

南齊張融的道佛交涉思維試釋

——以《門律·通源》中與周顒的對話為主

紀志昌

中山大學中國文學系助理教授

一、前論：張融的信仰背景

六朝時期的三教交涉，一直是學術文化史上既重大而又複雜紛繁的課題，其中「道」「佛」二教，在當時既各擅勝場，亦相激相盪。泊乎齊、梁，二教的矛盾對立加深，至終顯題化爲「夷夏論爭」，然而在這樣的氛圍中，卻有一位「門世恭佛」的名士張融(444-497)，嘗試爲二家作出調節，遂有《門律·通源》之論。〈通源〉開宗明義即言：「吾門世恭佛，舅氏奉道。道也與佛，逗極無二。」¹張融從理論上通本以定源，使原本在客觀歷史上殊迹的「道／佛」能一合於逗極，進而爲二教交涉提供對話、融會的契機。唯此契機卻因「逗極」成爲「道」極，「無二」之說遂成弔詭，從而引發了更多的爭論與話題。前論要

本文爲九十六年度國科會專題研究計劃「詮釋異變與三教交涉：六朝『後玄學』研究的一個可能面向——以『達性』論爭爲例(NSC96-2411-H-224-001)」之部分研究成果，曾於二〇〇八年十一月二十二—二十三日在臺灣大學文學院暨佛學研究中心與蒙古國立大學外語學院聯合主辦之「臺蒙佛教思想與文學國際學術研討會」中宣讀，承蒙多位匿名審查人之指正與建議再予修改而成，謹此致謝。

¹ [梁]僧祐：《弘明集》（臺北：新文豐出版公司，2001年影印金陵刻經處刊本），卷6，頁14b。此爲本文所採用之主要版本，唯在名稱方面，「金陵刻經處刊本」之著錄爲「門論」，此與《大正藏》之著錄爲「門律」不同，本文依張融自述之內文：「欲使魄後餘意，繩墨弟姪，故爲《門律》。數感（風）其一章，通源二道。……」故依《大正藏》而爲「門律」，而〈通源〉故爲其中之一章，此見於周顒之答文屢以「〈通源〉曰」如何如何可見。按：爲清眼目，以下大凡同書之引文，皆逕於其後統一註明書名、卷數與頁碼。若於文字之訓讀有歧義，則輔校以《高麗藏》本。

先探討〈通源〉論述之所以產生的社會背景，「道本佛迹」理念的提出除了與張氏所處特殊之宗教文化之時代氛圍有關，亦符應了其家族信仰之特徵，關於這一方面，即分就吳郡張氏的奉佛傳統，並張融其及家族與佛、道關涉之特殊因緣以論。

（一）吳郡張氏奉佛之由來

朱、張、顧、陸，為六朝較有代表性之江東大族，而其中吳郡張氏，向以文章著稱²，自東晉以還，乃漸受到奉佛風氣的影響，其中族祖張玄，曾被時人譽為當時王公名臣奉佛的其中典範，《高僧傳》：

度江以來，則王導、周顛、庾亮……張玄、殷顛，或宰輔之冠蓋，或人倫之羽儀，或置情天人之際，或抗跡煙霞之表。並稟志歸依，厝心崇信。³

與張玄同時的張氏奉佛者尚有張敞，張敞雖正史無傳，然而在當時沙門與王權的爭議中，他的名字卻出現在權臣的奏議中，〈答桓玄書明沙門不敬王者〉：

王令以別答公難，孔國、張敞在彼，想已面諮所懷，道寶諸道人，並足酬對高旨，下官等不諳佛理，率情以言，愧不足覽。謙等惶恐死罪。

（《弘明集》，卷 12，頁 15b）

桓玄欲令沙門致敬王者，下達八座論議，時桓謙為尚書令，認為佛教自有其獨立的價值體系，其不敬非惟針對王者，而是絕俗於視聽耳目之外；致敬一事，牽動之廣，恐不易施行。桓謙深怕自己不諳佛理，立場薄弱，故請桓玄可參「王令」，也就是當時中書令王謐的意見，並且孔國、張敞或與桓玄親近，亦應詢問他們的看法。除此之外，道寶等僧人也足以酬答此一議題。就前後脈絡來看，桓謙舉出這些人的用意，正因他們都是護佛人士，至少較之桓謙本身更諳佛理，若桓玄留意這些他身邊護佛者的意見，方不宜斷之過遽，妄下決策。

關於孔國，史書未見。張敞，則見《宋書·張茂度》：

張茂度，吳郡吳人，張良後也。名與高祖諱同，故稱字。良七世孫為長沙太守，始遷於吳。高祖嘉，曾祖澄，晉光祿大夫。祖彭祖，廣州刺史。父

² [劉宋] 劉義慶《世說新語·賞譽》第一四二條：「吳四姓，舊目云：張文、朱武、陸忠、顧厚。」引文見余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年），頁 491。

³ [梁] 慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》（北京：中華書局，1992年），卷 7〈宋京師東安寺釋慧嚴〉，頁 261。

敞，侍中、尚書、吳國內史。⁴

《世說·言語》第五十一條注引《續晉陽秋》：「張玄之字祖希，吳郡太守澄之孫也。」⁵張澄為張敞祖父，則張玄與張敞實為同輩，桓謙向桓玄提及張敞，或是知其於敬王一事上已有所議。更有趣的是，關於另一位護佛者道寶道人的來歷，《高僧傳》：

壹弟子道寶。姓張，亦吳人。聰慧素成，尤善席上。張彭祖、王秀琰皆見推重，並著莫逆之交焉。⁶

可見道寶係竺道壹弟子，即竺法汰之再傳弟子，竟然也是吳郡張氏出身，而與道寶交好的張彭祖，即見上引《宋書·張茂度》，為張敞之父，王秀琰即瑯琊王珉⁷。這樣一來，吳郡張氏與佛教的關係，實是非常緊密的，至少從道寶出家，張彭祖與之交遊起，吳郡張氏就已經展開了與佛教信仰的接觸，甚至可能還更早；除此之外，道寶的出家，亦說出了東晉時代，張氏奉佛很可能還受到法汰一系佛法的影響，這又是佛教自北南傳吳地之一線索。

吳郡張氏在南朝時代人才輩出，尤其張玄、張敞以後，奉佛蔚成家風，宋、齊之時，記錄中的奉佛者就有：張敞之子張裕與張邵；裕子演、永、辯、岱，演子緒，其中張演還著有《續光世音應驗記》⁸；邵子敷，敷之從弟張暢、張悅，暢子融，即為《門律》作者；此外，尚有無法繫聯的張恭、張縉俱與奉佛有關⁹，可謂一門全族大都受到佛教的薰陶與影響，融於《門律》自謂「吾門世恭佛」，殆非虛言也，以下則專就張融個人之信仰及其與佛、道之關涉以論。

（二）張融與佛、道之關涉

關於張融的宗教活動，毋寧仍以佛教為主，其與道教之關涉，主要係受到舅

⁴ [梁]沈約：《宋書》（北京：中華書局，2003年），第5冊，卷53〈張茂度〉，頁1509。

⁵ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁110。

⁶ 慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷5〈晉吳虎丘東山寺竺道壹〉，頁208。

⁷ 《高僧傳》湯用彤校注：「『秀琰』應是『季琰』之誤。王珉字季琰，王導之孫。」見同前註。

⁸ 其序言謂：「演少因門訓，獲奉大法，每欽服靈異，用兼綿慨。竊懷記拾，久而未就。曾見傅氏所錄，有契乃心，即撰所聞，繼其篇末，傳諸同好云。」參董志翹：《觀世音應驗記三種譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），頁28。

⁹ 吳郡張氏的奉佛概要參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1998年），第13章〈佛教之南統〉，頁428-429。

氏的影響。

佛教信仰方面，吳郡張氏承奉法之家傳，至融父張暢時已頗趨精進，此中較有代表性的記錄見其外孫陸杲所撰之《繫觀世音應驗記》：

杲外祖，張會稽使君諱暢，字景微，吳人也。知名天下，為當時民望。家奉佛法，本自精進。宋元嘉末，為荊州長史。孝建初，徵還作吏部尚書，加散騎常侍。於時譙王丞相在荊州，自啓解南蠻府，留使君為持節校尉，領已長史，帶南郡如故。尋荊州作逆，使君格言諫之。丞相則欲見害，有求得免。丞相性癡，左右是用，雖以諫見全，而隨眾口。每有惡意，即夢見觀世音，輒語：「汝不可殺張長史。」由此不敢害。及至丞相伏誅，使君亦繫在廷尉。誦《觀世音經》得千遍，鉗鎖遂寸寸自斷。於是喚獄司更易之，咸驚嘆以為異，少日便事散。此杲家中事也。¹⁰

稍早於張演之時，張氏已有虔信觀音之行跡，張暢則更進一步親歷靈驗，從陸杲的記錄中，知道這種信仰已經深入當時之士人生活，暢之誦經而得解脫厄難即為一例。

至於張融自身之奉法，除了家傳外，顯然亦有時風的薰陶而然，此間基礎仍為兩晉以還士僧之談辯、講經與交遊風氣。尤其南朝時期，隨著佛教義理的瀰漫士群，佛教講經在當時已漸漸取代玄學而成為士人清談論辯之主流，張融即曾針對當時僧人宣講《成實論》而設問攻難，《高僧傳·釋道慧》：

猛嘗講《成實》，張融構難重疊，猛稱疾不堪多領，乃命慧令答之。融以慧年少，頗協輕心，慧乘機挫銳，言必詣理，酬酢往還，綽有餘裕。¹¹

猛即道猛，係道慧之師。此似為當時講經之形式。融能於其間構設問難，自見其玄理思辨有一定的水準，史稱「融玄義無師法，而神解過人，白黑談論，鮮能抗拒」¹²。適為一證，更重要的是，張融對當時在佛教界所流行的「成實學」很可能已有所涉獵。

除此之外，張融亦交遊僧侶，記錄中的對象有釋法安、釋曇斐，《高僧傳·釋法安》：

永明中還都，止中寺，講《涅槃》、《維摩》、《十地》、《成實論》，

¹⁰ 參董志翹：《觀世音應驗記三種譯注》，頁128-129。

¹¹ 慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷8，頁305。

¹² [梁]蕭子顯：《南齊書》（北京：中華書局，2003年），第3冊，卷41〈張融〉，頁729。

相繼不絕。司徒文宣王及張融、何胤、劉繪、劉瓛等並稟服文義，共為法友。¹³

又《高僧傳·釋曇斐》：

釋曇斐，本姓王，會稽剡人。……其方等深經，皆所綜達，《老》、《莊》、儒、《墨》頗亦披覽。後東西稟訪，備窮經論之旨。居于鄉邑法華臺寺，講說相仍，學徒成列。斐神情爽發，志用清玄，故於《小品》、《淨名》尤成獨步。加又談吐蘊藉，辭辯高華，席上之風，見重當代。梁衡陽孝王元簡及隱士廬江何胤，皆遠挹徽猷，招延講說。吳國張融、汝南周顒、顒子捨等，並結知音之狎焉。¹⁴

法安以其精神秀出，博通內外而為時人所賞；曇斐以其「談吐蘊藉，辭辯高華」而見重於當代，二人均有文義談吐，此儼然已為南朝以來佛教廣泛吸引士人認同的因素，僧人以其學通內外的本領，思玄探蹟，窮究經論，若再配合俊逸超群的風姿、敏睿無礙的辯才，則更能令士子傾心趨附，張融與佛教的關涉，或即依緣於此。

除此之外，張融之服膺佛教，很可能亦已進一步稟戒持法，《高僧傳·釋僧遠》：

其後山居逸迹之賓，傲世陵雲之士，莫不崇踵山門，展敬禪室。廬山何點、汝南周顒、齊郡明僧紹、濮陽吳苞、吳國張融，皆投身接足，諮其戒範。¹⁵

又如《高僧傳·釋慧基》：

劉瓛、張融並申以師禮，崇其義訓。¹⁶

另如同書〈釋法獻〉云：

獻律行精純，德為物範。瑯琊王肅、王融，吳國張融、張縉，沙門慧令、智藏等，並投身接足，崇其誠訓。¹⁷

對於僧遠、慧基、法獻，張融或諮其戒範，或崇其義訓，較之談玄論道的僧侶，尤顯敬重，於此亦見其對佛教戒規身體力行的一面。值得注意的是，從諸條資料

¹³ 慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，卷8，頁329。

¹⁴ 同前註，頁341-342。

¹⁵ 同前註，頁319。

¹⁶ 同前註，頁324。

¹⁷ 同前註，頁489。

中，亦同時可得見其法友，諸如廬江何點、何胤兄弟，汝南周顒，沛國劉瓛，彭城劉繪等¹⁸，似皆與張融之奉法同趨，其中二何與周顒復為張融《門律》的主要表達對象。《門律》：

書與二何、兩孔，周剡山茨。少子致書諸遊生者曰，張融白：鳥哀鳴於將死，人善言於就暮，頃既病盛生衰，此亦魂留幾氣，況驚舟失柁於空壑，山足無絆於澤中，故視陰之間，雖寸每遽，不縫不徙也。欲使魄後餘意，繩墨弟姪，故為《門律》。數感（風）其一章¹⁹，通源二道，今奏諸賢，以為何若？
（《弘明集》，卷6，頁14b-15a）

永明年間，張融生了一場大病，面臨生死之交，特有所感而作《門律》，以曉告弟子。其中〈通源〉一章，談到對融攝道、佛二教的看法，故特致意諸法友、子弟與門生故舊。其中二何，即指何點、何胤兄弟，兩孔則為孔稚圭、仲智兄弟，「周剡山茨」，指周顒，因曾任剡令，後並獨居山舍，故稱之。其中周顒，因奉佛精到，獨對其通源二教之說不表贊同，而復與張融往返數番。實張、周二入當時皆以談辯名家，前已謂融「玄義無師法，而神解過人，白黑談論，鮮能抗拒」。至於周顒則「音辭辯麗，出言不窮，宮商朱紫，發口成句。汎涉百家，長於佛理，著〈三宗論〉」²⁰。職是之故，二人在當時的辯論往往相互激盪，《南齊書·周顒》：

每賓友會同，顒虛席晤語，辭韻如流，聽者忘倦。兼善《老》、《易》，與張融相遇，輒以玄言相滯，彌日不解。²¹

兩造之才辯相若，故玄談終日而不解，以此推之，二者針對《門律·通源》往覆辯難的相關論述，某種程度亦近於其時清言往返之情況，而三教交涉之論題，固已成為當時論辯之重要題材。

¹⁸ 此皆當時善文章談義之西邸名士，《南齊書·劉繪》：「永明末，京邑人士盛為文章談義，皆湊竟陵王西邸。繪為後進領袖，機悟多能。時張融、周顒竝有言工，融音旨緩韻，顒辭致綺捷，繪之言吐，又頓挫有風氣。」（第3冊，頁841）足見張、周、劉等皆屬西邸集團中之重要文士。

