

自然或因果 ——從東晉玄佛之交涉談起

周大興

中央研究院中國文哲研究所助研究員

關鍵詞：自然 因果 東晉玄學 義兼雙域

兩晉之際，是中國哲學史上首次進入儒、釋、道三家交涉的時期。格義佛教盛行，受玄學影響而有六家七宗的般若學說；玄學界除了出入於儒、道之間，老、莊之間，也逐漸注意到佛教獨特的業報輪迴觀念。佛教東來，解釋善惡報應的「因果」觀念，與連帶的作為輪迴的主體與靈魂、精神或有我、無我的複雜問題，一直是困擾當時知識分子的二大主題。由於是外來的新觀念，不可避免的產生了格義的問題，而玄學中王弼與郭象的二種「自然」觀點，乃成了理解佛教，或抗衡佛教的主要理論資糧。

本文從「自然或因果」的問題出發，探討玄學後期東晉哲學思想的主流，如何由道家的自然轉變為佛家的因果。筆者從「義兼雙域」的角度論證，不論是玄學家的自然，或佛家的因果，皆有體用、本體與現象的不同觀點；並透過「道家因果」與「佛家自然」的對比，凸顯佛、道雙方各有其雙重自然與兩重因果。自然與因果，理本不同，所見亦殊。自然本有多義，佛家因果亦有多義。自然或因果？可以說明玄學與佛學的格義過程，也可以作為理解隋、唐以降道教因果與佛家自然的相互批評、吸收與融合的關鍵。

一、東晉玄學的困惑

「佛生西域，寄傳東夏。原其風教，殊乖中國。漢 2 魏 2 晉世，似有若無。」¹

¹ [唐] 道宣撰：《廣弘明集·任道林辨周武帝除佛法詔》，見《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年&，第52冊，頁154上。以下引用《藏經》，除非必要，皆隨文夾註。

佛教初入中國，若從兩漢之際有正史記載的「伊存授經」始，事在漢哀帝元壽元年(2 B.C.)，六十餘年後，東漢明帝時楚王英「誦黃、老之微言，尚浮屠之仁祠」。此後安世高、支婁迦讖相繼在洛陽譯經，一傳禪數，一傳般若；三國時康僧會傳安世高之學，支謙傳支讖之學。到了西晉，竺法護在長安譯出大量經典，為佛教玄學之首。上述事件於歷史時空交會點皆可確認，但我們尚難在東晉以前的正史記載，如《晉書》前半期，《三國志》及裴《注》，以及相關玄學文學藝術理論等文獻上看到佛教影響的痕跡。三世紀末，名士與名僧的交遊逐漸在《世說新語》中顯露；玄風南渡之後，過江佛理尤盛，孫綽的〈喻道論〉、郗超的〈奉法要〉已是名士們重要的佛學代表著作。大約西元三百年前後，兩晉之際，以「般若理趣，同符老、莊。而名僧風格，酷肖清流」，佛教玄風大暢；漢代以來依附於民間下層方術信仰的佛教，此時已由「舊佛道」而進入了「新佛玄」的階段²；佛法漸漸融入了最上層的文化菁英，形成了「士大夫佛教」³，也豐富了玄學清談的內容。支遁便是其中的翹楚，被王濛譽為「尋微之功，不減輔嗣」⁴，他是即色宗的代表人物，論莊子逍遙遊義，卓然標新理於向、郭之外，和當時的名流如王洽、何充、殷浩、許詢、郗超、孫綽、孫盛、戴逵、袁宏等人均有往還⁵。

當時，支遁與許詢談論《維摩詰經》，「支遁一義，四座莫不厭心。許送一難，衆人莫不抃舞。但共嗟詠二家之美，不辯其理之所在」(《世說·文學》四十條)。此時佛教雖已滲入士大夫與朝廷之中，但只是視為清談的旁助，除了殷浩、郗超等極少數例外，這些名流曾否、能否認真研讀過佛經及其「事數」(如四諦、五陰、十二入……等概念)，是大有問題的。殷浩(淵源)仕途失意後大讀佛經，初時於佛教事數名相不能理解，遣人迎支遁，支遁虛懷欲往，為王羲之所勸阻：

淵源思致淵富，既未易為敵；且己所不解，上人未必能通。縱復服從，亦名不益高；若佻脫不合，便喪十年所保。可不須往。(《世說·文學》四三條注引《語林》)

² 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(臺北：鼎文書局，1982年)，頁153-186。

³ [荷蘭]許理和(Erik Zürcher)著，李四龍等譯：《佛教征服中國》(南京：江蘇人民出版社，1998年)，頁94-97。

⁴ 楊勇：《世說新語校箋》(臺北：正文書局，1988年)，卷中〈賞譽〉第九十八條，頁355。以下引文同此。

⁵ [梁]釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》(北京：中華書局，1997年)，卷4〈支遁傳〉，頁159。

殷浩精於才性四本之論，如嶠、函之固，連支遁亦無可爭鋒（《世說·文學》五一條）；他是當時清談界的領袖，思慮精微，晚年不讀佛經則無法保持其首席清談家的地位。咸康至永和年間正是佛學與玄學交涉變化的急劇時代⁶。這時的佛教徒與玄學界正處於互相「格義」的階段，而清談場合又以爭勝為能事，彼此以自身的理解水平來擬配對方，尋求會通的可能。

此時的思想界，是中國哲學史上首次進入儒、釋、道三家交涉的萌芽期。格義佛教盛行，受玄學影響而有六家七宗的般若學說；玄學界除了出入儒道之間，也逐漸注意到佛教獨特的業報輪迴觀念。當我們還在為孫盛的〈老子疑問反訊〉、王坦之的〈廢莊論〉、戴逵對玄風的批判，種種「在儒而非儒，非道而有道」、「在儒亦儒，在道亦道」有關自然與名教的會通公式，究竟是儒家或道家，屬於玄學或反玄學的立場而爭論不休時⁷，佛教的思想也已暗暗入。以孫盛與羅含「更生論」的辯論來說，羅含的〈更生論〉因為涉及佛教因果輪迴、形神關係的問題，被僧祐收入《弘明集》中，一般視之為佛教徒⁸。但其所謂的「更生」幾乎對佛教輪迴的內涵毫無認識，也未提及業報（karma）的觀念，所謂「世皆悲合之必離，而莫慰離之必合」，倒不如說是傳統道家自然觀點下的「與彼更生」，一氣之化的自然輪迴（物化）⁹。孫盛與羅含的辯論〈與羅君章書〉似乎順理成章的成了反佛教的陣營¹⁰，但其看待羅含的「更生」之說，「此有情者所以悲歎，則足下未可孤以自慰」，反而有見於因果輪迴之苦，更有理由被視為佛教徒¹¹，更不用說他的〈老子疑問反訊〉、〈老聃非大賢論〉收於《廣弘

⁶ 唐翼明：《魏晉清談》（臺北：東大圖書公司，1992年），頁285。

⁷ 王坦之〈廢莊論〉、曹毗〈對儒〉，見《晉書》（臺北：臺灣商務印書館，1988年百衲本），列傳卷45〈王坦之傳〉、卷62〈曹毗傳〉，頁530、650。詳細討論，參考拙作：〈王坦之〈廢莊論〉的反莊思想〉，《中國文哲研究集刊》第18期（2001年3月），頁269-326。

⁸ 常盤大定：《支那に於ける佛教と儒教道教》（東京：原書房，1982年），頁67。

⁹ 羅含的「更生」作為佛教輪迴說的格義，雖早在《牟子理惑論》「佛家言人死當復更生」已出現，但卻夾帶了道家遊乎天地一氣的濃厚自然色彩。如《莊子·達生》「達生之情者，……棄世則無累，無累則正平，正平則與彼更生。……形全精復，與天為一。」嵇康也主張形神相親表理俱濟的「去累除害，與彼更生」（《答難養生論》）。

¹⁰ 許理和著，李四龍等譯：《佛教征服中國》，頁205。

¹¹ [晉]宗炳〈明佛論〉：「有佛事於齊、晉之地，久矣哉。所以不說於《三傳》者，亦猶干寶、孫盛之史，無語稱佛而妙化實彰，有晉而盛於江左也。」（收入[梁]僧祐撰：《弘明集》，見《大正藏》，第52冊，頁12下）常盤大定亦認為孫盛受到佛教思想的影響（參常盤大定：《支那に於ける佛教と儒教道教》，頁52、571），不用說其從弟孫綽撰有著名的〈喻道論〉。許理和則認為孫盛未受佛教的影響（同前註，頁206）。

明集》裏，而在所謂的「反玄」立場上又往往被視為「儒家正宗」¹²。戴逵最後也成了佛教徒¹³，但其一生艱楚，荼毒備經，對於因果報應之說一直無法認同，視為「蓋是勸教之言耳」，著有〈釋疑論〉，與慧遠往返論辯，代表了當時傳統知識分子的立場。當時的知識分子正出入於儒、道之間，孔老、孔莊之間，流連徘徊，或揚或棄，頗有曲折。最後佛教名僧也加入了此一模糊混亂的清談戰局。

但即在東晉的玄風籠罩之下，傳統的士人仍然未能深入理解佛教的基本教義，及其特殊的法相名數。當玄學有無本末的問題與佛教的緣起性空仍在格義的階段而激盪出六家七宗的學說時，困擾當時傳統知識分子的，仍然圍繞在因果輪迴、神靈不滅的殊乖中國的「佛道」信仰，明顯的例子如袁宏《後漢紀》卷十：

浮屠者，佛也。西域天竺〔國〕有佛道焉。……以為人死精神不滅，隨後受形，生時所行，善惡皆有報應。故所貴行善修道，以鍊精神而不已，以至無為而得為佛也。……然歸於玄微深遠，難得而測，故王公大人觀死生報應之際，莫不矍然自失。¹⁴

范曄《後漢書·西域傳論》：

佛道神化，興自身毒。……詳其清心釋累之訓，空有兼遣之宗，道書之流也。……然好大不經，奇譎無已。……又，精靈起滅，因報相尋，若曉而昧者，故通人多惑焉。¹⁵

袁宏、范曄的說明，未必可以視為漢代佛教傳入時的實錄¹⁶，卻明顯暴露了當時晉、宋傳統知識分子對於「佛道」的理解與困惑，而佛教「空有兼遣」的說法仍與「道書之流」相匹配，也說明了傳統士人對佛學猶未有深入的理解。真正令王公大人、知識分子矍然自失「若曉而昧」的，還在於佛道中「人死精神不滅」「因報相尋」這些殊乖中國的信仰。

中國傳統思想裏，流行於民間的並不乏鬼神信仰與祖先崇拜，近年來不斷出

¹² 中國社會科學院哲學研究所中國哲學史研究室編：《中國哲學史資料選輯·魏晉隋唐之部》（北京：中華書局，1990年），頁493。

¹³ 參見釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷7〈慧嚴傳〉，頁261；僧祐撰：《弘明集》，卷11〈何令尚之答宋文帝讚揚佛教事〉，見《大正藏》，第52冊，頁69中。

