臺大中文學報　第三十二期
2010年6月　頁119～166
臺灣大學中國文學系

論道安從格義到尋章察句的轉變

涂　艷　秋*

提　　要

道安時代所謂的「格義」，本是以中國固有的思想來理解佛教名相的一種方法，道安年輕時曾一度戮力於格義的學習，後來公開反對格義，這當中變化的原因何在？當時所謂的「格義」，究竟是譯經的方法，還是理解佛經的方法？

拋開了格義之後，道安用什麼方法來理解經中大義？作者觀察現存的《人本欲生經注》後，發現道安改採「尋章察句」的方式來進行探討，然而何謂「尋章察句」？它的具體內容爲何？本文依據《人本欲生經注》做了詳細的說明。

關鍵詞：道安、格義、尋章察句

本文於98.11.26收稿，99.05.12審查通過。
＊國立政治大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

From *Geyi* to *Xun Zhang Cha Ju*: Dao-An's Change of Method in Sutra Interpretation

Tu Yen-Chiu*

Abstract

This study examines the Venerable Dao An's opposition to *geyi*(格義). *Geyi* was originally a tool employed to comprehend Buddhism in terms of Chinese traditional thought. As a youth, Dao An studied *geyi* diligently, but later in life he rejected it openly. Why? Did Dao An see the limit of *geyi* and find another way to Buddhism when he decided to put it aside?

Firstly, this study sets out to explore the background on which Dao An came into contact with *geyi*. It reveals that Dao An derived his idea of *geyi* from Zhu Fa-Ya. Some contemporary scholars hold that *geyi* brought about the conflation of Lao-Zhuang Daoism with the Pãramita Sutra. So, then what classical works did Dao An and Zhu Fa-Ya master under the influence of Fotudeng? What were the most popular works in Northern China? Was it truly the Pãramita Sutra? Did Dao An intend to solve the problems in the Pãramita Sutra when he decided to study *geyi* in his early days?

Secondly, Was Dao An's rejection of *geyi* of his own realization or was he influenced by others? What were the internal and external influences that led to this rejection? What theories influenced him sufficiently to lead him

* Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

臺灣大學學術期刊資料庫

to give up the conventional approach to sutra interpretation? What was his new approach to sutra interpretation? Can we find any evidence in extant documents? These are the main concerns of this study.

Keywords: Dao An, *geyi*, *xun zhang cha ju*

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術
期刊資料庫

論道安從格義到尋章察句的轉變[1]

涂　艷　秋

一、前言

只要論及中國早期佛教的傳播，就不能不言及「格義」，「格義」可能是中國人爲了理解文化、文字、思想完全不同的佛經時，所發明的第一種解讀方法。同樣的，只要論及中國早期佛教，就不能不提到彌天釋道安，他是中國第一位整理衆經目錄，規定出家衆統一姓「釋」的人，也是第一個反對使用格義的人。

道安的反對「格義」，並不是爲反對而反對，相反的，他早年研讀佛經時，便是使用「格義」來達成理解的，後來他才發現格義不但無法使人瞭解佛經的內含，反而引發更多的誤解，因此便毅然決然的離開「格義」的陣營，擎起反格義的大纛。這些都是大家耳熟能詳的事情。由於道安反對「格義」的時間，是在他到了飛龍山之後，這距離他學習「格義」已有一段時間。因此不禁令人懷疑，在這段時間內究竟發生了什麼事，是什麼因素促使道安反省「格義」的錯誤，又是什麼原因促使他捨棄這個使用多年的方法？[2]

---

[1] 感謝兩位匿名審查委員用心且細心的指導，使艷秋有機會修正錯誤的地方，補足不足的部份。

[2] 關於道安與格義間的關係，蔡振豐的〈道安經序思想的轉折及其在格義問題上的意義〉一文有深入而精闢的見解，《臺大文史哲學報》第 48 期，臺北：國立臺灣大學文學院， 1998 年 6 月，頁 251-292 。關於「格義」的意義及轉變，則有李幸玲〈格義新探〉一文，此文發人之所未發，對格義的內含與轉變提出獨到的解釋，見〈中國學術年刊〉第 18 期， 1997 年，頁 127-157 。但此二文對於道安爲何反對格義，以及反對格義之後採用何種方法來解讀佛經，則未深入探討，因此吾人才有空間可以對此問題加以探究。

臺灣大學學術期刊資料庫

想要明白道安爲何捨棄「格義」，必須先明白他那個時代所謂的「格義」內容爲何？想要明白離開「格義」之後的道安，是採用什麼方法來疏理佛經，就必須根據相關資料來分析。由於道安留傳於世的經注，目前只剩《人本欲生經》與《四阿鋡暮抄解》二書，後者的註釋過於精短，大都只限於解釋詞語與標示段落而已；而《人本欲生經注》則注文詳細，說明深入，較諸前者，比較容易看出道安訓解佛經的方法。幸運的是此書乃是道安河北教學時期的著作，[3] 因此恰好可以利用它來檢視道安捨棄「格義」之後，解讀佛經方法轉變的第一步。

我們都知道一種研究方法的獲得，通常有兩種途徑：一是自己研發所得，二是由他人處學得。從經傳的記載看來，「格義」的發明者並不是道安，同樣的，捨棄「格義」之後，他所採行的訓解方式，也不是出之於己，那麼，道安究竟是受到何者的影響，才離棄「格義」，採用新方法？這個新方法的內容爲何呢？

二、道安接觸格義的時間與地點

在早期中國佛教發展史中，道安 (312-385) 是不可不提及的一位，但提及他總要想到那個時衰世亂，命如土芥的時代。他出生於華北地區的常山，出生不久西晉 (265-316) 滅亡，北方陷入五胡亂華的局面，而他個人則是自幼父母雙亡，由外兄孔氏撫養長大，十二歲出家爲僧，因爲其貌不揚，不爲師父所重，所以被驅於田舍，耕作三年，直到受完具足戒後方才離開。

二十四、五歲時前往鄴（應在335年前後）依於佛圖澄門下，目睹石趙暴戾恣睢、反復無常的統治方式。石氏滅亡後，北方更爲紛亂，冉閔之禍，迫使道安避難山林，流離失所。三六五年又因慕容氏侵略河南，即便身處林壑，亦

[3] 湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》將道安生平分爲四個時期：第一爲河北求學時，第二河北教學時，第三襄樊教學時，第四關中譯經時。臺北：鼎文書局，1985 年，頁 233-234 。

臺灣大學學術期刊資料庫

難免於難，因此道安南下襄陽；三七九年苻丕陷襄陽，道安西入長安。綜觀道安一生幾乎都在兵馬倥傯，動盪不安當中度過，這樣一位飽嚐生命苦難，卻希望在苦難中尋找生命意義的人，孜孜矻矻的埋首經卷中，希望藉由佛經中奧義的瞭解與實踐，爲個人尋獲生存的價值，也爲衆生找到離苦得樂的方法。

道安與佛經的接觸，最早的紀錄是出家三年後（十五歲時），他向師父求來的《辯意經》，這是一本講述善惡報應的經典。其次是《成具光明經》，這是一本大乘禪經。但從《出三藏記集》的記載看來，這位出家師父似乎只是將經典借給道安，並沒有爲他講述或分析，所以這時的道安大概尚未進入經典研究的階段。

道安對經典的研究應當是進入鄴之後的事了，在鄴的這段期間，每逢佛圖澄說法後，就讓他則重新覆述一次，由於必須覆述經中大意，相信必然激起道安一種期望能夠深入理解經義的渴望，而這個渴望就是促使他接觸格義的內在動機。一剛開始這個方法幫助他能「披釋湊疑、共盡經要」。[4] 後來他突然一百八十度的大轉彎，不但捨棄了「格義」的方法，甚至毫不遲疑的指出「先舊格義，於理多違」的事實。很顯然的他發現到「格義」的缺陷，但他所反對的「格義」究竟是什麼？當他說格義「於理多違」時，想必是明白佛「理」，否則怎麼判定格義所得的是合於「理」，還是違於「理」？而他又是利用什麼方法來明白經中之「理」呢？

（一）「格義」之方的習得

一般而言，研究方法的習得，最直接的途徑便是來自老師的傳授。但是我們從《高僧傳》的記載看來，道安瞭解「格義」的途徑，似乎與他的兩位師父都無關係。

[4] 《高僧傳・竺法雅傳》云：「雅風采灑落，善於樞機，外典佛經遞互講說，與道安、法汰每披釋湊疑、共盡經要。」《大正藏》册 50 ，頁 347 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

1.出家師父的傳授

道安的出家師父曾因爲他「形貌至陋」，所以「驅使田舍」（當時道安十二歲），一直等到三年之後，道安主動請求老師教授佛經：

> 師與《辯意經》一卷，可五千餘言，安齎經入田，因息尋覽，暮歸以經還師，復求餘經。師曰：昨經不讀，今復求耶？對曰：即已闇誦。師雖異之，而未信也。復與《成具光明經》一卷，可減萬言，齎之如初，暮復還師，師執經覆之，不差一字。師大驚，敬而異之。[5]

由這段經文看來，道安的出家師父根本不重視他，更別說是教導他研究方法了。到了「師大驚，敬而異之」之後，這位師父有沒有教導道安研讀佛經，由於文獻資料缺乏，所以不得而知。然而可確定的是，道安學得「格義」的方法，確實與這位出家師父無關。

2.佛圖澄的教導

至於僧傳中記載他的第二位師父，則是聲名赫赫的佛圖澄。從僧傳中看來，佛圖澄當時爲後趙國師，石虎雖然信奉佛教，但卻暴虐無道，佛圖澄除了以神異方術威攝，以因果報應教化這些凶悍殘暴的掌權者之外，還要安撫境內衆多無辜的百姓，其奔走辛勞不言自喻。他一生慈悲濟衆，興建了八百九十三所佛寺，前後門徒接近一萬人。在這種情形之下，道安想要字字句句詳細的請益佛經內容，恐怕機會不多。

然而佛圖澄是位深具知人之明的伯樂，他不像道安的出家師父般以貌取人，反而在「衆見其形望不稱，咸共輕怪」時，對學生說：「此人遠識，非爾儔也」。[6]《高僧傳》中曾讚美他「妙解深經，傍通世論」，但這稱美之詞大概也只是說明他講述佛經大意時見解深入，至於所謂的「傍通世論」，可能也

---

[5] 《出三藏記集》卷十五，《大正藏》册 55 ，頁 108 上。
[6] 《出三藏記集》卷十五，《大正藏》册 55 ，頁 108 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