¹⁹ 關於「數感其一章，通源二道」一句中之「感」字，據《金版高麗大藏經》（〔北京：宗教文化出版社，1983年〕，第65冊，頁200b）改為「風」。〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義《毛詩正義》：「風，訓諷也，教也。諷，謂微加曉告。」（臺北：藝文印書館，1955年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷1之1，頁5a。故「風」字在本句之脈絡上訓義較通。

²⁰ 蕭子顯：《南齊書》，第3冊，卷41〈周顒〉，頁731。

²¹ 同前註，頁732。

二何均接觸佛教，且其家族亦有奉佛傳統，此不待言。至於兩孔，則為張融所謂「奉道」舅氏之屬，考孔稚珪(447-501)，即為張融之舅表兄弟，《南齊書》本傳：

稚珪風韻清疎，好文詠，飲酒七八斗。與外兄張融情趣相得，又與琅邪王思遠、廬江何點、點弟胤竝款交。不樂世務，居宅盛營山水，憑机獨酌，傍無雜事。²²

張融既為孔氏外兄，則知其為張融所指之舅表兄弟，至於孔氏與奉佛之二何亦相深交，雖彼此宗教信仰不同，然皆頗為相得，同為張融之遊生故舊。可見二何與張融都是對道教有所同情的佛教徒，張融的道、佛調和融攝之論，或因周旋其間有所感發而致。

關於山陰孔氏之奉道²³，《南齊書·孔稚珪》：

父靈產，泰始中，罷晉安太守。有隱遁之懷，於禹井山立館，事道精篤。²⁴

稚珪之父靈產，即張融之舅，於正史中有「事道精篤」之稱，至於孔稚珪則曾向褚伯玉稟受道法²⁵，並服膺陸修靜，亦曾為撰作傳記。此外，亦曾與道士顧歡共談四本²⁶，足見其與道徒之關係匪淺。〈答蕭司徒書〉：

民積世門業，依奉李老，以沖靜為心，以素退成行，迹蹈萬善之淵，神期

²² 同前註，卷48〈孔稚珪〉，頁840。

²³ 孔氏最先信仰道教者，可追溯至東晉孔愉，而後其姪孫孔道民、孔靜民、孔福民皆師事杜子恭弟子與琅琊孫泰。關於會稽山陰孔氏的奉道家族信仰，相關說法可參吳正嵐：《六朝江東士族的家學門風》（南京：南京大學出版社，2003年），其說：「宋齊兩世，孔氏頗出了幾位著名的奉道士人。一支為孔愉曾孫祐、祐子道徽、道徽兄子總等人，一支是孔道隆、孔靈產和孔稚珪祖孫三代，還有一支是孔愉從弟群的六世孫孔覲，另外還有先祖不詳的孔璪等。孔氏對道教的虔誠程度，奉道人數之多，在江東士族中首屈一指，堪稱江東奉道士族中的核心家族。」（頁76-77）並其書第六章〈會稽士族的家學門風〉之相關考證。

²⁴ 蕭子顯：《南齊書》，第3冊，卷48，頁835。

²⁵ 事見同前註，第4冊，卷54〈褚伯玉〉，頁927。

²⁶ [唐]李延壽：《南史》（北京：中華書局，2003年），卷七十五〈顧歡〉：「會稽孔珪嘗登嶺尋歡，共談四本。歡曰：『蘭石危而密，宣國安而疎，士季似而非，公深謬而是。總而言之，其失則同；曲而辯之，其塗則異。何者？同昧其本而競談其末，猶未識辰緯而意斷南北。羣迷暗爭，失得無準，情長則申，意短則屈。所以四本並通，莫能相塞。夫中理唯一，豈容有二？四本無正，失中故也。』於是著〈三名論〉以正之。」（第6冊，頁1875）

至順之宅，民仰攀先軌，自絕秋塵，而宗心所向，猶未敢墜。……所以未變衣鉢，眷眷黃老者，實以門業有本，不忍一日頓棄；心世有源，不欲終朝悔遁。

（《弘明集》，卷 11，頁 15a-b）

稚珪以「依奉李老」之沖靜家風為其「門業有本」、「宗心所向」，故未敢頓違。此自敘是針對蕭子良勸誘其奉佛而發，故以道、佛「宗極」不二之說應對：

至於大覺明教，般若正源，民生平所崇，初不違背，常推之於至理，理至則歸一，置之於極宗，宗極不容二，……。

（《弘明集》，卷 11，頁 15a-b）

此可視為孔稚珪的佛教理解，即就「至理」、「宗極」處視佛與道為一，在此前提下，若不違道，自亦無忤於佛，類似的論調，對張融《門律·通源》之撰作起了決定性的影響，〈答蕭司徒書〉：

民之愚心，正執門範，情於釋、老，非敢異同。始私追尋民門，昔嘗明一同之義，經以此訓張融，融乃著通源之論，其名少子，少子所明，會同道佛，融之此悟，出於民家。民家既爾，民復何礙？始乃遲遲執迹，今輒兼敬以心，一不空棄黃老，一則歸依正覺。

（《弘明集》，卷 11，頁 16a）

看似并尊二教，實則是在敏感的道佛爭衡情勢底下，面對佛教的勢力，尤其像蕭子良這樣掌握權勢的崇佛者，又不願遽以放棄對家族奉道傳統堅持的情況下，所作出的權宜論述。孔氏非敢輕言以判斷道、佛之高下異同，故言「情於釋、老」，並明「一同」之義，而欲「兼敬」以心。類此論調，在當時頗為普遍，顧歡〈夷夏論〉：

道則佛也，佛則道也。其聖則符，其跡則反。²⁷

唐釋道宣曾對此作出評價：

顧歡，吳郡人，以佛道二教，互相非毀，歡著〈夷夏論〉以統之，……然其文中抑佛而揚道，斯門人也，不足評之。又張融《門律》意亦同歡。²⁸

由道宣的評論可知，張融的《門律·通源》之論，其思想來源除了孔氏所稱的「出自民家」外，恐更有所得於當時道徒顧歡所著的〈夷夏論〉。基於與顧、孔從游往來的關係，自然使其雖身為佛徒卻同情道教，故若說其著論在某種程度上

²⁷ 蕭子顯：《南齊書》，第 4 冊，卷 54 〈顧歡〉，頁 931。

²⁸ [唐]道宣：《廣弘明集》（臺北：新文豐出版公司，1986年），卷 7 〈敘列代王臣滯惑解〉，頁 85。

呼應了當時「夷夏論爭」的問題意識，實不足為奇。至於顧氏「其聖則符，其跡則反」之說，在當時道佛交爭，相互激盪的情勢中，則顯得有些弔詭。何以言之？「迹」者，涉及教化型態與修習法門，客觀來看，「道／佛」在歷史上的出現自有不同；「聖」者，則為究竟意義的聖人典範及修行境界，或根源意義的宗致始倡者。若言「其聖則符」，正意謂著「聖」的究極、根源意義是通源的關鍵，而「迹」乃因「聖」而衍，故三教交涉之論爭，在價值上至終爭的是「本」，是「聖」——教化宗致、教體之本源與聖境之究竟。故對於各自標宗其聖的二家而言，要以「通源」的方式調和彌縫，談何容易？適只有激化出更多的矛盾而引發更多的論爭²⁹，誠如正史所評：「歡雖同二法，而意黨道教。」³⁰張融言逗極受到法友周顒的質難，也是同樣的問題，故張、周之辯，其實質一言以蔽之，反倒是在「聖（本）／迹」之辨中證成對「道／佛」關係的判教。

二、〈通源〉的道、佛融攝觀

承上，張融對二教的融攝，有得於孔、顧的影響而提出「道本佛迹」論，言二家本一迹殊，迹異同源；他進一步以「神靜」故「不二」說來支持這個說法，即以「性靈」之能照，居凝通靜，作為二家修持證悟之共通理境；進一步言「道」藏「即色」，以《莊》釋《老》，並援佛入道，所顯示出的是一種開放性的《老》學理解型態，用以回應釋家質疑《老》學「虛無」理境是否無二於「法性」的問題。

（一）道本佛迹

「本／迹」，猶前謂「聖／迹」。「聖／迹」乃偏就典範與境界說；「本／迹」，則就理則與思維模式說，「本」為本體、根源，是第一性的；「迹」，則猶言事物發展過程中的形式與現象，是派生的，第二性的。「本／迹」涉及本體論意義上的「本質／現象」、「體／用」、「本／末」、「道／器」之辨的探

²⁹ 《弘明集》卷六中著錄有明僧紹〈正二教論〉、謝鎮之〈與顧道士書〉、〈重與顧道士書〉；卷七則有朱昭之〈難顧道士夷夏論〉、朱廣之〈諮顧道士夷夏論〉、釋慧通〈駁顧道士夷夏論〉、釋僧愍〈戎華論折顧道士夷夏論〉，皆反顧氏之論，參僧祐：《弘明集》，卷6，頁9b—卷7，頁19a。

³⁰ 蕭子顯：《南齊書》，第4冊，卷54〈顧歡〉，頁932。

討，二者從統合關係來看，互為內外表裏，然就對揚關係而言，卻有位階之不同³¹。唯張、周「道／佛」通源之爭，除了涉及本體論意義，更偏向聖境與教化面向的探討，就此可說是繼承了玄學言六經為教化之用，聖人典文、先王陳迹，而聖人之「真性」方為「本」（所以迹）的說法³²。質言之，「本」，是教體的源頭，聖境的究竟，教化的宗致；「迹」則具現於教化的各種型態，〈通源〉之義所尋者，即此類意義的「本」，以此釐訂「道／佛」教化信仰型態的位階與層次。〈通源〉：

吾門世恭佛，舅氏奉道。道也與佛，逗極無二，寂然不動，致本則同，感而遂通，達迹成異。……皆殊時故不同其風，異世故不一其義。安可輒駕庸愚，誣網（調）神極？吾見道士與道人戰儒、墨，道人與道士獄是非。昔有鴻飛天，道（首）積遠難亮，越人以為鳧，楚人以為乙。人自楚、越耳，鴻常一鴻乎？

（《弘明集》，卷6，頁14b）

張融之主張，實為道、佛「同源」說，言道、佛「本」同而「迹」異。「逗極」，亦即「至極」，為道、佛所共之「本」，其特性乃「寂然不動」。「寂然不動」，就理論形式上看，猶如「空」、「虛」或「無」。張融認為，道、佛的不同，在於時移世異的分衍而來。進一步以「鴻」為喻，「鴻」固是一「鴻」，猶此「本」固為一，唯因翔迹於楚、越，故有「鳧」「乙」的殊方異名。「鴻」為「本」，喻「逗極」，「鳧」、「乙」則不過是此一「本」之鴻的翔「迹」之變。針對這樣的認識，張融進一步言：

³¹ 湯用彤說：「聖人者有內有外，有本有末。外末者聖人之迹，內本者聖人之所以迹。聖人舉本統末，真體起用。廢體而存用，則用非其用。忘本而逐末，則本失其真，必不可也。故曰，所以迹為『父』（〈天地注〉）為『真性』（〈天運注〉）。迹為『容』（外表也，〈天地注〉）為『名』（〈在宥注〉）。徒彰其名，彷彿其容，而忘父，忘真性，必不可也。」參湯用彤：〈向郭義之莊周與孔子〉，《魏晉玄學論稿》，收入魯迅、容肇祖、湯用彤著：《魏晉思想乙編三種》（臺北：里仁書局，1995年），頁114。又王葆玟說：「這個『本』即是『所以迹』。『迹』與『物』在玄學裡是同等層次的範疇，『生化之本』是『生物者』、『化物者』，『所以迹』則是『迹』的內在決定者。」參王葆玟：《玄學通論》（臺北：五南圖書公司，1996年），第10章〈玄學的存在論〉，頁546-547。

³² 《莊子·天運》：「老子曰：『幸矣！子之不遇治世之君也！夫六經，先王之陳迹也！』」郭象注此曰：「所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹則六經也。」參〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：天工書局，1989年），頁532。從由《莊子》引老子的話，復由郭象疏解之的情況，可見「迹／本（所以迹）」之辨，是老、莊以來道家持續關注的議題。

夫澄本雖一，吾自俱宗其本，鴻迹既分，吾已翔其所集。汝可專遵於佛迹，而無侮於道本。
(《弘明集》，卷6，頁14b)

在此一本混合未分前，自是俱宗其本，然道、佛之迹既分，則迹無與共，張融既「門世恭佛」，即已翔於「佛」迹，故因之以教喻子弟仍可專一奉「佛」，而無違「道」本，此無疑以「道」為「鴻」，以「佛」為「迹」，引起了法友周顒的問難，〈難張長史門論〉：

辨來旨，謂致本則同，似非吾所謂同，時殊風異，又非吾所謂異也。……
〈論〉云：「致本則同。」請問何義是其所謂本乎？言道家者，豈不以二篇為主？言佛教者，亦應以般若為宗。二篇所貴，義極虛無；般若所觀，照窮法性。虛無、法性，其寂雖同，住寂之方，其旨則別。〈論〉所謂逗極無二者，為逗極於虛無，當無二於法性耶？將二塗之外，更有異本？儻虛無、法性，其趣不殊乎？若有異本，思告異本之情，如其不殊，願聞不殊之說。
(《弘明集》，卷6，頁15b-16a)

周意以為，同樣是「本一迹殊」的思維模式，恐怕仍有異議，因「本」可以是「道」本，為何不可為「佛」本？若論「道」之本為「虛無」，「佛」則以「法性」為究極，「虛無」與「法性」雖於境界呈顯的形式表現似皆同登於「寂」，然而若就「住寂之方」的工夫修行與悟道體驗來看，二者終究不同。今既提出「逗極」，則必涉及二個問題：其一、二家必有一極，此已落入「判教」，否則「虛無」當如何無二於「法性」？此似為矛盾，其二、是否在二家之外更有「異本」？若如此，二家之本，皆不是極，故言「道本」則失之逗極。又：

道、佛兩殊，非鳧則乙。唯足下所宗之本，一物為鴻耳，驅馳佛、道，無免二乖。未知高鑒，緣何識本，輕而宗之，其有旨乎？若猶取二教，以位其本，恐戰獄方興，未能聽訟也。若雖因二教，同測教源者，則此教之源，每沿教而見矣，自應鹿中環杖，悠然目擊，儒、墨閭閻，從來何諍？
(《弘明集》，卷6，頁16b)

承上，張融既以「鳧」、「乙」比之道、佛，則相對於「逗極」，二教均只為其「迹」，故更進一步，則勢必涉及「緣何識本」的問題。周顒認為，通源之「本」若偏取二教，即無論以道統佛，或以佛統道，仍會陷於爭論不休之地，故應共尋其源，用以統攝二教，並使此源俱能被「沿教而見」，目擊而見道，爭論自息。周顒所提出的「無二」之法，就「本」而言，不能陷於偏取，就「迹」來說，卻又要能兩教俱見，實為難題。若就此標準，即不宜獨言「道本」，相對

