

東晉戴逵之佛教理解 及其於三教交涉意義析探

紀 志 昌*

提 要

本文要在從思想史角度，析探東晉名士戴逵於報應觀所呈現之佛教理解特質。戴逵生當學術文化受到玄、儒、釋交互影響的東晉時期，在其諸多論著中，〈釋疑論〉具有濃厚的反報應色彩，極易令人視為反佛作品，然而若檢視戴逵生平及相關事跡，則會發現他的佛教理解，在獨特的個人思維中實反映了三教交涉之時代特徵。關於此一問題，本文先事考察戴逵「造像」的宗教活動，進而析論其和周續之在〈釋疑論〉、〈難釋疑論〉中針對果報有無的論詰，復配合相關生平、往覆書信資料，期對戴逵的佛教理解與佛教關係作出一完整而客觀之探討，並據以呈現東晉三教交涉之意義。

關鍵詞：戴逵、周續之、釋疑論、分命、報應、三教

本文 94.09.13 收稿，94.11.18 審查通過。

* 國科會人文學研究中心博士後研究員

The Eastern Jin Literate Dai Kui's understanding of Buddhism and his view on the Syncretism of the Three Main Teachings

Chi Chih – chang*

Abstract

This paper aims, from the perspective of the history of thought, to investigate the literate Dai Kui's distinct understanding of Buddhism from his view on "retribution" (*baoying*). Dai Kui lived during the Eastern Jin, a period whose scholarship is characterized by the coexistence syncretism of the three main teachings, Daoism, Confucianism and Buddhism. Among his large corpus of writings, *Shi yi lun* shows a considerable opposition to the concept of retribution, and thus has been easily regarded as a text in opposition to Buddhism. However, if we look at Dai Kui's life and related deeds, we can discover how in his understanding of Buddhism, his own reasoning actually reflects the syncretism of the three main teachings, which was a feature of his time.

This paper attempts to investigate Dai Kui's religious activity named "Statue", and to analyze the debate with Zhou Xuzhi on the existence or

* Chi Chih-chang is a Post-Doctorate at the Center of Humanities Research National Science Council, Taiwan.

non existence of “retribution” (*guobao*) by reading through *Shi yi lun*, *Nan shi yi lun*, and other sources such as their lives and written correspondence. In this way this paper aims to present a comprehensive and objective study of Dai Kui’s understanding of Buddhism and own relationship with Buddhism, and to make him as a case-study that shows the syncretism of the three main teachings during the Eastern Jin period.

Keywords: Dai Kui, Zhou Xuzhi, *Shi yi lun*, Fenming, Retribution, the Three Teachings

東晉戴逵之佛教理解 及其於三教交涉意義析探

紀 志 昌

一、問題的緣起

戴逵(?-395)，東晉譙郡銓人，字安道，是東晉著名的名士兼隱者，才情超群而著高尚之稱，史稱其「少博學，好談論，善屬文，能鼓琴，工書畫，其餘巧藝靡不畢綜。」^①總其性情人格，實為東晉時代「玄儒合流」的象徵：如好與高門風流者游，^②曾著〈竹林七賢論〉，攫發名士風度之意蘊特質；又性高潔，嘗以禮度自處，亦嘗作〈放達為非道論〉標揭名教勝諦。然而東晉時期，士人之觀念、行事除了同時接受玄、儒調和的洗禮之外，我們似乎不能忽視另一股正逐漸在士階層蓬勃興盛的文化勢力，此即佛教的影響。

① 唐·房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1976年10月），卷第94，〈隱逸·戴逵〉，頁2457。

② 關於戴逵風流之人品性情，《晉安帝紀》：「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。」引自宋·劉義慶撰，余嘉錫箋疏：《世說新語》（臺北：華正書局，1989年3月，以下皆簡稱《箋疏》本。）〈雅量〉第34條，劉注，頁373。

戴逵曾著〈釋疑論〉，今收入《廣弘明集》中，很明顯地是以道家「分命」說反對佛教的因果報應論，但是劉宋時期，戴逵卻被何尚之稱述為過江以來的「稟志歸依」者，為「抗跡煙霞之表」的隱逸崇信之人，^③這樣的稱述，或許是何尚之為了讚揚佛事而踵事增華，但相對來說，何尚之亦絕不可能標舉一個有反佛傾向的人士，來為佛教作反見證。因此，就何尚之對戴逵的稱述看來，可以確定的是戴逵與佛教確有密切的關係，則此一關係的實質如何？佛教對戴逵的信仰型態與人生觀造成何種程度的影響？歷來對戴逵的研究，屈指可數，而特別針就其與佛教關係來探討，而能有精確的把握與完整的著墨者，亦為少數，^④故以下特就此一方面再事析探。

③ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》（北京：中華書局，1997年10月），卷第7，義解四，〈宋京師東安寺釋慧嚴〉：「度江以來，則王導、周顛、庾亮、王濛、謝尚、郗超、王坦、王恭、王謐、郭文、謝敷、戴逵、許詢，及亡高祖兄弟、王元琳昆季、范汪、孫綽、張玄、殷顛，或幸輔之冠蓋，或人倫之羽儀，或置情天人之際，或抗跡煙霞之表。並稟志歸依，厝心崇信。」頁260。

④ 以晚近學界而言，僅有嚴一萍：〈夾紵像與戴逵父子〉，《大陸雜誌》，5：6（1952年9月），頁14-17；玉城康四郎：〈戴逵の人物と思想〉，收入橋本博士退官記念佛教研究論集刊行會編《佛教研究論集》（東京：清文堂，1975年1月），頁303-315；松浦崇：〈袁宏《名士傳》と戴逵《竹林七賢論》〉，《中國文學論集》，第6期（1977年），頁1-12；蜂屋邦夫：〈戴逵について—藝術・學問・信仰〉，《東洋文化研究所紀要（東京大學）》，第77期（1979年3月），頁1-91；金維諾：〈我國古代傑出的雕塑家戴逵和戴顛〉，收入《中國美術史論集》（北京：人民美術出版社，1981年），頁83-89；張總、牛鶴：〈戴逵與宗炳〉，《佛教文化》，1995：3=17（1995年5月），頁14-15；陳志剛：〈戴逵評傳〉，《淮北煤師院學報（社會科學版）》，1997：1=60（1997年2月），頁68-70。其中，唯日本學者蜂屋邦夫所作的綜合個案考查，所得到對戴逵的評價，是目前學界研究中較為全面而公允的，他視戴逵的反佛教言論，係為了徹底追究自身疑問所作出個人的詮釋，而非反對和拒絕，故不是對佛教的批判，而是屬於佛教內部的爭論，就此看來，他把握到的是戴逵思想的「融合觀」，而能由「三教交涉」的角度，初步予戴逵之信仰一合理的解釋與評價，可謂有相當啟發性，參氏文，頁59-84。

二、戴逵宗教活動的考察：造像

戴逵與佛教關係最明顯的特徵，是關於他的佛教藝術創作，此即「造像」。據資料記載，他自幼即身處於工藝創作發達之環境，《世說·識鑒》第 17 條：

戴安道年十餘歲，在瓦官寺畫。王長史見之曰：『此童非徒能畫，亦終當致名。恨吾老，不見其盛時耳！』^⑤

此除強調戴逵的能畫天才，其繪畫活動之背景亦值注意：瓦官寺，位於東晉都城所在建康，據《高僧傳》所載，本是河內山玩公墓為陶處，於晉哀帝興寧中（約 364）由沙門慧力所建；^⑥由此推算，戴逵童年時期的瓦官寺，尚是河內山氏瓦窯，然而製瓦即與工藝有關，日後瓦官寺創建，取其所資，亦得造像之便。猜測戴逵的工藝技術，與他對形製圖像之揣摩，與瓦官寺前身所提供的環境有密不可分的關係。王長史，即王濛（309-347），他似乎也是瓦官寺的常客，《世說·品藻》第 42 條：

劉丹陽、王長史在瓦官寺集，桓護軍亦在坐，共商略西朝及江左人物。……^⑦

如果《高僧傳》言瓦官寺的由來是可信的話，王濛在離世之前，瓦官寺尚是山氏瓦窯，從王濛等人聚此清談來看，此處很可能已經是丹陽一帶的名士聚集地點，戴逵的藝術創作，也是從中培養起來的。

⑤ 《箋疏》本，頁 440。

⑥ 此參《高僧傳》，卷第 1，譯經上，〈漢洛陽安清〉：「曇宗《塔寺記》云：丹陽瓦官寺，哀帝時沙門慧力所立。」頁 4。並《高僧傳》，卷第 5，義解二，〈晉京師瓦官寺竺法汰〉：「瓦官寺本是河內山玩公墓為陶處，晉興寧中，沙門慧力啓乞為寺，止有堂塔而已。及汰居之，更拓房宇，修立衆業。」頁 193。唐·許嵩著，張忱石點校：《建康實錄》（北京：中華書局，1986 年 10 月），卷第 8，〈哀皇帝〉標明確切的年代：「案，帝時置一寺，興寧二年，僧慧力造瓦官寺，在今縣東南三里半井岡東偏也。」頁 234。由此推測，則瓦官寺應是河內山氏檀越施捨所建。

⑦ 《箋疏》本，頁 182。

戴逵在中國造像史上有其關鍵的地位，此已為正史所確認，《宋書·戴顓》：

自漢世始有佛像，形制未工，逵特善其事，顓亦參焉。^⑧

逵造像之精，為漢世以來所無，乃至逵子顓亦承父傳。關於戴逵鑄像之成就及相關傳說，如《法苑珠林》：

晉世有譙國戴逵字安道者，風清概遠，肥遯舊吳，宅性居理，游心釋教，且機思通贍，巧擬造化，思所以影響法相，咫尺應身乃作無量壽挾侍菩薩。研思致妙，精銳定製，潛於帷中，密聽眾論，所聞褒貶，輒加詳改，覈准度於毫芒，審光色於濃淡，其和墨點彩，刻形鏤法，雖周人畫策之微，宋客象楮之妙，不能踰也。委心積慮，三年方成，振代迄今，所未曾有，……高平郝超聞而禮覲，遂撮香而誓曰：若使有常，復睹聖顏，如其無常，願會彌勒。既而手中之香勃焉自然，芳煙直上，其氣聯雲，餘熏葳蕤，溢於衢路，凡預聞見，皆心喜遍身。^⑨

關於戴逵製「無量壽挾侍菩薩」一事，考梁·僧祐《出三藏記集》第十二卷，所錄之《法苑雜緣原始集目錄》，即依當時存留之佛教文獻予以分類著錄，其中卷第九「雜圖像集」下，中有條目〈譙國二戴造夾紵像記〉，^⑩「二戴」即逵、顓父子，「夾紵像」^⑪之主體，即《法苑珠林》之「無量壽」像，當時之

