

張商英〈護法論〉中的歷史思維

蔣義斌

文化大學歷史學系

提要

張商英〈護法論〉主要的論敵是歐陽修，而他的主要論證立場則是由歷史思惟出發。張商英和臨濟系禪師關係密切，他對歐陽修的批評，是基於為佛教辯護，這點就如其著作的篇題所說的是為「護法」而作。

然而，〈護法論〉除了有一般意義的「護法」外，因為他充分地運用了歷史思惟的反思功能，因此〈護法論〉中，也對佛教內部作了些反思。「護法」不但有為佛法辯護的意義外，更重要的是透過歷史反思，對佛教提出建設性的意見，這也應是「護法」時必須重視的，由歷史反思所作的「護法」，其意義可能更為深刻。

歷史反思在宋代佛教界，是相當普遍的現象，尤其臨濟系禪師在這方面有相當突出的表現，張商英的歷史反思，與當時的佛教界的學風，實有相應合之處。

一、前言

志磐《佛祖統紀》載歐陽修(1007-1072年)於仁宗慶曆元年(1041年)作〈本論〉，¹該文專為闢佛而著，〈本論〉一開始便說：「佛法為中國患千餘歲」。²二年後，即慶曆三年(1043)張商英生，³張商英(1043-1121)曾作〈護法論〉，其主旨則專為破歐陽修的〈本論〉。⁴歐陽修與張商英的諡號均為「文忠」，歐陽修諡號為「文忠」無人質疑，而張商英的諡號亦為「文忠」，則頗有爭論。⁵

歐陽修是北宋中期學界泰斗，他的影響是多方面的，無論在政治、文學、經學、史學等方面，均有重要成果。在北宋歐陽修以心胸寬宏著稱，然而對佛教則採取批評的態度，幾乎讓人有他容不下佛教的印象，佛教界也批評他所寫的《新唐書》、《新五代史》刻意不表彰佛教的功績。張商英的〈護法論〉則針對歐陽修的言論，多所反駁，特別值得注意的是張商英的論據，亦是由「史」出發。

宋代禪師，頗重視歷史思惟，不但用之於和儒家爭辯儒、佛優劣，檢討三教間彼此的關係，歷史思惟也用之於反省佛教內部的問題，這種現象，相當突出。張商英和臨濟系的禪師，往來密切，其〈護法論〉由「史」的立場，和歐陽修論辯，也由「史」的立場，反省佛教所面對的新情境。

¹ 志磐，《佛祖統紀》，(《大正藏》第49冊)，卷45，頁410a。《歐陽修全集》的目錄，則注〈本論〉著於慶曆二年，與《佛祖統紀》的紀錄相差一年。

² 歐陽修，《歐陽修全集》，(臺北，世界書局)，卷17，頁122。

³ 脫脫，《宋史》，(臺北，鼎文書局，新校本)，卷351，〈張商英傳〉謂：「宣和三年(商英)卒，年七十九年」，則張商英當生於慶曆三年。念常，《佛祖歷代通載》，(《大正藏》，第49冊)，19卷，頁682a，謂張商英於宣和四年十一月逝世。彭際清，《居士傳》，(《叢書》第149冊)，卷28，〈張天覺傳〉，載張商英卒於宣和四年十一月。故張商英之卒年，暫定於宣和四年。

⁴ 久保田量遠，《支那儒道佛三教史論》，(東京，東方書院，昭和六年)，在討論至歐陽修的排佛論之後，接著便說明張商英〈護法論〉的主旨，是評論歐陽修的〈本論〉。

⁵ 《宋史》，卷351，〈張商英傳〉謂：「紹興中，又賜諡文忠，天下皆不謂然。」

二、「歷史」在〈護法論〉的地位

張喬英在〈護法論〉中首先引用《列子》〈仲尼篇〉曰：「西方之人有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行。蕩蕩乎民無能名焉。」⁶說明真正的儒者，應該要能尊重佛教。對佛教的尊重，須建築在知識上，佛教是否有可議之處，當然亦須有知識的基礎，因此，張喬英說：「今之學孔子者，未讀百十卷之書，先以排佛為急務」，對儒者不能在知識的基礎，而訴諸情緒來排佛，不敢苟同。

「真」是任何知識的體系，都要面對的問題，真並不孤立於善、美之外，因此，張喬英在面對歐陽修於〈本論〉中對佛教的攻擊，他所採的策略是檢驗佛教是否如歐陽修所說的「佛法為中國患千餘歲」，由歷史事實的論據，來反擊〈本論〉對佛教的攻擊。

歷史事實，似乎是最能夠說明佛法是否為禍中國，這不止是以實際的實情來說明佛法是否為禍，所謂事實勝於雄辯。再者，對張喬英而言，這還有知識方面的意義，如他在〈護法論〉中說：「大聰明者，於上古興亡治亂之跡，六經子史之論，事皆能知」。⁷他認為「大聰明者」，在檢討治亂興亡時，必須有「六經子史」的基礎。

在〈護法論〉中張喬英的主要論敵是歐陽修，但有時也會評論韓愈的見解，因為韓愈也是排佛健將之一。然而，在〈護法論〉中他卻徵引韓愈的言論，來論述歷史論證的重要性，他說：

韓愈曰：「夫為史者，不有人禍，則有天刑。」豈可不畏懼而輕為之哉。蓋為史者，採摭人之實迹，尚有刑禍，況無故輕薄，以毀大聖人哉。⁸

⁶ 張喬英徵引《列子》的引文中，遺落了「丘疑其為聖，弗知真為聖歟？真不聖歟？」一句。

⁷ 〈護法論〉，頁644b。

⁸ 〈護法論〉，頁638a。

「史」的成立，植基於歷史實情，並進而進行反思，在中國史學的傳統，秉筆直書「採摭人之實迹」是學界的共識，而且為達成此一「天職」，中國史家甚至是以生命來維護的。張商英引韓愈的話，其用意是想說明，不可以非史實的「情節」妄加諸佛教之上。

