

張湛「貴虛」論及其與 玄佛思想之交涉

林麗真*

提 要

張湛是東晉玄學的主要代表人物，他從檢討玄學史上的「貴無論」「元氣論」和「自生論」入手，援進了佛教「寂滅」「無常」的一些概念，抱持「取同不取異、取合不取分」的原則，以「共存而不悖」的思維模式加以合匯融通，倡言「歸本太虛」，使思想結穴於人生的「貴虛」哲學。本文即針對此點，根據《列子注》一書，詳析「貴虛」論的思維結構；進而評論張湛「兼綜玄論」，又「援佛入玄」的思維特徵及思想史地位。文中分就以下四項內容，進探其思維進程：（一）太虛之域與動用之域（二）本不生不化與自生自化（三）生滅流轉，變動不居（四）圓通玄照，寂然凝虛。同時，亦就其中要義，與莊學、玄學、佛學互相對照，證立張湛有取於佛家「雙遣法」的表述方式及「空」「滅」思想的本體論旨義。這在中國哲學步入玄佛思想交涉的發展過程中，實深具歷史意義。

關鍵詞：東晉玄學、張湛、列子注、佛學、貴虛論

本文 90.9.30 收稿，90.11.14 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系教授

Zhang Zhan's Nihilism and Its Relations with Wei-Jin Philosophy and Buddhism

Lin Li-chen

Abstract

Zhang Zhan's *Annotation on Lei Tzu* is a masterpiece of Wei-Jin philosophy. Based on *Annotation on Lei-tzu*, this article analyzes Zhang Zhan's cosmology, ontology, and life philosophy. His philosophy is characterized by "nihilism," which structures his rationale.

To analyze Zhang Zhan's thoughts, this article compared Zhang Zhan's viewpoints with Chuang Tzu's philosophy, East-Han astronomy, Wang Bi's philosophy, Ji Kang's philosophy, and Guo Xiang's philosophy. As seen from these comparisons, Zhang Zhan's thought not only integrates previous Wei-Jin schools of thought, but also introduces Buddhist view of "surpassing death and entering serene eternity." Therefore, Zhang Zhan's thought represents a typical thought when "Wei-Jin philosophy merged with Buddhism," marking a watershed in the history of Chinese philosophy.

Key words : Wei-Jin philosophy, Zhang Zhan, *Annotation on Lei-tzu*, Buddhism, nihilism

張湛「貴虛」論及其與 玄佛思想之交涉

林麗真

張湛（約生於 325~330A.D.，卒於 395~400A.D.）^①，是東晉玄學的主要代表人物。他的《列子注》於晚近一、二十年來漸次受到學界的重視，其「貴虛論」的主張被視為是統合王弼「貴無論」及郭象「獨化論」的進一步發展，而且具有「玄佛合流」的思維傾向^②。學界所以有此論見，主要是因《列子注》中明引何晏、王弼、向秀、郭象之語甚多，而其「自序」文中又曾如此表述：

其書大略明群有以至虛爲宗，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；忘懷則無幽不照。此其旨也，然所明往往與佛

① 張湛，字處度，生卒年月不詳。根據《世說新語·任誕篇》及《晉書·范寧傳》的記載，張湛應與袁山松（？-401A.D.）、桓沖（326-383 A.D.）、范寧（339-401 A.D.）同時，即東晉成帝至安帝年間。《宋書·良吏傳》云：「張祐，祖父湛，晉孝武世（373-396 A.D.），以才學爲中書侍郎、光祿勳。」則其從事政治活動的主要時間，應在東晉孝武之世。近人多斷其生年約於 325-330 A.D.，卒年約於 395-400 A.D.。

② 近人較早指出張湛之學具「玄佛合流」傾向者，有以下三文：

（一）湯用彤〈貴無之學（下）—道安與張湛〉，見《哲學研究》1980年第7期，頁62-70。（二）湯一介〈從張湛《列子注》和郭象《莊子注》的比較看魏晉玄學的發展〉，見《中國哲學史研究》1981年第1期，頁60-70。（三）丁懷軫、丁懷超〈張湛與魏晉玄學的終結〉，見《蘇州大學學報》1987年第2期，頁13-17。

經相參，大歸同於老莊。屬辭引類特與《莊子》相似。

根據此中張湛對《列子》一書的整體把握，即明指：「所明往往與佛經相參」，又「大歸同於老莊」。且其強調「至虛」、「終滅」、「凝寂常全」、「著物自喪」、「覺夢等情」……諸語詞或觀念，亦可看出他受玄佛思想影響的跡象。然而，我們想進一步追問的是：張湛為何會以「玄佛互參」的觀點來詮釋《列子》？他是立足在怎樣的思想背景下來注解《列子》的？面對正始、竹林、元康各期玄學名家的不同理論，他如何取捨或兼容並蓄？又如何使玄佛思想互參互照？他融通玄佛思想的實際底蘊如何？從《列子注》中，是否可以找到張湛本人的一貫思想？有人說他的思想是「二元」的，並未建立內在的統一特質，甚至還顯出混亂與龐雜^③，果其然乎？如此則《列子注》所反映的思維特徵與學術價值何在？為解決以上諸問題，本文擬就《列子注》，尋繹張湛倡言「貴虛」的思維結構及理論內涵，並比對何、王、向、郭諸家玄理及當時流行的佛教觀點，檢視其間異同。一方面企盼能從張湛對宇宙人生的基本觀點中，細論他與玄佛思想交涉之實際情況；另一方面也企盼能就其思維特徵與思維型態，評定其說之優缺短長及思想史意義。

1. 「貴虛」論的思維結構

「虛」是老莊哲學主張「守靜復本」「心齋坐忘」的體道工夫暨心靈境界^④。《列

③ 馬良懷先生認為：「張湛理論體系的核心內容是二元論思想。」見《張湛評傳—兼容三教，建立二元》，廣西教育出版社出版，頁2，1997年。丁懷軫、丁懷超先生則認為：「張湛把玄學發展史上有關宇宙論的學說作了調合式的結合。不幸的是，他並沒有找出其內在的統一特質。」見《蘇州學報》1987年第2期，頁14。田永勝先生更認為：「張湛企圖把魏晉玄學關於本末有無的本體論與漢代元氣宇宙構成論結合起來，結果造成自身體系的混亂與龐雜。」見《哲學研究》1999年第1期，頁28。

④ 《老子》第3章謂：「虛心實腹，弱志強骨。」第16章謂：「致虛極，守靜篤，萬物芸芸，吾以觀復。」《莊子》〈人間世〉謂：「唯道集虛，虛者心齋。」〈養生主〉謂：「處間乘虛。」〈列禦寇〉謂：「虛而遨遊。」凡此大體皆以「虛」言心靈工夫、心

