

论支遁对“适性逍遥”的批评及其逍遥新义*

李耀南

[摘要] 支遁把“残害”归于桀、跖本性所具的恶性，并从郭象“适性逍遥”论中推出“桀、跖以残害世人为适性也是逍遥”，进而否定“适性逍遥”。郭象的性包涵人的天赋能力、仁义德性，但未将恶作为普遍的人性规定，故此郭象、支遁两家之性不是同一个概念。所以支遁的推论因其违反概念的同一律而无效，他对“适性逍遥”的批评不具有严格的理论有效性。支遁的逍遥是佛门至人之心的至足境界，至人是证得般若空智并兼有庄学和易学色调的佛门得道之人。支遁认为，至人之心的至足区分于欲望的满足，欲望造成生死流转之苦，而至人之心以般若空智烛照万物性空，既能感通响应天下众生了脱死生的宗教诉求，接引、度化众生；又能超然物外，与世俗保持若即若离的自由关系。

[关键词] 性 逍遥 支遁 郭象 至人之心 [中图分类号] B235

东晋佛徒支遁的逍遥义首开以佛解庄之先声，其主要内容有二：一是批评郭象的“适性逍遥”说，二是阐发其逍遥新义，两者密切相关。

一 支遁对“适性逍遥”之批评是否有效

《高僧传·支遁传》载：

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。

结合《世说新语·文学》的相关载录，可见支遁的批评是指向向秀、郭象的“各适性以为逍遥”之说的。向秀逍遥义今不可见^①，然郭象《庄子注》之逍遥义确可以概括为“适性逍遥”，即支遁批评的对象。支遁当时之“群儒旧学”，“叹服”其对“适性逍遥”的破拆，现在也有学者认为支遁“颠覆了”郭象“‘适性’说的立论逻辑”^②。笔者认为，支遁对“适性逍遥”的批评究竟有无严格的理论有效性，是否真正颠覆了郭象“适性逍遥”的“立论逻辑”，尚需细致考察。

郭象“适性逍遥”的主词是一个普遍概念，包涵人在内的一切有生命的存在者，上至圣人天子，

* 本文受中央高校基本科研业务费资助项目（2016AA009）资助。

① 南宋陈振孙云“向义今不传。”（陈振孙撰，徐小蛮、顾美华点校《直斋书录解題》第9卷，上海古籍出版社，1987，第287页）可见向秀《庄子注》南宋时已佚。又，《世说新语》有所谓郭象窃取向秀《庄子注》的记载，此与本文主旨无涉，故不详论。笔者以为郭象于向注“述而广之”最为近是。

② 邓联合《支遁对郭象“逍遥义”的批评与承继》，《福建论坛·人文社科版》2010年第5期，第53—58页。

下至臣妾皂隶，当然也应包括支遁所说的桀、跖，以及大鹏、尺鷃、螻蛄等，凡此共同构成“适性逍遥”的主词。^①在郭象看来，唯有适性才可以逍遥，不能适性就不能逍遥，故就命题形式来看，“适性逍遥”是一个充要条件假言命题，可以表述为：人和万物只要各适其性就可以逍遥。支遁把郭象“适性逍遥”作为前提接受下来，其推论过程为：如果“人和万物只要各适其性就可以逍遥”，夏桀、盗跖以“残害”世人为适性，那么桀、跖也是逍遥。桀、跖“以残害世人为适性也是逍遥”的结论显然违背了道义逻辑而不被认可，支遁正是要通过其对道义逻辑的侵犯，达到推翻“适性逍遥”论的目的。

支遁批评郭象之说是否有效的关键在于，支遁“桀、跖以残害为性”之“性”与郭象“适性逍遥”之“性”是否同一个概念。根据支遁“桀、跖以残害为性”一语，可断桀、跖之“性”之内涵为“残害”。支遁把“残害”归于桀、跖二人的“性”，实际上是把他们的人性定义为具有本性的恶。问题是，如果郭象“适性逍遥”之“性”包含本性之“恶”，那么支遁由“适性逍遥”合乎逻辑地推出桀、跖“以残害为适性也是逍遥”的结论，可谓击中了郭象逍遥义的缺陷；而如果郭象之“性”不包含本有之“恶”这层意涵，那么支遁的推论在逻辑上就完全无效。

