只是一箇呆守法，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。⁷⁹

可見看話禪的方法就是教學者全心守住一句無從思量的話。因為一心在此無從理會也無從攀援之處，如果用力夠深，久而久之，所有舊日積累的知見以及攀援的心念都將散去，於是本心的光明發露，可以展現出各種的能力與智慧。這種教法的目標，在於破除我們有生乃至無始以來所有的積習、知識與業障，與打坐時持守一念以破除一切繫念有所類似。然而此方法不擇地或擇時均可修行，又可破除宋代流行的文字禪的積弊，是為其方便殊勝之處。⁸⁰朱熹所學的這種禪法，是他這段時期修學的主軸，對於他自幼愛好思量、讀書與知識的性格，恰好有對治之功。

朱熹學禪的結果，在其最早期的詩文中，有充分的表露。他十九歲時寫道：

春風不放桃花笑，陰雨能生客子愁。只我無心可愁得，西湖風月弄扁舟。

81

⁷⁷ 釋曉瑩，《羅湖野錄》，卷3，頁22；《長編》，頁103。

⁷⁸ 《長編》，頁94-95。

⁷⁹ 《語類》，卷126，頁4854。

⁸⁰ 破除文字禪的積弊參見龔雋，〈宋代文字禪的語言世界〉，《禪史勾沈》（北京：三聯，2006）。

⁸¹ 〈武林〉，《文集(壹)》，卷10，頁557。

「只我無心可愁得」，其中的「無心」，很值得注意。看話禪講求一切放下，無心體可得，亦不逐外境而生心。⁸²朱熹此詩，表現出他對看話禪的實踐與追求。同年他又作「……八方妙門能測度，個中獨露祖師機。」⁸³，可見一心向禪。另外，他二十歲時說自己「熹邇來隱跡杜門，釋塵芬於講頌之餘，行簡易於禮法之外，長安日近，高臥惟堅，政學慌慌，無足為門下道者。」⁸⁴所謂「高臥惟堅，政學慌慌」，顯然是嚮慕清靜隱居的人生，而不甚措意於學問與政事。另外朱熹《文集》卷一收有《牧齋淨稿》，收入他二十二到二十六歲所作的詩，其中幾乎處處可見參禪修道的意思，很表現出他這一時期的真實心境。⁸⁵朱熹於這段時間，很愛遊訪名山，徜徉於天地自然之中。又愛探訪世外高人，以求至道之所在。他二十二歲作詩：

謝公種藥地，……一掇召冲氣，三掇散沈疴。先生澹無事，端居味天和。……
小儒忝師訓，迷謬失其方。一為狂瘖病，望道空茫茫。頗聞東山園，芝述緣高岡。瘖矐百不治，效在一探囊。再拜藥園翁，何以起膏盲？⁸⁶

表露自己願從藥寮居士謝伋問道的心，出世的意味甚濃。謝伋是謝良佐的從孫，其父參知政事謝克家曾彈劾秦檜。秦檜復相之後，父子一同隱居黃岩，為時人所敬仰。謝伋於父卒後，種藥為生，深好佛學，兼修丹道以求長生久視。⁸⁷朱熹此時的自我認同雖然還是儒者，但是雅好佛道之意，躍然紙上。他於同年又作：「遐瞻思莫窮，端居心自超。覽物思無託，即事且逍遙。……守道無物役，安時且盤桓。翳然陶茲理，貧悴非所歎。」⁸⁸一詩。表現出一種超然物外，不落思想言詮，安於此道，與時逍遙的意態。所重顯然在生活中

⁸² 參見：束景南，〈朱熹與道謙、宗杲——朱熹佛學思想淵源新論〉，頁 180。

⁸³ 〈訪昂山支公故址〉，收入束景南，《朱熹佚文輯考》（江蘇省：江蘇古籍出版社，1991），頁 4。

⁸⁴ 〈與彥修少府帖〉，《朱熹佚文輯考》，頁 7。

⁸⁵ 據朱熹《文集》所記，《文集》卷 1，自〈題謝少卿藥園二首〉一詩至卷終，皆為朱熹手編，謂之《牧齋淨稿》。而據陳來《朱熹書信編年考證》，《牧齋淨稿》所收錄的詩文從〈題謝少卿藥園二首〉到〈祠事齋居聽雨呈劉子晉〉，是朱熹 22~26 歲（紹興 21~25 年）間所做。與束景南所說，《牧齋淨稿》是朱熹於紹興二十六年任同安官餘時所編一說相合。

⁸⁶ 〈題謝少卿藥園二首〉，《文集(壹)》卷 1，頁 226。

⁸⁷ 〈長編〉，頁 145。

⁸⁸ 〈晨起對雨二首〉，《文集(壹)》卷 1，頁 229。

的道德實踐，而非知識。另外，他二十三歲時所作的詩，亦經常表現出類似的意趣：

端居獨無事，聊披釋氏書。暫釋塵累牽，超然與道俱。……了此無為法，身心同晏如。⁸⁹

杜門守貞操，養素安沖漠。寂寂闕林園，心空境無作。……浩然與誰期？放情遺所託。⁹⁰

晨起踏僧閣，徙倚望平郊。……暫釋川途念，憩此煙雲巢。聊欲托僧宇，遂晏結蓬茅。⁹¹

窮幽鮮外慕，殖志在丘園。即此竟無得，空恨歲時遷。川陸緜半載，煩燠當歸緣。⁹²

這一年，也可以說是他參禪的高峰。道遷禪師雖然已於前一年去世，但朱熹依然愛好一種佛道化的人生。此時他尚未就任同安主簿，生活悠閒。詩中所說的「超然與道俱。……了此無為法，身心同晏如。」以及「心空境無作。……浩然與誰期？放情遺所託。」都表明了他所「追求」，或說一種什麼都不追求的自然空靈、與物俱化的境界。在這種生活裏，讀書與知識實在並不重要，雖然無事時可以「聊披釋氏書」，然而不如「憩此煙雲巢」，「遂晏結蓬茅」。可是我們此處也應特別注意朱熹用了好幾次「暫釋」，「遣」、「聊欲」、「聊披」、「空恨」等字眼，表示他實際的人生與其理想的境界仍頗有距離。「塵累」與世務對他而言，看來仍明顯是個問題。看話禪一切放下的理想，在他身上並未付諸實踐。他只是愛好並追求那種無所住也無所礙的境界而已。⁹³

年輕的朱熹雖然十分用力於參禪，卻並未由禪而開悟。二十三歲那一年，在熱烈參禪的同時，他開始積極修習道教。該年正月，他前往武夷山沖祐觀參加道士的「焚修」。作詩曰：

獨臥一齋空，不眠思耿耿。閑來生道心，妄遣慕真境。稽首仰高靈，塵緣

⁸⁹ 〈久雨齋居誦經〉，《文集(壹)》，卷1，頁231。

⁹⁰ 〈杜門〉，《文集(壹)》，卷1，頁232。

⁹¹ 〈晨登雲際閣〉，《文集(壹)》，卷1，頁232。

⁹² 〈倒水坑作〉，《文集(壹)》，卷1，頁234。

⁹³ 按：束景南先生對該年之詩作往往解為「習禪有成」，「證道」之言。恐不然。參見《長編》，頁151-152。

誓當屏。⁹⁴

又曰：

齋心啟真秘，焚香散十方。出門戀仙境，仰首雲峰蒼。躊躇野水際，頻將塵慮忘。⁹⁵

由「塵緣誓當屏」及「頻將塵慮忘」兩句，可知朱熹當時一意滌除妄心俗念，希望自己能達到無礙無染的真仙之境。既說「不眠」，又屢說「塵緣」、「塵慮」，可見朱熹自認並未得道，而盼望藉由齋心焚修這類道教的方式，獲得真正的超脫。⁹⁶四月他出訪道遷，近二閱月始歸。中間作詩多首，既見其求道之忱，亦見其仍有不足之慨。⁹⁷回來之後，他寫道：

抱病守窮廬，釋志趣幽禪。即此窮日夕，寧為外務牽！……望山懷釋侶，盥手閱仙經。誰懷出塵意？來此俱無營。⁹⁸

既曰「趣幽禪」而懷道遷，又云「仙經」，可見他所志已不限於佛學。同年秋，朱熹沈迷於道書，曾作〈讀道書六首〉，滿紙修道尋仙之意，願學長生不死飛昇之術，以脫除「塵網」之羈絆。⁹⁹九月道遷卒，朱熹以文祭之。該年冬天，朱熹「齋居修道，作焚修室，擬步虛辭，仿道士步虛焚修。」¹⁰⁰全面而熱烈地修練道教，並作〈作室為焚修之所擬步虛辭〉曰：

