

# 张栻佛教观探微

李承贵

(南京大学哲学系, 南京 210093)

**摘要:**张栻对佛教的认知、理解和评价主要表现在对佛教影响状况的评论和对佛教教义异于儒学方面的深刻揭示。张栻认为,识得“天命”与否,是佛教与儒学的根本性差异,也是佛教与儒学其它差异的基础;而学者之所以陷于佛教而不自知,就在于没有培植起儒学本根,因而提出“反经”和“固本”作为消除佛教影响的策略。与宋代其他儒者一样,张栻亦存在对佛教误读之情形。

**关键词:**张栻;佛教观;儒学

**中图分类号:**B948 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2007)03-0015-11

张栻(公元1133—1180),字敬夫,号南轩,四川绵竹人。长期生活、讲学、著述于湖南,成为湖湘学派的主要代表人物。与朱熹、吕祖谦齐名,时称“东南三贤”,也是南宋理学的主要代表人物。与两宋时期其他儒家学者一样,佛教也是张栻“继往圣之绝学”不能绕开的课题。在张栻的著作中,关于佛教认知、理解和评论的言论不是很多(与朱熹比较),但颇有自己的特色,这是很值得我们关注和研究的。

## 一 “辟而堕于释氏”与“礼而杂于异端”

佛教在两宋时期的广泛传播,进一步向社会生活、思想文化、礼仪制度等方面渗透。就学者而言,有的沉迷于佛教,有的辟佛而陷于佛,还有的理直气壮地宣布佛教有可取之处;就礼俗而言,婚嫁、丧葬、祭祀等礼俗中,常常伴有佛家的仪式;就教义、思想而言,佛教与儒学似是而非者日渐增多。正如张栻所说:“儒而言道德性命者,不入于老,则入于释。间有希世杰出之贤,攘臂排之,而其为说复未足以尽吾儒之指归,故不足以抑其澜,而或反以激其势。嗟乎!言学而莫适其序,言治而不本于学,言道德性命

而流入于虚,吾儒之学其果如是乎哉?陵夷至此,亦云极矣。”<sup>[1]</sup>《道州重建濂溪周先生祠堂记》,699讲学问的没有了章法,谈治国的不以学为本,言道德性命的流于荒诞。而之所以落得如此“学绝道丧”之困境,乃是因为“攘臂排佛”者未能把握儒学本旨。如是,张栻既要评估佛教影响儒学之状况,又要申述儒学之本旨。

### 1. 评点学者涉佛

两宋时期的儒者,几无不受佛教影响,但所受影响之程度又因人而异。对于那些痴迷佛教的学者,张栻表示深深的忧虑。张栻说:“近见季克寄得蕲州李士人周翰一文来,殊无统纪,其所安本在释氏,闻李伯谏为其所转,可虑可虑!”<sup>[1]</sup>《书·答朱元晦》,868《朱文公文集》卷四十五中收有《答吕季克》函一件,《张栻集》中也收有《答吕季克》函一件,可见吕季克与朱熹、张栻皆有交往,且关系较密切。而李伯谏与朱熹更为熟悉,《朱文公文集》卷四十三收有《答李伯谏》函三件。朱熹在函中有“详观所论,大抵以释氏为主,而于吾儒之说,近于释者取之,异于释者,在孔孟,则多方迁就以曲求其合,在伊洛则无所忌惮而直斥其非”<sup>[2]</sup>《答李伯谏》,《晦庵先生朱文公文集》卷四十三,1952之说,足

收稿日期:2006-10-08

基金项目:教育部“新世纪优秀人才支持计划资助项目(2005)”。

作者简介:李承贵(1963—),男,江西万年人,南京大学哲学系教授,博士生导师。

见李伯谏受佛教影响之深,而其如此,又因受李周翰的影响。由此可见,李周翰既是一位嗜佛者,也是一位高人(隐士)。张栻对李周翰的评价是“殊无统纪”,“所安本在释氏”,而对李伯谏受其影响而陷于佛教深表忧虑。在写给王居之的信中,张栻再次表达了这种忧虑:“《原说》前日吕季克已寄来。观其言殊无统纪,其所安乃释氏,而又文其说。说亦浅陋,本不足以惑人,不意伯谏乃尔。向来与元晦相从,不知讲论甚事?其人亦可谓不善变矣。前日答季克书漫录去,今得所示伯谏之语,益知蕲州李君乃是类告子之不动心者,不知既不穷理,如何去得物蔽?其所谓非蔽者,未必非蔽,而不自知也。”<sup>[1]</sup>《答王居之》,17 此函提到的《原说》,就是上封信所提“季克寄得蕲州李士人周翰一文”,故是李周翰的作品。张栻对李周翰的评价,除了与写给吕季克的信中的评论一样(“殊无统纪”、“所安本在释氏”),还指责李周翰“乃告子不动心者,不知穷理,不能去物蔽”,并再次为李伯谏陷入佛教表示忧虑和可惜。

对那些徒有批佛勇气而缺乏判断能力的学者,张栻不仅指出他们“病”在何处,而且为他们指点迷津,帮助他们识得佛教的“不是”。张栻说:“来书虽援引之多,愈决泛滥。大抵是舍实理而笃虚说,忽下学而骤言上达,扫去形而下者而自以为在形器之表。此病恐不细,正某所谓虽辟释氏,而不知正堕在其中者也。故无复穷理之工,无复持敬之妙,皆由是耳。”<sup>[1]</sup>《答彪德美》,897 张栻认为,彪德美之为学是“舍实理而笃虚说”、“下学不足而上达空幻”、“有形上而无形下”,完全是佛教的一套;因而要摆脱佛教影响,应该穷理、持敬。究竟如何穷理、持敬呢?张栻说:“生死鬼神之说,须是胸中见得洒落,世间所说不得放过,有是无非一一教分明方得。若有丝毫疑未断,将来被一两件碍着,未必不被异端摇动引去。觉得诸友多于此处疑著,正好玩味横渠之说。昨见文集有数处极精切,盖横渠皆是身经历做工夫,剖决至到,做于学者疑滞处尤为有力耳。工夫须去本源上下沉潜培植之功,不然,区区文义之间,一知半解,岁月只恁地空过也。”<sup>[1]</sup>《答萧仲乘》,914 在张栻看来,要分辨生死鬼神之说,就得洒落无碍,而要做到洒落无碍,就应仔细玩味横渠之说,仔细玩味横渠之说的目的,就是从本源上培植工夫,而不能飘浮在字义之间。而所谓从本源上培植工夫,就要识得“仁”、把握“仁”,做个“仁者”。张栻说:“今之异端直自以为

