

調適而上遂與落入以化世—— 從《世說》「佛圖澄與諸石遊」的理解爭議談起

吳冠宏*

摘 要

魏晉是佛教東漸以來的其中一個「關鍵時刻」，玄、佛交涉使中國文化傳統中「方內」與「方外」的範疇益顯複雜，本文以〈言語〉第 45 則「佛圖澄與諸石遊」作為微觀之案例，嘗試從歷來注解的分歧與爭議中，進行一種反思性的研究。

針對此則的關鍵詞——「遊」、支道林援引「海鷗鳥」之典故，筆者從「機心與忘機——佛圖澄的深心」與「支道林的睿智或深刻」兩個面向予以深究，發現此典故不論緣自於《列子》或《莊子》，在當代新道家的洗禮下，都有與時俱進及發人深省的學術潛力。本文進一步藉由對照《晉書》，彰顯《高僧傳》的宣教立場，並透過佛圖澄與石氏的關係書寫予以重新凝視，試圖為這一類型的人物尋繹更為完整與貼切的定位，綜而勾勒出佛圖澄結合「調適而上遂」之修行與「落入以化世」之悲願的生命圖像。

筆者期待標舉這兩個動態發展的對照系，得以融攝儒釋道的思想寬頻，連結傳統與現代，進而化身為勇於承擔應人化物的行動召喚，以積極回應當代處境。

關鍵詞：《世說新語》、《高僧傳》、佛圖澄、入化、遊

* 國立東華大學中國語文學系教授。

Ascending by Adjustment and Falling into the Earthly Abyss: An Investigation Based on the Interpretive Disputes of “Fotucheng and Zhushi’s Travel” in *Shishuo*

Wu, Kuan-Hung

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

Abstract

The Wei-Jin Dynasties period was a “critical period” for Buddhism in China, where the interaction between Metaphysics and Buddhism complexified cultural boundaries. Focusing on the *Shishuo Xinyu* entry “Fotucheng and Zhushu’s Travel”, this article elucidates the story through historical materials and reflexive investigation.

Key to this study is the concept of *you* (travel) and the “Seagulls” allusion cited by Zhi Daolin. By addressing *jixin* (calculating mind) and *wangji* (forgetting schemes), the author evaluates Fotucheng’s spiritual depth and Zhi Daolin’s profundity. Contrasting the *Book of Jin* with the *Biographies of Eminent Monks*, the research highlights Fotucheng’s missionary stance and his relationship with the Shi clan. It aims to offer a comprehensive account of Fotucheng by combining the practice of *diaoshi er shangsui* (adjusting and ascending) with the compassionate wish *luoru yi hua shi* (falling into the world to transform it) ultimately integrating Confucian, Buddhist, and Taoist perspectives to respond to contemporary situations.

Keywords: *Shi Shuo Xin Yu*, *Biographies of Eminent Monks*, Fotucheng, Earthly world, Travel

調適而上遂與落入以化世—— 從《世說》「佛圖澄與諸石遊」的理解爭議談起

吳冠宏

一、緣起

《莊子·大宗師》載子桑戶、孟子反與子琴張三人相與為友，子桑戶死，孔子命子貢弔唁，子貢見其人臨尸而歌，歸而告孔子，孔子曰：

彼，遊方之外者也；而丘遊方之內者也。外內不相及，而丘使汝往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地一氣。¹

從《詩經》、《管子》……等書以來，「方外」乃指區域之外、中國之外，即夷狄之地，故《莊子》此處的「方內」與「方外」，一代表世俗中人所受禮法制度的規範，二指俗世之外或超越世俗的境界。在中國，取自於《莊子·天下》的「方內」與「方外」的議題固然由來已久，看似對舉兩端，仍不免帶有「以隱為高」的色彩。又《世說·品藻》第22則載有：「明帝問周伯仁：『卿自謂何如庾元規？』對曰：『蕭條方外，亮不如臣；從容廊廟，臣不如亮。』」²在此之「方外」，即為對顯於「從容廊廟」乃成嚮往「蕭條自然」的不仕之仕，可見其殊別方內與方外，已非出仕、隱逸的表相，而是心態及其作風。

觀郭象《莊子注》，大談聖人「遊外者依內，離人者合俗」的跡冥論，使方內與

¹ 見清·郭慶藩：《莊子集釋·大宗師》（臺北：木鐸出版社，1983年），頁267。

² 劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（北京：中華書局，2015年），頁571。針對此相關名言概念的辨析，關於中「外內相冥」、「迹冥圓融」、「游外冥內」三個名言概念的闡釋，可參考江建俊編著：《魏晉玄學辭典》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2022年），頁510、655-656、698-699。

方外得以內外相冥，由之而建構出聖人「終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若」的應世風貌及生命理型。³郭象的《莊子注》是否真能扮演會通儒道的角色，或容有見仁見智的空間，然當時玄學界力圖在理論上冥合方內與方外、禮與情、名教與自然，仍是不爭的事實，縱使僅偏向境界的形式。郭象玄學固然已透過跡（末）與所以跡（本）來重構「民」與「聖人」的關係結構，「聖人」介於道／俗之間，如何進入歷史的場域？若相較於堯、許由、藐姑射之神人的論述線索，有關「方內」與「方外」的冥合議題，又當如何落實於歷史人物的形象詮釋上呢？

吳冠宏曾就《世說·任誕》第 11 則「阮籍母喪事件」所載裴楷：「阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居」的話語，依據此則末句「時人歎為兩得其中」以及東晉戴逵注此提出「若裴公之制弔，欲冥外以護內，有達意也，有弘防也」的線索，作為「方內」與「方外」之關係轉變的考察現場，即將原〈任誕〉「兩得其中」乃指魏晉之際的阮籍與裴楷之「各行其是」，在「裴楷——戴逵」之歷史時間的交織下，疊構出東晉「冥外以護內」的理想人格內涵。⁴

相較於《莊子》的「方內／方外」，在佛教的影響下，「出世」的詞義，大約在南北朝時，與「出家」近義，進而有出離世間的意思，由是「出世」與「世間」相對，⁵這樣的轉變，也使莊子的「方內／方外」之旨，生發出更為複雜的關係模式，唐成玄英疏解《莊子》「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議」即云：「六合者，謂天地四方也。六合之外，謂眾生性分之表，重玄至道之鄉也」，⁶在此之「方外」變成獨立於「此世」的「彼世」。觀余英時有云：

一個極端出世型的宗教最後竟能和一個人間性的文化傳統打成一片，其間自不免要經過一個長期的複雜的轉化過程；不但中國文化本身必然襲新成分的摻入而發生變化，佛教教義也不能不有相當基本的改為以求得在新環境中的

³ 見清·郭慶藩：《莊子集釋·大宗師注》，頁 268-271。

⁴ 吳冠宏：〈玄解以探新：《世說新語》中「時論」之示例的考察與延展〉，收入氏著：《從儒理到玄義——〈論語〉與〈世說新語〉之詮釋理路的探索》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2017 年），頁 316-330。

⁵ 朱慶之：《佛典與中古漢語詞彙研究》（高雄：佛光山文教基金會，2001 年），頁 118。

⁶ 見清·郭慶藩：《莊子集釋·大宗師》，頁 91。

成長與發展。⁷

可見玄、佛交涉使中國文化傳統中「方內」與「方外」的範疇益顯複雜，有待更為深入的辨析。基於以上的關懷，本文嘗試選取〈世說·言語〉「佛圖澄與諸子遊」一則作為微觀的案例：

佛圖澄與諸石遊，林公曰：「澄以石虎為海鷗鳥。」（《世說·言語》第45則）

莊子曰：「海上之人好鷗者，每旦之海上，從鷗游，鷗之至者數百而不止。其父曰：『吾聞鷗鳥從汝游，取來玩之。』明日之海上，鷗舞而不下。」（劉孝標注）⁸

佛圖澄是西域人，不僅符合中國之外的夷狄之地，更是世俗外的出家人，這個出家人，他甘冒生命的危險，捲入五胡亂華後的北方政局，為了弘法傳教，創闢新局，他如山的宗教初心與如水的權變機智，都令筆者為之動容，這是佛教史上華路藍縷的偉業。《世說》的文本留下林公耐人尋味的引喻，其言簡約蘊蓄，意卻深邃而雋永。對此劉孝標注以《莊子》「海上之人好鷗者」一事，世說學專家劉強卻云：「無孝標注，此則殆不可解，有孝標注，此則又似無謂。」⁹劉孝標注此反而令劉強從「不可解」到「似無謂」，益增此則在問題與奧秘上的興味。

劉孝標注在此標出《莊子》的典故，使「海鷗鳥」的設喻得其所源，余嘉錫《世說新語箋疏》對此並未加以闡釋，然程炎震已指出：「今《莊子》無鷗鳥事，乃在《列子·黃帝篇》耳。」¹⁰依此可見，此則文獻的出處亦涉及《莊子》與《列子》之異同關係的考證問題。¹¹更何況《世說》向來被視為玄學——新道家的文化產物，此則援引《莊》、《列》寓言之遺，出現道家思想的關鍵字——「游」（遊），在當代新道家文化成的重新定調下，其詮釋張力可否會折射出融舊開新的未來潛力？

⁷ 余英時：〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2018年），頁271。

⁸ 劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁116。

⁹ 劉強：《有竹居新評世說新語》（長沙：岳麓書社，2013年），頁47。

¹⁰ 劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁117。

¹¹ 劉盼遂：「按海鷗鳥今見《列子·黃帝》，實張湛摭《莊子》佚文而然，非孝標誤引。」參見龔斌：《世說新語校釋》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁206-207。

另《呂氏春秋·精諭》海上之人有好蜃者的類似故事，¹²後人每連結至「青鳥」，以青鳥為知人心之鳥，據此遂有「佛圖澄以石虎為知音」的說法（詳後），只是「知音」一說若成立，史傳中卻載有兩者之間存在著危機四伏、暗潮洶湧的關係，更值得玩味的是，到底原文「澄以石虎為海鷗鳥」，其典故指涉的重點在「石虎——海鷗鳥」？還是「佛圖澄——好鷗者」呢？何止是這兩個層面輕重主從的問題，觀支道林此語被選列入〈言語〉，當是支公所評甚是使然，支公除巧妙連結並發揮畫龍點睛之效外，他運用典故所蘊涵寄託的微意也很難完全無涉於支公本身的存在視域？

依此看來，此則著眼於「佛圖澄——石虎」或側重在「支道林——佛圖澄」，也會帶出迥然有別的詮釋走向，細究原委，其間不僅存在著主從、顯隱之角色的不同，實質上它可能還會牽涉到時間的前後、地域的位置乃至宗教的背景……等諸多因素糾結其間，這些線索都會造成此則在理解向度上的不確定。經由以上的追蹤探問，這一則看似簡單幾個字，透過歷來諸解的交錯編織，有如進入一個意義的謎宮般而饒富曲折的變數，尤興起筆者一探究竟的動力。

《世說》這傳誦久遠的文化經典，簡約玄澹，在歷來注解的積累下，更不時承載著意義的分歧與豐盈，這部承先啟後的文化經典是需要用心精讀的，若相較於筆者以往所進行之「玄解」的人物事件篇章，該則的靈魂人物——佛圖澄，為西域人，不僅最能相應於「方外」的指涉，其在「方內」的行動於宗教信仰的篤行實踐下，顯得更為具體而鮮活，不過這種與政治人物周旋的出家人，縱使未必存有必然的爭議性，在評價或受重視的程度上難免被打折扣，故立基於傳統「方內」與「方外」的範疇之外，面對當下這「內外不相及」的窘況，也催促筆者進一步反思：希望能從早先關懷的「內在理路」進入「事實經驗」乃至走向「行動召喚」的可能。¹³

