

《老子》思想對東漢支婁迦讖以下至三國譯經師譯經之影響

國立台中科技大學應用中文系教授 蕭登福

提要

漢代最早也是影響最深遠的兩大譯經師，一為桓帝時之安世高，一為靈帝時之支婁迦讖。安世高所譯經以禪學為主，支婁迦讖以般若學為主。安世高之禪學，重在攝心一意，觀身穢惡，以治三毒；偏重在「定」上，雖屬印土小乘禪法，但已比原始的小乘禪法，更臻周密有系統。其後由小乘禪之觀無常苦空，而至大乘禪之觀諸佛身境，更其後而至唐代慧能以老莊思想之頓悟，取代印度以定為主之禪學，而有中國禪。

支婁迦讖之般若學，以緣起性空為主。後漢·支婁迦讖所傳者為小品般若，約一百年後，隨著般若學在印度本土的擴增，而有西晉·無羅叉、竺法護等譯出《大品般若經》。小品般若與大品般若的差異，除卷數的多寡有別外，主要在於小品重在釋空，論述現象界的虛幻不實，如夢幻泡影，較偏滯於談空，理論不夠周圓；大品在理論上，已漸能注意到空與有的關係。般若空慧，為大乘經典的主要思想成分，在中土曾引起廣泛討論，魏晉之時，般若和玄學合流，使得般若學玄學化；般若學者將中土老莊哲學中道物及有無等本體與現象，以及萬物起源說等問題，引入般若學中，充實了般若學的內涵。

關鍵字：支婁迦讖 般若學 老子思想

壹、般若學初傳及其援老學以立說

東漢桓帝時，安世高首傳入小乘禪，小乘禪以觀身之不淨為主。至支婁迦讖時，隨著印度本土的大乘化盛行，而傳入了大乘禪；大乘禪重在觀佛身境、觀諸法無常。接著西晉·竺法護、姚秦·鳩摩羅什、東晉·佛陀跋陀羅、劉宋·曇摩蜜多等人陸續引入大乘禪法。佛陀蜜多等人並開始綜匯大小乘禪，立五門以教（見《五門禪要用法》）。到了北魏時，菩提達磨以性空說禪觀，脫離大乘觀佛身境的色彩。至隋世，智顓調和大小乘禪法，並引入了當時盛行的般若觀空之慧，倡導定慧一體、止觀雙運，以空假中一心三觀來說止觀；使禪的境界擴大，亦逐漸脫離印度禪原貌。更至其後，唐世之慧能，以中土道家老莊「悟道」之說來釋禪，主頓悟說，遂使禪法澈底中國化，與原先印度禪之重止觀者全別；慧能之說，或是遠承晉末宋初道生和尚的頓悟而來。慧能禪盛行，而印度禪式微，但印度禪並未完全在中土消失，晉世道安、慧遠倡導念佛、觀佛，保存了大乘禪禪觀的主要思想，並進而發展成了後來的淨土宗。以上是由歷史的演變上，來看禪法的陸續傳入，及其在中國所產生的流變。

繼東漢桓帝時譯經師安世高之後，另一著名的譯經師為靈帝時來華的支婁迦讖。支婁迦讖，簡稱支讖，本為月支人，在漢靈帝時來到雒陽，梁·慧皎《高僧

傳·卷一·支婁迦讖》說他「以光和、中平之間，傳譯梵文，出《般若道行》、《般舟》、《首楞嚴》等三經。又有《阿闍世王》、《寶積》等十餘部經，歲久無錄，安公校定古今，精尋文體，云似讖所出。凡此諸經，皆審得本旨，了不加飾，可謂善宣法要，弘道之士也。後不知所終。」光和、中平為漢靈帝年號，光和為西元一七八至一八三年，中平為西元一八四至一八八年。支婁迦讖譯經中有般若學，也有禪學（《般舟三昧經》），但卻以般若成名。

漢代安世高以禪學聞名，支婁迦讖以般若聞名。自二人之後，譯經師大都受安、支二人的影響。其中支婁迦讖的影響更深，魏晉般若學和玄學的能夠結合在一起，肇因於支婁迦讖以無為、自然、本無等老子及道家思想來譯經，由於般若和玄學的結合，彌補了佛教偏空的理論，造成了東晉後佛教的大興，支婁迦讖譯經的功勞不可沒。

在支婁迦讖之後，著名的譯經師有漢靈帝末的嚴佛調，嚴佛調譯《佛說菩薩內習六波羅蜜經》，採道家之清靜、自然、有、無、本無之說，及道家「道」的觀念。其次為以漢獻帝建安二年於洛陽譯出《修行本起經》的西域人竺大力。竺大力譯經中充滿「虛」、「靜」、「無為」、「無欲」、「謙卑」、「道」等，《老子》書中常用語，甚至以《文子》書中形容道體的文字來譯經。其次為支謙，字恭明，月支人，漢獻帝時來遊漢境，為支婁迦讖再傳弟子，支婁迦讖傳弟子支亮字紀明，支亮傳弟子支謙。支謙漢末世亂，避地於吳，孫權召拜為博士，是三國時著名的譯經師。支謙援用支婁迦讖之說，以「本無」、「自然」、「無為」等用語來詮釋佛教的本空。

自支婁迦讖而後漢末的嚴佛調、竺大力、支謙等譯經師，在譯述般若經，甚或一般經典時，常受支婁迦讖譯文的影響，廣泛的運用老子無為、自然、本無等用語。「本無」一詞，原非《老子》原文，而是西漢嚴遵《老子指歸》解老之語，其說不僅影響漢代的道家思潮，影響了漢末的譯經師，也影響了三國王弼、何晏等人的清談。由於佛教的譯經充滿老子及道家思想，尤其般若學更是如此，因而至晉世而促成了般若與玄學的結合，造成了佛教不以因果，而以自然為第一義諦，並形成了佛教萬物生化的宇宙本體論，也塑造出中國的佛教，使之有別於印度佛教。佛教的這些變化，以及佛教的能夠壯大，大都可以歸功於支婁迦讖廣採老子思想以譯經的結果。

貳、支婁迦讖所譯受老子思想影響之佛經

一、東漢·支婁迦讖譯《道行般若經》十卷（《大正新修大藏經》第八冊，四二五頁上至四七八頁中）所見老子思想

支婁迦讖譯《道行般若經》，為中土佛教般若學之第一本翻譯經典。由於在漢世，佛教初傳始創，信徒不多，為廣招信眾，並使信眾較易了解佛理，所以早期安世高和支婁迦讖的譯經，都大量的引用道家道教的名相與哲理。今將《道行般若經》受中土道家影響者，分述於下：

1、支讖般若學「本無」中，「有」、「無」之論，及其與道家老莊「有」、「無」說之關係

般若學由緣起法來談性空，從組合上來分析萬物本來不存在，支識在譯經時，用了中土人士熟悉的名稱，稱之為「本無」。三國吳支謙，為支識的再傳弟子，也相沿用「本無」；後來到了晉世，無羅叉和姚秦·鳩摩羅什等譯者才漸改稱之為「性空」。呂澂《中國佛學源流略講·序論》談到佛教的譯經師掌握不到印度的原義，甚至產生極大誤差，並舉例說初期佛經用「本無」為譯，僅是在譯「如性」，而如性是指就是那樣，否定那些不是這樣的事物。原甚單純，其後被人誤解成萬物的根源為本，從無而生，稱本無。呂澂並說：「以後『本無』改譯成『如如』、『真如』，反而錯上加錯，以至於認為是真如生一切。這種不正確的看法，代代相傳，直到現在。」¹由此可見如來藏、真常心及萬物生化等本體論之說，都是取自中土思想而來，不是沿承印度。

支識用「本無」一詞，究其源，乃是受中土老子思想的影響而來。支婁迦讖《道行般若經》，不僅借用了《老子》的本無，也用了「清淨」一詞。「清靜」、「無為」、「自然」，都是老子的主要思想；《道行般若經·卷三·清淨品》，以清淨來譯述無有作者，本來空性；清淨，只不過是空性、本無的形容詞。

本無，意指本來沒有，本來不存在。般若經以為一切法皆緣起，本無自性，本來不存在；既本不存在，所以沒有生滅與去來。「性空」這種觀念，和中土「本無」二字的字面意義很接近，所以支婁迦讖即以此為譯。再者，支婁迦讖會以「本無」為譯，來說解般若，當然也是受當時老莊思想盛行的影響。西漢末嚴君平《老子指歸》一書，對「無」有詳盡的發揮，影響東漢及後代甚深；佛教初傳，將般若學比附於老莊，其目的在方便於傳教。

但般若經中的「本無」，顯然和老子「無」的思想，有一段距離。《老子·四十四章》：「天下萬物生於有，有生於無。」老子以為萬物由「無」而來，「無」為萬物之始。老子所談的「無」，並不是性空，而是萬物未生前的狀態；老子「無」的意義，有時和「道」相近，成為道的代稱詞；萬物由道而出，未生時之狀態為「無」，化生後則為「有」。支婁迦讖雖借「本無」之名，二者對「無」的概念，實有不同。支氏是用以說明現象界的虛幻不真，原本不存在，此為本無。所以支氏以「本無」倡萬物原無自性，本不存在；和老子以「無」為萬物之源，「無」生「有」，實有極大的差異。

老子「無」能生「有」的「無」，涉及本體論的問題；佛教緣起性「空」的「空」，只在說明現象界的虛無不實，並不涉及本體論。且佛教原不講本體論，重視修行，而不談宇宙源起，《中阿含經·卷六十·箭喻經》中，鬘童子以世界起源、有邊無邊等十四事問佛，佛以箭毒為喻，以為應先拔箭治毒，而不必去探討箭來自何方；可見釋迦對世界本源上的問題，是置而不談的。道家以為「道」生「物」，「有」生於「無」。而這一切的生化現象，則是「自然」、「無為」。《列子·天瑞篇》說：「故生物者不生，化物者不化；自生自化，自形自色，自智自力，自消自息，謂之生化形色智力消息者，非也。」列子以為萬物的生化，一切現象的產生，都是自然而然，生者不得生，化者不得不化，既然一切現象都不

¹ 呂澂《中國佛學源流略講》P4，台北1995年1月，里仁出版社。

得不如此，所以也就沒有什麼創物者來主持其事。所以道家的「自然」是自己如此，偏向「自生」而否定因果，和佛教緣起的「果」由「因」成是不同的。

再者，佛教的「空」、「有」不異，平等不二，是站在空性上說，所以皆如夢幻、泡影。這種說法，原有別於道家的物我雙遣、道物一體的道體論。道家道體的觀念著重道物一體，道生物，道即在物中，所以道在瓦甓，道在屎溺，這些並不是夢幻泡影。佛教的「性空」，雖也說法性平等無差別，但此無差別是建立在諸法皆是原本不存在，原是空無上，既然皆是空無，自無差別，和道家道體論道物一體的觀念有明顯的不同。

佛教般若學的「本無」，既與《老子》說有別。而般若既說是緣起性空，萬物原不存在，那緣起的「緣」，又是如何產生的呢？緣中的「色」也是「有」，它既無自性，又是如何而來？如此，萬有是如何產生的呢？關於這個問題，小乘佛教不談本體論，後來的佛經中也無明確的解答，支婁迦讖則借《老子》之「自然」以為說，支婁迦讖譯《佛說阿闍世王經·卷下》云：

