

中國文哲專刊 ③①

自然・名教・因果

東晉玄學論集

周大興 著

中央研究院 中國文哲研究所

中國文哲專刊①

自然・名教・因果

東晉玄學論集

周大興 著

臺北 南港

中央研究院 中國文哲研究所

2004年11月

中央研究院中國文哲研究所 中國文哲專刊①

自然・名教・因果

東晉玄學論集

著者	周大興
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 網址： http://www.litphil.sinica.edu.tw
排版印刷	久忠實業有限公司 臺北縣三重市成功路41巷11弄6號 電話：(02)29771062
定價	新臺幣250元
初版	2004年11月

GPN 1009303734

ISBN 957-01-8747-6

目次

壹、緒論.....	1
貳、公謙之辯：東晉玄學的主題.....	13
一、時代的放達風氣.....	14
二、真放達與假放達.....	18
三、玄學脈絡下的公謙論述.....	24
四、從公私之辯到公謙之辯.....	39
五、王坦之、袁宏與韓伯公謙之辯的提出.....	47
六、公謙之辯的玄學意義.....	55
參、玄與重玄：孫盛對《老子》的批判與詮釋.....	69
一、體道通玄.....	70
二、孫盛的玄學背景.....	78
三、〈老聃非大賢論〉對老子的定位.....	82
四、〈老子疑問反訊〉的老學詮釋.....	87
五、玄與重玄：孫盛的圓化之道.....	103
肆、〈廢莊論〉的孔老之學：王坦之與魏晉 莊學的詮釋之爭.....	109
一、玄學的千古重罪.....	110
二、竹林莊學與玄風的變質.....	121
三、從玄學與反玄學到莊學與反莊學.....	133

2 自然・名教・因果——東晉玄學論集

四、王坦之的〈廢莊論〉及其反莊理據·····	147
五、結語·····	159
伍、袁宏「道本儒用」的名教觀·····	165
一、自然與名教將無同·····	166
二、何謂名教·····	170
三、玄學家的名教觀·····	177
四、袁宏「道本儒用」的名教觀·····	190
五、結語·····	206
陸、即色與遊玄：支遁佛教玄學的詮釋·····	213
一、名士與名僧·····	214
二、即色與遊玄·····	219
三、〈大小品對比要抄序〉與《肇論》的關係·····	239
四、支遁即色論的玄佛先後·····	249
五、逍遙論的佛教格義·····	260
六、結語·····	277
柒、自然或因果：東晉玄佛的交涉·····	279
一、東晉玄學的困惑·····	280
二、自然或因果·····	285
三、道家的自然與因果·····	296
四、佛家的因果與自然·····	306
五、偷佛因果與法道自然·····	322
六、結語·····	327
後 記·····	329

壹、緒論

一

東晉的袁宏撰寫〈名士傳〉，將魏晉的名士區分為「正始名士」、「竹林名士」與「中朝名士」。^①所謂的「中朝」名士，涵蓋西晉的元康——永嘉時期，其中裴頠、郭象等大家並未在列；而「竹林」名士的命名，分類標準來自空間的概念，與「正始」、「中朝」作為時間的斷限，範疇不同。^②袁宏所撰的〈名士傳〉以「名士」為對象，所謂的「名士」，不必奇才，只要常無事，「痛飲酒，熟讀〈離騷〉，便可稱名士」（《世說·任誕》五三），名士未必即是「高士」，正如當時的「名僧」，也未必就是「高僧」一般。不論如何，正始、竹林、中朝（元康、永嘉）的區分，一般也代表了學界對於魏晉玄學分期的基礎，若再加上袁宏所處的東晉時期，基本上可以分為四個時期。湯用彤

① 《世說新語·文學》94「袁彥伯作〈名士傳〉成」條注引：「宏以夏侯太初（玄）、何平叔（晏）、王輔嗣（弼）為正始名士，阮嗣宗（籍）、嵇叔夜（康）、山巨源（濤）、向子期（秀）、劉伯倫（伶）、阮仲容（咸）、王濬沖（戎）為竹林名士，裴叔則（楷）、樂彥輔（廣）、王夷甫（衍）、庾子嵩（數）、王安期（承）、阮千里（瞻）、衛叔寶（玠）、謝幼輿（鯤）為中朝名士。」

