

胡宏的關佛理論與象山的禪學風格

杜保瑞

臺大哲學系副教授

一、前言：

宋儒無不關佛，並在關佛的同時也會攻擊其它的儒者為入禪。宋儒的關佛意見洋洋灑灑，是否入理？有沒有什麼論述的重點？能否真正與佛學展開正式的辯論？這是本文要探討的第一個問題，本文將藉由胡宏的關佛說法為對象展開討論，筆者的基本立場是宋儒固然關佛，且可分為幾類意見陳述，但都是儒者價值立場及世界觀知識的申述，談不上真正對佛教理論形成有意義的攻擊。而象山與朱熹互譏為禪，明儒羅欽順則直指象山文集的文字控訴為入禪，當代學者則有不少人為此澄清，這是本文要討論的第二個問題，為什麼儒者性格強烈的陸象山會被斥責為禪？他是否真有禪學思想？還是只是學術風格的近禪？而近禪又是什麼意思？筆者的立場是，象山與禪學都是講本體工夫的理論型態，因此論述的風格與教學的型態極為相近，但是本體的價值意旨不同，因此風格上的相同並不等於宗旨目標的等同，工夫形式的相同不等於本體價值的一致，因此只能說是象山風格近禪而不能說象山就是入禪。

二、胡宏對佛教的批判意見

儒者關佛之作，向來難成其功，關鍵在儒佛世界觀不同、價值意識不同，而儒者對所論之佛教究為哪一宗派、哪一經典之所指亦沒有確定，因此向來對佛教的批評都是在自己的世界觀價值立場所做的批評，嚴格地說，其實是沒有批評到重點的，因為根本沒有真正地針鋒相對到。胡宏對佛教的批評算是不少的，並且批評的角度也跟他的儒學理論的重點頗為一致，他對佛教的負面性批判性意見大都可以在他的儒學思想中被正面性表述出來，因此，與其說藉由胡宏對佛教的批評以認識儒佛之辨的問題，不如說藉由胡宏對佛教的批評而更認識胡宏的儒學。就胡宏的關佛而言，有以儒家入世的價值立場而說佛教為一自私之系統且不重視社會實踐而批評者，有以儒家之價值立場而說佛教不深入性命之理之批判者，有以儒家的即經驗世界的宇宙觀而對佛教世界觀的否定之說者，也有以佛教社會形象以為批評的，以上這些批判，只是儒者原有知識立場的堅持，轉為對佛教的否定而已，並不能深入佛教義理內部以為辯證。並且，胡宏亦不是針對某一特定之佛教經典或學派之說以為批評，因此只能視為胡宏的儒學理論的申張，卻不能算是真正的儒佛教義的辯論。

首先，胡宏以儒家入世價值立場對佛教的批評之說，見於下文：

「堯舜禹湯文王仲尼之道，天地中和之至，非有取而後為之者也。是以周乎萬物，通乎無窮，日用而不可離也。釋氏乃為厭生死苦病老，然後有取

於心以自利爾。本既如是，求欲無弊，其可得乎！」¹

本文從佛教有自利之私心以批評佛教，以佛教為厭惡生老病死之苦，是只為追求自己的利益。至於儒者的理想，則是盡天地中和之道而為天下社會的直接承擔。此說不能就佛教世界觀立場以說佛教思想，只就儒家入世立場以批評佛教思想，同樣情況又見下文：

「仲尼從心所欲不踰矩，可謂盡心矣。天即孔子也，孔子即天也。釋氏無障礙，而所欲不能不踰矩，吾知其未見心之全也，猖狂妄行而已。」²

本文批評佛教的行為是猖狂妄行，以孔子的不踰矩是盡心，因孔子能掌握天道，故心與性合，而為與天合一之境界，但佛教卻不重人倫，故所行所止皆是猖狂妄行，而非從心所欲不踰矩。胡宏所說當是佛教出家、剃髮等行宜是背棄家國倫理之行為，然而，佛教的世界觀及價值立場與儒家不同，這樣的批評只能見出儒家的立場，卻不能看到佛教行為的理由。同樣的思路又見：

