

# 支道林莊子逍遙義新詮及其般若學

蔡 振 豐\*

## 大 綱

壹、前 言

貳、支道林對玄學清談的影響

參、支道林的般若學

肆、支道林般若學與其逍遙義新解

伍、結 論

---

\*台灣大學中文系助理教授

## 摘 要

本文嘗試討論東晉支道林的莊子逍遙遊新義與他所理解的般若學的關係，並藉此推測此義對魏晉玄學有關才性問題的討論所產生的影響。

**關鍵字：**支道林、莊子、逍遙遊、般若、才性

## 壹、前 言

兩晉之際，士族所在的江南三吳之地，其玄學以向、郭《莊子注》為新的談論典範，而能在《莊子注》之外別立蹊徑引起注目者，有支道林之「逍遙義」。

《世說新語·文學》第32則言：

《莊子》〈逍遙〉篇，舊是辯處，諸賢所可鑿味，而不能拔理於郭、向之外。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。後遂用支理<sup>註1</sup>。

在這條記載之中，存有幾個值得深入的問題，首先是支道林發表逍遙義後，如果《世說新語》所言「皆是諸名賢尋味之所不得」、「後遂用支理」等語並非誇大之詞，可推測此事對玄學清談之風的影響當非同小可，其具體的影響可否清楚釐出？其次，此事的發生，時間約在咸康四年（338），當時道安僧團遠在江北，而鳩摩羅什未到中土，支道林以一白馬寺出家僧侶的身份周旋於名士之間，他由佛教徒身份所作的新解，能否代表佛教義理對中土經典的詮釋？如果支道林新理與佛教義理有關，逍遙遊義是否可視為支道林對般若空義的理解所得？

解決上述三個問題可由支道林與向、郭逍遙義的異同入手。有關於支道林逍遙義的內容，現有文獻中有二則記載較為詳盡，一是《世說新語·文學》劉孝標的注文，其言曰：

向子期、郭子玄逍遙義曰：「夫大鵬之上九萬里，尺鷃之起榆枋，

註1 見金嘉錫《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1989年）頁220。

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。莊生建言人道，而寄指鵬、鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，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，則泯然靡不適。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？」此向、郭之注所未盡<sup>註 2</sup>。

此則文字所提示的向、郭逍遙義可略解如下：「物於生存之世界中，必須有待於生存的條件而後能足，故每一存在物能適於自己的性、分，不逾越自己的性、分而與外物相待，都可以因得到生存條件的滿足而獲致逍遙。然而，聖人不同於萬物；聖人與道同體，其性、份不可衡量，故聖人的逍遙不在自足、自適、自通，而是處於無待、常通之境況。無待指為去礙，不為所待之物所拘限，因為對於物沒有所待、非待的分別，因此能與物相冥；常通則指為循變，不以己凌駕於所待之物上，而能使物物生機自張，自適其性」。依著上述的說解，向郭之解釋逍遙遊義有二個重點：一是聖、凡逍遙之別在於「有待」與「無待」，凡人因其所待而得逍遙，聖人因其無待而能逍遙。二是聖人之無待，不礙萬物之有待，故聖人「不以無待殊有待」，二者同可渾化於道術之中，同登逍遙之域。從玄學清談的主題觀察，這二結論可視為「才性論」及「聖人論」的延伸，只是向、郭從「與物冥」的立場，將聖、凡二域同歸於渾化不為的自然之中。

註 2 見金嘉錫《世說新語箋疏》頁 220-221。

支道林的逍遙義與向、郭不同，他的論法不分凡聖，也不論才性高下，而以「至人之心」言其境界義，將逍遙解為心之至足不待。以為人道之不足有鵬、鷦二種型態，鵬之心不足於外，而鷦之心不足於內，二者皆不若至人之心能超越內外所待之足，而達逍遙之境。支道林以為如果逍遙只是像鷦、鵬一般，得到饑時渴求一飽的自足，這種單一面向的滿足，並無法讓鵬、鷦自絕於濫飽後對其他條件的想欲，因此逍遙不能建立在向、郭所言的條件及關係鏈中，真正的逍遙是吾心不為外在的任何條件所主宰，心不物於物，則心靈明能感，能玄應遠近，自由無礙。

由上文的分析可知：支道林之立異於向、郭的基本立場在於他對人道之不同型態，並不採取魏晉才性論的立場，不能同意人各有其性、分的意見。這種態度證諸《高僧傳·支遁傳》對白馬寺論逍遙義的記載，亦確然可得。《高僧傳》對支道林作逍遙義的動機有如下的說明：

通常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、紂以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。」為是遂而注逍遙篇，群儒舊學，莫不改服。<sup>註3</sup>

此則指出支道林注逍遙篇的緣由是對「適性」之不能同意，值得注意的是：支道林言：「桀、紂以殘害為性，而非「殘害為桀、紂之性」，可知在其思考中，人並沒有固定的性分可言，人因為「執某以為性」才会有「物各有分」<sup>註4</sup>之說，在此情形下言「適性」只是合與化人的偏執而已。

註3 見《高僧傳》卷四（湯用彤校治本，北京：中華書局，1992年）頁160。

註4 郭象《莊子注·齊物論》注「一受其形，不立以待虛」言：「物各有分，故知者守知以行終，而愚者施愚以至死，豈有能中易其性者也。」見郭慶藩《莊子集釋》（台北：六鐸出版社，1983年）頁59。

由此線索，或許可以進一步的考察，支道林對「性、分」的不同看法，可能為玄學清談所帶的影響，以及其思想的方向與佛教義理的關係。

## 貳、支道林對玄學清談的影響

### （一）支道林以內學活躍於清談界

佛教自東漢傳入中國後，僅被視為道術的一種，因而未能進入文化主流為士大夫所接受。但隨著漢魏之際學術及政治上的變革，玄學及清談的風氣都一再的挑戰傳統的價值，使得佛教思想得以藉著自由講論的學風，受到士人的注目。佛教僧侶與名士在思想上的交流，在西晉後期已時有所見，如元康至永嘉之際，支孝龍、竺叔蘭、康僧淵、竺道潛（法深）等僧人已在清談中嶄露頭角<sup>註 5</sup>，他們的活動使玄學名士對佛教有所了解。然而，因為初期僧人未能在佛教理論上有進一步闡發，以致他們的影響未見顯著，真正令佛學與玄學這兩個思潮的關係密切起來者，支道林應是居於關鍵的地位。

