早期中國佛教的小乘觀

——兼論道安長安譯經在中國佛教史上的意義

周 伯 戡

第五世紀初，鳩摩羅什在長安譯經以前，佛典的翻譯並不精確，[1] 但是它至少翔實的譯出「小乘」梵文貶抑的原義。如竺法護譯《正法華》，及《寶女所問經》時，用「下劣乘」，「小法」譯「小乘」梵文的 Hīna- (小，卑賤，低下，inferior)，-yāna (乘，教義 vehicle)。[2]

「小乘」這字眼既然如此的惡劣，沒有一個佛教教派會自稱它自己的教義是「小乘」。這是大乘佛教在自己教派形成之後，用來攻擊所有傳統佛教教派的字眼。它帶著強烈教派思想的偏見與歧視。它比大乘佛教最初用「聲聞乘」、「緣覺乘」來形容傳統佛教各教派的教義更爲惡毒。

然而，令我們驚訝的是，直到 384 年，道安在他所撰的〈毗婆沙序〉和〈十法句義經序〉兩篇經序中提到「小乘」以前，我們從未在中國佛教徒的作品中找到有關「小乘」的記載。似乎是，中國佛教徒根本不知道「小乘」的存在。進一步的觀察，我們發現更令人震驚的事實。第一，早期的中國佛教徒常把後代經錄歸在「小乘」類的作品視爲「大乘」；如安世高所譯的《安般守意經》、《陰持入經》。[3] 第二，道安在那兩篇序文中只提到《阿含》是「小乘」，但其含義絕非「下劣乘」或「小法」。它被讚揚成是「數之藏府」，與「數之苑藪」的《阿毗曇》有同等的地位 (見第二節)。 第三，道安在〈四阿含暮抄序〉中又提到「四

---

1. 僧佑：「義之得失由乎譯人，辭之質文繫於執筆，或善胡義，而不了漢旨；或明漢文而不曉胡意。雖有偏解，終隔圓通，……前古譯人莫能曲練，所以舊經文意，致有阻礙，豈經阻礙哉，譯之失耳。」《出三藏記集》，卷一，(大正 55-4 下)

2. 《正法華》，卷一：「睹見下劣，樂喜小法。」「唯有一乘，豈寧有二，下劣乘者，當求特殊。」(大正 9-70 中)。 《寶女所問經》，卷四，：「斯正典者，終不歸趣；下劣少信，處於小乘衆人之手。」(大正 13-469 下)。Vaman Shivaram Apte 對 Hīna- 的定義：low, base, mean; deficient, defective. 見 *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Kyoto: Risen Book Co., 1986, p.1760b.

3. 康僧會，〈安般守意經序〉：「夫安般者，諸佛之大乘，以濟衆生之漂流也。」《出三藏記集》，卷六，(大正 55-43 上)。道安，〈陰持入經序〉：「(此經)取證則拔三結，住壽成道，徑至應眞，此乃大乘之舟楫，泥洹之關路。」《出三藏記集》，卷六，(大正 55-44 下～45 上)。

阿含暮與阿毗曇及律，並爲三藏焉。」[4] 三藏指的是經、律、論。論即是阿毗曇，四阿含暮（《阿含》的另一個稱謂）則是經。《阿含》既是經，而被道安說是「小乘」，那麼「小乘」必定不是梵文原義的「卑劣」、「低下」，而另有所指。

道安是第四世紀中國佛教的領袖，他的佛學造詣被他當時代的長安人推崇備至，說「學不師安，義不中難。」[5] 因此，他對「小乘」的看法當然代表著中國佛教徒對印度佛教了解最高程度。此文的目的即透過他對「小乘」的看法，來探討早期中國佛教徒在克服「格義」上所作的努力。

(I)

西元 380 年，當罽賓和西域上座部論師開始活躍在苻秦的長安以前，中國佛教徒對印度佛教教派及其活動可以說一無所知。在此以前，中國佛教徒的作品全未提過印度佛教教派及其活動可爲明證。這也反映出中國佛教徒視傳入中土的印度佛教教義爲一整體。他們尚不知佛教教義，甚至其基本概念，會因教派的不同而有不同的解釋。今天當我們用豐富的佛教知識回顧初期的中國佛教時，我們會說支讖，支謙，竺法護所傳的佛典屬於大乘經，安世高所傳的佛典屬於小乘經。但對當時的中國佛教徒而言，這種分類是毫無意義的。他們視所有的佛典都是佛所說，[6] 而一律稱「經」；雖然許多當時譯佛典並不符合佛典「經」的定義。[7]

由於他們昧於印度佛教的教派思想，他們視所有佛陀所傳遞的信息均爲「大乘」。

這個誤解來自一個非常複雜的思想背景。這可從中國人接受印度佛教以及大乘佛教思想的發展兩方面來觀察。

當第二世紀，佛教傳入中國，中國人所以對佛教有興趣是因相信佛教能提供信者一實質上的回報，如養生成神，長生不老；佛教一如中土追求不死的道術。佛是神仙中的神仙，（「神明之宗緒」）他能「恍惚變化，分身散體，或存或亡，

---

4. 《出三藏記集》，卷九，（大正 55-64 下）。僧佑說此〈序〉的作者不詳。但細讀序文：「余以壬午之歲八月，東省先師寺廟，於鄴寺，令鳩摩羅佛提執胡本……。」「余」指的是道安，「先師」指的是浮圖澄。浮圖澄生前在前趙的首都極爲活躍。

5. 《高僧傳》，卷五，〈道安傳〉。（大正 50-353 上）

6. 〈理惑論〉：「佛經前說億載之事，卻道萬世之要，太素未起，太始未生，乾坤肇興，其微不可握，其纖不可入，佛悉彌綸其廣大之外，剖析其窈妙之內，靡不紀之。故其經卷以萬計，言以億數，多多益具，衆衆益富，何不要之有。」《弘明集》，卷一，（大正 52-2 中）。

7. 「經」得是由佛親口說出的教義。它的形式必定以「如是我聞，佛在某某地方……」，做爲敘述的開始。一些安世高所譯的佛典如《陰持入經》根本不具備這種敘述的形式。

能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在汙不辱，在禍無殃，欲行則飛，坐則楊光。」[8] 因此最早吸引中國人的佛教活動是安般守意，即數息觀，因它和中國道家的「吹吁呼吸，吐故納新」而達到壽考的養生術，[9] 在技巧上是相通的。這使得引入數息觀的安世高在早期中國佛教占一重要的地位。

