

中華佛學學報第 6 期 (pp.207-217) : (民國 82 年),
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 6, (1993)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

漢魏佛教與何晏玄學關係之探索

王曉毅
山東大學歷史系副教授

提要

魏晉玄學在形成中是否受到佛教的影響？這是一個長期懸而未決的難題。正始玄學的創始人是何晏，反映其早期玄學思想的代表作是《無名論》，該論的中心哲學概念是「無所有」，而這恰恰是當時佛經用來表達「空」的概念。因此，筆者從何晏所寄養的曹氏家族之佛教文化影響談起，進而深入比較了何晏《無名論》與東漢佛教譯經在「無所有」概念運用上的異同，得出如下結論：儘管何晏並未真正理解佛教的空觀，但其玄學理論在孕育過程中曾受到佛教的刺激，即在佛教空觀的催化下，其哲學形態發生了從傳統宇宙生成論向本體論的轉變，最終導致了貴「無」論玄學的誕生。

關鍵詞：1.魏晉哲學 2.《安般守意經》 3.《無名論》 4.無所有 5.何晏

形成於曹魏正始年間的何晏、王弼貴「無」論哲學，不僅標志著魏晉玄學的誕生，而且完成了中國古代哲學思潮由宇宙生成論向本體論的歷史轉變，並為爾後佛教思想的大發展掃除了思維障礙。然而，在此之前，大小乘佛教都已傳入中國。儘管漢魏時期民間信仰中的佛教被視為神仙方術的一種，但這一時期來自西域的僧人在佛經翻譯中未受中國傳統文化的影響，比較準確的譯出了佛教緣起性空的本體論思想。那麼以貴「無」論形態出現的早期玄學本體論在其形成中是否受到佛教影響呢？在這個問題上，學術界一般持否定態度，儘管也有不同意見，但因拿不出有力證據而難以立論。的確，正始玄學誕生的曹魏初期，恰恰位於漢晉佛教發展史上漢末與西晉兩次高潮之間的低落之時，所以在史籍中幾乎找不到這時的玄學家與僧人交往的資料。另外，現存的正始玄學的思想資料以王弼為主，而王弼貴「無」論與佛教的緣起性空學說差異相當明顯。但是，如果我們將研究焦點轉向何晏，視象則為之一變。

何晏是曹操的養子，後來又與金鄉公主結婚，一直生活在魏宮中。曹氏不屬於以儒術起家的士大夫家族，而屬於思想狀況蕪雜、往往有道術信仰傳統的土豪階層。所以，曹氏家族中十分盛行神仙方術。曹氏父子為了防止方士利用宗教作亂，對方術採取了限制措施，但實際上禁他人而不禁自己。例如三曹不僅在詩文中時時流露出對神仙世界的嚮往，並且在實踐中也積極學習房中、服食等養生術。佛教這時也作為神仙方術的一種，自然而然地流行於曹氏家族中。南齊陸澄在《法論目錄序》中開列的歷代弘揚佛法的人物中，竟有曹操的名字。「魏祖答孔，是知英人開尊道之情」。^[1]《魏書·釋老志》載，魏明帝曹叡曾打算「壞宮西佛圖」，後來被外國沙門的道術所震驚，從而轉信佛教，「遂徙於道東，為作周閣百間，佛圖故處，鑿為濛汜池，種芙蓉於中。」至於那位篤信神仙術的曹植，同時也是著名佛教徒。《高僧傳·誦經篇》稱其「深愛經律，屬意經旨，既通般若之瑞響，又感魚山之神制。」在弘揚佛法中貢獻突出。「傳聲則三千有餘，在契則四十有二」。據《法苑珠林·唄贊篇》說，「陳思王曹植每讀佛經以為至道之極。」於是用音樂配唱漢譯經文，「制轉讚七聲，……故世之諷誦，咸憲章焉。」後來又在游魚山時，記錄了來自空中的「梵天之響，……乃摹其聲節寫為梵唄，纂文製音，傳為後世。」是中國佛教音樂的創始人。不僅王室成員，甚至與曹氏家族接近的奶媽和侍女也捲入了佛教信仰中，《三國志·魏書·司馬芝傳》載：「特進曹洪乳母當與臨汾公主侍者共事無潤神。」據陳寅恪先生考證，「無潤神」應作「無間神」，即佛教中的地獄神。^[2]

