

## 支遁與玄學

### ——兼論釋道安時代佛教般若學之玄學化

章啟群

北京大學哲學系美學教研室副教授

**提要：**支遁對《莊子》逍遙義的闡發，內在地展示了支遁思想中佛學與玄學的深層交融，也揭示了鳩摩羅什之前整個佛教般若學的玄學化的傾向。因此，支遁的逍遙義就不僅只具有某一名僧的個別觀念和看法上的意義，而是反映了當時社會觀念形態的一種本質，因而具有思想史意義上的代表性。這也是支遁的逍遙義之所以產生巨大、深遠影響的內在根據和原因。而他的名士風采，以及自然山水詩作，因此也具有一種時代的典型意義。

**關鍵詞：**支遁 玄學 逍遙義 道安 佛教般若學

支遁，字道林，本姓關，約生於西元三一四年，即晉愍帝建興二年，死於西元三六六年，即東晉廢帝太和元年[註 1]。支遁二十五歲出家，雖為沙門，但卻「雅尚老莊」[註 2]。尤其是他對《莊子》「逍遙」義的闡發，在當時影響巨大。時人謂之：「才藻新奇，花爛映發」[註 3]，「標揭新理，才藻驚絕」[註 4]，被認為超出了一代玄學大師向秀和郭象的解釋：「《莊子·逍遙篇》，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理于郭、向之外。……支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。」[註 5]故「群儒舊學莫不歎服。」[註 6]由此可見，支遁與玄學有著深厚的關係。[註 7]

本文試圖從支遁逍遙義的分析入手，通過探討當時玄學對佛教的內在影響，以及佛教與玄學的深層溝通，指出支遁思想所具有的典型意義，由此揭示當時佛學作為一種社會思潮的哲學意義。

#### 一

關於支遁的著述，清·嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》稱：「有集十三卷。」《高僧傳》云：「凡遁所著文翰，集有十卷，盛行於世。」甚至說他「……著《切悟章》，臨亡成之，落筆而卒。」提到的著作篇名有：〈座右銘〉、〈釋蒙論〉、〈即色遊玄論〉、〈聖不辯知論〉、〈道行指歸〉、〈道學誠〉，並注〈逍遙篇〉、《安般》、《四禪》諸經等。湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》除上述外，還列有《釋即色本無義》、《大小品對比要鈔》、

《辯著論》、《辯三乘論》、《支書與郗嘉賓》、《支道林答謝長遐》、《本起四禪序並注》、《本業略例》、《本業經注序》、《妙觀章》、《逍遙論》、《通漁夫》、《物有玄機論》等。這些著作已大部佚失。現存主要有《大小品對比要鈔》全文，關於《逍遙遊》的一段文字，以及部分書信、詩文等。本文所用材料主要根據嚴可均所輯和《弘明集》、《廣弘明集》以及《世說新語》。

據《高僧傳》載：「遁嘗在白馬寺與劉系之等談《莊子·逍遙篇》，云：『各適性以為逍遙。』遁曰：『不然，夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。』於是退而注《逍遙篇》。」[註 8]接著又說支遁作《逍遙論》的起因，是由於王羲之的發問：「後遁既還剡，經由於郡，王故詣遁，觀其風力。既至，王謂遁曰：『逍遙篇可得聞乎？』遁乃作數千言，標揭新理，才藻驚絕。」這裡說得很明確，前作《逍遙遊注》，後作《逍遙論》。而且，前在白馬寺，後在剡山，時間和地點都不一樣。湯用彤也說：「初遁在京師曾注《逍遙遊》。及遁既將還剡，經由於郡。王羲之謂曰：〈逍遙篇〉可得聞歟？遁乃作數千言，標揭新理，才藻驚絕。」[註 9]很顯然，湯用彤先生所據也是《高僧傳》的這條資料。而《世說新語》則云：「支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及《逍遙》。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。」此處未明述《逍遙遊注》與《逍遙論》，義與《高僧傳》有所異。然而劉孝標注中則明有「支氏逍遙論曰」字樣。可見支遁之《逍遙論》應該有。而今人余嘉錫著《世說新語箋疏》，發現《經典釋文·逍遙遊篇》音義引支遁注五條。故支遁作《逍遙遊注》確為事實。[註 10]由此可見，《高僧傳》所載甚為可信。支遁可能作《逍遙遊注》和《逍遙論》共兩種。兩者內容應該互有聯繫。但詳情不得而知。現存支遁關於《逍遙遊》的文字，一般都認為是《逍遙論》中文字，但亦不能確認。

今支遁「逍遙義」只存於《世說新語·文學篇》劉孝標注中。現全文抄錄如下：

向子期、郭子玄「逍遙義」曰：「夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性。苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通，豈獨自通而已。又從有待者不失其所待，不失，則同於大通矣。」支氏《逍遙論》曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬、鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷃以在近而笑遠。有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天真。猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」

雖然這裡只有短短的幾百字，卻是支遁逍遙義的核心和實質所在。不過，各家對於支遁這裡逍遙義的解釋不盡相同。湯用彤先生把支遁義稱之謂「至足」逍遙，而把向、郭義則稱為「自足」逍遙：「向郭說逍遙在全性安分，即完全自得，安己之分，須不捨己從人，而同時又不強人從己……支道林乃修正向郭之說，惟『至足』為逍遙，而『自足』則非，故曰：『夫聖人也，覽通群妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方。』聖人智慧具足，故能覽通群妙；其體虛寂，故能感應無方。我（疑為『萬』）物皆備於我，我與天地合德，故為至足，故『寂然不動，感而遂通』。若陷於一方，只是自足，只能稱為『自了漢』。」[註 11]湯先生這裡的意思是，「自足」當然帶有自然滿足的含義，「至足」則是根本上的滿足。

方立天先生認為：「支遁的逍遙論和向、郭《莊子·逍遙遊注》區別的主要點是：向、郭認為一切有待的一般動物乃至於人類只要安於性分，就是逍遙，而支遁認為只有無待的至人（聖人）才能逍遙，只有至人的心才是逍遙。」[註 12]但是，他又認為，支遁義的「『至足』是精神的真正自足、滿足，是『無待』的。支遁認為只有這樣才能真正適應一切變化，才是逍遙，也就是只有成佛才能逍遙。」[註 13]逍遙「就是『凝守精神』，『凝守』就是『至足』、『自足』，精神『至足』、『自足』了，就無所不知，無所不通，無所不當，無所不適了。」[註 14]