當玄學在第三世紀晚期從中國自己的學術界興起時，它刺激了當時中國佛教界對《般若經》的研究。因支讖在第二世紀晚期譯《道行般若》時，把大乘思想的「空」譯成「本無」，這個誤譯又被第三世紀初期支謙譯《大明度經》時所延用。這使得佛教「空」的觀念和玄學之祖王弼所主張「萬物皆以無爲本」的「本無」觀念在文字表面上彼此可以互通。然而，玄學中的「本無」是指宇宙終極的實體，處在變化之前的潛伏狀態。在此狀態中的宇宙終極實體，超越現存語言所能描述，因它尚未進化成具體的物(有)。這種具有不可言說性的宇宙本體，本質上，是實有。這和大乘佛教哲學所說宇宙中任何事物或法，在本質上，全無實有(空)，完全不同。[10] 當時的中國般若學者並不明瞭這兩個觀念立足在不同的前提上。他們採用玄學「本無」的觀念來了解大乘佛教的「空」，再摘錄《般若經》中若干觀念，形成第四世紀中國獨特的大乘般若思想。

中國的般若思想把宇宙論置於首要研究的地位，與印度大乘佛教把宇宙論視爲次要地位，大異其趣，[11] 這是因爲中國佛學家參予了玄學家所提出有關宇宙變化及其本質的哲學辯論。當時，宇宙變化及其本質的哲學問題縈繞在所有思想家的腦海中。在此以前，漢代儒家思想完全主宰著這片思想的領域，和儒家思想相互呼應的漢朝政治結構瓦解後，儒家思想也隨著式微。在混亂的政治情形下，傳統的宇宙論受到質疑，如何建立一個新的宇宙觀成爲思想上緊迫待解的課題。中國佛教思想家藉著參予這種思想上的討論，擺脫了佛教只是追求長生不老的方術形像，而進入中國的思想界。他們從《般若經》所發展出來的宇宙觀，是中國佛教徒第一次有系統的中國佛教思想。[12]

從研究《般若經》而發展出來宇宙本質的看法，在當時有六家七宗之說。由

---

8. 《弘明集》，卷一，〈理惑論〉，(大正 52-2 上)。
9. 《莊子・刻意篇》
10. 拙著，〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《國立台灣大學歷史學報》，第九期，1982，頁 88-90。
11. Richard Robinson, *Early Madhyamika In India and China*, Delhi: Motilal Banasidass, 1976, p.109
12. Leon Hurvitz, "The First Systematizations of Buddhist Thought in China", in *Journal of Chinese Philosophy*, 2(1975), 361-388

臺灣大學學術期刊資料庫

於它們不能意識到大乘佛教的思想前提與玄學根本不同，他們在參予玄學家所提出哲學問題討論時，把玄學的「有」「無」兩個實有的觀念應用到佛教般若的討論上，結果，在大乘佛理的解釋上，產生許多基本的錯誤。僧肇挑出其中最重要的三家，本無、即色、心無，在〈不眞空論〉一文中予以破斥。[13]

坦白的說，在佛教傳入中國以前，中國本土的思想雖已有「變化」的概念，但此觀念視物及其存在的狀態爲一實有。從字源學上說，許慎的《說文》說「變」：「更也……更，致也。」《荀子・正名》說「化」：「狀變而實無別而爲異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。」當把「變」「化」兩字放在一起成爲一複合字時，我們可以看出，它意指一事物在本質不變，外表改變下，繼續不斷的延續下去。本土中國思想對事物在宇宙中的變動，及神仙長生的理論，均建立在這實有的「變化」觀上，[14] 這與佛教的「幻化」(māyā) 觀完全不同；佛教的「幻化」觀是建立在對物實有性的否定上。

由於中國本土思想完全沒有接受佛教「幻化」觀念的基礎，當佛教初入中國時，佛就被誤認爲一如道教中的神仙。第四世紀的中國般若思想，也以「法不空」的形式呈現大乘佛教「法空」的思想。基於同樣的理由，早期的中國佛教徒會接受有部的禪法，卻不重視眞正大乘禪法的般舟三昧，[15] 因前者一步步地仔細地說明人如何進入初禪、二禪、三禪、而四禪，最後得羅漢果，每一步驟皆是依序可尋。後者強調「無相」，使早期的中國佛教徒根本無從理解，那就更不用提如何修行了。早期中國佛教徒的「法有」的般若思想和有部的禪觀，形成當時所謂的「大乘」佛教。[16] 這種「大乘」佛教當然不符合印度大乘佛教的原旨。

然而，我們也不能把早期中國佛教思想家所犯的錯誤全歸於他們對印度佛教的誤解。印度大乘佛教的發展也得負點責任。

在第四世紀以前，大乘佛教雖已發展出它獨特的宗教理念，如菩薩、無相、無作、空，但是透過嚴謹的哲學論證而獲至這些理念的思想體係尚未具體完成，這個工作得等到龍樹出現。根據羅什，龍樹生於西元 243 年，[17] 因此竺法護及其

---

13. 有關僧肇破斥三家的解釋，見 Whalen Lai, "The Early Prājnā Schools, especially 'Hsin-Wu' Reconsidered", in *Philosophy East & West*, 30, No.1, 1983

14. 參閱李豐楙，《抱朴子》，台北：時報出版公司，1981，頁 135-163。〈不死的探求〉，《中外文學》，第 15 卷五期，1986 年，10 月，頁 37-57。

15. 冉雲華，〈中國早期禪法的流傳和特點〉，〈高僧傳・習禪篇的一個問題〉，兩文收在《中國禪學論文集》，台北：東初出版社，1990 年，頁 1-53。

16. 拙著，「早期中國佛教的大乘、小乘觀」，《台灣大學文史哲學報》，第 38 期，即將出版。

17. E. Lamotte, *Traité*, III, Louvain, 1970, p.Li. 此序被郭忠生譯成中文，參閱 《諦觀》，第 62 期，1990，

臺灣期刊學術期刊資料庫

以前的大乘佛典的譯者根本沒有機會譯出像龍樹《中論》這樣大乘思想理論的作品。早期的中國佛教徒讀大乘佛教先驅的作品《般若經》時，在沒有像《中論》這種作品參考的情形下，只有讓中國本土形而上的思想支配他們解讀空、無相等大乘觀念。