地，專務於「佛迹」亦失偏頗：

苟合源共是，分跡雙非，則二跡之用，宜均去取，奚爲翔集所向，勤務唯佛，專氣抱一，無謹於道乎？（《弘明集》，卷6，頁16b）

張融與佛教之關涉已見前論，周顒於此乃針對張融專務奉佛提出質疑，針對周之問，〈答周顒書〉：

應感多端，神情數廣。吾不翔翮於四果，卿尚無疑其集佛，吾不翔翮於五通，而於集道復何悔？且寶聖宜本，迹匪情急。矧吾已有所集，方復移其翔者耶？卿得其無二於兩楹，故不峻督其去取。

（《弘明集》，卷6，頁20a）

不修「四果」，並不必然意謂無涉於「佛」；同理，若不涉「五通」³³，自更無愧於「道」，此言不以「即迹」定「本」，因其既以「翔翮」喻「迹」，則言「迹」有可變性，此「矧吾已有所集，方復移其翔者」之意，意謂所「翔翮」之域自不限於一方，是「感應多端」、「神情數廣」的，故實際上，終不在乎所集者是於佛，或於道，唯飛翔之「鴻」不變，「體」自一極，「用」復多方。

承上，關於〈通源〉的方法問題，張融亦作出回應，〈答周顒書〉：

周之問曰：若猶取二教以位其本，恐戰獄方興未能聽訟也。

答彼周曰：得意有本，何至取教？（《弘明集》，卷6，頁19a）

謂其通源定本不偏取乎二教以判，而係經由「得意」以取定，此自無關乎外「迹」。張融的這種思維，正是反映整個玄學傳統以來以「迹」爲聖人之寄言，爲應機作教之「權」，故若要通源而得「意」，在於泯除對「迹」之拘執的觀念³⁴。至於所得之意，則由「寂然不動」的「神靜」一面說，此詳待後論。此處直就方法而言，因不緣「迹」以取教，即不同乎目擊道存：

周之問曰：自應鹿巾環杖，悠然目擊，儒、墨閭閻，從來何諍？

³³ 「四果」(catvāri phalāni)，指小乘見道以後的證果，分四個階位：須陀洹（預流果）、斯陀含（一來果）、阿那含果（不還果）、阿羅漢果（無學果）。「五通」則爲五種不思議的神通：足不著地、知人心意、眼無遠弗見、呼名即至、穿牆透壁。

³⁴ 魏晉以來，玄學家用「得意」會通「儒」「道」多矣，張融則以之融攝道、佛。湯用彤曰：「忘言得意之義，亦用以會通儒道二家之學，……及晉世教法昌明，則亦進而會通三教。……夫道一而矣，聖人之意，本自相同，而聖人之言則因時因地而殊。吾人絕不可沉於文學之異，而忘道體之同。故晉代人士咸信至道玄遠，本源無二致。而善權救物，枝末可有短長。本一末異，同歸殊途。」詳參湯用彤：〈言意之辨〉，《魏晉玄學論稿》，頁30-42。

答彼周曰：虞、芮二國之鬪田，非文王所知也。碎白玉以泯鬪，其別有尊者乎？況夜戰一鴻，妄巾鳧乙。斯自鹿巾之空負頭上，環杖之自誣掌中，吾安得了之哉？
（《弘明集》，卷6，頁19b）

虞、芮鬥田，事見《史記·周本紀》³⁵，二者因爭田而訟，故欲適周質於文王，當入其境，反因有感於境治和樂、教化有禮而覺悟，終至釋其所爭。張融以「虞、芮二國」比於道、佛二教，言若循迹以見，文王終不知二國鬥田，然泯鬥關鍵終在感知其風教，而非判決訟事是非。言下之意，在於以文王風教為「本」，感知風化則為「得意」，此即頗有玄學以六經教化為「迹」，聖人真性為「本」（所以迹）之意。至於「碎白玉以泯鬥」，《莊子·馬蹄》：「白玉不毀，孰為圭璋」，意同「大道廢而有仁義」³⁶，白玉乃喻指上古純朴道化，白玉既毀，故別以教化來泯爭，若沿教以觀，自只見乎「圭璋」而無見乎「白玉」。結合二例，雖「圭璋」由「白玉」之毀而來，然循「圭璋」不能得「白玉」；亦猶虞、芮二國雖有感於文王風教而釋爭，然終非代表文王風教，故環杖鹿巾（此隱士所服，喻修道者）之目擊道存恐為徒然，此言對「本」的體悟，須經遣「迹」以「得意」，並非依緣於經驗或知識對於外迹的判斷，正如若循張融翔於奉「佛」之「迹」，實難據以測其「道」本一樣。張融不目擊道存的想法，正反應了當時以「本/迹」之辨的模式作為通涉三教的本質的一些弔詭³⁷，或因取於

³⁵ 原文：「西伯陰行善，諸侯皆來決平。於是虞、芮之人，有獄不能決，乃如周。入界，耕者皆讓畔，民俗皆讓長。虞、芮之人，未見西伯，皆慙相謂曰：『吾所爭，周人所恥，何往為，祇取辱耳。』遂還，俱讓而去。諸侯聞之曰：『西伯蓋受命之君也。』」參瀧川資言：《史記會注考證》（臺北：天工書局，1989年），卷4，頁242-243。按：牧田諦亮疏此則引魏王肅《孔子家語·好生》：「虞、芮二國，爭田而訟，連年不決，乃想（相）謂曰，而（西）伯仁也，盍往質之？入其境，則耕看者讓畔，行者讓路，入其朝，士讓為大夫，大夫讓于卿，虞、芮之君曰，噫！吾濟（儕）小人也，不可以入君子之朝，遠自相與而退，咸以所爭之田為問（閒）田也。」可參牧田諦亮：《弘明集研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1973年），第2冊，頁369。

³⁶ 語出《莊子·馬蹄》：「故純樸不殘，孰為犧尊！白玉不毀，孰為圭璋！道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰為文采！……毀道德以為仁義，聖人之過也。」引文參郭慶藩：《莊子集釋》，頁336。

³⁷ 吉川忠夫氏在評價當時的夷夏論爭，亦有一些看法，認為傳統藉由「迹」與「所以迹」所建構的「三教一致論」模式，本是為了讓中土人民方便容受佛教，然而在像顧歡等士人卻作為藉以排佛的武器。此處關鍵即在於從世俗的觀點來看，「道」的顯現在「迹」，也是教化的對象的教法。而當時夷夏論爭乃由「道/迹（俗）」的思辨模式構成，「所以迹」之處既已「一致」，自然造成「迹」處可以忽略或不計的情況。在此前提下，也正因為「道/佛」一致，無形中產生取於「道」亦已足的態度，從而讓「道/佛」「夷/夏」於

「所以迹」之處已足，故其「迹」處似可同可異，亦不重要，故遺之可也，在這裏他似乎是有意忽略了「迹」亦是「道」（或聖）之顯實於俗世的觀念，唯該論於後亦隱涉老子化胡的傳說，反又另由「迹」處以論，以目擊道存而說「道來一於佛」。可見既已標宗「所以迹」，於其相應之「迹」處是不能不再加以處理的。

（二）「神靜」故「不二」

道本之內涵為何？針對周顒「未知高鑿緣何識本」之問，張融從主體修治工夫的角度作推闡，〈答周顒書〉：

周之問曰：〈論〉云，致本則同，請問何義，是其所謂本乎？

答彼周曰：夫性靈之爲性，能知者也；道德之爲道，可知者也。能知而不知所可知，非能知之義；可知而不爲能知，所知非夫可知矣。故知能知必赴於道，可知必知所赴。（《弘明集》，卷6，頁17a-b）

言「性靈」以能知之「性」觀照於所知之「道」，乃爲一能窮究「道德」的「主體」³⁸。以「性靈」照見「道德」之說作爲其「道」本之內涵，顯然是放在「心

「迹」處認知的對揚與異化更加顯著，亦適造成爲排佛的結果。見吉川忠夫：《六朝精神史研究》（京都：同朋社，1984年），第13章〈夷夏論爭〉，頁492-509。

³⁸ 張融對「性靈」與「道德」是「能/所」關係的論證，恐怕是不究竟的。就佛教而言，此即與般若本非「能/所」之攀緣執取所能盡有所不同。僧肇〈般若無知論〉：「《道行》云：『般若無所知，無所見。』此辨智照之用，而曰無相、無知者，何耶？果有無相之知，不知之照，明矣。何者？夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知。故經云：聖心無所知，無所不知。信矣！是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。」見〔後秦〕僧肇：《肇論》，收入《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第45冊，頁153a-153b。僧肇以爲聖心「無知」而「無不知」，一方面不囿於世俗之知的相對封限，不獲取一隅一偏之知，故能有渾全之觀照而能無所不知；一方面聖智以止息一切知的攀緣執取活動而爲「無知」，這即是其「真知」所在，故聖人能無所不知，此是就超越一切分別想念的執取而言，所以不但是現象界，就真諦而言，亦非由執取而得，於是般若與真諦「內外相與」「用寂體一」的。就此而言，「性靈」與「道德」既爲「能/所」所能盡，自然不與般若、法性等觀念等同了。佛家言「般若無知」的模式，亦爲後來重玄學所取法，成玄英《道德經義疏》第三章：「既外無可欲之境，內無能欲之心，心境兩忘，故即心無心也，前既境幻，後又心虛也。……物我齊觀，境智兩忘。」又《道德經義疏》第五十六章：「道契重玄，境智雙絕，既兩忘乎物我，亦一觀乎親疏。」引文分別參蒙文通：〈輯校成玄英《道德經義疏》〉，《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001年），頁382-383、491。重玄之境，在於「境/智」雙絕、「心/境」兩忘，即超越「能/所」關係之執取，如此才能進入體道的狀態。在成玄英之前，六

性」論的脈絡中來陳述，此即超越了晉、宋以來普遍以「仙法」、「練形」作為對道教修練的主要理解³⁹。且「性靈」一詞，似更常為佛徒所引用，當時曾講「性靈」之例，如《弘明集·答宋文帝讚揚佛教事》：

范泰、謝靈運每云：六經典文，本在濟俗為治耳，必求性靈真奧，豈得不以佛經為指南？
（《弘明集》，卷 11，頁 2a）

此為劉宋文帝針對時賢評論儒、佛的引語，當中即以佛經作為「性靈」修練的指引，則此一「性靈」究為何義？如果對照以下類似的說法，即可明瞭，《世說·文學》：

佛經以為祛練神明，則聖人可致。簡文云：「不知便可登峯造極不？然陶練之功，尚不可誣。」⁴⁰

劉孝標注此條引釋氏經曰：「一切眾生，皆有佛性。但能修智慧，斷煩惱，萬行具足，便成佛也。」從普泛的意義來看，「性靈」與「神明」語詞在某些典籍的使用，有著相似的意涵，皆反映了佛經可以作為治「心」良方的指涉，故或亦可泛指心性主體。劉注則逕以「神明」指稱一切眾生的「佛性」。另如庾黔婁〈答釋法雲書難范縝神滅論〉：

神鬼之證，既布中國之書，菩提之果，又表西方之學，聖教相符，性靈無

朝時期道教模擬佛教，亦有類似說法，如靈寶派的《太上洞玄靈寶開演祕藏經》：「所言道者，通達無礙，猶如虛空，非有非無，非愚非智，非因非果，非凡非聖，非色非心，非相非非相，即一切法亦無所即。何以故？一切法性，即是無性；法性道性，俱畢竟空。是空亦空，空空亦空。」參《正統道藏》（京都：中文出版社，1986年），第6冊，頁3984。此部經內容為太上道君答太微帝君問，論述道本、聖本、神本、道果、生身、道生、有因、無因、供養、經戒、演授等十四個問題，其內容及詞句均受佛教影響，如此段即有「道性即法性」是「畢竟空」的思想，以雙遣法言道性非「色」非「心」，是超越「色/心」「境/智」的玄一，故是「無相」的「空」，然而又為了不讓人滯定於此「無相」，故言「非非相」，即須復「空」其所「空」，故言「空空亦空」，故畢竟空是真無分別的，這即是「重玄」之境。而張融論「性靈」，卻是在強調其有能「知」之可「赴」「道德」的一面，此為其與後世道教言重玄之「道性」不同所在。

³⁹ 直到劉宋時期，知識分子大約以「治心」、「練形」作為佛、道在修行特徵上的主要判分，如稍早於張融的顏延之（384-456），其於〈庭誥二章〉：「為道者，蓋流出於仙法，故以練形為上；崇佛者，本在於神教，故以治心為先。練形之家，必就深曠，反飛靈。糝丹石，……治心之術，必辭親偶，閉身性，師淨覺。」見僧祐：《弘明集》，卷13，頁12a-b。筆者認為張融「性靈」之論，係當時道教義學在由「玄道」轉向「重玄學」的一個徵兆，呼應了南北朝、隋唐以降「道性」思想漸被推闡出來的一種趨勢。

⁴⁰ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁229。

泯，致言或異，其揆惟一。⁴¹

此處之「性靈」，亦為「主體」之義，若以「神明」解之，義亦可通。庾氏以此為儒、佛其揆惟一之理；若回到〈通源〉之說，張融則以此為道、佛所共，即〈通源〉自言其「得意有本」所在，亦為其撰作的意識核心⁴²。職是之故，「性靈」之說，應是受到當時佛教氛圍的影響；此原本亦不難理解，畢竟張融門世恭佛，其於僧伽之關涉亦深。〈答周顒書〉進一步推闡：

而下士雷情波照，鼓欲噪神，精明驅動，識用沈藹。所以倒心下灌，照隔於道。
(《弘明集》，卷6，頁17b)

「性靈」有昏明靜躁之別，若因俗情欲動之干擾則躁妄不安，終致「識」用昏昧、「照」隔於道。張融論理，善於術語上的附會牽合，「性靈」的使用尚較普泛，然而「識」、「照」之詞，卻已為佛家所常用。牽合佛理名言是一回事，旨中理趣則未必相契，如對「性靈」如何修持之理念，則仍舊灌注以玄道思維，是即已偏轉於「專氣致柔」、「居凝通靜」的修習徑路：

至若伯陽專氣致柔，停虛任魄，載營抱壹，居凝通靜。靜唯通也，則照無所沒，魄緒停虛，故融然自道。足下欲使伯陽不靜，寧可而得乎？使靜而不泊道，亦于何而可得？今既靜而兩神，神靜而道二，吾未之前聞也，故逗極所以一。
(《弘明集》，卷6，頁17b)

張融對「性靈」的闡述，扣緊「神靜」來講，是「即境界即工夫」的，他先是從「專氣致柔」的修為來講道本「寂然不動」的境界，再從性靈由歸於靜寂所發生的智照能力來發揮。「專氣致柔」之說，出於《老子》第十章：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？⁴³

「營魄」即「魂魄」，「魂魄」能「抱一」故合於道；合道故能集氣，集氣致柔則能靜，能靜故滌除雜念，一心不亂，心境自然深邃靈妙，進而照見於道。此其「靜唯通也，則照無所沒」之意；而此一玄鑒能力，又反回過來幫助魂魄凝致於

⁴¹ [清]嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（石家莊：河北教育出版社，1997年），第7冊，《全梁文》，卷58，頁587。