子·天瑞篇》即自言「列子貴虛」^⑤。張湛為《列子》作注，乃進一步認定《列子》一書的要義在「明群有以至虛為宗」、「神惠以凝寂常全」。其論有無，宗至虛；論人心，尚凝寂；此一「貴虛」思想可說是張湛根據《列子》而自建思維體系的重心所在。通觀《列子注》全書，論「虛」之處不下三、四十則。其中，不僅把「虛」視為聖人體道的工夫、境界；也把「虛」視為宇宙的宗主以及永恆不滅的終極存在；並隱隱約約地援進佛教涅槃寂滅的思想，來解釋他對生死超脫問題的看法，從而架構出一套試圖會通玄佛思想的宇宙人生哲學。茲依其思維進程，就下述四項內容詳析其「貴虛」論之思維結構：一、太虛之域與動用之域；二、本不生不化與自生自化；三、生滅流轉，變動不居；四、圓通玄照，寂然凝虛。

一、太虛之域與動用之域

《列子》書的〈天瑞〉、〈湯問〉二篇，有相當大的篇幅討論到宇宙的本源本體及其生化流變。其中，環繞著「道」「氣」「無極」「太易」「三始」（太初、太始、太素）「生化」「實虛」「聚散」「有無」諸問題所展開的論說甚多。然因旁涉太雜，欲釐清《列子》一書的宇宙觀並不容易。張湛為《列子》作注，也遇到同樣的難題，故添字解經，自抒己見以圖圓說的情形，便勢所難免。於是，擬設出「太虛之域」，將它與「動用之域」區辨開來，便成張湛建立其宇宙觀的基本構思：

夫巨細舛錯，修短殊性，雖天地之大，群品之眾，涉於有生之分，關於動用之域者，存亡變化，自然之符。夫唯寂然至虛，凝一而不變者，非陰陽所終始，四時之所遷革。（〈天瑞篇〉注）

靈作用、心靈境界。

⑤ 《列子·天瑞篇》載：「或謂子列子曰：『子奚貴虛？』列子曰：『虛者無貴也。』子列子曰：『非其名也。莫如靜，莫如虛。靜也虛也，得其居矣；取也與也，失其所矣。』」

夫太虛也無窮，天地也有限。（〈天瑞篇〉注）

凝寂於太虛之域，將何所不見耶？（〈天瑞篇〉注）

這裡指出「動用之域」充滿著天地群品的眾多事物，表現出巨細短長、大小參差的殊別現象，而且隨時都在生生滅滅的流變動態中。「太虛之域」則絕然不同：它是凝一的、虛寂的、不變的、無限的。這顯然是用「虛／實」「一／多」「常／變」「靜／動」「無限／有限」「整全／殊別」的區辨性，說明「太虛之域」與「動用之域」的差別，係在一指本體界，一指現象界。

張湛認為「太虛之域」蓋如《易·繫》之「太極」，《老子》之「渾成」「玄牝」「谷神」，《莊子》之「至虛」「環中」。（〈天瑞篇〉注云：

（太虛之域）如《易·繫》之「太極」，老氏之「渾成」也。

夫谷虛而宅有，亦如莊子之「環中」。至虛無物，故謂「谷神」。

處卑而不可得名，故謂之「玄牝」。

謂如「太極」，蓋指它是究極的宗主；謂如「渾成」，蓋指它是未始見氣、未始分化的太一；謂如「谷神」「玄牝」「環中」，蓋指它是位居中虛，而為萬物萬象所掛搭的憑依。此殆如老子所謂「三十輻共一轂」的「車轂」，方其「無」始有「車」之用。因此，「動用之域」中的事事物物所以能各就各位地生發其自然妙用，乃因有一「太虛之域」，如「環中」「玄牝」或「谷神」一般，作為萬有所託、所寄、所宗的真宅。故〈天瑞篇注〉又云：

夫含萬物者天地，容天地者太虛也。

天地籠罩三光，包羅四海，大則大矣；然形器之物，會有限極。窮其限極，非虛如何？計天地在太虛之中，則如有如無耳。故凡在有方之域，皆巨細相形，多少相懸。推之至無之極，豈窮於一天，極於一地？則天地之與萬物，

互相包裹，迭爲國邑，豈能知其盈虛，測其頭數者哉？

夫太虛也無窮，天地也有限。以無窮而容有限，則天地未必形之大者。

凡有形之域皆寄於太虛之中，故無所根蒂。

雖天地之大，猶安於太虛之域。

以上這幾段文字，一方面使用「含」「容」「包裹」等字眼，說明「太虛一天地一萬物」之間的層層包裹、容納、涵攝的關係；另一方面又使用「懸」「安」「寄」等字眼，說明「萬物一天地一太虛」之間的層層依託、憑靠、安寄的關係；則「太虛之域」顯然是指無窮無盡的宇宙大場域、大空間而言。這樣的宇宙大場域、大空間，是虛寂的，卻不可說是子虛烏有的「非存在者」；也不可說成宇宙萬有的「總集合體」。因此，它不是空無，也不是實有；它乃是環中，是谷神，是玄牝，是無極，是宇宙萬有的真宅，張湛稱之為「太虛之域」。

「太虛之域」所以能含容天地萬物，則它本身是不是「氣」或充滿著氣呢？張湛並非如此認為。因《列子·天瑞篇》論及宇宙生化時，曾引證《易緯乾鑿度》的話說：「有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪；渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。」而張湛據此，乃將「太初一太始一太素」三始變化之相因襲，置於「動用之域」一層；而將「未見氣」的「太易」，提到比「三始渾淪」更高一層的「太虛之域」。他說：

