

# 晉、宋時期《易》學思維在儒、 佛交涉中應用的考察\*

紀志昌\*\*

〔摘要〕

魏晉以降，《易》學思想儼然已成為相當重要的言家口實，於當世的經典詮釋與清談論議中普受關注。本文由此出發，擬就佛教東漸時如何於此文化氛圍下進而與世教交涉，從形上學、感應說、時位觀念、方法論等面向觀察士、僧援《易》以通佛的情況。吾人預設此中有「宗教性隱喻」的作用，即論家於策略反省與理性思辨之同時，間或因宗教情境的淪浹而觸發「概念域」之間情境想像與詮釋導引的類比。且此種隱喻作用非以解經為主要目的，大多是因應論辯過程的需要而生，既是論辯，就涉及雙方於傳達、讀解訊息上角色隨時互易而交涉的可能，故論者本身既是訊息發送的「作者」，亦是解讀訊息的「讀者」，而隱喻作為理解活動的本質，即在此詮釋活動的互涉之間展開。

職是，解剖論辯活動，即可發現個中有學理脈絡在引述、理解、再生應用上彼此交錯的複雜性，遠已非修辭學上「喻體」、「喻依」之間單向而平面的簡單關係可比，故本文援引當代隱喻學的目的，乃是借用、延伸其「域」(domain)的概念，由「域」所交織、蘊涵概念義理上的「空間」型態：話語情境、知識系統乃至學術教理傳統之傳承，在思維理解活動上的交相映現，更立體地看待《易》學應用於儒、佛交涉之間的問題。

本文嘗試就五個交涉面向來觀察：一、形上思維與「神不滅」論，二、「同體」說與「護生」觀，三、辨「位」思維與僧伽儀制，四、明「時」觀念與果報思想，五、「得意」、「理一」說與頓悟成佛。

---

\*本文為科技部專題研究計劃：「後清談」綜考——清談於南朝發展的歷史建構與文化影響研究(100-2410-H-110-039-MY2)之部分研究成果，初稿曾於東華大學中文系所主辦之「經典詮釋的多重性——第四屆人文化成國際學術研討會」中宣讀，承蒙吳冠宏教授、顏崑陽教授提供寶貴建議，修訂稿復蒙本刊二位匿名審查人多方賜正，謹此致謝。

\*\*國立中山大學中國文學系副教授，特聘年輕學者

關鍵詞：宗教性隱喻、譬喻映現、易學、儒佛交涉、清談

## 一、前言

六朝是個清談論辯之風盛行的時代，不但名士談玄，僧人亦常出入談座，流風所及，故於義解、講經復不能脫離論辯之習，加以「三玄」每成爲當時重要的言家「口實」，以故僧人論道治學往往亦「不廢俗書」而能內、外兼治。以慧遠爲例，《高僧傳》曾載其「尤善莊、老」，亦曾提及其與殷仲堪清談論《易》：

殷仲堪至荊州，過山展敬，與遠共臨北澗論《易》體，移景不勸。<sup>1</sup>

此事同見於《世說·文學》第 61 條：

殷荊州曾問遠公：「易以何爲體？」答曰：「易以感爲體。」殷曰：「銅山西崩，靈鐘東應，便是易耶？」遠公笑而不答。<sup>2</sup>

在所有的的外典中，慧遠對《易》學之鑽研想必有相當的心得，尤其提出「感應」爲《易》理之本的見地，視爲其運作的基本原理，不禁讓吾人思考慧遠爲何特從「感」來強調《易》體之理？此處之「感」爲何「感」？是否與其固有宗教關懷意向（如：佛教強調三世因果由來之「業感」緣起論）的觸發有關？畢竟他對於問學之道，已有明確「苟會之有宗，則百家同致」<sup>3</sup>的自覺。基於三教之學殊塗同歸的理念，玄理歸宗佛法，儒、釋相互證會，應是極爲自然之事，故慧遠對《易》理的關注恐怕不是只有清談的興味而已，或許更是其習於以外典「連類」內學之論學模式的反映，<sup>4</sup>當然，我們由此亦可見《易》學語境在當時士、僧觀念中無所

<sup>1</sup> [梁]釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》（北京：中華書局，1997年），卷6〈晉廬山釋慧遠〉，頁215。

<sup>2</sup> [劉宋]劉義慶等著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋注》（臺北：華正書局，1989年），頁240-241。

<sup>3</sup> 此參慧遠〈與隱士劉遺民等書〉，[唐]釋道宣：《廣弘明集》，卷18，收入《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第52冊，頁304a。以下凡《大正新脩大藏經》皆略稱《大正藏》。

<sup>4</sup> 《高僧傳》〈晉廬山釋慧遠〉：「嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引《莊子》爲連類，於是惑者曉然，是後安公特聽慧遠不廢俗書。」同前註，頁212。

不在的影響，這裡再舉一個也是清談的故事為例，《高僧傳》：

時沙門道恆，頗有才力，常執心無義，大行荆土。汰曰：「此是邪說，應須破之。」……慧遠就席，設難數番，關責鋒起。恆自覺義途差異，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。<sup>5</sup>

這是慧遠與心無義學者道恆辯難的記錄，道恆在被慧遠摧折而無言以對的當下，復被遠公以言語譏諷。「不疾而速」，正出自《易·繫辭》：「唯神也，故不疾而速，不行而至。」這個典故在此處脈絡運用的巧妙之處，乃緣於東晉時期六家七宗的「心無」義以「內停其心，令不想外色」<sup>6</sup>作為其對「般若」義理解的學說特質，唯此說仍被評為「得在於神靜，失在於物虛」而有失性空之旨，<sup>7</sup>故「心無義」究其實不過是另一類道家「無心」說的玄言而已；「不疾而速」者，似乎正是此宗因心體靜寂虛豁而能神乎其用的指稱，在道恆負理辭窮之後，慧遠的意思正是：「你的心無不是神乎其用嗎，還在猶豫什麼？」以「不疾而速」作為嘲諷，說出慧遠正是以此作為其學說特徵之理解的，如果說心無義已經是一種玄言無心說的比附理解，慧遠「不疾而速」的指涉則是對此比附理解的再理解。就《易》、佛關係而論，「心無義」本身不一定與「不疾而速」有關，但理解「心無義」的人，要怎麼去理解，或去創造他的理解，卻是另一個問題，這是隱喻作為理解活動本質的一種創造性——心無義的學者引玄學「無心」說理解般若學是如此，慧遠引「不疾而速」再理解「心無義」亦同。

以慧遠在談座上論《易》作為本文討論的開頭，主要在說出《易》學思維與相關典故已成為當時士、僧於談理或文章論辯中信手拈來之「口實」的事實，其影跡俯拾可見，或許諸多概念經由清談風氣影響之催化，遂於有意無意之間成為書寫、表達、議論上慣用之套語。唯此間若涉及三教之間的論辯，則顯然並非僅

<sup>5</sup> 《高僧傳》，卷5〈晉京師瓦官寺竺法汰〉，頁192-193。

<sup>6</sup> 〔陳〕慧遠《肇論疏》引溫法師〈心無論〉：「夫有，有形者也；無，無像者也。有像，不可言無；無形，不可言有。而經稱（稱）色無者，但內正其心，不空外色，但內停其心，不想外色，則色想廢矣！」此參《卍續藏經》（台北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年），第150冊，頁429。

<sup>7</sup> 參《肇論·不真空論》，收入《大正藏》，第45冊，頁152a。

只於偶然而慣習的無心之言，勢必有其於文化思潮彼此衝撞下加意於策略反省上的援引，即或無刻意的策略反省，或亦可能因契會於某種宗教情境的淪浹而自然生發出概念之間直觀的聯類作用，皆可視為是一種「宗教性隱喻」的體現。職是，論者對《易》學思維的援引，應該不能視之為僅是一種表層典故融裁的語言修辭上的技巧而已，若借用 George Lakoff 的理論，把隱喻定義為人類思維的過程，乃理解抽象概念及抽象理由的重要機制，認為隱喻的運作在於譬喻映現 (metaphorical mapping)，即主體在認知和推理作用下，透過「始源域」(source domain，即舊經驗) 投射到「目標域」(target domain，即新經驗) 的「跨概念域的對應」(conceptual correspondence)。質言之，隱喻即是將一「概念域」的結構或邏輯對應至另一「概念域」去作出思考或推理的方式。<sup>8</sup>以慧遠與道恆之辯來看，筆者其實並不以為「不疾而速」與「心無」義之間可以單純修辭學上「喻體」、「喻依」的關係視之，它其實是讀者接受、理解信息的一種方式，此中涉及了「域」(domain) 所蘊涵的相關概念、話語情境或知識系統乃至宗教價值在理解上的交相映現問題，故用「域」來比擬，頗能說出義理間架或相關體系之間所構設出的抽象之「場域」概念。當然，有比 Lakoff 更進一步的想法是，本文認為「域」的對應關係及其詮釋效力在儒、佛交涉的情況下不應只是單向的，而有可能是雙迴向的，甚至多元(重)小域的共同映現於一大域，<sup>9</sup>以故我們需要從其中可能所隱涵之思想文化語境等深層之後設意義結構來看待諸多論辯中對《易》學思維援引的問題，尤其這些論辯若涉及宗教價值向度之思考時，其中之援引動機與詮釋效力或許更有留心觀察的必要。在這樣的方法原則下，我們擬就晉、宋時期儒、佛交涉的五個面向來探討：

<sup>8</sup> 參氏著，"The Contemporary Theory of Metaphor," in *Metaphor and Thought* (2nd ed.) ed. Andrew Ortony (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1993), pp.202-251.

<sup>9</sup> 這有點類似 Lakoff 所說的複合隱喻 (mixed metaphor)，也就是二個不同面向的隱喻合同指涉某一蘊涵的整體相合 (coherence) 模式，甚至這種整體相合性能基於共有的隱喻蘊涵再加以作意義繫聯而成跨譬喻的複雜型模式。相關理論可參雷可夫·詹森著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》(臺北：聯經出版社，2008年)，第十六章〈譬喻的整體相合性〉，頁 162-167。但由於該書乃基於語用學訴諸於語句結構中經驗概念化的考察，相較之下，本文所處理對象偏屬較為抽象的思想觀念等層次，許多哲學概念容或有歷史演變乃至文化系統的縱深，有時不一定合於語用學具體而格套式的分析，且一個哲學概念本身或許自己也是某一前概念譬喻映現的結果，或有更根源的「始源域」，這即涉及了「第二序」思維的概念，這些方面也許是語用學的層次所無法照顧到的。以故本文只是借用 Lakoff 對隱喻詮釋所提出「域」的概念，無意全面照應其理論體系。

一、形上思維與「神不滅」論，二、「同體」說與「護生」觀，三、辨「位」思維與僧伽儀制，四、明「時」觀念與果報思想，五、「得意」、「理一」說與頓悟成佛。這五個面向大抵說來可以視為《易》學思維與佛學思想二大之「域」的彼此交涉對應關係。

## 二、形上思維與「神不滅」論

《易》學感通天人的形上思維，往往成為六朝人用來理解「神不滅」的資借，慧遠〈神不滅論〉：

夫神者何耶？精極而為靈者也，精極則非卦象之所圖，故聖人以妙物而為言，雖有上智猶不能定其體狀，窮其幽致而談者。……神也者圓應無主，妙盡無名，感物而動，假數而行。<sup>10</sup>

