

明中葉羅欽順之禪學批評的時代意義

鄧 克 銘*

關鍵詞：羅欽順 程朱 心性 禪學 陸王

一、前言：背景說明

羅欽順生於明憲宗成化元年（1465），卒於世宗嘉靖二十六年（1547），年八十三。孝宗弘治六年（1493）廷試第三名進士及第，開始步入仕途，時年二十九歲。上距成祖永樂十三年（1415）頒布三部大全，已近八十年。明廷以程朱理學作為科舉取士之標準，學術思想迄成化、弘治間尚無重大變化。其間較著名者，如《明史》卷二八二，〈儒林傳一〉之曹端（1376-1434），傳中稱：「洎明興三十餘載，而端起嶠、澗間，倡明絕學，論者推為明初理學之冠。」^①但羅欽順於《困知記》中未提及曹端，對稍後於曹端之薛瑄（1389-1464）、吳與弼（1391-1469），《困知記》卷下裏則載有評述。按薛瑄於卒後二十八年，弘治五年（1492），朱子學者楊廉（1452-1525）曾「請祀薛瑄，取《讀書錄》貯國學」，供士人學習^②。其地位雖得部分學者之肯定，但

* 暨南國際大學中國語文學系助理教授。

① 張廷玉等撰：《明史》（臺北：鼎文書局，1982年），第10冊，頁7239。

② 同前註，頁7247，楊廉傳文。又「廉與羅欽順善，為居敬窮理之學，文必根《六經》，自禮樂、錢穀至星曆、算數，具識其本末，學者稱月湖先生。」頁7248。羅欽順〈送順

遲至穆宗隆慶五年（1571），朝廷方予從祀孔廟，距其卒年已百年餘^③。薛瑄謹守程朱，羅欽順尊崇之，但曾謂「然亦有未能盡合處」^④。吳與弼好學深思，操履節如清霜，羅欽順頗表敬佩；但因其較乏著述，羅欽順述以「其所得之淺深無所考見」^⑤。而與王陽明有重要關係之陳白沙（1428–1500）卒於弘治十三年，時羅欽順年三十六，正在北京翰林院任職。王陽明（1472–1528）年二十九，在刑部任職。湛甘泉（1466–1560）年三十五，尚為布衣。三人學均未足自立。陳白沙僻居廣東，但其心學因素影響頗遠。黃宗羲（1610–1695）在《明儒學案·白沙學案上》稱：「有明之學，至白沙始入精微。其喫緊工夫，全在涵養。喜怒未發而非空，萬感交集而不動，至陽明而後大。」^⑥《明史·儒林傳》之序言亦云：「原夫明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔〔……〕學術之分，則自陳獻章、王守仁始。」^⑦黃宗羲積極肯定陳白沙在明代思想中之地位前，羅欽順曾於嘉靖七年（1528），六十四歲刊行之《困知記》卷下，公開其看法云：「近世道學之倡，陳白沙不為無力。而學術之誤，亦恐自白沙始〔……〕章楓山嘗為余言其為學本末，固以禪學目之。胡敬齋攻之尤力，其

天府尹月湖楊先生序云：「先生平日為張、朱之學甚篤，蓋天下之書無不讀，而所尊信者經；五經無不明習，而所尤盡心者《周易》。」見羅欽順：《整菴存稿》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印《文淵閣四庫全書》，第1261冊），卷5，頁63；又參閱卷8，〈月湖文集序〉，同前書，頁110；另參閱薛瑄傳：「弘治中，給事中張九功請從祀文廟，詔祀於鄉。已，給事中楊廉請頒讀書錄於國學，俾六館誦習。且請祠名，詔名正學。」同前書，頁7229。

- ③ 關於薛瑄從祀孔廟之經過，參閱黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域——權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化公司，1994年），頁279–281。
- ④ 羅欽順：《困知記》（北京：中華書局，1990年點校本），卷下，頁38。
- ⑤ 同前註。
- ⑥ 黃宗羲：《明儒學案》（臺北：里仁書局，1987年），卷5，頁78。
- ⑦ 《明史·儒林傳》，第10冊，卷282，頁7222。

言皆有所據。公論之在天下，有不可得而誣者矣。」^⑧章楓山爲章懋（1436–1521），學宗程朱，因講學楓木庵中，學者尊稱爲「楓山先生」，曾任南京國子監祭酒，羅欽順則時任司業，二人相交頗深^⑨。章懋少陳白沙八歲，二人曾有往來^⑩。羅欽順未及見陳白沙，但據《困知記》所載，羅欽順曾熟讀其著作，並留意時人對陳白沙之評論^⑪。胡敬齋（1434–1484）與陳白沙同學於吳與弼，其《居業錄》中對白沙頗有批評，黃宗羲在《明儒學案·崇仁學案二》中謂：「而先生（敬齋）必欲議白沙爲禪，一編之中，三致意焉，蓋先生近於狷，而白沙近於狂，不必以此而疑彼也。」^⑫然白沙之學是否爲禪學，白沙在世時已有爭議；逝後，其弟子湛甘泉雖多方爲其師辯白^⑬，然羅欽順在嘉靖十九年（1540）七十六歲，上距白沙卒時已四十年，於〈答湛甘泉大司馬〉書函中，仍堅持白沙之學爲禪學的看法^⑭。

羅欽順所以堅認陳白沙之學爲禪學，意即認其學不屬於程朱之系統，亦非孔孟之學應有之內容。羅欽順相信孔孟聖學之達成，必須經由程朱，「舍程朱

⑧ 《困知記》，卷下，頁39。黃宗羲於〈白沙學案上〉裏曾引述羅欽順之上開言論及其所說「至無而動，至近而神，此白沙自得之妙也。彼徒見夫至神者，遂以爲道在是矣，而深之不能極，幾之不能研，其病在此」。而爲白沙辯稱：「緣文莊（羅欽順）終身認心性爲二，遂謂先生（白沙）明心而不見性，此文莊之失，不關先生也。」《明儒學案》，卷5，頁79。

⑨ 《困知記》，附錄，〈整菴履歷記〉，頁204；另參閱《明儒學案》，卷45，〈章懋傳〉，頁1077。

⑩ 參閱陳郁夫編：《明陳白沙先生獻章年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1980年），頁29。

⑪ 參閱《困知記》，卷下，頁39、42，以及附錄，〈答湛甘泉大司馬〉，頁150。

⑫ 《明儒學案》，卷2，頁30。

⑬ 湛甘泉之辯解部分，參閱《明陳白沙先生獻章年譜》，頁33；《困知記》，附錄，〈答羅整庵太宰書〉，頁174–176；喬清舉：《湛若水哲學思想研究》（臺北：文津出版社，1993年），頁186–187。陳白沙於〈復趙提學僉憲〉書中，亦爲自己辯白。參見《白沙子》（臺北：臺灣商務印書館，1966年《四部叢刊三編》本），卷2，頁28。

⑭ 《困知記》，附錄，頁149–151。

之說而欲求至於孔孟，與希升堂而閉之門者，有以異乎？」^⑮對當時不滿朱子大學格物補傳之說者，在嘉靖十六年（1537），年七十三時仍痛陳：「夫世之妄議朱傳者，其始蓋出自一二人崇尚陸學之私。為其徒者，往往貪新而厭舊，遂勇於隨聲逐響，肆為操戈入室之計。姑未論夫至道，就其師說亦何嘗有實見也！浮誕之風日長，忠實之意日微，世道所關，有不勝其慨者矣！」^⑯在《困知記》中則屢屢指稱陸象山及其徒楊慈湖（1141-1226）為禪學，按自朱子批評象山為禪以來，何以歷時三百餘年，仍斤斤以禪學視之？觀羅欽順於六十七歲刊印之《困知記》續卷上裏追憶其自弘治六年（1493）二十九歲初仕以來情形：「余自入官後，嘗見近時十數種書，於宋諸大儒言論，有明詆者，有暗詆者，直是可怪。既而思之，亦可憐也。坐井觀天而曰天小，不自知其身在井中爾。然或往告之曰：『天非小也，子盍從井外觀之？』彼方溺於坐井之安，堅不肯出，亦將如之何哉！嗚呼！斯固終歸於愚而已矣。」^⑰當時對宋儒詆毀者，從時人之反省以觀，主要似為程朱學之淪為功名之工具及心性論、格物窮理說之漠視。如「今之學者，皆言居敬，多只是泛泛焉，若存若亡，而無主一無適之確，則是未嘗居程子之敬也。皆言窮理，亦只是泛泛焉，務多讀書，而無即事窮理之精，則是未嘗窮程子之理也。」^⑱對此情況有欲從而振起者，則

^⑮ 《整菴存稿》，卷1，〈萬安縣重修儒學記〉，頁9。此記作於嘉靖五年（1526），年六十二。另《困知記》，頁25、46、47、67、82，亦載有尊崇周、張、程、朱之言論。

^⑯ 《困知記》，附錄，〈答陳侍御國祥〉，頁132。

^⑰ 《困知記》，續卷上，頁68。

^⑱ 《明儒學案》，卷46，〈諸儒學案上四〉布衣陳剩夫（1411-1474）〈論學書〉，頁1094。〈章懋傳〉中載：「今之學則又異於是矣。心性之教不明，而功利之私遂淪浹而不可解，傳訓詁以為名，誇記誦以為博，侈文章以為靡；相矜以智，相軋以勢，相爭以利，相高以技能，相取以聲譽，身心性命竟不知為何物。」同前書，頁1080。另張元禎（1437-1506）傳中亦有相類似之評論，可併參閱，同前書，頁1085-1086。

又如羅欽順所說走入程朱之對立面即陸象山、陳白沙之學^{①9}。羅欽順觀察明初迄中葉之學術流變，為鞏固程朱學之體系，一方面須修正朱子舊說，有未歸於一者，使之歸一^{②0}；一方面則嚴別儒釋分際，指陳禪學之非屬儒學路向，以維持程朱學及儒學應有之內容。而其所稱禪學，實際上包括陸象山、楊慈湖、陳白沙等人。綜觀《困知記》，羅欽順直稱彼等之學為禪學而非心學。羅欽順在〈答黃筠谿亞卿〉書函中謂：「夫『危微精一』四語，乃心學之源。」^{②1}參照該文及羅欽順對「道心、人心」之研析，又謂朱子「其與（張）南軒往復論辨，書尺不勝其多。觀其論中和最後一書，發明心學之妙，殆無餘蘊，又可見其所造之深也」^{②2}，並不以「心學」之名稱有何不妥^{②3}。惟其所稱心學之內容與陳白沙、湛甘泉及王陽明之「心學」，顯非相同^{②4}，羅欽順在《困知記》中，始終未以心學稱呼陸象山、陳白沙、王陽明諸人之學，而目之以禪，與其程朱學之背景及心性論之構成似有密切之關係。在明代中葉之思想環境中，或