這裡的關鍵在於對支遁的「至足」一詞在全文中意義的理解。讓我們來對這段文字的文義再仔細進行辨析。原文是：「若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天真。猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」我們可翻譯其大意：「如果有欲望，當它需要滿足時，只是當下滿足當下的欲望，因而感到這種快樂，似乎是本然、真正的快樂。那就像饑餓者吃飽了，也不會忘記祭祀時的豐盛食品，渴者喝了一口水，也不會忘了美妙的酒泉一樣。因此，如果不能達到『至足』，怎麼才能滿足呢？」樓宇烈先生認為，如果我們把「苟非至足」，與「若夫有欲」對照來看，就會看出，支遁的意思是說，如果要有欲望的話，不達到「至足」是不能逍遙的。而含義很明顯，「至足」是無止盡的，是不可能達到的，因此，逍遙也是不可能的。所以，逍遙的根本在於「無欲」，而不是「至足」。「至人之心」是「無欲」的，因而能「乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適」。這樣解釋與作為高僧支遁的基本思想才是一致的。我認為樓說甚確。

因此，在支遁看來，向、郭的逍遙義是一種低層次，接近於動物本能的欲望滿足。而每個人的欲望是無窮無盡的，不能「至足」，因而也就不能逍遙。故支遁明確不同意向、郭的「逍遙義」，而提出自己對《莊子》「逍遙」的解釋。在他看來，真正能夠逍遙的，是「至人」的一種境界，即「乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適」。支遁之所以否定向、郭的逍遙義，其要旨即在此。所以，逍遙應該是至人的「適性」。沒有至人之心，一般人性的「適性」就不能說逍遙。支遁的理由是：「桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。」意思很明顯，若以自然人性

的「適性」為逍遙，即以人的一般欲望滿足為逍遙，則人的自然性中殘餘的動物性，或者說獸性，也有合理的釋放機會。這樣的逍遙論當然荒唐。

從表面上看，這裡似乎很清楚，支義與向、郭義有很大區別。然而，如果我們繼續深入探究，則發現問題未必這樣簡單。從邏輯上來說，我們認為支遁對向、郭逍遙義的駁論未必能夠成立。因為，從每個「逍遙」的主體來說，逍遙是他自己的逍遙，是基於他自己對於生活理解的一種生活態度或觀念。確實有人以殘暴為樂的，這與善良人的助人為樂，在主體的感覺上是一回事。我們不能從桀跖的殘暴，來否認他們主體上以此獲得的快樂。因此，也不能否認向、郭逍遙義的邏輯內涵。向、郭逍遙義的內在邏輯是沒有矛盾的。當然，從社會的正統觀念倫理的意義上來說，這樣來解釋《莊子》的「逍遙」說，則顯然引向荒謬。然而在理論和邏輯上，支遁實質上未能駁倒向、郭義，即不能從倫理的意義上，來推論邏輯的結果。

當然，即使支遁對向、郭逍遙義的駁論不能成立，也不能因此否定他的逍遙義立論。但從邏輯上說，支遁的「至人」逍遙，與向、郭的「自足」逍遙，在外在主體的意義上，是無法區分的。它只能由另一方面來界定，即從內在主體和精神的領域來界定，就是從「至人之心」這一點上，來界定是否逍遙。實質上，它界定的只能是「至人」，而不是「逍遙」——因為，逍遙只屬於「至人」，而不屬於一般人。

## 二

支遁認為逍遙主要是「至人」的一種精神境界。何謂「至人」？支遁在〈大小品對比要鈔序〉中這樣說：

夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方。建同德以接化，設玄教以悟神。述往迹以搜滯，演成規以啟源。或因變以求通，事濟而化息；適任以全分，分足則教廢。故理非乎變，變非乎理；教非乎體，體非乎教。故千變萬化，莫非理外。神何動哉？以之不動，故應變無窮。

這裡的「覽通群妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方」，「以之不動，故應變無窮」，幾乎就是《莊子》和《老子》的語言。除了「建同德以接化，設玄教以悟神」一句與佛教有直接的關係外，像「理非乎變，變非乎理；教非乎體，體非乎教。故千變萬化，莫非理外」，以及「適任以全分，分足則教廢」等語，都有濃厚的玄學色彩。所以，支遁的這種「至人」，

至少不完全是成佛的人。「至人」本來就是《莊子》中的人物理想。只要對支遁的生平和交遊，以及那個時代佛教流傳情況稍有瞭解的人，就會知道，支遁對「至人」這樣的描繪不是偶然的。

支遁在當時，既是名僧，又是名士，與名人士大夫過從甚密。《高僧傳》云：「至晉哀帝即位（三六二），頻遣兩使，徵請出都。止東安寺，講《道行般若》，白黑欽崇，朝野悅服。」「白黑」即指佛教界和佛教以外的名士們。而無論是在京師講道，還是返回東山幽居，他都與名士有大量交往。《高僧傳》和《世說新語》中這方面記載很多。尤其是在剡之沃州山，支遁與謝安、王羲之等大名士交往甚深。據《晉書·謝安傳》記載，謝安未仕前「寓居會稽。與王羲之及高陽許詢、桑門支遁遊處。出則漁戈山水，入則言詠屬文。」[註 15]永和中，王羲之為會稽內史。《晉書》云：「會稽有佳山水，名士多居之。謝安未仕時亦居焉。孫綽、李充、許詢、支遁等皆以文義冠世，並築室東土，與羲之同好。」因此，書稱支遁「養馬放鶴，優遊山水。善草隸，文翰冠世」。他所作〈八關齋會詩序〉對此略有記述：「間與何驃騎期，當為合八關齋，以十月二十二日集同意者在吳縣土山墓下。三日清晨為齋始。道士白衣凡二十四人，清和肅穆，莫不靜暢。至四日朝，眾賢各去。余既樂野室之寂，又有掘藥之懷，遂便獨往。於是乃揮手送歸，有望路之想。靜拱虛房，悟外身之真；登山采藥，集巖水之娛。遂援筆染翰，以慰二三之情。」[註 16]由此可見他的名士生活與雅興。同時，支遁對自然山水有極大興趣，作了很多詩文。現存有各類詩十八首，其中有大量飲宴和優遊之作（後文專門論及）。

支遁在與名士的交往中，獲得了巨大的影響和聲譽。人們經常將他與正始名士何晏、王弼、嵇康等人相比。《高僧傳》云：「太原王濛宿構精理，撰其才辭，往詣遁，作數百語，自謂遁莫能抗。遁乃徐曰：『貧道與君別來多年，君語了不長進。』濛慚而退焉。乃歎曰：『實紆鉢之王何也。』」又載：支遁「初至京師，太原王濛甚重之，曰：『造微之功，不減輔嗣。』」又曰：「郗超問謝安，林公談何如嵇中散。安曰：『嵇努力裁得去耳。』又問何如殷浩。安曰：『臺臺論辯，恐殷制支。超拔直上，淵源實有慚德。』郗超後〈與親友書〉云：『林法師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法，令真理不絕，一人而已。』」又：「孫綽《道賢論》以遁方向子期，論云：『支遁、向秀，雅尚莊老。二子異時，風好玄同矣。』」湯用彤也曾引用《世說新語·文學篇》之形容，說：「時尚老莊，而道林談〈逍遙遊〉，標揭新理。通〈漁父〉一篇，才藻俊拔。」