就「始源域」自身的文化脈絡而論，作為《易》之原始作用即占筮卜問的對象，「神明」乃是藉卦象而顯兆的（假數而動），唯又不受其所範圍而有圓應多方、感物而動之妙化，慧遠正是於此作出其對「目的域」概念之指涉。也就是說，此乃以「意」在「象」外作為「神明」超越性格理解的隱喻，就此以適時地標舉出「神」妙於「形」的特殊地位。這當中以《易》作為「始源域」，其意圖不免有欲因個中所蘊涵的某種原始宗教氛圍，以強化對佛教相關概念在領會聯想上的密合度，唯如此善權方便的引介在定義與論述上是否夠清楚或能得其純粹乃是個問題。慧遠之後，宗炳對「神不滅」的概念有了進一步的補充，〈明佛論〉：

今稱「一陰一陽之謂道」、「陰陽不測之謂神」者，蓋謂至無為道，陰陽兩渾，故曰一陰一陽也。自道而降，便入精神，常有於陰陽之表，非二儀所究，故曰「陰陽不測」耳。君平之說「一生二」，謂神明是也。若此二

<sup>10</sup> [梁]釋僧祐：《弘明集》（臺北：新文豐出版公司，2001年影印金陵刻經處刊本），卷5〈沙門不敬王者論·形盡神不滅〉，頁233-234。

句皆以明無，則以何明精神乎？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。<sup>11</sup>

「陰陽不測之謂神」，乃《易·繫辭》之言，宗炳以此論證「神明」根源自「道」  
 而又非陰陽所能測、非二儀所究的超越性，此即參雜了若干傳統的本體論思維。  
 爲了進一步作出說明，他又附會以《老》學中「一生二」的說法謂：「一生二，  
 謂神明是也」。意謂「神明」既是「道」所生之「一」，唯此「一」非僅只於陰  
 陽兩渾，復有體化合變、隨緣生化流轉之可能，此即由一而「生」二，無形中又  
 賦予「神」概念以能衍化的宇宙論意義。故復以「若此二句皆以明無，則以何明  
 精神乎？」之反詰來強化。如此《易》、《老》合釋下將使「神明」之概念指涉  
 向「亦有亦無」特質之界義，此也可視爲一複合隱喻，即兩種較小的始源域在合  
 域的前提下復映現於一大域的展現。宗炳此番「目的域」所呈示者，毋寧是對慧  
 遠言「神」之「妙盡無名，感物而動，假數而行」乃「體無用有」說的補充。相  
 關方面，學界中如戴璉璋與勞悅強先生都闡之已明，<sup>12</sup>個人則認爲這種玄思是清談  
 文化語境影響下不可避免的結果。<sup>13</sup>

<sup>11</sup> 同前註，卷2，頁73。

<sup>12</sup> 戴先生謂：「在這裡，慧遠對於神的論述大致有兩個重點，一在說明神有『體無而用有』  
 的特性，一是在申論神有『冥移』的功能。他用『精極而為靈』來詮釋神，就是從體、  
 用兩方面著眼的。……這是從它在本質方面凸顯『無』的特性，用以標示它與具體存在  
 的『形』是不同。當然這『無』不是空無所有之意，因為它有『靈』，能『圓應』，『妙  
 物』，能『假物而動，假數而行』，這是從它的作用方面彰著『有』的特性。」參〈玄學  
 與形神思想〉，收入氏著：《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），頁226-227。勞悅強認爲「法性」和「神」的關係與王弼「有／無」的二  
 元論極為相似，即「法性」與「無」都是超越的，乃做為存在的根本與萬物各種表現的  
 內在，一如萬物命運有限，「無」做為根源則是無盡的；同樣的，「神」雖然會在不同形  
 體間轉換，「法性」卻是不變的。在慧遠看來，人是有情的存在並有潛在地神智（intelligent  
 shen），當人實現了智識，神將會返回神境（the Ream of Shen），故神與萬物的關係亦可  
 以理解為「體／用」，此為王弼形上學的創發。酌參 *The destiny of the 'Shen' (soul) and  
 the genesis of early medieval Confucian metaphysics* (221-587 A.D.) (Ph.D. diss., University  
 of Michigan, 1991), pp.163-167.

<sup>13</sup> 詳參拙著〈六朝形神生滅論爭中的玄思綜論〉，《臺大中文學報》第45期（2014年6月），  
 頁50-53。

在「一生二」概念的提示下，復謂「然群生之神，其極雖齊，而隨緣遷流，成羸妙之識」，即此形而上的「神」可隨緣遷流而體化合變，分衍成眾生精、粗不等之「識」。另一方面，在理想上眾生需要在多生輪迴中修行、體證此至無之道以冥神絕境，成就常住之「法身」，此為「神」的究極意義。在這樣的詮釋格局下，「神」之「一」既以「無」為本，但它又成為眾生之「識」的本源，而眾生之「識」在隨緣遷流中復與此一本之「神」同為不滅。如此《易》《老》合釋的結果，無寧使得整個理論在「始源域」的作用下，其本體宇宙論的傾向反而不利於歸返純粹佛義的詮釋，<sup>14</sup>更遑論從其整體思想背景來觀察，難免亦夾雜了若干氣化感應說的成分。<sup>15</sup>足見「目的域」的範限與遠近，其實亦受制於「始源域」之映現在整體脈絡中所形成的矩度，複合範圍的延伸也表示將增添讀者在連類疏理時重組彼此照應關係的複雜度與困難度，但若從表達意義的程序來說，撰論者其實是先有意會於心的，複合隱喻的應用實仍有其學理系統建構的意圖。

要補充說明的是，記錄中宗炳曾經和張敷論《易》，這可以作為其曾措心《易》理的背景說明。<sup>16</sup>此外，與宗炳大約同時期的佛教居士鄭道子，在他所撰寫的〈神

<sup>14</sup> 類此傾向即或慧遠亦不可免，如其論「神」所體證之「法性」觀念亦是如此。就此，屈結成則認為「法性」在慧遠的理論中被理解為最終極的真實，亦即具有恆存的本體意義，此僅屬於佛教四種邏輯中的「亦有亦非有」的第三種認識，而與最高真理乃脫離言語亦離一切相對性、分析性概念的對待（非有非非有）是不契的說參《慧遠》（臺北：東大圖書公司，1987年），第七章〈「神不滅」與「法性」——慧遠的形上學〉，頁84-86；又謝如柏認為宗炳論「神」、「神明」、「心」等皆有「實體」義，並似乎受到「真常」一系佛學思維的影響，參氏著：《從神不滅到佛性論——六朝佛教主體思想研究》（臺北：國立臺灣大學中文所博士論文，2006年），第四章〈慧遠、宗炳的主體思想——神不滅理論的形成〉，頁137-149。

<sup>15</sup> 〈明佛論〉中諸如有「肅焉感神」、「感而後應」、「實理之感」、「感寂以昭明靈之應」、「心之所感」等之描述，以此作為「窮神」、「神功」、「聖之窮機，神之研微」之原理，此似於慧遠言「《易》以感為體」之命題與其言神明「感物而動，假數而行」的思維有所呼應，但顯然更從「氣感」的一面強化其「心作」之論證，關於這一點可證之以〈難白黑論〉：「心之所感，崩城隕霜，白虹貫日，太白入昴，氣禁之醫，心作水火，冷煖輒應，況今以至明之智，至精之志，專誠妙徹，感以受身，……。」《弘明集》，卷3，頁123。這些所引用的典事，都有很大的氣感的成分，此可視為其「神」之理解在「一生二」始源域語脈中的進一步發展。

<sup>16</sup> 事參〔梁〕沈約：《宋書》（北京：中華書局，2003年），卷46，列傳第6〈張敷〉：「敷字景胤，……性整貴，風韻端雅，好玄言，善屬文。初，父邵使與南陽宗少文談《繫》、



不滅論〉中同樣也有援《易》而論的跡象，〈神不滅論〉：

神明之本，絕而莫言，故感之所體，自形已還……因斯而談，太極為兩儀之母，兩儀為萬物之本。彼太極者，渾元之氣而已，猶能總此化根，不變其一，矧神明靈極，有無兼盡者耶？其為不滅，可以悟乎？<sup>17</sup>

與宗炳不同的是其對《易》學概念若「太極」、「兩儀」的隱喻應用方式，此種對神明「目標域」的映現乃基於在「類比」的聯結中復作出「對比」。目的乃為呼應其「理精於形，神妙於理」之論：即「神」既在「形」之上，亦更在「理」之上，復獨在「太極」之先。似乎比宗炳言「神明」非「二儀」所究又更進了一步。若就其視「太極」為「渾元之氣」來看，「神明」在此之上，其地位似更非「一」所能盡了，如此神明是否即近似「道」？或其與「道」的關係如何？在此不得而知，但至少同樣亦非「言」、「象」所能體（絕而莫言），故有「神理獨絕，器所不鄰」之謂，即以強調其超越性的一面說明了神「不滅」的本質。值得注意的是，鄭道子特別喜歡從「道／器」、「本／末」、「體／用」的模式來論證「神／形」關係，<sup>18</sup>無形中使得其理論中「本體論」的色彩更為濃厚。唯「神」、「形」既是二元，復能因業力而相感相合，這就說明二者於「本／末」、「體／用」的對揚中又有統合關係，藉此進一步可以解釋三世輪迴的原理。

### 三、「同體」說與「護生」觀

「神」既因業感而相續不滅，即說出三世輪迴的可能，而佛教「護生」觀念復與輪迴報應息息相關。質言之，護生觀是以緣起論為設基，就慧遠的相關論述

---

《象》，往復數番，少文每欲屈，握麈尾歎曰：『吾道東矣。』於是名價日重。」頁 1395-1936。雖然張敷的玄言更勝宗炳，但從宗自謂「吾道東矣」來看，可以知道他也是談《易》的一時能手。

<sup>17</sup> 《弘明集》，卷 5，頁 207-210。

<sup>18</sup> 類似概念諸如：「神明之本，絕而莫言，故感之所體，自形已還」、「神體靈照、妙統眾形……豈非各有其本，相因為用者耶」、「一形之用，猶以本末為興廢，況神為生本，其源至妙」、「神理獨絕，器所不鄰」、「火本自在，因薪為用」等皆是。參〈神不滅論〉，同前註，卷 3，頁 207-210。

可知，「戒殺」或「護生」即是能體眾生因滯生、戀生而有的好生之執，此乃因有情眾生在彼我有封的情形下尚未空除人、我之對，故若害其好生之情，將共生仇隙，致使彼此相互敵怨而害心交復不止。故殺生一事，若就動機來看乃情識妄作，若就業力相感相推而論，則無寧構成冤冤相報之惡因怨結，<sup>19</sup>總言之，此正說出因果律的感應是以情識善惡之造作為根源的。而佛徒既已援「感應」釋「緣起」，面對護生思想隨著「五戒」信行之廣傳，便可順就感應生化之整體界域之觀念來續作推闡，如宗炳曾藉「乾坤六子」，援此作為「始源域」，從而將「六道輪迴」中的「眾生」視為「生命共同體」（目標域），相關論點出現在被視為當世「名理」的〈明佛論〉：

或問曰，若諸佛見存，一切洞徹，而威神之力，諸法自在，何為不曜光儀於當今，使精麤同其信悟，灑神功於窮迫，以拔冤枉之命，而令君子之流，於佛無覩，故同其不信，俱陷闡提之苦？秦趙之眾，一日之中，白起、項籍坑六十萬夫，古今彝倫，及諸受坑者，誠不悉有宿緣大善，盡不覩無一緣，而悉積大惡，而不覩佛之悲，一日俱坑之痛，慙然畢同。坐視窮酷而不應，何以為慈乎？緣不傾天，德不邈世，則不能濟，何以為神力自在，不可思議乎？<sup>20</sup>