①9 《整菴存稿》，卷1，〈萬安縣重修儒學記〉，頁9：「然士之進用必由於科目，本末輕重之分，有所未察，則其所汲汲焉者，鮮不在於記誦詞章，體之弗明，弗暇計也，豈不失之陋哉！世之君子或病其然，欲從而振起之，意亦善矣，至考其所以為學，往往脫略章句而注心玄妙，巧立宗旨而妄議先儒，又豈非智者過之矣乎！」。

②0 參閱《困知記》，頁6、29、39、159所載各相關言論。

②1 《困知記》，附錄，頁115。

②2 《困知記》，卷上，頁6。

②3 有關明初迄中葉，程朱學者對於心之重視，參閱山井湧：〈經書和糟粕〉，《日本學者論中國哲學史》（臺北：駱駝出版社，1987年），頁409-412。當時對「心學」的了解，並非指與程朱學對立之陸象山學。陳榮捷：〈早期明代之程朱學派〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁340，指出早期明代諸儒較注重心之存養與居敬工夫，但非受象山之影響。羅欽順在《困知記》中多用「理學」或「道學」，如卷上，頁17：「人才之見於世，或以道學，或以詞章，或以政事。」卷下，頁34：「為道學者，或未嘗通乎禪學之本末。」卷下，頁39：「近世道學之倡，陳白沙不為無力。」卷下，頁33：「國初，深於理學者，殊未多見。」

②4 陳白沙、湛甘泉及王陽明對「心學」一詞之說明文獻，參閱韋政通：《中國哲學辭典》（臺北：水牛出版社，1994年），「心學條」，頁151。

有特殊之意義。

二、羅欽順之禪學批評的對象與目的

北宋以來諸儒之闢佛，載諸文集、語錄中，斑斑可考。羅欽順謂：「自朱子沒迄今三四百年，天下之士非聖賢之學不講，而所謂禪學者以之滅息，是豈一人一日之力哉！」^{②⑤}然而實際上，由宋迄明，禪宗並未滅絕，上引「所謂禪學者」似非盡指佛教意義之禪宗。參照羅欽順於《困知記》卷下云：「國初，深於理學者，殊未多見，禪學中卻儘有人。儒道之不融，雖則有數存焉，吾人不得不任其責也。當時宋潛溪（濂）為文臣之首，文章議論，施於朝廷而達之天下者，何可勝述？然觀其一生受用，無非禪學而已。」^{②⑥}「禪學畢竟淺；若於吾道有見，復取其說而詳究之，毫髮無所逃矣。」^{②⑦}其他於《困知記》中，尚多有用「禪學」之例者^{②⑧}，依其文義以觀，禪學約指禪宗之思惟方式，並不一定限於禪宗僧人或禪師。羅欽順對禪學極為注意，蓋認為其有混淆道學之虞，論朱陸之異同時云：「夫斯道之弗明於天下，凡以禪學混之也。其初不過毫釐之差，其究奚啻千萬里之遠？然為禪學者，既安於其陋，了不知吾道之為何物；為道學者，或未嘗通乎禪學之本末，亦無由知其所以異於吾道者果何在也。嘗考兩程子、張子、朱子早歲皆嘗學禪，亦皆能究其底蘊，及於吾道有得，始大悟禪學之非而盡棄之。非徒棄之而已，力排痛闢，閔閔焉，惟恐人之陷溺於其中，而莫能自振，以重吾道之累。凡其排闢之語，皆有以洞見其肺

^{②⑤} 《困知記》，續卷上，頁47。

^{②⑥} 同前註，卷下，頁33-34。

^{②⑦} 同前註，頁34。

^{②⑧} 如《困知記》，卷上，頁3：「蓋方是時，禪學盛行，學者往往溺於明心見性之說，其於天地萬物之理，不復置思，故常陷於一偏，蔽於一己，而終不可與入堯舜之道。」頁17：「唐宋諸名臣，多尚禪學。」又如卷下，頁34、36、39、40，續卷上，頁47及頁55之「唐相裴休，深於禪學者也」等。

腑，而深中其膏肓之病，初非出於揣摩臆度之私也。故朱子目象山為禪學，蓋其見之審矣，豈嘗有所嫌忌，必欲文致其罪而故加之以是名哉！」²⁹如第一節所述，羅欽順亦視陸象山及其徒楊慈湖為禪學，陸象山之學是否為禪學，其本人固不承認，與羅欽順同時代之王陽明亦曾在〈象山文集序〉中為其辨白³⁰。然則，何以禪學一語在宋明道學傳承中，形成一大禁忌；自朱子迄羅欽順三百年餘，仍為此爭論不休？簡言之，依道學家立場，固為確立其學問內容；同時，亦自覺其不同於禪學之處。對於禪學之認識及批評，往往同時反映道學家之學問內容。因之，儒釋之辨雖為一老問題，但亦隨著時代及個人體認而表現出不同之面貌。參照朱子之視陸象山為禪學，主要亦相應於朱子認象山心即理的說法與禪學之「心空而無理」相同³¹。而象山譏朱子之言太極「如所謂太極，真體不傳之秘，無物之前，陰陽之外，不屬有無，不落方體，迥出常情，超出方外等語，莫是曾學禪宗，所得如此？」³²有類於禪之不落言詮的說明方式。另如湛甘泉講心學而評楊慈湖及王陽明之偏重心之作用而為禪³³。禪的用法可說是多義的，如從佛教解脫目的而言，禪學固有其達成涅槃之修行途徑與理論，但仍屬於佛教之範圍。道學家們對禪之觀念，則已不限於佛教之修行目的，而似在於其思惟方式。上引諸例亦可視為某一時空下，道學家對儒學本身思惟方式之反省。因之，批評對方為「禪學」，實際上恐不能單從禪學的角度去探討其所用「禪學」一詞之意義。

²⁹ 《困知記》，卷下，頁34。

³⁰ 陸象山與王順伯第一書、第二書，辨儒釋之異，《象山全集》（臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》本），卷2，頁1-4。羅欽順則於《困知記》，卷下謂陸象山「陰用其（禪學）實」，見頁36。《王陽明全書》（臺北：正中書局，1979年），第1冊，〈象山文集序〉，頁190。

³¹ 參閱劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁450-470，朱子之攻擊陸象山為禪部分。

³² 同前註，頁455。《象山全集》，卷2，〈與朱元晦〉第二書，頁11。

³³ 參閱喬清舉：《湛若水哲學思想研究》，頁71、170。

有關羅欽順對禪學之了解，如其自述於二十九歲初仕至三十八歲間某年在北京為官時，曾偶逢一老僧而參「佛在庭前柏樹子」的一段故事^{③④}。當時「為之精思達旦，攬衣將起，則恍然而悟，不覺汗流通體。既而得禪家證道歌一編，讀之若合符節，自以為至奇至妙，天下之理莫或加焉。後官南雍，則聖賢之書，未嘗一日去手，潛玩久之，漸覺就實。始知前所見者，乃此心虛靈之妙，而非性之理也。」^{③⑤}其所謂「恍然而悟」到底是否確為禪之證悟，或何種層次之開悟？他人恐難以判別，但這一段經歷，對羅欽順日後之辨儒釋心性之異，頗關重要。綜觀《困知記》及《整菴存稿》，未見羅欽順有與僧人、禪師往來之記載。其在世時之明代中葉佛教，一般而言已呈衰微，禪宗亦乏知名禪師^{③⑥}。如前引羅欽順知道明初，「禪學中卻儘有人」，似曾注意明代禪林動向，其觀察亦符合史實^{③⑦}。視其批評禪學，應非來自禪宗興盛之壓力，如宋代諸儒士所處之環境，而係為確立儒學之路向。羅欽順說道：「夫何近世以來，乃復潛有衣鉢之傳，而外假於道學以文其說！初學之士，既莫能明乎心性之辨，世之老師宿儒，又往往不屑究心於所謂禪者，故其說之興，能救正者殊鮮，而從之者實繁有徒。其志將以求道也，曾不知其所求之非道也，豈不誤哉！愚也才質凡下，於數君子無能為役，但以初未學禪而偶嘗有悟，從事於吾

③④ 《困知記》，卷下，頁34。羅欽順未明言何年遇一老僧。《五燈會元》（臺北：新文豐公司，《卍續藏經》，第138冊），卷4，趙州從諗（778-897）禪師語錄載：「問：『如何是祖師西來意？』師曰：『庭前柏樹子。』曰：『和尚莫將境示人。』師曰：『我不將境示人。』曰：『如何是祖師西來意？』師曰：『庭前柏樹子。』」（頁130）「庭前柏樹子」後成為禪宗參話頭之用，《困知記》，續卷上，頁61，載有羅欽順對參話頭之看法，可供參考。

③⑤ 《困知記》，卷下，頁34。

③⑥ 參閱釋聖嚴：〈明末的禪宗人物及其特色〉，《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987年）。年代晚於羅欽順較著名者，略如雲谷法會（1500-1579）、笑岩德寶（1512-1581）、徧融真圓（1506-1584）等人。

③⑦ 明太祖洪武年間（1368-1398）之著名禪師，參閱明末幻輪編之《釋氏稽古略續集》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934年），第49冊，卷2，頁921-939。

儒之學也久，而性命之理亦粗若有見焉，故於異同之際，頗能辨別。」³⁸此文刊於嘉靖十年（1531）六十七歲，距陽明去世已三年。羅欽順雖未明指何人「潛有衣鉢之傳，而外假於道學以文其說」，但從當時思潮及其視陸象山、楊慈湖、陳白沙為禪學以觀，王陽明、湛甘泉諸人恐有相當關聯。質言之，羅欽順之評論禪學似可認為同時帶有評論彼等之學的用意。

羅欽順自信於儒釋「異同之際、頗能辨別」，除了親身體驗的一段經歷外，尚勤於閱讀禪宗文獻及佛教經典，如《困知記》中載有大量引述評論文字。明末高攀龍（1562-1626）曾為羅欽順作傳，稱其「於禪學尤極探討，發其所以不同之故。自唐以來，排斥佛氏未有若是之明且悉者」³⁹，近人張君勳亦認羅欽順是「詳細討論佛家的第一個中國學者」⁴⁰。按羅欽順在辨別儒學中之心性觀念時，曾提出「取證於經書」之重要方法⁴¹。而其對禪學之評論，亦