由此可見，支遁之所以獲得如此聲譽和影響，不僅是作為一個高僧，而且是作為一個名士，還可以說主要在於他是名士。支遁雖然形貌醜異，然而玄談妙美。《世說新語·文學篇》載：「褚季野語孫安國云：『北人學問，淵綜廣博。』孫答曰：『南人學問，清通簡要。』支道林聞之曰：『聖賢固所忘言。自中人以還，北人看書，如顯處視月；南人學問，如牖中窺日。』」由此可見一斑。孫綽《喻道論》稱支遁：「識清體順，而不對於物。玄道沖濟，與神情同任。此遠流之所以歸宗，悠悠者所以未悟也。」[註 17]

因此，正如湯用彤先生所說：「自佛教入中國後，由漢至前魏，名士罕有推重佛教者。尊敬僧人，更未之聞。西晉阮庾與孝龍為友，而東晉名士崇奉林公，可謂空前。此其故不在當時佛法興隆。實則當代名僧，既理趣符老莊，風神類談客。而『支子特秀，領握玄標，大業沖粹，神風清蕭。』……故名士樂與往還也。」[註 18]這當然是與當時具體的歷史情況相關的，用湯用彤先生的話說：「西晉天下騷動，士人承漢末談論之風，三國曠達之習，何晏、王弼之老莊，阮籍、嵇康之荒放，均為世所樂尚。約言析理，發明奇趣，此釋氏智慧之所以能弘也。祖尚浮虛，佯狂遁世，此僧徒出家之所以日眾也。故沙門支遁以具正始遺風，幾執名士界之牛耳。而東晉孫綽，且以竺法護等七道人匹竹林七賢。」支遁當時「為清談家所最傾倒」。[註 19]就是說，當時玄風仍然熾盛，佛家還是借助玄學的大旗（這個問題後面集中論述）。就支遁個人來說，他只是一個突出的代表。

### 三

支遁本身是名士，這是一個內在的標誌，說明他的佛學思想就是不純粹的。一般史論都認為支遁的佛學思想屬於當時般若「六家七宗」中的「即色論」。他曾著有《即色遊玄論》，已佚。今存《世說新語·文學篇》注引支遁〈妙觀章〉殘篇，云：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰：色即為空，色復異空。」支遁《善思菩薩讚》中也有：「能仁暢玄句，即色自然空」。此外，慧達《肇論疏》云：「支道林法師《即色論》云，吾以為即色是空，非色滅空，此斯言至矣。何者？夫色之性，色〔不自色〕，雖色而空。如知不自知，雖知恒寂也。」安澄《中論疏記》引《山門玄義》云：「第八支道林著《即色遊玄論》云，夫色之性，色不自色。不自，雖色而空。〔如〕知不自知，雖知而寂也。」[註 20]這裡的「色」指事物的外在存在現象，亦可稱「假名」，「空」是指事物的無獨立、常住的「自性」（「自性」或可理解為本質、本體，但不完全等同）。這裡主要涉及事物的假名與自性（類似於現象與本體）的關係。支遁意思是說，作為自然萬物現象的假名，並非是事物的自性。所以，人們感知的事物的屬性只是假名，而不是事物的自性，故是「空」（無自性）。這就是所謂「色不自有，雖色而空」。但是，事物的自性又不能離開事物的假名而存在，自性並非與假名毫無關係，故事物的假名又不能完全說是「空」（無自性）。這就是所謂「色即為空，色復異空。」

支遁的這一思想，與王弼的貴無論非常相似（這裡的「空」，與王弼的「無」的含義在形式上相當接近）。在他現存的唯一比較完整的著作〈大小品對比要鈔序〉中，支遁的這個思想表述得則更為直接。（「大小品」是指當時流傳的《放光般若》和《道行般若》。他的有些議論是關於這兩種佛教著作的關係和異同的，這裡姑且省略。）他說：

夫般若波羅蜜者，眾妙之淵府，群智之玄宗。神王之所由，如來之照功。其為經也，至無空豁，廓然無物者也。無物于物，故能齊於物。無智於智，故能運於智。是故夷三脫於重玄，齊萬物於空同。明諸佛之始有，盡群靈之本無。登十住之妙階，趣無生之路徑。何者邪？賴其至無，故能為用。

這裡從佛教的般若波羅蜜（般若，意即智慧，不同與分別的智慧，是圓融、方等的智慧；波羅蜜，意即到彼岸。）說起，認為這是一切智慧的根本，是佛祖洞照宇宙萬物的功用。而達到這一境界的路徑，就是「至無」。由「至無」，就可以獲得一切解脫，齊萬物於空同。我們看到，這裡不僅用「齊萬物」、「眾妙」、「玄宗」等老莊術語，而且把「至無」解釋為般若波羅蜜的關鍵：「賴其至無，故能為用。」

接著，支遁繼續對「無」進行描述：

夫無也者，豈能無哉？無不能自無，理亦不能為理。理不能為理，則理非理矣；無不能自無，則無非無矣。……名生於彼，理無言也。何則？至理冥壑，歸乎無名。無名無始，道之體也。……理冥則言廢，忘覺則智全。若存無以求寂，希智以忘心。智不足以盡無，寂不足以冥神。……希無以忘無，故非無之所無。寄存以忘存，故非存之所存。莫若無其所以無，忘其所以存；忘其所以存，則無存於所存。遺其所以無，則忘無於所無。忘無故妙存，妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心，然後二迹無寄。無有冥盡，是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然，眾生之喪道……漸積損以至無，設玄德以廣教，守谷神以存虛。齊眾首於玄同，還群靈乎本無。

他認為，「無」不是沒有。「無名無始，道之體也」，「無」是萬物的本源。當然，如果我們念念不忘、專注於「無」，是不能體悟「無」的。只有在寂靜中，我們才能體悟到宇宙萬物的這一本體的「無」。通過這個「無」，進而體悟「般若」，明晰「自然」：「無有冥盡，是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然。」從中我們還看到《莊子》和王弼「得意而忘象」、「得魚而忘筌」的思想。

支遁還討論了「本」與「末」的關係：

夫物之資生，靡不由宗。事之所由，莫不有本。宗之與本，萬物之源矣。本喪則理絕，根巧則技傾，此自然之數也。

他因此指出：

傷本則失統，失統則理滯，理滯則惑殆。若以殆而不思其源，困而不尋其本，斯則外不關於師資，內不由於分得。……進不聞常，退不研新，說不依本，理不經宗，而忽詠先舊，毀訾古人，非所以為學輔其自然者也。