歸命仰璇極，寥陽太帝居。儵儵列羽幢，八景騰飛輿。願傾無極光，回駕俯塵區。受我焚香禮，同彼浮黎都。¹⁰¹

希望透過闢室焚修，頌步虛辭以禮敬諸仙，從而得道。所謂焚修，是指焚香修道，借所焚之香煙以達於天庭。所謂步虛辭，則是齋醮時的唱詞，內容是

⁹⁴ 〈宿武夷觀妙堂二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁230。

⁹⁵ 同上。

⁹⁶ 參見《長編》，頁149-150。按：東景南先生以此為自修有得，赴沖祐觀「證道」之旅。恐非。

⁹⁷ 參見《長編》，頁151-152。

⁹⁸ 〈夏日二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁234-235。

⁹⁹ 如曰：「巖居秉貞操，所慕在玄虛。清夜眠齋宇，終朝觀道書。形忘氣自沖，性達理不餘。於道雖未庶，已超名跡拘。至樂在襟懷，山水非所娛。寄語狂馳子，營營竟焉如？」、「……靈芝不可得，歲月逐江流。……仰首鸞鶴期，白雲但悠悠。」、「……東華綠髮翁，授我不死方。願言秦脩學，接景三玄鄉。」、「……不學飛仙術，日日成醜老。空瞻王子喬，吹笙碧天杪。」、「……聊乘白玉鸞，上與九霄期。激烈玉蕭聲，夭矯餐霞姿。」、「……長嘯空宇碧，何許蓬萊山？」均見〈讀道書作六首〉，《文集(壹)》，卷1，頁236。

¹⁰⁰ 《長編》，頁154。

¹⁰¹ 《文集(壹)》，卷1，頁239。

對於神仙的讚頌和祈禱。其旋律「宛如眾仙縵，步行虛空，故稱步虛聲」。¹⁰²朱熹齋居而仿效道士修鍊一至於此，既可見其求道的熱誠。也可見他之前參禪究竟未能開悟，於是轉而求仙道。所求的方式則為讀道書、訪道士高人與齋居焚修。而後兩者的重要性，顯然重於前者。同年冬，他的〈寄題咸清精舍清暉堂〉寫道：

欲將身世遺，況託玄虛門。境空乘化往，理妙觸目存。珍重忘言子，高唱絕塵紛。¹⁰³

次年春〈誦經〉則曰：

坐厭塵累積，脫躡味幽玄。靜披笈中素，流味東華篇。朝昏一俯仰，歲月如奔川。世紛未云遣，仗此息諸緣。¹⁰⁴

前詩欲忘言而乘化以往，後詩則言藉晨昏讀道書以去塵累，對知識與語言的態度似乎有些矛盾。¹⁰⁵然而這兩者不免同為學道必經的門徑。朱熹屢言「絕塵紛」、「厭塵累」、「息諸緣」，可見他修道的核心目標仍然是在於去盡塵染，以躋於至道。然而從其反覆言此，亦可知他仍未能證道。二十四歲這一年，他依然積極地讀道書與焚修，作了多首修道、詠道的詩，並曾再次過訪沖祐觀。¹⁰⁶然而他對於修道的知識與理想，卻未能透過實踐而證成。他在這一年中，開始仕宦的生涯，擔任同安縣的主簿，公務漸忙。自此逐漸轉而修習以儒學為主的學問。

朱熹在這一段時間當中，雖然以參禪修道為其核心追求，然而他並未忽視對於儒學尤其是理學的研尋。劉子翬、胡憲等人固然仍以正統儒學與聖賢之道教之，他自己也從未放棄儒者的身份。如前所述，他從劉子翬以及道遷、

¹⁰² 劉宋劉敬叔《異苑》：「陳思王游山，忽聞空里誦經聲，清遠適亮。解音者則而寫之，為神仙聲。道士效之，作步虛聲。」見《異苑》（王根林等[校點]，《漢魏六朝筆記小說大觀》，《歷代筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999年），卷五，「梵唱」條，頁641。

¹⁰³ 《文集(壹)》，卷1，頁240。

¹⁰⁴ 《文集(壹)》，卷1，頁240-241。

¹⁰⁵ 忘言子指黃銖，亦有自比之意。見《長編》，頁155。

¹⁰⁶ 例如：「超世慕肥遯，鍊形學飛仟。未諧物外期，已絕區中緣。」「晨興香火罷，入室批仙經。玄默豈非尚，素餐空自驚。起與塵事俱，是非忽我營。此道難坐進，要須悟無生。」「……歸來應念塵中客，寄與玄芝手自封。」〈寄山中舊知七首〉，《文集(壹)》，卷1，頁243-244。

宗杲禪師所學到的，是一種儒佛同體的學說。年少的朱熹只是希望透過參禪開悟以達到一種無執無染的聖人境界。因此，學習儒家的聖人，依然是他這個階段重要的功課。他說：

聖門學者氣象……熹自年十四五時，即嘗有志於此，中間非不用力，而所見終未端的。其言雖或誤中，要是想像臆度……乃知明道先生所謂『天理二字，却是自家帖體出來』者，真不妄也！¹⁰⁷

他自十四、五時便切志於成聖之道，中間亦甚用力，雖所有得，然而終究不出「想像意度」的知見，與「自家體貼」出來的不同。這段話，說出了他在這一階段專研理學與聖學的真實情況。他說：

某少時為學。十六歲便好理學，十七歲便有如今學者見識。後得謝顯道論語，甚喜，乃熟讀。先將朱筆抹出語意好處；又熟讀得趣，覺見朱抹處太煩，再用墨抹出；又熟讀得趣，別用青筆抹出；又熟讀得其要領，乃用黃筆抹出。至此，自見所得處甚約，只是一兩句上。卻日夜就此一兩句上用意玩味，胸中自是洒落。¹⁰⁸

朱熹十六歲時，朝廷正在禁程學，他卻專心潛研二程理學。¹⁰⁹不僅如此，他對於理學的見解成熟得甚早，然而因為「務求實得」此道理於身心之中，所以一路向上追尋。他二十歲時得二程弟子謝良佐的《論語解》¹¹⁰，反覆勾玄提要，至於精之又精，並將此精約之旨，放在心中日夜玩味。這不僅是讀書求義，也是揣摩體驗。這本是程門教人的辦法，然而朱熹讀書之用心，卻是與眾不同。他說：

讀書須是以自家之心體驗聖人之心。少間體驗得熟，自家之心便是聖人之心。某自二十時看道理，便要看那裏面。嘗看上蔡論語，其初將紅筆抹出，後又用青筆抹出，又用黃筆抹出，三四番後，又用墨筆抹出，是要尋那精底。¹¹¹

¹⁰⁷ 《文集(肆)》，卷 54，〈答陳正巳〉，頁 2558。

¹⁰⁸ 《語類》，卷 115，頁 4435-4436。

¹⁰⁹ 《長編》，頁 99。

¹¹⁰ 《長編》，頁 126。

¹¹¹ 《語類》，卷 120，頁 4612。

換言之，他因為要「體驗聖人之心」，才會如此用心體會揣摩。正因為朱熹如此用心，所以他才對於聖人乃至於古人的一言一行以及詞氣之微都絕不放過。其體察功夫如此細密，既對於其知識的累積大有裨益，也對於日後的實踐大有幫助。因為志在學聖人，所以朱熹自幼對於《論語》特別下功夫，除自述早年「我昔從學，讀易、語、孟。究觀古人，之所以聖。」一記錄外，又曰：「某自牛角讀論孟，自後欲一本文字高似論孟者，竟無之。」可見他自幼便熟讀論孟且深好其文字中所透露出的意味。¹¹²其父朱松從楊龜山門人求學，龜山門下為學首重論語，也是朱熹自幼為學重論語的重要原因。他九歲得到大儒尹焞《論語解》便抄錄勤讀。二十歲，得謝良佐《論語解》及李郁《論孟說》，均精讀之。¹¹³可知他此時的讀書，並非汨濫求知，而依然是以讀經學聖人為中心。他說：

某年十七八時，讀中庸大學，每早起須誦十遍。¹¹⁴

孟子若讀得無統，也是費力。某從十七八歲讀至二十歲，只逐句去理會，更不通透。二十歲已後，方知不可恁地讀。元來許多長段，都自首尾相照管，脈絡相貫串，只恁地熟讀，自見得意思。從此看孟子，覺得意思極痛快，亦因悟作文之法。¹¹⁵

某是自十六七時下工夫讀書，彼時四旁皆無津涯，只自恁地硬著力去做。至今日雖不足道，但當時也是喫了多少辛苦，讀了書。今人卒乍便要讀到某田地，也是難。要須積累著力，方可。¹¹⁶