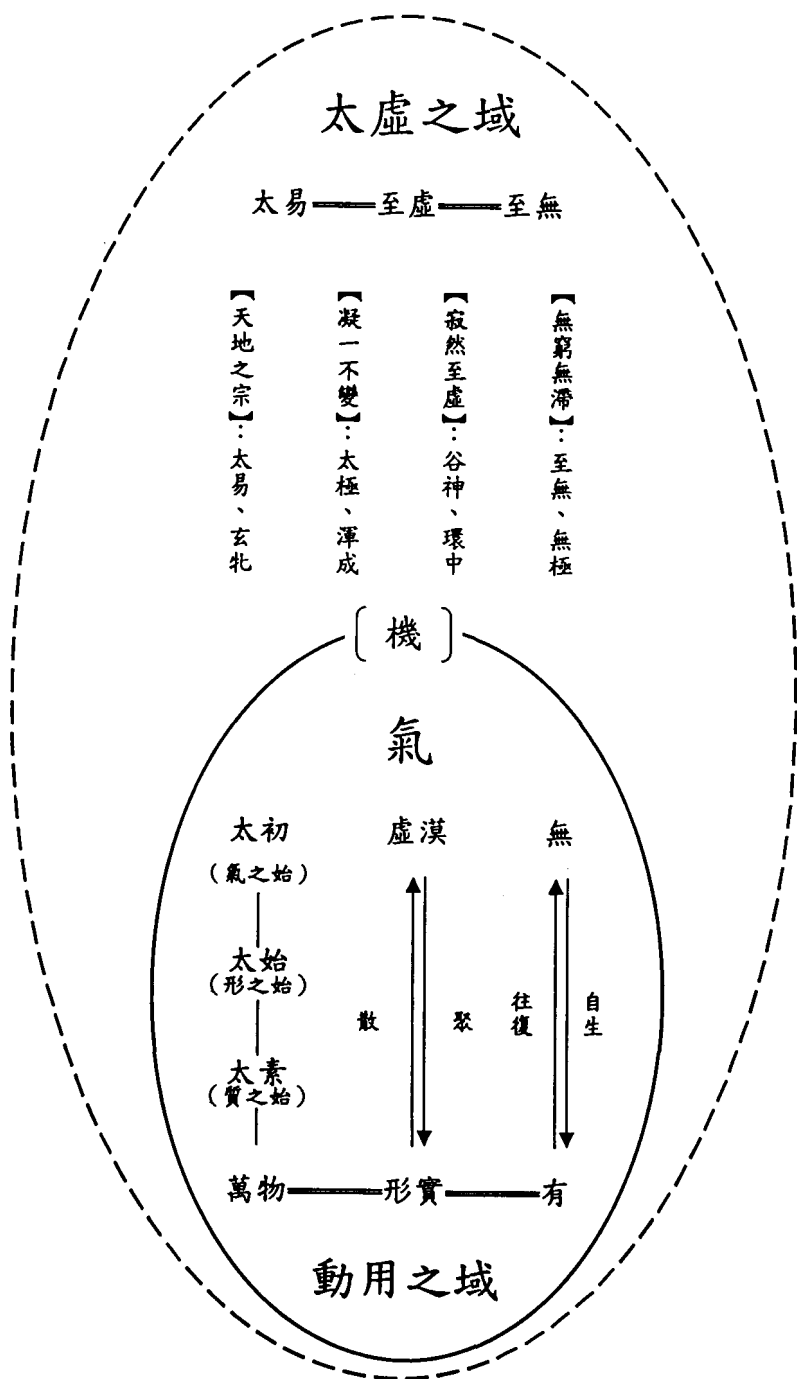
「太易」爲三者（指「太初、太始、太素」）宗本。（《天瑞篇》注）

所謂易者，窈冥恍惚，不可變也。一氣恃之而化，故寄名變也。（《天瑞篇》注）

太易之義如此而已，故能爲萬化宗主，冥一而不變者也。（《天瑞篇》注）

易者，不窮滯之稱。凝寂於太虛之域，將所何見耶？（〈天瑞篇〉注）

可見「太虛」即「太易」，應是比「氣」更為先在的、冥一的、至無的本體；它是無始無終、永遠不變的恆常性存在。舉凡一切有氣、有形、有質的事事物物，及其生化、聚散、離合、存滅的種種流變跡象，則皆屬於「動用之域」的範疇。根據筆者對張湛《列子注》的理解，且試作下圖表明「太虛之域」與「動用之域」的關係：



二、「本不生不化」與「自生自化」

「太虛之域」與「動用之域」既然分指本體界與現象界，而作為本體的「太虛」，究竟如何成為宇宙萬有的宗主？如前所述，「太虛之域」如果僅是指著「寂然至虛」「凝一不變」「無滯無窮」的宇宙大場域、大空間而言，則它既不是生化之因的物質性元素，也不是超然絕對的精神性實體，更不是有意志、有位格的上帝；那麼，宇宙萬有究竟如何產生？又如何演化？面對有關「生化」這個課題，張湛提出了「本不生不化」與「自生自化」的解釋。

〈天瑞篇〉注云：

本不生者，初自無生無滅。本無形者，初自無聚無散者也。夫生生物者不生，形形物者無形，故能生形萬物，於我體無變。

不生者，固生物之宗；不化者，固化物之主。……生物而不自生者也；化物而不自化者也。

若使生物者亦生，化物者亦化，則與物俱化，亦奚異於物？明夫不生不化者，然後能為生化之本。

「太虛」是生物化物的宗主，這是張湛一再表明的。但同時，他卻又強調此一「生化的宗主」本身必是「本不生」「本不化」「本無形」的。因為他認為：「太虛本體」絕不是一個憑靠著「自體變化或自體活動」而產生「生化性功能」的東西，否則它就已經落入「生滅聚散、消長流變」的動用之域，而與物俱化、與物無別了。換言之，「太虛」不是「氣」，它的不變性、自在性、恆常性，是超越於「動用之域」之上的。「太虛」之於天地萬物，既不會以有意志的樣態去創造萬物、主宰萬物；也不會以無意志的樣態去暗中派生萬物、支配萬物。「天地萬物」之於「太虛」，就像胚胎之於子宮，是那樣自自在在地浮懸或著附在宇宙真宅中，得到自然的依靠與安

寄。因此，他說「不生者，固生物之宗；不化者，固化物之主」，就是這個意思。所謂「於我體無變」，係在強調其「不具變動性」；「我體」二字，並無「生化性之實體」意涵。

太虛本身既然不自生不自化，也不干預天地萬物的變化，則萬物所以有生生化化的現象，張湛便認為那是萬物在「不能不」、也「不得不」的狀態下自生、自化、自成、自有、自能、自聚的。故云：

生者非能生而生，化者非能化而化也；直自不得生，不得不化者也。（《天瑞篇》注）

天尙不能自生，豈能生物？人尙不能自有，豈能有物？此乃明其自生自有也。……天尙不能與，豈人所能聚？此亦明其自能自聚。（《天瑞篇》注）

而且，論及「自生自化」，張湛又引證了向秀和郭象的說法：

向秀注曰：「吾之生也，非吾之所生，則生自生耳。」「吾之化也，非物之所化，則化自化耳。」……皆自爾耳，豈有尸而為之者哉？（《天瑞篇》注）

郭象曰：夫身者非汝所能有也，塊然而自有耳。（《天瑞篇》注）

根據向、郭「自生」論的說法，張湛也同樣認為宇宙萬象都是「自爾」「自有」的。這些「自爾」「自有」的個體物，所以有生生化化的現象，就個體物自身而言，可說是完全「不由自主」，也不知「孰為其主」。因此他又說：

有何由生？忽爾自生。忽爾自生，而不知其所以生；不知所以生，生則本同於無。本同於無，而非無也。（《天瑞篇》注）

所謂「生則本同於無」，意指「不知其所以生」而生，係表明每個個體物的自生自化，都是在沒有自主意識的、不知不覺的狀態下，不得不然地呈現出它「自爾」「自有」的如實存在之樣態。

然而，這並非表示張湛已全面地承襲了向、郭的「自生論」。因就向、郭主張「獨化」「反外因」的觀點說^⑥，張湛便不以為然。在他注解〈天瑞篇〉：「有生者，有生生者；有形者，有形形者；有聲者，有聲聲者；有色者，有色色者；有味者，有味味者」一語時，即云：

