

一僧半士道支林 ——支遁的雙重身份及其玄言詩

陳超敏 *

摘要 東晉僧人支遁玄佛雙修，他既是佛教史上的重要人物，亦是談玄、養馬、放鶴的名士，僧人與名士是他的雙重身份。支遁詩歌雖有佛學元素，但卻是極具代表性的玄言詩。他詩歌表現了玄學主題，充滿着玄學邏輯、術語、抽象概念，它們讓玄言詩的創作和解讀置身一條窄狹的管道，作者和讀者都需要具備同等的概念和抽象思維能力，因此玄言詩的參與者們是一個特殊的團體。“淡乎寡味”“艱澀”是團體外的人的閱讀體驗。

關鍵詞 支遁；玄言詩；名士；抽象概念；閱讀經驗

東晉的獨特，在於它承繼了魏晉激情與蒼涼的急轉直下，以一種中國歷史上少見的冷靜和抽象哲辨去思考世界，並以帶哲辨特色的清冽為生活模式、風尚和美學。東晉人物都是玄思哲辨和清冽風度的混合體，當時的詩歌是藝術和哲學的握手，孫綽、許詢、王羲之為代表人物。然而我們要關注的不只這些人，在這些已成定案的文學人物背後尚有遺珠。作為僧人的支遁，以其玄佛雙修站在當時思想界的頂峰，而其清談交遊又是典型的名士行為，他的人生與玄言詩，與孫、許等一樣，具有足夠的代表性。

一、支遁的雙重身份

“支遁，字道林，本姓關氏，陳留人，或云河東林慮人”¹，他出生於西晉建興二年，即公元314年，卒於公元366年，終年53歲，公元317年東晉建立，因此，他實際上成長於東晉。支遁青少年時期便精通玄學，“總角敦大道，弱冠弄雙玄”²，參加京師清談，得到當時名士王濛、殷融的讚賞，王濛讚其“造微之功，不減輔嗣”³，殷融把他比作名士衛玠。支

遁對佛學早有接觸，“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……年二十五出家”⁴。

支遁雖為僧人，但玄佛雙修，於玄佛二者皆有很深的造詣。支遁是早期佛教的重要人物，有多種佛學著作，如《即色遊玄論》《聖不辯知論》《道行旨歸》《學道誡》，他註《安般》《四禪》諸經，並奠立六家七宗的“即色宗”。在玄學方面，他在向秀、郭象所開創的思想高峰上提出新理解，註《莊子·逍遙篇》，標新於二家之表，拔理於向郭之外，受到諸名士的推崇。支遁既是名僧，亦是名士，這樣的雙重身份讓他廁身《高僧傳》，也名留《世說新語》。

支遁二十五歲出家後，基本上過着住寺講經的生活，山東大學王曉毅教授以支遁先後所居之寺院為中心，把他的一生劃歸為六個時期⁵。他從一所寺廟到另一所寺廟，其生活離不開講經、傳道、組織佛教活動和著寫佛學作品，如在吳縣時期，他與何充等二十四人舉行“八關齋會”，後建立了支山寺；又於山陰講《維摩經》，遁為法師，許詢為都講；又應哀帝之詔進京，止東安寺，講《道行般若》。

*陳超敏：廈門大學中國語言文學系碩士。

東晉處於佛教傳入中國後的第一個高峰時期，當時人們理解佛教，是援玄入佛。東晉時期，佛教有三大系統：一為小乘佛教，是安般、個人靜修一類；二為大乘佛教中的“般若”學，討論的是人生的根本問題，如“法相”（現象）和“法性”（本質）等等。

世界是怎樣的，人生又是怎樣的，人應該如何生存？這應該是整個魏晉的思想熱點，表現在對於抽象性的“有”“無”的提問和解答上。

王弼“貴無”，他認為“有生於無”，“無”不是甚麼都沒有，它包含一切的可能性。郭象“崇有”，這個世界沒有高於“有”的“無”，事物自然而然，事物自我生發。般若佛學則提供了另一種世界的模式，“諸法無自性”，“一切皆因緣和合”，世界是“無”，又“非有非無”。支遁也參與了這個大潮流，僧人身份的支遁研究的是般若學，他主張“即色論”，“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”⁶，“色”可以理解成外界現象，它是因緣和合的結果，本無自性，外界現象並非實有，而是“空”，“色即是空”⁷，在東晉，這無疑是一種嶄新的思維。

