

# 士僧交遊與般若思想在中土的接受

桑婧

SANG Jing

桑婧，四川大學文學與新聞學院中國古代文學專業在讀博士研究生，主要研究方向為佛教文學，先秦漢唐文學。2025年參加了第六屆東亞宗教文化線上國際學術會議。



JEARC 2025,3(1): 91-104

## Original Articles

Correspondence to

**SANG Jing**

Sichuan University

13946112589@163.com

ORCID

<https://orcid.org/0009-0008-5200-6582>



*Journal of East Asian Religions and Cultures* Vol. 3, Issue 1 (December 2025): 91-104

© 2025 by the Daesoon Academy of Sciences, Daejin University, South Korea

<https://doi.org/10.23239/JEARC.2025.3.1.91>

**Day of submission:** 2025.11.07.

**Completion of review:** 2025.11.29.

**Final decision for acceptance:** 2025.12.30.

P-ISSN: 3022-0335

E-ISSN: 3058-2105

## Abstract

### The friendship of scholars and monks and the acceptance of prajna thought in China

Since its introduction into China during the transition between the Western and Eastern Han dynasties, Buddhism, in order to gain understanding and support from the Chinese populace, attached itself to the popular Huang-Lao immortal alchemy and sorcery in society, but with minimal effect, only attracting the attention of a small number of upper ruling classes. In the late Eastern Han Dynasty, the Yuezhi monk Zhi Lou Jia Chen introduced Prajña thought into China. With its unique nature similar to Metaphysical thought, Prajña thought then attached itself to the Wei-Jin Metaphysics, laying the foundation for the flourishing Prajña thought trend during the Wei-Jin period. In his “Dao Xian Lun,” Sun Chuo of the Eastern Jin Dynasty “compared the Seven Monks from Tianzhu to the Seven Sages of the Bamboo Grove,” alluding to the contemporary trend of the convergence of Metaphysics and Buddhism during the Wei-Jin period. Taking the interactions between the Seven Buddhist Monks mentioned by Sun Chuo and the literati and celebrities of the Western and Eastern Jin dynasties as clues, this paper explores the pivotal role played by monks, represented by the Seven Buddhist Monks, in the dissemination of Buddhist thought, clarifies the spread and reception of Prajña thought in China, which is of great significance for understanding the development pattern of Buddhist thought in China.

**Keywords:** Seven Monks of the Shi Family; The Seven Sages of Bamboo Grove; The friendship between scholars and monks; Confluence of Profound Buddha; Prajnaparamita Thought

佛教自兩漢之際傳入中國以來，為贏得中土群眾的理解與支持而依附於社會上流行的黃老神仙方術，但收效甚微，只吸引了少數上層統治階級的關注；東漢末年月氏僧人支婁迦讖將般若思想傳入中國，般若思想以其與玄學思想相似的獨特內質轉而依附於魏晉玄學，奠定了魏晉時期盛極一時的般若學思潮，東晉孫綽在《道賢論》中“以天竺七僧方竹林七賢”，影射了魏晉時期玄佛合流發展的時代趨勢。以孫綽提及的釋氏七僧與兩晉時期文人名士的交遊為線索，挖掘以釋氏七僧為代表的僧人們在佛教思想傳播過程中的關鍵作用，明晰般若思想在中土的傳播與接受情況，對了解佛教思想在中土的發展方式具有重要意義。

**關鍵詞:** 釋氏七僧；竹林七賢；士僧交遊；玄佛合流；般若思想

## 一、釋氏七僧與竹林七賢

佛教作為”方外之妙趣”於東漢傳入中國，而中國千百年來的正統思想是儒家思想，具有對社會結構、道德觀念等絕對的主導作用，為了能夠在中土扎根立足，佛教思想不得不尋求與社會主流思想的契合之處，作為自身融入的切入點以謀求發展機遇。東漢末年，社會動蕩，人們沉迷於以黃老神仙道術為代表的超自然力量，佛教以此為契機主動向黃老道術靠攏，時人以為佛教不過神仙方術，乃至於將佛教的禪定之法等同於方士們修煉長生不老之術；魏晉時期談玄之風興起，名士們熱衷於探討”有無””本末”等深奧的哲學命題，僧人們與玄學名士們交往甚密，在交流過程中將佛教之”空”與玄學之”無”的相似之處作為切入點，佛教繼踵玄學，二者互相借鑒對方的有利成分，互惠互利，共同發展。