「釋氏定其心而不理其事，故聽其言如該通，徵其行則顛沛。儒者理於事而心有正，故內不失成己，外不失成物，可以贊化育而與天地參也。」³

本文以佛教不涉入社會眾人之事而批評之，主張佛教之言似若該通，但因其不理會公眾之事，故而等於是行止顛沛，因此雖然其頗有定心之功，但絕非聖學。而儒者則是心亦有定，亦行諸事中，故內能成己，外能成物，而可以參天地，贊化育。胡宏的這套闢佛之說，都是站在儒家入世哲學的視野內的批評，然而佛教所認識的世界並不只是這個經驗世界，故而不以社會眾人之事為其理事的根本要點，即便要理其事，亦不會是儒者所認定的修齊治平意義下的理事。所以這又只是立場的衝突，而不是義理的辯論。同樣立場又見：

「釋氏有適而可，有適而不可，吾儒無可無不可。人能自強於行履之地，則必不假釋氏淫遁之辭以自殆矣。釋氏惟明一心，亦可謂要矣，然真孔子所謂好仁不好學也不如是。豈其愚至於無父無君，而不自知其非也哉！」

4

本文還是以儒家的入世立場批評佛教人士之行為，就社會事業之追求而言，以儒家標準為據，則運用之妙存乎一心，而依佛教標準，即有所違拗而不能肆應無窮。然而胡宏這是以儒家立場中認為有價值的事業為對象，此時自然儒者中之上焉者能無可無不可，而佛家人士即有所不可，故批評佛家為好仁不好學。即是說佛家的心是不壞的，但處事的作法是不見道的，不見道以致落入無君無父之境矣。其實說佛家無君無父是不準確的，佛家並沒有在價值立場上主張悖君棄父，只是在行為模式上被儒者視為無君無父，至於這些行為背後的理論意義儒者是不去探究的，只顯現為入世哲學跟出世哲學的立場衝突而已，這樣就永遠沒有儒佛間的真正理論溝通，因此也就談不上真正的論辯，說到底還是各說各話而已。

¹ 《胡宏集·知言·天命》頁2。胡宏著，吳仁華點校，中華書局1983年5月。

² 《胡宏集·知言·好惡》頁10。

³ 《胡宏集·知言·天命》頁3。

⁴ 《胡宏集·知言·事物》頁22。

胡宏以儒家肯定現實事務的立場批評佛教之說又見：

「即物而真者，聖人之道也；談真離物者，釋氏之幻也。」⁵

本文批評佛教之說是幻說，主要指其不在經驗現實世界中追求理想，故批其談真離物，即是指佛教不肯定世俗事務，而儒者是即經驗現實世界而追求理想的，故為即物而真，此說是僅僅站在儒學系統立場的批評。另見：

「物無非我，事無非真。彼遺棄人間萬務，惟以了生死為大者，其蔽孰甚焉！」⁶

本文對佛教的批評即是五峰存有論系統中之道物關係的意見所指，道即應落實在具體生活世界之中，故而指責佛教不理會社會世俗之事者即是遺道自失。其實，若要討論道物關係，佛教的存有論命題亦將不異於五峰之作，只是此道以空性般若為理，故而具體落實下來即是儒者所見之這般不理世事的意象，而當佛教徒追求其理想時，又因世界觀的差異，其理想確實是在彼岸而非此世，因此其並非無一國土世界之追求，只其不在此世，故而儒者批判其只以自己的了生死為大事。這是因為儒者的生命史觀就是一世即永世，而佛教的生命史觀卻是輪迴無盡，因此在無盡的歷程中使主體自我清淨，而不執著於眼前的渾濁，才是真正的理想，因此了此世生命的渾濁固是一切修行活動的基本意義，卻並不即是私己棄公之意。

