

玄學與佛學

林桂香

第一章 緒論

魏晉之際，由於政治社會的動亂，學術思想的質變，遂使思想界產生前所未有的大變動，醞釀玄學，並成爲時代風尚。此時，正是印度佛學初入中土之際，二者之間若合符節（如本無、般若思想等），在相牽相引之下，乃衍成般若與玄學滙流之勢，更由此而發展成中國特有的佛學，不再役屬於印度思潮之下。由此看來，在佛學與中國文化初相見的魏晉之際，關於玄學與佛學交涉的情形，吾人實有三致意於斯的必要，本篇之作，即緣於此。

個人於佛學向少接觸，手此報告，深愧才力之不逮，但鑒於此一課題之重要性，亟思有所了解，故踴躍爲之，尙祈大雅君子教正焉。本報告之目的有二：一在藉此稍明佛學源流之梗概；一在探知玄學佛學相關之情況。又，中國風尚大乘佛學，但揆諸印度佛學發展史，在初期並無大小乘之別。因佛滅後，岐見始出，隨著時日遷移，寢假而發展出龍樹菩薩等特標大乘空宗之學。本篇欲究其間因緣，作「印度佛教弘傳略史」一節，附於魏晉玄學概述之後。

第一節 魏晉玄學概述

玄學雖盛行於魏晉，但追溯其淵源，實起於兩漢，至魏晉始得開花結果。以下數點是兩漢時代對玄學的影響因素。

(1) 漢代道家質變對玄學的影響：例如道家超越生命觀之落實爲道教的形軀養身；又如道家的達生觀而復變爲時

人任誕悖俗的狂放行爲。

(2) 漢代儒家質變對玄學的影響：孔孟倡言仁心與性善，原是基於人性之自覺德性而建立，所以特重人性與道德之論。施及漢世，天人合一學說興起，乃由據人事而轉爲信天道，自覺性善之學，自茲以變。由是而以爲人之「性」，實稟之於天，於是而有魏晉才性之辯。

(3) 清議與清談：光武帝特重氣節，獎勵名實，當時士人因受經學陶冶，最重名節、尚意氣。桓靈之末，士人感於政治之污亂，而發爲清正公論，是爲清議，其後竟遭黨錮之禍，片言獲罪，藉以鉗制天下悠悠之口，於是清議遂轉爲清談。本師呂凱以爲：

「清議所議者，皆據於實；而清談所談者，皆向於虛。據實者，論是非得失，根於事功；向虛者，論是非得失，根於名理。」（註一）

(4) 魏晉名理之產生，實由於漢代儒道名法諸家學說之混雜而引起。牟宗三指出：

「名理一詞，乃概括之通稱，而才性與玄理，則是指謂之殊目。魏初一段談才性者名爲談名理，只是該一段歷史只有才性，尙無玄論。及至老莊易之玄論出，直接指謂名之，曰玄遠、玄言、玄理、玄論。反省地以通稱概括之，亦得曰名理、思想、理義、義言。是則名理一詞乃提升而爲通稱。其粘付於才性乃是事實之偶然，並非本質之必然。此義決定，則『玄學名理』自爲合法之詞語。是則無論才性或玄論，俱可名爲名理。」

「魏晉談辯中，首由品覈人物而漸至才性國本之爭論。再而老、莊、周易爲正始清談之主要論題。稍後嵇康之聲無哀樂，養生論，以及歐陽建之言盡意論，莫不據名理以爲辯。而此名理，或據國本，或據老、莊、周易，或據三理，各有所宗；以爲其辯論之理據。……所以魏晉名理之興起，初緣於循名責實，而品人之風起。品人而言才性，才性源於名理，名理已走向形上之學，玄論乃緣此而大興矣。」（註二）

