

魏晉南北朝佛教文化與傳統「氣思維」 的交涉

——以「形／神」問題的思辨與實踐為主*

紀志昌**

〔摘要〕

相較於中土，印度佛教並沒有類似「氣思維」的傳統，對於生命與存有的解釋也有所不同，但佛教東來，如何面對一個充滿「氣思維」的世界？尤其當佛教朝向心性論的主體價值論發展，擴充了「無限心」的界域，傳統「氣思維」的影響卻仍無處不在，二理路的碰撞，誠然是中古思想史研究值得關注的話題。緣此問題意識，本文整理魏晉南北朝之護法佈教文獻，發現二理路在中古時期的交涉，較多呈現於形、神問題的思辨與實踐方面，故以此為研究主體，復依：一、「辨異」與「批判」；二、「格義」與「反格義」；三「權／實」的判釋統合等三項模態，作為交涉徑路的探討。

研究發現，在二元等級化辨異的思潮下，「以理治心」與「以氣練形」大致成為判釋佛、道二教徵性的基本概念。此外，尚有以外學配說佛理的「格義」：或是援「氣感」釋「業感」的直接稱代，乃至氣學運用的間接擬喻，適造成了「才性論」與「報應說」之交涉、「本體宇宙論」與「神不滅論」交涉等現象，從而影響及形、神異源分釋對才性論之「反格義」。南北朝末期，行者乃從對「道氣」說的批判，轉而汲取相關論理之身體自然圖像，將其納入「權／實」判釋的禪觀體系，乃所謂「業力因緣，變此一身」，形同「以禪釋氣」，既擴大了無限心的詮釋界域，也延展了氣學的適用性。

關鍵詞：魏晉南北朝、氣思維、無限心、形神之辨、三教交涉

* 本文係科技部研究計劃：「魏晉南北朝之佛教文化與傳統『氣思維』的交涉（108-2410-H-110-034-MY2）之部分研究成果。

** 國立中山大學中文系教授。

前論

(一) 從佛經漢譯中「氣」字譯例所展現的「氣思維」談起

佛教東來，如何面對一個充滿氣思維的傳統與氣化的世界觀？這個問題誠然是研究者向來感興趣的問題。學界中較早涉及相關方面的探討者，如湯用彤率先從譯語的角度，舉吳·支謙、康僧會（?-280）等以「四氣」釋地、水、風、火「四大」、「四大」是「元氣」呈現的幾種樣相，「識神」則是「四大」和合後的結果。此外，也舉了經注中以「氣」解釋佛法名相的例子，如《陰持入經注》以「元氣」解「五陰種」等是。從中我們可以發現，同樣是「氣」，在譯義的對映中，同時可以涵括身體與精神二方面之詮釋向度。¹

可以確知的是，目前學界大致已經肯定佛教經典中關於「氣」的譯語為例甚少的問題，較為全面性地檢討佛典中有關「氣」之譯字用例的要屬福井文雅，他曾統整後漢至唐之漢譯佛典中，「氣」的用例僅有不到 20 例，湯氏前述所舉的「四氣」、「元氣」也包括在其中。福井氏認為「氣」之譯例少的原因有二：一、由於氣完全是中國獨有的概念，印度沒有相對應的概念。二、由於道教中多被使用，嫌其帶有道教的色彩，故意不使用。²他特將這些佛經中「氣」的譯語與梵語相互對照，認為如此即可推測當時中土知識分子之所以使用「氣」作為譯語的思考特點及相關概念演變的蹤跡，此中尤以「習氣」（梵文作：Vāsanā）一語是佛教的新造詞，值得注意，這與「毒氣」、「氣力」等譯例套用既存的漢語不同，經其推論，即以此詞作為「習慣性的潛在餘力」解，顯然是以「氣」來說某種「內部的變化，自身不斷變動的潛在餘力」（影響力）。³

¹ 說參湯用彤：〈佛教玄學之濫觴（三國）〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1998年），第六章，頁139-144。其論禪數「養生成神」一節，該部分舉支謙所譯《佛開解梵志阿毘經》以「四氣」釋「四大」；康僧會之《六度集經》卷8之《察微王經》，則以「元氣強者為地，軟者為水，煖者為火，動者為風」，認為「四大」是「元氣」發展的幾種樣相，進而：「四者和焉，識神生焉」。至於《陰持入經注》則亦以「身為四大，終各歸本」，湯氏據以認為此「本」乃「元氣」。是以不但「身為四大」，即或「識神」也是「四大」和合後的結果，以「四大」又援「元氣」格義的情況來推之，傳統氣思維在譯經上至少可以有這兩層指涉。

² 參小野沢精一、福永光司、山井湧編，李慶譯本：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1990年），頁320-321。

³ 同前註，福井氏認為僅從這些例子要直接推測怎樣理解氣的概念是困難的。筆者按：尤其如

木村清孝同樣認為在自然現象原理這一層意義上，佛教幾乎沒有與中土的「氣」完全類似的概念，內容上與「氣」結合的延伸觀念則有「瞑想法」、「呼吸法」和「疾病治療」。故佛經並無與中土「氣」單詞之概念相應的譯語，但有如「習氣」、「業氣」、「緣氣」等成語。該文認為梁代譯經中即開始將「業」與「氣」結合、唐代以後則更將「緣」與「氣」結合的現象是值得探討的。⁴

至於金子芳夫的研究則是在福井氏於「譯文」與「梵文」間「對應」、「不對應」的基礎上，以《涅槃經》法顯、曇無讖二譯本中「氣」的譯例來與藏譯之原文作比對觀察，也確實證明了原經大抵以「氣味」意義的譯例（尤其是「香氣」）最多，某些譯例在與原文無法完全對應的情況下加「氣」，只是強調「感受到」、「感覺」，即譯者基於某種表明理由的情況下，對動作狀態描述的補充說明而已，⁵個人認為這些多只是句法、詞義結構於情境釋義上的表述轉化問題，並不攸關文化思想上的弘旨。總上所述，是以若從譯經中所反映「氣思維」的角度來探討，

當 *Vāsanā* 作為所謂「潛在餘力」的「習氣」時，是作為「種子」*bīja* 的異名，此與傳統漢語語境下「氣」概念的使用，或仍有差，以潛在而流動變化的影響力，作為支撐此一「氣」之譯語背後所反映的思想，這當中或許仍有一譬喻的轉折，此可從相當於「習氣」的異譯如「殘氣」、「餘氣」而得見，如鳩摩羅什所譯之《大智度論》：「阿羅漢、辟支佛雖破三毒，氣分不盡；譬如香在器中，香雖出，餘氣故在。又如草木薪火燒煙出，炭灰不盡，火力薄故；佛三毒永盡無餘，譬如劫盡，火燒須彌山，一切地都盡，無煙無炭。」〔姚秦〕鳩摩羅什譯：〈初品中婆伽婆釋論〉，《大智度論》，《大正藏》第 25 冊（臺北：新文豐，1983 年），第 2 卷，頁 70c。以香之「餘氣」或草木薪火燒盡時的煙氣之餘，來形容阿羅漢、菩薩身上仍有潛存而未盡的影響力（煩惱），顯然乃有取於一般具象性的煙灰氣之意象作出擬喻。這樣一來，類似譯例，也都可就此潛在力用的理解面向與意象化之「氣」作出聯想上之對應，此當是該譯語與傳統「氣思維」所可能對接的關鍵。

⁴ 參木村清孝：〈中國佛教中的「氣」論〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993 年），頁 547-548。

⁵ 諸如「藥氣」、「毒氣」、「吸氣」等皆為此例，茲以作者所舉「毒氣」為例：

(1) 法顯本：「復合苦藥塗其乳上。子欲飲乳聞苦藥氣即便捨去。」（〈如來性品第十三〉）

(2) 曇無讖本：「我乳毒塗不可復觸。小兒渴乏欲得母乳。聞乳毒氣便遠捨去。」（〈如來性品第四之四〉）

(3) 西藏譯本：「孩子們因為我的乳上被塗毒，而無法吸乳」。

譯家為了加強說明「乳上被塗毒」所影響導致小兒後續感受的狀態，轉以小兒聞乳有「苦藥氣」、「毒氣」來翻譯，顯然皆是以此作為其「無法吸乳」理由的補充說明。相關論點詳參金子芳夫：〈大乘涅槃經における「氣」の譯例〉，《東洋學研究》30 號（1993 年），頁 22-25。

中土知識分子使用「氣」字作為譯語的思考特點，除去最普遍的「氣味」、「味道」之義外，不外以認為「氣」是形質、精神的組成（如以「元氣」釋「四大」與「五陰種」），亦認為「氣」乃是一種以「身、心能量」或業力相緣的潛在作用（習氣、緣氣）等較有哲學的意義；統攝而論，就當日習用的概念，乃「形神」之辨，依今日角度來說，它們所指涉的多是與身體自然方面有關的思考，是以本論即擇此以作為切入觀察的重點。

如果佛教經典中「氣」的譯例所呈現者是如此，則勢必亦有支撐此一現象發展的文化動因，本文關注的焦點，即轉從當時思想界基於佛教護法、佈教需要所產生之諸論題，來看相關思維蘊蓄的原理，此相對於經、律、藏之原典而言，毋寧是「第二序」意義的，這包括佛教對應於傳統儒、道義學的挑戰而產生的言論——如散佈在諸論辯文字、應用文書乃至於呈現於歷史文獻的實踐記錄中，皆屬本題所謂佛教文化之範疇，在信仰傳遞或護教申論之響應往返中，更容易或直接、間接涉入傳統思想中無所不在的「氣思維」議題，而這些話題反而仍存在著更多值得探掘的空間，乃足以解釋產生上述譯語現象的文化土壤。蜂屋邦夫針對此一面向亦曾有探討：

佛教的批判者和擁護者的論爭中「氣」頻頻出現，這意味著，佛教方面吸取了「氣」的傳統性，使佛教發生了中國式的質變，而另一方面，「氣」也被佛教化了。⁶

個人認為前者有可能基於佈教、論辯之需使用「格義」詮釋後的結果，後者則相對下可以視為「反格義」：「格義」者，使佛教信仰的詮解在地化；⁷「反格義」者，則同時傳統思想也可能因而「佛教化」，⁸從而造就更多豐富理解之內涵與面向之詮

⁶ 詳參小野沢精一、福永光司、山井湧編，李慶譯本：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》，頁 253。

⁷ 關於「格義」之定義，可參湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 235。其言：「格義者何？格，量也。蓋以中國思想，比擬配合，以使人易於了解佛書之方法也。」基於此，本文大抵將「格義」視為詮釋上廣義而普遍地以外典或傳統觀念擬配佛理的一種現象或型態，並不單指特定歷史上的「格義佛教」。

⁸ 關於「反格義」一詞，乃借用劉笑敢的說法，其於〈「反向格義」與中國哲學〉一文中的解說：「……但是，與西方哲學和基督教傳入中國的情況不同，中國哲學研究的情況則較為特殊，

釋效益，蜂屋氏的意思是：「氣思維」與佛教信仰之間存在著「雙迴向」的作用。其提點至今仍相當具有啟發性，唯尚缺完備的論述體系，⁹這也觸發了筆者擬對相關論題再事討論的動機。

（二）作為交涉「設準」之幾種模態

承前所述，佛教信仰文化與傳統氣思維之交涉模態，包羅了諸種光譜，從最基本的「辨異」與「批判」，到詮釋上的「格義」與「反格義」，乃至進一步導引至「權／實」網格的判釋中，本文即以諸組模態作為觀察二方交涉的「設準」。

首先，辨異與批判，在於點出各教彼此不同發展路數的事實，並賦予價值高低之評判，這種劃分異同、區辨高低的覺察，乃異文化相遇而交涉所普遍常有者，也是進一步會通或判教詮釋之潛在基礎。會通者，亦有層次不等之模態：表淺者則如「格義」，而後則復有「反格義」，亦有較為全面而具多層次之結構性、系統性的判教型態，如「權／實」之判釋。

所謂「格義」，從歷史上的發展看來，乃「以經中事數擬配外書」，¹⁰即透過中土原有的概念，比附式地說明佛學思想，卻多因「生解」（強解），無法在義理內化的層次上作出體系性地深入對應；「反格義者」，則反倒基於佛理之立場

它不是簡單地引入和傳播西方文化產品，而是要以西方哲學的概念體系以及理論框架來研究分析中國本土的經典和思想。這是近代以來中國哲學或哲學史的研究的主流，恰與傳統的「格義」方向相反。所以我們應該稱近代以西方哲學的概念和術語來研究、詮釋中國哲學的方法為「反向格義」(reverse analogical interpretation)。」劉笑敢：〈「反向格義」與中國哲學〉，《中國思想史研究通訊》2005年第3期，頁3-5。案：劉氏的反向格義，較偏向以西方哲學的訓練，包括狹義之具體概念的認知、廣義之理論解釋、分析、研究方法，來詮解中國哲學，本文借用之，只是將內容置換成中國中古時期的「西方哲學」——「印度佛學」，即佛教成功傳入中國後，反而也存在著一種以佛教概念再反過來詮釋中土之宗教與思想的現象。唯與劉氏論述稍稍不同的是，本文認為中古時期的「反格義」，由於是護法證辯過程中的產物，故除了帶有辨正思想的導向，更有著些許的隨機性，並不見得都是系統化成套的理論，甚至在某些辯論脈絡中與「格義」的方法相互倚伏。

