

中華佛學學報第 9 期 (p123-166)：(民國 85 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 09, (1996)  
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1071-7132

## 張商英護法的歷史意義

黃啓江

哈伯和威廉史密斯學院中文系副教授

p. 123

### 提要

「護法」是中國佛教史上的一個重要課題。佛教僧侶倡導或參與「護法」，本為天經地義之事。然歷代為佛教護法者，亦有儒家信佛之士。此輩「外護」，兼習內、外經典，熟識前人護法經驗，常以其內、外二學之修養及兼容並包之態度，於比較儒、釋理法教義中，自覺能見儒家排佛、辟佛者之缺失。為使二教各得其所，遂倡儒、釋並存之道。其中或有會通儒、釋或三教之意，實多以佛法為最優與最尊。本文之旨即在探討儒家人士護法之問題，以北宋儒臣張商英之護法為例，說明其護法之歷史意義。文中詳述張商英為佛法存在價值及功能所作之辯護，並客觀討論他積極翼贊叢林、提拔年輕僧侶、推薦其有道者主持要刹、關心佛教之聲譽及成長等作法。同時就其所著《護法論》一篇，條陳其對排佛論者之批判。綜觀其議論，不僅見其承前人護法之遺緒，對佛法益世之效用，予以較理性之申辯，且能就佛教之經文，加以詮釋，發揮其要義。他致力破除儒家排佛論之偏見，建立佛者之尊嚴，與前人參雜佛儒之說，而名曰會通二教者，大異其趣。

本文分爲六段。首段界定「護法」之意義，指出宋代護法議論之形成，頗受歷來反佛者之「夷夏論」，及宋儒「儒官失守而佛乘虛而入說」之刺激。張商英爲回應此類反佛論之代表。次段略述張商英之歷史形象，指出其在政治上、宗教上所扮演角色的歧異。並揭出本文之主旨在彰顯張商英「護法」之歷史意義及撰述護法論之多重目標。第三段詳細引述宋人筆記、方志及佛教史料，證明張商英同時以個人及地方官吏之身分，對佛法及僧侶殷切之護持。並指出他對佛教社會之懇切針砭。第四段討論張以前北宋秀異份子護法之先聲，並以龍昌期爲例，說明張承先啓後之角色。第五段討論張商英發憤撰述護法論之由來，其文之內容與目的。此段將護法論分爲三部份申論：其第一部份在駁斥歐陽修爲首之儒家排佛論；第二部份在判三教之異同，及強調佛教的優越性；第三部份在爲若干流行的佛教信仰作較理性之解釋。第六段總結張商英「護法」在肯定佛教存在之正面價值，及其說可能產生之教化作用。身爲宰相、

p. 124

儒官，張商英一方面反擊歐陽修爲主的闢佛論，一方面對徽宗之毀佛進行抗爭，對佛教界之鼓舞實可想而知。

總括全文，張商英認爲三教都有其存在之價值與意義，而佛教超於其他二教之上，爲三教境界最高者，非政治、宗教之迫害可滅絕之。他的看法不僅爲後來崇佛的儒者所樂道，且爲護法的儒佛之徒所依傍；不僅爲國內的護法者所景慕，且爲日本、高麗僧侶提供一個抵禦排佛論之範例。

**關鍵詞：**1.爭議性 2.認知論 3.辯解 4.詮釋 5.譬喻 6.具體事實 7.正直 8.廉節

p. 125

## 一、前言

「護法」一詞，就佛教言，通常有兩層意義：其一是以行爲或符號之表現，護持佛法。包括以文字、語言、行動來保護、防護、擁護佛法，或爲佛法辯護其價值與功用。其二是表現此種護持行爲的人，包括僧侶、

佛教徒眾，及親佛的學者、官吏、大臣、國王，有內護、外護之稱。本文述及護法時，皆用其第一義。其第二義則以內護、外護分別稱之。

在中國佛教史上，「護法」是一個相當重要的課題。因為佛教是異方之教，在東漢初傳入中國之後，就直接地與東漢以前形成的本土信仰、宗教、價值觀、及世界觀發生扞格或衝突而受到質疑與批判。為證明佛教有益於世並與本土信仰無大差別，不致妨害風俗，或為宣揚佛教教義，取信於知識份子，爭取信徒，僧侶及佛教徒之博學有識者遂出而為佛教辯護。於是有牟子（約在三國時期）的〈牟子理惑論〉、郗超（Ca.337

~373）的〈奉法要〉、及孫綽（Ca.320~380）的〈喻道論〉等著述相繼出現。<sup>[1]</sup>從三國到隋唐，有關護法的言論無數，分別從佛教本質，教義內涵及僧伽倫理等角度，敷演佛法，羽翼佛教。這些護法言論，累代遞增，復為關心佛運者搜羅、記錄、結成文集。於是有梁僧佑的《弘明集》，又有唐道宣的《廣弘明集》，形成佛教史上的一種特殊的文類總匯，為後來護法著作的典範。宋代以來之有心護法者，與教外人士議論時，可以參考前人所累積之護法經驗，加以損益發揮，補其不足，無形中使護法議論更加理論化與系統化，對佛教所面臨的各種語言文字的挑戰，提供一大奧援。

宋人從歷代累積的護法經驗吸取靈感，助成其議論，可以北宋名僧契嵩（1007~1072）對「佛為夷狄法而不宜中國」一說法之質疑為例。契嵩曾於他所作的原教一文中說：

今日：「佛，西方聖人也，其法宜夷，而不宜中國。」斯亦先儒未之思也。聖人者，蓋有道者之稱也，豈有大有道而不得曰聖人；亦安有聖人之道，而所至不可行乎？苟以其人所出於夷而然也，若舜東夷之人，文王西夷之人，而其道相接紹行於中國。

p. 126

可夷其人而拒其道乎？況佛之所出非夷也！<sup>[2]</sup>

契嵩所反對的「佛為夷狄法而不宜中國」之說，其實是老生常談。自佛教傳入中國後不久，以這種「夷夏之辯」來質疑、排斥佛教者屢有所見。三國時牟子因而以同一命題，於其〈牟子理惑論〉中，假托反佛者「聞用夏變夷，未聞用夷變夏者也」之問辯難。並為懷疑他「捨周、孔之道，更學夷狄之術」的人解惑。他認為以華、夷的地域觀念為判斷聖賢教化

之標準，忽略了「道德之實」。歷代聖賢都居於夷狄之處，而並未因此而減少其為聖賢之實。他說：

昔孔子欲居九夷，曰：「君子居之，何陋之有？」及仲尼不容於魯衛，孟軻不用於齊梁，豈復仕於夷狄乎？禹出西羌而聖哲，瞽叟生舜而頑蠱，由餘產狄國而霸秦，管蔡自河洛而流言。傳曰：「北辰之星，在天之中，在人之北。」以此觀之，漢地未必為天中也。[3]

牟子基本上否認華夏為世界中心的觀念，是以反對華夏必勝於「夷狄」的看法。換句話說，他認為一般所謂的「華夷」應是地域之別，文化上或有差異，但孰優孰劣，並不取決於地理位置。佛教雖是夷法，但仍代表一高層次的文化，與「堯舜周孔之道，金玉示相傷，精魄不相妨，」所以他要「尊而學之」。[4]牟子這種論調當然不可能被華夏文化優越論者所接受。南朝顧歡（生卒年不詳）著夷夏論一文就強調「佛、道齊乎達化，而有夷、夏之別，」[5]認為佛教屬於夷狄教化，自然不若華夏的道教為精。顧歡為華夏道士，當然認為出於華夏的道教比出於夷狄的佛教為優，但他只是強調道教之優越，並未刻意地排斥佛教。後來的道士、儒者就明顯地大張旗鼓，以華夷優劣論為他們聲討佛教的利器之一。唐初的傅奕（555～639）和唐憲宗時期的韓愈（786～824）就是最有名的例子。傅奕是唐高祖的太史令，雅好老莊，又尊儒術。在唐高祖及太宗之間，竭力反佛。曾於高祖時上書十一條，清除佛教。武德七年（624）有疏謂：「佛在西域，言妖路遠。漢譯胡書，恣其假托。」[6]他在所著的《高識傳》

p. 127

裏還稱佛教徒「秃丁」及「胡鬼」。[7]唐太宗貞觀六年（632），他又上疏指佛法為妖偽。太宗臨朝時曾問他佛教報應之說，屢有徵驗，為何不信。傅奕應聲而說：

佛是胡中桀黠，欺誑夷狄，初止西域，漸流中國。遵尚其教，皆是邪僻小人。模寫老莊玄言，文飾妖幻之教耳。於百姓無補，於國家有害。[8]

傅奕這種明指佛為夷狄之教，因而於百姓無補而對國家有害的看法，屢見於唐代士大夫之言論。其中自以憲宗時任刑部侍郎的韓愈說得最為徹底。韓愈對憲宗諫迎佛骨，很直截地指出佛為夷狄。他說：

伏以佛者，夷狄之一法耳。自後漢時流入中國，上古不曾有也。……夫佛本夷狄之人，與口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義，父子之情。……[9]

韓愈以夷夏觀點來立論，說明佛既為夷狄之法，與華夏風俗、國情殊異；事佛不僅無益，反而有害。他說歷代帝王「事佛漸謹，年代尤促。」其中梁武帝「為侯景所逼，餓死台城，國亦尋滅。事佛求福，乃更得禍。」[10]於是斷言佛之不靈，事佛無效。

韓愈之後，以迄宋朝，以夷夏觀點來排斥佛教者仍不乏其人。尤其宋初學者擅春秋之學，尊禮春秋，嚴夷夏之防。每論及佛教即以夷夏之觀來立論。仁宗時任太學教授的石介（1005～1045）就是個典型的「佛為夷狄，禍亂華夏」論者。他不只三番兩次地批判佛教源於夷狄，而且撻伐其罪，像是韓愈復生。他曾說：

夫佛、老者，夷狄之人也，而佛、老以夷狄之教法亂中國之教法，以夷狄之衣服亂中國之衣服，以夷狄之言語亂中國之言語，罪莫大焉，而不誅！[11]

p. 128

事實上，石介師法韓愈之論相當明顯，他曾引韓愈之語說：

吏部不曰：「釋、老之害，過於楊墨，吾欲全之於已壞之後，使其道由愈而粗傳。」蓋知其道在己，不得而讓也。[12]

一如韓愈，他對佛教的結論也是「釋、老之害，甚於楊墨，悖亂聖化，蠹損中國。」[13]他繼韓愈之後，力倡夷夏之辯，鼓吹當道，齊力排佛，曾對劉隨（971～1035）有此說：

而佛夷狄之人……則是公〔按：劉（工部）隨〕欲引夷狄之人，加於二帝三王之上也；欲引夷狄之道，行於中國之內也。……噫！非聖人書猶不可觀，老與佛反可尊乎？夫佛之為患，佛之悖教，佛之逆人理，佛之亂中國，唐則有姚元崇言之於前，韓吏部言之於後，本朝如王黃州輩，亦嘗亟言之。[14]

石介的立場，最受他朋友歐陽修的支持。他們以文學、道義相交，對佛教之見不謀而合，頗有吾輩不出，奈蒼生何之氣慨。歐陽修曾說：

嗚呼！自聖人沒而異端起。戰國、秦漢以來，奇辭怪說，紛然爭出，不可勝數。久而，佛之徒來自西夷，老之徒起於中國，二患交攻。為吾儒者，往往牽而從之。其卓然不惑者，僅能自守而已，欲排其說而黜之，常患乎不力不足也。[15]

當然歐陽修批判佛法，與石介之強調夷夏不同有其不同處。他雖然認為佛徒來至西夷即為一患，但也承認佛教之得以流傳，部份是因為儒家的政治理念喪失，社會制度闕廢之故。這就是他在〈本論〉裏所謂的：

堯舜三代之際王政修明，禮義之教充於天下。於此之時，雖有佛，無由而入。

p. 129

及三代衰，王政闕，禮義廢，後二百餘年而佛至乎中國。尤其是言之，佛所以為吾患者，乘其闕廢之時而來，此其受患之本也。[16]

歐陽修堅信佛法為中國患千餘歲，世之卓然不惑而有力者莫不欲去之，但是因為禍患已深，不但去之不易，反而愈毀而愈熾。因此要斬草除根，就要恢復三代的政治與社會理念，要從根本作起。亦即是：

補其闕，修其廢，使王政明而禮義充，則雖有佛，無所施於吾民矣。[17]

可見歐陽修認定佛教為夷狄之法，於中國王政、禮義闕廢之際，乘虛而入，以致貽患千年。同時他也認為統治者對這種禍患之形成，有推波助瀾之效，強調佛教在唐武后之擁護下造成巨大的「流毒」：

佛為中國大患，非止中人以下，聰明之智，一有惑焉，有不能解者矣。方武氏之時，毒被天下，而刑獄慘烈不可勝言，而彼佛者遂見光□於其間，果何為哉？自古君臣事佛未有如武氏時之盛也。……然禍及生民，毒流王室，亦未有若斯之盛也。[18]

歐陽修對佛教的批判，從夷夏論漸轉移到對儒家政治、社會、歷史與文化的自我反思，與孫復在〈儒辱〉一篇中的「仁義不行，禮樂不作，儒者之辱」的說法，如出一轍，都強調儒家士大夫不能堅其信仰，排斥佛教生死福禍、虛無報應之說，而使佛教橫行中國，造成流毒。[19]這種論調對儒家之信佛者，既為當頭棒喝，亦有譏諷羞辱之意，其篤信佛教者就不免忿然而起，與之周旋、辯難了。張商英就是這種「外護」的典型代表。

## 二、張商英的歷史形象

張商英（1043～1121）是北宋儒臣，歷仕宋神宗、哲宗、及徽宗三帝。徽宗大觀四年（1110），他繼蔡京之後擔任宰相，以主持短期的政治改革而名重一時。唯正史對他評價不高，

p. 130

《宋史》說他「以傾言皮之行，竊忠直之名，沒齒尤見褒稱，其欺世如此。」[20]南宋史家王偁在《東都事略》說他的受天下推重是因為「與蔡京異論」。又說他「詭譎不常」，曾在元祐時作〈嘉禾頌〉，以文彥博、呂公著比周公，且作文祭司馬光，極稱其美；而於紹聖時，乃追論二人之罪，以二人為負國。[21]王?之後的學者洪邁（1123～1202）對他的批評尤苛，把他比成「姦人之雄」，深惡他的為人。洪邁說：

張天覺為人賢否，士大夫或不詳知。方大觀、政和間，時名甚著，多以忠直許之。蓋其作相，適承蔡京之後。京弄國為姦，天下共疾，少變其政便可以致譽；飢者易為食，故蒙賢相之名。靖康初政遂與司馬公、范文正公同被褒典。予以其實考之，彼直姦人之雄耳。其外孫何麒作家傳：「為熙寧御使則逐於熙寧，為元祐定臣則逐於元祐，為紹聖諫官則逐於紹聖，為崇寧大臣則逐於崇寧，為大觀宰相則逐於政和。」其言是矣，而實不然。為御使時，以斷獄失當，為密院所治，遂撫博州事以報之，三樞密皆乞去，故坐。及為諫官，首攻內侍陳衍以搖宣仁，至比之於呂、武，乞追奪司馬公，呂申公贈謚，什碑毀樓，論文潞公背負國恩，呂汲公動搖先烈。辯呂惠卿，蔡確無罪。後以交通穎昌富民蓋漸，故又貶。元符末，除中書舍人，謝表厲詆元祐諸賢臣。當元祐之八、九年，擢黨人之二十輩。及在相位，乃以與郭天信交結而去耳。平生言行如此，而得美譽，則以蔡京不能相之故耳。[22]

