臺大中文學報　第四十四期
2014 年 3 月　　頁 1~42
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

張湛的心性理論

——無想境界與無心工夫

謝　如　柏*

提　　要

本文分析張湛之心性理論，指出：（1）張湛認爲，只有至純至眞的氣性才是群生之性。「性」具有價值意義，必須透過「心」之虛靜修養工夫，才能保全此性。（2）「心」乃是形氣中之經驗心，但以寂然無想爲本然狀態。心作爲實踐主體，可能被「意」以及衍生之情欲、智巧所擾亂，也可以透過工夫回到本然寂然之境。（3）無心、忘之虛靜境界，便是「心」之本然樣態，也就是修養之工夫。意與智、欲之排遣，都必須在此無心忘境中實現。（4）無心境界可以透過「神」、「神明」來表述。達至神心境界者，便是聖人；凡人雖不能徹底無心，卻能透過聖人之陶運趨向無心而自得其性。整體而言，張湛的心性理論仍是魏晉玄學的產物，但其心之觀念可能受到佛教影響。

關鍵詞：魏晉玄學、才性論、郭象、康僧會、六朝佛教

本文於 102.09.16 收稿，103.03.12 審查通過。
＊國立暨南國際大學中國語文學系助理教授。
DOI: 10.6281/NTUCL.2014.03.44.01

臺灣大學學術期刊資料庫

Zhang Zhan's Theory of Mind and Nature: State of No Thoughts and Cultivation of No Mind

Shie Ru-Bo*

Abstract

This article analyzes Zhang Zhan's theory of *xin* 'mind' and *xing* 'nature,' and generalizes four points as follows. 1. Zhang Zhan believes that only the purist and truest nature of *qi* is the nature of all human beings. Nature is valuable and meaningful; to preserve it, one has to cultivate his/her mind into emptiness and tranquility. 2. Mind is constructed with experience, yet its original state is no thoughts. As the first cause of all movements, mind can be obstructed by conceptual consciousness and its derivatives, lust and cunning, and it can also return to its original state through cultivation. 3. No mind, or the empty and tranquil state of forgetting, is mind's original state and the method of cultivation. Only in this state can conceptual consciousness, cunning, and lust be eliminated. 4. State of no mind can be interpreted with *shen* or *shen-ming* 'divine understanding.' One who achieves

* Assistant professor, Department of Chinese Languages and Literature, National Chi Nan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

the mind of *shen* is a saint. It is hard for ordinary people to achieve the state of no mind, but they can approach this state and retrieve their nature if cultivated by saints. In conclusion, Zhang Zhan's theory of mind and nature is a product of Neo-Daoism, but his concept of mind is probably influenced by Buddhism.

***Keywords*: Wei-Jin mysterious learning (Neo-Daoism), theory of talent and nature, Guo Xiang, Kang Seng-Hui, Buddhism of the Six Dynasties**

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術
期刊資料庫

張湛的心性理論

——無想境界與無心工夫*

謝　如　柏

一、前　言

張湛是東晉玄學的代表人物；[1] 他的《列子注》作爲東晉玄學的代表作，亦被視爲魏晉玄學的殿軍與終結。但是，相較於王弼（226-249）、郭象（約253-312），學界對於張湛思想仍然比較缺乏關注。本文試圖就心、性概念與架構，以及工夫修養的角度，對其思想理論再作分析。

學界目前對於張湛思想的研究，主要在以下二個面向：在形而上學方面，一般認爲其理論系統乃是王弼貴無論與郭象自生獨化論之折衷或統一。[2] 在人生哲學方面，則學者們傾向認爲張湛重視解脫生死，與之前玄學家們之關切不同。[3] 晚近研究的焦點，則多集中在「太虛」概念的解析及其形而上學架構的

* 本文獲國科會專題研究計畫補助（NSC100-2410-H-260-034-），並蒙審查老師賜示修改意見，謹致謝忱。

1 張湛生卒年不詳。嚴靈峰定其生年爲公元 371 年；依馬良懷之說，其生活年代當在 326-342 至 397-418 之間。嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》（臺北：文史哲出版社，1994 年），頁 162；馬良懷：《張湛評傳》（南寧：廣西教育出版社，1997 年），頁 27。

2 任繼愈主編：《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》（北京：人民出版社，1998 年），頁 283-286；許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠圖書公司，1995 年），頁 210-212。

3 湯用彤：〈貴無之學（下）——道安和張湛〉，《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001 年），頁 162；湯一介：《郭象與魏晉玄學（第 3 版）》（北京：北京大學出版社，2009 年），頁 156-157。

臺灣大學學術期刊資料庫

重建方面。[4] 這些研究工作，誠然爲理解張湛思想立下了基礎。

但是，張湛思想仍然還有其他面向尚待發掘。即以他的〈列子序〉來看：

> 其書大略明羣有以至虛爲宗，萬品以終滅爲驗；神惠以凝寂常全，想念以著物自喪；生覺與化夢等情，巨細不限一域；窮達無假智力，治身貴於肆任；順性則所之皆適，水火可蹈；忘壞則無幽不照。此其旨也。[5]

此〈序〉可說是張湛注釋《列子》之思想綱領。在此，「羣有」、「至虛」等概念屬於形而上學問題；由「生覺與化夢等情」至「治身貴於肆任」所云，則大體與所謂處世態度或人生哲學有關。但由「神惠以凝寂常全，想念以著物自喪」、「順性則所之皆適」、「忘壞（懷）則無幽不照」等說法來看，張湛顯然也論述了一套凝寂、忘懷的工夫修養之說；並且，這一說法也與心、神、性等概念息息相關。「心」、「性」概念之意涵、二者之互動結構、以及相關之「神」、「無心」、「虛靜」、「忘境」等等概念以及工夫修養理論，這些都是過去學界研究張湛思想時較少關注的問題；就魏晉玄學研究之整體情況而言，也是較未受到重視的領域。對於這些問題進行探討，應該對深入掌握張湛思想有所助益，並且對推進玄學研究能有尺寸之功。這便是本文的目標。

二、氣、虛靜與心、性

首先探討張湛所論「性」之意義，以及與之相關的心、性結構：

（一）以氣論性

觀察張湛所說，就其論「性」的方式而言，他所說之性似是群生各自殊異

[4] 代表性的研究如：林麗眞：〈張湛「貴虛」論及其與玄佛思想的交涉〉，《臺大中文學報》第 15 期（2001 年 12 月），頁 61-89；盧桂珍：〈張湛《列子注》中「無」、「虛」二字辨析——兼述張湛宇宙觀〉，《境界、思維、語言》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年），頁 139-167。

[5] 東晉・張湛：〈列子序〉，楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1996 年），頁 279。

臺灣大學學術期刊資料庫

的氣稟才性：

質，性也。既爲物矣，則方員剛柔，靜躁沈浮，各有其性。

職，主也。生各有性，性各有所宜者也。

方俗之異，猶覺夢反用，動寢殊性，各適一方，未足相非者也。

萬品萬形，萬性萬情，各安所適，任而不執，則鈞於全足，不願相易也。豈智所能辯哉？

物有能言而不能行，能行而不能言，才性之殊也。[6]

由此看來，首先，萬物「各有其性」、「性各有所宜」，群生之性是「萬品萬形，萬性萬情」各自不同的。其次，此性是就萬物「方員剛柔，靜躁沈浮」、「動寢殊性，各適一方」之差異而言，張湛正是以「才性之殊」來說明此種差異。然則，此性實是就萬物之差別性而言。

萬物爲何有種種差別性？張湛說：

夫陰陽遞化，五才偏育。金土以母子相生，水火以燥濕相乘，人性以靜躁殊途，升降以所能異情。故有雲飛之翰，淵潛之鱗，火遊之鼠，木藏之蟲。何者？剛柔炎涼，各有攸宜；安於一域，則困於餘方。[7]

可知「人性以靜躁殊途」、萬物「方員剛柔，靜躁沈浮，各有其性」之殊別差異，也就是陰陽五行之氣「偏育」的結果。然則，張湛所說之性，作爲萬物之間的差別性，本質上也就是萬物氣稟之差異。

以差別之性、氣稟之性爲性，正是所謂順氣言性之才性論立場；[8] 張湛所說之性，看來正符合此一論性取向之特徵。關注張湛「性」概念的學者甚少，大致也持此種解釋；如中嶋隆藏便認爲：張湛所言之性，乃是萬物各自表現自

6 東晉・張湛：《列子注》，楊伯峻：《列子集釋》，〈天瑞〉注，頁 6、9，〈周穆王〉注，頁 105，〈湯問〉注，頁 159，〈說符〉注，頁 268。

7 同註 6，〈黃帝〉注，頁 69-70。

8 順氣言性，參見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1997 年），頁 1-8、50。

臺灣大學學術期刊資料庫

己之特質，以與他物區別者。[9] 這也是就差別性來釋性。一般同意，先前的玄學家們也持相似的主張。[10]

（二）性義的進一步探究：本然之性

但是，進一步檢視相關材料，可知問題並非如此單純：

> 凡貴名之所以生，必謂去彼而取此，是我而非物。今有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛。虛既虛矣，貴賤之名，將何所生？
>
> 夫虛靜之理，非心慮之表，形骸之外；求而得之，即我之性。內安諸己，則自然眞全矣。故物所以全者，皆由虛靜，故得其所安；所以敗者，皆由動求，故失其所處。[11]

此是《列子》「子奚貴虛」之注。由此出發，可以從幾個角度來思考「性」概念的相關問題：

（1）此云「虛靜之理，非心慮之表，形骸之外；求而得之，即我之性」。學者多認爲「虛靜之理」就是張湛所說之太虛、至虛本體，此是就形而上學而言。但諸說不同：或認爲張湛以心與太虛同質，[12] 或者根據注文有無兩忘的說法，反過來主張「至虛」作爲宇宙本體並非一客觀實體，而是指聖人以無爲心之精神境界。[13] 只是張湛於此所論是「性」，但學者所言卻是「心」；