识心见性,其说譎张雄诞,又非当时之比,故高明之士往往乐闻而喜趋之,一溺其间,则丧其本心,万事隳驰,毫厘之差,霄壤之谬,其祸盖有不可胜言者。先生于此乌得而忘言哉!故其言有曰:‘诚成天下之性,性立天下之有,情效天下之动。’而必继之曰:‘心妙性情之德。’又曰:‘诚者,命之道乎!中者,性之道乎!仁者,心之道乎!’而必继之曰:‘惟仁者为能尽性至命。’学者诚能因其言而精察于视听言动之间,卓然知夫心之所以为妙,则性命之理盖可默识,而先生之意所以不异于古人者,亦可得而言矣。若乃不得其意而徒诵其言,不知求仁而坐谈性命,则几何其不流于异端之归乎!”<sup>[1]</sup>《胡子知言序》,756 这段话当然不是针对彪德美个人说的,而是针对前千千万万个“彪德美”说的。在张栻看来,他的老师胡宏的言论对那些身陷佛门的学者,是最有警醒和救拔作用的。因为胡宏告诉学者:“性”乃天下万物之本体,“性”是未发,“心”是“已发”,故“心”是性情之妙用;但“仁者,乃心之道”,即“心”以“仁”为体,所以“仁者”能尽性至命。张栻顺此指出,儒家所谈性命是“实”而不空,由此才可避免佛家坐而论道之蔽。质言之,儒者若要不为佛教所迷惑以至陷于其中而不知,就应该把握“惟仁者为能尽性至命”的道理,就应该求“仁”。何谓“仁”?“仁者,爱人”<sup>[3]</sup>《颜渊》,131,“不以兵车”<sup>[3]</sup>《宪问》,151,“博施于民而能济众”<sup>[3]</sup>《雍也》,65,等等。可见,“仁”者不空,故行“仁”可与佛教空谈性命划清界限。在另一方面,对那些与佛教作斗争的学者,对那些主动远离佛教影响的学者,张栻给予了表彰。张栻说:“今得清之(刘靖之之弟)所寄行录一编,大抵皆赣之士记述君之言行。谓君之教人,首务正其趋向,同校其士以行义为先,视其文论治道而尊管、商,谈学问而涉佛老,言时事而忘仇敌者,必痛抑力排之。……岂不贤哉?”<sup>[1]</sup>《教授刘君墓志铭》,1092 刘靖之去逝,其弟刘清之请张栻写墓志铭。刘靖之痛恨谈学问杂于佛教、“老”,而张栻对刘靖之大为赞扬,称其为“贤者”。

我们知道,儒者是儒学传播、发展的主体基础,这个主体基础数量很重要,但更重要的是质量。而由于佛教的影响,张栻时代的儒学群体的质量出现了很大问题。因此,张栻对嗜佛者的批评和点拨、对排佛者的肯定和赞扬,以及如何抵御佛教影响策略的提出,从而保持儒学队伍的纯洁性,使之成为儒学真正的继承者,是极为有意义的。

## 2. 评判安石新学

王安石乃北宋著名政治家、改革家,其新学是与其政治实践相伴而生的,具有较大的创新性,而安石本人对佛教有相当程度的好感。由此而故,当程朱学派将北宋的灭亡归于王安石时,便进一步将安石新学归为佛禅之学。如杨时说:“王氏乃不会其是非邪正,尊其人师其道,是与陈良之徒无以异也。而谓知道者为之乎?夫所贵乎知道者,谓其能别是非审邪正也。如是非邪正无所分辨,则亦乌在其知道哉?然以其博极群书,某故谓其力学溺于异端以从夷狄,某故谓其不知道。”<sup>[4]</sup>《书·答吴国华》,765张栻对安石的态度,与程朱学派基本上是一致的。张栻说:“宋兴百有余年,四方无虞,风俗敦厚,民不识干戈。有儒生出于江南,高谈诗书,自拟伊、傅,而实窃佛、老之似,济非、鞅之术,举世风动,虽巨德故老有莫能烛其奸者。其时私说一行,而天下始纷纷多事,反理之评,诡道之论,日以益炽,邪慝相乘,卒兆裔夷之侮,考其所致,有自来矣。靖康初,龟山杨公任谏议大夫、国子祭酒,始推本论奏其学术之谬,请追夺王爵,罢去配飨。虽当时余党犹夥,公之说未得尽施,然大统中兴,论议一正,到如今学者知荆舒祸本,而有不屑。然则公之息邪说、距跛行、放淫辞以承孟氏者,其功顾不大哉!是宜列之学宫,使韦布之士知所尊仰。”<sup>[1]</sup>《浏阳归鸿阁龟山杨谏议画像记》,709张栻认为,有宋民风败坏,国力衰竭,都是因为王安石新学所造成,认为王安石窃佛老之术,弄得诡道丛生、邪慝相乘、天下大乱。所以对“杨龟山由本揭露新学之谬误,请皇帝剥夺安石的爵位,罢去安石配祀圣人资格”的主张,张栻拍手称快,并将杨时对安石新学的批评等同于当年孟子息邪说、距跛行、放淫辞之壮举,极其颂扬。在这里,政治上的敌人与学术上的敌人被捆绑在一起,其批判、否定王安石,也就是批判、否定佛教。

张栻认为,王安石窃佛教的祸害之一,就是以释、老之学乱孔孟之真。张栻说:“孙公此数贴,其处死盖已素定,事豫则立,岂不信乎?自熙宁相臣以释老之似乱孔孟之真,其说流道,蠹坏大心,波荡风靡。中间变故,伏节死义之臣鲜闻焉,论笃者知其有所自来也。观公训敕诸子从事经史,大抵以实用为贵,以涉虚为戒,其不受变于俗学可知,卒有以自立,宜也。”<sup>[1]</sup>《题孙忠愍帖》,1034张栻不仅指王安石以佛教、老学乱孔孟之真,致使人心大坏、淫波风靡,而且肯定孙忠愍“以实用为贵、以涉虚为戒”的学风。张栻甚

至认为,王安石标榜释氏报应之说,其本质是图报自私。张栻说:“后一帖,大理少卿许遵守京口时王丞相与之书,遵刻之石。始遵在登州论阿云狱事,丞相为从臣,力主之。自后杀人至十恶,亦许案问,自首减死,长恶惠奸,甚逆天理。今次帖乃谓遵寿考康宁,子孙蕃衍,由其议法求所以生之故。盖丞相炫于释氏报应之说,故以长恶惠奸为阴德。议国法而怀私利,有所为则望其报,其心术之所安,盖莫掩于此,予故表而出之。”<sup>[1]</sup>《跋王介甫帖》,1029张栻认为“图报自私”正是王安石心术之所安。因此,张栻对于学者混新学与洛学为一,表示忧虑,因为这实际上是混儒学与佛教为一。张栻说:“窃观左右论程氏、王氏之学,有兼与而混为一之意。此则非所敢闻也。学者审其是而已。王氏之说皆出于私意之凿,而其高谈性命,特窃取释氏之近似者而已。夫窃取释老之似,而济之以私意之凿,故其横流,蠹壤士心,心乱国事,学者当讲论明辨而不屑焉可也。今其于二程子所学不翅霄壤之异,白黑之分,乃欲比而同之,不亦异乎?愿深明义利之判,反求诸心,当有不待言之辨者,惟深察焉。”<sup>[1]</sup>《与颜主簿》,822在张栻看来,王学窃释氏,高谈性命,乃图一己之私,程氏洛学无适无莫,经世济民,天下为公,完全不在一个层次的学问。

张栻对佛教的批评,也由对王安石的批评再次体现出来。然而,王安石对佛教虽有好感,而且并不仅是表现在晚年;但王安石也是改革家,而改革意味着要破坏一些、舍弃一些,更新一些、建造一些,对当时人的生活习惯、传统观念都会产生很大影响;因此,即便王安石“嗜佛”,也绝不可等同于程朱诸儒所批评的那样:新学与儒家思想是完全背道而驰的。遗憾的是,在这方面,张栻的态度与见解没有超越程朱范围。

