

中華佛學學報第 4 期 (pp.235-285) : (民國 80 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 4, (1991)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

東晉道安思想析論東晉道安思想析論

劉貴傑
新竹師範學院教授

提要

道安為東晉高僧，著名佛教學者，十二歲出家，因形貌黑醜，未被重視，令作農務。然本性聰敏，博學強記，數年之後，其師改變態度，令受具足戒，並准其出外參學。年約二十餘歲，於後趙鄴都得佛圖澄嫡傳，因而經常代澄講說，並解答疑難問題，故有「漆道人，驚四鄰」之譽。

道安窮覽經典，鉤深致遠，所注《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》諸經，序致淵富，妙盡深旨。後在襄陽、長安等地傳布佛法，主倡「本無」之學，行為般若學六家七宗之本無宗。因其生當玄學與佛學互融之際，故每藉老莊詞語，論述佛經之要旨，而有言曰：「損之又損，以至於無為」、「與進度齊軫，逍遙俱遊」。道安謂「先舊格義，於理多違」、「弘贊理教，宜令允愜」，然亦援外書以明內典，未能擺脫格義之窠臼，其思想深受玄學之影響。

道安認為「禪」係斷惑之正要，「定」乃伏結之初門，「止」為禪定之勝因，「觀」乃智慧之由籍，所言「執寂以御有，崇本以動末」，實為禪觀之要路。道安之「執寂御有」意即王弼之「崇本息末」，「執寂」正是「本無」之意，就王弼而論，「本無」實即「以無為本」。道安亦藉何晏之易理以解釋其禪觀，復以禪觀闡明何晏所欲達乎之玄學境界，進而擴展其玄學之領域，故道安之禪觀係受王弼、何晏之玄學觀點所影響。道安思想係由禪觀之學以入般若之境，首以「執寂御有」之「本無」概念詮釋「安般守意」之禪觀，復藉「以無為本」之「本無」觀念說明般若性空之義理。

道安初期之禪觀乃在否定「末」「有」，而復歸「本」「無」，其般若思想，

則以「一」或「如」為本體，而消解「本」與「末」、「有」與「無」之對立，視「真如」為「本末等爾」，視「法身」為「有無均淨」；真如、法身實即超越對立之「一」或「如」，此「一」或「如」乃指「綿綿常存」之本體。此種見解，就理論而言，可謂源自《莊子·齊物論》之思想。道安復認為「等（觀）」、「不二入（觀）」可與「一」或「如」冥合，並視之為對立概念（本與末；有與無）「兩忘」「雙亡」之觀法。因此，「安般守意」之禪觀乃與「空有一如」之般若互相混合，圓融無礙也。

道安深知《增一阿含經》錄有戒律，以為繩墨，旨在警示參學者淬勵心志，檢束行為。道安認為修持有其次第，無論在家出家，莫不以戒為始，乃可奠基。戒律實為三學之本，守戒始能得定，得定方可發慧。佛教僧團首重戒律，犯戒必遭彈劾，此係因「須臾不矜不莊，則傷戒之心入矣」，破戒之心已萌，而欲免入惡道，未之有也。故道安乃言「寧持戒而死，不犯戒而生」，此種潔身自愛，篤守戒律之行持，與寧為玉碎不為瓦全之精神，足為後世修行者之楷模。道安復注重佛典之翻譯，且謂翻譯佛經有五失本、三不易之困難，此皆為其經驗之談，後世譯經，多所依循。

道安特重戒、定、慧三學，認為三學乃「至道之由戶，泥洹之關要也」，並總結漢代以來流行中土之禪觀與般若二系之學說，且組織僧徒、制定戒規、以釋為姓、整理佛典、主持譯經、編纂經錄，對中國佛教之奠基與發展，均有卓越之貢獻，誠佛門之龍象也，於中國佛教史上實有崇高之地位。本文依次析論其方外思想、佛學思想、禪觀思想、般若思想、戒律思想、譯經思想，以顯其在初期中國佛教思想之勝義。

一、前言

道安為東晉、前秦時代高僧，般若學派「六家七宗」之一「本無宗」之主要代表人物。據《梁高僧傳》卷五記載，道安本性衛，常山扶柳（今河北冀縣）人。十二歲出家，受具足戒後，入鄴城（今河北臨漳）師事佛圖澄（西元232~348），其後在山西、河北、河南一帶研習禪學，弘揚佛法，徒眾數百。後趙石氏被滅後，即南下襄陽等地傳法十五年，著重般若學說。東晉太元四年（西元379年），前秦苻堅攻克襄陽，道安即被送至長安（今西安市），於五重寺弘法，并主持譯經。曾與法和協助僧伽提婆（一譯僧伽提和）、曇摩難提與僧伽跋澄等譯出部分《阿含經》與說一切有部論書等。鑒於沙門多隨師姓，以為師莫如佛，以顯佛徒一家，故倡沙門以釋為姓，為後世僧徒所遵循。道安并制定僧尼軌範，條為三例，對僧團講經說法、食住與平日佛教儀式亦有規定。將空無、寂靜之「本無」視作宇宙之本體，主張通過禪定，掃除雜染妄念，使「心」與「本無」合而為一，以臻於佛法最高之境。并總結漢代以來流行之禪觀與般若二系學說：著有〈光讚折中解〉、〈放光般若析疑准〉等文，

與經論序文近二十篇，註有《道行品經》及《安般守意經》等，且整理新舊譯之經典，輯有《綜理眾經目錄》。現存資料主要為經序，收錄於《出三藏記集》。弟子有數千人，其中較著名者為慧遠與僧叡、慧持等。

二、道安之生平著述

道安（西元 312~385 年），生於西晉永嘉六年（西元 312 年），遭逢亂世，早喪雙親，自幼即由外兄孔氏撫養，七歲讀書，再覽能誦。十二歲出家，因形貌甚陋，不為薙度師所重，受命「驅役田舍，至於三年，執勤就勞，曾無怨色」[1]。數年之後，方啟師求經，其師始授以《辯意經》與《成具光明經》，道安齋經入田，因息就覽，暗誦不已，暮復還師，并「執經覆之，不差一字，師大驚嗟，而敬異之。後為受具戒，恣其遊學」[2]。

其後，道安至鄴，遇佛圖澄，澄見而嗟嘆，與語終日，眾人因其形貌黑醜，咸共輕怪，澄謂眾曰：「此人遠識，非爾儔也」[3]。道安因而成為佛圖澄之弟子。佛圖澄每次講經，

p. 238

均由道安覆述，當時疑難鋒起，道安挫銳解紛，遊刃有餘，時人乃有「漆道人，驚四鄰」之讚語。佛圖澄圓寂後，石氏內亂，道安避難濩澤（山西省陽城縣），時沙門竺法濟、支曇講《陰持入經》，道安從之受業。後與同學竺法汰俱憩飛龍山，并與僧先、道護共同研究經典，且於太行山創立寺塔，改服從化者，幾乎「中分河北」。繼應武邑太守盧歆之請前去開講佛法。年四十五，復還冀州（今河北省高邑縣西南），住受都寺，徒眾數百，常宣法化，并應趙王石纂之請，入華林園（北朝宮苑，在今河南臨漳西南古鄴城北），然因冉閔之亂，道安復率眾入王屋（今山西省垣曲縣）之女林山。後渡黃河避難，遷至陸渾（河南省嵩縣），山樓木食，以修道行。復因慕容俊亂軍逼近，又逃至新野（河南省新野縣）。

為廣布教化，道安乃令法汰前赴揚州，法和深入巴蜀，己則親率弟子慧遠等四百餘人南下襄陽，因門人眾多，白馬寺狹，乃以清河張殷之宅改建寺院，名為檀溪寺，因有富豪資助，故能建塔五層，起房四百。涼州刺史楊弘忠送銅萬斤；苻堅致贈黃金倚像、金坐像、結珠彌勒像、金縷繡像、織成像各一尊；東晉孝武帝亦下詔遣使表揚其高德重望。襄陽高士習鑿齒，鋒辯天逸，名震當時，道安未至襄陽，早已致書通好，及聞安至，即往修造。賓主既坐，習乃言：四海習鑿齒，安則曰：彌天釋道安，時人以為名答。道安在襄陽前後十五年，窮覽經典，鉤深致遠，註《般若》、《道行》、《密跡》、《安般》諸經，又為四方從學之士，制定僧尼規範，即行香定坐、上經上講之法，六時行道飲食唱時之法，以及布薩差使悔過之法。

東晉孝武帝太元四年（西元 379 年），苻堅遣苻丕攻佔襄陽，道安與習氏俱獲於堅，苻堅謂僕射權翼曰：「朕以十萬之師取襄陽，唯得一人

半。」翼曰：『誰耶？』堅曰：『安公一人，習鑿齒半人也』[4]，可知苻堅對道安之景仰。道安應苻堅之請，由襄陽至長安，住五重寺，僧眾數千，大弘法化。道安久居長安，除講經說法外，復倡導翻譯佛典，如曇摩難提譯《中阿含經》、《增一阿含經》、《三法度論》；僧伽提婆譯《阿毘曇八犍度論》；鳩摩羅跋提譯《毘曇心論》、《四阿含暮抄》；曇摩鞞譯《摩訶鉢羅蜜經抄》；耶舍譯《鼻奈耶》，道安均與竺佛念、道整、法和參與其事，或考正譯文，或勸令重譯。其「五失、三不易」之說，皆為經驗之談，而為後世譯經之圭臬。

道安多聞廣識，長安學士，內外有疑，皆師於安，時人有「學不師安，義不中難」之語，可見道安為當世推重之一斑。因此，當苻堅欲攻東晉，朝臣勸諫無效之時，

p. 239

唯請道安乘機「為蒼生致一言」。道安乃在與苻堅同輿之際，進言相勸，然苻堅未從，終至敗亡，北方復陷於分裂與混亂，長安伐鼓近郊，道安仍譯經不倦。東晉孝武帝太元十年（西元 385 年）二月八日，道安忽告眾曰：吾當去矣！是日齋畢，無疾而卒，春秋七十有四。

道安畢生致力《般若經》之研究，因註釋《光讚般若經》，而成《放光般若析疑准》、《放光般若析疑略》、《放光般若起盡解》；因註疏《道行般若經》，而有《道行經集異註》。關於禪觀之作有：《大十二門註》、《小十二門註》、《了本生死經註》、《人本欲生經註撮解》、《安般守意經解》、《陰持入經註》、《大道地經註》；尚有《賢劫八萬四千度無極經解》、《密跡金剛持心梵天經甄解》等二十餘部註釋之書（均已佚散），可謂佛典註釋之祖。

在註釋佛經之際，道安復撰寫各類經典之序文，以闡明佛典翻譯之由來、佛典之題解，及其獨特之見。例如：〈安般註序〉、〈陰持入經序〉、〈人本欲生經序〉、〈了本生死經序〉、〈十二門經序〉、〈大十二門經序〉、〈道行經序〉、〈合放光光讚隨略解序〉、〈摩訶鉢羅蜜經波羅蜜經鈔序〉、〈增一阿含序〉、〈道地經序〉、〈十法句義經序〉、〈阿毘曇序〉、〈鞞婆沙序〉、〈比丘大戒序〉等十四經序（俱載於《出三藏記集》，《大正藏》卷五五），本文即據此現存有限之資料，析論其思想之大要。

三、道安之方外思想

魏晉之世，時人競尚玄論，固為事實，而儒道思想并行不悖，深於玄學者，雖崇莊老，然仍尊儒術；雖身入空門，亦受習儒學。道安家世英儒，多所博涉，「內外群書，略皆遍睹，陰陽算術，亦皆能通」[5]，故曰：

「聖人也者，人情之積也。聖由積靡爐錘之間，惡可已乎」[6]

聖人之品德修養乃由凡夫日日琢磨，真積力久方可臻於爐火純青之境，何能怠惰間斷哉！且聖人立名無常，因病予藥，覺潤蒼生，感而遂通，故道安云：

p. 240

「立名無常名，則神道矣；授藥無常藥，則感而通故矣」[7]

聖人之心，寂然不動，為渡眾生，乃不執於定名，不囿於一法，因材施教，普救群迷，故能感而遂通且：

「神變應會，則不疾而速，洞照傍通，則不言而化」[8]

聖心感事應物，不惑不迷，不疾而速，不言而化，應會無窮，澤潤各方，此乃源自《易經》之思想，道安復云：

「知異知同，是乃大通；既同既異，是謂大備也。以此察之，義焉庾哉！義焉庾哉！」[9]

聖人既能洞徹異同，故曰「大通」，復可冥合異同，故曰「大備」，必兼具此「大通」「大備」之德，始臻聖境也。道安復曰：

「明此二行，於三十萬言，其如視諸掌乎！顛沛造次，無起無此也」[10]

「二行」指禪觀與般若，兩者經卷繁浩，修行之人視之為掌中之珍，雖顛沛造次，亦不敢或忘。「顛沛造次」語出《論語》·〈里仁〉「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」。道安云：

「有力道士乃能見當以著心焉，如其輕忽不以為意者，幸我同志鳴鼓攻之可也」[11]

p. 241

出家修行之士，必得體悟真諦，拳拳服膺，不可輕忽，否則同修之人，當可鳴鼓攻之。道安云：

「貪淫囹者，荒色勃烝，不別尊卑，渾心耽愒，習以成狂，亡國傾身，莫不由之」[12]

