

南 華 大 學

文學系

碩士論文

魏晉「聖人」思想之探究

以西晉到東晉的轉折為中心



研 究 生：許棋淵

指導教授：賴麗蓉 博士

中華民國 九 十 六 年 六 月

南 華 大 學

文學系

碩 士 學 位 論 文

魏晉「聖人」思想之探究—
以西晉到東晉的轉折為中心

研究生： 許植淵

經考試合格特此證明

口試委員： 傅昱志

賴淑蓉

林文村

指導教授： 賴淑蓉

系主任(所長)： 賴淑蓉

口試日期：中華民國九十六年六月十三日

中文摘要

「聖人」在中國文化中，是一重要的理想境界的追求。以王弼、郭象為代表的玄學，對於「聖人」之論述從「才性」論之，因此，成聖只具偶然性。由於魏晉玄學兼綜先秦儒、道之思想，故回至先秦的儒、道而論，其皆推崇聖人且肯定「聖人」是人人可經由實踐工夫而臻至。所以，王弼、郭象到底對「聖人」是否可經由實踐而至的看法究竟為何？「成聖」對於王、郭而言只具偶然性，蓋王、郭之聖人論是一「直契聖証的」的聖人論，達聖証的聖人是天生人成的，故其論述聖人之境界、工夫皆直指渾融無礙之最終圓境。

晉室南渡，由於「佛學」的影響，翻轉了從玄學以來「以才論聖」之觀點，慧遠、僧肇認為成聖的方式是多元化的；竺道生則肯定「人人皆具成佛之聖性」；謝靈運則站在儒、釋、道三教融通的立場，肯定「心」的能動性：不論是佛、儒家的聖人、道家的真人或至人，都有達到的可能性。因此，從玄學以來「以才論聖」之「成聖只具偶然性」，慢慢地轉變為肯定「心」的能動性，成聖則具普遍性。

所以，筆者首先爬梳出先秦儒、道其思想的終極價值，並從心性的論點檢視，欲證成其終極理境，是人人可藉由其修養工夫而至，而「聖人」即為經由工夫實踐而至的理境。目的是要證明兩家皆有成就個體價值的肯定，而達至最高之理想境界 - 「聖人」。其次，從心性的論點檢視王弼、郭象的著作，目的是要探究：在先秦的儒、道二家若有心性方面的肯定，為何玄學家在儒道兼綜的基礎下，並不肯定「聖人」可至？第三，筆者從晉室南遷後之佛學著手，以慧遠、僧肇、竺道生、謝靈運的著作為研究對象，並從心性的論點觀察晉室南遷後之代表思想家對「聖人是否可經由學而至」的論點為何。

英文摘要

Saint-Ren is an important aspiring of ideal confines in Chinese culture. Wang-Bi and Guo-Xiang are in the name of Wei-Jin-Xuan-Xue ,and they think Saint-Ren is born to be,therefore,to become Saint-Ren is accidental for eveyone.We must return to Ru-Jia and Dao-Jia to survey Wei-Jin-Xuan-Xue for its thoutghs contain Ru-Jia and Dao-Jia. Ru-Jia and Dao-Jia all enthrone Saint-Ren and affirm that it can be accomplished to arrive by everyone.So how about Wang-Bi and Guo-Xiang's thoughts of accomplished to the ideal confines? As far as Wang-Bi and Guo-Xiang are concerned, to be Saint-Ren is accidental because their discuss on Saint-Ren is straight to the ideal confines.The person who arrive the ideal confines is born to be. So they all discuss that Saint-Ren and its course which is accomplished to be are from Saint-Ren this ultimate confines.

After Jin Dynasty moving to south, Buddhism gradually affects the points that Saint-Ren is born to be.Hui-Yuan and Seng-Zhao think that the way to arrive Saint-Ren is several;Jui-Dao-San affirm that everyone owns Saint-Ren this essence to become Buddha.Xie-Ling-Yun take the ground of intercommunicating of Ru-Jia,Buddism and Dao-Jia and affirm that 「 mind 」 owns the power to be Saint-Re.Therefore,the discuss that Saint-Re is born to be is gradually changed that everyone can through accomplishing to arrive Saint-Ren and this means that to be Saint-Ren is ecumenical.

So I will prove that the thoughts of Saint-Ren in Ru-Jia and Dao-Jia are able to be accomplished by everyone.Then I take the ground of Xin-Xing-Lun on Wang-Bi and Guo-Xiang's text to research that if the thoughts of Ru-Jia and Dao-Jia affirm Saint-Ren could be accomplished by everyone's spirits,why doesn't Wei-Jin-Xuan-Xue which intercommunicate the thoughts of Ru-Jia and Dao-Jia affirm that Saint-Ren can be accomplished by everyone's spirits?Third, After Jin Dynasty moving to south,I take four denotatum - Hui-Yuan, Seng-Zhao, Jui-Dao-San and Xie-Ling-Yun - to prove that Saint-Ren in their theories are gradually to be accomplished by everyone.

魏晉「聖人」思想之探究 以西晉到東晉的轉折為中心

目次

第壹章 緒論	01
第一節 研究動機	01
第二節 文獻回顧	02
第三節 研究進路	03
第貳章 先秦儒家與道家的聖人觀	06
第一節 先秦儒家的聖人觀	06
一、孔子的聖人觀	06
二、孟子的聖人觀	09
三、荀子的聖人觀	11
第二節 先秦道家的聖人觀	13
一、老子的聖人觀	13
二、莊子的聖人觀	15
第參章 魏、西晉的聖人論	20
第一節 王弼、郭象哲學論「性」	21
一、魏晉以前論「性」	22
（一）告子的「生之謂性」	22
（二）董仲舒就「中民之性」言「性」	22
（三）王充的「用氣為性，性成命定」	24
二、魏晉「才性論」	26
三、王弼論「性」	32

四、郭象論「性」	39
第二節 王弼、郭象哲學中之工夫論或方法論問題	45
一、王弼的「忘」	46
二、郭象「寄言出意」	49
第三節 王弼及郭象之聖人論	51
一、王弼的聖人論	51
二、郭象的聖人論	55
第肆章 東晉、南朝宋之聖人論 宗教式的聖人論	60
第一節 東晉初期的佛學發展	60
一、南渡後之玄學內容承繼王弼、郭象的哲學	60
二、佛學的玄學化	62
三、六家七宗說	63
第二節 慧遠、僧肇哲學之聖人論 - 「成聖之路多元化」的實踐觀點	67
一、慧遠之聖人論 - 兼攝大、小二乘之修行工夫，兼顧眾生成佛的聖人論	67
（一）、慧遠哲學之中心思想	67
（二）「法性」的本體思維	69
（三）、解脫之主體與工夫	71
（四）、慧遠之聖人論	78
二、僧肇之聖人論 - 「體極多方」的聖人論	79
（一）、僧肇哲學之本體思維	79
（二）、般若空「性」之特質	82
（三）、達「涅槃」聖証之工夫論 - 漸悟說	84
（四）、僧肇哲學之聖人論	87
第三節 竺道生、謝靈運之「聖人論」	88

一、竺道生之聖人論 - 肯定「佛性」為人人達聖証的可能根據	88
(一) 對究竟理境之闡釋	88
(二) 關於「佛性論」之闡釋	90
(三) 「頓悟」之工夫論	92
(四) 道生之聖人論	94
二、謝靈運 辨宗論 中所呈現之聖人論 - 站在三教融通的立場，肯定「心」的自發自覺	95
(一) 就「體極」的立場而論「成聖」、「成佛」的可能性	95
(二) 以「折中孔釋」的立場安置「頓悟」與「漸悟」	96
(三) 「折中孔釋」說所呈現之聖人論及其意義	99
第五章 結論	103
參考書目	107

第壹章 緒論

第一節 研究動機

「聖人」在中國文化中，是一重要的理想境界的追求，因為先秦的儒、道、墨三家皆推崇「聖人」，各家「聖人」的內涵雖不盡相同，但是皆肯定每一個體可經由實踐的過程而達到「聖人」的境界。¹「聖人」的可至與否，是肯定人性努力的價值。先秦各家對聖人內涵的規定不盡相同，然可學而至是一致的看法，唯時至魏晉，有了歧出的意見。湯用彤說：

謂聖人不可至不能學，蓋在漢代已為頗流行之說。……王輔嗣著論曰：「聖人茂於人者神明也」，郭子玄注《莊》曰：「學聖人者學聖人之跡」。引申二公之說，自可及聖人不可學不能至之結論。²

關於魏晉對「聖人是否可學可至」的看法，牟宗三亦提出相同之見解：

「人物志」既以才性看聖人，故凡聖人皆是先天的。既不可企及，亦不可學而至。先秦儒家孟、荀，皆言聖人、人人可為。（荀子言此，於其學術無根。孟子言之則有根）。至漢，以董仲舒之「氣化宇宙論」，重氣，故兩漢四百年，提到聖人，大體皆從才資觀入。（他們自知聖人是有德的）。此傳統一直維持至魏晉，下屆南北朝而不變。³

湯、牟兩位前輩先生皆指出魏晉一代以為「聖人」並非人人能企及者，因為「聖人」之才性在先天上優於其他人。然筆者對此有些許之困惑，即若「聖人」在中國文化中，代表著各家思想中，可經由實踐而達成的完美理想人格，那麼，為何從王弼到郭象都認為「聖人」是無法由學而至？若「聖人」真無法由學而至，那麼，從王弼到郭象所肯定的人性努力的方向究竟為何？蓋筆者認為：中國的思想家，其思想的提出在於安頓每一個體之生命，因此思想家們會給出一心靈方向，

¹ 詳見 莊耀郎 著《郭象玄學》，1998年3月，初版，台北：里仁書局，頁169。

² 湯用彤 著〈謝靈運《辨宗論》書後〉，見 氏著《魏晉玄學論稿》，2005年4月，第1版第1次印刷，上海：上海古籍出版社，頁95。

³ 牟宗三 著《才性與玄理》，2002年8月，修訂版9刷，台北：臺灣學生書局，頁61。

做為每一個體努力的方針，而「聖人」恰為檢測各家思想之內容的理想人格。尤其「聖人」在魏晉玄學是一主要的探討對象，所以從「聖人」著手，來觀察魏晉思想是一再好不過的切入點。

時至東晉，佛學的興盛，此時的佛學屬於「格義」佛學，思想家對佛學義理的理解都是透過玄學，因此仍屬於玄學的延續。竺道生的「闡提有佛性」以及「頓悟說」，說明了人人皆可成佛及成佛的方式。而謝靈運的〈辨宗論〉在說明成聖如何可能的問題上，有異於魏晉玄學家「不可學不可至」的論點，謝氏在調和孔、釋的基礎上肯定聖人可至。此固然因道生「佛性論」的影響，然若非玄學有此方向，佛性論亦無從影響起。

綜上所論，筆者的研究動機是：一直以來流行於魏、西晉玄學中「聖人不可至不能學」的觀念，為什麼在東晉時，因「佛性論」的影響，而有如此大的轉變，認為成聖是有可能？

第二節 文獻回顧

目前關於魏晉的「聖人論」研究，專論的部分有：盧桂珍《王弼與郭象之聖人論》、李玉琦《魏晉玄學聖人觀之演變—以王弼、阮籍、郭象三人為對象》、彭瑞君《謝靈運辯宗論「折中孔釋」說研究》。

盧桂珍《王弼與郭象之聖人論》以「聖人的才質」以及「體、用」的架構來論述王弼、郭象的聖人。

李玉琦《魏晉玄學聖人觀之演變—以王弼、阮籍、郭象三人為對象》以「內聖外王」的觀點論述魏晉「聖人」。承認魏晉玄學並還是有給出人們心靈上的方向，並對當時的政治與社會現象做一合理之解釋，因此，玄學並非脫離社會現實。

彭瑞君《謝靈運辯宗論「折中孔釋」說研究》，作者從「魏晉玄學的聖人不可學、至」進而論及謝靈運由於竺道生「佛性論」的提出，主張聖人可至，且促進儒佛會通。作者賦予謝靈運「宋明儒乃為回歸孔孟之新儒學，而謝靈運便是此回歸路上的第一人」⁴之思想史地位。作者從「心性論」的角度，來替謝靈運〈辨

⁴ 彭瑞君 著《謝靈運辯宗論「折中孔釋」說研究》，2000年6月，淡江大學中國文學研究所，碩士論文，頁5。

宗論〉的思想史地位立意，其用心實為深刻。

而非以魏晉「聖人論」為研究對象，但旁及到魏晉「聖人論」的專著有：吳冠宏《魏晉玄論與士風新探—以「情」為結合及詮釋進路》、以及賴昶亘《從「體道自然」到「聖人有情」—論王弼思想在《老子注》、《周易注》間的轉折》

吳冠宏《魏晉玄論與士風新探—以「情」為結合及詮釋進路》提及依王弼的「神明」而推演兩種聖凡關係：其一，認為「神明」是聖人所獨具，而此說為學界對此問題的常論。其二，以蔡振豐認為王弼以為「神明」是人人本具，「茂」只是程度的不同。作者認為此兩說的著力點皆在「神明」一詞，且以為蔡振豐有過於推論之嫌。作者認為應從「情」字著手來討論王弼是否有「人人皆可成聖」之意。作者認為王弼的貢獻在拉近聖凡之間的距離，但由於未開出工夫路數，遂形成實踐性不足的理論。最後作者以王弼的「聖人有情說」置於其勾勒出的玄學發展脈絡下，認為王弼的「聖人」仍是非人人可至的，必須要到郭象提出人人都為性分自足的存在，才有人人皆可成聖的根據。

作者提出一不同於學界「魏晉玄學中，聖人是無法企慕」的看法。然由於「人人能否成聖」的問題並非作者的努力方向，因此，作者只就其論文所勾勒出的架構而提及此問題。

賴昶亘《從「體道自然」到「聖人有情」—論王弼思想在《老子注》、《周易注》間的轉折》以「聖人」一詞為貫串其論文的著力點，欲說明王弼在《老子注》、《周易注》中，完成其「體無而言有」、「通無而應物」的思想體系。

其他關於魏晉聖人論的單篇論文有：蔡忠道〈魏晉聖人觀〉，莊耀郎〈魏晉玄學家的聖人觀〉、〈王弼之聖人論〉，吳冠宏〈何晏「聖人無情說」試解—兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議〉，謝湘麗〈從王弼論易掃象到提出〉，劉姿君〈阮籍「聖人觀」探析〉，袁光儀〈才性之限制與成聖之可能性—藉《人物志》思考儒家有關「成聖」之理論問題〉。然大抵皆不出「魏晉聖人為不可學不可至」之論點。

第三節 研究進路

筆者欲以「心性論」作為本文窺探「聖人能否可至」的研究進路。蓋筆者以

為「心性論」即是在「心」上作工夫，肯定人人皆可透過各家思想的工夫論，臻於一終極理境，而成就完美的人格—聖人。蒙培元對「中國的心性論」，有更確切的說明，茲引述如下：

同西方哲學相比，中國心性論有自己的特點。……這些特點是：一、與神本主義相對立的的人本思想。它不僅以人為中心，而且以確立人的本體存在為根本任務。二、與認知理性相對立的實踐理性（特別是道德理性主義）。表現為直覺、體驗等存在認知以及對感性的超越和壓抑。三、以突出「心」的能動作用為特徵的主體思想，強調自我完成、自我實現和自我超越。四、以實現人和自然界的和諧統一為目的的整體思想。其最高理想是「天人合一」的精神境界。⁵

蒙培元所論述的中國心性論之特點，筆者認為串聯此三點之關鍵即是在「工夫」理論的突顯，唯有透過工夫之實踐，以人為中心的本體存在才有其價值，而「天人合一」之最高精神境界才有其可行性。而筆者以「心性論」做為「聖人能否可至」的研究進路，其理由為：謝靈運〈辨宗論〉固然因受到竺道生「佛性論」的影響，而有「成聖有可能」的觀點，然若非中國的哲學中本有此方向，亦無從影響起。而在先秦的儒、道二家確實從「心性」的觀點上肯定成聖的可能性（此待本文第二章之論述）。基於先秦儒、道的肯定基礎下，做為儒、道兼綜的魏晉玄學，其對於先秦儒、道的肯定「心性」方面，應有相應之了解及表現，如此，謝靈運的「人人皆能成聖」的提出不致於顯得突兀。

所以，筆者首先爬梳出先秦儒、道其思想的終極價值，並從心性的論點檢視，欲證成其終極理境，是人人可藉由其修養工夫而至，而「聖人」即為經由工夫實踐而至的理境。目的是要證明兩家皆有成就個體價值的肯定，而達至最高之理想境界—「聖人」。其次，從心性的論點檢視王弼、郭象的著作，目的是要探究：在先秦的儒、道二家若有心性方面的肯定，為何玄學家在儒道兼綜的基礎下，並不肯定「聖人」可至？第三，筆者從晉室南遷後之佛學著手，以慧遠、僧肇、竺道生、謝靈運的著作為研究對象，並從心性的論點觀察晉室南遷後之代表思想家對「聖人是否可經由學而至」的論點為何。

⁵ 蒙培元 著《中國心性論》，1990年4月，初版，台北：臺灣學生書局，頁2。

綜上所述，筆者的研究是以西晉王弼、郭象到東晉謝靈運，為一觀察的範圍，並以心性的論點作為檢視之進路，沿著「聖人能否經由實踐而至」作為觀察的重點。因此筆者的研究主要的目的是做一「線」的觀察，而非「點」的鑽研，主要原因是魏晉思想家之聖人論在學界已有豐富的成果，因此筆者的研究主要是做一線性的觀察與整理。

而「聖人」一詞，嚴格地說，其為先秦儒家所推崇之最高理想人格，內容包含了「內聖」與「外王」兩方面，也就是除了增進自身的道德修養外，人格理想的最終實現還在於外在的事功。「內聖」與「外王」之間的關聯為：在「內聖」的人格實踐之基礎上，將王道理想在社會生活與國家政治中體現出來，進而實現治國、平天下的理想。就先秦道家而言，其所推崇的終極理想人格是「至人」、「真人」。至於佛家更是沒有推崇「聖人」，佛家的終極理想人格是「佛」。因此，筆者所採用的「聖人」之定義即是達到各家之終極理境，也就是不論儒、釋、道之宗極方向為何，只要能達到儒、釋、道之最高理境皆為「聖人」。再者，對於「聖人」的探討，筆者側重的方向即是能經由各家不同的工夫理論而成為儒、釋、道不同宗極方向的「聖人」，進而討論其是否有肯定「心」的能動性。所以，「聖人」一詞在本文中即為「理想人格」。而使用「聖人」一詞蓋因「聖人」在中國文化中，是一重要理想境界的追求，因為先秦的儒、道、墨皆推崇「聖人」，而各家的「聖人」內涵雖不盡相同，但是皆肯定每一個體可經由實踐的過程而達到「聖人」的境界。⁶

⁶ 同註 1。

第貳章 先秦儒家與道家的聖人觀

本章的論述是就先秦儒家中的《論語》、《孟子》、《荀子》以及道家的《老子》、《莊子內篇》為論述的對象。本章以「最高理境」、「工夫論」、「聖人在各家思想中的地位能否經由工夫論而至」這樣的論述架構，來證成先秦儒、道思想中的「聖人」是可學而至的。

第一節 先秦儒家的聖人觀

一、孔子的聖人觀

孔子的中心思想是「仁」，而「仁」、「義」、「禮」構成了孔子思想之全部。鑒於周代「禮樂制度」的崩壞，孔子反思「禮」的本質意義。「禮」與「義」的本質意義即是「仁」：「禮」是「仁」之形式規範；在《論語·衛靈公》：「義以為質，禮以行之」⁷，「義」即是「正當合宜的行為」，而正當合宜的行為，其判斷標準即是「仁」。「仁」是「道德情感」，亦即由情感的親疏而產生對人的責任與分際，其中的責任與分際的判斷標準就是「道德」。所以，當宰我認為守喪三年的禮制實在太久了，孔子只回應他：「女安則為之！」⁸。「安」就我們的心說，因此，「仁」是「良心理性」⁹，是具有自覺意識的價值根源。

由「仁」層層推出，從自己進而推至親人，再進而至我們的鄉里、家國社會，使「仁」這內在於我們的道德主體，普遍充斥於天地之間。我們可從《論語·為政》：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」¹⁰孔子一向只關心現實的世界，罕言「天」和「鬼

⁷ 朱熹注《四書章句集注》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書·第陸冊》，2002年12月，第1版，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，頁206。

⁸ 同註1，頁225。

⁹ 徐復觀著《中國人性論史先秦篇》，1969年1月，初版，台北：臺灣商務印書館，頁65。

¹⁰ 同註1，頁75。

神」，而「五十而知天命」所代表的意義為何？徐復觀說：

孔子的所謂天命或天道或天，用最簡捷的語言表達出來，實際是指道德的超經驗地性格而言；因為是超經驗的，所以才有其普遍性、永恆性。因為是超經驗的，所以在當時只能用傳統的天、天命、天道來加以徵表。¹¹

也就是說，「仁」由內在於我們的生命之中，向外擴及至我們所處的天地之間，使我們與天地之間更具有一份親切感。因此，「仁」是內在於我們生命之中的道德主體，更是貫通我們生命和宇宙天地的價值根源。

在《論語·顏淵》中，顏淵向孔子問仁，孔子說「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」¹²「克己復禮」的重點在「克己」，「仁」做為內在於我們生命中的道德價值，自有其自覺意識並驅使我們為「仁」，所以孔子才說「為仁由己」。「克己」並非是消極地強迫自己該做什麼及不該做什麼，而是由「仁」出發，體認到該或不該。然而，要時時刻刻做到「不違仁」並非易事，因此，我們更應時時戒慎恐懼地臨事以「仁」。所以孔子在《論語·述而》說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」¹³這樣的一種認識基礎即是靠道德的自覺，必須要經過不懈的努力，才有可能達到「仁」境，此亦說明了「仁」內具於吾心。然欲達至「仁」境，其努力的方向為何？在《論語·述而》中，孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」¹⁴，「志於道」即是「心向道」；「據於德」即是行道而不偏離道，故能有得於心；「依於仁」即是不違背仁；「游於藝」即是於日常生活之射御書數，能夠悠遊於其中而彰顯吾人心中之「仁」。此說明了，達至「仁」境是不離日常生活中當行的人倫規範，並於外在的人倫規範中，以此涵養吾人心中之「仁」。而「遵循外在之規範」與「涵養吾人心中之『仁』」兩者是相互影響的，故能有得於心。

¹¹ 同註 3，頁 86。

¹² 同註 1，頁 167。

¹³ 同註 1，頁 128。

¹⁴ 同註 1，頁 121。

而「己所不欲，勿施於人」¹⁵即是經由「仁」的判斷，我們知道該與不該的分際，因此，我們不會把自己不希望的事加諸於他人身上。此為基於同理心的道德立場。

孔子的聖人觀實包含了成己和成物兩方面。在《論語·雍也》：

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」¹⁶

孔子不輕易以「仁」許人，更不敢輕易地說自己已達「仁」的境界。即使是顏回，孔子也只認為他「三月不違仁」¹⁷而已。但能「博施於民而能濟眾」的人，孔子認為這種人已不僅可以用「仁」來稱讚他，甚至可以說是「聖人」。

就成己而言，「聖人」是一完美的人格。「完美」是就「踐仁」的過程而言，孔子不輕易以「仁」自許或許人，主要是踐仁是永無止境的，它是一份人生責任。能夠無時無刻、戒慎恐懼地踐仁直到生命殞落的人，孔子認為微乎其微。所以，孔子說：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」¹⁸

就成物而言，「聖人」不只無時無刻地以「仁」修己，更是由「仁」而層層推至與自己相關的人、事、物，甚至自己所處的天地之間。「聖人」本著「己欲立而立人，己欲達而達人」的關懷立場，由關懷自己進而至整個天地，使與自己相關的人、事、物，普遍地充滿著親切感。

如此，這樣的「聖人」是否如空中樓閣一般，無人能企及？孔子並不這樣認為，因為「聖人」之所以為聖，是由「仁」這人人皆有的道德主體出發的，只要能將踐「仁」當作自己生命的責任，以戒慎恐懼的態度而踐仁，以及時時本著「己

¹⁵ 同註 1，頁 168。

¹⁶ 同註 1，頁 117~118。

¹⁷ 同註 1，頁 111。

¹⁸ 同註 1，頁 127。

欲立而立人，己欲達而達人」的關懷立場，則「聖人」是人人可至的。

二、孟子的聖人觀

孟子思想是將孔子的「仁」再發揚。「就『心』言性」是孟子講「仁」的最大特點。「性」當指人的本質為何，孟子認為人的本質是「仁義」，而「仁義」是內在於我們的心中。孟子更是以「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」¹⁹說明仁義內在於我們的心中，人的本性亦因此而為善也。既然「仁義」內在於我們心中，孟子由「四端」做更具體的說明，即「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」²⁰「四端」只是四個端點，而善行德目皆由這四個內在於吾心的善端擴充之。

然而「四端」擴而充之，其極致為何？《孟子·盡心上》：「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。』」²¹孟子除了從「心」言「仁義」，更說明了「盡心知性知天」也就是說，若「四端」之心擴充至極點，不只盡其本性，更甚的是，「每一個人的自身，即是一個宇宙，即是一個普遍，即是一個永恆。可以透過一個人的性，一個人的心，以看出人類的命運，掌握人類的運命，解決人類的運命。」²²必須說明的是，孟子的「天」並不像墨子般，具有人格意志的天。孟子的「天」是由「心」而「性」而「天」，層層推出的，決定權在每個人的「心」。孟子的「就心言性」將孔子的「仁」落在「心」上講，將「心」的能動性說的更透徹。

「仁」的道德價值既然根源於我們的「心」，那麼，工夫即是在「心」上做。「養氣」、「知言」為孟子的工夫論。「養氣」即是孟子所說「我善養吾浩然之氣」²³，而「浩然之氣」的內容為「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其

¹⁹ 同註 1，頁 289。

²⁰ 同註 1，頁 289。

²¹ 同註 1，頁 425。

²² 同註 3，頁 182。

²³ 同註 1，頁 281~282。

為氣也，配義與道。」²⁴蓋以「氣」來解釋萬物的生成在戰國時期即有之。因此孟子這段話之意，即是人體之內有股至大至剛的「氣」潛伏著，我們必須不斷地以仁義涵養之、擴充之，一旦擴充之，則我們的生命便上貫天地，與天地合德。而要擴充的對象即是我們內具的「四端之心」。故《孟子·告子上》：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」²⁵。因此，我們要擴充、涵養「四端之心」的動力亦來自於「心」。

「知言」即是「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」²⁶，此四者皆使耳之官受矇蔽，而判斷準則即是我們的「仁義之心」，所以，孟子才說「不動心」²⁷。「不動心」蓋就「心」言「仁義」內在於吾身，故以「仁義」做為判斷準則，不受感官欲望所牽引。

由「知言」，我們可以知道孟子注意到：我們的感官，由於沒有思考判斷的功能，因此容易受外在物質的引誘而放失我們的「仁義之心」。基於此，孟子說：「養心莫善於寡欲」²⁸雖然「心」具有判斷的功能，在我們擴充、涵養我們的「心」之時，還是以寡欲為佳，因為，此時的我們尚且無法「不動心」。

孟子的工夫即涵養、擴充我們「心」中的仁義，但孟子已注意事實上並非每個人都能做到，此為孟子工夫之特點。

由於「仁義」內具於我們的「心」中，只要我們能涵養、擴充至極，此即為孟子認為的聖人。在《孟子·盡心上》：「形色，天性也。惟聖人，然後可以踐形。」²⁹「形色」指的即是我們的形體，而「踐形」指的是可以透過擴充仁義而成就我們本身的道德主體，這是聖、凡相同之處。

²⁴ 同註 1，頁 282。

²⁵ 同註 1，頁 407。

²⁶ 同註 1，頁 283。

²⁷ 同註 1，頁 281。

²⁸ 同註 1，頁 455。

²⁹ 同註 1，頁 439。

至於擴充我們的「仁義之心」至極的聖人境界究竟為何？徐復觀從兩方面言「踐形」：從充實道德之主體性而言，孟子以集義養氣的工夫，使生理之氣變為理性的浩然正氣；從道德的實踐上而言，從「道德心」而發之動力，驅使官能往道德實踐的方向邁進，進而使客觀之天道與己身之道德主體相契合。³⁰徐復觀其實是從人之「道德主體」向外之「客觀天道」層層推出，而此亦證明了孟子的「聖人境界」即為「天道性命相貫通」的渾然無礙之境。

三、荀子的聖人觀

「禮」在荀子思想中，是一外在的形式規範，是一規範人行為的外力。「禮」在孔子思想中雖只為外在形式，但孔子將「禮」的背後意義內化於我們生命之中，也就是「仁」。而孟子更是點明了「心」本身即是此道德主體。然而，荀子論「禮」是否有論及到「禮」的背後意涵，甚至像孟子一樣點明「禮」是根源於我們內在的「心」？因為荀子是承繼孔子之學問而來，但孔子從安或不安點明了「仁」的存在，且「仁」是上貫天命，因此，「仁」是一既內在又超越的道德主體。而荀子的「禮」究竟與孔子之根源於吾人心中之「仁」，其關聯為何？