「諸法本無故，無有作；而能作者，悉本無。其本無者，亦非是，亦不非是；故本無無有異。已信無有異者，諸狐疑已索盡。其眼者，亦無垢，亦無淨；眼之自然，是故本無；本無自然，故曰眼。耳、鼻、舌、身、意，亦無有垢，亦無有淨；其意者自然，是故本無；本無自然，故曰意。色亦本無，本無自然。色、痛痒（受）、思想（想）、生死（行）、識，亦無有垢，亦無有淨。識者自然本無，本無自然，故曰識。諸法一切無有垢，無有淨，諸法自然本無，本無自然，故曰諸法。」（《大正藏》第十五卷，四〇一頁上）

經中即以老子思想的「本無」來說「空」；並以「自然」來解說諸法的生滅現象。自然即是自己如此，無運作者，屬於無為而非有為；自然的觀念出於道家，非佛教本有。「自然」說和「因果」說義理相反。

支讖而後，到了魏晉之世的般若學者，便借老莊說的「有」出於「無」；以為「無」是真諦，「有」是假象，幻有出於真空，也就是「有」出於「無」；如此，般若與老莊之說，便無差別。也因此，由漢至晉，佛教般若便和中土老莊之學，有了極密切的關係。今略舉支讖「本無」之數段譯文，來論述「本無」所表達的意涵，並探論於下：

《道行般若經·卷一·道行品》：

「佛言：『菩薩摩訶薩心念如是：我當度不可計阿僧祇人，悉令般泥洹；如是悉般泥洹，是法無不般泥洹一人也，何以故？本無故。譬如幻師於曠大處化作二大城，作化人滿其中，悉斷化人頭。於須菩提意云何？寧有所中傷死者無？』須菩提言：『無。菩薩摩訶薩，度不可計阿僧祇人，悉令般泥洹，無不般泥洹一人也。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四二七頁下）

在上文中，經文以「本無」來說明諸法性空，原無真實存在，如幻師所作之化人與化城。

《道行般若經·卷一·道行品》：

「如是法形，形亦無有本；設無有本，法亦無誰作，亦無有本，本無有本，

當何從說？般若波羅蜜亦無有異處，亦無有本。……色無所生為非色，設爾非色為無色，亦無有生；從其中無所得，字為色，法中本無，無是。菩薩行般若波羅蜜，視法思惟深入法，是時亦不入痛痒、思想、生死、識，何以故？識無所生，為非識故，亦不出識中，亦不入識中；法中計了無所有。」（《大正新修大藏經》第八冊，四二八頁中）

此段解說「本無」是「無有本」，無有作者。色是緣起法，色中本無色性；受、想、行、識，皆本無自性，五蘊如此，諸法亦如此。

《道行般若經·卷五·照明品》：

「其法本者，無疾無亂……知愛欲心之本無愛欲心；知瞋恚心之本無瞋恚心；知愚癡心之本無愚癡心。是者須菩提，令我得薩芸若者，般若波羅蜜。」（《大正新修大藏經》第八冊，四四九頁上）

此段以「本無」來說明貪、瞋、癡三毒的無自性，本不存在。

《道行般若經·卷五·照明品》：

「但薩阿竭（如來）知色之本無，如知色本無，痛痒、思想、生死、識亦爾。何謂知識？知識之本無。何所是本無？是欲有所得者，是亦本無。但薩阿竭亦本無，因慧如住。何謂所本無？世間亦是本無。何所是本無者？一切諸法亦本無。如諸法本無，須陀洹道亦本無，斯陀含道亦本無，阿那含道亦本無，阿羅漢道、辟支佛道亦本無，但薩阿竭亦復本無。一本無無有異，無所不入，悉知一切，是者，須菩提，般若波羅蜜即是本無。但薩阿竭因般若波羅蜜，自致成阿耨多羅三耶三佛，照明持世間，是為示現。但薩阿竭因般若波羅蜜，悉知世間本無，無有異，如是須菩提，但薩阿竭悉知本無，爾故號字為佛。」（《大正新修大藏經》第八冊，四四九頁下、四五〇頁上）

文中所闡釋的本無，以為「諸法本無」，甚至連一切果位，如阿羅漢、辟支佛、如來等，皆是本無；既是本無，而諸佛的成道過程、教化世間，乃是在「示現」。「示現」這一名詞，在大乘佛教中，常被使用來說明佛菩薩原本已經得道成佛，他們在世間的入胎、出生、出家、得道，皆是「示現」，並不是真「入胎」等等，是為了教化眾生而做的表演。但此處用了「示現」一詞，表示原已存在，說法反與「本無」的意義有大差別，反成為「本有」了。

《道行般若經·卷五·本無品》：

「須菩提白佛言：『諸法隨次無所著，諸法無有想，如空；是經無所從生，諸法索無所得。』……諸天子問佛：『何謂但薩阿竭（如來）教？如法無所從生，為隨但薩阿竭教乎？』佛言：『如是！諸天子！諸法無所從生，為隨但薩阿竭教。隨但薩阿竭教，是為本無；本無亦無所從來，亦無所從去，但薩阿竭本無，諸法亦本無。諸法亦本無，但薩阿竭亦本無，無異本無。如是，須菩提！隨本無，是為但薩阿竭本無。……但薩阿竭本無無所罣礙，諸法本無無所罣礙；但薩阿竭本無，諸法本無礙，一本無等無異本無，無有作者，一切皆本無，亦復無本無。如是但薩阿竭本無不壞亦不腐，諸法

不可得。……但薩阿竭本無，無有過去、當來、今現在；諸法本無過去、當來、今現在。」（《大正新修大藏經》第八冊，四五三頁上、下）

文中所說的「本無」，是「無所從生」、「索無所得」、「無所從來，亦無所從去」、甚至連「本無諸法亦本無」，無有「過去、當來、今現在」；換言之，一切諸法皆空，甚至連空亦是空（本無諸法亦本無）。

又《道行般若經·卷五·本無品》云：

「佛言：『阿惟越致菩薩，如逮得禪者不動搖；如羅漢、辟支佛地、佛地；是佛地如本無，終不動。佛說本無聞，不言非，空是中本無，入本無，是所本無如本無，亦不言非，如是入中；入中以聞是本無，以若轉於餘處，聞心終不疑。亦不言是，亦不言非，如是本無如，本無住，其所語不輕，所言不說他事，但說他正。他人所作不觀視，用是比用是相行具足，知是阿惟越致菩薩。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四五四頁下）

「阿惟越致」，是不退轉之意。上述此段，支婁迦讖譯文晦澀難明，鳩摩羅什《小品般若波羅蜜經·卷六·阿惟越致相品》譯作：

「佛告須菩提：『所有凡夫地、聲聞地、辟支佛地、如來地，是諸地於如中不壞不二不別。菩薩以是如入諸法實相，亦不分別。是如此是如相，隨是如入諸法實相，出是如已，更聞餘法，不疑不悔，不言是非，見一切法皆入於如。是菩薩凡有所說，終不說無益事，言必有益；不觀他人長短。須菩提，以是相貌，當知是阿惟越致菩薩。』」（《大正新修大藏經》第八冊，五六四頁上）

兩相比較，支譯之「本無」，鳩摩羅什譯作「如」。鳩摩羅什之譯較支婁迦讖文義清楚。

又《道行般若經·卷五·本無品》云：

「須菩提白佛言：『阿惟越致菩薩極從大功德起，常為菩薩說深法教入深。』佛言：『善哉！善哉！須菩提，若乃內菩薩使入深；何等為深？空為深。無想無願，無識無所從生滅；泥洹是為限。』須菩提白佛言：『泥洹是限，非是諸法。』佛言：『諸法甚深，色、痛痒、思想、生死、識甚深。何等為色、痛痒、思想、生死、識甚深？如本無，色、痛痒、思想、生死、識本無，爾故甚深。』須菩提言：『難及也，天中天。色、痛痒、思想、生死、識妄消去，便為泥洹？』佛言：『甚深，與般若波羅蜜相應。當思惟念，作是住學，如般若波羅蜜教。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四五六頁上、中）

經中所謂的甚深般若波羅蜜教，即是「空」，即是「本無」；能知諸法空無，即是知曉成佛之般若波羅蜜，即是行般若波羅蜜。

《道行般若經·卷八·貢高品》：

「須菩提白佛言：『心譬如幻，何因當得佛？』佛語須菩提：『於須菩提意云何？汝寧見幻不？』須菩提言：『不！化幻亦不見，幻心離，化幻離。幻心雖離，是見異法，當得佛道不？』須菩提白佛言：『不！見亦不離化幻；離幻心，亦不見當得佛，亦無法，亦無見，當說何等法耶？得不得乎？是法

本無遠離，亦本無若得若不得；本無所生，亦無有作佛者，設無有法，亦不得作佛。』須菩提白佛言：『設爾般若波羅蜜離本無對法，離本亦無對，亦無證，亦無守，亦無行，亦無有法當有所得。何以故？離般若波羅蜜本無形故，本無遠離，何因當於般若波羅蜜中得佛？佛者離本無所有，何所本無所有當得佛者？』佛語須菩提：『如須菩提所言，離今般若波羅蜜無所有，離本薩芸若無所有。』……須菩提白佛言：『如是所說事，菩薩不為勤苦行，何以故？亦無有作證者，亦無般若波羅蜜中得證者，亦無有經法得作證者；菩薩聞是，不恐不怠不難，是為行般若波羅蜜；雖作是行，亦不見行，是為行般若波羅蜜；雖近佛，亦不見，是為行般若波羅蜜。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四六六頁上、中）

幻化、本無、空，皆是同體之異名。正因為是幻化，本來所無，既是本不存在，則將無所去來，無見佛知佛之般若，亦無可證之佛；「本無所生，亦無有作」；無有經法可得，無有佛道可證，一切皆如幻化，如機關木人之運作，而皆無分別之心。

《道行般若經·卷八·強弱品》：

「須菩提語諸天言：『雖不中道墮落取證，是不為勤苦難也；為十方不可計阿僧祇人被法鎧，度令得泥洹，是乃為勤苦之難；是人本無，本無索不可得也。……如佛所說，人無有本，曉知人本無所有，是為度人。菩薩聞是不恐不怖，是為行般若波羅蜜，離人本無人，離色本無色，離痛痒、思想、生死、識本無識，離諸經法本無諸經法，菩薩聞是不恐不懈，是為行般若波羅蜜。』佛語須菩提：『何因菩薩不恐不懈？』須菩提白佛言：『本無故不恐；本淨故不懈。何以故？索懈怠本無有所因，懈亦復無有。菩薩聞說是不懈、不恐、不怖，是則為行般若波羅蜜。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四六七頁上、中）

能知曉諸法空性、本無去來，即能不恐、不懈、不怖；能不恐、不懈、不怖，即是行般若波羅蜜。

《道行般若經·卷十·曇無竭菩薩品》：

「賢者欲知成佛身，本無所來，去亦無所至；無有作者，亦無有持來者；本無有形，亦無所著……賢者欲知成佛身，如是無有形，亦無有著，因緣所生，世世解空，習行空，一切生死無死生為因緣，佛智悉曉本無死生，本亦無般泥洹者；佛作是現世間作是說。」（《大正新修大藏經》第八冊，四七六頁下）

