

中華佛學學報第 13 期 (pp.393-417) : (民國 89 年),  
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

# 魏晉佛學思想之開展

劉貴傑  
國立新竹師範學院教授

## 提要

魏晉佛學係指三國、西晉、東晉時期之佛學。魏晉時期為中國社會動盪、思想變革之時代，漢末傳入之印度佛學即乘此變動之際，逐漸為中土人士所接受，而中國佛學亦在此特殊歷史背景下形成。本文試就魏世朱士行及其所重之經典、東吳支謙之般若思想、東吳康僧會之般若與禪觀思想、般若思想及其與魏晉玄學之契接、格義佛學之衍盛、魏晉佛學之特色及其影響等，說明魏晉佛學思想之發展歷程，以顯示其在中國佛學思想史上之價值意義。至於道安、支遁、慧遠、羅什、僧叡、僧肇等高僧，以及「六家七宗」之佛學思想，時賢多有專書與專文詳為論說，且因篇幅所限，故本文不再贅述。

**關鍵詞：**1.般若 2.性空 3.本無 4.魏晉玄學 5.格義佛學

## 一、魏世朱士行及其所重之經典

朱士行為曹魏時代潁川（河南省許昌縣東）人，「少懷遠悟，脫落塵俗」，[1]嘉平年間（西元 249~253）依法受戒成為比丘，乃中土最早領受羯磨之沙門。「出家已後，專務經典」。[2]當時流行竺佛朔所譯之《道行般若經》，此經即小品之舊本，文句簡略，意義未周，士行嘗於洛陽講說此經，每歎曰：「此經大乘之要，而譯理不盡」，[3]乃誓志捐身，遠求《小品》。遂於魏甘露 5 年（260 年），自雍州出發，西渡流沙，輾轉抵達于闐，「果寫得正品梵書胡本九十章六十萬餘言」。[4]然因于闐小乘學眾橫加阻撓，誣言：「漢地沙門，欲以婆羅門書，惑亂正典」，[5]于闐國王竟嚴禁該經之流出。士行深懷痛心，乃求燒經為證，臨火誓曰：「若大法應流漢地，經當不燃，如其無護，命也如何？」[6]言已，「投經火中，火即為滅，不損一字，皮牒如本，大眾駭服，咸稱其神感。」[7]因此於太康年 3 年（282 年）始由其弟子弗如檀（《出三藏記集》作「不如檀」）送回洛陽；直至元康元年（291 年）方於陳留界內倉垣水南寺，由無羅叉「手執梵本，（竺）叔蘭譯為晉文，稱為《放光般若》。」[8]其後沙門竺法寂與竺叔蘭共同校訂《放光般若經》之胡本與譯本，此校訂本即為後世《放光般若經》之標準本，且廣為東晉義學僧伽所研討。

少年出家之朱士行乃中國僧侶前赴西域求法之先導，既為魏世《般若》學者，亦為最早肯定《般若經》極具重要性之漢地人士。雖其所求之經典僅限於《放光般若》，譯文亦未盡完善，然於當時之義學卻有極大影響：

《放光》尋出，大行華京，息心居士，翕然傳焉。中山支和上遣人於倉垣斷絹寫之，持還中山，中山王及眾僧城南四十里幢幡迎經，其行世如是。[9]

《放光》譯本風行華京，講習之士皆奉為圭臬。中山支和尚派遣人員至倉垣斷絹謄寫，謄畢攜回中山之時，中山王與僧眾謹備幢幡，出城四十里迎接，可見其影響之大。當時之學者如：帛法祚、支孝龍、竺法蘊、康僧淵、竺法汰、于法開等，或加以注疏，或據以講說，均藉《放光》弘揚般若學說，《放光般若》已成一時之顯學。

## 二、東吳支謙之般若思想

支謙，字恭明，一名越，大月支人，支婁迦讖（略稱支讖，東漢末年佛典翻譯家，所譯《道行般若經》最先介紹般若學說於中土）之再傳弟子，祖父法度於東漢靈帝時，率眾數百人移居中國，支謙從之俱來。「十歲學書，同時學者皆伏其聰敏，十三學胡書，備通六國語」。<sup>[10]</sup>謙又受業於支亮，「博覽經籍，莫不究練，世間藝術，多所綜習。」<sup>[11]</sup>因聰明超眾，時人稱為「智囊」。其後吳主孫權聞其博學且有才慧，即召見之，因問經中深隱之義，謙「應機釋難，無疑不析。權大悅，拜為博士。」<sup>[12]</sup>

支謙有感於「大教雖行，而經多胡文，莫有解者；既善華梵之語，乃收集眾本，譯為漢言。」<sup>[13]</sup>從東吳孫權黃武元年（222年），至孫亮建興中，約三十餘年間，譯出「《維摩詰》、《大般泥洹》、《法句》、《瑞應本起》等二十七經，曲得聖義，辭旨文雅」，<sup>[14]</sup>為安世高、支婁迦讖以後之譯經大師。後「隱於穹隆山，不交世務，從竺法蘭道人，更練五戒。凡所遊從皆沙門而已。後卒於山中，春秋六十」。<sup>[15]</sup>

支謙譯述豐富，<sup>[16]</sup>然經考訂之譯本僅二十九部：《阿彌陀經》二卷、《須賴經》一卷、《維摩詰經》二卷、《私訶末經》一卷、《差摩竭經》一卷、《月明童子經》一卷、《龍施女經》一卷、《七女經》一卷、《了本生死經》一卷、《大明度無極經》六卷、《慧印三昧經》一卷、《無量門微密持經》一卷、《菩薩本業經》一卷、《釋摩男經》一卷、《賴吒和羅經》一卷、《梵摩渝經》一卷、《齋經》一卷、《大般泥洹經》二卷、《義足經》二卷、《法句經》二卷、《佛醫經》一卷、《四願經》一卷、《阿難四事經》一卷、《八師經》一卷、《孛經抄》一卷、《瑞應本起經》二卷、《菩薩本願經》四卷、《老女人經》一卷、《搜集百緣經》七卷。並且將《無量門微密持經》和兩種舊譯對勘，區別本末，分章斷句，上下排列，首創「會譯」之體裁。<sup>[17]</sup>

支謙之佛教思想可由其自注《大明度經》首卷，窺知一二。「大明」即「般若」

p. 396

之意譯；「無極」則為支謙所加，意在形容般若之無限功德。「般若」為梵文 Prajñā 之音譯，特指佛家所謂殊勝無比之空慧。支謙於般若性空之學早有體悟，其有言曰：

痛（受）想行識謂之名，地水火風謂之色。從（縱）欲之徒，專著五陰，心馳三界，徇流生死，不能拔邪穢之根。<sup>[18]</sup>

五陰即五蘊，乃五種現象之積聚合集：色蘊，指構成身體與世間之物質；受蘊，指由感官所得苦、樂、不苦不樂等感受；想蘊，指想像、聯想、思維等活動；行蘊，指意志及精神與生命持續不斷、生滅變化之活動；識蘊，指心識最

根本之了別作用。地、水、火、風為構成色法之基本元素，因其周遍於一切色法、能造一切色法，故名為「火」。佛法認為人身、萬物皆由四大聚合而成，稱作「四大所造色」。三界即欲界（為具有食、色需求之眾生所居）、色界（為捨離食、色二欲而尚不離物質身體之眾生所居）、無色界（為捨離食、色等欲，且無固定物質形體之眾生所居）。五蘊中之受、想、行、識四蘊稱為「名」，地、水、火、風四大稱為「色」，名色相合，為五蘊之別稱。眾生之身心皆由四大、五蘊所形成，緣散即滅，了不可得；而縱欲之人，卻執著自己之身心，輪迴三界，流轉生死，無法拔除根本無明（愚昧無知）。就般若思想而言，宇宙萬法，其性本空，無受無得。支謙曰：

色所以無邊無極者，色之性本空故也。[19]

物質現象雖紛紜複雜、無量無邊，然卻由緣而起，並無永恆不變之實體可得，故知其性本空。復曰：

我於世間所受如夢如影，為無所得也。[20]

不從內色外色、內外痛（受）、想、行見慧，是為無所從得也。[21]

支謙認為色、受、想、行、識五蘊皆空。無所從得，並指出「菩薩於五陰休其本性，不著起也」，[22]上求菩提、下化眾生之人已然了悟色、受、想、行、識五陰其性本空，無須妄加執取。甚而曰：