再進一步觀察早期中國佛教徒所重視的佛教經典，《般若經》和有部的禪觀作品，我們發現此時的《般若經》，如《道行》，《大明度》，《放光》，《光讚》都屬於初期的大乘經典。在這些早期的《般若經》中，大乘佛教正在努力地提倡大乘思想，尚未用「小乘」來貶抑與攻擊傳統的佛教思想，因此在早期的《般若經》中，並沒有出現「小乘」這字眼。[18] 在有部禪觀的作品如《道地經》、《陰持入經》、《安般守意經》中，當然更不可能採用大乘佛教攻擊傳統佛教的這字彙。所以說，早期中國佛教徒在使用「大乘」這字眼時，並沒有意識到它的教派色彩與立場。至於眞正區分傳統佛教，並用「小乘」這惡毒的字眼攻擊的《法華經》，在早期中國佛教裏，並不占重要的地位。[19]

早期中國佛教因印度大乘佛教未臻成熟，本身又欠缺理解佛教基本概念的環境裏，不得不通過中國本土宗教、哲學的概念與語彙了解印度佛教。這個方法被稱爲「格義」。[20] 但是中國佛教界的秀異份子如道安，透過「合本」，即把相同佛經的不同譯本合起來對照參看，發現「格義」在了解印度佛理上有嚴重的錯誤，[21] 因此他斷然反對用「格義」的方法來讀佛經。但是，意識到錯誤是一回事，

(續)頁 173-176。

18. 事實上，我們在《光讚》中可以找到一條「小乘」的記載：「行小乘者，不順佛道。」《光讚》，卷七，(大正 8-198 上)。但是同本異譯的《放光》沒有這一段。《光讚》是 286 年竺法護在涼州從梵文譯出，但版本不詳。譯出之後，滯留在涼州，不受時人重視，直到 376 年，才被人送到襄陽道安的手中，經道安的宣揚，時人才知道《光讚》的存在。《放光》則是朱士行在 260 年親自在于闐取得，送回洛陽，291 年由無叉羅譯出。此譯本極受時人重視，廣受研讀。由於《光讚》的中土傳承有九十多年無人所知，學者相信在此期間被更動過。上述一段即是其中一部份。見平川彰，〈大乘佛教の特質〉，收在《大乘佛教とは何か》，東京：春秋社，1978，頁 10。

19. 玉城康四郎對《法華經》在中國佛教裏的地位賦予很高的評價。見氏著《中國佛教思想の形成》，東京：筑摩書房，1972，頁 123。我的看法和他不同，從《高僧傳》裏，我們能確知，在第四世紀的中國，只有竺法潛、法曠 (327-402)、竺法義與于法開四人對《法華經》有興趣，比起當時中國佛教徒對《般若經》的研究，《法華經》重要性比較低。

20. 《高僧傳》，卷四，〈竺法雅傳〉：「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(基本概念)，擬配外書，爲生解之例，謂之格義。及毗浮、叠相等，亦辯格義，以訓門徒。」(大正 50-347 上)。僧叡在〈喻疑〉中說：「漢末魏初……尋味之賢，始有講次，而恢之以格義，迂之以配說。」《出三藏記集》，卷五，(大正 55-41 中)。

21. 僧叡，〈毗摩羅詰提經義疏序〉：「自慧風東扇，法爾流詠已來，雖曰講肆格義，迂而乖本。」《出三藏記集》，卷八，(大正 55-59 上)。

如何正確地了解又是一回事。後者必須要具備豐富的印度佛教與哲學的知識才能作到。道安本人終生爲此奮鬥。他甚至希望上昇兜率天，向住在那裏等待未來適當時機下到世間說法的彌勒菩薩，詢問他所了解的佛法是否正確。這種反映在宗教虔信的思想煎熬，是當時崇拜彌勒的動機之一，即希望這未來佛能肯定信徒對繁複的佛法認識是否正確。[22]

中國佛教徒希望能正確地了解佛法，也導至第四世紀末葉開始的大規模向西求法運動。一批批僧侶穿過險惡的地理環境，投向危險而又不可知的國家裏，尋求正確的佛教知識，其中最著名的僧侶有法顯、智嚴、寶雲、法勇。在此以前，西行求法只限於少數的個人如朱士行，以個人的力量進行。

第一位批判「格義」的中國佛教徒是道安。第一位幫助中國佛教逃離格義困境的人也是他。[23] 379 年，當道安被苻堅從襄陽俘虜到長安去時，苻堅的前秦已統一了北方，並和西域相通。平時就極注意西域、印度佛教的道安，立刻利用這機會，請了一批上座部的論師，[24] 如僧伽跋澄，曇摩難提，僧伽跋婆，鳩摩羅佛提，曇摩侍，來到長安，大譯佛典。這些佛典有《阿毗曇心》，《阿毗曇八犍度論》，《四阿含暮抄》，《毗婆沙》，《僧伽羅叉經》，《中阿含》，《增一阿含》，《須婆蜜》和 《鼻奈耶律》。這些佛典使博學的道安大開眼界，當他校畢僧伽跋澄所譯的《毗婆沙》時，也不禁說：「乃至大方之家富，昔見之至夾 (狹) 也，恨八九之年，方闕其牖。」[25] 他爲每個譯本都寫了序，這些序留下這位中國高僧在他宗教生涯的最後階段 (379-385) ，如何爲當時的中國佛教思想奮鬥的見證，其中包括了兩篇中國佛教徒第一次提到「小乘」的序文。

早期的中國「大乘」佛教思想偏離了印度大乘佛教，道安筆下「小乘」的含義，當然不能以印度大乘佛教的「小乘」觀來裡解；它只有放在中國佛教思想發展的脈絡中，意義才能突顯。這個問題我將放在下節討論。

---

22. 參閱湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：鼎文書局，頁 218-219

23. 《高僧傳》，卷五，〈僧先傳〉：「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。』」(大正 50-355 上)

24. 道安教團所譯出的佛典大部份是屬於一切有部的，但也有犢子部的作品，如《四阿含暮抄解》。因此我們不能說道安請來的論師全屬於一切有部。此外，我們從法顯的《法顯傳》中得知，當時在西域與印度，不同教派的僧侶可以住在同一寺廟中，所以某派的僧侶可藉此學習另一教派的思想。我們若要從所譯的佛典思想內容來推斷譯者出身的教派是很危險的，但是大致的區分是可能的，如犢子部與一切有部均由上座部分出，因此我在此採用上座部之名，而不採用一切有部之名來說明道安所請來論師的印度教派。

25. 《出三藏記集》，卷十，〈毗婆沙序〉，(大正 55-73 下)。

(II)