荒淫無度，貪財好色，尊卑不別，君臣不辨，沉湎酒色，習以成性，則必招致滅身亡國，仁人君子，不可不慎。儒者首重正名，正君臣父子之名，正上下尊卑之名，且戒酒色，以免亂國損身，道安亦有同感焉。道安曰：

「無形而不因，故能開物，無事而不適，故能成務」[13]

有因有形，以顯事物之最終真相；無事不適，以示人事之各得其宜。此誠《易經》所云：「開物成務，冒天下之道，如斯而已者也」（〈繫辭傳〉上）。此外，道安云：

「道之所寄，無往不因；德之所寓，無往不託」[14]

「道」、「德」為老子哲學之基本範疇，「道」為宇宙之本體；「德」即得之於道，乃道之性能。《老子》云：「道生之，德畜之」（五十一章），即指「道」生天生地，「德」蓄養萬物，無不因其事，無不順其成。道安云：

「人之處世，矇昧未祛，熙熙甘色，如饗大牢」[15]

世人安於逸樂，迷於美味，其中隱伏憂患，而矇昧無知，末句語出《老子》「眾人熙熙，如享太牢」（二十章）。道安曰：

p. 242

「世之深病也；馳騁人心，變德成狂；耳聾口爽，耽醉榮寵；抱癡投冥，酸號三趣」[16]

馳騁田畝令人心發狂，靡靡之音令人振耳欲聾，過份貪求令人食不知味，執著榮寵令人患得患失，癡迷不悟令人趨向三趣（地獄、畜牲、餓鬼三惡道），此為世人之通病也。本句乃承襲《老子》「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂」（十二章）之思想，故道安云：「以大寂為至樂，五音不能聾其耳矣；以無為為滋味，五味不能爽其口矣」[17]，即以「大寂」對治五音，以「無為」對治五味。道安曰：

「聖人見強梁者不得其死，故訓之以等。丹心讎親，至柔其志，受垢含苦，治之未亂，醇德邃厚，兕不措角，況人害乎」[18]

聖人深知強梁者不得其死，故而革除心機，棄絕巧智，知榮守辱，洞燭先機，其德性醇厚，善於養生，豈會為害眾生？唯「令自澣滌，挫銳解紛，返神玄路」[19]而已。道安云：

「豈非為之乎未有，圖難於其易者乎」[20]

聖人察微知幾，雖小事亦不忽視，故能化難於無形，防患於未然，致治於未亂。蓋天下之難事必自易時興起，忽略易時，失卻機宜，難必更多。因此，須預審難事，有備於先，毫不疏懈，故能此難為易，終無難矣。本句源自《老子》「圖難於其易，為大於其細」（六十三章）。道安復云：

「聖人有以見因華可以成實，睹末可以達本，乃為布不言之教，陳無轍之軌」[21]

聖人把握本體，理解現象，以無御有，以本制末，乃能推行不言之教誨，陳敷無轍之行跡，猶如羚羊掛角，無跡可尋。其中「不言之教」，乃源自《老子》「是以聖人處無為之事，行不言之教」（第二章）。道安云：

「階差者，損之又損之，以至於無為」[22]

「既外有名，亦病無形，兩忘玄漠，塊然無主，此智之紀也」[23]

「要斯法也，與進度齊軫，逍遙俱遊，千行萬定，莫不以成」[24]

「損之又損之，以至於無為」，語出《老子》「損之又損，以至於無為」（四十八章）。「兩忘」、「塊然」、「逍遙」，語出《莊子》「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道」（〈大宗師〉）、「塊然而自生耳」（向、郭《莊註》·〈齊物論〉）、「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業」（〈大宗師〉）。魏晉之世，盛行玄學，時僧乃藉易、老、莊詞語，謀對印度佛學有所理解，故「以經中事數，擬配外書」[25]，此之謂「格義」（量度經文正義）。道安雖謂「先舊格義，於理多違」「弘讚理教，宜令允愜」[26]，然亦未徹底擺脫格義之窠臼，故知道安思想深受玄學影響，而富有老莊色彩。茲將其著作涉及易、老、莊辭語者，對列於次：

| | |
|--|--|
| 「階差者，損之又損之，以至於無為」 | 《老子》「損之又損，以至於無為」（四十八章） |
| 「級別者，忘之又忘之，以至於無欲」 | 《老子》「常使民無知無欲」（三章） |
| 「夫執寂以御有，崇本以動末，有何難也」 | 《老子》「執古之道，以御今之有」（十四章） |
| 「斯皆四乘之妙止，御六息之大辯者也」 | 《莊子》「若夫乘天地之正，而御六氣之辯」（〈逍遙遊〉） |
| p. 244 | |
| 「成務者，即萬有而自彼；開物者，使天下兼忘我也」 | 《易》「夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也」（〈繫辭〉上） |
| ——以上〈安般註序〉 | |
| 「馳騁人心，變德成狂；耳聾口爽，耽醉榮寵」「以大寂為至樂，五音不能聾其耳矣；以無為為滋味，五味不 | 《老子》「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨」（十二 |

| | |
|----------------------------|--|
| 能爽其口矣」 | 章) |
| 「其為行也，唯神矣，故不言而成；唯妙矣，故不行而至」 | 《老子》「是以聖人不行而知，不見而名，不為而成」(四十七章) |
| 「統斯行者，則明白四達」 | 《老子》「明白四達，能無知乎」(十章) |
| 「大慈流洽，播化斯土，譯梵為晉，微顯闡幽」 | 《易》「夫易彰往而察來，而微顯闡幽」(〈繫辭〉)下) |
| ——以上〈陰持入經序〉 | |
| 「不言而化，故無棄人；不疾而速，故無遺物」 | 《老子》「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物」(二十七章) |
| 「神變應會，則不疾而速」 | 《易》「唯神也，故不疾而速，不行而至」(〈繫辭〉上) |
| ——以上〈人本欲生經序〉 | |
| 「世人遊此猶登春臺，甘處欣欣，如居華殿」 | 《老子》「眾人熙熙，如享太牢，如登春臺」(二十章) |
| 「令自澣滌，挫銳解紛，返神玄路」 | 《老子》「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存」(四章) |
| 「漸斷微想，以至於寂，味乎無味」 | 《老子》「為無為，事無事，味無味」(六十三章) |
| 「丹心讎親，至柔其志」 | 《老子》「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」(三章) |
| 「受垢含苦，治之未亂」 | 《老子》「受國之垢，是謂社稷主」(七十八章)、為之於未有，治之於「未亂」(六十四章) |
| p. 245 | |
| 「醇德遂厚，兕不措角」 | 《老子》「兕無所措其角，虎無所措其爪」(五十章) |
| 「窮神知化，何復加乎」 | 《易》「窮神知化，德之盛也」(〈繫辭〉下) |
| ——以上〈十二門經序〉 | |
| 「三藏聖師莫不以為教首而研幾也」 | 《易》「夫易聖人之所極深而研幾也」 |

| | |
|-------------------------------|--|
| 〈了本生死經序〉 | (〈繫辭〉上) |
| 「執古以御有，心妙以了色」 | 《老子》「執古之道，以御今之有」(十四章) |
| 「豈非為之乎未有，圖難於其易者乎」 | 《老子》「為之於未有」(六十四章)、「圖難於其易」(六十三章) |
| 「色解則冶容不能轉，形解則無色不能滯」 | 《易》「慢藏誨盜，冶容誨淫」(〈繫辭〉上) |
| ——以上〈大十二門經序〉 | |
| 「兩忘玄漠，塊然無主，此智之紀也」 | 《莊子》「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道」〈大宗師〉 |
| 「至德莫大乎真人，而比之朽種」 | 《莊子》「關尹、老聃乎，古之博大真人哉」〈天下〉 |
| 「道動必反，優劣致殊，玄誨不其宜乎」 | 《老子》「反者道之動；弱者道之用」(四十章) |
| 「要斯法也，與進度齊軫，逍遙俱遊」 | 《莊子》「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業」〈大宗師〉 |
| 「顛沛造次，無起無此也」 | 《論語》「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」〈里仁〉 |
| ——以上〈道行經序〉 | |
| 「佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也」 | 《老子》「綿綿若存，用之不勤」(六章) |
| 「真際者，無所著也，泊然不動，湛爾玄齊，無為也，無不為也」 | 《老子》「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」(三十七章) |
| p. 246 | |
| 「萬法有為，而此法淵默，故曰無所有者，是法之真也」 | 《莊子》「尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉」〈在宥〉 |
| 「常道，則或曰無為，或曰復說也」 | 《老子》「道可道，非常道」(一章)「為無道，則無不治」(三章) |
| ——以上〈合放光、光讚隨略解序〉 | |
| 「正當以不聞異言，傳令知會通耳，何復嫌大匠之得失乎」 | 《易》「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮」(〈繫辭〉上) |

| | |
|-----------------------------|--|
| 「巧則巧矣，懼竅成而混沌終矣」 | 《莊子》「日鑿一竅，七日而渾沌死」 〈應帝王〉 |
| 「乃見前人之深謬，欣通外域之嘉會也」 | 《易》「元者，善之長也；亨者，嘉之會也」〈乾卦文言〉 |
| ——以上〈摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔序〉 | |
| 「誦二阿含，溫故日新，周行諸國，無土不涉」 | 《論語》「溫故而知新，可以為師矣」 〈為政〉 |
| 「斯諄諄之誨，幸勿藐藐聽也」 | 《詩》「誨爾諄諄，聽我藐藐」〈大雅·抑〉 |
| ——以上〈增一阿含序〉 | |
| 「無為之牆邈然難踰矣」 | 《老子》「無為而無不為」（四十八章） |
| 「其為像也，含弘靜泊，綿綿若存，寂寥無言，辯之者幾矣」 | 《老子》「綿綿若存，用之不動」（六章） 「寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母」（二十五章） |
| 「恍惚無行，求矣漭乎其難測」 | 《老子》「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍」（十四章） |
| 「乃為布不言之教，陳無轍之軌」 | 《老子》「不言之教，無為之益，天下希及之」（四十三章） |
| 「髦彥六雙率由斯路，歸精谷神於乎羨矣」 | 《老子》「谷神不死，是謂玄牝」（六章） |
| 「人之處世，矇昧未祛，熙熙甘色，如饗大牢」 | 《老子》「眾人熙熙，如享太牢」（二十章） |
| p. 247 | |
| 「真可謂盛德大業，至矣哉」 | 《易》「鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉」（〈繫辭〉上） |
| ——以上〈道地經序〉 | |
| 「斯乃眾經之喉衿，為道之樞極也」 | 《莊子》「彼是莫得其偶，謂之道樞」 〈齊物論〉 |
| 「夫玄鑿莫美乎同異，而得其門者或寡矣」 | 《老子》「滌除玄覽，能無疵乎」（十章） |

| | |
|-----------------------------|-----------------------------------|
| 「授藥無常藥，則感而通故矣」 | 《易》「寂然不動，感而遂通，天下之故」（〈繫辭〉上） |
| ——以上〈十法句義經序〉 | |
| 「至德無妙而不出，可不謂之邃乎」 | 《論語》「泰伯其可謂至德也矣」〈泰伯〉 |
| 「眾祐有以見道果之至蹟，擬性形容，執乎真相，謂之大也」 | 《易》「聖人有見天下之至蹟，而擬諸其形容，象其物宜」（〈繫辭〉上） |
| 「富邃洽備故，故能顯微闡幽也」 | 《易》「夫易彰往而察來，而微顯闡幽」（〈繫辭〉下） |
| ——以上〈阿毘曇序〉 | |
| 「恨八九之年方窺其牖耳」〈鞞婆沙序〉 | 《老子》「不出戶，知天下；不窺牖，見天道」（四十七章） |
| 「然後乃知淡乎無味，乃直道味也」〈比丘大戒序〉 | 《老子》「道之出口，淡乎其無味」（三十五章） |

魏晉時期，玄學盛倡，乃當時學術思想之主流，在此玄學思潮影響下，中國學者乃以玄思吸收佛學，僧伽亦以佛法與玄理溝通，談玄者，多引用佛典；佛學者，多比附玄理。佛史顯示，晉代僧家每將佛法名相與中國老莊概念互相比附，認為可以量度經文正義，此對融匯中印思想有其特殊貢獻。此後，印度佛法乃能融入中國固有思想中，而漸次深化，實其理有必至，事有固然者也。

四、道安之佛學思想

道安理懷簡衷，多所博涉，陰陽算數，亦皆能通，佛經妙義，故所遊刃，其有言曰：

p. 248

「人在生死，莫不浪滯於三世，飄縈於九止，綢繆於八縛者也」[\[27\]](#)

「三世」即過去世、現在世、未來世。「九止」乃一欲界五趣地、二離生喜樂地（色界初禪）、三定生喜樂地（色界第二禪）、四離喜妙樂地（色界第三禪）、五捨念清淨地（色界第四禪）、六空無邊處地（無色界第一定）、七識無邊處地（無色界第二定）、八無所有處地（無色界第三定）、九非想非非想處地（無色界第四定）。「八縛」為無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、惛沈等纏縛身心之煩惱。眾生流浪生死，三世輪轉，飄泊於九止，牽纏於八縛。道安云：

「凡在三界，罔弗冠癡佩行（疑為衍）嬰，舞生死而趨陰堂，揖讓色味，驂惑載疑，驅馳九止者也」[28]

