



道安大師的佛學思想

蔡惠明

一、道安大師的生平事跡

道安大師（三一—三八五）俗姓衛，常山扶柳（今河北冀縣）人。由於世亂，他父母早亡，自幼受外兄孔氏的撫養，七歲上學讀書，到十五歲時，已精通五經文義，就轉而學習佛法。十八歲出家（此據「名僧傳抄」，「高僧傳」謂十二歲出家）。由於容貌黑醜，未被剃度師重視，但令他從事田間勞動，他毫無怨色，安之若素。幾年後才求師給佛經讀，由於他記憶力強，過目不忘，才使他的師父改變態度，認為是大器可造，送他去受具足戒，並准許他出外參學。東晉成帝咸康元年（三三五），他在石趙的鄴都遇見了西域龜茲名僧佛圖澄（二二—三四八），對他非常賞識，並告誡弟子們說：「人不可以貌相，此人有遠識，不是你們所能及。」從此他就師事佛圖澄。

據「高僧傳」卷五「道安傳」載：道安於佛圖澄圓寂後才離

開鄴都。十三、四年間經常代替佛圖澄講經說法，並且解答許多佛學理論上的難題，受到僧俗信家的尊敬，當時有「漆道人，驚四鄰」的美譽。石趙由石虎即皇帝位後，內部變亂，道安就離開鄴都，遷居山西護澤（今臨汾縣）。這裏較為偏僻，一時名僧竺法濟、竺僧輔和竺道護等也先後來此避難。他們和道安共同研究東漢安世高所譯的有關禪觀的「陰持入經」、「道地經」和「大十二門經」等，並作了注釋。在護澤住了不久，道安又和同學法汰至飛龍山（今河南涿鹿縣）與僧光相叙。僧光對禪定造詣頗深，是他受具足戒前的老友，情誼親切，遂留下來互相切磋研究。此時他已放棄「格義」，和僧光有一段認真的辯論。據「高僧傳·僧光傳」載：

「安曰：『先舊格義，於理多違。』」光曰：『且當分析逍遙，何容是非先達。』安曰：『弘讚教理，宜先允愜，法鼓競

鳴，何先何後？」這說明僧光的思想比較保守，認為格義是先達傳下來的一種方法，祇可應用，不必再問是非。道安則不以為然，認為弘揚教理，首先要正確，是否先達可以不必理會。這可能就是佛圖澄所讚賞的「遠識」，在另一方面也體現了道安的氣概和風度，確與眾不同。

「高僧傳·道安傳」載：東晉穆帝永和五年（三四九），石虎死後，石遵繼位，曾遣使迎道安返鄴都住華林園，並廣修房屋。但為時不久，石遵在位僅一百八十三天就被殺。道安在混亂時率眾去鄴都西北的牽口山，又與法汰在山西境內弘化，並在太行恒山造寺建塔。慧遠就在這時從他落髮出家。武邑太守盧歆慕名請他講經，以後他又回到鄴都，住受都寺，當時他已四十五歲。

石趙覆滅後八年，戰亂又起。「高僧傳」載稱：「天災旱蝗，寇賊縱橫……人情蕭索。」道安不得不率眾去山西王屋女林山。不久又渡黃河，到達河南省的陸渾（今嵩縣）。當時名士習鑿齒從襄陽寫信給他，請南下弘法。他就率眾離開河南，途經新野，讓法汰率曇一、曇二等四十餘人去揚州，命法和去四川，他自己與慧遠等四百餘人到襄陽，先住在白馬寺，後又創立檀溪寺。襄陽在那時還屬於東晉，社會環境比較安定，他在這裏住了十五年，弘法事業得到充分的發展。據「出三藏記集」卷十五載：「初經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱沒未通；每至講說，唯叙大意，轉讀而已。安窮覽經典，鈞深致遠；其所注「般若」、「道行」、「密跡」、「安般」諸經，並尋文比句，為起盡之義，及析義、甄解，凡二十二卷。序致淵富，妙盡玄旨；條貫既序，文理會通。經文克明，自安始也。」他不僅考校譯本，

