



支遁大師的般若性空思想

蔡惠明 出入數載

支遁大師（三一三—三六六）字道林，俗姓關，陳留（今河南開封市南）人。他是東晉時代的高僧，當時佛教般若學六家七宗之一即色宗（學派）的代表人物。

據梁慧皎「高僧傳·支遁傳」載：大師家世事佛，「幼有神理，聰敏秀徹」。二十五歲出家，先在吳（今江蘇吳縣）立支山寺，後又住剡山（今浙江嵊縣）小嶺時，晚年又到石城山（今浙江紹興縣）立棲光寺，「游心禪苑，浪志無生。」他主要是學習佛教大乘般若學，精通東漢支婁迦讖譯的「般若道行品經」和三國吳支謙譯的「慧印三昧經」。他講解佛經，「善標宗會，而章句或有所遺」，重在領會般若學的基本思想，而不拘泥於字句。他還開講「維摩詰經」，並與當時名士許詢往返辯難，探求經中義理。晚年在京都建業（今江蘇南京）講「道行般若經」，受到「僧俗欽崇，朝野悅服。」

支遁大師在「大小品對比要鈔序」中認為：「大小品者，出於本品，本品之文，有六十萬言。今游天竺，未適於晉。」原來般若經的大品（「放光般若經」）和小品（「道行般若經」）詳畧不同，一般人都以為「佛去世後，從大品之中抄出小品」，而經大

東晉文學家孫綽作「道賢論」，以竹林七賢配佛教七道人時，曾把支遁大師配向秀（子期），說：「支遁，向秀，雅尚『莊』、『老』，二子異時，風好玄同矣。」實際上大師既是高僧，又是名士，兩重人格，融為一身。且與當代名流謝玄，王羲之交往，成為莫逆。他又受到晉哀帝多次召見，讓他在京都東安寺講「般若道行品經」。他一生勤於創作，著述很多，其重要的有「即色游玄論」、「釋即色本無義」、「道行指歸」、「大小品對比要鈔序」、「逍遙游論」等，但大部份已經佚失，現存著作主要保留在「出三藏記集」和「廣弘明集」中。

師對比研究的結果，提出「明宗統一，會致不異」的看法。指出般若經雖有大小品，但所述般若學義理並無大小，所不同的是因家生明闇有別，所以經文有繁簡的不同，同時大小品事同本一，爲畧去重復，因此又有具和不載，有備和所缺的不同。他的佛學思想的主要內容是即色論和逍遙論，以及西方極樂世界的淨土思想。

即色論是對佛教般若性空的解說，也就是對客觀世界和主觀世界的觀點問題。他在「世說新語·文學」注引「妙觀章」中說：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空，故曰色即爲空，色復異空。」慧達「肇論疏」引中載：「支道林法師『即色論』云，吾以爲即色是空，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。」這裏的色不自色」一語，前面的「色」是指認識上的「色」，後面的「色」則指事物本身。認識論上的「色」，並非客觀實際的色，所以是「雖色而空」。

支遁大師以詩歌形式闡述佛理，宣揚萬物性空思想，如在「善思菩薩讚」中云：「有無曰冥同，能仁暢玄句，即色自然空，空有交映迹，冥知無照功。」「開首菩薩讚」云：「何以絕塵迹，忘一歸本無。」「月光童子讚」云：「心爲兩儀蘊，迹爲流瀾架。」「詠懷詩五首」之一云：「心與理理密，形與物物疏；蕭索人事去，獨與神明居。」（以上均見「廣弘明集」）這些偈頌，以及他的論述，概括地表達了他以下的看法：

一、般若學是講性空的，「至空無谿，廓然無物」，一切虛空。「無不自無」，是說萬物的現象雖然存在，但要看到萬物的同一本性！空、無。即色論講，「即色自然空」，是要就色（物質現象）來看就是空的。

二、般若的智慧是「無智於智，故能運於智。」由於要教化，就不得不寄言，運用語言、名詞、概念、文字，也就有智慧。

但是「智存於物，實無迹也」，般若智慧並不執着事物的形迹，至理是無名的。因此要明悟「所以寄」、「所以言」，要「言廢」、「忘覺」，以達到「理冥」、「智存」的境界。也就是說，具有真正般若智慧，親證即色性空，是要離語言文字，不落思維活動，如「心經」所云：「以無所得故，菩提薩埵。」

三、大師否定「存無以求寂，希智以忘心的觀點，認爲不能只知「所無」，而不知「所以無」，不能只知「所存」，而不知「所以存」，因爲「所存」、「所無」都沒有自身的本體——「所以存」與「所以無」，進一步連這一關也破了，就能得到「妙存」、「盡無」以至「忘玄」，由「忘玄」而「無心」，「然後二迹無寄，無有冥盡。」這就是「萬物之自然」。他指出心是形成「色之爲色」、「無之爲無」的根源。色並非由於色實有自體而有，而是由心生起而有。既然是心生起色而有，歸根到底，色即是空。