張商英〈護法論〉的主要論敵是歐陽修，歐陽修曾參與《新唐書》的修撰，張商英於〈護法論〉中指責歐陽修撰修《新唐書》並未如實地將唐朝的實情呈現出，他說：

歐陽修但一書生耳。其修《(新)唐書》也以私意臆說妄行褒貶。(略)嗚呼!學者隨世高下，而歐陽修獨得專美於前，誠可嘆也。作史者，固當其直，其事核，不虛美不隱惡，故謂之實錄，而(歐陽)修之編史也，唐之公卿好道者甚多，其與禪衲游有機緣事跡者，舉皆削之。⁹

前引文張商英的論點，有些是值得商榷的，因為事關《新唐書》的修撰過程，故簡述於下。

宋仁宗慶曆四年(1044)宋廷設局改修唐史，以補正《(舊)唐書》的缺失，最初是命王堯臣、余靖等主其事，於至和元年(1054)改命宋祁、歐陽修二人負責主編，宋祁年長負責列傳的部分，歐陽修則撰著本紀、志、表部分。¹⁰

張商英責怪歐陽修《新唐書》中，對唐代公卿向佛修道的事迹，削而不書。志磐《佛祖統紀》以佛教史家的立場，對此，亦多所著墨。¹¹不過嚴格地

⁹ 〈護法論〉，頁642b。

¹⁰ 趙呂甫，〈歐陽修史學初探〉，收於吳澤，《中國史學史論集》，(上海人民出版社，1980年)。

¹¹ 志磐，《佛祖統紀》，(《大正藏》，第49冊)，頁412c 謂：「詔歐陽修同宋祁、范鎮修《(新)唐書》，如高僧玄奘、神秀諸傳及方伎傳，乃至正觀為戰士建寺薦福之文，並削去之。有淨因自覺禪師，初學於司馬光，嘗聞其言，曰：「永叔不喜佛，舊唐史有涉其事者必去之。嘗取二本對校，去之者千餘條。因曰：「駕性命道德之空言者，韓文也。混治亂成敗之實效者，《新(唐)書》也。范祖禹聞光，乃更著《唐鑑》，陰補

說，《新唐書》中列傳部分並非出於歐陽修之手。然而，《新唐書》中對佛教僧侶的事 著墨不多，的確是事實。因此，我們不妨將張喬英的控訴，當作撰史時對「歷史事件」的選擇來考量，可能會更切近問題的本質。

「史學」有「事」、「義」之分，¹²「事件」須立基於歷史的實情，「義」則為史識，史識包含了史家的見識。史家並非如照像機般的紀錄，即使照像攝影也有取景的問題，是由攝影師來作決定的。因此，史家應撰擇何事，作為歷史敘述的內容，與史家的史識有關。司馬遷的《史記》取材並非僅止於將相王侯，還包括了販夫走卒，膾炙人口的〈刺客列傳〉，其中所述的人物，並不是權貴，在討論秦國的歷史發展，荆軻可以完全不討論的，但司馬遷是由「人」的「特立獨行」來考量，因此，《史記》敘述了各個領域的「特立獨行」之士。¹³

張喬英對《新唐書》不紀錄佛教僧侶行履的指控，應由史家的「史識」來理解。雖然張喬英指責歐陽修不能「秉筆直書」，敘述唐代的史實，但張喬英的指控應在「史識」的領域成立，因為歐陽修並沒有「曲筆」，捏造史實。世所周知歐陽修對馮道深為不滿，但在敘述馮道的事 時，頗能「不隱善」秉筆直書。¹⁴

在中國史學傳統，對人物的特立獨行多所關注，張喬英的確可以據此，來質疑《新唐書》的作者們，不紀錄佛教僧侶的缺失。張喬英的質疑對歐陽修所信奉的史學理念，有相當重大的挑戰。

史識——「義」，難免牽涉到各人的見識、喜好，孔子所作的《春秋》有事、義，孔子說：「其義則丘竊取之矣」，在史義方面七十子無法贊一辭。因

《新書》之闕。」志磐在引用此資料時，特別注明出於《歐陽修外傳》。

¹² 如《孟子》〈離婁〉謂《春秋》：「其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」

¹³ 中國人思維的特色是「人能弘道，非道弘人」，人能盡性的思想，是先秦諸子的共識。司馬遷所創的紀傳體史書，於「書」（志）的部分是「大歷史」，而「傳」的部分則仍繼承先秦「人能弘道」的思想。

¹⁴ 詳參拙稿〈新五代史「馮道傳」的禮樂制度性關懷〉，未刊稿。

為歷史思維的特殊性，「史義」須以極謹重的態度來從事，故孔子要說：「知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！」¹⁵歷史研究若一味以己意的喜好來批評人物，將會展現歷史知識的暴力，而使歷史這門「反思」的學問，受到扭曲。

歐陽修於〈本論〉中主張堯舜三代時「禮義之教充於天下」，當王道衰，佛教才得以乘隙而入。¹⁶張商英則認為歐陽修此論，是「好同惡異」使然，他說：

歐陽永叔曰：無佛之世，詩書雅頌之聲，其民蒙福如此。永叔好同惡異之心，是則是矣。然不能通方遠慮，何其隘哉。若必以結繩之政，施之於今可乎？¹⁷

張商英並不否認中國本身有一長遠的文化，而且有其優越性，但這並不能證明沒有佛教以前的措施，就一定可以行之於今。佛教的興榮也有其自身的原因，張商英並沒有反對儒家的意思，但他提出一些問題質疑歐陽修，是值得注意的，張商英說：

若使世人舉皆為儒，則孰不期榮，孰不謀祿。期謀者眾，則爭競起。爭競起，則妬忌生。妬忌生，則褒貶勝。褒貶勝，則讎怨作。讎怨作，則擠陷多。擠陷多，則不肖之心無所不至矣，則為儒亦不足為貴矣。¹⁸