我們可以將他與王弼進行簡單的對比，不難發現他們之間的內在聯繫。王弼說：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象。」[註 21]又：《易·復卦彖傳》注：「復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變；寂然至無是其本矣。故動息之中，乃天地之心見也。若其以有為心，則異類未獲具存矣。」[註 22]王弼《老子指略》：「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。不溫不涼，不宮不商。聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗。故其為物也則混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈。故能為品物之宗主，苞通天地，靡使不經也。」又《老子》第一章「無名天地之始，有名萬物之母」註：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，[萬物]以始以成而不知其所以[然]」。[註 23]這即是「天地萬物皆以無為本」。

我們不難看出，支遁與王弼在內在思想上是一致的，甚至在語言上，也非常相近，而不僅僅是借用一些玄學的名詞而已。相反，支遁的一些佛家用語，反而給人有一種外在的印象。與此相似的觀點還有一些詩文，例如：「何以絕塵迹，忘一歸本無。」[註 24]「所謂大道者，遺心形名外。都忘絕鄙當，冥默自玄會。」[註 25]「未若觀無得，德物物自靜。何以虛靜間，恬智翳神穎。絕迹遷靈梯，有無無所騁。不詢冥玄和，栖神不二境。」[註 26]「悠然不知樂，物通非我持。渾形同色欲，思也誰及之。嘉會言玄志，首立必體茲。」[註 27]「不為故為貴，

忘奇故奇神。」[註 28]「有形便有數，有數則有盡。神既無盡，故知無形。」[註 29]「童真領玄致，靈化實悠長，昔為龍種覺，今則夢遊方。」[註 30]「靈童綏神理，恬和自交忘。」[註 31]

綜上所述，我們可以理解，支遁的「至人」，「覽通群妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方。」基本上就是《莊子》中的「至人」，就是玄學中的理想高人，而不是純粹的佛家得道的高僧大德。或者可以說，是當時特定的「高僧大德」。

#### 四

支遁思想中的這種情況，當然與那個時代佛教的總體情況是相關的。

佛教大約在東漢時傳入中國，但當時與神仙方術、黃老之學混雜。早期佛教的這個特徵，從現存的典籍中可以明顯看出。《高僧傳》中說安世高：「志業聰敏，剋意好學，外國典籍及七曜五行醫方異術，乃至鳥獸之聲，無不綜達。嘗行見群燕，忽謂伴曰：『燕云：應有送食者。』頃之果有致焉。」「高窮理盡性，自識緣業，多有神迹，世莫能量。」吳·康僧會〈安般守意經序〉：「有菩薩者安清字世高，……博學多識，貫綜神模，七正盈縮，風氣吉凶，山崩地動，針脈諸術，睹色知病，鳥獸鳴啼，無音不照。」[註 32]這些記述，都把高僧描繪成修道術士。一直到三國時期，佛教還沒有完全擺脫神仙方術。湯用彤說：「降及三國，北之巨子曇柯伽羅，則向善星術。南之領袖康僧會，則多知圖讖。由此言之，則最初佛教勢力之推廣，不能不謂因其為一種祭祀方術，而恰投一時風尚也。」[註 33]此外，安世高當時所翻譯介紹的都是小乘上座部的經，重點是「禪數」。上述「安般守意」即其中一禪法，「安」指入息（吸），「般」指出息（呼），「持息」即控制呼吸。這與道家吐納、食氣等養生術很相似。安世高的目的也是借助當時道家、黃老的影響，來傳播佛教。所以，當時稱佛教為「釋道」，「道法」，學佛稱為「為道」、「行道」。

佛教擺脫神仙方術而廣泛傳播，是在魏晉南北朝時期。其內在原因是魏晉玄學興起，佛教與玄學的融和。關於這一點，湯用彤先生有充分的論證。玄學的產生有它特定的條件。然而士大夫中玄風熾盛，又給佛家提供了傳播佛教的一個機會。一些高僧大德把佛教教義滲入玄理，進而高談清淨無為之玄致，利用玄學來傳播佛教。（這與早年安世高等人試圖利用道家黃老來傳播佛教，有一致之處。佛教之所以能在中土紮根，與這種傳教思想和策略密切相關。）呂澂先生還說：「就佛教學者說，他們中一小部分人原與玄學者出身相同，又由於佛學當時還不能獨立，必須資取玄學家的議論，因而般若學說必然與玄學學說接近。」[註 34]這些情況決定了與玄學內容相近的般若經，得到空前的流傳。

般若學講「性空」。湯用彤先生說：「性空本無義之發達，蓋與當時玄學清談有關。實亦佛教之所以大盛之一重要原因也。蓋自漢代以本無譯真如，其義原取之於道家。正始以後，世人尤崇尚道德虛無之論。」[註 35]「釋家性空之說，適有似於老莊之虛無。佛之涅槃寂滅，

又可比於老莊之無爲（安世高、支謙等俱以無爲譯涅槃）。」[註 36]譬如，後來曇濟曾這樣闡述當時般若六家七宗之一的本無宗：「如來興世，以本無弘（佛）教。故《方等》深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尙矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至於元氣陶化，則群像稟形。形雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉？由此而言，無在元化之先，空爲眾形之始。故稱本無。非謂虛豁之中，能生萬有也。夫人之所滯，滯在末（未）有，宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。」[註 37]這裡實在難以分清是用玄學解釋佛教，還是用佛教解釋玄學。所以，般若之「所以盛之故，則在當時以老莊、般若並談。玄理既盛於正始之後，般若乃附之以光大」[註 38]。呂澂先生解釋說：「般若，就其客觀方面說是性空，就其主觀方面說是大智（能洞照性空之理的智慧），把主觀客觀兩方面聯繫起來構成一種看法，謂之『空觀』（當時譯爲『本無』）。空觀的過程，就是用大智洞照性空的實踐過程，空觀實踐的關鍵在於修智。這種說法，與向、郭的玄學觀點很相似，他們主張萬物一體，其中也包括主觀客觀兩方面，客觀即自然（天道），主觀即名教（實踐活動），名教的實踐活動即體現天道，因而它們是一體的。」[註 39]

從現存的史料來看，佛經的翻譯是最有說服力的證明。按湯用彤的說法，到三國時吳國支謙的佛經翻譯，是佛教的一個新轉變。「其時內典與外書老莊契合無間，而佛理風行」。「支謙內外備通，其譯經尙文麗，蓋已爲佛教玄學化之開端也」。[註 40]所謂「內外備通」，就是指支謙兼通玄學和佛學。（佛家稱佛教典籍爲內典）因此，他大致梳理了當時的佛教傳播狀況，認爲「安世高、康僧會之學說，主養生成神。支識、支謙之學說，主神與道合。前者與道教相近，上承漢代之佛教；而後者與玄學同流。兩晉以還所流行之佛學，則上接二支。明乎此，則佛教在中國之玄學化，始於此時實無疑也」。除支謙外，「僧會《安般》、《法鏡》二序，亦頗襲老莊名詞典故。……而同時有《陰持入經注》，讀之尤見西方中夏思想之漸相牽合。嵇康、阮籍所用之理論，亦頗見於是書中」。[註 41]佛學之玄學化，從此漸入高潮。