道安晚年所主持的長安譯場做了兩件事，對以後的中國佛教發展有重大的影響，這和他的「小乘」觀有密切的關係。一是他所請來上座部的論師，第一次在中國佛教史上以一切有部的論書爲主，作爲繙譯的對象；一是他極重視佛典繙譯的精確。

在道安譯場中所譯出的佛典中，道安認爲有五部是「自法東流，出經之優者。」[26] 它們是《中阿含》，《增一阿含》，《毗婆沙》，《須婆蜜》和《僧伽羅叉》。道安在這裏所說的「優」，不是指繙譯的好。《中阿含》與《增一阿含》就因譯筆太差，而被僧伽提婆重譯。道安所說的「優」是指這些經典對中國佛教徒了解佛教基本概念上有重要的貢獻。要了解這些經典的重要性，我們可以從〈鳩摩羅什傳〉中所列羅什十四歲以前所研讀的佛典作一比較，我們會發現除《僧伽羅叉》外的四大部都是西域僧侶的佛學養成教育中必讀的作品。對不了解印度佛教基本概念的中國佛教徒，至此可以直接閱讀這四部作品來了解佛教思想，不必再借助中國本土的宗教和哲學的觀念，對中國佛教而言，這是重大的突破。

初期佛典漢譯的不精確，誤導中國佛教徒對佛法的認識，已爲中國秀異份子所察覺。因此，長安譯場要求上座部論師在繙譯時不但要保存原來佛典的文體，並且對每一字彙含意的古今差異也要原本的譯出。參予譯場工作之一的趙政，對正在繙譯《毗婆沙》的僧伽跋澄說：「《爾雅》有〈釋古(詁)〉，〈釋言〉者，明古今不同也。昔來出經者，多嫌胡言文質，而改適今俗，此政所不取也。何者？傳胡爲秦，以不閑方言以求識辭趣耳，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。」[27] 今天我們讀《毗婆沙》，我們發現全書是佛教基本概念的總匯，例如什麼是「三不善根」，此書不但說明三不善根的定義，並說明它在三界中的性質，與其他法的關係，一切有部各論師不同的解釋等等，極爲繁瑣。趙政對僧伽跋澄的要求，就是得保存原書的風貌，並且要像《爾雅》對文字的闡釋般，把佛教基本概念清楚地譯出，不能因對某些語句不了解(「不閑方言」)，而只譯大意(「求識辭趣」)。

道安在這時也立下了「五失本，三不易」的佛典漢譯的原則，以供譯者參考

26. 《出三藏記集》，卷九，〈增一阿含經序〉，(大正 55-69 中)。
27. 同註 25。

臺灣大學學術期刊資料庫

。他批評前人的繙譯：「前人出經，支讖、世高審得胡本，難繫也。(通得原意，但原文與譯本彼此不對應。)叉羅、支越斷盤之巧者也(把原文重新安排，或故意遺漏部分原文而不譯)，巧則巧矣，懼竅成而渾沌終矣。」[28]

這種重視保持佛教原典風格，要求譯出正確的基本概念，對當時中國佛教玄學式的思想方式，造成重大的衝擊。當中國佛教徒參予玄學家所提出有關宇宙結構及變化的哲學辯論時，他們與玄學家所分享的不只是哲學課題而已，還包括呈現問題的方式。玄學之祖王弼曾抨擊在研究宇宙變動時，死守著《易經》的「象」與「言」的研究方式：「是故觸類可爲其象，合義可爲其徵。義苟在健，何必馬？義苟在順，何必牛？爻苟合順，何必坤乃爲牛？義苟應健，何必馬？而或者定馬於乾，案文責卦，有馬無乾，則僞說滋漫，難可紀矣。互體不存，遂及卦變，變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚，縱復或值，而義無所取，蓋存象忘意之由也。」所以王弼跟著說：「忘象以求意，義斯見矣。」[29]

這種得意即可忘象，得魚即可忘筌的思想表達方式，也爲當時研究《般若經》的中國佛教徒所採用。在384年，曇摩難提譯出《中阿含》與《增一阿含》以前，《阿含》中的若干經典已經以單經的形式被譯出。當時許多對《般若經》的解釋偏離了佛教基本概念，於是有人就用《阿含》中所說的概念批評這些解釋。支道林就駁斥這些以《阿含》爲基礎，而不信《般若》的人是「守數」，「神匱分淺，才不經宗」，這種「楷文之徒，羈見束教」，「志局文句，詰教難權」。支道林又說，這些人不知道吾人透過《般若》的研究，能「領統」，「崇要」，反而要求吾人「徵驗以明實」，否則就是「傷宗」，他們眞是「未達神化之權」。[30]

道安顯然深刻地了解到，透過只重視「領統」「崇要」，而排斥《阿含》的玄學式的般若研究，根本無法理解印度佛理，所以強調佛典的翻譯必須保持佛典原始的風貌，字彙或基本概念的各種涵義也得精確的譯出。他在一部經譯完之後，「銓定音字，詳覈文旨」，[31] 對字的發音也不放過。這和以前譯經只是「考校」「書寫」譯畢的佛典完全不同。道安的譯場已覺悟到唯有正確的掌握佛教的語言和基本概念，中國佛教才能突破格義的困鏡。這個智識上的覺悟，深深地影響下一代的中國佛教徒。從第五世紀初，中國佛教徒就有許多能精通佛教原始語言

28. 《出三藏記集》，卷八，〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉，(大正55-52中～下)。
29. 王弼，《周易略例・明象》，收在樓宇烈，《老子周易王弼校釋》，台北：華正書局，1983，頁609。
30. 支道林，〈大小品對比要抄序〉，《出三藏記集》，卷八，(大正55-55下)。
31. 《出三藏記集》，卷十五，〈道安傳〉，(大正55-109上)。

臺灣人文與學術期刊資料庫

的人，[32] 他們參予了羅什的譯經工作，對中國佛教起了根本的改變。至此，中國佛教徒才開始打破受本土思想的束縛，正式理解印度佛理。

在這種重視佛教語言及基本概念的思想新空氣裏，道安寫下「小乘則爲《阿含》」的看法。由於資料只有兩段，我把它們全抄錄於下。第一段資料出於〈十法句義經序〉：[33]