## 3. 反对用佛教仪式

佛教进入中国之后,不唯在思想层面对中国思想文化产生了深刻影响,其戒律、仪式也程度不同地被融入中国的昏、丧、祭等礼俗之中。张栻对此亦持批评态度。张栻说:“祭不可疏也,而也不可数也。古之人岂或忘其亲哉?以为神之义或黷焉则失其理故也。良心之发,而天理之安也。时祭之外,冬至祭始祖,立春祭先祖,季秋祭祫,义则精矣。元日履端之祭亦当然也。而所谓岁祭祠者,亦有可议者乎?若夫其间如中元,则甚无谓也。此端出于释氏之说,何为徇俗至此乎?”<sup>[1]</sup>《答朱元晦秘书》,832所谓“中元”即农



历七月十五,是鬼节。既是道教地官生日,佛教也于此日举办盂兰会,民间更在此日祭奠先祖亡灵,以追风思远,亦称“接老人”。在张栻看来,祭祀乃依理而行,古代有完善的祭祀且各有规定,既不能太繁琐,也不能太简单。而如果改成岁时节祠,背离中国传统的祭祀规定,那就是“徇俗”,甚无意义。所以,当张栻听说萧中秉家办丧事不用佛教仪式时,显得很开心,并在信函中予以赞扬。张栻说:“闻丧事谨朝夕之奠,不用异教,甚善。此乃为以礼事亲,若心知其非而徇于流俗之义,则为欺伪,不敬莫大焉。惟致哀遵礼,小心畏忌以守之,乡曲之论,久当自孚,勉为在我者可也。”<sup>[1]</sup>《答萧中秉》,913张栻认为,如果知道以佛教仪式办丧事为非却还要去办,这是欺诈行为,是大大不敬;相反,如果能“致哀遵礼,诚信乡曲之论”,则是值得嘉许的。

可见,张栻对佛教仪式侵蚀、融入中国传统的冠、昏、丧、祭诸礼俗之情状,既反对又担忧。因此,对于任何有助于消除佛教对中国传统礼俗影响的工作,张栻都会毫不犹豫地肯定。张栻说:“右文正司马公、横渠张先生、伊川程先生《昏丧祭礼》,合为五卷。窃为道莫重乎人伦,教莫先乎礼,礼行则彝伦叙而人道立。先王本天理,因人心而为之节文,其大体固根于性命之际,而至于毫厘曲折之间,莫不各有精义存焉。当是时,人由于其中,涵泳服习,敦庞淳固,盖有不期而然者。自先王之制日以缺坏,情事之不称,本末之失序,节乘而目疏,甚至于杂以异端之说,沦胥而入于夷,风俗之所以不厚,人才之所以不振,职是故欤!夫冠昏丧祭,人事之始终也。冠礼之废久矣,未能遽复也,今姑即昏丧祭三者而论之,幸而有如三公之说,其可不尽心乎!三公之使定,虽有异同,然至其推本先王之意,罢黜异端之说,是则未尝不同也。司马氏盖已著言,若横渠、伊川二先生虽尝草定而未具,然所与门人讲论反复,其所发明深矣。抑尝谓礼之兴废,学士大夫之责也,有能即是书探考而深思,深思而力行,宗族相亲,朋友相辅,安知风俗之美,不由是而作兴乎?妄意可助圣时善俗之一端,于是刻在桂林郡之学宫云。”<sup>[1]</sup>《跋三家昏丧祭礼》,1010-1011在张栻看来,人伦是最重要的“道”,“礼”是诸教之首,先圣以天理为本,因人心而建立礼节文化,人正是涵泳熏习于此礼节文化之中,以浚德升华。可是,自从受到佛教影响之后,中国传统礼俗便“沦胥于夷,风俗淡薄,人才不振”。所以,见有人将司马光、张载、

程伊川等人关于昏、丧、祭诸礼俗的论述合编成《昏丧祭礼》,张栻认为其不仅有助于改变佛教侵蚀传统礼俗之状况,并且“可助圣时善俗”,要求学者都应“探考而深思”此书。

佛教的斋僧、拜忏、放焰口等仪式都不同程度地被改造而融入儒家的相关礼俗中,这在宋代已成趋势,所以无论理学家程颢、程颐兄弟,还是文学家欧阳修,都给予了批判;就儒学而言,佛教仪式的融入是对儒家制度秩序完整性的损害。所以,对于以佛教仪式改变传统礼俗之状况提出批评、对学者拒斥佛教仪式的行为予以赞扬、对消除佛教仪式影响的策略或措施的肯定,只不过是张栻批佛、排佛立场的注脚而已。

## 二 “有适有莫”与“无适无莫”

如果说,不满于学者迷于佛教、担心学者堕于佛教,批评、贬毁王安石的新学,反对佛教仪式、戒律掺入儒家的礼俗系统中,仅是从“形式上”说明了张栻的佛教态度;那么,张栻在“内容上”的佛教态度又是怎样的呢?这就是我们接下来要讨论的问题。张栻说:“或曰异端无适无莫矣,而不知义之比,此其所以异于吾儒,盖失之矣。夫异端之所以不知义者,正以其有适有莫之故也,盖未有不堕于一偏者。若果能无适无莫,则所谓义者。”<sup>[1]</sup>《论语解》,94所谓“适”,指“有所执”,“莫”,指“无所主”,因此,“适莫”即“两端”。张栻认为,儒家君子皆为“无适无莫”,而佛教都是“有适有莫”,总会堕于一偏,因而佛教也就不知什么叫做“义”了。那么,佛教又“偏”在何处呢?

### 1. 佛儒“存心”之异

儒家有“存心”之说,如孟子说:“以仁存心,以礼存心。”<sup>[5]</sup>《离娄下》,197孟子又有“求放心”之说,所谓“心”即仁、义、礼、智是也;所谓“放心”,即仁、义、礼、智的“丢失”。因此,儒家所谓“存心”,就是“存仁”、“存美德”。那么,佛家所存是什么“心”呢?所谓“为佛学者,人当常存此心,令日用之间,眼前常见,光灿灿地。此与吾学所谓‘操则存’者有异同不”<sup>[1]</sup>《答朱元晦》,966。张栻回应说:“某详佛学所谓与吾学之云‘存’字虽同,其所为存者固有公私之异矣。吾学操则存者,收其放而已。收其放则公理存,故于所当思而未尝不思也,莫非心之所存故也。佛学之所谓存心者,则欲其无所为而已矣。故于所当有而不之有也,于所当思而不之思也,独凭藉其无所为者