在支道林與馮懷、劉系之談論《莊子》逍遙遊義之後，他在人物品評、《莊子》探義、才性等問題的談論也得到名士的推崇。《高僧傳·支遁傳》記述玄學家對他的稱譽，如王濛推重他為「緇鉢之王（彌）、何（晏）」；謝安以為他才高於嵇康、殷浩；孫綽〈道賢論〉將他與向秀相配，皆可見他在清談家中的卓越地位<sup>註 6</sup>。以此基礎，支道林與名士間有《維摩經》<sup>註 7</sup>及《道行經》<sup>註 8</sup>（《小

註 5 見僧佑《出三藏記集·竺叔蘭傳》；慧皎《高僧傳·支孝龍傳》；《世說新語·排調》第 21 條；《世說新語·德行》第 30 條。

註 6 據《高僧傳·支遁傳》、《廣弘明集》卷三十、《世說新語》〈文學〉〈排調〉〈雅量〉〈品藻〉〈賞譽〉〈政事〉所載，支道林所交好的名士有王濛、殷融、劉系之、馮懷、謝安、劉惔、何充、許詢、三條、司馬昱、殷浩、王胡之、褚裒、孫安國、

品》)的講論,使得名士加入佛經講肆及論辯佛經成爲清談的一部份。值得注意的是:當支道林成爲清談名士之後的十數年後,他對《道行經》的詮釋受到了僧、俗二衆的挑戰。《世說新語·文學》載有三則談論《小品》的記載<sup>註9</sup>。一是支道林與于法開弟子于法威的談論,時間約在永和八年(352年);二是支道林欲赴殷浩處,解答其對《小品》的疑難,後爲王羲之所勸止,此事約在永和十年(354年)<sup>註10</sup>;另一則爲興寧二年(364年)與竺法深、孫興的談論。這三則的記述中,除了可以看到支道林的佛經講論於名士的影響外,也可以知道其佛學根基仍以《道行般若經》爲最。《高僧傳·支遁傳》言支道林:「家世事佛,早悟非常之理,隱居餘杭山,沉思《道行》之品,委曲《慧印》之經,卓焉獨拔,得自天心。」可知《道行經》及《慧印經》對支道林之論說思考有一定的影響。

《般若經》的傳譯<sup>註11</sup>,以支婁迦讖在後漢靈帝時在洛陽所譯的《般若道行品經》(又名《道行般若經》、《道行經》、《道行品經》)爲始<sup>註12</sup>,然《般若

王羲之、孫綽、謝朗、郗超、王子猷、王坦之、謝萬、韓康伯等人。

註 7 《世說新語·文學》40 則載:「支道林、許掾諸人共在會稽王齋頭」。劉孝標注引《高逸沙門傳》曰:「支道林時講《維摩詰經》。《高僧傳·支遁傳》亦言:「晚出山陰,講《維摩經》,遁爲法師,許詢爲都講。」

註 8 《高僧傳·支遁傳》云:「至晉哀帝即位,類遣兩使,徵請出都,止東安寺,講《道行般若》,白墨欽崇,朝野悅服」。

註 9 見《世說新語·文學》第 30、43、45 則。

註 10 本文有關支道林事蹟繫年參見王曉毅《支道林生平事蹟考》,《中華佛學報》8 期(台北:中華佛學研究所,1995 年 7 月)頁 243-269。

註 11 傳入中國的《般若經》又分《小品》及《大品》,《小品般若經》自後漢起即有譯本,如支謙所譯《般若道行品經》、支謙所譯《大明度無極經》及鳩摩羅什所譯的《小品摩訶般若波羅蜜多經》皆是。《大品般若經》則一直到太康七年(286 年)才有竺法護所譯的《光讚般若經》,其後又有無羅叉及竺叔蘭所譯的《放光經》、竺佛念(佛護)與曇摩擲所譯五卷本《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄》等。

註 12 僧祐《出三藏記集·新集條解異出經錄》以爲除支謙《般若道行品經》十卷外,另

《般若經》為士人所重視估計當在元康年間無羅叉及竺叔蘭譯成《放光經》<sup>註 13</sup>之後。《般若經》的流行對中國佛教界產生三個大的影響，一是由此重新反省「佛法」的要旨為何，僧叡於〈毗摩羅詰提經義疏序〉所說的「此土先出諸經，於識神性空，明言處少，存神之文，其處甚多」<sup>註 14</sup>，即有以「性空」較「存神」之說得佛法之實的意味。其次，《般若經》在義理上與當時流行的玄學有頗有相合，而其理論之系統性又別於中國學術傳統，使得佛教徒在信仰之外，得以用此建立佛學論述的主體性，藉之與中國的學術展開對話。在《般若經》流行之前，傳教的方式多以「擬配外書」的方式進行，這種比附如果使用過多，未免也令內典的獨特性不彰。換言之，以外書來認知內典，或許只能得其部份比附上的相近，卻不能得到佛學的大要。故由《般若經》而建立起一套真正屬於佛教的論說理論，在當時應該是十分令佛教徒振奮的事；相對而言，這種情形引起了玄學家的好奇與投入也就不難推測。

## （二）才性論辨的新發展

---

有竺朔佛所翻譯的一卷本《道行經》。又《出三藏記集》卷七末詳作者的〈道行經後記〉所言：「口授天竺菩薩竺朔佛，時傳晉譯者月支菩薩支謙」，可知支謙所譯亦為竺朔佛所攜來之梵本。據此印順《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981年，頁566）及湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：商務印書館，1962年，頁68）皆認為一卷本之《道行經》可能為《道行般若經》的〈道行品〉，而十卷本應為二人合譯。

註 13 據僧祐《出三藏記集·放光經記》（蘇晉仁等點校本，北京：中華書局，1995年，頁264）、《出三藏記集·朱士行傳》（頁515-516）、慧皎《高僧傳·朱士行傳》（湯用彤校注本，北京：中華書局，1992年，頁145-146）所載：曹魏時朱士行西渡流沙，在於闐得《般若經》的梵文本九十章，於元康元年（291年）由無羅叉及竺叔蘭譯成《放光經》，永安元年（304年），此經再由竺叔蘭與竺法寂考校書寫為定本。

註 14 僧祐《出三藏記集》卷8（北京：中華書局點校本，1995年）頁312。



才性問題的討論由來已久<sup>註 15</sup>，魏晉的清談家於此問題亦十分重視，他們所論的「才」與「性」大致有二種不同的解釋，一是以本質釋「性」，以本質之表現在外者為「才」；二是以操行釋「性」，以才能釋「才」<sup>註 16</sup>。鍾會曾就此問題的各種意見集而論之，有論才、性二者之離、合、同、異的〈四本論〉<sup>註 17</sup>。才性問題一方面可與其他論題互為談助<sup>註 18</sup>，一方面也可具有現實政治上的效用<sup>註 19</sup>，做為品鑒選才上的理論依據<sup>註 20</sup>，因此到東晉時仍有不少談家從事「才性四本」的研究<sup>註 21</sup>，在南朝時甚至被視為是「言家口實」<sup>註 22</sup>。

