

## 山陰詩友喧四座，佳句縱橫不廢禪<sup>[註 1]</sup>

——支遁考評

張琦

四川大學中文系中國古典文獻學研究生

**提要：**支遁，東晉名僧，善清談，精詩文，對於玄學和佛學造詣精深，與當時名士交往密切，為時人所重，對佛教在中國上層社會的傳播功不可沒。本文從支遁的生平、與名士之交往、玄學和佛學造詣以及他的詩文這四個方面，來考證、分析支遁這個人物，以求獲得對他的全面評價。

**關鍵詞：**支遁 名士 玄學 佛學 詩文

佛教自漢朝傳入中國，至三國之時，仍然被廣大中國民眾當作道術之流，只是在民間有少量的信徒，而並不為社會上層人士所接受，許理和曾經在《佛教征服中國》一書中指出，在《高僧傳》、《出三藏記集》等著作中，幾乎看不到西元二九〇年以前僧侶與有教養的上流階層接觸的記載<sup>[註 2]</sup>，而在《弘明集》所收的〈牟子理惑論〉中，則顯然把佛教同中國本土的道教相比擬，「道有九十六種，至於尊大，莫尚佛道也」<sup>[註 3]</sup>，所謂佛「猶名三皇神，五帝聖」<sup>[註 4]</sup>，「佛乃道德之元祖，神明之宗緒」<sup>[註 5]</sup>，可以「恍惚變化，分身散體」<sup>[註 6]</sup>，而且「欲行則飛，坐則揚光」<sup>[註 7]</sup>——這種看法不僅只存在於當時，它至今仍然影響著中國廣大的普通民眾。「直到西晉、東晉之交，中國本土的知識與思想還占據著知識階層的主要視野，在思想世界壟斷著話語權力的知識階層，對這種來自異域的宗教畢竟還缺乏特別的興致，也還缺乏深入的了解」<sup>[註 8]</sup>。那麼究竟佛教是如何一步一步地滲入中國上層社會並得到了廣大士大夫的信賴呢？這在很大程度上就有賴於西晉以來名僧與士大夫之間的交往了，如桓穎與竺法深結交，阮瞻、庾敳與沙門支孝龍為友等，通過這種交往，社會上層人士逐漸增進了對佛經的了解，為其中的精要之義所吸引，於是眾多的本土學者投身於佛學，將佛教的教義層層闡發，最終便導致了佛教在中國的極大興盛。本文所要討論的正是在名僧與士大夫交往之初出現的一位關鍵人物——支遁（三一四—三六六）。

關於支遁，其言行在劉義慶的《世說新語》和釋慧皎的《高僧傳》中記載頗多，地方誌中也略有涉及，而海內外學者也多有論述，如湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》、劉大傑《魏晉思想論》、忽滑谷快天《中國禪學思想史》、許理和《佛教征服中國》、何滿子《中古文

人風采》等等。但縱觀前賢著述，多從支氏的佛學思想入手，且見解多有相異之處，本文則嘗試通過對相關資料的考證分析，以求對支遁其人及其詩文作出一個全面的評價。

## 一、支遁之生平

關於支遁的生平，《世說新語》的記載有五十三條之多，散見於全書；梁·慧皎《高僧傳》之記載則大抵出自於《世說》，個別處略有不同，而遠不如《世說》之詳盡。支遁的姓氏及生卒年月，各家說法均大致相同，《世說》劉孝標注引《高逸沙門傳》曰：「支遁，字道林，河內林慮人，或曰陳留人，本姓關氏。……年五十三終於洛陽。」[註 9]《高僧傳》也寫道：「支遁字道林，本姓關氏，陳留人，或云河東林慮人。」[註 10]只有《大清一統志》卷七十一中說：「支遁，字道林，天竺沙門。」[註 11]就最早的和大多數記載來看，支遁當是漢人無疑，但他究竟是河內林慮人還是陳留人，恐怕現今已無法考證。按《世說》劉注引〈支遁傳〉曰：「遁太和元年終於剡之石城山，因葬焉。」[註 12]《高僧傳》則曰：「遁先經餘姚塢山中住，至於名辰，猶還塢中。……後病甚，移還塢中。以晉太和元年閏四月四日終於所住，春秋五十有三，即窆於塢中，厥塚存焉。或云終剡，未詳。」[註 13]然則可知支遁卒於晉太和元年無疑，即西元三六六年，——由此推知其生年為西元三一四年。但由上所引卻可看出，對於支遁的圓寂地點，各家所述均大為相異。而考察時人王珣之〈法師墓下詩序〉曰：「余以寧康二年，命駕之剡石城山，即法師之丘也。高墳鬱為荒楚，丘隴化為宿莽，遺跡未滅，而其人已遠。感想平昔，觸物悽懷。」[註 14]則可證支遁當葬於剡之石城山，那麼《世說》劉注所引的〈支遁傳〉的說法應當較為可信。

由於支遁本姓關，其姓「支」蓋是出家之後從其師父之姓（當時的僧人尚未統一以「釋」為姓）。中原並無「支」姓，其姓氏來自於月氏，西元二世紀時著名的譯經家支婁迦讖及其弟子支亮、支謙即月氏人。而支婁迦讖所譯之《道行經》、支謙所譯之《維摩詰經》均是支遁所素習之佛經，《世說》劉注引《高逸沙門傳》寫支遁「嘗於餘杭山沈思《道行》，泠然獨暢」[註 15]，《高僧傳》也說支遁「隱居餘杭山，深思《道行》之品，委曲《慧印》之經，卓焉獨拔，得自天心」[註 16]，「晚出山陰講《維摩經》，遁為法師，許詢為都講」[註 17]，「止東安寺，講《道行波若》，白黑欽崇，朝野悅服」[註 18]，可見他對支譯佛經的造詣頗深。所以說，支遁的師父一定是月氏人，其所繼承的也是月氏一派的佛學。

關於支遁的青少年時期，我們僅能憑借《世說》劉注的引文和《高僧傳》之中的片言只語來加以推測。《世說》劉注引《高逸沙門傳》稱支遁「少而任心獨往，風期高亮，家世奉法。嘗於餘杭山沈思道行，泠然獨暢。年二十五始釋形入道」[註 19]，而《高僧傳》則寫道：「支遁……幼有神理，聰明秀徹。初至京師，太原王濛甚重之，曰：『造微之功，不減輔嗣。』……家世事佛，早悟非常之理。隱居餘杭山，深思《道行》之品，委曲《慧印》之經，卓焉獨拔，得自天心，年二十五出家。」[註 20]這說明支遁年幼時便十分聰明警悟，王濛甚至把他比作王弼，而家庭世代的佛教信仰對他的影響是至關重要的，佛經中的深奧之義必定深深地吸引著

