

朱熹與中國文化重心南移 ——武夷文化說

高 令 印*

摘 要

鑒於中國古代社會於唐宋間由前期向後期過渡，至南宋國家的政治、經濟、文化重心轉移到閩浙贛之武夷山一帶。儒釋道是中國文化的基本內容。武夷山是道教名山。武夷宮道士白玉蟾，發揚北宋紫陽真人張百端的紫陽教派和鍾離權、呂洞賓的金丹教派，把原北方道教神仙系統和原武夷山沖佑觀的道教神祇武夷君、皇太姥結合起來，成為道教的集大成者。慧能所創立的中國佛教禪宗，初期活動於粵鄂，其鼎盛時期的「五宗七家」則轉移到閩浙贛之武夷山一帶。五宗七家直接和間接的創始人有三分之二是閩籍僧人，還有閩籍僧人懷海創制適合於中國佛教特點的「百丈清規」。北宋末年，閩中學者游酢、楊時等「載道南歸」。朱熹活動於武夷山一帶 50 多年，出入釋道，以儒學為主幹，融合釋道，集濂洛關以至整個傳統文化之大成，形成完整的新儒學（理學）——閩學思想體系，把儒家的內聖成德之教推進至成熟形態。因此，南宋時期閩浙贛之武夷山一帶是國家的文化重心。近年有「武夷文化」之說，作為研究中國古代社會後期的一個學術命題，是很恰當的。在宋元間，朱子學——武夷文化，北傳而全國，以至國外，遂成為「東亞文明的體現」。

關鍵詞：朱熹、新儒學、釋道之學、武夷文化、中國文化重心南移

*廈門大學哲學系教授。

一、朱熹活動於武夷山五十多年，武夷山水促進朱子學的形成

朱熹（1130-1200年）的祖籍在今江西婺源，生老、求學、講論、從政等活動主要在今福建。其從政的時間，一般都按其門人黃榦在〈朱子行狀〉中所說的「仕於外者僅九考」。¹ 其實，如果以全年計算，整整七年，而其中又有四年多在今福建同安、漳州從政。朱熹有 50 多年的時間在閩北建陽、崇安等武夷山一帶。²

著名的學者蔡尚思說，他「研究了中國自然美的山水已達 200 多個，認為武夷山超過了徐霞客最讚美的黃山，因為黃山山奇而不如武夷山的山水俱奇；而九寨溝則水奇而山不奇；桂林江水可游而小山不可登，也比不上武夷山既可登高又可乘筏；廬山的水在山之外，也不如武夷山的水在山之中。武夷山的山水俱佳，在國內外都是難比的。所以，我有小詩一首：朱熹是先賢，武夷為名山；人地兩相配，唯有此間全。」³

孔子說：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。」⁴ 武夷山水陶冶朱熹既仁且智，從觀想武夷山水的動靜中建立起自己的人生觀和世界觀。朱熹在《武夷精舍雜詠並序》〈仁智堂〉中曰：

我慚仁知心，偶自愛山水。蒼崖無古今，碧澗日千里。⁵

仁智與山水、古今與千里，自然、社會的時空都表達出來了，心胸至為闊展。當時著名的史學家袁樞贊朱熹武夷精舍之仁智堂，說得更富有哲理：「此身本無累，動靜隨所寓。結廬在岩谷，自適山水藝。朝來挹雲氣，日夕沐風露。坐觀天地心，詎忘仁智慮。」⁶ 朱熹在描繪其武夷精舍附近的山水

1 《黃勉齋先生集》（四庫全書本），卷 36，〈朱子行狀〉。

2 參見拙著，《朱熹事跡考》（上海：上海人民出版社，1987），頁 51。

3 蔡尚思，〈朱子學研究的新方向〉，武夷山朱熹研究中心編，《朱熹與中國文化》（上海：學林出版社，1989），頁 29。

4 《論語》〈雍也〉。

5 《朱子文集》（臺北：德富文教基金會德富古籍叢刊本，2000），卷 9，頁 299。

6 轉引自清·董天工，《武夷山志》（北京：方志出版社，1997），卷 10，頁 316。

時說：

武夷之溪東流，凡九曲，而第五曲為最深。蓋其山自北而南者，至此而盡。聳全石為一峰，拔地千尺。上小平處，微戴土生林木，極蒼翠可玩。而四躡稍下，則反削而入，如方屋帽者，舊經所謂大隱屏也。屏下兩麓，坡坳旁引，還復相抱。抱中地平廣數畝。抱外溪水隨山勢從西北來，四屈折始過其南，乃復繞山東北流，亦四屈折而出。溪流兩旁，丹崖翠壁，林立環擁，神剗鬼刻，不可名狀。舟行上下者，方左右顧瞻，錯愕之不暇，而忽得平岡長阜，蒼藤茂木，接衍迤靡，膠葛蒙翳，使人心目曠然以舒，竊然以深，若不可極者，即精舍之所在也。……若夫晦明昏旦之異候，風煙草木之殊態，以致于人物之相羊，猿鳥之吟嘯，則有一日之間，恍惚萬變而不可窮者。同好之士，其尚有以發於予所欲言而不及者乎哉！⁷

宋代學者喜歡在山青水秀中講論。清人蔣溥謂，武夷山「在趙宋之世，恒為巨儒所托足，龜山、屏山、晦庵、九峰，一時講學之盛，不下鹿洞、鵝湖，則又不僅玉女、晴川、仙壇、佛地，為足供竹杖、藍輿流連吟賞而已」。⁸他們由政治漩渦和社會生活的急流中溢出，隱居山腳水滸，下學上達，用天理審視世間，以天人合一、理一分殊作結。清人董天工在論及朱熹及其武夷精舍時詩曰：「五曲層巒毓秀深，紫陽書院樹雲林。茫茫千古誰紹統，全寄先生一寸心！」⁹

朱熹在武夷山的「一寸心」一則是講學。跟朱熹講論的師友，最早是劉子翬（屏山）。現在，武夷山水簾洞有清初地方官為保護「屏山與朱熹講習武夷」遺址布告摩崖石刻，其中有曰：

