

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 從大乘與小乘的齊一對待看道安本無思想

doi:10.7013/CCTHCWHSNK.199712.0337

中正大學中文學術年刊, (1), 1997

作者/Author： 涂豔秋

頁數/Page： 337-365

出版日期/Publication Date：1997/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7013/CCTHCWHSNK.199712.0337>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



從大乘與小乘的齊一對待 看道安本無思想

涂艷秋

釋道安生於晉懷帝永嘉六年（西元312年），俗姓衛氏，早失覆蔭，爲外兄孔氏所養，十二歲出家，雖然神性聰慧，但因形貌不揚，所以不爲其師所重，到二十四歲時（西元335年）佛圖澄隨石虎至鄴，道安即隨而師事之，而爲佛圖澄所重視，佛圖澄一生的行事與作爲，都對安公產生莫大的影響。石虎死後華北大亂（而佛圖澄又先石虎入滅），安公在河北輾轉遷徙，流離失所，但仍齋講不斷，注經甚勤，西元356年道安渡河居於陸渾，到了西元365年，由於慕容恪逼陸渾，又南下襄陽，至西元379年北上長安，至西元385年無疾而卒。

安公的時代裡，佛經的傳入以小乘禪數一系列的經典和般若系列的經典爲大宗，至其晚年則以阿毗曇爲主要翻譯對象。小乘禪數系列的經典是以說一切有部「三世實有，法體恒存」的理念爲基礎所做的實際修行指導，重在如何經由數息止觀等禪數到解脫的目的，而般若系列的經典則是以說一有部爲對象，對它進行「遣」與「蕩」的工程，期望經由遣執蕩相的結果，回復到原始佛教的釋迦本懷，二者原本是不相容、不相受的，但進入中土之後，這兩系列路數指向完全不同的經典，竟然同時成爲構成道安學術與思想風貌的兩大支柱，令人疑惑的是安公究竟如何對待這兩類經典？在面對經典本身的衝突時，他又是以何種態度來評量？而在經過這兩類經典的洗禮後，安公的思想又呈現何種樣

貌？道安對這兩大系統經典的容受與消化，很可能是中國人最早對不同系列經典進行消理解的工作，雖然這是在安公毫無自覺二者間存在著根本差異下所進行的，但對此一現象進行考察，則有助於吾人釐清早期大小乘經典在中國相互交涉的狀況。

一、道安的師承

綜觀道安的一生，吾人可以發現道安接觸般若經早在他少年出家之時，等到二十四歲之後，跟隨著佛圖澄的十二、三年間，又隨著佛圖澄研讀般若經典，以此看來他的學術根柢當以般若思想為主，但根據現存的經序看來，早期的作品反而都是屬小乘禪數經典的經序，按道安接觸到禪數之屬的經典是在避難漢澤時，也就是在他三十八歲之後，因此這些作品其實都作於在他認識般若思想之後，所以在其中已可以看出禪數與般若兩類經典在安公身上所產生的交涉了。

今日吾人想要瞭解道安前期思想概況，一則可由他的師友們的人格精神與思想脈向，與高僧傳中所敘述的道安相互比對而知；二則須由今日他所殘存的經序來進行理解。據高僧本傳傳云：道安年十二即出家，其師曾授〈辯意經〉及〈成具光明經〉，但這位以貌取人的剃度師父顯然沒有對道安產生重大的影響，反而是他二十四歲之後所師事的佛圖澄，才對他人格及學問產生轉振性、持續性的影響，然而佛圖澄是怎樣一個人，為何能給道安這麼重大且深刻的影響？

據僧傳所載，佛圖澄的人格在具體行事上，大抵可以分析出以下幾種特色：

(一) 守戒無欲

《高僧傳·佛圖澄本傳》中記載：

「澄自說生處去鄴九萬餘里，棄家入道一百九年，酒不踰齒，遇中不食

，非戒不履，無欲無求。」（註一）

在佛圖澄長逾一世紀的生命歷程中，最為人感動的莫過於他雖貴為國之上賓，屢建功於國，卻不因之邀權，也不由此納貴，反而視榮爵如敝屣，厚祿如糞土。石虎曾讚揚他說：「和尚國之大寶，榮爵不加，高祿不受。」（註二），而終其一生嚴守戒律。至於屋漏幽獨之處終不改其志。他曾告誡弟子：

「先民有言不曰敬乎幽而不改，不曰慎乎獨而不忿，幽獨者，敬慎之本。」（註三）

而他自己則是此言的最佳力行者，其篤敬戒慎、精進勇猛的個人修為便是他行世化民的最佳利器。

吾人綜觀道安一生中一方面努力尋找戒律，二方面制定僧尼軌範、佛法憲章，自己則恪遵儀範，甚至有「寧守戒而死，不破戒而生」的語句，可知道安嚴守佛圖澄之教誨，乃至於身處於顛沛流離之中，也未曾因為生活的壓迫而想改變佛法以適應當時的思潮，如道恒的創心無說一般，只有終生為求得佛典深致而窮覽經典，不畏尋文比句之辛苦，為之「析疑」、「甄解」，期望因之而更能釐清佛經的疑問，即使處在遑暇不顧之中，依然齋講不輟，這種高風亮節，精進努力不是佛圖澄精神的再現嗎？

（二）慈洽蒼生

佛圖澄在高僧傳中被列為神異之屬，這是由於他「善誦神咒，能役使鬼物」（註四）的緣故。似乎他的一生中，最令人矚目的就是善於「神變」了，的確也是如此，以致於高僧傳中連他的學問系屬於那一派別，講受的是什麼經典都沒有說明，而吾人回顧佛圖澄所處的年代，可以發現那正是凶殘無比的石勒石虎窮兵黷武之際，胡人本就沒有禮教的薰陶，加上石氏本性的忍狠，如果想

註 一：大正藏 V.50 p.387a

註 二：大正藏 V.50 p.384c

註 三：大正藏 V.50 p.384c

註 四：大正藏 V.50 p.383b

以仁義道德來教化之，恐怕不只是對牛彈琴，更可能因此自取其辱。只有像佛圖澄這類具有神通的高人異士，憑著他不可思議的神變幻化之術，才可能降服其心中的踞傲，也才可能使他馴服，從而使石氏對他言聽計從，藉著執政者的信任，阻止那些凶殘的屠戮，使陷於水火之中的生靈可以稍得喘息。而佛圖澄為何要委身於石氏呢？這是由於當時洛陽兵馬倥傯，世亂時變，佛圖澄原本想要在洛陽立寺弘法之志因兵亂而無法完成，所見的只是石勒專以殺戮為務，不知珍惜民命，甚至連沙門之屬多所遇害，於是興起「憫念蒼生」之志，而行化道石勒之舉，使當時「凡應被誅餘殘蒙其益者十有八九，於是中州胡晉略奉佛。」（註五），其後又勸石虎：「心不可縱，死不可生，禮不親殺以傷恩也。」必須「省欲興慈，廣及一切。」而布政猛烈，淫刑酷濫，顯違聖典，幽背法戒，不自懲心革，終無福祐，若降心易燥，惠此下民，則國祚延長」（註六）。