② 當然，如果確有竹林之遊，而竹林之遊的七賢活動時間可以大致確定，「竹林」名士的說法也可作為時間的分類。

2 自然·名教·因果——東晉玄學論集

在〈魏晉玄學流別略論〉一文中，從玄佛、僧俗之談「玄」著述的角度綜論，分爲四派：一，王弼的貴無之學、道安的本無義；二，向、郭的崇有之論、支遁的即色義；三，心無義；四，不真空義。這是將王弼、郭象的玄學置於僧肇〈不真空論〉對三家（本無、即色、心無）的批判架構中，再加上僧肇本人的不真空義。另外，湯用彤在〈魏晉思想的發展〉一文中則區分爲正始時期（何、王）、元康時期（嵇、阮）、永嘉時期（向、郭）與東晉時期（佛學時期）。③

對於魏晉玄學的分期，當然還可以有更精細的區分，每個學者心中也都有一個分判的標準。④雖然學者間的分期尺度不一，但大家心目中的「魏晉玄學」，主要皆以正始、竹林與中朝三期爲主。這期間的魏晉玄學，從王弼的誕生(226)到郭象的謝世(312)，其實也不過八十年而已。任繼愈主編的《中國哲學發展史·魏晉南北朝》一書講的更短：

習慣看法，往往認爲魏晉南北朝的思想就是玄學。事實並非

③ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收入賀昌群等著：《魏晉思想·甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年），頁49-61、136。

④ 例如，王葆玟將玄學區分五期：正始時期、竹林玄學時期、元康時期、元康——永嘉時期、東晉（中期以前）時期；見《玄學通論》（臺北：五南圖書公司，1996年），頁36。唐翼明從清談角度，分爲太和初、正始談座、竹林七賢（正始雅音之後的變調）、樂廣、元康談座、咸康永和間熱潮……等，亦頗能對應玄學發展演變的脈絡；見《魏晉清談》（臺北：東大圖書公司，1992年）一書。此外，莊耀郎從魏晉玄學的主題：「有、無」與「自然與名教」的義理發展分期，提出：創始期（何、王）、分裂期（嵇、阮）、轉變期（向郭、裴頠）、衰退期（列子、張湛）四個階段；玄學的中心主題，「自王弼始出而貫穿兩百年，雖其中有分合、轉變、升降，卻始終環繞此主題而討論，王弼在玄學的地位也從而可知。」見〈魏晉玄學釋義及其分期之商榷〉，《鵝湖學誌》第6期（1991年6月），頁55。

完全這樣。因為魏晉玄學流行於魏晉之際，它的興盛時期不過幾十年。東晉以後，玄學仍有影響，但逐漸衰退。……魏晉南北朝這一段歷史約為370年，魏晉玄學流行、鼎盛時期約為40年，以後還有一些影響，那是玄學的餘波。……過去我們的學術界沒有把佛教思想放到應當放置的地位上，因而魏晉南北朝這漫長的後一段哲學思想顯得如「架漏過時，牽補度日」。^⑤

撇開南北朝的佛教（也包括道教）發展史不論，即就「魏晉」玄學而言，相對於正始、竹林、元康各階段玄學的花爛映發，東晉一百多年漫長的歲月也顯得架漏牽補，虛度時日。也因此，學術界對東晉玄學的評價，多視為魏晉玄學鼎盛時期（作為玄學典範的正始之音、雅音之後的變奏——竹林玄學、玄學高峰的郭象）的「餘波」，或逐漸下坡的「衰退」時期。相對於老莊玄學的走向下坡，佛教、道教則是醞釀發展的上升時期。

