

# 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

雲科大漢學所助理教授

## 提要

### 一、張融的信仰背景

- (一) 吳郡張氏奉佛之由來
- (二) 張融與佛、道之關涉

### 二、〈通源〉之道、佛融攝觀

- (一) 「道」本「佛」迹
- (二) 「神靜」故「不二」
- (三) 「道」藏「即色」

### 三、周顒對道、佛之辨異

- (一) 辨「道」不及「佛」
- (二) 以「佛」統「儒、道」

### 四、結論：〈通源〉「道」「佛」之辨的學術史意義

## 提要

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(444-497A.D.)，嘗試爲二家作出調節，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，實則爲一種開放性的《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、道樞合同《老》學之「虛無」，復基於此援「佛」入「道」，言「老藏即色」乃「因有以盡無」之化，至終歸於「道」本「盡有」亦「盡無」的理解。

張融的〈通源〉之論，雖爲融攝「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〉的佛學立場釐析辨異，針對張融《老》學「因有以盡無」，認爲只是「知有」、「知無」，而非真正的「盡有」亦「盡無」，有類當時「空假名宗」分談「真」「俗」二諦，而謂「俗諦」假有，「真諦」空無的一種失之相即的理論型態，其以此作出辨異，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，可視爲道教面對佛教的普及與佛學教義的強勢威脅，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，就其與佛學思維應對的跡象來看，這當中亦蘊含道教義理向「重玄學」發展過渡的因素。

關鍵字：六朝、夷夏論、張融、周顒、三教交涉、重玄學

## 一、張融的信仰背景

張融《門律·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。」<sup>1</sup>顯然其所暢「道」「佛」調和融攝之論，與其家世出身、信仰背景有直接之關聯，故以下即先就吳郡張氏的奉佛傳統，並張融特殊的家族佛、道信仰背景以論。

### (一)吳郡張氏奉佛之由來

朱、張、顧、陸，為六朝較有代表性之吳姓江東大族，而其中吳郡張氏，向以文義著稱，<sup>2</sup>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典範的其中代表，《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，張敞較無時名，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。<sup>4</sup>

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

<sup>1</sup> [梁]僧祐：《弘明集》(臺北：新文豐出版公司，2001年7月，金陵刻經處版)，頁286-287。此為本文所採用之主要版本，唯在篇名方面，「金陵刻經處版」之著錄為《門論》，此與《大正藏》之著錄為《門律》不同，本文依張融自述之內文：「欲使魄後餘意，繩墨弟姪，故為門律。數感其一章，通源二道。……」故依《大正藏》之篇名為《門律》，而〈通源〉故為其中之一章，此見於周顛之答文屢以「通源曰」如何如何可見。

<sup>2</sup> 《世說新語》〈賞譽〉第142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3月，以下皆簡稱《箋疏》本)，頁491。

<sup>3</sup> [梁]釋慧皎：《高僧傳》(北京：中華書局，1991年10月，湯用彤校注本)，卷第7，義解四，〈宋京師東安寺釋慧嚴〉，頁260。

<sup>4</sup> 《弘明集》，卷6，頁286。

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。父敞，侍中、尚書、吳國內史。<sup>5</sup>

《世說·言語》第 51 條注引《續晉陽秋》：「張玄之字祖希，郡太守澄之孫也。」

<sup>6</sup> 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。聰慧夙成，尤善席上。張彭祖、王秀琰皆見推重，並著莫逆之交焉。<sup>7</sup>

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。

<sup>8</sup> 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學的影響，這又是佛學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》；<sup>9</sup> 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、張綰俱與奉佛有關，<sup>10</sup> 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。

<sup>5</sup> [梁]沈約：《宋書》（北京：中華書局，2003年10月），卷53，列傳第13，〈張茂度〉，頁1059。

<sup>6</sup> 《箋疏》本，頁110。

<sup>7</sup> 《高僧傳》，卷第5，義解二，〈晉吳虎丘東山寺竺道壹〉，頁208。

<sup>8</sup> 《高僧傳》校注：「秀琰」應是「季琰」之誤。王珉字季琰，王導之孫，出處同上註。

<sup>9</sup> 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，有契於心。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1月），頁28。

<sup>10</sup> 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：商務印書館，1998年7月），中第十三章〈佛教之南統〉，頁428-429。

## (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，自啟解南蠻府，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。<sup>11</sup>

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，隨著佛學義理的瀟灑士群，佛學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》：

猛常講《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。<sup>12</sup>

猛即道猛，係道慧之師。此似為當時講經之型式。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。」<sup>13</sup> 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》：

<sup>11</sup> 《繫觀世音應驗記》第34條，參《觀世音應驗記三種譯注》，頁128-129。

<sup>12</sup> 《高僧傳》，卷第8，義解五，〈齊京師莊嚴寺釋道慧〉，頁305。

<sup>13</sup> [梁]蕭子顯：《南齊書》(北京：中華書局，2003年10月)，卷41，列傳第22，〈張融〉，頁729。

永明中還都，止中寺，講《涅槃》、《維摩》、《十地》、《成實論》，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。

14

又《高僧傳》：

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。<sup>15</sup>

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》：

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。

16

又如《高僧傳》：

劉瓛、張融並申以師禮，崇其義訓。<sup>17</sup>

另如同書：

獻律行精純，德為物範。瑯琊王肅、王融，吳國張融、張綖，沙門慧令、智藏等，並投身接足，崇其誠訓。<sup>18</sup>

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

<sup>14</sup> 《高僧傳》，卷第 8，義解五，〈齊京師中寺釋法安〉，頁 329。

<sup>15</sup> 《高僧傳》，卷第 8，義解五，〈梁剡法華臺釋曇斐〉，頁 341-342。

<sup>16</sup> 《高僧傳》，卷第 8，義解五，〈齊上定林寺釋僧遠〉，頁 319。

<sup>17</sup> 《高僧傳》，卷第 8，義解五，〈齊山陰法華山釋慧基〉，頁 324。

<sup>18</sup> 《高僧傳》，卷第 13，興福，〈齊上定林寺釋法獻〉，頁 489。

城劉繪等，<sup>19</sup> 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。數感其一章，通源二道，今奏諸賢，以為何若。<sup>20</sup>

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》，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，尤長佛理，著〈三宗論〉。」<sup>21</sup> 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。<sup>22</sup>

