

八十八~八十九年度國科會研究計畫

精簡成果報告

計畫名稱：東晉三教關係研究
—以《列子》及張湛《列子注》為中心

計畫類別：個別型計畫

計畫主持人：林麗真教授

執行期間：88/08/01~89/07/31
89/08/01~90/07/31

計畫編號：NSC89-2411-H~002~011
√NSC89-2411-H~002~082
(流水號：90PFA0101327)

執行單位：國立臺灣大學中文系

八十八~八十九年度國科會研究計畫： 〈東晉三教關係研究——以《列子》及張湛《列子注》為中心〉

精簡成果報告：

本計畫蒙國科會核定通過為兩年度之專題計畫，執行期限自 88 年 8 月 1 日至 90 年 7 月 31 日。第一年度以《列子》書為研究中心，第二年度以張湛《列子注》為研究中心。本計畫旨在藉由《列子》思想及張湛思想之研究，進行魏晉儒釋道三教關係問題之探討。兩年來，在執行計畫的過程中，凡參與本計畫之研究助理，多少皆已獲得蒐尋魏晉學術史料及從事魏晉玄學研究之初步專業訓練；且在主持人之敦促與指導下，業已蒐得「列子及張湛研究學術論著目錄」達 300 條。而主持人亦已撰成兩篇研究論文，提供學界參考：(一)《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵，(二)張湛「貴虛」論及其與玄、佛思想之交涉。茲將此二論文之內容提要及主要成果簡報如下：

I. 《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵

《列子》是一部爭議性很大的子書。它的爭議集中在兩大方面：一是該書的真偽及成書年代的推測，一是該書的理論傾向及思維特徵的釐定。有關它的作者及成書經過，就涉及三種傳本的真偽考訂及關係探究：一是「古列子本」，二是「劉向新書本」，三是「張湛注本」。有關它的理論傾向及思維特徵，就因對其成書問題的諸種揣測，而產生許多不確定性。有人說：「《列子》之書，大抵祖述《老子》之意。」(朱謙之) 有人說：「或莊子之徒依托為之者；但自無多，其餘盡後人所附益也。」(姚際恆) 有人說：「《列子》一書，除了剽剝《莊》《老》之外，和佛經確有不少牽

涉。……它是以《莊》《老》思想與佛經相結合為特點。」(陳連慶) 然而，也有不少學者發表不盡相同，甚至不一樣的看法。如徐復觀即說：「《列子》一書係由秦漢之際治黃老者所綴輯而成。」李養正說：「其默察造化消息之運，實發揚黃老之幽隱，……成爲道教義理不可分之部分。」日本·山崎轍則說：「其擁護孔子的意圖相當明顯。……《列子》傾向儒家思想是無可置疑的。」近代大陸學者如任繼愈、牟鐘鑑等人則多認爲：「《列子》是玄學貴無論向玄學獨化論過渡的環節。」「可以代表向秀到郭象間放曠派名士的思想。」嚴捷、嚴北溟也說：「這是玄學清談和放蕩縱欲的曲折反映。」辛冠潔則說「它是玄學的最後一個階段，具有較高的抽象思維水平，這大概與它開始折衷儒道，吸收釋家有關係。」有人甚至懷疑「《列子》爲晉人王浮、葛洪以後之書。」——面對以上這樣多的釐測和評斷，如果我們認爲《列子》的內容不是隨意雜湊的話，則要清楚辨明它的思維特徵，恐怕還需再作一番精緻的審定與考察，才能免除隔靴搔癢之感。本文有鑑於此，乃試圖擺脫歷代對於《列子》成書年代及真偽問題的糾葛與爭議，乃以「聖人觀」爲研究基點，直接從《列子》思想的內在理路爲該書找尋它在中國思想史上的定位與價值。根據所作的耙梳整理，《列子》八章中對「理想人格」的描述，蓋以「任因時——聖人因陰陽以統天地爲綱」，而含具以下五項內涵：(一) 稽度皆明、投隙抵時(二) 以智籠群愚(三) 不橫私天下之身與物(四) 至誠感物、統物(五) 終北國與華胥國之治。這五項內涵重在「投時之智」、「不橫私天下」與「感通萬物」的特徵。不僅蘊含著反干涉主義、反君權霸道的批判思想，也充滿著對終北、華胥等「無君」的神仙國度的企嚮。

