

中国式般若学刍议

王 琰

(中国大百科全书出版社, 北京 100037)

摘 要: 本文考察了东晋佛教领袖道安毕生宣讲般若经义、研究阐释般若理论的宗教实践活动, 然后讨论了中国式般若学理论与玄学理论的实质性区别, 提出: 东晋兴起的中国式般若学是佛教非自觉汉化的产物, 它的兴和衰主要取决于晋人对般若理论认识的程度, 而与所谓的依附迎合玄学无关; 曹魏时孕育中的玄学曾经受到已经流布九州60年以上的抽象、思辨的般若学的深刻影响, 历史事实不是与此相反。

关键词: 般若学; 玄学; 本体论; 本根论

中图分类号: B949.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1008-2395(2011)05-0001-06

收稿日期: 2011-07-05

作者简介: 王琰(1948-), 男, 中国大百科全书出版社编审, 中国编辑学会编辑规范专业委员会委员。主要从事哲学、佛学、明清史、军事学研究。

两晋时期, 汉地佛教进入了滋长阶段。大小乘译典渐多, 佛教义理的阐发在佛教传播中渐起主要作用。小乘义理和宗教修习的目标、方法决定了它在中国社会的影响有限。早期大乘理论核心般若学成功地完成了对小乘佛教经院式义理的世俗化改造, 这一点决定了大乘佛教在中国的命运。至东晋时, 般若空义已成为许多晋人毕生探讨讲论、深究推求的一门重要学问。受当时历史条件的制约, 晋人不得不运用本土固有的哲学思想、概念帮助理解、阐释般若空义, 出现了一阵以玄解佛热。一些中国释子依自己对般若空义的理解建立起一批中国般若学派, 即“六家七宗”。

一、对中国式般若学的主流评价

时下观点认为, “六家七宗”是东晋佛子们为了让佛教在汉地扎下根来而曲意改变般若义理、依附迎合玄学的产物。在依附迎合说的作者们看来, 这标志着中国佛学走上了“独立”的道路的玄学化了的般若学思潮的兴起, 只不过是“玄学发展的一个新阶段, 它以般若学的思想形式来讨论玄学所关心的问题, 以满足当时的门阀士族的精神需要”^[1]。类似评价比比皆是, 几乎听不到不同的声音。晋人对般若义理精蕴长达百年的孜孜不懈地探索和追求, 竟然只是为了服务于玄学的发展需要, 满足于门阀士族的精神需求, 而与佛教自身建设发展无关, 般

若学不过是玄学的附庸末流而已。

二、“六家七宗”是汉地佛教受历史局限非自觉汉化的产物

如果以为般若学在晋人意识中无足轻重, 可以任意歪曲篡改, 那是一种无知。般若学是大乘思想的核心, 般若经在早期大乘经典中即有特殊重要的地位。按照般若经的说法, 菩萨修行成佛, 是一个累劫才能完成的漫长过程。众生是无尽的, 菩萨超度众生的活动亦无止境, 其间要做的功德和修习的法门很多, 但唯有学习般若波罗蜜的效果最大, 只有般若波罗蜜才能使一切众生成就以“无分别”为特征的“一切智”, 把握宇宙实相。般若经典把般若智慧当作佛、法、僧的概括、标准, 般若凌于三者之上, 般若真谛即是佛教最高真理。般若智慧如此重要, 般若学自然要成为晋代佛子居士和以追求内在精神智慧为特点的士子们最大尊崇和研求的对象。然而般若思想深奥, 很难洞悉通达, 佛子们穷其一生努力探究尚不能进入堂奥, 唯有辍章遐慨, 微恨不尽, 又有谁会蓄意损害这一具有极大权威的理论? 又有谁能够故意歪曲改变连自己也尚不明悉的权威理论? 难道不怕功德修习尽废, 永不得超脱轮回之苦和被僧众摒弃吗?

