



## 談魏晉佛教玄學化(上)

道元

中國佛教在各個歷史時期都有自己不同的表現形式，如漢代佛教神仙化、魏晉佛教玄學化、南北朝佛教學派化、隋唐佛教宗派化。這是佛教在特定的歷史時期由於受不同的政治、經濟、文化、思想等影響的結果，形成不同特色，這是佛教在中國發展與演變的必然現象，不足為怪。但我們應該明白印度佛教初傳至中國，深受中國固有的文化思想的影響，從最初的依附神仙方術，到比配《老》《莊》之學，逐漸走向獨立發展的道路，在漫長的歷史長河裏，不斷自我改造，不斷發展，不斷成熟，直至隋唐時期登峰造極，進入黃金時代，佛教飛黃騰達，形成具有中國特色的佛教。

魏晉佛教玄學化，是因為佛教的般若學思想，受當時的玄學的影響，在當時盛行玄學的支配下，般若學與玄學相提並論，佛玄合流，既用玄學的道理來解釋佛學，又用佛學思想來發揮玄學，兩者相互影響，也相互滲透。在當時，玄學風靡一時，衆心歸向，趨之若鶩，在很大程度上是受到佛教般若學所左右。研究中國思想史或文化史，就能了解到我國思想界，在戰國時期極其光明，自秦始皇焚書坑儒，繼以漢武帝「表彰六藝（禮、樂、射、御、書、數六種科目）」，罷黜百家，「於是其機始窒。至兩

漢之際，學術思想號稱極盛，攬其內容有二：一則儒生之注釋經傳，二則方士之鑿談術數。而術數往往虛誕高玄，為社會所厭棄，人們無所適從。時至魏晉，孔子之《易》，老子之《五千言》，在佛教的催化下，「易老」之學獲得新生力量，死而復活。所以梁啟超先生在《中國佛法興衰沿革說略》一文中說：「易老之學，正在縹緲徬徨，若無歸宿之時，而此智德巍巍之佛法，忽於此時輸入，則群趨之，衆心歸向，若水歸壑，固其所以也。」這就說明魏晉的玄學產生，是我國固有文化思想和印度佛教思想相合的產物。

### (一) 禪學、般若學與玄學

魏晉時期是中國佛教般若思想傳播和發展的時期，也是佛教玄學化的時期。佛教於兩漢之際傳入中國，根據東晉道安所編的《綜理衆經目錄》，以及梁僧祐的《出三藏記集》來考證，漢代譯經可分為兩大系統：禪經與般若經，也是構成中國佛教思想的兩大思想體系：禪學與般若學。小乘禪經的傳譯是安息國的安世高，是我國佛經翻譯的創始人。他所譯佛經多屬小乘佛教的禪經，有《安般守意經》、《大道地經》、《陰持入經》、大小

《十二門經》、《五十校計經》等，他是最早來我國傳播小乘禪學的奠基人之一。而東漢末年來我國從事佛經翻譯的月支國大師支婁迦讖，他所譯佛經與安世高恰恰相反，幾乎全屬大乘經典，是中國大乘佛教的締造者之一，也是最早把大乘般若學傳到中國的理論奠基人。他所譯的大乘經典雖是多方面的，但重點放在『般若』，特別是他譯的《般若道行品經》是大部《般若》的核心思想，對後來玄學發生最大影響的，也莫過於《般若道行品經》。當時，佛教傳入中國，人們對佛法難以理解，佛教傳播者便藉以我國神仙方術和老莊之學來理會佛法大意，致使佛教『禪學』常雜以方術，『般若』多比附老莊。例如有些佛經翻譯家和弘法者，就以道家的『守一得度』來解釋『禪定』，其例比比皆是。如東漢嚴佛調譯的《菩薩內習六波羅密經》便把『禪定波羅密』譯為『守一得度』；另外迦葉摩騰共竺法蘭譯的《四十二章經》第十八章中：「沙門問佛：何者為善？何者最大？佛言：行道守真者善，志與道合者大。」其中「行道守真」也是道家烟火之氣。在道家的《太平經聖君秘旨》有「守一明之法，未精之時，瞑目冥冥，目中無有光。守一復久，自生光明，昭然見四方，隨明而遠行，盡見身形容。」又《太平經鈔乙之五》有：「守一明之法，長壽之根也。萬神可御，出光明之門。守一精明之時，若火始生時，急守之勿失。」再《莊子·刻意篇》有：「純素之道，唯神是守，守而勿失，與神為一。」其中的「守一」，也就是道家常說的：「守氣」、「守元」、「守真」或『守神』等。這便是當時佛教依附道家的明顯跡象，無可厚非之事實，為魏晉佛教玄學化打下烙印。