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。

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(447-501A.D.)，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。<sup>23</sup>

<sup>19</sup> 此皆當時善文章談義之西邸名士，《南齊書》，卷 48，列傳第 29，〈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。」頁 841。足見張、周、劉等皆文西邸集團中之重要文士。

<sup>20</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 286-287。

<sup>21</sup> 《南齊書》，卷 41，列傳第 22，〈周顒〉，頁 731。

<sup>22</sup> 同上註，頁 732。

<sup>23</sup> 《南齊書》，卷 48，列傳第 29，〈孔稚珪〉，頁 840。

張融既為孔氏外兄，則知其為張融所指之舅氏，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，<sup>24</sup>《南齊書·孔稚珪》：

父靈產，泰始中，罷晉安太守。有隱遁之懷，與禹井山立館，事道精篤。

<sup>25</sup>

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，<sup>26</sup>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，<sup>27</sup>足見其與道徒之關係匪淺。其曾於〈答蕭司徒書〉自謂：

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。<sup>28</sup>

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，……。<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> 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11月），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覬，另外還有先祖不詳的孔璩等。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。

<sup>25</sup> 《南齊書》，卷48，列傳第29，〈孔稚珪〉，頁835

<sup>26</sup> 事見《南齊書》，卷54，列傳第35，〈褚伯玉〉，頁927。

<sup>27</sup> [唐]李延壽：《南史》（北京：中華書局，2003年6月），卷75，列傳第65，〈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。」頁1875。

<sup>28</sup> 見其〈答蕭司徒書〉，《弘明集》，卷第11，頁537。

<sup>29</sup> 《弘明集》，卷第11，頁537-538。

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，情于釋、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。<sup>30</sup>

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。<sup>31</sup>

此言「道」「佛」於「跡」雖異，然於「聖」則同符，此種以「得意」外跡之理路論證「道」「佛」通源，顯然為張融所本。正史評此謂：「歡雖同二法，實意黨道教。」顧之〈夷夏論〉雖言二教同源，其基礎卻仍是以「道」本統之，故在當時引起了支持佛教者的批駁，從而引發一連串的「夷夏之爭」。<sup>32</sup> 若以孔、顧二人交遊之關係並皆為道徒的身分來看，則二人之論似應有共通的思想基礎。值得注意的是，就孔稚珪自述，張融〈通源〉之論述，係「出於民家」，由是知張融雖身為佛徒，卻對道教在某種程度上有相應的同情，此顯然與奉道舅氏之影響有關，從而亦說出其著論亦有呼應當時夷夏論爭之動機與背景，若不明這一層關係，固未能通究〈通源〉撰作之所以然也。

## 二、〈通源〉的「道」「佛」融攝觀

張融對二教的融攝，先是藉用「本/迹」、「體/用」的玄思模式以言「道本佛迹」，其間屢以略迹「得意」論證之，從而提出「神靜」故「不二」作為二家修持證悟之共通理境，即「性靈」主體的道本詮釋；進一步言「道」藏「即色」，

<sup>30</sup> 同上註，頁 539。

<sup>31</sup> 《南齊書》，卷 54，列傳第 35，〈顧歡〉，頁 931。

<sup>32</sup> 《弘明集》，卷 6 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 7 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〉、釋僧愨〈戎華論折顧道士夷夏論〉，皆反顧氏之論，參《弘明集》，頁 276-355。

以解決釋家質疑《老》學「虛無」理境是否無二於「法性」的問題。

### (一)「道」本「佛」迹

張融《門律》〈通源〉對二教的融攝，一言以蔽之，即「道本佛迹」論，〈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，積遠難亮，越人以為鳧，楚人以為乙。人自楚越耳，鴻常一鴻乎？

33

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」，其義亦猶「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：

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。<sup>34</sup>

在此一本泯合未分前，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〉：

辯來旨，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。<sup>35</sup>

<sup>33</sup> 《弘明集》，卷6，頁286-287。

<sup>34</sup> 同上註，頁286。

<sup>35</sup> 《弘明集》，卷6，頁288-289。

周意以爲，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，爲何不可爲「佛」本？若論「道」之本爲「虛無」，「佛」則以「法性」爲究極，「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」？此似爲矛盾，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，自應鹿巾環杖，悠然目擊，儒墨閭閻，從來何諍？<sup>36</sup>

承上，張融既以「鳧」、「乙」比之「道」、「佛」，則相對於「逗極」，二教均只爲其「迹」，故更進一步，則勢必涉及「緣何識本」的問題。周顒認爲，通源之「本」若偏取二教，即無論以「道」統「佛」，或以「佛」統「道」，此以判教來定本，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，實爲難題。若就此標準，即不宜獨言「道本」，相對地，專務於「佛迹」亦失偏頗：

周之問曰，苟合源共是，分迹雙非，則二迹之用，宜均去取，奚為翔集所向，勤務唯佛，專氣抱一，無謹於道乎？<sup>37</sup>

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。<sup>38</sup>

不修「四果」，並不必然意謂無涉於「佛」；同理，若不涉「五通」，<sup>39</sup>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」

<sup>36</sup> 同上註，頁 290。

<sup>37</sup> 同上註。

<sup>38</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 296-297。

<sup>39</sup> 「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。

有可變性，此「矧吾已有所集，方復移其翊者」之意，意謂所「翊翊」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」，唯飛翊之「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，〈答周顥書〉：

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？<sup>40</sup>

張融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」。魏晉以來，玄學家用「得意」會通「儒」「道」多矣，<sup>41</sup>張融則以之融攝「道」「佛」，至於所得之意，詳待後論。此直就方法而言，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？

通源曰：虞芮二國之鬥田，非文王所知也。碎白玉以泯鬥，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，吾安能了之哉？<sup>42</sup>

虞、芮鬥田，事見《史記·周本紀》，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」。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」，<sup>43</sup>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、

<sup>40</sup> 《弘明集》，卷6，頁295。

<sup>41</sup> 湯用彤曰：「忘言得意之義，亦用以會通儒道二家之學，……而（甲）六經全貌實不易以玄學之管窺之，又（乙）儒書與諸子中亦間有互相攻擊之文，亦難於解釋。前者為儒道根本之差異，後者為文句上之衝突，二者均不得不一方法以救之。此法為何，忘言得意之義是也是矣。」湯氏就此二面向舉王弼、郭象與李軌等注《論語》、《莊子》、《法言》之「寄旨」以證，詳參氏著：〈言意之辨〉，收入於《魏晉思想 乙編三種》（臺北：里仁書局，1995年8月），《魏晉玄學論稿》部分之頁30-37。

