

中國文哲專刊 25

玄智、玄理 與文化發展

戴璉璋◎著

中央研究院・中國文哲研究所

中國文哲

玄智、
與文化發展

ISBN 957671840-6



9 799576 718402

中國文哲專刊 25

玄智、玄理與文化發展

戴璉璋 著

臺北 南港
中央研究院中國文哲研究所
2002 年 3 月

玄智、玄理與文化發展／戴璉璋著.-- 初版.

-- 臺北市：中研院文哲所，民 91

面；公分.--（中央研究院中國文哲研究所中國文哲專刊；25）

ISBN 957-671-839-2（精裝）

ISBN 957-671-840-6（平裝）

1. 哲學－中國－魏晉南北朝（220-588）

123

91002755

中央研究院中國文哲研究所中國文哲專刊 25

玄智、玄理與文化發展

作 者 戴 璉 璋

發行者 中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路2段128號
電 話：(02)27883620

印刷者 長 達 印 刷 有 限 公 司
臺北市西園路2段50巷4弄21號
電 話：(02)23040488

定 價 精裝本 新臺幣 380 元
平裝本 新臺幣 300 元

初 版 中 華 民 國 九 十 一 年 三 月
再 版 中 華 民 國 九 十 二 年 六 月

精裝：ISBN 957-671-839-2

平裝：ISBN 957-671-840-6

玄智、玄理與文化發展

目 錄

壹、緒論	1
貳、返無全有與因有明無	25
一、王弼易學中的玄思	26
(一)王弼易學中的重要觀念	31
1. 卦以存時	32
2. 爻以示變	37
3. 彖以明體	44
4. 象以盡意	53
(二)王弼易注中的玄理	57
1. 無陽而陽以之成	63
2. 無陰而陰以之生	68
3. 無應而應以之大	72
4. 無知而知以之明	74
(三)結 論	77
二、阮籍的自然觀	81
(一)阮籍自然觀的內涵	85

1. 自然與妄作	85
2. 自然的因任與回歸	93
(二)阮籍與老莊在自然觀方面的比較	100
1. 基本義蘊	100
2. 修爲工夫	107
(三)結 論	113
三、嵇康思想中的名理與玄理	117
(一)關於名理的思辨	122
1. 思辨的理則	123
2. 推理的方法	129
(二)關於玄理的體察	134
1. 性命自然的至理	136
2. 和聲無象的玄義	141
3. 釋私無措的工夫	148
(三)結 論	153
四、玄學中的音樂思想	163
(一)王弼論大音希聲	165
(二)阮籍論樂之所始	171
(三)嵇康論聲無哀樂	181
(四)結 論	195
五、玄學與形神思想	199
(一)先秦道家的形神觀	201
(二)漢代氣化論與形神思想	210
(三)魏晉南北朝玄學與形神思想	216
1. 形神相親與返無全有	217

2. 形盡神不滅與崇本息末	225
3. 以形寫神與明無因有	233
(四)結 論	243
叁、非無非有與即有即無	245
一、郭象的自生說與玄冥論	246
(一)自生與自然	253
(二)自生的無主、獨化與無待義	266
(三)玄冥與無心	276
(四)冥物與逍遙	283
(五)結 論	289
二、玄智與般若——依據《肇論》探討玄佛關係	293
(一)僧肇對般若三宗的評論	296
(二)僧肇的玄思	308
1. 般若無知而無所不知	308
2. 事物變動而不遷	312
3. 涅槃無爲而無所不爲	315
(三)《肇論》之與玄學	319
1. 關於詞語運用	322
2. 關於思維模式	334
3. 關於宗趣異同	339
(四)結 論	344
三、玄與重玄——依據成玄英思想探討玄學之與道教	347
(一)玄之又玄與雙遣兼忘	352
1. 雙遣兼忘與日損坐忘	357
2. 雙遣兼忘與窮理盡性	360