### (二) 《般若》經的翻譯

魏晉佛教玄學化，是由於《般若》經典源源不斷地翻譯到中

國，般若學思想逐漸完備，與興起的玄學結伴同行，相互滲透，相互影響。是故魏晉佛教玄學化，玄學為佛教般若學的發展提供了溫床和肥沃的土壤。同時，般若經為玄學的興世提供了廣闊的理論空間，豐富了玄學思想。

自從支婁迦讖來中國傳譯大乘佛經，開大乘佛學之先河，首譯《般若道行品經》以來，諸部《般若》也陸續譯出。據《綜理衆經目錄》及《出三藏記集》記載，從東漢末年（公元二世紀中葉）到東晉姚秦弘始年間（公元四世紀末——五世紀初），先後相繼譯出十多部《般若》經類，確立了大乘佛教的般若空宗思想。然而在兩晉之世，譯出的《般若》系經典，可以說是最多的了，並且產生了很大的影響，這也是適應了時代的需要。東漢至魏晉所譯出的《般若》經典的種類列之於下：

《般若道行品經》十卷 東漢支婁迦讖譯

《道行經》一卷（已佚） 東漢竺佛朔譯

《大明度經》四卷 吳支謙譯

《放光般若經》二十卷 西晉無羅叉共竺叔蘭譯

《光贊般若經》十卷 西晉竺法護譯

《小品經》七卷（已佚） 西晉竺法護譯

《摩訶般若波羅密道行經》二卷（已佚） 西晉衛士度譯

《摩訶般若波羅密鈔經》五卷 苻秦曇摩婢共竺佛念譯

《摩訶般若波羅密經》二十七卷 姚秦鳩摩羅什譯

《小品般若波羅密經》十卷 姚秦鳩摩羅什譯

《金剛般若波羅密經》一卷 姚秦鳩摩羅什譯

隨着這些《般若》經的陸續譯出，也逐漸出現了一大批《般若》學者，悉心研習般若學。魏晉之時，書寫、讀誦、講說、注解都以《般若》經為重心，湧現出般若學的學者和理論家有：竺法護譯《光贊般若經》和《小品經》，又大彰《方等》、《玄致》，世人尊之，推為玄學之首；朱士行講習《般若道行品經》，並慨嘆其翻譯未善，便西行取法求得《放光般若經》的胡本；衛士度略出《道行經》；帛法祚注《放光般若經》；支孝龍披閱並開講《放光經》；康僧淵常誦《放光》、《道行》、《二般若》、《竺法深講《小品》》；于法開講誦《放光》；釋道安講大小品；此外還有慧遠、支道林、竺法雅、支愍度、竺法蘊、竺法太、竺僧敷、于法道、釋道立、鳩摩羅什、竺道生、僧肇、僧叡等皆善《般若》，成為當時研習《般若》的風雲人物，享有盛譽。究其原因，是因為當時興起了玄學之風，並與佛教般若學相得益彰，並行不悖，使般若學與玄學相提並論，從而出現了這些研習佛學理論的「義學沙門」、「玄學名僧」。他們為了推翻當時玄學高於般若學，名流高於沙門的社會某些人的論調，他們便大張旗鼓地「高論適時」，「清談盡日」，以般若學和玄學作為自己的立身之本，故佛教玄風大振於華夏，般若學勃然興起，得到了空前的發展。所以道安法師在《合放光光贊略解序》中說：「《放光》尋出，大行華京；息心居士，翕然傳焉。」僧祐於《出三藏記集》中則說：「《小品》頃來，東西諸講習，無不以為業。」可見般若學在當時是何等的興盛之至。