¹⁴ [晉]袁宏撰，周天游校注：《後漢紀校注》（天津：天津古籍出版社，1987年），頁276-277。

¹⁵ [南朝宋]范曄：《後漢書》（臺北：臺灣商務印書館，1988年百衲本）3卷88，頁1346-1347。

¹⁶ 呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版公司，1982年），頁17。

土的地下材料更可以印證這樣的觀點，但以儒、道二家為主流的哲學思想則不重視死後的探究。儒家對於現實世界的人文化成有積極的關注，孔子祭神「如」神在（〈八佾〉）、「未知生，焉知死」（〈先進〉），孟子盡心知性、存心養性，主張「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」（〈盡心〉上）。荀子明言「死之為道也，一而不可得再復也」。「祭者，志意思慕之情也，……其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也」（〈禮論〉）。視「如」存在，存而不論。道家著重當下的解脫，在生死聚散、臭腐與神奇之間，只是「通天下一氣耳」（〈知北遊〉）；自然物化的過程與不化的縣解，雖有兩種觀點，但在一氣之化的背景下，也難有形神二元，以及死後的獨立世界。「外化而內不化」，不化者，又可以視為融入大化流行中的不化；不論「安化安不化」（〈知北遊〉），自然之輪迴耳。道家同樣不重視個人靈魂的觀念，視生死物化猶如莫逆於心的「天樂」（〈天道〉），「其為樂可勝計邪」（〈大宗師〉）；這是「快樂的輪迴」¹⁷，既無所謂此有故彼有的苦業意識，也缺乏對另一個彼岸世界的寄託。儒、道二家的生死觀，也許曲高和寡，難為一般大眾所接受，卻充分反映了哲學家精神的「硬心腸」（tough-minded）強過一般講求個體不朽的宗教性的「軟心腸」（tender-minded）¹⁸。

二、自然或因果

相對於西晉以來諸如支遁之類「名僧」與名士交遊間的「酷肖清流」，能夠特立獨行發揮佛教「高僧」的精神，為晉代佛教之興盛奠立基礎者，非道安莫屬¹⁹。道安在襄陽時（365-379）聲望日隆，名士習鑿齒頗為景仰，與謝安書特別指出：

來此見釋道安，故是遠勝非常道士。……無變化伎術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整群小之參差，而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。（《高僧傳》，卷5，頁180）

¹⁷ 池田知久：《老莊思想》（東京：財團法人放送大學教育振興會，1996年），第8章

〈「物化」・轉生・輪迴の思想〉，頁179-184。

¹⁸ 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（臺北：正中書局，1993年），頁157-174。筆者按：此處硬心腸、軟心腸之喻，乃借用 William James 的用語，傅氏：「站在心性體認立場而不假借任何客觀外在化的真理或教義，去談論生死、超生死的人，是硬心腸人物；仍需假借客觀外在化的真理或教義，藉以建立生死信念的人，是軟心腸人物。」（頁234）

¹⁹ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁187-191。

此時距佛教東流已四百餘年。熱中於散財奉獻做功德的郗超對道安也頗為欽敬：

郗嘉賓欽崇釋道安德問，餉米千斛，修書累紙，意寄殷勤。道安答，直云：「損米，愈覺有待之為煩。」（《世說·雅量》三二條）

《高僧傳·釋道安傳》作「損米千斛，彌覺有待之為煩」。郗超是當時的大名士，也是名士中少有的佛學家，其〈奉法要〉為早期佛教史上的重要著作，不可能不知道道安直云「損米」「有待為煩」所透露（嘲諷）的不同的世界觀。表面上看，郗超殷勤致意，「修書累紙」；佛門崇尚空寂，故道安以「損米」回答，愈見其本性簡易²⁰。深一層看，則「損米」與「有待」實大有干係；芸芸萬物，同資有待，得其所待然後逍遙。大鵬鳥營生之路曠，培風而後圖南，需三月聚糧；小蜩鳩在近而笑遠，矜於三餐之果腹；列子御風而行，亦猶有所待²¹。有待的自然，在佛家看來還有另一層因果輪迴的意義；郗超在〈奉法要〉中引《成具經》云：「福者，有苦、有盡、有煩勞、有往還。」²²《成經》為道安早年出家最初讀的兩本佛經之一，過目能誦，「不差一字」（《高僧傳·釋道安傳》）。「損米，有待為煩」的佛教式出處當在此²³，而郗超〈奉法要〉所引獨缺「食飲」一項，不知有無他意。

不論如何，對於一個齋敬肅穆，於往生彌勒淨土有弘大誓願的佛教徒來說，這個「有待」的世界，不可能還落在支遁與郭象爭論道家自然逍遙中的有待、無待。向、郭〈逍遙義〉認為：「大小雖差，各任其性。苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。」而支遁的〈逍遙論〉：「莊生建言大道，而寄指鵬鷁。……苟非至足，豈所以逍遙乎？」（《世說·文學》三二條注引）去其所待，而存其無待，似乎已經不能接受道家有待、無待的自然，而把現實的自然視為營生路曠，滿足於慾望的因果世界，其所以能獨標新義，乃是用佛家的因果去格義道家的自然。玄學家眼中的萬物芸芸同資有待的現實世

²⁰ 余嘉錫則引申為：「詳審文義，『愈覺有待之為煩』一句，乃記者事之辭，非安公語也。……愈覺必待詞采而後為文者，無益於事，徒為煩費耳。由此觀之，駢文之不如散文便於敘事，六朝人已知之矣。」（余嘉錫：《世說新語箋疏》〔臺北：仁愛書局，1984年〕，頁372-373）

²¹ 「損米」與「有待」的關係，楊勇引用《莊子·逍遙遊》「此雖免乎行，猶有所待者也」作注（楊勇：《世說新語校箋》，頁285）。

²² [晉]郗超：〈奉法要〉，收入僧祐撰：《弘明集》，卷13，見《大正藏》，第52冊，頁88上。

²³ [後漢]支曜譯：《成具光明定意經》：「夫福者有盡、有苦、有往來、有煩勞、有食飲，行是成具光明定意，則無此五也。寂然潔淨，一切盡滅。」（見《大正藏》，第15冊，頁458上）

界，還有當下可以逍遙的餘地；在佛教徒道安的眼中，欲「逍遙無待」只有「寂然潔淨，一切盡滅」，脫離這個有苦有樂、有煩勞有食飲的輪迴苦海才有可能。「有待為煩」的世界，不是道家自然中的有待、無待，而是佛家因果輪迴之苦的「有待」。郗超〈奉法要〉：

夫生必有情，天勢率至。不定於善，必在於惡。是以始行道者，要必有寄，寄之所因，必因乎有，有之所資，必資乎煩。（《大正藏》，第52冊，頁89上）

視存有為「煩」，顯然是佛家負面否定意義的因果世界觀，而不是玄學家甚或裴頠〈崇有論〉中所言的「生以有為己分」、「養既化之有」、「濟有者皆有也」的正面積極意義的自然。有煩勞有生有苦的因果輪迴，這在當時深受傳統文化的影響，尤其在東晉玄學玄禮雙修、自然與名教合一的思想已經定調的知識分子眼中，卻往往以道家的「自然」去理解。〈奉法要〉：

若乃負理之心，銘之懷抱，而外修情貌，……自然之繫，得不愈重乎？宿緣玄運，信同四時，其來不可禦，其去不能止。……夫理本於心而報彰於事，猶形正則影直，聲和而響順，此自然玄應，孰有為之者哉？經云：生苦、老苦、病苦、死苦，……區區一生，有同過隙，所遇雖殊，終歸枯朽。……是以經云：安則有危，得則有喪，合會有離，生則有死。蓋自然之常勢，必至之定期。（《大正藏》，第52冊，頁87中-88中）

佛教徒眼中的有待世界，既是因果輪迴的自然，也是原本道家玄學²⁴的物化的自然。道安的本無宗則主張：

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，空為衆形之始。故稱本無。²⁴

慧遠也從化與不化，有待無待的角度，引莊子為連類，〈沙門不敬王者論〉云：在家奉法則是順化之民。……使民知有自然之恩，……自然之重。二者之來，實由冥應，應不在今，則宜尋其本。……此皆即其影響之報，而明於教，以因順為通，而不革其自然也。

出家則是方外之賓。……知生生由於稟化，不順化以求宗。求宗不由於順化，則不重運通之資。息患不由於存身，則不貴厚生之益。

²⁴ [宋]曇濟：《六家七宗論》，收入[梁]寶唱撰：《名僧傳抄·曇濟傳》，見《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1994年），第134冊，頁9c。

固知冥緣之構，著於在昔；明闇之分，定於形初。雖靈鈞善運，猶不能變性之自然。（《大正藏》，第52冊，頁30上-32上）

〈明報應論〉云：

心以善惡爲形聲，報以罪福爲影響，本以情感，而應自來，豈有幽司？由御失其道也。然則罪福之應，唯其所感。感之而然，故謂之自然。自然者，即我之影響耳，於夫玄宰，復何功哉。（《大正藏》，第52冊，頁33下）

〈三報論〉云：

經說業有三報：一曰現報，二曰生報，三曰後報。……斯乃自然之賞罰，三報之大略也。（《大正藏》，第52冊，頁34中）

道家安時處順「惡乎往而不可」，由安排去化而可以達到一不化的「寥天一」（〈大宗師〉）；或「化與不化、然與不然，莫不自爾」（郭象〈齊物〉「罔兩問景」《注》），有待、無待「吾所不能齊，吾所不能殊」（〈逍遙遊〉「彼且惡乎待哉」《注》）的境地。而佛教的自然，指的是因果輪迴的招報，自然的賞罰。這是順化的因果，三界的苦宅，因果的輪迴之理乃是不可移易的自然。但是佛教因果報應的自然，在玄學家眼中卻是尋極無由，無因果的自然。《世說·文學》四六條：

殷中軍問：「自然無心於稟受，何以正善人少惡人多？」……劉尹答曰：「譬如瀉水著地，正自縱橫流漫，略無正方圓者。」

這裏的善惡，乃指人在現實命運之禍福，就好壞遭遇而言，而非道德上之善惡。用瀉水著地、自然流漫，亦即無因的自然，來解消傳統遭命（行善而遇凶）的德福不一致問題。後來的范縝，不信因果，著〈神滅論〉，以人生如樹花同發，隨風而墮，「自有拂簾幌，自有關籬牆」、「貴賤雖復殊途，因果竟在何處」？而戴逵著〈釋疑論〉，與慧遠往返答難，則是明白指出，自然分命與因果輪迴之間「理本不同，所見亦殊」（〈重與遠法師書〉）。〈釋疑論〉：

性有脩短之期，故有彭殤之殊；氣有精之異，亦有賢愚之別。此自然之定理，不可移者也。……各有分命，非積行之所致也。……然則，積善積惡之談，蓋施於勸教耳。……君子行己處心，豈可須臾而忘善哉？何必循教責實，以期應報乎！苟能體聖教之幽旨，審分命之所鍾，庶可豁滯於心府，不祈驗於冥中矣。（《大正藏》，第52冊，頁222上）

〈答周居士難釋疑論〉亦云：

僕所謂能審分命者，……不謂淪溺生死之域，欣感失得之徒也。若能悟彭殤之壽夭，則知脩短之自然。……分命可審，不祈冥報耳，……分命玄定於冥初，行跡豈能易其自然哉。（《大正藏》，第52冊，頁223上-下）

戴逵著〈釋疑論〉不在否定佛教義理，而是以一個中國佛教徒的身分對「佛道」所言的生死之際「因報相尋，若曉而昧」的猶疑。慧遠〈與戴處士書〉答曰：「但恨君作佛弟子，未能留心聖典耳。」因此特別寫了〈三報論〉，將善惡因果的驗證擴及三世。

