

第四章 東晉士人之宗教信仰

湯用彤看待魏晉思想的發展時，將魏晉思想分為「正始時期」、「元康時期」、「永嘉時期」、「東晉時期」四個時期，而言東晉時期亦可稱「佛學時期」。¹前章已說過，湯氏之言雖過於偏重佛學，卻也的確指陳了東晉佛學的興盛，甚至對玄學有取而代之的影響。不只是佛教，東晉時期的道教也有長足的發展，無論是理論的建立還是流傳的程度，都為日後南北朝的道教發展打下基礎。所以論及東晉思潮時，佛道二教的理論及信仰情形是不可以忽略的。

然而本文必須要承認的是，雖然「中國人的基本信仰是由宗教與哲學共同維持的，只論其一便不全面，而不同層次的人群各有側重」²，且處理宗教史的問題時往往是以一種較為偏狹的眼光論之，即「把宗教當做哲學、當做思想，把宗教史當做哲學史、政治史、社會史的一部分來看待，而與哲學、政治、社會無關的那些方面就自然被置之不理」³。但本文的論述範圍僅止於士人階層，民間信仰的部分自然無暇論及，所以不論是由士人階層擴展至民間的佛教信仰，還是起源於民間而後流行於士人階層的道教信仰，因本文的焦點實無法全面探討。所以即使這樣的研究或有流於片面之嫌⁴，但為顧及論述能著重在士人階層而不致失

¹ 湯用彤：《魏晉玄學論稿 附錄：魏晉思想的發展》，收錄於《魏晉思想（乙編三種）》（台北：里仁書局，1995年），頁136。

² 牟鍾鑒：《中國宗教與文化》（台北：唐山出版社，1995年），頁145。

³ 葛兆光：《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997年），頁5。

⁴ 如葛兆光說：「佛教經典表述的『思想』與佛教實際運作的『活動』並不完全是一致的，換句話說，就是『教理』表述與『教團』行為常常並不一致，所以，佛教在上層文化圈與下層文化圈的影響也常常不完全一致。」出處同註3，頁91。而葛氏對道教的研究情況也論道：「當漢代以後方技數術與哲理思想逐漸分流，巫師方士與哲人文士逐漸成為不同的社會角色，上古本來混融一體的、看似荒誕不經的思想與方法就被『不語怪力亂神』的聖人家法革出了門牆，以致於上古這種摻雜了宗教的神聖和迷信的神秘、理性的經驗和想像的荒誕的文化現象在文獻中越來越少，後來的人就產生了一個印象，以為中國古代是一個理性主義的思想世界，一提起上古思想，就是孔、老、孟、莊、荀、韓。於是，中國宗教史尤其是道教史就常常與思想史走兩條路，似乎道教

焦，也就只能將此時期的宗教信仰割裂處理，這誠是不得已的抉擇。

另外，由於東晉是偏安江左的局面，在同一時期中國北方落入胡人手中，而許多宗教人士（尤其是佛教）或由西域來至東土，或身處北方，或是少數自江東渡江赴北，即停留在北方譯經弘法。本文研究範圍既屬東晉，所論人物便以身處江東人士為主，若其生平事蹟主要落於北方勢力中，本文便不多所贅述，然若其理論或行事影響擴及江東，本文再視情況斟酌論之。

第一節 東晉士人的宗教傾向

——兼論宗教在中國的發展

關於宗教的本質為何？歷來眾說紛紜，就連治宗教的學者也莫衷一是，本文既非專論宗教之論文，自不敢在此多所置喙。然而對中國古代的宗教觀，似乎眾口一辭地認為宗教在中國的地位並不似在西方。中古時期的歐洲，宗教成為社會思潮的核心，人民對神的信仰與救贖的堅貞甚至到了產生排他性，以致發生多次的宗教戰爭，宗教的力量遠大於政治，許多國家甚至產生政教合一的政權，教皇成為至高無上的權威，這些在中國是從未發生的。一來中國人信仰宗教的目的往往並不執著於脫離現實，反而是對現實功利主義式的追求⁵；二來中國受儒家學說影響太深，不利宗教之發展。如梁漱溟便謂中國其實缺乏宗教⁶，而他又認為

是民間巫術的後裔，不僅那些一開始就頗為精緻而有深刻背景的宗教思想成了無源之流，整個宗教思想史也就因此得不到理路貫通的解釋，直接影響了我們對中國古代思想世界的了解，也影響了我們對道教淵源的判斷，以致於很多極為珍貴的文獻資料至今仍未進入我們的視野。」見《葛兆光自選集》，頁 4。

⁵ 呂錫琛：《道家道教與中國古代政治》（長沙：湖南人民出版社，2002年），頁 156。

⁶ 梁漱溟說：「兩千餘年來中國之風教文化，孔子實為其中心。不可否認的，此時有種種宗教並存。首先有沿襲自古底祭天祀祖之類，然而卻已變質，而構成孔子教化內涵之一部分。再則有不少外來宗教，如佛教、回教、基督教等等。然試問：這些宗教進來，誰曾影響到孔子的位置？非

古代中國用「禮制」取代了宗教：

宗教在中國卒於被替代下來之故，大約由於二者：一、安排倫理名分以組織社會；二、設為禮樂揖讓以涵養理性。二者合起來，遂無事乎宗教。此二者，在古時原可攝之於一「禮」字之內。在中國代替宗教者，實是周孔之「禮」。不過其歸趣，則在使人走上道德之路，恰有別於宗教。因此我們說：中國以道德代宗教。⁷

孔子學說在中國引領著一切社會秩序與思維模式，甚至被外國學者視為宗教而稱「儒教」。誠然，從宗教的構成要素而言，「儒教」是不能視為宗教的⁸，但因為在有形無形上它都左右了中國人的行事，其地位難以撼動，所以就相對壓縮了宗教的發展空間。更有甚者，政權的建立與王室宗法及社會秩序的維護都來自於儒家的倫理綱常，宗教超世俗的角色自不能見容於君王。韋伯（Max Weber）

獨奪取中心地位談不到，而且差不多都要表示對孔子之尊重，表示彼此並無衝突，或且精神一致結果，彼此大家相安，而他們都成了『幫腔』。這樣，在確認周孔教化非宗教之時，我們當然就可以說中國缺乏宗教這句話了。」見其著《中國文化要義》（台北：里仁書局，1996年），頁103。

⁷ 梁漱溟：《中國文化要義》，頁110。

⁸ 呂大吉說：「『儒教說』之所以錯誤，主要就在於它只看到了儒家與宗教在外在行為方面的相似性，而忽略了孔子本人是學者，而不是宗教徒；他創立的是一種社會的、政治的、倫理的學說，而不是宗教體系；對於中國傳統的宗法性宗教，他既有信仰的一面，也有否定的一面；孔孟的後繼人也只是把孔孟宣布為「至聖」、「先師」而不是尊奉為上帝或神仙。儒家並不具有作為宗教之核心和本質因素的超人間、超神靈觀念（他們當然也有信仰宗教的，但那是傳統的神祇，而不是孔孟的『發明』。）見其主編《宗教學通論》（台北：博遠出版有限公司，1993年），頁100。韋伯（Max Weber）雖著有《中國的宗教：儒教與道教》（台北：遠流出版事業股份有限公司，2002年）一書，但他所謂的「宗教」其實包含了政治、經濟、社會等因素，並不同於一般所認知的宗教型態。而牟鍾鑒也說：「儒、釋、道歷來稱之為『三教』，這個『教』的含意不是宗教之教，而是教化之教，就是說，在中國上層集團的眼中，不僅儒學，還有佛道二教，首先勸人為善、移風易俗的學說和派別，其次才是它們之間理論方法上的差異。」出處同註2，頁20。儘管韋伯和牟鍾鑒各有其切入角度和定義，筆者於此還是採用傳統對宗教的認知，而以呂氏的說法為準。

便說：

每一種具有宗教基礎的超世俗的愛，甚至每一個倫理宗教都必須以同樣方式承受它們與政治行為領域間的緊張狀態。一旦宗教發展到與政治團體平起平坐時，這種緊張狀態就會出現。⁹

連西方世界的政教關係都已有如此衝突，更遑論以禮制建構的中國政權。例如當慧遠提出沙門可不敬王者的時候，招致的阻力與批評是如排山倒海而來的。執政者不能容許宗教挑戰其權威，更不能容許教徒成為「化外之民」而不受其控制，所謂「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」¹⁰的心理在君主身上不斷地發酵。所以當宗教願意臣服於君王統治時彼此可以相安無事，但若一旦宗教的勢力龐大到可能威脅君王的地位或威嚴時（這往往取決於君王自己的主觀意識），君王便會極盡一切手段壓制宗教的發展，歷史上層出不窮的毀佛滅道即可證之。

所以，宗教在中國的發展一直是以一種較為低調的方式在進行著，由於外有政治勢力的制衡壓迫，內有儒家學說的根深蒂固，不論是佛教或是道教，都必須做出改變，而與西方宗教的最大不同處，就在於中國的宗教於某種程度上要貼近民眾，不能給人一種至高無上的感覺；又由於中國人的思維模式常常是重現實而輕抽象，日本學者中村元便說：「中國人最重要的心理特性之一是信賴感覺。他們不願意為超感覺的存在枉費心神。注重瞬間感知 尤其注重視覺表象的中國人，往往尋求通過親眼目睹來求得直觀理解。」¹¹因此，所信仰的神明也就要

⁹ 韋伯（Max Weber）著，劉援、王予文譯：《宗教社會學》（台北：桂冠圖書公司，1993年），頁289。

¹⁰ 毛公傳，孔穎達正義：《毛詩正義》（十三經注疏分段標點本），（台北：新文豐出版公司，2001年）毛詩注疏第十三 谷風之什 北山，頁1230。

¹¹ 中村元著，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法》上冊（台北：淑馨出版社，1999年），頁230。

與世俗相融，所以說中國的宗教「本質上是人文的，而非神文的；中國宗教所關心的主要不是信仰上的純正性，而是這種信仰所導致的社會效果；人與神之間也不是截然對立的，而相當程度上是兩者之間的貫通與相融」¹²。

那麼，佛道二教為何還能在中國廣大的社會中普遍流傳呢？我們不得不承認，中國歷史上長時間處於動盪的時代成為了佛道二教孕育的溫床，儒家學說對內在的修養與提升和外在的行為與秩序有直接的助益，但對於不可知的世界與難以捉摸的命運卻無力解答。在內外交迫的情況下，知識份子乃至於平民百姓都試圖尋找解答或解脫，如日本學者石井昌子說：「中國民眾對待神，不考慮它是道教的神，還是包含著很多佛教內容的神。『只是困難時候的神』，才是最高的，必需的。不存在區別三教的問題，也不會去考慮區別它們。」¹³正是因為這樣的心態，佛道二教便順勢而起，填補儒學之不足。

在這樣的前提下我們把眼光轉回東晉，就可以發現東晉時期的宗教之所以在民間至士人階層能產生一定的影響力，最大的因素當然是動盪的時局下不確定的環境所造成的無常感。對此，馬克思（Karl Heinrich Marx）對宗教的觀點值得參考。他說：「宗教裡的苦難既是現實的苦難的表現，又是對這種現實的苦難的抗議。宗教是被壓迫生靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神制度的精神一樣。宗教是人民的鴉片。」¹⁴說宗教是人民的鴉片，此言不免過於極端，然而講到宗教與苦難的關係，倒可為東晉宗教的興盛做一註解。

此外，玄學的思潮也影響了宗教的流行。玄學擺脫了漢儒繁瑣的治經方式，轉而討論本末體用的本體論，將學術討論帶向了一種抽象式的思維模式，這當然有助於宗教教義的傳播。東晉士人對生死、形神與養生觀念的注重以及服食的風

¹² 戴康生、彭耀編：《宗教社會學》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁264。

¹³ 石井昌子：《道教的神》，收錄於福井康順等監修，朱越利、馮佐哲譯：《道教》第一卷（上海：上海古籍出版社，1992年），頁101。

¹⁴ 馬克思（Karl Heinrich Marx）著：《黑格爾法哲學批判》導言，轉引自羅伯特 鮑柯克（Robert Bocoock）肯尼思 湯普森（Kenneth Thompson）編，龔方震、陳耀庭等譯：《宗教與意識形態》（成都：四川人民出版社，1992年），頁5。

氣，自然與道教結合而達到相輔相成的效果。

重要的是心態問題，此處所指的是士人階層的心態。寧稼雨論佛教在士人階層流傳的情形時說：「士族佛學所關心的主要是佛教中的教理和教義，而不大關注佛教作為宗教的教主崇拜、教規組織形式，以及修煉方式等。換句話說，它主要是佛教哲學作為意識型態的『學』，卻不是作為宗教的『教』。士族佛學在本質上並不是完整意義上的宗教，而是一種寄託士族文人精神理想的觀念和信仰。」¹⁵佛教如此，道教亦然，至少在東晉時期，除葛洪《抱朴子》外並無其他士人對道教有系統地建立理論規範。韋伯曾說：

知識分子所尋求的救贖是基於其內心的需要，因此它與因外在的痛苦而追求的救贖比起來——追求這種救贖是非特權階級的特性——更遠離生活、更理論化和更系統化。知識分子通過各種途徑尋求那種無限伸展的決疑論，以便給自己的生活賦予一種普遍的意義，並由此尋求與他自己、他的同胞及宇宙完全的合一。¹⁶

我們可以這麼說：東晉士人對宗教的投入之初與一般百姓無異，他們顯然是在面對多難的環境下無所適從與無可奈何的心態而轉入了宗教的境地。但士人所關注的終究是理論的建立與理想的實踐，正如同玄學為名教尋求一理想的合理性，東晉士人試圖在宗教中尋找一生命的方向和歸屬感，這也是當我們在面對東晉宗教紛雜的教義和教派必須抓住的核心命題。

第二節 六家七宗佛學理論商榷

¹⁵ 寧稼雨：《魏晉士人人格精神——《世說新語》的士人精神史研究》（天津：南開大學，2003年），頁347。

¹⁶ 韋伯（Max Weber）著，劉援、王予文譯：《宗教社會學》，頁187。

東晉時期佛教學說可說是相當興盛，然而佛教自漢代傳入中土後，何以至此時大興其道？除了中國本土的思想潮流有無以為繼之態，因「格義」方法使得來自異邦以不同語言及思維模式的佛教經典能夠廣為知識份子所接受也是很大的原因。

何謂「格義」？《高僧傳》提及竺法雅時寫道：

時依門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。¹⁷

這裡有兩點值得注意：其一，格義的原因是由於門徒「未善佛理」。未善佛理的原因很多，師父的講授方式、門徒的學習與資質，都是必須考量的問題。而最大的原因，當然還是語言的問題。日人中村元將問題歸結到了漢語的身上，認為「由於漢語的曖昧和缺乏精密性，中國人在正確理解原本是用另一種完全不同類型的語言寫成的佛教原典時，遇到了極大的困難」¹⁸，這實在是過份誇大了漢語的問題。的確，漢語或有中村元所說的問題，但漢譯佛經的問題實在還是因為語言不通的問題。若連讀懂梵語都是件難事，那漢語本身的問題就不會是首要的問題。如道安便說：「然方言殊音，文質從異，譯梵為晉，出非一人。或善梵而質晉，或善晉而未備梵。眾經浩然，難以折中。」¹⁹而他更曾詳細地分析譯經的問題及難處：

譯胡為秦，有五失本也：一者胡語盡倒，而使從秦，一失本也。二者胡經尚質，秦人好文，傳可眾心，非文不合，斯二失本也。三者胡經委悉，至

¹⁷ 慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1997年），卷第四，義解一 晉高邑竺法雅，頁152。