¹² 「聖人相諭不待言，有先言言者也，海上之人有好蜃者，每居海上，從蜃游，蜃之至者百數而不止，前後左右盡蜃也，終日玩之而不去。其父告之曰：『聞蜃皆從汝居，取而來，吾將玩之。』明日之海上，而蜃無至者矣。」戰國·呂不韋：《呂氏春秋·精諭》，收入陸費逵總勘：《四部備要·子部》（上海：中華書局，1921年），頁131。

¹³ 關於文化系統的作用在於必須能生產足夠的行動意義，以避免社會發生動因危機的觀點，可以參考〔德〕尤爾根·哈伯瑪斯著（Jürgen Habermas），陳學明譯：《合法性危機》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1994年）一書的討論。

另有關「澄以石虎為海鷗鳥」一語，載於《世說》與《晉書》，卻未見於《高僧傳》，然佛圖澄作為一佛教人物，《高僧傳》更是不容忽略的重要史料，故筆者除就《世說》此則的歷來諸解所形成之分歧問題，透過相關文獻史料的穿插引線，予以後設的解碼與反思性的研究外，¹⁴也期盼藉由《高僧傳》的對照線索，試圖為這一類型的人物尋繹更為完整與貼切的定位，從而展開更多層次的跨文化編織。

最後，筆者希望能超越儒釋道學派的框架，以融合儒釋道的思想寬頻，為宗教人物「佛圖澄」進行微觀，讓經驗與概念在相互涵泳下，將「方外與方內」的範疇界域重構為更具動態義的「調適而上遂」與「落入以化世」（容後詳述），¹⁵使之連結傳統與現代，並化身為勇於承擔應人化物的召喚，以積極回應當代處境。

二、機心與忘機——佛圖澄的深心

支道林針對「佛圖澄與諸石遊」一事，提出：「澄以石虎為海鷗鳥。」的解讀而入《世說·言語》篇，自是妙語之評的能言人，前者有如客觀的講述，後者是支道林現身說法的顯示，講述的「諸石」與顯示的「石虎」之間，¹⁶或仍有著值得我們追究的縫隙。標「諸石」當是至少涵蓋「石勒、石虎」兩者而言，我們若從劉注以及

¹⁴ 王明珂：「將學術由雲端拖到塵世間來，讓學術重回社會關懷之中，這也是反思性研究的要務之一」，見氏著：《反思史學與史學反思：文本與表徵分析》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2015年），頁18。

¹⁵ 審查委員希望在引言中更明確界定「調適而上遂」與「落入以化世」這兩個詞組的學術淵源。此建議的作法正是筆者最初撰寫的方式，後來注意到這兩個詞組必須溯源至「方內／方外」，方能搭配本文的問題意識展開，若再解釋本標題這兩個詞組的學術淵源，會造成引言過長的問題，加以本文兩個詞組從傳統的「方內／方外」轉出，必須透過佛圖澄此一人物形象之文化意涵的探訪，方能印證此「轉換」可否成立，故行文至最後的「綜論」才標出「調適而上遂與落入以化世」，即針對此新的對照範疇進行界定及其學術溯源的交代，以達會通儒釋道的為文宗旨，仍感謝審查委員的善意提點，有助於筆者進一步的澄清及說明。

¹⁶ 從敘事的手法以觀，或可參照梅家玲「講述」與「顯示」這兩種表述形態來展開。梅家玲：《世說新語的語言藝術》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，1991年），頁217-229。

相關史傳所呈顯的內容以觀，「諸石：石勒與石虎……」的確更能全幅關照佛圖澄所置身的政治背景，依《晉書》與《高僧傳》的相關史料文獻可知，佛圖澄度化石勒的方術技倆，如咒出青蓮，使石勒信服，未卜先知，使石勒畏服，有如軍師，為石勒解厄，乃至石氏爭位時，他機巧地順勢度過政權興替的危機；至於石虎，更是「傾心事澄，有重於勒」，他對於佛圖澄的禮遇，可謂有過之而無不及，支道林在京師聞此，亦在石虎僭位後，故「講述」時以諸石為名，而「顯示」則單獨落在石虎身上，此則透過這兩組語言模態予以並陳，是值得玩味的，前者講述拈出「遊」字，在史傳的支援以及顯示之典故的奧援下，我們不可小看「遊」字可能蘊涵的旨趣，大陸網友對此則的爭議及論據，更進一步延繞到「佛圖澄與諸石遊」這一章其他劉孝標注的線索上：

〈澄別傳〉曰：「道人佛圖澄，不知何許人，出於燉煌，好佛道，出家為沙門。永嘉中，至洛陽，值京師有難，潛遁草澤間。石勒雄異好殺害，因勒大將軍郭默略見勒。以麻油塗掌，占見吉凶。數百里外聽浮圖鈴聲，逆知禍福。勒甚敬信之。虎即位，亦師澄，號大和尚。自知終日，開棺無屍，唯袈裟法服在焉。」¹⁷

《趙書》曰：「虎字季龍，勒從弟也。征伐每斬將擐旗。勒死，誅勒諸兒，襲位。」莊子曰：……¹⁸

此則兩句劉注的線索，劉注「佛圖澄與諸石遊」一句，以石勒為主，最後才帶出石虎，劉注針對「林公曰：『澄以石虎為海鷗鳥』」一句，先引《趙書》其後才出現「莊子曰」補述海鷗鳥的典故，可見石虎從諸石中竄起而襲位，在政權的奪取上透過「誅勒諸兒」的暴力以去除障礙，而護持佛圖澄成為正統性的延續，故若以石虎為青鳥的喻設是將石虎從諸石中加以凸顯出來，¹⁹在此脈絡下，前者只是先行的鋪陳，支道

¹⁷ 劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁116。

¹⁸ 劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·言語》，頁116。第45則劉孝標注。

¹⁹ 「我覺得該順著劉孝標的兩條注講，揣摩劉注的意思，似是佛圖澄認為石虎與其他諸石的關係中，石虎有如青鳥，而並不是馬瑞志說的佛圖澄在與諸石的關係中，諸石有如青鳥。正因為石虎在與諸石的關係中有如青鳥，能知事態好壞的端倪，所以劉注先注了一條石虎在石勒死後，先發制人，遍

林的現身說法，才是全章點睛所在；然據此一說，「佛圖澄以石虎為海鷗鳥」的典故，就在證成以石虎為青鳥的說法了，這樣的理解向度也可以從歷解的文獻中找到足以徵實的論據：

海鷗鳥的典故，在《呂氏春秋》中作「蜻鳥」，蜻，又作「青」，《禮記》鄭注云：「青，青雀，水鳥」。所以海鷗鳥即青鳥，王引之已言之。《呂覽》和《列子》的典故，所謂「機心內萌則鷗鳥不下」云云，在六朝人看來其實是說海鷗鳥（青鳥）為知人心之鳥。如阮籍《詠懷》稱「誰言不可見，青鳥明我心」。江淹《與交友論隱書》：「誰謂難知，青鳥明之」。因此，《世說》這則故事，意思是說佛圖澄以石虎為知音。²⁰

如果我們不受限於劉注所提供的資訊，參照史傳更多旁證，當會發現石虎相較於石勒，其性格之殘暴，整個政治局勢的險峻，更為鮮明，料事如神的佛圖澄為了取信於石虎，仍多次遭謗致疑，但他依然善用智謀，藉機獻策，不僅化險為夷，讓自己避禍免患，更不時開示佛法以端正石虎之心，在好殺成性的胡人領袖下，佛圖澄憑其過人之本領與願力，置身在危機四伏的政治鬥爭中，依然能趁勢使力，創造出更大的政教周旋空間，而「石氏親近佛教正是欲在儒家的傳統之外，為他們當皇帝找一個理論支柱」，²¹由是最終得以獲取雙贏的局面。

只是如果為了凸顯石虎於諸石之上，即視佛圖澄以石虎為知音，反而容易剝掉了佛圖澄與石虎歷經多重探試、高潮迭起的疑信過程，也未能全然照應當時政治與宗教之間錯綜複雜的關係。若回到佛圖澄以觀，佛圖澄以石虎為知音進而「玩虎於掌中」、「把石虎當作海鷗鳥狎玩」的說法，一樣都有說得太輕的嫌疑，我們不能漠視佛圖澄勸石虎「佛法不殺」的佛教立場，²²「虎雖不能盡從，而為益不少」，也不

殺其他諸石。上下兩條劉注的意思照應，比較通順。」參見文在茲：〈以石虎為海鷗鳥〉，《豆瓣讀書》網站，2013年2月21日，網址：<http://book.douban.com/annotation/24733817/>（2025年7月14日上網）。

²⁰ 文在茲：〈以石虎為海鷗鳥〉，《豆瓣讀書》網站，2013年2月21日，網址：<https://book.douban.com/annotation/24733817/>（2025年7月14日上網）。

²¹ 徐菲、丁宏武：〈「澄以石虎為海鷗鳥」新解——兼談佛圖澄與石氏關係的意義及影響〉，《佛教研究》第2期（2012年2月），頁147。

²² 「帝王之事佛，當在心體恭心順，顯暢三寶，不為暴虐，不害無辜。至於凶愚無賴，非化所遷，有

宜輕忽佛圖澄與石虎周旋過程中艱難現實的重重危機。

考量佛圖澄為得道高僧、支道林又是對《莊子》研究頗深的玄學家，編撰者於此處拈出「遊」，不僅當有別於「狎昵之玩」，從爾時玄學家對《莊子》「逍遙義」的注解之風，據此判讀佛圖澄與石氏的交往，何嘗沒有「得心應手，隨心所欲」的深義，在《莊》、《列》寓言中「海鷗鳥」的典故，皆可能涉及「無機心，物我相忘」的理境，故楊勇引《莊子·天地》：「有機械者，必有機事；有機事者，必有機心，機心存於腦中，則純白不備，純白不備，則神生不定，神生不定者，道之所不載也」來加以闡述。²³然張偽之解此，則進一步指出：「佛圖澄清靜無機心，物我二忘。林公的意思是說佛圖澄好似海上好鷗者，直誠坦蕩，清靜無利害之心，而石虎並非海鷗鳥。」²⁴如此又恐將佛圖澄以石虎為海鷗鳥的旨趣予以排除，這是否有揣測推敲過於極端的問題呢？可以再檢討。

筆者認為最有趣的轉折，發生在編寫《世說新語辭典》的張永言身上，他最初採取徐震堦「蓋謂澄以無心應物，故物我相忘也」²⁵的說法，之後又寫了一篇〈「海鷗鳥」解〉予以自我修正，張永言引用芮沃壽：「這個故事的要點是海鷗鳥被設想為能覺察威脅而相應改變行為，所以支道林的意思是佛圖澄在他與石氏的關係中把他們認作具有野性和警惕性的鳥類——不是很聰明，但善能覺察他（佛圖澄）這一方的任何不忠，如同莊子故事中鷗鳥那樣。」²⁶若就謝靈運《山居賦》自注引莊周云：「海人有機心，鷗鳥舞而不下，今無害彼之心，各說豫於林池也」的說法，以及王維〈積雨輞川莊作〉「野老與人爭席罷，海鷗何事更相疑」的線索，不正顯示海鷗鳥的警惕性嗎？可見支道林所以用此典故，當已關注到二者皆有心照不宣的「機心」，這種關係正是兩者皆「深懷戒懼，時時處處都很有機心」使然。當然了，佛圖澄其