在東晉名士中，與支道林展開論辯者眾，其中爭論激烈者首推殷浩。殷浩

註 15 如荀悅《申鑒》曾討論才與行的關係，有「合而用之，以才為貴；分而行之，以行為貴」之語。見《諸子集成》第 8 冊（國學整理社原輯，台北：世界書局原版重印，1954 年）頁 24。

註 16 對才性的不同解釋參見唐長孺《魏晉南北朝史論叢》（北京：三聯書局，1995 年）頁 300。

註 17 見《世說新語·文學》第 5 則。注引《魏志》曰：「會論才性同異，傳於世。」四本者，言才性同、才性異、才性合、才性離也。尚書傅嘏論同，中書令李豐論異，侍郎鍾會論合，屯騎校尉王廣論離。文多不載。」

註 18 如歐陽建《書盡意論》言：「世之論者以為言不盡意，由來尚矣。至乎通才達識，咸以為然。若夫蔣公之論眸子，鍾傅之言才性，莫不引此為談證。」見《全晉文》卷 109。

註 19 陳寅恪《書世說新文學類鍾會撰四本論始畢條後》以為當時對才問題持不同看法的人與其政治背景有密切聯繫，主張才性離、異者為曹氏黨羽；而主才性合、同者為司馬氏黨羽。見《金明館叢稿初編》（入《陳寅恪先生文集（一）》，台北：里仁書局，1981 年）頁 41-47。

註 20 如劉劭《人物志》。

註 21 《世說新語·文學》第 60 則言：「殷仲堪精覈玄論，人謂莫不研究。殷乃嘆曰：『使我解四本，談不翅爾。』」

註 22 《南齊書·王僧虔傳》載王僧虔《誠子書》言：「才性四本，聲無哀樂，皆言家口實。如客至之有設也，汝皆未經拂耳警目，豈有庖廚不脩，而欲延大賓者哉？」

字淵源，在咸康前後，他是最負時譽的清談家<sup>註 23</sup>，長於《易》、《老》及「才性四本」<sup>註 24</sup>。《世說新語·文學》記殷浩與支道林的論辯言：

支道林、殷淵源在相王許，相王謂二人：「可試一交言。而才性始是淵源嶠函之固，君其慎焉」支初作，改轍遠之，數四交，不覺入其玄中。相王撫肩笑曰：「此自是其勝場，安可爭鋒。」<sup>註 25</sup>

相王司馬昱以為殷浩言才性如嶠、函之固，無人可攻。後，支道林與之論戰果然敗陣。從文意上看，所以用才性問題做為談論的主題是因為殷浩擅長於此。但如果考慮支道林以逍遙義馳名時，所用以談論的要點在於反對物各有其性、分的說法，此次談辯以才性為題，或許也是因為支道林於才性之說別有新義的緣故。

註 23 《世說新語·文學》第 22 則言：「殷中軍為庾公長史，下都，王丞相為之集，桓公、王長史、王藍田、謝鎮西並在。丞相自起解帳帶塵尾，語殷曰：『身今日當與君共談析理。』既共清言，遂達三更。丞相與殷共相往反，其餘諸賢略無所關。既彼我相盡，丞相乃歎曰：『向來語，乃竟未知理源所歸，至於辭喻不相負。正始之音正當爾耳！』」此則見王導以丞相之尊，慎重的為殷浩發起談座，事後以「正始之音正當爾」評論其感受，可見其對殷浩有極高的評價。

註 24 《世說新語·賞譽》第 86 則，注引《中興書》言：「浩能言理，談論精微，長於《老》、《易》，故風流者皆宗歸之」。又《世說新語·文學》第 34 則言：「殷中軍雖思慮適長，然於才性偏精。忽言及四本，便苦湯池鐵城，無可攻之勢」。

註 25 見《世說新語·文學》第 51 則。《注》於「相王許」下注「簡文」。余嘉錫《世說新語箋疏》引程炎震云：「道林何得與殷浩共集簡文許？前《注》引《高逸沙門傳》，殆謬以駁此條也。證之《高僧傳》，其誤顯然」（台北：華正書局，1989 年，頁 234）。王曉毅《支道林生平事蹟考》以為：「會稽王司馬昱自永和元年起以撫軍大將軍主持朝政，住宅無疑在京師建康。《元和郡縣志》卷 26《江南道·丹陽縣》：『建康東府城在縣東七里，其地西則簡文帝為會稽王時邸第。』又許詢到建康後經劉惔介紹，與司馬昱經常清談，甚為密切。」又「殷浩自永和二年七月之後才從隱居處赴京任揚州刺史，支遁於永和六年後南下會稽，因此與殷浩同時在『相王司馬昱官邸』清談的時間只能在永和三年至六年（347-350 年）間。」（台北：《中華佛學報》8 期，1995 年，頁 251-252）

在討論支道林對才性問題的新看法之前，可以先將焦點放在南朝時的發展，以做為討論上的參照。《南史·隱逸·顧歡傳》曾提到顧歡與孔珪談論「四本」之事：

會稽孔珪嘗登嶺尋歡，共談「四本」。歡曰：「蘭石危而密，空國而疏，士季似而非，公深謬而是。總而言之，其失則同；曲而辯之，其塗則異。何者？罔昧其本而競談其末，猶未識辰緯而意斷南北。群迷暗爭，失得無準，情長則中，意短則屈。所以四本並適，莫能相塞，夫中理為一，豈容有二？四本無正，失中故也。」於是著《三名論》以正之。尚書劉澄、臨川王常侍朱廣之，並立論難，與之往復，而廣之才理尤精詣也<sup>26</sup>。

此則記載可注意者有二：其一是談論者孔珪與顧歡的學術背景。據《南史》所言，孔珪「事道精篤」「頗解星文，好術數」<sup>27</sup>；顧歡「好黃老，通解陰陽書，為數術多效驗」，二者於道術有相同的喜好。而且顧歡著有《夷夏論》分劍釋、道異同，表面上用「聖道雖同，而法有左右」以司二教，實際上又以「佛道齊乎達，化而有夷夏之別。若謂其致既均，其法可換者，苟章可涉江，舟可行陸乎？」來標舉道教，此論引起釋、道優劣的論辯<sup>28</sup>。在這種學養之下，他們所談論的四本之論應該會滲入一些道教的思考。其次，孔珪與顧歡的談論雖是由主張才、性同、異、合、雜的傅嘏、李豐、鍾會、王廣等人的論點入手，但顧歡別以本末之意評貶四家，意在別立思考途徑則可推測。