筆者試圖就荀子論「性」和「心」來論述之。首先，在《荀子·性惡》：

凡性者，天之就也，不可學，不可事……今人之性，目可以見，耳可以聽。

夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。……

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。³¹

荀子論「性」似乎可分為兩各方面：第一，生而如此謂之「性」，如眼睛具有能看的功能、耳具有能聽的功能。第二，人的感官欲望。而荀子言「性惡」主要是指若順感官欲望的需求則必導致惡。

其次，在《荀子·解蔽》：

³⁰ 詳見 同註 3，頁 185。

³¹ 王先謙 集解《荀子集解》，1988年9月，第1版，北京：中華書局，頁 435-436。

人何以知道？曰：心。心何以知？曰虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。³²

荀子認為「心」具有知「道」的功能，然必須在「虛」、「壹」、「靜」的情況下。「虛」指的是不以過去的認知來妨礙「心」的知「道」；「壹」指的是「心」具有能同時認識兩種以上的知識之能力，但不要讓知識互相排斥，而影響「心」的認知能力；「靜」指的是不要讓「心」受外在物質的誘惑而外馳。「虛」、「壹」、「靜」皆欲使「心」至於「大清明」³³的狀態。因此，荀子的「心」著重在智識的能力，而非如孟子論「心」的著重在道德層面。且「心」為什麼能「虛」、「壹」、「靜」，荀子並無交代，荀子只是就經驗而論「心」的認知能力。

由於性惡及「心」具有認識的能力，那麼，導正「性惡」就只要以「心」認識「禮」、學習「禮」，那麼人皆可以藉由外在的學習而向善。

「偽」即是人爲的方式，所以「化性起偽」即是以人爲的方式，去性惡，使人人向善。這種人爲的方式即是「學習」。而學習的對象為：禮、先王、聖人。「禮」為先王制定且流傳下來的。至於學習「先王」則是學習堯、舜等先王的言行事蹟。「聖人」本身是一禮制的化身，因而學習「聖人」亦是一外在的方式。然而「學習」必須「積」，亦即當學習不斷地累積時，即能達到化性的功效。

「聖人」即是經過學習，去掉性之惡，而臻至之終極理境。在《荀子·性惡》：「聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。」³⁴亦即說明「聖人」和凡人並無不同的才質，但只要積習即能化性。

「聖人」由於本身人格的完美，因此，其亦為教化的標準。也就是「聖人」是人們學習的對象，也擔任制定「禮」的工作。但對於「聖人」的師法對象，荀子並無交代。綜而言之，荀子的「聖人」並不似孔、孟論「聖人」般具有天道性

³² 同註 25，頁 395。

³³ 同註 25，頁 397。

³⁴ 同註 25，頁 438。

命相貫通的親切感及浩大至剛之感。雖然如此，對於人人皆能成聖，荀子是肯定的，端賴外在客觀標準—「禮」來約束我們的感官欲望，那麼「塗之人可以為禹」³⁵。

第二節 先秦道家的聖人觀

一、老子的聖人觀

「道」為老子的中心思想，因此，在論老子聖人觀之前，我們首先必須了解老子的「道」為何物。「道」為創生天地的本體：《老子·第二十五章》：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」³⁶「道」在邏輯上具有先天地而存在之先在性，其為構成世界之本體而又不可名狀。而「道」是如何構成世界？《老子·第一章》：「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。」³⁷「道」具有「有」、「無」二性。「無」即「無為」，因為「無為」，故「無所不為」。「道」的「無」即是以任物生長、無干預的方式，而成就萬物。「道」的「有」之理解落於「徼」上，牟宗三將「徼」解釋為「徼向性」，也就是說，「有」即不停地、週而復始地移動來形成形下之萬有³⁸。

「道」為天地萬物運行的律則：「道」除了是構成天地之本體，還是天地萬物運行的律則。此律則之內容為何？《老子·第二十五章》：「道法自然」³⁹，也就是天地萬物運行的律則是「自然」。「自然」即是「自己如此」，即「道以讓天地萬物自己如此」為律則。

「反」亦是「道」的律則內容。天地萬物的運行並無結束的一刻，誠如四時

³⁵ 同註 25，頁 442。

³⁶ 樓宇烈 校釋《王弼集校釋》，1992 年 12 月，初版，台北：華正書局，頁 63。

³⁷ 同註 30，頁 1。

³⁸ 詳見 牟宗三 著《才性與玄理》，2002 年 8 月，修訂版 9 刷，台北：臺灣學生書局，頁 134~135。

³⁹ 同註 30，頁 65。

不停地交替進行一般，而萬物生命的結束，則是又回歸於「道」，此即為「反」。「道」的運作是遍及天地萬物，但其運作並非一直不斷地前進，而是終極必反的過程。

「道」在老子哲學中雖未有明確之內容，然可以看出「道」是一沒有任何的造作、自然而然的本體及天地運行的律則。因此，萬物即是遵循著「道」，周行而不怠地運行之。

既然「道」為創生天地萬物的本體及萬物運行的律則，我們如何知「道」的存在？老子要我們「觀」。蓋「道」不可以言說指稱之，且「視之不見、聽之不聞、搏之不得」⁴⁰，要知「道」，唯有「觀」之。「觀」即是將各種事物擺落在一旁的心境，將心境至於一無染雜、純淨的狀態，此時之心為「虛空」之狀態，無任何罣礙，並以此心境觀「道」。而驅使我們知「道」的動力亦來自於「道」。如前所述，「道」為創生天地萬物的本體，以「無為」的方式創生萬物，以「有」成就形下之萬有，而不停滯於萬有上，如此，則「道」不僅內涵於萬有之中。因此「道」的能動性亦內具於我們生命中，並驅使我們知「道」，使我們能突破形軀之定有而直契「道」。

我們既能以無染雜的心境觀「道」，但如何將心境置於無染雜之狀態以契悟「道」，實為接下來之問題。《老子·第十六章》：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明。」⁴¹「歸根」、「復命」是我們將心境置於無染雜狀態的工夫，而這樣的「歸」與「復」之思想，實際上在往擺脫一切人為造作之方向前進，然後往人之主體做復歸。蓋就老子之哲學而言，人之本然狀態是清靜而無為的，只是後天的人為造作迷亂了人之清靜本心。故在擺落人為造作之後，心即恢復至「清靜」之本然狀態，然「致虛」之工夫，即擺落之工夫，亦持續進行，以此而守住心清靜之本然。此為一週而復始之循環工夫。

⁴⁰ 同註 30，頁 31。

⁴¹ 同註 30，頁 36。

「聖人」在老子思想中，是一「體任自然，拓展內在的生命世界，揚棄一切影響身心活動的束縛。」⁴²「聖人」雖是體「道」的理想人格，然而體「道」的過程仍在現實生活中，並非離棄此世間。故老子論「聖人」皆從關注現實層面著手，而體「道」則從心境言之。如此，「聖人」在老子思想中恰為「天人關係」的中介身分，即就「做為老子思想中之最高理境」而言，「道」為創生宇宙萬物之本體，其本身之創生性、靈動性亦內在於萬有之中。就萬有而言，人具備冥會「道」的能力，人能突破定有之限制，而將生命與「道」契合，此即為「聖人」。誠如葉海煙所述：

老子……多次提出「聖人」作為其心目中至高之人格典範，則不僅具有倫理學的意義，同時亦是其形上學與生命哲學在實踐導向的理性辯證之間順當發展的結果。聖人統合了天、地、人，根本解決了天道與人道的對立問題，而實現了生命的終極意義。⁴³

值得一提的是，在老子思想中，「聖人」之所以為聖人是由於「法地、法天、法道、法自然」，故人人皆可經由法「道」的過程而臻於「聖人」境界。

二、莊子的聖人觀

莊子思想承繼著老子思想。然對老子「道」的描述，莊子著重於「道」的無限性之闡釋。以下筆者用「空間」與「時間」兩概念來陳述莊子之「道」。然必須說明的是：筆者使用「空間」與「時間」兩概念只是一個詮解之方法，當然無法完全表達出莊子之「道」之內涵，且莊子之「道」若能完全地被表述出來，那麼，莊子之「道」本身仍是有限，並非無限。以下為筆者之詮釋：

(一)、藉空間的「範圍」特性來詮釋莊子之「道」：

⁴² 陳鼓應 註譯《老子今註今譯及評介三次修訂本》，2000年3月，三次修訂版第一刷，台北：臺灣商務印書館，頁56。

⁴³ 葉海煙 著《老莊哲學新論》，1997年，初版，台北：文津出版社，頁90。

我們平常對「空間」的基本概念是有其範圍，上下四方恰構成一個空間。莊子認為「道」是超越「範圍」這樣的局限性。莊子提及鯤、鵬與斥鴳，由於能力所及而產生的「小知」與「大知」上之差別。對於各種言論，如儒墨之是非，這種筆者稱之為「認知空間」之差異，就好比斥鴳一般，只是一方之隅，有其局限性，這些只是「小知」。而「大知」則是超越認知上與語言上之限制性，此即為「道」。

形軀亦構成一定的範圍，莊子認為不是世人所認定的「某物應該是什麼形體」，即使不符合世俗所認定的標準，亦能有其用。因此，在《莊子》中，多有「曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」⁴⁴不符常人標準的形軀。只要因其形體之可用之處為用，如此，各種形軀亦無其限制。

（二）、藉時間的「起始」特性來詮釋莊子之「道」：

「道」之無限性不僅突破「空間」上的局限，亦超越「時間」的有限性。在《莊子·逍遙遊》中，莊子以「小年不及大年」來破除我們對時間的認知。我們以為彭祖好像是有人類以來最長壽的，然而「楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。」⁴⁵，在《莊子·齊物論》中，莊子說：「莫壽於殤子，而彭祖為夭」⁴⁶。從「道」的角度而言，彭祖的年壽只是微乎其微，而殤子由於沒有壽命的局限，因此他才是真正長壽的！

「時間」是一直線運動，亦即時間終將是有盡頭的一端。然就「道」而言，它是周而復始的運動，無限久遠與零是一樣的，因為無限久遠與零皆無局限。因此，「道」是沒有開始的，一但有個開始，那麼「道」就被限定住了。如真要說「道」的開始，那麼「道」就被語言和時間所規定了，所以莊子用一無窮追溯的

⁴⁴ 郭慶藩 編、王孝魚 整理《莊子集釋》，1993年3月，出版，台北：萬卷樓圖書有限公司，上冊，頁258。

⁴⁵ 同註38，頁11。

⁴⁶ 同註38，頁79。

表達方式：「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者」⁴⁷，其目的即是要表達「道」的超越性。

綜上所言，筆者以「空間」與「時間」兩概念來闡釋莊子「道」之無限性。其中「空間」，筆者只就《莊子》中提到的「形軀之各種型態」以及「儒墨之是非」來說明「道」普遍存在於天地之間。而「時間」，筆者以為「道」是一「周而復始」的運動規律，來突破筆者認為時間是一直線運動，以證明「道」的亙古永存。

我們要如何知「道」？莊子肯定人人皆有「真君」、「真宰」⁴⁸去體會「道」。方東美說：

還有一種我，叫真實的自我，莊子名之曰：「真君」。所謂的真君，拿近代的哲學名詞來說，可以叫做心靈的普遍位格 (universal persons of mind) 或者是像德國黑格爾 (Hegel) 所謂「普遍的心靈」 (universal mind) 或者是叫做絕對心靈 (absolute mind)。這一種精神狀態在宇宙裡面，不是僅僅陷於主觀，而是通乎主體之際的 (intersubjective)。這種精神狀態是人人可得而體驗的，當人們體驗或論及此種普遍精神時，一切宇宙萬象、宇宙萬物都是在此普遍精神裡面。⁴⁹

因此，我們要體「道」的重點在我們的「心」，工夫亦在「心」上做。在《莊子·人間世》中，莊子論及到「心齋」的工夫：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。⁵⁰

在《莊子·大宗師》中，莊子提到「坐忘」的工夫：「墮肢體，黜聰明，離形去

⁴⁷ 同註 38，頁 79。

⁴⁸ 同註 38，頁 55、56。

⁴⁹ 方東美 著《原始儒家道家哲學》，1987 年 11 月，3 版，台北：黎明文化事業股份有限公司，頁 264。

⁵⁰ 同註 38，頁 147。

知，同於大通，此謂坐忘。」⁵¹

「心齋」即是心要能專一心志，無所執著，使心致於「高度修養境界的空靈明覺」⁵²。耳目感官皆是有所侷限的，故欲使心志超脫有限而與「道」之無限相符，則不能訴諸於感官，而必須訴諸於「氣」。「氣」即是虛而待物，也就是「氣」本身是空靈的，其虛而待物，故能隨應萬物、融通無礙。莊子取「氣」之「虛」性，做為我們生命努力的方向，也就是就「道」之「虛」性言「心」。而欲使「心」致於此境界，必須要能「忘」，我們生存的世界有太多的侷限，如生死、智識活動，甚至是身軀之限制，這些皆是妨礙心致於空靈明覺之境。故「忘」是一種基本工夫，忘卻一切的有為、局限，使心致於宇宙大化流行中，如此，即是「同於大通」，亦即是一圓通無礙之生命境界。

《莊子》內七篇中出現四個不同的名詞—「至人」、「神人」、「聖人」、「真人」。其中「真人」一詞集中出現在《莊子·大宗師》中。「至人」、「神人」、「聖人」分別出現於內篇中的某些篇，而集中出現於《莊子·逍遙遊》中。此四者之間其關聯性為何？是否有體「道」層次上的差別？

筆者認為此為莊子自不同角度來說明體「道」後之終極理境，並無高下之分。因為莊子要破除的即是有為的智識，若我們從體道高下的角度來看此四個名詞，則陷入了定名之限，因為高下的分判即為一種智識活動。

然而從各種不同的角度說明「多元化的生命典範」⁵³，仍必須以突破生命的有限性，而同於大通的境界，此即為四者之關聯。必須說明的是，「仍必須以突破生命的有限性，而同於大通的境界」並非指此四者皆非體「道」者，而是莊子以不拘一格的言說方式，讓我們不落入「定名」的思考。所以「聖人」、「至人」、「神人」、「真人」是可以互通的，且皆是體「道」的終極理境。

⁵¹ 同註 38，頁 284。

⁵² 陳鼓應 註譯《莊子今註今譯》，1999 年，修訂版，台北：臺灣商務印書館，頁 127。

⁵³ 陳盈慧 著《莊子聖人觀研究》，2004 年，臺灣師範大學國文研究所，碩論，頁 181。

綜上所言，莊子的聖人觀即是一體「道」之理想人格狀態，經由「心齋」、「坐忘」之工夫，而達致「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」⁵⁴之生命境界。

綜上所論，先秦儒家孔、孟、荀三者，孔子從「心的安與否」點明「仁」的道德主體；孟子更是直接點明「道德內在於我們的『心之四端』」；荀子主張只要不斷地學習「禮」，即能化掉生命中的欲望之性，而成爲「聖人」。孔、孟皆點明了「人本身內具道德」，在心上做工夫，即成道德化的聖人。至於荀子雖無明確地認爲「道德內具於吾心」，但從其肯定經由「學」的過程即能化掉生命中的欲望之性而成聖來看，荀子必須承認「學」的動力來自於吾人之道德心，否則將無法解釋亦無法肯定人向上成爲道德化的聖人之動力。

先秦道家從「道」的超越性、無限性來肯定人皆有冥會「道」的載體，亦即是「心」。老子認爲藉著「致虛」、「守靜」的工夫使生命回歸至無染雜的本然狀態；莊子則藉由「心齋」與「坐忘」的工夫，使生命至於一融通無礙之理境，此即爲與自然冥會爲一體，使生命臻至無限的境界。而老、莊皆肯定這樣的境界是人人可至的。

⁵⁴ 同註 38，頁 17。

第參章 魏、西晉的聖人論

先秦儒家、道家之聖人論皆肯定在「心」上做工夫，使人之主體與客觀之天道相契合。故總而言之，兩家可說是一「天道性命相貫通」之聖人論，只是所著重之義理不同。而一向在學界被定位為「儒道兼綜」、「調和儒道」之以王弼、郭象為代表的魏晉玄學，其對先秦儒、道之肯定「人人可經由工夫實踐而成聖人」的繼承與發展關係又為何？

牟宗三認為「魏晉玄學名理，雖以道家為矩矱，然其本質實為哲學名理，而非教下名理。」⁵⁵而「哲學名理」與「教下名理」的差別在於：

- 1 教下名理乃依宗起教，有定向者。而哲學之玄學名理則不可為定向所囿。
- 2 名理之超言意境是辯以示之，而可不必真能作到，其本質亦不函作到或作不到。此是哲學之本質。而教下名理則必函作到，或至少亦函作到與作不到之問題。此是道德宗教之本質。⁵⁶

牟先生認為魏晉玄學，其義理本身由於沒有一確定的價值取向，即使王弼論「無」、郭象論「逍遙」，似乎有一確定的價值取向，然牟先生認為這樣的價值方向，並非從其義理本身可以確立。但是就王弼、郭象所言之「本體」以及「用」之關係而言，儒、道、佛之最高聖証亦不脫離此體用關係；而這樣的「形式陳述」並不涉及「教」的內容，也就是不重視工夫方面的論述以及實踐；故牟宗三認為這種不涉及「教」之內容，而是直接就「道」的本身說，這就已經得到「哲學的本質」。⁵⁷

⁵⁵ 牟宗三 著《才性與玄理》，2002年8月，修訂版9刷，台北：臺灣學生書局，頁284。

⁵⁶ 同註1，頁281。

⁵⁷ 參見 同註1，頁285。

既然魏晉玄學的本質是直就「道之爲道」做闡述，那麼「工夫」的問題即非重點，甚至是可以忽略的；或者是由於王弼、郭象是直就「道之爲道」做闡述的影響，因此，一步步踏實的「工夫」理論，並非兩人哲學的著重之處。而直契聖境的「工夫」才是兩人哲學的依歸之處。依此，本文即就此展開論述。

第一節 王弼、郭象哲學論「性」

牟宗三認爲：在中國哲學中，言「性」可分爲兩路：一是「順氣而言」，一是「逆氣而言」。「順氣而言」，則「性」爲「材質之性」，也叫做「氣性」，或稱「才性」、「質性」。它有一形上的根源，稱爲「元一之氣」，而元一之氣迤邐下來，則成萬物之性；就人物而論，則稟而受之以爲性。所以「氣性」有三義：自然義、質樸義、生就義。所謂「自然義」即「在實然領域內，不可學，不可事，自然如此」；「質樸義」即「質樸、材樸、資樸通用。總曰材質。」；「生就義」即「自然生命凝結而成個體時所呈現之自然之質。」。⁵⁸

至於「逆氣言性」則在「氣」上逆顯一理，此理與心合一，以心靈之理性所代表的「真實創造性」爲「性」。牟宗三以爲「逆氣言性」之「性」是一理想主義，是「齊一」、「純一」、「單一」之真實創造性：「齊一」是就氣之「異質」相反，「純一」是就氣之「駁雜」相反，「單一」是就氣之「組合」、「結聚」相反，「真實創造性」言與氣之「平擺之演化」、「被動之委順」相反。而這樣的逆顯之「理」則以先秦儒家及闡釋先秦儒家的人物，所闡揚的「道德理想主義」。且此「性」可以提起「氣」而轉化運導之。⁵⁹

「順氣」與「逆氣」兩路的差別在於是否論及到「心」：蓋「逆氣」而言，言轉化氣質，故須論及到「心與理合」，講工夫論。至於「順氣」一路，則只就人之初稟而言，故「性成命定」，沒有任何轉化的空間。筆者即以此爲基準，而

⁵⁸ 參見 同註 1，頁 3。

⁵⁹ 參見 同註 1，頁 1~8。

論及王弼、郭象哲學中關於「性」的論述，蓋筆者以為「才性」之論既然盛行於魏晉，則其對王、郭論「性」必有影響。因此，對於「才性」與順氣一路，其中關係之釐清是首要之務。

一、魏晉以前論「性」

(一)、告子的「生之謂性」

關於告子論「性」的原文如下：

1 告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」⁶⁰

2 告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然」。⁶¹

3 告子曰：「食色，性也。」⁶²

告子的「生之謂性」即是人生下來時所具之生理本能。因此，「生之謂性」的「性」是無善無不善的，沒有一定然之方向，只有順著生理欲望的放縱才會導致性惡。

(二)、董仲舒就「中民之性」言「性」

董仲舒認為「性」即是「如其生之自然之資，謂之性」⁶³，人生來所具的本質叫做「性」。至於「性」的內容為何？董仲舒說：

人之受氣苟無惡者，心何枉哉？吾以心之名，得人之誠。人之誠，有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身。身之名，取諸天。天兩有陰陽之施，身亦兩有

⁶⁰ 朱熹注《四書章句集注》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書·第陸冊》，2002年12月，第1版，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，頁395。

⁶¹ 同註6，頁396。

⁶² 同註6，頁397。

⁶³ 蘇輿義證、鍾哲點校《春秋繁露義證》，1992年12月，第1版第1刷，北京：中華書局，頁291。

貪仁之性。天有陰陽禁，身有情欲枉，與天道一也。⁶⁴

董仲舒認為人生下來即具「仁貪兩性」，即人生來具有「善」、「惡」的本質。而「惡」必須依「心」來禁止之，雖然「心」能禁制「惡」，但「心」的動力來源並非來自「善」本身。在董仲舒的思想中，「性」雖具有「善質」，但他不肯定此「善質」，而認為必須依靠「聖人」所教化的「循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善。」⁶⁵，以及帝王的教育，才是「善」。因此，他說：「今萬民之性，待外教然後能善，善當與教，不當與性，與性則多累而不精。」⁶⁶，「善」是屬於「教育」的範圍，屬外在的規範，而並非「性」的範圍。那麼，董仲舒的「性」中所具之「仁性」，必定遭到質疑：

或曰：「性有善端，心有善質，尚安非善？」應之曰：「非也。繭有絲，而繭非絲也，卵有雛，而卵非雛也。比類率然，有何疑焉。」⁶⁷

董仲舒以「卵」有「雛」，但是「卵」不等於「雛」說明「性」與「善」之關係；董仲舒還以「米」比喻「善」，「禾」比喻「性」，他認為「米」雖出於「稻禾」，但是「米」不等於「稻禾」，因此「米」雖自「稻禾」出，然其並無承繼來自「稻禾」的任何東西，「米」之所以為「米」是經由外在的力量，使其成為「米」，並非由「稻禾」蛻變至「米」。⁶⁸

簡言之，董仲舒論「性」中之「仁性」與「善人」之間的關係，即是「材料」與「成品」的關係：董仲舒不論及「仁性」如何經由教化而擴充之，而直接認為「成品」雖由「材料」做成的，但這中間的過程並非「材料」本身演變而至「成品」，而是經由外在的力量，才使「材料」演變為「成品」。所以，「材料」是「材料」，「成品」是「成品」。至於「心」的「禁惡」能力也是經由外在的教化力量

⁶⁴ 同註 9，頁 293~296。

⁶⁵ 同註 9，頁 303~304。

⁶⁶ 同註 9，頁 303。

⁶⁷ 同註 9，頁 303。

⁶⁸ 詳見《春秋繁露·實性》：「…性雖出善，而性未可謂善也。米與善，人之繼天而成於外也，非在天所為之內也。…」，同註 9，頁 311。

而來的，「惡」即是人生來的「貪性」之放縱，「心」經由教化才有「禁惡」的能力。除此之外，董仲舒亦有「性」分爲三品之論，《春秋繁露·實性》：「聖人之性，不可以名性，斗筭之性，又不可以名性，名性者，中民之性。」⁶⁹

綜上所述，董仲舒論「性」是以「生之所具之質」爲「性」，既認爲「性」具「善質」，然並不就「善質」本身言「性善」；「心」具有「樞惡」之能力，但此能力卻不是從「心」而發的；董仲舒肯定外在的「教化」，卻又將「性」分爲三品，且只就「中民之性」而言「教化」。雖然董氏「性」論的內在理路有矛盾，然由於其不肯定「性」、「心」本具能力，且以「生之質」爲「性」，故董氏「性」論是屬於「順氣言性」一路。

（三）、王充的「用氣爲性，性成命定」

王充認爲「性」有善有惡。王充在《論衡·本性》中對世碩、孟子、告子、荀子、陸賈、董仲舒、劉向等人之「性」論進行了批判，且對世碩的「以為人性有善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；惡性，養而致之則惡長。」⁷⁰表贊同。王充認爲：

稟性受命，同一實也。命有貴賤，性有善惡；謂性無善惡，是謂人命無貴賤也。……人稟天地之性，懷五常之氣，或仁或義，性術乖也；動作趨翔，或重或輕，性識詭也。面色或白或黑，身形或長或短，至老極死，不可變易，天性然也。⁷¹

此段的「性」論分爲兩個部份：一爲人生而具有的客觀形質條件，如高矮胖瘦；一爲人「性」中之善惡。就前一者而言，經由人稟氣之後即無法更改；而就後一者而言，「性」中之善惡，王充認爲只要能舉「善性」養而致之即成善人，相反的，若舉「惡性」養而致之即成惡人。既然如此，那麼「教化」的作用就很重要，

⁶⁹ 同註 9，頁 311~312。

⁷⁰ 王充 著、劉盼遂 集解《論衡集解》上、下冊，1966 年 3 月，再版，台北：世界書局，頁 62。

⁷¹ 同註 16，頁 66~67。

《論衡·率性》云：

論人之性，定有善有惡。其善者，固自善矣；其惡者，故可教告率勉，使之為善。凡人君父，審觀臣子之性，善則養育勸率，無令近惡；惡則輔保禁防，令漸於善。善漸於惡，惡化於善，成為性行。⁷²

從此段中，可知王充不只重視「教化」且也重視人所接觸的「環境」，好的環境可以成就「善人」。王充如此地重視外在力量對「性」的塑造，但「善性」本身並非一定然的價值方向，雖然外在的力量可以成就「善人」，而一但失去了外在的力量，則難保「善性」被隱沒，「惡性」被養而致之，此因為王充論「善性」並非「就性言善」，而是「就氣言善」。所以，王充論「性」亦分為三等，在《論衡·本性》：「以孟軻言人性善者，中人以上者；孫卿言性惡者，中人以下者也；揚雄言人性善惡混者，中人也。」⁷³王充將「性」分為三等純是就人之生之稟氣而論，屬於就經驗層面而論「性」。

然王充論「性」不只論及「善惡」，亦有論及人的特性、個性。牟宗三說：

甲、分化而為強弱，由之以說壽夭之命。乙、分化而為厚薄，由之以說貧富。丙、分化而為清濁，由之以說貴賤。丁、分化而為才不才、智與愚，此亦源於清濁。戊、分化而為善惡，此亦與清濁厚薄有關。⁷⁴

王充的人稟元氣而生，此「元氣」不只決定人之「性」，亦決定人之「命」。「命」即是人一生的貴賤、壽命、際遇……等，亦即是牟宗三所云：「性者，氣下委於個體，就個體之初稟，總持而言之之謂也。命者就此總持之性之『發展之度』而言之之謂也。」⁷⁵。王充的「就氣言性」、「就氣言命」之「氣」成為其思想中最根本的依據，他用「氣」來解釋萬有，而「氣」在其思想體系中，其內容究竟為

⁷² 同註 16，頁 34。

⁷³ 同註 16，頁 67。

⁷⁴ 同註 1，頁 8。

⁷⁵ 同註 1，頁 6。

何？

王充的「氣」論是其思想的根本，他用「氣」解釋天地間的一切，在《論衡·說日》：「天地之行也，施氣自然，施氣則物自生，非故施氣以生物也。天不動，氣不施，氣不施，物不生，與人行異。日月五星之行，皆施氣焉。」⁷⁶此中包含對人的稟氣而生。人之稟氣而生是有別於其他生物所稟之氣，在《論衡·論死》：「人之所以生者，精氣也」⁷⁷，《論衡·奇怪》：「天地之性，唯人為貴，則物賤矣。」⁷⁸。而聖人與凡人之稟氣亦有差別，在《論衡·奇怪》：「說聖者以為稟天精微之氣，故其為有殊絕之知。」⁷⁹就人之稟氣生而論之，則性成命定，固然說：「人以氣為壽，形隨氣而動」⁸⁰，氣所聚結組合而成後所成的性質，會使某人表現出某特性，也就是說，氣本身仍是具有其動力。但是王充不能就「肯定一絕對的價值」而論「性」，只就「稟氣而生」而論「性成命定」，此為其論「性」之特點。

綜觀魏晉以前「順氣言性」一路，其言「性」大抵皆就經驗層面而言，也就是說，每個人生下來所表現出的特性、個性為何。因此，順氣言性一路不再只是論及到人性中的善、惡問題，包含一個人的個性特質、一生的遭遇……等，都有論及到。雖然從我們的討論中，並沒有涉及到「絕對的價值」之問題，但是對實然層面的探討是極具價值的。也因此，「就氣言性」的形上根源—「氣」，其本身在施氣於萬物的過程，只有「偶然性」與「特殊性」，並非一「絕對性」與「普遍性」。