般若經以為諸法因為是因緣所成，不能獨立存在，所以般若經說它是「本無」。既是本來不存在，是空無的，因而它的生滅與去來，都僅是虛妄不實的幻象罷了，所以經中說它「本無所來，去亦無所至；無有作者，亦無有持來者；本無有形，亦無所著」。能解諸法空性，即能知曉「本無死生，本亦無般泥洹」，此種空慧，即是成佛之智。

實者，諸法是否皆因緣所成，尚有可議；如說萬法皆是因緣所生，「果」由

「因」成，那麼輾轉相尋，第一因如何而來？猶蛋生雞，雞生蛋，這一顆蛋從何而生？此第一因必成無「因」之「果」。再者，因緣所生法，亦並不等於「空」；空也並不等於無所從來，無所從去。萬物組合前為「空」，組合後則為「有」。「空」與「有」為相對的兩種狀態，據組合前之因以說「空」和據組合後之果以說「有」，都是偏執。本來空無的東西，可以借由各種條件，使它產生，使它毀敗，所以本來空無，不等於永遠空無，亦不能說是無有作者，無有去來。般若經過度強調性空，過度的偏計組合前的單獨存在，而不能看清組合後的整體運作。組合前單獨存在的色，和與受、想、行、識組合後整體中的色，已截然不同，但般若經卻依然據組合前以說色，不知組合後，它的作用已有所不同。並且般若經由萬物的組合過程中，做出了不當的推論；以為萬物由組合現象而來，原本不存在；再由本不存在，推論出現有的存在是虛幻不實的，用夢幻泡影來做比喻；再由虛幻不實推論出無有作者和無有去來。以不正確的推論，來欺瞞自己，因而做成了否定外物存在的錯誤解讀。

《道行般若經》的「本無」義，既如上說，其義與老子之說「無」不同。支讖的借老莊名相以說般若，一方面是當時佛教初傳，勢力微薄，知者不多，依附老莊較易傳教；另一方面則是般若的空性和老子的「無」，在某些層面上也有它的共通點，都是在解說萬物未生前的空無狀態。借用相近的名相，可以免於再費唇舌以解說。再者，老子在東漢之世，已被神仙化，和佛教的釋迦牟尼同樣為超越凡人的神祇，同是神祇之教言，自可相借用。老子的被仙化，早在戰國時已存在，《列子·仲尼篇》說「老聃之弟子有亢倉子者，得聃之道，能以耳視而目聽。」《列子·周穆王篇》說老成子學幻於尹文先生，能「存亡自在，燔校四時，冬起雷，夏造冰，飛者走，走者飛。」而尹文先生之師則為老聃。是老子已被視為能隱形現形，變化自在的神仙。《莊子·刻意篇》將修道之人，分為養形和養神二種不同之境界，而以老子之恬淡無為是「憂患不能入，邪氣不能襲」德全神不虧的最高境界。《莊子·刻意篇》也視老子的恬淡無為，其境界在吹呼吸導引之士之上；呼吸導引為神仙家之修鍊法門，顯然老子也是被神仙化。又屈原《楚辭·遠遊篇》更明顯的標示了老子恬淡無為的思想方式和神仙修鍊間之關係，所謂「漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得；聞赤松之清塵兮，願承風乎遺則……仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉；超無為以至清兮，與泰初而為鄰。」屈原將老子思想和王喬、赤松子等仙人之修鍊相合為一。

老子其人在戰國之世，既已被神仙化，在東漢並正式被視為仙人，為天界之領袖；所以對《老子》一書的闡釋和解說，在戰國至兩漢之時，便已分為神仙術及哲學思想的探述二者，《莊子》、《韓非子》、《呂氏春秋》中所見到的老子，是哲理方面的老子；而河上丈人、河上丈人《老子》注、《想爾注》則以神仙家說來注《老子》。另外在漢人注中，以哲理方式來注《老子》者，現存的，有西漢末的嚴遵一家。以現存史料看，先秦兩漢之注《老子》者，採道教神仙修鍊說以作注的，似乎比純哲理之注釋者多；做為漢人哲理注釋《老子》書的僅存者，嚴遵之注，便顯得彌足珍貴。

嚴遵，本姓莊字君平，蜀人，西漢成帝時人，長壽九十餘，事蹟見《漢書·王貢兩龔鮑傳》、晉·常璩《華陽國志·蜀郡士女》。嚴遵的《老子》注，其名稱為《老子指歸》；書中以為「無」是萬物之本源，「有」從「無」而生；以為「有生於無，實生於虛」、「萬物之生也，皆元於虛，始於無」（卷二〈道生一篇〉）。並且認為「道虛德無」（卷三〈道生篇〉），進而尊虛貴無，「因其本，修其無」（卷七〈信言不美篇〉）；以虛無無形為「成功之本根」（卷二〈道生一篇〉）、「虛無無為，無知無欲者，道德之心，而天地之意也」（卷三〈行於大道篇〉）；「無為之為，萬物之根。」（卷三〈為學日益篇〉）；「無心之心，心之主也」（卷三〈聖人無常心篇〉）。西漢末·嚴遵這種「本無」、貴「無」的思想；對東漢桓帝時魏伯陽撰《參同契》所主張的「體本於無」、東漢靈帝時支婁迦讖佛教般若經「本無」的譯註，以及三國時何晏、王弼「以無為本」的玄學運動，均有深遠的影響。

老子既被視為仙，其學說又為中土士君子所知曉，如此，則支婁迦讖借用老子之「無」，以說般若學之空，自有他的時代背景。在佛法初傳時，依附黃老以傳教，自是漢代佛學的一個特色。今先將嚴遵《老子指歸》中的「本無」思想論述於下，再來探述他對支婁迦讖的影響。

西漢·嚴遵《老子指歸·卷二·道生一篇》：

「由此觀之，有生於無，實生於虛，亦以明矣。是故，無無無始，不可存在；無形無聲，不可視聽。稟無授有，不可言道。無無無之無，始末始之始，萬物所由，性命所以，無有所名者，謂之道。道虛之虛，故能生一。……萬物之生也，皆元於虛，始於無。背陰向陽，歸柔去剛，清靜不動，心意不作，而形容脩廣，性命通達者，以含和柔弱而道無形也。是故虛無、無形、微寡、柔弱者，天地之所由興，而萬物之所因生也；眾人之所惡，而侯王之所以自名也；萬物之原泉，成功之本根也。」

西漢·嚴遵《老子指歸·卷二·不出戶篇》：

「夫原我未兆之時，性命所以，精神所由，血氣所始，身體所基，以知實生於虛，有生於無；小無不入，大無不包也。」

西漢·嚴遵《老子指歸·卷三·為學日益篇》：

「無為之為，萬物之根。由此觀之，不知之知，知之祖也；不教之教，教之宗也；無為之為，為之始也；無事之事，事之元也。」

西漢·嚴遵《老子指歸·卷三·道生篇》：

「聖智之術，不自天下，不由地出，內在於身，外在於物。督以自然，無所不通；因循效象，無所不竭。故，道虛德無，不失其心；天尊地卑，不違其節。何則？以有知無，由人識物。物類之無者生有，虛者生實，見微知著，觀始睹卒，非有巧能，自然之物，聖人因之，與天周密。是故，知道以太虛之虛，無所不稟；知德以至無之無，無所不授。道以無為之為，品於萬方而無首；德以無設之設，遂萬物之形，而無事；故能陶性命，治情意，造志欲，化萬事。」

西漢·嚴遵《老子指歸·卷七·信言不美篇》：

「虛實相歸，有無相生……因其本，修其無，開以天心，督以自然，要而推之，約而歸之，察近知遠，觀覆睹反，聞名識實，見始知卒，聽聲見形，以喻得失，則是千歲之情同符，而萬世之為共術；天地之心可見，而鬼神之意可畢，況乎人事哉？」

文中，嚴遵以為「無」是萬物之本源，「有」從「無」而生；所謂「有生於無，實生於虛」、「道虛之虛，故能生一」、「萬物之生也，皆元於虛，始於無」、「虛無、無形、微寡、柔弱者，天地之所由興，而萬物之所因生也」、「實生於虛，有生於無；小無不入，大無不包也」、「物類之無者生有，虛者生實」；這些都說明了，「有」以「無」為本。《老子》書中「道」與「無」有別，至嚴遵則以「無」為道的代稱詞。再者，「道虛德無」，「知道以太虛之虛，無所不稟；知德以至無之無，無所不授。道以無為之為，品於萬方而無首；德以無設之設，遂萬物之形，而無事；故能陶性命，治情意，造志欲，化萬事。」此段可以充分看出嚴遵貴「虛」貴「無」的思想。而「因其本，修其無，開以天心，督以自然，要而推之，約而歸之，察近知遠，觀覆睹反，聞名識實，見始知卒」，則可以看出嚴遵以「無」為本，以「自然」為用的情形。

嚴遵，為西漢末人，字君平，原姓莊，班固《漢書》避明帝諱，改為嚴。嚴遵其人，揚雄少時從其游學，素為揚雄所推重，事蹟附見於《漢書·王貢兩龔鮑傳》。揚雄《法言·問明篇》說「蜀莊之才之珍也」，文中之莊指嚴遵，嚴遵之學問甚被西漢末的揚雄所推崇。《漢書》說：「君平年九十餘，遂以其業終，蜀人愛敬，至今稱焉。」可見至東漢班固寫書之時，嚴君平仍甚為蜀人所敬重，這種情形在三國時，依舊如此，晉·陳壽《三國志·蜀書八·秦宓傳》載王商為嚴君平、李弘立祠，秦宓推尊嚴君平，以為「仲尼、嚴平，會聚眾書，以成《春秋》、《指歸》之文，故海以合流為大，君子以博識為弘。」將嚴君平和孔子並列，可以說是極為推崇其人了。嚴君平的《老子指歸》影響既那麼深遠，因而到了東漢桓帝時，道教徒魏伯陽《周易參同契·卷中·將欲養性章》云：

「將欲養性，延命卻期，審思後末，當慮其先。人所稟軀，體本一無；元精雲布，因氣託初。」

魏伯陽《周易參同契·卷中·物無陰陽章》云：

「物無陰陽，違天背無；牝雞自卵，其雛不全。」

道教丹經《周易參同契》中明白的揭櫫「人所稟軀，體本一無」、「物無陰陽，違天背無」；「背無」即「背道」，顯然以「無」為本，以「無」為道。到了東漢靈帝時的支婁迦讖譯經，會以「本無」來譯般若空性，就不足為奇了。嚴君平的以「無」為天地萬物之本，在魏晉之際，也影響了何晏、王弼等人「以無為本」的思想，間接的影響了玄學與清談。魏晉之世的般若學者，並把玄學中道物、有無等本體與現象之關係，及萬物起源等問題的探討，納入般若學中來，使般若學玄學化。關於這一部分，請參見筆者《道家道教與中土佛教初期經義發展》一書，二〇〇三年九月上海古籍出版社出版。