而且創製「眾經目錄」。同書卷二載：「邇及桓靈，經來稍廣，安清朔佛之儔，支讖嚴調之屬，翻譯轉梵，萬里一契，離文合義，炳煥相接焉。法輪屈心，奠或條叙；爰自安公，始述名錄，銓品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴伊人。」中國佛教有了這樣的注疏和經錄，才能承前啟後，循着正軌發展，道安功不可沒。

「高僧傳·道安傳」載：「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創時法；三曰布薩差使悔過等法。可見他所制定的這些軌範，在當時已初見成效，受到習鑿齒等的讚歎，一時聲名大震，「天下寺舍，逐則而從之。」東晉封疆大吏如桓朗子、朱彥、楊弘忠等都非常敬重他，有的請他講經說法，有的供養白米千斛，有的獻銅萬斤。他創建桓溪寺，「起塔五層，建房四百，」工程規模甚大。東晉孝武帝曾下敕表揚他，並責成襄陽官府發給俸祿，供養所需。

東晉孝武帝太元四年（三七九），符秦所部符堅攻陷襄陽，道安與習鑿齒均被延致。符堅謂襄陽之役得到一個半人。一人是指道安，半人為習鑿齒。符堅信奉佛教，請道安駐錫長安五重寺，這時他六十七歲。在長安七、八年間，他除主持幾千人的大道場、講經說法外，同時組織翻譯事業。如請曇摩難提譯出「中阿含經」、「增一阿含經」、「三法度論」，由僧伽提婆譯出「阿毗曇八犍度論」，鳩摩羅提翻譯「毗曇心論」、「四阿含暮鈔」，曇摩轉譯「摩訶鉢羅密經抄」，耶舍則譯「毗奈耶」。以上經論傳譯時，他與竺佛念、道整、法和等親自參加校譯工作。對於不正確譯文勸令重譯。他在「摩訶般羅密經抄序」中

提到翻譯有五失本、三不易，為後來的翻譯工作指引了正確的方向。

在道安時代，魏晉沙門依師為姓，姓各不同，難分道俗。他認為「大師之本，莫尊釋迦，」倡導出家人應姓釋氏，統了一出家僧尼的姓。當時有「學不師安，義不中難」的傳說，可見他受全社會的尊敬。據說當時符堅欲與兵攻晉，朝臣勸諫無效。道安在一次與符堅同車時曉以利害，符堅忠言逆耳，終於兵敗身亡。

東晉孝武帝太元十年（三八五）二月，道安圓寂於長安五重寺，終年七十四歲。

二、道安大師的佛學思想

道安的學說大致可從戒、定、慧三個方面來談。首先是戒律，當時雖然戒本尚未完備，廣律也僅有竺佛念所譯的十卷「鼻奈耶」，但他認為戒是斷三惡道的利劍，無論在家出家都應以戒為基礎。他又指出持戒而祇重形式也是片面的；戒律分開、遮、持、犯，在為了衆生的利益前提下，戒律是可以有「開緣」的。這與大乘菩薩戒精神相符，也與「般若經」義理一致。其次是修定，他是注重禪定止觀的。他在「人本欲生經注」中說，禪修達到高深的境界時，「雷震不能駭其念，火燒不能傷其慮。」又在「安般注序」中說，禪修能夠發生種種神變，但這並非禪修的真正目的。禪修的真正目的在於契入「無本」（即本無）、「無為」而「開物成務」。「開物是使天下忘我，成務是無事而不適」（「道地經序」），也就是要從禪修所得到的境界中，使大家忘

我，盡性而成世界的安樂，不僅是追求個人精神上的享受或所謂超自然力。他又在「大十二門經序」中說：「明乎非禪無以統乎無方面不留，非定無以周乎萬形而不礙，禪定不愆，於神變乎何有也。」明確指出禪定與神變（神通）的關係。所以習鑿齒致書謝安，稱讚「安法師無變化技術可以感常人之耳目。」能從這一精神去理解，意味深長，就不會去鑽追求神變的牛角尖了。至於慧學，道安繼承了佛圖澄以般若為宗的思想，一開始就重視「般若經」的研究，他在「合放光、光讚畧解序」中說，沒有智慧則無往而不生窒礙，終日所言都不合理，所以成為八萬四千塵勞門。有了智慧則無往而不發生良好的作用，終日所言無不合理，所以稱八萬四千波羅密，即所謂「執大淨而萬行正」，就是這個道理。（根據原文譯意）我們常說「舉足下足皆道場」，或者說「頭頭是道」、「一通百通」，也不外乎這個道理。由此可見，道安雖然處於般若弘揚「方興未艾」的初期，但對於般若性空的義理已有深切的悟解。因為戒定慧三學是通向成佛的階梯，而道安對三學有此卓越的見解，在我國佛教史上，不但是傑出的學者，而且也是前無先例的。