宗炳認為歷史上無辜受戮的現象，其實是情有可緣的，即前世犯殺的報應，他針對世人質疑佛之靈應不契的問題，從戒殺與三世報應說的關係來提出見解。問者的疑惑在於若佛有威神之力，為何不能濟度冤枉之命？如歷史上殺戮甚為殘酷的長平之役，乃至項籍坑殺秦降將士卒，總計不下六十萬人性命，為何不見佛顯靈應？或感化殘暴的加害者，或救拔眾生於不幸？宗炳的回答是：

<sup>19</sup> 慧遠〈明報應論〉：「形結則彼我有封，情滯則善惡有主，有封於彼我，則私其身而身不忘；有主於善惡，則戀其生而生不絕。……凡稟形受命，莫不盡然也。受之既然，各以私戀為滯，滯根不拔，則生理彌固。愛源不除，則保之亦深。設一理逆情，使方寸迷亂，而況舉體都亡乎？是故同逆相乘，共生齟齬，心未冥則構怨不息。」同前註，卷5，頁249-251。

<sup>20</sup> 同前註，卷2，頁94-95。

夫天地有靈，精神不滅明矣，今秦趙之眾，其神與宇宙俱來，成敗天地而不滅，起、籍二將，豈得頓滅六十萬神哉，神不可滅，則所滅者身也，豈不皆如佛言常滅群生之身，故其身受滅，而數會於起、籍乎？何以明之，夫乾道變化，各正性命，至於鷄彘犬羊之命，皆乾坤六子之所一也，民之咀命充身，暴同蛛蠅為網矣，鷹虎非搏噬不生，人可飯蔬而存，則虐已甚矣。天道至公，所希者命，寧當許其虐命，而抑其冥應哉？今六十萬人，雖當美惡殊品，至於忍咀群生，恐不異也。美惡殊矣，故其生之所享，固可實殊，害生同矣，故受害之日，固亦可同。<sup>21</sup>

宗炳的回答是：他認為這些無辜受戮者，因「常滅群生之身」故「其身受滅」，他們現世的遭遇正是承擔自前世肉食（咀命充身）的苦果。畢竟較之禽獸出於維生自然之本能，人類實可不食肉而活，唯無人不貪享口腹之欲，故此六十萬人即或美惡殊品，然於「忍咀群生」之事卻為不異，從而遭報的情況亦相同。此無寧即以肉食作為詮解果報來由的普遍原理，如此彌縫自將所有不可追究的報施多爽之機率降到了最低。值得注意的是宗炳論述殺生致報的原理有了個人獨特的詮釋方式，較之慧遠認為乃肇因於有情生命「同逆相乘，共生齟齬」之怨懟不息，他嘗試作出眾生乃「生命共同體」之詮解，此即「鷄彘犬羊之命，皆乾坤六子之所一」之謂，即以《易》應感生化之義，言萬物皆得氣於乾、坤，在其變化中成其性命，眾生既與我皆為「乾坤六子」所生，<sup>22</sup>同為「天倫」，故平等相與而互為因緣，若殘害之於己亦為有虧。這種始源域詮釋應用的結果雖然多了氣論的夾雜，卻仍符合佛學從緣起法的相關性與平等性來觀照護生原理的實踐要求。

同樣是生命共同體的觀念，在當時《易》學的應用中卻亦有不同的解讀，如劉宋時期的何承天曾著〈達性論〉謂：

<sup>21</sup> 同前註。

<sup>22</sup> 《周易·說卦》：「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。震一索而得男，故謂之長男；巽一索而得女，故謂之長女；坎再索而得男，故謂之中男；離再索而得女，故謂之中女；艮三索而得男，故謂之少男；兌三索而得女，故謂之少女。」孔穎達正義曰：「此一節說乾坤六子，明父子之道。」此是以自然界天地萬物相比配的倫常關係隱喻人類的倫常關係。參〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1955年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷8，頁185。

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。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。大夫不麇卵，庶人不數罟。……所以明仁道也。<sup>23</sup>

相較於宗炳言「鷄彘犬羊之命，皆乾坤六子之所一」，何承天則謂「三才同體」，即「天、地、人」相須相成，至於「眾生」則被排除在「三才」的範疇之外，而成為「人道」宰治的對象，這使得畋漁、犧牲乃至肉食等治生之事變得合理，此一論點曾遭到護法者顏延之的反駁，〈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，不得以配擬二儀耳。……夫不可謂之眾人，以茂人者，神明也。<sup>24</sup>

其論述策略乃基於援推，從何承天以「人道」之「君長」為統攝全體人類的概念，進一步範限「人道」乃應有配擬二儀的條件，即須體其極並德合天、地，方得與之共為「三才」，故「人道」唯有「君德」為宜。這不啻是將何氏之三才「同體」義，進一步限以「合德」，即將三才之「共生」關係，再加上一個「等列」條件，在此辨名析理的釐定下，雖仍舊呼應何承天「人道」不與「眾生」等義的論述形式，唯關鍵之處乃其「人道」內涵已有所不同：即「人道」應是聖主，隱喻臻於解脫的佛格，此外未體至極、一間未達之人類，即與「飛沈蠃蠕」仍同為「眾生」，共淪於六道輪迴之途。

職是，此一論述倒較符應宗炳的「眾生共同體」論，故「達性論爭」的特色，乃「三才」中「人道」內涵與「天」、「地」對應關係的不同理解，此直接涉及「人道」範疇的釐訂是否與「眾生」在概念上相攝？當時儒、佛兩派雖同樣認為

<sup>23</sup> 《弘明集》，卷4，頁161-162。

<sup>24</sup> 同前註，頁170-171。

「人道」在位階上要顧及與天、地相應的關係，故大致皆傾向「人道」非「眾生」，唯基於此一前提，儒、佛二家在辨名析理時復各自規範了不同系統內之約定性。如何氏基於傳統儒學「立人之道，曰仁與義」之說來作為「人道」與「眾生」不同的普遍性界義，故其人道乃「圓首方足」、具普遍而先在之仁義善端的人類；顏氏則取資玄學聖人「神明茂」之義，來定義「人道」體極（崇一元首）的位階，二方於「人道」之後設基礎不同，自影響及於對「仁道」治物面向陳義之開展。<sup>25</sup>

就顏延之〈釋達性論〉的脈絡來看，隱然有為「戒殺」作鋪陳的取向，怎麼說呢？唯有聖人之功化能迴向、濟度眾生，而使萬物得其沾溉，各得其時以生，此適作為其與天地合德之印證與說明，故顏氏一如宗炳，取《易》「天地之大德曰生」作解。相較之下，何承天對「人道」、「仁道」詮釋的理路，顯然較符合現實治生理物之需要，故其言「行火俟風暴，畋漁候豺獮，所以順天時也。大夫不麇卵，庶人不數罟」皆「所以明仁道」之意，顯然是一種符合現實利養、厚生的人道觀念。這都是向論敵說明，「人道」以「仁道」治物係於典有據，<sup>26</sup>且出自聖王之制，言外之意即佛法所關切的「殺生」問題，亦屬合理治物內容之一，此儼然為「殺生合禮」論。

由以上論述可知，佛教東來，廣傳戒殺之德，即往往將釋氏之「慈悲」與傳

<sup>25</sup> 關於這方面，小林正美在〈顏延之の儒佛一致論について（1）-（3）〉一文中，將顏延之「儒佛一致」論，權分作「第一型」與「第二型」，在論述上似較偏重於顏延之，且割裂了「三才合德」義與「眾生」義於何、顏論爭脈絡中與護生思想緊密的關聯。該文分參《中國古典研究》第19期（1973年6月），頁108-118；第21期（1976年3月），頁32-54；第23期（1978年），頁1-19。筆者曾就二者之辯評往覆，就論述結構分析為：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，較能彰顯達性論爭中儒、佛二家理論體系之間的交涉關係，且針對相關命題的觀照亦較有系統上的一貫性。詳參拙著〈辨名析理與儒佛教涉——以南朝達性論爭為例〉，《文與哲》第16期（2010年6月），頁99-138。

<sup>26</sup> 如「行火俟風暴」，引自《禮記·王制》：「昆蟲未蟄，不以火田」；「畋漁候豺獮」亦出《禮記·王制》：「獮祭魚，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」；「五犯是翼」亦由《禮記·王制》：「不麇，不卵，不殺胎，不斃天，不覆巢」而來。以上分參〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1955年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷12，頁237；卷4，頁77。

統之「仁道」相比附，唯其詮解之偏重有差，若何承天乃以利養「人道」為「仁」，顏延之則以慈護「眾生」為「仁」，二者基於相關概念的詮釋見解不同從而引生出相異的系統約定性，這是對同一「始源域」之詮釋方向作出不同導引的結果，也正由於各家自身「始源域」內之系統約定性不同，從而影響到「域」內各概念之間在辨名析理上的歧異，由此適說明經典作為價值的載體，就詮釋者立場之想像聯結而論正蘊涵著相當豐富的隱喻性。

#### 四、辨「位」思維與僧伽儀制

《易》學思維，往往在士、僧論證事理時，有意無意間成為其援引之所資，甚至已充分融會、內化進相關語境中，除了「神明」、應感觀的闡釋、眾生輪迴之生命共同體的觀念，此外也涉及現實僧伽之儀制觀，如慧遠曾以《易》學「辨位」思想來論僧服「右袒」之正當性，此即其「位以進德」說，其謂：

中國之所無，或得之於異俗，其民不移，故其道未亡，是以天竺國法，**盡敬於所尊，表誠於神明**，率皆袒服，所謂去飾之甚者也。雖記籍未流茲土，其始似有聞焉，佛出於世，因而為教，**明所行不左**，故應右袒。何者？**將辨貴賤，必存乎位，位以進德，則尚賢之心生**，是故沙門越名分以背時，不退已而求先。<sup>27</sup>

沙門袒服對傳統觀瞻的衝擊，關鍵乃在「袒形」而非左右，慧遠首先以袒形之「大朴未虧」、「去飾之甚」解決袒露非禮的質疑，認為這種儀形乃能充分「盡敬於所尊」、「表誠於神明」，與天竺「肉袒露足而為恭」的國俗相合。然後再就左、右進行「辨位」的論述，此無寧是把袒形的問題涵攝於其中，藉由「將辨貴賤，必存乎位」來講袒服之所以「表誠」與進德尚賢的象徵意涵。牧田諦亮以《易·繫辭上》「是故列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦，辯吉凶者存乎辭」<sup>28</sup>作為「將辨貴賤，必存乎位」的解釋，至於「位以進德」則亦引《易·乾·文言》「君子進德修業，忠信所以進德」作解，筆者認為若觀照慧遠全文的脈絡，這樣的理解

<sup>27</sup> 〈沙門袒服論〉，《弘明集》，卷5，頁240。

<sup>28</sup> 《周易正義》，卷7，頁146。

有其相當的合理性，<sup>29</sup>只是在《易》學中「位」乃指爻位，或可引申為每一事態中之特殊階段，故「得位」、「當位」方為貴，反之則為失位，將爻位所象徵的價值判斷引申至身體服儀方位的左右之辨，從而導向「所行不左」，即作出僧人進德修業在儀形式上的正確選擇是此處隱喻運用的主要目的。吾人須明瞭原先每一個《易》學典故本都有其自身系統內的「目的域」，亦即《易》、佛之間若拆解來看，在未對應前各自都有系統內的約定性（即各自義理論述時各有自己的「始源域」與「目的域」），一但相對應後，原「始源域」所指涉的「目的域」即成為爾後意義映現的主要關鍵，因為它正是隱喻操作者意向之關注所在。故在此處「爻位」與「服位」乃經由共通的「目的域」——進德修業的價值判斷（所行不左）相串連，或者更精確一點說這是慧遠利用《易》學辨位的理想來重新賦予佛教服儀法式更為確定的理論內容界定，它涉及對佛陀所制僧人儀制觀的承續或擴大、加強詮釋等問題。