先看郭象的“性”义。举凡人和一切有生命的存在者自生而成的一切先天的规定性，都被郭象纳入“性”中。^②诸如太山、秋毫的物形大小差异取决于性，螻蛄、大椿年寿的修短来自于性，鸟之“目能睹，翼能逝”（《庄子注·山木》）这些生而具有的能力出于物的真性。就人而言，“足能行而放之，手能执而任之，听耳之所闻，视目之所见，知止其所不知，能止其所不能，用其自用，为其自为，恣其性内而无纤芥于分外”（《庄子注·人间世》），足行手执、目视耳听、心知能力等都是出自人的“性内”，是“性内”赋予人的各种能力。“知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性者也。”（《庄子注·齐物论》）不同个体的心智能力有智有愚，这智愚的分别也是出自各人的天性。^③人在社会所处的高低贵贱的等级位置同样出自性之规定。“凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业。”（《庄子注·齐物论》）皂隶之为皂隶，是因为生就的“真性”使他只能处在社会等级的下层。郭象把仁义归之于人性本有，“仁义自是人之情性，但当任之耳”（《庄子注·骈拇》）。

郭象也论及“恶”：“厉，恶人也^④。言天下皆不愿为恶，及其为恶，或迫于苛役，或迷而失性耳。然迷者自思复，而厉者自思善，故我无为而天下自化。”（《庄子注·天地》）天下人的共通性在于主观上都“不愿为恶”，既然主观上没有为恶的意愿，表明本性中没有为恶的先天根机。既然没有为恶的先天根机，说明人不具备本性的“恶”。但是，本性上人虽“不愿为恶”，现实中人却往往为恶，对此郭象给出了两点原因：其一，缘于外在苛役的逼迫而作恶。倘无苛役的逼迫，单就人的本性而言是不会作恶的，因此外在苛役逼迫下的作恶并非出自本性。其二，因为迷失本性而作恶。如果没有迷失本性，人在现实中就不会作恶，因此迷失本性而作的恶也不是出于本性。以上两种现实的恶皆不能归于人的本性。另外，郭象的“自思复”“自思善”是说人有自发的反思能力，使其在迷失本性而作恶后，能够幡然醒悟，复其本性。这种思善改恶的能力，意味着本性具有先天的善而不是恶。

郭象也言及支遁所提到的桀、跖。“虽复桀、跖，其所矜惜，无非名善也。”（《庄子注·人间世》）桀、跖之徒固然作恶，却同样爱惜善名。“将重圣人以治天下，而桀、跖之徒亦资其法。”

^{①②} 参见李耀南《论郭象玄学中的自生、性分和逍遥》，《鹅湖》2006年第5期，第37—48页。

^③ 有论者认为郭象之失在于把本应划归后天的情欲、知、能等纳入“性”（邓联合《支遁对郭象“逍遥义”的批评与承继》），此系误解郭象。郭象把一切自生而有、非后天习得的都归于性，情欲、知、能等从其来源看，都是自生本有而非后天习得，故而郭象才纳之于性。

^④ 庄子原文“厉之人”本指患麻风病的病人，郭注将人病理上的恶疾解作德性上的恶，显然背离了庄子之意。

(《庄子注·胠篋》) 这是说治天下取法于圣人, 圣人及其圣法被工具化为可以利用的手段, 桀、跖之徒勘破天下人尊崇圣法的心理, 遂利用圣人圣法来达到自己的目的。从注文来看, 郭象对于桀、跖虽持否定态度, 但无法判定郭象认为桀、跖先天具有支遁所说的“残害为性”。“无然无非者, 尧也; 有然有非者, 桀也。然此二君, 各受天素, 不能相为”(《庄子注·秋水》), 郭象肯定尧之无是非的境界, 不赞成桀之执着于是非的分别。尧的无是非和桀的有是非, 都是得自各人的天性, 桀区分是非的这种天性无法认定为“恶”, 也难等同于支遁所说的“以残害为性”。更值得深究的是郭象的以下注文:

夫非誉皆生于不足。故至足者, 忘善恶, 遗死生, 与变化为一, 旷然无不适矣, 又安知尧、桀之所在耶 (《庄子注·大宗师》)