佛教的中觀哲學強調無諍，由中觀哲學來看，各個理論體系之間的爭論，正好說明了各體系之間，互相依存的關係。歐陽修喜《春秋》，年青時他便和當時重要的《春秋》學者，如孫復等交往，《春秋》的褒貶由張商英

¹⁵ 《孟子》〈滕文公下〉。

¹⁶ 歐陽修，《歐陽修全集》，卷17，〈本論〉，頁122。

¹⁷ 〈護法論〉，頁640。

¹⁸ 〈護法論〉，頁640a。

看來，是種諍論。¹⁹再者，佛教認為儒家只有世間法，而沒有出世間法，而佛教則世間法、出世間法二者俱全，前引〈護法論〉所述儒者追求世間「榮華」、官祿，導致爭鬥、擠陷，雖然〈護法論〉的撰述年代，並未考知，但〈護法論〉中謂：「余忝高甲之第，仕至聖朝宰相」，²⁰則本文當作於張喬英晚年。宋代歐陽修時的政爭喬英不一定完全了解，但神宗時的新舊黨爭，他應是親身見到的，這或許就是〈護法論〉中所說「擠陷」吧。

三、佛教的社會印象

〈護法論〉中主要的論敵是歐陽修，已如前所述，而歷史的反省成爲〈護法論〉主要宗旨。歷史要客觀，論斷要公允，是大家的共識，但如何選擇史料，讓史料說話，則牽涉到史識。

由具體的事實，來說明佛教的貢獻，的確是非常有效的路徑。儒家、佛教原本各有一套修身、治世的方案，但在中國歷史的實際發展，各自展現其社會功能。張喬英說儒、釋、道三教，「猶鼎足之不可缺一也」。²¹

張喬英曾說：「若依孔子行事，爲名教君子；依老子行事，爲清虛善人，不失人天可也」，²²不禁讓人想到他的儒佛關係，是延續至宗密等人，認爲儒、道所討論者，僅止於「人天乘」。這種儒佛關係，乃是階層式的，在終極意義上，佛教是優於儒、道。

因此，〈護法論〉中，所說的儒、釋、道三者「猶鼎足之不可缺一」，所指的是三教在歷史發展的影響，〈護法論〉謂：

¹⁹ 《春秋》的確有褒貶，但其褒貶的意含，是由「正名」的角度來影顯。作爲佛教通教的般若學，認爲一切由語言建構起的真理，均是戲論。儒家主張須透過深切的反思，運用適切的語詞來說明真實。儒、佛兩者的語言觀，有相當大的歧異。

²⁰ 〈護法論〉，頁641a。

²¹ 〈護法論〉，頁643c。

²² 〈護法論〉，頁643c。

余謂：群生失真迷性，棄本逐末者，病也。三教之語，以驅其惑者，藥也。儒者使之求為君子者，治皮膚之疾也。道書使之日損損之又損者，治血脈之疾也。釋氏直指本根，不存枝葉者，治骨髓之疾也。²³

儒、道、佛分別治皮膚、血脈、骨髓之疾，人最根本痛病（煩惱）的治療，須仰仗佛教。〈護法論〉認為佛學較儒、道深奧，是很明白的了。

〈護法論〉接著分析儒、佛的不同，不過其分析並不是說明二者哲學思想的不同，因此，與其說是分析儒、佛不同，不如說是判定優劣，為方便說明，茲以表述之於下。²⁴

儒學	佛學	儒學	佛學	儒學	佛學	儒學	佛學
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				

上表中對儒、佛的評論，〈護法論〉中並沒有進一步說明其評論的根據，儒家學者，定會提出許多反駁的意見，不過若由中國社會一般民眾，對儒、佛的印象而言，〈護法論〉的「敘述」，可說相當有說服力的。然而社會大眾對二教的一般印象，是在歷史的進程中，逐漸形成的。〈護法論〉對儒、佛的區分，絕談不上精確，若用其對儒佛的評論，可能要對儒家、佛教均產生誤解，雖如此，上表所示區分儒、佛的敘述，可能至今都還是中國社會所共有的「常識」。

〈護法論〉區別儒、佛的模式，嚴格地說並不是學術性的論述，其區別儒、佛，主要仍是儒、佛在中國社會發揮的功能。在上表所列的儒佛差異，

²³ 〈護法論〉，頁643a。

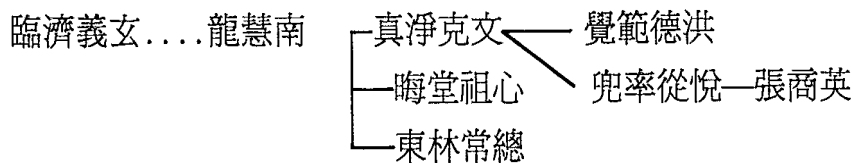
²⁴ 同前註。

其中有相當部分是來自社會大眾對儒、佛的印象，

宋代程朱等學者的努力，已具體說明儒家絕非簡單地世俗追隨者，事實上，儒者也可以討論細微的心性問題，儒家不止有其「治外」的體系，同時也重視「治內」。〈護法論〉對儒學的批評，所呈現的是社會一般印象，同時亦是二程等宋儒，在面對佛學挑戰後，儒學體系須充實加強的發展契機。

四、〈護法論〉對禪宗的反思

既是歷史的反思，〈護法論〉也對佛教內部作了些反省，頗有新意。在討論張商英對佛教的反省之前，先了解一下，張商英與佛教（尤其是禪宗）的關係。茲將臨濟禪黃龍系的傳承，表示如下：



王安石於熙寧十年(1077)將其金陵故宅，奏請建寺，並請真淨克文禪師(1025-1102)主持。²⁵張商英因王安石的提拔，而為監察御史，²⁶張商英與新法及黃龍系禪師的交往，是值得注意的。

