

【文摘】

花山訪古憶支公

俞朝卿

蘇州大學管理學院教授

蘇州城西二十里之花山，又稱華山，是又一個有待進一步開發建設的旅遊勝地。這裡，說人文歷史，則悠久、厚重；講自然景觀，更是秀麗多采！一六〇〇多年前之東晉時代，就是名士、名僧雅集之地。近時得閑郊遊，雨中上花山，依然林木深深，流水汨汨。近觀遠眺，美不勝收。南宋范成大《吳郡志》提到唐時劉（禹錫）、白（居易）、皮（日休）、陸（龜蒙）於此山均有詩詠，茲錄白居易詩如下：

好是清涼地，都無繫絆身。
晚晴宜野寺，秋景屬閒人。
淨石堪敷坐，寒泉可濯巾。
自慚容鬢上，猶帶郡庭塵。[註 1]

看來，白氏此時正值蘇州刺史任上，難得上山賞秋，故說「自慚容鬢上，猶帶郡庭塵」，就是說他自己尚未辭官削髮，因而在為塵世（公務）纏身而自愧。但似乎他禪意已決，故不久離任返洛陽龍門，即用自己的官薪建寺而成了香山居士。另有錢氏〈碑銘〉有云「天下之名郡言姑蘇，古來之名僧言支遁。以名郡之地，有名僧之蹤，復表伽藍，綽為勝概」[註 2]。這是說，支遁最早在此勝地建寺，名支山寺或支硎山寺。[註 3]現在山上仍留有支公洞、支公井、馬跡石、放鶴亭等遺跡多處。後人有名吳寬者，有一首綜合自然景觀和人文景觀的詩云：

四峰如戟倚江天，支遁風流尚宛然。
馬跡千年留石上，鶴飛何日返亭前。

林泉有意尋幽賞，軒冕無因了俗緣。
寺主相逢聊借問，幾時方丈許參禪。[註 4]

看來，兩位詩人描繪的自然景觀，雖過千餘年，至今依舊誘人。如加保護性開發、包裝，完全可成爲旅遊精品。至於人文景觀與諸多支遁遺迹等，是否確乎其事，自然有待考古學家去驗證。一般遊人，借此發點歷史感慨和思古幽情，頗不失爲一種怡情享受！如此說來，支遁在歷史上究係何許人？於後人有何影響？且容筆者約略道來：

支遁（三一四—三六六），字道林，時人又稱支公或林公。本姓關，原籍河南陳留（今開封市南）人。自幼聰穎，家世事佛，少讀經典，年二十五出家，尤精《般若道行品經》及《慧印三昧經》。嘗在（洛陽）白馬寺與劉系之等談（論）莊子〈逍遙篇〉，退而註〈逍遙篇〉，曾留京師（建業）三載，「後還吳（蘇州）立支山寺（今花山）」，晚移剡州（浙江天台）石城山，又立棲光寺，宴坐山門，遊心禪苑。性喜養馬、放鶴，又善草、隸。與謝安、王羲之等眾多名士交遊，以好談玄理聞名當世。一生勤奮著作，「凡遁所著文翰，集有十卷盛行於世」，據稱「乃著切悟章，……落筆而卒」。[註 5]其著作後多佚失，僅留殘篇若干。另有資料述其原爲月氏人，西元三三五年於建康翻譯《方等法華經》等。如屬實，則其未出家（二十一歲）時就爲居士行哩（參見：釋本初著《中印佛教交通史》上冊，第二十三頁）。支遁，是三國吳穹窿山居士，譯經大師支謙之後又一「支郎」，是一位長於理論思惟的吳中名士，善於文、哲的佛門高僧，創宗立說的佛學大師。語云「吳中文盛多狀元」，殊不知，早在「多狀元」之先，早已「多名士」哩！爰爲其說。

玄學名士 才藻驚人

玄學，是中華學術思想發展的一個特定歷史階段，是作爲「兩漢經學」之反動而歷史地出現的，所謂「魏晉玄學」即是。它又是其後「隋唐佛學」某種意義的前奏和過渡。所謂玄學，簡單地說，就是以崇尚老（學）莊思想、探究幽深玄遠問題爲特徵的一種唯心主義哲學。當時把《老子》、《莊子》、《周易》稱爲「三玄」。魏晉時期玄學發展本身，也經歷了四個階段。而支遁正是這最後第四階段「玄佛合流」時期的一個傑出代表人物。