⑧ 南齊·沈約：《宋書》（臺北：鼎文書局，1975年6月），頁2277。

⑨ 唐·釋道世：《法苑珠林》，卷16，《大正藏》，第53冊，No. 2122，頁406a-406b。

⑩ 梁·釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年11月），頁487。

⑪ 「夾紵」為器用之制，即漆塑過程中之「脫胎」。此處戴逵之「夾紵」，為塑體以外，再加漆布，亦即「紵布夾縫」，即製作時先以黏土製成胎體，胎體表面用生漆層層黏貼麻布，待乾硬成形後，再掏空或取出胎體，如此就完成了漆塑的基本造形。因此所謂「夾紵像」，就是「夾紵」、脫胎結合的造像。關於「夾紵」之名義考證與流變，可參嚴一萍，〈夾紵像與戴逵父子〉，《大陸雜誌》，5：6（1952年9月），頁14-17。經由嚴氏考證，認為「夾紵」製像即是戴逵首創。

造像亦有像記，如同譯經有經記一樣，得以知其中造鑄之因緣，而祐《錄》之著錄，適證戴造無量壽像之傳說屬實。

逵之製「無量壽」像時，為求刻造精密，形製準確，曾隱於帷中，密聽衆論，或褒或貶，無不會心揣摩，其於刻功鏤法之講究，光色墨彩之濃淡，皆據以詳改再三，經過三年的精雕細鏤、委心積慮方成。傳聞逵製像之殊絕，所融鑄出之法相，使人油然瞻敬。後像迎入山陰靈寶寺，郗超曾入寺上香參拜，而得感應。顯然《法苑珠林》是以戴為一虔誠信徒，作為其陳述之觀點，因其「游心釋教」，故能積極委心於法相形製的改革與揣摩。類似記載亦見同書：

東晉會稽山陰靈寶寺木像者，徵士譙國戴逵所製。逵以中古製像，略皆朴拙，至於開敬，不足動心，素有潔信，又甚巧思，方欲改斲威容，庶參真極，注慮累年，乃得成遂。東夏製像之妙，未之有如上之像也。致使道俗瞻仰，忽若親遇。^⑫

不同於「夾紵像」，此處則是「木像」。就其欲使參拜者「動心」，「忽若親遇」而言，逵對中古製像的改革，顯然有其信仰的認識與目的。配合上條所引，「無量壽」即是「彌陀」，逵、顛父子之造「彌陀」像，並郗超於鑄成後捻香禮拜一事，亦透露出當時信仰之線索，《高僧傳》：

晉興寧中，（竺法曠）東遊禹穴，觀矚山水。始投若耶之孤潭，欲依巖傍嶺，棲閑養志，郗超，謝慶緒並結居塵外。……時沙門竺道隣，造無量壽像，曠乃率其有緣，起立大殿。^⑬

這一則記事，可看出彌陀造像與其信仰在信徒群中流傳的因緣，竺法曠曾為竺道隣所鑄之無量壽像起立大殿，而郗、謝並與結居塵外；則戴逵製無量壽像，正是當時彌陀信仰流傳的反映。

非但逵善製像，逵子顛（378-441）亦承乃父才藝，《高僧傳》：

有戴安道所製五像，及戴顛所治丈六金像。昔鑄像初成，而面首殊瘦，諸

⑫ 《法苑珠林》，卷 13，《大正藏》，第 53 冊，No. 2122，頁 386b。

⑬ 《高僧傳》，卷第 5，義解二，〈晉於潛青山竺法曠〉，頁 205-206。

工無如之何，乃迎顯看之。顯曰：「非面瘦也，乃臂胛肥耳。既鑿減臂胛，而面相自滿，諸工無不歎息。」^⑭

除了雕塑夾紵之法，當時之造像亦有由「鑄」而成，顯運用比例觀念，以鑿（磨治）減臂胛之法，而使所鑄像的面相看起來相對豐滿，其才思之巧，使人歎服，而達父子二人之作品，均被供奉在瓦官寺，史上稱達、顯父子之製像，「歷代獨步，其所造甚多，並散在諸寺，難悉詳錄。」^⑮有其不可磨滅的地位。

至於戴逵到底只是純粹的宗教藝匠，或是具有信仰者的身分？如果從佛教塑像在六朝被稱為「像教」來看，具體的「像」，即抽象之「教」的表徵；而抽象普遍化的「理」，即寓於個體化的「像」中，就此一意義看，製像之工作勢必涉及佛的情操與神態，這也正是戴逵之所以要「潛於帷中，密聽衆論」的原因，這樣看來，戴逵若只關心造像的形制，而超然於造像之信仰之外，似乎是說不過去的。

三、戴逵對佛教「報應觀」的反省：〈釋疑論〉

〈釋疑論〉是令人懷疑戴逵信仰取向的作品，戴逵既然是個宗教造像者，但卻又撰作〈釋疑論〉，否定報應輪迴，因此大多數駁斥戴逵佛教徒身分的人，都以〈釋疑論〉為據。關於〈釋疑論〉的內容，茲節錄如下：

安處子問於玄明先生曰：「蓋聞積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」又曰：「天道無親，常與善人。」斯乃聖達之格言，萬代之宏標也。此則行成於己身，福流於後世；惡顯於事業，獲罪乎幽冥。然聖人為善，理無不盡，理盡善積，宜歷代皆不移；行無一善，惡惡相承，亦當百世俱聞。是善有常門，惡有定族，後世修行，復何益哉！……夫五情六

^⑭ 《高僧傳》，卷 13，興福，〈晉京師瓦官寺釋慧力〉，頁 481。

^⑮ 《法苑珠林》，卷 16，《大正藏》，第 53 冊，No. 2122，頁 406b-406c。

欲，人心所常有，斧藻防閑，外事之至苦，苟人鬼無尤於趣舍，何不順其所甘，而強其苦哉。請釋所疑，以祛其惑。」

先生曰：「善哉子之問也。史遷有言，天之報施，善人何如哉。荀悅亦云：飾變詐而為姦詭者，自足乎一世之間……。夫人資二儀之性以生，稟五常之氣以育，性有脩短之期，故有彭殤之殊；氣有精麤之異，亦有賢愚之別。此自然之定理，不可移者也。是以堯舜大聖，朱均是育；瞽叟下愚，誕生有舜；顏回大賢，早夭絕嗣；商臣極惡，令胤剋昌；夷叔至仁，餓死窮山；盜跖肆虐，富樂自終；比干忠正，斃不旋踵；張湯酷吏，七世珥貂。……，故知賢愚善惡，脩短窮達，各有分命，非積行之所致也。夫以天地之玄遠，陰陽之廣大，人在其中，豈唯稊米之在太倉，毫末之於馬體哉！而匹夫之細行，人事之近習，一善一惡，皆致冥應。欲移自然之彭殤，易聖於朱舜，此之不然，居可識矣。然則積善積惡之談，蓋施於勸教耳。何以言之？夫人生而靜，天之性也，感物而動，性之欲也。性欲既開，流宕莫檢，聖人之救其弊，因神道以設教，故理妙而化敷，順推遷而抑引，故功玄而事適。是以六合之內，論而不議，鑽之而不知所由，日用而不見所極，設禮學以開其大矇，名法以束其形跡，賢者倚之以成其志，不肖企及以免其過。……！何必循教責實，以期應報乎！苟能體聖教之幽旨，審分命之所鍾，庶可豁滯於心府，不祈驗於冥中矣。」^⑩

此論大致有兩個重點：（一）對佛教報應觀念的否定。（二）「分命」與「勸教」說法的提出，茲據以分疏如下。

（一）〈釋疑論〉對佛教報應觀念的否定

戴逵藉著「安處子」與「玄明先生」的問答來陳述他對佛教報應的觀感。其中安處子的疑問也正是戴逵的疑問，通篇主旨，係基於舉證報施多爽，以質

^⑩ 唐·釋道宣：《廣弘明集》，卷 18，《大正藏》，第 52 冊，No. 2103，頁 221c-224a。

疑傳統福善禍淫、「積行」與「報應」相應的「道德命定論」。^{①⑦}故玄明先生之語從歷史的人事現象中，觀察、歸納出一個人行為修養的善惡，並不能成為其當身或來世報應的根據，如堯舜、瞽叟、顏回、商臣、（伯）夷叔（齊）、盜跖、比干、張湯等之例，或有違於當世當身之「現報」（如顏回、夷叔等），或不契乎「家族性報應」（如商臣、張湯）。尤其「家族性報應」，是傳統報應觀之代表，而成為戴逵首先發難的對象：「餘慶」、「餘殃」之言出自《易經》，^{①⑧}其理論特點在於報應之「家族性」傳承，對此，戴逵質疑：「善有常門，惡有定族，後世修行，復何益哉！」若謂先人行為的善惡即決定了子孫的宿命，則後世子孫的命運無疑取決於先人行為所種的「因」中，其修行勢必失去意義。當然就佛教三世因果的報應論立場來看，後世修行，實更攸關其後世，故戴逵質疑此種應報理論的架構，是以唯「現報」為合理作為預設，基於「家族性」與「異世」報應範限的不合理，從而全盤否定善有善報、惡有惡報的「道德命定論」，然而在他意識中卻把這批評指向佛教，即誤把以儒家為代表的傳統報應觀看成是佛教的理論。此一曲解，其實並不偶然，當世支持佛教

^{①⑦} 此用語轉引自陳寧：〈漢魏六朝思想界對「報施多爽」問題的討論〉，文中言：「中國傳統中既然有一個賞善罰惡的天概念，或者更廣泛地說是一個『善人必得福，惡人必遭禍』的『道德命定論』（moral determinism）的觀念，……。」參《中國文哲研究集刊》，第13期（1998年9月），頁297-298。陳文認為報施多爽的「神義論」問題（the problem of theodicy）的產生與「道德命定論」的建立有關，而「道德命定論」在儒、釋、道三家的理論中都存在，文中即以「維護道德命定論」與「否定道德命定論」出發分析中國中古思想史上的諸家爭論。據此可知，「道德命定論」即是一種以道德修行作為決定自身現世或未來命運的「命定論」（determinism），此處所謂的「命定」為一種訴諸「因果關係」之「必然性」，在此一架構中，所有的事件都是其前一事件所引致的結果，以故在事件的必然性中可以包括人為因素的前件，此即與「宿命論」（fatalism）不同，宿命論只主張個體遭遇或事件之所以發生，純屬乎必然，故一切人為既無以改變，也無意義。