可見他此時讀書之用功。而其目標所在，並非一般意義的知識，而是聖賢言之精義，確然嚴格依循著理學與聖學的軌範。他之用功於聖學，也絕對不只是在讀書與知識上下功夫。《文集》〈訓蒙絕句喚醒二首〉寫道：「為學常思喚此心，喚之能熟物難昏。……二字親聞十九冬，向來已愧緩無功。從

¹¹² 《語類》，卷 104，頁 4151。

¹¹³ 《長編》，頁 128、154。

¹¹⁴ 《語類》，卷 16，頁 509。

¹¹⁵ 《語類》，卷 105，頁 4181。

¹¹⁶ 《語類》，卷 104，頁 4153。

今何以驗勤怠？不出此心生熟中。」¹¹⁷朱熹得「喚醒」二字於童蒙之時，這種時時喚醒己心，不使其昏怠墮落的辦法，是標準的理學家「常惺惺」的實踐功夫。朱熹自幼因庭訓而知用力於「為己」之學，實踐體驗的功夫絕不為少，只是終究尚未證道，所以不免有「向來已愧緩無功」的自責之語。他最早的理學導師劉子翬臨終前，應朱熹「入道次第」之問，乃推本易道，提出「不遠復」的思想，並說自己久已忘言。¹¹⁸所謂「不遠復」，意謂隨時知過能改，可以近於聖賢之境，蓋亦不違佛家「不造業」之旨。可見朱熹所學的理學，從開始時便以心地功夫為上，重在誠心正己，而不以文字知見為工。此種心地功夫，雖用力於至微之地，所至可以極廣大。《語類》載朱熹晚年之言：

周禮一書，周公所以立下許多條貫，皆是廣大心中流出。某自十五六時，聞人說這道理，知道如此好，但今日方識得。如前日見人說鹽鹹。今日食之，方知是鹹；說糖甜，今日食之，方知是甜。¹¹⁹

可見他們理想中的聖人，心中包含極廣大的事物與道理。朱熹與他的理學長輩們，雖然強調用力於幾微之地，卻同時相信若真能達到聖人境界，則心中自可「流出」無限廣大道理。因為對他們而言，一切人生的道理，本於人心人性。當心靈達於完美境界時，自然能夠立下人間各種的道理與法度。這種學術，絕不同於一般知識性的追求或積累，而是本於人心的廣大光明境界所發出的對於人生人世各種事物的洞見。然而此境界談何容易，所以朱熹雖然自幼便追尋這個境界，卻到老了才敢說確實得之於己。他最後終於本於心性的極高境界，將人世一切種種的知識以及經史子集之學融於一爐，而其發端，實在此時。

除了聖學之外，朱熹年輕時興趣還極廣泛，可說無所不學。他說：

某舊時亦要無所不學，禪、道、文章、楚辭、詩、兵法，事事要學，出入

¹¹⁷ 《長編》，頁 82。

¹¹⁸ 〈屏山先生劉公墓表〉，《文集(伍)》，卷 90，頁 4167-4170。《長編》 109-110。

¹¹⁹ 《語類》，卷 33，頁 1362-1363。

時無數文字，事事有兩冊。一日忽思之曰：「且慢，我只一箇渾身，如何兼得許多！」自此逐時去了。大凡人知箇用心處，自無緣及得外事。¹²⁰

可見他對各種知識與技能的興趣均極廣，這可能既是他的天性，也同時是要滿足聖人無所不知，無所不能的傳統想法。然而他畢竟知道學習有本末之分，所以逐漸歸本守約。雖然如此，這些廣泛而多方面的追求，對於朱熹的學問仍有重大的影響。除此之外外，他於十八歲時，考訂諸家祭禮，寫成《諸家祭禮考編》。這既有其實踐上的需要，也是家學，並同時表現朱熹在知識上的興趣。¹²¹二十歲時因好曾南豐文而作《曾子固年譜》。¹²²這既可見其對於文章一道的深識，也表現其讀其書必知其人的知識性傾向。另外，他二十三歲的〈牧齋記〉一文，則描寫自己過去三年居於牧齋的情況：

無一日不取六經百氏之書，以誦之於茲也。……其於理之精微，索之有不得盡。其事之是非、古今之成敗興廢之故，考之有不得其詳矣。……予方務此，以自達於聖人也。¹²³

這段時間，正是朱熹參禪修道的高峰期，然而他日日讀書依然如此之勤。由此既可見其讀書求知的興趣，亦可知其學聖人之心依然甚切，所以始終不廢對於事務是非與古今成敗興廢之理的考索。劉子翬雖篤信佛宗，疾革時卻遺命朱熹作書致張浚，勉力於抗金復國的大業。¹²⁴朱熹自己固然以禪理應舉，然而其考官蔡滋卻說「吾取中一後生，三策皆欲為朝廷措置大事，他日必非常人。」¹²⁵可知朱熹乃至其老師於此期間雖極用心於參禪修道，卻始終未曾忘卻儒者的本懷。

朱熹在這一階段受到喪父之痛與師長所學的影響，開始走上參禪修道之路。然而他也同時在家庭與師長的影響下，繼續修習儒學與理學。前者所帶

¹²⁰ 《語類》，卷 104，頁 4167。按：《長編》斷此條為紹興十五年事，不知何據，暫時存疑。（見《長編》，頁 100。）

¹²¹ 《長編》，頁 107。

¹²² 《長編》，頁 156。

¹²³ 〈牧齋記〉，《文集》，卷 77，頁 3699。

¹²⁴ 《長編》，頁 109。

¹²⁵ 李方子，《紫陽年譜》。參見《長編》，頁 108。

給他的，主要是一種滌除塵染的功能，同時也讓他徹底面對實踐的問題。朱熹自幼願學聖人，可是未得其門而入，於是改而參禪。禪學破除一切文字知見，直指人心人性，要求參學面對自己最真實的內在。大慧禪師有云：

士大夫要究竟此事，初不本其實，只管要於古人公案上求知求解，直饒你知盡解盡一大藏教，臘月三十日生死到來時，一點也使不著。¹²⁶

指出再多知解學問，若不能「識自本心、見自本性」，實得此光明無礙的大道於己，終究是無益。這雖然是禪學觀點，對於追求人生大道的士大夫確實有當頭棒喝的作用。參公案的學禪者固然很容易有此問題，讀書學聖人者又何嘗能免此。朱熹的參禪生涯，對於他學術取向的影響極為深刻。他從此不再溺於書本文字及思量想像，而是時時刻刻面對自己真實的內在，以求徹底與道合一。雖然他自覺於此道尚未究竟，然而這種徹底的實踐精神以及滌除俗念私意的功夫，對於他後來的聖賢之學，實有莫大的助益。

朱熹的修道歷程，同樣也有滌除塵染的功能。當他切志修練仙道之時，也是他最富出世之意的時候。他二十三、二十四歲的詩作中，處處都有「夙尚本林壑，灌園無寸資。……終當反初服，高揖與世辭。」¹²⁷「臥聽簷瀉盡，心屬故園幽。……一詠歸來賦，頓將形跡超。……長歎不逢人，超搖得真性。」¹²⁸這一類的語句。更進一層說，修道所給予他的，不僅是上與天地自然相往來，而且是一種返本歸真的精神。道教與理學的關係原本頗為密切，道教的自然、氣化、太極、陰陽五行、歸真復命、鍊精鍊氣鍊神的觀念，均早已滲透入理學。朱熹修仙道雖不成，對於道教的一切種種，浸潤得必然更深刻。道教與禪學，所重均在修證。朱熹雖頗讀道書與佛經，然而更重具體的修行。這一段時間的參禪修道，對於朱熹日後的學術取向，實有深遠的影響。

¹²⁶ (明)瞿汝稷，《指月錄》(清乾隆明善堂刻本)，收入《四庫未收書輯刊》(北京：北京出版社，2000)，三輯，26冊，卷31，頁710-711。

¹²⁷ 〈述懷〉，《文集(壹)》，卷1，頁244。

¹²⁸ 〈試院雜詩五首〉，《文集(壹)》，卷1，頁244-245。

與此同時，如前所述，朱熹在這段時間並未放棄儒者的身份與本懷。他一方面繼續鑽研儒學與其他各方面的學問，一方面依然有志於理學與聖學。換言之，他走的與其說是道遷禪師或武夷道士的道路，不如說是近乎劉子翬的道路。其心依然嚮往聖賢境界，其行為也未脫離儒者的軌範，然而其生命卻高度地佛道化。他雖無出家去國之心，卻有盡去塵染、識自本心、返本歸根、與造化同遊之意。這種種的修習，對於他日後去人慾、存天理、收拾本心、重視天道自然等態度都有重大的影響。換言之，他似乎有意用佛或道的一貫之理與修證心法來補足其學聖人而不得其門而入的缺憾。這種二元的現象，暫時統一在大慧宗杲所謂儒佛「名異體同」的說法下，也統一在他對於天下道理一貫相通的信念下。然而其中的矛盾，不免在實踐中逐漸暴露，也經不起知識的考驗，而造成他下一階段的轉變。