凡此種種莫不是以百姓為慮，以蒼生為謀，至於一己則又是無欲無求的，所以使百姓因之暗中蒙益，雖日用而不知其德。雖然是「戎貊之徒，先不識法，聞澄神驗，皆遙向禮拜，並不言而化焉。」（註七），這種「憫念蒼生」的情操，傳至道安時即一方面表現為了弘揚佛法而持續不輟地整理經典，翻譯經典；二方面即現為不捨眾生的情懷。

（三）般若思想

按佛圖澄的本傳中，從未提及佛圖澄曾講授的經典及所屬的派別，唯一的一句話是他曾經對石勒說：「至道雖遠，亦可以近事為證」（註八），可知神異變化對他而言只是證驗「至道」的方便法門，並非「至道」本身。至於他所謂的「至道」究竟為何？在本傳中是不得而知的，所以吾人也無法因此而確定佛圖澄派別的取向，但今人湯用彤先生則以為：「以佛圖澄之弟子所學言之，

註 五：大正藏 V.50 p.383c

註 六：大正藏 V.50 p.385a

註 七：大正藏 V.50 p.385b

註 八：大正藏 V.50 p.383c

則澄之學仍爲般若方等。」，這是以弟子學術的取向，去反證老師的派別歸屬，由衆多弟子的學術趨向，是可以因此明白他們共同的學術來源，今按佛圖澄弟子的學術趨向，可考者大抵爲般若方等之屬，例如：竺法雅曾創格義之方，其方法爲以外書擬配內學，目的在使般若之說因爲有莊老易的相擬配合，而使人更易於理解，可知是一位典型的般若學者。另一位竺法汰則曾命令弟子曇壹去斥破道恒的心無義，法汰若非詳悉於般若者，又怎能分辯心無義是不是「邪說」（註九），從而派遣學生對之進行斥破。至於道安亦爲熟稔於般若者，如此倒推反證，則佛圖澄亦屬般若空宗一系，那麼當日佛圖澄講授佛經時，「安每覆述」之，其時所覆述的應當就是般若系統的經典了，另一方面佛圖澄的學生中也有如竺佛調、僧慧等是以神異禪定爲特勝者，如此看來佛圖澄之學至少應包含兩面，一是神異禪定；一是般若空觀。至於其禪定之法由於史料缺乏，無法詳知，而其般若之學由道安的建立本無義，及竺法汰的命曇壹破道恒以無義看來，當屬較純正的般若學系。但由於中國人在接納時是以傳統玄學爲基礎來進行理解，而傳播時更是以格義的方法來進行闡述，所以其遠離原始的狀況是可理解的。但以目前的史料而言，吾人仍是無法確切的瞭解佛圖澄的學術風貌，然而可想見的是他慈洽衆生的胸懷、無欲無求而嚴守戒律的操守與般若的思想都給予道安十分直接的影響。

二、道安深究小乘經典的原因

由現今所留存下來的經序看來，安公對小乘經典的探究可分爲兩方面，一是在河北這段遷徙流離，動蕩不安的時期裡，他似乎特重於禪數方面的經典，二是晚年關中的譯經時期，他將小乘的重心移往阿毗曇上面，河北時期的重視禪數經典，案安公自己的說法是：

註 九：大正藏 V.50 p.354c

「于斯晉土禪觀弛廢」（註一〇 陰持入經序）

「每惜茲邦禪業替廢」（註一一 十二門經序）

「禪觀的廢弛」是使得安公去深究禪法的緣故，但反過來說未始不是因為他深感於禪法的重要，才深切的體悟到晉土禪觀的弛廢，而後才去深加研究，但究竟是什麼原因使這個自十二歲出家即接觸般若經典，及長又受教於佛圖澄的般若之教，且生活在一個佛教充滿般若的氛圍中的人，竟然一轉而去接觸及闡揚與般若毫不相關的小乘禪數經典？案此一時期安公所重視的經典為陰持入經、十二門經、大十二門經、道地經等。推其原因可能是：

(一)大乘禪典傳入不足

安公之時大乘禪數經典傳入的十分稀少，不足的情況到了僧叡之時依然存在，安公的學生僧叡在他的關中出禪經序中云：

「禪法者向道之初門，泥洹之津徑也，此土先出修行大小十二門、安般，雖是其事，既不根悉，又無受法，學者之戒蓋闕如也。」（註一二）

由此可知在安公時期所傳譯的禪數經典為數十分稀少，內容也不夠清晰，以此外在條件而言，當安公發現禪法的重要時，即使想要窮究其實，也只能依據現有的經典加以研究了。

(二)時代的因素使然

這可以由佛圖澄本是一個「清真務學，誦經數百萬言，善解文義」（註一三）的義學之士，但因為處於那個兵荒馬亂，杌隉不安的時代裡，也不得不改以神異之術來教化那些血腥殘暴的統治者，以及拯救那些處在生死一旦之間的人民；在遍野哀鴻的啼哭之下，沒有閒暇給人高言清談；在朝生夕死，輾轉溝壑，流離失所的亡命生活裡，人民需要的是確實的解脫痛苦之方，而非高言大

註一〇：大正藏 V.55 p.45a

註一一：大正藏 V.55 p.46a

註一二：大正藏 V.8 p.65a

註一三：大正藏 V.50 p.383b

義的空談。道安沒有佛圖澄的神異變幻之術可以安慰人心指點路向，但卻有著相同的悲憫胸懷及不止息的弘法熱誠。他深深地感覺到：

「人在生死莫不浪滯於三世，飄榮於九止，網繆八縛者也。」（註一四）

「凡在三界罔冠垢佩行，嬰舞生死，而趨陰堂，揖讓色味，驂惑載疑，驅馳九止者也，既則狎賢伍聖，縱其姦惡，貪劍恚鍼，梟截玄路，群誹上要，殃禍備嘗矣。」（註一五）

這樣一個苦辛備嘗，殃禍難逃的人生，即使位高權重，左名右利，享盡榮華富貴，聲色犬馬，也逃不開六道飄零三世輪迴的苦處，更何況絕大多數的人民，生時是顛沛流離；死後仍是輾轉飄流，無一刻可以脫離苦海，這使得道安不得不去面對，不得不去尋求解決之道。就當他在護澤見竺法濟支曇講之後，開始接觸了陰持入經、道地經等一系列的有部禪數經典後，發現這類經典中，詳細的說明了十二因緣的構成，及如何由苦集入滅道的方法，和以三十七道品等用來獲致四意止五力五根，以及四禪等入道解脫的法門。就他而言這些確實方法恰好指出了向道之路。

至於安公為何在經歷長時間講述般若的襄樊時期後（長安譯經的年間安公對於般若經仍是講述不輟的），會再度注重小乘經典？最重要的原因該是風雲際會吧！

（三）小乘譯經師入長安

安公的長安譯經所以會一時之間完全偏向了小乘阿毗曇，最主要的原因在於當時恰好有許多優秀的傳譯者進入了長安，同時傳入了這方面的經典，如罽賓沙門耶舍譯有鼻奈耶經，安公有序云：