⁹ 故他也自己坦承：「以上，通觀六朝整體，……由於資料弘富，應當論述的事還有很多，因此，在此範圍內，只能對氣論作十分不充分的研討，這是非常遺憾的（還有，引用的資料，為了方便，省略的部分也未一一注明）。」同前註，頁255。蜂屋氏的遺憾，正說出相關議題，仍留下相當大的探討空間，尚待後學者繼往開來。

¹⁰ 〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注：〈晉高邑竺法雅〉，《高僧傳》（北京：中華書局，1997年），卷4，義解一，頁152。

迴向於原有的中土概念，從而重新調整或界定原先本土思想之相關脈理，是外來文化認知相對成熟下的產物，某些詮釋在新、舊照映下也可能隱涵辨正導向之反思色彩，亦不妨視為辨異與批判思維轉化的另一種融通的詮釋形式。長遠來看，「格義」與「反格義」在歷史進程的演進與多方辨證下，也可能同時存在或交相為用於複雜的文化脈絡中。

至於將氣思維作出「權／實」的判釋處理，則更能正視各家理論其義學位置於通向實相真理上之存在意義。嚴格說來，如此或許少了純粹批判的意味，亦為辨異的進一步發展，即藉由較為全面而結構性的整體判釋，將諸家義學融通式地「決了」、¹¹組織進以佛法實相為本之圖象中，此間若有「辨異」，亦不過為其詮釋之深層結構的一部分而已。至於此與「格義」亦有異同：同者，即「格義」或亦有「方便法門」的意味；異者，乃「權理」與「實理」之間，並非隱喻的映射或互文關係，故不存在理解對象（即「目的域」）被「喻依」（即「始源域」）遮覆或借代的問題，¹²「權理」某些理論框架中之基本意義、重要概念多仍被保留，即或經過割截，其原意或主旨猶存。是以「權／實」的模態乃因時、地、事制宜下之一種義學結構在判釋下融通的型態。「氣思維」在此網格中即有權宜而階段性的意義，此乃智顛（538-597）所謂「一切世間外道經書，皆是佛說」¹³之意，

¹¹ 此處係取用自牟宗三對「開權顯實」一語之詮釋：「開是開決，決了暢通之義……『決了』，照康德的話說，就是一種批判性的考察(critical examination)，而照佛教辭語就是一種『抉擇』，也就是將以前所說的一切法，作一個評判、抉擇，這不就是批判的考察嗎？因此，『決了』就是要使我們能抉擇通達。……所有的法，如數學、醫學、科學等，皆可以通達於佛，每一法皆是通於佛的一個門，所以叫做法門。這是決了以後的理境，……。」總之，牟先生的意思是以「決了」作為眾生面對各種學問或事物時，可以化除封閉、執著之批判性考察的覺悟：「執著一除，即或小乘法也是佛法，而且是『低頭舉手皆成佛道』。權既然開決了，那麼當下即是實，所以說開權顯實。如此一來，行住坐臥都是佛法。」參牟宗三：〈分別說與非分別說以及「表達圓教」之模式〉，《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1995年），第十六講，頁360-361。

¹² Lakoff George 的隱喻理論以為：隱喻的運作在於「舊經驗」與「新經驗」之間的「譬喻映現」(metaphorical mapping)，「舊經驗」作為理解「新經驗」的理解基礎，即「始源域」(source domain)；相較之下，「新經驗」則為「舊經驗」意義映現的「目的域」(target domain)。Lakoff George, "The Contemporary Theory of Metaphor," in *Metaphor and Thought* (2nd ed.) ed. Andrew Ortony, (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1993), pp.202-251.

¹³ 此語參〔隋〕智顛：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊（臺北：新文豐，1983年），卷11，頁77a。其言：「《大經》云：一切世間外道經書，皆是佛說，非外道說。」

唯作為方便法門，它至終為導向終極實理的目的而服務。

本文在文獻取材上大抵以魏晉南北朝之護法佈教文獻為主，內容聚焦在當代「形／神」問題的思辨與實踐等課題，方法上則依：一、辨異與批判；二、「格義」與「反格義」；三「權／實」的判釋統合，等三項徑路，觀察佛教信仰文化與傳統「氣思維」交涉的幾種基本模態。

一、佛教對傳統形氣說的辨異與批判

誠如當今學界以「形氣主體」對身、心的統合詮釋，乃至針對「道／氣」間二元關係之「去等級化」理路的提出，¹⁴甚至認為與西方的身、心二元論相較，氣論這種東方獨特思維方式係：「身心在『氣』的次元中是不可分的一體」，¹⁵類此論述，儼然已成當今理解心、物關係的主調。唯碰到中古宗教哲學之發展時，相關思考或許即不可一概而論，尤其在南北朝夷夏論爭的文化語境中，佛、道對彼此於宗致、教體、教相型態上的辨異誠有相當的自覺，此尤彰顯在「形／神」論題的辨證、實踐上。如士人對「道」與「佛」之間，即存有「練形」與「治心」上的識別，甚至刻意賦予箇中如「身」之與「心」，或「形」之與「神」間之某種「等級化」的價值分野。也就是說，隨著中古的道、佛之辨，往往亦導致哲學概念上「心／身」二元分立的強化，而這種思維模態之建構，乃源自佛徒對傳統形氣說、道氣說等的反思上。

（一）「形神一氣」¹⁶說的反思

早期的形神論爭，無論是「神滅論」或「神不滅論」者，多仍依緣於傳統形神一氣的說法，如東晉·羅含（292-372）之〈更生論〉既認為「神之與質，自然

¹⁴ 「形氣主體」乃楊儒賓《莊》學詮釋的重要見地，此是對傳統「心／物」二元分立的解構與反思，嘗試將超越心和物之具體性連結在「氣」的存有動能、連續性之非二元結構中，說參楊儒賓：〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第45期（2017年9月），頁1-39。另如賴錫三則亦反思傳統「道／氣」間「本體／現象」二元之等級化思考，如其《莊》學詮釋，主張「去主體化」之非同一性思維，參賴錫三：〈氣化流行與人文化成—《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀〉，《文與哲》第22期（2013年6月），頁39-96。

¹⁵ 參丸山敏秋：〈中國古代「氣」的特質〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁166。

¹⁶ 此處的「一氣」，就當時論家思理之各種光譜而論，既可以是形、神一元論之或精、或麤，皆同屬於「一氣」，也可以是二元論之「形」、「神」異氣，皆同屬於「一氣」。

之偶」，又認為「性有本分，故復有常，物散雖混淆，聚不可亂」，此聖人「窮理盡性」¹⁷之道，孫盛（302-373）的辨駁卻認為：「形既粉散，知亦如之，紛錯混淆，化為異物，他物各失其舊，非復昔日」，¹⁸二者同認為形、神乃一氣所化，只是「化」之聚散，原理不同：孫盛的氣化觀歸為盲目而不可預知的偶然；羅含則是貞定「化」之主體各有其「性分」之理，唯此理有似輪迴，卻無任何業感成分，僧祐於《弘明集》收錄此作，殆或仍許其有利於「建言衛法」的一面。但無論如何，早期的思想界普遍仍瀰漫神、形乃精麤「一氣」之化（包括「異氣」合化）的觀念，如慧遠（334-416）所撰之〈形盡神不滅〉，乃對此傳統的批判與總結，在此篇自設問答的論文中，曾模擬神滅論者的相關論述：

問曰：……夫稟氣極於一生，生盡則消液而同無。神雖妙物，故是陰陽之化耳。既化而為生，又化而為死；既聚而為始，又散而為終。因此而推，故知神形俱化，原無異統，精麤一氣，始終同宅。宅全則氣聚而有靈，宅毀則氣散而照滅。散則反所受於天本，滅則復歸於無物，反覆終窮，皆自然之數耳，孰為之哉？若令本異，則異氣數合，合則同化，亦為神之處形，猶火之在木，其生必存，其毀必滅，形離則神散而罔寄，木朽則火寂而靡託，理之然矣。假使同異之分，昧而難明，有無之說，必存乎聚散。聚散氣變之總名，萬化之生滅。故《莊子》曰：「人之生，氣之聚，聚則為生，散則為死。」若死生為彼徒苦，吾又何患。古之善言道者，必有以得之，若果然耶？至理極於一生，生盡不化，義可尋也。¹⁹

神滅論者所主張者，正是基於「形神一氣」或「異氣數合」說，其所致疑者，乃無論就形神一元或二元，莫不與「氣」之聚散有關，所以就沒有所謂「神不滅」的事：從形神一元論的角度來看，「神」與「形」因「精麤一氣」，故同聚同散，氣聚狀態的形體乃作為「神」的載體，故有「靈」覺作用，氣散則代表形體死亡，知覺亦隨之消無，形、神乃「俱化」而同歸於「天本」；如果形、神二元，則是「異氣數合」，同樣是形離則神散。究其實，無論形、神是精麤之「一氣」或「異氣」

¹⁷ [東晉]羅含：〈更生論〉，收入[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，頁203-204。

¹⁸ [東晉]孫盛：〈與羅君章書〉，同前註，頁205。

¹⁹ [東晉]慧遠：〈形盡神不滅論〉，同前註，頁232-233。

之合化，皆屬於「氣」化世界的一部分，廣義來說，亦皆是「一氣」。既如此，不免隨生死而離合，也就是「神」終將隨「形」體之死而銷亡散滅。但就慧遠來說，「神」的位階與特性自不是如此：

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。……神也者，圓應無主，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮，有情則可以物感，有識則可以數求。數有精麤，故其性各異；智有明闇，故其照不同。推此而論，則知化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根；情有會物之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。²⁰

「神」既非卦象所圖，而是一種靈妙圓應之主體，它可以感物卻非物，假數而非數，其位格乃超越於形氣之「象」外。慧遠力斥神滅論者認為形、神乃一「氣」所化的論調，突顯「神」本然而超越的形上位格，謂之「妙盡無名」、「非物」、「非數」，彷彿是將其提昇到「無」的地位；相對之下，「形」則是「有」、「末」。「神」、「形」既二元，卻能以類似「體無用有」的模式相即，乃所謂「感物而動」、「假數而行」之來由也。而神、形相感所衍生的「情」、「識」作用，自然成為「化」（輪迴）的動因，此中遂因「數有精粗」造就了現實中多元而紛呈的各等才性，若要使得此間輪迴不息的生命止息痛苦，則要徹悟以「反本」（體無）。

蓋慧遠之「神」，在不同的作品、不同的脈絡、語境下各有不同的意義，依不同話語對象、話語目的中所陳述的「神」字，內容不見得可以相通，亦無指涉上的整體性與一致性。²¹基於此，若單就慧遠在與傳統形神論辯對接的場域中所提出的「神不滅」論來觀察箇中「神」的概念，多只聚焦在「輪迴主體」的強調，即肯定「神」之不隨形盡，而謂之為「無主」、「無名」、「非物」、「非數」，用意在摒除形而下或一氣之化的局限性，強化此主體乃不滅而真實無妄的位階。故學者如區結成以「主體義」釋說「神」有「輪迴主體」、「解脫主體」，是較

²⁰ 同前註，頁 233-234。

²¹ 誠如李幸玲所謂：「慧遠論神之不滅，必當置於論辯中的脈絡來談，而不是截斷『形盡神不滅』而單只就『神不滅』來談；其次，欲檢知慧遠『形盡神不滅』中『神』的意涵，更無法經由“歸納”慧遠作品中所有的『神』字的意義，來得到合理的解釋。」李幸玲：《廬山慧遠研究》（臺北：萬卷樓，2007年），頁 301。

為諦當的說法。²²當然，此一主體義，在慧遠後文「因緣密構，潛相傳寫」的解釋中，似乎也說出其之所以不滅，並非固定不變的實體，而是識體前後剎那變化不已之非一非異的相續狀態，²³即或是這樣，慧遠仍然以陳述「神」所擁有之精神不滅的超越性意義作為相關討論的前提。

總之，慧遠的神不滅論，乃較早從佛教立場對傳統形神一氣的理論提出反思者，從話語一問一答的相對位置來看，答者的立場與目的乃以提出辨正為主；而就學理申論的操作來看，將「神/形」架構在玄理之「體/用」的框架中，亦頗有「格義」的意謂。²⁴自此以往，也將造成「氣」的詮釋效力僅局限於神、形相感的形氣象限之內——包括情識作用、傳統「才性論」，皆可能在此大方向的辨異下間接受到範限，從而開啟另一重的「反格義」面向；是以整體來看，慧遠此處的論述，在辨正思維導向的前提下，卻隱涵並兼有數種模態發展之可能。

(二)「治心」與「練形」之辨

慧遠的說法，既提供了「神」與「形」二元對分建構的玄理基礎，當中也偶爾隱然寓有抽象之「道」、「理」與「氣」等級化之分野，從而成為當代援此以辨異道、佛二教的綱格，如傳說是東晉吳興人的王該，在〈日燭〉一文中曾謂：

逮乎列仙之流，練形之匹：熊經鳥伸，呼吸太一。……伊逆旅之游氣，唯心玄之可寶。存形者，不足與論神；狎俗者，未可與言道。²⁵

此間則有「練形」與「論神」之異，且認為「練形」一路與「道」有間。「伊逆旅

²² 區結城：《慧遠》（臺北：東大圖書，1987年），頁81-82。

²³ 李幸玲認為此與犢子部所主張的「不可說我」的概念相近：「其一、不可說我與五蘊的關係是『非即非離』的；其二、不可說我是『可轉移』的。……過去其師道安所傳般若學中所未論及的『人我』（補特伽羅）思想，或許正是提供慧遠在〈神不滅論〉及〈明報應論〉等篇中受報主體思想一些思考基礎。」李幸玲：《廬山慧遠研究》，頁316-317。