以为宗,日用间将做作用,目前一切以为幻妄,物则尽废,自私自利,此其不知天故也。”<sup>[1]</sup>《答朱元晦》,966 在张栻看来,佛教虽然也叫“存”,但与儒学有着根本的差别,这个差别就是佛教所存者为“私”,儒学所存者为“公”。为什么这样说呢?儒学所谓“操则存”,是将“放”(流失)了的“心”(良心、良知)捡回来,所以“收其放”自然就是公理“存”了。相反,佛教所谓“存心”,则是想使自己无事可做,因而当有者却没有,当思者而不思,仅以“无”为宗,将日用之事当作用,视眼前一切为幻妄,尽废物则,自私自利,而之所以如此,在于佛教根本不懂什么是天道。然而奇怪的是,尽管佛教不懂什么是天道,也不识得“心”之真正内涵,但却能令聪慧豪杰之士神魂颠倒、心甘情愿地皈依它。张栻说:“今日异端之害烈于申、韩,盖其说有若高且美,故明敏之士乐从之。惟其近似而非,逐影而迷真,凭虚而舍实,拔本披根,自谓直指人心,而初未尝识心也。使其果识其心,则君臣、父子、兄弟、夫妇,是乃人道之经,而本心之所存也,其忍断弃之乎?嗟乎!天下之祸莫大于似是而非、似非而是,盖霄壤之隔也。学者有志于学,必也于此一毫勿屑,而后可得其门而入也。然而欲游圣门,以何为先?其惟求仁乎!仁者圣学之枢,而人之所以为道也。有见于言意之表,而后知吾儒真实妙义,配天无疆,非异端空言比也。”<sup>[1]</sup>《答陈择之》,904 原因就在于佛教说法“近似而非,逐影而迷真,凭虚而舍实,拔本披根”,弄得一些人晕头转向。然而,佛教毕竟未曾识得“心”,所以会摒弃“本心”所存的“君臣、父子、兄弟、夫妇”之道。因此,张栻告诫学者,如果不想为佛教所俘虏,就应该认真理会佛教与儒学的真正差别,而要弄清楚佛教与儒学的差别,就应首先弄清楚佛教之“存心”与儒学所“存心”的差别,而求“仁”又是把握儒学真精神的根本。也就是说,儒学所存“心”,即仁,即道德关怀,即经世致用,即利用、厚生,这也就是儒学的“妙义”所在。

## 2. 绝天命去人伦

在儒家学说中,“欲”被认为是妨碍人性完善的一个重要因素,所以儒家学者要求“寡欲”。如孟子说:“养身莫善于寡欲。”<sup>[5]</sup>《尽心下》,339 如荀子说:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求;求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之。”<sup>[6]</sup>《礼论》,231 总之,儒家是主张“少欲”的,但不主张禁欲。佛教好像与儒学不同,主张弃绝任

何欲望,并且连根带本拔起。张栻说:“所谓无欲者,无私欲也。无私欲则所欲之善著,故静则虚,动则直。虚则天理之所存,直则其发见也。若异端之谈无欲,则是批根拔本,泯弃彝伦,论实理于虚空之地,此何翊消壤之异哉?不可不察也。”<sup>[1]</sup>《答罗孟弼》,《张栻全集》913 根据儒家学说,凡物有则,就是说任何事物都有其规则或规律。《诗》曰:“天生烝民,有物有则;民之秉彝,好是懿德。”<sup>[7]</sup>《烝民》,896 这个思想在后儒那里被不断重复,如《孟子》云:“天生蒸民,有物有则;民之秉彝,好是懿德。”<sup>[5]</sup>《告子上》,259 也就是说,儒家不仅认为“凡物有则”,而且因为此乃“天命”,所以号召人们要以把握常理或规律、追求美德为快乐。而佛教是怎样的态度呢?张栻说:“有物必有则,此天也,若非其则,则是人为乱之,妄而已矣。只如释氏扬眉瞬目,自以为得运用之妙,而不知其为妄而非真也。此毫厘之间,正要辨别得。”<sup>[1]</sup>《答吴晦叔》,955 佛教不仅不把握“其则”,反而乱“其则”;佛教不仅乱“其则”,反而以“其则”为幻妄;佛教不仅以“其则”为幻妄,反而自以为得运用之妙。然而,佛教本是虚妄。

张栻认为,酒是用来供奉祭祀、接待宾客的,这即是“天之降命”;但有人因为酒的原因而失德失身,这是“天之降威”。佛教因为讨厌、忌恨“天之降威”,便连同“天之降命”一起绝去。张栻说:“酒之为物,本以奉祭祀、供宾客。此即天之降命也。而人以酒之故,至于失德丧身,即天之降威也。释氏本恶天降威者,乃并与天之降命者去之;吾儒则不然,去其降威者而已。降威者天,而天之降命者自在。为饮食而至于暴殄天物,释氏恶之,而必欲食蔬茹;吾儒则不至于暴殄而已。衣服而至于穷极奢侈,释氏恶之,必欲衣坏色之衣,吾儒则去奢侈而已。至于恶淫慝而绝夫妇,吾儒则去其淫匿而已。释氏本恶人欲,并与天理之公者而去之;吾儒去人欲,所谓天理者昭然矣。譬如水焉,释氏恶其泥沙之浊,而窒之以土,不知土既窒,则无水可饮矣。吾儒不然,澄其沙泥,而水之澄清者可酌。此儒释之分也。”<sup>[1]</sup>《酒诰说》,1187-1188 《尚书》有“惟天降命,肇我民,惟元祀。天降威,我民用大乱丧德,亦罔非酒惟行,越小大帮用丧,亦罔非酒惟辜”<sup>[8]</sup>《酒诰》,270 之说,就是说,天降福命,兴旺国民,使用酒举行重大祭祀;天降惩罚,是因为国民犯上作乱,丧失德行,而这又归于饮酒乱行。诰酒就是禁酒,因为过度饮酒而发生事

故。张栻认为,佛教是惧怕并厌恶天降下惩罚的,并因此反对天降福命时所举行的大型祭祀活动(反对饮酒)。具体而言,对于由饮食而暴殄天物,佛教恶之,并进而食蔬茹素,儒家则在不暴殄天物的前提下尽情享受;对于由服饰而穷极奢侈,佛教恶之,并进而衣坏色之衣,儒家则在去奢侈的前提下不拒绝任何服饰;对于夫妇淫慝,佛教恶之,并进而绝夫妇之伦,儒家则去其淫慝而尚夫妇之伦;对于人欲,佛教恶之,并连同“天理”一并绝去,而儒家只去人欲而彰天理。概言之,佛教是因厌恶泥沙而以土塞之,结果是无水可饮,儒家则是澄其沙泥而使水澄清,饮之不尽且无害。因此,所谓“去其降威者”,实际上是“去人之违背天命者”。但佛教为了“去其降威者”而连同“天之降命者”去之,实在是矫枉过正,因噎废食。

张栻认为,无论是去“欲”,还是否定“物则”,或者是“去天之降命”,都在于佛教不懂“天命之全体流行无间”,不懂“天命流行”即是“公”天下之理。张栻说:“夫天命之全体流行无间,贯乎古今,通乎万物者也。众人自昧之,而是理也何尝有间断?圣人尽之,而亦非有所增益也。未应不是先,已应不是后,立则俱立,达则俱达,盖公天下之理,非有我之得私。此仁之道所以为大,而命之理所以为微也。若释氏之见,则以为万法皆吾心所造,皆自吾心生者,是昧夫太极本然之全体,而返为自利自私,天命不流通也,故其所谓心者是亦人心而已,而非识道心者也。《知言》所谓自灭天命,固为己私,盖谓是也。”<sup>[1]</sup>《答胡季立》,900既然“天命”是一种自自然然的自我运动、自我规定,而且没有厚此薄彼之心,那当然不会因为众人的“无知”而间断,也不会因为圣人的“尽知”而增加,而接应“天命”也无先后,其所立者则皆立,其所达者则皆达。所以,“天命”所展示的是天下公理,而不是某人囊中之物。所谓“大仁”、“微命”即此也。然而,佛教概然不知“天命全体之流行”何意,反以为万法乃“心”所造,从而将“大化流行”的“天命”化为“吾命”、将“公天之理”的“道心”变为“人心”,如此,佛教便不知不觉地走向了“自利自私”。所以,佛教的错误实在于自灭天命。