^{①⑧} 《易》〈坤·文言〉：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」引文見吳樹平等點校：標點本《十三經》（北京：燕山出版社，1991年12月），頁6。

的名士孫綽(320-377)，其於〈喻道論〉中論及佛教報應亦有此一傾向：

且君明臣公，世清理治，猶能令善惡得所，曲直不濫，況神明所蒞，無遠近幽深，聰明正直，罰惡祐善者哉！故毫釐之功，錙銖之釁，報應之期，不可得而差矣。歷觀古今禍福之證，皆有由緣，載籍昭然，豈可掩哉！何者？陰謀之門，子孫不昌；三世之將，道家明忌，斯非兵凶戰危，積殺之所致耶！若夫魏顆從治而致結草之報，……，斯皆死者報生之驗也。至於宣孟愍鬻桑之飢，……，報不踰世。^{①⑨}

基本上，孫綽這一段顯然是為佛教報應觀的存在作辯護的，孫、戴約為同時，可見這是當時普遍的觀點。其觀念有：一、報應是一種必然性存在，就連毫釐之習，錙銖之行亦必致報；世教之賞善罰惡尚且必然，更何況是神明之功無所不至，且其例昭然，於史有徵。二、報應是一種「家族性報應」，一個人的行為會牽連及子孫，因此說「陰謀之門，子孫不昌」；而報應亦可能是幾代人行為總合的結果，此即「三世之將，道家明忌」之義。三、報不踰世，即「現報」。四、死者報生，即死者為報應的主要施報者。孫綽這幾點對佛教報應觀的理解，可以說幾乎都是出於傳統觀念的附會，戴逵的佛教報應觀或是受了此一流行當世之誤解觀點的影響。尤其當中之「家族性報應」，此種以「儒」視「佛」報應觀點的曲解，早已為與戴逵同一時代而稍早的居士郗超(336-378)所質疑，〈奉法要〉：

古人云：「兵家之興，不過三世」，陳平亦云：「我多陰謀，子孫不昌。」引以為教，誠足以有弘。然齊、楚享遺嗣於累葉，顏、冉靡顯報於後昆，既已著之於事驗，不俟推理而後明也。……，而令罪福錯受，善惡無彰，其誣理也，固亦深矣。……是以《泥洹經》云：『父作不善，子不代受；子作不善，父亦不受。善自獲福，惡自受殃。』至矣哉斯言，允心應理。」^{②⑩}

^{①⑨} 梁·釋僧祐：《弘明集》，卷2，《大正藏》，第52冊，No. 2102，頁16b-16c。

^{②⑩} 同前註，卷13，頁87b。

從歷史上來看，齊、楚多殺伐，卻後世榮貴；孔子的弟子顏回、冉伯牛雖有德行，卻無顯貴的後代；可見報應僅及於個人當身，而不及其以外之後人或家人，此即否定傳統報應有「家族性」牽連之存在的說法。復由「令罪福錯受，善惡無彰，其誣理也」看來，可見傳統的「報應觀念」的謬誤，在於罪福報應已經超出了由同一從緣起中生滅無常之受報主體承受的觀點，郗超徵引《泥洹經》「善自受福」、「惡自受殃」的主張，為要強調「善惡自受」正是佛教正統的報應理論，禍福殃及子孫的說法，雖然對教化有利，卻不合佛教本義。然而戴、郗雖同樣運用歷史故實之經驗法則以否定傳統報應理論，其歸趨卻有大異：郗超反對的是傳統報應觀所主張的「家族性報應」，戴達卻藉此否定傳統「道德命定論」，從而推翻了佛教整個報應論的基礎，以故就報應之原理來看，顯然戴達不從「受報之個體」的角度，來看個人行為善惡對他本身遭遇的意義，因他認為「天地之玄遠」，而人存在於宇宙中相對地渺茫，故以「匹夫之細行」、「人事之近習」而論，實在看不出有任何產生冥應、移易自然的能力；這種觀念，正是佛教「心作天，心作人，心作鬼神、畜生、地獄，皆心所為」觀念之對反。^②故他在否定了幽冥業報之行為因素的同時，卻從社會性與教化意義來安頓行為善惡之價值，「勸教」之說亦由此而生。

（二）「分命」與「勸教」說法的提出

戴達的問題，或許也是當時一般涉法未深的在家信徒所可能有的，其自設的「玄明先生」之言，則是他為因應報施多爽的現象所提出的個人合理性解

② 「心念」的作用，正是當時佛教所強調的，當時的居士也以此為重要的修行法門，如郗超《奉法要》：「《經》云：『心作天，心作人，心作地獄，心作畜生，乃至得道者，亦心也。』」引文同前註，頁 87a。強調心識的作用是報應罪福之根，就算一念之幽微，亦能產生巨大影響，郗超所引的《經》，係為當時《般泥洹經》之文，《般泥洹經》卷上：「人知正心，天上諸天，皆代人喜。當以降心柔弱自損，勿隨心行。心之行無不為，得道者，亦心也。心作天，心作人，心作鬼神、畜生、地獄，皆心所為也。」見《般泥洹經》，卷 1，《大正藏》，第 1 冊，No. 6，頁 181a。

釋，善惡報應之說既不能成立，於是取而代之以一種宿命論——「分命」說。

玄明先生之語，除了引用東漢荀悅之言來應證善惡無驗，如果我們觀察戴逵對「分命」的說法，實在亦很容易聯想到東漢王充的「性成命定」論，^②因其對人事際遇與行為表現的解釋均歸因於「自然之定理」，其內涵包括「資二儀之性以生，稟五常之氣以育」，則人的壽夭、賢不肖、善惡、智愚、窮達似乎都自先天決定，抑且受到「氣」的影響，此即其「分命」說之基本內涵。因此「分命」的提出，切斷了善惡修行與窮達壽夭、行為與遭遇的因果關係，即「前世」的積行無法干預「今世」分命的決定，「今世」的積行亦不涉及「來世」遭遇之目的，職是之故，「三世因果」之說便為虛妄。

在此基礎之上，「分」的內涵，實又隱涵著「性分」的意味，即已經被決定而不能改變的「個體」存在特性與命限。個人的「性分」，或者說是「分命」雖已無可移易，但這並不表示個體的行為不會對他人或群體產生影響，因此「積行」只有現實「社會秩序」的意義，在於維繫群體關係的穩定，節制流宕的欲望；為善避惡純粹是應「名教」禮治的需要，這是戴逵從「分命」而來的「勸教」說所受到「儒家」影響的部分，故引《樂記》「人生而靜」一段來作為論證。

聖人「神道設教」，為彰顯名教功化，以挽性欲莫檢之弊，至於「名教」之由，戴逵復引《莊子·齊物論》「六合之內，論而不議」，^③來稱說名教規範係「鑽之而不知所由」、「日用而不見所極」，可見如同「分命」說，其以聖人禮治，乃如此這般理所當然、天經地義的；故勸教之化，亦為因順常情之自然，是「不知其所以然而然」的。似乎戴逵的理論，側重在對「現實」作出肯定而又合理的解釋，不但是「性分的決定論」，更是一種「現實的決定論」，

^② 見《論衡·無形》：「人稟元氣於天，各受壽夭之命，以立長短之形……器形已成，不可小大。人體已定，不可減增。用氣為性，性成命定。」參劉盼遂：《論衡集解》（北京：古籍出版社，1957年7月），頁29。

^③ 《齊物論》：「夫道未始有封，言未始有常，……六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。」清·郭慶藩撰，王孝魚點校本：《莊子集釋》（臺北：天工書局，1989年9月），頁83。

所以人生的價值，與任何行為上的努力都在於「體聖教之幽旨」與「審分命之所鍾」，如此方不會迷枉窒礙，更不會去枉求冥冥之中的報應，這正是戴逵藉由玄明先生的一番申述所提出的主張。

四、周續之的反駁與戴逵的答難

當戴逵〈與遠法師書〉寄給慧遠(334-416 或 417)之後，遠即命弟子周續之(377-423)作答，慧遠回信中只大略提到：「分命窮達，非常智所能測，然依傍大宗，似有定檢。」^②他似乎並不正面反對「分命」的說法，只說「分命」非「常智」所測，說穿了究竟仍是未可知，唯依傍佛教義理之「大宗」，才可以得到解答。慧遠並且向戴逵推薦「世典與佛教粗是其中」的周續之，意謂他的理解頗能得儒家與佛教的要領，所以請戴逵可以參考他的說法，周之〈難釋疑論〉如下：

君子為審分命所鍾，可無祈驗於冥中，餘慶之言，存於勸教。請審分命之旨，為當宅情於理，任而弗營邪？為忘懷闇昧，直置而已邪？若宅情於理，則理未可喻，善惡紛互，逆順莫檢，苟非冥廢，豈得弗營？若直置而已，則自非坐忘，事至必惑，惑因於事，則情亦昇降，履信獲祐，何能不慶？為惡弗罰，焉得無怨？雖欲忘懷，其可得乎！靖求諸己，其明效矣。又勸教之設，必傍實而動直，為訓之方，不可一塗而盡，故或若反而後會，或曉昧於為言。……故深淺並訓，而民聽不濫，而神明之頤，蘊於妙物。豈得顯稱積善，正位履霜，而事與教反，理與言違，夷、齊自得於安忍，顏、冉長悲於履和，恐有為之言，或異於此。若商臣之徒，教所不及，汲引之端，蓋中智已還，而安于懷仁，不沒其身；臧會以僭，有後魯國，則分命所鍾，於何而審？玄明之唱，更為疑府矣。是以古之君子，知通否之來，其過非新，賢愚壽夭，兆明自昔。……故洗心以懷宗，練形

^② 《廣弘明集》，卷 18，《大正藏》，第 52 冊，No. 2103，頁 222b。

以聞道，拔無明之沈根，翳貪愛之滯網。……。但微明之道，理隔常域，堯孔拯其羸，宜有未盡；史遷造其門，而未踐乎室。……來論又以爲，天地曠遠，人事細近，一善一惡，無關冥應。然則天網恢恢，疏而遂失耶？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。山崩鍾應，不以路遠喪感；火澤革性，不以同象成親。詳檢數端，可以少悟矣。

戴逵在看了周續之的難文之後，復作了〈釋疑論答周居士難〉（以下皆簡稱〈答難〉）：

僕所謂能審分命者，自呼識拔常均，妙鑒理宗，校練名實，比驗古今者耳，不謂淪溺生死之域，欣感失得之徒也。苟能悟彭殤之壽夭，則知脩短之自然；察堯舜於朱均，以得愚聖之有分；推淵商之善惡，足明冥中之無罰；等比干盜跖，可識禍福之非行。既能體此難事，然後分命可審，不祈冥報耳。若如來難，宅情於理，則理未可喻，請求諸己，其明效矣。此乃未喻由於求己，非爲無理可喻也，若舍己而外鑒，必不遠而復矣。

