

魏晉玄理與感文化之關係初探： 從慧遠「易以感為體」論起

吳冠宏*

摘要

當今玄學界長期置身於湯用彤以宇宙論及本體論來界分漢代思想與魏晉玄學的典範論述，以理性思辨為宗的玄學尤強調超越漢代感性思維的特徵，易加深了玄學之超驗性與文學之感官性的鴻溝。

有鑒於此，本文嘗試以《世說新語·文學》第61則之慧遠「易以感為體」作為探索魏晉玄理與感文化關係的密碼，首先依「笑而不答」的對話語境，迂迴探入此則在易佛交會下的兩種詮釋立場，經此連結與融攝，我們遂得以重新揭示玄佛思想與魏晉感文化之間的多元關涉。

是以透過此則的現身說法，當可體現異文化撞擊及轉化下為感文化所釋放出來的新趨向，並檢討當代玄學本體論與魏晉義理易的理解框限，從而為中國思想史與文化史之新文本開啟更多的可能。

關鍵詞：世說新語、慧遠、易、玄理、感文化

* 國立東華大學中國語文學系教授。

Relationship Between The Metaphysic in Wei-Jin Dynasty and The Sense of Culture: A Preliminary Investigation Based on Hui-Yuan's "Yi Yi Gan Wei Ti"

Wu Kuan-Hung

Professor, Department of Chinese Language and Literature,
National Dong Hwa University

Abstract

The current metaphysic field relies on Tang Yong-tong's view in cosmology and ontology to distinguish the Han Dynasty's philosophy from Wei-Jin's metaphysic. The metaphysical discourse particularly emphasizes the path beyond the sentiment that characterized Han. As such, there is a gap between the transcendentalism in metaphysic and sensualist in literature.

In view of this fact, this article proposes to connect the gap using Hui Yuan's "Yi Yi Gan Wei Ti", expounded in "Literature", Chapter 61, *Shi Shuo Xin Yu*. Based on the ambience of "smiling but saying nothing" in characterizing conversation, the analysis examined two interpretative stances associated with *Yi Ching* and Buddhism and addressed their potential links. From this perspective, this study continued to illustrate the subculture that has evolved, thus paving a way for an interpretation of sense culture. Thus, it reflected the limitations of existing Wei-Jin studies, and may potentially open up possible new doors for Chinese thinking and cultural history.

Keywords: Hui Yuan, *Shi Shuo Xin Yu*, *Yi*, Xuan Li, Sense Culture

魏晉玄理與感文化之關係初探： 從慧遠「易以感為體」論起*

吳冠宏

一、緣起

筆者長期關懷魏晉人如何處理玄智與鍾情的關係問題，其實有關人類理智與情感的關係乃至孰輕孰重的價值衡定，歷來一直是引人爭議的論題，兩者若訴諸語言，常形成概念性語言與意象性語言的差異，在過往「形上／形下」的認識框架下，理智與情感難免存在著等級差異的價值位階，實則早在古希臘哲學家恩培多克勒（Empedokles）即曾說到「不要忽視感官，它們正是溝通理智的渠道」，依此可見，兩者自始至終無法涇渭分明，如今整個時代的思潮更進一步走向關注「生活化」以結合日常生活、具體實踐、身體和空間及生活形塑的發展¹，過往較受冷落的氣學或感性知識已有逐漸抬頭的趨勢，面對這種當代新情境，不禁令人反省，對於魏晉玄學的研究，在湯用彤之玄學論述典範的籠罩下，是否仍有進一步回應及轉圜的空間？

玄學，於學略於具體而究心於抽象原理；論天道則不拘於構成質料，而探知

* 本文承行政院科技部的輔助，係作者「魏晉玄理與感文化的關係研究——以慧遠『易以感為體』作為探索的起點」（NSC 103-2410-H-259-034）研究計畫之部分成果，謹此致謝。本文初稿〈魏晉易學「理—象」關係管窺：從慧遠「易以感為體」論起〉曾宣讀於「第五屆海峽兩岸國學論壇——《周易》：經典、釋讀與傳承」（廈門：廈門筭筮書院、廈門大學國學研究院、臺灣中央研究院中國文哲所主辦，2013.11.22）。不過內容已大幅增補修改，並由衷感謝兩位匿名審查者的寶貴意見。

¹ 最能夠代表後形上學的，或許是兩種互相對立的發展傾向：哲學的「科學化」（形式化）和哲學的「生活化」；在此，「形式化」是指實證主義、知識論、邏輯學、方法論、語言哲學、分析哲學的發展，即歐洲哲學中思辯線索的再度進展；而「生活化」傾向於生命哲學、現象學、存在主義以及馬克思主義中特別明顯，後者涉及到日常生活、具體實踐、身體和空間以及生活形塑等問題的關注，此傾向的焦點之一則是哲學和生活方式及生活藝術的關係。見黃瑞祺等編：《後學新論：後現代／後結構／後殖民》（臺北：左岸文化，2003），頁48。

本體究竟，論人事則輕忽有形之粗跡，而著眼於神理之妙用。²

東漢之與魏晉，固有根本之不同，……東漢）仍不免本天人感應之義，由物象之盛衰，明人事之隆污。稽察自然之理，符之於政事法度。其所遊心，未超於象數。……魏晉之玄學則不然，已不復拘於宇宙運行之外用，進而論天地萬物之本體。漢代寓天道于物理。魏晉黜天道而究本體。³

湯用彤的玄學論述，以本體論的優位性彰顯魏晉玄學有別於漢代宇宙論的經驗性格，長期以來卻造成思辨與心靈的片面高揚，但總是無法有效回應才氣縱橫、任性率情的魏晉時代，亦不利玄學與社會的橫向連結。牟宗三在《才性與玄理》中雖兼以「智悟」與「美趣」來定位它，然其於美學的創造性依舊不敵道德的創造性，終究無法充分正視這洋溢全幅才性與氣性的魏晉時代，如此才性與玄理之際仍有難以跨越的鴻溝。⁴不禁思考，我們如何給予具體與感性之生命更多獨立昂揚的空間，才能跳脫過往這種過度倚賴抽象、強調本體的玄學定位？

如同魏晉之氣論在遮撥漢代氣化宇宙論的視域下，一直無法獲得充分的開展般，魏晉文化感性的特徵，又如何與談有論無之理性思維的玄學接軌？此一疑慮無不考驗著嘗試突破湯用彤玄學典範論述的學者。其實當代以感官或氣論為進路的學者，已試圖經由抽象與具體、本體與現象之關係的重新思考，為感官知覺與自生氣化之研究注入重新關懷的基礎⁵，如王弼在《老子指略》中提到道體雖是無形無名無象，卻必須透過四象、五音等有形有象之事物來顯現，聖人有情以應物，據此不僅足以強調本體與表象之間仍有一本末不離、母子互存的關係連結，更重要的是它得以進一步證成依「視、聽、體、味」的知覺進路來考察魏晉文化現象的必要性⁶；至於郭

² 湯用彤：〈言意之辨〉，《魏晉思想·魏晉玄學論稿》（臺北：里仁書局，1984），頁 23。

³ 湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉思想·魏晉玄學論稿》，頁 47。

⁴ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1993），頁 50、66；拙作〈人物品鑒之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉對此論題有進一步的發揮，見《成大中文學報》27（2009.12），頁 1-36。

⁵ 陳昌明：《六朝文學的感官辯證》（臺北：里仁書局，2005）、曾春海：〈「氣」在魏晉玄學與美學中的理論蘊義〉，《哲學與文化》33：8（2006.08），頁 67-86。

⁶ 如陳昌明即引王弼聖人有情說與《老子指略》中有無關係的論述來加以證成，以作為其開展感官觀念新變之理據。見氏著：《六朝文學的感官辯證》，頁 116-119。

象的氣性獨化說，尤在以塊爾自生、性分本足的自然取代造物者或他力的規範宰制，以泯化本體與現象之區隔，遂更能讓人留心於充滿生機活力及美的流行作用上。⁷亦有學者開始關注魏晉由「體」以及「用」的時代思潮下「人與自然之關係」的歷程性演變，從而揭示其由抽象性的哲學語言轉入意象性的詩歌語言之發展。⁸除此之外，晚近學界對於中世三教交流的過程與互相影響之處已漸有深入的掌握，並嘗試透過觀念語彙之意涵於佛經轉譯或佛道論爭中的變化脈絡，來探討其中所呈現之漢語思維的特性與轉折⁹，由於中世的三教交流存在著對異文化的吸納與融入，相信在概念性與意象性的關係思考上，當可提供我們更進一步探視的窗口。

有鑒於此，本文便依此問題導向，在魏晉文獻中張望尋覓，遂發現《世說新語·文學》中有一則關涉《易》的記載，饒富再三思考的興味：

殷荊州曾問遠公：「易以何為體？」答曰：「易以感為體。」殷曰：「銅山西崩，靈鐘東應，便是易耶？」遠公笑而不答。（〈文學〉61）¹⁰

殷仲堪（?-399）及慧遠（334-417）皆東晉著名談士，殷仲堪，出身清談世家，《世說新語》中載其「精覈玄論」¹¹、「有思理，能清言」¹²，讀《老》、論《莊》、談《易》，為當時清談之能手，又奉天師道甚篤，而釋慧遠為崇佛高僧，因信仰不同，兩人對於神靈妙事皆各有所見。¹³兩人談論易體，當在太元 17 年（392）冬，慧遠「易以感為體」的說法，若依《易經》「咸」卦所謂：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平；觀其所感，而天地萬物之情可見矣」的論述，慧遠以「感」來定調易體，未必是令人唐突的解釋；然其位

7 如曾春海即以郭象《莊子注》中的自生獨化與性氣概念，論述郭象思想中的「氣」與後來的美學概念之關涉，見氏著：〈「氣」在魏晉玄學與美學中的理論蘊義〉，頁 74-76。

8 顏崑陽：〈從應感、喻志、緣情、玄思、遊觀到興會——論中國古典詩歌所開顯「人與自然關係」的歷程及其模態〉，收入蔡瑜主編：《迴向自然的詩學》（臺北：臺大出版中心，2012），頁 1-74。

9 前者可參考紀志昌一系列三教交流的學術論文，後者可參考林永勝近年來的計畫走向與研究成果。

10 南朝宋·劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989），頁 240-241。本文有關《世說新語》之文獻，皆引自於此。