筆者將此一東晉玄學階段的餘波蕩漾，稱為「後玄學」的時期。所謂的東晉後玄學時期，有兩個意義。其一，相較於魏晉玄學鼎盛時期的花爛映發，王、郭，嵇、阮等人的奇峰並起，東晉玄學屬於調和、折中的時期，在郭象《莊》注的理論高峰之後，新穎巨大的理論體系 (grand theory) 已不復見，只有衆聲喧嘩的現象；東晉的玄學家開始對前期各階段的玄學思想展開不同程度的批判反省，反老、廢莊等言論相繼出現。這是針對魏晉正始、竹林、中朝玄學發展的反省，東晉玄學雖然只是餘波，浮光掠

⑤ 任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》（北京：人民出版社，1998年），頁16。

影，仍然有其「後」玄學的發展。其一，東晉玄學也是僧俗、玄佛之談「玄」者的交涉時期，玄學與佛學處於彼此格義的階段，彼消我長；從六家七宗、僧肇、道生到往後隋唐佛教的開花結果，東晉玄學作為接引佛教般若學，三論、天台、法華「玄」義的橋樑，這也是玄學「後」的發展。不論是理論意義的「後」玄學，還是歷史意義的玄學「後」，可以代表東晉玄學的兩個主要特色：儒、道之間的調和折中與玄、佛之間的格義過渡。就前者言，東晉玄學和前期玄學的花爛映發相形之下，顯得萎縮；就後者言，對比於隋唐佛學的開花結果，東晉的玄佛格義則已埋下了種子。

二

從外緣看，西晉而後，玄風南渡，東晉玄學家所面對的危機，可說是「亡國滅種的危險」，^⑥國難當頭，玄學家們把這個危機意識聚焦在當時放蕩敗壞的學術社會風氣上，這是南渡之後的名教危機。若從魏晉玄學的基本課題：自然與名教之辯來看，此一危機，不同於正始玄學初興時所面對的漢代名教的危機，因為東晉玄學，面對的是已然經過魏晉玄學玄風之洗禮，在自然與名教、儒道有無本末之間，已經經歷了名教以自然為本、越名教而任自然、名教即自然等等不同的發展階段，也因此，東晉玄學家眼下的名教危機，乃是玄學玄風所導致的後果。

^⑥ 王葆玟：《玄學通論》，頁383。

南渡之後，干寶、范寧等人，針對當時的放達之風，把中原傾覆禮壞樂崩歸咎於何晏王弼、嵇康阮籍等人，以為罪深於桀紂；戴逵則區分所謂的放達，有「竹林」的放達與「元康」的放達，二者動機不同。而圍繞在東晉玄學家的「公謙」之辯，即是針對竹林莊學越名教而任自然的「公私」之辯的反省。當現實名教的道德標準均無法規範貴遊子弟、達官顯要時，玄學家們考量的不再是如何追求無私心境的公坦自然，反而是在一味追求自然大公的藉口下，如何重新定位名教世界謙讓美德的價值。玄學中自然與名教的關係問題，在東晉是透過公謙的關係作為討論的主題；自然無私之公道，與名教倫理的謙德，或謙讓中隱含的矜伐之私，成了東晉玄學注目的焦點。

史家陳寅恪曾經指出：

寅恪嘗徧檢此時代文字之傳於今者，然後知即在東晉，其實清談已無政治上之實際性，但凡號稱名士者其出口下筆無不涉及自然與名教二者同異之問題。^⑦

陳寅恪的發見，自有其切入的焦點，至於「但凡號稱名士者其出口下筆無不涉及自然與名教二者同異之問題」的現象，現已被定調為東晉玄禮雙修的學風。雖然東晉思想界玄禮雙修、儒道兼融的風氣已是無可動搖的論斷，^⑧許多學者們對於東晉思想家的定位，仍然偏向以儒道二分的立場來看待問題。其實，這裏（自然

⑦ 陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《陳寅恪史學論文選集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁125-126。

⑧ 參見余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論·古代篇》（臺北：聯經出版公司，1984年），頁357。

