

辨名析理與儒佛交涉

——以南朝「達性」論諍為例

紀志昌*

〔摘要〕

劉宋何承天的〈達性論〉，是一篇典型「以儒非佛」的作品，所謂「達」，暢通也、參透也，如《莊子》有〈達生〉篇，參透人生生命的本質；何氏所著〈達性論〉則從「三才同體」、「神明特達」等義理出發，闡發儒家人本主義的精神，強調人道協同天、地以治生理物的特性，同時駁斥佛教受生輪迴與因果報應的思想。故此論一出，為當時護法名士所反對，其中顏延之則著〈釋達性論〉以儒、玄通佛，並與何承天論難往返數番。

南朝清談，猶有魏晉流習，何、顏之「達性」論諍雖非於談座上論，卻儼然仍被視為當世「名理」，故本文欲從二者辨名析理之詮釋向度，藉由對玄學論題的應用，來看其中名理的意義與特質。特就二人文中環繞於：一、「人道」與「眾生」範疇的理解歧異。二、利養「人道」或慈護「眾生」的詮釋偏向。三、「形斃神散」與「受形致報」立場之對揚等三大面向，來觀察當時三教交涉中「儒」「佛」論諍的現象，如何從經典中概念的詮釋、容受的歧出之異，鋪陳出相對異化的宗致價值觀，至終呈顯出整個論理體系的對揚趨勢，即顯明在對傳統觀念以「儒」「非佛」或「通佛」（即「儒／佛」一致）不同的安頓上。

關鍵詞：南朝、清談、名理、何承天、顏延之、神明

* 國立中山大學中國文學系助理教授

一、前論

(一) 何、顏〈達性論〉交諍的相關背景

劉宋時期的思想家何承天，向以博學著稱，善儒史百家¹，曾多次議禮²，於禮論尤為擅長，並通天文律歷與政論³；其著述豐碩，性格崇實，亦多有非佛議論，〈達性論〉為其中代表。顏延之，則是當代以文學著稱的名士，其學淹通博覽，文章之美，冠絕當時⁴，與謝靈運齊名。為人則狂妄失檢，頗染名士流習，嘗追步玄風，而為〈五君詠〉，至於其辯才亦相當出色，《南史》本傳：

……雁門周續之隱廬山，儒學著稱。……上使問續之三義，續之雅仗辭辯，延之每以簡要連挫續之。上又使還自敷釋，言約理暢，莫不稱善。⁵

周續之乃廬山慧遠在家弟子，兼通儒佛。顏延之於講筵連挫續之，足見其名理勝之。至於顏氏與佛教之因緣，如《高僧傳·釋曇無成》：

釋曇無成，……履業清正，神悟絕倫，未及具戒，便精往復。聞什公在關，負笈從之。……與顏延之、何尚之共論實相，往復彌晨。⁶

¹ [梁]沈約：《宋書》（北京：中華書局，2003年10月），卷64，列傳第24，〈何承天〉：「何承天，東海郟人也。……聰明博學，故承天幼漸訓義，儒史百家，莫不該覽。……先是禮論有八百卷，承天刪減並合，凡為三百卷，並前傳、雜論、纂文、論並傳於世。」頁1701。

² 如〈全宋文〉載其有〈久喪不葬議〉、〈答向歆問祖無服父有服嫁孫女〉、〈答江氏問次孫持重〉、〈通裴難荀論大功嫁妹〉等，參嚴可均輯：《全上古三代秦漢六朝文》（石家莊：河北教育出版社，1997年10月），第6冊，頁219-240。

³ 律歷方面，〈全宋文〉曾著錄其〈上元嘉歷表〉、〈奉改漏刻箭〉、〈立三百六十律法制議〉、〈渾天象論〉、〈新曆敘〉等，政論方面；亦有〈陳滿事議〉、〈安邊論〉等；參前引書，頁219-240。

⁴ [唐]李延壽：《南史》（北京：中華書局，2003年），卷34，列傳第24，〈顏延之〉：「延之少孤貧，居負郭，好讀書，無所不覽，文章冠絕當時。」頁877。

⁵ 同前註，頁877-878。

⁶ [梁]釋慧皎撰，湯用彤校注：〈宋淮南中寺釋曇無成〉，《高僧傳》（北京：中華書局，

顏氏奉佛，顯係承自東晉以降名士與名僧的交游論辯風氣，與釋曇無成論「實相」即其中之例，其沾溉佛理，問學於當代名僧者，仍有：求那跋陀羅、竺道生、釋慧亮、釋慧靜等⁷。至於承何氏之〈達性論〉後著〈釋達性論〉，與之往來數番，更充分表露了護法的立場。

總上而論，就才性與學術背景來看，何氏崇實而敦禮，顏氏則頗染玄、釋，而二者在時代氛圍的影響下亦俱擅談辯，《高僧傳·釋慧嚴》：

時顏延之著〈離識觀〉及〈論檢〉。帝命嚴辯其同異，往復終日，帝笑曰：「公等今日無愧支許。」嚴後著〈無生滅論〉及〈老子略注〉等。東海何承天以博物著名，乃問嚴佛國將用何曆，嚴云：「……」及討覈分至，推校薄蝕，顧步光影，其法甚詳，宿度年紀，咸有條例，承天無所厝難。⁸

何、顏俱曾與當代名僧慧嚴對談。「無愧支許」一語，說出顏延之與釋慧嚴論辯之引人入勝，有如昔日東晉支（遁）、許（詢）之清談。顏氏以在家身分撰〈離識觀〉與〈論檢〉⁹，而由僧人釋慧嚴與之對答辯難；釋慧嚴則以僧人立場與素以博物著名的何承天談曆。可見當時的三教論諍，仍是魏晉清談之餘響，故《高僧傳·釋慧嚴》：

近見顏延之推〈達性論〉、宗炳〈難白黑論〉，明佛汪汪，尤為名理並足，開獎人意。¹⁰

1997年10月），卷7，頁275。

⁷ 相關文獻俱見《高僧傳》，卷3〈宋京師中興寺求那跋陀羅〉、卷7〈宋京師龍光寺竺道生〉、〈宋京師何園寺釋慧亮〉、〈宋山陰天柱山釋慧靜〉等傳記所載。

⁸ 〈宋京師東安寺釋慧嚴〉，《高僧傳》，卷7，頁263。

⁹ 參〔劉宋〕陸澄：《法論目錄》，見〔梁〕釋僧佑、蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年11月），卷12。《法論目錄》於第六帙〈教門集〉有〈離識觀〉條目，第十五帙〈雜論集〉亦有〈論檢〉條目，推測其大約為佛學概論方面之作品。此外，尚有第四帙〈法身集〉之〈通佛影迹〉、〈通佛頂齒爪〉、〈通佛衣鉢〉、〈通佛二鬘不燃〉，第八帙〈定藏集〉之〈妄書禪慧宣諸弘法〉等。資料條目分見《出三藏記集》，頁434、436、439、446。

¹⁰ 〈宋京師東安寺釋慧嚴〉，《高僧傳》，卷7，頁261。

顏、宗為護佛而作論，受到劉宋文帝的贊許，並譽其論尤富「名理」，能予人深思啟迪，《高僧傳·釋道淵》：

衡陽太守何承天，與琳比狎，雅相擊揚，著〈達性論〉，並拘滯一方，詆呵釋教。顏延之及宗炳檢駁二論各萬餘言。¹¹

何承天與慧琳彼此揄揚，詆毀釋教，從而引致護佛者如顏、宗等人著論的駁斥，說出劉宋時代「儒」「佛」之間仍存在著許多爭論不休的議題，〈達性論〉即箇中代表。

總「達性論諍」共有三番（六次）往返：一、〈達性論〉（何）。二、〈釋達性論〉（顏）。三、〈答顏光祿〉（何）。四、〈重釋何衡陽〉（顏）。五、〈重達顏光祿〉（何）。六、〈重釋何衡陽〉（顏）。¹²

（二）研究取向

本文單舉「達性」論諍來作為觀察研究的個案，綜合前述，原因有三：一、「達性」論被公認為當時之「名理」，而顏延之與何承天復為當時清談名士之代表。二、從思想史的價值來看，達性論諍縱然在義理內涵與其隱喻深度未臻於關鍵性的典範，卻如實且具體而微地體現了當時士大夫容受佛教信仰時所存在的幾大爭論點，尤其魏晉以降，名士清談內容之記錄甚為少見，如果我們把達性論諍視為清談的延續，這樣的文獻所反映的名理思辨內涵仍然是值得珍視的，或者有必要重新賦予其新的研究意義，至少不會是可有可無的。三、魏晉南北朝之儒佛交涉問題所牽涉的面向頗廣，相關議論不免重重疊疊，本文重點在觀察當時名理詮釋之變異對儒佛交涉所產生的影響，而達性論諍之三番書寫往來自成一完整的

¹¹ 〈宋京師彭城寺釋道淵〉，《高僧傳》，卷7，頁268。

¹² 筆者以下之分題探討，儘量配合何、顏論難往返作為論題開展的順序，在引文上亦將於註解標出六次往返之序號：①=〈達性論〉（何），②=〈釋達性論〉（顏），③=〈答顏光祿〉（何），④=〈重釋何衡陽〉（顏），⑤=〈重達顏光祿〉（何），⑥=〈重釋何衡陽〉（顏），以便讀者查索。出處之版本皆參〔梁〕釋僧佑：《弘明集》（臺北：新文豐出版社，2001年影印金陵刻經處刊本）。

名理論辨格局，為避免問題過度複雜化，並限於篇幅，本文作名理詮釋的個案研究較有方便觀察上的聚焦效果。

職是，經由本個案所觀察到的「名理」論諍特質，有助於推進吾人對南朝清談的進一步瞭解，而清談名理對當代三教交涉的作用與影響亦得以有跡象可循。然而何謂「名理」？牟宗三先生說：

至若魏晉名理，……而乃屬於玄學與品鑒之人學。名之曰名理，是魏晉人使用「名理」一詞之意義。¹³

認為相較於先秦名實之學為邏輯意義的「名理」，魏晉名理包括「玄學名理」與「才性名理」，屬於「內容真理」，即將有哲學性質的「玄理」與「清言」皆作為當時「名理」一詞的廣泛應用。王曉毅〈魏晉名理學〉：

名理方法是在名實方法基礎上的發展。從內容上看，名實方法側重解決事物的概念和本質之間的關係問題。而名理方法則在此基礎上進一步探求事務的規律及與它事物的關係問題。從邏輯形式上看，名實方法近似研究概念，而名理方法則側重於運用判斷與推理。¹⁴

則偏就概念之間的辨證，即哲學方法來作定義。結合牟、王二氏的定義來看，達性論諍，既有緣於時代發展而生的特殊之主題內容，如形神、果報等涉及宗致信念的問題，當然也有邏輯意義的名實辨證，質言之，它是雙方各自在名實辨證，乃至概念之間聯繫與轉化的判斷中，來闡釋內容真理的論述的。用牟先生的話說：「以後起之『名理』一名，統攝早期之名實，而統曰名理，則此名理有本質之意義。¹⁵」此乃辨名析理之於達性論諍研究的意義。

精確一點說，何、顏雙方各代表著儒、佛的立場，本已存在著先人為主的宗致信念，如何藉助相同語彙或詮釋對象的辨名析理來相互質疑、檢視、反省彼此論證的成立基礎與宗致信念的合理性，是本文切入研究的主要視野。值得注意的