罪不得不殺，有惡不得不刑。但當殺可殺，刑可刑耳。若暴虐恣意，殺害非罪，雖復傾財事法，無解殃禍。願陛下省欲興慈，廣及一切。則佛教永隆，福祚方遠。」梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》（北京：中華書局，2004年），卷9，頁351。

²³ 楊勇：《世說新語校箋》（臺北：正文書局，2003年），頁59。

²⁴ 龔斌：《世說新語校釋》，頁205。

²⁵ 張永言：《世說新語辭典》（成都：四川人民出版社，1992年），頁157。

²⁶ 張永言：〈「海鷗鳥」解〉，《古漢語研究》第3期（1994年9月），頁94。

所以藉神異、藝術行道，所重並不在保身的層次，其旨更有解救蒼生、弘揚佛法的宏願，是以弘揚佛法的佛圖澄與凶殺殘戮的石氏就如同海人與鷗鳥般，他們都存在著一道天塹鴻溝，彼此又在各有所圖的動態與變化關係中維持一種微妙的平衡，我們若說得太輕，或掉入一端（有機心或無機心），都無法全然相應於佛圖澄的深心。

這看似善惡對立的兩端，卻因佛圖澄的起心發願，而有了通權之必要，曲成之可能，若沒有相應於變局的機心周旋其間，又如何能在詭譎難料的政治情境中從避禍免患走向勸善成事，進而達臻忘機的理境呢？佛圖澄的深心即在敏銳地識勢以知機行權，卻仍不減弘法勸善的初衷，並發揮了佛教方便權對的智慧，張永言認為：「只有這樣解釋，才能掘發佛圖澄的深心和支遁的睿智。」²⁷他的自我糾謬以及轉進，不愧為：「作者把這一塵封半個世紀的真知灼見挖掘出來介紹給學界，功勞並不亞於自己提出一個新見。」²⁸不也印證著詮釋當是一段不斷地發現舊詮釋的不妥當性，不斷地建立起新詮釋的過程，尤其是指出：佛圖澄的「深心」和支遁的「睿智」，何嘗不是索解人深層理解的兩個要項，看來只有兼顧兩者，不偏於此亦不落於彼，方能得其善解。

在此所謂的「深心」所重當在佛圖澄與石虎的關係上，至於支道林的「睿智」呢？以上對於此則的判讀，顯然偏就佛圖澄與石氏的關係上著力，並沒有進一步留意到支道林及其所描述的對象——佛圖澄——之間，仍可能存在著「間距」與「縫隙」的問題，值得我們一探究竟。是以有必要進一步面對支道林與佛圖澄的關係微意，以下將透過此一面向進行下一階段的編織與解碼。

²⁷ 張永言：〈「海鷗鳥」解〉，頁 94。

²⁸ 汪維輝：〈張永言語文學札記二篇〉，《微文庫》網站，2016 年 9 月 7 日，網址：https://www.gushiciku.cn/dc_hk/109524397（2023 年 2 月 4 日上網）。

三、支道林的睿智或深刻

支道林做出「佛圖澄以石虎為海鷗鳥」的判讀而入〈言語〉之林，顯示他睿智的洞見化為妙語本無庸置疑，《高僧傳》更載郗超與親友書云：「林法師神理所通，玄拔獨悟，實數百年來，紹明大法，令真理不絕，一人而已」，²⁹可謂推崇備至，龔斌《世說新語箋證》在張羅歷來解讀的多種說法後，尤放大「言說者——支道林」的理解視域，作為他破舊開新的別見：

鄙意以為林公之言有夫子自道意味。高僧傳四支遁傳云：支遁平生多與諸名士游處，王洽、劉惔、殷浩、許詢、郗超、孫綽、王羲之、謝安等一代名流，皆著塵外之狎。晚年廷徵請，淹留京師，講經不輟。所謂「塵外之狎」，即方外之游，雖身披袈裟，立志弘道，卻又不拘行跡，出入朱門。林公稱「澄以石虎為海鷗鳥時，正在京師（見佛圖澄傳），遂由澄公與諸石游之行事，感觸己與名士之游處，言外之意是己著塵外之狎，似海人陶然忘機。故林公此語，當是其心聲曲折表露耳。言其「睿智」尚可，然未可贊其「深刻」也。³⁰

龔斌將此則的重心指向陳述者「林公——支道林」身上，無形中也深化了「被討論者——佛圖澄」與「討論者——支道林」的隱形關係，若支公所云有「夫子自道」的意味，那這一則的典故便寄寓名僧出入「方外」與「方內」所表現的從容自適了，龔斌的解讀拉出支道林的視域，側重在此語乃支道林心聲的投射，可以映襯出支道林與名士的密切關係，所謂：「平生多與諸名士游處，王洽、劉惔、殷浩、許詢、郗超、孫綽、王羲之、謝安等一代名流，皆著塵外之狎」、「『塵外之狎』，即方外之游，雖身披袈裟，立志弘道，卻又不拘行跡，出入朱門。」若從此典故後續的「故云」線索：「至言去言，至為無為。齊智之所知，則淺矣」以觀，此則的內容旨趣未嘗不可如此讀，而龔斌依「海人陶然忘機」的取義，亦相應於當時整個玄學語境，如〈言語〉第48則有云：

竺法深在簡文坐，劉尹問：「道人何以游朱門？」答曰：「君自見其朱門，貧

²⁹ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉剡沃洲山支遁〉，《高僧傳》，卷4，頁161。

³⁰ 龔斌：《世說新語校釋》，頁206。

道如游蓬戶。」³¹

竺法深以不二法門破真俗之別，為出入朱門的出家人找到更高的理據，支道林與當時諸名士相往來，正是名僧與名士在立身行事上的契合，頗有冥合「方內」與「方外」之意，又如東晉以來出現的「通隱」現象，戴逵等人「不仕」，卻「與高門者游」，³²故戴逵有云：「塗雖殊，而其歸可觀也；跡雖亂，而其契不乖也」，³³周續之亦謂：「（武帝）或問身為處士，時踐王廷，何也？答曰：心懷魏闕者，以江湖為桎梏；情致兩忘者，市朝亦巖穴耳」，³⁴由於重「意」故可以不拘泥於固定模式的仕隱型態，正是「通隱」在隱逸型態上最為殊勝之處。³⁵再如孫綽以七道人與七賢人相比擬而作〈道賢論〉，名人、釋子遂共入一流，亦顯示此乃當時普遍的社會現象，另〈文學〉第91則注有載：

萬集載其敘四隱四顯，為八賢之論，謂漁父、屈原、季主、賈誼、楚老、龔勝、孫登、嵇康也，其旨以處者為優，出者為劣。孫綽難之，以謂體玄識遠者，出處同歸。³⁶

謝萬力主「辨異」，旨在從八賢之出處形跡以殊別其優劣，以「處者為優，出者劣」；孫綽則強調「玄同」，乃是透過「體識玄遠」以冥合八賢出處之異，黜跡貴心。謝萬就傳統仕隱之跡著眼，與「處則為遠志，出則為小草」³⁷的說法相同，都是立足於「以

³¹ 劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁119。

³² 《世說·雅量》「戴公從東出」（〈雅量〉第34則），劉《注》引《晉安帝紀》云：「戴逵字安道，譙國人。少有清操，恬和通任，為劉真長所知。性甚快暢，泰於娛生。好鼓琴，善屬文，尤樂遊燕，多與高門風流者游，談者許其通隱。屢辭徵命，遂著高尚之稱。」見劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁411。

³³ 唐·房玄齡：《晉書·隱逸列傳》（北京：中華書局，1974年），頁2458。

³⁴ 晉·佚名：《東林十八高賢傳》，中華電子佛典協會：《CBETA 電子佛典集成》網站，頁19。網址：<https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/sutra/10thousand/X78n1543.pdf>（2025年7月14日上網）。

³⁵ 朱錦雄：《魏晉「會通」思潮下之「通隱」現象研究》（花蓮：國立東華大學中國語文學系研究所碩士論文，2005年），頁53。

³⁶ 劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁297。

³⁷ 《世說·排調》第32則「謝公始有東山之志，後嚴命屢臻，勢不獲已，始就桓公司馬。于時人有餉桓公藥草，中有『遠志』。公取以問謝：『此藥又名小草，何一物而有二稱？』謝未即答。時郝陸在坐，應聲答曰：『此甚易解：處則為遠志，出則為小草。』謝甚有愧色。桓公目謝而笑曰：『郝參軍

隱為高」之價值下的觀點；而孫綽在此則進一步從「心境」的層次加以玄同會通之，這種得意而忘言、會心而忘跡的生命向度，正是道家影響下晉人常見的處世風格，並且不時轉化為生活言行中種種的點慧與玄心。〈排調〉第 53 則有云：

范榮期見郗超俗情不淡，戲之曰：「夷、齊、巢、許，一詣垂名。何必勞神苦形，支策據梧邪？」郗未答。韓康伯曰：「何不使遊刃皆虛？」³⁸

范榮期以隱為高，故標舉夷、齊、巢、許之全隱，而認為尚隱的郗超仍「俗情不淡」、「勞神苦形」，韓康伯遂以「遊刃皆虛」來冥合高俗仕隱之異，力破兩者之偏限，所答相當高明。依此看來，支道林以「澄以石虎為海鷗鳥」釋「遊」，他所看見的佛圖澄，從容優游於道俗之際，而非勞神苦形，其妙即在能「遊刃皆虛」，故能「外化而內不化」，³⁹從東晉名士體玄識遠的生命情調以觀，這般的詮釋定位不僅有相當的理據，並且亦能與整個東晉玄理、士風相互呼應。

支道林與佛圖澄，固然都是立志弘教的佛教徒，但一人置身於永嘉亂局之後，北方政治的變局多，誅殺的氣氛仍熾；一人位居偏安江左的承平之際，名僧談玄酷肖清流，亦重理趣，兩者終是有別的。龔斌所解的「塵外之狎」，雖早見於歷解的脈絡中，但他凸顯此乃支道林的視域，支氏的玄言詩如「抱朴鎮有心，揮玄拂無想」⁴⁰以及東晉的主流時代思潮亦足以支撐印證，遂使這樣的解讀得以獲致更大的理解效應。只是若著力於此，相對之下就容易把原本聚焦在佛氏與石氏之微妙關係的詮解面向給遮蔽了。

韓康伯引莊子「游刃有餘」的典故妙答為「游刃皆虛」，我們若聚焦在「有餘」、「皆虛」，遂成了高妙的境界語，實則「游刃」之「刃」的生命意象，何嘗不可道盡世間的重重劫難、困頓與糾結？魏晉名士每能以簡馭繁，慧心巧對，又常以雅量之

此過乃不惡，亦極有會。』劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 886。

³⁸ 劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 899-900。

³⁹ 見清·郭慶藩：《莊子集釋·知北遊》，頁 765。

⁴⁰ 晉·支遁：〈詠懷詩〉，收入唐·道宣：《廣弘明集》，收入陸費逵總勘：《四部備要·子部》（上海：中華書局，1921 年），卷 39，頁 324。

神姿出入險境而深得歎賞，但龔斌顯然並沒有輕易被支道林這種「睿智」的判讀給說服了，也難怪他最後會談及「言其『睿智』尚可，然未可贊其『深刻』也」，可見他自己縱使將支道林的視域反隱為顯，仍不得不視此判讀「睿智有餘而深刻不足」，有如在告訴我們於「佛圖澄與諸石游」及「支道林云：澄以石虎為海鷗鳥」這兩個句子之間，何嘗沒有進一步加以彌縫的間隙存在，畢竟若欲真得其「深刻」，不能僅仰賴支道林的夫子自道，仍有必要重返佛圖澄與石氏的歷史圖像上，仔細玩味龔斌分殊「睿智」與「深刻」的說法，有如將此則前後兩句文意的輕重深淺給對調翻轉了。