平實而論，戴逵「何必循教責實，以期應報乎」的「勸教之言」論點，未必不為後世佛徒所接受²⁵；而其所謂的「體聖教之幽旨，審分命之所鍾」，也明顯是出自戴逵個人所理解的「聖教」，這是以「庶可豁滯於心府，不祈驗於冥中矣」的自然之理來格義佛家的聖教。但即使可以得益於傳統玄學的自然之旨，面對積善、積惡之說有所釋懷，畢竟戴逵一生艱苦備嘗，每每中夜念及，「悲慨盈懷」。《世說·傷逝》一三條：

戴公見林法師墓，曰：「德音未遠，而拱木已積；冀神理綿綿，不與氣運俱盡耳！」

魏、晉、南北朝政局動盪，人心不安，玄學在自然與名教之間提出了種種的安排，樂廣指出名教之中自有樂地，郭象也提出了廟堂不異山林、俯仰萬機而淡然自若之道；然而即使如戴逵的「釋疑」，路經支遁之墓，也不得不心生感慨。對此，錢穆指出：「此一慨想，實俱深意。道家能事，只能因應氣運，氣運盡，則無不俱盡者。於是人生之深一層要求，遂不得不轉歸於釋教。」²⁶玄學家們「氣運俱盡」的感嘆，以及「冀神理綿綿」的期待，也表現在同時代的王坦之、袁宏等人的身上²⁷。

²⁵ 遠的不論，梁、陳之際，與朱世卿展開佛、道辯論的三論宗真觀法師，著〈因緣無性論〉，從大乘空有不二、非有非無的觀點，承認：「因果之義，陸離難准，業報之理，參差不定；所謂生報、現報及後報也。……無生無滅，諸法安在？非有非無，萬物何寄？……豈有報應之理可求，善惡之想可得？」（收入道宣撰：《廣弘明集》，卷22，見《大正藏》，第52冊，頁256下-257上）可說已回應、超越了戴逵「何必循教責實，以期應報乎？」的勸教之言了。

²⁶ 錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，《中國學術思想史論叢》（三）（臺北：東大圖書公司，1985年），頁196。

²⁷ 《晉書》列傳卷四十五〈王坦之傳〉：「初，坦之與沙門竺法師甚厚，每共論幽明報應，便要先死者當報其事。後經年，師忽來云：『貧道已死，罪福皆不虛，唯當勤修道德以升濟神明耳。』言訖不見。坦之尋亦卒。」（頁530）又如袁宏，於興寧元年（363）登羅浮

自然與因果，牽涉現世與來世的不同看法，也是當時的宗教信仰與玄學理解的差異。同樣是冥緣定於形初（慧遠）、分命定於冥初（戴逵），一者是「因果（輪迴）的」自然（自然之賞罰，自然之黷，自然玄應），一者是「自然（自爾）的」因果（無因偶然，自爾獨化）。從戴逵立場看，「理本不同，所見亦殊」可以上下索解。現實的窮達壽夭，性分不同，「性有修短之期，氣有精粗之異」；有如花落隨風，瀉水於地，這是「自然之定理，不可移者也。」個人境遇不同，看似偶然，「各有分命，非積行所致」，切斷了傳統以來天人感應、善惡禍福間的必然聯繫；此偶然並非沒有原因，但歸之於人生樹花同發一枝的氣化自然，氣成命定，偶然也就成了必然。若能體悟此理，進而「審分命之所鍾，庶可豁滯於心府」，當下安於所遇，萬物之運化，終須歸之冥初不易的自然，「分命玄定於冥初」；則萬物莫不獨化於玄冥，有如郭象的自然自爾。不論是氣化的自然、或玄冥的自然，這是「觀自然者不必觀其因果」，而依據范縝之言，「亦未嘗不可遮撥一切因果」²⁸。道家式的自然因果立場（現實的偶然，冥初的必然），在南北朝還有進一步的發展²⁹，也表現在隋、唐以降道教教義中有關自然因果、自然因緣的論述上。

把佛家因果輪迴善惡有報的世界用道家「自然」之語來描述，郗超、道安、慧遠等佛教徒皆然，而玄學家也用「自然」來排斥佛家因果，如落花瀉水，孰有為之者？佛教徒眼中的因果「自然」明顯有兩層意義。就因果輪迴之理猶如影相隨，聲響相和的固定法則來說，乃是自然玄應，孰有為之者哉？這是沒有更進一步的原因，無因的自然；就現實生老病死的無常之苦的世間而言，有因必有果，輪轉無際，這是自然之常數，必至之定期。前者指因果理法本身為「自然」，自然而然，後者指現實因果法則支配的世界，理有必然的「自然」。這裏牽涉的是「自然」與「因果」的相互格義，代表兩種不同的人生觀世界觀。湯用彤在〈魏晉玄學流別略論〉中論及玄學家的「自然」用語時說：

山，訪法師單道開屍穴，形骸如生（見釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷9〈神異〉上，頁362）。

²⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（卷三）（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁47。《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁580。

²⁹ [陳]朱世卿：〈性法自然論〉：「所謂非自然者，乃大自然也；是有為者，乃大無為也。」（收入道宣：《廣弘明集》，卷22，見《大正藏》，第52冊，頁256上）面對佛家現實自然的因果考察，一方面承認佛家所謂的「非自然」（因果），一方面也如同戴逵、郭象的審分命之所鍾，仍然將此因果輪迴的世界歸之於玄冥的「大自然」。

自然一語本有多義。王（弼）主萬象之本體貞一。故天地之運行雖繁，而有宗統。「物無妄然必由其理。故繁而不亂，衆而不惑。」（《易略例·明象》）故自然者，乃無妄然也。至若向（秀）、郭（象）則重萬物之性分。物各有性，性各有極。物皆各有其宗極，而無使之者。故自然者即自爾也。亦即塊然，掘然，突然也。由王之義，則自然也者並不與佛家因果相違。故魏、晉佛徒嘗以二者並談，如釋慧遠之〈明報應論〉是矣。由向、郭義，則自然與因果相悖。故反佛者亦嘗執自然以破因果，如范（縝）之〈神滅論〉是矣。自然與因果問題，為佛教與世學最重要爭論之一。其源蓋繫於立義之不同，其大宗約如上之二說。亦出於王與向、郭形上學說之不同也。³⁰

依湯用彤之義，前述佛家因果的自然，自然之數，可以王弼「物無妄然」的必然之理格義，故自然「不與佛家因果相違」；而向、郭的自然自爾，物各自造無有使之者，萬物之性分屬無因果的自然，此自然「與因果相悖」。自然一語有多義，同樣的，前述佛家因果的「自然」亦有多義。從不同角度，郭象自爾的自然（無因），反而成了佛家眼中的必然（因果），若比較郗超〈奉法要〉中的自然玄應、自然之報，許理和認為：

向秀（或郭象）幾乎用同樣的術語談及自然的自發性，它所有的運作沒有任何潛在的、原創性的動力。早期中國佛教用漢語中不可逃脫的「自然過程」（course of nature）認同「業報」（karman），這是一個明證。³¹

湯用彤眼中可以執自然以破因果的郭象自然自爾之說，在此反而成了佛教徒眼中不可逃不可加的因果的自然（必然）。「自然」或者「因果」？是東晉以降的玄學與佛學對於天人之際，現象界與本體界的重要爭執焦點，也是六朝形神關係問題的核心觀念。佛教東來，解釋善惡報應的因果輪迴（業）說，與連帶的作為輪迴的主體與靈魂、精神的關係及有我無我的複雜問題，一直是困擾當時知識分子的二大主題。由於是外來的新觀念，不可避免的產生了格義的問題，而玄學中王弼與郭象的二種「自然」觀，乃成了理解佛教，或抗衡佛教的主要理論資糧。直到隋、唐，道家（道教）吸收了佛教作為宗教信仰的強盛因果觀念，與佛家有複雜的所謂「偷佛因果」的關係，為了回應佛家對於自然之道「無因有果」的批

³⁰ 湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想·甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年），頁53-54。

³¹ 許理和著，李四龍等譯：《佛教征服中國》，頁295。

評，也從因果概念針對道法自然、自然不法道的問題重新詮釋；同樣的，佛家的「因果」也經歷不同的變化，對於「自然」的不同理解、批評與吸收，也表現在佛經翻譯中對於無待的真如法性、淨土的描繪，與「自性自然」的真俗二諦雙語並用上，這是一個值得探討的大問題，也牽涉哲學理論中對於現象與本體，體用本末的架構的不同詮釋問題。

三、道家的自然與因果

《老子》二十五章「道法自然」王弼《注》：

法，謂法則也。……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。³²

王弼以「自然」來稱謂萬物以始以成的所由之道。「無稱之言，窮極之辭」，在強調道的始成萬物只是自己而然，自然如此。「自然」指的不是自然科學所對的自然界，後者為定性定量的因果法則下研究的現象；而這的「自然」則是以描述道的不徇私營己、不造作自為的特性。道以自然為性，更涵有我們無法進一步追問在道之上促使其然的原因，萬物莫不由乎道而以始以成，卻不能再進而追問道的根據，所以道法自然，已是無稱之言，窮極之辭。

王弼說：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」似乎僅從消極的「無違」立論，對道的本性一無說明，而「人法地，地法天，天法道」的「法」的作用亦似消失不見，道對天地萬物的作用宛如一無所用。乍看之下，道只是任方自方，任圓自圓，事實上，道的自然之性，正意謂著道以不私不營的無為方式為天地萬物規範「立法」；因為「物無妄然，必由其理」（《周易略例·明象》），道必然使方成方，令圓成圓，方不能為圓，圓不能成方，這是道積極意義的「不違」自然，以其自身的法則範鑄天地萬物的存在和秩序。王弼在《老子》五十一章「道生之，德畜之……」的注文中說：

物生而後畜，畜而後形，形而後成。何由而生？道也。何得而畜？德也。……凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，則莫不由乎

³² [魏] 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1999年），頁65。以下引文同此。

道也。故推而極之，亦至道也。（頁137）

《老子》原文提及的道生德畜的歷程狀況，王弼直截的從體用的角度說明道對萬物的實現原理，萬物皆由道而成。老子「有物混成，先天地生」（二五章）「天下萬物生於有，有生於無」（四十章）的宇宙論式說明，王弼皆以「混成無形」、「無形體」、「有之所始，以無為本」的體用關係，擯落了對於道之為「物」（substance）的惚恍臆測，直截把道視為萬物的以無為本（reality），「而不知其所以然」（二一章《注》）。萬物的生畜長養成形雖有不同的原因與形勢條件，但「推而極之，亦至道也」。不由體的從無到有的生發歷程著眼，而強調萬物依賴道的作用得其本性的實現；萬物皆有所由，「涉之乎無物而不由，則稱之曰道」（《老子指略》），正如湯用彤所說的：「棄物理之尋求，進而為本體之體會。」³³

道是說明萬物存在的形上法則，是保障天地萬物存在的無形無名的本體。表面上看，道的作用「湛兮似或存」，若有似無，「若道無施於物」（《老子》三十四章《注》），就如同萬物的各自為主，各成其然；這就類如一般的自然觀——只是一個沒有神律天命的萬物素樸的自然。但這樣的「自然」只是由「萬物自相治理」的角度著眼現象界因果法則的消極說法。從萬物的生畜成形來看，皆是有待而然，有生則有死，物極必反，唯其道的自然法則保障了萬物的存在。由上所述，道法自然的「自然」主要指超越義，本體的自然，是「浮上來之自然」³⁴，而不是落實於經驗現象因果法則的自然。自然之道保證了天地萬物的存在，「為物之首，統之者，豈非至健哉！」（《易·乾卦》「乾道變化，各正性命」《注》）「物皆不敢妄，然後萬物乃得各全其性」（《無妄卦》「先王以茂，對時育萬物」《注》）這就是作為萬物形上本體之道的積極性說法，「至健之秩序」³⁵。換句話說，道作為無形無名的本體，萬物以「無」為本，「萬物以始以成而不知其所以然」（《老子》一章《注》），因為它混然無形，不是一個具體的指涉（does not have an objective referent）；道作為萬有的存在根源，推而極之，是終極統一的至健秩序，既是其因果原理（a principle of causation），

