

“宗儒排佛”——罗钦顺佛教观考论

任仕阳,许至,渠彦超

(南京大学哲学系,江苏南京 210023)

[摘要] 罗钦顺佛教观以“宗儒排佛”为学术旨归,其从伦理观与心性论两个方面论证了“儒佛二道”,批驳“佛禅甚浅”;罗氏“尊信程朱”,指摘“象山分明是禅”、“阳明安于禅学”,认为“心学为禅”。一方面,罗氏“卫道有功”;另一方面,罗氏“评佛有偏”。关于罗钦顺佛教观的研究有助于我们深化对明代儒士排佛的认知与理解,具有重要的学术价值。

[关键词] 罗钦顺;儒学;佛教观

[中图分类号] B248.5

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2017)06-0022-07

罗钦顺(公元1465—1547),字允升,自号整庵,江西泰和人。弘治六年进士及第,授翰林院编修,后长期为官、生活于陪都南京。晚年辞官归隐,于理学用力既专且久,成为明中叶“朱学后劲”,是明代最重要的朱学思想家^[1]。传世著作有《困知记》、《整庵存稿》。有明一代,王学日盛、朱学式微,罗氏深感儒者浸染佛学于儒学百害而无一利,故力主辟佛、批驳佛学。在罗氏的著作中,有关佛教的言论、叙述很多,甚至专辟一卷极深探讨佛教理论、典籍。那么,宗儒之钦顺之学是如何排佛的?其对于佛教的批驳具体表现在哪些方面?以及我们应该怎样客观地评价罗氏佛教观?这些都值得研究。

一、“儒佛二道”与“佛禅甚浅”

罗钦顺对佛教的批驳主要是通过对比儒学与佛学,论证“儒佛二道”,从而揭示“佛禅甚浅”来逐步展开的,其排佛无论广度与深度比之宋儒皆有较大推进。对罗钦顺而言,“儒佛之异”主要体现在伦理观、心性论两个方面,罗氏阐发了“顺应天理与逆天背理”、“尽心知性与明心见性”之义。

(一) 伦理观:顺应天理与逆天背理

佛教传入中国后,虽然与儒学相冲突、调适、融合,得到广泛传播与发展,但是儒士对佛教的批驳从未停止,而这首先就表现在伦理层面的诘难。罗钦顺排佛也涵盖了对佛教伦理的指摘,其对儒佛伦

理观的比较揭示了佛教灭绝彝伦、三毒犯二、狭小偏私。

其一,灭绝彝伦。儒家讲究纲常名教,重视人伦物理,以期顺应天道。在罗钦顺看来,佛教之伦理观与此相悖。“邵子有言:‘佛氏弃君臣父子夫妇之道,岂自然之理哉!’片言可以折斯狱矣。顾彼犹善为遁辞,以谓佛氏门中不舍一法。夫既举五伦而尽弃之矣,尚何法之不舍邪!’^[2]³⁰ 罗钦顺引用邵氏之言,佛教尽弃君臣、父子、夫妇之人伦,这如何算得是符合自然之理呢?仅凭这一条便可断佛氏之罪!但佛教善于遁词之说,不承认他们否认这些现象。罗氏认为,既然连五伦都全盘否定了,还有什么不舍弃的呢!罗钦顺批驳佛教灭绝彝伦的另外一个方面是佛教断根绝源。儒家主张“生生之德”,《易传·系辞》:“天地之大德曰生”,“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错”(《周易·序卦》)。佛教是如何呢?“‘鸢飞鱼跃’之三言,诚子思吃紧为人处,复言‘君子之道造端乎夫妇’,则直穷到底矣。盖夫妇居室,乃生生化化之源,天命之性于是乎成,率性之道于是乎出。天下之至显者,实根于至微也,圣贤所言无非实事。释氏既断其根,化生之源绝矣,犹讵讵然自以为见性,性果何物也

[收稿日期] 2017-05-18

[基金项目] 国家社科基金项目(项目编号:12BKS005)的阶段性成果。

[作者简介] 任仕阳(1993—),男,安徽巢湖人,南京大学哲学系博士研究生,研究领域:儒家伦理。

哉！”^{[2]15}罗钦顺认为，夫妇之伦是生化化的根源，天命之性、率性之道皆产生于此。但是佛家却要断此根源，那么生化之源同样根绝，所以佛家之断根绝源不合儒家之“生生大德”，“佛氏昧焉，一切冥行妄作，至于灭绝彝伦而不知悔，此其所以获罪于天，有不可得而赎者。”^{[3]83}

