



羅欽順對陽明心學的批判

趙南浩

韓國 國際腦教育大學院教授

摘要

羅欽順站在朱子學的立場，從辨斥王陽明、湛若水二人的學術，進而展開他自己的哲學思想。他批評王、湛二人的學術都是禪學。不過，王陽明的良知、湛若水的體認，都是針對明代僵化之朱子學的思惟形式而發。王陽明、湛若水都強調，道德準則並不是外來的形式規範，而是由悟得內心本有的天理而自得的。陽明學者的焦點集中於：能夠改革現實而自覺真正主體性的個人存在。尤其泰州學派的民間講學，確實使一般老百姓覺醒他們本有的政治意識。但是，王、湛二人的學術主張，從其流弊上看，難免導致客觀道德規範的忘失，又可能破壞社會秩序。有鑑於此，羅欽順擔憂，過分強調自覺真正主體性的個人存在，反而會造成現實社會的混亂，不利於國家的治理。若將「致良知」推至極端，則可能使所有的人都成為倫理判斷的尺度，如此一來，就不能確保倫理標準的普遍性。這也是羅欽順批評陽明學的原因所在。此外，羅欽順又指出王、湛二人學術有出入釋、道二教的危險性。相對於王陽明，羅欽順放棄自覺真正主體性的個人存在，而關注改善一些既存的社會問題，以便維持社會體系的穩定；至於那些既存的社會問題，仍然可由能左右社會的知識分子來解決與改善。就此而言，在羅欽順可說是保持朱子學的一貫立場。從這個角度說，羅欽順的學術思想，旨在維持明朝整個體系的學術價值。

關鍵詞：羅欽順，王陽明，湛若水，良知，體認，明代朱子學



The Lo Qin shun's critic about the related problem of Yang Ming study

Nam-ho Cho

Professor, University School of International Brain
Education Zonghedaxue

Abstract

Luo Qinshun criticized the Wang Yangming and Zhan Ruoshui's study related of Zhuxi and developed their own philosophy. He criticized both of them as Zen Buddhism. But the innate-knowledge of Wang Yangming and the deep thinking principle of Zhan Ruoshui criticized the Zhuxi school in Ming Dynasty. They insisted that the moral standard must come from not the follow external form normally but the realization internal principle. Yangming scholar stressed on strong individual man that inflected on reality of political field. Luo Qinshun thought that It will have lost the objective moral standard and disorder in reality of political field. He took precautions in it. He had awaken their theory within not Buddhism and Taoism but Confucianism. He resolved problem of Ming Dynasty with not strong individual man but the Dynasty and intelligent person that make up for problem. In this point, he is an scholar of Zhuxi school. The philosophy and thought of Luo Qin shun has an academic value that protects Ming Dynasty.

Keywords : Lo Qinshun, Wang Yangming, Zhan Ruoshui, Innate - knowledge, deep thinking principle, Zhuxi school in Ming Dynasty



一、序言

明朝的政治社會，由於明太祖實施嚴厲的君主專制政治，所以在羅欽順(號整菴，1465-1547)所處的年代，無法將朱子學適用於現實政治社會。加上明朝朝廷早已開始壓制知識份子的自由言論，縮小知識份子自由活動的舞臺，藉此擴大皇帝及其親近勢力的影響力。¹不僅如此，從經濟變遷上來看，隨著政治腐敗，皇親國戚和宦官專橫跋扈，吞併大量的土地作農莊，產生了數以萬計的流衆，繼而發生農民叛亂，社會連年動盪不安。²羅欽順所處的正德年間(1505-1521)，以劉瑾爲首的八名宦官(八虎)，更加肆無忌憚，蹂躪百姓。他們利用國家權力，大量搜刮民脂民膏，滿足自己日益膨脹的私欲。他們還利用自己的影響力，隨意左右國家官僚的人事權，又利用因賄賂手段而被提拔的官僚們，大量侵佔土地和農田，使廣大農民淪落爲雇農或者貧民。³

就在政治社會上的混亂如此擴大之時，作爲紳士階層哲學思想的朱子學已經完全喪失了實踐基礎。在這種情況下，應該挺身而出主持社會公道和理性、良心的紳士階層知識分子，卻在政治的強制壓迫下，不顧社會動蕩不穩，只能想方設法以朱子學的科舉考試來擠進上層社會。之所以產生