³⁸ 《困知記》，續卷上，頁47。

³⁹ 高攀龍撰，陳龍正編：《高子遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印《文淵閣四庫全書》，第1292冊），卷10，〈羅文莊公傳〉，頁603。高攀龍所述，似採用嘉靖十二年（1533）黃芳，曾任南京兵部右侍郎，與羅欽順同僚，所作〈困知記序〉中語：「整菴先生慨然以衛道為己任〔……〕而於禪學，尤極探討，以發其所以不同之故。自唐以來，排斥佛氏，未有若是其明且悉者，衛道於是乎有功矣。」見《困知記》，附錄，頁178。如高攀龍於傳文內亦採用林希元於嘉靖十四年（1535）所作〈羅整菴先生困知記序〉之文字，見同前書，附錄，頁180。《明儒學案》，卷47，羅整菴傳文中，黃宗羲亦曾引高攀龍此段文字，頁1110。或亦可認為高攀龍同意黃芳之看法而予援用。黃芳，《明史》無傳，《明人傳記資料索引》（臺北：國立中央圖書館編，1978年），亦未收錄。

⁴⁰ 張君勳：《新儒家思想史》（臺北：弘文館，1986年），頁341，謂「羅整庵是詳細討論佛家的第一個中國學者。他引述佛經經文，然後加以駁斥。大多數中國學者著作中不願引述佛經，因為他們唯恐別人批評自己受了佛經的影響。」又錢穆：〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》（臺北：東大圖書公司，1983年）全以羅欽順為討論對象，值供參考。

⁴¹ 《困知記》，卷下，頁37。比較程頤之「性即理也」與陸象山之「心即理也」，以經書中之心的用例說明「心即理也」不可採。「故學而不取證於經書，一切師心自用，未有不自誤者也。」

可謂採取同樣方法。如其討論佛氏之所謂性，不出見聞知覺，謂：「今須據他策子上言語反覆異同處，一一窮究，以見其所謂性者，果不出於見聞知覺，別無妙理，然後吾儒之性理，可得而明。有如士師之折獄，兩造具備，精加研覈，必無以隱其情矣。其情既得，則是非之判有如黑白，至此而猶以非為是，不幾於無是非之心者乎！」^④此種方法較諸完全從儒學義理來批評者，固為客觀有據；但在對佛教經典或禪文獻進行分析研究時，能否依循其理論基礎，而非本儒學義理來衡量，恐為結論是否客觀有據之重要前提。其次，儒學與佛氏是否具有共同之問題取向，即彼等是否面對相同問題而提出說明？若問題不同，則其說明不同，有無比較之可能，亦值得留意。羅欽順於嘉靖十八年（1539）七十五歲，〈答林正郎貞孚〉之書函中載有一段看法，可供參考。「謂：『佛氏別是一教，不當以吾儒之心性、倫理與之並言。』朋友間亦嘗有此說。殊不知鄙意正要將來（持來之意）與之並言，方見得是非分曉。不然則毫釐差處，無從辨別，終無以服其心而解其惑也。」^④據此可知時人已有懷疑比較儒釋理論之可行性，羅欽順則堅信有其必要。按比較之項目及判斷之標準，常牽涉個人之見解，若取樣不當或預有成見，恐難達比較之目的。如金朝李屏山（1185-1231）之《鳴道集說》、明初姚廣孝（即道衍1335-1418）之《道餘錄》，對宋儒之闢佛論，一一反駁，其中多表示儒佛之立場不同，或對佛經之理解有誤^④。若依上開二書以觀羅欽順批評禪學是否符合其所說如「士師折獄」之公平立場，似亦有可疑處。按經由比較以彰顯儒學之心性特色，固無不可；但禪學或佛氏之心性觀，可否因之而得確解，則恐未必然。反之，如指摘羅欽順對佛經或禪文獻之解析有所誤解，進而否定其對儒學的闡明，似亦

^④ 《困知記》，續卷上，頁47。

^④ 同前註，附錄，頁140。

^④ 參閱《鳴道集說、道餘錄合刊》（臺北：中華佛教文獻編撰社，1980年）。如《鳴道集說》，卷1，對張載之闢佛的反駁，頁14、15、16、18、20、22、23等所載各條。

難謂得當。

要之，上引羅欽順說「須具他策子上言語反覆異同處，一一窮究」之方法，基本上較諸儒之闢佛，顯有進步之意義。又其批評禪學之目的，在呈顯儒學之性理觀念以確立程朱理學之路向的範圍內，似可認有相當之理論意義而予注意之必要。

三、對禪學之心性觀的批評

黃宗羲在《明儒學案》中將羅欽順《困知記》裏有關禪學批評彙為〈讀佛書辨〉，如標題所示，揭出羅欽順之評論係從閱讀佛書中著手。如第二節所述，羅欽順主張根據佛經、禪文獻等反覆探求其義，以揭露其自身觀念之錯誤。另一方面，引申宋明儒有關闢佛之言論並有所取舍^{④⑤}。羅欽順既學宗程朱，對程朱闢佛之論據，並無修正；但其批評禪學之焦點，則主要集中在「心性之辨」上。蓋其於心性之辨用功最深，亦最有自信^{④⑥}，同時亦可凸顯程朱理學之性理觀，破除其所稱陸象山、陳白沙之「禪學」的混淆。以下，分三部分酌要說明之。

(一)對《楞伽經》之「覺」與八識之「本末、真妄」的批評

《困知記》之佛書批評中，涉及多部佛教經典，如《楞伽經》、《楞嚴經》、《圓覺經》、《心經》、《金剛經》、《法華經》等，對於作為禪學依據之四卷本《楞伽經》，羅欽順著力尤多。蓋其云：「達摩者，禪家之初祖也。其傳法二祖時，嘗謂之曰：『吾觀震旦所有經教，惟《楞伽》四卷可以印

^{④⑤} 參閱《困知記》，續卷上，頁63-65所載相關各條。卷下，頁39-40所載對胡敬齋批評禪學之檢討。

^{④⑥} 參閱六十四歲作《困知記》，卷上、下之刊印自序。七十三歲〈答陳侍御國祥〉書中謂：「人心道心之辨，僕於此用功最深，竊頗自信。」《困知記》，附錄，頁130。

心。』遂併授之。自後其徒皆尊信此經，以為秘典。則今所宜按據以窮究其所謂性者，無出此經。」^{④7}羅欽順除研讀劉宋譯之四卷本外，並曾參照唐譯本及明初宗泐（1318-1385）、如玘（1310-1385）奉詔合著之註釋本^{④8}。《困知記》續卷上載有大量引述楞伽經文及宗泐、如玘之註釋，並附以評論。綜其所述，約可歸納為兩點：一為對佛氏之「覺」的批評，一為對八識之「本末、眞妄」的批評。

1. 首先，關於「覺」之批評。羅欽順認為佛氏之覺的觀念，僅限於主體之知覺感受，缺乏客觀存在之性理依據。羅欽順之評論如下：「佛者、覺也。而覺有二義，有始覺，有本覺。始覺者，目前悟入之覺，即所謂正智也，即人而言之也。本覺者，常住不動之覺，即所謂如如也，離人而言之也。因始覺而合本覺，所以成佛之道也。及其至也，始覺、正智亦泯，而本覺朗然獨存，則佛果成矣。故佛有十號，其一曰等正覺，此之謂也。本覺乃見聞知覺之體，五陰之識屬焉。見聞知覺乃本覺之用，十八界之識屬焉。非本覺即無以為見聞知覺，舍見聞知覺則亦無本覺矣。〔……〕彼明以知覺為性，始終不知性之為理，乃欲強合於吾儒以為一道，如之何其可合也！」^{④9}另於引述《楞伽經》之八識後，評以：「然而『生死即涅槃，涅槃即生死』（自註：此是佛家本語）

④7 同前註，續卷上，頁47。

④8 羅欽順對《楞伽經》之引述評論，均見《困知記》，續卷上。陳郁夫：〈明代中葉學者對禪佛的批評〉，《臺灣師大國文學報》第14期（1985年6月），可供參考。其中頁175-176，謂羅欽順誤以為一切佛法入於「五法、三自性、八識、二無我」中，顯然對經文有誤會等語。按《楞伽經》，卷4，有「爾時大慧菩薩白佛言：世尊！惟願為說五法、自性、識、二種無我，究竟分別相。我及餘菩薩摩訶薩，於一切地次第相續，分別此法，入一切佛法。」云云，其後再說「佛告大慧，三種自性及八識、二種無我，悉入五法〔……〕大慧！是名五法，三種自性、八識、二種無我，一切佛法悉入其中。」見《大正藏》，第16冊，頁510下-511中。羅欽順於《困知記》，續卷上，頁48，有關《楞伽》大旨之敘述，因《楞伽經》有二種說明方式，是否如陳文所說誤解等，似可再酌。

④9 《困知記》，續卷上，頁48-49。

初無二相，故諸識雖有種種名色，實無二體。但迷之則為妄，悟之則為真。苟能滅妄識而契真識，則有以超生死而證涅槃矣。真識即本覺也，涅槃即所覺之境界也。由此觀之，佛氏之所謂性，有出於知覺之外邪？雖其言反覆多端，窮其本末，不過如此。」^{⑤①}認為佛教所說覺或本覺，真識相當於「性」者，僅為一種知覺作用之本體。按《楞伽經》中並無「始覺、本覺」之用語及解說，羅欽順上引文中謂「始覺者，目前悟入之覺，即謂正智也〔……〕本覺者，常住不動之覺，即所謂如如也」一段，似為其個人心得。「始覺、本覺」見於梁代真諦譯之《大乘起信論》之〈解釋分〉中，惟未與《楞伽經》之「正智、如如」有所關聯^{⑤②}。《困知記》中未載有關《大乘起信論》一書之評述，而宗泐、如玘合著之註釋本中亦無「始覺、本覺」之用例，其將之併論賦予新解，雖尚非全無依據。但所稱「本覺乃見聞知覺之體，五陰之識屬焉。見聞知覺乃本覺之用，十八界之識屬焉〔……〕彼明以知覺為性」及「佛氏之所謂性，有出於知覺之外邪？」之論斷，則以知覺為性，何以有此看法，似值得留意。如就《楞伽經》中一再標舉之「自覺聖智」^{⑤③}以觀，從經文所示乃用以描述一種真實的體悟或覺悟，既已超出語言思慮之範圍，何可再視之為一般經驗作用之