其次，胡宏以儒家價值立場以定位性理之道批評佛教之說如下：

「釋氏見理而不窮理，見性而不盡性，故於一天之中分別幻華真實，不能合一，與道不相似也。」⁷

本文批判佛教以天地為幻化之說，這樣的批評也是無從成立的，佛教對天地世界的看法是決定於佛教的整體世界觀的，以此為幻化時卻也另有以彼為真實處，真實的世界不在這個經驗世界的世界觀並不因此就是錯誤的世界觀，世界觀以經驗者的經驗真實以為真實，只要存有者能真實經驗到，則被其所經驗的世界就有在其經驗中的真實性，而不能僅以不同世界觀否定之，否則所有的宗教世界觀豈不皆是無稽之談了。本文說佛教「見理不窮理，見性不盡性」，這樣的說法也是難以成立的。佛教自有其理概念與性概念的使用性定義，就存有論之討論於理、性概念的使用性定義而言，儒佛可以有完全一致的意見，但就價值意識的內涵以定位理、性概念時，則儒佛絕不相同。儒以仁義誠善為其價值意識，以為其性與理之內涵。佛教以苦空無我為其價值意識，以為其性與理之內涵。至於以理概念指涉一切個體及總體事務之意義性原理，而以性概念指涉個體性意義原理的定義，則儒佛可以相同，不需爭辯。故而儒佛各家窮各家的價值意識之理，也各家盡各家的價值意識之性，就窮理盡性而言，兩家都做到了，就其所窮之理與所盡之性而言，兩家各不相同，故而亦無從批判起。又見：

⁵ 《胡宏集·知言·往來》頁 13。

⁶ 《胡宏集·知言·事物》頁 22。

⁷ 《胡宏集·知言·往來》頁 13。

「釋氏直曰吾見其性，故自處以靜，而萬物之動不能裁也；自處以定，而萬物之分不能止也。是亦天地一物之用耳。自道參天地、明並日月、功用配鬼神者觀之，則釋氏小之為丈夫矣。其言夸大，豈不猶坎井之蛙歟。」

8

本文批評佛教站在自己的性理之學的立場，卻不能處置天下事務，動不能裁，分不能止，因此只是一小教系統，而佛教自己卻言說誇大，簡直是坎井之蛙。本文依然是對經營現實世界的儒家立場的申明而已，亦並不能進入佛教價值觀及其所依據的世界觀，以為深入的討論，說佛教是坎井之蛙則是言之過度了。又見：

「拘於耳目聞見者，眾人也；無典章法度者，釋氏也，安得其心遍該流通與論性命之理而反之正哉！」⁹

本文批評佛教不重視典章法度，並以佛教說心似極流暢，卻不通性命之理。筆者以為，佛教的理想生命並不在現實世界的社會體制中，因此典章法度非其所求，至於心法活動的流暢是一切有理想追求的哲學體系所共有的，但仍有價值意識的差異，心的活動是定位在性命之理的價值意識內涵，儒佛價值意識內涵各不相同，故胡宏批評其性命之理之不正，但這也是無從批評的，因為兩造的整個性命觀的價值意識是不同的。

第三，胡宏也有以世界觀知識體系為進路批評佛教之說者，見下文：

「釋氏之學，必欲出死生者，蓋以身為己私也。天道有消息，故人理有始終。不私其身，以公於天下，四大和合，無非至理，六塵緣影，無非妙用，何事非真，何物非我？生生不窮，無斷無滅，此道之固然，又豈人之所能為哉？夫欲以人為者，吾知其為邪矣。」¹⁰