話雖如此，我們仍可以繼續追問，當龔斌放大了佛圖澄與支道林的差別，是否也壓縮了支道林所言「深刻」的空間呢？有別於其他人，作為一位深受東晉統治者重視的佛教徒——支道林，本身亦扮演著宣揚佛法的角色，徐菲、丁宏武即指出支道林此句「意蘊深藏，其弦外之音、言外之旨體現了支道林以佛學家和玄學家的眼光，將佛圖澄與石氏之交往關係的體察準確到位」，⁴¹若根據王曉毅的考辨：「石虎在位時間為公元 334-349 年，佛圖澄死於公元 348 年，在自 334-348 年長達十四年時間裡，佛圖澄與石氏關係一直甚好。支遁於京師對此事評論，只能發生在此事有新聞價值的早期，且正是支遁在京師之時，故暫係於此年」，⁴²依此晉成帝咸康 4 年（338 年）的判斷看來，支遁雖處於安定的南方，但他在廿四歲時即慧眼獨具，看出佛圖澄於北方弘法傳教的艱辛，礙於直言，乃以海鷗鳥晦澀為喻，說明佛圖澄與石氏政權初期所存在的不信任的緊張關係，也不無可能。⁴³

《世說》此則言簡意賅，含蓄而饒富餘味，我們若對照更多史料，就會知曉這是一段涵蓋宗教、政治與種族等諸多問題層面之歷史事件的縮影：佛圖澄為了以佛法教化石勒，透過郭黑略來主動見勒，這種積極弘法救人的悲願與行動力，實已大別於不得已的保身免患，在佛圖澄機巧的步步為營下，終於獲得石氏政權的支持與

⁴¹ 徐菲、丁宏武：〈「澄以石虎為海鷗鳥」新解——兼談佛圖澄與石氏關係的意義及影響〉，頁 148。

⁴² 王曉毅：〈支道林生平事蹟考〉，《中華佛學學報》第 8 期（1995 年 7 月），頁 246。

⁴³ 蔡衍廷：《漢魏晉南北朝外國僧人來華活動史研究》（花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2007 年），頁 207。

敬重；然在支道林與佛圖澄之間，或為佛教僧人超越時空域的相應，亦有可能仍存在著南北現實處境與文化氛圍的差異，至少此則的前後兩句有必要並觀以相互支援，若能縮合「佛圖澄的深心」與「支道林的睿智」就會了解，其間當有勇於躍身俗世的入化深願在，非僅是會通方內與方外之「通隱」玄境的層次而已，經此曲折的繞路反思，我們對此則的掌握或更能得其「睿智」之妙又不失其「深刻」所在。

佛圖澄與支道林都體認到「不依國主，則法事難立」⁴⁴的政治現實，也分別獲得前秦與東晉統治者的重視，《高僧傳·友遁》有載：「時論以遁才堪經濟，而潔已拔俗，有違兼濟之道」，⁴⁵若相較於支道林在南方的從容自適，佛圖澄以不避艱險的勇氣、和光同塵的氣度，為高僧如何依附於世俗統治者，以傳佈佛事，又力主勸善滅殺戮，樹立難以取代的典範，對於爾後佛教的發展亦其功厥偉，我們可以在後續的道安、慧遠身上，看到佛圖澄深遠的影響，⁴⁶一路走來，佛圖澄獲致掌權者極高的禮遇，但其所榮耀者乃在法而不在己，故能在政治力的推波助瀾之下，將弘法傳教之盛事推至第一波高峰。若從佛圖澄與石氏之關係其間所蘊藏「有機心」與「無機心」的對話張力以觀，更是後繼者難以匹敵的，可見只有經由「宗教」與「世俗」兩個層域予以對照之、透視之，方能穿越此則歷來爭議的謎宮，洞察其「睿智」又「深刻」的底蘊奧妙，進而發揮此則立體、動態與深化的理解效應。⁴⁷

⁴⁴ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉長安五級寺釋道安〉，《高僧傳》，卷5，頁178。

⁴⁵ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉剡沃洲山支遁〉，《高僧傳》，卷4，頁161：「時論以遁才堪經濟，而潔已拔俗，有違兼濟之道。」。

⁴⁶ 蔡衍廷：「中古早期佛教事業的經營與住持，實難為之，支遁睿見所云：「澄以石虎為海鷗鳥」，論述僧人於政治監視中，難以安身自處的情形，似乎不特佛圖澄如此而已，往後者的遭遇亦復如是：終究佛圖澄、道安、慧遠，三代師徒於紛擾無寧的南北兩地駐錫，憑恃各自力量、理念、堅持，輾轉交旋於胡漢諸政權間，取得最有利的政教衡均點，為東晉南北朝的佛教界遞相祖述，緩慢而穩定地交織出一片光明的前景。」見氏著：《漢魏晉南北朝外國僧人來華活動史研究》，頁215。

⁴⁷ 審查委員指出「礙於直言」或是南北差異增加了超越時空相應這個主張的不確定性，「對於論證的效力，都略有打折」的問題，此乃針對支道林的理解是否深刻之論證效力而言。筆者緣龔斌分殊「睿智」與「深刻」的說法，進而統攝在——「佛圖澄與諸石游」側重於「深刻」、「支道林云：澄以石虎為海鷗鳥」著眼於「睿智」——這兩條線索上，最後主張掌握佛圖澄當縮合兩者以觀之的必要，由於龔斌擴大了支道林的夫子自道，故云「言其『睿智』尚可，然未可贊其『深刻』也」，實則筆者未必認同或不認同龔斌對支道林所云的判讀，本節名目以「支道林的睿智或深刻」來探問起興，致使審查者認為本文的用意在論證支道林的說法，實則暗藏玄機，本文只是藉支道林的支線來凸顯佛

四、從《莊子》、《列子》到當代新道家

如果「深心」與「睿智」可以作為解讀此則意涵的兩個要項，筆者有必要進一步予以加碼，方能真正發揮其以小觀大的妙用，然誠如本文一貫採取旁敲側擊的迂迴進路，故在此仍持續以此則所蘊涵待考的相關線索，作為進一步探祕的資糧。首先就「海鷗鳥」的典故來源而言，劉孝標注「佛圖澄與諸石遊」一則時，援引《莊子》為典故所在，但此則典故今傳本在《列子·黃帝》而非《莊子》，遂引發考證家在《莊》、《列》異同真偽先後的問題上探討，⁴⁸若籠統地說《莊》、《列》並列的傳統已久，「海鷗鳥」的掌故，不論是從《莊子》或《列子》，兩者都可歸於道家的義理脈絡，記「海鷗鳥」一事後的故曰「至言去言，至為無為，齊智之所知，則淺矣」三句亦見於《莊子·知北遊》，顯示兩者的關係相當密切。

我們若回眸探源《世說》「佛圖澄與諸石遊」這一則，其出現道家思想的關鍵字——「遊」，就此一線索以觀，《列子·仲尼》亦載有「子列子好游」的求道踐履歷程：

初，子列子好游。壺丘子曰：「禦寇好游，游何所好？」列子曰：「游之樂，所玩無故。人之游也，觀其所見；我之游也，觀其所變。游乎游乎！未有能辨其游者。」壺丘子曰：「禦寇之游，固與人同歟？而曰固與人異歟？凡所見，亦恆見其變。玩彼物之無故，不知我亦無故。務外游，不知務內觀。外游者，求備於物；內觀者，取足於身。取足於身，游之至也；求備於物，游之不至也。」於是列子終身不出，自以為不知游。壺丘子曰：「游其至乎！至游者，不知所適；至觀者，不知所眊。物物皆游矣，物物皆觀矣，是我之所謂游，是我之所謂觀也，故曰：游其至乎！游其至乎！」⁴⁹

圖澄的主線而已，故此節的後半段重心皆回到佛圖澄身上，認為有必要重返佛圖澄與石氏的歷史圖像方能見其深刻處，至於支道林所云是否真能得其深刻呢？是否真能與佛圖澄全然相應呢？筆者對此的態度反而是開放的。

⁴⁸ 劉強參酌歷解資料而作如下綜論：「孝標注《世說》不引《列子》而引《新論》，亦足為《列子》偽書之一證矣。……蓋本《莊子》篇文，作偽《列子》者鈔襲之，孝標作注時偽《列》尚未大顯，故及《莊子》、《新論》而不及《列子》，後《莊子》此文放失，學者反據偽《列子》以疑孝標誤引矣。」見氏著：《世說新語資料彙編》（南京：鳳凰出版社，2020年），頁867。

⁴⁹ 蕭登福：《列子古注今譯》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2009年），頁365。

此段藉由壺丘子、列子對「游」的討論，從人與我各有所游到「內觀」與「外游」之區辨，最後達臻忘之超越，共展開三個層次的論述，周大興對此段文字即有詳切的分析。⁵⁰可以說列子的「好游」，已超越「外游」與「內觀」的對反，即已達臻游與不游之間的「至遊」，其殊勝之處乃在無方之游、物物皆游的境界，這是一種「貴虛」的遊觀視野。

就《莊子》而言，論述游（遊）的重要性可謂族繁不及備載，王叔岷即曾以「游」字總括莊書旨趣，⁵¹嚴復評證《大宗師》「故聖人將游於物之所不得遯而皆存」一段時，亦曾點出「游」在莊書中如何佔據著無可取代的位置，⁵²可見「游（遊）」為莊子思想的出發點及歸宿，也一直是被視為貫穿《莊子》全書的關鍵所在。若參照支道林以「夫逍遙者，明至人之心也」解《莊子》而大別於向、郭的「適性逍遙義」，⁵³我們未嘗不可揣測支公「澄以石虎為海鷗鳥」的評斷，就佛圖澄個人的修行以觀，正如同支公與莊子的逍遙義般，當有不斷地由小而大之自我轉化及調適而上遂的超越實踐，如同從有機心走到無機心，最後方能通向「無己、無功、無名」的至人理境。

由於今本《莊子》已佚，是以對於海鷗鳥的典故，我們只得從今傳本的《列子·黃帝》入手，學者向來以注《列子》的張湛比況注《莊子》的郭象，故筆者在此以張湛注為主，再輔以他注說明之。張湛：「心動於內，形變於外，禽鳥猶覺，人理豈可詐哉？」首標以禽鳥寓人的旨趣，後對照前「丈人寓言」共論之，對於「海童」，特別指出其「誠心充於內，坦蕩形外，雖未能利害兩忘，情忌兼消，然輕群異類，

⁵⁰ 周大興將列子好遊的曲折過程，顯示了遊觀三門的轉折：一、外遊：求備於物（有）、二、內觀：取足於身（無）、三、遊觀相冥：物物皆遊物物皆觀。（有無相冥），詳見周大興：《列子哲學研究》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年），頁244-254。

⁵¹ 王叔岷：《莊子管窺》（臺北：藝文印書館，1987年），頁179。

⁵² 嚴復：「莊子文中，多用游字，自首篇之名逍遙游以下，如游於物之初，游於物之所不得遯，游乎天地之一氣，游乎逸蕩恣睢轉徙之涂，此所游已，聖人有所游，乘物以游心，入游其樊，游刃，游乎塵垢之外，游乎四海之外，游方之外，游方之內，游無何有之鄉，游心於淡，游於無有，而游無朕。」林載爵主編：《嚴復合集·侯嚴氏評點莊子》（臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998年），頁81-82。

