

行政院國家科學委員會專題研究計畫 期中進度報告

東晉玄佛交涉問題研究--以「形神生滅論」及「果報有無論」  
為中心 1/2

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC91-2411-H-002-029-

執行期間：91年08月01日至92年07月31日

執行單位：國立臺灣大學中國文學系暨研究所

計畫主持人：林麗真

計畫參與人員：林麗真

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 92 年 6 月 2 日

東晉玄佛交涉問題研究—  
以「形神生滅論」及「果報  
有無論」為中心

期中報告

# 九十一年至九十二年國科會研計畫：

## 東晉玄佛交涉問題研究—以「形神生滅論」及「果報有無論」為中心

臺大中文系 林麗真 撰

### 九十一年度期中報告：

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 91 年 8 月 1 日至 93 年 7 月 31 日。第一年度以『形神生滅論』為研究中心，旨在探討東晉時人對『靈魂主體有無』的各家看法，並評介學界對此一問題的研究成果。第二年度以『果報有無論』為研究中心，則擬就『果報有無』問題，析辨老莊『自然論的生死觀』與佛教『因果論的生死觀』之大別所在。茲就第一年度執行十個月來之研究進度，簡要報告如下：

- (一) 以『魏晉形神生滅論之研究』為中心，所需涉及之古代典籍和近人論著，業已完成相關文獻之目錄編纂，及主要參考資料之蒐羅工作。(附件一)
- (二) 主要參考資料之古代文獻及中文期刊，大體均已批閱一遍。至於外文期刊之英、日論文部分，經每週固定一次招聚研究生助理從事翻譯、閱讀、討論、評議之工作後，業已完成三、四十篇書目書評。(凡經個別評介之論文，見附件二「書目書評目次」暨「主要評介文」)
- (三) 按照計畫之執行進度，於年度結案報告中，將完成研究論文一至三篇。

# 附件一：參考書目

# 參考書目

## I. 古代文獻

### 一、專題論文

慧琳 〈白黑論〉(均善論)

見《宋書·天竺迦毗黎傳》

牟子 〈理惑論〉

見《弘明集》卷一

宗炳 〈明佛論〉

見《弘明集》卷二

何承天 〈與宗居士書〉(〈何與宗書〉)

宗炳 〈答何衡陽書〉(〈宗答何書〉)

何承天 〈答宗居士書〉(〈釋均善難〉)

宗炳 〈答何衡陽書〉(〈答何衡陽難釋白黑論〉)

何承天 〈答宗居士書〉(〈何重答宗〉)

以上見《弘明集》卷三

何承天 〈達性論〉

顏延之 〈釋達性論〉(〈釋何衡陽達性論〉)

何承天 〈答顏光祿〉(〈答顏永嘉〉)

顏延之 〈重釋何衡陽〉

何承天 〈重答顏光祿〉(〈重答顏永嘉〉)

顏延之 〈重釋何衡陽〉(〈又釋何衡陽〉)

以上見《弘明集》卷四

- 羅含 〈更生論〉(〈羅君章更生論〉)
- 孫盛 〈與羅君章書〉(〈孫長沙書〉)
- 羅含 〈答孫安國書〉
- 鄭道子 〈神不滅論〉(〈鄭道子神不滅論〉)
- 桓譚 〈新論形神〉(〈桓君山新論形神〉)
- 慧遠 〈沙門不敬王者論一五篇並序〉(〈遠法師沙門不敬王者論五篇〉)

在家第一

出家第二

求宗不順化第三

體極不兼應第四

形盡神不滅第五

- 慧遠 〈明報應論一并問〉(〈遠法師答桓玄明報應論〉)

- 慧遠 〈三報論〉(〈遠法師因俗疑善惡無現驗三報論〉)

以上見《弘明集》卷五

- 梁武帝 〈立神明成佛義記一并沈續序注〉(大梁皇帝立神明成佛義記并吳興沈續作序注)

- 蕭琛 〈難神滅論一并序〉(〈蕭琛難范縝神滅論〉)

- 范縝 〈神滅論〉

- 曹思文 〈難神滅論一并啓詔〉(〈曹思文難范縝神滅論并二啓詔答〉)

- 范縝 〈答曹舍人〉(〈答曹錄事難神滅論〉)

- 曹思文 〈重難神滅論〉(〈重難范中書神滅論〉)

以上見《弘明集》卷九

- 梁武帝 〈敕答臣下神滅論〉(〈大梁皇帝敕答臣下神滅論〉)

- 法雲 〈與公王朝貴書一并六十二人答〉(〈莊嚴寺法雲法師與公王朝貴書并公王朝貴答〉)

〈臨川王答〉〈建安王答〉〈長沙王答〉〈尙書令沈約答〉〈光祿領太子右率范岫答〉〈丹陽尹王瑩答〉〈中書令王志答〉〈右僕射袁昂答〉〈衛尉卿

蕭禹答〉〈吏部尚書徐勉答〉〈太子中庶陸果答〉〈散騎常侍蕭琛答〉〈二王常侍彬緘答〉〈太子中舍陸煦答〉〈黃門郎徐緝答〉〈侍中王暕答侍中柳惲答〉〈常侍柳 答〉〈太子詹事王茂答〉〈太常卿庾詠答〉〈豫章王行事蕭昂答〉〈太中大夫庾曇隆答〉〈太子洗馬蕭靡答〉〈御史中丞王僧孺答〉〈黃門侍郎王揖答〉〈吏部郎王泰答〉〈侍中蔡樽答〉〈建康令王仲欣答〉〈建安王外兵參軍沈績答〉〈祠部郎司馬筠答〉〈豫章王功曹參軍沈緝答〉〈建安王功曹王緝答〉〈右衛將軍韋叡答〉〈廷尉卿謝綽答〉〈司徒祭酒范孝才答〉〈常侍王琳答〉〈庫部郎何烜答〉〈豫章王主簿王筠答〉〈倉部郎孫挹答〉〈丹陽丞蕭 素答〉〈中書郎伏●答〉〈五經博士賀瑒答〉〈太子中舍人劉洽答〉〈五經博士嚴植之答〉〈東宮舍人曹思文答〉〈祕書丞謝舉答〉〈司農卿馬元和答〉〈公論郎王靖答〉〈散騎侍郎陸任太子中舍陸倕答〉〈領軍司馬王僧恕答〉〈五經博士明山賓答〉〈通直郎庾黔婁答〉〈太子家令殷鈞答〉〈祕書郎張緬答〉〈五經博士陸璉答〉〈楊州別駕張翻答〉〈太子左率王珍國答〉〈領軍將軍曹景宗答〉〈光祿勳顏繕答〉〈五經博士沈宏答〉〈建康平司馬駸答〉〈左承丘仲孚答〉

以上見《弘明集》卷十

- 戴逵 〈釋疑論〉
- 戴逵 〈與遠法師書〉
- 慧遠 〈答戴處士書〉
- 周續之 〈難釋疑論〉
- 戴逵 〈重與遠法師書〉
- 戴逵 〈答周居士難釋疑論〉
- 周續之 〈答戴處士書〉
- 慧遠 〈與戴處士書〉
- 戴逵 〈答遠法師書〉
- 何承天 〈報應問〉
- 劉少府 〈答何衡陽書〉

以上見《廣弘明集》卷十八

- 沈約 〈佛知不異眾生知義〉
- 沈約 〈六道相續作佛義〉

沈約 〈因緣義〉  
沈約 〈形神論〉  
沈約 〈神不滅論〉  
沈約 〈難范縝神滅論〉

以上見《廣弘明集》卷二十二

劉孝標 〈辨命論〉

見《文選》卷五十四

顏之推 〈顏氏家訓·歸心篇〉

李百藥 《北齊書·杜弼傳》

## 二、相關典籍

陳壽：《三國志》：（臺北，鼎文書局點校本，1976）  
房玄齡等：《晉書》（臺北，鼎文書局點校本，1995）  
沈約：《宋書》（臺北，鼎文書局點校本，1975）  
蕭子顯：《南齊書》（臺北，鼎文書局點校本，1975）  
姚思廉：《梁書》（臺北，鼎文書局點校本，1975）  
姚思廉：《陳書》（臺北，鼎文書局點校本，1975）  
魏收：《魏書》（臺北，鼎文書局點校本，1975）  
李百藥：《北齊書》（臺北，鼎文書局點校本，1975）  
令狐德棻：《周書》（臺北，鼎文書局點校本，1976）  
李延壽：《南史》（臺北，鼎文書局點校本，1975）  
李延壽：《北史》（臺北，鼎文書局點校本，1975）  
魏徵：《隋書》（臺北，鼎文書局點校本，1976）



- 王弼：《老子注》、《老子指略》、《周易注》、《周易略例》、《論語釋疑》；樓宇烈《王弼集校釋》本，（臺北，華正書局，1992）
- 嵇康：《嵇康集》，魯迅輯錄本，（北京，人民文學出版社，1999）
- 阮籍：《阮籍集》，陳伯君校注本，（北京，中華書局，1987）
- 郭象：《莊子注》，郭慶藩《莊子集釋》本，（臺北，藝文印書館，1974）
- 張湛：《列子注》，楊伯峻《列子集釋》本，（臺北，華正書局，1987）
- 葛洪：《抱朴子》，王明、楊明照校釋本，（北京，中華書局，2002）
- 僧肇：《肇論》，洪修平釋譯本，（高雄，佛光出版社，1996）
- 僧佑：《弘明集》，（臺北，新文豐出版公司）
- 道宣：《廣弘明集》，（臺北市，新文豐出版公司）
- 慧皎：《高僧傳》，湯用彤校注、湯一玄整理本，（北京，中華書局，1992）
- 僧佑：《出三藏記集》，蘇晉仁、蕭鍊子點校本、（北京，中華書局，1995）
- 桓譚：《桓子新論》，（臺北：藝文印書館，百部叢書集成本）
- 劉義慶：《世說新語》，余嘉錫箋疏本，（臺北，華正書局，1989）
- 嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，陳延嘉、王同策，左振坤校點本，（石家莊，河北教育出版社，1997）
- 酈道元：《水經注》，楊守敬、熊會貞注疏本，（上海，上海古籍，1995）
- 楊銜之：《洛陽伽藍記》，范祥雍校注本，（臺北，明文，1980）
- 裴啓：《語林》，（香港，新藝出版社，1976）
- 曹丕：《列異傳》，魯迅古小說鈎沈本，（香港，新藝出版社，1976）
- 干寶：《搜神記》，汪紹楹校注本，（台北，里仁，1999）
- 王嘉：《拾遺記》魯迅古小說鈎沈本，（香港，新藝出版社，1976）
- 陶潛：《搜神後記》，汪紹楹校注本（台北，木鐸，1991）
- 劉義慶：《幽明錄》，魯迅古小說鈎沈本，（香港，新藝出版社，1976）
- 劉義慶：《宣驗記》，魯迅古小說鈎沈本，（香港，新藝出版社，1976）
- 劉敬叔：《異苑》，筆記小說大觀本第十編，（台北，新興書局，1965）

吳均：《續齊諧記》，筆記小說大觀本第三編，（台北，新興書局，1965）

任昉：《述異記》，王文濡編輯本，（杭州，浙江古籍出版社，1986）

王琰：《冥祥記》，魯迅古小說鈎沈本，（香港，新藝出版社，1976）

顏之推：《冤魂志》，羅國威校注本，（成都，巴蜀書社，2001）

顏之推：《集靈記》，魯迅古小說鈎沈本，（香港，新藝出版社，1976）

## II. 當代文獻

### 一、單篇論文

#### (一)、六朝形神生滅之辨

1. 中國古代思想史上關於形神關係的論爭 廖德清 遼寧大學學報(哲學社會科學版) 1981: 4=50 頁 47-53 1981.7
2. 略論隋唐以前形神觀的發展 王舉忠 社會科學輯刊 1981: 3=14 頁 25-32 1981.5
3. 「形」與「神」 瑜力濤 中國哲學史研究 1982: 1=6 頁 79-82 1982.1
4. 中國思想史中的鬼神觀 錢穆 新亞學報 1: 1 頁 1-41 1955
5. 論佛教對於「神」的理解 樂壽明 中國哲學 13 頁 213-226 1985.4
6. 中國哲學中之形神論及其問題 劉見成 中國文化月刊 181 頁 77-83 1994.11
7. 中國哲學中之形神論思想-1- 劉見成 中國文化月刊 184 頁 65-83 1995.2
8. 走出「形神」論研究的誤區 葉太平 大陸雜誌 93: 1 頁 41-48 1996.7; 鵝湖月刊 22: 4=256 頁 33-41 1996.10
9. 形神論及其主要課題 劉見成 嘉南學報 25 頁 309-318 1999.11
10. 略論早期道教關於生死神形問題的理論 湯一介 哲學研究 1981: 1 頁 50-59, 75 1981.1
11. 中國早期佛教形神論與其它形神論之比較研究 陳士強 中國哲學史研究 1984: 4=17 頁 70-77 1984.10
12. 中國無神論在反神學的鬥爭中解決的幾個理論問題及其局限 王友三 世界宗教研究 1984: 1=15 頁 144-151 1984.2
13. 六朝志怪? 見?? 再生譚 竹田晃 人文科學科紀要 60(國文學·漢文學 17)頁 1-20 1975.3

14. 從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題 林麗真 魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集(臺北：文史哲出版社) 頁 89-131 1991.8
15. 玄學與形神思想 戴璉璋 中國文哲研究集刊 13 頁 203-241 1998.9
16. 漢魏六朝的形神觀 燕良軾 現代教育研究 8：4 頁 39-44，28 1999
17. 神滅不滅？論爭？？？？(一) 津田左右吉 東洋學報 29：1 頁 1-52 1942.2
18. 神滅不滅？論爭？？？？(二) 津田左右吉 東洋學報 29：2 頁 199-246 1942.5
19. 神滅不滅？論爭？？？？(三) 津田左右吉 東洋學報 30：1 頁 24-95 1943.2
20. 晉梁？際？於？？神存滅論？？？？ 關正郎 (東京)支那學會報 13 頁 10-18 1953.9
21. 六朝神滅論？背景 關正郎 日本中文學會報 6 頁 25-38 1954.10
22. 晉南北朝時期無神論者反對佛教中靈魂不死信仰的鬥爭 朱伯崑 北京大學學報(人文科學版) 1957：2 頁 29-60 1957.6
23. 「神滅」理論？由來 榎戶章 中國哲學 5 頁 28-38 1967.9
24. 南北朝時之神滅神不滅論 周紹賢 哲學論集 2 頁 149-160 1973.6
25. 神不滅論？宗教性 三桐慈海 大谷學報 53：4 頁 70-72 1974.3
26. 佛教和佛學的主題—神不滅論 馮友蘭 燕園論學集：湯用彤先生九十誕辰紀念(北京：北京大學出版社) 頁 142-176 1984
27. 六朝齊梁？「神不滅論」覺？書—佛性說？？交流？？ 中西久味 中國思想史研究 4 頁 105-130 1981.3
28. 中國佛教的神不滅論 方立天 世界宗教研究 1993：2=52 頁 1-15 1993.6
29. 魏晉佛教的神不滅論 陳兵 內明 266 頁 27-30 1994.5
30. 道教形神論與生命的自我超越 張欽 宗教學研究 1999：1=42 頁 48-51 1999
31. 梁武帝時代的神滅不滅之諍 陳兵 內明 268 頁 24-28 1994.7
32. 形神與生死—魏晉南北朝時期的形神之爭 劉見成 中國文化月刊 208

頁 24-50 1997.7

33. 形神論？中國佛教的展開？ 池平紀子 日本中國學會報 50 頁 46-61 1998
34. 不滅？問題 原田敏明 宗教研究 3：6 頁 133-139 1918
35. “*The immortality of the soul in Chinese thought*” Liebenthal, W. Monumenta Nipponica, 8:1-2, pp. 327-397, 1952 〈中國思想中的神不滅觀〉
36. “*The controversy over the immortality of the soul in Chinese Buddhism*” Pachow, W Journal of Oriental Studies, 16, pp. 21-38, 1978 〈中國佛教界對「魂神不朽（神不滅）」的論爭〉
37. “*O soul, come back! – a study of changing conceptions of the soul and afterlife in pre-Buddhist China*” Yu, Ying-shih (余英時) Harvard Journal of Asiatic Studies, 47:2, pp. 363-95, 1987 〈「魂兮歸來」：中國在佛教寢入前的「靈魂」與「來生」觀念的演變〉
38. “*Taoist visions of the body*” Kohn, Livia Journal of Chinese Philosophy, 18, 2, pp. 227-52, 1991.06 〈道家的身體觀〉
39. “*The Immortality of the Soul in Chinese thought*” Liebenthal, W. Monumenta Nipponica, 8, pp. 327-97, 1952 〈中國思想中的靈魂不朽〉
40. “*The Taoist Body*” Schipper, Kristofer History of Religions, 17, pp. 355-86, 1977/ 78 〈道家的身體觀〉

## (二)、范縝及其神滅論

1. 范縝「神滅論」發表的年代 邱明洲 四川大學學報(哲學社會科學版) 1980：1=24 頁 59 1980.1
2. 也談范縝「神滅論」發表的年代 李才遠 西南師範學院學報(哲學社會科學版) 1983：3=28 頁 64-67 1983.7
3. 范縝“神滅論”發表年代的考辨 傅思、馬濤 復旦學報(社會科學版) 1995：1 頁 89-92, 96 1995.1
4. 范縝是社旗縣人 惠國鍾、杜道德 南都學壇(哲學社會科學版) 1994：2=42 頁 120 1994.3
5. 范縝祖系生平考辨 頓松元 天中學刊 1995：3 頁 7-11 1995
6. 淺談范縝及其《神滅論》 揚世秀 安順師專學報 1994:1 頁 52-58 1994

7. 范缜及其《神滅論》 王瑜庭 河南史志 1994：5 頁 45-48 1994
8. 范缜及其「神滅論」 紀玄冰 中國建設 7：3 頁 48-50 1948.12
9. 范缜的唯物思想—關於他的《神滅論》 杜國庠 杜國庠文集(北京：人民出版社) 頁 361-369 1962
10. 范缜和他的「神滅論」 范若愚 新華半月刊 84 頁 105-106 1956.5
11. 范缜的「神滅論」及其反佛鬥爭 姚學敏 西北大學學報(人文科學版) 1957：2 頁 53-63 1957.4
12. 從范缜的「神滅論」略談形與神的離合問題 牟宗三 東風 8 頁 11-13 1959.6
13. 中國古代哲學家范缜 尹明 教學與研究 1962：3 頁 20-21 1962
14. 神滅論小考 牧尾良海 大正大學研究紀要 49 頁 131-154 1964.3
15. 范缜「神滅論」？思想？？？？ 蜂屋邦夫 東洋文化研究所紀要(東京大學) 61 頁 63-118 1973.3
16. 一篇批判唯心論的戰鬥檄文—讀范缜「神滅論」 龔平、鄭茂 遼寧大學學報(哲學社會科學版) 1975：1=11 頁 31-37 1975.1
17. 范缜的神滅論 陳鼓應 夏潮 3：6 頁 62-65 1977.12
18. 陶潛「形影神」詩爲范缜「神滅論」的先導說 楊廷福 學術月刊 1979：2=117 頁 66-73 1979.2
19. 論范缜和他的無神論思想 歐克純 瀋陽師範學院學報(哲學社會科學版) 1979：4=12 頁 10-15 1979.11
20. 略論范缜神滅論的幾個問題 張春波 遼寧大學學報(哲學社會科學版) 1979：5=39 頁 21-24 1979.9
21. 范缜的「神滅論」 屈志清 中華歷史教學 1982：4 頁 16 1982
22. 傑出的無神論者—范缜 武文 人物 1982：5=15 頁 161-167 1982.9
23. 南朝佛教的異端范缜 包定環、高令印 中國哲學史研究集刊 2 頁 324-348 1982.7
24. 范缜的形神在認識史上的地位 樂壽明 中國哲學史研究集刊 2 頁 349-375 1982.7
25. 拒不「賣論取官」的學者范缜 田居儉 文史知識 1982：7=13 頁 95-99

1982.7

26. 范縝的心理學思想述評 鄒大炎 心理學報 1983：2=52 頁 150-155  
1983
27. 我國古代一篇重要的心理思想文獻—范縝「神滅論」 燕國材 中國古代心理學思想研究(南昌：江西人民出版社) 頁 230-241 1983.2
28. 范縝反神學鬥爭的品格 王友三 南京大學學報(哲學社會科學版) 1983：2 頁 23-29 1983.5
29. 無神論者—范縝 馬輅 中州今古 1984：1=7 頁 48-49 1984.2
30. 無神論的衛士范縝 乃源、岩柏 理論與實踐 1984：1 1984
31. 范縝以後唯物主義形神論為何停滯不前 陳士強 復旦學報(社會科學版) 1984：4 頁 36-40 1984.7
32. 簡論范縝的《神滅論》 夏來郁 社會科學輯刊 1986：2=43 頁 18-20  
1986.3
33. 范縝的形神論與玄學的體用觀 高晨陽 文史哲 1987：3=180 頁 12-15  
1987.5
34. 范縝—傑出?? 反佛唯物論者 蜂屋邦夫 中國思想史上(日原利國編)(東京：????社) 頁 311-319 1987.3
35. 六朝論難? 文章???? —范縝「神滅論」? 中心? 福井佳夫 中京大學文學部紀要 25：3/4 頁 107-143 1990
36. 范縝「神滅論」之研究 黎惟東 華岡文科學報 18 頁 61-80 1991.11
37. 強死???? 死体? 方 —范縝「神滅論」? 方向轉換 中島隆博 中國哲學研究 4(東京大學中國哲學研究會) 頁(左起)1-89 1992.3
38. 論范縝與曹思文并于形神問題的爭論 馬濤 解放軍外語學院報 1995：2 頁 102-105 1995
39. 論范縝的社會政治思想 馬濤 孔子研究 1995：2=38 頁 50-55 1995.6
40. 道家與范縝 馬濤 哲學研究 1995：3 頁 71-75 1995.3
41. 古代中醫學與范縝神滅論 馬濤 河北師院學報(社會科學版) 1995：4=68 頁 110-113 1995.12
42. 范縝唯物主義無神論思想評介 陳建清 福州大學學報(社會科學版) 1998：1=36 頁 62-64 1998.1

43. 范縝與陶淵明 宋伯胤 經世日報讀書週刊 86 1978.4
44. "Fan Chen and his 'treatise on the destruction of the soul'" Chang, Aloysius Chinese Culture, 14:4, pp. 1-8, 1973 〈范縝及其神滅論〉
45. "Fan Zhen (450-507): on the destruction of the soul" Chang Aloysius (trans.) Chinese Culture, 36:4, pp. 1-15, 1995 〈范縝《神滅論》〉英譯
46. "Fan Chen's treatise on the destructibility of the spirit and its Buddhist critics" Liu, Ming-wood Philosophy East and West, 37:4, pp. 402-28, 1987 〈范縝的神滅論與佛僧對他的批判〉