「歲在壬午鳩摩羅佛提賚《阿毗曇抄》、《四阿含暮抄》來至長安……

又其伴罽賓鼻奈，厥名耶舍諷《鼻奈經》甚利，即令出之，佛提梵書，

註一四：大正藏 V.55 p.44a

註一五：大正藏 V.55 p.44b

佛念爲譯。」

其次還有僧伽跋澄譯出了《阿毗曇毗婆沙》（此書祐錄稱之爲雜阿毗曇毗婆沙論）、《婆須密菩薩所論集》，《僧伽羅叉經》，曇摩難提則譯出了《增一阿含》，僧伽提婆譯《阿毗曇八犍度論》，使有部的經典更加充實，學說也更具影響力。另外有鳩摩羅跋提的譯出《阿毗曇心論》，鳩摩羅佛提也譯出了《四阿含暮抄》等，依此可知當時的長安到處充斥著說一切有部的學說，而安公身處其間不能不受其影響。

（四）大乘小乘齊一無別的看法

其時長安的充滿有部學說，不能不說是受到安公的鼓勵，然而安公所以對有部學說大加鼓勵的原因，可能源自於他心中根本沒有大乘般若與小乘有部的區別，或者說根本沒有派別之分，吾人觀看安公曾盛讚安世高云：

「昔漢氏之末，有安世高者博聞稽古，特專阿毘曇，學其所出經，禪數最悉，此經其所譯也，茲乃趣道之要徑，何莫由斯道也」（註一六）。

由於安世高所譯的經典詳細的指出了通往解脫的路徑，這些說明對九死一生的道安而言不啻是黑暗中的一盞明燈，具有指迷開悟的效果，並實際的發揮了慰藉心靈、止殘療傷的實質功能。雖然在印度的歷史上般若經典較說一切有部的學說晚出，它的目的正是對有部三世實有、法體恒存概念的斥破，在以破爲立的陳述中，它不強調任何的「法」、「數」概念。但在中國歷史中恰好顛倒，道安先接觸了般若學說再接納說一切有部的禪數經典，而他並沒有發覺般若經與有部禪數經典中的矛盾情結，相反的他認爲二者之間是可以相互補足，相輔相成的，這又是爲什麼呢？因爲他對佛經集成的兩個基本信念是：

「然則經無巨細，出自佛口，神心所制，言爲世寶。」（註一七）

「世雄授業必因本病，病不能均，是故眾經相待乃備。」（註一八）

註一六：大正藏 V.55 p.43c

註一七：大正藏 V.55 p.45c

就道安而言，佛經基本上應該是不會產生相互矛盾的地方，當然更不會有互相破斥，相互抨擊的地方，因為它們都是「出自佛口，神心所制」。如果其中有些差異的存在，道安認為這只是佛陀當時爲了應機設教，針對不同的衆生所做的不同解釋而已，所以在他心中般若經典與有部禪數經典之間是沒有人爲上特立的矛盾，遑論斥破呢？

這樣的概念同時也存在於他對大乘小乘二詞的理解之上，原來「小乘」一詞乃是大乘人爲貶抑他人時所用的低蔑之語，小乘人並不自稱是「小乘」的，但道安卻說：

「自佛即幽，阿難所傳分爲三藏，纂乎前緒，部別諸經，小乘則爲阿含，四行中阿含者，數三藏府也。」（註一九）

「小乘」一詞看來只是阿含這類經典的一個代稱詞，並沒有任何侮蔑之意，安公甚至認為這類小乘經典是使人到達大乘之教—菩薩、佛果的途徑：

「（陰持入經乃）始紹胄法王奮澤大千，若取證則拔二結住壽成道，經至應真，此乃大乘之舟楫，泥洹之關路。」（註二〇）

因此「大乘」在安公而言沒有自居其大的意思，「小乘」在他來說也沒有貶抑的味道，三乘似乎是齊等的，吾人看他在論十二門經時言：

「凡學者行十二門，卻盡神足，滅外止麤，謂成五道也，三向諸根，進消內結，謂盡諸漏也，始入盡漏，名不退轉，諸佛嘉歎，記其成就，深不可測，獨見曉焉，神可可量，獨能精焉，陵雲輕舉，淨光燭幽，移海飛嶽，風出電入，淺者如是況成佛乎，是乃三乘之大路。」（註二一）

可知安公認為可以使人盡消諸漏之根，除其內結，而達不退轉之境的方法，其實是三乘共通的，不只是方法上的共通，經典的分別在道安看來恐怕也只是應

註一八：大正藏 V.55 p.43c

註一九：大正藏 V.55 p.70a

註二〇：大正藏 V.55 p.43c - 44a

註二一：大正藏 V.55 p.45c

機設教時的方便施設而已，並不是根本立論上的差別。他在《十法句義經序》中曾云：

「經之大例皆異說同行，異說者明夫一行之歸致，同行者其要不可相無則行必俱行全其歸致，則同處而不新。」（註二二）

這是使他在接觸般若經典之後，又能轉而盡力盡心的接納禪數經典的根本原因吧！

（五）阿毗曇為數之淵藪

另一個令安公熱衷於阿毗曇的原因來自於《阿毗曇》系列的經典本身豐富的內涵，安公曾在《十法句義經序》云：

「自佛即幽阿難所傳分為三藏，纂乎前部別諸經，小乘則為阿含，四行中阿含者數之藏府也，阿毗曇者數之苑藪也，其在赤澤碩儒通人不學阿毗曇者蓋闕如也，夫造舟而濟者其體也安，粹數而立者其業也美，是故般若啓卷必數了諸法，平數以成經，斯乃眾經之喉衿，為道之樞極也。」（註二三）

就安公而言對「數」的了解，關係著吾人是否能夠明白經典，了別經義，所以「數」在佛學中占著極為重要的地位，而《阿毗曇》中又賅備著巨細靡遺的「數」，所以成為吾人通達經義時不可或缺的津樑，他曾經讚美「數」的偉大為：

「偉哉數學，淵源流清，抱德惠和，播馨此域……」（註二四）

因此傳述「數學」的阿毗曇也就因為他的豐富與深美受到安公的重視，安公在《阿毗曇序》中云：

「其為經也富莫上焉，要道無行不由，可不謂之富乎？至德無妙而不出，可不謂之遠乎？富遠洽備故，故能微顯闡幽也。」（註二五）

註二二：大正藏 V.55 p.70c

註二三：大正藏 V.55 p.70a

註二四：大正藏 V.55 p.70a

註二五：大正藏 V.55 p.72a

《阿毗曇》的富邃洽備使安公在飽閱經典、已入晚景之時，猶流連忘返，甚至感嘆道識之太晚：

「余欣秦土忽有此經，挈海移岳，奄在茲域，載玩載詠，欲疲不能，遂佐對校一月四日，然後乃知大方之家富，昔見之至矣也，恨八九之年方闕其牖耳，願欲求如意珠者，必牢莊強伴，勿令不周，倉若之實者也。」（註二六）