(二)玄冥之境與重玄之域	363
1. 玄聖的正己正他	365
2. 玄聖的自得逍遙	367
(三)結 論	372

附錄：

魏晉清談的思想理趣與語言風格	377
(一)清談的性質	377
(二)清談內容的類型	383
(三)清談形式的特徵	385
1. 主題的相對性	385
2. 言辭的口語化	385
3. 語意的盡而不盡	386
(四)結 語	387
後記	391

壹、緒論

討論魏晉學術思想，有個問題很值得追究：這時期的玄學在先秦道家那裏究竟繼承了些什麼？而又發展了些什麼？這個問題關係著玄學在歷史上的定位，也關係著我們對道家思想的認識。一般而言，玄學家們多有會通儒、道的意向，但實際上他們都是以道釋儒，思想基調都屬於道家，因此學界對於他們有所謂新道家的稱謂。新道家之所以為「新」，除了相對於先秦的時間意義外，是否還有思想上的創新？如果有，那是什麼？新道家之所以為「道家」，理據何在？總不能說只在於注釋道家經典或引述老、莊言論如此而已吧！道家思想經由老、莊的闡述，雖已揭示了精神方向，奠定了義理規模，但是作為中國傳統思想主流之一，其內涵當非一人一時所能窮盡，後人的繼承與發展，一方面彰顯出其一以貫之的義理特質，另一方面也呈現出其多方發用的思想功能，這是傳統之所以為傳統的關鍵所在。傳統思想就是在歷史中不斷地彰著它自己、發展它自己的，道家思想並不例外。看清楚它從先秦到魏晉的發展實況，有助於我們了解玄學之所以為玄學、道家之所以為道家，理由在此。

《莊子·天下篇》評議各家學術，把老聃與莊周之學視為兩個不同的流派。今天我們閱讀老、莊之書，確可感受到兩家不同

的意趣。牟宗三先生即曾指出老、莊的風格、表達方法以及義理型態都有歧異之處。^①可是相對於儒墨名法各家，老、莊之間的差別畢竟只是小異，並不影響他們在理論系統上的大同。他們同屬道家，對於人生的弔詭、茫昧有同樣深刻的感觸，感到現實人間總是「爲者敗之，執者失之」，^②總是「終身役役而不見其成功，藹然疲役而不知其所歸」。^③他們省察到生命的「大患」在於「有身」，在於「隨其成心而師之」，^④而滌除「有身」的偏執與「成心」的迷妄，則是解除「大患」，回歸真實自我的主要途徑。他們體證了「爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」，亦即「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」^⑤的修爲工夫。通過損之又損、離形去知的工夫，人可以在精神上達到「無身」、「無心」的境界。於是因順其自然本性，以玄智冥契玄理，因應世務就可以一本「有之」而又「無之」的原則。「有之」，是讓事物各盡其自然本性；「無之」，則是滌除偏執以維持「有之」正常作用的修爲。《老子》提出「有之以爲利，無之以爲用」的說法，^⑥《莊子》則把這一說法在生活上詳加驗