本文批評佛教出離生死是自私的態度，依據則是佛教的世界觀宇宙論，胡宏以佛教所說的四大、六塵皆是至理妙用，真實而不因人而有，因此不應出離。其實，四大、六塵之說，只是佛教宇宙論多重世界觀中的一部份知識項目而已，整套大乘佛教的世界觀理論尚不只此。至於四大和合、六塵緣影則是佛教世界觀的立場，佛教以現象世界一切假合，主體所見的世界更只是意識所變現的影像，因此現象世界是一應被捨離的對象。當然，佛教之說，尚有更多繁瑣的理論，並非如此兩句話說得完的。而胡宏的批評方式，就是直接以對現象世界的肯定立場來否定佛教的世界觀以及人生態度，因而以佛教出離生死的態度是以己身為私有的立場所發出的，於是胡宏得以儒家即現實而肯定的立場出發，批評佛說為人為之邪，而儒家則是不以現象世界為假合塵影，且不以干擾天道消息變化為人類應有之態度。然而胡宏之此說，全是原有儒學立場的申說，完全談不上對佛教的理解與辯論，只是以自己的立場以為否定對方的依據而已，甚至就是在否定對方的知識內涵中彰明自己的知識立場。下文依然是對佛教世界觀的批評：

⁸ 《胡宏集·知言·天命》頁4。

⁹ 《胡宏集·知言·天命》頁2。

¹⁰ 《胡宏集·知言·修身》頁4。

「有情無情，體同而用分。人以其耳目所學習，而不能超乎見聞之表，故昭體用以示之，則惑矣。惑則茫然無所底止，而為釋氏所引，以心為宗，心生萬法，萬法皆心，自滅天命，固為己私。小惑難解，大礙方張，不窮理之過也。彼其誇大言辭，顛倒運用，自謂至極矣，然以聖人視之，可謂欲仁而未至，有智而未及者也。夫生於戎狄，亦間世之英也，學之不正，遂為異端小道。惜哉！」¹¹

本文批評佛教世界觀，以佛教的唯識理論以為批判對象，認為佛教以心為宗，主張心生萬法之說，即是滅天命，即是己私之見，故為異端小道。胡宏之說，並無正式引文證說論理，可以說是以佛教一般行宜配合常識所知之命題，即以為佛教的全部，即以小道異端且為自私批評之，這其實也是無從說起的。萬法皆心是一形上學命題，是存有論的問題，本與價值意識無關，因此說不上這就是自私的態度，胡宏說其為自私就是以儒家的天命觀為立場而說的，以為世界收於己心即是不再公天下，這是概念定義的存有論與價值意識的本體論混淆的錯置，至於佛教從生老病死的探問入手，企求離苦得樂，這也還是知識的探索進程，仍談不上就是私己的態度。又見：

「釋氏以盡虛空沙界為吾身，大則大矣，而以父母所生之身為一塵刹幻化之物而不知敬焉，是有間也。有間者，至不仁也，與區區於一物之中沈惑而不知反者何以異？」¹²

本文批評佛教世界觀，佛教唯識學以世界為意識所變，因此說佛教是盡虛空沙界為吾身亦不是錯，說其為以己身為塵刹幻化亦是不錯，但當胡宏轉回儒家立場時，佛教此說即是對父母所生身之不敬，是至不仁者。其實敬不敬是一價值意識問題，而價值意識決定於世界觀，及由其所決定的思考方式，而儒者的世界觀就在現世，並以在現實世界的角色扮演以為價值落實的標的，於是以尊敬父母之孝道為重要價值，但這就是儒者的世界觀及價值理論系統，並無需即以此要求於佛教，更不能即以之為佛教有不敬父母的立場。以下是胡宏對佛教宇宙論中的輪迴觀的批評：

「釋氏窺見心體，故言為無不周遍。然未知止於其所，故外倫理而妄行，不足語言孔孟之道也。明乾坤變化，萬物受命之理，然後信六道輪迴之說，具詖淫邪遁之辭，始可與為善矣。」¹³

本文首先討論釋氏窺見心體是對佛教收斂一路的心法工夫的肯定，但對佛教因此不能為社會實踐之行止則甚為否定。本文對佛教的批評重點是明指六道輪迴說之錯誤。究其實，不論六道輪迴之說是否屬實，它確實是佛教世界觀中的基本立場，胡宏以儒家「乾坤變化，萬物受命」的存有論立場之世界觀來而否定佛教的六道輪迴之說，其實也是論據不足的，佛教世界觀並非提出一套儒家世界觀即能否定得了的，此一經驗有別之世界觀別異之驗證問題，非在具體經驗實做中不能了斷，未有經驗實做之前是無從以理論型態互為決斷的。總之胡宏之說也只