> 夫有欲之激，百轉千化，搖蕩成教，亦何得一端乎？是故，正覺因心所遷，即名爲「經」。邪止名正，亂止名定。方圓隨器，合散從俗。隨器故，因質立名；從俗故，緣對而授藥。立名無常名，則神道矣；授藥無常藥，則感而通故矣。即已不器，又通其故，則諸行汎然，因法而結也。二三至十，在乎其人，病有衆寡，以人爲耳目。醫藥分劑，有單有複，診脈視色，投藥緣疾，法參相成，不其然乎？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，數之藏府也。《阿毗曇》者，數之苑藪也。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，卒數已成經，斯乃衆經之喉衿，爲道之樞極也。可不務乎！可不務乎！

第二段資料出於他的〈毗婆沙序〉：[34]

> 阿難所出十二部經，於九十日中，佛意三昧之所傳也。其後，別其逕，至小乘法，爲四《阿含》，阿難之功於斯而已。迦旃延子撮其要行，引經訓釋爲《阿毗曇》四十四品，要約婉顯，外國重之。優婆離裁之，所以爲《毗尼》，與《阿毗曇》，四《阿含》並爲三藏，身毒甚珍，未墮於地也。

---

32. 例如寶雲。《出三藏記集》，卷十五，〈寶雲法師傳〉：「雲在外域，遍學胡書，天竺諸國語音、字、訓詁，悉皆貫練。」（大正 55-113 上）。道融的語言能力與哲學的領悟力更是驚人。《高僧傳》，卷六，〈道融傳〉：「師子國有一婆羅門，聰慧多學，西土俗書，罕不披誦，爲彼國外道之宗。聞什在關，大行佛法，乃謂其徒曰：『寧可使釋氏之風獨傳震旦，而吾等正化不洽東國？』遂乘駝負書來入長安……乃啓興曰：『至道無方，各尊其事，今請與秦僧捔其辯力，隨其優者，即傳其化。』興即許焉。……什謂融曰：『……若使外道得志，則法輪摧軸，豈可然乎，如吾所睹，在君一人。』融自顯才力不減，而外道經書未盡披讀。乃密令人寫婆羅門所讀經目，一披即誦。後剋日論議，姚興自出，公卿皆會聞下，關中僧衆四遠必集。融與婆羅門擬相詶抗，鋒辯飛玄，彼所不及。婆羅門擬自知辭理已屈，猶以廣讀爲詩。融乃列其所讀書并秦地經史名目卷部三倍多之……婆羅門心愧悔伏，頂禮融足。」（大正 50-363 下）。幫助道安及羅什譯經的僧叡，「遊歷諸國，洞及南天竺界，音釋詁訓，殊方異義，無不必曉……陳郡謝靈運篤好佛理，殊俗之音，多所達解，洒落叡，以經中諸字并衆音異旨，於是著《十四音訓敘》，條列梵漢，昭然可了。」《高僧傳》，卷七，〈慧叡傳〉，（大正 52-367 中）。慧叡與僧叡爲同一人，見橫超慧日，〈僧叡と慧叡は同人なり〉，收在《中國佛教の研究》，第二册，東京：法藏館，頁 119-144。

33. 《出三藏記集》，卷十，（大正 55-70 上）。

34. 《出三藏記集》，卷十，（大正 55-73 中）。

這兩段資料都不長，但是很難了解，因爲它牽涉到早期中國佛教徒對佛教第一次結集與佛典形成的認識。我們除了要引用其他中國佛教徒的記載外，還要參照 384 年以前漢譯佛典有關這方面的資料。

從摘錄的〈毗婆沙序〉中，我們得知，道安已知佛教第一次結集是在中夏九十日完成的。道安可能從安世高所譯的《迦葉結經》得悉，阿難在結集的會議中，心靈沉浸在回憶佛生前言語的深沉狀態。[35]

然而，解讀〈毗婆沙序〉的困難在於如何解釋「阿難所出十二部經」上。「十二部經」是指佛經的十二種文體，此爲佛學研究的基本常識。但是以此觀念來讀〈毗婆沙序〉並不能通讀全文。否則「別其遜」的「別」與「其」所指爲何，變得不清楚。〈十法句義經序〉中的「纂乎前緒，部別諸經」的「前緒」和「部別」也不知意指爲何。我們再檢讀道安以前中國佛教徒有關「十二部經」的記載，仍未能得到「十二部經」是指「佛典十二種文體」的印象。第三世紀初的〈法句經序〉：「佛一切智，厥性大仁，愍傷天下，出興于世，開現道義，凡十二部經，總括其要，別有四部《阿含》，至去世後，阿難所傳。」[36] 第二世紀末嚴浮調所作的〈沙彌十慧章句序〉：「佛既泥洹，微言永絕，猶穀水消竭，日月隕墜，於是衆賢使阿難演其所聞。凡所著出十二部經。其後高明，各爲注說，章句解故，故以數十。」[37]

道安在〈四阿含暮抄序〉中說：「阿難既出十二部經，又採撮其要，遜至道法，爲四阿含暮。」[38] 再度說明《阿含》是阿難從「十二部經」中整理出來的，若說「十二部經」是佛典十二種文體，那麼上述的序文就讀不通了。

再參照道安以後中國佛教徒對「十二部經」的看法。僧佑在〈賢愚經記〉中說：「十二部典，蓋區別法門，曠劫因緣。」[39] 僧佑認爲「十二部經」是指不同的法門。《魏書・釋老志》：「阿難……乃綴文字，撰載三藏十二部經，如九流之異。」[40]「十二部經」如「九流之異」，當然不是指佛典的十二種文體。

當我們檢驗道安以前的漢譯佛典，我們發現了除了一部譯者未詳在西晉所譯

35. 《迦葉結經》：「阿難坐已，賢者大迦葉爲阿難頌曰：『大智願說之，安住子唯講，何所之經卷，世尊最先說。』迦葉爲阿難說偈適竟，阿難意即得佛覺，而念經道：『無所畏懼，亦不動搖，無所疑難。』」(大正 49-6 下)。

36. 《出三藏記集》，卷七，(大正 55-49 下)。

37. 《出三藏記集》，卷十，(大正 55-69 下)。

38. 同註 4。

39. 《出三藏記集》，卷九，(大正 55-67 下)。

40. 點校本，頁 3028。

臺灣大學學術期刊資料庫

出的《般泥洹經》提到「十二部經」的內容之外，沒有任何漢譯佛典提到此事。此外，《般泥洹經》的提法也極爲有趣：

> 彼時，佛告諸比丘：「我滅度後……受誦法言，如有梵行，可得久住，猶爲從是，令多人安，令多人得度。世間得依，利諸天人，是故曰從法者。現世得安，現世得解，當善諦受，彼爲何法，會令現世安得解度者，謂佛所說十二部經：一、文；二、歌；三、記；四、頌；五、譬喻；六、本記；七、事解；八、生傳；九、廣博；十、自然；十一、道行；十二、兩現。是名爲「法」。若以奉持，護如法者，即現世安，可以解度。[41]