湯用彤先生曾指出”名僧風格，酷肖清流，宜佛教玄風，大振於華夏也。西晉支孝龍與阮、庾等世稱為八達。而東晉孫綽以七道人與七賢人相比擬，作《道賢論》。名人釋子共入一流。世風之變可知矣”（Tang1983, 108）。由此可見，無論是”八達”抑或是”七道與七賢”，均反應出兩晉時期僧人與名士之間頻繁的交往活動，僧人借名士風流宣揚佛理，名士假釋氏名義暢談玄風，兩種思想之間交流互鑒，玄學吸收般若思想的合理部分，般若思想亦主動偏向玄學化，進而演變為玄佛合流的發展態勢，般若學說在中土也實現了長足的發展，下文就此觀點展開一些探討。

梁慧皎在其《高僧傳》一書中七位高僧的傳記中，引用東晉名士孫綽對七人的評價，將七僧比作魏正始年間的七位名士，他們以闊達高潔的生活態度和任性自然的行為舉止為世人稱道，在司馬家族”白色暴力”的政治統治之下清談玄理，諷刺司馬朝廷的虛偽與黑暗，盡顯魏晉風流，世謂”竹林七賢”。被譽為”名士清談的百科全書”的《世說新語·任誕》篇指出七賢為：

陳留阮籍，譙國嵇康，河內山濤，三人年皆相比，康年少亞之。預此契者：沛國劉伶，陳留阮咸，河內向秀，琅邪王戎。七人常集于竹林之下，肆意酣暢，故世謂“竹林七賢”(Liu 2007, 853-854)。

《高僧傳》所引乃為孫綽所作《道賢論》一文，先述高僧，後舉名士，並略作評述指出二者相類之原因，孫綽置高僧與七賢與一處正說明了兩晉時期玄學與佛學相互交融的事實：

護公德居物宗，巨源位登論道。二公風德高遠，足為流輩矣。帛祖覺起于管蕃，中散禍作于鍾會，二賢竝呂俊邁之氣，昧其圖身之慮，栖心事外，輕世招患。殆不異也。法乘、安豐少有機悟之鑒，雖道俗殊操。阡陌可呂相準。潛公道素淵重，有遠大之量；劉伶肆意放蕩，以宇宙為小。雖高栖之業，劉所不及，而曠大之體同焉。支遁、向秀，雅尚莊老。二子異時，風好玄同矣。蘭公遺身，高尚妙迹，殆至人之流，阮步兵傲獨不羣，亦蘭之儔也(Yan 1958, 1812-1813)。

孫綽以遠比阮咸，或曰：“咸有累騎之譏，遠有清冷之譽，何得為匹？”孫綽曰：“雖迹有窪隆，高風一也。(Hui2023,170)”

七僧與七賢並非活躍於同一時期的兩個團體，孫綽作為在家的居士佛教信徒，又是當時的名士，《道賢論》中的高僧與名士之比自有其深意所在，為進一步理清魏晉玄學與大乘般若思想的相互融合，其中的對應關係不可不察。

竺法護之比山巨源，《高僧傳》曰：“孜孜所務，唯以弘通為業。終身寫譯，勞不告勸。經法所以廣流中華者。護之力也……於是德化遐布，聲蓋四遠，僧徒數千，咸所宗事”(Hui 2023, 28-29)。《晉書·山濤傳》載：“濤再居選職十有餘年，每一官缺，輒啓擬數人，詔旨有所向，然後顯奏，隨帝意所欲為先。故帝之所用，或非舉首，衆情不察，以濤輕重任意”(Fang 1974, 1225-1226)。孫綽看重竺法護的傳化之功與山巨源在波詭雲譎的政治局勢中仍然政績斐然，強調竺法護是鳩摩羅什之前最重要的大乘佛法傳播者。法祖之類嵇中散，《高僧傳》云：“先有州人管蕃，與祖論議，屢屈於祖，蕃深銜恥恨，每加讒構……遂便鞭之五十，奄然命終”(Hui 2023, 31)。《晉書·嵇康傳》：“因譖’康欲助毋丘儉，