⁴² 〈通源〉：「吾未能忘身，故有情身，分外既化極魂首，復為子弟留地。不欲使方寸舊都，日夜荒沒。」張融所留意子弟修習者，唯「方寸」之心的修持，足見「心性」問題，放在《門律》以論，故是其向來所重者。見僧祐：《弘明集》，卷6，頁17a。

⁴³ [魏]王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1983年），上編，頁22-23。

虛，故在論述上，是「動」而歸「靜」，復「靜」以制「動」的。唯這一切過程既由「專氣」起始，則讓人意會到「性靈」之成分、修為與作用，皆脫離不了道家言「氣」的概念，尤其性靈歸靜，寂然不動，故能以靜制動，而頗有得於《老》學「歸根曰靜」、「靜為躁君」的主靜思維。就此，「性靈」是以「靜」為「本」的，故能泊於道，凝於一，這也正是「神靜」故道「不二」的主要意涵，亦是張融推闡道、佛所共理境的所得之「意」。（〈答周顒書〉）：

至夫遊無蕩思，心塵自拂，思以無蕩，一舉形上。是雖忘有，老如騫釋，然而有忘，釋不伐老。當其神地悠悠，精和坐廢，寂然以湛其神，遂通以沖其用。登其此地，吾不見釋家之與老氏；陟其此意，吾孰識老氏之與釋家。逗極之所以無二，親情故妙得其一矣。

（《弘明集》，卷6，頁18a-b）

「遊無蕩思」，言藉由「無」的作用以去「有」遣執，自能拂拭心塵之蔽障，雜慮一旦蕩除，自然復返形上，歸本於靜。從住寂之方來看，「忘有」的過程雖然是道、佛不同法（老如騫釋；騫，違也），然而道家經由坐忘（廢）以達到神地悠悠的「有忘」玄境，遂使性靈有沖和達道之用來看，卻是二家所共，是連釋家也不反對（釋不伐老）的，「逗極」所以無二，即在「道境」上顯。這意味著即或是張融亦自覺道、佛於「住寂之方」有別，此正為其所不欲「沿教以見」的部分，亦適論敵周顒屢以質疑者。就此，張融正是略去外在教化形迹的探討，直接以「神靜」故「不二」的「意」境來講道、佛二家有共同的登寂之境。

總而言之，張融就「性靈」湛然凝靜之境詮說「道」本，言「神靜」故「不二」，此呼應了佛教修行重「神」的理路，從而亦由一超越而內在的「主體」來論述，對當時道教重「練形」的突越而言，顯然有援「佛」以論的影子。筆者認為，其「性靈」之論，係當時道教義學在由「玄道」轉向「重玄學」的一個徵兆，呼應了南北朝、隋唐以降「道性」思想漸被推闡出來的一種趨勢⁴⁴。唯即便

⁴⁴ 關於「道性」的研究，學界中頗多以「道／佛」交涉的角度來作出考察者，如鎌田茂雄：〈道性思想の形成過程〉，《中國佛教思想史研究》（東京：春秋社，1969年），頁11-79；陳弱水：〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（臺南：國立成功大學，1999年），頁469-494；山田俊：〈隋唐期に於ける「道性」思想の展開〉，《日本中國學會報》第42集（1990年），頁109-124；楊維中：〈論隋唐道教「道性」論對於佛性思想的吸收〉，《人文雜誌》2007年第5期，頁53-59。鎌田氏的研究，著重在道性概念形成過程對南北朝佛性概念的模擬與改造的觀察；陳弱水則從道教大乘化來看道性思想發展上的歷史意義，指出道性思想的興盛反映了

如此，此登寂之境，仍不立足於「法性」為論，而只就道境之凝寂「虛無」處立說，其理由除了是將「虛無」等同於「法性」，在此釋義下，「法性」立場無形中即由「虛無」所遮覆或取代。以故若從佛家「法性」立場以觀，貫串在這當中道境式的「神靜」理解，某種程度上亦未嘗不是一種以「道」釋「佛」式的觀照，而固與「道」本「佛」迹之論相表裏矣！

（三）「道」藏「即色」

張融「道本」、「神靜」之論的推闡，涉及「虛無」「法性」之辨的問題，佛家論者如周顒既以「住寂之方」力辨其異，針對道之「虛無」是否無二於「法性」的問題，張融乃提出了「道」藏「即色」之說，〈答周顒書〉：

周之問曰：言道家者，豈不以二篇為主；言佛教者，亦應以般若為宗。二篇所貴，義極虛無；般若所觀，照窮法性。虛無、法性，其寂雖同，住寂之方，其旨則別。

答彼周曰：法性雖以即色圖空，虛無誠乃有外張義，然環會其所中，足下當加以半思也。
(《弘明集》，卷6，頁18a)

周顒質疑「道／佛」二家即或是境界相仿，工夫（住寂之方）卻不同，張融的回應卻仍先直就聖境作解，謂老氏「虛無」之義，乃「有外張義」，此「有外張義」，可解為「有」外別張之「無」義⁴⁵，質言之，即道家屢言的「道／器」、

道教因學習佛教所激發出「道教大乘運動」的創造性浪潮；山田俊則透過《本際經》以降數種道經之「道性」解釋，就非如來藏的「道性」與如來藏「道性」的哲學意涵作出歸納；楊維中則更進一步認為道性所發展出「本有」「始有」「亦本亦始」的三種觀點，直接與佛性論模式的相互接應作出討論。無論道性一詞，在隋唐道經中所呈現的複雜特質如何，似乎這些討論都特別提到「道性」概念的成型與「佛性論」有著不可分的關係：「道性」初從道家（教）傳統指稱本體意義並夾雜「氣」觀念的「自然」，與宗教意味濃厚的元始天尊，到接受佛教影響而為真空妙有的「法性」，或眾生性，乃至成為一切眾生皆有，也是修行成道的根據。山田氏認為，「道性」由賦予眾生道性的超然存在（如道、原始天尊），向內在性、主體性、積極性的主張開展，是「道性」在思想史上發展的一個特色，甚至發現即或是佛教文獻，也有以「道性」作為所謂眾生主體的意思（參山田俊：〈隋唐期に於ける「道性」思想の展開〉，頁115、119），可見就道性的了解而言，它的內在生命意義似乎比純粹的形上意義更重要（陳弱水：〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，頁475），所以它是「道／佛」交涉在心性論課題中的一個重要的視域，而張融「性靈」說的提出，放在這樣的思想史脈絡來觀察，似乎亦有一定的意義。

⁴⁵ 湯用彤曾釋此謂：「義者宗也。謂老氏未明言體用不離，似於有外另張無之宗極也。」參湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第18章〈南朝成實論之流行與般若三論之復

「形上 / 形下」之辨。唯《老》學之「虛無」若僅作為理論上相對於「有」、「器」、「物」等的形而上存在，則顯然與「即色圖空」的法性境界不侔，而頓顯出高下之別。張融接過周顒的問題，自不可單僅作此言說，故在詮釋脈絡上另援引《莊》學「環中」之說，欲令人與《老》學之「虛無」合同而併思（半思）。「環中」，在〈齊物論〉中乃泯去「是 / 非」、「彼 / 是」相因之偶的「道樞」之境⁴⁶，張融則因之以泯除「有」「無」相對，其動機正欲闡明「虛無」作為一種順應無窮而不滯一隅的道境呈顯，並非孤懸於形下世界之外，而與之彼此割截的概念。職是之故，張融《門律·通源》之說實可視為引《莊》合《老》的一種《老》學型態⁴⁷。

在引《莊》合《老》的基礎上，張融更進一步援「佛」以入「道」，〈答周顒書〉：

直以物感既分，應物難合。令萬象與視聽交錯，視聽與萬象相橫，著之既已深，卻之必方淺，所以苦下之翁，且藏即色：順其所有，不震其情；尊其所無，漸情其順。
（《弘明集》，卷 6，頁 18b）

「苦下之翁」，指老子；「且藏即色」，此「藏」的說法，或有得於玄學言聖人體無，「意」在「言」外。在魏晉時期的「儒 / 道」之辨中，名士言聖境曾以孔子「體無」而「不言無」為勝義；面對「道 / 佛」之爭，張融或採此一模式，遂言老子「藏」（暗行）即色之教而「不言」即色之道，故「藏」之一字，道出了張融以老氏暗行即色之「迹」（教化），來作出「道 / 佛」同源的推論。

至於老氏即色之教如何化於無形？張融先言「順其所有，不震其情」，因人情對物象之沉溺已深，恆滯於「有」，故聖人不逕自推壞其「有」，遂即於有以使除物累；至於「尊其所無，漸情其順」，則即於俗情所無之修為，漸順其情以陶冶之。湯用彤解此謂：「但少子又謂老氏非不知即色即空。不過人情恆滯於

興》，頁 750。

⁴⁶ 《莊子·齊物論》：「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」郭慶藩：《莊子集釋》，頁 66。

⁴⁷ 這種詮釋正與六朝「重玄學」發展的趨勢相應，盧國龍謂：「南北朝道教融攝《老》、《莊》的義學開展，因佛道論爭和教外學術風氣的影響，呈現出日益廣泛而且深入的趨勢。……這種趨勢，代表了南北朝道教的歷史發展主流，上承漢魏晉『玄道』之傳統，下啓隋唐『重玄』之學術。」盧國龍：《道教哲學》（北京：華夏出版社，1997年），頁 240-241。

有，故且不先言即色，而漸因有以盡無。」⁴⁸無論是「順其所有」，或是「尊其所無」，張融認為這是「且藏即色」，顯然這只是般若「即色圖空」義在「迹」上的顯實與利用，是一種言教形式上的附會之解，以此作為面對周顒「住寂之方，其旨則別」的回應，進而展現其「沿教以見」的結果，循「迹」以見「本」仍得見「道來一於佛」的結論，這方面的思維續加推闡即有「老子化胡」的說法，在〈答周顒書〉似乎透露了一些蛛絲馬跡：

及物有潛去，人時欲無，既可西風晝舉而致南精，夕夢漢魂中寐，不其可乎？
（《弘明集》，卷6，頁18b）

此段文意頗為詰曲，不易分疏，牧田諦亮則從〈夷夏論〉與《老子化胡經》來推測或是老子至天竺藉清妙以轉生的傳說⁴⁹。其推測不是沒有道理的，顧歡〈夷夏論〉：

夫辨是與非，宜據聖典。尋二教之源，故兩標經句。道經云：「老子入關之天竺維衛國，國王夫人名曰淨妙，老子因其晝寢，乘日精入淨妙口中，後年四月八日夜半時，剖左腋而生，墜地即行七步，於是佛道興焉。」此出《玄妙內篇》。⁵⁰

「西風晝舉而致南精」（舉，行動、行事也；致，送達，傳與），猶言西行入天竺國，因國王夫人晝寢而傳致日精；「夕夢漢魂中寐」，猶言夜半因漢魂成孕在身而生釋迦也。〈夷夏論〉這種「尋二教之源」的論述方式頗為不經⁵¹，唯張融受到顧歡理論的影響應該是不差的，只不過顧之用意在藉此崇老抑釋，而張融則以此證成道、佛有「本同用殊」之論，則遊玄非但不礙於事用器象，更突破場域之隔了。老子西行，轉世成釋迦牟尼佛，再以此度化世人，在道佛交爭嚴峻的當時，這種說法所將引起的反彈無疑是大的，張融以此義理通源，儼然更從歷史的源流上證成其「道本佛迹」之論。

老藏即色之說，除了循「迹」以見，更從「本」處以「得意」，〈答周顒

⁴⁸ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁750-751。

⁴⁹ 牧田氏云：「老子至天竺從清妙口中而入，……亦有把這些寫下來的事視為一說。」參牧田諦亮：《弘明集研究》，頁369「疏釋第11則」。

⁵⁰ 蕭子顯：《南齊書》，第4冊，卷54〈顧歡〉，頁931。

⁵¹ 顧歡〈夷夏論〉：「夫辨是與非，宜據聖典。尋二教之源，故兩標經句。」見同前註。觀其「尋二教之源」，似乎呼應了周顒〈難張長史門論〉「若雖因二教，同測教源者，則此教之源，每沿教而見矣」的說法。

書〉：

若卿謂老氏不盡乎無，則非期於得意；若卿謂盡無而不盡有，得意復爽吾所期。
(《弘明集》，卷6，頁18b)

如果說老氏不盡乎無，固然不對，但若說老氏只單「盡無」，而不「盡有」，也不確當，也就是說老氏既「盡無」亦「盡有」。關於「盡」之一義，可由兩方面來解：

(1) 就通篇前後脈理的貫串來看，張融利用《莊》學相續無窮之「環中」來顯出「有／無」環會於「道樞」，彼是相因而莫得其偶的特質，此乃是為了推衍出遊於二邊、不著其際的「虛無」之境。故「盡」字一義放在這個脈絡來看，隱涵有玄學「遣之又遣」的主觀玄智，郭象注「環中」曰：

環中，空矣；今以是非為環而得其中者，無是無非也。⁵²

「無是無非」即不著於或「是」或「非」，遣「是」亦遣「非」，以故相循無窮，張融順著「環中」的思維模式接續以言「盡有」亦「盡無」，就此線索解之，是有可能推導出「有」「無」雙遣，而有類於般若學「非有非無」中道思想的方法模式，這就能更順利地達到使「虛無」無二於「法性」的目的，雖是張融的言外之意，卻可由通篇脈理拼湊意會而得，道「藏」即色，即於此見。

(2) 回歸素樸的字義訓詁來看，「盡」，為「完備」或「暢達」、「通暢」之義，張融謂「若卿謂老氏不盡乎無，則非期於得意；若卿謂盡無而不盡有，得意復爽吾所期」，這句話的意思平順地解不過在說明《老子》一書的義理不唯暢解了「無」的道理，並亦於「有」義有所疏通，「無」「有」並陳，亦「有」亦「無」，這樣的解法當然看不出有何「即色」可言，也淺化了張融義理的層次，此「盡」自然只是「義解」認識上的疏解、通暢之義而已，從而成為論敵周顒評其實為「知有」、「知無」之所本，此為後論。至於《老》學所暢解的「無」「有」面向為何？張融則只是點到為止，沒有再詳細申述，然而這卻自然讓我們想到《老子》第一章：

⁵² 郭慶藩：《莊子集釋》，頁68。又〈齊物論〉「類與不類，相與為類，則與彼無以異」句下《注》曰：「今以言無是非，則不知其與言有者類乎不類乎？欲謂之類，則我以無為是，而彼以無為非，斯不類矣。然此雖是非不同，亦固未免於有是非也，則與彼類矣。故曰類與不類又相與為類，則與彼無以異也。然則將大不類，莫若無心，既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去矣。」（同上書，頁79）在方法與工夫上也是相同的意思。

無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。

王弼注此：

兩者，始與母也。同出者，同出於玄也。異名，所施不可同也。在首則謂之始，在終則謂之母。玄者，冥（也）默（然）無有也；始、母之所出也，不可得而名，故不可言同名曰玄。而言〔同〕謂之玄者，取於不可得而謂之然也。〔不可得而〕謂之然，則不可以定乎一玄而已。〔若定乎一玄〕，則是名則失之遠矣。故曰「玄之又玄」也。⁵³