支遁，作爲玄學名士的代表作，看來就是他加註的《莊子·逍遙遊》。魏晉時代的註老莊經典，是學者、專家著述的一種流行形式，而不是如現在詞典、辭海那樣直接釋其原意而已，它是當時玄學家、哲學家，闡發自己思想理論的一種「時尚」。在支遁之前的當時權威哲學家向秀、郭象，對《莊子》其書已分別有注，人稱「向注」、「郭注」，那麼作爲後生的支公，對莊子的〈逍遙遊〉篇重行作「注」，又注得怎樣呢？上文已提到，他早在白馬寺與劉系之其人等，對此已經有所辯論，後來退而重新作「注」。可以想見他自然是把當時和以往有關重要「注」

論，詳加評判審視，然後再來系統申述自己的新識創見。他是有感而發，有見而「注」的。「支注」原書雖早佚不得見，但我們可依據有關文獻，舉出當時人們對支遁其人，「支注」其文之評論而可見其「一斑」。當時中土著名的十多位名士，可說圍著支公轉，故文獻云：「名士樂與往還」，其中有一名士孫綽著有《道賢論》，比支為向秀云：「支遁、向秀雅尚莊、老，二子異時，風好玄同矣。」時吳興（浙江）太守謝安，特奉函邀約林公，前去他官邸懇談休養；會稽（紹興）大書法家王羲之，在支遁東去剡州途經會稽時，特意前去拜訪，居然「屈尊」謂遁曰：「〈逍遙篇〉可得聞乎？遁乃作數千言，……與之。」[註 6]看來是交給了王氏《逍遙遊·注》全篇成稿。當時盛傳見到後的評論是「標揭新理，才藻驚絕」。[註 7]可見「支注」並非簡單地「注」而不作，亦非教條主義地重複他人成見，而是闡發創見，頗多新識，故譽為「才藻驚絕」哩！唐代高僧皎然曾以一首七律，來概括作為名士兼禪家的支遁的一生：

支公養馬復養鶴，率性無機多脫略。
天生支公與凡異，凡情不到支公地。
得道由來天上仙，為僧卻下人間寺。
道家諸子論自然，此公唯許逍遙篇。
山陰詩友喧四座，佳句縱橫不廢禪。[註 8]

此詩重在描述支公為名士之一面，故只說了「不廢禪」，其實何止「不廢」，實際他是中土名士頌佛揚佛第一人哩！

崇佛濫觴 名士群效

據湯用彤先生生前研究認為「由漢至前魏，名士罕有推重佛教者」，「尊敬僧人，更未之聞」，[註 9]這是自然的。人們大多知道「竹林七賢」和「魏晉風度」的人和事。兩晉之時，為反對兩漢經學統治，而名士玄談之風特盛。佛教自印度傳入，至此雖已三百多年，但兩種文化之碰撞、交融，使其適應中土文化，並日漸中國化，乃是一複雜多面、曲折、細緻的甚長歷史過程。

一般說來，這一歷史過程，步步離不開社會的知識份子。而「名士」是當時的高級知識份子群體，實際上處於歷史文化發展的某種中心地位。它上能影響王公貴族（不少人本身就是王公貴族或其子弟），下可為庶民百姓導向。因此，當時對西來之佛教、佛學，社會普遍抱著一種新奇感、神秘感。名士們「談玄論佛」、「以玄解佛」成了一種時風，也就不足為奇了。作為名士的支遁，既深究玄學，又削髮為僧而熟諳佛學。因此，「東晉名士崇奉林公，可謂空