賴山濤不聽。昔齊戮華士，魯誅少正卯，誠以害時亂教，故聖賢去之。康、安等言論放蕩，非毀典謨，帝王者所不宜容。宜因釁除之，以淳風俗’。帝既昵聽信會，遂并害之” (Fang 1974, 1373)。孫公歎惋二者均不與世俗同流合污被時奸構陷，死於非命。

竺法乘與王濬沖，《高僧傳》稱讚法乘” 幼而神悟超絕，懸鑒過人，依竺法護為沙彌，清真有志氣，護甚嘉焉” (Hui 2023, 153)。《晉書·王戎傳》褒揚其曰” 戎幼而穎悟，神彩秀徹” (Fang 1974, 1231)。《世說新語》中也多有王戎孩童時即聰慧的記載，孫綽顯然是看重二者早年開慧，穎悟超倫的特征。竺法深相比劉伯倫，《高僧傳》載” 潛優游講席三十餘載，或暢《方等》，或釋《老》、《莊》……深法師理悟虛遠，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” (Hui 2023, 155)。《晉書·劉伶傳》記載了很多劉伶放浪形骸之事，評價其” 放情肆志，常以細宇宙齊萬物為心” (Fang 1974, 1375)。孫綽讚譽二人視富貴如浮雲的任性曠達之舉，尤其是竺法乘棄宰相的榮華富貴而遁入空門，不似世人對高官厚祿的趨之若鶩。

支遁之比向子期，《高僧傳》描述支道林” 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，彼亦逍遙矣。’ 於是退而注《逍遙》篇。群儒舊學，莫不歎服” (Hui2023, 159)。《逍遙遊》是老莊思想的代表作，常為魏晉談玄名士津津樂道。《晉書·向秀傳》記載其” 清悟有遠識，少為山濤所知，雅好老莊之學。莊周著內外數十篇，歷世才士雖有觀者，莫適論其旨統也，秀乃為之隱解，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時也” (Fang1974, 1374)。孫綽以二者雅好玄風相類，雖出發點均為談玄，但二人之旨歸殊異：支遁作為出家釋子，談玄以體佛；向秀作為名士之流，論佛以悟玄。從中不難發現僧人藉談玄之名士躋身上層社會，玄學假佛教之義理完善理論結構、促進自身發展，佛教與玄學此時已經顯露出互惠共生的端倪。

于法蘭相類阮步兵，《高僧傳》稱于法蘭” 迄在冠年，風神秀逸，道振三河，名流四遠。性好山泉，多處巖壑……山中神祇，常來受法，其

德被精靈，皆此類也” (Hui 2023, 167)。《晉書·阮籍傳》云：“籍容貌瓌傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色。或閉戶視書，累月不出；或登臨山水，經日忘歸。博覽羣籍，尤好莊老。嗜酒能嘯，善彈琴。當其得意，忽忘形骸” (Fang 1974, 1359)。于法蘭不住世俗之處，孫公以“至人”評價蘭公，此為談玄名士最理想的人格特征，而阮籍亦忘形於山水之間，實可相類。于道邃之比阮仲容，《高僧傳》云“學業高明，內外該覽，善方藥，美書札，洞諳殊俗，尤巧談論。護公常稱邃高簡雅素，有古人之風，若不無方，為大法梁棟矣” (Hui 2023, 170)。《晉書·阮咸傳》載友人山濤對咸之讚譽“阮咸貞素寡欲，深識清濁，萬物不能移。若在官人之職，必絕於時” (Fang 1974, 1362)。孫綽認為道邃與仲容有高潔的氣節，雖有不為時人讚譽之行為但也無傷大雅，且于法蘭、于道邃為師徒關係，阮籍與阮咸為叔侄關係，四人之間的兩組對應關係實無異議。

