

# 道安格義佛教思想述評

妙日

佛光山叢林學院教師

## 一、研究動機與方法

對於「格義佛教」而言，泰半學者認之為中國初期佛教的代稱，因崇其比附穿鑿，故信實不足，如道安云：「先舊格義，於理多違」，僧叡亦謂：「格義迂而乖本，六家偏而不即」，總之，「格義佛教」乃藉中國的老莊思想以理解佛法，並非佛教般若思想的真義，所以無甚可觀。但如果我們從思想史的角度去考察，則不難發現「格義」實為文化思想交流時一個難以避免的途徑，「格義佛教」在此即有它的重要性；因為「格義佛教」顯露出思想的交流，是相互滲透影響的，而不是單方面的給予。

換言之，每一個國家民族都有其思想的本土性，這個本土性若以當今詮釋學而論，就是所謂的「先見」[註 1]，此「先見」是可以修正或擴充，但卻不能拋棄，如果拋棄了「先見」，也就無從理解和傳播，更不可能有所謂的接受。佛教在漢代傳入中國，起初所遇到的排斥並不下於近代的基督教，但至今佛教在中國已被認為是固有的宗教，中國人在感情與宗教實踐活動上都與佛教較為親近，而相對的基督教與伊斯蘭教傳進中國也有千餘年的時間，但是為什麼他們並沒有真正走入中國人的心靈中，影響其內在的生命哲學，其原因何在？個人推論其重要的因素不外乎是在於它們與本土思想文化上的不相融。[註 2]

今日資訊交通發達的現代社會，不論是文化的交流、思想的互動、甚至宗教的傳播，彼此之間相互激盪的關係日益的頻繁密切，在文化思想交流的過程中，其所會產生的現象與問題，尤其值得注意與關心。因此筆者選擇以佛教初傳時期與玄學交融的「格義佛教」階段，並以當時般若思想重要的代表人物道安，作為研究的課題。本文首先探討格義佛教的時代背景，然後了解道安為什麼會運用了「本無」來詮釋般若思想，是因他不懂般若的思想，所以簡單地摹仿王弼的貴「無」思想來詮釋佛教的「空」？還是道安事實上也面臨本土文化固有的特質與思惟方式不容易轉變的問題，因此不得不用當時的思潮，而對般若的性空思想，作一創造性的轉化詮釋？文末則為道安及格義佛教在佛教思想史上的定位尋求一恰當的安頓。

## 二、格義佛教的文化背景與歷史原因

### (一)黃老方術與玄學思潮的比附

早期的佛教是依附方術而傳播的，其所流行的教理與當時中國黃老方術相通，皆被視為能治病、延壽，且能使人成神仙的一種咒術宗教而流行民間。若探究其原因則可以說：「漢自武帝頗好方術，天下懷協道藝之士，莫不負策抵掌順風而屈焉。後王莽矯用符命，及光武尤信讖言，士之赴趨時宜者皆馳騁穿鑿爭談也。」[註 3]據當時記載多把「黃老」和「浮屠」看成同樣的「道術」，永平八年，明帝詔令天下死罪都可以交納縑贖罪。楚王英送三十四匹縑贖罪，於是明帝下詔云：

楚王誦黃老之微言，尚為浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝？其還贖以助伊蒲塞桑門之盛饌。（《後漢書·楚王英傳》）

漢桓帝延熹九年襄楷上書云：

又聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢。（《後漢書·襄楷傳》）

及《弘明集·牟子理惑論》云：

道有九十六種，至於尊大，莫尚佛道也。

可見佛教初入，尚沿襲道教之術，與道教並重。在內容上，爲了與中國固有的「三后在天，精靈升遐」（《詩經·大雅·文王》），「故形有摩，而神未嘗化者」《淮南子·精神訓》等神不滅論；及「福善禍淫」（《周易·坤卦·文言》中云：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」）的報應論相貫通，漢代佛教突出了「靈魂不死」與「因果報應」的學說，故袁宏《後漢記》云：

又以為人死精神不滅，隨復受形。生時所行善惡，皆有報應，故所貴行善修道，以煉精神而不已，以至無為，而得為佛。

所以當時漢魏佛教除了少數的人將佛教視爲黃老神仙之言外，並沒有重視佛教，故《弘明集·牟子理惑論》云：「世人學士，多譏毀之。」又云：「視俊士之所規，聽儒林之所論，未聞修佛道以爲貴，自損容以爲上也。」[註4]

但到西晉時代，情況卻有了巨大的轉變，不僅佛教迅速發展，而且佛學也從重齋祀信仰而趨向於理義的了解，即由原來重視安息系統的禪學轉向重視支婁迦讖系統的般若學，當時，般若性空學，不但受到人們的重視，而且也得到廣泛的流傳和發展，般若與玄學，沙門與名士相互結合，清談學問的風氣熾盛，出現了佛玄相融、互相促進的新局面。就佛教而言，不但形成「六家七宗」般若學說，即使是到了深受鳩摩羅什影響的僧肇《肇論·不真空論》和慧遠《法性之說》，其實也都是佛玄交融的產物，只是受到的影響程度不同。這裡，不禁會出現一個問題：爲什麼在兩晉時期，佛教的般若性空學能夠開展出前所未有的新局面？

此問題的回答可從社會因素說，如眾所知，晉王朝時政治腐敗，門閥貴族，荒淫揮霍、勾心鬥角、手段詭詐，爭鬥激烈，最後釀成政治內部之「八王之亂」，後又引起北方少數民族五胡（匈奴、鮮卑、羯、氐、羌等）的崛起，而形成「十六國」割據的混亂局面，社會處於一片動盪和戰亂，人民流離失散，飢饉苦痛。由於晉王朝無法立足中原，而遷居江南，但在江南時局亦不穩定，內部的爭權奪勢亦有增無減，一群豪門貴族流亡南方，爲了確保自己的經濟利益，不能不依賴政權，但同時也感慨無情的世界所帶來的不安，這種矛盾的心情，而使得他們不在理論尋求一可暫時棲身者，但最直接的原因，還是魏晉玄學的啓迪。