¹ Charles O.Hucker, 박지훈 等譯：《中國文化史》(한길사, 1985年)，頁318。

² 阪倉篤秀：〈武宗朝における八虎打倒計劃について〉，收入小野和子編：《明清時代の政治と社會》(京都：京都大学人文科学研究所，昭和58年[1983年])，頁553-556。

³ 《整菴存稿》，卷4，〈贈侍御楊君奏績書〉：「蓋瑾陝山也。瑾善盜官以啗其鄉人，用爲腹心股肱耳，且受其啗者，恬不思義，方揚揚自慶，以爲天下事，無不可爲。」又卷10，〈獻納愚忠疏〉：「賊瑾家財金銀，動踰百萬，此皆萬民衣食者，而聚爲賊瑾囊篋之實，民之爲盜，固其所也。」正德年間所起的劉六、劉七之亂，可說是震動全國和北京的農民起義。參閱西村元昭：〈劉六劉七の亂について〉，《東洋史研究》32卷4號(1974年)，頁482-483。



如此墨守朱子學的現象，正反映這種明代政治社會的現象。

當時墨守朱子學的朱子學者們不但忽視社會現實上的問題，只注意實踐朱子學所制定的教條。他們大都是追隨明初《朱子大全》的朱子學者，也享有明朝國家權力與學術之間的穩定關係，再也沒有改革的意願。這些朱子學者們認為，朱子學既然已經在朱熹（號晦菴，1130-1200）身上建構完整的學術體系，他們在學術上的任務，只要讀書熟誦而已。當時的科舉考試，都是從明初定為官學的朱子學中出題，他們只需熟悉背誦朱子學，就容易考中科舉，並能夠維持他們在社會上的地位。

元代和明代的朱子學者都嚴守朱子「理先氣後」的觀點，甚至於提出，即使沒有氣，理仍然可以獨自存在，換言之，理是唯一絕對的實在(reality)。這種見解強調的是道德規範的重要性，但卻忽略道德規範在現實中實現的現實基礎。這種僵化的朱子學者，其態度引發陽明學者極力反對。因為除了一些在朝當官的陽明學者之外，大多數在野的儒者還是必須面對現實社會的變遷，道德規範在現實中的崩潰，對他們而言是最要緊的問題。

陽明學者認為，「面對現在當下在場」的自己就是實踐道德規範的主體，並藉此確立自己的主體性，這是解決當前現實問題的首要方法。他們指出，朱子學者所認定的道德規範，即是具在本性中的「性即理」，此命題與「理先氣後」並無不同，都是將道德規範從現實中隔離出來，置於先驗的領域之中。因此，陽明學者不僅主張，現象化的心中具有道德規範的「心即理」，更進一步說，道德規範是由心所構成的。在此基礎上，他們認為，與其強調說先驗的道德規範，不如著重心中所能呈現出的道德規範之主體性。因而，陽明學者認為，人人既然本有先天的道德判斷原則與能力，此即是「良知」，便要依良知在現實行事中實現道德規範，這就是所謂的「致良知」。據此，陽明學者勇敢地面對社會現實，立志要做一個自覺真正主體性的個人存在，以開拓新的社會政治局面。

羅欽順就在批判僵化的朱子學與陽明學之間，建立自己的見解與主張，



同時又吸受這兩個學派的部分學術內容。僵化的朱子學者根據離氣而存在的理，所強調的是理的絕對性；而羅欽順之所以批判這種見解，就是爲了確保理的現實性。他對僵化後的朱子學之批判，就表現在他拒絕接受理氣二分、本然之性與氣質之性二分、道心與人心二分等見解上。羅欽順特別關注，由道德規範所實現的現實條件，以及由本體呈顯的現象；就此而言，他的一系列主張，從道德規範的實踐上看，可說是與陽明學者相近。⁴不過，羅欽順與陽明學者仍有根本上的差異與分歧。簡言之，陽明學者的焦點集中在，能夠改革現實的自覺真正主體性的個人存在上；而羅欽順則擔憂，過分強調如此自覺主體性的個人存在，反而會造成現實社會的混亂，不利於國家的治理。若將「致良知」推至極端，則所有人的良知都能成爲道德判斷的標準，但現實上則可能不能確保倫理標準的普遍性，羅欽順就是從此角度來批評陽明學。因此，羅欽順放棄對自覺真正主體性的個人存在的探究，著重改善一些既存的社會問題，以便維持社會體系的運作。至於那些既存的社會問題，仍然可以由能左右社會的知識分子來解決並改善。從此觀點來說，羅欽順可說是堅守朱子學的立場。