### (三) 七道人與竹林七賢

由於般若學與玄學契合，以致名人釋子共入一流，因而有以沙門比擬名流之議。如孫綽著《道賢論》就是以七位高僧比於「竹林七賢」。以竺法護比山濤，論云：「護公德居物宗，巨源

(山濤之號)位登論道，二公風德高遠，是為流輩。」玄學中的竹林七賢之一的山濤，據《晉書》卷四三《山濤傳》載：「山濤，字巨源，河內懷人也……性好《老》、《莊》，每隱身自晦。與稽康、呂安善，後遇阮籍，便為竹林之交……。」以于法蘭比阮籍，論云：「蘭公遺身，高尚妙跡，殆至人之流。阮步兵傲獨不群，亦蘭之儔也。」于法蘭雖是沙門，也是玄學名僧，據梁《僧傳》卷四《于法蘭傳》載：「于法蘭，高陽人，少有異操。十五出家，便以精勤為業。研諷經典，以日兼夜；求法問道，必在眾先。迄在冠年，風神秀逸，道振三河，名流四遠，性好山泉，多處岩壑。」時人又把于法蘭比擬庾亮(號庾元規)，因二人皆風神秀逸，雋美姿容，《僧傳》有「時人以其風力，比庾元規。」而《晉書》卷七十三《庾亮傳》載：「庾亮，字元規。……亮美容，善談論，性好《莊》、《老》；風格峻整，動由禮節，……時人皆憚其方儼，莫敢造之。」以于道邃比阮咸，論云：「或曰：咸有累騎之譏，邃有清冷之譽，何得為匹？綽曰：跡雖有窪隆，高風一也。」于道邃是于法蘭的弟子，高簡雅素，有古人之風，乃大法樑棟，善論玄旨。梁《僧傳》卷四《于道邃傳》載：「于道邃，敦煌人，……至年十六出家，事蘭公為弟子。學業高明，內外該覽。善方術，美書札，洞諳殊俗，尤巧談論。性好山澤，在東多游履名山。為人不屑毀譽，未賞以塵跡經抱。」可是于道邃年僅三十一，遽然病故，玄學名僧支道林為之作《銘贊》曰：「英英上人，識通理清，朗質玉瑩，德音蘭馨。」(見《于道邃傳》)以支道林比向秀，論云：「支遁、向秀，雅尚老莊，二子異時，風好玄同矣。」支遁，乃是一代名流，以文義冠世，不僅雅好《老》、《莊》，而且深好《般若》，著有《逍遙論》及《大小品對比要抄序》，他把玄學和般若學融為一談。梁《僧傳》卷四《支遁傳》載：「支遁，字道

林，……幼有神理，聰明透徹。……家世奉佛，早悟非常之理。……遁常在白馬寺，與劉系之等談《莊子·逍遙》篇云：各適性以爲逍遙。遁曰：不然！夫桀、跖以殘害爲性，若適性爲得者，彼亦逍遙矣。於是退而注《逍遙》篇。群儒舊學，莫不嘆伏。」支道林是一位傑出的玄學化的《般若》學者，他把佛玄等同，即佛即玄。如他在《大小品對比要抄序》中說：「夫《般若波羅密》者，衆妙之淵府，群智之玄宗，神王之所由，如來之照功。……其爲經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物；無智於智，故能運於智。是故夷三解脫於重玄，齊萬物於空同，明諸佛之始，盡群靈之本無，登十住之妙階，趨無生之徑路。何者耶？賴其至無，故能爲用。」其中的「空豁」、「至無」、「齊物」、「重玄」、「本無」，全是《老》、《莊》之玄學思想。又序中說：「是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然！衆生之喪道，溺精神乎欲淵。悟群俗以妙道，漸積損以至無；設玄德以廣教，守谷神以存虛；齊衆首於玄同，還群靈乎本無！」這段話，除了其中的「諸佛」、「般若」、「衆生」，完全是以玄學觀點來理解《般若》。以帛法祖比嵇康，論云：「帛

