

张栻与理学专辑

主持人语:

张栻是南宋著名理学家,“东南三贤”之一,他代表的学派又称湖湘学派。2013年正值张栻诞辰880周年,四川师范大学主办并承办、湖南大学岳麓书院参与主办的“张栻思想与现代社会国际论坛”在成都举行。为纪念张栻诞辰及他对岳麓书院的贡献,本栏目特发表这期“张栻与理学专辑”。有关张栻的论文就是从这次成都会议论文中选辑而成。

(朱汉民教授)

张栻“儒佛之辨”刍议*

刘学智

(陕西师范大学哲学系,陕西 西安 710119)

[摘要] 在宋代理学家崇儒排佛的思想背景下,张栻(南轩)对佛教采取了极力排斥的态度。出于纠正当时社会上一些儒者受佛教“空虚”思想所“惑”,或“偏离”儒家正学,或名为“辟佛”却流于“诋淫邪道之域”,而“自陷于异端之中而不自知”的状况,张栻从立本虚实、心性与理欲以及修养工夫等方面,深入辨析儒佛之异,尽力去划清儒学与佛教“异端”在本体论、心性论和修养工夫论等方面的思想界限。从中既反映出张栻崇儒与反佛立场的坚定性,同时也暴露出其自身思想方法的某种偏向和思想弱点。

[关键词] 张栻;儒学;佛教

[中图分类号] B244.99

[文献标识码] A

[文章编号] 1008—1763(2014)01—0005—05

The Discussion on Confucianism and Buddhism of Chang Shih

LIU Xue-zhi

(Department of Philosophy, Shanxi Normal University, Xi'an 710119, China)

Abstract: Chang Shih (Nanxuan) took a tough stance, under the Background of Neo-Confucianism respect Confucianism and exclude Buddhism in the Song dynasty. He wanted to correct the problems below caused by Buddhist. Some were refused by nihility. Some were deviated Confucianism. Although some were willing to criticize Buddhism, they were in heresy involuntarily. He analyst of the differences between Confucianism and Buddhism penetratingly, in order to clarify the boundary of them about substantialism and temperament theory and the theory of self-cultivation etc. We can discover that his idea of respecting Confucianism and excluding Buddhism is unshakable, simultaneously the action exposed his weaknesses in a certain bias of their own thinking and ideas.

Key words: Chang Shih; Confucianism; Buddhism

* [收稿日期] 2013-11-19

[基金项目] 教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目(11JZD005)

[作者简介] 刘学智(1947—),男,陕西西安人,陕西师范大学哲学系教授,博士生导师,研究方向:中国哲学。

张栻(1133—1180),字敬夫,号南轩,汉州绵竹(今属四川)人,仕至右文殿修撰。丞相张浚(1097—1164)之子。南宋著名的理学家。其学术思想渊源于二程,直接的师承则自于胡宏。曾先后主讲岳麓书院、城南书院,为“湖湘学派”代表人物,与朱熹、吕祖谦并称“东南三贤”。其学又与朱熹“闽学”、吕祖谦“婺学”鼎足而三。一般地说,理学是在唐宋以来儒释道三教合一的学术背景下形成的,故其思想家大都自觉或不自觉地受到佛、道二教的影响。不过,与佛、道学者坦承和高扬“三教合一”的学术态度不同,理学家虽然大都吸收了佛道的思想,却往往公开地贬斥佛道二教,甚至以“力辟二氏”为嚆矢,如张载、二程。可能受此学术背景的影响,张栻对佛教亦采取了极力排斥的态度。在张栻的学术思想中,力斥佛教之弊、辨析儒佛之异是其重要的内容之一。本文试就其儒佛之辨略作分析。

