

論支遁《逍遙遊》新義在魏晉玄學中的影響

釋常慧*

摘要：

後漢時期印度佛教般若思想初傳入中國，與本土老莊文化相互交鋒。魏晉時期老莊的玄學盛行，士大夫們勃然興起清談之風。因魏晉時局紊亂，士大夫有著出世情懷。支遁與名士交往中所討論的《逍遙遊》，正是玄學與般若學融合來闡述《逍遙遊》新義。其玄學與般若學兩大思想之間相互交涉起到過渡關鍵性的作用，正是印度佛教中國化轉換的最初進程，而支遁是魏晉玄學、般若思想中最具有代表人物之一。

關鍵詞：玄學、支遁、逍遙

* 浙江佛學院講師、學院學術委員會委員

On the Influence of Zhidun’s New Interpretation of “Peripatetic Journey” in the Metaphysics of Wei and Jin Dynasties

Shih, Chang-hui *

ABSTRACT:

In the Later Han Dynasty, the Prajna thought in Indian Buddhism was first introduced into China and clashed with the local Laozhuang culture. During the Wei and Jin Dynasties, the metaphysics of Lao Zhuang prevailed and scholar-officials began to talk about it freely. Because of the turbulence of the situation of Wei and Jin, scholar-officials had negative feelings. Zhi Dun discussed “Xiaoyaoyou” in his communication with famous scholars, which was the fusion of metaphysics and prajna to expatiate the new meaning of “Xiaoyaoyou” . The interaction between his metaphysics and prajna thought played a key role in the transition, which was the initial process of the sinicization of Indian Buddhism, and Zhi Dun was one of the most representative figures in the Wei and Jin metaphysics and prajna thought.

Keywords: Metaphysics, Zhidun, Peripatetic Journey

* Lecturer and Member of Academic Committee of Zhejiang Buddhist College

一、引言

佛教自東漢明帝時開始傳入中國，但在當時並未產生多大影響。漢魏之際，中國的傳統思想有一個巨大的變化，就是魏晉玄學取代經學成了中國占統治地位的思想。從魏正始年間（西元 240–249），何晏（？–249）、王弼（226–249）主張「貴無」提出「以無為本」的哲學理論，揭開了魏晉玄學的序幕。¹佛教典籍翻譯，有其獨特的術語概念，及細密繁瑣的思辨邏輯，研讀時要克服一些特殊的困難，不少人視為畏途。

到魏晉南北朝時期，佛教和玄學結合起來，有了廣泛而深入的傳播。²漢地文化注入印度般若思想，更體現出儒釋道思想相互融合完成佛教中國化轉捩點。當時的佛教，特別是其中的大乘佛教般若學說，極力迎合魏晉玄學的一些基本理論，也受到門閥士族的支持而盛行起來，得到迅速的傳播和發展。³方立天《中國佛教哲學要義》說：「佛教是發展的，不同的歷史階段佛教所面臨的、要解決的問題很不一樣，時代會帶來佛教思想的發展和變化。」⁴

魏晉時期之前的玄學家不談佛，甚至不與佛教徒交往，支遁擅發揮《逍遙遊》的理解，多次地與玄學家辯論，他開創了玄、佛結合交流的先河。而佛教借助玄學闡述名詞教理，體現了佛教有意與當時中國流行的玄學相結合，而開始走上了佛教中國化的發展道路。當時的佛教是願意跟玄學相結合的，如果不跟玄學結合，佛教的理論就不能引起士大夫的注意，支遁也不可能著述《逍遙遊》新義。

本文探討支遁對《逍遙遊》新義與哲學思想要義及事蹟，此時佛教

¹ 任繼愈編，《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1985），頁 208。

² 參見周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》（北京：中華書局，2003），頁 1。

³ 任繼愈編，《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1985），頁 7。

⁴ 方立天，《中國佛教哲學要義》（北京：宗教文化出版社，2014），頁 6。

為了適應魏晉文化而獲取士大夫與民眾理解，對其玄佛思想融合考證，在魏晉學術思潮中佔據重要地位。

二、玄學萌芽

支遁(314-366)，字道林，俗姓關，世稱支公，以支謙為師故姓支，(此時出家者隨師姓)陳留人(今河南開封)，約晉晉帝建興二年(314)生，卓焉獨拔，得自天心。年二十五出家，⁵探究經典數年，領悟獨拔，見解出眾，是東晉著名玄談高僧。據《高僧傳·支遁篇》載：支遁出生在一個佛教家庭，天性聰明具有純潔的美德，篤志好學，博通六經，早悟無常之理，慕道頗切，隱居餘杭山深研《道行般若經》。支遁在玄學、佛學方面進行潛心深入的鑽研，其〈述懷詩二首〉中自述對玄佛的學習經歷：「總角敦大道，弱冠弄雙玄。逡巡釋長羅，高步尋帝先。妙損階元老，忘懷浪濠川。」⁶認為玄學、佛學思想是不悖的，並對玄佛都有很深的造詣。