事實上，從朱子學的觀點來看，羅欽順也認爲湛若水（號甘泉，1466-1560）也是與王陽明（名守仁，1472-1529）一樣，是主張心學的學者。因而，他針對當時流行的朱子學和陽明學，加以批判。⁵從這個脈絡

⁴ 趙南浩：《羅欽順의 哲學과 朝鮮學者들의 論辨》〔羅欽順哲學與朝鮮學者的論辯〕（首爾大學博士論文，1999年），頁1-30。

⁵ 羅欽順（1465-1547），字允升，號整菴，諡文莊，江西省泰和縣人。他於弘治六年（1493）及第，歷任南京國子監司業、南京吏部右侍郎、吏部尚書和禮部尚書。他主要任職在南京，所以他能夠專心研究學術，又在辭官之後，二十餘年繼續研究學術。他的文集有《整菴存稿》、《整菴續稿》，還有《困知記》一書。《困知記》一書是持續增補而成，今有二卷，續二卷，三續一卷，四續一卷，續補一卷，外編一卷，附錄一卷，共九卷。《困知記》如此多有出版，實際上與明朝廷發布禁止陽明學的兩次禁學有密切的關係，從而它的出版年度，大致相當於朝廷發在禁止陽明學的禁學時期。1522年第一次陽明學的禁學令之



來說，一定要考慮羅欽順、湛若水、王陽明三人思想的異同，才能理解明代中期思想史的地圖。不過，本論文主要探討羅欽順對陽明心學的批判，當然也包括他對湛若水及陽明弟子歐陽德（號南野，1496-1554）二人的批判。

二、羅欽順對王陽明、歐陽德的批判

在心性論的主張上，羅欽順認為道心是道德原則，人心是一般包括感情、知覺、欲望在內的心之作用。因此，他強調不可混淆道心與人心的區別。他的如此區分道心與人心，就是針對陽明學而提出來的。

就王陽明而言，朱子學的格物，過分偏重於外物的探究，因而阻擋人之內心的自發。所以陽明主張，人要成為真正的道德主體，一定要開發心之作用。因為人之本心本有道德價值的判斷能力，只要開悟並恢復這種道德價值的判斷能力，就能夠成為真正道德的主體。值得關注的是，王陽明

後，1528年出版《困知記》二卷；1529年第二次禁學令之後，又有1531年續卷上、1533年續卷下、1546年三續和四續。關於羅、王二人的關係而言，王陽明曾在1514年任職大鴻臚之時，懇請羅欽順為他父親王華寫作〈聽松軒記〉，今載於《整菴存稿》，卷2。此外，陽明朋友餞別陽明之時所作的詩文上，羅氏還為他寫作其序文，此中讚陽明的經世之才。此後，二人又在南京見面，討論學術。王陽明又把〈大學古本序〉和《朱子晚年定論》寄給羅氏，羅氏1520年回信，陽明又回答信，都載於《傳習錄·答羅整菴少宰書》。羅氏又在九年之後，1528年寫信給陽明，可惜此一年十一月陽明逝世而不得見。羅氏在陽明逝世之後，又為他寫作祭文。如此看來，羅、王二人的關係，可說是不錯的。又，關於羅氏和湛若水的關係而言，二人的交流，開始於羅氏勸湛氏出任。（《困知記·附錄·整菴履歷記》）羅氏任職在南京國子監之時，湛氏是他的學生。目前還有湛氏的兩封書信（1535年、1540年）和羅氏的一封書信（1540年）。二人主要討論有關陳獻章學術是否禪學的問題。羅氏死後，湛若水為他撰寫祭文。