²⁴ 戴璉璋認為慧遠之論「神」有「體無用有」的特性，此「無」非「空無」，而是有「圓應」、「妙物」的本質，故能「假物而動，假數而行」（用有），即與具體之「形」不同。參戴璉璋：〈玄學與形神思想〉，《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。戴氏點出了當代「神不滅」論所受到玄學「崇本息末」思維的影響，「形/神」關係於是亦如同「體/用」、「無/有」之辨而有二元「等級化」詮釋的傾向。筆者以為就思維模態的應用、移植而言，此處似亦不妨視為某種廣義的「格義」。

²⁵ 〔東晉〕王該：〈日燭〉，《弘明集》，卷13，頁665-666。

之游氣」一聯，雖肯定人的本質大抵為游「氣」所成，但強調人唯「心」靈最為可貴，此亦把「心」從「形氣」中切割出來，故得到了「存形」者不足以論「神」的結論。²⁶至於稍晚於慧遠的顏延之（384-456）於〈庭誥二章〉亦曾謂：

為道者，蓋流出於仙法，故以練形為上；崇佛者，本在於神教，故以治心為先。²⁷

認為「練形」、「治心」二者，正是「道」之「仙法」與「佛」之「神教」路數的最大區別，顏氏進一步認為「治心」者，「以為靈性密微，可以積理知」，「照若鏡天」、「能與理順為人者，可與言有神矣」。²⁸意謂積「理」既可治「心」，「理」境亦為「心」象所顯，此與道徒著重以養「身」練「形」入手之取徑不同。這種援引神、形二元之思考以對顯「道」、「佛」路數差異之論述甚多，但隨著論諍取徑的細微差異，不同程度、光譜的辨異也影響「氣思維」於此間之定位。如佛教徒在批判道教的諸多策略上，普遍使用辨異「仙」道與《老子》的作法，²⁹這使得佛、老在某種程度上亦可有較為契近的立場——《老子》亦為治心者，如宋、齊之際明僧紹（?-483）〈正二教論〉：

²⁶ 〔南齊〕王琰《冥祥記》「晉關公則」條：「度善有文辭，作八關讖文。晉末齋者尚用之，晉永昌中死，亦見靈異。有浩像者作聖賢傳，具載其事云。度亦生西方。吳興主該曰燭曰：『關寬登霄，衛度繼軌。咸恬泊以無生，俱蛻骸以不死』者也。」，見魯迅：《古小說鈎沉》，收入《魯迅輯錄古籍叢編》（北京：人民文學出版社，1999年），第1卷，頁330。王該〈日燭〉既記關公則「死於洛陽」而後又從所往生之西方前來聽經，乃以「蛻骸以不死」擬喻之，如斯卻又對「存形者」有「不足與論神」的批判，其思想之混亂可見一斑，筆者以為這也是他未完全脫離形氣思維的證明。

²⁷ 〔劉宋〕顏延之：〈庭誥二章〉，《弘明集》，卷13，頁655-656。

²⁸ 同前註，頁656-657。

²⁹ 與「反向格義」在思想辨正導向之外，同時帶有表述或建構符合佛學立場的學說功能不同的是，辨異與批判，雖帶有某種思維判準上的前見，卻僅有跳脫於外而平鋪直陳的姿態，所分判於此方者亦不見得有違於整體之大傳統而致另立徑路，如佛徒多喜援「老學」辨異、批判「道教」（或「仙學」），甚至以「道經」批判道說即屬之，最有名的，莫過於北朝甄鸞（535-566）的《笑道論》，甄鸞的終極立場自然是維護佛教的，但其用另一種入室操戈的方式，引道經以攻道經，以道說攻道說，以子之矛攻子之盾，以突顯問題。

夫理照研心，二教兩得，乃可動靜兼盡，所遇斯乘也。老子之教，蓋修身治國，絕棄貴尚，事止其分，虛無為本，柔弱為用，內視反聽，深根寧極。渾思天元，恬高人世，皓氣養和，失得無變。……安取乎神化無方，濟世不死哉？其在調霞羽蛻，精變窮靈，此自繕積前成，生甄異氣，故雖記奇之者有之，而言理者不由矣。³⁰

佛教與道家皆「理照研心」，此處的二教除了佛教，另一即「老子之教」，相對於此，認為仙道憑著「異氣」成仙的說法，只是尚異者的傳聞，乃言正「理」者所不取。意謂著將佛、老、仙作出區隔，而老、佛之間，乃以正「理」治「心」為共同之交集。明氏於此處，似認同老子之「皓氣養和」這種同時隱涵「身／心」兼養，「形／神」相資之理路，至少對此無太大批判，倒是將矛頭指向「調霞羽蛻」、「生甄異氣」之仙法，包括如「神化無方」、「精變窮靈」等「形變」、「羽蛻」所呈現的作用，是皆「言理者所不由」；這意味著明氏反對的是「氣論」在仙術上所作出不合「理」的應用。

相較於明氏對《老》學較為保守的肯定，南齊的佛徒張融（444-497）則顯融通許多，他在《門律·通源》中認為道、佛以「神靜」為共法，此乃二家「逗極之所以無二」之由，而神靜又以「性靈」主體之「專氣致柔」、寂然不動為方，頗有循《老》學的思路以匯通三教的意味；意味著現實上儒、釋、道於「迹」的分化，係「性靈」主體在宇宙圖式之認知上擾動、異化的結果，³¹其「神靜」故「不二」說，似乎透露了三教在自然觀上走向朝著「無限心」理路發展的共識，但此中卻又與「氣」的調攝脫離不了關係。總之，張氏「神靜」故「不二」說與明氏「理照研心，二教兩得」可謂相互呼應；就實踐而言，一者主「專氣致柔」，一

³⁰ 〔南齊〕名僧紹：〈正二教論〉，《弘明集》，卷6，頁283。

³¹ 〔南齊〕張融：〈答周顒書〉：「至若伯陽專氣致柔，停虛任魄，載營抱一，居凝通靜。靜唯通也，則照無所沒，魄緒停虛，故融然自道。……今既靜而兩神，神靜而道二，吾未之前聞也，故逗極所以一。……當其神地悠悠，精和坐廢，寂然以湛其神，遂通以沖其用。登其此地，吾不見釋家之與老氏；涉其此意，吾孰識老氏之與釋家。逗極之所以無二，親情故妙得其一矣。」《弘明集》，卷6，頁292-294。既然「神靜」的當下不應有「道二」的現象，此即隱涵了「道」之紛歧，乃神不靜，即性靈主體在認識上異化的問題。相關論述詳參拙著：〈南齊張融的道佛交涉思維試釋——以《門律·通源》中與周顒的對話為主〉，《中國文哲研究集刊》第35期（2009年9月），頁45-88。

者則認同「皓氣養和」。

然隨著夷夏論爭愈趨激烈，類似明氏的論述，卻在北周·釋道安的〈二教論〉中成為：

靈飛羽化者，……哀哉！不知繕積前成，生甄異氣，壽夭由因，脩短在業。佛法以有生為空幻，故忘身以濟物，道法以吾我為真實，故服餌以養生。生生不貴，存存何期？縱使延期，不能無死。³²

將明僧紹「繕積前成」所指涉之「仙法」轉成「佛法」，認為修仙者不懂得一切都是業因所致，即或於天賦異氣的基礎上陶練，也逃脫不出壽夭之「因」、脩短之「業」的影響，但這卻非道徒所曾深思者。如果說明氏還有那麼一點肯定老子「修身」的話，則道安的理路，更明顯地區分了佛法與仙術之間「忘身」與「養生」之析異。其中「佛法以有生為空幻」一語，或源自謝鎮之〈與顧道士書〉：

佛法以有形為空幻，故忘身以濟物、道法以吾我為真實，故服食以養生，……若深體三界為長夜之宅，有生為大夢之主，則思覺悟之道，不貴形骸，假使形之可練，生而不死，此則老宗本異，非佛理所同。……夫有知之知，可形之形，非聖之體。雖復堯孔之生，壽不盈百；大聖泥洹，同於知命。是以永劫以來，澄練神明，神明既澄，照絕有無，名超四句，此則正真終始、不易之道也。³³

此處所謂「以吾我為真實」之「道法」，從後文認為「練形」與「老宗本異」的說明來看，當指追求服食養生之「仙術」，正延續前面辨異《老》學、仙術之基調；在佛徒眼中，是皆空幻之事，故此處的「老宗」，頗有肯定傳統《老》學「無身」說的一面，而有老、釋合拍的意味。由此進論聖人身體觀的根本意義，不在追求「認知我」與「形軀我」的價值，而終以涅槃滅度為歸趨。謝氏認為「大聖泥洹，同於知命」，意謂此中有一種「精神我」（道德我）的追求，在此原則下，佛教貴

³² [北周]釋道安：〈二教論〉，收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，《大正藏》第52冊（臺北：新文豐，1983年），卷18，頁239a。

³³ [南齊]謝鎮之：〈與顧道士書〉，《弘明集》，卷6，頁321-322。

在「澄練神明」而不貴形骸，「形」、「神」儼然於此分異。而「神明」的澄練修養，在於智慧的拓展，此可以從「照絕有無，名超四句」略窺一斑，意謂所謂的「澄」練，須在智悟上脫離「有／無」概念乃至「四句」之邏輯結構的理解框限，方可達致一種無往不透的覺照。

（三）對「道氣」說的批判

事實上，從傳統的養生視野來看，澄練神明本不與運「氣」的思考有違，³⁴老、釋於此確亦可有相涉之處，只是在當代夷夏論爭的環境中，佛教徒對「氣」論於某些特定的脈絡（如針對仙法）中仍有一定的批判性，甚至不太用「氣思維」來描述或規範與「神明」或「心」有關的概念，而頗有將其規屬於「形而下」的傾向，明僧紹尚不否定《老》學之「皓氣養和」，但從他對於仙法「神化無方」、「精變窮靈」的批判看來，這說出他對藉由先天「異氣」以修「神」成「仙」的路數也不表贊同：如「精變窮靈」者，所反映的是透過精氣之提昇以轉變或產生某種靈奇的神化，將此作用發揮至極（窮靈）而昇仙者。佛徒對抗類此理路的方式，乃藉由工夫效益與境界高低的比較，將「神明」與「氣」在位階上做出「等級化」的標明，從而對傳統的「道氣」說作出判釋，前引謝鎮之的論述固已如此，又如朱昭之〈難顧道士夷夏論〉：

夷俗重素，故教以極質，……閉情開照，期神曠劫，以長其心，推而遠之也。道法則採餌芝英，餐霞服丹，呼吸太一，吐故納新。大則靈飛羽化，小則輕強無疾，以存其身，即而效之也。三者皆應之一用，非吾所謂至也。夫道之極者，非華非素，不即不殊，……圓通寂寞，假字曰無，妙境如此。³⁵

認為佛與道亦有「長其心」與「存其身」的不同，而「存其身」即以呼吸、吐納、服食，以追求羽化成仙的目的，朱氏認為此尚未甄至極。真正的「道之極」，乃須透過「閉情開照」以「長其心」，終至「非華非素，不即不殊」、「圓通寂寞」之境，此與謝鎮之認為「神明既澄」後「照絕有無，名超四句」相似。作為佛、道（仙）之間的判釋，「照」乃「心」象所顯，在滌除情識後，獲得精神境界的提昇，此與

³⁴ 即或曾經言「神明茂，體沖和以通無」的王弼，在他眼中，「神明」也是以運通「沖和」之氣來展現其無累於物的靈覺的。

³⁵ 〔南齊〕朱昭之：〈難顧道士夷夏論〉，《弘明集》，卷6，頁283。

因「氣」之練「形」頗有對揚之致，又如釋慧通〈駁顧道士夷夏論〉：

佛用漏盡為研，仙道有千歲之壽。漏盡有無窮之靈，無窮之靈，故妙絕杳然。千歲之壽，……生死之道也。³⁶

意思是當惑業生死俱盡，「無窮之靈」的主體，將契入涅槃之「常樂永淨」；相較之下，道徒即或修仙，有千歲之壽，亦仍不出生死框限，「治心」與「練形」路數既異，功效不同，亦有價值之差。

「心」、「神明」及其與「氣」在位階上等級化的標明，除了慧遠賦予「體無用有」的本體論式的說法，亦彰顯在以「理」釋「道」，取代「道氣說」的情況，如劉勰（465-520？）〈滅惑論〉：

三破論云：道以氣為宗，名為得一。……滅惑論曰：至道宗極，理歸乎一。³⁷

〈滅惑論〉是對〈三破論〉的辨破、導正，反映在對「道」的解釋上，身為佛教徒的劉勰不贊同道徒所認為「道」乃以「氣」為宗的觀點，他認為「至道」既為宗極，即須歸於一「理」。魏晉以降，士人好言「理」統，「理」的觀念多與「極」、「一」相關，如王弼言「能盡理極，則無物不統。極不可二，故謂之一也。」³⁸乃本於本體論為說，此原為玄學對「理」所賦予形上思維方面的定義，而後謝靈運亦於〈辯宗論〉言「理歸一極」，³⁹劉氏此處「理歸乎一」則亦有同致，且此處頗有以宗極之「理」判釋「氣」思維，進而與之相對揚的傾向。⁴⁰結合前論來看，劉