³³ 湯用彤：《魏晉玄學流別略論》，頁47-48。

³⁴ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁154。

³⁵ 湯用彤：《王弼之周易論語新義》；《王弼大衍義略釋》，《魏晉玄學論稿》，頁98、70。

也是其統一原理 (a principle of unity)³⁶。

對於道的消極、積極的兩種觀點，唐君毅曾以「平原」與「高原」的比喻來描述「因果觀」與「自然觀」：

道法自然，……于此人若純就萬物之自然其所然上看，則亦更不見有道爲之主，道即隱于無名；而若只見「天地萬物之一一自然其所然，以平鋪于無邊際之平原」之上，此即近一般之自然觀矣。但此中若無此生而不有之道，則後生之「然」，皆可說是前生「使然」，此即一般自然觀中之因果觀也。依此因果觀，則前生有「使」，後生「被使」，即皆不得言自然其所然。此乃不見老子所謂道之論，亦終不能成「自然義」之論。實則唯賴有此生而不有之道，然後一一之事物，得各自然其所然，……主之而若不見主，是爲「不爲主」之主。……此「平原」，實是人之心境，進入此最高之層面後，所見得之一「高原」，而不自見其高者耳。³⁷

一般平原式因果法則的自然觀，乃是「不見道」之論，實則欲成立此平原觀，有賴提升至高一層面的高原角度，沒有推而極之、無稱、窮極的自然之道，現實自然界前後因果使然的條件亦無法成立，道的自然保障了萬物的因果。現實自然中的萬物，皆是處於空時條件限制中的存在，是相互依待的有限存在，這是實然的，第一序的存在（有）的現象自然；而自然之道，則是第二序的，超越時空範疇，非存在的超越的（無）本體自然。這就是道的虛實，無有，高原與平原，體與用的兩重自然觀。

王弼道法自然，以無爲本的貴無論，到了裴頠郭象則主張崇有，將王弼老子的「無」視爲邏輯上的空無。裴頠深患時俗放蕩，著〈崇有論〉以釋玄風之弊：

夫至無者，無以能生，故始生者，自生也。自生而必體有，則有遠而生虧矣。生以有爲己分，則虛無是有之所謂遺者也。故養既化之有，非無用之所能全也；理既有之衆，非無爲之所能循也。……由此而觀，濟有者，皆有也。虛無奚益於已有之群生哉。（《晉書》，列傳卷5〈裴頠傳〉，頁271）

王弼的「無」是開物成務無往不存的無形無名之道，裴頠的「無」則是「至無者，無以能生，故始生者，自生也」，取消了無中生有的宇宙論，轉而從「自生

³⁶ Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way* (Albany: State University of New York Press, 1991), pp. 49-52.

³⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（卷一）（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁326-327。

而必體有」的角度談現實萬物群生的存在。有、無二分，無是有的缺乏（遺），討論萬物的生存只能著眼於有（體有），若有遺（無）則生虧，只是不存在的虛無。所以，裴頠的「自生」說乃是作為拒絕「無」能生有的一個形上學遁辭，止於「濟有者皆有也」的經驗論立場，而無意於進一步追問衆有之上的形上本體。這是「徒欲以物類存在之有而抵堵道家之無」³⁸，抱持一般經驗的自然之「有」的平原觀，而取消了超越意義的「無」的自然的高原。

與裴頠大異其趣，郭象雖也解消了萬物衆有之上的本體，但進一步賦予現實各物自生自爾的形上地位：

天地者，萬物之總名也。天地以萬物爲體，而萬物必以自然爲正。自然者，不爲而自然者也。故大鵬之能高，斥之能下，……凡此皆自然之所能，非爲之所能也。不爲而自能，所以爲正也。³⁹

王弼的道以自然爲性，超越的無保障了萬物的存在，郭象則落實此自然於一一個物。自然即是天地萬物的「不爲而自然」，離開了萬物，也找不到一個更高主宰的「天地」。萬物皆自然，自生，塊然自生；物物之間的關係是「我既不能生物，物亦不能生我」，切斷了物物、物我之間的役使主從的因果鎖鏈，這就是郭象著名的形景罔兩相因玄合的無待自然觀：

世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者有耶？無耶？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物衆形。故明衆形之自物，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。……故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。……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。……若乃責此近因，而忘其自爾，宗物於外，喪主於內，而愛尚生矣。（〈齊物〉「罔兩問景……」《注》，頁111-112）

裴頠的崇「有」，拋棄了王弼兩重自然中的虛無自然的高原，而務實於現實有賴種種資生養條件的有物存在，「濟有者皆有也」，這是「不見老子所謂道」的因果自然觀，「有」之一層論⁴⁰。郭象則無視於現實因果法則限制的自然平原，

³⁸ 牟宗三：《才性與玄理》，頁367。

³⁹ 《莊子·逍遙遊》「若夫乘天地之正……」郭象《注》。〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），頁20。以下引文同此。

⁴⁰ 牟宗三：《才性與玄理》，頁369。

衆形自物，物各自造而無所待，成就了萬物莫不獨化於「玄冥」的無爲自然，外無所謝內無所矜，沒有因果的無待自然。郭象的自生自爾，乃是萬物的獨化自得，而不識所以然，並非落實因果條件下說明各物的「自」生、或自「生」，「自生」在於「明物生之自得」，自爾如是：

夫莊、老之所以屢稱無者，何哉？明生物者無物，而物自生耳。自生耳，非爲生也，又何有爲於已生乎？（〈在宥〉「吾語女至道……」《注》，頁 381-382）

「自生」並非自己生自己，亦非無因而「生」，意味著萬物存在的本然如此，無所從出的本真狀態；超越的自然。郭象的自然，「涉有物之域，未有不獨化於玄冥者也」，解消了現實機械定制的有待世界，描述了一個自爾逍遙萬物平等的絕對自由的自然王國⁴¹。王弼的「無」郭象解釋爲「一無所有」，「若無能爲有，何謂無乎」？「一無有則遂無矣」—〈庚桑楚〉「天門者，無有也……」《注》，但王弼貴無與郭象崇有的不同，不在於「有」「無」的字面差異，而是王弼的超越義的「自然」所有的「物無妄然，必由其理」的形上理則，作爲保障萬物因果秩序的至健的統一原理；而郭象的「自然」則提升了現實衆有無待的存在地位，物物自生自化，彼此間不爲而相因，共成無待而玄合的自然。換句話說，郭象在現實衆有的存在平原上見到了高原，取消了裴頠〈崇有論〉中常識經驗的合法性，這樣的自然已是萬物自生獨化、彼我相因的絕待自然，「一切如如」之境，也就不可能有自然律或科學定律的立足之處⁴²。這正是湯用彤所說的：「由王之義，則自然也者並不與佛家因果相違；由向、郭義，則自然與因果相悖。」

但嚴格的說，郭象的自然之所以與因果「相悖」正要在現實有待的因果自然中解脫出來，成就高原的逍遙。大鵬與小鳥，「夫物芸芸，同資有待」，這是「責此近因，而忘其自爾」；二者若有其御風而行的逍遙，正是要超脫現實因果

⁴¹ 自然自生的說法，並非不能作積極的證立，我們可以跳出現象因果轉從本體因、自由的原因性來理解。牟宗三認爲：郭象的自生說，不可落於生與被生之因果問題上看，這與《中論》或休謨之因果概念皆不相融。但是，「若依理性主義之立場，由經驗上之因果關係而至充足理由，由充足理由而至第一因，則自可予因果性概念以超越之根據。此是經由一超越分解而至者。但老、莊與向、郭之注，皆無此超越之分解。……但若經由一超越分解而建立因果性，再自主體上之玄同彼我而渾化之，平靜之，則自生自在之境界仍可說。故無論有無此種超越之分解，對於郭注之意皆不生影響」（同前註，頁 201）。

⁴² 傅偉勳：〈老莊·郭象與禪宗〉，《從西方哲學到禪佛教》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁 420-423。

條件限制下的束縛，這樣的自然觀與常識的自然、佛家的因果相違，其實正是超越了因果。換個角度，也未嘗不可說郭象最能正視現實因果的限制，〈大宗師〉「知天之所為，知人之所為者……」《注》：

人之生也，形雖七尺而五常必具。故雖區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生。……故知之所知者寡，而身之所有者衆。……故所知不以無涯自困，則一體之中，知與不知，闇相與會而俱全矣，斯以其所知養所不知者也。
(頁 225)

這可視為明白「承認一身與他物有因緣關係之語」⁴³。這在裴頠崇有一層論的平原自然觀，無疑被視為「濟有者皆有也」、「自生而必體有」、「憑乎外資」，屬於資有攸合的現實存在關係之有，近乎一般自然觀中的因果關係。而郭象的自然，則在萬物玄合中「歷然莫不獨見」，透過相因俱生的一種「純現象之純觀照主義」⁴⁴，把一般罔兩與景，景與形之間的相「待」解消，視為「猶云俱生而非待也」的相因、俱生的關係，也就是不知其所以然的自然自爾：

言天機自爾，坐起無待。無待而獨得者，孰知其故，而責其所以哉？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。
(〈齊物〉「景曰：吾有待而然者邪……」《注》，頁 111)

夫物事之近，或知其故，然尋其原，以至乎極，則無故而自爾也。自爾，則無所稍問其故也，但當順之。(〈天運〉「天有六極五常……」《注》，頁 496)

芸芸衆生同資有待，大鵬小鳥小大雖殊，得其所待而逍遙，這是從現實有待的因果條件上立論，責其所待、近因；但究極而言，「尋責無極，卒至於無待」，無故而自爾，則有待無待各安其性，成其獨得。王弼「推而極之，亦至道也」的形上自然，在郭象涉有物之域的芸芸萬物中則歷然可見。王弼的兩重自然觀點在裴頠的〈崇有論〉中取消了超越義的虛無自然；在郭象《莊》注中則直下對現實萬物的有待關係視如不見，成就無故而自爾的自然，取消了因果，也超越了因果。

⁴³ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》(卷三)，頁 12-13。

⁴⁴ 唐君毅：「此一純觀照，……非主無因有果，而是直下對其與上下四方之其他之物與象之因果相待關係，視而不見，即忘此因果相待關係，……故吾人可超出一切因果相待之觀念，以直下觀物之自生自然，則其說固可自立。」(見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》[卷二]，頁 388-390)