洪邁等人的褒貶，代表宋士大夫對張商英在朝廷中政治表現的負面評價。他們都認為張商英任相期間獲享不虞之譽，實際上是個沒有原則，善於沽名釣譽的人。不過，與洪邁等人持相反意見，而肯定張商英的也不乏其人。譬如田懋（生卒年不詳），曾作〈丞相張公祠堂銘〉，其中述及華陽縣衡山鎮民為張商英在護國寺所立之祠堂，就說「夫公之大節在史官，文章在天下，勛德在生民。」[23]田懋的生平事跡不詳，他為張商英寫祠堂銘，有歌功頌德之意，不免溢美，但是立祠堂事應為不假。唐文若（1106～1165），也撰有丞相張公祠堂記，其中還說「使張仍在，宋不至被迫南都」

一語，[24]雖有誇大之處，卻可見百姓為張立祠堂是確有其事。

大致上張商英可以說是一個頗有爭議性（**controversial**）的人物，他所受到的褒貶，或許因任中央與地方官之異而有不同。在朝任諫官或為相，立言行事涉及朋黨利害，而有較「現實」之表現，因而受議。出任地方官時，與民為善，澤及百姓，是以百姓為他立生祠。尤其他信奉佛法，熱衷三寶，支持佛教不遺餘力，民間信佛者眾，視之為衣食父母，而立生祠奉享之，亦屬人之常情。由於對張商英的褒貶出現了兩極化的現象，近年來西方學者開始對他予以重估。[25]由於與政治相關的資料相當有限，個人認為這種重新評估的工作極不易討好。另一方面因張商英是個佛教的「外護」，深受佛教徒所推崇，宋人的隨筆、文集、燈錄、小說及禪宗史等對他的記錄相當多，可以藉以考查他在「護法」上的作為與表現，說明他護法的歷史意義。

本文之主要目的即在以〈護法論〉為中心，討論並證明〈護法論〉的多重目標：它不僅是針對歐陽修為主之反佛論者來為佛法辯護，而且也是對徽宗朝壓抑佛教的反響與抗議；它表面上主張三教一致，事實上則比較三教優劣，而認定佛教最優；它在「護法」的同時，還對佛教社會加以針砭，求全責備。近年來，日本學者如安藤智信及阿部肇一，都曾作過類似研究，唯與筆者之目標不盡相同。[26]

### 三、張商英與佛教

如同唐宣宗時的宰相裴休，張商英是以宰相之尊為佛教外護，是以他在佛教徒及佛教的支持者心目中，被視為英雄，備受仰慕。他們對他在佛法上的修養，更是贊賞。元人吳澄（1249～1381）曾說：

宋東都之季，南渡之初，儒而最通佛法者有二張焉，丞相商英，侍郎九成也。[27]

吳澄認為張商英為南北宋之際，「儒而最通佛法者」之一，當不無所本。他雖然沒有詳細說明究竟張商英如何通佛法，但吾人考張商英〈護法論〉及其所參考的佛教典籍，即可知其言之不差。而且除了〈護法論〉之外，張商英還有其他有關佛學著作，充分表現他熟習佛教經論如《法華經》、《維摩詰經》、《金剛般若經》、和《華嚴經》等內典。[\[28\]](#)事實上，在張商英的學術生涯中，佛、道之學占極重要的一部份。吾人可以說儒學是他仕宦之工具，佛教、道教才是他興趣之所在。尤其他鑽研佛學，深究佛理，與禪師們參禪論道，跟叢林建立了極為密切的關係。[\[29\]](#)

張商英與佛教關係至深，這可以從他與僧侶之交遊、禪刹之興革、提拔叢林後進及對佛法之論述各方面來看。他與僧侶交遊之例，僧史、僧傳中俯拾即是。這些書都稱張商英之號「無盡居士」，或逕以「張無盡」或「張天覺」之號稱之。綜合其記錄，吾人可知與他交遊之主要僧侶，依時間先後，約略有：照覺常總（1025～1091）、玉溪慈（生卒年不詳）、兜率從悅（1044～1091）、兜率惠照（1049～1119）、玉泉承皓（1011～1091）、普融道平（？～1127）、圓悟克勤（1063～1135）、大洪報恩（1058～1111）、丹霞德淳（1064～1117）、真淨克文（1025～1102）、覺范惠洪（1071～1128）、靈源惟清（？～1117）、大慧宗杲（1089～1163）。

p. 133

[\[30\]](#)當然，這些僧侶不過是他方外之交的部份，有其老師輩，如真淨克文及兜率從悅，也有其嗣法昆仲如覺范惠洪、兜率惠照，亦有晚輩法友如大慧宗杲。他們與張商英的關係與論交都不同，對張商英也有不同程度的影響，都構成張商英在學佛參禪生涯上相當重要的一部份。

根據大慧宗杲門徒曉瑩之說，張商英「早負禪學，猶欲訪宗師與之抉擇，」其僚屬朱彥（字世英）推薦江西兜率從悅與之游，說他「禪學高妙，聰敏出於流類。」是以元祐六年（1091）張商英漕江西，按部分寧（在江西南昌府寧州）時，就集合五位江西名禪「顧問」。結果從悅最獲其心，遂相與夜談，而尊為師。他在為從悅所寫的祭文上說：

余頃歲奉使江西，按部西安，相識於龍安山中，抵掌夜語，盡得其末後大事，正宗顯決，方以見晚為嘆，而師遽亦化去。與師神交道契，故不敢忘外護之志。[\[31\]](#)

可見張商英得法於兜率從悅後，更堅其外護之志。他的「外護」作為之一，即是竭力推薦德高望重的禪師出主各地方要刹，同時也提拔後起之

秀。譬如他主江西漕運之時，聞靈源惟清之名，高其爲人，遂檄分寧邑官，三番兩次勸請惟清出掌洪州（豫章）觀音寺。時惟清住潭州興化禪寺，無意出世，投偈辭免。後來終以「禪林下衰，弘法者，多假我偷安，不急撐拄之，其崩頽跬可須也，」而應淮南之請，開法於淮上之舒州太平寺，淮南叢林遂整齊而盛，臨濟宗風亦大振於斯。[\[32\]](#)然則張商英之重視名禪，優禮大德，實有以助之。又如他於神宗時出任荆南提舉，聞禪師承皓者號「皓布棍」，在襄州鹿門任首座，頗有人望，遂謁之於谷隱，因善其言而向郢州守推薦至郢州大陽。

p. 134

[\[33\]](#)承皓拄杖往郢，竟先入住入院，然後參州郡官，郡吏責其不知禮數，承皓答以「某山林人，誰知你郡縣禮數！」乃還鹿門。張商英復以書督郢守謂：

皓有道之士，不可以世禮責，當再加禮請之，守如其言，皓至大陽。[\[34\]](#)

張商英後來與承皓頗相過從，延他至玉泉寺開法，又替他撰寫塔銘，使其名傳世，可謂呵護之甚。[\[35\]](#)

張商英對於叢林的後起之秀也加意提拔。譬如他在荆南時，有年輕僧侶號覺華嚴者來謁。此曾在成都講《華嚴經》，發其微旨，無出其右，但自以未探禪宗，而出峽謁張商英於荆南。張推薦他至當時住蔣山的圓悟克勤，致克勤信中略謂：

覺華嚴乃吾鄉大講主，前遇龍潭，為伊直截指示，決成法器，有補宗門矣。[\[36\]](#)

經張商英之推薦，覺華嚴遂隨克勤，參究五載，入潭州智度說法，以扶宗振教為己任，使荆南禪林聲勢更壯。

最為叢林所樂道的是他的推薦大慧宗杲給圓悟克勤。大慧宗杲是叢林新秀，曾於靈源惟清處參學，頗為靈源所重，說他「全似我晦堂老和尚」，又說「宣州杲兄，見地明白，出語超邁，乃吾家千里駒。」[\[37\]](#)他於政和六年（1116）初次入荆南謁見張商英，為其師湛堂文準（1061～1115）求塔銘。張商英門庭其高，於天下禪子少有許可，見大慧宗杲「一言而契，下榻朝夕與語，號之曰妙喜。」[\[38\]](#)宣和二年（1120），

p. 135

值徽宗毀佛法之次年，他再度訪張商英論道，張嘆為觀止，以為若非大慧之語，實不見真淨克文及死心悟新（1043～1114）之道，於是鼓勵他去見圓悟克勤，並給予盤纏，以助其行。<sup>[39]</sup>大慧於宣和七年（1125）得晤圓悟於京師天寧寺，圓悟試以公案，見其出語無滯，知為大法器，遂著《臨濟正宗記》以付之，並命掌記室，分座訓徒。大慧從此聲譽藹著，叢林皆歸重之，士大夫爭與之游，尚書右丞呂好問（1064～1131）雅重之，奏賜紫衣，及佛日大師之號。<sup>[40]</sup>是以大慧之發□，實得利於張商英之助。

張商英提拔叢林後進，固然對叢林有功，但他身份特殊，也不免影響墮落僧侶攀援依附，獻諂求寵之習。葉夢得（1077～1148）曾說：

張丞相天覺喜談禪，自言得其至。初為江西運判，至撫州，見兜率從悅，與其意合，遂授法。悅黃龍老南之子，初非其高弟，而江西老宿為南所許，道行一時者數十人，天覺皆歷試之。其後天覺浸顯，諸老宿略已盡，後來庸流傳南學者乃復奔走，推天覺稱相公禪，天覺亦當之不辭。近歲遂有長老開堂承嗣天覺者。前此蓋未有，勢利之移人，雖此曹亦然也。<sup>[41]</sup>

葉夢得之批評，反映了北宋末年墮落釋子便佞虛假以圖發達之風尚，其所指的趨炎赴勢之徒，與大慧宗杲所說的「詐佞狡獪之徒」相類似。他們「不知羞恥，自能諂奉勢位，結托於權貴之門，又何須舉？」<sup>[42]</sup>大慧認為這類禪徒，實不應交付予長老住持之位，但他們托權貴而顯，有其登龍之術，又奈其何？靈源惟清曾指出當時禪徒有「憂院門不辦，怕官人嫌責，慮聲位不揚，恐徒屬不盛」的現實心態之表現，當是「勢利」之風日趨嚴重的原因之一。<sup>[43]</sup>張商英固然曾居相位，又有外護之志，而引起某些僧侶之趨附，但他卸任宰相之後，退居荆南，不在其位，不謀其政，那些假托「相公禪」，

p. 136

或以無盡居士法嗣號召徒眾之僧侶，將何以誘致學者？大慧的法侄歸雲如本（生卒年不詳）曾作〈辯佞篇〉，批評當時禪徒敗壞風氣所造成的惡劣影響，忿怒之情，溢於言表：

後世不見先德楷模，專事諛媚，曲求進顯。凡以住持薦名為長老者，往往書刺以稱門僧，奉前人為恩府，取招提之物，苞苴獻佞，識者憫笑而恬不知恥……削弱風教，莫甚於佞人，實奸邪欺偽之漸，雖端人正士，為其所入，則陷身不義，失德於無救，可不哀歎！破法比丘，魔氣所鍾，

狂誕自若，詐現知識身相，指禪林大老為之師承，媚當路貴人為之宗屬，申不請之敬，啟壞法之端。白衣登床，膜拜其下，曲違聖制，大辱宗風。吾道之衰，極至於此。嗚呼！天誅鬼錄，萬死奚贖，非佞者歟！[44]

佛教外護造成叢林這種現實之風，恐非張商英始料所及，當然也不能說是張商英個人之錯。即使張商英不出，也可能會有這類佞僧。不過「相公禪」一類的「不虞之譽」，或有助長其勢而已。幸而大慧、靈源、歸雲等人挺身而出，大聲疾呼，指陳時弊，以圖匡正，或可稍稍平衡勢利彌漫的叢林歪風吧。

從另一個角度來看，張商英既關心叢林，又為叢林所重，其對叢林設施之意見，往往能正面地影響禪刹的發展與變革。譬如他漕江西時，向兜率從悅稱法嗣，遂與從悅門徒惠照為昆仲。從悅化寂後，兜率虛席，張商英遂命惠照繼席，惠照以得悟於張商英之後為由推辭，商英說他「汝尋常滿口道得，卻會不得。」惠照聽其命，遂繼席開法，結果「居兜率二十有七年，仿像天宮內院，作新一刹，冠絕人世，安眾不過四十，遇缺員則補之，供饌珍麗，率眾力道彌謹。」[45]雖然這種描述多誇大之辭，但亦可稍見兜率禪林之延續不衰，豈非張商英選定住持，鼎力護持之功？他鎮洪州之時，還延請在廬山歸宗寺之真淨克文，出居泐潭，備盡其禮，因此而認識其法嗣惠洪，並與惠洪結下三十年之交情。[46]他與惠洪為禪喜之游，常有詩書往還唱和，甚為相得，

p. 137

譽之為「天下之英物，聖宋之異人」，每邀他出住大刹，還屢助他解除牢獄之災，使他得以發揮其長，寫出許多傳世之作。[47]

又如他在哲宗元符三年（1100），坐章惇、蔡卞黨而落職，被派往隨州。當時隨州大洪山雲峰寺才奉朝廷之命改為禪寺，原住寺之律教徒不服，認為改律為禪，則原來甲乙之傳，變為十方之選，遂與禪徒有爭執。張商英合禪、律而計之，述甲乙、十方之義，而以「甲乙無定，十方無依，競律競禪，奚是奚非？」作結。律教徒堅持世尊居給孤園，立竹林精舍，創為甲乙之制，但聞張商英舉佛說「以大圓覺為我伽藍，身心安居，平等性習」，遂默然而去。張商英因此調解了改寺造成的禪、律衝突，而使大洪叢林穩定而持續發展，在幾任十方住持的領導下，變成北宋最盛的叢林之一，影響宋代禪宗發展至大。[48]

#### 四、「護法」與宋儒

身為佛教外護，張商英最顯著的貢獻當是他的〈護法論〉。他除了親身參與叢林各種活動，輔助叢林成長外，還著書立說，有系統地表達他的護法之誠。這種言行一致的具體表現即是〈護法論〉之作。然而在討論〈護法論〉之前，吾人不禁要問，護法論之作，在宋代的學術環境中到底有何特殊意義？宋儒之為佛教外護者不乏其人，張商英之前以外護著稱的儒者亦至少有十二人，何以無人為佛教辯護？[49]