⁵³ 《世說·文學》第32則及劉孝標注。劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁242。

亦無所多怪。」⁵⁴宋徽宗云：「古之有道者，去智忘機，純白內備，故入獸不亂群，入鳥不亂行。……然則漚鳥之舞而不下，蓋以向也去智，而今也任智故他」。⁵⁵其他注家所言，亦大體如是，都從借末——「機變之智」以明本——「去智忘機」，進而談涉世之聖人，不論修身治物，皆當「至言去言，至為無為」，方能創造出和諧共處的有道境界。依此可見，歷代的《列子》研究所側重之詮釋仍在這種「解消意向性」的去智忘機上。

道家與儒家的界域自漢代開始本自鮮明，當代楊儒賓更沿襲晚明的觀點而提出「儒門內的莊子」，強調莊子與儒家的密切關係，⁵⁶遂與傳統及學界向來所定調「絕聖棄智」的道家視角大相逕庭。近二十年來，這一股莊儒並濟的思潮伴隨著跨文化莊子學的盛行，後繼者不再固守於方外理境，更多從「人文化成」與「倫理思想」的角度來掘發《莊子》的義蘊，據此揭露《莊子》如何安頓人間世的思想潛力，⁵⁷此一進路，除參照跨文化的論點外，亦每著力於《莊子》隱而未顯的文本旨趣，如將「游刃有餘」從「有餘」的關注轉向「刃」的意象，而涉及如何在是非爭奪中巧妙化解人間的衝突，葛浩南、賴錫三就〈說劍〉裡莊子對趙國國君進行勸說的「迂迴治療」、⁵⁸林明照重新詮釋「和之以是非」，⁵⁹再如心齋顏回往見衛君、顏闔將傳衛靈公大子而問於蘧伯玉……等重言或寓言，在此詮釋向度下，都不再停留於因順或縱任的層面，而進一步從泯是非的離形去智走向應人化物的可能性，其間每有正道、正身存焉，又透過道家虛靈的智慧予以消融之、辯證之，並由之以見其主動轉化他者的倫理效能。

相較於莊——列寓言的虛設身影，佛圖澄是歷史世界裡如實的存在，但我們何

⁵⁴ 蕭登福：《列子古注今譯》，頁 186-187。

⁵⁵ 蕭登福：《列子古注今譯》，頁 187。

⁵⁶ 楊儒賓：《儒門內的莊子》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2016 年），頁 126-171。

⁵⁷ 賴錫三、林明照都有此一系列的論述。

⁵⁸ 賴錫三曾將葛浩南依〈說劍〉所提點的「治療方式」，進一步以「迂迴治療」回應之，見氏著：《道家型知識份子論——莊子的權力批判與文化更新》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年），頁 43-116。

⁵⁹ 林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第 28 期（2016 年 6 月），頁 269-292。

妨繼續吸納莊——列寓言的言說潛力，或有可能進一步揭露詮釋的轉機，縱使如此已跳脫本文初始關懷的對象。相較於《莊子》這一條逐漸開顯之倫理與人文化成的理解進路，當代的《列子》研究，或容有進一步開發的空間，觀《戰國策·韓策二》有載：

史疾為韓使楚，楚王問曰：「客何方所循？」曰：「治列子圍寇之言。」曰：「何貴？」曰：「貴正。」王曰：「正亦可為國乎？」曰：「可。」王曰：「楚國多盜，正可以圍盜乎？」曰：「可。」曰：「以正圍盜，奈何？」頃間有鵲止於屋上者，曰：「請問楚人謂此鳥何？」王曰：「謂之鵲。」曰：「謂之鳥，可乎？」曰：「不可。」曰：「今王之國有柱國、令尹、司馬、典令，其任官置吏，必曰廉潔勝任。今盜賊公行，而弗能禁也，此鳥不為鳥，鵲不為鵲也。」⁶⁰

治先秦學術者，或以為「此言循名，有申韓之意，而以為列禦寇所治，何歟？抑申韓原於道德，本不異歟？」向來視此線索來印證申韓當原於道德，乃法家歸本於道家的理據；實則，先秦諸子本都有「務為治」之積極用世的向度，正名作為治國的重要思想之方，本不僅在名實相應的層次，它亦有各安其位的政治效能。觀嚴捷、嚴北溟的《列子譯注》前言有云：

此處說列子「貴正」，而《尸子·廣澤篇》及《呂氏春秋·不二篇》卻說「子列子貴虛」，正即正名，虛則無名，豈不自相矛盾？故清人汪繼培《列子序》云：「其文或淺近卑弱，於《韓策》所稱貴正，《尸子》、《呂氏春秋》所稱貴虛之旨，持之不堅，故先儒多疑其偽。」其實列子倒從來沒有「持之不堅」的地方，從《莊子》所描述的列子行事看，他一生正是「離形去智，泊然虛無，飄然與大化游」，故「貴虛」方為正宗。史疾游說者流，其言殊不可信。⁶¹

嚴氏視「貴正」為正名，「貴虛」為無名，但他認為兩者是自相矛盾的，故不取史疾之說而主張「貴虛」方為《列子》思想之正宗，此一主流的解讀向度，自有其文獻的知識背景及合法性，《論語》曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」、《孟子》曰：「其身正，而天下歸之」，「正」一直都是儒家對於為政者的價值指導，但筆

⁶⁰ 漢·劉向：《戰國策》（臺北：里仁書局，1990年），頁992。

⁶¹ 嚴捷、嚴北溟：《列子譯注》（臺北：文津出版社，1987年），頁2。

者仍衷心以為，若能結合「貴正」與「貴虛」，即使未必是《列子》在歷史還原下的本來面目，但既得其正，又能虛以待之，進而使之相濟為美，同時成就方外之境與入化之功，何嘗不可視為當代新道家所發展的思想潛力所在；何況，更進一步的啟示是，我們若跳開學派的標籤與框架，不論置身於任何時代或地域，能結合「貴正」與「貴虛」，不正是領導者、主事者最需要的智慧嗎？

五、《高僧傳》的重新凝視

《世說》「視片斷為整體的特寫式觀照」，「以顯示代講述的戲劇式呈現」，這是構成它「語言藝術」的魅力所在，⁶²但著墨在現實情境與具體行動的刻畫，相關史傳與僧傳對於歷史事件及人物的傳寫，都顯然較《世說》完整而全面。本文固然從《世說》「佛圖澄與諸石遊」一則的理解爭議入手，《晉書·藝術·佛圖澄傳》亦有相類記載，不過這一段文獻並未出現在僧傳的代表著作——《高僧傳·神異·佛圖澄傳》中，我們若兩相對照，支道林援引《莊》、《列》的典故來談佛圖澄，自非慧皎所措意，史傳與僧傳雖大同而小異，如果從傳主佛圖澄的角度以觀，著眼於《高僧傳》所有而《晉書》所無者，當可使本文之探更貼近佛教的立場，雖然兩者都是從史料雜記中加以取捨刪削收集而來，可謂述而無作，不過就編者意圖及立場而言，仍是有所不同的。

談及佛圖澄的出身及學思背景時，《晉書》僅稱「少學道，妙通玄術」，⁶³相較起來《高僧傳》「少出家，清真務學，誦經數百萬，善解文意，雖未讀此土儒史，而與諸學士論辯疑滯，皆闇若符契，無能屈者，自云，再到罽賓，受誨名師，西域咸稱得道」⁶⁴方更能如實地彰顯佛圖澄的佛教善因緣，在此有出家、誦經、受誨名師、⁶⁵

⁶² 梅家玲：《世說新語的語言藝術》，頁 217-229。

⁶³ 唐·房玄齡：《晉書·藝術列傳》，頁 2485。

⁶⁴ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》，卷 9，頁 345。

⁶⁵ 「少於烏菟國就羅漢入道。」北齊·魏收：《魏書·釋老志》（北京：中華書局，1974 年），頁 3029。

得道之外，其後又言及講學、⁶⁶立寺、履戒……等，可見其關照的層面是全方位的。⁶⁷若進一步對照《晉書》與《高僧傳》，後者「立寺之志不果，乃潛澤草野，以觀世變」、⁶⁸「澄憫念蒼生，欲以道化勒……略從受五戒，崇弟子之禮」、⁶⁹「勒甚悅之，凡應被誅餘，蒙其益者，十有八九。於是中州胡晉，略皆奉佛」，⁷⁰佛教之色彩亦昭然可見，在此暫不詳列比較之細節，僅提點幾個大處以明其殊趣。

佛圖澄或列《高僧傳·神異》，乃借神通度人，以法力濟世，或入《晉書·藝術》，則承自「神道設教」的傳統，「詳觀眾術，抑惟小道，棄之如或可惜，存之又恐不輕，載籍既務在博聞，筆削則理宜詳備，晉謂之乘，義在於斯，今錄其推步尤精，伎能可紀者」，⁷¹可見兩書固然立場有別，對於佛圖澄「神通」之事的記載，卻殊歸可以同途，而佛圖澄本身，亦精通典型的祥瑞災異之說。⁷²然《高僧傳》會特別強調此靈驗道術的展示終究是宣教的權宜策略：

……勒喜曰：「天賜也。」召澄問曰：「佛道有何靈驗？」澄知勒不達深理，正可以道術為徵，因而言曰：「至道雖遠，亦可以近事為證。」即取應器盛水……⁷³

釋迦不否認有神通的存在，對咒術神通是有所保留的，因為畢竟神通非正道，然擁

⁶⁶ 湯用彤云：「考其聲教所及，河北中州之外，江南名僧，亦相欽敬。……澄風姿詳雅，講說之日，止標宗致，使始末文言，昭然可了。佛調須菩提等數十名僧，遠自天竺、康居、來受學。中土弟子之知名者，有法首、法祚、法常、法佐、僧慧、道進、道安、法雅、法汰、僧朗、安令首尼等。……安公造詣極深，而於澄公深致眷念，亦必其學問德行之足感人也。」見氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上海：上海書店，1991年），頁192-193。

⁶⁷ 「酒不踰齒，過中不食，非戒不履，無欲無求」，梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》，卷9，頁356。湯用彤云：「比丘大戒序，謂至澄和上，戒律始多所正焉。」見氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁192-193。

⁶⁸ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》，卷9，頁345。

⁶⁹ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》，卷9，頁345。

⁷⁰ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》，卷9，頁346。

⁷¹ 唐·房玄齡：《晉書·藝術》序，頁2467。

⁷² 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》，卷9，頁346：「夫王者德化洽於宇內。則四德表瑞；政弊道消，則彗星見於上，恆象著見，休咎隨行，斯迺古今之常徵，天人之明誠。」。

⁷³ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》，卷9，頁346。梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈魏吳建業建初寺康僧會〉，《高僧傳》，卷1，頁17：「周孔所言，略示近跡，至於釋教，則備極幽微，故行惡則有地獄長若，修善則有天宮永樂，舉茲以明勸沮，不爽大哉。」。

有此力量，每能改變凡俗世間許多事物的運作規則，而獲得世俗的信仰崇拜，因為神通具有神祕的吸引力，終究是一種方便法門，故檢視神通故事的作用在佛教經典的發展流變中，便可以發現佛教對於神通故事的描述，態度仍是相當謹慎的。⁷⁴至於存在於佛圖澄與石虎之間的反覆周旋，信與不信、殺與不殺，在《高僧傳》的記載中更著以佛教的善惡因果報應觀：