夫生奚为残, 性奚为易哉? 皆由乎尚无为之迹也。若知迹之由乎无为而成, 则绝尚去甚而反冥我极矣。尧、桀将均于自得, 君子小人奚辨哉 (《庄子注·骈拇》)

此中尧、桀各得其自性, 似为支遁批评郭象提供了依据, 实则不然。庄子本有“与其誉尧而非桀也, 不如两忘而化其道”(《庄子·大宗师》), “与其誉尧而非桀, 不如两忘而闭其所誉”(《庄子·外物》), 郭象承继并发挥了庄子之说。誉尧非桀皆起于大道沦丧之世, 而在大道流行于世, 人人自足、无有是非、两忘善恶, 自然不会有至善之尧和极恶之桀, 桀也没有先天的“恶”性。三代以上的无为而治留下了形式化、工具化的“治迹”, 后世罔知无为而治即顺任人和万物各得其性, 而徒事崇尚无为之迹, 逐迹不返, 以致天下残生易性, 遂有君子与小人之分。君子与小人的分别本是残生易性的结果, 而非取决于有无本性的恶。如果弃绝对于无为之迹的崇尚, 去掉对于工具化之仁义的追求, 人人“反冥我极”, 也就是返回到各自的性分之中, 则尧、桀“均于自得”。“均于自得”不是说尧得其善性而桀逞其恶性, 而是在弃绝对于无为而治之迹的追逐崇尚之后, 尧、桀各得其无有是非善恶分别的自生之性。在无善恶分别的境界里, 既没有至善之尧, 也没有极恶之桀, 此时的桀也不是逐迹易性的极恶之桀, 更没有支遁所说的先天本有的“残害”之性。可见郭象没有把桀、跖定义为具有先天“恶”性之人。

以上分析可见郭象的性义极为宽泛, 举凡人的天赋能力、仁义德性以及社会等级的尊卑贵贱, 悉纳入性。就人与物的天赋能力而言, 这些天性无所谓善恶; 就人的社会等级的分别来自每个个体的性分而言, 也无所谓善恶; 唯有仁义德性当归之于善。郭象性义包涵本性的善, 也有无分善恶的中性成分, 但是绝无本性的恶, 他没有把恶作为普遍的人性规定。既然郭象性义不包含本性的恶, 支遁“桀、跖以残害为性”的“恶”性与郭象“适性逍遥”之性就不是同一个概念。所以支遁的推论因其违背了概念的同一律, 根本无法从“适性逍遥”合乎逻辑地演绎出“桀、跖以残害为适性也是逍遥”的结论。因此, 支遁对于郭象“适性逍遥”义的批评与否定不具有严格的理论有效性, 可以判定为无效。

二 至人之心至足的逍遥: 支遁的逍遥新义

“夫逍遥者, 明至人之心也。”^① 支遁的逍遥不像郭象所解那样, 是一个普遍适用于包括人在内的一切有生命的存在者的概念, 而是只限于至人, 逍遥只是至人之心的境界。在这一点上, 支遁接近庄子, 因为庄子逍遥的主词也是至人、神人和圣人。但支遁的至人不同于庄子和郭象之至人, 支遁存世文献中凡五

^① 支遁《逍遥论》, 载余嘉锡撰《世说新语校笺》, 上海古籍出版社, 1993, 第220页。

见的“至人”显示出新的人格内涵，即至人是证得般若空智并兼有庄学和易学色调的佛门得道之人。^①

至人之心是理解支遁逍遥义的关键。支遁逍遥义从诠释《逍遥游》而来，至人之心也与庄子有关。潘桂明所谓支遁逍遥义有“对庄子思想回归（包含发展和超越）”的说法^②，在特定意义上言之不虚。《逍遥游》中的“至人无己”意味着唯有“无己”的至人才能逍遥，“无己”如同《齐物论》中的“吾丧我”一样，都是心上的工夫解除了与物为对的偏私狭隘之“我”而达到与物同体的境界。没有心上的工夫，就不能“无己”“丧我”，也就不能有与万物一体共在地“游无穷”，此中隐含着“心”在至人造乎逍遥之境中的决定作用。但是庄子毕竟没有明言逍遥是至人之心的逍遥，而支遁则把《逍遥游》中潜在的心对逍遥的决定性意义明确揭示出来，并赋予“心”以不同于庄子的含义。