第三階段：徹底的實踐與精密的知識：敬義夾持學聖人（二十五至三十一歲）

朱熹自十五六歲時接觸禪學，直到二十三歲他的禪學導師道遷過世，二十四歲他開始正式任官，並拜見父執輩的理學家李侗之後，學問的路徑才開始由釋歸儒。此後他對於實踐與知識兩方面的態度，都產生重大變化。不再滿足於之前自謂得之於此心的所謂一貫之道，而主張必須徹底認識「大道」具體而分殊的內涵，並付諸於時時刻刻的實踐。

造成他由釋歸儒的因素很多，在外在環境方面首先是因為有官守則有責任。朱子一生實際任官時間僅九載，其中一開始所任前後三年餘的同安縣主簿一職，對於他一生的學術取向似乎發生了最大的影響。主簿一職官守雖卑，卻直接要求他深入瞭解宋代各種稅目、稅收、簿記、經界、官方、吏治、民

生、禮俗乃至地方防務等問題。而他所兼管的縣學，則要求他注意地方的儒學教育、儒學傳統、學風、經學、國家的學術方向與政教策問。換言之，也就是從基層出發，所能看到的一切政治與教化問題。朱子對這些問題都極為投入。這種實際從政的歷練，迅速地將一個認真而熱情的年輕人從禪學推向儒學。另外，朱子的父執輩之所以走上外儒內釋、游心方外的道路，與秦檜當國有密切的關係。紹興二十五年秦檜死，政風改易，王學旁落，程學解禁，朝野氣象大變，這也是促使朱熹重新投入理學與儒學的重大因素。在這些方面，學界已有相當深入的研究，本文僅將略敘其大端，不再一一縷述。¹²⁹以下所主要分析的，是朱子在這段期間從學於李侗的心路歷程及其對自身學術的反省，以求深入瞭解朱子對於實踐與知識的態度之轉變。

朱熹二十三、四歲時是他參禪修道的高峰。二十三歲那年，他的禪學導師道遷過世，這對他有相當的衝擊。追求至道卻已無導師指點的年輕朱熹，更極力地投入方外之學。但也可能是這種徹底投入，使他在高峰之後，自覺有所不足，並迅速開始轉向。二十四歲以後，李侗的影響及實際的政治歷練及實踐。使朱熹從一個一心參禪悟道的士子逐漸轉變成以精密讀經及日用實踐為中心的儒者。他說：

後赴同安任，時年二十四五矣，始見李先生。與他說，李先生只說不是。某卻倒疑李先生理會此未得，再三質問。李先生為人簡重，卻是不甚會說，只教看聖賢言語。某遂將那禪來權倚闍起。意中道，禪亦自在，且將聖人書來讀。讀來讀去，一日復一日，覺得聖賢言語漸漸有味。卻回頭看釋氏之說，漸漸破綻，罅漏百出！¹³⁰

《語類》又載：

某舊見李先生時，說得無限道理，也曾去學禪。李先生云：「汝恁地懸空理會得許多，而面前事卻又理會不得！道亦無玄妙，只在日用間著實做工

¹²⁹ 朱子回歸儒學的詳細內外因緣，尤其是其任官對其學術思想的影響，請參見《長編》，頁161-248；《朱子大傳》，頁117-155。

¹³⁰ 《語類》，卷104，頁4166。

夫處理會，便自見得。」¹³¹

朱子初見李侗時，說的全是宗杲與道謙以佛釋儒，骨子裏其實是禪學的道理。¹³²他雖然長於論說，實踐上其實有所不足。李侗不直接辯駁他，只要他讀聖人的書，並在「日用間著實做工夫」。大抵禪學講究內心空靈自在、澄明無礙，於儒學並不排斥。深造於禪學之人，當下即是，既有步步生蓮花之感，其日用常行又恍如可與儒教相通。大慧宗杲更積極地教士大夫以禪理詮釋儒學，融世間出世間法為一。朱子深深浸潤於理學與禪學之中，不免將兩者的道理說成一氣，且頗為自得。他曾說：「余之始學，亦務為儻侗宏闊之言，好同而惡異，喜大而恥於小。」¹³³從理論上的相同之處觀之，禪學與理學非常相近。必須回到具體事物的踐履，才能清楚看出兩者的差異。李侗既不善於論說，亦深知此事難以口舌辨明，便教他於經典中確切認取義理，驗之於日用實踐，不可徒為空泛離事之言詞。由此亦可見朱子早先所習的禪學，道理雖說得高明，生活上也重視實踐，卻仍屬模擬彷彿、自是自用。並未實得通達無礙之道，心中亦未嘗真正安定。

朱子聰明而有主見，起初對於李侗的說法並不很認同，反而懷疑李侗未能認識禪家高明無礙之道。然而李侗的批評到底對他逐漸發生了影響。在長期的探索及實際從政的歷練後，朱子逐漸由禪學轉回儒學。發動演變的內在契機，首先在於朱子相信禪學自由自在，應可融通於聖人之所教，而他本身所從出的理學傳統也期許他通達於儒學，於是他願意重新研討儒家經典的義理。另外則如之前的詩作所顯示，他於禪學亦有難在實踐中證成之感，內心有所不安。佛學與禪學所重在心，希望由超塵絕俗而到達真俗不二的境界，儒學則重實行，重點在實踐人間萬事確切如其份的道理。朱子雖嚮往禪學的無礙境界，在仔細研讀儒家經典，並付諸日用實踐後，逐漸發現其中意味深長；反過來覺得禪學不見事事物物所具的「實理」，在實際的人生中，「罅

¹³¹ 《語類》，卷 101，頁 4082。

¹³² 束景南，《朱子大傳》，頁 99-111。

¹³³ 語見[宋]趙師夏，〈跋延平答問〉，轉引自王懋竑，《年譜》，頁 13。

漏百出」。這個轉變的過程相當長，可以用二十八歲朱熹正式從學於李侗作分野，分成前後兩個階段。

朱熹於紹興二十三年五月赴同仁任，並於途中拜見李侗，這一年他二十四歲。¹³⁴然而他見了李侗之後，並未立即改從李侗學習。不僅如此，他初至同安任主簿並兼領縣學事時，對於版籍稅務乃至祭祀考試等紛繁的事務，雖然認真辦理，也頗有理想性，內心深處卻頗感無奈，依然嚮往清靜無染的方外情境。¹³⁵然而經過半年的實際歷練，他的思想與作為卻明顯有所改變，變成相當積極。紹興二十四年之後，他在處理各種版籍賦役、經界防務等方面都大有作為，是一個敢於直言，勇於除弊，直指各種問題根本的好官。¹³⁶同年他也開始大力整頓縣學教育，一反重詩賦的流俗，請當地大儒柯翰講《禮記》，並新設講座親自為諸生開講《論語》，並於該年編成《論語課會說》，開啟了以二程學及儒家經典來教學的新頁。¹³⁷朱熹二十三、四歲時所做之詩，滿紙參禪修道之言。隨著積極投入政事與教育，他二十五、六歲所作之詩，數量大減，雖仍頗有高蹈厭俗之幽情，卻較少絕世之意。¹³⁸二十六歲時他雖然仍曾往訪大慧宗杲，然而同年十月秦檜死，程學解禁，他於佛老之不足亦開始有所解悟。紹興二十五年秋他將該年秋季之前禪道氣味甚重的詩作編成《牧齋淨稿》，作為早期學思的一個結束。¹³⁹他於該年並考定釋奠儀，申嚴婚禮，並整頓禮制，作〈民臣禮議〉。¹⁴⁰與朋友書，則認真討論「率性之謂道，修道之謂教」、「喜怒哀樂未發謂之中」、「道不遠人」、「正己而不求人則無怨」及「為仁由己」等經文。¹⁴¹至於二十五、六歲之間他所為學生所擬的策問題目，所問的都是關於地方與國家的根本大計，乃至國家的學術

¹³⁴ 《朱子大傳》，頁 116, 152.

¹³⁵ 參見錢穆，《朱子新學案》（台北：撰者，1971），冊三，12-16.