西晋继汉末三国又有竺叔兰、竺法护等译经系统翻译佛典, 但传入的佛典毕竟有限, 不能系统完

整地反映天竺佛学全貌和发展的脉络次第，又多据中亚胡本转译，译者受佛理水平所限，加之语言障碍，佛教的一些事数名相尚不能确切懂得，故译本难免粗糙暧昧，许多地方译得晦涩不通，甚至整段空过不译，有的地方译文、注文不分，注文混入了正文。晋人依据这样的译典，要准确地阐发把握般若义理，尽管这时的早期般若唯以讲空为务，仅限于般若本体理论层面，还不是后期般若中观学派的般若理论，也已经是非常困难的了。遇到般若经典难懂的地方，他们只好用格义、合本诸法，以自认为与般若学相近且素所专精的玄学勉强去探解般若真谛，自然不免会模糊甚至在某种程度上改变了般若学的面目。这是受历史局限的结果，是一种非自觉的汉化。六家七宗因此或多或少染上了玄学的色彩，甚至有的学派也留下了小乘思想的痕迹，这是历史的必然，与人为迎合依附玄学而刻意改变不同。

三、魏晋是玄学、佛教般若学最宜发展的历史时期

曹魏中期，政权逐渐落入以司马氏集团为代表的门阀士族的手中。司马氏集团是依靠发动政变和血腥杀戮控制、取代了曹魏政权的。西晋建立后，统治集团内争攘杀愈演愈烈，终于爆发“八王之乱”，引起“永嘉之乱”，更把举国长期浸没在血海之中。魏晋时期天灾不断、瘟疫大行，人民死亡枕藉，流离道路。一次次的战争和种族血腥大屠杀，又迫使数百万人民背井离乡，千里迁徙。

继西晋灭亡建立的东晋政权，皇帝不过是南、北方高门大族的傀儡。腐朽的司马氏集团从此衰微。晋元帝在建康即帝位时，心不自安，走下龙床要拉王导共坐龙床。这一幕真实地体现了“王与马，共天下”的门阀士族政权性质。门阀士族通过大量兼并土地，荫庇人口，经济强大，个个是田产跨州连郡，僮仆成群，部曲千户共籍。这些强宗大族不仅在政治上、经济上控制了朝廷，还出为强藩悍镇，控制了财富之区、军事重镇，屡次以武力犯京挟制朝廷。门阀士族的超经济剥削又制造了一次次大规模的农民起义，东晋统治者还不时受到北方少数民族政权的千群铁骑的南下侵掠，政权随时有倾覆之虞。这是一段长达百年以上的动乱血污、死亡无数的恐怖时代，人人陷于恐惧痛苦之中，个个笼罩在死亡黑翼的阴影之下。显然，无论对玄学还是佛教，这都是千载一时的发展良机，二者遂应运一时俱兴。

般若学宣传万法皆空，现象世界皆从忆想分别而起，是心识的变现和随心所欲的创造，它的理论比玄学的以无为本、名教出于自然、名教即自然，甚至更适合人们精神的需求。般若学在内、外因的推动下获得发展，不过是历史的必然现象，根本毋须改变自己的理论思想去迎合玄学、依附玄学发展。魏晋统治者也没有给任何般若学者施加过任何政治压力以迫使般若学沦为玄学的附庸。相反，魏晋统治者倒是对玄学“崇本以息末”导致的礼法败坏、虚言废务深感不安。

四、道安其人

主流派们为了证明依附迎合说，都不忘提起公元365年东晋一代佛教领袖道安领400弟子避中州战乱投奔东晋襄阳时在路上说的一句话：“今遭凶年，不依国主，则法事难立。”其实道安讲这句话意思很清楚：现在战乱频仍，不得到东晋统治者的信任、支持，传教就很难扩大。这句话和依附迎合玄学毫不干涉。初到襄阳，道安因竭力结交当地士大夫，很快就得到资助建了座有400间房子的庙宇安身。道安在襄阳15年，一直尽力结交王侯、权要、士大夫。他与东晋最有权势的大臣桓温的弟弟晋征西将军、荆州刺史桓豁来往密切。他在襄阳时还结交邻国前秦君王苻坚，苻坚送给他一批金佛像、金缕绣像等法器，还有一尊高7尺的外国金箔佛像。379年春，前秦军攻陷襄阳，俘朱序，并把道安送往长安，受到苻坚接见，安置在五重寺，有僧众数千人。道安成了前秦佛教领袖和苻坚的最高政治顾问。在苻坚的支持下，道安建立了以他为中心的佛经翻译系统。