<sup>42</sup> 《弘明集》，卷6，頁296。

<sup>43</sup> 語出《莊子·馬蹄》：「故純樸不殘，孰為犧樽！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〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：天工書局，1989年9月），頁336。

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<sup>44</sup> 之目擊道存恐為徒然，此言對「本」的體悟，須經遺「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。

職是之故，張融的「道本佛迹」，係其經由「得意」所得之推論，即便是尋教所見，亦為其「意」：

周之問曰：若雖因二教，同測教源者，則此教之源，每沿教而見矣。

答彼周曰：誠哉有是言，吾所以見道來一於佛，但吾之即此言，別有奇即耳。<sup>45</sup>

張融雖不欲循迹以見，然若以此通源定本，仍得見「道來一於佛」，此即意謂無論「即迹」或「得意」，通源二教之所得仍不出「道本佛迹」論，至於其如何「得意」，雖說是「別有奇即（依據）」，卻仍令人感到先入為主，未見其緒。總而言之，張融檯面上崇佛，但骨子裡卻賦予此迹以「道」本的詮釋，至於此詮釋內涵之創見如何？以下則續此以論。

## （二）「神靜」故「不二」

道本之內涵為何？針對周顒「未知高鑒緣何識本」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：夫性靈之為性，能知者也；道德之為道，可知者也。能知而不知所可知，非能知之義；可知而不為能知，所知非夫可知矣。故知能知必赴於道，可知必知所赴。<sup>46</sup>

言「性靈」以能知之「性」觀照於所知之「道」，乃為一能窮究「道德」的「主體」。以「性靈」照見「道德」之說作為其「道」本之內涵，顯然是放在「心性」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。<sup>47</sup> 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》：

<sup>44</sup> 此隱士所服，喻修道者。

<sup>45</sup> 《弘明集》，卷6，頁296。

<sup>46</sup> 《弘明集》，卷6，頁291-292。

<sup>47</sup> 直到劉宋時期，知識分子大約以「治心」、「練形」作為「佛」、「道」在修養特徵上的主要判分，如稍早於張融的顏延之(384-456A.D.)，其於〈庭誥二章〉：「為道者，蓋流出於仙

范泰、謝靈運每云：六經典文，本在濟俗治耳，必求性靈真奧，豈得不以佛經為指南？<sup>48</sup>

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：「不知便可登峰造極不？然陶練之功，尚不可誣。<sup>49</sup>

同樣提到以佛經作為陶練之本，則從二者相似的論述脈絡看來，知「性靈」可與「神明」等同，劉孝標注此條引《釋氏經》曰：「一切生，皆有佛性。但能修智慧，斷煩惱，萬行具足，便成佛也。」<sup>50</sup> 是又以能覺悟的「佛性」視之。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，性靈無泯，致言或異，其揆惟一。<sup>51</sup>

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。<sup>52</sup> 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。<sup>53</sup>

---

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。猴丹石，……治心之術，必辭親偶，閉身性，師淨覺，……。」《弘明集》，卷 13，頁 655-656。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。

<sup>48</sup> 語見《弘明集》，卷第 11，〈答宋文帝讚揚佛教事〉，頁 511。

<sup>49</sup> 《箋疏》本，頁 229。

<sup>50</sup> 同前註，頁 229。

<sup>51</sup> 〔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），卷 58，〈全梁文〉，引文版本第 7 冊，頁 587。

<sup>52</sup> 〈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。」足見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。《弘明集》，卷 6，頁 291。

<sup>53</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 292。

「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」，此亦有類佛家言般若玄照之概念，唯其對「性靈」如何修持之理念，則仍舊灌注以玄道思維，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，載營抱一，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。<sup>54</sup>

「專氣致柔」之說，出於《老子》：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能如嬰兒乎？滌除玄鑒，能無疵乎？

55

「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，進而玄覽觀照。由是可知，「性靈」之成分與修為，已雜揉進道家言「氣」的概念。經由致虛之凝練，則「性靈」能泊於道，凝於一，如此而臻「神靜」，「神靜」故道「不二」，此即「道」「佛」所共之理境。有趣的是，張融援《老》學以言「神靜」，係以伯陽作為代表；伯陽作為《老》學之指涉亦曾見於東晉·孫盛之〈老聃非大賢論〉：

而伯陽以執古之道，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。<sup>56</sup>

伯陽，東漢人，相傳為《周易參同契》作者，其學合黃、老、《周易》之說以闡作丹之意。孫盛以「伯陽」指稱玄學「貴無」說，評其不達「圓化之道」，<sup>57</sup> 唯

---

<sup>54</sup> 同前註。

<sup>55</sup> 〔魏〕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），上編第10章，頁。

<sup>56</sup> 〔唐〕道宣：《廣弘明集》（臺北：新文豐出版公司，1986年10月），卷第5，〈辨惑篇〉，頁60。

<sup>57</sup> 周大興分疏此段曾謂：「而在孫盛的心目中，玄學的『貴無』與『崇有』分別代表兩種截然相異的立場，前者乃『矯時流遁者』，猖狂其言，矯枉過正，可以老聃為代表；後者則是『不達虛勝之道者』，拘滯不化，猶如裴頠〈崇有論〉批評虛無之言無益於群生之有。孫盛認為老子、王弼的貴無說以『無』為本，『執古之道，以御今之有』，這是仰慕上古淳風，專詠至虛之論。……」可參。相關研究參氏著：《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11月），第參章，〈玄與重玄：孫盛對《老子》的批評與詮釋〉，頁86-87。

張融卻標舉魏伯陽之「專氣致柔」，則爲了特就《老》學致虛通靜的一面來作爲其「道本」之理想歸趨，這當中恐怕已雜揉進道教修練的因素，<sup>58</sup>〈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；涉其此意，吾孰識老氏之與釋家。逗極之所以無二，親情故妙得其一矣。<sup>59</sup>