以上即為《道賢論》中孫綽以“天竺七僧方竹林七賢”的人物關係梳理，這七對釋子與名士之比，不僅是性格舉止上的相似，更重要的是他們對以《莊子》《老子》為代表的玄學思想的共同認同，不僅是正始時期的竹林七賢以談玄為高格，兩晉時期的僧人亦熱衷於對玄學的體悟。《高僧傳》在支道林、竺法深的傳記中明確指出二人與《莊子》《老子》的關係，直接證明了僧人與名士的共同交集。在時人看來，佛教與以“老莊”為代表的玄學一樣，同屬消極無為的玄妙思想，在風雨如晦的戰亂年代，可為他們提供心靈上的避難所。僧人與名士或借玄體佛，或引佛談玄，湯用彤先生已指出這一問題的實質“夫輕忽人事，逍遙至足，晉代名士與名僧之心胸，本屬同氣。貴無賤有，返本歸真，則晉代佛學與玄學之根本義，殊無區別。由是而僧人行事之風格，研讀之書卷，所用之名辭，所采之理論，無往而不可與清談家一致” (Tang 1983, 152)。兩晉時盛行的佛教般若思想，憑僧人與名士之交遊實現了廣泛地傳播。

## 二、七僧與名士之交遊

慧皎《高僧傳》對孫綽《道賢論》中提到的七位高僧與當時名士之遊並未做明確的交代，士僧之遊直接關涉到佛教思想的傳播範圍，也影響到玄學理論體系的完善程度，對以支遁等人為代表的高僧與名士之交遊，本文略作考證。

《高僧傳》在支遁（314—366）本傳中稱其與”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，並一代名流，皆著塵外之狎”（Hui2023, 170）。從中可見支遁雖為出家佛徒，與當時名流的交集十分密切，並且與《道賢論》的作者孫綽（314—371）也有交遊，《晉書·孫綽傳》記載：”綽與詢一時名流，或愛詢高邁，則鄙於綽，或愛綽才藻，而無取於詢。沙門支遁試問綽：’君何如許？’答曰：’高情遠致，弟子早已伏膺；然一詠一吟，許將北面矣。’（Fang1974, 1544）”孫綽應對支遁的提問以”弟子”自稱，可見孫公名士與居士的雙重身份，這為佛教與玄學的交融提供了極為便利的條件，亦不難體悟孫綽《道賢論》的創作動機。前引《高僧傳》記載支遁曾在白馬寺與眾名士談論《莊子·逍遙遊》，《世說新語》中亦有一則相似記載：

《莊子·逍遙篇》，舊是難處，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(Liu 2007,260)。

支遁對於玄理的體認並不亞於名士，”又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”（Fang1974, 1805）。一僧一士均對於玄學理論與佛教思想有深刻了解，正是以支遁為代表的七僧與以孫綽為代表的名士之間的交遊促進了兩晉時期玄佛合流的進程。

如前所述，僧人與名士的交往並不以談玄為唯一旨歸，在郭象獨化論提出以後，雖然解決了前期貴無論與崇有論的理論困境，但此時玄學的

發展出現了新的瓶頸：失去了進一步向前推進的理論動力，名士們迫切地需要一種新的思想來豐富玄學的理論體系，此時名士們將目光聚焦到東漢末年支婁迦讖傳進中土、後經朱士行大力提倡的般若思想，佛教思想以新內容向玄學思想主動依附，而玄學思想亦需要新的理論支撐來論證自身的合理性，兩者不謀而合，相互扶持實現共同發展，表現出兩晉時期玄佛合流的時代特征。

《世說新語》中記載了不少名士崇佛、論佛的事件：

有北來道人好才理，與林公相遇於瓦官寺，講《小品》。于時竺法深、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。孫問深公：“上人當是逆風家，向來何以都不言？”深公笑而不答。林公曰：“白旂檀非不馥，焉能逆風？”深公得此義，夷然不屑(Liu 2007, 258)。

殷中軍見佛經云：“理亦應阿堵上。”(Liu 2007, 252)

殷中軍讀《小品》，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。嘗欲與支道林辯之，竟不得。今《小品》猶存。(Liu 2007, 270-271)

殷中軍被廢東陽，始看佛經。初視《維摩詰》，疑“般若波羅密”太多，後見《小品》，恨此語少。(Liu 2007, 277)

殷中軍被廢，徙東陽，大讀佛經，皆精解。惟至“事數”處不解。事數：謂若五陰、十二入、四諦、十二因緣，五根、五九、七覺之聲。遇見一道人，問所籤，便釋然。(Liu 2007, 284)