一 儒佛立本虚实之辨

张栻虽然也曾为官,然其贡献主要不在为政,而在于治学和育人。从其尽力坚守和维护孔孟以来的道德性命之学来说,他是一位正统的儒家学者。他以孔孟之圣学为为学之本,而将其他异学多视为末流(如申韩)或异端(如佛教)。他曾回顾了中国学术思想发展的历程,认为孔孟之后,其言“仅存于简编”,汉儒之特点在于“穷经学古”,往往“求于训诂章句之间”,其学之大弊,在于“大本之不究,圣贤之心郁而不章”^{[1](P576)},认为汉儒有失儒学之“大本”,因而无益于世;而另有一些人又专注于文辞,追逐功利,“其去古益以远”,更造成儒家性命之学不能得以倡扬。正是在这种情况下,佛教“异端者,乘间而入,横流于中国”,于是,“儒而言道德性命者,不入于老,则入于释”,遂使儒学“陵夷至此”^{[1](P576)},故秦汉以来,那些孜孜“求道者”总不免“沦于异端空虚之说”^{[1](P582)}。虽然有一些“希世杰出之贤”如韩愈者,“攘臂排之”,起而反佛老,但是其所起的作用非常有限,其原因在于,他们的学说“未足以尽吾儒之指归,故不足以抑其澜”,如韩愈所提出的道统说,由于没有系统的思想体系,故尚不能振兴儒家的道德性命之学,故不足以抑其佛教泛滥之势,反而因其采取了过激的做法,“如是反以激其势”,使佛教的传播变本加厉。正由于其“言学而莫适其序,言治而不本于学”,遂使儒学“言道德性命而流入于虚诞”^{[1](P576)},完全偏离了传统儒学的实学方向。从儒家学术发展的视野看,拯救儒学之危机,

高扬儒学之旨归,延续孔孟之道统,正是张栻反佛的思想基础。

在张栻看来,儒学是一种实学,而佛教则总是陷于虚诞。他首先指出儒学之实学特征,说:“盖圣门实学,循循有序,有始有卒者,其惟圣人乎!”^{[1](P731)}就是说,自孔孟以来,儒家所传圣学都是实学,其通过实实在在的君臣父子、兄弟夫妇等日用伦常关系的实行而得以实现,所以他说:“治不可以不本于学,而道德性命初不外乎日用之实。其于致知力行,具有条理,而诋淫邪道之说皆无以自隐。”^{[1](P576)}意即儒家的道德性命之学,最终要落实到日用伦常的道德实践中。但是佛教“自谓一超径诣,而卒为穷大而无所据”^{[1](P731)},尽说些空虚无用、没有根据的话,结果使性命之学成为空言。如果能将儒学道德性命之学“致知力行”,则佛教的“诋淫邪遁”之语将无以藏身。可惜的是,有些“明敏之士”往往受佛教的迷惑,不能分辨儒佛之异,甚至“渺茫臆度”,遂使其学“非为自误,亦且误人”^{[1](P731)}。他又说:

左右谓异端之惑人,未必非贤士大夫,信哉斯言也!然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。使其果识是心,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,似是而非,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。^{[1](P728)}

他认为,佛教之害所以超过申韩,就在于佛教更有其迷惑性,给人的感觉是“若高且美”,理论高明,境界美好,使一些思想敏锐的人乐意跟从。但是,殊不知佛教那一套理论,实是“逐影而迷真,凭虚而舍实,拔本披根”,即或把虚幻当作真实,或追求空虚而舍弃真实,遂失去了为学之根本。如佛教标榜“直指本心”,然而其根本不识“本心”,因为他们出家本身,就把人与人之间根本的伦常关系抛弃了,故其理论最大的祸患是“似是而非”。在他看来,仁学是“圣学之枢”,要真正做一个游于圣门的儒者,就要把“仁”放在首位,识仁行仁,才是儒学的“真实妙意”,此绝非“异端空言比也”。由此,张栻常对那些受释氏迷惑而失儒学之“大本”的儒者的学术路向表示担忧。如他说:“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！”（《朱文公文集》卷五四）又有一位叫彪德美的友人在给张栻的信中，常引佛书来阐释儒家的“性命”之学，此引起张栻的不快，他在回信中指出了其“虽辟释氏，而不知正堕在其中”的实质所在：

来书虽援引之多，愈觉泛滥，大抵是舍实理而驾虚说，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。^{[1](P723)}

在他看来，友人彪德美是“舍实理而驾虚说，忽下学而骤言上达”，即求虚说而扫去了下学的工夫，虽然他也辟佛，但却不知自己恰恰堕于释氏的空虚之中，由此导致既不能“穷理”，也做不到“持敬”。在张栻看来，“工夫须去本源上下沉潜培植之功”^{[1](P735)}，而这个本源就是识“心”。但是，问题在于“今之异端直自以为识心见性”，于是一些“高明之士往往乐闻而喜趋之，一溺其间，则丧其本心”，即一些儒者往往为释氏的“识心”说所迷惑而沉溺其间，遂丧失其道德本心。他指出，儒者所识之心当是“仁心”，如胡宏所说：“仁者，心之道也”，“惟仁者为能尽性至命”，但那些受释氏迷惑的儒者往往“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！”^{[1](P619)}张栻指出，只有辨析佛儒所说“识心”之异，明确儒者所说“识心”是“识仁”并能进行“尽性至命”的修养，才不至于陷入“不知求仁”而“坐谈性命”的空虚之域，否则就可能“流于异端之归”。^{[1](P619)}