顧歡《三名論》所持本末之說雖未可知，但其答袁粲、適公之駁，論釋道

註 26 見《南史·隱逸·顧歡傳》（台北：洪氏出版社點校本）頁 1875

註 27 見《南史·孔珪傳》（台北：洪氏出版社點校本）頁 1214

註 28 見《南史·隱逸·顧歡傳》（台北：洪氏出版社點校本）頁 1875-1880

二教而言：「道教執本以領末，佛教救末以存本」可推知其本末之說，仍以「本」爲上，認爲「執本御末」勝於「存本」。顧歡另注有王弼《易》三《繫》，因此這個看法或許得自王弼「崇本息末」的看法。如果將「執本御末」置於才、性的討論中，顧歡批評四本論「昧其本而競談其末」，其意乃以「性」爲本，以「才」爲末，性既爲本，「才」之離、異、同、合於「性」，仍只是「末」所呈現的現象之一，並不礙於「本」。

由上述的討論約略可推：南朝時顧歡對「才性」的討論有與「本末」問題相牽合的現象，而在論斷上，也滲入了論說者在宗教或學術上的取向。將「本末」「本」與「才性」之「性」合論的現象，也出現在東晉六家七宗對般若學的討論之中，「本無」「心無」「即色」「幻化」「識含」「緣會」等六家的說法即是對「本」「性」問題的說解。猶有進者，道教學者在論說「本」「性」的問題時，常將「本」或「性」視爲是無可懷疑之形上語詞，此點在佛教學者的論述中則較不確然。由此而論，支道林在提出逍遙義的詮釋時，他的根本質疑應該在於中土學者對「性」的看法上。

在殷浩與支道林論難後數年，殷浩開始讀佛經，而所讀者正是支道林所講的《小品》經<sup>註 29</sup>，他精苦用功並給予佛經很好的評價，認爲理在其中<sup>註 30</sup>。殷浩爲何要精研論敵對手所習讀的佛經？如果僅以讀佛經者日衆，或僧侶多能清談，或爲了取得在清談界中至高的地位等等理由來理解，或許都嫌不足。其中關鍵的因素或許出於殷浩雖在口辯上獲勝，但在理上卻深受影響之故，而這

註 29 《世說新語·文學》第 50 則言：「殷中軍被廢東陽，始看佛經。初視維摩詰，疑般若波羅密太多，後見《小品》，恨此語太少」。被廢東陽應在永和十年（354），而與支道林論才性問題應在永和三年至六年之間。

註 30 《世說新語·文學》第 43 則言：「殷中軍讀《小品》，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。嘗欲與支道林辯之，竟不得。」又《世說新語·文學》第 23 條：「殷中軍見佛經云：『理亦應在阿堵上。』」

種影響因素的形成，應該在於支道林在論辯過程中，所表現出的佛教思維。

## 參、支道林的般若學

### (一) 即色論有支道林及關內即色二家

支道林的內學修養到底使他在解釋《莊子》時產生了什麼影響？這必須由他所說的佛教義理為何來決定。由於資料短缺，學者於在論說支道林的佛學時，大都會從六家七宗中的即色宗去看支道林的佛學，這其中包括僧肇在弘始十一年（409年）之後所作的〈不真空論〉<sup>註 31</sup>。

六家之說見於僧叡〈毗摩羅詰提經義疏序〉<sup>註 32</sup>，然對所謂六家所指，並沒有明確的說明，其指謂或可略見於梁·釋寶唱《名僧傳抄·曇濟傳》所引曇濟〈七宗論〉<sup>註 33</sup>、陳·慧達〈肇論序〉<sup>註 34</sup>及《肇論疏》<sup>註 35</sup>、隋·吉藏《中

註 31 僧肇《肇論·不真空論》普及即色宗，其書曰：「即色者，明色不自色，故雖色而非色。夫言色者，當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，云領色之非色也。」見《大正藏》第45冊，頁152。

註 32 〈毗摩羅詰提經義疏序〉言：「自慧風東扇，法脈流詠已來，雖曰講肄，格義迂而乖本，六家遍而不即。性空之宗，於今驗之最得其實」。見僧祐《出三藏記集》卷8（北京：中華書局點校本，1995年）頁311。

註 33 見《名僧傳抄》頁9，收於《續藏經》第134冊（台北：中華佛教會，1968年）

註 34 見於《大正藏》第45冊，頁150中。

註 35 見於《續藏經》第150冊，頁413-444，原題「晉惠達撰」。湯用彤先生《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北，商務印書館，1962，上冊頁232）以為是陳朝慧達之誤，但不肯定是否為《肇論序》之作者小招提寺慧達法師。呂澂《中國佛學源流略講》（台北：里仁書局，1985年，頁51）以為：此慧達不可能為小招提寺之慧達，因為慧達在〈肇論序〉中明白表示：「聊寄一序，託悟在中」，並沒有說自己作過《疏》，而且元康只見〈序〉而未見《疏》；又《疏》文自稱「招提意」等，不似作者本人之口吻。

觀論疏·因緣品》<sup>註 36</sup>、唐·元康《肇論疏》<sup>註 37</sup>、日人安澄《中論疏記》<sup>註 38</sup>、元·文才《肇論新疏》<sup>註 39</sup>等。歸納以上諸文所說的六家內容及代表人物，約可表列如下：

《肇論》所破三家諸說			
《肇論》所破	本無宗	心無宗	即色宗
慧遠《肇論疏》	道安(別列慧遠)	竺法溫	支道林
古藏《中觀論疏》	琛法師	溫法師	關內即色
元康《肇論疏》	竺法汰	支愍度	支道林
安澄《中論疏記》	深法師(本無異) <sup>註 40</sup>	竺法溫	關內即色 <sup>註 41</sup>
文才《肇論新疏》	竺法汰	道恒	支道林

註 36 見於《大正藏》第 42 冊，頁 29。

註 37 見於《大正藏》第 45 冊，頁 161-171。

註 38 見於《大正藏》第 65 冊，頁 92-95。

註 39 見於《大正藏》第 45 冊，頁 209。

註 40 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》以為破道安（上冊，頁 232），然《中論疏記》雖引《述義》所云釋道安〈本無論〉，但論其所破則仍應指琛法師。其言曰：「元康師云：下第三破晉朝竺法汰本無義也。……慧遠《疏》下卷云：破釋道安本無義。《述義》云：皆此誤矣。……《述義》云：准此經論，所有諸法非有非無，從因緣故，假名有無，若如深法師作，定執言無在有前者。此無即是非為有，本性是無，即前無後有。若爾者，諸佛菩薩有先無後有之罪過也。」（《大正藏》第 65 冊，頁 93 中下）