第一條材料表明孫綽不僅與支遁相交，與竺法深亦有交遊經歷，且三人共同討論《小品般若經》，即東漢末年支婁迦讖與竺佛朔共同譯出的《道行般若經》，此經闡發的是大乘般若思想，東漢時此經並不佔據主流地位，至此時方才受到重視。後四條材料表明殷浩（303—356）對於佛經的重視，雖讀《小品般若經》時一知半解，但仍以名士身份刻苦鑽研，可見此經的重要地位，名士與僧人的交遊則以《小品般若經》為重要契機。

《高僧傳》亦有相關記載：

至晉哀帝即位，頻遣兩使，徵請出都，止東安寺，講《道行波若》，白黑欽崇，朝野悅服。太原王濛，宿構精理，撰其才詞，往詣遁，作數百語，自謂遁莫能抗。遁乃徐曰：“貧道與君別來多年，君語了不長進。”濛慚而退焉，乃歎曰：“實緇鉢之王、何也。”(Hui 2023,160)

至哀帝好重佛法，頻遣兩使慇懃徵請，潛以詔旨之重，暫遊宮闕，即於御筵開講《大品》，上及朝士並稱善焉。(Hui 2023,155)

至哀帝時，累被詔徵，乃出京講《放光經》，凡舊學抱疑，莫不因之披釋，講竟，辭還東山。帝戀德慇懃，賜錢絹及步輿，并冬夏之服，謝安、王文度悉皆友善。(Hui 2023,169)

蔡子叔前至，近遁而坐，謝萬石後至，值蔡暫起，謝便移就其處。蔡還，合褥舉謝擲地，謝不以介意。其為時賢所慕如此。(Hui 2023,162)

晉哀帝（361—365）請支遁講《道行般若經》、竺法深講《大品般若經》、于法開講《放光經》這一事件本身就能說明以皇帝為首，一股研習般若思想的風潮正在悄然興起，正所謂上有所行，下必甚焉。且支遁講經達到“白黑欽崇，朝野悅服”的收聽效果，其中預流的名士除孫綽、殷浩、謝安、王坦之、王羲之等人外，定有許多與支道林相交的名士，或可成為支遁與當時名士相交往探討般若思想的證明。

《高僧傳》在竺法深本傳後另附幾人的簡短介紹：

竺法蘊悟解入玄，尤善《放光波若》。

康法識亦有義學之功，而以草隸知名。嘗遇康昕，昕自謂筆道過識，識共昕各作右軍草，傍人竊以為貨，莫之能別。又寫眾經，甚見重之。

竺法濟幼有才藻，作《高逸沙門傳》。凡此諸人，皆潛之神足，孫綽並為之贊，不復具抄。(Hui2023,156)

竺法蘊、康法識、竺法濟等人作為竺法深的弟子，孫綽均為之做讚語，可見不僅竺法深與孫綽交遊，其弟子亦與之遊，以孫綽為首的名士群體或也在此交遊之列。竺法蘊尤善《放光般若》，此經或為名士與僧人志趣相投之關鍵。康昕是東晉書畫家，與康法識不僅共同習字，又抄寫眾經，可見不僅康昕以名士身份預流僧人所談之般若思想，法識亦以僧人

身份積極參與名士間的文學活動。這樣的情況在當時十分普遍：高士季顥為竺法深做讚傳(Hui2023, 153)；支遁為于法蘭立像做讚(Hui2023, 167)；孫綽為于法威（于法蘭的再傳弟子）做讚(Hui2023, 169)；郗超為于道邃圖形寫貌，支遁為其著銘做讚(Hui2023, 170)。七僧與士人之間的雙向互動不僅促進了般若思想在上層社會中的傳播，也為玄學思想的進一步發展提供了內部動力。

兩晉之際，以七僧為代表的僧人群體與以孫綽等人為代表的名士集團以魏晉時期盛行的玄學思想為基礎，加之逐漸流行起來的以《道行般若經》《放光般若經》為代表的般若思想，展開了多角度、深層次的交遊活動，他們或善於清談，或品藻人物，或任誕自然，為佛教與玄學的發展都帶來了新的生機。精通佛理、兼善老莊、雅好文學是兩晉時期七僧的特有氣質，他們主動借鑒玄學的模式，交往名士，預流清談與文學雅集，致力於宣揚佛法，為佛教在中土的穩步發展開闢新的道路，可謂是披著玄學外衣的虔誠佛教徒；清流名士們在一定程度上也成為了佛教思想的鼓吹者，如孫綽、郗超、謝安、許詢等人，以佛教在家居士的身份研討般若理趣，清談玄理，宣揚帶有般若思想的玄學思想。兩晉時期，般若思想興起並主動向玄學靠攏，玄學也以包容開放之態度積極吸納，一股玄佛合流的新思想即將誕生。