宋儒屏山諸賢，居武夷山水簾洞講學，卒即洞建祠，從游門人朱文公親題匾額「百世如見」四字，現懸祠中。¹⁰

7 同注 5，卷 9，頁 297-299。

8 同注 6，卷首，頁 3。

9 同前注，卷 4，頁 104。

10 同注 2，頁 204。

後來，朱熹「自辟精舍，令諸從遊者誦習其中，亦惟是山閒靜，遠少避世紛，……可以專意肆力於身心問學中，非必耽玩溪山之勝」。¹¹ 朱熹自謂「過我精舍，講道論心，窮日繼夜」。¹² 最知名者有，時稱東南三賢之一的呂祖謙，為朱熹摯友，兩人在武夷山講論最久，還在建陽雲谷寒泉精舍合編《近思錄》；辛棄疾，曾三次主管武夷山沖佑觀，任福建按撫使時與朱熹交，在武夷山與之講論。此外，何鎬、項平父、袁樞、劉子翔、劉珙等，在武夷山與朱熹討論心性、格物、《易》等問題。據陳榮捷考證，朱熹在武夷山的門人有 200 多人。¹³ 朱熹與之挾出而詠，這其中有輔廣、陳淳、黃榦、蔡元定、蔡沉等。

朱熹在武夷山的「一寸心」再則是撰寫論著。反映朱熹成熟思想的論著基本上都是他在武夷山一帶撰寫的。例如，確立朱熹理先氣後、格物致知、存天理滅人欲等觀點的《大學章句》、《中庸章句》（均成書於淳熙十六年，1189 年）；與陸九淵兄弟與陳亮辯論尊德性道問學、王霸義利等的書函（淳熙十一至十六年，1184-1189 年）；淳熙十年（1183 年），朱熹在武夷山厘定《太極圖說解》、《西銘解義》等，確立了他關於太極、理一分殊的觀點。有謂朱熹於武夷精舍「箋注《詩》、《易》以迄《四書》、《家禮》，而予於諸經解，亦嘗補遺論定」，¹⁴ 還有《楚辭集注》、《通鑒綱目》，以及數百篇書函、序跋、詩賦等，呈現出朱熹各個方面的思想。

朱熹在武夷山的遺址，至今有武夷精舍（後稱紫陽書院）、沖佑觀、水簾洞等，其墨跡石、木刻有數十處，詳見拙著《朱熹事跡考》。¹⁵

11 同注 6，卷首，頁 7。

12 同注 5，卷 87，頁 4286。

13 陳榮捷，《朱子門人》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 11。

14 同注 6，卷 6，頁 181。

15 同注 2，頁 84-301。

二、儒釋道匯集於武夷山一帶，朱熹與釋道之人之學密切

中國古代社會於唐宋時期由前期向後期過渡，政治、經濟、文化重心由北方向南方轉移。據經濟史學家研究，「經濟重心南移至北宋後期已接近完成，至南宋則全面實現。」¹⁶ 文化思想是社會經濟政治在觀念形態上的反映，是為經濟基礎服務的。因此，隨著經濟重心南移，文化重心也必然南移，並改變和提高其形態。中國文化的基本形態是儒、釋、道三教。西漢時定儒家於一尊。佛教於兩漢之際傳入中國，當時又產生道教。經過三國、兩晉、南北朝，到了隋唐，佛教中國化，道教在與佛教論爭中成為強大的宗教派別。北宋以前，儒、釋、道在北方都很盛行，北方是中國文化的重心。到了北宋末年，隨著金人勢力的發展壯大，以致北宋滅亡，中國文化岌岌可危。因為代替北宋的金朝文化落後，承擔不了高度發達的中原文化。唯一的出路是中國文化重心由北方往南方轉移。南宋的首都是臨安，閩、浙、贛之武夷山一帶是國家的政治、經濟重心。中國文化的諸形態儒、釋、道也必然由北方向南方這個地區轉移。北宋大哲學家邵雍說：「天下將治，地氣自北而南；將亂，自南而北。南方地氣至矣！」¹⁷

道教自唐初至北宋，由於統治者的提倡和跟佛教的論爭發展壯大起來。他們先後形成太一道、真大道教、全真道等派別，因為他們都在北方，稱為北方教派。¹⁸ 因此，中國道教文化的重心在北方。基於上面講到的原因，在北宋末年至南宋前期，中國道教文化在閩、浙、贛之武夷山一帶形成為重心。

武夷山是道教名山，這是清人董天工在其名著《武夷山志》的序言中第一句就講到的。早在五代十國之前蜀乾德年間（約 923 年），著名道士杜光庭撰寫道書《洞天福地記》，創華夏道教「三十六洞天」的思想體系，列武

16 鄭學檬，《中國古代經濟重心南移和唐宋江南經濟研究》（長沙：岳麓書社，1996），頁 17。

17 宋·邵伯溫，《邵氏見聞錄》（清刻本），卷 19。

18 詹石窗，《道教文化新典》（上海：上海文藝出版社，1999），頁 183-197。

夷山為三十六洞天之第十六洞天。北宋天禧三年（1019年），真宗敕令道士張君房編輯《大宋天宮寶藏》4565卷，武夷山之十六洞天名為「昇真元化洞天」。因十六洞天呵護著十六洞天湖南玉笥山（屈原家鄉歸妹縣名山，《楚辭》描繪的對象），武夷山有「玉笥屏」，以及「武夷洞天」、「昇真元化之洞」等摩崖石刻多處。武夷山道教的主要神祇武夷君始於西漢，《史記·封禪書》、《漢書·郊祀志》等正史中都有記載，宋朝大詩人陸游就謂「少讀封禪書，始知武夷君」。¹⁹漢至清歷朝皇帝多遣使設壇祭祀武夷君。唐玄宗敕封道教神祇，武夷君是其一，現遺存有其御賜「名山大川」刻於一曲水光石上，並頒令全山禁止樵採木石。兩宋大都遣使至武夷山投送金龍玉簡，祈求護國佑民。²⁰武夷山至今歷代道士修煉成仙遺址和景點如換岩、雲虛洞等多達數十處。龐大的武夷宮（沖佑觀）歷代皇帝任命主管者多達82位，其中有劉子翬、朱熹、呂祖謙、張栻、辛棄疾、陸游、葉適、魏了翁、黃榦等當時最知名的學者。²¹