如十二因緣皆空，如無想可近者，不著不縛，故無從得道也。[23]

p. 397

十二因緣亦稱「十二緣起」、「十二緣生」，是從無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死等「十二有支」（眾生生死流轉過程之十二個環節）之因果關係，說明生死流轉之因，以及出離生死之道。就性空之旨而言，十二因緣亦皆為空，無一可得。悟「道」體「空」之士，既不執著於萬物，亦不受縛於萬物，更了知無「道」可得。支謙曰：

一切人自然無有作者，是為生死亦空，道法亦空。[24]

宇宙萬法，由各種條件聚合而成，並無主動之作者，故知緣生無性，當體即空，是以生死、道法亦即為空，了不可得。就支謙而言，般若思想之精神乃在無受、無滅：

無受者，不受五陰也；無滅者，不捨生死求滅之想也。能持明度教照，菩薩也。[25]

以般若聖智而論，體道悟空之人必能不執迷於色、受、想、行、識五陰；亦不捨離生死，以求涅槃（圓滿智德，清淨無染之精神境界）。若能稟持般若妙慧普化有情，即是菩薩。此種既不滯於色心雙遣、五蘊皆空之境，復又不厭生死、不樂涅槃，進而濟度眾生、教導群迷之觀點，尤為契合般若性空之真諦。支謙之般若思想實已啟引西晉以後之玄學性佛教。

### 三、東吳康僧會之般若與禪觀思想

康僧會，祖籍康居，世居天竺。「其父因商賈，移於交阯」。<sup>[26]</sup>會年十餘歲，二親雙亡，奉孝服畢，即出家為僧，勵行甚峻。僧會「篤志好學，明解三藏，博覽六經，天文圖緯，多所綜涉；辯於樞機，頗屬文翰」。<sup>[27]</sup>當時吳地初興佛法，風化未全，僧會欲使「道振江左，興之圖寺，乃杖錫東遊」，<sup>[28]</sup>以吳赤烏 10 年（247 年），初達建業，「營立茅茨，設像行道」。<sup>[29]</sup>後以靈驗奇迹，取信於吳主孫權，權大嗟服，並為之建塔造寺。自此吳地乃有佛寺，「由是江左大法遂興」，<sup>[30]</sup>為江南有佛法之始。至孫皓即位，「法令苛虐，廢棄淫祠，乃及佛寺，並欲毀壞」，<sup>[31]</sup>皓「遣張昱詣寺詰會，

p. 398

昱雅有才辯，難問縱橫；會應機駢辭，文理鋒出」，<sup>[32]</sup>由是折服張昱。孫皓以此，大集朝賢，以馬車迎會，並詢問佛教善惡報應之事，從此，康僧會之聲譽，乃益加崇隆。僧會於建初寺譯出：《阿難念彌陀經》、《鏡面王》、《察微王》、《梵皇經》等，又出《小品》及《六度集》、《雜譬喻》等，並妙得經體，文義允正。又注《安般守意》、《法鏡》、《道樹》等三經，並製經序，辭趣雅贍，義旨微密，且見重後世。唯其經注，早已佚失，僅有〈安般守意經序〉，〈法鏡經序〉兩篇序文，收錄於《出三藏記集》卷 6。至吳天紀 4 年 4 月孫皓降晉，同年 9 月僧會遇疾而終，是歲為晉武帝太康元年（280 年）。

康僧會對佛法之體悟亦頗真切，其有言曰：

夫心者，眾法之原，臧否之根，同出異名，禍福分流。<sup>[33]</sup>

「心」為萬事萬物之源頭，善惡禍福之根本，宇宙事物均由心造，此已顯示「萬法唯心」之端倪。萬象森然，事物紛雜，究其原本，唯是一心而已。是非、善惡、吉凶、禍福，亦由心而生，從心而造。心生眾法，心造禍福，一切皆以「心」為本。

心之溢蕩，無微不淡，恍惚髣髴，出入無間，視之無形，聽之無聲，逆之無前，尋之無後，深微細妙，形無絲發。<sup>[34]</sup>



「心」無形無聲，無前無後，深微細妙，莫可臆測。心之靈妙，通乎宇宙之造化，應乎事物之妙用，人之為善為惡，積福惹禍，皆出於心。是以，心能攀萬緣、起萬法，法緣相隨而有生滅變化。

彈指之間，心九百六十轉，一日一夕十三億意。[35]

心之逸動，瞬息萬變，剎那之間已「九百六十轉」，無窮無盡，未有停息。僧會認為眾生復有內外妄情：

情有內外，眼、耳、鼻、口、身、心謂之內矣；色、聲、香、味、細滑、邪念，謂之外也。[36]

一旦引生妄心邪意，則必牽動情欲；縱情肆欲，猶餓夫夢飯，難以遏抑。僧會云：

p. 399

家欲難足，猶海吞流、火之獲薪。六邪之殘，已甚於蒺藜網之賊魚矣。[37]

眾生之情欲甚難滿足，且不斷牽纏人心，猶如大海之吞沒細流、新薪之傳遞火焰，接連不停，永無止息。亦如深陷蒺藜網之游魚，不得破網而出。復云：

心逸意散，濁翳其聰也。若自閑處，心思寂寞，志無邪欲，側耳清聽，萬句不失，片言斯著，心靖意清之所由也。[38]

心為身之主，意為心之用，意之所動，即心之所發，心發意動，身即行之。心逸意散，則必障蔽有情眾生之聰慧，使之流轉生死，不得解脫。若能修習禪定，止心一處，捨離邪欲，滅除穢念，則音聲、語言，歷歷分明，了然心中，毫無滯礙，此全因心淨意正而有以致之也。故僧會曰：「攝心還念，諸陰皆滅，謂之還也；穢欲寂盡，其心無想，謂之淨也」。[39]此即所謂安般行法。

夫安般者，諸佛之大乘，以濟眾生之漂流也。[40]

梵語 Ana-apana 音譯阿那波那、安般，漢譯為數息觀。ana 是出息，apana 是入息；數息觀為靜心澄慮之觀法，靜心默數呼吸之出入，從一至十，循環計數，用意在对治心思之散亂。透過數息觀可以濟度眾生，使之脫離生死苦海。數息原係安世高所傳之禪法，一般而言，屬於小乘系統，僧會卻視為「諸佛之大乘」。僧會解釋「安般」之後，復闡明「四禪」曰：

是以行寂繫意著息，數一至十，十數不誤，意定在之，小定三日，大定七日，寂無他念，泊然若死，謂之一禪。[41]

繫意著息，數一至十，即數息觀之行法，此種禪定由三日至七日，修習期間，摒棄雜念，心如止水，此之謂「一禪」。由此可知，「寂無他念」即是禪定。

意定在隨，由在數矣。垢濁消滅，心稍清淨，謂之二禪。[42]

數息之後，隨息出入而令心不散亂，繼而消滅垢濁，使心漸趨清淨，此之謂「二禪」。

p. 400

行寂止意，懸之鼻頭，謂之三禪。[43]

意念繫於鼻頭即是「止」，由行「止」而滅除煩惱與污濁，心即清淨無染，明如皓月，此之謂「三禪」。

還觀其身，自頭至足。反覆微察內體，洩露森楚，毛豎猶涎，膿涕於斯，具照天地人物，其盛若衰，無存不亡，信佛三寶，眾冥皆明，謂之四禪也。[44]

進而觀照己身，從頭到腳，反覆仔細察覺體內遍布膿涕，污穢不淨；並且了悟世間事物興盛必有衰微，存在必趨滅亡，故須篤信佛法，以求解脫，此之謂「四禪」。然後，攝心收念，滅絕諸陰，而歸於「還」；除盡穢欲，其心無想，而臻於「淨」。以上，數、隨、止、觀、還、淨即安般之六行，依此實踐，當可趣入禪定之境。僧會云：

得安般行者，厥心即明，舉眼所觀，無幽不睹，往無數劫來之事，人物所更，現在諸剎，……無遐不見，無聲不聞。恍惚仿佛，存亡自由。[45]

修證安般行法之人，其心明澈，能照見極其細微之事物。對於無數劫以來之人物，以及目前所居環境、見聞知識，均可自由自在觀照無遺，而得不可思議之力。此對當時企慕方術之世人，頗有接引其向佛之功。

康僧會以「心」為「眾法之原」，且具臧否之功能，可謂中國佛學史上「萬法唯心」觀點之先導。漢末安世高曾經預言：「尊吾道者，居士陳慧；傳禪經者，比丘僧會」。[46]由此可知，僧會乃屬安世高之小乘禪學系統，亦即承襲後漢以來之禪觀佛學傳統。

