

道安佛教哲学思想探微

袁仕萍¹ 谢光辉²

(1. 襄樊学院 文学院 湖北 襄阳 441053; 2. 湖北医药学院 体育教研室 湖北 十堰 442000)

摘要:佛教最初在中国的流传,主要有两大系统:一为安世高系,此系重禅法,归实践宗教一类;二为支娄迦谶系,此系重义理,以宗教理论为主。道安佛教哲学思想的形成是在获得般若经的译文后逐步形成的。道安佛教哲学思想体现在三个方面:一是无在元化之前,空为众形之始;二是崇本息末;三是据真如,游法性。道安对佛教义理的揭示和宣传,促使佛教脱离方术化,发展成为一种精致的义理之学,使佛教真正渗透、融进中国文化和社会的深层。

关键词:道安;佛教;哲学思想

中图分类号:B948 **文献标志码:**A **文章编号:**1009-2854(2011)06-0032-04

印度佛教在释迦牟尼逝世后百余年,分裂为上座部与大众部两派。公元一世纪前后,印度封建化过程中科学文化繁荣起来,由大众部的各支派演化出大乘佛教,出现许多假托佛说的大乘经书,大造新说,在哲学思维上超过了原来的部派佛学。后起的大乘佛教把坚持原有教义的教派,贬称为小乘佛教。公元三到五世纪,大乘佛教又逐步形成“空”、“有”两宗,从不同角度对佛教基本教义进行庞大的理论加工,把佛教由早期简朴的宗教形式发展成为富于哲学思辨的唯心主义哲学形式。

佛教最初在中国的流传,主要有两大系统:一为安世高系,此系重禅法,归实践宗教一类;二为支娄迦谶系,此系重义理,以宗教理论为主。安世高的禅法思想对中国北方佛教产生显著的影响,居于河北的道安,其佛教思想的形成明显受此影响。道安在河北颠沛流离之即的禅学研究,与体悟是“每览其文,欲疲不能”,从而获得宗教形而上追求的最大满足。道安佛教哲学思想的形成是在获得般若经的译文后,“载咏载玩,未坠于地”,“寻之玩之,欣有所益”而逐步形成的。

一、道安所处时代般若经的译本及对道安的影响

《道行般若经》译者是最早将大乘佛教传入中国的西域高僧支娄迦谶。支娄迦谶于东汉桓帝末年到洛阳,汉灵帝时翻译。对于以后义学发生影响最大的,莫过于《道行经》。这因为大乘学说本来以般若的缘起性空思想为基础,由于这部经的译出便有了趋入大乘的途径。又因当时思想界有老家的“无名为天地始”等一类说法,恰好作了接受般若理论的准备,也就是通过这类思想使般若理论更快地传播开来。如在支谶的译文里译“波罗蜜行”为“道行”,译“如性”为“本无”等,都是借用道家思想来传播般若的。从此《道行经》成为研究佛家学说特别是般若理论的入门之籍。

道安称支谶所译《道行般若经》是“因本顺旨,转音如已。敬顺圣言。了不加饰也。然经既抄撮合成音投。音殊俗异。译人口传。自非三达。胡能一一得本缘故乎。由是道行颇有首尾隐者。古贤论之。往往有滞。”^[1]道安对支谶的《道行般若经》是批判继承的。

汉地最早出家为僧的朱士行,在洛阳讲《道行经》时,因此经“文章隐质,诸未尽善”,^[2]因而发弘愿曰:“此经大乘之要,而译理不尽,誓志捐身,远求大本。”遂“出塞西至于阗国,写得正品梵书胡本九十章,六十万余言。以太康三年遣弟子弗如檀晋字法饶送经胡本至洛阳。住三年。复至许昌二年。后至陈留界仓