曹氏家族內佛教信仰的存在是無疑的。這個家族中的人，既可見到來自西域的僧人，

又可讀到佛經，恐怕還有佛事活動。這也是何晏生活的圈子。何晏是曹操極寵愛的養子，待遇與親生兒子相同，「見寵如公子。」^[3]「每挾將游觀，命與諸子長幼相次。」^[4]想必所受教育也與諸公子無異。據曹丕回憶，曹氏子弟讀書

範圍十分廣泛「諸子百家靡不畢覽。」[5]其中含有包括佛經在內的道術類書籍，是完全可能的。曹魏帝國公開宣布的禁書，同樣不禁於王室成員。比如當時法律明確規定禁兵書，而曹操卻與年齡僅七、八歲的少年何晏共同對論兵書的難點，「晏分散所疑，無不冰釋。」[6]按一般常規，皇家往往收藏了各種各樣的書籍，既然曹植能「讀佛經」、「通般若」，那麼生活在同一環境和文化氛圍的何晏能讀到佛教經典，是毫不奇怪的。

何晏是以正始名士的領袖出現於歷史舞台的。所謂正始名士是指曹魏第二、三代中、青年知識精英。他們反對漢儒的名教，也不滿曹魏名法，而是追求自然無為，是玄學思潮的社會載體。其中有以何晏、夏侯玄為代表的中年政治實力派和以王弼、鍾會為代表的少年思想家兩代人。從年齡上看，何晏年長王弼二十多歲；從家族文化背景看，何晏有較強的道術文化傳統，而王弼有較強的儒學文化傳統；從活動時間上看，何晏於魏明帝太和時代即步入政治舞台，聚眾清談，開始了玄學理論的創建，而王弼參加玄學清談卻在近二十年後的正始中期。所以，正始名士中的兩代人之間，玄學理論定有不少差異。從總體上看，何晏玄學特點為：思想蕪雜、理論粗糙而異端性強。王弼玄學特點為：思想清晰、理論精緻而合乎傳統。《文心雕龍·明詩》說：「正始明道，詩雜仙心；何晏之徒，率多浮淺。」在儒、道關係問題上，何晏認為老子「與聖人同，著論行於世。」[7]王弼則認為老子不是聖人而是賢人。值得注意的是，在聖人人格問題上，「何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精。……弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則，聖人之情，應物而無累於物也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」[8]很明顯，王弼對聖人無名的解釋是以中國傳統文化的「中和」說來立論的，認為聖人無名的體質是全面、豐富而平衡的實體，而何晏卻將聖人的無名體質解釋為「空無」，這種思想不合中國傳統，很可能受到佛教「我空」的影響，東漢安世高所譯的小乘典籍《安般守意經》

p. 210

宣揚生命的最高境界，就是擯棄了一切心理活動和情感的「空無」。當然，何晏對這種我空理論的理解未必切合佛經的原意。

何晏是正始名士集團的組織領袖和玄學理論的最早創始人，他的學術活動和玄學理論曾影響了包括王弼在內的新一代玄學青年的成長。但是，王弼卻是玄學理論的集大成者和奠基人。青出於藍而勝於藍，王弼玄學的出現，又深刻影響了何晏後期玄學思想的變化。這種情況使何晏的玄學著作有前後期之分。何晏的後期著作，與王弼思想無異，而前期著作，才真正反映了何晏玄學思想的原始內容。對這些著作，筆者在拙作《中國文化的清流》一書中，曾作了考辨，指出其中的《無名論》是何晏早期玄學思想的代表作。它集中反映了儒道思想的初步融合以及由漢代宇宙生成論向玄學本體論的演變。現在看[9]，它也是研究早期玄、佛思想關係的不可多得的第一手資料。