三、由小乘到本無

就道安而言，禪數經典最重要的地方莫過於指出如何脫離生死之海，如何達到涅槃寂靜的方法。所謂：

「貪恣愚癡城至固、世人遊此猶春登台，甘處欣欣，如居華殿、嬉樂自娛，蔑知爲苦，嘗酸連禍，困憊五道，夫唯正覺乃識其謬耳，哀倒見之苦，傷蓬流之痛，爲設方便，防萌塞漸，闢茲慧定，令自澣滌，挫銳解紛，返神玄路。」（註二七）

禪定之道，在道安看來那是聖人爲了使人免於流轉於六道、轉蓬於生死所指出的確實之道，而這裝條道路可以使吾人「自我澣滌，挫銳解紛」從而達到「返神玄路」的目的。這個解脫的確實方法，對於正處於輾轉飄流，棲遑不暇的道安及華北人民來說，它具有著確實的安慰與振奮的力量，在十二門經序中，道安再次的強調：

「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。」（註二八）

可知「禪定」對道安而言是指出吾人求解獲脫之道的不二法門，然而由於道安

註二六：大正藏 V.55 p.73c

註二七：大正藏 V.55 p.45b-c

註二八：大正藏 V.55 p.46a

本具有般若思想的基礎，因此當他接觸禪數經典後，吾人就必須重新檢證此時伴隨著般若思想出現的禪定，是否仍是小乘中所熟悉的禪法，或是因為安公本身在大小齊一的觀點下產生了轉折。

從現存的資料來看，安公所作有關於小乘禪典的經序為：1 安般注序，2 陰持入經序，3 人本欲生經序，4 了本生死經序，5 十二門經序，6 大十二門經序等，吾人檢視以上的經序可以發現安公從中透顯出兩種截然不同的面向，一是從成守成定到無欲無為，二則是無欲無為到無遺物無棄人。

(一)從成守成定到無欲無為

從成守成定的方面而言，安公是順小乘禪經原有的理論而行，其方式是：

「是故安般寄息以成守，四禪寓骸以成定，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，以至於無為。」（註二九）

損忘的方法依大十二門經序而言，即是解色與解形，所謂的解色即解形乃是指：

「夫婬息在乎解，色不係防閑也，有絕存乎解形，不係念空也，色解則冶容不能轉，形解則無色不能滯，不轉者，雖天魔玉顏窈窕艷姿，莫足傾之，之謂固也，不滯者，隨遊空無識泊然永壽，莫足礙之，之謂真也。」

（註三〇）

所謂的「解」是藉著「止觀」從人心中開始修正起，而所謂的「止」是一種「絕」、「滅」、「息」的工夫，其主要目的在於遏止不善的心念，使心中任何一絲一毫「惡」的動機都不致興起；而「觀」則是一種觀想工夫，藉著白骨屍臭等的觀想，達到明白人生的本質是無常、苦、空、無我的境界，進而厭惡人生尋求出離苦痛的方法，以達到防閑止弊的作用，它是從人心的深層結構開始改造，而不是只求行為上的避免犯錯。道安云：

註二九：大正藏 V.55 p.43c

註三〇：大正藏 V.55 p.46a

「夫絕愛原，滅榮冀，息馳騁。莫先於止。了癡惑、達九道、見身幻，莫首於觀。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。」（註三一）

至於止觀所詳細對治的層面，安公在十二門經序中曾詳細說道：

「夫邪僻之心必有微著，是故禪法以四為差焉，貪淫困者荒色悖烝，不別尊卑，渾心耽恣習以成狂，亡國傾身莫不由之，虛迷空醉不知為幻，故以死尸散落自悟，漸斷微想以至於寂，味乎無味，故曰四禪；瞋恚圖者爭纖介之虛聲，結歷世之重咎，恩親絕於快心，交友腐於縱忿，含怒徹髓，不悅滅族，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，醇德遽厚，咒不措角，況人害乎，故曰四等也；愚癡域者，誹古聖、謗真諦、慢二親、輕師父，斯病猶重矣，以慧探本，知從癡愛，分別末流，了之為惑，練心攘慝，狂病瘳矣。」（註三二）

然而無論利用什麼方法令人漸斷微想、治之未亂、練心攘慝其目的都在於無為無欲，期於皎然大素，但如果禪數的目的僅止於此，則安公的主張就完全等同於小乘的境界，但他卻不止於此境，他的第二個主張卻使他自此有別於小乘禪數的境界。

（二）由無物無為到無遺物無棄人

安公在說明禪數有六階寄息、四級寓骸的分別中，強調這些修行的功夫都必須經由不斷的損之又損、忘之又忘的踐行功夫，才能達到無欲無為的境界，但無欲無為並不是安公最後的止境，在無欲無為之後他又提出了開物成務的理想，所謂：

「無為故無形而不因，無欲故無事而不適，無形而不因，故能

註三一：大正藏 V.55 p.69b

註三二：大正藏 V.55 p.45c

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。」（註三三）

「開物」原是爲了開通萬物之志，在進行開通之時，彼此的對峙，主客的分別也就清處的顯現出來，但安公所謂的「開物」卻是「使天下兼忘我也」，也就是說他在進行教誨他人傳揚佛法之時，是沒有主客對立的主觀分別，也沒有人我對峙的意識形態。這種分別的泯除不是理論層面的事情，而是在禪定修行之後達到的民胞物與，在此襟懷之中，人我之別泯沒在彌天蓋地的大悲之心當中了。而所謂的「成務」旨在成就天下之務，這是一種積極的人間建設，但安公所期望建立的是「即萬有而自彼」，也就是說安公心中所想達到得理想即是讓萬物成爲他自己，而不必在他人拋下可欲之物時，因爭逐而喪失自我；也不必爲了成就他人心中的理想而委屈自我，更不必在經過美化下的欲望而扭曲自我，總而言之「即萬有而自彼」時，是讓萬物如其所然而存在，不加干涉也不予扭曲。以這樣的理想來看安公有關禪數的主張時，可知

「是故聖人以禪防淫，淫無遺焉，以四空滅有，有無現焉，淫之有息，要在明乎萬形之未始有，百化猶逆旅也。」（註三四），

其中所謂「萬形之未始有」這個經由止觀禪定的法門所達到寂靜的境地，所說的就不是萬物還未形成之前的空無一物，而是萬物的本來面目，在這個狀態之下萬物是如如的生，如如的滅，沒有任何一物是永恒存在的，也沒有任何一物是永恆滅去的，在沒有任何主觀預設之下，每一事物都有賴於因緣和合，依賴於因緣條件的聚散而產生或住壞空的變化成的，因此沒有任何事物是真正的「有」，也沒有任何事物是真正的「無」。