「老如騫釋」（騫，違也），說出張融以「遊無蕩思」、「思以無蕩」的「忘有」以遺執之道作爲《老》學取徑，這意味著即或是張融亦自覺「道」「釋」於「住寂之方」有別，此正爲其所不欲「沿教以見」的部分，亦適論敵周顒屢以質疑者。所以張融之「得意有本」，即在強調經由遺執忘有、「坐廢」（即「坐忘」）工夫所臻至神地悠悠的寂湛玄境，神明（性靈）於此地遂有沖和達道之用，此自是二家與共，「釋不伐老」的，「逗極」所以無二，即在「道境」上顯。

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。筆者認爲，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。唯即便如此，此登寂之境，仍不立足於「法性」爲論，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」迹之論相表裡矣！

### （三）「道」藏「即色」

<sup>58</sup> 如魏伯陽之《周易參同契》即屢申此義，如其書上篇第 20，〈辰極受正章〉：「內以養己，安靜虛無……。」中篇第 66，〈耳目口三寶章〉：「委志歸虛無，無念以爲常。證難以推移，心專不縱橫。」以上引文分別參劉國樑註釋、黃沛榮校閱之《周易參同契新譯》（臺北：三民書局 1999 年 11 月），頁 38、123。諸如此說，皆言「無念」、「心專」以恪守精氣，不使縱橫放逸，故能「安靜虛無」、「委志歸虛無」，即因《老》學致虛通靜之法以證成、發揚其內丹理論。且在當時已固視伯陽爲道教之祖，如梁·蕭子顯：「而諸張米道，符水先驗，相傳師法，祖自伯陽。」見其著《南齊書》卷 54，列傳第 35，〈顧歡〉，頁 947。

<sup>59</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 293-294。

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。<sup>60</sup>

張融謂老氏「虛無」之義，乃「有外張義」，此「有外張義」，可解為「有」外別張之「無」義，<sup>61</sup> 質言之，即道家屢言的「道/器」、「形上/形下」之辨。唯《老》學之「虛無」若儘作為理論上相對於「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，<sup>62</sup> 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。職事之故，張融《門律》〈通源〉之說實可視為引《莊》合《老》的一種《老》學型態，<sup>63</sup> 且在此基礎上更進一步援「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。<sup>64</sup>

湯用彤解此謂：「但少子又謂老氏非不知即色即空。不過人情恆滯於有，故且不

<sup>60</sup> 同前註，頁 293。

<sup>61</sup> 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。」參前揭書，第十八章〈南朝成實論之流行與般若三論之復興〉，頁 750。

<sup>62</sup> 《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。」《莊子集釋》，頁 66。

<sup>63</sup> 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。」前氏書：《道教哲學》(北京：華夏出版社，1997年10月)，頁 240-241。

<sup>64</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 294。

先言即色，而漸因有以盡無」。<sup>65</sup> 所謂「藏」之者，即不明說，老氏雖不明闡「即色」之理，但不意謂即無此理，湯氏「因有以盡無」之意，正說出老氏「即色」之教乃化於無形，此即「順其所有，不震其情」，言人情對物象之沉溺已深，因恆滯於「有」，故聖人不逕自推壞其「有」，遂即於有（因有）以使除物累（盡無）。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。無論是「順其所有」，或是「尊其所無」，針對人情面之各種樣態，結合〈通源〉前述脈絡來看，皆須以順應無窮的「環中」之道通暢(盡)之，張融欲明《老》學之「虛無」在「道樞」的意義下乃能即於人情之「有」「無」以化，此即湯氏所謂「因有以盡無」之意，以此欲暗通於「即色」義，而為其所謂老氏「且藏即色」之意。於此既透露出張融通同開放的《老》學詮釋型態，從而亦見出其對「即色」義的佛學理解情況：就筆者觀察，張融「順其所有」、「尊其所無」之論，僅為一種言說形式上的附會之解，其實質仍是湯用形氏所謂的「因有以盡無」型態，這個型態建立在以《莊》學「環中」、「道樞」釋《老》學「虛無」的基礎上，故質實言之，張融或許是欲藉「環中」所具「彼是莫得其偶」的性質建立一種不著於「有」「無」二際，<sup>66</sup> 而類似「非有非無」的模式，然而這種取向，張融並無明說；而後其亦續推闡《老》學義理乃「盡無」亦「盡有」的型態，此中另有「有」「無」「雙即」之思維，此適成為論敵援推以分判「道」「佛」的根據，此詳下論。

回到問題的根本，張融推闡「老藏即色」說，乃是基於人情「著之既已深」，故「卻之必方淺」的觀察與認知而來，此即由「迹」處立說，回應了周顒針對「道/佛」「住寂之方，其旨則別」的質問，而展現其「沿教以見」的結果，此亦呼應了前述即使不由得「意」取教，而循「迹」通源亦仍得見「道來一於佛」的結論。這種從「迹」，即教化層次的推闡，尤有進者乃「化胡說」，〈答周顒書〉：

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。<sup>67</sup>

此類說法，正是當時道徒常有之觀念，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，

<sup>65</sup> 前揭書，頁 750-751。

<sup>66</sup> 《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？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫若以明。」《莊子集釋》，頁 66。「彼是莫得其偶」，即言彼此不相對待，不滯於彼，亦無執於此。

<sup>67</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 294。

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》。<sup>68</sup>

此段適為張融所謂「西風晝舉而致南精，夕夢漢魂中寐」的分疏，〈夷夏論〉的用意，亦在「尋二教之源」，<sup>69</sup> 這樣看來，張融受到顧歡理論的影響應該是確定的，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，則遊玄非且不礙於事用器象，更突破場域之隔了。老子西行，轉世成釋迦牟尼佛，再以此渡化世人，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。張融接下去說，〈答周顒書〉：

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。<sup>70</sup>

張融的「道」藏「即色」論，乃基於「環中」、「道樞」意義下的「虛無」(空)理解，就教化(迹)而言乃即於物情之或「有」或「無」，就理境之「意」的所得而言則是兼「盡有」亦「盡無」的。此雖言老氏「道」本，唯就其「虛無」與「法性」通同的思路推敲，亦可視為其對「即色」理解之反映。「盡」，可解為「完備」或「暢達」之意，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，或者可以說，正是因其「盡無」，故能「盡有」，如果是這個意義，則類郭象《莊子·大宗師》注：