只是在講說當中偶而援引外典以資說明罷了，畢竟要求一位胡僧在講述經義時，引述中國的儒道經典，並將經中事數與傳統典籍相互對解，恐怕是過份的奢求。

根據道安的回憶，佛圖澄講經時著重的是大意的講述和胡漢翻譯兩方面，並沒有細膩到顧及到字義訓詁和經句解釋的部分，這可以從道安後來回想起這段時間時，喟然而歎的說：「每至講說，唯敘大意，轉讀而已」[7]一語中得知，此處的「轉讀」可能是佛圖澄手持胡經，口譯爲漢語，接著再說明經中「大意」，似乎沒有將口譯後的經文寫爲文本的記載，但僧傳中卻記載著道安常常在佛圖澄講經之後爲之「覆述」，這份「覆述」以道安當時所受的訓練來看，應該無法對「轉讀」部分提出補述或修正，只能在「大意」方面多加發揮。但是想要發揮經中深意，就必須詳解經文內容，道安可能因爲必須「覆述」的緣故，加深他對經文字義與內蘊瞭解的渴望。

事實上，佛圖澄這種「唯敘大意，轉讀而已」的講經方式，雖然可以吸引廣大的普羅衆生，但卻無法滿足這批求知若渴青年學僧。再加上道安自己在「覆述」經義時，因爲深入的緣故，可能發現了更多盤根錯節，難以理解的地方，然而這些問題，都不能從佛圖澄這條管道獲得有效的解決，所以他就必須努力的向外尋求，向外學習，而「格義」這種方法的運用，就是在他不願意放棄任何學習機會，不願意囫圇吞棗之下，積極尋求，努力不懈所學得的方法。

（二）道安與格義的接觸

道安既然無法從老師這邊於得「格義」，那麼他是從那個管道學到這個方法的呢？根據《高僧傳》的記載，格義是由竺法雅和康法朗所發明的，《高僧傳》〈竺法雅傳〉云：

> 法雅，河間人。凝正有器度，少善外學，長通佛義。衣冠士子，咸附諮稟。時依門徒，並世典有功，未善佛裏，雅乃與康法朗等，以經中事數，

[7] 《出三藏記集》卷十五，《大正藏》册 55 ，頁 108 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 擬配外書，為生解之例，謂之「格義」……雅風采灑落，善於樞機，外典佛經遞互講說，與道安、法汰、每披釋湊疑，共盡經要。[8]

根據這段記載可知道安和法汰曾經與竺法雅他們「披釋湊疑，共盡經要」，可見得道安是直接從發明者手中學習到「格義」的方法，並不是間接或輾轉學習而得的，因此他所知到的「格義」應該是最正確、最完整，也最接近竺法雅「格義」原貌的。但是他是怎麼認得竺法雅和康法朗的？

1. 竺法雅和佛圖澄的關係

根據僧傳中所說的康法朗[9]是位重戒律、善禪數的異人，曾遊歷諸國，目的在「研尋經論」，最後返回中山，卻不知所終。[10]從文中無法看出他與道安間的關係，而在短短的〈竺法雅傳〉中也沒有記載他與道安間的關係。但從〈佛圖澄傳〉卻可以發現竺法雅是佛圖澄的高足，[11]但似乎並不依附於佛圖澄在中寺裏的僧團而生活，他不但有自己獨立的廟宇，也擁有相當多自己的信徒，這些信徒以士人爲多。僧傳中說他：「凝正有器度，少善外學，長通佛義，衣冠士子，咸附諮稟」就是最好的證明。

竺法雅別立廟宇而生活，這個廟宇有可能是他自己自立的，也有可能是佛圖澄所立的。因爲〈佛圖澄傳〉中云：「受業追隨，常有數百，前後門徒幾且一萬，所歷州郡，興立佛寺八百九十三所，弘法之盛，莫與先矣。」[12]佛圖澄建立了這麼多的寺廟，擁有這麼多信衆，當然需要他的高徒去弘法講經，繼續

---

[8] 《高僧傳》卷四，《大正藏》册 50 ，頁 347 上。

[9] 康法朗是不是佛圖澄的學生，因爲史無記載，所以姑且保守的將他排除在外，但他與竺法雅相識，且同樣的渴求明白經論，不但與法雅一同發明格義的方法，甚至「遠遊諸國，研尋經論」，可見當時爲法忘身的人實在不少。〈康法朗傳〉見《高僧傳》卷四，《大正藏》册 50 ，頁 347 上～中。

[10] 《高僧傳》卷四，《大正藏》册 50 ，頁 347 上～中。

[11] 「時太子石邃有二子在襄國……澄告弟子法雅曰：正使聖人復出，不愈此病，況此等乎？後三日果死。」可見竺法雅爲佛圖澄的學生。《高僧傳》卷九，《大正藏》册 50 ，頁 384 下。

[12] 《高僧傳》卷九，《大正藏》册 50 ，頁 387 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

法業，竺法雅很可能就是其中之一。

如果從〈佛圖澄傳〉的記載看來，竺法雅不但是道安、法汰三人中，佛圖澄最信賴的人，也是與佛圖澄交誼最深的一個，〈佛圖澄傳〉云：

> 時太子石邃有二子在襄國，澄語邃曰：「小阿彌比當得疾，可往迎之。」邃即馳信往視，果已得病，大醫般騰及外國道士自言能治，澄告弟子法雅曰：「正使聖人復出不愈此病，況此等乎？」後三日果死。[13]

按石虎於334年立石邃爲太子，石邃的兩個兒子在襄國生病後，太醫與外國道士都認爲可以治癒，但佛圖澄卻私下跟竺法雅說「正使聖人復出不愈此病，況此等乎？」可見兩人交誼之深。事實上當石虎遷都鄴之後，佛圖澄便隨之到鄴，而竺法雅想必也同行而來，否則就不可能在鄴遇到道安了。凡此種種都可以明白佛圖澄與竺法雅交誼匪淺，同時也說明了他在佛圖澄僧團中的地位。

另外，吾人認爲佛圖澄講經之後，讓得意的學生爲他「覆述」一次的方法，並不是因爲道安的緣故才設立的，應該是個行之有年的方法，而竺法雅這位「風采灑落，善於樞機」，儀態大方，邏輯清晰，又擅於講述的高才，想必很早就受到佛圖澄的器重了，很早就開始爲佛圖澄「覆述」經義了。

竺法雅在爲佛圖澄「覆述」經義時，有沒有採用他自己發明的「外典佛經遞互講說」的方式，僧傳中沒有確切的記載。但是在他自己開講時，爲了使嫻熟於儒道經典的讀書人易於接受佛法，恐怕非得採用這個方法不可。

而以法雅的年紀，與他當時教學現場的需要，「格義」的發明應該是相當早的，等到道安與法汰就教於他時，這個方法可能已經使用了一段時間了，從他能夠讓當時的「衣冠士子，咸附諮稟」看來，這個方法不但受到佛圖澄的肯定，且應該是風靡一時，頗具成效的，或許這也是吸引道安和法汰的原因之一。

因此與其說道安與法汰是和法雅一起「披釋湊疑，共盡經要」，不如說是這兩位年輕的學僧，因爲未能滿足於佛圖澄的教學，所以另外就教於大師兄法

13 《高僧傳》卷九，《大正藏》冊 50 ，頁 384 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

雅。而法雅便以格義的方法，來和他們一起研究佛經中那些難以理解的地方。從這個側面來看，年輕時的道安和法汰都曾受惠於法雅，也都擅長使用格義來「釋疑盡要」。

2.道安與法汰向法雅學習「格義」的時間

至於道安是在何時到竺法雅那兒學習「格義」的？根據〈竺法汰傳〉中的記載看來，當時他並不是一個人單獨去請教竺法雅的，而是和竺法汰一起去的，從《高僧傳》看來道安與法汰有同窗之誼，〈竺法汰傳〉云：「竺法汰，東莞人，少與道安同學」，[14] 這個記載有兩種可能，一是法汰是道安十二歲出家時的同學，二是法汰爲道安在中寺遇到的同學。若參之〈竺法雅傳〉：「（竺法雅）與道安、法汰、每披釋湊疑，共盡經要」的記載，那麼便可明白《高僧傳》中所說的「少與道安同學」應該是指同在佛圖澄門下的意思。

但道安和法汰是在什麼時候和竺法雅學習「格義」的呢？《出三藏記集》〈道安傳〉中記載：道安「後爲受具戒，恣其遊方。至鄴入中寺遇佛圖澄」。[15] 成爲佛圖澄學生之後的道安，應當也就有機會認識同爲佛圖澄門下的竺法雅。

按竺法汰與道安在佛圖澄入滅前後，便離開了鄴。後來兩人一同前往飛龍山，一起棲食於陸渾，直到慕容儁進逼陸渾時，才一起南下襄陽，走到新野時，因道安認爲「今遭凶年，不依國主則法事難立，又教化之體宜令廣佈」[16] 而分開，法汰東奔楊州，最後終老於江南。而道安繼續南下襄陽，十五年後爲苻堅所獲，劫至長安。換句話說道安與法汰自新野分道揚鑣之後，再也沒有聚首之期了。所以道安要能同時與法汰和法雅相遇，恐怕只有在鄴的時候了。

若合三人的傳記看來，應當是道安受完具足戒後，爲了尋訪名師，所以遊方至鄴。遇到佛圖澄後，便留在中寺。而竺法雅本就是佛圖澄的學生，也常往

---

14 《高僧傳》卷五，《大正藏》冊 50 ，頁 354 中。
15 《出三藏記集》〈道安傳〉卷十五，《大正藏》冊 55 ，頁 108 上。
16 《高僧傳》卷五，《大正藏》冊 50 ，頁 352 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

來中寺，法汰又由東莞來鄴從學於佛圖澄，所以三人便有了相遇的機會。

道安和法汰由於年紀相近，所以走得近，但法雅不但年齒長，且跟隨佛圖澄久，在當時又已經擁有大量自己的信衆，所以相信法雅與他們的相遇，不應該是因爲同學之誼，可能是道安與法汰他們因爲知其盛名，所以就教於他的結果。

3.道安與法雅、法汰相遇時間的釐測

至於道安、法雅、法汰三人相遇的時間可從〈道安傳〉的記載推測，首先，道安遇到佛圖澄的地方是鄴，而石虎遷都於鄴是在三三五年秋，雖然法雅早在三三四年之前，就已經跟隨著佛圖澄了，但要與道安、法汰三人要共聚一堂「披釋湊疑」，大概只有在石虎遷都於鄴之後了。

其次，從僧傳的記載看來，竺法雅應該年長於道安和法汰，可能也在道安、法汰離開鄴之前就去世了，因爲〈竺法雅傳〉的附傳中云：「雅弟子曇習，祖述先師，善於言論，爲僞太子石宣所敬云」。[17] 可見石宣當時所跟隨的是曇習，而曇習又稱法雅爲「先師」，那麼當石宣爲太子時，竺法雅應該已經圓寂了。按石宣於三三七年被立爲太子，三四八年因殺石韜而被處死。所以石宣奉曇習爲師應當在三四八年之前。因此道安與法汰能請教法雅的時間，最長的區間爲三三五年至三四八年之間。

三、竺法雅所謂的格義

如果說面對石勒、石虎，這些嗜殘好殺的人，必須像佛圖澄般擁有神通，長於異能的人才能馴服他們；那麼面對晉代這些精通儒道，雅好清談的讀書人，就必須出現一位長於外書、精於內典，且風姿灑落的僧侶，才能接引他們。從〈竺法雅傳〉中的記載：「法雅，河間人。凝正有器度，少善外學，長