如果我们以为为了扩大传教，道安会视佛教义理如同夹国的芦席，可以随方就圆，肆意歪曲篡改，以便迎合依附玄学，那就错看了道安，低估了当时天竺佛学义理在中国享有的极大的权威。要取得东晋最高统治者对传教的支持，道安的传教实践表明并不需要改变佛教义理，这和迎合依附玄学没有必然的联系。事实上东晋时代，天竺佛教、天竺传来的佛典具有极大的权威。当时的僧众极为崇信佛教。我们仍以道安为例说明这一点。道安后半生潜研般若，从一切皆空出发，他怀疑“有我”说，却苦于无经典支持。僧睿记述这一情景时说：“自慧风东扇，法言流咏以来……，中、百二论文未及此，又无通鉴，谁与正之？先匠所以辍章遐慨，思决言于弥勒者，良在此也。”[2]卷8，僧睿《毗摩罗诃提经义疏序》道安认为

识神亦应性空，灵魂也非实有，只是未能验之于佛典。由于汉、魏译典无不言灵魂不灭、“有我”，道安遂感郁闷。鳩摩罗什来长安译经后，一在在译经中、著论中破斥“有我”，纠正旧译“有我”之误，道安的这一思想才得到权威的证明。道安敢于怀疑、否定灵魂不灭说，足见其人追求佛教真谛的虔诚和勇气以及他对大乘般若空义“一切皆空”的崇信程度。主流派说道安等东晋佛教领袖不惜歪曲大乘佛典般若学理论以迎合依附玄学，求得佛教发展，这是太不了解当时释子们对天竺佛教佛典义理的崇信虔诚程度了，太不了解道安的宗教执著精神了。

道安原从佛图澄学习小乘，这对他一生有很大影响，直到晚年在长安主持译场，他还组织翻译了一系列的小乘佛典。但是从中年以后，道安即主要研究、宣讲般若经，著述阐发般若空义了。他建立本无宗，也当在此时。今天，也有极个别佛教学者公开怀疑道安创建本无宗是否真实，遗憾的是他没有举出任何事实根据。道安大半生一直坚持“以无为本”。本文前引的道安大弟子僧睿的著述“……格义迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今验之，最得其实。然炉冶之功，微恨不尽……”前两句说受历史条件局限，罗什来华前六家七宗不可能得到般若精蕴。接下来称赞“性空之宗”相对其他几家最得般若理论之实。这里“性空”即“本无”，“性空之宗”即是“本无宗”。僧睿是在称赞本门本无宗的空观最接近罗什传译的中观派空义。然后又宛转为先师道安抱憾，承认本无宗般若空观理论上也仍有不足。这是道安创立本无宗的权威证据。其他名僧类似评论道安本无宗的文字就更多了。

道安是一代宗师，他当时研究般若经，也被迫采用“格义”、“合本”诸法。道安原只研究竺叔兰译的《放光般若经》等译本，并尽力向僧众宣讲。当初在河北时，曾得到西晋时竺法护译的《光赞般若经》的第一品，方知有异译本，但遍索不得。公元376年，弟子们赴天竺途经凉州，发现了竺法护早年译的《光赞般若经》全本，忙抄录一部派人送回襄阳。道安极为重视《光赞般若经》，又把它与竺叔兰所译的《放光般若经》比较着研究，感到互相补益，所悟实多。他写下的《合放光、光赞略解序》一文，记下了他当时合本比较研究的心得收获。道安还把大品《放光般若经》与小品《般若道行品经》进行比较研究。他借助《放光般若经》对《道行品经》文句详加注释，并注明二者的异同、详略，订

补《道行品经》“首尾隐现”“有滞”之处。到长安后，仍一心专注研究、注解、宣讲般若经，著述阐释般若空义，留下一系列著作。公元382年车师前部王弥第入长安朝贡，其国师献西域胡文《小品般若经》一部。译出后，道安要求“与《放光》、《光赞》同者，无所更出也。其二经译人所漏者，随其失处，称而正焉。其义异不知孰是者，辄并而两存之，往往为训其下”[2]卷8，道安《摩诃钵罗若波罗蜜经抄·序》。书题目定为《摩诃钵罗若波罗蜜经抄》。