### (三)、其它各家形神論、報應論

1. 慧琳? 「白黑論」? ? ? ? 古田和弘 森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集(京都:朋友書店) 頁 1193-1206 1979.12
2. 「更生論」? 孫盛? 論難 竹內肇 宗教研究 55:3=250(第四十回學術大會紀要特集) 頁 207-208 1982.2
3. 羅含? 「更生論」? ? ? ? 竹內肇 宗教研究 54:3=236 頁 253-254 1981.12
4. 羅含「更生論」之研究 黎惟東 鵝湖學誌 12 頁 79-108 1994.6
5. 羅含? 更生論? ? ? ? 吉川忠夫 南都佛教 74/75 頁 33-45 1997
6. 陶淵明無神論思想試探—兼論中國古代無神論和有神論的思想界線其及通向 李錦全 中國無神論文集(湖北:人民出版社) 頁 166-174 1982
7. 宗炳? 精神不滅論 村上嘉實 人文論究 14:2 頁 1-17 1963.10
8. 宗炳? 神不滅論? 一考察 小林正美 ? ? ? ? ? 59 頁 91-123 1971.12
9. 宗炳「明佛論」? ? ? ? —? ? 神不滅論形成? 一面 中西久味 中國思想史研究 2 頁 53-82 1978.9
10. 宗炳「明佛論」? 神不滅說及? ? 三教調和思想 太田悌藏 常盤博士還曆記念佛教論叢 頁 77-94 1933
11. 梁武帝「神明成佛義」? 考察—神不滅論? ? 起信論? ? 一視點 伊藤隆壽 駒澤大學佛教學部研究紀要 44 頁 217-249 1986.3
12. 周續之? 「難釋疑論」? ? ? ? 竹內肇 宗教研究 53:1=230(第三十五回學術大會紀要特集) 頁 183-184 1976.12



13. 評魏孝文帝的無神論思想 尚志邁 內蒙古大學學報(哲學社會科學版) 1986：2=53 頁 86-90 1986.6
14. 力闢神滅論而驗於自身的沈約 野塵 學園 5：11 頁 3 1970.7
15. 干寶的有神論思想和他的某些無神論作品－讀「搜神記」偶志 孫自強 鄭州師專學報 1982：4 頁 53-55 1982
16. 中國佛教初期????生死?輪迴???? 河野訓 印度學佛教學研究 41：2 頁 560-564 1993.3
17. 中國文化的因果報應論 方立天 中國文化 7 頁 56-70 1992.11
18. 因果報應論述評(上) 方立天 哲學與文化 20：7=230 頁 702-713 1993.7
19. 因果報應論述評(下) 方立天 哲學與文化 20：8=231 頁 784-794 1993.8
20. 六朝隋唐時代?報應信仰 山崎宏 史林 40：6 頁 15-25 1957.11
21. 六朝道教????應報說?發展—教理展開追跡?一試論 秋月觀? 弘前大學人文社會 33(史學篇 5) 頁 25-60 1964.3
22. 六朝時代?應報說?道教·佛教 秋月觀? 歷史教育 17：3 頁 16-21 1969.7
23. 「報應論」?「神不滅論」—東晉佛教?????—考察 古田和弘 大谷大學研究年報 31 頁 97-140 1979.2
24. 原始佛教的業報思想 達和 佛光學報 6 頁 215-225 1981.5
25. 六朝應報論爭?—考察 田中文雄 大正大學大學院研究論集 8 頁 135-145 1984.2
26. 六朝士人對輪迴學說的接受 李申 中原文物 (特刊)(魏晉南北朝佛教史及佛教藝術討論會論文選集) 頁 51-59 1985
27. 佛教對中國古代因果報應思想的影響及二者之差異 劉韶道 河池師專學報(社會科學版) 1987：4 頁 72-78, 81 1987
28. 東晉蕭梁間名衲達士對於善惡報應命運窮通之論述選輯 陳祚龍 海潮音 73：4 頁 5-14 1992.4
29. 漢魏六朝思想界對「報施多爽」問題的討論 陳寧 中國文哲研究集刊 13 頁 293-255 1998.9

30. "Emperor Wu of Liang on the immortal soul: Shen Pu Mieh" Lai, Whalen  
Journal of the American Oriental Society, 101:2, pp. 167-75, 1981 〈梁武帝論靈魂不滅：神不滅〉

## 二、專書

1. 范縝的無神論思想 陳元暉 武漢：湖北出版社 70 頁 1957.5
2. 范縝評傳 (附何承天評傳) 馬濤、潘富恩 南京：南京大學出版社 331 頁 1996
3. 中國無神論史 王友三 中國社會科學出版社 1992.5
4. 中國無神論史綱 王友三 上海：人民出版社 367 頁 1982.5 (書評)  
費芝華 中國哲學史研究 1983：1=10 頁 122-124 1983.1
5. 承負與輪迴—報應理論建立的考察 林惠勝 行政院國家科學委員會研究獎勵代表作報告 15 頁(微縮資料) 1995
6. 中國哲學史新編 馮友蘭 臺北：藍燈文化事業股份有限公司 1991.2
7. 中國古代哲學問題發展史 方立天 臺北：洪葉文化事業有限公司 1995.4
8. 中國哲學範疇發展史天道篇 張立文 臺北：五南圖書出版公司 1996
9. 中國哲學範疇導論 葛榮晉 臺北：萬卷樓圖書有限公司 1993.4
10. 漢魏兩晉南北朝佛教史 湯用彤 臺北：臺灣商務印書館股份有限公司 1998.7
11. 佛性與般若 牟宗三 臺北：臺灣學生書局 1977
12. 印度佛教源流略講 呂澂 臺北：天華出版事業股份有限公司 1982.7
13. 生命存在與心靈境界 唐君毅 臺北：臺灣學生書局 1977.9
14. 死亡的尊嚴與生命的尊嚴 傅偉勳 臺北：正中書局 1994.1
15. 靈魂與心 錢穆 臺北：聯經出版事業公司 1994

### 三、學位論文

1. 魏晉南北朝時代關於神滅不滅的爭論 蔡敷治 香港新亞研究所哲學組碩士論文 249 頁 1982 牟宗三指導
2. 六朝「神滅不滅」問題之論爭 張振華 國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文 154 頁 1984 張亨指導
3. 范縝神滅思想之研究 鄭阿碧 私立中國文化大學哲學研究所碩士論文 125 頁 1991 黎惟東指導
4. 何承天形神思想研究 林硯華 私立中國文化大學哲學研究所碩士論文 115 頁 1993 黎惟東指導
5. 中國哲學家論形神問題所用比喻的研究 蘭華琍 私立中國文化大學哲學研究所碩士論文 145 頁 1994 黎惟東指導
6. 六朝神滅不滅與佛教輪迴主體之研究 李幸玲 國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文 230 頁 1994 高柏園指導；國立臺灣師範大學國文研究所集刊 39 頁 171-322 1995.6
7. 范縝形神思想之研究 趙源一 私立中國文化大學哲學研究所碩士論文 112 頁 1995 黎惟東指導
8. 東晉南北朝的形神問題 賈忠婷 國立中央大學哲學研究所碩士論文 145 頁 1995 王邦雄指導
9. 羅含更生論研究 趙益漢 私立中國文化大學哲學研究所碩士論文 154 頁 1995 黎惟東指導
10. 鄭道子形神思想研究 鄭本皓 私立中國文化大學哲學研究所碩士論文 125 頁 1997 黎惟東指導
11. 邢邵與杜弼形神爭論的探究 羅心玲 私立中國文化大學哲學研究所碩士論文 105 頁 1999 黎惟東指導
12. 佛教輪迴觀念與中國社會「生之肯定思想」相對成義並交互影響之研究 陳正大 香港新亞研究所史學組碩士論文 羅夢冊指導 139 頁 1990
13. 楸 金永晉 鉞 1-123 1998

## 附件二：書目書評

## 〈書目書評〉目次

1. The Immortality of the Soul in Chinese Thought 中國思想中的神不滅觀
2. The controversy Over Immortality of the Soul in Chinese Buddhism 中國佛教界對「魂神不朽（神不滅）」的論爭
3. Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China 從弘明集看中國人對佛教的認識
4. Emperor Wu of Liang on the Immortal Soul : Shen Pu Mieh 梁武帝論靈魂不滅：神不滅
5. Review: How Master Mou Removes Our Doubts: A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tsu Li-huo Lun 牟子《理惑論》的英譯及讀者反應論研究
6. Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih 古代中國的醫師、算命先生與魔術師：正史方士傳選譯
7. Ge Hong. Baopuzi nei pian 葛洪《抱朴子內篇》
8. Chao-Lun:the treatises of Seng Chao 僧肇之《肇論》英譯
9. Time and emptiness in the Chao-Lun 論《肇論》中「時間」與「空無」的觀念
10. Seng-chao and the Madhyamika way of refutation 僧肇與中觀學派的反證方法
11. Derrida and Seng-zhao : linguistic and philosophical deconstructions 語言與哲學上的解構主義者：Derrida 與僧肇
12. Fan Chan's Treatise on the Destructibility of the Spirit and its Buddhist critics 范縝的神滅論及其對佛僧的批判
13. The Essays of Juan k'ang on Residence and Good Fortune 阮侃與嵇康論「宅」與「吉凶」
14. Review: Early Madhyamika in India and China 〈印度與中國的早期中觀派〉書評
15. The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajna Ontology 道安般若存有論中的道家思想成份
16. The World Concept of Chu Tao-sheng 竺道生的世界觀
17. Chinese Buddhism: A Volume of Sketches, Historical, Descriptive, and Critical 中國佛教：歷史性、敘述性與批判性的小品文
18. Metamorphosis and deliverance from the corpse in Taoism 論道教對人從屍體

解放與蛻變的觀念

19. Performers and Female taoist Adepts: Hsi Wang Mu as the Patron Deity of Woman in Mediieval China) 藝人(表演者)與女性道教徒:西王母即中國中古婦女之守護神
20. Yang Chu's Discovery of the Body 楊朱對身體的發現
21. Nature and Tzu Jan in Early Chinese Philosophical Literature 早期中國哲思文學裡的自然(nature)與「自然」(tzu jan)
22. The Controversy over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties 六朝自然與名教之辨
23. 「格義佛教」考
24. 慧琳? 「白黑論」???? (慧琳之白黑論)
25. 體用? 歷史? 寄?? (體用論之歷史)
26. 梁武帝『神明成佛義』? 考察——神不滅論?? 起信論?? 一視點(梁武帝『神明成佛義』的考察——從神不滅論到起信論為觀察角度)
27. 中國佛教的神不滅論
28. 范縝的形神論與玄學的體用觀
29. 讀陶淵明的「形影神」詩
30. 陶淵明形影神詩三首並序箋證
31. 陶淵明反佛說辨異——兼評遂欽立先生論陶文之疏漏
32. 陶淵明《形影神》詩探微
33. 形影神詩與東晉之佛道思想

# The Immortality of the Soul in Chinese Thought

## 中國思想中的神不滅觀

By Walter Liebenthal, Peking

Monumenta Nipponica, 8:1-2, pp.327-397, 1952

### 評介：

本文長達 70 頁，內文相當廣泛地收錄了中國中古時期（尤為第五世紀至第六世紀前半葉），有關討論「神不滅」論的文獻資料，其中最主要的資料來源是《弘明集》與《廣弘明集》；間亦援及十三經、《老子》、《莊子》、《論衡》、王弼《易》注、《老》注、《嵇康集》、《文選》、《國譯一切經》、《道藏》……等書中相關的資料。且對上述資料進行檢視，並舉要翻譯、註解；而後酌參近人之論著（尤為德、法學者如 O. Frank 及 A. Forke 等人的研究成果），針對「神不滅」論中的「神明」觀念細作區辨與探討。

內容共分十大部分：(1)「神不滅」論的論辯文獻(2)佛道交融之名士(3)佛教「義學」之發展(4)獻身佛教教團的僧尼(5)佛僧之間的學術論辯(6)「神不滅」論的爭議內涵(7)廬山慧遠之思想與貢獻(8)論「神明」(9)論「識」(vijñāna)(10)民間傳統中的靈魂觀。最後則為總評。依此一結構內涵觀之，本文注意到的研究面向，可說相當務實、廣泛，不落玄虛。其研究目標有三：

- (1) 釐清中國人對「神不滅」觀中的一些爭議性問題
- (2) 區辨儒釋道三教對「神明」一概念在使用義涵上的不同
- (3) 確立佛學在中國中古社會中的歷史地位。

作者指出：六朝時代，不同教士團體間或基於維護本宗之利益，企圖擴大教團之社會影響力，往往勾結執政當局，具有排他傾向。因此，這類攙有宣教意圖的和尚們的意見，與純屬求知旨趣的哲學名士的爭辯是不同性質的。故本文第 2 至第 7 諸節，即試圖區辨(1)道教與道家(2)佛教與佛家(3)僧尼、群眾、名士觀點之異(4)儒釋道三教異同之爭。

為詳辨各家爭議之糾結所在，本文使用了謹嚴的「語意分析」法。作者在探討中國典籍及儒釋道三教不同人士對“soul”（魂神）、“Shen-ming”（神明）的概念上，解析極其細膩。如其所謂“soul”（靈魂）、“revenant”（亡魂）、“ghost (kuei 鬼、po 魄)”（鬼）、“incarnation”（化身）、“derivation”（蛻變）、“Shan-ming”（神明）、“spirit”（精神）、“Breath”（Yanfluid Yin fluid）（氣）、“Body”、“Vijnara”

(識)、「karma」(業)……諸義，均有明確的析辨。所謂「不滅的靈魂」(the immortality of the soul)與「實有的靈魂」(the existence of soul)、或「可轉世的實體」(a transmigrate of entity)、「復活再現」(a survival)諸義間的異同，作者亦區辨歷歷。按：中國儒家崇拜祖先，而該祖先之靈魂是否為一實存的靈魂體？若不是，則其所崇拜的祖先「神明」，究何所指？儒釋道三教在「神明」觀點上有何異同？……凡此問題，本文皆有精彩論略。據此觀之，本文堪稱「務實」與「細膩」兼備的典型西文漢學研究佳作。



## The controversy Over Immortality of the Soul in Chinese Buddhism

### 中國佛教界對「魂神不朽（神不滅）」的論爭

By Pachow, W.

Journal of Oriental Studies, 16, pp. 21-38, 1978

#### 評介：

本文共有分十二大段內容：

- (一) 印度文學中的精靈論 (atman)
- (二) 有關「靈魂」(魂神) 的信仰及世俗宗教
- (三) 佛教文學中的魂神 (soul) 理論
- (四) 早期佛教的「無魂神」(non-soul) 教義
- (五) 中國佛教中有關「魂神不朽」的問題
- (六) 佛教信仰與祖先崇拜
- (七) 「再生」理論的誤解
- (八) 解脫與淨土
- (九) 「法身」的理論
- (十) 「神滅」、「不滅」的論辯焦點
- (十一) 其他支持「神不滅」的理論
- (十二) 結論

其主要論點，係在指出：早期印度佛教教義的理論基礎在因緣和合論，故不認為有所謂的「靈魂主體」—「魂神」(soul)，此說本應接近「神滅論」。然而佛教傳入中國，卻因傳統的「祖先崇拜」觀念中，相信死後有靈；同時在翻譯佛經的工作上也遇到「格義」方面的問題；其間錯綜複雜的背景，便影響到中國人對「靈魂觀」的取捨。於是，中國佛教界便與印度佛教界大異其趣，而由「無魂神」的看法，轉而主張「靈魂不滅」。此說與孔門哲學原重視「靈魂主體」的看法，顯然不同，這是很特別的發展現象。

本文清楚點明「中」「印」佛教基本觀念上的歧異，以及中國佛教發展史中的幾層轉折，其說頗能糾正中印佛教理論遭人誤解的一些糾結所在。作者一方面從「比較宗教學」的立場，把原始印度佛教與中國佛教在「神滅」或「不滅」問題上的一些歧異與演變，指證歷歷；從而確立了中國佛教有異於印度佛教的特色。另一方面，對各家使用「神」字，在內涵上的不同，本文亦區辨甚明，頗能

釐清各家思想之異同及爭辯所在。

# Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China

## 從弘明集看中國人對佛教的認識

I

Helwig Schmidt-Glintzer

Munchener Ostasiatische Studien, Band12, Wiesbaden, FranzSteiner, 1976,

VIII, 212pp

### 評介：

梁武帝朝代，佛僧釋僧祐（Shih Seng-yu445-518 A.D.）編輯了《弘明集》，西方漢學家 Schmidt-Glintzer 將其書名翻譯為「傳播期中的中國佛教文獻選輯」。其書編纂年代，適逢傳統儒道思想型態與新興的佛教發生首度的交會與衝突，故企圖調停儒釋道三教間相異的意識形態，乃成主要趨勢。作者在結論中指出，Sangba 概念與儒家思想的確存有矛盾，本文明言此一矛盾，兼論三教交融期的思想轉折。本文其研究心得不僅提供觀照《弘明集》一書的新視角，同時也為中國意識形態的發展史注入一種新的詮釋。

## Emperor Wu of Liang on the Immortal Soul : Shen Pu Mieh

### 梁武帝論靈魂不滅：神不滅

Whalen Lai (University of California, Davis)  
Journal of American Oriental Society 101:2(1981)

#### 評介：

「魂神是否不滅」是佛教進入中國以來便一直爭辯不休的議題。雖然印度佛教否定「實體靈魂」的觀念；但在中國，佛教界則認為有必要依賴於「魂神」的概念，方足以說明輪迴業報。東晉時，慧遠及其學生宗炳曾站在佛教立場為此一觀點辯護。至梁時，范縝再度引起論爭。可能是為回應此一批評聲浪，梁武帝才作了〈立神明成佛義記〉，並要求他的臣下對此問題發表意見。其中一位臣子沈績，為此文作了序及注釋。其後此文及其注釋都被收入僧祐所編的《弘明集》。本文即旨在介紹、翻譯、分析武帝的這篇論文。

本文雖以梁武帝的「魂神不滅論」為研究主題，但在行文之際，卻綜合考察了六朝時代的相關議論—包括范縝、慧遠、宗炳、吉藏、沈約、法雲、寶亮的見解，以及《起信論》、《涅槃經》、唯識論中的觀念。顯見作者 Whalen Lai 對中國佛教發展史中的重要議題及文獻資料均甚熟稔；其辨析能力亦在一般水準之上。此文對梁武帝提出「魂神不滅」說的「佛性」觀點，詳就其源起、內容、特徵和流變，一一考索；並與他家互較，理路實甚明晰，持論亦確實有據，堪稱漢學界中專研「梁武帝思想」的代表作。茲將此文摘要翻譯如下：

#### [摘要]：

中國佛教相信魂神 (spirit) 不滅，針對儒家的批評，梁武帝寫了一篇捍衛佛教的論文〈立神明成佛義記〉；試圖利用道家「體用」觀念，來解決永存性的「魂神」(spirit) 與非永存性的事物之間的關係。「魂神」，是「體」，是被動的、永恆的，而「識」(consciousness) 是「用」，是活動的、易變的。他也提出了「陰陽」，來說明「無明與神明」的關係。就此，他預示了唯識的理論，稍後此一思想即呈現在華嚴宗對《起信論》的理解之中。

武帝不只是一個護教者而已，他也是所謂「涅槃學派」(隋代的區分)的一

員。《涅槃經》修正佛教原始思想，認為有永恆的佛性（Budda-nature）。此一觀點與當時中國本土思想對「神」的概念恰巧相合，這部分似可說明《涅槃經》流行在當時中國南方的原因。梁武帝結合這兩種觀念，指出靈魂，即「神」，使人終究會成佛。這一想法建立於《涅槃經》「人人皆有佛性」的義理之上，蓋屬慧遠、宗炳所不知道的另一個經派傳統。

然而，到了隋代，出現反省佛性思想的思潮。吉藏認為，梁武帝的「佛性說」將佛性視為某種實存體（entity），便喪失了它本身「無」和「智慧」的一面；把佛性當成生死流轉中的靈魂，便落入「實在論」（realism）的錯誤。吉藏的批評甚有影響力，以致武帝思想中建設性的一面被掩沒了。確實，梁武帝在指責范縝不孝之時，把佛性之「神」和祖先的神靈混同起來；這一點湯用彤已經指出，湯先生可能也正確地指出武帝如何受宗炳〈明佛論〉的影響。但這些看法太過忽略梁武帝思想中的新要素。表面上看，武帝的文章依賴許多道家、儒家的人性觀念。畢竟他曾身為道教徒，這是可以理解的。他在〈淨業賦〉中也引用了《禮記》，並且作了〈中庸〉最早的注釋。這些事實使一些學者，如 Mori Mikisaburo，認為武帝神不滅思想的論點主要立基於中國本土的人性理解之上。這同樣是太過忽視了此篇文章中的佛教元素。最近，筆者新發現了武帝這篇〈立神明成佛義記〉的第二個注釋，是由當時的詩人沈約所作的，被不正確的編輯收入於道宣的《廣弘明集》之中。由此可以看出當時人思想發展的過程。筆者認為，梁武帝的論文應該獲得公平的對待。

另一個問題是，法雲可能是〈立神明成佛義記〉的背後真正作者。據《高僧傳》，梁武帝曾命法雲回應范縝的挑戰，但是今天並未能見法雲的回應；因此有人認為可能〈立神明成佛義記〉就是法雲的作品。筆者不同意此一看法，因為梁武帝的文學造詣是人所共知的，本不需他人代筆；而且此文有一些道家的筆觸，不太可能由僧人法雲寫出。此文並曾經過沈績以下群臣認可，有影子作者的可能性極低。然而，值得注意的是，武帝的佛性思想與法雲的相當接近，它們都把佛性當成一個在人身輪迴之中的成分。不過二人思想可以上溯至寶亮。寶亮將如來藏等同於佛性。梁武帝取寶亮觀點的一部分（即佛性在某種意義上是內在於人之中的），並將超越的佛性與轉世的靈魂合併。雖然依據吉藏的標準，武帝與法雲都不如寶亮，但他們都已經認識到佛性思想的核心問題：它在人性之中而超離人性。這一點由〈立神明成佛義記〉可以看出來。

就積極的一面來說，有些研究者已經看到武帝所作的突破。有些學者指出，梁武帝是最早完全使用「體用」這個典範的；這是用來解決上述問題的。靈魂的「體」是惟一不變的，是靈魂超越的本性，傾向解脫；靈魂的「用」，即心靈（mind）、

「識」（認識或意識），是變化的、綜合的，屬靈魂輪迴業報的方面。「體用」典範並非梁武帝的發明。蓋由王弼發明，直到僧肇的運用，「體用」一直是處理一多問題的標準方法。它也被成實學派運用在成實論的研究之上。寶亮、范縝也使用過。不過，當時在用語上尙未統一；類似的同義詞如本用、質用等，還被梁武帝、范縝使用著。沈績的注則在用語上比較一致而清楚。

對梁武帝〈立神明成佛義記〉最激進的評價來自於 Hayashi Kemmyo。它指出，一直受爭議的《大乘起信論》，是由中國某一個熟悉如同「梁武帝〈立神明成佛義記〉文中出現的」道家思想的人所作。筆者對此深感振奮。相關事實，例如，《起信論》提出「四信」（佛、法、僧及根本真如），在此之前，「四信」說法很罕見。奇怪的是，〈立神明成佛義記〉同樣提到「四信」，只是未作解釋。而「體用」圖像也出現在《起信論》。這些跡象增加了兩部作品有關的可能性。最近京都大學翻譯的《弘明集》，譯者指出梁武帝同時用「無明」「神明」來指同一個不滅的心靈。與此類似的，「一心二門」的說法也見於《起信論》。日本學者也指出，〈立神明成佛義記〉以唯心主義方式處理「相續」問題，乃早於中國正式接觸印度唯識思想之前。而如筆者另文所指出的，《起信論》似乎在精神分析上受到唯識思想影響，這一點又與〈立神明成佛義記〉的情形類似。