對佛學的深入探討，是支遁的一個方面，但另一方面，支遁亦是一位名士，他具備成為東晉名士的豐厚條件：豐富的學識，尤其是玄思哲辨，喜好談玄交遊，人格上丰神俊朗，帶着一點狂狷、放曠。

《高僧傳》和《世說新語》中有許多支遁清談的記載，對象是當時名士如謝安、許詢、殷浩等等，內容是談《莊》、才性、有無。據《世說新語·文學》的描述，支遁不只是參與者，更是聚會中的重要人物，從“支道林先通，作七百許語，敘致精麗，才藻奇拔，眾咸稱善”⁸及“此自是其勝場”⁹中，可以看到支遁在清談場上談笑自若、玄談高妙以致眾口推崇，他極受名士們的歡迎，其遊交頻繁，王洽、劉恢、殷浩、許詢、郗超、孫綽、桓溫、何充、王文

度、謝長遐、袁彥伯、王羲之……皆是一代名士。徵虜亭之聚蔡系和謝萬（或說謝安、謝石）爭坐支遁旁邊，謝安寫信邀請他到吳興定居。王羲之也與他有一段有趣的淵源：《世說新語》和《高僧傳》都記載，王羲之初不屑與支遁交往，後來兩人碰頭了，因論《莊子·逍遙遊》，“王遂披襟解帶，留連不能已”¹⁰。支遁與王羲之蘭亭詩人群亦有交流，蘭亭詩人群的玄學和佛學思想或多或少受支遁影響，然而，支遁到底有沒有參與永和九年的蘭亭會，則眾說紛紜¹¹。

支遁最為當時名士推崇的，莫過於對《莊子·逍遙遊》的新理解。郭象以其“崇有”的概念解讀莊子，把玄學推上高峰，但支遁卻有新的理解，其註現已佚失，遺留下來的《逍遙篇》如此寫道：

夫《逍遙》者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬、鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，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？

——《逍遙論》¹²



文學與藝術

郭象註《莊子》，提出“萬物自然”，讓“適其所適”，《逍遙篇》中的“適”“有欲當其所足，足於所足”便是郭象所提出的理解模式。然而支遁則對其作出質疑，他看到了郭象萬物適其所適的缺憾：若只任萬物自然本性，則饑者吃飯、渴者飲水、桀紂滿足其性而殘殺，也都是“適性”，所有的一切本質上沒有限制，也不必限制，這暗示了人可以“任放”。支遁認為這並不是逍遙，他認為逍遙是“至人”的境界，而非凡人的滿足，“物物而不物於物”，他既承認人生需要物質的基礎“物物”，但又不能被萬物驅役“不物於物”，這才是逍遙。

思想上的高妙深刻，交遊時的闊論、神彩奪人，成就了支遁的名士風度，《世說新語》載支遁外貌“信當醜異”，在講究外貌的東晉，其令一眾名士折服，可說是人格上的氣韻。

支遁的名士氣還體現在一些有趣的小故事上，那就是他養馬、放鶴與買山，這些故事記載在《世說新語》《高僧傳》或《高逸沙門傳》中，成為後世詩人們的詠賞對象。

支道林常養數匹馬。或言道人畜馬不韻。支曰：“貧道重其神駿。”

——《世說新語·言語》¹³

支公好鶴，住剡東（岬）山。有人遺其雙鶴，少時翅長欲飛。支意惜之，乃鍛其翮，鶴軒翥不能復飛，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。

——《世說新語·言語》¹⁴

道林因人就深公買印山，深公答曰：“未聞巢、由買山而隱。”（箋疏云：“印山當作（岬）山”）

——《世說新語·排調》¹⁵

養馬、放鶴、買山，這些行為放曠、有趣、率性，在一個僧人身上頗為出格，而作為一個名士則完全可以理解，他喜愛神俊的馬、凌霄之姿的鶴，這些都訴說着他對東晉名士神駿風采的移情，他有意追求一種“名士風度”，有別於僧人的清心寡慾。

支遁是特殊的，名僧與名士是支遁的雙重身份。在現今的角度看來，名僧和名士兩者之間的角色和行為總有些矛盾，但在東晉，這些矛盾實際上並沒有想像中嚴重，甚至是被允許的，是高逸的。支遁在東晉不是唯一的名僧名士，但他卻是當中的佼佼者。支遁名僧名士身份，是他的自我選擇，亦是時代的特殊性，這使支遁的雙重身份既屬於支遁本人，又屬於東晉。

