

# 张载对佛教思想的理解与批评

秦晋楠

(北京大学哲学系, 北京, 100871; 宾夕法尼亚大学东亚系, 费城, 19104)

**摘要:** 在生死问题上, 张载揭示了一切皆气化, 生死只有此两端, 免于生死的寂灭不可能。在心的问题上, 张载认为佛教割裂了天人的统一性, 心不是世界的全部, 亦非基石。在世界之实际的问题上, 张载通过对变易与真际的强调批评了佛教由变化推出空的思路, 并通过对无的批评展开了对佛教根本倾向的批评。在明的问题上, 张载强调穷理工夫, 认为明理与是否是真妄的对立。张载对佛教的根本教义、思想倾向、重要概念理解深入、准确。他对佛教的批判也从礼俗、政治的层面深入到了对世界的根本认识与态度的层面。且在这一最根本的问题上, 张载对虚空的分析已经可以构成对佛教世界观有力的本体论批评。从这个角度讲, 张载对佛教的批评已经达到了新的高度。

**关键词:** 张载; 生死; 心法; 实际; 穷理

**中图分类号:** B244.4

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2018)01-0015-05

道学与佛教的关系问题自陈寅恪先生所撰的《〈中国哲学史(下册)〉审查报告》明确提出以来被诸多学者关注<sup>[1]</sup>。周晋所作的《道学与佛教》在二程与佛教的关系问题上做出了精确且富有启发意义的探索<sup>[2]</sup>。学界关于张载对佛教思想的批评的讨论也已比较深入, 多见于哲学史、宋明理学史及对张载哲学思想的研讨之中。不仅前辈学者对张载与佛教的关系进行了关注与探索<sup>[3-4]</sup>, 最近也有学者专门就张载与佛教这一话题撰写论文<sup>[5-8]</sup>。但本文认为, 张载对佛教的理解是否准确、深入, 气本论在何种意义上构成了对佛教世界观的有效批评等问题仍有深入挖掘的空间。

概而言之, 张载的佛教观可以分为张载对佛教的理解和对佛教的批评两方面。要分析张载对佛教的批评, 逻辑上的前提是先分析张载对佛教的理解。在明确张载如何理解佛教的基础上, 我们才能更客观地评价张载对佛教的批评。对于张载对佛教的理解是否准确这个问题, 前辈学者中有持消极看法的, 认为张载对佛学的理解未必全部符合其本意, 甚至主张张载对佛教有误读<sup>[4-5]</sup>。然而, 本文认为这样的观点值得商榷。以下, 本文试图分命题梳理张载对佛教的理解与批评。

## 一、轮回与生死

轮回与解脱是佛教的核心教义。对此, 张载是比较准确的了解与把握的。在论及佛教时, 张载说过如下一段话:

浮屠明鬼, 谓有识之死受生循环, 遂厌苦求免, 可谓知鬼乎? 以人生为妄【见】, 可谓知人乎? 天人一物, 辄生取舍, 可谓知天乎? 孔孟所谓天, 彼所谓道。惑者指游魂为变为轮回, 未之思也。大学当先知天德, 知天德则知圣人, 知鬼神。今浮屠极论要归, 必谓死生转流, 非得道不免, 谓之悟道可乎? (《正蒙·乾称》)<sup>[9](64)</sup>

“有识”即人, “有识之死受生循环”“死生转流”即“轮回”。而“厌苦求免”“非得道不免”中皆用“免”字, 提示出张载对佛教“轮回——涅槃”的说法还是熟悉的。涅槃不是死, 而是脱离轮回, 故而“免”无疑是一个精准的理解。张载还说过: “彼语寂灭者往而不反, 徇生执有者物而不化。”(《正蒙·太和》)<sup>[9](7)</sup>“寂灭”即“涅槃”, 后者为梵文音译, 前者为意译。张载讲“免”就是在讲涅槃、寂灭。佛教有四谛: 苦、

收稿日期: 2017-08-25; 修回日期: 2017-11-01

基金项目: 国家留学基金资助项目(201706010132)