而就玄學思潮興起來說，魏晉時玄學取代經學的思想地位。何晏、王弼提出一種「以無為本」的思想理論而揭開了玄學的序幕。其與漢代的經學不同，在於它不講天人感應，不談宇宙論，而是探討現象世界所依據的本體為何，是一種思辨性和抽象性很高的本體論思想，在這個時期可以說是思想開放的時期，人們不拘一格，不尊一家，只要能在當時的討論中，提出某種獨到的見解，便會受到贊許，甚至可以說有思想能力的知識份子，都對此與其相關的認識論[註 5]的問題、精神境界的問題，也都提到前所未有的重要地位。而當時的清談名士，紛紛圍繞著這些問題，反覆的辯難，而開創了一代玄風。以下就略述正始年間，玄學思想的重要特徵：[註 6]

1. 以「三玄」為重要研究的對象。
2. 以辯證「有無」問題為中心課題。
3. 以討論宇宙的本體之學，為其哲學的基本特徵。
4. 以討論名教與自然的關係問題，為其哲學的根本目的。

換言之，正始年間是以《老子》、《莊子》、《周易》為研究的對象，並將以老莊的「有無」之辯進一步開展，而來探究宇宙之本體為何？所以湯用彤先生說：「玄學乃本體之學，為本末有無之辯。」然其主要的目的，就是在調和道家（自然）與儒家（名教）的關係。而當時的兩大重要學派[註 7]：一、以何晏、王弼為代表的玄學貴無派，其主張萬有的存在需要以「無」為存在的根據，把「無」當作世界的根本，宇宙統一性的基礎，提出「有」以「無」為體的「崇本舉末」的思想。二、以郭象為代表的玄學獨化派，他們既反對「有」必以「無」為體說，他們主張有之自生說，以為「有」是獨立自存的存在物，不需要有一個「無」作為自己的本體，因此以為「有」是自己的存在為本體的。然而，雖然兩家所主張的本體論不同，但其目的皆是在調和自然與名教，如王弼就以本末有無的玄學哲理出發，認為名教是自然的表現[註 8]；郭向則提出名教即是自然的思想[註 9]，皆是提倡儒道合一的主張。

然而，當時以向、郭莊子注為玄談之內容，已經發展到巔峰和飽和的程度，所謂「諸名賢不能拔理於向、郭以外」，玄談的資料，必須另外來的思想，以充實它的內容，而支道林就在這個時候扮演了重要的角色，適時將自己所受到般若思想的啓迪，詮釋了《莊子·逍遙遊》，而擴大玄學的領域，加濃玄學的內容而使玄學發展的同時，也促進了般若學的繁榮，通過二者的合流，使般若學終成為玄學的支柱[註 10]。所以僧人與名士交流極為頻繁，如《出三藏記集》云：「護在長安，德化四被，聲蓋遠近，僧徒千數，咸來宗奉。」當時學士如聶承遠、道真父子、竺法首、諫士倫、孫伯虎、虞世雅、張仕明……等皆與竺法護往來密切，這種交流也是促使般若學發展的重要關鍵之一，因為名士必然會將玄學思想引進佛教界，而名僧也為傳布佛法，必然援用玄學詮釋佛經藉以流傳，於是形成玄學與般若學交融，「六家」爭鳴、學派林立、空前活躍的新局面。

## (二)文獻譯述與義理溝通的實際需要

關於般若系統的經典，早在後漢末年，就由竺佛朔譯出《道行般若經》，然而，因為經意有不明的地方，難於理解。所以三國時的魏人朱士行，親自前往于闐取經，而得胡本，之後命弟子送回洛陽，而由竺叔蘭、無羅叉兩人譯出，名為《放光般若經》。而與此本同本異譯的有《光讚般若經》，是由于闐人祇多羅把梵本帶來中國，由竺法護譯為華文。由於「般若經」的陸續傳入譯出，也正說明了當時佛學界是掀起般若學研究的熱潮。

但在這裡顯然有一個重要問題是：譯經師們所要面臨的，要將經典如實的翻譯本身即是一件困難的任務，例如把梵文譯成漢文，要找到與原文概念範疇相同的語言來表達，這是不容易的，畢竟印度人的思惟方式與中國人的思惟方式是完全不同的，而思惟方法的不同，會影響文字的表達，文字的表達也會影響思惟方法的接受，如此則往往在譯師們因不得不借用某些大體相近的語言來翻譯之下，而使得佛典的翻譯會有許多模糊與產生誤解的地方。例如「如」*tathatā*（如那樣的真實情況）的概念，是以空觀為前提，此在《道行般若經》、《大明度經》、《摩訶般若鈔經》，皆將「如」譯為「本無」，這是因為譯者認為，它含有對現象背後的真實性的否定。但是，「無」在中國思想中早已有一定的概念，老子說：「天下萬物生於有，有生於無。」（《老子·四十章》）老子以為，萬物應回歸最後的根源「無」的真實存在，才是最理想的狀態；顯然它與「般若經」意指的「空」（*śūnyā*），是全然的不同，但由於翻譯上的問題，往往也使得「空」與「無」的概念被混淆和誤解。[註 11]

其次，由於翻譯的經典本來就難以解讀，再加上當時還不能夠明瞭它發展的線索，更增加了理解上的困難，所以在翻譯之外還須輔之以講習，講的人當然也是按照自己所學所知的來講，而聽的人也不得不借助於自己原有的中國思想底子去理解和接受，因此就產生了將自己本土的學說與印度學說作比附，即所謂的「格義」。何謂格義？我們可從《高僧傳·竺法雅》的一段文字中得到一些理解：

時依雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。及毘浮、曇相等，亦辯格義以訓門徒。[註 12]