其二，三毒犯二。贪、嗔、痴为佛教“三毒”，亦称“三不善根”。佛家僧人修行皆应远此“三毒”，贪、嗔、痴是参悟佛法之根本烦恼，为“佛氏之所深戒也”。不过，在罗钦顺看来，佛教“三毒而犯其二”。世人造寺写经，供佛饭僧，看经念佛，如果佛家以此为益，那么便是贪；如果不知此无益却为之，那么便是痴。罗钦顺说：“且夫贪嗔痴三者，乃佛氏之所深戒也，谓之‘三毒’。凡世之造寺写经，供佛饭僧，看经念佛，以为有益而为之，是贪也；不知其无益而为之，是痴也。三毒而犯其二，虽活佛在世，亦不能为之解脱，乃欲谄事土佛木佛，以侥幸于万一，非天下之至愚至患者乎！凡吾儒解惑之言不可胜述，孰意佛书中乃有此等本分说话！人心天理诚有不可得而泯灭者矣，余是用表而出之。有丹霞烧木佛一事，亦可以解愚夫之惑。”^{[3]18}

其三，狭小偏私。儒家讲究“中和”，“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者。天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（《礼记·中庸》）罗钦顺认为，佛家不仅不达“中和”，且与此相对立，批驳佛学“狭小偏私”。他说：“雍语有云：‘佛之广大高明，吾圣人已有之。而圣人之中庸精微，佛又何尝有邪！’又曰：‘中庸精微，即是此心感应发用之妙，而广大高明，则心体也。’据此言，则是佛氏心体与吾圣人无异矣。及答周冲问儒释之辨，则曰：‘圣人之学，至大至公。释者之学，至私至小。大小、公私足以辨之矣。’夫既许之以‘广大高明’矣。何为又有‘至私至小’之议哉？盖佛氏之‘广大高明’，即本觉之境界也，此正是元明悟处，其所谓‘聪明圣知达天德’者即此，是以概之圣人而不疑。殊不知天德乃帝降之衷，非本觉也。本觉何有于中乎？不中故小，不中故私。狭小偏私，盖先儒之所以议佛氏者，舍此则无以为儒释之辨，故不得不援之耳。”^{[4]128}历史上对于佛家自私自利的批判可为多如牛毛，儒士排佛者几乎无不于此添上几笔。程颢曾言：“圣人至公，心尽天地万物之理，各当其分。佛氏总为一己之私，是安得同乎？圣人循理，故平直而易行。异端造作，大小大费力，非自然也，故失之远。”^[5]儒家圣贤循理而行故能平直，而佛家著一己之私，则不合

自然、伦理。

在罗钦顺看来，伦理层面的批判只是就“形迹”而言，要真正识得“儒佛之异”须指示佛家“病根”。在回复其弟罗允恕的信中，罗钦顺说：“释氏之自私自利，固与吾儒不同，然此只是就形迹上断，他病根所在不曾说得。盖以灵觉为至道，乃其病根，所以异于吾儒者，实在于此。”^{[6]148-149}因此，罗钦顺于儒佛“心性之辨”可谓“穷毕生之功”。

（二）心性论：尽心知性与明心见性

在心性论方面，儒佛答案不同。儒家强调尽心知性，佛禅主张明心见性。“释氏之‘明心见性’，与吾儒之‘尽心知性’，相似而实不同。”^{[2]2}就《困知记》而言，罗氏的儒佛心性之辨可概括为：“圣人本天，释氏本心”、“有见于心，无见于性”、“道心人心，混然无别”。

第一，圣人本天，释氏本心。“程子尝言：‘圣人本天，释氏本心。’直是见得透，断得明也。本既不同，所以其说虽有相似处，毕竟和合不得。吕原明一生问学，欲直造圣人，且尝从二程游，亦稔闻其议论矣。及其晚年，乃见得‘佛之道与吾圣人合’，反谓二程‘所见太近’，得非误以妙圆空寂为形而上者邪？以此希圣，无异适燕而南其辕，蔑由至矣。”^{[7]84}显然，罗钦顺十分同意程子对儒佛异同的观点。张载也曾说过：“释氏不知天命，而以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本，其不能穷而谓之幻妄，真所谓疑冰者与！”^[8]他认为，佛家对天命不了解，以心为天地生灭之根据，以小为大之原因，以本为末之原因，佛家不能穷尽天地之理，却又说天地虚妄，就如同未见冰而怀疑冰的夏虫。张载之说，罗钦顺甚为赞许，引用其言并说：“此言与程子‘本心’之见相合，又推到释氏穷处，非深知其学之本末，安能及此？”^{[7]84}以禅学为例，罗氏认为禅学“局内遗外”，不了解天人物我，与儒家之天人合一、“一以贯之而无遗”实不相同。在与《王阳明书》中，其曰：“……局于内而遗其外，禅学是已。凡为禅学之至者，必自以为明心见性，然于天人物我，未有不二之者，是可谓之有真见乎？”^{[9]134}