第二節 印度佛教弘傳略史

衆所周知，佛教之開祖爲釋迦牟尼佛。釋迦，種族之稱；牟尼，智者之義，意即釋迦種族中之智者。舊譯作能

仁寂默，是爲釋迦佛成道後之尊稱。當未出家時，名悉達多，姓瞿曇，又作喬答摩。父名淨飯，是中印度迦毘羅城的城主。據佛典所載，太子生時多有異相，蓋其前身爲護明菩薩，處兜率天，以大悲願力，示現受生，所以不同於流俗。幼年時在宮中養尊處優，既長而見人間憂苦，悟生命無常，乃捨離塵世，修道成佛。佛有覺者或智者之意，覺爲覺察、覺悟：覺察對煩惱障，煩惱侵害如賊，惟聖覺知，不爲所害，故云爲覺，是名一切智；覺悟對所知障，無明昏寢如睡，聖慧一起，朗然大悟，如睡得寤，故云爲覺，是名一切種智；既能自覺，復能覺他，覺行圓滿，故名佛陀。

佛於證道後，即轉法輪，爲衆生說法，創立教派。一般學者以爲印度佛教可分爲三期。

一、原始佛教時期：

此期約從佛陀創立佛教起，直至佛滅百年左右（阿育王在位時代），又可分爲兩期：

（一）根本佛教時期：從佛成道後至第一次結集完成止。

佛入涅槃後，大阿羅漢摩訶迦葉，慮法藏斷絕，遂於耆闍崛山畢鉢羅窟，會集五百賢聖，結集釋尊一代所說法藏。以阿難集經藏，優波離集律藏，迦葉自集論藏，這次的結集因以迦葉爲僧中上座，所以稱爲上座部。另外不得參與迦葉結集之衆學數百千人，又於窟外結集，別爲經、律、論、雜、禁咒五藏，由於此結集凡聖同會，所以稱爲大衆部。以上二者雖是別處結集，但對於佛之宗義，並無異見爭執。這是第一次結集。

（二）原始佛教時期：此期始於第一次結集完成，直至部派分裂爲止。此期不論是在理論上、制度上，以及其他各方面，大體仍保持佛在世時的原始狀態，故稱爲原始佛教。

佛滅後百年，毗耶離國比丘背離佛法，於戒律外，行十非法事。長老耶舍爲匡正此事，遂於毗舍離城召集七百聖衆，重結集律藏，是爲第二次結集。

佛滅後百餘年，阿育王在位。有比丘目犍連子帝須，會集比丘千人，於波吒利弗城更結集三藏，是爲第三次結集。

二、部派佛教時期：

阿育王時，大天比丘於小乘教中別唱異義，於是遂分爲兩派。(一)上座部，其中多爲長老宿德比丘，屬於保守舊義的一派。(二)大眾部，部衆多屬少壯英年比丘，推大天爲首，是屬於新義進取的一派。上座部偏於萬法皆有之一義，而大眾部則偏於萬法皆空之一義。

從此以後，小乘教中頻分支派。直至四百年間，大眾部分爲七派，上座部分爲十一派，二部合爲二十派。這是小乘派最興盛的時期，而大乘之聲教則未興，是爲部派佛教時期。

三、大乘佛教時期：

約在佛滅後六百年初，馬鳴菩薩造大乘起信論，始弘大乘之教；又後百年，龍樹菩薩繼起，作中觀論、十二門論、智度論、十住毗婆娑論等，益益顯揚大乘，成爲印度大乘空宗乃至真言、禪、淨各宗之開祖。他的弟子提婆菩薩又著百論，大破外道小乘，弘揚空宗教義。

迨佛滅後九百餘年，無著菩薩提倡瑜珈大乘教義。傳彌勒菩薩之瑜珈論，莊嚴論等，又著有攝大乘、顯揚諸論，振興大乘之教。其弟世親菩薩本學小乘，因無著的勸導，改學大乘，著唯識、十地、涅槃、淨土諸論，盛行於世，後人稱爲千部論師，是印度大乘有宗之鼻祖。