在《無名論》中，何晏用了一系列道家的哲學術語去表述那個據說無法命名的本體，如「道」、「大」、「無名」、「無譽」、「自然」等等，而其中最重要，並以此展開論證的核心概念，則是「無所有」一詞。「無所有」是一個在

中國傳統哲學術語的詞彙中找不到的概念，以至筆者一度誤以為是何晏的創造。其實，將「無所有」作為哲學概念運用，首先見於東漢時期的漢譯佛經，同來表示佛教宗教哲學的基本概念「空」。這種翻譯方法，無論是在安世高所譯小乘佛教經典還是在支婁迦讖所譯的大乘佛教經典中，都是完全相同的。可以說，所有的漢代譯經都是如此。下面，分別以東漢小乘和大乘佛教譯經的代表作《安般守意經》和《道行經》為例，將這兩部佛經中所見的部分含有「無所有」概念的文句，例舉如下：

第一，東漢安世高譯《佛說大安般守意經·卷下》：[\[10\]](#)

道無所有。已分別無所有，便無所為。故言思惟無為道。……道以無有為對，亦無有所，亦無有本，亦無有正，為無所有也。……念滅時何等為知無所有？意定便知空，知空便知無所有。……何以故？息不報便死，知身但氣所作，氣滅為空，覺空墮道也。觀有兩輩：一者觀外，二者觀內。觀身有三十六物，一切有對皆屬外觀。無所有為道，是為內觀也。……觀有二事：一者觀外諸所有色。二者觀內謂無所有。觀空已得四禪，觀空無所有，有意無意無所有，是為空。（大正 15~168b~171c）

第二，東漢支婁迦讖譯《道行經》：[\[11\]](#)

如是說菩薩，

p. 211

都不可得見，亦不可知處處。了無所有，當從何所法中說般若波羅蜜？（《道行品第一》，大正 8~428a）

幻人泥洹賜如空無所有。……法中無所有、無所聞、無所得。（《難問品第二》，大正 8~430a。）

知般若波羅蜜，空無所有，無近無遠，是故為菩薩摩訶薩般若波羅蜜。……般若波羅蜜無所有，若人於中有所求，謂有所有，是即為大非。（《泥犁品第五》，大正 8~441a）

般若波羅蜜亦無有持法者，亦無有守法者，如空無所取、無所持、無所見……故諸法如空無所轉，亦無法有還者，乃至諸法亦為無所有。（《嘆品第七》，大正 8~443c）

守般若波羅蜜為守無所有。（《分別品第十三》，大正 8~452c）

無所有當何從得阿耨多羅三耶三菩（提）？諸法皆空，索之了不可得，當作阿惟三佛。（《本無品第十四》，大正 8~454a）

佛言：如是須菩提，無所有相得般若波羅蜜，是所相得諸法。……諸法各各異，諸法各各虛空。（《善知識品第十九》，大正 8~462a）

空亦無有遠，亦無有近，亦無所有。……如佛所說，人無有本，曉知人本無所有，是為度人。（《強弱品第二十四》，大正 8~467a）

泥洹虛空無所有。（《隨品第二十七》，大正 8~470 中）

般若波羅蜜現無所有如是。前於愛欲中相娛樂，計之無所有，般若波羅蜜計之亦無所有如是。人名及聲無所有，怛薩阿竭亦無所有，於前見者念所作因見，般若波羅蜜念所作本無所有如是。譬如幻師化作像本無所有，般若波羅蜜亦本無所有如是……般若波羅蜜亦無所不至，亦無所不入，亦無所至，亦無所入。何以故？空本無色般若波羅蜜如是……亦入於有，亦入於無所有。（《無竭菩薩品第二十九》，大正 8~475a）