這問題可從兩方面來回答。其一，宋開國以後，歷朝皇帝對三教問題都採三教並隆之策，

p. 138

佛教獲皇室相當程度之護持。太宗、真宗雖亦崇奉道教，但並不影響他們支持佛教的態度。[50]仁宗時雖有石介、歐陽修等人極力排佛，但仁宗及其後繼者並未因此而有反佛之舉。換句話說，徽宗以前，宋代皇帝及中央、地方官僚大臣多半接納佛教，給予叢林許多方便與支持。這固然是因政治、社會上有此必要，也是由於他們對佛教較有同情之諒解。另一部份原因則是因為禪宗興起，不少有道禪師們都兼通儒學，他們與儒家官僚談禪論道，建立了深厚的情誼，直接地裨益叢林。是以佛教不但未受政治迫害，反而愈傳愈盛。其二，宋代不少儒家官僚雖無「護法」之文，但他們讀經習禪，頌佛作佛事，與禪師們作法喜之游，又為他們撰寫塔銘，發其顯德幽光，也時而表示他們「護法」之意。譬如蘇軾(1036~1101)論成佛難易，以為有儒釋不謀而同者。他以為「穿窬者足以為聖人」，而「賢人君子有時而為盜」，這都在一念之間。他說「是二法者，相反而相為用，儒與釋皆然。」[51]這雖然是論佛教外在之「跡」，而不是內在之「本」，也未嘗不是護法之一部份。蓋韓愈以來的反佛論之所以受議，實在其貶斥佛教之「跡」，對於佛教教義則無深入批判。蘇軾之語，正是為此佛教之「跡」緩頰。又如富弼(1004~1083)曾致書張隱之，為禪徒辯其行事，因張隱之嘗「以勢凌衲子」之故。富弼之語略謂：

大抵俗人與僧人，性識□□□差別。其事跡甚有不同處。且僧人自小出家，早已看經日久，聞見皆是佛事，及剃髮後結伴行腳，要到處便到。參禪問道之外，群眾見聞博約，又復言說眼目薰蒸，忽遇一明眼人，才撥著，立便有個見處。卻將前後凡所見聞，自行證據，豈不明白暢快者哉！吾輩俗士，自幼少為世事浸漬，及長大，娶妻養子，經營衣食，奔走仕宦。黃卷赤軸，往往未曾入手，雖曾閒閱玩，只是資談柄而已，何曾徹空其理？且士農工商，各為業以纏縛，那知有叢林法席？假使欲云參問，何由去得？何處有結伴游山，參禪問道，及眾博約乎？一明眼人，

偶然因事遭際，且無一味工夫，所問能有多少？所得能有幾何？復所問所見，自作證據，更不廣行探討，深如鑽研，纔得一言半句，殊未明了，便乃目視雲漢，鼻孔遼天，自謂我已超佛越祖，千聖齊立下風，

p. 139

佛經禪冊，都不一顧，以避葛藤之誚。弼之愚見，深恐也然也。弼不學禪則已，若已辦身心學之，須是周旋委曲，深鉤遠索，透頂透底，徹骨徹髓，一切現成，光明潔淨，絕塵許凝翳，方敢下隱〔？〕之之書。此事不是小小，直要脫卻無始劫來、生死根本，與管生死底閻羅老子作抵敵始得，不可聽聞人長語，以當參學，使自隨瞞去也。[52]

富弼這段話，大致代表一般佛教外護所持「護法」態度之一面。蘇軾曾對張喬英說：「釋氏之徒，諸佛教法所繫，不可以庶俗待之，或有事至庭下，則吾徒當以付囑流通為念，與之闊略可也。」[53]這種寬待釋氏之徒的態度，正與富弼之見不謀而合。

在張喬英之前，真正能直截了當為佛教辯護的儒者，應是仁宗時的隴西處士龍昌期（生卒年不詳）。龍昌期的生平與事跡一直鮮為人所留意，最近四川大學的吳天墀教授作龍昌期被埋沒了的「異端」學者一文，對他有很詳盡的考述。[54]此處對龍昌期的生平不擬多贅，只想對他思想學術上之「護法」成份，就吳文略作補充。因為他可以說是張喬英護法的先聲，筆者覺得有多加討論之必要。

龍昌期是蜀人，長於《易》，早年嘗注《易》、《詩》、《書》、《論語》、《孝經》、《陰符經》、《道德經》等書。[55]他學問淹貫，博通儒、釋、道三家之學，兼涉陰陽、雜家、名家等古籍。曾於仁宗天聖時，為福州知府陳絳延請講《易》，頗受歡迎。[56]後又為樞密副使范雍（979～1046）召至門下。范雍「性恭和，有風鑒，門下所舉，多至顯貴，為時名卿。」[57]他嗜讀五經，在樞鉉五年，常與龍昌期論議經書，見其博貫諸經，而論《易》又「深達微奧」，乃「將其所著書奏御，其書遂行於時。」[58]仁宗寶元二年（1039），龍昌期因韓琦（1008～1075）之奏，授試國子四門助教。時逢蜀中大饑，韓琦受命安撫劍南，獲知蜀中高節有聲，不求聞達之士數人，上奏朝中為試國子四門助教，

p. 140

「偕綴上庠之籍」，龍昌期亦在其中。[59]慶歷五年（1045）知益州文彥博（1006～1097）又奏授校書郎，正式帶銜任官。文彥博「少從昌期

學」，深知其學問爲人。他年輕時曾作〈送龍昌期先生歸蜀序〉，盛贊龍昌期學術，並惋惜其不遇，而追隨其後：

先生陵陽人也。藏器於身，不交世務；閉關卻掃，開卷自得。著書數萬言，窮經二十載。浮英華而沉道德，先周孔而後黃老。楊墨塞路，辭而闢之。名動士林，高視兩蜀。遂不遠萬里，上書公車。累叩天闈，久而不報。乃喟然嘆說：「道未亨矣，吾其歸歟！」因「假道閬川，獲挹眉宇，是故經籍奧義得與諮焉。」[60]

文彥博對龍昌期如此推崇，是以知益州時，推薦不遺餘力，其奏狀曾說：

竊見.....龍昌期氣正行介，學純慮深，窺古今治忽之原，窮聖賢變通之旨，旁貫百氏，闡發微言。別注六經，頗有新義，高出諸儒之疏舛，洞見聖人之旨歸。.....今資政殿大學士范雍舊嘗與通進。寶元中本路安撫使韓琦、知益州張逸、轉運使明鎬，並曾奏舉，遂受初命。而昌期疏於聲利，樂于丘園。說經誨人，取重鄉閭；著書傳道，動成簡編。年逾七十之齡，家無斗升之祿。觀其所守，益勵初心.....。[61]

顯然在年輕的文彥博眼裏，龍昌期是不慕名利，有爲有守的典型儒者。尤其他「先周孔而後黃老」，又斥「楊墨」之說，應當是孟、韓一類人物；注六經不僅能創新義，而能洞見聖人之旨歸，更應是個思想靈活，不守繩墨的學者。他的學問該博，儒家之外又旁及釋、老、陰陽等學說，旁貫百氏，闡發微言，傳經著書，動成簡編，似乎主張兼取眾長，會通諸家。觀其著作名稱如《古論》、《政書》、《帝王心鑒》、《八卦圖精義》、《入神絕筆書》、《河圖》、《照心寶鑒》、《春秋復道》、《三教圓通》、《天保正名》等論，[62]可略窺其學問路數之一斑。這種外似儒家而內實駁雜的學者，與仁宗時期尊經崇儒的主流派學者如歐陽修（1007~1072）、

p. 141

劉敞（1019~1068）等，自然是扞格不入。在歐陽修、劉敞的眼中，龍昌期是個離經叛道，罪不可逭的人。二人曾言昌期「違古畔道，學非而博，王制之所必誅。」[63]尤其劉敞對他深惡痛絕，曾上奏仁宗，嚴厲批判昌期學術及反對朝廷之推獎。他的疏上說：

前日朝廷以昌期所著書下兩制，臣等觀其穿鑿臆說，詭僻不經，甚至毀訾周公，遺誤後學，難以示遠。....按昌期之書，違古背道，所謂言偽

而辯，學非而博，是王制之所不容而誅者也。……而朝廷顧多昌期之毀周公，臣所不曉也。[64]

劉敞認為尊禮「異端害道，當服少正卯之誅」的龍昌期，會造成「寡見淺聞之民，奔走於辯僞之學，沉沒於非聖人之論。」這種結果，自非國家之利。[65]

劉敞對龍昌期全然否定的評價，其弟劉攽（1023～1089）在其行狀中歸納為「以詭辯炫眾，至詆毀周公，雜用釋老。」[66]與文彥博所稱譽的「先周孔而後黃老」之龍昌期，簡直判若兩人，道理何在？在「詆毀周公」方面，或者是龍昌期在注解經書所表現之懷疑精神，觸犯時諱，引起劉敞一輩經學家的不滿，認定他是穿鑿臆說、詆毀聖人。尤其對周公作策金縢，請以身代武王之疾一事，懷疑周公詐僞不誠，當權者認定是諷刺趙普假托「金匱之盟」，擁護太宗之合法繼承，以邀寵於皇帝，恢復其權位，更欲口誅筆伐之。[67]在「雜用釋老」方面，可能是早期的龍昌期與慶曆以後的龍昌期，學術方向已有所轉變之故。其先可能是「先周孔而後黃老」，其後卻走向「三教圓通」

p. 142

之路了。由於龍昌期的著作都已不存，我們無由得知他如何會通三教。不過他曾著〈非韓論〉百篇，批評韓愈之排佛，為僧史家所樂道；但儒家人士卻為之扼腕，自然不會放過他。志磬在《佛祖統紀》曾說「西蜀龍先生作非韓百篇」，將他批評韓愈之處歸納為如下數端：

其勇於毀佛老蓋可見矣，今錄十許條：佛老大聖，斥為夷狄；孔墨異道，今云本同，反孟玷孔；道本同，教常異，儒教經世，佛老教出世，退之主經世以廢出世，未足知道；性本一，今言三品五性，未足知性；人為貴，今以夷狄禽獸同乎人；先朝迎佛骨而升遐，近於幸災；左遷潮陽而勸封禪，近於獻諂求入；畏修史之禍而勇於排佛；為駁雜之說而好為博塞。[68]

龍昌期衣儒者之服，講儒家之書，卻否定韓愈，對他毫無忌憚的批評，在北宋尊王攘夷意識高張，而反對佛老之聲此起彼落之際，自然被視為儒門罪人，而為保守衛道人士所圍剿。但是對同情佛教、信奉佛教的儒者，他的作為或無可厚非。據說王安石也曾有非韓子之作，譏韓愈之排佛為夏蟲語冰，其文略曰：

人有樂孟子之拒楊墨也，而以佛老為己功。嗚呼！莊子所謂夏蟲者，其斯人之謂乎。道歲也，聖人時也。執一時而疑歲者，終不聞道矣。夫聖人之言應時而設，昔常是者，今蓋非也。士知其常是也，因以為不可變、不知所變者、言而所同者道也。曰：然則孰正？曰：夫春起於冬而以冬為終。終天下之道術者，其釋氏乎，不至於是者皆所謂夏蟲也。[69]

王安石雖為儒家，但其學融通儒釋，為世所周知。他的《字說》，援釋入儒，常為論者所批評。[70]據說他曾對張商英轉述張方平「儒門淡薄收拾不住，皆歸釋氏」之語，

p. 143

於儒家之缺乏人才似有所憾。張商英聽其言，認為是至語。[71]

龍昌期可以說是宋初第一個以儒者的身分公開為佛教辯護，為「異端」張目，而反對儒家英雄韓愈的學者。他替佛教說話，固然是因為自己所學駁雜，思想不羈，兼融三教，一方面或許是有意對尊韓論者挑戰。他的「護法」也許與張商英無直接關係，對張商英多多少少是有影響的。張在學問路數上與他有點類似，對他這個同鄉前輩的西蜀名儒，應不至於無所聽聞。從這種關係來衡量，吾人視龍昌期為張商英護法的先聲，應不為過。

## 五、〈護法論〉

張商英著護法論為佛教辯護，就其所處的時代來看，應是對徽宗時迫害佛教的一種反應。他在〈護法論〉中表示，天下人非佛，而他欲正之，正如孟子所謂「一薛居州獨如宋王何？」但他的目的在「以公滅私，使一切人以難得之身，知有無上菩提，各識自家寶藏，狂情自歇，而勝淨明心，不從人得也。」他學佛、信佛終生，護教不遺餘力，以所學所見，發憤為文，創作〈護法論〉一篇，既以見其志，復與排佛者爭一短長，遂有「吾何畏彼哉」之語。[72]

當然，身為儒者，而為佛教作論護法，非深思熟慮，實不易為功。張商英長年鑽研佛經，又與有道禪師交游，談禪論道，不深思熟慮，如何而能？我們看他落職隨州時，與大洪山報恩禪師(1058~1112)論道情景，便可知其一斑。據傳張商英與大洪報恩友善，在隨州時曾數以書問儒釋大要。張商英對《清涼疏》卷三：「西域邪見不出四見，此方儒道亦不出此四見」之說提出質疑。因疏中說老莊之「自然為因，能生萬物，即

是邪因。太極生兩儀，太極為因，亦是邪因。若謂一陰一陽之謂道，能生萬物，亦是邪因。若計一為虛無，則是無因。」張商英懷疑此種說法有問題，他說：

今疑老莊自然與西天外道自然不同。何以言之？老子曰：「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」無欲則常，有微則已，入其道矣，謂之邪因，豈有說乎？《易》曰：「一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神。」神也者，妙萬物而為言。寂然不動，

p. 144

感而遂通天下之故。今乃破陰陽變易之道為邪因，撥去不測之神，豈有說乎？望紙後批示，以斷疑網故也！[73]

報恩以佛教三界唯心的觀念回答此問題，略謂「三界唯心，萬緣一致，心生故法生，心滅故法滅。推而廣之，彌綸萬有而非有；統而會之，究竟寂滅而非無。非無亦非非無，非有亦非非有。四執既亡，百非斯遣。則自然因緣，皆為戲論，虛無真實皆是假名矣！」[74]他又進一步說「虛無」、「自然」、「太極」、「陰陽」之為道，是「無、有、常無常有、亦無亦有、非無非有」，這都不出西天論師所謂的外道四見。西天諸大論師主張「心外有法為外道，萬法唯心為正宗」，而「以心為宗，則諸見自亡」，「心外有法，則諸見競生」。儒道聖人，言說雖異，實非不知，「乃存而不論耳！」[75]報恩認為儒、道聖人之所立，皆為權教，吾人既知其為權教，不應猶執之，蓋「知權之為權，未必知權也。知權之為實，斯知權矣。」唯其能如此，方知聖人之本意。是以他的結論是「三教一心，同途異轍，究竟道宗，本無言說。非維摩大士，孰能知此意也？」[76]

張商英與報恩這種質疑問難，證明他對三教問題，確經長期思考。他在〈護法論〉中比較三教，雖類似報恩所說之三教一心，同途異轍，其實仍以佛教為最勝。他與報恩等一輩禪師之參禪論道，顯然有助於他〈護法論〉之構思。[77]