從上面一段文字，可以看得很清楚，這種方法有三方面值得注意：

1. 「格義」是一種用來對弟子們教學的方法。

2. 「格義」是用原本中國的觀念對比外來佛教的觀念，讓弟子們以熟悉的中國固有概念去達到充分理解來自印度學說的一種方法。

3. 「格義」並不是簡單的、寬泛的、一般的中國和印度思想的比較，而是一種很瑣碎，以每一個觀念或名詞作分別的對比或等同，如漢晉之際的佛書中，印度「四大」的概念是被用中國的「五行」來解釋。

由此可知當時「格義」方法的出現，一方面是因翻譯的經典不事文飾、多存胡音，故僧佑《出三藏記集·新集安公注經及雜經志錄》云：

佛之著教，真人發起，大行於外國，有自來矣。延及此土，當漢之末世，晉之盛德也。然方言殊音，文質從異，譯胡為晉，出非一人，或善胡而質晉，或善晉而未備胡，眾經浩然，難以折中。[註 13]

另一方面也因面對佛教典籍中，許多全新的觀念和名詞，實在難於理解，因此像竺法雅就從中國的書本中搜尋出相似的概念分析，用來跟印度佛教的概念比較，應用這種方法在講學中，讓他的弟子能夠理解。但是到後來為什麼道安會反對格義呢？實在是因為它經常「於理多違」，只是停留在名詞和概念上的對比，往往會產生不可避免的思想上的混淆和曲解，從而使研究者無法進入佛教的深義和思想核心。因此到了道安之後開始採用一種新的思想方法，即所謂的「言意之辨」[註 14]來從事融合印度佛教和中國思想的工作。

### (三)釋道合一與儒佛同流的認知傾向

在晉代的文人學者之間，其論及儒、佛、道思想的，大部分皆主張調和論。如孫綽《弘明集·喻道論》說：

夫佛也者，體道者也。道也者，導物者也。應感順通，無為而無不為者也。無為故，虛寂自然，無不為故，神化萬物。[註 15]

又說：

周孔即佛，佛即周孔，蓋外內名為之耳。……佛者，梵語，晉訓覺也。覺之為義，悟物之謂，猶孟軻以聖人為先覺，其一旨也。[註 16]

又如作者未詳的《弘明集·正誣論》一文中言：

佛與周孔，但共明忠孝信順，從之者吉，背之者凶。[註 17]

以及何承天的《弘明集·釋均善難》說：

中國之人，稟氣清和，含仁抱義，故用孔明性習之教。外國之徒，受性剛強，貪欲忿戾，故釋氏嚴五戒之科。[註 18]

其論調不是唱佛、道合一，就是主儒、佛合一，或三者合一，這是自《弘明集·牟子理惑論》以來，衛佛人士所共通的見解。魏晉佛教的特色是受玄學的影響而使般若學研究的風氣大盛，唱儒、佛、道調和論者遍及一時，這些皆是促使格義佛教興起的根本原因。

### 三、道安思想對王弼「貴無論」思想的創造性轉化

#### (一)王弼「以無為本」的本體論思想

王弼在《老子注·第一章》中開宗明義的提出：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。」而在《老子指略》亦說：「夫物之所以無，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。」[註 19]而就王弼而言，「無」最重要的意義是為「萬物之宗也」，即是「萬物之本」，這個萬物之本是無形、無名、無可指陳，超言絕象的，也唯有「無」乃可成為有形有名之本。所以王弼又云：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」[註 20]就是說，天地萬物都是以有形有象而存在，而有形有象之所以發生，是因為有「無」為根本。所以說要使萬物可以保全，就必須回返於「無」這個萬物的根本。

由此而可得知，王弼的思想是不同於老子「天下萬物生於有，有生於無」的思想，王弼認為：「夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。」[註 21]意思是說，「無」不能獨立自明，而必須通過「有」才能了解。所以「無」必從觀天地萬物之中，而得出天地萬物之所以存在的依據。這也就是說，王弼是把「無」看作是存在於天地萬物之中，而是天地萬物賴以存在的一種共同根據。此「以無為本」的思想較於以往宇宙生成論更為深刻的地方，是在於它不是著重探討宇宙的發生和演化，而是著重探討宇宙的本質是什麼？換句話說，它不著眼於宇宙萬物怎樣由「無」發生出來，而是認為宇宙萬物存在的本體[註 22]是「無」。因此，在王弼看來，所謂的「無」生「有」，並不是像母生子，此物生彼物那樣的關係，而是一種本末與體用的關係，而所謂的「體」、「本」，是指天地萬物及其變化的根本原則，而「末」、「用」即是萬物之表象或其所表現的各種性能或作用；所以他說：

穀所以能統三十輻者，無也。以其無能受物之故，故能以寡統眾也。……木、埴、壁所以成三者，而皆以無為用也。[註 23]

車輪、器皿和房屋的存在及發生效用，皆依賴於「無」，此所謂「無」是指車輪、器皿中的空間和房屋之中的空間。可見「有」是依賴「無」發生功用，即其中的空間「無」，所以要以「無」為「體」，以「有」為用，用不離體，故說「有之為利，必以無為用」[註 24]。

又說：

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。不溫不涼，不宮不商。聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗。故其為物也則混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈。故能為品物之宗主，苞通天地，靡使不經也。若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有分，聲必有所屬。故象而形者非大象也，音而聲者非大音也。（《老子指略》）

天下萬物，形形色色，如果是此物，就不能是彼物，是此形就不能是彼形，「若溫也則不能涼，宮也則不能商，形必有分，聲必有屬」。因此，只有「無形」才可以成就任何形，「無聲」才能成就任何聲，所以也只有這無形、希聲的「無」才是萬物生成的根源，除此之外，這「無」也指導著萬物遷流變化的歷程，所謂：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始；及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。[註 25]

這一方面說明「無」是萬物之始，一方面又強調「無」是使萬物長之、亭之育之的萬物之母，這個「母」並非單純的只是個化生萬物的「始」，而是內在於萬物，規範萬物的形上原則，所謂：