11 南朝宋·劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語·文學》第 60 則，頁 240。

12 南朝宋·劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語·文學》第 63 則，注〈晉安帝紀〉，頁 242。

13 此根據林麗真先生之案語，並將此條文獻標之以「易體論」，見氏著：《魏晉清談主題之研究》（臺北：花木蘭出版社，2008），頁 67。

處東晉玄佛交替之際，解《易》難免存有佛學的身影，思想史上每言王弼掘發義理易以掃蕩象數易有功，當今玄學界又長期置身於湯用彤以宇宙論及本體論來界分漢代思想與魏晉玄學的典範論述，以王弼與郭象為宗的玄學尤強調超越漢代感性思維的特徵，而走向理性思辨的玄學格局¹⁴，在魏晉義理易的籠罩下，如何與「感文化」的面向重新連結？依此脈絡，我們重新看待《世說新語》此則慧遠「易以感為體」所揭示與殷仲堪「銅山西崩，靈鐘東應」的對話，乃至最後慧遠「笑而不答」的回應，就別具深意了。

正是基於以上的學術關懷，使筆者有意藉由對《世說新語》此則的探索以一窺其妙，此則雖短短數句，卻是探入慧遠談感與論情的重要線索，如此不僅可以銜接筆者長期關照的魏晉有情無情之議題，亦能藉此延伸至魏晉玄理與感文化之關係以展開全面性的考察。首先就此則的形式特徵而言，本文嘗試透過橫向參照與縱向歷解的線索，揭示此對話語境所展示的文化符碼，其中又以「笑而不答」之存在語境作為理解此則的重要線索。其次就內容旨趣而言，一則即鎖定在「易以感為體」於魏晉乃至整個易學史上所透顯的意義，並藉此留意與感文化關係密切的「咸卦」，在當代身體觀的視域下，如何振衰起弊、異軍突起，再度釋放身體通感的文化意義；二則探入此則與慧遠佛學思想的關係，以見證其乃玄佛思想交替下的產物，進而揭示此轉折演變之幾兆。透過此則的現身說法，相信有助於體現異文化傳譯與交流之生機，並且能檢討當代玄學本體論與魏晉義理易的詮釋框限，從而一窺玄理與魏晉感文化重新連結之可能。

綜而言之，《世說新語》此則不惟是本文探索的焦點，更開啟了一盞玄理與感文化之關係的探照燈，引領我們以偵探的角色向這一塊天光未明的迷宮邁進，在如今看來有點屬性邊緣又意義曖昧的文獻，如何深入考察其時代思潮之脈動與對話語境的微妙來彌縫或生發出新的意義？就如同異文化的動態交流下難免存在著以此釋彼此的嘗試，本文所以著眼於此，其間或許仍有誤讀或附會之嫌，然更期盼的是可以藉此迂迴之路，試圖打破文哲專業知識的藩籬，乃至學術定見的框限，因此所重或不

¹⁴ 林麗真：「他（王弼）的易學特徵是站在維護哲學與理性思維的立場來考慮的」，《義理易學鉤玄》（臺北：大安出版社，2004），頁 58。

在結論的貞定，而著力於一趟尋訪意義的探險歷程，以提供一種思考的視域、一種看待文獻的另類方式。

二、《世說新語》中「笑而不答」的對話語境

卡西勒 (Ernst Cassirer) 說：「認清事物的形式 (rerum videre formas)，其為人的重責大任，實不遜於認清事物的原因 (rerum cognoscere causas)」。¹⁵ 筆者認為這一則的存在形式，大有值得玩味之處，是以在此雖從《世說新語》歷解的線索出發，然其重點依舊鎖在透過互文現象所進行之形式的考察上，至於內容層次的問題則留待下一節以後再行討論。對於此則歷來說解頗為不一，在此先由淺而深，逐一探討，坊間常見的《新譯世說新語》版本，對此則的解釋為：

在這一則故事裡，殷仲堪以漢代「銅山西崩，靈鐘東應」的傳說，來證明慧遠所說「《易》以感為體」的道理。由於這個傳說既未必可信，而且也不能肯定是陰陽相感所造成的結果，因此慧遠聽後，只「笑而不答」，當含有「不以為然」的意思。¹⁶

顯然通俗版的譯本以殷仲堪所舉的漢例「傳說未必可信」，故慧遠「不以為然」，據此揭露慧遠所以「笑而不答」的因果關係，這樣的理解看似清楚明朗，卻有可能因為過度簡化而解除了《世說新語》中對話語境的韻味。劉強有云：

即咸卦，此意為感應。按《易·咸》：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」遠公言道體，仲堪言現象，方枘圓鑿，去之所以更遠。遠公可謂不落言筌。按劉辰翁云：「不答最是。」王世懋云：「按《易》理精

¹⁵ 〔波蘭〕達達基茲 (Władysław Tatarkiewicz) 著，劉文潭譯：《西洋六大美學理念史》(臺北：聯經出版社，2001) 曾就「形式」一辭展開多面向的探索，可見其涵義頗為分歧，本文在此的「形式」，偏向思考各部分之間的安排與關係。

¹⁶ 劉正浩等譯注：《新譯世說新語》(臺北：三民書局，2001)，頁 201。

微廣大，謂此非《易》不可，執此言《易》又不可，遠公所以笑而不答。」¹⁷ 劉強引《易·咸卦》而以「感應」釋之，並依「道體」與「現象」分判遠公與仲堪所言，指出一為「方柄」，一為「圓鑿」，由是而有「去之所以更遠」的論斷。劉強所按未必無據，畢竟魏晉玄學對於本體與現象的關係思考，若依貴無崇本的思維向度以觀，以末為本、執有為無終是失理；然觀劉強所引之歷解，反而有別於他「斷為二橛」的分判，所謂「謂此非《易》不可，執此言《易》又不可」，即表述兩者存在著若即若離的曖昧關係，即使是「不答最是」，依舊有游移於「是——否」兩端的空間，筆者認為這樣的判讀似更能貼切回應《世說新語》「笑而不答」的語境。我們可以就《世說新語》其他出現「笑而不答」的材料予以參照：

有北來道人好才理，與林公相遇於瓦官寺，講小品。于時竺法深、孫興公悉共聽。此道人語，屢設疑難，林公辯答清析，辭氣俱爽。此道人每輒摧屈。孫問深公：「上人當是逆風家，向來何以都不言？」深公笑而不答。林公曰：「白旛檀非不馥，焉能逆風？」深公得此義，夷然不屑。（〈文學〉30）

張憑舉孝廉出都，負其才氣，謂必參時彥。欲詣劉尹，鄉里及同舉者共笑之。張遂詣劉。劉洗濯料事，處之下坐，唯通寒暑，神意不接。張欲自發無端。頃之，長史諸賢來清言。客主有不通處，張乃遙於末坐判之，言約旨遠，足暢彼我之懷，一坐皆驚。真長延之上坐，清言彌日，因留宿至曉。張退，劉曰：「卿且去，正當取卿共詣撫軍。」張還船，同侶問何處宿？張笑而不答。須臾，真長遣傳教覓張孝廉船，同侶惋愕。即同載詣撫軍。至門，劉前進謂撫軍曰：「下官今日為公得一太常博士妙選！」既前，撫軍與之話言，咨嗟稱善曰：「張憑勃率為理窟。」即用為太常博士。（〈文學〉53）

謝公在東山，朝命屢降而不動。後出為桓宣武司馬，將發新亭，朝士咸出瞻送。高靈時為中丞，亦往相祖。先時，多少飲酒，因倚如醉，戲曰：「卿屢違朝旨，高臥東山，諸人每相與言：『安石不肯出，將如蒼生何？』」今亦蒼

¹⁷ 此段引文原為劉強初稿，後經筆者提問並加以討論，正式出版時已將「方柄圓鑿，去之所以更遠」刪除，改為「所謂：『盡意莫若象』，然欲『得意』，又不能不『忘象』也，觀此，知遠公果『遠』」。見劉強：《有竹居新評世說新語》（長沙：岳麓書社，2013），頁107-108。

生將如卿何？」謝笑而不答。（〈排調〉26）¹⁸

以上所舉《世說新語》三個「笑而不答」的例子：第一例在竺法深與支遁兩強較勁之下，深公的無聲勝有聲則予人高深莫測、難以揣知之感；第二則講負其才氣的張憑不吐露、不說破，此笑又有回應先前「鄉里及同舉者共笑之」的意味；第三則高靈恃醉而出的戲語，質問謝公前後行為之自相矛盾，使謝公一時無言以對，不僅存在著某種尷尬、複雜的情愫，亦傳達出謝公的寬宏雅量。詳觀諸例可知，《世說新語》中的「笑而不答」，當有別於「不得答而去」¹⁹，亦無法逕行以「默而受之」釋之，又非「不以為然」之意可以道盡。²⁰然相較於後兩例的一般語境之使用，深公與慧遠的「笑而不答」更可以顯示一種無言之妙，這是魏晉精神的重要表徵，而「笑」的從容表情與姿態又將此無言之妙置入此情境中，尤其是此則透過慧遠與殷仲堪隻言片語的對話，所觸及的是易體為何進而周旋於理象之際的大哉問，致使其間的問答存在著更多想像的空間，是以文末「笑而不答」所帶來的含蓄語境，縱非釋尊靈山會上拈花微笑之旨，然其言笑之間，也未嘗不能以禪家機鋒轉語般來細加品味。²¹

魏晉名士所常用的商榷詞「將無」正可展現出魏晉人從容舒緩的表達語調，如阮宣子以「將無同」答王夷甫「老莊與聖教同異？」之問般，適足以舉重若輕地透過語言的點撥來會通孔老異同的大哉問，但其標榜的更高境界卻是「苟是天下人望，亦可無言而辟，復何假一」²²，此即所謂的無言之妙，是以就其語言的形式特徵而言，「笑而不答」若逕以「不以為然」解之，便大失這種「不言之妙」的盎然趣味，

¹⁸ 以上俱引自南朝宋·劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 219、235-236、801。

¹⁹ 僧意在瓦官寺中，王荀子來，與共語，便使其唱理，意謂王曰：「聖人有情不？」王曰：「無。」重問曰：「聖人如柱邪？」王曰：「如籌算，雖無情，運之者有情。」僧意云：「誰運聖人邪？」荀子不得答而去。（〈文學〉57），頁 238-239。