哲宗初年，恢復舊法，張商英於此時出任開封府推官，仍不時為新法辯護，因而得罪了當時宰相呂公著，讓張商英外放，提點河東刑獄並「連使河北、江西、淮南」。²⁷於元祐六年(1091)張商英於廬山東林寺，會晤東林常總(1025-1091)，此時常總已年老多病，他建議商英應去參訪兜率從悅。元祐六年八月東林常總圓寂，不久張商英即參訪兜率從悅，兜率從悅(1044-1091)與

²⁵ 《佛祖歷代通載》，卷19，頁669c。

²⁶ 《宋史》，卷351，〈張商英傳〉，頁11094。

²⁷ 《宋史》，卷351，〈張商英傳〉，頁11095。

張商英論禪也並不久，不過對張商英的禪境，卻有相當大的影響，²⁸這點由張商英於政和元年(1111)，奏請朝廷追賜兜率從悅為「真寂大師」，其禪法的確深深地感動著商英。張商英並曾撰祭文，追敘他和兜率從悅的交往，其文謂：

余頃歲(元祐六年)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，方以見晚為歎，而師遽亦化去。(略)今龍安諸子，乃爾其盛。豈先師靈骨真灰燼無餘耶?蓋其道行，實為叢林所宗。²⁹

在祭文中，張商英又說：「嗚呼!余惟與師神交道契，故不敢忘外護之志。」凡此，均可見他與黃龍系禪師之間存在著深厚友誼。

不過，與張商英關係特別值得注意的，應是覺範德洪，德洪(1071-1128)是北宋著名的僧史家，曾撰《禪林僧寶傳》、《林間錄》、《石門文字禪》等書。德洪為真淨克文弟子，張商英請德洪於峽州王寧寺傳法，張商英曾當面稱讚德洪「今世融肇也」，幾經輾轉，德洪住持江寧府清涼寺，後被誣告為狂僧，張商英任相時，德洪始恢復出家僧人的身分。³⁰《宋史》〈張商英傳〉又說：「商英因僧德洪、客彭几與語言往來，事覺，鞫于開封府。」³¹可見二人的交往非淺。

德洪在宋代佛教界最大的貢獻是僧史傳的撰述，前文述及張商英〈護法論〉中，歷史思惟是非常重要的思惟方式，至於〈護法論〉中如何對佛教自身進行反思呢?〈護法論〉說：

傷今不及見古也，可為太息。古之出世如青銅錢，萬選萬中，截瓊枝寸寸是玉，析栴檀片片皆香，今則魚目混珠，薰蕕共園，羊質虎皮者多矣。

²⁸ 曉瑩，《羅湖野錄》，(《卍續藏經》，第142冊)，卷上，頁486b。

²⁹ 《羅湖野錄》，卷上，頁486b-487a。

³⁰ 《佛祖歷代通載》，卷19，頁683a。

³¹ 《宋史》，〈張商英傳〉，頁11097。

遂致玉石俱焚。古人三二十年無頃刻間雜用身心，念念相應，如雞伏卵，尋師訪友，心心相契，(略)為人天師，一言半句，耀古騰今，萬里同風，千車合轍。今則習口耳之學，裨販如來，披師子皮，作野干行，說時似悟，對境還迷，所守如塵俗之匹夫，略無愧恥，公行賄賂，密用請託，劫掠常住，交結權勢，佛法凋喪，大率緣此，得不為爾寒心乎！³²

引文中以史鑑今的立場非常明確，〈護法論〉認為佛教以往的歷史發展得力於僧人「三二十年間無頃刻雜用身心」，其用功的情形，可用「如雞伏卵」來形容。佛教原本有「遊方」的傳統，佛教僧侶須「遊方」、「尋師訪友」，故能厚植基礎，因此佛教界出了不少高僧大德，其一言片語，有「耀古騰今」、「千車合轍」之效。

相反地，〈護法論〉認為當時的佛教界僧人不少人，有口談而無實功，以「口耳之學，裨販如來」，如當時江浙叢林「尚以文字為禪」，³³似乎就是〈護法論〉所要批評的。

禪師與士人交際，借諸文字，固然擴大了佛教的外助，但也導致「所守如塵俗之匹夫」，甚至「公行賄賂」、「交結權勢」，與佛教認為僧人應闊著心胸四處遊方的行履不符。佛法主張世間覺是常談，但過分的世俗化可能導致佛教喪失其本身的特色。宋代佛教界過度世俗化，漸喪失了出世清修的風格，將導致佛教的社會負面形象。或許基於這種反思，故〈護法論〉通篇強調，佛法應世間法、出世間法並重。

在宋代其他禪師身上，也可發現與〈護法論〉相似的言論，如真淨克文弟子湛堂文準(1061-1115)曾對僧侶提出檢討，他說：

況近世衲子，聰明不務通物情，視聽多只是伺過隙，與眾違欲，與道乖

³² 〈護法論〉，頁643a。

³³ 《佛祖歷代通載》，卷19，頁677a。

方，相尚以欺，相冒以詐，使佛祖之道，靡靡而愈薄，殆不可揀矣。³⁴

由湛堂文準的敘述，佛教僧侶世俗化出現「相尚以欺，相冒以詐」的情形，與〈護法論〉的評論相同。另外英邵武曾對晦堂祖心(1025-1100)謂：「末法比丘，不修道德，少有節義，往往苞苴骯髒，搖尾乞憐，追求聲利於權勢之門。」³⁵可見宋代佛教界對世俗化、低俗化的佛教，抱著十分沈痛的心情，予以檢討。

早在白雲守端(1025-1072)禪師時，便認為作決策時須有歷史的宏觀，並感嘆禪宗叢林，可能會因缺乏歷史反思而遭到嚴厲的挑戰，他說：

多見衲子，未嘗經及遠大之計，予恐叢林自此衰矣。楊岐（方會）先師每言，上下偷安，最為法門大患。予昔隱居歸宗書堂，披閱經史，不啻數百過目，其簡編弊故極矣。然每開卷必有新獲之意。予以是思之，學不負人如此。³⁶