如此重大的武夷山道教聖地，當中國文化重心南移之際，到南宋自然就成為道教文化的重心。大約與朱熹同時稍後的閩籍道士白玉蟾，自號海瓊子，師事道士薛道光，之後往來於羅浮、霍童、龍虎、天台、金華等道教名山，最後駐足於武夷山，著道書《上清集》、《武夷集》、《玉隆集》、《海瓊白真人語錄》、《海瓊玉蟾先生集》等。他以武夷山為基地，廣泛傳教。白玉蟾上承張百端的紫陽教派、鐘離權呂洞賓的金丹教派，把北方道教神仙系統和原武夷山的道教神祇武夷君、皇太姥結合起來，成為道教南宗五祖，集道教南宗思想於己一身，成為道教的集大成者。陳致虛曰：

海蟾受于純陽而得紫陽，以傳杏林、紫賢、泥丸、海瓊，接踵者多。²²

19 以上見吳邦才，《世界遺產武夷山》（福州：福建人民出版社，2000），頁131。

20 同注6，卷2，頁37。其中有曰：「敕封：唐天寶七年，封武夷君石刻。宋紹興二年，封武夷君為顯真道人。宋元符元年，敕封武夷君為顯道真君。宋紹興十八年，敕封魏王子騫等十三仙為真人、夫人。宋端平元年，加封武夷君為顯道普利真君；又敕封護法潘遇為通靈協濟侯。宋嘉熙二年，加封武夷君為顯道普利沖元真君；又敕封十三仙為真君、元君；又加封潘遇為通靈協濟妙感候。」

21 方彥壽，《武夷山沖佑觀》（廈門：鷺江出版社，1996），頁113-121。

22 陳致虛，《金丹大要》，卷1，〈虛無〉。

這裡，海蟾即劉操，純陽即呂洞賓，紫陽即張百端，杏林即石泰，紫賢即薛道光，泥丸即陳楠，海瓊即白玉蟾。其排列秩序為：呂洞賓——劉操——張百端——石泰——薛道光——陳楠——白玉蟾。由此可見，以白玉蟾為代表的武夷山一帶南方新道派是北南道教文化的綜合。據記載，武夷山有沖佑、昇真、會真、天遊、天壺、清微洞真、桃源、靈峰等道觀，以及雲龍、清真元元、蒼屏、碧霄、石鼓、猶龍等道院，道教活動場所數十處，可見其盛。²³南宋前期，武夷山一帶是國家道教文化的重心。

朱熹在武夷山喜歡讀道書、與道士交往。其有詩曰：

眷焉此家山，名號列九霄，相與一來集，曠然心朗寥。……下有雲一壑，仙人久相招；授我黃素書，贈我英瓊瑤。²⁴

屹然天一柱，雄鎮幹維東。祇說乾坤大，誰知立極功？²⁵

天柱峰即大王峰，朱熹以喻武夷君，謂其具有王者風度。朱熹在〈武夷圖序〉中又謂：「今山之群峰，最高且正者，猶以大王為號，半頂有小丘焉，豈即（武夷）君之居耶！」²⁶從上引朱熹兩首道詩可以窺見，朱熹與武夷山道教之人之道至為密切。白玉蟾有《武夷精舍文公象贊》，其曰：

天地棺，日月葬，夫子何之？梁木壞，泰山頽，哲人萎矣。兩楹之夢既往，一唯之妙不傳。竹籟生塵，杏壇已草。嗟文公七十一祀，玉潔冰清；空武夷三十六峰，猿鳴鶴唳。管玄之聲猶在耳，藻火之存賴何人。仰之彌高，鑽之彌堅；聽之不聞，視之不見。恍惚有像，未喪斯文。惟正心誠意者知之，欲存神索至者說耳。²⁷

道教的代表人物白玉蟾如此崇仰儒家的代表人物朱熹，很可以說明當時儒、道兩教的關係。朱熹曾主管過武夷山道教名觀沖佑觀，與觀之提點、名道士

23 同注 6，卷 1，頁 22-23。

24 同注 5，卷 4，頁 151。

25 同前注，卷 6，頁 242。

26 同前注，卷 76，頁 3836。

27 同注 6，卷 21，頁 696-697。

高文舉為知己，為其所著《武夷山圖集》撰寫序文，經常住在觀內之觀妙堂內；晚年化名為「崆峒道士鄒訢」撰寫《周易參同契考異》。

道包括道家和道教。朱熹論道，講到其思想理論時，多指道家。朱熹排斥道家、道教甚烈，而取其合理者亦不少。此在下面論及。

佛教自東漢傳入中國後，到唐宋中國化，成為中國社會上層結構的主要部分之一。隋唐中國化的佛教主要是禪宗南宗，其創始人慧能活動於粵、鄂，而後繁盛時的「五宗七家」則轉移到閩、浙、贛、湘一帶。「五宗七家」直接和間接的創始人有三分之二以上是閩籍僧人，還有閩籍僧人懷海把印度佛教戒律中國化，創制適合於中國佛教特點的「百丈清規」。例如，唐朝閩之莆田人曹山本寂與其師洞山良價共創曹洞宗；唐朝閩之長溪（今霞浦）人瀉山靈祐，與其徒仰山慧寂共創瀉仰宗；唐朝建州（今建甌，武夷山地區）人大珠慧海，是慧能南岳懷讓系名僧馬祖道一的高徒，三傳而有瀉仰宗、臨濟宗。這時，禪宗五宗有三宗直接或間接的淵源於閩籍僧人。到了南宋，禪宗五宗多為臨濟、曹洞兩宗子孫。而臨濟宗下的楊岐方會派的大慧宗杲是後來臨濟宗的最主要代表者之一。宗杲於南宋初年「遊七閩」²⁸，後移錫浙江徑山，創徑山派，此地域屬武夷山地區。朱熹在給宗杲弟子道謙的書中說：