¹³⁶ 《朱子大傳》，頁 121-139.

¹³⁷ 《長編》179-184；《朱子大傳》，121-131.

¹³⁸ 《文集(壹)》，卷 1，頁 257-260。

¹³⁹ 參見《長編》，頁 189-190, 200。

¹⁴⁰ 《長編》，192-193。

¹⁴¹ 《文集(參)》，〈答林巒〉，卷 39，頁 1726-1727；〈答柯國材〉，卷 39，頁 1729-1734。

大方向問題。¹⁴²這些都表示他學術思想的趨向，已經有了重大變化，由釋歸儒，用力於經義與政事，尤其是有關當身實踐的原理原則。

二十七歲那年朱熹的思想體系開始有根本性的變化。他於公務旅途中苦究《論語》「子夏之門人小子」一章，理會到「理無小大，無乎不在，本末精粗，皆要從頭做去，不可揀擇。」¹⁴³亦即理一而分殊，道理無處不在，不可因事物大小而生揀擇之心。這顯示他對於李侗早先的教誨，有了更親切的認識。¹⁴⁴同年他所著〈至樂齋記〉寫道：「人之所以神明其德，應物而不窮者，心而已。古之君子自其始學，則盡力於灑掃應對進退之間，而內事其心，既久且熟矣，則心平而氣和，沖融暢適，與物無際。……而況載籍所傳……其間聖賢之行事、問學之源奧……包括籠絡，靡不畢具。」¹⁴⁵很可以看出他將日用實踐與心學及經學合而為一的努力，也可見出他的思想體系已經轉向於儒學。這一年他在泉客邸潛心讀《孟子》，通曉了《孟子》意脈，並開始編著《孟子集解》。¹⁴⁶這顯示他積極地走著徹底研尋聖賢之一言一行的道路。二十四至二十八歲這幾年間，他雖然不免繼續早年的習氣，偶與僧人與好禪之士人來往唱和，然而學問的基本方向已然大變。¹⁴⁷經過了四年的探索，朱子到了二十八歲才重新致書致李侗問學，李侗答書勉其於涵養處用力，他正式從學李侗實始於此。¹⁴⁸以後的幾年，朱子更加致力於讀經，三次親訪李侗並長期留駐問學，平時與李侗之間書信往返亦頻繁，以密切討論學問，由此而立定了其學問的規模與方向。

¹⁴² 參見《文集(伍)》，卷 74，頁 3569-3578 所收三十三首策問；《朱子大傳》，134-140。

¹⁴³ 《語類》卷 49，1915；《長編》，204-205；《朱子新學案》，冊三，17-20。

¹⁴⁴ 禪家有「至道無難，唯嫌揀擇」一說（三祖僧璨〈信心銘〉首句）。朱子此處「不可揀擇」一語，當出於此。若論理一，則理學與禪宗均主張當下即是，兩者確實可以相通。然而朱子論子夏此章，重點在於闡釋灑掃應對進退等分殊之理與至道為一，不可有大小先後之心。係以禪學的不分別心，闡釋儒家日用的「實理」。一轉手間，內涵頗為不同。此李侗所謂「理不患其不一，所難者分殊耳。」（《延平先生李公行狀》。）

¹⁴⁵ 《文集(陸)》，《晦庵先生朱文公別集》，卷 7，〈至樂齋記〉，頁 4977。

¹⁴⁶ 《長編》，219。

¹⁴⁷ 參見《朱子大傳》，頁 117。

¹⁴⁸ 參見《長編》，頁 225-226。文中駁斥了王懋竑朱熹三十一歲始從學於李侗的舊說。（王懋竑，《年譜》，頁 15。）

朱子二十八歲之後正式由禪學回歸儒學，其詳細過程雖因資料有限，容易有不同的詮釋，大方向卻頗為清晰。¹⁴⁹其關鍵要素在於精密地讀聖人的經典並踏實付諸於實踐、理一分殊的原理以及涵養的方法。這些路徑均由李侗開示，並決定了朱子整個學問的基本方向，必須逐一仔細分析。《語類》載：

問：「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長」。曰：「此亦只是為公孫丑不識『浩然之氣』，教之養氣工夫緩急云，不必太急，不要忘了，亦非教人於無著摸處用工也。某舊日理會道理，亦有此病。後來李先生說，令去聖經中求義。某後刻意經學，推見實理，始信前日諸人之誤也。」¹⁵⁰

「必有事焉」，意謂不要在「無著摸處」的心體上或境界上用工夫，而應從聖人經典中研窮事物確實的道理，如此方能由空疏離物的玄理轉而為踏實的儒家學問。朱子由此而並認識了過去所跟隨的武夷三先生的錯誤。李侗不僅教朱子讀聖人書，並且要確實以聖人的言語驗之於當身，凡聖賢所能而自己尚未做到的，都是學者所當致力之處：

讀書者知其所言莫非吾事而即吾身以求之，則凡聖賢所至而吾所未至者，皆可勉而進矣。若直以文字求之，悅其詞義以資誦說，其不為玩物喪志者幾希。以故未嘗為講解文書，然其辨析精微，毫釐畢察。嘗語問者曰：「講學切在深潛縝密，然後氣味深長，蹊徑不差。若概以理一而不察乎其分之殊，此學者所以流於疑似亂真之說而不自知也。」其開端示人，大要類此。

151

李侗這種作法，是以求道與學聖人為中心目標，所以特別重視實踐。正因為全心全意地求道與學聖人，所以會徹底而仔細地體察聖賢所昭示的義理，講學亦力求「深潛縝密」，故能體現其深長的意味。因此他雖然不為學者講解文書，對於經典中義理的認識，卻是「辨析精微，毫釐畢察」。而朱子也正因為對於聖人的一言一行，經典中的一事一物都不敢放過，並反身付諸實踐

¹⁴⁹ 此過程詳參錢穆，《朱子新學案》，冊三，〈朱子從游延平始末〉，頁 21-36；《長編》，頁 223-284；《朱子大傳》，頁 150-187。其中對於朱熹從游於李侗之後的心路歷程，錢、束兩家的詮釋頗有不同，各有所得，此處無法一一為之辨析。其關鍵的差異，似在於雙方對朱熹所受「靜時涵養」一說及禪學影響的程度，看法有所不同。

¹⁵⁰ 《語類》，卷 104，頁 4160。

¹⁵¹ 《文集(陸)》，卷 97，〈延平先生李公行狀〉，頁 4519。

體驗，才能認識到古聖先賢所講的道理，實與禪學大為不同。而其關鍵在於若言理一，則儒釋道三家所說的最高道理，在型態上固然頗為近似；然而若就分殊處論，則對於具體一事一物當如何的看法，往往大相違異。朱子早先亦好就其通貫處立說，將各種學問與事物說成一個道理，以便全盤掌握。然而這種作法，很容易造成混淆，無論在具體的事理或實踐上都有問題。李侗在這一點上，對朱子的教誨甚為切至：

蓋延平之言曰：「吾儒之學所以異於異端者，理一分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳。」此其要也。¹⁵²

朱子透過了讀經與實踐，對於古聖人的言行義理一一仔細講求，才深入認識到儒學與佛老之學的根本差異。

理學家常說道學與禪學其實只有一線之隔。兩者都要講一番致廣大、盡精微、貫通天人內外而植根於本心本性的道理。所以在型態上，雙方所說的心性之學可以極近似。然而落實於人倫日用與經世濟民的踐履，其具體作為卻差異甚大。理學見精神處，正在於從自家生活與心性中體會聖賢所開啟的道理與境界，使其與自己的生命合一。所以理學家主要也都在心性下功夫，使聖賢的道理，真正融入我心中。這種心性功夫，基本上都在精微處用，難免偏於「理一」，很容易「流於疑似亂真之說而不自知」。二程的後學，多因此而流於禪學。朱子的父親與他自少所跟從的武夷三先生，也都援佛老入儒學，甚至信從禪宗大德，以禪學詮釋儒家的道理。朱子從遊於李侗之後，才逐漸能分辨儒學與禪學「差之毫釐，謬以千里」之處。而其發端用力之處，正在仔細體會並實踐經典中的聖人言語，辨析其中義理與禪學的差異，乃至於「毫釐畢察」，從而重新確立儒學自身的義理與心性之學的體系。

