

广东四会六祖寺暨南大学中印比较研究所



佛学与文化论集

释大愿 贾海涛 / 主编

第二辑





释大愿 贾海涛 / 主编

第一辑

佛学与文化论集

图书在版编目(CIP)数据

佛学与文化论集. 第2辑/释大愿主编. —北京:宗教文化出版社,2013.5

ISBN 978-7-80254-721-6

I. ①佛… II. ①释… III. ①佛教-关系-中外关系-文化交流-文集 IV. ①B948-53
②G125-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第116673号

佛学与文化论集

(第二辑)

释大愿 贾海涛 主编

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号(100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

责任编辑: 张越宏(yuehong5151@163.com)

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京信彩瑞禾印刷厂

版权专有 不得翻印

版本记录: 787×1092毫米 16开本 30印张 450千字

2013年6月第1版 2013年6月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-721-6

定 价: 78.00元

目 录

第一部分 中国佛学

支道林和学术史上的“元嘉关”	徐国荣(2)
论契嵩对中土“六祖”禅法的诠释	陈 雷(14)
《坛经》传法机缘与宋诗机趣	张海沙 马茂军(28)
天台宗智顗对空假中范畴的开展	杨海文(44)
帝僧与释儒:权相高氏当国下的大理国佛教渗入	朴城君(52)
新疆佛教传播的历史背景与嬗变特征	李崇新(59)
论马一浮的易学与佛学	史怀刚(68)
徐霞客佛教信仰溯源	程 佩(76)

第二部分 佛学理论

阿赖耶识探源	韩廷杰(96)
论信仰与迷信	罗少华(102)
从拉康的镜像说看大、小乘佛教的本体论分野	刘粤钊(109)
Goodness and Evil Respectively Embedded in Buddhism and Kung Fu	万晓磊(118)

第三部分 佛学的国际传播

- 越南僧伽代表团贺词 (126)
- 佛教成功的跨文化传播和高度中国化的经验与启示 陈 櫓(127)
- Accessibility in English Translation of Chinese Buddhist Texts-a
Critique of the Theory and Practice of Buddhist Text Translation
from the Chinese 褚东伟(136)
- 外国学者笔下的达摩 魏露苓(151)
- Wu-Tai-shan Manjusri and His Arrival in Nepal:Some Aspects of
Cultural Relation between Nepal and China
..... Khadga Man Shrestha(158)
- Contribution of Master Buddhahadra in Textual Translation and
Teaching ‘Sarvāstivāda Meditation’ in Fifth Century China
..... Prof. Shanker Thapa Lumbini Buddhist University(169)
- Lin Yutang and the Paradox of Chinese Faith Timothy Husen(196)
- A Crooked Line from East to West: the Shaping of Buddhism in
the United States Paul R. Fulton(235)

第四部分 哲学与文化

- 中华武术本来究竟是什么 阮纪正(252)
- 史诗时代印度民族幸福观的学理探究 李朗宁(272)
- 理学的“研几之辨” 陈 畅(283)
- Inflection into Correlations between Modern Csr and Traditional
Chinese Confucian Culture and Implications Zhu Wenzhong(312)
- 消费主义、仪式缺失与社会信仰危机 蒋建国(328)
- 亨廷顿与甘地文化观比较研究 杨 帆(340)
- 中国在大湄公河次区域的文化外交 陈建山(353)
- 论孔子思想中的出世情节 王九龙(370)

第五部分 佛教与社会和谐

宗教慈善与社会建设	陈延超(378)
Buddhism and World Peace: An Appraisal	
.....	Tri Ratna Manandhar(386)
Education, Values and Culture for Sustainable Development:	
the Global Trends and Indian Experience	
.....	Raju k. Thadikkaran(396)
Integration of Buddhism into Life	Thich Tri Quang(400)
宗教与社会和谐之浅见	陈广恩(407)
从清代保甲的社会控制看民间教门的发展动因	潮龙起(414)
佛教寺院物业社会化管理利弊分析与	
对策探讨	何方耀 冼秀芝(424)
唐代医僧驻锡地分布研究	付 爽 勾利军(440)
打开心灵的窗户 展现人性的光辉	贾海涛(466)