可見「玄」是兼賅「冥默無有」之「無」性與「始，母之所出」的「有」性的，「無」與「有」，俱為「道」的雙重性，老子是透過「無」與「有」二性來理解「道」，「有」、「無」渾化為一而謂之「玄」，因此「玄」是即無即有的，此是「一玄」。「玄」既無定相，則不得加以客觀名號，所以稱之為「玄」乃是因不可定名的權且稱謂，而王弼為免人執於「玄」的定名，故言「玄之又玄」⁵⁴，此為「重玄」。筆者以為，張融的《老》學理解，尚僅於即有即無之「一玄」，而未契於離於「一玄」之執的「重玄」究竟，這點將在周顒辨異的闡釋中得見。茲先就其能「盡」於「一玄」處來看。張融既說「若卿謂老氏不盡乎無，則非期於得意；若卿謂盡無而不盡有，得意復爽吾所期」則若要不爽於「得意」，即應「無」「有」並觀。就此，這裏的「盡」即不再僅只「義解」認識上的疏解、通暢之義而已，恐怕還隱涵工夫論的成分。誠如牟宗三所言：

道亦是無，亦是有，因而亦為始，亦為母。無與有，始與母，俱就道而言也。此是道的雙重性。就天地向後返，後返以求本，則說無說始；關聯著萬物向前看，前看以言個物之成，則說有說母。⁵⁵

⁵³ 參王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁1-2。

⁵⁴ 戴璉璋說：「說『玄』為『冥默無有』而又是『始，母之所出』，即表示『玄』那種有無兼賅、既無亦有、既有亦無的涵義。這裏的有、無，是《老子》所謂『天下萬物生於有，有生於無』的那種本末體用關係，不是對立矛盾的兩個概念，因此『玄』也不是矛盾對立之後的統一體，它只顯示本末一貫、體用不二的意涵。……為了防止人們把『玄』看成是確定的名號，因此而有所執著，所以要接著說『玄之又玄』。『玄之又玄』是『玄』的動態化說法，它呈現出玄道『縣縣若存，用之不勤』，作為『眾妙之門』的情況。」參戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁354-355。

⁵⁵ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁131-133。

結合王、牟二氏之疏義看張融之「盡無」，在於體其「無」，反求其本，後返以悟體，回歸虛無執的心境。「盡有」，則從「有」處見「無」體之為用，此關聯著萬有之實現與終成，亦即觀道之「有」性，即經文下之「徼向性」也。牟先生認為，「道」之無限妙用，其活動所起的端倪朕兆，就是「徼向性」，一有「徼」就有一個方向，就帶有創造性，就傾向於成「有」。故道之「有」性，使物之存在得以說明，是萬物生長變化的形式的根據。而「無」非死「無」，故隨時有「徼」，故「盡無」之中，必涵成「有」；「有」非定有，故隨時歸「無」，故「盡有」之時，亦常能以「有」攝「無」，「有」「無」渾合而謂之「玄」。在這個詮釋脈絡下，「盡」的「通暢」、「暢達」不僅僅是知解上的，還有玄觀「有」、「無」的濃厚工夫意味，無形中即蘊涵了一種「有/無」雙即——「即有即無」的思維。

職此之故，張融「盡無」亦「盡有」說，就其所可能隱涵的兩大面向的詮解來看，未嘗不是對傳統玄學的繼承和超越，無論是「遣之又遣」之「盡」，或雙即並觀之「盡」，皆使人不定於「貴無」或「崇有」之一玄，而是朝著「盡有」亦「盡無」的圓化之道衍進⁵⁶。單就方法論的角度來看，雙遣與並觀的法門可說是源於玄學，卻普遍利用於佛理，張融值此氛圍，出入其間，藉由引《莊》解《老》，並援「佛」以入「道」地嫻熟運用，以張皇其「道本」說的問題意識，亦未嘗不是當時道家思想向「重玄學」推進的一個徵兆⁵⁷。而其動機，放在夷夏

⁵⁶ 對玄學「貴無」與「崇有」二家的批判，最早源於東晉孫盛之〈老聃非大賢論〉：「伯陽以執古之道，以御今之有；逸民欲執今之有，以絕古之風，吾故以為彼二子者，不達圓化之道，各矜其一方者耳。」引文參道宣：《廣弘明集》，卷5，頁60。孫盛批評玄學「貴無」與「崇有」二派，皆矜執一方，不達「圓化之道」，周大興解此曰：「孫盛的反對老子，指出《老子》一書的矛盾，反對的其實是當時流行的玄學，各矜一方、定乎一玄的崇有、貴無之風。雖然，孫盛實則深受玄學理論的洗禮，……仍然是《老子》『道之為物，唯恍與惚』、『和光同塵』之旨，冥體自然，同謂之玄的玄同之道。……他的圓化之道仍然是玄學發展在東晉的表現。……孫盛並未能在指出玄學崇有貴無的定於一玄之弊外，進而超越二者，為其『圓化之道』的理據提出充分的說明。」周大興：〈玄與重玄：孫盛對《老子》的批判與詮釋〉，《自然·名教·因果——東晉玄學論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁103-107。由此看來，孫盛以批判來繼承與發展玄學理論，他帶出了玄學反省的問題意識，卻未能在理境上有所充實；相較之下，張融對應於佛教所提出的「道本佛迹」論，從主體義之「性靈」來談《老》學「虛無」，言「神靜」之二法門，並「道藏即色」之「盡」義，較之孫盛的《老》學批判自是較為突出的。

⁵⁷ 盧國龍《道教哲學》謂：「就思想理論而言，道教重玄學可以概括為兩個思想主題，一種理論方法。兩個思想主題即道體論和道性論，一種理論方法即重玄或雙遣兼忘。在方法論

論諍的道佛交涉背景中看，或許在繼承和發展玄學的同時，更在拉擡道教義理的過程中欲契合於釋家，而能與佛法相近。「盡」在方法上的雙遣或並觀，即於無形中造成了道、佛共法的觀感，而與佛家即色義言「色」「空」相即不二，在面貌上無太大差別，這又是他言外之意所要達到的目的。至於事實是否如此？就理論內涵的後設基礎來看，「法性」與「虛無」自不能相格義。「法性」在當時的通義，姑且可參僧肇《肇論·宗本義》：

本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳。何則？一切諸法，緣會而生，緣會而生，則未生無有，緣離則滅。⁵⁸

另陳慧達《肇論疏》引慧遠《法性論》：

廬山遠法師本無義云：「因緣之所有者，本無之所無，本無之所無者，謂之本無。本無與法性，同實而異名也。」⁵⁹

「法性」既與「本無」「同實而異名」，其所以言「無」，乃因諸法「緣起」而「性空」，既無自性，故無永恆不變的實體。而般若智觀「空」，乃在不壞緣起之假有以觀照諸法本性空寂，色空相即不二，當體即空，此方為「即色圖空」之真諦⁶⁰，亦為與「法性」同實而異名之「本無」所指稱的意思。就這一點而言，佛家所謂「空」，並非以「空」為本體，反倒是以此做為破除本體執著的一種方法，所顯示者乃「緣起」法則，而其言「有」，為「假有」，般若智乃在即於「假有」而觀諸法皆「空」，故「『即色』『本無』」，相較之下，張融「虛無」說不但未脫離玄學傳統以來對本體的執著，並且其中所可能蘊涵《老》學「道」體「有/無」二性之論，亦無契於佛家言「法性」而有的「緣起」與「性空」本質，在此前提下，即或是「盡」的工夫方法乃遣之又遣，抑或雙即並觀、

上，雙遣與兼忘是一致的，但由於雙遣具有理性的特點，所以多用於道體論，即通過有與無雙遣以彰顯出常道本體，兼忘則具有修持證悟的特點，所以多用於道性論，即兼忘物我、是非等等，復歸於與道相通的清靜本性。」（頁 242）

⁵⁸ 僧肇：《肇論》，頁 150c。

⁵⁹ 參〔陳〕慧達：《肇論疏》，卷上，見《卍續藏經》（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1967年），第 150 冊，頁 429c-d。

⁶⁰ 僧肇〈答劉遺民書〉亦曾引之以論：「經云：『色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。』若如來旨，觀色空時，應一心見色，一心見空。若一心見色，則唯色非空；若一心見空，則唯空非色。然則空色兩陳，莫定其本也？是以《經》云非色者，誠以非色於色，不非色於非色。若非色於非色，太虛則非色，非色何所明？若以非色於色，即非色不異色。非色不異色，色即為非色。」（見僧肇：《肇論》，頁 156c）言色空相即的關鍵不在「非色於非色」，此有滯於空，而是應「非色於色」，就色之無自性觀空。

契會玄冥的主觀玄智，在理論基礎不契的前提下便決定了「盡」所至境界的不同，關於這一方面，是周顒辨異的關鍵，以下則續就此以論。

三、周顒對道、佛之辨異

張融「道本佛迹」之論，明顯地與「二家之外，更有一極」，或「二家之本，皆不是極」的原則相違，對此，周顒則以辨異的思維質疑之，〈難張長史門論〉：

敬尋同本，有測高心，雖神道所歸，吾知其主，然自釋之外，儒綱爲弘，過此而能與仲尼相若者，黃老實雄也。其教流漸，非無邪弊。素樸之本，義有可崇。吾取捨舊懷，麤有涇渭，與奪之際，不至朱紫。

（《弘明集》，卷6，頁15a-b）

周顒的辨異首先從大面向判釋三教，質疑張融既融攝「道／佛」，卻爲何不及於「儒」？相較之下，「儒／道」相若實更爲趨近，言下之意，即將佛教判置於「儒／道」之外。並釐清當時「道家」（素樸之本，義有可崇）與「道教」（其教流漸，非無邪弊）之分派⁶¹。進而復針就「道／佛」理論型態之異作出區辨，首先釐析玄學之「無」與佛家之「空」的根本差異，謂道家「神靜」的本體論模式未契般若玄智照見性空的本質，進而依據當時攝盡諸家「二諦義」之〈三宗論〉，以其「中道」觀判釋「道藏即色」之「盡有」「盡無」義因淪於分析空，執實於「二諦」理境而未臻究竟。最後將「本一迹殊」的「同源」說由「道本」反轉爲「佛」統「儒／道」論。

（一）「道本」未「盡」

針對張融道「藏」即色之說，周顒〈重答張長史書〉：

⁶¹ 此適符合當時「夷夏論爭」中，護法者區辨「道家」和「道教」的論點。如謝鎮之〈重與顧道士書〉：「道家經籍簡陋，多生穿鑿。至於《靈寶》、《妙真》，采撮《法華》，制用尤拙。及如《上清》、《黃庭》，所尚服食，咀石餐霞，非徒法不可效，道亦難同。其中可長，唯在五千之道。」見僧祐：《弘明集》，卷6，頁28b-29a。又如南齊明僧紹(?-483)〈正二教論〉：「老子之教，蓋修身治國，絕棄貴尚，事止其分，虛無爲本，柔弱爲用，內視反聽，深根寧極。渾思天元，恬高人世，皓氣養和，失得無變。窮不謀通，致命而瑛。達不謀己，以公爲度。此學者之所以詢仰餘流，而其道若存者也。安取乎神化無方，濟世不死哉？」同上書，卷6，頁13a。

周之問曰：苦下之藏即色，信矣斯言也，更恐有不及於即色，容自託以能藏，……足下謂苦下之且藏即色，則虛空有關矣，足下謂法性以即色圖空，則法性為備矣。（《弘明集》，卷6，頁20b-23b）

周顒對「藏」有不同的領會，他批評此正是張融的《老》學理解「不及於即色」之處，故欲因附會以自諱飾。「藏」故「有關」，「有關」則未「盡」而不全；相較之下，「法性」義則「為備」，「道／佛」在義理上的「有關」（藏）與「為備」，關鍵實在是否契於即色圖空之「性空」，故有「究竟」與「未究竟」之不同：

足下法性，雖以即色圖空，虛無誠乃有外張義，竊謂老、釋重出，對分區野，其所境域，無過斯言。然則老氏之神地悠悠，自悠悠於有外；釋家之精和坐廢，每坐廢於色空。登老氏之地，則老異於釋；涉釋氏之意，則釋氏殊於老。神既靜而不兩，靜既兩而道二，足下未之前聞，吾則前聞之矣。苟然，則魄緒停虛，是自虛其所謂虛，融然自道，亦非吾所謂道。若夫心塵自拂，一舉形上，皆或未涉於大方，不敢以通源相和也。

（《弘明集》，卷6，頁22a-b）

本來針對《老》學「有外張義」的「虛無」詮釋，張融已以引《莊》合《老》的方式解之，復於「環中」、「道樞」不滯一隅而遊於無窮的理境牽合「即色」義，而周顒卻認為此「虛無」，乃於「有」外所別張之「無」，在他看來，無論此神地悠悠的境界多麼高明，「有外」之指涉，讓「虛無」之境被重新定義在與「有」對揚的本體位格上。在理論型態上將「虛無」推回玄學「本體論」的老路，這當然就與佛教說一切法都是「緣起」的，沒有永恆不變實體的「空」義不同了。以故周顒「有外」的指涉，言外之意，某種程度達到了釐析道家玄學之「無」與佛家之「空」的根本差異。之所以如此判斷，其根據是對道本境界「神靜」故「不二」說的懷疑與批判，即「神地悠悠」的「老氏之地」與釋家之「坐廢於色空」工夫型態的不同。「坐廢」，坐忘也，既「坐廢於色空」，用佛家話語言之，即在禪定中照見「色／空」不二之境界；至於「神地悠悠」則與之不相契，湯用彤釋此云：「其意直以為老氏之藏即色，乃因未悟於即色即空，即體即用。故託言能藏，以自諱飾。」⁶²湯氏評張融之「虛無」義割截「體／用」，未悟於「色／空」相即，這恐怕不是沒道理的，〈重答張長史書〉：

⁶² 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁751。

甚如來言，吾亦慮其未極也，此所謂得在於神靜，失在於物虛。若謂靜於其靜，非曰窮靜；魄於其魄，不云盡魄，吾所許也，無所間然。

（《弘明集》，卷6，頁22b）

此段乃是就「道／佛」登寂之境所作出的分判。所謂釋家之靜，非「靜於其靜」，乃是「不釋動以求靜，必求靜於諸動」之「窮靜」，在生、滅、去、來的流動相中，照見緣起法之無自性，用「靜」以言之，不過是方便的描述，以顯出現象界之流動相「緣起性空」的本質，這亦符合般若智之照即是空——即事物之變動而見無相、「即動即靜」的動靜觀⁶³，此自是駁斥老氏的「寂然不動」乃有執於「靜」，是「靜於其靜」，而非「即動即靜」。在這一方面，周顒援引《肇論》針對當時「心無義」的批評——「得在於神靜，失在於物虛」，來作出其對張融「神靜」說的評論：「失在於物虛」方面，「魄於其魄」仍落於道氣思維，其神靜主體尚未窮盡釋家「萬有本性空寂」的實相本質，故說「不云盡魄」⁶⁴。「得在於神靜」方面，似乎是說出張融「神靜」說的推闡仍有得於《老》學「歸根曰靜」、「靜為躁君」的主靜思維，在這一方面，我們恐不易否認張融「靜唯通也，則照無所沒」的說法，性靈由歸於靜寂所發生的智照能力，畢竟也是他所強調的。但重點在於這種玄智所對應的，並不是照見色空相即的緣起性空，即非觀照實相，就《老》學的系統說，卻是在「萬物並作」中以觀「復」的，王弼注《老子》第十六章釋此句：