總之，梁武帝的觀念如下：身為護教者，他強調「信」作為行為指引的重要性。而「信」必須立基在正確的理解之上，「信」就是相信遍在的佛性。從寶亮那裡，武帝認為解脫與生死都依賴於如來藏。由《涅槃經》那裡，他認為「心」即是佛性之所在。心的本體是永恆的、不變的，與解脫一致而終將回歸涅槃的；而心的易變、愚癡，則歸因於「識」—傾向於對現象的認識。「體」（心），說明解脫的資格；「用」（識），說明人如何落入世界。此種認為心自然傾向於現象的心理學，較多是佛教的，而不是當時道教的成分。讀完〈立神明成佛義記〉後，可知若將梁武帝的論點直指為本土思想，乃是過於冒然的。武帝當然對佛教有一定認識，並且把它與本土思想結合起來。

梁武帝拒絕把「無明」看成負面或不存在的東西。他認為無明「體上」有生滅。然而，它更進一步將「無明」推向其反面的「神明」，把最終極的根源稱之為「無明神明」。這一做法是否合乎印度佛教是很有疑問的。武帝把思考邏輯推向了極限，沈績則給出了一個道家式的理解，他認為：神明（靈魂）是處於「認知之前」（pre-cognitive）的，是與事物接觸之前的狀態，它需要無明以認知方式來使它活動化，才能得到最終的知識。諷刺地，此種對於「無明」的積極評價稍晚也出現在《起信論》中，而淨影寺慧遠也運用這種道家式的論證來說明「無明」與「真如」的變換。我們很自然地想到，這是「陰陽」的模式。沈績在說明「變」、

「化」的區別時更運用了此一模式。

不止把「神明」置於變化之上，武帝進而把它也置於「善」、「惡」之上。他說，善惡的行為不影響其背後未解脫的本性，沈績對此也作了闡述。另外，武帝也發揮了一個往往被人忽略的佛教觀點。與佛陀一樣，梁武帝反對業報的命定論：輪迴轉世是因為過去的因，但善與惡則是現在的決定。在作者所說的沈約注中，這一點更被強調：「過去的業，只是必要條件，現在的『心』才是直接原因。」沈約並補充說，佛性是未來不可避免的預定結果的原因。梁武帝也認為，善惡不能兩立，因此行為背後一定有一個心靈活動來作為獨立的主體。

沈績基本上是正确的注釋者，提示了一些原文易被忽略的重點。有些看法則是超出原文的，例如，關於「土石無情」的問題，依據注文，則原文似可理解成「土石無情，豈『非』無明（un-enlightened）之謂？」如果對這個問題的回答是「不，土石是解脫的（enlightened）」，在隋唐佛教而言，這就是「非情佛性」的問題。如果梁武帝的看法確是如此，那麼他便比吉藏早 150 年提出這個看法了。當然，由〈立神明成佛義記〉原文無法判斷是否如此。但是由〈淨業賦〉看，可能他認為無生命的無情之物，由於沒有偏邪之見，更為接近「性」本身。畢竟他曾經身為道教徒，可能很早便接受了有生命的宇宙觀。若然，這與前述推想也一致。

總之，梁武帝〈立神明成佛義記〉一文，是一個重要的路標，它標示了中國佛教由東晉慧遠直到隋代吉藏之間的演變過程。

## Review: How Master Mou Removes Our Doubts: A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tsu Li-huo Lun

### 牟子《理惑論》的英譯及讀者反應論研究

Jui-Lung Su

Journal of Chinese Philosophy 22(1995), pp.511-515

#### 評介：

《理惑論》，又名《牟子》，當係漢末牟子所著，蓋為中國人所撰最早的佛教論著。該書共 37 章，係採一問一答之方式，引用《老子》《論語》《孝經》等書，為佛教辯護。歷來研究者，多半著意於此書真偽之考訂與成書年代與釐測，間或藉以說明牟子會通三教之思想義涵。而本書之作者 John P. Keenan 則試圖使用文學批評的方式，以「讀者/反應」論之角度切入《理惑論》研究。作者自承此種研究方式乃是受到聖經詮釋學的啟發。而採用此法以論《理惑論》，實係學界創舉。

本書主要分成兩個主要部分：一部分是《理惑論》的英文翻譯，一部分是導論。在導論中，作者依循以下的脈絡進行論述：1.《理惑論》的目的或意圖；2. 近代學者的相關研究成果；3.文學批評的切入角度；4.「讀者/反應」的批評觀點；5.《牟子理惑論》的情節策劃；6.詮釋即是某一公共團體的功能；7.《理惑論》的辯論內容。

作者認為：《理惑論》所具的一問一答方式，應是牟子思及「讀者/反應」所作的結構佈局，故研讀該書的人理當著意於其文本的建構意圖。他說：文本的意義並不僅限於文本自身，更涉及上下文的脈絡與詮釋。與其問「本文的意義為何」，不如問「本文的目的為何」。文本的意義並非獨立自足，而須涉及讀者的參與過程；所以，研究者應該扮演讀者的腳色。《理惑論》的設計，其實乃是？了使讀者接受佛教徒對古典中國傳統的解釋，從而誘導讀者入其「宣教迷咒」中。John P. Keenan 對《理惑論》的研究，即揭舉出故事層次及話語層次的文化意涵及修辭學講究。同時，更大膽地臆測了牟子建構《理惑論》的情節策劃。

John P. Keenan 擺脫歷史考據法的侷限，不取近代學者研究方式，試圖援引西方文學批評的理論，來解釋《理惑論》的寫作策略與意圖；如此雖不免令人覺得有些主觀，卻替牟子思想的研究面向開通了一條新蹊徑，並提供了一種新的詮釋可能。



# Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih

## 古代中國的醫師、算命先生與魔術師：正史方士傳選譯

Translated by Kenneth J. DeWoskin

Columbia University Press, New York 1993

評介：

本書題為《古代中國的醫師、算命先生與魔術師：正史方士傳選譯》，由「導論」與「方士傳選譯」兩部份構成。導論部分，作者對「方士」之名稱、特質、源流背景、方士的方伎、方士與正統史家、方士與故事文學的發展等作了概論性的介紹。雖然其中偶有較特殊的看法（例如：作者認為方士之「方」有「四方」之意，這反映出方士屬於與正統思想相對的遠地異端思想），大致說來，此只是普通的背景說明，目的在於使讀者對「方士」這一特殊群體有一般性的認識。

「方士傳選譯」部分，作者選譯了《後漢書》、《三國志》、《晉書》中的部分方士傳記。然而選擇的比例不一，選自《後漢書》者有 1.任文公 2.郭憲 3.許楊 4.高獲 5.王喬 6.謝夷吾 7.楊由 8.李南 9.李郃 10.段翳 11.廖扶 12.折像 13.樊英 14.唐檀 15.公沙穆 16.許曼 17.趙彥 18.樊志張 19.單颺 20.韓說 21.董扶 22.郭玉 23.徐登 24.費長房 25.薊子訓 26.劉根 27.左慈 28.計子勳 29.上成公 30.解辜奴、張貂、壽光侯 31.甘始、東郭延年、封君達 32.王真、郝孟節 33.王和平；選譯自《三國志》者有 1.管輅 2.朱建平 3.周宣 4.華陀；選譯自《晉書》者則唯「戴洋」一家而已。作者表示，選譯的標準有三：（1）避免重複，如華陀，既選譯自《三國志》，則《後漢書》的華陀部分便從略；（2）避免枝節，如《三國志》的杜夔部分，因只是精通音律，故不譯；（3）呈現方士典型，如《晉書》只選譯戴洋部分，因為他是典型的星占專家，餘者則不是，故從略。據此，可以看出，選譯的目的還是在於使讀者對於所謂典型的方士有所認識，而作者所謂方士典型，即書名所提示的「醫師、算命先生與魔術師」。

本書之貢獻，顯然翻譯多於研究。題目看似精彩，其實內容不過是《後漢書》、《三國志》、《晉書》中「方士傳」的選譯而已。但對西人研究中國早期「道教方士」，自是提供了文本翻譯上的便捷之路。

## Ge Hong. Baopuzi nei pian

### 葛洪《抱朴子內篇》

Trans. And Ed. By James R. Ware.  
Cambridge: The M.I.T. Press, 1966.  
Xii, 388pp. Index, Appendices

#### 評介：

學界對中國煉金術的研究興趣，起於西元 1925 年 Obed S. Johnson 於柏克萊發表的博士論文《中國煉金術研究》。爾後十年中，麻省理工學院便成為西方學界從事中國煉金術研究的學術重鎮，有機化學教授 Tenny L. Davis 對此課題之研究，貢獻卓巨。他與旗下一些研究化學的中國學生合作，英譯了許多道教煉金術的基本文獻，James R. Ware 的《抱朴子內篇》英譯，便是接續 Tenny L. Davis 對《抱朴子》書的片段性翻譯及研究成果而發的。

一般評論家均盛讚此書替「中國道家研究」者提供文本翻譯的功勞。然因譯事不易面面俱準，許多值得商榷的地方也並非沒有。例如，譯「道」(Tao) 為「God」，便易與希伯來文化中的「人格神上帝」或「全能者」(Almighty) 產生意義認知上的混淆。再者，太過拘泥每一語詞語彙的直譯，卻又未嘗提供充分的註解，有時也會使原先就晦澀難懂的道教經文，更加顯得無法理解其真實原意。然而，《抱朴子》書能以英文問世，其實已極難能可貴，因它可使西方研究者容易憑藉著去進探 320A.D 前後的中國煉金術、醫學及道教文化。

## 「僧肇」西文研究綜合評介

歐美有關「僧肇」或「肇論」的研究，目前仍相當有限，但是，圍繞僧肇或《肇論》的研究面向，諸如僧肇的生平疑點(Tsukamoto Zenryu, *The dates of Kumarajiva and Seng-chao reexamined*)、〈涅槃無名論〉的真偽問題(Liebenthal Walter, *Chao-Lun:the treatises of Seng Chao*)、《肇論》〈物不遷論〉的討論(Liu, Ming-wood, *Seng-chao and the Madhyamika way of refutation*。Berman Michael, *Time and emptiness in the Chao Lun*)等問題，都已經有所論述。此外，歐美學者還特別注意到僧肇思想中的神祕主義成份，如 Robinson Richard H., *Mysticism and logic in Seng-chao's thought*。除了以上的研究面向之外，Cai, Zongqi 又嘗試就語言分析的角度，把僧肇與 Derrida 作比較研究，或許此一比較哲學的研究方向，可以作為未來國內有關僧肇研究的一種新的思考方向。但是，從以上這些研究中，仍然可見歐美「僧肇研究」尚有很大的開拓空間，如〈不真空論〉、〈般若無知論〉和〈涅槃無名論〉等論文的思想，都尚待進一步的研究和開發。

### **Chao-Lun:the treatises of Seng Chao**

#### **僧肇之《肇論》英譯**

Liebenthal Walter

Hong Kong: Hong Kong University Press, 129p, 1969

#### **評介：**

歐美有關僧肇或《肇論》的研究，其中最重要的著作，當首推 Liebenthal Walter, *Chao-Lun:the treatises of Seng Chao* 一書，此書是中文《肇論》的英譯本。但是，此書絕非純粹只是翻漢為英的譯本而已，事實上，舉凡僧肇的生卒年問題、〈涅槃無名論〉的真偽問題、《肇論》的思想等，Liebenthal Walter 都有所論述。除了就僧肇研究的諸種問題提出討論之外，在翻譯的同時，Liebenthal Walter 也對重要的哲學觀念加以注釋。因此，Liebenthal Walter 此書，可以說是他本人對僧肇及《肇論》的研究總集和心血結晶；更是歐美僧肇或《肇論》研究中最重要著作，幾乎所有相關的研究，都是以此書作為研究的文本；尤其是 Liebenthal Walter 對於《肇論》思想的解讀，更成為了歐美研究者對於僧肇思想理解的起點。

## Time and emptiness in the Chao-Lun

### 論《肇論》中「時間」與「空無」的觀念

Berman Michael

Journal of Chinese Philosophy, 24, pp. 43-58, March 1997

#### 評介：

Berman Michael 此文是討論《肇論》〈物不遷論〉思想的短篇論文，本文由(1)前言、(2)語言和限制、(3)時間和空性、(4)結論等四個部份組成。在「語言和限制」一節中，Berman Michael 討論了僧肇對於語言的態度：既體認到語言的內在限制，認為語言不能表達最後的真實，但是，又不得不使用精確的語言，嘗試盡量貼近真實。作者認為語言的內在限制，正是使《肇論》的文字充滿矛盾和張力(如「動而常靜」、「靜而常動」等)的原因。在「時間和空性」一節中，作者主要討論了龍樹和僧肇對於「時間」的不同看法。結論是：龍樹認為過去、現在、未來的三世的時間是不存在的，是性空的；但是，在僧肇的思想中，卻似乎發展出了有獨立之「時間」的觀念。本文的結論是正確的，然而，作者在面對僧肇〈物不遷論〉的思想時，僅僅是抓住了三世的時間觀念來討論，而幾乎完全沒有提及動靜的問題，這可能本文不足之處。因為，雖然〈物不遷論〉真正要處理的，是「時間」的問題，但是，在佛學的討論中，時間問題與動靜、去來等問題是不能分割的。而且，在討論龍樹與僧肇「時間」觀念的差異性時，作者對於龍樹的中觀學並沒有討論，這也是本文略嫌不足之處。

## Seng-chao and the Madhyamika way of refutation

### 僧肇與中觀學派的反證方法

Liu Ming-wood

Journal of Chinese Philosophy, 14:1, pp. 97-110, 1987

## 評介：

本文雖然名為〈僧肇和中觀學派的反證方法〉，但是，論文的主要內容，卻不是討論《肇論》與中觀學派的「反證方法」，而是以分析僧肇〈物不遷論〉邏輯上的謬誤為主要內容。但是，作者對於〈物不遷論〉的批判，卻是建立在他所謂的「常識的立場」(Judged from the commonsense standpoint) 上。當然，〈物不遷論〉在《肇論》的四篇論文中，的確是時常遭到質疑的一篇論文，但是，此文之所以遭到質疑，是因為僧肇似乎對於中觀學派的「三世」的時間觀，缺乏正確的把握。但是，作者對於〈物不遷論〉如此具有深度哲學義涵的論文，沒有從佛教思想史的角度切入，卻居然以「常識的立場」作為論證和評斷的根據，這顯示本文的作者對於佛教思想史，尤其是各部派佛教思想的一無所知。

## **Derrida and Seng-zhao : linguistic and philosophical deconstructions**

### 語言與哲學上的解構主義者：Derrida 與僧肇

Cai Zongqi

Philosophy East and West, 43:3, pp. 389-404, 1993

## 評介：

從本文的題目可知，本文主要是就法國解構主義哲學家 Derrida 和僧肇的思想作一番比較研究。作者首先探討了 Derrida 和僧肇的語言和句法的特質；再進一步討論 Derrida 和僧肇如何論證「實體」觀念的不可能性；最後討論了 Derrida 和僧肇所使用的「雙遣」的否定方法，以及他們所以顯示的哲學義涵。作者認為僧肇充分利用漢字單音字的特徵，利用單字的組合，表達形上學的解構的概念，這種文字上的運用比 Derrida 的文字使用，有著更強的力量。作者利用語言分析的方法，分析研究僧肇的思想，並與 Derrida 的語言運用方法作比較，這是頗富新意的嘗試。但是，對於漢語使用者來說，作者的論述，仍然未夠深入。

## Fan Chan's Treatise on the Destructibility of the Spirit and its Buddhist critics

### 范縝的神滅論及其對佛僧的批判

Ming-Wood Liu

Philosophy East and West, 37:4, pp. 402-28, 1987

#### 評介：

從范縝的〈神滅論〉中，可以看出佛教徒與非佛教徒間對「魂神不滅」問題的激辯。因此，透過詮釋此一激辯的實質內容，並分析其間的差異所在，將有助於把握〈神滅論〉的真正意義與價值。

作者指出：如果我們的立場與范縝當代的佛僧一樣，均承認「靈魂不滅」是重生、轉生觀念的基礎，便會發現范縝根本無法完成他的辯難。這不僅歸因於范縝拒絕聆聽佛教徒的說法，更重要的原因，在於范縝的自說自話，以及他對佛教理解的成見。作者認為，范縝雖然一直抨擊「神不滅論」，其實並未提出建設性的佐證，反而是避開了佛僧對其「神滅論」論點的駁難。故近代中國大陸學者太過盛讚范縝的唯物論的主張，便失之公允。

作者進而指出，范縝所提及的兩種唯物論的假說，一是肉體與靈魂為一體，一是靈魂依賴肉體。他由此發展出一幅「人」的圖像，即「人」的存在乃是包含了知覺、情緒、智力、生與死等種種面向。這樣的圖像就當時的知識水準而言，具有高度說服力。若對照西方文學中以辯證法對抗靈魂不朽論的著名論述，如 Lucretius( circa 99-circa55 B.C )的 *De Rerum Natura* 和 Thomas Hobbes( 1588-1679 ) 的 *Leviathan*，其實也呼應了范縝的神滅理論及論證方式。本文涉及此一研究視野，似乎已為東西文化的異同，指示了另一扇可待研究的空間，實在具有相當啟發性的意義。

## The Essays of Juan k'ang on Residence and Good Fortune

### 阮侃與嵇康論「宅」與「吉凶」

Robert G. Henricks

Journal of Chinese Philosophy 9 (1982) pp.329-347

#### 評介：

阮侃的〈宅無吉凶攝生論〉及嵇康的〈難「宅無吉凶攝生論」〉，係以討論「宅與吉凶命運關係」為主題的兩篇「論難體」文章。本文係針就這兩篇文章的形式脈絡，進行文體結構的分析。作者指出：在這一「論」一「難」中，辯難者於揭示出原始命題後，先稱「論曰」（即或多或少、逐字逐句地引用原文），然後繼之以「難曰」、「答之曰」（即提出自己的意見進行抗辯），如此一來，即可有效地掌握住對方的論點，充分地提出辯駁的意見。然而，這種「論難」的形式，不需要全面性地反駁對方的每一項論點，也不需要按照對方議論的次序進行。舉例來說，假設首位論者為其主張提出五項說明性的論點，則辯者可能先駁斥其「論點三」後，繼而駁斥其「論點一」或「五」，再呼應「論點三」及「論點四」的駁議即可。

文中，作者也分就阮侃與嵇康的〈宅無吉凶攝生論〉及〈難「宅無吉凶攝生論」〉二文，來分析二者間的形式與關聯；於是，將阮侃的〈宅無吉凶攝生論〉析出十二項主要論點（其中又涵攝分項論點），同時即與嵇康的〈難「宅無吉凶攝生論」〉的十二項論點暨分項論點，一一進行比對，如此乃可突顯出二〈論〉間的對話與駁辯方式。

最後，為了使讀者能夠更全面地理解二〈論〉的內容，作者並附上阮侃〈宅無吉凶攝生論〉及嵇康的〈難「宅無吉凶攝生論」〉的英文翻譯。故若針對西方漢學界的需要論，本文可說是一篇基礎性的論文，因它只針對魏晉時期始見的「論難體」文章，進行形式結構的分析，卻尚未觸及思理內涵的探討。

## Review: Early Mādhyamika in India and China

### 〈印度與中國的早期中觀派〉書評

By Richard H. Robinson.

Madison, Milwaukee and London: The University Of Wisconsin Press, 1967

Reviewed by Leon Hurvitz

Journal of American Oriental Society, 90.2 (1970)

#### 提要：

作者 Robinson 是有名學者，可惜對於中印文化經由佛教交流的盛事，只以「結論」一章的區區六頁處理，實為美中不足之處。且作者此書主題正在處理「文化散布」問題，他自己也討論過不需要預設文化單元 (unit of culture)、個人文化差異性、文化價值如何在社會慣例中學習、與傳記資料之不足處等等問題。

關於印度觀念對於中國的衝擊，作者認為，每個個案都是「同化」(assimilation)作用的指標。所謂同化作用有不同層次，由認知、逐漸接受觀念、結構的模仿、到拒斥相互競爭的觀念之完全接受，最後評價與超越。以下作者提到特殊概念傳布的問題，可惜他並未說明什麼是特殊性。

第二章，約有 50 頁用來處理印度早期中觀派。其特色在於，不像其他已有的西方研究只將焦點專注於印度，Robinson 時時照應到中印之間的聯繫。中觀自是指龍樹，他由鳩摩羅什介紹入中國，此對中國佛教有重要的意義。不過，印度未留存關於龍樹的細節資料。鳩摩羅什翻譯了龍樹的傳記，但此處所謂的翻譯只是對中國人而言如此，依據對鳩摩羅什的認識，對我們而言並非如此。作者在此也只是引述了中國的資料與現代的研究成果而已。

中國的中觀派本指「三論宗」，因此作者接著介紹三論(或四論)，即《中論》、《十二門論》、《百論》與《大智度論》，它們只有中文本存留。前三者無疑是梵文譯作，而《大智度論》依照現代觀點，同樣應該說是鳩摩羅什的作品。以下作者討論中觀派的重要觀點，根據是 karika 與月親 (candrakirti) 的《中論疏》，這是少數現存的梵文中觀作品之一。接著作者討論龍樹的邏輯，將它與亞理斯多德的邏輯相比較。然後討論龍樹與《般若經》關係。最後以中觀派與其他佛教與非佛教之學派相互比較。作者說，對於中國人而言，印度佛教與婆羅門教的爭論是不重要的，他們都只是外道而已。

總之，第二章處理印度中觀，但注意它對中國佛教的影響與重要性，這與歐



洲學界只注意印度，或日本學界只注意中國的情形不同。

第三章處理鳩摩羅什。在 Nobel 與 L'evi 的研究之後，鳩摩羅什的生平已沒什麼好說。作者接著討論鳩摩羅什的翻譯方法。他引用了橫超慧日的文章〈鳩摩羅什的翻譯〉，不過其方法是內證的，因為橫超氏不懂梵文。接著作者比較 *karika* 的原典與鳩摩羅什的翻譯，並對二者附上英譯，指出鳩摩羅什翻譯的長處與失誤。作者認為，雖然有許多錯誤，但基本上羅什的翻譯還不至於妨礙讀者對中觀思想的整體理解。

不幸的是作者疏忽了一個事實，鳩摩羅什事實上自己不作翻譯，因為他不能讀或寫書面中文，只能說口語的中文。因此他以吟誦方式，由弟子將口語寫成書面語。在他與書寫者之間有一道牆阻隔著。

鳩摩羅什不是原創思想家，他的想法要由其《維摩詰經注》及其與慧遠的來往書信中觀察。Robinson 用了 8 頁來處理，此部分很值得閱讀。

以下的三章處理鳩摩羅什初到時期中國中觀的發展，以慧遠、僧叡、僧肇為主。尤其是慧遠，因為他是一個獨立的思想家，在鳩摩羅什到來之後仍然堅持一部分自己的看法。作者特別處理他的「神」概念，作細節討論，並且翻譯注釋其〈大智度論抄序〉。