支遁精研般若，淹通庄老易学，其至人之“心”是佛门得道者的体道之心，也就是证得般若空智之心，同时兼有易学意涵。吕澂先生言“般若，就其客观方面说是性空，就其主观方面而说是大智（能洞照性空之理的智慧）。”^③支遁《大小品对比要抄序》认为，世间万事不断变化，唯般若之理如如不动。般若空智作为一切奥妙的府库，是超越世俗群智的最高智慧，也是释迦证道成佛的依据，菩萨修行十住位的奥妙津梁。般若智不同于世俗的分别智，只有泯除世俗的分别智，方能启运般若智。支遁所谙熟的《道行般若经》有“怛萨阿竭用人故，因波若波罗蜜，其心广大，无所不知”^④。此谓怛萨阿竭（佛陀）因为拥有波若波罗蜜智，心量广大无边，对于众生无所不知。此说显然影响到支遁，所以他认为至人之心了知万物众生的方式是感通。另外，《逍遥论》中论至人之心“玄感不为，不疾而速”也源于易学。^⑤《周易》有所谓“阴阳二气交感互应，天地万物存在相感相应的关系，交感是天地万物的实情”的说法。“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”（《周易·系辞上》）《易经》神妙无方，无有思虑造作而能感通天下之事，响应人的要求。支遁引易学之“感通”说来阐明佛门的至人之心。^⑥“夫至人也……凝神玄冥，灵虚响应，感通无方。”^⑦证得无上般若智慧的至人通晓各种玄妙，精神沉潜于深远玄冥的无分别的般若境界，无所执着；其心虚寂不动，然如响之应声一样，能够深玄地感通万物。“圣音应感而雷响，慧泽云垂而沛清。”^⑧这是说西天净土阿弥陀佛因应众生的感动而发出雷霆一样的声响。“至人于物，遂通而已”，“万物感圣，圣亦寂以应之”。^⑨支遁认为至人对于人世的

① 学界对支遁“至人”之人格多有误解。冯友兰先生认为，“支遁所讲的‘至人’，同郭象所讲的‘无待之人’是一致的”。（冯友兰《中国哲学史新编》中册，人民出版社，1998，第465页）果如其言，则支遁之至人纯然为一玄学人格，此说忽略了支遁佛教徒的身份及其逍遥义的佛教思想背景。汤用彤先生尝言“支公之理想人格，常曰‘至人’。”（汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，中华书局，1983，第185页）问题在于庄子的至人、郭象的至人和支遁的至人有其人格内涵上的分殊，如果仅说至人是支遁的理想人格，而不厘清支遁至人之人格内涵，则支遁之至人何以区别于庄子与郭象的至人呢？刘贵杰先生则认为支遁之至人“即为佛陀之代称”（刘贵杰《支道林思想之研究——魏晋时代之玄学与佛学之交融》，台湾商务印书馆，1987，第59页），支遁存文显示，至人包括佛陀在内，但不限于佛陀。

② 潘桂明《中国佛教思想史稿》第1卷，载《汉魏两晋南北朝卷》（上），江苏人民出版社，2009，第157页。

③ 吕澂《中国佛学源流略讲》，台湾里仁书局，1985，第50页。

④ 《道行般若经·摩诃波若波罗蜜照明品第十》，载《大正藏》第8册，台湾新文丰出版股份有限公司，1983，第449页。

⑤ 学者对于支遁援易解佛的问题已有分析（吴章燕《支遁诗文援〈易〉解佛探幽》，《阴山学刊》2013年第5期，第42—45页），但未涉及易学与支遁心义以及逍遥的关系。龚斌亦尝提及支遁之至人与易学的关系（龚斌《世说新语校释》，上海古籍出版社，2011，第430页注），惜无详论。

⑥ 《庄子·刻意》亦有圣人“感而后应”之说。晋世以易学感通之说来说明佛理，非只支遁，与支遁交契的孙绰、与支遁同时的北方道安大师以及稍晚于支遁的庐山慧远等都有类似思想。