第一部分

中国佛学

支道林和学术史上的“元嘉关”

徐国荣

一、沈曾植“三关说”的提出及其意蕴

禅宗对由易而难、由浅入深的修道历程有“初关、重关、牢关”的三关说，近代诗人兼学者沈曾植信从佛教而又深通佛理，曾借此提出中国诗歌史上“元祐、元和、元嘉”的“三关”论，尤其着意于最后的“元嘉关”。此言见于《与金蓉镜太守论诗书》，其云：

吾尝谓诗有元祐、元和、元嘉三关，公于前二关均已通过，但着意通过第三关，自有解脱月在。元嘉关如何通法？但将右军（王羲之）《兰亭诗》与康乐（谢灵运）山水诗，打并一气读。刘彦和言：“庄老告退，山水方滋”，意存轩輊，此二语便堕齐梁人身份。须知以来书意、笔、色三语判之，“山水”即是色，“庄老”即是意；色即是境，意即是智；色即是事，意即是理；笔则空、假、中三谛之中，亦即遍计、依地、圆成三性之圆成实性也。康乐总山水庄老之大成，开其先支道林。此秘密平生未尝为人道，为公激发，不觉忍俊不禁。勿为外人道，又添多少公案也。尤须时时玩味《论语皇（侃）疏》，乃能运用康乐，乃能运用颜光禄（颜延之）。记癸丑年间人修楔赋诗，鄙出五古一章，樊山（樊增祥）五体投地，谓此真晋宋诗，湘绮（王闿运）毕生何曾梦见。虽谬赞，却愜鄙怀。其实止用《皇疏》“川上”章议，引而申之。湘绮虽语妙天下，湘中选体，镂金错彩，玄理固无人能会得些子也。其实两晋玄言，两宋理学，看得牛皮穿时，亦只是时节因缘之异，名文身句之异。世间法异，以出世法观之，良无一

异也。就色而言,亦不能无抉择。奈何!不用唐后书,何尝非一法门。无如目前境事,无唐以前人智理名句运用之,打发不开。真与俗不融,理与事相隔,遂被人呼伪体。其实非伪,只是呆六朝,非活六朝耳。凡诸学古不成者,诸病皆可“呆”字统之。在今日,学人当寻杜(甫)、韩(愈)树骨之本,当尽心于康乐、光禄二家。康乐善用《易》,光禄长于《诗》。^①

论中多用佛语,是真正的“以禅喻诗”。此书作于1918年,涉及中国诗歌史上三个重要的历史时期,是沈氏多年诗歌实践与学术思考的结果,所以钱仲联先生称“此书理解精深,发千古未发之秘。”^②在《论“同光体”》中,钱先生又更为细致地给予解释:

沈氏与金氏信中所论,尤其值得注意的,是借用佛家天台宗所宣扬的《中论》“空、假、中”三观和慈恩宗所宣扬的《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《成唯识论》等的“遍计、依他圆成实”三性以论诗,沈氏就金氏信中“意、笔、色”三点作分析,用今天的话说,“意”相当于思想性,“色”相当于诗篇所反映的现实,而“笔”则是客观现实、主观情思与艺术性的统一。客观现实反映在诗中,是通过诗人主观认识的媒介的,它已不等同于现实的本身,可以约略相当于《中论》的“众因缘生法”的假名,思想性即在诗篇反映现实境界中显示,是虚处体现而不是实发议论,可以约略相当于《中论》的“众生因缘法,我说即是空”的“空”。《中论》的“亦是中道语”的“中”,是“空”“假”的统一,所以用来比拟前者与艺术性的统一。用慈恩宗术语,意思也是这样。“遍计”本是指周遍地虚妄分别种种无实相、实名空华般的事物,沈氏用来比拟“空”和“意”;“依他”指意识所变现的一切,众缘所生,有如幻事,非有似有,沈氏用来比拟“假”和“色”;圆成实是不执著于遍计、依他,所显圆满成就诸法实性,与依