圓悟克勤(1063-1135)曾說：「白雲師翁動用舉措，必稽往古」，他並引述白雲守端的話：「事不稽古謂之不法，予多識前言往行」，³⁷上引文中白雲守端禪師，更由歷史的反思對禪宗叢林對僧人的教育，應加強「遠大之計」的訓練，此處所說的「遠大之計」應是可久、可大之計，即是歷史思惟的訓練，白雲守端禪師自己更是「披閱經史」不斷，且由其中深有所獲，白雲覺得禪宗叢林，若不此之計，可能會因無法作出好的決策，而日漸衰弱。

由〈護法論〉所述，佛教在宋代更加世俗化，賄賂公行、結交權勢，與早期佛教僧人強調實修的情形不同，禪宗叢林對此，深具戒心，認為佛教不

³⁴ 妙喜等集，《禪林寶訓》，（臺北，佛教出版社，民國67年），卷上，頁86。

³⁵ 《禪林寶訓》，卷上，頁72。

³⁶ 《禪林寶訓》，卷上，頁51b。

³⁷ 《禪林寶訓》，卷中，頁29a。

當短視追逐世俗之利。

前述及〈護法論〉認為儒學強調世間法，若舉世之人皆從儒，則社會爭競起、妬忌生、褒貶勝、仇怨作、擠陷多，佛教僧侶因重視出世法，故能匡正社會人心，他說：

佛以其法，付囑國王大臣，不敢自專也，欲使其後世之徒，無威勢以自尊，隆道德以為尊，無爵祿以自活，依教法以求活，乞食於眾者，使其折伏憍慢，下心於一切眾生。³⁸

他認為僧侶應「無威勢以自尊」，而以禪修參悟、求道為尊。〈護法論〉對僧侶的行履，是種期許，同時也是由中國歷史發展中，歸納出僧人被社會大眾接受的原因。

綜前所述，〈護法論〉由歷史經驗中歸納出佛教的成功之道，也對當時的佛教提出針砭。禪宗是經過唐武宗毀佛，而能生存下來的少數幾個宗派，這和禪宗僧侶過著清修的生活，且能自力更生有關，禪宗僧侶清修的規範，最有名的便是百丈清規，〈護法論〉予唐代佛教僧人的「刀耕火種」自力更生，以甚高的評價，³⁹但〈護法論〉對當時佛教的反思，似乎突顯出，禪宗清規在社會變遷中，漸有變質的情形發生，下文再引用宋代禪師的言論，來印證〈護法論〉的反思。

白雲守端禪師之再傳弟子高庵(雲居)善悟(1074-1132)對當時的佛寺主持，不能發揚百丈清規的精神，將導致佛教內部發生危機，高庵善悟謂：

今則(住持)各私欲，大隳百丈規繩，懈於夙興，多缺參會禮法，或縱貪饕而無忌憚，或緣利養而喧爭，至於便僻醜惡，靡所不有。烏乎！

³⁸ 〈護法論〉，頁640a。

³⁹ 〈護法論〉，頁640b。

望法門之興，宗教之盛，詎可得耶。⁴⁰

由高庵善悟等禪師，對佛教寺院的反省看來，〈護法論〉的反思，並非過當，另外，也可反映出臨濟系禪師以歷史的眼光，來關心佛教所面臨的問題。

高庵善悟等人所希望的，其實是維持佛教的清純，不至於世俗化，前引文中對佛教無法訓練宏法人才，而競逐利養的情形，多所警惕。引文中提到百丈清規，但高庵等禪師，應非主張在宋代仍一味因循百丈清規，如高庵善悟的師父佛眼清遠(1067-1120)，便曾告誡高庵說：

百丈清規大概標正檢邪，軌物齊眾，乃因時以制後人之情。夫人之情，猶水也。規矩禮法為隄防，隄防不固，必致奔突。(略)然則規矩禮法，豈能盡防人之情，茲亦助入道之階墀也。(略)近代叢林，有力役規矩者，有死守規矩者，有蔑視規矩者，斯皆背道失禮，縱情逐惡而致然。曾不念先聖救末法之弊，禁放逸之情，塞嗜欲之端，絕邪僻之路，故所以建立也。⁴¹

引文中，仍然強調百丈清規的精神是要「標正檢邪」、「軌物齊眾」，但須因時制宜，凡是死守成法、不守清規者，都足以導致佛教衰敗。

在宋代常可看到儒家的危機意識，而且也常為學界所注意及，但佛教也有危機意識，則較少為人注意及，由前文所述，〈護法論〉也觸及佛教的危機的意識，而且是由歷史反思導出。

⁴⁰ 《禪林寶訓》，卷中，頁46a。

⁴¹ 《禪林寶訓》，卷中，頁41。

五、結言

歷史須建立在探討事實真相的基礎，〈護法論〉便由探討真實的角度，來質疑歐陽修的歷史作品。雖然〈護法論〉對有些問題，並不完全切題，如《新唐書》的列傳部分，便不是由歐陽修執筆，而是出於宋祈的手筆。

然而，歐陽修確有排佛的言論，如其〈本論〉便是由「禮本」來質疑佛教。儒家的憂思和制度的建立，有密切關連，⁴²歐陽修〈本論〉是由禮樂制度面的關懷來評論佛教，⁴³不過其中有些論據，很明顯地，並沒有同情地理解佛教，〈本論〉謂「佛為夷狄」，不但不合原始儒家的夷狄華夏觀，⁴⁴也落入狹隘的民族主義，無怪乎佛教界，會對歐陽修有強烈的反彈。

佛教界對這位北宋中期學界泰斗的批評，一般說來是相當溫和的，且大多是傾向於說歐陽修晚年，也常和佛教人士交往，來暗示歐陽修後來有反悔之意，⁴⁵其實這和佛教界處理韓愈，說韓愈晚年有向佛之念是相同。