既然如此，即方便從身體之服儀辨位來表徵行為動靜之吉凶等價值判斷，故慧遠講的已經不是《易》學上爻位的問題，而是服儀與行為體式當如何措置方為得體的僧人儀制觀的講究。前段先明辨位的重要性（所行不左）與主要目的（進德尚賢），後面則進一步申明其主要內容與果效：

是故世尊以袒服篤其誠而閑其邪，使名實有當，敬慢不雜，然後開出要之路，導真性於久迷，令淹世之賢，不自絕於無分；希進之流，不惑塗而旋步，於是服膺聖門者，咸履正思順，異跡同軌，緬素風而懷古，背華俗以洗心，尋本達變，即近悟遠，形服相愧，理深其感。如此則情化專向，修之弗倦，動必以順，不覺形之自恭，斯乃如來勸誘之外因，斂羸之妙跡，而眾談未諭，或欲革之，反古之道，何其深哉？<sup>30</sup>

「篤誠閑邪」、「履正」、「思順」、「洗心」等皆是《易》學語彙，從「將辨貴賤」連用而下至此，可證慧遠引《易》理應非慣用語之無心套用，當有某種程度之自覺與思考，更何況這一串繫之概念都有其義理證會上互相繫屬的呼應性，不妨亦可說這些概念共同組成了一個複合隱喻；換句話說，「始源域」也可

<sup>29</sup> 參氏著：《弘明集研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1973年），頁299。

<sup>30</sup> 同前註，頁241-242。

以是自覺使用下的一連串系統性的觀念，它們共成爲一大整體而同時指向其所繫屬的「目的域」（所以筆者認爲用「域」來比擬，頗能說出義理間架或相關體系之間所構設出的抽象「場域」概念），我們於是可以從這樣的詮釋定向一一檢視各成分的由來及其各別詮釋上的正當性（亦即它們所從屬於原先經典詮釋系統內的約定性意義或其語源上更根本的始源域）。就此段的主要詮釋定向來看，當是以「履正」、「思順」作爲「篤誠閑邪」的主要關鍵。而就「履正」、「思順」從屬於原經典的典故脈絡來看，它其實是《易》學「履信思乎順」與「履正居中」合義的結果，《易·繫辭上》：

《易》曰：「自天祐之，吉无不利。」子曰：「祐者，助也；天之所助者，順也；人之所助者信也；履信思乎順，又以尚賢也，是以自天祐之，吉无不利也。」<sup>31</sup>

「履正」者，言爻居中且當位，未必特有所從出。<sup>32</sup>嚴格分析來看，二者之合義，似仍有所去取：取者，乃順既有之詮釋定向而來，即強調行者因得位、思順而蒙天祐助的原理；去者，即改「履信」爲「履正」，猜測這或許與「自天祐之，吉无不利」所屬〈大有〉卦上九爻辭的特性有關，王弼注：

<sup>31</sup> 《周易正義》，卷7，頁157。

<sup>32</sup> 但若要談到具體出處，則亦可指實，如王弼注《易·隨·九五》：「履正居中，而隨處世，盡隨時之宜，得物之誠，故嘉吉也。」參〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1983年），頁305。牧田諦亮注此則別引王弼注《易·賁卦·九三》：「處下體之極，居得其位，與二相比，俱履其正，和合相潤以成其文也。」參前揭書，頁300-301。唯筆者以爲若就「賁如濡如」所指稱的鮮澤光美的彩飾而言，與袒服的質樸體道義是聯繫不太起來的，殊不可能爲慧遠隱喻使用的「始源域」。唯即或〈隨〉卦九五在詮釋效益上也可能產生爭議，如其以陽爻處中位，象徵君子行事當破除人爲之妄而靜因通變，隨順自然而通於物誠。就靜因物理人情之「自然」而言，可以作爲「名教」成立的內涵與基礎，唯此則已是一種「順化」的思維，顯然與慧遠「不順化」的精神不相應，故以此作爲「履正」映現至「右袒進德說」的「始源域」似有所不契，但若放寬來說，隨時之宜與所順之化不妨亦可視爲對既有僵化觀念的解放，此並不必然與隨佛之化有違。



處〈大有〉之上，而不累於位，志尚乎賢者也。餘爻皆乘剛，而已獨乘柔，順也。五為信德，而已履焉，履信之謂也。雖不能體柔，而以剛乘柔，思順之義也。<sup>33</sup>

言上九獨以剛爻乘於柔故為「順」，五爻象「信德」，而上九履於其上，故為「履信」，唯本卦之上九雖有是等之義，卻是「不累於位」，即就王弼「初、上無位」的說法，<sup>34</sup>嚴格說來顯然與慧遠辨位的意圖不大相應。慧遠的時代，王、韓《易注》當是相當流行的版本，筆者猜測對《易》學頗熟稔的慧遠，刻意錯開王弼言〈大有〉上九「履信」「思順」的解義，而改以「履正」配乎「思順」，或與王注「不累於位」的前提有關。即或「不累於位」本身亦有無為守靜、不為物累而高尚其志（志尚乎賢）之意，但若為了顧及「將辨貴賤，必存乎位」的整體詮釋定向而不完全落於〈大有〉上九的脈絡中，故權將「履信」改為「履正」以回歸並強調「辨位」的意圖是極有可能的。慧遠既明別左、右，則顯然不會落於「無位之位」、「不累於位」的思考。當然究實說來，《易》經中本來就沒有「左、右」之辨，慧遠只是利用以此一「始源域」，藉用其中的思順的應和之意，來講自己順應佛陀制戒之教法罷了。且世教「履信」之理亦未必即與「履正」有違，唯在論述上，轉以「履正」來作為「思順」的條件，卻較能貞定辨位的初衷，藉以隱喻右袒乃「履正」之行，從而是對「所行不左」的補充，從此番導向所顯示慧遠對原《易》理作出的轉化取捨來看，這正說出「域」和「域」之間是否符合系統整體的協調性與約定性乃取義之重要原則。

在右袒樸素彷彿如卑而有愧的情境下（形服相愧），修習者既易於思深悟理（理深其感），亦能化遣俗情而專一致誠（情化專向），在著服心態所形成之價值性選擇下，容易連帶引發精神與身體整體情境的自覺性調整，此由「履正」、「思順」，進一步而有「御順之氣」的帶動，所以右袒縱非大事，卻能因小節之整飭

<sup>33</sup> 同前註，頁 291-292。

<sup>34</sup> 關於王弼的「初上無位」說，業師林麗真先生曾就《易》學的立場有所申說，其謂：「以初、上兩爻為事之終始而云『无陰陽定位』，這點則是王弼《易》較〈十翼〉更為跨前一步的見解。」又：「特以王弼偏言及此，想必與他素所採信的《老子》哲學大有關聯吧！由於《老子》強調『事之終始皆本於無形無名之道』，而在王弼眼裡，《易》卦中的初上兩爻正象徵著『事之終始』，因此便引發他主張『初上无位』說的想法。」參《王弼老、易、論語三注分析》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁 94-98。

而收「即近悟遠」之效；也就是說，在慧遠的觀念中，著服當下就是一種摒除聲色嗜欲干擾的先行狀態，依此範習模擬而行即可「尋本達變」，這是「洗心」練神的具體徑路，若此本不正，此動不順，則洗心無由。

從「履正思順」原則的確立，到「御順之氣」的引動、「動必以順」作為右袒修習的果效，我們可以統觀慧遠頗有得於傳統《易》理陰陽、剛柔思順以應和等相關語境之思維模式的軌跡，勸誘、斂粗（治末）之功於是皆由乎「動必以順」的儀形與身體。就「動必以順」的角度來看，進一步涵有和順天理的取向。在傳統之《易》理思維中，若〈坤〉卦、〈豫〉卦顯然都有類似的思維，〈坤·文言〉：

坤道其順乎，承天而時行。<sup>35</sup>

〈豫·彖〉：

豫，剛應而志行，順以動，豫。豫順以動，故天地如之，而況建侯行師乎？<sup>36</sup>

豫卦之卦形乃眾陰爻應和一個剛爻，所以志意暢行，能和順天地自然以動，此「達變」也。此處「天地如之」似乎是〈坤·文言〉「承天而時行」的結果。意思是說，「動必以順」一則通於道本、隨天而動，一但隨天則能和順天地，通於達變，這很可能是慧遠袒服所取「順」義的形上思維。

總而言之，無論是「動必以順」、「履正思順」，以之用來擬喻右袒的功用與原理，其關鍵都在於「順」，此「順」是信順於天、道，此「道」則是佛陀之道、聖人之道、天地之道，故此一儀形所象徵者乃是能「表誠於神明」之體，以此呼應了原始佛教「右袒」制作之由。實「右袒」在印度佛教亦為「立敬之極」，用於禮佛、懺悔、禮拜、應承問訊於僧師等場合，本即有禮敬、慎重、尊威之意；<sup>37</sup>復從左右之辨的角度來看，印度習俗有著貴右的傾向，<sup>38</sup>若這一點可以成立的話，

<sup>35</sup> 《周易正義》，卷1，頁20。

<sup>36</sup> 同前註，卷2，頁48。

<sup>37</sup> 關於印度佛教右袒的原理與中土佛教服制隨之而有的接應與權變，乃至相關文化意蘊之檢討，詳參拙著〈東晉「沙門袒服」論所反映儒、佛身體觀的順逆之辨及其文化意涵〉，《漢學研究》第29卷第4期（2011年12月），頁90-98。

<sup>38</sup> 李幸玲言：「就左右問題在印度本土而言，是貴右賤左的。舉例來說，在印度的傳統習

以「右」為尊，復加「袒」形以表誠敬，順應佛陀如此之教，在作出道於俗反的見證區隔下洗心修行，似乎就是慧遠袒服論述主張的主要結穴點。

## 五、明「時」觀念與果報思想

佛教初傳東土，「三世因果」論似乎未能解決當時士大夫從「現報」角度來看報施多爽的問題，當時最典型的論辯，如東晉戴逵曾作〈釋疑論〉，認為「性有脩短之期」、「氣有精粗之異」，「此自然之定理，不可移者也」，<sup>39</sup>故現世的賢愚善惡與脩短窮達，皆因「分命」所致而與積行無關，從而認為傳統積善餘慶、積惡餘殃之言乃至佛教的因果報應理論不過都為勸教之言。這樣的理論，若正面一點來看，此毋寧是以「分命」的自然觀來格義儒家、佛教的因果論；若負面來看，這也說出當時佛教的業報觀頗受到世教分命說的挑戰，關於這一方面，慧遠曾撰〈三報論〉來釋其之疑：

世或有積善而殃集，或有凶邪而致慶，此皆現業未就而前行始應，故曰貞祥遇禍，妖孽見福，疑似之嫌，於是乎在。<sup>40</sup>

在此他嘗試將世教的報施多爽的問題納入果報的系統，即其〈三報論〉所指稱之「現報」（此身受）、「生報」（來生受）與「後報」（多生受），對於現世中善人無善報，認為其原因乃在「現業未就而前行始應」，即須從跨越「三世」範限的角度來作解，而值得注意的是《易》學所隱涵的「時」運思惟也在論述中發揮了相當的作用，此處即就其所運用之兩個《易》理上的「始源域」來分別觀察：一、「時來無妄」；二、「躍而未離於淵」。