第二，有见于心，无见于性。罗钦顺认为，儒家所谓“性”指的是“理”，佛家只了解心却不了解性，因此其教人离相，而所谓空、觉、神都是心之妙用，哪里是性呢？“释氏之学，大抵有见于心，无见于性。故其为教，始则欲人尽离诸相，而求其所谓空，空即虚也。既则欲其即相即空，而契其所谓觉，即知觉也。觉性既得，则空相洞彻，神用无方，神即灵也。凡释氏之言性，穷其本末，要不出此三者。然

此三者皆心之妙，而岂性之谓哉！”^{[2]2}同时，罗氏指出佛家“以觉为性”，“以寂感为性”，可谓切中其弊：“佛氏之所谓性，觉而已矣。其所谓觉，不出乎见闻知觉而已矣……一穷究，以见其所谓性者，果不出于见闻知觉，别无妙理，然后吾儒之性理可得而明。”^{[3]61}“彼明以知觉为性，始终不知性之为理，乃欲强合于吾儒以为一道，如之何其可合也！”^{[3]63}罗氏还认为，儒家以能寂能感为心，而佛家以能寂能感为性，这便是儒佛于心性问题上之重大区别。究其原因，佛家不了解“性即理”，所谓性即是最精微之理，而佛家却“以寂感为性”，这便与儒家不可同日而语！“盖吾儒以寂感言心，而佛氏以寂感为性，此其所为甚异也。良由彼不知性为至精之理，而以所谓神者当之，故其应用无方，虽不失圆通之妙，而高下无所准，轻重无所权，卒归于冥行妄作而已矣。与吾儒之道，安可同年而语哉！”^{[3]71-72}

第三，道心人心，混然无别。在罗氏看来，儒家言心，佛家亦言心，但儒家道心、人心分而言之，以道心为性、人心为情，佛家则道心、人心混谈。“然吾儒见得人心道心分明有别，彼则混然无别矣，安得同！”^{[7]116}罗钦顺认为，道心即性，人心即情。心只此一心，分而言之是因为两者之间有动静、体用的区别。道心是寂然不动的，是体，故微；人心是感而遂通的，是用，故危。所谓“十六字心传”正是此意，“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中。”（《尚书·虞书·大禹谟》）朱熹曾言佛家只言人心，无所谓道心。罗氏引述朱熹之言且认为其“说透禅学精髓”，“朱子语类有云：‘吾儒只是一个真实底道理。他这说我这个是真实底道理，如云‘惟此一事实，余二则非真。’只是他说得一边，只认得那人心，无所谓道心。’愚按，此言真说透禅学骨髓。”^{[4]118}

同时，与心性论相联系，罗钦顺认为，儒佛二道在境界论方面存在差异，即“清明莹澈”与“虚空旷荡”。儒家圣贤可“允执厥中”，能够做到不偏不倚、无过无不及，又可循性而为、无所乖戾，即所谓“致中和”，则“天地位焉，万物育焉”，儒家“中和”理念也是中华民族独特的文化精神和生存智慧^[10]。同时“于矩不逾”，如孔夫子所言之“从心所欲不逾矩”。而佛家之境界是怎样呢？罗氏有言：“千圣相传，只是一理。尧、舜、禹、汤所执之‘中’，孔子所不踰之‘矩’，颜子之所谓‘卓尔’，子思之所谓‘上下察’，孟子之所谓‘跃如’，皆是物也。上圣大贤，惟其见之真，是以执之固，而行之尽。其次则‘博文约礼’，吾夫子有明训矣。盖通天地人物，其理本一，而其分则殊。必有以察乎其分之殊，然后理之一者

可见，既有见矣，必从而固守之，然后应酬之际，无或差谬。此博约所以为吾儒之实学也。禅家所见，只是一片虚空旷荡境界，凡此理之在吾心与其在事物者，竟不能识其至精至微之状为何如，而顾以理为障。故朱子谓‘禅家最怕人说这理字’，诚切中其病矣。”^{[7]110}此不赘言。

二、“尊信程朱”与“心学为禅”

罗氏以儒为宗，明辨儒佛异同，此为其佛教观之一方面，前已详述。另一方面，罗氏以程朱正脉自居，故其对心学一派染佛迷禅颇有微辞。“唐宋诸名臣，多尚禅学。学之至者，亦尽得受用。盖其生质既美，心地复缘此虚静，兼有稽古之功，则其运用酬酢，虽不中，不远矣。且凡为此学者，皆不隐其名，不讳其实，初无害其为忠信也，故其学虽误，其人往往有足称焉。后世乃有儒其名而禅其实，讳其实而侈其名者，吾不知其反之于心，果何如也？”^{[2]22}故罗钦顺对陆王心学进行了详细而有深度的剖析，认为“象山分明是禅”、“阳明安于禅学”。