① 本文或作《与金甸丞太守论诗书》。全文有几处记载。此据郭绍虞主编《中国历代文论选》第四册,第291-292页,上海古籍出版社1998年版;又见于钱仲联《梦苕庵诗话》,《民国诗话丛编》第六册,第208页,上海书店出版社2002年版。

② 钱仲联《梦苕庵诗话》,《民国诗话丛编》第六册,第209页,上海书店出版社2002年版。

他起非一非性,沈氏用来比拟“中”和“笔”。这种理论,和单纯着眼艺术性的,显然不同。^①

沈氏此论虽是谈诗,除了从诗歌发展的角度来理解外,更有其现实的淑世情怀,确实不能“单纯着眼艺术性”。即便从中国诗歌发展史或者诗歌理论史的角度而言,也比此前陈衍所提出的“三元说”更具理论深度与学人色彩。陈衍也是“同光体”大家,其《石遗室诗话》卷一曰:“盖余谓诗莫盛于三元:上元开元,中元元和,下元元祐也。君(指沈曾植)谓三元皆外国探险家觅新世界、殖民政策、开埠头本领。故有‘开天启疆域’云云。余言今人强分唐诗宋诗,宋人皆推本唐人诗法,力破余地耳。”^②陈衍主宋诗,“三元说”着意于诗歌史上“通”的一面,强调宋诗的渊源。而沈曾植“三关说”看起来只是将“开元”置换成“元嘉”,其实谈的不是诗歌史风貌体制的流变,自有其自己独特的涵蕴。有论者认为:“‘三关’相连,所勾画的诗史中有名的三个诗歌繁盛时期,从其中所折射出的诗学精神是当时的学术思想各自表现在其诗思之中,形成各自不同而相通的诗学个性,在较深的层次上沟通了学与艺、诗与思与道的关系,在以理化情的情感活动中有了形上思维的精神活动,融会成一全新的艺术视角。由这种视角所匠心经营的新诗境,是主观情思、宇宙意象与艺术灵性互相摄入的‘华严诗境’。”^③

沈曾植是在论诗,但却希望能“以诗见道”,更希冀从中提升诗人主体的生命境界,所以尤其着意于第三关——“元嘉关”。但“元嘉关”如何通法呢?在他看来,“但将右军《兰亭诗》与康乐山水诗,打并一气读”,这话看似简单,操作起来好像也不复杂,其实却暗含诸多意蕴,否则就不会有后文的反复解释。沈氏不仅是同光体的魁杰,更是学问大家,其弟子胡先骕在《海日楼诗跋》中说:“先师沈乙盦先生曾植,为清同、光朝第一大师,章太炎(炳麟)、康长素(有为)、孙仲容(诒让)、刘左庵(师培)、王静庵(国维)诸先生,未之或先也。……先生学问奥衍,精通汉、梵诸学。先生视为常识者,他人咸詫为

① 钱仲联《论“同光体”》,《梦苕庵论集》,第427页,中华书局,1993年版。

② 陈衍《石遗室诗话》卷一,钱仲联编校《陈衍诗论合集》,第9页,福建人民出版社,1999年版。

③ 李瑞明《“华严诗境”:沈曾植诗学“三关”说的意向》,《文艺理论研究》2001年第5期。

生解。”^①是否可谓“第一大师”，当然可以见仁见智，但沈氏学问渊博，当时不少学者也都认同。王国维在《沈乙庵先生七十寿序》中极力称赞说：“先生少年固已尽通国初及乾嘉诸家之说，中年治《辽》、《金》、《元》三史，治四裔地理，又为道咸以降之学，然一秉先正成法，无或逾越。其于人心、世道之污隆，政事之利病，必穷其源委，似国初诸老；其视经、史为独立之学，而益探其奥（上穴下交）、拓其区宇，不让乾嘉诸先生；至于综览百家，旁及两氏，一以治经、史之法治之，则又为自来学者所未及。”可以说，他是晚清真正能够将“学人之诗与诗人之诗二而一之”的代表人物。在上述言辞之后，对于沈曾植所写所学的现实关怀，王氏又进一步说：“若夫缅想在昔，达观时变，有先知之哲，有不可解之情，知天而不任天，遗世而不忘世，如古圣哲之所感者，则仅以其一二见于歌诗，发为口说，言之不能以详。世所得而窥见者，其为学之方法而已。”^②正沈氏写诗说诗以学问为根底，将元嘉关作为最后一关，也就可以理解了。虽然沈氏上述诗论并非完全强调学问，但其“三关说”相较于陈衍“三元说”，明显地提升了六朝诗学的地位，这就不仅仅是沈、陈二人的个人好恶与诗学旨趣问题了。这是沈氏晚年之论，虽然他曾经也对陈衍“三元说”说过“外国探险家觅新世界”之类的嘉许言论，是否为寒暄不得而知，但他其实早年已有过类似的话。1899年，沈曾植在《王壬秋选八代诗选跋》中有这么一段话：