〈護法論〉的寫作時間，當是在宣和元年（1119）朝廷廢釋氏之後。距離他政和元年（1111）

p. 145

罷相，已有八年之久。[78]這八年之中，多半時間他寓於荆南，仍不斷

研讀佛經，與禪師論道。大慧宗杲之師圓悟克勤，就是在這時候艤舟拜謁，與他「劇談《華嚴》旨要」。克勤對張說：

《華嚴》現量境界，理事全真，所以即一而萬，了萬為一，一復一，萬復萬，浩然莫窮，心、佛、眾生，三無差別，卷舒自在，無礙圓融。此雖極則，終是無風匝匝之波。....翌日，復舉事法界、理法界，至理事無礙法界。[79]

事實，張商英本即對《華嚴經》有所研究，他在隨州與報恩禪師談論佛道，以禪教之要相與徵詰，就曾對報恩說：「《華嚴》注釋，古人各有所長，如題目七字，大清涼得之妙矣；始成正覺，李長者所具，剿絕佛智，既無盡無量，信乎名句，文字所不能詮。」[80]可見，他對華嚴注疏，瞭若指掌。據說哲宗元祐初，他出按太原壽陽，因齋戒至方山昭化院，於破屋之下得李長者（通玄）所著之《華嚴修行決疑論》四卷，於是「疾讀數紙，疑情頓釋，乃移文令廢淫祠，置長者像為民祈福。」[81]這時他還著有昭化院記，略述華嚴旨要，而以「至於一字而含萬法、而遍一切，其汪洋浩博，非長者孰能抉其微，」作結，與對報恩所說之語，前後呼應，都足以證明他研讀《華嚴經》，

p. 146

已有相當長的時間。[82]

這種對佛經的執著，仍一直延續至其罷相告老之日。政和元年，他罷相後，已無意再仕，燕居無事，除了與禪衲交游之外，仍不斷讀經，同時也練道家養氣之工夫。他在政和六年（1116）時，曾致書章惇之子章致平說：

老夫行年七十有四，日閱佛書四、五卷，早晚食米一升、麵五兩、肉八兩，魚酒佐之。以此為常，亦不服煖藥，唯以呼吸氣，晝夜合天度而已。[83]

張商英既對經教、叢林如此熱心，宣和元年，徽宗廢釋氏時，他可能已有發憤著書護法之意。宣和二年（1120），大慧宗杲再度入荆南訪謁，與他、唐庚為法喜之游，張還對年輕的大慧作如下質疑：

居士問曰：「佛具正遍知，亦有漏網處。」師按：大慧也曰：「何謂也？」居士曰：「吾儒尚云西方有大聖人，不治而不亂，不言而自化。然堯舜禹湯皆聖人也，佛何故略不言及之耶？」師曰：「且〔問〕堯舜禹湯與梵王帝釋有優劣否？」居士曰：「堯舜禹湯豈可比梵王帝釋哉？」師曰：

「佛以梵釋為凡夫，餘可知矣！」居士曰：「何以知之？」師曰：「吾教備言，佛出則梵王前引，帝釋後隨。」居士擊節，以為高論。[\[84\]](#)

這場對話，與前此種種有關三教的答問，顯示張商英一直在對三教或儒釋之間作不同角度的比較，這些比較所獲的心得，自然就是撰寫〈護法論〉的最佳素材。

張商英完成〈護法論〉之後，似乎並未立即出版、流傳。宋代的各種佛教史作根本未提及〈護法論〉。志磐在《佛祖統紀》裏錄有張商英法友惠洪的《禪林僧寶傳》，卻失錄〈護法論〉。與張商英有三十年交誼，以述叢林史事為職志，熱心護法的惠洪，似也不知有此一篇。[\[85\]](#)熟暗叢林掌故、自號雲臥庵主的曉瑩，在《羅湖野錄》及《雲臥紀談》

p. 147

中屢屢描述張商英事跡，卻無一語及於〈護法論〉。現行護法論最早的序文是南宋孝宗乾道七年（1171）無礙居士鄭瑄所撰。在此之前，僅有徐俯（1075～1141）提及〈護法論〉，並為其作跋，可見流傳並不廣。[\[86\]](#)

張商英的佛教著作，〈護法論〉除外，還有羽翼惠洪《法華經合論》之注釋，及〈廣清涼傳〉及〈宗禪辯〉各一篇。[\[87\]](#)〈宗禪辯〉的來源不詳，但經取與〈護法論〉校讀，可見內容與〈護法論〉大同小異，但字數無〈護法論〉多，且文義常有不詳盡之處，可能是〈護法論〉的雛形，否則即是〈護法論〉經傳抄之後所形成之異本。究竟如何，仍待進一步考查。以下就〈護法論〉之內容，略作剖析。

依立論旨趣來看，〈護法論〉大致上可分為三部份。第一步部份旨在駁斥以歐陽修為首之儒家排佛學者論調。第二部份在判三教之異同，強調佛教之優異性。第三部份在為若干較流行的佛教信仰辯護。全書先就宋以來對佛教不利的看法，予以辯駁，同時也指出叢林之問題，加以針砭，由破而立，以昭示世人佛法之益於世，及崇佛之利。

〈護法論〉首以歐陽修為發難的對象，引用韓愈「為史者不有人禍，則有天刑」之語警告學者勿無故輕薄以毀佛。為何舉韓愈之說論歐陽？因韓愈、歐陽修都是史家，又都排佛，為唐宋以來反佛儒者表率。二人之一生，皆受過各種苦難，〈護法論〉都視之為謗佛之報。

p. 148

[88]但韓愈已受龍昌期、契嵩，甚至王安石等人的非議，其排佛之說，除「夷狄論」之外，在宋已不甚流行。歐陽修排佛以來，信佛、親佛的士大夫無數，尚無人領銜辯駁歐陽之論，〈護法論〉遂以歐陽為批判之主要對象，而於韓愈只是就其「夷夏說」與「壽夭說」略加駁斥。

張商英與過去的護法論者都認為，自韓愈以來，排佛者皆不知佛。是以在列舉歐陽修之「謬論」以前，他首先指出一般儒者不知佛而急於排佛之通病，而說

今之學孔子者，未讀百卷之書，先以排佛為急務者，何也？[89]

又說：

一從佛法東播之後，大藏教乘無處不有。故餘嘗謂：欲排其教，則當盡讀其書，深求其理；摭其不合吾儒者，與學佛之見，質疑辨惑，而後排之可也。[90]

未讀佛書而排佛，涉及認知的問題（epistemology）。在張商英看來，不通佛理而妄排之，正如同夏蟲語冰，全無意義。據傳他本身也曾鄙釋氏，認為不足與儒家相提並論，而有作《無佛論》之念，後因訪友見《維摩詰經》，讀之而深為佛理所吸引，遂由信佛而至護法。[91]僧史家對他所說之「吾學佛而知儒一語」最為樂道，屢引宋孝宗贊許之詞，

p. 149

以見張商英之有「儒者未讀佛書而排佛」之認識，都是緣於兼習儒釋書之故。[92]他認為「不知佛而妄議佛」的儒者，除歐陽修之外，還有王安石的女婿王令（逢原），及理學大師二程兄弟。[93]其中，歐陽修的地位最高，文辭最犀利，文章流傳最廣，議佛也最厲害，自然是他辯駁的主要對象。

張商英顯然對歐陽修的著作非常熟悉，所以他對歐陽修之批判，並不限於歐陽修排佛的代表作〈本論〉，還旁及《集古錄》等作品的排佛語。他認為歐陽修的各種議論，甚至行事，以下列數端最為可議；(一)「佛者善施無驗不實之事」，(二)「佛為中國大患」，(三)「無佛之世詩書雅頌之聲，其民蒙福如此」，(四)〈跋萬回神跡記碑道士跡老子之說以譏佛，(五)修唐書「以私意臆說妄行褒貶，比太宗為中才庸主」；又削

唐之公卿好佛而「與禪衲游，有機緣事跡者」，(六)致仕後以「六一居士」之號自稱，(七)其書尺「諉諉以憂煎老病自悲」。

歐陽修之排佛以〈本論〉一篇為代表。其文不僅析論佛教興盛之由，指明其不合理之處，而且高唱「禮義者勝佛之本」一口號，鼓吹興禮義以對抗佛教。但歐陽修貶斥佛教，其議論並不限於〈本論〉，實散見於其文集。張裔英所舉各條，是翻閱歐陽修全部著作所得的印象，可見他對駁斥歐陽議論態度之認真。部份張裔英所列舉之歐陽修議論，譬如「佛者善施無驗不實之事」一語，不僅不見於〈本論〉，似亦不見於現存《歐陽修文集》，及他自己的創作《新五代史》，而見於他與宋祁合作纂修的《新唐書》。[\[94\]](#)《新唐書》刪削許多《舊唐書》記載佛教有關之事，故他說歐陽修編修唐書時，「削唐之公卿好佛而與禪衲游，有機緣事跡者」，實為有感而發。

p. 150

張裔英護法之論多引用佛經，發抒教義，以作辯解(*apologetics*)。間

以對佛法的詮釋(*hermeneutics*)申論其說。與牟子、契嵩的合會儒釋，而進行對儒家思想的詮釋有所不同。譬如對「佛者善施無驗不實之事」一語，他完全站在佛教的立場，引佛經辯解，而不援儒、道之語入佛。他說：佛捨其富貴，為道忘身，如有絲毫妄心，必無法求信於人。同時引用《金剛般若經》「如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者」及「諸佛如來無妄語者」，強調佛無詐妄。[\[95\]](#)又引《金剛般若經》所說之「是故如來說一切法，皆是佛法」、《維摩經》偈「經書咒禁術，工巧諸伎藝，盡現行此事，饒益諸群生」、及《法華經》「資生業等，皆順正法」之語，解說心常清淨則能轉識為智之義，而進一步推至「一切煩惱皆是菩提，一切世法無非佛法」，勸人信佛而為傅大士、龐道元一類的「在家菩薩，了事凡夫」。[\[96\]](#)

對於歐陽修所謂「佛為中國大患」之批評，前此的護法者，如上文所說的牟子及契嵩，都認為是傳統夷夏論及種族優越感在作祟。他們都強調「中國以外即是夷狄」是一個錯誤的前提。因為前提錯誤，所以「夷狄為中國大患，佛教出於夷狄，故佛教為中國大患」之邏輯便不能成立。契嵩還強調東聖、西聖雖因地域之隔，地理之異，實皆是聖，明白主張周孔所代表的華夏文化與佛所代表的西域文化，都有其長。

由於「佛教為中國大患」是「夷夏之辨」及種族優越感的產物，由韓愈倡於前，歐陽等人聲援於後，所以張商英在駁斥「佛教為中國大患」一說時，遂同時評論韓愈在論佛骨表上的夷夏論及相關看法，與牟子、契嵩之論互有發明。基本上，他認為教法本身無罪，因為佛有大善大慧，講大利益大因緣，能感格人天之心，故「人天向化，如應風之草。」佛法賴佛徒維繫，如同儒學需儒家信守。佛教中有「敗群不律」者，一如儒家中高才博學之士而違背聖教者，勢所未免，皆非教法之罪。對於韓愈「佛者夷狄之一法耳」之說，[97]張商英斥曰：「陋哉，愈之自欺也！」他的理由是：

愈豈不聞孟子曰舜生於諸馮，

p. 151

牽於負夏，卒於鳴條，東夷之人也；文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。舜與文王皆聖人也，為法於天下後世，安可夷其人廢其言乎？況佛以淨飯國王，為南瞻部州之中而非夷也。[98]

佛教之為患還被韓愈牽扯到人之壽夭問題，至有「上古壽考，而後世事佛漸謹，年代尤促」之說，[99]張商英也忿然指出這是「竊鈴掩耳之論也」！他辯說：

愈豈不知外丙二年、仲壬四年之事乎？豈不知孔鯉、顏淵、冉伯牛之夭乎？又書無逸曰：「自時厥後，亦罔或克壽，或十年，或七、八年，或五、六年，或三、四年」，此時此方未聞佛法之名。[100]

張商英認為如韓愈「事佛壽促」的邏輯可通，則「毀佛者當永壽」亦可通。事實上卻不然，唐武宗毀佛半年而崩即是明證，可見事佛不事佛與壽考年促無關。

對於歐陽修「無佛之世詩書雅頌之聲，其民蒙福如此」之看法，張商英認為是一般人好同惡異心態之表現，雖無可厚非，但因為不能「通方遠慮」，不免狹隘。張商英用了相當長的篇幅辯論這點。因為「無佛之世詩書雅頌之聲」一句，是歐陽修在批評佛教於武氏之後「流毒」王室的前提，歐陽修曾在其《集古錄》中說：

佛為中國大患，非止中人以下、聰明之智一有感焉，有不能解者矣。方武氏之時，毒被天下而刑獄慘烈不可勝言，而彼佛者遂光跡於其間，果何為哉？自古君臣事佛，未有如武氏之時盛也。視〔閻〕朝隱等碑銘可見矣。然禍及生民，毒流王室，亦未有若斯之甚也。碑銘文辭不足錄，

錄之者所以有警也。俾覽者知無佛之世詩書雅頌之聲，斯民蒙福者如彼；有佛之盛，其金石文章與其人被禍者如此。

p. 152

[101]

這種看法與〈本論〉裏：「三代之時王政修明，禮義之教行於天下，佛無由入」之說連成一氣，是歐陽修排佛論的一貫看法。他認定無佛之世蒙福者多，有佛之世被禍者多，幾乎完全否定佛教之益處。張喬英從各種角度，分四方面立論，辯證有佛之世的益處，肯定佛教及僧侶的社會價值。他的看法如下：

其一，佛教有其特異傳統。佛以其法付囑國王大臣，教其徒勿蓄威勢，尊隆道德；不求爵祿，依教求活；乞食於人，下心眾生。又教其徒不畜妻子，使「事簡累輕，道業易成」；毀形易服，使「遠離塵垢，而時以自警也。」佛徒依其教行其道，「以求至乎涅槃」，而「以此報恩德，以此資君親，不亦至乎？」至於皇帝、王臣為佛徒建寺宇、置田園，使其安心行道，隨方設化，其徒自應精修禪律，表率眾生。否則即是違佛祖之戒，非如來弟子。張喬英認為佛教經三武之禍，廢而愈興，可見廢之無益。何況他所見的佛徒確多「辭榮榮富者，俊爽聰明者」。他們「甘心於幽深闃寂之處，藜羹韋布，僅免饑寒」，雖未必是達道之徒，也未嘗不是「漸有所得者」。

其二，僧徒未必不耕而食，以「不耕而食」誣蔑佛徒，實是一偏之見。通都大邑，不耕而食者，十居七八。以至「山林江海之上，草竊奸寵；市纏邸店之下，娼優廝役；僻源邪徑之間，欺公負販；神祠廟宇之中，師童巫祠者皆然也。」何獨對「守護心城者」卻如此厭惡呢？[102]對張喬英而言，不耕而食者到處都是。即使對當時百姓，他也懷疑「自犁鋤者，其亦幾何？」更何況釋氏刀耕火種，栽植林木，灌溉蔬果，服田力穡者，實不乏其人。他舉出唐代的高僧如羅漢桂琛、[103]百丈惟政、[104]百丈懷海、

p. 153

[105]仰山慧寂、[106]黃辟木希運，[107]及宋代的洞山曉聰，[108]證明唐以來「自耕自食」已是叢林規制。

其三，僧侶並未免稅，反而捐納甚多，不下於一般百姓。僧侶雖眾，但「各止一身、一粥、一飯，補破遮寒，其所費亦寡矣！」他們身受國恩，目標在「紹隆三寶」，有其份內工作，實無必要使他們務農。何況「田園隨例常賦之外，復有院額科敷，客官往來，種種供給。歲之所出，猶愈於編民之多也！」既無損公私，實有益於大眾。