²⁰ 另有一則材料是〈文學〉第 12 則劉孝標注引〈晉諸公贊〉：「後樂廣與顧清閒欲說理，而顧辭喻豐博。廣自以體虛無，笑而不復言」，顯然慕簡曠的樂廣與疾虛無的裴頠是不同調的，但在此的「笑而不答」，唯以默應，卻難純以「不以為然」釋之，而仍有各暢其懷之開放語境的味。

²¹ 林麗真：「此處，釋慧遠一經殷仲堪盤問，即笑而不答。究竟他是默認了呢？還是不屑申辯？其笑實禪味十足，令人無法捉摸。」見氏著：《魏晉清談主題之研究》，頁 67。

²² 見南朝宋·劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·文學》第 18 則，「將無」一詞，乃晉人語度舒緩的表現，余嘉錫云：「自以為如此，而不欲直言之，委婉其辭，與人商榷之語也」，頁 208；其他如〈德行〉19、〈雅量〉28、〈任誕〉40 等……亦使用「將無」一詞。

姑且不談內容層次，此則在「笑而不答」的對話語境下，致使「易以感為體」與「銅山西崩，靈鐘東應」之間的關係更加地引人入勝，李約瑟曾指出中國思想的特色是「關聯性思考」，與歐洲的「從屬性思考」有別：

在「關聯式的思考」，概念與概念之間並不互相隸屬或包含，它們只在一個「圖樣」(pattern)中平等並重，至於事物之相互影響，亦非由於機械的因之作用，而是由於一種「感應」(induction)。……中國思想裡的關鍵字「秩序」和(尤其是)「圖樣」。符號間之關聯或對應，都是一個大「圖樣」中的一部分。……它們之間的相互作用，並非由於機械性的刺激或機械的因，而是出於一種神祕的共鳴。²³

不論慧遠是否存有不僅如此的暗示，這種由於「神祕的共鳴」所形成之「有意義的巧合」，的確讓此則輻射出更多的神祕性，觀劉強所列舉的歷解及其新評，雖已觸及「不答最是」的判讀趣味，但仍未探入此對話語境的奧妙所在，朱鑄禹《世說新語彙校集注》中有云：

箋：夫寂然而不動，易之體；感而遂通，易之固（用）也。然自吾道觀之則八識以下矣。故遠公言如是。而殷不及此也。笑而不答更妙。案感固為易體，故下經以「咸」為首，然遺上經，俄為下經，則遠公之言三十卦以下矣。²⁴

朱鑄禹先引用日本尾張秦士鉉的《世說箋本》的說法，秦士鉉依據「寂然不動」為易之體，「感而遂通」為易之用的說法，認為慧遠以感為易之體，若就佛道而言，乃為八識之下，即依舊處於生死流轉、因緣業報的輪迴層次，而無法進入滌情化識、無感無化的解脫之境；至於殷仲堪所言，由於仍停留在漢易的感應故事之層次，故相距所以更遠，最後又點出「笑而不答」為更妙的評斷。若從朱氏的案語可知，慧遠以感為易之體，正是順下經為首的咸卦而說，如此便有執下經而遺上經之嫌，有鑒於此，朱氏反而主張，由於咸卦為下經之首，以感為易體又何嘗不是僅及易經三十卦以下矣。兩者之分殊當在秦士鉉是站在慧遠佛學的立場來判讀易學，是以易學

²³ 〔英〕李約瑟(Needham Joseph)著，陳立夫譯：《中國之科學與文明》第2冊（臺北：商務印書館，1973），頁466-467。

²⁴ 朱鑄禹：《世說新語彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2002），頁216-217。

仍屬於感層次的俗域，自不若佛學之超越世俗、拔根探源；相形之下，朱氏則以《易》之廣大判遠公所言之限制，故認為其僅見下經而有失上經之美。

綜而觀之，朱鑄禹與秦士鉉各自站在易學的立場與佛學的視域，遂使此則無意間交會出易佛對話下各有殊趣的價值分判，據此提點我們不難發現，在此不僅要展開一趟以感為進路的易學史之旅，也必須進一步探入「感」在慧遠佛學思想中的義涵，如此才能充分掌握此則置身於易佛交替興會之際的思想文化底蘊，從而可以作為我們後續討論玄佛之理與感文化交涉的論述基礎。

三、慧遠「易以感為體」之命題在易學史上的意義

慧遠提出「易以感為體」的說法，雖緣自於東晉特殊的學術背景使然，但此一揭示就易學史而言，尤其是深具意義。《易》凡有三，一為神農作《連山》，以艮卦為首，二為黃帝作《歸藏》，以坤卦為首，三為伏羲作《周易》，以乾卦為首。《周易》從乾坤二卦始，乾坤並建，遂開《易經》一元兩極的思維。《繫辭傳》所謂：「乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀則無以見易；易不可見，則乾坤或幾乎息矣」²⁵，可見乾坤兩卦向來被視為易之門戶，他如二程所謂：「看一部《華嚴經》，不如看一艮卦」²⁶，身止之道的艮卦，在強調內聖之學的理學脈絡下亦曾被視為大易之道的代表。其實下經從咸卦始，咸卦啟之以「感」，正標舉《易經》感通的本質，《繫辭傳》有云：「子曰：『乾坤，其易之門邪？』乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德」、「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者，屈也；來者，信也，屈信相感而利生焉」²⁷，是以易基之乾坤二卦也必須陰陽合德，如同咸卦所體現之「二氣感應以相與」才能生化萬物，乃至通神明以見天地萬物之

²⁵ 三國魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983），頁 554-555。

²⁶ 北宋·程顥、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化，1983），頁 81。

²⁷ 三國魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，頁 561-562。

情般，「感通」作為是宇宙創生萬物的重要原則，自是掌握易理與易象的核心樞紐，然相較於乾坤二卦，以感為說之咸卦的地位卻隱而不彰。

觀漢儒以「感應」表達神祕性的經驗，展現「體象乎天地，經緯乎陰陽」的宇宙意識，並借感應學說合理化其王命，遂使神權與政權合一為政教體制，加上術數、讖緯廣泛流行，互體、納甲、旁通各種卦象的衍申與擴充，由是佈羅成占驗災異的天人神學，使漢代象數易獲得高度發展，也造成漢易執泥卦象、雜入術數的弊病。待王弼易學「掃象數，闡玄理」的興起發展才有了革命性的轉向，或許正是漢儒這種過度附會感通所造成的災難，遂使足以體現易道的咸卦之感，在易學史上命運多舛，一直無以承擔起彰顯易象之根本精神的關鍵角色，沒想到竟是佛教思想的介入，讓咸卦所體現的感之道綻露出可期的曙光。在此慧遠實有以佛教因果報應說以及法身無所不感與當下之靈運來解《易》的趨向（此問題猶待下一節再予以深論），由是透過易道與佛理之興來交會下提出「易以感為體」，遂能跳脫漢易天人感應的格局，成為超越時空、通貫身心靈的新文化符碼，爾後甚至衍成儒佛會通的重要參考文獻²⁸，不過若就儒家脈絡下的易學而言，則尚待張載、李卓吾、王夫之的前仆後繼²⁹，以咸卦之感作為易象及易理所本的論述，才逐漸地被施展開來。

張再林即曾以現象學還原的方式，分析咸卦文本所描述的原始卦象，乃是對少男少女婚媾之象的描述，進而視之為性體驗的身感活動，為我們揭開咸卦中男女間的身體元話語，從男女構精推衍至萬物生化，並證之以王弼「二體始相感」、李卓吾「萬化生于身」、王夫之「卦以利用，則皆親乎人之事，而唯咸則近取諸身」諸人的說法，一反唯心論和道德化的歷史性解讀，將重寂輕感的傳統文化予以徹底的批判，

²⁸ 明·李卓吾據此而言：「釋氏因果之說，即儒者感應之說」，《李贄文集》第7卷（北京：北京社會科學文獻，2000），頁263。民國以後李嗣灼亦云：「感通者，感而遂通；無感，則失通。緣生者，緣而有生，不緣，則生寂。斯此二者，支、印之異名耳，其義固無殊也。」見氏著：〈易感通義與佛說緣生義之比觀〉一文，選自張善文編：《周易研究論文》第四輯（北京：北京師範大學出版社，1990），頁404。

²⁹ 北宋·張載云：「天地萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，……感者性之神；性者感之體」，《張載集·正蒙·乾稱》（臺北：漢京文化，1983），頁63。明·李卓吾云：「天下之道，感應而已」，《李贄文集》第7卷，頁169。明·王夫之云：「故感者，終始之無窮，而要居其最始者也」、「咸之道，固神化之極致也」，《船山全集》第1冊（長沙：岳麓書社，1996），頁903-904、277。

他也注意到佛教以「感」釋「緣」的互釋契機，認為正是透過佛學無盡緣起之說才重新發現《周易》「感應交織」的無上勝義，是他者的眼光讓我們重拾對自己感性文化的自信³⁰，可見張氏強而有力的批判足以突破重寂輕感的傳統，並開啟以重感來理解易學的新視域，使易學得以迎向當代具體性思維及方興未艾的身體觀，由是遂更加凸顯了慧遠提出「易以感為體」之關鍵性的角色，學界處理宋明理學的寂感問題，每依周敦頤〈太極圖說〉的線索談起³¹，至陽明談良知的即感即寂更譬之以鐘聲而云：「未扣時原是驚天動地，既扣時也只是寂天寞地」³²，若從思想探源的角度以觀，慧遠「易以感為體」的揭示也不無參照的價值。

由於慧遠「易以感為體」這句話中出現了「體」的字眼，使我們不得不進一步思考「體」在慧遠思想或易學史上的意義。嚴格說來，體用概念至宋明理學才充分體現，但在王弼身上已有體用思想³³，至於東晉的慧遠，就體用之範疇史而言，又扮演何種角色呢？張岱年有云：

東晉慧遠亦嘗以體用對舉，慧遠《沙門袒服論》云：「夫形以左右成體，理以邪正為用，二者之來，各乘其本，滯根不拔，則事求愈應，而形理相資，其道微明」，此以體用說明形與理，與在先的王弼和在後的沈績都不同。慧遠、蕭衍、沈績都是佛教信徒。他們講體用，是否根據佛典譯籍？當時翻譯的佛經中是否有體用的觀念，尚待詳考。³⁴