動作生長。以虛靜觀其反復。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，

⁶³ 僧肇《肇論·物不遷論》：「《道行》云：『語（諸）法本無所從來，去亦無所至。』《中觀》云：『觀方知彼去，去者不至方。』斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。」（頁151a）戴璉璋釋此云：「這裏『動』與『靜』不可能是同一層次的相對性概念。『動』指事物生、滅、去、來等這些流動相；『靜』則是這些流動相所顯示緣起性空的實相，即不生、不滅、不去、不來。實相本來是就流動事物之無自性而說的，離開流動的事物，也就無所謂實相，所以必須『即動而求靜』。」參戴璉璋：〈玄智與般若——依據《肇論》探討玄佛關係〉，《玄智、玄理與文化發展》，頁314-315。

⁶⁴ 佛教的「無我」思想而言，般若玄智以「一切法空」的觀念不只是一要摧破一切相對性妄念如認為有「法」有「我」的妄執，其第一義諦更是在觀照的主體也是「本性空」的，針對這一點玉城康四郎說：「就是不管一切法本身是空或不空，而認為本來就是空本身，……菩薩行般若波羅蜜時，即實踐完成智慧德時，不見菩薩；不惟是不見菩薩，連般若波羅蜜亦不見。為什麼？因為菩薩是『本性空』故，本來空故。從『本來性空』的見地來說，色、受、想、行、識都是空。」相關論點參見玉城康四郎著，李世傑譯：《佛教思想（一）在印度的開展》（臺北：幼獅文化事業公司，1985年），第3章〈無我思想的系譜〉，頁105-107。

卒復歸於虛靜，是物之極篤也。⁶⁵

此言靜爲躁君，萬物起於靜，制於靜，歸於靜，因此，相對於現象界的流動相，靜是「本」，是「體」，故《老》學之靜所觀者，在於「觀復」，即萬物動作消長之歸根復命，就這個意義而言，玄學主靜之說終結穴於「體無」以「用有」、「崇本」以「舉末」的本體論模式⁶⁶，而不契於般若智照見性空的「窮靜」。

順此，我們也可以繼續觀察周顒對張融言「盡」的工夫論所表露出類似批評的思維，〈重答張長史書〉：

夫有之爲有，物知其有，無之爲無，人識其無。老氏之署有題無，無出斯域。是吾〈三宗〉鄙論，所謂取捨驅馳，未有能越其度者也。佛教所以義奪情靈，言詭聲律，蓋謂即色非有，故擅絕於羣家耳。此塗未明，在老阿（何）績。
（《弘明集》，卷6，頁21a）

又同處：

周之問曰：盡有盡無，非極莫備。知無知有，吾許其道家。唯非有非無之一地，道言不及耳。非有非無，三宗所蘊。儻瞻餘慮，唯足下其眇之。念不使得意之相爽，移失於有歸耳。
（《弘明集》，卷6，頁22b-23a）

此二段皆是針對張融「老藏即色」論於「盡有」「盡無」說的反駁，認爲其所張皇的「神靜」故「不二」之境，實儘爲「知有」「知無」（有之爲有，物知其有，無之爲無，人識其無）。針對此二者之別，湯用彤曾說：

即色非有，則不外有，亦不外無。有無相即，故體性盡無，而亦盡有，固非僅於有則知其爲有，無則識其爲無也。⁶⁷

真正的「盡」，在於能使「有/無」相即，前面曾經討論過，就工夫而言，張融的「盡無」亦「盡有」，在於「有/無」並觀，即於「盡無」中攝「有」性，「盡有」中返「無」性，此已達到「有/無」相即，爲何在周顒眼中還只是「知

⁶⁵ 參王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁35-36。

⁶⁶ 林麗真言：「『靜』之於『動』，猶如『無』之於『有』，『體』之於『用』，『本』之於『末』；必須『體無』而後能『用有』，『崇本』而後能『舉末』，『靜觀』而後能把握萬物生成演變中的『運動規律』。他強調此一運動規律，乃是起於靜，本於靜，卒復歸於靜的。」見林麗真：〈王弼援老莊以入易——從「動靜」論的詮釋談起〉，《義理易學鈞玄》（臺北：大安出版社，2004年），頁75-76。很明顯地若與般若學以「緣起性空」作爲觀照現象界流動生滅的原理相較，《老》學是以返本復命（即「道」體），作爲萬物的生成變化之原理與終極歸趨的。

⁶⁷ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁751。

有」「知無」？這就涉及了「道／佛」理論基礎的根本差異，道家契會玄冥的主觀玄智與般若智照的不同，就佛教「無我」思想「本來就是空」的義蘊而言，不只要以般若智來摧破一切相對性妄念或偏執，即或是觀照的主體也是「本性空」的，故「神靜」、「虛無」之主體亦是「空」，然而在張融，卻認真執著於「神靜」為「真諦」，其標舉「虛無」，亦成爲一種「執」。關於這方面涉及判教，周顒即以其所著之〈三宗論〉爲判準。

〈三宗論〉，係爲針對當時論「二諦義」的三宗不同說法，作出攝盡諸家的分判，《南齊書·周顒》：

顒音辭辯麗，出言不窮，宮商朱紫，發口成句。汎涉百家，長於佛理。著〈三宗論〉。立「空假名」，立「不空假名」。設「不空假名」難「空假名」，設「空假名」難「不空假名」。「假名空」難二宗，又立「假名空」。⁶⁸

先就其中「不空假名」來看。「不空假名」，又稱爲「鼠嘍栗義」，吉藏《二諦義》曰：

鼠嘍栗二諦者，經中明色色性空。彼云色性空者，明色無定性，非色都無。如鼠嘍栗，中肉盡，栗猶有皮殼，形容宛然。栗中無肉，故言栗空。非都無栗，故言栗空也。⁶⁹

「色色性空」者，即言「色」爲緣生之色，無自性故空，此能得第一義，然卻猶不失世諦而言「非色都無」，即此宗但空「色」之「自性」，然猶存「假名」（宛然之相），可謂「真諦」空而「世諦」不空，故失相即，而非究竟。唯道家本自「去名」，而張融《老》學之「道」本理解，亦著力於遺「迹」而「得意」（真諦），故「不空假名」似非是就對張融之《老》學理解而言的。

至於「空假名」宗，又稱「按菰義」，《大乘玄論》：

第二空假名，謂此世諦，舉體不可得。若作假有觀，舉體世諦；作無觀之，舉體是真諦。如水中案爪（菰），手舉爪（菰）令體出，是世諦；手案爪（菰）令體沒，是真諦。⁷⁰

就一切諸法皆衆緣所成，「假名」而「有」的觀點來看，是爲「世諦」；然而若

⁶⁸ 蕭子顯：《南齊書》，第3冊，卷41〈周顒〉，頁731。

⁶⁹ [隋]吉藏：《二諦義》，卷上，見《大正藏》，第45冊，頁84a。

⁷⁰ 吉藏：《大乘玄論》，卷1，同前註，頁24c。

進一步就體性不可得而「無」來說，則為「真諦」。「舉體」的說法，是因分看「俗」「真」二諦，分析性地解「世諦」假有，「真諦」空無，故無形中分談二諦，而失之「空假相即」，張融的「盡無」「盡有」之論，若以「盡」為「義解」認識上的疏解、通暢之義，難免只是「知有」並「知無」，然而更重要的是整個〈通源〉循著「本/迹」之辨的思維欲以「得意」的模式，在脈理的陳述上，的確是落入理境上來解「迹」為「俗」，「本」為「真」的：故即「迹」見「本」，老子西行化胡，是應機作教之權，是「俗諦」；言「神靜」故「不二」，遺「迹」而得「意」，直探其源，是「真諦」。「順其所有，不震其情」由「有」而入（盡有），是「俗諦」，「尊其所無，漸情其順」，由「無」而入（盡無）是「真諦」。呂澂的疏解可以充分說明之：

三論學者反對「成論師」從理境上來理解二諦，而主張言教二諦，……這些說法，都將二諦看成實有其體，在理境上作的區別。其實以言教二諦來說，說真、說俗，不過是佛說法的方便，有所待而言的，因而有時依真說，有時又依俗說。如成實師的主張以有無來說，假定有實在的理境，那麼有是俗，無是真，這是對執著「有」的人說的。對執著「無」的人也可反過來講，以無為俗，以有為真。這種從理境的固定意義上講中道，在三論學者看來，只是偏見，不懂中道。至於他們自己，則認為二諦合一才是中道。因為事實上，本來沒有真俗二諦，只是為了說法的方便區分為二而已。⁷¹

也就是說，佛教言「真諦」「俗諦」亦皆只是應機作教的方便，故在三論學者眼中是「言教二諦」。張融有執於「真/俗」之分析，而據以為「道本」張目，就如同成論師將「二諦」看為實有其體，從而落入了言詮中的「理境」探求一樣，在周顒眼中自是不究竟的，故以〈三宗論〉所代表的「三論宗」佛教立場，認為張融《老》學之說「有」談「無」，只是「知」有「知」無，而非真能「盡」。「知」與「盡」，即就工夫層次而言，已然有別。「知」者，猶有理性分析或緣取分別，故「知有」「知無」，是「空假名」宗被認為是「分析空」的原因。而真正的「盡有」「盡無」自不相同，吉藏《二諦義》曰：

⁷¹ 參呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），第6章〈南北各家師說（上）〉，頁135-136。結合前面張融曾與道猛辯論《成實》的資料，我們幾乎可以確定張融之思維與論理應多少受到若干「成論師」的影響。

假故空，雖空而假宛然；空故假，雖假而空宛然。空有無礙。⁷²

就〈三宗論〉所標舉的究竟義來看，唯「假名空」宗能得「空假相即」，「真俗不二」，在即「假」觀「空」（假故空）的同時以「空」觀「假」（空故假），能做到這個地步，是因為連般若玄智也是冥盡而故「自性」空（菩薩空）的⁷³。用現代的話說，般若智所照見一切法皆是「空」的，不但所觀照的客體是「空」，就連能觀照的主體也是「空」，故「能/所」皆「空」，無二無別，實際上亦即無所謂「能/所」，這是般若的無知之知。職是，張融言「性靈」為能知，「道德」為可知，言「能知必赴於道」，此即與般若本非「能/所」之攀緣執取所能盡有所不同，因一切執與一切分別想念都與般若不相應的。以故真正的「盡」，其工夫能達到「空/假」相即，「能/所」兼忘，是因為連般若玄智也是冥盡而「自性空」故。在此前提下，誠如三論學者所言，不應落入「理境的固定意義上講中道」，而應是「二諦合一才是中道」。嚴格說來，一旦談「本/迹」，說「真/俗」，皆未究竟，而張融卻是認真的進入了「本/迹」與「真/俗」的世界裏面去尋找、建構其「道本」之真。就某種程度上來看，這恐怕也不符合《老》學言「玄之又玄」，要人不執著於定名之「玄」的想法，這樣說來，周顒的佛教立場，反倒較符合《老》學言「重玄」的原理。而就周看來，張融以「盡無」為「真諦」，為「本」；以「盡有」為「俗諦」，是「迹」，由分析到綜合，終將以「真諦」為「體」，「俗諦」為「用」，周顒〈三宗論〉之辨異，即在摧破這個立場，因為畢竟這仍然是玄學的思維型態：就「體」之「真諦」（即「道本」）來說，張融援引自《老》學「主靜」以「觀復」的「神靜」故「不二」說，作為其哲學內涵，本來就隱寓「體無用有」、「崇本舉末」的思維，這是他所謂的「盡無」；就「用」之「俗諦」來看，智照之功、教化之

⁷² 吉藏：《二諦義》，卷下，頁115a。

⁷³ 鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷七〈問住品〉：「色，色空；受、想、行、識，受、想、行、識空；菩薩，菩薩空，是色空、菩薩空不二不別；受、想、行、識空、菩薩空，不二不別，……一切種智空、菩薩空，不二不別。」（《大正藏》，第8冊，頁274a-b）「五蘊」乃至於「一切種智」等法，固然是「空」的，但連菩薩此一能觀的主體亦為「空」，故言「不二不別」。又同為鳩摩羅什所譯之《大智度論》卷四十六〈釋摩訶衍品〉：「自性有二種：一者，如世間法地堅性等；二者，聖人知如、法性、實際。此法空，所以者何？不由智見知，故有二性空。」（《大正藏》，第25冊，頁396b）真如、法性、實際等，是聖人所證知的勝義諦「自性」，《般若經》言透過化除世諦中地堅性等「自性」，所顯出的是勝義諦的「空性」，即「自性」空。

用，本來即在復歸於玄冥寂靜，故「盡有」之說，又復為即「迹」見「本」，即「用」顯「體」的。這樣說來，張融之「盡無／盡有」既有「真／俗」之「體」「用」，就難免仍是「本體論」的實有模式，而真正的「盡」，卻是跳脫在此之外，以明「真俗一中道」，「二諦一體」的。

湯用彤謂：「空假相即，乃周顒之所以黜老氏。」⁷⁴就此來看，張融對當時道家義學的闡釋雖具匠心，但仍不敵「三論宗」的判教，但這個失敗，從思想史發展的觀點來看，亦很可能是當時道家（教）義學往前推動的一個契機，因張、周論諍中所蘊涵「三論宗」對「成論師」的批評立場，若於道教義學的反省言之，反倒有可能成為「重玄學」發展的刺激⁷⁵。

更進一步，周顒對於其是否真「知有」，復從其理論內涵加以檢討，〈重答張長史書〉：

但紛紛橫沸，皆由著有，迂道淪俗，茲焉是患。既患由有滯，而有性未明，矯有之家，因崇無術，有性不明，雖則巨蔽，然違誰尚靜，涉累實微。

（《弘明集》，卷6，頁21a）

世事紛擾，人心陷溺，皆由「有」而來，故謂「患由有滯」，然而「有性」為何？實為未明，周顒此言，頗費索解。一般而言，皆以「無」較抽象，為何會有「有性未明」之說？承前所論，或可理解為道家所言「道」之「無／有」二性中之「有」性，即所謂萬物生長變化的形式根據；而就佛家來說，「有性」(astitva)，則指存在的本質，或「有」的狀態。周氏指老學「崇無」之說，僅以「體」之為「用」作為「有」性之認知，至多賦予其攝「有」歸「無」的意義，卻未有如佛教中觀徹底洞悉存在本質之虛幻，而無徹底否定「有性」存在的智慧之明，故即或崇尚無術仍未免滯於累，違人尚靜之「巨蔽」未見，故所見淺顯