¹⁸ 中村元著，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法》上冊，頁242。

¹⁹ 道安：注經及雜經志錄序 見嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1995年），《全晉文》卷一百五十八，頁2380上。

於歎詠，叮嚀反覆，或三或四，不嫌其煩。而今裁斥，三失本也。四者胡有義說，正似亂辭，尋說向語，文無以異。或千五百，刈而不存，四失本也。五者事已全成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說。而悉除此，五失本也。然《般若經》三達之心，覆面所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。阿難出經，去佛未久，尊者大迦葉令五百六通迭查迭書。今離千年，而以近意量裁。彼阿羅漢乃競競若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。²⁰

道安這段話包含幾個譯經上的問題：一、或者是文化的優越感，譯經時完全捨梵語不用而盡以漢語譯之。二、以梵語寫成的佛經文字質樸，好文采的漢人不喜，而將其改為重文采的文字表現方式以致盡失原味。三、漢人譯經者對於自己認為梵語佛經中龐雜冗長而顯多餘的部分，往往大幅刪減而不管是否影響經文的理解。四、譯經者本身的資質與修為不足的問題。五、因為時空關係，不但難以揣摩佛之原意，還必須考量將古語改寫為今語的問題。

道安所說的「五失本」、「三不易」，似乎在鳩摩羅什之後便得到了解決，因為「自大法東被，始于明漢，涉歷魏晉，經論漸多，而支竺所出，多滯文格義。

什既率多諳誦，無不究盡，轉能漢言，音譯流便。既覽舊經，義多紕僻，皆由先度失旨，不與梵本相應，於是興使沙門僧、僧遷、法欽、道流、道恆、道標、僧叡、僧肇等八百餘人，諮受什旨，更令出《大品》。什持梵本，興（按：姚興）執舊經，以相讎校，其新文異舊者，義皆圓通，眾心愜伏，莫不欣讚」²¹。可惜的是「安終後十六年，什公方至，什恨不相見，悲恨無極」²²，道安未能眼

²⁰ 僧祐：《出三藏記集》（北京：中華書局，2003年），卷八，釋道安 摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序第一，頁290。

²¹ 慧皎：《高僧傳》卷第二，譯經中 晉長安鳩摩羅什，頁52。

²² 慧皎：《高僧傳》卷第五，義解二 晉長安五級寺釋道安，頁184。

見鳩摩羅什之譯經，否則看來或許對此問題能有所釋懷。但鳩摩羅什的譯經能力也是值得懷疑的，從現有文獻看來，鳩摩羅什生於龜茲國（今新疆），父親鳩摩炎本是天竺人，母親是龜茲人，字耆婆，他並沒有受過太多漢語的教育。²³而「執舊經」的後秦王姚興是羌族人，雖說其鎮守長安時「與其中舍人梁喜、洗馬范勛等講論經籍，不以兵難廢業，時人咸化之」²⁴，但漢語與梵語的能力仍值得懷疑。不可否認的，鳩摩羅什的譯經與以往相比的確應有長足的進步，但離今日所言翻譯要求「信達雅」的標準，可能仍有距離。

較鳩摩羅什更早的西域僧人帛尸梨蜜於《世說新語》有一條事蹟記載值得玩味：

高坐道人不作漢語，或問此意，簡文曰：「以簡應對之煩。」²⁵

高坐道人即帛尸梨蜜，簡文帝說他不說漢語的原因是為簡省應對應酬之語的麻煩，這不見得是真相。劉孝標在此條注引《高坐別傳》云：「和尚胡名尸黎密，西域人。傳云國王子，以國讓弟，遂為沙門。永嘉中，始到此土，止於大市中。和尚天姿高朗，風韻遒邁。丞相王公一見奇之，以為吾之徒也。周僕射領選，撫其背而歎曰：『若選得此賢，令人無恨。』俄而周侯遇害，和尚對其靈坐，作胡祝數千言，音聲高暢，既而揮涕收淚，其哀樂廢興皆此類。性高簡，不學晉語。諸公與之言，皆因傳譯。然神領意得，頓在言前。」從這樣的記載中可以看出：帛尸梨蜜與有晉一朝之士人過從甚密，雖說《高坐別傳》說他因性高簡而不學晉語，似與簡文帝所言相符，但又說諸公與之言「皆因傳譯」，那豈非更有「應對之煩」？或許我們可以有另外一種合理的推測，那就是帛尸梨蜜不作漢語之因

²³ 參見慧皎：《高僧傳》卷第二，譯經中 晉長安鳩摩羅什。

²⁴ 《晉書》（北京：中華書局，1988年），卷一百十七，載記十七 姚興上，頁2975。

²⁵ 余嘉錫：《世說新語箋疏》（台北：華正書局有限公司，1993年），上卷上，言語第二，39條，頁100。

，可能和他認為在傳譯佛經時會有誤有關。所以他志不在佛經的傳譯，而是用一種魏晉士人流行的人物品藻方式，以天資風韻讓人「神領意得，頓在言前」，用這樣的方式也就間接證明了漢梵之間佛經傳譯的困難。

德國學者鮑吾剛 (Wolfgang Bauer) 說：「所有從外部滲入中國的意識形態漸漸顯出其悲哀，因為漢語書寫的概念體系不會允許任何一個外來詞溜進其詞匯之中，除非它作為一個外來因素已得到同化。外來詞必得經過『翻譯』，這就意味著外來詞必須被同化（通常是簡單化了）。否則，這些詞從其完全意義上而講，將永遠打上舶來品的烙印。」²⁶這種情況在佛教傳入中國的過程中特別明顯。中國以其強勢的民族與文化意識形態，本就不易容下外來的文化觀念，而原始佛教的語言和教義在中國的傳播當然也遇上了這樣的阻礙。若說在語言不通而造成經文或教義上的理解錯誤是情非得已，那麼將一些觀念及語彙用漢人所能理解或接受的說法解讀與傳授則是一種有意識的行為，「格義」便是這種在一方面不得已另一方面又十分刻意的情況下所採取的佛經理解與傳授方式。所以儘管如道安認為在他之前的格義是「於理多違」²⁷的，而佛經「經義克明，自安始也」²⁸，但他顯然還是用格義的方式解讀佛經。《高僧傳》說他：

其人理懷簡衷，多所博涉，內外群書，略皆遍？，陰陽算數，亦皆能通，佛經妙義，故所游刃。²⁹

²⁶ 鮑吾剛 (Wolfgang Bauer) 著，嚴蓓雯、韓雪臨、吳德祖譯：《中國人的幸福觀》(南京：江蘇人民出版社，2006年)，頁 156-157。

²⁷ 慧皎：《高僧傳》卷第五，義解二 晉飛龍山釋僧先：「安曰：『先舊格義，於理多違。』先曰：『且當分折逍遙，何容是非先達。』安曰：『弘贊理教，宜令允愜，法鼓競鳴，何先何後。』」，頁 195。

²⁸ 慧皎：《高僧傳》卷第五，義解二 晉長安五級寺釋道安：「既達襄陽，復宣佛法。初經出已久，而舊譯時謬，致使深藏隱沒未通，每至講說，唯敘大意轉讀而已。安窮覽經典，鉤深致遠，其所注《般若道行》、《密》、《安般》諸經，並尋文比句，為起盡之義，乃析疑甄解，凡二十二卷。序致淵富，妙盡深旨，條貫既敘，文理會通，經義克明，自安始也。」，頁 179

²⁹ 同註 28。

所謂佛經妙義能有所游刃的基礎是遍觀「內外群書」以及通曉「陰陽算數」，很顯然他也採用了格義的方式。而他也贊同慧遠用此方式：

（慧遠）年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引《莊子》義為連類，於是惑者曉然，是後安公特聽慧遠不廢俗書。³⁰

所謂的「連類」，即為用比附老莊思想的方法解釋佛教思想。³¹道安「特聽慧遠不廢俗書」，顯見他反對的是「於理多違」的格義方式，而他所持的「理」是否真合乎原始佛教之意，那是另外的問題。

荷蘭學者許理和（Erich Zürcher）在論及格義的過程時曾說道：「在公元4世紀以前似乎還沒有中國人知道任何梵語知識。因此，這些學說為中國僧人所接受僅僅是：一方面通過隨意的、脫漏的和經常是幾乎無法理解的譯文這種改變了原樣的中介，一方面通過因使用中國術語而增加的誤導，而這些術語已經有了確定的哲學涵義並因而擁有了廣泛的非佛教意蘊。所有這些因素都必定影響到佛教的完全漢化（即使是在僧人中間），影響到以中國姿態出現、為中國心靈所理解、轉化成中國思想方式的佛教的形成。」³²我們必須承認「格義」的確是在某種程度上曲解了原始佛經的意義，而這樣的結果也造成了中國佛教與印度佛教的歧異。但我們必須同情地理解當時翻譯環境與僧人程度的確有其困難，以格義的方式不但可以讓漢人容易理解「他們所認為」的佛教教義，更因此讓原本可能格格不入的原始佛教快速地融入了中國社會中，而且不分上下階層。就這點來看，格義

³⁰ 慧皎：《高僧傳》卷第六，義解三 晉廬山釋慧遠，頁212。

³¹ 湯一介：《佛教與中國文化》（北京：宗教文化出版社，1999年），頁3。

³² 許理和（Erich Zürcher）著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，2003年），頁2。

對佛教的影響是功大於過的。

東晉時期的佛教以般若學為盛，因為般若所主張「空」的觀念，正好可與魏晉玄學的本體之學相類。余敦康說：「兩晉之際興起的般若學思潮是玄學發展的一個新的階段，它以般若學的思想形式來討論玄學所關心的問題，以滿足當時的門閥士族的精神需要。因而它的發展規律在很大程度上彷彿是重複著玄學的發展軌跡。」³³而許理和也說：「在支遁時代許多有教養的信徒想從佛教中尋找些什麼，他們試圖去界定不可言說的『玄』(mystery)、『道』(way)，去界定不可命名的『名』(name)；換言之，是要尋找一種新方法，以期準確地獲得百餘年來本土玄學思想中一以貫之的核心概念。」³⁴所以湯用彤稱東晉時期思想為「佛學時期」³⁵，所持觀點其實是不夠全面的。首先，魏晉士人信仰佛教者不見得多，文獻中所見大多是與僧人交遊，即使是信徒，也少有將心力投注於佛學理論之上的，佛學思想是否蔚為風潮，不無疑問。其次，許多僧人所關注的也並非佛教的傳播與佛理的發揚，如支遁，許理和說他活躍於士人之間，是不折不扣的「士大夫學者」³⁶。甚至連湯用彤自己都承認「自佛教入中國後，由漢至前魏，名士罕有推重佛教者。尊敬僧人，更未之聞。西晉阮庾與孝龍為友，而東晉名士崇奉林公，可謂空前。此其故不在當時佛法興隆。實則當代名僧，既理趣符《老》、《莊》，風神類談客。而『支子特秀，領握玄標，大業粹，神風清蕭』，故名士樂與往還也。」³⁷

《世說新語》中關於支遁與名士交遊的記載所在多有，受限篇幅，不一一列舉，此處僅舉二例：

³³ 余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004年），頁428-429。

³⁴ 許理和（Erich Zürcher）著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》，頁156。

³⁵ 湯用彤：《魏晉玄學論稿 附錄：魏晉思想的發展》，收錄於《魏晉思想（乙編三種）》（台北：里仁書局，1995年），頁136。

³⁶ 許理和（Erich Zürcher）著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》，頁139。

³⁷ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997年），頁127-128。

于法開始與支公爭名，後精漸歸支，意甚不忿，遂遁跡剡下。遣弟子出都，語使過會稽。于時支公正講《小品》。開戒弟子：「道林講，比汝至，當在某品中。」因示語攻難數十番，云：「舊此中不可復通。」弟子如言詣支公。正值講，因謹述開意。往反多時，林公遂屈。厲聲曰：「君何足復受人寄載！」³⁸

于法開為識含宗的創立者，支遁主即色宗。然而此則我們所看到的，是兩位僧人於清談勝負的意氣之爭，看不出僧人應有的修為和佛理的討論。另一則則是關於支遁與竺法深清談之事：

有北來道人好才理，與林公相遇於瓦官寺，講小品。于時竺法深、孫興公悉共聽。此道人語，屢設疑難，林公辯答清析，辭氣俱爽。此道人每輒摧屈。孫問深公：「上人當是逆風家，向來何以都不言？」深公笑而不答。林公曰：「白旃檀非不馥，焉能逆風？」深公得此義，夷然不屑。³⁹

竺法深或即竺法琛，主本無異宗。這段記載看得出深公與林公修養之高下，然而可以確定的是，兩人同好清談。竺法深亦好與名士交遊，所交之人甚至及於皇室：

竺法深在簡文坐，劉尹問：「道人何以游朱門？」答曰：「君自見其朱門，貧道如游蓬戶。」或云卞令。⁴⁰

深公所答或可表現出其曠達，然而從另一角度看，這或許也是在為自己身為佛門

³⁸ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，45條，頁229-230。

³⁹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，30條，頁219。

⁴⁰ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，言語第二，48條，頁108-109。

中人的廣泛交遊做一辯解。

總之，此處要表明的是：我們現在談到東晉的佛學理論，尤其是般若之學，實際上還是和當時盛行的玄學思想脫不了干係。不管是僧人或信徒（大多是僧人）闡述理論，其內容都必需參酌當時的思想環境以及僧人的處境。當然，就佛教本身而言，當時的許多宗派或多或少都違背了原始的教義，但是就佛教的中國化而言，許多說法也都必需帶著同情性的理解才是。

說到東晉的般若之學，最重要的不外乎就是因格義見解不同而產生的所謂「六家七宗」。唐代僧人元康的《肇論疏》云：

梁朝釋寶唱作《續法論》一百六十卷云：宋莊嚴寺釋曇濟作《六家七宗論》，論有六家，分成七宗：第一、本無宗；第二、本無異宗；第三、即色宗；第四、識含宗；第五、幻化宗；第六、心無宗；第七、緣會宗。本有六家，第一家分為二宗，故成七宗也。⁴¹

這所謂的「六家七宗」，其主張及論述許多都已佚失，現存能完整概述的，應是隋代僧人吉藏於《中觀論疏》中的記載與評論。其內容於下文列出。但既是疏《中論》，吉藏又主三論之學，自然有先入為主的成見，對各宗批評不假辭色也是可以想見。吉藏之言當然有其合理之處，但也有因立場不同而有的評論，論者不可不明。

先論「本無宗」。這是標舉著「無」的大羣解釋般若之空義的，吉藏於《中觀論疏》云：

釋道安明本無義，謂無在萬化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯在未有，若說心本無，則異想便息。睿法師云：「格義迂而乖本，六家偏而未

⁴¹ 元康：《肇論疏》卷上（收錄於佛光大藏經編修委員會：《佛光大藏經：般若藏 宗論部 肇論外三部》（大樹：佛光出版社，1999年）），頁91。

即。」師云：「安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，以爐冶之功驗之，唯性空之宗最得其實。」詳此意，安公明本無者，一切諸法本性空寂，故云本無。此與方等經論，什、肇、山門義無異也。次琛法師云：「本無者，未有色法，先有於無，故從無出有。」即無在有先，有在無後，故稱本無。此釋為肇公「不真空論」之所破，亦經論之所未明也。若無在有前，則非有本性是無。即前無後有，從有還無。經云：「若法前有後無，即諸佛菩薩便有過罪；若前無後有，亦有過罪。」故不同此義也。⁴²