支遁因身材細高黑瘦，相貌人並不喜見，但都崇拜其聰明才智，阮光祿《世說·容止篇》說：「欲聞其言，惡見其面。」故人稱「支公形貌醜異，而玄談妙美。」記載他的生平所好老莊玄學，個性質直清柔，體悟般若，妙悟玄心超旨，故當時名士仰慕支遁的睿智。連郤超⁷後與親友書信中有稱讚支遁的說：「林法師神理所通，玄拔獨悟。實數百年來，紹明大法，令真理不絕，一人而已。」⁸當時名士欽佩他的文采與道德，喜歡與支遁結交又十分敬崇他。

⁵ 梁·慧皎撰，《高僧傳·支遁篇》卷4，《大正藏》第50冊，頁348。

⁶ 唐·道宣撰，〈述懷詩二首〉，《廣弘明集》卷30，《大正藏》第52冊，頁350。

⁷ 郤超(西元336-377年)，字景興，一字嘉賓，高平金鄉人。幼善談論，交遊士林。官至中書侍郎。崇信佛教，常與僧人講論佛法。著有《奉法要》等。

⁸ 梁·慧皎撰，《高僧傳·支遁篇》卷4，《大正藏》第50冊，頁349。

（一）支遁隱居期的影響

支遁遊學回到剡縣（今浙江嵊縣）山時，嚮往自由自在的山水，展現出對精神超脫與豁達，便棲身山林修行體悟。契嵩《鐔津文集》說：「適從容山中，亦以此會為難得。幾忘其形跡，不知孰為佛乎，孰為儒乎。晉之時王謝、許子以樂山水友支遁。」⁹因魏晉時代，戰亂頻仍，政治迫害日益加重，士族無法施展才華，不能滿足的內心渴望，一些對現實不滿而想逃避的人或者有厭世思想的人更是羨慕起隱居生活，想寄情山水，以寄託自己漠視世事的情懷。

劉笑敢《莊子哲學及其演變》說莊子時代逍遙完全是心境上的逍遙時，「純以精神言逍遙，是莊子所謂逍遙的獨特之處，莊子之逍遙實有今日精神自由之含義。」¹⁰其身難免被現實社會束縛而無法滿足逍遙的需求，有居山林以終其身，例如廬山慧遠、泰山僧朗、道恒等避俗而棲隱巖穀，轉向精神的逍遙，是士大夫主義內心的傾向，皆都居於山中修踐德操，知名於當時。

印順法師《佛教史地考論》考證此時佛教的概況時說：「支遁、竺法深，暫出京都而乞放還山；地不分南北，一代風尚，恬澹而傾向隱遁，則玄談亂離有以致之。」¹¹此後中國佛教之精髓，常自山林中來，頗影響於此。外在的逍遙需要哪些條件？據熊逸《逍遙遊·但莊子遭遇現實》說：「支遁買山而穩，都是很有物質條件的。」¹²是支遁所派的人買地供養？還是支遁有經濟能力來購買山地建寺隱居？慧皎說，竺法潛

⁹ 宋·契嵩撰，《鐔津文集》卷 11，《大正藏》第 52 冊，頁 706。

¹⁰ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁 154。

¹¹ 印順法師，《佛教史地考論》，《印順法師佛學著作集》第 22 冊（北京：中華書局，2009），頁 16。

¹² 熊逸，《逍遙遊》（北京：線裝書局，2011），頁 7。

贈送，並非支遁購買。支遁知道竺法潛居住剡縣的仰山林間逍遙自得，就派人向竺法潛求購仰山之側沃洲小嶺，作為隱居之處。考證慧皎《高僧傳》載：「支遁遣使求買仰山之側沃洲小嶺，欲為幽棲之處。」潛回答說：「欲來輒給，豈聞巢、由買山而隱遁？」¹³由此可知，竺法潛知道支遁的文采與道德，說明支遁要來的話便贈送山地。誰聽說過巢父、許由買了山嶺後才隱居？支遁便在山中創建寺院隱修。

曾經有人送一匹馬給支遁，喜歡將馬豢養山中，而卻對馬心愛有加。但好事者卻譏諷說，出家人本不該養馬，或許他人遭此非議無言以對，而支遁卻是善於妙語給予有力回擊。據《世說新語》說：「或言道人畜馬不韻。」支遁說：「貧道重其神駿。」而凡夫養馬為了獲得利益，而支遁卻迥然不同，為了欣賞馬的氣宇軒昂，體現出喜歡馬的神韻與俊逸，也是一種逍遙情懷。據《高僧傳》說：

既而收跡剡山，畢命林澤。人嘗有遺遁馬者，遁愛而養之，時或有譏之者，遁曰：「愛其神駿，聊複畜耳。」後有餉鶴者，遁謂鶴曰：「爾沖天之物，寧為耳目之玩乎？」遂放之。遁幼時，嘗與師共論物類，謂雞卵生用，未足為殺，師不能屈。師尋亡，忽見形，投卵於地，殼破雞行，頃之俱滅，遁乃感悟，由是蔬食終身。¹⁴