作者简介: 秦晋楠(1991—), 男, 宁夏银川人, 北京大学哲学系博士研究生, 宾夕法尼亚大学东亚系访问学者, 主要研究方向: 中国哲学史, 宋明理学

集、灭、道。其中尤认为世间以苦为底色。张载“厌苦”与“得道”二词的使用也凝练地提揭出佛教世界观的基本态度。另外，此处张载两次提到“鬼”：“浮屠明鬼”“惑者指游魂为变为轮回”。皆是针对佛教而发。虽然佛教讲“无我”，并非主张有一个鬼(或灵魂、游魂)作为实体参与轮回，但是正如周晋指出的：一方面，佛教在此问题上自身即有诸多争论，如小乘就讲“补特迦罗”。另一方面，佛教传入中土后，中土有所谓神形之辩。奉佛者皆主薪尽火传，形灭神不灭之说。灵魂不灭，生死轮回，因果报应之说，遂为中土佛教之重要内容<sup>[2](16-17)</sup>。故而此处张载论佛教轮回思想时提到鬼就不能简单地视为张载对佛教的理解有问题。

在张载看来，佛教所说的轮回、寂灭与涅槃事实上是生死的问题，而佛教对生死的理解显然是不对的。

天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也顺而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至矣。彼语寂灭者往而不反，徇生执有者物而不化，二者虽有间矣，以言乎失道则均焉。(《正蒙·太和》)<sup>[9](7)</sup>

在张载看来，宇宙是一个气化流行的宇宙；气的运化中有真实、确定的理。气的运化有两面：太虚——气，两方面之间的转化是必然的，即“不得已”“不能不”如此。圣人则兼体两面。张载认为佛教的错误在于“往而不返”，落实于张载自己的气化论即“化而不物”“散而不聚”，对应于佛教的主张则是求“免”、求“寂灭”。换句话说，寂灭在张载这里被直接关联于与生相对的死。这是不是与上文指出的张载以“免”来理解涅槃、寂灭不同？杨立华教授说：“二程批评释氏以生死恐动人，因而批评的着眼点在于轮回而非寂灭。而张载则把释氏所强调的寂灭视为问题的关键。”“在张载看来，佛教相信个体灵魂的轮回，已经在根本上错了，而在此基础上要超脱轮回、追求寂灭，则是犯了一个更为严重的错误。张载‘知太虚即气，则无无’的气化宇宙观的建构，从根本上否定了寂灭的可能。”<sup>[10](48-50)</sup>这无疑是非常重要的提示。所谓的轮回、寂灭如果事实上不存在，那么张载直接把寂灭关联于死就没有太大问题。在此，张载有关于鬼的讨论。张载在《横渠易说》中讲：

精气者，自无而有；游魂者，自有而无。自无而有，神之情也；自有而无，鬼之情也。自无而有，故显而为物；自有而无，故隐而为变。显而为物者，神之状也；隐而为变者，鬼之状也。大意不越有无而已。物虽是实，本自虚来，故谓之神；变是用虚，本缘实

得，故谓之鬼。<sup>[9](183-184)</sup>

在他看来，鬼神就是气化之隐显。因为鬼只是气化之隐，是气的“自有而无”，也即由特定的具体形态散归无形。故而对于个体而言，生为人，死为鬼、为游魂，只有生(人)死(鬼)两端。既不是生又不是死的状态不可能存在，故而要“免”于生，只能死，这是必然。这是一方面，即没有所谓的免于生死的寂灭，想要求“免”必然是不可能的。另一方面，在张载看来，生死虽然是必然的事，但却也是当然的事。前者是说客观上它不可能不如此，气必有聚散，后者则是说气聚气散的运化都是气的本然状态，所谓皆是“吾体”“吾常”，故而死亦是道。圣人于此会“尽道”、安命，即张载在《西铭》中说的“存，吾顺世，没，吾宁也”<sup>[9](63)</sup>。常人也应当顺应于气化流行之自然。故而，释氏所谓的“求免”只是对生偏执的否定。