三十餘年，或暢《方等》，或釋《老莊》。以竺法乘比王濬沖（亦名王戎），論云：「法乘、安豐（王戎封安豐侯），少有機悟之鑿。雖道俗殊操，阡陌可以相準。」他是竺法護之弟子，神理風操，神悟超絕，懸鑒過人，從師研習《般若》，弘播《般若》。以上是佛家七道人比竹林七賢，反映出沙門與名流在玄學的熏染下，同起並坐，氣息相投。

祖衅起於管蕃，中散（指嵇康）禍作於鐘會。二賢並以俊邁之氣，昧於圖身之慮，棲心事外，輕世招患，殆不異也。」據梁《僧傳·帛遠傳》載：「帛遠，字法祖……祖少發道心，啓父出家，辭理切至，父不能奪，遂改服從道。祖才思俊徹，敏朗絕倫。誦經日八、九千言。研味《方等》，妙入幽微。世俗墳索，多所該貫。乃於長安造築精舍，以講習爲業。白黑宗稟，幾且千人。」因帛法祖名德顯著，衆望所歸，秦州刺史張輔，欲令其還俗，爲己輔佐，法祖堅決不從，被張輔所殺。以竺法琛比劉伶，論云：「琛公道素淵重，有遠大之量。劉伶肆意放蕩，以宇宙爲小。雖高棲之業劉所不及，而曠大之體同焉。」竺法琛優游講席

「竹林七賢」中，向秀、阮籍、嵇康和劉伶是當時傑出的玄學家，是振興玄學的領袖人物。如《晉書》卷四九《向秀傳》載：「秀，字子期，河內懷人也。清悟有遠識，……雅好老、莊之學。莊周著《內》、《外》數十篇，歷世才士雖有觀者，莫適論其旨統也。秀乃爲之隱解，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時也。……儒、墨之跡見鄙，道家之言遂盛焉……」由於向秀注《莊子》，以振玄風，道家遂盛，而儒、墨謝世。又《世說新語》卷二《文學》中記載：「初，注《莊子》者數十家，莫能宗其旨要。向秀於舊注外爲解義，妙析奇致，大暢玄風。」這段說明了玄風大暢，是因爲向秀注《莊子》能妙解宗旨。阮籍，他不與世事，以酣飲爲常，不拘禮教，然發言玄遠，口談浮虛，素有高名於世。如《晉書》卷四九《阮籍傳》載：「阮籍，字嗣宗，陳留尉氏人也。……籍容貌瑰傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，……博覽群籍，尤好《莊》、《老》。」嵇康，他傲世不羈，放逸邁俗，與魏宗室婚，位高勢重，有當世之才，好養生之術，如《晉書》卷四九《嵇康傳》中所載：「嵇康，字叔夜，譙國鉅人也。……康早孤，有奇才，遠邁不群。……博覽無不該通，長好《老》、《莊》。與魏宗室婚，拜中散大夫。常修養生服食之事，……著《養生論》。……所與神交者，惟陳留阮籍、河內山濤；豫其流者，河內向秀、沛國劉伶、籍兄子咸、琅琊王戎。遂爲竹林之游，世所謂「竹林七