---

慣當中，用來取物進食的，是象徵神聖清淨的右手，左手則多於如廁等不淨的行為。而在佛教的傳統中，比丘正規之臥相為獅子臥，即右臂臥，而現淫欲相的左臂臥一般是被禁止的；輪轉聖王及佛應化身三十二種殊勝相貌中，其中即有身毛「右旋」相；再者，向佛陀、佛塔及尊長行道禮敬，乃以右繞成其禮，由此可觀其行事以右向為尚之意。」

《廬山慧遠研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2007年），頁345。

<sup>39</sup> 同前註，頁222a-b。

<sup>40</sup> 同前註，頁34b。

### (一)「時來無妄」

「時來無妄」說的援引，乃是爲了說明即或事物發生之有不可測之「偶然」，然若於此一「偶然」深觀之，仍有「時」之「必然」性可循：

或有棲遲衡門，無悶於世，以安步為輿，優遊卒歲，而時來無妄，運非所遇。……大義既明，宜尋其對；對各有本，待感而發，逆順雖殊，其揆一耳。何者？倚伏之勢（契），定於在昔，冥符告命，潛相迴換，故令禍福之氣，交謝於六道（府），善惡之報，殊錯而兩行。<sup>41</sup>

首句先言「無悶」於世，後言「時來無妄」，一者出自《易·乾·文言》：「遁世無悶」，一者則是〈无妄〉卦，這樣的安排，其實是隱然指涉當以一種沉潛而「無悶」的正向態度面對所處「無妄」的階段，因整個〈无妄〉卦似乎充滿著不可預知的因素，如六三爻辭：「无妄之災」、九五爻辭：「无妄之疾」、上九爻辭：「无妄，行有眚，無攸利。」「无妄」者，乃恐懼修省，不敢妄為也。雖不敢妄為，在慎重自持的情況下，卻尙且有災，何況妄乎？這裡慧遠隱約指涉的是戴逵在致其書信中所自陳的，〈與遠法師書〉：

是以自少束脩，至于白首，行不負於所知，言不傷於物類，而一生艱楚，荼毒備經，顧景塊然，不盡唯已。<sup>42</sup>

可見慧遠是以「无妄」（而有災）爲戴逵的經歷作了註腳。此中用意，乃在說出人們的吉凶禍福雖有冥冥不測的偶然因素，但這些偶然因素作爲客觀存在，並非完全沒有來由可推，僅就時、位來看，「無妄」卦的「上九」因陽爻處柔位而失正，時境已至困窮，自然動則遇禍，可見「偶然」之中亦有「必然」，故我們實不宜因身處「無妄」而有災之境遽以否定事物之間仍有彼此聯繫的客觀真理。對照戴逵「顧景塊然」的消極態度，發爲不平之鳴，實爲「有悶」，慧遠〈三報論〉的撰寫既是「因俗人疑善惡無現驗作」，以故我們就不能輕忽論述中「無悶」與「時來無妄」的對應，它們同爲慧遠自覺使用下的「始源域」之串繫，此中所隱涵的暗示

<sup>41</sup> 同前註，頁 34b-c。

<sup>42</sup> 《廣弘明集》，頁 222b。

即認為各種際遇之吉凶悔吝既有理可推（時來無妄），何來有悶？是以宜安於「無悶」，以作為回應論敵立場的「目的域」，當然更重要的「目的域」同時也包括對三世因果「必然性」的肯定。

面對戴逵用道家的「分命」自然說以否定佛教的因果報應，慧遠此處的應對策略乃是援「儒」以通「佛」，用世教另一種權威來反駁之（如果我們肯定儒、道各是傳統士人立身行事所奉行之兩種世教權威代表的話），當然其巧妙之處，更在欲藉此卦的隱喻導向業感緣起論的思考中，也就是將世教所認為「時運」本身甚或「時運」之外所不能解釋的神秘因素，通通納入了「三報」的解釋範圍中，故言「對各有本，待感而發」、「倚伏之勢（契），定於在昔」，認為禍福之因素其實已在冥冥之中的前世互相倚伏、潛相轉化了，在文中他還用了「禍福之氣」，以中國人容易理解的「氣」論來作比方，結合道家的「倚伏」、「兩行」等觀念，言此中運作、交謝於六道的結果，就是我們在現實所看到各種報應的現象，以此來作為報施多爽的解答，就大方向來看，也是一種以《易》為主而聯通於道學語境的「複合式隱喻」，由此可見慧遠對《易》理隱喻的運用已經相當嫺熟，二域非但嚴密對應，亦迴向互映，<sup>43</sup>從而能達到充分釋疑的詮釋效果。

## （二）「躍而未離於淵」

如果說慧遠利用《易》「無妄」卦的時運觀念作為業感潛相迴換於三世的解讀，則對於「現報」概念，仍然必要作出進一步的表詮，所以他引用了「躍而未離於淵」作為其對「現報」隱喻的創造性詮釋，〈三報論〉：

如今合內外之道，以求弘教之情，則知理會之必同，不惑眾塗而駭其異，若能覽三報以觀窮通之分，則尼父之不答仲由，顏冉對聖匠而如愚，皆可知矣。亦有緣起而緣生法，雖豫入諦之明而遺愛未忘，猶以三報為華苑，或躍而未離于淵者也。推此以觀，則知有方外之賓，服膺妙法，洗心玄門。一詣之感，超登上位。如斯倫匹，宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三

<sup>43</sup> 此一「迴向」，即基於論者「釋疑」的動機，它除了要讀者藉由〈無妄〉來理解「三報」觀念，當然也包括要讀者再基於報應理解重新省思〈無妄〉卦是否合於此理，此中固然也可能包括其義理於自身系統內的合理性。

報之所及。因茲而言，佛經所以越名教絕九流者。豈不以疏神達要，陶鑄靈府，窮原盡化，鏡萬像於無像者也。<sup>44</sup>

「或躍在淵」，此為《易·乾》九四爻辭，慧遠認為在「緣起」、「緣生法」因果相續的輪迴大流之中，雖仍有懂得真理的修習者（雖豫入諦之明），但他們仍選擇為度眾生而遺愛入世，不以取證灰身滅智之不受後有為滿足，故這時「三報」的世界對他們來說仍然足具某種程度善權方便的意義（以三報為華苑），在這樣的前提下，可以說是「躍而未離於淵」：躍者，實已有超離於淵池（即解脫成佛）的修持，但卻「未離於淵」，此即是隱喻修道者非徒在己的兼拯之行，在當時的文化氛圍中，這種修持的型態，頗能與世教倫理的價值體系相符應，如〈奉法要〉：

齋者，普為先亡，見在知識親屬，并及一切眾生，皆當因此至誠，各相發心。心既感發，則終免罪苦，是以忠孝之士，務加勉勵，良以兼拯之功，非徒在己故也。<sup>45</sup>

言持齋修行不僅是個人之事，更能普度眾生，從先世亡祖乃至現世親緣，皆是修習者至誠發心可以迴向的範圍，重點在郝超說這是「忠孝之士」所應務加勉勵者，此即與傳統封建社會所象徵的君臣、父子倫理價值觀可以有相銜接之處，這是慧遠言「躍而未離於淵」的主要思考，所以反映在時、位關係上，〈乾〉卦「九三」所謂：「君子終日乾乾，夕惕若」是「九四」「或躍在淵」的預備，一但騰躍而起，則是「九五」之「飛龍在天」。放在〈三報論〉此處的脈絡，似乎可以暢順地指涉向「頓悟」後的境界，故九四之爻位介於三、五之間，即是個關鍵。陳寧先生對此亦頗有類似的見地，他曾引述劉家和先生之語謂：

《易·乾》九四之爻言「或躍在淵」，此躍猶未能離於淵也。由凡俗之人到「方外之賓（九品之外）」，雖為一躍，而質已不同。自其由一躍而解脫來看，可以說是一種「現報」，當時有行當時有果；故為「現報」之形

<sup>44</sup> 《弘明集》，卷 13，頁 634-635。

<sup>45</sup> 同前註。

式。自其實質而言，此一躍已超出報應之外，故此「現報」已「絕夫（脫離）常類，不復在九品之列。」<sup>46</sup>

此即以一「躍」作為「方外之賓」在「終日乾乾」之積行後，所致當下頓悟的解讀，故「頓悟」也是符合有「行」有「果」的因果律的，並主張此即是慧遠的「現報」觀念，能夠臻至此境者，自然符合「類非九品」、「凡在九品，非其現報之所攝」的定義，說白了，這是慧遠對「現報」的特殊理解，用今天的話說，就是「善有善報」仍然是可能的，「頓悟成佛」的當下就是最具體的說明，所以文後他說「方外之賓」在「服膺妙法」、「洗心玄門」之後，終致獲得「一詣之感」而「超登上位」，在脈絡上便是順理成章的事了。

在此須留意的是，其後「如斯倫匹，宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三報之所及」的意謂，此乃呼應「或躍而不離於淵」之意，即認為聖者雖得佛果，但卻仍願淪入三世之流中濟度眾生，此三世對其而言，由於只是「善權方便」，故就佛心的主觀體驗而言，並非苦海，亦可是「華苑」，此可視「華苑」為「苦海」的遮撥義；且就其權現之行來說，這當中或有宿殃之積，唯此乃是由「九品」中人看出去的角度，但在悟者自身卻是「功不在治」，無實理之可計可言，故有「理自安消」之謂，佛之權現於三世中，自然也就不受到「三報」實理所限。陳寧先生對此曾謂：

九品之外的人，神機自運而得解脫，從形式上看，此生有行此生有果，故慧遠說它是「現報之一隅」。自其實質而言，獲得此一解脫的人已超出輪迴與報應之外，故「非三報之所攝。」<sup>47</sup>

誠如其謂，慧遠將「成佛」視為是「現報」的一個方面，在成佛之後，就其成佛的「實質」來說，自是超出三報之外，這自然不包括其能自由變身，出入三世的權現而言，也就是說，我們並不能把佛為了濟度眾生而利用善權方便（虛）的諸行以「實」視之。在世人眼中的「實」，處佛之境以觀，不過亦為變現之「虛」。

<sup>46</sup> 參陳寧：〈慧遠《三報論》中的「現報論」解析〉，《中國哲學史》1997年第2期（1997年5月），頁62。

<sup>47</sup> 同前註。

從以上的論述看來，慧遠將「或躍在淵」，強調成「未離於淵」，放在〈三報論〉的整體脈絡中來看，有其援《易》以釋「佛」的深意，當然與其原先的「始源域」——「或躍在淵」對比，「躍而未離於淵」所強調的是「未離」的一面，此一方面與前句「遺愛未忘」相呼應，且「在」與「不離」，一實一虛，應機作教之權——即「躍」的作用意味遂於是透顯，從而導向較為深刻而有辨證性的發展，故我們可以說「始源域」的模態固然影響了「目的域」的理解，但從表達意義的程序來說，這未嘗不可視為是「目的域」對「始源域」的迴向，從而擴大了原概念在理解上的深度。職是，它一方面解決了世教中人對「現報」的質疑，從而認為「善有善報」仍然可能——成佛的當下即是，這無形中讓人重拾對修行的信心。至於在一「躍」之前，面對現世善惡不契的問題，乃須放在三世的範限中作解，故言「現業未就而前行始應」，這樣一來現世乾乾夕惕的積行仍有其意義，此不啻是在為來世的善果作預備，故亦可謂「求仁而得仁」，而於「陶鑄靈府，窮原盡化」中既得貞定此一道德心性之主體，則「尼父之不答仲由」，顏冉之「如愚」，皆可在此脈絡中得到解答。如此不但較大程度地解消報施多爽的疑惑，也「迴向」了世教中儒學思想的深義，這種援「儒」釋「佛」，從而又以「佛」視「儒」的論述，有其高明之處，道道地地誠如慧遠自己所言，是一種「合內外之道」的策略，從而充分達到了儒、釋二家「理會之必同」的詮釋果效。