¹³ 參氏著〈魏晉名理正名〉，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993年2月），頁258-259。

¹⁴ 參氏文〈論魏晉名理學〉，《文史哲》第6期（1986年11月），頁60-65。

¹⁵ 同前註，頁258-259。

是，所謂詮釋對象，幾乎都從儒典或固有文化傳統而來，唯因宗致信念不同，辨名析理的內涵與向度即亦各有不同，或同中有異，不妨視為儒、佛二家針對文化傳統詮釋權上的較量與爭奪。唯雙方在辯論時，往往不是先掀宗致信仰或意識型態的底牌，而是有其由點而線乃至面的辨名析理之思致與過程。故本文乃欲從達性論諍環繞於概念詮釋的癥結——即「人道」與「眾生」名實的統類之爭開始，觀察其探討「神明特達」落實的範疇與界義，與其間如何同時輔以三才究係「同體」或「合德」的論述，進而延伸出仁道治物的價值觀究係應以利養「人道」抑或慈護「眾生」為主的兩相詮釋偏向；至終導引出關於形神生滅、輪迴果報在信仰價值上因「儒」以「通佛」或「非佛」的對揚論見。

二、「人道」與「眾生」範疇的理解歧異

（一）詮定名實的統類之爭

何承天於〈達性論〉之始，即暢言「三才」之「人道」不與「眾生」同類說，〈達性論〉：

夫兩儀既位，帝王參之，宇中莫尊焉。天以陰陽分，地以剛柔用，人以仁義立。人非天地不生，天地非人不靈，三才同體，相須而成者也，故能稟氣清和，神明特達，情綜古今，智周萬物，妙思窮幽蹟，制作侔造化，歸仁與能，是為君長。撫養黎元，助天宣德，……安得與夫飛沈蠃蠕並為眾生哉。¹⁶

「三才」之典，係出自《易·說卦》：「昔者聖人作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義。」天、地、人，謂之三才，乃《易》學性命之理的構成基礎。其中「人道」因承「仁義」特質¹⁷，故稟氣清和，神明特達，而得與天地並列，並能依順天地造化而制作文明、

¹⁶ 參①=〈達性論〉（何），《弘明集》，卷4，頁161-163。

¹⁷ 本文將「人道」作為一專有名詞，即以何承天所引《易》「立人之道，曰仁與義」之簡稱，另《易·繫辭下》亦云：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而兩之，故六。」

撫育萬物。在此前提下，「飛沈蠃蠕」等「眾生」顯然只是被宰制的對象，故三才之「人道」就稟性與位格來說並不與「眾生」等類。此正是身為佛徒的顏延之所不能認同的，〈釋達性論〉：

足下云同體二儀，共成三才者，是必合德之稱，非遭人之目。然總庶類，同號眾生，亦含識之名，豈上哲之諡？然則議三才者，無取於氓隸，言眾生者，亦何濫於聖智。¹⁸

顏延之以為三才之「人道」因與天、地「合德」，故當範限為「上哲」之人，氓隸凡人不得與之，此其言「然則議三才者，無取於氓隸」之意；相對地，聖人位格既與天地同等，就不得與氓隸同人芸芸「眾生」之流。顏延之突出「上哲」之人與天、地合德並等的地位，在獨標聖哲的同時，相對地對「眾生」涵義作出規定，即將聖哲以外的凡夫俗子歸入芸芸眾生之流，從而切割了「聖」與「俗」的範限：

且大德曰生，有萬之所同，同於所萬，豈得生之可異？不異之生，宜其為眾，但眾品之中，愚慧群差。¹⁹

引《易·繫辭下》「天地之大德曰生」，言萬品群有皆由天地大德化生，此生自是就「有情生命」而言，即所謂未得解脫的「含識」之名。自此以觀，萬有皆無異，唯有愚慧差等之別。顯然相對於何承天視三才之「人道」為一能治理眾生的統類，顏氏則將未臻上哲的「人道」之流，皆歸入「眾生」之中，即將《易》理「立人之道」所涵具人格理想的普遍性意義，某一部分收攝到六道輪迴的脈絡中，這是顏氏在詮釋上的進一步發展，若其自謂：

若能兩藉方教，俱舉達義，節彼離文，採此共實，則可使倍宮自和，析符復合。何詎怏怏執呂以毀律？²⁰

¹⁸ 參②=〈釋達性論〉（顏），《弘明集》，卷4，頁163-164。

¹⁹ 同前註，頁164。

²⁰ 同前註。

顏氏的方法，在於「俱舉達義」，以通貫二家，即以《易》合佛。「節彼離文」，指節引經典中片斷的術語或概念，「採此共實」，謂引此概念以附益於教理；所謂「共實」，即概念義涵的互通，如顏氏從「大德曰生」出發，推出眾生「有萬之所同」，如此詮釋，既使《易》原涵義無形中得以引申擴充，亦使佛理得到傳統論據的支持，此其「倍宮自和」之意。

何氏對顏氏之「眾生」義提出質疑，〈答顏永嘉〉：

足下所謂共成三才者，是必合德之稱，上哲之人，亦何為其然？夫立人之道，取諸仁義，惻隱為仁者之表，恥惡為義心之端。牛山之木，剪性於鑿斧；恬漠之想，汨慮於利害，誠直滋其萌蘖，援其善心，遂乃存而不算，得無過與？²¹

針對顏延之所謂三才之「人道」，唯合德聖哲的說法，何承天引《孟子》典故，明聖凡之別，當僅只於後天斧斤的剪伐、利害的汨亂，然若就仁義之端言，實是凡聖共俱，再次導回固有的儒理詮釋，其後：

又云議三才者，無取於氓隸，言眾生者，亦何濫於聖智。既已聞命，猶未知二塗當以何為判？將伊、顏下麗，寧、僑札上附？企望不倦，以祛未了。必令兩籍俱舉，宮和符合，豈不盡善？²²

聖人與氓隸要如何分野？正如伊尹、顏回，並非聖人，但身為賢者的他們是否即為氓隸？同理子產、季札並非氓隸，是否即應登入聖者之列？何以為判，才能兩全其美？這是針對非「人道」即「眾生」，在名、實釐訂取捨落於簡易二分所提出的質疑，又：

又曰大德曰生，有萬之所同，同於所萬，豈得生之可異？非謂不然，人生雖均被大德，不可謂之眾生，譬聖人雖同稟五常，不可謂之眾人。奚取於

²¹ 參③=〈答顏光祿〉(何)，《弘明集》，卷4，頁166-167。

²² 同前註，頁167。

不異之生，必宜為眾哉？²³

何承天一反顏延之認為「人道」中的凡庶與「飛沈蠃蠕」之萬物同為天地大德所生，故在芸芸眾生的基礎上無異之說，適如聖人雖與眾生同稟五常，卻仍不可以「眾人」之名稱之。（當然這個說辭與論證並不妥當，正好給予論敵割截聖、凡的口實）此一說法，反駁了佛教就有情生命之共相來看「眾生」質性的詮釋立場，而特從「人道」與「眾生」的殊異性區別之。顏延之與何承天在論理上較大的紛歧所在，即兩種統類概念的論爭：何承天主張「三才」之「人道」縱有凡聖等差，但總仍是「人道」；顏延之則主張，「三才」之「人道」之名唯以合德天地之聖人為實，非聖之凡庶則與「飛沈蠃蠕」等應淪入六道輪迴而為「眾生」。這樣看來，在何承天的概念系統中，其「眾生」乃摒除了「人道」的所有可能內涵，純粹只是相對於人類的被宰制對象，此其「夫眾生者，取之有時，用之有道，行火俟風暴，收漁候豺獮」之意，而成了「眾生」與「人道」異途，如此一來，即無契於六道輪迴的對象和範圍，而初步達成動搖其理論基礎的目的。

相較之下，顏氏的「人道」則為何氏義的進一步範限，儘取聖哲，聖凡界限分明，〈重釋何衡陽〉：

預有其分，而未臻其極者，不得以配擬二儀耳。……三才等列，不得取偏才之器，眾生為號，不可濫無生之人，故此去氓隸，彼甄聖智，兩籍俱舉，旨在於斯。若僞、札未能道一皇王，豈獲上附？伊、顏猶共賴氣化，宜乎下麗，二塗之判，易於躋指。²⁴

顏氏顯然不以普遍而先在之仁義善端作為統攝「人道」之理，其統類之標準，逕指向善端完成之「極者」典型，至於「偏才」之人，雖「預有其分」，卻仍為「未甄其極」者，故不得與二儀等列。綜觀顏氏詮釋系統，與天地合德的聖哲，因突出於眾生之外，無形中使其有類超脫於輪迴大流而甄至「無生」之「佛」的位格，「聖人」與「凡庶」，猶「佛陀」與「眾生」，判然若分，此「此去氓隸，彼甄聖智」之意，在階次的安排上，即符契宗教修道的立場。顏又續謂：

²³ 同前註，頁 167-168。

²⁴ 參④=〈重釋何衡陽〉（顏），《弘明集》，卷 4，頁 170-171。

又知以人生雖均被大德，不可謂之眾生，譬聖人雖同稟五常，不可謂之眾人。夫不可謂之眾人，以茂人者，神明也。今已均被同眾，復何諱眾同？故當殊其特靈，不應異其得生。²⁵

「茂人者，神明也」，引自玄學聖人論說法，來重為何氏「神明特達」作註解，即進一步範限何氏「人道」僅只於體極之聖人，等而下之者，自成就聖人以外的「眾生」之義，故何需有諱？

何氏〈重答顏光祿〉續以人類特徵為理云：

夫陰陽陶氣，剛柔賦性，圓首方足，容貌匪殊，惻隱恥惡，悠悠皆是，但參體二儀，必舉仁義為端耳。知欲限以名器，慎其所假，遂令惠人潔士，比性於毛群，庶幾之賢，同氣於介族，立象之意，豈其然哉？²⁶

人皆圓首方足，同受陰陽、剛柔氣化陶造，故實為一統類，「人道」既參體二儀，自應舉仁義為端，而非單限以「上仁上義」者，故認為顏氏以「體極」範限「人道」，實是預設了「名器」位階的前提，從而使賢士逕與禽獸等類，而成了以「名」亂「實」。進一步就「眾生」的名實予以檢覈：

夫特靈之神，既異於眾，得生之理，何嘗暫同？生本於理，而理異焉，同眾之生，名將安附？若執此生名，必使從眾，則混成之物，亦將在例耶？

²⁷

此處「特靈之神」的「得生之理」，在顏氏為臻於極者的聖人典型，在何氏卻通論「人道」，二者雖「名」同卻有不同的詮釋範限之「實」，唯二者皆有異於「眾生（庶）」。何氏認為，「人道」得生之理本不與「眾庶」等同，故言「神明特達」，頗有獨標人類為萬物之靈的意調。既是如此，若由此「實」定「名」，則

²⁵ 同前註，頁 170-171。

²⁶ 參⑤=〈重達顏光祿〉（何），《弘明集》，卷 4，頁 176-177。

²⁷ 同前註，頁 177。

不能謂「人道」中又有同乎「眾生」者，畢竟二者既異「理」亦異「實」，故認為顏氏「眾生」之「名」有重新釐訂的必要。若連「人道」中亦有「眾生」，則「混成之物」是否亦將納入？即就顏氏「實」之漫漶來反省顏氏「眾生」名義其範疇之不當。