賢」也。劉伶，他放情肆志，處天地間，以宇宙為狹，竟日悠悠蕩蕩，無所用心，遨遊一世。如《晉書》卷四九《劉伶傳》載：劉伶，字伯倫，沛國人也。身長六尺，容貌甚陋。放情肆志，常以細宇宙、齊萬物為心。澹默少言，不妄交游，與阮籍、嵇康相遇，欣然神解，攜手入林。初不以家產有無介意。常乘鹿車，攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰：「死，便埋我。」其遺形骸如此。……伶雖陶兀昏放，而機應不差。未嘗厝意文翰，惟著《酒德頌》一篇，其辭曰：「有大人先生，以天地為一朝，萬期為須臾，日月為局牖，八荒為庭衢。……俯觀萬物，擾擾焉若江海之載浮萍！……」

魏晉之世，竹林七賢及玄學之士皆「馳騁莊門，排登李室」，以成風尚。七道人等義學沙門也隨之呼應，扣響老、莊之門，寄身其中，談玄說妙，附會佛法，以佛教教義與老、莊玄理合流。這種情況，在道安的《鼻奈耶序》中有所記載：「以斯邦人莊、老教行，與《方等經》兼忘相似，故因風易行也。」

作為修學佛法之沙門，在當時玄風影響之下，唯有隨順世間，迎合玄學，方能為世所重。以佛教言之，便是「因機施教，權巧方便」而已。是故，當世之時，有沙門支孝龍與玄學士阮瞻、庾顛、謝鯤、董昶、王澄、光逸、以及胡母輔之共結知音之交，世稱「八達」。如梁《僧傳》載：「支孝龍，少以風姿見重，加復神形卓犖，高論適時。常披味《小品》，以為心要。叔蘭譯出《放光》，龍披閱旬日，便就開講。」又《傳》中云：「陳留阮瞻，潁川庾顛，並結知音之友，世人呼為八達。時或嘲之曰：『大晉龍（指支孝龍）興，天下為家。沙門何不全髮狀，去袈裟，釋胡服，被綾羅。』龍曰：『抱一以逍遙，唯寂以致誠。剪髮毀容，改服變形，彼謂我辱，我棄彼榮。故無心於貴而愈貴，無心於足而愈足矣。』其機辯適時，皆此類也。」從支孝

龍的對話，就能體現出他學佛談玄，剃髮染衣，淡泊名利，唯求逍遙與致誠，雖不求名貴而更貴，不求知足而更足，表達出一位潛身佛門的沙門清高恬淡的風尚，為晉時名士推崇。晉孫綽贊曰：「小方易擬，大器難像。盤桓孝龍，克邁高廣。物竟宗歸，人思效仰。雲泉瀰漫，蘭風旂響」（見《僧傳》，孫綽作《支法龍贊》）。雖是玄學沙門，但他並不失去清淨比丘之身，實乃高尚其人也。

#### （四）玄學的內涵

魏晉玄學，是我國思想史上一個影響較大的哲學流派。就魏晉玄學的淵源來說，本來源於老、莊，在一些清談之士的倡導下得以形成。源出有由，因漢魏之際，天下大亂，戰爭頻繁，社會動蕩不安，乘時趨勢者，不以道義為重；而曠達之士，日擊衰亂，不甘隱避，遂馳騁老、莊之學，藉以放浪形骸，縱酒昏酣，遺落世事。此時，名士何晏對人生充滿優患之感：「常畏大網羅，憂禍一旦並」（見《全漢三國晉南北朝詩·全三國詩》卷三）；王弼驚嘆時勢之亂：「處天地之將閉，平地之將陂。時將大變，世將大革」（《周易·泰卦注》）。何晏、王弼等，遂開清談之風。《晉書·王衍傳》載：「魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《莊》，立論以為：天地萬物皆以無為為本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽持以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。」至晉室之興，世亂未已，向秀之徒，雅好《老》、《莊》之學，玄風益尚，名士達官，翕然傾響，不治世務，妙善玄言，祖尚浮虛，故示清高。是故，魏晉玄學成為當時政治環境下玄學家的處世哲學。