認為，心本有的先天價值判斷能力等同於「良知」，並積極地要求悟得良知，這就是「致良知」。「良知」一語出自《孟子》「不學而能者，其良能也；不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。」⁶ 孟子把道德心之直覺視為良知，在此基礎上，陽明又加上良知之分辨善惡、是非的先天能力，並以包含知、情、意在內的概念來闡明良知的意涵。⁷ 王陽明的良知學，是從他一方面懷疑朱子的理念，另一方面對抗朱子的主知主義傾向而提出的。王陽明所謂的「天理」，不是朱子學意義下先於心而主宰心的理，而是具體行為當中所實現出來的理。他不從經驗之前的「未發」（未發之性）著眼，而主張良知是未發與已發統一的整體，故就良知而言，並沒有明確分未發之本體和已發之作用。王陽明主張，良知才是心之本體，要悟得良知，才能脫離朱子學求外之蔽害。不過，陽明為指點門人弟子悟良知，起初曾借用佛教的靜坐或者道教的內煉術作為方便法門，以致陽明遭受到禪學之誤認的批評。

其實，禪學不承認天理，而陽明學還是承認天理。但這個天理的意義，隨著觀點不同而有所不同，故兩方是否承認天理，實際上並不重要的。不過，從羅欽順的觀點來看，儒家的天理一定具有道德的普遍性與客觀性，這樣的「天理」針對我們的道德生活與行為，才是有效的。羅欽順批評王陽明，認為陽明所提出的良知，只不過是知覺的作用，而陽明「良知即天理」的觀點，也與佛教「作用是性」的觀點沒有兩樣，二者均是異端。⁸ 在羅欽順看來，若依照王陽明「良知即天理」觀點而行動，則其所表現的行為只是隨著心所意識到的指向而做出的行動而已。就此而言，如此的行為，的確失去道德的普遍性。羅欽順認為之所以產生此問題，乃因王陽明不承認未發之天理的錯誤所致。在這個意義下，羅欽順批評陽明的良知學與佛

⁶ 《孟子·盡心上》。

⁷ 《傳習錄》，頁 179。

⁸ 趙南浩，《羅欽順에 있어서 普遍的原理의 問題》〔有關羅欽順普遍原理之問題〕（首爾大學碩士論文，1988 年），頁 31-32。



教、禪學並沒有不同。

有關羅欽順對良知的正式批評與討論，在王陽明生前並未發生，直到陽明去世後，他才開始與陽明門人歐陽德展開爭論。⁹首先，歐陽德界定良知說：「良知二字，正指示本性。」¹⁰又說：「蓋天性之真，明覺自然，隨感而通，自有條理者也，是以謂之良知，亦謂之天理。」¹¹針對此論點，羅欽順反駁說：「『蓋天性之真』，乃其本體；『明覺自然』，乃其妙用。『天性』正受生之初，『明覺』發於既生之後。有體必有用，而用不可以為體也。」¹²據此可見，歐陽德先將良知歸之於本性，據此強調了良知本具天理。但羅欽順卻駁斥說，良知充其量說是心之妙用，不能誤認妙用為本體。換言之，在羅欽順的思路裡，良知只是局限於主觀的心之作用而已，並不能說良知本具客觀性和普遍性的道德本體，良知並不是天理。

針對羅欽順「良知非天理」與「良知即知覺」之說，歐陽德也為良知辯護，指出良知與知覺是名同實異。歐陽德說：

某嘗聞，知覺與良知，名同而實異。凡知視知聽，知言知動，皆知覺也，而未必其皆善。良知者，知惻隱，知羞惡，知恭敬，知是非，所謂本然之善也。本然之善，以知為體，不能離知而別有體。¹³

歐陽德區分「良知」與「知覺」的不同，一般而言，知覺「視、聽、言、動」的知覺有善有惡，但知覺「四端」的良知是本然之善。換句話說，

⁹ 羅欽順和歐陽德二人之間，有兩次書信（1534，1538），二人都是江西省泰和縣人。

¹⁰ 《歐陽南野先生文集·答羅整菴先生寄困知記（一）》：「竊意良知二字，正指示本性，而使人知所用其力者。」

¹¹ 同註 10。

¹² 《困知記·附錄·答歐陽少司成崇一（甲午秋）》。

¹³ 《歐陽南野先生文集·答羅整菴先生寄困知記（一）》。



感覺器官和身體的一般知覺，是有善有惡，而且這些知覺不能知覺本然之善。而天理自然呈顯的四端有本然之善，能知覺本然之善的良知，既是妙用，也是本體。因此，良知既不同於感官知覺，又不同於「有用無體」的佛教。