形、聲、色、味皆忽爾而生，不能自生也。夫不能自生，則無爲之本。……至無者，故能爲萬變之宗主。

謂「不能自生」，是否與上述引證向郭「自生」論的說法相矛盾？不！不然。因此處文意，張湛主要是在表明：形聲色味的「忽爾自生」，是一種「不能以其自性爲本」的「自生」，故其「自生」之背後還需要有一超然物外的「至無」來撐住它，並作為它的宗主。因此，張湛兼引了何晏〈道論〉中的話來證成己意說：「有之爲有，恃無以生；事而爲事，由無以成。」（〈天瑞篇〉注）

這麼說來，難道張湛的本體論基本上是因襲了何晏、王弼的所謂「有以無爲本」的「貴無論」嗎^⑦？就形式上看，好像如此，但就「無」的實質內容上看，則不相同。依王弼《老子注·第一章》說：「凡有皆始於無。故未形無名之時，則爲萬物之始；及其有形有名之時，則長之、育之、亨之、毒之，爲其母也。言道以無形無名始成萬物。」王弼實是將「無」當作在天地萬物之上、之外，而可生出天地萬物，又可長養天地萬物的一個至高無上的「精神性實體」來看待的；所以，此「無」對

⑥ 郭象的「自生論」，其實是結合著「無待」「反外因」「獨化」等幾個觀念而成的。《莊子》〈齊物論注〉云：「若責其所得而尋其所由，則尋責無極，卒至於無待，而獨化之理明矣！」又〈大宗師注〉云：「凡得之者，外不資於道，內不由乎己，掘然自得而獨化也。」因此，郭象論「自生」，必言「獨化」「無待」，反對「有生於無」。〈齊物論注〉乃云：「夫造物者，有邪無邪？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物眾形。……故造物者無主，而物各自造。」

⑦ 「以無爲本」，是王弼哲學中最基本的一個理念。《老子指略》即云：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。」《老子注·第四十章》亦云：「天下之物，……以無爲本。」

於天地萬物，乃是以「不生之生」「不幸之幸」的無形無名方式，隱顯其創生性與支配性的功效，以致萬物均賴以開始並賴以成就，卻不知其所以然而然^⑧。然而，在張湛的觀念中，卻一直主張「有無不相生」：

謂之生者，則不無；無者，則不生；故有無之不相生，理既然矣。（《天瑞篇》注）

張湛認為「無」絕不能生「有」，於是他心目中的「無」（或謂「至無」「太虛」）便不從「精神性的實體」方面去思考。若相較於王弼的「無」，則張湛論「至無」「太虛」，實顯得相當虛靜、凝寂、不具活動性，而僅被指涉為宇宙的大場域大空間，且視之為萬有自生自化時所需憑藉或託寄的虛位性宗主。雖然同是超然物外，且無形無名，卻不具生化之功能。故為區辨其宇宙觀與何晏、王弼的不同，我們便不說張湛「貴無」，而說他是「貴虛」。

三、生滅流轉、變動不居

為什麼張湛會倡言「貴虛」？為什麼他一提及「太虛」時，總是藉著說明「太虛不自生、不自化」、「太虛於我體無變」等，來申揚太虛的「不變動性」？而相對於太虛的「有生之域」，張湛則稱之為「動用之域」，並一再強調其「變動不居」？張湛所以喜用「動／靜」「變／不變」的角度，來區辨「動用之域」與「太虛之域」的差別，其關注焦點究竟何在？什麼才是他最迫切想要解決的根本問題？湯一介先生綜觀張湛對《列子》八篇的〈篇目注〉，指出：「張湛是繞著生死問題來注《列子》的。」因而認為：「張湛哲學是要解決個人生死，以求解脫的問題，即所謂『萬品以終滅為驗』，『神惠以凝寂常全』。這種企圖超生死的人生觀正是適應東晉當權的

^⑧ 參見拙著《王弼老、易、論語三注分析》中有關對王弼「崇本」義的解釋。東大圖書公司出版，頁24-31，1988年。

門閥士族的需要。」^⑨這是相當肯切的判斷。

顯然，張湛在討論「群有以至虛為宗」的同時，也必討論到「萬品以終滅為驗」。我們若查考其〈天瑞篇注〉〈周穆王篇注〉或〈楊朱篇注〉，便處處可見張湛對生死存亡的問題，往往皆從「久暫」「常變」的分析角度，透露出他對現實人生感到無法逃離「不停流轉變化」之命運的悲嘆和無奈。如：

涉於有動之分者，不得暫無也。……生化相因，存亡復往，理無間也。陰陽四時，變化之物，而復屬於有生之域者，皆隨此陶運，四時改而不停，萬物化而不息者也。（〈天瑞篇〉注）

夫生死變化，胡可測哉？生於此者，或死於彼；死於彼者，或生於此。而形生之生，未嘗暫無。是以聖人知生不常存，死不永滅。（〈天瑞篇〉注）

夫萬物與化為體，體隨化而遷。化不暫停，物豈守故？故向之形生非今之形生，俯仰之間，已涉萬變；氣散形朽，非一旦頓至。而昧者操必化之器，託不停之運，自謂變化可逃，不亦悲乎？……成者方自謂成，而已虧矣；生者方自謂生，潛已死矣。……皆在冥中而潛化，固非耳目所瞻察。（〈天瑞篇〉注）

夫生必由理，形必由生。……往復流遷，未始暫停。是以變動不居，或聚或散。（〈周穆王篇〉注）

生實暫來，死實長往，是世俗長談。而方死復暫往，卒然覽之，有似字誤。然此書大旨，自以為存亡往復，形氣轉續，生死變化，未始絕滅也。（〈楊朱篇〉注）

這裡一再使用「變」「化」「遷」「流」「動」「往」諸字眼；又一再強調「未嘗暫無」「不得暫無」「化不暫停」「不停之運」「俯仰之間，已涉萬變」「皆在冥中而潛化」

⑨ 引自湯一介《郭象與魏晉玄學》增訂本第十六章〈郭象與張湛〉。北京大學出版社出版，頁295，2000年。

「往復流遷，未始暫停」「四時改而不停，萬物化而不息」「生死變化，未始絕滅」；進一步又慨嘆「變化胡可測」「變化豈可逃」。依其行文語氣，似乎是在提醒人應覺悟到：有生之域中的形形色色、生生死死，都是短暫的、變動的、流逝的、不可靠的、無常的。追其究理，只因涉於有動之分者，皆受限於「氣」的「聚散離合」，以致落入生生死死、永不停息的「終始反復」的變動流程中。故說：

夫生者，一氣之暫聚，一物之暫靈。暫聚者終散，暫靈者歸虛。（〈楊朱篇〉注）

聚則成形，散則為終，此世之所謂終始也。然則聚者以形實為始，以離散為終；散者以虛漠為始，以形實為終。故迭相與為終始，而理實無終無始者也。……生者反終，形者反虛，自然之數也。（〈天瑞篇〉注）