（一）“象山分明是禅”

罗钦顺认为，象山之学术为佛家之禅学，且笃定其为禅学而不容有毫厘之差。罗氏在与其弟罗允恕的通信中直言：“象山之学，吾见得分明是禅”^{[6]148}。我们可以从以下三个方面来理解罗钦顺对象山学问之批驳。

第一，阳避其名，阴用其实。罗钦顺以儒为宗，对儒学之传承与道统之维护具有极强的历史使命感，十分反对混杂儒佛。罗氏曾直斥张子韶“得罪于圣门”：“张子韶以佛语释儒书，改头换面，将以愚天下之耳目，其得罪于圣门亦甚矣。而近世之谈道者，或犹阴祖其故智，往往假儒书以弥缝佛学，律以《春秋》诛心之法，吾知其不能免夫！”^{[2]31}罗氏认为张子韶借用佛家语言来阐释儒家圣经，实则是改头换面之手法，如此便会愚弄天下人，也将于圣门有罪！显然，在罗氏看来，“得罪于圣门”评价同样适合于象山。“然或者见象山所与王顺伯书，未必不以为禅学非其所取，殊不知象山阳避其名，而阴用其实也。何以明之？盖书中但言，两家之教，所从起者不同，初未尝显言其道之有异，岂非以儒佛无二道，惟其主于经世，则遂为公，为义，为儒者之学乎！所谓‘阴用其实’者，此也。或者又见象山亦尝言致思，亦尝言格物，亦尝言穷理，未必不以为无背于圣门之训，殊不知言虽是，而所指则非。”^{[11]46}有人看到象山写给王顺伯的书信，可能会以为象山不赞成禅学，但何曾想到象山只是表面上避开佛禅之名，而实际上却运用禅学之实。如何来证明呢？因

为在信中只是于起点上指出儒佛之异,并未言明儒佛两家的根本区别。显然象山是认为儒佛一道,只是重点在于经世,成就公与义,成为儒者的学问吗?这便是“阴用其实”!虽然象山也曾言“致思”、“格物”、“穷理”等等,但是并不能表明象山没有违背圣人之训诫。罗氏认为,虽然象山不用佛禅之语,但是其学术实质上就是禅学。

第二,象山之书,皆言明心。罗氏指责象山“阳名阴实”,主要是从心性方面言说的。象山主张“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”、“心即是理”,这些在罗氏看来都是禅学的明心之说。“盖尝徧阅象山之书,大抵皆明心之说。”^{[11]44}“尝考其言有云‘心即理也’,然则性果何物邪?又云‘在天者为性,在人者为心’,然则性果不在人邪?既不知性之为性,舍灵觉即无以为道矣,谓之禅学,夫复何疑!”^{[11]45-46}心性之说是罗钦顺“儒佛之辩”的核心内容,儒家讲究“尽心知性”,佛禅主张“明心见性”。罗氏认为,佛禅以“知觉”为性,其所得都是些“虚灵之光景”、“灵觉之光景”罢了,象山心学之症结也在此。“遂乃执灵觉以为至道,谓非禅学而何!盖心性至为难明,象山之误正在于此,故其发明心要,动辙数十百言,亶亶不倦,而言及于性者绝少。间因学者有问,不得已而言之,止是枝梧笼罩过,并无实落,良由所见不的,是以不得于言也。”^{[11]45}

第三,师心自用,自误误人。罗钦顺对象山之批判不仅在于思想本身,也指责象山贻误后学、自误误人,“故学而不取证于经书,一切师心自用,未有不自误者也。自误已不可,况误人乎!”^{[11]48}杨简是象山门下最有影响力的学生,其学术师承象山,罗氏认为其学问与佛禅也无分别。“癸巳春,偶得《慈湖遗书》,阅之累日,有不胜其慨叹者。痛哉!禅学之误人也,一至此乎!慈湖顿悟之机,实自陆象山发之。其自言:‘忽省此心之清明,忽省此心之无始末,忽省此心之无所不通’,即释迦所谓‘自觉圣智境界’也。书中千言万语,彻头彻尾,无非此个见解,而意气之横逸,辞说之猖狂,比之象山尤甚。”^{[11]102}罗钦顺曾深读过杨简的《慈湖遗书》,慨然有叹于“禅学误人”。他认为,杨简的顿悟体验实际是从象山学而来。杨简说过:“忽然省悟此心清明,忽然省悟此心永恒,忽然省悟此心无所不通”,这与佛家所言“自觉圣智境界”并无二致。《慈湖遗书》洋洋洒洒数万言,从头到尾讲的都是这个道理,但杨氏之“师心自用”比之象山可谓“有过之而无不及”!杨简甚至自诩已达到“定慧不二”之“圆明”境界,罗氏认为这就是学禅者之“不逊”之处。“慈湖