## 二、幻化与心法

“心”这一概念在佛教思想中的重要意义不言而喻。张载在辟佛时也提到了心。

释氏之学，言以心役物，使物不役心；周孔之道，岂是物能役心？虚室生白。<sup>[9](273)</sup>

释氏不知天命而以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本，其不能穷而谓之幻妄，真所谓疑冰者与！（《正蒙·大心》）<sup>[9](26)</sup>

“以心役物”“物不役心”的说法在禅宗中颇有渊源。在《坛经》中慧能说：“于自念上离境，不于法上念生。……真如是念之体，念是真如之用，自性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在。”<sup>[11]</sup>慧能此处解说“无念”。按照印顺的解释，“《坛经》所说，可以‘见性成佛’；‘无相为体，无住为本，无念为宗’——两句话来说明”<sup>[12](330)</sup>。可见，“无念”这个概念在《坛经》中异常重要。在慧能看来，“无念”不是“百物不思”“念尽除却”，不是什么念头都没有。慧能认为“真如”与“念”体一不二。“于自念上离境”即“无念”，即心念不为外境迁转，这也即“念念自在解脱”。“自念上离境”和“于法上念生”是一组相对的概念，若对应张载的批评，“念上离境”即“以心役物”、真如起念；“法上念生”即“物役心”。此处张载所讲的“释氏之学”颇合于禅。上引第二句中的“心法起灭天地”之说则类似唯识学。唯识学把人的意识分为八种：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识与阿赖耶识。阿赖耶识即藏识，有“三藏”之意：持有诸法的种子，成为“能藏”；受诸识的熏习，随熏成

种，称为“所藏”；它的见分还被第七末那识妄执为我，成为“执识”。因此，阿赖耶识是八识的根本，可以缘起一切万法，也是业报轮回的主体。将八识尤其是阿赖耶识对应于“心”，诸法对应于“心法”“天地”，若张载心中的假想敌是类似于唯识的佛教思想则原则上没有不妥之处。

在张载看来，佛教对于心物关系的理解在两个方面都是错误的。其一，佛教以心法起灭天地，从而认为世界的真实存有为幻妄。其二，佛教认为儒家是以物役心，然而儒家并不是被外物所奴役之学问。在张载看来，对心物关系的讨论不应该被局限在“内心”与“外物”这对二元范畴下，这一关系的本质是自我个体与宇宙整体的关系问题。对于这一问题，事实是异常清楚的。张载指出，个体生命本质上是气的运化中的一个特定的阶段，即气聚。换句话讲，正确的态度是以气化流行这一整体来理解其中的人(自我、心法)这一个体。这一点于张载而言非常重要。在此，张载辟佛的逻辑基础也展露了出来，即：人归根到底是宇宙中的一部分，而非全部，亦非基石。虽然人和其他动植物、草木瓦石、山河大地相比有着独特性，但毕竟人是气化的一部分，而非山河大地是心法的一部分。

知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于易者也。若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏“有生于无”自然之论，不识所谓有无混一之常；若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。(《正蒙·太和》)<sup>[9](8)</sup>

所谓“万象为太虚中所见之物”“山河大地为见病”是说万象是心象，世界是太虚、空无，物为所现之物，有形无性，也即“物”只是投射、体现于空无太虚中的心象。这种说法的基础是“天待于人”(“物待于心”)而“人不待于天”，所以张载批评它“天人不相待而有”。这样的不相待割裂了天与人的统一性。释家的错误从根本上讲是对作为整体的物与天地的理解有误。故而张载花费了大量的笔墨来揭示对天地的真实理解，当天地、物的实际被理解后，心法起灭天地之说自然无法成立。而且若天地皆实有，则儒家的态度就不能被诬为对外物的执着。事实上它并非是一种令外物奴役内心的态度，而是顺物之自然，是一种对客观实际的基本尊重。

### 三、真空与实际

本文在前两节分析了张载在生死、心(个体)两个

问题上对佛教的看法。可以发现，这两个问题的完整解决背后都指向了对世界真实的理解这一更根本的话题。上文也已提到，张载对此有丰富的讨论。

在世界的真实这一问题上，佛教的根本态度是“空”。“空”为般若学、大乘佛教的核心概念。佛教讲空，并非是说一切皆无，而是说缘起性空、真空假有，故而佛教有真俗二谛。张载不仅曾提到过“空”字<sup>[9](16)</sup>，他也曾提到过“真际”“实际”“幻化”这些与此紧密相关的概念。