當然，佛教與玄學的結合，按照湯用彤的觀點，或許比這更早。湯用彤說：「吾人觀西晉·竺叔蘭、支孝龍之風度，東晉·康僧淵、帛高坐等之事迹，則老、莊清談佛教玄學之結合，想必甚早。王、何、嵇、阮之時，佛法或已爲學士所眷顧。及名士避世江東，亦遂與沙門往還。」[註 42]「當時竺法護、帛法祖、竺叔蘭、支孝龍，後世名士均激賞其玄理風格。而蘭與樂令酬對，龍共庾，阮交遊。清談佛子漸相接近，是不待東晉而始然也」。[註 43]因爲，「正始之風至永嘉而熾盛。名俊輻湊集於洛都，爭談虛玄無爲之理，競以清言放達相高尚。洛中自漢以來，已被佛化。西域人亦嘗流寓洛陽，晉時且有入太學者（據《辟雍碑》）」。「這都是有籍可考的。魏晉玄學訖至東晉·郭象，達到極盛。而此時，玄佛交融更甚。「實尤因當時名士好玄學，重清談，認佛法玄妙之極，而名僧風度又常領袖群倫也」。[註 44]

從當時流行的般若經來看，先時有漢末桓帝時支婁迦讖譯出的《般若道行品》（簡稱《道行般若》，後又稱小品般若），此爲佛教初傳時之經譯，譯法是印度習慣，一般人不易接受。西晉元康年間（約西元二九一年），無羅叉、竺叔蘭譯出《放光般若》（以《放光品》爲首）。

後來竺法護又譯出《光贊般若》。然而，這些翻譯從思想到語言，仍然倚賴玄學。直到鳩摩羅什到長安，重譯大小品，盛弘性空典籍，此學遂如日中天。佛教才漸漸走向獨立。呂澂先生說：「般若學說這種理論上的不純粹，直到羅什來華，大量譯出佛典，傳播龍樹之學以後，才漸漸扭轉過來，走上佛學自身的獨立途徑。」[註 45]當然，獨立也是相對而言。中國佛教永遠不會回到印度佛教的發展軌道。

由此我們可以大致這樣劃分：從漢末到鳩摩羅什，佛教在中國發展大約有三個階段：第一階段是佛教依附神仙方術；第二階段是般若學廣泛傳播，也是佛教廣泛傳播的時候。但此時佛教借助於玄學，受玄學影響很深。譯經幾乎都是玄學用語，在某種意義上說，佛教幾乎成了玄學的一個變體（湯用彤先生稱「魏晉佛學為玄學之支流」。[註 46]）；第三是鳩摩羅什階段，龍樹的大乘中觀學傳入，破有破無，不執兩邊，入不二法門，佛教開始走上真正獨立的道路。而支遁即屬於第二階段，屬於佛教與玄學深入交融時期這一階段。[註 47]

在般若學與玄學深入交融時期，玄學究竟給佛教的教義以什麼樣的影響？爲了回答這個問題，我們首先瞭解一下這一階段佛學的整體情況。呂澂先生說：「羅什以前的佛學研究情況，據僧叡〈毘摩羅詰提經義疏序〉記載，大概有兩個方面：『格義』和『六家』。」而「『格義違而乖本，六家偏而不即。』」[註 48]所謂「乖本」和「不即」，就是指玄學對佛學的影響，而使佛學偏離了自身。因此，我們就從這兩個問題展開論述。

先說「格義」。這是佛教與玄學的結合在佛經翻譯的文字風格上的表現。所謂格義，就是「以本國之義理，擬配外來思想」[註 49]。具體說，就是用最常見的老莊術語翻譯佛經。比如，用「無爲」來翻譯「涅槃」，用「本無」來翻譯「如悟」、「真如」等。湯用彤認爲格義之法，創於竺法雅（道安同學於佛圖澄）。又說：「或格義之法在道安青年師佛圖澄時，早已用之。及其師死後，道安捨棄格義方法。」[註 50]然而，雖然格義「迂拙牽強，可以想見。因此而爲有識者之所不取。但格義用意，固在融會中國思想於外來思想之中，此則道安諸賢者，不但不非議，且常躬自蹈之。故竺法雅之格義，雖爲道安所反對，然安公之學，故亦常融合老莊之說也。不惟安公如是，即當時名流，何人不常以釋教老莊並談耶？」[註 51]

格義法使用大量老莊和玄學術語，不僅僅是一種語義上的曲解和誤讀，還是思想上的有意模糊和依附。在當時，甚至是一種有意爲之的行爲。[註 52]當然，當佛學學者認爲，佛教可以獨立傳播和發展時，格義也就沒有必要了。從對佛教原典義理的把握和理解來說，「迨文化灌輸既甚久，了悟更深，於是審知外族思想，自有其源流曲折，遂了然其畢竟有異，此自道安、羅什以後格義之所以廢棄也」[註 53]。這可能僅僅是一個方面的原因。

所以，「六家」之所以「偏而不即」，與格義也無法分開。六家之說，亦是眾說紛紜。然而湯用彤認爲：「本無一義，既幾爲般若各家所通用。」[註 54]呂澂先生說：「『本無』也就是『自性空』。」[註 55]有人以爲道安屬其中「本無宗」之代表。《中論疏·因緣品》云：「安公本無者，一切諸法，本性空寂，故云：本無。」但僧叡〈毘摩羅詰提經義疏序〉認爲：

「格義迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今驗之，最得其實。」就是說，六家之說都不能真確理解般若思想，而在六家之外的道安所說的性空，才最為正確。

湯用彤先生也認為：性空之宗，指道安之學，與六家格義之說不同。以今驗之，指鳩摩羅什譯經驗之。「性空之宗，不但僧叡謂為『最得其實』，而道安之學，六朝常推為佛教之重心」[註 56]。在他看來，佛教界當時的代表人物應是道安。他說：「其實東晉之初，能使佛教有獨立之建設，堅苦卓絕，真能發揮佛陀之精神，而不藉清談之浮華者，實在彌天釋道安法師。」[註 57]從師承上說，「綜自漢以來，佛學有二大系。一為禪法，一為般若。安公實集二系之大成」[註 58]。「而在兩晉之際，安公（道安）實為佛教中心。初則北方有佛圖澄，道安從之受業。南如支道林，皆宗其理。（世說新語雅量篇注）後則北方鳩摩羅什，遙欽風德。（見僧傳）南方慧遠，實為其弟子。蓋安法師於傳教譯經，於發明教理，於釐定佛規，於保存經典，均有甚大之功績。而其譯經之規模，及人才之培養，為後來羅什作預備，則事尤重要。是則晉時佛教之興盛，奠定基礎，實由道安，原因四也」[註 59]。所以，他的著作中稱般若學六家七宗時代為道安之時代。