^{⑤①} 《困知記》，頁52。

^{⑤②} 真諦譯《大乘起信論·解釋分》中有關「始覺、本覺」之說明，《大正藏》，第32冊，頁576中。「所言覺義者，謂心體離念，離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相即是如來平等法身，依此法身說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。」《楞伽經》，卷4：（佛告）「大慧！正智者，彼名相不可得，猶如過客。諸識不生，不斷不常，不墮一切外道聲聞緣覺之地。復次大慧！菩薩摩訶薩以此正智，不立名相，非不立名相，捨離二見建立及毀謗，知名相不生，是名如如。」《大正藏》，第16冊，頁511上。

^{⑤③} 《楞伽經》，卷1之「大慧！是名聖智三相（無所有相、一切諸佛自願處相、自覺聖智究竟之相），若成就此聖智三相者，能到自覺聖智境界」，《大正藏》，第16冊，頁485上。另如頁486之「大慧！此常不思議諸如來自覺聖智所得，是故常不思議自覺聖智所得，應當修學。」頁490下之「第一義者，聖智自覺所得，非言說妄想覺境界」及頁491中-下、507中等均有「自覺聖智」之用例可資參考。

意義⁵³？佛教中之「覺」或「本覺」，如僅為一種知覺作用，則論理上仍應屬於語言思慮之範圍，佛或覺者也只能是較具靈敏之知覺能力者，如此是否符合佛教或《楞伽經》本義？

觀諸羅欽順對上開問題，乃依其堅信之心性論，認為「釋氏之學，大抵有見於心，無見於性。故其為教，始則欲人盡離諸相，而求其所謂空，空即虛也。既則欲其即相、即空，而契其所謂覺，即知覺也。覺性既得，則空相洞徹，神用無方，神即靈也。凡釋氏之言性，窮其本末，要不出此三者，然此三者皆心之妙，而豈性之謂哉！」⁵⁴依其說，佛氏畢竟限於經驗意義之心的效用，並無超越意義之性理觀。羅欽順完全從心之靈覺作用來了解說明佛教之修行結果，因而有「其所謂覺，即知覺也」的結論。

按理學中亦有覺或覺悟之觀念，如《程氏遺書》卷十八，伊川先生語四，載：「問：『學何以有至覺悟處？』曰：『莫先致知，能致知則思一日愈明一日，久而後有覺也。學而無覺，則又何益矣？又奚學為？思曰睿，睿作聖，纔思便睿，以至作聖，亦是一個思，故曰勉強學問則聞見博而智益明。』」⁵⁵此處之「覺」，係指對某種道理的體認、了解。參照同卷載「問：『釋氏有一宿覺，言下覺之說如何？』曰：『何必浮圖？孟子嘗言覺字矣。』曰：『以先知覺後知，以先覺覺後覺』，知是知此事，覺是覺此理。古人云：『共君一席話，勝讀十年書。』若於言下即悟，何啻讀十年書。」及卷十四，明道先生語四：「伊尹曰：『天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予天民之先

⁵³ 「自覺聖智」在《楞伽經》中之意義及重要性，唐·法藏（643-712）在《入楞伽心玄義》說明《楞伽經》所詮宗趣時，曾以「自覺聖智」為宗趣之一，「非直覺一切法唯是自心悉皆平等，亦復覺此能覺智之自體如理一味，妙絕能所，離覺、所覺。故下云：無有佛涅槃，遠離覺所覺，覺在初心滿在佛果。經文具辨，故以為宗。是故舉覺為宗，覺泯為趣。」《大正藏》，第39冊，頁428中-下。

⁵⁴ 《困知記》，卷上，頁2。

⁵⁵ 程顥、程頤：《二程全書》（臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》本），第1冊，頁4。

覺者也，予將以斯道覺斯民也。』釋氏之云覺，甚底是覺斯道？甚底是覺斯民？」⁵⁶程頤引孟子之「以先知覺後知，以先覺覺後覺」，及程明道之引伊尹語，其「覺」字亦表示一種知識、道理上的啓發、了解。相對佛教而言，儒學之「覺」乃實有其理，具有客觀、充實的內涵。而佛教所說的「覺」，則僅為一種心的活動作用而已。觀《困知記》續卷上載：「程子（伊川）嘗釋知覺二字之義云：『知是知此事，覺是覺此理。』」又言：『佛氏之云覺，甚底是覺斯道，甚底是覺斯民？』正斥其認知覺為性之謬爾。」⁵⁷羅欽順認佛氏之覺，並不具有真實的義理內容。惟如與上引《楞伽經》中之「自覺聖智」之覺相較以觀，佛教之覺固為一種覺悟，但是否不具有真實的義理內容？對此，明初姚廣孝在《道餘錄》中，即曾質疑程頤對永嘉玄覺（665–713）之一宿覺的說明：「自覺覺他，覺行圓滿，故名為佛。孟子之言，與佛異焉。」⁵⁸明白表示佛教之覺不同於一般知識、道理上的認知、了解活動。

此外，尚有朱子對於覺之看法，亦可參考。如朱子反對謝上蔡（1050–1103）「以覺訓仁」，認為覺僅能表示主體之智的作用，不能完全體現、說明仁之本體意義⁵⁹。朱子在與胡宏（1106–1162）弟子胡廣仲、胡伯逢討論仁之涵

⁵⁶ 同前註，同為頁11。另卷22上，伊川先生語八上，亦載有：「先生曰：『古人有言曰：『共君一席話，勝讀十年書。』若一日有所得，何止勝讀十年書也。』」嘗見李初平問周茂叔云：『某欲讀書如何？』茂叔曰：『公老矣，無及也。待某只說予公。』初平遂聽說話，二年乃覺悟。」覺悟當與前註之「學何以有至覺悟處」同。理學家自周濂溪以下，其強調自得的精神成就，體認天理之生機盎然等之覺悟，與《楞伽經》中言佛之「覺人法無我，了知二障（煩惱、所知），離二種死（分段死、變易死），斷二煩惱（根本、枝末），是名佛之知覺」，《大正藏》，第16冊，頁498中，似有所差異。

⁵⁷ 《困知記》，續卷上，頁70。

⁵⁸ 《鳴道集說·道餘錄合刊》，頁108。

⁵⁹ 關於朱子辨駁謝上蔡「以覺訓仁」之說，牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1981年），第3冊，頁247–252，論之甚詳。另黃宗羲在《宋元學案》（北京：中華書局，1989年），卷24，〈上蔡學案〉，頁925裏亦有評論，可併參考。

義時，亦謂「以覺言仁，是以智之端言仁也」^⑩。據此以觀，理學中對於覺的看法，無論是道理、知識的了解或智的作用，似都未能充分說明佛氏之覺的內涵。羅欽順亦為程朱學者，其何以將佛氏之覺視為知覺，雖未說明論據所在，但參酌上述程頤與朱子的看法，或有助了解。又楞伽經中主要論旨如「五法、三自性、八識、二無我」，均未如儒學肯定有一客觀不易之性命之理，作為人倫秩序與宇宙萬物之最終存在依據。此點要屬儒釋之基礎理論是否同一之問題，似尚難以佛氏無此最終最高依據，即以其所稱之性（本體）僅能限於知覺作用之層次。

羅欽順已注意及《楞伽經》中有關八識及迷悟之說明，但終以真識為本覺，為知覺之本體，似仍本於儒學之思考方式。其說雖可彰顯儒學之性理觀，但能否正確說明佛氏之性的觀念，或有探究之餘地。

2.其次，關於八識之本末、真妄的批評。羅欽順雖引述說明《楞伽經》之「滅妄識而契真識」，但論云：「夫識者，人心之神明耳，而可認為性乎！且其以本體為真，末流為妄，既分本末為兩截；謂迷則真成妄，悟則妄即真，又混真妄為一途。蓋所見既差，故其言七顛八倒，更無是處。」^⑪文中所謂「以本體為真，末流為妄」、「分本末為兩截」部分，本體指《楞伽經》中之「如來藏」或「如來藏識藏」，末流則為其餘七識。《楞伽經》謂：「如來之藏，是善、不善因，能徧興造一切趣生，譬如伎兒，變現諸趣，離我、我所，不覺彼故，三緣（根塵識）和合方便而生。外道不覺，計著作者，為無始虛偽惡習所染，名為識藏。」^⑫而如來藏本體清淨何以有染污？《經》云：「此如來藏

⑩ 《心體與性體》，第3冊，頁329，所引朱子答胡伯逢四書之第四書。《困知記》，續卷上頁71亦載：「以覺言仁固非，以覺言智亦非也。蓋仁智皆吾心之定理，而覺乃其妙用。如以妙用為定理，則大傳所謂『一陰一陽之謂道』，『陰陽不測之謂神』，果何別邪？」

⑪ 《困知記》，續卷上，頁53。

⑫ 《楞伽經》，卷4，《大正藏》，第16冊，頁510中。

識藏，一切聲聞緣覺心想所見，雖自性清淨，客塵所覆故，猶見不淨，非諸如來〔……〕如來藏識藏，唯佛及餘利智、依義菩薩智慧境界。」^{⑥③}說明如來藏識藏之本質，只有佛及利根、依義不依語之菩薩智慧方能了解。關於如來藏「雖自性清淨，客塵所覆故」而有不淨之問題，在《勝鬘經》及《大乘起信論》中亦曾討論，但此問題如《勝鬘經》中所說「難可了知」^{⑥④}。羅欽順所稱《楞伽經》「以本體為真，末流為妄」、「分本末為兩截」，似已能指出經中潛存之問題，並對此問題極為注意，其云：「佛氏分本末為兩截，混真妄為一途，害道之甚無過於此，不可但如此說過，須究言之。夫以心識為本，六識為末，固其名之不可易者，然求其實，初非心識之外別有所謂六識也，又非以其本之一，分而為末之六也。蓋凡有所視則全體在目，有所聽則全體在耳，有所言則全體在口，有所動則全體在身（自註：只就此四件說，取簡而易見爾）。所謂感而遂通，便是此理。以此觀之，本末明是一物，豈可分而為二，而以其半為真，半為妄哉！」^{⑥⑤}若依羅欽順之「道心、人心」說，則「道心，性也，

