

张栻“异端”观研究^{*}

蔡方鹿, 胡长海

(四川师范大学 政治教育学院, 四川 成都 610068)

[摘要] 张栻以性为本体,以儒家人伦道德及其政治治理的根本原则为标准来界定佛老、杨墨、词章之学、霸道之学为“异端”。对“异端”展开批判,以维护儒家正统学说,指出佛教理论虚妄不真,杨墨之学偏离仁义,词章之学、霸道政治走向功利。这反映出湖湘学派的价值评判标准:即重视经世致用,强调对儒家伦理的躬行践履。

[关键词] 张栻;“异端”观;佛教;杨墨;词章之学;霸道政治

[中图分类号] B244.99

[文献标识码] A

[文章编号] 1008—1763(2014)01—0010—05

Research on the Heresy View of Zhang Shi

CAI Fang-lu, HU Chang-hai

(College of Political Education, Sichuan Normal University, Chengdu 610068, China)

Abstract: Considering the nature as noumenon and putting the Confucian morality and political governance as the basic standard, Zhang Shi regards these thoughts as “heresy” which are Buddhism and Taoism, Yang Mo, the education of reciting the text and the way of might. Zhang Shi criticizes “heresy” to maintain the orthodoxy of Confucianism. He points out that Buddhism is fictitious, Yang Mo deviate Ren Yi, the education of reciting the text and the way of might tend to be utilitarian. This reflects the value of Hunan School criteria.

Key words: Zhang Shi; heresy view; Buddhism; Yang Mo; the education of reciting the text; the way of might

孔子提出“异端”这一重要哲学命题,后学对“异端”的解读则莫衷一是。尤其宋明时期,理学家对“异端”解读各有不同。张栻以“性”为本体,以儒家人伦道德及其政治治理的原则为标准来界定和批判“异端”,以此维护儒家学说的正统地位。其“异端”观强调儒家“实然之理”的躬行践履,批判佛教“为妄而非真”;杨墨“乱仁义之实”;词章之学沦为追逐功利的工具;霸道政治“以力假仁”。探讨张栻的“异端”观,有助于深化张栻思想的研究。

一 张栻对“异端”的界定

唐代佛教盛行,宗教的发展冲击了儒家人伦秩序,危及王朝统治。韩愈为维护儒学正统地位,排斥佛老,提出道统学说。他认为儒家圣人之道代代相

传,自有统序,而佛老则是儒学之“异端”。宋明理学家延续和发展韩愈的道统思想,以人伦道德及其政治治理为核心价值观念界定和批判“异端”。理学家还通过对佛老哲学理论的部分吸收,进一步将儒家伦理道德哲理化,以此作为对“异端”批判的本体论根据。

程朱以理为本体,陆王以心为本体,其内涵就是儒家人伦道德。张栻则继承胡宏关于性与道的论说,沟通性与道的关系,以性为最高本体。胡宏认为性乃是宇宙之本体,万事万物皆发端于性,他说:“万物生于性者也,万事贯于理者也。”^{[1](P165)}张栻认为其师胡宏关于性的论述合乎圣人之意,“今先生是书于论性特详焉,无乃与圣人之意异乎?某应之曰:无以异也。”^{[2](P619)}张栻还认为孔孟遗留的著述对性的阐述甚为明确,认为性的内涵即是儒家人伦。他说:

^{*} [收稿日期] 2013-11-19

[基金项目] 国家社会科学基金项目:“蜀学与经学研究”(11BZX044)