支遁對這隻鶴說，既然有直沖雲霄的資質，怎能可以甘當人之賞目悅耳之玩物，因此便將鶴放飛了，將生命回歸自然任其逍遙。支遁是將佛法生活化，彰顯出逍遙本是一切生命體平等觀。這是佛教記載最早護生及放生的實踐者，此提倡放生及終身素食者比梁武帝提倡還早一百多年。

¹³ 梁·慧皎撰，《高僧傳·竺法潛傳》卷4，《大正藏》第50冊，頁348。

¹⁴ 梁·慧皎撰，《高僧傳·竺法潛傳》卷4，《大正藏》第50冊，頁349。

（二）會通玄佛與創作詩歌

隱居沃洲小嶺山中建立寺院弘揚佛道，居於塵世之外的山中，勤於修道從不鬆懈。經常有一百多位僧徒跟隨學習，時常有僧徒較為懈怠者，支遁便創作了一篇〈座右銘〉來鼓勵僧徒率性而為。彰顯他堅守內備聖德之修身原則，在清虛玄妙遨遊，排除種種蔽覆使心靈空闊疏朗，治理種種疾病使本心融會通達。由慈愛的覺悟之父殷切敦促，使僧眾像柔順的嬰兒般立定志向，對追隨的修道有著莫大鼓勵。說：

俄又投跡剡山，於沃洲小嶺立寺行道，僧眾百餘，常隨稟學。時或有墮者，遁乃著〈座右銘〉以勗之。曰：「勤之勤之，至道非彌，奚為淹滯？弱喪神奇。茫茫三界，眇眇長羈，煩勞外湊，冥心內馳。……過此以往，勿思勿議。敦之覺父，志在嬰兒。時論以遁才堪經贊，而潔已拔俗。」¹⁵

支遁道心堅定至老不移，提攜後學修道的精神，深受僧眾及社會人士的信仰與欽敬。他立〈座右銘〉引導僧眾適性而居，專注於天性，其行不俗，性情坦率而為，會有所感悟。既非孤傲又非隨俗，不事事追求物質利益，自得其樂於崇高的精神生活。所以堅守清淨寂靜，提倡在山野建立道場，嚴格守持戒律，在禪觀中蕩滌心中各種煩惱障，立〈座右銘〉優雅地玩習高妙的規範，勉勵僧眾努力修行。從此，身邊時常聚集了一大批才華橫溢，風雅超俗的高僧與名士。

支遁文翰冠世又擅長草書、隸書，吟詩寄情於山水。在《廣弘明集》收錄支遁的古詩二十多首，諸多詩中帶著濃厚的老莊味道。而莊子思想經魏晉玄風的播揚，幾乎成了上層社會必讀之書。而他的詩歌正是玄學與般若學的完美結合，支遁曾在沃洲山詠詩八首：

¹⁵ 梁·慧皎撰，《高僧傳·支遁篇》卷4，《大正藏》第50冊，頁348。

祥祥令日泰，朗朗玄夕清。菩薩彩靈和，眇然因化生；……神條秀形名，圓光朗東旦；金姿豔春精，含和總八音；吐納流芳馨，跡隨因價浪。心與太虛冥，六度啟窮俗。¹⁶

支遁的玄佛結合所創作的哲學詩歌，使之成為山水詩的創始人。詩中體現借用老莊思想來呈現內心感悟，將融會老莊學迎合菩薩六度法門的實踐。詩中流露出捨離道教修法，清心寡欲，持戒吃齋，將老莊融入般若學的意味，更是佛教早期儒釋道思想的融合。其〈五月長齋詩〉說：

炎精育仲氣，朱離吐凝陽；廣莫潛源變，凱風乘和翔。令月肇清齋，德澤潤無疆；四部欽嘉期，潔己升虛堂。……願為海遊師，擢柁入滄浪，騰波滲漂客，玄歸會道場。¹⁷

體現出一代佛門高僧的玄學與佛學造詣之高，用詩歌展示內心悟境，達到身心逍遙意境。修道中了悟諸法性空之體，而內心冥寂，隨萬物遷化而無所不適，即「玄歸會道場」。支遁的詩歌創作發揮玄佛理論外，還將般若學思想介紹給上層人士，使般若學在魏晉時期能讓儒家學者所接受。

（三）支遁與名流的關係

魏晉學士汪洋恣肆，熱衷於談玄論道的人，性格剛正耿直，本身已經有了很穩定的高官厚祿，追求自由逍遙，宣導無為而治，說明魏晉人士注重精神品質的表現。支遁善於清談，用玄學與佛學會通觀點來論述逍遙遊。每到一處講堂，他都善於標舉綜合玄佛之理，以灑脫淡定的氣度，優雅的涵養，不拘章句，領會言外之意，便卓然獨立。據《高僧傳》載：東晉哀帝司馬丕隆和元年（362年）兩次遣使迎請支遁至洛陽東安