他，所以他才會在大好青春之際甘於寂寞，一個人待在餘杭山研究佛經和玄學著作，其〈述懷詩〉：「總角敦大道，弱冠弄雙玄」[註 21]，說的正是這件事。

《高僧傳》中還寫道：「陳郡殷融嘗與衛玠交，謂其神情雋徹，後進莫有繼之者。及見遁，嘆息以爲重見若人。」《世說新語·賞譽第八》記載王羲之「歎林公『器朗神雋』」[註 22]，而同書卻又有如下記載：

王長史嘗病，親疏不通。林公來，守門人遽啟之曰：「一異人在門，不敢不啟。」王笑曰：「此必林公。」[註 23]

謝公云：「見林公雙眼黯黯明黑。」孫興公：「見林公稜稜露其爽。」[註 24]

王子猷詣謝萬，林公先在坐，瞻矚甚高。王曰：「若林公鬚髮並全，神情當復勝此不？」謝曰：「脣齒相須，不可以偏亡。鬚髮何關於神明！」林公意甚惡，曰：「七尺之軀，今日委君二賢。」[註 25]

時人裴啓之《語林》也記載：

諸人嘗要阮光祿共詣林公。阮曰：「欲聞其言，惡見其面。」[註 26]

魏晉時代是一個唯美的時代，他們所注重的美，不僅僅是一事一物內在的精神氣質，更要求每種東西都具有外在的形式上的美。所謂名士，按照李澤厚所說，「重點展示的是內在的智慧，高超的精神，脫俗的言行，漂亮的風貌；而所謂漂亮，就是以美如自然的景物的外觀，體現出人的內在智慧和品格」[註 27]。但是對於支遁的記載，我們看到了截然不同的兩面。能夠被王濛（王長史）的守門人稱為「異人」的人，恐怕不是什麼美男子，如果支道林長相一般，那麼王子猷和謝萬便不會加以嘲諷，阮光祿也不至於「惡見其面」吧！所以劉孝標才會在引了《語林》那一條後面批上「此則林公之形，信當醜異」[註 28]。從另一方面說，假如支道林真的是美男子，那麼《世說新語》絕不會缺少這方面的記載。這樣看來，《高僧傳》關於殷融對支遁的品評的記載是不確的，而《世說》寫王羲之「歎林公『器朗神雋』」恐怕也是道聽途說。

也許是棲身佛門的原因，抑或是時代對他的影響，支道林愛好山水之樂，先是在餘杭山研究佛經，後來與謝安、王羲之等人交遊，住在會稽，悠遊山水，「俄又投跡剡山，於沃洲小嶺，立寺行道……晚移石城山，又立棲光寺，宴坐山門，遊心禪苑，木飡澗飲，浪志無生」[註 29]。他的詩歌中的寫景也多是吟詠山水之作，其《土山會集詩三首》的序言寫道：「余既樂野室之寂，又有掘藥之懷，遂便獨住於是，乃揮手送歸，有望路之想；靜拱虛房，悟外身之貞；登山採藥，集巖水之娛。遂援筆染翰，以慰二三之情。」[註 30]

支遁愛馬，「常養數匹馬」[註 31]。常人不知個中緣由，以為是聲色之娛，以言語譏之，支遁則曰：「貧道愛其神駿。」所以錢遵王跋稱：「支公養馬，愛其神駿，胸中未必無事在。」[註 32]支遁又好鶴，據《世說新語》記載，「有人遺其雙鶴，少時翅長欲飛。支意惜之，乃鍛其翮。鶴軒翥不復能飛，乃反顧翅，垂頭。視之，如有懊喪意。林曰：『既有凌霄之姿，何肯為人作耳目近玩？』養令翮成，置使飛去。」[註 33]這本是支遁個人所好，其言語也顯出他的風流灑脫之態，卻不知許理和先生是如何看出這是一種「神秘的迷信活動」[註 34]的，看來他似乎並未真正理解這兩段話的意思。

## 二、支遁與名士的交往

支遁好玄談。像所有當時的名士一樣，要考察他的一生，他與當時的名士之間的交往是無論如何不能被忽略的。

就現有的資料來看，支遁無疑是當時與名士們交往最頻繁的僧人。他「初至京師，太原王濛甚重之」[註 35]。謝安未仕之時，「寓居會稽，與王羲之及高陽許詢、桑門支遁遊處，出則漁弋山水，入則言詠屬文，無處世意」[註 36]。從相關記載來看，謝安與支遁的關係是十分融洽的，在釋覺岸所撰《釋氏稽古略》和釋念常所撰《佛祖歷代通載》中還保存了謝安任吳興守時得知支遁要離開的消息時寫給支遁的書信：

思君日積，比辰尤甚。知欲還剡自治，為之愴然。人生如寄耳，自頃風流得意事，殆磨滅都盡，唯終日戚戚，遲君一來，以晤言消遣之，一日千載也。[註 37]

《高僧傳》中還寫道他與「王洽、劉恢、殷浩、許詢、郗超、孫綽、桓彥表、王敬仁、何次道、謝長遐、袁彥伯等，並一代名流，皆著塵外之狎」[註 38]；甚至連帝王也對他另眼相看，在西元三六二年晉哀帝登基時，「頻遣兩使，徵請出都」[註 39]，「遁遂辭丘壑，高步天邑」[註 40]。就支遁所交往的名士來看，基本都是當時的上層人士，而那個時代是極其注重門第觀念的。據《高僧傳》的記載，支遁在出家受戒之前就與王濛、殷融有交往，這說明他自身家世的不俗。

在《世說新語》一書中記載了大量的支道林與名士交往的事例，從這些事例中可以看出，支道林以其高妙的言論、深厚的玄學和佛學造詣備受當時名士的青睞。在《世說》中時人對支道林的評論有：

王右軍……歎林公「器朗神雋」。[註 41]

王長史歎林公：「尋微之功，不減輔嗣。」[註 42]

王、劉聽林公講，王語劉曰：「向高坐者，故是凶物。」

復更聽，王又曰：「自是鉢釘後王何人也。」[註 43]

郗嘉賓問謝太傅曰：「林公談何如嵇公？」

謝云：「嵇公勤著腳，才可去耳。」

又問：「殷何如支？」

謝曰：「正爾有超拔，支乃過殷。然疊疊論辯，恐□欲制支。」[註 44]