---

9 中嶋隆藏：〈張湛の思想について〉，《日本中國學會報》第 24 集（1971 年 10 月），頁 92-93；許建良：〈張湛道德思想論〉，《孔孟學報》第 82 期（2004 年 9 月），頁 288-289。

10 王弼《周易・損・彖》注：「自然之質，各定其分，短者不爲不足，長者不爲有餘。」曹魏・王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992 年），頁 421。郭象《莊子・齊物論》注：「性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也！」西晉・郭象：《莊子注》，郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年 3 月），頁 59。

11 同註 6，〈天瑞〉注，頁 28、29。

12 馬良懷：同註 1，頁 122。

13 牟鍾鑒：〈《列子》與《列子注》之我見〉，《政大中文學報》第 8 期（2007 年 12 月），頁 40。任繼愈，同註 2，頁 285、288。

臺灣大學學術期刊資料庫

那麼心與性的關係是什麼？若再考慮太虛、至虛是否等同的問題，更可謂頭緒紛繁。[14]

但是，就張湛原來的說法來看，「虛靜之理」是順前文「有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛」而說的，而有無兩忘顯然是就精神境界或其修養工夫而言；可知此「虛靜」也應當在境界或工夫的語脈中來理解。就文脈來說，既然「有無兩忘，萬異冥一」是一精神修養，又說對此虛靜之理若能「求而得之，即我之性」；可知虛靜之精神修養與「性」息息相關。此一關係爲何？下文又說「物所以全者，皆由虛靜」、「內安諸己，則自然眞全」：可知張湛之意，是指性之保全，必須透過虛靜之修養；或者反過來說，若能到達有無兩忘之虛靜境界，便可保全自然之性。

「虛」字指向修養境界之用法，還有一些例子：

> 盡柔虛之極者，其天姿自粹，非養而不衰也。
>
> 夫體柔虛之道，處不競之地，雖一身之貴，天下之大，無心而御之，同於徒矣。徒，空默之謂也。……[15]

此處是用「柔虛」一詞，但是作爲精神境界之意義則甚明顯。並且，盡柔虛之道則「天姿自粹」，也和前述「物所以全者，皆由虛靜」相合，都在說明虛之修養對保存本性眞粹之重要性。這些都顯示虛靜、柔虛概念應該從精神修養的角度來理解。從修養境界的角度來理解「虛靜之理」，並不排斥「虛」在概念上有其形而上學之根源，並且「虛」之修養意義可能便衍生自太虛或至虛；[16]只是就此段文脈來說，虛靜作爲修養境界，及其與本性保全之關係，對於掌握「性」之意涵更爲重要。

---

[14] 湯一介認爲至虛、太虛即是元氣，即是宇宙全體與本體。湯一介：同註 3，頁 157。任繼愈、盧桂珍認爲太虛是宇宙空間，至虛才是宇宙本體。任繼愈：同註 2，頁 288；盧桂珍：同註 4，頁 151-155。

[15] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 45、82。

[16] 例如，張湛說「方寸與太虛齊空」，即是將心之虛靜類比於太虛；可與此處「體柔虛之道，……同於徒矣。徒，空默之謂也」參照。同註 6，〈天瑞〉注，頁 37。

臺灣大學學術期刊資料庫

（2）承上所述，可以發現，張湛對「性」的內涵尚有其他界定。既然說「故物所以全者，皆由虛靜，故得其所安；所以敗者，皆由動求，故失其所處」，可知性之保全有待虛靜之修養；相反地，「動求」則會導致離失本性之後果。而虛靜之修養又必須「求而得之」，顯然又是一有待追求之境，而非既成之現實。這也就是說：性既有待虛靜工夫以保全，則性便非群生的既有現實，而性之保全是一有待完成的目標；性會因動求而喪失，則群生的現實差別之表現便可能是對此性的違逆。這便與通常所說就現實材質論性的才性論觀點，有所不同。試以《人物志》爲例：

> 是故厲直剛毅，材在矯正，失在激訐。柔順安恕，每在寬容，失在少決。雄悍傑健，任在膽烈，失在多忌。精良畏慎，善在恭謹，失在多疑。彊楷堅勁，用在楨幹，失在專固。論辨理繹，能在釋結，失在流宕。……
>
> 夫學所以成材也，恕所以推情也；偏材之性，不可移轉矣。雖教之以學，材成而隨之以失；雖訓之以恕，推情各從其心。[17]

依此論性，則性便是厲直剛毅、柔順安恕、雄悍傑健等等現實中的差別之性，並且，這些各自殊別的「偏材之性」是「不可移轉」的。試比較張湛的看法：性是有待虛靜修養以保全的，因此性之保全尚待實現。但依才性論之說，厲直剛毅、柔順安恕即是現實之現狀，不可改變，當然也不必透過修養工夫來保全。其差異由此可見。

由「內安諸己，則自然眞全矣」的說法來看，張湛是以「自然」、「眞」等詞語作爲「性」之形容。再如：

> 至純至眞，即我之性分，非求之於外。愼而不失，則物所不能害，豈智計勇敢而得冒涉艱危哉？[18]

此則是以「至純至眞」來描述之。由此看來，張湛所說有待虛靜工夫、「愼而

[17] 曹魏・劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋・體別》（成都：巴蜀書社，2001年），頁 44-45、61。

[18] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 49。

臺灣大學學術期刊資料庫

不失」以保全之「性」，可說是一至純至眞之自然之性。

但是，能否依此說張湛論「性」有二種不同的層次或意蘊？一是順氣而言的差別氣稟之性？一是有待虛靜工夫保全的至純至眞之性？由他的說法看來，卻又並非如此。首先，他在用語上只稱之爲「性」，並未區別二者。其次，就其對性之論述來看，二者亦無區別。例如：他說「故物所以全者，皆由虛靜，故得其所安」，這是就至純至眞之性而言；但是，前引文說「生各有性，性各有所宜」、「方俗之異，猶覺夢反用，動寢殊性，各適一方，未足相非」、「萬品萬形，萬性萬情，各安所適，任而不執，則鈞於全足，不願相易」，在此，則說群生安適於各有所宜、各適一方的差別性，全足於萬品萬形的殊異氣稟。群生所安適、保全之性，既是差別氣稟之性，也是至純至眞之性。可知張湛其實是把二者視爲等同的。再看此例：

> 稟生之質謂之性，得性之極謂之和；故應理處順，則所適常通；任情背道，則遇物斯滯。[19]

既然說「稟生之質謂之性」，則此性應是殊別氣稟之性，與前引文「質，性也。既爲物矣，則方員剛柔，靜躁沈浮，各有其性」相同，都是以稟賦之差別爲性。但在此處，張湛又說「得性之極謂之和」，以「和」來描述「得性」之狀態，並說「應理處順」才能得性之和，使所適常通，若是「任情背道」便違反此性之和，將遇物斯滯。如前所述，依才性論之角度言性，則性只是現實中的差別之性，既無可改變，更無所謂得或不得的問題。張湛此處所說，反而符合至純至眞之性的特質：如前所見，這一至純至眞之性有可能喪失，必須透過虛靜工夫加以保全；此處也強調必須努力「應理處順」、「得性之極」以到達「和」之境地。另一方面，如前所述，至純至眞之性會因爲動求之故而離失，此處也說「任情背道」將違反此性之和，並暗示了「情」可能是群生喪失其性的關鍵。這樣看來，「得性之極謂之和」當是指至純至眞之性而言；但是，「稟生之質謂之性」卻又顯然是以差別氣稟爲性。這都顯示，在張湛的思想

[19] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 39。

臺灣大學學術期刊資料庫

中，此二者是並無區分的。

張湛所論之「性」只有一種，並無分別。這應該如何解釋？參照前文所述，可以作以下的推論：首先：張湛所說之「性」，確實是萬有各自殊異的氣稟之性；這一點有前引文獻支持，並無疑義。其次：但是他也說此性「所以敗者，皆由動求」，這就表示，「性」並不等於現實性；現實中群生可能任情、動求，在此情況之下所表現出來的各自差異之現實狀態，並不是性，而是對性的違逆與破壞。第三：既然群生的現實樣態乃是破壞本性的結果；反過來說，這也就意味著「性」是未受破壞之前的本然樣態。張湛所說「至純至眞，即我之性分」即是此意；這就表示，性乃是未被破壞之前、至純至眞的本性。在此意義下，性仍是各自殊異的氣稟，只不過張湛專指群生本來的、純眞之氣稟爲性。第四、正因「性」是原本至純至眞之本然之性，而現實中群生已經違逆此性，故須經由工夫修養、「皆由虛靜，故得其所安」，才能重新得回並保全此性。綜而言之，「性」就張湛而言雖然是殊異之氣稟之性，但不等於群有現實中的差異性；「性」毋寧說是群生各自所稟賦的、原本至純至眞之本然氣稟。易言之，張湛雖順氣言性，但認爲只有群生純眞之氣稟才是性。如此，便可以對張湛所言之「性」做統一的解釋。

張湛認爲性是至純至眞的本然氣稟，虛靜修養的成果在於本性的保全；然則，「性」就是實踐修養的目標，得性、不失本性也具有價值性與理想性之意義。雖然群生各自的本然氣稟是殊別的，但「各得其性」卻是共同的目標：[20]

> 聖人不逆萬物之性，萬物不犯聖人之化。……
>
> 聖人所以陶運羣生，使各得其性。……

[20] 以群生各自殊異、但純眞之本然氣稟爲性，在道家傳統中亦有其例。如《莊子》說「性者，生之質也」，「故性長非所斷，性短非所續」，亦是順氣而言性；但也說「同乎无知，其德不離；同乎无欲，是謂素樸；素樸而民性得矣」，也以素樸規定性之內容。郭慶藩：同註 10，〈庚桑楚〉，頁 810，〈駢拇〉，頁 317，〈馬蹄〉，頁 336。牟宗三先生指出：「道家將氣性、自然之質、氣、一起融於自然生命中，而就自然生命原始之渾樸以言性。」牟宗三：同註 8，頁 24。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫能使萬物咸得其極者，不犯其自然之性也。若以識知制物之性，豈順天之道哉？
>
> 聖人順天地之道，因萬物之性，任其所適，通其逆順，使羣異各得其方，壽夭咸盡其分也。[21]