換個角度說，良知在顯現時，或許與知覺發生某種關係。在陽明學派內部，有些人認為良知與知覺有關係，有些人則認為良知與知覺截然不同。泰州學派屬於前者，而大部分陽明學者屬於後者。而在陽明學者當中，也有些人主張，就在已發的日常生活中能體認得良知而施以實踐之功夫；另有些人主張，必須在未發的靜定中體認良知。強調致良知功夫從「已發」著手的陽明學者如歐陽德，屬於前者；而強調「未發」功夫的學者如聶豹（號雙江，1487-1563）、羅洪先（號念菴，1504-1564），則屬於後者。¹⁴

由於歐陽德偏向於已發上用功夫，所以他主張，良知雖與知覺不同，但是要致良知，則需通過知覺而悟得。其實，歐陽德這一主張，可說是針對現成派而發，強調他不同意現成派的良知無善無惡說。就此而言，歐陽德接受朱熹所解釋的良知是本然之善的觀點，¹⁵強調要積極地把良知與本然之善聯繫在一起，據此，他反對現成派的良知無善無惡說。在這個意義下，歐陽德的觀點，可說是接近於朱子學的。¹⁶

另一方面，羅欽順堅持主張「良知即知覺」說，他的論證如下：

¹⁴金聖泰：《王陽明學派의 良知說에 관한 研究》〔王陽明學派良知說之研究〕（首爾大學博士論文，1996年），參見韓文抄錄。

¹⁵《孟子集註·盡心上》：「良者，本然之善也」。程子曰：「良知良能，皆無所由；乃出於天，不繫於人。」

¹⁶歐陽德被歸屬於江右學派，江右學派不同於左派，非常強調工夫的重要性。彭國翔認為，在良知與知識的關係問題上，南野的體用觀實際上已有陽明學的一元論滑向朱子學的二元論，當然，這種無形的滑轉是南野所未必自覺的。《良知學的展開》（北京：三聯書店，2005年），頁371。



人之知識，不容有二。孟子本意，但以不慮而知者，名之曰良，非謂別有一知也。今以知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非為良知；知視、知聽、知言、知動為知覺，是果有二知乎？夫人之視聽言動，不待思慮而知者多矣，感通之妙，捷於桴鼓，何以異於惻隱羞惡恭敬是非之發乎？且四端之發，未有不關於視聽言動者，是非必自其口出，恭敬必形於容貌，惡惡臭輒掩其鼻，見孺子將入於井，輒匍匐以往救之，果何從而見其異乎？¹⁷

在羅欽順的論證下，「是非」必須藉由「口」說出來，如是，良知便與口之知覺結合；「恭敬」也必須從「身體」之容貌表現出來，則良知又與身之知覺結合。如此一來，在說話和行動之時，知覺四端的良知，必在感官知覺當中起作用。據此，羅欽順主張，人之知識只有一種，即是良知與知覺相互連結，因而不需要區分良知與知覺。¹⁸

同時，羅欽順又批評歐陽德強求區分良知與知覺，與佛教相似，而儒家從來沒有如此的區分。羅欽順說：

知惟一爾，而強生分別，吾聖賢之書未嘗有也。惟《楞伽》有所謂真識、現識及分別事識三種之別。必如高論，則良知乃真識，而知覺當為分別事識無疑矣。¹⁹

依據羅欽順的嚴厲批評，歐陽德區分良知與知覺，相似佛教唯識論的論點，類比地說，「良知」即是「真識」，「知覺」即是「分別事識」。如此一來，陽明學就與佛教沒有區別，都是異端之學。其實，《楞伽經》所以分別「真識」（第八識）、「現識」（第七識）、「分別事識」（第六識）的根本目的，不

¹⁷ 《困知記·附錄·答歐陽少司成崇一（甲午秋）》。

¹⁸ 山本命：《明時代の儒學倫理學的研究》（東京：理想社，1974年），頁365。

¹⁹ 困知記·附錄·答歐陽少司成崇一（甲午秋）》



在於強調「真識」與「分別事識」的不同，而是提醒人們不要執妄分別，以免產生主觀與客觀的錯誤。再者，「真識」也不是單純的知覺，而只是可以轉成「大圓鏡智」的。²⁰

在羅欽順看來，真識絕不能當作道德的本體，只是凡人的妄識而已，因而不能如歐陽德那樣把單純的知覺作用視為道德的本體，更不能把單純的知覺作用分為真識與分別事識。羅欽順認為，孟子所謂的「良知」終究是「知識」，而歐陽德勉強在知識中簡別出良知，把良知看作聖人的睿智，這是第一點錯誤。再者，歐陽德又將知覺四端本善的良知歸於本性，誤認良知本具道德本體，把良知看作是一種相似真識的本體，這是誤認良知為真識之誤。這也顯示歐陽德不太了解佛教唯識論，從而陷入佛教的思路，這是第二點錯誤。