[作者简介] 蔡方鹿(1951—),男,四川眉山人,四川师范大学政治教育学院首席教授。研究方向:经学与宋明理学。

“夫子虽未尝指言性,而子贡盖尝识之,曰:‘夫子之文章,可得而闻也,夫子之言性与天道,不可得而闻也。’是岂真不可得而闻哉?盖夫子之文章,无非性与天道之流行也。至孟子之时,如杨朱、墨翟、告子之徒,异说并兴,孟子惧学者之惑,而莫知所止也,于是指示大本而极言之,盖有不得已焉耳矣。”^{[2](p619)}张栻认为孔子虽然没有直接言明性的内涵,然而孔子之文章体现了其对王道的追求。孔子的文章就是性与天道之流行。孟子之时杨朱、墨翟、告子等“异说”并出,孟子亦明人伦大本以排斥“异端”。他认为孔孟所谓性,不过天道人伦。在性与道的内涵上,他进一步说:“天命之谓性,所解立言极明快,但率性之谓道,窃疑仁、义、礼、智是乃道也。”^{[2](p676)}在张栻看来,天命乃是性,率性才是道。道以仁、义、礼、智等伦理为内涵,是性的展开。张栻以性为本体,而性亦涵摄仁、义、礼、智等儒家伦理道德。他说:“人受天地之中以生,仁义礼智,皆具于其性。”^{[2](p220)}张栻认为人受天地精华而生,仁、义、礼、智与生俱来,皆存于性。

张栻所谓性与道皆是人伦,并以此作为界定异端之标准,认为凡是异于此者皆是“异端”。他说:“人为万物之灵,其虚明知觉之心,可以通夫天地之理,故惟人可以闻道。人而闻道,则是不虚为人也,故曰‘夕死可矣。’然而所谓闻道者,实然之理自得于心也,非涵养体察之功精深切至,则焉能然?盖异乎异端惊怪恍惚之论矣。”^{[2](p29)}张栻所谓道即是圣人之道,以儒家伦理与政治治理原则为内在规定。闻道不过是将儒家伦理明了于心。所谓“实然之理”即儒家伦理规范,他说:“《传》曰:‘仁人不过乎物,孝子不过乎物。’此之谓也。所谓物者,果何谓乎?盖其实然之理而已。实然之理具诸其性。有是性,则备是形以生。性无不善也,凡其所为,视听言动莫不有则焉,皆天之理也,性则然矣。”^{[2](p605)}儒家伦理是实实在在的规范,不同于佛老等“异端”的恍惚空谈之说。人伦道德是张栻辨别“异端”的核心标准。

以此,杨墨、佛老、词章训诂、功利俗学等皆可视作异端。张栻指出异端的特征乃是诡、淫、邪、遁。他说:“孟子知道,故知言。不知言,则诡淫邪遁足以乱之矣。夫为‘诡、淫、邪、遁’之说者,盖本亦高明之士,惟其所见之差,是以流而不自知。诡、淫、邪、遁此四者,足以尽异端之失矣。诡者,险辞也;淫者,放辞也;邪者,偏戾之辞也;遁者,展转而莫知其极也。今试征异端之说,可以推类而见。若告子杞柳桮棬,其诡辞也与?若杨氏为我、墨氏兼爱,其邪辞也与?

至于淫遁之说,则列御寇、庄周之书具矣。”^{[2](p214)}张栻明确指出告子、杨墨、老庄之类为“异端”。他认为诡、淫、邪、遁这四类学说本质上也是高明之人,其差错就在于其认知有所偏差。对于佛教,张栻则有更明确的论说,他说:“今之异端,直自以为识心见性,其说谓张雄诞,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,万事隳弛。毫厘之差,霄壤之缪,其祸盖有不可胜言者。”^{[2](p619)}佛教识心见性引得高明之士沉溺其中,危害不可胜言。故张栻以佛教为当时危害最大的“异端”。

需要指出,张栻虽将词章功利之学与“异端”并列加以批判,却没有指明霸道之学是“异端”,然其从重视儒家伦理义理和王道政治出发,而对霸道之学的批判尤为激烈,故霸道之学虽无“异端”之名却有“异端”之实。

二 佛教“为妄而非真也”

儒佛的冲突与融合贯穿中国佛教发展史,唐宋之季尤为突出。周世宗灭佛后,北宋政权对佛教采取适度容忍态度,佛教得到一定的恢复。《宋会要辑稿·蕃夷道释》记载:“国初,两京、诸州僧尼六万七千四百三人,岁度千人。……景佑元年,……僧三十八万五千五百二十人,尼四万八千七百四十二人。”^{[3](p618-619)}伴随佛教的恢复,儒家与佛教的矛盾逐步突出。佛教追求出世出家,脱离人伦纲纪,这在儒者看来是不能容忍的。二程指出:“其术,大概且是绝伦类,世上不容有此理。”^{[4](p24)}南宋政权延续对佛教适度限制的政策。《宋会要辑稿·蕃夷道释》记载宋高宗对佛教的态度:“朕于释氏,但不使其大盛耳。”^{[3](p643)}而儒者对佛教的批评从未间断。朱熹曾道:“佛老之学,不待深辨而明。只是废三纲五常,这一事已是极大罪名!”^{[5](p3014)}竭力抵制佛教冲击儒家伦理纲常造成的危害。