我們認為，無論道安是否屬於六家，簡要闡述道安的佛學思想，可以說是瞭解這一時代整個佛教情況的一個最好視角。

## 五

道安〈道地經序〉對於般若原理這樣描繪：

其為像也，含弘靜泊，綿綿若存·寂寥無言，辯之者幾矣。恍忽無行求矣，滌乎其難測。聖人……乃為布不言之教，陳無輒之軌。[註 60]

可以看出，他筆下的般若非常像《老子》的道，當然也用了王弼等玄學家的語言。他的〈合放光光讚略解序〉也這樣說：

般若波羅蜜者，成無上正真道之根也。……等道有三義焉。法身也，如也，實際也。故其為經也，以如為首，以法身為宗也。如者爾也。本末等爾，無能令不爾也。佛之

興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也。法身者一也，常淨也。有無均淨，未始有名。故於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚。泯爾都忘，二三盡息，皎然不緇，故曰淨也，常道也。真際者，無所著也。泊然不動，湛爾玄齊。無為也，無不為也。萬法有為，而此法淵默，故曰無所有者，是法之真也。

湯用彤先生說：「道安之狀般若法性，或可謂為常之至極，靜之至極歟？至常至靜，故無為，故無著。故解無為曰淵默，曰泊然不動。解法身為一，為淨而不緇，謂泯爾都忘，二三盡息。解如曰爾，爾者無能令不爾。所謂綿綿常存，悠然無寄也。故自安公視之，常靜至極，即謂之空。空則無名無著，兩忘玄莫，隕然無主。由是而據真如，遊法性，冥然無名。由是而癡除，而塵垢盡。……故空無之旨在滅異想，舉吾心擴充而清淨之，故萬行正矣。凡此常靜之談，似有會於當時之玄學。」[註 61]可見道安之般若，所謂無言無為，靜寂逍遙，實出於老莊。他在〈道行經序〉中也說：「據真如遊法性，冥然無名者，智度之奧室也。」與這裡的「泊然不動，湛爾玄齊」，同樣意在冥如死灰。據吉藏《中觀論疏》，道安曾認為「無」在萬化之前，「空」為眾形之始。這與王弼的思想幾乎一致。

此外，他的〈安般注序〉說：

寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損之，以至於無為；級別者，忘之又忘，以至於無欲也。

顯然這是用《老子》來解說佛理。還有他的《人本欲生經注》，這樣解釋想受滅盡定曰：

行茲定者，冥如死灰，雷霆不能駭其念，火燄不能傷其慮，蕭然與太虛齊量，恬然與造化俱遊。[註 62]

可以看出，這幾乎都是《莊子》描述「神人」、「至人」的語言。

呂澂認為：「僧叡在〈大品經序〉中概括般若的基本內容說：『功托有無，度名所以立，照本靜末，慧目以之生。』（原名『般若波羅蜜』意譯『智度』）僧叡這句話的意思是：『度』這一名字所以成立，是把作用寄託在『有無』上；『慧』這個名字所以產生，是因為照『本』而使『末』寂靜。這些說法，還是沿用『本無』這一概念以『本末』、『有無』來說。『本無』也就是『自性空』（自性是『本』，空是『無』），現在對它的理解，不是片面的看成是絕對的無，而是合本末而為『性』，托有無而為『空』，統一『照本靜末』與『功托有無』，這就是『本無』，『性空』。——僧叡所理解的般若性空實質就是如此。道安的性空說和這差不多。」[註 63]

在現實生活中，道安也把佛道思想運用自如。據《高僧傳》載，道安曾勸苻堅：「陛下應天御世，有八州之貢富，居中土而制四海，宜棲神，無為，與堯舜比隆。」即無為而治，不要攻打東晉。[註 64]

從道安的思想可以看出，玄學從語言到觀念，對當時佛學產生了深刻的影響。即使是在佛學思想的核心意義上，也與玄學難解難分。從這個大背景出發，我們再反思支遁一些著述文字，就不足為怪了。

所以，時人孫綽《喻道論》說聖人無殺心，謂釋迦牟尼為大孝，周孔即佛，佛即周孔。而稱佛教乃無為無不為之教。[註 65]並非是他對佛教無知，而是那個時代的思潮如此。因為，支遁也把釋迦牟尼佛視為大聖，與堯、舜、周公、孔子是一類人物：「昔姬周之末，有大聖號佛，天竺釋王白淨之太子也。……涼五內之欲火，廓太素之浩心，濯般若以進德，潛七住而挹玄。……則化隆三五[註 66]。沖量弘乎太虛，神蓋宏於兩儀。易簡待以成體，太和擬而稱邵。圓著者象其神寂。方卦者法其智周，照積祐之留詳。……導庶物以歸宗，拔堯孔之外榘[註 67]……蔚彩沖漠於周唐，頌詠有餘於鄒魯。」「太上邈矣，有唐統天。孔亦因周，籛廬三傳。明明釋迦，實惟帝先。應期叡作，化融竺乾。交養恬和，濯粹沖源。邁軌世王，領宗中玄。」[註 68]釋迦牟尼佛除了與堯舜周孔一樣，還與黃老相似。而他在〈與桓玄書論州符求沙門名籍〉說：「夫標極有宗，則仰之者至。理契神冥，則沐浴彌深。故尼父素空，顏氏流連。豈不以道隆德盛，直往忘返者哉。」把孔門顏回也說成是佛家人物，這與孫綽《喻道論》如出一轍。

此外，支遁在上書哀帝，要求歸山時還進言：「法出佛之聖，彫瀆反樸，絕欲歸宗，遊虛玄之肆，守內聖之則，佩五戒之貞。毗外王之化，諧無聲之樂，以自得為和，篤慈愛之孝，蠕動無傷，銜撫恤之哀，永悼不仁，秉未兆之順，遠防宿命，挹無位之節，履亢不悔，是以哲王御世，南面之重，莫不欽其風尚，安其逸軌，探其順心。……王者非員丘而不禮，得一以永貞，若使貞靈各一，人神相忘。君君而下無親舉，神神而咒不加靈。玄德交被，民荷冥祐，恢恢六合，成吉祥之宅。洋洋大晉，為元亨之宇，常無為而萬物歸宗，執大象而天下自

往。……所謂天何言哉，四時行焉。」[註 69]這裡雖然是從佛家的口吻來勸告哀帝，實際上展示的是《老子》和玄學家的社會理想。

## 六

從支遁對於般若波羅蜜解釋的文字中，我們可以看到他在本體論方面對老莊和玄學的消化和融通。除此之外，在現存的資料中，我們發現支遁在宇宙觀和世界觀，還有大量的有關玄學的文字和思想。