二、魏晉「才性論」

魏晉「才性論」，其內容以劉劭《人物志》為主，下駭「才性四本論」。而對

⁷⁶ 同註 16，頁 230。

⁷⁷ 同註 16，頁 414。

⁷⁸ 同註 16，頁 74。

⁷⁹ 同註 24。

⁸⁰ 同註 16，頁 31。

於「才性論」在學術上的價值判斷，依牟宗三的見解，魏晉的「才性論」實開出「品鑒」的角度，牟宗三認為全幅的中國人性論，可分為兩方面：

一、是先秦的人性善惡問題：從道德上善惡觀念來論人性；二、是「人物志」所代表的「才性名理」：這是從美學的觀點來對於人之才性或情性的種種姿態作品鑒的論述。這兩部分人性論各代表了一個基本原理，前者是道德的，後者是美學的。⁸¹

牟宗三並且認為「道德的」部分結穴於宋明儒者的心性之學，且轉為義理之性，而作為生命中本體的一面。而「美學的」部分，即是對才性或情性的品鑒，這一部份，亦是結穴於宋明儒者的心性之學，轉為氣質之性。牟宗三認為宋明儒者開出「氣質之性」，非自覺到是由「人物志」而來，然從學術的發展來看是遙相契合的。⁸²

再者，就「才性論」本身的價值而言，開出藝術境界與智悟境界，牟宗三云：

吾人可知「人物志」系統、順才性之品鑒，既可開出人格上的「美學原理」與「藝術境界」，復可開出「心智領域」與「智悟之境界」。……從此可知「人物志」系統之限度，乃至整個魏晉時代之風氣與特徵。其特徵即為「藝術的」與「智悟的」。「人物志」之品鑒才性即是美的品鑒與具體智悟之混融的表現。智悟融於美的品鑒而得其具體，品鑒融於智悟而得其明澈。其品鑒才性之目的，固在實用，（知人與用人），然其本身固是品鑒與智悟之結晶。它既能開出美的境界與智的境界，而其本身復即能代表美趣與智悟之表現。因此，故能開出「才性名理」，而為有系統之妙著。下開王、何、向、郭之「玄學名理」，乃是品鑒與智悟之用於「道理」者。（「道理」集中於老、莊、易之三玄）。道理之冥契固須智悟，亦必有品鑒之美趣鼓舞於其後。凡屬內容真理俱須智悟與品鑒。（德性之內容真理，則復須以仁

⁸¹ 同註 1，〈「人物志」之系統的解析〉，頁 46。

⁸² 同註 27。

心悲心而激之。此為宋儒之所講)。智悟是品鑒的智悟，品鑒是智悟的品鑒。⁸³

至於「藝術境界」主要是就當時名士的生活基調而言，牟宗三云：

至於就當時能清言玄言之名士之生活情調言，如中朝名士，竹林名士，江左名士等，固全幅是藝術境界與智悟境界之表現。藝術境界有兩面：一、是他們的才性生命所呈現之神采或風姿，二、是先天後天所蓄養的趣味。試打開晉書諸名士傳以及「世說新語」觀之，其形容某人所用之品鑒詞語如姿容、容止、風神、神采、器宇等，不一而足。假若其人趣味卑俗，風貌庸陋，則即不能與於名士之林。至於清言玄言，則尤須賴於智悟。聰明不及，出語鄙俚，即不足與於清言。⁸⁴

牟宗三「才性論」的論點即「才性論」本身融藝術與智悟於一身，而智悟、藝術兩種境界是無法分離的，固其與何、王、向、郭之對於老莊思想之領悟是有其時代意義。由於牟宗三認為老、莊之思想須智悟，而「才性論」對於魏晉玄學所提供之欣趣與智悟，功不可沒。而就先秦道家而言，其是以「作用地保存」⁸⁵的方式，保存了先秦儒家所說的仁義。再者，在「義理之性」與「氣質之性」之間，「才性論」比起魏晉以前「順氣言性」的思想，其內容更多元，《人物志》即是一部此方面的專著與代表。因此，提供了宋明儒者在詮釋「義理之性」上有了更全面的幫助。

由於牟宗三認為「才性論」的基點是美學的、藝術的，故從「才性」論「聖人」，則「聖人皆是先天的。既不可求，亦不可學而至。」⁸⁶蓋聖人是從「逆覺」而論，由逆覺體証的生命實踐而開出「超越領域」。而從「才性」的角度論聖人，無法照察出生命的非理性部分，故在成聖的過程中，缺乏深刻的生命實踐。牟宗

⁸³ 同註 1，頁 64~65。

⁸⁴ 同註 1，頁 65。

⁸⁵ 見 牟宗三 著《中國哲學十九講》，1983 年 10 月，初版，台北：臺灣學生書局，頁 134。

⁸⁶ 同註 1，頁 61。

三對於「從才性論聖人」所給予的學術判斷，看出了以王弼、郭象為代表的魏晉玄學家對「聖人」的論述：蓋「才性」開出智悟境界，因此王、郭之論聖人皆直就「聖境」而言，也就是皆直接講到最高之圓境，此待本章「王弼及郭象之聖人論」一節再作討論。首先，我們看劉劭《人物志》：

劉劭《人物志·九徵》：「凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形。苟有形質，猶可即而求之。」⁸⁷劉劭接著又說：「故曰：物生有形，形有精神；能知精神，則窮理盡性。性之所盡，九質之徵也。」⁸⁸也就是人一生下來即承受「元一」這個本質，且「元一」並非絕對的價值本質，它是相對性的本質。從「元一」、「陰陽」、「五行」的調和，而產生各種不同質性的人。要如何了解各種不同質性的人？劉劭說：

平陂之質在於神，明暗之實在於精，勇怯之勢在於筋，彊弱之植在於骨，躁靜之決在於氣，慘懌之情在於色，衰正之形在於儀，態度之動在於容，緩急之狀在於言。⁸⁹

要觀察某人具有某樣（或某些）特性，可從人的形體的不同地方看出些端倪，這就是「九徵」。因此，「元一」、「陰陽」、「五行」即是一「普遍的質素底子」⁹⁰，這與王充「性成命定」、董仲舒的「如其生之自然之資，謂之性」⁹¹是相同的路數。就劉劭的觀點，人一生下來即具備某些特質，這是學不來的，也無法改變。

所以，劉劭談及「聖人」，只論述其為「兼德而至，謂之中庸；中庸也者，聖人之目也。」⁹²也就是說，「聖人」具備多種不同且美好的質性，劉劭給「聖人」一個名目—「中庸」。「中庸」一詞即為對「聖人」之品鑒。而從「品鑑」的角度論「聖人」，影響哲王弼與郭象。接下來，我們看「才性論」在當時被討論

⁸⁷ 陳喬楚 註譯《人物志今註今譯》，1996年12月，初版，台北：臺灣商務印書館，頁13。

⁸⁸ 同註33，頁32。

⁸⁹ 同註33，頁32~33。

⁹⁰ 同註1，頁49。

⁹¹ 同註9。

⁹² 同註33，頁37。

的狀況，筆者以「才性四本論」為探討的對象。

「才性四本論」由於資料的亡佚，因此，其內容難以窺知。前人對於「才性四本論」的研究頗多，筆者以林顯庭的〈魏晉時代的才性四本論〉⁹³做為「才性四本論」的依據範本，林顯庭此文試圖從相關記載的文獻中勾勒出「四本論」的樣貌。再從史傳、類書、子書中收集魏晉人士關於「才」、「性」的探討，證成「才性四本論」並非專屬於傅嘏等四人的論點，而是一種當時人所普遍討論的現象，傅嘏等四人只是當時的代表人物而已。在這樣的論證過程中，共歸納出五組不同的「才」、「性」觀，茲列出如下：

「才性同」的觀點分為兩派：一是劉劭、蔣濟、袁準等三人的主張有一共同點，即認為「性」是資質，「才」是由資質所發的，也就是「性本才末」。林顯庭把此派稱為「性才同」。二是傅嘏、阮武所主張的，即「人之一生皆為才能活動力所構成，人無時不在用其能力、知見以表現出生命之活力，並成就事業以及成就自我。」⁹⁴也就是一切從一個人外在的表現，歸納出此人明顯的特質，而等到此人某（或某些）方面的特質越來越明顯，而成專家時，這時，「性」即成立：「才之累積至成家（專家）、成器（人物）時，性始成立——即：始被才所規定出。」⁹⁵此為由外顯行為往內看「性」，即「才性同」。不論是「性才同」或是「才性同」，皆肯定「才」由「性」發。

「才性異」：「性」專指「德行主體」或「識度主體」，⁹⁶亦即專指彰顯道德或膽識的內在主體性。所謂「識度主體」即是「專顯度量、識字的一種內在主體」⁹⁷。作者認為：根據《世說新語·德行》的記載，「識」、「度」的標榜多於「仁」、

⁹³ 林顯庭 著〈魏晉時代的才性四本論〉，《東海哲學研究集刊》，第一輯，民 80 年 10 月，頁 117~146。

⁹⁴ 同註 39，頁 140。

⁹⁵ 同註 40。

⁹⁶ 同註 40。

⁹⁷ 同註 40。

「義」，因此魏晉人士把「膽識」、「度量」看成是層次相當高的「德行」。⁹⁸所以，「德行」和「識度」是屬於「性」的範圍。至於「才」，則「專指藝能主體，它專司才學、才情、才能、才藝之表現。」⁹⁹就此派的觀點，即是「德行」的好壞與「才能」的表現，是互不干涉。

「才性合」：此派之觀點為「性、才於一人之擁有中雖分屬不同領域，但才性相合，始克成器。」¹⁰⁰也就是「性」為「德行」或「識度」，而「才」則屬於「藝能領域」。簡而言之，一個人一生下來即具備「才」，且一生都在使用「才」這項專門的能力，但「性」可與「才」相配合，可使兩者有更不同的效果。

「才性離」：「才」由「性」出，但出後即盡力發展，在數年至數十年間，迅速掩奪了由「性」所主導的各種面向，並導控人生中大部分的活動面向。此時「性」只保留了膽、識、操行三個面向，然這三個面向在應對現實上已無效用，這是因為一般人可以不用到這三個面向而仍然能追求他在現實生活中欲追求的各種東西。所以，「才性離」的觀點是在「性」發展出「才」來幫助落實生命的活動時，實已隱含了「才」將離「性」而獨自發展，最後掩蓋了「性」其他的面向。¹⁰¹

林顯庭從相關的文獻中勾勒出「才性四本論」的樣貌，並說明了「四本論」是當時人所普遍討論的議題。由「才性四本論」我們可以知道：在魏晉當時關於「才性」的廣泛討論，包含了「才」與「性」分別的內容為何，以及兩者之間有「同、異、離、合」的關係。

就經驗層面言，「才性四本論」討論到「性」與「才」之間的内容及其關係，在當時形成一普遍的討論，而鍾會、李廣等人只不過是論才性關係的代表而已；《人物志》論及到「流業」，即人流之業有十二家、性情之偏有九種、七似之流，以及品鑒人才時，因自己的好惡所產生的偏差……等。其雖為政治立論基礎，但

⁹⁸ 同註 40。

⁹⁹ 同註 40。

¹⁰⁰ 同註 39，頁 141。

¹⁰¹ 同註 46。

其論及到人才的來源、識人方法之多元，更重要的是《人物志》提供了一套完整的「識人方法」，從形上「元一」的理論根據、人如何生成、以及如何識人，這些都是魏晉以前「順氣言性」一路不曾論及的。因此，「才性論」雖是就魏晉以前「順氣言性」一路而來，但其論述，相較起來更是多元。

「才」「性」關係在魏初的普遍探討後，慢慢地內化於魏晉人士的生命中，而體現在生活的各個層面，如繪畫、文學理論、生活情調、玄學…等。

綜上所論，「才性論」的價值在於：魏晉人意識到每個人人生來的獨特性，人生的價值在於發揮自己的獨特性。所以，就「才」論「性」並非一絕對的價值本體，因為其沿著「順氣言性」一路發展而來的。就「才」論「性」只具偶然性與特殊性。然而就「才」論「性」，由於其基點是美學的，故在品鑒每一個體之殊性時，其精準地點出某人之異於他人之獨特性，則對王弼、郭象在論「性」，甚至是論「聖人」，表現由「欣趣的智悟」。

三、王弼論「性」

在論王弼對「性」的觀點之前，我們先看王弼對「道」的闡釋，蓋「性」即是「本質」、「法則」也，而王弼論「性」的觀點與其哲學中論「道」之本體義，有很大的關聯。

王弼論「道」是從其注《老子》而來。何謂「道」？「道」沒有任何實質的內容，《老子·一章》，「道可道，非常道；名可名，非常名」一段，王弼注為：「可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。」¹⁰²「道」並非是經驗世界中的「空無一物」，它是「無狀無象，無聲無響，故能無所不通，無所不往。不得而知，更以我耳、目、體，故不可致詰，混而為一也。」¹⁰³。「道」的無狀無象是先驗性的，因此才能夠無所不通、無所不往。也因為「道」的先驗

¹⁰² 樓宇烈 校釋《王弼集校釋》，1992年12月，初版，台北：華正書局，頁1。

¹⁰³ 同註48，頁31。

性，所以「道」並不能夠用形下的詞彙名狀之。

除此之外，「道」有總成一切之特性。王弼〈老子指略〉說：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名，萬物之宗也。」¹⁰⁴然而「道」如何總成一切？《老子·一章》中，「無名天地之始，有名萬物之母。」一句，王弼注為：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，〔萬物〕以始以成而不知其所以〔然〕，玄之又玄也。¹⁰⁵

《老子》原文中，「道」具有「有」、「無」二性，而王弼講「道」的「有」性是落在形下萬有形成時，承受「道」的長育而為萬物之母。因此，王弼是以「凡有皆始於無」的「崇本息末」的觀點解釋《老子》。而「道」的成就形下萬有，是以「無形無名」的方式。所以，依王弼之意，「道」可以說是「無」，由於「道」的先驗性，故在形下萬有未形之時，而為萬物始。牟宗三說：「道之『無』性為天地之始，此是總持地由天地返其始以為本也，即後返地以『無』為天地之始本也。」¹⁰⁶。而「道」的「有」性是落在形下萬有本身，即「直接從萬『有』中體認到它們的一切特性和作用歸根結蒂都是『無』」¹⁰⁷。

至於「道」是如何生、養萬物？王弼注《老子·十章》：「不塞其原也。不禁其性也。不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」¹⁰⁸「道」的生育萬有是以不干涉的方式，讓物自生自長；而「道」的主宰方式也是以不主宰的方式，讓物自為主宰。因此，「道」能成就萬物而使萬物

¹⁰⁴ 同註 48，頁 195。

¹⁰⁵ 同註 48，頁 1。

¹⁰⁶ 同註 1，頁 131。

¹⁰⁷ 同註 48，前言，頁 7。

¹⁰⁸ 同註 48，頁 23~24。

不知所以然。

上述皆從「道」出發而論及王弼的「道」為何，以及「道」與萬有之關係。現在，筆者將從形下萬有的角度論王弼的「道」。韓康伯注《周易繫辭》中「大衍之數五十，其用四十有九」提到「王弼曰……夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。」¹⁰⁹王弼認為「無」並非在萬有之外，而是必須經過萬有去體證之。我們再從《老子·一章》：「故常無欲，以觀其妙」、「常有欲，以觀其徼」兩句，王弼分別注為：「妙者，微之極也。萬物始於微而後成，始於無而後生。故常無欲空虛，可以觀其始物之妙」以及「徼，歸終也。凡有之為利，必以無為用；欲之所本，適道而後濟。故常有欲，可以觀其終物之徼也。」¹¹⁰形下萬有必須將自己置於「無欲空虛」的狀態以觀「道」，以及置於「有欲」的狀態下觀萬有背後之終極義。「欲」必須以「無」為本。所以「道」的宇宙論之敘述只是一姿態，重點是必須經過形下萬有體證「道」的存在，而不能離開「無」體證之。

然「無欲空虛」該如何去理解？王弼注《老子·二十五章》中「人法地，地法天，天法道，道法自然」為：

法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。¹¹¹

這當中，王弼說到「自然」是天地間一切運行的法則，然「自然」也是我們可以藉此理解「無欲空虛」的法則：所謂「在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也」即是對一切皆不執著與不干涉的心境，是一種融通無碍，沖虛無執的心

¹⁰⁹ 同註 48，頁 547~548。

¹¹⁰ 同註 48，頁 1~2。

¹¹¹ 同註 48，頁 65。

境，在這心境中，物我皆忘，心靈歸於寂靜，如此，才能冥會「道」。

王弼以注《老》的觀點注《易》，甚至是以之而注《論語》。《論語·述而》中，「志於道」一句，王弼注：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象。」¹¹²以「寂然無體」解釋孔子所說之「道」，顯然是以「注老」的觀點詮釋之。我們再看《論語·里仁》中「吾道一以貫之」，王弼注：

貫，猶統也。夫事有歸，理有會。故得其歸，事雖殷大，可以一名舉；總其會，理雖博，可以至約窮也。譬猶以君御民，執一統眾之道也。¹¹³

此與《老子·三十八章》注：

載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。¹¹⁴

「以一統眾」的觀點相同。然而《論語》中所言之「道」，顯然不是由「寂然無體」去闡釋，而是由「仁」的概念展開。

從以上王弼對「道」的闡釋，可以知道：王弼在注《老》中呈現出「崇本息末」的本體思維，並以之詮釋《周易》與《論語》，至於注《周易》的部分，我們在論及王弼的「性靜情動」時，再作探討。王弼的「道」是一總成一切、統眾一切的本體，故其為萬物之本，「道」必須落於萬物而言，此亦是接下來筆者欲討論王弼對「性」之論述。

「性」即是「本質」、「法則」。王弼論「性」的內容為何？《老子·三十七章》，「道常無為」一句，王弼注：「順自然也」¹¹⁵也就是，「道」的無為是遵循著

¹¹² 同註 48，頁 624。

¹¹³ 同註 48，頁 622。

¹¹⁴ 同註 48，頁 95。

¹¹⁵ 同註 48，頁 91。

「自然」。而「自然」該如何理解？《老子·二十五章》，「人法地，地法天，天法道，道法自然」一句，王弼注：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也」¹¹⁶所謂「自然」即是不執取、隨順的態度。而這又該如何理解？而「自然」無法用言語窮盡，因此王弼只說了「在方而法方，在圓而法圓」，蓋此為一指點性的語言，主要原因是「自然」無法以一詞彙描述之，一但如此，則「自然」即有所限制。這我們可從王弼論及「名號」與「稱謂」來理解之。王弼〈老子指略〉說：「老子之文，欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而責者，則違其義也。」¹¹⁷王弼認為「道」必須要冥會之，而無法以一般的知識理論理解之。然而我們仍需要透過平常所使用的語言、知識去「理解」，接著才能講「冥會」。因此，王弼論及「名號」與「稱謂」之差別：「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我。……名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。……故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極。」¹¹⁸。「名號」所指涉的內容是很確定的，有一定的內容，所以王弼才說「大失其旨」；「稱謂」則出於主觀需求和認知，它不是指實的語言，沒有固定的內容，因此是「未盡其極」。「名號」與「稱謂」的區別與用意，主要是用來表述「道」是什麼，因此，王弼用了很多不同的辭彙來表述，如：「母子」、「本末」、「谷神」、「真」、……等。王弼〈老子指略〉：

夫「道」也者，取乎萬物之所由也；「玄」也者，取乎幽冥之所出也；「深」也者，取乎探頤而不可究也；「大」也者，取乎彌綸而不可極也；「遠」也者，取乎綿邈而不可及也；「微」也者，取乎幽微而不可覩也。然則「道」、「玄」、「深」、「大」、「微」、「遠」之言，各有其義，未盡其極者也。¹¹⁹

由於「道」本身超乎言表，所以無論是用那一個詞來表述「道」本身，都只是說明「道」有某樣特性，而不能執著於此特性，誠如「道」這個詞主要是用來表述

¹¹⁶ 同註 57。

¹¹⁷ 同註 48，頁 196。

¹¹⁸ 同註 48，頁 197~198。

¹¹⁹ 同註 63。

「道」本身為萬物之宗主，但我們卻不能拘泥於「萬物之宗主」，而將其實體化，必須超越且冥會之。因此，各種用來表述「道」為何物之詞，只是表「道」的一個方向。

雖然「自然」之性為隨順、不執取之態度，而王弼亦用「動」與「靜」這一組概念說明「自然之性」與日常生活的相即不離。王弼注《周易·乾卦·彖》：「靜專動直，不失大和，豈非正性命之情者邪？」¹²⁰即靜時則專一，動時則正直不偏，這就是大和之道，如此，就是端正性命之情。我們可再從王弼注《老子·十六章》：「守靜，物之真正也。」、「歸根則靜，故曰『靜』。靜則復命，故曰『復命』也，復命則得性命之常，故曰『常』也。」。¹²¹王弼認為人「性」的本然狀態是「靜」，「性」動時則發為「情」，只要「動」不離「靜」，則「動」時亦剛正不偏。此為王弼「動靜相即」的觀點，我們可從王弼注《易》中窺探這樣的一個觀點。

王弼《周易注》的「動」、「靜」觀，其最大特點即從形下萬有的變化中，言「道」為變化背後的總原則，亦即是即動即靜，本末相即的觀點。〈復卦·彖〉，「復其見天地之心乎！」一句，王弼注：

復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無是其本矣。¹²²

這當中，王弼認為「動」與「靜」並非相對於彼此而論的，亦即「動」與「靜」是相即的。「靜」即是「動」之本，也就是「寂然至無」，此為王弼以《老子注》之「無」解「靜」，王弼在《老子·十六章》注：「以虛靜觀其反復。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。」¹²³「靜」的層次高於「動」，然「動不離靜」、「即動即靜」，所以萬物雖然並起，但皆是以「靜」

¹²⁰ 同註 48，頁 213。

¹²¹ 同註 48，頁 35~36。

¹²² 同註 48，頁 336~337。

¹²³ 同註 48，頁 36。

爲本。「靜」並非相對於「動」，而是「動」肇始於「靜」此一本體，且最終之歸驅亦是「靜」，此爲分開而言「動」、「靜」二者；就兩者之相即而言，「靜」爲「動」之根，「動」爲「靜」之表象。因此，天地之間雖變化萬千，然其依「靜」而變化，此即王弼所言之「寂然至無」之本也。「靜本動末」、的本末相即觀點落在人性上而言，即是「性靜情動」，我們可以這樣理解，即「喜怒哀樂發而皆中節，謂之和」。然「性」雖爲「靜」，其本身是否具有動力約束「情」？這點，王弼並沒有說明，只知道「自然」是一普遍、絕對的律則。

王弼論及「性」、「情」之間的關係，尙有一段「性其情」的論述，《論語·陽貨》，「性相近也，習相遠也」一句，王弼注：

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。若逐欲遷，故云遠也；若欲而不遷，故曰近。但近性者正，而即性非正；雖即性非正，而能使之正。譬如近火者熱，而即火非熱；雖即火非熱，而能使之熱。能使之熱者何？氣也、熱也。能使之正者何？儀也、靜也。又知其有濃薄者。孔子曰：性相近也。若全同也，相近之辭不生；若全異也，相近之辭亦不得立。今云近者，有同有異，取其共是。無善無惡則同，有濃有薄則異也，雖異而未相遠，故曰近也。¹²⁴

在此段中，王弼提到幾個重點：其一，「情」之動須以「性」爲準則，若只是一味地放縱「情」，即是「情之邪」。王弼不否定人的情緒，且主張「情」必須以「性」統之，「性」與「情」是相即的，所以王弼說「近性者正，即性非正；雖即性非正，而能使之正」，亦即「情之正」是在「情」之動的過程，「性」爲準則，只有在這樣的過程中，才能顯示「性」的存在。因此，雖說「性其情」，但無疑說是「以理化情」¹²⁵較能表現出「性」與「情」之相即爲一。

¹²⁴ 同註 48，頁 631~632。

¹²⁵ 湯用彤 著《魏晉玄學論稿》，民 94 年 4 月，第 1 版，第 1 次印刷，上海：上海古籍，頁 64。

其二，「情」之動爲什麼最終不能等於「性」，而只是近「性」？這是因爲每個人稟氣之不同，所以，每個人所能做到的程度也不同。然這無妨於王弼的「性其情」觀點。至於「性」做爲「情」的準則，其動力來源爲何？以及「性其情」之間的過程爲何？這些王弼未說明。

其三，「性」的狀態爲「無善無惡」的狀態，此爲「性」之同。「無善無惡」該如何理解？筆者認爲「無善無惡」是直指本體，即直指「道」的超越善惡，而爲純然至靜的價值之源。這類似於禪宗「直下頓超於一般染靜善惡之對待之上，以直下悟得此自性般若、本性菩提之謂」¹²⁶。然王弼雖論及「性」的超越善惡，而爲一純然至靜的價值之源，然其並未論及該如何做到「情」近「性」的問題。

總觀王弼論「性」，分爲兩面：就實然層面而言，人由於先天氣稟的不同，因此，每個人的特性、個性皆不同；就「本體之性」而言，每個人都有一「無善無惡」的自然之性。雖然每個人都不同，但可以依照自己能做到的程度，而在應世之時，以「自然之性」化「情」。

四、郭象論「性」

在論郭象論「性」之前，筆者欲探討郭象的哲學，蓋郭象哲學以論「有」爲起點，「有」是直就每一個體而言，因此，了解郭象如何論「有」，可以幫助筆者了解郭象之「性論」。

（一）、反對「無」生「有」

郭象哲學以論「有」爲最高原則，他不主張「有」之外另有一「無」，斬斷了「無」、「有」的關聯性。其在〈齊物論〉注：「無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能爲生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。」¹²⁷簡言之，郭象不只認

¹²⁶ 唐君毅 著《中國哲學原論—原性篇》，1989年11月，校訂版，台北：臺灣學生書局，頁455。

¹²⁷ 郭慶藩 編、王孝魚 整理《莊子集釋 上冊》，1993年3月，出版，台北：萬卷樓圖書有限公司，頁50。

爲「無」不能生「有」，「有」也不能生「有」，每一「有」只是「自生」而已。因爲「無」即是「沒有」，它無法生「有」，而「有」的出現亦非他「有」而生的。此外，「有」的最終亦不會是「無」，誠如〈知北游〉注：「非唯無不得化而為有也，有亦不得化而為無矣。是以夫有之為物，雖千變萬化，而不得一為無也。」¹²⁸如此，則「有」是如何來？郭象認爲是「自生」。

（二）、「自生」與「無待」

既然「有」的來源是「自生」，那麼「自生」該如何理解？關於郭象對「自生」的解釋，筆者列之如下：

《莊子·齊物論》：

- 1 自然生我，我自然生。故自然者，即我之自然，豈遠之哉！¹²⁹
- 2 物之生也，莫不塊然而自生，則塊然之體大矣，故遂以大塊為名。¹³⁰
- 3 故物自生而無所出焉，此天道也。¹³¹
- 4 自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。¹³²
- 5 凡物云云，皆自爾耳，非相為使也，故任之而理自至矣。¹³³

《莊子·逍遙遊》：

非冥海不足以運其身，非九萬里不足以負其翼。直以大物必自生於大處，大處亦必自生此大物，理固自然，不患其失，又何厝心於其間哉。¹³⁴

郭象認爲每一「有」皆是自己如此，任一「有」並不能決定其他「有」的存在，

¹²⁸ 同註 73，下冊，頁 763。

¹²⁹ 同註 73，頁 56。

¹³⁰ 同註 73，頁 46。

¹³¹ 同註 73。

¹³² 同註 73。

¹³³ 同註 75。

¹³⁴ 同註 73，頁 4。

也就是說，每一「有」皆是就他「自己」本身而為其決定者。簡而言之，每一「有」皆是獨立的個體。郭象不去探討「有」的來源，以及萬物背後的根源，而是直接就每一「有」本身論及之。

每一「有」皆是自己如此、自己的決定者，則「無待」說即相應而生。什麼是「無待」？「無待」即是「表明事物存在的無條件性」¹³⁵。每一「有」並不需要有待於他「有」而存在，亦不成為他「有」存在的決定者，郭象注〈逍遙遊〉：

苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行，故必得其所待，然後逍遙耳，而況大鵬乎！夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通，豈獨自通而已哉！又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同於大通矣。¹³⁶

就列子能夠御風而行的能力與風而言，風並不能決定列子御風而行的能力，所以列子仍是無待的。若有待於風時，則順之，那麼亦是無待。

（三）、「獨化」與「相因」

「有」之生為「自生」且不被其他條件決定其存在，「有」本身亦不決定他「有」之存在。那麼「獨化」即是「自生」、「無待」之後的理境。郭象〈齊物論〉注：

1 若責其所待而尋其所由，則尋責無極，卒至於無待，而獨化之理明矣。

¹³⁷

2 世或謂罔兩待景，景待形，形待造者。請問：夫造物者，有耶無耶？無也？則胡能造物哉？有也？則不足以物眾形。故明眾形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。¹³⁸

從「無待」而言，任一「有」之存在皆是無條件的，所以就沒有自己以外的決定

¹³⁵ 湯一介 著《郭象與魏晉玄學》，1987年3月，出版，台北：谷風出版社，頁268。

¹³⁶ 同註73，頁20。

¹³⁷ 同註73，頁111。

¹³⁸ 同註73，頁111。

因素，如此，每一「有」都是獨立而自足的；從「自生」而言，每一「有」都是自然而然地存在，不用再外求一造物主或本體，如此，每一「有」皆為自造、皆是獨立而圓滿的。湯一介認為「獨化」是「從事物存在方面說，是說任何事物都是獨立自足的生生化化，而且此獨立自足的生生化化是絕對的，無條件的。」¹³⁹然而，這當中仍有些問題要釐清，即每一「有」雖為獨立且自足的，但「有」與「有」之間真能如此毫無關聯？針對此問題，郭象提出「相因」的觀念。