必須「不逆萬物之性」，才能使群生「使各得其性」，正可看出「性」是一有待實踐的價值。

（三）性之修養與心

「性」是至純至眞的本性，必須透過虛靜修養之工夫得到保全，既如上述。關於工夫修養與性之關係，還可以再做進一步的說明，此即與「心」有關。張湛說：

> 此卷自始篇至此章明順性命之道，而不係著五情，專氣致柔，誠心無二者，則處水火而不燋溺，涉木石而不挂礙，……至於至人，心與元氣玄合，體與陰陽冥諧；方員不當於一象，溫涼不值於一器；神定氣和，所乘皆順，則五物不能逆，寒暑不能傷。謂含德之厚，和之至也；故常無死地，豈用心去就而復全哉？[22]

此文有幾個地方可以注意：首先，由「順性命之道，而不係著五情」一語，可知繫著於「情」正與順「性」之方向相反；前引文也有「任情背道」的說法，這都證明「情」確實是破壞「性」的因素。

其次，順性而行、不著於情，張湛則以「專氣致柔，誠心無二」來說明。這顯然是與「心」相關之工夫；對照下文提到的「心與元氣玄合」、「神定氣和」，所說當爲同一事。然則，順「性」實是「心」上之工夫；心達到與元氣玄合、或心神定則氣和、或專氣致柔的境界，便是順性命之道而行。對照前文所述「得性之極謂之和」與此處「神定氣和」的說法，也可得知心神之修養確

[21] 同註 6，〈天瑞〉注，頁 9；〈黃帝〉注，頁 59；〈仲尼〉注，頁 143；〈湯問〉注，頁 162。

[22] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 69-70。

臺灣大學學術期刊資料庫

實是得性之關鍵，張湛即以「和」來表述性被保全的狀態。這是就心、性關係來說。就心之修養本身而言，參照前引文所說「物所以全者，皆由虛靜」、「盡柔虛之極者，其天姿自粹」來看：彼處說虛靜、柔虛工夫可以保全本性，此處則說專氣致柔便是順性而行，二者在概念上也是互通的。張湛描述心之修養之用語雖略嫌紛亂，但理論則是一致的。

正因心、性二者關係緊密，故也被相提並論。《列子》書中「列子師老商氏」一章重出；張湛認爲：

> 黃帝篇已有此章，釋之詳矣。所以重出者，先明得性之極，則乘變化而無窮；後明順心之理，則無幽而不照。二章雙出，各有攸趣，可不察哉？[23]

他認爲，二章雙出是分就「得性之極」與「順心之理」來論述。由此也可以看出心、性之間的密切相關：心、性必定有別，二章雙出才會「各有攸趣」；但心、性必有關聯，順心、得性才能用以解釋相同之義理，正如上文所述。

上述張湛之說，涉及了「性」、「情」之間的順逆關係。回顧思想史之發展，性、情關係本是玄學之重要課題；王弼有性其情之說，郭象也有類似說法：

> 不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失眞，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。
>
> 然情欲之所蕩，未嘗不賤少而貴多也，見夫可貴而矯以尚之，則自多於本用而困其自然之性。若乃忘其所貴而保其素分，則與性無多而異方俱全矣。[24]

王、郭之說雖仍有不同，但認爲「情」之運作不可違逆「性」之方向，則無二致。由此觀之，張湛「順性命之道，而不係著五情」、「任情背道」的說法，

[23] 同註 6，〈仲尼〉注，頁 127。

[24] 王弼：《論語釋疑・陽貨》，樓宇烈：同註 10，頁 631-632；郭象：《莊子・駢拇》注，郭慶藩：同註 10，頁 313-314。

臺灣大學學術期刊資料庫

仍然與之相通。此當是玄學家們對於性、情問題的普遍意見。

再進一步看，張湛所說，其實更論述了「心」、「性」概念以及其間之聯繫關係，這是頗可注意的。[25] 回顧玄學之發展，其實也可以看到王弼、郭象有類似的心、性結構之說。如王弼云：

> 聖人達自然之性，暢萬物之情，故因而不爲，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。
>
> 夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰聾、盲、爽、狂也。[26]

此即是「心」不亂則物「性」自得之說。又如郭象所說：

> 恣其性內而無纖芥於分外，此無爲之至易也。……然知以無涯傷性，心以欲惡蕩眞。
>
> 以心自役，則性去也。[27]

此則論及「心」對「性」的違逆與傷害。凡此，皆與張湛所言有可對比之處。只是學界一般從才性、或性情的角度觀看玄學的人性觀，鮮少注意到心概念之重要性以及心、性關係的意義。張湛的心、性結構理論，作爲玄學思想發展中重要的一環，亦值得注意。

綜上所述，（1）虛靜、柔虛或專氣致柔，皆是「心」之修養工夫；心之修養所至之境，一方面是有無兩忘之境，另一方面也是心與元氣玄合之境。（2）張湛雖然以殊別之氣稟爲「性」，但實是認爲至純至眞的本然氣稟才是群生之性。因此「性」具有價值性之意義：性可能因爲情之動求而被破壞，性的保全便是實踐之目標。（3）張湛認爲，透過此「心」之修養，才能保全原本至眞至純之「性」，此一狀態可稱爲「和」。由此，張湛在〈列子序〉中說

---

[25] 牟宗三先生認爲，道家「就自然生命原始之渾樸以言性」但「工夫則在心上作」，「在心上用功，而在性上得收穫」，「然不能就心以言性」是心、性爲二。牟宗三：同註 8，頁 24。

[26] 王弼：《老子》第 29 章注、第 12 章注，樓宇烈：同註 10，頁 77、28。

[27] 郭象：《莊子・人間世》注、〈繕性〉注，郭慶藩：同註 10，頁 184、553。

臺灣大學學術期刊資料庫

的「順性則所之皆適」的相關思想問題，便可以得到說明。

三、心、神與意慮、智、欲

以下再對「心」之意涵作進一步分析，並探討相關的「意慮」、「智」、「情」等概念：

（一）形氣之心

前文提到「心與元氣玄合」、「專氣致柔」，已經觸及心與氣的關係。張湛認爲心是屬氣之產物：

> 何生之無形，何形之無氣，何氣之無靈？然則心智形骸，陰陽之一體，偏積之一氣；及其離形歸根，則反其眞宅，而我無物焉。[28]

這是就氣化的角度說「心」。這樣看來，正如「性」是群生純眞的殊異氣稟，「心」既是「偏積之一氣」也應該是各自殊異的。然則，張湛所說之心是形氣之中的、經驗世界中之心。[29] 既然心、性皆屬氣，差異何在？與性作爲眞純氣稟不同，心則是認知、思想與意識主體：

> 夫形質者，心智之室宇。耳目者，視聽之户牖。神苟徹焉，則視聽不因户牖，照察不閡牆壁耳。
>
> 所謂神者，不疾而速，不行而至。以近事喻之，假寐一昔，所夢或百年之事，所見或絕域之物。其在覺也，俛仰之須臾，再撫六合之外。邪想淫念，猶得如此，況神心獨運，不假形器，圓通玄照，寂然凝虛者乎？近世人有言人靈因機關而生者，……豈謂物無神主邪？斯失之遠矣。[30]

張湛以「心智」與「神」互用，可知他也用神來代指心。就引文來看，心、神

[28] 同註 6，〈天瑞〉注，頁 21。

[29] 此由「志謂心智，氣謂質性。智多故多慮，性弱故少決也」、「二子易心，乘其本識」的說法可以看出。同註 6，〈湯問〉注，頁 174。

[30] 同註 6，〈仲尼〉注，頁 118；〈周穆王〉注，頁 94；〈湯問〉注，頁 181。

臺灣大學學術期刊資料庫

在形體之中，透過耳目認知外在世界，心即是感覺、認知之主體。此外，心神也是思慮功能之根源，夢、覺之中種種想像思考，都是心的作用。心神同時也是群生的精神意識與生命存活的徵候。[31]

雖說心是經驗之心，但心作爲精神主體，張湛卻認爲有其理想的本然狀態。他說：

> 夫心者何？寂然而無意想也；口者何？默然而自吐納也。若順心之極，則無是非；任口之理，則無利害。……
>
> 夫心寂然無想者也。若橫生意慮，則失心之本矣。[32]

心應該是「寂然而無意想」的。前文說到，「心」是感覺、認知之主體，思慮功能之根源，則說心本寂然無想，是否自相衝突？其實不然，張湛對於「寂然而無意想」實有特別的界定，由下文所說「順心之極，則無是非」來看，寂然無想乃是指心中無是非利害之樣態而言。心無是非之意慮、意想，便是「心之本」的本來狀態。回顧前節所見「有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛」之說，這也是對「去彼而取此，是我而非物」等是非、彼我、貴賤差別的超越；此一虛靜境界，正與此處所說無是非利害之寂然無想之境相應，皆是「心」的超越之境。然則，心之無想、兩忘的超越境界、也就是「虛靜」狀態，便是張湛所說心之理想的本然狀態。[33]

這是張湛論「心」非常特殊的觀點。心雖是氣化的、經驗世界中的認知思慮之心，但是他卻認爲寂然無想的心境才是心應有的本然狀態；此說已隱然有心本淨之意味，在玄學家之中，張湛似乎是少數對「心」提出如此界說者。而此情形與論「性」也正好相應：性雖是群生殊異的氣稟之性，但只有至純至眞之性才是本然之性。並且，就心、性關係來看，正如前節所指出的，「心」若在無想寂然的本然狀態、亦即虛靜狀態，群生也就能回歸至純至眞之「性」；這也是彼此相應的。張湛對心、性的看法，很值得注意。這很可能出於佛教的

[31] 馬良懷：同註 1，頁 121。
[32] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 47；〈仲尼〉注，頁 141。
[33] 參見林麗眞：同註 4，頁 18。