³⁰ 張再林：〈咸卦考〉，《學海》5（2010.9），頁62-73。

³¹ 牟宗三：「宋儒講寂感，從周敦頤開始就講個觀念，一直貫通宋明儒全體」，見氏著：《周易哲學演講錄》（上海：華東師範大學出版社，2004），頁114。

³² 明·王守仁：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），頁114。

³³ 湯用彤：「玄學與漢學差別甚大。簡言之玄學蓋為本體論，而漢學則為宇宙論或宇宙構成論。玄學主體用一如，用者依真體而起，故體外無用。體者非於用後別為一物，故亦可言用外無體。……其掃盡宇宙構成之舊說，而純用體用一如之新論者，固不得不首稱王弼也。」見氏著：〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉思想：魏晉玄學論稿》，頁69-72。據陳榮捷的考證，也認為體用概念為王弼首創，見氏著：《中國哲學文獻選編》下冊（臺北：巨流圖書公司，1993），頁446。朱伯崑則認為王弼的大衍義沒有本體論的意義，見氏著：《易學哲學史》（北京：北京大學出版社，1986），頁282-286。筆者接受楊儒賓的見解，認為王弼注《易》，其說確帶有體用論論述的形式，然其體用論語言可定位為弱勢的體用論。見氏著：《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺大出版中心，2013），頁283-284。

³⁴ 張岱年：《中國古典哲學範疇要論》，《張岱年全集》第4卷（石家莊：河北人民出版社，1996），頁516。

張岱年依據慧遠《沙門袒服論》「形以左右成體，理以邪正為用」便論斷慧遠有以形為體、以理為用的思想，故認為慧遠大不同於前之王弼與後之沈續，因為王弼以無有為體用，而沈續以體無生滅、用有興廢，然對此文意，紀志昌曾予以釐清：

體式儀形之左、右，與理之邪、正作出對應，故言邪正之理各乘其本，此「本」顯然即體式儀形之本，亦即與「體」相當。言服儀之事，自有其「體/用」，一旦約定俗成（滯根不拔），則邪正之理的對應就愈顯著（則事求愈應），換句話說，尚左或尚右的儀文法度不同，自有價值判斷上的象徵意義之異，即以服儀、形貌所構成的體式、體態，反映著邪正之「理用」，故謂「形/理」相資。³⁵

紀志昌指出此篇宗旨在體式服儀之適當與否的討論，故其「體」攸關「體式體態」，自是有別於一般體用對舉下具有本體義的「體」，至於依「左右之儀形」所對顯的邪正之「理」，亦無形上之旨趣，故以「理用」稱之，這是比較貼近文脈的掌握；對照起來，張岱年解此顯然有望文（體用並舉）便妄加附會之失。惟以體用為範疇的思維雖與慧遠《沙門袒服論》「夫形以左右成體，理以邪正為用」無涉，不過並不能代表慧遠「易以感為體」這句話，全然無關《易》體用不二的特性或以用顯體的思維。

慧遠「易以感為體」一則涉及「感應」作為「易」之主體的運作模式，同時彰顯陰陽交感變化的「感應」可以作為萬物存在變化的實體性原理及其作用展現的狀態內涵，此實與後來「夫寂然而不動，易之體；感而遂通，易之用也」之體寂用感的詮釋有所不同，因為它顯然更強調，唯有透過「用」的運作特性方能彰顯「體」的內涵，在此脈絡下，其「感」是貫通體用來說的，無「寂」可立論之空間，而「感」既是體亦為體所開顯之用，遂成兼賅體用的論述雛型。如此看來，觀慧遠所謂「形以左右成體，理以邪正為用」，雖非體用對舉的範疇，然其「理以邪正為用」一句仍透露出他不立形上之理，而直就正邪之發用來彰理的思維與作法，實與「易以感為體」有異曲同工之妙，若果如是，張岱年指出慧遠之體用「與在先的王弼和在後的沈續都不同」，如果置於此一向度以觀，未必是不可以成立的，至於所謂「慧遠、蕭

³⁵ 紀志昌：〈東晉「沙門袒服」論所反映儒、佛身體觀的順逆之辨及其文化意涵〉，《漢學研究》29：4（2011.12），頁73-104。

衍、沈續都是佛教信徒。他們講體用，是否根據佛典譯籍？當時翻譯的佛經中是否有體用的觀念，或許真的「尚待詳考」，卻未必僅能從佛典譯籍中予以考察，因為慧遠「易以感為體」乃易佛交會下的產物，正是自我與他者的遭逢碰撞、相融互涉而來，何嘗不可視為一種感文化之蘊釀的徵候。

其實早在王弼義理易蔚為主流風潮之際，當時承漢易及陰陽術數之傳，又能妙象盡易、談辭如雲之管輅即已「甚得時譽」，如今其術數易的地位所以不彰，乃在學術除魅化的理性偏見，還有過度強調王弼「掃象闡理」之偉業遂造成以偏蓋全的理解使然。江建俊更進一步指出管輅所開《易》感為談題的系統，其後的清談界仍有荀融《易大衍》、紀瞻與顧榮《易太極論》、鍾會《易無互體》、殷融《象不盡意論》、慧遠《易感論》、殷浩與孫盛《易象妙於見形》、庾闡《蓍龜論》……等論，對此「微言妙象盡意」之易學予以不斷地傳衍，可見魏晉非主流的易學系譜仍有重建的必要³⁶，尤其是慧遠「易以感為體」的揭示，其將「感」置於「體」的位階，在考察魏晉關涉《易》感為談題這一條另類系統上，仍是別具殊趣的。³⁷

若檢視魏晉三個易本體論的對話，其一為發生於魏之荀融與王弼論「易大衍」、其二為發生於西晉之紀瞻與顧榮論「易太極」，其三為殷仲堪與慧遠論「易體」，我們可以發現，前兩者仍存在著「宗儒」與「崇老」兩派的論辯，至殷仲堪與慧遠論「易體」，已不惟在儒道的層次了，或許殷仲堪與慧遠的巧問妙答，有別於前兩者針鋒相對、逕渭分明的立場對決，但不可否認的，慧遠的佛學思想已在「笑而不答」的高遠風采中陳倉暗渡了。³⁸

³⁶ 江建俊：〈論管輅在「正始學術」新變中之地位——兼述其《易》論、方伎之預測鑑識的應世智慧〉，《師大國文學報》53（2013.6），頁1-34。後收入氏著：《魏晉「神超形越」的文化底蘊》（臺北：新文豐出版社，2013），頁439-488。

³⁷ 李幸玲認為慧遠視《易》以寂感為體，即引「寂然不動，感而遂通」釋之，遂主張慧遠的理解是相合於韓康伯系統的義理易，乃同於正始以來論《易》之思考脈絡，此種理解進路顯然與本文有別，筆者認為慧遠明云「易以感為體」，而非「易以寂感為體」，自不必為了區隔殷仲堪的神蹟顯幽微而增一「寂」字以利其分判，見氏著：《廬山慧遠研究》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007），頁361-362。

³⁸ 林麗真統整出三個魏晉易本體論，並加以闡析與比較，認為前兩者開門見山，立場分明，論易體則已不然，「似乎所重已是風采之高遠，而非立場之堅決矣！」本文之見則略別於此，見氏著：《魏晉清談主題之研究》，頁67。

四、「易以感為體」與慧遠佛學思想的關涉

慧遠處玄佛交替之際，〈高僧傳〉載其說法時，若有聽眾與之辯難，「往復移時，彌增疑昧」之際，乃引《莊子》為譬喻，使對方疑解心服。道安一向反對「格義」（指用儒道俗書比擬佛教義理），認為「先舊格義，於理多違」，但他却特許慧遠以佛教經典之外的書來比附說明佛學理論，而且還常常感嘆地說：「使道流東國，其在遠乎！」可見慧遠對道安宣揚的大乘般若學，理解甚深，並善於用易老莊的思想來加以解釋，所謂：「常以為道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響，出處誠異，終期則同」³⁹、「每尋疇昔，游心世典，以為當年之華苑也；及見老、莊，便悟名教，是應變之虛談耳。以今而觀，則知沈冥之趣，豈得不以佛理為先？苟會之有宗，則百家同致」⁴⁰，因此欲探究此則的義涵，便不能自外於慧遠這種依傍三玄之言以資談辯的特殊學術背景，還有他雖吸收儒、道，然其終極關懷與究竟義理仍在佛法的立場上。

《繫辭傳》有云：「《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？」⁴¹據此以觀，「寂然不動」是「易」內在不變的本體，「感而遂通」則是所外顯的現象作用，所謂「非天下至神，其孰能與於此？」可見若欲連結兩端，當以「神」為關鍵。然慧遠所謂的「神」，乃「精極而為靈之神，非卦象之所圖」，實又有別於當時神形俱化之俗見「神雖妙物，故是陰陽之所化耳」的「神」，依其「圓應無主，妙盡無名」、「感物而非物，故物化而不滅」、「假數而非數，故數非盡」⁴²之論述可知，其神形關係頗類「體無而用有」之玄思下的產物；比較不同的是，慧遠論「神」，尤特別揭示其「冥移之功」，以掌握「神」超越於「形」的神祕力量：

³⁹ 〈沙門論·體極不兼應四〉，引自清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》（北京：中華書局，1996），卷161，頁2394，「釋慧遠」。

⁴⁰ 〈與隱士劉遺民等書〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁2390。

⁴¹ 三國魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，頁550。

⁴² 〈形盡神不滅五〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁2394-2395。

何者？夫情數相感，其化無端，因緣密構，潛相傳寫。自非達觀，孰識其變！請為論者驗之以實；火之傳於薪，猶神之傳於形。火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。惑者見形朽於一生，便以為神情俱喪，猶覩火窮於一木，謂終期都盡耳。⁴³

這世間林林總總的變化，正是情數相感而來，神雖依於色身而有情感壽命（數），但卻不因色身壽盡而窮滅，慧遠即用「因緣密構」來說明這種潛相傳寫的作用力，「因緣密構」傳達出有情生命的生生延續，不僅是個人業報，更是人我所造的共業，而「潛相傳寫」更說明了由前形移轉至後形之際，其「神」亦已在剎那間存在著微細的心識變化。⁴⁴繼而展開薪火之喻，惑者以為形若朽滅，神情俱喪，不知神如火，形如薪，神可傳異形，如火可傳異薪般，此神寓於形卻不隨形化滅遂有冥移傳遞之功，其說法不同於視形神或並在或俱化，皆是氣的聚散作用，亦大別於「氣聚而有靈」、「氣散而照滅」之「形主神從」的主張，然神雖不滅，情識卻會隨物而化，感物而動：