針對何氏駁難，顏延之第三番答以：

釋曰：所云上仁上義，謂兼總仁義之極，可以對饗天地者耳，非謂少有恥愛，便為三才。……四彼域中，唯王是體知，三此兩儀，非聖不居。易老同歸，可無重惑。案東魯階差，僑、札理不允備，何由上附至位？依西方准墨，伊、顏未獲法身，故當下麗生品。²⁸

一同前論，顏氏以極者典範方可合德天地，正如《老子》所謂「四大」中之王者，唯其「體知」，故能與兩儀（此處應是指天、地）並比為三，顏氏謂此為《易》《老》同歸。在合同「儒」「玄」的前提下，復進而會通「儒」「佛」，即依儒家品鑒人倫標準（魯東階差），子產、季札以「理不允備」而未臻至聖；復依佛教終極解脫標準（西方準墨），伊尹、顏回「未獲法身」，故仍在眾生輪迴之流，顏氏定理不在眾生之漫漶，而在「人道」之精準。至於「得生」之理，顏氏：

請問得生之理，故是陰陽耶？吾不見其異，而足下謂未嘗暫同。若有異理，非復煦蒸耶？則陰陽之表，更有受生塗趣，三世詎宜豎立？使混成之生與物同氣，豈混成之謂？若徒假生名，莫見生實，則非向言之匹。²⁹

針對何承天所謂「人道」與「眾生」「未嘗暫同」的得生之理，顏延之從一個更根本的立場來作援推，即認為二者實皆稟化於「陰陽」，而有其共同的存在基礎。若在此外還有異理，難道再別立一個「煦蒸」（暖氣）嗎？就此，倘若混成之物同有此實（即已入於陰陽），豈能符於混樸未分的「混成」之名？而此「得生之理」，正與「三世塗趣」有關，這也是顏氏理論最特別也最關鍵的一點，即以陰陽之化作為三世因果與業報輪迴的原理，在此前提下，因實以定名才有意義。

²⁸ 參⑥=〈重釋何衡陽〉（顏），《弘明集》，卷4，頁184-185。

²⁹ 同前註，卷4，頁187-188。

(二) 三才「同體」或「合德」義的歧出

有意思的是，何、顏對三才「人道」「神明特達」詮釋之分歧，顯然又建立在三才「同體」或「合德」義理解的歧出上。關於這一方面，何承天於〈達性論〉一開始，就提出「三才同體」說：

人非天地不生，天地非人不靈，三才同體，相須而成者也，故能稟氣清和，神明特達……。³⁰

何承天言「三才同體」，是一種很特別的說法，實《易》理中言「三才」，並無「同體」之說，僅言「兼三才而兩之」，即以「三才」作為《易》卦組成的基本原理。「同體」之義，乃在「兩儀既位」前提下，天、地、人有「相須」而成之作用——即「人非天地不生，天地非人不靈」的說明。質言之，天、地、人像是宇宙間的生命共同體般，彼此相待相須的運轉存在著。若就經典概念的運用與理解來看，「同體」的類似概念在當時似乎已是一種頗為通行的說法，如《太平經》：

天地人三才相得，乃成道德，故適百國有德也。故天主生，地主養，人主成。一事失正，懼三邪。是故天為惡亦兇，地為惡亦兇，三共為惡，天地人滅盡更數也。三共為德善，洞虛合同，故至於三合而成，德適百國。³¹

此處言三才「相得」，義近似於「相須」，指出了人與天地自然的相互依存關係。另一部魏晉時期的道教經典《黃帝陰符經》亦有類似理論：

天生天殺，道之理也。天地，萬物之盜。萬物，人之盜。人，萬物之盜。三盜既宜，三才相安。³²

³⁰ 參①=〈達性論〉(何)，《弘明集》，卷4，頁161。

³¹ 王明：《太平經合校》(北京：中華書局，1997年10月)，頁146。

³² 參該書中篇〈富國安民演法章〉，引文參蕭登福：《黃帝陰符經今註今譯》(臺北：文津出版社，1996年12月)，頁123-128。

「三才相盜」，「盜」即盜竊、取以為資、利用的涵義，「三盜」是指天地、萬物、人互相取資，彼此利用：天地為萬物所利用（天地，萬物之盜），萬物則為人所利用（萬物，人之盜），相對而言，人亦在這過程中反被萬物所盜用（人，萬物之盜），而此三者若和調得宜，則天下大安。³³ 雖然《陰符經》的說法與「同體」似乎有不同的論述重點，「相盜」、「相得」、「相須」亦有程度與狀態上的不同，不過三才並不能獨立成就其價值，而是「有待」而成，在這一點原則上大致仍是相同的。以故何氏進一步說：

若夫眾生者，取之有時，用之有道，行火俟風暴，畋漁候豺獮，所以順天時也。³⁴

「取之有時」、「用之有道」，言人道對眾生、自然生態之取用，應合宜而有節制，不過度越分戕害，其典源自儒禮，詳下述。道教亦依緣於儒學，復由順應自然、與天地萬有合一之面向發揮之。何氏對佛教言「人道」屬「眾生」的反駁，當中恐怕已經滲入當世「道教」對原《易》理「三才」之道比附詮釋之影響。

針對何承天的「同體」義，顏延之則強調「合德」義，〈釋達性論〉：

足下云同體二儀，共成三才者，是必合德之稱，非遭人之目。³⁵

以「合德」釋何氏之「同體」，此殆出自《易》〈乾·文言〉：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」³⁶，〈重釋何衡陽〉：

三才之論，故當本諸三畫，三畫既陳，中稱君德，所以神致太上，崇一元首。故前謂自非體合天地，無以元應斯弘。……猶以兼容罔棄，廣載不遺……恐理位雜越，疑陽遂眾。……預有其分，而未臻其極者，不得以配

³³ 相關方面之研究可參張繼禹、李遠國合著：〈《陰符經》三才相盜思想的啟諦——論道教天人合一的環境觀〉，《中國道教》第4期（1997年12月），頁27-31。

³⁴ 參①=〈達性論〉（何），《弘明集》，卷4，頁161。

³⁵ 參②=〈釋達性論〉（顏），《弘明集》，卷4，頁163。

³⁶ [魏]王弼、[東晉]韓康伯注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，國立編譯館編：《十三經注疏分段標點》，第1冊，卷1（臺北：新文豐出版社，2001年6月），頁53-54。

擬二儀耳。³⁷

立人之道，須體其極，方得以配擬二儀，此自以「君德」為宜。就「合德」義而言，「君德」適能「體合天地」，並且智明慮清，非有此一質性，則不可「存同」。一旦擴大界義，「兼容罔棄，廣載不遺」，則恐怕會混淆了中畫所指涉的涵義，甚至有「陰疑於陽」則「必戰」之虞³⁸。

顏氏對何氏「同體」義作出「體合天地」的回應與詮解，似乎是何氏「三才同體」說的偏轉，關鍵是「同體」乃建立在「相須而成」上，所顯示出的是天人相須、相成的「共生」關係，故有「人非天地不生，天地非人不靈」之語；反之，顏氏論三才，係基於位格上於「神致太上，崇一元首」的「等列」關係，而流露出崇高神聖不可侵犯的傾向。所謂「等列」，說出三者其位階在存在意義或價值序列上有著相互對等的平行狀態，它預設了無論是天、地，或人之內涵皆需有相當崇高而能相互對應的理想性，在此前提下，方能說得上有合德的可能。

何承天進一步就「三畫」在重卦的應用質疑之，〈重答顏光祿〉：

若如論旨，以三畫為三才，則初擬地爻，三議天位。然而遯世無悶，非厚載之目；君子乾乾，非蒼蒼之稱。果兩儀罔託，亦何取於立人？但爻在中和，宜應君德耳。³⁹

重卦之後，三畫的單純象徵勢必無以再如此簡單地比配對應，如《易》〈乾·文言〉初九：「不易乎世，不成乎名，遁世無悶，不見是而無悶……」。「遁世無悶」非能等同「地」載，而《易》〈乾·文言〉九三：「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎」，「君子乾乾」亦與「天」位無涉，故若連三畫中之「天道」陰陽皆失其對應之理，則「中畫」要如何立人？何承天認為，「中畫」在重卦的情形下，既處中位，而有其居中和調地位，故以能代表「人道」的「君德」來比配，此自是就「相須而成」的協調功用而言「同體」。何氏對顏氏於《易》「三畫」詮釋

³⁷ 參④=〈重釋何衡陽〉(顏)，《弘明集》，卷4，頁170-171。

³⁸ 《周易正義》，卷1，〈坤·文言〉：「陰疑於陽必戰。」同前註，頁71。謂陰本從屬於陽，陰勢再強都應順承乾陽，若欲與其等擬並駕，則必然發生交戰。

³⁹ 參⑤=〈重達顏光祿〉(何)，《弘明集》，卷4，頁176。

的反駁，在於從重卦後意義的多重象徵，來說其並非單一的比配關係。若以初爻象地、三爻象天，則與某些卦爻辭的初、三爻義並不能全然對應。

此外，何氏也用同樣的方式，質疑顏氏於「眾生」義之界隔，〈重達顏光祿〉：

尋又云僑、札未獲上附，伊、顏宜其下麗，則黃裳之人，其猶不及，雖蹟之指，高下無準，故惑者未悟也。⁴⁰

據顏氏的釐訂，「三才」中之人道，唯上哲屬之，然何氏卻引《易·坤》：「六五。黃裳，元吉」以駁之。《坤》卦之六五居中位，象「人」道之位，在意義的指涉上，《坤》卦六五，卻為「黃裳之人」，係臣之極貴者。何承天舉「黃裳」之例，即欲從三才「中畫」之位的應用，證明三才中「人道」義涵於聖哲外實亦包涵人臣的廣泛性。

針對何承天的質疑，顏延之於〈重釋何衡陽〉答：

參畫立本，三才之位，六爻未變，群龍所經，是以重卦之後，則以出處明之，故遯世乾乾，潛藏皆行，聖人適時之義，兼之道也。若以初爻非地，三位非天，以為兩儀罔託，立人無取，未知足下前論三才同體，何因而生？若猶受之繫說，不軼師訓，何獨得之復卦，喪之單象？如義文之外，更有三才？此自春秋新意，吾無識焉。且遯世乾乾，雖非覆載之名，一體之中，未失卑高之實，豈得以變動之辭，廢立本之義。又知以爻在中和，宜應君德。若徒有中和之爻，竟無中和之人，則爻將何放？若中和在德，則不得人皆中和，體合之論，固未可殊越。⁴¹

針對何氏之駁，顏氏舉乾卦為例以論，認為乾卦六爻亦表現為三才之位，而重卦的目的，則表示君子的「出處進退」；雖然如此，原先三才之位其實並不因重卦之後而有所錯變，否則何承天所謂「同體」概念也將不會有得以普泛成立的理由。這說出了三畫重卦之後，原本爻辭的單純象徵會有多義衍申的現象，故顏氏指責何氏不宜因「得之復卦」而喪失對「單象」原則的把握。