臺灣大學學術期刊資料庫

影響；此由以下對於「意慮」概念的分析可以看出。

（二）意慮概念與佛教的影響

心本是寂然無意想、無意慮的，這是指無是非利害之狀態而言。但進一步問，何謂意想、意慮？張湛對「意」有所說明：

> 意所偏惑，則隨志念而轉易。及其甚者，則白黑等色，方圓共形，豈外物之變？故語有之曰，萬事紛錯，皆從意生。
>
> 嗜慾之亂人心如此之甚也。故古人有言：察秋毫之末者，不見太山之形；調五音之和者，不聞雷霆之聲。夫意萬物所係迷著外物者，雖形聲之大而有遺矣。況心乘於理，檢情攝念，泊然凝定者，豈萬物動之所能亂者乎？[34]

首先，此處說「意所偏惑」、「意萬物所係迷著外物」則將使人執迷於物，而扭曲對外物的正確認識，故說「萬事紛錯，皆從意生」；看來「意」是心智之認知功能，而且還是專指偏惑、迷著之認知作用而言。其次，張湛論及意之迷著，也提到這是「嗜慾之亂人心如此之甚」的原因；可知嗜欲、欲望的迷亂作用，也是由「意」之偏惑、迷著所引發的。易言之，「意」是認知之迷亂，同時也是引生欲望的根源。「意」蓋即是前文所說之「意慮」、「意想」；前文已經指出，「夫心者何？寂然而無意想也」，心的本然狀態，正與「意所偏惑」對心的擾亂狀態相互對反。

值得注意的是，對於「意」之此一用法以及負面態度，似非出於道家或玄學之傳統，但在早期佛教傳譯經典中則不乏其例。[35] 如：《佛說大安般守意經》：「在是生死間，一切惡事皆從意來也。」又如《法句經》：「輕躁難持，唯欲是從，制意爲善，自調則寧。意微難見，隨欲而行，慧常自護，能守

[34] 同註 6，〈說符〉注，頁 272、273。

[35] 任繼愈等認爲「意」之用法出自萬法唯識之說；任繼愈：同註 2，頁 292。唯東晉之時唯識之學尚未傳入。

臺灣大學學術期刊資料庫

即安。」[36] 早期佛教學者們也有類似的立場，如康僧會（？-280）、謝敷所說：

> 眼耳鼻口身心，謂之內矣。……心之溢盪，無微不浹，怳惚髣髴，出入無間。……心九百六十轉，一日一夕十三億意。意有一身，心不自知。猶彼種夫也。……禪，棄也，棄十三億穢念之意。
>
> 夫意也者，眾苦之萌基，背正之元本。荒迷放蕩，浪逸無崖，若狂夫之無所麗；愛惡充心，耽昏無節，若夷狄之無君。……繫九神之逸足，防七識之洪流，故曰守意也。[37]

佛教傳統上對「意」採取防護戒愼的立場，康僧會、謝敷也認爲意是擾亂心之因素，這與張湛的看法類似。他在〈列子序〉中直言此書「所明往往與佛經相參」，[38] 其心、意之理論，受到當時流行的佛教思潮影響，是很有可能的。

由佛教思想的角度，更可以對張湛「以氣論心」的觀點提出解釋。如前引文所見，魏晉時期的佛教學者們所言之「心」乃是六識之心；以康僧會爲例，「心之溢盪」之心即是「眼耳鼻口身心」之心。六識之心，在佛教傳統而言屬於五陰所攝，只是認知之心識能力，並不如後世所說如來藏之爲超越心。相應來說，張湛也正是以「心」爲形氣之中的經驗心，以感覺、認知、思慮爲其功能，而非某種超越之心體。此一看法，很可能正是出於佛教思想之影響。

佛教心識思想對於張湛的影響，還可以從心之「無想」之境的角度加以印證。如康僧會所說：

> 婬邪洿心，猶鏡處泥，穢垢洿焉。……所以然者，由其垢濁，眾垢洿心，有踰彼鏡矣。若得良師剞刮瑩磨，薄塵微曀，蕩使無餘。舉之以

[36] 東漢・安世高譯：《佛說大安般守意經》卷 1，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983 年），第 15 冊，頁 167b；吳・維祇難、竺將炎譯：《法句經》卷 1〈心意品〉，《大正藏》第 4 冊，頁 563a。

[37] 吳・康僧會：〈安般守意經序〉，僧祐著，蘇晉仁、蘇鍊子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995 年），卷 6，頁 242-243。東晉・謝敷：〈安般守意經序〉，同前，頁 245-246。

[38] 同註 5，頁 279。

臺灣大學學術期刊資料庫

照，毛髮面理，無微不察，垢退明存，使其然矣。……穢欲寂盡，其心無想，謂之淨也。得安般行者厥心即明。[39]

首先，康僧會將「心」經由守意工夫修養後之境界稱「其心無想」，在用語上也正與張湛「夫心寂然無想者也」相同。同樣地，「無想」概念似乎也是佛教之用語，而非道家玄學所本有。其次，康僧會以「猶鏡處泥」來譬喻「婬邪涔心」，並說若能剗刮瑩磨，便可「垢退明存」、「得安般行者厥心即明」；這就意味著「心」正如明鏡一般本有明照能力，除去心上之染汙便可重現本有之光明。此說已略有心本淨之意味。而如前所述，張湛也認爲，寂然無想的心境，才是心應有的本然狀態。二者之說十分類似。

由上述種種跡象看來，張湛一方面將「心」視爲形氣中的認知思慮之心，另一方面又認爲寂然無想之境才是心應有的本然狀態；這二方面的主張，很可能都受到了佛教思想之影響。當然，從道家傳統來看，「心」本是虛靜、與道、德合體之心；[40] 張湛以形氣中的經驗心爲「心」，是否會有理論上的困難？其中理論得失，是可以進一步商榷的問題。

回到「意」概念之問題。佛教思潮的影響還可以從以下的情況來說明。已知「意」是偏惑、迷著之認知功能，心本「寂然無想」，心橫生意慮，便對世俗之種種現象產生是非利害之分別。這也就是種種世俗之名利邪念等觀念。[41] 進一步問：所謂偏惑、迷著究竟是何所指？如何引發心中名利之念？張湛如此說明：

夫天地，萬物之都稱；萬物，天地之別名。雖復各私其身，理不相離；仞而有之，心之惑也。因此而言，夫天地委形，非我有也；飭愛色貌，矜伐智能，已爲惑矣。至於甚者，橫仞外物以爲己有，乃標名氏以自異，倚親族以自固，整章服以耀物，藉名位以動眾，封殖財貨，樹立權

39 吳・康僧會：同註 37，頁 243。

40 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1990 年），頁 382-383。

41 馬良懷：同註 1，頁 121-122。

臺灣大學學術期刊資料庫

黨，終身欣玩，莫由自悟。故老子曰，「吾所以有大患，爲吾有身」；莊子曰：「百骸六藏，吾誰與爲親？」領斯旨也，則方寸與太虛齊空，形骸與萬物俱有也。

彼之與此，俱非眞物。習其常存，疑其甄亡者，心之惑也。[42]

心之迷惑，首先乃是出於對天地宇宙不正確的認識。張湛認爲，天地萬物皆非我有，究竟來說，萬有「俱非眞物」。因此「橫仞外物以爲己有」、甚至由此衍生出種種貪戀名位、權勢、財貨之名利心態，皆是心之迷惑。前文所謂「意所偏惑」，使心橫生意慮、對萬物產生是非、貴賤、利害之想，顯然也正是指此而言。然則，不能正確認知世界虛妄，就是張湛所說「意」之偏惑、迷著，也就是造成心之迷惑的原因。應該指出：張湛之說顯然是以「夫稟生受有謂之形，俛仰變異謂之化。神之所交謂之夢，形之所接謂之覺。原其極也，同歸虛僞」的宇宙觀與認識論爲基礎。[43] 但在道家、玄家傳統中，並無否定世界眞實性之思想，張湛此觀念殆受佛教影響。[44] 由此看來，張湛以不能了知世界虛妄來說明「意」之偏惑，確實很可能也受到佛教思想影響。

進一步看：由於「意」之偏惑、不能正確了知世界虛僞，使「心」迷惑而執取外物爲己有；如前所見，此一機制還會誘發嗜欲、欲望：

用其情，有其身，則肌骨不能相容，一體將無所寄？豈二儀之所能覆載。

夫人所以受制於物者，以心有美惡，體有利害。苟能以萬殊爲一貫，其視萬物，豈覺有無之異？故天子所不能得臣，諸侯不能得友，妻子不能得親，僕隸不能得狎也。[45]

「用其情，有其身」、因「情」之引誘而執取萬物爲己有，這是情欲之迷亂。而人之所以「受制於物」，則是因爲「心有美惡，體有利害」，對萬物產生了

[42] 同註 6，〈天瑞〉注，頁 37；〈周穆王〉注，頁 94。
[43] 同註 6，〈周穆王〉注，頁 90。
[44] 馬良懷：同註 1，頁 137-138。
[45] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 48；〈仲尼〉注，頁 129。

臺灣大學學術期刊資料庫

是非、利害、美惡之想。可知美惡之情之作用，正是由意慮之偏惑所引生的。而脫離意之偏惑、情欲誘引的方法，則在對萬物正確的觀察：若能「其視萬物，豈覺有無之異？」了知世界虛僞、不偏執萬物爲眞有，便能不再受制於物。如前所述，意是偏執萬物實有的迷著；破除意之偏惑由此下手，是非常合理的。

進一步推察，可以發現：「心有美惡，體有利害」的迷惑狀態，正與前述「心」之本然是「寂然而無意想」、「順心之極，則無是非；任口之理，則無利害」相反；而「其視萬物，豈覺有無之異」的觀照心境，則正與前述「有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛」的虛靜修養相應。由此可知，心雖然會被意慮、情欲所引誘，但也可能經由修養達到虛靜無想之境，「心」具有趨向此二面的可能性。就此而言，心具有能夠選擇實踐方向的主體意義。