向蒙妙喜開示，應是。從前記持文字，心識計較，不得置絲毫許在胸中。但以狗子語，時時提撕。願受一語，驚所不逮。²⁹

妙喜即宗杲。對於宗杲的開示，朱熹曾說，「如果老說不可說不可思之類，他說到那險處時，又卻不說破，卻又將虛處說起來。如某說克己，便是說外障；如他說，是說裏障。他所以嫌某時，只緣是某捉著他緊處。別人不曉禪，便被他謾。某卻曉得禪，所以被某看破了。」³⁰朱熹研究過宗杲著述。朱熹說：

28 元·念常，《佛祖歷代通載》（大藏經本），卷 30。

29 明·岱宗心泰，《佛法金湯篇》（續藏經本），卷 15，頁 484。

30 《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 41，頁 1057。

夫讀書不求文意，玩索都無意見，此正近年釋氏所謂看話頭者。世俗書有所謂《大慧語錄》者，其說甚詳。試取一觀，則其來歷見矣！³¹

可見，朱熹曾細讀《大慧語錄》。此外，朱熹反覆提到宗杲，如謂「記得，杲老初謫衡陽，有以詩送之者，曰『逢人深閉口，無事學梳頭』。此語有味」、³²（杲）云理義之義便是仁義之義³³等。有人認為，朱熹之理義與仁義合一之說，乃受宗杲之啟發。³⁴宗杲的弟子道謙傳法於「建寧府開善寺」，³⁵與朱熹往來至為密切。道謙卒，朱熹祭文曰：

師出仙洲，我寓潭上。一嶺之間，但有瞻仰。丙寅（1146年）之秋，師來拱辰（岩名）。乃獲從容，笑談日親。……未及一年，師以謫去。我以役行，不得安往。往還之間，見師者三。見必款留，朝夕咨參。³⁶

從朱熹與道謙的關係密切可以推知，兩人的思想是互相影響的。綜觀朱熹著述，其所交往的僧徒還有瑞泉庵主、胡僧、仰上人、志南上人、宗慧、宗歸、端友、惟可、圓悟（肯庵）等。朱熹和他們一起吟詩、賞帖、論學等。朱熹曾謂，「多謝空門侶，能同物處情」。³⁷

此外，據查考，朱熹讀佛經，「查《語類》與《文集》所舉者有：《四十二章經》、《大般若經》、《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》、《圓覺經》、《金剛經》、《光明經》、《心經》、《維摩經》、《肇論》、《華嚴大旨》、《華嚴合論》、《景德傳燈錄》等共十四種，並有概述之『佛經』、『佛書』、『佛經疏』、『藏經』、『釋氏教典』、『禪家語錄』等。種類雖少，足以代表華嚴、天台、淨土、三論、唯識、禪宗諸派。朱子所讀，必比其他理學家為多。有可證其確曾過目者，如云：

31 同注 5，卷 60，頁 2938。

32 同前注，續集，卷 6，頁 5013。

33 同注 30，卷 126，頁 3029-3030。

34 陳榮捷，《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 647。

35 宋·普濟，《五燈會元》（北京：中華書局，1984），卷 20，頁 1335。

36 同注 29。

37 同注 5，卷 7，頁 246。

《楞嚴經》前後只說咒；《法華經》開口便說恒河沙數；《圓覺經》只有前兩三卷好，後面便只是無說。」³⁸

基於上述，到了隋唐時期，釋、道至為盛行，當時第一流的人物大都出入釋、道，正如朱熹所說的，「某常嘆息，天下有些英雄人，都被釋氏引將去，其害事」，³⁹ 釋、道有壓倒中國主體文化意識儒家之勢。首先看出這個問題的是唐朝韓愈。他激烈排佛，提出恢復秦漢以來中斷了的儒家道統。接著是北宋的周敦頤、程顥、程頤、張載等提出新儒學（理學）。他們分別創立的濂、洛、關新儒學（理學）派別均在北方。剛剛在北方形成的旨在復興中國主體文化意識儒學的新儒學（理學），隨著金人滅宋又岌岌可危，道統又將中斷。正是在這中華民族文化存續、興亡的關鍵時刻，閩中學者游酢、楊時等適應歷史的需要，「載道南歸」，⁴⁰ 三傳而至朱熹，以儒學為主幹融合釋、道，集濂、洛、關新儒學（理學）之大成，創立閩學，建立起完整的新儒學（理學）思想體系，在閩、浙、贛之武夷山一帶形成為新的中國文化重心。南宋大理學家張栻說：「當今道在武夷。」⁴¹ 就是指國家的文化重心轉移到武夷山一帶。南宋的首都在臨安（今浙江杭州），至此實現了中國國家的政治、經濟、文化重心的南移。

清高宗乾隆元年（1736年），狀元馬易齋治閩，深領意會閩中理學之淵源，手書「道南理窟」四個大字欲刻武夷山未果，後其子馬應璧任職崇安縣，於乾隆四十二年（1777年）將其父「道南理窟」四個大字摹刻於武夷山五曲溪南晚對峰壁，正對著游酢之水雲寮和朱熹之武夷精舍。「道南理窟」遂成為游酢、楊時等「道南」和閩中理學興盛以至南移後的中國文化重心之象徵。

綜上所述，在南宋前期，中國文化的基本形態儒、釋、道都匯集於閩浙贛之武夷山一帶，他們的代表人物友好交往，其思想相互交融，因而武夷山

38 陳榮捷，《朱熹》（臺北：東大圖書公司，1990），頁266-267。

39 同注30，卷132，頁3183。

40 《二程集》（北京：中華書局，1981），頁428-429；《宋史》（上海：上海古籍出版社縮印本，1994），卷428，頁1444。

41 宋·張栻，《南軒集》（四庫全書本），卷10。

有三教峰，並有三教庵、三教堂等，均供奉孔子、老子、釋迦塑像。據記載，「三教堂，在水簾正中，瀑布落其前，祀至聖孔子，以及老子、釋迦。」⁴²十分顯然，武夷山是當時中國文化基本形態儒、釋、道的薈萃之地。