## 四、般若思想及其與魏晉玄學之契接

般若思想以探究印度大乘佛教經典《般若經》而得名。《般若》系經典傳至中土後，僅有東漢末年支婁迦讖所譯之《道行般若經》（亦即《小品般若經》），以及孫吳支謙所譯之《大明度經》（亦即《道行般若經》之重譯本）。此二部《般若》系經典譯出之後，未獲時人重視。直至兩晉之世，漢譯《般若》經典源源而出，加以魏晉玄學盛極一時，故《般若經》始為般若學者所注目。兩晉時期譯出之《般若》經典有：

p. 401

《放光般若經》二十卷，西晉無羅叉譯。

《光讚經》十卷，西晉竺法護譯。

《摩訶般若波羅蜜經》二十七卷，後秦鳩摩羅什譯。

《摩訶般若鈔經》五卷，前秦曇摩婢、竺佛念共譯。

《小品般若波羅蜜經》十卷，後秦鳩摩羅什譯。

《金剛般若波羅蜜經》一卷，後秦鳩摩羅什譯。

其中《光讚》、《放光》分別在晉太康 7 年（286 年）與元康元年（291 年）譯出，後者稱為《大品般若》，較《道行般若》晚出一百餘年。《光讚經》流行於甘肅、涼州一帶；《放光般若經》則傳播於當時盛行玄學之中土知識階層。實則，從漢末至南北朝四百年前後，般若思想與當時風行之魏晉玄學相互助長，風靡一時。兩晉時代之般若學者眾多，主要人物有：

支孝龍 「常披味《小品》，以為心要」。[\[47\]](#)

康僧淵 「誦《放光》《道行》二般若，即大小品也」。[\[48\]](#)

竺道潛 「於御筵開講《大品》，上及朝士並稱善焉」。[\[49\]](#)

竺法蘊 「悟解入玄，尤善《放光般若》」。[\[50\]](#)

支道林 「講《道行般若》，白黑欽崇，朝野悅服」。[\[51\]](#)

于法開 「善《放光》及《法華》」。[\[52\]](#)

于法威 「講《放光經》，凡舊學抱疑，莫不因之披釋」。[\[53\]](#)

釋道安 「在樊沔十五載，每歲常再講《放光般若》，未嘗廢闕」。[\[54\]](#)

竺法汰 「講《放光經》，開題大會」。[\[55\]](#)

竺僧敷 「學通眾經，尤善《放光》及《道行》般若」，「又著《放光》《道行》等義疏」。[\[56\]](#)

釋道立 「善《放光經》，又以莊老三玄，微應佛理」。[\[57\]](#)

釋曇戒 「聞於法道，講《放光經》」。[\[58\]](#)



釋慧遠

p. 402

「聞（道）安講《般若經》，豁然而悟」。[\[59\]](#)

釋僧叡 「嘗聽僧朗法師講《放光經》，「并注《大小品》」。[\[60\]](#)

釋僧肇 「著《般若無知論》，凡二千餘言」。[\[61\]](#)

般若思想主倡諸法「性空幻有」，亦即宇宙萬物皆由各種條件聚合而成，假而不實，並無獨立自在之實性，故名「性空」或「空」（Śūnyatā）。就認識論而言，「空」係指：沒有實體；就實踐論而言，「空」係指：捨離執著。無論就認識論而言或實踐論而言，兩者皆以為「空」係積極之否定。然則，何謂「性空」？《摩訶般若波羅蜜經》卷5云：

一切法性，若有為法性、若無為法性，是性非聲聞、辟支佛所作，非佛所作，亦非餘人所作，是性性空，非常非無故。何以故？性自爾，是名性空。[\[62\]](#)

有為法泛指一切「因緣所生法」或「緣起法」，亦即依一定條件而生者，以處於生滅變異中為其基本特性。無為法與有為法相對，係指不依因緣而生、無生滅變化之絕對存在。「性」乃諸法固有之本性。一切有為法、無為法均非聲聞、緣覺二乘甚至諸佛，以及其餘人士所造作，而是「非常非無」，其本性自然如此，所以名為「性空」。《放光般若經》卷2云：

不受色痛（受）想行識故，不受五陰，則非五陰，所以者何？其性空故。……乃至般若波羅蜜亦復不受，本性空故。[\[63\]](#)

色、受、想、行、識五陰，以及修習佛法所說的智慧，包括世間、出世間等各種般若，其性本空，無可執取，甚至「神通事及己身皆不可得，自性空故」。[\[64\]](#)《放光般若經》卷2復云：

五陰亦不離空，空亦不離五陰。空則是五陰，五陰則是空。……十二因緣空故，十二因緣則是空，空則是十二因緣。[\[65\]](#)

《光讚經》卷3載：

p. 403

十二因緣生死之原，無有異空，無有異住。其十二因緣老病死者，此則為空。生老病死、十二因緣自然為空。[\[66\]](#)

不僅五陰是空，十二因緣、生老病死，亦復為空。

所言空者，色則為空，非名異空。彼色則空，空者假色。[67]

離空無色，離色無空。色即是空，空即是色。……離空無識，。離識無空。空即是識，識即是空。[68]

所謂「空」是指色即是空（物質由各種條件結合而成，並無永恆不變之實體，故名為空），空即是色（無形無相之真如妙性能變現出各種物質，故名為色）。感覺、想像、行為、意識，乃由各種條件聚合而成，亦無永恆不變之實體，故名為空。然而，「空」復不能捨離「色」而獨立存在，「空」必須依「色」而立，「色」本身由緣而起，亦為假名，假名不真，不真故稱為「空」。

但有名字，故謂為空。所以者何？諸法實性無生無滅、無垢無淨故。[69]

宇宙事物之本性乃無生無滅、無垢無淨，萬法係假名而有，假有即空。其實，由緣而生之萬事萬物，畢竟是空。

何等為畢竟空？畢竟名諸法畢竟不可得，非常非滅故。何以故？性自爾，是名畢竟空。[70]

一切事物由緣而生，當體即空，了不可得，其性本自如此，自然而然，是名畢竟空。故「菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，應觀諸法性空」，[71]不執一物。

然則，「性空」並非徹底虛無，事物並非絕然不存，宇宙萬物由緣而生，緣生之物必然存在，故非虛無。唯因由緣而成之事物與現象均幻化不實，故名「幻有」。

五陰如幻如響，如夢如影，如熱時焰，如化。[72]

色如幻如夢，受、想、行、識如幻如夢，眼乃至意觸、因緣生受如幻如夢。[73]

p. 404

物質、感覺、想像、行為、意識五陰猶如夢幻，索不可得。眼、耳、鼻、舌、身、意；色、聲、香、味、觸、法；由各種條件聚合而成之事物等皆如夢如幻，虛妄不實。

我說佛道如幻如夢，我說涅槃亦如幻如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢。何以故，……是幻夢、涅槃不二不別。[74]

佛法、涅槃（破除無明，息滅煩惱後所證得之精神境界），均為假名，並無實體，皆如夢幻；即使復有超越涅槃之精神境界者，亦如夢幻，假而不實。「夢幻之法，無所有故」，[75]「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」。[76]由緣而成之一切事物，如夢中所見，如幻術變化，如水中泡沫，如鏡中影像，假而不實。「幻有」並非無有，如響聲、熱焰、夢幻、泡影、朝露、閃電，一定存在，但卻非真實。且「幻有」亦非憑空而現，而是由緣而起，必受條件所制約。「性空」與「幻有」相輔相成，融攝無礙，「雖復徹底唯空，不礙幻有宛然」，[77]萬法雖然畢竟是空，但虛幻的妄相仍然清晰可見。

要之，《般若經》主倡諸法本性空寂，非常非滅，無取無捨，無住無著，畢竟空淨。此經宣稱大乘即是般若，般若即是大乘，大乘與般若一體無異。般若攝受一切善法、示現諸法實相，被視為諸佛之智母、菩薩之慧父，乃大乘經典與大乘佛法之理論基礎。其中心思想在於說明一切諸法「性空幻有」之道理。「性空」係指：一切現象並無恆存實在之自性；「幻有」係指：一切現象雖然自性空寂，但並非虛無，假有之現象依然存在。般若思想認為宇宙萬物均為因緣和合，假而不實，「諸法皆空，索法不可得」，[78]唯有體悟「性空」之法，始能參透佛家之真諦、臻於涅槃之聖境。