⁴⁰ 同前註，頁 176。

⁴¹ 參⑥=〈重釋何衡陽〉（顏），《弘明集》，卷 4，頁 183-184。

平心而論，二人之論爭，皆有其論證在整體系統上不夠縝密周延之處。拿顏氏來說，也許顏氏沒有留意到，何承天「初爻非地、三位非天」之謂的本意，並非有逾其自身提出的「同體」之說，亦非如顏所言是「得之復卦，喪之單象」的，也許何氏的質疑正是稟承對此一原理認知的反思：也就是說，正是何氏仍認為重卦之後三才之位未失，才欲舉此以重新檢視三才之位落實在諸重卦現象背後所指涉的意義範圍，是否真如顏氏所言僅具聖哲之較為縮限的涵義？故顏氏「豈得以變動之辭，廢立本之義」的指責或許有些言過其實了。

事實上何承天似無否定重卦之後三畫立本之義的意圖，反倒是基於此立本之義，就三畫所象徵者與其相互配搭關係，發現其中意義所涵具的多重指涉性，此適為構成《易》卦於組織變化的無窮可能。因此顏氏「三才之位，六爻未變」之說，既承認了重卦後的複義衍生現象，在某種程度上反倒將對其儘以合德而體道之「聖哲」作為「人道」較為縮限意義的指涉不利，這可能已落入何氏質疑的陷阱。

相同的情況，何承天所提出「爻在中和，宜應君德」說，亦不自覺地給人反擊的口實，尤其洎自魏晉以來，唯聖人得中和在德是普遍的觀念，他等於提供了顏延之很好的發揮機會，以故顏氏遂得以「不得人皆中和」駁之，從而更從「自非體合天地，無以元應斯弘」的一面強化了「合德」義的說法。

三、利養「人道」或慈護「眾生」的詮釋偏向

仁道治物，係「三才同體」概念中的一重要內涵，亦為「人道」「神明特達」的實際作為表現，何承天強調君長有因其仁、能以撫養百姓之責，〈達性論〉：

三才同體，相須而成者也，故能稟氣清和，神明特達，……歸仁與能，是為君長，撫養黎元，助天宣德。……九穀芻豢，陸產水育，酸鹹百品，備其膳羞。……若夫眾生者，取之有時，用之有道。行火俟風暴，畋漁候豺獮，所以順天時也。大夫不麝卵，庶人不數罟。……所以明仁道也。⁴²

⁴² 參①=〈達性論〉(何)，《弘明集》，卷4，頁161-163。

「眾生」既是人類宰治的對象，故可順應其自然之化而「取之有時，用之有道」。王者在這當中，作為濟物以治物的模範，是一個引導人民順應自然以取資其用的角色。相關論證何氏不忘融化儒典：「行火俟風暴」，引自《禮記·王制》：「昆蟲未蟄，不以火田。⁴³」「畋漁候豺獺」亦出《禮記·王制》：「獺祭魚，然後虞人入澤梁」、「豺祭獸，而後田獵」；「大夫不麇卵」則引自《禮記·曲禮下》：「士不取麇卵」⁴⁴；「五犯是翼」亦由《禮記·王制》：「不麇，不卵，不殺胎，不斃夭，不覆巢」而來，這都是向論敵說明，「人道」濟物以治物，係於典有據，出自聖王之制，言外之意即佛法所關切的「殺生」問題，屬合理治物內容之一，此儼然為「殺生合禮」論。

顏延之卻從王者治物仍留意對「眾生」仁心矜憐的一面來為之作解：

……但眾品之中，愚慧群差：人則役物以為養，物則見役以養人。雖始或因順，終至裁殘。庶端萌起，情嗜不禁。生害繁慘，天理鬱滅。皇聖哀其若此，而不能頓奪所滯，故設候物之教，謹順時之經。將以開仁育識，反漸息泰耳。與道為心者，或不劑此而止。⁴⁵

此處之「人」與「物」，皆在「眾品」之中，只不過因著有慧愚之差，而產生制物的使役關係。足見這裡的「人」，只是泛名，並非專指顏氏三才定義下的「人道」，而是未臻「皇聖」的凡庶之流，頗仍沿承其統類的固有定義；另一方面，則同時亦隱涵貶斥何氏所標舉之「人道」作為的意味。故言何氏所謂之「人道」雖亦順時役物，就此以往卻可能導致情嗜不禁而殺生過當的流弊，故真正的「聖人」候物之教是一種不能「頓奪所滯」的權宜措施，其終極動機仍是護育眾生。此中對傳統儒典詮釋的歧異，在於顏氏言治物的本質仍在「禁限」，而以「眾生」為聖人矜憐的對象；而何氏「所以明仁道」卻是「開設」，即針對「人道」利養的需求。何氏回應云：

至於情嗜不禁，害生慘物，所謂甚者泰者，聖人固已去之。……若自己不

⁴³ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《禮記正義》，國立編譯館編：《十三經注疏分段標點》，第10冊（臺北：新文豐出版社，2001年6月），卷12，頁588。

⁴⁴ 同前註，頁195。

⁴⁵ 參②=〈釋達性論〉（顏），《弘明集》，卷4，頁164。

殺，取足市鄣，故是遠庖廚意，必欲推之於編戶，吾見雅論之不可立矣。

46

聖人利養「人道」固已建立在約制濫殺，即護育「眾生」的前提上。針對顏氏以「不殺」為終極目的，何質疑此不切實際，因現實生活中即或「君子遠庖廚」，卻仍無法禁制市井買賣而推不殺於天下。對此，顏延之反駁：

所謂役物為養，見役養人者，欲言愚慧相傾，昏算相制。事由智出，非出天理，是以始矜萌起，終哀鬱滅，豈與足下芻豢百品，共其指歸？凡動而善流，下民之性；化而裁之，上聖之功。謹為垣防，猶患踰盜，況乃罔不備設，以充侈志，方開所泰，何議去甚！⁴⁷

何氏治「眾生」以利「人道」之論，而言君長「罔不備設」，在顏氏看來，不過是以智役物，以強凌弱，並非出於「天理」。言下之意，並非「人道」對治「眾生」，而是「眾生」之相制相殘，故他特提出「動而善流，下民之性」。身為統治者，即使連消極的防備與禁限已顯為不足，豈又能藉此以滿足下民過當的意欲？這樣的詮釋儼然是對「殺生合禮」論的反駁，當然更是基於其先前對統類的成見而發。其續云：

故知慘物之談，不得與薄夫同憂，樂殺意偏，好生情博，所云與道為心者，博乎生情，將使排虛率遂，跖實莫反，利澤通天，而不為惠，庸適恩止麋卵，事法豺獮耶？……神農所書，中散所述，公理美其事，仲彥精其業，是亦古有其傳。今聞其人，何必以剗割為稟和之性，爛淪為翼善之具哉？

48

「養民之欲」，勢必涉及傷生慘物，性非敦厚，乃薄夫所行，是故「與道為心」者，須以「博乎生情」為基本條件，即對眾生等慈博愛，視其與我「情同無異」。

⁴⁶ 參③=〈答顏光祿〉(何)，《弘明集》，卷4，頁168。

⁴⁷ 參④=〈重釋何衡陽〉(顏)，《弘明集》，卷4，頁172。

⁴⁸ 同前註，頁172。

終極理想欲令民胞物與，飛鳥野獸等眾生率遂其性，各得其所，其利澤恩惠遍潤天下，何竟僅只於不補幼獸，不取禽卵，乃至「事法豺獺」而已？

值得注意的是，顏延之針對何承天利養「人道」的議題，不但偏從護育「眾生」的一面為儒典作解，當中也灌注了聖王教化「眾生」的積極因素，除了等慈博愛，更援引了當時流行的玄學「養生論」議題：「神農所書，中散所述，公理美其事，仲彥精其業」，其中「中散所述」，即嵇康之〈養生論〉：

故《神農》曰：上藥養命，中藥養性者，誠知性命之理，因輔養以通也。……善養生者，則不然矣。清虛靜泰，少私寡欲。……識厚味之傷性，故棄而弗顧……。⁴⁹

嵇康論養生之主旨，乃反對時論美味是耽，以嗜欲滿足為得性自然的觀念，主張服食上藥在延性上更較饒糧為上⁵⁰，終至歸本於以大和為至樂，以恬淡為至味的養生之道。而顏氏質疑何氏「何必以剗剗為稟和之性，爛淪為翼善之具」，亦頗有嵇康質疑向秀何必以「從欲為得性」的意謂⁵¹。故「市庖之外，非無御養」，除了消極地禁限殺生，更有薄滋味、制欲等之積極方面的意義。

「儒／佛」之間所存在的若干觀念歧異的交涉點，某種程度也可能同時建立在「儒／玄」原有的對立上，何氏屢引儒典來駁顏氏之說可見：

又云：市庖之外，豈無御養，神農所書，中散所述，何必以剗剗為稟和，爛淪為翼善？夫禋瘞繭粟，宗社三牲，脆腳豆俎，以供賓客。七十之老，俟肉而飽，豈得唯陳列草石，取備上藥而已？吾所憂不立者，非謂洪論難持，退嫌此事，不可頓去於世耳。⁵²

⁴⁹ 戴明揚：《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1978年5月），頁150-156。

⁵⁰ 〈答難養生論〉：「今不言肴糧無充體之益，但謂延生非上藥之偶耳。……若能杖藥以自永，則稻稷之賤，居然可知。」同前註，頁181-182。

⁵¹ 〈答難養生論〉：「然則子之所以為歡者，必結駟連騎，食方丈於前也。夫俟此而後為足，謂之天理自然者，皆役身以物，喪志於欲，原性命之情，有累於所論矣。夫渴者唯水之是見，酌者唯酒之是求，人皆知乎生於有疾也。今若以從欲為得性，則渴酌者非病，淫酒者非過，桀跖之徒皆得自然，非本論所以明至理之意也。」同前註，頁188。

⁵² 同前註，頁177-178。

「禋瘞繭栗，宗社三牲」，典出《禮記·王制》：「天子社稷皆大牢……祭天地之牛，角繭、栗。⁵³」此言天子、諸侯祭祀時所用的牲畜規格；「臠腳豆俎，以供賓客」，出自《儀禮·公食大夫禮》⁵⁴，意為以盛三牲肉羹之俎豆，依序排列來宴饗賓客。「七十之老，俟肉而飽」，則引自《孟子·盡心上》：「五十非帛不暖，七十非肉不飽。⁵⁵」刻意突顯出肉食對養老的重要性，引以為仁政的說明。尤有甚者，更進一步謂此為「堯孔之樂地」：

性以道率，故絕親譽之名，範圍造化，無傷博愛之量。以畋以漁，養兼賢鄙。三品之獲，實充賓庖。金石發華，笙簧協節。醉酒飽德，介茲萬年。處者弘日新之業，仕者敷先王之教。誠著明君，澤被萬物，龍章表觀，鳴玉節趨，斯亦堯孔之樂地也。⁵⁶

「絕親譽之名」，典出《老子》第十七章：

太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，侮之。⁵⁷

此言聖王制作，係順天理自然之道的展現，居無為之事，行不言之教，唯率物之性以道，順其自然，故能不落於贊譽之名的世見所趨，即聖王「孔堯之樂地」之「名教」皆出「自然」也。當中除了畋漁以養民，更躬自行獵：「三品之獲，實充賓庖」，此出《易·巽》：「田獲三品」⁵⁸，與《禮記·王制》：「天子諸侯無事，則歲三田：一為乾豆，二為賓客，三為充君之庖。⁵⁹」意謂天子和諸侯在無事