⑥③ 《楞伽經》，卷4，《大正藏》，第16冊，頁510下。

⑥④ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經·自性清淨章第十三》：「自性清淨心而有染者，難可了知。唯佛世尊，實眼實智，為法根本，為通達法，為正法依，如實知見。勝鬘夫人說是難解之法，問於佛時，佛即隨喜。如是如是！自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知，謂自性清淨心，難可了知。彼心為煩惱所染，亦難可了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞，唯信佛語。」《大正藏》，第12冊，頁222中-下。參閱印順：《勝鬘經講記》（臺北：正聞出版社，1981年），頁258-265，以及牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），第十四講〈大乘起信論之「一心開二門」〉，頁291-298，對如來藏自性清淨心而有染污之解說。

⑥⑤ 《困知記》，續卷上，頁53。陳郁夫：〈明代中葉程朱學者對禪佛的批評〉，頁181-182，謂羅欽順說「心識為本，六識為末」，六識應為七識（包括第七之末那識），羅欽順「不是太粗心，便是於唯識義尚未得其要領」一段。按羅氏本條所說似著眼於身體感官動作部分，末那識並無實際作用，故如只稱「六識為末」在本條內之用例，似尚非欠當。另參照《困知記》內所引述《楞伽經》文及其註釋，亦見有七識之記載，續卷上，頁48、50-53等。

性者道之體。人心，情也，情者道之用。其體一而已矣」^{⑥⑥}。道心為體為性，乃是至精之理，依此道心而發之情，自必能發而中節，絕無本末不一之情形。從而，《楞伽經》中之「如來藏」或「如來藏識藏」，依羅欽順之說法均不能等同於「道心」，只能相當於「人心」，屬於經驗層面之心理、感官作用而已。

再則，羅欽順認為佛氏之心理感官作用亦無客觀之規範可資遵守，僅訴諸主觀之悟。儒學則肯定普遍的天理，所有宇宙萬物，人倫秩序均有不易之定理存在，故佛氏之種種感官經驗作為均有陷於不可預測的混亂狀態之虞。其云：「夫目之視，耳之聽、口之言、身之動，物雖未交而其理已具，是皆天命之自然，無假於安排造作，莫非真也〔……〕若如佛氏之說，則方其未悟之先，凡視聽言動不問其當然與不當然，一切皆謂之妄；及其既悟，又不問其當然與不當然，一切皆謂之真。吾不知何者在所當存乎？何者在所當去乎？當去者不去，當存者必不能存，人欲肆而天理滅矣。」^{⑥⑦}羅欽順甚至注意到《楞伽經》四卷本中無一理字，而宗泐註釋中所用理字，乃「不過指知覺而言，初非吾儒所謂性命之理，然言之便足以亂真，不可不辨」^{⑥⑧}。

要之，對於為禪學根本基礎之《楞伽經》，羅欽順一方面指陳其缺乏真實不易的性命之理，所謂覺、真識只是心的虛妙靈覺，不能自行決定性理之內容。另一方面，《楞伽經》在論心識之本體及作用上，不能一致，只依個人主觀之悟來決定心識之真妄，致使視聽言動均無一定之理則。

(二)評禪學之「有見於心，無見於性」

羅欽順常謂釋氏「有見於心，無見於性」，如《困知記》卷上云：「釋氏

^{⑥⑥} 《困知記》，附錄，〈答黃筠谿亞卿〉，頁115。

^{⑥⑦} 同前註，續卷上，頁53-54。

^{⑥⑧} 同前註，頁54。

之明心見性，與吾儒之盡心知性，相似而實不同。蓋虛靈知覺，心之妙用也。精微純一，性之真也。釋氏之學，大抵有見於心，無見於性。」^{⑥⑨}如釋氏有「性」之用語，就其所信，「佛氏之所謂性，覺而已矣，其所謂覺，不出乎見聞知覺而已矣。」^{⑦⑩}。見聞知覺即人身之主宰的心，經由眼耳鼻舌身等感官表現出來之作用、動作。其論點大致相同於朱子批評佛氏之「作用是性」。朱子曾云：「釋氏專以作用爲性，如某國王問某尊者曰：『如何是佛？』曰：『見性爲佛。』曰：『如何是性？』曰：『作用爲性。』」^{⑦⑪}又「佛氏元不曾識得這理一節，便認知覺運動做性〔……〕佛氏則只認那能識、能聽、能言、能思、能動底便是性〔……〕橫來豎來，它都認做性。它最怕人說這『理』字，都要除掉了，此正告子『生之謂性』之說也。」^{⑦⑫}按關於朱子所舉某國王與尊者之問答一節，北宋末南宋初之著名禪師大慧宗杲（1089–1163）在其所輯《正法眼藏》卷二內，即收有此段公案。全文如下：「異見王問波羅提曰：『何者是佛？』答曰：『見性是佛。』王曰：『師見性否？』曰：『我見佛性。』王曰：『性在何處？』曰：『性在作用。』王曰：『是何作用，我今不

⑥⑨ 《困知記》，卷上，頁2。另見卷下，頁40，第52條；頁45，第73條；附錄，〈答允恕弟〉，頁114。關於釋氏之明心見性與儒學之盡心知性，朱子《近思錄》，卷13，〈辨異端之學〉，引述程顥云：「釋氏本怖死生，爲利豈是公道？唯務上達而無下學，然則其上達處，豈有是也？元不相連屬，但有間斷，非道也。孟子曰：『盡其心者，知其性也。』彼所謂識心見性是也。若存心養性一段事，則無矣。」似以釋氏之「識心見性」相等於「盡心知性」，惟清代江永（1681–1762）曾註云：「明道論釋氏下學上達處，則無滲漏矣。其下文說盡心知性語亦不完，二先生語中亦間有如此處，必是記者之失。」又「程子論釋氏有盡心知性而無存養之功者，正承上文譏其無下學，非上達；不連屬而有間斷之病，非真以是許之也。其論直內方外而曰：既無方外，則所謂直內者，其本亦不是。意亦如此。」其說似頗近理，可供參考。見《近思錄集註》（臺北：臺灣中華書局，《四部備要》本），卷13，頁2。

⑦⑩ 《困知記》，續卷上，頁47。

⑦⑪ 朱熹撰，黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年點校本），第8冊，卷126，頁3021。

⑦⑫ 同前註，頁3020。

見？」曰：『今見作用，王自不見。』王曰：『於我有否？』曰：『王若作用，無有不是；王若不用，體亦難見。』王曰：『若當用時，幾處出現？』曰：『若出現時，當有其八。』王曰：『其八出現，當爲我說。』波羅提曰：『在胎曰身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在舌談論，在手執捉，在足運奔。現俱該法界，收攝在一微塵。識者知是佛性，不識喚作精魂。』王聞心即開悟。妙善（大慧之號）曰：『即今敢問諸人，那個是佛性？那個是精魂？』^③此段問答在禪門中可作爲一參究之公案，藉此尋思體會吾人之知覺作用的本質爲何？朱子對問答中之「識者知是佛性，不識喚作精魂」，未作評述，而以「作用是性」表明釋氏之性的意義，與該問答之本義是否相符，似有疑問。明初姚廣孝在《道餘錄》中，即曾對朱子之理解提出質疑云：「晦庵言釋氏專以作用爲性。作用是性，如義學之即體之用，即用之體也。若言專以作用爲性，吾未之聞也。假如傳燈一千七百則公案，那裏都說作用爲性？佛祖說法，隨機應用，只如晦庵言禪家有點者云：尊者答國王時，國王何不問尊者曰：『未作用時，性在何處？』此是後來祖師拈這公案，開示學人，豈是點者！晦庵蓋未知禪門中事，惟逞私意以詆佛，其可咲（笑）乎！」^④朱子之理解雖未必完全符合參禪之本旨，然亦可認朱子乃據其儒學理論而作此解。簡言之，即朱子肯定「性即理」，性有一定不移之規範內容，人之感官動作必須依循客觀之理則。反之，釋氏則完全訴諸個人主觀之知覺作用，故有作用是性說。

羅欽順在《困知記》續卷上，亦曾討論此公案，其云：「昔達摩弟子波羅

③ 藏經書院編輯：《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，出版年不詳），第118冊，頁24。此段問答，《景德傳燈錄》中未載。北宋仁宗時李遵勗編之《天聖廣燈錄》卷六載有波羅提與異見王之間答，文字與大慧宗杲引述者約略相同，僅一小部分文字稍有不同。參閱李遵勗：《天聖廣燈錄》，《佛光大藏經》（高雄：佛光出版社，1994年），頁87-88。另禪林中較著名之《碧巖錄》、《從容錄》及《無門關》未見記載。

④ 《鳴道集說·道餘錄合刊》，頁111-112。

提嘗言『作用是性』，有偈云：『在胎爲身，處世爲人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵。識者知是佛性，不識喚作精魂。』識與不識，即迷、悟之謂也。『知是佛性』，即所謂正智、如如。『喚作精魂』，即所謂名相、妄想。此偈自是真實語，後來桀黠者出，嫌其淺近，乃人人捏出一般鬼怪說話，直是玄妙，直是奇特，以利心求者，安得不爲其所動乎？」^⑤羅欽順之說明似較朱子爲完整，與大慧宗杲所下之按語亦較接近。如參照唐代宗密（780–841）評述馬祖道一（709–788）之禪法爲「直顯心性宗」，以其「即今能語言動作，貪瞋慈忍，造善惡受苦樂等，即汝佛性；即此本來是佛，除此無別佛也。了此天真自然，故不可起心修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方能解脫。性如虛空，不增不減，何假添補？但隨時隨處息業，養神聖胎，增長顯發，自然神妙，此即是爲真悟、真修、真證也。」^⑥身體語言動作及心理感覺作用等與佛性之間，並非是外觀上的等同，其間依宗密之說明，乃有一種特殊的領會。證悟與未證悟，在於自己心性或智慧的體認。據此以觀羅欽順說明上開作用是性之迷悟的差別，在於正智與妄想，並非無據。但羅欽順仍堅信釋氏並無儒學的性命之理，所謂正智、如如，仍限於知覺作用之範圍，不能建立一普遍實在的法則。如羅欽順在評述胡敬齋（1434–1484）以「想像」判斷禪學之所得時云：「蓋吾儒之有得者，固是實見，禪學之有得者，亦是實見，但所見者不同，是非得失，遂於此乎判爾。彼之所見，乃虛靈知覺之妙，亦自分明脫洒，未可以想像疑之。然其一見之餘，萬事皆畢，卷舒作用，無不自由，是以猖狂妄行，而終不可與入堯舜之道也。愚所謂『有見於心，無見於性』，當爲不易之論。使誠有見乎性命之理，自不