（三）智慮與情欲

張湛對於心、意、情等概念的看法，及其運作結構之理論關係，概如上述。以下再考察其對治意慮、情欲，以及養心的相關主張。

首先，關於智慮、聰明：已知「意」之偏惑迷著是使心迷惑之根源，世俗之智巧聰明往往出於偏惑，因此養心便須對智採取戒愼的立場。他指出：

> 用聰明未足以致治，祇足以亂神也。
>
> 惠非迷也，而用惠之弊必之於迷焉。
>
> 信其心智所知及，而不知所知之有極者，膚識也；誠其耳目所聞見，而不知視聽之有限者，俗士也。
>
> 夫用心智賴耳目以視聽者，未能見至微之物也。[46]

智慧、聰明也會「亂神」而導致心之迷惑；智巧不足恃，因爲「心智所知及」只是有限的小智，其作用是有限度的，不足以「見至微之物」。對照前文所說，可以推測這仍是指意之偏惑、不了知萬物虛僞而言。

[46] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 40；〈周穆王〉注，頁 111；〈湯問注〉，頁 150、157。

臺灣大學學術期刊資料庫

其次，是關於情、欲：前文已經指出情欲是由「意」引發、擾亂心的因素；故排除情、欲之干擾，也是心之修養之重點：

> 心無欲則形自服矣。
>
> ……至於情無專惑，行無狂僻，則非祈請之所禱也。
>
> ……若心非嗜慾所亂，病非寒暑所傷，則醫師之用宜其廢也。
>
> 知極則同於無情，能盡則歸於不爲。[47]

「無欲」、「無情」、「情無專惑」之境界，便是修養工夫的目標。由「心無欲」、「心非嗜慾所亂」來看，也可得知情、欲作用所誘引的對象便是「心」。此處應該指出：前節討論「性」概念時曾經引述「順性命之道，而不係著五情」之文，說明任「情」與順「性」相反，情是破壞性的因素。參照本節所說，可知這一過程是透過「心」之作用完成的：當心受到情之誘引，不能保持寂然無想的本然狀態，便不能保持至純至眞的本性。由此可以更深入地說明張湛之心、性結構。

似此，張湛推崇無欲無情並反對智巧；[48] 但他卻不認爲情欲及智巧之功能必須全面根除：

> 目耳口鼻身心此六者常得中和之道，則不可渝變。居亢極之勢，莫不頓盡；故物之弊必先始於盈滿，然後之於虧損矣。窮上反下，極盛必衰，自然之數。是以聖人居中履和，視目之所見，聽耳之所聞，任體之所能，順心之所識；故智周萬物，終身全具者也。
>
> 要造極而後還，故聰明強識皆爲闇昧衰迷之所資。[49]

然則，耳目欲望以及智識能力所產生之弊端，其實是「窮上反下，極盛必

---

[47] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 40；〈周穆王〉注，頁 109、同上；〈仲尼〉注，頁 146。

[48] 王弼、郭象也對知、欲之亂心以及其對治有所說明；如王弼《老子》68 章注：「當務塞兌閉門，令無知無欲」；郭象《莊子・秋水》注：「遣過分之知，遣益生之情」。樓宇烈：同註 10，頁 168；郭慶藩：同註 10，頁 588。不過張湛的論述以「意」爲出發點，有所不同。

[49] 同註 6，〈仲尼〉注，頁 133、同上。

臺灣大學學術期刊資料庫

衰」、過度運用以追求「聰明強識」而引生的「闇昧衰迷」之結果，並非感官智慧作用本身之過失。張湛認爲，若能使感官心智運作「常得中和之道」，「視目之所見，聽耳之所聞，任體之所能，順心之所識」並且「任智之所知」，[50] 不過度役用心知耳目，則其功能無須被排除。這就是中和之道。[51]

張湛對智、欲採取戒愼、但不全面否定的立場，以及此一工夫與「心」之修養間的理論關係，可以由他的養生之學得到印證與說明：

> 張湛〈養生集敘〉云：「養生大要，一曰嗇神，二曰愛氣，三曰養形，四曰導引，五曰言語，六曰飲食，七曰房室，八曰反俗，九曰醫藥，十曰禁忌。過此已往，義可略焉。」[52]

張湛提出「嗇神」爲養生大要之首。但何謂嗇神？根據考證，陶弘景（456-536）《養性延命錄》中這段文字可以確認是張湛《養生要集》之佚文：[53]

> 胡昭曰：「目不欲視不正之色，耳不欲聽醜穢之言，鼻不欲向羶腥之氣，口不欲嘗毒辣之味，心不欲謀欺詐之事，此辱神損壽。」又居常而嘆息，晨夜而吟嘯，不止來邪也。夫常人不得無欲，又復不得無事，但當和心少念靜慮，先去亂神犯性之事，此則嗇神之一術也。[54]

此處首先也主張目、耳、口、鼻等感官欲望以及心智之謀慮都必須有所節制；張湛認爲，常人雖不能如聖人到達中和之境而「不得無欲」、「不得無事」，

---

[50] 同註 6，〈力命〉注，頁 211。

[51] 據此可消解張湛在〈楊朱〉注中一方面支持「肆性情之所安，耳目之所娛」、「任情極性，窮歡盡娛」，一方面卻又說「盡驕奢之極，恣無厭之性，雖養以四海，未始愜其心。此乃憂苦窮年也」之矛盾。〈楊朱〉篇批判世俗對情、欲的壓抑，而張湛並不完全反對情、欲，只是主張戒愼，故注有此言；中和之道能較全面地說明張湛思想。同註 6，頁 216、223、232-233。

[52] 梁・陶弘景：《養性延命錄》，張君房著，李永晟點校：《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003 年），卷 32，頁 718。

[53] 坂出祥伸：〈張湛『養生要集』佚文とその思想〉，《東方宗教》第 68 號（1986 年 11 月），頁 9-10。

[54] 陶弘景：同註 52，頁 713-714。

臺灣大學學術期刊資料庫

也該「和心少念靜慮」、節度智、欲，這一立場與前文所述相同，可以互爲印證。

進一步看，智、欲之愼節正是所謂「嗇神」之方法。此說的理論基礎，正如前文所述：「意」之偏惑迷著是心的迷惑之源，而意之迷執引生的智巧與欲望也會迷惑心神，因此修養此心便必須愼節智、欲，此即是「嗇神」之所指。再進一步說，此處也提到「亂神犯性」，這更可與前述「心」不能寂然無想便不能保持至純至眞之「性」之互動結構相呼應。由此看來，張湛的養生思想仍然以其自身的心、性理論架構爲基礎。

綜觀張湛對於「意」與智、欲之看法：他認爲，意慮偏惑乃是情欲、智巧產生之根源。「意慮」概念可能出於佛教之影響，已如前所述。但他認爲情欲智巧違反破壞了人之本性，唯有節制智、欲，方可保全性之本然；此一性、情關係結構，如前節所述，又與王弼、郭象等玄學家之性情觀相合，可說其心性結構基本上仍然屬於玄學之傳統。於此也可以看出玄學之心性理論與佛教心識思想交涉之情形，此一現象的思想史意義亦值得重視。

綜上所述，可知：（1）張湛以「心」爲經驗之心，但此心卻以寂然無想爲本然狀態。（2）心可以被「意」以及衍生之情欲、智巧所擾亂，也可以經過工夫努力而回到本然寂然之境；心具有此二面之可能性，具有實踐主體的意義。「意」以及情欲、智巧對寂然本心的擾亂引誘的作用機制，便是張湛〈列子序〉中「想念以著物自喪」一語所要說明的。但是，心若不能寂然無想，便也不能保全性之純眞；因此如何在「心」上做修養工夫，便是至爲重要的問題。

四、無心與忘境

如上節所說，心以「寂然無想」爲本，但群生現實中並不能寂然無想，顯然要回歸此心之本然仍須透過工夫努力。心之工夫與境界問題，以下再試作討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）忘而又忘的虛靜之心

心本寂然無想，心之修養目標便在回復此無想境界；如上所述，這有賴意慮、情欲、智巧之排遣。但所謂「寂然無想」之境界還有更深層之意蘊，張湛所論之修養工夫也必須落實在此一層次才能得到完整說明。

先回到心之「寂然無想」之本身。試看《列子》「列子師老商氏」注：

> 實懷利害而不敢言，此匿怨藏情者也，故眄之而已。
>
> 是非利害，世間之常理；任心之所念，任口之所言，而無矜吝於胸懷，內外如一，不猶踰於匿而不顯哉？欣其一致，聊寄笑焉。
>
> 夫心者何？寂然而無意想也；口者何？默然而自吐納也。若順心之極，則無是非；任口之理，則無利害。道契師友，同位比肩，故其宜耳。
>
> 心既無念，口既無違，故能恣其所念，縱其所言。體道窮宗，爲世津梁。終日念而非我念，終日言而非我言。若以無念爲念，無言爲言，未造於極也。所謂無爲而無不爲者如斯，則彼此之異，於何而求？師資之義，將何所施？故曰內外盡矣。[55]

此文說明對是非之層層超越：（1）「實懷利害而不敢言」，只是強行壓抑，並不能眞正超越是非。（2）「任心之所念，任口之所言」而不在意是非；此雖然仍有是非，但「不猶踰於匿而不顯哉」，至少在心境上較能脫離是非之念的糾纏。（3）「順心之極，則無是非；任口之理，則無利害」，則已經到了無是非、無利害之境。「夫心者何？寂然而無意想也」，如前所述，心之本然狀態當是無是非之意慮干擾的。但是，此一無是無非之境，雖已接近「心」之本然，但仍非究竟；因爲「若以無念爲念，無言爲言，未造於極也」：雖然無是無非，卻仍然有「無念」是非之「念」、「無言」利害之「言」。心中尚有無是無非之念，以無念無言爲是，就還不是眞正地超越是非。（4）眞正地無是無非之境，乃是超越是非、再連超越是非之想也遣去、純任自然的無是非之