從體用、本體與現象的兩重觀點來看，道家無與有、無待與有待的兩種世界觀，也就成了玄學家眼中自然與因果的區分。裴頠的平原之「有」（現象界的有）若不見老子之道，如何成立其「始生者自生也」之說；而郭象的「物事之近，或知其故，然尋其原，則無故而自爾」，超越了平原，唯見高原，這是不見其雜、唯見其純的「橫觀」⁴⁵。然而，支遁「明至人之心」的逍遙新義，表明了郭象的自爾自然可以說明無待，卻無法拉 有待的自然。既然有待平原也不足以殊無待高原，化與不化，從人與由己，皆無故自爾，向上提升的高原也可以沉淪於現實，自由等於命定，又何物足悲哉？上不足以自然逍遙，下不足以保障因果，原本無有為之者的超因果的自然，轉而為必至之定期，分命之自然。郭象的自然不能保障因果，意味著不能保障自由，只能成為佛教徒眼中有待順化的三界苦宅、因果的輪迴；進一步說，原本超因果的自然，游離了現實，轉而有賴佛教因果的自然之數來填補空白，這就是慧遠以佛家因果連類（格義）老、莊自然，順化的自然，「以因順為通，而不革其自然」⁴⁶。換句話說，佛教的因果反而保障了自然，這是「物無妄然，必由其理」之下的有待自然，玄學連自然都已讓位於佛教的因果，更何況是「不順化以求宗」的超越訴求。

四、佛家的因果與自然

從慧遠等佛教徒的觀點來看，三世因果的道理即是自然，自然之報，自然之理。從殷浩與戴逵等人的玄學觀點來看，因果竟在何處？湯用彤說：「由王之義，則自然也者並不與佛家因果相違。故魏、晉佛徒嘗以二者並談，如釋慧遠之〈明報應論〉是矣。由向、郭義，則自然與因果相悖。故反佛者亦嘗執自然以破因果，如范（縝）之〈神滅論〉是矣。」然而，由前面郝超所引，我們也可以倒

⁴⁵ 唐君毅：「王弼言體無，乃應合老子而說。而郭象言體化，則應合莊子而說。王弼體無，……則此『無』，具消極積極之二用，而先後不同。郭象……與化為體，而游于化中，則一言而二義皆備，二義亦無先後。……王弼……于道與物，乃分上下二層面，而縱觀之，以求縱通。郭象……則無此縱觀；而唯……依于一橫觀之橫通。橫通以求順彼我萬物之殊異，任其千殊萬異，而不見其雜，唯見其純……。」（同前註，頁395-396）

⁴⁶ 許理和：「佛教可以用普遍的輪迴理論（業報、輪迴）填補一個最大的空白，……對於早期中國佛教徒來說，這種『業』的普遍正義仍然是一種『自然之報』，我們發現在《莊子注》中已在某種不同的意義上使用過這個術語。」（見許理和著，李四龍等譯：《佛教征服中國》，頁155）

過來看：王弼「物無妄然，必由其理」的「自然」被郗超等人打入佛家生老病死因果輪迴的世界，這樣的「自然」可以說不與因果相違；但是，戴逵、范縝等人以無待的自爾自然（無因偶然）來破因果，郗超同樣拿來描述因果理法的存在，自然玄應，孰有為之者哉。前節已經指出，王弼的自然之道不違因果，但重點不在談因果；郭象的自然雖與因果相悖，正要當下解脫有待的因果束縛。自然與因果有否違悖，端賴我們從哪個角度立論，從什麼立場審視自身，這牽涉我們如何理解人的存在與世界的存在的兩個概念：自由或必然。道家的自然觀必須面對這個問題，有待或無待；佛家的因果（緣起法）也有這個問題，因果輪迴或自由解脫。

佛教傳來，原其風教殊乖中國，這是就因果輪迴、精靈起滅的信仰來說。原來儒、道二家的觀點，如「未知生，焉知死」、「敬鬼神而遠之」；物化與不化的差別，在與彼更生的一氣自然下死生同狀，也沒有形神、生死的問題，觀自然者不必觀其因果，善惡禍福的不一致與死後（無生）的世界，硬是存而不論。這當然是指經過「理智化」的儒、道思想，不能代表一般平民的信仰⁴⁷；宗炳〈明佛論〉所言：「中國君子明於禮義，而闇於知人之心」（《大正藏》，第52冊，頁9中）若放在宗教信仰的超越訴求上說，可謂一針見血。雖說玄學家的自然，自有其現實「因果」義的觀察，但畢竟言因果的勝義，乃在佛家；二者「理本不同，所見亦殊」。

撇開自然與因果的種種複雜爭議、觀念的混淆，從六世紀南北朝直至七、八世紀的隋、唐時代，自然與因果明顯被區分為道教（道家）與佛教的兩個對立的基本教義；自然與因果「一往相對」。而佛教的因果（因緣）又較道教自然之說更顯優越⁴⁸，這主要是從《弘明集》、《廣弘明集》等佛教現存史料的立場上看，最明顯的例子，北周天和五年（570）甄鸞上〈笑道論〉三卷，嘲笑三洞經文的愚昧：

佛之與道，教跡不同，出沒隱顯，變通亦異。……且一往相對。……
「偷佛因果」者，……臣笑曰：「……道以自然為宗，佛以因緣為義。自然者，無為而成；因緣者，積習乃證。是以小乘列四果之梯，大乘有十等

⁴⁷ 余英時：〈中國古代死後世界觀的演變〉，《燕園論學集》（北京：北京大學出版社，1984年），頁178。

⁴⁸ 福永光司：〈自然與因果——老莊道教與中國佛教〉，《中國的哲學·宗教·藝術》（京都：人文書院，1988年），頁88。

之位。從凡入聖，具有經論。未知道家所引四果十仙，名與佛同，修行因緣，未見其說。」（《大正藏》，第52冊，頁143下、151上）

甄鸞對老、莊「大道自然，虛寂無爲」的說法還保持肯定，對於偷改佛經爲道經的「偷佛因果」的道教則毫不留情，依其三洞三十六部經，本《老子》「不笑不足以爲道」而斥之。佛教因果對於道教自然的批判，更早的如釋僧敏〈戎華論折顧道士夷夏論〉所言：

道指洞玄爲正，佛以空空爲宗；老以太虛爲奧，佛以即事而淵；老以自然而化，佛以緣合而生；道以 章爲妙，佛以講導爲精。太虛爲奧，故有中無無矣；即事而淵，故觸物斯奧矣。自然而化，故霄堂莫登矣；緣合而生，故尊位可昇矣。 章爲妙，故道無靈神矣；講導爲精，故研尋聖心矣。……霄堂莫登，故云云徒勞也；尊位可昇，故志士亡身也。（《大正藏》，第52冊，頁47下）

自然者，自然而化，無爲而成；因緣者，積行乃證，有修行階梯。自然與因果成了佛、道二教「一往相對」的兩面旗幟，而自然者無因果，無神靈，無實踐，徒勞無功。此後的甄鸞，道安（〈二教論〉），真觀（〈因緣無性論〉），智顛（《摩訶止觀》、《法華玄義》），吉藏（《三論玄義》），法琳（《辯正論》），玄奘（〈甄正論〉）皆承繼此一分判⁴⁹。佛教對於道家道教的批評，雖自《牟子理惑論》以來已有老、莊與三張鬼道的區別（甄鸞、道安），但基本上都把矛頭指向「自然」。如智顛批評儒家「有因無果」，道家「無因有果」，唯獨佛教三世因果之說「有因有果」；吉藏也以老、莊、道教爲「無因有果」論，如印度之無因論師，較小乘尤不如，並舉《莊子·齊物》罔兩與景爲證（《三論玄義·破邪》）；宗密的《原人論·斥迷執第一》亦有類似的見解。

然而，老、莊「自然」之說原本非落於自生他生的因果論證，前引的雙重觀點可以說明現象界的因果與本體界的自然乃是不同的角度。道家自然亦有其自可證立的方式，而非從現象界由果溯因的方式去詰問本體的自然有無因果。佛教界往往以因果來追問老、莊的自然有無因果，而視爲無因有果（無因生）的自然（自生），其實是不正確的。不要說老莊沒有這樣的邏輯，郭象的自生自爾也並非無因有果之論。

⁴⁹ 中嶋隆藏：〈六朝後半より隋唐初期に至る道家の自然説〉，《六朝思想の研究》（京都：平樂寺書店，1985年），頁638-639。

從玄學的兩重自然來看，人有雙重身分，自然物化的再生乃一氣自然，「以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉」（〈大宗師〉）。這是我們身處的現實人間世。王弼的聖人既有茂於常人，「體沖和以通無」的神明，也有同於常人，「不能無哀樂以應物」的五情；莊子、郭象的至人，也可以當下超克，成就無待的玄同。然而，與彼更生，「觀化而化及我」，「安排而去化，乃入於寥天一」（〈大宗師〉）。這一「與物化者，一不化者也」（〈知北遊〉）的「一」，我們並無進一步的認識，不言有無與生死，道家玄學的硬心腸畢竟尚未走到道教神學的階段。佛教的傳來，收拾人心，正是有進於玄學以及傳統儒、道的新說，德福如何連結的三世因果及其背後複雜的輪迴主體、有我無我的問題，從一開始就與民間鬼神信仰祖先崇拜合流，方能漸資茁壯；這就是早期的「佛道」信仰，在《牟子理惑論》的理解中仍然是當時九十六種道中之一種：

問曰：「佛道言人死當復更生，僕不信此言之審也。」牟子曰：「人臨死，其家上屋呼之；死已，復呼誰？」或曰：「呼其魂魄。」牟子曰：「神還則生，不還，神何之乎？」曰：「成鬼神。」牟子曰：「是也。魂神固不滅矣，但身自朽爛耳。……有道雖死，神歸福堂；為惡既死，神當其殃。」（《大正藏》，第52冊，頁3中）

這是以傳統的魂魄、形神（《左傳·昭公七年》），魂氣形魄（《禮記·郊特牲》）二分的世界觀為基礎所理解的佛道，可以上溯到南方楚俗的招魂⁵⁰，是公元前五三五年如子產一般的知識分子階層就已知道的信仰；對於硬心腸的儒、道思想家而言，可以存而不論，但對一般社會大眾來說，即使在今日的民俗祭典中，「在子孫們活動的神態，一舉一動，都會令人依稀辨認得出祖老太爺的面影」⁵¹。這樣的「佛道」，在三國時康僧會的《六度集經》也表露無遺，〈布施度無極經〉云：

衆生識靈，微妙難知，視之無形，聽之無聲，弘也天下，高也無蓋，汪洋無表，輪轉無際。然飢渴于六欲，猶海不足于衆流，以斯數更。（《大正藏》，第3冊，頁15下）

〈察微王經〉云：

深觀人原始，自本無生。元氣強者為地，軟者為水，煖者為火，動者為

⁵⁰ 饒宗頤：《中國宗教思想史新頁》（北京：北京大學出版社，2000年），頁44-68。

⁵¹ 柳存仁：《道教史探源》（北京：北京大學出版社，2000年），頁16。

風。四者和焉，識神生焉。上明能覺，止欲空心，還神本無。（《大正藏》，第3冊，頁51中）

芸芸衆生的魂靈（識神，識靈）與元氣相結合，饑渴於六欲，而有生死殃福所趣的無盡輪迴，解脫則是能覺的識神止欲空心，「還神本無」。這樣的佛道信仰，是當時「本無」的格義佛教所帶有的「宇宙氣化論」的輪迴⁵²。輪迴（saṃsāra）的觀念源自梵書時代，而為奧義書以降印度的共通信仰，一切宗教哲學的出發點與終點都在解決此一問題⁵³。佛陀出家，也是為了解脫生死的輪迴。然而佛陀的基本教義：四諦（苦、集、滅、道），三法印（無常、苦、無我）卻是明確的主張「無我」（anātma）的輪迴，反對執著一個永不滅的自我實體的存在，一切法無「自性」（svabhāva），都是因果條件關係的相互依存的存在。這是佛陀對於世間的如實觀察，緣起法，如《雜阿含經》云：「所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死憂悲惱苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死憂悲惱苦滅。」（《大正藏》，第2冊，頁67上）緣起法可說是佛陀觀察各種事例的因果關係所得的結論，不同於當時印度流行的三種緣起（自作緣起、他作緣起、共作緣起），在常見與斷見的兩個極端中間的黃金中道，構成了佛教的核心教義⁵⁴。在龍樹的《中論》更建立了「緣起性空」的八不中道：「衆因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」（《大正藏》，第30冊，頁33中）一切法皆是因緣和合而有，無自性，緣起即是性空，性空乃成緣起：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」（《大正藏》，第30冊，頁33上）