竺法琛或為竺法深，他所論的本無義和道安有所不同，道安所言無即是空，竺法深卻以宇宙生成論的演繹方式謂一切色法之前為無，無在有之前，有生於無。這種近似老子說法的格義方式當然不能為日後僧肇所接受，認為他實際脫離了佛教原意，從客觀的角度看，這也的確是確論。但前章已提及東晉時期王弼的貴無論玄學再度盛行，而漢代流行的宇宙生成論已滲入東晉玄學宇宙論中，東晉士人論本體之學時常引用了宇宙生成的觀念而不自知。竺法琛利用宇宙生成的觀點解釋空義，其實正可以看出東晉佛學向玄學靠攏的趨勢。余敦康說「本無宗兩家觀點的分歧實際上是以激化的形式反映了貴無派玄學體系的內在矛盾，表現了從宇宙生成論向本體論轉化過程中的曲折反覆」⁴³，余氏可謂一言洞穿本無宗二義之差異。竺法深既能於道安之本無義外另論本無，就表示在東晉時期竺法琛的本無仍有其市場，就佛教本身而言或許有所背離，但也因為比起道安的說法，竺法深更貼近玄學名士的主張，是以深公常為談席間之座上賓，就此點而論，或許竺法深的本無義在當時比起道安更流行於士人階層也不一定。

之所以這麼說，乃是因為道安的本無實際的確如僧叡所說「最得其實」。前已提及，道安雖口說格義之非，卻仍行格義之實。所以他在解經時常引用外書之

⁴² 吉藏：《中觀論疏》卷第四，同異門第六（收錄於佛光大藏經編修委員會：《佛光大藏經：般若藏 宗論部 中論疏》），頁 126。

⁴³ 余敦康：《魏晉玄學史》，頁 437。

言，如 安般注序：

階差者，損之又損之，以至於無為；級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。無為故無形而不因，無欲故無事而不適。無形而不因，故能開物；無事而不適，故能成務。成務者，即萬有而自彼；開物者，使天下兼忘我也。

夫執寂以御有，崇本以動末，有何難也！⁴⁴

這分明是運用老莊乃至於王弼的方法學以達其修練之功夫，而近似「無為而無不為」、「崇本舉末」的說法，更似以一種強調目的論的方式宣揚其修養功夫，這其實也脫離了佛教乃至於他自己所大倡之性空說：

聖人以四禪防淫，淫無遺焉；以四空滅有，有無現焉。淫有之息，要在明乎萬形之未始有，百化猶逆旅也。⁴⁵

所謂「萬形之未始有」，道安是否意指「無」？道安本人並未明說。然從另一篇道行經序，道安要人能做到「有無兼忘」：

大哉智度，萬聖資通，咸宗以成也。地含日照，無法不周，不恃不處，累彼有名。既外有名，亦病無形，兩忘玄漠，塊然無主，此智之紀也。⁴⁶

這明顯地是採用莊子的方式套入佛理之中，事實上，不只是道安，東晉佛家各宗或多或少都強調了「忘」的功夫，可見自西晉以降莊學興盛之風至此時並未

⁴⁴ 僧祐：《出三藏記集》卷六，釋道安 安般注序第三，頁 245。

⁴⁵ 僧祐：《出三藏記集》卷六，釋道安 大十二門經序第九，頁 253。

⁴⁶ 僧祐：《出三藏記集》卷七，釋道安 道行經序第一，頁 262。

消褪，反而更直接影響了東晉佛學的「格義」取材方式。如支遁釋般若：

忘其所以存，則無存於所存；遺其所以無，則忘無於所無。忘無故妙存，妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心。然後二？無寄，無有冥盡。是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然，眾生之喪道，溺精神乎欲淵。悟群俗以妙道，漸積損以至無，設玄德以廣教，守谷神以存虛，齊眾首於玄同，還群靈乎本無。⁴⁷

支遁本對《莊子》極有興趣，這從他於向、郭之外另立逍遙義可看出。所以此段幾乎全以莊子語氣解釋般若就不令人意外。又如僧叡 十二門論序：

事盡於有無，則忘功於造化；理極於虛位，則喪我於二際。然則喪我在乎落筌，筌忘存乎遺寄。全我兼忘，始可以幾乎實矣，幾乎實矣，則虛實兩冥，得失無際。冥而無際，則能忘造次於兩玄，泯顛沛於一致；整歸駕於道場，畢趣心於佛地。⁴⁸

僧叡師事鳩摩羅什，對於三論亦以「兼忘」理解，不難看出莊子之「忘」的確是中土人士理解佛家之「空」的一大途徑。又如？超 奉法要 釋「空」：

夫空者，忘懷之稱，非府宅之謂也。無誠無矣，存無則滯封；有誠有矣，兩忘則玄解。然則有無由乎方寸，而無係於外物；器象雖陳於事用，感絕則理冥。豈滅有而後無，階損以至盡哉。⁴⁹

⁴⁷ 僧祐：《出三藏記集》卷八，支道林 大小品對比要抄序第五，頁299。

⁴⁸ 僧祐：《出三藏記集》卷十一，僧叡法師 十二門論序第四，頁404。

⁴⁹ 僧祐：《弘明集》（台北：商務印書館，四部叢刊初編本，1975年），卷十三，？超 奉法要，頁172下。

？超謂空是「忘懷之稱」，如果執著於無則「滯封」，可見得他是清楚分別「空」與「無」的。問題在於？超所說的空來自「忘懷」，有無是「由乎方寸，無繫外物」的，所以他雖然強調唯有有無兩忘才能達到真正的「空」，但過於強調忘懷而未否定外物的結果，便落入了心無宗的窠臼。關於心無宗，吉藏《中觀論疏》云：

溫法師用心無義。心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云，經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，即萬物之境不空。肇師詳云：「此得在於神靜，而失在於物虛。」破意云，乃知心空而猶存物有，此計有得有失也。⁵⁰

「心空而猶存物有」是心無宗的基本主張，它與其他般若學宗派不同的是，心無宗不否定外在世界的存有，而是強調內心應物之時能否破執，若能無心於萬物，則即使萬物實有也能達空無之境。僧肇謂其「失在物虛」，當然就是指心無宗違背萬法皆空的佛教基本精神。但實際上心無宗在當時曾大行其道：

時沙門道恒，頗有才力，常執心無義，大行荆土。汰曰：「此是邪說，應須破之。」乃大集名僧，令弟子曇一難之。據經引理，析駁紛紜。恒仗其口辯，不肯受屈，日色既暮，明旦更集。慧遠就席，設難數番，關責鋒起。恒自覺義途差異，神色微動，塵尾扣案，未即有答。遠曰：「不疾而速，杼軸何為。」座者皆笑矣。心無之義，於此而息。⁵¹

⁵⁰ 吉藏：《中觀論疏》卷第四，同異門第六（收錄於佛光大藏經編修委員會：《佛光大藏經：般若藏 宗論部 中論疏》），頁127。

⁵¹ 慧皎：《高僧傳》卷第五，義解二 晉京師瓦官寺竺法汰，頁192-193。

因為一場論辯屈居下風於是心無之義「於此而息」，這未免太過高估了慧遠，也太低估了心無宗的實力。心無義不只「大行荆土」，江東一帶亦盛，《世說新語》記載：

愍度道人始欲過江，與一僮人為侶，謀曰：「用舊義在江東，恐不辦得食。」便共立「心無義」。既而此道人不成渡，愍度果講義積年。後有僮人來，先道人寄語云：「為我致意愍度，無義那可立？治此計，權救饑爾！無為遂負如來也。」⁵²

論者多以此譏心無宗的出現其實是「權救饑爾」，並沒有什麼高深的理想，好像支愍度等人主心無義只是一群騙吃騙喝的假和尚而已。劉義慶將此條列入假譎中，也表現了他對心無宗的鄙視。但倘若真如此，何以在違背般若學的基本精神的情況下，推出心無義能「救饑」呢？這就是個耐人尋味的問題。事實上心無義雖有違佛教本意，但卻十分符合東晉士人之需求。心無義主心無而不空外物，等於間接贊成外在世界的實有，這和郭象玄學的主張頗有相似之處：

夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以宏內，無心以順有，故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。夫見形而不及神者，天下之常累也。是故睹其與群物並行，則莫能謂之遺物而離人矣；睹其體化而應務，則莫能謂之坐忘而自得矣。⁵³

郭象「遊外宏內」的說法，其實也就是為名教找尋合理解釋的說法，所以他不否定名教，而是要求人的內心能合於自然便無處不可得，是以「處廟堂之上而

⁵² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷下，假譎第二十七，11條，頁859。

⁵³ 郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1989年），卷三上，大宗師第六，郭象注，頁268。

心無異於山林之中」：

夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣；豈知至至者之不虧哉！⁵⁴

若能做到「無心以順有」，則廟堂之事亦無礙其逍遙之心。支愨度以心無義而能暢行江東，與他的格義之法近似郭象玄學不無關係。前面已說過，東晉士人（尤其是士族）表面雖曠達，但仍不能捨棄其政治與經濟上的勢力，般若學「空」的說法雖符合士人要求曠達的心理，但實有亦空的說法在他們的骨子裡是較難接受的。心無宗的主張正好彌補了士人的心理缺憾，故能大行於世，所以慧遠駁倒道恒於是心無義從此而息的事怕是言過其實，或者是息於佛門中而佛門外名士探討佛理格義並未消失。

所以道安的本無與支愨度等人的心無，實際上便是東晉玄學中王弼與郭象玄學並行的證明。格義是以士人所能接受的佛經以外理論來釋經，道安與支愨度等人只是各自選用了不同的玄學觀解釋般若之學。既然格義方式本身就已或多或少曲解了佛經原意，那麼褒本無宗貶心無宗的論調也就無甚意義。更何況這樣的褒貶起於僧肇及其弟子，而僧肇除師承鳩摩羅什三論之學外，其理解龍樹中觀之學的方式亦來自於玄學，甚至可溯至莊子。⁵⁵

最後要論到支遁。這位可說是東晉與名士交遊最頻繁的僧人，其論著多已佚，現僅留下少數篇章及詩歌創作。關於支遁，最主要的便是他是「即色宗」的代表與他另立「逍遙義」二事。但其實支遁在佛理上的主張常常是曖昧不明的，或者我們可以這麼說：由於支遁涉入與名士清談活動甚深，他的主張常隨論辯的內

⁵⁴ 郭慶藩：《莊子集釋》卷一上，逍遙遊第一，郭象注，頁28。

⁵⁵ 湯用彤言：「《肇論》仍屬玄學之系統。概括言之，《肇論》重要理論，如齊是非，一動靜，或多由讀《莊子》而有所了悟。」見《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁237。

容有所變化，這可能使得他的佛學理論常「因時制宜」，以致於造成頗為龐雜的局面。

關於支遁「即色宗」的理論，由於僅剩斷簡殘編，我們很難窺其全貌，吉藏《中觀論疏》言：

即色有二家：一者、關內即色義，明即色是空者，此明色無自性，故言即色是空，不言即色是本性空也。此義為肇公所呵，肇公云：「此乃悟色而不自色，未領色非色也。」次支道林著《即色遊玄論》，明即色是空，故言即色遊玄論。此猶是不壞假名而說實相，與安師本性空故無異也。⁵⁶

這裡有令人費解之處。吉藏所言即色二家義，就文字敘述來講，關內義與支遁義都言「即色是空」，看不出有何差異。《即色遊玄論》的內容又難知，只能從《世說新語》劉注所引其 妙觀章 略窺一二：

支道林集 妙觀章 云：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰色即為空，色復異空。」⁵⁷

還有他的 善思菩薩讚：

能仁暢玄句，即色自然空。空有交映？，冥知無照功。神期發筌悟，豁爾自靈通。⁵⁸

⁵⁶ 吉藏：《中觀論疏》卷第四，同異門第六（收錄於佛光大藏經編修委員會：《佛光大藏經：般若藏 宗論部 中論疏》），頁 126-127。

⁵⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，35條，劉孝標注引，頁 223。

⁵⁸ 道宣：《廣弘明集》（台北：商務印書館，四部叢刊初編本，1975年），卷十五，支遁 善思菩薩讚，頁 200 下。

從這兩篇文章看來，「即色自然空」、「色即為空」是可以確定的基本主張，但 妙觀章 又多了一句「色復異空」，就不免畫蛇添足。這給了日後僧肇批評的依據，認為「色復異空」的說法，事實上是「未領色之非色也」⁵⁹。惟此處實在不能理解為何在說色即為空之後又說色復異空。這種矛盾或許來自我們未能詳讀的 即色遊玄論 ，也或許有衍文摻入，由於沒有證據此處也僅能推測。只是吉藏所說的二家義，在此竟混同而無法區別了。

比較完整的，是支遁的逍遙義。《世說新語》記載：「莊子逍遙篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，也不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及逍遙。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。」⁶⁰關於支遁逍遙義的內容，劉孝標於此條注道：

支氏逍遙論曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言人道，而寄指鵬、鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪；物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足；足於所足，快然有似天真。猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」

湯用彤認為，歷來皆謂支遁的逍遙義卓然於向、郭之外，其實支遁只是就向、郭的說法，「去其所待，而存其無待」而已，他認為郭象注「逍遙」，「本有至足者不朽之言。支公曰『至人乘天正於高興，游無窮於放浪』。亦不過引申至足

⁵⁹ 僧肇：《肇論》卷上，不真空論第二（收錄於佛光大藏經編修委員會：《佛光大藏經：般若藏宗論部 肇論外三部》），頁 42。

⁶⁰ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，32 條，頁 220-221。

不朽之義耳」。⁶¹湯氏之言似不同於一般，但平心而論，支遁所著眼的是能「物物而不物於物」，也就是鵬、鷦均不足取，一為「失適體外」，一為「矜伐內心」，都是「物於物」的表現，也就是內心仍有所待，於是「被物所物」，這是支遁眼中郭象所說的至足。而他「不物於物」的逍遙，根源還來自於「空」，只是他所說的「空」，和「無」又脫離不了干係：

夫般若波羅蜜者，眾妙之淵府，群智之玄宗，神王之所由，如來之照功。其為經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物；無智於智，故能運於智。⁶²

閉首齊吾我，造理因兩虛。兩虛似得妙，同象反入羸。何以絕塵？，忘一歸本無。空同何所貴，無貴乃恬愉。⁶³

支遁所理解的空，乃是「至無」，即他所言的「廓然無物」，這並非宇宙生成論，他的廓然無物指的是內心的無而非外在世界的無，所以他說「忘一歸本無」，連「一」都要忘卻才能歸於「本無」，這裡的「本無」顯然與道安不同，而是一種有無皆忘空且虛的境界。所以「空同何所貴，無貴乃恬愉」，也就是他所說的「不物於物」的逍遙。而此處的逍遙，似乎並不否定外物的存在，只是內心不為物所役，有與心無宗靠攏的味道。支遁謂：

賴其至無，故能為用。夫無也者，豈能無哉？無不能自無，理亦不能為理。理不能為理，則理非理矣；無不能自無，則無非無矣。是故妙階則非階

⁶¹ 湯用彤：《魏晉玄學論稿 魏晉玄學流別略論》，頁 56。

⁶² 僧祐：《出三藏記集》卷八，支道林 大小品對比要抄序第五，頁 298。

⁶³ 道宣：《廣弘明集》卷十五，支遁 閉首菩薩讚，頁 200 下。

，無生則非生。妙由乎不妙，無生由乎生。⁶⁴

因「無不能自無」所以「無非無矣」，由此而推出「無生由乎生」的結論，所以一般所說的無與有是相因的，只有至無的空豁才是最高的範疇。但從有無相因支遁沒有否定「有」看來，支遁與心無宗的主張差別不大。所以仍必須回到他的「即色義」，從無不能自無看到色也不能自色，「色不自色」的「色即為空」便是支遁與心無宗的差異所在。惟因為支遁承認有無相因，或許正是他不徹底地否定「色」，又說「色復異空」的原因。從這裡我們又看到了周旋於名士之間的支遁，在闡釋佛理時的規避與取巧態度，這其實是東晉僧人以格義釋經的一個縮影而已。