與名教二者同異之問題）只有對儒、道體用有無的本末定位，並無二分的問題。

打從一開始，正始玄學初興，王弼的「儒道同言，而期有所會通」，相較於漢代經學的蕪雜，其注解儒道的玄理，猶如「慧劍之利鋒，般若之烈火」，乃能成為魏晉時期劃時代的人物。^⑨如果排除門戶之見，何晏王弼等人援引道家學說，立論以無為本，固然可以稱為「新道家」，^⑩但他們何嘗不認為從老莊入手轉可入得孔學，這又何嘗不是魏晉時代的「新儒學」。^⑪

東晉的玄學家往往從批判前期老莊玄學的反省出發，以反老、廢莊為名，他們的反對「玄學」，是反對他們眼中的玄學，不論其理論是否成立，其「反玄」之學仍是一種玄學，這是東晉的「後」玄學的發展。例如，孫盛明言反對老子，在〈老聃非大賢論〉中貶低其地位為「中賢第三」，卻提出了他自己的有、無同謂之玄的「玄同」之理；王坦之的〈廢莊論〉高唱廢莊之說，但他也認為在儒而非儒、非道而有道，主張回歸體用兼備的「孔老」之學。從反老出發，未嘗沒有孔莊之意；從廢莊出發，也未嘗不是孔老之學。袁宏的《後漢紀》大談名教，肯定名教的價值，但「君親自然，匪由名教」，其詮釋仍然立足正始玄學的傳統，自然與名教二者之同異，乃定位為「道本儒用」的關係。

儒道二分，並非魏晉玄學的主要問題意識。即使在東晉玄佛

⑨ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁79。

⑩ 陳榮捷：《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流出版社，1993年），頁437。作者指出：「他們在形上學方面屬於道家，但在社會及政治〔哲〕學方面則為儒家。」

⑪ 錢穆：《魏晉玄學與南渡清談》，《中國學術思想史論叢》三（臺北：東大圖書公司，1985年），頁70-72。

格義的交涉時期，支遁的即色論「能仁暢玄句，即色自然空」，以玄學體用有無的玄理發揮佛教「即色是空，非色滅空」的般若空義；其「無物於物」、「無智於智」的遊玄思想，先於《肇論》，也足以代表東晉佛教玄學的最高水平；支遁的逍遙新義，闡明「至人之心」的至足逍遙，糾正了向郭玄學圓融之中隱含的弊端，以佛家因果義詮釋道家的自然，乃能拔理於向郭之外。作為玄學家與佛學家的雙重身份，支遁的佛教玄學，玄釋交融，也不成為問題。即使在東晉後期佛教有逐漸取代玄學之勢，作為不敬王者的佛教徒，「出家則是方外之賓」，冥神絕境，主張「不順化以求宗」的宗教解脫，但也不會用二分法來看待這一貫穿玄學二百年來的方內方外、自然與名教的關係問題。對當時的佛教徒而言，「道法之與名教，如來之與堯孔」二者同異之問題，並不是簡單的對立關係，而是本末內外的綜合問題。^⑫

魏晉玄學的發展，從面對兩漢名教的危機開始，歷經正始、竹林、元康各階段的演變；而東晉玄學的衆聲喧嘩現象，其實只是確立了魏晉前期王弼、郭象等人對於自然與名教二者同異問題的不同定位。東晉後期，玄學的主題由玄學家的自然轉變到佛家的因果，玄佛之間的交涉融會過程，可說是佛學從「格義」到「得意」的發展。^⑬正始玄學之始，以無為本，定位孔老本末有無的高下，主張聖人體無，老子是有；這是「留儒家孔子聖人之

⑫ 慧遠：〈沙門不敬王者論〉，《弘明集》卷五，《大正藏》第52冊（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁30中、31上。參見孫綽的〈喻道論〉：「周孔救極弊，佛教明其本耳。……淵默之與赫斯，其跡則胡越，然其所以跡者，何嘗有際哉？」（《弘明集》卷三，頁17上）