以下處理僧叡與僧肇，特別是後者，特別討論其《肇論》中的部分論文、《與劉遺民書》，以及其《維摩詰經注》。這部分有 30 頁之多。

接下來的一章題為「結論」，但內容仍是論此三人。

最可惜的是最後一章，《舊三論宗的系譜》。當場其傳法世系是後來追溯的，其不可靠十分明顯。作者用了 10 頁分析，但卻沒有說明自己的立場。

最後部分是附錄的原典英文翻譯。1.《道行般若經》目錄，2.鳩摩羅什與慧遠來往的 4 封書信，3.慧遠的〈神不滅〉與〈沙門不敬王者論〉，4.慧遠、僧叡、僧肇所作的「四論」的序，5.《肇論》中的三篇論文。這些翻譯十分精確用心，註解部分亦然，並指出種種不同的譯法。Robinson 可說是西方世界最擅長閱讀中國佛教文獻的學者。

# The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajna Ontology

## 道安般若存有論中的道家思想成份

Arthur E.Link

History of Religious V.9-10 (1969/70-1970/71)

### 提要：

#### 一、導論

道安 (A.D.312-85) 一生主要的志趣在於理解般若經典的教義。當時對「空」(sunyata) 概念的理解方面有許多詮釋上的分歧。這些分歧與爭議刺激了哲學思想的進一步發展，而道安的一生可說就處於這些辨議的中心。

般若思想的流行，一個主要的原因是它與玄學類似，因而能在名士清談的圈子裡傳播。當時所謂的「家」或「宗」，即經典注釋學派，都把注意力集中在般若經典中「空」概念的解釋上。佛教所說的「空」常常被等同於道家思想中的「無」或「本無」。而如湯用彤所說，當時「本無」幾乎被當成般若研究的同義詞。而事實上，在最早的翻譯經典中，「本無」甚至用來譯稱「真如」(tathata)。

本文目的是：1.引證一些現存的關於這些學派的文獻，以觀察他們的詮釋方式及問題的性質。2.由此，檢視道安的「本無」、「性空」觀點。3.由道安其他現存的文獻檢證這些觀點。4.指出道家對道安思想影響。

#### 二、六家七宗

最早提及「六家」的是僧叡《毗摩羅詰堤經義疏·序》，並說「性空之宗，以今驗之，最得其實」<sup>1</sup>。其中未指出「六家」究竟何指，可能「性空宗」是指道安學說。進一步資料，有待元康《肇論疏》。先略論「有」、「無」兩概念。

##### A. 「有」與「無」

在古代中國，「有」與「無」原本指現象的呈現與消失 (presence & absence)，老莊哲學給與它們抽象的存在與不存在 (existence & nonexistence) 的意義。在佛教引入之後，「空」、「有」、「無」被分別用以譯指“sunyata” (空)、“bhava” (存在, being)、“abhava” (不存在, nonbeing)。而在道家的用法中，「無」通常指稱原初的未分化階段 (primal undifferentiated

<sup>1</sup> 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》(北京大學 1997)，頁 164。

state)，而「有」則是指其後已顯現的事物（manifested things）；或者二者分別指事物之間呈現與消失（presence & absence）的交替的階段過程。在佛教傳入之前，「無」已經有這樣的抽象意義：1.指一個初始的統一狀態，其中存在與不存在（being & nonbeing）是未分化的。它不可名狀，包含了一切的可能性，是在一切存在背後的世界本原。在道家思想的意義上，它可以被稱為「本無」。2.「無」只是指現象的呈現與消失（presence & absence）。可以看到，對於「有」、「無」的使用很容易與佛教的“bhava”（存在）、“abhava”（不存在），甚至是“sunyata”（空）混淆。

## B.元康對「六家七宗」的說法

唐·元康《肇論疏》，對於陳·慧達《肇論序》中所說「或六家七宗，爰延十二」之說作了解釋。元康指出，梁·釋寶唱《續法論》提到宋·曇濟作《六家七宗論》，指出了「本無」、「本無異」、「即色」、「識含」、「幻化」、「心無」、「緣會」七宗之名。而所謂「十二」之說，據寶唱所言，是僧鏡《實相六家論》依真俗二諦解說六家思想，故「爰延十二」<sup>2</sup>。依湯用彤之說，僧鏡與曇濟所說六家並不相同，亦未標明為何人所說，但其所說的第一、二家似可與曇濟所說本無、本無異宗相應。

僧鏡指出第一家思想是「以理實無有為空」。這是說最終的真實，即是以不存在（nonexistence）為「空」。但如此則與般若思想大異。不過，僧鏡並未表明此即「本無」思想，且在道安其他的思想材料中，此種看法是被他否定的。

至於僧鏡所說的第二家，湯用彤認為即是本無異宗。其主張是「色性是空為空，色體是有為有」。「色體」一詞非印度原有，乃是中國的創造。「色性是空為空」符合佛教義旨，但「色體是有為有」則否。若此真是本無異宗思想，顯然這也是一種混合雜揉的看法。

有一個疑問是：誰是本無或本無異宗的人物？除了道安，相關材料指出竺法汰、慧遠、竺法深、支遁都是。湯用彤指出，可能是另一個慧達的所寫的《肇論序》把慧遠之學說與「本無」聯結起來：「廬山遠法師本無義云：因緣之所有者，本無之所無。本無之所無者，謂之本無。本無與法性同實而異名也。」<sup>3</sup>此模式來自《老子》「此二者同出而異名，同謂之玄」。道安也用此模式來處理道與智慧，或智慧與慈悲的關係。

湯用彤也指出，王洽〈與支道林書〉責備支遁所說以即色義言「本無」

---

<sup>2</sup> 同 1.，頁 164-165。

<sup>3</sup> 同 1.，頁 169。

<sup>4</sup>。這都說明當時「本無」一詞已與般若研究之同義，當時有許多關於「本無」的理論。

### C. 曇濟之《六家七宗論》

關於道安「本無」之說，比較完整的引述見於寶唱《名僧傳抄》所引曇濟《六家七宗論》<sup>5</sup>。首先，他指出「如來興世，以本無弘教」；其次，他將「本無」之說與「無我」說聯結起來；第三，他指出「本無之論，由來尚矣」，意圖將此思想上溯至佛陀時代，與老莊玄學劃分界限。道安十分清楚玄佛關係，在〈鼻奈耶序〉中即說：「以斯邦人老莊教行，與《方等》經兼忘相似，故因風易行也。」<sup>6</sup>道家所說的「兼忘」，是消除主、客對立，回歸自然無為；這與佛教法、我二空的主張類似。這種情形，使得中國士人認為真理早就已經在中國本土思想中。孫綽〈喻道論〉便批評了中國人這種自己為是的主張。

回到道安思想。他在此說的是一時間性的世界創生過程。他說「冥造之前，廓然而已」。「冥」指不可見不可知的、創生之前的階段（state prior to creation）；「廓然」則是至大、至空的無限的開放性（illimitable openness）。這是世界創造之前的渾沌未分（nonmanifestation），與已經顯現而分化（manifestation）的現象世界不同。在此他使用的模型是「本無」與「未有」、或「無」與「有」的相對。其次，他利用道家「元氣」「陶化」的說法解釋創造過程，認為創生不是一瞬間之事，而是不斷演化的過程。而此「權化之本，則出於自然」。自然（self-so）只是「自然自爾」。對道安而言，「本無」是「有/無」二分對立的潛在狀態（latent state）；而它的動態作用即是「元氣陶化」。一切演化過程都潛在於「本無」之中。所謂「本無」並非有無對立之「無」，因此他說「非謂虛豁之中，能生萬有也」。

關於「虛豁」一詞，詞義本與「廓然」相似。道安以「廓然」說「本無」，而「虛豁」只是有條件的、有限的「無」（absence）而已。對比於支道林在〈大小品對比要抄序〉中說「至無空豁，廓然無物者也」<sup>7</sup>，可見其相似性。而這不只是文字使用的巧合而已。道安與支道林都發現，般若空不只是單純地指事物或其性質的不存在與缺乏（absence）而已。故支道林說「夫無也者，豈能無哉？……無不能自無，則無非無矣」。他們二人都知道《老子》「有無相生」之理，故說「無不能自無」。對他們而言，「有無之無者，非本無之無也」。

<sup>4</sup> 同 1，頁 170；原文載《廣弘明集》。

<sup>5</sup> 同 1，頁 174。

<sup>6</sup> 同 1，頁 163。

<sup>7</sup> 梁·僧祐《出三藏記集》（北京中華書局 1995），頁 298。

道安此說還有另外一面。他說「夫人之所滯，滯在未有。宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也」。這從客觀的世界本原的探求，轉而為主觀宗教啓示。在此「本無」同時是人力可以達到的。既然人的存在是本無的「剝落」(exfoliation)，人經由自覺努力可以回歸本無、那原初的統一。

所以：1.「本無」是「有/無」二分的現象的根源。2.「本無」不是不存在(absence of things)。3.「本無」一如《老子》所言「虛而不屈」，現象的一切即本無之「剝落」，本無潛存地包括了一切。4.人的存在雖然是「未有」，但並非完全脫離本無。5.「崇本可以息末」。

### 三、道安作品中的「本無」、「性空」概念

「本無」、「性空」字樣未出現在道安現存的經序中，或許他有意如此。但可以發現，道家的詞彙，如：道、德、無欲、無爲、兼忘等等，大量出現在他的經序作品中，而且早晚期皆然。當然，如 Robinson 所說，我們不能只以詞彙的出現來斷言道安的思想體系，而應該注意這些詞彙的出現究竟只是「修辭結構」(rhetorical figures)，還是真正的「術語」(technical terms)。畢竟當時的作者常常依據佛教「方便」的原則寫作，以吸引不同背景的讀者<sup>8</sup>。雖然如此，在道安經序出現的「本無」概念確實是他理解佛教教義的基本結構原則。

可能道安對於「空」的理解不只來自於經典的閱讀研究，還包括他自身實際的體悟冥想所得。因此，老莊哲學、《易傳》等文化傳統作為他的思想原型(archetypes)，一直出現在他的表達方式中。所謂「原型」，是指處在某一時空，某一文化條件下，對人們而言不證自明的基礎概念模型。「本無」即屬於此種「原型」。當時處在中印文化交流中心的道安，會使用「本無」整合二種思想是很自然的。以下以道安早期的三篇經序，及晚期的二篇經序來檢證。

首先是〈安般注序〉<sup>9</sup>。此處說「執寂以御有，崇本以息末」，與前引曇濟《六家七宗論》所說極類似，「本無/未有」的模式亦相同。在此他用「方便」的說法，以《易傳》所說聖人「開物」、「成務」來比擬佛教的神通。又說「無爲故無形而不因，無欲故無事而不適。無形而不因，故能開物；無事而不適，故能成物。成務者，即萬有之自彼；開物者，使天下兼忘我也」。此處所說的「崇本」即是忘人我之別的精神境界。這也就是「本無」的內在

<sup>8</sup> 同 7，頁 1〈序〉：「夫真諦玄凝，法性虛寂，而開物導俗，非言莫津。」

<sup>9</sup> 同 7，頁 245。

精神內涵。藉由「損之又損」、「忘之又忘」的過程，最後與真如，亦即「本無」合為一體。

其次為〈道地經序〉<sup>10</sup>。此文受玄學，尤其是王弼影響至明顯。「日酌之而不竭」，看似《老子》第4章「道沖而用之或不盈」。又說「返精者無數而不滿」。「精」在《老子》是指生命力或能量而言，萬物由道得到「精」，最後反歸於道。「返」或指死亡之歸返，或指精神上回歸道之純一；後者即道安此處所說之意。於此，道安又說「髦彥六雙，率由斯路，歸精谷神，於乎羨矣」；此顯然出自《老子》第6章「谷神不死，是謂玄牝」。道安在此用道家的「谷神」，作為佛教最高「空」境界之象徵。

其次為〈大十二門經序〉<sup>11</sup>。關鍵在於「淫有之息，要在明乎萬形之未始有，百化猶逆旅也」一語。此處「乎萬形之未始有」也就是上文所說「歸精谷神」，也就是「宅心本無」。

以上三序大約是避居濩澤時期作品（A.D.357 左右），其後襄陽與長安時期之作品，是道安致力般若研究成果之呈現。

首先是〈道行經序〉<sup>12</sup>。此處也說「兩忘玄漠，塊然無主，智之紀也」、「據真如，遊法性，冥然無名者，智度之奧室也」。有趣的是，他批評道家的「執道御有」，只是「有為之域」，未至「冥然無名」的境界。儒家的「名教」，老莊的「遠想」都只是「智度之遽廬」而已。弔詭的是，「遽廬」就是《莊子》的語彙！

關於「道動必反，優劣致殊」一語，涉及一多問題，有多種可能的解釋。如「反」是辯證的反？或是指業報轉生而言？或是此處承繼了向秀、郭象的「分」概念？作者認為，「反」就是「歸返本原」。

最後是〈合放光光讚略解序〉<sup>13</sup>。此處說「般若波羅蜜者，成無上正。真道之根也」，讓人聯想到《老子》第6章「玄牝之門是謂天地根」。道安對「根本」的道家創生義的理解可能受王弼《老子注》影響。因此又說「如者，爾也，本末等爾，無能令其不爾」。可以看到他與王弼在思想與表達上的類似。而且，此與前引曇濟文「權化之本則出於自然」、「自然自爾」亦相似。在此，道安用「爾」修形容「真如」一佛教的究竟真實。

以下道安說「佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也」。此處談論佛的化身與法身問題。不過關鍵在道安的表達方式：「綿綿常存」出自《老子》第6章「綿綿若存，用之不勤」。下文又說「法身者，一也，常淨也」。

<sup>10</sup> 同 7，頁 366。

<sup>11</sup> 同 7，頁 253。

<sup>12</sup> 同 7，頁 262。

<sup>13</sup> 同 7，頁 265。

有無均淨，未始有名」，與《老子》第 1 章類似。「未始」二字，表露了道安對於中國原有創生本原問題的關心。

接著道安敘說「真際」，「法身」的同義字。云：「真際者，無所著也，泊然不動，湛然玄齊，無爲也，無不爲也。」「泊然不動」出自《老子》20 章，「湛然玄齊」是對《莊子·齊物論》的一個縮略，「無爲無不爲」則出自《老子》37 章。道安必然也十分熟悉王弼的《老子注》，並受其影響。

此文最後一段文字，如 Zurcher 所說，可視爲當時佛－道思想對於《老子》第一章的詮釋。「可道」與「常道」在此「同謂之智，故不可相無也」。

總而言之，道安認爲，萬物萬形有其存在依據，此即「自然」。而自然也就是「本無」，一個無限而未分化的先在階段。「元氣」是它的動態作用，像是《老子》與王弼說的「玄牝」。道安也說，般若的智慧是成佛之母、解脫之根。作者認爲對道安而言，「般若」，對空的理解，等同於「本無」，這一切事物的根源。而他未曾擺脫道家對於世界創生之關心這一面。作者也認爲，道安認爲「本無」在本質上就是「自然」，而「自然」對他而言就是「真如」——也就是不可名狀的「佛」——的基本面向。

# The World Concept of Chu Tao-sheng

## 竺道生的世界觀

Walter Liebenthal

Monumenta Nipponica Vol.12-13 (1956-58), pp.65-103

提要：

本文旨在竺道生對於佛教思想的想法與詮釋。分爲 19 小節。

### (一) 聖人 (Sage) 是宇宙之理 (Cosmic Order)

道生在廬山時參與關於最高存有的討論，與慧遠一樣，受到郭象《莊子注》中「理」(order) 概念之影響，他把「佛」視爲宇宙之「理」的擬人化。莊子認爲「理」即「道」即「自然」(nature)。道生認爲「佛」是與「理」完美和諧者，佛之「法」(Dharma) 即「自然之理」。佛與「理」是同一的，是一切的根源與目標，順從「理」便達到涅槃。作爲根源，「理」就是「體」或「無」，也等於「空」或「無爲」。「空」作爲世界根源，是「一」，與世界的「多」對反，世界終將復歸於此根源。世界是虛幻而它才是真實，然而二者並不相離，只是同一物的不同方面。萬物在未分之前是同一的，亦與佛合一。這是道生對於佛的最早想法。

### (二) 印度與中國的佛

在印度，佛是覺者，人人都可能成佛；佛不具「宇宙性」(cosmic figure)，人可成佛，但不成爲那一個特定的佛。但因爲佛是一樣完美的，所以也可以說是「一」，這是指其「法身」，即涅槃所得的完美性一致而言。雖說「法身」充滿「法界」，但佛仍然是一個人 (person)。只是覺悟者最後無身而與「法」爲一。道生認爲，佛是存在 (Existence)，我們都屬於佛但是尙未完滿。佛與萬物等同，但不是指萬物的「多」而是萬物的「合一」。它是我們所由來與將復歸的「一」，是宇宙性的，非個體的，人格化的。

### (三) 佛的回應—感應與三世

但在通俗佛教中，下層人民將佛視爲拯救者，祈求佛之「感應」。道生以中國之聖人比擬佛。它有力、慈悲，具有隱顯二面，分別爲世界根源與眾生之回應者。「感應」出自《易·咸卦》。莊子所的「感」、「應」是自然的作用。它本是指客觀的和諧呼應，但逐漸有意志作用的意味。到通俗佛教中，佛變的感應便得可以改變命運或干涉業報。在印度，因果或三世的概念相似於中國的歷數，它是一



種宇宙的力量與法則。這是完全機械 (mechanical) 的，排除「天」的裁決地位。此一法則，保證人努力就能解脫。即使佛也不能干涉「業」的法則，人只能憑自己的力量克服業報輪迴。但是在通俗佛教中，經由祈禱奉獻，佛可以改變人的業報。道生的目標，是成佛，即與「理」合一。他認為求佛庇佑、往生淨土這種小目標不值得追求。他說的「感應」另有意義。

#### (四) 道生的感應觀

道生認為，佛的「感應」是「自然」的，如形影聲響一般。佛所授予每一物的，都符合其自然，故其教有三乘之別。印度佛教的救贖理論很複雜，而佛的角色只限於「轉法輪」，即種植「善根」。其後依據業報律，善根成熟眾生自會成佛。另一種理論則區分種姓：有人注定解脫，有人依行為可解脫，有人注定不能解脫。道生拒斥後者的說法，並對前者進行改造。他認為眾生都賦有「種子」，經由佛的引導，終有結果之日。佛的角色類似「父」。而人的責任在於愛佛信佛。在印度，業報是非人格的力量；到了中國，變成由閻王主管。道生則認為，只有自己能決定未來。

#### (五) 應身 (化身, The Body of Response)

道生所說的「應身」是指佛日常顯現來教化眾生的化身。他認為，「應身」其與作為宇宙根源的佛「體」之間，是體用關係。在印度，佛有「法身」、「化身」、「報身」之說。在中國，有時「化身」也譯成「應身」，而「報身」則譯為「真諦」。

#### (六) 佛的回應是有條件的 (conditioned)

如上所述，在印度，有沒有善根決定人能不能得救。在《大般若經》中說，有些人「無度因緣」，他們的因緣尚未成熟，不能受佛法。中國的詮釋不同。對道生與同時代人而言，有緣無緣的事實，暗示佛如同「自然」，不能像人一樣自由決定行動。道生的問題，如法瑤的挑戰所示，如果佛是自動的，那麼誰在引導我們？道生認為，佛的回應是有條件的，依眾生處境而不同。可能與人一起受苦、一起解脫。法瑤的看法則是，佛的「身」是一，只有「跡」是雜多的。

#### (七) 道路與目標

佛即是「理」，認識理即是目標。達成目標有一定方法，有許多步驟。其中沒有捷徑。在印度，有修行位階的說法，並認為功德是必要的。但道生認為，若太過強調步驟，會取代目標，反而形成障礙。《老子》「損之有損」之語常被道生引用。他認為修行之路不應該增加糾纏。它不只是一個接著一個的階梯而已，這個旅程有盡頭。對道生而言，迷與悟的世界並非一體兩面，而是同一過程的不同

階段。道生認為，「漸」的功夫只有在確定最終目標的狀況下有用，否則無價值。

#### （八）成佛

中國對於「報應」的看法分歧，佛教受道教的影響，產生了由神明主持報應的型態。道生反對此一想法。然而其理由，並非如胡適或湯用彤所說出於科學動機，而仍是宗教的。道生認為，因果三世是自然之歷數，如影隨形，只有在涅槃中才會消失。即使有善行，也還是要輪迴，因此追求福報是沒有用的。《涅槃經》中提到佛之「種姓」，即佛之家族。道生認為這才是唯一的價值。相對於此，善惡的區分沒有意義。人人皆可成佛，這是不可免的結論。道生認為人只是怠慢與盲目，但經由佛之引導，終究會認識真理。而道生成佛的目標，便與一般大眾求福報的態度形成對立。

以下 9-16 節，討論一些早期的文章與細部問題。

#### （九）真正的虔信不需要世俗的回報

此一觀念是大乘佛教的基本想法，是對菩薩行的要求。如此，高級的虔信只求佛果，與低級的信仰求世俗利益不同。

#### （十）「法身」是無身的

在《法華玄論》中提及「法身」、「化身」關係。在印度，不確定有過「宇宙性的一」的想法，中國則自始如此。道生認為「法身」即「自然」，它無時空之限制。此一宇宙性的佛是不變的，但一方面也不停地變化，一面是涅槃，一面是輪迴，它就是自我同一的存在（Existence）全體。

#### （十一）在天堂不能找到佛

佛之國土，依據人的業力所見有壞與不壞之不同，實則是永恆的。道生與一般大眾不同，認為天堂不值得追求。天堂與地獄都是人依業自己創造出來的。

#### （十二）頓悟（Instantaneous Illumination）

依傳記，道生主張最終的覺悟是「頓悟」。此說見其書信。可歸納出幾個重點：1.「理」不可分割。2.理即是空。3.道路不等於目的。4.根據鳩摩羅什《維摩詰經注》，頓悟即大覺。5.他未提及《涅槃經》。所謂頓悟，建立在「理」上。理即是法身，即是空。似乎可說道生的思想分為「頓悟」、「佛性」前後兩階段。

道生未討論位階問題，當時對此已有爭議。據說，7-9 地之位階屬於三乘之人，此地位已入於涅槃。但是，如果涅槃即悟「理」，而「理」不可分割，如何解釋此種位階之別？道生的解釋是，位地之說只是方便說法，其實在證得「不起」之後已沒有更深的境界。道生不涉入階地的爭議，主張甚至沒有階地，只有由道

路直到目標的一次頓悟。總結而言，道生所說的「頓悟」是指覺悟只有一次。之前的修行之路則可分為位階，在此則沒有捷徑。「頓悟」並非捷徑。而「漸悟」則完全不可能。

必須指出，「頓悟」不等於「頓教」。頓教一詞由慧觀所創，他是最早進行判教者。頓教漸教之爭，約在道安死後才發生。禪宗所說頓教更與道生思想不同。因此很難說他們之間有承繼關係。

### （十三）佛性

佛教主張無我，然則是什麼在輪迴受苦？慧遠主張「受之無主」，此想法是由郭象來的。道生將佛視為宇宙性的「父」，目標是與佛合而為一。因此，他與慧遠不同，認為有某種實有的「我」。他的解答出自對《涅槃經》研究。此經說「真我」是在涅槃中得到的；輪迴之中無我，一切皆是染污，然而在涅槃中一切將改變。此經文中，原本「真我」與「佛性」是不同的，但道生將他們混同起來。在此，「性」被用來代表梵文的「佛位」(buddhata)與「種姓」(gotra)兩種不同概念。但道生對此一無所知。「種姓」是佛教中的種族主義思想。認為有人注定成佛，有人注定不能成佛。這與道生思想正相反。他相信一切眾生之中都有佛。眾生皆有佛性，也就表示他們都有不朽的靈魂，且終將成佛。「真我」只有見與不見的問題，它不能被破壞。

### （十四）佛性在未來將被理解

此篇文章已亡佚，猜測內容與成佛有關。

### （十五）如來藏

「如來藏」是在我們身中的佛性寶藏，此處「如來」即真我。或譯「藏」為「子宮」，這是後期的意涵。在道生時期，此本指寶藏而言。道生與同時代人，不能理解梵文中「種姓」、「種子」、「根本」這些概念的區別，把它們通通理解成佛性。其想法出自《涅槃經》：真我即如來藏，一切眾生皆有佛性。

### （十六）一闍提

一闍提不能成佛，因為他善根斷絕，不屬佛之種姓。對此，道生認為是法顯譯本《涅槃經》不完全之故。確實比較法顯本與 Dharmakṣema 本，前後分之間有別。在前半說一闍提不能成佛，後半說所有眾生可以因菩薩願力得救。由法顯本道生思想不能得到支持，但是他可能知道《涅槃經》其餘部分的內容，或許就是由法顯處聞知的。

### （十七）道生對「啓示」(revelation)的想法

道生不反對啓示，只是反對死抱著字面意義。他用「得意忘言，得魚忘筌」的比喻。道安、慧遠亦然，中國普遍不相信文字。一切宗教都反對形式主義。但對道生而言，這有其特別的意義。他似乎相信神蹟、符咒，但又認為這些只是佛之方便設教。有時他很輕視這些說法，但其理由是這些不足以表達「理」。他的態度是宗教的，不是科學的。

#### （十八）道生的禪定（meditation）

禪定在印度是高度技術化的工夫。中國人在模仿之後，漸漸回歸自身傳統的冥想方式，如莊子之坐忘。道生的禪法，只片段出現於一經注之中，似乎他對禪定作道家式的理解。可能他對此不甚措意，他只在意思想方面，對於小道小技不關心。

#### （十九）結論

胡適將中國佛教之發展，視為理性對抗迷信之爭。筆者寧可認為就道生而言，是「大人」—追求解脫者，對抗「小人」—追求現世利益者之爭。中國學者將道生的成就視為哲學。但為何不是宗教？他指出目標與途徑，不問其宇宙圖像的真實性。他的「真理」不是科學的真理。由歷史上看，慧遠反而比禪宗近似道生。道生並沒有禪宗的特色，他的「頓悟」亦不是解脫捷徑。禪宗是大眾的，而道生的思想則是貴族式的。其間很難說有什麼繼承關係。

## Chinese Buddhism: A Volume of Sketches, Historical, Descriptive, and Critical

### 中國佛教：歷史性、敘述性與批判性的小品文

By Joseph Edkins.