在〈齊物論〉注中，郭象從「形景」中，提出「相因」的概念：

故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。明斯理也，將使萬物各反所宗於體中而不待乎外……今罔兩之因景，猶云俱生而非待也，則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然，莫不獨見矣。故罔兩非景之所制，而景非形之所使，形非無之所化也，則化與不化，然與不然，從人之與由己，莫不自爾，吾安識其所以哉！故任而不助，則本末內外，暢然俱得，泯然無迹。若乃責此近因而忘其自爾，宗物於外，喪主於內，而愛尚生矣。¹⁴⁰

「景」的存在與「形」有很大的關聯，表面上而言，「形」決定了「景」的存在與存在的過程。但郭象認為「景」和「形」並沒有誰決定誰的關係，兩者是「俱生」的，而非誰先誰後；雖然「影」的出現是因為「形」，但「形」並非從此就決定了「景」的一切存在。「景」和「形」出現後，兩者即是獨立自足的個體。簡言之，「景」和「形」雖相因而生，但郭象不去追究到底誰先誰後，而直就「景」和「形」俱現後探討，因此，「景」和「形」皆有其自性。所以，郭象的「相因」說即是「不知所以因而自因」¹⁴¹。

郭象以論「有」為其哲學的起點，否認在「有」之外另尋一本體，而是肯認每一「有」皆是獨立自足。從「自生」、「無待」、「相因」、「獨化」等觀念的探討，

¹³⁹ 同註 81，頁 280。

¹⁴⁰ 同註 73，頁 112。

¹⁴¹ 同註 81，頁 270。

在在都印證了「每一『有』皆是獨立自足」的論點。

而郭象論「性」是直就每個「有」而言「自足其性」。由於郭象哲學是以論「有」為起點，他不去推求萬事萬物背後的本體，而只就每一個體而言「有」，此觀點落在言人性上即是「自足其性」。首先，郭象承認形下萬有皆有其「性」，所謂「物各有性，性各有極」¹⁴²，也就是每一「有」皆有其規定性、限制性，我們可從郭象注〈逍遙遊〉中大鵬鳥與學鳩一段得知，郭象曰：「苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」¹⁴³郭象認為學鳩的能力只能飛幾尺高而已，而大鵬鳥的能力卻能飛幾萬里遠，這就是他們各自的特性。而每一「有」之「性」為此「有」所獨具，並不是由外力強加給與的，所以郭象說：「天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。」¹⁴⁴，且「性」是無法改變的，一但個體形成，則具有某種不變的「性」，即是每一個體之為其獨特之「性」，就好像大鵬的能飛行千萬里一般。因為「性」各有極且是自然給予、無法改變，所以每一「有」自足其性，即為「逍遙」。所謂「自足其性」即是盡力做好性分內之事，如學鳩只能飛幾尺高，那麼就盡力做好非幾尺高的事即是逍遙，用今天的話來說，即是「做好你本份內該做的事」。因此，郭象雖然表面上不承認萬事萬物背後有一本體，但其承認每一「有」的「自足其性」即是「逍遙」，這似乎含有一種必然性，亦即是每一個體是「必須地」且「自然地」自足其性。但每一個體為什麼要「自足其性」，這郭象沒有說明。

此外，若是個體須「有待」於外，那麼是否就無法「自足其性」？郭象認為：

1 不得已者，理之必然也，體至一之宅而會乎必然之符者也。¹⁴⁵

2 既稟之自然，其理已足。則雖沉思以免難，或明戒以避禍，物無妄然，皆天地之會，至理所趣。必自思之，非我思也；必自不思，非我不思也。

¹⁴² 同註 73，頁 11。

¹⁴³ 同註 73，頁 9。

¹⁴⁴ 同註 73，頁 128。

¹⁴⁵ 同註 73，頁 149。

或思而免之，或思而不免，或不思而免之，或不思而不免。凡此皆非我也，又悉為哉？任之而自至也。¹⁴⁶

郭象認為個體稟性而生，因此，只要適性、足性就好，即使需要有待於外，那也是「性」之所稟，就好像大鵬鳥需要夠強大的風才能飛行，表面上大鵬鳥似乎有待於外，無法自足其性，但郭象認為此為「性」中之自然，凡此皆不是個體本身可以決定的，只要順而處之即是逍遙，牟宗三說：

有「至分」、「定極」之自然，故有「小大雖殊，逍遙一也」之說。各歸其至分，各任其定極，則性足分當，一切皆齊，而「自然」之義亦顯矣。「自然」之義顯，而境界形態之道、無、一與自然，亦浮現，而不得不繫屬於主體中心而言之矣。郭注甚能把握此義，而莊子亦實未就客觀宇宙，施以積極之分解，而建立一「實有」式之本體也。¹⁴⁷

即是認為郭象論「性」，將《莊子》中之主、客對立，收攝於主體境界，因此小大、雖然有先天條件上的差別，但無妨於各足其性。此中之「各歸其至分，各任其定極，則性足分當，一切皆齊，而自然之義亦顯」實是包含了必須資於外的無可奈何，但只要能夠順處之，即是「逍遙」。

因此，當支道林批評郭象之「苟足其性即逍遙」時，曰：

若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉！苟非至足，豈所以逍遙乎！此向郭之注所未盡。¹⁴⁸

此由於支道林不明郭象論「性」是落在每一個體上而論其獨性，且只要足其獨性，則是「逍遙」。而「足性」是要從現實生活中體現的，光是「飢者一飽，渴者一盈」絕對不是「逍遙」，因為這樣的話每個人很輕易地就能「逍遙」，那裡還需要

¹⁴⁶ 同註 73，頁 219。

¹⁴⁷ 同註 1，頁 185~186。

¹⁴⁸ 同註 73，頁 1。

郭象解釋呢！所以支道林所理解的郭象之「性」不是那麼地恰當，並非郭象的「足性」之義。

綜上所論，王弼論「性」兼及「情」，以性化情。每個人的「性」有濃有薄，此為「才性」的觀點，由於稟氣之不同，因此，「性」有濃有薄，這是就實然層面而言；此外，王弼亦肯認一「本體之性」，即「自然之性」。王弼形容「自然之性」為「無善無惡」，即直指一純然致靜的價值之源。而「情」之動必須以此「自然之性」為準則，如此，即是「性其情」。而對於「自然之性」如何統「情」，就現有的資料而言，王弼實未說明。

相較於王弼，郭象論「性」更進一步地落於每一個體言「自足其性」。郭象承認每一個體皆有其獨特性，所以每一個體只要能盡己之「性」即是「逍遙」，簡言之，郭象承認差別性，從每一個體之盡己性，體證「自然」、「逍遙」。然而，相同的，每一個體之盡己性，此為一總原則；至於如何盡己性，以及為什麼要盡己性，郭象並沒有多做說明，但肯認每個人皆能自足其性而逍遙。

第二節 王弼、郭象哲學中之工夫論或方法論問題

王弼「得意忘言」、郭象「寄言出意」，在分別的思想脈絡中，究竟是解釋本體的方法論，亦或是做為一套人生修養的工夫論？筆者在此借用「方法論」與「工夫論」兩個詞語，是有側重的意義。¹⁴⁹現在要先確定的是王弼和郭象哲學中的有

¹⁴⁹ 勞思光認為「方法論」即是「求真知識的方法」與「建立系統理論的方法」，是「方法論」講「方法」時之原意，而後有些人特別強調所謂「思想方法」，這也是從原意演變出來的，專門指人們如何在思想歷程中求得可靠結論的方法，此其一。而就一個旁觀者而言，勞氏認為「方法論」本身是不具獨立性的，主要是各個領域皆有其方法論，此其二。「方法論」的一切理論必以知識論或邏輯為基礎，特別是與邏輯的關係更為密切；所以，可以將「方法論」看成一種「應用中的邏輯」，再加上一些知識論的成分，此其三。勞氏解釋「知識論」為：一切學科都是以求真知識為目的。知識關涉到具體事實的，即是「經驗知識」；另一種知識，即形上學，根本不是對具體事物的知識，其真偽就不能用知覺（包括觀察）來決定。至於獲得知識，不外乎兩種能力；一種是知覺，一種是思考，在知識論上以「感性能力」和「理解能力」兩個名詞稱呼之。知識論研究知識如何構成、知識能力（即「認知能力」）的效用和範圍等等。它使我們對自己的知識先有一番了解，由此，再去建立理論，便可以更嚴格、更明確、更深入。所謂「邏輯」，勞氏以「邏輯解析」稱之。而邏輯解析運用到對哲學問題的處理上，產生了一種新理論，即「意義論」(theory of meaning)，亦即是對於一個無法決定它「有」或「沒有」的東西，說它有或沒有，就是在說一

否符合筆者「方法論」或「工夫論」的定義之理論？若有，其內容為何？再論證其為「方法論」或「工夫論」？

一、王弼的「忘」

王弼在《周易略例·明象》：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。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。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。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。¹⁵⁰

王弼這段話點明了「言」、「意」、「象」三者，以及「忘」這個動詞。「言」、「意」之間，「象」為媒介：「象」即卦象，用來表達「意」；而「言」用來解釋「象」。這當中，「意」顯然非「象」所能竭盡地表達之，相對的，用來解釋「象」的「言」也就無法完全地表達「象」的所有意涵。其中，牽涉到「言」的兩種表達方式：一是客觀的指實，一是主觀的指點。客觀的指實是可以完全表達被表達的對象之內涵；而主觀的指點，它只是給出一個方向，被表達的對象沒有確切的內容，甚

句「沒有意義的話」。「沒有意義」的話就不能成為知識。所以，「意義論」的「沒有意義」就是指「無法決定真假」講，即「不可徵實」。參見 氏著：《哲學淺說新編》，頁 38~42、44~47。而「工夫論」，牟宗三認為凡說「工夫」都是實踐的，其認為：廣義地說，東方的形而上學都是實踐的形而上學。參見 氏著：《中國哲學十九講》，頁 69~126。根據勞、牟兩位的觀點，筆者認為「方法論」固然有其意義與範圍，然「方法論」在於以知識論和邏輯的方式，且以「求真知」為目的；至於「工夫論」則是一套著重在「如何實踐某真知」為目的理論，重點在獲得真知後，還必須去實踐。此為筆者用「方法論」與「工夫論」兩詞，所取之意義。

¹⁵⁰ 同註 48，頁 609。

至是無一定的對象可對應。然而，王弼的「意」該如得？要「忘」。也就是「言」一但被陳述出來，就會有字句意思的限制，要得「意」必須要忘記字句意思的限制，而往字句意思所呈現出來的方向去獲得。這就是王弼所論的「言、意、象」的關係。因此，在王弼的思想中，「言」是無法完全表達出「意」，此中的「意」即是「無」。

而王弼論及「得意忘言」的動機為何？主要是他認為漢朝《易》學家解《易》時，太著重於「象」而忽略了「象」之表「意」只是眾「象」之一。所以王弼在〈明象〉後又繼續說：

是故觸類可為其象，合義可為其徵。義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃為牛？義苟應健，何必乾乃為馬？而或者定馬於乾，案文責卦，有馬無乾，則偽說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變；變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。從復或值，而義無所取。蓋存象忘意之由也。忘象以求其意，義斯見矣。¹⁵¹

王弼認為漢《易》學家解《易》時的毛病即「存象忘意」，所以才會有互體、五行、卦變等很多不同的解「象」方式出現，但這些都不是在解「意」。而要獲得「意」的關鍵即是「忘象」、「忘言」。在〈明象〉中，王弼會提出「得意忘言」這樣的方法，主要是由於漢人解《易》的拘泥文字。而所謂的「意」即是指「超形名之道、無、至寂至靜之一，以及神、化、自然、無為、無為而無不為」¹⁵²。從〈明象〉的文意脈絡看來，「得意忘言」似乎是一「獲得道為何物」之方法論。

然這當中有一問題存在，即「道」本身是否僅可以當作知識上的理解？假設我們依照「得意忘言」的方法了解「道」，那麼是不是可以說我們本身已經「知道」，且了解該怎麼將「道」體現出來？也就是說，在王弼的思想中，「知識上的理解」以及「修養上的證得」是否可以截然二分？關於這個問題，我們必須回到

¹⁵¹ 同註 96。

¹⁵² 同註 1，頁 254。

「道」本身來觀察，因為王弼的「得意忘言」基本上即是表述「道」。王弼《論語釋疑·述而》：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象。是道不可體，故但志慕而已。」¹⁵³「道」本身是超言意象，「寂然無體」是直指「道」為純然至靜的狀態，而這樣的狀態是無法以理解知識的方式去理解。然而要如何得「道」？王弼講到一個重點，即「是道不可體，故但志慕而已」，這裡出現兩個重要動詞：「體」與「志慕」。「體」是感觸之意，亦即是「感性的認識」之意，此與「理性的認識」是相對的，因此，「體」並非「體悟」之意。至於「志慕」或者可以解釋為「心向道」。所以，若從「道以志慕而得」這個角度來看，「得意忘言」似乎為實踐的工夫論。

總結以上關於「得意忘言」的論述，筆者認為王弼的「得意忘言」可以說是一套「人生修養」的工夫論，之所以會認為其為一種「獲得『道』這個知識的方法論」是因為在當時有「言意之辨」，以及漢《易》學家「存象忘意」的毛病，導致筆者懷疑王弼的「得意忘言」是否只是一種「求得真知」的方法論。然而，回歸到王弼「得意忘言」中的「意」，即「道」，王弼認為「道」本身是超言意象，其為無形無象，根本不能當作一種「純知識上的理解」，且也無法以「感知」的方式得之。它是一套「人生修養」的工夫論，但其描繪的「修養境界」是直指「寂然至無」的最高狀態，也就是說，「道」須以「體證」的方式得之，因此它不能以理性或感性的方式的認知方式得之；然而「得意忘言」這套「體證」的工夫，其所指之境界是至高至極的境界，此由於要證得「道」，必須忘記所有的言、象，這種境界即是王弼所謂的「聖人體無」，此容待稍後討論。

二、郭象「寄言出意」

郭象講「自足其性」即是要達至「玄冥」之境，因此，在肯定每一個體「自足其性」即是「逍遙」，或者可以進一步地理解成：「自足其性」即是在肯定每一

¹⁵³ 同註 48，頁 624。

有皆能至於「玄冥」之境。郭象〈齊物論〉注：「是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。」¹⁵⁴「獨化」即是每一物皆是獨立自足的生化。「獨立自足」就是「自足其性」，即每一個體盡其性分之極，若如此，即是達至於「玄冥」之境。郭象哲學以論「有」為起點，因此，在肯定「自足其性」即「逍遙」的前提是不復在現實世界之外另尋一逍遙之境，所以「逍遙」是從「主觀境界」而論的自適。「玄冥」即是描繪此境界之詞語，此與王弼以「無」、「道」來狀述其哲學中之最高本體，有異曲同工之意。因此，郭象在承認萬有的差別性之時，又肯定萬有之盡其性分之極後的「玄冥」之境。

「寄言出意」是郭象借莊子之言，寄自己之意的詮釋方法。而郭象所要出的「意」即是「玄冥」之境。「寄言出意」本為莊子寄其狂言，郭象以「寄言出意」的方法，將主觀、客觀收攝於主體之精神境界，即「玄冥」之境。郭象注〈逍遙遊〉，「子治天下，天下既已治也」一句為：

夫能令天下治，不治天下者也。故堯以不治治之，非治之而治者也。今許由方明既治，則無所代之。而治實由堯也，故有子治之言，宜忘言以尋其所況。而或者遂云：治之而治者，堯也；不治而堯得治者，許由也。斯失之遠矣。夫治之由乎不治，為之出乎無為也，取於堯而足，豈借之許由哉！若謂拱默乎山林之中而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗。當塗者自必於有為之域而不反者，斯之由也。¹⁵⁵

其中「治之由乎不治，為之出乎無為」，是一基本前提，郭象認為許由雖有不治之跡，卻無不治之「冥」，因此，許由拱默乎山林之中。郭象認為許由根本不是真正治天下者，因為他離開了這個現實世界。真正做到治天下的人是堯，堯的治天下是不離開這個現實世界而使天下治，這是堯有治天下之「冥」，故有治天下之「跡」。所以，在《莊子》原文中，似乎是許由的境界高於堯的境界，郭象借

¹⁵⁴ 同註 73，頁 111。

¹⁵⁵ 同註 73，頁 24。

「寄言出意」之方法，將許由的割離無為而無不為的狀況，說成是低於堯的即無為而無不為的主、客圓融，也就是，在《莊子》原文中，藉由許由表現出的主、客分離，郭象將其詮釋成堯所表現的「即主即客」才是最高的境界。所以，郭象才說「忘言以尋其所況」，意即是要忘卻莊子言語的表面意思，而思考那言外之意。

在〈逍遙遊〉中，「北冥有魚，其名為鯤」一段，「化而為鳥，其名為鵬」一句，郭象注：

夫莊生之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說。自不害其弘旨，皆可略之耳。¹⁵⁶

在此，郭象表明其注《莊》之方法，即不拘泥於字句的解釋。欲得到莊周之「意」，必須要「遺」、「忘」，丟掉字句的表面意思，把握言語之外所要表達之「意」。從這個角度而論，郭象的「寄言出意」似乎是一套詮釋《莊子》的方法論。

然回歸到郭象「寄言出意」，其要描述之「意」，即是「玄冥」之境，而這些詞語皆是肯定主觀之境界，必須在「有」中顯。這當中的「有」不只指客觀世界，更是指形下個體的行為，由行為而顯其「玄冥」之境，並達致「跡冥圓融」之和諧。因此，由「寄言出意」所直指之「玄冥」之境，實為終極之理境，用牟宗三的話，即「觀冥，此是抽象地單顯冥體之自己。此為內域。(無)」¹⁵⁷。郭象將所有主、客觀之間的對立，都收攝於此「玄冥」之境：就「跡」而言，「跡」不只是「跡」而已，「冥」在「跡」中以融通之；就「冥」而言，即是一最高之圓境。而「冥」、「跡」是相即、無法割裂為二。就「寄言出意」所出之「冥」體而言，「寄言出意」實為一直証生命最高之圓境，為一「純粹普遍性」¹⁵⁸。就此角度而

¹⁵⁶ 同註 73，頁 3。

¹⁵⁷ 同註 1，頁 193。

¹⁵⁸ 同註 1，頁 192。

言，「寄言出意」可說是標示一最高之圓境，形下個體依其自己之殊性而往此圓境努力之「工夫論」。只不過由此「工夫論」所顯之最高聖証，畢竟是不容易達致的。

郭象的「寄言出意」究為一「工夫論」或一套詮釋的「方法論」？筆者認為這是無法分得開的。就詮釋文本的角度而言，實為一指涉「玄冥」之境為何之「方法論」；而從形下個體之各足其性，從「跡」中以顯「冥」體之「跡冥圓融」，「寄言出意」又成為一套「達致最高圓境後」之「工夫論」。

總結王弼的「得意忘言」與郭象的「寄言出意」，可以得知此兩者做為「工夫論」而言，實皆直指一最高體証之圓境。只不過王弼直接標示此最高之圓境；郭象則將主、客之間的對立收攝於主體。

第三節 王弼及郭象之聖人論

在本節中，筆者要探討的是：在筆者所架構的「心性論」下，討論王弼以及郭象關於「聖人」之能否經由實踐而致。

一、王弼的聖人論

王弼認為的「聖人」即是「體道無為」之人，而實際所指之人物是儒家的人物，其中尤以孔子為聖人之代表。我們可以看《論語·陽貨》，「予欲無言」一段，王弼注：

予欲無言，蓋欲明本。舉本統末，而示物於極者也。夫立言垂教，將以通性，而弊至於湮；寄旨傳辭，將以正邪，而勢至於繁。既求道中，不可勝御，是以修本廢言，則天而行化。¹⁵⁹

王弼認為孔子的「無言」是為了「明本」，也就是「明本」不能以言說的方式，

¹⁵⁹ 同註 48，頁 633。

而是以「則天」的方式。而「則天」的方式該如何理解？我們可以看「聖人體無」一段，在《世說新語·文學》：

王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰：「夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有；老、莊未免於有，恆訓其所不足。」¹⁶⁰

聖人「則天」即是「體無」，亦即是「天」並非是客觀義，而是「無」的境界義，是需要經由體會而證實的修養境界。只不過聖人該如何體「無」，也就是說，聖人體「無」的過程或步驟為何？又經由前文的討論，可以確定王弼肯認「無」是必須經由體證的終極理境，而體証此理境的即是「聖人」，則是否人人都可以成聖人？

首先，「聖人體無」的過程或步驟為何？聖人為什麼能體「無」？王弼認為「聖智，才之傑也」¹⁶¹，也就是說，在先天條件上，聖人比起一般人更容易體「無」，這是從「才性」論「聖人」的觀點。在本章第二節「王弼、郭象哲學的性論中」，筆者曾論及王弼、郭象有以才論性的思想。而聖人既然在成聖的先天條件優於其他人，所以體「無」就比較容易。然而，就才性論聖人並不能從本質上肯定成聖的意義。但是關於聖人之所以為聖人之問題，王弼似乎著意於從才性的觀點論之。我們可從《晉書·何劭王弼傳》：

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，神明茂故能體無沖和以通無，五情同故不能無哀樂以應物，然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。¹⁶²

¹⁶⁰ 見 余嘉錫 箋疏《世說新語箋疏》，1993年10月，出版，台北：華正書局，頁199。《三國志·魏志·鍾會傳注》引何劭〈王弼傳〉：「……弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足。』……」，「恆言其所不足」相較於「恆言無所不足」，其義理較為明確。

¹⁶¹ 同註48，頁199。

¹⁶² 晉 陳壽 撰、宋 裴松之 注《三國志》，《二十四史》，第三冊，1997年11月，第1版，北京：

何晏論「聖人」是就「體無」這一面向而言，但由於何晏著重於論聖人「體無」，遂形成聖人與現實生活的脫離。¹⁶³何晏的「聖人無情」雖精妙，然卻割裂「無」、「有」。而王弼認為聖人不只體「無」，亦是同常人一般擁有「情」，差別在「神明茂」一詞。

「神明茂」，湯用彤解釋為能體沖和之道而返於「無」，其認為「神明茂」就是「智慧自備」，其說如下：

由是言之，茂於神明乃謂聖人智慧自備。自備者謂不為不造，順任自然，而常人之知，則殊類分析，有為而偽。夫學者有為，故聖人神明。亦可謂非學而得，出乎自然（此自然意即本有）。顧聖人豈僅神明出於自然耶，其五情蓋亦自然（五情者喜怒哀樂怨）。蓋王弼主性出天成，而情亦自然，並非後得。¹⁶⁴

觀湯氏之說，聖人不僅「神明」出乎「自然」，就連五情都出乎「自然」。如此而論，「聖人」生來即具備一切成為「聖人」的才資、本身具有「體沖和以通無」的能力、以及生來其五情就是「即五情即自然」，也就是情在理中、理在情中。所以，「情」、「理」之間即是「以理化情」，而非「以情從理」¹⁶⁵，蓋「以情從理」

中華書局，頁 795~796。

¹⁶³ 關於何晏的「聖人無情」說，湯用彤認為何晏廢動言靜，有乖違體用一如之理，因此，湯氏認為何晏實未脫離漢代之宇宙論。見 氏著《魏晉玄學論稿》，同註 71，頁 68。

而吳冠宏將何晏的「聖人無情」說，重新置於玄學的發展脈絡來定位，將傳統何晏的「聖人無情」說與王弼的「聖人有情」說，視為「舊一新」而轉成「新一越出轉精」的定位。吳氏直接從何晏玄學體系中對「無」的理解切入，証成：何晏提出「以無為本」的主張，而為了凸顯「無」的道性，勢必強調無與萬有的絕然二立，來建構「無」的絕對優勢，使之超拔於萬有之上，擺落萬有層面的經驗性質，因此其論述有較為「貴無賤有」的傾向。就玄學的發展來看，在創始之時，當力撥兩漢過於實質的經驗性格，以挺立「無」的道性位階，而何晏即尋此路數。

至於傳統認為王弼的「聖人無情而有情」的轉變，實為「注《老》到注《易》」的轉變，以此而會通儒、道。然吳氏認為王弼此思路的轉變並非「注《老》到注《易》」的過程，而是玄學建構的過程中「遮有顯無」、「撥有立無」轉進「無在有中」、「以有顯無」所回映出來對聖人生命理型的不同認識，只是「聖人無情」是王弼玄理完成前階段性的見解，「聖人有情」才是王說的核心論題。吳氏將何晏的「聖人無情」說與王弼的「聖人無情而有情」置於玄學發展的脈絡，使何晏的「聖人無情」不再因王弼的「聖人有情」而受到忽略，且更突顯王弼「聖人有情」的玄學價值。見 氏著《魏晉玄論與士風新探—以「情」為結合及詮釋進路》，頁 7~33。

¹⁶⁴ 同註 71，頁 63。

¹⁶⁵ 同註 71，頁 64。

似割裂「情」與「理」，然「以理化情」則是「即有即無」的相融關係。

牟宗三論及王弼的「聖人體無」與「聖人有情」，則是論其「體用無間，有無圓融，是最高之聖証境界」¹⁶⁶，牟氏認為王弼之論實是指點聖証，是「境界的體用」；「大抵境界的體用以『寂照』為主，屬於認識的，為水平線型，無論老莊的應迹，或佛教的權假，皆歸此型。」¹⁶⁷。

從湯、牟二論，可以知道王弼的「聖人」，指的是體証最高聖境「無」之人。而「聖人」之所以為「聖人」，蓋由於「體無」的資質優於他人，所以聖人在「體無」與「有情而應物」當中，似乎是沒有任何學習的過程與步驟。即便是「得意忘言」這樣的工夫論，亦是一直証「無」境之上乘工夫，或者更可以說「得意忘言」是一直契本體的工夫論，只有「聖人」能夠因此而成聖。然就實然層面而論，並非人人都是「聖人」，因為「聖人之資」仍是一重要的憑藉。只是若純從「聖人天生而成」，則聖、凡之間似乎是存在著一道鴻溝，因為在王弼的論述下，成聖只是偶然。若如此，則凡庶應如何成聖？王弼論「性」時，以「性其情」來說明王弼肯定「無」這一「本體之性」。因為肯定人人本有，只是每個人因「才性」的不同，所以表現也有所不同，此論郭象發揮得更透徹。然凡庶應如何經由體「無」而成聖呢？關於這個問題，筆者以為王弼是未論述的，因為王弼雖說「萬物以自然為性」¹⁶⁸，但其著重在以論述「聖人」為主。「聖人」是「體無之最高聖証」的人，雖然凡庶本有「自然之性」，但畢竟只有「聖人」才能做到「體道自然」的境界。這可從王弼以論「無」為中心理解之：雖說王弼亦論及「聖人有情」，但對於「無」的論述仍是王弼的重心，因此，「體無」這一聖証之闡發即是重點。所以，就人性論而言，王弼實在闡明「聖人論」。

二、郭象的聖人論

¹⁶⁶ 同註 1，頁 118。

¹⁶⁷ 同註 1，頁 125。

¹⁶⁸ 同註 48，頁 77。

在郭象論「有」與論「性」中，可知郭象哲學中，其肯定每一「有」之間的差別性，也承認當每一個體自足其性即是「逍遙」。所以，郭象不只落於形下個體講「自足其性」，亦肯認自足其性後所致之「逍遙」之境。而這表示人人皆有達致「逍遙」之境之可能。此是否表示人人自足其性後即是「聖人」，也就是說，每一「有」盡其性分之極後是否即是「聖境」？

首先，我們看郭象如何敘述「聖人」，《莊子·逍遙遊》，「聖人無名」一句，郭象注：「聖人者，物得性之名耳，未足以名其所以得也。」¹⁶⁹；「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子」一句，郭象注：

此皆寄言耳。夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣；豈知至至者之不虧哉！今言王德之人而寄之此山，將明世所無由識，故乃託之於絕垠之外而推之於視聽之表耳。¹⁷⁰

「不食五穀，吸風飲露」一句，郭象注：「俱食五穀而獨為神人，明神人者非五穀所為，而特稟自然之妙氣。」¹⁷¹從這三段注中，可知：「聖人」在先天稟賦優於他人，此其一；「聖人」是跡本圓融、不離世間的，此其二。

「聖人」若是由稟氣而生，那麼其他沒有具備聖人才質之人是否就無法經由實踐而至？郭象哲學以論「有」為中心，所以「各足其性」即是就每一個體而肯定其存在的獨立性。然而，若只單純地講「自足其性」，則會像支道林以「飢者一飽，渴者一飲」如此地誤解郭象言「性」之意涵。究竟要如何理解盡性分之極後之理境？筆者認為先看郭象如何論「聖人」之境，而迹本圓融是一觀察角度，也就是，聖人能夠處在廟堂之中，而心無異存乎於山林之中，此其所以以「本」