王孝伯問謝太傅：「林公何如長史？」

太傅曰：「長史韶興。」

問：「何如劉尹？」

謝曰：「噫！劉尹秀。」

王曰：「若如公言，並不如此二人邪？」

謝曰：「身意正爾也。」[註 45]

王孝伯問謝公：「林公何如右軍？」

謝曰：「右軍勝林公。林公在司州前亦貴微。」[註 46]

關於謝安對支遁的評價，余嘉錫先生在其箋疏中指出：「本篇載安答王子敬語，以為支遁不如庾亮。又答王孝伯，謂支並不如王濛、劉惔。今乃謂中散努力，纔得及支；而殷浩卻能制支，是中散之不如庾亮輩也。乃在層累之下也。夫庾、殷庸才，王仲祖亦談客耳，詎足上擬嵇公？劉真長雖有才識，恐亦非嵇之比。支遁緇流，又不足論。安石褒貶，抑何不平？雖所評專指清談，非論人品，然安石之去中散遠矣！何從親接警歎，而遽裁量其高下耶？此必流傳之誤，理不可信。」可見這些記載並不確實。

而支道林為時人所重，卻有相當多的明證來加以證明。支道林為哀帝所迎，大約在京城待了三年，於宮廷中得到了十分優厚的待遇，他在請辭歸山林時給皇帝的上書中寫道：「貧道野逸東山，與世異榮，菜蔬長阜，漱流清壑，檻褻畢世，絕窺皇階。不悟乾光曲曜，猥被蓬華，頻奉明詔，使詣上京，進退維谷，不知所厝。自到天道，屢蒙引見，優以賓禮，策以微言。」[註 47]可見整個士大夫階層都對他極為尊重。這份上書得到了皇帝的同意，「詔即許焉，資給發遣，事事豐厚。一時名流，並餞離於征虜」[註 48]。關於在征虜亭給支道林送行這件事，《世說新語·雅量》記載如下：

支道林還東，時賢並送於征虜亭。蔡子叔前至，坐近林公。謝萬石後來，坐小遠。蔡暫起，謝移就其處。蔡還，見謝在焉，因合禱舉謝擲地，自復坐。謝冠幘傾脫，乃徐起振衣就席，神意甚平，不覺瞋沮。坐定，謂蔡曰：「卿奇人，殆壞我面。」蔡答曰：「我本不為卿面作計。」其後，二人俱不介意。[註 49]

由此可見當時名士對他極為看重。另外根據許理和先生的考證，「在支遁的俗家追隨者中，最重要的信徒和弟子無疑是桓溫的心腹郗超（三三六—三七七）」[註 50]，他在〈與親友書〉中提到支道林時說：「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。」[註 51]《晉書》中也記載：「沙門支遁以清談著名于時，風流勝貴，莫不崇敬，以為造微之功，足參諸正始。而遁常重超，以為一時之雋，甚相知賞。」[註 52]而在支遁圓寂以後，「戴公見林法師墓，曰：『德音未遠，而拱木已積；冀神理綿綿，不與氣運俱盡耳！』」[註 53]劉孝標在其後注曰：「其為時賢所惜如此。」[註 54]

由上述這些事例可以看出，支道林是十分受士大夫尊崇的，那麼這就為他在士大夫階層傳播佛學思想提供了一個十分有利的條件，同時也使得佛教教義中的精微思辨方法有機會在文人學者中得以傳播，所以我個人認為，支道林對於佛教在中國上層社會的傳播是功不可沒的。

在此之外，我還想提到支道林與其同學法虔的交往，這有助於我們更深入地了解支道林的內心世界和他同名士們來往密切的客觀緣由。《世說新語·傷逝》有如下記載：

支道林喪法虔之後，精神殞喪，風味轉墜。常謂人曰：「昔匠石廢斤於郢人，牙生輟弦於鍾子，推己外求，良不虛也！冥契既逝，發言莫賞，中心蘊結，余其亡矣！」卻後一年，支遂殞。[註 55]

可以看出，支遁的言行舉動跟當時的名士們是一般無二的，像支遁這樣的僧人在《高僧傳》卷四還可以找出一系列來，像著名的竺道潛，正是這樣一批僧人形成了許理和先生所稱

的「士大夫僧人」[註 56]，他們擅長義學、玄學和清談，精通高雅藝術和世俗文獻，而支道林恰恰是其中的代表人物。

### 三、支遁的玄學和佛學造詣

魏晉是一個崇尚清談的時代，玄學在那個時代備受推崇，而當時處於邊緣地位的佛教徒，要想在思想界及上層社會中有一立足之地，就必須精通玄學，進而通過玄學這種途徑來宣揚佛教的精妙思想。許理和在《佛教征服中國》一書中指出：「有清楚的跡象表明：至少在某些情況下，有人有意識地把調和或圓融（syncretism）作為一種策略，借助於中國的傳統哲學和文學這個中介，向有文化的中國大眾澄清、詮釋這種外來的理論。」[註 57]而在這一群人中，「支子特秀，領握玄標，大業沖粹，神風清肅」[註 58]，雖屬佛門弟子，卻儼然是玄談領袖。

支遁有非常高的玄學造詣，特別是對於《莊子》一書，自有其精深獨到的研究，其領悟力常能超拔於當時諸名士之上，再兼之他具有敏捷的辯才，所以在論辯中常常獲勝，贏得眾人的尊敬。據《世說新語·文學第四》記載：

《莊子·逍遙篇》，是難舊處，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，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。[註 59]

而《高僧傳》對這件事的記載是：

遁嘗在白馬寺，與劉系之等，談《莊子·逍遙篇》云：「各適性以為逍遙。」遁曰：「不然。夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，從亦逍遙矣。」於是退而注〈逍遙篇〉，群儒舊學莫不歎服。[註 60]



兩書的記載雖略有不同，但無疑都體現出支遁有著精深的玄學造詣。《世說新語》劉孝標還對比了向子期、郭子玄的《逍遙義》和支遁的《逍遙論》：

向子期、郭子玄《逍遙義》曰：「夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，大小雖差，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，則同于大通矣。」支氏《逍遙論》曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬、鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷃以在近而笑遠，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。[註 61]

兩者一比較，就高下立判了。湯用彤先生在其《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書中對支道林的這段《逍遙論》評曰：「此文不但釋《莊》具有新義，並實寫清談家之心胸，曲盡其妙。當時名士讀此，必心心相印，故群加激揚。吾人今日三復斯文，而支公之氣宇，及當世稱賞之故，從可知矣。」[註 62]