第三節 佛教與世俗的交融與衝突

東晉對佛教中國化是一個關鍵的時期，在此之前，佛教並沒有真正打進士人階層，所以仍必需靠神異方術來吸引中下階層較無知識文化的民眾信仰，有人認為東晉以前的佛教從內容和形式都可說是「准道教」。⁶⁵事實上，就算到了東晉時期，神異之事仍普遍存在於僧人事跡中，這可從《高僧傳》專立「神異」一篇窺知。但東晉時期的確是佛教大舉進入士人階層的重要時期，之所以造成如此演變，與格義實有密切關係。因為格義，佛教雖喪失某些本來面目，卻得以讓士人用擅長的思維邏輯理解接納佛教。另一方面，僧人頻頻參與士人文化活動也是主要原因。僧人直接參與清談，又將佛理與玄學結合而自創新意，對已技窮的東晉玄學及以玄學為談資的名士而言，很容易就受到歡迎而打入其社交圈中。湯用彤曾列出佛法大興於魏晉時期的原因有四，其中「世尚談客，飛沈出其指顧，榮辱定

⁶⁴ 僧祐：《出三藏記集》卷八，支道林「大小品對比要抄序第五」，頁298-299。

⁶⁵ 張建麗：試論佛教在中國傳播過程中的道佛階段，《山西高等學校社會科學學報》第14卷第3期，2002年3月，頁111-112。

其一言。貴介子弟，依附風雅，常為能談玄理之名俊，其賞譽僧人，亦固其所。此則佛法之興得助於魏晉之清談」⁶⁶即指此。

然而，這並非說佛教在東晉時期的推動並沒有遭遇任何阻礙，相反的，士人階層由於有一定的知識水平，其理性判斷必然比一般民眾要來得強，但這所謂的「理性」其實很大部分是帶著學術門派的成見，玄學理論至東晉時期雖已過頂峰，但呈現十分成熟的樣貌流行於士人間，道教亦盛於此時。佛教理論系統雖完善，但一來其身份終究是外來，就民族情感和意識形態上都屈居下風；二來語言與思維模式都與中土有所扞格；而僧侶的出世更嚴重挑戰了王室的權威性。在種種不利的情況下，佛教僧侶及信眾就必須採取一些手腕試圖讓教理推動得更順利。前一節已詳述「格義」，本節則從其他方面探討佛教在一連串的衝突融合中，是如何能讓士人所接受的。

「格義」雖說是為了能讓士人更能接納佛理的變通方式，但效果終究不是立即浮現的。於是有人甚至直接將佛道合一，或是將僧人比擬玄學名士。在這方面用力最深的當屬支遁及孫綽。支遁曾寫作多首佛讚，幾乎每首都有道家聖人的影子。以下列舉幾首：

生如紛霧，曖來已晞；至人全化，跡隨世微；假云泥洹，言告言歸。（
釋迦文佛像讚）

類諸風化，妙兼于長，邁軌一變，同規坐忘。（阿彌陀佛像讚）

⁶⁶ 湯用彤言另外三個原因為：（一）佛法之傳播民間，報應而外，必亦藉方術以推進，此大法之所以興起於魏晉。（二）漢魏之後，西北戎狄雜居，西晉傾覆，胡人統治。外來之勤益以風行。（三）安法師於傳教譯經，於發明教理，於厘定佛規，於保存經典，均有甚大之功績。而其譯經之規模，及人才之培養，為後來羅什作預備，則事尤重要。是則晉時佛教之興盛，奠定基礎，實由道安。出處同註 38，頁 133-135。

寥朗高懷興，八音暢自然，恬智冥微妙，縹眇詠重玄。（彌勒讚）

維摩體神性，陵化昭機庭。無可無不可，流浪入形名。民動則我疾，人恬我氣平。恬動豈形影，形影應機情。玄韻乘十哲，頡頏傲四英。忘期遇濡首，亶亶讚死生。（維摩詰讚）

所謂大道者，遺心形名外。都忘絕鄙當，冥默自玄會。（善多菩薩讚）⁶⁷

我們知道，支遁是僧人之中最擅與名士交遊以及對玄學用力最深的，若說即色義與逍遙義是出於支遁不自覺地運用了他的玄學素養，那麼上述的佛讚應是他有意為之的結果。「跡隨世微」、「坐忘」、「自然」、「重玄」等等用語都有濃重的玄學味道，維摩詰讚中所描繪的，根本就是莊子式的聖人形象：齊生死、無是非，隨世浮沈。這絕不會是單純地對佛的形象有所誤解，顯然地，支遁是在做一種傳教上的方便行事，將佛的形象塑造成道家聖人的形象，當更容易為東晉士人接受。

同樣的方式也被孫綽沿用，他也有意識地將佛教與道家合一：

夫佛也者，體道者也。道也者，導物者也。應感順通，無為而無不為者也。無為故虛寂自然，無不為故神化萬物。⁶⁸

且不只如此，他更將佛與周、孔等儒家聖人的形象結合：

周孔即佛，佛即周孔，蓋外內名之耳。故在皇為皇，在王為王。佛者，梵語。晉訓覺也。覺之為義，悟物之謂，猶孟軻以聖人為先覺，其旨一也。

⁶⁷ 以上皆見道宣：《廣弘明集》卷十五，支遁，頁200下-201上。

⁶⁸ 僧祐：《弘明集》卷三，孫綽 喻道論，頁44上。

應世軌物，蓋亦隨時。周孔救極弊，佛教明其本耳。共為首尾，其致不殊

。 ⁶⁹

「周孔即佛，佛即周孔」，這種為使佛教能為士人接受而做出的說法，斧鑿痕跡實在明顯，不消多說。但孫綽說周孔救弊佛教明本是「共為首尾，其致不殊」，以首尾分自然說法仍看得出他著重的還是佛家，周孔不過權充配角耳。而孫綽除描繪佛的形象外，更將現實世界的僧人與竹林七賢比擬，寫下了《道賢論》。他將竺法護比擬為山濤：

孫綽製《道賢論》，以天竺七僧，方竹林七賢，以護匹山巨源。論云：「護公德居物宗，巨源位登論道。二公風德高遠，足為流輩矣。」⁷⁰

將帛遠比做嵇康：

帛祖釁起於管蕃，中散禍作於鍾會，二賢並以俊邁之氣，昧其圖身之慮，栖心事外，經世招患，殆不異也。⁷¹

將竺法乘比做王戎：

法乘、安豐少有機悟之鑒，雖道俗殊操，阡陌可以相准。⁷²

將支遁比做向秀：

⁶⁹ 僧祐：《弘明集》卷三，孫綽《喻道論》，頁45上。

⁷⁰ 慧皎：《高僧傳》卷第一，譯經上 晉長安竺曇摩羅剎（竺法護），頁24。

⁷¹ 慧皎：《高僧傳》卷第一，譯經上 晉長安帛遠，頁27。

⁷² 慧皎：《高僧傳》卷第四，義解一 晉燉煌竺法乘，頁155。

支遁、向秀雅尚莊老。二子異時，風好玄同矣。⁷³

于法蘭比做阮籍：

蘭公遺身，高尚妙？，殆至人之流，阮步兵傲獨不群，亦蘭之儔也。⁷⁴

于道邃比做阮咸：

孫綽以邃比阮咸，或曰：「咸有累騎之譏，邃有清冷之譽，何得為匹？」

孫綽曰：「雖？有窪隆，高風一也。」⁷⁵

將七僧比七賢，除以支遁比向秀有具體的事例外，其他六人皆是用抽象的人物品評方式作一附會，所以「缺少現實性，致使內容流於表面化和形式化」⁷⁶。東晉士人追求曠達表現，竹林七賢的風度是常在名士間傳頌模仿的，這種附會的用意實不難看出。孫綽又為多名僧人做贊，都是以一種抽象的品評方式為之，東晉士人多喜品藻，此舉無異拉近了僧人與名士的距離。⁷⁷

東晉佛學的重鎮當屬慧遠，他的佛學理論集前人之大全，於廬山立教所傳弟子眾多。但也偶見他將僧人行徑儒、道化的說法：

⁷³ 慧皎：《高僧傳》卷第四，義解一 晉剡沃洲山支遁，頁 163。

⁷⁴ 慧皎：《高僧傳》卷第四，義解一 晉剡山于法蘭，頁 166。

⁷⁵ 慧皎：《高僧傳》卷第四，義解一 晉燉煌于道邃，頁 170。

⁷⁶ 蜂屋邦夫著，？雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁 143。

⁷⁷ 見嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1995年），《全晉文》卷六十一，孫綽 名德沙門贊，頁 1809 下 1810 上。

常以為道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同。⁷⁸

上極行葦之仁，內延釋迦之慈。使天下齊己物我同觀，則是合抱之一毫，豈有間於優劣而非相與者哉？在沙門則不然，後身退己而不嫌卑，時來非我而不辭辱。卑以自牧謂之謙，居眾人之所惡謂之順。謙順不失其本

。⁷⁹

這些都明顯類近支遁與孫綽的作法。可見除以格義之法釋經外，將佛與佛門中人儒家化、道家化乃至於玄學化，也是東晉時期佛教能打入士人中的重要原因。

但這都還是文字上的計策，若想要造成風潮，以東晉品評與清談風氣之盛，若不能付諸行動，終究還是會被排擠在士人門外。於是在《世說新語》與《高僧傳》等記載中，這類事蹟比比皆是。前述不作晉語的帛尸梨蜜，雖不學晉語卻不減其在政要士族間受歡迎的程度：

晉永嘉中，始到中國，值亂，仍過江，止建初寺。丞相王導一見而奇之，以為吾之徒也，由是名顯。太尉庾元規、光祿周伯仁、太常謝幼與、廷尉桓茂倫，皆一代名士，見之，終日累歎，披衿致契。導嘗詣密，密解帶偃伏，悟言神解。時尚書令卞望之，亦與密致善，須臾望之至，密乃斂衿飾容，端坐對之。有問其故，密曰：「王公風道期人，卞令軌度格物，故其然耳。」諸公於是歎其精神灑厲，皆得其所。⁸⁰

⁷⁸ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠 沙門不敬王者論 體極不應兼四，頁 64 下。

⁷⁹ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠 答何鎮南，頁 68。

⁸⁰ 慧皎：《高僧傳》卷第一，譯經上 晉建康建初寺帛尸梨蜜，頁 30。

我們實在很難想像言語不通的兩造，東晉名士們何以一見帛尸梨蜜便「終日累歎，披衿致契」？想來仍是前述「神領意得，頓在言前」的原因吧。然而帛尸梨蜜亦能品評王導與卞壺之異而待人以不同態度，這不得不佩服當時西域僧人入境隨俗的程度。另一名西域僧人康僧淵及一起渡江的康法暢亦善清談，《高僧傳》中亦有記載，此不贅述。⁸¹西域僧人如此，中土僧人更不遑多讓，但是在品評和清談間，常有失僧人本色的意氣或不具善意的說法出現。如竺法深評庾亮：「深公云：『人謂庾元規名士，胸中柴棘三斗許。』」⁸²謂庾亮心胸狹窄對人刻薄。又如支遁評王子猷兄弟：「支道林入東，見王子猷兄弟。還，人問：『見諸王何如？』」答曰：『見一群白頸烏，但聞喚啞啞聲。』」⁸³這不單是尖銳的人身攻擊，從以「啞啞聲」諷吳地方言之聲，更表現了支遁和南渡名士一樣，有地域上強烈的意識形態作祟。這些都表現了僧人為求進入名士社交圈而不惜褪去佛教外衣，當然這可以看做是個人舉止，但不可否認的，佛學因此而滲入了東晉士人階層的文化生活中。所以許理和才會認為：「清談的出現是佛教在上層士大夫中傳播最重要的因素之一。」⁸⁴

所以我們可以看到許多僧人與名士交往甚密，交好之人眾多。如僧伽提婆，早先於後秦弘法，後渡江，與慧遠往來，晉安帝隆安元年至京師，「晉朝王公及風流名士，莫不造席致敬。時衛軍東亭侯瑯琊王珣，淵懿有深信，荷持正法，建立精舍，廣招學眾。提婆既至，珣即延請，仍於其舍講《阿毘曇》，名僧並集。

⁸¹ 慧皎：《高僧傳》卷第四，義解一 晉豫章山康僧淵：「暢亦有才思，善為往復，著人物、始義論等。暢常執麈尾行，每值名賓，輒清談盡日。庾元規謂暢曰：『此麈尾何以常在？』暢曰：『廉者不取，貪者不與，故得常在也。』淵雖德愈暢度，而別以清約自處，常乞自資，人未之識。後因分衛之次，遇陳郡殷浩，浩始問佛經深遠之理，卻辯俗書性情之義，自晝至曛，浩不能屈，由是改觀。瑯琊王茂弘以鼻高眼深戲之，淵曰：『鼻者面之山，眼者面之淵，山不高則不靈，淵不深則不清。』時人以為名答。」，頁 151

⁸² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷下，輕詆第二十六，3 條，頁 826。

⁸³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷下，輕詆第二十六，30 條，頁 848。

⁸⁴ 許理和 (Erich Zürcher) 著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》，頁 119。

」⁸⁵又如支遁二十五歲出家講學，「謝安聞而善之，曰：『此乃九方堙之相馬也，略其玄黃，而取其駿逸。』王洽、劉恢、殷浩、許詢、？超、孫綽、桓彥表、王敬仁、何次道、王文度、謝長遐、袁彥伯等，並一代名流，皆著塵外之狎。」⁸⁶甚至還有僧人與位極權傾之人交好，如前述帛尸梨密於王導坐處，「恆偃臥其側」⁸⁷，竺法深「嘗與元明二帝、王庾二公周旋」⁸⁸，都是著名的例子。

不止是和尚，比丘尼亦常獲東晉名士敬重。《世說新語》載謝暹與張玄相抗，使得兩人欲以其姊妹優劣斷定兩家高下，於是請「並遊二家」的濟尼評其姊妹優劣。⁸⁹而寶唱的《比丘尼傳》中，如明感尼、曇備尼、僧基尼、道容尼、妙音尼等皆與皇室交好，皇室並皆為其立寺，敬重可見一斑。更有甚者如妙音尼，其地位到了令人匪夷所思的地步：

妙音，未詳何許人也。幼而志道，居處京華，博學內外，善為文章。晉孝武帝、太傅、會稽王道子，並相敬奉。每與帝及太傅、中朝學士談論屬文，雅有才致，藉甚有聲。

太傅以太元十年，為立簡靜寺，以音為寺主，徒眾百餘人。一時內外才義者，因之以自達。供無窮，富傾都邑，貴賤宗事，門有車馬日百餘乘。荊州刺史王忱死，列宗意欲以王恭代之。時桓玄在江陵，為忱所折挫，聞恭應往，素又憚恭。殷仲堪時為黃門侍郎。玄知殷仲堪弱才，亦易制禦，意欲得之，乃遣使憑妙音尼為堪圖州。

既而列宗問妙音：「荊州缺，外聞云誰應作者？」

答曰：「貧道出家人，豈容及俗中論議？如聞內外談者，並云無過殷仲堪，

⁸⁵ 慧皎：《高僧傳》卷第一，譯經上 晉廬山僧伽提婆，頁 38。

⁸⁶ 慧皎：《高僧傳》卷第四，義解一 晉剡沃洲山支遁，頁 159-160。

⁸⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，簡傲第二十四，7 條，頁 772。

⁸⁸ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷上，方正第五，45 條，頁 323。

⁸⁹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，賢媛第十九，30 條，頁 699。

以其意慮深遠。荆楚所須。」

帝然之，遂以代枕。權傾一朝，威行內外云云。⁹⁰

妙音既與皇室政要談論屬文，又因名氣而富傾一時，後又為桓玄、殷仲堪等人使計奪權，更誇張的是皇帝對其亦言聽計從。以一比丘尼尚且如此，東晉愈至晚期僧人地位愈顯提高之勢也就更為明朗，所以名士信佛或讚佛也就屢見不鮮了。如？超、孫綽等人已如前述，殷浩對佛理的鑽研亦深：