[17] 《高僧傳》卷四，《大正藏》册 50 ，頁 347 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

通佛義。衣冠士子，咸附諮稟」看來，法雅的素養與專長，恰好就是引導當時士人最佳的人選。

（一）何謂「以經中事數，擬配外書」

法雅接引士人的方法一言以蔽之即是「格義」，所謂的「格義」從〈竺法雅傳〉看來有兩個重點，一是「以經中事數，擬配外書」，二是「爲生解之例」。就第一點而言，必須明白竺法雅所謂的「事數」爲何？所謂的「擬配」又是何所指？所謂「事數」依據而《世說新語・文學篇》注是指：

> 事數謂若五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬。[18]

湯用彤先生也指出：

> 法雅之所謂事數，即言佛義之條目名相，其以事數擬比，蓋因佛經之組織，常用法數，而自漢以來，講經多依事數也。[19]

如此看來竺法雅所謂的「事數」其實就是佛學的基礎名相。這些名相被特別稱爲「事數」的原因，是因爲它們往往帶著數字型態出現，例如：五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺、八正道等。當竺法雅以經中事數來擬配外書時，所致力的方向在於說明這些「事數」的內容。換句話說「格義」的原始目的在於說明佛教的基礎名相，使用的方法則是將它們與傳統儒道經典配搭起來，讓嫻熟傳統經典的讀書人易於理解。雖然《高僧傳》並沒有具體的事例說明，但《魏書・釋老志》曾記載：

> 故其始修心則依佛、法、僧，謂之三歸，若君子之三畏。又有五戒，去殺、盜、淫、妄言、飲酒，大意與仁、義、禮、智、信同，名爲異耳。[20]

《顏氏家訓・歸心篇》也曾說：

---

[18] 楊勇著：《世說新語校箋》文學第四 59 云：「殷中軍被廢、徙東陽、大讀佛經皆精解，唯至『事數』處不解。」劉孝標注云：「事數謂若五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬」，頁 188 。

[19] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 235 。

[20] 楊家駱主編：《魏書》釋老志（臺北：鼎文書局，1990 年 7 月六版），卷 114 ，頁 3026 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 內外兩教本為一體，漸極為異，深淺不同。內典初門設五種之禁，與外書仁義禮智信五常符同。仁者不殺之禁也，義者不盜之禁也，禮者不邪之禁也，智者不飲之禁也，信者不妄之禁也。[21]

如果從這個角度來看，僧侶們在說明佛學名相時，顯然必須倚重儒道經典，從傳統經典中找到與佛學名相相互搭配的概念，才能這些「衣冠士子」明白佛經中的基礎名相。例如為了說明三歸依，則必須以「君子三畏」來解釋；為了說明五戒則必須引用儒家的五常作為比附，可見「格義」的使用，必須同時兼善內外典籍，方能得心應手。然而不論他所擬配的外書是儒家或是道家，但他希望說明的對象卻是「經中事數」，而不是後世所認為的般若思想，這是不能不注意的。

（二）何謂「生解」

至於所謂的「生解」又是何所指？陳寅恪先生說：

> 而所謂「生解」者，六朝經典注疏中有「子注」之名，疑與之有關，蓋「生」與「子」，「解」與「注」皆互訓字也。[22]

由此可知「生解」就是「子注」，但所謂的「子注」又是什麼呢？陳寅恪先生說：

> 其大字正文，母也。其夾注小字，子也。蓋取別本之義同文異者，列入小注中，與大字正文互為配擬，即所謂「以子從母」、「事類相對」者也，六朝註經之著作，有「子注」之名，當與此有關……高僧傳卷四法雅傳中「格義」之所謂「生解」，依其性質，自可以「子注」之詮釋之也。[23]

依陳先生的解釋，「生解」即是「擬配」後的結果，這個結果是以小字的方式夾注在正文之下的。那麼，竺法雅的「格義」可以分為兩方面：一是宣講時碰

---

21 《廣弘明集》卷三，《大正藏》冊 52 ，頁 107 中。

22 《陳寅恪先生論文集》下冊（臺北：九思出版社，未註明出版日期與版次），頁 1238 。

23 《陳寅恪先生論文集》下冊，頁 1251 。

臺灣大學學術期刊資料庫

到佛學基本名相，即援引儒道等經典當中的概念加以解說，另一方面在行諸於文字時，便以較小字體夾注在正文下面書寫出來。

（三）何謂「格義」

但是爲什麼竺法雅要將這種解經的方法稱爲「格義」呢？他爲什麼不以其他的名稱來稱呼它呢？早期的中國人心中所謂的「格義」究竟是什麼意思？何錫蓉認爲「格，就是比較和對應的意思」。[24] 以「比較和對應」來解釋「格」，在古人的用法中幾乎未見，按許愼《說文解字》云：

> 格，木長皃，从木各聲。[25]

司馬相如的〈上林賦〉中有「夭蟜枝格，偃蹇杪顚」一語，李善引注引埤蒼言：「格，木長皃」，[26] 庾信〈小園賦〉也有：「草木混淆，枝格相交」之語，因此段玉裁注此字時便云：

> 長木者言木之美，木長言長之美。木長皃者，格之本義。引伸之，長必有所至，故釋詁曰：格，至也。抑詩傳亦曰：格，至也。凡尚書「格于上下」、「格于藝祖」、「格于皇天」、「格于上帝」是也。此接於彼曰「至」，彼接於此曰「來」。[27]

由此可知，「格」的本意應當是「木長貌」。而段玉裁也指出「格」字在古籍中通常都做「至」來解釋，按朱熹《四書章句集註》中注「致知在格物」時說：

> 格，至也。物，猶事也。[28]

---

[24] 何錫蓉：〈從「格義」方法看印度佛學與中國哲學的早期結合〉，《上海社會科學院學術季刊》，上海：上海社會科學院，1998 年 1 期。

[25] 東漢・許愼撰，清・段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1999 年 11 月增修一版一刷），頁 254 上。

[26] 梁・昭明太子編：《文選》（臺北：正中書局，1971 年），頁 109 下。

[27] 《說文解字注》，頁 254 上。

[28] 南宋・朱熹：《四書章句集註》（高雄：復文圖書出版社，1985 年 9 月初版），頁 4 。

臺灣大學學術期刊資料庫

據此可知，「格」也有「至」或「來」的意思，段玉裁視「至」爲「格」的引伸義，但徐灝則認爲：

> 灝按「各」古「格」字，故從夂夂，有「至」義，亦有「止」義，故「格」訓爲「至」，亦訓爲「止」。[29]

徐灝認爲「格」古作「各」，「格」是「各」的孳乳字，從這個角度看，訓「格」爲「至」，其實正是「格」的本義，而非引伸義。

「至」不論是「格」的引伸義或是「本義」，「格」訓爲「至」卻是古人的習慣用法之一。若從段注看來，所謂「至」是由「此接於彼」，也就是使兩者相互連接，從這端可以到達那端。因此竺法雅將這「以經中事數，擬配外書，爲生解之例」的方法稱爲「格義」，目的就是藉由這個方法使內典與外書間搭起一條溝通的橋樑，使兩方能夠往來。具體而言就是讓內典中那些不易爲人瞭解的「湊疑」之處，因爲解說者搭起一條與外書聯絡的橋樑，所以成爲可被瞭解的對象。但若仔細分析，我們可以發現尚書中所謂的「格于皇天」、「格于上帝」，都是指從祭祀者將人間的祭物、祈求與讚頌，送到「皇天」或「上帝」那端，讓「皇天」「上帝」能瞭解人類的誠敬與心意；但竺法雅的「格」義，應當不只是將內典接通外書而已，而是希望聽聞者能夠因爲對外書的理解，轉而再從外書回歸到內典，做一個雙向的回繞運動，以達到理解佛經的目的。

（四）格義是譯經還是解經的方法

何錫蓉認爲「格義就是比較對應觀念或名詞的一種方法或手段，既是概念對等的翻譯方法，也是比附連類的解說方法。」[30] 早期的「格義」究竟是譯經的方法，還是解經的技巧，還是如何錫蓉所說的二者兼具？這必須取決於「義」字

---

[29] 清・丁福保：《說文解字詁林正補合編》（臺北：鼎文書局印行，缺出版年月），二上，頁 637 下。

[30] 何錫蓉：〈從「格義」方法看印度佛學與中國哲學的早期結合〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

的意義。按漢孔安國尚書序中云：

以所聞伏生之書，考論文義，定其可知者，爲隸古定。[31]

孔穎達疏云：

考文而云義者，以上下事義，推考其文，故云義也。[32]

由此可知，古人所謂的「義」指的是「上下事義」，也就是文章中的意旨。所以「格義」的目的應該是希望藉由外書的基礎，達到理解佛教名相的內容。重點似乎不在翻譯之上。

如果我們從竺法雅的傳看來，他當時採用「格義」的目的，即是爲了「說明」經中數事，而不是爲了譯胡爲漢。如果我們再觀察慧叡〈喻疑〉一文中所說的也可以明白早期「格義」不是譯經的方法，慧叡云：

漢末魏初，廣陵彭城，二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次，而恢之以格義，迂之以配說。[33]

從這段文字中，我們雖然無法理解慧叡所謂的「格義」究竟何所指，但他很清楚的說明，在廣陵和彭城二相的講次當中，格義是用以「恢」之，配說是用以「迂」之的。按說文：「恢，大也」。公羊傳文公十五年：「郛者何？恢郭也」。何休注云：「恢，大也。」而《禮記》〈文王世子〉：「況于其身，以善其君乎？」鄭玄注：「于讀爲迂，迂猶廣也，大也。」[34] 由此可知，不論是「格義」還是「配說」都不是翻譯時使用的方法，而是講解時，溢出佛經之外，擴及外書的解經法。

（五）格義在當時的功效

至於這個方法在當時有沒有發揮預期的效果？如果從《高僧傳》來看是有的。《高僧傳》云：

---

31 《尚書》，《十三經注疏》第 1 册，頁 11 上。
32 《尚書》，《十三經注疏》第 1 册，頁 11 上～下。
33 《出三藏記集》卷五，《大正藏》册 55 ，頁 41 中。
34 《左傳》，《十三經注疏》第 6 本，頁 508 。

臺灣大學學術期刊資料庫

雅風采灑落，善於樞機，外典佛經，遞互講說。與道安、法汰，每披釋湊疑，共盡經要。[35]

由於竺法雅本身精通外學與內典，再加上他「風采灑落，善於樞機」，擅於引導與解說，便使得這些不屬於中國文化的新概念——「經中事數」，隨著他借重傳統文化中的固有概念來解說，而爲當時的人所理解。這個方式能得到當時人的認同，除了所「格」至的方向是中國士人所熟悉的固有概念外，不可忽略的是講解者的風采氣度，與擅於解說，長於語言等個人特色與魅力。