¹⁶ 唐·道宣撰，《廣弘明集》卷30，《大正藏》第52冊，頁349。

¹⁷ 唐·道宣撰，《廣弘明集》卷30，《大正藏》第52冊，頁350。

寺講《道行般若》，支遁善玄談方式借助玄學來弘揚般若學，此時的講經又稱「談玄說妙」，講述生動，受名士、僧俗都對他崇敬。

支遁講法的對象從皇帝、官宦、僧人、名士及百姓都敬慕他的學問與人品，成為時代的輿論的焦點，關注的對象。由於此事，支遁的名聲遍佈遐邇。據《高僧傳》說：

至哀帝（362年）即位，頻遣兩使，征請出都，止東安寺，講《道行般若》白黑欽崇，朝野悅服。太原王蒙，宿構精理，撰其才詞，往詣遁，作數百語，自謂遁莫能抗。遁乃徐曰：「貧道與君別來多年，君語了不長進。」蒙慚而退焉，乃歎曰：「實緇鉢之王、何也。」¹⁸

哀帝迎請支遁至洛陽講經，而般若學說已成貴族品位的文化休閒，可以看出士族階層的追求和彰顯高雅的情致。謝安等名流都成為支遁塵世外的朋友相互友好往來，謝安讚賞支遁說：「此乃九方歎之相馬也，略其玄黃，而取其駿逸。」說王蒙和劉惔聽支道林講說佛法。王濛向劉惔說：「剛才高坐上邊的那個人，是個極能爭辯的人。」又聽了一會，王蒙又說：「支遁實在就是佛門中的王弼、何晏呀！」據《世說新語·賞譽篇》說：王、劉聽林公講，王語劉曰：「向高坐者，故是凶物。」複更聽，王又曰：「自是鉢孟後王、何人也。」¹⁹

王蒙也讚美支遁的玄學思辨所達到的精細程度，不減於王弼，在《世說新語·政事篇》說：「王蒙、劉惔與林公共看何驃騎。」²⁰按康帝即位時以何充位驃騎將軍，即其至京是事，當為成帝咸康三年（337），或於此年後遊京師。道宣《大唐內典錄》載：

¹⁸ 梁·慧皎撰，《高僧傳·支遁篇》卷4，《大正藏》第50冊，頁349。

¹⁹ 劉義慶，《世說新語·賞譽篇》（南京：江蘇鳳凰美術出版社，2019），頁181。

²⁰ 劉義慶，《世說新語》（南京：江蘇鳳凰出版社，2019），頁60。

支遁善談玄理，喜交賓客，交遊甚廣，與當時一代名流謝安、王洽、劉恢、殷浩、許詢、郗超、孫綽、桓彥表、王敬仁、何次道、王文度、謝長遐、袁彥伯等交往甚密。一代名流，皆著塵外之狎，每以山居為得性之所，頻被勅召，後出帝京。²¹

支遁曾在洛陽白馬寺與劉系之等談論老莊思想「逍遙」義時，便著手寫《逍遙遊》篇的動機。將新《逍遙遊》撰寫出後，玄學家們皆驚歎信服，是將般若帶入中國學術之林。以論述其逍遙之境，但從本質上講，其思想未脫玄學的理論範疇，湯用彤考證《漢魏兩晉南北朝佛教史》說：「東晉名士崇奉林公，可謂空前。此其故不在當時佛法興隆。實則當代名僧，既理趣符《老》《莊》，風神類談客。」²²為當時玄談之領袖。自佛教入中國後，由漢至前魏，儒學名士罕有推崇佛教者，尊敬僧人，更未聞之。而西晉阮庚與孝龍為友，而東晉名士崇奉支遁公，可謂空前。

三、支遁提出《逍遙遊》新義

支遁的《逍遙遊》新義與向秀、郭象的舊義同時流傳，是時人解釋《逍遙遊》的圭臬。支遁的《逍遙遊》新義，理解新視角能讓士族們所接受，順著玄學的思潮而動，在魏晉玄學史上留下重要痕跡。據《高僧傳》載：「支遁在白馬寺，於劉系之等談《莊子·逍遙》，時人皆依郭象說：『各適性以為逍遙。』」²³而郭象說「適性」是率性而為之義。憑藉自己的真性而為，不管遇到了什麼事都泰然處之。郭象的玄學理論在西晉思想文化方面是有相當大的影響的。其《世說新語·文學篇》，說明他的理論迎合了門閥士族的統治意向，是極受歡迎的。