³⁶ [南齊]釋慧通：〈駁顧道士夷夏論〉，《弘明集》，卷7，頁350。

³⁷ [梁]劉勰：〈滅惑論〉，《弘明集》，卷8，頁379-380。

³⁸ 語出王弼《論語釋疑》，參[梁]皇侃撰，高尚榘校點：《里仁篇》，《論語義疏》（北京：中華書局，2013年），卷2，頁91。「夫子之道，忠恕而已矣。」一句下之注文。「所謂」盡理之「極」，則必歸「一」，歸一則能統，統則為「全」，故不能分割。

³⁹ [劉宋]謝靈運：〈辯宗論〉：「孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑿周，理歸一極。」《廣弘明集》，卷18，頁225a。

⁴⁰ 福永光司曾謂：「佛教方面，則把『氣』的思想作為該教應當超脫克服的生死輪回的、妄念世界的形而下的原理，給予否定性的評價。它是把《易》和《老子》（老莊）哲學置於其形成教理的根底這一點上，雖和道教是相同的，但是批判「氣」的哲學，完全傾向於『理』的哲學。」參小野沢精一、福永光司、山井湧編，李慶譯本：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發

氏開宗明義說：「二教真偽，煥然易辨：夫佛法練神，道教練形。形器必終，礙於一垣之裏；神識無窮，再撫六合之外。⁴¹」意謂練「神」者「無窮」，能契於「宗極」之「至道」，而「氣」的原理，始終與練「形」不可遽分，練「形」者則有終，如末後：「積弘誓於方寸，孰與藏宮將於丹田。」⁴²「方寸」者即治「心」也；「宮將」則言「五臟六腑」，意謂治心者不羨慕將五臟六腑之氣藏於丹田的運氣養生者。

很顯然地，劉氏在這裡絲毫忽略了「氣」亦可資精神，形神相須的傳統，⁴³但在夷夏論爭的語境中，「氣」思維顯然被切割至「練形」的一方，且又被賦予形而下的位格，在生滅流轉中，無恆常性，這也正是釋慧通認為即或修仙求得千歲之壽亦仍淪入生死的原因了。

釋僧順在駁難〈三破論〉「道者氣」時，類此之語意更為明確：

釋曰：夫道之名，以理為用。得其理也，則於道為備。……莊周有云：生者氣也，聚而為生，散而為死，就如子言，道若是氣，便當有聚有散，有生有死，則子之道是生滅法，非常住也。⁴⁴

明言不能以「氣」片面地言「道」，因「氣」有聚、散，乃屬生滅法，「道」則是真常，此切割「即物（氣）而道」的面向，直接援「理」以標宗「道」之究竟意義，而此「理」形式上看，承續魏晉以來理統之「理」，亦可以延申至「佛理」。

這樣一來，中古夷夏論爭語境中只要涉及「氣思維」的指涉，通常多具有貶意，最顯著者，莫過如釋玄光〈辯惑論〉認為道教之「五逆」、「六極」乃「蟲氣霾滿」，其中「五逆」之「合氣釋罪」列於第三逆，玄光此處之案語如是模仿道教咒語：

展》，頁 231。已意識到佛教與傳統儒、道之學在思維上有「理」、「氣」對揚的傾向，從而認為佛教向來以「理」思維來判釋「氣」思維。

⁴¹ [梁]劉勰：〈滅惑論〉，《弘明集》，卷 8，頁 369。

⁴² 同前註，頁 383。

⁴³ 姑且舉劉勰自己的說法為例，《文心雕龍·養氣》：「玄神宜寶，素氣資養。」參[梁]劉勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋》（臺北：里仁書局，1984年），頁 778。以素氣的資養作為貴重精神的途徑。此處反而服膺於傳統練氣可以養神的觀念。至於「形/神」間之相資相養，在嵇康的《養生論》中也曾出現，乃至中古時代道術「服氣」之說亦到處充斥相關概念，於茲不贅。

⁴⁴ [梁]釋僧順：〈釋三破論〉，《弘明集》，卷 8，頁 397-398。

天道畢，三五成，日月明，出窈窕，入冥冥。氣入真，氣通神，氣布道，
氣行姦，邪鬼賊，皆消亡。……詔冥醮錄，南女媾合，尊卑無別。⁴⁵

此毋寧為一種「降格仿諷」式的表達，所指稱的正是道教的男女合氣之術，故後謂「交氣丹田，延命仙穴」等，皆為此之形容，無形中將是類「道術」與「氣思維」相連類，從而作出偏向負面之指稱與運用。在「六極」中之「解廚纂（墓）門不仁之極」（之三）中，也以「左道餘氣」稱之。⁴⁶

二、「氣思維」的「格義」與「反格義」

如前所述，慧遠對「神／形」關係的判釋，基本上已成為當時佛徒認知上的基本綱格，箇中論理亦已隱涵了「格義」與「反格義」發展的可能；又若謝鎮之認為「神明」的位階乃「超四句」，賦予其「果」位階的究竟義亦然。至於從「因」地的角度來看未經澄練的「神」（情、識），士人則復多習慣地援引「本體宇宙論」的思考介入解釋，如謝鎮之〈重與顧道士書〉中所謂：「夫太極剖判，兩儀妄構，五陰合興，形識謬彰。識以流染因結，形以愛滯緣生」，⁴⁷以太極、兩儀之流衍分化與「五蘊」共舉，作為形、識生成的根本。若此信手援引玄理或經義以「格義」作解的詮釋習慣，即無以避免傳統「氣思維」潛在的影響；從學理主題上統合來說，即不外以「氣感」釋「業感」，或以輪迴主體之情、識與傳統「才性」義合釋，造成了「才性論」與「報應說」之交涉、「本體宇宙論」與「神不滅論」之交涉，從而亦衍生佛理在詮釋上迴向於傳統玄理的「反格義」效應。

（一）以「氣感」釋「業感」

東晉六家七宗中曾主張「心無義」的釋道恆（346-417），其〈釋駁論〉：

⁴⁵ [梁]釋玄光：〈辯惑論〉，同前註，頁360-361。

⁴⁶ 〈辯惑論〉：「夫開闡大施，與物通美，左道餘氣，乃墓門解厨。」同前註，頁365。「厨」是古代祭祀後舉辦的公共宴會，備有豐盛酒肉，在墓道口「解厨」被視為不仁之極。

⁴⁷ [南齊]謝鎮之：〈重與顧道士書〉，《弘明集》，卷6，頁312-313。

眾生緣有濃薄，才有利鈍，解有難易，行有淺深。是以啟誨之道不一，悟發之由不同，抑揚頓挫，務使從善。⁴⁸

以「緣」之濃薄，言「才」之利鈍；「濃」、「薄」者，在傳統思想的語境中多指「氣」之流動聚合質性之指謂，「緣」則為「因緣」、「緣合」、「緣起」，是典型的佛教用語；「緣有濃薄」既可意謂眾生所緣乃「氣」之精麤，或可為眾生因所緣（如四大）而有氣之精麤之表現，前者「氣」之精麤為因，後者則為果。但藉以釋「眾生」之稟賦不一的目的則同，故生各種教誨之方便。這樣的說法，幾乎仍符合當代「才性論」的矩度，稍有異者，除了與佛理互文，此處更著重「務使從善」的學修目的而已。

當代曾經慧解頓悟說竺道生（355-434），也曾有以下一段說法：

道生曰：稟氣二儀者，皆是涅槃正因，闡提是含生，何無佛性事？⁴⁹

眾生是涅槃正因，又稟氣二儀所成，如此詮解不啻間接以「氣」（陰、陽）說「五蘊」，彷彿色、心一氣，顯然並非佛教的本意。佛教只言眾生乃合「五蘊」而成，此則復以「稟氣二儀」格義之，毋寧是以眾生氣稟之殊異，為成佛之正因，陰、陽遂亦與正因佛性有關。類此加油添醋的說法，固然是思想界度眾詮說上的一種方便，但也是傳統才性論無所不在的影響。⁵⁰即或到了唐代初期，沙門釋僧概在與

⁴⁸ [東晉]釋道恆：〈釋駁論〉，《弘明集》，卷6，頁271。

⁴⁹ [梁]釋寶唱：《名僧傳抄·說處》（臺北：新文豐，1975年），頁15。

⁵⁰ 南朝的佛性的意義乃指「果性」，果性並非現實眾生已有，而眾生已有者，只是因性，此所謂「正因佛性」。謝如柏認為關於「正因」的解釋，諸家不一，但似乎多指眾生的差別性、殊異性而言的，尤其是凡夫眾生各自不同的精神狀態或緣慮心，謝氏以為《涅槃經》無此思想，但釋家透由此理路詮釋者甚多，由此可以看出南朝「佛性論」所受到魏晉「才性論」的影響。參謝如柏：《從神不滅論到佛性論—六朝佛教主體思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010年），頁331-339。案：有審查者指出佛教本已有眾生根器有別之思想，謝氏言《涅槃經》「無此思想」或可商榷。唯相較之下，「眾生根器有別」原先在佛經中並非獨特而受到關注的命題，僅只於一般陳述語，但義解家進一步從緣慮心的作用，指出「神明」於「正因佛性」表現中所存在的各種差異，從「佛性論」的問題意識再加以界定其修行意義，儼將此一般性概念「顯題化」並作出更具體而微的分析。南朝義解家對佛性問題的各種「分解說」，立場各不一，論辯亦頗豐，不啻豐富了「眾生根器有別」一般說的內容，或當仍有魏晉以來「才性論」問題

非佛者傅奕的對話上，尚有：「概聞稟和合之氣，成虛假之身」⁵¹一語，仍可見「氣思維」之殘留。

晉、宋時期，何承天（370-447）與顏延之曾針對《易》經「三才」義的理解而引發一連串書信往返的「達性論爭」。何承天辨異「人道」與「眾生」，在於「人道」中有仁義之「理」與天、地相映，因而認為「三才同體，相須而成也，故能稟氣清和，神明特達」，以故有「安得與夫飛沈蠃蠕並為眾生哉」的質疑；同時也認為「人道」之神明特達，能治生理物，「眾生」作為「人道」之宰治對象，係天經地義，否定殺生致報。⁵²在這場論辯中，顏延之作為護法者，自然有所論難，其中最受矚目者，乃以陰陽「氣數」之交感，以釋三世因果的原理，〈重釋何衡陽〉：

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。⁵³

針對非佛論者如何承天認為「人道」與「眾生」的得生之理未嘗暫同，顏氏則從一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？就好像若以「道」的「混成」與陰陽之氣同名共實，即非符於「混成」之名了。而陰陽之氣作為人道與眾生的「得生之理」，正與「三世塗趣」有關，在此前提下，因實以定名才有意義。此儼然已以陰陽氣化之交感作為三世因果與業報輪迴的原理，在回應非佛論者如何承天的相關論述中，顏氏對「報應」多以「氣數」釋之，且再三致意，如〈釋達性論〉：

凡氣數之內，無不感對，施報之道，必然之符。⁵⁴

意識的影響。

⁵¹ [唐] 釋明概：〈決對傅奕廢佛法僧事並表〉，《廣弘明集》，卷 12，頁 171c。

⁵² [劉宋] 何承天：〈達性論〉，《弘明集》，卷 4，頁 161-162。該論爭的詳細內容可參拙著：〈辨名析理與儒佛交涉——以南朝「達性」論爭為例〉，《文與哲》第 16 期（2010 年 6 月），頁 99-138。

⁵³ [劉宋] 顏延之：〈重釋何衡陽〉，《弘明集》，卷 4，頁 187-188。

⁵⁴ [劉宋] 顏延之：〈釋達性論〉，同前註，頁 165。

〈重釋何衡陽〉：

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。⁵⁵

同書信：

福應非他，氣數所生。若減福應，則無氣數矣。⁵⁶

以「氣數」說明報應之感對，即將輪迴以氣化論角度作解，類此論述之取向，當可溯自慧遠〈三報論〉：

倚伏之勢，定於在昔，冥符告命，潛相迴換。故令禍福之氣，交謝於六府，善惡之報，殊錯而兩行。⁵⁷

〈三報論〉乃「因俗人疑善惡無現驗」所作，若說業感原理複雜、抽象而難解，遂權說報應乃「禍福之氣」暗中在人身中交相作用的結果，以相對具象化的「身體」與可理解之「氣」作為個體業力交感作用的擬喻，正是詮說策略上的「格義」。就閱讀效應來看，這樣的說法則容易被理解成：心作為「主體」，其情感所向與意念善惡，既是感召「四大結而成形」的關鍵，也是帶動禍福之「氣」於六腑潛相作用的原由，大致仍不出慧遠先前對「神」「感物而動，假數而行」原理的界義。

這樣一來，「神」、「心」在此等脈絡中即彷彿成了帶動氣數感應的主體，以此來詮說業由心作、悟由心感，類似的例子，則如謝靈運（385-433）於〈辯宗論〉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。⁵⁸