道安的學術活動，大致可分為這樣四個階段：

1. 石趙遷都於河南鄴都，佛圖澄也隨往。道安不久入鄴師事他，直至他圓寂。

2. 佛圖澄寂後十五年（三四九——三六四），道安在河北、山西等地山居，研習禪觀。所用本子，是安世高傳譯的「大十二門經」、「修行道地經」、「陰持入經」等，並為這些經撰序和注。這可能是受佛圖澄「神變出於禪定」的影響。當時般若正在

流行，他很留心般若，就在此時找到竺法護所譯的「光讚般若」殘卷一品。

3. 石趙王朝覆滅以後，道安離開北方，南下到襄陽，在這裏住了十五年，專門講習「般若」，他在所寫經序中自稱，每年要講「放光般若」二次，每次都有所提高。

4. 符堅攻陷襄陽，他被挾持入關中。他在這個時期仍然繼續講述般若諸經。

道安對般若學的研究，功深底厚。他不僅精通「道行」，而且還以「放光」解釋「道行」，對兩經作了對比，著有「集異注」，惜已不存。「道行經序」就是為「集異注」而撰的。由於他輾轉尋得「光讚」的殘本，並與「放光」作比較研究，作有「合放光光讚隨畧解」，但此書早佚，今但存序文，他到關中以後，繼續研究「放光」，在晚年還得到「放光」的梵本，請曇摩婢和佛護作了校譯，並對原譯作了重譯與補充訂正，書名「摩訶般若波羅密經抄」書亦散失，僅存序文。大藏經中有同名的經抄，卷數與譯者相同，但內容不是，可能是小品「道行」的不全異譯。道安在他下半年專心於般若，力求得其實在，因而很早就反對「格義」一類的作法，也是有他的原因的。

據曇濟的「六家七宗論」，認為「本無宗」以道安為主。「本無」是「真如」最初的譯語，即性空的意思。因此凡講般若性空的，無不涉及到「本無」。但是作為「本無宗」的「本無」，並非一般泛泛之談，而有它的特殊意義。當時的玄學，已由「貴無」、「崇有」發展到「自然」，佛學的「本無」也與自然相結合，以「自然」來解釋「本無」，就不是一般所說的「本無」了。道安的弟子僧叡認為六家之說不能正確地理解般若的思想，

而在六家之外的道安，所說的性空最為正確。他在「毘摩羅詰經義疏序」中寫道：

「性宗之宗，以今驗之，最得其實（指道安「性空之宗」）。然爐冶之功，微恨不盡，當是無法可盡，非盡之不得也。」在他看來，道安的說法雖有不足之處，但這並非是有更正確的說法尚未尋得，而確屬當時還未傳譯過來。照這樣說法，僧叡是把道安放在六家之外了。他在「大品經序」中又說：「亡師安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，落乖宗而直達，殆不以謬文為闕也。這些讚美的話，以完全出於師徒之情，却反映道安對性空的理解，確有其獨到之處，所以六家中不應有道安。」

僧肇則認為：「情尚於無多，觸言以賓無，故「非有」，有即無；「非無」，無亦無。」「即色宗」把色與空劃等號，「心無宗」把心看成空，「本無宗」提到了非有非無，但基本精神仍偏重於無。一般說來，都以為解「無」，非有是無，非無也成爲無了。說真有、真無，當然不對，因為所謂「真」是從執着而來。但不能因此而抹煞假有、假無。總的說來，「即色」、「心無」各偏於一面，「本無」比前二宗稍勝一籌，但由於仍不了解雖無真有，真無却有假有、假無的道理，所以還是偏於「無」。對般若理解比較完整的應推道安。