〈護法論〉則以歷史思惟，論述歐陽修〈本論〉立論的缺失，直接挑戰歐陽修的學術成果，不過更值得注意的是其歷史思惟中的自省部分。〈護法論〉

⁴² 《禮記》〈儒行〉：「儒有今人與居，古人與稽。今世行之，後世以為楷。適弗逢世，上弗授，下弗推，讒諂之民，有比黨而危之者，身可危也，而志不可奪也。雖危起居，竟信其志，猶將不忘百姓之病。其憂思有如此者。」百姓可以安居樂業，和諧的秩序，是其中的關鍵，儒者「今人與居，古人與稽」的目的，便期望能建立讓眾人可以安居樂業的制度。

⁴³ 儒家與佛教相較，儒家更重視制度的建立，有了可以容眾的制度，人民才可以安居樂業。在中國歷史的發展，對制度的建立，不可否認儒家是處於優勢。佛教對制度建立的資源，並未充分彰顯出。

⁴⁴ 儒家不以血源關係來區別夷狄華夏，而是以文明的程度來區別夷狄華夏，這在《春秋》是非常明確的。至於漢儒區分夷狄華夏的論據，可參見《禮記》〈王制〉。

⁴⁵ 如《佛祖歷代通載》，卷19，頁667c，仁宗嘉祐八年（1063）歐陽修遊嵩山，見一老僧閱經，歐陽修與老僧談論生死問題，老僧說：「古之人念念在定慧，臨終安得亂。今人念念在散亂，臨終安得定。」歐陽修「大驚，不自知膝之屈也。」

反對要對僧侶，予以法律上特殊的待遇，相反地，僧人要更重視本身的律己功夫。⁴⁶

由歷史思惟而產生的危機意識，在宋代佛教界，尤其是臨濟系禪師間，是相當普遍的。具體的表現，是宋代僧人的史書作品相當多。與張商英關係密切的德洪，不但自己有《禪林僧寶傳》、《林間錄》等史籍傳世，他所接觸過的「僧寶傳」多達十餘部，⁴⁷這些僧寶傳多是當時禪師們的作品，北宋中晚期禪宗重視史籍的撰述，除了因為唐、宋時的僧傳多出於律師之手，北宋贊寧的僧傳亦無法滿足禪師的須要之外。⁴⁸前述及宋代禪師重視「前言往行」，由德洪所見到的其他僧人所撰僧寶傳中，也再三強調「前言往行」看來，⁴⁹這應是當時禪風的特色之一，至南宋大慧宗杲時，更提倡「讀聖人經史處，盡是提撕底時節」，⁵⁰他認為經、史，亦有助匡正心術的觀點，應是延續自北宋的禪風。

張商英與德洪、大慧宗杲均有深入交往，其〈護法論〉由歷史思惟為佛

⁴⁶ 〈護法論〉，頁639a。曾舉出實例說明謂：「蘇子瞻嘗謂余曰：釋氏之徒，諸佛法所繫，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。又曾逢原作郡時，釋氏有訟者，閱實其罪必罰無赦，或有勉之者，則曰：佛法委在國王大臣，若不罰一戒百，則惡者滋多，當今之世，欲整齊之，捨我輩其誰乎！余考二公之言，則逢原所得多矣。」

⁴⁷ 德洪《石門文字禪》，卷二十六收錄他曾寫過題詞的僧傳，約有〈佛鑑僧寶傳〉、〈誼叟僧寶傳〉、〈珣上人僧寶傳〉、〈宗上人僧寶傳〉、〈圓上人僧寶傳〉、〈淳上人僧寶傳〉、〈其上人僧寶傳〉、〈範上人僧寶傳〉、〈端上人僧寶傳〉、〈隆道人僧寶傳〉、〈休上人僧寶傳〉、〈英大師僧寶傳〉等十二部。

⁴⁸ 德洪曾批評贊寧的僧傳謂：「贊寧博於學，然其識暗」，見《石門文字禪》，卷26，〈題佛鑑僧寶傳〉，頁287。又〈題珣上人僧寶傳〉謂：「予初游吳，讀贊寧宋僧史，怪不作雲門傳，有耆年曰：嘗聞吳中老師自言尚及見，（贊）寧以雲門非講學，故刪去之。」

⁴⁹ 如〈題佛鑑僧寶傳〉謂：「先覺之前言往行，不聞於後世學者之罪也。聞之而不能以廣傳，同志之罪也」；〈題珣上人僧寶傳〉：「多識前行，以大畜其德。」

⁵⁰ 參見蔣義斌，《宋儒與佛教》，頁205-206。

教辯護，並由歷史思惟對佛教自省，是值得注意的。若由北宋禪風重視「前言往行」看來，〈護法論〉亦是此一風氣下的產品。至於北宋「多識前言往行以畜其德」的禪風，在學術思想史的意義，當於他文再述之。

附錄 張商英行履編年

- | | |
|----------------|--|
| 仁宗慶曆元年(1041年) | 歐陽修作〈本論〉。 |
| 慶曆三年(1043) | 張商英生。 |
| 嘉祐六年(1061) | 張商英十九歲，中進士第。 ⁵¹ |
| 神宗熙寧間(1068-76) | 張商英為渝州南川宰。 ⁵² |
| 熙寧四年(1071) | 德洪生。 |
| 熙寧五年(1072) | 五月，御史張商英上疏分析河北水道不通的原因。 ⁵³
十一月，貶權監察御史裡行張商英監荆南稅。 ⁵⁴ |
| 元豐間(1078-85) | 張商英奉使京西南路。 ⁵⁵ |
| 哲宗元祐初(1086-90) | 張商英為開封府推官，商英為新法辯護。呂公著不悅，出商英為提點河東刑獄，連使河北、江西、淮南。 ⁵⁶ |
| 元祐六年(1091) | 張商英奉使江左，訪東林常總。 ⁵⁷ |