⁵⁵ 〔東晉〕顏延之：〈重釋何衡陽〉，同前註，頁 174。

⁵⁶ 同前註，頁 193。

⁵⁷ 〔東晉〕慧遠：〈三報論〉，《弘明集》，卷 5，頁 256。

⁵⁸ 〔劉宋〕謝靈運：〈辯宗論〉，《廣弘明集》，卷 18，頁 227c。

頓悟的作用，終因洗心之修習，隨著「心」念之資「理」成善而至，謝氏將「心」、「理」之感應，訴諸於類似像「冬日之陰」的陰陽應感原理，以此作為無漏之功濟引眾生的格義。⁵⁹值得注意的是，謝氏並不是說頓悟在於氣感，乃是以相對上較為具象化而可理解的「氣感」詮說抽象之「心／理」交映，「氣思維」不過成為某種理解上的引譬連類，在這一方面，謝氏、慧遠的詮說模態較為接近，而顏延之、宗炳則已頗有實理視之的傾向，尤其宗炳（375-443）更是當代直接以「氣感」釋「業感」最力者，如其〈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，專誠妙微，感以受身，更生於七寶之土，何為不可實哉？⁶⁰

宗炳援引傳統「氣感」之典事，作為佛教「報應」存在的證明，如言荊軻精誠感天（白虹貫日，太白入昴），⁶¹齊大夫杞梁戰死，其妻哀慟哭屍，城為之崩；⁶²鄒衍無罪下獄，懷情抱恨，天為隕霜之事；⁶³甚至連「氣禁之醫」，即一種流行當時之利用吐氣及符籙為人療癒的道術，也是心念之應。⁶⁴相對於論敵所善於運用傳統氣

⁵⁹ 詳參拙著：〈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198-199。

⁶⁰ 〔劉宋〕宗炳：〈難白黑論〉，《弘明集》，卷3，頁123。

⁶¹ 參〔西漢〕司馬遷撰，瀧川資言考證：〈魯仲連鄒陽列傳〉，《世記會注考證》（臺北：天工書局，1989年），卷83，頁4217-4218。言：「昔者荊軻慕燕丹之義，白虹貫日，太子畏之。衛先生為秦畫長平之事，太白蝕昴，而昭王疑之。」

⁶² 〔西漢〕劉向著，〔清〕蕭道管集注：〈齊杞梁妻〉，《列女傳集注》，收入鄭曉霞、林佳鬱主編：《列女傳彙編》第8冊（北京：北京圖書館出版社，2007年），卷4，頁202-203。言：「齊杞梁殖之妻也，莊公襲莒，殖戰而死……既無所歸，乃枕其夫之尸於城下而哭，內誠動人，道路過者，莫不為之揮涕，十日而城為之崩。」

⁶³ 參〔東漢〕王充撰，劉盼遂集解：〈虛惑篇〉，《論衡集解》（臺北：世界書局，1975年），卷5，頁109。言：「傳書言：鄒衍無罪，見拘於燕。當下五月，天為隕霜。」

⁶⁴ 〔東晉〕葛洪著，王明校釋：〈至理〉，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1996年），卷5，頁114。言：「吳越有禁呪之法，甚有靈驗，多炁耳。……或形見往來，或但聞其聲音言語，而善禁者以炁禁之，皆即絕，此是炁可以禁鬼神也。……近世左慈、趙明等，以炁禁水，水為之逆流一、二丈。又於茅屋上然火，煮食食之，而茅屋不焦。」

論以言「無目的性」之「偶然」，宗炳則將此「氣感」聯繫至心念所發的功能與作用，作出唯心角度的解讀，表明主體意念之善惡將牽引外緣感應（心作水火，冷煖輒應）之「必然」，遑論以精誠之志，凝一專修，能更生於「七寶之土」，就此豈可說佛化乃「辨而不實」呢？心念感應既關乎著輪迴與解脫的方向，⁶⁵外在神秘的異象實亦繫乎一心之作用，傳統「氣」感在此於是亦取得其理論上的效力與地位。諸如此類傳統精誠感物的典故，被視為證明佛教業感緣起與果報論確實存在的另一種表現形式，乃其「明佛」的主要策略。

（二）「本體宇宙論」與形、神緣會

誠如前論，相對於「神滅論」者形、神乃一氣之化的論點，慧遠論證形、神關係，乃持「體無用有」的二元化立場，而頗具「本體論」的意味，唯此並非意味氣思維的退場，反倒更為其詮釋輪迴生滅提供合理的理論間架，如其在家弟子宗炳，則進一步結合「宇宙論」視野說明「神明」與「情」、「識」的分化，〈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。⁶⁶

此既為「神」超越於「氣」（於陰陽之表）的位階作了根源性解釋，復以《老》學中「一生二」之說來「格義」此「神」之「隨緣遷流」，以明眾生在各等緣應下而有之精粗不等的「識」，也就是以「本體宇宙論」作為說明「輪迴主體」與「解脫主體」存有「非一非異」關係的基礎，進而認為萬族的敷育亦由此，〈明佛論〉：

⁶⁵ 〔劉宋〕宗炳：〈明佛論〉，《弘明集》，卷2，頁81。言：「故佛經云，一切諸法，從意生形；又云，心為法本，心作天堂，心作地獄，義由此也。」

⁶⁶ 同前註，頁73。

夫生之起也，皆由情兆。今男女構精，萬物化生者，皆精由情構矣。情構於己，而則百眾神受身，大似知情為生本矣。至若五帝三后，雖超情窮神，然無理不順。苟昔緣所會，亦必俯入精化，相與順生，而數萬族矣。⁶⁷

各族的繁衍，乃先祖在「情」識之兆起趨動下，透過男女構精、順化而生。抽象來看，「氣」、「精」之運化，遂與「識」、「神」、「情」等不可分，而從「情為生本」處亦不妨可視為「神」（心、意、情）為感物以構「形」之本，即或先聖雖超情窮神，卻無不循著宇宙的生化演變之緣而「相與順生」；宗炳解釋這是「昔緣所會」，意謂稟前世之「業」所緣而至，這正是「情」（識）與「形」（精）之應感順生，以敷育萬族的基礎。從這個角度看，進而可確定「精由情構」之來由與意義，不妨亦可視為業感緣會與氣感的交織所成，唯此中亦隱涵佛理對傳統氣化動向的判釋與新解，併詳後節「反格義」所述。⁶⁸

此外，鄭道子（364-427）的〈神不滅論〉，同樣亦在「本體宇宙論」的語境中，強調「神明之本」：

夫理精於形，神妙於理，寄象傳心，……夫形神混會，雖與生俱存，至於麤妙分源，則有無區異，何以言之？夫形也，五臟六腑，四肢七竅，相與為一，故所以為生。當其受生，則五常殊授。……況神體靈照，妙統眾形，形與氣息俱運，神與妙覺同流。雖動靜相資，而精麤異源，豈非各有其本，相因為用者耶？……

又如：

夫萬化皆有也，榮枯盛衰，死生代乎一形盡，一形生，此有生之終始也。至於水火，則彌貫群生，瞻而不匱，豈非火體因物，水理虛順，生不自生，而為眾生所資，因即為功，故物莫能竭乎？同有生域，其妙如此，況神理

⁶⁷ 同前註，頁 78-79。

⁶⁸ 學界對此一時期「形／神」之辨的整理，詳拙作：〈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。唯本文偏重「玄思」對形神生滅論證上的應用，即「格義」路數的整理，對於佛教如何反過來影響玄理的重新整構（即「反格義」）卻一無論及。

獨絕，器所不鄰，而限以生表冥盡，神無所寄哉？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？⁶⁹

本論亦肯定「神」具超越性、主宰性，強調「神」較之「渾元之氣」的「太極」更為精微、「靈極」而「有無兼盡」；「太極為兩儀之母」一語，本身即蘊涵「本體宇宙論」的思考，鄭氏不過是藉之以突顯「神」的位階，更在「總此化根」的「太極」之上，從而與「形氣」作出二元之等級化的分判——「形與氣息俱運，神與妙覺同流」，也同樣明白地將「氣」劃歸「形」的一方，「神」則屬「妙覺」之一路。「神」既是「主體」，因其「神體靈照」的主宰性作用，故可「妙統眾形」，在「神/形」相因為用下，形成「萬化皆有」的生滅法的世界，故謂：「感之所體，自形以還」，此頗與慧遠「感物而動」、「假數而行」說相應。唯即或是「生域」之「有」的形器世界，鄭氏亦保留了本體論的思考，如認為在此中，「理」可以是「物」（如水、火）生成之特性，先在於作為物質或能量的「水」、「火」之前，而為其所以然原理；也就是說，「物」各有其所以然之「理」為其「本」，這是論中一開始所倡言「理精於形」之意，也是形器世界的普遍性原則。反過來說，形（象）卻亦是「神」（心，意識）的載體，故謂之「寄象傳心」。鄭氏的意思是：即或各「物」，都有分「理」為其「本」，那「神」作為萬物之總「本」就更當然而不移了。

總之，「神」既能妙統眾「形」，在主體生命的感物流衍中，藉由形質之動能而有善惡之作，是以引發多生輪迴不已，而「神」作為輪迴主體，自當不隨形滅；若要證明「神不滅」，即有必要標明其超越性、獨絕性的位格，是以除了說「理精於形」，更謂「神妙於理」，從而形成：「神—理—形（太極渾元之氣—兩儀—萬物）」的圖式，而鄭氏論中這些「本體宇宙論」的語境，都是為了輔助理解佛教「業感緣起論」而有的方便。

（三）「反格義」——佛理對傳統「氣思維」之重新判釋

為了弘教的中土佛徒往往習於以格義的方式，在傳統的思維模式下論證佛理，遂亦敷衍出一套獨特的中國化佛學，但以這樣的思想持續為佛學張目，也可能倒反過來影響及於對傳統氣思維的理解，甚至「格義」與「反格義」交相為用

⁶⁹ [劉宋]鄭道子：〈神不滅論〉，《弘明集》，卷5，頁207-210。

的情況，相關方面，我們可以再舉「達性論爭」為例，如顏延之的說法：

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。若僑札未能道一皇王，豈獲上附？伊顏猶共賴氣化，宜乎下麗，二塗之判，易於蹟指。⁷⁰

顏氏認為「三才」中與天、地合德之「人道」，當是「體極」者，而非「偏才」，「偏才」者不得以二儀等列，都當以「眾生」視之，這自然包括了歷史上的僑、札、尹、顏等賢者，都是「共賴氣化」的。意謂能入「人道」者，只有體極的聖者能當之，在此位階上自可擺脫「眾生」名實的框限。這是顏氏從佛理的立場重為「三才」之名實所作出之詮定，屬「反格義」。值得注意的是，這種佛理對玄理的迴向，非橫空出世，亦有其理論基礎，如〈重釋何衡陽〉：

若中和在德，則不得人皆中和，體合之論，固未可殊越。⁷¹

傳統「才性論」在「順氣言性」的理論下，強調唯有聖人是「中和之質」，⁷²聖、賢殊異有別，有此思維框架之「格義」在先，遂得進一步基於此展開對《易》理三才新解之「反格義」——唯臻至聖位的「人道」（斷脫輪迴大流之佛格），方能德合天地（其餘皆屬一氣之化之偏格「眾生」）。此種「三才」新義，在利用「才性論」的前提下，植入了佛教色彩，自與傳統《易》理不同；同時，這也使得原有的「才性論」可以有另外觀看的角度：六道眾生因陰陽偏氣雖各自殊異，但稟氣修習亦可成聖，儼然已從順氣言性中不可學、不可事的「自然義」⁷³中脫化出來。

⁷⁰ 〔劉宋〕顏延之：〈重釋何衡陽〉，《弘明集》，卷4，頁170-171。

⁷¹ 同前註，頁184。

⁷² 〔魏〕劉劭《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。」參劉劭著，陳喬楚註譯：《人物志今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），頁14。

⁷³ 牟宗三認為「氣性」有三義：「自然義」、「質樸義」、「生就義」。參牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁2-3。牟氏以「不可學、不可事」描述生就義，其實即是認為此一自然有「命定」而不移的意涵，而此一改變，自然又回歸如前節所述，給了以「氣感」釋「業感」另一格義的空間，是以當代的三教論爭，實是在與傳統的對話中「格義」與「反

至此，我們觀察到「格義／反格義」之間交相為用的情形，此一論爭本身儼然是文化思想史上由「才性論」發展至「佛性論」的縮影。

從非佛論者何承天的立場來看，認為顏氏的「反格義」將使得一間未達的賢者與所有物類之「眾生」混同，無形中將造成「遂令惠人潔士，比性於毛群」、「庶幾之賢同氣於介族」的後果，⁷⁴而與立象之意不符。後設地看，何氏當認為「順氣言性」固是「人學」的大前提，但並非即可與其它「物」類混同不分，遑論「參體二儀，必舉仁義為端」，仁義之「理」與天、地相映，當是建構三才中「人道」的普遍標準，此亦天地以「陰陽陶氣」、「剛柔賦性」的目的，此方為《易》之原意。

此外，當代形神生滅論也存在著明顯的「反格義」視野，〈明佛論〉：

今雖舜生於瞽，舜之神也，必非瞽之所生。則商均之神，又非舜之所育。生育之前，素有粗妙矣。既本立於未生之先，則知不滅於既死之後矣。又不滅則不同，愚聖則異，知愚聖生死不革不滅之分矣。⁷⁵

形、神二元而異本，則父子遺傳僅只於「生理」意義上的形體，至於個人心理、精神意義上之「神」則另有所自，故有瞽瞍之惡卻生舜，有舜之大賢卻誕不肖之商均，可見個人的神明或才性之來並非直承自父子之遺傳，另有輪轉的體系與來源，此乃所謂「結因往劫」，「隨緣遷流」者。蓋魏晉之「才性論」，是綜合「形神」的概念，係以講究個體的差異性與特殊性為要點，而此個性乃綜合體貌、氣質、神明的，至此則特從「神」處強調，認為作為輪迴主體的神明乃因人而異，故曰「愚聖天絕」、「生育之前，素有麤妙」，毋寧是將先天才性的不同，訴諸於往劫之因，故「神不滅」至為關鍵。若非「神」之「本」立於未生之前，「不滅於既死之後」，則無法在業感遷流、果報紛差之下而有現世眾生各等「神明」精、粗之異，此正是「不滅則不同」、「愚聖生死不革，不滅之分」（愚聖之神不隨生死而革滅其性分）等語所說明的。