⁷⁴ 詳參湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第18章〈南朝成實論之流行與般若三論之復興〉，頁740-753。

⁷⁵ 嚴格說來，張融的「道本」說，尚未到達「重玄學」理論的高度。雖然如此，筆者卻認為在「道／佛」交爭的氛圍下，卻有可能成為「重玄學」發展的啓迪因素。誠如盧國龍所謂：「因為通過比較顯示二教理旨確實存在的差異，彰顯出般若學比道家道教之『道』更加開闊的思惟空間，這就迫使道教學者對其所謂『道』進行理論上的重塑或重新詮釋，在更開闊的思維空間裏涵蓋佛學。」相關論見詳盧國龍：《道教哲學》，第3章〈南北朝道教義學與重玄學〉，頁237-258。這樣說來，佛教學者對道教理趣的攻訐，在某種程度上正對南北朝道教義學的發展起了一些刺激作用，張融與周顒針對〈通源〉相關論點的論辯，正可視為其間之一環節。

（雖則巨蔽，然違誰尙靜，涉累實微），以至對於有執之來由與諸累之對治，乃至法相名數之講究，皆少有一套完整而系統的縝密分析，故其義理層次自然在釋家之下。就此說來，張氏以其得意之理混同道、佛，周顒卻能以其敏睿而深刻的佛法見地，剖析二家義理歧出的癥結，而深具正本清源的思辨能力。

（二）佛統儒 / 道

以上係周顒針就張融論「虛無」所得之「意」（道境）頗無契於釋家「三論學」義理的層次作出辨異，言《老》學之義既非究竟，則「道本佛迹」之論自站不住腳，此則續就「迹」（教化）處進一步分判三教在這當中的地位，〈重答張長史書〉：

但紛紛橫沸，皆由著有，……是道家之所以有裨弘教，前白所謂黃老實雄者也。王、何舊說，皆云老不及聖，若如斯論，不得影響於釋宗矣。

（《弘明集》，卷6，頁21a-b）

「黃老稱雄」，則是指其能補裨孔聖之教而言的，怎麼說呢？周顒舉王、何玄學「老不及聖」之舊說為例，此殆王弼答裴徽之語，言孔、老之別，在於孔子體無而用有，老子貴無以言無⁷⁶，就表象看，一者用「有」，一者言「無」；就生命境界來看，老子所申之無已的，正是孔聖的生命體驗，孔聖「體」無是「真諦」，臻於真「無」，老氏落於「言」詮為「俗諦」，而未免於「有」，故老不及聖，然二者仍互為「有」「無」，以故老學言「無」適可有裨弘教。此係承續魏晉玄學以來混同孔、老的思維，將道、儒置於同一層次上來論列⁷⁷，然而老既不能體無，較於孔聖，實已更等而下之。言下之意，似以此為「通源」的命題，毋寧比置於佛道交涉的層面來談更有意義，進而言之，其終極的用心，並非僅止

⁷⁶ 〈魏書·鍾會〉注文引〈王弼〉：「時裴徽為吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之，問弼曰：『夫無者，誠萬物之所資也；然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？』弼曰：『聖人體无，无又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足。』……于時何晏為吏部尚書，甚奇弼，歎之曰：『仲尼稱後生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎！』」見〔晉〕陳壽：《三國志》（北京：中華書局，1982年），第3冊，卷28，頁795。

⁷⁷ 在當時明僧紹的〈正二教論〉亦有類似的說法：「夫佛開三世，故圓應無窮，老止生形，則教極澆漓。所以在形之教，不議殊生，圓應之化，爰盡物類，是周、孔、老、莊，誠帝王之師。」僧祐：《弘明集》，卷6，頁10b。以老、莊之學與佛教相比，老、莊「教極澆漓」，只關注現實世界的問題，所以與儒孔同為方內之教。

於玄學言「儒道爲壹」、混同孔老的層次，而是更欲成就以「佛」統貫「儒」「道」的「本一迹殊」之論，〈重答張長史書〉：

吾之位老，不至乃然。夫大士應世，其體無方，或爲儒林之宗，或爲國師、道士，斯經教之成說也。乃至宰官長者，咸託身相，何爲老生，獨非一跡？但未知涉觀淺深，品位高下耳。（《弘明集》，卷6，頁21b）

「大士」爲「菩薩」的別稱，其以不同的變貌應世，或爲周、孔（儒林之宗），或爲老、莊（國師、道士），故「何爲老生，獨非一跡」？此顯係針就「化胡說」而來，質疑並非老子西行化身爲佛陀以救世，相反地，應爲菩薩變現爲國師、道士。由此可見，當時的三教交涉，普遍運用「本一迹殊」來作爲判教、統攝之思維，尤其道、佛兩家，在爭本源的事上，皆各有其一套成說。而關於周顒「大士應世，其體無方」，早在東晉慧遠於〈沙門不敬王者論·體極不兼應〉即已提出：

《經》云：「佛有自然神妙之法，化物以權，廣隨所入，或爲靈仙、轉輪聖帝，或爲卿相、國師、道士。」若此之倫，在所變現，諸王君子，莫知爲誰，此所謂合而後乖者也。（《弘明集》，卷5，頁14b-15a）

慧遠依據大乘經典之記載⁷⁸，說明七住地以上的菩薩與成佛之大覺者，皆具神通變現之術，可藉各種化身示現人間，或爲靈仙、輪轉聖王、卿相、國師、道士等，藉以化導衆生，成就濟度之功。因此現實世間中的王侯等，是諸佛、菩薩化物以權的變現，其彼此發致皆不殊，體極而多方，此是「先合而後乖」也，故儒、道與佛之「本一」，唯過程中「化物以權」之迹有參差之「用殊」。這樣說來，慧遠判定三教，實仍歸於佛本，而將儒、道收攝在此一理論的詮釋體系底下。周顒又說，〈重答張長史書〉：

此皆大明未啓，權接一方，日月出矣，爍火宜廢；無餘既說，眾權自寢。足下猶欲抗遺燎於日月之下，明此火與日月通源。既情崇於日月，又無侮於火本，未知此火本者，將爲名乎？將或實哉？名而已耶？道本安在？若言欲實之，日月爲實矣。斯則事盡於一佛，不知其道也。通源之旨，源與誰通？（《弘明集》，卷6，頁21b）

⁷⁸ 據牧田諦亮之疏釋，係引《太子瑞應本起經》：「及其變化，隨時而現，或爲聖帝，或作儒林之宗，國師、道士，在所現化，不可稱記。」《大正藏》，第3冊，頁473b。牧田氏之疏釋見牧田諦亮：《弘明集研究》，頁375。

因日月之大明未現，故暫任燭火權且照明一方，日月既出，燭火即廢。此以日月喻「本」，為「實」；燭火喻「末」，為「名」。「無餘」，即「無餘涅槃」，意謂佛既說了究竟法，作為權教的儒、道自應息爭。周殆欲藉此以明二家皆為「權」、「末」、「名」、「迹」，唯「佛」為「日月」，為「本」、「實」，故「燭火」終不能與「日月」爭光。既「情崇於日月」即不能復「無悔於火本」，因火本（道本）已不自能為本，言下之意，在轉「道本佛迹」為「佛本道迹」，張融之說，即無以成立。

關於張融通源的方法問題，周顒也從「沿教以見」的態度來辨明，〈重答張長史書〉：

周之問曰：足下之所目擊道存，得意有本，想法性之真義，是其此地乎？佛教有之，足下所取非所以，何至取教也？目擊之本，即在教跡，謂之鳧乙，則其鴻安漸哉？諸法真性，老無其旨，目擊高情，無存老跡，旨跡兩亡，索宗無所，論所謂無悔於道本，當無悔於何地哉？若謂探道家之跡，見其來一於佛者，則是真諦實義，沿文可見矣，將沿於《道章》而得之乎？為沿於《德篇》而遇之也？若兩無所沿而玄德於方寸者，此自足下懷抱與老、釋而為三耳，或可獨樹一家，非老情之所敢逮也。

（《弘明集》，卷6，頁23a-b）

言張融〈通源〉之論皆無「迹」為憑：如「法性」之說，其所取義並不侔乎佛典，此殆是針對張融就登寂之境來會通二家而言，認為經由「忘有」、「坐忘」的修養所臻至的湛然玄境是二家與共，就此來看，則是否經由道家（教）的修養亦能成佛？顯然並不符合佛教教義。儘管國師、道士、儒林之宗皆是佛的化現，即孔、老亦佛，然而若依宗立言，仍有「道本」抑或「佛本」的歧異⁷⁹。此質疑張融以道釋佛也。

至於即便從《老》學之「旨」與「迹」中觀察，實際上亦不存在諸法真性之說，這樣看來，「佛迹」既不見乎《老》學，即無存乎「道本」，若歸源「道

⁷⁹ 就「道本」而言，顧歡〈夷夏論〉：「五帝三皇，不聞有佛；國師、道士，無過老、莊；儒林之宗，孰出周、孔。若孔、老非聖，誰則當之？然二經所說，如合符契。道則佛也，佛則道也，其聖則符，其跡則反。」李延壽：《南史》，卷54〈顧歡〉，頁1876。顧歡以言孔、老即佛，來推論道即佛也，且道在佛先，此亦屬「本一迹殊」的三教之判，先同置老、莊與周、孔為聖，再以道合佛，係根據道經《玄妙內篇》的說法，張融〈通源〉之論，殆受此影響，然而「國師、道士」「儒林之宗」之說，實為道教剽竊佛經而來。

本」，何以會有「佛迹」與之對應？並且就「道之來一於佛」而言，亦無見乎《道經》或《德經》，此即批判「老子化胡」之說，並非《老子》一書本義。此質疑其援「佛」以入「道」也。

故周顒以其回歸道、佛之經典與義理本身，來依宗立言，其沿教以見，用以檢視、批評張融對於由「鴻」衍變至亮、乙之教迹所由，既無所「目擊」，亦不知如何取教？可見張融對於〈通源〉的說法，自與原道、佛之說不侔，是獨樹一家之言，而其「得意」之本，則純係個人創造性詮釋之理解。

總而言之，周顒的佛統儒、道之說，顯然是爲了因應「道本佛迹」，尤其是「化胡說」而有的反向論述，其實質仍然在於判分並剖析道、佛各宗徵性，雖然佛教理論始終存在著佛陀化物以權的說法，然而周顒顯然並不以此作爲發揚其佛理的主要重點，只是面對當時三教交涉時普遍使用「本一迹殊」思維的現象，提出了歸佛爲本的宗致意識。在佛教史上，其理論貢獻與關注面向反倒是在〈三宗論〉，這可以從其於〈重答張長史〉中，提及了「是吾〈三宗〉鄙論，所謂取捨驅馳，未有能越其度者也」可見，以故〈三宗論〉作爲會合諸家並攝盡諸家之學的理論，儼然成爲分判各家的準的。就此來看，不僅僅是當時佛教界言及二諦義之諸家，其理論效力甚至亦及於道家《老》學的，這正是周顒回覆張融書信所呈現者。故若說張融〈通源〉之論，其基源問題在試圖調和融攝，則周顒之駁則實爲釐析辨異，其以「佛」統「儒」、「道」，在本質上毋寧仍是判教。

四、結論：〈通源〉道佛之辨的學術史意義

以上已將張融〈通源〉融攝二教之論與周顒的回應與批判，作出一完整的疏理，就文化史的觀點而言，〈通源〉「道本佛迹」之論，出於一個同情道教而自認爲「門世恭佛」的奉法之士所撰寫，在當時是一個極爲特殊的案例。且「非佛與道，門將何律」之語亦極堪留意，此見佛、道在當時氏家大族中所占的分量與其影響，在某些方面甚至已經超過了儒家，否則張融不會越過儒家，逕自以道、佛作爲門律的準繩，猜測在這當中的價值取向，即是以二家同爲「治心」之教視之。

就學術史的觀點而言，張周之辯雖非於談座上論，猶存清談餘習，其論題亦爲名理之延續：魏晉玄學核心的問題意識環繞著儒道之辨展開，張、周〈通源〉之辨的本質則爲道佛之爭；而玄學言「自然／名教」，〈通源〉則論「本／

迹」。實「本/迹」之說，最為關鍵，上扣二家教化宗致之交涉，下開聖人論中聖境本質的探討，如玄學言聖人之真性自然，張、周即於此而有「虛無」「法性」異同的融通或辨異；就方法言，「本/迹」亦猶玄學之言「言/意」之辨，在某種程度上適又通同佛家「真/俗」二諦的觀念。故無論是何種方面的議題，論難勝屈之關鍵，實在契本「得意」與否。

在論難二番的往來過程中，張氏偏向以通源立說，周氏則亟於以判教破斥；張氏長於術語上的附會牽合，周氏自然善用援推以分析摧破；張氏主觀地雜揉異說以創造議題，周氏則客觀地釐析辨異，區分三教，使各家義理劃然若分，以還原思想義理之客觀面貌，故就詮釋效力來看，在張融為通源，在周顒則為清源。

就張融之通源來看，其雖以牽合佛法來融會二家，唯旨中理趣則未必相契，因不合於純粹道、佛經典之義理，此經由周顒之辨異即能瞭然。雖然如此，其論理自有其在思想史上的意義，即如實呼應了當時道教界義理提昇與轉型的需求，而這正是為了突破佛徒在「夷夏論爭」中對道教摧破與辨異的論斷，故通源與清源適又互為因果。在此情況下，張融以附會牽合的方式，試圖拉近道佛之間義理存在的歧異，先令人正視現實存在的道佛關係，不過是本同而迹異，進一步以「道本」來確立統攝二者的基礎，無形中即拉擡了道教的地位，復就二家理境所共的「神靜」之地來證成之，以充實道本的合理化論據。

〈通源〉論理在詮釋上的特色有二：一、以道釋佛 二、援佛入道。

就以道釋佛而言：「道本佛迹」的命題本身，即是將「佛」作出「道」義的詮釋與通貫，此即張融自言之「道來一於佛」也。至於周顒已從辨異角度明言道、佛二家教化型態的不同，唯此正係張融不欲沿而以見者，其遺迹以得意，正是直就道境來會而通之。且張融不立足於「般若」、「法性」來論登寂之境，卻單就道境之凝寂「虛無」處立說，在其詮釋「神靜」而道「不二」之前提下，「法性」立場無形中即由「虛無」所遮覆或取代，而「性靈」（神明）之用，倒成了落實在「營魄」（精氣）的層次為論，而顯然歪曲了「法性」作為諸法無自性的本質，以至於「性靈」致虛凝靜而能通的照悟之功，亦與般若中觀之「非有非無」之玄照不符，此周顒評其「非曰窮靜」、「得在於神靜，失在於物虛」乃至於「有性不明」之由。再者，其「道本佛迹」之說，顯然又與當時的「老子化胡」說結合起來，將佛的出現說成是老子西行轉生以化世，此適與佛教所說靈仙、輪轉聖王、國師、道士係佛化物以權的變現之理論相對反。