收稿日期:2011-04-25; 修订日期:2011-05-20

基金项目:湖北省教育厅2011年研究项目(2011jytq188);襄樊学院地方文化研究创新团队研究课题

作者简介:袁仕萍(1973—),女,湖北襄阳人,襄樊学院文学院副教授,武汉大学哲学院2009级博士生,主要研究方向:诗学美学、襄阳地方文化。

垣水南寺。以元康元年五月十五日。众贤者皆集议。晋书正写。时执胡本者于阆沙门无叉罗优婆塞竺叔兰口传。祝太玄周玄明共笔受。正书九十章。凡二十万七千六百二十一言。时仓垣诸贤者等。大小皆劝助供养。至其年十二月二十四日。写都讫。经义深奥。又前后写者。参校不能善悉。至太安二年十一月十五日沙门竺法寂来至仓垣水北寺。求经本写时捡取现品五部并胡本。与竺叔兰更共考校书写。永安元年四月二日讫。于前后所写捡最为差定。其前所写可更取校。”^{[1]264}

《放光》一出,即在佛学界发生了很大的影响。道安《和放光光赞略解序》记载“《放光》寻出,大行华京,息心居士翕然传焉。中山支和上遣人于苍垣断绢写之,持还中山。中山王及众僧城南四十里幢幡迎经。其行世如是。”^{[1]266}

《放光般若》中讲诸法性空较多,道安曾著《性空论》,以对般若性空思想的解说为人所称。元康《肇论疏》中说“安法师立义以性空为宗,作性空论;什法师立义以实相为宗,作实相论。是谓命宗也。”^[3]僧睿在《毗摩罗诃提经义疏序》中评价道安的性空思想说“自慧风东扇法言流咏以来,虽日讲肄,格义迂而乖本,六家偏而不即。性空之宗,以今验之,最得其实。”^[4]对于道安的性空思想备加颂扬。

道安对《放光般若经》的讲解、研究用了相当多的时间,从公元365年,他在襄阳之后,15年内,他每年讲两遍《放光般若经》,他的性空思想或许就是源于他对《放光般若》性空思想的理解和解释,因为当时流传的另一般若经,即小品般若《道行经》中讲性空的不是很多,而是重于讲本无。道安针对各种《般若经》译本还写了不少注疏和研究文章,他的《合放光光赞略解序》叙述了大品般若这两个汉译本的基本思想,也体现了时人结合大乘佛教与玄学来解释般若学思想的特点。

二、道安佛教哲学思想的体现

1. 无在元化之前,空为众形之始

昙济《六家七宗论》说“夫冥造之前,廓然而已,至于元气陶化,则群像禀形。形虽资化,权化之本,则出于自然。自然,自尔,岂有造之者哉!由此而言,无在元化之先,空为众形之始,故称本无。非谓虚豁之中,能生万有也。夫人之所滞,滞在于末有。苟宅心本无,则斯累豁矣。夫崇本可以息末者,盖此之谓也。”^[5]夫冥造之前,廓然而已,至于元气陶化,则群像禀形——这就是《楞严经》所说的本空妄觉而形成眼翳空华的万事万物。是从大乘本空的境界来说的。形虽资化,权化之本,则出于自然。自然,自尔,岂有造之者哉——有形象的物体虽然还会有变化,但这些变化的根本,还是来自于自然。所谓的自然,就是自性,哪里还有什么其他的造物主呀!这就否定了一切自性之外的神、佛。由此而言,无在元化之先,空为众形之始,故称本无。非谓虚豁之中,能生万有也——由此可见,在自性没有妄动之前,是不动觉的“无”;在万事万物的形象形成(妄觉)之前,是自性本空。因此称谓本无。并非是在虚无的空无之中,能生出万有。这就是道家所说的“无中生有”的真实含义。夫人之所滞,滞在于末有。苟宅心本无,则斯累豁矣。夫崇本可以息末者,盖此之谓也——人们的执着障碍,就是执着了事物形象的有(末有),把这种虚幻的有当成了真实——执有。如果说心本来就是不存在,形同龟毛兔角,那么就会走向了另一个极端——执空。我们说自性本空是为了息灭贪着事物真实的执着,这就是“本无”的真实含义。从上可以看出,“本无宗”是符合大乘境界来的。道安的学生僧叡在《大品经序》中评价乃师的思想时说“亡师安和上,凿荒途以开辙,标玄指于性空,落乖踪而直达,殆不以谬文为閤也,麀麀之功,思过其半,迈之远矣。”^{[1]292}应该说对道安“本无”论佛学的本质评述是相当准确的。也就是说尽管道安借用的是魏晋玄学的名词、概念和术语,尽管他的佛教哲学思想在很大程度上建立在对魏晋玄学利用与借鉴的基础上,但他在本质精神上于佛教理论却并不相违。