二、支遁的玄言詩

支遁本有集，《隋書·經籍志》著錄《支遁集》八卷，註梁十三卷，《唐書·藝文志》著錄《支遁集》十卷，但宋已沒有著錄，說明《支遁集》於宋已佚亡，後明嘉靖皇甫湊輯佚成集，嘉靖以後的《支遁集》皆承傳於皇甫湊本。現時，支遁有詩18首、書三篇、論二篇、序七篇、贊17篇、銘一篇。重要著作如《莊子·逍遙篇註》《即色遊玄論》只存佚文。其他佛學著作皆亡佚。以下是支遁現存的詩歌：

- 《四月八日讚佛詩》
- 《詠八日詩》三首
- 《五月長齋詩》
- 《八關齋詩》三首
- 《詠禪思道人詩》
- 《詠大德詩》
- 《詠利城山居》
- 《詠懷詩》五首
- 《抒懷詩》二首
- 失題詩一首

從詩題中，我們可以看到支遁詩歌的兩大主題，一是佛門生活，二是詠懷。余嘉錫指出

“支遁始有讚佛詠懷諸詩，慧遠遂撰念佛三昧之集”¹⁶，佛禪入詩可說是其所開之風。《四月八日讚佛詩》是一首充滿着佛教名詞和概念的詩歌：

三春迭雲謝，首夏含朱明。

祥祥令日泰，朗朗玄夕清。

菩薩彩靈和，眇然因化生。

四王應期來，矯掌承玉形。

飛天鼓弱羅，騰擢散芝英。

綠瀾頽龍首，縹藥翳流冷。

芙蓉育神葩，傾柯獻朝榮。

芳津霑四境，甘露凝玉瓶。

珍祥盈四八，玄黃曜紫庭。

感降非情想，恬怕無所營。

玄根泯靈府，神條秀形名。

圓光朗東旦，金姿艷春精。

含和總八音，吐納流芬馨。

跡隨因溜浪，心與太虛冥。

六度啟窮俗，八解濯世纓。

慧澤融無外，空同忘化情。

——《四月八日讚佛詩》¹⁷

此詩讚美佛陀誕生、描寫了佛陀的靈氣、玄妙。全詩採用傳統手法，以直接的比喻、讚揚和描述為主，即是：

1. 以不同的形容詞彙如玄、泰、清、朗、祥去直接描寫主體。

2. 想像他者頌揚主體，如四王和飛天都來賀佛。

3. 直接的描寫德行，如“含和總八音，吐納流芬馨”。

這種手法是傳統的，是一種直接頌揚的“讚歌”模式。支遁沒有使用通俗的語言或意在言外的手法，如果將之對比唐代僧人或宋九僧的詩歌，便可以發現，支遁的寫法沿襲《詩經》雅頌傳統，那種見微知著、一葉知秋式的佛理詩是“意在言外”和“禪宗”的產物。支遁詩歌的佛教主題以佛教人物和術語為主，化生、四王、飛天、玄根、圓光、六度、八解，都是佛門用語，術語的運用是概念化而具高度的抽象性，並非人人能解讀。

另一首佛學主題的詩歌，是《詠禪思道人詩》：

雲岑竦太荒，落落英岵布。

迴壑佇蘭泉，秀嶺攢嘉樹。

蔚薈微遊禽，崢嶸絕蹊路。

中有冲希子，端坐攀太素。

自強敏天行，弱志慙無欲。

王質凌風霜，淒淒厲清趣。

指心契寒松，綢繆諒歲暮。

會衷兩息間，綿綿進禪務。

投一滅官知，攝二由神遇。

承蜩累危丸，累十亦凝注。

文學與藝術

懸想元氣地，研幾革羸慮。

冥懷夷震驚，怕然肆幽度。

曾筌攀六淨，空洞浪七住。

逝虛乘有來，永為有待馭。

——《詠禪思道人詩》¹⁸

詩中描寫道人進行禪定的情況，這是東晉佛系統中的“安般”，調節呼吸、冥想修行，“投一滅官知……空洞浪七住”，這是“數息法”，通過呼吸、數一至十，達到入定。同樣地，要了解詩中大意，需要理解這些佛教專門概念。