己亥大雪节后二日，五更微雨，不能成寐，起读支、谢数过，于诸文句颇渐领解。乃知《选》注之佳，向来韵味，只得其鳞爪耳。“庄老告退，山水方滋”，此亦目一时承流接响之士耳。支公模山范水，固已华妙绝伦；谢公卒章，多托玄思，风流祖述，正自一家。挹其铿锵，则皆平原之雅奏也。陶公自与嵇、阮同流，不入此社。支、谢皆禅玄互证，支喜言玄，谢喜言冥，此二公自得之趣。谢固犹留意遣物，支公恢恢，与道大适矣。^③

① 钱仲联校注，《沈曾植集校注》，第22-23页，中华书局2001年版。

② 王国维《观堂集林》卷十九《缀林一》，《王国维全集》第八卷，第619页，浙江教育出版社，广东教育出版社，2009年版。

③ 沈曾植《海日楼题跋》卷一，第43-44页，《海日楼札丛》附录，中华书局，1962年版。

看来,他对支遁与谢灵运的诗歌一直钟爱有加,并且在不断咀嚼中逐渐领悟其内涵。刘勰在《文心雕龙·明诗》中说:“宋初文咏,体有因革,庄老告退,而山水方滋。偶采百字之偶,争价一句之奇,情必极貌以写物,辞必穷力而追新,此近世之所竞也。”^①沈曾植认为刘勰所说的“庄老告退,山水方滋”只是“目一时承流接响之士耳”,是从诗歌的继承与流变的角度而言的,并非说山水诗的滋生是在“庄老(此处指玄学)告退”之后。刘勰的本意可能也就是说明晋宋之际诗歌的变化,尤其是喜欢追求新奇之风,所以没有过多地阐述玄言诗对山水诗产生的滋养之意。这使得沈曾植觉得刘氏似乎有所“轩轻”——即比较优劣之意,从而在上述与金蓉境论诗书中认为刘勰“堕齐梁人身份”,似乎刘氏不该这么说。当然,沈曾植没有纠缠于此,而是把握支遁与谢灵运之间相继承的关系,认为谢灵运诗祖述支遁,两者皆是“禅玄互证”,“正自一家”,只不过,在沈曾植看来,支道林在佛学修为上恐怕比谢灵运更胜一筹,“与道大适矣”。但他为什么在这封论诗书信中说到支道林为谢公开先却是“此秘密平生未尝为人道”呢?除了不愿生出“多少公案”和是非之外,应当还有更深一层的原因。这个原因,我认为,最主要的在于他对“人心世道”的深切体验。尤其是对于个人生活体验的理解,借私人书信论诗之缘从容道出,既可一吐快言,又具有一定的私密性,同时也是抒发向知“道”者言的快慰。理解这种基于生活体验的诗论,可从其中所谓“右军《兰亭诗》”与《论语皇疏》“川上章”中看出,也就是对时间流逝的生活体悟。

二、兰亭之慨与川上之叹相比拟的生命况味

东晋穆帝永和九年(公元353年),王羲之、谢安、孙绰以及支遁等人在会稽山阴之兰亭集会,与会者大多是玄学名士,席中饮酒赋诗,王羲之留下了著名的《兰亭集序》以纪其事。王、谢、孙、支等人大多留下了不少纪述此次盛会的诗歌,皆名曰《兰亭诗》。王羲之现存的《兰亭诗》共有四言一首,五言五首,皆同其《兰亭集序》所体现的旨趣一样,表达对时间流逝、人的生命