以上近乎煩瑣的引文實在出於不得已而為之，因為對這樣一個牽扯到中國本體論哲學形成中是否受外來佛教影響的重要學術難點，不得不引用較多的資料來證明這個時期佛教經典中「無所有」概念的存在。通過比較上述引文中這一概念的含義，可以從中得出以下兩點結論：

其一，「無所有」是指「什麼都沒有」、「非存在」，也就是「空」。漢魏時期語言學上的「無所某」是個否定句型，指「沒有某」，比表示否定的單音詞「無」，

p. 212

否定意義更強。例如，無所聽，指沒有聽到；無所愛，指沒有愛。「無所某」句型大量使用於佛經中，用來否定萬法的真實性。這對讀過佛經的人來說是不言而喻的，上面引文即可見一斑。很明顯，其中「無所有」的意思是徹底否定有任何東西存在，表示徹底的空無。所以，佛經翻譯中經常將「空」與「無所有」連用，稱為「空無所有」。

其二，「無所有」比較準確地表達了佛教本體論思想，即緣起性空的思想。這個「無所有」的「空」，不同於中國傳統哲學思想中無形而全有的宇宙本根，

它不是宇宙萬有的生成者和決定者，而是宇宙萬有的真相。儘管這時的佛經有大小乘之分，對「空」的理解也不同，《安般守意經》側重講「我空」，《道行經》則大談《法空》，但都不離緣起法，持緣起性空，所以都保持了印度佛教的思想特質。這恐怕與譯者為外籍僧人有關，他們雖用中文譯經，但哲學思維習慣並未中國化。

何晏《無名論》中「無所有」與東漢佛經中的《無所有》是否有承襲關係呢？回答應當是肯定的。因為在現存史料中，何晏是繼佛經之後第一個明確運用「無所有」表示宇宙本體的中國哲學家，所以在沒有發現其它相反材料的情況下，可以斷定何晏筆下這個概念來自佛經。那麼，佛教緣起性空的本體論哲學是否影響了何晏思想呢？要回答這個問題，首先應梳理何晏《無名論》的思路，領會其本意。由於該文難點較多，易生歧義，為了便於準確理解，現將其全文分段標點，簡注並意譯如下：

〔原文〕為民所譽，則有名者也；無譽，無名者也。若夫聖人，名無名（一），譽無譽；謂無名為道，無譽為大（二）。則夫無名者，可以言有名矣（三）；無譽者，可以言有譽矣。然與夫可譽可名者豈同用哉（四）？

〔注釋〕（一）名：起名；名無名，給無法命名的事物起名。下句句型相同。（二）指《老子·二十五章》：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」（三）言：被……言說。（四）用：功用。

〔譯文〕被人民所贊譽的事物，有相應的名號；無法贊譽的事物，也就無名號。聖人卻命名無法命名的事物，贊譽無法贊譽的事物；將無法命名的事物稱之為「規律」，將無法贊譽的事物稱之為「偉大」。（這樣一來，）無法命名的事物也就有了名號，無法贊譽的事物也就有了贊譽。然而無法命名、無法贊譽的事物與其所獲名號、贊譽表示的事物，難道功用相同嗎？

〔原文〕此比於無所有（一），故皆有所有矣（二）。而於有所有之中，當與無所有相從（三），

p. 213

而與夫有所有者不同。同類無遠而〔不〕相應（四），異類無近而不相違。譬如陰中之陽，陽中之陰，各以物類自相求從。夏日為陽，而夕夜遠與冬日共為陰（五）；冬日為陰，而朝晝遠與夏日同為陽。皆異於近而同於遠也。詳此異同，而後無名之論可知矣。