從高僧傳的資料看來，竺法雅的「格義」原本是一種講解或說註解佛經的方法，也是釐清佛學名相的方法，它必須依附在經文上，隨經文而說解，不能離開經文，發揮自我詮釋，或自由講述。後世將那些離經而解自由發揮，或佛經翻譯時所產生的問題，均視爲「格義」，這些都後起的解釋，已非第四世紀時「格義」的原始意義了。

四、道安解經方法的轉變

雖然竺法雅師徒兩代都長於運用「格義」來解經，且獲得貴族與士人的支持。但道安後來卻公然的反對「格義」，且不准弟子使用這種「以經中事數，擬配外書，爲生解之例」的方法，[36] 這是爲什麼呢？

（一）轉變的原因

道安反對格義的原因爲何呢？演培法師認爲是道安發現佛法不等於老莊學說的緣故，所謂：

---

35 梁・慧皎：《高僧傳》，卷四，《大正藏》冊 50 ，頁 347 上。

36 「（慧遠）年二十四便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧，遠乃引莊子義爲連類，於是惑者曉然，是後安公特聽慧遠不廢俗書。」由此可知道安一般是不准學生外典與佛經遞互講說的。梁・慧皎：《高僧傳》，卷六，《大正藏》冊 50 ，頁 358 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 及至安公避亂飛龍山，對佛法有了新的認識，覺得運用比附老莊外書的「格義」，不是理解佛教的正途，解說佛法更不妥當，因在安公探討佛法眞義情形下，發現佛法畢竟是佛法，老莊畢竟是老莊，彼此思想理論，畢竟有所不同，如果久用「格義」，不特不能彰顯佛法的特色，且會毀棄佛法的眞義，安公有了這個理解，就堅決主張廢除「格義」，不再用這詮釋佛經。[37]

但若從《高僧傳》的記載看來，道安從法雅所學習到的格義，主要是運用在解釋「經中事數」上，所以捨離格義的原因，恐怕不是發現「彼此思想理論畢竟有所不同」的緣故。

周伯戡則認爲道安是通過「合本」對讀後，發現了格義的錯誤，所以便不再使用，所謂：

> 但是中國佛教界的秀異份子如道安，透過「合本」，及把相同佛經的不同譯本合起來對照參看，發現「格義」在瞭解印度佛理上有嚴重的錯誤。[38]

在河北教學期，道安所接觸的經典大抵限於安世高所翻譯的小乘佛典，在當時這些經典有沒有同本異譯，由於史料缺乏無法證實。但據《高僧傳》的記載，道安在飛龍山（河北省元氏縣）與僧先「批文屬思」時，公開反對格義的原因，是因爲他認爲「先舊格義，於理多違」，〈僧先傳〉云：

> （釋僧先）值石氏之亂隱於飛龍山，遊想巖壑，得志禪慧。道安後復從之，相會欣喜。謂昔誓始從。因共披文屬思，新悟尤多。安曰：先舊格義，於理多違。先曰：且當分析逍遙，何容是非先達？安曰：弘贊理教，宜令允愜，法鼓競鳴，何先何後？[39]

根據這段敘述，我們可以明白道安反對「格義」的原因，是因爲使用格義的結果往往不夠「允愜」，甚至「於理多違」。由於道安不諳胡語，所以他所感受

---

[37] 演培：〈一代聖僧彌天釋道安（下）〉，《獅子吼》25：10，頁10。

[38] 周伯戡：〈早期中國佛教的小乘觀〉，《臺大歷史學報》第38期，2006年12月，頁67。

[39] 梁・慧皎：《高僧傳》，卷五，《大正藏》冊50，頁355上。

臺灣大學學術期刊資料庫

到的不夠「允愜」，應該不是指翻譯上的不妥貼、不合適，而是指義理上的相違，所謂「於理多違」說的應當就是他當時所感受到的強烈扞格。例如：以仁、義、禮、智、信來詮釋五戒時，就可以發現儒家所謂的「仁」，範疇與理想明顯的比「不殺生」更爲高明博大，同樣的「義」也不只是「不偷盜」而已，義當中那應然的層面，不僅是是非判斷，還包含著必要時的捨生取義、集義後的浩然正氣，這都不是消極的「不偷盜」而已。若經過仔細思量，任何人都可以發現印度的名相並不完全等於中國傳統的概念，勉強的湊合，剛開始時，可能有助於中國讀書人對於佛理的理解。等到時日一久，這些根深柢固的傳統概念，反而成爲進入佛法的妨礙。

當道安講出這句驚天動地的話時，一方面說明他已經認識到印度式的思考方法，與中國式的思考模式迥然不同。想要以中國的傳統思想來揣度印度思想，猶如圓鑿方枘一般。另一方面，既然使用「格義」的方法，會造成不夠「允愜」且「於理多違」的現象，那麼連接起內典與外典，只會造成更多的糾葛與不必要的混淆，因此只有拆掉這條橋樑，才能讓內典擺脫中國傳統思想的干擾，重新回歸印度式的思考，這就是他後來堅持反對學生使用外書來理解佛經的緣故。

同時也由於秉持這種尋求眞理的執著，才使得道安敢於說出「法鼓競鳴，何先何後」的話來，這句話當中透露出對不對才是是非判斷的標準，輩份的先後，不當成爲正誤判斷的依據，豈可因爲他是前輩，便認爲他所說的一切都是正確的呢？這樣的判斷，便是促使他毅然決然的離「格義」而去的原因。

（二）轉變的時間

由〈僧先傳〉看來，道安從支持到反對「格義」的轉變，就時間上而言，應該是發生在離開鄴，到進入飛龍山之前。在這段時間內道安究竟遇到了什麼人，發生了什麼事，致使他解經的態度發生這麼巨大的轉變？

按湯用彤所編的道安年歷云：

晉穆帝永和五年 (349)，（道安）年三十七石遵請入居華林園。其後避難，

臺灣大學學術期刊資料庫

> 疑先居濩澤，後北往飛龍山。[40]

鐮田茂雄也說：

> 道安在進入飛龍山以前，曾爲避難而入濩澤。[41]

任繼愈同樣認爲：

> 大約就在石遵被殺（349年11月）前後，道安預見到國運將危，離鄴出走，不久沿鄴之西南方向避難至濩澤一帶山區。[42]

由此可知大多數的學者都認爲道安在進入飛龍山之前，曾因避難而隱居於濩澤。

方廣錩[43]認爲道安在三四九年先應石遵之請住華林園，後避石氏之亂至牽口山，在三五二年末或三五三年初因避天災而到飛龍山。至於避難濩澤一事，他則將之繫於三六〇年，他認爲濩澤接近王屋女休山，所以便將二者合而爲一，同繫於三六〇年。這個看法從地望的研究上而言是正確的，但若考慮到道安作於濩澤時期的經序，以及在經序中表達出的情緒，恐怕就不宜將避難濩澤的時間繫於三六〇年，因爲此時的道安已接近知天命之年了。知天命時的道安早已是當時信仰的中心了，甚至到了必須「分張徒衆」的地步。

但是〈道地經序〉中表現出的卻是

> 予生不辰，值皇綱紐絶，獯狄猾夏，山左蕩沒，避難濩澤，師殞友折。周爰諮謀，顧靡所詢。[44]

的情緒，在這當中不只是對天下動盪不安的長哭哀嘆，更是充滿了流離失所時，頓失所依的徬徨與無助。這種情緒應當是初逢戰亂下的反應，而不是已頗

---

[40] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁195。

[41] 鐮田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》第一卷（高雄：佛光出版社，1994年1月初版四刷），頁352。

[42] 任繼愈主編：《中國佛教史》第二卷（北京：中國社會科學出版社，1997年12月重印），頁155。

[43] 方廣錩：〈道安避難行狀考〉，《中華佛學學報》第12期，中華佛學研究所發行，1999年7月。

[44] 《出三藏記集》卷十，《大正藏》册55，頁69下。

臺灣大學學術期刊資料庫

有聲名建立寺廟之後，領導徒眾奔走於道途的描述。另在〈陰持入經序〉中也同樣傳達出：

> 安未近積罪，生逢百羅，戎狄孔棘，世乏聖導，潛遯晉山，孤居離眾，幽處窮壑，竊覽篇目，淺識獨見，滯而不達，夙宵抱疑，諮諏靡質。[45]

「世乏聖導」的慨嘆，「諮諏靡質」的無助，表現出的仍然是初離師門，無所依循的惶恐。其中所說的「孤居離眾」，也不可能是已在太行恆山創立寺塔，徒眾中分河北；或是經過戰亂，復還冀部，徒眾數百之後的情形。事實上，道安在入王屋女修山時已擁有相當多的徒眾，決不是「孤居離眾」的狀況，否則《高僧傳》不會記載：

> 安乃謂其眾曰：今天災旱蝗，寇賊縱橫，聚則不立，散則不可。遂復率眾入王屋女修山。[46]

所以今依大多數學者的考定，認爲道安在進入飛龍山之前，曾潛隱於濩澤。而在濩澤的這段時間應是影響他重新思索「格義」的關鍵期。

（三）影響道安轉變的人物

在濩澤的這段時間內，道安遇見過的人，可考的只有竺僧輔、竺法濟、支曇講與竺道護數人而已。這四人當中除了竺道護是因於「東垣界賢者經中」獲得〈大十二門經〉，送到濩澤給道安外，其餘三人與道安的交往都建立在佛經的探討與研究上。根據〈陰持入經序〉的記載：

> 會太陽比丘竺法濟，幷州道人支曇講，陟俎冒寇，重遘遠集，此二學士高朗博通，誨而不倦者也，遂與折槃暢礙，造茲注解。[47]

由此可知道安在濩澤時，曾經與竺法濟和支曇講一起研究過《陰持入經》，雖說是一起「析槃暢礙」，但從道安稱美二人「誨而不倦者」看來，道安是接受教者，而竺法濟與支曇講則是教導者，因此《高僧傳》才會有「（道安）後避

45 《出三藏記集》卷六，《大正藏》冊 55 ，頁 45 上。
46 梁・慧皎：《高僧傳》，卷五，《大正藏》冊 50 ，頁 352 上。
47 《出三藏記集》卷六，《大正藏》冊 55 ，頁 45 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

難潛于濩澤，太陽竺法濟、幷州支曇講講陰持入經，安後從之受業」[48]的說法。我們若是將慧皎這個說法與〈陰持入經序〉作比較，則可發現慧皎的說法必須稍作修正，因爲道安應該沒有正式拜師歸入竺法濟與支曇講的門下，否則〈陰持入經序〉當中應該會清楚的出現師徒的稱謂，但若從實質上來看，他眞的是受教於此二賢者，也實際的受到二人的影響。

除了竺法濟與支曇講之外，根據〈道地經序〉所云，當時還有一位竺僧輔，也曾對道安產生巨大的影響，〈道地經序〉云：

> 予生不辰，值皇綱狃絕、獷狄猾夏，山左蕩沒、避難濩澤、師殞友折、周爰諮謀、顧靡所詢。時雁門沙門支曇講，鄴都沙門竺僧輔，此二仁者，聰明有融，信而好古，冒嶮遠至，得與酬酢，尋章察句，造此訓傳。[49]