① 牟宗三：《才性與玄理》（香港：人生出版社，1963），頁172～180。

② 《老子·二十九章》，樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），頁77。

③ 《莊子·齊物論》，〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1991），頁56。

④ 參見《老子·十三章》，《王弼集校釋》，頁29；《莊子·齊物論》，同前注。

⑤ 《老子·四十八章》，《王弼集校釋》，頁128；《莊子·大宗師》，《莊子集釋》，頁284。

⑥ 〈第十一章〉，《王弼集校釋》，頁27。

證。庖丁解牛與梓慶為鐻的故事^⑦就是很好的例證。庖丁之解牛，是「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」，是「依乎天理，批大卻，導大竅，因其固然。」所以他運刀能夠雅合宮商，動作有如「桑林之舞」，「十九年而刀刃若新發於硎」。梓慶之為鐻，是通過「齊（齋）以靜心」的工夫，排除功利、毀譽，甚至忘卻自己的四肢形體，進入藝術創作的專注，不受任何干擾，於是選材能「以天合天」，成鐻則使見者「驚猶鬼神」。《老子》從既「有」亦「無」、既「無」亦「有」——「有」「無」玄合——這裏見「道」，指出「玄之又玄，衆妙之門」。^⑧《莊子》通過生活驗證，靈活地運用所謂卮言、重言、寓言，把玄道在事物上的種種妙用作具體而生動的描述。讀者可以各依自己的存在感受，相契於其中任何一段描寫，而啓發玄思，領悟玄道。於是徵逐的成心轉化為虛靜的道心，面對現實生活中死生、存亡、窮達、貧富、賢不肖、毀譽、飢渴、寒暑等種種「事之變，命之行」，^⑨而「有之以爲利，無之以爲用」，乃可進入「安時而處順」、「天地與我並生，萬物與我爲一」^⑩的境界，物我同歸於自然，自在自適，各盡本性。

老、莊的存在感受，有其普遍性，每一時代，特別是在制度異化、價值淆亂、是非不明像魏晉南北朝那樣的時代，老、莊類

⑦ 分別見於〈養生主〉與〈達生〉，《莊子集釋》，頁117～119、658～659。

⑧ 《老子·第一章》，《王弼集校釋》，頁2。

⑨ 《莊子·德充符》，《莊子集釋》，頁212。

⑩ 依序見於《莊子》〈大宗師〉及〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁260、79。

型的弔詭、茫昧感受，很容易在人們心中出現，而老、莊所揭示的精神方向與人生智慧，也很容易得到人們的認同。於是道家經典備受重視，引起廣泛討論；道家玄學大為流行，成為思想主流。魏晉玄學家，如：王弼（226～249）、阮籍（210～263）、嵇康（224～263）以及郭象（253～312）諸人，對於老、莊之學，莫不是好之、樂之，而且確有所證悟的。有人看到何劭〈王弼傳〉說：「弼為人，淺而不識物情」，^⑪便認為這位只活到二十四歲的青年思想家雖然「天才卓出」而有「高致」，但在存在感受上或不免膚淺。其實不然，請看下列兩段引文：

竭其聰明以為前識，役其智力以營庶事，雖（德）〔得〕其情，姦巧彌密，雖豐其譽，愈喪篤實。勞而事昏，務而治蕺，雖竭聖智，而民愈害。〔……〕用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。故母不可遠，本不可失。

夫敦樸之德不著，而名行之美顯尚，則修其所尚而望其譽，修其所道而冀其利，望譽冀利以勤其行，名彌美而誠愈外，利彌重而心愈競。父子兄弟，懷情失直，孝不任誠，慈不任實，蓋顯名行之所招也。患俗薄而興名行，崇仁義，愈致斯僞，況術之賤此者乎？故絕仁棄義以復孝慈，未渠弘也。

^⑪〔劉宋〕裴松之：《三國志·魏志·鍾會傳·注》引何劭〈王弼傳〉，易培基：《三國志補注》（臺北：藝文印書館，1955），頁486。

上引文字，一見於王氏《老子注》，一見於其《老子指略》。^⑫所謂「勞而事昏，務而治蔑，雖竭聖智而民愈害。」「患俗薄而興名行，崇仁義，愈致斯僞。」這些文字都可證明：他對人文領域「爲者敗之，執者失之」那種弔詭實情，確有深刻感受。而「守母以存其子，崇本以舉其末」，「絕仁棄義以復孝慈，未渠弘也」，則透露出他對《老子》「有之以爲利，無之以爲用」那種玄理契悟之所得。此外，他在言意問題上提出「盡意莫若象，盡象莫若言。」又說：「得意在忘象，得象在忘言。」^⑬顯然也是「有之以爲利，無之以爲用」這種玄理的確切證言。王氏之於老學，絕對不是隨俗趨時泛泛地作些文字訓解而已，他的確是通過存在的抉擇而上契其學問血脈的。他由「守母以存其子，崇本以舉其末」，再進一步提出：「天下之物，皆以有爲生。有之所始，以無爲本。將欲全有，必反（返）於無也。」^⑭又依據《周易·繫辭傳》所謂「大衍之數五十，其用四十有九」，來討論筮法時，注意到「演天地之數所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。」於是推衍出「夫無不可以無明，必因於有。」^⑮王氏「全有必返於無」、「明無必因於有」的說法，爲《老子》有無玄合，「玄之又玄，衆妙之門」作出創造性詮釋，而這也就成爲魏