三、朱熹以儒學融合釋道，建立起閩學思想體系 ——武夷文化的核心

朱熹以儒學為主幹融合釋、道，建立起完整的新儒學（理學）思想體系，把中國文化內聖成德之教推進至成熟形態。至於朱熹如何融合釋、道，其理學思想體系中哪些來源或啟發於釋、道，卻難於論述。這是論及朱熹以儒學融合釋、道不該迴避的問題。在儒學家的言論思想中，有些詞語、概念、範疇、命題、觀點等與釋、道之說同，難以說明誰源誰流。正如朱熹所說的：「佛學之與吾儒，雖有略相似處，然正所謂貌同心異，似是而非」。⁴³因此，需要提出一個研究這個問題的基本原則。對於朱熹以儒學融合釋、道之學，除了那些明顯地來源或啟發於釋、道之學外，是否可以這樣理解，就是朱熹在把儒學與釋、道之學比較優劣中，對釋、道之學進行批判中，不自覺地、無形中就提高了自己，認識到自己有關觀點的弱點之所在，以及把對方適合儒學的吸收過來，有的反其意而取之，從而充實豐富提高了儒學。

朱熹是以儒學為尺度來論及釋、道之學的優劣的。在儒學與釋、道之學的比較中，朱熹有個總的觀點，或者說有個出發點。這就是他所反覆講到的：

釋言空，儒言實。釋言無，儒言有。……釋氏虛，吾儒實。釋氏二，吾儒一。釋氏以事理為不緊要而不理會。⁴⁴

儒、釋之分，只爭虛實而已。如老氏亦謂：「恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。」所謂物、精，亦是虛。吾道雖有「寂然不動」，然其

42 同注 6，卷 15，頁 498。

43 同注 5，卷 59，頁 2891。

44 同注 30，卷 124，頁 3015。

中粲然者存，事事有。⁴⁵

熹詳老氏之言有無，以有無為二。周子（敦頤）之言有無，以有無為一。正如南北水火之相反。⁴⁶

朱熹認為，釋氏把事理置於心外，心與事理分開為二，故其心虛無，而儒者則心與事理為一，心中有事理，故其實有。一般來說，朱熹謂「釋氏便只是說空，老氏便只是說無」。⁴⁷朱熹基於這種實虛、有無觀，在儒、釋、道三教的相互比較中，知己知彼，以彼啟己，取彼補己，或者反其意而用之。

這裡有個非常重要的宋學思維方法問題。要想用儒學融合釋、道之學，就必須對釋、道進行研究，讀其書明其義。朱熹說：

今金溪學問真正是禪，欽夫、伯恭緣不曾看佛書，所以看他不破。只某便識得他。試將《楞嚴》、《圓覺》之類一觀，亦可粗見大意。釋氏之學，大抵謂若識得透，應千罪惡，即都無了。⁴⁸

這就是俗謂「不入虎穴，焉得虎子」。佛教傳入中國後，經過漢唐一千年左右，形成中國化的佛教華嚴、禪等宗派，仍是佛教；而朱熹等宋儒把佛學之合理部分吸收消化，成為儒學的組成部分，如吃營養強身一樣。這也是佛教中國化的一種形式。清人童能靈曰：

朱子平生論禪學較之二程、張子尤悉切透，蓋以其好早而又久且篤，能知其底蘊也。後世或疑諸大儒未嘗深究禪理之妙，誤矣！⁴⁹

後人有的把朱熹思想中的佛學印跡看成是信佛，卻不知己與其在佛學中的意義根本不同。近年撰寫《游酢評傳》，深知因其知禪而受到歷代學者的冷落，當時胡五峰甚至說「定夫為程門罪人」。⁵⁰此是個冤案。綜觀現存游酢

45 同注 30，卷 124，頁 2975。

46 同注 5，卷 36，頁 1445。

47 同注 30，卷 95，頁 2436。

48 同前注，卷 124，頁 2973。

49 清·童能靈，《子朱子為學次第考》（清刻本），卷 1。

50 明·黃宗羲等，《宋元學案》（北京：中華書局，1988），卷 26，頁 994。

所有著述，沒有一句贊揚佛教禪學的，而批判佛教倒有不少，特別是他謂，「佛書所說，世儒亦未深考。……需親自此地，方能辨其同異，不然難以口舌爭也。」⁵¹ 游酢、朱熹等是以儒學融合釋、道之宋學思維方式的主要確立者。

(一) 由尊天上升到講理

在遠古時代，中國人就把天作為本體問題進行認識，有天命、上帝等說法。孔子時而釋天為自然界，含糊其辭。⁵² 西漢董仲舒提出天人感應論，斷定天是有意志的。到了理學家，程顥說：「吾學雖有所受，『天理』二字卻是自家體貼出來。」⁵³ 二程提出的天理，對新儒學（理學）具有開創意義；但是，二程的「天理」，還沒有完全擺脫過去的天命論色彩。如程顥說：

知天命，是達天理也。必受命，是得其應也。命者，是天之所以賦與，如命令之命。天之報應，皆如影響，得其報者是常理也；不得其報者，非常理也。⁵⁴

朱熹在對儒與釋道之實有與虛無二分對立中，對理之實有內在涵義予以深入地認識。如其門人問《中庸》之「『無聲無臭』與老子所謂『玄之又玄』、莊子所謂『冥冥默默』之意如可分別？先生不答。良久，曰：『此自分明，可仔細看。……且如孔子說天何言哉？四時行焉，百物生焉。……聖人說得如是實。』」⁵⁵ 在這裡，朱熹思考良久，摒棄了包括程顥在內的儒者關於天的神秘主義色彩，完全以「實」釋天理。朱熹說：

以道為高遠玄妙而不可學邪？則道之得名，正以人生日用當然之理，猶四海九州百千萬人常行之路爾。非若老、佛之所謂道者，空虛寂滅而無與於人也；以道為迂遠疏闊而不必學耶？則道之在天下，君臣父子之間，起

51 宋·朱熹，《伊洛淵源錄》（四庫全書本），卷9，〈游察院〉。

52 宋·朱熹，《四書集注》（北京：中華書局，1983），頁180。

53 同注40，頁424。

54 同前注，頁161。

55 同注30，卷64，頁1601。

居動息之際，皆有一定之明法。⁵⁶

空是兼有無之名。道家說半截有、半截無，已前都是無，如今眼下卻是有，故謂之空無。若佛家之說都是無，已前也是無，如今眼下也是無，「色即是空，空即是色」。大而萬事萬物，細而百骸九竅，一齊都歸於無。終日吃飯，卻道不曾咬著一粒米；滿身著衣，卻道不曾掛著一條絲。⁵⁷