《般泥洹經》是以「佛用十二種不同形式說法」來說明「十二部經」，而不是指「佛典的十二種文體」，它的重點是「十二部經……名爲『法』」，闡明它是「法的總集」。「十二部經」是「佛說法的總集」，應是早期中國佛教徒所採用的觀點。以此來讀上述道安的〈十法句義經序〉，才得其實。

道安在〈十法句義經序〉中以爲，佛發現人類在世間的痛苦（「病」），皆因充滿欲望的心而起（「有欲之激」）。由於心的變化非常複雜（「百轉千化」），因此佛視狀況而提出不同的解藥。因這些解藥由佛親自開出，所以稱爲「經」。它的目的在止心的邪和心的亂。然而，解藥的內容因對象、地點（「緣」）的不同，而不同（「方圓隨器，合散從俗」），所以解藥既無定名（「立名無常名」），也無定量（「授藥無常藥」），他完全是視病情的需要而投藥。

〈十法句義經序〉的開場白雖只解釋「經」（佛對衆生的痛苦所開出的解藥，即佛所說的法），沒有提到「十二部經」，但行文中已說明「十二部」是指「各種不同」的法。道安接著說「阿難所傳」，即指阿難把佛生前所說的各種法如實地背誦出來。

要了解上述所引的道安的〈十法句義經序〉和〈毗婆沙序〉，我們還需要知道道安對三藏結集的看法。

三藏是指三種不同形式的佛典的結集：經（修妒路 sūtra），律（毗尼 vinaya），論（阿毗曇 abhidharma）。但是它們如何形成，在印度佛教內有各種不同的說法。譬如《大智度論》以爲，經、論是阿難輯出，律由優婆離輯出。[42] 但是道安以及他以前的中國佛教徒以爲，三藏全由阿難所出，因爲三藏所據的原典是「十二部經」，即佛親自所說的法。阿難既誦出「十二部經」，三藏當然由他所奠基

41.《般泥洹經》，卷下，（大正 1-188 上）。

42.《大智度論》，卷二，（大正 25-69 下）。

臺灣大學學術期刊資料庫

。根據〈毗婆沙序〉和〈十法句義經序〉，我們可以清楚地知道，道安以爲，阿難誦出「十二部經」之後，又把佛所說的各種法做了一番整裡(「部別諸經」)，編成代表「經」的《阿含》，迦栴延子再根據《阿含》編成「論」，優婆離再進一步地整裡，編成「律」，而構成了三藏。從佛法的傳遞來看，《阿含》是佛入涅槃後，一切法的基礎。[43]

道安的看法絕不是沒有漢譯佛典的支持。如後漢所譯譯者不詳的《分別功德論》和東晉所譯譯者不詳的《撰集三藏及雜藏傳》，都提到三藏爲阿難所出。兩書雖未提到「十二部經」，但共同認爲，阿難是因佛所傳的法太複雜，才進一步把它分爲三藏。[44] 兩部作品也共同提到「雜藏」，[45] 三藏加上雜藏，就是道安在〈十法句義經序〉中所提的「四行」。兩部作品也提到佛弟子迦栴(《撰集三藏及雜藏傳》)或迦栴延子(《分別功德論》)編阿毗曇一事。[46] 很顯然，這兩部作品都誤把編阿毗曇的迦栴延子 (Kātyāyāna-putra) 與佛弟子迦栴延 (Kātyāyāna) 混爲一人。前者不是佛弟子，後者是佛弟子但未編阿毗曇。道安承襲這個錯誤，在〈毗婆沙序〉中認爲編阿毗曇的迦栴延子爲佛弟子。但是若說道安對三藏結集的看法完全來自這兩部作品也未必正確，因這兩部作品認爲律也出於阿難，而道安以爲律由優婆離輯出。

現在既明《阿含》即代表三藏中的「經」，也是「律」與「論」的基礎，那

---

43. 這兒有一個附帶問題得解決。道安，〈增一阿含序〉：「四《阿含》，四十應眞之所集也。十人撰一部，題其起盡，爲錄偈焉。懼法留世久遺逸散落也。」《出三藏記集》，卷九，(大正 55-64 中)。此序與〈毗婆沙序〉與〈十法句義經序〉同作於 384 年，道安對《阿含》的編者在同一年竟有阿難與四十應眞兩種說法顯然不應該。宇井伯壽說他對道安在〈增一阿含序〉中所言四十應眞集四《阿含》一事，完全不解。《釋道安研究》，東京：岩波書店，1966，頁 173。按，在西晉白法祖所譯的《佛般泥洹經》及譯者不詳東晉所譯的《般泥洹經》都提到阿難出四《阿含》之後，大迦葉選了四十應眞，從阿難「書寫」四《阿含》。(大正 1-175 下)，(大正 1-191 上)。〈增一阿含序〉中的「集」，依我之見，應是「書」之誤。「書」「集」二字的草書形式非常接近，在傳抄時，「書」誤寫成「集」。

44. 《分別功德論》，卷一：「阿難復思惟，經法浩大，當分三聚。阿難獨生此念，首陀會天密告阿難曰：『正當作三分耳。』即如天所告，判作三分，一分契經，二分毗尼，三分阿毗曇。」(大正 25-32 上)。《撰集三藏及雜藏傳》：「阿難以經，爲大衆說，盡集諸經，以爲一藏，律爲二藏，大法三藏，經錄阿含，戒律大法，三分正等，以爲三藏。」(大正 49-3 上)。

45. 《分別功德論》，卷一：「所謂雜藏，非一人所說，或佛所說，或弟子說，或諸天讚誦，或說宿緣三阿僧祇菩薩所生，文義非一，多於三藏，故曰雜藏。」(大正 25-32 中)。《撰集三藏及雜藏傳》：「已說大本(即三藏)，錄諸異法，合集衆雜，復爲一藏。」(大正 49-3 上)。

46. 《分別功德論》，卷一：「迦旃延子撰集衆經，抄撮要慧，呈佛印可，故曰大法藏也。」(大正 25-32 上)。《撰集三藏及雜藏傳》：「迦旃造竟，持用呈佛，佛言上法，當名上法，於中破痴，益於世間，此中經明，故名大法。」(大正 49-3 下)。