其四，歲之豐歉與僧侶耕食與否無直接關係，非僧侶之過。北宋末水災旱災年年發生，「四方之稼，秀而不實者，歲常二三。」甚至有半年以上荒歉，基本上是自然因素，與僧侶之為耕者與否，無必然關係。實際上耕者減少，與地方官勸農不力有關。宋代地方官僚「背公營私，侵漁不已。」壓抑百姓，奪其農時。農民之實際耕者只十之二、三，其餘十之七、八都變成游嚮之民。耕者既少，又逢自然災害，田產由是大減，過錯本不在僧侶。

這些說法根據歷史、常識而論，雖有袒護佛徒之嫌，確也反映了不少事實。排佛論者把社會上一切墮落、蕭條、枯萎之現象完全歸咎於佛教，抹殺其存在的價值，張商英自不能接受。

關於〈跋萬回神跡記碑〉道士罵老子語以譏佛一節，張商英認為歐陽修「未達通方之大道」且「不揣其本」，原因在歐陽修對道士罵老子的動機，及誣蔑僧侶之處，毫不考慮地接受，相信道士所謂「佛以神怪福禍恐動世人，俾皆信向，故僧尼得享豐饒；而吾老子高談清淨，遂使我曹寂寞。」其實，神怪福禍之事，歷代皆有，儒家文人亦樂於道之，不過其文較略而已。然而真學佛者，在求無上菩提、出世間大法，並不以「溫飽」為職志。道士也是棄俗之人，出家求道，不應以寂寞為怨。若是欲圖溫飽，世間萬途，何所不可？何必必入世之便而求於世外？[109]

張商英駁斥歐陽修對佛教的誤解與偏見，大致如上。他認為因為歐陽修對佛教偏見太深，影響他編寫歷史、褒貶人物的客觀性及公正性。尤其編修唐書「以私意臆說，

p. 154

妄行褒貶，比太宗為中才庸主」，這種作法，他極不以為然。今考歐陽修《新唐書》〈太宗本紀〉贊，有下列評語：

盛哉，太宗之烈也！其除隋之亂，比比湯、武，致治之美，庶幾成、康。自古功德兼隆，由漢以來未之有也。至其牽於多愛，復立浮圖，好大喜功，勤兵於遠，此中才庸主之所常為。[110]

張商英所難接受的是「中才庸主所常爲」之事，竟包括了「立浮圖」一項，雖然歐陽修之論或有其春秋責備賢者之意，但以「立浮圖」及「勤兵於遠」等理由，將太宗與「中才庸主」相比，張以爲有失公正。最可議的是，歐陽修作《新唐書》時，把唐代好佛公卿與禪衲交游而有機緣事跡者，全部刊削刪除，違背了文直事核，不虛美不隱惡的作史原則。而致仕之後以居士自稱，是承認有佛；而既承認有佛又予以排斥，是「好名而欺心」。換句話說歐陽修的史作，近乎「匿人之善，偏求其短，以攻刺之」，是「囂訟匹夫」之所爲。[\[111\]](#)不但自蔽、蔽人，而且蔽天下後世。其說或不至於動搖智者，卻能誘惑「躁進狂生」。張商英覺得像歐陽修這種文人，讓其侍君，則「佞其君絕佛種性、斷佛慧命。」與之爲友，則「導其友戕賊真性、奔競虛名。」若使其得志，則世人將永遠不得聞佛之教法。由其史作而推及其個人性格，張進一步發現歐陽修在其書信中「諜諜以憂煎老病自悲」，認爲他雖然居富貴之地，而「戚戚然若無容者，實爲不通理性之明驗。」[\[112\]](#)

張商英在護法論批判歐陽修，可謂不遺餘力。最後還重申排佛者多不知佛的看法，強調歐陽修不過只是個凡夫俗士，生活在其「僻隘淺（賤？）丈夫」境界，不識偉大的「真如圓頓之道」，而其所作所爲，則是「歧人天之正路，瞎人天之正眼，昧因果之真教，澆定慧之淳風」，是自欺其心的結果。這些苛評，不亞於歐陽修排佛之語，顯示其「護法」之態度，已趨向情緒化了。

對士大夫不知佛法淵源而議論佛教，張商英病之再三。歐陽修之外，他也批評二程，[\[113\]](#)指出他們對「出世」一詞所定界說之不當。他說「出世」並非「除是不在世界上行」。

p. 155

這種解釋是以「出世」爲真正離棄世間，如同視儒家藉「登龍折桂」一語說及第者爲真正「乘龍握桂」。以現代觀念來說，二程誤譬喻

（metaphor）爲具體事實（reality）。張商英辯說「出世」的真義是「通達出世間法」，而所謂「出世間法」即是「戒、定、慧、解脫知見」，與本於「色、受、想、行、識」的「世間法」不同。佛祖出現世間本爲群生，與儒家聖人「吉凶與民同患」的立場一致，[\[114\]](#)絕不是「超然自利而忘世者」。真正「出世」的佛門古德都是萬中之選。他們修習佛法，多歷經二、三十年，其間除粥飯外，無頃刻間雜用身心。還要尋師訪友，相契相印，互相琢磨，待疑義盡釋，方稱得道。此輩古德多晦跡韜光，

陸沉於眾，久而久之「道香果熟」，聞風而至者愈多，遂被推出「爲人天師」。

顯然欲「通達出世間法」而成爲得道僧侶，需要付出相當大的代價，非人人能爲。不過佛門風氣在張喬英的時代已大不相同，故他雖然強調修行之不易，對當時墮落僧侶之無品無學，叢林之凋敝，深致其感慨。他說：

今〔之僧侶〕則習口耳之學，禪販如來。披師子皮，作野干行。說時似悟，對鏡還迷。所守如塵俗之匹夫，略無愧恥。公行賄賂，密用請托，劫掠常住，交結權勢。佛法凋喪，大率緣此！[\[115\]](#)

佛門風氣敗壞，是僧侶的問題，不是佛法本身的問題，張喬英所述，禪林之老成及後進之秀異者，並非不知，他們之感慨及批評，上文已經指出。張喬英與這些名德周旋，對他們之所見自然感同身受。但撇開這些「教跡」不論，三教相比，張喬英仍深信佛法境界比道教、儒教都高。他這種看法，即是〈護法論〉第二部份所述的內容。

張喬英是儒者出身，在護法論中他也以「吾教聖人」來稱孔孟，以「吾儒」表明自己爲儒門中人。對三教的立場，也主「三教之書各以其道，善世勸俗，尤鼎足不可缺一也。」

p. 156

但是他到底還是認爲佛法最優。所以他很贊同王曙〈大同論〉的觀點，對〈大同論〉深加推許：

余嘗愛本朝王文康公著〈大同論〉，謂儒、道、釋之教，沿淺至深，由齊一變至於魯，魯一變至於道。誠確論也。[\[116\]](#)

儒、道、釋三教，對張喬英而言都是治「群生之病」的藥，而所謂「群生之病」就是「失真迷性，棄本逐末。」唯三之教中，儒者是「使之求爲君子者，治皮膚之疾也。」道書是「使之日損，損之又損者，治血脈之疾也。」釋氏則是「直指本根，不存枝葉者，治骨髓之疾也。」三者間之作用及功效有很大的差別。[\[117\]](#)他先從儒、釋本質上靜躁的不同，來比較儒、釋之優劣，再就老、釋之書的境界來判別道、釋之淺奧。儒、釋間的比較，可排列如下：[\[118\]](#)

〔儒者〕	〔佛者〕
言性	見性

勞心	安心
貪著	解脫
喧嘩	純靜
尚勢	忘懷
爭權	隨緣
有為	無為
分別	平等
好惡	圓融
望重	念輕
求名	求道
散亂	觀照
治外	治內
該博	簡易
進求	休歇

張商英作這個比較，

p. 157

當然不在表示儒者全無功效，而是儒者性「躁」，佛者性「靜」。然而這一躁一靜間，其實就有褒貶在內，很值得玩味。對道、釋二者，他也作類似的比較：[\[119\]](#)

〔道家〕	〔釋氏〕
言無欲	言無心

不見可欲，使心不亂	雖見可欲，心亦不亂
言弱其志	立大願力
以玄牝爲天地之根	淨其意如虛空，外無一法
抱一專氣，知止不殆，	圓覺〔經〕離作、止、任、滅四病
不爲而成，絕聖棄智	
去彼取此	圓同太虛，無缺無餘
吾有大患爲吾有身	幸得此身爲如來種
視之不見名曰夷，	離色求觀非正見，離聲求聽是邪聞
聽之不聞名曰希	
豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰	隨流認得性，無喜亦無憂
智慧出，有大僞	禪定生淨慧；以大智慧到彼岸
我獨若昏，我讀悶悶	洞然明白，靈光洞耀
道之爲物，恍惚窈冥，其中有精	見諦明了，自肯自重
道法自然	前聖所知，轉相傳授
物壯則老，是謂非道	一念普觀無量劫，無去無來無住，道無古今
堅欲去兵	一切法皆是佛法
道之出言，淡乎無味	信吾言者，猶如食蜜
上士聞道勤而行之	勤而行之是下士
塞其兌，閉其門[120]	屬造作以爲者敗，執者失，又成落空
去智愚民	以智波羅密變眾生業識，爲方便智

這個道、釋間之比較，有比其相同處，也有比其相異處，與儒、釋之完全相對，大異其趣。唯張商英特別強調三教功效之不同，以為讀儒書而依其書行事，可作到「名教君子」，

p. 158

若依道書行事，可為「清虛善人」，若依佛書行事，才能「盡滅諸累，純其清靜本然之道。」讀儒書固然可以致富貴，但富貴不過是「未死以前之溫飽而已。」不若讀佛書，「食苦嚙澀，而致神仙。」此處所謂「致神仙」應是道者之事，與讀佛書滅諸累，而入圓覺、涅槃之目標異趣，不知張商英何以將二者混為一談？要之，他深惡儒者排佛，而終欲判定儒、道之不如佛法。[\[121\]](#)〈護法論〉於護法之外，此一目的，可謂昭然。他以「舜犬之吠」來形容儒家之排佛者，說堯舜皆善，但舜犬吠堯，因只知有善人舜，不知有善人堯。儒者詆佛，亦只知孔孟之善而不知佛之善。他又引三國闕澤比較儒、道與佛之語，說「孔、老設教，法天制用，不敢違天。諸佛說教，諸天奉行，不敢違佛。以此言之，實非比對，明矣！」[\[122\]](#)這是明佛高於天，而儒道二教實不如佛法了。

〈護法論〉的第三部份是針對一般人士於佛教中較違背常理的觀念與作法之質疑，提出張商英個人的解說與答辯。這些問題包括：(一)佛經不當誇示「誦習之人必獲功德」。(二)誦經以獻鬼神者，鬼神將安用之？(三)佛教有施食真言，能變少為多，豈有是理？(四)天堂是妄造，地獄非真說。(五)佛戒人食肉，不亦遷乎？

關於佛經誇示的問題，張商英的辯解強調佛經所言都是諸佛如來之經驗，非憑空想像捏造之虛語。真正受持，可一言見諦，而收心通神會之效。誦經而獲功德，而成正覺，與儒家「始乎為士，終乎為聖人」和「學也，祿在其中矣」之次第相同。何況儒家也有「積善之家必有餘慶」及「作善降祥」語，豈是聖人妄以祿與慶祥誇示於人？[\[123\]](#)

關於鬼神如何用誦經的問題，張商英先指明誦經屬於「法施」與「財施」不同，而效益特大。他接著強調如來之「大慈法施、誠諦之語」可以「感動八部龍天，震動十方世界。」

p. 159

他引用佛經及僧史故事證明誦經之功之大，至於「十千之魚得聞佛號而為十千天子，五百之蝠因樂法音而為五百聖賢。蟒因修懺而生天，龍聞

說法而悟道。」有此種信念，自然覺得鬼神可藉誦經之效而解脫惡趣。  
[124]

佛教有施食真言一問，是對佛教宣傳感通、應化的懷疑。張商英仍是引用佛經、僧史故事強調「心靈所至而無感不通」。認為佛賴其廣大願力，變少為多，無可置疑。他堅信神怪現象之存在，否認其虛誕。僧史所載，諸如觀音、僧伽之示現、布袋和尚之死於一地而現於他州、〔寶〕誌公之語多靈應、佛圖澄臨終搖鈴騰空而去、達摩滅後復見於蔥嶺、文殊滅度後四百年仍在人間、道宣受賜佛牙等等現象，都是明證。其中道宣佛牙，宋徽宗登基時，曾取而觀之。張商英還錄有所制頌，其中有「玉瑩千輪皎，金剛百煉新。我今恭敬禮，普普濟群倫」之句，證明佛牙確有神奇之處。[125]他虔信佛語，認為其「表事表理，有實有權，或半或滿，設漸設頓，各有攸當。」如非具有大信根，未能無惑。何況「聖人之言，從權適變，有反常合道者。」如孟子不言利而於宋受兼金，不能因其言之之而議之。佛祖之語，「詳披諦信」，需要真積力久，親自驗證，方能信而不誣。[126]

天堂地獄一節，張商英以為二者啓人疑竇，是因非凡夫肉眼所能見之故。六道中的人天鬼畜既灼然可知，天堂地獄二道雖涉神怪，但史傳所載，豈無耳聞目見之實？此外，天堂地獄與因果報應之說息息相關，人知有報應，不敢自欺其心而為惡，反而會生善護眾生之念，減少侵凌爭奪之風，豈不「刑措而為極治之世」？因這些理由，張商英堅持天堂地獄之存在，而否定佛教無益之說。[127]

至於佛教戒人食肉一項，涉及佛教五戒中的第一戒：戒殺。問者以為雞、狸、牛、馬、犬等各有司農、捕鼠、力田、代步、司御等功用，不殺可也，豬、羊、鵝、鴨、水族之類，本只供庖廚用，若不殺而食之，豈不繁殖為害？張商英以為這看法是不知佛理的結果。他辯道：人雖為眾生最靈，但若不能積善成德，識心見道，「瞽瞍然以嗜欲為務，成就種種惡業習氣」，則二、三十年間，就與豬、羊、鵝、鴨等無異。豈能以心識之最靈，欺渺小之最不靈。他認為戒殺是佛教五戒之一，是「律身之粗跡，修行之初步」。佛教本不奢望人人都能戒殺而禁食肉。譬如帝王若有大恩德，

p. 160

能陶鑄天下，士庶之家則春秋祭祀，都不妨其殺生食肉。真正需要戒殺者是僧侶及儒者。僧侶因承佛戒律，受人信施，若仍飲酒食肉，則不僅「取辱於人」而且「逮戾於天」。儒者欲移風易俗，除去誨淫誨盜之惡，