殷中軍被廢東陽，始看佛經。初視維摩詰，疑《般若波羅密》太多，後見《小品》，恨此語少。⁹¹

殷中軍被廢，徙東陽，大讀佛經，皆精解。唯至「事數」處不解。遇見一道人，問所籤，便釋然。⁹²

殷浩為何於被廢之後乃大讀佛經，原因不明，但《世說》另一則記載殷浩見佛經云：「理亦應阿堵上。」⁹³其所言之「理」究竟為何？就很值得討論了。是人生之理？還是玄理？總之因為有「亦」一字，可以確定殷浩此處所說的理絕非佛理，否則若殷浩說佛理「也」應該在佛經上，便是一冗言。而不論是人生之理或是玄理，都說明了殷浩對佛經的鑽研動機應該是他認為這些道理亦蘊含在佛經中所致，對於仕途遭桓溫作梗被貶抑的殷浩而言，此時大讀佛經也是可以理解的。

⁹⁰ 寶唱：《比丘尼傳》（朱良志、詹緒左釋譯，台北：佛光文化事業有限公司，1998年），簡靜寺支妙音尼，頁88-89。

⁹¹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，50條，頁234。

⁹² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，59條，頁240。

⁹³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，23條，頁214。

即便如此，佛教在中國社會的流傳仍受到極大的阻礙，這很大的原因來自它的出世性。佛教的出世對傳統講求孝道的宗法社會無疑是一種挑戰，對東晉各個世家大族而言更是如此，對於這些享有政治與經濟特權的士族來說，要他們放棄俗世一切出家信佛根本是不可能的事。是以慧遠在《沙門不敬王者論》中首章即論在家奉法亦可行：

在家奉法，則是順化之民。情未變俗，跡同方內。故有天屬之愛，奉主之禮。是故悅釋迦之風者，輒先奉親而敬君；變俗投簪者，必待命而順動。若君親有疑，則退求其志，以俟同悟。斯乃佛教之所以重資生，助王化於治道者也。⁹⁴

慧遠強調在家奉佛法者，「情未變俗，跡同方內」，這很有郭象玄學的味道。但看得出來，慧遠仍舊希望信佛者能夠出家，只不過在出家前要顧及奉親敬君，能夠顧及忠孝，等到君親都能接受了，再行出家。這實際上可以說是失去了個體信仰的自覺性，轉而向群體的力量屈服。這可說是中國佛教文化的思維特點，即重視人際關係的和諧穩定，無法捨棄固有的約束人際關係的倫理規範，也無法捨棄對現實社會的道德責任。⁹⁵所以在慧遠的口中，佛教成了「助王化於治道」的工具，這雖然對佛教作了某種程度的扭曲，但的確能為士族所接受，使得他們不必拋下既得利益便能事佛，對佛教在士人中能迅速傳播開來，慧遠試圖將佛教與名教做有限度的結合是功不可沒的。

但就慧遠的真正主張看來，這只不過是他在行文上的一種策略，因為接下來才是慧遠此文的核心命題——「求宗不順化」。他說：

達患累緣於有身，不存身以息患。知生生由於稟化，不順化以求宗。求宗

⁹⁴ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠《沙門不敬王者論》在家一，頁62下-63上。

⁹⁵ 魏承思：《中國佛教文化論稿》（上海：上海人民出版社，1999年），頁22。

不由於順化，則不重運通之資；息患不由於存身，則不貴厚生之益。此理之與形乖，道之與俗反者也。⁹⁶

所謂的「宗」指的是泥洹，也就是涅槃，是佛教的理想境界。慧遠駁斥道家順應萬物變化的處世態度，因為他認為「化」是流動不息的，若隨「化」而行，則運通之資、厚生之益愈重，則永無到達泥洹之日，而須受無窮之苦。他說：

凡在有方同稟生於大化，雖群品萬殊，精麤異貫，統極而言，有靈與無靈耳。有靈則有情於化，無靈則無情於化。無情於化，化畢而生盡；生不由情，故形朽而化滅。有情於化，感物而動，動必以情，故其生不絕。生不絕則其化彌廣而形彌積，情彌滯而累彌深。其為患也，焉可勝言哉！是故經稱泥洹不變，以化盡為宅；三界流動，以罪苦為場。化盡則因緣永息，流動則受苦無窮。⁹⁷

由於有情於化或無情於化對自身形體或心靈都會招致禍患，這種有無雙遣的說法來自於他的法性論，慧遠所說的法性，其實就是不偏執於有無任何一邊的空性。他在《大智論鈔序》中說：

有而在有者，有於有者也；無而在無者，無於無者也。有有則非有，無無則非無。何以知其然？無性之性，謂之法性。法性無性，因緣以之生。生緣無自相，雖有而常無。常無非絕有，猶火傳而不息。⁹⁸

⁹⁶ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠《沙門不敬王者論》出家二，頁63上。

⁹⁷ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠《沙門不敬王者論》求宗不順化三，頁63下-64上。

⁹⁸ 見嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全晉文》卷一百六十二，慧遠《大智論鈔序》，頁2400下。

法性既然無性，就不能順化以求之。所以慧遠才說「此理之與形乖，道之與俗反者也」，由此推得出家之重要，因為出家才能「遯世變俗」，因遯世變俗才能「達其道」、「高尚其跡」⁹⁹，也才能接近慧遠所說的「不順化」的功夫。所以慧遠雖然一開始並不反對在家奉法，但其實那只是一種迎合世俗的手段，在不招致反對抗拒的情況下再推出「出家」的說法，並加以「求宗不順化」的理論，讓士人逐步接受佛教出家的形式。但謹慎如慧遠，仍再次強調即使出家也不會違背世俗倫理：

如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下。雖不處王侯之位，亦已協契皇極，在宥生民矣。是故內乖天屬之重而不違孝，外闕奉主之恭而不失其敬。

100

從在家奉法不違忠孝到出家修法亦不失忠孝，處處可見慧遠戮力將佛教融於中國社會的苦心，任繼愈說：「過去還沒有那個僧侶的主張，能像慧遠這樣結合中國的社會實際和政治實際，聽命於世俗的要求，因而更帶有塵世性質。」¹⁰¹而慧遠在家或出家均不失忠孝倫理的主張，更「確定了佛教與儒家『出處誠異，終期則同』的基本立場，實際上成了以後中國佛教主流所遵循的思想綱領。」¹⁰²會成為日後中國佛教的主流思想綱領，怕是連慧遠本人也無法料到的。他之所以一再強調不違世俗，其實是更凸顯了中國政治與社會對於佛教的壓制與不信任感。社會的壓制主要是民族心態與文化優越感造成，已如前述。而政治上的壓制其因為：東晉後其越來越多的僧團出現，「立寺」變成一種普遍的情形。而寺院其實

⁹⁹ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠 沙門不敬王者論 出家二，頁 63 下。

¹⁰⁰ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠 沙門不敬王者論 出家二，頁 63 下。

¹⁰¹ 任繼愈：《中國佛教史（第二卷）》（北京：中國社會科學出版社，1997 年），頁 641。

¹⁰² 任繼愈：《中國佛教史（第二卷）》，頁 640。

便是一種宗教化的莊園形態¹⁰³，又因為它的出世性質，使得當政者很難對其做有效的統治。雖然前文有不少僧人與東晉皇室大臣交好的事例，但一旦涉及王權的尊嚴，態度就變得複雜了起來，尤其東晉政權又屬弱勢，處處掣肘於世家大族，現在若又出現佛教僧侶另一難以控制的集團，對東晉執政者是難以承受的負荷，於是一連串所謂沙門應不應敬王者的論難便出現了。主張沙門應敬王者的代表人物為庾冰、桓玄、卞嗣之、袁恪之、馬範等人，他們的理由不外乎若沙門不敬則亂名教：

且今果有佛耶？將無佛耶？有佛耶其道固弘，無佛耶義將何取？繼其信然將是方外之事，方外之事豈方內所體？而當矯形骸違常務，易禮典棄名教，是吾所甚疑也。名教有由來，百代所不廢，昧旦丕顯後世猶殆，殆之為弊其故難尋。而今當遠慕芒昧依稀未分，棄禮於一朝，廢教於當世，使夫凡流傲逸憲度，又是吾之所甚疑也。縱其信然縱其有之，吾將通之於神明，得之於胸懷耳。軌憲宏模固不可廢之於正朝矣。凡此等類皆晉民也，論其才智又常人也，而當因所說之難辯，假服飾以凌度，抗殊俗之傲禮，直形骸於萬乘，又是吾所弗取也。諸君並國器也，悟言則當測幽微，論治則當重國典。苟其不然，吾將何述焉？¹⁰⁴

率土之民莫非王臣，而以向化法服，便抗禮萬乘之主，愚情所未安。拜起之禮豈虧其道？尊卑大倫不宜都廢。¹⁰⁵

¹⁰³ 在高敏主編的《魏晉南北朝經濟史》（上海：上海人民出版社，1996年）中說道：「寺院地主（或曰僧侶地主）土地私有制，只是封建社會地主土地私有制的一種特殊形態；寺院地主或僧侶地主，只是同世俗地主並存的一種特殊的地主階層。寺院的宗教性外衣和土地名義上屬於寺院所有的外殼，絲毫也掩蓋不了和改變不了它做為地主土地私有治的一種特殊形態的本質特徵。」頁416。

¹⁰⁴ 僧祐：《弘明集》卷十二，庾冰代晉成帝沙門不應盡敬詔，頁154下 155上。

¹⁰⁵ 僧祐：《弘明集》卷十二，卞嗣之、袁恪之答桓玄詔，頁163下。

還有從經濟的觀點認為沙門既取用於世，便不應過河拆橋：

沙門之所以生生資存，亦日用於理命，豈有受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬哉？既理所不容，亦情所不安。¹⁰⁶

更有以漢胡之分言沙門應敬王者的：

曩者晉人略無奉佛，沙門徒眾皆是諸胡，且王者與之不接，故可任其方俗，不為之檢耳。今主上奉佛親接法事，事異於昔，何可不使其禮有準，日用清約有助于教？¹⁰⁷

桓玄也駁斥了慧遠形雖出家心卻不失其敬的說法，而認為「心敬必能行敬」：

夫累著在於心滯不由形敬，形敬蓋是心之所用耳。若乃在其本而縱以形敬，此復所未之諭。¹⁰⁸

主張沙門不敬王者的當以慧遠為首，然而其論辯的主力反而是在家的居士，這些居士也多為在朝之重臣。之所以不宜由僧人出面，想來是若主不敬王者的都是僧人，則對方很容易抓住此點攻擊，認為這只是少數僧人的主張，不為社會多數接受。現在連在朝之臣都力主不敬，說服力更為堅實，代表人物為何充、桓謙、王謐等人。與慧遠相似，他們也認為佛教有助王道：

¹⁰⁶ 僧祐：《弘明集》卷十二，桓玄 與八座論沙門敬事書，頁 156 下。

¹⁰⁷ 僧祐：《弘明集》卷十二，桓玄 難王中令，頁 157 下 158 上。

¹⁰⁸ 僧祐：《弘明集》卷十二，桓玄 重答遠法師書，頁 163 上。

有佛無佛，固非臣等所能定也。然尋其遺文鑽其要旨，五戒之禁實助王化，賤炤炤之名行，貴冥冥之潛操。¹⁰⁹

他們又強調沙門雖出世，但每每於法事時「祐國崇順」，內心對君國是十分崇敬在意的：

今沙門之慎戒專專然及為其禮一而已矣。至於守戒之篤者，亡身不吝，何敢以形骸而慢禮敬哉！每見燒香祝願，必先國家欲福祐之隆，情無極已奉上崇順，出於自然禮儀之簡，蓋是專一守法。是以先聖御世，因而弗革也。¹¹⁰

這實在與「身在廟堂心在山林」的說法有異曲同工之妙，只是說法是反其道而行的。桓謙和王謐的說法則較為中肯，他們從佛教的實際情況做為沙門不敬王者的依據，態度客觀，說服力亦較足。桓謙認為佛教本就是輕世之所重之事，故不應迫其禮敬王室：

然佛法與老孔殊趣，禮教正乖。人以髮膚為重，而髡削不疑。出家棄親不以色養為孝，土木形骸絕欲止競，不期一生要福萬劫。世之所貴已皆落之，禮教所重意悉絕之。資父事君天屬之至，猶離其親愛，豈得致禮萬乘，勢自應廢。¹¹¹

而王謐則是對桓玄漢胡之說以以子之矛攻子之盾的方式，由佛教本出於天竺，故可不從中土之禮：

¹⁰⁹ 僧祐：《弘明集》卷十二，何充等 沙門不應盡敬表，頁 155 上。

¹¹⁰ 僧祐：《弘明集》卷十二，何充等 重奏沙門不應盡敬表，頁 156 上。

¹¹¹ 僧祐：《弘明集》卷十二，桓謙等 答桓玄論沙門敬事書，頁 156 下。

意以為殊方異俗雖所安每乖，至於君御之理，莫不必同。今沙門雖意深於敬不以形屈為禮，跡充率土而趣超方內者矣。是以外國之君莫不降禮，良以道在則貴，不以人為輕重也。¹¹²

這場論爭最後的勝利者為誰見仁見智，但從這樣的辯論中，兩方都有向對方讓步的地方。就僧侶而言，他們並不想因為堅持不敬王者而招致當權者的禁絕，相反的，執政者也不願因堅持敬王導致日益眾多的僧侶和信徒圍剿而失控。所以桓玄篡位後便下書曰：「佛法宏大，所不能測，推奉主之情，故興其敬。今事既在己，宜盡謙光，諸道人勿復致禮也。」¹¹³而事實上，僧人也有求助於朝廷之時。東晉後期佛門良莠不齊，許多人假出家之名行逃避征役之實¹¹⁴，以致使佛門蒙塵之事層出不窮。桓玄便以政治力介入大舉沙汰僧眾，「唯廬山道德所居，不在搜簡之例」¹¹⁵，而慧遠也贊同桓玄的介入，認為「令飾偽取容者，自絕於假通之路；信道懷真者，無復負俗之嫌。如此則道世交興三寶復隆於茲矣」¹¹⁶。所以就佛教而言，對政治稍做讓步是中國化的必經階段，日本學者中村元便說：「佛教如果沒有與階級差異或身份區別的觀念妥協，它是無法為中國人接受的。」¹¹⁷自此之後的中國佛教與歷朝執政者的關係，便始終保持在這樣若即若離、非君非臣的曖昧狀態下共存著。

佛教能夠融入中國社會還有一個很重要的因素，就是它的因果報應說。佛教

¹¹² 僧祐：《弘明集》卷十二，王謐 答桓太尉，頁 157 上。

¹¹³ 慧皎：《高僧傳》卷第六，義解三 晉廬山釋慧遠，頁 220。

¹¹⁴ 王青說：「商業經營所得的暴利與受施的大量財物在寺院經濟集體所有制的情況下，使得寺院具有招納孤寡的經濟基礎，這是大量寒門和赤貧者湧入佛門的一個主要原因。」見其著《魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話》（北京：中國社會科學出版社，2001 年），頁 13。