²¹ 唐·道宣編，《大唐內典錄》，《大正藏》第55冊，頁244。

²² 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（武漢：武漢大學出版社，2008），頁123。

²³ 梁·慧皎撰，《高僧傳·支遁篇》卷4，《大正藏》第50冊，頁348。

任繼愈考證《中國佛教史》說：向秀主要活動於魏末晉初，但其《莊子注》著於魏末嵇康死（263年）以前。郭象主要生活在西晉，司馬氏已建立四海一統的王朝，當時司馬氏專權的局面已經鞏固。但已與司馬氏妥協，在玄學理論上極力調和名教與自然的矛盾，史稱「天下無事，賦稅平均，人咸安其業而樂其事」。然而對於官僚貴族和門閥士族來說，綱常名教固然是維護其統治和剝削得必不可少的工具，但如果過於嚴格遵守名教規範，則又妨礙他們縱情享樂，任意揮霍，即妨礙他們「任自然」。因此，他們希望有一種理論既有助於利用名教鞏固統治，又能為他們的放縱、任情和肆無忌憚的生活方式進行辯護。於是，言「懸河瀉水，注而不竭」的郭象迎合了他們的需求，提出了名教即自然的理論。

這一理論在《莊子注》中得到充分發揮。大意为：一、世界和社會上一切事物皆完美無缺，謂「物各有性，性各有極」，「大小之殊，各有定分」（《逍遙遊注》）；因此，若能各安本分自足其性，就是逍遙。二、「夫神人即今亦謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然心無異於山林之中」（《逍遙遊注》）；即把名教等同於自然，說實施名教維持統治，就是「任自然」。考證莊子的「適性」是適應自然而追求心性無為之境，忘卻物我的界限，才能達到無己、無功、無名的境界，無所依憑而遊於無窮，是一種絕對自由的人生觀，才是真正的「逍遙遊」。而不受外物的羈絆與牽累，就能無拘無束，自由自在便是玄學家所追求逍遙。而支遁針對郭象的說法給予批評，引用極端的例子去否定郭象的逍遙義，發揮了般若思想在名人士族階層傳播，使般若思想在中國的土壤上紮根，同時吸收了中國社會所提供的營養繁榮滋長，在兩晉之際形成了一股蔚為風尚的般若學思潮。²⁴

²⁴ 任繼愈編，《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1985），頁210。

舉喻說殘暴君主傷害為其本性，如說迎合本性情就是逍遙，那麼他們也能算得上是逍遙了。支遁批判說：「不然，夫桀（夏朝昏君）蹠（奴隸起義的首領）以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。」²⁵認為劉系之等人謬解了莊子得逍遙義，因時人都信郭象《莊子注》，缺乏主觀的判斷，導致理解的錯誤並沒有人發現。支遁舉喻來批判了隨心所欲，隨適嗔恨之性而濫殺無辜，也算是逍遙，這豈不是沾汙了「逍遙」的美名嗎？支遁標新立異論述《逍遙遊》，在當時引起了很大的轟動。由此可知，支遁擅長用玄佛思想來會通來綜合性論述逍遙。學士都認為向秀、郭象的《莊子注》為玄學重要思想，深得莊子的神髓，全書在社會廣為流傳，在魏晉已成為權威的注解，支遁《逍遙遊》新義寫出來後，有才華的群儒舊學莫不讚歎佩服。據《世說新語·文學篇》載，支遁與群儒賢辯論《莊子·逍遙篇》時說：

舊是難處，諸名賢所可鑽味，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，皆是渚名賢尋味之所不得。後遂用支理。²⁶

原「逍遙」是公認的難解之處，眾名儒、賢士只能鑽研品味《逍遙遊》的道理，在理論上無法超出郭象、向秀的注解。有一次，支遁在白馬寺與太常卿馮常懷一起清談，涉及到《逍遙遊》。支遁卓越地揭示出新的義理在郭象、向秀之上，大大高於二家的解釋，樹立了一種新的見解。學者苦苦搜求思索沒有能夠悟解透的道理，學者們都欽佩支遁對《逍遙遊》的體悟，讓眾多儒士及舊有對《逍遙遊》研究者，聽聞支遁見解

²⁵ 梁·慧皎撰，《高僧傳·支遁篇》，《大正藏》第50冊，頁348。

²⁶ 劉義慶，《世說新語》（南京：江蘇鳳凰出版社，2019），頁75。

無不折服而讚歎。後來，便採用了支遁的《逍遙遊》新義論釋。支遁也成為當時莊學的權威者，一時名噪江南。

玄學家們發現佛教的般若思想不僅能提供一種與魏晉玄學相類似的境界，而且在義理的討論方面也相當投機，甚至能補充魏晉玄學的舊義，進而提出新解。魏晉玄學的理論得到般若學的支援，不啻得到一支生力軍，使他們大為欣喜。²⁷

支遁的《逍遙遊》論已佚，其基本思想被《世說新語·文學》收錄：

向子期、郭子玄《逍遙義》曰：「夫大鵬之上九萬裏，尺鷃之起榆枋，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。」²⁸

郭象的注解卻將統一起來，鯤鵬本來是「有所待」轉成為「無待」而遨遊虛空為逍遙的象徵。可見各任其性的確是郭象《逍遙遊》的基本內涵，「又從有待者不失其所待，不失則同於大通」這種各任其性的逍遙。支遁的「逍遙」新義以「至足」，「無待」為基本內涵，他以此批評了向秀、郭象「小大雖差，各任其性。苟當其分，逍遙一也」注釋提到的大鵬、鷃均屬「有所待」而遊無窮，跟「至人」的「無所待」而得逍遙相對。莊子把大鵬與鷃相對比，明確「大小之辨」從而凸顯大鵬境界高遠。而「有待」是溺於現實，說「無待」方是超然物外，導向「無待」，「無己」人生崇高的理想，廣大的逍遙觀。