〔注釋〕（一）此：指無法命名、無法贊譽的事物。比：近似。無所有：空。（二）有所有：有形事物，簡稱為「有」。（三）從：追隨、響應。（四）〔不〕：疑脫字，據上下文義補。（五）漢魏時期的思想界認為陰陽二氣的消

長 變 化 ， 決 定 四 季 和 晝 夜 的 交 替 。

〔譯文〕無法命名、無法贊譽的事物近似於「空」，（因為空不可見，也就隨所在有形事物而得名，如器皿的中空部分隨器皿不同形而叫不同名號。）但是，存在於有形事物中的「空」，卻與其它的「空」互相感應，而與它所在的有形事物不感應。（眾所周知），同類事物沒有因為距離遠而不互相感應的，而異類事物則沒有因為距離近而不互相排斥的。譬如陰氣中的陽氣，陽氣中的陰氣，各自與同類氣體相感相求。夏季陽氣強盛，但夏季的夜晚與冬季卻同屬陰氣；冬季陰氣強盛，但冬季的白天則與夏季同屬陽氣。它們都與鄰近的異氣不相感不相求，而與遠方的同類氣相感相求。明白這一同類相感相求和異類不相感不相求原理，才能明白關於無名事物的理論。

〔原文〕凡所以至於此者何哉（一）？夫道者，惟無所有也。自天地已來皆有所有矣。然猶謂之道者，以其能復用無所有也（二）。故雖處有名之域，而沒其無名之象；由以在陽之遠體（三），而忘其自有陰之遠類。

〔注釋〕（一）此：指無法命名、無法贊譽的事物獲得名號和贊譽。（二）復用：重復使用或遵循。（三）體：部分；遠體：遠離主體的部分。指遠離陰氣主體而寓寄於陽氣中的弱小陰氣。

〔譯文〕是什麼原因導致無法命名、無法贊譽的事物獲得了名號和贊譽呢？（具體指為什麼無名無譽的事物被命名為「道」）所謂道，就是「空」。然而，自從天地生成以來，只能見到有形有名事物的存在和發展，人們所說的道，是指有形有名事物遵循「空」的規律。所以這個表現為「空」的規律雖然存在於有形有名的事物中並發揮作用，卻看不到任何存在跡象，就像寓居於陽氣領域而遠離主體的弱小陰氣，容易忘記它們在遠方還有強大的同類。（以此比喻人們忽略了「空」

p. 214

之間感應所產生的決定作用，而僅僅看到了有形事物有規律的自生自化，稱這種規律為「道」，即用有形事物的名號和美譽去言說無法命名無法贊譽的「空」。）

〔原文〕夏侯玄曰：「天地以自然運，聖人以自然用。」自然者，道也。道本無名，故老氏曰：「強為之名。」仲尼稱堯蕩蕩無能名焉（一），下云巍巍成功（二），則強為之名，取世所知而稱耳，豈有名而更當云「無能名焉」者邪？夫唯無名，故可得偏以天下之名名之。然豈其名也哉？惟是喻而終莫悟，是觀泰山崇崛而謂元氣不浩茫者也（三）。

〔注釋〕（一）（二）語出《論語·泰伯》：「大哉堯之為君……蕩蕩乎，無能名焉。巍巍乎其有成功也。」（三）此句為比喻。無形的元氣屬於「有所有」，是事物的質料而不是本體。

〔譯文〕夏侯玄說：「天地以自身的規律運轉，聖人按自身的規律治國。」所謂自身的規律，實質上就是無形本體「空」的作用。本體無法命名，所以老子說勉強給它起名（為偉大的道）。孔子稱贊堯恩德博大而無法用具體美名概括，下面接著卻以美名「偉大功績」，稱呼堯，這屬於勉強起名（不是真名），是採用世人所能理解的語言去表達。難道無形的本體「空」本來有名號卻反而硬說它無名嗎？（不！）恰恰因為它是無法命名的（隨所在有形事物而得名），所以也就可以用各種名號去稱呼它。然而，這難道真是它的名號嗎？（不是的。）聽了以上比喻仍不能悟解，則類似承認泰山雄偉高大卻否認元氣浩然無際那樣淺陋無知。