前」。^[註 10]原因就在支道林一身而二任——名士兼高僧。由於當時社會重名士，名士又共識「支子（遁）特秀」，現在支遁又信佛崇佛，按孔子所云「君子之德風」，風尚所及，由一人而數十人（名士群落）、由數十人而百、千、萬人……；「雅」尚所及，崇佛之風，由此濫觴，當是自然而必然之事。人們熟知的唐人劉禹錫〈烏衣巷〉詩云：「舊時王、謝堂前燕，飛入尋常百姓家。」雖然歷史已翻過五百年，王、謝等世家大族和名士玄談之風已經不再，但從居然曾經一度「影響」到燕子的飛向，可見當時此風之深廣！而詩人的歷史感慨是否就此結束，也許還是個問題。須要指出的是，此時社會人士信佛，並未如後來「南朝四百八十寺」那樣盛況空前，佛教中國化尚處於開始階段。因此，信佛論佛者，只在社會上層——王公貴族、名士時賢一群。說「崇佛」，也只是由「崇人」而起的，不過是帶有時代信息的一種思想傾向而已。文獻記載了支遁那時（約三四三年）曾在現花山附近的土山墓下有個「八關齋」三日集會，據其〈土山會集詩序〉曰：「間與何驃騎期（按：何充此時領揚州刺史，鎮京口）當為合八關齋，以十月二十二日集同意者在吳縣土山墓下。三日清晨為齋。始道士（僧人）白衣（信眾）凡二十四人，清和肅穆，莫不靜暢。」^[註 11]至四日期，眾賢各去。看來這類如今日之文化沙龍——名士交流「清談」，故稱「靜暢」，又有點像僧人吃齋念佛，以氣氛顯得「清和肅穆」。好在會期只三天，第四天就散場結束。由此可見，此時之支公，不僅善玄談，而且深富禪意了。故此後，他去浙江剡州，途中與王羲之等晤談。最後去石城山，建棲光寺。「自古名山僧開（占）多」，無論吳中花山、越之石城山，均風景極佳之地，而名士兼高僧的支遁，總是「出則漁弋山水，入則言詠屬文」——這是他們那時基本的生活方式和活動內容。這無形中給吳越後人以甚大影響。也許這是「文化造人」的一個重要方面，有待今人進一步深入研究哩！

創宗立說 即色是空

兩晉之際，學術以莊、老玄學為主流，名士借清談而名揚。以中原戰亂，大批名士、望族南渡江左，東晉王朝即以此為重要社會基礎。支公亦大體於此時南來。他既長於玄學，又熟諳佛學。二者既互為表裡，又互相生發。此時佛教佛學亦在上層社會作為時尚而廣為傳播。為名士們所津津樂道者，此時唯般若學為上。因佛教般若學與魏、晉玄學有不少相似、相通之處。玄學家以老莊思想解釋儒家經典，提出有無、本末、體用、動靜等一系列主要哲學範疇，藉以論證現象世界背後存在著某種真實的、永恆不變的超言絕象的精神性本體「道」或「無」。而佛教般若學的要旨，也是論證客觀世界的虛妄不實，宣揚「諸法性空」觀念，認為只有通過般若智慧，悟得永恆真實的「諸法實相」、「真如法性」，才能獲得對塵世的超越和解脫。這樣，玄學之道、體、本、無等等，與佛教、佛學之「實相」、「真如」等等就有相似、相近或相通之處。從而，以玄解佛，或以佛補玄，就成為自然而必然之事。以玄解佛，進一步提昇佛學至哲理高度；以佛補玄，則擴充了玄學家的精神空間，為名士清談，增添了玄妙「雅趣」。實際上這是兩種文化的相攝相融。既是（主要的）佛教（印度）文化與中華傳統儒

道文化的碰撞、交流，又是中原地域文化與江南文化的融攝。這一切，又是通過名士與名僧的交遊來實現的。這應是文化史上值得深入研究的又一課題。

上文提到支公精於《道行般若經》，依社會學視角，中國佛教信仰者，按其對佛教認識和貢獻，以及信仰之程度，約可分為三個層次：一為一般信仰者（往往占人數最多）；二為自覺堅定之虔修信仰者，對佛教經典、史事有一定瞭解（虔修以僧、尼為主）；三為對佛學有造詣、對佛教傳承有貢獻，在佛教史上有較大或重大影響者（包括部分居士在內的所謂「高僧大德」是也）。支公當然屬最高的第三層次中人，而且是此中傑出者。之所以如是說，一方面他由《道行般若經》開始熟諳多種經典；另一方面，他善用玄學之長，融會佛教經典，而創立新宗——即色宗。