緣起的因果關係，乃是無自性、性空的緣起，《中論》第一品〈觀因緣品〉即是「善滅諸戲論」，破除從自性的立場看待因果關係的錯誤：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」（《大正藏》，第30冊，頁2中）從自性實體的立場看，所謂的自即不他，他即不自，自性的定義本身就包含了絕對、完整而不變的意義，說一物自己生自己或由他物所生起，都是矛盾的，反而解除了因果關係。但《中論》破除的乃是自性實體存在的因果關係，而不是世間一般的因果關係。「這一般的因果關係指規範著現象世界裏所有東西的生成變化

⁵² 方穎嫻：《先秦道家與玄學佛學》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁136-147。

⁵³ 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯：《印度哲學宗教史》（臺北：臺灣商務印書館，1991年），頁220-227。

⁵⁴ D. J. Kalupahana 著，陳鈺鴻譯：《佛教哲學》（臺北：華宇出版社，1985年），頁24。

等情況的律則，這是世界的真實狀況，是不能破除的。」⁵⁵

從自性的角度看待「自生」、「他生」、「共生」的因果無法成立，這違背了我們所理解的一般因果法則下的現象自然。但是，自由與因果也可以並行不悖的，這就是從物自身的角度理解的自由因果，無因生的自然：

無因生根本不會被我們所理解和接受，由於它全然違反了一般的世間知解。可是，若從自性的角度來看，無因生卻可以成立，因為若某一物具有自性，它便是獨立的，所以，它便不需要任何原因也能生起，這正是無因生。故此，從有自性的立場看，無因生可以成立。⁵⁶

從緣起性空來看，一切法無自性，「是故知無生」，這構成了因果輪迴的現象世界；「不受諸因緣，是名為涅槃」，不再輪迴的解脫，乃是無生亦無滅的涅槃，「諸法實相者，心行言語斷」，畢竟，「語言世界的風光並非真實世界的倒影」⁵⁷，在此我們不言有與無。但緣起法的因果，本身已包含了苦集與滅道的兩個觀察：一為順觀的現實世間輪迴的法則，一為逆觀的解脫理想的法則。如果容許作進一步的解釋，世間有情的輪迴，固然受限於此有故彼有此生故彼生的因果法則，解脫境地（不受後有）則不受現實時空條件下的因果法則的限制。作為成佛依據的法身佛性，也可以從逆觀的解脫因果進而談其本體因果（*causa noumena*）或自由的原因性⁵⁸。這不是現象界的因果關係或有情世間的輪迴，因為已經不受後有，說它是執著自性（實體）的自生，這有違佛陀無我的基本教義；姑且稱之為非因非果，亦因亦果，雖然這樣的因果有違我們一般的世間知解。繼般若經系之後，傳入中國的涅槃經典，便不得不進一步談及非現象的因果

⁵⁵ 吳汝鈞：〈龍樹的破因果關係：《中論》第一品的邏輯解析〉，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁61。

⁵⁶ 同前註，頁68。

⁵⁷ 萬金川：《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉出版社，1998年），頁112。

⁵⁸ 關於本體因果（物自身）與因果法則（現象界），或意志自由（自由的原因性）與自然法則（必然）、感性世界與知性世界的區分，這參考康德的說法。不過，對康德而言，我們沒有智的直覺，本體界的因果只是個空概念：「現在，一個『有自由意志』的存有之概念就是本體因（*causa noumenon*），我們已知此一概念本身不含矛盾，……。但是，由於沒有直覺支持這種應用，因直覺只能是感性的，所以本體因對理論理性之應用來說只是一個空概念，儘管它是可能的以及可能構想的。」見I. Kant, *Critique of Practical Reason* (L.W. Beck 英譯, New York: Liberal Arts Press, 1956), 頁57 (普魯士學院版 KGS, 頁55)。譯文可參考牟宗三譯註：《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁203（全集版S.174）。「本體因」，牟先生譯作「作為智思物的原因」，這裏參考鄭芷人：《康德倫理學原理》（臺北：文津出版社，1992年），頁150的翻譯。

《大般涅槃經·師子吼菩薩品》云：

善男子，佛性者有因，有因因；有果，有果果。有因者即十二因緣；因因者即是智慧；有果者即是阿耨多羅三藐三菩提；果果者即是無上大般涅槃。……是因非果，如佛性。是果非因，如大涅槃。是因是果，如十二因緣所生之法。非因非果，名為佛性。非因果故，常恆無變。（《大正藏》，第12冊，頁524上。）

佛性非因非果，因為它常不變，不就現實因緣所生法的範圍而說。但就佛性的因地言，名為是因非果；就佛果位言，是果非因。佛性既可說「是因非果」，也可說「非因非果」。佛性本無生滅，法身圓滿，不受因緣起滅的因果法則限制，但我們畢竟必須談佛性的「因果」⁵⁹，智者大師謂：「法身滿足即是非因非果正因滿，故云：隱名如來藏，顯名法身。雖非是因，而名為正因；雖非是果，而名為法身。《大經》云：『非因非果名佛性』者，即是此正因佛性也。……佛性通於因果，不縱不橫。」⁶⁰佛性的因果，其發心乃是自由的原因性，而不是現象界的因果，「雖非是因，而名為正因」；解脫成佛，已不為現象生滅所制，法身圓滿，「雖非是果，而名為法身」，這是「非因非果」，不是因果的因果。

如上所述，不可思議的佛性非因非果，但也要說是因非果（正因）；涅槃亦非因非果，但也說是果非因。從超越層面來說：「一切諸法悉無有我，而此涅槃真實有我。以是義故，涅槃無因，而體是果。」（《大正藏》，第12冊，頁530上）從緣起性空的因果，講到佛性、涅槃的「是因非果」「無因有果」，是否發生矛盾？若從《中論》的角度來看，又如何避其非難⁶¹？畢竟，不縱不橫的佛性真我、法身常住，非現象界三世因果所攝，這的真常，我們不落因果，不言有無，但它畢竟仍是「一絕對的超概念的眞常之『常』，妙有之『有』」⁶²。

佛教傳入中國，首先是和傳統鬼神信仰、元氣宇宙觀結合的「佛道」，經典的翻譯，也是大小乘一齊輸入，起初並未意識到大小乘的區別。無我與輪迴，在

⁵⁹ 釋恆清：《佛性思想》（臺北：東大圖書公司，1997年），第1章〈《大般涅槃經》的佛性論〉，頁52-53。

⁶⁰ [隋]智說，灌頂記：《觀音玄義》，卷上，見《大正藏》，第34冊，頁880下。

⁶¹ 張曼濤：《涅槃思想研究》（臺北：大乘文化出版社，1981年），頁178。

⁶² 《大般涅槃經》著名的「本有今無」偈：「本有今無，本無今有，三世有法，無有是處。」（見《大正藏》，第12冊，頁524中）在表明佛性（有無）不屬三世有法所攝，佛性涅槃的常住義乃是眞常之常，妙有之有。參見同前註，頁179-188。

印度本是極為複雜的理論與長遠歷史發展的問題，這一問題在中國是一起出現的。中土原無印度輪迴的觀念，傳統鬼神之說也未指向來世⁶³，也難以理解所謂的「無我」，人法二空的緣起中道，直到羅什來華才為佛教學者接受。「無我」，從東漢安世高的《陰持入經》、康僧會《六度集經》、到東晉郗超的《奉法要》多譯為「非身」，明顯對佛教的無我作了不同的解釋。佛教視「我」為五蘊假我，無自性實體，無我不僅針對四大的形軀我，也包括精神心理層面的我執，故無我亦含有否定靈魂存在之意，這是佛教獨特的無我輪迴。無我的翻譯，「沒有採用靈魂之類的字眼，說明譯者沒有直接改變經文的辭句，是忠於原文的。但『非身』的譯法，卻很容易被理解為僅僅是否定肉身的真實性，而不一定否定靈魂的真實存在」；弔詭的是，無我的輪迴，由於作為「非身」的靈魂、識神的理解，從中國佛教史的演變來看，在「傳入中國以後，並沒有當作什麼問題就給解決了」⁶⁴。無我只是非身，既可以用來解釋輪迴，也可以支持成佛；因為「命盡神去」的「神」（非身），既能作為輪迴的主體，也是「還神本無」的識神存在。東晉以降的形神之辯，正是從一開始的注目於精神不滅的因果輪迴、三世果報，繼而「冀神理綿綿」，關注解脫成佛的神明。正當慧遠在南方大談形盡而神不滅時，北方的羅什則致力闡揚大乘中觀的思想。從緣起性空看來，傳統六家七宗的先舊格義，於理多違，此正如僧叡所說的「此土先出諸經，於識神性空，明言處少；存神之文，其處甚多」⁶⁵。但是道安、慧遠等人所理解的「存神」之文，畢竟透露出輪迴之外如何解脫的成佛問題，雖然這樣的積極肯定說法，和羅什的默然格格不入，甚至屬於小乘犢子部的勝義我（補特迦羅）⁶⁶，但

⁶³ 湯一介：《魏晉南北朝時期的道教——「承負」說與「輪迴」說》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁361-373。

⁶⁴ 任繼愈主編：《中國佛教史》（卷一）（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁243-244。

⁶⁵ [晉]僧叡：〈毗摩羅詰提經義疏序〉，收入僧祐撰：《出三藏記集》，卷8，見《大正藏》，第55冊，頁59上。

⁶⁶ 呂澂：「佛家學說傳來中國，一開始就夾雜了輪回報應的思想。作為報應主體的，在原始佛學中是指十二因緣中的『識』。……但是在翻譯時，作為報應主體的『識』借用了類似的字眼『神』來表達。……在中國運用起來，還將它們同魂、靈、精神等混同了。……但『我』跟輪回的主體是有區別的，輪回的主體是『識』而不是『我』。所謂『我』……佛家更稱之為『補特伽羅』。犢子系就是主張有補特伽羅的，並且是勝義有而非假有。……慧遠表示自己學說體系的〈沙門不敬王者論〉的最後一節，……就是犢子部的有我思想。」（見呂澂：《中國佛學思想概論》，頁167-168）

這觸及的是佛教從真空到妙有的發展，佛性的有無問題。羅什弟子僧叡〈喻疑〉中指出：

什公時雖未有《大般泥洹》文，已有法身。經明佛法身即是泥洹，與今所出，若合符契。此公若得聞此「佛有真我，一切衆生皆有佛性」，便當應如白日朗其胸襟，甘露潤其四體，無所疑也。何以知之？每至苦問：「佛之真主亦復虛妄，積功累德，誰爲不惑之本？」……今言佛有真業，衆生有真性，雖未見其經，證明評量，意便爲不乖。……一切衆生……別有真性，爲不變之本，所以陶練既精，真性乃發。……虛妄既盡，法身獨存，爲應化之本。……（《大正藏》，第55冊，頁42上-中）