道安治學很紮實，內容也相當豐富。他是主張般若性空的。他的弟子僧叡後來參加鳩摩羅什翻譯「大品般若」工作，對譯文的校訂很出力。在此經序中，僧叡稱讚道安「標玄旨於性空」，「宣宣之功，思過其半」，就是說，道安思想基本符合般若思想的。後世傳說道安作過「性空論」，又說他撰寫「實相義」，但這兩篇論著都已失傳，無從查考。三論宗的吉藏，在「中觀論疏」中解釋道安的「本無宗」說：「夫人之所滯，滯在末有，若宅心

本無，則異想便息。」這就是說，人之所以有執，在於執着「末有」，如果把「心」放在「本無」上，那末執着「末有」的「異想」也就平息了。

從道安所作的幾篇序文中所表現的佛學思想，可以看出他的基本精神是一致的。如他在「合放光光讚隨畧釋序」中說：「諸五陰至薩云若（即「一切智」），則是菩薩來往所現法慧，可道之道也；諸一相無相，則是菩薩來往真慧，明乎常道也。」指出：「可道之道」與「常道」二者間謂之智。法慧（即「可道之道」）是觀照，從「五蘊」起到「一切智」共一百零八法（這是「事數」上的分法），都是「可道之道」所現；它的觀照「一相」、「無相」（常道）則是菩薩的真慧，這二者不可相離，同稱為般若。所以他的般若性空說是全面的，符合般若實際的。至於他的禪學思想也與般若相通，如他在「道行經序」中說：「千行萬定，莫不以成。」千行萬定不出乎止觀二行（「止」為梵文 Samatha 奢摩他的意譯，「觀」為梵文 Vipasyana 毘鉢舍那的意譯。）「止」是掃除妄念，專心一境；「觀」是在「止」的基礎上發生智慧，辨清事理。佛教認為，通過「止觀」，即可悟到「性空」而得解脫。（我國天台宗智者大師特別重視止觀法門，著有「摩訶止觀」、「童蒙止觀」等書。又禪宗的「禪」，原是止觀的意思，而止觀方法就是禪法，它是隨着佛教典籍，從漢末就傳入中國）。可見借助般若而成就，以止觀貫通諸行，又以諸行聯繫般若，這也是僧叡所說「應行顯明」的意思。道安在經序中所表達的思想內容相當豐富，限於篇幅，這裏祇能介紹主要一部份，請參閱他所作的諸經序文。

道安在佛學研究上的另一重要貢獻，是編輯「綜理衆經目錄

」。襄陽時期，就注意搜集當時流行的譯典，即使較遠的西涼所出的「光讚」與「華嚴八十地經」舊譯「漸備經」，他亦千方百計找到了。在寧康二年（三七四）開始整理和編纂經籍目錄。當時流通的經籍很雜亂。其中有「有譯」的（即有明確的譯者、譯時的）；也有「失源」的（即沒有譯者、譯時可考的）；有的是整部，有的則是零星抄寫，並夾雜疑偽，亟需加以整理勘定。道安在所編的「綜理衆經目錄」說明中寫道：「此土衆經，出不一時，自孝、靈光和以來，迄今晉寧康二年，近二百歲，值殘出殘，值全出全，非是一人，難卒綜理，為之錄一卷。」說明他着手編「經錄」始於寧康二年，但完成却是他晚年的事了。此錄原本早已佚失，但梁僧祐著「出三藏記集」時是見到這部我國佛教史上第一部經錄的，並把道安錄原本的內容全部收入。共分七個部份：1. 經律論錄。是全錄的主要部份，以人為主，所有譯本都屬「有譯」。2. 至5. 部份，都是「失源」的，分為一般失譯的一百三十四部，「涼土異經」五十九部，「關中異經」二十四部，「古異」九十二部。6. 「疑經」二十六部。7. 「注經」二十五部，最後還補充「雜經」十一部。梁啟超和日本學者常盤大定、林房友次郎等人曾試圖依此恢復道安錄的原貌，但都沒有成功。僧祐在「出三藏記集」卷二中寫道：「爰自安公，始述名錄，銓品譯才，標列歲月，妙典可証，實賴伊人。」評價是很高的，而且是中肯的。