⑦⑧ 支遁《大小品对比要抄序》，载释僧祐撰《出三藏记集》，中华书局，1995，第299页；第301页。

⑨ 支遁《阿弥陀佛像赞并序》，载张富春撰《支遁集校注》，巴蜀书社，2014，第389页。

一切无所思虑，唯是感通，这种感通一如《周易》所言，是“不行而至，不疾而速”（《周易·系辞上》）。《大小品对比要抄序》提到，至人感知后世百姓“分致”材质之各殊，遂相应地为之制作内容篇幅相异的大、小品《般若经》，以满足他们修学佛法的不同要求。故至人之感通万物，实际上是佛门至人虚寂之心的遍知一切，并接引度化众生。

逍遥是至人之心“至足”的境界。至人之心的至足区别于欲望的满足。《逍遥论》曰“若夫有欲当其所足；足于所足，快然有似天真。犹饥者一饱，渴者一饮，岂忘烝尝于糗粮，绝觞爵于醪醴哉？苟非至足，岂所以逍遥乎？”^① 支遁认为，欲望遇到其相关物而获满足，这种满足所带来的快乐看似发乎天然本性，像是一种逍遥的境界，其实不然。欲望就其可能性而言永无止境，如同饥者饱餐一顿，渴者痛饮一回，虽然快意当前，但这只是特定欲望的暂时消失：饥者不会因为吃了“糗粮”，就会忘记秋冬祭祀仪式上丰盛的祭品；渴者不会因为一次痛饮就会断绝对醇酒的需求。旧的欲望满足了，新的欲望还会生起，欲望一时的满足不意味着欲望的绝对满足，更不是无所求的至足。人生如果沉溺于欲望，就永无“至足”之时，永远不能逍遥。

支遁从佛教的立场来看待欲望。《不眇菩萨赞》曰“有受生四渊，渊况世路永。未若观无得，德物物自静。”^② 支遁这些礼赞不眇菩萨的诗句化自《佛说维摩诘经》中不眇菩萨的言论“不眇菩萨曰：‘有受为二，如不受则无得，无得者不作渊，以无作无驰骋者，是不二入。’”^③ 人对外境有所领纳而不明万物空性，遂起贪爱执着；有贪爱执着就有造作，有造作就会招致生老病死之“四渊”，也就招致了业报轮回、生死流转；生死流转的世路漫长，就有无尽之苦。如果对于外境不起贪恋执着，无所领纳就无所得，无所得就脱离欲海，也就脱离“四渊”，就没有生死流转之苦。这样物各得道，人的性命也清净虚静。由中可见，欲望带来的不是自在逍遥，而是人对外境的贪爱领纳导致的生死流转之苦，所以支遁主张无欲、绝欲才能解脱。支遁诗云“膏腴无爽味，婉变非雅弦。”^④ 最美的食物不是那些令人口爽的东西，最缠绵动人的并非世俗的弦歌，世俗的声色不能给人最好的满足，此中的“膏腴”“婉变”显然是拟况那种超越欲望的美好的精神境界。“萧索情牖颓，寥朗神轩张。”^⑤ 这是支遁自述在五月长斋的修习中，洁己净心，情欲的门户渐渐关闭，精神变得寥廓弘放。禅修的过程就是涤荡欲望的过程，故而要“凉五内之欲火，廓太素之浩心”^⑥。欲望使心处于蒙蔽状态，佛陀出家后通过数息禅观的静修方式，逐渐净化五内的欲火，随着欲望的消退，心境廓开如同太素那样浩邈。“弱志欲无欲……研几革粗虑。”^⑦ 支遁引老子“无欲”来拟况孙绰所作“道士坐禅像”中的禅修道人的精神状态，即在坐禅的修行过程中，禅思道人深参几微，革除种种粗杂的思虑，达到极尽精微湛深的六净七住之禅定境界。支遁又云“诸佛因般若之无始，明万物之自然；众生之丧道，溺精神乎欲渊。悟群俗以妙道，渐积损以至无。”^⑧ 世俗众生蒙昧无知，背离佛道，精神沉溺于欲望的深渊，诸佛则凭借无始以来所具有的般若智慧，通达万物的自然本性，以佛法启发、觉悟欲海之群俗，使众生逐渐减损情欲，达到无思无欲的至无之境。“盖沙门之义，法出佛之圣，雕淳反朴，绝欲归宗。”^⑨ 支遁视“绝欲”为沙门修行的目的，可