從以上論述中，我們可以窺見六朝佛教報應觀與世教分命論、時運論或者可以括約為傳統「天命」思想交涉的軌跡，<sup>48</sup>其中分命論較有道家自然觀的影子，強調個人才質之性與連帶之智愚、禍福、壽夭乃來自先天偶然之決定而不可移易，至於時運論則是儒家所強調，此二者雖同屬世教傳統，但相對於儒家某些積極性的道德使命觀點，世教論者往往更好用道家分命論的自然觀立場來反對佛教。慧遠釋戴逵之疑則取徑於世教中儒家時運觀的角度，先闡清道家自然觀中宿命論的成分，再藉以暢達佛教的果報論作為開導的原理，《易》學思想在這中間於是扮

<sup>48</sup> 如田中文雄曾從「中國人如何接受與理解外來宗教思想」的角度作為檢討六朝應報論爭研究的出發點，認為當時的「天命」思想被視為權衡及容受佛教「報應」思想的中介。在諸例中，他特別針對六朝時期極力反對報應說的何承天，認為何氏取用天命觀中的宿命論思想成分，藉以主張人的行為由天所定；至於護法論者如顏延之則反而取用了天命觀中非宿命論思想的成分，反對把殺生與報應分開評議，他視佛教的報應觀為真理，也視傳統的天命觀為真理，故兩相結合以論。氏著：〈六朝應報論爭の一考察〉，收入《大正大學大學院研究論集》第8期（1984年2月），頁135-145。



演了重要的催化角色。

## 六、「得意」、「理一」說與頓悟成佛

在形式上慧遠既以「頓悟」為當時有行、當時有果之「現報」，然而在實質上，此一「現報」乃「絕夫常類，不在九品之列」，此即涉及了「頓悟」之理究要如何理解？士人既以《易》學之形上思維、感應理論之映現以隱喻神不滅論與三世因果理論，這是否意謂在《易》學整體之義理系統與文化語境中，也有符應佛教頓悟說的因素與環節？不妨先從時人於「知幾」概念的理解說起，〈繫辭下傳〉：

子曰：「知幾其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？幾者，動之微，吉凶之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。」《易》曰：「介于石，不終日，貞吉。」介如石焉，寧用終日，斷可識矣。君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。」子曰：「顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。」<sup>49</sup>

此處提到「知幾」、「介如石」與「顏子殆庶」等觀點，此適魏晉人所喜言者。「知幾」者，乃能洞察物動之微，「介石」之典，出於《易》〈豫〉卦六二爻辭：「介于石，不終日，貞吉」，豫，雷在上而地在下，坤順而震動，故乃象「天地以順動」，即順自然而動。如何因時處順而不致有差誤，則需待知機之識。王弼注：

明禍福之所生，故不苛說（悅），辨必然之理，故不改其操。介如石焉，不終日明矣。<sup>50</sup>

即謂聖賢接物，洞見先兆，故能順理而動，豫不違中，不茫昧動搖而剛介如石。淺近來說，一個順理處中者，因知機識理而能動靜處順，不優柔寡斷，遂能顯出剛健正直的風範。孔子稱道唯顏淵面對這個境界，大概差不多了吧！意謂顏回承

<sup>49</sup> 《周易正義》，卷8，頁171。

<sup>50</sup> 《王弼集校釋》，頁299。

聽師訓，鑽研聖言之修學，似已近於體察入微，洞機先兆的境界，即從一種學習能力上知機體微來稱贊其穎悟之識。魏晉人遂進而從「知機」、「體深研機」的一面，進而賦予顏回玄化的人格形象。<sup>51</sup>在學術史上，這個知機「殆庶」的人格形象，被理解成只在孔聖體道之下「一間未達」的賢者，故顏回之「殆庶」乃已近道，但未全得道，這符合晉人以顏回作為切近於名士風範象徵之文化語境。到了六朝時期，顏回殆庶進一步與佛教的頓、漸之辨結合起來，謝靈運〈與諸道人辯宗論〉謂：

孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑿周，理歸一極。<sup>52</sup>

頓悟者，利根之人，此唯體無之聖人可至，漸悟者，即如顏回之殆庶，只一間未達。故漸悟非頓悟，體極異階級。作為「頓悟」的格義，謝靈運的〈辯宗論〉以「體無鑿周，理歸一極」為最高境界，顏回之知幾研深差「頓悟」成佛仍有未達，故其續謂：「去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。」足見顏回為學之知機穎悟雖難能可貴，但放在儒、佛交涉的語境中，其「悟」仍僅代表「階級」之「漸悟」，而非「一極」之「頓悟」、「全悟」。此乃謝氏在玄化儒聖的基礎上，進一步以孔、顏聖賢之異隱喻頓、漸的境地之別。故傳統顏回形象作為「始源域」，乃先歷經玄化的映現作用，復由玄化之知機而穎悟卻仍「一間未達」的「殆庶」形象作為「目標域」（頓悟）的對比意義。

職是，顏回形象只是作為頓悟「前階段」的鋪陳，至於何謂「頓悟」？謝靈運又是如何遠操作《易》學之隱喻思維？筆者認為此處之關鍵有二：一是「理一」（理不可分），一是「得意忘言」。先談「理一」，此觀念在魏晉時期闡之最力者，當推王弼《周易略例·明象》：

<sup>51</sup> 如西晉夏侯湛〈顏子贊〉：「知彰知微，體深研微。明象介石，量同聖師，探蹟罔滯，在言靡遺。仰諸惟高，瞻之攸希。」戴逵〈顏回贊〉：「神道天絕，理非語象，不有伊人，誰憐誰仰。際盡一時，照無二朗，契彼玄跡，冥若影響。」此皆進一步在「知機」的基礎上，附予玄學體道的色彩。參〔唐〕歐陽詢等：《藝文類聚》（臺北：新興書局，1973年），卷20，頁564。

<sup>52</sup> 《廣弘明集》，頁225a。

物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。……故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。<sup>53</sup>

王弼以六爻雜聚而並存變化，但其中必以一爻為統率來作為《易》之根本原理。若從哲學意義來看，至理能統眾、治眾，即或天地萬物雖複雜多變，亦必受一根本原理支配。就作為統攝萬物的宗本來看，理在邏輯上是「一」、是「極」亦是「全」的，也就是說「理」不能分割，故悟理之極自是「全悟」，而非支離破碎的階段性認知，階級之悟既非「全悟」，則非「真知」、「真悟」，故謝靈運〈答王衛軍問〉：

顏子體二，未及於照，則向善已上，莫非闇信。但教有可由之理，我有求理之志，故曰關心。賜以之二，回以之十，豈直免尤而已？實有日進之功。<sup>54</sup>

從謝氏舉顏子因未臻其極而「體二」來看，正因其「殆庶」之故，故修習中的階級與次第與體極之理未能有所符應。在此前提下漸修自未能入於覺照之分（未及於照），故只能是「暗信」，非能有「明」覺之全悟也。

從言、意之辨來看，得一體極者，自能拓落言筌而為「得意」，脫出階段性之學習而作一次性之超昇，〈與諸道人辯宗論〉：

道與俗反，理不相關，故因權以通之。權雖是假，旨在非假；智雖是真，能為非真。非真不傷真，本在於濟物；非假不遂假，濟物則反本。如此之劫無為空慙，期果有如皎日。<sup>55</sup>

此謂由俗入道需假權教，教化之因假通權是作為悟道的工具，卻不是「非假」之「道」本身，且真智並不因言教指稱的運用而損其真性，更不會被權假之學所取代，質言之，教化與為學並非成聖之「充要條件」(necessary and sufficient condition)，「內足」之「誠」方是。這倒有點像慧遠所說「神明」既是非卦象所能

<sup>53</sup> 《王弼集校釋》，頁 591。

<sup>54</sup> 同前註，頁 227b。

<sup>55</sup> 同前註，頁 226c。

圖，卻需「假數而行」一般。此處有其「言不盡意」的理路，其「始源域」見王弼《周易略例·明象》：

故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。<sup>56</sup>

就「得意」（體一）的境界來說，教化與為學不過只有階段性的工具意義，頓悟後自不復滯執於此工具性範式的模仿與追求中，學修只為頓悟之所資。唯持「漸悟」論者卻質疑學修中自亦有悟理之成分，如竺法綱曾說：

夫道形天隔，幾二險絕，學不漸宗，曾無髣髴。馳騁有端，思不出位，神崖曷由而登？幾峰所從而超哉？<sup>57</sup>

倘若階級之學沒有任何漸進之「悟」作為基礎，如何豁然坐體於「無」？「思不出位」者，乃〈艮〉卦之典，其象曰：「兼山，艮，君子以思不出其位。」即為二山重疊象險阻重重，故君子思考問題不出其本位。竺法綱的用意是說若不由本位作起，如何能攀登高峰？故頓悟不過是由小至大，積跬步以致千里的事，積累之過程自皆有悟，以此為本，方有後果。故漸悟論者的理論，放在「言／意」關係中，倒較偏向《易》學中所言「象者所以存意」之思路，正如王弼《周易略例·明象》：

夫象者，出意者也；言者，明夫象者。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。<sup>58</sup>

可見同樣的「始源域」，基於不同的見地與思考亦能推出不同的理解面，謝靈運與

<sup>56</sup> 同前註，頁 609。謝氏之論，未嘗不是得自於僧師道生融通玄學傳統之啟發，《高僧傳》，卷 7〈宋京師龍光寺竺道生〉：「生既潛思日久，微悟言外，迺喟然嘆言：『夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圖義。若忘筌取魚，始可與言道矣。』」（頁 256）。

<sup>57</sup> 《高僧傳》，頁 226b。

<sup>58</sup> 《王弼集校釋》，頁 609。

竺法綱在造論往覆的過程中顯然都是基於《易》學的「言意之辨」，唯其於悟理之修的見解卻有頓、漸之分，實「始源域」既同，即應對其脈絡有整全的觀照，這可以幫助在「目的域」的映現上不以偏概全。統合來看，「頓悟」本不廢「漸修」，二者本可以「本末體用」視之，<sup>59</sup>適如正確的理解「意／象（言）」關係乃須既言「盡意莫若象」同時又「得意忘象」般，是一而二、二而一的，〈答琳公難〉：

夫智為權本，權為智用。今取聖之意則智，即經之辭則權。傍權以為檢，故三乘咸蹄筌；既意以歸宗，故般若為魚兔。良由民多愚也，教故迂矣。若人皆得意，亦何貴於攝悟。<sup>60</sup>