「三界」即欲界、色界、無色界。「欲界」乃有淫食二欲眾生所居之世界，上自六欲天，中自人畜所居之四大洲，下至無間地獄皆屬之。「色界」乃無淫食二欲，然仍有色相之眾生所住之世界，四禪、十八天皆屬之，「無色界」乃色相俱無但住心識於深妙禪定之眾生所居之世界，四空天屬之。此三界皆為凡夫生死往來之境，故佛家乃以跳出三界為目的。凡在三界之內，無不愚頑癡狂，造業獲罪，生死輪轉，趨於幽冥之地，甚者貪圖美色，疑惑叢生，驅馳九止，何能自拔於苦海！道安云：

「愚癡城者，誹古聖，謗真諦，慢二親，輕師傅，斯病尤重矣」[29]

愚癡之人，不明真理，毀謗聖賢，怠慢雙親，不敬師長，罪業尤其深重。道安云：

「夫計身有命，則隨緣縛，謗佛毀信，若彌綸於幽室矣」[30]

p. 249

計人有生之年，均為外緣所縛，甚者誹謗佛法，不信三寶，此等惡人，無處無之。道安曰：

「既生迍邐，罹邁百凶，尋旋老死，嬰苦萬端，漂溺五流，莫能自返」[31]

人生在世，路途險惡，事事多艱，生老病死，旋踵而至，旋踵而來，孤苦飄零，無法自己，故道安云：

「夫唯正覺乃識其謬耳，哀倒見之苦，傷蓬流之痛，為設方便，防萌塞漸，闢茲慧定，令自澣滌，挫銳解紛，返神玄路」[32]

「倒見」即顛倒之見，共有四種：無常為常、以苦為樂、無我為我、不淨為淨。道安以為正真之覺者乃能了知以幻為實，以假為真之誤謬，對於顛倒之見解，深覺苦楚；對於飄泊之人生，深感傷痛，因此，隨緣方便，防微杜漸，定慧雙修，自我洗滌，收斂鋒芒，消解紛擾，反觀自性。道安云：

「聖人深見，以為苦證，遊神八路，長陟永安。專精稽古，則逸樂若此，開情縱欲，則酸毒若彼。二道顯著，宜順所從」[33]

「八路」又名「八正道」，即八種離苦得樂之法：一正語（正當之言語）、二正業（正當之行為）、三正命（正當之職業）、四正念（正確之觀念）、五正

定（正确之禪定）、六正見（正确之知見）、七正思惟（正确之思考）、八正精進（正當之努力）。依此八路，可證得阿羅漢果。釋迦見眾生隨緣牽纏，流轉生死，因而敷演八路，使之脫離苦海，永得安樂。俗人若專精勤修，則身心輕安，如盡情縱欲，則痛苦無窮。研修佛法與開情縱欲，兩者差異至為顯著，宜謹慎抉擇。道安云：

「以慧探本，知從癡愛，分別末流，了之為惑，練心攘慝，狂病瘳矣」[\[34\]](#)

p. 250

以無上之慧力，了知宇宙現象均由癡愛而起，皆為業惑感招，迷昧真性，若能修心除惡，則癡迷之病，即可痊愈。道安曰：

「要者，八忍九斷，巨細畢載，非人中之至練，其孰能致於此也。」[\[35\]](#)

四法忍與四類忍合稱「八忍」。四法忍為苦法忍、集法忍、滅法忍，道法忍，可印證欲界之四諦。四類忍為苦類忍、集類忍，滅類忍、道類忍，可印證色界、無色界之四諦，以上八忍可斷除三界見惑。九斷或為斷滅九種煩惱：愛、恚、慢、癡、疑、見、取、慳、嫉。要之，真修實練者須堅守八忍，斷除九結，然若非痛下決心，勤於修鍊之人，何克臻此境界，道安曰：

「不滯者，雖遊空無識，泊然永壽，莫足礙之，之謂真也」[\[36\]](#)

不滯於物，方能體「空」；不執事相，寂然不動，淡泊無為，萬物融協，互不相礙，此即真修之境也。道安云：

「若取證則拔三結，住壽成道，徑至應真，此乃大乘之舟楫，泥洹之關路」[\[37\]](#)

「三結」即見思、塵沙、無明三種煩惱，繫縛眾生身心，使之無法解脫，永輪生死。「泥洹」即「涅槃」，又名「圓寂」，亦即圓滿一切智德，寂滅一切惑業。佛之聖境乃拔除三結，現世成道，應現真身之境，此為大乘佛法之津筏，離苦得樂之進路。道安以為成佛之道在於安般與念根，故云：

「安般居十念之一，於五根則念根也」[\[38\]](#)

p. 251

安般即梵語Ānāpāna-smṛti 之簡譯，亦即安那般那或阿那波那之音譯，直譯念出入息，意譯持息或數息觀。「念」即梵語smṛti，或譯為憶。「十念」即念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念滅、念安般、念身（非常）、念死。「五根」即信、精進、念、定、慧五無漏根，於清淨中，堅持五根，有增上作用，故成佛之道乃在「定」與「念」。道安曰：

「定有三義焉，禪也、等也、空也。用療三毒，綢繆重病」[39]

梵語 Samādhi 音譯為「三摩地」或「三昧」，意譯為「定」，乃心住一境而不散亂之精神狀態。道安認為「定」有三種意義：一為禪，二為等（觀），三為空。修定可以對治三毒（貪、瞋、癡），醫療重病。道安云：

「根立而道生，覺立而道成，莫不由十二門，立乎定根以逆道休也」[40]

十二門即四禪、四無量、四空定。修習十二門禪可以固「根」啟「覺」，而致生道成道，且「定」功湛深，亦可防止道心退失。道安云：

「是乃三乘之大路，何莫由斯定也。自始發跡，逮于無漏，靡不周而復始。習茲定也，行者欲崇德廣業，而不進斯法者，其猶無柯而求伐，不飯而徇飽，難以獲矣」[41]

「定」乃聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘之修行工夫，若能奮發精進，必至清淨無染，擺脫煩惱之境。修行之人，如欲崇德廣業，而不努力修「定」，則無異於緣木求魚，不食求飽，一無所獲。道安自述其日常生活曰：

「所樂而現者，三觀之妙也；所思而存者，想滅之辭也」[42]

p. 252

「三觀」之意頗多，一指天台三觀：空觀、假觀、中觀。「空觀」即觀諸法空無自體；「假觀」即觀諸法但有緣生假相；「中觀」即觀諸法非空非假，亦空亦假之中道實理。修此三觀，能破五惑、證三智、成三德。二指華嚴三觀：真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。「真空觀」即觀一切法界事相，皆以空為性，惟此空并非虛無之空，而是超絕諸相之真如理性；「理事無礙觀」即觀真如理性能生萬法，萬法即為真如，猶水即是波，波即是水；「周遍含容觀」即觀諸法互相含攝，重重無盡，不相妨礙，一可攝多，多亦含一，大小互容，舉一全收，具足而相應。三南山三觀：性空觀、相空觀、唯識觀。「性空觀」即觀諸法緣生性空；「相空觀」即觀諸法空無虛妄；「唯識觀」即觀諸法唯識所現。四慈恩三觀：即有觀、空觀、中觀。「有觀」即觀依他圓成之二性為有；「空觀」即觀遍計一性為空；「中觀」即觀諸法以遍計執性之故，非有；以依他圓成之故，非空，亦即非有非空之中道。五《人本欲生經》之三觀：身觀、

五陰觀，六衰觀。「身觀」即觀身為幻；「五陰觀」即觀色、受、想、行、識為空。「六衰觀」即觀色、聲、香、味、觸、法六塵能衰耗真性。道安所謂之「三觀」似指《人本欲生經》之「三觀」，并自稱其所樂而玩味者，乃三觀之妙用；其所澹思存慮者乃除惑之良方也。道安復云：

「大聖以是達五根，登無漏，揚美化，易頑俗，莫先於正，靡不由茲也。真可謂盛德大業，至矣哉」[43]

「五根」：一指眼、耳、鼻、舌、身五根。眼根能生眼識，耳根能生耳識，鼻根能生鼻識，舌根能生舌識，身根能生身識。二指信根、進根、念根、定根、慧根，此乃產生聖道之根本，故名「五根」。依道安之意，五根係指信、進、念、定、慧五根。「無漏」即清淨無煩惱之意。道德崇高且精通佛法之人修習止觀，故能五根牢固，清淨無染，弘揚教化，訂頑易俗，真可謂盛德大業，至高宏偉矣。故知道安對禪定與止觀之重視，并顯示其對佛學之正確瞭解。

梁《高僧傳》謂道安出家三年後，首先閱覽《辯意經》，（即《辯意長者子經》），此經旨在闡釋善惡果報之所以然，又名《諸法要義》，對初入佛門之人，深具啟信作用，道安即由此經而建立其佛學基礎與佛法信念，并促進其思想之發展。其後復讀闡釋六度及不以生死為生死之《成具光明經》，而奠定其般若思想之根基。

p. 253

後又師事佛圖澄，并研習安世高所譯之《道地經》、《陰持入經》、《大十二門經》等佛教典籍，與分析諸法之阿毘曇學說[44]，以及禪觀經典。故道安之佛學思想架構乃兼具毘曇、禪觀、般若之義理，而於禪觀與般若之持論，尤擅勝義，以下擬析論其禪觀思想與般若思想。

五、道安之禪觀思想

禪觀乃魏晉時期與般若學并行之佛學派別之一，東漢安世高所譯《安般守意經》為禪學傳入中土之始。由漢至南北朝，先後譯出之禪經約五十種，學者群相研習，遂成派別。禪觀偏重修持，主要流行於北方。佛法初傳，其時安世高一系之禪法，主倡默坐專念，形成「心專一境」之觀想，旨在修鍊精神，守意明心，亦即「攝心還念」使「諸陰皆滅」，此即「安般守意」，亦即禪觀，其重要典籍有《安般守意經》、《陰持入經》，……等。魏晉以還，流行之禪法大抵承此一支之統緒。道安曾註《安般》諸經，并為之序，妙盡深旨，其有言曰：

「安般者，出入也。……是故安般寄息以成守，守四禪寓骸以成定也。寄息故有六階之差，寓骸故有四階之別」[45]

安般即氣息之出入，亦即調息，此種調息（數息觀正）乃修行應有之基礎。安般乃依調息而成「守」，四禪則藉體骸而成「定」。調息有：數、隨、止、觀、還、淨六個階段，體骸修行則有四禪[46]之階段。數息觀與四禪乃安般之具體內容。道安以為禪觀之修行，乃在人我雙遣，守於唯守，止心息念，寂然不動，故云：

「彼我雙廢者，守于唯守也。故《修行經》以斯二法而成寂。得斯寂者，舉足而大千震，揮手而日月捫，疾吹而鐵圍飛，微噓而須彌舞，斯皆乘四禪之妙止，

p. 254

御六息之大辯者也」[47]

修持之人於禪定深入有得，乃能遨遊大千世界，與日月同光，而不受鐵圍山與須彌山之限隔。若非行深禪定，調息順暢，何克臻此？道安曰：

「陰入之弊，人莫知苦，是故先聖照以止觀，陰結日損，成泥洹品，自非知機，其孰能與於此乎」[48]

陰入即色、聲、香、味、觸、法等蔭覆真理，積聚生死之苦果。「止」，梵文 *Śamatha*（奢摩他），譯為「止寂」或「禪定」。「觀」，梵文 *Vipaśyanā*（毘鉢舍那），意為智慧。「止觀」即「禪定」與「智慧」之合稱。東晉名僧僧肇（西元 384~414）云「繫心於緣謂之止；分別深達謂之觀」（《註維摩詰經》卷五）。「止」即讓所觀察之對象「住心於內」，不分散注意；「觀」即以「止」為基礎，專心一意觀察與思維預定之對象。

p. 255

「止觀」即定慧雙修。「涅槃」，梵文 *Nirvāṇa* 之音譯，舊譯「泥洹」，意譯「滅度」、「寂滅」、「無為」等；或稱「般涅槃」、「般泥洹」（*Parinirvāṇa*），意譯「圓寂」、「入滅」，為佛家最高之修行理想，一般乃指斷滅「生死」、「煩惱」，而獲得之精神境界。小乘以「滅身滅智，損形絕慮」為「涅槃」；大乘以「諸法實相」為「涅槃」。「實相」即「緣起性空」之異名，故世間與涅槃，無有分別，涅槃與世間，亦無有分別。世人不知生死輪迴之苦，佛陀乃教人止觀雙運，禪智雙修，解脫煩惱，滅除痛苦，以達自由自在之「涅槃」境域。有關「智」與「觀」之意義，道安亦有其持論而曰：

「從始發意，逮一切智，曲成決著，八地無染，謂之智也。……三脫照空，四非明有，統鑒諸法，因後成用，藥病雙亡，謂之觀也」[49]

「三脫」即三解脫門：空解脫門、無願解脫門、無相解脫門，乃禪定之一。空解脫為觀一切法，由因緣而生，自性本空，無作者，亦無受者，如此通達者，

能悟入涅槃；無願解脫又名無作解脫，是於一切生死法中，願求離造作之念，不生希求後世之有，以悟入涅槃；無相解脫為了知四大五蘊皆空，根身是假合之相，離人我執相，而悟入小乘之涅槃。「四非」即四非常：無常、苦、空、非身。道安以為曲成決著，八地無染謂之「智」，空有互融，主客雙泯謂之「觀」，復云：

「聖人……乃為布不言之教，陳無轍之軌，闡止啟觀，式成定諦」[50]