有情則可以物感，有識則可以數求，數有精粗，故其性各異；智有明闇，故其照不同。推此而論，則知化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根。情有會物之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。⁴⁵

凡在有方，同稟生於大化。雖群品萬殊，精粗異貫，統極而言，唯有靈與無靈耳。有靈者則有情於化，無靈則無情於化。無情於化，化畢而生盡，生不由情，故形朽而化滅。有情於化，感物而動，動必有情，故其生不絕。其生不絕，則其化彌廣而形彌積，情彌滯而累彌深。其為患也，焉可勝言哉！⁴⁶

根據區結成的研究，慧遠的「神」字意涵主要在「主體」而非「本體」意義的角色，它既是輪迴主體，亦為解脫主體⁴⁷，若從情識活動所呈顯出來的差別看來，人的性

⁴³ 〈形盡神不滅五〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2395。

⁴⁴ 此一部分對於「因緣密構」、「潛相傳寫」的解釋，參照了李幸玲的說法，見氏著：《廬山慧遠研究》，頁 316。

⁴⁵ 〈形盡神不滅五〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2395。

⁴⁶ 〈求宗不順化三〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2393。

⁴⁷ 區結成此一定調頗為重要，即將慧遠的「神」，從過往強調本體義的觀點，拉回主體義的脈絡來掌握，見氏著：《慧遠》（臺北：東大出版社，1987），頁 82。

分業力命數自有其粗精的殊異性，不過就「感」而言則如同於眾生的因緣生法，在此脈絡下「感」成為眾生探向生命因果輪迴的進路，可以說因為佛教透視生命存在的底蘊，益發彰顯「情感」於感物或感應中的角色扮演，而作為心識與情感的主體——「神」，其所以走向無情無靈或有情有靈遂成為超越生死或墮入輪迴的關鍵，由之有「悟徹者反本」與「惑理者逐物」這兩種對反之生命向度的展示，而慧遠顯然是站在「修行以化情」的路上。

若據劉孝標注〈文學〉第 61 則援引〈東方朔傳〉中有關感應故事為說例可知⁴⁸，殷仲堪答以「銅山西崩、靈鐘東應」乃本於漢代天人感應說之同類相感而來，然不論殷仲堪當時是在怎樣的情境下方有此聯想而來的設問，至少他傳述這個此感而彼應的案例，已不惟是一般的自然響應，而宛如再現漢代天人感應思想的歷史事象般。然面對殷仲堪「銅山西崩，靈鐘東應，便是易也？」的提問，慧遠何以笑而不答呢？其間的確暗藏玄機，殷仲堪所舉雖本於漢代的感應故事，卻無意間透露出當時儒佛交流下之對話語境的線索。《坤卦·文言》中所謂的「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」⁴⁹之善有善報、惡有惡報的傳統報應說，其實並不易解釋現實生活中善惡混淆或是非顛倒的世俗現況⁵⁰，其時又普遍存在著誤把儒家的傳統報應觀看成佛教報應觀的情事，在此脈絡下，當時尊慧遠為師的戴逵，即曾就此佛教的報應觀提出反省，而與慧遠弟子周續之有進一步往返的論難⁵¹，在周續之反駁戴逵〈釋疑論〉時，即已運用此意象於〈難釋疑論〉一文的末段之中：

莫見乎隱，莫顯乎微，但盈換藏於日用，交賒昧乎理緣，故或乖於視聽耳。

⁴⁸ 〈東方朔傳〉曰：「孝武皇帝時，未央宮前殿鐘無故自鳴，三日三夜不止。詔問太史待詔王朔，朔言恐有兵氣。更問東方朔，朔曰：『臣聞銅者山之子，山者銅之母，以陰陽氣類言之，子母相感，山恐有崩弛者，故鐘先鳴。易曰：『鳴鶴在陰，其子和之。』精之至也。其應在後五日內。』居三日，南郡太守上書言山崩，延袤二十餘里。」〈樊英別傳〉曰：「漢順帝時，殿下鐘鳴，問英。對曰：『蜀嶠山崩，山於銅為母，母崩子鳴，非聖朝災。』後蜀果土山崩，日月相應。」二說微異，故竝載之。引自南朝宋·劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 241。

⁴⁹ 三國魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，頁 229。

⁵⁰ 〈三報論〉云：「倚伏之契，定於在昔，冥符告命，潛相迴換。故令禍福之氣，交謝於六府，善惡之報，舛互而兩行」，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2398。

⁵¹ 紀志昌：〈東晉戴逵之佛教理解及其於三教交涉意義析探〉，《臺大中文學報》23(2005.12)，頁 149-188，對此已有深入的探討。

山崩鐘應，不以路遠喪感；火澤革性，不以同象成親。⁵²

戴逵與周續之對於報應論的答難過程中，慧遠實扮演穿針引線的關鍵角色，甚至其〈三報論〉正是回應當時人對此問題之紛歧矛盾而予以全面性的澄清，觀周續之在此援引「山崩鐘應」之意象，接續則以「不以路遠喪感」釋之，可見其對於「此感而彼應」之神祕性的關涉，仍偏就空間橫向的關係來予以詮釋，其實若涉及佛教因果報應之「感」，當已注入了縱貫之時間的元素，觀慧遠曾作〈三報論〉與〈答桓玄明報應論〉，主張「因情致報，乘感生應」、「本以情感而應自來」，強調現報、生報、後報的〈三報論〉⁵³，是以他看《易》所言種種陰陽變化、吉凶禍福之說，會從佛教因果報應中的「業報」觀念來予以詮釋，慧遠有云：

何者，會之有本，則理自冥對；兆之雖微，勢極則發。是故心以善惡為形聲，報以罪福為影響。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。

是故因親以教愛，使民知有自然之恩。因嚴以教敬，使民知有自然之重。二者之來寔由冥應。應不在今則宜尋其本，故以罪對為刑罰，使懼而後慎。以天堂為爵賞，使悅而後動。此皆即其影響之報而明於教，以因順為通而不革其自然也。⁵⁴

所謂罪福即是心以善惡為形聲之影響，在此慧遠更將「自然」轉為佛家語彙，用以指稱「因果冥報」，由於業力與因緣為佛教根本不變的基本法則，故慧遠在此強調「自然」只能因順而不可革的道理，至於所以應不在今正顯冥應得以超越時空的特性⁵⁵，

⁵² CBETA 中華電子佛典協會：《大正新脩大藏經》，第 52 冊，《廣弘明集》，卷 18，頁 0223a06，http://tripitaka.cbeta.org/T52n2103_018（2014 年 12 月 6 日上網）。

⁵³ 〈三報論〉云：「經說業有三報：一曰見報，二曰生報，三曰後報。見報者，善惡始於此身，即此身受。生報者，來生便受。後報者，或經二生、三生，百生、千生，然後乃受」，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2398。

⁵⁴ 〈明報應論〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2397。

⁵⁵ 這種透過佛教業報之觀念，以補充中國古來對感應報應解釋不足的立場，至唐代道宣撰《續高僧傳》亦復如是，「馬遷嗟報施之爽，積疑而莫之通。范滂惑善惡之宜，含情而無以釋。斯皆觀流而不尋源，見一而不知二。覽釋門之弘教，豈復淪斯網哉！夫造業千端，感報萬緒，或始善而終惡，故先

在此脈絡下，自然影響的報應感應觀，似剋就生死流轉之因緣業報的輪迴主體而發，適足以發揮佛教勸善的教化功能；然慧遠所主張的「神」，又非純就具時間存在之業報輪迴的主體而言⁵⁶，其所謂「感物而非物」、「假數而非數」的神者，方足以成就超越生死的涅槃之境。觀慧遠有云：

是故反本求宗者，不以生累其神；超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅，不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。⁵⁷

可見「神」可能隨情識而逐物，沈淪於生死之流、輪迴之苦，亦可以透過滌情化識、悟徹反本的修行工夫，洗心鍊神，進而超越生死，以達泥洹（涅槃）之聖境，至涅槃境界即不具生滅與去來之相，故曰「法身」，觀慧遠有云：

妙尋法身之應，以神不言之化。化不以方，唯其所感；慈不以緣，冥懷自得。譬日月麗天，光影彌暉，群品熙榮，有情同順。咸欣懸映之在己，罔識曲成之攸寄，妙物之談，功盡於此。將欲擬夫幽極，以言其道，彷彿存焉，而不可論。何以明之？法身之運物也，不物物而兆其端，不圖終而會其成。理玄於萬化之表，數絕乎無形無名者也。若乃語其筌寄，則道無不在。是故如來，或晦其先跡以崇基，或顯生塗而定體；或獨發於莫尋之境，或相待於既有之場。獨發類乎形，相待類乎影。推夫冥寄，為有待耶？為無待耶？自我而觀，則有間於無間矣。求之法身，原無二統。形影之分，孰際之哉？而今之問道者，咸摹聖體於曠代之外，不悟靈應之在茲，徒知圓化之非形，而動止方其跡，豈不誣哉？⁵⁸

榮而後枯，或吉凶之雜起，故禍福而同萃。惟色一也，等面異而殊形，惟心一也，齊百化而無定，故無學（阿羅漢）或盡於此生，往業終於即世。有縛感，由於既往受報，未止於今時。」見唐·道宣：《續高僧傳》，收入《續修四庫全書》子部第 1282 冊（上海：上海古籍出版社，2002），卷 28，頁 315-316。

⁵⁶ 蕭馳：「有論者以『一時刻遷流變化的輪迴與解脫主體』解釋慧遠思想中的『神』，但從慧遠〈求宗不順化〉一文中以下的文字看，他以『神』強調的是主體之解脫而非輪迴」、「作為門生的宗炳可說是進一步將慧遠的『神』——在輪迴中更偏向積極解脫意義的主體——發展為佛教意義上純粹積極的概念了。這也在某種意義上證明『神』在慧遠絕非只是遷流輪迴中的主體即阿賴耶識而已。」見氏著：《佛法與詩境》（臺北：聯經出版社，2011），頁 56、61-62。