¹¹ 《胡宏集·知言·陰陽》頁9。

¹² 《胡宏集·知言·往來》頁13。

¹³ 《胡宏集·知言·事物》頁22。

是說明了胡宏心中的儒學世界觀及價值立場，那就是肯定經驗現實世界，而以社會人倫的倫理行為為理想追求之標的。以這樣的論辯形式來要求佛教徒放棄輪迴說，並把價值追求的眼光收回人倫世界是辦不到的。

第四，胡宏對佛教社會形象的批評如下：

「夫釋氏之道，上焉者以寂滅為宗，以明死生為大，行之足以潔其身，不足以開物成務；下焉者轉罪業，取福利，言之足以恐喝愚俗，因以為利而已矣。」¹⁴

本文對佛教的批評較為中理，上焉者有其涅槃理想及死生追求，而能有行宜潔淨之形象，但佛家之上焉者在儒者的眼中亦不足以開物成務，故仍非聖賢，但這也確實是佛教上焉者的社會形象，佛教中人亦不必駁斥，因為佛教中人自有其理想中的開物成務的世界，儒者不可解，即不需辯。至於胡宏對於佛教下焉者的批評，則甚是中理。以罪業說恐嚇愚俗而不能無畏佈施之佛教中人實亦比比皆是，此道中人亦正是「因以為利而已矣」，此一批評，佛教中人更不應駁斥，而應留為警惕，勿使自己只落得個以罪業說恐嚇取財的地步。

以上將胡宏對佛教的批評粗分為四種型態，申明立場足矣，深入辯證則不夠，因為胡宏並沒有站在同情地了解的立場上進行。

三、象山的關佛與禪學風格

象山關佛，但同時自己卻被指責為禪，理論上的意義為何？本節說之：

（一）象山關佛

象山亦做儒釋之辨，向來儒者之辨佛，筆者皆以為儒者不明佛理，因而辨之無力，主要即是不能於世界觀、宇宙論問題上看清楚佛教不同的知識立場，象山之辨亦然。唯象山之說法中亦有新意，此新是新於儒者辨佛之新，此新有四義，其一，以出世入世說公私，其二，以佛家之明道者亦不認同輪迴說，其三，說釋氏之需吾儒不需，而吾儒之需釋氏需之，其四，以中偏說儒釋。以下說之：

「某嘗以義利二字判儒釋，又曰公私，其實即義利也，儒者以人生天地之間，靈於萬物，貴於萬物，與天地並而為三極，天有天道地有地道人有人道，人而不盡人道不足與天地並。____釋氏以人生天地間，有生死，有輪迴，有煩惱，以為甚苦，而求所以免之。其有得道明悟者，則知本無生死，本無輪迴，本無煩惱。故其言曰，生死事大，如兄所謂菩薩發心者，亦只為此一大事。其教之所從立者如此，故曰利曰私，惟義惟公故經世，惟利惟私故出世。儒者雖至於無聲無臭，無方無體，皆主於經世。釋氏盡未來際普度之，皆主於出世。____釋氏之所憐憫者，吾儒之聖賢無之，吾儒之所病者，釋氏之聖賢則有之，試使釋氏之聖賢，而繩之以春秋之法，童子知其不免矣，從其教之所由起者觀之，則儒釋之辨，公私義利之別，判然

¹⁴ 《胡宏集·書·上光堯皇帝書》頁97。

截然，有不可同者矣。」¹⁵

公私義利之辯是儒者辯於他教的基本立場，象山則亦將之用于儒佛之辯中，象山以「出世入世說」以為公私之辨，實基於象山自己的儒學本位的經驗現實世界的世界觀範域，中國大乘佛教世界觀中之世界不只儒者所見之天地人三極之世界，象山言之出世者即出此天地人三極之世界者，然此天地人之世界仍是此經驗現實世界，並非佛教徒講的真正整體的世界，因此佛教徒尚有天地之外之世界之眾生之皆需普渡之而使成佛之說者，正仍是為公而不為私，只是儒者不接受此它世之說，遂以成佛於它世為逃離於此世而為私己之學批判之。