由此可知在濩澤期間對他學問上發揮巨大影響的人包括竺法濟、支曇講與竺僧輔等人。

（四）轉變後的新方法

根據〈道地經序〉看來，支曇講、竺僧輔他們解經並不是採用「格義」的方式，而是採用「尋章察句」的方法來「折槃暢礙」的。然而所謂的「尋章察句」究竟是什麼方式呢？由魏晉承襲漢代經學來看，當時所謂的「章句」實是一種訓解經書的方法。

> 最早的章句形式，除了對字詞的解釋外，還兼疏通文義。[50]

章句除了解釋字詞，疏通文義之外，它應該也是離經斷句的一種方法，根據後《漢書・徐防傳》云：

> 漢承秦亂，經典廢絕，本文略存，或無章句。[51]

---

[48] 梁・慧皎：《高僧傳》卷五，《大正藏》册 50 ，頁 351 下。

[49] 《出三藏記集》卷十，《大正藏》册 55 ，頁 69 下。

[50] 林慶彰：〈兩漢章句之學重探〉，收錄於《中國經學史論文選集》（臺北：文史哲出版社， 1993 年 3 月初版），頁 292-293 。

[51] 楊家駱主編：《後漢書》（臺北：鼎文書局， 1987 年元月五版），卷 44 ，頁 1500 。

臺灣大學學術期刊資料庫

又《新唐書・藝文志》云：

> 自六經焚於秦，而復出於漢，其師傳之道中絕，而簡編脫亂訛缺，學者莫得其本眞，於是諸儒章句之學興焉，其後傳注、箋解、義疏之流，轉相講述。[52]

相信漢初的儒者在面對秦火之後簡斷編殘，本文略存的情況，必定需要經過辛苦的一番校勘審定，在講解經文時也要不時的修訂文字。所以章句之學其實也包含著基礎的文字訓解，文句離斷。

但不可諱言的，漢代的經學傳到了魏晉，已產生了質的變化。經學家不再固守章句之學，而傾向以玄學化、老莊思想來詮釋儒家經學。這個特色曾經輝煌一時，而後隨著晉室南遷而南移。北方則仍保存著漢人師法，所謂：

> 大抵南北所爲章句，好尚互有不同。江左：周易則王輔嗣，尚書則孔安國，左傳則杜元凱；河洛：左傳則服子慎，尚書、周易則鄭康成，詩則並主於毛公，禮則同遵於鄭氏。南人約簡，得其英華；北學深蕪，窮其枝葉。[53]

嚴守漢人師法的北方，卻仍然流行著「章句」之法。這種風氣一直維持到道安時仍未轉變。

道安面對的雖然不是秦火過後的殘編斷簡，但在未入長安之前的他，所讀到的佛經是由一些不熟稔漢文的胡僧，與不懂胡語的漢人，共同翻譯出來的作品。面對譯本中的錯謬、失序、顛倒……大概與面對殘簡同樣的困難。但可確定的是，他不再援引儒道兩家的經典來「格義」了，他採用以佛經來訓解佛經的方法，利用章句訓詁的形式來從事佛典研究。

---

[52] 楊家駱主編：《新唐書》（臺北：鼎文書局，未標明出版時間），卷 57 ，頁 1421 。

[53] 楊家駱主編：《北史》〈儒林傳序〉（臺北：鼎文書局，未標明出版時間），卷 81 ，頁 2709 。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、「尋章察句」的內容

道安看待佛經的態度，一直是將它們視爲「佛口所出」，[54] 所以沒有孰對孰錯的問題，如果經典之間有差異，那是因爲佛陀面對根器不同、病況相異的衆生所做的調整。這種看法不但影響到他在面對大、小乘經典中，不同的義理，相異的主張時的判斷，同樣影響到他註解佛經的態度。

濩澤時代的道安，雖然不再使用「格義」，但他尚未注意到佛經中所許多難以理解的地方，並不是義理過深奧，而是翻譯本身的問題，然而由於沒有原文經典，又不懂胡語的關係，所以他尚未朝向修正翻譯的方向努力，此時的他只能接受既有的漢文經典，依據漢人的語文習慣，針對這些經典中不易明白的地方加以注解而已。

等到進入襄陽之後，他才意識到義理上的難解，往往來自翻譯的錯誤，但由於不懂胡語的關係，他只好採用不同的譯本，合本對讀，期望從中找到正確的語詞與語意。一直要到進入長安之後，他才有機會從翻譯上來檢討經文上的問題，正本清源的提出五失本、三不易的觀點，要求翻譯者與筆受者，下筆之時都必須如臨深淵，如履薄冰。

由於《陰持入經注》與《道地經傳》都已佚失，道安在河北時期的著作至今仍留存的，僅剩《人本欲生經注》[55] 一書。《人本欲生經注》一書最大的特色是全本註釋中幾乎不再使用道家語彙；書中所引用的書籍，也沒有任何一本

---

[54] 道安：〈十二門經序〉云：「然則經無巨細，出自佛口，神心所制，言爲世寶。」《出三藏記集》卷六，《大正藏》册 55 ，頁 45 下。

[55] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》云：「其在濩澤……作陰持入經注……注道地經，又冀州沙門竺道護，於東垣界得大十二門經，送至濩澤，安公爲之筌次作注。三經均安世高所譯之禪經，此外安般守意、人本欲生、十二門等之經。均有關禪數，世高所譯，安公各爲之作注。疑均在河北，則安公早年學問，特有得於安世高之禪法也。」頁 199 。

臺灣大學學術期刊資料庫

是外典，這種幾近完全使用佛經語言，只引用佛經做說明的作法，和他在經序中大量使用道家語彙來說明經中意旨的現象完全不同。

這和當時人對注疏與書序的著述態度有關，在注疏方面，由於晉人保有漢人章句訓詁的習慣，認爲註疏不能離開經典原文，必須依經註解，不能離開經點自由揮灑。道安如果要注經就必須遵守這個規定，由於此時的道安以主張廢除「格義」，所以注疏中不能再借重儒道經典，然而又要詳細的詮釋經中奧義，那麼除了倚重有限的佛教經典外，就必須完全依賴作者自身的領悟與體會了。既是如此，道安的注疏中便可以盡量的使用佛教的語言，避免傳統儒道用語了。但是「經序」在當時被視爲是一種論著，既是個人論著，當然可以自由發揮，不必受限於經文的內容，這可以檢視當時的經序而得知，例如：道安的〈摩訶鉢羅若波羅蜜經序〉就未曾言及此經的內容，反而提出他個人對譯胡爲漢的一些觀點；慧遠的〈大智度論抄序〉說的也未必是《大智度論》中的理論，反而比較像在闡述他自己的「法性論」。所以道安在經序當中使用相當多他所熟稔的道家語言，來發揮他自己的學說，並不違背當時的習慣，因此恐怕不能以此作爲他一方面反「格義」，另一方面脫離不了「格義」的論證。無論如何，這個現象卻可以說明在道安在有自覺的脫離「格義」之後，就不再以「俗書」來詮釋佛經，直到遇到慧遠之後，才又有條件的開放限制。

在《人本欲生經注》中道安注意的面向包含文字的方面的問題，字義不明之處，以及經文的離斷、文章的結構和文義的疏通方面。以下分別說明之。

（一）文字方面的處理

道安在人本欲生經序中讚美此經「言古文悉、義妙理婉」，但從道安對它多方的修正與訓解看來、想必當年他在閱讀此經時，也遇到不少困難，這些困難最明顯的是在文字的方面，道安雖然未曾指出翻譯上的錯誤，但卻根據漢文使用的習慣發現經文中所使用的文字次序常常是顛倒的，有時也出現錯誤或脫字、省文或亂文的現象。

臺灣大學學術期刊資料庫

1. 句倒的現象

所謂「句倒」是指文字秩序顛倒的狀況，這個狀況產生的原因是佛經在譯胡爲漢時，譯者直接根據胡語的語法紀錄下來，而忘了根據漢語語法將它們排列爲中國人所瞭解的方式。對於不諳胡語的道安而言，按照道理他應當沒有辦法發現這種錯誤，但他卻根據漢語語法的習慣與經文上下的連結，指出了本經中相當多這方面的錯誤，例如：

> 經：「是時、賢者阿難獨閑處，倚猗念，如是意生，未曾有是意，是意是微妙本，生死亦微妙，中微妙，但爲分明易現。」
>
> 注：「現、當爲見也，是意微妙本，句倒。」[56]

道安指出「是意微妙本」一語有「句倒」的現象，是根據本句的下文是「生死亦微妙，但爲分明易現」以及下文的：

> 佛告、阿難，勿說是分明易知、易見，深微妙，阿難，從有本生死、是阿難；從本因緣生死，如有不知、不見、不解不受，令是世間如織機，躡撰往來。[57]

判斷經文將十二因緣分爲三段，一段是「未曾有是意」的中陰階段，即「微妙本」，二是生死當中的「中微妙」，以及「從本因緣生死」後，引發下一段生死歷程的「深微妙」。若從構詞的方式看來，第二階段的「中微妙」及第三階段的「深微妙」都是將歷程擺在「微妙」性質之前。所以「是亦是微妙本」，顯然應當作「是意是本微妙」，才能符合經文一慣的構詞法，因此道安在此指出此處有「句倒」的現象。

類似的情況，在本注中一再地出現，例如：經：「有因緣阿難受」，道安的注便指出：「句倒也，言有受因緣也。」[58] 顯然道安認爲這句話應作：「有因緣受阿難」。

---

56 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 1 上～中。
57 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 1 中。
58 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 2 中。

臺灣大學學術期刊資料庫

道安指出經中存在著「句倒」的現象，大抵上是因爲佛經的語句，不合乎當時中文寫作語法的習慣，必須顚倒其詞，方能明白其意。

其次，在「句倒」現象中，有一個必須討論的是：

經：「從是有習。」

注：「句倒也，言從習有是苦也。」[59]

「從是有習」一詞中的「是」是指「苦」而言，而「習」則是四聖諦中的所謂的「集」。這兩個字的分別，依任繼愈先生云：

習，指因襲成苦；集，指召集諸苦。[60]

若從文字本意來看，「集」字強調的是「聚集」，而「習」字強調的則是相續不斷的層面，翻譯者取字時各有側重，按說文「集」本作「雧」，

「雧，群鳥在木上也。从雥木。」

段玉裁注：「引伸爲凡聚之稱」。[61]

又孟子公孫丑上云：

「是集義所生者，非義襲而取之也。」

朱註：「集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也。」[62]

由此可知，集爲聚集、積累之意。而《人本欲生經》的譯者將「集」譯爲「習」，

說文云：「習，數飛也。从羽白声。」

段玉裁注：「〈月令〉鷹乃學習，引伸之意爲習孰。」[63]

由此可知「習」原指鷹鳥學飛時，練習不止的樣子。練習不止其中有相續不斷的意思。「集」是群鳥集聚於樹上，是積聚後的狀況，而「習」則強調持續與累積的過程，《尙書》〈金滕篇〉中也有相同的例子，