何晏，是魏晉玄學的「鼻祖」，也是「正始之音」的倡始

者，開魏晉玄學之先河。在他的倡導下，一唱百和，名士達官皆棲心《老》、《莊》，善談《易》、《老》。《世說新語·文學篇》卷二載：「晏能清言，而當時權勢，天下談士多宗尚之。」

王弼，是魏晉玄學的第二號人物，是魏晉玄學的集大成者，好《老》氏，通辯能言。史稱「弼好論儒道，辭才逸辯，注《易》及《老子》」（《三國志·魏書·鍾會傳》附《王弼》）。王弼的玄見高於開玄學先河的何晏。

魏晉玄學的中心思想是講「天人之際」，「天」指天道，即宇宙觀；「人」指社會人事，即名教綱常。所謂「天人之際」就是講天道和人事及其相互關係的理論，也就是講宇宙「自然」和社會「名教」的關係的理論，既是哲學，又是社會政治學說，這是魏晉玄學理論的基本結構和主要內容，也是確切地把握魏晉玄學內涵的關鍵所在。

魏晉玄學奠基人之一的王弼說：「崇仁義，愈致斯偽」，「巧愈思精，偽愈多變，攻之彌甚，避之彌勤」（《老子微旨略例》）。王弼指出了漢代「名教之治」的弊端，他認為推行禮法制度，標榜仁義，講求刑法，越搞越煩瑣，成為只求虛偽的形式。越是講究仁義博施的人，往往越是弄虛作假，圖謀虛名，爭權奪利；制定了許多刑法來限制老百姓，然而老百姓卻想出更多的辦法來逃避刑法，對抗刑法。由此他進一步認識到「名教」不過是形式而已，並不能治理國家。他說：「仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也」（見王弼《老子》三十八章注）。他主張「名教」出於「自然」，名教必須符合自然，應該用道家的無為而治的思想來補充儒家學說，進而和儒家的政治倫理思想調和，作為封建統治的治國方策。他說：「道不違自然，乃得其性」（《老子》第二十五章注），「順自然而行，不造不始（施）」，「因物自然，不設

不施」（《老子》第三十七章注）。他論述了治理國家，要順應自然即事物的本性進行治理。這個「自然」就是仁義禮法的根本，即名教的「本」，而名教是「末」，因名教本於自然，出於自然。他說：「載之以道，統之以母」（《老子》第三十八章注）。這裏的「道」和「母」，都是指「無為」，以「無為」為本作爲治理國家的根本。所以，王弼說：「本在無為，母在無名。棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，偽亦必生」（同上）。他認為，以無為爲本，仁義的作用才會真正地顯示出來，禮法的作用才會真正地發揮出來，因此要分清本末，什麼是本，什麼是末，要懂得什麼是母（根本的東西），什麼是子（派生的東西），做到「崇本以息末，守母以存子」（《老子微旨略例》）把本末統一起來，抓住問題的本質，掌握根本性的東西，才是治國的根本途徑。因此他說：「從事於道者，以無為爲君」（《老子》第二十三章注）。所謂「無為」就是「自然」的別名。順應自然，行無為之治，天下太平，百姓簡樸，過着安靜的生活，國泰民安，帝道遐昌矣。

何晏和王弼皆主張「貴無」的本體論，以「無」爲本，從而從本末、體用、有無、一多、寡衆、動靜、言意、名教與自然等各種哲學對立的範疇，系統地展開了論證，構成了魏晉玄學的基本內容。總之，魏晉玄學認爲現象雖然存在，但不真實，真實的存在是精神性的本體（無）；現象界雖然有變化，但變化的根源卻是永恆不變的本體，即萬變不離本；現象界是有形的，但有形的萬物是從無形的本體產生的，「無」不僅是萬物之本，世界之原，而且還是倫理道德的最高規範。如《晉書》中所載：「魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《莊》，立論以爲：『天地萬物，皆以無爲本。』無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之