¹⁶⁹ 同註 73，頁 22。

¹⁷⁰ 同註 73，頁 28。

¹⁷¹ 同註 73，頁 29。

應「迹」，「本」「迹」相即。「本」即是「玄冥」之境，王叔岷云：「郭象之注莊，即常本此冥字以會其至旨。」¹⁷²因此，「玄冥」即是觀察「聖人」之最佳切入點。

郭象解釋「玄冥」為「玄冥者，所以名無而非無也。」¹⁷³顯然，「玄冥」是指終極理境詞語。我們再看郭象分別對「玄」、「冥」之解釋：

1 故聖人付當於塵垢之外，而玄合乎視聽之表。¹⁷⁴

2 夫真人同天人，齊萬致。萬致不相非，天人不相勝，故曠然無不一，冥然無不在，而玄同彼我也。¹⁷⁵

3 此玄同萬物而與化為體，故其為天下之所宗也。¹⁷⁶

4 夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。¹⁷⁷

5 夫與內冥者，遊於外也。獨能遊外以冥內，任萬物之自然，使天性各足而帝王道成，斯乃畸於人而侔於天也。¹⁷⁸

「玄」有「深遠」的意思，而「玄同」、「玄合」指在深遠之處而與「理」合；「冥」，泛指幽暗寂靜之意，但郭象使用「冥」字，多有「暗合」的意思。然「冥」做為「暗合」之意，又可以分為兩種：就「聖人」之自足其性分之極而言，其「暗合於理」之「冥」境，正是其遊外宏內之本體；而就「聖人」與萬物而言，「聖人」以「冥」體應物、任萬物之自冥，使天性各足而成就聖王之業。所以，「玄冥」一詞即是，暗合於終極之理境。許抗生認為「玄冥」這一概念帶有著濃厚的神秘

¹⁷² 王叔岷 校註《莊子校註 上冊》，1988年3月，中央研究院歷史語言研究所專刊之八十八，頁4。

¹⁷³ 同註 73，頁 257。

¹⁷⁴ 同註 73，頁 100。

¹⁷⁵ 同註 73，頁 240。

¹⁷⁶ 同註 73，頁 246。

¹⁷⁷ 同註 73，頁 268。

¹⁷⁸ 同註 73，頁 273。

主義與不可知論的色彩。他認為宇宙的和諧是一種神秘的不可認知的必然性，而世界的一切都是由這種必然性所支配，所以說：「一物不具，則生者無由得生；一理不至，則天年無緣得終。因此人們對於這種玄冥的和諧只能任應之。」¹⁷⁹許氏認為郭象的「玄冥」帶著神秘主義色彩，及不可知之的必然性，這只能說「玄冥」確實是不好理解的理境。然若如此解釋，則無法突顯出郭象之落在每一「有」上而言自足其性，因為「涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也」¹⁸⁰。筆者認為「玄冥」是「指涉那種不易言說及理解的境界與特質，涵攝自體及主客關係兩個面向而言之」¹⁸¹這樣的理境畢竟不是一般人能輕易地理解的，可以說郭象肯定「玄冥」此一理境，但真正能冥悟且達致此理境的只有具備聖人之質的人。

莊耀郎把「玄冥」說得更具體一些：

至於「玄冥」究竟為何義？郭象說是「名無而非無也」。是說這種獨化玄冥的境界乃一沖虛無為的心境，從它不是一超越的實體而說它是無，從它有無限妙用，順任萬物，以成就萬物的作用說它是「非無」。¹⁸²

「玄冥」是「一沖虛無為的心境」，雖然可以肯定「聖人」能臻致此境界，而或許凡庶亦可依性分之不同而往此方向努力，但郭象並不著意於凡庶成聖的可能性之探討。

我們再從「寄言出意」工夫論的角度來看「聖人」是否可經由實踐而致。前文論述到「寄言出意」為一表「沖虛之玄境」之工夫論及方法論，其所要表示之境界是一最高之圓境，是一「即主即客」、「迹冥圓融」之境界。如此之圓境非稟賦自然之性的聖人是無法領悟、體証之。

所以，郭象的「聖人」是指不離世間而達到「迹冥圓融」。「聖人」以「一沖

¹⁷⁹ 許抗生 著《魏晉思想史》，1992年12月，初版1刷，台北：桂冠圖書股份有限公司，頁196。

¹⁸⁰ 同註73，頁111。

¹⁸¹ 同註109，吳冠宏 著《魏晉玄論與士風新探—以「情」為綰合及詮釋進路》，頁73。

¹⁸² 莊耀郎 著《郭象玄學》，1998年3月，初版，台北：里仁書局，頁305。

虛無爲的心境」與萬化冥合，就像郭象把孔子說成是「天刑」的「聖人」¹⁸³一般。然而郭象仍著重在「以才論聖」，他認爲聖人並非人人皆可達致的。從「玄冥」的直述圓境、「寄言出意」工夫的直達聖証，以及「從才論性」，在在都說明了，郭象哲學中的「聖人」並非是人人可及的。

筆者從「心性論」的結構，論證王弼、郭象兩位魏晉玄學的代表人物，其哲學中關於「聖人」能否經由學而致。然觀王、郭二位，從其哲學中對於「本體」、「性論」、「工夫論」之探討，可以得知在王、郭哲學中，「聖人」並非人人皆可企慕的。「聖人」由於先天在成聖的稟賦優於他人，所以具備聖資的人就註定成爲聖人。

王弼言「無」、郭象言「玄冥」，都是直指一純然至靜的價值之源，也就是「體認這個心體本來一無所有、清靜自在，是人達到一無所滯、來去自由的境界」¹⁸⁴這樣的境界是儒、道共通的，差別在儒家由道德本體此定向，而臻至圓融無礙之理境。我們可以由陳來對王陽明「四句教」中「無善無惡心之體」的解釋來理解王弼之「無」、郭象之「玄冥」，陳來解釋爲：

“無善無惡心之體”思想的意旨，是側重於對情感的超越，而就其本質而言，即超越煩惱。煩惱是由於人執著小我的軀殼，因而超越煩惱就是要超越自我。這種境界就是“無”的境界，“無”即超越，這裡的“無”是指境界的無，而不是本體的無。要通過“無”的內在超越，以獲得來去自由的精神境界。¹⁸⁵

可以知道：「無」的境界並非死寂不動，而是一超越了各種執著，心境上來去無拘束、自由的境界。王弼言「無」、郭象言「玄冥」即是在描述此最高聖証，差別在王弼單提「無」境，郭象則落在個體言「玄冥」。

¹⁸³ 同註 73，頁 206。

¹⁸⁴ 陳來 著《有無之境—王陽明哲學的精神》，1991年3月，第1版第1次印刷，北京：人民出版社，頁 225。

¹⁸⁵ 同註 130，頁 222~223。

而王弼的「得意忘言」與郭象的「寄言出意」，是直悟聖証的工夫論。因為王、郭之工夫論沒有步驟，而是由忘卻執著後所顯之圓境。所以一忘而一切忘，進而達至「迹冥圓融」之圓境。而王、郭的工夫論，似乎是只有具備聖人才資的人才能經其工夫論而成聖。

綜上所述，我們可以說：以王弼、郭象為代表的魏晉玄學，其關於「聖人」之論述是「直契聖証的聖人論」，因為王、郭所揭示之「無」境與「玄冥」之境，皆為直指最高之聖証；再者，王、郭論「性」仍著重於從「才性」論「聖人」的觀點；第三，王、郭關於成聖之工夫論，較偏向於「頓至聖境」之意味，這樣的工夫論若非具聖人才資，是不容易，甚至說是無法達致的。

第肆章 東晉、南朝宋之聖人觀—宗教式的聖人論

「宗教式的聖人論」蓋東晉一朝佛學迅速發展，首先有「格義佛學」的出現，以玄學的概念闡釋佛學義理，遂有「六家七宗」。然而此時期之佛學並非就佛理言佛理。而後慧遠、僧肇進一步地發展般若空觀，不再以「格義」的方式理解之。此時期之「聖人」是「佛化的聖人」：聖人理想是「內聖外王」，而佛學的終極目的是「救贖」。從這個角度而言，「聖人」和「佛」的目的是相同的。竺道生的「闡提佛性論」肯定人人皆有成佛的根據，並提出「頓悟」的工夫論。謝靈運以「折中孔釋」的方式，肯定成聖、成佛都是可能的。謝氏此說可謂是翻轉魏晉以來的「聖人不可經由學而至」之觀點，而重新肯定「心」的能動性。

筆者認為由於東晉、南朝是佛學盛行發展的時期，加上玄學的哲學概念之輔助，此時期遂以儒釋道三教融合為特色。般若「空」觀為佛學理論之本體，落在眾生而言，則以証得「涅槃」聖境為最終目的。因此，在三教融合的時空中，佛學的發展勢必影響，甚至翻轉魏晉以來「凡人不可經由學而至聖人」的觀點，而肯定人人皆有「成聖」的可能根據以及實踐的工夫理論。此為「宗教式的聖人觀」一詞之原由。

第一節 東晉初期的佛學發展

一、南渡後之玄學內容承繼王弼、郭象的哲學

晉室南渡後的清談內容亦是秉承著何王向郭之「本末有無」的問題，於義理上不出其範圍。

殷中軍、孫安國、王、謝能言諸賢，悉在會稽王許。殷與孫共論《易象妙於見形》。孫語道合，意氣干雲。一坐咸不安孫理，而辭不能屈。會稽王慨然歎曰：「使真長來，故應有以制彼。」既迎真長，孫意已不如。真長

既至，先令孫自敘本理。孫粗說己語，亦覺殊不及向。劉便作二百許語，辭難簡切，孫理遂屈。一坐同時拊掌而笑，稱美良久。¹⁸⁶

由此段記載可看出：晉室南渡後，清談之風仍不減。而其所論之《易象妙於見形》，劉孝標注之曰：

聖人知觀器不足以達變，故表圓應於著龜。圓應不可為典要，故寄妙迹於六爻。六爻周流，唯化所適。故雖一畫，而吉凶竝彰，微一則失之矣。擬器託象，而慶咎交著，故設八卦者，蓋緣化之影迹也。天下者，寄見之一形也。圓影備未備之象，一形兼未形之形。故盡二儀之道，不與〈乾〉〈坤〉齊妙。風雨之變，不與〈巽〉〈坎〉同體矣。¹⁸⁷

此中的意思是：聖人知道變化之「道」不足以用物象完全表示，因此，設立了八卦、六爻來指涉變化之道，以明變化之體。而〈乾〉、〈坤〉、〈巽〉、〈坎〉只不過是指涉本體之卦象，所以只要得到了本體，則卦象即可忽略。這與王弼以來的「崇本息末」觀點相同。

再看：

1 舊云：王丞相過江左，止道〈聲無哀樂〉、〈養生〉、〈言盡意〉，三理而已。然宛轉關生，無所不入。¹⁸⁸

2 阮宣子有令聞，太尉王夷甫見而問曰：「老、莊與聖教同異？」對曰：「將無同？」太尉善其言，辟之為掾。世謂「三語掾」。衛玠嘲之曰：「一言可辟，何假於三？」宣子曰：「苟是天下人望，亦可無言而辟，復何假一？」遂相與為友。¹⁸⁹

王導過江只言「聲無哀樂」、「養生」、「言盡意」；阮宣子認為從「無」言儒、道

¹⁸⁶ 余嘉錫 箋疏《世說新語箋疏》，1993年10月，出版，台北：華正書局，頁238。

¹⁸⁷ 同註1。

¹⁸⁸ 同註1，頁211。

¹⁸⁹ 同註1，頁207。

會通，以及衛玠認同宣子「體無」是無須語言的，遂與他為友。從這些例子可以看出：東晉清談之內容不外是魏、西晉之言「無有」、「本末」的延續。湯用彤即認為晉室南渡以來直至宋初，學風一直承繼三國以來之玄風。¹⁹⁰而晉室南渡以來的學風，無可否認的是玄學已內化於名士的生命之中，而展現於氣度上，例如：《世說新語》中僧意問王脩「誰運聖人」，王脩遂不得答而去。劉孝標說：王脩擅長說理，因而認為此可能為謬文。¹⁹¹但筆者認為這或許是王脩真正了解「聖人體無」，也就是說，晉是南渡後，玄談之義理雖承繼著王、郭，然此時之名士已不只在口舌之間逞才智，而是將玄理體現於生活之中。

二、佛學的玄學化

東晉時期，「清談」的最大特點是般若學與玄學的結合。這是因為東晉清談之義理秉承著正始以來之遺風，在義理上無有超越；再者，名士與名僧交遊，名僧加入清談，佛理因而成為清談的內容，魏晉以來之「玄學」遂用來把握佛學義理的重要媒介。我們可看《世說新語·文學》：

《莊子·逍遙》篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及〈逍遙〉。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。

192

此中可知，名僧對玄理之內容亦有一定程度的鑽研，否則支道林無法「標新理於二家之表，立異義於眾賢之外」，且還得諸名賢之「用其理」。根據劉孝標引支道林〈逍遙論〉，其義理仍不出向、郭之範圍。

又，在《世說新語·文學》中，尚有一段記載：王羲之有盛才，卻非常的自

¹⁹⁰ 詳參 湯用彤 著《漢魏兩晉南北朝佛教史》，1987年6月，1版1刷，台北：駱駝出版社，頁415。

¹⁹¹ 同註1，頁238~239。

¹⁹² 同註1，頁220。

負。在一次的會面中，孫綽稱讚支道林論理的出類拔萃，但王羲之不將支道林放在眼裡。支道林遂論〈逍遙遊〉，令原本要離去的王羲之「披襟解帶，留連不能已」。¹⁹³由以上的記載可以看出：名士與名僧的互動甚繁，不只名士懂玄理，名僧亦是深懂玄理，否則在當時的清談名士孫綽不會稱讚支道林。

然名僧不只深懂玄理，亦將佛學引入清談之中，《世說新語·文學》：

1 支道林造〈即色論〉，論成，示王中郎。中郎都無言。支曰：「默而識之乎？」王曰：「既無文殊，誰能見賞？」¹⁹⁴

2 殷中軍讀《小品》，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。嘗欲與支道林辯之，竟不得。今《小品》猶存。¹⁹⁵

可見王坦之亦接觸佛學，所以他才能對〈即色論〉作判斷。東晉另一清談名士殷浩易士接觸佛學甚繁，《小品》即是釋氏《辨空經》的簡略版本，殷浩對《小品》的用功程度，亦可看出東晉名士對佛學義理之鑽研。因此，由上可看出，東晉玄學與佛學交涉之一般。而玄、佛之交涉遂有六家七宗說。

三、六家七宗說

所謂玄、佛交涉的佛學義理是指「般若學」。根據釋曇濟〈六家七宗論〉：

論有六家，分成七宗，第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗，本有六家，第一家分為二宗，故成七宗也。¹⁹⁶

此為元康所列的六家七宗論，筆者現根據元康之分類作闡述：

¹⁹³ 詳見《世說新語·文學》，同註 1，頁 223。

¹⁹⁴ 同註 8。

¹⁹⁵ 同註 1，頁 229。

¹⁹⁶ 《大藏新纂卍續藏經》，臺北市：白馬精舍印經會，第 54 卷，第 867，唐 元康 撰《肇論疏》所引釋曇濟「六家七宗」的分類，頁 76 下。

(一)、「本無宗」：「本無宗」分爲以道安爲代表的「本無宗」，以及以竺法琛爲代表的「本無異宗」。道安的「本無宗」，根據《名僧傳抄·曇濟傳》：

著七宗論，第一本無立宗曰如來興世，以本無弘教，故方等深經，皆備明五陰本無，本無之論由來尚矣，何者，夫冥造之前，廓然而已，至於元氣陶化，則群像稟形，形雖資化，權化之本，則出於自然，自然自爾，豈有造之者哉，由此而言，無在元化之先，空為眾形之始，故稱本無，非謂虛豁之中能生萬有也，夫人之所滯，滯在未有，苟宅心本無，則斯累豁矣，夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。¹⁹⁷

此中之義理與魏晉之論「本末」、「無有」的哲學概念相近：道安以「無」解「空」，此其一；萬有是稟「元氣」而生，否定在萬有之外另有一造物者，且以萬有之稟氣而生是自然而然地，無其他原因決定之，這與郭象「獨化」概念相近，此其二。以「崇本息末」的觀點勸人不要執著於現象，心無時無刻處於「本無」之境，如此則豁矣；而「崇本息末」的本體觀是王弼在〈老子指略〉中提到的概念，此其三。可以看出「本無宗」雖然以玄理解釋佛學之義理，但其內容根本是玄學之概念。

(二)、「本無異宗」：竺法琛即竺道潛。關於「本無異宗」之論點在《中觀論疏卷二》云：「本無者未有色法，先有於無，故從無出有。即無在有先，有在無後，故稱本無。」¹⁹⁸「本無異宗」與「本無宗」，兩者論「無」，皆著重於「無」之本體義。但「本無異宗」更強調的是：萬有皆從「無」出、有生於「無」的思想。

僧肇批評「本無派」：「本無者，情尚於無多，……尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈

¹⁹⁷ 同註 11，第 77 卷，第 1523，梁 寶唱 撰《名僧傳抄·曇濟傳》，頁 354 下。其中「以本無弘教」之「弘」原爲「佛」，筆者據許抗生 著《魏晉思想史》，頁 256，改爲「弘」。

¹⁹⁸ 同註 11，第 46 卷，第 780，吉藏 撰《中觀論疏·卷二·同異門第六》，頁 259 下。

謂順通事實，即物之情哉？」¹⁹⁹僧肇講到一個重點：「本無派」都喜愛把一切萬有歸結於「無」。

(三)、「即色宗」：「即色宗」以支道林與郗超為代表人物。根據湯用彤的說法，郗超是支道林的信徒，且兩人言論相契何。²⁰⁰「即色宗」的義理為何？慧達《肇論疏》：

第二解即色者，支道林法師即色論云，吾以為即色是空，非色滅空，此斯言至矣，何者，夫色之性，色不自色，雖色而空，如知不自知，雖知恆寂也。²⁰¹

而在《世說新語·文學》中，劉孝標注文引《支道林集》中的〈妙觀章〉，云：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰色即為空，色復異空。」²⁰²「色」即是「有」的形式存在或現象。支道林認為「色」的本身無自性，因此，「色」的本質是「空」。如此，支道林的詮釋似乎是符合般若「空」之義理。但支道林又說「色復異空」，也就是，「色」與「空」是不同的。若「色」與「空」不同，那麼，「色」之不自有只是就「色」這個現象或其存在之形式而言，並非從本質上言「空」，所以「色」成為「色」之後即與「空」不同。

僧肇即是就「色不自色」而批評之：僧肇認為支氏只是以物質現象不能獨立自存而否定物質現象，並不明瞭「色」本身之存在即因緣生故「空」的道理。²⁰³

(四)、「心無宗」：代表人物為支愍度。「心無宗」其論為何？安澄《中論疏記》：

心無論云，夫有有形者也，無無象者也，然則有象不可謂無，無形不可謂

¹⁹⁹ 詳見 僧肇 等著《肇論 肇論新疏》，1993年6月，台一版，台北：新文豐出版股份有限公司，〈不真空論〉，頁16。

²⁰⁰ 同註5，頁257。

²⁰¹ 同註11，第54卷，第866，晉 慧達 撰《肇論疏》，卷上，頁59中。

²⁰² 同註1，頁121。

²⁰³ 同註14，頁15~16。

有，是故有為實有，色為真色，經所謂色為空者，但內止其心，不滯外色，外色不存，餘情之內非無如何，豈謂廓然無形，而為無色乎。²⁰⁴

「心無宗」講心空而物不空，只要心空則不滯於物，即「無心於萬物」之意。這顯然與萬法皆因緣生，不只物質空，心之意想造作之本質亦是空的般若義相違背。「心無宗」顯然是在主觀心境上做到不對外物起執著之心，但卻沒有了解到萬有之本質是因緣生之義。僧肇〈不真空論〉：「此得在於神靜，失在於物虛。」²⁰⁵即是此義。

(五)、「識含宗」：此宗之代表人物為于法開。「識含宗」之義理，安澄《中論疏記》：

山門玄義第五云，第四于法開著惑識二諦論云，三界為長夜之宅，心識為大夢之主，若覺三界本空，惑識斯盡，位登十地。今謂，其以惑所睹為俗，覺時都空為真。²⁰⁶

「識含宗」以一切現象為心識所變現，心覺則惑識斯盡，心夢則惑識流行。所以現實世界之一切只是夢識的產物、是不真實的。此中之與般若空之相異處為：「心識」之造作是因緣生，本質為「空」，此其一；現實世界之存在收攝於心識之變現，並非了解現實世界亦是因緣生，故亦是「空」，此其二；當真正大覺之時則三界皆空，此時只唯有「心」不能空，此其三。

(六)、「幻化宗」：「幻化宗」之代表人物為道壹。安澄《中論疏記》：

玄義云，第一釋道壹，著神二諦論云，一切諸法皆同幻化，同幻化故，名為世諦。心神猶真，不空是第一義。若神復空，教何所施，誰修道隔凡成

²⁰⁴ 《大藏經》，原編輯者：日本大正一切經刊行會，1959年12月，影印發行，台北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，第65冊，第2255，安澄撰《中論疏記·卷第三末》，頁94中。其中，「無形不可謂有」之「有」，原文為「無」，今據許抗生著《魏晉思想史》，1992年12月，初版1刷，台北：桂冠圖書股份有限公司，頁289，改為「有」，於義亦較通順。

²⁰⁵ 同註14，頁15。

²⁰⁶ 同註19，頁94下。

聖，故知，神不空。²⁰⁷

「幻化宗」主張空外物而不空心，此與「識含宗」肯定「心識」為大夢之主相同，但「幻化宗」提出一個觀點，即心若空，那麼修道成聖、成佛所根據的主體究竟為何？因此，「幻化宗」肯定心是不空的。

(七)、「緣會宗」：「緣會宗」的代表人物為于法邃。安澄《中論疏記》：

玄義云，第七于法邃著緣會二諦論云，緣會故有是俗。推拆無是真，譬如土木合為舍，舍無前體，有名無實故。佛告羅陀，壞滅色相無所見。²⁰⁸

「緣會宗」以為萬法皆緣會而成，就這點來說，「緣會宗」符合般若空講因緣義。但般若空講因緣生是「不壞假名而言諸法之實相」，而「緣會宗」則認為要壞滅色相，這是不符合般若空義。

總結上述，晉室南渡後，清談之內容仍承襲著王、郭之舊說，於義理上無所創新。然佛學在此時蓬勃地發展，此中之原因多元，然筆者只就義理之發展作討論。可以看出此時之佛學雖以玄學之概念嘗試解讀般若空義，即「格義之佛學」，然其所解之「空」義基本上仍是玄學義理之內容，差別在「空」與「無」名詞之不同而已。

第二節 慧遠、僧肇之聖人論—「成聖之路多元化」的實踐觀點

一、慧遠之聖人論—兼攝大、小二乘之修行工夫，兼顧眾生成佛的聖人論

(一)、慧遠哲學之中心思想

1 証得涅槃的中心思想

²⁰⁷ 同註 19，頁 95 上。

²⁰⁸ 同註 19，頁 95 中。

慧遠的哲學較少關於形上義理的純粹思辨，其著重在於証得涅槃境界。慧遠認為法相之本，亦即是「空」，是必須經由証得涅槃境界，才能「明本」。在〈求宗不順化〉一文中，慧遠談到其哲學的中心思想即在証得涅槃，他認為各種事物可分為兩類：「無情」與「有情」兩者。「無情」者，沒有情識的擾惑，化盡則畢；「有情」者，其生化皆由於情識所引起，因此會流於無窮盡的生生化化；慧遠所講的「化」其實是佛學中「輪迴」的觀念。²⁰⁹而免於淪於無窮盡的輪迴之法即是証得涅槃。慧遠認為出家人自有其追求之終極價值，而在家居士必須奉行俗世間的禮法，但禮法之賞善罰惡的根據，則是佛學的「報應」觀念，其云：

在家奉法，則是順化之民。情末變俗，迹同方內。故有天屬之愛，奉主之禮。禮敬有本，遂因之而成教。本其所因，則功由在昔。……故以罪對為刑罰，使懼而後慎。以天堂為爵賞，使悅而後動。此皆即其影響之報，而明於教，以因順為通，而不革其自然也。²¹⁰

在慧遠的觀念中，他雖以佛學的概念去解釋有情識間的一切，但慧遠仍是明顯地區分出「出家人」與「俗家人」的價值方向，雖說「俗家禮法」的根本是「報應論」，但至少就「出家人」和「俗家人」兩者而言，本來就有兩種不同的追求目標。而「出家人」所追求的價值即是：証得「涅槃」聖境。

2 即有以悟無一「反本求宗」的解脫方向

既然慧遠的以「証得涅槃」為最終之依歸，那麼其步驟為何？慧遠的〈求宗不順化〉一文云：

是故反本求宗者，不以生累其神。超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅。不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。²¹¹

²⁰⁹ 參見 木村英一 編集《慧遠研究—遺文篇》，1981年11月，第1刷發行，昭和56年3月，第2刷發行，東京都：創文社株式會社，〈本文篇〉，頁86。

²¹⁰ 同註24，《沙門不敬王者論·求宗不順化第三》，頁84~85。

²¹¹ 同註24。

也就是說，人有「情識」與「形體」兩種侷限：「情識」是使人一直在「化」中流轉的原因；而「形體」則是「神」之牽累。慧遠提出一個「反本求宗」的解脫方向與原則，所謂的「反本」亦即是〈法性論〉所云：「至極以不變為性，得性以體極為宗。」²¹²所謂「本」即是「涅槃」，「涅槃」的本質是「不動」，此並非指「涅槃」為一死寂之本體，慧遠要強調的是涅槃聖境恰與輪迴之流不同：有情世間的一切皆不離生滅變化的狀態且一直重複循環著，而「涅槃」之「不生不滅」即是慧遠說的「不變」。

至於「形體」一但稟氣形成，則會有「情識」與「神」兩者，「情識」是感物而動，而物之「化」是由於「情識」；「神」在慧遠的哲學中具有兩種趨向：向上徹悟以求本，以及向下墮落於輪迴之域。「神」的問題，筆者欲在以下的行文中再詳細探討之。筆者要說的是「形體」有具體的形質，故會有應物之「情識」，因此，「神」亦可能墮入輪迴的流轉中。但是慧遠提出一個「反本求宗」的解脫方向，亦即是在「有情」之形軀中去悟得「涅槃」的方向，這個方向是不離萬法，而証得涅槃、即有以悟無的解脫方向，若如此，則免於生死之輪迴。

（二）、「法性」的本體思維

在此部分，筆者欲說明的是：既然慧遠的中心思想是「証得涅槃」且提出「即有以悟無」反本以求宗的解脫方向，那麼，慧遠所說的「本」之內容究竟為何？這樣的「本」必須解釋和萬有之關係。

「本」即是慧遠提出的「法性」的概念，慧遠著有〈法性論〉一文，然經已亡佚，而根據《高僧傳》的記載：

先是中土未有泥洹常住之說，但言壽命長遠而已。遠乃歎曰：「佛是至極，至極則無變，無變之理，豈有窮耶。」因著〈法性論〉曰：「至極以不變為性，得性以體極為宗。」羅什見論而歎曰：「邊國人未有經，便聞與理

²¹² 同註 24，〈法性論〉，頁 64。

合，豈不妙哉」。²¹³

在《大般泥洹經》未傳入之前，每個人都在談論証得涅槃的佛祖到底壽命有多長？慧遠則認為佛得涅槃則應超脫生死之輪迴，故無法討論佛到底壽命多長，這就是涅槃的「無生無滅」、「不變」之義。於是慧遠撰寫〈法性論〉一文，論證涅槃之終極義，並得到鳩摩羅什的讚同。可以知道「法性」即是慧遠哲學中之本體。而「法性」之爲有，蓋以體此不變之本體，而免於「輪迴」之中。

然而「法性」與現象之關聯爲何？在〈大智論抄序〉云：

有而在有者，有於有者也。無而在無者，無於無者也。有有則非有，無無則非無。何以知其然。無性之性，謂之法性。法性無性，因緣以之生。生緣無自相，雖有而常無。常無非絕有，猶火傳而不息。夫然則法無異趣、始末淪虛。畢竟同爭、有無交歸矣。²¹⁴

慧遠說「法性」即是現象世界之本體，萬法皆由「法性」所生，因此，萬法無自相、無自性。慧遠把「法性」當作一生物、造物之本體，此顯然與般若「空」義不合。簡單來說，慧遠以「法性」爲「空」之實有本體，而「有」與「無」只是「法性」表現的不同面向，因此，雖然是有而非真有，雖然是無而非真無，故萬法的「無自性」蓋皆源於「法性」所生。慧遠如此地理解「法性」本體，顯然與「萬有皆因緣和合而成，故萬法之本質爲空，即便連『空』亦不能執取」之「畢竟空」有出入。所以，慧遠雖以「非有非無」的概念來說明「法性」，然其「非有非無」之說實際上可說是「亦有亦無」，也就是肯定「法性」之爲實存之本體，亦肯定萬法皆因緣生。慧遠如此地理解「法性」，實不脫玄學的本體論思維，亦可由此看出慧遠哲學之博雜性。