（三）宰身度人的提出

與開物成務有異曲同工之妙的是「宰身度人」的提出。安公云：

註三三：大正藏 V.55 p.43c

註三四：大正藏 V.55 p.46a

「行者悵禪海之深醴。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，行斯三者，則知所以宰身也，所以宰身者，則知所以安神也，所以安神者，則知所以度人也」（註三五）

對安公而言禪數的修行是吾人達到解脫的方法，但自我的解脫卻只是準備度化他人的開始，這樣說來個人的解脫不過是通往度化他人中間的一個過程，卻不是安公修行的最後目的，這個目標的提出便使安公的禪數不再局現於小乘的灰身滅智，只求自我了脫的境界了，這種經由「知所以宰身」而期望「知所以度人」的禪修是一股慈悲的悵注，而不是小乘中人自我悲嘆無常苦空下的自我了決。但無可置疑的，它卻十分接近釋迦本懷。雖然道安對釋迦說法認為是「因病授藥」、「隨器授名」，雖是方便施設，但由這個方便中，道安體會到的是這份施設的背後是一顆強烈的不忍，愛憐衆心的悲心，只有這樣的一顆悲心，方才使得一個已達解脫之境的人，竟然孜孜矻矻的在人間奔去了四十五年，直到生命的油膏燃燼。對於這一個宿昔的典型的契會使道安說道：

「大聖悼茲痛心內發，忘身安赴荼炭含厚，德忍舞擊。觀羅密於重雲，止罣網于八極，洪癡不得振其翼，名愛不得逞其足，採善心於毫芒，拔兇頑於虎口」（註三六）。

這也同樣的影響了他的一生，不曾爲了個人的存亡而計較，只爲了慧命的傳承而努力，例如他兩次分張徒衆，鼓勵翻譯與校定經典；制定僧戒，這一切都再再說明安公在宰身度人與開物成務上的努力和成就，然而對他而言個人立身行事上的表現，正是源自於內在深刻沉潛的禪修工夫。安公云：

「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，故能神通應會，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

註三五：大正藏 V.55 p.45c

註三六：大正藏 V.55 p.43c

不棄，斯禪智之由也，故經曰：道從禪智得近泥洹，豈虛也哉，誠近歸之要也」（註三七）。

所謂「物之不遺、人之不棄」是在自己邪正止鑑之後，掙脫情欲的纏擾、煩惱的纏縛，進入恬適安愉、洞照旁通的境界，再以一種不言而化，不疾而速的方式進行度化的工作，所謂的不言而化不疾而速的度化，其實正是度而不度、化而不化，無人我、無分別中的任物自然，這是一種不決定萬物，不干涉萬物存在的胸懷，持此態度自然不會拋下名利之網，榮辱之罟，使天下英雄皆入吾彀中，而能任萬物自然而然的悠游於天地之間，從而能夠欣賞它愛惜它，此是使萬物從吾人以自我為中心，所織就的物欲纏縛與情感執著中釋放出來的自由狀況，反過來說也是使吾人從物欲與情執中解脫的自在情景，但無論如何，這份「即萬物而自彼」的悠游自在卻是克苦自修奮力自勉的禪數工夫下的產品。所謂「道從禪智得近泥洹，豈虛也哉，誠近歸之要也」。

五、本無說的提出與檢討

這種由無欲無為以達到開物成務的目的，安公又稱之為「執寂以御有，策本以動末」（註三八）此處的本末所指的又是什麼？所謂的「本」，道安云：

「聖人有以因華可以成實，睹未來可以達本，乃為布不言之教，陳無轍之軌，闡止啓觀，式成定諦，髮彥六雙，率由斯路，歸精谷神於乎羨矣。」（註三九）

此處所謂的「華」和「末」指的是禪數止觀等方法，而「實」和「本」則是指經由止觀之法所欲達成的目標，即是直指泥涅之境，就道安而言禪定止觀這些

註三七：大正藏 V.55 p.44a

註三八：大正藏 V.55 p.43c

註三九：大正藏 V.55 p.69b

末有之華，其實正如同欲至彼岸時所乘舟楫，它只是一個工具，而非目的，寂然無言的泥涅，方才是它所指陳的彼岸。但由於道安用語並未要求其一致，所以在不同的篇章時，同一個意旨卻有完全不同的遣辭，此處所言的「華」與「末」到了大十二門經序卻就變成了「根本」了。

「根立而道生，覺立而道成，莫不由十二門立乎定根以逆道休（疑當爲体之誤）也。」（註四〇）

此處的「道」即是前所謂的「本」與「實」，是指吾人經由了止觀等的訓練去「絕」痴愛之欲；「滅」名利之想；「息」馳騁之心，了知己身是幻、痴愛是惑、貪欲是空，一切的事物不論是可愛、可喜、可惡、可恨的均非實有，明其不過是幻化所生，而後再經由漸斷微想，所到達的寂然的境界。在此境界中己身不再是實有，因此不會對它執著；痴愛不再誘人，因此不會爲它顛狂；貪欲也不再燃燒，所以不會因之騁馳，這個清涼自在的境界，即是道安所謂的「道」或「本」。

道安既說：「因華可以成實，睹末可以達本。」、「根立而道生，覺立而道成。」，而「根」則是前所謂的「華」與「末」，正是指禪數止觀等。然而爲何歷來又稱道安是「本無宗」，道安自己也作過本無論，但以上所言的「本」顯然是指道安歷經千辛萬苦所要達到的境界，爲何此處又稱之爲本無？按慧達肇論疏云：

「第三解本無者，彌天釋道安法師本無論云：『明本無者，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。』須得彼義爲是，本無明如來興世，只以本無化物，若能苟解無本，即思異息矣，但不能悟諸法本來是無，所以名本無爲真，末有學俗耳。」（註四一）

「本無」就此處是直指「五陰本無」，如此而言道安的本無應當是從「五陰本

註四〇：大正藏 V.55 p.46b

註四一：續藏經 V.150 p.866a

無」的理念立論的，因此顯然是指緣聚而生，緣散則滅的緣起法則而言，道安此處所言的「本」與所言的「無」，似乎有超過現象界直指現象後的本體而言，但由於他清楚的指出「本」、「無」是如五陰之會一般。所以絕對是指因緣和合而言，而不是預設一不變的本體，只是由於此處所言的是直指萬物生滅變化的本質，原本是緣聚而生緣散即滅，是空無自性的，就這個緣起無自性的層面而言，那是超越吾人顛倒虛妄所架構的世界，所以謂之為「本」，「本」是本質意義，而不是根源意義，又因此實相的世界是緣聚而會緣散則止的，毫無所謂的恆定的「有」或永恆的有存在，因此是「無」。而對於這緣起世界的如實的掌握，其實就是徹悟之始，昔日令人渾心耽愒的美色，其實與屍血臭流的白骨無異，而所沈溺的快樂待其條件失散時，則了無殘餘，乃至是非成敗亦是轉頭成空，有何可貪又有何可瞋？可悲？掌握些法則之後，吾人就不會再沈於淫囿恚囿之中，也不會再馳騁無盡的名利之心，徵逐無窮的欲望之城了。此即是道安所謂的「執本以御有」的緣故。也就是說「御本執有」之中的「本」其實即是「本無」之中的「無」，而「無」不是沒有、斷滅，是指萬物的本質是「空」，是因緣和合。而道安所謂的「達本」、「成實」；所謂的「本」、「實」即是經由禪定之法了悟萬物的本來面目後，褪去了貪欲瞋痴之後的涅槃之境，然而無論如何這個境界的達成有賴於禪數的精進，與般若的智慧，因為只有精進的禪法才能使人擺脫纏縛與煩惱，而只有般若才能免除對寂滅之境的二次執著，造成二次綑綁與纏縛，以及在執本之後的「御有」時，不會再落入物欲瞋惡的愁城之中。職此之故禪數對道安而言，是期望能經由它而「執本」，但「執本」的根基在於以般若「解形」「解色」，同時「執本」的目的在於「御有」，「御有」時就需要般若遣蕩的智慧，方才不必靠著「念空」「防閑」等違反人性的方法去防堵人的淪落。想要依賴般若智慧來遣蕩御有所帶來的困擾，首先吾人必須先檢視安公所謂的般若，其作用何在，按安公在比丘大戒序裏云：