聖人見微知著，因末達本，乃能行不言之教，陳無跡之軌，宏止觀之法，成涅槃之諦。通過「止觀」，即可徹悟「性空」之理，而成就佛果。道安曰：

「夫絕愛源、滅榮冀、息馳騁，莫先於止；了癡惑，達九道、見身幻，莫首于觀」[51]

p. 256

調息靜慮（止），可以割捨愛源，滅除榮寵，斷絕攀緣；洞徹事理（觀），可以革去惑業、臻於九道（九有情居），可見「止」「觀」之功，亦見其為道安所重，且有喻言曰：

「夫地也者，芑潤施毓稼穡以成，鏐鏐瓊琛罔弗以載，有喻止觀，莫近于此」[52]

此乃道安推崇大地，承載萬物，長養群生，無一挂漏，并喻「道地」為止觀，包藏定慧，成大佛境。道安復曰：

「無本之城杳然難陵矣，無為之牆邈然難踰矣」[53]

止觀乃契入「無本」（本無）、「無為」之法門，亦為了脫生死，超越輪迴之途徑，端視個人之修持，他人無法替代，故道安云：

「禪思守玄，練微入寂，在取何道，猶覘于掌，墮替斯要，而悒見證，不亦難乎」[54]

止觀禪修，調息身心，寂然不動，無所執取，猶如掌中之物，任運自如，遊刃有餘，然禪觀之修鍊，如人飲水，冷暖自知，若欲取證他人，無異畫餅充飢，無濟於事。然則，止觀或禪智由何而得？道安云：

「物之不遺，人之不棄，斯禪智之由也」[55]

真修之士，處無為之事，行不言之教，廓然大公，無所揀擇。苗民混夷，亦可以化；牛溲馬勃，皆得其用，故無棄人，亦無棄物，此即禪智之所由。道安謂：

p. 257

「故經曰：道從禪智得近泥洹，豈虛也哉？誠近歸之要也」[56]

「行者挹禪海之深醴，溉昏迷之盛火，激空淨之淵流，蕩癡塵之穢垢，則皎然成大素矣」[57]

佛典明載：止觀雙運，定慧雙修，始可離苦得樂，得大自在，故修行者必深入禪海，掃除執迷，滌蕩塵垢，清淨無染，方能成就大定智慧，而達乎涅槃之境。道安云：

「明夫匪禪，無以統乎無方而不留；匪定，無以周乎萬形而不礙」[58]

透過禪定即可統乎各方，周乎萬形，亦且了無罣礙，任運還同。實則「定」乃伏結之初門；「禪」為斷惑之正要。「定」乃愛養心識之善資；「禪」係策發禪解之妙術；「止」是禪定之勝因；「觀」為智慧之由籍。若能成就止觀或定慧二法，必可臻於無入而不自得之境。道安師承佛圖澄，澄即以神變見稱，而神變又出於禪修，道安謂「禪定不愆，於禪變乎何有也」[59]，「冀諸神通照我喁喁，必枉靈趾燭謬正闕也」[60]，係受其師影響所致。其時修習之禪法與後世之大乘禪不同，然道安依教修禪，真參實證之風對當時習禪之人影響至深，堪為中國禪宗史上甚可注意之要事。此外，道安早期之禪觀乃藉玄學家何王「貴無」之論，以解釋安世高系統之禪學，茲分兩點，析論如下：

一、道安以為息心去欲可以達於「安般守意」之境，道安云：

「安般者，出入也。……寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損之，以至於無為。級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。無為故無形而不因，無欲故無事而不適。無形而不因，故能開物；無事而不適，故能成務。成務者，即萬有而自彼；開物者，使天下兼忘我也。彼我雙廢者，守於唯守也。……夫執寂以御有，崇本以動末，有何難也」[61]

p. 258

此即認為「無為無欲」可以臻於寂然不動之「本無」境界。道安藉老子之「損」與莊子之「忘」，以解釋調息之理，而藉《周易》之開物成務以說明坐禪之功，并藉《老子》之無為無欲，《莊子》之忘人忘我，以闡釋禪觀之境。有關本末、有無之論，魏晉玄學家王弼（西元 226-249）已有言在先：

「老子之書，其幾乎可一言蔽之，噫！崇本息末而已矣」[62]

「夫眾不能治眾，治眾者至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。……故自統而尋之，物雖眾，則知可以一名舉也」[63]

王弼思想之要旨乃：以靜制動，以一御萬，以簡御繁，以寡濟眾。安世高系統之禪學所謂「安般守意，名為御意，至得無為也」[64]，以及道安所言「執寂以御有」、「崇本以動末」之觀點，實即王弼所云：以一御萬，崇本息末之主張。道安所言，幾為儒道合流之玄學概念，尤其「寂寂以御有，崇本以動末」實為禪觀之要路。道安復云：

「漸斷微想，以至于寂，味乎無味，故曰四禪也」[65]

斷除妄想，如如不動，此即四禪之境。道安云：

「執古以御有，心妙以了色，雖群居猶芻靈，泥洹猶如幻，豈多制形而重無色哉！」[66]

體認本無，割捨末有，徹悟真理，了脫色相之士，雖與人群居，卻如芻靈（茅草扎成之人馬），無心於物，不受塵累，而達心清形釋之境。「寂」、「古」均為「無」之意，道安之「執古御有」與「執寂御有」意即王弼之「崇本息末」，而「執寂」與「執古」正是「本無」之意。依王弼意，本無即「以無為本」，王弼主倡「貴無」

p. 259

而「賤有」，故曰「有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也」（《老子註》四十章）、「天地雖廣，以無為心」（《老子註》三十八章）；并由本末、體用、動靜、一多等關係論證「以無為本」或「本無」之觀點，故知道安之禪觀係受王弼「本無」思想之影響。

二、道安認為可藉「執寂御有」之「安般守意」而致開物成務之功，亦可由「四諦」「四信」以達「不疾而速，不行而至」之神妙境界，道安云：

「以慧斷知入三部者，成四諦也。十二因緣訖淨法部者，成四信也。其為行也，唯神矣，故不言而成；唯妙矣，故不行而至」[67]

調息入定，安般守意，努力精進，真積力久之後，其身心活動必至神妙莫測之域，故能「不言而成」，「不行而至」，然玄學家何晏（西元 190~249）早有言曰：

「天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往而不存者」[68]

「唯深也，故能通天下之志，夏侯太初是也。唯幾也，故能成天下之務，司馬子元是也，唯神也，不疾而速，不行而至，吾聞其語，未見其人」[69]

道安係藉何晏之《易》理以解釋禪觀，其措詞用語亦皆承自何氏，尤以「唯神矣，……故不行而至」幾同出一轍。道安復以禪觀闡明何晏所欲臻之玄學境地，進而擴展玄學思想之領域，其有言曰：

「四諦所鑒，鑒乎九止；八解所正，正乎八邪。邪正則無往而不恬，止鑒則無往而不愉。無往而不愉，故能洞照傍通；無往而不恬，故能神變應會。神變應會，則不疾而速；洞照傍通，則不言而化。不言而化，故無棄人，不疾而速，故無遺物。物之不遺，人之不棄，斯禪智之由也」[\[70\]](#)

p. 260

四諦即苦、集、滅、道四種真理，佛法認為世間一切皆苦，故名「苦諦」；招感苦果之業因，名為「集諦」；解脫痛苦，掃除煩惱，名曰「滅諦」；欲達清淨境界，得大安樂，則須修「道」，故名「道諦」。「九止」即欲界五趣地、色界四禪、無色界四定。「八解」即八正道：正語、正業、正命、正定、正見、正思惟、正精進等八種正確之修行方法。「八邪」即與八正道相悖之八種邪道：邪語、邪業、邪命、邪念、邪定、邪見、邪思惟、邪方便。四諦可以鑒明九止；八解可以對治八邪。改邪歸正，由止及鑒，則無往而不恬，無往而不愉，故能洞照旁通，神變應會。既能洞照旁通，神變應會，則必能不言而化，不疾而速。既可不言而化，不疾而速，故無棄人亦無棄物。「物之不遺，人之不棄」正係由禪觀之功，而顯發之同體大悲精神。道安已透過禪智之修持，而提升魏晉玄學之形上境界。由上可知，道安循王何「本無」觀念，釋世高一系之禪學，而形成其早期之禪觀思想。此後，道安深入有得，乃有言曰：

「大哉智度，萬聖資通，咸宗以成也。地合日照，無法不周，不恃不處，累彼有名。既外有名，亦病無形，兩忘玄漠，塊然無主，此智之紀也」[\[71\]](#)

《智度》即《大智度論》，簡稱《智度論》，亦譯《摩訶般若釋論》，後秦鳩摩羅什譯，一百卷，乃《大品般若經》之註釋，引經頗多，為研究大乘佛教之重要資料。道安認為《大智度論》乃大乘與小乘佛法之寶典，論中述及大小二乘及空有兩宗之交涉，歷歷可見。大小互融，空有互泯，「形」「名」兩忘，淡泊無執，實為《智論》之中心要旨。道安云：

「執道御有，卑高有差，此有為之域耳，非據真如游法性冥然無名也」[\[72\]](#)

真如即梵文 *Tathatā* 或 *Bhūtatathatā* 之意譯，亦譯「如」、「如如」。早期佛經譯籍中譯為「本無」，意為事物之真實狀況或真實性質。佛教認為用語言、思維表達事物之真相，總不免有所增減，無法恰到好處。若要表示其真實，則

僅能用「如」字以為形容。「真」謂真實，顯非虛妄；「如」謂如常，表無變易。謂此真實，

p. 261

於一切位，常如其性，故曰真如。中國佛教學者大都解釋為絕對不變之「永恆真理」，或宇宙萬有之本體，與性空、無為、實相、法界、法性、真性、實性、佛性、法身等同義。法性即梵文 *Dharmadhātu* 之意譯，與實相，真如同義，指現象之本質或本體。般若學以為諸法緣生，體性本無所有，故以「性空」為諸法「法性」。道安以為因妄心分別，崇本抑末，貴無賤有，故而長短相形，高下相傾，此乃因緣造作之法，未臻「有」「無」相融，「本」「末」互泯之域，然非徹悟真如法性，杜絕虛名假號，何克臻此？道安已將「執道御有」貶為「有為之域」，而探索「據真如游法性」之第一義諦，道安解釋「如」、「法身」與「真際」云：

「如者，爾也，本末等爾，故能令不爾也。……法身者，一也，常淨也。有無均淨，未始有名，……真際者，無所著也，泊然不動，湛爾玄齊，無為也，無不為也。萬法有為，而此法淵默，故曰無所有者，是法之真也」[73]

「法身」乃梵文 *Dharmahāya* 之意譯，指以佛法成身，或身具一切佛法。法身有二義：一為顯法本性以成其身；一以一切諸功德法而成身。因體現諸法之本性始能成佛，即以此「法性」為法身；亦因修得佛教一切功德與教法方能成佛，此「功德法」名為法身。「真際」指不生不滅之宇宙本體，猶言真如、真諦。道安認為真如乃永恆不變之理，本末有無等假名，無法詮釋此真理。法身清淨無染，離諸「有」「無」，絕名棄形。真際澹然不動，無生無滅。宇宙萬法遷流變化，有為有形，而真如法身則寂然永恆，無為無形。故本無性空，一無所有，始為真正之真如法身也。道安早期主倡「執寂御有」、「崇本動末」，復以「本無」與「末有」相抗，而後則註重本末、有無等對立之消解，故以「本末等爾」為「如」；以「有無均淨」為「法身」；以「無所著」為「真際」；以「無所有」為「真」。此即道安後期之禪學觀點，但仍保有「本無」之義。道安思想係由禪觀之學以入般若之境，首以「執寂御有」之「本無」概念，解釋「安般守意」之禪觀；復藉「以無為本」之「本無」觀點，說明般若「性空」之學說。

p. 262

六、道安之般若思想

梵文 *Prajñā* 音譯般若，亦作「波若」、「鉢羅若」等意譯為「智慧」、「智」、「慧」、「明」等。全稱「般若波羅蜜多」(*Prajñāpāramita*) 或

「般若波羅蜜」，意譯「智度」、「明度」（無極）等，為大乘六度之一，謂通過智慧到達涅槃彼岸。般若思想之基本理論為「性空幻有」或「緣起性空」，即宇宙事物均為因緣所生，故無固定不變之自性（性空），但「空」非虛無，自性雖空，仍有虛幻之假象（幻有）。唯有「般若」之智始能把握諸法真如實際。欲得「般若」智慧，則須藉否定法，以破除世俗之知，塵緣之累。

自漢末支婁迦讖（約二世紀）譯出《道行般若經》始，般若類經典即源源傳入中土。此類經籍將宇宙分為「色」與「心」兩部分，「色」指物質世界；「心」則指精神世界。「色」虛幻不實；「心」亦無實體，兩者自性皆「空」。般若思想與當時流行之魏晉玄學互相結合，而蔚為一代學風。至後秦鳩羅什（西元 343~413）傳譯龍樹、提婆之中觀學說以前，在闡發般若思想方面，即因各種不同之解釋而形成「六家七宗」之說，後因羅什之譯介與僧肇（西元 384~414）之發揮而漸入勝境。一般將此種對「般若」義理之研究稱為「般若學」，為魏晉南北朝時代佛教之基本理論，影響及於隋唐有關宗派。