由此，朱熹把天理落實在社會人際活動之中，是實實在在的。天理沒有任何玄虛不實部分，全是實有的。

朱熹進一步指出，當時儒者對釋、道之虛無理解有不確切的地方。例如，朱熹說：

伊川謂：「釋氏之見如管中窺天，只見直上，不見四旁。」某以為不然。釋氏之見，蓋是瞥見水中天影耳。⁵⁸

管中窺天，所見仍是天。水中天影，則虛無不實。由此，朱熹對天理之實有認識更精細深微，無漏洞可乘。朱熹又說：

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，不曾見得裏許真實道理。所以見處則盡高明脫灑，而用處七顛八倒，無有是處。儒者則要得見此心此理元不相離，雖毫釐忽間不容略有差舛。才是用處有差，便是見得不實。非如釋氏見處、行處打兩截也。嘗見龜山先生引龐居士說「神通妙用、運水般柴」話，來證孟子「徐行後長」義，竊意其語未免有病。何也？蓋如釋氏說，則但能般柴運水，即是神通妙用。此即來論所謂舉起處，其中更無是非；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。今日用間見得天理流行，而其中是非黑白各有條理。是者便是順得此理，非者便是逆著此理，胸中洞然，無纖毫疑礙。⁵⁹

56 同注 5，卷 38，頁 1573。

57 同注 30，卷 126，頁 3012。

58 同前注，卷 97，頁 2501。

59 同注 5，卷 59，頁 2898-2899。

所謂天理流行，乃在日用行常，乃至於治國平天下之大道，無不攝盡於內。由此，就更深入地理解孔孟所傳儒學之大義。朱熹強調，儒與釋、道從「源頭便不同：吾儒萬理皆實，釋氏萬理皆空」。⁶⁰

天即理，是朱熹理學的本色。「天之所以為天者，理而已。天非有此道理，不能為天。故蒼蒼者即此道理之天。故曰『其體即謂之天，其主宰即謂之帝』。……但非如道家說，真有個『三清大帝』著衣服如此坐耳！」⁶¹朱熹的結論是：

天道流行，發育萬物，其所以為造化者，陰陽五行而已。而所謂陰陽者，又必有是理而後有是氣；及其生物，則又必因是氣之聚而後有是形。故人、物之生必得是理，然後有以為健順仁義禮智之性，必得是氣然後有以為魂魄五臟百骸之身。⁶²

朱熹據《易》之「生生之謂易」、⁶³「天地之大德曰生」，⁶⁴得出「天地之心，只是個生。凡物皆是生，方有此物。……人、物所以生生不窮者，以其生也」。⁶⁵

(二) 理一分殊

既然天地以生物為心，那麼人、物得之必以為心。一個天地之心是指大宇宙，一人一物之心是指小宇宙。天地之生萬物，一個物裡面，便有一個天地之心。人心之理和萬物之理都是由天理分殊出來的。朱熹對當時北宋理學家的這種觀點，又參照釋、道的有關說法，便明確了「理一分殊」之說。朱熹說：

萬理雖只是一理，學者且要去萬里中，千頭百緒都理會，四面湊合來，自

60 同注 30，卷 124，頁 2976。

61 同前注，卷 25，頁 621。

62 《中庸或問》（四庫全書本），卷 1。

63 《周易》（上海：上海古籍出版社，1987），〈繫辭傳〉，頁 58。

64 同前注，頁 64。

65 同注 30，卷 105，頁 2634。

見得是一理。……聖賢之學，非老氏之比。老氏說「通于一萬事畢」，其他都不說。少間又和那一都要無了，方好。⁶⁶

萬物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，則其理之用不一。如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈。物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。……釋氏云：「一月普現一切水，一切水月一月攝。」這是那釋氏也窺見得這些道理。⁶⁷

此「月印萬川」，亦即佛家所常講的一即一切、一切即一。釋氏原話為「一月普現一切水，一切水月一月攝」。⁶⁸ 這就是說，人心之理與萬物之理都是由天理分殊出來的。十分顯然，朱熹的理一分殊論是吸取了釋氏之合理思想的。朱熹給傳統的天人合一賦以理一分殊的新意，找到了天如何衍化出人、物，使中國人的世界觀嚴密完整，更富有特色。朱熹認為，這是他的一大創見。他說：

熹所謂「仁者天地生物之心，而人、物之所得以為心」，此雖出於一時之臆見，然竊自謂正發明得天人無間斷處。⁶⁹

此「臆見」是由釋氏之「月印萬川」啟發出來的。人受天地之氣而生，故此心仁，仁則生。仁為眾善之首，仁自然又生出義禮智等美德。在這裡，朱熹把儒家思想的核心仁由原先孔子的倫理內涵上升到本體論的高度，使儒學建立起完備精密的形上學系統。

順便說及的，當代儒者釋「仁」為「二人」，「二人者，父母也，人是由父母而生，故儒家即以父母為仁之本」；⁷⁰ 而「父母為仁之本，也就是仁為人之本，亦即包括陰陽的太極為人之本。太極不但為人之本，亦且為萬物之本，故桃、杏種子的核心，我們叫做桃仁、杏仁」。⁷¹

66 同前注，卷 117，頁 2820-2821。

67 同前注，卷 18，頁 398-399。

68 《永嘉證道歌》（大正新修大藏經本，冊 48，頁 396）。

69 同注 5，卷 40，頁 1731。

70 王贛、牛力達，《古易新探》（濟南：黃河出版社，1988），頁 11。

71 甘犁，〈吳老軼事〉，《人間》5（1986），頁 58。

(三) 心性

釋、道之學把一理與萬殊分割為二，朱熹等理學家提出理一而萬殊，把一理與萬殊合而為一。在這裡，需要進一步說明的是，一理與萬殊之間是如何關係的。理學家的心性論就是解決這個問題的。他們依據《中庸》所說的「天命之謂性」，即人、物之性是由天理所賦予的；而心是神明之舍，一身之主宰，即心是認識和道德之主體。心作為認識的主體，心要和理、事物發生關係。「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。」⁷²心作為道德主體，又有道德與非道德意識，便有道心與人心的問題。