[55] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 47。

臺灣大學學術期刊資料庫

境。故說「心既無念，口既無違，故能恣其所念，縱其所言」、「終日念而非我念，終日言而非我言」；至此，心中完全無念無想，是非之有無、甚至有念無念，都已忘懷超越。這才是眞正的無是無非之境。張湛這一說法，應是受到郭象的影響：

> 今以言無是非，則不知其與言有者類乎不類乎？……然則將大不類，莫若無心，既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去矣。」
>
> 夫一之者，未若不一而自齊，斯又忘其一也。[56]

這對理解「夫心者何？寂然而無意想也」之意蘊是很重要的。如前所見，心之本然狀態，當是超越是非，不被知欲、意慮擾亂之境。但是張湛更認爲，所謂「寂然而無意想」並不只是單純地排除意慮而已；如果不是在連無想亦無想的徹底自忘之境，便不是眞的寂然無想之境，也就不是心之本然。心之境界如是，同時，趨向此忘而又忘、無忘無不忘，也就是修心之工夫。試回顧前文所引：

> 凡貴名之所以生，必謂去彼而取此，是我而非物。今有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛。虛既虛矣，貴賤之名，將何所生？[57]

前節已經指出，「虛」是修養此心之工夫。虛也是「有無兩忘，萬異冥一」，是對「去彼而取此，是我而非物」之心態的超越；正與「寂然而無意想」之境相合。但是同樣地，以超越彼我是非爲虛，此仍不是虛，因爲心中尙存「貴虛」之想；「虛既虛矣，貴賤之名，將何所生？」只是有無兩忘、甚至連虛亦虛，才是眞正的虛之境界。[58] 這都說明，張湛對於寂然本心及其虛靜工夫，其實有相當深刻的規定。同樣論及心之工夫：

---

[56] 郭象：《莊子・齊物論》注，郭慶藩：同註 10，頁 79、80。

[57] 同註 6，〈天瑞〉注，頁 28。

[58] 學者或認爲張湛有無兩忘之「虛」概念，與般若中觀之中道義有關。任繼愈：同註 2，頁 290-291；牟鍾鑒：同註 13，頁 41。但如前文所述，此說在玄學內部亦前有所承。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫因心以刳心，借智以去智；心智之累誠盡，然所遣心智之跡猶存。明夫至理非用心之所體忘，言之則有餘暇矣。
>
> 以有心無心而求道，則遠近其於非當；若兩忘有無先後，其於無二心矣。[59]

這也是忘而又忘之虛靜工夫。致力排除意慮對「心」之干擾，「因心以刳心，借智以去智」，雖然也能排除心智之累，但「心智之跡猶存」；因爲刳心、去智仍然還是心智之作用，不能眞的無心無智。只有在「兩忘有無先後」的徹底忘境中，連有心無心之別亦忘去，才是眞的無心之境，並且也才是養心之方式。此一境界或以專一、誠心來表達：

> 言爲都忘，然後物無疑心。……蓋丈人明夫心慮專一，猶能外不駭物，況自然冥至，形同於木石者乎？至於海童，誠心充於內，坦蕩形於外；雖非能利害兩忘，猜忌兼消，然輕羣異類，亦無所多怪。……[60]

這是說到達忘境，則物無疑心。而張湛在此以「心慮專一」、「誠心充於內」來說明心之忘境工夫。前文曾引述「順性命之道，而不係著五情，專氣致柔，誠心無二」之語來說明養心與順性之關係。對照來看，以專氣或專一、誠心作爲修心工夫之用語，是彼此相應的。

（二）忘境與修養

張湛非常重視此種虛而又虛、忘而又忘的理境。除了直接用以說明心之修養，也運用在相關的修養層面。如前節所說關於言、知之排遣，也與心有關：

> 方欲以無言廢言，無知遣知；希言傍宗之徒固未免於言知也。
>
> 比方亦復欲全自然，處無言無知之域，此即復是遣無所遣，知無所知。遣無所遣者，未能離遣；知無所知者，曷嘗忘知？固非自然而忘言知也。

[59] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 69；〈仲尼〉注，頁 145。
[60] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 68。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫無言者有言之宗也；無知者，有知之主也。至人之心豁然洞虛，應物而言，而非我言；即物而知，而非我知；故終日不言，而無玄默之稱；終日用知，而無役慮之名。故得無所不言，無所不知也。[61]

同樣地，意圖超越言知而「以無言廢言，無知遣知」，仍然未免於無言之言、無知之知。進一步追求「無言無知」、試圖遣去言知，其實還是有遣有知，仍然還是「遣無所遣者，未能離遣；知無所知者，曷嘗忘知？」只有在遣之又遣、忘而又忘的「自然而忘言知之境」中，超越言或不言、知或不知、甚至遣或不遣，才是至境。同樣是智巧之排遣：

> 此又遠其形智之用，任其泊然之氣也。
>
> 此寂然不動，都忘其智。智而都忘，則神理獨運，感無不通矣。
>
> 同無則神矣，同神則無矣。二者豈有形乎？直有其智者不得不親無以自通，忘其心者則與無而爲一也。[62]

前文已經指出，張湛認爲「心」是氣化之經驗心，既是如此，則心寂然無想的本然狀態，也可以從氣的角度來加以說明。前節引文以「心與元氣玄合」作爲對心之修養工夫的說明，正與心是氣化之經驗心的立場相合。[63] 而此處以「任其泊然之氣」來說明心對形智之排遣，正是此意。此處所說仍然是忘而又忘的虛靜境界：「寂然不動，都忘其智」，必須在超越忘境中排遣智巧。但這也還不夠，「有其智者不得不親無以自通」，有意追求無智忘智之境界，便不是能眞的能無能忘；「忘其心者則與無而爲一」，只有連求無之心亦忘去，才是眞正與無爲一的無之境界。

再看一些論及修養境界的例子，以及此種忘而又忘、虛而又虛之境的運用：

> 卒然聞林類之言，盛以爲已造極矣；而夫子方謂未盡。夫盡者，無所不

[61] 同註 6，〈仲尼〉注，頁 126。
[62] 同註 6，〈仲尼〉注，頁 118。
[63] 以氣之角度描述心之修養，《莊子》已有其例；如〈人間世〉：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」郭慶藩：同註 10，頁 147。

臺灣大學學術期刊資料庫

盡，亦無所盡，然後盡理都全耳。今方對無於有，去彼取此，則不得不覺內外之異。然所不盡者，亦少許處耳。若夫萬變玄一，彼我兩忘，即理自夷，而實無所遣。夫冥內遊外，同於人羣者，豈有盡與不盡者乎？[64]

《列子》述林類之言：「吾又安知營營而求生非惑乎？亦又安知吾今之死不愈昔之生乎？」這是超越生死的達觀。但是張湛指出這尚非至境：林類等視生死、卻仍然不免區別生死爲二，「對無於有，去彼取此，則不得不覺內外之異」，而不能眞正超越生死。眞正超越生死之境界，是「萬變玄一，彼我兩忘，即理自夷，而實無所遣」，不只是兩忘生死、平齊生死，甚至連排遣生死之想亦忘去；這才是「無所不盡，亦無所盡」的最高境界。再如：

故古人不以無樂爲樂，亦不以無知爲知。任其所樂，則理自無樂；任其所知，則理自無知。

都無所樂，都無所知，則能樂天下之樂，知天下之知，而我無心者也。[65]

《列子》提出「無樂無知，是眞樂眞知」，本已蘊涵忘而又忘之意境。張湛更進一步延伸發揮其義理，指出所謂無樂無知是眞樂眞知，並不是眞的「以無樂爲樂」、「以無知爲知」，否則便是有樂有知了；所謂無樂無知，是在「無心」的忘境中「都無所樂，都無所知」。如此徹底的忘境，才是眞樂眞知之至境。

似此，張湛常常在注文中標舉無心忘境；如「乘理而無心者，則常與萬物並遊」、「唯忘內外，遺輕重，則無巧拙矣」、「眞人無往不忘」、「大忘者都無心慮」、「忘游故能遇物而游，忘觀固能遇物而觀」、「無惡無好，無彼無此，則以無爲心者也」、「唯忘所用，乃合道耳」。[66] 對照前引文，雖然在用語上或稱爲虛、忘或無心，似乎並不一致，但他特別注重闡揚此一境界，是很明顯的。

64 同註 6，〈天瑞〉注，頁 25-26。
65 同註 6，〈仲尼〉注，頁 116。
66 同註 6，〈黃帝〉注，頁 50、61；〈周穆王〉注，頁 104、109；〈仲尼〉注，頁 129、135、145。

臺灣大學學術期刊資料庫

綜上所述，張湛即是以此虛、忘、無心之境界作爲「心」之本然樣態；同時，虛靜、無心之工夫也就是修養此心、以回復心之本然的工夫。前節所說心上之意慮、知欲之排遣，都必須在此無心忘境中實現。對張湛而言，無心忘境乃是修養的最高境界與目標。張湛在〈列子序〉中所說「忘壞（懷）則無幽不照」，便是指此無心忘境而言；他對此一工夫及境界的闡揚與重視，是很值得注意的。而正如前節所指出的，只有透過「心」之修養工夫，才能保全至純至眞之「性」；因此，無心忘境不只是作爲工夫與境界具有特別意義而已，更是聯繫心、性關係的重要關鍵。

五、神心與聖人

以下再略論無心境界之表現，及其與神心、聖人概念的相關問題。由此，張湛〈列子序〉中所說「神惠以凝寂常全」之意蘊可以得到說明。

（一）凝寂與應感

首先，關於凝寂與應感：如前所見，張湛認爲虛靜之無心忘境乃是修養之極境；此一境界所呈現的樣態如何？他以「槁木死灰」來描述之：

> 今忘者之心，泊爾鈞於死灰，廓焉同乎府宅；聖人將無所容其鑒，豈卦兆之所占？
>
> ……夫聖人既無所廢，亦無所用。廢用之稱，亦因事而生耳。故俯仰萬機，對接世務，皆形迹之事耳。冥絕而灰寂者，固泊然而不動矣。
>
> 所謂心同死灰，形若枯木。[67]