《世說新語》和《高僧傳》還分別記載了王羲之為支道林所折服的故事，因兩書記載大致相同，故此處只引《世說新語·文學第四》中的記載：

王逸少作會稽，初至，支道林在焉。孫興公謂王曰：「支道林拔新領異，胸懷所及乃自佳，卿欲見不？」王本自有一往雋氣，殊自輕之。後孫興與支共載往王許，王都領域，不與交言。須臾支退，後正值王當行，車已在門。支語王曰：「君未可去，貧道與君小語。」因論《莊子·逍遙遊》。支作數千言，才藻新奇，花爛映發。王遂披襟解帶，留連不能已。[註 63]

「才藻新奇，花爛映發」，這是怎樣的一種境界呀！難怪王羲之會為之「披襟解帶，留連不能已」。關於支道林的才思敏捷，《世說新語·文學》還記載：

支道林、許、謝盛德，共集王家。謝顧諸人曰：「今日可謂彥會，時既不可留，此集固亦難常。當共言詠，以寫其懷。」許便問主人：「有《莊子》不？」正得〈漁父〉一篇。謝看題，便各使四坐通。支道林先通，作七百許語，敘致精麗，才藻奇拔，眾咸稱善。[註 64]

由於支道林玄學造詣精深，而且儼然是當時清談領袖，所以時人孫綽《道賢論》將其比作「竹林七賢」中的向秀，認為「支遁、向秀雅尚莊老，二子異時，風好玄同矣。」[註 65]

由此可以看出，支道林對於玄學確實有著非常獨到的見解，不但能夠深入地理解玄學的精義所在，而且能夠見前人所未見，從中闡發出新的意義來，使得當時名士盡皆歎服。這種深厚的玄學功底恰好為支遁在上層社會傳播佛教教義打下了堅實的基礎。

當時的漢譯佛經，由於文化差異的緣故，很多地方令人費解，要讓人理解這些難懂的佛經話語，唯一的一種方法就是把它轉變成為中國傳統的哲學話語，用中國傳統的文化背景來解釋和闡說佛教義理，於是就有了「格義」的方法。所謂「格義」，就是使意義浮現出來，按照《高僧傳》的說法，就是「以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義」[註 66]。對於「格義」這種方法，有人提出批評意見，認為這種方法對於佛經採取了削足適履的態度，以般若學說去迎合當時的玄學，在很大程度上歪曲了佛經的本來面目，但是持此論者卻沒有清醒地認識到，如果當時的佛教徒不採取這種權宜之計，那麼佛教思想就很難在中國的士大夫階層中傳播，更別說得到發揚了，而這種暫時的對佛經的故意扭曲，是完全可以通過後期的努力來撥亂反正的。在當時，特別流行用老莊思想來格義佛教，於是形成了闡釋佛教般若思想的所謂「六家七宗」，而其中最出色最能體現玄學思路的一宗是即色宗，其倡導者便是支遁。支道林既通曉老莊，佛教義理更是其當行本色。《世說新語》中記載：

有北來道人好才理，與林公相遇於瓦官寺，講《小品》。於時竺法深、孫興公悉共聽。此道人語，屢設疑難，林公辯答清析，辭氣俱爽。此道人每輒摧屈。[註 67]

三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。諸人在下坐聽，皆云可通。支下坐，自共說，正當得兩，入三便亂。今義弟子雖傳，猶不盡得。[註 68]

王、劉聽林公講，王語劉曰：「向高坐者，故是凶物。」復更聽，王又曰：「自是鉢釘後王何人也？」（劉注：《高逸沙門傳》曰：王濛恆尋遁，遇祇洹寺中講，正在高坐上。每舉麈尾，常領數百言，而情理俱暢，預坐百餘人，皆結舌注耳。濛云：「聽講眾僧，向高坐者，是鉢釘後王何人也？」）[註 69]

而《高僧傳》中也記載，支道林「晚出山陰講《維摩經》，遁爲法師，許詢爲都講。遁通一義，眾人咸謂詢無以厝難；詢設一難，亦謂遁不復能通。如此至竟兩家不竭，凡在聽者，咸謂審得遁旨，迴令自說，得兩三反便亂」[註 70]。由此可見，支道林的佛學造詣同樣十分精深。

關於支遁的玄學造詣，前人均無甚異議，但是對於他的佛學造詣，何滿子先生在其《中古文人風采》一書中提出了不同意見，他認爲「在清談名士和義解高僧之間，支遁無寧更近於前者，他的解經庶幾也是『野狐禪』之類；他的高僧之名托庇於他不務正業地清談莊周玄義的聲名」[註 71]，並舉出了《世說新語》中記載的支遁和于法開弟子論辯的事例加以證明：

于法開始與支公爭名，後精漸歸支，意甚不忿，遂遁跡剡下。遣弟子出都，語使過會稽。于時支公正講《小品》。開戒弟子：「道林講，比汝至，當在某品中。」因示語攻難數十番，云：「舊此中不可復通。」弟子如言詣支公。正值講，因謹述開意。往反多時，林公遂屈。厲聲曰：「君何足復受人寄載來！」[註 72]

現在我們來仔細分析這個事例, 很顯然, 于法開在歸隱以前經常與支遁就《小品》展開辯論, 從「舊此中不可復通」可以看出, 兩人一旦論辯到一定程度, 就不能再進行下去, 這實際上是對佛經的理解有不足之處或是有所偏差造成的, 于法開顯然利用了這一點, 讓支遁敗在其弟子的手下。這並不能說明支遁的佛學造詣很差, 我們很清楚地知道, 直到後來鳩摩羅什的來華譯經和僧肇的「不真空論」的出現, 才使得佛教的般若性空學說得以從魏晉玄學的迷霧中浮現出來, 並且支道林開創「即色義」一宗, 恐怕也不是「野狐禪」能夠達到的水平吧!