张栻与其他理学家都坚持以儒家基本原则对佛教等“异端”进行批判。而作为湖湘学派代表人物,他对佛教等“异端”的批判则带有一定的湖湘学派特色,即重视经世致用,强调对儒家伦理的躬行践履。他认为儒家伦理乃“实然之理”,批判佛教等“异端”是“论实理于虚空之地”。张栻对佛教的批判侧重于倡儒家之实而黜佛教之虚。

张栻认为儒家之理乃实然之理,即具备仁、义、礼、智伦理内涵。若人们顺应天赋之性而遵循儒家之礼,视、听、言、动皆有礼的规范,则足以保持人伦。他说:“实然之理具诸其性,……是故君子无敢不敬

也,非礼则勿视,非礼则勿听,非礼则勿言,非礼则勿动,将以顺保其彝性庶几乎勿失。”^{[2](P605)}张栻认为不仅有人伦约束,而且万物亦有自己的规则。而佛教与儒家的差异从形式上则表现为佛教不遵循应有的人伦规范。他说:“若异端举物而遗则,天理人欲混淆而莫识其源,为弊有不可胜言者矣。”^{[2](P386)}“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。”^{[2](P767)}张栻认为佛教不讲人伦规范,导致天理人欲混淆,危害甚大。佛教不知有物必有则,而空谈虚妄,非得儒家人伦之真。他还说:“所谓无欲者,无私欲也。无私欲则可欲之善著,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,此何翹霄壤之异哉?不可不察也。”^{[2](P734)}张栻指出,佛教异端所谓的无欲即是禁欲,从根本上弃绝人伦,将儒家伦理陷入于空虚之地。他认为所谓无欲乃是无不当之私欲,而非佛教弃绝欲望,绝灭人伦。可见理学所排斥的不当私欲,与佛教的禁欲主义有本质区别。张栻即是以儒家实然之伦理来批判佛教将其沦为虚无空谈。

佛教湮灭人伦道德,追求出世出家,是佛教以现世为虚妄的世界观的必然结果。佛教以实有为空,以心法起灭天地的心本论遭到张栻的强烈否定。张栻认为佛教之说是蒙蔽太极之本体,而沦为人心之自私自利。他说:“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。”^{[2](P725)}张栻认为所谓心有道心、人心之分,佛教讲识心见性乃是违背天命自然,为求一己之私,其心故为人心。而儒家追求之心乃是道心,仁义礼智存乎其间。他说:“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。似是而非,盖霄壤之隔也。”^{[2](P728)}张栻认为佛教所指明心见性虚幻不真,儒家本心乃有儒家人伦的具体内涵,真实不虚。所谓识心需知本心所存乃儒家君臣、父子、兄弟、夫妇等实实在在的人伦道德。张栻将佛教作为当时主要的“异端”,认为佛教异端之害甚于申韩法家之祸,原因在于其理论高深美好,易迷惑士。张栻批判佛教心本论,认为

佛教理论似是而非,逐影迷真。强调从根本上还是落实到儒家人伦道德的实理上来。

张栻认为佛教流于空谈源于佛教修养论上追求形而上的精神超脱,而轻视形而下的践行功夫。这与儒家追求形而上与形而下相互统一,既追求对圣人之道的把握,又强调对伦理道德的践行有本质的区别。他说:“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。”^{[2](P723)}张栻批评友人坠落于佛教理论之中,舍弃实然之理而沦为虚妄之说。指出佛教片面强调形上之理论,而缺失形下之器物践行。