註 41 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》以為破支道林（上冊，頁 232）然詳觀全文，應為破關內即色義。安澄其言云：「《述義》云：此下破關內即色義。……然康遠二師並云破支道林即色義，此言誤矣。」（《大正藏》第 65 冊，頁 94 上）。

六家 <sup>註 42</sup> 七宗之說							
曇濟 《六家七宗論》	本無		心無	即色	幻化	識含	緣會
	本無	本無異					
吉藏 《中觀論疏》	道安	琛法師	濫法師	關內、 支道林	壹法師	于法開	于道邃
安澄 《中論疏記》	道安	深法師	竺法濫	關內、 支道林	釋道壹	于法開	于道邃

由上列的資料可知，六家之代表人物，除了識含、緣會、幻化等三宗較無疑義外，本無、即色及心無三宗則有不同的所指<sup>註 43</sup>，尤其是吉藏與安澄並不將道安與支道林視為六家之人物<sup>註 44</sup>。「本無」及「心無」二宗的問題非本文之論題，此暫不討論。即色宗的代表人物則有二種不同的看法，一是以支道林即色義與關內即色之說並列，但以爲僧肇所破爲關內即色義<sup>註 45</sup>。二是以即色論僅支道林一家，故僧肇所破爲支道林即色義。這二種說法何者爲是，牽涉到僧肇所破爲何者之理論。

註 42 曇濟以爲六家指七宗除去「本無異宗」，安澄《中論疏記》以爲六家爲七家除去「本無宗」。

註 43 在此三宗中，心無宗的代表人物雖有無法濫、支愍度、道恒等差異，但三者理論上有相承之關係，所以疑義較少。而本無及即色二宗的代表人物則較難確認。

註 44 吉藏與安澄所以將道安及支道林除在六家之外，可能是因爲他將六家等同於格義（於義有格），此點在安澄的《中論疏記》表達得最清楚。《中論疏記》引《別記》及《述義》認爲「格義」是「約正言也」或者是「無得之義還成有得之義」，這說明他們所論的格義非指爲竺法雅格義之法；格爲扞格之格，非格量之格。由於認爲道安與支道林於佛理無格，所以結論以爲僧肇所破非道安之本無，也不是支道林之即色。

註 45 一般而言，主張道安及支道林之義合於僧肇（不真空論）者，會將僧肇所破之「本無宗」歸之於竺法深，而將「即色宗」歸之於關內即色。如吉藏《中觀論疏》以爲道安本無說與「方等經論、《羅》什、《僧》肇、《山門》《玄義》義無異」；而支道林即色義「與安公本性空（故）無異也」，所以他認爲肇公所破爲琛法師「本無義」及關內即色義。安澄《中論疏記》的立場同於吉藏《中觀論疏》，他不將道安與支道林列入曇濟所說的六家之中，而以深法師及關內即色代替。

## (二) 僧肇所破為關內即色義

論及關內即色義者有吉藏《中觀論疏》及安澄《中論疏記》所引《述義》之說<sup>46</sup>。吉藏所論關內即色義，是據〈不真空論〉而說，無法區別與支道林即色義之不同，而他說支道林「不壞假名而說實相，與道安本性空（故）無異」，只是肯定支道林與道安之義無別，於支道林之義並無說解。故所謂關內即色之論，不得不求諸於安澄《中論疏記》所引《述義》之說。《述義》所引，其言云：

《述義》云：此下破關內即色義。此師意云：細色合和，而成粗色，若為空時，但空粗色，不空細色，望細色而粗色，不自色故。又望黑色而是白色，白色不白色，故言即色空都非無色，若有色定相者，不待因緣，應有色法。又粗色有定相者，應不因細色而成，此明假色不空義也。然康達二師並云破支道林即色義，此言誤矣<sup>47</sup>。

推測其立論似分粗、細二色，以細色為色之最小單位，以粗色為細色所構成。因為粗為細色合和，所以粗色無定相，是空（但空粗色）；而細色是最小單位，非別色所成，所以不能說它是空（不空細色）。

比較僧肇的評論與《述義》所引關內即色義，可知關內即色正是僧肇所破。〈不真空論〉言：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，當色

---

註 46 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》言：「惟所謂執關內即色，或竟無其事，亦未可知。蓋支公與道安聲名揚溢，或有曲為之解者。謂肇與支、安持義無異。故既謂肇公未斥安公本無。復言亦非呵支公即色。而且謂肇在長安，所破者為長安之三家義。故吉藏疏曰「長安本有三家義」。又另謂有「關中即色」也。實則恐並非事實。此種誤傳，或出於吉藏之揣測，亦未可知。」（見上冊，頁 260）

註 47 見《中論疏記》卷 3 末（《大正藏》第 65 冊，頁 94 上）。



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」。意思是說：「即色論者，以爲色是待緣而起的，色色相緣而成色，所以色是空如夢幻。但是即色論者不能明白色之自性即空，並不只是因爲它是色色相緣才是空。」<sup>48</sup>就佛教義理而言，緣起之法是一切事物的根本原則，世間事物沒有能脫離緣起的，所以由緣起的立場是「一切法空」，一切法空無自性，僧肇對即色義之批評在於即色說對緣起法不能全面肯定，一方面雖知色色相緣爲空，另一方面卻以爲別有不相緣之色存在，所以不能了悟「法無自性」是對一切色而說的。關內即色由法的粗、細，推導出不依緣起的最小單位，這種論法以爲粗色爲細色相緣合和而生，故是色色之色，空幻無實。細色爲最小之單位，別無所假，所以爲真。關內即色論細色不空，此爲〈不真空論〉破斥的重點。〈不真空論〉指責關內即色義「未領色之非色」，意即：「即色論者，以爲待緣而起的色，因其色色相緣之故，是空如夢幻。但是即色論者只由色色相緣說空，不能明白色之自性即空，別無相緣之外之色」。

### （三）支道林即色義

元康雖說〈不真空論〉破「支道林即色遊玄義」，但他所說的「即色遊玄義」是「若待細色成粗色，是則色非定色也」似乎也接近《述義》所說的「關內即色義」。肇論所破如是關內即色義，那麼支道林的即色義所論爲何？支道林即色之論，目前並無完整的資料。故真正能考察支道林之說者，應該以《世說新語·文學》注引《支遁集·妙觀章》之文及慧遠《肇論疏》與《中論疏記》