^⑤ 《困知記》，續卷上，頁49。

^⑥ 宗密：《禪源諸詮集都序》，卷2，《中國佛教思想資料選編》第2卷第2冊（北京：中華書局，1989年點校本），頁431。

至於猖狂妄行矣。」^⑦而對於儒學的性命之理，羅欽順云：「若吾儒之所謂性，乃帝降之衷，至精之理，細入於絲毫秒忽，無一非實。」^⑧儒學有當然不易之性理作為行為之準則，不因人之認知與否而改變；釋氏雖有心靈自由之感受，但只能訴諸不確定之悟，故有妄行之議。

惟綜觀佛教中有關「性」之用例，如妄執一切法有固定不變之自性，萬法形成自己形相之自性、成佛之種性、行為及心念之善性、惡性、無記性（無關善惡）等，其義均與中國儒學中之性的觀念有所不同^⑨。《中庸》之「天命之謂性」，肯定由天道下貫而為人之性的客觀、最終理據的看法，質諸佛教中並無類似的觀念。而禪學中之「明心見性」，從修證之結果而言，心與性並無不同，均可用以描述自我智慧的完全顯現或成就。就修行之方法而言，所謂「心」之涵義，則可有不同角度之理解，並因之而有不同方式之禪修方法。如宗密之綜括隋唐間禪修方式為三：息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗，三者各有不同之心的理論^⑩。所謂「性」之涵義，如成就智慧意義之「見佛性」^⑪，或如《六祖壇經》中所說開發自身所具有之智慧源泉的「自性」、「本

^⑦ 《困知記》，卷下，頁40。

^⑧ 同前註，續卷上，頁61。

^⑨ 參閱唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年），第6章〈佛家言性之六義及其與中國傳統言性之異同〉，頁160-183。除了唐君毅所舉之性的用例外，尚有積習成性之說。如《大智度論》（香港：佛慈淨寺，1982年印順法師點校本），卷24，頁933：「性智力者，佛知世間種種別異性，性名積習，相從性生，欲隨性作行，或時從欲為性，習欲成性。性名染心為事，欲名隨緣起，是為欲、性分別。」同樣說法者，尚有頁1091、2487、3317-3318等。

^⑩ 《禪源諸詮集都序》，卷2，頁430-432。

^⑪ 參閱冉雲華：〈論唐代禪宗的「見性」思想〉，《從印度佛教到中國佛教》（臺北：東大圖書公司，1995年）對「見性」一詞之文獻出處及使用情形有所說明，值供參考。但有關「見性」之實際內容，則為禪之證悟問題，係屬另一範圍。

性」、「自本性」^⑧等，其義與儒學的性命之理並不一致。要之，儒學與禪學各有其理論結構，惟當進行比較研究時，如宋明儒之闢佛，自然易以其所體認之儒學義理為標準，羅欽順亦不例外。在此情況下，如羅欽順所稱禪學「有見於心，無見於性」的看法，可視為羅欽順之哲學思想中所反映出來的儒釋之辨。若儒學思想內容有所轉變時，其呈現出來之儒釋之辨亦將異其面貌。如黃宗羲學宗陽明之心即理說，從心之本體為良知之立場而言，釋氏對心之了解是否正確，即有可議，對羅欽順之稱釋氏「有見於心」亦難認同。其云：「先生（羅欽順）以釋氏有見於明覺自然，謂之知心，不識所謂天地萬物之理，謂之不知性。羲以為釋氏之親親仁民愛物，無有差等，是無惻隱之心也；取與不辨，而行乞布施，是無羞惡之心也；天上天下，唯我獨尊，是無辭讓之心也；無善無惡，是無是非之心也。其不知性者，由於不知心爾。然其所知者，亦心之光影，而非實也。」^⑨根本反對禪學或釋氏有「知心」之說。其師劉戡山亦曾批評釋氏對心之了解有誤，謂：「釋氏之學本心，吾儒之學亦本心，但吾儒自心而推之意與知，其工夫實地卻在格物，所以心與天通。釋氏言心，便言覺，合下遺卻意，無意則無知，無知則無物。其所謂覺，亦只是虛空圓寂之覺，與吾儒體物之知不同；其所謂心，亦只是虛空圓寂之心，與吾儒盡物之心不同。」^⑩惟依羅欽順對「心與性」之分辨，在心具有靈覺作用之範圍內，所稱釋氏「有見於心」，似無不可。事實上，羅欽順之禪學批評已較能從禪之立場來考量，如前述承認「禪學之有得者，亦是實見」，並非想像；及對「作用

^⑧ 參閱印順：《中國禪宗史》（臺北：慧日講堂，1978年），頁352-356、381-384。本書視《六祖壇經》中之自性、本性為如來藏性、佛性、法身或真我等，有其獨特立場，亦可供參考。

^⑨ 《明儒學案》，卷47，〈諸儒學案中一〉，羅欽順本傳，頁1110。

^⑩ 同前註，卷62，〈戡山學案〉，頁1514。另頁1535：「本心之學，聖學也，而佛氏張大之，諱虛而言空。空故無所不攝，攝一切有無而皆空，一切有無不受也。又離一切有無而不空，其所空自在也。看來只是弄精魂，語下而遺上者歟？」

是性」之理解。其所稱禪學「無見於性」，正基於羅欽順極力強調儒學之性理客觀存在的立場，恐不能從劉蕺山、黃宗羲之心性論來衡量。

觀諸羅欽順對禪學或釋氏之「有見於心，無見於性」的批評，亦用之於陸象山、楊慈湖。如「以余觀之，佛氏有見於心，無見於性，象山亦然。其所謂至道，皆不出乎靈覺之妙，初不見其有少異也。」⁸⁵「若如陸象山之說，只一個『求放心』便了，然則聖門之學與釋氏又何異乎！」⁸⁶羅欽順在《困知記》中極力分辨心性，「夫心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而為一也。」⁸⁷如就仁義禮智而言，「蓋仁義禮智皆定理，而靈覺乃其妙用。凡君子之體仁，合禮，和義，幹事，靈覺之妙無往而不行乎其間，理經而覺緯也。以此觀之，可以見心性之辨矣〔……〕蓋心之所以靈者，以有性焉，不謂性即靈也。」⁸⁸心之靈妙乃依性而動，性是心之指導原則，如只著重心之靈覺，將有前述禪學之猖狂妄行之虞。羅欽順認為陸象山之言本心即有此弊害，「若此心粗立，猶未及於知止，感應之際乃一切任其自然，遂以為即此是道，其不至於猖狂妄行者幾希！凡象山之為此言，誤人多矣，其流禍迄今益甚。士之好高欲速者，更倡迭和，駸駸乎有不變於夷之勢，世道升降，將必由之。余惟恐攻之之不力，而無以塞其源，殊不覺其言之已甚也。」⁸⁹對於楊慈湖，羅欽順於《困知記》續卷下裏更用大量篇幅論述其為禪學，「慈湖之志於道，不為不篤，然終蔽於所見，直以虛靈知覺為道心，夫安得不謬乎！集中〈己易〉一篇，乃其最所用意，以誘進學徒者，袞袞數千言，將斷而復續，左援右引，陽開陰闔，極其馳騁之力，茫茫乎，若無涯涘可窺。

⁸⁵ 《困知記》，附錄，〈答允恕弟〉，頁114。

⁸⁶ 同前註，續卷上，頁70。

⁸⁷ 同前註，卷上，頁1。

⁸⁸ 同前註，附錄，〈答劉貳守煥吾〉，頁134。

⁸⁹ 同前註，附錄，〈答允恕弟〉，頁114。

然徐究其指歸，不出乎虛靈知覺而已，於四聖之《易》絕不相干，參之佛氏之書，則真如符節之合。」^⑩「凡篇中曰『己』、曰『吾』、曰『我』，義與『惟我獨尊』無異，其為禪學也，固昭昭矣。」^⑪其病與象山同，均以心之虛靈作為最高原理，失去儒學之性理的客觀理據，故羅欽順稱之為禪學。

同理，對於王陽明、湛甘泉之「心學」，羅欽順亦視如禪學之「不見於性」，不能認知、肯定儒學的性命之理。羅欽順於嘉靖二十年（1541），七十七歲時，在〈與林次崖僉憲〉書函中云：「僕與王、湛二子皆相知，蓋嘗深服其才，而不能不惜其學術之誤。其所以安於禪學者，只為尋個理字不著，偶見如來面目，便成富有，而其才辨又足以張大之，遂欲挾此以陵駕古今，殊不知只成就得一團私意而已。」^⑫所稱之「理」，貫通天人物我。羅欽順繼說道：「斯理也，在天在人，在事在物，蓋無往而不亭亭當當也，此其所以為至善也〔……〕若但求之於心，而於事物上通不理會，厭煩而喜徑，欲速而助長，則其回光反照之所得，自以為千載不傳之秘者，圓覺固其第一義矣。」^⑬王陽明以格物為正物，致吾心之良知於事事物物，在羅欽順看來是但求之於心，「祇緣誤認知覺為性，纔干涉事物便說不行。」^⑭《困知記》續卷上，載有一條：「《傳習錄》有云：『吾心之良知，即所謂天理也。』又云：『道心者，良知之謂也。』又云：『良知即是未發之中。』（湛甘泉）《雍語》有云：『學、問、思、辨、篤行，所以存養其知覺。』又有問：『仁者以天地萬物為

^⑩ 《困知記》，續卷下，頁79。

^⑪ 同前註。

^⑫ 同前註，附錄，頁152。

^⑬ 同前註，附錄，頁153。

^⑭ 同前註，續卷上，頁69：「近時格物之說，亦未必故欲求異於先儒也。祇緣誤認知覺為性，纔干涉事物便說不行。既以道學名，置格物而不講又不可。而致知二字，略與其所見相似，難得來做箇題目。所以別造一般說話，要將物字牽拽向裏來。」即針對王陽明之格物說而言。

一體。』答曰：『人能存得這一點生意，便是與天地萬物為一體。』又問：『所謂生者即活動之意否？即所謂虛靈知覺否？』曰：『然。』又曰：『性即人之生意。』此皆以知覺為性之明驗也。』⁹⁵羅欽順雖未直稱王陽明、湛甘泉為禪學，但從上述彼等「安於禪學」、「以知覺為性」，不能明見儒學之性理，其學問內容或思惟方式毋寧同於禪學，非「聖門之實學」⁹⁶。