张栻在评论周敦颐道学的实学价值时也指出了佛教之虚。他认为，自秦汉以来，那些“求道者”往往“不涉于事”，而“沦于异端空虚之说”，惟周敦颐始能“推本太极，以及乎阴阳五行之流布，人物之所以生化，于是知人之为至灵，而性之为至善，万理有其宗，万物循其则”，遂使“孔孟之意，于是复明”。到二程先生出，又“推而极之”，于是使儒学“本末始终，精析该备”，更使“异端空虚之说，无以申其诬”，所以周氏“有功于圣门而流泽于后世”。^{[1](P582)}这里，张栻非常明确地划清了以实为特征的儒学与以虚为弊端的佛教的界限，告诫儒者要守儒学之“大本”，而杜佛教空虚之弊。他甚至直批王安石之学是虚学，说：“介甫之学，乃是祖虚无而害实用者。”^{[1](P665)}

确立儒家实学之“大本”，反对佛教的空虚无用，是张栻从理论上需要划清的界限。他所说坚守儒学之“大本”，其实就是要以“理”为根本，说：“大本者理之统

体。会而统体，理一而已；散而流行，理有万殊。”^{[1](P787)}即万殊统于一理，理一与万殊的关系如同二程朱熹所说的“理一分殊”的关系。但是张栻不认为“大本即此理之存，达道即此理之行”，认为这样“恐语意近类释氏”，因为在他看来，如果把儒学之大本说成是理本身的存在，儒学之大本就可能类同于佛性，就可能与佛教划不清界限。他理解的“大本”是“理之统体”，也就是“万殊固具于统体之中”。其实，如果把“大本”理解为“理一”，它与“万殊”的关系就是“理一分殊”的关系，此与佛教所说“月印万川”是一致的，其间的界限是难以划清的。由于张栻的立场是要排斥佛教，所以他认为其语意“类释氏”。显然，他不仅要反佛，进而还要把理学中吸收佛教的要素排除出去。

二 儒佛心性、理欲之辨

“道心”“人心”之说，出自伪《古文尚书·大禹谟》所谓“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”的所谓“十六字心法”。由二程始，“人心”与“道心”乃成为理学的重要范畴，二程并认为二者的对立表现为“人欲”（私欲）与“天理”的对立。这一点在张栻那里也承继下来，并成为他反佛的重要武器。张栻说：

夫天命之全体流行无间，贯乎古今，通乎万物者也。……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。^{[1](P725)}

张栻认为，“理”是天下之公理，非为我之得而私也。但是释氏则以为“万法皆吾心所造”，这是昧于“太极本然之全体”，在张栻看来，这就走向了“自利自私”，遂使天命不能流通。所以释氏所说的“心”就属于“人心”而非“道心”了。其实这不尽合乎佛教的本意，佛教说“心”虽然众家不尽相同，但大体上都承认清净本心，此心一般与佛性相通，如佛教有所谓“即心即佛”的说法。而佛性恰是要排除引起人自身烦恼的“私欲”（贪欲）的，故此“心”是与“道心”相通的。张栻显然是出于反佛的需要，以为佛教只讲“人心”而不识“道心”，其目的在于要彰显儒家的天理。这一点对明代关学大儒冯从吾有极大的影响。冯从吾就明确讲佛教只讲“人心”而不讲“道心”，说：“人丢过理说心，便是人心。”“吾儒之旨只在‘善’之一

字,佛氏之旨却在‘无善’二字。”“盖佛氏之失正在论心论性处与吾儒异。”(参见冯从吾《涂宗浚辨学录序》)

张栻还与朱熹等辨析儒佛“存心”说之异同。朱熹在来信中提及:“为佛学者言,人当常存此心,令日用之间,眼前常见光烁烁地。此与吾学所谓‘操则存’者有异同不?”^{[3](P966)}张栻对朱熹信中所说表示赞同,说:“所论释氏存心之说,非特甚中释氏之病,亦甚有益于学者也。”^{[1](P685)}同时也复信讨论了朱子所提出的儒佛“存心”说的异同问题。张栻说:

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,于所当为而未尝不为也,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。^{[3](P966)}

张栻认为,佛教所说的“存”与儒学所说的“存”其根本的差异在于,一是儒所存者为“公”,而佛所存者为“私”;二是儒所谓“操则存”,是“收其放”,是孟子所说的“求放心”,即把放遗掉的道德本心、公理之心寻找回来,而佛教的“存心”则是“欲其无所为”,使自己无事可做,因而当有者而没有,当思者而不思,甚至以“无所为者以为宗”,将眼前的一切视为幻妄,“物则尽废,自私自利”,其根本原因在于佛教不知天道。这就从一个侧面把儒、佛的心性论严格区别开来了。

在理学家那里,“道心”“人心”的讨论总是与“天理”“人欲”问题联系在一起,张栻也是如此。他认为,如果“道心”“人心”的关系不明,那么“毫厘之差,则流于谄淫邪道之域”,甚至“自陷于异端之中而不自知”^{[1](P745)}。他结合“天理”“人欲”关系对之加以说明:

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。孟子析天理人欲之分,深切著明。……盖乍见而怵惕惻隐形焉,此盖天理之所存。若内交,若要誉,若恶其声,一萌乎其间,是乃人欲矣。^{[1](P745)}

张栻明确指出,天理与人欲有鲜明的分界,人生而有善的道德本心,如能格物致知,则天理可识,善的道德本心得以保持,此则为天理;相反,如果如佛教异端不识天理,而只是空虚“谈高说妙,自谓作用自在”,如所谓“佛向性中作,莫向身外求”,空谈“识心见性”,而丢弃本心天理于不顾,此“皆谓人欲而已矣”。孟子所说的人生皆有“怵惕惻隐”之心,正体现了天理之所存。相反,如果丢弃此道德本心而追求外在的声名利禄,则是人欲。不过,他对儒佛关于“天理”与“人欲”的看法,还不同于有些人所认为的儒主天理,佛主人欲(如关学大儒冯从吾^①),而是对儒、佛关于天理与人欲的关系做了具体的考察和详细的比较。他在《酒诰说》一文中说:

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,降威者去,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,吾儒则去其奢侈而已;至于恶淫慝而绝夫妇,吾儒则去其淫慝而已。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。^{[2](P3)}

显然,张栻并不是一般地、笼统地从天理与人欲对立的角度来批评佛教,而是通过揭露释氏关于正常人欲观念上的错误认识,以彰显天理。他举例说:酒是用来祭祀、供宾客之用的,不可否认,饮酒过度会使人“失德丧身”,但适度地饮酒是可以的,只是不能过度地酗酒。但是释氏却要绝对禁止它,这则是不可取的;人在日常生活中总是要穿衣吃饭的,这是正常的人欲,儒家反对的是过度的追求奢侈,但是佛教却主张以吃素、蔽衣来磨砺自己的身心,这也是不足取的;还有,夫妻之间的性关系是人伦日常正常的关系,儒家也不反对正常的夫妻性关系,只是不主张纵欲和淫乱,但是佛教因为痛恨淫欲而戒色出家,禁绝正常的夫妻生活,这也是不可取的。张栻认为,佛

^① 冯从吾:“彼(指佛教)所云一点灵明,指人心人欲说,与吾儒所云一点灵明,所云良知,指道心天理说,全然不同。……虽理不离气,而舍理言气,便是人欲。天理人欲之辨,乃儒佛心性之分。”(《辨学录》)

教因讨厌“天降威者”，结果到头来连“天之降命者”也抛掉了。而儒学则不然，仅“去其降威者”，而“天之降命者自在”。意即儒学的目的是要彰显天理，而佛教则走到了极端，连合乎天理的行为也不要了。他认为这是极其错误的，就如同担心泥沙会使水变混浊而“窒之以土”，结果连喝的水也不要了。而儒家是把水中的泥沙加以澄清，使水变澄清而已。张栻认为，合理的人欲中包含着天理的内容，只是这些“人欲”需要以一定的准则和规范加以约束，这就是儒、佛在天理与人欲上的区别。这里也可以看出，理学家并不是要“灭人欲”，而承认人有正常合理的情欲。