佛滅後一千一百年間，是印度佛教發展至燦爛的時期，在大乘教中，一方面有清辯等，紹述龍樹提婆的中觀派學說；一方面又有護法等，繼承無著、世親的瑜珈派學統，皆爲稀世之學匠，主持一代教界，而議論對峙，義理愈明。當時佛教界之中樞即在於摩揭陀國那爛陀寺，四方俊哲咸集於此，護法門人戒賢，清辯弟子智光，都曾在寺內主講，各有徒衆千人，互相標榜其自宗之義理，兩不相下。

佛滅後二千年左右，土耳其回教徒相率侵入印度，加害佛教，毀滅正法，於是印度本土之佛教竟遭絕滅。

四、大小乘佛教之區別（註三）：

(一)小乘心量較狹，急於脫生死之苦，祇知自度，不遑度他；大乘心量較廣，冀達自利利他圓滿之理想，且特以利

他爲主。

(二)小乘之解脫爲消極者，離現在之苦，證入空寂，以靜的涅槃，爲終局之目的。大乘之解脫，爲積極的，了知煩惱本空，而具常樂我淨之勝德，以活動的佛陀，爲終局的理想。

(三)小乘偏於多苦的人生觀，大乘則從多苦觀入手，而出於解脫自在之人生觀。

(四)小乘對於萬有之差別，局於生滅之現象論，其解釋祇有七十五法；大乘則於差別現象以外，說不生不滅平等之眞如，達於本體論，其解釋萬有有百法。

第二章 漢魏兩晉南北朝佛學之發展

第一節 漢代之佛教

中土有佛教之始，大體上有兩種說法：一是西漢哀帝元壽元年，大月氏使者伊存口授博士弟子景差以佛經（註四）；一是東漢明帝永平年間遣使西去求法（註五）。兩說以後者較得世人的普遍認同。自明帝而後，佛法在中國始見流行，但在初期由於經譯未廣，時人無法通達佛旨，因此只取法於祠祀，講究省慾去奢之道，與黃老之學同氣。更何況浮屠作齋戒祭祀，方士則有祠祀之習；佛家倡言精靈不滅，道者追求神仙却死，兩者本有相得之勢，於是乃轉相資益。

約略言之，漢代佛教思想的特質約有左列三種質素（註六）：

(一)方術性的佛教——迷信神仙方術之說。

(二)輪迴性的佛教——道家清淨無爲及討論生死問題，與佛教之空性及輪迴因果論等，頗有相應之處，所以魏略西戎傳稱：「浮屠所載，與中國老子經相出入。」

(三)道德性的佛教——此期的佛教界，並無高深教義譯出，只以四十二章經「爲道務博愛」、「博哀施」、「德布

施」、「諸惡莫作，眾善奉行」以弘揚佛教之基本道理。嗣後，儒家又認為佛教之慈悲與孔子仁恕之道，有契合之處，因此，當時的佛教只著重倫理道德方面的闡揚。

第二節 魏代之佛教

漢末，西域譯經之師，相繼東來，廣事宣譯，於是稍能直探佛法之本源，其間尤以安清（世高），支婁迦讖（支讖）、竺佛朔三者為著名，他們皆在洛陽說法。東漢末年洛陽佛教發展之情況，共有兩大系統（註七），至三國時皆傳播於南方。茲表列如左：

<p>A：安世高系</p>	<p>一、傳承</p> <p style="text-align: center;">安世高 ↓</p> <div style="text-align: center;"> </div> <p>↓ 康僧會</p> <p>二、學說要旨</p> <p>(1) 偏於小乘</p> <p>(2) 主「養生成神」</p> <p>(3) 重禪法（息意去欲）</p> <p>三、地位</p> <p>與道教相近，上承漢代之佛教。</p>
<p>B：支讖系</p>	<p>一、傳承</p> <p style="text-align: center;">支讖 ↓ 支亮 ↓ 支謙</p> <p>二、學說要旨</p> <p>(1) 偏於大乘</p> <p>(2) 主「神與道合」</p> <p>(3) 重智慧（證體達本）</p> <p>三、地位</p> <p>與玄學同流，是為佛教玄學化之始。</p>