然而，以上兩首詩歌並非純粹的佛教詩，它們更接近玄言詩，這兩詩充滿佛教用語之餘，同時亦充滿玄學用詞，“六度啟窮俗，八解濯世纓。慧澤融無外，空同忘化情”“雲岑竦太荒”“端坐慕太素”“承蜩纒危丸”“曾筌攀六淨，空洞浪七住。逝虛乘有來，永為有待馭”，這些都是玄學概念。佛教的六度和八解之法，最終得以玄學式的啟窮俗、濯世纓、融無外、忘化情，數息法以莊子佝僂承蜩的典故為喻，“六淨”（斷知見淨）、“七住”（諸結頓斷）為忘筌、體空之結果，這樣的理解實際上是玄佛混合物，其以玄學為主要理解徑途，以攀緣佛法，猶如查點柿子的特色，以對應理解西紅柿。



除以上兩詩和諸贊外，支遁其餘的詩歌便屬典型的玄言詩，即使這些詩歌有着佛教的詩題。如《詠八日詩》：

大塊揮冥樞，昭昭兩儀映。

萬品誕遊華，澄清凝玄聖。

釋迦乘虛會，圓神秀機正。

交養衛恬和，靈知溜性命。

動為務下尸，寂為無中鏡。

——《詠八日詩》其一¹⁹

在此詩歌中，涉及玄言的成份很多，大塊、兩儀、玄、機、性命、虛寂，動靜……都是玄學的範疇和概念，整首詩都在說明玄理，詩中“釋迦”二字可有可無，我們甚至可把它替換成“真人”“至人”或“老莊”，而不需考慮會改變詩意。

支遁玄言詩與當時的玄言詩，是一致的。詩中主題為自然規律、探求真理、虛寂為法、動靜有無……這一系列的主題，表現在對自然規律的描寫、直接使用玄學術語或玄學觀念上。玄言詩的重要特徵，就是使用玄學的主題、術語和概念，來表達詩歌主題。這些術語和概念是一種哲學上的觀念，具有高度的抽象性，讀者必需對概念進行解讀，始能理解詩歌大意，如：

三悔啟前朝，雙儼暨中夕。

鳴禽戒朗旦，備禮寢玄役。

蕭索庭賓離，飄飄隨風適。

踟躕岐路嶠，揮手謝內析。

輕軒馳中田，習習陵電擊。

息心投佯步，零零振金策。

引領望征人，悵悵孤思積。

咄矣形非我，外物固已寂。

吟詠歸虛房，守貞玩幽蹟。

雖非一往遊，且以閒自釋。

——《八關齋詩》其二²⁰

這首詩便是一例，前半部份並不難理解，從“三悔啟前朝”至“悵悵孤思積”，都是描述僧人在八關齋中進行懺悔，齋會完結後，僧人走在山中，看見參加者離開，產生悵悵之感。但後半部份，則不太好懂了，如果不了解玄學上的“形”“神”關係，不了解“虛寂”是一種特殊的狀態，不明白“守貞”的內涵，便難於理解其傳達的訊息——詩人領悟到肉身的我非我，在山中虛寂持守，保持自我，弦外之意則是這種狀態的美好的。了解到後半部份，始能印悟前半，熱鬧的齋會過去，曲終人散，這悵悵最終以虛寂修心消解。玄言詩的意義，尤其是對“道的感悟”最終以抽象概念，而非以形象來表達。

此情況在《詠懷詩》中更顯著：

端坐鄰孤影，眇罔忘思劬。

偃蹇收神轡，領畧綜名書。

涉老哈雙玄，披莊玩太初。

詠發清風集，觸思皆恬愉。

俯欣質文蔚，仰悲二匠徂。

蕭蕭柱下迥，寂寂蒙邑虛。

廓矣千載事，消液歸空無。

無矣復何傷，萬殊歸一塗。

道會貴冥想，罔象掇玄珠。

悵悵濁水際，幾忘映清渠。

及鑑歸澄漠，容與含道符。

心與理理密，形與物物疏。

蕭索人事去，獨與神明居。

——《詠懷詩》其二²¹

這首詩涉及更多的專門術語，如老莊、太初、二匠、柱下、蒙邑、罔象玄珠、心、形、神，而術語與術語之間，有着更緊密的玄學邏輯關係，從領略老莊太初到明白千載世事空無，從感應大道到思考道的沖漠、形神的形上關係，都依循了玄學的思考邏輯，層層推進。如“心與理理密，形與物物疏”，這“心”與“形”的理解，是解讀基礎，而必須透過玄學的邏輯路徑進行。