就援佛入道而言：本來相對於釋教之「練神」，道教重於「練形」，然而張

融既以「性靈」之說，作為統貫道、佛的根本，這意謂著「主體」、「心性」層面的關照，在南朝「形神生滅之辨」乃至「佛性論」普遍受到討論的情況下，亦已成為當時道教提昇其教義的重點，此自是「道」「佛」交涉下的結果。故張融論「性靈」以「能知之性」觀照於「所知之道」，即為對佛教般若覺照之性的取法，儘管此與「能/所」皆「空」，無二無別的般若智「自性空」的究竟意義不契，卻標誌著道教已由養生、求仙等方術修練之道的窠臼中脫化出來，從而就內在而超越的靈明覺智來深入探求，進以補裨其仙真理論，後世道教「重玄學」對「道性」的闡釋，實為同一脈絡延伸而來。

此外，張融援佛以入道所作的努力，又在於充實道家（教）之形上玄理與思辨性格，某種程度上藉由融攝、比附，以擴大其義理的涵蓋面。如其「老藏即色」論，乃建立在以《莊》學「環中」、「道樞」釋《老》學「虛無」的基礎上。質言之，張融乃是欲藉「環中」以合同「有」「無」，故言「盡有」亦「盡無」，言外之意，也許他更有進一步欲因「彼是莫得其偶」建立一種不著於「有」「無」二際的想法，此中之「盡」，即有得於玄學「遣之又遣」的主觀玄智，也是認識與工夫意義上對《老》學「道」之「有/無」二性玄合並觀的暢解與體認。以故「老藏即色」論，除了命題意義上的援佛入道外，實質上仍然是以道釋佛的。就思想史的意義以言，「雙遣」、「玄合」的思維方法源自於玄學，卻被廣泛普遍應用於佛學，張融提出「老藏即色」，就某部分來說，恐是有鑒於佛教對玄學思維的發展與應用，而更欲重就「道本」立場以張皇之，這對道家（教）義理的發展，著實有著積極的意義。

除了《莊》學「環中」之論的援引，更由老氏的西行化胡之迹的體行來解之。如此一來，不但擴大《老》學義理的涵蓋面，亦提升了老子的位格，使之不再是學術史上於「儒玄之辨」中不能「體無」而「未免於有」的角色，而進一步超昇成為能蹈迹體玄的聖人了。

就周顒之清源來看，周氏基於回歸純粹的佛法、《老》學來檢視張融的「虛無」理解，實並非「盡有」、「盡無」，只是對揚於「有」而言「無」，即「知無」、「知有」。值得注意的是，他以〈三宗論〉作為判準，將張融的《老》學理解判入僅知「俗諦」假有、「真諦」空無的「空假名宗」層次中，是一種失之「真」「俗」相即而不究竟的理論型態。其中所隱涵的意思是：張融對「道」本之「意」（如「虛無」、「環中」、「神靜」之論）的標揭，即便是「真諦」，然就佛教「中道」立場來看，亦落入了「理境」中固定意義的探求，而忽略了其

仍作為「言教」的方便說法。就周顒來看，張融執於以「盡無」為「真諦」，為「本」，以「盡有」為「俗諦」，為「迹」，這正是周氏認為他仍為「知無」、「知有」的理由，周顒〈三宗論〉之辨異，即在因「中道」來摧破以「真/俗」為「體/用」「本/迹」之辨的思維型態，此方為真「盡」。至於若是從為周氏所「盡」的「無」（也就是張融所「知」的「無」）來看，以「神靜」作為不二法的「道本」說，其言「主靜」的作用仍涵有體無用有的本體論思維，更遑論其「神」性之「虛無」尚未離道氣成分，此不合般若「本性空」義；就周氏所「盡」的「有」來看，《老》學言「道」之「有」性，作為萬物存在的形式根據，是不契於諸法緣起性空的本質的，故其從「有」處即「迹」以達「本」，就更不可能是「即色圖空」的。終歸一句，張融所「盡」者，恐仍是玄學本體論的思維型態。

值得注意的是，周顒對「空假名宗」的判斷，在當時亦是針對成論師而發的，而此合於前論張融曾與成論師道猛、道慧等因說經道理而談辯的思想背景，故其《老》學理解，受到當時佛教思維的影響應該是可以肯定的。然而，誠如前言，張融的「道本」說，恐怕是尚未到達「重玄學」的理論高度⁸⁰，它類似於

⁸⁰ 南北朝以降，道教界受到佛教刺激，積極吸收其思辨方式與名言義理以發展自身的道教義學，從而發展出「重玄學」，學界一般公認道教義學的成熟，要到唐初之時，此中又以成玄英為典範。湯一介說：「唐初重玄學或可以被視為道家思想的第三期，它是在魏晉玄學的基礎上吸收當時在中國有影響的佛教般若學和涅槃佛性學……」又「唐初道教學者成玄英、李榮運用南北朝以來佛、道二教『有』、『無』雙遣之『重玄』思想資源，於雙遣『有』、『無』之後，以『理』釋『道』，實為道教（道家）理論上之一大突破。」參湯一介：〈論魏晉玄學到唐初重玄學〉，《郭象》（臺北：東大圖書公司，1999年），頁220-231。而成氏對「重玄」的定義見其《道德經義疏》第一章：「深遠之玄，理歸無滯，既不滯有，亦不滯無，二俱不滯，故謂之玄。有欲之人，惟滯於有，無欲之士，又滯於無，故說一玄，以遣雙執。又恐行者，滯於此玄，今說又玄，更祛後病，既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯，此則遣之又遣，故曰玄之又玄。」引文參蒙文通：《道書輯校十種》，頁377。「一玄」即在於不滯於「有」與「無」，亦即達到「非有非無」，就周、張之辨的理論層次而論，張融的道本說，可以契乎「一玄」，唯一但執於此一「不滯」，此「一玄」「非有非無」之「盡」適又陷入於「知」的層次中，故須再「不滯」於「不滯」，遣之又遣。又就周顒〈三宗論〉的標義乃不落於固定的理境意義尋求中道來看，此與《老》學不執於「玄」之定名原則相同，而乃真契「重玄」。是故成玄英言「不滯於不滯」，乃至對佛學的「百非四句」，都無所滯，已經是經由對當時佛教中觀學對應、容受過程中的反省與提昇的成熟理論。相關研究可參中西久味：〈成玄英と三論教學についての一試論〉，《中國思想史研究》第17期（1994年），頁1-28。此外，誠如湯一介所言，成氏理論的一大飛躍，更是經由「非非有非無」的三重否定來建構重玄妙理，進一步藉此「理」以闡釋「道」：以「非有」明「道」之「非實體性」；以「非無」撥除「道」

「重玄」的地方，也就只是使用了「雙遣」與「玄合」論證的言詮方式與思維方法，這反映在他使用「盡」字可能蘊涵的兩面向的方法論意義上，此自亦可能是得自於玄學傳統的啓發；相較之下，反倒是周顒二諦相即的真「盡」觀，反還較貼近於《老》學「玄之又玄」的「重玄」原理。在各家皆欲因之以建構其勝義的前提下，周顒〈三宗論〉的中道思想，一方面藉由對揚區辨彰顯了張融未完全脫化於玄學的「玄理」特質，一方面它所代表的普遍而成熟的佛理範式隱然也成爲南北朝道教義學在發展過程中模擬的歸依與準的，促使了道教對佛教中觀學的容受，進而欲在更開闊的思維空間裏涵蓋佛法，以重振道本。就此來看張、周之論，自亦有其拋磚引玉的啓示性意義。

外於物的「虛妄性」；以「非非有非無」復遣去「道」之「無自性性」；從而使「道」具有真實無妄的妙存意義，故此闡釋「道」的「理」，乃「虛通之理」、「真常之理」。湯氏曰：「這說明『重玄』（重玄之妙理）不僅是一種方法，而且是作爲天地萬物之所以存在的本體（宇宙本體）。」湯一介：〈論魏晉玄學到唐初重玄學〉，頁 226。就此來看，重玄學的「雙遣」、「三絕」法只是方法概念上的借用，對佛理的吸收只是方法論意義的，在理論實質上終究是肯定道體之存在，並爲建立道教義學自身之獨立體系與教義內涵而張目的。

南齊張融的道佛交涉思維試釋 ——以《門律·通源》中與周顒的對話為主

紀志昌

六朝時期的三教交涉，一直是學術文化史上既重大而又複雜紛繁的課題，其中道、佛二教，在當時既各擅勝場，亦相激相盪。洎乎齊、梁，二教的矛盾對立加深，至終顯題化為「夷夏論爭」，然而在這樣的氛圍中，卻有一位「門世恭佛」的名士張融(444-497)，嘗試為二家作出調節，而有《門律·通源》之論。

〈通源〉之論，顧名思義，在於融攝道、佛二家，張融因此而提出「道本佛迹」的主張，實則為一種開放性的《老》學理解。其理論特色，在以道釋佛的前提下，又復援佛以入道，進一步推闡出其「得意有本」的「道/佛」融攝觀：就「理境」言，著重於「性靈」（心性）主體臻於「神靜」的體道之境；就「道體」來說，以《莊》學之環中合同《老》學之「虛無」，復基於此言「老藏即色」乃「盡無」亦「盡有」之化，以達到其張皇對「道」本闡釋的目的。

張融的〈通源〉之論，雖為融攝「道/佛」提供了一個解決可能，卻仍失之究竟。周顒的反駁，基於〈三宗論〉的佛教立場釐析辨異，言其道本因「藏」即色，故有闕未「盡」，僅為「知有」、「知無」，有類當時「空假名宗」分談二諦，謂「俗諦」假有，「真諦」空無的說法。質言之，即滯於「本/迹」、「真/俗」在理境上的實有意義，故失之相即，是一種未完全脫化玄學本體論的理論型態，周顒以此作出辨異，並至終推闡出以佛本歸統三教的主張。

〈通源〉之論，就學術思想史的意義來說，可視為道教面對佛教的普及與佛理教義的強勢威脅，並在「夷夏論爭」的緊張關係中，嘗試於理論上提昇與轉型的自覺表現，就其與佛理思維應對的跡象來看，這當中亦蘊涵道教義理向「重玄學」發展過渡的因素。

關鍵詞：六朝 張融 周顒 二諦 道佛交涉 重玄

Negotiating Thinking of Daoism and Buddhism in the Interpretation of Zhang Rong of the Southern Qi: Focusing on the Conversation with Zhou Yong in “Tongyuan” in *Menlü*

CHI Chih-chang

Syncretism of the three main teachings in the Six Dynasties has always been a significant and complex subject in the studies of the history of literature and culture. Among them, Daoism and Buddhism are both influential religions with numerous adherents, thus leading to contradictions and arguments between them. Up until the Qi and Liang dynasties, the clash between the two religions deepened and exacerbated, and finally concretized the argument of “barbarian (foreign) vs Chinese (orthodox).” In this social atmosphere, however, one prominent scholar, Zhang Rong, tried to mediate between the two schools and developed his argument in “Tongyuan” in *Menlü*.

The implication of “Tongyuan” is to adjust both Daoism and Buddhism; thus Zhang Rong proposed that Daoism be the foundation with Buddhism as the form. It is by nature a broad-minded interpretation of Lao Zi with the premise that by using Dao to explain Buddhism, the latter can be merged into the former. It is further developed into a harmonious mixture of Daoist/Buddhist philosophy. In terms of the “logic realm,” it focuses on the subject’s conscience (mind-nature) in order to achieve inner stillness. On the other hand, in terms of the context of teaching, it combines Zhuang Zi’s “middle thought” and Lao Zi’s “nothingness.”

Zhou Yong’s rebuttal is based on Buddhism’s “Theory of Three Schools” to clarify the distinction between the two teachings. He contends that Lao Zi’s “nothingness” is still limited to the “logic realm” of “knowing” (the “being” or “non-being”), which is similar to the “false (or exoteric) religion.” As a result, Zhou concludes that all three teachings should go back to Buddhism.

In the end, the historical and cultural meaning of “Tongyuan” lies in its self-consciously upgraded and transformed theorization in the face of the threat of rising Buddhism and its doctrine, and the tension from the “foreign-orthodox” theory at the time. It also explains the transitional factors that lead Daoist teachings towards the development of the Chong Xuan School.

Keywords: Six Dynasties Zhang Rong Zhou Yong two levels of truth
Daoist-Buddhist syncretism Chong Xuan School

徵引書目

- 王葆玟：《玄學通論》，臺北：五南圖書出版公司，1996年。
- 王弼著，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983年。
- 《太上洞玄靈寶開演祕密藏經》，收入《正統道藏》第6冊，京都：中文出版社，1986年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 玉城康四郎著，李世傑譯：《佛教思想（一）在印度的開展》，臺北：幼獅文化事業公司，1985年。
- 吉藏：《二諦義》，收入《大正藏》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《大乘玄論》，收入《大正藏》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989年。
- 呂澂：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年。
- 沈約：《宋書》，北京：中華書局，2003年。
- 李延壽：《南史》，北京：中華書局，2003年。
- 林麗真：《義理易學鉤玄》，臺北：大安出版社，2004年。
- 吳正嵐：《六朝江東士族的家學門風》，南京：南京大學出版社，2003年。
- 周大興：《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- 陳壽：《三國志》，北京：中華書局，1982年。
- 陳弱水：〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，收入《第四屆唐代文化學術研討會論文集》，臺南：國立成功大學，1999年。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：天工書局，1989年。
- 湯一介：《郭象》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收入魯迅、容肇祖、湯用彤著：《魏晉思想乙編三種》，臺北：里仁書局，1995年。
- ____：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務印書館，1998年。
- 楊維中：〈論隋唐道教「道性」論對於佛性思想的吸收〉，《人文雜誌》2007年第5期，頁53-59。
- 董志翹：《觀世音應驗記三種譯注》，南京：江蘇古籍出版社，2002年。
- 道宣：《廣弘明集》，臺北：新文豐出版公司，1986年。
- 鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第8冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《大智度論》，收入《大正藏》第25冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 僧祐：《弘明集》，臺北：新文豐出版公司，2001年。

- 僧肇：《肇論》，收入《大正藏》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 蒙文通：《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社，2001年。
- 慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1991年。
- 慧達：《肇論疏》，收入《卍續藏經》第150冊，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1967年。
- 盧國龍：《道教哲學》，北京：華夏出版社，1997年。
- 蕭子顯：《南齊書》，北京：中華書局，2003年。
- 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。
- 嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，石家莊：河北教育出版社，1997年。
- 瀧川資言：《史記會注考證》，臺北：天工書局，1989年。
- 山田俊：〈隋唐期に於ける「道性」思想の展開〉，《日本中國學會報》第42集，1990年，頁109-124。
- 中西久味：〈成玄英と三論教學についての一試論〉，《中國思想史研究》第17期，1994年，頁1-28。
- 吉川忠夫：《六朝精神史研究》，京都：同朋社，1984年。
- 僧祐集，牧田諦亮編：《弘明集研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1973年。
- 鎌田茂雄：《中國佛教思想史研究》，東京：春秋社，1969年。