就宇宙觀來說，支遁有如下說法：

大人規玄度，弱喪升虛遷。……乘乾因九五，龍飛兜率天。……寥朗高懷興，八音暢自然。恬智冥微妙，縹眇詠重玄。[註 70]

玄和吐清氣，挺茲命世童。……乘虛感靈覺，震網發童蒙。外見憑寥廓，有無自冥同。[註 71]

玄音將進和，法作率所情。亶亶玄心運，寥寥音氣清。[註 72]

佛祖「沖量弘乎太虛，神蓋宏於兩儀。易簡待以成體，太和擬而稱邵。圓著者象其神寂。方卦者法其智周，照積祐之留詳。」「玄音希和，文以八聲。」[註 73]

這些都是描繪佛與菩薩的文字。很顯然，像「乘乾因九五，龍飛兜率天」，是來自三玄之一《周易》，「微妙」、「重玄」、「太虛」、「兩儀」、「太和」、「圓著者」、「方卦者」等，是直接運用《易傳》和黃老的語言。而「八音暢自然」等，則是玄學家的術語。可見支遁在宇宙觀上，是把佛教與玄學雜糅一體。

支遁談到人對於世界的認識，即人的知識有限性時說：「夫六合之外，非典籍所模。神道詭世，豈意者所測？故曰人之所知，不若其所不知。每在常，輒欲以所不能見，而斷所未能了。故令井蛙有坎宅之矜，馮夷有秋水之伐。故其冥矣。余遊大方，心倦無垠，故以靜暇，復伸諸奇麗。佛經記西方有國，國名安養，迴遼迴邈，路踰恒沙。非無待者不能遊其疆；非不疾者，焉能致其速。」[註 74]這裡不僅「秋水」、「無待」等語出《莊子》，而「人之所知，不若其所不知」，也基本是《莊子》原話。顯然是以《莊子》之意解說佛理，可以說是《莊子》知識論的翻版。

前面還說過，支遁作為名士，酷愛山水，喜好優遊，同時亦多吟詠。從這些山水詩章中，我們再來認識和體悟他對山水自然以至宇宙人生的看法和觀念。現抄摘數句如下：

建意營法齋，里仁契朋儔。相與期良晨，沐浴造閑丘。[註 75]

咄矣形非我，外物固已寂。吟詠歸虛房，守真玩幽蹟。[註 76]

靖一潛蓬廬，愔愔詠初九。廣漠排林篠，流飈灑隙牖。  
從容遐想逸，採藥登崇阜。崎嶇升千尋，蕭條臨萬畝。  
望山樂榮松，瞻澤哀素柳。解帶長陵岐，婆娑清川右。  
冷風解煩懷，寒泉濯溫手。寥寥神氣暢，欽若盤春藪。  
達度冥三才，恍惚喪神偶。遊觀同隱丘，愧無連化肘。[註 77]

重玄在何許，採真遊理間。苟簡為我養，逍遙使我閑。  
寥亮心神瑩，含虛映自然。壘壘沈情去，彩彩沖懷鮮。  
踟躕觀象物，未始見牛全。毛鱗有所貴，所貴在忘筌。[註 78]

涉老哈雙玄，披莊玩太初。詠發清風集，觸思皆恬愉。  
俯欣質文蔚，仰悲二匠徂。蕭蕭柱下迴，寂寂蒙邑虛。  
廓矣千載事，消液歸空無。無矣復何傷，萬殊歸一途。

道會貴冥想，罔象掇玄珠。悵快濁水澄，幾忘映清渠。  
反鑒歸澄漠，容與含道符。心與理理密，形與物物踈。[註 79]

靈溪無驚浪，四岳無埃塵。余將遊其嶠，解駕輟飛輪。  
芳泉代甘醴，山果兼時珍。脩林暢輕跡，石宇庇微身。  
崇虛習本照，損無歸昔神。曖曖煩情故，零零沖氣新。  
近非域中客，遠非世外臣。[註 80]

大塊揮冥樞，昭昭兩儀映。萬品誕遊華，澄清凝玄聖。[註 81]

總角敦大道，弱冠弄雙玄。逡巡釋長羅，高步尋帝先。  
妙損階玄老，忘懷浪濠川。達觀無不可，吹累皆自然。[註 82]

昔聞庖丁子，揮戈任神往。苟能嗣沖音，攝生猶指掌。[註 83]

動求目方智，默守標靜仁……長嘯歸林嶺，瀟灑任陶鈞。[註 84]

詩中主要體現了道家和玄學家的自然觀和態度。寄情山水，陶然忘歸。在與大自然的親密溝通中，體悟人生的快樂和真趣。這是真正富有詩意的人生。這裡的詩意在於，真正發現了自然美和自然之樂。人與自然在這裡是親密無間、融為一體的。在這種融合中，人不僅發現自然的美和悅人的魅力，而且也發現了自身潛在的審美能力，從而洞開了一個極其廣闊的審美世界。這可以說就是中國自然山水詩誕生的實質意義。清代詩人沈曾植〈與金潛廬太守論詩書〉曾說：「康樂總山水莊老之大成，支道林開其先。」這並非毫無根據，應該說是基本符合事實的。用支遁的這些詩章比起當時或稍後的山水詩，是毫不遜色的。

所以，支遁可以說是中國自然山水詩的鼻祖。它不僅表明，一種中國詩歌藝術形式的誕生與支遁有著直接的關係，也表明支遁在他的個體身上，溝通了哲學自然觀與藝術實踐之關

係。這是一個從哲學到藝術、從觀念到現實的過渡和飛躍。從當時玄學對佛學的深刻影響來說，支遁的這個溝通，就不僅是個體的，而是具有普遍性的典型意義。它內在地揭示了中國哲學自然觀的一種普遍的深層轉換，即在哲學意義上的全新的自然，已經轉化成一種鮮活生動、樂生暢神的新的審美對象。而從中國人的美感經驗來說，這又是一個新的範式。

## 七

總而言之，鳩摩羅什之前的整個佛教般若學時代，佛學從思想到語言都具有玄學化的傾向，從某種意義上說，就是玄學的一個變體（當然，佛學借用玄學概念甚至觀念，最終又取代了玄學。郭象以後玄學式微，至姚秦·鳩摩羅什，佛教遂成主流。經過短暫的隋朝，佛教在唐代達到鼎盛）。玄學對佛學的影響也可以表明，玄學的思想和觀念，已基本成爲一種普遍의思想和觀念，具有社會觀念的整體性和統一性。在這個意義上，玄學就是當時整個社會的意識形態。當然，佛學家們對這些觀念的表述，有時是有意識的，有時是無意識的。