张栻又指出：“如饥食渴饮，昼作夜息固是义。然学者要识其真，孟子只去事亲从兄指示上做的当，释氏只为认扬眉瞬目运水般（搬）柴为妙义，而不分天理人欲于毫厘之间，此不可不知也。”^{[1](P747)}意即“饥食渴饮，昼作夜息”这是正常的人欲，是合乎天理的。不过，儒家的关注点不在这上面，而在于“事亲从兄”等体现道德本心的伦常之事上，但佛教却关注的是“扬眉瞬目”、“运水般（搬）柴”等细微的举动，以为其都具有真谛妙义，但这些并非能彰显天理，甚至还可能包含人欲的成分。他指出，此正说明释氏“不分天理人欲于毫厘之间”。^{[1](P747)}

三 儒佛修养工夫之辨

在修养论上，张栻与二程所主省察持敬的工夫论相通。他对那种“欲速逼迫”以求近功的做法不苟同，而主张以“弘毅为先，循循为常”。他在《答吕子约》中说：“但所谓二病，若曰荒怠因循，则非游泳之趣；若曰蹙迫寡味，则非矫揉之方。此正当深思，于主一上进步也。要是常切省厉，使凝敛清肃时寢多，则当渐有向进，不可求近功也。”^{[1](P723-724)}这是说，他对那种“荒怠因循”“蹙迫寡味”等“以求近功”的做法，是不赞成也不采取的。他主张在“深思”“主一上进步”，通过“常切省厉”“凝敛清肃”的“省察”工夫，“当渐有向前”。在另一《答吕子约》的信中说：

所谓近日之病却不在急迫，而惧失于因循，此亦可见省察之功。然此亦只是一病，不失之此则失之彼矣。以至于闺门之间，不过于严毅则过于和易；交游之际，厚者不失于玩则失于过。纷纷扰扰，灭于东而生于西。要须本源上用功，其道固莫如敬。若如敬字有进步，则弊当渐可减矣……惟主敬以立本，而

事事必察焉，学之要也。^{[1](P724)}

张栻指出工夫之要在“深思”“主一上进步”，关键是“要须本源上用功”，这个本源就是以心持“敬”。故他说：“其道固莫如敬，若如敬字有进步，则弊当渐可减矣。”由此他主张“惟主敬以立本，而事事必察焉，学之要也”。“主敬立本”和“省察”正是修养身心的关键所在。他说：“存养是本，工夫固不越于敬。敬固在主一，此事惟用力者方知其难。”^{[1](P747)}又说，修身“要切处乃在持敬，若专一，工夫积累多，自然体察有力，只靠言语上苦思，未是也”^{[1](P667)}。所以，“学者有志于学，必也于此一毫勿屑，而后可得其门而入也”^{[1](P728)}。意即立志于圣学者当从立本心、敬人伦上入门。也就是说，要游圣学当以“求仁”为先。但是佛教恰恰是在这个根本问题上失足，其脱离人伦道德，无父子之亲、兄弟夫妇之情。他批评说：佛教“自谓直指人心，而初未尝识心也。使其果识是心，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！”^{[1](P728)}在他看来，“敬”立于“心”，“识心”须立意于“君臣父子、兄弟夫妇”之“人道之经”，此正是人“本心之所存也”。故“异端”则将此根本的东西舍弃了，故其所谓“识心”是乃“空言”也。^{[1](P728)}

上面仅从本体虚实之辨、心性与理欲之辨、修养工夫之辨诸方面略作分析。张栻力辨儒佛，其目的在于使那些受佛教影响而迷真的儒者能从佛教的“迷惑”中清醒过来，致力于儒家正学的倡扬；另一方面，也使长期以来在佛教压抑下失去自我的儒者获得理论的自信，并努力提高自身。不过也要看到，张栻力辨儒佛，并非是就事论事，而是承继张载二程等人的批佛立场且有过的，基本上对其采取了全盘否定、抨击和排斥的态度，几无一字之褒扬，说明他受时儒反佛风气的极大影响，对佛教较少理性地分析，表现出思想方法上的某种片面性；同时也说明他对佛教理论的了解尚不够深入，由此也使其在辨析儒佛时未免有简单化的倾向，这可能与他没有如张载二程那样有出入佛老的经历有关。

[参 考 文 献]

- [1] 张栻. 张栻集[M]. 邓洪波校点. 长沙: 岳麓书社, 2010.
- [2] (宋)叶绍翁. 四朝闻见录[A]. 沈锡麟, 冯惠民点校. 东莱南轩书说[C]. 北京: 中华书局 1989.
- [3] 张栻. 张栻全集[M]. 杨世文点校. 长春: 长春出版社, 1999.