當然，歐陽德對羅欽順的以上兩點批評，也都加以反駁。歐陽德說：

惻隱、羞惡、恭敬、是非之知，不離乎視聽言動，而視聽言動，未必皆得其惻隱、羞惡之本然者。故就視聽言動而言，統謂之知覺；就其惻隱、羞惡而言，乃其所謂良者。……若《楞伽》所謂真識，則非《孟子》之所謂良者，其於惻隱、羞惡、恭敬、是非乎何有？宜不得比而同之矣。²¹

由此可見，歐陽德雖然承認，良知與感官（視聽言動）的知識有相依關係，但他還是強調，視聽言動的知覺不能知本然之善，只有良知才能知本然之善。因此，應該從能否知覺本然之善來分別知覺與良知的不同。再者，歐陽德指出，真識既然沒有如惻隱、羞惡的本然之善心，亦即是說，真識沒

²⁰ 關見解，參崔真德：《朱子學을 위한 辨明》〔為朱子學辨明〕（首爾：清溪，2000年），頁364-416。

²¹ 歐陽南野文集·答羅整菴先生寄困知記（一）》。



有「良」，也沒有知覺本然之善的道德判斷能力；而良知不僅本有道德心，又本具道德判斷能力。就此而言，歐陽德不同意羅欽順的第二點批評。嗣後，羅欽順又寄一封信給歐陽德，並承認二人各有見解，但也結束了二人有關良知的論辨。²²

事實上，對於是否區分良知與知覺的疑問，歐陽德早在他與羅欽順進行爭論（1534年、1538年）之前，已經向王陽明提問而受教（1527年）。針對歐陽德的提問，王陽明回答說：

（歐陽德問）師云：德性之良知，非由於聞見。……竊意良知雖不由見聞而有，然學者之知，未嘗不由見聞而發。滯於見聞固非，而見聞亦良知之用也。……若致其良知，而求之見聞，似亦知行合一之功矣。如何？

（王陽明答）良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。……大抵學問功夫，只要主意頭腦是當。若主意頭腦專以致良知為事，則凡多聞多見，莫非致良知之功。蓋日用之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行。除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣，故只是一事。²³

據此可見，歐陽德的提問是，德性之良知，雖然不由見聞之知而產生，但見聞之知卻也是良知的作用。就此而言，「德行之良知」與「見聞之知」二者的關係，實有待釐清。換句話說，良知是有關是非的先天判斷能力，應該在現實的知覺中呈現出來，但又不能直接地把現實的知覺視為良知，這就是不能完全信賴良知的困難所在。值得注意的是，王陽明回答的重點，

²² 困知記·附錄·答歐陽少司成崇一（乙未春）》：「夫良知之說，賢契講之久矣。其義皆先儒所未及。僕之所守，不過先儒成說，其不合也固宜。詳味來書，詞雖若謙而所執彌固。固以凝道，謙以全交，可謂兩得之矣。」

²³ 傳習錄·中·答歐陽崇一》。



在於闡明現實具體的功夫實踐中，「良知」（德性之知）與「知覺」（見聞之知）是一個而不是兩個。其關鍵就在於認得良知是主腦，一定先要致良知，才能具體明白此理。因此，王陽明要歐陽德不必強求「良知」（德性之知）與「知覺」（見聞之知）的分別。由此可見，歐陽德與羅欽順論辨之時所提出有關良知是知覺本然之善的見解，實際上是根源於王陽明的。不過，歐陽德卻也接受朱熹有關良知的解釋，一定要區分良知與知識的態度，此不同於王陽明的看法，也看出他表現出朱子學的傾向。