從這一角度來看，支遁對《莊子》逍遙義的闡發，就不僅是某一名僧的個別觀念和看法，而是反映了當時社會觀念形態的一種本質，具有思想史意義上的代表性。這也是他的逍遙義之所以產生巨大、深遠影響的內在根據和原因。而他的名士風采，以及自然山水詩作，也並非屬於偶然的現象，從哲學上說，可以看成是那個時代哲學自然觀的一種本質的表現；從藝術上說，這些詩作標誌著一種新的審美趣味和領域的發現，因此也具有一種時代的典型意義。

### 【註釋】

[註 1] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》說支遁死於東晉廢帝太和元年，然注西元紀年爲三六八年，誤。太和元年應爲西元三六六年。見該書第一七七、一七九頁。（上海書店，一九九一年）

[註 2] 《世說新語·文學篇》。見余嘉錫，《世說新語箋疏》（上海古籍出版社，一九九五年）。

[註 3] 同 [註 2]。

[註 4] 《高僧傳·支遁傳》（中華書局，一九九六年）。

[註 5] 《世說新語·文學篇》。

[註 6] 同 [註 4]。

[註 7] 郭朋，《漢魏兩晉南北朝佛教》第十章把支遁列爲「玄學化的名僧」（齊魯書社，一九八六年）。

[註 8] 嵇康《答難養生論》中有「今若以從欲爲得性，則渴酌者非病，淫湎者非過，桀跖之徒皆得自然」等語，與支遁此語極似。

[註 9] 《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上海書店，一九九一年）第一七八頁。

- [註 10] 《世說新語箋疏》，第二二一頁。
- [註 11] 《理學·佛學·玄學》（北京大學出版社，一九九二年）第三五一頁。
- [註 12] 《魏晉南北朝佛教論叢》（中華書局，一九九五年）第四十三頁。
- [註 13] 同 [註 12]，第四十四頁。
- [註 14] 同 [註 12]，第四十二頁。
- [註 15] 參見《世說新語·賞譽篇》。
- [註 16] 本文所引支遁文字，鈎出自嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》。
- [註 17] 見[註 4]。
- [註 18] 同 [註 9]，第一八一頁。
- [註 19] 同 [註 9]，第一八九、一七七頁。
- [註 20] 湯用彤和方立天都認為這就是僧肇所破的「即色論」，即《肇論》說的：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。」（見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二五九頁；方立天，《魏晉南北朝佛教論叢》第三十八—三十九頁。）但按照樓宇烈先生之說，支遁〈妙觀章〉之「色不自有，雖色而空」、「色即為空，色復異空」，與《肇論》中所批評的「明色不自色，故雖色而非色」的「即色論」，不完全相同，故不能相混。但本文主旨不在討論此論點，故不再展開，謹從略。
- [註 21] 《王弼集校釋》第六十三頁。
- [註 22] 同 [註 21]，第三三六頁。
- [註 23] 同 [註 21]，第一九五、一頁。
- [註 24] 〈閉首菩薩讚〉。
- [註 25] 〈善多菩薩讚〉。
- [註 26] 〈不眴菩薩讚〉。
- [註 27] 〈首立菩薩讚〉。
- [註 28] 〈詠八日詩三首〉其二。
- [註 29] 《神無形論》。
- [註 30] 〈文殊師利讚〉。
- [註 31] 〈月光童子讚〉。
- [註 32] 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第五十四頁。
- [註 33] 同上。
- [註 34] 《中國佛學源流略講》（中華書局，一九九五年）第四十四頁。
- [註 35] 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第二四〇頁。

[註 36] 同 [註 35] , 第二四一頁。

[註 37] 《名僧傳抄·曇濟傳》, 見《漢魏兩晉南北朝佛教史》, 第二四六—二四七頁。

[註 38] 同 [註 9] 。

[註 39] 同 [註 34] , 第四十六頁。

[註 40] 同 [註 9] , 第一三四頁。

[註 41] 同 [註 9] , 第一三五頁。

[註 42] 同 [註 9] , 第一七二—一七三頁。

[註 43] 同 [註 9] , 第一四七頁。

[註 44] 同 [註 9] , 第一八六頁。

[註 45] 《中國佛學源流略講》, 第四十四頁。石峻、方立天先生認為, 中國佛教到竺道生的涅槃學才真正走上獨立發展的道路。見方立天, 《魏晉南北朝佛教論叢》第二三六頁。筆者讚同呂說。

[註 46] 《湯用彤學術論文集》(中華書局, 一九八三年) 第二二八頁。

[註 47] 從僧肇對「即色論」的批判可以看出佛教與玄學的差異。

[註 48] 同 [註 34] , 第四十四頁。

[註 49] 同 [註 9] , 第二三四頁。

[註 50] 同 [註 9] , 第二三五、二三六頁。

[註 51] 同 [註 9] , 第二三六—二三七頁。

[註 52] 《世說新語·假譎篇》載: 「愍度道人始欲過江, 與一僮道人為侶, 謀曰: 『用舊義在江東, 恐不辦得食。』便共立『心無義』。」

[註 53] 同 [註 9] , 第二三四頁。

[註 54] 同 [註 9] , 第二四一頁。

[註 55] 同 [註 34] , 第五十七頁。

[註 56] 同 [註 9] , 第二四五頁。

[註 57] 同 [註 9] , 第一八七頁。

[註 58] 同 [註 9] , 第二二七頁。

[註 59] 同 [註 9] , 第一九一頁。

[註 60] 見清·嚴可均編, 《全上古三代秦漢三國六朝文》, 下同。

[註 61] 同 [註 9] , 第二五〇頁。

[註 62] 同 [註 9] , 第二四八頁。

[註 63] 同 [註 34] , 第五十七頁。

[註 64] 《高僧傳》, 第一八二頁。

[註 65] 「夫佛也者, 體道者也; 道也者, 導物者也。應感順通, 無爲而無不爲者也; 無爲故虛寂自然, 無不爲故神化萬物。」見《弘明集》。參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》, 第二三九頁。

[註 66] 《廣弘明集》「五」作「王」, 誤。

[註 67] 《廣弘明集》「榘」作「建」, 誤。「榘」義爲「堵塞」、「遏止」。

[註 68] 〈釋迦文佛像讚並序〉。

[註 69] 〈上書告辭哀帝〉。

[註 70] 〈彌勒讚〉。

[註 71] 〈善思菩薩讚〉。

[註 72] 〈法作菩薩不二入菩薩讚〉。

[註 73] 〈釋迦文佛像讚並序〉。

[註 74] 〈阿彌陀佛像讚並序〉。

[註 75] 〈八關齋會詩〉其一。

[註 76] 〈八關齋會詩〉其二。

[註 77] 〈八關齋會詩〉其三。

[註 78] 〈詠懷詩五首〉其一。

[註 79] 〈詠懷詩五首〉其二。

[註 80] 〈詠懷詩五首〉其四。

[註 81] 〈詠八日詩三首〉其一。

[註 82] 〈述懷詩二首〉。

[註 83] 〈詠大德詩一首〉。

[註 84] 〈詠山居一首〉。