這是一篇思想蕪雜的哲學論文，但通過何晏使用的多種本體論術語和近乎「言不盡意」的論述，仍可以窺見中國傳統的宇宙生成論在印度佛教緣起性空學說的刺激下向玄學本體論演變的思想軌述。

顯然，何晏筆下無名的宇宙本體「無所有」——「空」，不是指宇宙萬有的「真相」，而是宇宙萬有自我完美的內在決定力量，可見何晏的本體論哲學仍未脫離中國傳統宇宙本根論的認識範圍，仍屬中國道論的一種新形態，而與佛教緣起性空說相距甚遠。為了證明「空」對「有」的決定作用，何晏甚至運用了漢代象數思維範疇的同類感應理論去附會說明「空」決定「有」的原因。毫無疑問，何晏不可能理解佛經中關於「無所有」（空）與「有所有」（有）之間關係的理論。尤其佛教關於空有不二、體用一如的思想，更是何晏在漢魏之際的歷史局限中無所理解的。「一切皆本無，

p. 215

亦復無本無。」[12]

但是應當看到，何晏的《無名論》與中國傳統哲學的宇宙本根論相比已發生了明顯的變化。傳統的宇宙本根「道」有兩個特點，一是完善的無形實體，二是萬有的生母。何晏筆下的「無所有」從實體和生母的意義上看都是模糊的。

首先，何晏並未像先賢那樣將「無名」的本根看作一個無形而全有的混成之物，而是用了「無所有」去形容之。該詞在漢魏之際的一般理解是指「一切都不存在」的空，與「無」、「無形」、「無名」之類用來表述宇宙本體的概念不同。然而，何晏對這個概念並沒有進一步解釋，即沒有講它是否為真空。從《無名論》行文中關於「惟無所有」和「自天地以來皆有所有」的說法看，「無所有」類似通常意義上的「真空」。但是，這個「無所有」卻有互相感應的神秘功能並有使事物自我完善的作用。又與「真空」不同。

再者，何晏沒有確定「無所有」是否為萬物的生母，只是討論天地生成以來「有所有」與「無所有」的關係，並贊同夏侯玄天地以自身規律發展變化的觀點，沒有像前人那樣首先描述一個先驗的，於天地產生前就存在的無形的混沌母體，而只是討論天地萬物生成後「空」與「有」的關係。但何晏的這一思想同樣是不徹底的，他認為有形事物中的「無所有」（空）因同其它「無所有」感應而發揮作用。這種使「無所有」獲得神秘力量的同類感應活動，既可能是指散在於各個有形物中的「無所有」共同形成了感應大類，也可能是指各個有形物中的「無所有」分別與遙在天地之外的「無所有」本根遙相感應。如果細玩文義，後者可能性似乎更大。何晏雖然沒有明確指出這一點，但可以從其陰陽二氣感應的比附中得到啟示。那麼，這個「無所有」本根是否是萬有的生母呢？何晏同樣沒有闡明。

何晏上述本體論思想的模糊性不是偶然的，可以看到東漢佛經影響的痕跡。儘管何晏不可能理解佛學緣起性空學說的精髓，但佛經中關於「無所有」超越終始、生滅而永恒存在的大量說教，無疑產生了某種啟迪作用。佛教又反覆強調「本無所生」[\[13\]](#)，否定造物主的存在。這些觀點可能也隨「無所有」概念同為何晏所吸取，促使其哲學理論從宇宙生成論向本體論轉化。