歐陽德與羅欽順二人種種觀點的不同，其實來自於對良知有不同的解釋。歐陽德注重良知之「良」，所以他主張良知不同於一般的知覺。羅欽順則挑剔良知之「知」，因而批評良知只不過是一般的知覺而已，二者無須加以區分。

綜合而言，羅欽順與陽明學者之間大不相同的觀點在於，陽明學者認為良知本是道德的本體，故良知能夠成為判斷現實的標準；羅欽順則認為良知只是知覺作用，所以不能當作判斷現實的標準。羅欽順主張，具有普遍性與客觀性的道德標準是實際存在的，但並不是任意由人為構成的。他認為如果道德標準是由人為主觀意識所構成的，則會產生極大的危險。具體的說，如果隨著個人自己的關心與利害關係，恣意制定社會的道德規範，則很容易造成社會混亂的危險。²⁴

三、羅欽順對湛若水的批判

客觀地說，湛若水認為自己的學術居於王陽明與羅欽順之間。湛若水主張要擴大心體到天下萬物，並體認其內心的天理。如此一來，其學說就不會不流於像陽明那樣的主觀論，也不像羅欽順那樣偏重於求外。換句話

²⁴ 困知記·附錄·答歐陽少司成崇一（甲午秋）：「今以良知為天理，乃欲『致吾心之良知於事事物物』，則是道理全在人安排出，事物無復本然之則矣，無乃不得於言乎！」



說，湛若水他主張天下萬物都在吾心之內，且要在天下萬物上體認吾人內心的天理。因此，湛若水有關心性論的見解是：心是本體，不僅包羅天地萬物且與萬物同體而內含生理。就此而言，他一定要維持心之能動性，同時又保持本性的中正標準。湛若水說：

性者，天地萬物一體者也，渾然宇宙，其氣同也。心也者，體天地萬物而不遺者也。性也者，心之生理也，心性非二也。²⁵

湛若水這一觀點不同於陽明學與朱子學，從其由性控制心的觀點來說，不同於陽明學。再就他重視心之包羅天地萬物且為同體的包容性來看，把心之生理看做理的觀點，也不同於重視事物之理的朱子學。

羅欽順將湛若水的主張理解為：知覺既是心之本體，天理又是心之本體。故他據此提出「心之本體是否有二」的疑問，且又批評湛若水這種主張如同揚雄一樣，只是模仿別人而沒有自己的創見。²⁶羅欽順更進一步推論湛若水這一主張，從形式邏輯上看，等同於「知覺即天理」的結論。²⁷據此，羅欽順再批評湛若水的這個結論是，是將天理二字引入知覺之中。即使湛若水的體仁工夫，也只是要悟得心之知覺作用而已。²⁸在羅欽順看來，入於知覺中的天理，其道德標準便是降低到個人意識的水平，是人為主觀之心所構成的。這樣的思路與觀點，簡直是禪宗的方法，也與陸象山、王陽明的心學沒有兩樣。

²⁵ 明儒學案》，卷37，〈心性圖說〉。

²⁶ 困知記》，卷下，55章：「嘗得湛元明所著書數種，觀其詞氣格力，甚類揚子雲。」

²⁷ 困知記》，三續，24章：「中間以知覺為心之本體，凡數處。又以天理為心之本體，亦數處。不知所謂本體者一耶二耶？謂心體有二，斷無此理。體既不容有二，則其所認為天理者，非知覺而何？」

²⁸ 困知記》，三續，24章：「以知覺為天理，則凡體認工夫，只是要悟此知覺而已，分明借天理二字，引入知覺上去。」



王陽明以良知為宗旨，而湛若水卻把天理作為其主張的主幹。湛若水所揭示「隨處體認天理」的宗旨，就是遠繼程顥（號明道，1032-1085）的「識仁」、近承陳獻章（白沙，1428-1500）的「靜中養出端倪」。持平地說，湛若水「隨處體認天理」的宗旨，就是強調心之自發性與能動性的，在這一點上，湛若水與王陽明相近。但湛若水又強調以天理控制心之活動性，這卻與王陽明不同。²⁹王陽明的良知，注重於依著心之活動而自發的意志之上。從陽明學派所產生的流弊來看，致良知可能成為沒有道德行為的標準，甚至隨心所欲而任意做出行動，以致造成社會混亂的危險。³⁰從這個角度上看，湛若水不得不看重天理的控制性。