²⁷ 任繼愈編，《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1985），頁 211。

²⁸ 劉宋·劉義慶著，餘嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（北京：中華書局，2011），頁 177。

把鵝比喻為「官吏」被功名利祿所束縛，就像鵝一樣，所見甚小，它們才是值得嘲笑鄙視，苟活於世而庸俗，生命境界目光短淺。就是於實現鵬、鷦對比，呈現出兩種不同旨趣。考查荊溪湛然《止觀輔行傳》也與支遁新義有異曲同工之妙，說：「逍遙者，調暢逸豫之意。夫至理內足，無時不適；亡懷應物，何往不通。以斯而遊天下，故曰逍遙。」²⁹也提出「至人」達到逍遙境界，既要遠離世俗名利則心無所掛礙，達到物我兩忘，心則自由自在。而向秀、郭象的《莊子注》未能解決魏晉士人的理想寄託，有些滯礙不通之處，卻成為魏晉名士們的詬病。

而支遁的論釋，頗為時人所接受。郭象哲學在宗趣上之判然歧異看來，支遁哲學中的玄學特徵，並不足以淹沒它本諸佛家義理的立論精神；或者更可以反過來說，支遁的學問，其實是披上玄學外衣的般若學體系，是玄學的理论模型，被注入佛學內涵的變奏。³⁰支遁在《逍遙論》論述說：

「莊生建言大道，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，則逍然靡不適。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。³¹

《世說新語·文學》第五十五條載，支遁、許詢、謝安等賢德之士，

²⁹ 唐·湛然述，《止觀輔行傳弘決》卷3，《大正藏》第46冊，頁247。

³⁰ 唐秀連，《僧肇的佛學理解與格義佛教》（北京：宗教文化出版社，2010），頁49。

³¹ 明·梅鼎祚輯，《釋文紀》卷7，《大藏經補編》第33冊，頁100。

一起聚集在王蒙家中清談，隨手翻得〈魚父〉一篇，倏然便作「七百許語，敘致精麗，才藻奇拔，眾咸稱善。」³²可想而知，支遁是在多次清談《逍遙遊》義，發揮了向秀、郭象注解中未盡玄妙之理，體現支遁對《逍遙遊》研究上造詣精深，才有獨到的見解。《世說新語》說他超過向、郭，時人很讚賞他的解釋，稱之為「支理」。這番談論是魏晉清談的一大主題，其源頭皆在《莊子》。玄學家們認為支遁「逍遙」新義超過郭象舊注，是魏晉「逍遙」注疏的典型，其解釋莊子亦精彩迭出。支遁注解《逍遙遊》讓玄學家佩服得幾乎忘記自己前輩的舊注，可見此時影響玄學最大的名僧便是支遁。

四、支遁《逍遙遊》與「至人」之關係

莊子強調順應自然是逍遙的規律，但具體要怎樣領會「逍遙」本意？莊子提出：「至人無己，神人無功，聖人無名。」³³可見，以「至人」體現了無待的、絕對自由的逍遙之境域，具有體悟最高意義的「道」體。支遁《逍遙論》思想見於《莊子注疏·經序》載：「物物而不物於物，故逍然不我待；玄感不疾而速，故遙然靡所不為。以斯而遊天下，故曰逍遙遊。」³⁴《逍遙遊》主旨是追求一種絕對自由的人生觀，只有忘卻物我時，達到無己、無功、無名的境界，既是無待，無所依憑而遊無窮，才是真正的《逍遙遊》。而「物物而不物於物」正是玄學家「無待」處世中庸之道，既是超然物外，回歸心靈的自由。既是外放下物質，內放下執取心，完全無我的狀態，這種領悟不再受外物的牽制、束縛既能擺脫對外物的依賴。俗人求功名利祿，而人一旦有了權則被名韁利鎖捆綁、

³² 劉義慶，《世說新語》（南京：江蘇鳳凰出版社，2019），頁 83。

³³ 明·德清註，《莊子內篇註》卷 1，《乾隆藏》第 153 冊，頁 360。

³⁴ 曹礎基、黃蘭發整理，《莊子注疏·經序》（北京：中華書局，2015），頁 2。

被欲望蒙著眼睛、被權力牽著鼻子，被所謂的「功勞簿」絆倒、被享樂主義吞噬、被奢靡之風吹翻的悲劇也頻頻上演。

在支遁的心中，何人才是真正的逍遙遊者？在《世說新語·文學》說：「夫逍遙者，明至人之心也。」這是支遁開篇闡述逍遙的關鍵所在，其實這也並不是甚麼新說，他是把玄學與般若融合一起，運用了玄學的「至人之心」的說法。其內涵當從「至人」和「心」兩層來理解。其「至人」是《逍遙遊》中「無待」之逍遙的主體，「若夫乘天地之正，而禦六氣之辯，以遊無窮這，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」³⁵而「聖人」者「無待」能虛懷體道，故能乘兩儀之正理，順萬物之自然，禦六氣以得逍遙，混群靈以變化。既無己，故順物，順物而至逍遙之境。