释氏语实际，乃知道者所谓诚也，天德也。其语到实际，则以人生为幻妄，【以】有为为疣赘，以世界为荫浊，遂厌而不有，遗而弗存。……彼欲直语太虚，不以昼夜、阴阳累其心，则是未始见易，未始见易，则虽欲免阴阳、昼夜之累，未由也已。易且不见，又乌能更语真际！舍真际而谈鬼神，妄也。所谓实际，彼徒能语之而已，未始心解也。(《正蒙·乾称》)<sup>[9](65)</sup>

“梦幻”“幻化”均为佛教常用来解空之语。《金刚经》有云：“一切有为法，如梦幻泡影。如露亦如电，应作如是观。”<sup>[13]</sup>《不真空论》也说：“譬如幻化人。非无幻化人，幻化人非真人也。”<sup>[14]</sup>张载讲佛教以世界乾坤为幻化、以人生为幻妄并非无根之论。在佛教思想中，“实际”指对真如、法性、实相之把握、体悟，是体认法性过程中的最高阶段<sup>[15]</sup>。“实际”“真际”一方面皆指究竟最高见识；另一方面又可偏于真空一面讲，与假有相对，假有即幻妄。故而，张载的上述说法可以从两个方面评论：一方面，“实际”和“诚”、“天德”分别是儒佛两家的最高见识。另一方面，偏于真空讲实际、真际时，佛教确实希望人破除有执、烦恼<sup>[12]</sup>，故而，至少张载对佛教讲空时的根本趋向是熟悉的，描述是准确的。

佛教认为世界为幻化，虽有，但为假有，实际为空，假有是妄有。佛教的空观强调一切万有都是因缘和合而成，不能永恒不变。相反一切皆流而不住，故空。张载认为，佛教的理解在两个方面无疑是有问题的。

其一，张载认为佛教未能见“易”，也即佛教没能正确地理解变化。张载指出，昼夜、阴阳等具体形态和作为气之本体的太虚之间是特殊与一般的关系，它们之间的相互变易、转化是客观实际，而释氏将之“见”为幻妄，这显然是不对的。不能因为变化就认为物为虚幻。可以看到，佛教讲空时强调缘起性空、真空假有，而张载针锋相对提出了“易”。对变化(“易”)的讨论一方面提示出必须是“实有”在变化，换句话说变化的基础是实存而非空无。另一方面，对变化的强调提示出“不永恒”与“不真”其实是两件事，实存产生

变化时实存是真实的,变化也是真实的,不能因为实存有变化、不永恒就进一步断定实存为假。空观的本质是人主观的“厌”,而并不是事实如此。张载将此评价为“厌而不有”显然非常精确。可以看到,张载虽然没有正面陈述佛教空观的具体含义为何,但是笔者认为,通过张载对易与变化的强调、对易与实际的关系的强调,以及张载以此来批评佛教空观,可以推断更为合理的可能是张载对佛教空观也是熟悉的,并且张载这里的表述是可以构成对佛教的批评的。

其二,在张载看来,作为世界本来面目的实际、真际并不是一个倾向于虚、无的方向。对世界实际的揭示本身就是对佛教最高真理的批评。张载不仅通过对易的阐发批评了佛教“空”“假有”的思想,他更进一步在更宏观的层面批评了一种倾向于虚、空的世界观。在张载看来,一个重要的事实是:没有什么都没有的纯粹虚空,所谓的虚空只是气的极稀薄状态,是气之散,体现为无形、隐、幽、“无”,但本质上虚空不是无而是有、是气,没有什么纯粹空无的虚空。物“由无所生”或“由心所现”的前提是有一个空无的太虚,论证了太虚不是无而只是气的某种状态就成功实现了“所本”由“心”、“无”至“气”(天)的转变。换句话讲,物为呈现于虚空中的心象这一理解自然就不成立。最终,张载得出结论:事实当然是天地万物从实际上讲就是实有,“虚空”也是实有,它们都是气,所以才能相互转化。物有成有散,物皆散后清朗无形的状态也就被称为太虚。可以看出,在张载看来,证明了没有虚空,所谓的虚空实际而言是实有,对于佛教的根本倾向而言无异于釜底抽薪。一方面,它证明了物非心于虚空中之所现,因为根本就没有虚空;另一方面,它证明了一切皆气化,只有虚气、聚散两端,生死也只有两端,免于生死的寂灭也不可能。