所引《论语》‘知及之’,以合佛氏之所谓‘慧’也;‘仁能守之’,以合佛氏之所谓‘定’也。‘定慧不二,谓之圆明’,慈湖盖以此自处。其门人颇有觉者,则处之‘日月至焉’之列,乃慧而不足于定者也。观慈湖自处之意,岂但与‘三月不违仁’者比肩而已哉?《大哉》一歌,无状尤甚。凡为禅学者之不逊,每每类此。”^{[11]109}

(二)“阳明安于禅学”

有明一代,王学日盛、朱学式微。罗钦顺与阳明同朝为官,私交甚好,与阳明亦有书信往来。罗氏对阳明之指摘虽不及其对陈白沙、湛若水批判之严厉,但是往往究其底蕴、切中其要,其批判“阳明安于禅学”,主要包括“良知之辩”、“格致之辩”,其中“格致之辩”是罗氏辩驳的核心。

其一,良知之辩。良知良能之说语出《孟子》:“人之所不学而能者,其良能也。所不虑而知者,其良知也。孩提之童无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。”(《孟子·尽心上》)阳明以此心之良知为天理,“吾心之良知,即所谓天理”,而孟子原意之良知并无此意,显然,阳明于此加以心学的发挥。罗钦顺曾于多处点名或不点名地批判了阳明此说。“孟子曰:‘孩提之童,无不知爱其亲也,及其长也,无不知敬其兄也。’以此实良知良能之说,其义甚明。盖知能乃人心之妙用,爱敬乃人心之天理也。以其不待思虑而自知此,故谓之良。近时有以良知为天理者,然则爱敬果何物乎?程子尝释知觉二字之义云:‘知是知此事,觉是觉此理。’又言:‘佛氏之云觉,甚底是觉斯道,甚底是觉斯民?’正斥其认知觉为性之谬尔。夫以二子之言,明白精切如此,而近时异说之兴,听者曾莫之能辨,则亦何以讲学为哉!”^{[3]92}在与时人的通信中也可见罗氏对“良知即天理”的批评,其在《答欧阳少司成崇一》中说:“来书凡三段,第一段申明良知即天理之说甚悉。首云:‘知觉与良知,名同而实异。’末云:‘考之孔、曾、思、孟、濂溪、明道之言,质之《楞伽》、《楞严》、《圆觉》、《涅槃》诸经,其宗旨异同颇觉判别。’足知贤契不肯以禅学自居也。然人之知识不容有二,孟子本意,但以不虑而知者名之曰良,非谓别有一知也。今以知恻隐,知羞恶,知恭敬,知是非为良知,知视,知听,知言,知动为知觉,是果有二知乎?…诸如此类,其证甚明,曾有一言谓良知为天理者乎!…徒滋后学之惑而已,非惟不足以明道,且将获罪于圣门,可不慎乎!”^{[12]133-135}罗氏考证于《乐记》、《易传》等都未曾有“良知即天理”一说,而且认为这一说只会使后学徒增迷惑,不仅不能够明晓大道,

并且还将于圣门有罪,故不得不慎重!

其二,格致之辩。《礼记·大学》有云:“致知在格物”、“物格而后知至”。罗氏认为致知与格物、物格与知至的先后次序不容有差,当依《大学》之言。但是按照阳明之意,则先后顺序必将颠倒,所以在与阳明书信中指出了这一问题。“又执事答人论学书有云:‘吾心之良知,即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者,致知也;事事物物各得其理者,格物也。’审如所言,则大学当云‘格物在致知’,不当云‘致知在格物’;当云‘知至而后物格’,不当云‘物格而后知至’矣。且既言‘精察此心之天理,以致其本然之良知’,又言‘正惟致其良知以精察此心之天理’。然则天理也,良知也,果一乎,果非一乎?察也,致也,果孰先乎,孰后乎?”^[13]¹⁴⁷⁻¹⁴⁸罗氏认为依“致吾心之良知者,致知也;事事物物各得其理者,格物也。”之言,那么《大学》中的“致知在格物”,就应改为“格物在致知”;“物格而后知致”,就应改为“知至而后物格”。显然,罗氏是不同意阳明之说的。同时,罗氏亦不同意阳明格物之训。阳明训“物”为“意之用”;训“格”为“正”,“正其不正以归于正”。在阳明回复罗氏的信中,阳明说:“格物者,格其心之物也,格其意之物也,格其知之物也。正心者,正其物之心也;诚意者,诚其物之意也;致知者,致其物之知也”^[14]在罗钦顺看来,“物之心,物之意,物之知”中只是一物,而“格其心之物,格其意之物,格其知之物”中却是三物,三物与一物不可通。在谈到“格此物”、“致此知”时,罗钦顺认为这实际就是佛家之“明心之说”,对儒家来说是极其之不幸!“世顾有尊用‘格此物’、‘致此知’之绪论,以阴售其明心之说者,是成何等见识邪!佛氏之幸,吾圣门之不幸也。”^{[2]5}