自漢末至東晉時代，已有十一種般若類經典先後譯出。僧俗縉素、名士高僧競相研習般若之學。尤其「《小品》頃來，東西諸講習，無不以為業」，[79]「《放光》尋出，大行華京，息心居士，翕然傳焉」。[80]兩晉宏揚般若學說者頗眾，當時高僧多聚徒傳道，旦夕弘法。晉室南渡之後，玄學清談方興未艾，丞相王導過江以後，繼續熱衷玄談名理，「宛轉關生，無所不入」。[81]自正始颺起玄風，般若思想與魏晉玄學相依相契，

p. 405

相得益彰。般若之「空」與玄學之「無」妙契互融，中土大乘佛法由此漸盛。佛家般若學說借助「貴無」、「獨化」等玄學概念，融入中國道家思想，逐步開展魏晉具有道家色彩之玄學性佛學。玄學則借助般若義理，將本末、有無之辯推向較向秀、郭象時代更高之層級。東晉高僧道安認為般若思想之能流行中土，「以斯邦人，《莊》、《老》教行，與《方等經》兼忘相似，故因風易行也」。[82]般若經典與《莊子》、《老子》學說，其義理有相通之處，故講佛法者，多比附玄理；談玄學者，亦多引用佛典。當時玄家既接近乎佛，而佛家亦樂援玄以自進也。以下試就思想之模式、思想之實質、思想之轉接、思想之開展，說明般若學說與魏晉玄學之契接：

### (一)就思想之模式而言

魏晉之世，時人多以「無」為本，以「有」為末；以「無」為精，以「有」為麤。所謂「本」與「末」，「精」與「麤」均為「體」與「用」之別稱。在中國哲學中，唯《老》《莊》學說具有「體」「用」之思想範疇。而佛學思想亦多用此兩範疇，故可由《老》《莊》以引入佛學，復因佛家般若思想之流入，

反用以加強《老》《莊》學說。此即思想模式之相似，而導致佛學與玄學之合流。

魏初王弼注《易》，擯棄象數，標舉大意，力主「得意忘言」之說，此「得意忘言」之說，與佛學亦有關聯，蓋沙門義學與魏晉玄理有其相通之處，佛家善權方便，亦合乎玄家得意之旨。且魏晉時代，廢言落詮之說已普遍流行，而通釋佛經者，僅須略其名相、取其大旨即可。其實，般若義理，深入玄微，不落言詮，亦合於超越物象、意在言外之玄學精神，由此精神之相契，乃引發佛學與玄學之合流。而玄學「得意忘言」之說，在東晉名僧中，前有支道林援之以講經，後有竺道生持之以廣用，其所謂「言以詮理，入理則言息」、「若忘筌取魚，始可與言道矣」，[83]均為魏晉玄學「得意忘言」、「忘言取意」之思想模式。此「得意忘言」、「忘言取意」之思想方式，實為佛學與玄學會通之契接、亦為佛學銜接玄學之橋樑。

## (二)就思想之實質而言

般若學說所謂「性空」、「真如」之概念與魏晉玄學「本無」之概念相通；《道行般若經》與《大明度經》，即將「真如」譯為「本無」，至東晉而演為六家七宗之「本無」宗。本無宗之代表人物為道安，道安弟子僧叡謂「亡師安和尚，鑿荒塗以開轍，」

p. 406

，[84]本無即是性空，道安之般若思想乃以「本無」為宗，倡一切諸法本性空寂。空無所有，亦即「本無」。

般若「空」義與玄學「無」義相通，大為魏晉學者所崇尚，正因般若之「空」義與玄學之「無」義相融，中國大乘佛法乃由此逐漸開展。時人孫綽以「無為」闡釋佛法、支遁藉「道」釋佛、廬山慧遠亦引用《莊子》說明佛家之「實相」義、道安早期之禪觀乃藉魏世玄學家何晏、王弼「貴無」之論，以解釋安世高系統之禪法。道安云：

安般者，出入也。……階差者，損之又損之，以至於無為也。級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。彼我雙廢者，守於唯守也。……夫執寂以御有，崇本以動末，有何難也。[85]

道安認為透過「無為無欲」可以達於寂然不動之「本無」境界。此乃藉《老子》「損之又損之」與《莊子》「忘之又忘之」，以解釋調息之理；復藉《老子》之無為無欲、《莊子》之忘人喪我，以闡釋禪觀之境。王弼曾云：

《老子》之書，其幾乎可一言蔽之，噫！崇本息末而已矣。[86]

夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。……物雖眾，則知可以一名舉也。[87]

王弼思想之要旨為：以靜制動、以一御萬、以簡御繁、以寡濟眾。安世高系統之禪法所謂「安般守意，名為御意，至得無為也」，[88]以及道安所言「執寂以御有」、「崇本以動末」之觀點，實即王弼所云「以一舉眾」、「崇本息末」之主張。道安復藉何晏之《易》理以解釋禪觀，其措詞用語亦皆承自何氏。[89] 由此可知，初期中國般若、禪觀等思想與魏晉玄學之密切關係。

p. 407

與道安同一時代之支遁乃東晉清談領袖，其佛學乃玄學化之佛學；其思想乃玄釋交融之思想。支遁藉《老子》「無為而無不為」之思想以解釋「無物於物，故能齊於物；無智於智，故能運於智」[90]之般若作用。以及借魏晉玄學「自然」概念，以闡述自身超越形相之自然觀。其詩有云：

寥亮心神瑩，含虛映自然。[91]

句中「自然」，並非指萬象變化、盈虛消長之實體自然，亦非與名教相對之自然，而是指體悟性空，掃除妄念，在虛冥空寂之中所映現出之真如自性。復云：

寥朗高懷興，八音暢自然。[92]

「八音」為極好音、柔軟音、和適音、慧尊音、不女音、不誤音、深遠音、不竭音。經由八音之滌瀟，斷滅妄想、放下執著，方可徹悟本具之清淨自性。又云：

達觀無不可，吹累皆自然，窮理增靈薪，昭昭神火傳。[93]

體悟「空」理，即可達觀無執，眾竅之鳴號（喻眾生之造作），皆由其本具之自性所使然，唯有悟明自性，窮究佛理，始能覺知自性之靈光永不消失。另外，支遁《逍遙遊注》則以佛理解釋《莊子》，由此益見佛學與玄學之互融。茲將兩晉名僧之著述涉及《老》《莊》辭語者，略為條列如下：

道安 「階差者，損之又損之，以至於無為」。[94]

道安 「要斯法也，與進度齊軫，逍遙俱遊」。[95]

支遁 「夷三脫於重玄，齊萬物於空同」。[96]

支遁 「設玄德以廣教，守谷神以存虛」。[97]

慧遠 「無思無為，而無不為」。[98]



慧遠 「遊刃則泯一玄觀，交兵則莫逆相遇」。[\[99\]](#)  
僧叡

p. 408

「照本希夷，津涯浩汗；理超文表，趣絕思境」。[\[100\]](#)

僧叡 「理極於虛位，則喪我於二際」。[\[101\]](#)

僧肇 「獨拔於言象之表，妙契於希夷之境」。[\[102\]](#)

僧肇 「為試罔象其懷，寄之狂言耳」。[\[103\]](#)

道生 「理不可頓階，必要研羈以至精，損之又損，以至於無損矣」。[\[104\]](#)

道生 「既見乎理，何用言為，其猶筌蹄，以求魚兔。魚兔既獲，筌蹄何施」。[\[105\]](#)

由上可知，佛學初入中土，教界高僧為謀初步之理解，多援引《老》、《莊》概念擬配佛學名相，故當時之中國佛學已滲入玄學思想，而玄學思想之勃興亦有助般若思想之流行與發展。

### (三)就思想之轉變而言

魏晉玄學特重探討「天人之際」之義理，此義理係由魏世哲人何晏、王弼深體道家「無」之妙義而展開。《晉書·王衍傳》云：

魏晉正始中，何晏、王弼祖述《老》《莊》立論，以為天地萬物皆以無為本。

《老》《莊》思想以「道」為主，何晏、王弼以「無」釋「道」，視「無」為本體，一切現象均源於「無」，「無」乃宇宙萬物之本源。何晏曰：

有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。[\[106\]](#)

存有之所以為存有，全賴「無」始能存在；事物之所以為事物，亦因「無」而得以生成。「無」係萬物存在之本體。王弼亦云：

凡有皆始於無，……萬物……始於無而後生。[\[107\]](#)