以無為用，則莫不載也。故物，無焉，則無物不經。……用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。故母不可遠，本不可失。[註 26]

此處王弼認為守其母，子自存，而崇其本，末自舉，這時所守的母和所崇的本，即是那個作為形上規範的「無」，而不是指創生意義的「無」。這個意義的「無」對王弼而言是相當重要的，因為守母存子，崇本息末即是執簡御繁的方法：

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，故眾之所以得威存者，主必致一也，動之所以得威運者，原必無二也。（《周易略例·明彖》）

能夠瞭解萬物繁複的變化，背後那個根本的原理，自然能夠掌握萬物變化之道。總而言之，王弼所謂的「無」，既是宇宙創化的最後原因，也是萬物運作的最高原則，能夠瞭解它即能瞭解萬物，守住至理，則無往不順。

## (二)道安本無宗的思想

從道安的著述中可知，他研究的佛教所涉及的範圍很廣，但重點是在「般若學」方面，他是六朝般若學流派中本無宗的代表人物。他的本無義，有以下的表述：

惠達《肇論疏》云：

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，只以本無化物，若能苟解本無，即異想息矣。

安澄《中論疏記》云：

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，滯在未有，若詫心本無即異想便息。[註 27]

吉藏在《中觀論疏》云：

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，滯在末（末）有，若詫心本無，則異想便息。……詳此意，安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。此與方等經論，什、肇山門無異也。[註 28]

道安所謂：「無在元化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯在未有，若詫心本無，則異想便息矣。」與何晏、王弼所謂：「天地雖大，富有萬有，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣」（《周易·復卦注》）的「本無」思想頗有相近之處，皆是說明：「無」是本、「有」是末，「有」必須依賴「無」才能存在的意思，以此來說道安的「本無宗」似乎是沿襲王弼以「無」為本的思想而來。但為什麼吉藏會認為道安所說的「本無」與鳩摩羅什和僧肇所說的般若性空之說無異，這也就是許多學者有不同看法的地方。

許抗生先生認為：

道安的思想基本上是沿襲著玄學貴無派的，是用何、王客觀唯心論的貴無思想來對般若空觀的解釋。[註 29]

周紹賢、劉貴傑先生認為：

道安之「本無」實即「性空」之異名，由融協「末有」而直探「本無」。因此，道安之般若思想實受魏晉哲學之影響，視「無」為宇宙之本體，萬物之根源，並倡言「詫心本無」、「崇本息末」；其「本無」性空之思想乃何晏、王弼「以無為本」此一觀念之發展，亦即藉玄學「貴無」之論，以理解般若之「空觀」。[註 30]

梶山雄一先生認為：

道安雖視現象即「諸法」為空，但還是在現象中，措定斷然實在的本體即「真如」。例如關於「諸法」的「真如」，他說：「如，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。」道安的「如」是「綿綿常存」的「實體」；這一點上，道安的般若學說畢竟是本體論。[註 31]

湯用彤先生認為：

道安之狀般若法性，或可謂常之極，靜之極歟。至常至靜，故無為，故無著。故解無為曰淵默，曰泊然不動。解法身為一，為靜而不緇，謂泯爾都忘，二三盡息。解如曰爾，爾者無能令不爾，所謂綿綿常存，悠然無寄也。故自安公視之，常靜之極，即謂之空。空則無名無著，兩忘玄莫，隕然無主。由是而據真如，游法性，冥然無名。由是而癡除而塵垢盡。除癡全慧，則無往而非妙。千行萬定，莫不以成。藥病雙忘，轍跡齊泯。故空無之旨在滅；想，舉吾心擴充而清淨之，故萬行正矣。此即為道安說解脫之道也。凡此常靜之談，似有會於當時之玄學；融會佛書與《老》、《莊》、《周易》，實當時之風氣，道安般若學說似仍未脫此習氣也。[註 32]

呂澂先生認為：

據曇濟的《六家七宗論》，認為「本無宗」以道安為主。但是，道安弟子僧叡[註 33]卻另有解釋，他以為六家之說都不能正確地理解般若的思想，而在六家之外的道安，所說的性空才最為正確。他在《毘摩羅詰經義疏·序》中說：「性空之宗，以今驗之，最得其實（指羅什學說傳來後道安『性空之宗』相互比較而言），然爐冶之功，微恨不盡，當是無法可尋，非尋之不得也。」道安的說法儘管還有所不足，但這並非是有更正確的說法而未尋得，確實是因為當時還根本沒有傳譯過來。這樣，僧叡是把道安劃在六家之外了。同時他在《小品經·序》中還說：「亡師安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，落（離也）乖蹤而直達，殆不以謬文為閱也。壘壘（辛勤貌）之功，思過其半（謂所得已多），邁之遠矣。」這些讚美的話，不完全是出於私情，反映道安對性空的理解，確實較當時一般人有高明之處。因此，六家之中，不應有道安。[註 34]

又僧叡是羅什門下，是實際參與羅什翻譯《小品經》工作的，特別在參訂譯文上出過很大的力。他理解般若的思想比較全面，因而他對道安的評價也應該是切合實際的。[註 35]

從上述幾位學者的看法約可分為三類：一、認為道安「本無宗」的思想是沿襲玄學「貴無論」的思想而來。二、道安「本無宗」的思想仍未脫離玄學的風氣。三、道安「本無宗」的思想是在六家之外，其性空說是全面的，符合實際。

然而，對上述的幾種說法，筆者則認為道安「本無宗」思想的形成，不能簡單的說是對老莊哲學和魏晉玄學「貴無論」思想的模仿。從「本無宗」的文獻資料可以看出，道安在闡述他的般若思想時，是借用了道家思想的範疇，特別是王弼的思想，但若以此就說是道安的思想沿襲模仿了「貴無論」之說，就如同我們看到，王弼《老子注·第一章》云：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始」，與《老子·第四十章》云：「天下萬物生於有，有生於無」是同樣的思想，就以此來說王弼的思想就是老子的思想，而否定了他有別於老子