Pp.xxxiii+453.

New York: Paragon Book Reprint Corp., 1968.

#### 提要：

本書之原序寫於 1879 年，二序爲 1893 年，兩者距今皆有百年之久。Edkin 博士是英國傳道機構在中國的成員之一，要想分辨他究竟是一位英國國教徒或是非國教徒並不難，他的基督教基本主義看來似乎指向後者。但是，事實上，英國教會並非全然地缺乏基督教基本主義者。

當我們可能被當代人談論的中國佛教所吸引的時候，一本百年以前出版的書，只能引發歷史性的興味。事實上，我們可以從兩個觀點加以考量。一者是從作者的角度（光是此點即有數個面向）；一者是就選擇再版本書之典範出版公司（Paragon Book Company）的角度而言。

無論 Edkin 博士爲英國國教徒還是非國教徒，他待在中國只是爲了一個目的——傳揚耶穌基督的福音。因此，除非他其實是一位非常不尋常的新教徒傳教士，真正使他對於研究中國文明的各種面向充滿熱忱的主要誘因，是？了理解「中國異教徒」。而且，他如此的思想處理是？了便於進一步削弱對方。不過，如果說中國文明對他而言全然沒有吸引力，恐怕是言過其實。然而，當一切都已經成爲歷史，不同的世界分隔了 Edkin 博士和 Mgr. Et. Lamotte——後者遠比前者虔誠。

另一個考量 Edkin 博士狀況的要素，是當時他在歐洲的學術地位（因爲他是一位學者）。雖然不可能藉由真實而確切的回溯來考驗他的知識，卻可以小小地懷疑 Edkin 博士精通中國書面語，使他卓立於一般新教徒傳教會眾之上。除了英文之外，Edkin 博士還精通法語與德語，他對於印度的認識，得自於他英國會員的作品。因此，就此點而言，Edkin 博士的能力，遠優於當代某些假裝「亞洲專家」者。Edkin 博士對於抄本之「賦予印度文字中國特徵」等問題的覺察，特別令讀者感動；就像是透過相對的正確等級，來重建中國字借自梵語的古音。在這一方面，已故的 Edkin 博士也可以給與某些以北京話爲基礎，致力於中國字源學

的當代學者啓發。

Edkin 博士有可能是位心胸寬大的開明人士，也可能是在掩飾他基督徒的偏見。他承受著許多障礙，然而，甚至自從宋代時期的儒家復興，中國的知識份子階級已經持續不斷地反對佛教，伴隨著對於佛教的曲解來反對佛教：「要想知道印度愚昧的思想，不需要閱讀那些胡言亂語，我們本有的（Chu-tzu「朱子」？）與其追隨者已經以佛教徒無能為力的高雅中文，說明了一切應當說明的。」因此，一個受過教育的中國人，只能透過仇視佛教者的作品來認識佛教，並自然而然地將偏見傳授與他的弟子，無論是中國人還是外國人。為了獲得對中國佛教不帶偏見的理解，Edkin 博士或許必須求助於受過教育的中國佛教徒——無論是僧侶還是俗眾。

爲了另一件事，Edkin 博士明白地希望，寫下他所知有關中國佛教種種面向的一切，如果能夠如他所願。這種希望將可能使此書被斥爲不統一。然而，此一希望並無法如他所願，僅僅因爲作者無法保持他的分類，使之安排適當。所以，不統一不僅是就全書而言，也幾乎就每一章節而言。一般的印象就像是大雜燴一樣。

剩餘的事實是，除了上述的所有事情，本書乃是當年（1879）的里程碑。無論是中心思想或是眾多的主題，這雖然不過只是中國傳教團的一位成員，自願處理佛教的作品，面臨中國國語由中立到敵對的偏袒阻力，這件事情本身就是值得注意的。此一主題的範圍涵蓋了相關證據，如果不是因爲分類方式不夠良好，本書至少有涵蓋所有議題的熱忱。就當時代的這種表現而言，本書確然造成了鼓舞的風潮。

然而，本書的時間卻是 1879 年，大約一個世紀以前。誠如前文所說的，除了（belles-lettres）以外，重新出版一本近百年前的書之唯一合理動機，是屬於歷史性的。這可能表示，在此一例子中，我們必須以補充註解的方式，指出這一百年間所有相關議題的發展與演變。然而，這樣的註解方式，將使本書比原書的規模擴增四倍以上，不敷相關人力物力的成本，也不會帶來實質上的經濟效益。所以，不該非難 Paragon 出版社，指責他們不依此種方式出版。比較實際的替代方案，應該是完全不更動 1893 年的版本，就如目前 Paragon 出版社的做法，而增加一個完善的前言，讓這個十九世紀的作本得到歷史定位，而且引導讀者，使讀者不須涉入太深的細節，而能夠有所了解，而這些即將被讀者學習的主題，將會隨著此書的閱讀而展開。要使讀者有所了解而不須涉入細節，這樣的承諾或說是企圖遠大，卻不是不可能達成的。如果出版者勉強達到上述要求，再要求他運用更明智的選擇來重新出版也不爲過。如果他無法達成這樣的要求，讀者有權利

期許他去尋求任何諮詢。Paragon 出版社卻完全沒有這樣做，相反地，他只是毫無變化、不加評注地重現本書，與我們身處的當前時代完全沒有關聯，如果讀者是初學者，將會導致極大的誤解。就這一點而言，本書的索價過高，我們希望這樣的做法不會成爲慣例。

## Metamorphosis and deliverance from the corpse in Taoism

### 論道教對人從屍體解放與蛻變的觀念

Isabelle Robinet

History of Religions, 19:1, pp. 37-70, 1979

#### 提要：

本文分就「神與聖人的變形」、「神秘的變形」、「無所不在——分形」、「屍解」、「鍊化與鍊變」，討論道教對人從屍體解放與蛻變的觀念。

作者提到，道家的聖人嬉遊於變化之中，時而出現，時而消失；忽而在此，忽而在彼。如《列子》中的潛水者（呂梁丈夫、河梁丈夫），順應著波流，或是如同 Ch'in Chiang-tzu Yu，無形而有？形，精通變化的藝術。

變化的技藝有很多表現方式。「變」被假定？一種包含了多重力量的普遍意識，例如讓人消失、穿牆、刀槍不入、水火無傷、入水不沉、未卜先知……等等。進一步而言，相同種類之力量可被施以不同的程度——物質上或是精神上的，甚至適用於魔術表演，或是冥想活動。本文之中，作者將展示並解說「變化」（pian-hua）的某些面向。

首先，作者引用《繫辭》說明，「化」即自然之道——「一陰一陽之謂道」；亦即「無生於有、有生於無」；存在萬物的生或死。《繫辭》接著又以開闔說「變」，描述天地分而復合、世界顯而後隱的偉大宇宙活動。宇宙僅僅透過機械性的變化來增殖或更新，世界並非是造物者的作為，新生的出現只是舊有形式的變化而已。韓康伯注《老子》稱：「物盡則變」；「陰復為陽、陽復為陰」；「陰衰陽盛、陽盛陰衰」；「本？末弱、末？本弱」，此為天地之道，變化的「物力論」。所有的事物都是向對立面轉化或是改變形式，一如《抱朴子》、《莊子》中的例子，或《列子》中之「鶴之為鷓；鷓之為布穀；布穀久復為鶴也；燕之為蛤也……」。除了如此突然地反轉之外，變化是永恆地、極微而確實地。既然所有事物都只是「變化」，所有的變化都持續地進行，此不知不覺變化為彼，「存在物」（Being）之間就沒有本體論的分別，或是根本結構上的差異。「自然」之中沒有絲毫斷裂。此種觀點，證諸《列子》、《淮南子》、《抱朴子》皆然。

#### 「神與聖人的變形」



論及「神與聖人的變形」部分，作者認為，「人」難以察覺整體的「一」，對於彼此轉化的細微過程視而不見，僅僅看見了各種形式之間的斷裂。所以《繫辭》稱「知變化之道者，其知神之所為乎？」關於變動的宇宙的知識，是聖人獨有的特質，聖人順應萬物即是無為、放任、隨順而非主動。一如無形之「道」可以？／弱、陽／陰、晦／明，聖人或許可以聚散變化，其形式卻從未改變，而是神秘地根植於多樣性背後的偉大一統，聖人理解如何結合動／靜、永恆／變化，所以能更自由、更適宜地變化自身。

就本質而言，改造某物即是使與自然萬物相應相符，沒有比神授真理的教誨更本質化、更密切的天人關係，真理奠基於同樣的基礎，卻有多種豐富的表現，如佛教、道教的不同教義。真理順應於聽眾的需求，權衡聽眾心智的能力與容受程度，如明鏡之映物。每個人只能盡己所能地理解，所有人的觀點都局限於他的形式，宇宙所增加的僅僅是不同的名稱，自然而然地創造了無限的多樣性。

聖人體悟真理、一如真理，所以自我改變，如《老子變化經》中所描述的聖人變化，僅僅是順應萬物，與環境相符而已。就宇宙的角度而言，老子的變化仍是「人」的、「有形」的，這些變化的形式有十分豐富的神話意味，例如黃帝之師廣成子，變化自身，？了分別執行教導，而在許多地方以許多種身分出現、消失。他也可以是春成子、顛頊之赤精子，或是著《道德經》的老子，啟發了張道陵的《正一盟威》。聖人的化身有許多種。

這種對聖人的描述——擔任師長、變化形式，並不僅僅是老子的化身而已。同樣的模式也見於道教的主神——元始天尊、三素元君等等。然而，這些神祇變化的原因不只是？了教誨的需要，他們也是隨順著自然變化的進程。老子變化的形式依據一日的時辰。T'ai-tan yin-shu 被視為「太一之書」，是至上者與變化的宗主，也要將自身化入四方，因此而有四種不同的名稱：「他的名字隨著四季而改變，藉由不斷地短暫片段而永恆常存，此即是融合與幻化。他並未被一個名字所侷限，因此，至上真實之道的經典將導向真實的靈。」《◎◎變化經》(Yuan-shih pien-hua ching) 則云：「至高者與聖人變化他們的形與光，依照四季輪轉，循著圓圈，適應自然的法則，隨順變化而行動，他們沒有老與死，無限變化，永恆長存，此即所謂『道，無名』」。

某一方面說來，生之能力連結著變化的力量，依照著自然的韻律循環更新。另一方面說來，擅長變化者被要求去恢復神的「真形」。因此，他轉向尋求五嶽五帝——沉思變化與真形之處——不朽的至上之道，這是一種賦予修煉者以靈魂狀態進行判斷的能力，穿過道教五神山的教範典型：如果他看見彩色的呼吸氣息，他可以透過他們的性質而了解，這是來試煉他的神，抑或是襲擊他的魔。因

此而得知他成功的契機。他若是能看見，他希望進入的五嶽之帝的真形，他就找到了不死。這一點令人回想起一著名的符咒文本：《》(The True Form of the Five Mountain)，賦予擅長變化者進入群山、無畏惡靈的能力，只有夠資格的修煉者可以看見真形。

聖人完整的靈性生活僅僅是變化過程的多種面向，存在於聖人之中的神性，轄制他的型態，賦予他不可思議的身體，這僅僅只是造物主九個靈魂的變化。最初，是九個神聖的呼吸或是九個最初的天，經過一系列的變化，賦予了胚胎的生命，經過了九次變化，而變成主宰腦官的九神。修煉者於是必須恢復這些變化的機械作用：透過集中這些神聖的呼息（吐納）——此同時也是肉體器官直接一致相符之時，是身體的神聖之點（丹田）——他週而復始地由神性與宇宙階層，再生此胚胎的發展。透過這樣的鍛鍊，器官將可活躍且純化，變化為或金或玉的神秘器官，此即所謂之硃砂的九種變化。

另一種鍛鍊，涉及對於一大神——由主宰上帝「太一」以及其他四位主神混融而成，亦即原初九天之一——變化的想像。透過彩色呼息的形式，他將可以保存身體內在的必要器官，而賦予其永恆的生命。更進一步地，透過此過程的意義，修煉者企圖回歸到變化的來源，與原始的、更高級的神靈重新開始。

修煉者沉思之時，即身處於變化的過程。他可以讓彩色的呼息顯現，而且有時候這些呼息會變化為神性，誕生於神聖的領域內、化生的空隙中，與人間之胎生者形成對比。神明在修煉者之前變化，他們變化成呼息、嬰兒、以鮮花盛裝的女士。而有「九神融合，而百靈變化其中」或「一大神化入三善美」，也可能發生「女神與天帝變化為雌雄合體」的狀態。

彩色的呼息是濃縮而變化的，彼此糾結而變化，這變動的幻覺無窮無盡地彼此更替，他們被引起、具形、經過時間融合、重塑、透過統一而變化。

修煉者透過鍛鍊過程中的數種階段而晉級。首先，他的注意力一一飛掠不斷經過的形體與新生的形體；接著，他進展至自己可以集散流動的幻覺；最後，他得到變化內在神性的技巧。如此，他逐漸地學習去展露出外在形態之下自我、單一、真實的形態，並且讓眾多的外在形態回歸為單一的神，一如老子復、歸之道。然而，修煉者其實從未捲入變化之中，他知道如何順著雨水落下，重新創造不同的、閃爍的、多變的形態，以及增殖他體內的神性。他知道變化的藝術，將自我的本質投入同一與殊異，無窮無盡，無論是一還是多，都毫無增損。

## 「神秘的變形」

變化的藝術也被實施於沉思幽室外的世界。道士擁有變化自身與其他事物的力量，「變化」一詞意味著道士與術士共有的，大量的、特殊的力量。術士亦精通長生之道。二者之間似乎難以劃分，《列子》之「老成子學幻」對此進行了比較，《抱朴子》也以不同的形式表達相同的概念。法術是自然過程的再造，是一種真實的創造、活生生的形態而非假裝或複製。法術與自然進程的不同在於前者的影響是表面的、易變的。

道教徒的文本包含了法術的處方，道經的作者則描述了許多法力的例證。例如皇初平？專心修煉而化羊為石；《仙苑編珠》記載之王探；《抱朴子》中之術士，藉由逐漸習得的藥或符，可以變事物物的形態與表象，滴水成河、撮土成山、無中生有、轉換性別與年齡。這意味著在變化的過程中，術士加速了自然變化的程序。

其他的過程同樣清楚地展現法術的施行經過。例如某種奇特的處方，必須混合第三個月亮的第三天所宰殺的白虎血與駱駝血，灑在移植過七次的植物之上，則所結實的仙藥可以賦予人變化、飛翔、潛水的能力。

從另一方面來說，法術必須依賴完整的內在的過程：例如，？了變成光而想像右眼為太陽、左眼為月亮，進而合而為一。或是變成龍、火、雲、水等。陶弘景曾經提及，機能性與操縱性的煉金術與神秘冥思之間的關聯。茅山派經典《靈書紫文》有關「黃水月花」、「迴水玉精」、「赤樹白子」的修煉過程，亦印證了此種說法。上述的這些不死藥或生命樹，又見於此宗派的其他經典之中，擁有相似的特徵。陶弘景流傳後世的說法，造成一種印象，認為變化即是得到永生，修煉者變得像太陽、雲、玉而得以升天，顯示出此變化可能只是意味著飛翔，而修煉者卻因此假定如此即可得道升天。

### 「分形——無所不在」

變化的神秘、流動和諧的征服，與「遠距離的橫越」——常見的道徒主要思想相互關連。知道如何變化自身的聖人沒有肉體的轄制，由時間空間的束縛中解放。他可以轉瞬千里、飛翔如鳥、遠度重洋等等。正如同他知道如何消失數個世紀又重新出現，他也知道如何同時出現在許多地方。聖人具有「分形」的天賦，意味著分散身體到許多地方。道教徒對此十分感興趣，例如有關左慈的傳記。有許多方法可以獲得「無所不在」的能力，《抱朴子》認為必須要全神貫注於身體，看見它分裂成三人、十人，然而都是一個人的分身。《雲笈七籤》建立了三種相似的方法，透過精神的專注創造人類的幻影，小小的分身可以代替本尊上天入地，藉由分身之漫遊天界，將？本尊注入好的影響。

在某種具體實踐中，道教徒化身上千，隨意漫遊天界，他們分開了他們的呼息、拓展了他們的身體，或者是說，將他的光分入一千個身體。另一種具體實踐則可以透過心理訓練，讓道教徒直視宇宙的終極。修煉者從不同的方向巨細靡遺地想像，直到世界的邊緣……等等。《抱朴子》或《莊子》中的聖人，也有這種直觀八極的能力。透過「無所不在」的天賦，術士不但可以穿牆越戶，或是同時間出現在數個不同的地方。更神秘的是「離開有形而進入無形」，再也沒有侷限而能無所不在。

善變的、飄逸的、難解的，道教徒消失或逐漸消失，而重新出現在別的時間或空間，他並不是死亡，而是隱藏自己或逃逸到其他地方。道教徒操控著讓人無法看見的技藝，這種讓人無法看見的技藝，是變化最重要的表現之一。例如「緬匿法」、《黃庭經》、《隱地人術經》都曾提及。《抱朴子》認為「人的身體自然而是有形的」並且「有方法可以使之隱形」，而「靈與魔自然而是隱形的，但是可以透過程序使之顯形」。這樣的變化不再只是意味著，讓確實潛在存在的某物出現；而且是讓以另外的形式伴隨著存在的某物出現，此另外的形式往往就是真形。

真形即是修煉者於短暫幻影中，學習著去分辨的最初的神聖價值，也是真理的真實形態，純粹之「一」而有多樣的表達方式。要使某物出現、揭示或是賦予他形式，即是使自然存在於無形狀態者變得可見。人自然而然存在於可見的狀態，是有形而實心的凝結物。聖人知道如何讓他自己變得隱形，因為他知道如何恢復他不可思議的、天界的狀態。聖人知道自己只是遠始呼息的一個「結」，是九種原始呼息的具體化，藉由他回歸元初能力之美德，他知道如何「解決」這些呼息的凝結物，回復到太空的形態並且消失，隨著煙霧上升，回歸於無始，漫遊於無數事物始終之處，聖人藏己於天。

「消失」的意義是十分複雜的。首先，消失也是從注目之中逃脫，道家的此種觀念即是遁入自然或隱居人群之中。聖人入林則成木，入水則成水。一如《列子》中的呂梁丈夫，這同時也是鳥兒不怕介子推的原因。理想的聖人是個遁世者，掩蓋自己的形跡，改變階級之間的區分，對於道家的聖人而言，天地之間是和諧的整體。道教徒認為天界與地下的神秘世界彼此交流，所以，上天或遁地是兩種互補的程序，一如隨風而起或順雨而落的技藝。天與地之間的互補，與光影之間的辨證是二重的，修煉的方法中同時提倡「回歸於天體的發光體」與「回歸於朦朧陰暗」，如杜契靈感來自於《老子》著名的隱形的沉思技巧，即稱作「知白守黑的方法」。

作為一個聖人，必須同時散發光芒與隱藏光芒，更進一步地說，這是向元初

黑暗的回歸，即《老子》所謂的「和光同塵」。所謂「消失」，事實上就是隱藏某人的光，或是熄滅某人的光，為了掩飾某人的「真實」、「超我」。透過修煉實踐，聖人變得如硃砂般光輝燦爛。隱藏他的光芒即稱之為「藏景」。聖人也隱藏他的「影」，藉由取消他的影或光，來顯形或隱形。

若是更加注意文本，可以發現奇蹟是更加複雜的。「隱」有時也與「景」、「光」有所關聯，有時則與「影」有關——某人隱藏他的影或是他的光，因此而能隱或顯。這種變成隱形的能力，時常地與重新顯形有關，賦予一個人發散至遠方、延展或控制個體光芒的能力，與隱形的能力是雙重的。個人透過遍布地面的「流動的光」，或是控制個人的光芒而消失，來迴避這個世界。

另外的修鍊活動還有「分的方法——釋放個人的光芒，隱藏於天界，經歷一萬種變化」；以及「離開『存在』而進入『非存在』的方法——將個人由身體釋放，藉由變化逃脫至發光的液體之中」。修鍊者依循「變化身體、延展呼吸、分影入光」的敘述，修鍊七年，這樣的方法將賦予修鍊者「變化身體為七十二種光」；「消失與出現、顯形或隱形」。