謝氏以「本／末」、「體／用」、「言／意」、「權／實」之辨來作出說解，而以「本／末」言「智／權」，真智為權教之「本」，權教則為真智之「用」，故二者實亦有統合關係，故雖說「得意」在「忘言」，但言教學修仍有其悟理前作為善權方便的指點作用與應然過程，就此角度觀之，無論是謝氏或法綱，論辯中「意以象盡，象以言著」的思維對玄學言聖乃「不可學至」的傳統足具某種程度的反省作用，但另一方面，因言、象只有工具性意義，並非「意」（道）之本身，故「得意」終在「忘象」、「忘言」，其要在反身而誠、由心契理的自發之悟，這又顧及了原來玄學聖人論認為「學」乃外來，非復內足而非究竟的定義與立場。<sup>61</sup>可見謝氏對「得意」的理解實較圓通，兼顧了「言／意」關係既辨證而統合的一面。

如果吾人肯認頓、漸二家的歧異並沒有想像中嚴重，亦非矛盾的話，該課題剩下的關鍵即在解決從「學」到「悟」是如何銜接、跨越的問題，關於這一點，

<sup>59</sup> 湯用彤於〈謝靈運辨宗論書後〉言：「實則學有階級與聖非學至並不衝突。蓋學因可有階級，而聖則卓絕居階級之外也。」此是對竺道生「見解名悟，聞解名信。信解非真，悟發信謝。……悟不自生，必藉信漸」的進一步說明。湯文參《魏晉玄學論稿》，收入於《魏晉思想（乙編三種）》（臺北：里仁書局，1995年），頁120-121。道生之文參《續藏經》，第150冊，頁42。

<sup>60</sup> 同前註，頁227a。

<sup>61</sup> 湯用彤歸納魏晉學人之所謂「學」的涵義，有四點，其中一點云：「『學』者效也，乃由教，由外鑠。《論語集解》何晏曰：『學自外入』，《皇疏》引謬協曰：『學自外來，非復內足』。夫聖人神明自茂，反身而誠。」〈謝靈運辨宗論書後〉，《魏晉玄學論稿》，同前註，頁123。

謝靈運〈答王衛軍問〉謂：

但無漏之功，故資世俗之善，善心雖在五品之數，能出三界之外矣。平叔所謂冬日之陰，輔嗣亦云遠不必攜。聊借此語，以況入無，果無阻隔。<sup>62</sup>

認為「理」若持續攝於「心」，正念熏陶不輟，世俗教化之善亦能與「無漏」之功相資相應，「五品」<sup>63</sup>之學亦終超昇於三界之外，「有／無」相兼應之契機自在其中。關於「無漏」法之功德，謝氏不從佛理立場教來作解，卻用了一個「始源域」的隱喻：「平叔所謂冬日之陰，輔嗣亦云遠不必攜」，此適亦與魏晉《易》學有關，關於「平叔所謂冬日之陰」，乃指何晏的〈無名論〉：

此比於無所有，故皆有所有矣。而於有所有之中，當與無所有相從，而與夫有所有者不同。同類無遠而（不）相應，異類無近而不相達。譬如陰中之陽，陽中之陰，各以物類自相求從。夏日為陽，而夕夜遠與冬日共為陰；冬日為陰，而朝晝遠與夏日同為陽。皆異於近而同於遠也。詳此異同，而後無名之論可知矣。凡所以至於此者何哉？夫道者，惟無所有者也。自天

<sup>62</sup> 同前註，頁 227c。

<sup>63</sup> 「五品」，乃指因地中受持、讀誦《法華經》，藉此功德來防護、收攝六根使之遵行律儀、斷惡修善的五種次序（五品位）：隨喜、讀誦、解說、兼行六度、正行六度。出自鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 5〈分別功德品〉：「又復如來滅後，若聞是經，而不毀背，起隨喜心。當知已為深信解相，何況讀誦、受持之者？……若有受持、讀誦、為他人說，若自書、若教人書、供養經卷，不須復起塔寺，及造僧坊，供養眾僧。況復有人能持是經，兼行布施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧，其德最勝，無量無邊。……若人讀誦受持是經，為他人說，若自書、若教人書，復能起塔及造僧坊，供養讚歎聲聞眾僧，亦以百千萬億讚歎之法，讚歎菩薩功德，又為他人種種因緣，隨義解說此《法華經》；復能清淨持戒，與柔和者而共同止；忍辱無瞋，志念堅固；常貴坐禪，得諸深定；精進勇猛，攝諸善法；利根智慧，善答問難。阿逸多！若我滅後，諸善男子、善女人，受持、讀誦是經典者，復有如是諸善功德，當知是人已趣道場，近阿耨多羅三藐三菩提，坐道樹下。」《大正藏》，第 9 冊，頁 45b-c。唯佛教史上將此段經文作出「五品」摘要之解讀的，一般都說是出自天台宗之智顛，謝靈運文中出現「五品」的說法，不知是否另有所指？若否則或許亦可說明在天臺宗出現之前習於《法華經》的學者即已有此發明。

地已來皆有所有矣；然猶謂之道者，以其能復用無所有也。故雖處有名之域，而沒其無名之象；由以在陽之遠體，而忘其自有陰之遠類也。<sup>64</sup>

正如「無所有」的「道」，內在於「有所有」的萬物之中不斷發揮作用一樣，「有名」之域中自有「無名」之用。此乃於「有」中攝「無」，亦可體「無」以用「有」，比喻「陰/陽」之關係亦當如此，各有其體之遠、近，即或時、空界隔，卻能自相求從而同感相攝。「冬日之陰」的意思，即雖夏日夕夜亦可與冬日之陰相感相應，就此以明陰、陽既二元而又統一的關係。謝氏援引〈無名論〉，顯然是將頓悟之由來訴諸於道體與陰陽體化合變的樸素性理則，以此來講濟度眾生出三界之外的「無漏」之功。即因「道」無法言詮，更非概念理解的對象，用來指稱「道」的名號、稱謂都是權宜假暫，故為「無名」，唯「道」體之生化在四季的運行中卻又顯然可知，以此隱喻頓悟的當下雖非可言詮指涉，然一盡而至頓的當體妙用卻又如實可感。其所另引王弼「遠不必攜」也有同樣的思路，此典見《周易略例·明爻通變》：

近不必比，遠不必乖，同聲相應，高下不必均也；同氣相求，體質不必齊也。<sup>65</sup>

王弼言「明爻通變」，乃是就不同爻位間互動變化的關係以隱喻人事間種種情偽之變，諸如表面上極不相同的兩造卻彼此關係緊密，而表面上各種條件一致的對象卻可能各有異志等皆是。唯原文是「遠不必乖」，何以謝氏說「遠不必攜」？此可參《左傳·僖公七年》「招攜以禮」，杜預注：「攜，離也。」是「攜」與「乖」於義相通，<sup>66</sup>以此隱喻「理」、「心」不必因界隔異域而有乖，反能在潛心學修中時相感通，然而啓悟或感通亦須有得於薰陶，這是何以伏累而終能滅累，未悟終能至

<sup>64</sup> 此出張湛《列子·仲尼篇》注所引，參楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987年），頁121。

<sup>65</sup> 《王弼集校釋》，頁597。

<sup>66</sup> [西晉]杜預注，[唐]孔穎達等正義：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1955年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷13，頁215。此處之解釋乃對先前拙文〈謝靈運〈辨宗論〉「頓悟」義「折衷孔釋」的玄學詮釋初探〉原相關內容之修正，詳參《臺大中文學報》第32期（2010年6月），頁199。本節所論於原拙文論述多有修補處，讀者參看便可知一一。

悟的關鍵，「言」之所以能「盡」意、「心」之所以能「悟」理當由是觀。再者，謝氏顯然是將爻位之變所映現的人事情偽現象轉而言學修與理體在「有」、「無」之間的相應之變，此「變」正彷彿慧遠之言終日乾乾之後的一「躍」於淵，也就是一頓而萬滯皆盡的超昇之變，這顯然是對原「始源域」（爻變）所映現之「目的域」（人事）的再調整與再隱喻。

總言之，頓悟事涉秘契經驗，實難以言筌，加以與儒、玄之學相較，士人或於佛教義理較為有隔，文化界於當時尚受限於玄學言聖不可學至的氛圍，故《易》學思維適時地應用或能幫助士人在相關宗教性隱喻的指涉中，經由適宜的語境引導以契會、推求佛法要義，值得注意的是此中復經歷了儒理玄化的過程，<sup>67</sup>故本節從顏子「知機」「殆庶」之形象與「頓悟」的對比意義起始，進而結合「理一」之說、「言意之辨」乃至陰陽、有無、體用之理的統合相應，來觀察其於頓悟類比映現的隱喻作用。就詮釋果效而論，如此操作自然方便而切近，雖然這當中夾雜了氣感的因素，就純粹的佛學而言不免將遭受質疑，但畢竟已對頓悟之能至在概念上作出了相對較為清楚的表詮，<sup>68</sup>不得不說這仍是謝氏玄悟在詮釋上的創見。至於玄學聖人觀既言聖不可學至，然而晉、宋論家卻援玄化之《易》學以隱喻佛理頓悟義，某種程度不妨亦可略窺玄學聖人觀發展流變的趨勢。

## 七、結論

從慧遠批評「心無義」以《繫辭》之語為喻起始，至晉宋時期頓悟義對《易》學的援引，皆說出當時士、僧對《易》學的興趣並非只單純作為清談之口實，而是有更進一步的論辯目的，即是感到它作為一種「宗教性隱喻」的價值，此或因《易》本身即蘊涵著士人熟悉的宗教性氛圍，也或許是文化慣習的自然湧現。在此情況下本文嘗試借用 George Lakoff 所認為隱喻的運作在於譬喻映現（metaphorical mapping）之原則作為觀察當世儒、佛交涉現象的研究取徑，嘗試就此以觸探「宗教性隱喻」的運作模式，比起一般日常生活的隱喻運用模式，宗

<sup>67</sup> 故筆者認為與其說謝靈運的辨宗之論是「折衷孔釋」不如說是「折衷玄釋」，這個關鍵在於當時玄化儒理的文化氛圍所致，相關論點詳參前引文，頁 178-207。

<sup>68</sup> 道生〈答王衛軍書〉：「究尋謝永嘉論，都無間然，有同似若妙善，不能不以為欣。」《廣弘明集》，頁 228a。可見道生認為謝靈運所述的頓悟義與他的哲學立場乃「有同」而無所間然，甚至引為知音而頗感欣慰。



教概念的論證相較之下顯然已非單純的語用問題，而是思維模式之運用乃至價值證會的問題，這些都呈展於較為複雜、模糊而抽象的文化系統概念中。

「域」所指涉者既然是思維的文化知識系統，「域」的對應即不能純粹以修辭學上「喻依」與「喻體」的關係視之，就《易》理而論，即有可能是一整個文化傳統下的理解串繫，它依存於宗教實踐的語境，發而為自覺使用下的一連串系統性的觀念，此諸如宗炳以《易》、《老》合釋「神不滅」、慧遠以「閑邪」、「履正」、「思順」以釋僧人服儀在辨位上的價值判斷，謝靈運以「言／意」、「有／無」、「體／用」、「陰／陽」以釋「頓悟」皆屬之。分析來看，它類似複合式隱喻（mixed metaphor），以經典詮釋的角度來看，即數種面向不等的「始源域」在原內在系統性規範的前提下復映現於一大域的展現。除上舉之外，尚有如〈三報論〉中以《易》之「時來無妄」隱喻佛教「決定的果報論」，此一理解作為「始源域」在脈絡上已先以「無悶」之態度暗示在前，這樣一來，即與作論者（慧遠）欲使讀者（戴逵）「釋疑」的動機相應。