《世說新語》劉孝標注中引了《支道林集·妙觀章》中的一段話:「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 73]這便是支道林「即色義」的思想了, 意思是說, 萬法的本性不是自在的, 物質世界的「空」, 不是泯滅之後才變得空幻, 而是本質是空; 這樣一來, 色、空二者就是不一、不異的。支道林對般若性空思想的理解在當時顯然是領先於其他各宗的, 但是他並未完全領悟這種思想, 因為般若性空原理的完全表達應該是「色即是空, 空即是色, 色不異空, 空不異色」。支道林在肯定了「色即是空」之後, 卻又說「色復異空」, 這就造成了思想理路上的阻隔。前面所提到的于法開與支道林論辯時常常至某個問題就不能再進行下去, 恐怕與此不無關係。

支道林對於《般若經》有著獨到而深入的研究, 曾經就大小品之同異詳為研尋, 寫成《大小品對比要鈔》, 現僅存其序言。按湯用彤先生之說法, 「此所謂《小品》者, 當指《放光》。《小品》或即支識之《道行經》」[註 74]。在〈大小品對比要鈔序〉中, 支遁將佛教般若學與當時知識階層最歡迎的玄學互相嫁接, 他寫道:

夫般若波羅蜜者, 眾妙之淵府, 群智之玄宗, 神王之所由, 如來之照功。其為經也, 至無空豁, 廓然無物也。無物於物, 故能齊於物; 無智於智, 故能運於智。……至理冥壑, 歸乎無名, 無名無始, 道之體也。……理明則言廢, 忘覺則智全。若存無以求寂, 希智以志心, 智不足以盡無, 寂不足以明神。何則? 故有存於所存, 有無於所無。存乎存者非其存也, 希乎無者非其無也。何則? 徒知無之為無, 莫知所以無。知存之為存, 莫知所以存。希無以忘無, 故非無之所無, 寄存以忘存, 故非存之所存。……忘無故妙存, 妙存故盡無, 盡無則忘玄, 忘玄故無心, 然後二跡無寄, 無有冥盡, 是以諸佛因般若之無始, 明萬物之自然。……設玄德以廣教, 守谷神以存虛, 齊眾首於玄同, 還群靈乎本無。[註 75]

由上所引即可看出, 支遁在闡釋佛經時大量使用了中國傳統的哲學術語, 如「無名」、「無物」、「齊物」等等。他的思路葛兆光先生在其《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》中說得非常清楚, 現直接引用如下: 「首先, 終極的真理是非有非無、無名無始的冥壑境界, 如果執著於萬向本無, 希望靠這種自我的克制與理念的否定, 來追求心靈的寂靜與對世界的遺忘, 其實是緣木求魚, ……其次, 想要體驗這一終極的真理, 必須『二跡無寄, 無有冥盡』, 掙脫語言的束縛, 拋開感官的知覺, 因為『理冥則言廢, 忘覺則智全』, 再次, 般若的意義, 是呈現一種『至無』的境界, 並在這種至無的超越中使人『齊物』與『運智』, 最後, 他提出, 當人們體會般若的智慧時, 應當從般若的『無始』明瞭萬物的『自然』。」[註 76]支遁使人們對佛教般若學的「空」的理解從王弼、何晏解《老子》的階段進到了向秀、郭象解《莊子》的階段, 支遁的意義在於「將佛教般若學的深奧道理與玄學思辨的最高成就融匯, 並在佛教徒之外, 影響了相當多的文人士大夫, 使得中國思想世界以佛學接續並超越玄學」.[註 77]

支遁除了常常在各處寺廟傳道以外, 還自己修建寺廟, 傳授佛學。據《高僧傳》記載, 他「還吳立支山寺, ……俄又投跡剡山, 於沃州小嶺, 立寺行道, 僧眾百餘, 長隨稟學, ……晚移石城山, 又立棲光寺, 宴坐山門, 遊心禪苑, 木食澗飲, 浪志無生」[註 78]。可見, 支道林並非如何滿子先生所述, 是一個「不務正業」的僧人, 他在當時備受世人尊崇, 不是因為佛教興盛之故, 最重要的原因其實在於他身兼佛、玄兩家之長, 並且能夠將兩家的學說相互調和, 發明互見, 從而益見精彩。加之其才思敏捷, 能言善辯, 所以清談名士都樂於和他往來。

#### 四、支遁的詩文

支遁不但在玄學和佛學方面有精深的造詣, 在文學方面也不輸他人, 他「文翰冠世, 玄談妙美, 是著名能文僧人的第一位」[註 79]。關於他的著述, 《四庫未收書目提要》中說: 「案《隋書·經籍志》云: 『《支遁集》八卷, 注云梁十三卷。』《唐書·藝文志》則作十卷, 宋志不著錄。《讀書敏求記》及《述古堂書目》作二卷, 知缺佚多矣。……晉代沙門多墨名, 而儒行如支遁, 尤矯然不群, 宜其以詞翰著也。」[註 80]《高僧傳》中也記載: 「凡遁所著文翰, 集有十卷, 盛行於世。」[註 81]支道林所作的談理文章, 除了前面提到的〈大小品對比要鈔〉外, 還有〈即色游玄論〉、〈釋即色本無義〉、〈道行指歸〉、〈辯著論〉、〈辯三乘論〉、〈與郗嘉賓〉、〈答謝長遐〉、〈本起四禪序〉並〈注〉、〈本業略例〉、〈本業經注序〉、〈聖不辯知論〉、〈釋喙論〉、〈安般經注〉、〈妙觀章〉、〈逍遙論〉、〈通漁夫〉、〈物有玄幾論〉[註 82]等, 除〈大小品對比要鈔序〉尚存外, 其餘盡皆亡佚。今邵武徐氏叢書初編存《支遁集》二卷並補遺一卷, 上卷詩凡十八首, 下卷書銘及讚凡十五首, 《補遺》中存書二篇、序二篇、讚四篇、論二篇及零散詩句若干。另外在《高僧傳》中還保存了支遁所作的一篇〈座右銘〉和向晉廢帝請辭的〈上皇帝書〉。

據《高僧傳》的記載, 這篇座右銘是爲了勉勵一些所謂「墮者」而作的, 告訴他們人生的短暫易逝, 要求他們潛心佛學, 以無爲的心態來對待世事, 通篇以四言結構, 娓娓道來, 雖是短短數十句, 卻不掩才氣。全文如下:

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。殉赴欽渴, 緬邈忘疲。人生一世, 涓若露垂。我身非我, 云云誰施。達人懷德, 知安必危。寂寥清舉, 濯累禪池。謹守明禁, 雅翫玄規。綏心神道, 抗志無為。寥朗三蔽, 融洽六疵。空同五音, 虛豁四支。非指喻指, 絕而莫離。妙覺既陳, 又玄其知。婉轉平任, 與物推移。過此以往, 勿思勿議。敦之覺父, 志在嬰兒。[註 83]

《高僧傳》中保存的那一篇〈上皇帝書〉更是寫得文采燦然, 在這份上書的開頭, 他先是強調了出家生活的德行和清靜, 「把玄學、佛教道德、儒家倫理和優雅文辭融爲一體」[註 84]:

遁頓首言, 敢以不才, 希風世表。未能鞭後, 用愆靈化。蓋沙門之義, 法出佛聖, 彫純返朴, 絕欲歸宗。遊虛玄之肆, 守內聖之則, 佩五戒之貞, 毘外王之化。諧無聲之樂, 以自得為和; 篤慈愛之孝, 蠕動無傷。銜撫恤之哀, 永悼不仁。秉未兆之順, 遠防宿命; 挹無位之節, 履亢不悔。[註 85]

然後就勸諫皇帝把佛教作爲鞏固自身和王朝統治的工具:

陛下天鍾聖德, 雅尚不倦, 道遊靈模, 日昃忘御, 可謂鍾鼓晨極, 聲振天下, 清風既邵, 莫不幸甚。上願陛下, 齊齡二儀, 弘敷至化。去陳信之妖誣, 尋丘禱之弘議, 絕小塗之致泥, 奮宏轡於夷路。[註 86]

那麼，最終就可以達到「恢恢六合，成吉祥之宅；洋洋大晉，爲元亨之宇」[註 87]的境界。之後便寫自己在王都受到的禮遇[註 88]，並十分謙虛地說自己「才不拔滯，理無拘新，不足對揚玄謨，允塞視聽」[註 89]，並且說到自己在都城羈留了許多時日：

今德非昔人，動靜乖哀，遊魂禁省，鼓言帝側，將困非據，何能有為？且歲月僂俛，感若斯之歎，況復同志索居，綜習遼落，延首東顧，孰能無懷？[註 90]

所以「上願陛下，時蒙放遣，歸之林薄，以鳥養鳥，所荷爲優」[註 91]整篇文章言語優美，情辭懇切，貼切而不失儒雅地表達了自己的隱逸之心，確實是不可多得的佳構。

支遁的詩歌作品也不脫當時風氣，以玄言詩爲主，又在其中間雜以佛教義理，描繪山水超世生活。「他以禪理入詩，在中國詩歌史上有開拓之功」[註 92]。如：

### 詠懷詩五首（其一）

傲兀乘尸素，日往復月旋。弱喪困風波，流浪逐物遷。中路高韻溢，窈窕欽重玄。重玄在何許，採真遊理間。苟簡爲我養，逍遙使我閑。寥亮心神瑩，含虛映自然。臺臺沈情去，綵綵沖懷鮮。踟躕觀象物，未始見牛全。毛鱗有所貴，所貴在忘筌。

### 其三

晞陽熙春圃，悠緬歎時往。感物思所託，蕭條逸韻上。尚想天台峻，仿佛巖磴仰。冷風灑蘭林，管籥奏清響。霄崖育靈藹，神疏含潤長。丹沙映翠瀨，芳芝曜五爽。苕苕重岫深，寥寥石室朗。中有尋化士，外身解世網。抱朴鎮有心，揮玄拂無想。隗隗形崖頽，罔罔神宇敞。宛轉元造化，縹瞥鄰人象。愿投若人蹤，高步振策杖。

## 詠利城山居

五岳磐神基，四瀆涌蕩津。動求目方智，默守標靜仁。苟不宴出處，託好有常因。尋元存終古，洞往想逸民。玉潔其巖下，金聲瀨沂濱。捲華藏紛霧，振褐拂埃塵。跡從尺蠖屈，道與騰龍伸。峻無單豹代，分非首陽貞。長嘯歸林嶺，瀟灑任陶鈞。

## 五月長齋詩

炎精育仲氣，朱離吐凝陽。廣漢潛涼變，凱風乘和翔。令月肇清齋，德澤潤無疆。四部欽嘉期，潔己升雲堂。靜晏和春暉，夕惕厲秋霜。蕭條詠林澤，恬愉味城傍。逸客研沖蹟，綵綵運宮商。匠者握神標，乘風味玄芳。淵汪道行深，婉婉化理長。臺臺維摩虛，德音暢游方。罩罕妙傾玄，絕致由近藏。略微容簡□，八言振道綱。掇煩練陳句，臨危折婉章。浩若驚颿散，罔若輝夜光。寓言豈所託，意得筌自喪。霑濡妙習融，靡靡輕塵亡。蕭索情牖頹，寥朗神軒張。誰謂冥津遐，一悟可以航。愿為海遊師，櫂柁入滄浪。騰波濟漂客，玄歸會道場。[註 93]

仔細閱讀這些詩句，就可以發現支遁在其中使用了許多佛教以及道家的術語，同時還經常使用諸如「寥亮」、「寥寥」、「蕭索」這類語詞來表達一種空寂的境界，這正是早期佛教文學作品的特徵，即常常直接用一些哲學術語在詩中抒寫自己對人生、佛經的感悟，這使得這些詩歌讀起來常常是枯燥無味、令人費解的，但是它們在詩歌史上的開拓創新之功卻是不可磨滅的。雖然這些詩歌中含有大量的宗教術語，但是卻仍然十分膚淺，畢竟在這個時候，新的思惟方式、新的心態、新的表達方式都還沒有形成。

與支遁的這些玄言詩相比較，我倒是更欣賞他寫的一些「讚」，比如他的〈釋迦文佛像讚〉、〈阿彌陀佛像讚〉、〈諸菩薩讚十一首〉等：

## 釋迦文佛像讚

太上邈矣，有唐統天。孔亦因周，蓬廬三傳。明明釋迦，寔唯帝先。應期叡作，化融竺乾。交養恬和，濯粹沖源。邁軌世王，領宗中玄。堂構洪模，揭秀負靈。峻誕崑岳，量衰太清。太像罕窺，乃圓其明。玄音希和，文以八聲。煌煌慧炬，燭我宵征。人欽其哲，孰識其冥。望之霞舉，即亦雲津。威揚夏烈，溫柔晞春。比器以形，卓機以神。



卷即煙滅，騰亦龍伸。鼓舞舟壑，靈氣惟新。誰與茲作，獨運陶鈞。三無衷玄，八億致遠。二部既弘，雙翰維典。充以瓌奇，恬以易簡。藏諸蘊匱，寔之令善。可善善因，乃讚乃演。致存言性，豈伊弘闡。日月貞朗，顯晦周遍。生如紛霧，曖來已晞。至人全化，跡隨世微。假云泥洹，言告言歸。遺風六合，佇方赤畿。象罔不存，誰與悟機。鏡心乘翰，庶覲冥暉。