⁵³ 《禮記正義》，頁 615。

⁵⁴ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮正義》，國立編譯館編：《十三經注疏分段標點》，第 9 冊（臺北：新文豐出版社，2001 年 6 月），頁 855-857。

⁵⁵ 《四書章句集注》，頁 355。

⁵⁶ 參⑤=〈重達顏光祿〉（何），《弘明集》，頁 181。

⁵⁷ 《王弼集校釋》，頁 40。

⁵⁸ 《周易正義》，頁 477。

⁵⁹ 《禮記正義》，頁 588。

時每年行獵三次，所獵獲物或用作祭享、宴賓與家常食用。「醉酒飽德，介茲萬年」出自《詩經·大雅·既醉》：

既醉以酒，既飽以德，君子萬年，介爾景福。⁶⁰

此為周王祭畢宴飲群臣，群臣對酒美恩厚的禮讚。何氏「堯孔之樂地」，雖本乎周文之治禮作樂，然刻意自其中斷章取義，欲就聖人典籍中為飲酒食肉找出天經地義的合理化論據，這當然是刻意製造衝突，因為佛教基本教義「五戒」，其中就有「不殺」與「不飲酒」。何氏並進一步將此「樂地」歸趨於「性以道率」的「自然」之理，儼然可視為玄學制欲養生說的另一對面。

職是，顏氏則提出更早於儒典傳統的論據：

釋曰：神農定生，周人備教，既唱粒食，又言上藥；既用犧牢，又稱蘋蘩，祭膳之道，故無定方。前舉市庖之外，復有御養者，捐奪剝淪之滯，以明延性不一，非謂經世之事，皆當取備草石。然芻豢之功，希至百齡；芝木之懿，亟聞千歲。由是言之，七十之老，何必謝恩於肉食？但自封一域者，捨此無術耳。⁶¹

自神農氏開始，既提倡食穀，也使用上藥，以之作為周人養生教法，故延性之方不一；在祭祀方面，除了使用犧牢，亦可以蘋蘩等水草，故肉品非唯一祭品，亦何必為耆老唯一的飽食養生之法？更何況以肉食而得百歲者極少，服食芝木藥草以至千歲者卻屢有所聞，視蔬食養生較肉食更佳。顏氏立論，仍頗有取乎嵇康〈答難養生論〉：

神農唱粒食之始，鳥獸以之飛走，生民以之視息。今不言五穀非神農所唱也。既言上藥，又唱五穀者：以上藥希寡，艱而難致；五穀易殖，農而可久。所以濟百姓而繼天闕（繼天）也。並而存之。……又曰：「黍稷惟馨，

⁶⁰ [漢]毛公傳，鄭玄箋，[唐]孔穎達等：《毛詩正義》，國立編譯館編：《十三經注疏分段標點》，第5冊（臺北：新文豐出版社，2001年6月），卷17之2，頁1664。

⁶¹ 參⑥=〈重釋何衡陽〉（顏），《弘明集》，卷4，頁189-190。

實降神祇。」蘋蘩蘊藻，非豐肴之匹；潢汙行潦，非重酎之對。薦之宗廟，感靈降祉。⁶²

嵇康認為神農所提倡的上藥和五穀，皆可以「濟百姓」而兼有「繼天」之利，故「並而存之」；至於「蘋蘩蘊藻」，雖非豐盛的佳肴之類，將其進獻於宗廟，卻照樣能感動神靈賜祐。如此顏氏非但從中汲取其少私寡欲、淡薄滋味的養生思維，更得到另一種同樣能感神之祭祀形式的印證，為要批判以牲畜祭祀或肉食養生者「自封一域」的偏執，最主要的目的，則是呼應其對作為「含識」之「眾生」生命本質的宗教詮釋，與渡化眾生的宗教目的，以故聖人治物說，實亦攸關形神生滅與報應輪迴原理的探討，以下則續之以論。

四、「形斃神散」與「受形致報」立場之對揚

達性論爭之各子題實構成了詮釋脈絡中的前後符應關係，如就顏氏禁限「人道」對「眾生」的宰制取資而言，除了基於哀憐等慈的救護之心，終結穴為「神明受形」、「殺生致報」的信仰取向；在何氏卻以為形滅神散，以不承認輪迴受生為歸趨，自無須考量在其定義下「人道」對「眾生」的宰制是否會有因情嗜不禁而致報等問題。

承上，何承天在〈達性論〉中聖人「罔不備設」之陳述後，隨即提及「形斃神散」說：

至於生必有死，形斃神散，猶春榮秋落，四時代換，奚有於更受形哉？詩云：「愷悌君子，求福不回。」言弘道之在己也。「三后在天」，言精靈之升遐也。⁶³

生命的本質如四時代謝，氣之聚散，故何承天認為「形斃神散」，並無「受形」更生的情事。唯後引《詩·大雅·旱麓》，言君子求福有道，卻與祭神有關；復

⁶² 《嵇康集校注》，卷4，頁180-181。

⁶³ 參①=〈達性論〉（何），《弘明集》，卷4，頁162-163。

引《詩·大雅·下武》言太王、王季、文王「三后」之神明升遐在天⁶⁴，皆易引發論敵的攻難，如顏延之隨後於〈釋達性論〉：

然神理存沒，儻異於枯荑變謝，就同草木，便當煙盡，而復云三后昇遐，精靈在天。若精靈必在，果異於草木，則受形之論，無乃更資來說，將由三后粹善，報在生天耶？……若徒有精靈，尚無體狀，未知在天當何憑以立？……凡氣數之內，無不感對，施報之道，必然之符。⁶⁵

生死既如同草木榮落，或如煙消雲散，豈能另有「精靈升遐」之說？若生命非同草木，又有神明精靈，則「受形」之論，豈不可成立？至於三后之所以升遐，即是其生前善報的結果。顏氏一方面肯定形滅神存，謂神明有「體狀」，另則就何氏「煙盡」所可能涵蘊氣化論點的取向言報應實亦乃「氣數」符應的必然之道，進而以神不滅作為眾生輪迴報應存在的前提。

何承天的論理是否真的自相矛盾？抑或有其個人的詮釋體系？此即進一步涉及其對「神明」存在性質的理解，第二番〈答顏光祿〉的回覆：

夫神魄惚恍，遊魂為變，發揚悽愴，亦于何不之？仲由屈於知死，賜也失於所問，不更受形，前論之所明言，所憑之方，請附夫子之對。⁶⁶

何氏仍一本儒典中的聖人之意來申論，如其所引「遊魂為變，發揚悽愴」，乃本乎《禮記·祭義》：

宰我曰：「吾聞鬼神之名，不知其所歸。」子曰：「氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土。其氣發揚于上，為昭明，焄蒿、悽愴，此百物之精也，神之著也。」⁶⁷

⁶⁴ 《毛詩正義》，頁 1596。

⁶⁵ 參②=〈釋達性論〉（顏），《弘明集》，頁 163-164。

⁶⁶ 參③=〈答顏光祿〉（何），《弘明集》，卷 4，頁 168。

⁶⁷ 《禮記正義》，頁 2037-2039。

與《易·繫辭上》：

精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。⁶⁸

〈祭義〉托孔子回答宰我之語，較無神祕意調。此處之鬼神觀，則以「氣」、「魄」之盛者解之，尤其言「鬼」「神」，則更從人死骨肉歸於土所蘊藉一股發揚上昇的「氣」作解。結合〈繫辭〉的說法，「精氣」指陰陽之氣，聚而為物；「遊魂」指精氣的分散，散而為變化，故「鬼神」為精氣聚散於天地之間的作用所產生的各種現象。因此，相較於顏氏對神明存在為有「體狀」的理解，何氏較偏向精氣於無形間「亦于何不之」的變化義，且「不更受形」。對身後輪迴果報問題，何氏更徵之聖人不言「性與天道」，故有「仲由屈於知死，賜也失於所問」，以增加「不更受形」說的確當性。以不言神祕意義的鬼神與身後世界的「夫子之對」，作為著重現世教化的立場，成為何氏賴以反對佛教因果輪迴說的基礎，第三番中〈重答顏光祿〉：

……彼聖人者，明並日月，化開三統，若令報應必符，亦何妨於教而緘烏義唐之紀，埋閉周孔之世。筆結網罟，興累億之罪，仍制牲牢，開長夜之罰，遺彼天厨，甘此芻豢，曾無拯溺之仁，橫成納隍之酷？其為不然，宜簡淵慮。若謂窮神之智，猶有所不盡，雖高情愛奇，想亦未至於侮聖也。

⁶⁹

報應果真存在，為何早自上古義唐之紀，乃至周孔之世皆一無所論？還肇興畋獵，制定以牲牢祭祀之禮，為致世人於殺生之罪？難道聖人竟無絲毫拯溺之仁，而欲推置萬物於水火之中？殺生致報說，非但越過聖人教訓，深思過當，若從否定「仁道治物」的傳統以言之，恐亦有侮聖之嫌。

針對何氏對儒典中聖人之意的領會，顏氏則反駁道：

報施首稱氣數者，以為物無妄然，各以類感。感類之中，人心為大。……

⁶⁸ 《周易正義》，頁 546。

⁶⁹ 參⑤=〈重達顏光祿〉（何），《弘明集》，頁 181。

莊周云：莽鹵滅裂，報亦如之；孫卿曰：報應之勢，各以類至，後身著戒，可不敬與？慈護之人，深見此數，故正言其本，非邀其末。⁷⁰

報應之事雖不能直接由聖人罔講處推求，然而卻非不能另尋理據，如「物無妄然，各以類感」，顯係由王弼《周易略例·明彖》：「物無妄然，必由其理，統之有宗，會之有元」轉出⁷¹，即言作為一切物類原理的根本，報應乃氣數感應所致，只不過顏氏將此執一以統眾之「理」，進一步說成氣數之「類感」，而此類感之來，即由心術之動為根本所醞釀積累的業報所致。後復引《莊》《荀》之語以證成之，證明後儒亦有言於報應者，顯然也是以「玄」「儒」合「佛」的理路。

對應於顏氏以氣感言報應的觀點，何氏則因「得意」以援推，〈重答顏光祿〉：

致飾土木，不發慈愍之心；順時蒐狩，未根慘虐之性，天宮華樂，焉賞而上升？地獄幽苦，奚罰而淪陷。唱言窮軒輊，立法無衡石，一至於此。⁷²

一切奉佛供養活動若是不發慈愍之心，則豈會有昇天之善報？順時蒐狩之殺，若不基於慘虐之性，亦將不致淪入地獄，唯佛教卻強調檀越為善，殺生為惡，何氏質疑其報應之標準何在？究係以「事」抑或以「心」？何氏以「得意」而「忘形」之思維，援推以言殺生若非出於不仁之心，則豈有報應之理？唯此論既推原至發心層面，本不與顏氏所強調以「心術之動」作為報應基礎的根本立場相衝突，重點在於何氏以此作為對殺生致報說之質詰，並肯定聖人允許殺生係出於「仁道治物」的表現，至於報應與否，則無準的。