2、支讖《道行般若經》與先秦《列子》書事例相同者之探討

支識《道行般若經》中有許多名相事例，和中土先秦《列子》一書中所載的故事相近或相同，如經中所言：木人機關、箭箭相拄、學幻等，皆是《列子》書中為人所熟知之故事。這種情形，可能是偶合，但也可能是抄襲或刻意援引。如是譯經者抄襲或援引，則可以看出漢世《列子》學已在發展，漢緯《周易乾鑿度·卷下》、《易緯乾坤鑿度》、《孝經鉤命決》、《易是類謀》等，均有《列子》書中所言：太易、太初、太始、太素、渾淪等五期生天說，《列子》並非偽書，有關識緯與《列子》及《列子》是否為偽書的探討，請參見拙作《識緯與道教》一書第一章參，台灣文津出版社二〇〇〇年六月出版。又《列子》的「自生」說，到魏晉時，則被郭象用來注《莊》，在魏晉玄學體用的探討上，有它的重要性。可以看出《列子》書，在兩漢魏晉學術的領域上，並沒缺席過，。今將《道行般若經》中與《列子》書相同之事例，引錄並探論於下：

1、學幻

《道行般若經·卷一·道行品》中有一段釋迦和須菩提的問答，說明「幻」與「色」的關係，所謂「幻與色無異也；色是幻，幻是色；幻與痛痒、思想、生死、識等無異。」又說「菩薩學欲作佛，為學幻耳」。「幻」，鳩摩羅什及玄奘譯為「空」。支婁迦識此處譯為「幻」，並說菩薩的學佛，是學「幻」。支婁迦識譯文用字，和後來的鳩摩羅什有明顯的不同，支識的譯法，疑是受了《列子》的影響。今為探討方便，再將支識譯文及《列子》之文並引錄於下：

《道行般若經·卷一·道行品》：

「佛言：『我故自問，若隨所報之。於須菩提意云何？幻與色有異無？幻與痛痒、思想、生死、識有異無？』須菩提報佛言：『爾天中天！幻與色無異也；色是幻，幻是色；幻與痛痒、思想、生死、識等無異。』佛言：『云何須菩提，所想等不，隨法從五陰字菩薩。』須菩提言：『如是。天中天！菩薩學欲作佛，為學幻耳。何以故？幻者當持此所有，當如持五陰。幻如色，色六衰；五陰如幻，痛痒、思想、生死、識作是語，字六衰五陰。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四二七頁上）

《列子·周穆王篇》：

「老成子學幻於尹文先生，三年不告。老成子請其過而求退。尹文先生揖而進之於室，屏左右而與之言曰：『昔老聃之徂西也，顧而告予曰：「有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。造物者其巧妙，其功深，固難窮難終。因形者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。吾與汝亦幻也，奚須學哉？」』老成子歸，用尹文先生之言，深思三月，遂能存亡自在，播校四時，冬起雷，夏造冰，飛者走，走者飛。終身不箸其術，故世莫傳焉。子列子曰：『善為化者，其道密庸，其功同人。五帝之德，三王之功，未必盡智勇之力，或由化而成，孰測之哉？』」

支婁迦識把般若經中一段論述性空的文字，譯述的很像《列子·周穆王篇》的老成子學幻術。支婁迦識把由般若性空入手學作佛，說是在「學幻」；和《列

子》的用語相同。同時支氏也把緣起性空，說得像《列子》的以萬物為幻化。支氏的譯文，和後來鳩摩羅什等人的譯法有別，疑是受到《列子》書的影響。

2、箭箭相拄

東漢·支婁迦讖《道行般若經·卷七·守空品》：

「譬若飛鳥飛行空中，無所觸礙，菩薩行甫欲向空，至空向無想，不墮空中，不墮無想，悉欲具佛諸法。譬若工射人，射空中，其箭住於空中，後箭中前箭，各各復射，後箭各各中前箭。其人射欲令前箭墮爾乃墮。」（《大正新修大藏經》第八冊，四五八頁下）

菩薩修行般若波羅蜜等六度，了悟萬法空相，但不偏執於空而於中道（半途，指阿羅漢、辟支佛等境界）取涅槃。箭箭相拄的這段敘述，又見於鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經·卷七·恒伽提婆品》、《摩訶般若波羅蜜經·卷十八·學空不證品》、《大智度論》卷七十六。

鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經·卷十八·不證品第六十》：

「須菩提！譬如健人學諸射法，善於射術，仰射空中，復以後箭射於前箭，箭箭相拄，不令前墮，隨意自在，若欲令墮，便止後箭，爾乃墮地。」（《大正藏》第八冊，三五〇頁下）

鳩摩羅什譯《大智度論·卷七十六·釋學空不證品》：

「又為明了故，說善射譬喻：如人善於射術，弓是菩薩禪定，箭是智慧，虛空是三解脫門，地是涅槃；是菩薩以智慧箭，射三解脫門虛空，更以方便力故，以後箭射前箭，不令墮涅槃地；未具足十力等佛事，終不取證。」（《大正藏》第二十五冊，五九四頁中）

鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經·卷七·恒伽提婆品》

「譬如工射之人，善於射法，仰射虛空，箭箭相拄，隨意久近，能令不墮。如是，須菩提！菩薩行般若波羅蜜，方便所護故，不證第一實際。」（《大正藏》第八冊，五六九頁上）

支讖及羅什譯經中，用善射箭的人，向空中射箭，能令箭中途不墜直達到目標，這是可以的；但如果用連續射箭，像表演特技一般，後箭拄前箭，不使墜地，則與菩薩不中途取證，實無太大關聯。東晉·佛陀跋陀羅譯《達摩多羅禪經·卷下·修行觀十二因緣品》云：「觀一剎那間，有無量微塵無量微塵，一一剎那，次第相續，猶如連珠。譬如四善射人，俱放四箭，有一人健行，箭未至地，能就空中接取四箭，不令落地；地神迅疾，復過於是；虛空神疾過於地神；日月天疾過虛空天。」（《大正藏》第十五卷，第三二四頁下）僅在說明疾行，不在說明射箭技術之善巧。箭箭相拄的這種特技式的描述，和《列子》極相似，可能是巧合，但也可能是受中土《列子》書的影響。

《列子·仲尼篇》：

「子輿曰：『吾笑（公孫）龍之詒孔穿言：『善射者能令後鏃中前括，發發相及，矢矢相屬；前矢造準而無絕落，後矢之括猶銜弦，視之若一焉。』孔穿駭之。……』公子牟曰：『智者之言，固非愚者之所曉；後鏃中前括，鈞

後於前。』」

筆者在二十年前寫《列子與佛經》一文（該文發表於《成大學報·第十七卷·人文篇》一九八二年三月出版）的時候，曾誤認為《列子》書抄襲佛經，但經多年的翻閱佛教經論，逐漸發現佛經在傳譯的過程中，為吸引國人注意，或便於流傳，常以中土的思想、故事等來糝入佛經中。《列子》一書，筆者曾據該書〈湯問篇〉所述三仙島（方壺、瀛洲、蓬萊）傳說和《史記·秦始皇本紀》相合，而與《漢武帝內傳》、《十洲記》及六朝道經等漢末六朝以方丈、蓬萊、扶桑為三島，將瀛洲劃入十洲中者不同，證明其書應為先秦典籍（見筆者所著《列子探微》，一九九〇年三月台灣文津出版）。因而對早期所誤認的《列子》抄襲佛經之事，便不得不另作推敲。箭箭相拄之事，當應是譯者取中土相類似的事物，來糝入佛經中。這種情形如《雜阿含經》卷十一以解牛師肢解牛體，來比喻人體是地水火風四大假合，並非實有；同樣的事例又出現在《增壹阿含經·卷五·壹入道品》中，而所用的文字繁簡有別；後者並無前者類似《莊子·養生主》庖丁解牛般的敘述，當是原文，而《雜阿含經》的譯述，則顯是受中土《莊子》的故事影響而來。將《雜阿含經·卷十一》和《增壹阿含經·卷五·壹入道品》兩段以解牛師使牛體分散，來喻四大的組合成身的事蹟加以比較，不難看出原貌與糝入的不同處。箭師射箭的比喻，亦應如是觀，雖也有可能是巧合，但也有可能是刻意援引中土常見說法以入經，有的般若經，甚至無此段譬喻。

3、機關木人

有關機關木人的故事，在佛經及《列子》中，都曾出現。現在先將雙方的史料，臚列於下，然後再來論述其異同。

東漢·支婁迦讖《道行般若經·卷八·守行品》：

「譬如工匠黠師，剋作機關木人，若作雜畜木人，不能自起居，因對而搖，木人不作是念言：『我當動搖屈伸低仰，令觀者歡欣。』何以故？木人本無念故。」（《大正新修大藏經》第八冊，四二七頁上）

西晉·竺法護譯《生經·卷三·佛說國王五人經第廿四》：

「時第二工巧者，轉行至他國，應時國王，喜諸技術，即以材木作機關木人，形貌端正，生人無異，衣服顏色，黠慧無比。能工歌舞，舉動如人。辭言：『我子生若干年。』國中恭敬，多所餽遺，國王聞之，命使作技，王及夫人，升閣而觀，作伎歌舞，若干方便，跪拜進止，勝於生人。王及夫人，歡喜無量，便角*眼，色視夫人。王遙見之，心懷忿怒，促敕侍者，斬其頭來，何以*眼視吾夫人，謂有惡意，色視不疑。其父啼泣，淚出五行，長跪請命：『吾有一子，甚重愛之，坐起進退，以解憂思。愚意不及，有是失耳。假使殺者，我共當死。唯以加哀，原其罪贖。』時王恚甚，不肯聽之，復白王言：『若不活者，願自手殺，勿使餘人。』王便可之。則拔一肩櫛，機關解落，碎散在地。王乃驚愕：『吾身云何瞋於材木？此人工巧，天下無雙，作此機關，三百六十節，勝於生人。』即以賞賜億萬兩金，即持金出，與諸兄弟，令飲食之。以偈頌曰：

觀此工巧者 多所而成就
機關為木人 過踰於生者
歌舞現伎樂 令尊者歡喜
得賞若干寶 誰為最第一」(《大正新修大藏經》第三冊，八八頁上、中)

姚秦·鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經·卷九·稱揚菩薩品》：

「譬如工匠，於機關木人若男若女，隨所為事，皆能成辦，而無分別。世尊！般若波羅蜜亦如是，隨所修習，皆能成辦而無分別。」(《大正新修大藏經》第八冊，五七六頁上)

《列子·湯問篇》：

「周穆王西巡狩，越崑崙，不至弇山，反還，未及中國，道有獻工人名偃師，穆王薦之，問曰：『若有何能？』偃師曰：『臣唯命所試，然臣已有所造，願王先觀之。』穆王曰：『日以俱來，吾與若俱觀之。』越日偃師謁見王，王薦之曰：『若與偕來者何人邪？』對曰：『臣之所造能倡者。』穆王驚視之，趨步俯仰，信人也。巧夫鎖其頤，則歌合律；捧其手，則舞應節。千變萬化，惟意所適，王以為實人也，與盛姬內御並觀之。技將終，倡者瞬其目而招王之左右侍妾。王大怒，立欲誅偃師。偃師大懼，立剖散倡者以示王，皆傅會革、木、膠、漆、白、黑、丹、青之所為。王諦料之，內則肝、膽、心、肺、脾、腎、腸、胃；外則筋、骨、支、節、皮、毛、齒、髮，皆假物也。而無不畢具者，合會復如初見。王試廢其心，則口不能言；廢其肝，則目不能視；廢其腎，則足不能步。穆王始悅而歎曰：『人之巧乃可與造化者同功乎？』詔貳車載之以歸。」