「從學說方面看，安世高所譯小乘上座部的經，重點是放在『禪數』上，支讖所譯大乘經雖是多方面的，但重點在『般若』。小乘，特別是上座系最講究『禪數』，他們認為戒定慧三學中，戒是根本，實踐就是定與慧，定指『禪』，慧即是了解『數』。所謂『數』，即『數法』，指毗曇而言。毗曇即阿毗達磨，有種種譯法，一般譯為『對法』，也可以譯為『數法』……總之，凡阿毗達磨都與數有關係，所以叫數法。安世高所譯，除『數』之外就是『禪』。禪法也有種種，其中一種叫『安般守意』，後來也譯作『持息念』——『安』指入息（吸），『般』指出息（呼），『持息』就是控制呼吸，『念』就是說專注一心。『守意』既指『念』而言，也即當作『持』解。總之，這種禪既要求有意識地控制呼吸，同時又要求專注一心，思想集中，此即上座系的十念之一。安世高為什麼特別注意這一念（念息）呢？一方面因為它簡單，在印度就極為流行；另一方面，中國的道家也講究吐納、食氣等養生之術，它很適合中國人的口味，所以他在翻譯時就突出地予以介紹。所謂『禪數』，就是把禪與對法結合起來說的。」（註八）

「般若教義，以諸法畢竟空為究竟。所謂宇宙萬有諸法，從緣起差別邊說，有生滅變動、心物自他、善惡苦樂，故依世俗諦，可以說苦、說空、說無常，乃至說有生死可斷，有涅槃可證；然若約其究竟實相，則一切平等平等，都無自性，所有無邊差別，皆成虛妄戲論，甚至涅槃或有超過涅槃之法，亦不可得。然眾生從無始以來，即落在相對之名言中，而不了其虛幻性，故凡見聞覺知的一切，皆執實有自性，對於生滅、有無、一異、去來等相對概念，亦皆執實，所以不能體悟諸法的寂滅性、超絕性，永遠沈滯在相對的分別中；般若的遣除諸相，掃蕩一切名言，即是針對眾生這一通弊。……中國佛教，如果沒有漢魏支讖師資的啟迪，就不會有兩晉性空大乘的發揚，沒有兩晉的性空，也就不會產生慧文、慧思和智顛——沒有天台的圓頓教；而揉合真空妙有的天台，與楞嚴起信的眞常唯心，千多年來一直是相即相成，而發為中國「空有無礙」的傳統佛教。」（註九）

此期的名僧除了安世高、支讖之外，尚有曇摩迦羅、支謙（支讖再傳弟子，主「神與道合」，是佛教在中國文

學化之創始者）、康僧會及西行求法的朱士行等。就在此時，佛教逐漸改變神仙方術的思想面貌，進而提高其學說價值，可從左列二點窺知（註十）：

（一）士大夫研究漢譯經典佛教。

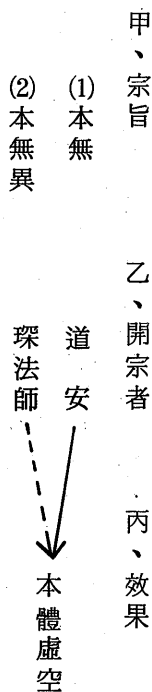
（二）道家文學性之佛教：何晏、王弼首扇玄學之風，祖述老莊，並精究易經，倡「本無」之說。而佛教般若系統之佛典傳入後，其「空」義與老莊「無」之思想能相契合，二者遂相滙流。而此道家文學性之佛教學說作風，至東晉遂行爲格義之佛教。