難曰：勸教之設，必傍實而動直；爲訓之方，不可以一塗而盡。僕豈謂聖人爲教，反真空設邪？夫善惡生於天理，是非由乎人心；因天理以施教，順人心以成務。故幽懷體仁者，挹玄風而載悅；肆情出轍者，顧名教而內掬。功玄物表，日用而忘其惠；理蘊冥寂，濤之不見其宗，非違虛教以眩於世也。

難曰：安于懷仁，不沒其身，臧會以僭，有後魯國。則分命所鍾，於何而審，玄明之唱，更爲疑府矣。答曰：斯乃所以明善惡之有定，不由於積行也。難曰：古之君子，知通否之來，其過非新，賢愚壽夭，兆明自昔。……是僕所謂各有分命者也。……難曰：然則天網恢恢，疏而遂失耶？莫見乎隱，莫顯乎微，但盈換藏於日用，交賒昧於理緣。答曰：……若其有司，當如之治國，長之一家，善無微而不賞，惡無纖而必罰，……若以盈換藏於日用，交賒昧於理緣者，但當報對遲晚，不切目前耳，非爲善惡舛錯，是非莫驗。推斯而言，人之生也，性分夙定，善者自善，非先有其生，而

後行善，以致於善也。惡者自惡，非本分無惡，長而行惡，以得於惡也。故知窮達善惡，愚智壽夭，無非分命。分命玄定於冥初，行跡豈能易其自然哉！……。^⑤

總上往覆之二文，茲一併分爲以下三點討論：（一）「命、理」的「可喻」與「不可喻」（二）「勸教」與「分命」說的圓通問題（三）「分命」與「冥報」^⑥之辨。

（一）「命、理」的「可喻」與「不可喻」

周續之對戴逵「分命」說的理解，是從其對「積行的否定」切入的，從而導出對「弗營」與「忘懷」二大方面的詰問與反駁。首先，周續之反問戴逵所謂的「分命」，是「宅情與理，任而弗營」，還是「忘懷闇昧，直置而已」？這與其說是詰問何謂「分命」（請審分命之旨），不如說此已由對待分命的態度（宅情於理、忘懷闇昧）來看分命之所以爲分命的意義。在周續之的理解中，戴逵的「分命觀」是既無可知亦無可爲的，此即因「理未可喻」，所以才「任而弗營」，也就是消極的聽天由命，否定修德積行（營）的一面。所謂「宅情於理」之「理」，就此行文脈絡來看，與「命」可謂幾乎等義，即「命」是「理」所賦予在個人身上不可移易、勢所必至的自然之理，而非主觀的積行修德所能改變；宅情於理，即是使情感的主觀作用，一任於「理」，即天命；命既不可知、無可爲，則情理同一，主觀之情感亦不應發生作用。顯然這是周續之對戴逵於積行否定的理解，將之視爲聽天由命、無可施爲的消極態度，所以他並不同意這種觀點，因爲命理的未可知、無可得測，並不表示善惡順逆之冥應是不存在的，「苟非冥廢，豈得弗營」？除非冥報之事不存在，否

^⑤ 以上兩信皆見《廣弘明集》，卷 18，《大正藏》，第 52 冊，No. 2103，頁 222c-223c。

^⑥ 此處「分命」與「冥報」成爲一對反之觀念，係直接取自戴逵〈答難〉：「既能體此難事，然後分命可審，不祈冥報耳。」故以兩者作爲戴、周於報應問題所持不同思維型態的代稱。

則怎能不去管它呢？

這樣的質疑，至少意謂在周續之的觀念裏，認為戴逵所謂的「分命」因無理可喻，以故人不應相信分命而「任而弗營」，反之，分命既理未可喻，然冥報卻真實可信，這正是周續之以「理未可喻」之反詰所欲導引出來的推論。

周續之的另一反詰，在於戴逵的分命觀是否為「忘懷闇昧，直置而已」？所謂「忘懷闇昧」，在周續之看來，並不具修養論上的超越意義，故他後面說：「若直置而已，則自非坐忘，事至必感，感因於事，則情亦昇降，履信獲祐，何能不慶？為惡弗罰，焉得無怨？雖欲忘懷，其可得乎？」除非是修行上達到坐忘的超越境界，否則面對一己際遇之順逆，如何能泯去情感上的反應？這裏他既以「直置而已」貶抑戴逵的分命觀並非道家「坐忘」的功夫，同時也表達了他對「忘懷闇昧」之消極態度不以為然的看法，此或因承自〈釋疑論〉「非積行之所致」而來。值得注意的是：分命既「自非坐忘」，而無以「忘懷」（雖欲忘懷，其可得乎？）即符合冥報「事至必感」的原理，此一原理驗諸己身，其效明矣。周續之此一推理，頗為有心，他藉由對道家玄學分命觀的質疑，漸漸導至切近佛教的理論，故申述及此，當是欲從人無可避免隨著果報際遇而來的情感反應，揭櫫果報本身即為情數相感、因緣密構的本質，²⁷這就重新回到了佛教所主張情識為業報輪迴之根的問題，叫人不得不正視有「情」的一面。

由此很清楚地可以得知，為何周續之在〈難釋疑論〉中，要從「任而弗營」與「忘懷闇昧」來質疑戴逵看待分命的態度，並從分命之「可喻」「未可喻」，個己命運措懷之「有情」「無情」設問，乍看之下，周續之的駁難，雖未有過於高深之理，卻不失為一伏筆，不過為了要導引出冥報可喻，情識應感

²⁷ 正如慧遠所謂：「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。」〈沙門不敬王者論·形盡神不滅第五〉，《弘明集》，卷5，《大正藏》，第52冊，No. 2102，頁31c-32a。此明情識活動依於潛隱複雜的因緣法而傳遞變化。

乃其原理的結論。故〈難釋疑論〉首段「事至必感，感因於事，則情亦昇降」，陳言人不可能避免「慶」「怨」之感，「雖欲忘懷，其可得乎」的論調，與末段「山崩鐘應，不以路遠喪感」可謂前後呼應，此見後論。

關於周續之認為分命之說「理未可喻」的問題，戴逵則認為分命不但「可喻」，且能明審之，故用「審」、「鑒」、「校」、「驗」、「悟」、「知」、「察」、「得」、「推」、「明」、「識」、「體」等一連串字眼，²⁸來解消周續之對分命係為一「任而弗營」或「忘懷闇昧」消極態度之認定；所以他才說，一個「審分命」者，乃「識拔常均」，即其識見超乎常人，且能「妙鑒理宗」並「校練名實」、「比驗古今」，說穿了，能從經驗事例中通曉所謂的「理」或「命」，原是沒有「業報」的成分，與「因果」道理可言，這乃超越在「淪溺生死之域」「欣戚失得之徒」的情感迷茫之上，這樣一來，即無從落入周續之所導引的情識、應感理路的伏筆中。

進一步說，周續之反對宿命論者「弗營」「忘懷」，推求出冥報「事至必感」的普遍原理，係本於個體（靖求諸己）的修行立場；基於此，戴逵則反駁周續之對其分命的「理未可喻」之說，落入了「求己」之宗教後設思維的局限，即個體罪福得失掂量的狹小眼見中，因此，若能「捨己」而「外鑒」，必能「不遠而復」了。戴逵這裏的「捨己」，顯然是要人超脫一切個人報應得失的計較與情感而言的，與他否認宗教積行的立場一致，很明顯地是要擺脫周續之所謂佛教個體洗心修行的理論設基，故戴逵自詡其「分命」說要比「冥報」觀更有「外鑒」之明，而特強調「審分命」者，是在「既能體此難事」的前提下，「然後分命可審」的，即由經驗法則中參透人生世事的一切皆由「分命」

²⁸ 〈答難〉首段即對此作出了刻意之強調：「此僕所謂能審分命者，自呼識拔常均，妙鑒理宗，校練名實，比驗古今者耳，不謂淪溺生死之域，欣戚失得之徒也。苟能悟彭殤之壽夭，則知脩短之自然；察堯舜於朱均，以得愚聖之有分；推淵商之善惡，足明冥中之無罰；等比干盜跖，可識禍福之非行。既能體此難事，然後分命可審，不祈冥報耳。」同註²⁵，頁223a。

所致，這樣看來，戴逵認為「分命」似乎就是人生一切問題最後的答案了。

就此，我們可以稍加推論，戴、周之辯，其實是對同一問題的不同詮釋，這很可能反映了當宗教觀點介入故有文化思維時所產生理解上的歧異或相悖：就周續之來說，戴逵所謂的「分命」所指稱的人事現象，不過是「冥報」原理的運作，但就戴逵來說，周續之的「冥報」說，都可用「分命」來概括解釋，此即涉及「分命」與「冥報」之辨，即道家玄學理論（自然）與佛學思想（因果）對人生問題的不同解釋。

（二）「勸教」與「分命」說的圓通問題

關於戴逵「勸教」之說，也是周續之反駁的對象，他認為勸教要依現實情況的不同，不拘一塗、隨變所適，或曉或昧、或遠或近，以達教情，「豈得顯稱積善，正位履霜，而事與教反，理與言違？」「履霜」一語，亦出自《易·文言·坤》：

《易》曰：「履霜，堅冰至」，蓋言順也。²⁹

顯然周續之有意依〈釋疑論〉中「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」之語，引其同典出處來作出回應。「履霜，堅冰至」原意係指自然現象在時序因果定律底下而有的隨勢衍變，此處周續之以「豈得」來懷疑聖人積善勸教之言，不一定合於預期中的自然因果，這當然也是戴逵無以釋疑之處，然差別在於戴逵所肯定者，認為聖人神道以設教，本是持之以對治於現世，即「勸教」所否定的是「宗教」的神秘意義，卻從維護「名教」的一面肯定其現實價值，此異於宗教修行之處。周續之的反駁，即在表達人事之「善惡」與「報應」，並不能局限於現世論定，一如自然界時令現象「履霜，堅冰至」之簡單解釋，而切斷了現世以外幽冥影響的部分，此正是聖人僅以現世眼光來勸教，實際上卻無以應對幽冥相乖問題之原因所在。故勸教之設，宜「傍實而動直」，