1、後晉軍出淮泗，隴比凡城，皆被侵逼，三方告急，人情危擾，虎乃瞋曰：「吾之奉佛供僧，而更致外寇，佛無神矣」澄明旦早入，虎以事問澄，澄因諫之曰：「王過去世，經為大商王，至罽賓寺嘗供大會，中有六十羅漢，吾以微身亦預斯會。時得道人謂吾曰：「此主人命盡，當受難身，後王晉地。」今王為王，豈非福耶？疆場運寇，國之常耳，何為怨謗三寶，夜興毒念乎！」虎迺信悟，跪而謝焉。⁷⁵

2、虎嘗問澄：「佛法不殺，朕為天下之主，非刑殺無以肅清海內，既違戒殺生，雖復事佛，詎獲福耶？」澄曰：「帝王事佛，常在體恭心順，顯暢三寶，不為暴虐，不害無辜。至於凶愚無賴，非化所遷，有罪不得不殺，有惡不得不刑，但當殺可殺，刑可刑耳。若暴虐恣意，殺害非罪，雖復傾財事法，無解殃禍。願陛下者欲興慈，廣及一切，則佛教永隆，福祚方遠」虎雖不能盡從，而為益不少。⁷⁶

以上諸多筆墨，可見福禍報應本為佛法起信的要端，其一言及石虎過去世為大商王，⁷⁷曾在罽賓國的佛寺設齋供養僧眾，命盡後受報難身，再投生漢地為王，所言乃三世因果也；其二針對石虎「殺生違戒」的探問，佛圖澄答以崇敬、信仰、弘揚三寶的

⁷⁴ 可參見丁敏：〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉，《佛教文學與藝術學術研討會論文集》（臺北：法鼓文化出版社，1998年）頁23-57。

⁷⁵ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》，卷9，頁350-351。

⁷⁶ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》，卷9，頁351。

⁷⁷ 劉苑如根據季羨林與嚴耕望的研究成果而指出：「早在印度開始，佛教傳播的形式主要是在城市，僧人與商人同住在一起。當佛教隨西域商人一起來到中國之初，也都是首先集中在洛陽、長安、建康、鄴城、太原等大都市」，見劉苑如：〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉，收入氏著：《朝向生活世界的文學詮釋：六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2010年），第參章，頁161。

正法，故其後又舉石虎之尚書記張良、張離……等為案例，若濫殺無辜，即使傾財事佛，也脫不了惡報。以上兩段石虎與佛圖澄的對話，從質疑轉而為信悟，有較濃厚的宣教色彩，故《晉書》不取。另涉及佛教重要事件阿育王塔的傳說，《晉書》亦隻字未提，《高僧傳》則有載如下：

虎於臨漳修治舊塔，少承露盤，澄曰：「臨淄城內，有古阿育王塔，地中有承露盤及佛像，其上林木茂盛，可掘取之。」即圖與使，依言掘取，果得盤像。⁷⁸

阿育王塔，被視為法流東土，佛教大化的徵祥。⁷⁹藉此足以證明佛教在中國上古早已存在，更為君王德行的祥瑞之象，⁸⁰具有輪轉聖王的預示作用，不惟提高佛教的地位，對於石虎之政權的正當性，亦當有所助益。

湯用彤指出魏晉佛法興盛之原因有三：一為方術的力量，二為禍福報應深入人心，三為胡人政治泯滅華夷界限，⁸¹我們都可以透過《高僧傳》、《晉書》看到相關於此的陳述。但若再對照之下，便會發現《高僧傳》對於石虎與佛圖澄情深義重的描摹，顯得別有一番風景：

（佛圖澄）即遣人與虎辭曰：「物理必遷，身命非保，貧道炎幻之軀，化期已及，既荷恩殊重，故逆以仰聞。」虎愴然曰：「不聞和尚有疾，迺忽爾告終。」即自出宮寺而慰喻焉。澄謂虎曰：「出生入死，道之常也，脩短分至，非所能延。夫澄謂虎曰：「今意未盡者，以國家心存佛理，奉法無吝，興起寺廟，崇顯壯麗，稱斯德也。宜享休祉，而布政猛烈，淫刑酷濫，顯違聖典，幽背法戒，不自懲革，終無福祐。若降心易慮，惠此下民，則國祚延長，道俗慶賴，畢命就盡，沒無遺恨」虎悲慟嗚咽，知其必逝，即為鑿墳營墳，至十二月八日，卒於鄴宮寺。是歲晉穆帝永和4年也。士庶悲慟哀號，奔赴傾國。春秋一百一十七矣。仍窆於臨漳西紫陌，即虎所創塚也。⁸²

⁷⁸ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：《晉鄴中竺佛圖澄》，《高僧傳》，卷9，頁351-352。

⁷⁹ 《魏書·釋老志》有云：「有王阿育，以神力分佛舍利，投諸鬼神，造八萬四千塔，布於世界，皆同日而就，今洛陽、彭城、姑臧、臨淄皆有阿育王寺，蓋承其遺跡焉。」北齊·魏收：《魏書》，頁3028。

⁸⁰ 〔荷〕許理和著，李四龍、裴勇譯：《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》（南京：江蘇人民出版社，2017年），頁347-350。

⁸¹ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁188-191。

⁸² 梁·慧皎撰，湯用彤校注：《晉鄴中竺佛圖澄》，《高僧傳》，卷9，頁355-356。

相較於《高僧傳》對石虎與佛圖澄之最後暖心與互動的傳寫，《晉書》於此卻付之闕如，觀石虎遭逢佛圖澄臨終告別，先「愴然」，繼而「悲慟鳴咽」，後為之「鑿墳營墳」，就佛圖澄而言，走步至此，仍不忘以勸善除弊提點石虎，始終心繫「慈洽蒼生，拯救危苦」。佛圖澄在神通或神異之面向上的能力及形象，皆為兩書所重，先前透過《莊》、《列》寓言的線索，筆者將佛圖澄與石虎的發展關係，置於從機心走向忘機的進程，如今在《高僧傳》的編述脈絡下，撇開宣教之理解框架的定見，卻有助於我們走出「神與智」的視域，透過《高僧傳》對佛圖澄與石虎的關係予以重新的凝視：佛圖澄所欲教化的對象，本是殺戮不斷、殘暴成性的石虎，但歷經從疑而信、從政教上各取所需的合作到教化交心的情誼，不僅足以發揮僧傳溫渥人心、淨化心靈的作用，這一段佛化世俗人間、善導主政者的美事，讓人更能濡染感受到信仰與慈悲的力量。

涂艷秋〈方外中的世俗：論高僧傳中潛藏的世俗接納〉一文，肯認慧皎為了表彰僧人的德與實，殊別名僧與高僧，並指出其德業十科的用例，並非虛懸於方外，乃是紮根於人間，人間的穢土即是養成高僧的沃土，固然「僧傳有取有捨地接納、採用、改寫了世俗評價作為評斷僧人的標準」，然其分判的最終依據仍是方外的品鑑方法。⁸³尤雅姿曾經關注當時僧俗之間的密切關係，亦參引不少佛教文獻作為「追求超越」的理據，顯示：「還是一場『空』與『有』之間的辯證操作，流轉於『空是不礙有之空，即空而常有；有是不礙空之有，即有而常空。』」她綜觀當時僧侶與權貴的互動，並認為「從沙門僧侶而言，雖已入空門，然不棄人間，既是濟世度人，也是自我生命之圓成。」⁸⁴若就當時玄佛思想交涉、名士僧侶往來密切以觀，「紮根於人間」、「不棄人間」，已試圖拉近「方內」與「方外」之間的鴻溝了，然筆者認為就佛圖澄勇於介入政治以弘法的願力而言，其所體現之方內與方外的關係仍有其殊勝

⁸³ 涂艷秋：〈方外中的世俗：論高僧傳中潛藏的世俗接納〉，《政大中文學報》第37期（2022年6月），頁55-88。

⁸⁴ 尤雅姿：〈《世說新語》中僧侶與權貴的互動研究——從補償和救度的觀點談起〉，收入國立中興大學中國文學系編：《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》（臺中：國立中興大學中國文學系，2003年），頁425-461。

可探之處。

對照同樣具有神通且受執政集團所崇敬的鳩摩羅什，陸揚〈解讀《鳩摩羅什傳》兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉一文，一改以往實證的史學路線，關注多重史料間的敘事差異及策略，經此詮釋轉向，遂得以解開過往判識上的盲點，進而對鳩摩羅什的一生事業與心理發展，進行更為細膩與深刻的解讀。⁸⁵不過若相較於鳩摩羅什之於苻堅，佛圖澄之於石勒、石虎的確產生較大的影響力，⁸⁶佛圖澄與石氏的互動關係與發展進程，不僅較能回應本文從「方內與方外」輾轉精進的新範疇，亦有助於筆者更為直接地展開對當代處境的叩問。

如果我們從佛教「遊」的視角以觀，劉苑如〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉一文，透過書寫慧達劉薩荷的三種傳紀：王琰的《冥祥記》（遊冥）、慧皎的《高僧傳》（遊方）、道宣的《集神州三寶感通錄》（遊化），將遊、觀合構，創造出遊冥、遊方與遊化等佛教文學中的不同典型，她在作者——傳主所交織的時空脈絡下，相當深刻地體現一位神異人物的宗教志業；⁸⁷參照之下，佛圖澄的「遊」，乃偏就主政者——石虎與國師——佛圖澄的關係發展上著力。佛圖澄每施以方術及權策進而結合政治勢力與信眾，使佛法與佛事得以推擴，在開拓佛教之功業上仍深具指標性的意義，尤其在傳法之初，佛教未盛之際，佛圖澄所遭逢的艱難險境，必須藉神通方術以攝俗界、取君心，更何況在《高僧傳》的重新凝視下，我們看到一位國師的修行者，如何與主政者於積累的教化善導下，發展出亦師亦友的深刻關係，在佛教以信仰教化世間的事蹟中，成為足以啟發蒼生、感召人心的僧傳案例。

若比較佛圖澄之後的道安與慧遠，從道安到慧遠，道安雖不得不與國王、地方

⁸⁵ 陸揚：〈解讀《鳩摩羅什傳》：兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉，《中國學術》總第 23 輯（2005 年 3 月），頁 30-90。

⁸⁶ 陸揚亦提及「在佛教徒的傳記中，超凡的預言能力往往就是宗教力量的同義辭，最有名的例子就是佛圖澄利用了這種能力來使後趙野蠻的統治者改信佛教，鳩摩羅什卻沒有取得任何類似的成就，從傳記來看，慧皎筆下的鳩摩羅什與佛圖澄之間的差異不能再大了，鳩摩羅什所做的預言即使結果不斷證明他的正確，後涼的統治者依然沒有因為這種能力而為他所感化，成為佛教的信仰者，換句話說，鳩摩羅什未能充分利用這種能力來使人依皈佛法。」見氏著：〈解讀《鳩摩羅什傳》：兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉，頁 84。

⁸⁷ 劉苑如：〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉，頁 129-194。

權貴周旋，卻儘量保持一種方外之士的態度，以保持教團的獨立，而對佛教僧團刻意規範，這種傳統由慧遠所承繼發揚，他退跡廬山，「影不出山，跡不入俗」，其「高尚其跡」的目的，並無意否認君王的權威，而是欲「拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫；遠通三乘之律，廣開人天之路。」以期成就彌陀的莊嚴世界，兩者皆為影響時代的開創者，正顯漢地由城市到山林佛教形成及擴展的縮影。⁸⁸如果我們參照湯用彤對於佛圖澄的論述，除了簡述綜覽佛圖澄的生平事蹟外，他認為佛圖澄之學問德行固然足以感人，但另有一個面向之影響——以方術服眾，卻是在智識階層之外，⁸⁹觀湯用彤在釋道安的脈絡下以一節「竺佛圖澄」安排處理之，自有其定位的考量。⁹⁰對照之下草創之初的佛圖澄，顯然更具有出入於佛道、既超凡又入俗，不避人間名聞、榮華與情味的人格特質，這種帶有神祕性格的領袖魅力，⁹¹使他的影響力同時結合理性的上層結構與迷信的下層結構，⁹²尤其是能廣施於下層民眾，相較於道安與慧遠的方外之姿，實更具草莽性格，故《高僧傳》會出現「士庶悲慟哀號，奔赴傾國」的傷逝傳寫，良有以也。⁹³