### 三、般若思想的本土化方式—玄佛合流

般若思想在中土最早出現於東漢時期，支婁迦讖與竺佛朔共同翻譯出中土第一部傳播般若思想的經典——《道行般若經》，其後不久三國吳支謙曾譯同本異譯的《大明度無極經》，此部經典自譯出後一直處於沉寂狀態，除一些佛教徒外，本土並無人接受這一外來思想。馬克思曾經指出：理論在一個民族中實現的程度，決定於理論滿足於這個民族需要的程度。當時社會盛行黃老神仙方術，二者之間的差異性導致了般若學的無人問津，直至西晉元康、永嘉年間，社會上普遍流行玄學思想，其“賤有貴無”的思想與般若學說講“空”的義理十分相近，且隨著玄

學思想自身的發展，客觀上產生了借鑒般若思想的需要，而兩晉之際的高僧們積極主動遞迎合了這種需要，此時，般若思想才逐漸在中國本土生根，並接受當時社會主流思想文化的滋養，在兩晉之際形成了具有中國特色的般若學思潮。

任繼愈先生曾經指出：

佛教的般若學是一種以論證現實世界虛幻不實為目的出世間的宗教哲學，而魏晉玄學則是一種充分肯定現實世界合理性的世俗哲學。般若學的中心主題不是名教與自然的關係，而是真諦與俗諦的關係。它所追求的精神境界是涅槃寂滅，和魏晉玄學的那種“應物而不累於物”的玄遠的境界也不相同。在這些方面，他們是有很大的分歧的。但是，由於當時的清談名士需要吸收般若思想來豐富魏晉玄學，佛教般若學者也需要迎合占統治地位的玄學思潮以取得生存的條件，所以雙方都不大注意這些分歧，而極力用一種牽強附會的態度去尋找二者之間的一同性。（Ren 2022, 223）

般若學與魏晉玄學均為唯心主義的學說，二者在世間出世間等方面有根本性的矛盾，但是佛教思想的發展需要玄學，玄學的前進也離不開般若學，故而二者求同存異，以嶄新的面貌出現在世人面前，正如余敦康先生所言一樣“魏晉名士對佛教並不真正服膺，而是用玄學的眼光看待佛教”（Yu 2004, 427）。僧人與名士交遊，最直接有效的方式就是清談玄理，這就要求僧人除精於佛理外，對於玄學思想亦應了然於胸，以玄論佛，為佛教般若思想的在上層社會中的傳播奠定了基礎，也為兩晉時期般若思想的發展路徑摸清了方向。

兩晉時期般若思想的漸興以支婁迦讖與竺佛朔共譯的《道行般若經》為重要契機，支遁講經，晉哀帝亦詔其入宮講經，名士們趨之若鶩，隨著般若思想與魏晉玄學結合的深入，佛教思想在中土煥發出了蓬勃的生機，僧人們發現佛教仍有進一步發展的空間，以朱士行為代表的僧人誓志求得梵本真經以廣弘佛法：

昔漢靈之時，竺佛朔譯出《道行經》，即《小品》之舊本也，文句簡略，意義未周。士行嘗於洛陽講《道行經》，覺文章隱質，諸未盡善，每歎曰：“此經大乘之要，而譯理不盡。”誓志捐身，遠求大本，遂以魏甘露五年，發迹雍州，西渡流沙。既至于闐，果得梵書正本凡九

十章，遣弟子不如檀，此言法鏡。送經梵本還歸洛陽……又有無羅又比丘，西域道士，稽古多學，乃手執梵本，叔蘭譯為晉文，稱為《放光般若》。(Hui 2023,146 - 147)