---

註 48 呂澂《中國佛學源流略講》謂：「僧肇批評即色示有二個錯誤：一是把色看成是概念化的結果，單從認識論上來理解空性。另一是不了解所謂非色、色空也就是假有之意；沒有假有，也無所謂空。」（頁 55）呂澂的看法就其論理而言是正確的，但以之說即色宗之失則似有疑問。從僧肇的評語，與僧肇之前的佛學論著看來，當時人似乎不能透徹的理解假名空。何況，即色論者言：「色不自色」，前一色字似非如呂澂所言爲「對名想（概念）的色」。

引《山門玄義》、《述義》之文爲主。《世說新語·文學》注引《支遁集·妙觀章》之，其言云：

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。<sup>註 49</sup>

慧達《肇論疏》與《中論疏記》引《山門玄義》、《述義》之文，文字稍異，但基本的論點無別，二者的引文如下：

吾以爲即色是空，非空滅色，此斯言至矣。何者？夫色之性色，雖色而空；如知不自知，雖知恆寂也<sup>註 50</sup>。（《肇論疏》）

夫色之性，色不自色，不自，雖色而空；知不自知，雖知而寂<sup>註 51</sup>。（《山門玄義》）

《述義》云：其製〈即色論〉云：吾以爲即色是空，非色滅空。斯言矣，何者？夫色之性不自有色，色不自有，雖色而空；知不自知，雖知恆寂，然尋其意，同不真空，正以因緣之色從緣而有，非自有故，即名爲空，不待推尋破壞方空。既言：夫色之性不自有色，色不自有雖色而空，然不偏言無自性邊，故知即同於不真空也<sup>註 52</sup>。（《述義》）

如合觀《世說新語·文學注》、《肇論疏》、《中論疏記》三書之引文，支道林言「色即是空」，應是就「色性」而說的，他說色性是「色不自色」，「色不自色」

註 49 見《世說新語·文學》第 35 則。

註 50 見《續藏經》第 150 冊，頁 429 上。

註 51 見《中論疏記》卷 3 末（《大正藏》第 65 冊，頁 94 上）。

註 52 見《中論疏記》卷 3 末（《大正藏》第 65 冊，頁 94 上）。

不似僧肇所說的「色色可後爲色」之色。由於支道林所言「色不自色」的相近之例是「知不自知」，可知支道林所表示的意思應是：「色之性不能成爲色的對象」，猶如「知之性不能成爲知的對象」，此與他在《大小品對比要抄序》<sup>註53</sup>所言：「夫無也者，豈能無哉？無不能自無，理亦不能爲理。理不能爲理，則理非理也；無不能自無，則無非無矣」，在立意上是相同的。由於色之性與知之性不是知識的對象，它們超越於「能、所」、「主、客」的認識活動之外，所以是「空」。但色性雖是超越之空，並不表示它不存在，而只是說它不可用認識活動來理解，由於它並非「虛無」，所以說是「色復異空」。

另外，文才《肇論新疏》亦有僧肇所破東晉支道林《即色遊玄論》<sup>註54</sup>，與前論略異，其言曰：

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。

此論將「色不自色」之色視爲「名言」或「色相」，以爲「名言」或者「色相」不自起，而起於「人心」。但如依此解，則不能解頤解僧肇「夫言色者，常色即色，豈待色色而後爲色哉？」之義。文才於此只能再由緣起的立場，解釋僧肇之言而說：

謂凡是質礙之色，緣會而生者，心雖不計，亦色法也。受想等法，亦應例同。意云：豈待人心計彼謂青黃等，然後作青黃等色耶，以青黃亦緣生故。

此說將支道林之「色」解爲「即心之色」，意即：色相非色所自起，所以是「色

註 53 見《法華藏記集》卷 8（北京：中華書局點校本，1995 年）頁 299。

註 54 見《大正藏》第 45 冊，頁 209 上。

不自色」；色相因人心之計而起，所以是「雖色而非色」。以為支道林的錯誤在於以人心所賦予之「名言」「色相」說「色」，不能明白「色」為「相緣而生」之「質礙之色」，與「心」「計不計」無關。就「色不自色」與「雖色而非色」而言，此說似可順解，但就僧肇所破「豈待色色而後為色？」而言，此句只能依上解而說「豈待一心計之（色色），而後為色」，但卻無法合於僧肇所說的「夫言色者，當色即色」之說。僧肇所謂「當色即色」應是就色性而說的，而文才解此，是以「緣生之色」說「當色即色」，「緣生之色」亦是「色色」之一種形式，如此解使僧肇「豈待色色而後為色？」的批評成為空語。故文才之說對照僧肇所破之語，在理論上頗有曲解，不太可能為即色宗原論。

#### （四）支道林〈大小品對比要抄序〉的主要論旨

除了即色義說外，支道林於《般若經》用功甚勤，曾就大小品之同異詳為研尋，作有〈大小品對比要抄序〉<sup>註 55</sup>，此序為目前可見支道林的完整作品，亦可見他的般若見解，其言曰：

其為經也，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。

夫無也者，豈能無哉？無不能自無，理亦不能為理。理不能為理，則理非理也；無不能自無，則無非無矣。妙由乎不妙，無生由乎生。是以十住之稱，與夫未足定號；般若之智，生乎跡教之名。是故言之則名生，設教則智存。智存於物，實無跡也；名生於彼，理無言也。何者？至理冥壑，歸乎無名無始，道之體也。無不可者，聖之慎也。苟慎理以應動，則不得不寄言。宜明所寄，宜

註 55 見《出三藏記集》卷 8（北京：中華書局點校本，1995 年）頁 299-303。

暢所以言，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。何則？故有存於所存，有無於所無。存乎存者，非其存也；希乎無，非其無也。何則？徒知無之爲無，莫知所以無；知存之爲存，莫知所以存。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。然後二跡無寄，無有冥盡。是以諸佛因般若之無始，引萬物之自然；眾生之喪道，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，齊羣首於玄同，還群家乎本無。

詳觀序文，支道林闡述《般若經》的「至無空豁，廓然無物」，主要的理論基礎是建立在「夫無者豈能無哉？」之上。他表示「無」的意思不是基於「所知—能知」或者「所取—能取」的認識活動而來。所以「無」不是「無」這個對象，它是超越能、所對立的概念。