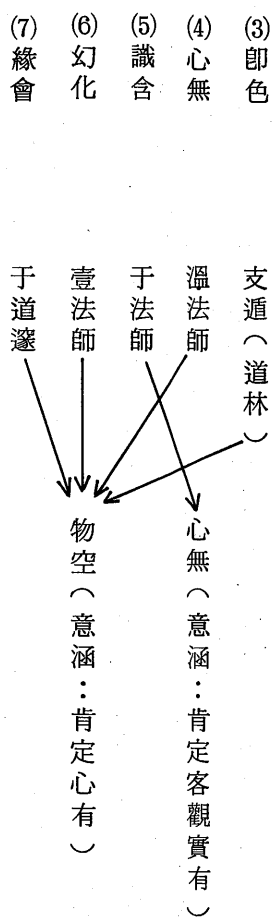
第三節 兩晉之佛教

魏晉之際，政事混亂，殺戮無已，由是而引起厭世之思想，又因當時崇尚三玄，倡自然，兩者滙流，遂成爲清談派之思想，何晏、王弼是其鼻祖。至西晉時代，放逸之風鵲起，佛教亦大受影響，其中清談人物以支遁（道林）最爲著名。其人精通佛理，又善老莊之玄學，能將佛道二家學說調和發揮，益見精彩，且擅長於談論，故爲時流推重，當時名士皆樂與往還。

東晉時代，格義佛教流行。「格義」一辭，最先出現於僧叡之「喻疑論」及「毘摩羅詰提經義疏序」，其基本義爲：「以經中事數，擬配外書，爲生解之例」，換言之，即借用老莊等學說以敷衍解釋佛經道理。

當時佛教格義系統的研究者，概以般若經爲其探究中心，以與老莊「本無」思想相滙合，互相推演闡揚，於是六家七宗之說，衍爲十二派支流，以區別真俗二諦。茲據方東美先生之鑑定，表解各派理論系統之源流如下：





方先生言：「上表中，以第(1)宗最爲根本，爲其他六宗之所從出。據道安言：『無在萬化之前；空爲衆形之本』，一切諸法實相，從真如來，本自虛空，清淨無染，與真如不二。在四、五世紀之際，中國佛學思潮七宗競秀，然其玄學基本要旨端在『本無』。自茲以降，佛道携手，形成聯合陣線，對抗傳統儒家。」（註十）

六家七宗，略述如左：

(一) 本無宗

據「名僧傳鈔」曇濟傳，述此論關於本無宗的一節中提到：

「如來奐世，以本無弘教，故方等深經皆備明五經本無，本無之論由來尙矣！何者？夫冥造之自前，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。如然自爾，豈有造之者哉！由此而言，無在元化之先，空爲衆形之始，故稱本無。非謂虛豁之中，能生有也。夫人之所滯，滯在未有，宅以本無，則斯累豁矣！夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。」

此謂「一切諸法本性空寂」，意卽性空緣起，緣起無性之義。

(二) 本無異宗

中論疏云：

「次琛法師云：本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，卽無在有先，有在無後，故稱本無。」

此言在未有所謂無，從無生有，所以萬物出於無。

(三) 卽色宗

依吉藏「中論疏」，卽色義有二，卽：(1) 關內卽色義。(2) 支道林之卽色遊玄義。

(1) 關內卽色義

僧肇以爲：

「卽色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色卽色，豈待色色而後爲色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。」

此言卽色義所闡明卽色是空，乃是色法都依因緣和合而生，無自性，故云：「色不自色，故雖色而非色」，然而未曾領略因緣所生，無實體性，本來是空。

(2) 支道林卽色遊玄義

中論疏云：

「次支道林著『卽色遊玄論』，明卽色是空，故言卽色遊玄論，此猶是不壞假名而說實相，與安法師本性空故無異也。」

「卽色遊玄論」今不傳，但據「世說新語」文學篇劉孝標注及「中論疏記」所引，大意是說「夫色之性，色不自色，雖色空空，知不自知，雖知而寂」，就是說色從因緣而有，不是自有；不是自有，所以當體卽空。

(四) 識含宗

吉藏中論疏云：

「第五于法開，立識含義；三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見；其於大夢既覺，長夜獲曉，卽倒惑識滅，三界都空，是時無所所從生，而靡所不生。」