① 支遁《逍遥论》，载余嘉锡撰《世说新语校笺》，第220页。

② 支遁《不眇菩萨赞》，载张富春撰《支遁集校注》，第460页。

③ 支谦译《佛说维摩诘经》卷下，载《大正藏》第8册，第531页。

④ 支遁《述怀诗二首》其二，载张富春撰《支遁集校注》，第116页。

⑤ 支遁《五月长斋诗》，载张富春撰《支遁集校注》，第228页。

⑥ 支遁《释迦文佛像赞》，载张富春撰《支遁集校注》，第330页。

⑦ 支遁《咏禅思道人·并序》，载张富春撰《支遁集校注》，第172页。

⑧ 支遁《大小品对比要抄序》，载释僧祐撰《出三藏记集》，第299页。

⑨ 支遁《上书告辞袁帝》，载严可均辑校《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1958，第2365页。

见他立足于佛门的立场将欲望视为造成人生之苦的渊藪。唯有无欲、绝欲，才能免于生死苦，才能“心与太虚冥”^①，心灵顿开欲望的牵系羁缚，达到精神上的“至足”之境。至足则无往而不我得，无往而不自适。

至人之心的至足并非封闭于内的一种单纯的精神自足，封闭于内的精神自足极为抽象，故心之自足必须体现出来，否则算不得逍遥。至人之心的至足发用为“物物而不物于物”^②。“物物而不物于物”语出《庄子·山木》，为庄子所理解的“神农、黄帝之法”，也就是处世免祸之道，支遁则以此诠释至人之心的逍遥。欲深究这一问题，仍需取径支遁的般若思想。支遁的般若思想包含心空与色空两个方面：心空指心所证得的般若空智；色空是支遁即色义所谓的“即色是空”^③，世间一切与心相对的色法都是缘会而成，无有自性，是以当体即空。周叔迦先生认为，支遁《即色游玄论》“大意是心物相待而有，所以心物的本质是空”^④。可以透过支遁色心俱空的般若思想来谛视至人之心的“物物而不物于物”：主观方面，至人之心有观空的般若智慧，以般若空智观照宇宙万法，如此心无挂碍，泛然无系；客观方面，在般若空智的观照下，万法不自有色，因缘和合，没有众生所执持以为有实体存在的物，故万法本性自空。支遁尝以即色性空之义解释庄子的“齐物”，所谓“齐万物于空同”^⑤，万物形态上千差万殊，然于性空一点则齐同均等。至人心色俱空，故能“物物而不物于物”。“物物”^⑥是动宾结构，意为与物盘桓，与物相即。人为万物之一物，人的世俗社会也可以理解为“物”，如此则支遁的“物物”又可以理解为与世俗处，而非舍离世俗。至人烛照万物性空，就能不执着万法为真有，故能“不物于物”，不为外物所支配宰制，然亦不拒斥外物。至人之“物物而不物于物”的逍遥并非遗物离人，支遁的逍遥也不是要到物外去找寻逍遥，而是逍遥于与物相即相亲而又不为物所累的境界。作为佛教徒，支遁的逍遥不可简单视为“只有成佛才能逍遥”^⑦，支遁虽然驰心佛国，但并不舍离世间，而是据于心色俱空的般若思想，自在优游于佛国与尘俗之间。因此说，支遁“生活于佛教和清谈的两个世界，往来于山林和朱邸之间而怡然自乐，不着红尘，实在是不简单的事”^⑧。

“物物而不物于物”的至人之心，能“遥然无^⑨不我得”，“道然靡不适”^⑩。此将后世所认为的连绵词“逍遥”分字为训，“无不我得”就是无往而不自得，“靡不适”就是无往而不自适，逍遥就是至人之心的在在皆可自得自适。如何理解心的自得自适呢？支遁《逍遥论》借庄子《逍遥游》中的大鹏、斥鷃来衬托何为自适自得“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。”^⑪支遁认为庄子创立逍遥这一大道，把逍遥的意旨寄托于大鹏和斥鷃的寓言来加以阐明，而非说鹏、鷃本身就是逍遥。大鹏因其身形巨大，非冥海不足以托其身，非九万里不足以振其翼，需要高远寥廓的空间来飞行，以南溟为栖止，其存身营生需要多种外在条件，所以大鹏为外物