### 3. “一超径诣”

儒家虽然说“吾道一以贯之”,但并不认为把握“道”的过程是“一悟百悟”、“一超径诣”,而是认为需要经历一个艰难的学习积累过程的。如《诗》曰:

“如切如磋,如琢如磨。”<sup>[7]</sup>《卫风·淇奥》,155如孔子说:“学而时习之。”<sup>[3]</sup>《学而》,<sup>1</sup>又如《礼记》说:“博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之。”<sup>[9]</sup>《中庸》,703概言之,儒家把握“道”的方式和路径,具有感觉性、量性、长期性特征。张栻认为,佛教把握“道”就缺乏这样的设计和耐心。张栻说:“盖圣门实学,循循有序,有始有终者,其唯圣人乎!非若异端警夸笼罩,自谓一超径诣,而卒为穷大,而无所据也。近世一种学者之弊,渺茫臆度,更无讲学之功,其意见只类异端一超径诣之说,又出异端之下,非唯自误,亦且误人,不可不察也。”<sup>[1]</sup>《答周允升》,909在张栻看来,圣人之学是讲究次递、讲究终始的,脚踏实地地积累是圣人之学的不二法门,而佛教与此不同,认为求道不需要读书,不需要积累,“一超径诣”才是求道的不二法门。而在张栻看来,这种情况不仅废了讲学工夫,而且既误了自己,也贻害他人。

基于此,张栻对流行在学者中的一些错误观点进了批评。当有人问“思”是否可等同于“奔逸绝尘”时,张栻直截了当地给予了否定。“(陈平甫问):奔逸绝尘在乎思。(张栻回答说):如此等语,皆涉乎浮夸,不稳贴。夫思者沉潜缜密,优游涵泳,以深造自得者也。今而曰奔逸绝尘。则有臆度采取之意,无乃流入于异端‘一闻便悟,一超直入’之弊乎?非圣门思睿作圣之功也。推此类察之。”<sup>[1]</sup>《答陈平甫》,970为什么不能说“奔逸绝尘在乎思”呢?在张栻看来,“思”并非如脱了缰绳的野马,可以毫无顾忌地、为所欲为地驰骋,而是一种既关联着“学”,又表现为缜密、沉潜、涵养诸品质的工夫。因此,如果将“思”等同于“奔逸绝尘”,自然与佛家“一闻便悟,一超直入”没有什么两样,而与圣人之学对“思”的理解相距甚远。当有人将“一日克己复礼,天下归仁”理解为不需要积累、不需要学习的时候,张栻又坐不住了。他说:“一日克己复礼,天下归仁。盖是积累工夫到处,非谓只勇猛便能如此,如释氏一闻一超之说也。如云尚何序之循,又何必待于自尔自卑而后有进?此等语意,全不是学者气象,切宜戒之。所谓循序者,自洒扫应对进退而往皆序也,由近以及远,自粗以至精,学之方也。如适千里者,虽步步踏实,亦需循次而进。今欲阔步一蹴而至,有是理哉?自欺自误而已。”<sup>[1]</sup>《答胡季随》,1001按照儒学的观念,学必有序,而这个序就是洒扫应对、进退而往、由近及远、由粗到精,而舍去积累想“一悟得道”,只



是自欺欺人而已。因此,儒家讲“一日克己复礼,天下归仁”,并不是说无需任何工夫的“一超直入”,而是经由相当程度的积累而获得的。那么,佛教为什么堕于“一超直入”的毛病呢?因为“不穷理”。张栻说:“释氏之学,正缘不穷理之故耳,又将尽性至命,做一件高妙恍惚事,不知若物格、知至、意诚、心正,则尽性、至命亦在是耳。”<sup>[1]《答王居之》,917</sup>在张栻看来,有物有则,万物莫不有理,而要把握这个“理”,必须感性地、实践地接触这个“理”,尽性至命无非此“理”,所以,佛家如不穷理,当然只有另辟蹊径,走不读书、不思考的“一超直入”之路了。

#### 4. “去物存我”

程颐说:“格犹穷也,物犹理也,犹曰穷其理而已矣。”<sup>[10]《二程遗书》卷二十五,316</sup>所谓“不穷理”,也就是“不格物”。不过,佛教并非“不格物”,而是佛教所谓“格物”与儒学不同。张栻说:“所谓礼者天之理也,以其有序而不可过,故谓之礼。凡非天理,皆己私也。己私克则天理存,仁其在是矣。然克己有道,要当深察其私,事事克之。今但指吾心之所愧者必其私,而其所无负者必夫礼,苟工夫未到,而但认己意为,则且将以私为非私,而谓非礼为礼,不亦误乎!又如格物之说,格之为言至也,理不循乎物,至极其理,所以致其知也。今乃云物格则纯乎我,是欲格去夫物,而已独立,此非异端之见而何?且物果可格乎?如其说,是反镜而索也。推此二端,其它可见。”<sup>[1]《答吕季克》,916-917</sup>在张栻看来,儒家之“礼”即“天理”,这个“天理”实际上就是一种不可僭越的秩序;“天理”也是“公意”,所以反“天理”者即为“己私”;所以,克抑了“己私”也就保存了“天理”,而“仁”也就在其中了。不过,克抑“己私”并非一件简单轻松的事情,而是要真正识得“己私”,并且要“事事克之”。因此,如果有人仅仅是把自己以为愧疚者看成“私”,而把自己所“没有辜负者”看成“礼”,而未见其真正工夫,光以己意为凭,以“私”为“非私”,以“非礼”为“礼”,这是极大的谬误!(而佛教就是如此)其次,“格”即“至”,而“理”并不完全与“物”为一,“理”有幽曲,所以需要“格”,格物就是“至理”,也即致知。可是佛家认为“物格”由心而定,是欲将物“格”去,而留下光秃秃的“我”而已。可见,佛教对“私”的克抑和对“礼”的遵守都只是观念行为,所以从根本上说,是省去了“格物”工夫。

按照儒家的规矩,“格物”也是长期复杂的过

程,如程颐说:“须是今日格一件,明日又格一件,积习既多,然后脱然自有贯通处。”<sup>[10]《二程遗书》卷十八,188</sup>具体到“知”,那就是说“知”是有序的,由粗到细、由近到远、由表到里,所以“格”字见工夫。“下学”与“上达”是一贯的,“下学”就是道问学,就是“洒扫应对”,就是修为,“上达”是尊德性,是极高明,“下学”、“上达”是一体,“下学”即“上达”,所以不是“下学”之外还有个“上达”。所以,讲“知无先后”不对,讲“下学”之外另有“上达”工夫也不对。张栻说:“所论尚多驳难,如云知无先后,此乃释氏之意,甚有病。知有深浅,致知在格物,格字煞有工夫。又云倘下学而不加上达之功,此尤有病,上达不可言加功也。圣人教人以下学之事,下学功夫浸密,则所谓上达者愈深,非下学之外又别为上达之功也。致知力行皆是下学,此其意味深远而无穷,非惊怪恍惚者比也。”<sup>[1]《答周允升》,909</sup>致知力行都是“下学”,如果“下学”功夫浸密,那么“上达”者愈深幽,因而“下学”所负载的意义是极深极远的。因此,儒家“格物”之学,虽有“会通”之气象,但却是以积累为前提的,“顿悟”是以“下学”为基础的。所以“格物”在实有其事、实有其“学”者,而与佛家空阔恍惚不可同日而语也。张栻说:“第祥观所论,不喜分析,穷理不应如此。理有会有通,会而为一,通则万,厘分缕析,各有攸当,而后所谓一贯者,非溟滓臆度矣。此学所以贵乎穷理。而吾儒所以殊夫异端也。”<sup>[1]《答彭子寿》,918-919</sup>

### 三 “反经”与“固本”

根据学术研究的一般思路,在找到了问题症结所在之后,进一步要做的工作便是提出应对措施。因此,张栻既然揭示出佛教的不足,那么,他接下来要做的工作便是积极地寻找对策,以抑制佛教危害的蔓延。因而我们现在的兴趣在于:张栻提出了什么样的应对策略?