總言之，神不滅論者認為現實中人性各異，乃各人情識隨往劫業感的結果，

格義」交相為用的。

⁷⁴ [劉宋]何承天：〈重達顏光祿〉，《弘明集》，卷4，頁176-177。

⁷⁵ [劉宋]宗炳：〈明佛論〉，《弘明集》，卷2，頁73-74。

形體於先天的遺傳只不過是為了承載並彰顯眾生現實上這種殊異性表現罷了，甚至在其形、神二元的釐異下，強調人之才性乃「神」識的差異，從而忽視「形」體上不同的因素，此反倒成為佛理本位的一種「反格義」，適為「神滅論」者所反對。如爾後范縝（450-510）設論，即以代擬論敵的立場，認為：「聖人之形猶凡人之形，而有凡聖之殊，故知形神異矣。」⁷⁶但代表范縝真實立場的回答卻不以為然，他認為：「是知聖人定分，每絕常區，非惟道革羣生，乃亦形超萬有。凡聖均體，所未敢安」。⁷⁷在其「形質神用」的理路下，形貌的多元正是決定聖、凡之異與精神樣態殊異的因素，而非同形而異情，這較符合傳統才性論的思路。

范縝的論敵蕭琛（478-529）於〈難神滅論〉亦踵續〈明佛論〉的觀點：

此形神殊別，明暗不同，茲益昭顯也。若形神為一，理絕前因者，則聖應誕聖，賢必產賢，勇怯愚智，悉類其本。即形神之所陶甄，一氣之所孕育，不得有堯睿朱嚚，瞽頑舜聖矣。⁷⁸

此反對形、神一元論，尤其認為形、神非「一氣所孕育」，認為若如此，則經由聖人孕育出來的代代都是聖人，賢、愚皆「悉類其本」，但現實卻非如此，歷史上的堯、舜，他們都有不肖之子、父。佛教徒認為父子之間，只有形氣上生理遺傳的關係，而各自的「神」，卻是源自不同的輪迴主體，這就可以充分解釋了為何賢明如堯、舜，卻有丹朱、瞽叟之直系血親，從而將人類道德或知識上賢、愚的表現，縮限在此一「神」的作用中。蕭琛此處批評了傳統視形、神為「一氣所孕育」的「才性論」，或者是說藉由這種批評反駁了論敵范縝所提出的形神一元論，當然將先天智、愚等才性的不同，訴諸於往劫之業因，認為「生育之前，素有羸妙」，類此種種，皆不妨可視為「神不滅論」對傳統「才性論」的改造。

（四）以〈福田論〉作為總結與對照

生活於北朝末年至隋代的僧人釋彥琮（557-610），曾撰〈福田論〉，這位通

⁷⁶ [梁]范縝：〈神滅論〉，參[唐]姚思廉：〈儒林〉，《梁書》（北京：中華書局，2003年），卷48，列傳第40，頁669。

⁷⁷ 同前註。

⁷⁸ [梁]蕭琛：〈難神滅論〉，《弘明集》，卷9，頁423-424。

梵文，精於梵漢對譯的專家，曾因應隋煬帝沙門敬王的律令，提出七大論點，其中與本題相關而最值得注意者，乃其中「第五『儀不可越』」：

至如祭祀鬼神，望秩川岳，國容盛典，書契美談，神輩為王所敬，僧猶莫致於禮，僧眾為神所禮，王寧反受其敬？⁷⁹

這說出傳統祠祀信仰、王者與僧人角色的關係，王者是致祭的主體，但僧人卻不是；相反地，僧人反是鬼神禮敬的對象，如此一來，僧人就更不可能向王者行禮。

佛、法、僧之位階乃在傳統的鬼神之上，這當中隱涵了佛教對於傳統「祠祀信仰」的收編。⁸⁰反對的人則藉由《易》經：「一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神」的說法，認為僧人既能測知幽隱，則如行祠法的「太祝」，應比照職司祭祀的禮官，入於臣子的行列中（縱知鬼事，終入臣伍）。針對這樣的疑問，釋彥琮從更根本的世界觀來解答：

吾聞鬼者歸也，死之所入；神者靈也，形之所宗。鬼劣於人，唯止惡道；神勝於色，普該情趣，心有靈智，稱之曰「神」；隱而難知，謂之不測，銓其體用，或動或靜；品其性欲，有陰有陽，周易之旨蓋此之故，殊塗顯於一氣，誠言闕於六識，設教之漸，斷可知焉。鬼報冥通，潛來密去，標以神號，特用茲耳。⁸¹

統合言之，「鬼」與「神」品次不同，「鬼」固劣於人，是惡道中的存有，「神」則為超於形質（色），卻為形體之主宰（形之所宗），係普具各種情感意向的靈智主體（普該情趣，心有靈智），作為一種存有，「神」內在而隱微，卻具各種動、靜之體用，《周易》中所謂的「陰陽不測」，即指其具足各等難以測度之陰、陽向性。而「鬼」亦如「神」般幽冥而潛隱，故被「標以神號」。在此處，所謂的「殊塗顯於一氣」，乃指「陰」、「陽」皆為一氣所化，指「神」之動能透過形質所彰顯的各種向性（品其性欲，有陰有陽）。意即「神」是「靈」，卻依附陰陽之氣動而行，

⁷⁹ [隋]釋彥琮：〈福田論〉，《廣弘明集》，卷25，頁282b。

⁸⁰ 這也可以從東晉以來伐魔檄文的盛行而得見一斑，此為另題，當來日再探。

⁸¹ [隋]釋彥琮：〈福田論〉，《廣弘明集》，卷25，頁282c。

故能主宰、趨使形體，發而為「六識」的作用，又因「六識」所行或有所闕，故要「設教」以陶漸。彥琮續謂：

受父母之遺，稟乾坤之分，可以存乎氣，可以立乎形。至若已之神道，必是我之心業，未曾感之於乾坤、得之於父母。識含胎藏，彌亘虛空；意帶熏種，漫盈世界，去而復生，如火焰之連出；來而更逝，若水波之續轉。根之莫見，其始究之，豈覲其終，濁之則為凡，澄之則為聖。⁸²

此段看出其將他界之鬼（被俗人視為神）與人得自於父母遺傳的才質形氣，皆歸入「稟乾坤之分」中，是「存乎氣」而「立乎形」的；相對於此，作為輪迴主體之「靈」體的「神」（神者靈也），乃「我之心業」，卻「未曾感之於乾坤」，不是從父母的遺傳而來，它來自亙古之虛空界，為輪迴所自，也即是能薰、所薰的種子識，如同胎藏寄存，隨著反覆薰習、現行而「漫盈世界」，「去而復生」，流動輪轉不已。此毋寧是將祠祀信仰中「鬼（神）」的存有與佛教中的「神道」修習作出形而上意義的切割：「鬼」乃人死後所歸，屬「形」散後「魂氣無不之」的存有；「心業」則指涉輪迴主體或種子識；後者屬「神道」修習的範圍，是出家人的主要工作，為傳統之傳統的祠祀信仰所不及，其功用在「啟要妙之門」，卻也擔負了六道四生的渡化——傳統的鬼神在此一意義上自然也被包括在內，是以在位階上，出家人要比在家人（君王）更要超越：

若欲荷傳持之任，啟要妙之門，賴此僧徒，膺茲佛付。假慈雲為內影，憑帝威為外力，玄風遠及，至於是乎。教通三世，眾別四部，二從於道，二守於俗。從道則服像尊儀，守俗則務典供事。像尊謂比丘、比丘尼也，典供謂優婆塞、優婆夷也。所像者尊，則未參神位；所典者供，則下預臣頒。原典供之人，同主祭之役。吾非當職，子何錯引？由子切言，發吾深趣。理既明矣，勿復惑諸。⁸³

彥琮將佛教分為四部，其中包括「從於道」的比丘、比丘尼，與「守於俗」的優

⁸² 同前註。

⁸³ 同前註。

婆塞、優婆夷。僧、尼出家，要在持守佛教以「像」表「法」之威儀（從道則服像尊儀）；居士在家，則專務於「典供」之事，所謂的「典供」，自然包括祠祀的儀典與僧團的齋供，故藉由君王之通生理物，也可幫助佛教遠播（憑帝威之外力），這是「守於俗」的在家居士所應致力者；相較之下，「從於道」的僧人，只負責「像教」的推尊，不干涉、參與傳統祠祀（未參神位），然而其渡化六道四生，亦已遠逾於此。統合來說，本段依氣思維的研究角度，可得出以下幾點結論——

一、形氣的世界，乃「受父母之遺，稟乾坤之分」，係方內「世教」秩序之所由，僧人既「不順化」，自不與其分。

二、「鬼」存在於現世生活空間之外的「他界」，與「人」皆屬「氣化世界」的一部分，二者藉由祠祀信仰，建立關係。

三、僧人毋寧是站在「神道」之「業力」修習的高度，來關懷氣化的世界，而君道即或通生理物，有資於神道之業，卻不能比，故沙門毋須敬王。佛教某部分仍承認傳統信仰的氣化自然觀，將之「判釋」於業力因果的整體信仰脈絡之圖像中，這反映在對諸多傳統祠祀信仰的收編進程上。⁸⁴

四、「形」之與「神」大致仍有「氣」化與「業」感之二元化區分：受形來自於父母之遺傳，心業卻由多生輪迴而來。「鬼」乃人死「形」散後所歸，屬「形」散後「魂氣無不之」的存有；「神」則是靈智之「心」，為「形」之所宗。⁸⁵

總上，可明佛學立場對傳統形氣世界、形神、鬼神觀念等重新賦予其價值與定位之「反格義」詮釋，尤其第四點。在此大方向下，前三點大抵亦對世教「順化」的形氣世界觀有所保留，唯其適應性或被框限，或另被組織、收編，此已同時兼有「權／實」理路之色彩。筆者以為此論可以作為南北朝相關討論的歸結，某種程度並可據以迴視、對照整個時代發展的方向。

⁸⁴ [梁]劉勰〈滅惑論〉：「總龍鬼而均誘，涵蠢動而等慈。權教無方，不以道俗乖應。」《弘明集》，卷8，頁380。

⁸⁵ 關於此種二元區分在他界中的關係與作用，時人如何論述？尚待未來另題探討，目前學界相關研究已有初步成果，請參林麗真：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，收入《第一屆魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991年），頁89-131。本文乃以「形神離合」、「生死現象」的視野專就志怪小說中人變仙、鬼、物的資料中，整理出五種故事類型，復統歸於哲學觀點的照應。

三、「權／實」的判釋與統合——「以禪釋氣」、「以境釋氣」

經由以上的探討，可知「格義」與「反格義」，大抵緣於佛教義學發展之進程而起，復可因話語位置或觀看角度之不同，造成詮釋取向之異。然而二者也可能於複雜的論證脈絡中同時存在或交相為用，從而形成雙迴向的詮釋。意即士人習慣性地援「氣」的功能之流動性、連續性、交融性等特質以理解佛學的結果，亦可能使氣思維於有意、無意之間反過頭來接受佛學理解之重新規範與判釋；這種判釋既可能僅只於指辨異同的反思層次，也可能進一步在脈絡上作出創造性之「反格義」，或可能被納入「權／實」的結構中。至此，一氣之化不僅只於簡單地被視為「生滅法」而已，亦可能影響傳統世界觀、身體觀之系統性的描述與界義。當然，義學辨正與建構的知識性格，並非宗教信仰發展的唯一方向，如佛教在解釋物質世界或生死現象之外，更重在覺證實踐的一面，此之於傳統的氣思維，則為「逆覺」體證，以此取代「順氣」流動所構成的身體、自然之世界圖像。具體說來，即是著意於心識的提升與澄練，而有禪定的修習，正如北朝·道安在〈二教論〉中：

易曰：「幾者，動之微也」，能照其微，非神如何。此言神矣，而未辨練神。⁸⁶

認為即或世教之《易》學有能辨機照微之「神」，卻「未辨『練神』」。此間固有「神」的本能義、自然義與工夫義的差異，關鍵在於「練神」則復有「逆覺」。從前面的論辯來看，即是顏延之的「治心」、「積理知」，謝鎮之的「澄練神明」，明僧紹的「理照研心」，釋慧通的「漏盡為研」……等，雖然當時在夷夏論爭的語境中產生了類似——「以理治心」與「以氣練形」之大致判釋「佛」、「道」徵性的基本概念，但這並不意味佛教徒能完全摒除氣思維無所不在的影響，這個影響不止是權用氣來解釋「業感緣起」或輪迴現象，傳統氣思維所構成的世界圖像在禪修者的觀念中，相較於「格義」或「反格義」的作法，有時更能被行者客觀而正面地看待，從而在觀境中被重新脈絡化，成為通向究竟實相的階梯，正如智顓所謂「一切世間外道經書，皆是佛說。」其背後有某種因「權」以通「實」的理路。而這一切反映在佛教與傳統「氣思維」的對應上，乃佛教徒不再拒斥道氣說，或嚴格