综合而言,张载对佛教空观的批评可以分为两个层面:对易的强调(对“假”的批评)是张载对佛教空观的直接批评,对无的批评(以本质为“有”的“虚”批评“无”)是张载对佛教空观根本倾向的批评。笔者认为,在这两个层面上,张载的表述都构成了对佛教的批评。

#### 四、明与穷理

释氏之所以会有如上所说的错误,在张载看来是因为释氏不明、不穷理。对此,张载多有论及<sup>[6](9,31)</sup>。在张载看来,“穷理”是体察气化流行实有的、客观的性质、规律,“明”即知晓此世界、天道,故而在一定

意义上讲,能穷理即明。因明可以知理,所谓穷理、明即知晓气化流行的幽明两端、整体、贯通统一性及必然规律<sup>[9](182)</sup>。气化有阴阳两端,两端相互转化且有贯通于其中的同一性。故而作为气化整体一部分的人应当兼体。

气有阴阳,推行有渐为化,合一不测为神。其在人也,(知)【智】义(用)利【用】,则神化之事备矣。德盛者穷神则(知)【智】不足道,知化则义不足云。天之化也运诸气,人之化也顺夫时;非气非时,则化之名何有?化之实何施?中庸曰“至诚为能化”,孟子曰“大而化之”,皆以其德合阴阳,与天地同流而无不通也。……世人取释氏销碍入空,学者舍恶趋善以为化,此直可为始学遣累者,薄乎云尔,岂天道神化所同语也哉!(《正蒙·神化》)<sup>[9](16)</sup>

对人而言,正确的做法应当是顺应天时。当知道了气化流行必然有聚有散、有隐有显,且二者贯通统一,则不会犯释氏所犯的那些错误。释氏只知道化之两方面的一偏,即“销碍入空”,更毋宁说贯通性的神。

张载将能否“穷理”视为儒释的主要分判之一<sup>[10](137)</sup>。在此需要强调的是,张载始终不认为儒佛间的差别是“此亦一是非,彼亦一是非”,不是两种不同的观念。儒佛之间的差别是真伪的差别、真梦的差别。对此,《张子语录》中另有论述。

万物皆有理,若不知穷理,如梦过一生。释氏便不穷理,皆以为见病所致。庄生尽能明理,反至穷极亦以为梦,故称孔子与颜渊语曰“吾与尔皆梦也”,盖不知《易》之穷理也。<sup>[9](321)</sup>

理与梦的对立是真实与虚妄的对立。张载并不是为了某种特殊的生活方式建构出一种话语以返回来论证其正确性。张载要做的,恰恰是从客观现实性这一确定性出发辨明何者是正确的生活方式。这是穷理这一方法标示出的张载思想的理路方向。

#### 五、结语

综合上文的引证与分析,笔者认为:首先,在对佛教的批判中张载引述与批评了佛教的核心学说与概念。其次,张载对佛教核心概念的引述与解读没有明显的误解。故而,更合理的推断应当是:张载对佛教的根本教义、思想倾向、重要概念还是比较熟悉、理解比较深入的。张载没有分判他要批评的是印度佛教还是中国佛教,是佛教中的何宗何派。他使用佛教概念有不精确、比附的地方,对此更合理的理解应该是,这是为批判这一目的服务的引述而非张载对佛教的理