慧遠的「法性」思維雖與般若之「畢竟空」的內涵相出入，然這並無妨礙其

²¹³ 釋慧皎撰、湯用彤校注《高僧傳·晉廬山釋慧遠》，1992年10月，第1版第1刷，北京：中華書局，頁218。

²¹⁴ 同註24，頁99~100。

「証得涅槃」這樣一個「求解脫」的中心思想。相對的，把「法性」當作一個實有之本體，反而容易有一明顯之方向，而工夫亦隨之而展開。筆者認為慧遠的「法性實有之本體」類似於神秀把「心」當作一求解脫之主體，所以神秀才認為要時時拂拭「心」這個明鏡台，不使其沾染塵埃，也就是，神秀執著於一實有之本體，所以才有勤拂拭之工夫。固然，最上乘之境界是連「空」都不能執取，就像慧能所說的「本來無一物」一般，但慧能所言之境界畢竟非一般人容易契悟之，反而是慧能所言之境界及工夫較容易為眾生入門之法。由此或多或少可以看出慧遠之身處「求解脫」之本與「世俗」價值的衝突中，其積極為「出家人」確立一終極之價值取向。

（三）、解脫之主體與工夫

1 「神」的雙重身分

「神」在慧遠思想中具有向上超脫而証得涅槃聖境的「本體」，以及向下墮落而成為輪迴的「主體」的兩種身分。什麼是「神」？慧遠說「神」是一種極精而至靈的東西。因為「神」極精而至靈，所以它沒有形體、無法以言語窮盡之、不是形下知識所能認識的。慧遠在〈形盡神不滅〉中說到：「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。」²¹⁵「神」雖然無法以形下之方式去認識它，但它卻是妙運萬物、感物而動的主宰之體。「神」可以由具體的事物去感受它，但因為萬有是稟氣而生，所以智慧有差別，故對「神」的感受程度也有差別。

慧遠主張「形盡神不滅」，那麼，「神」如何不滅？「形」與「神」之間的關係究竟為何？慧遠以火與薪做了比喻：

火之傳於薪，猶如神之傳於形。火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙。前形非後形，則悟情數之感深。惑者見形朽於一生，便

²¹⁵ 同註 24，《沙門不敬王者論·形盡神不滅第五》，頁 88。

以為神情俱喪。猶覩火窮於一木，謂終期都盡耳。此曲從養生之談，非遠尋其類者也。²¹⁶

慧遠以「火」比喻「神」、「薪」比喻「形」，其認為「形」終有盡，而「神」盡之時，「神」則因為「情識」之積累，而由此「形」轉至彼「形」，也就是「神」的內容則因為此生業報之累積而隨著移至彼「形」，故「形」雖盡，但「神」不盡亦不變。所以慧遠才說丹朱與唐堯是不可能齊聖的，因為此世之「神」是這一世之前由於「情識」感物而積累之業報，每一眾生之「神」的內容皆不同。由此可以知道：「形」雖稟氣而生，但「神」則異於「氣化」的觀點。

至於「形」與「神」之間的關係為何？慧遠認為兩者的關係是「有情」之產物，因為「形」是稟氣而生，亦即是由「地、水、火、風」之「四大」所組成，而「神」則居於「形」之內且為「形」之主。若「形」、「神」所成之身體屬於「有情」，則「四大」之聚集是由於「神」所感而成，所以眾生能感物而動、以心識去思考；若屬「無情」，則空有「形」，沒有「神」，那麼與一般花草樹木沒有兩樣。²¹⁷所以，「形」與「神」是「有情」之產物。

「神」極精而至靈，因此「神」亦有向上超脫而証得涅槃本體的另一身分。「神」做為修行工夫的主體，在因果業報中累積善果，經歷了幾世的積累後，終於修得正果，証入涅槃之境。

綜上所述，「神」具有兩種身分：一為向上超脫而為「涅槃」本體，一為向下沉淪而為輪迴之「主體」。其中決定「神」向上或向下的關鍵即是「情識」：「情識」在感物而動的過程中，累積著善果或惡果於「神」之中。「形」雖有盡，「神」卻因此世累積之果報而輾轉移至彼「形」，故「神」為不滅。所以，欲向上超脫、免受輪迴之苦，則必須除卻由「情識」所帶來之惡果，積累善果。故「神」在慧遠的哲學中，其為往上或往下似乎是自由的，也就是，「神」本身似乎並無一往

²¹⁶ 同註 30，頁 89。

²¹⁷ 詳見 慧遠〈明報應論〉，同註 24，頁 77。

上証得涅槃之動力，它只是介於涅槃與輪迴兩者之間的一個承載。慧遠亦承認如此：「推此而論，則知化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根。情有會初之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。」²¹⁸故「神」雖為「形」與「情」之主，但其為主之因，只是因為它是一善惡果報之承載體而已，並無向上超脫之動力義。而對於為什麼要除卻無明之「情識」，進而累積善德，如此來自涅槃的動力，其與「神」之間的關係，慧遠亦無說明。不過這似乎也反映出慧遠的哲學，其著重點似乎不是精密的形上思辯，而是在積極建立一套異於「俗世間」的「求宗不順化」之價值論。

2 修行之工夫

(1) 明相之本空

慧遠既主張眾生皆稟氣而生，故在「証得涅槃」境界與芸芸眾生之間，必須有多樣的修行工夫。第一步即是「明色相之本空」，其在〈阿毗曇心序〉云：「發中之道，要有三焉。一謂顯法相以明本。二謂定己性於自然。三謂心法之生，必俱遊而同感。」²¹⁹《阿毗曇心》是屬於小乘佛教的「說一切有部」之論著。而「說一切有部」是從「上座部」分化而來，其以論理精密為特色。慧遠為《阿毗曇心》作序，亦有〈大智論抄序〉之大乘佛教的論著，可見其思想，甚至是工夫理論是融合大、小乘的色彩。「顯法相以明本」是指透過對法相的分析而明白萬法的本質為「空」；「定己性於自然」之「己性」是指萬物皆因緣生，所以物之稟氣而生亦是因緣相生而成，因此萬物之自生皆有其「自性」；「自性」並非本體義之「空性」，而是居於第二序之義，至於「自然」則是第一序本體之義；因此，「定己性於自然」即是使個體理解「自性」為因緣生，其本質為「空」，而獲知一通往「空」境之路。「心法之生，必俱遊而同感」即是就「心」與「心所起之法」而言兩者是相應不離的，也就是「心」為意識所起之主體，由「心」所起的意識造作是同

²¹⁸ 同註 31。

²¹⁹ 同註 24，頁 62。

時間俱現的。「心」與「所起之法」二者亦皆是因緣而成、無自性。而透過兩者之分析，亦可理解只有「空」才是萬法之本性。

慧遠在〈阿毗曇心序〉所云之三項「發中之道」，主要是經由分析的路數，而得萬法之本質為「空」，進而使眾生得知一通往「空」境之路。故在〈阿毗曇心序〉云：「心本明於三觀，則覩玄路之可遊。然後練神達思、水鏡六府。洗心淨慧，擬跡聖門。尋相因之數，即有以悟無。推至當之極，動而入微矣。」²²⁰慧遠認為若能理解萬法本空之義，則能見到一通往成佛之路，然後藉由修行工夫之「練神達思」、「洗心淨慧」即能成佛。至於成佛之路則是「即有以悟無」，也就是不離萬法而証得「法性」。因此，〈阿毗曇心序〉中所云即成為慧遠工夫論之第一步。接下來的問題是：既然「己性」為第二序之義，那麼，在理解萬法的本質為「空」之後的工夫，接下來，如何將第一序之「法性」與「己性」作結合，則須釐清。

(2) 禪定

慧遠以〈阿毗曇心序〉中分析之路數，使人了解本體義之「空」，而開出一條往聖証之路。第二步即是「禪定」的工夫。「禪定」即是一凝思靜慮之工夫，慧遠在〈念佛三昧詩集序〉中提到「三昧」即是「排除雜念，凝思正定」的意思，而這就是「禪定」。能夠凝思正定，就能一心無二，在思緒一心無二的狀態下，智慧才能顯現；能夠排除一切雜念，即可洞察幽微之處；「凝思」與「靜慮」二者是「自然之玄符、會一而致用也」²²¹。可以知道「般若智」與「禪定」是相輔相成的，禪定若離開了般若智，就無法達到高度的寂靜；般若智若離開了禪定，就不會有深遠的觀照。

這裡必須補充的是在修行工夫的前提是：慧遠認為人的天資雖然有別，但為了証得聖境，在修行次第和方法上是有一定的步驟。

²²⁰ 同註 34。

²²¹ 同註 24，頁 78。

至於「禪定」的修行內容為何？慧遠在〈廬山出修行方便禪經統序〉提出「五部禪法」，其理由為：從對治一般的現象著手，並體會、窮盡禪法的微言，及追求根本義旨。²²²「五部禪法」其內容為：（一）數息觀（二）不淨觀：「悟惑色之悖德，杜六門以寢患」²²³，意即杜絕「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根對相應之境的執取，因為執取於色相是不容於佛德。而「不淨觀」即在杜絕由感官所引起之對色相的執取之貪念。（三）慈悲觀：「達忿競之傷性，齊彼我以宅心」²²⁴，意即在禪定時，觀想憤怒、競爭是有傷於本性，因此，去除人我之界線，對於他人與我應當同等看待。（四）界分別觀：「異族同氣，幻形告疎」²²⁵，意即觀想到萬法皆由「地、水、火、風、空、識」六界氣聚而成，故虛幻無常，以此破物與我之間的分別，也就是破除由生死之執著所引起之「我」執。（五）因緣觀：「入深緣起，見生死際」²²⁶，意即在禪定中觀想十二因緣，了解生命的本質為何，以破除對人生的癡愚。

而「五部禪法」的順序為何？慧遠提到「五部禪法」是出自西域的達摩多羅與佛大先之手，主要在引導人們修習大乘佛法，因此，弘教之法有詳略之別，然其大要是「色不離如，如不離色」，亦即是「即色以悟如」。²²⁷所以要引導眾生開悟，必須循序漸進：

是以始自二道，開甘露門。釋四義以反迷，啟歸途以領會。分別陰界，導以正觀，暢散緣起，使優劣自辨。然後令原始反終，妙尋其極。其極非盡，亦非所盡。乃曰，無盡入于如來無盡法門。²²⁸

在「禪定」之時，以「數息觀」與「不淨觀」開啓眾生接受佛教的大門，並在「退、住、升進、決定」四個層次中反覆進修，由此而從迷途中歸反到正道；同時要分

²²² 同註 24，頁 102。

²²³ 同註 37。

²²⁴ 同註 37。

²²⁵ 同註 37。

²²⁶ 同註 37。

²²⁷ 同註 37。

²²⁸ 同註 37。

別且明白「五蘊」和「十八界」，並以定慧之體加以引導，進而了解萬法皆因緣生，如此，則優劣自現，然後徹底地追尋究竟理境。佛大先與達摩多羅的「禪定」之法即是以觀想色法為起點，了解萬法為「空」，進而使眾生探尋究竟之理，而進入如來無盡法門。這樣的禪法是「由外在而內在」，此為慧遠所認同，亦與其在〈阿毗曇心序〉中所云之「即有以悟無」之工夫進路相同。

而經由「禪定」之後所達至的究竟境是一「無生」的境界，証得「無生」境界的位階為「阿羅漢果位」，其本質是至虛至極、無生無滅，此時「神」亦從肉身之化盡而得到解脫，因此，慧遠說：「無所從生，靡所不生。於諸所生，而無不生。」²²⁹「無生」的境界，更清楚地說，即是個人的意欲活動及煩惱皆息止。可以看出慧遠的「無生」之境似乎與其「法性」之終極聖境有一段距離，筆者認為其在〈阿毗曇心序〉與〈廬山出修行方便禪經統序〉二文所云之「明相之本空」與「禪定」之工夫理論，著重在對治個人之欲望、煩惱。

（3）般若智之證悟

經由「禪定」而証得「無生」之無生無滅之境後即入修行階程之「七住」之地，並繼續修行而達到「十住」，再進而至「一生補處」而成「佛」。因此，「七住」之後之「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」三乘，其體「道」的深淺是有差的，慧遠認為「菩薩」高於其他二乘。而「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」三乘已証得「無生」故得清淨無染雜之「法身」。

何謂「法身」？「法身」不同於「生身」，亦不等同於「佛」，慧遠在〈萬佛影銘序〉中提到：

法身之運物也，不物物而兆其端，不圖終而會其成。理玄於萬化之表，數絕乎無名者也。若乃語其筌寄，則道無不在。是故如來，或晦先跡以崇基，或顯生塗而定體。或獨發於莫尋之境，或相待於既有之場。獨發類乎影。

²²⁹ 同註 37。

推夫冥奇，為有待耶，為無待耶。自我而觀，則有間於無間矣。求之法身，原無二統。形影之分，孰際之哉。而今之聞道者，咸摹聖體於曠代之外，不悟靈體之在茲。徒知圓化之非形，而動止方其跡。豈不誣哉。²³⁰

慧遠對「法身」的概念並非自始即確立，其對「法身」的概念結集在《大乘大義章》，而〈萬佛影銘序〉成於《大乘大義章》之後，故筆者以為其所呈現之「法身」概念是較確立的。此段引文可分幾個重點：第一，「法身」其為萬物之根源而又不知其所以然；第二，「法身」之示眾只是「神」自肉身解脫後，其以種種形象現踪，然其畢竟仍有一「身」之形象，而這種形象為幻化、虛有、不真實；第三，慧遠認為對「法身」的觀想不應只是停留在「身」，而是要更深一層地看變化萬千的「法身」，其背後之「佛」，而「佛」境就是「涅槃」境，是無形象的。由此可以看出慧遠認為「法身」是介於「肉身」與「佛」之間，「法身」已經很接近慧遠所執實之「法性」境界，然其仍與「法性」之絕對真實有出入，主要原因是「法身」菩薩之餘垢未消，故其殘餘之習氣轉而為各種形象之化身而普渡眾生，因此，「待其功報轉積漸造於極，以至一生也。為餘垢轉消，生理轉盡，以至一生乎。」²³¹所謂「一生」即指「候補成佛」之境地，慧遠在前註所引之文章中說到「法身菩薩」有很多，但「至一生」者卻極少，由於餘習未息，必須救贖眾生而積福德，進而「至一生」。所以，從「法身」雖仍有「形象」之顯現，但「法身」不應有「形象」，故必須積福報而至「法性」之絕對真實來看，慧遠對於從「七住」以後之修行是偏向大乘觀的。

既然如此，「法身」之修行除了普渡眾生之外，是否有其自身修行之工夫理論？在〈念佛三昧詩集序〉云：

夫稱三昧者何，專思寂想之謂也。思專則志一不分。想寂則氣虛神朗。氣虛則智恬其照，神朗則無幽不徹。斯二乃是自然之玄符，會一而致用也。

²³⁰ 同註 24，頁 103。

²³¹ 同註 24，《大乘大義章·四、次問真法身壽量並答》，頁 14~15。

所謂「三昧」亦是「禪定」，其透過「專思寂想」使精神專一且虛靜，而進入「觀想」狀態。「觀想」的內容即是「念佛」。所謂「念佛」並非口誦佛號，而是「佛」境是一虛空、無執著與生滅之狀態，故「念佛」即是心思專一、虛靜而觀想「佛」，此時心神之狀態與「佛」境之狀態是相應的。而「念佛」的步驟是，初登道位的菩薩，進入一種無為而又無所不為的修行境界；等到菩薩的「神」能千變萬化地展現出來，則一切皆空，天地在我心中，為我駐足，而又無所執取，此時成佛即在眼前。因此，「念佛」即是「七住」以上之三乘將「神」與「佛境」相契合，待至體悟「法身」只是救贖眾生的千變萬化之表象，此時即至「佛」境界。

（四）、慧遠之聖人論

慧遠之聖人論即是關於如何成「佛」的問題。慧遠以証得涅槃境界為其思想之中心，故其執實於「法性」此一等同於「涅槃」之本體。然「法性」與大乘之「畢竟空」是有出入的，因為慧遠執著於「法性」這個本體，此與魏晉玄學的「本體論」思維，如王弼的「執一統眾」是相同的。

慧遠論及是否人人可証得「涅槃」聖證時，其以為人人皆由稟氣而生，故每一人皆有其「己性」。「己性」為稟氣而生，因此，其為一因緣和合而成之第二序之義。所以，成聖之路，依眾生「己性」之不同，而有悟「道」深淺之差異，故慧遠的工夫理論則兼攝大、小二乘：小乘的「五部禪法」的工夫實踐，在使眾生成明瞭色相本「空」，故由「五部禪法」之禪定與觀想，對治眾生之妄念、情緒、欲望之執著，進而証得「無生法忍」之無生滅，個人煩惱與欲望活動皆止息之狀態；「七住」以上之聲聞、緣覺、菩薩三乘，由於証得「無生」，故得清淨之「法身」，「法身」雖是「神」自肉身解脫，然其仍有一「身」之形象，而三乘仍須經由「念佛」之禪定與觀想而明瞭「法身」只是「佛」之各種變現之表象，其目的

²³² 同註 24，頁 78。

是為普渡、救贖眾生，進而至「一生補處」候補成「佛」。慧遠說候補之菩薩眾多，然真正候補至「佛」的極少，主要原因是菩薩不捨眾生。這或許說明了「聖境」之難至，此因菩薩仍執取於「救眾生」的念頭，然這並非說菩薩不能救贖眾生，而是連「救眾生」的念頭都必須空掉。

筆者以為慧遠的成聖工夫之實踐，雖兼攝大、小二乘，然由於慧遠認為「法性」此終極聖境為實有，故由其工夫實踐亦無法証得「佛」境，因為「法性」不是畢竟空。而慧遠執取於「法性」為實有之本體，故依其工夫實踐頂多只能達到「菩薩」之位階，因為菩薩仍是有所執取的。

然不論如何，慧遠在成聖的工夫實踐理論上，是為稟性不同的眾生，兼攝大、小二乘的工夫理論，使得各個不同的「己性」與終極歸趨之「法性」做了個結合，此結合之關鍵即是慧遠肯定「神」之為眾生皆有。「形」會盡，而「神」則在「形」盡之時，累積此「形」之情識，進而移轉至稟氣而生之另一「形」。故「七住」以前之「五部禪法」之修行工夫即是由色相本為不真，而使累積在「神」之情識、思慮息止。固然，「神」亦有向下沉淪，而成為永無止盡的輪迴主體。然慧遠肯定眾生皆具「神」之向上超脫的可能性，而証得清淨之「法身」，再進而由聲聞、緣覺、菩薩至「一生補處」而成「佛」。

因此，筆者認為慧遠之聖人論是一兼顧芸芸眾生的不同之觀點，其以兼攝大、小二乘之修行工夫，使得眾生依其「神」之累積的不同情識、思慮，而得以被對治。且「神」為每一眾生皆具，故每一「神」所累積之情識雖不同，但皆能夠經由兼攝大、小二乘之工夫而成聖、成佛。因此，慧遠之聖人論是一兼顧芸芸「眾生」成「佛」之聖人論。

二、僧肇之聖人論—「體極多方」的聖人論

(一)、僧肇哲學之本體思維

1 〈物不遷論〉—以「非靜非動」的概念釋「空」

僧肇哲學是在闡釋「非有非無」的「中觀」思想。所謂「非有非無」即是萬有皆無實性、是因緣和合而成，其本質是「空」，僧肇以「無」釋之；然要了解萬有的本質是「空」，又不能離萬有以觀之。此即不落於「有」亦不落於「無」的中觀思想。在〈物不遷論〉中，僧肇以「動」、「靜」這一對概念破除一般人對於「動」、「靜」的認識，進而立「非動非靜」的思想。

〈物不遷論〉開頭便云：「夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。」²³³一般人認為時間的流逝是變動的，而形下物質亦隨時間的變動而逝去。但僧肇並不這麼認為，他說：「夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜，我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動，動而非靜，以其不來，靜而非動，以其不去。」²³⁴一般人認為「動」是因為物隨時間而遷化、逝去。物消失了，所以是「動」；僧肇則認為「一般人以為物隨時間而遷化」這樣的觀點，其本質是「靜」而非「動」，因為過去的事物是停留在過去的時間點上，它不會出現在「現今」這個時間點上。而僧肇所認為的「靜」並非是靜止不動，他說：「是以言常而不往，稱去而不遷，不遷，故雖往而常靜，不住，故雖靜而常往，雖靜而常往，故往而弗遷，雖住而常靜，故靜而弗留矣。」²³⁵在萬有的變動中，有其不隨遷化流逝的本質，此即是僧肇的「靜」。而「靜」必須於「動」中顯，因此「靜」、「動」是相即而不離的。僧肇以物之「不去」與「不來」破斥「有物流動」之俗見。

再者，僧肇以「性各住於一世」來說明「物之不遷化」，其云：「是以言往不必往，古今常存，以其不動，稱去不必去，謂不從今至古，以其不來，不來，故不馳騁於古今，不動，故各性住於一世。」²³⁶僧肇認為「時間」是由無數個「時間點」構成的，故無不去、不來，相對的，這也說明物在經歷各個時間點的過程

²³³ 見 僧肇 等著《肇論 肇論新疏》，1993年6月，台一版，台北：新文豐出版股份有限公司，頁3。

²³⁴ 同註48，頁7。

²³⁵ 同註48，頁9~10。

²³⁶ 同註48，頁11。

中，其本質是剎那生滅的，這就是「性各住於一世」，也就是「靜」之意涵。因此，當鄰人問及出家、白髮而歸的梵志時，梵志的回答是：「我好像是，又好不是當年的我。」這是因為一般人認為雖然人隨時間而老去，但我仍然是梵志；而在梵志認為：雖然我仍稱做梵志，而現在這個梵志與以前的梵志已經不一樣，因為以前的梵志停留在過去。所以，都叫做梵志，但其本質是剎那間旋即生滅。²³⁷

所以，〈物不遷論〉主要是僧肇從一般人認為物隨時間流逝而遷化的變動過程中，破斥「動」非全然是「動」，「動」中有「靜」，然「靜」又須於「動」中顯。「動」、「靜」之間，「動」又非真正的「動」，因為其本質是旋即生滅；「靜」雖為「動」之本質，然須於「動」中才能顯之。因此，〈物不遷論〉是以「非動非靜」的概念，証得「空」義。

2 〈不真空論〉—以「非有非無」論證「中觀」思想

〈不真空論〉是僧肇闡釋「空」義之根本思想。他以「非有非無」的觀念來論證「空」義，其云：

試論之曰，摩訶衍論，諸法亦非有相，亦非無相，中論云，諸法不有不無者，第一真諦也，尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽寂寥虛豁，然後為真諦者乎，誠以即物順通，故物莫之逆，即偽即真，故性莫之易，性莫之易，故雖無而有，物莫之逆，故雖有而無，雖有而無，所謂非有，雖無而有，所謂非無。²³⁸

首先，要論證「非有非無」是必須不離萬有而言之。萬有之實相是「非有亦非無」，因為萬有雖為「有」，但此「有」是各種條件聚集而成的「有」，故為「假有」，而非「真有」；雖為「假有」，但其形式上仍然是「有」，故而又非「無」。因此，「非有」是就其本質上為因緣聚足所成而論，「非無」是就其形質仍是存在而言。

²³⁷ 同註 48，頁 10。

²³⁸ 同註 48，頁 17。

於是，僧肇云：

然則萬法果有其所以不有，不可得而有，有其所以不無，不可得而無，何則，欲言其有，有非真生，欲言其無，事象既形，象形不即無，非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣。²³⁹

萬有是「非有非無」的思想即是僧肇的「不真空」義：「不真」是因為諸法無自性，故為「不真」，也就是「空」。然而要論證諸法的本質是「空」，又不能離萬法而言之。因此，僧肇論証萬法的本質為「空」，其並非單論「空」義，而是於一切「有」，言諸法實相，亦即是「非有非無」的「中觀」思想。

（二）、般若空「性」之特質

1 〈般若無知論〉

既然般若「空」義是不離「有」而言之，人如何証得「空」義？在〈般若無知論〉中，僧肇以「能知」與「所知」來說明：「般若即能知也，五陰即所知也。」²⁴⁰「五陰」即一般所謂的識見之知。「般若」之知是「能知」，與「所知」是不同的。而「能知」其動力義為何？又「能知」的內容為何？而「能知」與「所知」的關係為何？

〈般若無知論〉云：

聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也，故能默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣，然則智有窮幽之鑒而無知焉，神有應會之用而無慮焉，神無慮，故能獨王於世表，智無知，故能玄照於事外，智雖事外，未始無事，神雖世表，終日域中。²⁴¹

「般若知」具有「觀照」的動力，能照見萬有皆是條件聚足而成。「能知」之般

²³⁹ 同註 48，頁 21~22。

²⁴⁰ 同註 48，頁 33。

²⁴¹ 同註 48，頁 26。

若知由於照見一切「所知」皆是因緣和合而成，故能破「所知」之非有，所以能無所不知。由這個角度而論，「能知」不同於「所知」，是獨立於「所知」之外，無法以一般的認知方式而理解「能知」。但「能知」又不能離開「所知」而論，否則「能知」即是一單懸之本體之知。

我們再從僧肇的另一段描述來看般若知之「非有非無」之特性：

然其為物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎，何者，欲言其有，無狀無名，欲言其無，聖以之靈，聖以之靈，故虛不失照，無狀無名，故照不失虛，照不失虛，故混而不渝，虛不失照，故動以接麤。

242

僧肇說「般若知」是無狀無名的，意即不要我們從形下的角度去思維它，從這個角度而言，其為「非有」；而就「聖以之靈，故虛不失照」這個角度而言，其為「非無」。在「非有非無」之間，不能執取於任何一邊。所以，「般若」之知本身具有「能照」之動力，故而照見萬法皆空；然此「能知」之內容，並非是「所知」能理解的，因為有所知必有所不知，所以必有所執取，故「能知」是為「無」。但其「虛不失照，動以接粗」，故又為「有」。因此，在「能知」與「所知」之間的關係只能「閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣」，簡而言之，即是放下萬般的執取，而冥會萬法皆空之本義。附帶一提的是，般若空也不能執取，否則便落於「空執」。

2〈涅槃無名論〉

〈涅槃無名論〉是在「非有非無」的宇宙實相基礎上，論證涅槃真性之神妙，因此，涅槃無法以形相、名稱說之。什麼是「涅槃」？《九折十演·開宗第一》：「夫涅槃之為道也，寂寥虛曠，不可以形名得，微妙無相，不可以形名得，微妙無相，不可以有心知，超群有以幽升，量太虛而永久。」²⁴³「涅槃」即真常性，

²⁴² 同註 48，頁 27。

²⁴³ 同註 48，頁 66。

它是寂寥虛曠，然而講「涅槃」是寂寥虛曠，則又落於文字、言語的侷限；「涅槃」之真常性不只超越一般形名之限制，更是無法以形下的認識或感知方式得之。

「涅槃」既然不落言語，為超越之「能知」之境界，那麼，如何得「涅槃」？在前述〈般若無知論〉的論述中，筆者描述僧肇關於般若之「能知」與一般所見之「所知」之間的關聯為放下萬般之執取，而冥會萬法皆空之本義。在〈涅槃無名論〉中，僧肇更要闡釋的是如何在一般俗見之內，放下萬般之執取，而契會「涅槃」之境界。在《九折十演·位體第三》：「無名曰，有餘無餘者，信是權寂致教之本意，亦是如來隱顯之誠迹也。」²⁴⁴僧肇認為「有餘」是「有」、「無餘」是「無」，意即是「有餘」尚有未盡之餘緣、業報之果尚在、餘迹尚存；而「無餘」則是因果皆盡、寂然沒有外在之形迹。²⁴⁵然「有餘」、「無餘」仍只是「俗諦」之「有」與「無」，「涅槃」之「真諦」是超越「俗諦」之有、無，而又不離「俗諦」，故欲得涅槃必「得意忘言，體其非有非無」²⁴⁶。這是因為「涅槃」之「真諦」超越「俗諦」，故無法以形名描繪之；然一但描繪之，則又落於形下層次，所以必須忘言以得意，此與王弼以「得意忘言」得老子之「道」的方式相同。但更甚於王弼的是，僧肇不落於「真諦」和「俗諦」之任何一邊：固然以「得意忘言」得「涅槃」之「真諦」，且顯現出「涅槃」的超越「俗諦」，而一味地獨顯「真諦」，則又粘滯於「真諦」，而落於「俗諦」。

綜上所述，「般若」與「涅槃」皆只是描述真常之性的不同名稱而已。僧肇在「非有非無」的宇宙論基礎上，論證人如何得真常之性。〈般若無知論〉著重在「般若知」是無法以形下之「所知」而得之；〈涅槃無名論〉的重點之一則是涅槃真諦的超越形名。兩者皆是從不同的角度直指最高聖証的超越且不離「俗諦」，以顯「涅槃」之真常性。

（三）、達「涅槃」聖証之工夫論—漸悟說

²⁴⁴ 同註 48，頁 73。

²⁴⁵ 同註 48，頁 69~70。

²⁴⁶ 同註 48，頁 81。

既然「涅槃」是「離而不離」於有無之「俗諦」，則如何証得「涅槃」？前述「般若空性之特點」，主要論述人該如何得知「般若」。而此段主要論證的是：人如何達「涅槃」聖境。

1 所乘不一

《九折十演·明漸第十三》：

無名曰，無為無二，則已然矣，結是重惑，可謂頓盡，亦所未喻，經曰三箭中的，三獸渡河，中渡無異而有淺深之殊者，為力不同故也，三乘眾生俱濟緣起之津，同鑒四諦之的，絕偽即真，同升無為，然則所乘不一者，亦以智力不同故也。²⁴⁷