能夠持戒禁肉，爲人表率，才能使人聽其言。[\[128\]](#)這些辯解，以強調戒殺爲主，禁食酒肉方面，張商英似乎並不堅持。事實上，他自己也未身體力行。[\[129\]](#)

以上答辯大致都是就北宋末期社會上較流行的疑問而作，是否能夠除去問難者之疑惑，非吾人所知。但這些問題，恆在非佛教徒之心中盤旋，既要護法，就必須提出具體的答覆。張商英仍是就佛經上之說法與佛教感通的故事來作較合理化的解釋，強調信仰、經驗、工夫、道德及減少嗜欲的重要性。

## 六、結論

綜觀張商英之護法，吾人可獲下列數點結論：

其一，張商英之論，重於站在佛教立場爲佛教作辯解，而輕於調和儒、釋，作三教的會通。他覺得佛教在徽宗時由受到支持而被排斥，韓、歐以來排佛人士之論調影響甚大。他們的排佛論足以提供反佛之執政者或統治者議佛、斥佛之資，而甚至改變其佛教政策。唐武宗毀佛，雖未直接與韓愈排佛有關，卻具體實現韓愈排佛之說，不能說沒受影響。宋初王禹偁上太宗疏，陳改革事，就同時獻上韓愈〈論佛骨表〉，建議太宗沙汰僧尼。[\[130\]](#)歐陽修闢佛，雖無沙汰僧尼之議，但完全否定佛教的正面價值。宋徽宗原好佛法，後聽林靈素之議而抑佛，他的抑佛之詔，與過去的排佛論如出一轍，與歐陽修〈本論〉裏之主張也是前後相呼應。詔書中說：

先王之教，用夏變夷，衣服有常，以臨其民，而奇言異行，莫不有禁，故道德一，風俗同。自先王之澤竭，佛教始行於中國。雖其言不同，要其歸，與道為一，世賴以趨於善者，亦非一日。然異俗方言，祝髮毀膚，偏袒橫服，棄君臣之分，忘族姓之辨，循西方之禮，蓋千有餘歲。朕方敦禮義，彌追三代，其教雖不可廢，而害中國禮義者，豈不可革？[\[131\]](#)

如果徽宗確是作到此處所謂之「敦禮義彌追三代」，豈不是對歐陽修〈本論〉中「修禮義以勝佛」

p. 161

一主張的實踐？然而徽宗意在崇道，故他敦禮義之說，不過是個幌子，是以此詔之後段竟說：

應寺院屋宇、田產、常住，一切如舊，永不改革，有敢議者，以違御筆論。其服飾、其名稱、其禮、其言，並改從中國。佛號「大覺金仙」，餘為「仙人」、「大士」之號。僧稱「德士」，寺為宮，院為觀，即住持之人為知宮觀事。[132]

這種名為追三代禮制，實為抑佛崇道的改革，張商英雖然好道，也無法接受。他不能反對徽宗之命，只能藉批判歐陽修為代表的排佛論者來表達其不滿。他不但要駁斥歐陽修之偏見，還要力陳佛法較儒、道優異之處。他的「護法」，不僅是為佛辯護，而且還含有詮釋佛法、提升佛教、及規勸僧侶之意。他是有史以來第一個作論護法的宰相，也是第一個對歐陽修闢佛予以深刻而嚴厲地辯駁的儒者。他的護法，對於後來佛教與叢林之發展，必有極大的鼓舞作用。

其二，張商英之〈護法論〉固然以佛教為最尊最優，但是他熟習三教，所以還是主張三教並存。僧史說他晚年好佛重道，而至於：

建華嚴閣，設齋醮會，釋子黃冠，紛紛趨之。道士教化，令誦《金剛經》，為之結般若緣，故云財法二施。遇僧勸看《道德經》，使互相有知也。[133]

這是要會通佛、道而非會通釋、儒。徐俯（1075～1141）跋〈護法論〉時曾說「無盡居士護法之心可謂至矣，於三教中皆有勸戒，」固為篤論，[134]是他真正的目標還是宣揚佛教存在的權利、意義與價值。是以他在護法論結尾，曾表示貶佛者希望見佛法之亡，然佛法之亡於眾生何益？反之，佛法之存亦於眾生何損？他相信人之貧富壽夭自出前定，功名財祿，本繫乎命；榮貴利達，亦在乎時，謗佛、斥佛都無由致之。他的護法純粹是基於個人信仰，及對佛法、禪林前途之關心。他希望推動佛法，

p. 162

並藉佛法之助，以改善北宋末期混亂不寧的社會。事實上，佛法本身也不可能因謗斥而亡，牟子理惑論就說：「大道無為，非俗所見，不為譽者貴，不為毀者賤。」[135]問題在統治者是否會受到謗斥者的影響，而壓迫叢林。張商英曾相徽宗，知道他一度崇信佛法，故有贊佛牙之作，而徽宗也知商英好佛，樂於贊助佛教。但是宣和（1119）之前，道士林靈素得勢，欲盡廢釋氏，徽宗信其言而抑佛，終使禪林蒙受其害。[136]

其三，〈護法論〉對佛教教義的解釋，顯然深受佛教界人士所認許。對崇佛人士而言，護法論畢竟是政治人物兼儒者為佛教表示「不平之鳴」

的代表作，值得加以大肆宣傳。南宋至明刻〈護法論〉者甚夥，南宋學者無礙居士鄭瑄序〈護法論〉時，曾說：

觀其議論勁正，取與嚴明，引證誠實，鋪陳詳備，明如皎日，信如四時，非胸中超脫該貫至道之要妙，何以臻此？故能釋天下之疑，息天下之謗。實後學之標準也。[137]

鄭瑄之評語特別指出護法論絕大的功用，其語或略嫌誇張，但稱〈護法論〉為「後學之標準」，則應無疑義。元劉謐作《三教平心論》，就屢屢引用〈護法論〉之語以壯其聲勢。[138]明太祖之宰臣宋濂(1310~1381)為〈護法論〉作題辭時，特別鼓吹其說，高呼佛法之不可誣。他還指出佛法之用於世，可以使

其上焉者炯然內觀，匪即非離，可以脫卑濁而極高明，超三界而躋妙覺，誠不可誣也。奈何詆之？奈何斥之？世之人觀此論者，可以悚然而思，惕然而省矣！[139]

p. 163

這些事例，可以顯示〈護法論〉從北宋末年至明初，屢為有志護法者用來抵禦社會上反佛之聲。這種作用，不僅見於中國，甚至見於域外。譬如鎌倉時期文永九年（即南宋度宗咸淳八年，1272），日僧靜照（1234~1306）著。《興禪記》，抗議江州延曆寺僧上奏朝廷誹謗禪宗之舉，就取護法論之「信佛之言，行佛之行，是佛而已也矣」一句，加以發揮，而謂：

誠乎！信佛之言，行佛之行，則皇基固而文武敷榮，國土安而人民受樂；萬邦來庭，何福不臻？[140]

又韓國高麗時代末期，佛教及程朱之學皆盛，程朱學者對佛教撻伐不已，當時甚受高麗王室禮敬之禪僧普濟大師，即命其徒重刊〈護法論〉，以求廣為流傳，並請著名宰相及程朱學者李穡（1328~1396）跋〈護法論〉，李穡於其跋文中說：

雖然，五濁惡世，為善未必福，為惡未必禍，非佛何所歸哉？〈護法論〉宜其盛行於世也。[141]

李穡雖曾表示「不樂釋氏」，但因為國王崇佛，遂從而支持佛教，為〈護法論〉張目，使高麗佛教而得以益盛。[\[142\]](#)

綜上所論，張商英之護法，由輔翼叢林發展，提拔叢林人才，至作〈護法論〉與排佛者辯，為佛法作不平之鳴，實在為後世護法者立下一個典範。他雖主三教並尊，卻最重佛教，不能與北宋時主張三教一致論者同日而語。

p. 164

## **The Historical Significance of Chang Shang-ying's Defense of Buddhism**

Huang Chi-chiang

Associate Professor of Chinese, Hobart and William Smith Colleges

### **Summary**

"In defense of the dharmas" (hu-fa) is an important theme in the history of Chinese Buddhism. That Buddhist monks led or participated in the defense of the dharma has been only natural. Throughout Chinese history, however, there have been pro-Buddhist Confucians who acted as defenders of the dharma. These "defenders from the outside" (wai-hu) were often well versed in Confucian and Buddhist texts. They also learned from their predecessors' experiences and acquired a composite knowledge concerning the defense of the dharma. With this background and their understanding of Buddhism and Confucianism on the basis of comparison, they believed that they saw the problems of anti-Buddhist diatribes. In order to do justice to the two teachings, they advocated the co-existence of the two—sometimes three, if Taoism was included. While some of them might take a conciliatory approach to correlating these two (or three) teachings, most of them acknowledged the supremacy of Buddhism over Confucianism and held the former in the highest esteem.

This article addresses the issue of the Confucian defense of Buddhism with special reference to Chang Shang-ying(1043~1121),who was prime minister at the court of Emperor Hui-tsung (r.1101~1105).It discusses the historical significance of his patronage and defense of Buddhism. It offers a disinterested account of his active involvement with Buddhist institutions, his unflinching support of younger and outstanding clerics, his genuine concern for the reputation and growth of Buddhist institutions, and his lengthy apologetic writing defending the Buddhist dharma. The article analyses his famous essay, viz., "Essay in Defense of the Dharma" (Hu-fu lun), which challenged the Confucians' attack

p. 165

on Buddhism, and argues that it represents a rational and logical discussion on the inherent differences between the two teachings. Unlike many previous essays written to safeguard Buddhism, it is an apologetic writing which defends Buddhist dharma in its own terms rather than a doctrinal potpourri of two or three teachings.

The article consists of six sections. The first section defines the Chinese term hu-fa in the context of religious, or more specifically, Buddhist history, It explains that the formation of Sung hu-fa discourse was partly stirred up by the annoying resurgence of the traditional, chauvinistic I-hsia lun—a notion that asserts the alien origin of Buddhism and its inferiority vis-a-vis native Chinese culture. It also arose from the Sung anti-Buddhist proposition that "Buddhism grew out of Confucians' inability to safeguard their own teachings." Chang Shangying took it upon himself to respond to this line of anti-Buddhist censure. The second section takes into account Chang's historical image, pointing out the contrasting roles he played in politics and religion. It demonstrates the significance of his hu-fa experience, which was made particularly evident by the manifold goals of his essay, the Hu-fa lun. The third section details Chang's unwavering patronage of Buddhism on the basis of various Sung sources, including Buddhist histories, monastery records, Sung scholars' random jottings, and local gazettes. It argues that Chang supported Buddhist institutions as an official as well as an individual, and his support clearly entails counsel and admonition. The fourth section discusses the possibility of Chang being inspired by some of his precursors, in particular Lung Ch'ang-ch'i (fl.Chen-tsung's reign),a native of his home province and a recluse scholar.

The fifth section of the article further discusses the background and motivation of Chang's writing of the Hu-fa lun, along with its content and goals. This section comprises three parts: the first part focuses on Chang's refutation of anti-Buddhist strictures which Ou-yang Hsiu(1007~1072) and his cohort had passed on Buddhism; the second part outlines how Chang differentiated the three teachings and accentuated the supremacy of Buddhism; the third part depicts his seemingly rational interpretation of contemporary popular Buddhist beliefs. The final section reiterates Chang's assertion of the positive value and functions of Buddhism as a higher form of religion and the edifying effects of this favorable

p. 166

affirmations. It broaches the potential impact of Chang's work: as a retired prime minister and a Confucian elite who stood up to countering the anti-Buddhist condemnation and to protesting against the proscription of Buddhism, he would doubtless hearten the despondent Buddhist clergy who were despairing of their future.

In sum, Chang Shang-ying's defense of Buddhism was unprecedented. He insisted that rulers should be advised not to purge any religion, and that Buddhism is the ultimate cure of all social ailments which should in no way be condemned. His views and arguments appealed widely to pro-Buddhist Confucians in later times and enriched their works aiming at the defense of Buddhism. Much admired by fellow Chinese defenders, he also inspired the monks in Korea and Japan who braved the danger of religious persecution to defend the dharma on their respective lands.

**關鍵詞**：1.controversial 2.epistemology 3.apologetics 4.hermeneutics  
5.metaphor 6.reality 7.upright 8.incorruptible

[1] 最近美國學者 John Keenan 著

有 How Master Mou Removes Our Doubts ( Albany :

State University of New York Press,1994) 一書，係翻譯並討論《牟子理惑論》之作。其書強調〈牟子理惑論〉一篇其實不是佛教教義的辯解

性（**apologetic**）著作，而是儒家思想的詮釋性（**hermeneutic**）論文。其立論基礎是牟子理惑論一篇幾無闡揚佛教教義之處，而實以藉儒說佛為主。個人以為，這種以詮釋儒家思想使儒、佛同一化的論述，亦為「護法」之途徑，因其目標在排除對佛教的敵視，以爭取信徒。

[2] 見契嵩《鐔津集》（商務影印《四庫全書本》）卷1，〈原教〉，頁10。

[3] 詳見〈牟子理惑論〉，收於《中國佛教思想資料選編第一卷》（北京：中華書局，1981），頁8。

[4] 同上注。

[5] 見任繼愈主編《中國佛教史第三卷》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁102。

[6] 見《廣弘明集》（《大正藏》本）卷11，〈上廢省佛僧表〉。

[7] 按《高識傳》一書已佚，此語見於法琳撰《破邪論》（《大正藏》本。）

[8] 見《舊唐書》（臺北：鼎文書局影印本）卷79，〈傅奕傳〉。

[9] 《韓昌黎集》（臺北：河洛圖書出版社影印本）頁354~355〈論佛骨表〉。

[10] 同上注。

[11] 見石介《徂徠石先生文集》（北京：中華書局點校本，1984），卷6，頁70~71，〈明四誅〉；又見卷5，頁60~61，〈怪說〉全文。

[12] 同上注，卷12，頁134~139，〈上趙先生書〉。

[13] 《徂徠石先生文集》，卷13，頁142，〈上蔡副樞書〉。

[14] 同上注，卷13，頁153~154，〈上劉工部疏〉。按：劉隨初為言官，以清直聞。官終工部郎中天章閣待制，故稱劉工部。見《宋史》（臺北：鼎文書局影印本）卷297，劉隨傳。

[15] 《歐陽修全集》卷 5，《集古錄跋尾》(一)，頁 178~179，〈後漢公昉碑〉。

[16] 《歐陽修文集》(臺北：河洛圖書出版社影印本)卷 1《居士集》，頁 125〈本論〉。

[17] 同上注。

[18] 《歐陽修全集》卷 6，《集古錄跋尾》(二)，頁 14~15，〈唐司刑寺大腳跡敕〉。

[19] 孫復的〈儒辱〉見《孫明復小集》(商務影印《四庫全書》本)。

[20] 《宋史》(臺北：鼎文書局本影印本)卷 351，〈張商英傳〉。

[21] 《東都事略》(臺北：商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本)卷 102。

[22] 《容齋隨筆》(筆記小說大觀本)卷 16，頁 4。

[23] 見《全蜀藝文志》(臺北：商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本)卷 44，頁 22。

[24] 見《宋蜀文輯存》(香港：龍門書店，1971)卷 50，頁 3。按：唐文若(1106~1165)，字立夫，其父唐庚(1070~1120)，曾受張商英之薦，擢提舉京畿常平，張商英罷相，亦受貶惠州。唐文若作此祠堂記，因有人情因素在，比之於唐張九齡，其語不免誇大。但其祠堂記謂「公嘗嗜浮圖學，謂其要與孔、孟合」則為實錄。

[25] 見 Helwig Schmidt-Glintzer, "Zhang Shang-ying (1043~1122)"

-- An Embarrassing Policy Adviser under the Northern Sung," 在衣穿強

(Kinugawa, Tsuyoshi) 所編之《劉子健博士頌壽紀念宋史研究論集》

(Collected Studies on Sung History Dedicated to Professor James T.