²⁹ 同註¹⁸。

即需因應多方而馴致其道，適如地道順天為直；^{③①}既是如此，為訓之方，或有深淺、遠近、曉昧，不可一塗而盡，亦不求於分表，總宜得其實理，而使「神明之頤，蘊於妙物」，此已暗寓佛理對儒義的後設詮釋。在此前提下，戴逵的勸教說淪為形式化的「有為之言」，無法契合神明蘊頤萬物的妙道，必對「夷齊自得於安忍，顏、冉長悲於履和」這樣出人意表的反應，或「事與教反」，「理與言違」的現象有所不解，所以要突破固有的「儒」理「積善」之教與「履霜」之見，此大致是周續之對戴逵勸教立場的主要批判觀點。

基於此，周續之復舉實例致疑：

若商臣之徒，教所不及，汲引之端，蓋中智已還，而安于懷仁，不沒其身；臧會以僭，有後魯國，則分命所鍾，於何而審？^{③②}

此段大意：像商臣這樣的下愚才性，^{③③}是教化所無以改變的，可見汲引之端是中智以上才有辦法，那麼在這當中：董安于仁獲善報、臧會僭越而有後，其分命所賦予個人之不同際遇又要如何解釋？此仍是扣緊教化移易冥應之因果為前提來設論，他所質疑者約有兩點：一、商臣之例所反映的是傳統「上智下愚不移」^{③④}的說法，藉此點出戴逵勸教說無以開展修善渡化的普遍價值。二、承上

^{③①} 此處動直之「直」，或可解釋為「直心」，即虔敬之心；若就戴、周辯論之聚焦與環繞之主題典故來看，此「直心」即出自《易·文言·坤》，於「履霜，堅冰至」後：「直，其正也；方，其義也。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」此乃基於《象·坤》「六二之動，直以方也」之解，而謂履霜堅冰係為「馴致其道」，並地道順應天道之原則規律以消長變化，此即為「直」，故周續之言「動直」，即以聖人勸教說應馴致其道，適如地道順天為直，而使君子主敬之意。

^{③②} 同註^{③①}，頁 222c。

^{③③} 班固《漢書·古今人表》置於九等下下愚人之等，可參。

^{③④} 此一說法，源出孔子，《論語》〈陽貨〉：「唯上智與下愚不移。」卻特為東漢以後至六朝之人所重視，故往往與才性之說結合，如東漢·王充《論衡·本性》：「夫中人之性，在所習焉，習善而為善，習惡而為惡也。至於極善極惡，非復在習，故孔子曰：『惟上智與下愚不移。』……孔子，道德之祖，諸子之中最卓者也，……。」《論衡校釋》，頁 137。至北朝顏之推《顏氏家訓·教子》：「上智不教而成，下愚雖教無益，中庸之人，不教不知也。」王

點，如董安于與臧會同樣都是中智以上的人，為何還會有仁與不仁之異、化與不化之別，此明一個人行為善惡，並非完全取決於現世教化的結果；然而接下來周續之針對董、臧行為不同、善報卻一致，來究詰「分命」於此作何解，此似有些不智，因這正是戴逵分命說的精神，適如戴逵在〈答難〉中回應：「斯乃所以明善惡之有定，不由於積行也。」不過，周續之敢這樣問，當然已先寓示對戴逵分命觀點的質疑立場，此間接顯出戴逵用分命的「宿命觀」之無限上綱來解釋一切的理論盲點，相對於佛教在同樣的層次可以對報應作出更精微的詮釋，「分命」的說法顯然並未徹底解決問題，故其反駁玄明之唱，仍為疑府矣。再者，若連接上文來看，「分命所鍾，於何而審」之意，亦點出了「儒」家積善之言與履霜之見的局限，同時也突顯了「勸教」與「分命」說法彼此不夠圓通，即人之善惡、智愚、禍福命運既為夙定，則後天勸化的功效與普及性勢必可疑等若干問題。

至於戴逵對周續之這些批評是如何回應的？他於〈答難〉中首先反駁勸教說並非形式化的空設之語，與周續之「傍實而動直，為訓之方，不可一塗而盡」的想法正不抵觸，畢竟戴逵質疑「佛」教三世因果背後的實質，正是對「儒」教積善之言與履霜之見的批判，此已由其「分命」說取而代之可知。但聖人「因神通以設教」部分，戴逵認為仍可有教化的實質意義，其關鍵則在於「因天理以施教」、「順人心以成務」，以故便有分殊之治、適性之教的教化。

然而既已有「分命」為何又另有「天理」？這裏只能說戴逵思想所呈現出的駁雜性，他以道家「分命」說推翻儒家傳統的「積善」之言，勢必另提出一套新的「積善」說。

廣義地來說，戴逵的「分命」可作為一切人事際遇窮達、壽夭與人性善惡之先天性解釋，唯處理勸教問題，特言「善惡生於天理」，似乎另以「天理」

利器《集解》此處：「《後漢書·楊終》傳：「終以書戒馬廖云：『上智下愚，謂之不移；中庸之流，要在教化。』」《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，1993年），頁25。周續之言商臣教所不及顯係是受此傳統觀點影響。

規範人性「善惡」，此即有分別「命祿」（窮達、壽夭、遭遇）義與「才性」（善惡、性情、才能）義之傾向。這樣看來，倒符合其勸教說僅限於現世論定的特點，因「命祿」之來未可把握，「才性」之質雖亦為天生（善惡生於天理），卻為現世所能「順推遷而抑引」者，因此，人不必再從三世業報因果的角度來作為一己修行的原理，修行的意義就在當下行為的善惡本身，其目的即趨善避惡、止惡揚善，合乎名教，而不在於個人來世今生際遇的憂患得失掂量，「善惡」既無關來世果報，即「天理」之說，其內涵已先事解消以報應原理作為一貫勸善教化的誘導原則，^④並切斷了現世以外屬前生、來世之因果牽連與幽冥影響部分，故無宗教神秘成分，其大原則實一同於「分命」。既然如此，人面對天生既來之卻又無可移易的分命現象，如：窮達、壽夭、脩短就顯得無謂而不重要。因此「分命」的提出，反倒是為了要人正視可以掌握的現世，從而接引出「因天理與施教」的命題，此即戴逵與消極的宿命論者的不同之處。

故周續之「汲引之端」與「分命所鍾，於何而審」之詰所突顯的，正是戴逵於理論上傾向割截「命祿」、「才性」所可能會有的問題，而「分命」與「勸教」如何圓通解釋，在佛教來講，這類範疇所代表的問題正是可一以貫之的。至於因著「商臣之徒，教所不及」所拋出傳統「上智下愚不移」的說法，即聖人神通以設教在下愚人身上是否會有果效，戴逵顯然沒有作正面回應，他對勸教的說法亦很籠統，僅提出「因天理以施教」、「順人心以成務」兩大方向。但我們仍可稍加推測，「善惡」既由乎「天理」，即「天理」統攝了人性

^④ 作者推論，如果照〈釋疑論〉講求運用「名法以束其形跡」，復就〈答難〉對傳統應報理論傾向「冥司」審判的固有認知來看，「當如之治國，長之一家，善無微而不賞，惡無纖而必罰」若落實於現實名教場合，戴逵對人善惡行為的報應很可能轉向名教體制內國典刑殺之賞善罰惡的公義滿足上，而包括在聖人「神道設教」的範疇之中，這是勸教說之規範性所可能導致的取向。此即將公理正義付諸現驗，而以「人間現報」解消「冥報」，聖人便成為「代天行道」者，從而能準現世「教化」於人生一切法則，此正是戴逵「分命」說為解決因果不契問題從而於現實「勸教」來彌縫之可能發展。

善惡面的發展，^⑤則相應於「天理」而來的「神道設教」，就可能對人性行跡作出適切規範，此正戴逵所謂：「幽懷體仁者，挹玄風而載悅；肆情出轍者，顧名教而內掬」。說穿了，「玄風」與「名教」，正是「天理」的分殊之治，此適其才性而教，不妨解為「順人心」（適性）即因天理，正因如此，教化可發揮「功玄而事適」的實質作用。由此看來，反駁了周續之以「勸教」為一種不知權變、流於形式說教的「有為」之言（恐有為之言，或異於此），而如〈答難〉所謂：「功玄物表，日用而忘其惠；理蘊冥寂，濤之而不見其宗，非違虛教以眩於世也。」若結合他前引《樂記》「人生而靜，天之性也，感物而動，性之欲也」論點，其勸教說因天理以順人心之思維，實是「玄」「儒」之言的雜揉，正符合其個人一貫之思維特色。

就此看來，戴周二入於「勸教」觀點，似乎都有取乎「為訓之方，不可以一塗而盡」，以達教情、以盡教實的理念，只不過周續之對戴逵勸教說的反駁，透顯出其個人以「佛教」詮釋「名教」的後設觀點，即佛教三世因果論才是修行與教化背後的根據原理，一切看來「善惡紛互，逆順莫檢」的現象，都可由此得到終極的安頓與解釋；至於戴逵則輕命祿而重才性之善惡，其「分命」說儼然已先安頓「命祿」問題，後遂以「因天理以施教」、「順人心以成務」作為勸教之主要內容。

（三）「分命」與「冥報」之辨

總上所論，戴、周之論理往返，究其實質，在於針對同一問題提出不同學說立場之後設詮釋，而呈現出東晉三教交涉之意義：先是針對傳統儒家「餘慶」「餘殃」「履霜」等道德觀念，亦即賞善罰惡之「道德命定論」作出省思，而後〈難釋疑論〉與〈答難〉的往覆論難，皆以源出《左傳》的歷史人

^⑤ 若配合前引《樂記》「人生而靜，天之性也，感物而動，性之欲也」之文，即可明瞭。戴逵在勸教說中參考了先秦之人性論，即不妨視《樂記》中人性論「性靜」的主張為「天理」，此一性靜之天理，落入「感物而動」的層次遂有「善」「惡」性欲之分殊流衍等表現。

物：諸如商臣、董安于、臧會、蔡靈、郟宛、宋桓等作為共同的論證取資，可見周、戴之辯的性質，就某一方面來說，不妨視為道（玄）、佛兩家環繞於傳統儒學人物題材而有的在詮釋意義上的爭論，³⁶此一詮釋主題的核心，卻是時人所重的「生死觀」課題，由此而開展出「道（玄）」「佛」彼此的「分命」與「冥報」之辨。

如前所言，戴逵「分命」所指稱的人事現象，在周續之來說不過是「冥報」原理的運作，而周續之的「冥報」說，在戴逵而言，都可用「分命」來概括解釋，〈答難〉：

難曰：古之君子，知通否之來，其過非新，賢愚壽夭，兆明自昔。……答

曰：夫通否非新，壽夭自昔，信哉斯言，是僕所謂各有分命者也。³⁷

即為此一寫照。有趣的是，戴逵的「信哉斯言」，正表明他們在「賢愚壽夭，兆明自昔」的觀念上得到了共同的交集，這說出了道家「分命」說固然無從將「所以然」的先驗因素從一個被決定的既定現實中抹煞掉；對於佛家而言，即使「冥報說」恐亦為「命定論」的另一種理論形式展現的說法。³⁸至於其中之