① 支遁《四月八日赞佛诗》，载张富春撰《支遁集校注》，第191页。

②⑩⑪ 支遁《逍遥论》，载余嘉锡撰《世说新语校笺》，第220页；第220页；第220页。

③ 安澄《中论疏记》第3卷末引支遁《即色论》，《大正藏》第65册，第94页。

④ 周叔迦《周叔迦佛学论著选》，中华书局，1991，第130页。

⑤ 支遁《大小品对比要抄序》，载释僧祐撰《出三藏记集》，第298页。

⑥ 日本学者镰田茂雄将支遁的“物物”理解为“执持于物”（镰田茂雄《中国佛教通史》第2卷，关世谦译，台湾佛光出版社，1986，第136页），显然不确。无论在庄子还是支遁，“物物”都不能作如是说。

⑦ 方立天《魏晋南北朝佛教》，中国人民大学出版社，2006，第43页。

⑧ 林传芳《支遁传考略》，载张曼涛主编《中国佛教史论集（四）·汉魏两晋南北朝篇（下）》，台湾大乘文化出版社，1978，第31页。

⑨ “无”字据高华平之说补。参见高华平《魏晋玄学人格美研究》，巴蜀书社，2000，第241页。

所累而失心内之适。^①斥鷃游于蓬蒿之间而笑高飞远翥之大鹏，自是非他，内存矜伐而失心内之适。鹏、鷃两者之心，一失于外，一失于内，所失的方向不同，然其“心”之“失适”则并无二致，是以皆未造乎逍遥之境。故在支遁，唯有自得自适的至人之心才有至足的逍遥。自得自适，也就实现了“乘天正而高兴”“游无穷于放浪”^②的逍遥。

结 语

支遁逍遥义在庄子逍遥概念及其思想构架里赋予了般若和易学的内涵。逍遥是至人之心至足的精神境界，至足是否定欲望所抵达的心之自适自得，至人之心以观空的般若空智烛照万物性空，既能感通响应天下众生了脱死生的宗教诉求，接引众生，度化众生，从而与世俗盘桓；又能超然物外，与世俗保持若即若离的自由关系。支遁的逍遥既不同于庄子的与万物一体共在的逍遥^③，也异于郭象基于门阀制度下的各安其分的适性逍遥，而是蕴含着山林气象的佛门大德独有的精神境界。支遁的逍遥义不可简单视为玄佛合流，而是以般若学来诠释庄子逍遥概念的佛学意涵，由此可谓首开以佛解庄之先声，对后世庄学的佛学诠释产生了一定影响。

支遁逍遥义之“新”在于以“心”代替郭象的“性”，郭象虽然也在很多地方论及心的问题，但未如支遁那样明确将“心”作为阐释逍遥的关键概念。《世说新语·文学》载“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。”^④如依《世说新语》所言，则似支遁逍遥义取代了郭象逍遥义，支遁逍遥义独行于世而郭象逍遥义见弃于后，而今看来，此说未洽。支遁并未能在理论上推翻郭象旧说，支遁至人之心的逍遥新义与郭象的适性逍遥并不构成非此即彼的排斥关系，而是各具创意的两种不同诠释。

(作者单位：华中科技大学哲学系)

责任编辑 王 正

^① 论者以为“大鹏生活的范围辽阔广大，所以在身体之外无所谓适应与否的问题”(彭自强《支遁“逍遥论”的内容与特点》，《世界宗教研究》2004年第3期，第6—13页)，显系误解文义。

^② 支遁《逍遥论》，载余嘉锡撰《世说新语校笺》，第220页。

^③ 李耀南《“游无穷”：有限人生的无限自由——庄子的逍遥观》，《华中科技大学学报》2012年第4期，第31—36页。

^④ 余嘉锡撰《世说新语校笺》，第220页。