「世尊立教法有三焉，一者戒律也；二所禪定也；三者智慧也，斯三者至道之由戶泥洹之關要也，戒者斷三惡之干將也，禪著絕分散之利器也，慧者齊藥病之妙醫也。」（註四二）

顯然地，道安認為般若作用在於「齊藥病」，所謂的「齊藥病」即是「藥病雙亡」的境界，這是一個能夠使人自病中痊癒，痊癒之後又能不粘滯於丹藥的良方，放在「宰身度人」的理念中來看，則是

(1)就個人而言：吾人在經由禪數修行不斷損忘的歷程之後，掙脫了所有的煩惱與負累，達到空無寂靜的泥洹之境，本當是自此後不再為煩惱所縛，但如果吾人再將這個涅槃寂靜之境執為實有，據而不放，唯恐失之，那麼解脫之境就變而為煩惱之地了。般若在此就發揮了遣執蕩相的作用，使吾人不致黏執寂靜之境而為煩惱大地。

(2)就度人而言：若心中先存著此人當為吾人所度化所救濟，那麼我高人低的區別自然顯現，濟度之後又懷著此人是我所度，則貢高我慢之心不言而喻，有人我、有驕慢，又怎能是解脫無累呢？

般若之智在此先泯除了人我之分，沒有濟度者，也沒有被濟度者，甚且連濟度的行為都消解了，使吾人能真正達到不著不滯，這種作用安公自己也說到是：

「既外有名，亦病無形，兩忘玄漠，塊然無主，此智之紀也」（註四三）

般若的作用即在這遣執蕩相中展現，不執於萬形幻化的世界，也不著於無相無形的真如法性，之所以如此的緣故，正是因為在道安的心中，萬象紛然的世界是緣起幻生的，緣起之中萬物皆是緣聚而生，緣散而滅，生滅之間只是瞬息剎那而已，如何可執，一切都在轉瞬間六千念過的狀態下，新新不停的生滅變化，凡有所執，所執取的都已非昔日所要執取的對象，如此又如何可執可取，而真如法性也同樣是如幻的，它不過是吾人蛻去顛倒虛妄的思與念，離去心中的

註四二：大正藏 V.55 p.80a

註四三：大正藏 V.55 p.47a

執與取後所見到萬象的真實面貌而已，並非實有一個真如法性之境可取可得，因此又如何能執？

道安經由禪數，通過般若所建樹的真如法性的世界，他自稱之為「大寂」，「無為」，所謂：

「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。」（註四四）

又：

「無本之城杳然難陵，無為之牆邈難踰矣。」（註四五）

而這個「大寂」「無為」的世界即便是他被稱為「本無」宗，或「性空」的緣故，在般若經中所提的「空」的世界完全是以遮遣的方式呈現出來，它用遣執蕩相的手法破斥吾人對世間與出世間的一切執著，包含有形的世間之物，如：我、我所等，也包含無形的世間之物，如名言概念等。但般若經中並沒有正面建樹任何屬於遣蕩之後的世界，它所採用的是以破為立的方法，在破中見其所立的世界，可是道安卻十分清楚的將其所把握到的世界，以正面的語言呈現出來，他說：

「等道有三義焉：法身也、如也、真際也。」（註四六）

而所謂的「如」指的是：

「如者，爾也。本末等爾。無能會不爾也，佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也。」（註四七）

所謂的「如」，指的是回復到事物的本來面目之後的樣態，此一本來面目就事物而言即是任何事物都是依因待緣，緣起而生，緣散則滅的狀況。此一狀態若是從「萬物緣起」的角度來看，那是生滅相續，交臂非故的，是一個吾人無法

註四四：大正藏 V.55 p.43c

註四五：大正藏 V.55 p.69a

註四六：大正藏 V.55 p.48a

註四七：大正藏 V.55 p.48a

掌握的、瞬息萬變的世界。但如果從覺悟者的角度來看，這一個因為因緣聚散而產生生滅變化的事實，正是萬物存在的本相，沒有任何一物可以脫離這個法則，所以就覺悟者來看緣起法則，那這個道理是不會因為如來的存在而存在，也不會因為如來的入滅而改變，這是個永恆不易的真理，它本身就是事物存在的最後狀況，而它也不依附於任何一個其它的事物，它就是世界最真實的樣貌，在它之後沒有任何事物或法則被它所依倚，也沒有任何事物是他的基礎，事物存在的樣態就是這樣，就是「如」。是般若之下所呈現的「本無」的世界，但吾人觀看道安在為安世高所譯的修行道地經所作的修行道地經序時，敘述經由禪數的修行後所能達到的「無本」「無為」的境界是：

「其為像也，含弘靜泊，綿綿若存，寂寥無言，辯之者幾矣，恍忽無行，求矣漭乎其難測」（註四八）

這個「其為像也，含敬弘靜泊，綿綿若存，恍忽無行，漭乎其難測」的無本之城，無為之室，豈不是「如」底下的「本來等爾，綿綿常存，悠然無寄」的樣態？

道安所建構的般若之下的第二個樣貌是「法身」，所謂的「法身」是：

「法身者，一也，常淨也，有無均淨，未始有名，故於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚，泯爾都忘，二三盡息，皎然不繇，故曰淨也。常道也。」（註四九）

以「法身」做為「無者」「本無」之境的說明主要是著重在「一」與「淨」兩個特色，所謂「淨」的境界是在經由戒、定、慧的持守而黽勉從事孜孜不倦之後，所到達的「無犯」「無亂」「無愚」的境界後，之後再以般若之智加以遣蕩，而達到「泯爾都忘，二三盡息」的狀況。換句話說想要「皎然不繇，泯爾都忘」是要經由戒、定、慧的力行實踐後，而後才能超越遣蕩，以避免吾人因