因爲「無」不是認識活動中的語言所能說明，所以所有的言說都只是權宜之說（「存之稱，興乎未足定號；般若之智，生乎跡教之名」），這些言說也不是「無」的實相（「智存於物，實無跡也；名生乎彼，理無言也」）。

一切言說既是爲了明道的「寄言」，所以對於實相的掌握，應該是把握言說背後的意義（「明所以寄，暢所以理」），在不執著於語言的情況下才能得到解悟（「理冥則言廢，忘覺則智全」）。如能在根本上忘卻企求於實相的語言運作（「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」）。則能達到「言」與「所以言」、「有」與「所以有（無）」二跡無寄、冥盡的境地而得般若智。

將支道林之說與《般若經》之立意相為比較，可知其說與《般若經》間有相近處也有相異處。如支道林以為般若「至無空豁，廓然無物」非「能、所」之認知所能盡，這與《般若經》真理之道（yathābhūta-mārga）與語言之道（vākpatha）的對揚有其相近。初期大乘在修證方法上，直示生死與涅槃不二，說「一切法本無所生」，「一切法本來寂靜」；原始般若<sup>註56</sup>說一切執，一切分別想念都與般若不相應，即明白的表示語言之道不能接近真理之道。

支道林雖分別語言之道與真理之道二途，但在論法上卻不徹底。《般若經》在說明語言之道非真理之道的同時，也加強破斥語言的虛妄性，而論其假空不真。由於語言名字與分別想念相對應，所以虛妄不可得，由此從「但名無實」下手，於一切無所取著，能直入一切法無生。然支道林並不以為語言是「但假無實」，而以語言為權宜不全、為聖人之寄言，在立論上近中國玄學的傳統而非佛學的義理。

在跡冥及寄言的思考形式下，支道林的論點終非佛理。所以如此的關鍵在於依跡冥論的思考方式，無法建立三點般若學的重要結論：(1)一切法空的觀點 (2)「色為虛幻」，一切言說「但名無實」的論點。首先，就「一切法空」而言：《般若經》的立意根本否定「所以無」、「所以存」這些近於本體的觀念。故在論法上，「一切法空」是不分於形上、形下；主體、客體；具體、抽象等一切事物名相。但如依支道林之說而有「所以存」「所以無」的概念，則其論

---

註 56 龍樹《大智度論》說：「般若波羅蜜部藏，經卷有多有少，有上中下」。「上本」是十萬頌本，「中本」與「下本」則是一般所說的《小品》與《小品》。下本《小品》如漢譯的《道行般若經》、《大明度經》、《小品般若波羅蜜經》均是。中本如《光讚般若波羅蜜經》、《放光般若波羅蜜經》、《摩訶般若波羅蜜經》。上本即《大般若波羅蜜經》的〈初分〉，共 400 卷。下中上三部先後集出，先有「原始般若」如《道行般若經》的〈道行品〉，經「下本般若」、「中本般若」而後「上本般若」。參見印順《空之探究》（台北：正聞出版社，1985 年）頁 138-142。

只能說「所以存」、「所以無」在名言之外，而不能說其爲「空」爲「幻」，這明顯與《般若經》「空」的概念不合。

其次，就「一切言說，但名無實」而言，支道林所論，名字言說只在與「無」對揚時才顯示其限制，聖人「順理以應動，則不得不寄言」，依此聖人之言說，「假」中有「實」，不必全然視之爲假。而《般若經》說一切言說「但名無實」並不是相對「般若」而有的概念，而是基於緣起法則所呈現的無自性空的狀態。故一切名字言說，只要存在於人的意識或語言的活動中，即是幻是假是空。

支道林所論既非般若空義，其所謂「二跡無寄，無有冥盡」，也不能是真正的般若智，而只能是對言說拘執的泯除，爲證難爲用的主觀玄智對有、無二邊的遮撥。《般若經》所言之般若智所以不爲主觀玄智，在於一切法空是空一切法的，所以般若亦是空。支道林在〈大小品對比要鈔序〉以及《世說新語注·文學》所引《支集還·妙觀章》說：「色不自色；知不自知」是說：色性爲空。而說「色復異空」是說色不離於色性所以非空。他的「即色遊玄」主張能遊於「空」與「非空」之間，以免除「所知」能知」與「所取」能取」的分別執念，這明顯立有一能遊之主體，與般若空義中無我的基本立場不同。換言之，在支道林的說法可以建立一種般若智照，而泯滅一切事物之執著、妄念，但其理論並未觸及一切法空在世俗義之外的第一要義，即「本來就是空」的義蘊<sup>57</sup>。世俗義所說的空是「空相」而第一義所言之空是「空性」，支道林所言的主體能遊，是指主體能空一切拘執，而不是主體之性爲空。

註 57 參見玉城康四郎主編《佛教思想（一）在印度的展開》第三章「無我思的系譜」、李堂樂中譯本，台北：幼獅文化事業公司，1985年，頁106頁。

## 肆、支道林般若學與其逍遙義新解

支道林所論的「二跡無寄，無有冥盡」表面上看來，彷彿只是對有、無二邊的遮撥，為詭辭為用的主觀玄智，但如果與其即色之說相為配合，他的說法仍可由般若學中的否定之空，建立起一個基本形式及延伸理論。以「即色遊玄」為例，它的開展如下：

- (1) 先區分「言與所以言」「無與所以無」「色與所以色（色性）之別，然後說明「色、言與無」是「所以色、所以言、所以無」的權宜之名，此種權宜之名令人墮於「言與所以言」、「無與所以無」的二邊。
- (2) 落於語言的二邊則不能離於語言之區別，所以根本之道在於放棄（忘卻）語言的分別及拘執的活動。在忘的狀況下，「言」脫離其在意義上的有限性，呈現為隱喻多義的表示，故而接近「所以言」的一種樣態，此時言即所以言，二者不離為真。又在忘的狀況下，個別的「言」不是「所以言」的全部，所以「言」非「所以言」，二者雙遣為假。
- (3) 由(1)(2)而延伸的理論如「即色遊玄」。主體面對現象之名言，能不執於真、假二邊即是「忘玄」之境界，忘才能遊，故遊玄即忘玄，在遊玄之下，我既為名色又不為名色所拘，名色不礙於我之逍遙自由，此為「即色遊玄」意。

如果由這種思路去理解支道林的逍遙義，或許可以展開如下：

- (1) 先區分「分」與「性」，「分」是「性」的權宜之名，是假、空、無實；然「分」由「性」成，所以「分」也同時是非假非空。
- (2) 執「分」以為「性」，這是落於假名，執空以為實，猶桀紂執「殘害」