⁸⁶ 參其中「詰驗形神第四」，〔北朝〕釋道安：〈二教論〉，《廣弘明集》，卷 8，頁 138c。

地說，他們能主動選擇與其論理相容的道理，作為禪法實踐的輔助。⁸⁷

在一部出自於智顛前期棲隱於天台山時期的著作，也同樣是藉由自設問答以帶起問題意識的論書——《釋禪波羅蜜次第法門》中，提及了「通明觀」，此觀法乃是針對「初禪五支」：「覺、觀、喜、安、定」所建構的詮說，尤以「覺」支部分申之最詳。由於「通明觀」屬「亦世間亦出世間禪」，故各支又以「世間」、「出世間」若真、俗二諦對應的方式並列，如「覺」支中又分「覺」與「大覺」：「覺」者乃覺知世間相；「大覺」乃覺知「出現間相」。大抵說來，「出現間相」乃是「如相」，係對「世間相」之差別的融通與超越；至於「世間相」則有三種：一、根本世間 二、義世間 三、事世間。

作為觀照的對象，「根本世間」乃五蘊和合之身，智顛所謂：「一期正報五陰是也。」「義世間」則是據此更進一步「知根本之法與外一切法，義理相關也。⁸⁸」即生命的起源、身體的組成，乃至於與天地宇宙的關係，可視為根本世間的「因由」或進一步的分析性解釋，而此又有分「外義世間」與「內義世間」，即外道之義與佛陀所「廣說一切教門名義之相」，而這當中的「外義」被納進整個「覺支」觀照的體系，成為整體禪觀圖象建構的一部分，內義、外義相資互參，正是智顛重視「權」智的說明，所反映的亦為禪觀與傳統「氣思維」交涉的部分，從今天的角度來看，這也正是智顛「以禪釋氣」、「以境釋氣」最具體的例證所在。

筆者所謂的「以禪釋氣」，意指「通明觀」對諸觀境的詮解大抵仍以佛理為基本前提，「外義」中的「氣思維」不過是被架構在這個前提下所衍生的權證、權相而已。就前者而言，如就「根本世間」的初禪發相來看，行者從中乃復有「初發相」、「中證相」、「後證相」三階段之觀照，而各階段對「息」、「色」、

⁸⁷ 如北朝僧人曇鸞（476-542）曾撰〈調氣論〉，智顛之僧師慧思（515-577）禪修亦曾應用「存思法」。至於中古僧人從一開始如牟子《理惑論》對辟穀的批判，到某些僧者以辟穀服氣為其特殊行門的一部分，甚至北朝發展出仿「天厨」道術之《三厨經》、《五厨經》等調偽經即可見一斑，這些都是從反對、批判「道氣」說到融通接受之例。關於道、佛之「天厨」說，詳參穆瑞明（Christine Mollier）著，呂鵬志、胡小麗譯：〈道教和佛教的「厨經」〉，《法國漢學》第七輯（2002年12月），頁254-259。

⁸⁸ 〔隋〕智顛：〈釋禪波羅蜜修證第七之四修證通明觀〉，《釋禪波羅蜜次第法門》，收入《大正藏》第46冊（臺北：新文豐，1983年），卷8，頁530a。言：「今明世間則有三種：一、根本世間，一期正報五陰是也；二、義世間者，知根本之法與外一切法，義理相關也；三、事世間者，發五通時，悉見一切眾生種類及世間事也。」

「心」之相狀都有愈益進深的認識，舉「初發相」為例，這個階段對「色」之觀相大抵符合身體是四大所成的基本教義，《釋禪波羅蜜次第法門》：

一、初發相。行者發初禪時，……即見身內三十六物一一分明。……復次，行者非但見身三十六物，四大假合不淨可惡，亦覺知五種不淨之相。⁸⁹

乃至「後證」對「色」的觀相：

復見身相新新，無常代謝，所以者何？飲食是外四大，入腹資身時，新四大既生，……覺此身相，無常所遷，新新生滅，空無自性，色不可得。⁹⁰

對於「心」的觀相則更不在話下，如「初發」之「復覺定內心識，緣諸境界、念念不停，諸心數法，相續而起，所念相異，亦復非一」；「中證」之「復觀心數，隨所緣時，悉有受想行識四心差別不同」，乃至「後證」之：「復念一念心生之時，即有六十剎那生滅，……空無自性，心不可得。⁹¹」亦皆符合空觀之理。

如果「根本世間」是觀息、身、心的基本相狀，「義世間」則是其所以然的分析性解釋，相較於「內義世間」係佛出世後為化眾生所「廣說一切教門名義之相」，「外義世間」則為佛未出世前「諸神仙世智等，亦達此法」，於「名義相對」下所釋人之身體與世界之圖像，又分「正明根本世界因緣」、「明根本與外世界相關」、「明王道治正」，其中「正明根本世界因緣」乃行者透過定中觀想，洞悉眾生身命的由來與因緣：

如是身命，皆由先世五戒業力，持於中陰，不斷不滅，於父母交會之時，業力變識，即計父母身分精血二滯，大如豆子，以為己有，識托其間。⁹²

此乃觀人的身命乃前世業力所成，此即非如宗炳、顏延之等人的氣學「格義」理路，它類似「反格義」，卻更拉高了佛理作為前提與基礎的層次，而挪移了外學的

⁸⁹ 同前註，頁 530a-b。

⁹⁰ 同前註，頁 530c。

⁹¹ 同前註，頁 530b-c。

⁹² 同前註，頁 532a。

整個邏輯結構進入其禪觀體系之內，所謂的「格義」是以「氣感」釋「業感」，宗、顏等人多直皆以「氣」代稱之，但在智顛於其禪觀體系的挪置、詮釋中，則為「業力因緣，變此一身」：

爾時，即知不殺戒力，變此身內，次為肝臟，則魂依之。不盜戒力，變此身內，以為腎臟，則志依之。不淫戒力，變此身內為肺臟，則魄依之。不妄語戒力，變此身內，以為脾臟，則意依之。不飲酒戒力，即變身內，以為心臟，則神依之。此魂、志、魄、意、神五神，即是五識之異名也。五臟宮室既成，則神識則有所栖，既有栖託，便須資養。五戒業力，復變身內，以為六腑神氣。……五臟之神，分治六腑，六腑之氣，以成五官之神……。腎屬於水，以水內有砂石故，即骨之義也。肝生二體，一筋二腸。肝為木，木為地筋，故生筋腸也。心生血脈。心色赤，屬血，以通神氣，其道自然。脾生肌膚，脾為土，肌膚亦土。……⁹³

由不殺、不盜、不淫、不妄語、不飲酒等之業力分別變成肝、腎、肺、脾、心等五臟，而有「魂」、「志」、「魄」、「意」、「神」等「五神」依之，六腑之氣亦依業力而起，以「府養五臟，及與一身」。從而形構出「府臟相資」之繁密的身體圖像。箇中最大的關鍵，乃將傳統「氣思維」中的身體圖像視為「業力」所成，無論此間所呈現者可能是受了傳統醫學或道教觀念的影響，⁹⁴但它們終將可以佛理作為最終之依歸：

戒力因緣，則五胞開張，四大造色清淨，變為五情。是以對塵則依情，以識知五色因緣則生意識，塵謝則識歸五臟。一期果報，四大、五陰、十二入、十八界具足成就。⁹⁵

⁹³ 同前註。

⁹⁴ 學界不乏有對此做出詳細的論證者，如林惠勝，方素貞都認為此中有承襲《黃帝內經》、《春秋繁露》的影響，以上分參林惠勝：〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉，《成大宗教與文化學報》第4期（2004年12月），頁75-106。方素貞：〈《釋禪波羅蜜·通明觀》的身體圖像〉，《成大宗教與文化學報》第4期（2004年12月），頁53-74。

⁹⁵ 〔隋〕智顛：〈釋禪波羅蜜修證第七之四修證通明觀〉，《釋禪波羅蜜次第法門》，卷8，頁532b。

不僅五臟，胞胎狀態的五根亦由戒力因緣所成，五情亦以四大造色清淨所變，並與五塵（五色因緣）相依而起、而成「意識」。固然當智顛說到「塵謝則識歸五臟」時，確實也可能引發一些誤解：

問曰：若言識從內出，在五根間別五塵，與外道義有何異耶？答曰：如《淨名經》說：「不捨八邪而入八正。」亦云：「六十二見是如來種。」此言何謂如是等義？皆出《提謂經》，明非人所作，若於此義不了，在下自當可見。⁹⁶

此處自設問答，問者認為意識、五塵對境的問題，若都要由身體決定，這與外道有何差別？答者則認為，即或世尊教理以外的六十二種外道邪見也都可以看作是成佛的資借，這顯然已有了以「權」通「實」的思考，加以從整體的脈絡來看，將意識歸之於五臟，然而五臟卻仍由「戒力因緣」所生，這當中某種程度仍然限制或排除了「氣思維」的主導，終以「實」理為匯歸。而智顛明白點出以上的話語與思維源自《提謂經》，這部源自北魏曇靖所撰，而在當代被視為疑偽的經典，⁹⁷亦以「五行」連類「五戒」，復以此觀「五臟」與「魂」、「神」、「魄」、「意」、「志」等的比配關係，從而有「五戒神在身治五臟」、「在外治萬物」之說，⁹⁸其以五行氣論所組構的身體圖象為基礎，進而論及戒律在人身、心內外的療癒意義，即是「通明觀」觀境所反映之思想的來源。

至於「外義世間」之「明根本與外世界相關」、「明王道治正」，則分別闡釋了行者透過初禪，可以觀想以「國土世間」類比「五陰世間」的身體圖式，其中之「國土世間」又有「自然世界」與「人文世界」兩個面向：前者乃「明根本與外世界相關」，即以天地、四時、日月、星辰等大自然類比頭、足、肢體、骨

⁹⁶ 同前註。

⁹⁷ 〔梁〕釋僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校：〈新集疑經偽撰雜錄第三〉，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年），卷5，頁225。言：「《提謂波利經》二卷……右一部，宋孝武時，北國比丘曇靖撰。」

⁹⁸ 今日《提謂經》的輯佚成果，參牧田諦亮：〈提謂經と分別善惡所起經〉，《疑經研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1976年），第四章，頁162-211。文中包括對《提謂經》敦煌本與其它佚文的由來與考校，已有初步的整理，本段「是五戒神在身治五藏」一語，見敦煌抄本「伯希和3732號」所定行178至行179。

節、五臟之身體；⁹⁹後者乃「明王道治正」，即以君臣、左右官職、社稷、宗廟等人文世界作為五臟、四肢、脊柱、三焦等的比方。¹⁰⁰類此透過「自然世界」、「人文世界」的類比所建構的身體圖像，本是中土傳統即有的觀念，¹⁰¹此中自有「氣思維」作為相關論理的哲學後設基礎，然而卻在禪定觀想的前提下為「意思維」所收攝、導引，故認為「心為大王」、「心行正法」，方可「五臟調和，六府通適」，以有效統御四體群臣。若此諸理與境之內容，雖本於傳統君、臣「一體」的身體圖式，卻復為禪觀所攝而顯。至於「內義世間」則更強調以五戒、四大、五陰、十二入、十八界、四諦、十二因緣與「五臟」的對應關係，乍看之下似以「五藏」可統攝一切佛法，不過其真正的意義乃：

⁹⁹ [隋]智顛：〈釋禪波羅蜜修證第七之四修證通明觀〉，《釋禪波羅蜜次第法門》，卷 8，頁 532b-c。言：「第二釋內世間與外國土義相關相。行者三昧智慧願智之力諦觀身時，即知此身具仿天地一切法俗之事。所以者何？如此身相，頭圓象天，足方法地……四季體法四時，大節十二，法十二月。小節三百六十，法三百六十日。鼻口出氣息，法山澤谿谷中之風氣。眼目法日月，眼開閉，法晝夜。髮法星辰。眉為北斗。脈為江河。骨為玉石。皮肉為地土。毛法叢林。五臟在內，在天法五星，在地法五岳，在陰陽法五行，在世間法五諦。……心為朱雀，腎為玄武，肝為青龍，肺為白虎，脾為句陳。」

¹⁰⁰ 同前註，頁 532c-533a。言：「行者於三昧內，願智之力，即復覺知身內：心為大王，上義下仁，故居在百重之內，出則有前後左右官屬侍衛，肺為司馬，肝為司徒，脾為司空，腎為大海，中有神龜，呼吸元氣，行風致雨，通氣四支。四支為民子。左為司命，右為司錄，主錄人命。齊中太一君，亦人之主柱。天大將軍，特進君王，主身內萬二千大神。太一有八使者，八卦是也，合為九卿。三焦關元為左社右稷，主姦賊。上焦通氣入頭，中為宗廟，王者於間治化。若心行正法，群下皆隨，則治正清夷。故五臟調和，六府通適，四大安樂，無諸疾惱，終保年壽。若心行非法，則群僚作亂，互相殘害，故四大不調，諸根暗塞，因此抱患致終，皆由行心惡法故。」