道安半生追寻探究宣传般若学的巨大努力，由上述可略见一斑，至于折节害义依附迎合玄学，我们从道安的宗教实践活动和学术著作中并没有发现留下这方面的痕迹。我们很难说服自己去相信道安付出半生努力不懈追求般若真谛，只是为了把它歪曲改造成依附迎合玄学的附庸。

五、六家七宗辨析

从魏正始（240-248）到西晋永嘉（307-312），魏晋玄学经历了贵无-崇有-独化三个发展阶段，已经成熟了，成功地解决了名教与自然的关系，受到门阀士族的欢迎、支持，于是玄学大行于全国，渗透到社会各个精神生活领域。时下观点认为：佛教般若学正是契合这一历史时机，开始极力迎合依附魏晋玄学的一些基本理论，把以玄解佛变为佛玄合流，在短时期内把玄学中各派争论的观点一齐搬过来，……对应建立起六家七宗中国式般若学学派。在时下观点看来，六家七宗中具有代表性的本无宗、心无宗、即色游玄宗即是魏晋玄学贵无、崇有、独化三派的复制品，三宗的出现“仿佛是玄学三派内在逻辑和发展轨迹的重演”。“六家七宗”的建立“标志着魏晋玄学发展到了一个新的阶段”。权威们的这些断语皆系凭空判断，直与梦呓无异。般若学理论体系独立完整，其建立比玄学产生要早100多年。玄学仅发展70年就停滞了，般若学却一直在生机勃勃地发展，玄学理论发展停滞100年后，般若学理论的发展在中国才进入了巅峰阶段。一个理论体系如此严整精深，充满发展活力的宗教学说，为什么要迎合、阿附其他不及自己的学说求得发展（世界上只有那些没有自己的理论体系或理论薄弱的政党、宗教、学派、团体才会迎合、依附他人生存）？为什么要不惜沦为玄学的复制品、甚至成为玄学发展的替代品和发展的阶段标志？既已沦为玄学的附庸，必须以般若学的思维形式探讨玄学的发展问题，还怎么能够达到

发展自己的目的?

前文已述及,晋代般若学者以玄解佛是受历史条件局限的无奈之举。当时道安也承认:“先旧格义,于理多违”,要“弘赞理教,宜令允惬”。这是道安中年即达到的认识。时下观点却认为正是道安等般若学者刻意曲解般若理论,主动去迎合玄学理论,把以玄解佛推进到佛玄合流,形成中国式般若学,成为玄学附庸的,这一观点显然是违背史实的。前文也已述及,两晋时般若理论并不存在必须变更面貌依附玄学发展的历史环境压力或先天欠缺。时下观点一直机械地武断地作如是说,却从未见出示令人信服的论据支持自己。般若学是大乘思想的核心理论,早在汉灵帝光和、中平年间(178-184),《小品般若经》已被支娄迦谶译成汉文《般若道行品经》在中土流传了,到魏正始时已流传60多年了。我认为历史情况极有可能是般若理论先影响了玄学的创始人,而不应该是相反。何晏、王弼等人年少才高,博通众典,岂能放过这样一部流传已久、名声很大的充满思辨精神的哲学大书不研究!他们要建立新的哲学,更是亟需参考、吸收一切不同于中土已有思想的外来思想的,对这一点,可以毋须怀疑。思想发展史证明:“和实生物,同则不继”。

两汉的思想界,被陈腐愚昧的神学目的论,谶纬迷信占据了400年,毫无生气。魏晋之际玄学突然出现,不讲天人感应,着重探讨现象世界依据的本体。本体论问题一时成为哲学探讨的中心问题。认识论问题、主体客体关系问题、精神境界问题,也被提升到前所未有的重要地位,名士们纷纷就这些问题展开论辩,士人中空前地激发起一种对抽象思维的极大兴趣,人们好像发现了一个新的天地,社会到处能感受到玄学的氛围。显然,人们空前兴奋、对之有极大新鲜感的这一思想的巨大突变,不会是凭空而来,它也不是“援道入儒”所能产生的,它应当是也只能是中国思想与受古希腊思想影响的印度佛教哲学结合的产物。从当时情形看,也只有《般若道行品经》能够作为这一外来哲学的传播载体。