當然，東晉時代，圍繞對《般若經》所謂「空」的含義有多種理解和詮釋。當時般若學中有「六家七宗」之說，各有其代表人，[註 12]但就其基本觀點說，一般以本無宗、即色宗和心無宗三家最能概括當時流行的主張。支公所獨創的即色宗，其基本經典之一，即是《心經》（略稱）或《般若波羅蜜多心經》（全稱），這是一般對佛教有所接觸和瞭解者，都知有此經。「經」中說的「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，正是支公所立即色宗的宗旨和「宗」名之所由來。社會上把信佛教的僧尼稱為「遁入空門」，大概也由此而來。據有關資料，支公對「即色是空」的闡釋是「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空，故曰色即為空，色復異空」[註 13]。佛經裡講的「色」，不是我們常人所解的僅就眼目對象而言的狹義之色，而是泛指一切具體事物現象等廣義之「色」。這段話的意思是說，任一事物（色），都由一定因緣（條件）而生，因此並無自有的獨立本性；既然沒有自身本性，那實質上是「空」的，故稱「雖色而空」，在此意義上，故曰「色即為空」。但支公又說「色復異空」，就是說「色」畢竟不等於「空」，只是本性，實質上是空，在現象上還不就是空。留下這一個尾巴，遭到後來主張徹底、絕對「空」的人之批評。

但支公由於名士與名僧兼任之風采，在一般僧人老道不善玄學，一般玄學名士不諳佛學的情況下，他創立之即色宗義（「即色是空」），因此而深得當時和後世名士、知識界之讚賞。據《高僧傳》引一名士郗超語云：「林（支遁林）法師禪（佛）理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法（佛），令真理不絕，一人而已。」[註 14]可見，支公「玄拔獨悟」，頗有創新意識，獨具真知灼見，為後世「隋唐佛學」，紛紛創立中國化之佛教宗派開了先河，為融攝外來文化樹了一個標兵。

支遁及其即色宗蘊涵的意義

綜上所述，支公在中國思想文化史上是一位值得注意和追念的人物，實際上起著某種承上啓下的特殊歷史作用，不能僅以「有較高文化的普通老僧」視之。

支公是名士群落中之佼佼者。兩晉之際，名士群是社會輿論的中心。不僅統治者要聽他們的聲音，就是老百姓的苦難和呼喊，他們也自覺不自覺地多少（或曲折地）有些反映或表示。他們正處「官方」與「民間」之某種仲介地位。他的《逍遙遊·注》雖早佚失而後人不得見，但從其被當時眾多玄學名士之一致認同讚賞，可見其對「莊」學造詣之深。同時，以老莊思想慧解儒學傳統，反「經學」而不失「經傳」（儒學傳統精華），看來也是做到了與時俱進的。因為不能設想，作為名士群的當時知識界，會同意完全丟棄儒學和儒家經典（事實沒有也不會有）？它畢竟是中國傳統文化思想之主幹。文化思想的根本變革，完全不像政治經濟制度那樣，可以很快、或較快實現，而是緩慢曲折的，往往須要經過數百年才顯示其某種顯著變化。故玄學興起，以玄解佛（莊），與其說是以莊學否定儒學，不如說以否定的形式，在某種新的思想基礎上，以另一種形式繼承，以致發展了原有儒學。中國思想史的發展，似乎已經證明、還將繼續證明這一點。這也許是在經濟最終決定基礎上，文化自身發展的特殊規律所決定吧！著名學者李澤厚有云：「『天行健』，『生生之謂易』，與禪（佛）的生意就可以有溝通之處。『群籟雖參差，適我莫非新』，王羲之這句詩在禪宗之前，然而它可以用來說禪（佛），也可以用來說莊和易。莊、禪（佛）、易（儒）彼此可以相通而一致。」[註 15]括號中註是筆者的用意，借用李先生這段話來表述我們的同感想不致反對吧！