#### 1. “反经”

在张栻看来,对佛教的批判,也是不得已而为之,而要真想“正人心、息邪说”,“反经”才是最佳的办法。所谓“夫将以正人心,则异端之攻亦有不得已者。然君子贵于反经而已矣”<sup>[1]《论语解》,79</sup>。何谓“反经”?就笔者所涉猎文献看,约有两种意义相关的解释:一是恢复、返回到儒家“大经”。如朱熹说:“经便是大经,君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五者。若便集义,且先复此大经。天下事未有出此五者,其

间却煞有曲折。如《大学》亦下指此五者为言。使大纲既正,则其他节目皆可举。”<sup>[2]</sup>《朱子语类》卷六十一,2000也就是说,君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等人伦纲常就是宋儒心中的“经”,而且,返回到这个“经”,道路还很坎坷。二是“反经”即与“经”相悖,但却是可以接受,此“反经”谓之“权”。朱熹说:“《公羊》以反经合道为权,伊川以为非。若平看,反经亦未为不是。且如君臣兄弟,是天地之常经,不可易者。汤、武之诛桀、纣,却是以臣弑君;周公之诛管、蔡,却是以弟杀兄,岂不是反经?但时节到这里,道理当恁地做,虽然反经,却自合道理。但反经而不合道理,则不可。若合道理,亦何害于经乎?”<sup>[2]</sup>《朱子语类》卷三十七,1378也就是说,“反经”就是指常理(经)“行不到处”,不得已而有所变通之行为,但“反经”是符合“道”的,如周公之诛管、蔡。可以看出,不管是返回到“大经”之释,还是“背离常理而行常理所不到处”之释,“反经”都是要求人“去善近恶”,正如朱熹说:“所谓反经,去其不善,为其善者而已。”<sup>[2]</sup>《朱子语类》卷六十一,2001张栻显然非常看好“反经”在“息邪说”中的作用,但认为仅仅停留于对“经正则庶民兴”的信念是没有用的。

(朱熹问)“叔京云:‘经正则庶民兴’。盖风化之行,在上之人举而措之而已。庶民兴,则人人知反其本而见善明,见善明则邪慝不能惑也。既人不之惑,则其道自然销铄而至于无也。欧阳永叔云:‘使王政明而礼义充,虽有佛,无所施于吾民也。’亦此意也。”张栻答:“经乃天下之常经,所谓尧舜之道也。经正则庶民晓然趋于正道,邪说不能入矣。但反经之妙,乃在我之事,不可只如此说过也。只如自唐以来名士韩、欧辈攻异端者非不多,而卒不能屈之者,以诸君子犹未能进夫反经之学也。如后周、李唐及世宗盖亦尝变其说矣,旋即兴复而愈盛者,以在上者未知反经之政故也。”<sup>[1]</sup>《答朱元晦》,961-962

孔子说:“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”<sup>[3]</sup>《子路》,136朱熹信奉这个教导,认为社会风俗的改善,在于当权者的表率作用。张栻当然不会否认“在上位之人作为榜样的教化作用”,但又觉得事情并非这么简单。张栻认为,“经”乃尧舜之道,尧舜之道既是成人之道,也是治国之道,是“在我”之事,是需要劳精骨苦脑筋费气力耗心灵的。自唐朝以来,韩愈、欧阳修等人的排佛非谓不力不猛,但收效

甚微,就是因为他们没有真正进入“反经”之学;后周、李唐及世宗时期先后都对佛教采取过抑制措施,但佛教仍然是愈兴愈盛,就是因为他们不懂“反经”之政。概言之,“反经”作为对付佛教的策略,在张栻这里,既有学术层面的要求,又有制度层面的考量。

## 2. “固本”

张栻说:“甚矣,学之难言也!毫厘之差,则流于波淫邪遁之域,生于其心,害于其政;发于其政,害于其事,可不畏与!世固有不取异端之说者,然不知其说乃自陷于异端之中而不自知,此则学之不讲之过也。”<sup>[1]</sup>《答直夫》,927-928张栻告诉我们,“学之不讲”,是使学者陷于异端而不自知的原因。而“讲学”的前提是兴办学校、培养儒学人才。在《张栻全集》中,收集的“记”共有46篇(附录不计在内),几乎每篇都以振兴儒家之学为中心。具体表现为:第一,对当时一些地方纷纷改“浮屠废宫”为学校,感到很兴奋,很鼓舞。至少有4篇“记”是专门为“浮屠废宫”改为学校而写的,如《静江府学记》、《郴州学记》、《桂阳军学记》、《雷洲学记》。第二,强调培养学者“立志”的重要性。张栻说:“郴学之成,某尝为之记,而桂之士复以请,于是告之曰:差夫,学之不可不讲也久矣!今去圣虽远,而微言著于简编,理义存乎人心者,不可泯也。善学者求诸此而已。虽然,圣贤之书,未易读也。盖自异端之说行,而士迷其本真,文采之习胜,而士趋于蹇浅,又况平日群居之所从事,不过为觅举谋利计耳。如是而读圣贤之书,不亦难乎!故学者当以立志为先,不为异端詖,不为文采眩,不为利禄汨,而后庶几可以言读书矣。”<sup>[1]</sup>《桂阳军学记》,685第三,要求学校以宣讲、弘扬儒家之学为使命。张栻说:“某惟古人所以从事于学者其果何所为而然哉?天之生斯人也,则有常性;人之立于天地之间也,则有常事。在身有一身之事,在家有一家之事,在国有一国之事。其事也非人之所能为也,性之所有也。弗胜其事则为弗有其性,弗有其性则为弗克若天矣。克保其性而不悖其事,所以顺乎天也。然则舍讲学其能之哉!凡天下之事皆人之所当为,君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之际,人事之大者也,以至于视听言动、周旋息食,至纤至悉,何莫非事者?一事之不贯,则天性以之陷溺也。然则讲学其可不汲汲乎!学所以明万事而奉天职也。虽然,事有其理而著于吾心。心也者,万事之宗也。惟人



放其心,故事失其统记。学也者,所以收其放而存其良也。……尝窃怪今世之学者其所从事往往异乎是。”<sup>[1]</sup>《静江府学记》,678 张栻认为,立于天地之间的人,无不有“常事”,此乃人之天性,但当世学者多为异端所惑,不知事其所事,不知学其所学,反而失掉做人之本,而只有通过讲学才可以让学者清醒起来,才可以使之“明万事而奉天职”,才可以使之“收放心”,所以,讲学应在百事之首。