有之所始，以無為本。[\[108\]](#)

p. 409

先秦道家以「道」為宇宙萬物之根本，「道」無形無相、無聲無息，卻普遍存於天地萬物之中，既是化生天地之要素，又是世間萬物之本體。何晏、王弼則以「無」為天地萬物之根本，「無」乃一切存有之根源，事物之生成與變化，莫不以「無」為本，此貴「無」之論，已擺脫兩漢「辭以通道」之訓詁窠臼，而步入義理思辯之領域。然而，向秀與郭象則認為：

無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。[\[109\]](#)

夫《莊》《老》之所以屢稱無者何哉？明生物者無物，而物自生耳。[\[110\]](#)

向、郭以為宇宙萬物皆忽然而自爾，突然而自得此生，造物者無主，而物各自造。「有」且不能生「有」，而況「無」能生「有」？藉以說明生物者無物，事物乃塊然而自生。故萬物塊然自生，各自為主，除自身之外，並無他力支配。魏晉玄學思想發展至向、郭之《莊注》已有轉變，而與何、王之理念顯有不同，即何、王貴「無」，向、郭崇「有」（自生之主體）。因向、郭倡言萬物塊然自生，各自為主，此已朗現其注重事物之主體性，謂向、郭崇「有」，僅指其崇尚事物塊然自生之主體性而言，並非是與「貴無論」對立之「崇有論」。（真正揭示「崇有論」者，實為裴頠）。

何、王之「貴無」與向、郭之「崇有」雖有差異，卻與銜接傳入中土之佛學思想有密切關係。東晉時期，佛學思想兩大學派之中心觀念，與何、王及向、郭之思想理路不謀而合，一為談「空」之般若思想，一為論「有」之涅槃思想。前者稱為「性空」，其重心在論證物質世界之虛幻；後者稱為「妙有」，其特質在闡揚精神世界之真實。般若一系之佛學自漢末時期即已傳至中國，而為後秦僧肇加以總結。涅槃一系之佛學則於東晉中期傳至我國，銜接於向、郭哲學盛行之際，而為晉末道生加以發揮。魏晉佛學由諸法性空而至佛性妙有之轉變，與玄學思想由「貴無」趣向「崇有」之轉變，實有異曲同功之妙。

#### (四)就思想之開展而言

兩晉之般若學者每多徵引玄學之「本無」概念，以解釋般若「性空」之名相。道安即藉何、王「貴無」之思想，以「本無」會通「性空」，「安公明本無者，一切諸法，

p. 410

本性空寂，故云本無」，[\[111\]](#)「若宅心本無即異想便息」。[\[112\]](#)道安之「本無」與何、王之「貴無」猶出一轍。僧肇批評以道安為代表人物之本無宗曰：「本無者，情尚於無，多觸言以賓無。……此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉」。[\[113\]](#)因道安之本無宗所言與何、王「貴無」之論相同，故僧肇對本無宗之批判，亦可視為對玄學「貴無」派之批判。

其次，竺法蘊（溫）所倡之心無宗主倡「有」為實有，色為真色，與玄學家裴頠之《崇有論》所謂「老子以無為靜，而旨在全有」、「夫至無者，無以能生，故始生者也，自生必體有」[\[114\]](#)之觀點無多異處。僧肇批評心無宗「得在於神靜，失在於物虛」，[\[115\]](#)因心無宗與《崇有論》之觀點相同，故僧肇對心無宗之批判，亦可視為對玄學崇有派之批判。

就僧肇而言，不論何、王之貴「無」論、或裴頠之崇「有」論均已割裂「有」「無」之關係，致「有」「無」兩者不能統一。僧肇認為貴無派與本無宗過於重視「無」，崇有派與心無宗過於強調「有」，故主倡不有不無、亦有亦無，「契神於有無之間」，不落「有」「無」二邊，以總結般若空義與玄學哲理，從而建立其中觀佛學體系。東晉中期以後，自僧肇批評般若學說各主要流派始，中國佛教學者已漸次脫離玄學色彩，而趨於獨立思考與自我創建之途。

## 五、格義佛學之衍盛

「格義」乃佛法傳入漢地初期，時人講解佛典之方法。亦即將佛學名相與儒、道兩家哲學之概念加以比附與解釋，如以「無為」解釋「涅槃」，以「五常」擬配「五戒」等，認為可以量度（格）經文正義，故名「格義」。佛法初入中土，必須依附中國傳統思想始能為我國所接受，因此，佛法之弘闡者，在譯經與宏教上，乃藉用儒、道兩家之辭語解釋佛學義理，此種對中國傳統哲學觀點呈現調適性之佛學，即稱「格義佛學」。

後漢靈帝末年，學者牟子究心佛法，兼研《老子》，著《理惑論》謂「堯舜周孔，修世事也；佛與老子，無為志也」，[\[116\]](#)以儒、道之說會通佛學，已露格義佛學之端倪矣。

p. 411

漢末魏初，廣陵、彭城二相出家，並能任持大照。尋味之賢，始有講次。而恢之以格義，迂之以配說。[\[117\]](#)

漢末魏初時期，知識分子出家為僧，欲謀弘傳佛法，探尋法味，始以中國古典語彙理解佛學名相，而「格義」、「配說」皆為中國古代上流社會知識階層接受佛學之具體方法。西元第三世紀末，自西晉後期至東晉時代，佛教學者流行以「格義」方法研究佛典，竺法雅即是倡導格義佛學之高僧。

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，為生解之例，謂之格義。及毗浮、曇相等，亦辯格義，以訓門徒。雅風采灑落，善於樞機，外典佛經，遞互講說。與道安、法汰，每披繹湊疑，共盡經要。[\[118\]](#)

「事數」乃五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺等佛學專有名辭，皆不易為中土人士所了解，故須比配中國傳統典籍中之詞語，以盡經要，此即「格義」。外典佛經，遞互講說，如以《老》、《莊》之「無」理解佛學之「空」，則是「格義佛學」之主要方法。竺法雅與康法朗以「事數」擬配外書（儒、道兩家之典籍）之風，引導西域僧人毗浮、曇相等，亦辯格義，以訓門徒。甚至日後廬山慧遠亦引《莊子》義理，解說佛經，使惑者曉然，可見格義佛學之衍盛。

（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》為連類，於是惑者曉然。是後，安公特聽慧遠不廢俗書。[\[119\]](#)

慧遠內通佛典，外善群書，援引《莊子》哲理闡釋佛法「實相」意義，因其方便說教，不違於理，故道安特准其「不廢俗書」。其實，兩晉盛行道家新學，社會聆聽佛法者，多為深具中國古典素養之知識份子，透過中國古籍，尤其是《老子》與《莊子》，以理解外來之佛學，最為契理契機，是以，當時高僧名士多以格義方法了解佛學義理。正因如此，乃出現以老莊學者對比佛教學者之風潮。例如：孫綽《道賢論》即以山濤比竺法護、嵇康比帛法祖、王戎比竺法乘、劉伶比竺道潛、向秀比支遁、阮籍比于法蘭、阮咸比于道邃。由此可知，名士與高僧聲氣相投，方內與方外心靈相契，蔚為一代風尚矣。

竺道潛字法深，琅琊（今山東臨沂）人，俗姓王，晉丞相王敦之弟。十八歲出家，

p. 412

師事中州劉元真，剪削浮華，崇本務學。永嘉初年避亂渡江南下，東晉元帝、明帝、丞相王茂弘、太尉庾元規，並欽其風德，友而敬焉。

潛優游講席三十餘載，或暢《方等》，或釋《老》《莊》，投身北面者，莫不內外兼治。[\[120\]](#)

道潛內外俱瞻，兼治大乘佛學與儒道外典，能融攝佛法與玄理，傳揚「格義」佛學。以晉寧康2年（364年），卒於山館，春秋八十有九。孝武帝詔曰：

潛法師理悟虛遠，風鑒清貞，棄宰相之榮，襲染衣之素，山居人外，篤勤匪懈。方賴宣道以濟蒼生，奄然遷化，用痛於懷，可賻錢十萬，星馳驛送。[\[121\]](#)

道潛道素淵重，譽洽西朝，深受帝王之禮遇、將相之欽重，以及方內方外敬重。入滅之後，仍獲殊榮。以不拘禮俗，崇尚清談，孫綽《道賢論》將其喻為劉伶。

支遁，字道林，俗姓關。家世事佛，自幼聰秀，二十五歲出家，善講《道行般若經》、《慧印三昧經》，緇素欽仰，朝野悅服。支遁融攝佛玄，既為釋門高僧，復為清談名士，《世說新語》有關其記載多達五十三條，如道林時講《維摩詰經》：