(三)關於「聖人本天」與「釋氏本心」

羅欽順在分辨儒釋時，曾云：「程子嘗言：『聖人本天，釋氏本心』。真是見得透，斷得明也。本既不同，所以其說雖有相似處，畢竟和合不得。」⁹⁷按程頤此語載於《程氏遺書》卷二十一下，伊川先生語七下，全文為：「《書》言天敘、天秩。天有是理，聖人循而行之，所謂道也。聖人本天，釋氏本心。」⁹⁸所稱「本天」部分，意義較明，而「本心」之意義為何，程頤未加說明，容有不同看法⁹⁹。

羅欽順亦認為天理的觀念為儒釋區別所在，並申述道：「程子嘗言：『聖

⁹⁵ 同前註，續卷上，頁54。

⁹⁶ 同前註，附錄，〈與林次崖僉憲〉，頁153：「惟從事於克己，則大公之體以立，而順應之用以行，此聖門之實學也。若但求之於心，而於事物上通不理會，厭煩而喜徑，欲速而助長，則其回光反照之所得，自以為千載不傳之秘者，圓覺固其第一義矣。儒書中僅有良知一語，大意略相似，陽明於是遂假以為重，而謂『良知即天理』。孟子何嘗指良知為天理耶？是誣孟子也！」

⁹⁷ 《困知記》，續卷上，頁64。

⁹⁸ 《二程全書》，頁1。朱子之《近思錄》及《朱子語類》，卷126，〈釋氏〉裏均未引用程頤此段話。錢穆：《朱子新學案》（臺北：三民書局，1982年），第3冊，〈朱子論禪學〉部分，亦未敘及朱子對此段話之評述。但《朱子新學案》，第2冊，〈朱子論心與理〉，頁6，引述朱子在〈答張欽夫〉書中曾引用此語。參閱註¹⁰⁰。

⁹⁹ 牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁78-79，認為「程頤但說『聖人本天，釋氏本心』，以此判別儒佛，便顯偏差，並不周遍〔……〕」云云，蓋聖人亦本心，只是所本不同而已。或因程頤並未說明釋氏本心之心的內容，故可有不同之理解。

人本天，佛氏本心。』此乃灼然之見，萬世不易之論，儒佛異同，實判於此。是故『天敘有典』，吾則從而惇之；『天秩有禮』，吾則從而庸之；『天命有德』，則從而章之；『天討有罪』，則從而刑之；『克綏厥猷』，本於上帝之降衷，『修道之教』，本於天命之在我。所謂『聖人本天』者，如此其深切著明也。」¹⁰⁰所舉諸用例，均表示一定不變之法則。又羅欽順認為「天人物我，止是一理」¹⁰¹，此理貫通天人物我，「蓋此理在天地則宰天地，在萬物則宰萬物，在吾心則宰吾身，其分固森然萬殊，然止是一理，皆謂純粹精也。以其分之殊，故天之所為，有非人所能為者；人之所為，有非物所能為者。以其理之一，故能致中和，則天地以位，萬物以育。中，即純粹精之隱於人心者也；和，即純粹精之顯於人事者也。自源徂流，明如指掌，故曰：聖人本天。」據此客觀存在之天理觀，反對陽明之良知為天理說¹⁰²。其以吾人之心雖有靈覺之妙，但欲其皆發而中節，必有一不易之本體，「蓋天性之真，乃其本體，明覺自然，乃其妙用。天性正於受生之初，明覺發於既生之後。有體必有用，而用不可以為體也。」¹⁰³羅欽順認為「釋氏本心」者，即以其只偏重「明覺自然之妙用」，而不知有本體存在。如云：「張子（載）曰：『釋氏不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄。真所謂疑冰者歟！』此言與程子『本心』之見相合，又推到釋氏窮處，非深知其學之本末，安能及此！」¹⁰⁴天命、天理均為客觀實有之規範，釋氏限於心之主觀知覺，不能如實體認而視之為幻。依羅欽順所說，釋氏本心之心，僅屬於一種知覺作用。

¹⁰⁰ 《困知記》，續卷下，頁80。

¹⁰¹ 同前註，續卷上，頁73。

¹⁰² 同前註，附錄，〈答歐陽少司成崇一〉，頁123。

¹⁰³ 同前註，頁118。

¹⁰⁴ 同前註，續卷上，頁64。

按程頤對於心之理解與說明，較為複雜。簡言之，如將心分為未發已發而言，則未發之心為心體，屬於至善；已發之心，則有善、有不善¹⁰⁵。《程氏遺書》卷十八，載有：「問：『心有善惡否？』曰：『在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。心本善，發於思慮，則有善、不善。若既發則可謂之情，不可謂之心。譬如水只謂之水，至於流而為派，或行於東或行於西，卻謂之流也。』」¹⁰⁶參照卷二十二上，載：「（周）伯溫又問：『孟子言心性天只是一理否？』曰：『然。自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。』又問：『凡運用處是心否？』曰：『是意也。』」¹⁰⁷程頤認為命、理、性與心均同為一源，又謂「自理言之謂之天〔……〕自存諸人言之謂之心」，則其所謂「聖人本天，釋氏本心」之「天與心」，在此意義下應為同義，如此何有區分之可能？若有區分，以聖人循天理之則，則釋氏本心之心，依上述說明應為心的發用，有善、有不善，並不純然為善之「情」或「意」。即如謝上蔡所說：「佛之論性，如儒之論心；佛之論心，如儒之論意。循天之理便是性，不可容些私意。才有意便不能與天為一。」¹⁰⁸其中「佛之論心，如儒之論意」的意與程頤所說「情」或「意」之涵義相當，屬於心之知覺作用。從而，釋氏「本心之心」，可解為儒學之意，而非與天、命、理、

¹⁰⁵ 語錄中所載程頤對心之說明文獻部分，參閱鍾彩鈞：〈二程心性說析論〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁437-450。關於心之未發、已發及未發之心體與性理之關係，參閱牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁343-344。頁344云：「在伊川『性之善』是一必然命題，而『心之善』則是一事實命題。由心之渾然狀態之不能決定其自己必為道德地善，進而要決定其必為道德地善，須看其是否順性依理，即，須以理來決定，此即為他決決定，而非自決自定者。」其說在辨別伊川之心與性的關係上，頗值參考。

¹⁰⁶ 《二程全書》，第1冊，頁17。

¹⁰⁷ 同前註，頁14。又「（唐）棣問：『意是心之所發否？』曰：『有心而後有意。』」

¹⁰⁸ 《宋元學案》，卷24，〈上蔡學案〉，頁924。此處謝上蔡所稱之「心」或「意」，其涵義宜參照程頤之看法。

性同一之心體。上述程頤只說明「聖人本天」之天為天敘、天秩之一定的理則，而「釋氏本心」部分則未予說明，語意上有不合一定理則之非難在。另觀程頤有關關佛之言論中，並未對佛氏之心性論有所比較批評者^⑩，因之，其所稱本心之心的涵義，似宜從其自身之理論結構來探究。依牟宗三先生對程頤關於心之用法的分析，「乃只是一個實然而不是理的屬氣之心」、「伊川說心大抵是就實然的心氣之心說，此大體是近乎心理學的心，後天的心」^⑪。從而上引程頤有關心性天只是一理的說明，必須加上心之活動完全依照性理、天理而行之條件。在此意義下，釋氏本心之心，即相當於「實然的心氣之心」，不是一超越的性理，不能當然符合一定之理則。

其後朱子對心的理解，認為心統性情，心具眾理而不即是理。參照《朱子語類》卷五載：「問：『靈處是心抑是性？』曰：『靈處只是心，不是性，性只是理。』」又「性是心之道理，心是主宰於身者，四端便是情，是心之發見處。四者之萌皆出於心，而其所以然者，則是此性之理所在也。」^⑫從而，依朱子的說法，則「釋氏本心」之心，只能解為人身之主宰，具虛靈知覺之作用而不當然即是理者。如朱子〈答張欽夫〉書中辨儒釋之異時亦引「聖人本天，釋氏本心」之說云：「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。〔……〕且如釋氏擎拳豎拂，運水搬柴之說，豈不見此心，豈不識此心，而卒不可與入堯舜之道者，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。」^⑬前輩應即是程頤。

^⑩ 參閱張永僑：〈二程先生關佛說合議〉，《臺大哲學論評》第5期（1982年1月）。但該文未討論程頤之「聖人本天，釋氏本心」。

^⑪ 《心體與性體》，第2冊，頁343、346。

^⑫ 《朱子語類》，第1冊，頁85、90。

^⑬ 朱熹：《朱文公文集》（臺北：臺灣商務印書館，1967年《四部叢刊初編》縮本），卷30，頁473。

據上以觀，羅欽順前引以佛氏不知天命，只認心之知覺作用，同於程頤的「本心」之說，可謂符合程頤及朱子對於心之理解。程朱理學中之心的觀念，大大影響了對佛教之心的評價。如同為明代程朱理學家，羅欽順之至友崔銑（1478-1541），曾言：「程子云：『聖人本天，釋氏本心。』蓋天言其理也，心兼乎血氣也。釋氏以精靈知覺為主，故迷則皆妄，悟則皆真，故曰心。聖人以仁義禮智為主，故經綸大經，裁成大化，與物同體，故曰天。」^⑬又羅欽順之同僚，曾任南京國子監祭酒之黃佐（1490-1566）亦有：「聖人本天，釋氏本心。以本天為本於天命之德性，本心為以心之覺悟為性。」之說^⑭。另如時代稍後之李見羅（嘉靖四十一年〔1562〕進士）初從陽明弟子鄒守益（1491-1562）學，後不滿陽明以知為心之體，亦以：「釋氏本心，聖人本天，蓋伊川先生理到之語。古有以公私辨儒釋者，有以義利辨儒釋者，分界雖清，卒未若本心、本天之論，為覆海翻蒼，根極於要領也。故其斥釋氏也，專以知覺運動言性，謂之不曾知性〔……〕吾儒惟本天也，故於性上，只是道得一個善字。」^⑮以上諸說均循朱子對心的看法，認為心只是一種虛靈知覺的作用。

然而明代程朱理學家們共同遵循的觀念，在王陽明心學興起流行後，漸受質疑。有關「釋氏本心」的看法，因與陽明對心的理解有所出入，以致儒釋之辨是否可依程頤舊說，乃至羅欽順之儒釋之辨是否妥當及其對象山、陽明之心學的評價是否正確，均成為新的時代議題。與羅欽順同時代並有來往之王陽明，在嘉靖四年（1525），五十四歲時作〈重修山陰縣學記〉，文中曾分別儒釋之異：「夫聖人之學，心學也。學以求盡其心而已〔……〕聖人既沒，心學晦而人偽行，功利、訓詁、記誦、辭章之徒紛沓而起，支離決裂，歲盛日新，