經過曲折的傳譯過程，竺叔蘭所譯、更加全面體現般若思想的《放光般若經》終於流入中土，此經甫被譯出則大行京華，《高僧傳》載：“支孝龍，淮陽人。少以風姿見重，加復神彩卓犖，高論適時。常披味《小品》以為心要。陳留阮瞻、潁川庾敳，並結知音之交，世人呼為”八達”……時竺叔蘭初譯《放光經》，龍既素樂無相，得即披閱，旬有餘日，便就開講”(Hui2023,147 - 148)。支孝龍通過講解《小品般若經》與阮瞻、庾敳等名士結為好友，後又開講《放光般若經》，”八達”等名士必定參與其中，形成了穩定的般若思想傳播途徑，東晉時鳩摩羅什的譯本《摩訶般若波羅蜜經》最終取代了《放光經》。《出三藏記集》云：

《放光》、《光讚》，同本異譯耳。其本俱出于闍國持來，其年相去無幾。《光讚》于闍沙門祇多羅以泰康七年齋來，護公以其年十一月二十五日出之，《放光分》……先《光讚》來四年，後《光讚》出九年也，《放光》于闍沙門無叉羅執胡，竺叔蘭為譯言。(Seng1995,265)

《光讚般若經》是《放光般若經》的同本異譯，譯者為竺法護，所講內容無甚差別，共同受到當時名士的歡迎與接受，客觀上擴大了佛教般若思想在上層社會的影響。僧人的社會地位不斷提高，形成了與名士相當的另一個士族階層，他們身份特殊，享有特權，有的甚至可以出入宮廷，參與政治。寺院作為僧人活動的基本場所在皇帝與名士的倡導下也不斷增加，逐漸形成了穩定的寺院經濟。與此同時，僧人們在躋身上層社會後，竭盡全力地宣揚佛教思想，為佛教的傳播與中土化做出了不可忽視的貢獻。

魏晉時期，隨著漢王朝的覆滅，不僅正統的儒學思想失去了原有的影響力，兩漢時興起的神仙方術也跌落神壇，在時局動蕩的社會大背景下，名士們全身遠禍清談玄理，從”貴無論”到”崇有論”再到”獨化論”，玄學的思想體系不斷完善，逐漸失去了向前發展的內部理論動力，以

《道行般若經》《放光般若經》為代表的般若思想的傳入，給陷入僵局的玄學思想帶來了新的生機。佛教般若思想與玄學理論的結合不僅改變了社會思想的結構，也加速了佛教玄學化的進程，形成了具有中國特色的般若思想，以玄釋佛，使般若思想更容易地融入到中國現有的思想格局中，並逐漸成為中國思想文化中的有機組成部分，最終實現了玄佛合流。經過魏晉時期的三教相融，以儒家思想為主體，以佛道兩家思想為輔助的”一體兩翼”社會格局基本確立，後世的思想格局也綿延相續，不出這一軌道。

### **Conflict of Interest**

本论文不存在任何利益冲突。

## References

- Fang, Xuanling  
1974 *Jin Shu*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] [唐] 房玄齡, 《晉書》, 北京: 中華書局。
- Hui, Jiao  
2023 *Biographies of Eminent Monks*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] [梁] 慧皎, 《高僧傳》, 北京: 中華書局。
- Liu, Yiqing  
2007 *Annotations and Commentary on Shishuo Xinyu*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] [南朝宋] 劉義慶, 《世說新語箋疏》, 北京: 中華書局。
- Ren, Jiyu  
2022 *History of Chinese Buddhism*. Beijing: China Social Sciences Press. [Chinese Language Text] 任繼愈, 《中國佛教史》, 北京: 中國社會科學出版社。
- Shi, Sengyou  
1995 *Collected Records of the Tripitaka*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] [梁] 釋僧祐, 《出三藏記集》, 北京: 中華書局。
- Tang, Yongtong  
1983 *History of Buddhism in the Han, Wei, Jin, and Southern and Northern Dynasties*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] 湯用彤, 《漢魏兩晉南北朝佛教史》, 北京: 中華書局。
- Yan, Kejun  
1958 *Quan Shanggan Sanda Qin Han Sanguo Liu Chao Wen*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] [清] 嚴可均, 《全上古三代秦漢三國六朝文》, 北京: 中華書局。
- Yu, Dunkang  
2004 *History of Wei-Jin Metaphysics*. Beijing: Peking University Press. [Chinese Language Text] 余敦康, 《魏晉玄學史》, 北京: 北京大學出版社。