本宗以爲：三界群有都是在大夢中所見，而倒惑的心智是大夢的主體；假如惑識消滅，覺悟惑識上所見的三界

本空，然後觀一切諸法，則無所從生而無所不生了。于法開著重於前一段的說法，因此稱之為識含宗。

中論疏：

「第六壹法師云：『世諦之法，皆如幻化，是故經云：從本已來，未始有也。』」

中論疏記：

「玄義云：第一釋道壹著神二諦論云：『一切諸法，皆同幻化。同幻化故，名為世諦；心神猶真不空，是第一義，若神復空，教何所施，誰修道隔凡成聖，故知神不空。』」

這是說世間諸法都如幻如化，自始即非真實有，而人之心神却不空，是即空色不空心，和下面的心無義剛好相反。

(六) 心無宗

僧肇「不真空論」云：

「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。」

中論疏云：

「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳，不空外物，即萬物之境不空。肇師評云：此得在於神靜，而失在於物虛。破意云：乃知心空，而猶存物有，此計有得有失也。」

本宗以為：經中所說諸法空，並不是說所有外界的萬物和內界的心一切都空。外物實在有，不會無，只是在物上不起計執之心，所以說它空，說它無。也就是說：只要內裏止歇心的執著繫縛，令不想外色，外色的觀想就不生，並不是外色化為烏有，這是空心不空色。

僧肇評破這個心無義的得失說：得在心能夠不在物上起執著繫縛，所以心神寧靜，而失在沒有通達外界的萬物

原也都是緣生性空。

(七)緣會宗

中論疏：

「第七于道邃，明緣會故有，名爲世諦；緣散即無，稱第一義諦。」

中論疏記：

「緣會故有，是俗；推拆無，是真。譬如土木合爲舍，舍無前體，有名無實。」

此言一切諸法皆由因緣會合而有，猶如房屋，由土木會合而成，但有假名，都無實體。

兩晉時代之名僧輩出，著名者如：竺法護、支道林、佛圖澄、道安、慧遠、鳩摩羅什等人。其中鳩摩羅什廣事經譯，致力弘通龍樹之空宗法門，他的門下群賢畢集，有十哲之目，即：道生、僧肇、道融、僧叡、道恒、道標、曇影、慧嚴、慧觀、僧習。其中尤以道生、僧肇爲一對朗星雙璧。僧肇形成一套原理系統，以闡明智性；而道生則將大乘佛學理論化爲一種精神生活方式，循之以行，藉使人性充份彰現，直參佛性，造登佛境。

第四節 南北朝之佛教

(一)南統之佛教

(1)宋、齊佛教之發展

東晉時代，道安、慧遠、羅什、僧肇、道生等高僧，奠定中國正統佛教之基礎。施及南朝之宋、齊時代，佛教徒更加發揮經義之細節及講學之發展，以法華、大小品般若、涅槃……爲研究之主要對象。他們的研究傾向，只求採取其中精義，平行闡揚，並無創造宗派對立的觀念。但對於梁、陳二代佛教宗派之成立，實有醞釀之功。原因如下。

當時，道生主「頓悟義」，慧觀主「漸悟義」，於是佛教學者對於頓漸玄義，討論至爲熱烈，遂形成佛教頓漸的兩種學派。此外，又有僧叡闡揚法華、般若、涅槃；僧導推演維摩經之思想；僧咸、僧音等弘揚成實論，凡此皆

對於後來的禪宗、涅槃、法華、成實、三論等宗派的成立，有著直接或間接的關係，至於對佛教之判教則更有直接的影響。

(2) 梁、陳佛教之發展

梁陳君主均極篤信佛教，使佛教益形發達，當時的學者於佛典多有精解之真知灼見，並開始形成中國佛學之宗派系統，如法朗之三論、真諦之攝論，及智者之天台等皆是，宣判教義也在此時開始萌芽。

(一) 北統之佛教

晉末宋初，元魏太武帝滅北宋，統一北地與劉宋相對峙，形成南北朝之局面，太武帝本來崇信佛法，但後來竟有毀佛之舉。後周武帝時，佛教又遭摧殘，當時僧人乃流亡南朝，集體研究佛典，因此而使北統之佛教無所建樹。