⑫《王弼集校釋》，頁94、199。後者「興名行」句，原作「名興行」，依樓校改。

⑬《周易略例·明象》，《王弼集校釋》，頁609。

⑭《老子·四十章·注》，《王弼集校釋》，頁110。

⑮〔晉〕韓康伯：《周易·繫辭傳·注》引王弼說。《王弼集校釋》，頁547～548。

晉玄學思想的主綱。阮籍、嵇康所謂「越名教而任自然」、郭象所謂「獨化於玄冥之境」，都不外於「全有必返於無」的思理；而當時文化界流行的一些熱門話題，如養生論、樂論、形神論、畫論等等，也都可看到因有明無的印記。王弼在玄學發展上居於關鍵性地位，是無庸置疑的。

與王弼生活在同一時代的阮籍、嵇康，對於現實人生那種弔詭的情形，感受也極為深刻。阮氏借「大人先生」的口氣，揭發俗世君子執著於禮法的過失：

今汝尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，驅天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之，財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國戮君潰敗之禍。此非汝君子之為乎？汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳。^{①⑥}

嵇氏則在〈太師箴〉中說出了後世德衰、大道沉淪的情形：

智惠日用，漸私其親，懼物乖離，擘〔義畫〕仁。利巧愈競，繁禮屢陳，刑教爭施，天性喪真。季世陵遲，繼體承資，憑尊恃勢，不友不師，宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心，竭智謀國，不吝灰沉，賞罰雖存，莫勸莫禁。若乃驕盈肆志，阻兵擅權，矜威縱虐，禍蒙丘山，

①⑥ 〈大人先生傳〉，陳伯君：《阮籍集校注》（北京：中華書局，1986），頁170。

刑本懲暴，今以脅賢，昔爲天下，今爲一身，下疾其上，君猜其臣，喪亂弘多，國乃隕顛。^{①⑦}

身處「至人不存，大道陵遲」^{①⑧}的現實社會，阮、嵇兩人對於《老子》「有之以爲利，無之以爲用」的玄理，同有真切的會心。相對於王弼之沉潛致思以辨析老學的義理，阮、嵇則較傾向於率性使氣以體現莊子的放逸。王弼爲「老子」的有無玄合作出了創造性詮釋；阮、嵇則爲《老》《莊》的「道法自然」、「順物自然」^{①⑨}作出了系統論述。阮氏提出「道自然」的工夫，以成就「達於自然之分」、「體自然之形」、契合「自然之至真」的「大人」人格，來體證「自然一體」、「萬物一體」的境界，藉以化解世間尊賢競能、爭勢寵貴所造成的「上下相殘」的混亂。^{②⑩}嵇氏提出「越名教而任自然」的工夫，以成就「智止於恬」、「性足於和」、「和心足於內，和氣見於外」的至人人格，來體證萬物太和、一體相感的境界，藉以消弭世間「利巧愈競，繁禮屢陳，刑教爭施，夭情喪真」的衰象。^{②⑪}阮、嵇所謂「自然」與王弼強調的「無」都是老、莊之「道」的別名；阮、嵇以「道自然」、「任自然」來爲《老子》「得其母以知其子」、「無爲而