三、“卫道有功”与“评佛有偏”

通过上述罗钦顺佛教观之基本要义的了解,罗氏认知、理解、评判佛禅之本来面貌也显现出来。在此基础上,对罗氏佛教观之评析方才可能是客观中道、不失公允的。我们认为:一方面来说,罗氏“卫道有功”,此为时贤与后人所公认;另一方面,罗氏“评佛有偏”,其对佛教之评介存在一定程度上的误读。

(一)卫道有功

黄宗羲在《明儒学案·诸儒学案中一》中曾评价罗钦顺:“呜呼!先生之功伟矣!”^[15]时人黄芳为《困知记》作序时曾言:“而于禅学,尤极探讨,以发其所不同之故。自唐以来,排斥佛氏,未有若是其

明且悉者,卫道于是乎有功。”^[16]²³⁵可以看到,罗钦顺于儒学之贡献是得到极大肯定的。总的来看,钦顺之“卫道有功”体现在接续程朱、维护道统,革新理学、复兴气学,力主排佛、批驳禅学等三个方面。

首先,接续程朱,维护道统。罗钦顺宗本程朱,对诋毁者予以批驳,并认为这种“横加诋訾”对朱子无伤,“今之学者,概未尝深考其本末,但粗读陆象山遗书数过,辙随声逐响,横加诋訾,徒自见其陋也已矣,于朱子乎何伤!”^{[2]7}罗钦顺在维护儒学道统的过程中,也凸显出其高度的历史使命感、责任感。“理一分殊”源自程颐对《西铭》的回答,朱子亦继承了程颐的思想。钦顺沉潜体察、真积力久,认为“性命之妙”不出乎“理一分殊”四个字,当然这也是罗氏接续程朱的体现。“愚尝寤寐以求之,沉潜以体之,积以岁年,一旦恍然,似有以洞见其本末者。窃以性命之妙,无出理一分殊四字,简而尽,约而无所不通,初不假于牵合安排,自确乎其不可易也。盖人物之生,受气之初,其理惟一,成形之后,其分则殊。其分之殊,莫非自然之理,其理之一,常在分殊之中。此所以为性命之妙也。语其一,故人皆可以为尧舜,语其殊,故上智与下愚不移。圣人复起,其必有取于吾言矣。”^{[2]9}同时,应该引起注意的是,罗氏虽尊信程朱,但并非“照搬照抄”式的采用。“理一分殊”、“心性论”等问题上,罗氏基本继承了程朱理学;不过,罗氏在理气关系上却与程朱不同,其更多受张载气学思想的影响。

其次,革新理学,复兴气学。冯友兰先生曾在《中国哲学史新编》中这样评价罗钦顺:“罗钦顺是理学的革新者”^[17],并且认为罗氏两大学术贡献之一就是“复兴气学”。^[18]相对于程朱来说,罗钦顺对理气关系做了新的阐释。首先,“就气认理”与“认理为气”应作分别。罗氏认为理应在气上体认,但不能将气认作理,两者之间不容有丝毫偏差,如果这一点不能辨识,那么再多的说明也无益处。其次,什么是理呢?罗氏认为理是一物之主宰,也是事物所以然的根据。气自身变动不居,“就气认理”也应动态而言,认理须在“转折处”观之,这“往而来,来而往”便是“转折处”。最后,罗氏直言气为本、气本一。“盖通天地,亘古今,无非一气而已。气本一也,而一动一静,一往一来,一阖一辟,一升一降,循环无已。”^{[2]5-6}天地之间,古往今来,所有现象,都是一气所形成的。气本为一,气是运动变化的,动静、往来、阖辟、升降,循环往复,永不停止。可见,罗氏之理气观比之程朱之理气观确实有革新,“钦顺信奉程朱理学,他也汲取了其间不乏唯物

主义倾向的理、气思想,但他根本上还是超越了程朱理学,构建了以气为本的‘气学’。”^[19]