何晏早期的宇宙哲學在佛教的影響下出現了既不同於傳統也不同于佛教的本體論變形。但是這種從事物自身思考存在和完善之內在依據的新思路，卻啟發了王弼本體論哲學的形成。王弼出身於著名的山陽王氏家族，傳統思想的影響根深蒂固，他吸收了何晏的本體論思維形式，卻又將何晏筆下的無形本體「無所有」賦予了全有而中和的內涵。

p. 216

他既承認這個無形的本體曾生成了天地萬物（萬有），但理論重心和目的卻在於討論生成後的有形事物與內在無形本體的關係，提出了「以無為本」和「以無為用」的命題。這既合乎傳統的思想方式，又完成了中國哲學的本體論變革。「故取天地之外，以明形骸之內，明侯王孤寡之義。」[\[14\]](#)王弼的思想又反過來影響了何晏。《世說新語·文學》記載，在某次清談中，王弼的玄學本體論使何晏大為嘆服，因而放棄自己的《老子注》，在王弼啟發下新創作了《道論》。「因作《道》、《德》論。」從《列子·天瑞》所引何晏《道論》佚文看，該文與《無名論》明顯不同。思想明晰、抽象而精緻，堪稱王弼哲學的翻版。「有之為有，恃無以生，事而為事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，包形神而彰光影。玄以之黑、素以之白、矩以之方、規以之員，員方得形而此無形，白黑得名而此無名也。」

總之，來自印度的佛教哲學曾在漢魏之際影響了玄學本體論的形成，這是歷史上中國文化與相當水平的外來文化第一次在哲學深層的思想碰撞。碰撞中產生的思想火花，點燃了魏晉玄學的思想火焰，從而照亮了一個新的文化時代——從滯重到空靈的時代。

The Buddhism of the Han and Wei dynasty and He Yan's Xuan-Xue Philosophy

Wang Xiao-yi

Associate Professor, Department of History, Shandong University

Summary

Was the Wei-Jin Xuan-xue influenced by Buddhism when it came into being during the Wei and Jin dynasty? It is an unresolved question and difficult to answer for a long time. He Yan is the founder of the Zheng-shi Xuan-xue philosophy and *On Wu-Ming* is his representative work which reflected his early Xuan-xue ideology. The fundamental philosophical conception of the work is "nothingness" and this is just the same term used to describe the notion of "emptiness" by the Buddhist classic. For this reason, the author discusses the Buddhism climate of the Chao's family where He Yan was entrusted and grown up. Then he compares *On Wu-Ming* with the "emptiness" of the Chinese version of Buddhist classic and points out the identity and difference of the two concepts when they were used in their own setting. The author comes to conclusion as follows: It seemed that He Yan didn't understand the true meaning of "emptiness" of the Buddhism, but his theory was stimulated by Buddhism. He Yan's philosophy was transformed from the traditional cosmogony into ontology under the enlightenment of the Buddhism and at last Xuan-xue was formed and it set high value on "nothingness".

- [1] 《全齊文》卷十五引。
- [2] 陳寅恪《金明館叢稿二編、魏志司馬芝傳跋》。
- [3] 《三國志·魏書、卷九、曹爽傳》注引《魏略》。
- [4] 《太平御覽》三百九十三引《何晏別傳》。
- [5] 《三國志·魏書、卷二、文帝紀》注引曹丕《典論·自敘》。
- [6] 《太平御覽》三百八十五引《何晏別傳》。
- [7] 《世說新語·文學》注引《文章敘錄》。
- [8] 《三國志·魏書》卷二十八《鍾會傳》注引何劭《王弼傳》。
- [9] 拙作《中國文化的清流》中國社會科學出版社 1991 年版，第 165~177 頁。
- [10] 《大正藏》第十五卷《經籍部二》筆者自作標點。
- [11] 《大正藏》第八卷《般若部四》筆者自作標點。
- [12] 《道行經·本無品第十四》（大正 8,453b）。
- [13] 《道行經·守行品第二十三》（大正 8,466a）。
- [14] 《王弼集校釋》中華書局 1980 年版，第 197 頁。