

慧遠、僧肇聖人學研究

盧 桂 珍

國立臺灣大學文史叢刊

ISSN 1682-8461



9 771682 846002

GPN : 2005100013

慧遠、僧肇聖人學研究

盧 桂 珍

盧桂珍君，本校八十七學年度中國文學研究所博士班畢業。
本論文由林麗真教授指導。



A Study on the Sage Theory of Seng-chao and Hui-yuan

Lu Kuei-chen

Taipei, Taiwan, R.O.C.

National Taiwan University

2002



版權所有
不准翻印

中華民國九十一年十月初版

文史叢刊之一一九：

慧遠、僧肇聖人學研究

出版者：國立臺灣大學出版委員會
臺北市羅斯福路4段1號
主編者：高明士
葉國良
著作者：盧桂珍
發行者：國立臺灣大學文學院
印刷者：崇寶彩藝印刷股份有限公司
三重市三和路4段89巷4號

ISSN 1682-8461

提 要

「聖人」一詞的內涵與形像，一直是中國思想家對於理想人格或精神境界之投射，至於「如何成聖」則是中國知識分子立說的根本宗旨。魏晉玄學時期，玄學家熱衷於探究孔、老孰優孰劣，事實上問題的背後就是學術地位孰為正統的辯爭。玄學家表面上仍尊孔子為聖，但是卻將聖人之內涵及境界以老莊學說加以取代，並且透過對本末、有無等哲學概念之辯證，提出會通儒道之聖人論。其中最具代表性的例證，即是王弼以「體無言有」調合儒道，郭象以「迹冥圓融」會通孔老，王、郭二人皆尊孔子為聖，卻是以體現道家無執無為之生命型態為主。

東晉以後佛學昌盛，佛教沙門如何回應玄學聖人論的議題呢？在慧遠、僧肇二公的學說中，仍是以「聖人」一詞稱謂修行者所臻最完美之境界。二公皆從存有論之分析為始，主張「緣生」義的世界觀；繼而論述修行觀，特重「般若」的修行理論；並以境界說為終，尊「涅槃」為聖境。由是可知，遠、肇二公聖人學之內涵，純屬成佛的理論，「聖人」一詞為二公所用，不再限於儒學式的定義，一如玄學家援引老莊思想做為聖人內涵的方法。然而玄、佛兩家的論述仍有差異，玄學家雖然暗以老莊學為聖人之內涵，但是仍於表面上尊崇周、孔為聖；至於遠、肇二公不僅以成佛理論替代成

聖之學，甚至將聖人面相直接改以佛陀代之。學術思潮之改易，可自二公聖人學之中窺見遞嬗的痕跡。

佛化之聖人論在中國思想史上的意義有二：一是聖人境界之重塑；一是實踐工夫之轉向。所謂聖境的重塑，是指佛化聖人論在標示個人生命實踐的終極境界上，產生基本的質變。其中最主要的因素在於佛學乃是以宗教實踐為立場，因此自生死流轉的人世中尋求解脫，乃是個人修行的終極目標。反觀儒聖是以內聖外王為基本型態，一方面試圖上契天道之幽微，成其內聖之圓滿；一方面力求改善現實生活，成就合理完善的社會。但是佛家所欲臻至的佛陀境界，並非是在個體生命實存的場域中體現，而是出生死的涅槃之境。儒、佛二家終極向度迥異，使得聖人境界至東晉有一番新的面貌。至於實踐工夫之轉向，則是指遠、肇二公所倡之修養工夫與儒、道二家學說有別，其根本的差異不在於工夫之形式，而是在於工夫之內容，亦即佛家特重以般若玄智觀無相真諦。二公不僅重視般若之清淨無執，同時強調必須能自緣生義上妙悟諸法性空之理，才是修行的不二法門。這種修行進路必然導向以心性論為中心，只是此般若玄智並非世俗之認知心，亦非儒家之仁心，而是足以觀悟性空真理的超越性智慧。