對於何氏以為鬼神乃精氣變化於無形而「不更受形」，顏氏認為仍有「非解企渴」處，〈重釋何衡陽〉：

釋曰：非唯不嫌有鬼，乃謂有必有形。足下不無是同，處有復異，是以比及質詰，欲以求盡。請捨天竺之說，謹依中土之經；又置別為生類，共議登遐精靈，體狀有無，固然宜報定。典策之中，鬼神累萬，所不了者，非

⁷⁰ 參④=〈重釋何衡陽〉（顏），《弘明集》，卷4，頁174。

⁷¹ 《王弼集校釋》，頁591。

⁷² 參⑤=〈重達顏光祿〉（何），《弘明集》，頁179。

其名號。比獲三論，每來益眾，萬鬼畢至，竟未片答。雖啟告周博，非解企渴。無形之有，既不匠立，徒謂支離，以為通說。若以覈正為支離者，將以浮漫為直達乎？⁷³

「不無是同」，謂二者皆承認鬼神存在，「處有復異」，即對於此一存在，究係以何形式？二者顯然無有交集。顏氏認為即使捨棄釋氏之說，參考中土典籍，如就何氏自舉「三后昇遐」之例與諸典策來探討，應仍為「有必有形」的。這裡看出顏氏企圖擺脫時人對其鬼神觀念係出於天竺之書迷惑的成見，而言中土典策亦復如是。問題到此，很顯然地，同樣環繞於中土之經中的神明與「萬鬼」，何、顏的詮釋即有明顯地對揚，關鍵在何氏乃無所見的「遊魂為變」，在顏氏卻認為只要是鬼神皆已「受形」，而「受形」乃輪迴果報過程中的必然現象，嚴格說起來，顏氏正是基於「遊魂為變」來說「受形」的，將「魂神」、「魂氣」「亦于何不之」之「變」，說成「受形」之變，由此可見傳統神明觀在釋家輪迴果報觀影響之下所產生概念上的轉變。

進一步顏氏復陳明其因「儒」以通「釋」的問題意識：

知謂報應之說，皆是權教。權道隱深，非聖不盡。雖子通識，慮亦未見其極。吾疲於推求，而足下逸於獨了，良有慙然，若權教所言，皆為欺妄，則自然之中，無復報應。吾懦於擊決，足下烈於專斷，亦又懼焉。神高聽卑，庸可誣哉？想云聖言者，必姬孔之誥，今之所談，皆其信順之事。而謂曾不析之，復是未經詳思，來論立姬廢釋，故吾引釋符姬，答不越問，未覺多採。……⁷⁴

佛理之所以非聖難明，關鍵在於世教之見未通其極。面對「儒」「佛」二大傳統，顏氏自謂其態度是謹慎的，故「疲於推求」、「懦於擊決」，而屢以「佛」合「儒」（引釋符姬）；相較之下，何承天「逸於獨了」、「烈於專斷」，挾「儒」議「釋」、立「姬」廢「釋」，此明言何氏在詮釋上的獨斷與偏見。至於針就古聖先賢所不言者，顏氏卻言「今之所談，皆其信順之事」，認為古禮中的祭祀傳統所代表的，

⁷³ 參⑥=〈重釋何衡陽〉（顏），《弘明集》，卷4，頁190-191。

⁷⁴ 同前註，頁192。

正是周、孔信順鬼神報應的證明：既為祭祀，必有對象，這在顏氏看來是有體狀之神明；而儀式之性質與作用，亦涉及祭祀目的之是否得到庇祐或福報，這在顏之觀念中正是報應之勢，必然之理的存在說明，故謂何對聖人罔講之意，「未經詳思」，實意自在其中。就此說來，何承天屢引儒典，正好給了顏延之「引釋符姬」、援「儒」合「釋」的詮釋題材。

顏延之顯然欲援「儒」合「釋」來統攝何承天前論，其主題與目的，一在於循祭禮以證神明果報之存，一則由「亦于何不之」之魂神氣感以言報應之必然，唯殺生何以致報，個中原理並無太多著墨，針對何氏以「得意」援推，似乎也提不出較為有力的反駁與解釋。顏氏至終只將報應的談論回歸於「聖」「庶」之別：

夫生必有欲，欲必有求。欲歎則爭，求給則恬。爭則相害，恬則相安。網罟之設，將蠲害以取安乎？……好生惡死，每下愈篤，故宥其死者順其情，奪其生者逆其性。至人尚矣，何為犯順而居逆哉？是知不能頓奪所滯，故因為之制耳。聖靈雖茂，無以叡懔昏之心，弱喪之民，何可勝論？罪罰之來，將物自取之。事遠難致，不由天廚見遺；物近易耽，故常芻豢是甘。拯溺出隍，眾哲所共，但化物不同，非道之異。⁷⁵

此段基本上仍是「殺生致報」的現象式陳述，言眾庶「好生惡死」，有滯於嗜欲，故常相害，唯聖人卻能順物之情而寬宥其死，有不「犯順居逆」的慈護之仁。在此前提下眾庶殺生之治物涉及情欲之滯，此「罪罰自取」之由；相對地，聖人禮度之設，乃出於「不能頓奪所滯」，即聖人「神明」（聖靈）雖茂，卻無以啟迪昏聩弱喪之眾庶，何況是自然界中弱肉強食的「天廚」？此處雖似言聖人「拯溺」之功化有限，實則乃就果報的現象陳明之，亦即「眾生」之存乃果報先在所定，就現世而言，自不可移易。故此中顏氏賦予聖人教化以一種不得不然的角色，即聖人某種程度上也因順果報之勢來施行治物之化，「不由天廚見遺」，亦即「天廚」亦當致報，這使得傳統的畋獵或祭祀，在這個環節中也取得了一定的合法性，世禮於是遂亦成為執行果報以化物的一種權宜形式。在這方面，顏氏在詮釋上「疲於推求」的用心是可以想見的，其援「儒」合「釋」的結果，終將導致眾哲所共的「儒佛一致」論的趨向。

⁷⁵ 同前註，頁 195-196。

五、玄理論題與方法的應用

從上面的敘述，吾人當已能感受何、顏「達性」論證，在學術思想史上，既為「儒」「佛」交涉之典型，亦為「名理」之篇章了。故現再簡單擇要就：（一）「神明」義的應用。（二）「養生觀」的應用。（三）陰陽、氣化自然觀的影響。（四）「辨名析理」方法的應用。來統綜分述其所受到當世玄理內容與方法之廣泛影響，以稍能明其於學術史上的意義。

（一）「神明」義的應用

何承天對於「三才同體」的解釋，是為了引出「神明」特達的清和功用，以此作為三才之「人道」獨出於「飛沈蠃蠕」之不同界義所在。故通篇論證，實可謂皆由「神明」概念為核心而發，從作為三才「人道」之內涵，到仁道制物之功用與職能，乃至於幽冥界中神明存在性狀，並關聯於與其論敵在受形輪迴理解方面所延申出來的爭論。魏晉以來論聖人、談才性，乃至於品鑒人物，皆好言「神明」。何氏言「神明」之涵義：「事簡則不擾，不擾則神明靈，神明靈則謀慮審」，即清明之靈智，是一種能統御、順應天地萬物之化，進而撫育萬有、治理制作的智慧。進一步何氏從清明之「靈智」「謀慮」以濟物的一面講「神明」的目的，在於標出「人道」之所以有別於「眾生」之善端，故得到「安得與夫飛沈蠃蠕並為眾生」的結論。從「三才同體」的角度說，「神明」可以說是人道與天地之道相須相成之智慧。

至於承何氏發論之端緒，顏延之的「神明」則道道地地援引玄學本義：

夫不可謂之眾人，以茂人者神明也。⁷⁶

聖人殊異於眾人的特質，即在於「神明」的作用，顏延之抓住了何承天「均被大德，不可謂之眾生，譬聖人雖同稟五常，不可謂之眾人」的話，何氏此語，本反駁顏氏由有情生命之「共相」來看「人道」之與「眾生」質性為一，卻成為顏氏分判聖凡的依語，即「茂人者神明也」之謂，而此語典出王弼，《三國志·魏書》引何劭〈王弼傳〉注：

⁷⁶ 參④=〈重釋何衡陽〉（顏），《弘明集》，卷4，頁171。

何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也，神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物也。⁷⁷

王弼論「神明茂」，為「聖人」殊異於常人的關鍵特質，即一種體沖和以通無的能力，為清明靈智的精神樣態，能使其應物而無累於物者。若說何氏言「神明」，在標出「人道」之所以突出而有別於「眾生」萬有之善端，其背後乃基於儒家「立人之道，曰仁與義」的普遍界義；則顏氏言「神明」，恰不同，而在分出「聖」「凡」之別，就這一點來看，顏延之反倒援用玄理說法。更進一步，以「合德」天地之資質言聖人稟賦：

若中和在德，則不得人皆中和，體合之論，固未可殊越。⁷⁸

此是針對何承天「爻在中和，宜應君德」說的援推，唯聖人乃有中和在德的稟賦，符合魏晉時期普遍的觀點，如劉邵《人物志·九徵》：「凡人之質量，中和最貴矣。中和之質，必平淡無味，故能調成五材，變化應節。⁷⁹」至於「不得人皆中和」，則是指著眾庶而言的：

……三才等列，不得取偏才之器，眾生為號，不可濫無生之人，故此去氓隸，彼甄聖智，兩籍俱舉，旨在於斯。若僞、札未能道一皇王，豈獲上附？伊、顏猶共賴氣化，宜乎下麗，二塗之判，易於躋指。⁸⁰

相對於神明暢茂之聖人，子產、季札未能「道一皇王」，與伊尹、顏回「共賴氣化」皆儘為「偏才」之器，聖庶的「偏」「兼」之別，正是受到玄學才性論的影響，《人物志·九徵》：

⁷⁷ [晉]陳壽撰，裴松之注：〈王母丘諸葛鄧鍾傳〉，《三國志》（臺北：宏業書局，1997年10月），卷28，頁794。

⁷⁸ 參⑥=〈重釋何衡陽〉（顏），《弘明集》，卷4，頁184。

⁷⁹ 陳喬楚註譯：《人物志今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1997年11月），頁14。

⁸⁰ 參④=〈重釋何衡陽〉（顏），《弘明集》，卷4，頁171。

一至，謂之偏材；偏才，小雅之質也。⁸¹

「偏才」即「偏至之才」，僅具有某種質性，而「一至」，指某一種專長。相對於「偏才」，則為「兼材」、「兼德」，兼德之人，即是聖人。⁸²就「人道」與「眾生」統類之範疇來看，顏氏承何氏「神明特達」說進一步以言「殊其特靈」，正是借用了玄學聖人論言「神明茂」的觀念。而「神明」之質，亦表現在聖、庶位階與精神層次上的差別性與殊異性，分殊而偏至者則以「含識」作解，此中頗有因「玄」以通「佛」的領會，而在人性論上作出聖人「神明」與眾庶含「識」不同之推論，六朝時代，類似說法，見同時期宗炳〈明佛論〉：