³⁶ 與其說出於湊巧，不如說與當時地方學術風氣有關。周續之出身江州，係豫章南昌人，十二歲師事范甯(339-401)通五經，時甯為豫章太守，因崇儒抑俗而改革舊制、大設庠序，「取郡四姓子弟，皆充學生，課讀五經」，周續之即為其教育改革計劃下之子弟。范甯又為一《春秋》學者，曾為《春秋穀梁傳》作《集解》，周續之受其影響是很自然的，慧遠所謂的「世典與佛典粗是其中」殆是指此。至於戴逵曾師事范宣，亦為豫章大儒，「博綜衆書，尤善《三禮》」，《晉書》，卷91，列傳第61，〈儒林·范宣〉傳：「宣雖閑居屢空，常以講誦為業，譙國戴逵等皆聞風宗仰，自遠而至，諷誦之聲，有若齊魯。太元中，順陽范甯為豫章太守，甯亦儒博通綜，在郡立鄉校，教授恆數百人。由是江州人士並好經學，化二范之風也。」頁2360。足見戴、周各為江州二范之學生，其往返論辯共取於儒家經學的題材自不可怪。

³⁷ 同註²⁶，頁223b。

³⁸ 佛教的因果報應說實屬於「道德命定論」(moral determinism)之範疇，與莫可致為之「宿命論」(fatalism)不同，此詳註¹⁷說明；然而若就事件註定發生的「必然」性而言，兩者實是一致的。

不同，在於針對既定現實之所以然的先驗因素，戴逵至多只說了「分命玄定於冥初」，分命之玄冥仍為無限之上綱，周續之的冥報說則是以佛家的「業感緣起」^{③⑨}論為基礎。

統觀戴逵之「分命」說，在漢人「用氣為性，性成命定」的思路，為一種以先驗規定解釋事物存在的宿命論，此係自然而然、不得不然、本然如此，不由人為亦莫可致為。此外某種程度上恐亦雜揉了時人玄思。承前所論，戴逵否定「家族性報應」的理論特點，在於割裂其中所涉及個別主體間於異時異世的「因果」授受關係，而另立「分命」作為解釋並安立各體存在所以如此這般的原因，此與「無待」、「獨化」不依因果，取消條件依待的理論取向一致；^{④⑩}尤其反「冥司之真驗」的說法，即摒棄命運的主宰外因，適又近似玄學「自

^{③⑨} 所謂「業感緣起」，係基於小乘佛教十二因緣、三世因果原理，而以「業」作為決定一切有情生死流轉的緣起說，故重在以個人行為所造之「善業」「惡業」來決定來生命運，是一種植基於道德的因果論。關於這一方面，黃啟江認為：「做為一個因果論，『業感緣起說』確實是忽略了外在環境對人或其他生物所產生之作用及影響，也忽視人的自由意志及其所累積之知識力量，同時業感緣起造成之因緣連鎖，靠什麼來運作，也未交代清楚。這種缺點，在佛教傳入中國之後，由華嚴宗的賢首大師法藏（643-712）加以修正。……」作者並認為在法藏所提出的「四種緣起」說出現以前，中國人普遍受到「業感緣起」說之影響，仍強調善業或惡業所造成的善報或惡報。相關論點參氏著〈佛教因果論的中國化〉，《中華佛學學報》，第16期（2003年7月），頁233-259。

^{④⑩} 如郭象：「凡物云云，皆自爾耳，非相為使也，故任之而理自至矣。」（〈逍遙遊〉）「非彼無我，非我無所」句下注語，《莊子集釋》，頁56。）又如：「天機自爾，坐起無待。無待而獨得者，孰知其故？」（〈齊物論〉）「吾有待而然者習邪」句下注語，《莊子集釋》，頁56。）郭象認為萬物的存在皆是「自爾」，不依因果，亦與外物無條件依待，莊耀郎認為：「這就說明郭象取消一切的外因，而純由事物本身的內因決定事物之生成變化。……郭象的內因，也就是決定每一事物之不同於他物的因素，即『性分』，則是不可改變的，也不會消失的。」參氏著：《郭象玄學》（臺北：里仁書局，1998年3月），頁298-300。

生」說；^{④①}而「人之生也，性分夙定」、「善者自善」、「惡者自惡」，說出了人事「分命」，實以「性分」為基礎，就形上理解來說，此即肯定「自性」，正與佛教「緣起」、「無自性」說大相逕庭；且言「分命玄定於冥初」，猶郭象言「性分」皆在「至理」中來，亦得之於「天」，^{④②}即「玄定於冥初」作為「分命」的統括稱說，似有歸「分命」於「玄冥」之意，總此皆受了時下玄思玄語之渲染。即或是「天理」概念，亦與「分命」息息相關，試看與戴逵同時期的張湛《列子注》文：

命者，必然之期，素定之分也。雖此事未驗，而此理已然。若以壽夭存於御養，窮達係於智力，此惑於天理也。^{④③}

以莫可致為的「命」作為「天理」的內容，幾乎與戴逵的說法雷同。

然而有趣的是，就理論形式上看，「分命」說所否定之家族性報應觀點，也正是佛教所反對的，其中所蘊含之「自性」理路作為各體存在當身之所以會如此這般的原因，就某種程度來看，與佛教規定善惡「自」受的報應範限有著立場上的一致性，且戴逵反對應報係「冥司之真驗」的說法，亦適與佛教一致，慧遠《明報應論》：

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？^{④④}

④① 東晉·張湛注《列子·天瑞》：「故生物者不生，化物者不化」一句，即引向秀注《莊》之言：「……向秀注曰：吾之生也，非吾之所生，則生自生耳。生生者豈有物哉？」玄學中「生生者豈有物」之思想，乃是在形式上取消一個超越於萬物之上的造物主，就此意涵而言，即與戴逵否定有「冥司」之主宰者若合符節。而張湛乃與戴逵同時之玄學家，其援引此語，均見當時玄學思維之趨向。引文參楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987年9月），頁4。

④② 郭象：「性分各自為者，皆在至理中來，故不可免也，……。」（〈達生〉篇「雖不足為而不可不為者，其為不免矣」句下註語，《莊子集釋》，頁630-631。）又：「天性所受，各有本分。」其義近同。（〈養生主〉「是遁天倍情，忘其所受」句下註語，《莊子集釋》，頁128。）

④③ 此為卷第六，〈力命〉篇題之注文，《列子集釋》，頁192。

④④ 《弘明集》，卷5，《大正藏》，第52冊，No. 2102，頁33b。

可見戴逵以否定人的命運乃冥司主宰作為其反報應之理由，又是他對佛教報應的另一誤解，卻意外地與慧遠之「豈有幽司」取得理論形式上的交集。然戴逵反對冥司的實意，與慧遠否定應報幽司之原理有所不同，即慧遠說報應自受，其理論設基係為業感「緣起」，此與戴逵「分命」所隱涵「自性」哲學底蘊不同。故周續之挑問戴逵「命、理」是「可喻」或「不可喻」之問題，實是為導出「冥報」係以情識應感為緣起的根本問題，此即〈難釋疑論〉末段「山崩鐘應」之說：

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。山崩鐘應，不以路遠喪感；火澤革性，不以同象成親。^{④⑤}

此一說法，幾乎是慧遠〈三報論〉之先聲，尤其「山崩鐘應，不以路遠喪感」，更是有得於慧遠的學說，《世說》〈文學〉第61條：

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。^{④⑥}

慧遠曾與精通三玄的殷仲堪論《易》之本體，認為《易》係「以感為體」，「感」即「感應」，實乃慧遠佛學所常強調者，如其〈形盡神不滅〉：「神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。」^{④⑦}即以「感應」言神的體性，因此《易》以感為體，這樣的思維實為一種涵藏著佛教立場的會通之說，是其重「神」思維型態的反映，而後慧遠撰〈三報論〉，亦以心之感應說明三報先後之不同：

受之無主，必由於心；心無所司，事感而應；應有遲速，故報有先後。^{④⑧}

在慧遠看來，「心」為感事而應的主體，業報之造作由此而生，應感既有遲速，自然報應亦有先後，由此便得以明業力潛藏的「盈換」「交賒」之道。以

^{④⑤} 同註^{②⑤}，頁223a。

^{④⑥} 《箋疏》本，頁240-241。

^{④⑦} 《弘明集》，卷5，《大正藏》，第52冊，No. 2102，頁31c。

^{④⑧} 同前註，頁34b。

故「山崩鐘應」，實即心作應感超乎時空之簡單譬喻，簡言之即視「感」「應」為因果業報之原理與作用，然而這一個理論卻也是戴逵自始以來所無以釋其疑的一點，先前〈釋疑論〉固已否定「匹夫之細行，人事之近習，一善一惡，皆致冥應」，〈答難〉更明言：「若以盈換藏於日用，交賒昧於理緣者，但當報對遲晚，不切目前耳，非為善惡舛錯，是非莫驗。」揆達之意，盈換交賒之道既超乎視聽之表、「不切目前」，亦終必致應，然經「推已兆於終古，考應報之成跡」，所得到的卻是「善惡舛錯，是非莫驗」。值得注意的是，與其說戴逵所否定的是超乎時空的業感作用本身，不如說他整個問題的癥結，在於通貫歷史人事，業感原理無法作出統一標準的解釋，故有「罪同罰異，福等報殊，何明鑒於蔡宋，而獨昧於楚邾」之疑。在此情況下，只能以「分命」說作為報施多爽現象背後的普遍原理，相對於此，周續之「山崩鐘應」之說法固然成為觸及佛法關要之津樅，但於解釋諸多紛歧的報應現象卻仍嫌簡略，後慧遠於〈三報論〉中對於「世或有積慶而殃集，或有凶邪而致慶」的現象，作出「現業未就而前行始應」等種種相關的解釋，才有進一步交待，照此推論，修行的意義更在於來世，倒成了以乖隔為常。故從慧遠的說法中得知，善惡報應相乖，豈不正包羅在佛家解決報應問題的範疇之內？⁴⁹就此來看，戴逵「何必循教責實，以期報應乎」未必與佛教解決此一問題的立場相抵觸，以故慧遠用「三報」的說法，再一次作為收攝諸多紛歧應報現象的周遍原理，就某一方面