綜觀《列子》筆下的「聖人」，其實是受莊子及黃老思想影響下的「聖人」，也可稱之爲「神人」「真人」或「至人」。《列子》就是以此一觀念爲主，試圖將儒家所推崇的「三王」、「孔子」與「仁義之教」等予以「道家化」，而後再納入「聖人」與「聖德」中來討論。故言孔子，則謂其「廢心用形」；論「聖人之教，非仁則義」，則視爲「天地之道，非陰則陽」的形下反映。凡此具見《列子》基本上是主張「儒道融通」的，不僅主張儒道融通，甚至還把傳統神話、民間宗教和初期佛教中對「聖人」、「神仙」和「得道之士」看法都一併納入。於是，登入「聖境」行列中者，不僅有孔子、三王，也有五帝、三皇，還有西方化人。這些「聖」「神」「至」「化」的人物，其人生目標，依《列子》看，皆重在統領群倫與萬物遠離文明，一返自然；

其終極盼望乃為實現一個類似終北國或華胥國的理想世界！

本文從《列子》這種既求「融通」又求「感通」的思想特徵，發現該書的主軸觀念，其實係循著「取同不取異，取合不取分」的思路在發展，這也正是中國社會喜歡談論「三教會通」。而中國道教又傾向「百神皆拜」的思維型態的反映。或許《列子》被推尊為「沖虛至德真經」，且被列為道教經典的內在意義，也在於此。雖然《列子》一書並非一時一地一人之作，乃是經過先秦、兩漢、魏晉的時間流程，又透過劉向、張湛的兩度彙綴整理而得；然而，就其內部思維結構看，似乎也還循著一定的理路在邁進。這「一定的理路」，就是從老莊哲學，衍至黃老思想，再到三教合一論的思維走向；故為此書結穴點睛者，應屬魏晉名士無疑。

II. 張湛「貴虛」論及其與玄、佛思想之交涉

張湛（約生於 325~330 A.D.，卒於 395~400 A.D.），是東晉玄學的主要代表人物。他的《列子注》於晚近一、二十年來漸次受到學界的重視，其「貴虛論」的主張被視為是統合王弼「貴無論」及郭象「獨化論」的進一步發展，而且具有「玄佛合流」的思維傾向。學界所以有此論見，主要是因《列子注》中明引何晏、王弼、向秀、郭象之語甚多，而其「自序」文中又直謂《列子》一書：「所明往往與佛經相參，大歸同於老莊。」於是，我們想進一步追問的是：張湛為何會以「玄佛互參」的觀點來詮釋《列子》？他是立足在怎樣的思想背景下來注解《列子》的？面對正始、竹林、元康各期玄學名家的不同理論，他如何取捨或兼容並蓄？又如何使玄佛思想互參互照？他融通玄佛思想的實際底蘊如何？從《列子注》中，是否可以找到張湛本人的一貫思想？有人說他的思想是「二元」的，並未建立內在的統一特質，甚至還顯出混亂與龐雜，果其然乎？如此則《列子注》所反映的思維特徵與學術價值何在？為解決以上諸問題，本文乃擬就《列子注》，尋繹張湛倡言「貴虛」的思維結構及理論內涵，並比對何、王、向、郭諸家玄理及當時流行的佛教觀點，檢視其間異同。一方面企盼能從張湛對宇宙人生的基本觀點中，細論他與玄佛思想交涉之實際情

況；另一方面也企盼能就其思維特徵與思維型態，評定其說之優缺短長及思想史意義。

依本文研究所得，「貴虛」的理論結構，顯然有其一貫體系：從分判「太虛之域」與「動用之域」入手；以「本不生不化」與「自生自化」的本質性差異，突顯二者在「不變／變動」「恆常／短暫」「無窮／有限」上的顯著分別；並強化此一分別下的「動用之域」，一切生命現象皆在變動不居、生滅無常的流轉中；故欲安頓己性、超脫死生，便需洞鑒生滅之理、兩忘有無先後、神心獨運、圓通玄照，使身心一併提昇到無窮無滯、恆常不變、寂然凝一的太虛之域。——張湛此一思維走向，分明是以「尋求真常、歸本太虛」作為思想主軸，乃至最後的歸趨，其目的要在消解他對變動的不安與對死亡的恐懼。為便於說明此一義涵，本文分就下述四項內容詳析其「貴虛」論之思維結構：一、太虛之域與動用之域；二、本不生不化與自生自化；三、生死流轉，變動不居；四、圓通玄照，寂然凝虛。此處，並特製一表，以清眉目：