¹¹⁵ 僧祐：《弘明集》卷十二，桓玄 與僚屬沙汰僧眾教，頁 165 上。由此也可窺知桓玄與慧遠之關係非比尋常。

¹¹⁶ 僧祐：《弘明集》卷十二，釋慧遠 與桓太尉論料簡沙門書，頁 165 上。

¹¹⁷ 中村元著，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法》上冊，頁 343。

講生死輪迴，這對於通常以常識性和功利主義的思維方法為基礎的中國人的民族性而言¹¹⁸，這種由輪迴而衍生的報應說很容易為人接受。雖然仍有少數人以維護名教的角度有意地否定報應說，如桓玄謂報應說是佛教為使人畏服而設的「鬼神福報之事」¹¹⁹，而曾論放達非道的戴逵認為「賢愚善惡，修短窮達，各有分命，非積行之所致也」，而「積善積惡之談，蓋施於勸教耳」。¹²⁰他更進一步說道：

人之生也，性分夙定，善者自善，非先有其生而後行善以致於善也。惡者自惡，非本分無惡長而行惡以得於惡也。故知窮達善惡，愚智壽夭，無非分命。分命玄定於冥初，行跡豈能易其自然哉？¹²¹

這分明就是以命定論的說法否定報應說。筆者在第三章曾提到，東晉玄學家在討論到「命」的問題時，因為大環境的影響，往往傾向命定的說法。而佛教報應說與玄學的命定論雖然皆屬未能驗證之事，但兩者最大的不同是命定論來自於不可窺測的天意，報應說則訴諸人自身的行為，「中國傳統言因果，重在教人畏果。而佛教之言因果，重在教人畏因。應該說，佛教因果報應說的道德教化作用，其層次要遠遠高於中國傳統的上天崇拜。它不但具有空觀監督作用，而且更強調人們自己內心的約束，使他律性的道德規範轉化為自律性的道德規範」¹²²。佛教的報應說，比起命定論在某種程度上要更具主動性和積極性，但現實常見善未必有善報、惡也未必有惡報之事，若一切訴諸後世，對於講究現實與功利思維的中國民族而言，是很難令人完全信服的。如王謐說：「今若謂三世為虛誕，罪福為畏懼。則釋迦之所明，殆將無寄矣。」¹²³又說：「佛教喻一生於彈指，期要終

¹¹⁸ 中村元著，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法》上冊，頁 301。

¹¹⁹ 僧祐：《弘明集》卷十二，桓玄 難王中令，頁 157 下。

¹²⁰ 道宣：《廣弘明集》卷十八，戴安公 釋疑論，頁 245 上。

¹²¹ 道宣：《廣弘明集》卷十八，戴安公 答周居士難釋疑論，頁 248 上。

¹²² 何錫蓉：《佛學與中國哲學的雙向建構》（上海：上海社會科學院出版社，2004 年），頁 81。

¹²³ 僧祐：《弘明集》卷十二，王謐 答桓太尉，頁 158 下。

于永劫；語靈異之無位，設報應於未兆。取之能信，不亦難乎！是以化暨中國，悟之者渺。」¹²⁴看來都像是辭窮的強辯。直到慧遠對報應說的論述出現後，才算是有系統地建構了報應論。

慧遠雖著有《明報應論》、《三報論》等專論，但他的理論基礎是來自於「形盡神不滅」說。慧遠所說的「神」與玄學中所說的「神」意涵不同，玄學論形神問題時將神視為人的精神指涉，「形恃神以立，神須形以存」¹²⁵，形神是相互依存的，但神還是居於主導的地位。而慧遠所說的「神」，是「精極而為靈者也」¹²⁶，它的性質是：

圓應無生，妙盡無名；感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。推此而論，則知化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根。情有會物之道，神有冥移之功。¹²⁷

既然神是「感物而非物，物化而不滅」，且「神以化傳」，有「冥移之功」，這就跳脫了玄學的形神關係，而將神帶向了一種有神秘主義意涵，半抽象半物質的東西，猶如今日所說的「靈魂」。它雖仍「須形以存」，但是可以轉換不同形體的，這就是他著名的「以火傳薪」的譬喻：

火之傳於薪，猶神之傳於形。火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。¹²⁸

¹²⁴ 僧祐：《弘明集》卷十二，王謐 答桓太尉（另則），頁160下。

¹²⁵ 戴明揚：《嵇康集校注》（台北：河洛圖書出版社，1978年）卷第三，養生論，頁146。

¹²⁶ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠 沙門不敬王者論 形盡神不滅五，頁65下。

¹²⁷ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠 沙門不敬王者論 形盡神不滅五，頁65下。

¹²⁸ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠 沙門不敬王者論 形盡神不滅五，頁66上。

「神之傳異形」即為佛教輪迴之說，所以區結成說慧遠形盡神不滅的主張是為了維護「化」（輪迴）的觀念而提出的。¹²⁹但就邏輯思考而言，慧遠的學說出於後起，是根據輪迴說而提出的才是，慧遠只是借用了玄學形神之辨的命題以形盡神不滅的說法讓士人容易接受。就這方面來看，這無疑也是一種「格義」。而筆者認為，維護報應說才是慧遠提出形盡神不滅的目的。因為唯有讓人堅信神不滅論，報應論的「現世未報」問題才能獲得解決。而「現世未報」的問題，慧遠則闡述了佛教「三報」的說法：

業有三報：一曰現報，二曰生報，三曰後報。現報者善惡始於此身即此身受；生報者來生便受；後報者或經二生三生百生千生然後乃受。受之無主，必由於心。心無定司，感事而應，應有遲速，故報有先後。先後雖異，咸隨所遇而為對，對有強弱，故輕重不同。斯乃自然之賞罰，三報之大略也。¹³⁰

慧遠以強調「生報」、「後報」的方式來補現報之不足，加以形盡神不滅說，的確為佛教報應說建構了一理論體系，但這個體系往往會落入信者恆信、不信者恆不信的窠臼中。這主要的原因還是在慧遠所說的「神」帶著神秘主義色彩，沒有辦法經過客觀的驗證，區結成說：「慧遠沒有意識到：價值觀與人生論的課題是不能完全建立在形上學的基礎上的。因為形上學的命題既不能被證實與認知，又不能推衍出倫理學的價值觀。」¹³¹區氏之言即指此。但區氏忘了一件事：慧遠並非哲學家，他是一個宗教家，身為宗教家，他必須極盡所能地讓人信仰他所服膺的宗教教義，宗教本就帶有濃重的神秘主義色彩，超越感知而無法驗證的理論常充斥在宗教之中，不只佛教如此，任何宗教也都是如此。若從這樣的觀點

¹²⁹ 區結成：《慧遠》（台北：東大圖書股份有限公司，1987年），頁75。

¹³⁰ 僧祐：《弘明集》卷五，釋慧遠 三報論，頁70下。

¹³¹ 區結成：《慧遠》，頁127。

看慧遠，他為報應說所建立的理論體系也可說是臻於完備了。而佛教報應說的確立，的確讓不滿於命定說的士人有所依恃，這不但更加拓展了佛教在東晉士人中的流傳，更深深影響了中國人（不只是佛教信徒）的行為思考模式，直至今日。

第四節 道教理論的建立與士人信仰情形

道教的研究一直是件十分不易的事，其中最大的原因是道教經典的紛亂與蒐羅不易。日人中村元在比較佛教與道教的差異時說道：「佛教在一開始時，就是堂堂正正，平等地公開給任何人的宗教和知識，佛教是如此地為中國人所接受。基於此，也就可稱佛教為中國人「公的宗教」，同時也可稱之為「表的宗教」。

道教的情形恰相反，人們並不將它的宗教思想當做一種學問或知識來接受，或是用來公諸於世。道教向來都是在極有限的人數之間，私相傳授，其傳授的人選更嚴。道教雖也有經典，但原則上，除了相同信仰者之外是從不公開的。這種情形，正如同個人尊嚴或隱私之不輕易容許外人侵犯。」¹³² 正因為如此，對於東晉時期士人信仰道教的情形實在很難有概括的面貌呈現。我們得知許多世家大族信仰天師道（早期為五斗米道），但天師道的教義及理論為何實難得知。葛洪著《抱朴子》內外篇，可說是首部闡述道教理論的專著，然其學說究竟有多少人信仰實踐？文獻記載有限。東晉後期上清派出現，代表作品僅一部《黃庭經》，在信仰的記載則付之闕如。¹³³ 相較於佛教，東晉道教的情況的確較難掌握。本節則試

¹³² 中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史（中冊：中國民眾宗教）》（台北：天華出版社，1984年），頁605。

¹³³ 關於《黃庭經》，後世有《太上黃庭內景玉經》（以下簡稱《內景經》）與《太上黃庭外景玉經》（以下簡稱《外景經》）兩部。學界一般認為《外景經》比《內景經》成書較早。龔鵬程認為早期原有《黃庭經》一種，至王褒、魏華存時增益成一新的《黃庭經》在上清道中流傳。後來則稱原本為《外景經》，新本為《內景經》。而《內景經》所述修煉方法較豐富，對形中神的分析亦較細密，但理論因新舊雜揉，故錯誤頗多，不如《外景經》體系完整。只是南北朝隋唐間，上清道以《內景經》為主，遂令《外景經》地位不及《內景經》。詳見其著《道教《黃庭經》論要（上）

圖在眾所周知的葛洪《抱朴子》之外，輔以其他文獻記載士人信仰道教情形以及《黃庭經》等內容，不以專著論之而是依各種命題以綜合討論的方式，希望能大略勾勒出東晉時期道教理論與士人信仰的風貌。

道教信仰可說是起於民間，然至東晉則大舉滲入了士人集團，原因仍在於東晉士人對於生命與欲望的執著難以捨棄。佛教講來世，那是一種超驗的未來，對於擁有政治與經濟勢力的士族而言，今生才是他們所看重的。所以道教迅速進入東晉士人的圈子，因為「它根本的東西並不在於老、莊那種精神的超越，而在於滿足現實世界的人們的心理欲望，乃至解決現世的種種實際問題」¹³⁴。從這點來看，也可說「中華民族是一缺乏超越性宗教思想感情的民族」¹³⁵。但不可否認的，道教的現實性對東晉士人來說的確有不可抗拒的魔力，這魔力首先便來自追求長生不死。牟鍾鑒說：「一心要通過後天的努力突破生死大限，這是道教所獨有的精神，道家和儒家不具有，其他宗教也不具有。」¹³⁶在東晉時期，不單是儒家與佛教，就連玄學對生死都抱持著順應自然的態度。但很明顯的，士人並未能勘破生死，王羲之《三月三日蘭亭詩序》中寫道：「死生亦大矣，豈不痛哉」、「一死生為虛誕，齊彭殤為妄作」便是此種心態的最好寫照。¹³⁷所以士人其實是以一種功利性的角度信仰道教的，而目的則是盡一切方式達到長生的結果。

而天師道的內容正好可以迎合士人這種心理，唐君毅說：「天師道唯行導引避穀以長生，亦有以符籙等驅邪、醫疾、禳解之術。則其道之內容，當是——神仙之術、醫術、與巫術之結合。」¹³⁸所以現存東晉士人信仰天師道的文獻中，多

(下)，《宗教哲學》第四卷第一期至第五卷第一期，1998年1月—1999年1月。本文既論東晉道教，當以當時主流觀點為宜，故文中論及《黃庭經》如非必要，概以《黃庭內景經》為對象，文中亦簡稱《黃庭經》。特此註明。

¹³⁴ 葛兆光：《道教與中國文化》（上海：上海人民出版社，1991年），頁6。

¹³⁵ 湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書股份有限公司，1991年），頁387。

¹³⁶ 牟鍾鑒：《中國宗教與文化》，頁336。

¹³⁷ 詳見第三章第四節。

¹³⁸ 唐君毅：《中國哲學原論——原道篇》（九龍：新亞研究所，1974年），頁255。

與此類有關：

王子敬病篤，道家上章應首過，問子敬「由來有何異同得失？」子敬云：「不覺有餘事，惟憶與鄰家離婚。」¹³⁹

所謂的「上章首過」，即道教徒坦承自己曾犯的過失，由道士向天帝表奏的儀式，即「五斗米師為之請禱耳」¹⁴⁰。王氏子弟類似之事不止這樁，最為離譜的是王凝之：

晉安帝紀曰：「凝之事五斗米道。孫恩之攻會稽，凝之謂民吏曰：『不須備防，吾已請大道，許遣鬼兵相助，賊自破矣。』既不設備，遂為恩所害。」¹⁴¹

這似乎已到了走火入魔的地步。而同樣信奉天師道的郗愔，篤信天師道的符籙之說：

郗愔信道甚精勤，常患腹內惡，諸醫不可療。聞于法開有名，往迎之。既來，便脈云：「君侯所患，正是精進太過所致耳。」合一劑湯與之。一服，即大下，去數段許紙如拳大；剖看，乃先所服符也。¹⁴²

這段記載還有一值得觀察之處，郗愔以一道教徒身份卻請于法開為之治病，可見當時佛道交流，門戶之見並不深。

¹³⁹ 劉義慶：《世說新語》上卷上，德行第一，39條，頁40。

¹⁴⁰ 余嘉錫：《世說新語箋疏》（台北：華正書局有限公司，1993年），頁40。

¹⁴¹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷上，言語第二，71條，劉孝標注，頁131。

¹⁴² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，術解第二十，10條，頁709。

其實不止天師道，道教各派均有各種求長生之法。而葛洪不單要求長生，他更為信徒揭示神仙不靠資質而是可力求而致的理論。在《抱朴子》中他說：

或問曰：「古之仙人者，皆由學以得之，將特稟異氣耶？」抱朴子答曰：「是何言歟？彼莫不負笈隨師，積其功勤，蒙霜冒險，櫛風沐雨，而躬親灑掃，契闊勞藝，始見之以信行，終被試以危困，性篤行貞，心無怨貳，乃得升堂以入於室。」¹⁴³

按仙經以為諸得仙者，皆其受命偶值神仙之氣，自然所稟。故胞胎之中，已含信道之性，及其有識，則心好其事，必遭明師而得其法，不然，則不信不求，求亦不得也。¹⁴⁴

葛洪雖不否定得仙有天生之因素，但他特別強調後天的努力，要「負笈隨師，積其功勤」、「心好其事，必遭明師而得其法」，除了自身勤奮修道，還要能逢明師指點，這一方面對信徒產生了無比的吸引力，一方面也加深了修道的積極態度。而這樣的積極態度，也根源於葛洪反天命的思想，他提出「我命在我不在天」¹⁴⁵的說法，否定了「天」至高無上的地位，而把天地視為萬物之一耳：

萬物感氣，並亦自然，與彼天地，各為一物，但成有先後，體有巨細耳。

¹⁴⁶

既然天為自然界中之一物，就不存在主宰性，所以葛洪認為人的生死壽夭、

¹⁴³ 王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2002年），極言卷十三，頁239。

¹⁴⁴ 王明：《抱朴子內篇校釋》，辨問卷十二，頁226。

¹⁴⁵ 王明：《抱朴子內篇校釋》，黃白卷十六，頁287。

¹⁴⁶ 王明：《抱朴子內篇校釋》，塞難卷七，頁136。

善惡福禍都與天命無關，所以「聖之為德，德之至也。天若能以至德與之，而使之所知不全，功業不建，位不霸王，壽不盈百，此非天有為之驗也。聖人之死，非天所殺，則聖人之生，非天所挺也。賢不必壽，愚不必夭，善無近福，惡無近禍，生無定年，死無常分」¹⁴⁷。故葛洪對於祭禱以避禍之事，採取了與天師道截然不同態度，認為「福非足恭所請也，禍非禋祀所禳也。若命可以重禱延，疾可以豐祀除，則富姓可以必長生，而貴人可以無疾病也」¹⁴⁸。所以他提出了結論：