道安之般若思想為對《般若經》「空義」之闡發，道安講論般若之學，以「無」（真如）為本，以「萬有」（事物）為末，唯有視宇宙萬物均為虛幻不實，不起貪愛執著，以虛無為本體，始為最高智慧，此即「般若」。當時我國佛教學者多藉玄學觀點以契接般若義理，道安受此影響，亦以「玄」解「佛」，藉玄學家何晏、王弼之「貴無論」，以解釋佛家之「般若學」。由於道安將般若學說解釋為玄學「以無為本」之思想，故被稱為「本無宗」之學人。道安畢生勤習般若諸經，且有實際之體驗，認為大乘經典與禪經實為眾生脫離苦海，步登極樂之階梯，道安云：

「且其經也，進咨第一義，以為語端，追述權便以為談首。行無細而不歷，數無微而不極，言似煩而各有宗，義似重而各有主。瓊見？慶其邇教而悅寤，宏哲者望其遠標而絕目，陟者彌高而不能階，涉者彌深而不能測，謀者慮不能規，尋者度不能盡」[\[74\]](#)

p. 263

般若經典首重空復亦空之至高無上真理，然亦不失權便之法，無細而不歷，無微而不極，既有宗旨，復有義理，般若之智精微深邃，非世俗所能測，亦非凡夫所能度，道安復云：

「般若波羅蜜者，成無上正真道之根也」[\[75\]](#)

般若係成就無上正等真道根基，此為道安對般若極深之體認，道安云：

「是故，般若啟卷必數了諸法。卒數已成經，斯乃眾經之喉衿，為道之樞極也」[\[76\]](#)

《般若經》之義已涵括諸法之理，而為眾經之綱領與入道之關鍵，道安云：

「諸五陰至薩雲若，則是菩薩來往所現法慧，可道之道也。諸一相無相，則是菩薩來往所現真慧，明乎常道也。可道，……或曰世俗……常道，則或曰無為，……此兩者同謂之智而不可相無也。斯乃轉法輪之目要，般若波羅蜜之常例也」[77]

「五陰」即五蘊，乃梵文 *Pancaskandha* 之意譯，佛家認為人身并無自我實體，僅由色蘊（組成身體之物質）、受蘊（隨感官生起之苦、樂、憂、喜等感情）、想蘊（想像作用）、行蘊（意志活動）、識蘊（指意識）集合而成。五蘊乃一切有為法之總括，或物質世界與精神世界之總和。「薩雲若」即一切智，就廣義而言，乃指無所不知之「佛智」；就狹義而言，乃指三智之一，相對一切種智言，特指對現象之共性認識。「法慧」即離諸煩惱之清淨智慧；「一相」即真實之相或涅槃之別名；「無相」即於一切相，離一切相；「真慧」即斷除惑業之無漏智慧。「可道之道」與「常道」乃禪智之謂，兩者相輔相成，缺一不可，同為說法度眾，轉凡成聖之要目，更須藉助般若而得。道安曰：

p. 264

「夫婬義存乎解色，不係防閑也；有絕存乎解形，不繫念空也。……以四空滅有，有無現焉。淫有之息，要在明乎萬形之未始有，百代猶逆旅也」[78]

革除淫念在於斷滅色心，不在禁制視聽；杜絕有相在於擺脫形役，不在念誦空理。以「四空」（空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，乃修四空處定所得之正報）滅絕有相，則有相無從顯現。止息婬念，要在明瞭宇宙萬物性空本無，未始為有。道安云：

「夫解空無命，則成四諦，昭然立信，若日殿之麗乾矣」[79]

法無自性，無所住著，由緣而起，以成四諦。此理昭然可信，誠如麗日中天，朗朗可鑒，道安云：

「凡論般若，推諸病之疆服者，理徹者也」[80]

般若性空之義，貫穿佛教各家之理，而能對治貪著執取之病根，且可「練心攘慝，狂病瘳矣」，道安云：

「據真如，遊法性，冥然無名者，智度之奧室也」[81]

體認真如，徹悟法性，冥然無名，澹然無為，此乃般若之極致。所謂「法性」，道安之意為何，不得而知，然道安曾云「三脫照空，四非明有」，故「法性」或即「性空」。道安弟子僧叡謂：

「亡師安和尚，鑿荒塗以開轍，標玄指於性空」[82]

p. 265

故知道安之般若思想乃以「本無」為宗，倡一切諸法本性空寂。道安雖視現象（諸法）為「空」，然亦以諸法之本體實即「真如」，道安云：

「如者，爾也，本末等爾，無能令不爾也。佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也」[83]

道安所謂「如」係以自身為存在之根據，不因任何事物而有所改變，亦即是永恆之實體，事物雖呈現為「空」之狀態，然其真相卻「如」此這般而存在。關於「如」之另一代稱——法身，道安亦有言曰：

「法身者，一也，常淨也。有無均淨，未始有名，……故曰淨也，常道也」[84]

法身清淨無染，離諸有無，乃恒常不變之本體。道安視「真如」為「本末等爾」；視「法身」為「有無均淨」與絕對之「一」。前曾述及道安之初期禪觀思想乃在否定「末」「有」，而復歸於「本」「無」。然其般若思想則藉「一」或「如」為本體，以消解「本」與「末」、「有」與「無」之對立。此超越對立之概念~「一」與「如」，就理論而言，可謂源自《莊子》·〈齊物論〉之思想，但《莊子》·〈齊物論〉中「然」之概念，乃指萬物被肯定之真實狀態，而道安之「如」則係「綿綿常存」之本體，依此而論，道安之般若學實即本體論也。道安復倡「等（觀）」、「不二入（觀）」可與「一」或「如」互相冥合，并視之為將「本」「末」與「有」「無」等對立概念「兩忘」或「雙亡」之觀法。故知「安般守意」之禪觀與「空有一如」之般若相輔相成，圓融無礙也。道安云：

「癡則無往而非徼，終日言盡物也，故為八萬四千塵垢門也。慧則無往而非妙，終日言盡道也，故為八萬四千度無極也。所謂執大淨而萬行正，正而不害妙乎大也」[85]

p. 266

無智慧則必然產生滯礙，終日所言均不合理，故為八萬四千塵勞門；有智慧則必可顯發妙用，終日所言無不合理，故為八萬四千波羅蜜。所謂意念清淨，行為方正，即是此理。語云「舉足下足皆道場」或「頭頭是道」，亦不外此理。故知，道安雖處於般若弘傳之初期，而於性空之理亦有正確之了悟，僧叡盛讚其師云：

「自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肆格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實」[86]

道安之般若思想屬於性空（本無）宗，在《中論》、《百論》、《十二門論》尚未傳譯來華之前，其本無性空之說，最得大乘空宗之實，然道安係藉何王「貴無」之論以解釋般若之學。何晏云：

「有之為有，恃無以生，事而為事，由無以成」[87]。「夫道者，惟無所有者也。自天以來，皆有所有矣，然猶謂之道者，以期能復用無所有者也」[88]

天地萬物係「有」，然「有」則由「無」而生，由「無」而成，復歸於「無」，「無」乃宇宙之根源。何晏并以「道」為「無」，「道」唯無名，聖人體「道」，故聖人無可名。「道」唯無所有，聖人體「道」，故能於「有所有」之客觀世界中，復用「無所有」。王弼亦將「無」視為絕對之精神本體，而有言曰：

「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始，……萬物始於微而後成，始於無而後生」[89]

「天地雖廣，以無為心」[90]

王弼主天地萬物以「無」為本為始，「無」係一切存在之根源，亦為超現象之形上本體。物之生成，物之變化，未有不以「無」為本，故「無」即天地萬物之本體。

p. 267

王弼復以「道」為「無」之別名，無相無名，寂然無物，故曰：

「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象」[91]

「道」即「無」之別稱，任何事物無不依其而成，稱「無」為「道」，僅強為之名，「道」乃靜止無體，不落形象。王弼復云：

「可道之盛，未足以官天地；有形之極，未足以府萬物」[92]

「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也」[93]

宇宙萬物均有形有名。然而，「道」則無形無名，若「道」有形有名，即有其限制性，有限制性即無法涵蓋天地之大，亦不足以攝受萬物之繁，而不能成為萬物之始基，唯有無形無名，方是宇宙萬物之源。王弼以為萬物之上，仍有一終極之本體，此即「無」或「道」，而「道」與「無」均係超越萬物，無形無名之抽象觀念，王弼視之為萬物之本體，從而主倡：

「天下之物，皆以有為生，有之所始，以無為本」[94]

「天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣」[95]

「上之所欲，民從之速也，我之所欲，唯無欲而民亦無欲，而自樸也。此四者，崇本以息末也」[96]

「守母以存其子，崇本以舉其末」[97]

p. 268

母即「本」也，子即「末」也。守母以知其子，得「本」以知其「末」，亦即守母存子，崇本息末。故知王弼與何晏均以「無」為本，以「有」為末；以「無」為精，以「有」為麤。「本」「末」「有」「無」之概念乃玄學貴無派之論點，兩晉時期之般若學說，大多援此「本無」觀念以說明宇宙之本體，與佛家之「真相」、「法性」、「真如」等名相。僧肇即謂「本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳」[98]，安澄《中論疏記》謂道安作《本無論》，《祐錄》載道安有《實相義》，元康《肇論疏》指道安作《性空論》。按僧肇本無、實相、性空一義耳之說法，則《本無論》、《實相義》、《性空論》三者，其義一也。道安云：

「其為像也，含弘靜泊，綿綿若存，寂寥無言，辯之者幾矣，恍惚無行，求矣漭乎其難測。聖人有以見因華可以成實，睹末可以達本，乃為布不言之教，陳無轍之軌」[99]

道安以寂然不動，無形無象之「無」為本，以萬物之自然現象為末，認為「無」即「泊然不動，湛爾玄齊」[100]，以「本無」為真，「末有」為俗，此即道安之「本無」義。以下擬引吉藏、安澄、慧達、曇濟等人論道安本無義之資料加以佐證：

「釋道安明本無義，謂無在萬化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯心末有，若宅心本無，則異想便息矣。……詳此意，安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無」[101]

此已點出「本無」乃「一切諸法，本性空寂」，故本無宗亦即性空宗。

「釋道安《本無論》云：如來興世，以本無弘教，故方等眾經，皆明五陰本無。本無之論，由來尚矣，謂無在元化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯在末有，若宅心本無即異想便息」[102]

「無」與「空」為萬物與眾形之基礎，「有」之前有「無」，由「無」而生萬物，亦即以「無」與「空」為萬有之根本或現象之本體。道安復認為「末」「有」（外物）乃認知之障礙，思想之累贅，唯有「宅心本無」，即可放棄「末有」，息滅「異想」，此即「本無」或「崇本息末」。

「彌天釋道安法師《本無論》云：明本無者，稱如來興世，以本無弘教，故《方等》深經，皆云五陰本無，本無之論，由來尚矣，須得彼義，為是本無，明如來興世，亦以本無化物，若能苟解本無，即異想息矣」[103]

道安之《本無論》認為如來出世，以「本無」弘揚佛法，故《方等經》均講說五陰本無。如來出世即是以本無教化世人。如能理解「本無」，即可止息「異想」。實則，本無云者，并非一切諸法皆無，僅是「本無」為真，「末有」為俗，此大致與吉藏（西元 549—623）所謂「本性空寂」之義相同。

「（曇濟）著《七宗論》，第一本無主宗曰：如來興世，以本無弘教，故《方等》深經，皆備明五陰本無，本無之論，由來尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至于元氣陶化，則眾像稟形，形雖資化，權化之本，則出于自然，自然自爾，豈有造之者哉。由此而言，無在元化之前，空為眾形之始，故謂本無，非謂虛豁之中，能生萬有也。夫人之所滯，滯心末有，苟宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也」[104]

「冥造」并非冥冥之中，有造物者，因元氣陶化與萬物流變均出於自然，而無造物主，道安之意乃在演繹「本無」之義，認為「空」「無」乃宇宙萬物之本，然又否定「無」能生「有」，因萬物（有）同樣本性空寂，并非實有，「有」「無」互融消解，即由玄學之「無」演為佛法之「空」。道安之「本無」已較玄學家所倡之「無」，進而否定主觀與客觀之世界。此段旨在說明宇宙即「無」，亦即所謂「冥造之前，廓然而已」、「無在元化之先，空為眾形之始」。以「無」為核心，元氣陶化，群像稟形，「形雖資化」，然而「權化之本」則出於自然，并無造物主之作用。

因此，道安反對無中生有，認為本無「非謂虛豁之中，能生萬有」，不過萬有係「末」，本體為「無」而已，故不能滯於「末」「有」，而應宅心「本」「無」。唯有宅心本無，方能萬累斯息，故曰崇本可以息末。曇濟所指道安之思想與吉藏及慧達所解道安之本無觀點頗為一致。

由上所引可知：一「末」、「有」乃由人心所現，若止息心意，斷絕欲念，外界事物即歸於虛無。道安主倡宅心本無，以息異想，以及崇本（無）以息末（有）。二外界事物既已息滅，思想活動亦空，心則寂然不動，當主客泯滅之際，唯有空寂常住之心，此絕對意義之心即是「本無」。因此，道安所謂「崇本息末」即指心之內容已空，物之內容亦空，亦即「本末等爾」、「有無均淨」，所餘僅為主客互泯，有無雙遣之空寂「本無」。而「本無」實即「心」之本然，亦即「泊然不動，湛爾玄齊」與「淵默」之心。三道安之意，旨在空卻外物，否定物質，止息異想，而非空卻心神之本然。四外物與異想之所以成空，乃因其本性空寂，此即所謂「一切諸法，本性空寂」，「無在元化之前，空為眾形之始」。道安之「本無」實即「性空」之異名，由否認「未有」而直探「本無」。因此，道安實受玄學思想之影響，視「無」為宇宙之本體，萬物之根源，而倡言「宅心本無」、「崇本息末」；其「本無」性空之般若思想乃何晏、王弼「以無為本」此一觀念之發展，亦即藉玄學「貴無」之論，以理解佛教之般若「空」觀。然而，道安所謂「無」與何、王所謂「無」亦有不同，道安承認在元化之前，尚有一「無」之世界存在，何、王則未言及。至於道安謂「有」之為「有」乃出於自然，而無造物者，則係受玄學家向秀、郭象獨化思想所影響，向、郭《莊註》云：