臺灣大學博碩士論文資料庫

慜道安說「小乘則爲四《阿含》」的「小乘」，在意義上，就絕對不同於大乘攻擊傳統佛教所用的「小乘」——「低劣乘」。

再仔細讀道安的〈十法句義經序〉：「《阿含》者，數之藏府也。《阿毗曇》者，數之苑藪也。其在赤澤，碩人通儒，不學阿毗曇，蓋缺如也。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，卒數已成經，斯乃衆經之喉矜，爲道之樞極也。可不務乎！可不務乎！」

這段文字有三點值得我們注意。第一、《阿含》與《阿毗曇》屬於同一性質的作品，它們都是佛教基本概念 (數) 的集成 (「藏府」、「苑藪」)。第二、道安已認識到，在印度這兩部作品是佛典研究的基礎。參照羅什的佛學養成教育，這一點千眞萬確。第三、《般若經》所以成爲「衆經之喉襟，爲道之樞極」，是因它充份展現了佛教基本概念。

從上面三點來看，我們發現，道安晚年大力推動上座部論書的翻譯，仍在當時中國佛教徒研讀《般若經》的傳統上。他只是反對如支道林那種玄學式的般若研究，只重玄裡，不重佛教基本概念的掌握。道安的作法是要把《般若經》所提到的每個基本概念都弄清楚，因此他求諸於《阿含》與《阿毗曇》，因它們可以幫助中國佛教徒了解《般若經》。這也是爲何他在〈婆須蜜集序〉中說：「 (此經) 旁通大乘。」[47]

既然道安所說的「小乘」不是印度大乘佛教用來攻擊傳統佛教的「小乘」，那麼道安所指的「小乘」意義爲何，就需要另闢途逕來討論了。

前面我們說過，早期的中國佛教徒視所有佛典都是出於佛親口的宣示。這個觀念完全反映在道安及其他中國佛教徒對三藏形成的看法上。三藏中，經、律、論的不同只不過是經典功能上的差別而已；其實它們都是佛陀拯救世人的話語。我相信，這個視佛典爲一整體的看法，是受漢代以後中國人視儒家經典爲一整體觀念的影響。中國人以爲，儒家的六藝或六學之間的差異只不過經典功能之不同，其實它們都是聖人爲了維持宇宙次序而撰定的。《淮南子・泰族訓》：「……六藝異科而皆同道。溫惠柔良者，《詩》之風也；淳龐敦厚者，《書》之教也；清明條達者，《易》之義也；恭儉尊讓者，《禮》之爲也；寬裕簡易者，《樂》之化也；刺幾辯議者，《春秋》之靡也……六者，聖人兼用而財制之。」[48]《漢書・儒林傳》也說：「六學者，王教之典籍，先聖所以明天道，正人倫，致至治

47. 《出三藏記集》，卷十，(大正 55-71 下)。

48. 劉文典，《淮南鴻烈集解》，台北：商務印書館，1970，頁 20 上 -21 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

之成法也。」[49]

按照中國本土儒家聖典構成的觀念來看印度佛典的構成，那麼，道安所說的「小乘」意義應與當時從漢朝所傳下來的「小學」意義相通。

漢代以降至南北朝，貴族子弟年及八歲，就得接受初等教育，研讀字的形、音、義，爲後日研讀儒家經典預作準備，使「小學」從漢代起，即成爲學術的一支。其中佼佼者即是編《說文》的許慎。

許慎在〈說文序〉中說，他編《說文》的目的，就是反對俗儒們穿鑿附會地胡亂說經。他引《論語》的「本立而道生」和《易・繫辭》的「知天下之至賾，而不可亂也」兩句話，來說明「文字者(即小學)，經藝之本，王政之始也。」[50]視小學爲「本」與「天下之至賾」。他大量引用儒家經典的文句來說明字義。

反觀道安所說爲「小乘」的《阿含》，在佛教中的地位與漢代儒學中的小學地位完全相同。它是西域、印度佛教僧侶養成教育中必讀的作品。它雖不像《說文》是一本字書，它卻是一部以事相聚，或以數相聚的類書。這特徵尤其表現在道安所譯的《增一阿含》與《中阿含》上。(《長阿含》與《雜阿含》當時尚未譯出。)道安晚年相信，要了解《般若經》「本無」的思想，得從《阿含》著手，所以道安解釋「阿含」的意義時，說：「秦言『歸無』也。」[51]即指了解何以佛法回歸本無的作品。 這解釋一反習慣上視「阿含」爲「法的傳遞」的說法。[52]當然，這也是第四世紀中國般若學者的說法。道安當時是以「本無」來解釋《般若經》中所說佛教的眞理。

前面已說過，長安時代的道安一反先前玄學式研讀《般若經》的方法，開始重視佛教基本概念的原始字、義的掌握。從《阿含》著手無疑是一條正確的道路。這種研究途徑的作用，一如漢代小學家所言小學的目的，在於「通經」。「小乘」的「小」，在道安的用法裏，一如「小學」的「小」，它意味著「基礎」——通曉整個佛理的基礎，完全沒有貶抑的味道。

(III)

最後，讓我們爲道安獨特的「小乘」觀，以及引起他這小乘觀的長安譯經活動做一個評價，以做爲此論文的結論。

---

49. 點校本，頁 3589。
50. 《說文解字注》，卷十五上，台北：藝文印書館，1970，頁 20 上 -21 下。
51. 《出三藏記集》，卷九，〈四阿含暮抄序〉，(大正 55-64 下)。
52. 《瑜珈師地論》，卷八十五：「師弟展轉傳于今，由此道理，是故名阿笈摩。」(大正 30-772 下)。

臺灣大學學術期刊資料庫

僧叡曾指出：「自提婆已前，天竺義學之僧並無來者。」[53] 這話清楚地指出，380 年以前 (提婆大約此年來到長安)，中國的佛教徒，包括道安，對印度佛教的教派活動及其教派思想一無所知。他們以爲，《般若經》就是表達佛教最高眞理的作品。既然《般若經》自稱它所表達的佛教眞理是「大乘」，那麼所有佛教作品所表達的信息都應指向這眞理。所以，所有佛所說的作品都是「大乘」，當僧伽跋澄在 380 年來到長安，長安的中國佛教徒就誤把他所精通的《毗婆沙》視爲「大乘」。[54]