朱子之讀經典，從二十歲讀謝上蔡《論語解》時，其基本目標便已是「以自家之心體驗聖人之心」，懂得向「裏面」用心。所謂「讀書須是以自家之

¹⁵² 同上。

心體驗聖人之心。少間體驗得熟，自家之心便是聖人之心。」¹⁵³大抵朱子早年深受禪學影響，在二十歲前後聰明智慧大開，讀書時不僅能看出其中通貫性的道理，並能進一步體會作者的內心。禪學與理學都重視心地功夫，錢穆先生曾指出，朱子整個的學問，其實「徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學」。¹⁵⁴而其心學的發端處，當在十餘歲時。然而當時朱子以佛老詮釋儒學，用心向內，道理雖說得高妙，卻疏於具體人事中的日用實踐。從學於李侗之後，意向改變，乃以實踐聖人之一言一行及體察其全體大用為讀經典的基本目標，實踐性大為提高。朱子對於讀書所學來的聖賢之道，絕不僅視之為語言文字上的知識，而必在日間力行體會，夜間靜坐思量，仔細反覆推求：

延平先生嘗言：「道理須是日中理會，夜裡卻去靜處坐地思量，方始有得。」
某依此說去做，真箇是不同。¹⁵⁵

某向來從師，一日說話，晚頭如溫書一般，須子細看過。有疑，則明日又問。¹⁵⁶

透過自己的實踐、思考與心地功夫，才能真正明白經典上的道理。這正是拿聖賢的道理，驗之於自己的心。若有一點不合，便不能安。而這一切的努力，為的仍然是要使「自家之心便是聖人之心」。

讀經與力行實踐的目標都是具體的學聖人，而其本領，則在於涵養的方式。關於這一點，李侗從一開始便教朱熹當於未發處下功夫，默坐澄心，觀喜怒哀樂未發前氣象。這是程門道南一脈涵養方法的最要法門，然而朱子對於此方法，在當時並未契入，反而走出自己一條獨特的道路。他說：

先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。然當時親炙之時，貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此。¹⁵⁷

¹⁵³ 《語類》，卷 120，頁 4612。

¹⁵⁴ 錢穆，《朱子新學案》（收入《錢賓四先生全集》[台北：聯經，1995]），第二冊，頁 95。

¹⁵⁵ 《語類》，卷 104，頁 4160。

¹⁵⁶ 《語類》，卷 119，頁 4600。

¹⁵⁷ 《文集(參)》，卷 40，〈答何叔京書〉，頁 1802。

大抵朱子原於禪道兩家極為用力，在心地上早就有了一番刮垢磨光的功夫，也知凡事都應求之於本心本性。所以他當時所欠缺的，首先是明白事事物物具體的道理並付諸實踐。因此他所學於李侗的，始終著重於讀經、講論義理，以及在事事物物分殊處、日用實踐處下著實的功夫。因此反而於李侗所反覆叮嚀的「靜坐澄心」，不甚注重。朱子在當時所下的涵養功夫，似偏於力行實踐，從日用中逐事體會並實行道理。所以李侗與友人書說他：

此人極穎悟，力行可畏，講學極造其微處。……渠初從謙開善處下工夫來，故皆就裏面體認。……初講學時，頗為道理所縛，今漸能融釋，於日用處一意下工夫。若於此漸熟，則體用合矣。¹⁵⁸

稱其「力行可畏」、「能就裡面體認」、「於日用處一意下功夫」，並未稱其善於默坐澄心。又稱其「穎悟」、「講學極造其微處」、「初講學時，頗為道理所縛，今漸能融釋」，可見朱子對於辨析講論義理方面，實有特殊的興趣與天分，也是他學術一大基本特質。換言之，朱子走的是小程子所謂「敬義夾持、直上天德」的道路。與道南一脈頗為不同。關於這一點，許多學者常以為朱子尊事李侗，所以其學術直承道南一脈，並於此時便致力於默坐澄心之教。然而細查之實不然。¹⁵⁹錢穆先生認為：「蓋朱子從禪學入，故於心地工夫特有體會。而朱子於延平默坐澄心、觀喜怒哀樂未發前氣象之教，則轉不深契。……與道南一脈龜山豫章延平之所傳，則自有出入。此乃研討朱子心學一絕大應注意之點。」¹⁶⁰實為卓見。

朱子此時的學行，誠如胡五峰所指出，偏於「有體無用」。¹⁶¹因此他的功夫轉而多在用上下，而非靜坐以澄澈心體。雖然如此，朱熹對師傅所傳，仍有很高的敬意。紹興三十年冬，他往見李侗，受教閱數月而歸，與友人書中說：「講學近見延平李先生，始略窺門戶。……大概此事以涵養本原為先，

¹⁵⁸ 李侗，〈與羅博文書〉，《李延平集》（台北：新文豐出版有限公司，1984），卷1，頁4。參見：真德秀，《西山讀書記》（《文淵閣四庫全書》，子部12，儒家類），卷31，頁706-121；何可化，《紫陽朱夫子年譜》（北京：北京圖書館出版社，1999），第26冊，頁279。

¹⁵⁹ 例如束景南先生便持此說。參見《朱子大傳》，157-173。

¹⁶⁰ 《朱子新學案》，冊三，頁28。

¹⁶¹ 參見《文集（伍）》，卷81，〈跋胡五峰詩〉，頁3822。

講論經旨特以輔此而已。向來汜濫出入，無所適從，名為學問，而實何有？亦可笑耳。」¹⁶²對於自己偏向講論經義的習性，頗有反省，並強調必須涵養本原。然而這段時間他倒底未曾如李侗或羅從彥般「終日相對靜坐」，實下默坐澄心的功夫。¹⁶³紹興三十二年朱子往謁李侗時，寓於西林院，曾作詩「卻嫌宴坐觀心處，不奈簷花抵死香。」亦可見他於「宴坐觀心」，澄澈心體，實有所不契。¹⁶⁴正因為朱子這段時間功夫多在用上下，所以他之後的學問傾向於認為心只有已發而無未發，並從游於湖湘學派。然而專走這條路下去，反而覺得心中擾攘，無靜定之意。所以他在中年參究中和問題時，重新認識到「未發時涵養」的重要性，而有當年辜負了李侗之嘆。雖然如此，朱熹對於道南一脈「默坐澄心」之教，最終仍有所保留。他晚年時學者問他李侗與「默坐澄心」，他說：

只為李先生不出仕，做得此工夫。若是仕宦，須出來理會事。向見吳公濟為此學，時方授徒，終日在裏默坐。諸生在外，都不成模樣，蓋一向如此不得。……龜山只是要閑散，然卻讀書。尹和靖便不讀書。¹⁶⁵

對於靜坐澄心這一法門批評頗為徹底。由此更可見朱熹所要走的，還是兼重日用實踐與經典知識，「敬義夾持」的道路。而此道路在他從學於李侗時，便已呈現出來，與道南一脈頗為不同。

朱子此時為學，除了讀經，就是要在事事物物上理會並踐履其道理，並時時刻刻做涵養體察的功夫。這三點相互為用，成為朱子學日後的三個主軸。朱子曾說：

三十年前長進，三十年後長進得不多。¹⁶⁶

某今且勸諸公屏去外務，趨工夫專一去看這道理。某年二十餘已做這工

¹⁶² 《文集(陸)》，《晦庵先生朱文公別集》，卷3，〈程欽國〉，頁4879。

¹⁶³ 〈延平先生師弟子答問〉，《延平答問》，《朱子全書》，頁322。

¹⁶⁴ 按：此詩錢先生斷於紹興32年（《朱子新學案》，冊三，頁31-34。），東景南先生早先斷於紹興30年（《朱子大傳》，170-171），後改為紹興28年（《長編》，231-232），今從錢先生。雙方對此詩之解釋亦大異。東先生相信朱子此時致力於默坐澄心之教，並據之以詮釋此詩，恐未切當。

¹⁶⁵ 《語類》，卷113，頁4365。

¹⁶⁶ 《語類》，卷104，頁4167。

夫，將謂下梢理會得多少道理。今忽然有許多年紀，不知老之至此，也只理會得這些子。歲月易得蹉跎，可畏如此！¹⁶⁷

可見他到了三十歲，在為學方向、認識道理、心性涵養等方面都已大體定下規模，正好是孔子所說的「三十而立」。從這一年，他也開始大量編著書籍。其中包括開始編纂《詩集解》¹⁶⁸、《論語集解》，與編成《上蔡先生語錄》、《孟子集解》。編《上蔡先生語錄》，是因為其中特別表現出李侗與胡憲所主張的靜中體認及『於日用處下工夫』以及「本末一貫」的之理一分殊思想。¹⁶⁹而《論語集解》則「成於『晚親有道（指李侗）』之際，乃在集古今諸儒之說」則表現出他積極研讀理學及古今諸家解釋聖人遺經的態度。其後隆興元年朱子三十三歲時所作《論語要義》與《論語訓蒙口義》，皆由此書出。¹⁷⁰其中《論語要義》：「獨取二先生元本缺此五字，據《年譜》補入。及其門人朋友數家之說，補緝訂正，以為一書。」¹⁷¹這表示他回歸到程門的正統，認為必須透過二程及其弟子的解說，才能上窺孔聖人的道理，由之可見朱熹學問的旨歸。這些編書的作為，表現出朱子對於經典徹底求解的態度，也表現出他對知識的熱情。不僅如此，朱熹在紹興三十一年金兵入侵之後，注意力亦轉移到現實政治來。三十二年高宗內禪，孝宗即位，朱子隨即上奏著名的壬午封事，提出「帝王之學不可以不熟講」、「修攘之計不可以不早定」、「本原之地不可以不加意」等具有高度現實價值，又深入結合了理學的說法。可見他此時的學問，無論經學義理、日用實踐以及對於事事物物的瞭解掌握，都有遠過於他人的地方。