這個問題道出了中國學者對於般若經緣起性空之說「悟物雖弘，於實體不足」的疑惑⁶⁷，表現在慧遠與羅什於法身有無的爭辯，以及先前釋道壹「幻化宗」所謂的「一切諸法……同幻化故，名爲世諦。心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施？誰修道？隔凡成聖，故知神不空」（安澄：《中論疏記》，卷3，《大正藏》，第65冊，頁95上）。後秦姚興〈答安成侯姚嵩〉更直言：

然諸家通第一義，廓然空寂，無有聖人。吾常以爲殊太遙遠（逕廷），不近人情。若無聖人，知無者誰也？（《大正藏》，第52冊，頁230上）

對這一類「實體」的根據問題，羅什總是支吾帶過，其高弟僧肇對於「佛有真我」之說，雖未如僧叡一般，表現出「如白日朗其胸襟，甘露潤其四體」的無疑，但在〈表上秦主姚興〉文中也說「實如明詔」、「幸遭高判」（《大正藏》，第45冊，頁157中），不得不對這一不變之本的真性真我、獨存的聖人說法加以肯定；「佛教的般若學時代結束了，由《涅槃》打開缺口」⁶⁸。誠如竺道生所言的法身我：「無我，本無生死中我，非不有佛性我也。」（《注維摩詰經》，卷3，《大正藏》，第38冊，頁354中）所謂的我，只是五蘊假我，非自性實我，這是羅什「識神性空」破我的勝場，但繼之而後，南北朝已進入討論「非不有佛性我」的佛性論時代，「存神之文」的聚訟尤多。依據吉藏《大乘玄論》卷三，當時有所謂的「正因佛性+一家」，爭論於佛性的正因、緣因，以及佛性

⁶⁷ 僧叡：〈法華經後序〉，收入僧祐撰：《出三藏記集》，卷8，見《大正藏》，第55冊，頁57中。

⁶⁸ 詳見任繼愈主編：《中國佛教史》（卷二）（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁465-470。

的「本有」、「始有」的因果問題⁶⁹。

其實，佛教不僅進入了佛性因果的討論，相對於道教的「偷佛因果」，佛教除了用因果批判道家、道教的自然外，可以說，打從一開始就頗有「法道自然」之處。佛教的援用自然，除了前面提及將順化的因果輪迴視為自然（之應、報）外，主要表現在經典翻譯中對於因果緣起理法本身的「自然」用語，以及從解脫因果進入非因非果超越因果的「自然」描述。

佛教苦集滅道的緣起有兩個觀察，亦即真、俗二諦。《大智度論》卷四六：「自性有二種：一者，如世間法地堅性等；二者，聖人〔所〕知如、法性、實際。」（《大正藏》，冊 25，頁 396 中）世間因緣所生法，地水火風各有其性，這是世俗法，若求其自性之實體，則不可得，也就是世俗自性（空）。第二類的自性，是聖人所證的真如（tathatā），法界（dharma-dhātu），實際（bhūtaḥ），這是本來如此，聖人如實通達的勝義自性，可以稱之為有。例如，早期支謙《道行般若經》、竺法護《摩訶般若鈔經》：

色之自然故為色。（《大正藏》，第 8 冊，頁 441 下、523 中）

人無所生。般若波羅蜜與人俱皆自然，人恍惚故。般若波羅蜜〔與人〕俱不可計，人亦不壞，般若波羅蜜亦如是。（《大正藏》，第 8 冊，頁 441 上、522 下）

自然乃是自性的古譯⁷⁰。色等法的勝義自性即是色等法的真相、實際。吳支謙的《大明度經》：「夫衆生自然，念亦自然。……衆生恢廓，念〔亦〕恢廓。……衆生之不正覺，而念亦不正覺。」（《大正藏》，第 8 冊，頁 482 上）「自然，恢廓，不正覺」，在《摩訶般若鈔經》作「自然，恍惚，難了知。」（《大正藏》，第 8 冊，頁 511 下）《光讚般若》：「一切諸法亦無所有，悉為自然。所以者何？自然無合無散。」（《大正藏》，第 8 冊，頁 206 下）自然（自性），後來在羅什《小品般若》就譯作「無性」（《大正藏》，第 8 冊，頁 540 上）。事實上，「般若法門本是直觀深法性的，空（性）是涅槃的異名，所以自性也約勝義自性說」，自然（自性）「與無生，遠離，不可思議為同類，實在是勝義自性，

⁶⁹ 參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 677-717，這是「未免於有」的佛性論。其實，這也牽涉到現象因果與本體因果間的複雜關係，後來的一心開二門，「本覺」「始覺」，「性起」「性具」等說法，都是進而談佛性因緣，進入「本體因果論」所不得不碰觸的問題。

⁷⁰ 印順：《空之探究》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 181。

法性與涅槃的異名」⁷¹。自然的勝義自性可視為佛教真如實相的同義語，也是不生不滅的自然解脫狀態，從支識到支謙皆譯為自然，如《維摩詰經·觀人物品》：「欲度衆生，當……解其勞塵。……既解勞塵，當復何應？……當應自然。……何所施行而應自然？曰：不起不滅是應自然。」（《大正藏》，第14冊，頁528中）而從東漢、三國以來，《無量壽經》三譯正與老、莊思想的全盛時期相當，三經中以自然描繪超越因果的自由淨土，尤其顯著⁷²。

佛家的「自然」，一方面指涉現實的自然（因果），這是順化的必然，而其因果之理本身可謂之自然而。僧肇解空第一，深明緣起性空之理，對於不真故空的世界辯破無礙，僧肇《注維摩詰經》「諸法緣生，聚散非己」，緣起性空之理乃是「法自然耳」（《大正藏》，第38冊，頁377中）；但對於出家無為法則認為：「夫有無為之果，必有無為之因。因果同相，自然之道也。」（《大正藏》，第38冊，頁357下）⁷³另一方面，不化的解脫因果，亦有其積極義的眞常妙有之自然，「佛有自然神妙之法，化物以權，廣隨所入。……在所變現」（慧遠〈沙門不敬王者論·體極不兼應第四〉），這是佛教「不順化以求宗」的超越訴求，六合之外，出神入化，宮殿珍寶皆「自然懸構」（支遁〈阿彌陀佛像讚并序〉，《大正藏》，第52冊，頁196下）的淨土。

五、結語：偷佛因果與法道自然

六朝時代道教經典汲取了佛教因果報應、輪迴轉生的觀念⁷⁴，針對元始天尊等神仙的無因自然與地上凡人的修行因果問題，不得受佛教因果問題的影響，從《本際經》、《海空經》、《道教義樞》皆然，例如《道教義樞》便大談自然

⁷¹ 同前註，頁182-183。

⁷² 據統計，漢譯「自然」有一七七次，魏譯五六次，吳譯一四六次之多。森三樹三郎：〈『無量壽經』三譯にみる「自然」〉，《老莊と佛教》（京都：法藏館，1986年），頁195。

⁷³ 參見蜂屋邦夫：〈三論教學形成過程中的自然與因果——從僧肇到吉藏〉一文指出，僧肇對於般若空觀的理解，仍然深受老、莊道家本體論「自然」的影響。見蜂屋邦夫著，雋雪豔等譯：《道家思想與佛教》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁73。

⁷⁴ 神塚淑子：〈六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教〉，《道教與文化學術研討會論文集》（臺北：國立歷史博物館，2001年），頁185-202。道教的因果輪迴不同於佛教之處，崇尚重生於現世，以現世為中心的性質強烈，而且傾向以傳統的家族為單位，而非個人。

與因果問題：

但自然之名，義可兩屬。一者，當因即是自然，謂任業自然，非他使也。二者，果名自然，謂自然正道，以化濟為意，能發此願，與果相扶，因受果名，言自然也。（〈道意義第九〉，《正統道藏》，第41冊，頁793）義曰自然者，本無自性，既無自性，有何作者？作者既無，復有何法？此則無自無他，無物無我，豈得定執，以為常計？絕待自然，宜治此也。釋曰：示因緣者，強名自然，假設為教，故自是不自之自，然是不然之然。……自之與他，俱有然義，今但明自然者，以他語涉物，義成有待，自名當己，宜以語絕也。（〈自然義第二十八〉，《正統道藏》，第41冊，頁808）

自然與他然皆可謂自然，「自然之名，義可兩屬」。無自無他，當因、任業皆是自然，非他使也，屬於言語道斷的絕待自然；而發願化濟，成就因果的自然，乃「以他語涉物，義成有待」的他然。這裏明顯區分兩種觀點的自然。《道教義樞》的自然義可說以「因緣為主，自然為輔」的調和論⁷⁵，這在道教初期的發展乃是必然的現象；玄學的硬心腸發展到道教的軟心腸，佛教的因果輪迴觀乃成為可以汲取的「軟區域」（“soft” spaces），與其原有自然長生不死的「硬區域」（“hard” areas）共同構成了道教的主要內容⁷⁶。

《本際經》認為元始天尊的道身是「不從因生，自然有者」，這是無因的自然。〈道性品〉指出：

言道性者，即真實空。非空不空，亦非不空。……自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。悟此真性，名曰悟道。⁷⁷

姑且不談空與不空，這裏的「自然」既包含孰有為之者的「不可使然」，也包含必然之理的「不可不然」，明顯是義兼雙域，兩重的自然。即使到了成玄英、王玄覽等道教重玄學者，仍然在「緣起無自性」與「自然獨化」之間多所論述，如果從雙重觀點看，我們不應說「這兩條原則是不能相容的」⁷⁸；道教的「偷佛因

⁷⁵ 麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初道教教義學管窺〉，收入辛冠潔等編：《日本學者論中國哲學史》（臺北：駱駝出版社，1987年），頁282。

⁷⁶ Erik Zürcher, *Buddhist Influence on Early Taoism*, T'oung Pao, Vol. 66 (1980): 121.

⁷⁷ 山田俊：《校本『太玄真一本際經』》，收入《唐初道教思想史研究》（京都：平樂寺書店，1999年），頁81。

⁷⁸ 盧國龍：《道教哲學》（北京：華夏出版社，1998年），頁329。麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初道教教義學管窺〉，頁282。

果」，就好像魏、晉時代的佛教「法道自然」一樣，運用玄學的無為、自然、本無等概念來理解涅槃、真如、緣起性空的學說。道家、道教不必忌諱因果，自可發展其「自然」下的因果、「自然因緣」⁷⁹，這是隋、唐之際道教學者面對現實教眾的信仰要求，學習佛教教義所獲致的創造性成果，可以視為當時「道教大乘運動」的潮流⁸⁰。

和吉藏、智顛、宗密等人的卑視老、莊、道教相比，禪宗的單刀直入顯然更能接受傳統老莊的「自然」，會通非因非果，不有不無，以自然直指本心自性。《南陽和尚問答雜徵義》：

馬別駕遂問：「天下應帝廷僧，唯說因緣，即不言自然。天下應帝廷道士，唯說自然，即不言因緣。」答曰：「僧唯獨立因緣，不言自然者，是僧之愚過。道士唯獨立自然，不言因緣者，道士愚過。」馬別駕言：「僧家因緣可知，何者即是僧家自然？若是道家自然可知，何者即是道家因緣？」和上答：「僧家自然者，衆生本性也。又經文所說：衆生有自然智、無師智，此是自然義。道士家因緣者，（道得稱自然者）道生一，一生二，二生三，三生萬物。從道以下，並屬因緣。若其無〔道〕，一從何生？今言一者，因道而立。若其無道，萬物不生。今言萬物者，爲有道故，始有萬物。若其無道，亦無萬物。今言萬物者，並屬因緣。」