張衡區分了如同月亮的「含影」/如同太陽的外部的光「顯形」。《淮南子》說的更加清楚：「方（地）管轄隱，圓（天）管轄徵兆……當宇宙呼吸著『天』之靈，即是風；當『地』持續的呼吸與之和諧，即是雨」。唐代的《道樞》也以同樣的方式說明了同樣的主題，一如上文引述之《繫辭》中說的「一開一闔謂之變」。

道教徒對「大北斗七星」的冥想，為區別收（陰）與放（陽）的力量，提供了一項有趣的確證，這樣的區別也是出現或消失等官能性的區別。

依據道教徒的看法，「大北斗」星宿包括七個可見的星星與兩個不可見的星星，只有長生不老的人才能看見這兩個隱形的星星。更進一步地，星星的排列又被另外九個星宿所環繞，這九個星宿投射出「不發亮的光」，其上居住著女神，他們的配偶則居住在上述可見的星宿中。在許多設計來賦予隱形能力的修鍊活動中，往往必須召喚這些來自於「暗星」的隱形的神。更甚者，他們的名字可以清楚地指出個別的職務，例如「透過變化來隱藏、逃遁回太始」的女神等等，這些神明合稱為「九陰真君」，是道教的至上女神其中之一。相對應於九個黯淡的星宿，女神們有助於增殖與變化的技巧——「衰萎入八方」和「隱藏個人之身體、關閉個人之光芒」。修鍊者透過冥想稱為「無常」或「變化」的童神，以令人著迷的視界來融化自己，這位童神頭頂太陽，口含月亮，手執北斗，這是所有至上神的象徵。他燃燒著修鍊者的身體，《太平御覽》陳述北斗七星的其中之一為「神

秘的黯淡」，管轄著變化。由於星體變化的關係，北斗七星也被稱做「七變」。

「天空之舞」不只與變化連接，也直接涉及北斗七星，「星宿『步網』的步驟或『飛步』」也是藉由模仿「禹步」——一種舞蹈儀式來看待北斗七星。將個人隱藏於天體的黑暗之光而在天空舞蹈，也是同樣的意思。

## 「尸解」

「天空之舞」涉及有關著迷的旅程的主題。分析「變化」的詞句與技巧已然讓我們著迷——道教徒傳統上想像這是沒有限制的，是神聖的流浪或嬉戲式的神聖舞蹈，從而能夠解脫與釋放。

「變化」往往與「解」一詞有關，「解」意味著從身體中釋放以及「尸解」、「遁變」——透過變化而遁逃。同時混和「變」與「遁」十分常見。例如某個題目——「藉由擺脫與變化自身來消失的方法」，以及某種技巧的名稱——「藉由逃脫或變化個人光芒來消失」。

第一世紀時，《史記》曾略略提及「由分解或變化的身體中釋放」，注解稱之為「尸解」，或是「從屍體中釋放」。依據《真誥》的說法，「化遁」一詞的意思，是一種較高層級的尸解方法。因此，可以確信的是，「尸解」與「變化」事實上十分相似。

「尸解」一詞已經被多方面地解釋過，這些解釋確往往有所不足。最精確的應屬 Maspero 所作的解釋。然而，被釋放的不是屍體，而是靈魂從屍體中被釋放，修鍊者是「在正午擺脫自身束縛的不朽者」，如蟬蛻或蛇蛻，甚至有人說，不朽者「遺棄他的骨殖，一如山裡至今仍可被發現的龍」。簡要言之，「解」意味著「蛻」、「四分（五裂）」、「驅除折磨」。

「尸解」是一種讓「低層級的聖人」釋放的形式，適合那些不知道如何在釋放靈魂的同時，充分地昇華肉體的人。也就是「不足以使骨頭與肉體不朽的人」、「沒有足夠的氣而肉體成分太多」、「雖然他們可以消失，他們世俗的渴望卻沒有被抑止」、「在那一刻他們的靈魂先行」，也可以解釋為「他們的肉體沒有辦法離去」或「他們的屍體沒有辦法與靈魂同時變化自身」，因為「他們並不是完美的價值」。

「尸解」的形式有非常多種；最廣泛地說，此一詞語有時僅僅是表示消失，「啓程前往另一個地方」。更常見的是，它標示出一種留下痕跡而「消失」的典型。身體有時候會分裂為二仍能存活，或者說是完整的卻沒有骨頭；有時候，他們將會留下頭髮，或著屍體可以長保新鮮，宛如在世。在相反的例子裡，則是空

空如也的棺材，或者是棺材中只有一杖、一劍、一鞋等——三者都具備了道教徒的象徵或特徵。除此之外，修鍊者復甦的情形也被視為「尸解」的例證。

「解化」是指修鍊者「模仿死亡」；「將自己的身體變成鞋子」；「以物代替身體與變化自身型態」；「以鞋或杖來當做身體的表象」或「將自己變成杖」。事實上，「尸解」是「藉由隱藏來變化與透過變形而自由」所構成。表示變化能力與尸解能力的詞語往往有所重疊。在某些方面，「尸解」介於「旅行」與「變化」之間。如某文本介紹道，當個人希望「遁入名山，隱居高山之洞穴或完整歷遍四季變化」。《真誥》(Chen-kao)清楚地陳述「化遁」一詞，是藉由變化而遁逃，表明出尸解的一種方法。「藉由回歸三星(聖)而隱藏，於正午潛入地中」標示出變化的形式，一如我們之所知，就像自屍體解放的動作。所有形式的變化都需要肉體的支援，尸解更廣泛與之關聯。在確實的例證中，修鍊者在拋棄身體的時候，觀看著自己的身體。

然而，「變化」與「尸解」二者存在著本質上的不同。有些偽裝死亡(如王探)而沒有明言為「尸解」的例子。「變化」是神奇的特技，或神秘的力量，當修鍊者將之用於自己的生命歷程時，「尸解」是生命盡頭的實踐，也是釋放的形式之一。依據尸解的修鍊者，從此將活於靈中，一般而言，他將會變成「地下主」的助手，或者將歸於群山，漫遊於五神峰。他只需更改姓名，即可重回人群生活。

造成尸解的程序與影響變化的程序不同，有時候僅僅是具有神聖的文本，正直的行為也可？此提供道路。然而，最廣泛的方法，是訴諸於法術程序或藥物，例如辰砂之九變或符，最特別的看來要是「金屬之光與礦物本質」。進行尸解的時間為白天或夜晚也有差別，白天尸解者等級較夜晚者為高，如果修鍊者尸解的時間為黎明或黃昏，將可被授與陰間主管的頭銜。

所有的文本於其評價中都同意藉由武力而解放。尸解則是最高尚的解脫方法。此種技巧需要一柄簡單的刀劍或神奇的刀劍，後者等級較前者為高，簡單的刀劍也無法讓個人「回歸原鄉」。製造神奇的刀劍必須經過完整的儀式，在經過準確計算的僻靜處進行，於刀劍上塗抹藥物，以紅色的銘文覆蓋之。修鍊者將會懷抱此刀劍登床。於是，他將會看見乘著天馬的「太一」，「如雄鹿般鮮黃而疾行，以吉祥之光組成」。太一？了尋找修鍊者而降臨，於是修鍊者懷抱的刀劍將會變成屍體，他將穿上太一的衣服，而佩帶自己的刀劍，天馬將會飛馳太空，帶修鍊者到所有他想去的地方。這種尸解的形式，使人得「以另一姓名回歸原鄉」。因為地府再也無法掌握演練此道之人。透過此種方法，個人可以提升到「偉大終極的確實存在」的地位。更進一步地，個人可以在日光下飛行空中，而不會留下「蛻下身體」等方法裡凡人的痕跡。在空中飛行或是乘坐龍車，向來都是最高等級之

神的標誌。

事實上，留在棺材中的刀劍，將在五百年後飛昇，這一點總是與龍有關係。必須強調的是，龍與馬在中國文化中，具有相同的天性。**Granet** 曾經說明刀劍具有變化成龍的天性，一如我們所見，黃帝以刀尸解後乘龍飛昇，帝馨的棺材中只有一劍，此劍可以與龍共鳴。

「兵解」，或是透過軍事武器來解脫，是被處死之人的解脫方式，例如嵇康、左慈。雖然曹操擁有左慈的頭顱，左慈的身體卻消失無蹤，其身影持續地在晉朝出現。

然而，「尸解」的形式似乎意味著服藥的開端。根據漢書記載，欒巴已經死於監獄，《真誥》陳述欒巴之事，則認為其乃是藉由神藥完成解放，並說明馬季生在被斬首刎足之前曾服藥，這似乎是「以神藥兵解」的例子。在某些情況裡，服藥已經足夠：所謂「劍解」即是說，如果個人以水服藥，擁杖而眠，就可以表現出受重傷的樣子。

「兵解」是「文解」（或「和平解放」）的搭檔。「文解」中屍體被替換成鞋或杖，**Max Kalten** 曾說明道教徒的魔法之鞋乃是鳥，賦予了道教徒在空中飛行的能力，這些鞋子最終也會飛走。就像神奇的刀劍或杖，經過許多年之後也會飛昇。杖上必須包括五個結，每個結都必須刻寫符咒，以符合五方之帝。杖的上端必須佩上天符，杖的下端必須佩上地符。若將這神奇的杖指向天空，將會賦予個人召喚神靈的力量；指向地面，則使人世間的惡魔現形。

除此之外，「尸解」還包括「以火尸解」與「以水尸解」。**Kaltenmark** 已經提出，透過燃燒而不朽的道教徒，就像以鳥的型態飛昇。他也指出這種解放形式與犧牲之間的關聯。《》**Ts'ai Ching** 中曾舉例說明，道教徒由身體自燃，他的骨頭被燃燒殆盡，祇留下皮膚而已。這與修鍊者往往終止於火焰之神的冥想活動十分接近，冥想者在幻境中將會自視為骨骸。

在「以水尸解」的例子裡，溺死者的肉體將會被慈悲的神明保存，雖然其他人都認為他已經死亡。漢朝時候的辛玄子自溺，西王母與北帝十分同情他，而要求地府「扣留他的身體並歸還他的靈魂」。然而，《真誥》卻認為保存涉及辛玄子的解放，依據這種說法，他的身體並沒有復活，辛玄子也沒有長生不死，因為他只有信念卻沒有行動。

「藉由太陰而淨化」也被認為是「尸解」過程的一部分。身體存活而且被保存一百年之久。或者身體雖然腐朽了，卻會因為看顧修鍊者之神明的幫助而復



甦。太陰因此被視為透過分解身體，精鍊而成的坩堝。這種想法十分古老，據信為張魯所著的《老子想爾注》中已有清楚的說明：「太陰是道之積累，為身體之中淨化的宮殿.....當個人假裝死亡（即尸解），個人穿越太陰而重生，這就像是個人雖然死亡，卻沒有任何危險。一般的人不能積累好的行為，當他們死亡之時，將是真正的死亡，而進入地府。」太陰也被想像為子宮，因為冬至之時，「陽」即包含於其中，準備要被重生。

第四世紀的茅山文本《The Chiu-chen chung-ching》解釋道，如果個人循 Nine Perfect Ones 的方法修鍊，而且尚未得道昇天，就必須要「遮蔽自己的光，假裝普通的樣子，而且突然地進入太陰，他的身體將穿越地下的三府，但是他們無法傷害此人，然後 the Nine Perfect One 將會召魄，太一將會收魂，於是肉體與五臟不致腐壞，此人將能夠同時死與生，同時為陰與陽，離開太空而進入非存在，生活於天界一如生活於地面.....如果個人循著 Nine Perfect Ones 的方法修鍊.....而且穿越太陰，他的身體與骨頭將不會腐壞，而得以復生。」修鍊者將會發現自己身在棺木之外，就像睡了一個晚上。

這種「尸解」的形式與趙成子使用的方式相關，趙成子依據《雲笈七籤》與《Tz'u-i ching》的儀式，服食「五石」。隨順著五方之帝並服食五種藥物，這些藥將在臟腑中被重塑，成為堵塞器官孔竅的石頭，於是，從臟腑中發出五種色彩，重新喚起修鍊活動，以吸收五空間點的不可思議的幻想。臟腑是人體之中，宇宙本質的具體表現。趙成子的臟腑在死後數年仍是活生生的，五、六年之後的一個傍晚，有一個人山中石室看見趙成子的屍體，「趙成子的肉已經腐爛，骨卻仍然存在，更甚者，他胃中可以看見活生生的五臟，血與氣川流其上，環流其中。」這個人看見五臟之中的五石，五石不可思議的力量得以保持器官的生命，於是他取走五石並吞嚥他們。然而，當趙成子復活的時刻到了，這些石頭飛出小偷的胃，而回到屍體身上，此人隨後開始生病。令人吃驚的是，當他回到犯罪的地點，他看見趙成子發出玉石般的光澤，五石化身為五位老者環繞著他。

上述的故事讓人聯想起一個配方，這個配方在道教徒活動結束時，在咒文、吟誦祈禱中出現，依據修鍊者所說的「五臟長生」、「自生」、「生華」。道教對於自然與臟腑功能的理解之一，可以闡發這個故事。臟腑是身體中，節一般的器官，是直接建立人類存在與宇宙本質力量基本一致性的，活生生的點。宇宙本質的力量被象徵化或具體化，就像天體中的星球、人間的五神山、宇宙星體中的五種元素。五臟是整個身體與宇宙相連的點，依據《黃庭內景經》的注解，五臟也是「內在的光」，與天體、雲的「外在的光」彼此互補。

至少在某些「尸解」的例子中，身體的淨化，是透過修鍊者終生的修鍊活動

而活化，並不能由修鍊者獨力完成。身體的某一部分可以變成全然地純淨，例如「玉骨」，或是仍然活生生的內臟。修鍊者生前體內所居住的神明，將會在死後看顧著他。太陰會完成淨化過程。

身體透過隨後將會飛昇的刀劍而變化，當《真誥》解釋修鍊者透過尸解成爲地府之主，又在 280 年之後，升級爲較高等級的人間不朽者的時候，即有在死後繼續進行不完美淨化的想法。依據此種方法，可以在最高層的天界居民之中，發現尸解者的名字。雖然這只是更清楚的表示出，這一種解放的方式，只能讓修鍊者晉升到較低的神的層級。也有些尸解是憑藉數代之前祖先的功勞而實現，在這樣的例子中，以一腿骨獻祭地府是必要的，而且可能是因爲受到媒介物的影響，使得淨化不完美。

Michel Strickmann 提議道，在證據確鑿的例子裡，尸解可能是一種儀式性的自裁。就像尸解可能被當作是一種逃離麻煩的方法。可以與修鍊者在生命被威脅之時消失的習性，或是？求平靜、遠離戰禍、隱遁深山的態度相互比擬，道教徒在外界環境不適合修習平靜的養生之道的時候，就會實行尸解。因此，他們成爲地仙，在山中或地底長生不朽。而且可以平靜地繼續他們靈魂的研究。例如，一個長生不朽者教導鮑靚尸解的方法，葛玄也透過尸解來逃避武帝的壓迫。

尸解可比作最初的死亡：身體沒有腐壞而看似沉睡，淨化是完整的，修鍊者透過天界的媒介而重生，他持續地飛昇或是回歸原鄉。

### 「鍊化與鍊變」

《史記》記載「從分解與變化的身體中釋放」，這個詞語回歸到鍊金術的層面，鍊金術是道教徒與術士行使的最引人注目的基本變化技藝之一，這也是道教徒所理解的變化的另一個面向。

變、化二字常常連接到其他字，例如引發鍊金過程，特別與火有關的「銷」，「鍊化」與「鍊變」二詞也很常見。「鍊」可以寫成「鍊」、「煉」或是「練」——練習。「化」的意思十分接近於「練習」，同時也意指「變得完美」、「改善」、「開化」，《說文》以「教」解之，意指教育，而「鍊」與「煉」都是指「透過火而純化」。

透過太陰進行淨化之時，這些詞語往往被提出討論。在天帝安排巨鳥以金翼保護浩敷明的屍體，藉以保護他的肉身的時候，也使用了這些詞語。浩敷明的身體於是經歷了洪水與野火，透過水火純化而復活。

人間的水之「陰」、天界暗光星體或月之「陰」、偉大的地下之「陰」，安置

在陰的運行之中，? 了變得完美，必須透過陽的運轉來完成變化。例如火或太陽。這不只是煉金術而已，也是儀式或冥想的活動。南與北、火與水，? 了完美地成就淨化而聯合，因此，因為月亮在秋分的東方之井，淨化了它的光線，修鍊者將在進行洗禮的時候，吟誦「東方之井的咒語」，藉由水來完成淨化。以火淨化的儀式，與以水淨化的儀式互補，修鍊者在過程中祈求南方的紅帝。在修鍊者的冥想活動中，道教徒在金門（太陽之門）中變化與鍊化，而且在南方宮殿中經歷變化。

靈魂在「火化」的過程中隨煙飛昇，「化」也是向神力焚燒祈求信息的術語，此信息將會隨煙飄送至神的地方，所謂「向南方之火飛昇的呼息」其實是「變化他的外形與表象」的假象。

簡而言之，Maspero 所謂的「鍊息」也是「鍊氣（精）」，精是身體的流動原理，道教徒的所有修行活動都是為了提鍊與淨化身體，透過淨化來變「精」成「呼息」，透過「呼息」成「靈」（或成「光」、成「道」）。這種昇華的過程讓體重變輕：「肉體分解而且骨頭變輕」，如此他們可以「白日飛昇」。因此，相較於被視為不完整淨化的「尸解」，這些方法提供了讓身體和靈魂同等精鍊的可能性。如此一來，肉體可以與靈魂一同飛昇，而被授與天仙的身分地位，與地仙或地下主形成對比，這是修鍊者進入最高天界過程中最後的方式。

在特別冥想活動的過程中，修鍊者導引一想像中的自焚。例如，想像「紅色的呼息包裹著身體，所有事物都變成火，火擁抱著他的身體，他的身體與火合而為一，內在與外在都是光」。這就是「藉由日與月來淨化、來死亡與復活」。

這些夢幻般的想往，事實上，? 他們自己重新創造新的身體，不可思議而且純粹。他們在「改變他們的胚胎而且改變他們的身體」的南天重生。他們在火焰中，或是「在紅色的火中回歸子宮」，他們純粹淨化的身體顯出玉石質地的冷光。

## **Performers and Female taoist Adepts: Hsi Wang Mu as the Patron Deity of Woman in Mediieval China)**

**藝人（表演者）與女性道教徒：西王母即中國中古婦女之守護神**

Zanne Cahill, University Of California. San Dieco,  
American Oriental Society Journal, 106:1 (1986), pp155-168

### **提要：**

作者認為，西王母是唐代時期道教最高位階的女性神祇，同時受到善男信女的崇拜，本文的目的即在探討西王母與女性的特殊關係，主要依據為唐代之道教文本與唐詩。作者認為，西王母? 女性提供了兩種典範：隨侍西王母的仙女與西王母自身。藝人模仿西王母的侍女，女道教徒則模仿西王母，有些則兼而仿之。兩種典型都源自於女神的主要職務：控制不朽的能力、溝通天人二界的能力。西王母是所有道教婦女的守護神，特別是歌女、死亡的婦女、修女、尼姑、女道士、女祭司的守護者，這些女性超越了傳統中國家庭中的女性腳色規範——順從的女兒、順從的妻子、自我犧牲的母親，在神的特殊庇祐之下的女性，脫離了家庭的背景。

在罕見例子中，男性寫作的文本提供了有關西王母和女性的資料，雖然他們關心的並不是本文所要討論的問題，所以作者必須努力汲取其中隱藏的資訊，而重建女性的歷史。本文主要據以討論的文本，包括唐代之宗教性文本與詩文本。收錄於《道藏》中的道教文本，解釋了西王母的出現、天性（nature）、職務以及與其他神祇的關係。

西王母是個調解者、主宰者以及理想的典範。依據唐朝人的信仰，西王母溝通天人，居住於人神交會的宇宙之山——崑崙，她統治著兩個世界的通路，西王母將神仙的神聖文本傳授與人，雖然她很少直接教導女信徒，但是，她卻是智慧、技藝、藝術的終極根源。西王母控制著女信徒的天賦和技藝，例如編曲、醫療。她也控制著不朽的技術：冥想、祈禱、想像、吐納、飲食養生、性的技巧、醫藥、煉金術、魔法等等。西王母是神之母、道教女性的保母，就像是道教中的保護人與主宰女性者。她負責著錄仙女之仙籍、分派職務。西王母? 女性提供了兩種異於傳統的典範，女性藝人可以模仿仙女；少數可以或是希望超越社會約束，成為女道士或女道徒的特殊女性，則是模仿西王母本身。那些仍然留守於家庭體制內的婦女，也會從神的典範中，找到獨立與自我覺醒的支持力量。在詩人眼中，西

王母象徵著女性的天才、美麗、智慧、高貴與力量。

無論是在宗教文本還是詩文本的描寫中，受到西王母庇護的女性，都有相似的特徵。她們卓立於傳統家庭體系之外，遵循非傳統的生活之道，有別於主流的女兒、妻子、母親的腳色。她們可以超越或是低陷社會規範，前者如唐代的公主，後者如唐代的娼妓。她們是所有特殊的女性：神性的、超越宇宙的、死亡的、高貴的、富有音樂天份的或是獻身於宗教的。

作者認為，因為缺乏女性作者對於西王母的描寫，所以，我們無法得知中古時期的中國婦女，對於西王母所求為何。但是，當女性將自身比擬為西王母或是隨侍西王母的仙女之時，將會發現除了家庭主婦之外，還有其他的生活方式：或者是完美地、超越宇宙的長生不老；或者是經濟上獨立自主的藝人。值得注意的是，這些神祇從來沒有被當作賜子的女神，也不倡導女性順從或是自我犧牲的家庭美德，在某些男性眼中，她是性感的，不受傳統中國式家庭規範、禁忌、威脅所控制的，許多崇拜這些神祇的女性為單身，或是恢復單身，她們希望道教徒式的與專業的技術、正統、名聲以及神賜的力量。

現實中的女性與女神們之間的關係十分多樣，甚至是在中古中國的文化中，女神們往往是男人們幻想的產物：性感的或母性的。但是西王母的情況卻不是如此，西王母並未支援中古中國社會中女性應當扮演的腳色，相反地，她提供了兩種路徑，她體現了一種女性的典範，有生氣、有創造力、有獨立能力。對於唐代的人們而言，西王母重現了人性中陰性本質的重要性。

## Yang Chu's Discovery of the Body

### 楊朱對身體的發現

John Emerson

Philosophy East & West Vol.46, Number 4, Oct 1996, 533-566

#### 提要：

作者認為，學界一致認同，楊朱的思想激發了儒、墨思想的轉折，然而，除了少數佚事或敵對者的引述之外，關於楊朱的完整資訊十分缺乏，而且，由於楊朱思想中反政府的傾向，目前流傳有關楊朱的資料，多半經過執政者的淨化與簡化。大略而言，楊朱的思想可以分為四端：一、我；二、貴生；三、拔一毛以利天下而不為；四、反戰。在本文中，作者則是試圖論證，楊朱最關鍵性的改革在於「對身體的發現」。