作爲當時中國佛教的領袖，道安的思想不但反映了當時中國佛教的水平，他也敏銳地察覺到他的同輩用格義方法來了解《般若經》是個錯誤，並領導中國佛教徒走出這個錯誤。他採用的方法一反當時流行的玄學式的思辨，強調對佛教基本概念的原始字、義的掌握，一如中國經生必須要從字的形、音、義，即小學，著手。從他所認識的佛典構成，我們發現，他視三藏爲一體，全出於佛陀，一如六藝全出於儒家的聖人；經典之間的差異只是功能的不同而已。佛陀的救世思想貫穿於全部佛典之中。他完全沒有考慮到這其中有印度佛教內部教派思想的差異。因此，他把上座部的論書視爲研讀《般若經》的基礎。他認爲，通過這些論書對佛教基本觀念的解釋，中國佛教徒終能了解佛教深奧的眞理。在這觀念下，《阿含》被視爲「小乘」，即「大乘」的基礎。這裏所說的「大乘」與「小乘」都不是印度大乘佛教所說的「大乘」與「小乘」。他個人的般若觀，今天的學者也發現與印度大乘思想有很大的差距，而與中國本土玄學的思想比較接近。[55]

上座部的思想在道安渴求使中國佛教脫離格義的困境下引入中國。並在中國佛教徒誤認上座部思想是研究《般若經》的基礎下，它被接納而迅速地擴展。但上座部的論師們當然知道他們的部派思想根本與《般若經》思想不合。因此，當他們利用中國佛教徒的誤解而打入中國佛教圈之後，他們就反過來抨擊《般若》等大乘經是「魔書」。[56]

中國佛教徒眞正了解印度大乘佛教所說「大乘」與「小乘」的涵義，是 401

---

53. 《出三藏記集》，卷九，〈毗摩羅詰堤經義疏序〉，(大正 55-59 上)。

54. 《出三藏記集》，卷十三，〈僧伽跋澄傳〉：「僧伽跋澄……罽賓人也……博覽衆典，特善數經，闇頌《阿毗曇毗婆沙》，貫其妙旨……苻堅之末來入關中，先是大乘之典未廣，禪數之學甚興，既至長安，咸稱法匠。」(大正 55-99 上)。

55. Arthur Link, "The Taoist Antecedents of Tao-an's Prājnā Ontology', in *History of Religions*, 9 (1970), pp.181-215。

56. 《弘明集》，卷十二，〈范伯倫與生、觀二法師書〉：「提婆始來，義、觀之徒，莫不沐浴讚仰，此蓋小乘法耳，便謂理之所極，謂無生、方等皆是魔書。」(大正 54-78 中)。

臺灣大學學術期刊資料庫

年鳩摩羅什來到長安以後的事了。他正式帶給中國佛教徒大乘佛教理論的作品，如《中論》，《百論》，《十二門論》。《大智度論》的繙譯對中國佛教更有無比的貢獻。它使中國佛教徒可以直接閱讀印度大乘佛教對《般若經》的註釋，而不必繞道上座部的論書來了解此經。此外，《大智度論》也告訴中國佛教徒大乘佛典的起源與傳統佛教(即「小乘」)經典不同。阿難是爲了衆生根鈍，不能了解大乘經的奧義，所以未在第一次結集中誦出大乘經，而到別處，另外集出大乘經。[57] 羅什譯的經雖然不全是大乘經，但譯經的目標是放在攻擊上座部的佛教思想上，這可從他所譯非大乘經的《成實論》上看出。[58]

上座部論師與羅什的譯經都帶有強烈的印度佛教教派色彩，這使得原先在印度佛教內部的教派思想衝突延伸到中國佛教裏。這從《出三藏記集》所收錄的〈小乘迷學竺法度造異儀記〉與僧叡的〈喻疑〉兩篇文章可以看出。羅什在回答深受上座部思想影響的慧遠的問題時，也不斷地攻擊印度上座部思想，如「言有爲法四相者，是迦旃延弟子意，非佛所說。」[59] 這使得中國佛教徒在了解印度佛教之後，提出了「判教」做爲解決教派思想衝突的方法。「判教」的提出，代表著中國佛教結束了「格義」的階段，邁入一個新時代。

我們可以透過早期中國佛教思想的發展，對道安晚年在長安的譯經活動做一個評價。他是第一位意識到「格義」錯誤的中國僧侶，因此他強調對印度佛教基本概念的原始字、義的掌握，爲中國佛教找到一個新的出路，以逃開佛學研究陷於中國本土宗教、哲學支配的困境，開啓了中國佛教正確理解印度佛理的契機。可惜的是他受到當時中國佛教界對印度佛教教派思想無知的限制，誤以爲上座部的論書是了解《般若經》的基礎。但這錯誤不能掩蓋他對中國佛教所作的貢獻，在他重視佛教原始語言的刺激之下，他下一代的中國佛教徒有許多人嫻熟佛教原始語言。這些人參予了羅什譯經工作，爲羅什的譯經增添了無與倫比的光彩。

道安渴望完全理解《般若經》，但他的心願必須等到二十年之後羅什所譯出的《大智度論》才能得到滿足。但是，伴隨著《大智論》的譯出，羅什帶入中國的大乘佛教是一個完全成熟的大乘思想。此時的大乘佛教一方面用「小乘」這字

---

57. 《大智度論》，卷一百：「摩訶迦葉將諸比丘在耆闍崛山中集三藏。文殊尸利、彌勒諸大菩薩，亦將阿難集是摩訶衍。又阿難知衆量衆生志業太小，是故不於聲聞人中說摩訶衍，說則錯亂，無所成辦。」(大正25-756中)。

58. 羅什譯出《成實論》之後，令僧叡講此經。並特別提示他，此論有七處破《毗曇》。見《高僧傳》，卷六，〈僧叡傳〉，(大正52-364中)。

59. 《慧遠研究・遺文篇》，木村英一編，1960，京都：京都大學，頁37。

臺灣人文學術期刊資料庫

眼貶抑傳統的印度佛教思想；一方面透過《法華經》「一乘」的觀念，以「會三歸一」的說法，來統攝傳統的印度佛教思想。羅什的大乘佛教思想，透過他能幹的中國弟子傳佈，逐漸在中國佛教界取得主宰的地位。自此，印度大乘佛教的「小乘」觀，支配了中國佛教徒及學者對此字彙的認識，道安眼中代表「基礎之學」的「小乘」意義，就退居其次，甚至爲人遺忘了。

臺灣大學學術期刊資料庫