的「有之爲始，以無爲本」的本體論思想。因此以下幾點來論述道安的「本無宗」應是異於王弼的「貴無論」。

1. 道安對般若學的研究相當踏實。他不僅精通《道行般若經》，而且還以《放光般若經》解釋《道行般若經》，對兩者作對比的研究，但此著已不存，只存序文《道行般若經·序》。由於他輾轉找到《光贊般若經》的殘本，所以又拿來與《放光般若經》作比較的研究，著有《合放光光贊隨略解》，此書也佚，今只存序文，後於晚年又得《放光般若經》梵本，請關中當時的譯師曇摩婢和傳語者佛護作了校譯。原譯與梵本吻合者不再重出，有遺漏、誤譯之處，則重譯補充訂正，這屬於摘要的性質，書名《摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔》，書也佚，僅存序。[註 36]所以，總的來說，道安的專心於般若，是力求在紮實，故筆者不認爲，道安會全然不懂般若性空之說，而只是以「貴無論」的思想理路，來說明般若之學。

2. 道安講「無在萬化之前，空爲眾形之始」，雖似於道家的思想範疇，但其所強調的是，「人之所滯在未有，若託之本無，則異想便息」，正如湯用彤先生所說，道安「空無之旨，在滅異想」[註 37]。

3. 道安所講的「無」已不是「有無」之無，而是指相對於俗諦的「真諦」；所以惠達《肇論疏》云：「所以名本無以真，未有爲俗耳。」安澄的《中論疏記》也引「別記」的說法，稱：「真諦爲俗諦之本，故云無在元化之前」。[註 38]

4. 道安的本無義，主要是闡明一切諸法本性空寂，所以他說五陰本無，此已顯著的說明其對萬物的看法是截然不同於王弼認爲萬物實有之說。所以吉藏談他所理解的意思也說：「安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無，此與方等經論，什、肇山門無異也。」

5. 道安云：

諸五陰至薩云若，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。可道故後章或曰世俗，或曰說己也；常道則或曰無爲，或曰復說也。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。[註 39]

從道安在序文中所表現的思想，是從「五蘊」至「一切智」的可道之道所現；與所觀照「一相」、「無相」的常道，即所謂的菩薩真慧，這二者是不可分離的，稱之為般若。因此，道安的性空之說應是符合般若思想。[註 40]

6. 道安稱「般若」為「智度」，他說：「大哉智度，萬聖資通，咸宗以成也。」[註 41] 般若是萬聖通達的靠借，一切成功的依賴。道安所表達的，正是大乘佛教以般若諸佛之母的本意。他在《合放光光贊隨略解·序》中詳盡的闡述了般若的涵意：

般若波羅蜜者，無上正真道之根也。正者，等也，不二入也。等道有三義焉：法身也，如也，真際也。[註 42]

在此道安則強調了，般若波羅蜜是無上正覺佛法的根本，它包括如、法身、真際三種涵義。

所以從上述的幾點論述中，筆者歸納出自己對道安「本無宗」思想的想法，筆者不認為道安的性空之說，全然是就「貴無論」來理解般若的空觀，此從道安的治學及其思想的基本概念即可看出。但不能否定的一點是，道安在般若思想初傳的過程中，及詮釋[註 43]般若學說仍然未脫離當時的玄學風氣。如道安把玄學家所談論的中心課題，「有無之辨」的本體論，融合改造為佛學家真、俗之辨的二諦之說，進而把他所提出的以「本無」為中心的「等道」看成「真如」為本，即佛教所謂的「真諦」，而把萬有和現實世界看成「俗諦」為末。道安通過他所建立的般若「本無」學說，使佛教般若思想與中國玄學相融合。但道安佛教哲學思想的「本無」，卻與玄學家的「貴無」有著不同的含義，成為獨立於玄學之外的一種佛教教義。所以把道安時期的般若學看為玄學的「變相」是不確的。我們只能說道安對般若性空的解釋是一種大膽的嘗試，是在如何使佛教更加符合中國情況的前提下，以王弼的貴無思想，對般若所作的創造性的轉化的詮釋。

#### 四、道安格義佛教在思想史上的定位

##### (一) 格義佛教是思想交流的必要途徑

立足於二十世紀的今日，世界各國彼此之間的關係，日益趨於緊密，各國家區域的往來日益方便，不論是在經濟的、政治的、文化的，甚至是宗教傳播等的關係，都日漸密切，幾

乎成了不可逆轉的必然趨勢。但要使這些關係發展良好，乃至合乎我們的理想，就不得不從文化思想交流的歷史過程中，得到一些反省和啓示。然而，格義佛教的過程則是提供了最佳的說明，並呈顯出文化思想交流過程中，一些不容忽視的問題，此問題即是每一個民族或國家皆有其固有的文化傳統和思想特性，我們很難做一成不變的文化移植[註 44]。隨著時代的不同，每一個民族的思惟方法也會隨之不同，但在此同時，我們必須承認，每一個民族都有一些思惟傾向，是通過這些歷史時期而一直保存至今。換言之，雖然交通越發達，民族之間的交往越多，彼此之間思惟的方法差異越小，但不能否認的，任何民族都不容易完全擺脫傳統習慣思惟的模式。[註 45]