2. 崇本息末

在魏晋玄学中最早从“本”、“末”角度考虑问题,并直接提出“崇本息末”说法的是王弼。其《老子指略》云“夫敦朴之德不著,而名行之美显尚,则修其所尚而望其誉,修其所道而冀其利。望誉冀利以勤其行,名愈美而诚愈外,利弥重而心弥竞。父子兄弟,怀情失直,孝不任诚,慈不任实,盖显名行之所招也。”^[6]“敦朴之德”即清静无欲,无所尊尚的精神状态,“名行之美”即仁义礼法等各种道德行为规范。前者由于与宇宙本体也即与道相合,所以被王弼称之为“本”;后者由于与宇宙本体也即与道相背,所以被王弼称之为“末”。《老子》五十七章“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自

朴。”王弼注曰“上之所欲，民从之速也。我之所欲唯无欲，而民亦无欲而自朴也。此四者，崇本以息末也。”^{[6]150}和王弼一样，道安也同样是在他的“本体论”思想的基础上来使用这一概念的。如上所言，道安认为“无在元化之前，空为众形之始”，在万物化生之前并不存在一个主宰万物生灭的本体，天地万物均由因缘和合而成，它们没有自性，随缘生灭，是根本不足依恃的。所以以此为基础，道安也认为空无为本，万有为末，并进而提出了“崇本息末”的原则。昙济《七宗论》述道安“本无论”云“夫人之所滞，滞在未（末）有，宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。”^{[5]18}对此论述的可谓十分明确。那么如何才能做到“崇本息末”、“宅心本无”呢？道安是用他既有的禅数之学来论证的。道安的禅数之学在解决这一问题时明显可以划为两个阶段。在第一个阶段由于道安受安世高的小乘禅影响较大，主要强调的是灭有去累，但是由于他已用“万法皆空”的般若思想对安世高的小乘禅作了改造，所以较安氏禅也有很大不同。其《大十二门经序》云“夫淫息在乎解色，不系防闲也；有绝存乎解形，不系念空也。色解则治容不能转，形解则无（舞）色不能滞。……何者？执古以御有，心妙以了色，虽群居犹自灵，泥洹犹如幻，岂多制形而重无（舞）色哉？是故圣人以四禅防淫，淫无遗焉；以四空灭有，有无现焉。淫有之息，要在明乎万形之未始有，百化犹逆旅也。”^{[1]253}在这里“防闲”与“念空”乃系互文，所谓“防闲”即防止闲邪之念的出现，所谓“念空”即使念不离空，杜绝对形、色世界的观想。盖在道安看来，摆脱“治容”、“无（舞）色”侵扰的最好办法并不在躲避形、色，防止邪念，而在于从根本上认识这些形、色的虚幻性，只有如此，才能真正息淫绝有，行禅入定，“御有”、“了色”，再不受形、色世界的负累。可见道安的禅数之学，在处理有关禅的问题时特别强调对“空”的觉识，认为只有懂得了万法性空的道理，才能从根本上解决入定的问题。这一思想在他的《十二门经序》中表现的也同样很明确“定有三义焉：禅也，等也，空也。用疗三毒，绸缪重病，婴斯幽厄，其日深矣。贪恣患圈，痴城至固。世人游此犹春登台，甘处欣欣如居华殿，嬉乐自娱蔑知为苦，尝酸速祸困急五道。夫唯正觉，乃识其谬耳。”^{[1]251}万物虽众，其性皆空，无有差别，所以称“等”。可见“定”虽三义，但由于“等”义乃由“空”义化出，所以实只禅、空二义。这也就是说对贪患痴三毒，仅仅依靠修禅是不能消除的，只有在万法皆空的思想指导下进行禅修，才能真正进入“定”的境界。“夫唯正觉，乃识其谬耳”，所谓“正觉”正是指觉识万物皆空的道理而言的。又《阴持入经序》云“阴入之弊，人莫知苦，是故先圣照以止观。阴结日损，成泥洹品。自非知机，其孰能与于此乎？”^{[1]248}“止”即禅静，“观”即观空，也就是观想万物的空幻不实。可见道安这里强调的还是禅、空（慧）双修。“自非知机，其孰能与于此乎”，所谓“知机”，与上文的“正觉”意思是完全一致的。显然，道安是以禅观以趣性空的，在《比丘大戒序》中道安指出戒、定、慧“斯三者，至道之由户，泥洹之关要也。”道安不是要求人心以念空去止息欲望，而是要通过戒定慧的修持，使人在五蕴之中体察世事的虚幻，从内心里得到解脱。