⁵⁷ 〈求宗不順化三〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2393。

⁵⁸ 〈萬佛影銘序〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2403。

法身不具始終之相，無形無名，其或隱或顯，或有待或無待，是以理解法身不可拘泥於相對的二元概念或形影分離的現象，其乃為既神祕超驗，又可示現之不可思議的存在。透過法身之妙尋，慧遠之「感」即所謂「化不以方，唯其所感」之「感」，意即不言之化不在單一具形、單一具法，而是整體全面地透過佛之「感」知、「感」動而成，因為是整體之感，其應亦為整體之應，即為「靈應」，但若執著於此感應，則又不是感應的真實，是以靈鐘之應，雖感而應，卻不可據此說感應，正因「法身之感」乃無處、無時、無相之感，而其應乃神妙無間之靈應，可見此「法身感應」已不僅站在眾生之果報而言，山林為「感徹乃應，扣誠發響，留音停岫」⁵⁹，法身可普現於各方而無所不在，天地萬物亦成了佛的影跡，慧遠的弟子宗炳對此也有進一步的發揮：

夫佛也者，非他也，蓋聖人之道，不盡於濟生之俗，敷化於外生之世者耳。至於因而為，功自物成，直堯之殊應者耳。夫鐘律感類，猶心玄會，況夫靈聖，以神理為類乎？⁶⁰

神雖無形無方，卻可觸象而寄，一般事物猶可感應，何況是靈聖之神理，如此定調的感應新說，相較於三報說，更足以彰明「佛為萬感之宗」的妙義，可見「無思無為」的易體，正可與慧遠「無形無名」、「不生不滅」的法身相互輝映。⁶¹依此看來，慧遠聞殷仲堪答以此感而彼應的意象而以「笑而不答」回應之，當是肯認事物存在雖瞬息流遷，仍始終保持一種因果的連貫性之外，更進一步又打破時間的因果線性發展，寄寓「感」以體現佛無所不在的深義，所謂「流心叩玄扃，感至理弗隔」⁶²，「俱遊必同於感」⁶³，感應之至，則能神理為類，法身常住。

經此迂迴地揭示，我們有必要將《世說新語·文學》第 61 則所載，重新置於東

⁵⁹ 〈萬佛影銘〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2403。

⁶⁰ 〈明佛論〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2551。

⁶¹ 當時的佛學家，都有類似的說法，支遁：「夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方」、道安：「聖道虛寂，圓應無方，無方之應，逗彼群品，器量有淺深，感通有厚薄」。誠如某位審查者指出，「玄冥感應」個體內在修養思路，為魏晉南北朝時期三教文化融通下的共通概念。

⁶² 慧遠詩句，引自逢欽立：《先秦漢魏南北朝詩》（臺北：學海出版社，1991），頁 1085。

⁶³ 〈阿毗曇心序〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁 2399。

晉玄佛興替之際，聖人與佛陀、易道與法身的對話語境下予以深探，在此慧遠所釋出的「感」，可以透過佛教的因果報應說、法身感應與緣生義來解讀⁶⁴，除此之外，由於慧遠對涅槃之佛境的重視，使其重化有感為無感、化有情為無情、化有靈為無靈之煉神修行，加以法身之妙尋，神理之契會，又必須在無所不感與當下的靈應中體現，由是慧遠所傳達之此感而彼應，透過格義感應、互釋感通以彰顯無所不感的靈應，有如一場無聲的革命般，將學術的流轉變化都消融在此笑而不言中；是以若跳開或儒或佛的立場，當能了解此感何止是八識者流，所謂「是此又非此」的弔詭以及「笑而不答」的曖昧，不正顯示無所不感的靈應，自非固著之意象所能框限。蕭馳指出廬山僧人是以「暢神」表達宗教體驗，而其「神」的義涵又牽涉到漢晉間一個重要的話語體系，關乎釋迦學說中主體概念的內在矛盾，從有關佛影、遊山感聖乃至山水佛教之發生，民間信仰及後來佛教與無神論爭辯形神生滅的問題，慧遠都扮演其間的要角可知⁶⁵，此處在易佛對話下對「感」的揭示，當可與中土文化在佛教的洗禮下重新對感性事物的關注遙相呼應。

五、魏晉玄佛之理與感文化的交涉

在易學史上漢易與魏晉易各承象數易與義理易的標幟，此分判的背後理據為氣類感應的天人神學與理性思辨的天人新學，如此定調兩階段的易學與思想，雖與晚近的玄學研究向度大致吻合，卻難免造成王弼易學與魏晉重感文化脫鈎的問題，由是魏晉文化感性的特徵，便不易與談有論無的玄學接軌，如此容易加深了玄學之超驗性與文學之感官性的鴻溝。⁶⁶有鑒於此，晚近已有不少學者展開這兩階段涇渭分

⁶⁴ 一般「應有緣論」的命題皆取竺道生「無不形者，唯感是應。無為也，至於形之巨細，壽之脩短，皆是眾生之影跡，非佛實也」為說，林朝成認為此亦與慧遠之「法身感應」說相通，見氏著：〈六朝佛家美學——以宗炳暢神說為中心的研究〉，《國際佛學中心》2（1992.12），頁180-200。

⁶⁵ 蕭馳：《佛法與詩境》，頁55。

⁶⁶ 審查者之一認為湯用彤論述玄學的精神仍在溝通體用、本末、一多、自然名教，故不宜斷語湯氏之玄學論述斷裂理、感，故筆者在此略加修正，以「容易」取代原先的「遂」字，避免因果性較強的

判之論述的修正，避免過度強調新變而忽略其間仍存在著連續性發展的事實，如江建俊即曾定位管輅為「奇方異術」之方士，指出其承漢易及陰陽術數之傳，又能妙象盡易，本氣類之相感以明事務之幾兆，輔奇方異術以宣德勸化，並發揮易代的應世之智及鑑誡的旨趣，此自有別於究玄理以說思辨的義理易。⁶⁷龔鵬程也曾檢討緣情詩觀起於對兩漢儒學及經學箋疏之反動的解釋模型，強調自然氣感與抒情自我的密切關涉，遂提出魏晉以前即已存在「氣類感應的有情世界」，正視漢代氣論在建立感性主體之思想史上的重要性。⁶⁸

除了兩階段之發展關係的反省之外，當務之急乃在玄學與文學這兩塊領域如何打通其間壁壘分明的鴻溝，學界致力於此者當以蕭馳之《玄智與詩興》為箇中翹楚，他於異文化、新思潮的洗禮之下，透過對當代玄學與文學之研究成果的吸納反省，開展饒宗頤謂《易》乃「阮公詩心之所繫者也」的說法，進一步以阮氏研《易》的時觀作為〈詠懷〉的基本視域，而有當下瞬間光景的珍攝，逗啟郭象冥於當下的時觀，又指出其援王弼意象關係之新見而有隨義取象的作法，使「象」轉入幽明之際，真正探向阮氏對於情之感通的渴望，在此脈絡下，阮籍《通易論》遂成為會通玄智與詩興的重要橋樑。⁶⁹

這些研究現象正反應出對過往之詮釋模型與框架的鬆綁，因此王弼雖在易學史上以「玄理易」獨樹一幟，取代了兩漢諸家《易》學，成為魏晉南北朝易學的主流，其「掃象闡理」的意義固然其功厥偉；然相形之下，他在「觸類可為其象，合義可為其徵」⁷⁰、「情偽相感，遠近相追，愛惡相攻，屈伸相推」的相關論述，涉及類似當

字眼，然由於本文側重在此典範論之影響，且湯氏的說法雖亦有兼顧兩端之意，仍難免存有前者比後者優位的思考。

⁶⁷ 江建俊：《魏晉「神超形越」的文化底蘊》，頁 439-488。

⁶⁸ 龔鵬程：〈從呂氏春秋到文心雕龍——自然氣感與抒情自我〉，《文心雕龍綜論》（臺北：學生書局，1988），頁 313-345。

⁶⁹ 蕭馳：《玄智與詩興》（臺北：聯經出版社，2011），第三章「阮籍〈詠懷〉對抒情傳統時觀之再造」，頁 115-181。

⁷⁰ 張善文也藉此命題援引黑格爾的象徵涵義作一闡析，視為王弼得意忘言說的部分精華所在，「黑格爾把象徵剖析為『表現』和『意義』兩個因素，並明確揭示：象徵所表現的外在效果是可感知的形象，把周易理解為一部象徵性的哲學作品了」，見氏著：《象數與義理》（臺北：洪葉文化，1997），頁 66-68、164。

代表現與意義的象徵活動、爻作用的情偽之變……等，則仍有進一步探索的必要。⁷¹ 王葆玹談及魏晉言意之辨的問題時，就曾以《世說新語·文學》第 56 則作為線索⁷²，指出其間當出現過「妙象」與「微言」兩說的爭論，只是「玄學言意之辨各派思想都被王弼的成就掩蓋了，以致沒有流傳到後世」⁷³，觀孫盛的易象妙於見形說為劉尹所屈，獲勝的微言派其論雖已無存，大體上或類同於王弼之義理易的向度，惟爾時曾意氣干雲且為合道語的妙象派，又何曾湮沒於歷史的洪波？晉宋文人每詩玄雙修，玄理上的妙象派與微言派，不正如詩體上的山水詩與玄言詩嗎？它們或時而互斥矛盾，然其精彩之處無不在兩者的攜手並進與辯證消融⁷⁴，因此我們有必要重新復活魏晉易理與易象之際的祕響旁通，才能真正掌握魏晉玄理及其文學藝術之所以並行不悖的殊勝之妙。

趙沛霖曾殊別易象與詩興，所謂「入詩則為興象，以之占卜則為易象」，其實中國歷來的文人都注意到《詩》與《易》在興的表達方式上具有密切關係，如孔穎達曾云：「凡《易》者，象也，以象而明人事，若詩之比喻也」、張蔚然有謂：「《易》象幽微，法鄰比興」、章學誠亦云：「《易》象通於《詩》之比興」⁷⁵，近人蔣年豐更以「興的精神現象學」來解釋存在於《詩》與《易》中原始語言之感應溝通的作用，

⁷¹ 張善文云：「王弼的易學思想是在深入考辨《周易》象數學特色之後而得出的，他精心撰述的《周易略例》一書，專設〈明象〉、〈辨位〉、〈明爻通辨〉、〈明卦適變通爻〉等篇，即可表明他對周易象數並非一概忽視。至於他所推行的「承乘比應」、「名卦存時」、「卦主」、「初上無定位」等條例，又無不體現著研尋象數以求義理的思辨條緒」，見氏著：《象數與義理》，頁 178-179。