湛若水雖然與王陽明一樣屬於心學，然而他重視天理的態度，正表明其學術的獨立性。但是，由於湛若水對「天理」、「心」之概念的理解，難免模糊，所以直到他去世之後，並沒有形成一門獨立的學派，而他的大多數門人大都採取其與陽明後學調和的態度。³¹有趣的是，羅欽順早已預料到這一後果。

羅欽順之所以批評湛若水與王陽明，主要的論據在於他們二人把知覺界定為天理。羅欽順再三強調，知覺本身是不能確保道德標準，因為知覺只是一種接觸事物而感受的能力而已，所以它不具有一定的道德標準。要言之，將知覺當作道德標準，終究無法實現道德的普遍性。

四、結語

羅欽順站在朱子學的立場，從辨斥王陽明、湛若水二人的學術，進而

²⁹ 若水雖然強調了，敬功夫，然而王陽明卻認為，誠意功夫已包含敬功夫在內，從而不需要另一個敬功夫。陳來撰，安在浩譯，《宋明性理學》（首爾：藝文書院，1997年），頁410。

³⁰ 明儒學案》，卷37，〈語錄〉：「皆說心知是非，皆良知，知得是便行到底，知得非便不到底。如此是致，恐師心自用。」

³¹ 田武彥：《宋明哲學の本質》（東京：木耳社，1984年），頁177-178。



展開他自己的哲學思想。羅欽順嚴厲批判王陽明、湛若水二人的學術都是禪學。不過，王陽明的「致良知」、湛若水的「隨處體認天理」，都是針對僵化朱子學之思維而發。王陽明、湛若水都強調，道德準則不是外來的形式規範，而是由悟得內心本有的天理而自得的。尤其是泰州學派的民間講學，確實使一般老百姓覺醒他們本有的政治意識。然而，從其學說的流弊來看，王陽明、湛若水的學術主張，難免導致客觀道德規範的忘失，且可能破壞社會秩序。因此，羅欽順早已警戒到這一流弊。此外，羅欽順又提及王陽明、湛若水的學術因出入釋、道二教，有其危險性。故在羅欽順的主觀願望上，一定要將王陽明、湛若水的學術歸屬於儒家。就此而言，羅欽順的學術思想，意味著維持明朝整個體系的學術價值。



參考文獻

- 《困知記》，北京：中華書局（理學叢書），1990 年。
- 《整菴存稿》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1988 年。
- 《傳習錄》，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。
- 《歐陽南野先生文集》，《陽明學大系》，第 5 卷《陽明門下（上）》，東京：明德出版社，1973 年。
- 《明儒學案》，《黃宗羲全集》卷 7、卷 8，杭州市：浙江古籍出版社，1994 年。
- 孫英植，《리성과 현실》〔理性與現實〕，蔚山：UUP，1999 年。
- 崔眞德：《朱子學을 위한 辨明》〔為朱子學辨明〕，首爾：清溪，2000 年。
- 陳來撰，安在浩譯：《宋明性理學》，首爾：藝文書院，1997 年。
- 彭國翔：《良知學的展開》，北京：三聯書店，2005 年。
- 岡田武彥：《宋明哲學の本質》，北京：木耳社，1984 年。
- 山本命：《明時代の儒學倫理學的研究》，東京：理想社，1974 年。
- 吳金成 外：《明清時代社會經濟史》，首爾：移山，2007 年。
- 金聖泰：《王陽明學派의 良知說에 관한 研究》〔王陽明學派良知說之研究〕（首爾大學博士學論文，1996 年）。
- 趙南浩：《羅欽順의 哲學과 朝鮮學者들의 論辨》〔羅欽順哲學與朝鮮學者的論辯〕（首爾大學博士學論文，1999 年）。
- 李楠永，〈宋代新儒家思想의 天人觀〉，〔宋代新儒家思想之天人觀〕《哲學》5 集，（1971 年）
- 林月惠：〈良知與知覺-析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》34 期，（2009 年）



羅欽順對陽明心學的批判

阪倉篤秀：〈武宗朝における八虎打倒計劃について〉，收入小野和子編：
《明清時代の政治と社會》，京都：京都大学人文科学研究所，昭
和 58 年〔1983 年〕。

西村元昭：〈劉六劉七の亂について〉，《東洋史研究》32 卷 4 號（1974 年）。