第三章 玄學與佛學

佛教初入中國時，本是依附方術而傳播，其時或曾為皇室及達官貴人所信崇，但皆未能了解佛教教義。此時，佛教既無深厚之理論基礎，又未能與中國思想之主流相滙合，自然無法深入人心。因此，佛學勢必與中土之儒、道二家相接觸，才能廣植於人心。牟子理惑論是最早言及此一現象的作品。此篇之作者未知確為何人，有人以為是蒼梧太守牟子博，也有以為是後漢太尉牟融。是編之作，概以佛教為中心，以與儒道二教相比，同時又冠佛教於儒道二教之上。後世之三教關係諸論，均不出牟子所提範圍，可知理惑論是中國三教關係論之發端或起源。

洎至魏晉，佛學漸明，其因有三（註十二）：

(1) 般若的譯出。

(2) 格義的應用。

(3) 談坐的參預。

第一節 王何本無說與六家七宗

正始之世，王弼何晏首扇玄風，倡「貴無」之論。晉書王衍傳云：

「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，無往而無不存者也。」

方東美先生解釋「本無」思想，道（註十三）

「王弼注老，開宗明義，揭示中心主旨：天下萬物，自其爲有之觀點而觀之，雖成象紛頤，而爲用有限，終必濟之以道。道也者，名之曰『無』，實指萬物窮神盡化，妙用無窮者也。天下萬物資始乾元，變動不居，然必歸乎道本，是爲其原始統會。統會者，顯諸理，寓諸常，而彌貫萬有，匪不畢具。自王弼觀之，儒家常有，欲以顯萬物之始源，道家常無，欲以觀萬化之終趨（究極歸宿）也。就永恒相言，萬物紛頤，然窮神盡化，莫不復根（返初）。名之曰『無』，或強字之曰『道』。『無』也者，『無在而無不在』之謂也，換言之，即道也。萬化之總匯，貞夫一而妙用無窮者也。於茲乃得識道之無限實體（即用顯體，即無體道）。」

由於本無思想之對譯，因而引發六家七宗之說，其名稱具見上章所述。此七宗之學說，皆以「無」爲立論之心，正好和玄學的崇尚虛無，互相呼應，互相印證。因此，當時的名士與名僧，不是以老莊解佛，便是以佛釋老莊。我們翻閱當時所譯之經，所作之注，所寫之論，無不反映著玄學的色彩，亦套用著道家的術語，如支謙所譯之摩訶般若波羅蜜多經，即道行經，亦稱大明度無極，就改掉胡音，而用道家術語，其內容更是反映老莊之玄旨。又如弘明集載孫綽之喻道論，也以「無爲」釋佛，云：

「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。」

在名士名僧趣味相投的情形下，使魏晉間的佛學完全是玄學與般若之合流，而非復印度般若學的本來面目。方

東美先生以爲這正是佛家對王、何「本無」思想所作的正面積極反應，由此而引發一大玄學運動，他說：

「其成就之夔絕處，可媲美原始儒道兩家。此就大乘佛學所證之慧境而言，其解脫精神，無入而不自得，逍遙遊於詩意盎然之空靈妙境。當此時也，佛家即能當作渾忘一切時間生滅變化中之生命悲劇感，而逕與道家在精神上可相視而笑，莫逆於心矣。」（註十四）

第二節 僧肇三論與玄學

魏晉時代，最能代表玄學與般若合流之特色者，首推僧肇，他著有肇論，共分三大玄旨，即：(1)物不遷論，(2)不真空論，(3)般若無知論。肇論與玄學之關係，約有左列三端（註十五）

(1)物不遷論與玄學：僧肇在此論中，直下從人當下所意想之有物流動之見，說到人之可不釋動以求靜，而求靜於諸動，乃於動見靜，而見動靜一如。是即於世所謂遷中見不遷，變中見常，於人當下所謂物之動中，見物之靜，發明大乘般若宗「以世間之俗與超世間之真爲不二」之佛道。