「物之生也，莫不塊然而自生」[105]

「無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生之者誰哉？塊然而自生耳」[106]

「生物者無物，而物自生耳」[107]

道安否認造物主之存在，倡言「權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉」，故反對無中生有，此則與向、郭思想無多差異。然向、郭又非主張「以無為本」，

p. 271

而道安乃倡「本性空寂」之本無論，此則與向、郭思想有別矣，故道安之般若思想本質上仍屬於玄學貴無派之觀點。

七、道安之戒律思想

戒律乃由梵文Śīla（尸羅）與 Vinaya（毘奈耶）二字意譯而成。「戒」即「禁制」之意，「律」即「調伏」之意，泛指佛教為出家、在家信徒制定之戒規。其內容可分為：止持戒——止即制止，制止身口意不作諸惡，如五戒、八戒乃至具足戒等；作持戒——作即造作，策勵三業以造作眾善。以上二戒，又名止持門與作持門，諸惡莫作為止持門，眾善奉行是作持門。東漢建寧三年（西元170），安世高首出《義決律》，次有《比丘諸禁律》；三國魏嘉平中曇摩迦羅與曇諦譯《四分羯磨》與《僧祇戒心圖記》為中國佛教戒律之始，曹魏之後，中國已建立傳戒制度，自此，出家僧人不再僅是「剃髮」、「染衣」，亦且皆

能「受具」（受持具足戒：如比丘之二百五十戒，比丘尼之三百四十八戒，始可成為正式之合格僧人）。然佛教戒律繁多，不易記誦，釋尊何以制定此檢束行者之道德規範？道安云：

「世尊制戒，必有所因。六群比丘生於貴族，攀龍附鳳，雖貪出家，而豪心不盡，鄙悖之行，以成斯戒」[108]

佛在世時，有惡比丘六人，結黨橫行，多作不合威儀之事，稱為六群比丘，佛陀制戒多緣此六群比丘而起。諸律出名不同，《僧祇律》稱之六群比丘。當時傳入中土之佛教戒律至為不全，道安深知佛有五百戒律，不知何故，未至中土，而此戒律乃佛教四部弟子（比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）最迫切需求而尚付闕如者。道安云：

「大法東流，其日未遠，我之諸師，始秦受戒，又乏譯人，考校者尠」[109]

「吾昔得大露精比丘尼戒，而錯得其藥方一柙，持之自隨二十餘年，無人傳譯。近欲參出，殊非尼戒。方知不相關通，至於此也」[110]

p. 272

佛法流入東土之初，中土諸師於姚秦之世，始有受戒，然有關戒律卻無人研譯，亦乏人考校。大眾部戒律乃於曹魏嘉平二年（西元 250 年），由中印度曇柯迦羅在洛陽白馬寺譯出《僧祇戒本》，并立羯磨受戒。晉咸康中（西元 335—342 年）沙門僧建於月支得《僧祇尼羯磨》與《戒本》。升平元年（西元 357 年）於洛陽請外國沙門曇磨羯多立壇受戒，但此諸譯本均已佚散。雖《僧祇律》與《四分律》[111]已由曇柯迦羅與曇諦傳來，然尚不完備，法顯因慨律藏殘缺，故西行印度，求得《摩訶僧祇律》梵本，持還揚州。此外，《四阿含》中之《中阿含》與《增一阿含》二經，已適時譯出，其中亦有論及戒律，為道安所重，而有言曰：

「《中阿含》首已明其指，不復重序也。……外國巖岫之士，江海之人，於《四阿含》多詠味茲焉」[112]

《阿含經》乃北傳原始佛教經典匯編之名稱，一般均視之為聲聞乘三藏之經藏，計有四大部，合稱為四《阿含》，即《長阿含》、《中阿含》、《雜阿含》、《增一阿含》[113]。道安認為言行高潔之士，慕道向佛之人，於《四阿含》頗多涵詠玩味，

p. 273

以求離苦得樂，永脫苦海，道安云：

「《增一阿含》者，比法條貫以數相次也。……其為法也，多錄禁律，繩墨切厲，乃度世檢括也」[114]

《增一阿含經》，五十一卷。姚秦建元二十一年（西元 385 年）曇摩難提譯。此經為印度北傳《四阿含經》之一，所說多為漸次趨入佛法之施、戒、生滅、涅槃等道理。世人根機，常從已見演說一法，隨事增上，以數相次，從一法增至十一法，并說種種因緣故事，故稱《增一阿含經》。初由曇摩難提口誦梵文，竺佛念譯傳，曇嵩筆受，共得四十一卷（現行本成五十一卷）。其後半十五卷每品或大段末尾原有之錄偈，因譯人忘卻未譯，經道安與法和加以補訂。然全經譯文未能盡善，後經僧伽提婆略加改訂，因此現行本遂多題為「東晉瞿曇僧伽提婆譯」。道安深體《增一阿含經》錄有戒律，以為繩墨，旨在警示行者淬勵心志，檢束行為。道安云：

「凡諸學士撰此二《阿含》，其中往往有律語，外國不通與沙彌白衣共視也，而今以後幸共護之，使與律同，此乃茲邦之急者也」[115]

二《阿含》指《中阿含》、《增一阿含》。道安認為此二部《阿含》經典錄有律語，無論學識深淺，出家在家均應視為至寶，勤加研修，共同珍惜，而與戒律等同視之，惜佛家戒律為天竺所有而中華所闕，故傳譯律典，以助修行，乃中土當務之急。然其故安在？道安云：

p. 274

「世尊立教法有三焉：一者戒律也，二者禪定也，三者智慧也。斯三者，至道之由戶，泥洹之關要也」[116]

世尊立教之法為：戒、定、慧三學。防非止惡曰「戒」，息慮靜緣曰「定」，破惑證真曰「慧」，三者互不相離，修此三學，可以由戒得定，由定發慧，終獲無漏道果，涅槃聖境，道安云：

「戒者斷三惡之干將也，禪者絕分散之利器也，慧者齊藥病之妙醫也。具此三者，於取道乎何有也。夫然用之有次，在家出家莫不始戒以為基址也」[117]

「三惡」乃「三惡道」、「三惡趣」之略稱，即地獄、餓鬼、畜生三道，地獄屬上惡，餓鬼屬中惡，畜生屬下惡。干將，古劍名，相傳春秋時，吳人干將與妻莫邪善鑄劍，鑄有二劍，鋒利無比，一名干將，一名莫邪。戒律乃斷滅三惡之利劍，禪定係杜絕亂心利器，智慧為革除愚癡之妙藥。修行之人，具此三學，則臻於聖道，有何難也，然而，三學之修持亦有其次第，無論在家或出家之人，莫不以戒律為初階，方可奠定其修行基礎。戒律實為三學之本，古云：本立而道生，故守戒始能得定，得定方能發慧也。何以如此？道安曰：

「戒雖檢形，形乃百行舟輿也，須臾不矜不莊，則傷戒之心入矣。傷戒之心入而後欲求不入三惡道，未所前聞也，故如來舉為三藏之首也」[118]

外在之行為猶如逆水之舟船，行不正則身必殃，舟不正則船必覆。修行之人不矜不莊，則起破戒之心，破戒之心已生，而欲求免墮惡道，則前所未聞，故世尊將之列為三藏之首。梁《高僧傳》謂：

「安既德為物宗，學兼三藏，所制《僧尼軌範》，佛法憲章，條為三例：一曰行香定座上經上講之法，二曰常日六時行道飲食唱時法，三曰佈薩差使悔過等法。

p. 275

天下寺舍，遂則而從之」[119]

梵文 Upavasatha 音譯「佈薩」，亦譯「布沙他」、「布灑他」、「逋沙他」、「褻沙陀」、「優婆娑陀」；意譯為「淨住」、「善宿」、「長養」、「斷增長」。佈薩之義有三：一出家僧尼每半月（十五日與二十九日或三十日）集會一次，專誦戒律，稱為「說戒」，謂能長養善法。二在家信徒，於每月之六齋日實行「八戒」亦謂能增長善法。三信徒向他人懺愧所犯罪過，稱為「斷增長」，意謂斷惡長善。道安在襄陽有僧眾數百，自須效佛威儀，遵佛戒規，以資節度，使之井然，故乃參研《十誦比丘戒本》與《比丘尼大戒》，制訂《僧尼軌範》，使天下寺院，有資可循。道安云：

「外國重律，每寺立持律，月月相率說戒。說戒之日，終夜達曉，諷乎切教，以相維攝，犯律必彈，如鷹隼之逐鳥雀也」[120]

印度特重戒律，寺院立律，持戒清皎，每半月專誦戒律，諷誦之日，通宵達旦，背誦條例，謀契合教義，以相互鑒戒，若犯律則，必受糾舉，猶如飛鷹之追逐鳥雀，步步緊盯，毫不鬆懈。出家之人，應精勤持戒，死而後已。故道安云云：

「若精進持戒，同亦當歸死，不精進持戒，同亦當歸死。寧持戒而死，不犯戒而生」[121]

道安認為無論精進持戒與否，同樣均須歸於死亡，然死亦有輕重之別，或輕如鴻毛，或重如泰山，修習佛法之人，寧可持戒而死，亦不犯戒而生，此種寧為玉碎，不為瓦全之持戒精神，非篤信佛法，潔身自愛者，何克臻之！道安「篤性精進，齋戒無闕」[122]，足為修行之楷模，一代宗師，實非虛譽也！

p. 276

八、道安之譯經思想

我國翻譯佛教經典大體有漢釋、藏譯、傣譯三系統，初期譯經乃是根據譯人口誦經本內容翻譯，如東漢安世高、支婁迦讖即是如此。東晉時期僧伽跋澄、僧伽提婆、曇摩耶舍、弗若多羅、曇摩流支等亦憑記憶口誦經本，然後再書為漢文。佛經原文係由各種文字書寫而成，印度佛經以梵文經典佔主要部分，次為佉留文經典，此種文字後因梵文之復興而遭淘汰，佉留文經本亦隨之失傳。再次則是由印度南部地方口語幾經演變而成之巴利文經典。印度佛教經典由西域傳入中國，當地安息文、康居文、于闐文、龜茲文佛典文本，亦可作為漢譯佛典之原本。由西域各地語言而成之佛典亦稱為「胡本」。

東漢至西晉時代，翻譯佛經并無計畫，譯經者大多為西域僧人，因不諳漢文，故須請人作譯經助手，然助譯之漢人又不諳外文，由是而知翻譯之難。此時譯出之經典頗多，然多係零品斷簡，不成系統。且翻譯之文體亦未確立，譯本辭不達意，品質不高。

東晉二秦時代，此一時期之譯經工作已有一定進展，由一二人對譯趨於多人合譯，分工較細，亦較具體，此即集體翻譯。譯經者主要為印度和西域僧人，雖大多不懂漢文，然可通曉文義，有助提升譯文水準。此時已全面翻譯佛教各類經典，成績可觀，并為佛法之弘傳奠定基礎。

有晉一代，以長安為當時之佛教中心，西域來華高僧均集中於此。道安為苻堅迎往長安之後，即注重傳譯佛典，此時來華之阿毘曇學者僧伽跋澄、僧伽提婆、曇摩難提等，道安皆請出經，并參與僧伽提婆等有關《阿含》、《毘婆沙》之傳譯。然則，佛教初傳中國，最受重視之教理為般若思想，翻譯家支婁迦讖與竺朔佛所攜入之經典有《道行般若經》，此經於後漢靈帝光和二年（西元 179 年）十月八日譯出，然因義理不彰，乃由朱士行前赴于闐求得梵文原本，令其弟子弗如檀攜回中土，而於元康元年（西元 291 年）由無羅叉、竺法蘭譯出，名《放光般若經》，共九十品，以《放光品》為首，旨在別於以《道行品》為首之版本。

《放光》與《道行》兩經，非但詳略與結構互有出入，性質亦不相同，然時人未察，以《放光》為較廣之譯本，而勤加傳習，久之即以其為主。道安精研《道行般若經》，著有《道行集異註》一卷（已佚），且講說《放光般若經》。此外，太康七年（西元 286 年）竺法護已譯出《光讚般若經》，直至太元元年（西元 376 年），道安始得此經，并與《放光般若經》作對比研究。

p. 277

道安對譯經之持論前後并不完全一致，當其將《放光》與《道行》（時人以為是同本異譯）互作對比時，得知《放光》有刪略之處，且覺其刪略得宜，故曰：

「斥重省刪，務令婉便」[\[123\]](#)

「善出無生，論空持巧，傳譯如是，難為繼矣」[124]

道安主張刪除重覆之經句，使之簡潔流暢，尤其般若諸經善說無生，論「空」持巧，傳譯得當，尤為困難。及至以《光讚》與《放光》比較，則以《放光》所刪，未必合適，乃曰：

「言少事約，刪削複重，事事顯炳，煥然易觀也；而後約必有所遺，於天竺辭及騰，每大簡焉」[125]