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。<sup>71</sup>

結合前謂「性靈」之說，「盡無」之極，當是「神靜」之境，「神靜」即不使心知之運用流於躁動妄為，此即是「無心」，既「無心」，故能使有自為有，即復其自然性分，而亦能「盡有」，這是「有」「無」之玄合，故張融「盡無」亦「盡有」，當中蘊涵了一種「有」「無」雙即、「即有即無」的思維，<sup>72</sup> 唯此亦順《莊》學

<sup>68</sup> 《南齊書》，卷 54，列傳第 35，〈顧歡〉，頁 931。

<sup>69</sup> 顧歡〈夷夏論〉：「夫辨是與非，宜據聖典。尋二教之源，故兩標經句。」語出《南齊書》，卷 54，列傳第 35，〈顧歡〉，頁 931。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。

<sup>70</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 294。

<sup>71</sup> 《莊子集釋》，頁 268。

<sup>72</sup> 此儼然已透顯出道教「重玄學」思維在當時的發展衍進徵兆，「盡有」、「盡無」之說，若以「盡」作為「暢達」之義解，在理論上即蘊涵有「雙即」的思維。盧國龍謂：「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。在方法論上，雙遣與兼忘是一致的，但由於雙遣具

的脈絡來作解，亦屬以《莊》合《老》之路數。其接續說：

卿若疑老氏盡有，而不亮以教，則釋家有盡，何以峻迹？斯時卿若以釋家時宜迹峻，其猶老氏時峻此迹，逗極之同，茲焉余意。<sup>73</sup>

「老氏盡有」，承前而言即不唯通暢於「無」，乃「盡無亦盡有」。「不亮以教」言無顯於教化，即同前謂「苦下之翁，且藏即色」之意，足見張融是以道家的「盡無」亦「盡有」作為佛家的「即色」理解。這句話是說：若疑老氏無「即色」之教，則釋氏之「有盡」（即性空）之義，又當如何教化？<sup>74</sup>「若…則…」在此處是一種證以同理的反問句式，結合前述脈絡以觀，係從二家「迹」「教」的成立著眼，言若肯認釋家性空之教，乃隨時宜所至（時宜迹峻），這也正是老氏於其時西行所促成（時峻此迹），故二家就「迹」以言，仍為同源，即「迹」見「本」，「逗極」之同，亦正為此意。此即反駁了論敵周顒屢欲因「沿迹以見」，而強調「住寂之方，其旨有別」以辨異二家之思維。

總而言之，張融「道本佛迹」的「逗極」之說，實為一種開放性的《老》學詮釋，就「理境」言，「性靈」臻於「神靜」釋之，就「道體」而言，以《莊》學環中、道樞附會之，在此前提下復援「佛」以入「道」，言「老藏即色」，進一步成就其「盡有」亦「盡無」之論。

### 三、周顒對道、佛之辨異

張融「道本佛跡」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，儒綱為弘，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，粗有涇渭。與奪之際，不至朱紫。<sup>75</sup>

---

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。」前揭書，頁 242。

<sup>73</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 294-295。

<sup>74</sup> 關於「峻迹」一詞，其中「迹」可視為「教」，至於「峻」字一義，魏晉人常用以形容嚴飭之風範、操持或格調，若：「風格峻整」、「禮教尚峻」、「戒行精峻」，故「峻迹」一詞實為嚴謹的教化之名。而其中之「何以峻迹」、「時峻此迹」，皆已將「峻」之形容詞作動詞用法，張融文章之好為奇詭於此可見。

<sup>75</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 287-288。

周顒首先質疑，張融既融攝「道」「佛」，卻為何不及於「儒」？相較之下，「儒」「道」相若實更為趨近，言下之意，即將「佛」教判置於「儒」「道」之外。此外，就連「道」本身亦有分派：「其教流漸，非無邪弊」，殆指「道教」；「素樸之本，義有可崇」，則指純粹的「道家」之學，此即符合當時「夷夏論爭」中，護佛論者常將「道家」和「道教」作出區隔的論點。<sup>76</sup>更進一步，周顒乃判分「道家」之學與「佛學」理論徵性之高下異同，從而將「本一迹殊」的「同源」說由「道本」反轉成以「佛」統「儒、道」，以下則就此以論。

### (一) 辨「道」不及「佛」

針對張融「道」藏「即色」之說，周顒有所回應，〈重答張長史書〉：

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，則能藏者廣，或不獨出於厲鄉耳。<sup>77</sup>

周顒質疑張融的《老》學理解，並沒有想像中的高明，其義理深度唯恐「不及於即色」，故欲因附會以自諱飾，類此情況實多矣，而不獨出於老氏。湯用彤釋之云：「其意直以為老氏之藏即色，乃因未悟于即色即空，即體即用。故托言能藏，以自諱飾。」<sup>78</sup>湯氏亦肯認周顒說法，認為張融引佛（即色）解《老》，僅是為求附會的諱飾手法，實《老》學於「即色即空」、「即體即用」之思維猶有未逮。又〈重答張長史書〉：

周之問曰：足下謂苦下之且藏即色，則虛空有闕矣，足下謂法性以即色圖空，則法性為備矣。<sup>79</sup>

周顒以為張融「虛空」的《老》學理解，因「藏」即色而「有闕」，「有闕」則不全；相較之下，釋家「法性」則因能體現即色義，故言「空」乃是究竟，就此，針對老氏「虛無」之理境，其「有闕」者何？周顒自亦有所貶抑：

<sup>76</sup> 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。」《弘明集》，卷 6，頁 314-315。又如南齊·明僧紹(?-483AD.)〈正二教論〉：「老子之教，蓋修身治國，絕棄貴尚，事止其分，虛無為本，柔弱為用，內視反聽，深根寧極。渾思天元，恬高人世，皓氣養和，失得無變。窮不謀通，致命而歿。達不謀己，以公為度。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。」見《弘明集》，卷 6，頁 283。

<sup>77</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 298-299。

<sup>78</sup> 前揭書，頁 751。

<sup>79</sup> 《弘明集》，卷 6，頁 304。

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，則老氏異於釋；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。<sup>80</sup>

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，而周顛卻認爲此「虛無」，乃於「有」外所別張之「無」，故「悠悠於有外」，此顯係湯用彤氏評其割截體用，「即色即空」理解之所本。相對之下，釋家坐忘於色空，乃是「遊玄不礙於器象」的「體用相即」，經此一分判，自使「道」、「佛」登寂之境有差，故靜既兩而道二，老氏之「魄緒停虛」、「融然自道」理境，既未涉大方，自獨歸屬老氏而殊異於釋氏。道、佛悟理相殊之論尙如：