⑬ 彭自強：《佛教與儒道的衝突與融合——以漢魏兩晉時期為中心》（成都：巴蜀書社，2000年），頁73-95。

位，而內容則充以老、莊之學說。」^⑭到了東晉玄學末期，佛家取而代之，亦不格其自然，但留道家自然之名，而內容則充以佛教之因果。

收集在本書中的論文，自然是筆者近幾年來虛度時日，架漏牽補的作品，也是學界衆多玄學研究著作成果之「後」的作品。論文之中，大致可以區分為儒道折中與玄佛交涉的兩個主題；因此，論文集以「自然·名教·因果」為題，來概括東晉玄學的主要課題。《莊子·徐无鬼》：「知士无思慮之變則不樂，辯士无談說之序則不樂，察士无凌誅之事則不樂，皆囿於物者也。」囿於東晉玄學的衆聲喧嘩，論文雖聚焦東晉，亦不得不面對魏晉前期各階段的玄學視野；反覆以明，因之以曼衍。為求體例一致，各篇文章都做了相當程度的改寫，盡量從不同角度切入論述，以避免重疊。

三

玄學者，言有言無，會通儒道，目的在解決自然與名教的衝突。玄學家體道通玄，目的也是在解決宇宙人生的根本問題。王弼年未弱冠，被何晏譽為「後生可畏」，注解《易》《老》，展開其會通儒道，可與論「天人之際」的玄學新論（《世說·文學》七）；郭象注《莊》，「上知造物無物，下知有物之自造」，也建立了神器獨化於玄冥之境的內聖外王之道。自然與名教二者

^⑭ 湯用彤：〈向郭義之莊周與孔子〉，《魏晉玄學論稿》，頁112。

同異的問題，在魏晉之際，解釋權掌握在玄學家手裏，到了東晉後期，則不得不移交到佛教學者手中。自然與名教的關係問題，玄學家能否解決？實際上當然沒有解決。早在玄學之初，三國的杜恕就曾感嘆，「今之學者，師商韓而上法術，競以儒家爲迂闊，不周世用。」^⑮帝王家本有制度，以霸王道雜之，玄學家的理想從來就沒能落實，到了最後，也被葛洪視爲「高則高矣，用之則弊」（《抱朴子·用刑》），更被僧肇批評爲：「美則美矣」，至於「棲神冥累」的宗教解脫，則不得不轉手於佛教。（《高僧傳·僧肇傳》卷六）

當然，所謂的解決除了實際上的解決，還有理論上的解決。理論上，王弼的崇本息末、崇本舉末，主張名教以自然爲本；郭象認爲涉有物之域，萬物獨化於玄冥，聖人遊外冥內，廟堂無異於山林。面對仁義「實存」的名教（王弼），以及治亂之「跡」的仁義（郭象），或以不存存之，或以不治治之，各有其理論的解決之道。即使竹林時期的嵇康、阮籍，譏諷名教中的君子猶如虱處褌中，不離敗絮；主張越名教而任自然，這樣的超越，「從此去矣，天下莫知其所終極」（〈大人先生傳〉），這也是不解決的解決。

魏晉玄學從一開始，面對的是僵化的名教，道德的虛偽，王弼在〈老子指略〉中明言這是「孝不任誠，慈不任實」、「名彌美而誠愈外，利彌重而心愈競」的名教（名利之教）。到最後，聖人莫肯致言、而玄學家申之無已的自然，卻也演變成沒有玄心的放蕩，自然的虛偽。東晉玄學的主要問題，一言以蔽之，可以

^⑮ 杜恕：〈議考課疏〉，見嚴可均：《全三國文》卷四一（臺北：世界書局，1982年），頁七。

戴逵所著的〈放達爲非道論〉概括之。牟宗三在論及玄學的主要問題——自然與名教的衝突時指出：

一注意到政教，立見老莊學之不足。其總癥結是在道家思想中「內在道德性」之不立。……仁義禮法即如其爲外在而外在地視之，而自然，天真則必由對於此外在之桎梏之直接否定而顯。此爲自然天真之建立之破裂形態或激憤形態。即此自然天真之破裂形態，遂構成道家思想與仁義禮法之本質的衝突，因而亦是永恆的衝突。^{①⑥}