如玄奘大師從印度傳入中國的邏輯學，是當時印度最新的邏輯學派新因明，它立足於徹底的合理主義立場，只承認感覺（現量）和推論（比量）是構成知識的基礎。但這一套知識理論傳入中國，是與大多數重視古來傳統權威的中國人不同一個調子。無論如何，中國人希望把傳統知識看作知識的根基，不承認以感覺和推論基礎上的知識更具權威性，並認為意識到這個思惟方式是理所當然的。所以，這也就是印度邏輯學無法在中國紮根的原因之一。同樣的道理，可以推知當外來思想要為本國所接受時，必須有改變適合本國思想，才能發生作用，不然則難以為本地所接受，因為每一個國家民族的文化思想，實在有他的特性，外來的文化思想必須有所調和改變，合乎本土文化的性質，方能產生作用。正因如此，我們說格義佛教，是佛教傳入中國的發展歷程中，真正使佛教走進中國民族思想和生命中的一個不容忽視的階段，也是一個難以避免的必要途徑，其在中國的思想史上更有不可抹滅的重要貢獻。

## (二)道安在佛教史上定位

道安在中國佛教史上有崇高的地位，故有「彌天釋道安」之稱，因為他功高彌天，德被四海，實非虛名。所以晉孝武帝詔曰：「安法師器識倫通，風韻標朗，居道訓俗，徽績兼著。豈直規濟當今，方乃陶津來世」[註 46]；羅什讚為「東方聖人」[註 47]；孫綽讚曰：「物有廣瞻，人固多幸，淵淵釋安，專能兼倍，飛聲汧隴，馳名淮海，形雖草化，猶若常在[註 48]」。而歸納道安對中國佛教發展的貢獻，有以下幾個方面：[註 49]

### 1. 組織僧團，四出傳法

道安曾顛沛流離，輾轉各地，每至一處，即組織徒眾，積極弘法。在長安期間，主持千餘人之大型道場，宣說佛法，且分遣弟子四處弘法，致當時中國佛教得以全面開展。

### 2. 制定戒規，以釋為姓

魏晉時代，戒本未備，道安以戒律應可「開緣」，為僧尼訂定三條規範：一者行香定座上經上講之法，二者常日六時行道飲食唱時法，三者布薩差使悔過法。這些儀規的訂立使得「師徒肅肅，自相尊敬」，各各寺院遂隨從之。又當時沙門皆依師為姓，以致姓名不一，而

道安以「大師之本，莫尊釋迦」，所以倡僧伽應以釋姓。後《增一阿含經》傳來，果有「四河入海，無復河名；四姓出家，同稱釋氏」之文。與道安所說相符合，因此漢地出家僧伽皆以釋為姓。

### 3. 科判佛經，區分為三

佛經「三分法」分為序分、正宗分、流通分，是由道安創始的，這一點一直影響以後歷代佛經的注釋家，在以後佛經的注釋中，「科判」不管是多麼繁瑣，都是遵循這種「三分」法的。可想而知這在中國佛教史上的影響是多麼的深遠了。

### 4. 整理佛典，主持譯經

道安窮覽佛典，校釋群經，對於中土人士理解佛學理論實有深遠的影響，並於晚年時極力倡導譯經，親自校訂譯文，且作文序以顯經文要義，實已在鳩摩羅什入關為譯經事業奠定良好的基礎。

### 5. 編纂經錄，綜攝佛法

道安總集自漢魏到晉代的譯經目錄，表其年代與譯者，詮品新舊，撰為《綜理眾經目錄》，舉凡考訂譯者，辨其真偽，區分翻譯時期，且評論譯文的優劣，所以「眾經有據，實由其功」。

由此我們可以看出道安的佛教學問淵博，視野宏遠，胸懷寬闊，其治學之道更是禪觀與義解二者並重（此在注經與序經中實可看出），真可謂中國佛教思想史上一位智解深邃、敢於創新、超越時輩的高僧，所以近人梁啟超說：「使我佛教而失一道安，能否蔚為大國，吾蓋不敢言」，實非溢美之辭。上述這五個方面貢獻是顯著的，也是眾所稱許的，然筆者更認為道安對「本無」創造性的轉化與詮釋，尤其是他了不起的貢獻。梶山雄一先生曾說：

道安在對般若經的「空」思想的理解上，雖不充分，但作為引導道安教團內戒律所規定的修道生活，和宗教熱忱所保證的修道實踐的宗教思想，可以說具有獨自的意義。[註 50]

梶山亦承認道安在佛教史上的功績，不過他不認為道安在般若思想上能充分理解，甚至懷疑道安以道家「本無」的思想格義了佛教的「空」，是將佛學玄學化；但筆者不以為然，反而認為此點，正是道安在佛教史上的首要貢獻，因為缺少了這個讓國人接受佛教的過程，

恐怕也就無所謂會有教團內戒規的制定、組織僧徒、主持譯經、編纂經錄的貢獻可言。在當時般若經典的傳入，有《道行般若經》、《放光般若經》、《光贊般若經》等，然在般若經中的思想，除了般若空慧的思想之外，還有不二的思想、菩薩的思想、六度波羅蜜的思想、迴向的思想、善巧方便的思想、緣起的思想等，但爲什麼在般若經諸多思想中道安特別重視般若「空」的思想，且與道家「本無」說相提並論；這就是道安在學術對話的需要上所表現的慧識與卓見。在文化思想的交流過程中，任何外來的文化思想和本地文化總必須先有個對話的基礎，惟有兩方面都能發現似曾相識，才可能產生交融，誠如道安所說：

經流秦土，有自來矣。隨天竺沙門所持來經，遇而便出，於十二部，毗日羅部最多。以斯邦人，老莊教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也。（道安《鼻奈耶·序》）

所以，外來文化可以對於本地文化發生影響，但必須適應本地的文化環境，因爲本地文化思想有本地的性質和特點，是不可以隨便放棄的。而道安則適時地在外來文化思想與本土文化思想，就著某個思想領域的相似性，作了創造性的轉化，而使得彼此的交流過程中達到了互動的基礎，進而相互的調和、消化、吸收，直接發展至屬於中國文化本土特質的中國佛教。總之，道安的佛學思想雖不能鞭辟入裡，但是他的遠見與弘法器度，在思想史上任誰都不能抹滅的。