⁴⁹ 慧遠撰作〈三報論〉，顯然就是為了解決時人對現報無驗，善惡無徵的批判，〈三報論〉有附標題：「因俗人疑善惡無現驗作」，其文：「經說業有三報：一曰現報，二曰生報，三曰後報。現報者，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。」（引文同前註）。因此，「世或有積慶而殃集，或有凶邪而致慶」，是因「現業未就而前行始應」，世人未明三報之理，面對果報往往僅「以一生為限」，故有疑惑。因此，三報論建立在輪迴的基礎上，強調將報應的時間擴展到此生以外，報應的實現可於將來。

反而成爲「分命」說「賢愚壽夭，兆明自昔」之「所以然」註腳，^⑤從而導向符合佛教教理的方向。較之「分命」推「已兆」於終古，「三報」之論係深究冥理於「未兆」，「莫見乎隱」「莫顯乎微」，有待進一步宗教修行的參悟。故戴逵的根本問題，在於其認知應報的方法，不自覺地受到了傳統思維的局限：堯舜、瞽叟、顏回、商臣、（伯）夷叔（齊）、盜跖、比干、張湯等之例，都只單純地指向一生之內的「現報」或「家族性報應」的範疇，無法成爲深究此一「未兆」應然之理的恰確比方，最明顯癥結如業報靈魂的相續，是否能在實際世代承傳的歷史衍變中察窺其迹，即是一個問題，故其「推已兆於終古」正如周續之於〈難釋疑論〉所言：「但微明之道，理隔常域，堯孔拯其粗，宜有未盡；史遷造其門，而未踐乎室。」這即指出戴逵「分命」說的論證基礎實爲有限，畢竟關於應報這一種「微明之道」，非屬常域之理，無怪慧遠回信亦言：「然佛教精微，難以事詰。」這或許即是宗教參悟與歷史實證於教理認知方法路數上的不同，就戴、周辯難來看，二者實亦無以相互對應。

就思想史的角度來看，戴、周二「分命」與「冥報」之辨，係基於傳統觀念之質疑而出。即藉由儒家經典題材之媒介，表達出對生死應報課題的不同看法與立場，對於這一課題的解決，戴逵終究走向雜糅傳統與玄學的路數，周續之則藉儒典濟俗之便，導向會通佛學的方向，而其結果是戴逵未釋其疑，相對地周續之亦終未能說服戴逵，此便觸發了慧遠續作〈三報論〉來作進一步解決。可見佛家報應觀念，在當時尚未被名士所完全瞭解，〈三報論〉的提出，所反映的正是這一點，然而戴、周之對話，在東晉的思想史與佛教史上，仍是足具突破傳統觀念之開創性意義與三教交涉之時代特徵的。

^⑤ 慧遠在〈三報論〉中也屢次試圖以命定論者的口吻來對佛教之報應作出描述，如：「倚伏之契，定在於昔，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。」（引文同前註）這一句話即爲周續之「盈換」「交賒」之語的類似說法，其言「冥符告命」，實即用以表明業報因果定於宿世，而言「禍福之氣，交謝於六府」，則是指稱「業力」於身、心靈層面複雜交替而潛相轉化的神秘作用，這是一種嘗試從命定論的角度來觀照佛教之因果報應論，此即試圖拉近和分命論的距離，實亦爲其濟俗之手法。

五、戴逵的宗教心態與信仰實質

經由以上探討，戴、周「分命」與「冥報」之辨的性質，就理論層次而言，不過係針對傳統賞善罰惡之「道德命定論」所作出不同方向的思考與檢討，二者哲學底蘊雖有不同，卻不全然矛盾，因即便是「冥報」說，亦肯定事理之來，由其必然，故若說戴逵以「分命」來「反佛」，即便是有此一用心，其論證效力亦為有限。再者，就行為動機而言，戴逵〈釋疑論〉之旨並非「反佛」，係因其基於「已兆」而推之的思維方式，無法對深邃之「未兆」冥理有所參悟，故〈釋疑論〉之自設問答，並其雜揉諸說的論理，未嘗不可視為其自尋出路的一心理過程。進一步結合觀察戴逵撰作〈釋疑論〉的背景與動機，更能掌握其信仰實貌，〈與遠法師書〉：

安公和南。弟子常覽經典，皆以禍福之來，由於積行。是以自少束脩，至于白首，行不負於所知，言不傷於物類，而一生艱楚，荼毒備經，顧景塊然，不盡唯已。夫冥理難推，近情易纏，每中宵幽念，悲慨盈懷。始知脩短窮達，自有定分，積善積惡之談，蓋是勸教之言耳。……^{⑤1}

此信申述其自幼以來即深信禍福報應，然言行無傷，卻多遭憂患，因此認為報施多爽，「冥理難推」，而終致懷疑「禍福之來，由於積行」是勸教之言。可見戴逵的確曾服膺以應報勸善的道德觀念，只是據前面的分疏，戴逵的「報應觀」，不自覺地受到了傳統思維的局限，且係為以「儒」視「佛」的誤會，才有所扭曲、疑惑。至於動搖其信念的「艱楚」、「荼毒」遭遇究何所指？如果我們從他撰作〈釋疑論〉的時間來看，似乎可以得到一些蛛絲馬跡。

〈釋疑論〉正史中並無提及，其撰作的時間，只能從與他對答的周續之的相關線索來推算，即〈釋疑論〉之撰作，必在周續之上廬山追隨慧遠以後，〈宋書·周續之〉：

^{⑤1} 《廣弘明集》，卷 18，《大正藏》，第 52 冊，No. 2103，頁 222b。

續之年十二，詣甯受業。居學數年，通五經并緯候，名冠同門，號曰「顏子」。既而閑居讀老、易，入廬山事沙門釋慧遠。^{⑤②}

周續之十二歲便從范甯(339-401)受業，通五經、緯候之學，其後又由儒學轉涉玄學，據齊益壽先生的考證，周續之受業於范甯當在太元十四年至十七年的四年之間，范甯罷官後，便上廬山追隨慧遠，即約於太元十八年左右(393)。^{⑤③}而戴逵去世的時間是太元二十年(395)，^{⑤④}這樣看來，戴逵〈釋疑論〉之作並與周續之的論難往返，應是在他有生中的最後兩年。在此之前，會稽內史謝玄(343-388)在為絕其詔命的上疏中即言「且年垂耳順，常抱羸疾，時或失適，轉至委篤」，^{⑤⑤}可見戴所謂「艱楚」、「荼毒」之感，顯是由其暮歲累年的宿疾纏身而來，而成爲當他寫作〈釋疑論〉時的「近情易纏」之由，^{⑤⑥}這番遭遇引發了他無可奈何的宿命感，從而懷疑固有的道德勸善觀念。

此外，就其與慧遠的互動關係來看，儘管戴逵晚年懷疑佛教教理，卻還向慧遠自稱「弟子」，這固然是對慧遠禮貌性敬重的表示，但此顯然亦非爲一「反佛者」所會有的態度。而當周續之撰作〈難釋疑論〉，無法說服戴逵時，慧遠於是親撰〈三報論〉，詳明佛教報應之理，並以信覆逵，〈遠法師書〉：

見君與周居士往復，足爲賓主。然佛教精微，難以事詰。至於理玄數表，義隱於經者，不可勝言。但恨君作佛弟子，未能留心聖典耳。……。^{⑤⑦}

⑤② 《宋書》，卷93，頁2280。

⑤③ 參齊益壽：〈試論「尋陽三隱」——陶淵明交游詩試析〉，《王叔岷先生學術成就與薪傳論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系編印，2001年8月），頁340-341。

⑤④ 《晉書》，卷94，〈隱逸·戴逵〉：「太元二十年，……會病卒。」頁3459。

⑤⑤ 同上註，頁2458。

⑤⑥ 戴逵雖「不樂當世」亦有「性甚快暢」的一面，《世說》〈雅量〉第34條注引《晉安帝紀》：「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。」《箋疏》本，頁373。以此看來，戴逵之所以向慧遠自陳「一生艱楚」，殆因其晚年宿疾有感而發，此以其「近情易纏」之苦觀照其一生，故發而爲「一生艱楚」之歎，此屬於將特定事件外擴的心理作用。

⑤⑦ 同註⑤④，頁224a。

信上很清楚明白地指稱戴逵是「佛弟子」，只是未能留心佛教之經典教義，這正與戴逵向慧遠自稱弟子是相呼應的。而後戴逵拜讀了〈三報論〉，復回信致遠，面對慧遠對「三報」的解析，此次他再也不敢有「常覽經典」的自負，〈答遠法師書〉：

安公和南。……。弟子雖伏膺法訓，誠信彌至。而少遊人林，遂不涉經學。往以艱毒交纏，聊寄之釋疑，以自攄散，此蓋情發於中，而形於言耳，推其俗見之懷，誠為未盡。然三報曠遠，難以辭究。弟子尋當索歸，必親展，冀親承音旨，蓋祛其滯，諸懷寄之周居士。戴安公和南。⁵⁸

戴逵在回信時自己承認：「弟子雖伏膺法訓，誠信彌至，而少遊人林，遂不涉經學。」「伏膺法訓」這句話從戴逵親筆寫出，對於釐清其與佛教信仰的關係應有相當意義。就是因為他向來是一個「服膺法訓」的人，有先入為主的「履霜」之見，所以當他在遇到報施多爽、禍福不契時，他的感受是深刻的。這種心態可以從〈釋疑論〉中「斧藻防閑，外事之至苦」一語得到印證，他以為如果報應對一個人的行為趨捨無所咎責，何不順著五情六欲，而要勉強自己苦苦守戒呢？戴逵的疑惑就在這裏。

因此，〈釋疑論〉的寫作，正證明了戴逵素來是一個善道的持守者，與行為的修持約束者，而非放浪形骸的人。進而推測戴逵對宗教的信仰觀念與特質，並結合其向來以「禮度自處」的性格，似決定了當他接觸佛教時，不專注於經義的研析汲取，而偏向簡易教條或戒規的信守，⁵⁹而有「儀式化」的信仰

⁵⁸ 同註⁵¹，頁224a。

⁵⁹ 這在當時可以說是普遍的，如在戴逵之前的郗超〈奉法要〉，已針對當世在家信徒廣弘簡易的信守之道：「三自歸者，歸佛、歸十二部經、歸比丘僧，……五戒，一者不殺……；二者不盜，……；三者不姪，……。十善者，身不犯殺、盜、姪，意不嫉、恚、癡，口不妄言、綺語、兩舌、惡口。……」《弘明集》，卷12，《大正藏》，第52冊，No.2102，頁86a-86b。「三自歸」、「五戒」、「十善」……等，一如今日善書之言。相關論點亦可參蜂屋邦夫，前揭文，頁83-84。