魏晋玄学与早期般若学虽然都是围绕着本体与现象的关系的讨论发展的,但二者并不同,甚至差别很大。玄学是世俗哲学,般若学是一种宗教哲学。玄学的本体论探讨的是有无、本末、体用的关系,企图把名教和自然有机地结合起来,达到一种既肯定现象又肯定本体的积极的结论,以充分肯定现实世界的合理性。它追求的是“应物而不累于物”的

玄远的人生境界。般若学则相反,以俗谛讲诸法是有,以真谛讲诸法皆空,通过探讨真俗二谛的关系达到一种一切法非有非无的结论,以一切皆空泯灭一切差别。它的目的是扩大传教。它追求的精神境界是“涅槃寂静”。所以,对魏晋玄学和般若学,不能作简单的比附,不能说谁迎合、依附了谁。我们不能根据本无宗的“以无为本”就说本无宗依附玄学贵无派建立;不能根据心无宗的“心无色有”就说心无宗依附玄学崇有派建立;不能根据即色游玄宗的“即色游玄”就说它依附玄学独化派建立。

佛教各宗派都是依所尊奉的佛教经典或按对所尊奉经典理论的理解阐释不同立宗建派的。从未有过以教外其他学派或教内其他教派的理论观点作为自己立宗建派甚至还要修改理论的根据的,所以,六家七宗绝非玄学的附庸。如果我们仔细考察一下所谓六家七宗(限于篇幅,只考察具有代表性的本无宗、心无宗、即色游玄宗)依附移植玄学对应学派的那些理论观点,其非依附关系会看得十分清楚。

本无宗所说的“本无”的“本”,在《般若道行品经》中是“性”的意思。“本无”即“性空”,“当体空”。“本无”后又译“如”、“真如”、“实相”、“真实”、“真际”,即一切现象的本质、本体。道安创立本无宗,数十年一直强调“以无为本”,这个“本”即是“性”的意思,“以无为本”意为以无形无象不可言说的“无”即“空”作为现象的本体。但是玄学贵无派的“以无为本”,却超过了本体论范围,主要表达的是“本根论”范围的意义,即“无”(虚无)是产生天地万物的精神本原。这里“本”更多的时候使用的意思是“本原”。所以仅凭魏晋玄学贵无派、中国般若学本无宗都强调“以无为本”就断定后者迎合依附前者而建立,是不正确的,甚至是荒唐可笑的。不要忘记,一个只是在本体论意义上使用,认为凡是认识所已达到的世界以及可能达到的世界,在本质上都是空即不真实的;一个主要是在本根论意义上使用,认为现象世界之上、之后另有一个精神世界作为它的本原。我认为道安建立的本无宗正是也只能是依据对《般若道行品经》中“本无”的理解建立起来的。

今天坚持时下观点的学者其实正是误在不清楚本根论、本体论这一点上,如普陀山智宗法师就坚称佛教不讲本体论,只讲本根论。然而这两点他可能都讲错了。首先,佛教是一种人生哲学,不讲宇宙生成问题,只讲宇宙万物真实不真实的问题,大