⁷² 「殷中軍、孫安國、王、謝能言諸賢，悉在會稽王許。殷與孫共論易象妙於見形。孫語道合，意氣干雲。一坐咸不安孫理，而辭不能屈。會稽王慨然歎曰：『使真長來，故應有以制彼。』既迎真長，孫意已不如。真長既至，先令孫自敘本理。孫羸說己語，亦覺殊不及向。劉便作二百許語，辭難簡切，孫理遂屈。一坐同時拊掌而笑，稱美良久。」（〈文學〉 56）

⁷³ 王葆玹：《玄學通論》（臺北：五南圖書，1996），頁 239-242、248。

⁷⁴ 顏崑陽：「很多學者都認為『玄言』與『山水』實有前後演變的關係，其差別僅在『玄理』與『山水』於詩作中之主從位置的轉換而已。從『玄言詩』到『山水詩』，其敘述模式的轉變，僅在『象』與『理』（或『意』）皆屬二分，觀覽自然山水與悟道，在語言形構中終為兩截。這就必須等到唐代『興會模態』出現，其敘述模式才轉變到二者渾融為一。」見氏著：〈從應感、喻志、緣情、玄思、遊觀到興會——論中國古典詩歌所開顯「人與自然關係」的歷程及其模態〉，收入蔡瑜主編：《迴向自然的詩學》，頁 42，在此，顏氏乃就敘述模式之發展變遷而言，二者的渾融至唐代才蔚為主流，但並不表示晉宋無渾融玄言與山水之作品。

⁷⁵ 轉引自葉朗：《中國美學史大綱》上卷（臺北：滄浪出版社，1986），頁 67-68。

並觀察此類似宗教性的原始興象逐漸轉化為興之藝術形式所歷經的演化過程。⁷⁶ 依此可見易、詩雖為異流卻是同源，共譜中華文化以象興感的殊趣與特徵，後來美學家每喜以「興象」與「喻象」更細緻地說明詩人在審美意象生成過程中「意」與「象」之間的關係，前者渾然天然，顯現自然的自相，後者匠心獨運，以心靈重組世界⁷⁷，那又進入另一層次的問題了。

觀《世說新語·文學》61 則劉孝標注引〈東方朔傳〉即載以《中孚·九二》爻辭「鳴鶴在陰，其子和之」來詮釋「精之至」的感應之事，可謂其來有自，接續其後乃為「我有好爵，吾與爾靡之」，由是「鳴鶴在陰，有子和之」遂有如「托物起興」般，成為後事的徵兆興象。依此看來，慧遠所揭示的「感文化」命題，重新以宗教意識介入理性思維，使以往會通天道與歷史的興感潛流終於在異文化的撞擊下重新開出一片新的天地，我們亦可以在慧遠兩位弟子：宗炳〈山水畫論〉與謝靈運〈山水詩宗〉看到此潛移默化之影響的身影。

楊儒賓為了論證晉宋之際之玄化山水何以出現，則以郭象的「獨化」與支道林的「即物」，作為山水詩所以能「新理日出」的思想理據，由是援引謝靈運詩句「理來情無存」作為情理關係的定位，並拈出「神」來取代「情」，使「應會感神，神超理得」成為足以感應山水之脫情虛靈的主體狀態，在此脈絡下，所謂「玄」，即成主體之心與客體之山水的一體而化⁷⁸；蔡瑜在重探謝靈運的山水詩時，重在關注其玄思式的「理感」模式，並考察謝靈運詩以山水意象生發理感，展現出「理」的具象化以及「感」的擴充、提昇與深化，遂認為晉宋人拈出「理感」一語，可能指涉他們體證「道」的一種特殊歷程，從而以玄思式的理感與賞媚式的美感，呈現謝靈運前後期山水詩的不同特質。⁷⁹ 兩者在玄理與山水詩的內在關係及其發展理路上都提

⁷⁶ 可參蔣年豐：〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉、〈孟學思想「興」的精神現象學〉之下的解釋學側面〉二文，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠出版社，2000），頁 99-149、203-226。

⁷⁷ 可參葉朗：《現代美學體系》（臺北：書林出版有限公司，2000），頁 123-130。

⁷⁸ 可參蔡瑜：〈重探謝靈運山水詩——理感與美感〉，《臺大中文學報》37（2012.6），頁 89-128。

⁷⁹ 可參蕭馳：《玄智與詩興》第五章「郭象玄學與山水詩之發生」、《佛法與詩境》第一章「大乘佛教的受容與晉宋山水詩學」，蕭馳於後者更著力於慧遠和廬山僧團的山水佛學，認為晉宋山水詩的興起發展與此佛影的復現及法身的探求有關。

供了極具參考價值的論述，然相較起來，蕭馳則同時關注玄智與詩興、佛法與詩境作為晉宋山水詩興起之發生學的重要思想背景，若從慧遠作為宗炳與謝靈運之師父以及他對情、感與神的相關論述看來，基於東晉已走向玄佛交替之際，甚至佛學有後來居上的趨勢，若欲兼顧玄智與佛法對晉宋山水詩興起的影響，慧遠所扮演的關鍵角色自是不言而喻。

玄佛之理與山水的融會，從當時為文壇首席作手的孫綽之〈游天台山賦〉亦可獲得明顯的印證：⁸⁰

散以象外之說，暢以無生之篇。悟遣有之不盡，覺涉無之有間。泯色空以合跡，忽即有而得玄。釋二名之同出，消一無于三潘。咨語樂以終日，等寂默於不言。渾萬象以冥觀，兀同體于自然。⁸¹

孫綽透過山水萬象之自然，融滙了佛玄之理，並使有與無、色與空、現象與本體、象與理，語與默，相得益彰，冥然無間，正是玄佛交會下的產物。慧遠在《阿毗曇心序》亦云：

其頌聲也，擬象天樂，若靈籥自發，儀形群品，觸物有寄。若乃一吟一詠，狀鳥步獸行也，一弄一引，類乎物情也，情與類遷，則聲隨九變而成歌，氣與數合，則音協律呂而俱作，拊之金石，則百獸率舞，奏之管絃，則人神同感，斯乃窮音聲之妙會，極自然之眾趣。⁸²

頌經詠歌不只是視覺的摹狀，更是聽覺的聆賞，形成情意氣感相交流的狀態，此番「窮」與「極」之追求，正是頌經與自然交感下所展現出來的豐富與變化，以上偏從人與自然之神聖體驗的審美經驗而言，另有一走向則是轉化漢地的「感應說」，使之成為一種佛教的宣化。觀殷仲堪啟之以「銅山西崩，靈鐘東應」，正是依漢人流傳的感應說來探問，然證之以慧遠的整體思想，其「感」的意義卻可能涉及因果報應說的層次，無形中反映的正是佛教思維的潛入，從知識分子走向民間百姓，其影響

⁸⁰ 「綽少以文才垂稱，于時文士，綽為其冠。溫、王、郗、庾諸公之薨，必須綽為碑文然後刊石焉。」參唐·房玄齡等：《晉書·孫楚附孫綽傳》（臺北：洪氏出版社，1975），頁1547。

⁸¹ 南朝梁·蕭統編：《昭明文選》（北京：華夏出版社，2000），卷11，賦己「遊覽」部，頁499-500。

⁸² 〈阿毗曇心序〉，引自清·嚴可均：《全晉文》，頁2399。

之面向更擴及普遍的宗教信仰，在文學上亦關涉六朝佛教小說的面貌，其間有所謂感應、靈應、靈驗、應驗……等故事不斷地流佈，都是攸關眾生之感與神佛之應，或神佛之靈對於人事祈求有所應、有所驗者，成為釋世輔教之書。⁸³李豐楙即曾依感動、感應與感通、冥通諸關鍵詞，從經典與聖人、文人之間的關係，展開儒、佛、道三教之譯寫與交流的考察，他視慧遠「易以感為體」的出現正說明玄佛交流之際文化譯寫的重要訊息，亦有感於身處魏晉南北朝之文人，在政治與文化上變動的時代，無法定於一尊，然兩種不同的文化卻可以相互吸納轉進，激發出更可觀的文化成就。⁸⁴

綜而觀之，慧遠「易以感為體」的命題，是玄佛思想交會下的產物，它在無形中釋放了「感」的力道，進而與王弼之義理易互相輝映，為感文化注入新機，故得以催生爾後士人對山水自然的發現，並蘊蓄釋道傳佈民間信仰的種子，可見此命題不僅是連結晉代思想與文學的重要線索，在會通感應的發展過程中，尤扮演著多元並濟的樞紐角色。

六、結語

東晉慧遠為廬山僧團的領袖，在佛教史上由於兼攝大小乘，又致力於原始佛教輪迴與解脫的倫理問題⁸⁵，因此若相較於同時位處長安的鳩摩羅什僧團，就佛學思想的精深造化而言，慧遠的成就實無法與竺道生孤鳴先發的佛性說或解空第一的僧肇相提並論。不過其「易以感為體」的命題，雖大別於當時致力於般若空義的名士名僧，卻無形中使佛經義理融入新感應說，為感文化釋放出更多發展的空間。在此

⁸³ 此可參謝明勳：〈從佛經到志怪：以六朝志怪觀世音應驗故事為例〉，《六朝志怪小說研究述論》（臺北：里仁書局，2011），頁 103-126。

⁸⁴ 李豐楙：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》1：2（2008），頁 247-281。

⁸⁵ 區結成以關懷原始佛教之倫理課題作為慧遠於佛學課題之取捨的原因，可參氏著：《慧遠》，頁 111-115。

所謂「感文化」，不惟是佛教因果感應說所相應而來的民間宗教信仰、靈應故事，亦可以是透過佛學的心識深化、感官辯證進而與文學輾轉生發的交感與創造，這些現象都可以見證慧遠於玄佛交替之際，一則關涉佛教感應故事得以向民間流佈的訊息，二則體現士族文人重新開顯山水美感的關鍵眼目。是以當代重探魏晉玄學與易學，有必要走出湯用彤本體論的詮釋框架，進一步正視玄佛交替中「易以感為體」的文化徵候，如此才能有效回應才情洋溢、興感豐沛的魏晉歷史身影，並重新以感文化的契機迎向當代具體可感、靈活靈現的存在新情境。