佛教的根本訴求是求解脫，解脫之境是不離俗世間而又超越俗世間，此為僧肇「非有非無」的基本觀點。所以，「涅槃」即是為芸芸眾生肯定一終極之理境。而眾生由於殊異不一，因此，其通往聖証的方向亦不一，僧肇引「三獸渡河」為喻，說明眾生由於體悟「空」的能力深淺不同，所以雖可同登聖証，卻有不同的方式。僧肇一直要說明的是：「涅槃」聖境無差等，有差別的是同登聖証的途徑。在《九折十演·辨差第九》：

1 而難云三乘之道皆因無為而有差別，此以人三，三於無為，非無為有三也，故放光云涅槃有差別耶，答曰，無差別，但如來結習都盡，聲聞結習不盡耳。²⁴⁸

2 夫以群生萬端，識根不一，智鑒有淺深，德行有厚薄，所以俱之彼岸而升降不同，彼岸豈異，異自我耳，然則眾經殊辯，其致不乖。²⁴⁹

芸芸眾生由於根器不同，所以到達彼岸的方式與過程亦隨之而不同。因此，

²⁴⁷ 同註 48，頁 91~92。

²⁴⁸ 同註 48，頁 87。

²⁴⁹ 同註 48，頁 87~88。

聲聞乘與佛皆已達彼岸，然聲聞乘仍未完全斷滅煩惱習氣。僧肇雖肯定「三乘等觀性空而得道也」²⁵⁰，然其觀點仍不脫魏晉以來「才性」之觀點，但芸芸眾生皆可等觀之涅槃聖境則是肯定的。

2 漸悟之工夫論

既然肯定終極之聖証以及眾生悟「道」之能力深淺不一，那麼如何達至聖証？針對此問題，僧肇提出了「漸悟」的工夫觀點。「漸悟」的提出主要是因為在《九折十演·詰漸第十二》中提到「不體則已，體應窮微，而曰體而未盡，是所未悟也。」²⁵¹也就是，大道既然不二，則一但體悟就該是一切皆悟，怎麼會有體而未盡悟呢？「悟」到底是「全悟」或是「漸悟」？

《九折十演·明漸第十三》：

夫群有雖眾，然其量有涯，正使智猶身子，辯若滿願，窮才極慮莫窺其畔，況乎虛無之數，重玄之域，其道無涯，欲之頓盡耶，書不云乎，為學者日益，為道者日損，為道者，為於無為者也，為於無為而曰日損，此豈頓得之謂，要損之又損之，以至於無損耳，經喻螢日，智用可知矣。²⁵²

從這段話可知，僧肇主「漸悟說」理由是涅槃之道是無法頓至，以及人的結惑甚重，無法頓盡。由於涅槃之道無限且人的根器不一，因此，涅槃無法頓至，必須有賴「漸」的工夫，慢慢地達至彼岸；再者，人的煩惱太深，必須慢慢地拋棄，所謂「結是重惑，而可謂頓盡，亦所未喻」。所以，針對「體而未盡」，僧肇的解釋是：皆欲達彼岸，但由於人的根器不一、「道」之無限性、以及人的煩惱太深，因此，人必須要「漸修」以及「漸悟」。

至於同登彼岸的三乘，更是必須修行。針對此，在《九折十演·譏動第十四》：遂提出質疑：

²⁵⁰ 同註 48，頁 4。

²⁵¹ 同註 48，頁 91。

²⁵² 同註 48，頁 92。

有名曰，經稱法身已上入無為之境，心不可以智知，形不可以象測，體絕陰入，心智寂滅，而復云進修三位，積德彌廣，夫進修本於好尚，積德生於涉求，好尚則取捨情現，涉求則損益交陳，既以取捨為心，損益為體，而曰體絕陰入，心智寂滅，此文乖致殊而會之一人，無異指南為北，以曉迷夫。²⁵³

此段質疑的重點是：針對漸修漸悟至七住以上，心智寂滅，已入無為之境，不再入生死之輪迴，為什麼還要再進修三個位階？若還要再進修三位階，那不就起心動念了，怎麼能說心智寂滅？僧肇以「即動即靜」的不落「動」或「寂」任何一邊之觀點來解釋。他認為「真諦」與「俗諦」之間是既超越而又存在的，因此，七住以上雖已體入無為，但仍是有所為；而有為是不離無為的，故雖起進修三位之心，但不離無為之體。所以，在《九折十演·動寂第十五》中，其說明的即是不落「真諦」與「俗諦」任何一邊漸修漸悟的工夫。故雖起念而不執取於念，且必須於起念的過程才顯不執取之本體。

綜上所述，僧肇肯定解脫之彼岸在吾人之精神境界。但芸芸眾生，因根器不一，所以証得「涅槃」之方式也不一，但只要証得「涅槃」就無有異者。所以，雖同証「無生法忍」，聲聞乘仍結習未盡，如來則結習都盡，其原因即是如此。再者，由於「涅槃之無限性」、「眾生根器不一，故體極不一」、以及「眾生結縛太深」，所以，僧肇主張「漸修漸悟」的實踐工夫，其內容是：把成佛的步驟、方法與菩薩修行的『十住』階次聯繫起來，認為在菩薩修行的十個階位中，達到了『七住』，也就是對『無生』有了堅定的認識，就達到一定的徹悟，然後再繼續修持下去，就能成佛。至於實踐的工夫則是「日損」，因為眾生根器不一，欲達於「一」，即「涅槃」，則必須經由損之又損的工夫：日損煩惱、結縛，使心清淨無雜染。此為修行實踐之根本，這樣才能進入証得涅槃之場。

（四）、僧肇哲學之聖人論

²⁵³ 同註 48，頁 93。

僧肇的哲學基本上是以《肇論》所呈現的思想為主，其雖注有《維摩經》，然與《肇論》的思想無異。經由以上的討論，可以看出僧肇的聖人論即是體証「涅槃」者，僧肇用了很多不同的辭彙替換之，如至人、聖人、佛、聖心、聖神……等，其所指皆一，也可看出在當時儒、釋、道三教融合的聖人論。

筆者所要討論的僧肇的聖人論主要是能否經由實踐的過程而至。經由上述「心性論」結構下之討論，僧肇認為聖人即是：涅槃聖証之體証者。由於般若、涅槃的終極聖証是超乎形名，無法以一般理性或感性方式証得，然而涅槃之「真諦」又在形下之「俗諦」中顯。此描繪最高本體之特質與王弼、郭象的詮釋「無」、「有」有異曲同工之妙，但僧肇更甚於王、郭的是：以「非有非無」的觀念突顯終極理境的不落兩邊。「涅槃」之超越「俗諦」，而又於「俗諦」中顯，如此的特質實不易証得。因此，僧肇主張「漸悟」之工夫，將修行的過程分為「十住」，於「七住」的階段即對「無生法」有深刻之認識，遂進入「涅槃」之証，然必須再進修三位，才顯「真諦」與「俗諦」圓融之聖境。在這樣的一個實踐過程中，固然「涅槃」不易証得之，然由於人的根器不一，因此必須經由漸修漸悟的過程，將煩惱逐漸擺落。所以，人的根器雖不一，但是僧肇肯定眾生在往彼岸的方式是多元化的，故僧肇以「三獸渡河」、「同出火宅而所乘不一」的比喻說明之。因此，對「所乘不一」的實踐工夫多元之肯定，亦是從魏晉以來，從「才性」論人，甚至是「聖人」，有其繼承與創新：僧肇論「聖人」雖認為是証得「涅槃」之終極聖証者，然其仍是以「悟道有深淺」的才性觀點論「聖人」；但是由於佛學之終極目的在証得「涅槃」，故其論「聖人」雖不脫「才性」的觀點，可是肯定眾生能夠由於其才性、根器，而有不同的方式証得聖境。

第三節 竺道生、謝靈運之聖人論

一、竺道生之聖人論—肯定「佛性」為人人達聖証的可能根據

(一)、對究竟理境之闡釋

1 理之先驗實存性與恆住常存性

道生所謂的「理」即是「涅槃」境界，是一融攝「實踐」與「空理」之究竟理境。「理」做為一本體義，其為一先驗且實存以及恆住且常存。道生在《泥洹經義疏》中說到：「不易之體，為湛然常照，但從迷乖之，事未在我耳，苟能涉求，便反迷歸極。」²⁵⁴道生以為「理」的本身是一恆住常存之體，此「理」是超越吾人之經驗而為實存，故雖然經驗層次之事物無法狀述之，但不能否定其常存。道生講「理」的先驗、常存、恆住，主要是要吾人不被迷惑亂之，因為「理」之常存、常照，故吾人須把握「理」以正迷惑，只要涉求於「理」，即能反歸一極。

2 真俗二諦之相即

既然「理」是超乎經驗，那麼是否「理」為一空懸之本體？道生在〈二諦義〉說：

1 道生曰，惑者皆以所惑為實，名世諦也，雖云世諦，實不遂異，故是第一義耳，第一義諦，終不變為世諦也。²⁵⁵

2 道生曰，向云四諦有實，名為實諦，而如來虛空，佛性皆是真實，便是四諦真實，合以為三，三有不實，故須分別也。²⁵⁶

所謂「四諦」即是「苦、集、滅、道」，其流程為：首先，認清一切皆「苦」這個事實；再者，了解「苦」的原因為何，此是「集」；在了解「苦」之本身以及「苦」之來源之後，即必須消滅之，此即是「滅」；而滅苦所仰賴的即是「道」。至於「四諦有實」即是了解「四諦」就是「虛空」，也就是引文中的「實諦」，亦即是「第一義諦」。道生認為「實諦」雖然超乎經驗而常住、遍存，然並非說「理」

²⁵⁴ 《大正新修大藏經》，大藏經刊行會 出版，1983 年 1 月，修訂版，台北：新文豐出版股份有限公司，第 37 冊，第 1763，梁 寶亮 等集《大般涅槃經集解》，卷 1，頁 377 中。

²⁵⁵ 同註 69，頁 487 中。

²⁵⁶ 同註 69，頁 488 下。

在此世間之外，相反地，「理」即在此世間：「世諦」即是惑而未明之俗世間，「世諦」雖惑，然「實諦」卻是與「世諦」相即。「相即」指的是在此世間即能証得「理」，不須外求。只要証得「理」，「世諦」即成爲「實諦」。故「理」雖爲超驗之終極義，但其爲真俗二諦相即，並非出此世間而求真諦。

3 「理」之超越言語文字之道斷

語言文字本身是有其限制的，一但我們表述出某事物時，即受到語言文字的束縛。超經驗之「理」是不可爲語言文字所道斷，「理」若被陳述出來，則會拘泥於文字語言的表面意思，限制吾人証得「理」。因爲「理」本身是不二的，其爲一不斷遮撥的存在；而語言文字則爲二，即包含被陳述之事物，以及事物本身。証入不二之「理」的最好方式即是以「不言說」的方式，所以，道生在《維摩經義疏》之中，對於文殊雖明白「理」爲不可說，但其畢竟還是說了；而維摩則以「默然」的狀態表之。此說明了「理」之超乎言語文字。

4 「理」不可分

由上所知，「理」做爲一超驗實存之本體，其爲一圓融無礙、不可分別之終極義。道生在《泥洹經義疏》說：「道生曰，理無二實，而有二名。如其相有，不應設二。如其相無，二斯妄矣。」²⁵⁷道生言「理」本身爲不二之實存本體，若其爲「有」，則爲獨一實在之「真有」；若其爲「無」，則「無」本身與被語言文字所描述之「無」，皆無自性。道生的「理不可分」欲闡釋的是「理」不能以任何一種方式來分割之，體証「理」與悟「理」兩者是合一、無分別的。道生以「有」、「無」二者說明「理」的「無分別性」是「不容」且「無法」分別的，其爲圓滿之本體義。

(二)、關於「佛性論」之闡釋

1 一闡提亦有「佛性」

²⁵⁷ 同註 69，頁 487 上。

「一闡提」即指「信不具」、「斷了善」之人，也就是完全斷了善根之人。然而在道生的「佛性」理論中，其認為「一闡提」亦具「佛性」。首先，我們必須了解何謂「佛性」？「佛性」如何而有，即「佛性」為本有或始有？「佛性」即是証得「涅槃」境界的根據。至於「佛性」如何而有？在〈佛道品〉中，維摩詰問文殊師利何為如來種，道生注：「如來種是擬穀種為言也。向以示眾惡為佛，今明實惡為種，故次反問焉。」²⁵⁸道生以為「佛性」之有如同種子一般隱而未顯，此即「如來種」，而「如來種」亦在惡中顯，也就是即使在惡相之中，能悟得「相」之無自性，則「如來種」發而成佛。所以，「如來種」是因，「成佛」是果。而這樣的「因」本在吾人之中，蓋根據慧皎《高僧傳》所載，道生著有〈佛性當有論〉一篇，其雖亡佚，但根據「當有」一詞判斷，「當有」指的是一定有成佛的可能性而論，呂澂說：「『當有』是從將來一定有成佛的結果說的，從當果講佛性應該是有。」²⁵⁹

而「佛性」之有亦從佛境回溯而論，蓋「佛性」為超越時空之限制，而為常住恆存之畢竟本體，若「佛性」為「始有」，則必落於時間上之束縛，「佛性」必無恆存之普遍義，故唯有「佛性」本有，才能保證成佛的可能性。而「佛性」既為「本有」，則「一闡提」亦有成佛的可能根據。故由此而論，「一闡提」之所以為「十惡不赦」之人，是由於其結惑甚重，掩蓋了隱而未發的「如來種」，只要其修行實踐，亦能除惑滅累、頓至聖境。

道生的「一闡提」亦有「佛性」與孟子所云之人人皆有「四端」之心，有異曲同工之妙。而道生以「種子」的概念，說明「佛性」這樣的聖性是人人本有，亦即是肯定每個人都有成佛的能力。

2 「感」的動力義

²⁵⁸ 同註 69，第 38 冊，第 1775，後秦 僧肇 撰《注維摩詰經》，卷 7，頁 391 下。

²⁵⁹ 呂澂 著《中國佛學思想概論》，1982 年 7 月，初版，台北：天華出版事業股份有限公司，頁 127。

既然「佛性」爲人人本有，且超乎經驗，那麼，眾生如何成佛？成佛後的狀態又爲何？簡單來說，眾生既本具「佛性」，則如何除惑滅累而成佛？道生提出「感」的概念，其注《維摩詰經》中，「佛身者即法身也」一句爲：

夫佛身者，丈六體也。丈六體者，從法身出也。以從出名之故曰：即法身也。……悟夫法者，封惑永盡髣髴亦除。妙絕三界之表，理冥無形之境。形既已無，故能無不形，三界既絕，故能無不界。無不形者，唯感是應，佛無爲也。至於形之細巨，壽之脩短，皆是接眾生之影跡，非佛實也。眾生若無感，則不現矣。非佛不欲接，眾生不致，故自絕耳。若不致而爲現者，未之有也。譬日之麗天，而影在眾器，萬影萬形皆是器之所取，豈日之爲乎？器若無水，則不現矣。非不欲現器，不致故自絕耳。然則丈六之與八尺皆是眾生心水中佛也。²⁶⁰

道生認爲佛身即從涅槃佛性而來，佛身變化萬千，然而其極爲一，所以，一但講到「形象」，那並非「佛性」之實也，畢竟「佛性」爲一不斷遮撥之本體義。而這樣的不斷遮撥之「佛性」，眾生若無「感」，則無法看透佛身之幻化。而什麼是「感」？道生以「日」喻「佛性」，「水之聚於器」比喻「感」，然這對「感」無從理解之。道生注「定水湛然滿」一句爲：「止則能鑒，水之義也。既定意足則湛然滿矣。」²⁶¹「水」在澄澈時則有照鑒之功能，亦即是說人人本具之「佛性」，能經由「觀想」而照鑒萬法的本質是「空」。因此，可以說「感」其實是一「即寂即照」之動力義，「寂」爲一無生滅，一切不起妄執之「佛性」本體；透過此本體，眾生經由「感」之動力而照鑒萬法之本質。

筆者最後要說明的是：「佛性」之爲「因地」義，其爲人人本具且「佛性」本身之「感」之動力義，使得眾生皆有成佛之可能。故道生的「理」或「佛性」，其爲融攝「工夫」、「本體」、「動力」於一體之不可分之聖境。

²⁶⁰ 同註 73，卷 2，頁 343 上。

²⁶¹ 同註 69，頁 394 上。

(三)、「頓悟」之工夫論

在道生提出「頓悟說」之前，支道林、慧遠、僧肇等皆主張「漸悟說」。其實「漸悟」亦稱「小頓悟」，其主張在「七住」之後，頓至「無生」之境，但是「七住」之後的三乘，在成佛的終極義上，則顯得矛盾：既然「七住」以上已頓得「無生」之境界，然而「頓至」之後還未至「佛」境界，那麼「頓」之一詞即不符合，蓋「頓悟」之後應無須再進，而証得圓滿之「佛」境。

道生所言之「頓悟」義，其根據為「理不可分」，「理」是一極的、是不容分割的，故一悟皆悟，所以「理不可分」則悟亦不可分。而在道生的「頓悟」工夫義中，其並非排斥「漸修」之工夫，相反地，他認為「漸修」的工夫仍是需要。道生將修行之過程分為「十住」，第一住至第七住只是漸除煩惱，至第十住才是完滿，連最微小之無明煩惱盡除，故而能頓悟成佛。

而「漸修」之過程即為「信解」。「信解」即是依靠外在之力量而獲知成佛之「理」，因此，眾生才有「信」或「不信」之機會。但畢竟「信解」是一外在的力量，其為了豁醒眾生本具之「佛性」，故「悟」之生必藉「信」或「漸」之理。所以，「信解」只是一過渡性的階段，「信解」到最後，吾人則不妄執「信解」之工具本身，而轉至「悟解」，故「悟解」是自發自願，進而頓至「佛」境。從「理」的層面而言，「理」本為一，眾生經由「漸修」的過程，將內具之「佛性」擴而充之，其極將証得滿証之圓境，此時我即佛、佛即我，兩者相融而為一。從「悟」的層面而言，眾生之經由「漸修」的過程，最後頓至「佛」境，而頓至「佛」境沒有任何階段性的過程與步驟，故「悟」則「全悟」。

由此，可以知道竺道生的「頓悟」工夫論包含了「漸修」的過程，方東美〈道生的佛性論〉說到：

培養智慧是分等次、分了層級的：起初也許是錯誤，然後是相對的知識、更完滿的相對知識、比較高的相對知識，一直在知識的階梯上面不斷地向

上爬。許多閱歷都經過了之後，第二層的時候，第一層的錯誤避免了；站在第三層的時候，第二層的錯誤又避免了。如此閱歷境界，最後把知識都點化了成為完滿的知識，形成最高的智慧，就是從分別智裡面點化了成為無分別智。²⁶²

方東美要表達的是：竺道生的「頓悟」工夫論包含了層層的「漸修」過程，在不同的境界層次中，則會自然地擺落先前的「無明」惑識，直至最終之聖境之無分別智。因此，培養「無漏智」的過程是漸進的，而証得「滿証」之境則是頓至的。

（四）、道生之聖人論

道生的聖人論即是証得「佛」境界。道生對於「佛」境的闡釋為「理不可分」，故其為融攝本體、工夫之圓融境界。「理」、「佛性」、「涅槃」皆指同一聖証之不同語詞。「佛性」人人本有，就如同種子般根植於眾生之中。「佛性」本有是從「佛」境回溯而論之，因為「佛」境是一無執著、無分別之滿証，所以「佛性」並非修行後才開始有的，它是本來具足於眾生之中，因此，若「佛性」為始有，則落入時間的流轉，由此而論，「佛性」為本有。因為「佛性」為本有，故「一闡提」亦不例外，其所以為十惡不赦之人只是掩蓋了本具的「如來種」。

「佛性」人人本具，但「佛」境是一無執著、無分別之滿証，故眾生本具之「佛性」則有「感」之動力。「感」是「即寂即照」之從本體而發、照鑒萬法本質為「空」之動力。

至於修行的工夫理論，道生主「頓悟」說。雖主「頓悟」，但不廢「漸修」，一開始依靠「信解」之外在力量，獲知成佛的道理。「信解」只是一過渡性的工具，其為豁醒本具之「佛性」，轉外在動力為「悟解」之自發自顯的內在動力。

道生的聖人論在當時甚至哲學史上具有重要之意義，由於人人本具「佛性」，

²⁶² 方東美 著《中國大乘佛學》，1984年7月，初版，台北：黎明文化事業股份有限公司，頁151。

故眾生無非是「佛」，端賴於眾生覺其本具之「佛性」，則「一闡提」亦是「佛」。因此，道生「佛性人人本有」之哲學意義即是：肯定眾生可經由自身之努力，掘其「佛性」，而臻至「聖人」。

至於道生肯定人人本具「佛性」，其是否受到先秦儒家心性觀點之影響，進而提出「一闡提」亦具佛性？筆者認為此為最終圓境所必經發展之理路，固然「一闡提」亦具佛性與孟子「四端」人人本具，在肯定人之成聖價值上，皆有正面向上之意義，然並不能全然地解釋為：道生生在中國，故其以中國本有之「心性」系統來推論「佛性」為人人本具。筆者認為孟子之「心性」系統固然對道生在「泥洹經未傳入的當時」也許有其影響，但這樣的影響只是一種「豁醒」的功用，也就是說，儒、佛兩家在義理的發展上必定要肯定人本身的價值才是最終之歸趨，因此，佛學則有《大般泥洹經》肯定眾生皆可成佛。所以，道生雖然在《泥洹經》未傳入之前，獨具慧眼，而倡眾生皆本具「佛性」，但這只能解釋說此為儒、佛之共法。道生深透儒學中本有之「心性」系統，以此而認為佛學義理的最終圓境亦是如此。此為道生聖人論之意義。

道生聖人論之另一意義在於「漸修頓悟」工夫的提出，蓋「佛性」本有，藉由外在的「信解」轉而肯定內在自身之「不斷遮撥」動力，將最微小的習氣除盡，即與「理」合一、頓悟成佛。「理不可分」故成佛的最終聖境是頓至的，此為道生肯定人自身之努力而直頓終極之聖証，故成佛的聖人是不假外求的、是需要自身的不斷努力。此與從魏晉以來的「以才性論聖人」是大相逕庭的。

二、謝靈運〈辨宗論〉中所呈現之聖人論一站在三教融通的立場，肯

定「心」的自發自覺

(一)、就「體極」的立場而論「成聖」、「成佛」的可能性

謝靈運〈辨宗論〉的「折中孔釋」之立場即是立足於儒、釋兩教，在終極境

界上而言互通，〈辨宗論〉開頭便云：

釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，不應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。有新論道士以為「寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何為自絕？」今去釋氏之漸悟，而取其能至；去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔、釋矣。余謂二談救物之言，道家之唱，得意之說，敢以折中自許。²⁶³

謝靈運認為儒、釋兩者在「體極」上，皆達致圓融理境：佛家在不斷遮撥「無明」的過程而後成「佛」；儒家則在不斷地朗現「四端」之過程，擴而充之，而後成為「聖人」。「成佛」與「成聖」的終極方向雖不同，而在「同証圓境」上則為相同。謝靈運即以此觀點認為：「成佛」有可能，則「成聖」也有可能。因此，釋氏之「漸悟」與孔氏之「雖顏殆庶」的差別在於體極方法的不同；而為什麼顏回只是接近聖人的境界？這是因為不論是「佛境」或「聖境」其為一極，不容為二。所以，「理歸一極」的提出除了用以安排竺道生的「頓悟說」，亦反省了魏晉以來以「才性」論「聖人」的看法，而肯定「成聖」的可能性。至於釋氏的「漸悟」之說，謝靈運認為亦不能廢除，甚至是必須，只不過「成聖」和「成佛」基本上是「頓至」的。接下來我們來看謝氏如何以「折中孔釋」的立場安置「頓」、「漸」。

（二）、以「折中孔釋」的立場安置「頓悟」與「漸悟」

1 「頓」、「漸」之由來—地域與施教對象之不同

既然在同體至高之圓境的可能性方面，儒、釋是相同的，則釋家的「漸悟」與孔氏之「體無鑒周」只是成聖方法的不同。那麼為什麼「同至聖証」的方法會有不同？這是由於地域以及施教對象的不同，故在施教方法上也有不同：華夏民族悟性較高，易於體悟「成聖」、「成佛」之理，所以不需要冗長的「成聖」工夫，

²⁶³ 顧紹柏 校注《謝靈運集校注》，2004年4月，初版，台北：里仁書局，頁408。

只要曉以最高之理；夷人在相較下，悟「道」的能力似乎沒那麼好，因此必須有踏實的成聖工夫論。不論是「曉以聖証的成聖方法」或者是「踏實且循序漸進的工夫理論」，在不同民族的教化上有其適用性，且其目的皆只是証得圓境。

2 「頓」、「漸」之別與融通

(1) 「滅累」與「伏累」之別

然而「頓」與「漸」之間究竟差別為何？其融通的可能性與內容為何？其實不論在「成聖」或「成佛」上，其目的皆是泯除煩惱、欲望，而所謂「泯除」則又有所不同：釋氏以「不斷遮撥」，孔氏以「順導」、「發而皆中節」。而「頓」與「漸」之差別即是在對治煩惱、欲望上有所差別，在〈辨宗論〉中，謝靈運答僧維二問時，云：「……向道善心起，損累出伏垢。伏似無同，善似惡乖。此所務不俱，非心本無累，至夫一悟，萬滯同盡耳！」²⁶⁴人本來就會有種種的煩惱、欲望，而在「漸悟」的過程會出現「欲望、煩惱皆消失一般，好像體證了聖境」的狀況，然這並非是証得聖境，這只是一種類似已成聖的虛幻狀態，此時的欲望、煩惱只是隱避而已；當「頓悟」圓境之時，「無明」消失殆盡。所以「伏累」與「滅累」即是「漸」與「頓」之別，兩者表面上好像相同，實際上「滅累」所達到的是「物我同忘、有無並觀」的境界，而「伏累」仍有物我之別。但是「伏累」的「漸悟」工夫做久了，亦有達到「滅累」的可能。

(2) 「假知」與「真知」之別

謝靈運在〈答琳公難〉時，說：「假知之論旨，明在有者能為達理之諫，是為交賒相傾，非悟道之謂。」²⁶⁵在「漸悟」的過程中，會有一種「暫與理合」的狀態，然並非等於「理」，蓋「漸悟」是由「信」而發的過程，也就是，依靠外在的力量而讓眾生獲知有成聖或成佛之路。「由信而發」的外在力量只是一種「工

²⁶⁴ 同註 78，頁 410。

²⁶⁵ 同註 78，頁 421。

具性」的意義，因此，即使透過「學習經典」或其他外在力量所獲得的「知」，僅為一種權借性的「假知」。「真知」即是由「假知」而來的，經由「假知」所獲得的「聖証」之目標，即不斷地勤修、往目標前進。在未達目的地之前，「暫與理合」的「知」亦未「真知」，一但到達目的地即為「真知」。然如何知道在往成聖的路上，吾人之「知」為「假知」或「真知」？一但証得聖境，即可分判為「真知」或「假知」。因此，顏回為什麼只是「殆庶」的境界而已，這是因為他尚未「體極」，一但「體極」即可成聖。然如何「體極」？謝靈運認為「終極」之境有「成聖」或「成佛」的不同，然不論如何，皆透過對儒、佛之經典而悟言外之理、象外之意。因此，可以知道「頓」與「漸」亦可從「往成聖的目標」這個角度來詮釋為「真知」及「假知」：「假知」為一種工具性之權假方式，「真知」即為一圓融無礙、永恆常存的「理境」。而謝靈運以顏回這樣接近「聖境」的人來說明：「假知」永遠只能是工具性意義，所以顏回仍然只是接近「聖境」的人，卻不是「聖人」；至於他什麼時候能成為「聖人」？只要他証得「聖境」時，自然就是「聖人」。因此，「聖境」是「頓悟」而至。此為謝靈運以孔氏的「理歸一極」及釋氏的「積學能至」之立場詮釋「頓悟」與「漸悟」。

3 「頓」、「漸」之融通—肯定「心」的作用

從「除累」以及「獲知」的雙向詮釋下，「頓」與「漸」是有所異且又互補的。然而，以「折中孔釋」的方式來安頓「頓」與「漸」，這樣的安頓，其融通的關鍵因素即是「心」。在〈答王衛軍問〉一文中：

論曰：「由教而信，有日進之功；非漸所明，無入照之分。」問曰：由教而信，而無入照之分，則是闇信聖人。若闇信聖人，理不關心，政可無非聖之尤，何由有日進之功？

答曰：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。賜之以二，回以之十，豈直免尤而已，實

此段文字中，王弘提出了一個具有相當意義的問題，即由「信」而啓，只是一個外在力量決定求「道」行爲的過程，因此，「漸悟」頂多只是去遵循成佛的規定而已，不可能「頓悟成佛」。其實王弘自己也認爲應該要肯定由「信」而啓，進而至由「心」而發的一個過程，「頓悟」才有可能。謝靈運不只肯定王弘的講法，他更認爲要由外在的力量轉而有求理之志的內發之力量，關鍵即是在「心」的自發自覺之能動性。所以，即使賜與回在「聖証」的體悟上，有層次上的差別，但更關鍵的因素是他們有「日進」之功，而決定其「日進」之力量即是「心」的能動性。