支為法師，許為都講。支通一義，四坐莫不厭心；許送一難，眾人莫不拊舞。但共嗟詠二家之美，不辯其理之所在。[122]

此為支遁與許掾論辯經義之情形，看來頗為精彩。支遁玄談美妙，一代名流，出入宮廷與皇帝、貴族交往，名士如王洽、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、袁彥伯等均與其為方外之交。道林於王濛家中，對謝安講解《莊子·漁父》，敘致精麗，眾咸稱善。又論述《莊子·逍遙游》，才藻新奇，花爛映發，卓然標新義於向秀、郭象之外，群儒舊學莫不嘆服。太原王濛盛讚其「造微之功，不減輔嗣」。[123]史籍載：

沙門支遁以清談著名於時，風流勝貴，莫不崇敬，以為造微之功，足參諸正始。[124]

孫綽《道賢論》以支遁比擬向秀，論云：

p. 413

支遁、向秀，雅尚莊老，二子異時，風好玄同矣。[125]

支遁實以好談玄理聞名當世，而與向秀齊名。

康僧淵與康法暢亦為南下江東、具有格義之風之時僧。康僧淵本西域人，生於長安，容止祥正，志業弘深。東晉成帝時（326～342年）與康法暢、支敏度同至江南。康僧淵雖德性愈於暢、度，卻別以清約自處，後與殷浩論學，始為世人推重。僧淵鼻高眼深，王茂弘常以此戲之。淵曰：「鼻者，面之山；眼者，面之淵；山不高則不靈，淵不深則不清」，[126]時人以為名答。法暢亦有才思，善為往復，著有《人物始義論》等，「常執麈尾行，每值名賓，輒清談盡日。」[127]庾元規謂暢曰：「此麈尾何以常在？」暢曰：「廉者不求，貪者不與，故得常在也。」[128]可見法暢亦為善於清談之格義名僧。

于法蘭，高陽人，少有異操，年十五出家，精勤用功，研諷經典，日以繼夜。「迄在冠年，風神透逸，道振三河，名流四遠」，[129]性好山水，多居處壑間，後隱居剡縣石城山。然又遠適西域，廣求佛法，至交州遇疾而終。孫綽《道賢論》以蘭比阮嗣宗，論云：「蘭公遺身，高尚妙迹，殆至人之



流。」[130]支遁為其追立像讚曰：「于氏超世，綜體玄旨」。<sup>[131]</sup>故知于法蘭亦為善於以「格義」綜攝佛學與玄理之名僧。

于道邃，敦煌人也。年十六出家，師事于法蘭，「學業高明，內外該覽，……洞諳殊俗，尤巧談論」，<sup>[132]</sup>精通佛學義理與儒道學說。道邃曾提出般若學之「緣會」義，闡述緣起性空之觀點。後隨法蘭前赴西域，同在交趾病歿，時年三十有一。竺法護常稱其：高簡雅素，堪為大法樑棟。孫綽《道賢論》以邃比阮咸。是以，道邃亦為崇尚「格義」之名僧。

總而言之，「格義」為印度佛法傳入中國之適應性改變，乃中國佛學獨特之性質。格義佛學亦為漢末以來養生成神、煉氣化神之道教性佛教轉變為魏晉上層知識份子之哲學性佛學之標誌。雖因崇尚辭藻雅麗，而信實不足，且道安亦云：「先舊格義，於理多違」，<sup>[133]</sup>僧叡亦謂：「格義迂而乖本，六家偏而不即」。<sup>[134]</sup>然「格義」

p. 414

乃借中國傳統觀念，尤其是《老》《莊》思想以理解佛法，使人易於起信。就文化傳衍而論，格義為妥協之方法；就佛學自身而言，格義為方便之手段。格義佛學為印度佛學得以在中國流傳之轉接媒介、必要過程。印度佛學初入中土，即附會黃老，故「黃老、浮屠」並稱。及至魏晉時期，經由「擬配外書」之格義佛學，故得饜乎國人之心也。東晉中期以後，自鳩摩羅什至華翻譯佛典、弘傳龍樹之學伊始，中國佛學思想已漸次脫離「格義」之色彩，而別為一家之學。至乎南朝竟成「比來慕法，普天信向，家家齋戒，人人懺禮」之風氣，實格義佛學之功也。

## 六、魏晉佛學之特色及其影響

魏晉以還，玄釋思想，浸潤涵煦，波瀾迴蕩，上承先秦道家命脈，下開隋唐佛學機運，乃中國學術之一大轉進。際此時期，中國知識份子乃以玄學思想之概念與方法加以攝受與理解，形成魏晉時代中國佛學之特殊型態。其時，名士儒道兼綜，並習佛法（如王羲之、殷仲堪等儒士，既奉道教，又談佛理）。高僧亦習儒學並治道書（如支遁既讀儒經，復著《莊子·逍遙游》；廬山慧遠少習儒書，尤善《老》《莊》）。儒、釋、道三家之學，研入深境，義理各有相應，互不相礙也。

佛法初傳來華，僅有誦經祈禱之事、清心釋累之訓。漢世崇佛者，皆以佛與黃老作同等觀，誠所謂「玄甫以東，號曰太一；屬賓以西，字為正覺。……希無之與修空，其揆一也」。<sup>[135]</sup>然崇仰佛、老者亦唯有齋戒、祭祀而已。漢末，牟子銳志於佛法，其答覆當時非佛者之質難，乃略引聖賢之言證解之，亦即引孔、老之言以申佛家之旨，對儒道兩家一併推崇，且云：「堯舜周孔，修世事也；佛與老子，無為志也」，<sup>[136]</sup>以佛學與儒學、老學相提並論，已露三教互融之迹矣。儒家固非宗教，而眾人將佛、道之勸世

與儒家之教化等同視之，故有三教之稱。三國時東吳尚書闕澤與孫權論敘三教曰：

孔老二教，法天制用，不敢違天；諸佛設教，天法奉行，不敢違佛。  
[137]

由此可知：孔、老、釋三教並行不悖矣。東吳名僧康僧會云：

《易》稱：積善餘慶；《詩》詠：求福不回。雖儒典之格言，即佛教之明訓。……周孔所言，略示近牽，至於釋教，則備極幽微。[138]

p. 415

僧會明解三藏，博覽六經，藉儒家「仁德」、「孝慈」之概念逐譯《六度集經》，並將之視作佛家之訓條，結合儒佛，且自身亦具道家隱逸灑脫之風，復以玄學之「本無」概念翻譯佛經，而有「自本無生」、「還神本無」之譯語。是以，康僧會亦為吳世融協三教之高僧。

竺法汰弟子曇壹、曇貳「博練經義，又善《老》《易》，風流趣好，與慧遠齊名」。[139]慧遠弟子僧濟「大小諸經及世典書數，皆遊練心抱，貫其深要」。[140]沙門綜攝儒、佛二家學說者，亦不乏其人。慧遠即曰：

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。[141]

佛法與儒教，如來與堯孔，兩者立論雖然有異，但彼此仍可互相影響；立場雖有不同，然教化世俗之目標則並無大異，苟會之有宗，則百家同致。實則，魏晉佛教學者已將佛陀、老子、孔子視為聖人，三教本義亦已一元化。名士孫綽博通三教大典，撰《喻道論》曰：

周孔即佛，佛即周孔，蓋外內名之耳。……佛梵語也，晉訓覺也，猶孟軻以聖人為先覺，其旨一也。應世軌物，蓋亦隨時。周孔救極弊，佛教明其本耳。共為首尾，其致不殊。[142]

孫綽以調合儒釋，弘揚佛法聞名於世，此乃魏晉高僧與名士傳衍佛學之普遍方法。儒、道、佛三教，迹雖有分，道則無二。其實「至道宗極，理歸乎一；妙法真境，本固無二」。[143]是以，內外之道，可合而明矣。佛家之空義與道家之玄理相契，佛家之戒學與儒家之名教相通；就學術義理而言，三教之相融，殆無疑慮，「如今合內外之道以求弘教之情，則知理會之必同」。[144]史載張融精於佛、老之學，臨終之時，左執《孝經》、《老子》，右執《小品般若經》、《法華經》，以示三教之一致，三教儼然融為一家矣。此三教協和即魏晉佛學思想之主要特色也。