雖然如此，年輕的朱子對於自己的學問，仍然頗感不足：

以先君子之餘誨，頗知有意於為己之學，而未得其處，蓋出入於釋老者十餘年。近歲以來，獲親有道，始知所向之大方。竟以才質不敏，知識未離

¹⁶⁷ 《語類》，卷 104，頁 4167-4168。

¹⁶⁸ 《長編》，240- 241。

¹⁶⁹ 參見《長編》，243。

¹⁷⁰ 《長編》，248。

¹⁷¹ 《文集(伍)》，卷 75，〈論語要義目錄序〉，頁 3614。

乎章句之間。雖時若有會於心，然反而求之，殊未有以自信。¹⁷²

這番話說於朱子三十五歲時，指出自己自幼因父親的教訓，為學一直是以「為己之學」為中心，然而中間長期出入於佛老，所學並不正確。在親近李侗之後，雖然找到了大方向，但數年以來，仍只限於由經典文本上了解聖人的教訓。雖然時或頗有得於心，但是真正反觀自己的內在，卻不敢說做到了聖賢的地步。換言之，就是自己的心與聖人的心仍頗為不同，在實踐上，亦未能做到聖人或大賢的境界。所知與所行，仍有差距。這個問題要等到進一步涵養，進學，乃至參究中和問題後，才大體得以解決。¹⁷³

結論：

人生的早期通常是其性向與學問基礎的決定時期，朱熹也不例外。如他自己所說，他三十歲以前所學成長甚快，三十之後，「長進得不多」。因此徹底研究朱熹早期的學術取向，大有助於我們瞭解他一生的學術取向。朱熹自幼嚮慕聖人的境界，之後更以其為一生為學的中心目標。所謂聖人其實代表了朱熹心目中做人處事的最高典範與可能。對於朱熹與其所接受的理學傳統而言，聖人之所以為聖人，在於聖人徹底掌握了做人處事的根本道理，此道理源於人心人性，所以必須追求心性上最高的境界以求企及聖人。然而如何達到此最高境界，則是一條極為困難而崎嶇的道路。

朱熹的父親以及其摯友們，都是信奉二程理學，操守高潔的儒士。他們在南北宋之際險惡的環境中，經常不顧自身的安危與家庭的困頓，或批評時政、

¹⁷² 《文集(貳)》，卷 38，〈答江元適〉，頁 1700。

¹⁷³ 朱熹轉而與湖湘學者探討一貫之旨。初期採用胡五峰、張南軒的心只有已發沒有未發的說法，專在「已發」上面下功夫，以為由此可到達聖人境界。經過長期的實踐與研討，最後終於認識到若一意在已發上下功夫，其心不免擾攘，必須兼重未發時涵養。而其證悟明道的關鍵，在於重新認真研讀二程遺書。朱熹之學至此而大成，而朱熹對於聖學之主張也定型為「涵養需用敬，敬學在致知」二句。也就是以實踐修行為本，讀書明理為宗，實踐與知識夾持，使學者得以達到最高境界。

或奮勇出征、或隱居不仕。這種一生堅守士人操守，奮力將所學付諸實踐的態度，對於朱熹的學術性格，有決定性的影響，使他自始便追求一種指向人生高境界的、積極實踐的學問。他自幼好讀書，能思考，在青少年時（十四、五歲）因父親師長的教導與自己讀書的體會，開始對於聖人境界大為嚮往，對人生的義理亦極感興趣。然而聖人的理想境界雖然深得其心，他自己有關聖人的認識仍然不免大抵來自書本、聽聞以及想像揣摩。他在十五、六歲左右時終於發現，這種聞見想像而來的知見，並無法真正帶他達到聖人的境地。在父親過世的打擊與武夷三先生及道遷禪師的影響下，他開始轉向禪學乃至道教，以求實得人生的最高境界於此心。

這個轉向首先源自家學及老師的影響，而表現出理學傳統的部分內在性格。他的父祖輩與師長們在人生大節上雖然雖篤守儒家的教訓，在個人生活中卻大多為儒佛兼修、潔身自好的隱退之士。朱熹的祖父、父親與叔叔均對佛學大有興趣，母親與外家亦都信佛，影響他最大的老師劉子翬則根本是內佛外儒的修行者。這一則顯示出南北宋之際低迷的政治情勢，一則也反映出宋儒常說的「吾道衰微」的實況。儒家到了兩宋，平民化的士大夫往往走上一種側重內在的修為道路，而非古代封建貴族式的外王鍛練。他們志在齊家治國，然而實際人生中卻往往需要方外之學以滿足其精神的追求。朱熹在此環境中長大，又以為必須「開悟」才能達到人生的最高的境界，所以極力投入禪學。朱熹所學的禪學主要是宗杲道遷一路的「看話禪」，其重點是持續集中觀想一物到言語道斷、心行路絕、不著一物的境地，而後生出一種徹底解脫的感受。此法門不重知識，而看重透過修行與實踐所達到的一種大放光明、事事無礙的悟境。學者於此用力日久，縱未能解脫一切攀援，亦能刮垢磨光，去除俗念雜念，對於「心體」產生巨大的影響。朱熹於十五六歲至二十四歲這段人格塑成的關鍵時期，先於禪學而後於道家與道教用力極深，以求達到徹底去除塵染，心中清靜無礙的內聖境界。然而於此同時，朱熹的身份仍然是個儒生，也並未放棄儒業。其實際人生中，所謂世務與塵染究竟難

以去除。個人所得亦偏於自認如何清靜解悟之感受知見，而非確實得道。這埋下了朱熹日後轉向的基本原因。

朱熹二十四歲之後開始任官並參見了修為深純的理學家李侗。李侗指出他雖說了很多高妙的道理言語，但是在日用之間並無著落，並教他讀經以及理一分殊的道理。朱熹剛開始雖然半信半疑，而後卻因此逐漸轉向於徹底研窮聖經義理並付諸日用實踐的道路。其「修行」從此不落於自是與空疏，其「讀書」亦從此具有鮮活而踏實的生命。朱熹自此一路用功，對義理的認識日趨深入，在實踐上也更為落實。這番修證研尋的所得，雖尚未到達內外本末一以貫之的境界，而有待進一步參究已發未發、中和等問題。然而朱熹的學術取向自此確定，之後對於中和問題的研尋，也依然在此軌轍之上。經過由禪學而儒學的轉折，朱熹深深地相信，若對於如何處理事事物物缺乏應有的知識，則學者的實踐將自以為是，難以避免錯誤。在這個意義上，知識與實踐必須結合成一體。甚至必須先求得正確地做人處事的知識，才能正確地實踐。他之所以致力於經學，徹底研究前代聖賢的一言一行，關鍵在此。雖然如此，朱熹的經學背後其實有深刻的心學為其背景。他的心學固然得力於父親所教的「為己之學」，更得力於禪學，使其隨時注意體察此心的細微狀況，並不斷企圖誠明此心源，使本體與日用融合無間。他因此並未接受李侗所教道南一脈「默坐澄心」的道路，反而將禪學「皆就裡面體認」的本領與讀經及日用實踐結合起來，自己走出一條「敬義夾持」，上承小程子的修學道路。

宋代理學家立志學聖人的傳統，本來就與佛學乃至道教有關。漢唐之人大抵認為聖人本由天生，不可學習而至。宋人將「聖人」當作人生可及的最高境界，在很大程度上是受到佛學乃至道家的影響，因為後兩者認為「佛」與「真人」乃人人可學且應學。周敦頤、邵雍與二程之學莫不深受佛道兩家影響，而與先秦儒學之論學與論治多從群體與實務出發不同。雖然如此，這些理學家均力圖上接思孟學派，認為從個人的德行出發，才可以也更可以照顧