註四八：大正藏 V.55 p.69b

註四九：大正藏 V.55 p.48a-b

持戒，禪定智慧的從事，所獲得的「無犯」「無亂」「無愚」而沾沾自喜，或從此粘滯於此境，不再精進或超越；經由般若的遣蕩之後，人由無犯、無亂、無愚，超越至「無戚」「無定」「無智」，也就是說沒有戒定慧做為力行的基礎時，不足以言「一」和「淨」。按持陰入經注云：

「清淨法謂止觀也，制止邪念，斷清欲根，觀四非常，謂之淨法。」（註五〇）

也就是「淨法」就小乘禪數來說，它是利用止觀來達到「制止邪念，斷清欲根，觀四非常」的目的，使人由不正之途，染欲之污中掙脫出來，此即是所謂的「淨」。但道安的「淨」除了運用止觀之法，使人自煩惱染污中掙脫出來之外，最後還運用上般若的遣蕩，將止觀法門也同時加以排除，使人可以達到於戒無戒，在定無定，處智無智的雙遣境地。

至於本無的最後一個定義是：「真際」，道安云：

「真際者，無所著也，泊然不動，湛然玄齊無為也，無不為也，萬法有為而此法淵默，故約無所有者是法之真也。」（註五一）

這又是從覺悟者的角度下所見的法界，其特色在於就覺悟者而言，那是在「無所著」之下，沒有任何情執可動，沒有任何瞋恚可搖，任何欲念可追逐，就此無執無惱無三毒之苦的世界而言，那是「泊然不動，湛爾玄齊」是寂靜的涅槃的世界。

「是故聖人以禪防淫，淫無遺焉。以四空滅有，有無現焉。淫之有息要在明乎萬物之未始有，百化猶逆旅也，怨憾之興，興於此彼，此彼既興，遂成仇敵，仇敵適成，勃然赫怒，赫怒已發，無所不至，……是以如來訓之以等，等所難等，何往不等，等心既富，怨本息矣。豈非為之乎未有，圖難於其易者乎？」（註五二）

註五〇：大正藏 V.33 p.12a

註五一：大正藏 V.55 p.48b

註五二：大正藏 V.55 p.46a

這個泊然不動的世界若從「無所著」的一面看來，它是經由數息禪定不斷地對滯於色，著於怨，等自我進行「損」「忘」的工夫，損之又損，忘之又忘，反覆剝除心上的微塵瑕垢之後，以至於「怨本息矣」「萬物未形」的狀況，所以也可以說它是「無爲」也。但道安的「真際」不是純然的無爲而已，他還包含「無不爲」也的一面，所謂的「無不爲」其實正是「執道御有，卑高有差」的「有爲」之域，而這個「無不爲」是在「無爲」之下的「無不爲」，也就是在不著不滯不怨不瞋之下，仍能「御有」「有差」，這於構成了一個不離世間而有涅槃的方式，一方面希望自染污執者的世界躍昇而至無染無著之鏡，另一方面在無染無著之下又不捨世間，如同釋迦證悟之後，仍舊宣講教化不輟，這才能構成：

「慧則無往而非妙，終日言盡道也，故爲八萬四千度無極也，所謂執大淨而萬行正，正而不害妙乎大也。」（註五三）

因此就道安所謂的「真際」而言，並不止於小乘人經由禪數所欲達到的灰身滅智而已，而是經由禪數達至寂滅之境，再以泊然不動，湛爾玄齊的心態至返回世間，不捨世人。

道安對於「本無」分成三方面來解說：三方面各有它所欲指的面向，例如「如」主要的在說明「本無」，即是萬物的本來面目，也就是緣起的狀態，所以「綿綿常存，悠然無寄」是指法則性本身的永恆不易，而劉貴傑先生認為：

「道安所謂『如』係以自身爲存在之根據，不因任何事物而有所改變，亦是永恆之實體，事物雖呈現爲『空』之狀態，然而真相卻『如』此這般而存在。」（註五四）

吾人細觀道安原文，說道：「如者，爾也。本末等爾，無能令不爾也。」是說「如」即是事物的本身，不論由「本」的因緣條件的會聚一面來看，或是由「

註五三：大正藏 V.55 p.48b

註五四：東晉道安思想研究 p.61

末」的因緣離散的一面來看，那都是事物的本來面貌之一，沒有任何東西可以使萬物背離它存在的因緣法則，此處並沒有「以自身存在之根據，不因任何事物而有所改變」的意思，相反的道安承認任何條件都會使事物受到改變。所以也就沒有所謂「本體」的存在了。方立天先生則認為：

「這種境界的性狀是：

(1) "本末等爾"、"有無均淨"。這是說原來的本末、有無對立消除，統一於無，是"無所有"、"無所著"，以"無所有"為真，也就是說，這是真正空無的境界，沒有任何物質內容的境界；

(2) 和"萬法有為"不同，"此法淵默"，"泊然不動"，也就是絕對的無，寂靜；

(3) "綿綿長存，悠然無寄"，也就是恒常不變的絕對存在；

(4) 綿綿常存，悠寥無言"這就是說，和客觀存在的可以感知的物質世界相反，它是常人不可感知，不可認識和不可言說的神秘本體。

總起來說，這種境界就是完全空無的、絕對寂靜的、恆常不變的和不可以認識的神秘本體。顯然，道安對這種本體的描繪是貧乏的、空虛和荒繆的。所謂真如、法身和真際三者一體，實際上是客觀唯心主義的顛三倒四的思辨游戲，由於錯誤把本體和是物割裂開來，變為精神性的本體，於是只得把本體依附在"超人"的佛的身上，和佛結合起來。也由於本體脫離了物質世界而沒有可以安置自己的地盤，於是只的把它安放在幻想的境界中。」（註五五）

其中(三)的意見由於與劉貴傑先生所持意見相同，所以不另檢討。而(一)中的「本末等爾」與「有無均淨」在道安原文而言是分別指「如」和「法身」兩種不同的面向。「如」的部份已如上所言，而「法身」的部份就道安而言所強調的在「人」的方面，而不是由緣起法則來看，是從「人」如何能見緣起法則如何能

註五五：魏晉南北朝佛教論叢 p12

達到解脫之境的這面立足的，因此，「有無均淨」是對「吾人」的說明，不是對「法」的形容，是說明吾人經由數息等禪定工夫之後脫落所有的煩惱，平息所有的執著，再由此凌躍到連禪定、持戒、般若的工夫都不執著的情況，此而稱之為「有無均淨」，二者就道安的理路與文脈看來，是不能等同視之的，而「本來等爾」是指緣起生滅的如如變化，又如何說是「真正空無的境界，沒有認何物質內容的境界」呢？

至於(二)所言「泊然不動」與「此法淵默」，本是道安就「真際」的方面，來說明「本無」的，「真際」的一面是道安強調即世間而出世間，離煩惱卻不捨世間的「無為而無不為」，所指涉的主詞還是「人」而不是「道」，因為道安沒有人格神意味的「道」存在，所以會有「著」與「不著」，「為」與「不為」的區分的只有「人」，因此，「泊然不動，湛爾玄齊」指的是「人」無著無執之下，不再為貪瞋癡三毒所困，不再為客塵所煩惱所擾的「不動」與「淵默」。但不是指道絕對的寂靜。