然群生之神，其極雖齊，而隨緣遷流，成麤妙之識，而與本不滅矣。⁸³

「眾生」之「識」係「神明」隨緣遷流而成，相較之下，玄學的「神明茂」，似乎就寓指不為情識染汙而得解脫智慧的境界而言的。至於「眾生」作為六道輪迴中處處受生、相續不斷的存在，其含識之隨緣遷流，除了固有的粗妙之別，在顏氏的論理中，亦不時籠罩著「才性論」的影子，如其謂眾生好生惡死，即使連聖人「聖靈雖茂」，亦不能「頓奪所滯」，則頗有傳統才性論言性成命定、不可移易的意調，以此通同於六道輪迴在位階上乃果報現實所定。就此而言，身為居士的顏延之也許是以佛教三世因果報應理論中的命定因素，來看待作為眾庶含識的才性特質的。

（二）「養生觀」的應用

就仁道治物與輪迴果報之說來看，二家在論述中亦不時可見玄理應用的痕跡。如治物觀方面，顏氏提及「神農所書，中散所述」，援引玄學淡泊滋味的養生說，來作為反對肉食的理據，用以質疑何承天「何必以割剝為稟和之性，爛淪為翼善之具」，頗有嵇康〈答難養生論〉反駁向秀何必以「從欲為得性」的意調。

⁸¹ 《人物志今註今譯》，頁 36-37。

⁸² 《人物志·九徵》：「兼材之人，以德為目；兼德之人，更為美號。是故兼德而至，謂之中庸；中庸也者，聖人之目也。」同前註，頁 36。

⁸³ 《弘明集》，卷 2，頁 73。

以是「儒」「佛」在治物方面的論諍，亦不妨視為乃建立在玄學養生論原先所存在二種立場之對揚基礎上：一者以從欲為得性之「自然」，一者則為修養與境界意義上的「自然」。正如〈黃門郎向子期難養生論〉：

夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，飢而求食，自然之理也。但當節之以禮耳。……且生之為樂，以恩愛相接。天理人倫，燕婉娛心，榮華悅志。服饗滋味，以宣五情。御納聲色，以達性氣。此天理自然，人之所宜，三王所不易也⁸⁴

向秀以滿足天然人的嗜欲作為其得性自然之理，並將聲色五情，榮華服饗視為「三王之所不易」的人倫必然，亦為「天理自然」，此一如何承天以養民之欲言聖人治物，訴諸於禮教規範的正當性一樣。何氏雖不言此為「天理自然」，卻以「性以道率」、「絕親譽之名」的描述來賦予其道化自然的理論基礎，並標榜為「堯孔之樂地」。其實這種自然觀皆有世俗取向，故屢為世教所消化，而歸於節之以禮。

至於顏氏之所以自覺其論乃不出「中散所述」，猜想可能是因嵇康養生論在薄滋味、無為制欲的修為原則方面，適與佛徒戒範修行講究不殺、不淫、不醉等訴求有關，故顏氏有意將之援引至慈護眾生的詮釋脈絡中，以作為對何氏人道治物說「方開所泰」、「以充侈志」乃至「慘物之談」的反對，與「市廛之外，非無御養」的理據。從積極的意義來看，玄學養生觀中境界意義的自然，其中無為制欲的修為，某種程度上亦可與釋家因持戒以陶練神明心性的立場相仿，只是玄學養生之保神，似乎更寓有氣性的色彩。

（三）陰陽、氣化自然觀的影響

承前，何、顏二氏，均受傳統氣化自然觀的影響，顏氏之言「神明」、「中和在德」，已有才性氣化的影子，而如何氏言及「聖人雖同稟五常，不可謂之眾人」，「伊顏猶共賴氣化」，「形斃神散」、魂氣「亦于何不之」等，亦明顯地受到氣化自然觀的思維所籠罩。值得注意的是顏氏進而以「陰陽」作為眾生的「得生之理」，強調眾生情識心術的類感作用，是因果報應的理據：

⁸⁴ 《嵇康集校注》，卷4，頁164-167。

凡氣數之內，無不感對，施報之道，必然之符。

報施首稱氣數者，以為物無妄然，各以類感。感類之中，人心為大，心術之動，隸歷所不能得。……勢猶影表，不慮自來。

請問得生之理，故是陰陽耶？吾不見其異，而足下謂未嘗暫同，若有異理，非復煦蒸耶？則陰陽之表，更有受生塗趣，三世詎宜堅立？⁸⁵

果報的對應之勢，是「不慮自來」而勢所必至的，這都是「氣數」範圍內的作用，並將報應輕重，結穴於心術業行深淺之造作，而言其中有度無妄，故有「物無妄然，各以類感」之說，此係為王弼《周易略例·明彖》「物無妄然，必由其理」的改易與應用。「心術」類感是一切因果輪迴之本，而其本質係基於眾生萬有所共稟的「陰陽」之化，此正是顏延之「則陰陽之表，更有受生塗趣，三世詎宜堅立」之反詰所透露出的思維。將眾生情識與輪迴受生之原理，歸結於氣化之陰陽，而將因果報應統括為應感的作用，這種以「玄」通「佛」的自然觀，自然是不契佛學義理的，故是否能收到「俱舉達義」的詮釋效力，也是十分有問題的。而當時思想界中佛教立場的論者，往往有以「自然」之語稱說「因果」報應之勢的存在⁸⁶，顏延之復以陰陽氣化之類感申說之，則又是其個人在詮釋上多一層的附會，這或許與達性論爭係環繞著「三才」與「神明特達」為核心主題來推闡，故在相關觀念的探討上難免被《易》理於詮釋上所貫有之系統性思維所籠罩故。

（四）「辨名析理」方法的應用

何、顏書辯往來，頗承魏晉以還清談論辯之餘習，劉宋文帝曾對其臣下推贊〈達性論〉「名理並足」的特色。這展現在二家論辯對同一典籍概念乃至傳統有不同向度的詮釋與析辨，從詮釋基點上的偏差之變，進而導致整個思想脈理或義理系統演繹上的對揚之異，此乃由辨名析理而可見三教交涉之原委也。

⁸⁵ 以上三段引文分別引自②=〈釋達性論〉(顏)，《弘明集》，頁165；④=〈重釋何衡陽〉(顏)，《弘明集》，卷4，頁174；⑥=〈重釋何衡陽〉(顏)，《弘明集》，卷4，頁187-188。

⁸⁶ 如慧遠〈明報應論〉謂：「是故心以善惡為形聲，報以罪福為影響，本以情感，而應自來，豈有幽司，由御失其道也。然則罪福之應，唯其所感，感之而然，故謂之自然。自然者，即我之影響耳。」《弘明集》，卷5，頁250。此以感應說業報，謂由善惡之業，遭致罪福之報，猶如形聲之於影響，感之而然，皆自取之，是為「自然」。

所稟之「理」不同，針對物「名」的推辨自亦有異，這是詞義偏差產生的原因，而詮釋偏差所造成詮釋效力的廣泛影響又適為異「理」的證明。如就「三才」關係的定義來看：「合德」義的立場，將使得三才中之「人道」，唯獨「神明茂」之聖人得以當之，因其可以符合與天、地等列的位格，而未臻至聖的賢者，即或是一間未達，亦只為「眾生」；相對之下，「同體」義的立場，則認為「人道」所指涉者，為普遍意義之圓顛方趾的人類，而人類「神明特達」，為萬物之靈，故不與飛鳥昆蟲同為「眾生」，因其能充分運用特達之神明智慧以與天地相須相成故。自此，詮釋起點上細微的偏差從而影響及於名物統類上的名實之辨。在論證中最顯著者，即「人道」「眾生」概念的統類之辨。通言之，二家皆藉由標舉「三才」以區隔「眾生」；在何氏方面，三才中之「人道」與「眾生」不同；顏氏方面，則為三才中之「聖人」與「眾生」不同。何氏之「眾生」為非人類之「飛沈蠃蠕」；顏氏之「眾生」則為非聖以下之眾庶，此類皆屬方法上的「推類辨物」，背後所根緣者即乃各自所持的「自然之理」⁸⁷。而論辯過程中，於概念或意義的釐訂上，所採取的又是名理學固有之以名覈實，緣實定名的方式，如〈重答顏光祿〉：

又云，已均被同眾，復何諱眾同？故當殊其特靈，不應異其得生。夫特靈之神，既異於眾，得生之理，何嘗暫同？生本於理，而理異焉，同眾之生，名將安附？若執此生名，必使從眾，則混成之物，亦將在例耶？⁸⁸

如何承天將「特靈之神」作為「人道」普遍的「得生之理」，若以此為「實」，則與「眾生」得生之「理」異，依此標準以推辨顏氏的「眾生」概念，在顏氏看來，眾庶與飛鳥昆蟲乃至蠕動之物既為同「名」，則是否亦有「神明特達」之「實」？此無疑混淆了分際。相較之下，顏氏對相關概念的名實認定卻又不同：

若謂圓首方足，必同恥慙之實，容貌匪殊，皆可參體二儀，蹻跣之徒，亦當在三才之數耶？若誠不得，則不可見橫目之同，便與大人同列。悠悠之

⁸⁷ 如嵇康即曾言：「夫類推辨物，當先求自然之理。」（〈聲無哀樂論〉）可證嵇氏對其著論已有辨名析理之方法上的自覺。相關之研究參戴璉璋：〈嵇康思想中的名理與玄理〉，於「關於名理的思辨」一節中「推理的方法」所敘，收入於《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年3月），頁129-134。

⁸⁸ 同前註，頁187。

倫，品量難齊。……釋曰：名器有限，良由資體不備，雖欲假之，疑陽謂何？含靈為人，毛群所不能同，稟氣成生，潔士有不得異，象放其靈，非象其生，一之而已。⁸⁹

顏氏不由「圓首方足」抑或側隱之端來見「人道」普遍性之界義，而毋寧獨標聖人參體二儀的崇高位格，以此作為《易》卦三畫中「人道」的象徵之「實」，而成為其詮釋與定義的標準，連帶影響到「眾生」概念的定義，使得自潔士以下，乃至「躋跖之徒」，皆因稟氣成生而無與人「三才」之列，從而被推辨入眾生的統類。又如：

吾前謂同於所萬，豈得生之可異。足下答云：「非謂不然。」又曰：「奚取不異之生，必宜為眾？」是則去吾為眾，而取吾不異，豈有不異而非眾哉？所以復云：「故當殊其特靈，不應異其得生耳」。今答又謂：「得生之理，何嘗暫同？生本於理，而理異焉。」請問得生之理，故是陰陽耶？吾不見其異，而足下謂未嘗暫同，若有異理，非復煦蒸耶？則陰陽之表，更有受生塗趣，三世詎宜堅立？使混成之生與物同氣，豈混成之謂？若徒假生名，莫見生實，則非向言之匹，言生非生，即是有物不物。⁹⁰

此亦是「人道」「眾生」兩大統類的名實異同之論辯，顏氏由眾生皆生於陰陽而「不異」來論何氏「非眾」之誤，質疑何氏先前既承認人皆均被大德而「不異」，何以又對此不異之人類，質疑其為眾的理據？這不是自相矛盾？是以既為「眾」則應無「不異」，這當中的「理」應該是一致的，不應復有「得生之理，未嘗暫同」的質疑才是。若有不一，則請問得生之理，是否於「陰陽」之外，復有異理？若非陰陽作為眾生的得生之理，則三世因果豈能成立？所以才對何氏有「徒假生名，莫見生實」的評價，認為其應回到覈「實」的立場以作為得「理」的根本。從這一段話我們大概知道，理論系統中各相關概念需相互配合、協調，而彼此範疇之「名／實」之間的對應，則在協調中相互規範與限制，一但有不同的「名／實」詮定，意味著有不同的判斷與推理出現，乃至理論系統型態的轉變，若以此