至於「目的域」的範限與遠近之釐訂，其實亦是視其「始源域」在整體脈絡中所形成某種理解規範的密合度而定，如宗炳的神明理解，雖言「隨緣遷流」，認定情識活動有複雜的潛相傳寫、因緣密構本質，然究其實仍不能認定符合「無我」之界義，此乃受限於整個「始源域」體系所隱涵「本體宇宙論」意向的映現作用。故從另一方面來看，「域」和「域」之間是否符合思想家哲學系統整體的協調性與約定性乃取義之重要原則，在此情況下，只要符合一定的協調性與約定性，「域」的範圍即其中所繫屬的概念是可以在某種定向中作出連類延伸的，如袒服論中言「履正思順」，我們可以合理地推測其背後可能是合同〈隨〉卦所言「履正」與〈繫辭〉「履信思乎順」之意，我們須設想除非慧遠沒有統一的論述態度或只是隨機而無心之斷章取義，否則〈隨〉卦中所繫屬的「盡隨時宜」觀念與「思乎順」之間即可能隱涵了對僵化而固有之禮法觀念解放的意圖，也就是說儀文作為禮之末節既因時而隨時，即可不拘一格而無定方，以此作為打開世教對袒服容受的一個觀念轉變上的契機。<sup>69</sup>且在順理以連類的前提下，域與域之間，亦可以相互迴向，就撰論策略來說，任何一個論述的「目的域」，雖是論述的「目

<sup>69</sup> 不過這種思考就像是雙面刀一樣，論敵一樣可以據此以論僧人何以一定要如此法服，此適如「處大有之上」本即「無位」、「不累於位」一樣的道理，皆說出隱喻作用多維度而並無絕對定準的特質。

的」，卻也是其自身信受與實踐的「始源域」，故佛法教理是慧遠等釋子們基於釋疑或護法的需要所設論的基礎與根據，傳統的經典既然被視為「外典」，由「內」而發，則亦不妨視為在此設論中被重新理解的對象。換句話說，我們也可以視讀者的「始源域」為作者（或實踐者）的「目的域」。

當然我們也不能否認站在讀者的立場，這種理解上的迴向也可能是存在的，如若不明〈三報論〉中「絕夫常域」的「現報」是「頓悟」的隱喻，對〈乾〉卦「躍而在淵」的引用甚至在脈絡中「以三報為華苑」等措辭即無法作出較為通達而一貫的理解。就基於作論者為讀者「釋疑」的動機來看，〈三報論〉中此一「迴向」作用，除了要讀者藉由〈無妄〉來理解「三報」觀念，當然也包括暗示讀者再基於報應理解的指引重新思考〈無妄〉卦其義理於自身系統內是否合理。這說出詮釋的意向總是在相互掣矩的證會中完成的，此即與語用學純粹而單向地言隱喻的內在系統性（the internal systematicity of the metaphor）不同。

值得注意的是《易》、佛之間若拆解來看，在未對應前各自都有其詮釋系統內的約定性意義，各「始源域」本即有原屬於經典自身學理系統內的「目的域」，而此一「目的域」即成為未來被援用成「始源域」後譬喻映現作用指向的關鍵，即成為爾後意義映現的主要來源，因為它正是隱喻操作者意向之關注所在。結合迴向作用來看，論者亦可隨推論的需要，調整「始源域」在其原經典詮釋系統的理解向度，往往義解上的創造性詮釋就是在此一過程中完成的。

三教交涉問題的關鍵，亦展現在對同一「始源域」之詮釋方向作出不同規範的結果，如「達性論爭」者是，這也意謂同一範圍的「始源域」容許有不同的詮釋定向或系統內的約定性意義，在此情況下其內部各相關概念自容許於不同詮釋導向下作出不同的辨名析理界定，究其原因，這些都是緣於價值信念不同所導致的結果。當然我們也不能否認某些理解面向的偏差，可能是起源於對「始源域」之內在脈絡未能有周全的觀照，致使在「目的域」的映現理解上以偏概全，如漸悟論者基於言意之辨上只偏取「象者所以存意」思維以反對「頓悟」義者即是，他們未能體悟言、象、意之間既辨證而統合的關係，故於「頓悟」實未廢「漸修」之理的領會顯然仍「一間未達」，當然這也有可能是因他們先有對佛理解上的偏差以致論辯時在類比上呈現了以偏概全的斷見，從這裡來看，亦不妨可視為是種負面的迴向作用。

此外，某些隱喻的作用乃有其歷史建構的曲折背景而略顯複雜，只是當形成人們習以為常的文化語境時，即往往顯得理所當然。比如謝靈運論述「頓悟」義，

援引顏回「殆庶」作為「始源域」，它在以「類比」聯結映現的同時，實其終極作用在於作為「頓悟」義的「對比」（鄭鮮之「太極」意的作用亦同），而顏回「殆庶」之形象顯然已先經過經典自身學理系統內玄化的映現作用，這當中即包括〈繫辭〉「知機」對〈豫〉卦「介如石」的解義，及魏晉人進一步賦此予體玄罔滯境界的再詮釋。由此出發，顏回形象既與體玄而好學有關，謝氏遂基此復連類於玄學「聖非學至」的傳統以先行作出此「域」於教內分判之對比，從而界定其為體道上「一間未達」的非究竟義，在與佛理頓悟義相互證會迴向下，遂得到要「去孔氏之殆庶」而「取其一極」的結論。「殆庶」一義於是呈顯出「學乃外來，非復內足」的「對比」作用，在此同時卻也仍保留其「積學無限，何為自絕」的形象價值而不廢其對學修的「類比」義。這種複雜性某一部分乃因始源域本身已多是再經詮釋的「第二序」意義的學理，類此情況諸如「理一」、「言不盡意」、「乾坤六子」、「三才同體」等概念皆屬之。

總上，已略將《易》學思維於儒、佛交涉的影響，就「宗教性隱喻」的視角提揭幾例作出了初步的觀察，從這些複雜的映現關係中，我們知道經典隱喻的特質不是只有簡單地修辭學的作用而已，它道出其了背後所隱涵既深層、多方而複雜的「跨概念域對應」的文化交流效用。而經典作為價值的載體，它不但潛移默化著智者的心靈，影響士人出處進退的價值抉擇，它也向人們充分敞開了自己，〈繫辭〉所謂：「天下同歸而殊塗，一致而百慮」或許亦正有此意。要特別指出的是，本文無意針對如何解《易》作出研究，即《易》學本身之內在系統如何詮釋並非吾人關懷主要的結穴點，我們所要觀察的是士人在異質文化的對應中如何創化《易》學語境的效用，唯三教交涉在詮釋互映中對於原先存在的《易》學理解是否將造成什麼影響，卻也是後續值得觀察的。

## 引用文獻

- 王弼、韓康伯注，孔穎達正義：《周易正義》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1983年。
- 沈約：《宋書》，北京：中華書局，2003年。
- 杜預注，孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 李幸玲：《廬山慧遠研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2007年。
- 林麗真：《王弼老、易、論語三注分析》，臺北：東大圖書公司，1988年。
- 紀志昌：〈辨名析理與儒佛教涉——以南朝達性論諍為例〉，《文與哲》第16期，2010年6月，頁99-138。
- \_\_\_\_\_：〈謝靈運〈辨宗論〉「頓悟」義「折衷孔釋」的玄學詮釋初探〉，《臺大中文學報》第32期，2010年6月，頁91-132。
- \_\_\_\_\_：〈東晉「沙門袒服」論所反映儒、佛身體觀的順逆之辨及其文化意涵〉，《漢學研究》第29卷第4期，2011年12月，頁71-104。
- \_\_\_\_\_：〈六朝形神生滅論爭中的玄思綜論〉，《臺大中文學報》第45期，2014年6月，頁31-86。
- 區結成：《慧遠》，臺北：東大圖書公司，1987年。
- 陳寧：〈慧遠《三報論》中的「現報論」解析〉，《中國哲學史》1997年第2期，1997年5月，頁56-64。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想（乙編三種）》，臺北：里仁書局，1995年。
- 楊伯峻：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987年。
- 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，收入《大正藏》，第9冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 劉義慶等著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋注》，臺北：華正書局，1989年。
- 慧達：《肇論疏》，收入《卍續藏經》，第150冊，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年。

- 歐陽詢等：《藝文類聚》，臺北：新興書局，1973年。
- 謝如柏：《從神不滅到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，臺北：國立臺灣大學中文所博士論文，2006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，2002年。
- 釋僧肇：《肇論》，收入《大正新脩大藏經》，第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 釋道宣：《廣弘明集》，收入《大正新脩大藏經》，第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 釋僧祐：《弘明集》，臺北：新文豐出版公司，2001年。
- 釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，北京：中華書局，1997年。
- 小林正美：〈顏延之の儒佛一致論について（1）-（3）〉，《中國古典研究》第19期，1973年6月，頁108-118；第21期，1976年3月，頁32-54；第23期，1978年，頁1-19。
- 田中文雄：〈六朝應報論争の一考察〉，《大正大學大學院研究論集》第8期，1984年2月，頁135-145。
- 牧田諦亮：《弘明集研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1973年。
- 雷可夫·詹森著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版事業公司，2008年。
- George Lakoff. "The Contemporary Theory of Metaphor," in *Metaphor and Thought* (2nd ed.) ed. Andrew Ortony, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, pp. 202-251.
- Yuet Keung Lo. *The destiny of the 'Shen' (soul) and the genesis of early medieval Confucian metaphysics (221-587 A.D.)*. Ph.D. diss., University of Michigan, 1991.

## Study on Thoughts of *Zhouyi* in Jin Song Dynasties in the Interplay between Confucianism and Buddhism

Chi, Chih-chang\*

[Abstract]

Since the Wei and Jin Dynasties, *Yijing* thinking has become an important subject of debate in the field of classical teaching. The work attracted general attention in the interpretation and argument of classical books at the time that it was first written. This study investigates the interplay between Confucianism and Buddhism under the cultural atmosphere where Buddhism was gradually spreading to the East, as well as to observe how scholars and monks cited *Yijing* to explain the principles of Buddhism from the aspects of metaphysics, interaction between heaven and mankind, the idea of time and position, and methodology. This study assumes that the work contains “religious metaphors”, that result from the religious context of the the proponents of Buddhist philosophy. That is, during strategy application and rational reflection, the writers might associate with and thus trigger analogies of contextual imagination and interpretation. In addition, the main objective of such metaphors was not to explain *Yijing*, but rather, they were developed to meet specific problems arising during the argumentation process. Argumentation involves the possibility of interaction and exchange of roles between two parties during conveyance and interpretation of messages. Therefore, investigators themselves are “authors” that convey messages, as well as “readers” that interpret messages. Metaphors as the nature for understanding activities are developed during the interaction of interpretation activities.

Therefore, the analysis of such argumentation activities found that the complexity of interplay among citation, understanding, and application of theoretical contexts exceeds the one-way, planar, and simple relationship between “tenor” and “vehicle” in rhetoric. Therefore, this study cites contemporary “metaphorology” to use and extend the concept of “domain,” as well as to use the “spatial” pattern hidden in the concept of “domain” to show how language context, knowledge systems, and academic tradition interact with one another in thinking activities of the argumentation process to observe the application of *Yijing* to the interplay between Confucianism and Buddhism

---

\*Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

from multiple perspectives.

This study consists of five sections: 1) metaphysics and Immortal Soul; 2) Holism and Life conservation; 3) the positional distinction of Zhouyi and monastic ritual; 4) idea of time and karma; 5) “getting the meaning” and Buddhahood.

**Keywords:** Six Dynasties, Zhouyi, interplay between Confucianism and Buddhism, religious metaphor, metaphorical mapping