「及騰」或為「反騰」，指重複前文之意，道安認為《放光》之翻譯「言少事約」，固有「易觀」之利，然於「事」（法相）則必有闕漏之虞，而於「反騰」之處刪略尤甚。此外，對於《光讚》之翻譯，道安曰：

「言準天竺，事不加飾，悉則悉矣，而辭質勝文也」[126]

「文」乃修飾，有譯經時，修辭力求與漢文接近，如藉《老子》、《莊子》、《論語》之術語以表佛學之概念，使之易於為人理解。「質」乃樸質，即採用直譯方式，以求忠於原文，然與漢文卻不相契，較為艱澀難讀。道安揭示譯法之或繁或簡，或文或質兩種不同之趨勢，似各有優劣，難以定論。

道安平素即重譯經，及至關中，乃參與譯事，親任校定，當時參與譯事之士復提出頗多新見，故實已增進其譯經之實際經驗。如在道賢譯出《比丘大戒》時，道安認為以前之譯本「其言煩直，意常恨之」，新譯亦復如此，便令筆受慧常「斥重去複」。

p. 278

常慧乃曰：「大不宜爾！戒猶禮也，禮執而不誦，重先制也，慎舉止也」[127]，且謂此係「師師相付，一言乖本，有逐無赦」[128]，不可任意更動。道安亦從善如流，同意其說，「於是按梵文書，唯有言倒時從順耳」[129]。他如對小乘上座部經典之翻譯，道安採納趙政（字文業，出家後法名道整）之見：

「昔來出經者，多嫌胡言方質，而改適今俗，此政所不取也。何者？傳胡為秦，以不閑方言求識辭趣耳，何嫌文質。文質是時，幸勿易之。經之巧質有自來矣，唯傳事不盡乃譯人之咎耳」[130]

此言往昔譯經之人多嫌胡語呆板質樸，而將之刪為世俗語言，此實不宜採用。因譯胡為漢，旨在理解其意，不在其文字之質樸，且「文」與「質」和時代有關，以往不「質」之譯，如今乃覺其「質」；而今之不「質」者，日後或覺其「質」而予以修正。經文之「文」或「質」，乃由其本身性質所決定，大乘經典或可「文」之，而戒律則非「質」不可。毘曇有其一定格式，亦無法刪略。譯者重在傳達原文之真義，至於文辭之修飾則無關宏旨。因此，《鞞婆沙》

「遂案本而傳，不令有損言遊字，時改倒句，餘盡實錄也」[131]。道安云：

「譯胡為秦有五失本也：一者胡語盡倒而使從秦，一失本也；二者胡經尚質，秦人好文傳可眾心非文不合，斯二失本也；三者胡經委悉至於嘆詠，叮嚀反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也；四者胡有義說，正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百刈而不存，四失本也；五者事已全成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說，而悉除此，五失本也」[132]

道安認為翻譯佛經有五種情況無法與梵文原意相符，其一：梵文句法，均為倒句，譯成漢文，即失原意。其二：梵文重質樸，漢文重修飾，且以玄學解釋佛典，

p. 279

亦失本來面目。其三：梵文佛經頗多反覆詠嘆、再三叮嚀之語，譯為漢文，將之刪汰，亦失原意。其四：梵文佛經於各段末尾，多有重覆解釋，刪其連篇累牘之重頌，亦失原意。其五：梵文佛經，述畢一事，於另述他事之時，又重覆前文，譯為漢文，將之精簡，即失原意。此外，道安云：

「然《般若經》三達之心，覆面所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時，一不易不；愚智天隔，聖人巨階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也；阿難出經去佛未久，尊者大迦葉令五百六通迭察迭書，今離千年而以近意量裁，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也」[133]

譯經之難，有以下三種狀況，其一：經籍乃佛陀因時而演，古今時俗互異，欲使古俗適合今時，既求真，又要喻俗，頗不容易；其二：世尊之微言大義，凡愚之人難以信受，且時空互異，今昔有別，佛法奧義，不易領受。其三：阿難與迦葉等編經之智者具無上智慧，超凡脫俗，非尋常之人所能比，若以凡夫俗子傳譯佛經，既去古久遠，且無從博證，亦絕非易事。道安云：

「涉茲五失經、三不易，譯胡為秦，詎可不慎乎？正當以不聞異言，傳令知會通耳，何復嫌大匠之得失乎」[134]

翻譯佛經有五失本、三不易之困難，執筆之際，可不慎乎？道安主倡直譯，且認為譯筆應力求質樸，「不令有損言遊字」，此種觀點，對日後之譯事，頗有影響[135]。隋代譯經家彥琮著《辨正論》引述并贊歎道安此種見解，以「五失三不易」之說，「洞入幽微，能究深隱」[136]。

p. 280

九、結論

道安為我國東晉時代博學廣識之佛教學者、最有影響之佛法弘傳者與佛教組織者，而為當時之佛教領袖。因其生當魏晉玄學衍盛與般若思想流行之際，故有其時代與學術背景之限制，然以其神性聰敏，博通經論，乃能剴切禪觀、般若、戒律之真意，深契佛教哲學之精義，而有其思想之特色。就思想而言，道安深體「以斯邦人，莊老教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也」^[137]，乃藉「玄」解「佛」，依玄學家何晏、王弼「貴無」之論，以契接般若「性空」之學，倡言「無在元化之前，空為眾形之始」，「無」、「空」即事物之本體，宇宙之根源。道安復將藉禪入「道」之境界，名為「歸精谷神」、「返神玄路」，顯見其思想極富道家色彩。

道安認為通過禪法之修鍊，始能體會般若之境界，禪修之目的在於契入「本無」，禪法之內容厥為「執寂以御有，崇本以動末」。道安以為「人之所滯，滯在末有，苟宅心本無，則斯累豁矣」，在此之前，玄學家王弼已就「以無為本」之觀點，主倡「反本」乃指導人生之原則，故道安之禪學實受王弼「反本」思想所影響。道安早期之禪觀乃以「本無」與「末有」相抗，後期之禪觀則以「本末等爾」為「如」；以「有無均淨」為「法身」；以「無所著」為「真際」；以「無所有」為「真」，而保有「本無」之義。道安思想係由禪觀之行以臻般若之境，首以「本無」概念詮釋「安般守意」之禪觀，復藉「本無」觀點說明般若「性空」之學說。

道安之「本無」即「性空」之異名，係由否認「末有」而直探「本無」，故「以無為本」實為其般若思想之核心。道安之般若學乃其禪觀思想深化之必然結果。道安以「據真如，游法性，冥然無名也」為般若之極致，且有「三脫照空」之言，以「標玄指於性空」之理，「明本無者，一切諸法本性空寂」，「本無」即「自性空」（自性是本，空是無）。道安雖視諸法為「空」，然仍倡諸法之本體即「真如」或「法身」，而「真如」、「法身」即是「本末等爾」、「有無均淨」，亦即超越相對概念之「一」或「如」。道安以為「一」或「如」乃「本」「末」雙遣，「有」「無」互泯，「綿綿常存」之本體。道安復藉「等（觀）」、「不二入（觀）」，以及「兩忘」、「雙忘」之觀法，而臻於「一」「如」之智境。故「安般守意」之禪觀與「空有一如」之般若相輔相成，圓融無礙也。

道安認為「戒者斷三惡之干將也」，「在家出家莫不始戒以為基址也」，佛家戒律「繩墨切厲」，

p. 281

乃度世之檢括也」。佛教僧團首重戒律，犯戒必遭彈劾，此乃因「須與不矜不莊，則傷戒之心入矣」，破戒之心已萌，而欲免入惡道，未之有也。因之，道安乃言「寧持戒而死，不犯戒而生」，此種潔身自愛，堅守戒律之行持，與寧為玉碎，不為瓦全之精神，非篤信佛法，躬親實踐者，何克臻之！實可為修行者之楷模也。形式方面之戒律若不能守，則無異俗氓，故無論緇素當謹持戒

律，清修生慧，大徹大悟之後，始能從心所欲不逾矩，方可和光同塵，任運自如，而無煩惱之惡報。

綜而言之，道安思想重在戒、定、慧三學，并以之為「至道之由戶，泥洹之關要也」，且總結漢代以來流布中土之禪法與般若二系學說。在中國佛教史上，道安既是傑出之學者，亦為崇高之完人。其對中國佛教之貢獻厥為：一、組織僧徒，四出傳法；二、制定戒規，以釋為姓；三、整理佛典，主持譯經；四、編纂經錄、綜攝佛法。此種功績，無人可比，真可謂功高彌天，德被四海，「彌天釋道安」，誠非虛名。孫綽為之讚曰：「物有廣瞻，人固之宰，淵淵釋安，專能兼倍」。羅什讚為「東方聖人」，庶無愧矣。近人梁啟超謂「使我佛教而失一道安，能否蔚為大國，吾蓋不敢言」[\[138\]](#)，亦非過譽之辭也。

p. 282

An Analysis of Master Tao-an's Thoughts of Eastern Tsin Dynasty

Liau Guei-jie
Professor, Hsin-Chu Teacher College

Summary

Tao-an was a prominent monk and famous Buddhist scholar of Eastern Tsin Dynasty, China. He was ordained as a samanera at the age of twelve. Because of his ugly appearance, he received no special attention and was ordered to do farming chores. However, his cleverness, intelligence, wide knowledge and good memory won his teacher's appreciation several years later. His master changed mind and ordered him to receive full ordination precepts and permitted him to leave the temple to visit and learn with other masters. When he was just over 20 years old, he had gained the complete knowledge of Master Fo Tu-chen at the capital Yeh of the Later Chao State. Henceforth, he always represented Fo-Tu-chen to expose on sutras and answer questions. Thus, he won the reputation of "Black dharma practitioner startling the surrounding neighbors."

Tao-an had a deep understanding of Buddhist sutras . His annotations on the Prajna sutra , the sutra of the Practice of the Way, the sutra of the Estoric Trace, the Anapanasati sutra , etc. were ingreat details and profound. Later, he expounded Buddha dharma in Hsiang-yang, Chang-an and other places to promote the doctrine of "root being nothing" which evolved to become the School of Root Being Nothing, one of the Six Branches and Seven Schools of Prajna Doctrine. He lived in the time of Buddhism being integrated with Chinese traditional metaphysics. Therefore, he always used the terminology of Lao-tze and Chuang-tze to interpret the essentials of Buddhist sutras . For example, he once mentioned, "Reduce and reduce again until the ultimate of

non-action." (Preface to the Annotation on the Anapanasati sutra) and "Keep abreast with the degree of advancement. Tourevery where with a freed mind." (Preface to the sutra of the Practice of the Way.) He once said, "Using the Chinese thoughts to interpret Buddhism always defies the true meaning of Buddhism." and "One should be careful in interpreting the Buddha dharma." However, he still referred to non-Buddhist books to interpret Buddha dharma. He still could not avoid the trap of applying the Chinese traditional thoughts to interpret Buddha dharma. From this we may understand that his thoughts were greatly influenced by the Chinese metaphysics.

Tao-an considered that ch'an (dhyna) is the right essence of stopping ignorance, ting (samadhi) is the initial door of subduing mental defilements, zih (stillness) is the marvellous cause of ch'an ting, and, kuang (insight) is the way to wisdom. His words "Holding tranquility to control havingness and safeguarding the root to move the branch" are actually the important ways of ch'an kuang (insight meditation). Tao-an's words "holding tranquility to control havingness" means "safeguarding the root to quiet the branch" in Wang Bi's words. "Holding tranquility" means "root being nothing". For Wang Bi, "root being nothing" actually means "taking nothingness as root". Tao-an also used Ho Yen's understanding of the Book of Change to explain his idea of insight meditation. Again, he used his idea of insight meditation to illustrate the metaphysical state which Ho Yen intended to achieve and then went further to expand the field of the latter's metaphysics. Therefore, Tao-an's idea of insight meditation was influenced by Wang Bi's and Ho Yen's metaphysics. Tao-an's thought was evolved from the theory of insight meditation into the state of prajna. He first used the concept of "root being nothing" of "holding tranquility to control havingness" to interpret the idea of insight meditation of "using anapanasati to maintain mindfulness". Then, he used the concept of "root being nothing" of "taking nothingness as root" to elucidate the doctrine of prajna voidness.

In the beginning stage, Tao-an's idea of insight meditation was to negate "branch" and "havingness" and then return to "root" and "nothingness".

His thought of prajna took "oneness" or "suchness" as substance to dissolve the contradiction between "root" and "branch" or "havingness" and "nothingness", to consider the "real suchness" as "the equality between root and branch", and, to consider "dharmakaya" as the purity of both havingness and nothingness". For him, real suchness or dharmakaya actually is the "oneness" or "suchness" which transcends contradiction. And, this "oneness" or "suchness" refers to the substance which "ever exists continuously". This kind of opinion, theoretically, came from the thought as contained in the Chapter of Levelling All Things of the Book of Chuang-tze. Tao-an further considered that "the (kuang or insight of) equality" and "the (kuang or insight of) non-dual entering" can mean "oneness" or "suchness" silently. He also considered that they can be taken as the way of kuang (insight) which "both forgets" or "both destroys" all contradictory concepts (i.e. root and branch, havingness and nothingness). Therefore, the insight meditation of "using anapanasati to maintain

mindfulness" can integrate with the prajna of "voidness and havingness being identical" without any hindrance.