⁸⁸ 劉苑如：〈懷仁山林——慧遠集團的廬山書寫與實踐〉，收入氏編：《體現自然：意象與文化實踐》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年），頁229-280。

⁸⁹ 湯用彤：「然據史書澄公黨徒之眾，必常多為其方術所歆動，雖其弟子頗多學人，名僧，然道安法雅輩之博洽，之文學，當非得之於佛圖僧，而澄之勢力所及，必更多在智識階級以外，二石崇佛甚至，朝臣亦事佛起大塔，鄴中佛寺可考者，亦有多所，相臺為六朝佛法重鎮，蓋始於佛圖澄之世。河北佛法之盛，亦起自澄和尚。」見氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁192-193。

⁹⁰ 湯用彤對於道安最為推崇：「蓋名僧者和同風氣，依傍時代以步趨，往往只使佛法燦爛於當時，高僧者特立獨行，釋迦精神之所寄，每每能使教澤繼被於來世，至若高僧之特出者，則其德行其學識，獨步一世，而又能為釋教開一新世紀……東晉之初，能使佛教有獨特之建設，堅苦卓絕，真能發揮佛路它之精神，而不至藉清談之浮華者，實在彌天釋道安法師。」見氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁187。

⁹¹ 佛圖澄是一位具有「奇里斯瑪人格」的宗教大師。楊儒賓：「王陽明具有神祕性的奇里斯瑪人格，他顯然知道，也顯然充分利用了流傳於中國社會的佛道因素，轉化成自己嚮往的形象，並與之合一，他成了與眾不同的聖顯人物，我們在佛圖澄、聖方濟、王重陽等宗教大師的身上，多少可以看到類似的神祕因素，但他們帶來的歷史旋風似乎不如王陽明的大。」見氏著：《中國現代性的黎明》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2024年），頁32-33。

⁹² 日本學者奈良康明承認，原始佛教中有「理性的上層結構」與「迷信的下層結構」二重構造。參見〔日〕平彰川著，莊崑木譯：《印度佛教史》（臺北：商周出版社，2002年），頁450。

⁹³ 《高僧傳》中記載高僧壽盡的描述，都類此，如〈晉長安竺佛念〉「遠近白黑，莫不歎惜」，頁40、〈晉河西曇無讖〉「黑白遠近，咸共惜焉」，頁79、〈宋江陵辛寺釋法顯〉「眾咸慟惜」，頁90、〈宋京

《高僧傳·神異》的最後論贊：「澄公憫鋒鏑之方始，痛刑害之未央。遂彰神化於葛鄴，騁懸記於襄鄴。藉祕咒而濟將盡，擬香氣而捄臨危。瞻鈴映掌，坐定吉凶。終令二石稽首，荒裔子來，澤潤蒼萌，固無以校也。」⁹⁴對其一生給予「澤潤蒼盟，固無以校也」的最高禮讚，可謂公允。

六、綜論——調適而上遂與落入以化世

本文所以在《世說》眾多條目中選擇「佛圖澄與諸石遊」作為解讀案例，一則有意突破過往側重在儒道並觀的理解框架，畢竟掌握魏晉文化不能自外於佛教，而魏晉被關注的佛教人物不少，筆者聚焦的重心為身處相對動盪不安、充滿機心張力之政治場域的佛圖澄，他正逢佛教傳播階段，仍與中國俗間巫道靈驗神通相交涉之際，⁹⁵整個政治情勢詭譎不定，需要草莽英雄來開疆闢土，是以著力在佛圖澄及其所置身的存在際遇，除佛教的擴展之外，也較易使筆者關懷的向度從文本與理念的層次，稍微往社會瞬息萬變的現場貼近，它可能不是可以暢談圓教的知識象牙塔，而是引領我們正視政治危機、面對現實火焰的可能考驗。

我們不可小看《世說》的隻言片語，「晉人喜清談，辭簡指遠，語語有玄解」，⁹⁶對於這一本言簡意賅的文化經典，若能透過探源以察流，同時召喚過去的軌跡、現在進行式乃至未來啟示錄，當更能看到魏晉文化與時俱進的力道，非僅是自足於歷史的驗證及玄理的分析而已。筆者尤深盼能重返更多文本與現實處境、生命歷程之

師祇洹寺求那跋陀羅》「太宗深加痛惜，慰賻甚厚。公卿會葬，榮哀備焉」，頁 134、〈晉廬山釋慧遠〉「門徒號慟，若喪考妣，道俗奔赴，踵繼肩隨。」，頁 221。

⁹⁴ 梁·慧皎撰，湯用彤校注：〈晉鄴中竺佛圖澄〉，《高僧傳》，卷 9，頁 398。

⁹⁵ 李豐楙：「佛教東傳後，神通的觀念隨之盛行，而當時中國境內的風尚適與之相與配合，此即漢代瀰漫一時的讖緯奇說，再加上神仙方術，尤其道教於漢末勃興，盛行於六朝，更使方術道藝的神奇傳說推波助瀾，蔚為一時的風潮。」見氏著：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：學生書局，1996 年），頁 327。

⁹⁶ 許筠：《世說刪補注解》序，收入劉強：《世說新語資料彙編》，頁 1003。

對照，進而走出傳統「有」與「無」的「玄學」範疇，如果本文所重不在歷史的重建，也非僅為冥合兩端的觀念辯證，它就有必要藉此歷來的詮釋縫隙，從主角——佛圖澄積極入世的行動力上，去重新見證中國儒釋道三教在人間情懷與生命智慧的共法。

《世說》為亂世傳載這一幅文史共繪的政教圖像，流露著出自於歷史沃土與文學想像的生命筆調，也在在召喚筆者不再將玄學視為概念的形上術語，《世說》的人物與言語，若透過探源與察流的參照，其箇中深義最堪玩味，此則的關鍵字——「遊」必須在參透「澄以石虎為海鷗鳥」之典故奧義下高看，緣此所勾勒出來的生命圖景，非僅為「遊」的逍遙姿態，亦非被動容受的「安之若命」，觀史傳側重在政治權力的周旋，《高僧傳》則流露著宗教信仰的情愫，透過神、智、情、義之視域的全面開啟，佛圖澄的文化形象，自是有別於「智悟的玄思」，亦非「當下美趣的朗現」，有機心以應世之變、無機心以參道之妙，又能如實地俗世人間生發一種「處境倫理」，進而帶出對話、動態、連續與實踐的進程。

依此看來，向來視「應物而無累於物」為魏晉最高的人格理想顯然是不夠的，僅從魏晉文化的觀看美學以觀，實已走到豐盈精緻的盡頭了，經由佛圖澄之生命圖像的轉進，我們遂得以將目光投向真諦與俗諦、方內與方外所交織迴盪的歷史現場，正視其赤裸裸的政治衝突與紛爭的困境，進而入乎其中，轉化其間，以再展文化的活力及行善的潛能。有鑒於此，筆者不再依傍於停格不動之兩端——「方內」與「方外」，此兩端亦非分頭展開，單片進路，而是在辨異與玄同中攜手同行，故有必要對舉「調適而上遂」與「落入以化世」以重構之。前者以「調適而上遂」取代「方外」，「調適而上遂」取自於《莊子·天下》「其本也，宏大而辟，深閎而肆。其於宗也，可謂調適而上遂矣。」宣穎承此曰：「上言其本宗，下言其應用，體用兼妙，此勝老子處。」⁹⁷鍾泰亦依此則引孔子曰：「下學而上達」，知我者其天乎！，並輔以「不調不適，即無由以上達也」發微之，⁹⁸據此遂更能將佛圖澄與石氏交往之動態發展，

⁹⁷ 錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書股份有限公司，1986年），頁278。

⁹⁸ 鍾泰：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁794。

應化來者，與萬物「遊」之旨趣勾勒出來，故本文援之以進一步彰顯身處俗世的實踐，而此修行乃接軌於道，並通向「方外」的聖域化境。

後者以「落入以化世」取代「方內」，著力於強調其介入與參與方內世間的積極義，佛教亦有所謂的「遊方弘化」或「遊化」，專用於僧人四方弘法的行為。⁹⁹在此特標以「落入以化世」，意在凸顯一種縱身而下，出入於俗世是非之域的願力，筆者所以考慮用「落入以化世」的積極義來取代「應物而無累於物」的境界義，¹⁰⁰因為「無累」每流於個體生命的安頓，「落入以化世」則較能涉及倫理處境與群庶關懷。

相較於一般著重在自我內在的修養工夫，「調適而上遂」顯然更能彰顯主體與現實客觀之勢不斷磨合又超拔淬練的力道，至於「落入以化世」，則具有勇於落入俗世以轉危為安的行動效應，筆者結合這兩個標舉動態發展的對照系，除了回應當時玄佛交涉下更為錯綜複雜的思想處境，以力圖跳脫「方內」與「方外」兩端靜態界域的框限外，也希冀在「智悟」與「美趣」之外，為魏晉的文化意涵釋放並開展出更多其他的可能性。¹⁰¹觀佛圖澄正值儒釋道三教交涉的歷史場域，他為了弘法傳教，必得以權變之智面對世間俗諦的是非、善惡、煩惱以及政治情勢的詭譎多變，無法自外於世俗世界的是非與名利，對修行者而言是一次次嚴格考驗的關卡，更當從中承擔化世的宏願，故「落入以化世」之具體行動，有賴「調適而上遂」的修行工夫，方能擺落世間諸多俗諦的無明與業障，並兼濟度人，迴向出世的解脫，綜觀佛圖澄的生命實踐，正是以「調適而上遂」的修行智慧具現「落入以化世」的悲願，所以始終能在「機心」與「忘機」的輾轉並濟下，悲智雙運，開啟信仰的力量，而成就佛教傳播史上不容忽略的身影及偉業。

⁹⁹ 〈漢雒陽安清〉載：「既而遊方弘化，遍歷諸國，以漢桓之初，始到中夏」、「曇柯迦羅」常貴遊化，不樂專守，以魏嘉平中，來至洛陽」、「魏吳武昌維祇難」受學三藏，妙善四《含》，遊化諸國，莫不皆奉。」梁·慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，頁4、13、22。

¹⁰⁰ 王弼曰：「聖人之情，應物而無累於物者也。」余敦康云：「王弼以後，竹林七賢、元康名士以及東晉名士，幾乎都是以『應物而無累於物』作為自己所追求的最高的人格境界。」見氏著：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004年），頁79。

¹⁰¹ 牟宗三的人學系統，存在著「孔孟立德性」、「魏晉開智悟與美趣」、「宋儒以超越領域統一德性、智悟、美趣而言觀聖賢氣象」的內在理路。見氏著：〈「人物志」之系統的解析〉，《才性與玄理》（臺北：學生書局，1962年），第二章，頁50、頁64-66。