目 次

緒論	1
一、研究動機與目的	1
二、研究方法與範圍	7
三、研究心得與限制	11
甲編 慧遠聖人學	17
第一章 即有以悟無	24
第一節 發中之道	25
一、顯法相以明本	29
二、定己性於自然	31
三、心法之生必俱遊而同感	32
第二節 法性說	35
一、法性常住	36
二、以不有不無為內涵	37
第三節 形盡神不滅論	46
一、形神雖殊，相與為化	49
二、神傳異形，其生不絕	51

2 慧遠、僧肇聖人學研究

三、無情於化，化畢生盡	55
四、「神」的兩種趨向性	57
第二章 練神達思	59
第一節 求宗不順化	59
一、遯世與變俗	61
二、不存身以息患	66
第二節 體極多方	68
一、禪法	69
二、般若	76
第三章 冥神絕境	82
第一節 泥洹不變以化盡爲宅	83
第二節 法身與泥洹同像	85
一、法身觀念之溯源	86
二、法身的三種特質	88
第三節 大乘修行觀	91
一、修行之階程	92
二、七住法身菩薩行	94
第四節 修行理論的內在困難	99
乙編 僧肇聖人學	105
第一章 第一義諦	109
第一節 物不遷	110
一、即動求靜	113
二、兩言一會	116

三、事各性住於一世·····	118
第二節 不真空·····	121
一、破斥三家「空」義·····	121
二、即萬物之自虛·····	125
三、以非有非無釋空義·····	128
四、「雙遣」的思維模式·····	135
第二章 眞智觀眞諦·····	138
第一節 無相無知·····	142
一、微妙無相·····	142
二、般若無知·····	144
三、聖應可無而爲·····	154
第二節 觀空三進境·····	159
一、除「我」想——我空·····	160
二、除「法」想——法空·····	164
三、除「空」想——畢竟空·····	169
第三章 涅槃無名·····	172
第一節 妙極之眞道·····	173
一、無爲滅度·····	174
二、平等無差·····	176
三、日損與淨心·····	179
第二節 出有無法·····	182
一、非有非無·····	183
二、不出有無亦不在有無·····	183
三、言語道斷，心行處滅·····	185

4 慧遠、僧肇聖人學研究

第三節 爲即無爲，無爲即爲.....	187
一、隱顯同源.....	188
二、菩薩住盡不盡平等法門.....	190
三、「雙存」的思維模式.....	195
第四節 不離諸法而得涅槃.....	198
一、聖不異理.....	199
二、即生死即涅槃.....	200
三、涅槃非涅槃.....	202
綜論.....	205
第一節 二家共法.....	207
一、非有非無之世界觀.....	208
二、漸悟與漸修.....	209
三、特重般若玄智.....	210
四、涅槃聖境.....	211
五、大乘菩薩行.....	212
第二節 二家異說.....	215
一、存有論之歧出.....	215
二、修行觀之殊異.....	219
三、境界說之分別.....	223
第三節 二家聖人學塑成之因試析.....	224
一、理事圓融之生命——慧遠.....	225
二、深刻完備之師承——僧肇.....	233
第四節 二家聖人學在思想史上之意義與影響.....	243

一、對玄學語彙、論題之回應與創新.....	244
二、聖境之重塑與實踐工夫之轉向.....	252
三、遺而未決的問題.....	258
附錄：慧遠與僧肇生平、著作及相關大事紀年表.....	261
參考書目.....	266

緒 論

一、研究動機與目的

(一) 省思中國哲學特質為肇端

設若將整部中國思想史，視為不同的學說「典範」變遷的歷程^①，則每一次「典範」的移轉，是否有可能在前後的學說「典範」中找出同質性？假使在中國思想史中，真能找到此一以貫之的共法，或可做為反思中國哲學特質的基礎。回顧筆者成長的歲月，正值學界在長期標幟西方哲學大纛之後，新儒家已蔚成一股重新詮解