### 文殊師利讚

童貞領玄致，靈化實悠長。昔為龍種覺，今則夢游方。惚恍乘神浪，高步維衛鄉。擢此希夷質，映彼虛閑堂。觸類興清邁，目擊洞兼忘。梵釋欽嘉會，閑邪納流芳。

### 彌勒讚

大人軌玄度，弱喪升虛遷。師通資自廢，釋迦登幽閑。彌勒承神第，聖錄載靈篇。乘乾因九五，龍飛兜率天。法鼓震玄宮，逸響亮三千。晃晃凝素姿，結加曜芳蓮。寥朗高懷興，八音暢自然。恬智冥微妙，縹眇詠重玄。磐紆七七紀，應運莅中幡。挺此四八姿，映蔚華林園。疊疊玄輪奏，三攄在皆緣。

### 維摩詰讚

維摩體神性，陵化昭機庭。無可無不可，流浪入形名。民動則我疾，人恬我氣平。恬動豈形影，形影應機情。玄韻乘十哲，頡頑傲四英。忘期遇濡首，疊疊讚死生。

### 月光童子讚

靈童綏神理，恬和自交忘。弘規愍昏俗，統體稱月光。心為兩儀蘊，迹為流溺梁。英姿秀乾竺，名播赤縣鄉。神化詭俗網，玄羅摯游方。丘巖積陳痼，長驅幸玉堂。汲引興有待，冥歸無盡場。戢翼栖高嶠，凌風振奇芳。[註 94]

支道林所作的這一系列「讚」，完全使用中國傳統的詩歌形式來描寫佛經中神佛以及居士的相關生平傳說，文采燦然，抒寫流暢，讀起來遠比其玄言詩來得親切，來得生動。在〈釋

迦文佛像讚〉和〈阿彌陀佛像讚〉之前, 還分別有一篇敘致周詳的序言, 一方面介紹所「讚」的對象, 另一方面則抒發自身的切實感受, 文采飛揚, 千載之下讀之, 猶見支公超拔之態。

〈阿彌陀佛像讚〉的序言如下：

夫六合之外, 非典籍所模; 神道詭世, 豈意者所測。故曰人之所知, 不若其所不知。每在常, 輒欲以所不能見, 而斷其所未能了。故令井蛙有坎宅之矜, 馮夷有秋水之伐, 故其冥矣。余遊大方, 心倦無垠, 因以靜暇, 復申諸奇麗。佛經記西方有國, 國名安養, 迴遼迴貌, 路踰恆沙, 非無待者不能遊其疆, 非不疾者焉能致其速。其佛號阿彌陀, 晉言無量壽國。無王制班爵之序, 以佛為君, 三乘為教, 男女各化育於蓮華之中, 無有胎孕之穢也。館宇宮殿, 悉以七寶, 皆自然懸構, 制非人匠。苑囿池沼, 蔚有奇榮, 飛沈天逸於淵藪, 逝寓群獸而率真。閭闔無扇於瓊林, 玉響天諧於蕭管; 冥霄隕華以闔境, 神風拂故而納新; 甘露徵化以醴被, 蕙風導德而芳流; 聖音應感而雷響, 慧澤雲垂而沛清。學文喻兮而貴言, 真人冥宗而廢翫。五度憑虛以入無, 般若遷知而出玄。眾妙於茲, 大啟神化, 所以永傳。別有經記, 以錄其懿, 云此晉邦, 五末之世, 有奉佛正戒, 諷誦《阿彌陀經》, 誓生彼國, 不替誠心者, 命終靈逝, 化往之彼, 見佛神悟, 即得道矣。遁生末蹤, 忝廁殘跡, 馳心神國, 非所敢望, 乃因匠人, 圖立神表, 仰瞻高儀, 以質所天。詠言不足, 遂復係以微頌, 其詞曰: …… [註 95]

支道林在這篇序言中把「安養國」的狀況敷演得美妙無比, 不惜鋪陳筆墨, 以排比之句出之, 儼然有漢賦之風範, 同時我們也可從中看出他深厚的文學功底。

就支遁的這些詩和「讚」來說, 在文學史上是具有革命性的意義的, 他無疑是把佛經中國化、文學化的先驅之一。他運用傳統的中國文學話語來重新演繹佛經故事, 使得這些佛經故事、人物能夠為當時的社會上層人士所接受, 從而逐漸了解佛教、信仰佛教。同時, 也給中國傳統文學提供了一種全新的思路, 使得中國傳統文學所能表現的素材得到了極大的擴展, 為後來佛教詩歌的大量出現奠定了基礎。所以說在文學這個方面, 支遁同樣有著莫大的功勞。

## 結語

本文嘗試從支遁的生平、他與東晉名士之間的交往、他的玄學和佛學造詣以及他所作的詩文這四個方面著手, 來對這位在佛教傳入中國的過程中有著重要地位的僧人進行考評, 以求作出對他的地位和歷史作用比較完整的評價。

通過以上的論述, 我們顯然可以發現, 支道林這樣一位「士大夫僧人」, 對於佛教在中國的傳播是功不可沒的。如果缺少了這樣一位足以影響中國上層社會人士思想和興趣的僧人, 如果沒有這樣一些僧人來將佛教義理與中國傳統哲學相結合、相闡發, 那麼佛學將無法取代中國的傳統學說, 佛教的社會地位也將很難在中國社會得以確立。而眾所周知的是, 佛教在中國境內傳播以後, 便逐漸滲入了中國文化的各個方面, 比如文學、藝術以及意識形態等等, 可見這批僧人所作的工作是相當重要並且意義深遠的。而支道林恰恰是這個時期的佼佼者, 他得到了來自王朝統治者和當時社會上層人士的尊敬, 他用玄學來闡釋佛理, 又用佛理敷演出玄學未能達到的精微之處, 並且得到了學術界的普遍認可, 這對於中國學術界開始關注佛學具有極其重要的意義。所以支遁遺風所及, 後人莫不仰其風範, 唐詩僧皎然作詩讚曰:

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。

### 【註釋】

[註 1] 唐·皎然, 〈支公詩〉, 載《皎然集》卷六, 《四部叢刊初編》集部一四七(上海商務印書館縮印江安傅氏雙鑒樓藏影宋精鈔本)。

[註 2] 參見荷蘭·許理和著, 李四龍、裴勇等譯, 《佛教征服中國》(江蘇人民出版社, 一九九八年三月) 第二十九—三十三頁。

[註 3] 〈牟子理惑論〉, 載梁·釋僧祐, 《弘明集》卷一(上海古籍出版社, 一九九一年八月) 第二頁。

[註 4] 同 [註 3]。

[註 5] 同 [註 3] 。

[註 6] 同 [註 3] 。

[註 7] 同 [註 3] 。

[註 8] 葛兆光,《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界——中國思想史第一卷》(上海:復旦大學出版社,一九九八年四月)第五一一—五一二頁。