爲用，無爵而貴矣。」王弼又說：「天下萬物，皆以有爲生；有之爲始，以無爲本；將欲全有，必反於無」（《老子》第四十章注）。何晏、王弼的「天地萬物，皆以無爲本」這一玄學的根本命題，是源出於《老》、《莊》。《老子》一則說：「無，名天地之始。」（第一章）。再則說：「天地萬物生於有，有生於無。」（第四十章）因此之故，《老》、《莊》之學，是魏晉玄學思想的泉源。

魏晉以來，由於般若學始終是佛教的主流，在當時玄學的影響之下，以玄解經，以般若比附老莊，以外書注釋內典，從而出現了「格義」佛教和「六家七宗」兩種不同類型的流派。這是佛學依傍玄學發展的一個歷史過程。

### （五）『格義』佛教

東晉「格義」佛教的產生是有歷史原因的，它的前身是依附階段。因爲佛教初傳至中國，漢民不易了解，難以起信，唯有依附中國固有的文化思想加以比配，方能令人生解、生信，並能發生影響。如漢楚王劉英「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓……」（見《後漢書·楚王英傳》）。此時，神佛不分。又《後漢書·桓帝紀論》載：「設華蓋以祠浮圖（即佛陀）、老子」；其臣襄楷上書桓帝：「聞宮中立黃、老、浮屠之祠，此道清虛，貴尚無爲，好生惡殺，省欲去奢……」當時把「黃老」和「浮屠」看成是同樣的「道術」，甚至把佛教看作是道家的一種，如牟子《理惑論》中曰：「道有九十六種，至於尊大，莫尚佛道也。」時人稱佛教爲「佛道」，佛教被道化。不僅如此，早期西域來中國翻譯的譯經師，在譯經時也附會道家的思想。如後漢安世高譯《安般守意經》，把「安般守意禪」解釋爲道家的「清淨無爲」，「安爲清，般爲淨，守爲無，意名爲，是

清淨無爲也。」東漢嚴佛調譯《菩薩內習六波羅密經》把「禪定波羅密」譯爲「守一得度」；再如吳維祇等譯的《法句經》，也是把「禪定」譯爲「守一以正身，心樂居樹間」、「晝夜守一，心入定意。」三國時東吳支謙把《般若道行品經》譯爲《大明度無極經》，以道家概念稱名佛經，「大明」與「無極」取於《老子》的「知常曰明」「復歸於無極」。這完全是以黃老之道去理解佛法大意。

三國時期更有一位中國佛教史上兼有佛、儒、道三教思想爲一體的譯師康僧會，祖籍康居國，自幼出家，廣覽佛經及世間典籍，能文善辯，著作甚多。由於他致力佛教的弘化事業，成爲早期中國佛教史上頗有影響的知名人物。康僧會初至吳都建業（今南京），受到孫權的器重和推崇，並爲他建立了佛寺。建初寺。後孫皓即位，曾「棄淫祀，乃及佛寺並欲毀壞」（《高僧傳·康僧會傳》），還派人到建初寺與康僧會辯論，但未能取勝，便召他進宮當面詰問。孫皓問曰：「佛教所明，善惡報應，何者是也？」康僧會對曰：「《易》稱：『積善有慶』（出自《周易·坤·文言》，原文是「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」）。雖儒典之格言，即佛教之明訓。故行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂。」（《康僧會傳》）。從這段記載可以看出，康僧會善於辯才，借用我國傳統的儒家經典解釋佛教教義，儒佛交融，使孫皓折服，使佛寺免於一場災難。

康僧會的著作頗豐，在甚著作之中，多處可見道家思想，融佛道爲一體，佛道合流。

康僧會於《安般守意經序》中，談論「安般守意禪」，與佛教本義有異。「安」本指入息（吸），「般」指出息（呼），「守意」即專注一心，使意念不生，如同我國當時流行黃老神仙家的吐納之道術。因此之故，康僧會卻說得安般守意禪：「心之