## 五、結論

道安的「本無宗」思想是不能簡單視爲玄學「貴無論」的模仿，而只能說道安對般若性空的解釋，是一種大膽的嘗試，在使佛教更加符合中國情況的前提下，以王弼的貴無思想，對般若所做的創造性的轉化詮釋。而其所呈現出的重要問題，就是「格義佛教」的過程，爲文化思想交流時一個難以避免的途徑；因爲「格義佛教」顯露出思想的交流，是相互滲透影響的，而不是單方面的給予或接受。換言之，每一個國家民族都有其固有的文化傳統和思想特質，這種思想傾向是可以修正或擴充，但卻不能拋棄，如果拋棄了，也就無從理解和傳說，更不可能有所謂的接受。因此，當外來思想要爲本國所接受時，必須調和和改變爲適合本土文化的性質方能產生作用。正因如此，我們說「格義佛教」是佛教傳入中國的發展歷程中，真正使佛教走進中國民族思想和生命中的一個不容忽視的階段，也是一個難以避免的必要途徑，其在中國的思想史上更有不可抹滅的重要貢獻。

而此外來思想本土化即佛教玄學化，正是道安在佛教史上的首要貢獻，因為缺少了這個讓國人接受佛教的過程，恐怕也就無所謂會有教團內戒規的制定、組織僧徒、主持譯經、編纂經錄的諸多貢獻可言。故道安在般若經中諸多思想中只特別的重視般若「空」的思想，且與道家「本無」相提並論，這種現象實與當時的中國本土思想有密切的關係，在文化思想的交流過程中，外來的文化思想和本地文化雖然不同，但是必須兩方面有符合的地方，才可能產生交融，誠如道安所說：「以斯邦人，老莊教行，與方持經兼忘相似，故因風易行也」。而道安適時地在外來文化思想與本土文化思想，就著某個思想領域的相似性，作了創造性的轉化，而使得彼此的交流過程中達到了互動的基礎，進而相互的調和、消化、吸收，直至發展到屬於中國文化本土特質的中國佛教，是他在中國佛教史上最關鍵而首要的貢獻。

### 【註釋】

- [註 1] 任何的詮釋活動，詮釋者必須根據他已知的知識範疇和他對存有的體驗以及生命的體會，來決定他為詮釋對象所作的詮釋。而這一已知的知識範疇和對存有的體驗以及生命體會，就是「先見」。參見伽達瑪（H. G. Gadamer）著，吳文勇譯，《真理與方法》（台北：南方出版社，民國七十七年），第一五七—一九六頁；霍伊（D. C. Hoy）著，陳玉蓉譯，《批評的循環》（台北：南方出版社，民國七十七年），第七十五—一〇九頁。
- [註 2] 對此說法若要有詳細的了解，可參閱龔鵬程著，〈當代儒家與基督宗教的會通〉，文收佛光大學南華管理學院主辦，《第一屆宗教交談學術研討會會議手冊》，民國八十七年，第二十九頁。
- [註 3] 湯一介著，《郭象與魏晉玄學》（台北：谷風出版社，民國七十七年版），第八十一頁。
- [註 4] 湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊（台北：臺灣商務印書館，民國八十年版），第一二〇頁。
- [註 5] 所謂認識論，即論究吾人我們是如何能認識外物。如吾人見角者而知其為牛，鬣者而知其為馬，固觀念與對象全然一致也，但可以能知其角者之為牛，鬣者之為馬？其所以知之的根據又何在？且吾人感覺及知覺中，又往往有虛偽錯誤之表現，更將何以判斷其真偽耶？此等問題，早為古人所慮及，欲對此而予以適當之解釋，此認識論所由發生也。詳見范錡著，《哲學概論》（台北：臺灣商務印書館，民國八十三年版），第四十頁。
- [註 6] 許抗生著，《魏晉思想史》（台北：桂冠圖書公司，民國八十一年版），第四—五頁。
- [註 7] 事實上在玄學的發展過程中，不是只有這兩家的說法，如阮籍、嵇康、裴頠等也都有各自的思想體系，但只有何、王、向、郭是討論了玄學的根本問題，即有無、本末的關係問題。
- [註 8] 如王弼《老子注·三十八章》云：「夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營，各任其貞，事用其誠，則仁德厚焉，行義正篤，禮敬清焉。」又云：「故仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也。載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生。」

- [註 9] 如郭向《莊子·大宗師注》云：「未有極游外之致，而不冥於內者也；未有能冥於內，而不游於外也。故聖人常游外以宏內，無心以順有，故雖終日揮形，而神氣無變，俯仰萬機，而淡然自若。……則夫游外宏內之道，坦然自明。」
- [註 10] 見〈郭象〉，《中國歷代思想家》(十六)，第十六頁。
- [註 11] 參考梶山雄一等著，許洋主譯，《般若思想》(台北：法爾出版社，民國八十一年)，第二六一頁。
- [註 12] 《大正藏》第五十冊，第三四七頁上。
- [註 13] 《大正藏》第五十五冊，第三十九頁中。
- [註 14] 關於這種方法，湯用彤著，《湯用彤學術論文集》(北京：中華書局，一九八三年版)，第二一四—二二二頁。
- [註 15] 《大正藏》第五十二冊，第十六頁中。
- [註 16] 《大正藏》第五十二冊，第十七頁上。
- [註 17] 《大正藏》第五十二冊，第八頁中。
- [註 18] 《大正藏》第五十二冊，第十九頁下。
- [註 19] 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》(台北：華正書局，民國八十一年)，第一九五頁。
- [註 20] 王弼《老子注·第四十章》。
- [註 21] 同 [註 19]，第五四八頁。
- [註 22] 即探求實在的最普遍最根本的性質。換言之，事物雖千變萬化，但仍有所歸之大本。詳見范錡著，《哲學概論》(台北：臺灣商務印書館，民國八十二年)，第一四一頁。
- [註 23] 王弼《老子注·第十一章》。
- [註 24] 王弼《老子注·第一章》。
- [註 25] 王弼《老子注·第一章》。
- [註 26] 王弼《老子注·第三十八章》。
- [註 27] 《大正藏》第六十五冊，第九十二頁下。
- [註 28] 《大正藏》第四十二冊，第二十九頁上。
- [註 29] 許抗生著，《魏晉思想史》(台北：桂冠圖書公司，民國八十一年)，第二五八頁。
- [註 30] 周紹賢、劉貴傑著，《魏晉哲學》(台北：五南圖書出版公司，民國八十五年)，第二二三頁。
- [註 31] 同 [註 11]，第二八一—二八三頁。
- [註 32] 湯用彤著，《理學、佛學、玄學》(台北：淑馨出版社，民國八十一年)，第二九三頁。