¹⁰¹ 如「頭圓像天，足方法地」、「四季體法四時，大節十二，法十二月；小節三百六十，法三百六十日」等，係源出董仲舒《春秋繁露》，以「心為大王」、「肺為司馬，肝為司徒，脾為司空，甚為大海有神歸，呼吸元氣，行風致雨，通氣四支」等，則近承《提謂經》，參敦煌伯希和本 3732 號，102 至 122 行；亦參牧田諦亮：《疑經研究》所錄，頁 186-187。但這種以身體喻君臣，遠源自先秦國家作為「一體」的觀念，如〔齊〕管仲撰，〔唐〕房玄齡著：〈君臣下〉，《管子》（臺北：中華書局，1978 年，四部備要本），卷 11，頁 6-7。言：「君之在國都也，若心之在身體也，……四肢六道，身之體也；四正五官，國之體也。」又〈心術上〉，卷 13，頁 3。言：「心之在體，君之位也；九竅之有，職官之分也。」相關研究請參王健文：〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流出版社，1993 年），頁 252-257。

如來為化三界四生，故說四諦、十二因緣、六波羅蜜。當知此三法藥神丹，悉是對治眾生五臟五根陰故說。¹⁰²

明言佛理皆為對治眾生身、心之藥，即眾生五陰、五根乃至五藏，都須置於佛法的衡度中，方可趨於正軌，得其實義。

大凡「通明禪」中的身體圖式，或近承《提謂經》，或遠紹於中土道術傳統，然智顛對此類疑偽、外道之說並不排斥，視之為「方便法門」：

佛未出時，諸神仙世智等，亦達此法，名義相對，故說前為外世間義也。是諸神仙，雖復世智辯聰，能通達世間，若住此分別，終是心行理外，未見真實，於佛法不名聖人。¹⁰³

此明神仙之說，亦可通達世間義，然而若欲知佛法真理，則不宜滯住於其差別法相中，否則終是「心行理外」，未見真實，這豈不是意味神仙之說雖暫可資取，但終究只為一時權宜之方便法，若不回歸佛法，仍將淪於生死輪迴之域。此中即寓有一種明確而清晰之價值觀上的判釋。是以若仔細比較，智顛雖自覺地援引《提謂經》以「五戒」、「五藏」、「五行」相比配的身體觀，然不復再加入「五常」——仁、義、禮、智、信，亦證其於實理處終有取捨。¹⁰⁴

結論

誠如前論，由於佛典翻譯「氣」之譯例甚少，在此情況下，欲探究佛教與傳統「氣思維」之交涉，卻可廣得之於當代諸種護法佈教之論辯文獻。本文即以此為研究主體，將研究徑路權分為三，發現二方之交涉，在內容主題上幾與「形」、「神」問題之思辨與實踐有關，甚至智顛「通明觀」針對「神仙世智」等「義世間」禪觀諸說，即可視為相關論爭初步融通消化的結果。復從各等主、客之訾應往覆中，隨其話語位置之游移，亦可觀察、對校出各方論證之脈理與立場，從而

¹⁰² [隋]智顛：〈釋禪波羅蜜修證第七之四修證通明觀〉，《釋禪波羅蜜次第法門》，卷8，頁533b。

¹⁰³ 同前註533a。

¹⁰⁴ 個人認為林惠勝前文之「表七」：通明觀與五行等之架構，將「五常」納入比配，或不符通明觀之義。參林惠勝：〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉，頁98。

大致縱覽出相關理路發展的軌跡，茲分二點總結如下：

(一)就方法來看

本文將研究徑路權分為三，有其必要性，如此能令綱格清楚，較有利針對傳統「辨異」與「融通」文化現象上之各等衍進形式，有一思想史意義的觀察與描述，同時適度釐清相關問題之性質。如「格義」者，乃論者借用傳統氣思維，作為比附以理解佛理之方便，然而隨著佛學義解水平的提昇，也可能從「反格義」的角度，迴視或調整原來「氣思維」的內涵，重新界定相關脈絡，此乃在辨異的基礎上強化宣說以辨正、導向至佛學立場，從而由此迴向於當代對傳統文化的理解。相較之下，單純的辨異則僅站在還原傳統的角度，如夷夏論爭中，佛教徒喜歡客觀地指出「道術」對「氣思維」不當的詮釋與應用，然而其對「道者氣」的批判亦不意味其對「道氣」、「形氣」的詮釋要脫離整個大傳統而另立徑路，反而更多是援《老》學以辨「仙」術，對純粹的傳統道家義理仍有某種程度的默許，¹⁰⁵這就與「反格義」的創造性詮釋有著程度上的不同。

再者，「格義」往往孕生、默化自傳統文化思維慣性下的理解活動，正如古哲們雖多主形、神一氣，但對形、神概念實亦有著基本的區別，中土佛教徒在這樣的氛圍下雖更強調以「理」治「心」，卻不意謂其認為心知主體可以脫離某種「氣思維」的詮釋，在這方面宗炳、謝靈運、顏延之都有很多「格義」的例子。各家所論光譜即或有異，但無論如何，「心」的概念在古代思想的大傳統中本即與「理」、「氣」皆有交涉，蘊調多方，論家之融通不過各取所需。故嚴格說來，在如斯的文化思維慣性中，透過佛教的導引，護法之士即不僅止於強化「心」與「形氣」在二元等級化區別下之「反思」與「辨異」，亦可進而在固有文化氛圍中進行義理的擇取以「格義」佛理；唯若是進一步認為「形」與「神」之間，「神」乃由前世「業感緣起」而來，與父母遺傳之「形」有異，則類此基於信仰所生之新穎觀念即足以構成對傳統理解之「反格義」。總之，論辯文章的話語往覆往往是歷史縱深的表達與凝視，故於複雜的脈理攻防中，因應論點視角或話語目的，乃至話語位置的游移轉換，也可能同時存在著諸種模態。

至於「權／實」的統合，則是另一種看待「氣思維」的論述方式，它有「格義」的精神，卻無如「格義」之連類比附或直接稱代的特點；它有如「反格義」

¹⁰⁵ 當然，筆者以為這種默許，某種程度亦不妨可視為「格義」所以滋生的文化土壤。

之透由佛理以迴視傳統，卻仍適時地保留了理論之核心要義或主要思維結構，只是藉由整體的判釋被放進某一理論位置，從而被視為通往佛法實相的階梯或權相。經由「權／實」之判釋，傳統的形氣世界不需要被改變，儒、道之「順化」與釋子之「不順化」，乃本一而用殊，殊塗而同歸；這種思維模式，或為「無限心」理路與「氣思維」在文化長流的諸種交涉發展下，二者之適用性同時得到合理擴張的反映。

(二)就內涵來看

透由本研究，或許即可得知梁代以後譯經之所以出現「業氣」，唐代以後出現「緣氣」的現象，其實可以溯源至南北朝的三教論爭，論家已普遍以「氣感」釋「業感」，這促成傳統「才性論」、「本體宇宙論」之思維與因果、形神、佛性等觀念之交涉，從而增益了傳統氣思維詮釋張力之光譜。至於整體來看，佛教信仰文化中與「氣」思維相關涉者，大多出現在佈教或護法的文字論述中，尤其護法之士在夷夏論爭之文化語境下，為了應付論敵的說辭，而不得不在形神生滅、三世因果有無之論述中正視、回應與傳統「氣思維」相關的論題，這包括對「道氣」說的反省、辨異之批判，與對「神」之與「形」、「氣」、「理」、「道」等相關概念的重新界義；統攝來說，即不外乎身體自然方面的問題，大致與後漢以來之譯經多援「元氣」來詮解「四大」與「五陰種」之型態是相互呼應的，也相當符合中古時期譯家之所以使用「氣」作為譯語的思考特點——認為「氣」乃是一種與「身、心能量」或業力相緣的潛在作用有關者，皆不脫離「色」、「心」方面的思考。

值得注意的是，南北朝末期以來，「格義」式微，「反格義」也漸漸為「權／實」的思維模式所取代，一部分的行者從對「道氣」說的批判轉而以「判教」的方式接納了「道氣」說，從而將之「判釋」在佛法實相的整體修習理路中，即所謂「業力因緣，變此一身」，一方面賦予其方便法門的修道意義，另一方面道氣式的身體圖象也成為階段性禪觀的一部分。此中之最大意義，莫過於將這一切身體圖式或從「存有論」角度歸於業力因緣所變現，或從「工夫論」角度歸在觀境的投射中呈現，後者乃唯心所顯，彷彿是以心知的提昇或分化取代「氣的流動」所構成的世界觀，亦正是「權／實」理路的主要詮釋效應所在。然而此一理路不直接批判，而能正視傳統道氣說之特點，將之判釋、融通於通往實相的階段性法門中，確有其相對圓通之處。從思想史發展的意義來看，類此之「以禪釋氣」帶

出了「以境釋氣」，既擴大了無限心的詮釋界域，也延展了氣學的適用性。

徵引書目

- 小野沢精一、福永光司、山井湧編，李慶譯本：《氣的思想—中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，1990年。
- 丸山敏秋：〈中國古代「氣」的特質〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年。
- 木村清孝：〈中國佛教中的「氣」論〉一文，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年。
- 方素貞：〈《釋禪波羅蜜·通明觀》的身體圖像〉，《成大宗教與文化學報》第4期，2004年12月，頁53-74。
- 王充撰，劉盼遂集解：《論衡集解》，臺北：世界書局，1975年。
- 王琰：《冥祥記》，引自魯迅《古小說鈎沉》，收入《魯迅輯錄古籍叢編》，北京：人民文學出版社，1999年，第1卷。
- 王健文：〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流出版社，1993年，頁227-260。
- 司馬遷撰，瀧川資言考證：《世記會注考證》，臺北：天工書局，1989年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- _____：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1995年。
- 李幸玲：《廬山慧遠研究》，臺北：萬卷樓，2007年。
- 牧田諦亮：《疑經研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1976年。
- 林惠勝：〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉，《成大宗教與文化學報》第4期，2004年12月，頁75-106。
- 林麗真：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，收入《第一屆魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》，臺北：文史哲出版社，1991年。
- 姚思廉：《梁書》，北京：中華書局，2003年。
- 皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，北京：中華書局，2013年。
- 紀志昌：〈南齊張融的道佛交涉思維試釋—以《門律·通源》中與周顒的對話為主〉，《中國文哲研究集刊》第35期，2009年9月，頁45-88。
- _____：〈辨名析理與儒佛交涉——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。

_____：〈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。

區結城：《慧遠》，臺北：東大圖書，1987 年。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務印書館，1998 年。

鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正藏》第 25 冊，臺北：新文豐，1983 年。

楊儒賓：〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第 45 期，2017 年 9 月，頁 1-39。

葛洪著，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1996 年。

管仲撰，房玄齡著：《管子》，臺北：中華書局，1978 年，四部備要本。

劉向著，蕭道管集注：《列女傳集注》，北京：北京圖書館出版社，2007 年。

劉邵著，陳喬楚註譯：《人物志今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1997 年。

劉笑敢：〈「反向格義」與中國哲學〉，《中國思想史研究通訊》2005 年第 3 期，頁 3-5。

劉勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋》，臺北：里仁書局，1984 年。

穆瑞明（Christine Mollier）著，呂鵬志、胡小麗譯：〈道教和佛教的「厨經」〉，《法國漢學》第七輯，2002 年 12 月，頁 254-259。

賴錫三：〈氣化流行與人文化成—《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀〉，《文與哲》第 22 期，2013 年 6 月，頁 39-96。

謝如柏：《從神不滅論到佛性論—六朝佛教主體思想研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010 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。

釋智顛：《釋禪波羅蜜次第法門》，收入《大正藏》第 46 冊，臺北：新文豐，1983 年。

_____：《摩訶止觀》，收入《大正藏》第 46 冊，臺北：新文豐，1983 年。

釋道宣：《廣弘明集》，收入《大正藏》第 52 冊，臺北：新文豐，1983 年。

釋僧祐：《弘明集》，臺北：新文豐，2001 年，影印金陵刻經處刊本。

釋僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995 年。

釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1997 年。

釋寶唱：《名僧傳抄·說處》，臺北：新文豐，1975 年。

金子芳夫：〈大乘涅槃經における「氣」の譯例〉，《東洋學研究》30 號（1993

年)，頁 21-40。

Lakoff George. “The Contemporary Theory of Metaphor,” in *Metaphor and Thought* (2nd ed.) ed. Andrew Ortony, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1993.

The Interaction between the Traditional “Thought of *Qi*” and the Buddhist Culture in the Wei, Jin, and Southern and Northern Dynasties: With a Focus on the Analysis and Practice of the Form and Spirit Issue

Chi, Chih-chang*

[Abstract]

Unlike that of the central land (a name China used to call itself), India's Buddhism had no tradition of thought similar to the Chinese discourse regarding *qi*, and indeed had a different interpretation of life and existence. But when Buddhism was introduced eastward to China, how did it face a Chinese world that itself was full of ruminations on the question of *qi*? Especially when Buddhism developed towards questions of the subjective axiology of the mind, expanding into the territory of the “infinite mind,” the influence of traditional notions of *qi* was still pervasive. The collision of these two systems is undoubtedly a topic worthy of attention for the historical study of intellectual thought during China's middle ancient period. Setting forth from this question, the article combs through the dharma-guarding and Buddhism-preaching literature of the Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties, finding that the interaction of the two systems in the middle ancient period was mostly presented in the analysis and practice regarding the relationship between form and spirit. The article thus focuses on the form/spirit question, discussing the interactions between Buddhism and *qi* discourse via three modalities: 1) “distinction” and “criticism”; 2) “analogical interpretation” and “reverse analogical interpretation”; 3) distinction, interpretation, and integration of “power/truth.”

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

Keywords: Wei, Jin, and Southern and Northern Dynasties, Thought of *Qi*, Infinite Mind, Form and Spirit Issue, Integration of Three Teachings