[註 9] 余嘉錫,《世說新語箋疏》〈言語第二〉(上海古籍出版社,一九九三年十二月)第一二二頁。

[註 10] 梁·慧皎,《高僧傳》卷四〈晉剡沃洲山支遁傳〉,《大正藏》第五十冊,第三四八頁。

[註 11]《大清一統志》卷七十一,文淵閣《四庫全書》史部第二三七冊(臺灣商務印書館,民國七十五年三月初版)第二六四頁。

[註 12] 同 [註 9], 第六四三頁。

[註 13] 同 [註 10], 第三四九頁。

[註 14] 同 [註 12] 。

[註 15] 同 [註 9] 。

[註 16] 同 [註 10] 。

[註 17] 同 [註 10] 。

[註 18] 同 [註 13] 。

[註 19] 同 [註 9] 。

[註 20] 同 [註 10] 。

[註 21] 支遁〈述懷詩二首〉其二,《支遁集》卷上,《邵武徐氏叢書初編》。

[註 22] 同 [註 9], 第四七〇頁。

[註 23] 同 [註 9], 〈容止第十四〉, 第六二一—六二二頁。

[註 24] 同 [註 9], 〈容止第十四〉, 第六二四頁。

[註 25] 同 [註 9], 〈排調第二十五〉, 第八一〇頁。

[註 26] 晉·裴啓著,周楞伽輯註,《裴啓語林》(文化藝術出版社,一九八八年十二月)第八十四頁。

[註 27] 李澤厚,《美的歷程》(安徽文藝出版社,一九九四年一月)第九十四頁。

[註 28] 同 [註 9], 〈容止第十四〉, 第六二二頁。

[註 29] 同 [註 10] 。

[註 30] 《支遁集》卷上。

[註 31] 同 [註 9] 。

[註 32] 《四庫未收書目提要》,引自《支遁集》。

[註 33] 同 [註 9] , 〈言語第二〉, 第一三六頁。

[註 34] 參見《佛教征服中國》, 第一八五頁。原文如下: 「我們發現他參加神秘的迷信活動。他總在寺裡留幾匹馬, 並對那些認為這樣做不符戒律的人說: 『貧道重其神駿。』他曾剪斷從朋友處得來的仙鶴的翅膀, 而當這些鳥顯得悲哀時就讓它們再長出來。」

[註 35] 同 [註 10] 。

[註 36] 唐·房玄齡等, 《晉書》卷七十九, 〈列傳第四十九〉(中華書局, 一九七四年十一月) 第七冊, 第二〇七二頁。

[註 37] 元·釋覺岸《釋氏稽古略》卷二, 文淵閣《四庫全書》子部第三六〇冊, 第五十六頁; 或見(元)釋念常《佛祖歷代通載》卷六, 文淵閣《四庫全書》子部第三六〇冊, 第三一四頁。

[註 38] 同 [註 10] 。

[註 39] 同 [註 13] 。

[註 40] 同 [註 9] , 第二二八頁。

[註 41] 同 [註 9] , 〈賞譽第八〉, 第四七〇頁。

[註 42] 同 [註 9] , 〈賞譽第八〉, 第四七五頁。

[註 43] 同 [註 9] , 〈賞譽第八〉, 第四七八—四七九頁。

[註 44] 同 [註 9] , 〈品藻第九〉, 第五三三頁。程炎震云: 「《高僧傳》云: 『恐殷制支。』此處□必是殷字, 宋初諱殷, 後來未及填寫耳。」

[註 45] 同 [註 9] , 〈品藻第九〉, 第五三九頁。

[註 46] 同 [註 9] , 〈品藻第九〉, 第五四四頁。

[註 47] 同 [註 13] 。

[註 48] 同 [註 13] 。

[註 49] 同 [註 9] , 第三七一頁。

[註 50] 同 [註 9] , 第二〇四頁。

[註 51] 同 [註 13] 。

[註 52] 《晉書》卷六十七, 〈列傳第三十七〉, 第六冊, 第一八〇五頁。

[註 53] 同 [註 12] 。

[註 54] 同 [註 12] 。

[註 55] 同 [註 9] , 第六四一—六四二頁。

[註 56] 同 [註 2] , 第一八四頁。

[註 57] 同 [註 2] , 第十六頁。

[註 58] 王該〈日燭〉, 載《弘明集》卷十三, 《大正藏》第五十三冊, 第九十頁。

[註 59] 同 [註 9], 〈文學第四〉, 第二二〇頁。

[註 60] 同 [註 10]。

[註 61] 同 [註 59]。

[註 62] 《漢魏兩晉南北朝佛教史》, 第一二八頁。

[註 63] 同 [註 9], 〈文學第四〉, 第二二三頁。

[註 64] 同 [註 9], 〈文學第四〉, 第二三七頁。

[註 65] 同 [註 13]。

[註 66] 《高僧傳》卷四, 《大正藏》五十冊, 第三四七頁。

[註 67] 同 [註 9], 〈文學第四〉, 第二一八頁。

[註 68] 同 [註 9], 〈文學第四〉, 第二二四頁。

[註 69] 同 [註 43]。

[註 70] 同 [註 10]。

[註 71] 何滿子《中古文人風采》(上海古籍出版社, 一九九三年二月) 第一六三頁。

[註 72] 同 [註 9], 〈文學第四〉, 第二二九頁。

[註 73] 同 [註 9], 〈文學第四〉, 第二二二頁。

[註 74] 同 [註 62], 第一八〇頁。

[註 75] 《支遁集》補遺, 第二—四頁。

[註 76] 同 [註 8], 第五三七頁。

[註 77] 同 [註 8], 第五三九頁。

[註 78] 同 [註 10], 第三四八—三四九頁。

[註 79] 孫昌武《禪思與詩情》(中華書局, 一九九七年八月) 第六十六頁。

[註 80] 同 [註 32], 卷上。

[註 81] 同 [註 13]。

[註 82] 據《漢魏兩晉南北朝佛教史》, 第一七九—一八〇頁。

[註 83] 同 [註 10]。

[註 84] 同 [註 2], 第一八八頁。

[註 85] 同 [註 13]。

[註 86] 同 [註 13]。

[註 87] 同 [註 13] 。

[註 88] 參見本文第九頁。

[註 89] 同 [註 13] 。

[註 90] 同 [註 13] 。

[註 91] 同 [註 13] 。

[註 92] 《禪思與詩情》，第六十六頁。

[註 93] 以上均引自《支遁集》卷上。

[註 94] 以上均引自《支遁集》卷下。

[註 95] 《支遁集》卷下。