象山以佛教徒中之有道者之見中亦不以為有輪迴之說，那顯然就是不同意輪迴說，象山之能有此說，必是有見於禪宗或《金剛經》之言於般若精神之不執著於生死、輪迴、煩惱之諸說者，象山以為其在知識上即不主張有生死、輪迴、煩惱之觀念者，此說正見象山不知佛教世界觀且不知佛教般若智慧之真諦，在輪迴中生死與煩惱是原始佛教面對的人生苦痛，而思有以對治之，對治之離輪迴生死而永無煩惱即入涅槃境。因此現象上生死輪迴煩惱都是真的，只是它們是要被對治解脫的情境而已。大乘佛教觀念運用上以般若說本體，本體工夫即是以般若智不執著任何意識而進行的，行般若智故不執，不執才有真超越，此為行般若智之工夫心法，禪宗最擅用之，故謂之本無生死、輪迴、煩惱。象山不知，以為佛教中真有識者亦不執涅槃、輪迴等說，此一誤解正使其更堅定佛教出世之為私己之說者。

象山以釋氏關切之它世輪迴問題儒者毫不關切，因其非真世界，但是儒者關切的現世禮教德目諸事者卻為春秋大義，釋氏不能不關切，因此儒高於佛，象山說童子知其不免，幾乎是要訴諸於童子論證了。此說仍是在儒學世界觀及價值立場上的發言，說法有新意，但是知識的基礎仍是不平等的，此說仍只是辯論口實層次的事情。

除上三義之外，象山確知佛教立場之用心在出世，遂指其為私己，雖非為惡之教，卻已失大中至正之旨，因此即以中偏說儒佛，此亦其說之另一有新義者，其言：

「彼其視吾詩禮春秋，何啻以為緒餘土苴，唯其教之所從起者如此，故其道之所極亦如此。故某嘗謂儒為大中，釋為大偏，以釋與其他百家論，則百家為不及，釋為過之，原其始要其終，則私與利而已。來教謂佛說出世，非舍此世，而於天地外別有樂處，某本非謂其如此，獨謂其不主於經世，非三極之道耳。又謂若眾聖所以經世者，不由自心建立方可言經世，異於出世而別有妙道。吾儒之道，乃天下常道，豈是別有妙道，謂之典常，謂之彝倫，蓋天下之所共由，斯民之所日用，此道一而已矣，不可改頭換面。」

¹⁶

本文有儒佛兩路的來往辯論，有主佛教觀者之儒佛辯證意見及象山的反駁兩

¹⁵ 《陸象山全集》卷二，書，〈與王順伯〉，頁 11。台北：世界書局，1962，據明嘉靖江西刊本校印。以下《陸象山全集》引文同此版本。

¹⁶ 《陸象山全集》卷二，書，〈與王順伯二〉，頁 13。

路，首先，主佛教觀者說佛教之出世非捨此世，象山說自己也沒有說佛教是能夠捨棄此世的，只是批評佛教不主張經營此世，這就是說其私己的緣故。此說正好符合象山根本不認同它世存在之世界觀，因此諸出世說皆只為逃離此世，故為私己，因此以不經營此世說佛教之為私不為公。主佛教觀者又說儒學之經營此世之真能成功，需是不執著於經世而別有妙道才能落實，象山反駁說經世就是經世，大中至正之教不可改頭換面。此說中之主佛教觀者是以般若精神之不執著於經營者才是為真經營之智慧詮釋儒者聖人之事業，象山不從般若思想理解其意，認為儒學價值立場就是仁義禮知、擇善固執、直來直往，豈需為不執著之經營之智者，故儒者為大中之教釋氏為大偏之教，象山此一批評亦仍是儒學立場之基本反應。