^{①⑦} 戴明揚：《嵇康集校注》（臺北：河洛出版社，1978），頁311～312。「攀義畫仁」句，「義畫」兩字，依戴校補。

^{①⑧} 嵇康：〈難自然好學論〉，同前注，頁259～260。

^{①⑨} 依序見於《老子·二十五章》，《王弼集校釋》，頁65；《莊子·應帝王》，《莊子集釋》，頁294。

^{②⑩} 參見後文貳之二：〈阮籍的自然觀〉。

^{②⑪} 參見後文貳之三：〈嵇康思想中的名理與玄理〉。

無不爲」^{②②}的理論開啓實踐之門，而與王弼崇本以舉末、反無以全有的說法若合符節。有人認爲，「越名教而任自然」是阮、嵇等竹林名士反對名教、衝決世網的共同心聲。其實阮、嵇諸人所要否棄的，是當時被政客們異化了的假名教，他們要「任自然」，正所以復返名教的本源。自然是「母」，名教是「子」，作爲玄學名士，不會淺薄偏激到「得其母而棄其子」。果真如此，那所謂「母」也不成爲「母」了。嵇氏〈太師箴〉說：「宗長歸仁，自然之情」；他在〈聲無哀樂論〉裏，談到理想的無爲之治，成就「群生安逸，自求多福」時，也是「默然從道，懷忠抱義」的情況。^{②③}由此可知，他對「任自然」以成全真名教是有信心的，「越名教而任自然」，仍不外於《老子》「得其母而知其子」的思維模式。

阮、嵇兩人都雅好詩、酒與音樂，老、莊因任自然的思想，提高了他們的生活品味，因而開拓了詩作的意境，深化了樂論的理趣。他們在詠懷中透露出「寄顏雲霄間，揮袖凌虛翔」^{②④}的情致；在述志時也表達出「浮遊太清中，更求新相知」^{②⑤}的高趣。這對後世遊仙詩、山水詩的發展，自有一定程度的影響。在音樂方面，阮籍〈樂論〉與嵇康〈聲無哀樂論〉，都以自然之道爲音樂本源，他們上契《老子》「大音希聲」^{②⑥}的思理而以表現自然

②② 依序見於〈第五十二章〉、〈第三十七章〉，《王弼集校釋》，頁139、91。

②③ 引文依序見《嵇康集校注》，頁310、221、222。

②④ 阮氏〈詠懷·其十九〉，《阮籍集校注》，頁280。

②⑤ 嵇氏〈述志詩·其一〉，《嵇康集校注》，頁36。

②⑥ 〈第四十一章〉，《王弼集校釋》，頁113。

之和、能夠「通天地之氣，靜萬物之神」的雅樂、和聲為極致，揭示一種「寂寞無聽」的音樂之美。^{②7}此外嵇氏還重視養生問題，他的〈養生論〉，以「忘歡而後樂足，遺生而後身存」來闡述「有之以為利，無之以為用」的理念，為世人的養生企求，開出一條「導養得理，以盡性命」的大道。^{②8}阮、嵇兩人在人文活動中其所以能開創有功，可以說是得力於「返無以全有」、「因有以明無」的玄學理念。他們的成就，為玄學所謂的「無」能夠「開物成務，無往不存」^{②9}的說法，提供了具體的例證。當然這方面的例證不僅止於阮、嵇而已，在他們之後，慧遠（334～416）形盡神不滅的佛教論述，顧愷之（約346～407）、宗炳（375～443）「傳神寫照」、「澄懷味象」的繪畫論述等等，都可印證「返無全有」、「因有明無」的理念在文化活動上所展現的功能。^{③0}

玄學所謂「無」與「自然」，索解不易，落實於生活，難免誤會而引起一些偏差的行為。西晉中葉以來，人們多以為「口談浮虛，不尊禮法，尸祿耽寵，仕不事事」^{③1}就是「貴無」；而「燕婉娛心，榮華悅志，服饗滋味，以宣五情，納御聲色，以達性氣」都是「天理自然」。^{③2}於是名士放誕而風教陵遲，有心人

②7 引文依序見阮氏〈樂論〉、〈清思賦〉，《阮籍集校注》，頁92、29。

②8 參見《嵇康集校注》，頁143～157。

②9 〔唐〕房玄齡等：《晉書·王衍傳》（北京：中華書局，1974），卷43，頁1236。

③0 參見後文貳之五：〈玄學與形神思想〉。

③1 《晉書·裴頠傳》，卷35，頁1044。

③2 〔晉〕向秀：〈難養生論〉，《嵇康集校注》，頁166～167。