3. 据真如 游法性

如果说道安的禅数之学在第一阶段因受安世高小乘禅的影响，对灭有去累还比较强调的话，那么在第二阶段因受魏晋玄学的影响，他则主要倡导的是有无两忘。其《道行经序》云“大哉智度，万圣资通，咸宗以成也。地含日照，无法不周，不恃不处，累彼有名。既外有名，亦病无形，两忘玄漠，块然无主，此智之纪也。……何者？执道御有，卑高有差，此有为之域耳。非据真如，游法性，冥然无名也。据真如，游法性，冥然无名者，智度之奥室也。……要斯法也，与进度齐轸，逍遥俱游，千行万定，莫不以成。”^{[1]262}所谓“有名”即肯定色法为实有，所谓“无形”即以色法为虚空。但道安说“既外有名，亦病无形”，并不意味着他已认识到了大乘中观学派所宣扬的“即有即无，有无一体”的道理，他要表达的真正意义是：对于一切色法，只看到它的空无是不够的，而且连它的空无也要忘记，进入全然无想的状态。这也就是说“执道御有，卑高有差”，这还是在力图以空灭有，使有的负累一点点消除，“两忘玄漠，块然无主”、“冥然无名”，这才算真正进入了寂然无想的涅槃境界。

其《合放光光赞略解序》云“法身者，一也，常净也。有无均净，未始有名。故于戒则无戒无犯，在定则无定无乱，处智则无智无愚。泯尔都忘，二三尽息，皎然不缁，故曰净也。”^{[1]265}讲的也同是这个意思。因为“戒”的目的是为了无犯，“定”的目的是为了无乱，“有无均净”，“泯尔都忘，二三尽息”，也即连色法的有无全都忘记（灭净）了，既摆脱了有，也摆脱了无，完全进入了块然无思的冥极状态，那么以无为归自然也就无需再去刻意求戒求定了。道安以“尔”训“如”，所谓“本末等尔”、“无能令不尔”，也正是所谓“法尔如