而其「心」用支遁自己的話來說，應為「無心」，是將佛在《逍遙遊》境界中「忘玄故無心」都無所寄託，既是「般若性空」境界。見《大小品對比要抄序》說：「知存之為存，莫知所以存。……妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心。」實際上，支遁提到的「無心」是最高的「逍遙遊」境界。來看「無心」才是最高境界，才是無所待者，即是「無心」，所以「至人」應該還沒有超越，雖然重要，但是最後超越的是「無心」。陳鼓應其《莊子今注今譯》說：「《逍遙遊》主旨是說一個人但看破功、名、利、祿、權勢、尊位的束縛，使精神活動臻於悠遊自在無掛無礙的境地。」³⁶這就是支遁推崇《逍遙遊》的至人境界是「無己」與佛教「無我」相當，因為有了我就有了牽絆，有了牽絆也就無法逍遙。

郭象說：「此乃至德之人玄同彼我之逍遙也。」從以上所引郭象、支遁的闡釋來看，至人即至德、神人、至聖之義，莊子說「至人」才能

³⁵ 清·郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，2004），頁22。

³⁶ 陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：中華書局，1983），頁1。

真正得「逍遙」之道。支遁以「至人之心」明逍遙，其「至人」之說首先即源於莊子。所謂「至人之心」即至人的精神境界，支遁在《大小品對比要鈔序》闡述說：「夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥，靈虛回應，感通無方。」³⁷強調「至人」內充智德明敏，外以接物所造皆適，忘懷應物，遇物而逍遙，以斯而遊天下。凝聚心神而幽深玄遠，神靈虛空而回應，即應即寂通於無方。是支遁會通玄佛的思想體現，亦是將般若學玄學化，更與魏晉玄學發生了交涉，由此推動了支遁思想的傳播。

五、支遁與王羲之交往

孫綽《道賢論》中把支遁比做「竹林七賢」中的向子期。謝安、王羲之也非常推崇他的般若學及玄學的造詣。所以支遁在歷史上是有一定影響。³⁸時人評價支遁的思想不減王弼，比作喜談老莊玄學的「竹林七賢」向秀而相提並論。支遁對《莊子·逍遙篇》尤能獨發己見，曾為當時名士王羲之等所欣賞。

於東晉永和年中，支遁去剡地（今浙江嵯州市）駐足於風景秀麗與山水相依，放鶴種茶。支遁的種茶亦是佛門最早記載。房玄齡《晉書》說：「會稽有佳山水，名士多居之。謝安未仕時亦居焉。孫綽、李充、徐詢、支遁等皆以文義冠世，並築室東土，與王羲之同好。」³⁹時王羲之為會稽內史，經會稽郡時駐足討論，後慕名而訪玄學雅士很多，實乃鐘靈毓秀之地。據《法苑珠林》說：晉剡沃洲山，有支遁字道林。……幼有神理聰明秀徹，晉王羲之覩遁才藻驚絕罕儔，遂披衿解帶留連不能已。⁴⁰當時的清談名士紛紛圍繞著玄學思想問題熱點討論，反復辯難，

³⁷ 梁·僧佑，《出三藏記集》卷8，《大正藏》第55冊，頁55。

³⁸ 石峻主編，《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局，2014），頁58。

³⁹ 王志遠主編，《湯用彤大德文匯》（北京：華夏出版社，2012），頁222。

⁴⁰ 唐·道世撰，《法苑珠林》，《大正藏》第53冊，頁653。

開創了一代玄風。如王羲之亦奉天師道，而均優禮僧人。此故可見東晉佛道「門戶之見」不深，無大抵觸。⁴¹支遁用般若學引導當時玄學家突破傳統的思維方式表述，讓士大夫重新尋找精神家園。

被後人譽為「書聖」王羲之聽聞支遁的名氣很大，對支遁心存有疑惑不能全信，後支遁回剡地，便特地前去拜訪，想試探支遁的學問與《莊子》見解。見面相互談論《莊子·逍遙遊》時，支遁竟然當王羲之面寫出自己的見解，揮筆就是數千字，理解深刻，標明嶄新的理論，才智辭藻使人驚絕。王羲之驚歎不已，便敞開衣襟放鬆衣帶，因公事在卻留連忘走，興奮得不能自禁。邀請支遁前往靈嘉寺居住，以便時常親近討教。據《高僧傳·支遁篇》載：

王羲之時在會稽，素未晤面，素聞支遁名，未之信，謂人曰：「一往之氣，何足可言？」後遁既還剡，經由於郡，王故往詣遁，觀其風力。既至，王謂遁曰：「《逍遙》篇可得聞乎？」遁乃作數千言，標揭新理，才藻驚絕。王遂披襟帶，流連不能已。仍請住靈嘉寺，意存相近。⁴²