曹魏之世，曇柯迦羅應僧眾之請，譯出《僧祇戒心》一卷，並請天竺與西域僧伽擔任戒師授戒。此後，魏地始依佛教戒律授戒度僧。曇柯迦羅始譯戒本，首傳戒法，有其示範後世之意義，此魏晉佛學重大影響之一也。

p. 416

正式受戒出家之魏僧朱士行，乃中國首位西行求法之僧伽，其不畏艱辛，捨命求法，以八十高齡終於于闐，實為東晉法顯、唐代玄奘誓志捐身，遠求真經之楷模，此魏晉佛學重大影響之二也。

支謙譯經，注重文采，「文而不越，約而義顯，真可謂深入者也」。<sup>[145]</sup>佛經之漢譯，由質樸趣於文采，乃必然之趨勢，且能因應時代之要求。支謙之譯經，時人易於接受，對佛法之傳播深具作用，且其般若思想實已啟引西晉以後之玄學性佛教，此魏晉佛學重大影響之三也。

康僧會結合儒家經典為孫皓解說佛教教義（尤其是善惡報應說），使其從善信佛，不致毀寺。復將儒家之仁道與忠孝列為佛家之訓條，對佛法在中土之順利發展頗有貢獻。且以「心」為眾法之源，並具臧否之功，可謂中國佛學史上「萬法唯心」觀點之先導，此魏晉佛學重大影響之四也。

般若思想與魏晉玄學之契接，以及格義佛學之衍盛，皆因般若學說「性空」之旨與魏晉玄學「本無」之義相通有以致之。實則「本無」即是「性空」。經由量度經文正義（格義）之方法，中國大乘佛法由此漸盛，此魏晉佛學重大影響之五也。

道安、鳩摩羅什、支遁、慧遠、僧叡、僧肇等高僧均致力宏揚佛法。尤其道安組織僧徒、制定戒規、整理佛典、編纂經錄，其功厥偉。而羅什之譯經與傳佈龍樹中觀佛學，已為中國大乘佛學理論奠定堅實之基礎，此魏晉佛學重大影響之六也。

《宋書·天竺迦毗黎國傳》云：「佛道自後漢明帝，法始東流。自此以來，其教稍廣，自帝王至於民庶，莫不歸心。經誥充積，訓義深遠，別為一家之學焉。」佛學之所以能「訓義深遠，別為一家之學」，功在魏晉佛學也。使我佛學而無魏晉佛學，能否蔚為大國，吾實不敢言，故知魏晉佛學在整個中國佛學發展史上應有其重要之價值。

p. 417

# The Development of Buddhist Thought during the Wei and Jin Dynasties

Liu Kuichie

Professor, National Hsinchu Teachers College

## Summary

The Buddhism of Wei and Jin Dynasties refers to the Buddhism of Three Kingdoms, Western Jin and Eastern Dynasties. This is a period of social turmoil and great change of thought. Coinciding with this upheaval, the Indian Buddhism which was immigrated in the late years of Han Dynasty was gradually accepted by Chinese people. And, the Chinese Buddhism was formed in this special historical background. This paper deals with Zhu Shixing and the sūtras emphasized by him, the prajñā thought of Zhi Qian of Eastern Wu Dynasty, the prajñā and dhyāna thoughts of Saṃghavarman of Eastern Wu Dynasty, the prajñā thought and its link with the mysticism of Wei and Jin Dynasties, the prospering of interpreting Buddhism with Chinese Confucianism and Taoism, the characteristics and influence of Wei and Jin Buddhism, etc. The purpose is to explain the development of the Buddhist thought in Wei and Jin Dynasties in order to show its value and significance in the history of Chinese Buddhist thought.

**Keywords:** 1.prajñā 2.śūnyatā 3.void insubstantiality 4.Wei and Jin mysticism  
5.the Buddhism interpreted with Chinese Confucianism and Taoism

- [1] 《高僧傳》卷 4，〈朱士行傳〉，《大正藏》冊 50，頁 346 中。
- [2] 《高僧傳》卷 4，〈朱士行傳〉，《大正藏》冊 50，頁 346 中。
- [3] 《高僧傳》卷 4，〈朱士行傳〉，《大正藏》冊 50，頁 346 中。
- [4] 《出三藏記集》卷 13，〈朱士行傳〉，《大正藏》冊 55，頁 97 上。
- [5] 《高僧傳》卷 4，〈朱士行傳〉，《大正藏》冊 50，頁 346 中。
- [6] 《高僧傳》卷 4，〈朱士行傳〉，《大正藏》冊 50，頁 346 中。
- [7] 《高僧傳》卷 4，〈朱士行傳〉，《大正藏》冊 50，頁 346 中。
- [8] 《高僧傳》卷 4，〈朱士行傳〉，《大正藏》冊 50，頁 346 下。
- [9] 道安〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷 13，《大正藏》冊 55，頁 48 上。
- [10] 《出三藏記集》卷 13，〈支謙傳〉，《大正藏》冊 55，頁 97 下。
- [11] 《出三藏記集》卷 13，〈支謙傳〉，《大正藏》冊 55，頁 97 下。
- [12] 《出三藏記集》卷 13，〈支謙傳〉，《大正藏》冊 55，頁 97 下。
- [13] 《出三藏記集》卷 13，〈支謙傳〉，《大正藏》冊 55，頁 97 下。
- [14] 《出三藏記集》卷 13，〈支謙傳〉，《大正藏》冊 55，頁 97 下。
- [15] 《出三藏記集》卷 13，〈支謙傳〉，《大正藏》冊 55，頁 97 下。
- [16] 支敏度〈合首楞嚴經記〉認為是「凡數十卷」（《出三藏記集》冊 55，頁 49 上～中）。《高僧傳》載「四十九經」（《大正藏》冊 50，頁 325 中）。
- [17] 呂澂《中國佛學源流略講》，頁 292～293。
- [18] 《注大明度經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 480 中。
- [19] 《注大明度經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 481 中。
- [20] 《注大明度經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 479 中。
- [21] 《注大明度經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 479 中。
- [22] 《注大明度經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 479 中。



- [23] 《注大明度經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 480 上。
- [24] 《注大明度經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 481 上。
- [25] 《注大明度經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 480 下。
- [26] 《高僧傳》卷 1，〈康僧會傳〉，《大正藏》冊 50，頁 325 上。
- [27] 《高僧傳》卷 1，〈康僧會傳〉，《大正藏》冊 50，頁 325 上。
- [28] 《高僧傳》卷 1，〈康僧會傳〉，《大正藏》冊 50，頁 325 中。
- [29] 《高僧傳》卷 1，〈康僧會傳〉，《大正藏》冊 50，頁 325 中。
- [30] 《高僧傳》卷 1，〈康僧會傳〉，《大正藏》冊 50，頁 325 下。
- [31] 《高僧傳》卷 1，〈康僧會傳〉，《大正藏》冊 50，頁 325 下。
- [32] 《高僧傳》卷 1，〈康僧會傳〉，《大正藏》冊 50，頁 325 下。
- [33] 〈法鏡經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 46 中。
- [34] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 上。
- [35] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 上。
- [36] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 上。
- [37] 〈法鏡經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 46 中。
- [38] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 上～中。
- [39] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 中。
- [40] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 上。
- [41] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 上。
- [42] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 上。
- [43] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 中。
- [44] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 中。
- [45] 〈安般守意經序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 中。

- [46] 〈高僧傳〉卷 1，〈安清傳〉，《大正藏》冊 50，頁 324 中。
- [47] 〈高僧傳〉卷 4，〈支孝龍傳〉，《大正藏》冊 50，頁 346 下。
- [48] 〈高僧傳〉卷 4，〈康僧淵傳〉，《大正藏》冊 50，頁 346 下～347 上。
- [49] 〈高僧傳〉卷 4，〈竺道潛傳〉，《大正藏》冊 50，頁 347 下～348 上。
- [50] 〈高僧傳〉卷 4，〈竺道潛傳附竺法蘊傳〉，《大正藏》冊 50，頁 348 中。
- [51] 〈高僧傳〉卷 4，〈支遁傳〉，《大正藏》冊 50，頁 349 上。
- [52] 〈高僧傳〉卷 4，〈于法開傳〉，《大正藏》冊 50，頁 350 上。
- [53] 〈高僧傳〉卷 4，〈于法開傳附于法威傳〉，《大正藏》冊 50，頁 350 中。
- [54] 〈高僧傳〉卷 4，〈釋道安傳〉，《大正藏》冊 50，頁 352 下。
- [55] 〈高僧傳〉卷 5，〈竺法汰傳〉，《大正藏》冊 50，頁 354 下。
- [56] 〈高僧傳〉卷 5，〈竺僧敷傳〉，《大正藏》冊 50，頁 355 中。
- [57] 〈高僧傳〉卷 5，〈釋道立傳〉，《大正藏》冊 50，頁 356 中。
- [58] 〈高僧傳〉卷 5，〈釋曇戒傳〉，《大正藏》冊 50，頁 356 中。
- [59] 〈高僧傳〉卷 6，〈釋慧遠傳〉，《大正藏》冊 50，頁 358 上。
- [60] 〈高僧傳〉卷 6，〈釋僧叡傳〉，《大正藏》冊 50，頁 364 上、364 中。
- [61] 〈高僧傳〉卷 7，〈釋僧肇傳〉，《大正藏》冊 50，頁 365 上。
- [62] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 250 下。
- [63] 《放光般若經》卷 2，《大正藏》冊 8，頁 14 下。
- [64] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2，《大正藏》冊 8，頁 228 中。
- [65] 《放光般若經》卷 2，《大正藏》冊 8，頁 14 中。
- [66] 《光讚經》卷 3，《大正藏》冊 8，頁 168 下。
- [67] 《光讚經》卷 3，《大正藏》冊 8，頁 168 中。