道安還倡導過「彌勒淨土」的信仰，體現了大乘佛教真、俗不二的精神，也是他把「般若」真、俗不二的思想運用到現實中去，為以後大乘的發展，提供了理論依據。彌勒淨土信仰會流行一時，梁陳間尚有所聞，以後漸衰。

（下轉第42頁）

第四：

這一部份是通常信中所具的署名。但是，在佛門中的信函，其署名一般都用謙虛之詞來自稱的，若以下對上而言，則以末學、後學、晚學、無學、初學、慚愧、常慚愧某某來自稱的；然而門徒、學人、弟子等晚輩對其師父，或寺院大和尚、法師等則可以用弟子、三寶弟子、入室弟子等用之；而師父、老和尚、老法師等，以及一些道德行持具高的修行人，一般自稱則常用不慧、貧衲、貧僧、貧道、愚人、愚僧、常慚愧、老拙、老朽、朽人、老翁某某來謙稱，這些一般都是高僧大德常用之詞。另外，有些師父（長輩）對其弟子，有些一般都是不加這類署名，而直接寫某某字，或師字（印章），或某某覆，這些常用的格式，用在師徒關係上，有時反而更顯得特別親切。

署名之下，除年月日外，按佛門傳統的規式，一般還要加上一些禮節性的詞語。恭敬一點的可以用和南（梵語頂禮）、頂禮（或在此後再加百拜、三拜等）、或有用投地頂禮等較恭敬、恭敬之詞，用以表示自己謙虛和尊敬之心，在這裏有除貢高我慢的含意。對於自己的同學、同道、同窗、戒兄弟、師兄弟之間的來往覆信中，可以單寫作禮，或者寫合十致敬等普通用詞，這些一般都比较隨和。另外，對於一些在家佛教徒（男女居士），或者，一些還未進入佛門的人士，一般以合十為通用體。如果將這些禮節性的詞語用得恰到好處，往往能起到畫龍點睛的功效。

以上所談的是佛門的尺牘文體，這些舊式書信格式還在佛門中運用，若能用得恰到好處時，實為書信潤色增輝。以上我們概括地說：佛教尺牘是佛教信象敘述思想和答覆交往者問題的一種表達方式，隨着歷史的發展和現代文化語言意識的變化和滲透，硬性要求完整無誤地遵從照搬是不客觀的，但是，我們在發展過程中去體會它的價值和存在是有現實意義的。

（上接第39頁「道安大師的佛學思想」）

彌勒淨土在欲界六天中的第四兜率天，有內外二院，其內院為補處菩薩所生，今彌勒生於此。「彌勒下生經」說彌勒將自兜率天下生閻浮提於龍華樹下三會說法，繼釋迦世尊成佛。我師太虛大師就是上生兜率，將來隨彌勒下生，建設人間淨土，廣度衆生。

道安還重經博約，丕振學風。他的佛學貫穿於整個中國佛教思想，他的言行在當時起典範作用，而在今日仍有現實指導意義。他又是我國佛教弘法的先驅者，在他以前傳譯講經的僧人，大都是來自西域的胡僧，而作為漢人大弘佛教的當以他為始。他提出「不依國主，法事難舉」，從而引導佛教走向「中國化」的道路。道安反對「格義」，不同意竺法雅提出的「以佛經中事，參配外書，以釋其例，大都用老莊書佛經。故自道安、羅什以後，格義之所由廢棄也。」（見湯用彤著「兩晉南北朝佛教史」）由於他的努力，使般若思想體現了它本身的獨特體系，避免了般若與玄學的混淆。當時佛教確曾從玄學汲取過營養，但却脫穎而出，反過來影響玄學，這是一個良好的先例。我們研究佛學，要循着道安大師指引的方向勇猛前進！

勘誤

第二七八期談錫永「六金剛句」說畧，第十頁上欄末行有脫文，應作：

因為維摩詰即是無上瑜伽密五大持明的人持明。這個說法不能輕率地將之視為無稽。