「忘者」之心境是「泊爾鈞於死灰，廓焉同乎府宅」、「冥絕而灰寂」、「泊然而不動矣」的。如前文所說，無心境界是一忘而又忘之寂然無想之境，在此心境中不但遣去是非利害之「意」，連遣去之想亦已遣去。張湛所說之槁木死

[67] 同註 6，〈周穆王〉注，頁 109；〈仲尼〉注，頁 117；〈湯問〉注，頁 157。

臺灣大學學術期刊資料庫

灰、泊然不動，當是就此徹底自忘的「寂然無想」之樣態而言。[68] 如他所說：

> 心虛則形全矣，故耳不惑聲，目不滯色，口不擇言，心不用知；內外冥一，則形無震動也。[69]

前文也已指出，意或智、欲對心之誘引，必須在虛靜的無心忘境中才能眞正排遣；此處指出「心虛」者能不惑於耳目感官與心智，即是此意。這也就是徹底寂然無想之境所至的樣態。因此，無想之人的內在心境是究竟凝寂的：

> 神凝形喪，外物不能得闚之。
>
> 神役形者也。心無思慮，則貌無動用；故似不相攝御，豈物所得羣也？[70]

「神凝形喪」、「心無思慮，則貌無動用」，所描述的也都是無心之寂然樣態。不過，張湛雖然強調無心忘境的凝寂不動，卻也指出徹底無心的聖人仍然「俯仰萬機，對接世務」，也有外在的「形迹之事」；此則是聖人「無心應感」的一面：

> 夫至人其動也天，其靜也地，其行也水流，其湛也淵嘿。淵嘿之與水流，天行之與地止，其於不爲而自然一也。……苟無心而應感，則與變升降，以世爲量，然後足爲物主而順時無極耳，豈相者之所覺哉？
>
> ……夫水一也，而隨高下夷險有洄激流止之異，似至人之心因外物難易有動寂進退之容。向秀曰：夫水流之與止，鮫旋之與龍躍，常淵然自若，未始失其靜默也。郭象曰：夫至人用之則行，舍之則止。雖波流九變，治亂紛紜，若居其極者，常澹然自得，泊乎無爲也。
>
> 至人之心豁然洞虛，應物而言，而非我言；即物而知，而非我知；故終日不言，而無玄默之稱；終日用知，而無役慮之名。故得無所不言，無所不知也。[71]

---

[68] 郭象《莊子・齊物論》注：「夫任自然而忘是非者，其體中獨任天眞而已，又何所有哉！故止若立枯木，動若運槁枝，坐若死灰，行若遊塵。」郭慶藩：同註 10，頁 43-44。

[69] 同註 6，〈仲尼〉注，頁 124。

[70] 同註 6，〈仲尼〉注，頁 124-125。

[71] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 72、75；〈仲尼〉注，頁 126。

臺灣大學學術期刊資料庫

至人「無心而應感」，故能「與變升降，以世爲量」，表現出種種殊異的風貌。此是外在的形跡之異，但是其內在心境「其於不爲而自然一也」、「澹然自得，泊乎無爲」、「豁然洞虛」，仍然是處在前述凝寂不動、槁木死灰的無想忘境。內心之凝寂不動與形跡之應感變動，便是無心忘境所呈現的二個面向。由引文援引向秀、郭象之說的情形，可以看出張湛之說受其跡冥論影響的跡象。[72]

（二）神心之玄照

其次，關於神心之玄照：如上述引文所見，張湛也以「神凝」來描述泊然不動的無想心境。前節已經指出，張湛有時也以「神」來表達「心」之意涵；同樣地，論及修養境界，「心同死灰」的寂然無想之境，也可以用「神凝」來加以表達。又如：

> 故洞監知生滅之理均，覺夢之塗一；雖萬變交陳，未關神慮。愚惑者以顯昧爲成驗遲速而致疑，故竊然而自私，以形骸爲眞宅。孰識生化之本歸之於無物哉？[73]

如前所述，張湛認爲心之所以有意之偏惑，是因不明萬物「原其極也，同歸虛僞」的眞相。故此處說，若能了知「生化之本歸之於無物」的眞相，則「雖萬變交陳，未關神慮」，「神」便可不受外物之影響與迷惑。心不橫生意慮，即是「寂然無想」的本來狀態，此處則用「未關神慮」來表達。這也是在修養境界上「心」、「神」可以互用的例子。

同樣地，前文也提到，「心虛則形全」則能不惑於耳目感官與心智之誘引；此意也可以由「神」概念來表述：

> 夫眼、耳、鼻、口，各有攸司。令神凝形廢，無待於外，則視聽不資眼、耳，臭味不賴鼻、口，故六藏七孔，四肢百節，塊然尸居，同爲一

[72] 但張湛未從自然名教問題立說，仍與郭象「游外弘內」之說不同。參見湯一介：同註3，頁158。

[73] 同註6，〈周穆王〉注，頁90。

臺灣大學學術期刊資料庫

物，則形奚所倚？足奚所履？我之乘風，風之乘我，孰能辨也？

智者不知而自知者也。忘智故無所知，用智則無所能。知體神而獨運，忘情而任理，則寂然玄照者也。

神者，寂然玄照而已，不假於目。[74]

參照來看，「神凝形廢，無待於外」、不依待於耳目鼻口之境，其實也就是前文所述「耳不惑聲，目不滯色，口不擇言，心不用知」、對感官欲望與智巧的超越之境。這是寂然無想之心的樣態，此處也用「神凝」來表示。而「忘智故無所知」、「不知而自知」同樣在表達此一寂然無想的無心忘境，張湛也以「體神而獨運」來說明。這些都是以「神」表現寂然之心的用法。

但是，觀察張湛對於「神」概念之用法，可以發現一些與「心」略異的特別之處：

（1）他說「神者，寂然玄照」，似乎強調「神」之玄鑒朗照的能力。這是論述「心」時並未論述的特質。雖然說心、神概念可以相通，但張湛使用「心」時著眼於說明情、知之誘引，以及無想、無心忘境，玄照能力則是透過「神」來說明的。「寂然玄照」之神，便具有玄智的、觀照主體的意義；此一玄照能力，當是心至寂然無想境界後所擁有的智慧觀照能力。此一玄照智慧的內涵爲何？「寂然玄照」與耳目感官之運用相對；[75] 由引文來看，是指「智者不知而自知者」而言，仍是無心忘境之境界。張湛蓋即將無心境界視爲心之智慧。

（2）與此相關的是，既說「體神而獨運」則能寂然玄照，則「神」概念也有描述此一境界的用法：

凝寂故稱神人。

……意專則與神相似者也。

同無則神矣，同神則無矣。二者豈有形乎？直有其智者不得不親無以自通，忘其心者則與無而爲一也。[76]

[74] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 48；〈仲尼〉注，頁 114；〈湯問〉注，頁 157。
[75] 許抗生等著：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989 年），頁 434。
[76] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 44、66；〈仲尼〉注，頁 118。

臺灣大學學術期刊資料庫

此處說「神人」、「意專則與神相似」、「同無則神矣」，此處之「神」顯然是一形容語；但是其所形容的，仍然是「意專」、「忘其心」的寂然無想的無心之境。

（3）再進一步看，張湛更以「神心」、「神明」來指稱此一處在無心無想境界的超越之心：

> 邪想淫念，猶得如此，況神心獨運，不假形器，圓通玄照，寂然凝虛者乎？
>
> 此寂然不動，都忘其智。智而都忘，則神理獨運，感無不通矣。
>
> 唯豁然之無不干聖慮耳。涉於有分，神明所照，不以遠近爲差也。[77]

能夠處在「寂然凝虛」、「寂然不動」的無想境地，而又有「圓通玄照」、「感無不通」的玄照能力，張湛便以「神心」、「神明」來形容此一擁有玄照智慧之心。[78]

以「神」代指「心」，並表述精神智慧之境界，此一用法在魏晉時期不乏其例。以《世說》爲例：「何平叔注《老子》，……迺神伏曰：『若斯人，可與論天人之際矣！』」又如：「何晏七歲，明惠若神。」[79]「神伏」可說直指心而言，「若神」則是對於智慧聰明的形容。張湛對於「神」概念的用法其實與同時代的一般習慣相符。而王弼、郭象同樣也以「神」來表達修養境界：

> 弼與不同，以爲聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。
>
> 夫去知任性，然後神明洞照，所以爲賢聖也。[80]

張湛之說也可與之參照。這一現象的意義是值得關注的。

---

[77] 同註 6，〈周穆王〉注，頁 94；〈仲尼〉注，頁 118、119。

[78] 參見林麗眞：同註 4，頁 80-81。

[79] 劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989 年），頁 198、589。

[80] 陳壽著，劉宋・裴松之註：《三國志》（北京：中華書局，2007 年），卷 28〈鍾會傳〉註引何劭《王弼傳》，頁 795；郭象：《莊子・天下》注，郭慶藩：同註 10，頁 1064。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）聖人境界

第三，關於聖人境界：前引文既說「凝寂故稱神人」、「聖人既無所廢，亦無所用……冥絕而灰寂者，固泊然而不動矣」，顯然此一究竟的槁木死灰、凝寂之境，或寂然玄照的神心獨運之境，乃是聖人或神人所至的境界。而張湛更順《列子》所說，認爲聖人的凝寂、神心，將使形軀一併進入勝物不傷、近似「神通」之境：[81]

> 至於至人，心與元氣玄合，體與陰陽冥諧；方員不當於一象，溫涼不值於一器；神定氣和，所乘皆順，則五物不能逆，寒暑不能傷。謂含德之厚，和之至也；故常無死地，豈用心去就而復全哉？蹈水火，乘雲霧，履高危，入甲兵，未足怪也。
>
> 至和者無物能傷。[82]

如前所述，張湛也以氣之角度說明心之虛靜無想之境；此處「心與元氣玄合」、「神定氣和」即是此意。他認爲，這將有「五物不能逆，寒暑不能傷」、「無物能傷」的效應。神通之說雖然近乎寓言，但若由氣之角度來看，張湛之說也未始不能自圓其說。[83]