如此說來，道安未曾將「本體」與「事物」割裂開來，他一直是即事物而見事物的，所以也不必錯誤的把本體依附在超人的佛的身上。

除了現存道安自己的經序中對「道」有三方面的說明之外，梁寶唱所著的名僧傳抄中也記載了曇濟對本無宗的理解。

「(曇濟)著《七宗論》，第一本無立宗曰：『如來興世，以本無佛(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。至於元氣陶化，則眾像稟形，形雖資化，權化之本，則出于自然，自然而然，自然自爾，豈有造之者哉。由此而言，無在元化之先，空為眾形之始，故稱本無，非謂虛豁之中，能生萬有也。夫人之所滯，滯在未(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。」(註五六)

註五六：續藏經 V.134 p.18a

曇濟本處所云四於雜有氣話自然之說，而此說又不見於現存道安所著任何經論之中，所以未知是道安的原始主張，或是曇濟對道安之說的解釋，今暫擱置。而吾人對曇濟所引：

故「《方等》深經，皆備明五陰本無，本無之論，由來尚矣。」（註五七）

與慧達、肇論疏所引

「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。』」（註五八）

可知道安本有「本無」的主張，但他所謂的「本無」原是直指「五陰本無」之義，也就是從一切萬物皆是因為因緣散而滅緣聚而起而立論的，這個角度之下與他在二教論中所說的：

「夫萬物化體於無生而生，生者無生，三才兆於無始而始，始者無始，則則無生無始，物之性也，有化有生，人之聚也。」（註五九）

二者是相同的，所謂「本於無生而生」即是指「自性空寂」，即是指因緣散聚而生滅變化，所謂以「無生而生」不是以「無生」為本體，也不是以「無」為其本體，而是直指沒有一個定性的「生」，萬物成壞皆是源自於諸多因緣條件的聚散的。

所以「本無」其實即是「性空」，從「無生而生」「無始而始」正是說明萬物既非「自生」也非「他生」，更不是「共生」，同時也不是「無因生」，因為本無「非謂虛豁之中能生萬有也」。既然「本無」是「性空」，是「緣起」，則吾人可知此處所謂的「本」並不是指根本源實而言，而是指本質樣態，本來面目。藍吉富先生認為：

「他又以為在時間之大流裡，『無』在萬物之前而有。『空』是一切形

註五七：同註59

註五八：續藏經 V.150 p.866a

註五九：

相的開始。『本無』或『空』是一切法的根本」（註六〇）

這種以「無」或「空」為萬化之始的創生式的起源來論道安的本無，恐怕也是不合道安原義的。

結論：

從佛教進入中國本土以來，至東晉時所譯的佛典已近千部，信徒寺廟都日漸增多，但直至道安時，我國僧眾對於印度佛典仍舊無法有系統性的了解。對佛典原旨也無法清晰的掌握。當時中國僧人為了要傳播佛法，不得不採用了「格義」的方式。道安早期也運用「格義」來對佛經進行理解。但當時他在飛龍山時已經反對格義，而認為「弘贊理教，宜令允愜，法鼓競鳴，何先何後。」（註六一）因此吾人可以推知道安不依外書，而只依靠佛典進行「尋文比句」的功夫，期望能從前後比較之中求得名相的真正含意，同時藉由尋比的工夫，達到鉤深致遠而能析解心中疑慮，窺見佛典隱義的目的，他的用心必然使得他從這些紮實的功夫中理解到佛說的深義，從而能夠掌握到佛典幽隱之旨，然而因為他身處於玄學興盛之時，三玄如日中天，而當時佛典在翻譯的過程中本就運用了許多玄學的文句來表達，為它作注作「甄解」「析疑」功夫的道安，又豈能自外於這些語言。因此，道安雖然反對格義，但他為經典所作的析解，卻不能自外於三玄已成定局的語言，就此而言，他的反對格義顯然不是在語言層面的反對，而是在義理會通上的反對，既然反對，道安必定是有鑑於般若與三玄間存在著實際上完全不同的指向，而不是純粹為反對而反對。可是當他使用三玄的語言，如本、無、妙等來表達與三玄不同的意念與境界時，恐怕就不易為人所理解了，所以後世大多認為道安的本無是相通於道家的，但道安自己

註六〇：中國歷代思想家 V.17 p.12

註六一：大正藏 V.55 p.44a-b

的弟子僧叡，這個經過鳩摩羅實多年薰陶且詳知於般若與三論的方家，竟然認為：

「自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家篇而不即，以今驗之性空之學最得其實，然鑪冶之功微恨不盡，當是無法可尋，非尋之不得也。」（註六一）

可知道安的確是掌握到佛典的確實精神，只是因為經典傳譯的不足，以致於未能詳加鎔鑄鑪冶而已，但他絕不是反格義之說的創始者，而又是格義之學的代表人。

當時傳入的經典以「禪數」和「般若」兩系為最多，而「禪數」方面的經典常比附於方術之下，般若的經典則與老莊結合，但道安的研究禪數經典不是以方術神異為主，而是「安每覽其文，欲疲不能，所樂而現者，三觀之妙也，所思而存者，想滅之辭也。」（註六二）由此可知道安研究禪數之屬的經點，著重於三觀與想滅，所謂的三觀是觀色身、觀五音、觀六情，也就是觀緣起的幻起幻滅，並期望由此而入滅之境。想滅是指八解脫中的非想非非非想定，其目的仍是在求自纏縛中解脫而出，道安雖然從學於佛圖澄，但並不著重於神異的追求，它追尋的目標直指著解脫，禪數在他看來只是人要達到解脫所運用的方法罷了。方法在未達到目的地時候是不可或缺的，就如同舟楫要渡水時一定要使用，沒有它即不能渡水，但渡過水到達彼岸後，如果再將那清淨寂滅之境執為實有，據為己物，唯恐失之，患得患失，則又徒然使自己再度陷入煩惱與纏縛之中，般若在此即顯其大用，發揮它遣執蕩相的功能，蕩廓掉此時產生的糾纏煩惱，使無吾人免於再次的沉淪。

簡而言之，安公齊一對待小乘與大乘的態度，源自於他原本就無大小乘之分，也無派別上的堅持，導致他可以自在的運用小乘的禪數，以做為自我「宰身」之用，同時達到大乘中「即萬物而自彼」的目的，以小乘禪數作為掙脫煩

註六二：大正藏 V.55 p.59a

惱的利器，卻以般若作為免於陷溺清靜寂滅的空空之法。大乘與小乘在安公的身上是相輔相成配合無間的。

作者附誌：感謝諸位外審委員，由於前輩們不吝斧正、悉心教導，才使艷秋因此文的寫作與修正得到成長，也使此文避免了諸多疏漏與錯誤，前輩們的教導艷秋牢記於心，在此再次向諸委員致上萬分謝意。