然而,“固本”可能还不仅仅局限于办学讲学,还要在讲学中让学者懂得怎样培植自己的儒学根基。在这方面,张栻表现出独到的智慧。首先,“固本”就是要在“事亲”上体认儒家之道。两宋学者,绝大多数表示以服膺儒学为志,但究竟有几个人真正体悟到了儒家之学的真谛,实在是不能乐观,否则怎么会有“天下豪杰之士纷纷遁入佛门”之说呢?而之所以出现此种让人尴尬的景象,张栻认为就是学者们不能从“事亲”上体认儒家之道。张栻说:“所谓一阴一阳之道,凡人所行,何尝须臾离此。此则固然。然在学者未应如此说,要当知其所以不离也,此则正要用工夫,主敬穷理是已。如饥食渴饮、昼作夜息固是义,然学者要识其真。孟子只去事亲从兄上指示,最的当。”<sup>[1]</sup>《答俞秀才》,930 人当然不能须臾离“道”,但这种认识还不够;而要知其所以不离,知其所以不离还不够,而要识得其真;而要识得其真,则需在“事亲”上体认。但是,佛教是去妻离子,佛教固不能在“事亲”上体认,故在“事亲”上体认,便意味着培植儒学本根的同时,也是对佛教的否定。

其次,“固本”就是要识得“天理”、“人欲”之别。为什么要识得“天理”、“人欲”之别呢?张栻说:“试举天理、人欲二端言之。学者皆能言有是二端也,然不知以何为天理而存之,以何为人欲而克之,此未易言也。天理微妙而难明,人欲汹涌而易起,君子亦岂无欲乎?而莫非天命之流行,不可以人欲言也。常人亦岂无一事之善哉?然其所谓善者未必非人欲也。故大学之道,以格物致知为先。格物以致知,则天理可识,而不为人欲所乱。不然,虽如异端谈高说妙,自谓作用自在,知学者视之皆为人欲而已矣。”<sup>[1]</sup>《答直夫》,927-928 按照张栻的理解,“天理”是难于把握的,比如君子所欲,皆为天命之流行,不能以“人欲”言,而常人所为善,则未必不是人欲。当然,难于把握不等于没有办法把握,这个办法便是“格物致知”。何谓“格物致知”?《礼记》曰:“致知

在格物,物格而后致知。”<sup>[9]</sup>《大学》,800 后来的儒者对此解释不一,但有两点是相同的:一是“实而非空”的认知过程,强调接触事物获得知识。如朱熹说:“格物者,穷事事物物之理;致知者,知事事物物之理。”<sup>[2]</sup>《朱子语类》卷十五,488 二是格物也好,致知也好,都以获得儒家之道为目标。如王阳明说:“所谓致知格物者,致吾心之良知于事事物物也。”<sup>[11]</sup>《答顾东林》,45 光这两项,便足以构成对佛教的否定,因为佛教主张“一超径诣”,其达到“道”的路径是反经验的、神秘的;佛教主张去绝人伦物理,遁世离家,自然不可能体悟什么是君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之伦。而从根本上讲,儒家所谓“天理”,就是“仁”,就是“礼”,就是儒家的伦理道德原则。所以,张栻要求学者识得“天理”、“人欲”之别,就是识得佛教、儒学之别,就是要知道从根本上树立儒学的信念,涵养培植,百折不挠。

其三,“固本”就是要在源头上体认儒学之道。张栻说:“不知苗裔,固未易培壅根本,然根本不培,则苗裔恐愈濯濯也。此话须兼看。大抵涵养之厚,则发见必多;体察之精,则本根益固。未知大体者,且据所见自持,而于发处加察,自然渐觉有功。不然,都不培壅,但欲省察,恐胶胶扰扰,而知见无由得发也。‘敬以致知’之语,‘以’字有病,不若云‘居敬致知’。公字只为学者不曾去源头体究,故看得不是。观元晦亦不是略于省察,令人不知有仁字,正欲发明仁字。如说爱字,亦是要人去所以爱上体究,但其语不容无偏,却非闭目坐禅之病也。”<sup>[1]</sup>《答吴晦叔》,953-954 在张栻看来,学者之所以为佛教所惑,实在于自己没有真正体认到儒学精神,或者不知道如何体认儒学精神。而要体认儒学精神,就要从源头上体认。比如,要把握儒家的“公”,就要从“何以为公”上去体认;要把握儒家的“仁”,就要从“何以为仁”上去体认,这就是知大体,培本根。这样也才能真正抵抗佛教的侵蚀。张栻以为,河南程氏之学乃有“大体”者,所以要求学者如琢如磨:“后来玩伊川先生之说,乃见前说甚有病。来说大似释氏,讲学不可老草。盖‘过’须是子细玩味,方见圣人当时立言意也。过于厚者谓之仁则不可,然心之不远者可知,比夫过于薄甚至为忤、为忍者,其相去不亦远乎?请用此意体认,乃见仁之所以为仁之义,不至于渺茫恍惚矣。”<sup>[1]</sup>《答周允升》,979 而所谓“大体”者,也就是“仁”。

#### 四 “培植本根”与“此得彼失”

如上所陈述的即是张栻关于佛教的认知、理解和评价方面的主要内容,应当说,张栻对佛教的认知、理解和评价,并没有表现出与宋儒的“集体性认知”有什么根本性差异,但在设计消除佛教影响的策略、在对佛教与儒学差异的把握等方面,却表现出了较为独到的特点,而张栻在认知、理解和评价佛教中所表现出来的不足,也是值得我们加以注意的。

##### 1. 培植本根:对消解佛教影响路径的新探索

自佛教进入中土之后,中国儒家学者便开始批判、排斥佛教,但批判、排斥佛教的方式不尽相同。概而言之,有从文化优劣之角度出发,判佛教为蛮夷之学;有从国计民生之角度出发,判佛教为“耗财蠹利”之学;有从儒家伦理之要求出发,判佛教为“寂灭人伦”之学。儒家之学崇尚文明进步,隆礼尚文,儒家之学注重生养之道,利用厚生,儒家之学推崇人伦物理,讲究秩序,所以我们可以说这些批评没有偏离儒家思想轨道。但在张栻看来,以往对佛教的批判并没有起到息邪说、黜异端之效果,而原因在于不懂“反经”之学。所谓“反经”就是回到儒家之“大经”,就是回到儒家的仁义之道,就是回到儒家本有伦理架构,就是要夯实儒家理论、培植本根,增强免疫力。张栻对如何培植本根设计了多种路径。第一,兴办学校,以传播圣学、培养儒学人才。儒学的传播与发展,必须以一大批德才兼备的儒家学者为基础,而兴办学校就是为了培养以儒学的理想、价值为己任的真儒。所以,这一措施对于增强学者的儒学信念,壮大儒学的队伍,提升儒学队伍的素质,从而抵挡佛教的诱惑具有根本性意义。第二,号召学者阅读时贤的作品,从时贤的著作中体验儒学之真。张载、程颢、程颐、胡宏等都被张栻视为儒学的真正代表,认为他们的作品中蕴含着儒学之道,学者真能依照他们的言论而精察于视听言动之间,便会懂得“心”之所以为妙,便可以默识“性命之理”,也就能致力于“仁”而不至于空谈性命,也就能不流于异端。第三,要求学者从源头上体认儒家之道。儒学之道,本是平平常常、简简单单,然而却是“百姓日用而不知”,很多人并不知道儒家之学的妙义所在。正由于学者知“仁”而不知所以“仁”,知“爱”而不知所以“爱”,知“公”而不知所以为“公”,所以儒学的本根就培植不起来,就容易被佛教所诱惑。比如,有人知道去“仁”,但不知道为什么要去“仁”,这个