今謂既生既形，而復反於無生無形者，此故存亡之往復爾，非始終之不變者也。（〈天瑞篇〉注）

這些話，其實皆與《莊子》所謂：「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。」^⑩「生有所乎萌，死有所乎歸，終始相反乎無端而莫知其所窮。」^⑪如出一轍。所謂「終散」「歸虛」，或謂「反終」「反虛」，或謂「終反於無生無形」，都仍不算是真正復返到究極的太虛之域，因它仍然是在「氣化流行」的動用之域。故張湛解釋《列子》所述氣變往復之理：「易變而為一，一變而為七，七變而為九。九，變者究也，乃復變而為一。一者，形變之始也。」（〈天瑞篇〉）^⑫，便說：

既涉於有形之域，理數相推，自一之九。九數既終，乃復反而為一。反而為

⑩ 語出《莊子》〈知北遊篇〉及〈田子方篇〉。

⑪ 語出《列子》〈天瑞篇〉。歷來句讀此段文字中的「九變者究也」一句，皆作「九變者，究也。」林義正先生評訂為「九，變者究也。」較符《列子》原意，本文從之。參林義正〈論《列子·天瑞》的易道思想〉，《哲學論評》第23期，臺大哲學系印行，頁40，1990年。

一，歸於形變之始。此蓋明變化往復無窮極。

「一」指元氣之始，「九」指氣變之究；自一至九，氣變至極，乃復反為一，又歸於形變之始。——這是氣化流行、終始往復的變動規律；現實世界中的事事物物便是在此「形氣轉續、生死變化」的流程中，不停地自生自化、自消自息、自聚自散的。

但是，依張湛的思維理路，他卻不是一個絕對的宿命論者。他在「動用之域」外，擬設出「太虛之域」來作為宇宙的宗主，其目的就是為了解決「超生死」「得解脫」「尋真常」的問題，也就是為了替終始反復、變動不居的無奈人生，找到一條通向永恆境域的理想出路。於是，他有不少獨抒胸臆的注文，可以說是指引人類心靈登進「圓通玄照、寂然凝虛」之途的。

四、圓通玄照、寂然凝虛

人類的心靈要如何突越生死之限，昇華到永恆、寧靜、虛寂的境界？〈天瑞篇注〉曾提到一個「出無入有，散有返無」的關鍵字眼——「機」：

萬形萬化，而不化者存歸於不化，故謂之機。機者，群有之始，動之所宗，故出無入有，散有反無，靡不由之也。

機，原指弓弩主發放的重要部位，引伸為發動的樞要，或事情發端的關鍵，此處概指界於「太虛之域」（不生不化）與「動用之域」（萬形萬化）兩下之際的關卡。就「出無入有」的宇宙觀說，係指「未始見氣」（太易）到「始見氣」（太初）的轉換樞紐——由「無氣」以入「有氣」之機；就「散有返無」的人生觀說，係指人類得以超生死、得解脫、入永恆的心靈超昇關鍵——由「有心」入「無心」之機。《陰

符經》曾直指「人心」為「機」，云：「天性，人也；人心，機也。」^⑫張湛《列子注》雖未細說「機」的指涉意義，但根據他反覆提示「有心／無心」「有念／無念」之別，即知「人心」實為其人生論中的「散有返無」之機。

馬良懷先生認為張湛理論體系的核心內容是二元論思想：「其論『太虛之域』與『有形之域』，兩個層面相輔相存，而又各有其內在的規定性，互不干擾。」^⑬今若通過張湛所提點「機」的觀念，則其二元思想間顯然是有通道的。一旦通過「出入無入有」「散有返無」之「機」，則二元思想也就可以架構為一元體系了。根據筆者的考察，張湛論及「散有返無」的心靈工夫，主要有三：（一）洞鑒生滅之理；（二）兩忘有無先後；（三）神心獨運，圓通無礙。一重理悟，二重心虛，三重玄照。茲述如下：

（一）洞鑒生滅之理

張湛每論人生，似乎深感「自然理數」（生死變化）的難以違抗。〈力命篇〉注即云：

夫死生之分，脩短之期，咸定於無爲，天理之所制矣。但愚昧者之所惑，玄達者之所悟也。

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。

他認為一個人的生死壽命、貧富窮達，皆有定分、定期，這是受制於「天理」（自然理數）的無可奈何。人若以為壽夭有待於「御養」，窮達可靠「智力」，便是一種「惑於天理」的執迷。而且，這種執著與迷失，儼然就是人生「憂」「苦」的來源。故要尋出路，必先「悟理」，以除「心迷」，方足以使「方寸與太虛齊空」。故云：

^⑫ 語出《黃帝陰符經》上篇〈神仙抱一演道章〉，見《正統道藏》洞真部玉訣類餘字號。

^⑬ 見《張湛評傳—兼容三教，建立二元》，廣西教育出版社出版，頁 80，1997 年。

達於理者，知萬物之無常，財貨之暫聚。聚之，非我之功也，且盡奉養之宜；散之，非我之施也，且明物不常聚。若斯人者，豈名譽所勸，禮法所拘哉？（〈楊朱篇〉注）

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。（〈天瑞篇〉注）

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。何者？生質根滯，百年乃終；化情枝淺，視瞬而滅。神道恍惚，若存若亡；形理顯著，若誠若實。故洞鑒知生滅之理均，覺夢之塗一；雖萬變交陳，未關神慮。愚惑以顯昧爲成驗遲速而致疑，故竊然而自私，以形骸爲真宅。孰識生化之本歸之於無物哉？（〈周穆王篇〉注）

「悟理」之要，在知萬物皆無常，財貨乃暫聚，己身非我有，智力不可倚，覺夢之塗一，生滅之理均……。凡能如此自悟而達理者，乃能捨離「竊然而自私，以形骸爲真宅」的執迷，不致飭愛色貌、矜伐智能、橫私外物、貪戀名位、好斂財貨；並能真正識得「生化之本」，而歸於「無物」之境。——這也就是他討論如何超越「動用之域」，以登進「太虛之域」的第一項心靈工夫。

（二）兩忘有無先後

當此心出有入無，識得生化之本而歸之於無物時，「心」的狀態應是虛靈的、寂靜的、凝一的，無彼我、內外、是非、好惡、或其他意想的。換言之，也就是「兩忘有無先後」的。張湛說：

夫心，寂然無想者也。若橫生意慮，則失心之本矣。（〈仲尼篇〉注）

汎然無心者，無東西之非也。（《仲尼篇》注）

不居知能之地，而無惡無好，無彼無此，則以無為心者也。（《仲尼篇》注）

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，則自然真全矣。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。（《天瑞篇》注）

物動則失本，靜則歸根。（《天瑞篇》注）

若夫萬變玄一，彼我兩忘，即理自夷，而實無所遣。夫冥內遊外，同於人群者，豈有盡與不盡之爭乎？（《天瑞篇》注）

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？（《天瑞篇》注）

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。（《仲尼篇》注）

《列子注》中論「無心」「靜心」「虛心」之處，簡直多得不勝枚舉。上述第一段注文提及斷滅意想以得「心之本」，第四段注文提及內安諸己以得「我之性」，類此明示修為的工夫可直往「心性」上做，這在玄佛交互影響，趨進禪學、理學興起的途中，實具有思想史的意義。且其強調「有心」「無心」兼需放下，兩忘以得環中，這便是「遣之有遣」的工夫，不僅玄味十足，甚至有重玄意味。頗相契於佛教「不著有無二邊以得中道」的說法。^⑭