⁸⁹ 參⑥=〈重釋何衡陽〉(顏)，《弘明集》，卷4，頁185-186。

⁹⁰ 同前註，頁187-188。

詰彼，自然容易構成雙方對彼此在「名實」關係對應上不一的指責。職是之故，論辯過程中，對於概念之名實，與概念之間的剖析論證與理論體系的推判，都是辨名析理。達性論諍三番往覆，即為此一名理析辨方式的典型運用。

詮名定實是為了推理、辨理，反過來說，名實之論，正是「理」作為先趨意識的引導作用，名實之辨不過是作為證理得理的方法罷了，以故概念從偏差、歧出之變的觀察，終將引出價值體系對揚之異的發現。正如顏延之以「陰陽」為「眾生」得生之理，終究是為導入其個人以氣感言因果報應、六道輪迴等佛家修行的詮釋體系；何承天否定人類作為眾生的範疇，則又是藉以否定果報輪迴的理論基礎進而肯定形斃神滅的現世意識，就宗致的關懷面來說，雖不完全與玄學有關，卻於無形間受了當世玄學論題與玄理思辨方式的作用和影響。

六、結論

以上，已將何、顏之「達性」論諍之主要脈絡作出疏理。經過上面初步的探討，可知南朝儒佛交涉乃至三教論諍，確可從清談史上的辨名析理作出觀照，若以儒、佛視為對談之二方，其彼此交涉的機制即表現在對同一傳統概念所開展出不同詮釋向度的發展上。正如面的視域不同，乃因線與點的座標、聯結方位本自不同故。要特別強調說明的是：達性論諍，本無經典詮釋的意圖，其終究本質仍為「儒」、「佛」宗致教化的理解之爭，唯何、顏二者雖無經典詮釋意圖，卻於無意間，藉由語彙概念的詮釋運用，建構了合乎其宗致教化價值的詮釋面向與體系。

一個語詞，其概念的運用，在源遠流長的傳統脈絡下，往往呈現出眾所周知的普遍指涉意義，而有其表意之系統約定性與文化象徵。然而隨著文化的逐漸拓展與融合，各語詞在約定俗成的使用習慣中，則可能相應地產生變異：包括意義的延申、多重指涉的創造或轉向，從而使得其相關脈絡之觀念，在整個詮釋系統中需相對地作出應對與調適。何、顏「達性」論諍即基於「三才」的傳統基本義，在運用時無形中各自規範了不同系統內之約定性，以致牽涉出一連串如「神明」義、「人道」與「眾生」義在概念詮釋上的歧出現象。若就其概念的後設基礎來檢視，何承天本由「立人之道，曰仁與義」作為「人道」與「眾生」不同的普遍性界義，其「三才同體」，乃言「相須相成」，同時在儒理基礎上，復隱涵道教「三才相盜」的思想；顏延之卻言「三才合德」，唯「神明茂」的聖哲者方能臻

於「人道」之位格，並就佛理「有情生命」觀點，言「眾生」係「含識」之名。顯然二家對《易》理之詮釋，皆於經典原義的基礎上各依緣其宗致思維而有所引申附益，自此以下，從而牽涉出二者於聖人、神明、養生、形神、果報等相關義理脈絡的不同。從這些跡象來看，何、顏各自都有其宗致信念底下對名實辨證與概念關係之分析、判斷與推理的自覺，從而影響及於其詮釋策略的運用，此即本題所謂辨名析理對儒佛交涉影響之所在。

就詮釋策略來看，二家論難往返，顏延之採緣「儒、玄」通「佛」之方式，以「俱舉達義」，何承天則以「儒」非「佛」，「挾姬議釋」、「執呂以毀律」。最明顯者乃反映在治生理物與相關之形神生滅、果報有無之議題上。何承天認為古禮無論於祭祀、畋獵，皆為聖人之制，殺生既為合理，關乎報應之「性與天道」亦於聖人無聞，故無殺生致報之事。至於何承天屢引儒典，正好給了顏延之「引釋符姬」、援「儒」合「釋」的援推題材，如其引「三后在天」與祭禮之諸典說即是。就祭禮而言，從祭品（涉及殺生）、祭祀對象（涉及靈魂之性質），乃至於到儀式的性質與作用（涉及祭祀目的之是否得到庇祐或福應），皆提供了他引「儒」合「釋」的機會，以故作出「昔人以鬼神為教，乃於典經，布在方策」、「想聖聖言者，必姬孔之誥，今之所談，皆其信順之事」、「信順殃慶，咸列姬孔之籍」的推定，至終肯定殺生致報，從而導向「儒佛一致」的結局。

若從思想史發展的角度來看，何、顏「達性」論諍的出現，因緣際會受到當時玄理之主題內容某種程度的影響是無可避免的，就如「達性」一詞，本身即與當時所慣用「神明」、「才性」觀念相涉，從而在論證上推源至《易》理「三才」觀念的探討；至於何、顏仁道治物觀，某部分適以玄學不同立場之養生觀作為價值論述之援引；形神問題方面，則又有顏氏「物無妄然，各以類感」的改造，復在陰陽氣化的格局下，言心術應感之因果報應，此無疑又擴充了傳統玄道自然觀言陰陽、氣化的理論向度。

至於若就論諍現象的學術文化史發展角度以觀，何、顏之筆戰論難往返，亦為清談論理風氣之延續。筆者認為，除了余英時先生從士人之群已關係說「群體自覺」、「個體自覺」外，⁹¹ 六朝三教之交涉論難尚反映了一種士人教化歸屬的

⁹¹ 參氏文〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版社，1993年5月），頁205-327。

「宗致自覺」，無論是「儒」「佛」皆可有所稟自的理想教化觀，這影響及於晉宋之際學術思潮的發展，誠如任繼愈說：

玄學的主流是儒道結合的產物，東晉以後玄佛合流。玄學是佛教中國化的中間環節，而後才出現佛學與儒學在理論上的融合。⁹²

這說出東晉以後，「儒／佛」融合為學術史發展的重點，較顯著者，乃護法之士在固有「玄／佛」交涉的基礎上引證傳統儒典之義，因「儒」通「佛」，進而導向「儒佛一致」論；而名教之士，則固亦易在既有玄風影響下的「儒／道」交涉格局中來思考，於是二方皆可同時視為傳統玄學思潮與影響下的產物。這樣看來，若以清談與玄學作為觸探當世三教（三家教化）交涉問題的視域，藉以觀察玄學之思維、議題於其間所產生的作用與影響，從而拓展相關之研究，其學術價值或仍有值得期待之處。^{*}

⁹² 引自氏編《中國哲學發展史》（北京：人民出版社，1988年4月），頁840。

^{*} 本文為96年度國科會專題研究計劃（NSC 96-2411-H-224-001）之主要研究成果，承蒙兩位匿名審查人惠予修訂意見，謹此致謝。

引用文獻

- 毛公傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，國立編譯館編：《十三經注疏分段標點》，第5冊，臺北：新文豐出版社，2001年。
- 王明：《太平經合校》，北京：中華書局，1997年。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易正義》，國立編譯館編：《十三經注疏分段標點》，第1冊，臺北：新文豐出版社，2001年。
- 王曉毅：〈論魏晉名理學〉，《文史哲》第6期，1996年11月，頁60-65。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1991年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 任繼愈：《中國哲學發展史》，北京：人民出版社，1988年。
- 余英時：《中國知識階層史論》，臺北：聯經出版社，1993年。
- 沈約：《宋書》，北京：中華書局，2003年。
- 李延壽：《南史》，北京：中華書局，2003年。
- 張繼禹、李遠國合著：〈《陰符經》三才相盜思想的啟諦——論道教天人合一的環境觀〉，《中國道教》第4期，1997年12月，頁27-31。
- 陳壽撰，裴松之注：《三國志》，臺北：宏業書局，1997年。
- 劉邵，陳喬楚註譯：《人物志今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- 樓宇烈：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《禮記注疏》，國立編譯館編：《十三經注疏分段標點》，第10冊，臺北：新文豐出版社，2001年。
- _____：《儀禮正義》，國立編譯館編：《十三經注疏分段標點》，第9冊，臺北：新文豐出版社，2001年。
- 戴明揚校注：《嵇康集校注》，臺北：河洛圖書出版社，1978年。
- 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年。
- 蕭登福：《黃帝陰符經今註今譯》，臺北：文津出版社，1996年。
- 嚴可均輯：《全上古三代秦漢六朝文》，石家莊：河北教育出版社，1997年。
- 釋僧佑，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年。
- _____：《弘明集》，臺北：新文豐出版社，2001年。
- 釋慧皎著，湯用彤校注本：《高僧傳》，北京：中華書局，1997年。

Interpretation of Variations and the Communication between “Confucianism” and “Buddhism”: Focusing on “Da Xing Luen” in Southern Dynasty

Chi, Chih-chang*

[Abstract]

The “Da Xing Luen” written by Cheng-tian Ho is a typical work which “criticizes Buddhism with the perspective of Confucianism.” The so-called “Da” stands for “reaching” and “penetrating,” which is like the penetrating the nature of life in the chapter “Da shen” of *Zhuangzi*. The “Da Xing Luen” written by Ho demonstrates the spirit of humanism of Confucianism and emphasizes the characteristic that mankind rule the world by cooperating with heaven and earth. On the other hand, “Da Xing Luen” stands against the Buddhist thoughts of transmigration and karma. Therefore, the issue of this book was opposed by famous scholars and protectors of Buddhism at that time. Among these famous scholars of Buddhism, the “interpretation of Da Xing Luen” written by Yen-chih Yen interprets the ideas of Buddhism with the perspectives of “Confucianism” and “Xuanxue (Neotaoism)” and he had debated with Cheng-tian Ho for several times.

The trend of practice of pure conversations in the Southern Dynasty still was lasting remaining influence in Wei Jin Dynasties. Although the discussion on “Da Xing” between Ho and Yen was not discuss on the lecture, it still was viewed as “The

* Assistant Professor, Department of Chinese literature, National Sun Yat-sen University.

principle of naming” by people at that time. Therefore, the study tried to investigate the meaning and characteristics of this principle through the interpretation aspects of these two writings and the applications of Xuanxue issues among them. The study especially focused on the following three major aspects in the writings of these two people to observe the phenomenon of the argument between “Confucianism” and “Buddhism” in the communication among three religions at that time and how the differences in religious values were told through the interpretations of classics: 1) Divinity is wise especially: the differences in understanding the scope of “the realm of people” and “all living creatures;” 2) Ruling the world with humaneness: the interpretation of cultivating “the realm of people” or protecting “all living creatures;” 3) Debates on the Mortality Immortality of Soul: the opposite meanings of “The mortality of the soul” and “The immortality of the soul” In the end, the study demonstrated the overall opposite trends, which is to demonstrate the differences in traditional concept of “criticizing Buddhism with the perspectives of Confucianism” or “penetrating Buddhism with the perspectives of Confucianism” (i.e. the consistence of “Confucianism” and “Buddhism”) .

Keywords: Southern Dynasty, New account of tales of the world, The principle of naming, Cheng-tian Ho, Yen-chih Yen, Divinity