回頭看，從一定意義上說，佛學是佛教的一個核心內容。從上述東晉佛學的進展可以看出，居士（名士多為居士）佛教的發展，對於推進佛學的演變至關重要。若無上層居士與上層僧侶（名僧）的密切交往，不僅居士無法深入領會佛學，且僧侶也難以推進佛學，有效擴大佛教的社會影響，正是在名僧與名士的思想交流過程中，名僧藉名士之高度玄學素養而發展般若學，使自己（如支遁）成為名士的中心和楷模；名士藉佛學而擴展其精神（思惟）空間，並廣泛傳播於社會各界。

由上可見，佛教在中國的流傳與發展，始終與中國傳統的民族文化、哲學思想相聯繫。上述「六家七宗」佛教般若學派的出現，具有時代的象徵意義，反映了印度佛教般若經典與中國玄學思潮實現的交融。從對外來文化的吸收與改造角度說，六家七宗可說是屬於中國佛教學者（含僧人和居士）獨立研究佛學、建立自己佛學體系的初步嘗試，也是佛教中國化的第一步，其意義不可低估。應該說，有了晉代的六家七宗，才会有後來南北朝的佛教學派分流，有了南北朝的學派分流，才会有隋唐佛教的宗派紛立，佛教中國化的完全實現。從六家七宗（即色宗乃其中之一）對般若思想的理解和發揮看出，當時佛教學者輩出，佛學不同釋義繁興，呈現了相當的學術自由爭鳴的良好氛圍。上文提到支遁於吳縣土山下之八關齋會，也許就是這種自由爭鳴的一種討論會，可惜今已難覓其確據了。但它預示著佛教發展新階段的到來，標誌著佛教經典解釋權操在外國譯經僧之手，從此轉向中國高僧和上層居士之手的轉折。佛學已成為中國知識界必須正視的對象，並且日益成為中國思想學術界的活躍因素，中外文化交流的催化劑！這就是支遁及其即色宗所蘊涵的文化和歷史、時代意義。

【註釋】

[註 1] 轉引自宋·范成大，《吳郡志》（江蘇古籍出版社，一九八六年十月）第四八八頁。

[註 2] 同 [註 1]。

[註 3] 同 [註 1]。

[註 4] 支山寺，又名支硎山寺或天峰院、報恩寺等，見同上《吳郡志》，《吳都法乘》，第五六四頁。

[註 5] 《高僧傳·支遁傳》。

[註 6] 同 [註 5]。

[註 7] 同 [註 5]。

[註 8] 周永年編，《吳都法乘》（台北：新文豐出版公司，一九八八年）第一六九頁。

[註 9] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上），第一二八頁。

[註 10] 同 [註 9]，第一二五～一二六頁。

[註 11] 同 [註 9]，第一二五頁。

[註 12] 參見任繼愈主編，《中國佛教史》（北京：中國社會科學院出版社）第二卷第二二二頁；並《宗教辭典》，第二二四～二二五頁。

[註 13] 任繼愈主編，《中國佛教史》（北京：中國社會科學院出版社）第二卷第二二二頁；《宗教辭典》，第五七五頁（即色空宗）；並參見[註 9]，第一八三頁。

[註 14] 同 [註 5]，第一二七頁。

[註 15] 李澤厚，《中國思想史論》（上）（安徽文藝出版社）第二一九頁。

【參考文獻】

1. 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》。
2. 范成大，《吳郡志》。
3. 《高僧傳·支遁傳》。
4. 任繼愈主編，《中國佛教史》第二、三卷。
5. 潘桂明，《中國居士佛教史》。
6. 任繼愈，《中國哲學》第二冊（四冊本）。
7. 《大藏經》支遁集。
8. 《大百科全書》宗教卷有關部分。

- 9.《大百科全書》哲學卷有關部分。
- 10.任繼愈主編，《宗教辭典》有關部分。
- 11.釋東初，《中印佛教交通史》、《中國佛教》。
- 12.石峻等五人編，《中國佛教思想資料選編》第一卷（北京：中華書局，一九八七年四月二刷）。
- 13.馮契著，《中國古代哲學的邏輯發展》中冊。
- 14.李澤厚，《中國思想史論》（上）。
- 15.卡敏，〈論六朝文化精神〉，《東南文化月刊》二〇〇〇年第一期。