玄言詩充滿了術語和概念，它們屬哲學範圍而高度抽象，因此創作玄言詩需要對玄學哲學有足夠的理解，以便從既定事物中上升，到達哲思的形上境界。同時，這亦要求讀者具備同等的抽象概念理解力，玄言詩的創作和解讀在一個特定的窄狹管道中，兩者都需要具備同等的概念和抽象思維能力，這群人是一個特殊的團體，玄學術語是最基本的團體密碼，而密碼與密碼之間的邏輯關係，它們所構成的體會、韻味是作者和讀者玄思哲辨能力的考驗。玄言詩的“淡乎寡味”“艱澀”是團體外的人的閱讀體驗。

玄言詩的另外一個重要特點，可說是對情緒、慾望和五感的缺失。我們可以對比支遁與阮籍、陶潛的詩歌：

文學與藝術

大塊揮冥樞，昭昭兩儀映。

萬品誕遊華，澄清凝玄聖。

釋迦乘虛會，圓神秀機正。

交養衛恬和，靈知溜性命。

動為務下尸，寂為無中鏡。

——支遁《詠八日詩》其一²²

夜中不能寐，起坐彈鳴琴。

薄帷鑑明月，清風吹我襟。

孤鴻號外野，翔鳥鳴北林。

徘徊將何見，憂思獨傷心。

——阮籍《詠懷詩》其一²³

道喪向千載，人人惜其情。

有酒不肯飲，但顧世間名。

所以貴我身，豈不在一生。

一生復能幾，倏如流電驚。

鼎鼎百年內，持此欲何成。

——陶潛《飲酒詩》其三²⁴

在《詠八日詩》中，關於感覺、感官的描寫是少的，詩中的玄、清、秀等是對玄理的描繪，說得複雜一點，是對抽象概念的性質形容，整首詩中，個人五官感受（色、聲、香、味、觸）和情緒是稀少的，創作主體的“我”——支遁在詩中只是一種背景。

而阮籍《詠懷詩》，如果單看前六句，情緒也是淡薄的，但最後，阮籍訴說了他的感情，“徘徊將何見，憂思獨傷心”，他的憂思讓他“夜中不能寐，起坐彈鳴琴”，看似冷淡的句子最終感染了情緒，整首詩的“味道”便出來了。詩的主體從外物回歸到“我”——阮籍。《飲酒詩》亦然，此詩雖有哲理，但亦有陶潛不同的感受，如他對飲酒的慾望，對不飲酒者的惋惜、或更帶一點嘲諷，他感到人生苦短時，會有“倏如流電驚”之感。“感覺”“慾望”與道的冰冷相對比，構成了詩的主體，而最終個人勝道一籌，以情為勝。

綜觀《詠八日詩》，它只有一種情感：恬和，這是由玄道沖漠所帶來的心靈平靜，這種愉快是無起伏的，無個性的。除此之外，人的其他感覺、情緒和慾望都回避了，這種“有”情，等於“無”情，是一種“情的缺席”。

我們再看另一首詩歌：

氣暄動思心，柳青起春懷。

時艷憐花藥，服淨俛登台。

提觴野中飲，愛心煙未開。

露色染春草，泉源潔冰苔。

泥泥濡露條，嫋嫋承風栽。

鳧雛掇苦薺，黃鳥銜櫻梅。

解衿欣景預。臨流競覆杯。

美人竟何在，浮心空自摧。

——鮑照《三日詩》²⁵

鮑照《三日詩》是典型的抒情詩，詩歌有豐富的色彩（青柳、青鳥、櫻梅、花藥），也有豐富的感受（憐愛、愉悅、欣然、惋惜、摧

心)，心情高低延宕、柔腸百轉，而《詠八日詩》則只是玄道沖漠，味之無味，色之無色，大道安樂。

中國古典詩歌有極其強大的抒情詩傳統，玄言詩的概念化、冷淡與情的缺席在中國詩歌史上更顯得突出。在《詠八日詩》與《詠懷詩》《飲酒詩》《三日詩》的對比中，便能發現：

1. 玄言詩的主體並不是個人，尤其並非個人肉體的東西。情緒、慾望和五感盡量地隱退，那“情的缺席”是一種自覺性的回避和消退。

2. 它是屬於思想界的，是邏輯的，形上的詩歌，與形下的肉體、情感壁壘分明。

3. 它的路徑是一種外揚，從個人到宇宙（玄哲），或從自然到玄哲，從實物到概念，這是哲學的思維，玄言詩是玄學思想的產物，更多地依照哲學的思維而非詩歌的思維。

總結

支遁生活在一個哲學思辨的時代，東晉人以哲學、抽象邏輯思維去思考世界，那時玄學興盛，援玄入佛。支遁是佛教史上的重要人物，亦是《世說新語》中的名士。他具有深厚的佛學修為，但又玄佛雙修，其玄思哲辨站在當時思想界的頂峰。談玄、修佛、養馬、放鶴，支遁具有名僧與名士的雙重身份，兩者在當時奇妙地共融，讓支遁的雙重身份既屬於支遁本人，又屬於東晉。