以爲「性」，是莫知其性者。知「性」不能以「分」顯，而欲離「分」而求其「性」，此又令「性」不可得，因爲所得之「性」仍然會落於語言的片面與分別之假中（存乎存者，非其存也；希乎無，非其無也）。

- (3) 人處於現象名色無有「性」「分」的空的狀態，就無「性分」可迷，也無「所是」可「是」，在此情況下，應該忘其「性」，放棄對「性」的假名思考（「忘其所以存，則無存於所存；遺其所以無，則忘無於所無」）。不執於「分」也不執於「性」，令「分」「性」二跡無寄，而到達無對立分別之「無有冥盡」的境界。人能無寄於內與外、小與大、近與遠、足與不足，則能遊於二跡不爲其所限，則能達至人遙然不我得，泯然靡不適之境。

支道林的逍遙義何以能引起清談家的注意，或許必須由他在玄學論題上有何新解來觀察。在上文中，至少提供了一個重要的參考點，即就「性分」而言，他的解釋與漢魏以來的說法明顯有別。從內容上言，漢魏討論才性及人物品鑒問題時，大多有一個基本的假設，即人之性分天成，不易改變。在此原則之下，人物品鑒之高下，在於品評者能否以「言」概括一個人的性行，進而依此性行才分安排其在人倫中的位置，如考量政治上的需要則能賦予適當的官職。劉劭《人物志》以中庸之體的「策材」說「聖」，以「偏材」之性說「凡」<sup>58</sup>，並由此引出君臣之別和官職之分<sup>59</sup>，可做爲漢魏性分天成說的代表。類似的看法，到郭象時仍無大的轉變，他注《莊子·逍遙遊》「小知不及大知，小年不及大年」時說：「物各有性，性各有極，皆如年、知。」可知在他的觀念中，芸芸之有待者，並不能轉化爲無待之至人，因而他所說的逍遙只能由「渾化的

註 58 見《人物志·九徵》

註 59 《人物志·流業》言：「蓋人流之業，十有二焉。有清談家，有法家，有術家，有國體，有器能，有威谷，有伎倆，有智意，有文章，有饒學，有口辯，有雄傑。」

道術」或「至人之無待」中得出，其說也不必對人如何轉化為至人提出功夫上的指引。比較支道林與向、郭之說，可知支道林的說法鬆動了「物各有性，性各有極」與「聖人（至人）天成」之說，就其新解而言，人能否遊玄逍遙是境界上的問題，而非性分上的問題。

其次，支道林在思考的形式上是先立二跡，而後論二跡無寄。這個方法與向、郭「跡冥（所以跡）論」有其相近<sup>註 60</sup>。所不同者，向、郭跡冥之思考必須通過聖人主體境界之自由無礙而後成立。換言之，只有在聖之主體的渾化境界之下，世界萬物才呈現出無主、自造、自爾、獨化的道、無、自然與一。相對而言，支道林的二跡無寄之說，不先由聖人之主體境界立說，其論先說明一切名言現象是處於「空」與「非空」（色即是空，色復異空）的狀態，名言現象的意義不可能被確立下來，是處於「無常」的狀態。至人明此無常而能遊於「空」與「非空」，則能無礙於色而得逍遙。比較之下，支道林之主體境界，在理論上有其建立之途徑，而向、郭之說因聖、凡之界線無法打開，因而無工夫進路的討論，容易流於一種結果的描述，所以支道林之論能得到清談家之注意，與其論理的完整應該不無相關。

## 伍、結 論

中國學者對《般若經》始有正確的理解，開始於鳩摩羅什法師（344-413）<sup>註 61</sup>的譯經。西元 401 年，鳩摩羅什被後秦王姚興迎到長安，藉姚興和集於長安僧侶的協助，譯有《大品般若經》、《小品般若經》、《金剛般若經》、《維摩經》、

註 60 參見牟宗三《才性與玄理》第六章第四節（台北：學生書局，1980 年）頁 187-195。

註 61 見《出三藏記集》卷 14〈鳩摩羅什傳〉及《廣弘明集》卷 23 所收僧肇〈鳩摩羅什法師誄〉（收於《大正藏》第 52 冊，頁 246-265）。

《法華經》及《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》等大乘經典。這些重、新漢譯的大乘經典，給後來中土的佛教研究奠下堅實的基礎，而他所宣說的龍樹系中觀思想，也給不知歸魏的三國般若學研究，立下了明確的方針。在此之前，於西元三世紀左右，中國對般若學的理解呈現紛歧的狀況，於此乃有所謂六家七宗之說。在般若學的討論開始盛行之時，能活動於京師與會稽之上族社會，以其人格及才智擴大佛教之影響者，當以支道林為最。

支道林以其《莊子》「逍遙義」進入清談界，而後以即色義揚名於佛教學者之間，其論述可視為探討中印思想交流的重要材料。由本文對支道林般若學及其逍遙義的考察中，或許可以略得以下三點結論：

- (1) 魏晉才性之辨在論爭結束後二百年，仍被視為「言家口實」引起清談學者的興趣，此在學術發展史上一直沒有得到好的解釋。從分析支道林之般若學及其影響「逍遙義」的解釋看來，支道林對才性問題所做的新解釋，可能是延續此一論題的重要關鍵。自此，支道林論說之引起精於才性之本之殷浩的注意，也就不難推測，對名士之接觸佛理也有極大的助力。
- (2) 支道林的「二跡無寄」說與向、郭「跡冥論」有其相近之處，但向郭之說以「跡冥」做為主體淨化境界下之產物，而支道林以「二跡無寄」說「色」與「色性」關係，由此說色性為空，色復異空。在「空」與「非空」之間，支道林視能遊為般若智照的一種表現，而有即色遊玄之說。這種說法頗能接近《般若經》的假名論述，也能觸及「一切法空」的俗世義。但其說主體能遊，卻不及於「一切法空」的第一義，背離了「無我」的根本大義。故由支道林之說逍遙義與即色義中，可知支道林以佛教思維重新詮釋中土經典的用心，也能看到他在理解佛教「般若」上的限制。

## Zhi Daolin's New Interpretation of Zhuangzi's Xiaoyaoyou and Prajñā Philosophy

*Tsai Chen-Feng\**

### **Abstract**

In this paper we shall discuss the relationship between the new interpretation of Zhuangzi's Xiaoyaoyou put forward by Zhi Daolin of the Eastern Jin Dynasty and his understanding of prajñā philosophy and this interpretation's influence on discussions of talent/nature (cai/xing) in Wei and Jin metaphysics.

**Key words** : Zhi Daolin, Zhuangzi, prajñā, talent/nature

---

\*Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University