從道以下，萬物屬於因緣，這是現實的自然，但是，「若其無道，亦無萬物」；只從萬物因緣看自然，只是崇有一層論，這是不見老子所謂道。神會在此不僅對道家自然有相應的理解，而且還不忌諱侃侃而談超越因果的自然：

峻儀縣尉李冤問「自然」義。問曰：「最初佛從因得道否？若言不從因得道，約何教得以成佛？」答曰：「過去佛不從因得道。」又問：「此義云何？」答曰：「衆生本有無師智、自然智。衆生承自然智得成於佛。佛將

⁷⁹ 如舊題通玄先生：《道體論》：「問曰：道化物之體，與自然因緣，爲一爲二？答曰：造化者，即是自然因緣。自然因緣，即是不住爲本。取其生物之功，謂之造化。化不外造，日日自然。自化變，稱曰因緣。差之則異，混之則同。何以言之？理不頓階，事因假待，假待之主，以因緣爲宗，緣行既備，歸之自然。」（見《正統道藏》，第38冊，頁613）盧國龍：「一切事物雖皆有其因緣，但成因終究是自身的，所以稱曰自然，用以證明沒有外在因使之然或使之不然，觀點與自然獨化論相同。……」（見盧國龍：《中國重玄學》〔北京：人民中國出版社，1993年〕，頁333-335）

⁸⁰ 陳弱水：〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，成功大學中文系：《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（臺南：成功大學出版組，1999年），頁487-488。

此法展轉教化衆生，得成等正覺。」

衆生既有自然佛性，「承自然智得成於佛」，何以又說「無自然智即不得成佛」？禪家不欲於此引生無謂之戲論，乾脆把「難以了知」的無明與法性，煩惱與菩提，都用自然來解釋：

見在僧俗等立佛性爲自然。問：「……佛性是自然，無明復從何生？」……答：「無明與佛性，俱是自然而生。無明依佛性、佛性依無明。兩相依，有則一時有。覺了者即佛性，不覺了即無明。……」問：「若無明自然者，莫不同於外道自然耶？」答：「道家自然同，見解有別。……如釋門中，佛性與無明俱自然。何以故？一切萬法皆依佛性力故。所以一切法皆屬自然。如道家自然，道生一，一生二，二生三，三生萬物。從一以下，萬物皆是自然。因此見解不同。」⁸¹

爲了滿足無明而有佛性、佛性而有無明這一思辨理性所要求的最高無條件的絕對總體性的本體因果，禪家不繞《起信論》、天台、華嚴的遠路，直說無明與佛性俱是自然。《本際經》已經講過：「自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。」佛性的自然，從「俱是自然而生」的角度說，乃是自然而然；從「佛不從因得道」說，不可使然；從「萬法皆因佛性力故」說，不可不然。「僧不言自然者，是僧之愚過。道士不言因緣者，道士愚過」，所以，佛家既有無師智、自然智，當然要「法道自然」，在根本的問題上講「一切法皆屬自然」。

不過，神會還是特別聲明佛家的自然與道家（道教）見解不同：佛家一切萬法皆自然，道家只有「從一以下，萬物皆是自然」。不要忘記了，神會才剛說過聰明的道家「今言萬物者，並屬因緣」，這是三百年來，每被佛家譏爲「偷佛因果」的自然；現在轉眼之間，果真就是「從道以下，並屬因緣」，言下之意，見解不同，犯了僧之愚過：因爲道家稱之爲自然的「道」，充其量也只是「從一以下」的萬物自然，畢竟還及不上佛家的自然（佛性）。

神會的「自然」還表現在頓悟的理解上：「事須理智兼釋，謂之頓悟，並不由階漸而解，自然是頓悟義。」⁸²宗密對道家自然的無因有果批評甚巨，但對神會禪法則賞譽有加；這是不藉緣生，不因境起，觸類是道的任心自然，宗密稱之爲「自然本有之法」，與洪州宗的天真自然，任運自在說法，同屬於「直顯心性

⁸¹ 以上引文見楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》（北京：中華書局，1996年），頁90-91、95、117-119。

⁸² 同前註，頁80。

宗」⁸³。從禪宗的自然來看，支遁「明至人之心」的逍遙觀恐怕不如郭象超越因果的自然⁸⁴；而從甄鸞〈笑道論〉以下所批評的道家偷佛因果的「修行因緣」、「因緣者，積習乃證」的階梯，在禪宗「不由階漸」的自然看來，終究也只是軟區域的說法，反而是道家以自然為宗的「自然者，無為而成」，成了禪宗「自然神妙」、「自然無修之修」的無上法門。

自然與因果，理本不同，所見亦殊。自然本有多義，佛家因果亦有多義，玄學與佛學的格義過程，不可避免有上述種種的爭執，後來的發展，也有不同的對立、會通、融合的階段。從玄學的角度，道家自然還是讓位給佛家的因果了。東晉以降，由於因果，玄學的自然讓位於佛教；然而，隋、唐以下，也由於自然，佛教的因果不得不接受自然的洗禮。事實上，自然或因果並非一往相對、非此即彼的問題，道家與佛家各有其雙重的觀點。原來，玄學家觀自然者，不必觀其因果；道教在發展的過程中，吸收了因果；佛教盛言因果，也未嘗捨棄自然。如果我們可以追問老、莊自然之道的因果，究竟是道法自然還是自然法道，後來的道教已經發揮了不少；如果我們可以追問佛教的因果自然不自然，禪宗的精神也留下了不少的公案。自然或因果？這一問題不僅是東晉玄學的困惑，也是此後中國哲學思想上還要激起廣泛漣漪的問題。

⁸³ [唐] 宗密：《禪源諸詮集都序》，見《大正藏》，第48冊，頁402中-403上。

⁸⁴ 這也是當時王坦之著〈沙門不得為高士論〉批評支遁的理趣所在：「高士必在於縱心調暢，沙門雖云俗外，反更束於教，非情性自得之謂。」（《世說·輕詆》二五條）

自然或因果

——從東晉玄佛之交涉談起

周大興

兩晉之際，是中國哲學史上首次進入儒、釋、道三家交涉的時期。格義佛教盛行，受玄學影響而有六家七宗的般若學說；玄學界除了出入於儒、道之間，老、莊之間，也逐漸注意到佛教獨特的業報輪迴觀念。佛教東來，解釋善惡報應的因果輪迴（業）說，與連帶的作為輪迴主體的靈魂、精神與有我無我的複雜問題，一直是困擾當時知識分子的二大主題。由於是外來的新觀念，不可避免的產生了格義的問題，而玄學中王弼與郭象的二種「自然」觀，乃成了理解佛教，或抗衡佛教的主要理論資糧。直到隋、唐，道家（道教）吸收了佛教作為宗教信仰的強盛因果觀念，與佛家有複雜的所謂「偷佛因果」的關係，也從因果概念針對道家自然，自然不法道的問題重新詮釋回應；同樣的，佛家的「因果」也經歷不同的變化，對於「自然」的不同理解、批評與吸收也表現在佛經翻譯中對於無待的真如法性，淨土的描繪上。

本文以「自然或因果」為題，探討玄學後期思想的主流，如何由道家的自然轉變為佛家的因果。筆者從「義兼雙域」的角度論證，不論是玄學家的自然，或佛家的因果，皆有體用、本體與現象的不同觀點；並透過「道家因果」與「佛家自然」的對比，凸顯道、佛雙方各有其雙重自然與兩重因果。自然與因果，理本不同，所見亦殊。自然本有多義，佛家因果亦有多義，玄學與佛學的格義過程，產生了種種的爭執，後來的發展，也有不同的對立、會通、融合的階段。自然或因果，可以充分說明隋、唐以降道教因果與佛家自然的相互批評與吸收融會的理由。

結論指出，東晉以降，由於因果，玄學的自然讓位於佛教；然而，隋、唐以下，也由於自然，佛教的因果不得不接受自然的洗禮。事實上，

道家與佛家各有其雙重的觀點。原來，玄學家觀自然者，不必觀其因果；道教在發展的過程中，吸收了因果；佛教盛言因果，也未嘗捨棄自然。自然或因果？這一問題不僅是東晉玄學的困惑，也是此後中國哲學思想上還要激起廣泛漣漪的問題。

Spontaneity (Ziran) or Causality (Hetupratyaya): The Interlocution between Xuanxue and Buddhism in the Eastern Jin Dynasty

CHOW Ta-hsing

In the Eastern Jin period, the inter-relationship of the three teachings of Confucianism, Buddhism and Daoism first became a philosophical issue. While most intellectual elite paid attention to the controversies between Confucianism and Daoism, or between Laozi and Zhuangzi, the foreign, uniquely Buddhist concepts of karma and samsara gradually became topics of discussion in Pure Conversation (Qingtan). Traditional literati and Buddhist monks alike had been interpreting these foreign concepts by way of *geyi* (matching concepts) in reference to Chinese thought. Early Chinese Buddhist schools, finding difficulties in using this technique to interpret their newly imported concepts of reincarnation and karmic retribution, along with associated problems of soul and spirit, self and non-self, came under the influence of the Wei-Jin Xuanxue (metaphysical) movement, and followed the fundamental paradigms of being and non-being in Wang Bi's and Guo Xiang's philosophies. The uses of these paradigmatic concepts became the main theoretical means both to interpret and to resist Buddhism. By Sui and Tang times, Daoism had assimilated from Buddhism profound religious teachings about causality. Through a complex relation called poaching from Buddhist causality, it responded with doctrines focusing on the causal treatment of problems in the formulation the Dao patterns itself on spontaneity, but spontaneity does not pattern itself on the Dao. As for Buddhism, causal concepts underwent various changes and interpretations as it criticized and assimilated the idea of spontaneity; these were expressed in Buddhist translations in their portrayals of true dharma nature and the Pure Land paradise.

This essay expounds on the concepts of spontaneity and causality. It explores how the mainstream of late Xuanxue metaphysical thought evolved from Daoist spontaneity into Buddhist causality. The author finds that,

regardless of the affiliation with either Daoist spontaneity or Buddhist causality, both traditions can be understood from their reliance on a twofold purview, i.e., that substance (ti) and appearance (yong) are two aspects of the ultimate reality. By exploring the ideas of Daoist causality and Buddhist spontaneity, we show how Daoism and Buddhism both have this double structure. The principles of spontaneity and causality are ontologically different, and their referents varied. Their uses in Xuanxue and Buddhism in the processes of matching concepts produced many struggles leading to later developments, which had many different stages of opposition, congruence, and assimilation. From the concepts of spontaneity and causality, we can reasonably explain the later developments of Daoist causality and Buddhist spontaneity in the Tang dynasty.

This paper offers explanations of why the main theme of Eastern-Jin Xuanxue was dominated by Buddhist causality rather than Daoist spontaneity; and why Buddhism, after the Sui and Tang, could not avoid its baptism by ideas of spontaneity. In the final analysis, both Daoist spontaneity and Buddhist causality can be understood from a twofold purview, i.e., that substance (ti) and appearance (yong) are the two aspects of ultimate reality. Originally, practitioners of Xuanxue spontaneity had no need to pay attention to causality; but in the development of Daoism, it assimilated causality. Buddhists spoke plenty about causality yet never entirely rejected spontaneity. Spontaneity or causality? It is not only a puzzling problem in Eastern-Jin Xuanxue, but also a vexed question in Chinese philosophy since.

Keywords: spontaneity causality Xuanxue in Eastern Jin twofold purview