朱熹的心性論，更多地得之於釋、老之說。《語類》曰：

（朱熹）因舉佛氏之學與吾儒有甚相似處。如云：「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。」又曰：「樸落非他物，縱橫不是塵，山河及大地，全露法王身。」又曰：「若人識得心，大地無寸土。」看他是怎麼樣見識。今區區小儒，怎生出得他手？宜其為他揮下也。此是法眼禪師下一脈宗旨如此。今之禪家皆破其說，以為有理路、落窠臼，有礙正當知見。今之禪家多是「麻三斤」、「乾屎橛」之說，謂之不落窠臼不墜理路。妙喜之說便是如此，然又有翻轉不如此說時。⁷³

此是說明儒、釋之心性說的相似處。朱熹之心性言論，大都似慧能《壇經》等說法，如慧能謂「萬法在諸人性中」、⁷⁴「自心見性」，⁷⁵朱熹則謂「若聖門所謂心，則天序、天秩、天命、天討、惻隱、羞惡、是非、辭讓，莫不該備，而無心外之法」、⁷⁶「性之理包在心內，到發時卻是性底出來」，⁷⁷等等，比比皆是。朱熹說：

72 宋·朱熹，《四書集注》（北京：中華書局，1983），頁349。

73 同注30，卷126，頁3017-3018。

74 元宗寶本，《壇經》（西安：三秦出版社，1992），第2，〈般若品〉，頁46。

75 同前注，頁47。

76 同注5，卷30，頁1172。

佛學其初只說空，後來說動靜，支蔓既甚，達摩遂脫然「不立文字」，只是默然端坐，便心靜見理。此說一行，前面許多皆不足道；老氏亦難為抗衡了。今日釋氏其盛極矣。但程先生所謂「攻之者，執理反出其下」。吾儒執理既自卑污，宜乎攻之而不勝也。⁷⁸

朱熹把《壇經》等釋、道書中的心性、心體、心量、明心見性、心靜見理等由「虛無」放置於「實有」上，反其意而用之，成為自家的珍品，然後「執理」再與其對抗，自然就顯得對方空洞貧乏無力了。

在朱熹看來，儒與釋、道之學在心性問題上貌同而神異，不同的只是內涵。要在釋、道心性的形式中填入儒學的內容。朱熹說：

吾以心與理為一，彼（釋、道）以心與理為二。亦非故欲如此，乃是見處不同。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備也。雖說心與理一，無察乎氣稟物欲之私，是見得不真，故有此病。《大學》所以貴格物也。⁷⁹

基於這種認識，朱熹便廣泛地論及釋、道之心性說，尋己之所需要者。《語類》曰：

問釋氏「作用是性」，曰：「便只是這性，他說得也是。孟子曰：『形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。』便是此性。如口會說話，說話底是誰？目能視，視底是誰？耳能聽，聽底是誰？便是這個。其言曰：『在眼曰見，在耳曰聞，在鼻曰嗅，在口曰談論，在手曰執捉，在足曰運奔。遍現俱該法界，收攝在一微塵。識者知是佛性，不識喚作精魂。』他說得也好。」又舉《楞嚴經》波師國王見恒河水一段云云。「所以禪家說『直指人心，見性成佛』，他只要你見得，言下便悟，做處便徹，見得無不是此性。也說『存心養性』，養得來光明寂照，無所不遍，無所不通。唐張拙詩云：『光明寂照遍河沙，凡聖含靈共我家。』云云。又曰：『實際理地不受一塵，佛事門中不舍一法。』他個本自說得是，所養者也是；只是差處便在

77 同注 30，卷 60，頁 1426。

78 同前注，卷 126，頁 3010。

79 同前注，頁 3015-3016。

這裡：吾儒所養者是仁義禮智，他所養者只是視聽言動。……只認得那人心，無所謂道心，無所謂仁義禮智。……他說：『治生產業，皆與實相不相違背。』云云。如善財童子五十三參，以至神鬼神仙士農工商技藝，都在他性中。他說得來極闊，只是其實行不得。」⁸⁰

朱熹認為，「釋氏棄了道心，卻取人心之危者而作用之。遺其精者，取其粗者以為道。如以仁義禮智為非性，而以眼前作用為性是也。此只是源頭處錯了。」⁸¹ 這就是說，釋者人心之說有可取之處。人之道德理性亦含於心中，當心（心官、報身）起用時，心不僅有自然之思之妙用，且能思其所當思當行，有知是非之良知良能。理學家分天命之性與氣質之性。性即天理，無有不善。而理與氣雜便形成氣質之性；氣質之性同時受理與氣的作用，因氣有清濁、偏正，所以氣質之性是天理與人欲的綜合。

(四) 修養

「主敬」是理學家的最主要的修養工夫。所謂敬，就是主一無適，把心一直集中於儒家的道德倫理之上。朱熹：

敬字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。敬之一字，直聖門之綱領，存養之要法。一主于此，更無內外精粗之間。⁸²

在主敬修養上，朱熹較多地吸收了佛教禪學的心地工夫。朱熹反覆表明，「佛家于心地上煞下工夫」，⁸³「佛家說心處盡有好處」⁸⁴等。

在這個問題上，朱熹欣賞釋、道的主要有兩個方面。一是警省。朱熹說：

大抵學問須是警省。且如瑞岩和尚，每日間常自問：「主人翁惺惺否？」

80 同前注，頁 3022-3023。

81 同前注，頁 3021。

82 同前注，卷 12，頁 210。

83 同前注，卷 125，頁 2991。

84 同前注，卷 5，頁 91。

又自答曰：「惺惺。」今時學者卻不如此。⁸⁵

惺惺，警省意。此引最後一句，反其意是要求儒者學習釋者的惺惺法。當然，儒、釋所警省的內容是不同的。朱熹認為，「人心有散緩時，故立許多規矩來維持之。但常常提警，教身入規矩內，則此心不放逸，而炯然在矣。心既常惺惺，又以規矩繩檢之，此内外交相養之道也。」⁸⁶ 這裡說的「規矩」，朱熹也以《禪苑清規》比之。《語類》曰：