(2)不真空論與王弼郭象之有無義：僧肇不真空論主要在討論有、無問題，並兼及真、俗二諦。魏晉六家七宗中，本無、卽色、心無三派，皆說有無義，僧肇非此三說，其意不偏在有或無，亦不偏在主觀之心以言空，而卽萬物之自虛，不假虛而虛物，以通有無。以爲人心之所當知者，亦卽實知此物之自虛，非只在主觀心上滌除萬物，杜塞視聽，作虛物之工夫，專以求「心無」之爲功。這種卽物順通而感知其性之不易，亦如王弼之以虛無之心觀物之自然其所自然，又如郭象之於玄冥中觀物之獨化其所化。因此僧肇之論，在根本義理上，固可與王郭之言互證。至於本篇後段，卽因緣生，以言有無或不真空之義，則更勝王、郭一籌。

(3)般若無知論言心知與中國固有思想中言心知之異同：僧肇之般若無知論，以爲此心具一能照卽有卽無，卽動卽靜之境物之實相功能，故名爲般若智慧。此具般若智之聖心恒應恒寂，恒照恒虛，與王弼郭象之言聖人之心之虛通於物之自然，恒獨化於玄冥，不只其義無根本之別，卽其名言，亦多取諸老莊王郭之書。

由於僧肇的努力，使老莊思想和大乘佛學水乳交融，結成一體。此後，老莊思想便是透過這方面，去影響禪學

。譬如石頭希遷就是因讀肇論而悟道，寫下了不朽的參同契。

第三節 道生佛性哲學之影響

在玄學與佛學的會合上，除了僧肇之外，道生大師的佛性哲學，亦有其地位，方東美先生以爲其重要性有四（註十六）：

- (1) 在五六世紀之間，引發出多種關於佛性之解釋與學說。
- (2) 著重人性之「可使之完美性」，以佛性爲典範，與儒家「人性純善」之說若合符節。
- (3) 生公之「頓悟」說，主張一切返諸內在本心，開禪宗之先河。
- (4) 重視理性之足以見體，開宋代新儒學「窮理盡性」之先河。

綜括而言，道生一方面代表佛道融會之高峯；另一方面，成爲儒佛結合的橋樑，使佛家各宗與儒家諸派思想潮流相結合，而有長足的進展。

由上所論，可知玄學是佛教進入中國的橋樑，由是而啟發三教漸趨合一的局面，此一局面正是導致先秦儒家外王精神萎縮的一個主要成因。

註：

註一：魏晉玄學析評。

註二：牟宗三，才性與玄理。

註三：引自蔣維喬、佛教概論。

註四：見三國誌裴註引前人魚豢魏略之西戎傳，今魏略已佚。

註五：見後漢書。

- 註六：引自陳悌賢，魏晉南北朝的佛教傳播與趨向。
- 註七：湯用彤，漢魏兩晉南北朝佛教史。
- 註八：呂澂，中國佛學源流略講。
- 註九：方東美，生生之德。
- 註十：引自陳悌賢、魏晉南北朝的佛教傳播與趨向。
- 註十一：方東美，生生之德。
- 註十二：何啟民，魏晉思想與談風。
- 註十三：方東美，生生之德。
- 註十四：同右。
- 註十五：唐君毅，僧肇三論與玄學。載於張曼濤主編，現代佛教學術叢刊第48冊：「三論典籍研究」。
- 註十六：方東美，生生之德。

參考書目

- | | | |
|------------|-----|--------|
| 魏晉文學析評 | 呂凱 | 世紀書局 |
| 魏晉思想與談風 | 何啟民 | 學生書局 |
| 生生之德 | 方東美 | 黎明書局 |
| 漢魏兩晉南北朝佛教史 | 湯用彤 | 商務書局 |
| 佛教概論 | 蔣維喬 | 能仁文化中心 |
| 佛教各宗大意 | 黃懺華 | 天華出版社 |

現代佛教學術叢刊

張曼濤主編

大乘文化出版社

中國佛學源流略講

呂澂

里仁書局

才性與玄理

牟宗三

學生書局

肇論

僧肇

中華書局「大藏經」卷四十五。