《世說新語》說「孫綽對王羲之推薦說：「支遁善於標新立異，開掘出新的與眾不同的道理，他思慮所及之處，就是佳品，您想見他嗎？」王羲之本自有一股超人的才氣，很自然地輕視支道林。⁴³支遁作幾千字的論說，是不拘章句的，才情言辭新穎奇特，領會言外之意，立言清新，重雋永，能發明新義，發揮玄學與佛學之間許多相似相通點的內在關係，固有利於將佛學在知識份子階層傳播。

⁴¹ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（武漢：武漢大學出版社，2008），頁 145。

⁴² 梁·慧皎撰，《高僧傳·支遁篇》，《大正藏》第 50 冊，頁 348。

⁴³ 劉義慶，《世說新語》（南京：江蘇鳳凰出版社，2019），頁 76。

此文闡釋支遁出《逍遙遊》新義見解，切實解決名士對逍遙的偏解，發揮出玄學家們心胸無法表達的境界，用言語道盡其妙。可見，他與王羲之一番對話，也表明他是一位玄學化了的僧人。支遁對《逍遙遊》的解釋精微，引導人達到「至人」境界。其逍遙論才如此精到透徹洞見處卻把最精妙的地方給突出來，更能顯出老莊學的本色。⁴⁴可見，至人境界，應當是內心冥寂，與萬物相應而動，隨萬物而遷化，從而達到外遊無窮，無所不適。

六、結語

支遁提出《逍遙遊》新義，是在東晉玄學解讀般若學進行匯合時期，在格義之法框架之下玄學與般若學的暫時結合時代，也是對《逍遙遊》極為重要的探索。其《逍遙遊》新義被學術界理解東晉玄佛思想的準則，引起當時玄學界巨大的反響。說明闡釋莊學的權威者，也移向了僧侶。而支遁說「至人」還是有待的逍遙，只有超越「至人」到達「無心」才是無待的絕對逍遙，是從心靈上領會獲得逍遙之境。《逍遙遊》正是追求身心自由的嚮往，不糾纏身邊的人與事即不會被其所拘束。

如果按照莊子的逍遙觀，是不適合現代人的思惟，難免太過消極厭世，缺乏佛教積極向上的心態與菩薩慈悲度化眾生的情懷。支遁《逍遙遊》新義提出可以啟發現代人思惟，用古人的哲思來滌蕩自己忙碌的心靈，是一種精神上減壓，從而提升工作效益，提升社會交往能力，方能實現身心逍遙真實境界。要甄選優秀傳統文化來提高人文素養，擁有隱士風度，君子情懷，培養一個人優雅的和敦厚的性格，讓整個民族來享受其精神寶貴財富，應該屬於每一個人。逍遙亦不離現實社會而獲得，在現實即可體驗逍遙的原則，對現今仍有較強的借鑒與嚮往。

⁴⁴ 劉思禾校點，《老子》（上海：古籍出版社，2013），頁11。

參考書目

一、藏經

- 唐·湛然述，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》第 46 冊。
梁·慧皎撰，《高僧傳·支遁篇》，《大正藏》第 50 冊。
梁·慧皎撰，《高僧傳·竺法潛傳》，《大正藏》第 50 冊。
唐·道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》第 52 冊。
宋·契嵩撰，《鐔津文集》，《大正藏》第 52 冊。
唐·道世撰，《法苑珠林》，《大正藏》第 53 冊。
唐·道宣，《大唐內典錄》，《大正藏》第 55 冊。
梁·僧佑，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊。
明·梅鼎祚輯，《釋文紀》，《大藏經補編》第 33 冊。
明·德清註，《莊子內篇註》，《乾隆藏》第 153 冊。

二、專書

- 任繼愈編，《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1985 年。
周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003 年。
方立天，《中國佛教哲學要義》，北京：宗教文化出版社，2014 年。
劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988 年。
印順法師，《佛教史地考論》，《印順法師佛學著作集》第 22 冊，北京：中華書局，2009 年。
熊逸，《逍遙遊》，北京：線裝書局，2011 年。
劉義慶，《世說新語》，南京：江蘇鳳凰出版社，2019 年。
劉宋·劉義慶著，餘嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2011 年。
湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，武漢：武漢大學出版社，2008 年。
唐秀連，《僧肇的佛學理解與格義佛教》，北京：宗教文化出版社，2010 年。
清·郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，2004 年。
曹礎基、黃蘭發整理，《莊子注疏·經序》，北京：中華書局，2015 年。
王志遠主編，《湯用彤大德文匯》，北京：華夏出版社，2012 年。
陳鼓應，《莊子今注今譯》，北京：中華書局，1983 年。
石峻主編，《中國佛教思想資料選編》，北京：中華書局，2014 年。
劉思禾校點，《老子》上海：古籍出版社，2013 年。

（責任編輯：沈宗正）