- [68] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3，《大正藏》冊 8，頁 237 中。
- [69] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 221 下。
- [70] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 250 下。
- [71] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3，《大正藏》冊 8，頁 236 上。
- [72] 《放光般若經》卷 17，《大正藏》冊 8，頁 123 下。
- [73] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 8，《大正藏》冊 8，頁 276 上。
- [74] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 8，《大正藏》冊 8，頁 276 中。
- [75] 《放光般若經》卷 17，《大正藏》冊 8，頁 123 下。
- [76] 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 752 中。
- [77] 法藏《華嚴金師子章》，《大正藏》冊 45，頁 669 上。
- [78] 支謙譯《大明度經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 494 中。
- [79] 〈漸備經十住胡名并書敘〉，《出三藏記集》卷 9，《大正藏》冊 55，頁 62 中。
- [80] 道安〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷 7，《大正藏》冊 55，頁 48 上。
- [81] 劉義慶《世說新語·文學》。
- [82] 道安〈鼻奈耶序〉，《大正藏》冊 24，頁 851 上。
- [83] 《高僧傳》卷 7，〈竺道生傳〉，《大正藏》冊 50，頁 366 下。
- [84] 〈小品經序〉，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 53 上。
- [85] 〈安般注序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 下。
- [86] 王弼《老子指略》。
- [87] 王弼《周易略例·明象》。
- [88] 《安般守意經》，《大正藏》卷 15，頁 163 下~164 上。
- [89] 道安認為透過無形、無事可以臻至「安般守意」之境，其有言曰：「無形而不因，故能開物，無事而不適，故能成務。」（〈安般注序〉，《出三藏記

集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 下）何晏云：「無也者，開物成務，無往而不存者也。」（《晉書·王衍傳》引何晏語）道安云：「其為行也，唯神矣，故不言而成；唯妙矣，故不行而至。」（〈陰持經序〉，《出三藏集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 44 下）何晏已有言曰：「唯神也，不疾而速，不行而至。」（《魏書·何晏傳》注引《魏氏春秋》）二人所言，幾乎同出一轍。

[90] 〈大小品對比要抄序〉，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 55 上。

[91] 〈永懷詩〉，《廣弘明集》卷 30，《大正藏》冊 52，頁 350 中。

[92] 〈彌勒讚〉，《廣弘明集》卷 15，《大正藏》冊 52，頁 197 上。

[93] 〈述懷詩〉，《廣弘明集》卷 30，《大正藏》冊 52，頁 35 上。

[94] 〈安般注序〉，《出三藏記集》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 43 下。

[95] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷 7，《大正藏》冊 55，頁 47 上。

[96] 〈大小品對比要抄序〉，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 55 上。

[97] 〈大小品對比要抄序〉，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 55 中。

[98] 〈廬山出修行方便禪經序〉，《出三藏記集》卷 9，《大正藏》冊 55，頁 65 下。

[99] 《明報應論》，《弘明集》卷 5，《大正藏》冊 52，頁 33 下。

[100] 〈大智釋論序〉，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 74 下。

[101] 〈十二門論序〉，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 77 下。

[102] 《般若無知論》，《大正藏》冊 45，頁 153 上。

[103] 《般若無知論》，《大正藏》冊 45，頁 153 上。

[104] 《法華經疏》卷下，《卍續藏》冊 150，頁 408 右。

[105] 《法華經疏》卷下，《卍續藏》冊 150，頁 410 右。

[106] 《列子·天瑞篇注》引何晏《道論》。

[107] 王弼《老子注》第一章。

- [108] 王弼《老子注》第四十五章。
- [109] 向、郭《莊子·齊物論注》。
- [110] 向、郭《莊子·在宥注》。
- [111] 吉藏《中觀論疏》，《大正藏》冊 42，頁 29 上。
- [112] 安澄《中論疏記》，《大正藏》冊 65，頁 92 下。
- [113] 僧肇《不真空論》，《大正藏》冊 45，頁 152 上。
- [114] 《晉書·裴秀傳子頡附傳》。
- [115] 僧肇《不真空論》，《大正藏》冊 45，頁 152 上。
- [116] 《弘明集》卷 1，《大正藏》冊 52，頁 3 中。
- [117] 僧叡《喻疑論》，《出三藏記集》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 41 中。
- [118] 《高僧傳》卷 4，〈竺法雅傳〉，《大正藏》冊 50，頁 347 上。
- [119] 《高僧傳》卷 6，〈釋慧遠傳〉，《大正藏》冊 50，頁 358 上。
- [120] 《高僧傳》卷 4，〈竺道潛傳〉，《大正藏》冊 50，頁 347 下。
- [121] 《高僧傳》卷 4，〈竺道潛傳〉，《大正藏》冊 50，頁 348 上。
- [122] 劉義慶《世說新語·文學》。
- [123] 《高僧傳》卷 4，〈支遁傳〉，《大正藏》冊 50，頁 348 中。
- [124] 《晉書·郗超傳》。
- [125] 《高僧傳》卷 4，〈支遁傳〉，《大正藏》冊 50，頁 349 下。
- [126] 《高僧傳》卷 4，〈康僧淵傳〉，《大正藏》冊 50，頁 347 上。
- [127] 《高僧傳》卷 4，〈康僧淵傳附法暢傳〉，《大正藏》冊 50，頁 347 上。
- [128] 《高僧傳》卷 4，〈康僧淵傳附法暢傳〉，《大正藏》冊 50，頁 347 上。
- [129] 《高僧傳》卷 4，〈于法蘭傳〉，《大正藏》冊 50，頁 349 下。
- [130] 《高僧傳》卷 4，〈于法蘭傳〉，《大正藏》冊 50，頁 350 上。
- [131] 《高僧傳》卷 4，〈于法蘭傳〉，《大正藏》冊 50，頁 350 上。



- [132] 《高僧傳》卷 4，〈于道邃傳〉，《大正藏》冊 50，頁 350 中。
- [133] 《高僧傳》卷 5，〈釋僧先傳〉，《大正藏》冊 50，頁 355 上。
- [134] 〈毘摩詰提經義疏序〉，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 59 上。
- [135] 劉虬〈無量義經序〉，《出三藏記集》卷 9，《大正藏》冊 55，頁 68 中。
- [136] 牟子《理惑論》，《弘明集》卷 1，《大正藏》冊 52，頁 3 中。
- [137] 〈吳主孫權論敘佛道三宗〉，《廣弘明集》卷 1，《大正藏》冊 52，頁 100 上。
- [138] 《高僧傳》卷 1，〈康僧會傳〉，《大正藏》冊 50，頁 325 下。
- [139] 《高僧傳》卷 5，〈竺法汰傳〉，《大正藏》冊 50，頁 355 上。
- [140] 《高僧傳》卷 6，〈釋僧濟傳〉，《大正藏》冊 50，頁 362 中。
- [141] 《沙門不敬王者論》，《弘明集》卷 5，《大正藏》冊 52，頁 31 上。
- [142] 《弘明集》卷 3，《大正藏》冊 52，頁 17 上。
- [143] 劉勰《滅惑論》，《弘明集》卷 8，《大正藏》冊 52，頁 51 上。
- [144] 慧遠《三報論》，《弘明集》卷 5，《大正藏》冊 52，頁 34 下。
- [145] 支敏度〈合首楞嚴經記〉，《出三藏記集》卷 7，《大正藏》冊 55，頁 49 上。