戰國時期，個人與國家之間的關係逐漸清晰，一方面建立起新的政治秩序，一方面發展出新的自我意識。楊朱透過物質來解釋自然人性，使中國的知識份子擺脫傳統禮教的支配，從關注宗族與傳統的責任轉向個人之精神，將公眾領域的榮耀、朝廷的禮儀、封建的關係，視為外在的條件。楊朱一方面對儒家的禮教展開攻擊，一方面創造出嶄新的、非公眾的、非禮的自我意識與自我修養，大異於儒家或傳統的型態。

作者認為，由西方的觀點而言，楊朱學派的解放僅僅是局部的，從未成功地建立「獨立存在的個體」(autonomous individual)或「自由的公民」(free citizen)，也就是中國所謂的「私」。中國式的「自我」(Chinese-self)，總是涉及與他人的關係，尤其是將個人視為宗族體系的一部分。但是，除了少數大儒之外，多數人將君臣關係、封建體系或是公眾生活視為外部的考量，政府則透過種種手段，將這些關係合理化，使之成為王權的手段、工具，而非關倫理學上的責任、義務，大略而言，早期的中國哲學家不是參與了這些關係的變化，就是反應了這些變化。

本文主要分為以下六個部分進行；第一部分，作者將以文本比較的方式，討論楊朱「對身體的發現」，藉此呈現出宗族、禮教世界與個人的關係，並認為其中缺乏對於個人「身體」的覺醒、對於靈魂/肉體二元的思考。第二部分至第五部分，作者將探討儒家禮教、政治，及其深植於傳統宗族之根源。第六部分，作者將回歸楊朱自身，重構並展現楊朱的思想義理，認為無論楊朱的理論如何創新，仍舊是根深柢固地深植於中國傳統。最後，作者將在附錄中討論一些關於「社

會化的詮釋主義」、「中國主體意識」的方法學的問題。

作者認為，楊朱之「發現身體」看似老生常談，卻遠遠早於其他思想家。人們往往認同，人體之存在確實具有獸性，但是，個人所獨有，與他人不同的肉體，卻不常被視為人性的礎石。宗族控制人類真實的現象，存在於所有的遠古社會。相較於宗族群體，個人只是短暫的派生物，不被當作獨立的個體，更非藉由身體來認識自己。作者認為，就西方的常識而言，對於「人」(person)的認識，往往並非明顯地伴隨著「身體」(bodies)的概念，所以作者意圖透過中國、希臘(Greek)、美拉尼西亞(Melanesian)三個相似民族的相關證據，探討古代關於「身分」(identity)的數種面向。在古代中國或是美拉尼西亞的傳統社會中，「個人」(individual)的定義是十分薄弱的，個人是透過其他人來區別與定位，雖然個人的人格可以是特殊的。然而，在這樣的社會中，個人同時是多重分享與一體感的總合，如果有所謂的「自我」(self)，也是透過與特定對象——人/非人、親戚、祖先、同伴、圖騰、精神——不斷轉變的關係網絡來加以定義。「個體本質」(individual essence)或是「個人自然」(personal nature)，被這些有意義的腳色身分所支配，人的行為則是被習俗、禮制所定義。(在近代西方社會中，「個體自我」individual self是「本體論式的實體」ontological substance。相反地，傳統中國的實體卻是父系宗族——以不具肉體、? 而有力的祖靈重現)

「傳統自我」(traditional self)是多元的、四散的、空洞的，與眾多「他者」相關的，西方社會中，與這種「缺乏人格」(absence of identity)或「無人格」(nonidentity)最為相似者，即是老式的妻子與母親——很少提及她自己的名字或是任意而為，而總是說「我們」。古代中國人擁有數個名字，包括姓、名、字、號，號甚至不只一個。

作者認為，在中國傳統中，楊朱表現出一種反諷的「自私」，拔一毛以利天下而不為也，當西方學界討論中國哲學時，他卻是一位英雄，是一位早期的自由主義者或是個人主義者，甚至是一位無政府主義者、存在主義者、利己主義者，認為楊朱? 中國人指引出「自由」的方向。但是，若是觀察楊朱思想的中國傳統根源，將可發現西方學者的欽佩與中國傳統對楊朱的抹黑，一樣都是不適宜的。作者指出，楊朱的教義，其實遠比儒家更深植於中國家族孝道倫理的傳統。傳統中國宗教是一種生活的、生殖的、自然的宗教，對古代中國人而言，一個人的身體或生活並非屬於自己，而是屬於他的父母或祖先，身體髮膚受之父母，不可任意損傷。所以，當危險的戰爭可以獲得權位，而肉體的罰則成為犯罪者的刑罰時，個人對於家族祖先的責任，以及個人對於國家的責任，將會形成無可避免的緊張狀態。

楊朱有關「貴生」的教義，其實是傳統命題的延伸。不入圍城的主張也呼應了儒家之君子不入危城、不居亡國的教義。包括「拔一毛以利天下而不為」的主張，也可視為利他主義的大禹傳說的轉化，若是以此臆測楊朱此說的用意，其實乃是透過自討苦吃、不具人性、利他主義的大禹形象，來突顯楊朱的宜室宜家。

作者認為，楊朱「我」的「我」，可以既是單一的、又是多元的，不但是個人的「我」或「我的」，也是「我們」的意思，可以用來指稱個人的家庭或氏族。同樣的，中國的「私」，是標示出男性公眾領域之外，包括身體、家族、女性的禁忌領域，並非是純粹個人的、利己主義的領域。楊朱與他的追隨者並沒有拒絕承擔家族義務，所以孟子批評墨子「無父」，卻批評楊朱「無君」。

除此之外，作者指出，楊朱思想中具有哲學意義的重要詞彙「生」，與「性」、「身」、「姓」、「牲」詞彙的聯繫，再再顯示出楊朱思想與家族的密切繫聯——「私」，然非「個人」的。「生」暗示出家族間的關係；代表自然、生命力的「性」，則往往與「生」互用，表現出家族或氏族的遺傳特質，又與「姓」有所關聯。因此，「貴生」的涵義，應當更接近於「保存遺傳自祖先的本質」。就連「身」也不是個人所有的，而是傳統家族結構中祖先與父母的產物。

作者認為，楊朱將「私」領域事務的重要性——包括家族的與個人的，提升至公? 事務之上，這確實是對於過往的一大突破，指引出通往自由主義的道路，然而，對於楊朱而言，此說的意義是截然不同的。



## Nature and Tzu Jan in Early Chinese Philosophical Literature

### 早期中國哲思文學裡的自然 (nature) 與「自然」(tzu jan)

Richard L. Van Houten

Journal of Chinese Philosophy 15 (1988), pp.35-49

#### 評介：

本文以為，道家是一種以自然 (nature) 為主要關注焦點的體系，所以嘗試建立此一術語的早期發展，試圖理解它的來龍去脈、文本意義、並發掘「自然」演變成科學哲思術語的關鍵。章節大致進行如下：一、關於 tzu-jan 和 nature 的一些語義學考量；二、前漢文學中的「自然」Tzu-jan——以《老子》為主；三、《莊子》部分；四、其他的前漢實證——《荀子》、《管子》、《呂氏春秋》等；五、《韓非子》部分。

首先，作者將 tzu-jan 相似的中國術語，或是將 tzu-jan 概念相關的一般自然概念，與 tzu-jan 進行比對，如「性」(hsing)、「天」(T'ien)、「道」(tao)、宇宙「yu-chou」，「萬物」(Wan-wu)、「氣」(ch'i) 等等。若與「自然」(tzu-jan) 相反的名詞——「使然」(shin-jan)——「使之如此」(to cause to be so) 進行對比，可以更進一步闡明「自然」(tzu-jan) 的意義。

其次，作者從《老子》開始著手，討論第 25 章：「人法地、地法天、天法道、道法自然」、第 17 章：「悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然」為主，而得出前漢文學中「自然」(tzu-jan) 的兩種基本而典型的用法：

- 1) 用「自然」(tzu-jan) 標示「道」(Way) 之終極獨立。這種用法可見於《老子》第 51 章。將「道」(Way) 與其現象「德」(te) 定位為尊貴的，因為這是使他們如己的內在規律。(《老子》第 51 章：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」)
- 2) 用「自然」(tzu-jan) 標示出世界上生物的自發行爲。在《老子》第 17 章中，這涉及了「聖王」(sage-king)，但是在《老子》第 64 章中，「自然」(tzu-jan) 被用以描述所有的生物——「萬物」(wan-wu)。與此有關的同義詞有「自化」(tzu-hua) 或「自正」(tzu-cheng)。在此例中，「自然」(tzu-jan) 被用來描述成員各自獨立的理想化的社會。(《老子》第 17 章：「悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然」；《老子》第 64 章：「是以聖人欲不欲，不貴難得

之貨；學不學，復眾人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲。」)

《莊子·德充符》又? 之添加了新的成分——「是非吾所謂情也，吾所謂無情者，言人不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」此處的新概念是依賴(rely on or accord)「自然」(tzu-jan)。聖人不外加任何事物於其生命，只是依賴「道」(Way)之天賦，遵循著他的自然成因。

於其他前漢實證部分，對於《荀子》而言，「自然」(tzu-jan)基本上表示個體的天賦。很明顯地，他是在與道家學者對話，並且在此觀點中採納了他們的術語。在《管子》，「自然」(tzu-jan)一詞見於《經言》，「自然」(tzu-jan)用以描述和諧世界裡事務的自然進程。與《老子》中的第二種典型用法相符。墨家著作裡的「自然」(tzu-jan)，意指超越每下愈況的改變經驗的某物之性格。如同道家的用法，「自然」(tzu-jan)有宗教意義。這是對於邏輯過程將可提供真實指引的宗教信仰的徵兆。就此而言，則與道家將「道」(Tao)符號化的用法十分類似。《呂氏春秋》也採用「自然」(tzu-jan)的宗教意識。

《韓非子》中之「自然」(tzu-jan)的用法有了新的發展。簡而言之，我們可以說，在組成《韓非子》的早期篇章中，只有純粹無爲、沒有束縛的「自然」(tzu-jan)，才能達到非人類的自然世界。然而，在看似韓非死後——極可能是西元前第二世紀的某個時期——才增添的篇章中，「自然」(tzu-jan)已有清楚的模式：

- 1) 世界表現出一種次序
- 2) 必須被遵循或倚賴的自然訴求

前者可於較早的文本中找到，後者則是新穎的。總而言之，前漢文學中，「自然」(tzu-jan)指向「道」(Tao)之獨立性與世上生物之自發行爲的結果。如果他被用來指爲一種嚮導，只有《莊子》中有這樣的意識，認爲一個人可以隨時遵循他的內在。然而，在漢代兼容並蓄的道家思想裡，我們發現其中添加了一項重要的部分——「名」，「自然」(tzu-jan)是非人的自然世界的最初特徵，人類必須在某種程度上加以依賴。雖然就廣義而言，道家永遠是一種自然的宗教，而非文化的宗教，卻是在漢朝的時候，透過「自然」(tzu-jan)而與自然世界發生的密切關聯。

# The Controversy over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties

## 六朝自然與名教之辨

Mather, R. B.

History of Religions, 9:2/3, pp. 160-80, 1969/70

### 評介：

本文以「自然與名教之辨」為核心主題，探討六朝名士（何晏、王弼、鍾會、嵇康、阮籍、王戎、山濤、向秀、郭象等人）對於此一問題的不同觀點；並據其觀點差異，評論不同名士風格之表現及仕隱之抉擇。

作者認為，將中國思想標示為截然不同又互補的兩種類型是十分妥貼的——一者屬於行動主義者，關心人群的和諧與政治的秩序；一者是清淨無為者，關心宇宙規律的和諧與人類順應自然的存在意義。前者歸屬儒家，後者歸屬道家；前者支持名教，後者崇慕自然。而所謂「名教」，係指「名的教育」，即賦予每個「名」以相對應的「實」。就實用術語言，「名教」意味著道德與符碼——「名」的相符，這往往奠基於古典傳統，並符合政府的要求。清淨無為者則是支持「自然」的規律與原則，或是順從個體的性分與自然。就實用術語言，「自然」通常意味著違抗人間刻意有為的禮儀規範，並且採取退隱而不為政府服務的處世態度。

在文章的析述中，作者說到名士們對「仕」、「隱」的抉擇類型有三：（一）順從名教以出仕者，如鍾會、郭象。（二）反對名教而不仕者，如嵇康、阮籍。（三）妥協名教以出仕者，如王戎、山濤、向秀。據此以觀，本文之研究特色乃在：（一）從思想史的研究角度，詮釋學術風潮的流變與發展，理路清晰，頗得要領。（二）對六朝名士的思想行為，及其與政治環境的關係；頗有具體的說明與把握。

# 「格義佛教」考

小林正美

新佛教 興隆一東

佛教思想 II (東京、春秋社) 1997.05

## 評介：

日本的佛教史學家們，往往將東晉時代的佛教稱為「格義佛教」，此舉可能始自常盤大定的《中國佛教史概說》。其後如塚本善隆、鎌田茂雄等人，即皆在其論著中使用此一語彙。但是，中國的學者如陳寅恪、湯用彤、任繼愈等人，雖曾使用「格義」，但並不用「格義佛教」一詞。這表示「格義佛教」應係日本佛教史家們的創用。

依日本學界的用法，「格義佛教」係指擁有「格義」性質的佛教，或是以「格義」為基礎的佛教，此中語意頗為曖昧。究竟「格義」的正確意涵是指什麼？「格義」流行的歷史背景究竟如何？「格義」與老莊思想是否具有一定的關係？此乃本文研究的重點。

### ▲「格義」是什麼？

《高僧傳·竺法雅傳》有云：「以經中事數，擬配外書」。「事數」一詞，根據《世說新語》劉孝標注，乃是佛教的「法數」之意。佛教中此類術語極多，東晉郗超〈奉法要〉中便舉出甚多。對佛典中難以理解的字句，竺法雅用中國典籍中意義相近的詞語，加以解釋，此即是「格義」。當如以「五戒」比附「五常」之類。根據本文研究，「格義」應不只限於「事數」而已，還擴及當時全部的佛教用語。在僧叡〈喻疑〉中即視「格義」為「配說」，如以老莊「無」釋佛教「空」、以「無為」釋「泥洹」之類。即：「格義」是指「義的格量」或「義的格致」之意，乃是一種推量言語意義的方法。因此，此種通過語句之間的對比，以推測語言意義的方式，應是模仿漢代訓詁字義解釋而有的方法。

### ▲「格義」流行的背景

東晉明帝以後，士人信佛者漸多。他們往往熟悉中國典籍，而不通曉佛典。於是「格義」便是為了讓他們了解教理所使用的一種方法。由〈竺法雅傳〉可知，這是教導欠缺佛教知識者的便宜作法，也就是透過中國典籍中的類似概念，來比附佛教所用的概念。此法可能偏離佛教概念的原意，故當世人對佛教的理解深化之後，便會出現對「格義」的批判，道安即是最早的批判者（見《高僧傳·釋僧

先傳》)。僧叡在〈毗摩羅詰提經義疏序〉中亦有批判之辭。他們認為，佛教所用的概念應該直接回歸到佛典中來理解。

### ▲「格義」與老莊思想

日本的佛教史家，往往採取「以老莊思想解釋佛教思想的方法」來理解「格義」，如常盤氏即是。但鎌田氏則持二階段「格義」的想法；認為中國早期是以儒家事數解釋佛教的法數，後期則是以老莊思想解釋佛教思想。《高僧傳·慧遠傳》云慧遠「引《莊子》為連類」，這是以《莊子》的語言聯想的方式解釋「實相義」的一種「格義」方式。但如道安之例，「格義」並不只用老莊的概念，也兼及儒家的概念。如《顏氏家訓·歸心篇》便以儒家的「五常」配佛家的「五戒」，此亦屬「格義」之方式。

### 綜評

經本文之探討，作者特為日本漢學界使用「格義佛教」一詞的模擬概念，作了一些釐清：(1)「格義」是通過相應的中國古典的語句與概念，以聯想的方式對照於佛教所使用的語句與概念，故僅限於「術語對術語」的比附，而非指「思想對思想」的比附。(2)若「格義」是指「思想對思想」間的比附，則以此習詮解中國佛教，必不只限於東晉，應可說代代皆有，如此逕謂「格義」為東晉佛教的特色，便難以成立。(3)「格義佛教」一詞，原是日本學者方便於稱呼「東晉佛教」風潮的詞語，因此，它不是指由「格義」方法所形成的佛教。但一般受到「格義佛教」一語的印象影響，便以為好像有所謂「格義佛教」的佛教存在，或以為有基於「格義」方法而建立的佛教存在。這樣的誤解很多，作者因此對「格義佛教」是否可成為適當的學術用語，甚表懷疑。

# 慧琳 「白黑論」

(慧琳之白黑論)

古田和弘

森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集(京都:朋友書店)頁 1193-1206 1979.12

## 評介：

### 一、

慧琳是劉宋元嘉年間佛教界的爭議人物。他作〈白黑論〉，遭遇佛教界批判，其三教調和的論議引發了三教之間的優劣論爭。

《高僧傳·卷七》〈道淵傳〉有關於慧琳事蹟的記載。《廣弘明集·卷二十三》有他的〈龍光寺竺道生法師誄〉，卷十八則有他與謝靈運辯論頓悟說的來往文字。可知他與當時一流佛教思想家之間的交流。但關於慧琳自己的佛教觀卻仍不明。

〈白黑論〉在《宋書·卷九七》以〈均善論〉為名收入，以白學先生與黑學道士兩相攻難設論。就其辯議論二教優劣而言，稱為〈白黑論〉；就其調和三教異同之爭而言，稱為〈均善論〉。後來何承天與宗炳為此而發生論戰(推定為 433 年)，各自完成〈達性論〉與〈明佛論〉，何承天並與顏延之發生論戰。慧琳〈白黑論〉的意圖不明，但成為他們之間儒佛論爭之端緒。

由何承天〈與宗居士書〉、《宋書》、何尚之〈答宋文皇帝讚揚佛教事〉(《弘明集》卷十一)記載事件本末，可知慧琳因此被佛教界排斥、斷罪。自此，其「毀法之徒」的形象便被確立，於是在慧皎的《高僧傳》、道宣的《廣弘明集》中均予酷評。甚至沒有單獨的傳，其人格亦受貶斥。

以慧遠〈沙門不敬王者論〉為象徵，東晉至劉宋時期三教關係已呈尖銳化。慧琳與標榜儒學的何承天為同調，自然引起試圖抬高佛教影響力的廬山集團嚴厲批判。再者，慧琳依附俗世政權，接受宋文帝庇護的行為，也招致隱逸之士宗炳的不滿。

雖是如此，〈白黑論〉中論及佛教教理的部分卻不能忽視。

### 二、

〈白黑論〉以問答方式組成。首先黑學道士論及佛教的優越性，乃為全論帶出兩大議題：

1. 「幽冥之途」(輪迴轉生)與「來生之化」(西方願生)的問題。
2. 「虛心」(人無我)與「虛事」(法無我)的問題。

其中，第一個議題是當時三教論爭中佛教方面較為優勝之處。慧琳認同這一看法，並以「黑學道士」之口屢次言及；另外，則藉「白學先生」的批判，提出對佛教界現狀的憂慮。

其次，論及「無我」即「空」問題，慧琳則本從鳩摩羅什的般若學觀點而發，只是不作理論式的展開。白學先生認為，「浮變之理」乃「視聽者所同了」，不應「重之以輕異學」。慧琳的回答「虛其真實，離其浮偽，愛欲之惑不得不去」云云，則是以二諦義的方式把握諸法實相。問題即是：真理是否與世間隔絕？或是真理是不離開俗世基礎的？這也是佛教徒生活方向的問題。〈白黑論〉的意圖不明，但大致看來，慧琳所質疑的對象應是廬山慧遠及其所屬的隱逸集團。

白學先生質疑「空」的觀念，顯然與宗炳稟承慧遠的「本無」說不同。然而慧琳的意圖由「明無常，增其渴蔭之情」，可知他是要以對立概念的統合來把握諸法實相，認為偏執一面即背離般若妙旨；這也是對廬山集團的批判。

### 三、

關於「幽冥之途」，這是佛教所自誇的「報應輪迴」之說，與儒家「積善有報」的思想有異。慧遠已經強調此點，這也就是「神不滅論」的主張，與佛教基本教義中的「無我說」矛盾。慧遠以極慎重的態度試圖構築複雜的理論來加以證明，向「法身」展開的說法仍有相當斧鑿的痕跡。但在宗炳〈明佛論〉，「神不滅」已經被看成是自明的；並且已經援用《泥洹經》、大本《涅槃經》的「法身」、「真我」、「佛性」義強化理論。它超越了慧遠，使神不滅思想為佛教界共同主張。慧琳〈白黑論〉首先注意「空」，認為應該回到「無我說」的立場來檢視。

白學認為「幽冥之理」「釋迦辨而不實」。黑學認為這只是為了誘引眾生的方便說法。而白學又認為「甘辭興於有欲，而滅於悟理」。宗炳的回應，只是就「實」「不實」的問題回答，把問題轉向神不滅的方面。但慧琳「誘引眾生」的說法，是當時佛教界的一致看法。所謂「指泥洹以長歸」，便是把輪迴之「神」與法身真我混同，這也是當時的通說。慧琳藉白學先生之口批判白學批判此種曲解法身真義的思想，此一批評顯然是針對廬山慧遠的念佛往生而言的。同時他也批判了佛教界結黨營私等弊風。

### 四、

〈白黑論〉追求儒佛的一致。慧琳認為佛教「仁義玄一」，其實與儒家均善。其二教等同的看法，與廬山集團追求獨善其身、強調方外性不同，也與慧遠試圖

以佛教爲主的三教調和亦不同。結果，儒教主導型的〈白黑論〉被佛教所排斥。很難說〈白黑論〉是擁護佛教的建設性文獻。但應將慧琳本來的意圖以及〈白黑論〉所引起的何承天、宗炳等人的論爭分開來。雖其寫作意圖依然不明，但是他批評廬山集團的佛教理論與出家主義，並對充滿問題的大乘佛教神不滅思想提出質疑，無疑在佛教學史上應該占有重要的地位。



# 體用 歷史 寄

(體用論之歷史)

島田虔次

塚本博士頌壽記念佛教史學論集 頁 416-430 1961.02

## 評介：

中國思想史中，把「體/用」當作一對哲學範疇，兩相對舉共論，究竟始自何時何人？或以為始自先秦儒家，或以為始自魏晉玄學，或以為始自隋唐佛書。晁說之、王應麟、顧炎武、李顥等人，即曾針對「體用論是否始自佛書」，頗有爭議。島田虔次本文，乃係針對「體用論的歷史」，詳加探索。

據其考索所得，下舉諸人諸書均曾論及「體/用」：1.《荀子·富國篇》，2. 魏伯陽《周易參同契》，3.王弼《老子·三十八章注》，4.韓康伯《易·繫辭注》，5.孔穎達《周易正義》，6.惠能《金剛經解》，7.李鼎祚《周易集解》引崔憬說。除此之外，被學界所忽略的以下諸書諸文亦有論及「體/用」者：1.劉勰《文心雕龍》的〈徵聖〉、〈宗經〉二篇，2.《弘明集》卷九，梁武帝〈立神明成佛義記〉的沈績〈注〉，3.淨影寺慧遠之師，北齊法上和尚《十地經論疏》，4.天台二祖南嶽慧思的《大乘止觀法門》，5.吉藏的《中觀論疏》。本文一一揭舉，加以論列，這是極為難能可貴的發現，實有助於理解「體用論」在中國思想史的發展軌跡。