祭禱之事無益也，當恃我之不可侵也，無恃鬼神之不侵我也。¹⁴⁹

既然神仙可力求而致，且決定權在自己手上，葛洪便提出所謂的「成仙之道」：

欲求神仙，唯當得其至要，至要者在於寶精行？，服一大藥便足，亦不用多也。¹⁵⁰

葛洪揭櫫的成仙之道並非首創，其實也只是綜合道教各派的說法。「服藥」即服食葛洪所力倡的「金丹大藥」，其實早在葛洪之前，士人便有服食的風氣。「行？」則與呼吸吐納之術有關。至於「寶精」則是房中術。

關於服藥，天師道亦力主之。王羲之與王獻之留下的 雜帖 中，不乏與人討論服藥的例子。其數甚多，篇幅所限，擇取二三以示之：

得足下旃闕胡桃藥二種，知足下至戎，鹽乃要也，是服食所須。知足下謂

¹⁴⁷ 王明：《抱朴子內篇校釋》，塞難卷七，頁138。

¹⁴⁸ 王明：《抱朴子內篇校釋》，道意卷九，頁171。

¹⁴⁹ 王明：《抱朴子內篇校釋》，道意卷九，頁177。

¹⁵⁰ 王明：《抱朴子內篇校釋》，釋滯卷八，頁149。

須服食，方回進之未許吾此志，知我者希。¹⁵¹

得昨示，知弟下不斷。昨紫石散未佳，卿先羸甚，羸甚好消息。吾比日極不快，不得眠食，殊頓。¹⁵²

鄉里人擇藥，有發簡而得此藥者，足下起識之不？乃云服之令人仙，不知誰能試者？¹⁵³

獻之昨來復下，如欲作滯，殊乏極，服石的丸，冀得力。¹⁵⁴

類似的文章還有許多，充分說明了王氏父子乃至整個家族服藥的風氣大盛，這也許和王導「江左三論」中嵇康的養生論有關。嵇康言養生要同時注重「養神」和「養形」，其中養形所指的就是服食和吐納，嵇康的養生論或許也受了道教的影響。江左流行嵇康的養生論，再加上王氏父子篤信天師道，自王羲之以降的王氏家族服藥風氣比起前代自不可同日而語。我們從文獻中看出王氏父子不斷服食各種不同的藥物，有些是為治病，有些則是為了「冀得力」甚至是為了「快意」，所服之藥有時連自己都尚未嘗試過，不禁讓人懷疑他們不怕因藥物中毒而送命嗎？事實上，不只是王氏父子，當時士人的服食在今日來看都不是所謂治療的藥物，有些甚至是礦物，更有些帶有毒性，但他們仍樂此不疲，可見得在他們心中，服食所帶來精神上的快樂比起死亡的恐懼要來得重要得多，這再一次印證了士人在環境不安導致恐懼生命消逝而生的縱欲享樂心理。

¹⁵¹ 見嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全晉文》卷二十二，王羲之 雜帖，頁 1583 上。

¹⁵² 嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全晉文》卷二十三，頁 1591 上。

¹⁵³ 嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全晉文》卷二十五，頁 1604 上。

¹⁵⁴ 嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全晉文》卷二十七，王獻之 雜帖，頁 1616 下。

不同於天師道的服藥方式，葛洪的服藥便具理論性得多。葛洪一再提及服藥的重要，認為「昇仙之藥，在神丹也」¹⁵⁵、「夫長生制在大藥耳」¹⁵⁶，《抱朴子內篇》中的金丹及黃白兩篇，更以具體的煉製藥物方式，將服藥提升到一理論化的境界。茲舉金丹中一段文字，以窺其貌：

夫五穀猶能活人，人得之則生，絕之則死，又況於上品之神藥，其益人豈不萬倍於五穀耶？夫金丹之為物，燒之愈久，變化愈妙。黃金入火，百鍊不消，埋之，畢天不朽。服此二物，鍊人身體，故能令人不老不死。此蓋假求於外物以自堅固，有如脂之養火而不可滅，銅青塗腳，入水不腐，此是借銅之勁以扞其肉也。金丹入身中，沾洽榮衛，非但銅青之外傳矣。世間多不信至道者，則悠悠者皆是耳。然萬一時偶有好事者，而復不見此法，不值明師，無由聞天下之有斯妙事也。

由黃金不消不朽判斷服之入身後能令人不老不死，依今日的科學觀點來看，當屬無稽之談，但葛洪卻煞有介事地以大篇幅闡述他的煉丹術，這不能單純地視其為道士的妖言惑眾。事實上有些煉丹的觀念看似謬誤，卻可以得出今日化學的反應程式¹⁵⁷，道教的煉丹術，自葛洪以後就未曾消失，說明了的確有人服之見效的，所以我們不該極端地偏廢此說。如李約瑟（Joseph Terence Montgomery Needham）說：「缺乏科學觀念的技術人員，往往會基於謬誤的理由，卻做出正確的事情，這種情形在中國更是屢見不鮮。」¹⁵⁸葛洪所倡導的服藥，在東晉時期根本未有科學觀念的時空條件下，必須要承認是很有科學精神的。而他的服藥比起王羲之

¹⁵⁵ 王明：《抱朴子內篇校釋》，金丹卷四，頁77。

¹⁵⁶ 王明：《抱朴子內篇校釋》，勤求卷十四，頁256。

¹⁵⁷ 可參考胡孚琛：《魏晉神仙道教——《抱朴子內篇》研究》（台北：台灣商務印書館股份有限公司，1995年）第六章《內篇》中的道教科學內容，有相當詳盡的論述。

¹⁵⁸ 李約瑟（Joseph Terence Montgomery Needham）著，陳立夫譯：《中國古代科學思想史》（南昌：江西人民出版社，1990年），頁102。

等人的目的要嚴肅得多，王氏等人多為尋求快樂，而葛洪則是為長生致仙；王氏服藥不計結果，葛洪則十分注重結果。雖同為服藥，卻是兩種截然不同的態度。

除服藥外，行氣也是重要的修練方式。這點除葛洪外，《黃庭經》亦頗為重視。葛洪認為「氣」不單是對人類，對於天地萬物都是極為重要的，只是人們常忽略了它：

服藥雖為長生之本，若能兼行氣者，其益甚速，若不能得藥，但行氣而盡其理者，亦得數百歲。夫人在氣中，氣在人中，自天地至於萬物，無不須氣以生者也。善行氣者，內以養身，外以卻惡，然百姓日用而不知焉。

。 ¹⁵⁹

至於要如何行氣呢？這就要講到道教的吐納之術。葛洪說道：「行？或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止瘡血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟飢渴，或可以延年命。其大要者，胎息而已。得胎息者，能以鼻口噓吸，如在胞胎之中，則道成矣。」¹⁶⁰可見「胎息」是行氣的最高境界，即不以口鼻呼吸，如胎兒於母體中以臍呼吸的方式。要練就胎息實非易事，「初學行？，鼻中引？而閉之，陰以心數至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令己耳聞其？出入之聲，常令入多出少，以鴻毛著鼻口之上，吐？而鴻毛不動為候也。漸習轉增其心數，久久可以至千，至千則老者更少，日還一日矣。夫行？當以生？之時，勿以死？之時也。故曰仙人服六？，此之謂也。一日一夜有十二時，其從半夜以至日中六時為生？，從日中至夜半六時為死？，死？之時，行？無益也」¹⁶¹，吐納次數的訓練猶如今日肺活量的訓練，而日行夜不行的原則也要抓緊。葛洪還要人注意飲食與情緒的控制：「又行？大要，不欲多食，及食生

¹⁵⁹ 王明：《抱朴子內篇校釋》，至理卷五，頁114。

¹⁶⁰ 王明：《抱朴子內篇校釋》，釋滯卷八，頁149。

¹⁶¹ 王明：《抱朴子內篇校釋》，至理卷五，頁149-150。

菜肥鮮之物，令人？強難閉。又禁恚怒，多恚怒則？亂，既不得溢，或令人發欬，故？有能為者也」¹⁶²。

整體來論，葛洪的行氣的確有其養生上的依據，但比起服藥，這樣的行氣方式顯然要難得多。所以我們少見在東晉名士中討論行氣吐納的記載，服藥還是他們信仰道教最常實踐的修練方式，因為生命的無常，能享受當下的快樂在士人的心中便顯得重要，他們當然不可能耐心於長時間吐納行氣的艱苦訓練，所以煉丹服食之風在東晉士人間是經久不衰的。¹⁶³

隨行氣而來的還有房中術。葛洪認為服藥需配合行氣，而行氣要留心房中之術，因為若「不知陰陽之術，屢為勞損，則行氣難得力也」，可見得他之所以講求房中術主要可能是著眼男女常因床第之事而任情肆欲，這是有害於行氣之術的。所以他說：

人不可以陰陽不交，坐致疾患。若欲縱情恣欲，不能節宣，則伐年命。¹⁶⁴

葛洪並不否定男女之事，他認為男女之事正如陰陽交合，是合於自然的，所以他並不主去除欲望。但它的房中術強調的是要「寶精」，若過度縱欲而致無法固精，則不但無益於行氣，更有害生命。房中術在《黃庭經》有更具體的方法，而且常與行氣搭配，相輔相成，與葛洪說法並無二致。《黃庭經》載：

呼吸元氣以求仙，仙公公子已可前，朱鳥吐縮白石源，結精育胞化生身。

留胎止精可長生，三氣右徊九道明。正一含華乃充盈，遙望一心如羅星。

¹⁶⁵

¹⁶² 王明：《抱朴子內篇校釋》，至理卷五，頁150。

¹⁶³ 胡孚琛：《魏晉神仙道教——《抱朴子內篇》研究》，頁301-302。

¹⁶⁴ 王明：《抱朴子內篇校釋》，微旨卷六，頁129。

¹⁶⁵ 《道藏 黃庭內景經注》（涵芬樓影印本，北京：文物出版社，1996年）卷中，呼吸章第二

「朱鳥」即是舌，「白石」即指齒，「吐縮」則指導引津液。可見吐納不只是呼吸，還要配合口腔舌齒唾液間的活動。而若能行房中術注意到「止精」，便可讓三丹田之氣周流順序調和陰陽，繼而九竅便開而得長生。¹⁶⁶可見《黃庭經》亦強調節欲：

長生至慎房中急，何為死作令神泣。忽之禍鄉三靈沒，但當吸氣錄子精。
寸田尺宅可治生，若當決海百瀆傾。葉去樹枯失青青，氣亡液漏非己形。
專閉御景乃長寧，保我泥丸三奇靈。恬淡閉視內自明，物物不干泰而平。

167

「三靈」，梁丘子曰：「謂爽靈、胎光、幽精，歿亡者也」「泥丸」指上丹田，「三奇靈」梁丘子引《大洞經》云：「三元隱化，則成三宮。一曰太清之中三君，二曰三丹田之神，三曰符籙之神。故曰三奇靈也。」《黃庭經》以「決海」、「樹枯」比喻精盡，若肆欲過度、房事太急，則會導致「氣亡液漏」，有害於身。故教人要「恬淡閉視」，亦即克制欲望。後章亦云：

急守精室勿妄泄，閉而寶之可長活。起自形中初不闕，三宮近在易隱括。
虛？寂寂空中素，使形如是不當汗。¹⁶⁸

這其實與葛洪「寶精」的說法是不謀而合的。後世之人常以道教房中術講男女交媾之事而給予歧視的眼光，尤其是儒學盛行的時代，更視之為洪水猛獸。事實上

十，頁 6-529。

¹⁶⁶ 《道藏 黃庭內景經注》卷中，呼吸章第二十，梁丘子注，頁 6-529。

¹⁶⁷ 《道藏 黃庭內景經注》卷中，瓊室章第二十一，頁 6-529 6-530。

¹⁶⁸ 《道藏 黃庭內景經注》卷中，常念章第二十二，頁 6-531。

從葛洪和上清派《黃庭經》的說法可以看出，房中術的著眼點並不在男女交媾之事，而是希望藉此術以達節欲長生的效果。李約瑟提及此點時評道：「道家的生理哲學可能過於原始，也難免荒誕無稽，但是他們無論對男性對女性以及對宇宙的看法，較之父子君臣以上制下的禁欲苦行的儒家，及其階級封建，財用私有的思想；較之冷漠出世的佛家及其以性為拂逆，為醜惡，為邪魔的態度，則道家的思想就要健全得多了。」¹⁶⁹李約瑟所言道家當為道教，這樣的評論是很中肯的。然而也正由於葛洪等道教理論並不全然否定情欲，而是採取正面態度積極面對處理，在重情的東晉時期自然會受到士人階層在接受與歡迎。所以德國學者鮑吾剛說：「道教比佛教更多地把情欲的因素融進思想體系中，毫無疑問這就是為什麼佛教在中國達到宗教領域的頂峰地位，並沾沾自喜於幾乎徹底獲得的優勢時，道教力量仍能保持其穩固地位的重要原因之一。」¹⁷⁰

雖不否定欲望，但對欲望的態度，仍舊是強調要節制的。葛洪在《抱朴子》內、外篇都有主張節欲的言論。在《內篇》中，葛洪往往藉老子的說法講節欲：

夫求長生，修至道，訣在於志，不在於富貴也。苟非其人，則高位厚貨，乃所以為重累耳。何者？學仙之法，欲得恬愉澹泊，滌除嗜欲，內視反聽，尸居無心。¹⁷¹

是以遐棲幽遁，韜鱗掩藻，遏欲視之目，遣損明之色，杜思音之耳，遠亂聽之聲，滌除玄覽，守雌抱一，專氣致柔，鎮以恬素，遣歡戚之邪情，外得失之榮辱，割厚生之臘毒，謐多言於樞機，反聽而後所聞徹，內視而後見無朕，養靈根於冥鈞，除誘慕於接物，削斥淺務，御以愉慎，為乎無為

¹⁶⁹ 李約瑟（Joseph Terence Montgomery Needham）著，陳立夫譯：《中國古代科學思想史》，頁182。

¹⁷⁰ 鮑吾剛（Wolfgang Bauer）著，嚴蓓雯、韓雪臨、吳德祖譯：《中國人的幸福觀》，頁189。

¹⁷¹ 王明：《抱朴子內篇校釋》，論仙卷二，頁17。

，以全天理爾。¹⁷²

葛洪毫不掩飾地推崇老子對欲望的態度，甚至直接引用《老子》之言來闡述自己的觀點，這不是沒有原因的。胡孚琛說：「老子是葛洪心目中得道最高的神仙，因而他的老子觀就是它的神仙觀。」¹⁷³在《抱朴子》中，葛洪常常提出道勝於儒的說法，他認為「仲尼，儒者之聖也；老子，得道之聖也。儒教近而易見，故宗之者眾焉。道意遠而難識，故達之者寡焉。道者，萬殊之源也。儒者，大淳之流也」，所以孔子不如老子，非學仙之人，因為「仲尼雖聖於世事，而非能沈靜玄默，自守無為者也」。¹⁷⁴就算在道家內，老子境界亦高於眾人。他說：「老子以長生久視為業，而莊周貴於搖尾塗中，不為被網之龜，被繡之牛，餓而求粟於河侯，以此知其不能齊死生也。」¹⁷⁵在葛洪看來，莊子的齊生死只是虛言，連莊子自己都無法做到，不似老子注重保身以求長生。而其他人的境界就更比不上老子：

至於文子莊子關令尹喜之徒，其屬文筆，雖祖述黃老，憲章玄虛，但演其大旨，永無至言。或復齊死生，謂無異以存活為徭役，以殞歿為休息，其去神仙，已千億里矣，豈足耽玩哉？¹⁷⁶

然而整個東晉時期的曠達士風乃承襲西晉的放誕而來，究其根源，乃在於莊學的興盛。雖然在玄學的討論上王弼的貴無論有復興的趨勢，但那是玄學理論的探討，與實際的行為風度仍有差距，且筆者一再說明東晉士人曠達表面之下隱藏