C. Liu in Celebration of His Seventieth Birthday) (京都：同朋社，

1989)，pp.521~530。作者於文中稱張商英事實上為一「廉潔」

(**incorruptible**) 的諫臣，而且在當時民眾印象中是「正直」(**upright**) 的官吏。他並舉《大宋宣和遺事》大觀四年(1110)條，徽宗與張商英的對話來證明這種正面的形象。

[26] 見安藤智信〈宋の張商英について——佛教關係の事跡を中心として〉，《東方學》no.22：57～63(1961)，〈張商英の護法論とその背景〉(《大谷學報》42.3：29～40(1963))。又見阿部肇一〈北宋の張商英と佛教〉，原登於《宗教學論集》收入《中國關係論說資料》30(1980)：210～219。

[27] 吳澄《吳文正公集》(商務影印《四庫全書》本)，卷31〈跋張丞相護佛論〉。

[28] 見《續藏經》冊47(中華佛教會影印《續藏經》本)，惠洪著《法華經合論》及張商英〈護法論〉所引各經論。

[29] 考張商英之著作，除與佛教有關者外，還有《黃石公素書》、《息諍論》、〈金籙齋三洞讚詠儀〉、〈金籙齋投簡儀〉、〈三才定位圖〉等等，都是與道家有關之著作。除《息諍論》外，其餘皆存，皆收於《道藏》。參看

Judith M. Boltz., A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries (Berkeley : Institute of East Asian Studies, University of California, 1987) p.50。

[30] 本文所用之記錄包括：《羅湖野錄》、《雲臥紀談》、《雪堂拾遺錄》、《先覺宗乘》、《林間錄》、《嘉泰普燈錄》、《禪林寶訓》、《石門文字禪》，及《人天寶鑒》。

[31] 見《羅湖野錄》(臺北：新文豐出版社，《叢書選輯》《史傳部》冊12)頁972；《釋氏稽古略》(《大正藏》冊49)頁878上。這五位名禪，究竟為誰，僧傳並未交代。但考各燈錄之記載，知這五位名僧當包括廬山東林寺的照覺常總、歸宗寺的真淨克文、及他從潭州請來住持洪州觀音寺的靈源惟清。唯常總不久即告遷化。

[32] 見《禪林僧寶傳》（新文豐《史傳部》冊7）頁563；《羅湖野錄》頁971；《禪林寶訓順硃》（臺北：文殊出版社《禪宗全書》冊34）頁395~396。又張漕江西時間，《羅湖野錄》時而說元祐六年，時而說七年，前後矛盾，應以元祐六年為正確。參看下文注。

[33] 「皓布棍」之「皓」一作「浩」。《羅湖野錄》頁965，及《雪堂拾遺錄》（新文豐《史傳部》冊12）頁958。

[34] 《雪堂拾遺錄》頁958。

[35] 同上。撰塔銘事見《佛祖歷代通載》（《大正藏》冊48）頁674c~675a，及《雲臥紀談》（新文豐《史傳部》冊18）頁32。按：張商英所撰〈荆門玉泉皓長老塔銘〉略謂元祐六年承皓遣人至江西見張商英，謂「老病且死，得百丈肅為代可也。」可見元祐六年，張已在江西。

[36] 《羅湖野錄》頁987~988。

[37] 見《大慧普覺禪師語錄》（文殊出版社《禪宗全書》冊42）頁470「政和八年」及「宣和元年」條。「晦堂老和尚」即晦堂祖心（4025~1100），為黃龍慧南（1002~1069）法嗣，靈源惟清之師，故說「全似我晦堂老和尚」。

[38] 按：湛堂文準為真淨克文法嗣，與覺范惠洪、兜率惠照為昆仲。大慧因法友李彭（商老）之建議，赴荆南向致仕在家之張商英求塔銘。見《大慧普覺禪師語錄》頁468~469。

[39] 同上，頁470~471。按：死心悟新為黃龍祖心法嗣，與靈源惟清為昆弟，繼祖心住持黃龍山。

[40] 見《大慧普覺禪師語錄》頁472~474。原文謂「雅為右丞相呂舜徒所重」。按：呂好問字舜徒，呂公著（1018~1089）之孫，呂希哲之子，呂本中（1084~1145）之父。高宗即位，拜尚書右丞，並未拜相，故「右丞相」為誤稱。見《宋史》卷362〈本傳〉，及卷213〈宋宰輔年〉表頁5544。

[41] 見《石林避暑錄話》（京都：中文出版社《宋元人說部叢書》本上冊）頁215。

[42] 《禪林寶訓順硃》卷2，頁425。

[43] 《禪林寶訓順珠》卷 2，頁 366。

[44] 《禪林寶訓順珠》卷 2，頁 398。按：歸雲如本為瞎堂靈隱惠遠法嗣，住撫州疎山，為大慧宗杲法侄。

[45] 《僧寶正續傳》（新文豐《史傳部》冊 7）卷 1，頁 574。

[46] 同上，卷 2，頁 580。根據《僧寶正續傳》，惠洪入歸宗依真淨，「研究心法，隨遷泐潭，凡七年，得真淨之道，辭之東吳」。按：惠洪於元祐七年（1092）入廬山歸宗寺依真淨，元符二年（1099）游東吳，前後共計七年，張商英於紹聖三年（1096）入洪州淨名庵訪真淨，遂得識惠洪。見筆者僧史家惠洪與其「禪教合一」說一文所附惠洪年譜簡編，刊於《大陸雜誌》82 卷 5 期。關於惠洪與張商英有三十年之交情，見惠洪《石門文字禪》（新文豐出版社影印本）卷 24，頁 10 上〈送一上人序〉，序中謂「餘游二老，蓋三十年，今俱成千古。」所謂「二老」即張商英及龍安悅禪師。按：《嘉泰普燈錄》（新文豐出版社《史傳部》冊 7）卷 7，頁 112 載兜率從悅塔於龍安之乳峰。同卷頁 129 載「張〔無盡〕嘗自謂得龍安悅末後句」，是龍安為兜率禪寺所在，故兜率從悅又稱龍安悅禪師，故其臨終前有偈說「四十有八，聖凡盡殺；不是英雄，龍安路滑」。惠照既繼龍安悅所虛之席，自然稱龍安悅禪師。其上堂語有「龍安山下，道路縱橫，兜率宮中，樓閣重疊；雖非天上，不是人間」之語，亦可以為證。見同書卷 10，頁 174，《五燈會元》（北京：中華書局點校本，1984）卷 18，頁 1198。

[47] 見《僧寶正續傳》卷 2，頁 581~583。關於張商英邀惠洪出主禪刹，見前引《石門文字禪》卷 29，頁 1 上~2 上〈上張無盡退崇寧書〉及〈上張天覺退傳慶書〉。

[48] 關於大洪叢林之發展，筆者另有專文討論。見筆者〈宋代地方叢林之形成、發展及中日佛教關係〉，將刊於《東亞傳統文化國際會議論文集》（臺北：正中書局，1995）。

[49] 《嘉泰普燈錄》列有南北宋外護三十五人，在張商英之前有十二人。

[50] 關於宋初皇帝與佛教，請參看筆者「宋太宗與佛教」一文，刊於《故宮學術季刊》卷 12，二期，頁 107~133，及筆者

“Imperial Rulership and Buddhism in the Northern Sung” in Imperial

## Rulership and cultural Change in Traditional China

( Seattle, University of Washington Press, 1994 ) , pp. 144~187。

[51] 見《東坡禪喜集》(臺北：老古文化公司影印明徐長孺輯本)卷5，〈南華長老題名記〉頁12~13。

[52] 見《釋氏資鑒》(新文豐《史傳部》冊2)頁207~208。按：據作者元僧熙仲，富弼此書係引自《言行錄》並《紀談》，二者不詳是何書？引文中之口為缺字，恐亦有誤植字。

[53] 〈護法論〉(《大正藏》本)頁639a。亦見前引《東坡禪喜集》卷8，頁7。

[54] 見鄧廣銘等編《宋史研究論文集》(河北：教育出版社，1987)頁414~440。

[55] 《宋史》卷299，頁9942，〈胡則傳〉。

[56] 同上注。

[57] 《范文正公集》(商務影印《四庫全書》本)，卷13，頁19〈資政大學士禮部尚書贈太子太師諡忠獻范公墓志銘〉。

[58] 同上注。

[59] 《安陽集》(商務影印《四庫全書》本)，卷40，頁6，〈龍昌期等授賜國子四門助教制〉。

[60] 《潞公文集》(商務影印《四庫全書》本)，卷11，頁2~3，〈龍昌期先生歸蜀序〉。

[61] 見吳文引劉喜海《金石苑》冊6，〈宋賜龍昌期敕並文潞公劄子〉。

[62] 王闢之《澠水燕談錄》(京都：中文出版社，《宋元人說部叢書》本下冊，1980)，卷6，頁5。

[63] 《續資治通鑒長編》(臺北：世界書局本)卷190，頁9。

[64] 劉敞《公是集》（商務影印《四庫全書》本），卷 32，〈上仁宗治龍昌期學術乖僻疏〉。

[65] 同上注。

[66] 劉敞《彭城集》（商務影印《四庫全書》本），卷 35，〈故朝散大夫給事中集賢院學士權判河南留守御史司劉公行狀〉。

[67] 此是吳文的主要論點之一。問題在劉敞是否趙普及其黨之餘緒，有必要為趙普辯護？何況劉敞本身也是疑經專家，怎會有只許州官放火不許百姓點燈之作法？北宋王得臣在所著《塵史》（中文出版社《宋元人說部叢書》本上冊，1980）卷下〈讒謗〉篇，曾說：「蜀人龍昌期為〈禮論〉，以為：周公金縢之請以代武王，蓋其詐也。予謂方周公之時，近則王不知，遠則四國流言，至於後世，尤有仁智未盡之說。蓋聖人誠為難知。嗚呼！不如是，不足以為周公。」按：吳天墀將「誠為難知」讀成「誠偽難知」，認為王得臣之語有弦外之音。鄙意以為原文已有存疑之意，若說「誠偽難知」即是完全同意龍昌期說法。

[68] 《佛祖統紀》（《大正藏》冊 49）卷 41，頁 383。

[69] 見惠洪《林間錄》（新文豐《史傳部》冊 18）卷上，頁 610。按：此說亦見於石室祖琇《隆興編年通論》（新文豐《史傳部》冊 20）卷 23，頁 650。又據查王安石《臨川文集》（商務《影印四庫全書》本）及《王文公文集》（上海：人民出版社，1974）似都無〈非韓子〉一文，不知惠洪何所據而言？

[70] 見《宋元學案》（北京：中華書局標點本，1986）頁 3252~3253；《佛法金湯編》（新文豐《史傳部》冊 18）卷 11，王安石條。又陳善《捫虱新話》（中文出版社《宋元人說部叢書》本上冊，1980）卷 1，頁 249，〈王荊公新字多用佛語〉條略謂：「荊公字說多用佛家語。初作空字云工能穴土，則實者空矣，故空從穴從工。後用佛語改云無土以為穴，則空無相；無工以穴之，則空無作。無相無作，則空名不立。此語比舊時為勝。《維摩詰經》曰：『空即無相，無相即無作，無相無作即心、意、識。』《法華經》曰：但念空無作。《楞嚴經》云：『但除器方，空體無方』。……」

[71] 《佛祖統紀》卷 45，頁 415b。

[72] 此段所有引文，見〈護法論〉（《大正藏》冊 52）頁 645 中。

[73] 此段所有引文中，見《嘉泰普燈錄》卷3頁83；《五燈會元》（北京：中華書局點校本，1984）卷14，頁887。顯然張商英將「常無」與「常有」讀成「常無欲」與「常有欲」。

[74] 此段引文皆見《嘉泰普燈錄》卷3，頁83～84。《五燈會元》頁888。所謂「四執」即是(1)邪因邪果，(2)無因有果，(3)有因無果，(4)無因無果。

[75] 此段所有引文亦出前引書。

[76] 同上注。

[77] 《釋氏資鑒》卷10，頁209，有此一記載：「無盡與大洪恩禪師以禪教之要相與徵詰云云，答云伏蒙剖示清涼、臨濟公案云云。」似為張商英答報恩書，全文今已無考，但可見他與報恩之「相與徵詰」當有一段時間。報恩為投子義青（1032～1083）法嗣，屬曹洞系。近有美國學者認為張商英所交僧侶皆是臨濟宗徒，其說誤。前述筆者〈宋代地方叢林之形成、發展及中日佛教關係〉一文，對報恩略有描述。石井修道之《宋代禪宗史の研究》（東京：大東出版社，1987）頁234～236，及阿部肇一《中國禪宗史の研究》（東京：研文出版社，1986年增訂本）頁601～602，亦略有介紹。

[78] 安藤智信〈張商英の護法論とその背景〉一文特別強調此點。見其文，頁34～37。

[79] 《居士分燈錄》（新文豐《史傳部》冊17）卷下，頁899。又見《釋氏稽古略》（《大正藏》冊49）卷4，頁811c、882b、883b，及《續傳燈錄》（《大正藏》冊51）頁634b，但二書僅說二人「劇談華嚴旨要」，未錄談話內容。

[80] 《雲臥紀談》（新文豐《史傳部》冊18）卷1，頁40。

[81] 《嘉泰普燈錄》卷24，頁333～334，〈李通玄長者傳〉。原文說「元祐戊申歲，無盡居士漕江左，出按壽陽」，頗有問題。其一，元祐有戊辰歲（1088）或壬申歲（1092）無「戊申」歲。其二，「漕江左，出按壽陽」不太可能，因為壽陽方山在太原。張在漕江左之前曾出使河北，當在此時至方山，時間應是戊辰歲。張漕江左的時間，確在壬申歲，

但其後活動多在江南，無出按壽陽之記錄。茲據張商英撰〈昭化寺李長者龕記〉（《金石續編》卷 17）得其時間確為戊辰歲。據張商英自謂：「予元祐戊辰奉使河東，行太原縣，謁方山，瞻李長者像，至則荒茅蔽嶺，數十里前後無人煙，有古破殿屋三間，長者堂三間，村僧一名，丐食於縣，未嘗在山。予於破竹經架中得長者《修行決疑論》四卷、《十元六相論》一卷、《十二緣生論》一卷，梵夾如新，從此遂頓悟華嚴宗旨。邑人以予知其長者也，相與勸勉，擇集賢嶺下改建今昭化院。」又參閱安藤智信前引文，頁 61。