由此,张栻提出要追求形而上下之统合,既要主体对人伦道德的领悟,又要对其进行践行。他说:“所谓一阴一阳之道,凡人所行,何尝须臾离此,……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。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。”^{[2](P747)}张栻认为,凡人所行,不离其道,道体现在人们饮食男女、事亲从兄的日常生活之中,而非佛教混淆天理人欲所谓的运水般(搬)柴之妙义。张栻认为上学下达不可截然分开,应统而合之。他说:“圣人教人以下学之事,下学工夫浸密,则所为上达者愈深,非下学之外又别为上达之功也。”^{[2](P731)}张栻认为儒家之学乃上达下学相互统一,下学为具体之践行,下学工夫浸密,上达者愈深,没有脱离下学之外的所谓上达。他说:“言道德性命而流入于虚诞,吾儒之学其果如是乎哉?……道德性命初不外乎日用之实。”^{[2](P576)}强调形而上的道德性命不离形而下的日用之实,谈论道德性命并非流入虚诞之空谈,而是有其实内容。

张栻对佛教的批判始终强调儒家伦理乃是“实然之理”,注重对儒家伦理的躬行践履。他反对佛教虚妄与空谈,认为佛教学说着力在一个“虚”上。务实而黜虚是湖湘学派经世思想在张栻“异端”观中的重要体现。

三 杨、墨“乱仁义之实”

杨朱、墨翟乃战国时期道家和墨家代表人物。杨朱倡“为我”,墨翟重“兼爱”。战国时期孟子以“仁义”为本,批判杨、墨之学“无父无君”。儒学占据统治地位后杨、墨之学逐步消隐。宋儒发明道统思想,维护儒家正统地位。张栻在强化对佛教“异端”批判的同时,亦对杨、墨提出了批判。

张栻认为杨墨“为我”、“兼爱”之学无父无君,根本上偏离儒家仁义道德之实。他说:“杨、墨者出,唱其为我、兼爱之说,以乱仁义之实。……夫为我、兼爱,特其见之偏耳,而比之遽及于禽兽者,何哉?盖为我则自私,自私则贼义,而君臣之分遂可废也。兼爱则无本,无本则害仁,而父子之亲遂可夷也。人之异乎庶物,以其有君臣、父子也。无父无君,则与禽兽有异乎哉?”^{[2](p267)}他认为儒家仁义乃是实理。杨朱之“为我”片面追求个人利益而缺乏道义,以至君臣义绝。墨子之“兼爱”并无亲亲原则,乃是泛爱,无父子人伦之别。杨、墨之学无父无君,乃流于禽兽。在原因探讨上,张栻继承二程“杨朱本是学义,墨子本是学仁,但所学者稍偏”^{[4](p231)}的观点,认为杨墨之学过于偏狭。他说:“为我、兼爱,皆偏滞于一隅,乌能中节?……盖为我、兼爱皆道也,当为我则为我,当兼爱则兼爱,是乃道也。彼其堕于一偏者,固贼夫道,而于其间取中者,是亦举其一而废其百耳。”^{[2](p392)}张栻认为若能持中,“为我”、“兼爱”则皆合儒家之道。当“为我”则“为我”,当“兼爱”则“兼爱”,顺应天道自然,不可偏废,否则沦为异端而害道。杨、墨之学之所以违背圣人之道,就在于其学过于偏狭不能持中。张栻在对杨、墨的批判中坚持其践行儒家人伦之实然之理的根本原则,认为杨朱不义而墨翟不仁,偏离儒家仁义实理,故而沦为儒学之“异端”。

杨、墨之学在张栻看来皆不合圣人之道,然二者还是存在差别。张栻对杨、墨进行比较,认为墨家“兼爱”较之杨朱“为我”更难返人伦之本。他说:“兼爱者,弃本而外驰者也。兼爱而行之有弊,则必思所以逃,逃则反诸其身而从夫为我,为我则有狭隘私胜之患。行之有弊,则必思所以逃,而求所以扩之者,而归于儒矣。墨之比杨,犹奢之比俭。自为者固非,然犹愈于兼爱之泛也,泛者尤难反耳。”^{[2](p419)}张栻认为墨子“兼爱”向外着力,不能践行便会折返走向杨朱“为我”。而杨朱片面“为我”过于狭隘自私,行而不通,则会推己及人,走向儒学之“亲亲”。由此看来墨子“兼爱”较杨朱“为我”更难返人伦之本。