¹⁷² 王明：《抱朴子內篇校釋》，至理卷五，頁111。

¹⁷³ 胡孚琛：《魏晉神仙道教——《抱朴子內篇》研究》，頁162。

¹⁷⁴ 此二句皆見王明：《抱朴子內篇校釋》，塞難卷七，頁138-139。

¹⁷⁵ 王明：《抱朴子內篇校釋》，勤求卷十四，頁253-254。

¹⁷⁶ 王明：《抱朴子內篇校釋》，釋滯卷八，頁151。

的是樂生畏死的心理，進而衍生出享樂肆性的生活態度，葛洪乃至於上清派的節欲之說自然較無法受到青睞，這也是為什麼東晉世家大族多信天師道，因為天師道並不把重心放在節欲的命題上。

《抱朴子外篇》中也有關於節欲的說法，只是根據不同，葛洪把焦點由老子轉到了每個人的「心」上，他說：

夫七尺之骸，稟之以所生，不可受全而歸殘也；方寸之心，制之在我，不可放之於流遁也。¹⁷⁷

智者嚴蹊括於性理，不肆神以逐物，檢之以恬愉，增之以長算。其抑情也，劇乎隄防之備決；其御性也，過乎腐轡之奔乘。故能內保永年，外免釁累也。¹⁷⁸

所謂「方寸之心，制之在我」，其實就是「我命在我不在天」說法的延續，只是在這裡更強調了訴諸內心的重要。而能抑情御性，也是來自於心神的嚴格自制。而內心的自制便在於「守一」。他說：

夫長生仙方，則唯有金丹；守形卻惡，則獨有真一，故古人尤重也。人能守一，一亦守人。所以白刃無所措其銳，百害無所容其凶，居敗能成，在危獨安也。¹⁷⁹

「守」是心之功夫，而「一」則是葛洪道教理論中的宇宙本體說法。本體論在《抱朴子》中著墨不多，在葛洪的理論中，「玄」是最高的範疇，其地位類近

¹⁷⁷ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》（北京：中華書局，1997年）上冊，嘉遼卷一，頁44。

¹⁷⁸ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》上冊，酒誡卷二十四，頁568。

¹⁷⁹ 王明：《抱朴子內篇校釋》，地真卷十八，頁324-325。

於老子的「道」：

玄者，自然之始祖，而萬殊之大宗也。眇昧乎其深也，故稱微焉。綿邈乎其遠也，故稱妙焉。其高則冠蓋乎九霄，其曠則籠罩乎八隅。光乎日月，迅乎電馳。或倏爍而景逝，或飄灑而星流，或滉漾於淵澄，或霏霏而雲浮。因兆類而為有，託潛寂而為無。¹⁸⁰

葛洪用了賦體的鋪陳方式描繪了他所說的「玄」，除去華麗的辭藻後其實與老子的「道」並無二致，所以葛洪的「玄」其實無甚新意。他自己有時也用「道」來稱之：

道者涵乾括坤，其本無名。論其無，則影響猶為有焉；論其有，則萬物尚為無焉。¹⁸¹

從「玄」、「道」的本體出發，葛洪又提出了「一」的說法：

道起於一，其貴無偶，各居一處，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以寧，人得一以生，神得一以靈。老君曰：忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。一之謂也。¹⁸²

這段說法中大多為老子之言。在《老子》中的「一」其實指的就是「道」，《老子 四十二章》說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」所謂的「道生一」並非宇宙生成論，而是指道的獨一性。接下來的一生二等句才是宇宙生成論

¹⁸⁰ 王明：《抱朴子內篇校釋》，暢玄卷一，頁1。

¹⁸¹ 王明：《抱朴子內篇校釋》，道意卷九，頁170。

¹⁸² 王明：《抱朴子內篇校釋》，地真卷十八，頁323。

。以葛洪的論述，「玄」、「道」、「一」意涵其實是一致的，所以「守一」也就是守道。而守一須由心，這才是葛洪的重點。

不只葛洪強調「心」，《黃庭經》中也屢見對「心」的重視。上清派認為一切修煉歸本都存於心，存心的另一說法為「存真」。《黃庭經》提到：

至道不煩決存真，泥丸百節皆有神。 列位次坐向外方，所存在心自相當。¹⁸³

六府五臟神體精，皆在心內運天經，晝夜存之自長生。¹⁸⁴

能存玄真萬事畢，一身精神不可失。¹⁸⁵

積功成鍊非自然，是由精誠亦由專。內守堅固真之真，虛中恬淡自致神。

¹⁸⁶

最後一則也可看出上清派亦主節欲，雖和葛洪對欲望的主張近似，但上清派仍能在東晉時期流傳於士人階層中，最主要是「著重於個人精、氣、神的修煉，通過煉神來達到煉形，對於符籙服餌是不甚重視的」，而「這種著重於精神修養的思想，與莊子的思想相似，也比較容易為士大夫所理解和接受」。¹⁸⁷

第五節 葛洪在道教與名教間的游移和矛盾

¹⁸³ 《道藏 黃庭內景經注》卷上，至道章第七，頁 6-519 6-520。

¹⁸⁴ 《道藏 黃庭內景經注》卷上，心神章第八，頁 6-520 6-521。

¹⁸⁵ 《道藏 黃庭內景經注》卷下，五行章第二十五，頁 6-533。

¹⁸⁶ 《道藏 黃庭內景經注》卷下，紫清章第二十九，頁 6-536。

¹⁸⁷ 卿希泰編：《中國道教史》第一卷（台北：中華道統出版社，1997年），頁 387。

葛洪著《抱朴子》內外篇，自述：「其《內篇》言神僊、方藥、鬼怪、變化、養生、延年、禳邪、卻禍之事，屬道家；其《外篇》言人間得失，世事臧否，屬儒家。」¹⁸⁸葛洪絕非玄學人士，這從他在《抱朴子 疾謬》中對玄風的批評不假辭色可以看出。既非玄學中人，自無會通儒道學說之使命。但又自稱所著一為道家一為儒家，則讓人對其動機無法釋懷。然究其出身背景，或可窺見端倪。在

自敘 中，葛洪自言十三歲時父親過世後「夙失庭訓，飢寒困瘁」，可見他是屬於「寒士」一類的士人，而他面對東晉士族奢靡放達的風氣時，為其感到不齒也是可以想見的。再加上他「年十六，始讀《孝經》、《論語》、《詩》、《易》」等儒家典籍，對於改正世道自然有一定的抱負，所以他說自己「尤疾無義之人，不勤農桑之本業，而慕非義之姦利。由是俗人憎洪疾己，自然疏絕。故巷無車馬之跡，堂無異志之賓。庭可設羅雀。而几筵積塵焉」。

葛洪如此的出身背景，很容易會使自己在現實世界遭遇挫折後轉往探求自己內心的理想世界，這可能就是他的言論常在儒家與道教之間游移的原因。所以在《抱朴子》中雖偶見看似調和道教與名教的言論，如：「欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。」¹⁸⁹但就葛洪本身而言，可能並非是有意識地要做調和的工作，而只是他內心世界中現實與理想成分的交揉，這種內心的矛盾，常常出現在他的論述中。如他對士人的出處問題便十分強調「時」的觀念，他說：

翔集而不擇木者，必有離尉之禽矣。出身而不料時者，必有危辱之士矣。
時之得也，則飄乎猶應龍之覽景雲；時之失也，則蕩然若巨魚之枯崇陸。
是以智者藏其器以有待也，隱其身而有為也。¹⁹⁰

¹⁸⁸ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》下冊，自敘卷五十，頁 698。

¹⁸⁹ 王明：《抱朴子內篇校釋》，對俗卷三，頁 53。

¹⁹⁰ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》上冊，良規卷七，頁 275。

既然出處要能料「時之得失」，那麼若不見於世，也就能「安時處順，何怨何尤哉」¹⁹¹了，因為他認為志士應動靜皆宜，明出處之時：

蓋君子藏器以有待也，德以有為也，非其時不見也，非其君不事也，窮達任所值，出處無所繫。其靜也，則為逸民之宗；其動也，則為元凱之表。或運思於立言，或銘勳乎國器。殊塗同歸，其致一焉。¹⁹²

正是在這種觀點的基礎上，葛洪也提出了「朝隱」的說法，而說：「古人多得道而匡世，修之於朝隱，蓋有餘力故也。何必修於山林，盡廢生民之事，然後乃成乎？」¹⁹³他認為朝隱和隱逸一樣皆可修道，不必盡廢人事。只是他自己的境遇，讓他不得不違背自己「安時處順」的說法，而發出深沈的喟嘆：

蓋往而不反者，所以功在身後；而藏器俟時者，所以百無一遇。高勳之臣，曠代而一有；陷冰之徒，委積乎史策。悲夫，時之難遇也，如此其甚哉！¹⁹⁴

葛洪的矛盾之言還不只此例，他認為時之遇甚難，又無法為其論開脫，只好提出了「命定」的說法，將「時」與「命」結合在一起：

否泰繫乎運，窮達不足以論士；得失在乎適偶，營辱不可以才量。時命不

¹⁹¹ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》上冊，名實卷二十，頁507。

¹⁹² 楊明照：《抱朴子外篇校釋》上冊，任命卷十九，頁480-481。

¹⁹³ 王明：《抱朴子內篇校釋》，釋滯卷八，頁148。

¹⁹⁴ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》上冊，時難卷八，頁298。

可以力求，遭遇不可以智違。¹⁹⁵

夫器業不異，而有抑有揚者，無知己也。故否泰時也，通塞命也，審時者何怨於沈潛，知命者何恨於卑瘁乎？¹⁹⁶

這與他「我命在我不在天」的說法根本是大相逕庭，然而我們並未見葛洪對此矛盾有任何自圓其說的論述。同樣的，他在《抱朴子外篇》的 嘉遯 和 逸民 兩篇亦極言隱逸之好，雖說隱逸山林修道成仙本就是道教基本的要求，但這在與他自己贊同朝隱的說法並列後，一樣陷入了自相矛盾的困境中。就一個欲建立完整理論體系的思想家而言，理論的自相矛盾是要避免發生的，萬一出現也會想辦法彌補缺陷。但我們似乎並沒有看到葛洪為他矛盾的說法做任何辯解，或許我們只能說，矛盾的言論正可說明了葛洪內心世界的兩個面相，一個是儒家的現實，一個是道教的理想。在現實上，葛洪希望能夠重整一個合於名教的禮法社會，在 疾謬、刺驕 兩篇中，葛洪從漢末論至當世，痛斥假體道之名行任誕之實的所謂名士，而謂：「余觀懷、愍之世，俗尚驕褻，夷虜自遇。其後羌胡猾夏，侵掠上京。及悟斯事，乃先著之妖怪也。今天下向平，中興有徵，何可不共改既往之失，脩濟濟之美乎！」¹⁹⁷可見他也和一些東晉反玄之人一樣，認為西晉的覆亡是風氣敗壞所致，所以東晉在位者應利用承平之時導正士風。而導正士風的方式便是崇尚儒教：

今聖明在上，稽古濟物，堅隄防以杜決溢，明褒貶以彰勸沮，想宗室公族，及貴門富年，必當競尚儒術，擗節藝文，釋老莊之不急，精六經之正道

¹⁹⁵ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》下冊，博喻卷三十八，頁312。

¹⁹⁶ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》下冊，窮達卷四十九，頁620。

¹⁹⁷ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》下冊，刺驕卷二十七，頁36。

也。¹⁹⁸

名教既立，君臣之道必明，葛洪又以 君道 與 臣節 兩篇論之。此處各擷取一段文字以示之：

考名責實，屢省勸恤，樹訓典以示民極，審褒貶以彰勸沮，明檢齊以杜僭濫，詳直枉以違晦吝。¹⁹⁹

喻之元首，方之股肱，雖有尊卑之殊，邈實若一體之相賴也。君必度能而授者，備乎覆餗之敗；臣必量才而受者，故無流放之禍。²⁰⁰

葛洪試圖描繪一儒家的聖君形象，而從「喻之元首，方之股肱，雖有尊卑之殊，邈實若一體之相賴也」之言看來，他似乎提高了臣子的地位，其實在葛洪的心中，君主的地位是不可撼動的：

戰戰兢兢，不忘恭敬，使社稷永安於上，己身無患於下。功成不處，乞骸告退，高選忠能，進以自代，不亦綽有餘裕乎？何必奪至尊之璽紱，危所奉之見主哉！夫君，天也；父也。君而可廢，則天亦可改，父亦可易也。

²⁰¹

獨見者乃能追覺桀、紂之惡不若是其惡，湯、武之事不若是其美也。方策所載，莫不尊君卑臣，強幹弱枝。《春秋》之義，天不可讎。大聖著經，

¹⁹⁸ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》上冊， 崇教卷四 ，頁 173。

¹⁹⁹ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》上冊， 君道卷五 ，頁 177。

²⁰⁰ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》上冊， 臣節卷六 ，頁 249 251。

²⁰¹ 楊明照：《抱朴子外篇校釋》上冊， 良規卷七 ，頁 283 285。

資父事君。民生在三，奉之如一。而許廢立之事，開不道之端，下陵上替，難以訓矣。²⁰²

從這樣的言論中，我們完全看不到那具道家色彩的葛洪，而看見的是一個堅決捍衛名教的葛洪。王明說：「葛洪所鼓吹的道教是封建帝王和貴族官僚信仰的道教，是祈求長生不死的神仙的道教，是反映了門閥士族的利益和願望。」²⁰³就葛洪維護名教之言來說，王明的說法有其根據，但也不盡然。倒是黎志添的說法值得參考，他認為：「葛洪寫作《內篇》的個人目的，就不是出於為神仙道教建立一部系統和完整方術理論的重要道書，而是實在表達了他作為三、四世紀的中國江南知識份子的自我、社會和宗教意識的轉變與再創造。在建立屬於知識份子階層的倫理價值和自立本願的實踐信念上，神仙、不死理想世界給與他在現實世界以外的另一非政治性、超越的、永恆的理想自我身份。」²⁰⁴的確，後世的我們認為葛洪是道教理論的建立者，但葛洪自身在寫作《抱朴子內篇》時或許並沒有這樣的體認。從《外篇》的寫作又早於《內篇》來看²⁰⁵，或許懷有抱負的葛洪將其理想的現實世界反映於《外篇》後並不見容於世，在遭遇挫折後便隱匿於內心另一理想世界，也就是葛洪描繪的神仙世界。唯有從這樣的觀點，我們才能理解葛洪在道教與名教之間的游移與矛盾，然而我們看來的所謂矛盾，就葛洪本身而言，其實也只能算是他複雜思緒的正常表現而已。一個正常人本就是非典型化的，所以任何發生在同一人想法上的矛盾和悖論也皆可成立。我們看待葛洪，乃至

²⁰² 楊明照：《抱朴子外篇校釋》上冊，良規卷七，頁288-291。

²⁰³ 王明：《抱朴子內篇校釋》，序言，頁3。

²⁰⁴ 黎志添：《抱朴子內篇》的歷史處境：葛洪神仙思想的宗教社會意義，《清華學報》新二十九卷第一期，1999年3月，頁51。

²⁰⁵ 葛洪在《抱朴子內篇·黃白》謂：「俗人多譏余好攻異端，謂予為趣欲強通天下之不可通者。余亦何為然哉！余若欲以此輩事，騁辭章於來世，則余所著《外篇》及雜文二百餘卷，足以寄意於後代，不復須此。且此內篇，皆直語耳，無藻飾也。」見王明：《抱朴子內篇校釋》，頁283。可作《外篇》早於《內篇》之證。

於其他東晉士人的思想心態也應作如是觀。