Tao-an well understood that precepts are recorded in the anguttara nikayas and taken as the standard in order to warn the dharma practitioners to discipline their minds and to control their conducts. He considered that practice needs to be done step by step. No matter one is sangha or lay person, one should start from precepts. In this way, one may establish one's foundation. Precepts are really the basis of the Three Learnings. Only observing precepts can gain samadhi. Only gaining samadhi can arouse wisdom. The Buddhist sangha order should pay best attention to precepts. The breaking of precept would be condemned. This is because "if one is not serene and upright for a moment, the idea of breaking precept will enter one's mind." and "if one has aroused the mind of breaking precept, it is totally impossible for one to escape from falling into the three evil existences." Therefore, Tao-an said, "I would rather die by observing precepts. I would never live by breaking precepts." This practice of observing clean precepts and

p. 285

this spirit of "rather die for rightness than live in disgrace" can be a model of dharma practitioners of later ages. Tao-an also emphasized the translation of Buddhist scriptures into Chinese. He once said that the translation of Buddhist scriptures have the difficulties of "five losses of root and three kinds of uneasiness." This is a talk out of his own experience. The translators of Buddhist scriptures in later ages always followed his advice.

Tao-an emphatically stressed on the Three Learnings of precept, meditation and wisdom. He considered that the Three Learnings are "the door to the ultimate Way and the strategic point to nirvana." He inherited the theories of the Chinese insight meditation and prajna, organized sangha, stipulated precepts and rules, took Sakya as the surname of all sangha, reviewed Buddhist scriptures, conducted the translation of Buddhist scriptures into Chinese and compiled the category of Buddhist scriptures. He made outstanding contributions to the foundation-laying and development of Chinese Buddhism. He was really the "dragon and elephant" of Buddhism. He enjoyed a very high position in the history of Chinese Buddhism. This paper analyzes his thoughts in various aspects such as transcending the world, Buddhism, insight meditation, prajna, precept, and the translation of Buddhist scriptures in order to manifest the wonderful significance of his thoughts in the early Chinese Buddhist thoughts.

- [1] 《高僧傳》卷第五·〈釋道安傳〉，《大正》50-351下。
- [2] 《高僧傳》卷第五·〈釋道安傳〉，《大正》50-351下。
- [3] 《高僧傳》卷第五·〈釋道安傳〉，《大正》50-351下。
- [4] 《高僧傳》卷第五·〈釋道安傳〉，《大正》50—352下。
- [5] 《高僧傳》卷第五·〈釋道安傳〉，《大正》50-352下。
- [6] 〈十法句義經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-70中。
- [7] 〈十法句義經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-70上。
- [8] 〈人本欲生經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45上。
- [9] 〈十法句義經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-70中。
- [10] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-47中。
- [11] 〈增一阿含序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正》55-64中一下。
- [12] 〈十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45下。
- [13] 〈安般註序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-43下。
- [14] 〈安般註序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-43下。
- [15] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69下中一下。
- [16] 〈陰持入經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-44下。
- [17] 〈陰持入經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-44下。
- [18] 〈十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45下。
- [19] 〈十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45下。
- [20] 〈大十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-46上。
- [21] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69中。
- [22] 〈安般註序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-43下。
- [23] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-47上。
- [24] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-47上。

- [25] 《高僧傳》卷第四，〈竺法雅傳〉，《大正》50-347 上。
- [26] 《高僧傳》卷第五，〈僧光傳〉，《大正》50-355 上。
- [27] 〈人本欲生經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 上。
- [28] 〈了本生死經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 中。
- [29] 〈十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 下。
- [30] 〈了本生死經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 中。
- [31] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69 下。
- [32] 〈十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 下。
- [33] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69 下。
- [34] 〈十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 下。
- [35] 〈阿毘曇序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-72 中。
- [36] 〈大十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 上。
- [37] 〈陰持入經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 上。
- [38] 〈安般註序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-43 下。
- [39] 〈十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 中。
- [40] 〈大十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-46 中。
- [41] 〈大十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-46 上。
- [42] 〈人本欲生經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 中。
- [43] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69 中。
- [44] 道安云：「阿毘曇者，秦言大法也。……其說智也周，其說根也密，其說禪也悉，其說道也具」（〈阿毘曇序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55~72 上），故知其對毘曇學說之推崇。
- [45] 〈安般註序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-43 下。
- [46] 梵文 **Caturdhyana** 意譯「四禪」，亦稱「四禪定」、「四靜慮」、「四定靜慮」，佛教用以治惑、生諸功德之四種基本禪定，修四禪可生於色界四禪

天。其「體」為「心一境性」，其「用」為「能審慮」。從一禪至四禪，心理活動逐次發展，形成四種不同之精神境界。四禪由心理活動來分共三類十八支，如表所示：

| 十八支 四禪 | 三類 對治支 | 利益支 | 自性支 |
|-----------|-----------|-------|-----|
| 初禪 | 尋（覺）、伺（觀） | 喜、樂 | 心境性 |
| 二禪 | 內等淨 | 喜、樂 | 心境性 |
| 三禪 | 行捨、正念、正知 | 樂 | 心境性 |
| 四禪 | 捨清淨、念清淨 | 不苦、不樂 | 心境性 |

「對治支」所列者，指能用以對治和由對治所達到之心理活動；「利益支」是進入相應境界之主觀感受。如初禪雖已離「欲惡不善法」，感受到離開欲界生活之喜、樂，但仍有尋（覺）、伺（觀）等羸細分別之心理活動，還應加對治。至二禪時，尋、伺亦已斷滅，形成內心信仰，名「內等淨」，由此所得之喜樂乃對此禪定自身之感受，故名「定性喜樂」。三禪捨去二禪之喜樂，住於非苦非樂之「行捨」境地，具正意念與智慧活動，繼續精進修習，名「正念、正慧」，由此產生「離喜妙樂」。四禪捨去三禪之妙樂，名「捨清靜」；唯念修養功德，名「念清淨」，由此得「不苦不樂」之感受。此一切思念活動與心理感受，均在「心一境性」之禪定狀態中進行，故名「自性支」。道安所謂「四禪」乃指《人本欲生經》之「四禪色天」，亦即色界四禪。

[47] 〈安般註序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-43 下。

[48] 〈陰持入經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-44 下。

[49] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-47 中。

[50] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69 中。

[51] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69 中。

[52] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69 中。

[53] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69 上。

[54] 〈陰持入經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 上。

[55] 〈人本欲生經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 上。

[56] 〈人本欲生經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 上。

- [57] 〈大二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 下。
- [58] 〈大十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-46 中。
- [59] 〈大十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-46 中。
- [60] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69 下。
- [61] 〈安般註序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-43 下。
- [62] 王弼《老子指略》。
- [63] 王弼《周易略例·明象》。
- [64] 《安般守意經》，《大正》15-163 下~164 上。
- [65] 〈十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 下。
- [66] 〈大十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-46 上。
- [67] 〈陰持入經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-44 下。
- [68] 《晉書》〈王衍傳〉。
- [69] 《魏書》卷九〈何晏傳〉註引《魏氏春秋》。
- [70] 〈人本欲生經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 上。
- [71] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-47 上。
- [72] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-47 上。
- [73] 〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-48 上~中。
- [74] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-47 上~中。
- [75] 〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-48 上。
- [76] 〈十法句義經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-70 上。
- [77] 〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-48 中。
- [78] 〈大十二門經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-46 上。
- [79] 〈了本生死經序〉，《出三藏記集》卷第六，《大正》55-45 中。

- [80] 〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-48 中。
- [81] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-47 上。
- [82] 〈大品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正》55-53 上。
- [83] 〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-48 上。
- [84] 〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-48 中。
- [85] 〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-48 中。
- [86] 〈毘摩羅詰堤經義疏序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正》55-59 上。
- [87] 《列子》·〈天瑞篇〉張湛註引何晏《道論》。
- [88] 《列子》·〈天瑞篇〉張湛註引何晏《無名論》。
- [89] 《老子註》·第一章。
- [90] 《老子註》·三十八章。
- [91] 刑昺《論語》〈正義〉引王弼《論語釋疑》。
- [92] 《老子指略》。
- [93] 《老子指略》。
- [94] 《老子註》·四十章。
- [95] 《周易》·〈復卦註〉。
- [96] 《老子註》·五十七章。
- [97] 《老子註》·三十八章。
- [98] 《肇論》·〈宗本義〉，《大正》45-150 下。
- [99] 〈道地經序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-69 中。
- [100] 〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-48 中。
- [101] 吉藏《中觀論疏》，《大正》42-29 中。
- [102] 安澄《中論疏記》，《大正》65-92 下。
- [103] 慧達《肇論疏》，卍續藏 150-0866 上。

[104] 《名僧傳抄》·〈曇濟傳〉引，卍續藏 134-0018 上。

[105] 《莊子》·〈齊物論註〉。

[106] 《莊子》·〈齊物論註〉。

[107] 《莊子》·〈在宥註〉。

[108] 〈鼻奈耶序〉，《大正》24-851 上。

[109] 〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正》55-80 上。

[110] 〈比丘尼戒本所出本末序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正》55-80 上。

[111] 梵文 *Mahāsaṅghavinaya* 譯為《摩訶僧祇律》，簡稱《僧祇律》，意譯《大眾律》，東 I 佛陀跋陀羅與法顯合譯，共四十卷。乃印度大眾部所傳戒律，由比丘戒法和比丘尼戒法兩部分組成。除記戒律外，載有第二次結集和若干佛本生故事，有助於佛教史之研究，其梵文由法顯從中印度求得。梵文 *Dharm-aguptavinaya* 譯為《四分律》，後秦佛陀耶舍與竺佛念共譯，六十卷。原為印度上座部系統法藏部所傳戒律。全書內容分為四部分，故名《四分律》。其中規定比丘戒二百五十條，比丘尼戒三百四十八條，從行動（身）、言論（口）、思想（意）三方面對出家比丘、比丘尼之修行與衣食坐臥規定詳細而煩瑣之戒條，并規定對違犯者應採取之懲罰方式，重者逐出僧團，輕者在一定時期被剝奪僧籍并須向僧眾懺悔等。為中國古代最有影響之佛教戒律，乃唐代律宗所依據之基本典籍。著名之註釋有：唐法礪《四分律疏》十卷，唐道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》三卷（或六卷、十二卷）、《四分律含註戒本疏》四卷，與唐懷素《四分律開宗記》十卷。

[112] 〈增一阿含序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正》55-64 中。

[113] 《四阿含》編纂，主要係依據所收經典篇幅之長短與形式，及其法數之關係，同時亦照應各經之義理及其適用範圍而成。《長阿含》各經篇幅最長，所言多涉及長遠年代（如過去七佛與世界成壞劫數），復簡別外道異說，以示佛教之殊勝，故為宣教者所專習。《中阿含》各經篇幅適中，且常有成對之同類經典，所言切近中道，復深入四諦，辨析空理、破除癡惑，故為學者所專習。《雜阿含》各經篇幅較短，近於細碎，記誦較難，所言多為由能、所、所為三者區別事物，各經即依其性質隨略編次，旨在闡說各種善法，故為修禪者所專習。《增一阿含》則為勸化者所專習（詳見正文）。四《阿含》之中譯本係從東晉末年至南北朝初期陸續譯出，而以《中阿含》與《增一阿含》譯出最早。《中阿含》所集各經，不長不短，事處酌中，故以名之。此經於姚秦建元二十年（西元 384 年）由沙門曇提難提譯成，共五十九卷，現已全佚，唯存若干零本。此外，其文句未能盡切原意，故東晉隆安二年（西元 398 年），由僧伽提婆等改譯，成六十卷，現存。

- [114] 〈增一阿含序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正》55-64 中。
- [115] 〈增一阿含序〉，《出三藏記集》卷第九，《大正》55-64 中。
- [116] 〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正》55-80 上。
- [117] 〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正》55-80 上。
- [118] 〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正》55-80 上。
- [119] 《高僧傳》·〈道安傳〉，《大正》50-353 中。
- [120] 〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》卷十一，《大正》55-80 上。
- [121] 〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》卷十一，《大正》55-80 下。
- [122] 《高僧傳》·〈道安傳〉，《大正》50-351 下。
- [123] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-47 中。
- [124] 〈道行經序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-47 中。
- [125] 〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-48 上。
- [126] 〈合放光光讚隨略解序〉，《出三藏記集》卷第七，《大正》55-48 上。
- [127] 〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正》55-80 中。
- [128] 〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正》55-80 中。
- [129] 〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》卷第十一，《大正》55-80 中。
- [130] 〈鞞婆沙序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-73 下。
- [131] 〈鞞婆沙序〉，《出三藏記集》卷第十，《大正》55-73 下。
- [132] 〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正》55-52 中~下。
- [133] 〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正》55-52 下。
- [134] 〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正》55-52 下。

[135] 道安弟子僧叡協助鳩摩羅什譯經時，即推崇其師「五失本」與「三不易」之說而曰：「予即知命，遇此真化，敢竭微誠，屬當譯任，執筆之際，三惟亡師五失及三不易之誨，則憂懼交懷，惕焉若厲」（〈大品經序〉，《出三藏記集》卷第八，《大正》55-53 上~中。僧叡之參譯佛經，即以此為指針。

[136] 彥琮謂「余觀道安法師，獨稟神慧，高振天才，領袖先賢，開通後學」「詳梵典之難易，論譯人之得失，可謂洞入幽微，能究深隱」（《唐傳》卷二·〈彥琮傳〉）。

[137] 〈鼻奈耶序〉，《大正》24-851 上。

[138] 〈佛教教理在中國之發展〉，第三頁，收錄於其《佛學研究十八篇》一書。臺北，中華書局，民國四十五年五月臺一版。