最后,力主排佛,批驳禅学。如前引黄芳之说所言,钦顺之排佛既明且悉,为唐以来之最,实居功至伟。比之宋儒,钦顺于广度与深度皆有推进。从广度来看,罗氏遍尝阅读之佛家典籍、史传数量可谓多、范围可谓广。就《困知记》所涉及的佛教典籍而言,罗氏曾阅读的佛典包括《楞伽经》、《华严经》、《金刚经》、《心经》、《圆觉经》等等。“尝阅佛书数种,姑就其所见而论之。《金刚经》、《心经》可为简尽。《圆觉》词意稍复。《法华》紧要指示处,才十二三,余皆闲言语耳,且多诞谩。达摩虽不立文字,直指人心,见性成佛,然后来说话不胜其多。亦尝略究其始终。其教人发心之初,无真非妄,故云‘若见诸相非相,即见如来’;悟入之后,则无妄非真,故云‘无明、真如无异境界’。虽顿、渐各持一说,大抵首尾衡决,真妄不分,真诚淫邪遁之尤者。如有圣王出,韩子火攻之策,其必在所取夫!”^{[11]57}从深度来看,罗钦顺对佛教中的重要名相也进行了详细探讨,例如:《困知记》(续卷上)中,罗氏对于《楞伽经》中的“五法”、“自性”、“八识”、“无我”进行了分析,对“识”、“觉”等详论之。尊信程朱、批驳佛禅也为罗氏博得了“真儒”的美名,恐怕批驳佛禅要占很大一部分!

(二)评佛有偏

罗钦顺曾对儒者排佛的情况进行过分类,认为可作三分,其一为“真知其说之非而痛辟之”;其二为“未能深知其说而常喜辟之”;其三为“阴实尊用其说而阳辟之”。“吾儒之辟佛氏有三,有真知其说之非而痛辟之者,两程子张子朱子是也;有未能深知其说而常喜辟之者,笃信程张数子者也;有阴实尊用其说而阳辟之者,盖用禅家诃佛骂祖之机者也。夫佛氏似是之非,固为难辨,至于诃佛骂祖之机作,则其辨之也愈难。吁,可畏哉!”^{[3]83}显然,罗氏以第一种自居。虽然罗氏对佛禅的批驳为唐代以来之最有力者,但其佛教观亦有偏颇。究其原因,主要是宗儒立场所致;此外,罗氏虽极力排佛,但其早年浸染佛学的经历也使罗氏不自觉地受佛教影响。

其一,宗儒立场。罗氏以儒为宗、笃信程朱,往往站在儒家和程朱理学的立场予以排辟,不免带有派别之偏见。由于其立场过于坚定,甚至有时候带有极强的个人主观色彩。罗氏指责“象山为禅”,便是一例。另外,在罗氏评杨简之学时,也可得见罗氏宗儒立场所带来的消极影响。罗氏曾累日阅读

杨简之《慈湖遗书》,认为“书中千言万语,彻头彻尾,无非此个见解,而意气之横逸,辞说之猖狂,比之象山尤甚。”^{[7]102}后又言:“至凡孔子之微言大训,又往往肆其邪说以乱之,夸实为虚,揉直作曲,多方牵合,一例安排,惟其偏见是就。务令学者改视易听,贪新忘旧,日渐月渍,以深入乎其心。其敢于侮圣言,叛圣经,贻误后学如此,不谓之圣门之罪人不可也。世之君子,曾未闻有能鸣鼓而攻之者,反从而为之役,果何见哉!”^{[7]102-103}罗钦顺认为,杨简用邪说来解释孔子之微言大义,以实为虚、以直为曲,牵强附会、肆意安排,以求得孔子之言靠拢自身之偏见。杨简有辱圣人之言,离经叛道,贻误后学,实在是圣门之罪人。很明显,罗氏评价杨简之学时带有极强的学派成见,有失公允。