晉·王嘉《拾遺記·卷三·周靈王》：

「(周靈王)時，異方貢玉人、石鏡。此石色白如月，照面如雪，謂之月鏡；有玉人，機戾自能轉動。」

梁·元帝《金樓子·志怪篇》：

「有人以偃師獻周穆王，甚巧，能作木人，趨走俯仰如人；鎖其頤，則可語；捧其手，則可舞。王與盛姬共觀，木人瞋其目，招王左右侍者，王大怒，欲誅偃師，偃師大怖，乃剖木以示王，皆附會草木所為，五臟完具，王大悅，乃廢其肝，則目不能瞋，廢其心，則口不能語，廢其脾，則手不能運。王厚賜之。」

《太平御覽·卷五七四·樂部十二》：

「《周穆王傳》曰：有偃師者縛草作人，以五采衣之，使舞，王與美人觀之，草人以手招美人，王怒。」

在機關木人方面，東漢·支謙《道行般若經·卷八·守行品》和鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》所述的木人，極為簡單，重點在強調木人不能和一般人一樣能思考，並沒有強調它能動轉，更沒談到它能唱歌。到了西晉·竺法護譯《生經》的時候，便極力描述它的能歌善舞，以及色視國王夫人等，情節及故事內容和《列子·湯問篇》所載穆王與偃師事蹟完全相同。故事細節能吻合到這種地步，

便極可能是相互抄襲者。筆者在二十年前發表《列子與佛經》的時候，誤以為《列子》抄襲《生經》，主要原因是因為佛經都是翻譯而來，但十餘年來，不斷閱讀經藏，陸續發現佛經中糅有中國古典及民俗思想，甚至道教星斗崇拜及符籙咒印的情形，相當嚴重，是佛經傳譯者抄襲援引中土事物，而不是中土古籍抄襲佛經，因而以機關木人而言；東漢支婁迦讖的簡短敘述，僅在說明木人無思考能力者，應是佛經原貌；而西晉竺法護的詳細描述木人歌舞情形，及因色視夫人被分解等細節，則當是將中土文人所熟知的《列子》故事援引入相近的佛教譬喻中，來豐富它的內涵。《列子》所言周穆王時，偃師獻木人事，在中土一直流傳不絕，如晉·王嘉《拾遺記》、梁元帝《金樓子》、《太平御覽》等書，都有偃師木人故事的敘述，只是詳略有別；這些故事都不說是出自《生經》，可見機關木人的故事，是佛經譯者借《列子》書相近的故事以為鋪敘。

《列子》一書，在戰國時已有人治其學，《戰國策·韓策二》：「史疾為韓使楚，楚王問曰：『客何方所循？』曰：『治列子圍寇之言。』」其學至漢不絕，漢世，《淮南子》及讖緯《周易乾鑿度》都曾暗引其文，張湛《列子序》說：「莊子、慎到、韓非、尸子、淮南子、《玄示》、《旨歸》，多稱其言。」可見《列子》之學，自先秦至漢傳承不絕，支讖《道行般若經》，採用了《列子》書中的三則故事來闡譯經文，可能與漢世《列子》學的流行有關。

2、東漢·支婁迦讖譯《佛說遺日摩尼寶經》一卷（《大正新修大藏經》第十二冊，一八九頁中至一九四頁上）所見老子思想

在此經中，支婁迦讖以漢時解《老》所常用的「本無」，來說明緣起諸法的空性，以為諸法本不存在，由因緣而作。

《佛說遺日摩尼寶經》：

「佛語迦葉：『空不作法，法本無空、無相，不作法。法本無願、無死生，不作法。法本無死生，死生無出生無滅，無處所，無形，不作法。法本無形，當隨是本法。』（《大正藏》十二卷，一九一頁上）

「佛語迦葉言：『諸佛亦不見心者，本無所有，無所因也。自作是因緣，自得是死生。』（《大正藏》十二卷，一九二頁上）

「雖無所生無所死，本無因緣死生。』（《大正藏》十二卷，一九二頁中）

支婁迦讖以本不存在的「本無」，來解說諸法本空、無相、不作。有關「本無」的探討，已於前細論，今不贅述。

3、東漢·支婁迦讖譯《佛說無量清淨平等覺經》四卷（《大正新修大藏經》第十二冊，二七九頁中至二九九頁下）所見老子思想

此經受道家道教思想名相影響者，約有下述數處：

《佛說無量清淨平等覺經》卷三：

「咸然為道，恢廓慕及曠蕩，念道無他之念，無有憂思，自然無為，虛無空立，淡安無欲，作德善願，盡心求索；含哀慈愍，精進中表，禮義都合，通洞無違，和順副稱，苞羅表裏，過度解脫，敢昇入於泥洹，長與道德合明，自然相保守。快意之滋滋真，真了潔白，志願高無上，清淨定安，靜

樂之無有極。……念道之自然，著於無上下，洞達無邊幅，捐志虛空中，何不各精進，努力自求索，可得超絕去，往生無量清淨阿爾陀佛國。」（《大正藏》十二卷，二九三頁下）

「努力力為善，力精進來度世，可得極長壽。」（《大正藏》十二卷，二九四頁上）

「自然無為，虛無空立，淡安無欲」、「真」、「清淨」、「長與道德合明」等等，係襲取道家名相及思想以譯經。「念道之自然，著於無上下，洞達無邊幅。」一句與道家《老子》十四章：「其上不皦，其下不昧。」敘述道體自然而無形跡之道體論無別。又，經文「禮義都合」，則取自儒家之修身治國理念。「度世」為道教名相，在經中曾多次用及此名相。

《佛說無量清淨平等覺經》卷四：

「譬若王法劇苦極刑，故有自然泥犁（地獄）、禽獸（畜生）、薜荔（餓鬼）、蜎飛蠕動之類屬，貿身形，改惡易道，壽命短長，魂神命精，自然入趣；受形寄胎，當獨值向，相從共生，轉相報償。」（《大正藏》十二卷，二九五頁下）

佛教將人生時之精神部分，稱之為六識，死時則稱為「中陰身」。佛教不談「魂」「魄」「精」「氣」等事；上引「魂神命精」一詞，取中土名相及觀念為譯，與印土不同。

《佛說無量清淨平等覺經》卷四：

「世間貧窮，乞丐孤獨，但坐前世宿命，不信道德，不肯為善；今世為惡，天神別籍，壽終入惡道。」（《大正藏》十二卷，二九六頁上）

「恣心快意，極身作樂，行亂他人婦女，或於其親屬不避，尊卑長老，眾共憎惡；家室中外，患而苦之，亦復不畏縣官法令，無所避，錄如是之惡，自然牢獄，日月照識，神明記取，諸神攝錄，故有自然泥犁、禽獸、薜荔，蜎飛蠕動之類，展轉其中。」（《大正藏》十二卷，二九六頁中）

「為惡無自羞慚，自用頗健，令人承事敬畏，復不敬畏天地、神明、日月，亦不可教令作善，不可降化，自用偃蹇，謂常當爾，亦復無憂哀心，亦不知恐懼，恣意憍慢；如是，天神記識，賴其前世宿命，頗作福德小善，扶接營護助之；今世作惡，福德盡傷，諸善鬼神各去離之，身獨空立，無所復依，受重殃謫，壽命終，身惡繞歸，自然迫促，當往追逐，不得止息；自然眾惡共趣頓乏，其有名籍在神明所，殃咎引牽，當值相得，當往趣向，受過謫罰，身心摧碎。」（《大正藏》十二卷，二九六頁下）

道教有司命、司錄、灶神等神，以青黑簿記載人世善惡功過；佛教講業力，無神明記錄善惡之說。上文「今世為惡，天神別籍」、「神明記取，諸神攝錄」、「天神記識」、「其有名籍在神明所，殃咎引牽，當值相得」等，顯係受道教說影響而來。文中將道教天神記錄善惡說和佛教業力說相合而雜糅為一。

《佛說無量清淨平等覺經》卷四：

「施行經法，不敢違失度世無為泥洹之道，快善極樂，甚明無極。……當憂

度世泥洹之道。」(《大正藏》十二卷，二九七頁中下)

文中「度世」為戰國至漢世道徒修仙之常用語；而以「無為泥洹之道」來形容諸佛涅槃境界，其中「無為」之說，亦出自道家。

4、東漢·支婁迦讖譯《佛說侏真陀羅所問如來三昧經》三卷(《大正新修大藏經》第十五冊，三四八頁中至三六七頁中)所見老子思想

此經受中土道家影響者，在於譯者支婁迦讖採《老子》「自然」之說，來詮釋佛經的「性空」說。「自然」是自己如此，無主宰者以私意來運作，屬於「無為」；以私意運作則為「有為」，「有為」即非「自然」。至於佛教的「性空」原是由小乘的觀五蘊空的「我空」，擴而為諸法因緣所生無自性的「法空」；由於是空，所以如夢幻泡影，如露亦如電。道家之「自然」，佛教之「空」，差異原甚大，但經安世高、支婁迦讖等譯經師之刻意援用道家名相後，於是在佛經中，道家之「道」、「無為」、「無」等義，逐漸和佛教之「空」義相合為一。

《佛說侏真陀羅所問如來三昧經·卷上》：

「復有四事，而知一切人不離於法身。何謂四事？視一切人皆自然，諸人入法身亦自然。知一切人而自然，人自然，慧自然而不疑。人自然，泥洹自然而得忍；是為四事。復有四事亦不離本，於無本而見。」(《大正藏》十五卷，三五〇頁下)

《佛說侏真陀羅所問如來三昧經·卷下》：

「諸法本淨，若空自然無有，自然故無垢。其知是者，則佛之上子，若夢之所見不可得，故不可持，若如虛空。其知諸法如夢，不以死生為勤苦，如幻師有所現，於其中無所得。其五陰，若如幻，其色本若水中之沫。痛痒者，若水中之泡而自然。」(《大正藏》十五卷，三六二頁下)

「本自然故，佛色心等如稱而微妙。用淨故，諸佛平等。……自知我而自然，諸法悉自然，無我而自然，用空故而自然，空者自然無所有。其知三蓋心等而空，是故曰自然。」(《大正藏》十五卷，三六三頁上)

「菩薩知五陰而自然，於四大求菩薩以自然；信四大於六衰求菩薩，視六衰而自然；於諸法求菩薩，於諸法自然而不疑。」(《大正藏》十五卷，三六六頁上)

上述所引諸文，可以看出譯者處處刻意以老莊之「自然」來說「空」。文中「諸法悉自然，無我而自然，用空故而自然，空者自然無所有。」顯然是將「法空」、「我空」之諸法性空，說成「自然」如此，是「自然無所有」，並將「空」與「自然」牽混為一，再由空而推衍至「無所住」、「無所著」，這些佛理，都是自然如此，本然如此，融匯道佛之理於一爐。