以上四義，是象山辯佛說中之較有特色之意見者，理論上的價值就在反應儒學世界觀及價值立場並鞏固之，然對於辯佛尚無重要理論效果。

(二) 指導後學的禪門風格

象山被指為禪，此說有兩個入路，其一為象山的本體工夫命題似禪而被說為禪，其二為象山教學風格進禪而被說為禪。首先就象山本體工夫的命題形式似禪而言，這是工夫形式的相同而非工夫本質的相同，儒佛本體不同，但都有本體工夫，象山陽明都是言說本體工夫的重要儒學系統，因此陽明也同象山一樣被說為禪，此義筆者已討論於它文中，此處不再深述。就象山教學風格而言，象山教學風範確實是有禪門風格的，教學風範指得是象山師弟子往來之間做接引後學工作時的特殊風味，正是這時的風範使得他被批評為近禪。批評象山「近禪」是沒錯的，但說象山「是禪」則當然是錯的。一個學術系統是禪是儒當以價值意識及世界觀認識為標準，象山既是儒門價值立場，又完全不接受佛教世界觀，因此作為理論家的象山當然是儒學而非禪佛教。然而，教學風範是沒有定法的，說近禪或不近禪都不必定於一義，象山以下的教學活動記錄就有這種近禪的特色：

先生舉「公都子問『鈞是人也』」一章云：「人有五官，官有其職，某因思是，便收此心，然惟有照物而已。」他日侍坐先生，無所問。先生謂曰：「學者能常閉目亦佳。」某因此無事則安坐瞑目，用力操存，夜以繼日，如此者半月。一日下樓，忽覺此心已復澄瑩中立，竊異之，遂見先生。先生目逆而視之，曰：「此理已顯也。」某問先生：「何以知之？」曰：「占之眸子而已。」¹⁷

明儒羅欽順即以此說為象山是禪之證，其言：

或猶不以為然，請復實之以事。有楊簡者，象山之高第弟子也，嘗發「本心」之問，遂於象山言下，「忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通」。有詹阜民者，從游象山，安坐瞑目，用力操存，如此者半月。一日下樓，忽覺此心已復澄瑩。象山目逆而視之曰：「此理已顯也」蓋惟禪家有此機軸，試觀孔曾思孟之相授受，曾有一言似此否乎？」¹⁸

¹⁷ 《陸象山全集》卷三十五，語錄，頁308。

¹⁸ 羅欽順《困知記》中華書局出版，1990年8月北京第一版，頁36。

羅欽順攻擊象山為禪之說法有二，其一為象山論心性之學即為禪學，其二為象山教學風格即為禪學。說心性之學是說本體工夫之學，禪佛教有心性之學，儒門亦有心性之學，此一攻擊是羅欽順自失義理，不待多辯¹⁹，至於象山教育儒門弟子何以有此極似禪門風格？此義需辯。象山約束門人之作風，向來嚴厲，象山約束自己的心性更是日下實工，故有自立實得諸說，就為學以成聖賢人格而言本來就是實下本心的事業，實下本心則境界必上揚，境界上揚必有徵顯，不論是儒釋道三教皆能有師弟子互相印證的實感，象山律己有得，更有實感於弟子的境界上揚，故而直視之即知之，孟子離婁篇即言「觀其眸子人焉廋哉？」，只是《孟子》之書並沒有把師弟子間的教學印證故事寫出來，若已在《孟子》書中寫出，則極可能仍與象山文集中所錄之故事有類似的情節，並且，此事三教皆可發生。象山所處時代正為禪門風格早已大行天下之際，記述之間以此風格著錄是極易發生的事情，並非即此入禪，只是風格之相似而已。羅欽順以工夫操做的風格說象山是禪，如此才是混亂三教之說。若論行宜風格，則儒者讀經禪門亦讀經、儒者尊師禪門亦尊師、儒者禮儀威嚴禪門亦禮儀威嚴、儒者灑掃進退禪門有挑水擔柴，則儒禪之際豈不盡皆消泯，論於三教當在世界觀及價值意識，而非行宜風格。