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。<sup>81</sup>

此是爲了回應張融：「足下欲使伯陽不靜，寧可而得乎？使靜而不泊道，亦于何而不可得」所作出的回應。張融「欲使伯陽不靜」之問，實反映了周顛「靜既兩而道二」的本意，即所謂釋家之靜，非「靜於其靜」，乃是「不釋動以求靜，必求靜於諸動」之「窮靜」，此標揭出般若學「即動即靜」的動靜觀，<sup>82</sup>所駁斥的是老氏「魄緒停虛」的寂然不動，實亦及於伯陽之靜。另一方面，「得在於神靜，失在於物虛」又係《肇論》對當時「心無義」的批評，<sup>83</sup>周顛援引之以作爲其對張融《老》學「虛無」義缺弊的指稱：「神靜」方面，周顛已認爲其未至究竟，故實不爲「得」，「物虛」方面，則意謂老氏之「虛無」，更不契釋家「萬有本性

<sup>80</sup> 同前註，頁 301-302。

<sup>81</sup> 同前註，頁 302。

<sup>82</sup> 《肇論·物不遷論》：「《道行》云：『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。」《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第45冊，頁151a。戴璉璋釋此云：「這裡『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事物之無自性說的，離開流動的事務，也就無所謂實相，所以必須『即動而求靜』。」參氏著〈玄智與般若——依據《肇論》探討玄佛關係〉，收入於《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3月），頁314-315。

<sup>83</sup> 〈不真空論〉：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。」《大正藏》，第45冊，頁152a。

空寂」之義，故「魄於其魄」仍落於道氣思維，尙未窮盡其實相本質(不云盡魄)所以在整個「判教」的體系裡，張融所謂「逗極」之「道本」，非但與佛理不契，且尙在其下，〈重答張長史書〉：

夫有之為有，物知其有，無之為無，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，故擅絕於群家耳。此塗未明，在老阿績(何)。

84

又同處：

周之問曰：盡有盡無，非極莫備。知無知有，吾許其道家。惟非有非無之一地，道言不及耳。非有非無，三宗所蘊。儻餘瞻慮，唯足下其眇之。念不使得意之相爽，移失於有歸耳。<sup>85</sup>

此二段皆是針對張融「老藏即色」論於「盡有」「盡無」說的反駁，認為老子學說，實儘為「知有」「知無」(有之為有，物知其有，無之為無，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，固非僅於有則知其為有，無則識其為無也。」<sup>86</sup> 按照湯氏說法，周顒以為老氏之「知有」「知無」，實不逮佛法不存空以遺有的「非有非無」之道，即「盡無」實亦「盡有」的「有無相即」之究竟，周顒認為此「非極莫備」。之所以如此，是因為置於其「三宗所蘊」為判準所作出的衡量。

「三宗所蘊」，即其所著之〈三宗論〉，關於〈三宗論〉，係為針對當時論「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」。<sup>87</sup>

先就其中「不空假名」來看。「不空假名」，又稱為「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。<sup>88</sup>

<sup>84</sup> 《弘明集》，卷6，頁299。

<sup>85</sup> 同前註，頁302-303。

<sup>86</sup> 前揭書，頁751。

<sup>87</sup> 《南齊書》，卷41，列傳第22，〈周顒〉，頁731。

<sup>88</sup> 《大正藏》，第45冊，No.1854，《二諦義》，卷上，頁84a。

「色色性空」者，即言「色」為緣生之色，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，亦著力於去「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。如水中案菰，手舉菰令體出，是世諦；手案菰令體沒，是真諦。<sup>89</sup>

就一切諸法皆眾緣所成，「假名」而「有」的觀點來看，是為「世諦」；然而若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「俗諦」假有，「真諦」空無，故無形中分談二諦，而失之「空假相即」，此似與其所批評的張融《老》學「知有」、「知無」的理解相對應。唯張融既已言「盡有」、「盡無」，何以周顒只認定是「知有」「知無」？張融援《莊》學「環中」以解《老》「虛無」，本自有令「有」「無」相即的意圖，何以周謂其論為割截「有」「無」呢？吉藏《二諦義》曰：

假故空，雖空而假宛然；空故假，雖假而空宛然。空有無礙。<sup>90</sup>

就〈三宗論〉所標舉的究竟義來看，唯「假名空」宗得「空假相即」，「真俗不二」。關於此點，湯用彤謂：「空假相即，乃周顒之所以難前二宗。……又空假相即，乃周顒所以黜老氏。」<sup>91</sup> 空假相即、二諦一體，是周顒所以黜老氏的關鍵，既是如此，此「相即」、「一體」所顯的乃是「中道」，說穿了即以「中道」為體，而非二諦中任何以「真諦」或「俗諦」為體，或互為其體，此並非周顒佛學立場的本意，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。

<sup>89</sup> 《大正藏》，第45冊，No.1853，《大乘玄論》，卷第1，頁24c。

<sup>90</sup> 《大正藏》，第45冊，No.1854，《二諦義》，卷下，頁115a。

<sup>91</sup> 詳參湯用彤前揭書第十八章〈南朝成實論之流行與般若三論之復興〉，頁740-753。

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。<sup>92</sup>也就是說，周顒以其〈三宗論〉所代表的「三論宗」佛學立場，認為張融《老》學之說「有」談「無」，適同於當世「成論師」對「真」「俗」二諦的理解，即便其「道」本之「意」(如「虛無」、「環中」之論)的標揭是「真諦」，也忽略了其仍僅作為「言教」的一種方便說法，從而落入了言詮中的「理境」探求，故仍僅為「知」有、「知」無，而非「盡」有、「盡」無，「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，此「空假名」宗所謂「分析空」也。就此來看，張融對道教義學的闡釋雖具匠心，但仍不敵「三論宗」的判教，但這個失敗，亦很可能是道教義學往前推動的一個契機，以故就思想史的意義來看，張、周論諍中所蘊涵「三論宗」對「成論師」的批評立場，反倒有可能成為「重玄學」發展的刺激。<sup>93</sup>