乘佛教本体论的核心“性空”即是宇宙万物的统一本体。“空”非实体，是缘起，是缘起的事物，而不是派生万物的本原，大乘佛教不承认缘起的不真实的宇宙万物有什么本原。所以，佛教不讲本根论，只讲本体论。若讲本根论，必然与缘起性空理论不能相容，佛教理论就会发生毁灭性的危机。其次，佛教既是一种哲学，它就不可能不讲本体论。般若学探讨的最主要的问题即是本体论范围内的本质和现象的关系，而华严宗理论论述的“一多关系”正是本体论的共相与殊相、一般与个别的关系。怎么可以断言佛教不讲本体论，只讲本根论？智宗法师可能不够了解哲学和佛学的这些基本理论，所以搞不清楚玄学理论（主要派别皆讲本根论，只有独化论彻底否定本体存在）和般若学理论的区别，因此宣称东晋般若学学者们是为了扩大传教，而有意迎合依附玄学的。心无宗则以“心无色有”的特点被主流派认为是与魏晋玄学崇有派肯定物质的观点相似，被判为迎合依附玄学崇有派建立起来的。今天仍有个别佛教学者乐于引用《世说新语·假譌》中的故事，说晋人支愨度与人谋画过江创立宗教门户，是为了“权救饥尔”。引用者意为东晋的般若学者们只是为了不致挨饿骗口饭吃，才纷纷放弃对般若空义的研究，急急忙忙去迎合佛玄合流的思潮，主动依附玄学某一派别创立门户的。我要提醒这些学者，《世说新语》只是一部志人小说，小说中写的事没有史料价值，是不足征引的，不能作为立论驳难的论据。正确认识心无宗与崇有派的关系，还是要靠认真的理论分析。

我认为二者相差很大，一个是在唯心主义前提下不否定色有，一个是在唯物主义前提下肯定物质现象的存在，他们之间并不相类。“心无”即是“无想”，“心无所住”，“心空外物”。意思是只要对一切现象皆无所想，即是达到了“平等”，也就是“无差别”，无差别亦即体现了现象空性，从而苦恼解脱。至于现象自身是“有性”还是“无性”，是真实存在还是非真实存在，对支愨度并不重要。所以，说心无宗是迎合依附玄学崇有派建立起来的观点是不准确的。我认为心无宗是尊奉《光赞般若经》的“无想般若”建立起来的。该经译者竺法护所以撇开客观物质世界是否真实存在而着重解决主观如何达到正确认识“性空”，那是因为他的底子是小乘“说一切有部”经典的思想。即色游玄宗，以“即色游玄论”被主流派认为与魏晋玄学独化论的基本命题

“独化于玄冥之境”类似，都是主张本质寓于现象之中，应据现象探讨本体，故被判为迎合依附玄学独化派建立起来的。让我们看看主流派是怎么解释这两个理论命题的。“即色游玄论”“色”是物质现象。“玄”是本体。即色游玄论就是主张本质寓于现象之中，应据现象探讨其本体。主流派对这一理论的解释表面上看是对的，实则不准确。本质与现象的关系是本体论的核心问题，本质和现象是事物的两个相互依存的方面，本质寓于现象之中，决定现象，规定现象；现象是本质的必然反映，所以，只能观察分析事物的现象去研究揭示事物的本质。即色游玄论主张“色即为空”，从万象假有中认定事物本性空无，这是主张本质寓于现象之中。但支道林又主张“色复异空”，与后来中观派的“色即是空，空即是色”命题相比，只对了一半，本体、现象毕竟被他分离了。即色游玄论中本体、现象既不是事物的两个相互依存的方面，即色游玄宗又如何主张据现象探讨其本体呢？即色游玄论理论上存在的这样巨大的漏洞显然不是依附迎合说所能解释的，被依附迎合的玄学派别如果理论存在着这样巨大的漏洞，般若学能指望借助它来发展自己吗？我认为即色游玄宗理论上存在巨大漏洞的原因不在于玄学，应该也只能从般若学自身发展的历史过程中寻找，因为这正真切反映了即色游玄宗的创立是般若学在中国自行发展的一个必经阶段，一个重要环节。支道林的般若空义毕竟不能够超越历史阶段达到后来中观学派达到的本体论水平。逻辑的与历史的永远是一致的。

“独化于玄冥之境”主流派认为“独化”是物质现象，“玄冥之境”是本体。因此魏晋玄学独化派的基本命题“独化于玄冥之境”意为认识事物本体的正确途径是从独化入手。他们认为正是据这一点断定，即色游玄宗是迎合依附玄学独化派建立的。郭象的独化论主张天地万物自生、自化、自尔、自然，没有造物主，没有统一本体，事物的发展没有必然性，事物之间也没有必然联系，即万物也没有各自的本体。然而，天地万物统一和谐，完美无缺，独化论对此必须作出解释。郭象只好又制造出“理”、“命”作为天地万物生成、变化的精神本原，这一本原规定了万物在世界中的确定的地位和本性。独化论承认物质现象，却否认本体，否认统一本体，否认造物主，但又制造了天地万物的精神本原，陷入了自相矛盾之中。郭象不可能讲本体论，他却不