（或言）當思欲做一小學規，使人自小教之便有法，如此亦須有益。先生曰：「只做《禪苑清規》樣做，亦自好。」⁸⁷

此指唐僧懷海所制《百丈清規》。「樣做」，即按《百丈清規》的形式做。朱熹又說：

某常說，吾儒這邊難得如此。看他（禪者）下工夫，直是自日至夜，無一念走作別處去。學者一時一日之間，是多少閒雜念慮。如何得似他？⁸⁸

這是說，儒者要學習禪者的精神專一集中的修養工夫。

二是淡泊名利。《語類》曰：

某嘗說，怪不得今日士大夫，是他心裡無可作做，無可思量，飽食終日無所用心，自然是只隨利欲走。間有務記誦為詞章者，又不足以救其本心之陷溺，所以個個如此。只緣無所用心，故如此。前輩多有得于佛學，當利害禍福之際而不變者。蓋佛氏勇猛精進、清淨堅固之說，猶足以使人淡泊有守，不為外物所移也。⁸⁹

妙喜贊某禪師有曰：「當初若非這個，定是做個渠魁。」觀之信然。其氣貌如此，則世之所謂富貴利達，聲色貨利，如何籠絡得他住！他識之亦無

85 同前注，卷 12，頁 200。

86 同前注。

87 同前注，卷 7，頁 126。

88 同前注，卷 126，頁 3018。

89 同前注，卷 132，頁 3184。

足以動其心者。……⁹⁰

這是講一些釋、道之人人格高尚，很值得學習。

綜上所述，朱熹在武夷山一帶 50 多年，他通過對匯集於那裡的釋、道之人密切交往，對其學進行深入研究，在北宋濂、洛、關等新儒學（理學）成果的基礎上，建立起完整的新儒學（理學）思想體系，完成了中國文化重心的南移，在閩、浙、贛之武夷山一帶形成為中國文化南移後的新的文化重心——武夷文化。到南宋末年至元朝，武夷文化北傳至全國以及日、韓等國，成為「東亞文明的體現」。⁹¹ 清人張伯行說：

至考亭朱子、勉齋黃氏，師弟子之授受，朋友之講習，奮然興起者，如雲漢之昭回，如江河之莫禦。理學名區，獨盛于閩，不惟比擬伊洛，直與並稱鄒魯。而程子「道南」一語，遂符合如左券。噫嘻！閩濱東海，屹立武夷諸名勝，元氣融液，人與地會，當吾世復有興者。烏知後之視今，不猶今之視昔也。爾諸生景行前哲，能自振拔，以斯道為己任。吾見閩學之盛行，且自南而北，而迄于東西，不局于一方，不限于一時，源遠流長，汪洋澎湃。道之所謂流動而充滿、彌綸而布濩者，于是乎統貫于「載道」之人矣！⁹²

這是一個十分深刻的國際性的中國文化運動，其出發點是朱熹以儒學融合釋、道之學所形成起來的武夷文化。

90 同前注，卷 4，頁 80。

91 著名學者日本島田虔次、美籍杜維明語。北京中國文化書院編，《論中國傳統文化》（北京：三聯書店，1988），頁 120。

92 清·張伯行，〈序〉，明·朱衡，《道南源委》（上海：商務印書館，1936），卷首，頁 1。

Zhu Xi and the Southernization of the Chinese Cultural Center: An Interpretation of Wuyi Culture

Lingyin Gao*

Abstract

During the Tang and Song dynasties, the center of China's politics, economy and culture slowly migrated to the Wuyi Mountain 武夷山 area of Fujian, Zhejiang and Jiangxi. While Chinese culture represents a mixture of Confucianism, Buddhism and Daoism, the region near Wuyi Mountain is renown for its Daoism.

A Daoist priest of Wuyi Palace 武夷宮, Bai Yuchan 白玉蟾, synthesized Daoism by espousing the Zhang Bairui's 張百瑞 (True Man of Ziyang 紫陽) Ziyang sect as well as Zhong Liqun 鍾離權 and Lü Dongbin's 呂洞賓 Jindan 金丹 sect, thereby combining the deities of the original northern Daoism with Wuyijun 武夷君 and Huangtailao 皇太姥, two of the Daoist gods of Chongyou Temple 沖佑觀 at Wuyi Mountain.

Chan 禪, the Chinese form of Buddhism established by Huineng 慧能, at the start was active in Guangdong, Guangxi and Hubei. During its climax, the *wuzong qijia* 五宗七家 period, Chan spread to the Fujian, Zhejiang and Jiangxi areas. Two-thirds of the direct and indirect founders were from the Fujian area. Moreover, Huaihai 懷海, a Buddhist monk from Fujian, gave Chinese Buddhism

*Lingyin Gao is a professor in the Department of Philosophy at Xiamen University.

the monastic rules of Baizhang 百丈清規 characteristic. Toward the end of the Northern Song dynasty, Youzuo 游酢, Yangshi 楊時 and other scholars from Fujian returned to southern China with the new doctrine. Zhu Xi 朱熹 lived in Wuyi Mountain for over 50 years, where he combined the ideals of Buddhism, Daoism and Confucianism into a comprehensive philosophical system. He synthesized the traditional thoughts of Zhou Dunyi 周敦頤, Cheng Hao 程顥, Cheng Yi 程頤 and Zhang Zai 張載, forming Neo-Confucianism and bringing the doctrine of inner sageliness and outer kingliness 內聖外王 of Confucianism to a mature form. As a result, the Wuyi Mountain area of Fujian, Zhejiang and Jiangxi has been the center of Chinese culture since the Southern Song dynasty, and in the past few years ancient Wuyi culture has become a popular academic subject. During the Song and Yuan dynasties, Neo-Confucianism and Wuyi culture spread throughout northern China and abroad, becoming the embodiment of East Asian Civilization.

Keywords: Zhu Xi 朱熹, Neo-Confucianism 新儒學, Buddhism 佛教, Daoism 道教, Wuyi Culture 武夷文化