是”(本来就是这样的)意思。值得注意的是“绵绵常存”、“悠然无寄”的释义。既谓“绵绵常存”,自非空无所有。正因为“绵绵常存”,所以才有“真如”可“据”。道安以“一”和“常净”来训释“法身”;而且说,“皎然不缙”、洁然“常净”的“法身”是“常道也”。可见道安所谓的“法身”,也非空无所有的。本来,在佛教思想史上,“法身”一词的含义是有一个演变过程的。起初,小乘佛教,有时也讲“法身”,那指的是佛陀遗教,即以“法”为“身”(这里,“身”依止义);它和后来大乘佛教(尤其是大乘有宗)所讲的“法身”,含义迥然不同。大乘空宗所讲的“法身”和他们所讲的“真如”一样,指的就是“性空”。“因缘所生法,我说即是空”。“空”是空宗最高的逻辑范畴。但是,空宗所讲的“空”,并不是什么都没有,而是说,宇宙万有,只有假象,都无实体,所谓“缘起有,自性空”。论现象,是“缘起有”;论本体,是“自性空”。所以,空宗所谓的“法身”,同“性空”一词是同义语。而大乘有宗的“法身”,含义却又有所不同。它不再是指“性空”,而是和“真如”一样,指的是一种宇宙实体、世界本原的最高存在;而作为佛的“三身”(法身、报身、化身)之一的“法身”,则又不仅是一种人格化了的理性,而且简直是人格化了的天神(比如“大日如来”)!可见,“法身”之义,在佛教思想史上的变化是很大的。两晋之际,“法身”,曾经是佛教界的一个热门话题。不过,现在看来,当时人们关于“法身”的议论,只能说是仁者见仁,智者见智,看法并不都是一致的。道安以“皎然不缙”的“常道”来训释“法身”。

佛教传入中土之后长时间被方术神灵化,当时的僧人多以阴阳星算、神咒方术等方法来吸引信徒,扩大佛教在社会上的影响。作为方便的权宜之法,在佛教传播的初始阶段,方术化固有其立竿见影之效,但从根柢处讲,方术化难以推动佛教的深入传播和发展。因为佛教要真正植根于中土,首要者在于当时主流社会、主流文化的肯认,而方术化只具浅表的吸引力,难以揭示佛教法理的精义,因而不能取信于文人士大夫阶层。佛法的根本意旨,不在方术神灵,而在证成佛性,解脱成佛。道安对佛教义理的揭示和宣传,促使佛教脱离方术化,发展成为一种精致的义理之学,赢得了文人学士的认同和参与,在主流社会、主流文化中开辟出发展的天地,进而使佛教真正渗透、融进中国文化和社会的深层。正是由于道安的开拓和建树,中土佛教在两晋之际才呈现一派新面貌,走上一个新时代。

参考文献:

- [1] 释僧祐. 出三藏记集[M]. 北京: 中华书局, 1995: 264.
- [2] 释慧皎. 高僧传[M]. 汤用彤 校注. 北京: 中华书局, 1992: 145.
- [3] 大正藏: 第45卷[M]. 台北: 新文丰出版公司, 1976: 151.
- [4] 大正藏: 第55卷[M]. 台北: 新文丰出版公司, 1976: 59.
- [5] 新编续藏经: 第134册[M]. 台北: 新文丰出版公司, 1983: 18.
- [6] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京: 中华书局, 1980: 199.

Discussion on the Buddhist Philosophy Thought of Daoan

YUAN Shi - ping¹, XIE Guang - hui²

- (1. College of Chinese Language and Literature, Xiangfan University, Xiangyang 441053, China;
2. PE Teaching and Research Section, Hubei University of Medicine, Shiyan 442000, China)

Abstract: There are mainly two systems in the spread of Buddhism in China: one is An shigao that is mainly on practice of religion, the other is Lokakṣema that is mainly on theory of religion. The Buddhist philosophy thought of Daoan came into being after he got the translation of prajñā. The Buddhist philosophy thought of Daoan embodies in the following aspects: emptiness is the beginning of the form; Embracing basis; Emphasizing the tathata. Daoan's publicity prompted the Buddhism out of superstition and made the Buddhism permeate into Chinese culture and society.

Key words: Daoan; Buddhism; Philosophy thought

(责任编辑: 陈道斌)