此外，象山近禪的風格記錄在象山全集中亦僅此一兩例而已，象山全書更多的是以實行實得嚴責弟子的話頭，說象山教學風格，吾寧說他仍是以威嚴管束的儒者風格為主要基調，而非這一兩例的近禪風格。

四、 結論

宋明儒者無不關佛，但卻都不能入理，關鍵即在基本上宋明儒者並不在佛教世界觀立場內關佛，而世界觀又並非僅是理論辯論即可明白之事，因此宋明儒者雖然費盡力氣站在儒家價值意識立場上關佛，卻都不能算是真正進行了辯論，因此宋明關佛都是不成功之作，以之為認識儒家理論立場則可，以之為佛教知識認識則不可。

¹⁹參見勞思光先生言：「人之議象山近禪或屬於釋氏之學者，大致皆因不知心性論非釋氏所專有之故。——象山承孟子而肯定主體性，其精神方向仍是化成世界，而非捨離世界，則與佛教根本不同。佛教以離苦及解脫為最初宗旨。其後雖衍生大乘教義，然終以度為立教之方向，度即登彼岸，非成就此岸也。此所以佛教之主體乃一超離之主體。所顯現之主體自由亦只是靜斂意義之超離自由。儒學在孟子學說中，即已建立主體之肯定，但儒學以建立文化秩序，在當前世界中實現理為宗旨。其後雖一變而為漢儒之宇宙論，再變而為宋儒之形上學及混合系統，其以教化為主之精神方向仍始終未變。儒學心性論所肯定之主體，乃超驗而能決定對象秩序之主體，故顯現為健動之主體自由。其精神方向是肯定世界非否定世界。儒佛之辨即在此。並非必須講一天道，立一客體實有之肯定，建立一形上學理論，方是儒學也。倘學者具此了解，則陸氏之學雖以心或主體性為大本，未可即謂與佛教相類。」勞思光，《新編中國哲學史三上》，臺北三民書局，1990年11月六版，頁394—395。

“佛教复兴对艺术学的影响” 报告摘要

Dr. Erentsen Luvsanbaldan

蒙古国信息研究院院士、历史博士、教授

自从蒙古国转入民主主义制度以来，佛教获得复兴，寺庙和喇嘛数量日益猛增，同时黄教的艺术僧侣、艺术人才亦多了。

活佛赞巴扎尔精制的 21 名神女以及白度母的铸造塑像全面展现出女性的圣洁魅力和温柔感情，明显打破了普遍传统的佛像惊人形状。现代的蒙古艺术僧侣们保持美术灵巧的进步思想和民族传统的独自特色，进一步发展佛教精制工艺技术，而且为此做出不懈努力。艺术僧侣们的工艺更加精巧，进一步专业化了，铜、黄铜、金、银铸造者、雕刻家、画家、刺绣者、纺织者、铸工、雕刻家们恢复寺庙建筑，装修装饰内室，灵巧地制造佛像等等。

根据蒙古国总统命令制造观音菩萨佛像，他身高 2.8 米，全身用铜、黄铜制造，外部全用黄金包盖，并于 1992 年隆重地进行了开幕式。从此以来，制造佛像的事业在蒙古复兴，在蒙古东方省喀尔喀河边的 21340 平方米地，宽度为 9.7 米，长度为 220 米土地上用石头镶嵌 Jigjidjav 菩萨佛像，这一佛像完全表现出来艺术品的精巧，内涵深远，花团锦簇，有民族特色，独一无二的艺术品。

现在蒙古绘制佛像的艺术僧侣和艺术人数更多了，同时他们的工艺技术也丰富了，如以金属锻造、铸造、以稀泥涂裹等等。如像欧洲铸造者、画家一样，蒙古艺术人员制造佛像的时候尽量展现出来艺术和美术的崇高圣洁思想。在首都乌兰巴托附近的仔僧陶勒盖丘陵旁边以稀泥制造身高为 17 米的佛像，避免传统的佛像坐禅形状，制造竖立身壮，可看出蒙古艺术僧侣们的独自思想，这是使佛像更加人化、现实化的一种表现。