---

59 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 1 下。

60 任繼愈：《中國佛教史》第一集，頁 265-266 。

61 《說文解字注》，頁 149 下。

62 南宋・朱熹：《四書章句集註》，頁 232 。

63 《說文解字注》，頁 139 下

臺灣大學學術期刊資料庫

尚書金縢中云：「乃卜三龜，一習吉。」[64]

孔安國傳云：「習，因也，以三王之龜卜，一相因而吉。」

此處的「習吉」乃是吉事相因襲之意。由此可知，當時將「samudaya」翻譯爲「習」的原因，應該是強調因果相承，延續不斷的意思。既然如此，那麼經文的：

如是，阿難，從愛求因緣受，從受因緣有，從有因緣生，從生因緣老、死。憂悲苦，不可意惱，生如是爲具足，最苦陰。[65]

可以說明因緣相續的「習」，的確是「苦」的來源，因此不可能是「從是有習」而是「從習有是」。

至此，我們可以發現在濩澤時期的道安，修正經文的方法，完全是根據內文上下的句義與義理來做判斷，到他感嘆《道行經》在：

桓靈之世，朔佛齎詣京師，譯爲漢文，因本順旨，轉音如已，敬順聖言，了不加飾也……音殊俗異，譯人口傳，自非三達，胡能一一得本緣故乎。[66]

這已經是他到達襄陽之後的事了。至於等他有次第的整理出佛經翻譯中的問題時，發現「譯胡爲秦，有五失本也，一者。胡語盡倒而使從秦，一也」。[67]換而言之，能夠確切的指出「句倒」的形式，不只是義理上的問題，其實更是翻譯過程中產生的錯誤，這已是他的晚年的事了，也就是他到達長安四年之後所察覺到的現象。

但是在他還不明白經典中的不順暢，其實與翻譯有關時，「尋章察句」的方法的確發揮了莫大的效用，幫助他修正了文字中「句倒」的現象。

---

64 西漢・孔安國傳，唐・孔穎達等正義：《尚書正義》〈金縢篇〉，頁 497 上～下。《十三經注疏》分段標點本（臺北：新文豐出版公司，2001 年 6 月初版一刷）。

65 《人本欲生經注》，《大正藏》冊 33，頁 1 下。

66 《出三藏記集》卷七，《大正藏》冊 55，頁 47 中。

67 〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉，《出三藏記集》卷八，《大正藏》冊 55，頁 52 中。

臺灣大學學術期刊資料庫

2.脫字與錯字

道安對《人本欲生經》文字上的修訂，除了利用「句倒」的方法指出外，有時他也能從上下文的閱讀中，找出經文中脫漏的文字。這種不懂原文，又缺乏其它版本可資比較的情形下，道安竟然能正確的校勘文字，除了深解佛理之外，他的辛勤勖勉更是不能小看的，例如：

經：「亦不為色計身。」

注：「少色也，脫少字，云解道行者，不起小色而滯身也。」

經：「亦不為色少。」

注：「為下小（少）無字也，無色小，反第一也。亦息此結也，十報內無有小色外見小，端正也。」

經：「亦不為色，無有量、計為身。」

注：「為下亦少不字也，此反第二也，行諦亦廢之也，十報內不念不趣端正外，色不趣端正色也。」[68]

在這段經文中，道安連續指出三處缺字的地方。經文的原文版是：「阿難，為行道，或不為色作身，亦不為色計身、亦不為色無有量、亦不為色少、亦不為色無有量，計為身。」道安版則為：「是或，阿難，為行道，或不為色作身，亦不為少色計為身。亦不為色無有量、亦不為無色少、亦不為不色無有量，計為身。」如果我們將原文版與經道安增補過後的經文比較，可以發現原文版的經文中「亦不為色無有量」一語重複出現兩次，若刪去前一句，則可以看出作者意在說明行道者「不為色、亦不為色少」「亦不為色無有量」，三個面向來考量身存不存在的問題。但由於文字的重複，語義表達的不明，使得文義無法請充分的表達出來。

但是經過道安的修訂之後，清楚的呈現兩重說明，第一層是「不為色作身，亦不為少色計為身」，目的在說明行道者不會有「色」或「少色」而計

[68] 以上這段文字見《人本欲生經注》，《大正藏》冊 33，頁 6 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

身、爲身，第二層則是從「亦不爲色無有量，亦不爲無色少，亦不爲不（無）色無有量計爲身」說起，這一層則強調行道者不爲色無量，少量或無色無量，而計身爲身。經過道安更動過的經文，形成兩個不同的層次，第一個層次從「色」的有無來討論「身」的形成，第二個層次從色「量」的多寡來討論，這兩重的討論使語句更爲清晰，文義更爲豐富。

道安這個修訂的方法，同樣也不是根據原文，而是基於他對佛理的理解，以漢人的行文習慣所作的更動。雖然我們無法知道梵文的原文是什麼，但道安的修訂的確有助於我們對經文的理解。

3.出經失次

道安根據自己對佛理的理解，不但對於文義不清的地方加以增補，使意義更加清晰與完整，同時也利用這個方法來判斷經文翻譯中缺漏的地方。例如：

> 經：「若有問，有因緣更不？對爲有。何等更，有因緣？對爲名字因緣，當從是，阿難，可知令從名字因緣更。」
>
> 注：「更，本應是六入，而今是名字、六入同出六更、六更同出六情、六情之本則名字是故想曰名色也，亦應出經時失次也。」[69]

根據經文則身更的因緣是名字（名色），所謂身更依據同時期的《陰持入經註》一書來看，是指世十二因緣中的「行種」，所謂：

> 行種名爲身六更，一色所更、二聲所更、三香所更、四味所更、五觸所更、六法所更，是爲身六更，是名爲行種。[70]

「更」是「觸」的意思，所謂「志之所往，至輒更之，故曰更矣。」吾人能夠不斷的接觸外境，接觸不同的事物，所以謂之「更」。此處所謂的「六更」即是「六觸」。

道安認爲這段經文「亦應出經時失次也」的原因，在於十二因緣通常以

---

69 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 4 上。

70 《陰持入經註》，《大正藏》册 33 ，頁 10 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

「識緣名字，名字緣六入，六入緣六觸」，而此處直接以「六觸緣名字」，缺少了「名字緣六入」的階段，所以六觸才會以名字爲因緣。這種不當省略而省略，造成誤會的情形，是他唯一認爲出於翻譯不愼的問題。所以判定爲「出經時失次也」。

4.經文佚失

因緣雖然有七、九、十、十一個因緣等不同的說法，但在道安的認知中，他所接受的是十二因緣的說法。本經注云：

> 設無中陰淫識，當有猗精住成名色不？名色已後至有中世也，識已前、前世也，三世成十二也。[71]

然而他對經文中云：

> 若阿難，識不得名字駐已，識不得駐，得增上爲有生老死苦，習能致有不？阿難言不。[72]

雖然認爲這是不完整的經文，卻不是因爲他沒有仔細的說完十二個歷程，而是因爲文字出現嚴重脫漏的情形，此處脫漏的情形又與「出經失次」的不同，注云：

> 省文，有以上乘望識入胎受有、名字、身或七月或三，根成而胎傷，寧滋長成十二緣不也？若當爾者，與上不畢也。又此說無名字，是無常之說，非盡諦言也。而今少行，又文亂，似出經時未皮缺也。[73]

這段文字，道安先說明其中有「省文」的情況，他懷疑從「識不得名字駐已，識不得駐」，到「得增上爲有生老死苦」中間可能遺漏掉了很多經文。從「識不得名字駐已」的情形，可以明白經文原本是要說明在「根成而胎傷」的情形下，識無法順利的發展成名色，因此也就無法完成十二因緣的歷程，經文的意義應該是著重在「無常」方面的說明。但是若從「得增上爲有生老死苦，習能

71 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 4 中。
72 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 4 中。
73 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 4 中～下。

臺灣大學學術期刊資料庫

致有不」看來，又像要說明：不只是生老死苦空，連「習」也是空的。這時經文顯然是急轉進入「盡諦」了，從「無常」到「盡諦」當中，應當還有許多文字才對。面對這個「文亂」而又「少行」的經本，道安的考訂是認爲：從出經到他讀到這本經書的中間，經文已有所佚失，所以這段文字才會殘缺不全。

不論是出經時不夠完備的「出經時失次也」，或是「出經時未皮缺也」，到後世卻變成「文亂」而又「少行」的殘缺狀況，這些有時必須利用原文對照或不同版本間校勘才能察覺的部份，道安都以超人的「尋察」工夫克服了其中重重的困難。這種努力與聰慧都讓人敬佩。

（二）以經義訓解字義

字義的訓解本來就是「章句」中，一個重要的項目。道安所作的《人本欲生經注》中不乏字義訓解的部分，然而他的解釋並不是單純的文字訓話，而是著重在經義內容的說明。例如：

經：「但爲分明易現。」

注：「現，當作見也。言四諦觀十一因緣，了了分明，不難知也。」[74]

道安將「現」釋爲「見」，說明經文中的「分明易見」指的是對於十二因緣能夠了了分明的意思，而所謂的「分明」，依據道安的解釋也是明白所有的因緣都是「集」的內容，都是招致苦果的原因，這就叫做「分明」。所謂：「分明者，諦了了知習也，諸言因緣，皆習也。」[75]這樣看來「見」即是「分明」，兩者都是指從四聖諦的角度才能明「見」十二因緣的眞相，才明白十二因緣實是苦因。由此可知「現當作見也」一語指的不是一般所謂的「看」，而是特定的採用四聖諦的觀點來看。

訓解字義時著重在內容意義方面，在《人本欲生經注》中是個普遍的現象，例如：

74 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 1 中。
75 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 1 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

經：「如是，阿難，從是起，從是本，從是習，從是因緣，受家慳，難捨故，阿難，令有家。」

注：「是，慳惜心也。」[76]

這段經文旨在解釋爲什麼有些人會結婚成家，道安以「慳惜心」說明這個原因，所謂的「慳惜心」是指對女色的貪愛不捨，道安認爲這是娶妻生子的根本原因，也是成家之苦的由來。所以便以「慳惜心」作爲「從是起，從是本，從是習」中「是」的解釋。

這類以經義內容來訓解字義的方式，有時會超過漢文原始的含意，使文字負載另一層的意義，例如：

經：「行已足，所應作已作，不復還在世間，齊是。」

注：「齊，至也。至此身最後竟身也，身則畢於此，不受更身，故曰：不復還世間也。」[77]

「齊」說文云：

「禾麥吐穗，上平也，象形。凡齊之屬，皆从齊。」[78]

原義是齊等、齊平之意，沒有「至」或到達的含義，此處道安以「至」來解釋「齊」，是藉「齊」爲「躋」的緣故，意指阿羅漢至此已經與「不復還在世間」的最後身的境界，已是做到「行已足，所應作已作」的地步，所以訓「齊」爲「至」，這個解法完全依據經文上下所做的判斷。

（三）字義解釋的方式

傳統的訓詁往往以「某某者，某某也」的方式出現，到道安以經義來解字義時，則不遵循以往的模式，他對字義的解釋，有時會夾雜在一串文字的當中，例如他對「苦陰」的解釋即是如此，