《世說新語》的體例乃承襲《論語》而來，然《論語》為保存孔子思想最早的記載，故其重要性自是無庸置疑，大家頗能留心於《論語》中孔門師生對話的現場，在注疏傳統積澱的關注下，其間的話語，每能新意迭出而生機盎然；反觀《世說新語》卻總是被視作殘叢小語，難登大雅之堂。其實兩者都可視為中國思想的對話錄，後者在對話美學上更是承其血脈又自展風華⁸⁶，因此像慧遠「易以感為體」這一則文獻，雖沒有對向來哲學研究所關注之概念展開論述，也並非承載宗旨明確的哲學術語，但它所揭示的「感」概念與由之而起的對話語境，未嘗不可藉此探入魏晉玄理之體用本末的範疇、理象關係的思考，而輾轉成為易學與佛理交會具現的實例，在魏晉非主流的易學譜系以及易本體論中，此則皆扮演著不容忽視的關鍵角色，對於爾後易學所開展的「寂／感」議題，亦有探源與參照的價值，尤其是「笑而不答」的餘味不盡，讓我們得以透過魏晉人生活世界的話語線索，進一步指向中國言默觀背後更大的文化脈絡。

在西學的框架下，過去思想史之文獻總是偏重在思想家以概念為中心的哲學文本上，其實那往往是從具體之文化情境中抽離出來的孤立文本，未必是探索中國思想史的最佳文獻，依《論語》到《世說新語》在對話體上的血脈相承可知，在當代具體性思維的視域下，我們可以更自覺地關照此滿載著魏晉之文化殊趣與思想底蘊的《世說新語》文本，並透過其具體人物的動態展演與交流對話，以進入那曾經熟悉如今又顯陌生的歷史話語脈絡，去碰觸他們存在的身影、去感知他們交流的悸動，

⁸⁶ 可參曾春海：〈《世說新語》中的對話美學〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》33（2006.6），頁25-42。

因為那當是更能貼近於魏晉文化心靈的場景。

在此玄佛交替之際的關鍵時刻，自是有別於僧肇的精微解空，我們所要素面相見的不正是當時佛教運動中扮演核心要角的慧遠，在此標舉這言笑具現的對話現場，不時折射出眾流交會的人文風景，是以此則進駐〈文學篇〉之學術堂奧，未嘗不可視為重新連結魏晉感文化的視窗，使這個向來以義理易為座標的時代，得以注入感與象的無限生機，進而讓魏晉的理象關係再度對揚。如此或可鬆綁以往過度依賴玄學文本的問題，並開始反省當代玄學本體論與魏晉義理易的詮釋制約，瞥見專業分科下文史哲如何再度攜手並進的契機，無意間，亦透過這場異文化傳譯與交流所釋放出來的無限生機，讓中國思想史與文化史之新文本開啟更多的可能。

引用書目

一、原典文獻

三國魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983。

*南朝宋·劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989。

南朝宋·劉義慶著，朱鑄禹校注：《世說新語彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2002。

南朝梁·蕭統編：《昭明文選》，北京：華夏出版社，2000。

唐·房玄齡等：《晉書》，臺北：洪氏出版社，1975。

唐·道宣：《續高僧傳》，收入《續修四庫全書》子部第1282冊，上海：上海古籍出版社，2002。

北宋·張載：《張載集》，臺北：漢京文化，1983。

北宋·程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化，1983。

明·李贄：《李贄文集》第7卷，北京：北京社會科學文獻，2000。

明·王夫之：《船山全集》，長沙：岳麓書社，1996。

明·王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。

清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1996。

清·紀昀等：《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002。

CBETA 中華電子佛典協會：《大正新脩大藏經》，第52冊，《廣弘明集》，
<http://tripitaka.cbeta.org/T52n2103>（2014年12月6日上網）。

二、近人論著

*王葆玟：《玄學通論》，臺北：五南圖書，1996。

江建俊：〈論管輅在「正始學術」新變中之地位——兼述其《易》論、方伎之預測鑑誠的應世智慧〉，《師大國文學報》53（2013.6），頁1-34。

江建俊：《魏晉「神超形越」的文化底蘊》，臺北：新文豐出版社，2013。

朱伯崑：《易學哲學史》，北京：北京大學出版社，1986。

- * 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1993。
牟宗三：《周易哲學演講錄》，上海：華東師範大學出版社，2004。
- * 吳冠宏：〈人物品鑒之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》27（2009.12），頁 1-36。
李幸玲：《廬山慧遠研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007。
- * 李豐楙：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》1：2（2008），頁 247-281。
林朝成：〈六朝佛家美學——以宗炳暢神說為中心的研究〉，《國際佛學中心》2（1992.12），頁 180-200。
林麗真：《義理易學鉤玄》，臺北：大安出版社，2004。
林麗真：《魏晉清談主題之研究》，臺北：花木蘭出版社，2008。
紀志昌：〈東晉戴逵之佛理解及其於三教交涉意義析探〉，《臺大中文學報》23（2005.12），頁 149-188。
- * 紀志昌：〈東晉「沙門袒服」論所反映儒、佛身體觀的順逆之辨及其文化意涵〉，《漢學研究》29：4（2011.12），頁 71-104。
區結成：《慧遠》，臺北：東大出版社，1987。
張再林：〈咸卦考〉，《學海》5（2010.9），頁 62-73。
張岱年：《張岱年全集》，石家莊：河北人民出版社，1996。
張善文編：《周易研究論文》第四輯，北京：北京師範大學出版社，1990。
張善文：《象數與義理》，臺北：洪葉文化，1997。
陳昌明：《六朝文學的感官辯證》，臺北：里仁書局，2005。
陳榮捷：《中國哲學文獻選編》下冊，臺北：巨流圖書公司，1993。
遼欽立：《先秦漢魏南北朝詩》，臺北：學海出版社，1991。
曾春海：〈《世說新語》中的對話美學〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》33（2006.6），頁 25-42。
- * 曾春海：〈「氣」在魏晉玄學與美學中的理論蘊義〉，《哲學與文化》33：8（2006），頁 67-81。

- * 湯用彤：《魏晉思想·魏晉玄學論稿》，臺北：里仁書局，1984。
- 黃瑞祺等編：《後學新論：後現代／後結構／後殖民》，臺北：左岸文化，2003。
- * 葉朗：《中國美學史大綱》，臺北：滄浪出版社，1986。
- 葉朗：《現代美學體系》，臺北：書林出版有限公司，2000。
- 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北：臺大出版中心，2013。
- 劉正浩等譯注：《新譯世說新語》，臺北：三民書局，2001。
- 劉強：《有竹居新評世說新語》，長沙：岳麓書社，2013。
- * 蔡瑜：〈重探謝靈運山水詩——理感與美感〉，《臺大中文學報》37（2012.6），頁89-128。
- 蔡瑜主編：《迴向自然的詩學》，臺北：臺大出版中心，2012。
- 蔣年豐：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠出版社，2000。
- 蕭馳：《玄智與詩興》，臺北：聯經出版社，2011。
- 蕭馳：《佛法與詩境》，臺北：聯經出版社，2011。
- 謝明勳：《六朝志怪小說研究述論》，臺北：里仁書局，2011。
- 龔鵬程：《文心雕龍綜論》，臺北：學生書局，1988。
- 〔英〕李約瑟著，陳立夫譯：《中國之科學與文明》，臺北：商務印書館，1973。
- 〔波蘭〕達達基茲著，劉文潭譯：《西洋六大美學理念史》，臺北：聯經出版社，2001。

（說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Ceng Chun-Hai, “‘Qi’ Zai Wei Jin Xuan Xue yu Mei Xue Zhong de Li Lun Yun Yi,” (The Theoretical Meaning of Qi in the Metaphysics and Aesthetics of the Wei and Jin Dynasties) *Monthly Review of Philosophy and Culture* 33, no.8 (August 2006), pp. 67-81.
- Ji Zhi-Chang, “Dong Jing ‘Sha Men Tan Fu’ Lun Suo Fan Ying Ru, Fo Shen Ti Guan de Shun Ni zhi Bian ji Qi Wen Hua Yi Han,”(‘Obeying’ and ‘Opposing’ in Confucian and Buddhist Conceptions of the Body as Reflected in the Eastern Jin Debate over Buddhists ‘Baring the Right Shoulder’), *Chinese Studies* 29, no.4 (December 2011), pp. 71-104.
- Li Feng-Mao, “Gan Dong, Gan Ying yu Gan Tong, Ming Tong: Jing, Wen Chuang Dian yu Sheng Ren, Wen Ren de Yi Xie,”(Communication, Sympathy, Communion with the Invisible: Creation of Scriptures, Literary Works and Translation by the Sages and Literati), *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences* 1, no.2 (October 2008), pp. 247-281.
- Liou Yih-Ching and Yu Jia-Shyi annotated, *Shi Shuo Xin Yu Jian Shu* (An Annotated Edition of Shi Shuo Xin Yu), (Taipei: Hua Zheng Book Shop, 2007)
- Mou Zong-San, *Cai Xing yu Xuan Li* (Talent and Metaphysics), (Taipei: Student Bookstore, 1993)
- Tang Yong-Tong, *Wei Jin Si Xiang Wei Jin Xuan Xue Lun Gao* (A Discourse on the Wei-Jin Daoist Metaphysics), (Taipei: Lern Bookstore, 1984)
- Tsai Yu, “Chong Tan Xie Ling Yun Shan Shui Shi-Li Gan yu Mei Gan,”(Re-exploring Ligan and Meigan in Xie Ling-yun’s Shanshui Poetry) *Bulletin of the Department of Chinese Literature N.T.U.* 37 (June 2012), pp. 89-91, 93-127.
- Wang Bao-Xuan, *Xuan Xue Tong Lun* (An Introduction to Daoist Metaphysics), (Taipei: Wu-Nan Culture Enterprise, 1996)
- Wu Kuan-Hung, “Ren Wu Pin Jian Zhi Xin Xiang Du de Tan Suo- Cong Jiang Nian-Feng ‘Pin Jian Ren Ge Qi Xiang Zhi Jie Shi Xue’,”(Exploring a New Perspective on Character Evaluation: On Nian-Feng Jiang’s “Hermeneutics of Character

Evaluation”) *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University* 27
(December 2009), pp. 1-36.

Ye Lang, *Zhong Guo Mei Xue Shi Da Gang* (An Outline of Chinese Aesthetics History),
(Taipei: Cang Lang Publishing House, 1986)