因此，可以說謝靈運肯定「心」的能動性，即是其「折中孔釋」說的基礎點，從「體極」的立場而言，必須肯定一由內而發的力量，才能夠從外在的「漸悟」轉爲由內而發的自覺力量，而頓至圓証。謝靈運肯定「心」的作用比起竺道生言「佛性」人人本具，是更進一步地保證「體極」之可能。

（三）、「折中孔釋」說所呈現之聖人論及其意義

1 「折中孔釋」說所呈現之聖人論及意義

謝靈運以「折中孔釋」的立場來安排「頓漸之爭」。「折中孔釋」站在「體極」，也就是「孔釋皆同體宗極圓境」之立場，安排頓、漸之爭。雖然，孔、釋兩者的宗極方向不同，然皆殊塗同歸，臻至圓境，因此，積學而至的「漸悟」修行工夫是不可廢除的，只是「理歸一極」，故悟則「頓悟」、「全悟」。所以，從「體極」的立場而言，肯定了成聖、成佛皆是有可能的。這樣的意義即是站在三教融通的立場，以一更宏觀的思維，來論成聖、成佛的可能性。固然，竺道生已獨具慧眼，在《大般泥洹經》未傳入之前而提出「佛性人人本有」，保證成佛的可能根據。然〈辨宗論〉的「體極」立場，則是突破了家別，站在一更宏偉的角度，保證了

²⁶⁶ 同註 78，頁 424~425。

成聖、成佛之不同宗極方向的可能根據。由於謝靈運的「體極」立場，故其亦贊成向子期、應吉甫的「以儒道為一」及「孔老可齊」²⁶⁷。因此，三教融通的「體極」立場，所呈現之意義即是保證「聖人」、「佛」、「真人」皆有企及的可能性。

再者，謝靈運取釋氏「積學可至」，主張「積學」之功不可廢，蓋「由教而信」的日漸之功，主要在使眾生本具之「佛性」、「聖性」萌芽，將外在的「教化」之功，轉而為內發之力量。然而成聖或成佛並非由「漸修」而至的，「漸修」之功不可偏廢，而成聖或成佛則是「頓悟」而至，所以，即使像顏回那樣的大賢仍非「聖人」，一但他「頓悟」聖境，即為「聖人」。所以，〈辨宗論〉中所呈現的「成聖」工夫理論即是「不可廢漸學，成聖則頓至」。

謝靈運以「折中孔釋」的方式來安排「頓」、「漸」之別，且經由其安排可看出「頓」與「漸」是互異但又互補的，這其中的關鍵，即是謝靈運肯定「心」的作用，蓋由外而鑠的「漸悟」之修行，進而引發「信」以及向善的力量，最後頓悟佛境或聖境，這中間，謝靈運不只落在「心」上講「佛性」、「聖性」本有，更是就「心」言自發自覺之動力義。所以，肯定「心」的作用才會有求「理」之志，否則整個「成聖」的過程就只是一消極地遵守外在規範而無法參透其中之意義。而肯定「心」的自覺之性，其意義有二：相較於竺道生言「一闡提亦有佛性」以及「佛性人人本具」，謝靈運則更進一步地落在「心」上，言「成聖」、「成佛」的可能性以及主宰性，此在「成聖」的目標上，更具「成聖在己」之意義；再者，謝靈運肯定「心」的成聖之必然根據及自覺，翻轉了從魏晉以來以「才性」論「聖人」的觀點。因此，「聖人」不再遙不可及，「成聖」與否即在「明心見性」、「頓悟成佛」。

2 湯用彤論及〈辨宗論〉中「『學』聖」的問題之商榷

湯用彤在〈謝靈運《辨宗論》書後〉一文中論及到〈辨宗論〉的意旨在調和

²⁶⁷ 同註 78，頁 409。

兩大傳統中關於「聖人如何而至」之問題：一為中國傳統認為「聖人不可學不可至」，一為印度傳統認為「聖人可學可至」。謝靈運〈辨宗論〉即將兩大傳統之問題，調和成「聖人不可學但能至」。觀湯氏之論〈辨宗論〉中「聖人為何不可『學』」，其整理在謝靈運當時，關於「學」的看法如下：「學」是有所欲為，聖人德合自然，應不能學，此其一；「學」由於外鑠，而「聖人」神明茂以及「佛」本大覺，因此無所謂「學」，此其二；「學」是漸進、積累而成，但由於「理歸一極」，証佛須頓得，沒有任何差別，因此沒有所謂「學」，此其三；「學」由於不足，不足者才有所謂「學」，但從王弼、郭象以來皆言眾生本皆自足，人皆可聖，所以也不需要「學」，此其四。²⁶⁸

觀湯氏論謝靈運「聖人是否可學」的問題，其著重在闡述「聖境」、「佛境」的圓融聖証，而這樣的境界是不假外學的，所以湯氏說：「綜上四者，聖人不須教，佛為無學道。」²⁶⁹，這是從魏晉王弼、郭象以來論「聖人」的論點。針對湯氏論「學」聖的觀點，套在欲調和中、印兩大「成聖」觀點的謝靈運「聖人不可學但能至」之論點上，則恐有所不妥：第一，〈辨宗論〉中仍不廢「由教而信」的外在力量，且更以此外在之「漸修」而引發內在本具之佛性、聖性，且謝靈運更進一步地落在「心」上言本具之佛性、聖性，這即是由外在之力量而引發「心」之內在動力。因此，若成聖之前的「學」是不需要的，則本有之「佛性」如何引發？第二，若湯氏是以「不可學」來闡述謝靈運言「理歸一極，故須頓悟」，則模糊了「頓悟」一義，而使得吾人認為「聖人是稟聖性而生，故不需要學習即可頓至聖境」。因此，針對湯氏論謝靈運的「學」聖問題，即「聖人不可學但能至」，筆者認為可以理解為「成聖不可廢漸學，但必須頓至」才是謝靈運的調和之意。

在此章中，筆者就佛學在晉是南渡後的影響，且沿著「聖人是否可經由學而至」這一理路，探討了聖人論念的轉化：「格義佛學」以及「六家七宗」代表了

²⁶⁸ 參見 湯用彤 著《魏晉玄學論稿》，2005年4月，第1版第1次印刷，上海：上海古籍出版社，頁94~100。

²⁶⁹ 同註83，頁100。

佛學在當時的興盛。而慧遠則積極為「出家人」挺立終極之價值，以証得涅槃為其哲學的中心思想，故其聖人論即是一「總攝大、小二乘」的漸悟修行之觀點。僧肇的聖人論則不脫「才性」的觀點，但肯定眾生能夠由於其才性、根器，而有不同的方式証得聖境。至於道生的聖人論，則是肯定「佛性」為人人達聖証的可能根據，以及「頓悟」的修行工夫。謝靈運〈辨宗論〉則是站在三教圓通的「體極」立場，而落在「心」上肯定成聖或成佛的可能根據，言「心」之動力義，肯定人的價值之聖人論。

藉由本章的探討，針對「聖人是否可經由學而至」，我們可以看出一條思路：在佛學的影響下，由才性論聖人的觀點，慢慢地轉變為往「心」做復歸，肯定成聖由己的觀點。

第五章 結論

「聖人」向為中國文化中各家所推崇之理想境界，從先秦的儒、道、墨各家即是如此，魏晉更是以「聖人」的探討為中心。因此，「聖人」即是筆者檢視魏、西晉至東晉、南朝宋中代表的思想家所推崇的理境之詞。筆者認為中國哲學向以實踐為主，而各家思想所追求的最終理境投射在「聖人」一詞上，實應包含了由實踐而臻至「聖境」，換句話說，各家所推崇之「聖人」應不容置疑地可經由實踐而臻至。在這樣的一個前提下，筆者預設「心性」的論述架構，試圖討論魏至東晉南朝宋之思想家關於「聖人能否經由學而至」的轉變。

而經由前面的討論，我們可以得知，在先秦的儒、道二家，肯定人人皆可由實踐的工夫而成為聖人。孔子的聖人觀在成己方面是一戒慎恐懼地實踐「仁」的過程；在成物方面，則是一「己欲立而立人，己欲達而達人」大同世界的胸懷。孟子的聖人觀則是涵養、擴充內具於吾人「四端之心」，其工夫為「知言」與「養氣」；「知言」即是我們的感官沒有思考判斷的功能，因此容易受外在物質的引誘而放失我們的「仁義之心」。雖然「心」具有判斷的功能，在我們擴充、涵養我們的「心」之時，還是以寡欲為佳，因為，此時的我們尚且無法「不動心」；「養氣」即是人體之內有股至大至剛的「氣」潛伏著，我們必須不斷地以仁義涵養之、擴充之，一旦擴充之，則我們的生命便上貫天地，與天地合德。至於荀子的聖人觀即是經由「化性起偽」的外在教化方式，例如：學習聖人、先賢經典…等，使人們節制生理欲望，終而成聖。至於老子的聖人觀則是經由「歸根」、「復命」的工夫過程，擺脫一切人為造作，然後往人之主體做復歸，因為人之本然狀態是清靜而無為的，只是後天的人為造作迷亂了人之清靜本心。莊子的聖人觀即是藉由「心齋」與「坐忘」的工夫，突破生命之藩籬，使之同於自然的大化流行。總的來說，先秦儒、道二家皆肯定聖人是可經由實踐的工夫而成的。

以王弼、郭象為代表之魏晉玄學，由於受到「才性」之影響，在論述「聖人」

的基點上偏向以「智悟」的角度：王弼論述的聖人是「體無」之聖人，經由「忘」的工夫而至「無」之境界；「無」境實非易於理解之境界，更遑說「體証」，故聖人的「神明」茂於他人，不只如此，就連聖人的五情也都出乎「自然」，因此，聖人一生下來就注定成為聖人，即使是「忘」的工夫，仍直指忘卻萬般執著之後所顯的渾融無礙之境，因此，王弼之聖人是不離萬有而體証「無」境之聖人。至於郭象的聖人是指不離世間而達到「迹冥圓融」。「聖人」以「一沖虛無為的心境」與萬化冥合。然而郭象仍著重在「以才論聖」，他認為聖人並非人人皆可達致的。從「玄冥」的直述圓境、「寄言出意」工夫的直達聖証，以及「從才論性」，在在都說明了，郭象哲學中的「聖人」並非是人人可及的。總而言之，王、郭之聖人論以「智悟」為基點，在描述本體之性、實踐工夫上，皆直指最高之圓境，而這樣的圓境實非人人可至的，端賴於有此方面智趣之人才能達到。

而晉室南遷，隨著佛學的興盛與影響，經由慧遠、僧肇、竺道生、謝靈運對「聖人」的論述，關於「聖人之學而至」的論點，由「智悟的論述」轉為「實踐的歷程」：首先，慧遠之聖人論是一兼顧「芸芸眾生成佛」之聖人論，其以兼攝大、小二乘之修行工夫，使得眾生依其「神」之累積的不同情識、思慮，而得以被對治。且「神」為每一眾生皆具，故每一「神」所累積之情識雖不同，但皆能夠經由兼攝大、小二乘之工夫而成聖、成佛。

而僧肇之聖人論則是一「體極多方」的聖人論：僧肇肯定解脫之彼岸在吾人之精神境界。但芸芸眾生，因根器不一，所以証得「涅槃」之方式也不一，但只要証得「涅槃」就無有異者。所以，雖同証「無生法忍」，聲聞乘仍結習未盡，如來則結習都盡，其原因即是如此。再者，由於「涅槃之無限性」、「眾生根器不一，故體極不一」、以及「眾生結縛太深」，所以，僧肇主張「漸修漸悟」的實踐工夫，其內容是：把成佛的步驟、方法與菩薩修行的『十住』階次聯繫起來，認為在菩薩修行的十個階位中，達到了『七住』，也就是對『無生』有了堅定的認識，就達到一定的徹悟，然後再繼續修持下去，就能成佛。至於實踐的工夫則是

「日損」，因為眾生根器不一，欲達於「一」，即「涅槃」，則必須經由損之又損的工夫：日損煩惱、結縛，使心清淨無雜染。此為修行實踐之根本，這樣才能進入証得涅槃之場。

而竺道生的聖人論即是肯定人人本具之「佛性」為人人達聖証的可能根據：竺道生對於「佛」境的闡釋為「理不可分」，故其為融攝本體、工夫之圓融境界。由於肯定人人本具「佛性」，故眾生無非是「佛」，端賴於眾生覺其本具之「佛性」，則「一闡提」亦是「佛」。因此，眾生可經由自身之努力，掘其「佛性」，而臻至「聖境」。

謝靈運的聖人論則是站在儒、釋、道三教融通的立場，肯定「心」的能動性：謝靈運以「折中孔釋」的立場來安排「頓漸之爭」。「折中孔釋」站在「體極」，也就是「孔釋皆同體宗極圓境」之立場，安排頓、漸之爭。雖然，孔、釋兩者的宗極方向不同，然皆殊塗同歸，臻至圓境，因此，積學而至的「漸悟」修行工夫是不可廢除的，只是「理歸一極」，故悟則「頓悟」、「全悟」。所以，從「體極」的立場而言，肯定了成聖、成佛皆是有可能的。這樣的意義即是站在三教融通的立場，以一更宏觀的思維，來論成聖、成佛的可能性。謝靈運以「折中孔釋」的方式來安排「頓」、「漸」之別，且經由其安排可看出「頓」與「漸」是互異但又互補的，這其中的關鍵，即是謝靈運肯定「心」的作用，蓋由外而鑠的「漸悟」之修行，進而引發「信」以及向善的力量，最後頓悟佛境或聖境，這中間，謝靈運不只落在「心」上講「佛性」、「聖性」本有，更是就「心」言自發自覺之動力義。所以，肯定「心」的作用才會有求「理」之志，否則整個「成聖」的過程就只是一消極地遵守外在規範而無法參透其中之意義。而肯定「心」的自覺之性，其意義有二：相較於竺道生言「一闡提亦有佛性」以及「佛性人人本具」，謝靈運則更進一步地落在「心」上，言「成聖」、「成佛」的可能性以及主宰性，此在「成聖」的目標上，更具「成聖在己」之意義；再者，謝靈運肯定「心」的成聖之必然根據及自覺，翻轉了從魏晉以來以「才性」論「聖人」的觀點。因此，「聖

人」不再遙不可及，「成聖」與否即在「明心見性」、「頓悟成佛」。

因此，從魏晉玄學以來偏重於「以才論聖」，或者是說從「智悟」的角度論「聖人」，此中，成聖僅具偶然性與殊性，少了先秦儒、道對生命的深刻體悟，然而王、郭雖以「智悟」的角度論聖人，亦描繪出「聖証」之圓融之境界，只是在王、郭義理中的聖人，須具備成聖的資質。而在晉室南遷以來，由於佛學的影響，故對「聖人」的論述，逐漸地往「肯定自身的力量」做復歸，最後至「肯定『心』的能動性」，此翻轉了魏晉以來從「才」論「性」的普遍看法，而肯定人的自覺之能力，「聖人」亦可經由學而至。

本文未來的發展即是：由於本文針對從曹魏、西晉至東晉、南朝，關於「聖人」的論述做線性的觀察，由王弼、郭象、慧遠、僧肇、竺道生、謝靈運關於「聖人」的論述或觀點，構成於其中。然在晉室南遷後，「佛學」對於玄學以來的「聖人」論或許有著重大的影響；撇除「佛學」的關係，名士對於西晉滅亡的喪國之痛，是否有著深刻的反省？而這是否影響其對「聖人」的看法？這是本文可以再深究的地方。

參考書目

壹、專著

- 1 嚴可均 校輯《全上古三代秦漢三國六朝文》，第三冊，1958年12月，第1版，北京：中華書局。
- 2 原編輯者：日本大正一切經刊行會《大正新脩大藏經》，1959年12月，影印發行，台北：中華佛教文化館影印大藏經委員會。
- 3 王充 著、劉盼遂 集解《論衡集解》上、下冊，1966年3月，再版，台北：世界書局。
- 4 徐復觀 著《中國人性論史先秦篇》，1969年1月，初版，台北：臺灣商務印書館。
- 5 蔡仁厚 著《宋明理學北宋篇》，1977年10月，初版；1984年9月，修訂4版，台北：臺灣學生書局。
- 6 蔡仁厚 著《宋明理學南宋篇》，1980年3月，初版；1989年3月，增訂3版，台北：臺灣學生書局。
- 7 木村英一 編集《慧遠研究—遺文篇》，1981年11月，第1刷發行，昭和56年3月，第2刷發行，東京都：創文社株式會社。
- 8 蕭公權 著《中國政治思想史（上）》，1982年，新一版，台北：中國文化大學出版部。
- 9 呂澂 著《中國佛學思想概論》，1982年7月，初版，台北：天華出版事業股份有限公司。
- 10 大藏經刊行會 出版《大正新修大藏經》，1983年1月，修訂版，台北：新文

豐出版股份有限公司。

11 牟宗三 著《中國哲學十九講》，1983 年 10 月，初版，台北：臺灣學生書局。

12 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 著《論語義理疏解》，1983 年 10 月，再版，台北：鵝湖月刊雜誌社。

13 賀昌羣 等著《魏晉思想甲編五種》，1984 年 1 月，出版，台北：里仁書局。

14 熊公哲 註譯《荀子今註今譯》，1984 年 3 月，修訂初版，台北：臺灣商務印書館。

15 賴炎元 註譯《春秋繁露今註今譯》，1984 年 5 月，初版，台北：臺灣商務印書館。

16 方東美 著《中國大乘佛學》，1984 年 7 月，初版，台北：黎明文化事業股份有限公司。

17 薩孟武 著《中國社會政治史（一）》，1985 年 9 月，增訂 4 版，台北：三民書局。

18 傅佩榮 著《儒道天論發微》，1985 年 10 月，初版，台北：臺灣學生書局。

19 湯一介 著《郭象與魏晉玄學》，1987 年 3 月，出版，台北：谷風出版社。

20 余英時 著《中國思想傳統的現代詮釋》，1987 年 3 月，初版；1993 年 9 月初版第 6 刷，台北：聯經出版事業股份有限公司。

21 湯用彤 著《漢魏兩晉南北朝佛教史》，1987 年 6 月，1 版 1 刷，台北：駱駝出版社。

22 方東美 著《原始儒家道家哲學》，1987 年 11 月，3 版，台北：黎明文化事業股份有限公司。

- 23 區結成 著《慧遠》，1987年12月，初版，台北：東大圖書股份有限公司。
- 24 王叔岷 校詮《莊子校詮 上冊》，1988年3月，中央研究院歷史語言研究所專刊之八十八。
- 25 蔡仁厚 著《中國哲學史大綱》，1988年8月，初版；1999年9月，初版4刷，台北：臺灣學生書局。
- 26 楊伯峻 譯著《論語譯注》，1988年8月，初版，台北：華正書局。
- 27 王先謙 集解《荀子集解》，1988年9月，第1版，北京：中華書局。
- 28 李潤生 著《僧肇》，1989年6月，初版，台北：東大圖書股份有限公司。
- 29 徐震堦 校箋《世說新語校箋》，1989年9月，再版，台北：文史哲出版社。
- 30 馮耀明 著《中國哲學的方法論問題》，1989年9月，初版，台北：允晨文化事業股份有限公司。
- 31 唐君毅 著《中國哲學原論—原性篇》，1989年11月，校訂版，台北：臺灣學生書局。
- 32 蒙培元 著《中國心性論》，1990年4月，初版，台北：臺灣學生書局。
- 33 傅偉勳 著《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》，1990年7月，初版，台北：東大圖書股份有限公司。
- 34 程樹德 集釋《論語集釋》，1990年7月，2版，台北：藝文印書館。
- 35 陳來 著《有無之境—王陽明哲學的精神》，1991年3月，第1版第1次印刷，北京：人民出版社。
- 36 錢穆 著《論語新解》，1991年8月，二版，台北：東大圖書股份有限公司。
- 37 余英時 著《中國歷史轉型時期的知識分子》，1992年9月，初版；1994年

- 10 月，初版第 3 刷，台北：聯經出版事業股份有限公司。
- 38 釋慧皎 撰、湯用彤 校注《高僧傳》，1992 年 10 月，第 1 版第 1 刷，北京：中華書局。
- 39 楊伯峻 譯注《孟子譯注》，1992 年 11 月，初版 1 刷，台北：五南圖書出版有限公司。
- 40 許抗生 著《魏晉思想史》，1992 年 12 月，初版 1 刷，台北：桂冠圖書股份有限公司。
- 41 蘇輿 義證、鍾哲 點校《春秋繁露義證》，1992 年 12 月，第 1 版第 1 刷，北京：中華書局。
- 42 樓宇烈 校釋《王弼集校釋》，1992 年 12 月，初版，台北：華正書局。
- 43 孔繁 著《魏晉玄談》，1993 年 2 月，初版，台北：洪葉文化。
- 44 郭慶藩 編、王孝魚 整理《莊子集釋上冊、下冊》，1993 年 3 月，出版，台北：萬卷樓圖書有限公司。
- 45 僧肇 等著《肇論 肇論新疏》，1993 年 6 月，台一版，台北：新文豐出版股份有限公司。
- 46 余嘉錫 箋疏《世說新語箋疏》，1993 年 10 月，出版，台北：華正書局。
- 47 王邦雄 等編著《中國哲學史》，1995 年 8 月，初版，台北：國立空中大學。
- 48 王葆玟 著《玄學通論》1996 年 4 月，初版 1 刷，台北：五南圖書出版有限公司。
- 49 洪修平 釋譯《肇論》，1996 年 8 月，初版，高雄：佛光文化事業有限公司。
- 50 呂有祥 釋譯《出三藏記》，1996 年 8 月，初版，高雄：佛光文化事業有限公司。

司。

51 楊儒賓、黃俊傑 編《中國古代思維方式探索》，1996年11月，臺一版，台北：正中書局。

52 陳喬楚 註譯《人物志今註今譯》，1996年12月，初版，台北：臺灣商務印書館。

53 葉海煙 著《老莊哲學新論》，1997年，初版，台北：文津出版社。

54 張立文 著《中國哲學範疇發展史(人道篇)》，1997年1月，初版1刷，台北：五南圖書出版有限公司。

55 蔡鎮楚 註譯、周鳳五 校閱《新譯論衡讀本》，上、下冊，1997年10月，初版，台北：三民書局。

56 嚴正 著《儒學本體論研究》，1997年10月，第一版，天津：天津人民出版社。

57 晉 陳壽 撰、宋 裴松之 注《三國志》，《二十四史》，第三冊，1997年11月，第1版，北京：中華書局。

58 唐 房玄齡 等撰《晉書》，《二十四史》，第四冊，1997年11月，第1版，北京：中華書局。

59 勞思光 著《哲學淺說新編》，1998年，第一版，香港：中文大學出版社。

60 歐陽景賢、歐陽超 釋譯《莊子釋譯(上)、(下)》，1998年，初版，台北：里仁書局。

61 吳遠 釋譯《弘明集》，1998年2月，初版，台北：佛光文化事業有限公司。

62 鞏本棟 釋譯《廣弘明集》，1998年2月，初版，台北：佛光文化事業有限公司。

- 63 莊耀郎 著《郭象玄學》，1998年3月，初版，台北：里仁書局。
- 64 許抗生 著《僧肇評傳》，1998年12月，第1版第1次印刷，南京：南京大學出版社。
- 65 蒙培元 著《心靈超越與境界》，1998年12月，第1版第1刷，北京：人民出版社。
- 66 陳鼓應 註譯《莊子今註今譯》，1999年，修訂版，台北：臺灣商務印書館。
- 67 俞宣孟 著《本體論研究》，1999年5月，第一版，上海：上海人民出版社。
- 68 陳鼓應 註譯《老子今註今譯及評介三次修訂本》，2000年3月，三次修訂版第一刷，台北：臺灣商務印書館。
- 69 陳衛平、郁振華 著《孔子與中國文化》，2000年10月，第1版，貴陽：貴州人民出版社。
- 70 陳松柏 著《竺道生頓悟思想之研究》，《中國佛教學術論典》，第九十五冊，2001年，初版，高雄：佛光山文教基金會。
- 71 吳怡 撰《新譯老子解義》，2001年3月，初版4刷，台北：三民書局。
- 72 李錦全、曹智頻 著《莊子與中國文化》，2001年10月，第1版第1次印刷，貴陽：貴州人民出版社。
- 73 韓強 著《王弼與中國文化》，2001年10月，第1版第1刷，貴陽：貴州人民出版社。
- 74 李學勤 主編、朱漢民 整理《論語注疏 上、下論》，2001年11月，初版，台北：台灣古籍出版有限公司。
- 75 英文版主編 羅伯特·奧迪(Robert Audi)、王思迅 主編、中文版審訂召集人 林正弘《劍橋哲學辭典》(The Cambridge Dictionary of Philosophy)，2002年，初版，

台北：貓頭鷹出版。

76 鄭基良 著《魏晉南北朝形盡神滅或形盡神不滅的思想論證》，2002 年 4 月，初版，台北：文史哲出版社。

77 廖吉郎 校注《新編荀子 上、下冊》，2002 年 7 月，初版，台北：國立編譯館。

78 牟宗三 著《才性與玄理》，2002 年 8 月，修訂版 9 刷，台北：臺灣學生書局。

79 盧桂珍 著《慧遠、僧肇聖人學研究》，2002 年 10 月，初版，台北：國立台灣大學出版委員會。

80 朱熹 注《四書章句集注》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書·第陸冊》，2002 年 12 月，第 1 版，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社。

81 方立天 著《中國佛教哲學要義》上、下卷，2002 年 12 月，第 1 版，北京：中國人民大學出版社。

82 林安梧 著《道的錯置中國政治思想的根本困結》，2003 年 8 月，初版，台北：臺灣學生書局。

83 顧紹柏 校注《謝靈運集校注》，2004 年 4 月，初版，台北：里仁書局。

84 湯用彤 著《魏晉玄學論稿》，2005 年 4 月，第 1 版第 1 次印刷，上海：上海古籍出版社。

85 《大藏新纂卍續藏經》，臺北市：白馬精舍印經會。

貳、學位論文

1 盧桂珍 著《王弼與郭象之聖人論》，1992 年 6 月，臺灣大學中國文學研究所，碩士論文。

- 2 吳冠宏 著《魏晉玄論與士風新探—以「情」為縮合及詮釋進路》，1997 年 5 月，台灣大學中文研究所，博士論文。
- 3 李玉琦 著《魏晉玄學聖人觀之演變—以王弼、阮籍、郭象三人為對象》，1999 年 8 月，清華大學中國文學系，碩士論文。
- 4 彭瑞君 著《謝靈運辯宗論「折中孔釋」說研究》，2000 年 6 月，淡江大學中國文學研究所，碩士論文。
- 5 陳星潔 著《論竺道生佛性論提出的緣由》，2001 年 7 月，中正大學中國文學研究所，碩士論文。
- 6 陳盈慧 著《莊子聖人觀研究》，2004 年 6 月，臺灣師範大學國文研究所，碩士論文。
- 7 賴昶亘 著《從「體道自然」到「聖人有情」—論王弼思想在《老子注》、《周易注》間的轉折》，2004 年 7 月，清華大學中國文學系，碩士論文。

參、單篇論文

- 1 陳寅恪 著〈書世說新語文學類鍾會撰四本論始畢條後〉，《中山大學學報》，第 3 期，1956 年 6 月，頁 70~73。
- 2 鄒本順 著〈魏晉的“才性之辯”〉，《人文雜誌》，第 4 期(總第 18 期)，1982 年，頁 28~31。
- 3 馮友蘭 著〈魏晉之際關於名實、才性的辯論〉，《中國哲學史研究》，第 4 期(總第 13 期)，1983 年 10 月，天津：天津人民，頁 3~12。
- 4 林顯庭 著〈魏晉時代的才性四本論〉，《東海哲學研究集刊》，第一輯，1991 年 10 月，頁 117~146。
- 5 莊耀郎 著〈王弼之聖人論〉，《中國學術年刊》，第 13 期，1992 年 4 月，頁 113~137。

- 6 莊耀郎 著〈魏晉玄學家的聖人觀〉，《國文學報》，第 22 期，1993 年 6 月，頁 105~134。
- 7 傅雲龍 著〈論魏晉之際的“才性之辯”〉，《孔子研究》，第 3 期，1993 年 9 月，頁 64~73。
- 8 吳冠宏 著〈何晏「聖人無情說」試解—兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議〉，《臺大中文學報》，第 9 期，1997 年 6 月，頁 257~281。
- 9 蔡忠道 著〈魏晉聖人論〉，《高雄師大學報》，第 9 期，1998 年 4 月，頁 71~92。
- 10 莊耀郎 著〈郭象《莊子注》的方法論〉，《中國學術年刊》，第 20 期，1999 年 3 月，頁 227~240，604~605。
- 11 袁光儀 著〈才性之限制與成聖之可能性—藉《人物志》思考儒家有關「成聖」之理論問題〉，《中國學術年刊》，第 22 期，2001 年 5 月，頁 239~258+484~485。
- 12 劉姿君 著〈阮籍「聖人觀」探析〉，《鵝湖》，第 28 卷第 12 期，總號：第 336，2003 年 6 月，頁 49~57。
- 13 謝湘麗 著〈從王弼論易掃象到提出「聖人體無」之關聯〉，《哲學與文化》，第卅卷，第 10 期，2003 年 10 月，頁 167~177。