⑭ 佛家的中道思想，奠基於「緣起性空」的前提下，為要破除眾生對或「有」或「無」這兩邊的偏執，乃慣用「雙遣法」的表述方式，以闡明究竟「空」義。如龍樹《中觀·觀因緣品》言「八不中道」云：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去」，僧肇《肇論·般若無知論》言「般若智」云：「實而不有，虛而不無」，是皆啓示人需從所有相對性的概念與執著中翻轉出來，不著「生／滅」「常／斷」「一／異」「來／去」「有／無」兩邊，以透顯一超越性的「中道」境界。

(三) 神心獨運，圓通無礙

張湛所以強調「理悟」「心虛」，最終的目的就是盼能達到「圓通玄照，寂然凝虛」的境界。在其自序文中所謂「凝寂常全」「所之皆適」「無幽不照」，都透露出他的企嚮。因此，他所論的「心虛」工夫，絕不偏執於「有」，也不偏執於「無」，而是有無雙遣，以達「凝」「定」「純」「一」「全」「足」「順」「通」的境地。他強調在此境地中，不僅憂患不能入，五物不能逆，寒暑不能傷；而且六臟七孔四肢百節皆塊然尸居，同為一物，眼耳鼻口皆可互通其用；進一步則非但自己無心，並使外物不生心；還能以心虛駕御群實，通濟群生。至此，則此「心」簡直可以謂之「神心」或「神」了。如云：

同無則神矣，同神則無矣。……忘其心者，則與物而為一也。（《仲尼篇》注）

形神全一，憂患奚由入也？（《黃帝篇》注）

神定氣和，所乘皆順，則五物不能逆，寒暑不能傷。（《黃帝篇》注）

今神凝形變，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，同為一物，則形奚所倚？足奚所履？我之乘風，風之乘我，孰能辨也？（《黃帝篇》注）

德全者，非但己無心，乃使外物不生心。（《黃帝篇》注）

此寂然不動，都忘其智；智而都忘，則神理獨運，感無不通矣！（《仲尼篇》注）

氣虛德純者，豈但自通而已哉？物之所至，皆使無闕，然後通濟群生焉。（《黃帝篇》注）

至人動止不以實有為闕者也。郭象曰：其心虛，故能御群實也。（《黃帝篇》注）

心「虛」至此，則此心早已不是落入「動用之域」中的生滅心，而是登進「太虛之域」中的虛靈之心、玄照之心、圓通之心。張湛每論及此心，即讚其功能為「應感而通，莫有所礙」。故云：

理苟無心，則無所不爲，亦無所爲也。物往亦往，物來亦來，任物出入，故莫有礙。((力命篇)注)

知者不知而自知者也，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。((仲尼篇)注)

神者，寂然玄照而已，不假於目。((湯問篇)注)

神心獨運，不假形器，圓通玄照，寂然凝虛。((周穆王篇)注)

當「神心獨運」「圓通玄照」之時，人所顯發的心靈應是直觀的智慧，故不假形器、不假眼耳、不假智能，而超越於一切感性、知性、理性之上。而且，人的身體也必一同登進「寂然凝虛」「常無死地」的境域。照張湛所說，即是突破有限以入無限，突破流轉以入不變，突破死生以入永恆；且能彰顯出自他玄同、心物融通、所乘皆順、無有罣礙的功能：

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。……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。((黃帝篇)注)

忘懷任過，通亦通，窮亦通，其無死地，此聖人之道者也。((仲尼篇)注)

像引文中「至人」「聖人」所達到的這種「通亦通，窮亦通」、「水火甲兵，一無所懼」、「登高履危，騰雲駕霧，來去自如」的神通，即是古神話及佛道各家所追尋的超現實的、永恆不死的、涅槃寂滅的理想。若對照於《莊》、《列》筆下出神入化的「神人」「真人」，以及佛教《無量壽經》所論三乘「天眼通達，無量無限」之功，

的確有其相通之處！

II. 玄佛合流的思想特徵與意義

綜上所述，「貴虛」的理論結構，顯然有其一貫體系：從分判「太虛之域」與「動用之域」入手；以「本不生不化」與「自生自化」的本質性差異，突顯二者在「不變／變動」「恆常／短暫」「無窮／有限」上的顯著分別；並強化此一分別下的「動用之域」，一切生命現象皆在變動不居、生滅無常的流轉中；故欲安頓己性、超脫死生，便須洞鑿生滅之理、兩忘有無先後、神心獨運、圓通玄照，使身心一併提昇到無窮無滯、恆常不變、寂然凝一的太虛之域。——張湛此一思維走向，分明是以「尋求真常、歸本太虛」作為思想主軸，乃至最後的歸趨，其目的要在消解他對變動的不安與對死亡的恐懼。

《世說新語·任誕篇》中，有兩則關於張湛的故事，即充分表現出他對生命無常的深切感受：

張湛好於齋前種松柏，時袁山松出遊，每好令左右作挽歌。時人謂「張屋下陳屍，袁道上行殯。」

張麟（張湛小字）酒後，挽歌甚淒苦。桓車騎（即桓沖）曰：「卿非田橫門人，何乃頓爾至致？」

按中國人的習俗，松柏每植於墓園，挽歌常唱於喪家；而張湛卻一反常規，刻意在屋前大植松柏，把自己的庭院佈置得像墓園一般，以致被人批評為「屋下陳屍」；同時，又喜歡於酒後大唱挽歌，有如行殯送死，意甚困頓淒苦。如此作風，到底透露出什麼心聲？又代表著什麼意義？表面看來，張湛似乎很洒脱，有任性放誕之風，把死亡的恐懼與忌諱置之度外；其實，這正說明他內心對生死大事的深沉不安，也透露出他對人生虛幻的蒼涼悲淒感。這種蒼涼悲淒感，幾乎是東晉名士的共同感

懷。由於五胡亂華，晉室南遷，世事無常，民生不寧；長期的戰亂、流徙、飢餓、瘟疫和殺戮，已使不少與「死亡」相關的事件登入歷史記載的每一頁，且成一代知識份子揮之不去的人生夢魘。正由於這種時代環境和心理背景，才使張湛的思想重心，一直擺置在對人生終極問題的關懷上。

然而，張湛畢竟不只是一個無常感深重的人而已，他的認真好學與理性思維的能力，也充分表現在《列子注》中。經他明引或暗用的諸子百家即多達二、三十家，其中明引的典籍有《老子》《莊子》《墨子》《公孫龍子》《尸子》《周易》《玄示》《指歸》《周官》《河圖玉版》《戰國策》《孔子家語》《淮南子》《易緯乾鑿度》《山海經》《穆天子傳》以及其他傳記等；被他藉重言論的人物有孔子、惠施、慎到、荀彘、傅嘏、夏侯玄、崔譔、何晏、王弼、向秀、郭象等。他一直把《列子》當作一部具有完整理念的著作，也試圖藉著詮釋《列子》想建立起自己的思想體系；遇到書中義例不一、似有矛盾之處，他便採取「折衷而兩存之」的方式加以圓說，例如其解〈力命篇〉云：