5、東漢·支婁迦讖譯《佛說阿闍世王經》二卷(《大正新修大藏經》第十五冊，三八九頁上至四〇六頁中)所見老子思想

此經以漢世嚴遵《老子指歸》之「本無」說，來解說佛教之「性空」；更用老子之「自然」來闡釋內外諸法的生滅現象，皆是自然如此。

嚴遵《老子指歸》，書中以為「無」是萬物之本源，「有」從「無」而生；在

《老子》書中，「道」和「無」，原有差別，但在嚴遵書中，則「無」即「道」，西漢末·嚴遵這種本「無」、貴「無」的思想；到了東漢桓帝時，魏伯陽《周易參同契·卷中·將欲養性章》便云：「人所稟軀，體本一無」。嚴君平的學說影響了漢人對《老子》的解讀，成了魏伯陽的「體本一無」；支讖又沿襲了漢人對老子的看法，用了當時人所熟識的「本無」一語來譯經。三國時的何晏、王弼「以無為本」的論述，也可以說是肇始於嚴君平的《老子指歸》、魏伯陽《周易參同契》；甚至到了晉時，僧徒將般若學推演成六家七宗，道安以「本無」為宗，都仍可以看出嚴君平學說的影子；道安說，是沿襲魏伯陽、支婁迦讖、何晏、王弼等人之論說而來。

又，嚴遵《老子指歸·卷七·信言不美篇》云：「因其本，修其無，開以天心，督以自然，要而推之，約而歸之，察近知遠，觀覆睹反，聞名識實，見始知卒。」嚴遵以「無」為本，以「自然」為用的說法，對支婁迦讖的譯經，也有影響。

《佛說阿闍世王經·卷下》：

「文殊師利復言：『怛薩阿竭者，不得內外心，何所當作狐疑？所以者何？一切諸法本悉脫，何以故復有狐疑？』文殊師利復言：『其脫本者，已不復著空；本無所有諸法，故曰脫，亦不自然不有所成，無所可見。諸法有所有無所有，諸法無所見，故無所可見。諸法謂默然，是謂想不可知。諸法無想，已過自然故，以過度，諸法者謂生死斷故；諸法無處所，謂無有願故；諸法無有願，謂無有生死故；等諸法無所著，謂清淨故，諸法悉清淨，謂本中外悉淨。』」（《大正藏》十五卷，四〇〇頁下）

「諸法本無故，無有作；而能作者，悉本無。其本無者，亦非是，亦不非是；故本無無有異。已信無有異者，諸狐疑已索盡。其眼者，亦無垢亦無淨；眼之自然，是故本無；本無自然，故曰眼。耳、鼻、舌、身、意，亦無有垢，亦無有淨；其意者自然，是故本無；本無自然，故曰意。色亦本無，本無自然。色、痛痒（受）、思想（想）、生死（行）、識，亦無有垢亦無有淨，識者自然本無，本無自然故曰識。諸法一切無有垢，無有淨，諸法自然本無，本無自然，故曰諸法。」（《大正藏》十五卷，四〇一頁上）

佛教以萬法由因緣所生，本無自性，本不存在，稱之為「空」；由此而借用了「本無」一詞；但道家本無原義為萬物由「無」而生，以「無」為本，和佛經之空性並不相同；譯經者借用道家語為譯，顯然並不妥切。再者，道家之「自然」原是說明萬物的生化出於自然，無有運作者，與佛經的「空」義無涉。支婁迦讖之愛用「自然」一詞，疑是受嚴遵說影響。嚴遵《老子指歸·卷一·上德不德篇》說上德之君「性命同於自然，情意體於神明。」下德之君「性命比於自然，情意幾於神明。」而《老子指歸·卷七·天之道篇》也說：「各正性命，物自然矣；故盛者自毀，張者自弛，隱者自彰，微者自顯，不足者益，有餘者損。」嚴遵以「自然」來做為修身行事之法，而支讖則以「自然」來做為修道之方，二者之好「自然」則同。

參、老子思想對東漢嚴佛調及竺大力等譯經師之影響

除安世高、支婁迦讖外，東漢譯經師也都染上了以老子思想來譯經的風習；只是這些譯經師，名氣不大，所譯之經也遠不如安世高、支婁迦讖多。

一、東漢·嚴佛調譯《佛說菩薩內習六波羅蜜經》一卷（《大正新修大藏經》第十七冊，七一四頁中至七一五頁上）所見之老子思想

嚴佛調，漢靈帝末臨淮人，敏而好學，和安息國來華的安玄相善，兩人曾合譯《法鏡經》，道安稱嚴佛調譯經「省而不煩」；事蹟附見於梁·慧皎《高僧傳·卷一·支婁迦讖傳》。

嚴佛調譯《佛說菩薩內習六波羅蜜經》，敘述六波羅蜜之名相及涵義，經文短小，其受中土影響者，為譯者採道家之清靜、自然、有、無、本無之說，及道家「道」的觀念。

《佛說菩薩內習六波羅蜜經》云：

「佛語阿難：汝曹為道，常當曉了知定諸垢濁穢，清淨自然，不起不滅，悉斷諸根，諸根斷已，不得復生。……立教當施本無之中，持法當使如來，求道當在於心；心意不正，道亦不生，立行當於本無之中，垢濁以除，內外清淨。從淨見明，以致自然已現，是空之淨；淨而復淨，空而復空，空無所有，是乃為道。道之本無，無所倚著，上無所攀，下無所據，左無所牽，右無所持，自然而立，清淨為本；空空之空，故曰泥洹；於有而無所有，故為有；於無而不無，是為無；於得而無所得，是為得也。」（《大正藏》第十七冊，七一五頁上）

經文中除「清淨」、「自然」、「有」、「無」之論，出自老子外；「本無」思想，則是漢世嚴遵《老子指歸》解老之說。又，經中對道體的解釋，所謂「淨而復淨，空而復空，空無所有，是乃為道。」語句和《老子·一章》敘述道體「玄之又玄，眾妙之門。」相似。而經中「道之本無，無所倚著，上無所攀，下無所據，左無所牽，右無所持，自然而立，清淨為本」，對道體的這段描述，和歷代學者之說老莊者無不同；《老子》十四章、二十一章、二十五章等等，便說道體無形象，不能以目視、耳聞、手搏而得，清靜自然，無為而無不為。原始佛教重修行而無本體論；漢譯尤其是六朝譯經中，採用道家老莊道體論以入經的情形甚多，逐漸深化佛經內涵。

二、東漢·竺大力共康孟詳譯《修行本起經》二卷（《大正新修大藏經》第三冊，四六一頁上至四七二頁中）所見之老子思想

竺大力，西域人。唐·釋靖邁撰《古今譯經圖紀·卷一》云：「沙門竺大力，西域人，情好遠遊，無憚艱險，弘道終日未以為勞，以獻帝建安二年歲次丁丑，於洛陽譯《修行本起經》二卷，康孟詳度語。」（《大正藏》五五冊三五〇頁中）

《本起經》，係敘述釋迦成佛的本起因緣。首述釋迦前世香華供佛得善因，今世得以出生即有異象；次述釋迦出宮看到生老病死苦況、夜半出家，及得道成佛等過程。今《大正藏》所見者有東漢·竺大力共康孟詳譯《修行本起經》二卷、吳·支謙譯《佛說太子瑞應本起經》二卷、西晉·聶道真譯《異出菩薩本起經》

一卷。三經是同經之異譯，詳略有別，其中支謙譯在釋迦成道後之敘述較詳。又，西晉·竺法護《普曜經》八卷、劉宋·求那跋陀羅譯《過去現在因果經》四卷、唐·地婆訶羅譯《方廣大莊嚴經》十二卷、隋·闍那崛多譯《佛本行集經》六十卷等，則是由《本起經》之故事陸續擴張而成者。釋迦成道的故事，由原來的一、二卷，至後來發展成六十卷，擴張的速度甚為驚人。

《本起經》係敘述釋迦成道之經過，原與中土思想及名相無關，但各本譯者卻刻意援用中土名相思想，甚至抄襲《老子》、《文子》之文句來譯經。今略述竺大力共康孟詳譯本受中土影響者於下：

東漢·竺大力共康孟詳譯《修行本起經·卷上·現變品》云：

「虛心樂靜，無為無欲，損己布施，至誠守戒，謙卑忍辱，勇猛精進，一心思惟，學聖智慧，仁活天下，悲窮傷厄，慰沃憂感，育養眾生，救濟苦人，承事諸佛，別覺真人，功勳累積，不可得記。」（《大正藏》第三冊，四六一頁中。又，吳·支謙譯《佛說太子瑞應本起經·卷上》譯文與此同，見《大正藏》第三冊，四七二頁下）

東漢·竺大力共康孟詳譯《修行本起經·卷下·出家品》云：

「欲得道者，當斷貪愛，滅除情欲，無為無起。」（《大正藏》第三冊四七〇頁下）

上述文中的「虛」、「靜」、「無為」、「無欲」、「謙卑」、「道」等，為《老子》書中常見之用語及思想。又「別覺真人」中之「真人」一詞，為道家道教常用名相，此處用中土人士所熟知之名相思想，來形容佛德；在經中，除用「真人」形容佛德外，亦用來形容羅漢。

東漢·竺大力共康孟詳譯《修行本起經·卷下·遊觀品》云：

「得一心者，則萬邪滅矣。一心之道，謂之羅漢。羅漢者，真人也；聲色不能污，榮位不能屈，難動如地，已免憂苦，存亡自在。」（《大正藏》第三冊，四六七頁中。又，吳·支謙譯《佛說太子瑞應本起經·卷上》譯文與此同，見《大正藏》第三冊四七五頁上）

文中對羅漢的描述，沿襲自《莊子》及道教中「真人」的概念。真人為《莊子》書中之常用語，指了悟真理者而言。《莊子·逍遙遊》說宋榮子「舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境。」宋榮子能免除毀譽是非等憂苦，但仍有所不足；真人自足而無待，能「不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」而《列子·周穆王篇》說老成子能「存亡自在，燔校四時」；存亡自在，即是能隨意的隱形現形。佛經譯者把神仙人物的真人，拿來譯述佛教的「羅漢」。

《本起經》中援用老莊之名相思想以譯經者，時而可見。除上述援襲中土老莊名相思想以譯經外，在敘述釋迦得道的境界時，更用了《文子》、《淮南子》等道家人物形容道體之語。

東漢·竺大力共康孟詳譯《修行本起經》卷下：

「高而無上，廣不可極，淵而無下，深不可測，大苞天地，細入無間。」（《大

正藏》三冊，四七二頁中)