僧肇大師在「肇論，不真空論」中說：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後爲色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。」就是說，即色論認爲，形形色色的物質現象並非自身形成的，因此它不是物物的。所謂物質現象，應當自身就有物質性的，怎麼是賦予物質性的自體以後才算物質現象的，這只是說明了物質現象沒有自體，並非自己形成，但還沒有領悟到物質現象本來就是非物質性的道理。這是繼承永和發展了支遁大師的觀點。

隋吉藏大師則在「中論疏」中指出：「支道林著『即色游玄論』，明即色是空，故言色游玄論，此猶是不壞假名，而說實相，與安師本性空故無異也。」肯定「即色游玄論」闡明物質現象是空的道理，實相本體是真實的，是和道安大師本無性空的觀點一致的。

元文才大師在「肇論新疏」中認爲：「東晉支道林作『即色

游玄論』，彼謂青黃等相，非色自能，人名爲青黃等，心若不計，青黃等皆空，以釋經中色即是空。」說明青黃等形相，不是物質現象本身所能具有的，是人們給以假名，如果心不慮執著，青黃等形相就是空的。

綜上所述，各代佛學大師對支遁大師的見解都很重視，作了恰當的評介，可見他卽色論思想在佛學研究中的深遠影響。

據本傳記載：「遁常在白馬寺，與劉係之等談『莊子·逍遙篇』，云，各適性爲逍遙。遁曰：『不然，夫桀跖以殘害爲性，若適性爲得者，彼亦逍遙矣。』所謂逍遙，是講「至人」的精神狀態，也是指至人精神游於無窮之境，隨萬物而變化，不脫離物又不執著物，卽精神感應四方，感應萬物，主觀上又無所爲。大師不同意，以適性爲逍遙的觀點，他認爲，衆生各異，如果以適性爲逍遙，則衆生各行其是，如「桀跖以殘害爲性」，就失去佛教教義與約束，所以他強調「凄神」與「至足」。「凝神」是含有按照般若智慧的要求，控制自己的精神活動，不胡思亂想，直至泯除思維活動。「至足」是精神的真正自足、滿足，是「無待」的。只有如此，才能真正適應一切變化，才是逍遙，也就是只有成佛才是逍遙。大師主張凝神應變的逍遙游思想，嚮往阿彌陀佛的西方淨土，他在「阿彌陀佛像讚並序」中說：「佛經記西方有國，國名安養，迴遶迴逸，路逾恒沙。非無待者，不能游其疆，非不疾者，焉能致其速，其佛號阿彌陀，晉言無量壽。國無王制班爵之序，以佛爲君，三乘爲教。男女各化育於蓮華之中，無有胎孕之穢也。館宇宮殿，悉以七寶，皆自然懸構，製非人匠，苑囿池沼，蔚有奇榮。」在慧遠大師創立淨土宗以前，支遁大師從講逍遙，歸結爲成佛，求生極樂國土，爲傳播淨土思想作出了重大的貢獻，可惜他的數千言的「逍遙游論」已經佚失，我們只能從「世說新語·文學」注引中領畧其大概了。

在佛般若學的「六家七宗」中，支遁大師最得名士們的傾慕，聲譽甚隆。他的佛學思想在中國佛教史和中國思想史上是有

地位、有影響的。「世說新語·文學」中稱：「『莊子·逍遙篇』舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支卓然標新理於二家之表，立異義於衆賢之外，皆是諸名賢尋味之所得，後遂用支理。」評價是很高的。王濛讚喻他爲佛教界中的王弼，何宴，謝安稱他比稽康還高出一籌。他的弟子、「奉法要」作者郗超更說：「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。」

本傳還載：「遁善草隸」郗超爲之序傳，袁宏爲之銘讚，周曇寶爲之作誄。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。」又『喻道論』云：「支道林者，識清體順，而不對於物，玄道冲濟，與神情同任，此遠流之所以歸宗，悠悠者所以未悟也。」

值得一提的是，大師對我國詩歌的發展，也是有影響的。他用佛理摻入詩歌領域，有的佛理與老莊結合，有的佛理則與山水相結合，這種風格從他到謝靈運有很大的發展，清代詩人沈曾植在「與金潛廬太守論詩」中寫道：

「東樂（謝靈運）總山水莊老之大成，開其先支道林。」又在「王壬秋選八代詩跋」中說：

「支公模山範水固已絕倫，支、謝皆禪玄互證，謝固猶留意遺物，支公恢恢，與道大通矣。」可見大師的詩歌在我國文學史上也是有一定地位的。

雖然支遁大師在解釋般若學真諦的非有非無，亦有亦無，有無統一，空與假有統一等方面有其局限性，尚不夠全面。但他爲大乘空宗龍樹中觀學說，奠定理論基礎，其功績是不容抹煞的。在他以後，僧肇，竺道生等大師繼承並發展了大乘中觀學說，弄清了與玄學的區別，在我國佛學研究史上寫下了光輝的一頁。支遁大師的般若學性空思想相傳至今，歷久不衰。