支遁詩歌有佛學元素，然而卻是切切實實的玄言詩。支遁的詩歌表現了玄學主題，充滿了術語、抽象概念、以及玄學上的邏輯性，這是玄言詩的一大特點，玄言詩的創作和解讀都是窄狹的，作者和讀者都需要具備同等的概念和抽象思維能力，因此玄言詩的參與者們是一個特殊的團體。“淡乎寡味”“艱澀”是團體外的人的閱讀體驗。

在支遁的玄言詩中，我們看到了這是一種形而上的詩歌。主體是哲學、形上精神、大宇宙而非個人，它的路徑從個人到宇宙（玄哲），或從自然到玄哲，這是東晉時代思想的產物。“人”的情緒、慾望和五感盡量地隱退，詩只有一種淡泊的安樂，有情還似無情，情有所缺席。

從支遁的詩歌中，我們也可以看到藝術和哲學的握手，凝結成特殊的玄言詩。然而藝術和哲學畢竟只是兩兄弟，它們有各自的生命，因此，玄風會消退，詩情又再起，它們在短暫的相會後又各奔前程。



文學與藝術

註釋：

1. [梁]慧皎、湯用彤校註：《高僧傳》，北京：中華書局，1992年，第159頁。
2. 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，第1082頁。
3. [梁]慧皎、湯用彤校註：《高僧傳》，北京：中華書局，1992年，第159頁。
4. [梁]慧皎、湯用彤校註：《高僧傳》，北京：中華書局，1992年，第159頁。
5. 見王曉毅：《支道林生平事跡考》，《中華佛學學報》1995年第8期。(1)從吳縣餘杭山到建康白馬寺；(2)吳縣支山寺；(3)山陰縣靈嘉寺；(4)剡縣沃州山禪院與石城山棲光寺；(5)建康東安寺；(6)石城山棲光寺逝世。
6. 余嘉錫：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年，第223頁。
7. 佛門般若“色不異空，空不異色”之說法，支遁“色復異空”一句有違“般若”原典，很多學者對此提出懷疑或解說，湯用彤在《漢魏晉南北朝佛教史》中認為支遁空宗理論沒有達到僧肇的高度，“色復異空”是由於沒有掌握好兩者即體即用的關係（參見湯用彤：《漢魏晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1983年）。熊開發在《支遁生平事跡及思想考辨》中認為僧肇在批評支遁“即色論”時，沒有對“色復異空”作出特別評論，他推測“色復異色”或為誤記，或包含其他思想，他認為後者的可能性更大，“色不異空”是真諦意義上的判斷，“色復異空”是俗諦意義上的判斷（參見熊開發：《支遁生平事跡及思想考辨》，《海南師範學報》1997年第4期）。
8. 余嘉錫：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年，第237頁。
9. 余嘉錫：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年，第234頁。
10. 余嘉錫：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年，第223頁。
11. 《（嘉泰）會稽志》卷十六“瀚墨”條有唐人何延之《蘭亭記》，云支遁在此會中，與眾人曲水流觴，後世支遁參與蘭亭會的說法多沿革於此。然卷十“山陰縣”中，有“天章寺碑”，碑上記蘭亭會眾參加者，而獨無支道林之名。參見[宋]施宿：《浙江省嘉泰會稽志》，台北：成文出版社，1983年。
12. 余嘉錫：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年，第220頁。
13. 余嘉錫：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年，第122頁。
14. 余嘉錫：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年，第136頁。
15. 余嘉錫：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年，第802頁。
16. 余嘉錫：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年，第265頁。
17. 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，第1077頁。
18. 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，第1083頁。
19. 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，第1078頁。
20. 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，第1079頁。
21. 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，第1080頁。
22. 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，第1078頁。
23. 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，第496頁。
24. 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，第997頁。
25. 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，第1307頁。