天下事。朱熹承此學統，年輕時致力於學聖人與參禪修道，表現出很強的個體化性質。其學術路徑由內聖而逐漸轉向外王，顯然受佛道兩家影響甚深。

雖然如此，朱熹之學終究並不背離儒學大傳統。其內聖功夫，依然回歸儒家的人性論並與外王及治道相結合。他認為聖人之心代表了人心人性最原初、最完善也最平正的狀態，一切做人處事的道理，無論修齊治平，都根源於此。又因其心至公至大，至靈至明，所以於一切事務無所不究，乃至於無所不能。學者做人與為學，均應以此為最高目標。此境界自然極難企及，要學聖人，首先必須忠實學習古來公認最偉大的聖賢的一言一行之微，不能只憑一己的心證，以免受限於自家各種隱微的問題而不自知。同時要將所明白的聖人道理，徹底付諸實踐，達到事事合理，渾然與道同體，如天地般覆育萬物的境界。這種追求使得朱熹極為重視「知識」的研尋，並將其心性之學與格物致知以及外王之道密切結合。而其實踐功夫，也包含了隨時擔負天下各種事務的自我要求。

綜合論之，朱熹自幼學習儒學，然而其所學從來不止於書本。其所學既重視隨時的實踐體驗，又指向嚴於出處進退，以性命相見的終極踐履。他因學聖人不得其門而入而開始參禪乃至學道。禪學主張當下即是，不立文字，其重點本來就在實踐上。然而細讀有關文字，卻不難發現朱熹早年自言之禪學卻仍大有談玄說妙之處，並未真正落實。另外，朱熹所學的道教，雖以修練為主，然而他對於研讀道書，亦顯然大有興趣。朱熹開始任官後，受到實際歷練與李侗的影響，重新致力於經典與二程學統之研習，由是而回歸儒學。這表面上看起來是以書本與知識為學，然而其方法卻是一絲不苟地學習聖賢的一言一行，並付諸日用踐履，以使自身與聖賢徹底同道。他自幼所學，無論儒學、理學、禪學、道術與其他學問，一直都兼有實踐與知識這兩部分。畸輕畸重之間雖頗有變化，兩者卻一直有著密切難分的關係。成聖、開悟或體真的實踐是其終極目標，知識則一直為他所喜愛的媒介。朱熹最後所開出的成聖道路，主張必須徹底窮究並效法聖人的一言一行，並學習聖人明白天

下一切事理且付諸實踐的本領，以達到做人處事的最高境界。這在實踐與知識上都做了最高的要求，因此打破了兩者間易有的矛盾。盡精微而致廣大，最後終於集前代理學與儒學的大成，而成其偉業。

如本文開始時所提問，朱熹的學術思想中實踐與知識的關係如何？孰先孰後？孰為究竟第一義？一直是有關程朱陸王乃至宋代學術與思想史研究的關鍵議題。綜合前述三階段的發展，可知朱熹早期的知識傾向相當強烈，然而其目標卻一直指向實踐，學習的方法上也一直重視實踐。其為學的基本目標明確地以學聖人與體現人生最高的道理為中心，中間雖然經過禪學的轉折，然而此目標一直沒有放棄，在第三階段更重為他念茲在茲的實踐鵠的。因此實踐才是他為學的第一義。更準確地說，由於年輕的朱熹及其所接受的理學乃至禪學傳統所追求的知識乃是做人處事的知識，而做人處事的知識，源於人生實踐也勢必回歸人生實踐，因此其知識不僅以實踐為目標，在學習知識過程中，也必須時時透過實踐來體認所得的知識是否正確。雖然如此，對於青年朱熹而言，這三階段的學習經歷，卻又讓他深深地感到為了實踐成聖的目標，知識是不可或缺的媒介與指南。學者若不一一明辨各種具體事物的道理，很容易各以其所得之道為是，是故必須追求聖人境界的真知識才能避免一己的限制。對朱熹而言，此種真知識源於人人本有的虛靈不昧之心，反映實相，而有其客觀獨立的價值。實踐與知識，並非真正二分，不僅互相融入，亦指向最高的統一。

Praxis and Knowledge:

An Analysis of Zhu Xi's Learning in His Early Years

Abstract:

Why did Zhu Xi come to put so much emphasis on knowledge? What is the relationship between his emphasis on knowledge and the traditional Neo-Confucian (*lixue*) emphasis on praxis? Which comes first in Zhu Xi's scholarship, praxis or knowledge? What is their priority in real life? These questions have always been crucial in the study of Zhu Xi, Neo-Confucianism, and Sung intellectual history. This paper tries to clarify these issues by a thorough analysis of Zhu Xi's learning in his early years. My study reveals that Zhu Xi longed to become a sage since he was very young and that he made it the goal of his life to achieve the highest possibility of humanity. His mind had a natural propensity for knowledge, but his learning was never limited to books. Under the influence of his family and teachers, he received a Confucian education that emphasized on moral praxis and unconditional sacrifice for one's integrity. At the age of about fifteen or sixteen, Zhu Xi began to practice Chan (Zen) because he was informed that it could help him to attain sagehood. What Zhu Xi learned as a young man was "Kanhua Chan" which only emphasized practice and took knowledge as nothing but obstacles to real enlightenment. However, if we read Zhu Xi's writings of this period closely, we will find that his study of Chan still relied very much on words and thoughts. In the meantime, he also devoted himself to the study of Confucianism. However, under the influence of Chan, his study aimed mainly on searching for the highest Dao from inside himself. After the age of twenty-four, Zhu Xi, under the influence of a Neo-Confucian scholar Li Tong and the practical experience as a government official, began to return to Confucianism. He eventually found out that one has to study the words and deeds of the sage thoroughly and follow the example of the sage to deal properly with everything, in order to achieve the highest possibility of humanity. By setting the highest standard on both praxis and knowledge, he finally overcame the conflicts that were often found between the two.

Zhu Xi had a strong tendency to acquire knowledge throughout his early years; nonetheless, his methodology always emphasized praxis, and his final goal of learning was to become a sage. Therefore, we must say praxis was the first priority of his learning. The knowledge that he learned from the Neo-Confucian and Chan traditions was "how to be a man and to deal with all sorts of things." This kind of knowledge originated from praxis and must result in praxis. However, young Zhu Xi's adventure's in real life also made him feel that knowledge is indispensable in learning

to be a sage. If we do not grasp the objective or “heavenly” principles of all things, it is very easy for us to take what we believe as the truth. Therefore, it is extremely important to obtain the sagely knowledge in order to avoid human limitations and problems. To Zhu Xi, sagely knowledge originates from the intelligent and righteous human nature that everyone possesses. Once fully cultivated and crystal clear, the mind can reflect reality objectively. In this sense, knowledge and praxis are not separated from one another. They penetrate into the core of each other's existence and ask for the highest unification.

Keywords: Praxis; Knowledge; Zhu Xi; Scholarship; Neo-Confucianism; Chan; Sage; Dao; Zhu Song; Li Tong

//

Praxis and Knowledge:

An Analysis of Zhu Xi's Early Years

Wu Chan-liang

Department of History, National Taiwan University

Why did Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) come to put so much emphasis on knowledge? What is the relationship between his emphasis on knowledge and the traditional Neo-Confucian emphasis on praxis? Which comes first in Zhu's scholarship, praxis or knowledge? What is their priority in real life? These questions have always been crucial in the study of Zhu Xi, Neo-Confucianism, and Song intellectual history. In this paper the author tries to clarify these issues by a thorough analysis of Zhu's early studies. Zhu longed to become a sage from a very young age, and the goal of his life was the achievement of the highest possible degree of humanity. His Confucian education emphasized moral praxis and unconditional commitment. At the age of about fifteen, he began to practice Kanhua Chan (Zen) 看話禪 Buddhism to attain sagehood. Chan emphasized practice and described knowledge as nothing but an obstacle to true enlightenment—clearly a belief at odds with the studies of a devoted Confucian. After a dalliance with Cha, Zhu met a Neo-Confucian scholar named Li Tong 李侗 (1093-1163) and began to return to Confucianism. He eventually found out that one had to study the words and deeds of the sage thoroughly and follow his example to achieve the highest degree of humanity. By setting the highest standard for both praxis and knowledge, he finally overcame the conflicts often found between the

two. To Zhu Xi, sagely knowledge originates from the intelligent and righteous human nature that everyone possesses. Once fully cultivated and crystal clear, the mind can reflect reality objectively. In this sense, knowledge and praxis are not separated from one another. They penetrate into each other's core in search of the most exalted unity.

Keywords: Zhu Xi, Li Tong, praxis, knowledge, Neo-Confucianism, Chan Buddhism, Tao