太虛之域

太易——至虛——至無

【天地之宗】：太易、玄牝

【凝一不變】：太極、渾成

【寂然至虛】：谷神、環中

【無窮無滯】：至無、無極

〔機〕

氣

太初
(氣之始)

虛漠

無

太始
(形之始)

散

聚

往復

自生

太素
(質之始)

萬物

形實

有

動用之域

綜此觀之，張湛架構其宇宙圖式的巧妙，就在他把玄學發展史上正始、竹林、元康三期有關「宇宙論」和「有無之辨」的一些說法，各作部分的修改與取捨，再與《易緯乾鑿度》及漢代天文學「宣夜說」的觀點結合為一。因此成為玄學發展至東晉時期總結玄說的代表性見解。而就援佛入玄的跡象看，則有以下三項特徵：

- (一) 張湛強調太虛之域「寂然至虛」「空無自體」「凝一不變」，光就其概念用語觀之，即與當時般若學論「空」之「本無體」互相呼應。湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，就認為《般若經》的「空」與「真如」思想，實與玄學「本末」「有無」之學關合。我們若從正始、竹林、元康的「無/有」之辨，發展到張湛，便成「空/有」(太虛/動用)問題的討論看來，則知張湛應是接引佛教「空」「如」思想，以與魏晉玄學及《老》《莊》《列》哲學相容的一位思想界代表。
- (二) 對動用之域中的事象與人生，張湛一直側重從「生滅流傳、變動不居」的角度，強化其「變動性」「無常性」及「終始反復性」，此與佛教界針對生、老、病、死、憂、悲、苦、惱的生命實況，以言「諸行無常」、「生死輪迴」、「人世幻化」，均頗近似。若相較於《莊子》「外死生」「通物我」「逍遙遊」之主張，張湛對現實人生的看法顯然是比較悲觀與無奈的。若相較於郭象注《莊》強調「不離人間而無累於世」、「德充於內而應物於外」，似乎也少了一分適性逍遙的自在與對現實人生的肯定。
- (三) 通觀整部《列子注》的思維走向，張湛的思想意求，顯然是為解決「生死解脫」的問題。這是關乎「生死學」的課題，而不是關乎學術界的「儒釋道三教異同」或「孔老釋地位之爭」，也不是關乎玄學本體論的「有無之辨」「本末、體用之辨」，也不是關乎社會、政教的或生活上的「自然名教之辨」，更不是關乎方法學上的「言意之辨」。因此，他論太虛，固然也曾涉及本體論、宇宙論的析辨，但其終極關懷，畢竟在為人生指引出一條「歸本太虛」，以求「寂滅解脫」的心靈超昇道路。

故論修爲之道，重在修心；修心之道，又強調「洞鑒」（理悟）、「心虛」與「玄照」。凡此即見他有追求「涅槃寂滅」的思想意圖；也有主張「無心無念」「寂然凝一」的心神「定」「靜」禪法的修爲講究。《大乘起信論》倡言「一心開二門」，謂有「真如門」與「生滅門」二門，又有「自性清淨心」與「染心」對立；此若對較於張湛將「太虛之域」與「動用之域」區辨爲二，又有「出無入有，出有返無，莫不由機」的說法，則「一心開二門」的大乘心學似乎已有呼之欲出的端倪了。

東晉時期，兼善老莊玄學與佛教般若學的名士或僧人甚多，如孫綽《喻道論》就認爲佛是體道者；周劄也說「道也與佛，逗極無二，寂然不動」，認爲佛道二家均以「寂然不動」爲其究極境界；《世說新語》也說「殷中軍（浩）見佛經，云：『理應阿堵上。』」即使是竺法雅、康法朗等所創的「格義」之法，也不是只限於以佛家的經中事數擬配儒家德目而已，尙且及於以老莊思想解釋佛義——如慧遠之「引莊子義爲連類」、支道林之注「莊子逍遙義」等皆是。張湛採取「玄佛互參」的立場以注《列子》，應是此一思想氛圍的反映。他從檢討玄學史上的「貴無論」「元氣論」和「自生論」入手，援進了佛教「寂滅」「無常」的一些理念，抱持「取同不取異、取合不取分」的原則，以「共存而不悖」的思維模式加以融匯貫通，倡言「歸本太虛」，使思想結穴於人生的「貴虛」哲學。這在中國思想史的發展途程中，儼然是玄佛交涉期的一個典型代表；他「兼綜玄論」，又「援佛入玄」的思想特徵及思想史地位，實在不可小覷。