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，迨道淪俗，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。<sup>94</sup>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？若承前所論，周顒認為張融的道本理解，「失在於物虛」，不契萬有本性空寂之義，即對於物象之「有」，係無「自性」，而為依因待緣的性質，沒有任何的詮說，故為「未明」也。從另一個角度而言，「有性」(astitva)，實亦為佛學成辭，泛指一般存在，周氏此言或即是指老學本為「崇無」之學，既不如釋家有特別針對存在界如「法相名數」所作的分析，亦非為如儒家所言「人文化成」之「有」(在玄學的解釋，此「有」則是「體無而用有」、「崇本而舉末」所成全之「有」)。《老》學不著力於分析「有性」，只對揚於「有」而言「無」，故就其

<sup>92</sup> 參氏著：《中國佛學思想概論》(臺北：天華出版公司，1993年5月)，第六章〈南北各家師說(上)〉，頁149-150。結合前面張融曾與道猛辯論《成實》論的資料，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。

<sup>93</sup> 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里涵蓋佛學。」相關論見詳氏著《道教哲學》(北京：華夏出版社，1998.1)，第三章〈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。

<sup>94</sup> 《弘明集》，卷6，頁299。

與釋家對比而言，作為一種原則性或現象的陳述，似較為「籠統」，缺乏「有性」涉「累」之所以然的理論建樹，進而對於「累」之所由、諸「累」之對治實亦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，張氏以得意之理混同「道」「佛」，周顒卻能以其敏睿而深刻的佛學見地，剖析「道」「佛」義理歧出的癥結，而深具正本清源的思辨能力。

## (二) 以「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。<sup>95</sup>

「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，<sup>96</sup> 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，<sup>97</sup> 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，並非僅止於玄學言「儒道為壹」、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〉：

<sup>95</sup> 同前註，頁 299-300。

<sup>96</sup> 〔西晉〕陳壽：《三國志》(臺北：宏業書局，1997年10月)，卷28，〈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：聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者，故恆言其所不足。……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！」頁794。

<sup>97</sup> 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，則教極澆淳。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。」《弘明集》，卷6，頁278-279。以老、莊之學與佛教相比，老、莊「教極澆淳」，只關注現實世界的問題，所以與儒孔同為方內之教。

吾之位老，不至乃然。夫大士應世，其體無方，或為儒林之宗，或為國師道士，斯經教之成說也。乃至宰官長者，咸託身相，何為老生，獨非一跡？但未知涉觀淺深，品位高下耳。<sup>98</sup>

「大士」為「菩薩」的通稱，其以不同的變貌應世，或為周、孔(儒林之宗)，或為老、莊(國師道士)，故「何為老生，獨非一跡」？此顯係針就「化胡說」而來，質疑並非老子西行化身為佛陀以救世，相反地，應為菩薩變現為國師道士。由此可見，當時的三教交涉，普遍運用「本一迹殊」來作為判教、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，或為靈仙、轉輪聖帝，或為卿相、國師、道士。」若此之倫，在所變現，諸王君子，莫知為誰，此所謂合而後乖者也。<sup>99</sup>

慧遠依據大乘經典之記載，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，或為靈仙、輪轉聖王、卿相、國師、道士等，藉以化導眾生，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〉：

此皆大明未啟，權接一方，日月出矣，爝火宜廢；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，將為名乎？將或實哉？名而已耶？道本安在？若言欲實之，日月為實矣。斯則事盡於一佛，不知其道也。通源之旨，源與誰通？<sup>100</sup>

因日月之大明未現，故暫任爝火權且照明一方，日月既出，爝火即廢。此以日月喻「本」、為「實」、爝火喻「末」，為「名」。「無餘」，即「無餘涅槃」，指小乘灰身滅智，不再受生而證得的涅槃，既不再受生，即無化身之權，在此前提下，儒林之宗與國師道士皆無存在條件，故「無餘既說，眾權自寢」。周殆欲藉此以明「儒」、「道」皆為「權」、為「末」、為「名」，唯「佛」為「日月」，為「本」、為「實」，故「爝火」終不能與「日月」爭光。既「情崇於日月」即不能復「無

<sup>98</sup> 《弘明集》，卷6，頁300。

<sup>99</sup> 《弘明集》，卷5，頁230-231。

<sup>100</sup> 同前註第98。

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，即在教迹，謂之鳧乙，則其鴻安漸哉？諸法真性，老無其旨，目擊高情，無存老迹，旨跡兩亡，索宗無所，論所謂無悔於道本，當無悔於何地哉。若謂探道家之迹，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？若兩無所沿而玄得於方寸者，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。<sup>101</sup>

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」？顯然並不符合佛學教義。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。<sup>102</sup> 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「鳧」「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。

<sup>101</sup> 《弘明集》，卷6，頁303-304。

<sup>102</sup> 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、老非佛，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。」《南史》，卷54，列傳第35，〈顧歡〉，頁931。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。

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以有餘涅槃而化物以權的說法，然而周顒顯然並不以發揚此理作爲其佛學理論的主要重點，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论，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。

再者，就後來論敵周顒依宗立言的釐析、分判所作的批評看來，張融的〈通源〉之論，係個人創造性詮釋的「得意」之說，意即於道、於佛，既不符經典載述，其中所代表的「道本」義理亦在佛理之下，這使得張、周二人之爭論，無形中成爲「道本」抑或「佛本」的「道」「佛」高下之辯，就學術史的意義來說，此即與當時「夷、夏論爭」的整體氛圍有極大的關係，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。張融《門律》意亦同歡。

103

由道宣的評論可知，張融的道、佛融攝觀，正是沿承顧歡〈夷夏論〉統合二教的

<sup>103</sup> [唐]釋道宣：《廣弘明集》（臺北：新文豐出版公司，1986年10月），卷7，〈敘列代王臣滯惑解〉，頁85。

問題意識而來，此當為孔稚珪「出於民家」之所本。而此一問題意識的根源，在於「以道佛二教，互相非毀」。也就是說，張融經「得意」而來之相關理論創見，雖不合於純粹道、佛經典之義理，卻如實呼應了當時道教界義理提昇與轉型的需求，而這種需求正是針對當時佛徒在「夷夏論爭」中對道教辨異的論斷而來。若從周顒對〈通源〉的批判來看，其針對「道家」作出「道教」與「《老》學」的判分，正證明道教在當時已儼然為另一歧出於傳統道家的教理體系與存在型態，時人固已不復視「道教」即「道家」，更遑論道、佛彼此的層次高低之別，而這正是護佛論者於夷夏之辨中常有的評斷。