^⑬ 《明儒學案》，卷48，〈諸儒學案中二〉，崔銑之〈士翼〉，頁1158。

^⑭ 同前註，卷51，〈諸儒學案中五〉，頁1199、1200。

^⑮ 同前註，卷31，〈止修學案〉，頁674。

相延相襲，各是其非，人心日熾而不復知有道心之微。間有覺其紕繆而略知反本求源者，則又闕然指為禪學而群訾之。嗚呼！心學何由而復明乎！夫禪之學與聖人之學，皆求盡其心也，亦相去毫釐耳。」^⑩以儒釋均求盡心，惟儒之盡心不離天下國家、人倫事物，禪學則反之。從而，若依王陽明之說法，程頤之「聖人本天，釋氏本心」，即難完全作為儒釋之分際。王陽明之再傳弟子胡直（1517-1585）即曾對程頤之「聖人本天，釋氏本心」提出質疑云：「當皇降之衷，天命之性固已在人心久矣。聖人本天，合人心又孰為本哉？非心之外別有天也。苟一私意奸於其間，雖自悍夫行之，必有厭然而不中慊；雖自愚夫當之，必有拂然而不中甘。彼悍夫愚夫豈嘗考物理哉？則心，天者為之也。審如叔子（伊川）之言，則天之生物莫不有理，而人心獨無理乎？凡本心者即有釋氏之失，則此心固為人之大崇乎？所謂皇極常則，明命天理，皆當剝心剔性，別有一物，以索諸莽莽芸芸而後為得也？孟子謂仁義禮智根於心，愛親敬長為良知，皆非也？夫苟不能自信其心為天，索諸莽莽芸芸以求之，吾見其劈積磔裂，膠固紛披，不勝推測，不勝安排，窮搜愈精，比擬愈似，而天者愈離，吾未見其能本也。」^⑪其中所稱心之涵義，顯不同於朱子、羅欽順之虛靈知覺，而係王陽明所說之心即理義。又如鄧元錫（1529-1593）檢討有關分辨儒釋之種種看法，對「聖人本天，釋氏本心」之說，認為「釋氏之所謂心，指夫性命之理，妙明真常，生化自然，圓融遍體者言之，即所謂天之命也，直異名耳，而直斥以本心，不無辭矣」^⑫。不拘限於程朱理學之觀念。至明末劉戡山（1578-1645）則如前述直稱：「釋氏之學本心，吾儒之學亦本心。」不以本心與否作為儒釋界限^⑬。並持之質疑羅欽順云：「吾儒本天，釋氏本心，固是

^⑩ 《王陽明全書》，第1冊，頁216。

^⑪ 《明儒學案》，卷22，〈江右王門學案七〉，頁514-515。

^⑫ 同前註，卷24，〈江右王門學案九〉，頁566-567。

^⑬ 參閱古清美：〈戴山學的儒釋之辨〉，《臺灣大學文學院佛學研究中心學報》第2期（1997年7月），以及註⁸⁴。

古人鐵案，先生娓娓言之，可謂大有功於聖門。要之，善言天者，正不妨其合於人；善言心者，自不至流而為釋。先生不免因噎廢食之見，截得界限分明，雖是以洞彼家之弊，而實不免拋自身之藏。」¹²⁰其說亦本於陽明之心即理的觀念，心乃自身之寶藏，由此開發出無限的道德實踐活動。若如羅欽順所說釋氏本心，則意將儒學排除在本心之外，或不能重視心之地位。

如第一節所述，羅欽順實際上亦肯定心學之意義，並不以心學為諱，其所稱釋氏本心之心乃以其僅為知覺作用不含有客觀之天理規範，若如儒學之心，則亦認為「人心之體，即天之一體，本來一物」¹²¹。心與性雖然有別，但非兩物：「動亦定，靜亦定，性之本體然也。動靜之不常者，心也。聖人性之，心即理，理即心，本體常自湛然，了無動靜之別。」¹²²「理之所在謂之心，故非存心則無以窮理。心之所有謂之性，故非知性則無以盡心。」¹²³其所以不直稱聖人亦本心者，仍因學宗程朱，不能認心即是理而已。觀諸上引王陽明及傳下諸人，雖肯定儒學亦講心，心體本身即是至當之理者，亦不能不與佛氏劃清分際，說明與佛氏之心有何不同。劉蕺山之質疑羅欽順「不免拋自身之藏」云云，或因立場不同所致。惟因「本心」一詞之心的涵義，如上所述，人言言殊，故如以之作爲儒釋之區別，在儒學內部恐難有共通之看法。另一方面，佛氏之言心，是否確如程朱及其傳下所見之知覺作用，或如王陽明及其傳下批評之脫離人倫事物，似仍爲一待解之問題。如《程氏遺書》卷二上載：「今異教之害，道家之說則更沒可關，唯釋氏之說，衍蔓迷溺至深。今日是釋氏盛而道

¹²⁰ 《明儒學案·師說》，頁10。

¹²¹ 《困知記》，卷下，頁33：「謝上蔡有言：『心之窮物有盡，而天者無盡，如之何包之？』此言不知爲何而發？夫人心之體即天之體，本來一物，無用包也，但其主於我者謂之心爾。心之窮物有盡，由窮之而未至爾。物格則無盡矣，無盡即無不盡，夫是之謂盡心。心盡則與天爲一矣，如其爲物果二，又豈人之智力之所能包也哉！」

¹²² 《困知記》，卷上，頁22。

¹²³ 同前註。

家蕭索。方其盛時，天下之士往往自從其學，自難與之爭。惟當自明吾理，吾理自立，則彼不必與爭。」¹²⁴程朱、陸王之學，實際上已各自明其理，故可依其確信之心性論批評佛氏，以彰顯自家心性的特色。若如羅欽順亦然，基於其獨到之心性之辨以判儒釋時，程頤之「聖人本天，釋氏本心」乃為首要，同時用之以廓清儒學內部之禪學成分。惟此論述，是否能完全反映佛氏之立場，似尚有斟酌之處。

四、結 論

儒釋之辨的內容在宋明儒學中，常因個人之立場而異。對佛氏心性論之批評，除了對佛氏之心性觀理解有異外，同時也反映出儒學內部心性論之不同面貌。羅欽順曾總結儒士闢佛之情形云：「吾儒之闢佛氏有三：有真知其說之非而痛闢之者，兩程子、張子、朱子是也；有未能深知其說而常喜闢之者，篤信程、張數子者也；有陰實尊用其說而陽闢之者，蓋用禪家訶佛罵祖之機者也。夫佛氏似是之非，固為難辨，至於訶佛罵祖之機作，則其辨之也愈難。吁，可畏哉！」¹²⁵其中第三種情形，依羅欽順所見，如第一、二節所述似指陸象山、陳白沙等人。羅欽順著眼於儒釋的心性以批評禪學，實際上，亦包括上述第三種在內。羅欽順批評禪學之覺為知覺、「有見於心，無見於性」、「聖人本天，釋氏本心」等，亦可用以批評陸象山、楊慈湖、陳白沙、湛甘泉及王陽明等人。

回顧羅欽順之禪學批評，如歷史事實所示並未能遏阻禪宗在中土之發展。其對禪學之理解與批評，是否客觀正確，恐屬見仁見智。惟明代中葉程朱理學面臨陸王等人心學之挑戰時，羅欽順對禪學與心學之心性觀的批評，似可謂深刻地反映出程朱理學性理觀的特色。

¹²⁴ 《二程全書》，第1冊，頁19。

¹²⁵ 《困知記》，續卷上，頁63。

明中葉羅欽順之禪學批評的時代意義

鄧 克 銘

提 要

羅欽順為明中葉著名之程朱學者，在其名著《困知記》裡批評禪學，並視陸象山、陳白沙、王陽明諸人之學為禪學。其所稱禪學，約指禪宗之思惟方式，羅氏對禪學之心性觀的批評，實際上亦包括陸象山等人在內。在一定程度內，反映了儒學內部心性論之歧異。羅氏確信程朱之心性論最符合孔孟之道，堅持心之靈覺作用不能視同客觀存在之性理。

儒釋之辨為宋明儒學之主要課題，羅欽順嚴厲批評禪學之目的，在於確保儒學之純粹性，尤其在心性論方面。其視陸、陳、王諸人學說為禪學，蓋已認其非屬儒學正統。

羅欽順對禪學的批評是否客觀正確，容可再酌。惟在明代中葉程朱理學面臨陳、王等人心學之流行時，羅欽順之禪學批評，深刻地凸顯出程朱性理觀的特殊涵義。從程朱理學或儒學思想之歷史發展以觀，亦有不可忽視的時代意義。

The Significance of Lo Ch'in-shun's Criticism of *Ch'an* at the Middle of the Ming Dynasty

DENG Keh-Ming

Lo Ch'in-shun, who inherited from Chu Hsi his theory of human nature, was a prominent scholar at the middle of the Ming Dynasty. In his well-known book, *Knowledge Painfully Acquired*, he criticized *Ch'an* and regarded the theories of Lu Hsiang-shan, Ch'en Pai-sha and Wang Yang-ming as *Ch'an*. In Lo's book, "*Ch'an*" was usually used to indicate a way of thinking. As a result, Lo's criticism of *Ch'an*, in fact, included Lu, Ch'en and Wang. To some extent, Lo's criticism on *Ch'an's* theory of mind reflected the different ways of understanding mind in Confucianism at that time. Lo believed that the Ch'eng-Chu theory of human nature completely corresponded to the teachings of Confucius and Mencius, and insisted that the sensible function of mind should not be considered as its substance. The reason Lo criticized *Ch'an* so sharply was that he hoped to ensure the purity of Confucianism, especially with respect to the theory of human nature. As a result, as indicated above, Lu, Ch'en and Wang were not regarded as legitimate Confucians. In short, though the validity of Lo's criticism perhaps still remained questionable, yet at the time when Ch'en's and Wang's thought prevailed, his achievement showed the special significance of the Ch'eng-Chu theory. From the historical point of view,

Lo's criticism of *Ch'an* also played an important role at the middle of the Ming Dynasty.

Key words: Lo Ch'in-shun Ch'eng-Chu theory of human nature
Ch'an Lu Hsiang-shan Wang Yang-ming