^① 范文澜《文心雕龙注》,第67页,人民文学出版社,1958年版。

的感悟。我们举其中最为有名的两首为例：

悠悠大象运，轮转无停际。陶化非吾因，去来非吾制。宗统竟安在，即顺理自泰。有心未能悟，适足缠利害。未若任所遇，逍遥良辰会。

三春启群品，寄畅在所因。仰望碧天际，俯磐绿水滨。寥朗无厓观，寓目理自陈。大矣造化功，万殊莫不均。群籁虽参差，适我无非新。^①

诗歌虽是观赏山水，却与当时玄学名士们共同的视角一样，乃是“以玄对山水”^②，即以玄心观照山水，在山水观赏中体味玄理，所以，在他们看来，天地万物是变动不居的，时间也不会为谁而停留，所以“悠悠大象运，轮转无停际”，就像郭璞的“林无静树，川无停流”诗句被人赏为“泓峥萧瑟”，从而感到“神超形越”一样^③。在这封书信中，沈曾植对于自己的一首诗被当时著名诗人樊增祥许为“真晋宋诗也”颇为得意。此诗即癸丑年（1913年）三月三日与樊增祥等人举行修禊活动时所赋的《三日再赋五言分韵得天字》，诗曰：

适去不自我，有来孰非天。寓形同庶物，观化循徂年。复此赤奋纪，缅怀永和篇。东风煦庭户，巾履来群贤。仰见太虚净，俯玩晨葩鲜。彭殇齐可论，尧桀忘谁先。云藻发谈麈，时珍乐嘉筵。偶然具觞咏，久已屏管弦。今视喟殊昔，后感宁同前。乐缘兹土尽，冥寄他方延。^④

全诗除最后一句外，基本上是将王羲之作于东晋穆帝永和九年（公元353年，癸丑岁）《兰亭集序》中的感慨作了诗意的表述。王羲之《兰亭集序》的完整记载见于唐人编撰的《晋书·王羲之传》中，其后面一段曰：“夫人之

① 《晋诗》卷十三，第895页，中华书局，1983年版。

② 孙绰《太尉庾亮碑》：“公雅好所托，常在尘垢之外，虽柔心应世，夔屈其迹，而方寸湛然，固以玄对山水。”见《全晋文》卷六十二，第1814页，中华书局，1958年版。

③ 《世说新语·文学》篇载曰：“郭景纯诗云：‘林无静树，川无停流。’阮孚云：‘泓峥萧瑟，实不可言。每读此文，辄觉神超形越。’”见余嘉锡《世说新语笺疏》，第256-257页，上海古籍出版社，1993年版。

④ 钱仲联校注，《沈曾植集校注》，第561页，中华书局，2001年版。

相与，俯仰一世，或取诸怀抱，悟言一室之内；或因寄所托，放浪形骸之外。虽趋舍万殊，静躁不同，当其欣於所遇，暂得於己，快然自足，曾不知老之将至。及其所之既倦，情随事迁，感慨系之矣。向之所欣，俯仰之间，已为陈迹，犹不能不以之兴怀。况修短随化，终期於尽。古人云：死生亦大矣。岂不痛哉！每览昔人兴感之由，若合一契，未尝不临文嗟悼，不能喻之於怀。固知一死生为虚诞，齐彭殤为妄作，后之视今，亦犹今之视昔。”^①尽管这一段在最早记载此文的《临河叙》（《世说新语·企羡》篇刘孝标注引）中不存在，以致后人纷纷怀疑其为唐编《晋书》者所加，但由于《兰亭集序》借助王羲之书法的名气而被世人瞩目，这段感慨亦颇含哲理，语言淡雅而深切有味，因而大多数人在没有确凿证据的情况下还是将其归之于王羲之原文中所有。所以沈曾植也就正好借此“癸丑年”（公元1913年）之“修禊”之事而感慨万端。此时之“癸丑”年已经物是人非，清廷已经不存在了，修禊同人多为清朝遗老，故诸人集会虽欲效古人雅集，其实颇有同病相怜的自我安慰之意。那么，时光的流逝对他们来说尤其具有紧迫感与压迫感，故而在“缅怀永和篇”之际亦隐有内心的深衷巨痛。其中，沈氏引以为豪的《论语》“川上章”皇侃义疏，更可为之佐证。