⁵¹ 《佛祖歷代通載》，卷19，頁682a。

⁵² 《容齋四筆》，卷2，〈張天覺小簡〉，頁13。《宋史》，〈張商英傳〉，頁11095，謂：「辟知南川縣」。

⁵³ 《宋史》，卷95，〈河渠志〉，頁2369。

⁵⁴ 《宋史》，卷15，〈神宗本紀〉，頁282。

⁵⁵ 曉瑩，《羅湖野錄》，（《卍續藏經》，第142冊），卷上，頁483a。

⁵⁶ 《宋史》，卷351，〈張商英傳〉，頁11095。

⁵⁷ 《佛祖歷代通載》，卷19，頁682b。

- 張商英參訪兜率從悅。⁵⁸
- 紹聖元年(1094) 五月，右正言張商英言先帝謂天地合祭非古，詔禮部、太常詳議以聞。⁵⁹
- 六月，右正言張商英上疏言黃河水利。⁶⁰
- 七月，以御史黃履周秩、諫官張商英言，奪司馬光、呂公著贈諡，王巖叟贈官；貶呂大防爲秘書監，劉摯爲光祿卿，蘇轍爲少府監，並分司南京；梁燾提舉舒州靈仙觀。⁶¹
- 紹聖五年(1098) 十二月，張商英任江淮荆浙等路發運使。
- 元符二年(1099) 正月，太常少卿張商英薦吳良輔協音律，改造琴瑟。⁶²
- 徽宗元符三年(1100) 正月，徽宗即位。中書舍人張商英上疏治黃河之道。

⁵⁸ 《羅湖野錄》，卷上，486b。

⁵⁹ 《宋史》，卷18，〈哲宗本紀〉，頁340。張商英言論於《宋史》，卷53，〈禮志〉，頁2452，有更詳盡的記載。

⁶⁰ 《宋史》，卷93，〈河渠志〉，頁2306。張商英奏言：「元豐間河決南宮口，講議累年，先帝歎曰：『神禹復生，不能回此河矣。』乃自今後不得復議回河閉口，蓋採用漢人之論，俟其泛濫自定也。元祐初，文彥博、呂大防以前敕非是，拔吳安持爲都水使者，委以東流之事。京東、河北五百里內差夫，五百里外出錢雇夫，及支借常平倉司錢買梢草，斬伐榆柳。凡八年而無尺寸之效，乃遷安持太僕卿，王宗望代之。宗望至，則劉奉世猶以彥博、大防餘意，力主東流，以梁村口吞納大河，今則梁村口淤澱，而開沙堤兩處決口以泄水矣。前議累七十里堤以障北流，今則云俟霜降水落興工矣。朝廷咫尺，不應九年爲水官蔽欺如此。九年之內，年年礮山水漲，霜降水落，豈獨今年始有漲水，而待水落乃可以興工耶？乞遣使按驗虛實，取索回河以來公私費錢、梢草，依仁宗朝六塔河施行。」於元祐四年，張商英又上疏言及水利，見同卷，頁2308。

⁶¹ 《宋史》，卷18，〈哲宗本紀〉，頁341。哲宗並於本月下詔：「大臣朋黨，司馬光以下各輕重議罰，布告天下。餘悉不問，議者亦勿復言。」

⁶² 《宋史》，卷128，〈樂志〉，頁2996。

- 三月，張商英爲龍圖閣待制，河北都轉運使兼專功提河事，商英復上書言治河五事。⁶³
- 徽宗崇寧元年(1102) 八月，以趙挺之爲尙書左丞，張商英自翰林學士知制誥兼侍讀修國史實錄修撰除中大夫尙書右丞。⁶⁴
十月，以御史錢通、石豫、左膚及輔臣蔡京、許將、溫益、趙挺之、張商英等言，罷元祐皇后之號，復居瑤華宮。⁶⁵
- 崇寧二年(1103) 十月，真淨克文示寂。⁶⁶德洪自湘中祭克文塔，朱彥(世英)請德洪住臨川北禪寺。⁶⁷
四月，以趙挺之爲中書侍郎，張商英爲尙書左丞，戶部尙書吳居厚爲尙書右丞。⁶⁸
八月，張商英知亳州，尋改蘄州，入元祐黨籍。⁶⁹
九月，張商英提舉靈仙觀。
- 崇寧三年(1104) 德洪遊金陵，吳開正請德洪住清涼寺，爲狂僧誣

⁶³ 《宋史》，卷93，〈河渠志〉，頁2309。張商英繳奏：「佑等昨主回河，皆違神宗北流之意。」不聽。商英又嘗論水官非其人，治河當行其所無事，一用堤障，猶塞兒口止其啼也。三月，乃以商英爲龍圖閣待制、河北都轉運使兼專功提舉河事。商英復陳五事：一曰行古沙河口；二曰復平恩四埽；三曰引大河自古漳河、浮河入海；四曰築御河西堤，而開東堤之積；五曰開木門口，泄徒駭河東流。大要欲隨地勢疏濬入海。會四月，河決蘇村。七月，詔：「商英毋治河，止釐本職，其因河事差辟官吏並罷。」

⁶⁴ 《宋史》，卷19，〈徽宗本紀〉，頁365。並參見卷212，〈宰輔表〉，頁5513。

⁶⁵ 《宋史》，卷19，〈徽宗本紀〉，頁365。

⁶⁶ 德洪，《石門文字禪》，(臺灣商務印書館，四部叢刊)，卷30，〈雲庵真淨和尚行狀〉，頁335。

⁶⁷ 《石門文字禪》，卷24，〈寂音自序〉，頁267。

⁶⁸ 《宋史》，卷19，〈徽宗本紀〉，頁367。參見卷212，〈宰輔表〉，頁5514。

⁶⁹ 《宋史》，卷19，〈徽宗本紀〉，頁368。參見卷212，〈宰輔表〉，頁5514。

- 告偽造度牒，德洪入獄一年。⁷⁰
- 大觀元年(1107) 九月，尚書左僕射張商英表上袁州瑞禾圖及宋大雅彼修者禾十有三章，賜詔褒答。商英請寫置中書省右僕射廳壁，許之，仍許三省、樞密院同觀。⁷¹
- 十月，貶張商英為安化軍節度副使。⁷²
- 大觀四年(1110) 二月，資政殿學士張商英為中書侍郎，戶部尚書侯蒙同知樞密院事。⁷³
- 六月，張商英任尚書右儀射兼中書侍郎。⁷⁴
- 張商英為相，論蔡京鑄當十錢之失。⁷⁵
- 張商英秉政，恢復會子發行準本金制度。⁷⁶
- 張商英為相，議復通行解鹽如舊法，而東北鹽毋得與解鹽地相亂。⁷⁷