其二,浸染佛学。佛教汉传以来,几乎没有儒者不染佛学,罗氏亦不例外,在罗氏著作(尤其是《整庵存稿》)中,我们发现钦顺之学浸染佛学对其评价佛学也产生了一定影响。罗氏之学由禅入儒,罗钦顺“官京师”后,受当时佛教盛行的影响,也“沉涵佛教”。他曾谈到了自己迷佛的经历,《困知记》(卷下)中有云:“愚自受学以来,知有圣贤之训而已,初不知所谓禅者何也。及官京师,偶逢一老僧,漫问何由成佛,渠亦漫举禅语为答云:‘佛在庭前栢树子’。愚意其必有所谓,为之精思达旦。揽衣将起,则恍然而悟,不觉流汗通体。既而得禅家《证道歌》一编,读之如合符节,自以为至奇至妙,天下之理莫或加焉。”^{[11]44}罗钦顺参话头得悟,而后“佛家书但过目便迎刃而解”,可见其入佛之深。拜僧阅历、参禅经验只是罗氏“沉涵佛学”的一个方面,其对于佛教理论、典籍亦有极深研究,前已述及。此外,在罗氏诗歌中多见其不自觉地使用佛家名相、理论,也曾遍访佛教古迹名胜。“朝访名山露未晞,翠岚浮动欲侵衣。坡头路转松阴合,陇上人闲荳荚肥。泉响遥闻心已净,寺门初到梦先飞。从来剩有烟霞癖,争奈行藏与愿违。(数月前尝梦游上元县一寺,及入山则宛然梦中境,乃知上元即青原,亦异哉!)”^{[20](卷十八)}记载了庚辰闰八月十一日与其弟罗允恕等人游玩青原山的情形。再如,《季弟允恕,家居十有五年,几若与世相忘者,兹再被召,命长银台,无复可辞之意,于其行也,赋得五言古诗一篇送之》及《晴山搆书舍为廖太守赋》中,罗氏谈及“真乐”时亦融入了佛家内容。一般认为,宋儒对于佛教的态度往往是暧昧不明、极其复杂的,这也导致了宋代儒士对佛教认知、理解、评价的偏颇,“存在较严重的误读现象,这种‘误读’包括对佛教常识认

知的支离性、对佛教教义理解的表层性、对佛教功用评价的片面性。”^[21]但整体来看,尤其比之宋儒,罗氏思维方式、理论主张受佛教之影响可谓微乎其微。

[参 考 文 献]

- [1] 陈来. 有无之境——王阳明哲学的精神[M]. 北京: 人民出版社, 1991: 142.
- [2] 罗钦顺. 困知记(卷上)[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [3] 罗钦顺. 困知记续(卷上)[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [4] 罗钦顺. 困知记三续[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [5] 程颐、程颢. 二程集: 第一册[M]. 北京: 中华书局, 1981: 30.
- [6] 罗钦顺. 答允恕弟[M]//困知记·附录. 北京: 中华书局, 2013.
- [7] 罗钦顺. 困知记续(卷下)[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [8] 张载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978: 26.
- [9] 罗钦顺. 与王阳明书[M]//困知记·附录. 北京: 中华书局, 2013.
- [10] 杨明. 儒家“中和”理念及其现代价值[J]. 道德与文明, 2010(2): 53.
- [11] 罗钦顺. 困知记(卷下)[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [12] 罗钦顺. 答欧阳少司成崇一[M]//困知记·附录. 北京: 中华书局, 2013.
- [13] 罗钦顺. 又[M]//困知记·附录. 北京: 中华书局, 2013.
- [14] 王阳明. 答罗整庵少宰书[M]//王阳明全集: 第一册. 北京: 线装书局, 2014: 97.
- [15] 黄宗羲. 文庄罗整庵先生钦顺[M]//明儒学案(四十七卷). 北京: 中华书局, 1985: 1108.
- [16] 黄芳. 困知记序[M]//困知记·附录. 北京: 中华书局, 2013.
- [17] 冯友兰. 中国哲学史新编: 第五册[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 259.
- [18] 冯友兰. 中国哲学史新编: 第六册[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 12.
- [19] 胡发贵. 罗钦顺评传[M]. 南京: 南京大学出版社, 2001: 304.
- [20] 罗钦顺. 整庵存稿[M]. 四库全书本.
- [21] 李承贵. 儒士视域中的佛教——宋代儒士佛教观研究[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2007: 9-10.

(责任编辑: 谢光前)

“Defending Confucianism and Rejecting Buddhism” ——Luo Qinshun’s Views of Buddhism

REN Shi-yang, XU Zhi, QU Yan-chao

(Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing 210023, China)

Abstract: The ultimate aim of Luo Qinshun’s thought is “Defending Confucianism and Rejecting Buddhism”. From both ethics and temperament theory, he demonstrates that “Confucianism and Buddhism are two different thoughts,” and argues that “Buddhism and Chan Sect are shallow”. Luo “believes in Cheng and Zhu”, criticizes “Xiang Shan resigns himself to the Chan Sect” and “Yang Ming’s thoughts belong to the Chan Sect”, and believes that “the philosophy of the mind is the Chan Sect”. On the one hand, Luo deserves the credit of defending “Taoism”; on the other hand, Luo’s analysis on Buddhism is partial. Therefore, research on Luo qinshun’s view of Buddhism helps us to deepen our understanding of the reason why Confucian scholars reject Buddhism in Ming dynasty, which has important academic value.

Key words: Luo Qinshun; Confucianism; Views of Buddhism