“仁”能长久吗?这个“仁”能保证正确吗?佛教也讲“爱”也讲“仁”,但与儒家大大不同。反过来,如果有人对何以为“仁”清楚明白,是建立在一种理性的认知之上,那么,你这个“仁”就不会有错误的方向,也不会随意流失。而要知道何以为“仁”,就要在“事亲”上体认。总之,张栻提出“反经”,就是要固本,固儒学之本,儒学之本一旦坚固起来,佛教就钻不到空子。所以,“反经”之策略既是“固本”又是排“异端”,是体用同源,因为从源头上把握了儒学、培植起本根,就意味着佛教难有用武之地。身体强壮了,哪怕疾病的侵袭?这相对于以往的排佛策略而言,无疑是实质性飞跃。

##### 2. 亲物去物:对佛教与儒学差异的深切把握

张栻以前,儒者们关于儒学与佛教差异的讨论不可谓不多,总括起来主要有这样几种观点:在下学上达方面,儒学是一贯的,佛教则有上达无下学;在内圣外王方面,儒学是一体的,佛教则有内圣无外王;在人伦物理方面,儒学讲究秩序亲情,佛教则背弃君臣、父子、夫妇之伦;在生死观方面,儒学视生死为份内事,自然而然,佛教则执着生死,等等。这些差异放在儒学的思想价值体系中去评判,是可以接受的。但显然,这些“异”,并不能说是深刻的。比如,佛教何以有上达而无下学呢?何以有内圣无外王呢?以往的比较并不能告诉我们这些问题的答案。而张栻的比较分析却给我们以新气象。张栻认为,佛教之所以有“内圣”无“外王”并不是因为不愿意“外王”,而是因其对世界的看法存在问题,佛教将世间万物包括天地、植物、动物、人伦社会不是看成“天命”之流行,不是当作一种客观存在,而是认为“世间万法”出于吾心,且以“世间万法”为幻妄,自然就不会有“向外的”方法上的作为,不会想到要投身于“齐家、治国、平天下”的运动中去。佛教又何以有“上达”无“下学”呢?张栻的分析再次显示了他的独特性和深刻性。张栻认为,儒学认为世间万物是天之所命,人若“尽天命”,则要尽己之性、尽物之性,则要“致知力行”,则要改造自然、改良社会、改善人性。与此相反,佛教以世间万物为幻妄,而以佛性、真如为本体,以世间万物为幻妄,当然亦就无物可“格”、无理可“穷”了,也就无所谓“下学”了;以佛性、真如为本体,而佛性、真如乃超验之物,当然亦只有“一超径诣”了。佛教何以背弃人伦物理呢?通常,儒者都批评佛教去其君、离其子,是

对儒家伦理的破坏。但是,佛教为什么背弃人伦物理呢?张栻告诉我们,儒学有所谓“大经”,此“大经”即是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之伦,即忠、孝、贞、悌、信诸德,而且被儒家视为“天之所命”者,是本来如此而不能僭越者。佛教不仅不能认识到人伦物理乃“天之所命”,反而以万法为幻、以人为疣,以社会关系为赘,所以佛教根本就不把君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之伦放在眼里,出家遁世。我们知道,佛教与儒学关系演进到有宋一代,似是而非者多了起来,致使更多的儒家学者陷于佛教而不自知。张栻对佛教与儒学差异的揭示,着力于深层原因的揭示,这是极有价值的。它一方面可以使儒家学者提升自我的儒学品质,另一方面可以帮助儒家学者认清佛教“坏”的原因所在。

### 3. 此得彼失:对佛教及相关问题的偏颇评判

如上所言,张栻对佛教与儒学差异的揭示是极富建设性而且是极有深度的,但这并不意味着张栻对佛教的批判不存在需要检讨的地方。第一,按照儒家的立场,佛教言“心生万法”,视“世间万物”为空为幻,所以佛教所存之“心”,自不可能是“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友”之伦,自不可能是仁爱,自不可能是正德、利用、厚生,自不可能是“齐家、治国、平天下”,所以佛教应该遭到批判。然而,或许亦可以从另一角度看佛教,佛教的产生源于佛祖对世间事象的深刻沉思和检讨,进而形成对世间事象的否定性把握,其言世事皆苦、万法皆幻,正如乐观主义者言世事皆甘、万象皆真一样,都只是人类经验的一面。从这个意义上讲,佛教那种对世界具有超

验性的把握,至少是不应该简单否定了事的,而是应该被容受、被欣赏的。张栻自然不能达到这个层次的认识。第二,张栻认为,佛教因为厌恶“天之降威”进而割去“天之降命”。这种结论也是需要加以检讨的。所谓“天之降命”就是“天降下福命”,而所谓“天之降威”就是“天降下惩罚”,而“皇天无亲,惟德是辅”,故天之所以“降威”,乃是因为有人饮酒纵欲,犯上作乱,所以,“天之降威”与“天之降命”之间没有因果关系,“天之降威”并不能构成弃去“天之降命”的原因,佛教因为暴殄天物而食蔬茹素,因为男女淫慝而去夫妇之伦,因为奢侈而衣坏色之服,实在是佛教基本的世界观所决定的。因此,佛教去“天之降命”,是因为佛教“世界万法为空为幻”的基本观点所致。由此而言,张栻对佛教的认知亦有浅薄处。第三,张栻判佛教为“自私自利”,为了一己的修行,抛妻弃子,隐迹深山,推御责任。言佛教自私自利的儒者很多,但是佛教究竟能不能简单地归为自私呢?显然不能。因为佛教慈悲为怀,佛教教义中没有肯定“自私”的任何观念,相反,倒是有牺牲的观念、为公的理想、救赎的精神;从佛教徒的行为看,真正的佛教徒,虽然出家绝世,修行成佛,但并没有任何个人私利的企图,因此,并不能因为其出家离世就简单地断定其为只顾自我不顾他人的“自私”。更何况,在人迹罕至的山林,看不到灯红酒绿,听不见靡靡之音,争不到功名利禄,与尘世绝缘,哪有什么“私利”可言?因此,判佛教为自私自利,显然是过于片面了。张栻此论囿于宋儒的“集体性误判”,显示其佛教观之浅显、简单的一面。

### 参考文献:

- [1]张栻集[M].长春:长春出版社,1999.
- [2]朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [3]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980.
- [4]杨龟山先生全集[M].台北:学生书局,1974.
- [5]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,1984.
- [6]荀子[G]//诸子集成.上海:上海书店,1999.
- [7]程俊英,蒋见元.诗经注析[M].北京:中华书局,2005.
- [8]李民,王健.尚书译注[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [9]杨天宇.礼记译注[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [10]二程集[M].北京:中华书局,1981.
- [11]王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1995.