⁷⁰ 《石門文字禪》，卷24，〈寂音自序〉，頁267。

⁷¹ 《宋史》，卷64，〈五行志〉，頁1408。

⁷² 《宋史》，卷20，〈徽宗本紀〉，頁379。

⁷³ 《宋史》，卷20，〈徽宗本紀〉，頁384。

⁷⁴ 《宋史》，卷20，〈徽宗本紀〉，頁384。參見卷212，〈宰輔表〉，頁5519。

⁷⁵ 《宋史》，卷180，〈食貨志〉，頁4391。張商英為相，奏言：「當十錢為害久矣。舊小平錢有出門之禁，故四方客旅之貨，交易得錢，必大半入中末鹽鈔，收買告牒，而餘錢又流布在市井，此上下內外交相養。自當十錢行，以一夫而負八十千，小車載四百千，錢既為輕齋之物，則告牒為滯貨，鹽鈔非得虛之息則不行。臣今欲借內庫密院諸司封樁紬絹、金銀鹽鈔，下令折十錢限民半年所在送官，十千給銀絹各一匹兩，限竟毋更用。俟錢入官，擇其惡者鑄小平錢，存其好者折三行用。如此則錢法、鈔法不相低昂，可以復舊。」

⁷⁶ 《宋史》，卷181，〈食貨志·會子〉，頁4406。並參見，卷182，頁4448，張商英為相，「乃議變通損益，復熙、豐之舊，令內府錢別樁一千五百萬緡，餘悉移用，以革錢、鈔、物三等偏重之弊。陝西給鈔五百萬緡，江、淮發運司給見錢文據或截兌上供錢三百萬緡。」

⁷⁷ 《宋史》，卷181，〈食貨志〉，頁4425。

- 政和元年(1111) 二月，張商英奏請追賜兜率從悅爲真寂大師。⁷⁸
 八月，張商英罷相，⁷⁹以觀文殿大學士出知河南府兼西京留守。⁸⁰
 十月，德洪坐交張商英，發配海外。
 十月，張商英貶爲崇信軍節度副使。⁸¹
 是歲，張商英、德洪相會於顯忠寺。⁸²
 張商英建議設置荆南買金司。⁸³
- 政和二年(1112) 二月，德洪配發至瓊州。⁸⁴
 五月，德洪至崖州。⁸⁵
- 政和三年(1113) 五月，德洪獲釋。⁸⁶
- 政和四年(1114) 四月，德洪館於筠州荷塘寺。⁸⁷
- 政和五年(1115) 德洪於新昌之度門，往來九峰洞山。⁸⁸
- 政和六年(1116) 十月，蔡京升張商英爲觀文殿學士中大夫。⁸⁹
 是年，張商英在荆南，曾予章惇之子章致平一書帖，敘及其近況。⁹⁰

⁷⁸ 《羅湖野錄》，卷上，頁486b。此時張商英已罷相，《羅湖野錄》：「公(商英)登右揆之明年，當宣(當作政)和辛卯歲，二月奏請悅謚號遣使持文祭於塔祠。」

⁷⁹ 《宋史》，卷20，〈徽宗本紀〉，頁386。

⁸⁰ 《宋史》，卷212，〈宰輔表〉，頁5514。

⁸¹ 《宋史》，卷20，〈徽宗本紀〉，頁387。

⁸² 《石門文字禪》，卷15，頁148。

⁸³ 《宋史》，卷185，〈食貨志〉，頁4527。

⁸⁴ 《石門文字禪》，卷24，〈寂音自序〉，頁267。

⁸⁵ 《石門文字禪》，卷24，〈寂音自序〉，頁267。

⁸⁶ 《石門文字禪》，卷24，〈寂音自序〉，頁267。

⁸⁷ 《石門文字禪》，卷24，〈寂音自序〉，頁267。

⁸⁸ 《石門文字禪》，卷24，〈寂音自序〉，頁268。

⁸⁹ 《容齋四筆》，卷15，〈蔡京輕用官職〉，頁145。

- 是年，大慧宗杲行乞前往湖北荆南，向張喬英求湛堂文準塔銘。⁹¹
- 宣和元年(1119) 德洪坐與張喬英交結。⁹²自此努力於著作。
- 宣和二年(1120) 大慧再訪張喬英，論及儒佛。⁹³
- 宣和三年(1121) 十一月，張喬英逝世。⁹⁴
- 宣和六年(1124) 《禪林僧寶傳》成。⁹⁵
- 欽宗靖康元年(1126) 德洪再度剃為僧。
- 二月，張喬英追贈太保，除元祐黨籍學術之禁。⁹⁶
- 高宗建炎二年(1128) 德洪示寂。

⁹⁰ 其帖謂：「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。」見《容齋四筆》，卷2，〈張天覺小簡〉，頁14。

⁹¹ 《大慧普覺禪師年譜》，頁10b。並請參蔣義斌，《宋儒與佛教》，（臺北，東大圖書公司，民國86年），頁198。

⁹² 石門文字禪》，卷24，〈寂音自序〉，頁268。

⁹³ 參蔣義斌，《宋儒與佛教》，頁199。

⁹⁴ 《宋史》，卷22，〈徽宗本紀〉，頁408

⁹⁵ 《佛祖歷代通載》，卷19，頁683a。石門文字禪》，卷23，〈僧寶傳序〉，頁250，謂宣和五年一月，德洪呈獻《禪林僧寶傳》。

⁹⁶ 《宋史》，卷23，〈欽宗本紀〉，頁424。