此篇明萬物皆有命，則智力無施；〈楊朱篇〉言人皆肆情，則制不由命；義例不一，似相違反。然治亂推移，愛惠相攻，情偽萬端，故要時競，其弊孰知所以？是以聖人兩存而不辯。將以大扶名教，而致弊之由不可都塞。或有恃詐力以干時命者，則楚子問鼎於周，無知亂適於齊。或有矯天真以殉名者，則夷齊守餓西山，仲由被醢於衛。故列子扣其兩端，使萬物自求其中。苟得其中，則智動者不以權力亂其素分，矜名者不以矯物虧其形生。發言之旨其在於斯。嗚乎！覽者可不察哉！（〈力命篇〉注）

張湛認為〈力命篇〉主張「萬物有命」，與〈楊朱篇〉主張「制不由命」，的確是顯著的「義例不一，似相違反」；但《列子》書所以會出現此種「兩存而不辯」的現象，其實是故意要「扣其兩端」，使萬物「自求其中」。張湛自信這樣的詮解，應該符合《列子》發言本意。其解〈黃帝篇〉中有關「痾僂獲蟬」與「海童鷗游」的故

事，也採取類似的說法：

或疑丈人假爲形以獲蟬，海童任和心而鷗游，二情相背，而同不忤物。夫立言之本，各有攸趣。似若乖互會歸不異者，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，然輕群異類，亦無所多怪。此二喻者，蓋假近以徵遠，借末以明本耳。（《黃帝篇》注）

痾僕獲蟬，有心有為，又與物相忤；海童鷗游，和心無為，乃與物同遊。此二故事論及人物相處之道，看似兩情相背；而它們所以並存《列子》書中，依張湛所見，蓋「立言之本，各有攸趣」。因此，他認為需從「假近以徵遠，借末以立本」的角度，才能切實把握《列子》主張「與物無忤」的立言宗旨。

據此可知，張湛面對諸多異說時，通常都是抱持「取同而不取異，取合而不取分」的態度，採取「折衷而兩存」及「借末以立本」的方式，儘量將不同的說法融通為一。因此，當玄佛道諸說併興的東晉時期，他自然採取了「玄佛互參」的觀點來詮釋《列子》，並自建思想體系。我們可以說他是一位試圖要將佛教思想與傳統老莊思想及魏晉玄學思想結合在一起的代表人物。他在中國思想史上的地位，也正表現在「兼綜玄論」，又「援佛入玄」這兩大特徵上。

一、兼綜玄論、自創己說

縱觀魏晉玄學的發展，自正始的何晏、王弼，到竹林的嵇康、阮籍、向秀，再到元康的裴頠、郭象，其思辯主題多半集中在本體論或宇宙論上的「有無之辨」，方法論上的「言意之辨」，學術史上的「孔老地位優劣」「儒道異同」，以及政教論上的「自然與名教之辨」等。張湛身處東晉時期，對其前期各大玄學名家的理論並非陌生，尤其論及「本末」「有無」「體用」的問題時，更可看出他「兼綜並蓄」的

思想特質。從他架構「太虛之域 / 動用之域」的思維模式中，我們可以發現似乎有一部分近似何晏、王弼的「貴無論」，有一部分又取從了向秀、郭象的自生論，卻也有一部分像是吸收了《易緯乾鑿度》的看法，以及漢代天文學中的「宣夜說」的觀點。

何晏王弼主張「有以無為本」，張湛也說「至無為萬變之宗主」（天瑞篇注）。就形式上看，二者論宇宙之生成原理，似乎都未反對「外因」，且均強調「以無為本」。但就實質內容來看，此「無」與彼「無」則完全不同。王弼之「無」，近似精神性的實體，張湛之「至無」，則意指宇宙大空間的太虛之域。因此，當他們論及「有」與「無」的關係時，王弼乃傾向「無生有」的看法，而張湛則反對「有無相生」。照張湛看，「有」之所以以「至無」為本，僅是意指「實有」需掛搭在「太虛之域」中；換言之，「無」界所提供給「有」界的，不過是一個「真宅」般的活動空間而已；故「無」與「有」之間，並不具有任何形式的生化與被生化的關係。

張湛直指「太虛」為「未始見氣」的宇宙大空間的觀點，其實是兼融了《莊子》《易緯乾鑿度》及漢代「宣夜說」的看法。《莊子·逍遙遊篇》有謂：「天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極也！」《晉書·天文志》載述漢代的「宣夜」說，亦謂：「天了無質，仰而瞻之，高遠無極，眼瞽精絕，故蒼蒼然也。譬之旁望遠到之黃山皆青，俯察千仞之深谷而窈黑。夫青非真色，而黑非有體也。日月眾星，自然浮生虛空之中，其行止皆虛氣焉。……日行一度，月行十三度，遲疾任情，其無所繫著可知矣。」這兩段文字表明了《莊子》及「宣夜說」的三個觀點：（一）天無形質，乃是「高遠無極」的無限空間。人們看見天色蒼蒼，並不是天的形質所造成的，而是一種遠望無極的視覺效果。（二）天本「無體」，故日月星辰不是附著在一個有形有體的天體上，而是自然懸浮在虛空之中。（三）日月星辰所以會有動靜、行止、遲疾的運作，那是「氣」的作用，而非「天」使之然。^⑤——張湛以「太虛」為宇

^⑤ 陳戰國先生在〈略論張湛的哲學思想〉一文中，曾略略指出「張湛把天看作宇宙太

宙大空間，並且認為有形之域乃寄于太虛之中，這些想法，實與莊子論「蒼天」及漢代「宣夜說」略相彷彿。只是張湛因受《列子·天瑞篇》及《易緯乾鑿度》的影響，又更特別強調了「太虛本無氣」；且把「太虛」與「氣」以下的世界分別開來。

其論「動用之域」，便是完全指「氣」以下的世界。嵇康、阮籍生於張湛之前，曾透過「元氣」以論人物之生成，謂「元氣陶鑠，眾生稟焉」^{①⑥}。張湛不僅同有此見，更為明顯的則是因襲了向秀、郭象的「自生論」。他一方面強調萬物皆在氣化流行下自生、自形、自爾、自化；一方面又說明此一「自生自化」，是在「不知其然而然」，亦「不知其所以然而然」的規律下生化化。他的這些論調，皆與向、郭如出一轍。所不同之處，則是向、郭反對「外因」，強調「獨化」，謂：「造物者無主，而物各自造。」（齊物論篇注）張湛則不反對「外因」，而特標舉「太虛之域」，指其為超越「動用之域」以外，足以成為萬有所掛搭的宗本。因此，張湛的「自生說」，只限於詮解「動用之域」的萬物生化流變，與向、郭之既言「自生」，又言「獨化」，堅信萬物以自身為宗本，而毋須另標一個「太虛」或「至無」以為本體，便有所不同。