經：「如是，阿難，從愛求因緣受、從受因緣有、從有因緣生、從生因緣

76 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 3 上。

77 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 6 上。

78 《說文解字注》，頁 320 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

老、死、憂悲苦，不可意惱，生如是為具足最苦陰。」

注：「如是五事、展轉相因、則名習也，知五事苦，為苦諦也。愛別離苦、在有胎苦、生老悲惱、眞為苦藪也。」[79]

在此道安便以「苦藪」來解是「苦陰」，「藪」本是人物薈萃之地，此處也說明「陰」是衆苦匯聚之意。

道安對經義的解析，有時會將經文中一大段重複而重要的用語，提出後一起加以說明：例如：

經：「苦阿難發受無有寧有受？亦何因緣往受，一切，阿難，無有發受，寧當有慳難捨不？阿難白佛言：不。……若欲貪，阿難，無有已，無有因緣，亦何因緣當有欲貪？一切，阿難，欲貪無有，寧當有發往不？阿難言：不。」[80]

道安分解這一大段經文之後，最後總結：「凡上云『無有』皆明因無有也，一切已下皆以因及緣無有。」[81] 這種解釋的方法無形當中掌握了胡語的結構，指明當十二因緣中間，某些部分缺乏時，自他以下所有的因緣都不可能存在，因為上游的因緣一但斷裂，下游的發展自然中止。十二因緣的連接性正是如此環環相扣的。

道安偶而也會使用以簡御凡的方式來訓解經文：例如：

經：「如是阿難從是有從是本，後是習、從是因緣、為有利、為有求故、求故、阿難、令有利。」[82]

注：「或曰發曰生或曰起，或曰有，義同文別耳。」[83]

當道安整理這一大段落之後，發現經文中雖然用語不同，其實表達的卻是相同的意義，他就會說：「義同文別耳」。若是前面已解釋過了，後面又再次遇

79 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 1 下。
80 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 3 上。
81 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 3 上。
82 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 3 中。
83 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 3 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

見，他就會說：「四空定文同故，不一一解也」。[84] 簡而言之，道安採以簡馭繁的方法來說明時，大抵上是在文字不同，而意義發生重複的地方。

（四）文章結構的說明

湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中云：

> 吉藏仁王疏中云：「然諸佛說經，本無章段，始自道安法師分經此為三段，第一序說、第二正說、第三流通說。序說者，由序義，說經之由序也。正說者，不偏義，一教之宗旨也。流者宣布義，通者不壅義，欲使法音遠布無壅也。」道安原義雖不必與吉藏所傳相同，但科分之事，實始於道安，而其所分為三分。按道安注疏中有《放光般若起盡解》一卷，《法華文句》有云：「起盡者，章之始末也」。可見起盡者即後人所謂之科段也。[85]

根據吉藏的說法中國佛經的科判應始自道安，依據《人本欲生經注》看來，道安依據經義，將全經分爲苦集滅道四個部份來詮釋。首先他從是意是本微妙、中微妙或深微妙來看，說明不論任何一個歷程，它的本質都是「苦」，明白「達今世後世，累繼生死、故曰更苦。明照三也，故曰微妙也。結苦諦也。」[86]

接著便著眼於集諦，以十二因緣的歷程作爲論述對象，說明苦的形成，苦的經過，一直至「被阿難欲愛亦有愛是二皆痛相會」這段經文，道安才總結「集諦」的過程說：「此推愛本文終也」。[87]

其後他便進入滅諦的解釋，滅諦的部份是從「行者得四非常解，盡諦慧者」開始，最後再進入四禪八定的道諦。

這種分段法，顯然是根據經文的內容所作的區分，其中沒有序說、正說與流通說的分別，也沒有段落標題的註明，僅僅是在注文當中標示出這一段是

---

[84] 《人本欲生經注》，《大正藏》冊 33 ，頁 9 上。
[85] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 550 。
[86] 《人本欲生經注》，《大正藏》冊 33 ，頁 1 中。
[87] 《人本欲生經注》，《大正藏》冊 33 ，頁 4 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

苦，那一段是集……由此可知在漊澤時期，道安尚未發展出佛教特有的科判形式。

湯用彤認爲《放光般若起盡解》一卷的出現，說明了道安已經使用科判的方法，可惜《放光般若起盡解》一書已經亡佚，吾人無法知道科判的內容，唯一能確知的是《放光般若起盡解》應當作於道安進入襄陽之後，因此道安的科判最早不會早於三百六十五年。

其實在道安《人本欲生經注》中，有關文章結構方面最常出現的詞語是「重結也」，類似的詞語有「反覆明之」，[88]「反稱結句也」等，[89]這些詞句通常出現在經文重複，或語義重疊時，由於這種現象出現的頻率不低，道安在察覺這種現象，便說道：「天竺言質，無慊其悉也」。[90]他的觀察與說明都是正確的。

（五）超越經義的訓解

道安的《人本欲生經註》，在湯用彤的分類中是屬於「章句注疏」類，特色是「釋文而凡」，[91]湯用彤所謂的「凡」，應當包含了上述的文字處理，字義解釋與結構說明等，然而注文中還有一部分是超越經文所敘述的範圍，或是明顯與經文相異的部分，這個超越經義訓解的部份，可以說是道安在註釋《人本欲生經》時最明顯的「個人特色」，例如：

> 經：「從守故，阿難，便有刀杖、鬪諍、語言，上下欺侵若干，兩舌多非一致，弊法如是，但爲多苦，爲從五陰習致。」
>
> 注：「思惟十二因緣，經十二事，一一皆有四諦也。諸習諦推本非一端也，不根十二而止。十六無無漏習盡，二慧五耶，推本叱則，八愛盡，有四習。以此推之，則可知也。又愛爲穢海，眾惡歸焉，何但八耶？言八舉

88 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 4 上。
89 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 5 中。
90 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 4 上。
91 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 549 。

臺灣大學學術期刊資料庫

其麁耳。欲界蠢蠢，何互無婬，至乎不還，乃舉別耳。」[92]

由此可知道安當年的「尋文察句」，不只停留在經文字、段落與表面經義的探求而已，他們早已深入到經文的義理行間進行背後意義深究了。他們從現世的刀杖、鬥爭、紛諍，看到集諦實是由十二因緣環環相扣而成的鎖鍊，進而說明十二因緣中，每一因緣都有各自的苦集滅道四個層面，層層相重所得的結果，豈止是單純的十二因緣而已。

道安除了將十二因緣配搭四聖諦，使他構成四十八重之外，更將「集諦」單獨深入分析，發現可以更深入的分爲十六心行，二慧、五邪、八愛等，而最後推得「欲界蠢蠢，何互無婬」的結果，凡在欲界必然種苦因，收苦果，只有到達無學的境界，才可能脫離痛苦的淵藪。這種將四諦與十二因緣相互搭配，使每一因緣中各有四諦的看法，可能是中國最早的紀錄了。

一般而言註釋者通常是闡明作者的原意，加深加廣的解說其中的意蘊，像道安這樣將一本說明十二因緣的經文，解釋成以說明四諦爲主旨的註本十分少見，若從經文的註釋法看來，這不是隨性所致，而是刻意的安排。因爲道安從經文一開始的「是意是微妙本」，在指出「句倒」與「本，癡也」的同時，就說明：「解癡者，四諦之所照也」。[93] 接著在說明老死因緣時，又指出「此推習也」，[94] 等到經文進行到「若阿難無有生，爲無有魚、魚種……」時，《注》即說：「假知盡諦無有生者，何從得五道也」。[95] 最後經文「比阿難或爲在是痛計爲身」，《注》云：「此及下道慧解痛文也」。[96] 由此可知，道安的訓解是經過通盤計畫，考量過《人本欲生經》的內在意涵後，發現十二緣起其實就是四諦最好的說明，因此採取的方式。這個方式的特別處在於，注經者不停留于經文的表象，爲之作注，而旨在揚深闡幽，發人之所未發。

---

92 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 2 下。
93 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 2 中。
94 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 2 中。
95 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 1 下。
96 《人本欲生經注》，《大正藏》册 33 ，頁 5 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

另外，道安在本經的序中，說明了他注釋本經的意圖，也說明了當時自己學佛的理想，他說：

> 安每攬其文欲罷不能。所樂而玩者，三觀之妙也；所思而在者，想滅之辭也。敢以餘暇為之撮注，其義同而文別者，無所加訓焉。[97]

事實上他是藉由註釋「三觀之妙」「想滅之辭」，來說明自己所關注的對象與心中理想的境界。所謂三觀：

> 經：「亦有，阿難、八解脫處、何等為八？色觀色為第一解脫處，內觀色不想、外觀色、是為第二解脫處。觀三十六物，淨、身、受，觀行止，是為、第三解脫處。」[98]
>
> 注：「內外身著，觀兩事也，偏著外身遍著己身則三十六物觀也，從第一禪至四禪皆三觀也，人病不同，或貪己身、或貪外色、內外俱貪故有三觀也，四意止觀，亦復如是單舉禪要則三觀也耳，其轉除則四禪也。」[99]

「三觀」的部份說明了道安在立身求道中，損之又損、忘之又忘的禪觀與方法，其目的是在證獲「想滅」之境，而道安所謂的「想滅」之境，又是何所指呢？

> 經：「滅思想、亦覺盡身己，更竟。受止，是為第八解脫處」
>
> 注：「心之流放，晌息生滅之間、再撫宇宙之表矣，[100]身之所復無不待行，行慈定者，滅心想身知，屈如根株，冥如死灰，雷霆不能駭其念，山燋不能傷其慮，蕭然與大虛齊量，恬然與造化俱遊，曰滅定也。」[101]

---

97 《人本欲生經注》，《大正藏》冊 33 ，頁 1 上。

98 《人本欲生經注》，《大正藏》冊 33 ，頁 8 下。

99 《人本欲生經注》，《大正藏》冊 33 ，頁 9 上。

100 原《人本欲生經注》「𠬜」字爪下為「再」，此字《隸辨》中云：「𠬜，玉篇𠬜與稱同，古文尚書凡稱皆作𠬜，自原誤釋作再。」見清・顧藹吉編撰：《隸辨》（北京，中華書局， 1986 年 4 月 1 版），頁 70 上。說文云：「𠬜，幷舉也，从爪冓省。」見《說文解字注》，頁 160 下。

101 《人本欲生經注》，《大正藏》冊 33 ，頁 9 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

滅盡定在《人本欲生經》的當中，只是單純的指「身心俱滅」的境界，也就是本《經》中所謂「亦不從或有是身，亦不從是見，見是身已，如是見，不復致世間，令不復受世間」[102]的「最後身」。「最後身」是經由四禪八定的修行之後，自輪迴中解脫了的阿羅漢境界，所謂「經乎九止行者，以四諦觀之，長得息解，成阿羅漢也」，[103]行者努力修行，道安致力墳典，他們的目的不就是掙脫八縛，逍遙於九止之外，到達「不復致世間，今不復受世間」的阿羅漢境界嗎？但細看道安在「滅心想身知」，「屈如根袾，冥如死灰」，不再受世上愛欲搖盪，名利左右時，並不是想進入「不復致世間」的冥寂靜止，而是想得到「雷霆不能駭其念，山燋不能傷其慮，蕭然與大虛齊量，恬然與造化俱遊」的境界。