在此情況下，張融的〈通源〉之論，卻在於拉近「道」「佛」之間的歧異與差距，而令殊分為合，這個工作首先令人正視現實存在的「道」「佛」差異，不過是本同而迹異，殊方而異名，進一步以「道」本來確立統攝二者的基礎，此即已拉抬了道教的地位，復就二家理境所共來證成之，以充實道本的合理化論據。在這些論理中，張融既以「道」釋「佛」，亦援「佛」以入「道」：

**就以「道」釋「佛」而言**，「道本佛迹」的命題本身，即是將「佛迹」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、佛二家工夫不同，唯工夫與教化正係張融不欲沿而以見者，其遺迹以得意，正是就所臻至的道境來會而通之。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」以入「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，此正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，進以補俾其仙真理論，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，此中「因有以盡無」的型態，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」，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，而有類「非有非無」模式的想法，唯此一取向其並無明說。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」，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，而進一步超昇成爲能蹈迹體玄的聖人了。

對此，周顒基於回歸純粹的佛學、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〉作爲判準，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」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，故仍爲「知無」，而忽略了其仍作爲「言教」的方便說法。進一步更就其所「知」提出檢討：於「無」而言，未達「非有非無」之究竟，即未知有「非無」；於「有」而言，亦未明「有」之作爲諸法本性空寂本質，即未知有「非有」。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，而此適與前論張融曾與《成論》師（道猛、道慧）於講經場合構難設問的行爲相呼應，故其《老》學理解，受到當時佛學思維的影響應是可以肯定的。

就〈通源〉之於道、佛交涉的學術史意義來看，張融以其特殊的佛教徒身分而倡言「道本」之說，其援「佛」以入「道」，在融攝並擴充當時道教內涵的同時，似乎無形間亦提示了若干道教義學可能進一步發展的脈絡與取向（如重玄學），或者可以說，〈通源〉之辯無寧亦是一個在這過程中很好的觀察切入點，而周顒的「道」「佛」分判論，適指陳了當中的來龍去脈。

## 徵引書目

(以姓氏筆劃爲序)

- 〔魏〕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。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989年3月。
- 呂澂：《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版公司，1993年5月。
- 〔梁〕沈約：《宋書》，北京：中華書局，2003年10月。
- 〔唐〕李延壽：《南史》，北京：中華書局，2003年6月。
- 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11月。
- 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11月。
- 〔西晉〕陳壽：《三國志》，臺北：宏業書局，1997年10月。
- 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：天工書局，1989年9月。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：商務印書館，1998年7月。
- ：《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想 乙編三種》，臺北：里仁書局，1995年8月。
- 董志翹：《觀世音應驗記三種譯注》，南京：江蘇古籍出版社，2002年1月。
- 盧國龍：《道教哲學》，北京：華夏出版社，1997年10月。
- 〔梁〕蕭子顯：《南齊書》，北京：中華書局，2003年10月。
- 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3月。
- 〔東漢〕魏伯陽著、劉國樑註釋、黃沛榮校閱之《周易參同契新譯》，臺北：三民書局，1999年11月。
- 〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，臺北：新文豐出版公司，1986年10月。
- 〔梁〕釋僧祐：《弘明集》，臺北：新文豐出版公司，2001年7月，金陵刻經處版。
- 〔東晉〕釋僧肇：《肇論》，收入於《大正藏》，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 〔梁〕釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1991年10月。

# Interpretation of South Qi Chang Jung's Negotiating Thinking of "Tao" and "Buddhism"

– Based on the Conversation with Chou Yong in "Men  
Lu • Tung Yuan"

## Abstract

Syncretism of the three main teachings in six dynasties has always been a significant and complex subject in studying literature culture history. Among them, "Tao" and "Buddhism" are two religions both with advantages on their own and contradiction for argument. Up until Qi and Liang Dynasties, the clash between two religions was deepened and confronted with each other; in the end, it then became the barbarian/Chinese distinction. In this social atmosphere, one ancient scholar Chang Jung claimed his family worshiped Buddha for generations tried to make adjustment for two schools and became the theory of "Men Lu • Tung Yuan".

The implication of "Tung Yuan" is to adjust two religions of "Taoism" and "Buddhism"; Chang Jung therefore proposed Taoism is the foundation while Buddhism is the form. It is in nature an interpretation of open-minded Lao-Tzu. The characteristics of the theory are based on the assumption that "Tao" explains "Buddhism" and then merge Buddhism into Taoism. It is further inferred "getting meaning" from "Taoism/Buddhism" in-harmony observation: In terms of "logic realm", it focuses on mind-nature in order to achieve nothing and stillness. In terms of "context of teaching", it combines middle thought and key point of Dau in study of Chung Tzu and nothingness in Lao-Tzu; moreover, it refers "Buddhism" into "Taoism" and discuss jise—matter as such hidden in Lao-Tzu is a condition according being to accomplish non-being. Finally, it returns to foundation of "Taoism" comprehension to "accomplish being" and also "accomplish non-being".

Chang Jung's theory of "Tung Yuan" though offers a possible solution for the combination of "Taoism/Buddhism"; it still lacks its ultimate. Chou Yong's arguments are based on Buddhism's "Theory of Three Schools" to clarify the distinction; it also focuses on Chang Jung's Lao-Tzu "according being to accomplish non-being" and consider "knowing being" and "knowing non-being" not real

“accomplish being” and “accomplish non-being”. It is similar to “false religion” discussing meanings of “true” and “unrefined”. Conventional truth is dependent designation; ultimate truth is emptiness. Both are theories of different style. Here is to make a distinction and explain the position that “Buddhism” belongs to three teachings.

As to the meaning of thinking history, theory of “Tung Yuan” is considered a strong threat of Taoism towards popularity of Buddhism and its doctrine. In the tension of “foreign-orthodox argument”, it is a self-determined presentation to promote and transform in theory; from the perspective of confronting Buddhism thinking, it contains factors that the Taoism belief develops and transforms towards Chong Xuan school.

Keywords: Six Dynasties, Foreign-orthodox theory, Chang Jung, Chou Yong, Syncretism of the Three Main Teachings, Chong Xuan school.