綜此觀之，張湛架構其宇宙圖式的巧妙，就在他把玄學發展史上正始、竹林、元康三期有關「宇宙論」和「有無之辨」的一些說法，各作部分的修改與取舍，再與《易緯乾鑿度》及漢代天文學「宣夜說」的觀點結合為一。因此成為玄學發展至東晉時期總結玄說的代表性見解。

空的觀點，是發揮了宣夜說的理論。」見《中國哲學史研究》1983年第4期（總13期），頁23-24。

①⑥ 語出《嵇康集·明膽論》。若再參閱其〈太師箴〉及《阮籍集·大人先生傳》，即知嵇、阮皆有元氣生成論的說法。

二、援佛入玄、歸本太虛

張湛所採取的折衷與融通式的見解，其實還不僅表現在對各期玄學觀點的「兼綜」工夫上，同時也表現在「援佛入玄」，以求會歸一致上。他在《列子注·序》中曾提示個人對《列子》一書的理解是：「往往與佛經相參，大歸同於老莊。」到底那些部分是與「佛經相參」者，張湛並未明言。但他對《列子》既有此一觀點，故注文中不知不覺地援佛入玄，以求與老莊互相參校者，自然不少。有些地方，甚至宗教意味十足。依筆者所見，主要有以下三項：

- (一) 張湛強調太虛之域「寂然至虛」「空無自體」「凝一不變」，光就其概念用語觀之，即與當時般若學論「空」之「本無體」互相呼應^①。湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，就認為《般若經》的「空」與「真如」思想，實與玄學「本末」「有無」之學關合^②。我們若從正始、竹林、元康的「無/有」之辨，發展到張湛，便成「空/有」（太虛/動用）問題的討論看來，則知張湛應是接引佛教「空」「如」思想，以與魏晉玄學及《老》《莊》《列》哲學相容的一位思想界代表。
- (二) 對動用之域中的事象與人生，張湛一直側重從「生滅流轉、變動不居」的角度，強化其「變動性」「無常性」及「終始反復性」，此與佛教界針對生、老、病、死、憂、悲、苦、惱的生命實況，以言「諸行無常」、「生死輪迴」、「人

① 根據《般若經》的「空性」觀念，並不是以「空」為本體，而是說一切法「沒有實體」，是因緣和合故有的。張湛的「貴虛」思想，完全沒有「因緣和合」的觀念，卻有「太虛本無體」的觀念；而且他以「太虛/動用」「空/有」的思維方式，來思考本體界與現象界的關係性課題，即較其前期玄學家的「有無之辨」，更具有接引佛教「空」「滅」思想的可能。湯用彤先生的評議，可見《漢魏兩晉南北朝佛教史》，商務印書館印行，頁 273。

② 參牟宗三先生《中國哲學十九講》第十四講〈大乘起信論之「一心開二門」〉，學生書局印行，頁 283-311。1983 年。

世幻化」，均頗近似。若相較於《莊子》「外死生」「通物我」「逍遙遊」之主張，張湛對現實人生的看法顯然是比較悲觀與無奈的。若相較於郭象注《莊》強調「不離人間而無累於世」、「德充於內而應物於外」，似乎也少了一分適性逍遙的自在與對現實人生的肯定。

(三) 通觀整部《列子注》的思維走向，張湛的思想意求，顯然是為解決「生死解脫」的問題。這是關乎「生死學」的課題，而不是關乎學術界的「儒釋道三教異同」或「孔老釋地位之爭」，也不是關乎玄學本體論的「有無之辨」「本末、體用之辨」，也不是關乎社會、政教的或生活上的「自然名教之辨」，更不是關乎方法學上的「言意之辨」。因此，他論太虛，固然也曾涉及本體論、宇宙論的析辨，但其終極關懷，畢竟在為人生指引出一條「歸本太虛」，以求「寂滅解脫」的心靈超昇道路。^{①⑨}故論修為之道，重在修心；修心之道，又強調「洞鑒」（理悟）、「心虛」與「玄照」。凡此即見他有追求「涅槃寂滅」的思想意圖；也有主張「無心無念」「寂然凝一」等類似心神「定」「靜」禪法的修為講究。《大乘起信論》倡言「一心開二門」，謂有「真如門」與「生滅門」二門，又有「自性清淨心」與「染心」對立；此若相較於張湛將「太虛之域」與「動用之域」區辨為二，又有「出無入有，出有返無，莫不由機」的說法，並且主張斷滅意慮以得「心之本」，強調「神心獨運」時將具圓通無礙之功能，則「一心開二門」的大乘心學似乎已有呼之欲出的端倪了。

東晉時期，兼善老莊玄學與佛教般若學的名士或僧人甚多，如孫綽《喻道論》就認為佛是體道者^{②⑩}；周劭也說「道也與佛，逗極無二，寂然不動」，認為佛道二家

^{①⑨} 「生死學」有三大觀照：(1) 生命的愛欲觀照，(2) 死亡觀照 (3) 超越觀照。張湛《列子注》旨在解決「生死解脫」的問題，係從「超越觀照」面提供化解生死執迷的見解。至於如何正視生命現象中的愛欲情愁、喜怒哀樂，又如何理解身心靈的本質和結構，並進一步認識死亡的內涵與實際，張湛則以「本乎太虛」「歸乎太虛」來解釋，對於生死之際的許多具體課題，則非其著意所在。

^{②⑩} 孫綽《喻道論》，收於梁·僧祐《弘明集》，大正藏五十二，No.2102，頁16b。

均以「寂然不動」為其究極境界^①；《世說新語》也說「殷中軍（浩）見佛經，云：『理應阿堵上。』」^②即使是竺法雅、康法朗等所創的「格義」之法，也不是只限於以佛家的經中事數擬配儒家德目而已，尚且及於以老莊思想解釋佛義——如慧遠之「引莊子義為連類」、支道林之注「莊子逍遙義」等皆是^③。張湛採取「玄佛互參」的立場以注《列子》，應是此一思想氛圍的反映。他從檢討玄學史上的「貴無論」「元氣論」和「自生論」入手，援進了佛教「寂滅」「無常」的一些理念，抱持「取同不取異、取合不取分」的原則，以「共存而不悖」的思維模式加以合匯貫通，倡言「歸本太虛」，使思想結穴於人生的「貴虛」哲學。這在中國思想史的發展途程中，儼然是玄佛交涉期的一個典型代表；他「兼綜玄論」，又「援佛入玄」的思想特徵及思想史地位，實在不可小覷。

① 見《弘明集》，大正藏五十二，No.2102，頁38c。

② 見《世說新語》〈文學篇〉第23條。

③ 見梁·慧皎《高僧傳》所載之〈慧遠傳〉〈支遁傳〉。大正藏五十，No.2059，頁358a349a。