上述經文，又見引於僧肇《肇論·涅槃無名論·九折十演·位體第三》云：「經曰：菩提之道，不可圖度，高而無上，廣不可極，淵而無下，深不可測，大包天地，細入無間，故謂之道。」(《大正藏》第四五卷一五八頁下)僧肇所引之經，乃《本起經》之語，係釋迦得道時，敘述所見之境界，其文義皆與道家對道體的描述語相同，而此語則係自《文子》書中蛻變而出者。《文子·道原篇》：「夫道者，高不可極，深不可測，苞裹天地，稟受無形……」《文子·符言篇》：「老子曰：道至高無上，至深無下，平乎准，直乎繩，圓乎規，方乎矩，包裹天地而無表裏，洞同覆蓋而無所核。」《文子》之語，又見於《淮南子》書中。將《文子》與《本起經》兩相比較，不難看出《本起經》之譯者係竊用《文子》對道體之敘述而來。

肆、老子思想對三國吳·支謙譯經的影響

支謙，字恭明，一名越，月支人，漢獻帝時來遊漢境，為支婁迦讖再傳弟子，支婁迦讖傳弟子支亮字紀明，支亮傳弟子支謙。支謙「博覽經籍」「遍學異書，通六國語」，漢末世亂，避地於吳，孫權召拜為博士，是三國時著名的譯經師。所譯有《維摩》、《大般》、《泥洹》、《法句》、《瑞應》、《本起》等四十九經。事蹟見載於《高僧傳·卷一·康僧會傳附》。

1、三國吳·支謙譯《佛說梵網六十二見經》一卷(《大正新修大藏經》第一冊，二六四頁上至二七〇頁下)所見之老子思想

此經為《長阿含經》卷十四《梵動經》之異譯。經中敘述六十二種外道邪見事，並以「異道人」一詞來稱呼外道。經中「異道人」一詞，至為常見，如云：「爾時異道人須卑及弟子梵達摩納隨佛及比丘僧，異道人須卑謗佛無央數……」「譬如異道人貪著食，以是比著行，多居穀食、酒、畜生、衣被、醫藥。」「譬如異道人，受人信施食，畜聚落、舍宅、穀食、樹木、果蓏、菜園，自取食之。」可以看出彼時印度佛教以外的其它教派情形。又，《佛說梵網六十二見經》經中有一段經文討論「本無」及「無為」之說，當是受《老子》學說影響而來。

《佛說梵網六十二見經》：

「何謂有異道人言：『我於此自然生，不從他方來生，念無所從生，見謂本無世間，今有世間。』皆在二見中，其異道人所知何謂？言：我於此自然生，不從他方來生，念無世間，今有世間者，有天名無想，人無有思想，無有痛痒，其天人若念思想，祿相福德便薄盡，終亡，來下生世間，其人行精進離愛欲，一心定意，意即如像，像其三昧，不能復念昔時所從來生；其人便言：本無有世間，今適有世間，我昔時無，今自然生，是第一見……佛皆知是，復過其上，絕妙知，是以不譏亦不毀，得無為。」(《大正藏》第一冊二六七頁上)

上段經文係論述無想天中之天人認為世間是「本無」今「有」，是「自然生」；經中以此說為邪見而加以反駁。經文的原意是在表達外道否定萬法皆因緣所生，主張是「無因」自然成。然而譯文卻用「本無」、「自然」來表達「無因」；所用

以詮釋之詞，取自道家，以這樣的名相來譯經，易導致誤解。又，支謙雖反對「自然」的「無因」說，但佛教譯經師自安世高、支婁迦讖等人起，直至六朝的譯經師止，卻常用「自然」來說明「無」之生「有」，及真如佛性之存在狀態；支謙在其它本譯經中，有時也沿用支婁迦讖等人之以「自然」來釋般若。再者，「無為」一詞，在支謙所譯此經中亦常被援用，《佛說梵網六十二見經》云：

「復有異道人自說：『今現念行無為，現在見無為。』若人至其所，便為說現在無為，皆在五見中。有異道人，見如是說，行亦爾，其在殿舍，自快以五欲自娛樂，其人言：我現在得無為，是為第一見……佛言所可謂有沙門道人，說現在無為、見現在無為者、念現在無為者，皆在是五見中，不能復過是五見上，佛皆知是所知，復踰上絕妙知，是以不譏亦不毀，得無為。」（《大正藏》第一冊二六九頁下、二七〇頁上）

以上是駁斥外道之妄見「無為」，妄自以為得「無為」，而皆墮入妄執之虛妄中，外道之無為並非真無為。

2、三國吳·支謙譯《梵摩渝經》一卷（《大正新修大藏經》第一冊，八八三頁中至八八六頁上）所見老子思想

此經為《中阿含經》卷四十一〈梵摩經〉之異譯。支謙譯中用了不少中土《老》學名相及道教說以譯經，引錄論述於下：

《梵摩渝經》：

「佛之明慧，猶崑崙河，千川萬流皆仰之焉。」（《大正藏》第一冊八八四頁中）

經中「崑崙河」之名，出自中土。「崑崙」為道教聖山，在先秦典籍《山海經》及兩漢讖緯書中，談到崑崙與天帝、西王母等仙聖之說者甚多。說見筆者《道教與讖緯》一書第七章，二〇〇〇年六月文津出版社印行。中土重崑崙，猶如佛經重須彌山一般。支謙譯「崑崙」之名，不見於後來所譯的《中阿含經》卷四十一中，支謙顯然以中土名相為譯。

又，《梵摩渝經》：

「梵摩渝聞佛與聖眾俱到，甚喜無量，率其門徒俱詣佛所，適至林際，意悟念曰：『當先遣人表心致虔，直自進者，為不恪乎？』呼弟子曰：『爾持吾名，稽首佛足下云：梵摩渝逝心年百二十，飢渴聖摸，樂仰清風，欣懌瞿曇起居常安，淡泊無欲。今詣請見。』弟子禮師，即至佛所，稽首畢，具陳師請，向佛歎其師曰：『國師梵摩渝，博通眾經，貫綜祕識，靖居齋房，豫知天文圖書吉凶，靡不逆照豫明，斯世當有天師，巨容丈六，天姿紫金，相有三十二，好有八十章，天中之天，眾聖中王，今故馳詣，歸命三尊……』即五體投地，稽首佛足，恭肅而坐。」（《大正藏》第一冊八八五頁上）

上文梵摩渝弟子稱讚其師「博通眾經，貫綜祕識，靖居齋房，豫知天文圖書吉凶，靡不逆照豫明。」等語，所用的皆是中土之說。「祕識」是指漢代的讖緯書而言。「靖居齋房」一詞，疑與東漢自三張而後，道教以「靖」「治」為修道之所有關。又，經中以「天師」來稱佛，疑亦取自道教說。天師一詞，《莊子·徐

無鬼》、《黃帝內經素問·上古天真論篇第一》、東漢道經《太平經》中均有「天師」之稱。世稱張道陵為張天師，三張父子所傳道教教派為天師道。又，「五體投地」，為中國《周禮·春官·大祝》所載九拜法中之稽首、頓首禮；其法是兩腳跪地，兩手拱地，再叩頭至地；頭至地即起為頓首，稍做停留為稽首；由於四肢和頭皆至地，所以稱為「五體投地」。五體投地和印度「露臂（臂）偏袒右肩」、「即從坐起，右膝著地，頭面禮足」等印度禮儀有別。

《梵摩渝經》：

「以得六通，心垢除盡，謂之寂然。三毒已滅，心如天金，謂之清淨。……佛即知梵志有上士歡喜博解之心，佛為說至道之要，諸苦萬端，皆興于身；明人深照知樂者，或返流求原，逮于本無，斯謂上士慧明真諦。……上士觀本乃知其空，斯明者真諦，以知本無即逮三界，空其心，淨其行，不願諸欲，得無想定。」（《大正藏》第一冊八八五頁下）

「世尊曰：彼梵志者，聖心博解，通於不還，五蓋以盡淨，若天金，於彼清淨得應真無為而去。」（《大正藏》第一冊八八六頁上）

上引經文中所用「淡泊無欲」、「寂然」、「清淨」、「無為」等等，皆是出自《老》學名相，而「本無」則為漢世解《老》之說。又，「上士」一詞，出自《老子·四十一章》：「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。」上士指智慧清明，能曉道體者。支謙譯《梵摩渝經》中之「上士」，應是出自《老子》。

3、三國吳·支謙譯《大度經》六卷（《大正新修大藏經》第八冊，四七八頁中至五〇八頁中）

支謙是吳孫權時人，受業於支亮，亮資學於支婁迦讖，所以是支婁迦讖的再傳弟子；支謙事蹟，附見於梁·慧皎《高僧傳·卷一·康僧會傳》。支婁迦讖譯的《道行般若經》和支謙譯《大度經》都是屬於小品般若經；二經皆分三十品，內容相近。支謙譯文大都沿承了支讖所用的名相，但支讖用了較多音譯，如舍利弗、須菩提等；而支謙則用義譯，如秋露子、善業等，且譯文簡短。又，經名「道行般若」即是以智慧（般若）來行道之意；支謙譯為「大度經」，其意為以大明之智來度世；「大明」即是大智慧。其後鳩摩羅什亦將龍樹所撰《摩訶般若波羅蜜經》之釋文，譯為《大智度論》，「大智度」即是「大度經」，即是「道行般若」，以大明之智慧來度世行道。

支謙譯由於有許多是沿承支讖譯而來，所以譯文中也是深受道家老子思想之影響。

《大度經·卷一·行品》云：

「秋露子曰：『何故菩薩知己休止，為如於色，休色本性；於痛想行休識本性；明度無極休識本性，明度無極休智本性。』善業曰：『如是賢者，其於色也休色自然，於痛想行休識自然，明度無極休識自然，明度無極休智自然，行此道者，於智休止，智之自然者休矣；相休止，相之自然者休矣。』」

（《大正藏》第八冊，四七九頁下）

此段譯文，在支婁迦讖譯《道行般若經·道行品》中以離「本色」、「本識」等離性為譯，而不語及「自然」。支謙則刻意引道家之「自然」以釋經文。又，支婁迦讖已以漢世老子學之「本無」譯經，支謙亦沿承其說。

《大明度經·卷一·行品第一》：

「佛言：『法無作者，無作無上正真道者。』善業言：『如佛教，無作者。』佛言：『不兩法本無一，本無是，本無無作；是本無者，如是，一切疾過著去。』」（《大正藏》第八冊，四八八頁下）

《大明度經·卷三·清淨品第七》：

「善業白佛言：如虛空無極悉明度，平觀諸法無不明了。天中天！本空無上諸法不可逮，無著無身，無去無來，無有無持，無盡無根，無所從生，無滅無作，無師無知，無想無所罣礙，無適無壞，無本。如幻無見，如夢無我，清淨無穢，不可見……如來諸法，本無無師，無為寂寞，明度無極。」（《大正藏》第八冊，四八九頁中）

《大明度經·卷三·照明十方品第十》：

「天尊曰：五陰本無壞不壞；何以故？空相願無壞不壞，無所生，無壞，無所識，無壞不壞，五陰本空，相願無所生無所識……愛欲心本非愛欲心，瞋恚心本非瞋恚心，愚癡心本非愚癡心；何以故？心本不現，無想；無想是無愛欲瞋恚愚癡，是為本無。……是心不去不來不住，何以故？本空無所出，本無不來不去不住……如本無五陰，本無如來，本無作，是見本無。五陰本無，世本無，諸法亦本無；溝港頻來、不還、應儀、緣一覺本無，如來亦本無，一本無無異，無所往無所止，無想無盡，如是本無無異；如來從明度中出悉知之，是故名佛矣。」（《大正藏》第八冊，四九一頁中、下）