取向，^⑥此或為其自謂「不涉經學」之寫照；至於「分命」之理論思維係由「已兆」而推，未能契悟曠遠幽邃的「未兆」冥理，若就慧遠〈三報論〉的格局來看，現世之遭遇，是「現業未就而前行始應」，已被前世決定，同理「斧藻防閑」自更是為了來世，然戴逵卻視此為「外事之至苦」，自反映了其僅以「現報」為合理的心態。

復徵之於戴逵的「造像」活動，實為諸檀越興福之一種，不但為宗教信仰「儀式化」取向的說明，^⑦亦對應於時人以向菩薩頂禮膜拜作為獲得現世福報或庇佑家人的宗教需求，^⑧即為一種「現報」與「家族性報應」信仰的體現，

^⑥ 相對於信仰精義的探討，儀式化係將思辨性的信仰哲理收攝、化約於興福、檀越、齋戒等法事形式的宗教行為中，故若就「經」來看，儀式化即為單純的唸誦、轉經以得經戒之力，取代了講經論理的經義探求，就「像」來看，造像以興福業，供像以求靈應，則相對是觀想佛身、念佛體道等禪修行為的括約化，故「儀式化」一言以蔽之，即宗教內涵訴求之括約於儀式行為的表現，此有利於信仰於生活中的實踐，並以此作為導入、獲致、經歷信仰哲理的權宜方式。就此看來，信仰型態之「儀式化」並不代表「虛設」之教，因畢竟宗教儀式的背後實涵括著教義背景之支持（信徒因此以得菩薩顯應則是一例）。

^⑦ 如同普羅大眾只知「燒香」「拜佛」，卻不知道「般若」「涅槃」為何是一樣的道理，此種情形於當時已然，與戴逵同時的晉世在家信徒，多為此信仰型態；相較之下，精於佛理的在家信徒，在晉世僅為少數，相關論述詳參拙著：《兩晉佛教居士研究》（臺北：臺大中文所博士論文，2004年。）第四章〈兩晉居士的修行理論與實踐〉，頁231-307。並且當時在家信徒僅只於檀越興福而不志於慧悟、體道，乃至守戒者，似乎為南、北之所同，侯旭東研究稍晚的北朝佛教，亦得到同樣的結論，可參《五、六世紀北方民衆佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，1998年10月），〈下篇：民衆佛教修持方式的特點與佛教信仰的社會影響〉，頁255-265。

^⑧ 當時最明顯的例子，即阮裕，《世說》〈尤悔〉第11條：「阮思曠奉大法，敬信甚至。大兒年未弱冠，忽被篤疾。兒既是偏所愛重，為之祈請三寶，晝夜不懈。謂至誠有感者，必當蒙祐。而兒遂不濟，於是結恨釋氏，宿命都除。」《箋疏》本，頁903。阮裕因未獲現應而結恨釋氏，就說出他仍有視拜佛為獲得現報的宗教心態，至於當時流傳以稱名念佛或供像即獲神力救濟之傳聞（如《觀世音應驗記》）亦不勝枚舉。至於供像於「家族性報應」之果效，則多見於造像記文中的祈願對象，諸如對「亡父母」「七世父母」「現在眷屬」「家

此或許亦可作為戴逵以「儒」視「佛」報應觀的背景說明。

就這一封信的後半段來看，戴逵承認自己〈釋疑論〉是「情發於中」而「形於言」之作，用來「聊寄之釋疑」，「以自攄散」。另一方面，他顯然亦非完全能體會〈三報論〉的曠遠之理，因此，期能親自拜訪慧遠，以徹底地除疑解惑，就此來看，〈釋疑論〉撰作之後，才是他真正尋求佛理的開始。

六、結 語

以上已大致對戴逵佛教信仰之實質，作出了一些澄清：

- (一) 就〈釋疑論〉一文來看，戴逵認為萬物之運化，人事際遇皆歸於「分命」之自然，所否定的是冥司主宰與因果業報原理，但於聖人因「積善積惡之談，蓋施於勸教」則看為合理，足見其仍為「神道以設教」保留成全「名教」之價值。
- (二) 就戴逵與周續之論辯的立場看，與其說「反佛」，不如說是對傳統「道德命定論」未釋其疑，故以偏屬道家、玄學立場的「分命」論來質疑之，周續之卻於無形中藉由對「道德命定論」的辯解，維護了佛教冥報因果立場的合理性，就這一方面來看，東晉時期的報應理解，某種程度確實呈現出「儒」、「佛」彼此於後設理解上的混淆。然而此中有需明辨者，即周續之雖未澄清儒、佛二家報應理論之不同所在，卻質疑戴逵思維中的「履霜之見」，此適顯出儒、佛應報理論於施報形式與範圍之不同，從而接引出思想史上更多對報應問題的關注課題。
- (三) 就戴、周之辯的方法與過程來看，二者皆藉由儒家經典題材之媒介，表達出對生死應報課題的不同看法與立場，而在解決之道上，戴逵的方法係基於由「已兆」而推之，終究走向雜揉儒、道、玄的路數，周續之則

口大小」「因緣眷屬」「闔門大小」……等，皆屬此一信仰型態。相關研究見侯旭東，前引書之〈中篇：造像記所見民衆信仰研究〉之三「民衆願望探微——發願文內容之研究」，頁 223-226。

藉儒典濟俗之便，導向會通佛學之道，顯然戴逵以歷史實證之「外延」作為認知與處理應報的方式，並未有取於秘契經驗的宗教參悟。儘管如此，戴逵仍點出問題的癥結：即業報靈魂相續的原理，是否能在實際的歷史世代承傳衍變中察窺其迹？如果不能，佛教的報應理論畢竟仍是難以辭究的曠遠之理，這一問題的拋出，無形中對爾後六朝人於應報論證的處理上產生了某種程度的刺激與觸發作用。

- (四) 就理論之外在特徵來看，戴、周之辯意外地在理論形式上取得了一些交集：〈釋疑論〉所反對的「家族性報應」之說實際上亦適為佛教所反對，而針對此所提出「分命」的觀點，作為現實各體存在當身之所以如此這般的原因，與佛教劃定善惡「自」受的報應範限有著形式上的一致性，且分命論否定「冥司」，一如其後慧遠所謂「豈有幽司」，而其所持報施多爽說法，亦正包羅在佛家解決報應問題的範疇之內（三報論對此的解釋與回應正是一例），就此來看，戴逵「何必循教責實，以期報應乎」未必與佛教解決此一問題的立場相抵觸。故就佛教義理的信受來看，戴逵〈釋疑論〉的觀點，不妨視為當時士人在接受佛教思想衝擊時所可能遇到的問題與普遍反應，而他與周續之對報應觀點的不同，同時也可能象徵著東晉時期世俗信徒信仰素質的多元性與歧異性。
- (五) 就戴、周二論理之哲學底蘊來看，「分命」說與「冥報」論除了共同肯定人事遭遇之「必然」性現象外，實周續之的冥報論係基於「業感緣起」原理，與戴逵之「分命」說終究以漢儒言氣之「性成命定」論與魏晉玄學「自性」思維為底子，則全不相同。若就戴逵思維與玄學關係來看，其「分命」說在解消受報主體本身之三世因果，與「家族性報應」的聯繫關係同時，終究導向對現實個體之命定而必然的合理解釋，而言「分命」乃「玄定於冥初」，亦無施報之冥司主宰者，以此推究形上理解層面之意義，實已蘊涵著肯定事理之通於「玄冥」而合於「自性」、「自生」、「獨化」的一面。至於〈釋疑論〉問題的歸趨，又顯係為「儒」（勸教）「玄」（分命）之統攝，尤其在勸教問題的解決方面，

即以「順人心」（適性）來因天理，正因如此，教化可發揮其實質作用，「適性安命」之人生觀才有可安頓之餘地，其中所涵藏之會通「玄／儒」之思維實不言可喻。如此看來，戴逵之人格、思想與信仰，在其個人的特殊理解之外，正有顯著的時代特徵。

- (六) 從其宗教活動與人生信仰的心路歷程觀察，他絕非一「反佛者」是很清楚的，然而何尚之稱述戴逵為「厝心崇信」，似乎亦為言過其實。猜測何對戴之標榜，殆就其「造像」藝術於檀越、興福與佛教文化史上之貢獻而言的，此有間接促進像教之作用，且極可能作為當時「現報」與「家族性報應」信仰的體現方式。

（責任校對：蘇怡如）

引用書目

〔按徵引次序排列〕

- 唐·房玄齡等：《晉書》，臺北：鼎文書局，1976年10月。
- 宋·劉義慶撰，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989年3月。
- 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1997年10月。
- 嚴一萍：〈夾紵像與戴逵父子〉，《大陸雜誌》，5：6，1952年9月。
- 蜂屋邦夫：〈戴逵について—その藝術・學問・信仰〉，《東洋文化研究所紀要（東京大學）》，第77期，1979年3月。
- 唐·許嵩撰，張忱石點校：《建康實錄》，北京：中華書局，1986年10月。
- 南齊·沈約：《宋書》，臺北：鼎文書局，1975年6月。
- 唐·釋道世：《法苑珠林》，《大正藏》，第53冊，No. 2122。
- 梁·釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年11月。
- 唐·釋道宣：《廣弘明集》，《大正藏》，第52冊，No. 2103。

- 陳寧：〈漢魏六朝思想界對「報施多爽」問題的討論〉，《中國文哲研究集刊》，第13期，1998年9月。
- 吳樹平等點校：標點本《十三經》，北京：燕山出版社，1991年12月。
- 梁·釋僧祐：《弘明集》，《大正藏》，第52冊，No. 2102。
- 佚名：《般泥洹經》，《大正藏》，第1冊，No.6。
- 東漢·王充撰，劉盼遂集解：《論衡集解》，北京：古籍出版社，1957年7月。
- 清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，臺北：天工書局，1989年9月。
- 東漢·班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1977年12月。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1991年2月。
- 北齊·顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》，北京：中華書局，1993年。
- 黃啓江：〈佛教因果論的中國化〉，《中華佛學學報》，第16期，2003年7月。
- 楊伯峻：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987年9月。
- 莊耀郎：《郭象玄學》，臺北：里仁書局，1998年3月。
- 齊益壽：〈試論「尋陽三隱」——陶淵明交游詩試析〉，《王叔岷先生學術成就與薪傳論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系編印，2001年8月。
- 紀志昌：《兩晉佛教居士研究》，臺北：臺大中文所博士論文，2004年。
- 侯旭東：《五、六世紀北方民衆佛教信仰》，北京：中國社會科學出版社，1998年10月。