解程度不够。由上述两点也可见史籍所载张载“访诸释老，累年究极其说”<sup>[16]</sup>为不虚，张载确实做到了对佛教的究极。最后，张载对佛教的批评已从礼俗、政治的层面深入到对世界的根本认识与态度的层面。且在这一最根本的问题上，张载对虚空的分析已经可以构成对佛教世界观根本倾向有力的本体论批评。从这个角度讲，张载对佛教的批评已经达到了新的高度。从张载这一个案的分析中也能看出，道学对佛教的批判奠基于道学家对佛教的深刻了解之上，辟佛已经完全可以做到深入作为佛教核心的佛学思想内部而不藉政治权势、经济利益、民族认同感等外部因素。虽然在部分佛教核心概念上道学家还有并未完全领悟、叙述到的部分，但是道学家对佛教的根本倾向及大部分核心概念已经做到了深入理解。道学在人对世界、人生的根本认识这一核心问题上的探索充分展开、深化，以至于最终达到了更为深刻的新哲学高度，正是这一点构成了道学辟佛的基础。这一新哲学高度一方面体现于道学家的佛教观中，另一方面更为直接地体现为道学思想自身系统的展开。

#### 参考文献：

[1] 陈寅恪. 审查报告三[C]//冯友兰. 中国哲学史(下册). 上海: 华东师范大学出版社, 2000: 439-441.

- [2] 周晋. 道学与佛教[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [3] 余敦康. 张载哲学探索的主题及其出入佛老的原因[J]. 中国哲学史, 1996(1/2): 136-142.
- [4] 詹国彬. 张载斥佛思想辨析[J]. 陕西师范大学报(哲学社会科学版), 1992(2): 36-41.
- [5] 李承贵. 张载的佛教观及其启示[J]. 厦门大学学报(哲学社会科学版), 2004(6): 63-69.
- [6] 曹润青. 张载的“太和易体”及其对佛教本体的取代[J]. 理论探索, 2013(3): 25-28.
- [7] 崔海东. 辟佛老视域下张载本体义理的展开[J]. 中州学刊, 2013(11): 110-114.
- [8] 李山峰. 张载佛教观思想研究[D]. 西安: 陕西师范大学, 2014.
- [9] 张载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [10] 杨立华. 气本与神化: 张载哲学述论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2008.
- [11] 周绍良. 敦煌写本《坛经》原本[M]. 北京: 文物出版社, 1997: 122.
- [12] 印顺. 中国禅宗史[M]. 北京: 中华书局, 2010: 330.
- [13] 金刚经 心经 坛经[M]. 陈秋平, 尚荣译注. 北京: 中华书局, 2007: 74.
- [14] 张春波. 肇论校释[M]. 北京: 中华书局, 2010: 56.
- [15] 任继愈. 佛教大辞典[M]. 南京: 江苏古籍出版社, 2002: 870.
- [16] 脱脱. 宋史·张载传[C]//张载. 张载集. 北京: 中华书局, 1978: 385-386.

## Zhang Zai's understanding and critique of Buddhism

QIN Jinnan

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China;

Department of East Asian Languages and Civilizations, University of Pennsylvania, Philadelphia 19104, US)

**Abstract:** On the issue of life and death, Zhang Zai reveals that everything will evaporate, that there are only two situations of being alive and being dead, and that nirvana, which is believed to be different from being alive and being dead, is impossible. About the mind, Zhang Zai believes that Buddhism dissevers the oneness of universe and man, and that the mind never means the whole world nor its basis, holding the opposite opinion to Buddhism. About the reality of the universe, Zhang Zai criticizes the Buddhist doctrine, according to which emptiness is proved due to transience and the lack of eternality. He criticizes nihilism, which is the core of Buddhism and stresses the importance of investigation. Zhang Zai has a deep and exact apprehension of Buddhist doctrines and its key concepts. His critique of Buddhism goes from rituals and politics into a deeper level of the philosophical fundamental knowledge and attitude towards the world. And on this most essential issue, Zhang Zai's analysis of emptiness or nothingness has already constituted a powerful ontological criticism at Buddhist world. In this sense, Zhang Zai has achieved a new height in criticizing Buddhism.

**Key Words:** Zhang Zai; life and death; mind; reality; investigation

[编辑：胡兴华]