《论语·子罕》篇：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜！”南朝梁皇侃疏曰：

孔子在川水之上，见川流迅迈，未尝停止，故叹人年往去，亦复如此。向我非今我，故云“逝者如斯夫”者也。斯，此也；夫，语助也。日月不居，有如流水，故云“不舍昼夜”也。江熙云：“言人非南山，立德立功，俛仰时过，临流兴怀，能不慨然！圣人以百姓心为心也。”孙绰云：“川流不舍，年逝不停，时已晏矣，而道犹不兴，所以忧叹也。”^②

皇侃的疏解阐述其中“向我非今我”之意，与《兰亭集序》中“后视之今，亦犹今之视昔”之慨同一旨趣，都是对时间流逝的生命体悟。在王羲之及孙

① 《晋书》卷八十《王羲之传》，中华书局标点本，第七册，第2099页，1974年版。

② 《论语集解义疏》卷五，中华书局，丛书集成初编本，第124-125页。

绰、支遁的时代，玄学思潮的流行，佛教的兴盛，人们对生死问题虽然思考得更加深刻，但已经没有魏晋人那种“奈之若何”的深切感伤了。所以，在王羲之等人看来，“群籁虽参差，适我无非新”，万物虽参差不齐，但以玄心观照之，一切皆齐，一切皆新，无可无不可，庄子的理论经过魏晋名士的生命洗礼，已经成为一种真正可以行诸实践的生活方式了。皇侃疏解引用的孙绰之言，虽然还在感叹“道犹不兴”，其实感伤情绪已经很淡了。而在支道林等人的诗文中，更是不存在这种情绪。沈曾植的上述诗歌，许多语言皆来自于东晋人的兰亭诗，诗风也朴茂古雅，阐述的诗旨也类于诸家兰亭诗，置于其中，或可难辩，所以被樊增祥许为“真晋宋诗”。其最后一句“乐缘兹土尽，冥寄他方延”，更以其佛学修养对于个体生命价值观作了结穴式的总结，钱仲联先生注此引用了《大般涅槃经》曰：“疗治此已，复至他方有诸烦恼毒箭之处，视现作佛，为其疗治。”^①这或许是理解支道林为谢灵运山水诗“开其先”的一个契机。

三、支道林的“禅玄互证”与“元嘉关”之通法

支道林为东晋高僧，在佛教史上以创“即色义”而著名，又与当时众多玄学名士相交游，并以佛解玄，尤其对《庄子》“逍遥义”作了全新解释。《高僧传》卷四《义解一·晋剡沃洲山支遁》有着较为详细的记载：

支遁，字道林，本姓关氏，陈留人，或云河东林虑人。幼有神理，聪明秀彻。初至京师，太原王濛甚重之，曰：“造微之功，不减辅嗣。”陈郡殷融尝与卫玠交，谓其神情俊彻，后进莫有继之者。及见遁，叹息以为重见若人。家世事佛，早悟非常之理。隐居余杭山，深思《道行》之品，委曲《慧印》之经。卓焉独拔，得自天心。年二十五出家，每至讲肆，善标宗会，而章句或有所遗，时为守文者所陋。谢安闻而善之，曰：“此乃九方堙之相马也，略其玄黄，而取其骏

^① 钱仲联校注，《沈曾植集校注》，第561页，中华书局，2001年版。

逸。”王洽、刘恢、殷浩、许询、郗超、孙绰、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、谢长遐、袁彦伯等，并一代名流，皆著尘外之狎。