此二者的不同在於阿羅漢的世界是泊然寂靜的，而道安的恬然蕭然是與造化俱遊的。一個是自世界完全退隱，不再過問人間世事，所達到的超然解脫；一個是無偏無執、無已無我，遊於天地間的至人，至人所強調的不是不問世事，而是能功成而弗居，能捨己而應物，這是莊子逍遙遊中的境界，而不是阿羅漢的世界。

因此，我們可以明白在濩澤時期的道安，致力於禪數修行的結果，是達到「邪正，則無往而不恬，止鑒，則無往而不愉」[104]的境界，甚至在無往而不恬愉的自適中，達到「不言而化，故無棄人、不疾而速、故無遺物」，這種菩薩悲智雙運的境地，這恐怕不是小乘經典原來的意旨，而是生活在三玄遺風中，熟稔老莊之學下，不期然的將二者綜合了的結果。

102 《人本欲生經注》，《大正藏》冊 33 ，頁 6 上。
103 《人本欲生經注》道安《注》，《大正藏》冊 33 ，頁 8 下。
104 《人本欲生經注序》，《大正藏》冊 33 ，頁 1 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、結　論

（一）道安所反對的格義

從佛圖澄學問取向的確定，我們可以瞭解道安早年在鄴究竟接觸了哪一類型的經典。而從他未能滿足於佛圖澄講經「唯敘大意」的方式，因此就教於竺法雅，接觸到了「格義」，同時也學會使用「格義」來理解經中要義。當道安明白格義無法合理適愜的掌握佛教義理後，便毅然決然的棄之而去。根據〈僧光傳〉的記載，我們只能明白道安反對格義的理由，但卻無法明確的指出道安所反對的對象。

> 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：「弘贊理教，宜令允愜，法鼓競鳴，何先何後？」[105]

從以上〈僧光傳〉的記載，我們只知道道安稱這位格義的佛學者爲「先舊」，蔡振豐認爲竺法雅與道安同時，所以道安不太可能稱他爲「先舊」，[106] 但從《高僧傳》看來，竺法雅的年齒比道安高出許多，他在道安尚未進入鄴以前，就已爲衣冠之士所依，格義之說也早在道安就教之前，就已風靡河北。推測他當在佛圖澄入滅前就已往生，當時他的弟子已能繼承衣缽，爲太子石宣所尊崇了，事實上他應該在道安離開鄴之前就已經去世了。所以道安稱他爲「先舊」「先達」應當不無可能。

其次，在〈竺法雅傳〉之前，文獻資料中從未對「格義」一詞有清楚的定義。在〈竺法雅傳〉中「格義」被清楚的定義爲「以經中事數，擬配外書，爲生解之例」，至於後世擴大解釋「格義」的定義，將一切援引中國傳統思想來

---

105 《高僧傳》卷五，《大正藏》册 50 ，頁 355 上。

106 蔡振豐：〈道安經序思想的轉折及在格義問題上的意義〉，《臺大文史哲學報》第 48 期，頁 225 。

臺灣大學學術期刊資料庫

解釋或翻譯佛教義理的方式稱之爲廣義「格義」，這種稱呼法在當時尚未現。早期的中國人對佛經翻譯時借用中國傳統術語，傳統的思想一事視爲理所當然。魏晉時期援引老莊來解釋佛教義理也被視爲正常，從來沒有人認爲這是需要特別說明特別解釋的。對道安時期的人而言，經由老莊來理解佛教是一個不可或缺的途徑。最明顯的是支道林在註解莊子逍遙遊時，藉由莊子的名相來說明佛家的心性，在說明般若的眞如法性時，側重於一念不起，一物不執，所呈現的空無妙境，而達到這空無妙境所用的正是老莊「無爲而無不爲」的方法。但當時支道林似乎不稱自己的解經法爲「格義」，而當時的人彷彿也不稱呼支道林的方式是「格義」。

至於時代晚於道安的慧叡，在〈喻疑〉一文中云：

> 漢末魏初，廣陵彭城，二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次，而恢之以格義，迂之以配說。[107]

按照這個說法，似乎在漢末魏初已有人使用過「格義」「配說」的方法了，但慧叡所謂的「格義」內容爲何，因爲沒有詳細的說明，所以不得而知。同時由於「格義」一詞在稍晚的時代已產生了不同的用法，例如高僧傳中的〈鳩摩羅什傳〉就曾轉變「格義」一詞的詞性與用法，慧皎云：

> 自大法東被，始於漢明，涉歷魏晉，經論漸多，而支竺所出，多滯文格義。[108]

所以慧叡的「格義」是否等同於竺法雅的，在文獻不足的狀況下實難確定。但由於〈竺法雅傳〉中清楚的說明，道安曾經與法雅、法汰一起「披釋湊疑，共盡經要」，所以他一定明白竺法雅的「格義」之方。我們不知道道安所反對的「先舊」包不包括廣陵彭城的二相，但應該包括竺法雅，否則當他批評「格義」「於理多違」時，應當會持別說明竺法雅的方式，是歷來「格義」之方當中唯一於理相容的。正如後來僧叡批評六家與格義時云：

---

107 《出三藏記集》卷五，《大正藏》册 55 ，頁 41 中。
108 《高僧傳》卷二，《大正藏》册 50 ，頁 332 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。[109]

如果道安所反對的格義是屬於竺法雅式的，那麼他自然不必規避老莊詞語的使用。只要不直接以玄學術語或概念來解釋「經中事數」，就不算是「格義」方法的運用了。

（二）尋章察句的反省

道安在澶澤時期使用「尋章察句」的方法來理解佛經，首先，在離經斷句上已能清處的分析出文章的結構，但尚未出現科判與標目。

第二，在文字的整理上，已能感受到胡語的構句方式不同於漢語胡語，往往出現「句倒」的形式，而道安可以根據自己對佛經義理的閑熟，與對漢語語法的敏銳一一加以註明，讓讀者不致因爲經文中顛倒的句法，而無法明白其中的涵義。

第三，道安在詳讀經文、詳查義理之後，對《人本欲生經》中省文與亂文的現象，都能一一加以指出。使讀者不致因爲其中的減省混亂，而無法明白十二因緣之間的關係。

第四，對於字義的訓解，道安並非依據漢語的傳統意義來解釋，而是依據佛經經文的脈絡與義理作爲詮釋的依據。因此讀者可經由註解深入經中的深義，但卻也會出現不合漢語原義的註解方法。

第五，面對經文中不斷重複的現象，他也正確的指出這是因爲胡文「言質而無慊其悉」的特色。

凡此種種都是一個不懂胡語而又好學不倦的人，想盡辦法克服萬難下，所作的貢獻，面對經義的詮釋，道安不但逐句說明，且往往超越經文的字句作出引申的說法，揭示出經文背後的深層含義，使讀者能夠更深入的理解佛教的義理。但不可諱言的，澶澤時代的道安對於佛經義理的體認，尚未完全脫離中國

[109] 《出三藏記集》卷八，《大正藏》册 55 ，頁 59 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

人固有的思考模式，所以經文中雖然指出四禪八定的目的是在獲致阿羅漢的境界，而阿羅漢的泊然寂靜則是「不復還在世間」，永離人間的煩惱苦痛。

然而道安似乎認爲「邪正止鑒」之後，脫卻煩惱、永離愛欲的層面，就是達到「無往而不愉」「無往而不恬」的逍遙，他似乎忽略了小乘佛教「不復還在世間」的理想，反而以「無棄人」「無遺物」作爲四禪八定的目的，同時認爲這種禪智才是所謂的涅槃，「故經曰：道從禪智得近泥洹，豈應也哉」[110]

道安理想中的涅槃，不但不是離世遠遁的，反而是慈悲濟衆，無棄人、無遺物的。就這點而言，道安的註文反而超越了經文原旨，指出了向上一路，使「三觀之妙」「想滅之辭」不囿於消極的層面。

（責任校對：黃美琦）

引用書目

一、傳統文獻

《大正藏》。

西漢・孔安國傳，唐・孔穎達等正義：《尚書正義》，《十三經注疏》分段標點本，臺北：新文豐出版公司，2001年6月初版一刷。

東漢・許愼撰，清・段玉裁注：《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1999年11月增修一版一刷。

楊家駱主編：《魏書》，臺北：鼎文書局，1990年7月六版。

吳・陳慧：《陰持入經注》，《大正藏》册33，臺北：新文豐出版社，缺出版日期。

東晉・道安：《人本欲生經注》，《大正藏》册33，臺北：新文豐出版社，缺出版日期。

[110]《人本欲生經注序》，《大正藏》册33，頁1上。

臺灣大學學術期刊資料庫

梁・僧佑：《出三藏記集》，《大正藏》册55，臺北：新文豐出版社，缺出版日期。

梁・慧皎：《高僧傳》，《大正藏》册50，臺北：新文豐出版社，缺出版日期。

梁・昭明太子編：《文選》，臺北：正中書局，1971年。

楊家駱主編：《北史》，臺北：鼎文書局，未標明出版時間。

楊家駱主編：《新唐書》，臺北：鼎文書局，未標明出版時間。

楊家駱主編：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1987年元月五版。

南宋・朱熹：《四書章句集註》，高雄：復文圖書出版社，1985年9月初版。

清・丁福保：《說文解字詁林正補合編》，臺北：鼎文書局印行，缺出版年月。

清・顧藹吉：《隸變》，北京：中華書局，1986年4月。

二、近人論著

方廣錩：〈道安避難行狀考〉，《中華佛學學報》第12期，中華佛學研究所發行，1999年7月。

任繼愈主編：《中國佛教史》三卷，北京：中國社會科學出版社，1997年12月重印。

李幸玲：〈格義新探〉，《中國學術年刊》第18期，國立臺灣師範大學國文研究所發行，1997年。

何錫蓉：〈從「格義」方法看印度佛學與中國哲學的早期結合〉，《上海社會科學院學術季刊》，上海：上海社會科學院，1998年1期。

林慶彰：〈兩漢章句之學重探〉，《中國經學史論文選集》，臺北：文史哲出版社，1993年3月初版。

周伯戡：〈早期中國佛教的小乘觀〉，《臺大歷史學報》第38期，2006年12月。《陳寅恪先生論文集》，臺北：九思出版社，未註明出版日期與版次。

臺灣大學學術期刊資料庫

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：鼎文書局，1985 年。
楊勇著：《世說新語校箋》，版本？
演　培：〈一代聖僧彌天釋道安（下）〉，《獅子吼》25 ：10 。
蔡振豐：〈道安經序思想的轉折及其在格義問題上的意義〉，《臺大文史哲學報》第48 期，臺北：國立臺灣大學文學院，1998 年6 月。
鐮田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》，高雄：佛光出版社，1994 年1 月初版四刷。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