[82] 〈昭化院記〉見《釋氏資鑒》卷 10，頁 210。據安藤智信考證張商英讀《華嚴經》即在此時，以其經歷看，似為順理成章之事。見前引安藤智信文，頁 61。

[83] 見《容齋隨筆》四筆卷 2。

[84] 見《大慧普覺禪師語錄》頁 470~471。又《雲臥紀談》卷 6，頁 35 上，「丞相張公天覺，眼明機峻，慧辯難敵，宣和二年春，大慧老師再訪之於荆南。」

[85] 按：惠洪較張商英晚七年辭世，顯然未見張之著作。據陳垣《中國佛教史籍概論》（臺北：新文豐出版社，1984 重印本），俞文豹《吹劍錄》謂〈護法論〉為惠洪假託張商英之名所作，陳垣雖對俞文豹之說表示懷疑，但並未多辨其誤。其實俞文豹《吹劍錄》之說為想當然耳之詞，何況他在所著的《唾玉集》內，則直言張商英作〈護法論〉。惠洪與張商英論交數十年，也熟悉叢林歷史掌故，雖為不少人代撰書信、碑銘之類文字，但他的著作，除了《易注》三卷外，仍以佛教為主，於道家之學問、思想似無廣泛涉獵。〈護法論〉比較三教，有融通釋、道之處，似非惠洪所願為。安藤智信在其〈張商英の《護法論》とその背景〉（《大谷學報》42 卷 3 期，1963）亦指出俞文豹之說有誤。他並舉鄭瓊等人序文為證，說明〈護法論〉確為張商英所作無疑。除其所舉各篇外，徐俯之〈護法論〉跋也是佐證。

[86] 徐俯跋語見《佛法金湯編》卷 13，頁 952，〈徐俯傳〉。所作時間不詳，其跋語略見下文。

[87] 《續清涼傳》是張商英自述其遊五台山之作。美國學者

Robert M. Gimello 最近將其上卷翻譯成英文，並加以詳註。見

Robert M. Gimello,

“Chang Shang-ying on Wu-t'ai Shan” in China (Berkeley: University of California Press, 1992) pp.89~149。

《宗禪辯》較流行本為叢書集成本。據筆者所知，明萬曆戊午年（四十六年，1618），孫幻安曾刻此篇，收於其《稗乘二氏》裏，當為《叢書集成》本之來源。

[88] 按韓愈上〈論佛骨表〉為憲宗貶至潮陽。又喜服食養生，「用硫黃攪粥飯啖雞男，不使交，千日烹庖，名火靈庫。」遂嬰疾而終（見錢基博《韓愈志》頁42）。歐陽修早年喪妻喪子，婚後第三年，時二十七歲，喪夫人胥氏，二十九歲又喪妻楊氏，三十二歲時喪子。曾作「白髮喪女師作」一詩，云：「吾年未四十，三斷哭子腸」，可見其女師亦早夭。張商英雖未明說此為「人禍天刑」，卻隱約有所指。

[89] 〈護法論〉頁638。按：本文雖引《大正藏》本，同時亦參考他以下諸本，以為校讀之用：《說郛》本（北平圖書館手抄本）、《說郛三種本》（上海：古籍出版社影印涵芬樓本，）、《中國佛教思想資料選編》第三卷第3冊標點本、日人古田梵仙《增冠旁注》本（京都：出雲寺，明治十八年刊），以及《宗禪辯》。

[90] 同上注。按：《大正藏》本作「折疑辨惑」，他本及《宗禪辯》皆作「質疑辨惑」。

[91] 《佛祖統紀》卷49，頁415bc~416a，略謂張讀《維摩經》後深信佛氏之道，常謂人曰：「吾學佛然後知儒。」據云張商英正作〈無佛論〉，其妻向氏謂之曰：「既言無佛，何論之有？當著有佛論可耳。」商英乃止。按：張商英罷作無佛論，其妻向氏之語，若有影響，可能是因素之一，也可能無關，非吾人所能知。

[92] 同上注，頁419c，「孝宗淳熙七年（1180），曾詔寶印禪師談三教異同，寶印引張商英學佛然後能知儒之語，孝宗對曰：『朕意常作此見。』」

[93] 王令（1032~1059），字逢原，與王安石為連襟，其妻為王安石妻妹。學尊孟、韓，著孟子講義五卷，認為韓愈之學得自孟子。曾效韓愈為〈師說〉，作〈代韓退之答柳子厚示浩初序書〉，駁斥柳宗元的崇佛論調。見王令《廣陵集》（商務影印《四庫全書》本），卷24，頁1~5。他又作〈書墨後〉，大肆攻擊佛教，說佛老之害深於楊墨，而佛之

害更甚於老。見《廣陵集》卷 20，頁 9~12。故張喬英批評王令說：「鄙哉逢原，但一孤寒庸生耳，何區區闡提之甚！退之豈不能作一書而待後人補也，其不知量也知此！」關於〈護法論〉所說的「伊川程顥」，見下文討論。

[94] 此語見《新唐書》卷 181，頁 5355，〈李蔚傳贊〉。原文曰：「若弗者，特西域一稿人耳……然其言荒茫漫靡，夷幻變現，善推不驗無實之事，以鬼神死生貫爲一條，據之不疑。」按：李蔚於懿宗時嘗上疏諫皇帑飯僧禁中，不爲所納。後懿宗迎佛骨，群臣諫而不聽。《新唐書》贊語即對此事而發，頗似歐陽修之文。

[95] 按：張喬英只云佛經，並未指明此語係出何經。大概此句爲《金剛般若經》名句，時人多有所聞之故。其後引文，則明指出於《金剛般若經》。

[96] 按：《大正藏》本作「一切世法無非佛去」，顯然爲誤植。其他各本及《宗禪辯》皆作「佛法」。《宗禪辯》只說「一切法」。「煩惱即菩提」一語出《天台止觀》，張喬英顯然對《法華經》以外的天台宗經典亦有涉獵。傅大士（497~569）本名傅翕，南朝梁、陳間人，爲優婆塞，通儒釋道三家之學，聚徒講佛經於雙林，爲世所尊，梁武帑尊曾請至朝講經，頗優禮之。著有《心王銘》及諸偈頌等。龐道元，本名蘊，通稱龐居士。唐元和時人，曾參禪於石頭希遷，又拜於江西馬祖門下。曾作名偈：「神通並妙用，運水及搬材。」以機鋒迅捷名，著有語錄、詩偈多種行於世。

[97] 韓愈《韓昌黎集》（臺北：河洛出版社影印，馬其昶校注本，1975），卷 3，頁 124~126，〈與孟尚書書〉。

[98] 〈護法論〉，頁 640b。

[99] 《韓昌黎集》卷 8，頁 354~356，〈論佛骨表〉。其實，南朝齊道士顧歡首倡以「夷夏之辨」來論宗教之優劣。他曾著《夷夏論》，認爲「佛、道齊乎達化，而有夷、夏之別」；以道教質而精，適合華夏「精人」，可以「興善」，而佛教文而博，爲夷戎「粗人」之教法，較宜於「破惡」，是以道教實優於佛教。見任繼愈編《中國佛教史》（北京：中國社會出版社，），卷 3，頁 102~103。

[100] 〈護法論〉，頁 639bc。

[101] 見《歐陽修全集》卷6，《集古錄跋尾》(二)，頁14~15，〈唐司刑寺大腳跡敕〉。跋文中所說的「朝隱」是此碑的撰者。

[102] 以上引文皆見〈護法論〉，頁639bc。

[103] 按：原文之地藏禪師即是羅漢桂琛（867~928）。其語「諸方說禪浩浩地，怎如我這種田博飯吃。」見於《五燈會元》（北京：中華書局標點本，1984）卷8，頁446~450，唯文字略異。按：「搏飯」諸本皆作「博飯」，《說郛》抄本漏此句，古田梵仙本指出其誤。《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》、《禪林僧寶》傳之羅漢桂琛傳均無此句。張裔英之引文不知根據何書？

[104] 百丈惟政禪師，馬祖道一法嗣，有「開田說法」故事。《景德傳燈錄》（《大正藏》本）「百丈涅槃傳」，亦有「開田說法」故事。唯後者為百丈懷海法嗣，名法正，為馬祖道一第二代。《大正藏》編者，根據柳公權書「涅槃和尚碑」，及惠洪《林間錄》之說，認定二者為同一人，故將惟政禪師傳置於百丈懷海法嗣下。見《景德傳燈錄》卷9，頁268。

[105] 按：原文之大智禪師即百丈懷海（720~814）。其「一日不作，一日不食」之語，見《五燈會元》卷3，頁136。《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》之傳俱無此語。

[106] 按：原文之仰山即仰山慧寂（807~883）。其「鋤得一片地」之語，見《五燈會元》卷9，頁530，唯文字與護法論引文略異。

[107] 按：原文之斷際禪師即黃辟木希運。其「每集大眾栽松」事，張裔英不知何據？

[108] 關於洞山〔曉〕聰手植金剛嶺松事，見禪林僧寶傳卷。

[109] 見〈護法論〉，頁642ab。

[110] 見《新唐書》（臺北：鼎文書局影印本）卷2，頁48~49，〈太宗本紀〉贊。

[111] 按「囂訟匹夫」是歐陽修「道先王之言，而作囂訟匹夫之見」一句用語。張裔英用此詞批評歐陽修，蓋有以子之矛攻子之盾之意。

[112] 見〈護法論〉，頁 642bc。

[113] 按〈護法論〉原文中之「伊川程顥謂佛家所謂出室者」，「伊川程顥」可能是誤稱。因伊川是程頤不是程顥。唯二程都反佛，且都嚴厲批判佛教，張商英亦有二程並舉之可能。關於不讀佛書而論佛，二程弟子游酢（1053～1123）對其師亦有同樣意見。他曾在〈答門人呂本中問儒釋二學〉同時說：「佛書所說，世儒亦未深考。往年常見伊川：『吾攻者其其也！』然安所從出哉？要之，此事須親至此地，方能辨其同異，不然難以口舌爭也。」呂本中指出游酢曾言：「前輩往往不曾看佛書，故詆之如此之甚。」錢穆說游酢為佛法辯護，背叛其師，被視為程門罪人。參看《宋元學案》（北京：中華書局，1986），卷 26，〈薦山學案〉頁 996，及錢穆《宋明理學概述》（臺北：學生書局修訂本，1977），頁 107。

[114] 「吉凶與民同患」一語出〈易繫辭〉。

[115] 見〈護法論〉，頁 643a。

[116] 按：王曙為寇準女婿，喜浮屠法，著有〈大同論〉，《宋史》本傳未列於其著作中，但宋人屢言之，除張商英外，契嵩在《夾注輔教編》亦曾引用此文，引文所述內容大致相同。

[117] 此段引文皆見〈護法論〉，頁 643a。

[118] 同上注，頁 643ab。

[119] 同上注，頁 645bc。

[120] 按：《大正藏》本誤植為「塞其穴」，他本皆從《老子》原文作「塞其兌」。「兌」即是「門」，「塞其兌」，塞其門也。

[121] 此段引文皆見〈護法論〉，頁 643c。按：依張商英之見，儒釋之間，以性質言，似都相對，而道釋之間雖有相對之處，亦有名異而實同處。譬如老子所說「抱一專氣，知此不殆，不為而成，絕聖棄智」，正

與《圓覺經》所說「離作、止、任、滅四病」相似。這作、止、任、滅四病，簡單的說即是一般人誤以為圓覺性可隨時作得、可隨性任有、可隨心止合，可隨意視為寂相，若能離此主觀狹隘四病，再求圓覺性，必知清淨。此點參看《圓覺經》〈普覺章〉。張商英雖指出「離四病」與老子之語類似，但未說明原由，未讀《圓覺經》經者，實無從了解其寓意。

[122] 見〈護法論〉，頁 643c~644a。按：闕澤之說，見《釋氏稽古略》，原文為：「孔老二教.....佛教諸天奉行.....以此言之優劣可見也。」《釋氏稽古略》謂其文引自《弘明集》內宗炳之〈明佛論〉，然查宗炳之〈明佛論〉，並未見闕澤之語。

[123] 見〈護法論〉，頁 644a。

[124] 同上注，頁 644b。

[125] 同上注，頁 644c~645a。按：道宣佛牙宋初諸帝如太祖、太宗等，即曾以烈火煨之，顏色不變，是以皆制偈贊之。宋仁宗之偈有「唯有吾師金骨在，曾經百煉色常新」之句，與徽宗「金剛百煉新」之語若合符節。

[126] 同上注，頁 645bc。

[127] 同上注，頁 645c。

[128] 同上注，頁 645c~646a。

[129] 見注(83)。

[130] 王禹偁疏見徐規《王禹偁事跡著作編年》(北京:中國社會出版社, 1982)頁 61。

[131] 《續資治通鑒長編記事本末》卷 127，頁 7。

[132] 同上注。

[133] 見《釋氏資鑒》卷 10，頁 211；又《大慧宗門武庫》（新文豐《史傳部》冊 12）頁 938，亦有曰：「無盡居私第日，適年荒，有道士輩詣門，教化食米，無盡遂勸各人誦金剛經，若誦得一分，施米一斗，如誦畢，施米三石二斗。化渠結般若緣，故云財法二施。每遇僧，又勸念《老子》使其相知。」

[134] 徐俯跋語見《佛法金湯編》卷 13，頁 952，〈徐俯傳〉，其所作時間不詳。

[135] 見注(3)所引〈牟子理惑論〉，頁 11。

[136] 關於徽宗崇道始末，見金中樞《宋代學術思想研究》（臺北：幼獅文化公司，1989）第七至第九章。其有關抑佛之討論，見第八章第二節，頁 534～555。前引安藤智信之〈張商英の護法論よその背景〉即強調徽宗之崇道為張著〈護法論〉之背景。

[137] 鄭璵〈《護法論》元序〉附於〈護法論〉前。按：鄭璵或作鄭與，生平事跡無可考。

[138] 元劉謐《三教平心論》，《中國佛教資料選編》第 3 卷第 3 冊有選錄其文。引〈護法論〉處，見該書頁 523～524、530。

[139] 宋濂〈重刻《護法論》題辭〉附於〈護法論〉前。

[140] 靜照著《興禪記》見《國譯禪宗叢書》第一輯第三卷頁 541～551。引〈護法論〉句見頁。靜照（1234～1306）於宋理宗淳祐十二年（1252）入宋，在宋求法十四年。歸日後以華語著《興禪記》。此篇除引〈護法論〉外，亦引契嵩之《傳法正宗記》等，顯示靜照對宋代佛教護法之文甚為熟悉。

[141] 見《牧隱稿》Ⅲ（韓國財團法人民族文化推進會，《韓國文集叢刊》vol.3 卷 13），〈跋護法論〉條。

[142] 見《高麗史》（東京：國書刊行會，1909），頁 416a。