四 张栻对词章功利之学的批判

儒家之学以人伦道德为本,以文辞章句为末,故“文以载道”。汉唐经学注重考据训诂,而汉唐文风崇尚富丽繁复。以诗词歌赋为科举考试内容更是助长了华丽文辞的泛滥,使得载道之文流于形式。这与儒家注重人伦道德的根本原则不相符,更与宋明

理学注重阐发义理的精神相违背。富丽繁复的文风遭到宋明理学家的批判。张栻认为圣人之道所以不传,部分原因乃是因为文学词章之学盛行,人心追名逐利。他说:“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。……故学者当以立志为先,不为异端怵,不为文采眩,不为利禄汨,而后庶几可以言读书矣。圣贤之书,大要教人使不迷失其本心者也。”^{[2](p564)}张栻认为人伦义理本是天赋于人心,读圣贤之书在于发明义理,而异端之说迷惑士人,使之流于文采之争,而学习文辞不过谋求科举功名。张栻强调,读圣贤之书要不惑于异端,不追逐于名利,发明圣道以明本心。认为词章之学已经沦为求取功名之工具,偏离了“文以载道”的本义,将其与“异端”并列,批判眩于文采,汨于利禄的词章功利之学。

张栻认为词章功利之学盛行有两方面的原因。其一,王道衰微之后的学校教育使读书人从小怀有以词章博取功名利禄之心。他说:“降及后世,则不复以仁义忠信取士,而乃求之于文艺之间。自孩提之童,则使之怀利心而习为文辞,并与其假者而不务矣。”^{[2](p359)}又说:“后世之学校,朝夕所讲,不过缀缉文辞,以为规取利禄之计,亦与古之道大戾矣。”^{[2](p562)}张栻看到科举考试以文辞取胜而脱离以忠孝仁义为内涵的人伦道德标准,教育偏离儒家圣道,转而灌输以文辞之习谋取功名利禄的功利之心。其二,士人投机取巧,不下笨拙之功夫,不肯刻苦钻研。他说:“士病于不拙也久矣!文采之炫而声名之求,知术之滋而机巧之竞,争先以相胜,诡遇以幸得,而俗以盛薄。士病于不拙也久矣!”^{[2](p596)}张栻对词章科举之学的批判反映出科举制度带来的弊病。研读经典本是追求圣人之道,然而在世俗功利的熏染下逐步沦为获取功名利禄的工具。从本质上讲这是科举制度的弊端,是儒学官学化的必然结果。当时社会文风片面追求辞藻华丽,读书人不肯静心苦读,探求儒家经典中的微言大义,不去领悟圣人之道。对此张栻提倡博文以助求道,主张以文辞为末,强调义理为本。他说:“若以博文见助,文辞抑末矣。”^{[2](p725)}可见张栻也不完全排斥文辞之学,本着文以载道的精神,维护儒家人伦之理,将文辞作为圣人之道的辅助。

五 霸道政治“以力假仁”

义利王霸之辨源于先秦以法家为代表的刑赏治国与以儒家为代表的仁义治国的论争。法家主张以

力服人,而儒家主张以德服人。齐桓公、晋文公等以力服人而又假借王道大旗,其策略被后世称为霸道。宋明理学家尤为重视义理,反对申韩等法家学说,认为秦之灭亡乃法家之过。对假借王道之名而行霸道之实亦是切齿不已。张栻以为王道、霸道的区别不过德与力的差别,强调治国应以仁义为先,根本上重民爱民。

四库馆臣评论张栻《癸巳孟子说》:“于王霸、义利之辨,言之最明。”^{[2](p429)}张栻强调义利、王霸之辨,主张重道义行王道,批判霸道“便于一己之私”。张栻认为学者论治务必先明王霸之辨。他说:“学者要须先明王伯之辨,而后论治体,……大抵王者之政,皆无所为而为之,伯者则莫非有为而然也。无所为者,天理义之公也;有所为者,人欲利之私也。”^{[2](p639)}张栻认为王霸之差异在于为政的出发点,霸道出于人欲私利,而王道则出于天理公心。王者之治国顺应天理民心,无所为而为之;霸道之治国追求个人私心,则有所为而为之。张栻还认为以霸道政治治国会导致长久的祸患影响,霸道治国破坏了先王之道,使得王道遗风逐步消隐而社会更加混乱,故而张栻批判行霸道者皆是罪人。他说:“五霸徇利而弃义,不禀王命,擅率诸侯以伐人之国,虽使有成功,而废制紊纪,启祸兆乱,故以为三王之罪人也。举五霸之盛,无若齐桓。葵丘之五禁,盖亦假仁义而言者。而孟子之时,诸侯虽此五禁亦皆犯之。故以为五霸之罪人也。”^{[2](p369)}