遁尝在白马寺与刘系之等谈《庄子·逍遥篇》，云：“各适性以为逍遥。”遁曰：“不然，夫桀跖以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣。”于是退而注《逍遥篇》。群儒旧学，莫不叹服。后还吴，立支山寺，晚欲入剡。谢安为吴兴，与遁书曰：“思君日积，计辰倾迟，知欲还剡自治，甚以怅然。人生如寄耳，顷风流得意之事，殆为都尽。终日戚戚，触事惆怅，唯迟君来，以晤言消之，一日当千载耳。此多山县，闲静，差可养疾，事不异剡，而医药不同，必思此缘，副其积想也。”王羲之时在会稽，素闻遁名，未之信，谓人曰：“一往之气，何足言。”后遁既还剡，经由于郡，王故诣遁，观其风力。既至，王谓遁曰：“《逍遥篇》可得闻乎？”遁乃作数千言，标揭新理，才藻惊绝。王遂披衿解带，流连不能已。仍请住灵嘉寺，意存相近。^①

支道林对《般若经》用功甚勤，所创“即色游玄论”也在当时佛教六家七宗之中。其“即色义”现存言辞不多，主要意思是：“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰色即为空，色复异空。”^②其意受到般若学的影响，但还不彻底，对中观理论理解得尚不透彻，故而受到僧肇在《肇论·不真空论》中的怀疑。但作为一代名僧，支遁对于当时士人的影响主要还在于“禅玄互证”方面，亦即以禅解玄，又以玄解禅。特别是他对于《庄子》“逍遥义”的理解，提升了当时士人对此义的思辨水平，因而得到推崇。《世说新语·文学》载曰：“《庄子·逍遥篇》，旧是难处，诸名贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中，将冯太常共语，因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。”那么，支道林的“新理”究竟如何呢？刘孝标注将向秀与郭象的解释与其理论一起列出如下：

① 汤用彤校注，释慧皎《高僧传》卷四，第159-160页，中华书局，1997年版。

② 《世说新语·文学》第35则“支道林造《即色论》”条刘孝标注引《支道林集·妙观章》，见余嘉锡《世说新语笺疏》第222页，上海古籍出版社，1987年版。

向子期、郭子玄《逍遥义》曰：“夫大鹏之上九万，尺鷃之起榆枋，小大虽差，各任其性。苟当其分，逍遥一也。然物之芸芸，同资有待，得其所待，然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变，为能无待而常通，岂独自通而已。又从有待者不失其所待，不失，则同于大通矣。”

支氏《逍遥论》曰：“夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏、鷃。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷃以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则遥然不我得，玄感不为，不疾而速，则道然靡不适。此所以为逍遥也。若夫有欲当其所足，足于所足，快然有似天真。犹饥者一饱，渴者一盈，岂忘烝尝于糗粮，绝觞爵于醪醴哉？苟非至足，岂所以逍遥乎？”此向、郭之《注》所未尽。^①

这样的理论在其《大小品对比要钞序》中也得到表述，故汤用彤先生将两者放在一起进行解释说：“盖心神本不动，自得其得，自适其适。而苟能至足，则可自得其适，应变无穷。至足者自人方面言之，则谓之圣。自理方面言之，则名曰道。道乃无名无始，圣曰‘无可不可’。无可不可，亦《逍遥论》自适至足也，亦《要钞序》所谓之‘忘玄故无心’也。无心者，《即色论》中所谓‘知不自知，虽知而寂’，盖亦以神为不动之体，故不自知。然果能凝此冥寂之心知，则神朗。神朗则逆鉴，是真无所不知矣。是亦‘应变无穷’也。苟能神朗忘玄无心，则智全言废，即所谓还群灵于本无也。”^②无论在佛学修为上的精深程度如何，支遁在当时的影响——尤其是对王羲之、孙绰等人的影响是颇大的，或者说，他们相互影响，禅玄互证，将儒道仙佛思想融于一炉，创造出一种超越生死感伤的生活方式，在山林中徜徉，使得山水也渐渐成了他们生活世界中不可或缺的一部分。也正是这一点，使他成为谢灵运山水诗“开其先”的人物。这可从其现存的几首诗歌中略见一斑。

傲兀乘尸素，日往复月旋。弱丧困风波，流浪逐物迁。中路高

① 余嘉锡《世说新语笺疏》第220页，上海古籍出版社，1987年版。

② 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，第185页，中华书局，1983年版。