廖蔚卿〈論魏晉名士的雅量〉一文在全面關照〈雅量〉所言及的人物與事件後，最後仍標舉「謝安風神」作為魏晉名士雅量的最高典範，她指出：「就名士雅量的品質而言，似乎可以探求更深一層的意義，除了化解個人的困境之外，從容不迫也可以化解國家或政治的危機，這個最好的例證就是謝安的故事」，¹⁰²綜觀謝安的生命歷程，其「遊」豈只是心的無執無著無累而已，謝安所繫在晉祚存亡的大義而不僅在個人的安危，可見「伏甲設饌的緊張情勢」不只是用來襯寫曠遠的從容，它所彰顯的即是命在旦夕的情境，如果沒有修養的度量、深植的弘願、高超的格局，何以能在此關鍵的時刻化險為夷？是以真正的「遊」必須深明方框之所在，又能有入化的承擔，如是一則破方的局限，卻不損方之為方，如蘇洵〈心術〉有云：「為將之道，當先治心，泰山崩於前而色不變，麋鹿興於左而目不瞬，然後可以制利害，可以待敵。」¹⁰³《世說·政事》第23則亦載：「謝公時，兵廝逋亡，多近竄南塘，下諸舫中。或欲求一時搜索，謝公不許，云：『若不容置此輩，何以為京都？』」領導者氣度的寬弘亦攸關施政的決策以及方向，〈謝安傳〉有云：「不求小察，弘以大綱」，¹⁰⁴豈虛言哉！

不惟如是，每一個詮釋者都無法自外於他的存在處境與時代關懷，郭象莊子序有云：「若謂拱默乎山林之中而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗，當塗者自必於有為之域而不反者，斯之由也」。¹⁰⁵筆者的經典詮釋，總是烙印著自我的考掘與時代的探問，眼見當塗者每以偏狹、淺薄或純然量化的方式在處理世間事務，這

¹⁰² 廖蔚卿云：「如嵇康夏侯玄之臨刑不懼，其從容不迫，雖亦可稱『方中識之美範』，但是一己的捨身卻未必能救危難；而庾亮雖救了一己之危困，卻純是為了個人利害。因此，就名士雅量的品質而言，似乎可以探求更深一層的意義，除了化解個人的困境之外，從容不迫也可以化解國家或政治的危機，這個最好的例證就是謝安的故事」，「安石為『晉祚存亡，在此一行』」，於是以寬緩從容的雅態，配合著他所擅長的「洛生詠」諷詩，便構成一幅名士聚會的風貌，而沖淡了伏甲的緊張情勢。……桓溫憚其「曠遠」，就在於安石應對這一緊張危急局面所表現的從容與寬弘，是針對「晉祚存亡」的大義而非個人安危的計畫。」見氏著：《漢魏六朝文學論集》（臺北：大安出版社，1997年），頁140、頁143-144。

¹⁰³ 宋·蘇洵：〈心術〉，收入清·吳楚材、吳調侯選編：《古文觀止》（杭州：浙江古籍出版社，1999年），卷10，頁345。

¹⁰⁴ 唐·房玄齡：《晉書·謝安列傳》，卷79，頁2074。謝安的文化形象深義，值得爾後再發微深究。

¹⁰⁵ 見清·郭慶藩：《莊子集釋·逍遙遊》，頁24。

個現實世界正在持續沉淪中，受制於短視與私心的作祟而失去它應有的光澤，然在此之際，心懷願景及理想的學者，難道只有選擇逐漸與世隔絕，封存自己，變成遁世及棄世之人，面對以上二者的分離及其所帶來的困境，有識之士除了深感莫可奈何之外，可否亦曾興起如何彌合或縮短「方外」與「方內」之鴻溝的想望？

徵引文獻

一、古籍文獻

戰國·呂不韋：《呂氏春秋》，收入陸費逵總勘：《四部備要·子部》，上海：中華書局，1921年。

漢·劉向：《戰國策》，臺北：里仁書局，1990年。

北齊·魏收：《魏書》，北京：中華書局，1974年。

*劉宋·劉義慶主編，梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2015年。

*梁·慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，2004年。

唐·房玄齡：《晉書》，北京：中華書局，1974年。

唐·道宣：《廣弘明集》，收入陸費逵總勘：《四部備要·子部》，上海：中華書局，1921年。

清·吳楚材、吳調侯選編：《古文觀止》，杭州：浙江古籍出版社，1999年。

*清·郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：木鐸出版社，1983年。

二、今人論著

(一) 專書

王叔岷：《莊子管窺》，臺北：藝文印書館，1987年。

*王明珂：《反思史學與史學反思：文本與表徵分析》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2015年。

朱慶之：《佛典與中古漢語詞彙研究》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。

江建俊編著：《魏晉玄學辭典》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2022年。

*牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1962年。

*吳冠宏：《從儒理到玄義——〈論語〉與〈世說新語〉之詮釋理路的探索》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2017年。

李豐楙：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》，臺北：學生書局，1996年。

- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，新北：聯經出版事業股份有限公司，2018年。
- 余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年。
- *周大興：《列子哲學研究》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年。
- 林載爵主編：《嚴復合集·侯嚴氏評點莊子》，臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998年。
- 張永言：《世說新語辭典》，成都：四川人民出版社，1992年。
- *湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海書店，1991年。
- 楊勇：《世說新語校箋》，臺北：正文書局，2003年。
- 楊儒賓《儒門內的莊子》，新北：聯經出版事業股份有限公司，2016年。
- 楊儒賓：《中國現代性的黎明》，新北：聯經出版事業股份有限公司，2024年。
- 廖蔚卿：《漢魏六朝文學論集》，臺北：大安出版社，1997年。
- *劉強：《有竹居新評世說新語》，長沙：岳麓書社，2013年。
- 劉強：《世說新語資料彙編》，南京：鳳凰出版社，2020年。
- *劉苑如：《朝向生活世界的文學詮釋：六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2010年。
- *劉苑如：《體現自然：意象與文化實踐》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年。
- 賴錫三：《道家型知識份子論——莊子的權力批判與文化更新》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- 錢穆：《莊子纂箋》，臺北：東大圖書股份有限公司，1986年。
- 蕭登福：《列子古注今譯》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2009年。
- 鍾泰：《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- *嚴捷、嚴北溟：《列子譯注》，臺北：文津出版社，1987年。
- *龔斌：《世說新語校釋》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔德〕尤爾根·哈伯瑪斯著（Jürgen Habermas），陳學明譯：《合法性危機》，臺

北：時報文化出版企業股份有限公司，1994 年。

〔日〕平彰川著，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2002 年。

〔荷〕許理和著，李四龍、裴勇譯：《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》，南京：江蘇人民出版社，2017 年。

（二）期刊論文

丁敏：〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉，《佛教文學與藝術學術研討會論文集》，臺北：法鼓文化出版社，1998 年，頁 23-57。

王曉毅：〈支道林生平事蹟考〉，《中華佛學學報》第 8 期（1995 年 7 月），頁 243-271。

尤雅姿：〈《世說新語》中僧侶與權貴的互動研究——從補償和救度的觀點談起〉，收入國立中興大學中國文學系編：《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》，臺中：國立中興大學中國文學系，2003 年，頁 425-461。

林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第 28 期（2016 年 6 月），頁 269-292。

涂艷秋：〈方外中的世俗：論高僧傳中潛藏的世俗接納〉，《政大中文學報》第 37 期（2022 年 6 月），頁 55-88。

徐菲、丁宏武：〈「澄以石虎為海鷗鳥」新解——兼談佛圖澄與石氏關係的意義及影響〉，《佛教研究》第 2 期（2012 年 2 月），頁 145-148。

張永言：〈「海鷗鳥」解〉，《古漢語研究》第 3 期（1994 年 9 月），頁 93-94。

陸揚：〈解讀《鳩摩羅什傳》：兼談中國中古早期的佛教文化與史學〉，《中國學術》，總第 23 輯（2005 年 3 月），頁 30-90。

（三）學位論文

朱錦雄：《魏晉「會通」思潮下之「通隱」現象研究》，花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2005 年。

梅家玲：《世說新語的語言藝術》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，1991 年。

蔡衍廷：《漢魏晉南北朝外國僧人來華活動史研究》，花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2007 年。

三、網路資料

晉·佚名：《東林十八高賢傳》，中華電子佛典協會：《CBETA 電子佛典集成》網站，網址 <https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/sutra/10thousand/X78n1543.pdf>（2025 年 7 月 14 日上網）。

文在茲：〈以石虎為海鷗鳥〉，《豆瓣讀書》網站，2013 年 2 月 21 日，網址：<https://book.douban.com/annotation/24733817/>（2025 年 7 月 14 日上網）。

汪維輝：〈張永言語文學札記二篇〉，《微文庫》網站，2016 年 9 月 7 日，網址：https://www.gushiciku.cn/dc_hk/109524397（2023 年 2 月 4 日上網）。

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

Selected Bibliography

- Chow Ta Hsing, *Lie Zi Zhe Xue Yan Jiu* [Research on the Philosophy of Lie Zi] (Taipei: Academia Sinica Institute of Chinese Literature and Philosophy, 2017).
- Gong Bin, *Shi Shuo Xin Yu Jiao Shi* [An Collation and Annotated of Shishuo Xinyu] (Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2011).
- [Qing] Guo Qing Fan, *Zhuang Zi Ji Shi* [A Collective Commentary of Zhuang Zi] (Taipei: Mu-Duo Publishing House, 1983).
- [Liang] Hui Jiao, Tang Yong Tong annot., *Gao Seng Zhuan* [The Memoirs of Eminent Monks] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2004).
- Liu Qiang, *You Zhu Ju Xin Ping Shi Shuo Xin Yu* [New Comment On the Shishuo Xinyu In You Zhu Ju] (Changsha: Yuelu Publishing House, 2013).
- [Liu song] Liu Yi Qing, [Liang] Liu Xiao Biao, Yu Jia Xi, *Shi Suo Xin Yu Jian Shu* [Note and Commentary on Shi Suo Xin Yu] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2015).
- Liu Yuan Ju, *Chao Xiang Sheng Huo Shi Jie De Wen Xue Quan Shi: Liu Chao Zong Jiao Xu Shu De Shen Ti Shi Jian Yu Kong Jian Shu Xie* [Toward a Literary Hermeneutics of the Lifeworld: Bodily Practices and Spatial Representations in Religious Narratives of the Six Dynasties] (Taipei: Shin Wen Feng Print Co., 2010).
- Liu Yuan Ju, Ti Xian Zi Ran: Yi Xiang Shu Xie Yu Wen Hua Shi Jian [Embodying Nature: A Literary and Cultural Perspective on Nature] (Taipei: Academia Sinica Institute of Chinese Literature and Philosophy, 2012).
- Mou Zong San, Cai Xing Yu Xuan Li [Talent and Mysterious] (Taipei: Student Book Co., Ltd., 1962).
- Tang Yong Tong, *Han Wei Liang Jin Nan Bei Chao Fo Jiao Shi* [The History of Buddhism in the Han, Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties] (Shanghai: Shanghai Bookstore, 1991).
- Wang Ming Ke, *Fan Si Shi Xue Yu Shi Xue Fan Si: Wen Ben Yu Biao Zheng Fen Xi* [Reflection on historiography and reflections from historiography: The analysis of

text and symbols] (Taipei: Asian Culture Co., Ltd., 2015).

Wu Kuan Hung, *Cong Ru Li Dao Xuan Yi – “Lun Yu” Yu “Shi Shuo Xin Yu” Zhi Quan Shi Li Lu De Tan Suo* [From Li Construction to Metaphysics: Exploring the Way of New Thoughts from Lunyu and Shishuo Xinyu] (Taipei: Shin Wen Feng Print Co., 2017).

Yan Jie, Yan Bei Ming, *Lie Zi Yi Zhu* [An Annotated Translation of Liezi] (Taipei: Wen Chin Publishing House, 1987).