溢蕩，無微不泐，恍惚髣髴，出入無間，視之無形，聽之無聲，逆之無前，尋之無後。」這與《老子》第十四章所說的「道」一般無二：「是謂恍惚，迎之不見其首，隨之不見其後。」這顯然是依附於我國當時流行的道家的思想，用道術來解釋佛教。

由於佛教初傳到中國，爲了適應我國文化，出現格義。格義的出現，它是聯繫印度文化和中國文化的紐帶，也是印度佛學與中國玄學互相溝通的橋樑，它具有積極的促進作用。

所謂「格義」，「以經中事數，擬配外書，爲生解之例，謂之格義」（見梁《僧傳》卷四《竺法雅傳》）。意思是說：把佛經中的事數（名相），即佛經中的條目名相概念和教義，如五陰、十二入、四諦、十二因緣、八正道、五根、五力、七覺等，用世間的典籍比配講說，即運用儒家、道家的名詞概念和思想，去比附和解釋佛教的名詞、概念和義理，讓人生解佛法之義。例如：把般若「性空」譯爲「本無」、「眞如」譯爲「本無」、「涅槃」譯爲「無爲」、「無相」譯爲「無名」、「無生」譯爲「無爲」、「禪定」譯爲「守一」，以及把佛教的「四德」（常、樂、我、淨）比配《周易》的「四德」（元、亨、利、貞）、把佛教的「五戒」（殺、盜、淫、妄、酒）類比儒家的「五常」（仁、義、禮、智、信）等等，舉不勝舉。

「格義」的倡導者，有康法朗、竺法雅等人。據史料記載，格義之法，創於竺法雅，他是東晉時期著名的玄學化的名僧。《竺法雅傳》曰：「竺法雅……少善外學，長通佛義。衣冠仕子，咸附諮稟。時依雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，爲生解之例，謂之格義。及毗浮、曇相等，亦辯格義，以訓門徒。雅風彩洒落，善於樞機，外典、佛經，遞互講說，與道安、法汰，每披釋湊疑，共盡經要。」

在當時，佛教開始和中國本土文化相融合，出現了儒、釋、道「三教一致」的思想。東晉道安著《三教論》說：「三教不殊，勸善義一，教跡雖異，理會則同。」慧遠也說：「道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響。出處誠異，終期則同」（《沙門不敬王者論》）。他們主張「三教殊途同歸」，在他們的影響下，「格義」之法充分地被弘法者所運用。尤其慧遠「少爲諸生，博綜《六經》，尤善《莊》、《老》」（《慧遠傳》），他非常善於以《老》、《莊》之義，來講解佛教的實相之義，令惑者曉然。也正如《慧遠傳》所說的那樣：「遠年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑味。遠乃引《莊子》義爲連類，於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書。」慧遠引《莊子》爲連類，乃格義之擬配外書。

格義佛教的形成，目的在於佛教初傳爲了貫通文義，生解之例，但如果長期依附和比配外書世典，長此以往發展下去，佛教就免不了要失去本義。是故道安則說：「先舊格義，與理多違」（《高僧傳》卷五《釋道安傳》）。對過去格義的運用，道安認爲違背了佛教的義理，並反對格義之法。東晉鳩摩羅什大師譯經的得力助手僧叡也說格義乖違了佛法：「自慧風東扇，法言流咏以來，雖曰講肄，格義迂而乖本，六家偏而不即」（《毗摩羅詰提經義疏序》），批評了「格義」違背了佛教的本義，同時也指出了在玄學的影響下，產生的「六家七宗」也偏離了佛法的意旨。《祐錄·鳩摩羅什傳》有曰：「自大法東被，始於漢明，歷涉魏晉，經論漸多，而支竺所出，多滯文格義。」自道安、羅什之後，格義被廢棄不用。因爲，時至羅什時代，經義大明，世人已了然佛法之旨，尤不須藉俗理相比擬，佛教依附的時代已經過去，走上了自身獨立發展的道路。

（未完）