张栻认为王霸之别在于公心私心,亦在于义与利的差别。王道重义,霸道重利。他批判春秋五霸以来之霸道政治,认为其皆是假借仁义之名而行功利之实。他说:“谋国者不复知义理之为贵,专图所以为利者。”^{[2](p176)}批评霸道政治贵利而贱义。

王霸义利之差别外在表现为以德服人还是以力服人。张栻认为,王道重以德服人,而霸道强调假力服人。他说:“王霸之分,德与力也。以力假仁者,以其势力假仁之事以行之。……若夫以德行仁,则是以德而行其仁政,至诚惻怛,本于其心,而形于事,为如木之有本,水之有源也。曰:‘王不待大。’”^{[2](p217)}张栻认为霸道假借仁义而以力服人,不可长久。王道则发于至诚惻怛之本心,犹如活水源头,得到民众支持,自然力量无穷,故王道不在乎所治理国家的大小。王霸的区别还表现为对待百姓的态度,他说:“霸者之为利小而近,目前之利,民欣乐之,故曰‘欢虞如也’;王者之化远且大,涵养斯民,富而教之,民安于其化,由于其道,而莫知其所以然也,故曰‘喾喾

如也’。”^{[2](p384)}霸道政治治国巧取民众之心,以获得一时支持;而王道则注重对民众的引导,使其先富裕而后教化。故而王道不是片面顺应民心,而是让百姓潜移默化地沐浴王道恩德。

批判霸道政治而追求王道政治,以先王之道治理国家乃儒家治国理想。张栻认为要纠正霸道政治而实现王道,务必拔本塞源,从根源上发明先王之道。他说:“有明君者出,本于三王之法以制治,则拔本塞源,不得罪于天下矣。”^{[2](p369)}而要发明先王之道就务必明确先王之道的核心内涵,在儒者看来先王之道不过以仁义礼智等儒家伦常为根本的政治治理。从根本上要发明大本,即要强调对仁义礼智为内涵的本体之性的领悟与自觉。他说:“尧、舜性之者,自诚而明,率性而安行也。汤、武身之者,自明而诚,体之于身,以尽其性也。性之则不假人为,天然纯全。……五霸则异乎是,特慕夫仁义之名,有所为而为之,非能诚体之者也。夫假之则非真有矣,而孟子谓‘久假而不归,恶知其非有。’”^{[2](p394-395)}在张栻看来,三王行王道,率性而安行,不假人为,以尽其性;五霸行霸道,假借仁义之名,有所为而为之,实则假而非真,未能尽性。王、霸之区别就在于王道是出于本心自然而然地率仁义之性而安行,而霸道则假借仁义之名而推行功利私欲之实。

余 论

张栻与其他理学家都以儒家人伦道德及其政治治理原则为判定“异端”的根本标准,但其“异端”观也有自身特色。张栻以儒家人伦为内涵的性本体作为界定和批判“异端”的价值标准,这是湖湘学派“异端”观的首要特征。张栻从注重经世致用的立场出发,指出佛教“似是而非”,认为佛教“沦实理于虚空之地”,杨、墨则偏离“仁义之实”,词章之学与霸道政治都脱离圣人之道而走向功利。这反映出湖湘学派重视对儒家伦理躬行践履的务实学风,是张栻“异端”观的重要特征。

参 考 文 献

- [1] 胡宏. 胡宏集[M]. 北京:中华书局,1987.
- [2] 张栻. 张栻集[M]. 长沙:岳麓书社,2010.
- [3] 郭声波点校. 宋会要辑稿·蕃夷道释[M]. 成都:四川大学出版社,2010.
- [4] 程颐,程颢. 二程集[M]. 北京:中华书局,1981.
- [5] 黎靖德编. 朱子语类[M]. 北京:中华书局,2004.