島田氏以考證的工夫，配合思想史的眼光，專就「體/用」論的課題，進行歷史系統的探討，可謂持之有故，言之成理，算得上是一篇主題鮮明、舉證確鑿、推論謹嚴的論文佳作。

# 梁武帝『神明成佛義』 考察 ——神不滅論 起信論 一視點

(梁武帝『神明成佛義』的考察——從神不滅論到起信論為觀察角度)

伊藤隆壽

駒澤大學佛教學部研究紀要第 44 號

## 評介：

南北朝是佛教教派興起，佛教教義內容深化，與傳統思想交涉頻繁的時代。特別在梁武帝期間，佛教發展到達高峰。以梁武帝為中心的佛學論題頗值得探討。本文以「神不滅論」至「起信論」的發展為研究視角，對梁武帝的「神明成佛義」進行考索。所注意到的要點有四：(一)「神不滅論」與「神滅論」主張先後的問題，以及「神不滅論」應非本從「業報思想」展開。(二)形神論爭過程中，「神」概念的變化。(三)梁武帝「神明成佛義」的思想要旨，以及形神論爭止息的理由與歸結方向。(四)「神明成佛義」與《起信論》的出現問題。

### (一)

形神爭論最早可見於〈牟子理惑論〉，其中「神」意指靈魂，卻無「業」的思想蹤跡。所說佛陀事蹟，出自《太子瑞應本起經》，已經有形神二元、形壞神不滅、輪迴轉生的說法。《六度集經》、《普曜經》亦皆如此；而且其中有部分文字所說的「神」已不專指靈魂，還具有精神或意識的意義。在此，「神」已被理解為輪迴主體與成佛依據。似此，「神不滅論」並非直接奠基於「業報思想」，它們是在佛典翻譯之時，被帶出來的。

### (二)

在形神爭論中，「神」的意涵漸漸被擴大。在慧遠的主張中，可以看到幾個要點：(1)「神」已經不只是靈魂主體而已，它還具有「心」的作用與「情」「識」的意味。(2)他已經論及「有情」「無情」與「輪迴成佛」的問題。(3)完成了「三報」之說。慧遠之後，「神不滅論」向新的方向發展，其轉變契機是《涅槃經》的翻譯與流布，而處於此過渡期的則是宗炳的《明佛論》。他以「神不滅」為基調，提出「精神不滅」、「人必成佛」、「心作萬有」、「諸法皆空」等主張。他所說的「神」具有兩重意義：一是輪迴主體，二是法身涅槃。他並使用鏡子為喻，

認為「神之識」被「偽有」所雜染，因此生出「無明」，故有生死輪迴。其「心作萬有」之說亦甚特出。由此可以看到，他繼承了慧遠的思想，強化神屬於「心」一面的意涵，同時又引進了慧遠所不知道的「本淨」思想，以此作為「成佛」的依據。這種思想上的進步，顯然是受到《涅槃經》的影響。反過來說，這一點也可以由當時「神不滅說」滲入「佛性說」得見。由《大乘四論玄義》引僧柔、智藏、小安、梁武帝、寶亮、法雲等人之「佛性說」來看，它們都是繼承「神不滅論」，同時又結合「如來藏」思想的產物。

### (三)

梁武帝「神明成佛義」是針對范縝〈神滅論〉而作，其寫作時間推定約在502-508之間。他主張「神」之「本」不斷、但其「用」無常；這是運用「體用」論，亦是當時盛行的「二諦」、「中道」說的體現。他認為「神明」，亦即「心」有其不變的一面，也有其變化的一面；由前者展開「成佛」論，由後者展開「神不滅」論。梁武帝所說的「神」，其靈魂意味其實很稀薄，相對地，「心」之意義則被強化。與其〈淨業賦〉對比，可以明顯看出它奠基於如來藏思想。梁武帝「神明成佛義」，是繼承慧遠、宗炳，並援用新譯涅槃經思想的產物。梁武帝把傳統的「形神二元」觀收攝為「神=心」的一元世界觀，這是形神論爭止息的一個原因。

### (四)

梁武帝思想的基本結構，指示了後來佛教思想發展的方向；他促成了唯心、唯識思想的發展，具體而言，即地論、攝論、華嚴諸宗派思想的發展。當時的佛教學者，可能正努力提出一個類似「神明成佛義」的簡單思想體系，其成果即《起信論》的出現。「神明成佛義」與《起信論》的類似性，除了起信結構之外，還包括「一心二門」思想等方面。「神明成佛義」略早於《起信論》，或許可以說前者是後者的先驅思想；二者的關係仍有待進一步深入討論。

伊藤隆壽此文，能從中國佛教思想的演變歷程中，注意到「神不滅論」中的「神明」概念，至《起信論》中的「心性」概念的微妙轉折，並將梁武帝的「神明成佛義」納入此一轉折的歷史地位中來詮釋其意義與價值，實在是深具思想史之洞察力的。

## 中國佛教的神不滅論

方立天

世界宗教研究 1993 年第 2 期 頁 1-15

### 評介：

「形神」理論是佛教因果報應說的思想基礎，也是中國佛教的中心命題。本文旨在針對此一命題，進行歷史的考察與理論的評述。

有關「神滅」與「神不滅」的論爭，自佛教傳入中國後，往人結合「因果報應」、「成佛」、「佛性」、「法身」諸問題，而顯得激烈與複雜。方氏此文，綜羅百家，對牟子、羅含、孫盛、庾闡、竺僧敷、慧遠、慧琳、何承天、宗炳、顏延之、劉少府、彭丞作、僧含、蕭琛、曹思文、沈約、梁武帝、范縝等人的「形神」思想，均有所論列。

文中，分析「神」字義蘊有五：(1) 神靈 (2) 精神 (3) 靈魂 (4) 佛性 (5) 法身。分析「神不滅」之義有三：(1) 靈魂不滅 (2) 佛性本有 (3) 法身常住。分析「神不滅」之論據有六：(1) 形神異本 (2) 形神偶合 (3) 形粗神妙 (4) 形靜神馳 (5) 神本不斷 (6) 大之喻。並且論及「佛教神不滅論與固有思想文化之關係」，則分就以下的各面向加以探討：(1) 靈魂息神 (2) 祖先崇拜 (3) 道家思想 (4) 古代氣論。全文結構井然，講述有序，言簡意賅，立論精闢，誠如一篇「中國佛教神不滅論」簡史，令人一新耳目。

## 范縝的形神論與玄學的體用觀

高晨陽

文史哲 1987 年第 3 期 頁 12-15

### 評介：

范縝的神滅論在中國思想史上佔有重要地位，本文認為，其理論貢獻與其說是唯物主義理論的發展，不如說是來自玄學的體用觀。全文分就以下四項以述：（一）元氣形神論的局限及其啓示（二）玄學體用觀向對立面轉化的客觀依據（三）范縝創新理論的主觀條件（四）體用觀與形神論的綜合及其評價。

作者指出：范縝之前傳統的唯物主義思想，認為形體與精神都是氣。結果卻不免將「形」「神」二者說成各自獨立的實體，以致落入形神二元論，甚至神不滅論。因其方法是經驗主義的，容易受耳目經驗的限制；以致缺乏深刻的抽象思考。而玄學的體用觀念，正是神滅論者所需要的新理論工具。

湯用彤先生曾指出：魏晉南北朝學術的中心問題是「體用」觀念。而玄學「體用」觀內部有向對立面轉化的根據。體用不離，二者是一而二、二而一的關係。故玄學雖是唯心的，卻同時包含著唯物的內容。把顛倒的世界觀顛倒回來。

若就思想史的主客觀條件論，范縝以體用關係解釋形神問題，其實是前有所承的。他與蕭子良學團的辯論，可以看出他由「偶因論」走向「神滅論」的思想痕跡。由此作者乃言其思想來源有二：一是傳統唯物主義「形神論」，二是玄學「體用觀」。范縝所以能建立此一較為高級形態的形神本體論，係以神滅思想為內容，以體用觀為方法，范縝克服了舊理論的侷限，成為走在自然科學前面的先進思想。其後學界對此問題並無更新的論證，或許是因缺乏科學知識，要在純粹理論上超越范縝，自屬不易。

本文自始至終不脫「唯心/唯物」的思維框架，論理略嫌主觀、粗糙。

## 讀陶淵明的「形影神」詩

張亨

現代文學 33 pp.50-60 1967.12

### 評介：

陶淵明的思想到底是屬儒家？還是道家？還是佛家？以「形影神」三詩入手，進探陶淵明的思想底蘊，乃是學界甚感興趣的事，本文之寫作目的，亦在此處。

本文主要分作三個部分，第一部分中，作者提出陶淵明「使形影神人格化，藉他們的贈答來表現其人生態度和對於生死問題的看法」，就表達意念之完整性而言，〈形贈影〉、〈影答形〉、〈神釋〉三詩實可視為一首。就「形影神」詩之〈序〉，亦可看出此一組詩是陶氏有意的寫作，深盼「好事君子共取其心」，顯見此深應與當時思潮息息相關。

第二部分，作者指出生命的短暫與無可奈何，乃是魏晉時人的共同感觸，這種對於「形之苦」的感懷，同樣反映於淵明的「形影神」詩、〈挽歌〉詩、〈自祭文〉等。然而，「影」謂「立善有遺愛，胡可不自竭」。證之其他詩作，淵明「獨善其身之操守」，卻能「終身持行不失」，其具體表現則是「固窮」。作者認為，全詩的主要宗旨在於「甚念傷吾生，正宜委運去，縱浪大化中，不喜亦不懼，應盡便須盡，無復獨多慮」。對於上列數句，眾說紛紜，近代朱光潛等認為是受到佛教影響；明代黃文煥及清代方宗誠則認為是受到儒家影響；而主張受到道家影響的僅有清代方東樹一人。作者認為，「佛教影響」一說最為薄弱，因為詩言「神亦有盡」，顯然與佛教「神不滅」思想不合。但稱「儒家影響」也有問題，因為儒家向來不太討論「死」的問題；而生死問題，實在是道家喜歡談論的主題，而「委運任化」也與老莊思想相契，以「死」為「化」也是陶淵明作品中習見的使用法，於此，顯見其受莊子「化」論的影響。對於某些評注家將「不喜亦不懼」與《論語》之「君子不憂、不惑、不懼」相比附，作者認為該句其實是化用了《莊子·大宗師》「古之真人不知悅生，不知惡死」的意思。文中並提出他詩以為佐證，認為凡是牽涉到生死問題的，淵明莫不是「因襲了莊子的思想」，而非出自儒家的「俟命」說或是道教的思想。

第三部分中，作者在確認了陶淵明的生死思想乃是受到「莊子影響」之後，進一步討論陶淵明思想中淵源於儒家的部分——「立善」的態度。除了「恥事二姓」、「忠君愛國」以外，作者更提出淵明「對現實生活的態度」，乃是「不廢人

事人理，不離人情」的；「對於自然的態度」，是「觀天地生物氣象」的儒者情懷。除此之外，根據淵明之詩來探索他「對於時代的觀察」，可以發現他並不贊成當時風行的玄風與佛理，因此經常深感寂寞與悲哀。

作者認為，就陶淵明詩的用典情況，來衡量儒、道影響的多寡，是有問題的；不如直接觀察陶淵明思想何處受到儒家影響，何處受到道家影響為宜。若是缺乏更多的證據下，也不能輕易論斷陶淵明思想與佛教的關聯。第四部份的結論中，強調淵明因受時代、學養、情性等多方影響，故有「現實」和「超現實」兩方面的思想。前者多受儒家影響；後者多受道家影響。簡言之，淵明蓋以儒家思想為「一生行為的根柢」，卻擷取了道家的「人生智慧」。因他以個人情性來融攝兩家思想，乃能煥發為至高的文學境界。

通觀全文，以「一沙一世界」之觀照法，出入文史哲之間，僅從「形影神」詩入手，即可剖析淵明思想依違於儒釋道三教間的內在底蘊。作者通透中國思想史及文學史的研究功夫，實甚難能可貴。

## 陶淵明形影神詩三首並序箋證

王叔岷

南洋大學學報（人文科學） 7 pp.1-8 1973

### 評介：

作者於引言中直接指出「陶淵明形影神詩三首，其指歸與莊子思想最為冥合」，並且是「探討陶公人生觀最重要之依據」。以此，本文的寫作目的乃是在眾家研究的基礎之上，進一步修訂與箋證，以求相關資料之齊備與完善。

本文之「箋證」部分，搜羅了古直、車柱環、陶澍、丁（福保）及作者等人之箋注。作者兼注的方式，或是訓詁字辭，如案「憩蔭若暫乖；止日終不別」，曰「憩、止互文，義同。乖、別互文，義亦同」。或是獨抒己見，如案「與子相遇來，未嘗異悲悅」，曰「陶公之所以言崑、華道絕，由於有情；惟無情乃可以相期於雲漢，李詩更盡一層。然李白徒有此想，實為能無情也」。或是補充、修正前人的說法，如案「謂人最靈智，獨復不如茲」，曰「丁氏引書，見偽古文泰誓上」；又如案「適見在世中，奄去靡歸期」，批評丁箋曰「顏延之秋胡行：『沒為長不歸』，丁誤引沒為死」。或者針對前人不同的說法，提出贊成或反對之意見，如案〈序〉「故極陳形影之苦，言神辨自然以釋之」，曰「言字當屬下讀，車（柱環）說是」。或是就形影神詩三首並序，徵引陶淵明其他詩作或相關古籍，以為參證，如案〈序〉之「貴賤賢愚，莫不營營以惜生，斯甚惑焉」時，直引《莊子·庚桑楚》、《淮南子·精神篇》；如案「我無騰化術，必爾不復疑」時，引陶淵明〈雜詩〉十二首之八及〈飲酒詩〉二十首之一。諸如此類，旁徵博引，巨細靡遺。

最後，作者於結語中強調〈形影神詩〉三首，是研究陶淵明思想的重要資料，稱許陶淵明「富於詩人之情趣，兼有儒者之抱負，而歸宿於道家之超脫」。認為三詩之旨分別為「行樂」、「立善」、「順化」，反映陶淵明人生觀的三種境界；並且由思想境界之成熟度研判，〈形影神詩〉三首，當為陶氏晚年之作。

作者精湛訓古、考據，一箋一注，均甚確鑿、詳實，不落虛言；是篇誠乃擲地有聲之作。



## 陶淵明反佛說辨異——兼評逯欽立先生論陶文之疏漏

丁永忠

江西社會科學 1989：1 = 50 pp.119-125 1989.01

### 評介：

本文主要分四部分論述：(一)、佛教報應思想的烙印——「冥報」；(二)、《形影神》詩與「神不滅」；(三)、佛教哲學本體論——「空無」與「幻化」；(四)、佛教玄學的人生觀——「委運任化」與「反惜生」。

首先，於「佛教報應思想的烙印——『冥報』」中，作者認為，魏晉時期報應之說十分流行，陶淵明〈乞食〉詩中有「冥報以相貽」之句，而「冥報」其實是當時佛門人士常用之語，魏晉時期佛教的「冥報」思想，其實非「冥科幽司」主宰之報，而近似於自然之賞罰。所以，作者提出「『冥報以相貽』一語，無論在詞彙上，還是在宗教思想上，所體現的都應是東晉佛門『自然報應說』之精神」，而非傳統之「自然」觀念。所以，逯先生認為陶淵明反報應說的意見值得商榷。

第二部分「《形影神》詩與『神不滅』」中，作者認為逯先生對〈形影神〉詩說法，逯文主張本詩乃是借用佛家的專門術語，反對「神不滅」論，但作者認為逯對於〈神釋〉「形存神存」、「形滅神滅」的解釋，並不合原意。〈形影神〉詩中實有唯心主義形神觀的傾向，認為精神高於形體，精神是形體的主宰，陶淵明其實是一位「神不滅」論者。

第三部分「佛教哲學本體論——『空無』與『幻化』」中，作者提到陶淵明受到佛教般若空學極大的影響，如〈歸園田居〉之四：「人生似幻化，終當歸空無」即是代表之一。陶淵明出世思想中的虛無主義哲學，即是奠基於佛教哲學本體論，而非老、莊之自然無為。

第四部份「佛教玄學的人生觀——『委運任化』與『反惜生』」中，質疑逯文中舉證慧遠〈法論〉之疏漏，認為逯先生只看到〈法論〉的部分意義，有以偏蓋全之虞，慧遠其實是支持陶淵明所認同之「委運任化」思想的，而且，陶淵明「縱浪大化中」的思想，既是老莊的自然無為、樂天委份；亦是大乘佛教般若空學的「待令順動」、「履順游性」教義。所以，〈形影神〉詩其實是「在當日玄學化佛教影響之下所產生的一種新的人生觀的體現」。

最後，作者於結論中提到，陶淵明在儒、道之外，應受到魏晉佛教思想的影響，是一位「東晉大乘佛教般若空學的一位同調和知音」，逯先生所主張之陶

淵明反佛論點，其實是「沒有看透在兩晉那個特殊的時代環境裡，佛教和玄學結合得是如此緊密的緣故」。

學界討論陶學的思想旨趣，大都指其兼融儒道兩家。即或詮釋「形影神詩」，亦多認為淵明殆從「反佛」「反報應論」的立場發言。然而，丁氏此文則一反常論，他深刻質疑學界對陶淵明所作的思想判斷。本文提出不少重審陶詩的觀點問題，指出玄佛思想的夾雜成份。此文駁辯性甚高，值得學界重視。

## 陶淵明《形影神》詩探微

李華

北京師範學院學報（社會科學） 1982：3=38 pp.10-17 1982

### 評介：

作者認為，〈形影神〉詩是陶淵明用通俗形式談哲理的名篇。針對歷來眾說紛紜的學界說法，作者希望能針對較有代表性的說法，提出一些個人的意見。

首先，就詩序觀之，作者認為本詩不似單純教導世人的口氣，而有陶淵明個人意見的抒發。其次，就詩之文觀之，依照過去學界的主流說法，蓋以本詩乃係「針對廬山東林寺法師慧遠的佛學唯心論而作」，且是梁代范縝〈神滅論〉的先導。作者雖亦肯定陶淵明的「自然觀」，且贊同淵明係藉此「批評了慧遠的靈魂不滅和輪迴報應之說，在哲學史上有其一定意義」，但不以為他在「形神」的論題上，作了什麼新突破。

作者認為，有關「形／神」關係的論述，自先秦以迄魏晉，乃是學者討論的焦點，如《莊子》、《文子》、《淮南子》，皆就「生人」為言，並未涉及「形滅」「神滅」的問題。至漢代的桓譚才論及形神之「滅」。所以，陶淵明藉「形」、「影」、「神」答問的用意究竟為何？宋代葉夢得認為意在「達生遺世」；明清學者如黃文煥、馬璞、方宗誠等人，則以為意在「立善」；近代學者馮欽立之《形影神詩與東晉佛道教之關係》，則以為大意在「否定影」，即「否定立善」。簡而言之，以上說法都是摘取《神釋》中批評「形」、「影」處而立論的，卻得到矛盾的意見。作者綜觀三詩，認為「形」、「影」、「神」乃陶淵明化身為三，並提出《形影神》三首就是他歷經「飲酒自適」、「立善求名」、「歸依自然」的反省過程之後，所作的形象式的紀錄。

陶淵明以形、影、神互相贈答的形式寫作此詩，作者認為是「自述本懷」並兼談「人生哲理」。故採用了淺顯易懂的表達方式，一如《列子》之力、命對話；左思《頭責子羽文》之頭、子羽對話；《白髮賦》之白髮、人身對話。茲不論就其表達形式，或思想承襲而言，陶淵明的《形影神》詩，應該是受到上述三文的影響，而後乃以深刻而生動的喻示方法，表現出個人懷才不遇的人生感懷。

本文揭示「形」「影」「神」詩三首蓋係陶淵明反思歷程中的「人生感懷」三部曲，此一說法甚為新奇，值得學界參考。

最後，作者於結論中強調，〈形影神〉詩，為「反佛論」之代表作品，關係陶淵明個人生命情境與當代佛道思潮。

## 形影神詩與東晉之佛道思想

遠欽立

中央研究院歷史語言研究所集刊 16 pp.211-228 1948.01

### 評介：

陶淵明的詩文大多明白易曉，唯有〈述酒〉及〈形影神〉詩難解，而〈形影神〉詩尤其是其作品中唯一「專篇發揮其思想者」。

本文分「解題」、「釋義」、「論人」三章進行討論。於「解題」中，作者認為「取形影神三物，總為一題」，揭示出本詩與當時佛教的關係。雖然「形」「神」對舉，已見於《莊子》、《文子》、《呂氏春秋》、《淮南子》等周漢諸子，又是魏晉玄學家如嵇康、郭象討論的議題之一，然專以「形神」為論，則須待慧遠的〈形盡神不滅論〉始出。作者認為，慧遠「以薪火為喻，雖本《莊子》，而其形神論，則在推闡報應說之原理」，並引《弘明集》五〈遠法師明報應論答桓南郡〉以為佐證。如〈報應論〉言「形為神宅，感必以情；形神雖殊，相與而化」；〈形盡神不滅論〉云：「形神俱化，始終同宅，化以情感，神以化傳」。爾後鄭道子〈神不滅論〉，范縝〈神滅論〉，皆是以「形／神」討論「報應」之說。於是作者推論：陶淵明之〈形影神〉詩，同樣也涉及了報應論。進一步又指出：〈形影神〉詩統言慧遠論中所著重的「化」、「情」、「生」、「神」、「滅」諸觀念。其詩題詩句，均針對此佛門故實而發。

第二部分「釋義」，作者繼續討論〈形影神〉詩對慧遠觀點的依違，認為陶淵明是「以自然二字，揭出生之真諦」。接著，提出二項主要觀點：（一）、〈形影神〉詩為「反報應說」——魏晉名士「共認報應之說，乖反自然。淵明據自然一義，以斥營營惜生之非是，實即針對慧遠主張報應說之行事而發」。（二）、〈形影神〉詩為「反形盡神不滅說」，如〈神釋〉云「縱浪大化中，不喜亦不懼；應盡便需盡，無復獨多慮」、〈歸去來辭〉亦云：「聊乘化以歸盡」皆肯定形神俱化、神之必滅，與佛道二教思想皆有所不同。

第三部分「論人」，以知人論世的角度切入討論，遍引〈歸園田居〉、〈歸去來辭〉、〈晉故征西大將軍長史孟府君傳〉、〈飲酒〉等詩文為証，認為陶淵明宗主「自然」，力闢「營營惜生」，不但是反駁當時的佛道二教思想，也是其本人思想之自白。就保全身心性命而言，可免傷生，亦是得生。陶養則成抽象之哲理；感發則達物我兩忘、返樸歸真。

本文就創發背景（解題），主題意識（釋義）及知人論世（論人）三方面，細究〈形影神〉詩的內在義涵，進而探問淵略依違於佛、道、儒三家思想間的其實底蘊，可謂析理綿密，頗得其真。

最後，作者於結論中強調，〈形影神〉詩，為「反佛論」之代表作品，關係陶淵明個人生命情境與當代佛道思潮。