玄學中的自然之道，各家理想不同，有老子王弼義的自然，有莊子向郭義的自然，也有嵇阮的自然。至於現實的名教，則會因爲自然而有不同的定位。阮籍的〈大人先生傳〉從此去矣，嵇康的〈釋私論〉越名任心，所謂的自然「不須犯情之禮律」（〈難自然好學論〉），這可以說是天真的自然，此中的自然，安排去化，早已否定了名教的紛擾。至於老莊、王弼郭象，當然有其曲折複雜之處，玄學家的會通儒道，也未必即是破裂激憤的形態。不過，這裏點出的是儒、道兩家在自然與名教、自由與道德上的真正衝突：自然天真的道家玄學，與內在道德性的儒家形成衝突。但，玄學原本即將漢代以來的儒家禮法教化定位爲「如其爲外在而外在地視之」的名教；在玄學家眼中的儒家，本來就是自然之下的名教，是有實際指涉的兩漢以來實際政治化的儒家。玄學家的問題（底線）只在於質問名教能否自然？真正從內在道德性的自覺出發，賦予名教客觀而普遍的存在價值基礎，達到自然

①⑥ 牟宗三：《才性與玄理》，頁359。

的名教、名教的自然，還有賴宋明儒家來完成。

歷史可以重複，但不能重來，如果玄學家可以真實解決自然與名教的衝突，那麼佛教也無深植人心的發展餘地了；但沒有佛教的刺激，也不會有理學的自覺興起。我們不應用宋明理學家的內在道德性的自覺來看玄學，此一問題，就好像問佛教徒何以沒有建立內在道德性的自覺一般，也好像問漢代的儒家何以沒有建立內在道德性的自覺一般。東晉玄學所面對的竹林、元康的放達問題，此中有名教的真偽問題，也有自然的真偽問題，這兩個問題，在往後宋明儒學的發展過程中，不論是程朱的理學或是陸王的心學，一樣要面對相同的問題。

老莊道家對於存在的感受，自有其普遍性。尤其，「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」，魏晉玄學家王郭、嵇阮等人，本諸自己的存在感受，發而為親切的生命之學問，此中有真實的生命，真實的性情，也確立了道家（玄學）之所以為道家（玄學）的本質性格。^{①⑦}南渡之後，清談之風更盛，東晉玄學家的衆聲喧嘩，看似迂闊，也仍然有其真實的存在感受。東晉末的佛教徒，也以其存在的感受，在歷經由儒而道，由道而佛的轉變，進而追求終極關懷的宗教解脫。^{①⑧}

當然，我們也不能妄自菲薄，當今二十一世紀，仍然是個制

①⑦ 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中研院中國文哲研究所，2002年），頁3、23。

①⑧ 如慧遠的〈與隱士劉遺民等書〉：「每尋疇昔：遊心世典，以為當年之華苑也；及見《老》《莊》，便悟名教是應變之虛談耳。以今而觀，則知沈冥之趣，豈得不以佛理為先！」（《廣弘明集》卷二七）又如僧肇：「歷觀經史，備盡墳籍。愛好玄微，每以《莊》《老》為心要。」嘗讀《老子》，以為「美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。」後見《維摩詰經》，乃歡喜頂受，始知所歸矣。（《高僧傳·僧肇傳》卷六）

度異化，價值淆亂，是非不明的世界；民主法治的發展演進，有許多古人所料想不到的機制，但我們現在的處境，仍然有民主的無理性，以及正義的非法性危機。玄學家自然天真的存在感受，至今看來，仍然一樣的親切，真實。

東晉玄學的發展，在儒道之間調和折中的結果，只能重複王弼、郭象的玄學論述，難有新穎的創穫；而玄佛之間格義交涉的過程，則開啓了另一個宗教終極關懷的道路。儒家內在道德性的自覺，尚有遙遠的路途要走，即使在黑暗夜空中，星辰寥寥，即使黎明的曙光尚未出現，無論如何，東晉的玄學家，也曾經以他們生命的光輝，劃過曾經存在的天際。