① 孔恩（T. Kuhn）在《科學革命的結構》（The Structure of Scientific Revolutions）中，藉由對西方科學史的觀察提出「典範」說。其說梗概如下：所謂「典範」（Paradigm）是一群科學家共同使用的一套語意模型，或是科學家共同推崇的研究範式，以作為科學社群中每一個分子之間溝通的基礎。孔恩並以典範說貫穿科學史的發展進程，每一個典範的產生，都是自前典範質變的時期，取得典範建立的契機，以進入另一個常態研究的時期。然後再由典範異化的現象為始，逐步移轉至另一新典範的建立。本文藉用「典範」論，說明中國哲學史上分期的現象，凸顯學術主流的更迭代換。詳細論述請參見孔恩原著，王道還編譯，允晨文化公司出版。

2 慧遠、僧肇聖人學研究

傳統哲學的力量。牟宗三先生在所著之《中國哲學的特質》中，揭示中國思想特重「主體性」與「內在道德性」的哲學型態。並且強調中國哲學從德性實踐的態度出發，以生命本身為對象，故謂中國哲學以「生命」為中心^②。牟先生的論點深切地撼動我，從而引領我日後研讀典籍之際，時時體悟中國哲學貼近生命場域的特質，並且真誠地省思個體生命存在的尊嚴與價值。

日本學者中村元在論述中國之思維方法時，同樣指出中國哲學側重實踐，但是卻將此特質評斷為：「這與近代西洋的此種態度又不同，是便宜主義，實用主義的。大家都知道中國的民族性，是常識的，功利主義的，所以中國一切的學問都是實踐之學。」^③相較於牟先生之言，中村元將中國哲學評為便宜、功利主義的說法，反倒不斷地提醒我必須正視中國哲學可能陷入的困境。由於傳統的中國哲學較為缺乏縝密的邏輯命題，所提出的學說又與現實生活有緊密的關聯，故而極易造成瑣碎、平面的刻板印象。因此如何在研析中國傳統哲學的過程裡，盡力回歸到德性生命的開展與實踐的基點上進行觀察，並且不斷嘗試尋找一種詮釋方法，以期呈現中國哲學立體、通貫的面貌，就成為筆者從事思想史研究的動力。

（二）以「聖人學」為中國哲學史的詮釋進路

中國傳統哲學既然不以純粹理性的思辯或客觀知識的建立為首

② 牟宗三著《中國哲學的特質》，臺灣學生書局印行，民國五十二年六月初版。

③ 中村元著，徐復觀譯《中國人之思維方法》第三章，臺灣學生書局印行。

要任務，因此大多數的哲學主張不以精緻的邏輯系統見長，而是多元地從道德、政治、出處等向度出發，提供具體的對治之方。面對看似繁雜多端的學說主張，如何抽繹出特殊的思維原則與方法，再試圖結合各種學說，重新建構一理論體系，以避免失落學說本始的價值與意義，就成為筆者研究思想史的基本態度與方法。這種後設的詮解，首要條件即是必須提出一種適當的詮釋進路，以做為剖析各家學說、建構思維體系的切入點。承此，本文嘗試以「聖人學」的研究作為中國哲學史的詮釋進路。

何以選定「聖人學」研究作為詮釋中國哲學的基點？這點必須溯及筆者在研讀中國思想史的過程中，一再地感受到「聖人論」乃是中國哲學思想界不斷尋求突破的趨力，亦即各種學說典範的共法。由於中國哲學是以「生命」為中心，但凡有關個體生命的存在該當以何種方式呈現、在當下的生命場域中個體如何自我超拔等實踐課題，皆是知識分子畢生用心著力的焦點。因此「聖人」一詞在各家學說之中所蘊藉的意涵，實為思想家個人對圓滿完足的生命境界所具有的一種超越性追求；職是之故，知識分子對於如何臻至超越性聖境所提出的學說主張，足可視為各家思想的縮影。^④

中國哲學思想中的儒、釋、道三大主流，均以顯豁人生的終極歸趨為目標，「聖人」即是各家所揭示的最佳生命典範，然而對於聖者內涵的界定卻是各自有別。縱使如此，各家所採取的方向、路徑雖有不同，但是每一種聖人典範均能揭示圓滿的生命境界，與完足的實踐功夫。換言之，中國各家在聖人學理論的建構與開展上，