聖人境界固非凡人所及，但聖人除了一已之修養，還能提昇群生之修養，此即聖人之功。如前所述，張湛認爲必須到達無心忘境，才能回歸心寂然無想之原貌。凡人無法完全凝寂無心，卻可以透過聖人趨向此境：

> 德全者，非但己無心，乃使外物不生心。郭象曰：養之以至於全者，猶無敵於外，況自全乎？[84]

---

[81] 林麗眞：同註 4，頁 81。

[82] 同註 6，〈黃帝〉注，頁 70、41。

[83] 《莊子・大宗師》已有「入水不濡，入火不熱」之說。郭慶藩：同註 10，頁 226。早期佛教所傳禪法也有神通之說，如康僧會指出安般行能「制天地，住壽命，猛神德，壞天兵，動三千，移諸剎，入不思議」，未知張湛是否受其影響？康僧會：同註 37，頁 243-244。

[84] 同註 6，〈黃帝〉，頁 87。

臺灣大學學術期刊資料庫

前節已經指出，張湛認爲「性」乃是至純至眞之本性，而「心」之無心修養乃是歸復此性的關鍵。因此，雖然凡人之心經過陶養仍不能與聖心之自全相比，但聖人使群生趨向無心之境，也便能使群生回歸各自純眞之本性：

> 聖人所以陶運羣生，使各得其性，亦猶役人之能將養禽獸，使不相殘害也。
>
> ……故二儀之德，聖人之道，燾育羣生，澤周萬物，盡其清寧貞粹而已。則殊塗融通，動靜澄一，蓋由聖人不逆萬物之性，萬物不犯聖人之化。……
>
> 聖人順天地之道，因萬物之性，任其所適，通其逆順，使羣異各得其方，壽夭咸盡其分也。[85]

聖人「因萬物之性」、「不逆萬物之性」而使群生「各得其性」，因爲聖人能夠「任其所適，通其逆順」、「盡其清寧貞粹」。而所謂群生之所適、清寧貞粹，必須在至純至眞之「性」的概念之下來理解。唯有使群生虛靜無心，才能盡其貞粹之性，這便是聖人陶運之功。至於具體方法，張湛則將之歸於道家的「自然」：

> 造物者豈有心哉？自然似妙耳。
>
> ……至於大人，以天地爲一朝，億代爲瞬息；忘懷以造事，無心而爲功；在我之與在彼，在身之與在人，弗覺其殊別，莫知其先後。……
>
> 聖人不違自然而萬物自運，豈樂通物哉？[86]

聖人陶運群生，使其無心各得其性，其實也只是「不違自然而萬物自運」而已。而進一步說，「造物者豈有心哉？」聖人法之，「忘懷以造事，無心而爲功」，不違自然使群生無心自得，此一事功也仍然是無心自忘的。

綜上所述，可知張湛以泊然凝寂、槁木死灰來形容徹底無想的無心境界。此一境界可以透過「神」概念來進一步表達：他以「神心」、「神明」概念來

[85] 同註 6，〈黃帝〉，頁 59；〈天瑞〉注，頁 9；〈湯問〉注，頁 162。
[86] 同註 6，〈周穆王〉注，頁 99；〈湯問〉注，頁 161、163。

臺灣大學學術期刊資料庫

表述徹底凝寂之心，以及此心所擁有的寂然玄照的智慧。達至神心境界者，便是聖人；透過聖人的自然陶運之功，凡人雖不能徹底無心，卻可以趨向無心而自得其性。由此，我們可以對張湛所說之無心忘境之內涵及心、性關係有更深入的了解，並由此來說明聖人之境。

六、結　論

本文對張湛之心、性理論有所分析，所獲成果可略述如下：

（1）張湛認爲，只有至純至眞的氣性才是群生之性。「性」具有價值性之意義；性會因情之動求而喪失，性的保全便是實踐之目標。必須透過「心」之虛靜修養工夫，才能保全此一原本至眞至純之「性」。

（2）「心」乃是形氣中之經驗心，但此心卻以寂然無想爲本然狀態。心是實踐主體，具有二面之可能性：可以被「意」以及衍生之情欲、智巧所擾亂，也可以經過工夫努力而回到本然寂然之境。

（3）無心、忘之虛靜境界，便是「心」之本然樣態；同時，虛靜、無心之工夫也就是修養此心之工夫。心上之意慮、知欲之排遣，都必須在此無心忘境中實現。無心忘境正是修養的最高境界與目標。

（4）此一無心境界可以透過「神」、「神心」、「神明」概念來表述。達至神心境界者，便是聖人；透過聖人的自然陶運之功，凡人雖不能徹底無心，卻可以趨向無心而自得其性。

由此，我們得以對張湛的心、性思想有更深入的了解。可以發現，張湛其實論述了一套心、性概念及其互動結構，以及相應之修養工夫理論。對他而言，「性」是至純至眞的價值目標；「心」則是實踐主體，是選擇實踐方向之關鍵。「無心忘境」作爲心之修養工夫與精神境界之具體內容，則連繫了心、性之間的互動結構，並說明了聖人境界與聖凡關係。這些層面，都是過去學者們研究張湛思想甚少注意到的；由此「神惠以凝寂常全」、「想念以著物自喪」、「順性則所之皆適」、「忘壞（懷）則無幽不照」諸命題之意義都能夠

臺灣大學學術期刊資料庫

得到解釋。進一步說，由心、性理論、修養工夫與境界來觀察魏晉玄學之理論發展，也是學界鮮少採取的研究角度；這些問題想必也有關注的價值。

就思想史的層面來看：如前所述，學者們傾向認爲張湛思想的核心在於解脫生死，此是佛教的影響，因而其修養理論也被認爲是解脫生死的理論。由本文的分析來看，整體而言，張湛所論之心、性概念及其結構，以及工夫與境界理論，仍是魏晉玄學的產物，但其理論中「意」之概念確實非常可能來自佛教思想。魏晉玄學心、性理論的發展歷程，以及佛教心識思想與玄學心性思想的交流影響，仍然是一個有待深入觀察的問題。

（責任校對：方韻慈）

引用書目

一、傳統文獻

東漢・安世高譯：《佛說大安般守意經》，《大正藏》第 15 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年 1 月。

吳・維祇難、竺將炎譯：《法句經》，《大正藏》第 4 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年 1 月。

曹魏・劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，成都：巴蜀書社，2001 年 11 月。

＊曹魏・王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992 年 12 月。

西晉・陳壽著，裴松之註：《三國志》，北京：中華書局，2007 年 5 月。

＊劉宋・劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989 年 3 月。

宋・張君房著，李永晟點校：《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003 年 12 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊梁・僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995 年 11 月。
＊清・郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年 3 月。
＊楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1996 年 2 月。

二、近人論著

中嶋隆藏：〈張湛の思想について〉，《日本中國學會報》第 24 集（1971 年 10 月），頁 80-98。
任繼愈主編：《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》，北京：人民出版社，1998 年 5 月。
＊牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1997 年 8 月。
牟鍾鑒：〈《列子》與《列子注》之我見〉，《政大中文學報》第 8 期（2007 年 12 月），頁 29-43。
坂出祥伸：〈張湛『養生要集』佚文とその思想〉，《東方宗教》第 68 號（1986 年 11 月），頁 1-24。
＊林麗眞：〈張湛「貴虛」論及其與玄佛思想的交涉〉，《臺大中文學報》第 15 期（2001 年 12 月），頁 61-89。
徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1990 年 12 月。
＊馬良懷：《張湛評傳》，南寧：廣西教育出版社，1997 年 7 月。
許抗生：《魏晉思想史》，臺北：桂冠圖書公司，1995 年 1 月。
許抗生等著：《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989 年 7 月。
許建良：〈張湛道德思想論〉，《孔孟學報》第 82 期（2004 年 9 月），頁 283-296。
＊湯一介：《郭象與魏晉玄學（第 3 版）》，北京：北京大學出版社，2009

臺灣大學學術期刊資料庫

年 11 月。

＊湯用彤：《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2001 年 6 月。

盧桂珍：《境界、思維、語言》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年 7 月。

嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》，臺北：文史哲出版社，1994 年 8 月。

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

Selected Bibliography

Guo, Q.-F. (Ed.). (1993). *Zhuang zi ji shi* [A collective commentary of the *Zhuangzi*]. Taipei: Wan Juan Lou. (Original work published in the Qing Dynasty)

Lin, L.-Ch. (2001). Zhang Zhan's nihilism and its relations with Wei-Jin philosophy and Buddhism. *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University, 15*, 61-89.

Lou, Y.-L. (Annot.). (1992). *Wang bi ji jiao shi* [A collated and annotated collective commentary of Wang Bi's works]. Taipei: Hua Cheng.

Ma, L.-H. (1997). *Zhang zhan ping zhuan* [A critical biography of Zhang Zhan]. Nanning: Guangxi Education.

Mou, Z.-S. (1997). *Cai xing yu xuan li* [Talent, nature, and profound philosophy]. Taipei: Student.

Su, J.-R., & Xiao, L.-Z. (Annot.). (1995). *Chu san zang ji ji* [Compilation of accounts of translation of the Tripitaka] (By Sh. S.-Y.). Beijing: Zhonghua.

Tang, Y.-J. (2009). *Guo xiang yu wei jin xuan xue* [Guo Xiang and Wei-Jin mysterious learning] (3rd ed.). Beijing: Peking University Press.

Tang, Y.-T. (2001). *Wei jin xuan xue lun gao* [Manuscripts of Wei-Jin mysterious learning]. Shanghai: Shanghai Ancient Books.

Yang, B.-J. (1996). *Lie zi ji shi* [A collective commentary of the *Liezi*]. Beijing: Zhonghua.

Yu, J.-X. (Annot.). (1989). *Shi shuo xin yu jian shu* [A commentary of *A new account of the tales of the world*] (Liu Y.-Q., Ed.). Taipei: Hua Cheng.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術
期刊資料庫