《大明度經·卷四·本無品第十四》：

「善業言：如來是隨如來教。何謂隨教？如法無所從生為隨教，是為本無；無來原亦無去跡。諸法本無，如來亦本無無異，隨本無，是為隨如來本無。如來本無立，為隨如來教，與諸法不異，無異本無，無作者，一切皆本無，亦復無本無等異，於真法中本無，諸法本無，無過去、當來、今現在，如來亦爾，是為真本無。」（《大正藏》第八冊，四九三頁下、四九四頁上）

《大明度經·卷四·不退轉品第十五》：

「佛言：如逮得禪者不動不搖，如應儀地，如緣一覺地，如佛地；如本無，終不動。佛說本無，聞者不言非，虛空本無，本無是所有，本無如本亦不言非；如聞已，若轉於餘處聞，終不疑不言是非；如本無立，其所言誠而重不說。」（《大正藏》第八冊，四九四頁下）

《大明度經·卷四·恒竭清信女品第十六》：

「佛言：『寧可住本無乎？』對曰：『欲住本無，當如本無住。』佛言：『設令在本無中住，寧可使久堅乎？』對曰：『不；本無甚深。』曰：『本無寧

有心也？曰離本無寧有心乎？」對曰：『不也。』曰：『見本無乎？』對曰：『不見。』『作是求為深求乎？』對曰：『不也，天中天，作是求無所求；何以故？是法了不可得見。』」（《大正藏》第八冊，四九六頁中）

《大明度經·卷五·守行品第二十三》：

「是法本無遠離，亦無若得不得也；本無所生，亦無作佛者；設不有是法，亦不得作佛。善業白。佛言：『說爾明度離本無。』對曰：『法本無對，無證無守無行，無法當有所得，何以故？離明度本無形故，本無遠離，何因當於明度中得佛；佛者，離本無所有，何所離本無無所有當得佛者？』佛言：『如爾所言，離本明度，離本一切智，俱無所有，雖離本，本亦無所生。闍士當作是惟，深入守定。』」（《大正藏》第八冊，五〇一頁中）

《大明度經·卷五·強弱品第二十四》：

「虛空無近無遠，人本亦爾，欲度人為度空，為被法鎧，如佛所說：人本無，其知人本無所有，是為度人。闍士聞斯不恐怖，斯為行明度，離人本無人，離五陰離諸法，本無五陰及諸經法。……善業白佛言：設離本本無法無所得，亦何所法有作佛者，有說經者？佛言：如是，設離本無法無所得，何所法有佛者，亦無說法者，是本無無本，何所有於本無中立者？」（《大正藏》第八冊，五〇二頁上、中）

《大明度經·卷六·普慈闍士品第二十八》：

「佛言：受我教法悉念持之；諸經法本無無恐懼，本淨無端緒住，諸經法無端緒，無所說住，無所說教，如虛空無形住，如滅度無異，無所從生，無形住，如幻如水中影，如夢中所見，其等無異。」（《大正藏》第八冊，五〇四頁中）

《大明度經·卷六·法來闍士品第二十九》：

「一切我所悉斷本本淨，明度亦本淨，譬如野馬，像人本無；如夢中有欲，其欲本無；如所名人本無，如應儀滅度空無所生，明度亦然；如來滅度亦等無異，明度本等，譬如然火則時滅之，本無所從來，去亦無所至，如夢中見須彌山本無，如佛現飛，本無所有，明度亦然。」（《大正藏》第八冊，五〇六頁中）

「又譬如無結愛天所止觀第，光耀天上，端正殊好，是天第舍不自作，不有來作者，本無所從來，去亦無所至，因緣所生，其人前世作德所致，用布施眾生，故得生彼第舍中止。」（《大正藏》第八冊，五〇七頁中）

「本無」即是〈清淨品〉所說的「本空」。本空，是指萬法由因緣組成，原不存在，既不存在，就沒有壞不壞的問題。這種邏輯思惟，當然是矛盾可議的；就萬法而言，未組合前可以說未存在，既組合後就已存在；譬如說未借貸前，可以說不欠人錢，既借貸後不能說原先未向你借錢，所以借錢行為如夢幻泡影，如電亦如露，無借錢之事存在。偏執於「有」既是不確，偏執於「空」更是可議。般若經都未免落於偏空之說。上述所引，都是與「本無」說相關者，老子的「本無」重在說明宇宙萬物的生化過程，是由「無」生「空」；佛經雖借用「本無」

一詞，卻重在說明原不存在的空無狀態，並不是在論述生化過程。「本無」的用語，在早期般若經各篇中，常會出現；又，《大光明經》以及其他般若經中的〈本無品〉，則是專篇來闡釋本空（本不存在）的「本無」問題。

4、三國·支謙譯《佛說維摩詰經》二卷（《大正新修大藏經》第十四冊，五一九頁上至五三六頁下）

此經與鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》、唐·玄奘譯《說無垢稱經》為同經之異譯。譯文中受道家思想影者，約如下述：

《維摩詰經·卷下·觀人物品第七》：

「又問：欲度眾生，當何除解？曰：度眾生者，解其勞塵。又問：既解勞塵，當復何應？曰：已解勞塵，當應自然。又問：何所施行而應自然？曰：不起不滅，是應自然。」（《大正藏》第十四冊五二八頁中）

上引以道家之自然，來詮釋佛教的不起不滅；是把道家的「自然」視為佛教「涅槃」之境的代稱詞。但「自然」和「因果」，在義理上畢竟是相違的。相對的鳩摩羅什的譯文較不受影響，引錄於下，以做比較。

鳩摩羅什譯《維摩詰所說經·卷中·觀眾生品第七》：

「又問：欲度眾生，當何所除？答曰：欲度眾生，除其煩惱。又問：欲除煩惱，當何所行？答曰：當行正念。又問：云何行於正念？答曰：行不生不滅。」（《大正藏》第十四冊五四七頁下）

鳩摩羅什譯文中並無「自然」之說，可以明顯看出支謙譯文是取道家思想來詮釋佛理。

5、三國·支謙譯《佛說法律三昧經》一卷（《大正新修大藏經》第十五冊，四五八頁中至四六〇頁下）

此經受道家影響者為「本無」說之論述。「有」、「無」之說倡自《老子》，《老子·四十章》：「天下萬物生於有，有生於無。」漢·嚴遵《老子指歸》主張「道虛德無」（卷三），「因其本，修其無」（卷七），「無為之為，萬物之根。」（卷三）；「無心之心，心之主也」（卷三），嚴遵以「無」為根本之說，東漢·魏伯陽《周易參同契·卷中·將欲養性章》云：「人所稟軀，體本一無。」東漢世盛《老子》之學盛行本無說，因而支謙、支謙之譯經，亦沿用「本無」之稱。

《佛說法律三昧經》：

「弟子本者，初觀世有，不解本無，厭生死苦攝意觀法，斷卻五陰守空行淨。……所入如來本者，從發意來見身皆空，諸法清淨，曉眾生本惠德，所入陰入種持，一切本無；曉諸功德成時所入，如本立如有智，不起不滅，無往無來，不在泥洹，不離本無，如虛空不可動移，是為如來本所入。」（《大正藏》十五卷，四五九頁下）

「何謂曉了本心？法本無，道亦無本，無著無縛，無解無行，無出無入，無捨無取，現大智慧善權之行。……唯如來為知泥洹本，所以者何？知俗與道諸法本空，如本無住，不起不滅，是為泥洹。」（《大正藏》十五卷，四六〇頁上、中）

上引皆以「本無」來闡釋佛教之「性空」。嚴遵倡導的以無為本的「本無」之說，盛行於漢世；支讖、支謙借用其名相來譯經。佛教緣起說，以為萬法因緣所生，本無自性，本來皆空，所以譯經師取中土《老》學名相，稱之為「本無」。

6、三國·支謙譯《佛說慧印三昧經》一卷（《大正新修大藏經》第十五冊，四六〇頁下至四六八頁上）

支謙此經受道家影響者為「本無」及「自然」之說。引錄於下：

《佛說慧印三昧經》：

「諸法諦無有二：從本來無所有，所覺者已諦覺，已度於一切行，行所度無所度。」（《大正藏》十五卷，四六一頁下）

「欲求泥洹，心不知心；其本自然，於本自然，亦不知心，一切諸法，自然如夢。」（《大正藏》十五卷，四六七頁中）

「本來無所有」一語，即是「本無」。而「其本自然」、「一切諸法，自然如夢」則是偏重道家之「自然」說。其實佛教倡一切諸法由緣生，並不是一切諸法自然。

伍、結語

支婁迦讖譯經以般若學為著，其中尤以《道行般若經》為代表。《道行般若經》中，大倡「本無」之說，以「無」、「無為」來譯述般若空義。《道行般若經·卷八·強弱品》云：「如佛所說，人無有本，曉知人本無所有，是為度人。菩薩聞是不恐不怖，是為行般若波羅蜜，離人本無人，離色本無色，離痛痒、思想、生死、識本無識，離諸經法本無諸經法，菩薩聞是不恐不懈，是為行般若波羅蜜。」（《大正藏》第八冊）《道行般若經·卷十·曇無竭菩薩品》：「賢者欲知成佛身，本無所來，去亦無所至；無有作者，亦無有持來者；本無有形，亦無所著……賢者欲知成佛身，如是無有形，亦無有著，因緣所生，世世解空，習行空，一切生死無死生為因緣，佛智悉曉本無死生，本亦無般泥洹者；佛作是現世間作是說。」（《大正新修大藏經》第八冊），《道行般若經》中談及「本無」一詞者很多，甚至有一品即稱為〈本無品〉。般若空義原在否定世間現有的一切，認為萬有都是由因緣而生，並非本有，既是因緣所成，無自性，所以是空；因其本不存在，所以支婁迦讖以「本無」為譯。但般若的空和老莊的「無」，原有極大的差異。老子所談的無，並不是強調性空，而是在說明萬有的生化過程，是由無而有；「無」為萬物之源，由無而生「有」。支婁迦讖用「本無」來做解說空義，溯其原應是採用西漢末嚴遵《老子指歸》的說法，是受漢代老學發展的影響而來。

從支婁迦讖以本無來解說般若空義後，其後嚴佛調、竺大力、支謙等譯經師，相承沿用。到了魏晉南北朝，僧徒更借老莊思想來解佛釋經，當時稱為「格義」；而以老莊思想為主的玄學，也影響了佛教的哲理思維，形成了般若學的六家七宗之說。

小乘佛教原無本體論，重視修行，而不談宇宙源起，《中阿含經·卷六十·箭喻經》中，鬘童子以世界起源有邊無邊等十四事問佛，佛以箭毒為喻，以為應先拔箭治毒，而不必去探討箭來自何方；可見釋迦對世界本源上的問題，是置而

不談的。但佛教傳到了中國，在魏晉時，由於受老莊玄學的影響，開始將老莊思想中的本體論如「道」生「物」、道在物中等概念，用來解說經義及譯注佛經，使得佛教的哲理更加周密。