[註 33] 僧叡常隨什公，襄助遙譯重要佛典，而其有關法義的講述，均能得到什公的印可。在什公未入關以前，僧叡即已講經說法多年，所以較之其他弟子，他應該不難把握什公教理及中觀思想。詳見 Richard H. Robinson，〈印度與中國的早期中觀學派〉（南投縣：正觀出版社，民國八十五年），第一九四頁。

[註 34] 呂澂著，〈中國佛學思想概論〉（台北：天華出版公司，民國七十一年），第六十頁。

[註 35] 同 [註 34]，第六十四頁。

[註 36] 同 [註 34]，第六十三頁。

[註 37] 同 [註 4]，第二四九頁。

[註 38] 同 [註 4]，第二四九頁。

[註 39] 《出三藏記集》卷七，〈合放光光讚略解序〉，《大正藏》第五十五冊，第四十八頁中。

[註 40] 同 [註 34]，第六十六頁。

[註 41] 《出三藏記集》卷七，〈道行經序〉，《大正藏》第五十五冊，第四十七頁上。

[註 42] 同 [註 39]，第四十八頁上。

[註 43] 某種外來的、陌生的、在時空和經驗中分離的東西，成為熟悉的、現刻的、可理解的東西；某種需要陳述、說明或翻譯的東西就能被「得到理解」——即被「詮釋」。詳見帕瑪著，〈詮釋學〉（台北：桂冠圖書公司，民國八十一年），第十五頁。

[註 44] 文化的移植，所指的就是一種文化搬到另一個國家和民族而使它生長。

[註 45] 中村元著，林太／馬小鶴譯，〈東方民族的思惟方法〉（台北：淑馨出版社，民國七十九年），第四十二頁。

[註 46] 《高僧傳》卷五〈釋道安傳〉，《大正藏》第五十冊，第三五二頁下。

[註 47] 同 [註 46]，第三五四頁上。

[註 48] 同 [註 47]。

[註 49] 同 [註 46]，第三五一—三五四頁。

[註 50] 同 [註 11]，第二八四頁。

## 【參考書目】

### 一、藏經文獻

1. 支婁迦讖譯，〈道行般若經〉卷五〈本無品〉，《大正藏》第八冊。
2. 支謙譯，〈大明度經〉卷四〈本無品〉，《大正藏》第八冊。
3. 無羅叉譯，〈放光般若經〉卷二〈本無品〉，《大正藏》第八冊。
4. 鳩摩羅什譯，〈小品般若波羅蜜經〉卷六〈大如品〉，《大正藏》第八冊。

5. 道安作，《出三藏記集》卷七〈道行經序〉，《大正藏》第五十五冊。
6. 道安作，《出三藏記集》卷七〈合放光光讚略解序〉，《大正藏》第五十五冊。
7. 慧皎撰，《高僧傳》卷五〈釋道安〉，《大正藏》第五十冊。
8. 慧皎撰，《高僧傳》卷四〈竺法雅〉，《大正藏》第五十冊。
9. 吉藏撰，《中觀論疏》卷二末〈因緣品〉第一，《大正藏》第四十二冊。
10. 元康撰，《肇論疏》卷上〈不真空論〉，《大正藏》第四十五冊。
11. 安澄撰，《中論疏記》卷三末，《大正藏》第六十五冊。

## 二、現代著作

1. 湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊（台北：台灣商務印書館，民國八十年版）。
2. 黃懺華著，《魏晉南北朝佛教小史》（台北：大乘文化出版社，民國六十八年）。
3. 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第二、三冊，（高雄：佛光出版社，民國七十五年）。
4. 任繼愈主編，《中國佛教史》第二冊（北京：中國社會科學出版社，一九八五年）。
5. 郭朋著，《中國佛教思想史》上卷（福州：福建人民出版社，一九九四年）。
6. 呂澂著，《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，民國七十一年）。
7. 梶山雄一著，許洋主譯，《般若思想》（台北：法爾出版社，民國七十八年）。
8. 梶山雄一著，藏世俊譯，《空的智慧》（新店：圓明出版社，民國八十四年）。
9. Richard H. Robinson，《印度與中國的早期中觀學派》（南投縣：正觀出版社，民國八十五年）。
10. 湯用彤著，《理學、佛學、玄學》（台北：淑馨出版社，民國八十一年）。
11. 湯用彤著，《湯用彤學術論文集》（北京：中華書局出版，一九八三年）。
12. 劉貴傑著，《東晉道安思想研究》（台北：文津出版社，民國八十一年）。
13. 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（台北：華正書局，民國八十一年）。
14. 何啓民著，《魏晉思想與談風》（台北：學生書局，民國七十九年）。
15. 湯一介著，《郭象與魏晉玄學》（台北：谷風出版社，民國七十六年）。
16. 周紹賢、劉貴傑著，《魏晉哲學》（台北：五南圖書出版公司，民國八十五年）。
17. 許抗生著，《魏晉思想史》（台北：桂冠圖書公司，民國八十四年）。
18. 中村元著，林太／馬小鶴譯，《東方民族的思惟方法》（台北：淑馨出版社，民國八十七年）。
19. 帕瑪著，嚴平譯，《詮釋學》（台北：桂冠圖書公司，民國八十一年）。