能不讲本根论。主流派说“独化论主张本质寓于现象之中，应据现象探讨其本体，这一点与即色游玄宗类似”，岂非痴人在说梦。

郭象的“独化”有两个意思：一是天地万物的生成、变化都是自然而然的；二是天地万物的生成、变化是各自独立的，互不相关而突然而然的。显然，郭象的“独化”是天地万物生成、变化的一种方式，不是主流派胡乱解释的物质现象。郭象的“玄冥之境”当然也不是主流派胡乱解释的本体。“玄冥”据郭象解释是“名无而非无”。即天地万物的生成、变化虽是自然而然以没有造物主的参与的独化方式进行的，这里，玄冥是“名无”，但这种自然而然的“物各自造”是仅就每个个体而言的，作为世界整体的部分，它们所处的地位和彼此的关系又是确定不易的。这就是“死生变化，惟命之从，随天安之”。这里，玄冥又是“非无”。所以，“独化于玄冥之境”的命题不过是郭象对自己的陷于自相矛盾之中的独化论的重新勉强解释的概括，根本不是主流派解释的独化论主张从现象探讨其本体。

主流派的这些权威们把即色游玄宗和玄学独化派生硬扯在一起，判为佛玄合流，其错亦出在哲学和佛学理论修养欠缺以及对六家七宗和魏晋玄学的研究尚不够深入上。

六、小结

鸠摩罗什所译大乘龙树学是天竺佛教大乘学说

臻于完备时期的理论。龙树学传入汉地后，围绕着般若空观的暧昧性和不确切性的迷雾才被驱散了。般若空义既明，“格义”、“合本”诸法自动废止，以玄解佛的做法也弃而不用了，六家七宗一齐失去了继续存在下去的价值，一经僧肇批判，纷纷寿终正寝。虽然，当时玄学并未失势。历史证明：六家七宗-中国式般若学的兴或废，主要决定于晋人对于般若性空认识发展的程度，而不是什么迎合依附不迎合依附。鸠摩罗什译传的般若学中观学派思想与六家七宗相去甚远，前者无丝毫玄学影响，后者却陷入了玄学的厚重氛围之中，然而深受玄学浸润的晋人却一致欢迎前者，毫不可惜地抛弃了后者，历史生动地说明了天竺般若学才是魏晋200年中人们苦苦探索追求的佛教最大智慧和最高真理。人们当然不会，也不可能愿意去有意制造一个玄学化的般若学以酬报这一累世不懈的探索努力的。事实是汉化般若学尽管有六家七宗之多，却谁也不能终止当时人们对天竺般若空义的孜孜不息的探索。“求之弥至而失之弥远，……不遇渊匠殆将坠矣。”僧睿的话正可谓一语中的。

参考文献：

- [1] 任继愈.中国佛教史:第2卷[M].中国社会科学出版社,1985.
- [2] 僧祐.出三藏记集[M].北京:中华书局,1995.

My Humble Opinion about Chinese Wisdom School

WANG Yan

(Encyclopedia of China Publishing House, Beijing 100037, China)

Abstract: This article inspects the religious practice actions of Dao An, leader of buddhism in east Jin Dynasty, who publicized wisdom scriptures and explained wisdom justice, studied and interpreted wisdom theory all his life. Than discusses substantive difference about Chinese Wisdom School theory and Metaphysics theory.put forward: Chinese Wisdom School rising in east Jin Dynasty was a result that Buddhism nationalized unconsciously. Its rising and declining were decided by level of the known that Buddhist monks researched for wisdom theory, but no relative with what is called to depend on Metaphysics and to play up to Metaphysics. When Cao Wei Dynasty, to be pregnant Metaphysics was influenced deeply by abstract Wisdom School which spreaded whole China above six ten years, the historical fact is not opposite.

Key words: Wisdom School; Metaphysics; ontology; theory of originality