④ 關於「聖」字的古義，可參看秦家懿〈「聖」在中國思想史內的多重意義〉，《清華學報》。

4 慧遠、僧肇聖人學研究

同時兼攝真實生命的修行與實踐，因此聖人論幾乎可以涵蓋思想家全幅的學說概要。這種試圖建立完美人格典範的趨力，不僅在各家建構原始的學說主張中發揮作用，同時也在不同學派思想或異族文化衝突之際，成為知識分子不斷嘗試涵融統合的動力，以期在新的文化型態中，或汲取、或轉換、或揚棄彼我相異的文化原素，構設出圓滿的聖人典範。以玄學家王弼、郭象為例，魏晉玄風熾盛，二人均採援道入儒的途徑，塑造以老莊學說為內涵之儒聖，試圖結合儒、道兩家思想。筆者就讀碩士班期間即已注意到這個問題，乃以「聖人論」為核心概念，嘗試對王弼與郭象的思想進行比較研究，一方面透過二者賦予「聖人」不同的義涵，凸顯各人的學說特色；另一方面則藉由二者聖人論中所具有融通儒道的特質，說明玄學在中國思想史上的意義與影響^⑤。現代學者若能善用「聖人論」做為觀察各家學說內涵之入手處，或是做為診斷各個時代學說特質的切入點，當可有助於正確掌握各家學說特色，以及釐清各個時代思潮之特質。

（三）探究佛化聖人論之內涵

儒家學派所言聖人論，一言以蔽之，是以「內聖外王」為主要架構。在個人內在德性方面，力求臻於德行修養的極致；在外在事功方面，則期許個體能對群體社會做出卓越的貢獻。此種完美人格的基本範式，一直深切影響中國知識分子，即使是在莊老思潮為主

^⑤ 湯用彤《理學·玄學·佛學》〈崇有之學與向郭之學〉亦曾明確地指出：「魏晉玄學之中心觀念為『聖人』。」p.337。

的魏晉玄學，仍是依循儒家「內聖外王」的思維模式，建立體無言有、迹冥圓融的聖人境界。由是可知，中國士人傳統對完美人格的看法，是建立在個體生命與群體生活緊密聯繫的基礎上。換言之，個體生命的超越性，並非是脫離社會群體里空地論述，而是以尋求群體之圓滿和諧作為個體人格完美之極致。

佛教自東漢傳入中土，隨著佈教日廣，勢必面臨與中國傳統文化結合的問題。然而佛教主張諸法緣起、空無自性，甚至提倡衆生當以解脫為終極目標的學說，沙門僧侶面對以「內聖外王」為架構的聖人論又當如何調適？深究儒、佛終極歸趨迥異的主因，當在於儒家是以肯定世間是理性建構的世界為基本預設，進而嘗試在此世間建立德性圓滿之人格典範。佛教則視此世間乃一緣起無常的世界，故而以躍出生死輪迴的大覺者為極致。佛學欲獲致中國知識分的認同，如何處理儒、佛之間價值取向之根本差異，必然成為佛學界的一大課題。再者，魏晉之世玄學興盛，玄學家多以「有無」、「動靜」、「言意」等概念探討聖人之本質或作為，佛學若欲獲取上層士族之支持，就必須對玄學家在聖人論中所涵括的論題有所回應與挑戰。

總括而言，東晉佛學漸興，僧侶必須一方面在不悖逆佛教著重解脫的前提下，延續中國知識分子對「內聖外王」的追求；另一方面尚須與當代玄學思潮對話，接續「有無」、「動靜」、「言意」等論題，並且在意涵及思維方法上有所創新與轉化。東晉開拓佛學義理的先驅者面對這重重難關是如何進行調整？這些牽涉文化機制的奧秘，均是筆者研究中國思想史所關注的焦點、亟思理解的問題。