

道安对佛教哲学的译介和推广

麻天祥

〔摘 要〕 在佛教东传史上道安是一位对佛经翻译作出了巨大贡献的人物，他开拓出了佛经传译的新纪元，标志佛教文化传播走向系统和规范。道安学兼内外，具有包括政治洞察力在内的多方面的才能。他的声望和影响借助王权的支持而遍于京洛，他在当时的僧俗各界具有不可动摇的领袖地位。道安毕其一生，与般若学相始终，在佛学思想上说，他是本无宗的代表。他与竺叔兰、罗什并驾齐驱，将般若学推向高峰。他的思想中吸纳了魏晋玄学清谈的内容而具有以道解佛因素。同时道安思想中包含对现实世界有浓厚参与色彩的弥勒信仰。从世界文化交流的角度说，佛经翻译和佛教中国化为世界文化交流与融合确立了一个最佳的典范，而道安在其中的贡献是不可取代的。作为一代高僧、一个致力于佛教经典翻译的思想家而言，求知、“决疑”更符合道安的价值取向。

〔关键词〕 道安 佛经翻译 本无宗 般若学 以道解佛 弥勒信仰 佛教中国化

〔作 者〕 麻天祥（1948—），男，河南人，历史学博士，现为武汉大学哲学院教授、博士生导师、宗教学研究所所长、中国佛教及佛教艺术研究中心主任，主要研究方向为中国思想史、佛学。

中图分类号：B94 文献标识码：A 文章编号：1674—0602（2012）03—0069-13

“四海习凿齿”，“弥天释道安”。这是荆襄名士习凿齿同道安初次会面时各逞机辩的一段佳话。从中可以看出两晋名僧与名士之交游情状，释迦弟子风格酷肖清流，且“般若”理趣，同符《庄》《老》，故佛教玄理如决堤之水，流布中华。

慧皎在《高僧传·序录》中特别区分名僧与高僧，实乃受名实之辨的时代风气之影响。轻道寡德适时，炫玉贾石成风之际，能推尊学识德行，其德行其学识独步一世，并能开拓中华佛教新世纪，使教泽继被将来者，乃高僧中之出类拔萃者，而真正能“绍明大法，使真理不绝，一人而已”。——这虽然是对支道林的溢美之词，但用以赞颂道安使佛教有独立之建设之艰苦卓绝，而不全借清谈之浮华，当是恰如其分的。弥天释道安，便是佛教传入华夏数百年来屈指可数的特出高僧之一。

汤用彤先生论及魏晋佛法兴盛原因时也曾经指出：“自汉以来，佛教之大事，一为禅法，安世高译之最多，道安注释之甚勤。一为《般若》，支谶、竺叔兰译大小品，安公研讲之最久。一为竺法护之译大乘经，道安为之表张备至。而在两晋之际，安公实为佛教中心。初则北方有佛图澄，道安从之受业。南如支道林，皆宗其理（《世说·雅量篇注》）。后则北方鸠摩罗什，遥钦风德（见《僧传》）。南方慧远，实为其弟子。盖安法师于传教译经，于发明教理，于厘定佛规，于保存经典，均有甚大

之功绩。而其译经之规模,及人才之培养,为后来罗什作预备,则事尤重要。是则晋时佛教之兴盛,奠定基础,实由道安,原因四也。”这就是说,汉至魏晋,佛教西来,主要传入的经典,一是安世高所译禅法,二是支谶、叔兰所译般若,三是法护翻译的大乘。于此三者,道安注释、研讲、表张,全面介绍与推广,因而成为两晋佛学之中心。而且,道安承前启后,在北方师事佛图澄,又有弟子慧远亦受安公之命,在南方广布教化。影响所及,遍布南北。南方佛教“皆宗其理”,北方如鸠摩罗什这样泽及后世的大翻译家,也“遥钦风德”。由此可见,道安于译经、于传播般若学经义,功莫大焉,不仅对两晋佛法兴盛起决定性影响,同样对于佛教哲学在中国传播贡献殊伟。弥天释道安,应当说是名至实归。

一、生平与历史地位

道安,晋永嘉六年(公元312年)生于河北常山扶柳,太元十年(公元385年,即苻坚建元二十一年)卒。据汤用彤考,道安作《四阿含暮抄序》及《毗婆沙序》,均言“八九之年”,即72岁,且二经之出,亦在建元十八年八月至十九年八月间,或卒于建元十九年。若卒于建元二十一年,其享年实为74岁。道安之世,《般若》汉译流传,与《老》、《庄》并论。道安也有言曰:“以斯邦人《老》、《庄》教行,与《方等》经兼忘相似,故因风易行也。”^{〔1〕}正始之后,名士盛谈三玄,般若性空之理也与之同气,并附之以广大。佛教于此时,实以般若学为主干,而同玄风相呼应。道安行化河北,南下襄阳,分张徒众,西入长安,译经弘法,孜孜不倦,以及命终。般若得以风行,实在是道安的功绩。慧皎《高僧传》记曰:

道安,姓卫氏,常山扶柳人也。家世英儒,早失覆荫,为外兄孔氏所养。年七岁读书,再览能诵,乡邻嗟异。至年十二出家,神智聪敏,而形貌甚陋,不为师之所重,驱役田舍,至于三年。执勤就劳,曾无怨色。笃性精进,斋戒无阙。数岁之后,方启师求经。师与《辨意经》^{〔2〕}一卷,可五千言。安赍经入田,因息就览,暮归,以经还师,更求余者。师曰:昨经未读,今复求耶。答曰:即已闇诵。师虽异之而未信也,复与《成具光明经》一卷,减一万言。赍之如初,暮复还师。师执经覆之,不差一字。师大惊嗟而异之,后为受具戒,恣其游学。至邺,入中寺遇佛图澄。澄见而嗟叹,与语终日。众见形貌不称,咸共轻怪。澄曰:此人远识非尔侔也。因事澄为师。澄讲安每覆述,众未之愜。咸言:须待后次,当难杀昆仑子。即安后更覆讲,疑难锋起。安挫锐解纷,行有余力。时人语曰:漆道人,惊四邻。

于时学者,多守闻见,安乃叹曰:宗匠虽邈,玄旨可寻,应穷究幽,远探微奥,令无生之理,宣扬季末,使流遁之徒,归向有本。于是游方问道,备访经律。后避难潜于濩泽,太阳竺法济,并州支昙讲《阴持入经》,安后从之受业。

上述道安家世以及少年出家的历史。其生于永嘉乱世,大河以北,兵连祸结,所谓“生逢百罹”^{〔3〕},而早失怙恃。幼年读书,过目成诵,年方十二,投身佛门。虽然神智聪敏,但面黑貌陋,不为所重,而驱做田役。数年之后,劳作之间,精勤读经,而崭露头角,并受具足戒。后游学邺都,师事高僧佛图澄,并得澄之青睐。佛图澄虽善方技神咒,也只是为了“欣动二石”,获得统治者的信任,而拯

〔1〕 道安:《鼻奈耶序》。

〔2〕 汤用彤考即《辨意长者经》。

〔3〕 道安:《阴持入经序》。

救百姓之危苦,其学则在《般若》《方等》。故此时道安在佛图澄的直接影响下,于般若学有甚深造诣,事实上已经成为继佛图澄之后北方佛教的领袖。所谓“漆道人,惊四邻”也可见道安在当时的影响。

另据汤用彤考,太阳实为大阳,晋时属河东郡,现在山西平陆境内;支昙讲乃人名,并州雁门人,“讲”字不是动词,所以“安公实不能谓为从之受业”〔4〕。慧皎记述有误。

顷之与同学竺法汰俱憩飞龙山。沙门僧光、道护已在彼山,相见欣然,乃共披文属思,妙出神情。安后于太行恒山创立寺塔,改服从化者,中分河北。时武邑太守卢歆,闻安清秀,使沙门敏见苦要之。安辞不获免,乃受请开讲。名实既符,道俗欣慕。至年四十五,复还冀部,住受都寺,徒众数百,常宣法化。时石虎死。彭城王(石遵墓袭)〔5〕嗣立,遣中使竺昌蒲请安入华林园,广修房舍。安以石氏之末,国运将危,乃西适牵口山。迄冉闵之乱,人情萧索,安乃谓其众曰:今天灾旱蝗,寇贼纵横,聚则不立,散则不可,遂复率众入王屋女休山。顷之复渡河依陆浑。山栖〔6〕木食修学。俄而慕容俊逼陆浑,遂南投襄阳。行至新野,谓徒众曰:今遭凶年,不依国主,则法事难立,又教化之体,宜令广布。咸曰:随法师教。乃令法汰诣杨州,曰彼多君子,好尚风流。法和入蜀山水可以修闲。安与弟子慧远等四百余人渡河夜行,值雷雨乘电光而进。

显而易见,道安早在河北已经创寺立塔,备受王公贵胄推崇。但祸乱相寻,不得不辗转迁徙(多达九次),颠沛流离,最后渡河南下,经王屋山、陆浑而至湖北襄阳,并于途中(新野)分张徒众,广布教化,提出“不依国主,法事难立”弘法口号,反映了制度化宗教的发展同王权的密切关系。特别是在飞龙山,道安同竺法汰、僧光、道护“披文属思,妙出神情”,辨析般若性空之理,相互砥砺。史载:“披文属思,新悟尤多。安曰:先旧格义,于理多违。光曰:且当分析逍遥,何容是非先达?安曰:弘赞理教,且令允惬。法鼓竞鸣,何先何后?”〔7〕显然,道安于性空义的译介,对竺法雅创立的格义之法颇有微词,认为借用老庄的概念附会佛教的范畴,容易偏离佛法真意,因而主张弘赞教理,以“允惬”,即准确为鹄的,不能一味固守成法,而影响佛教哲学独立之发展。应当看到,佛教初传,以传统之学附会佛说,采用格义之法也是便于外来文化的移植。当时名僧高贤,无不以庄、老见赏于佛门,如竺法深、支道林,比比皆是,但其局限性也是显而易见的。道安同僧光关于格义之法的争论,无疑反映了佛教哲学在中国传播与发展的轨迹。事实上,格义之法虽在其后而被扬弃,但佛教对庄、老,乃至儒家思想的吸收,则从来没有间断,道安的本无之义也不能例外。

既达襄阳,复宣佛法。初经出已久,而旧译时谬,致使深藏隐没未通,每至讲说,唯叙大意,转读而已。安穷览经典,钩深致远。其所注《般若道行》、《密迹》、《安般》诸经,并寻文比句,为起尽之义,乃〔8〕析疑甄解,凡二十二卷。序致渊富,妙尽深旨,条贯既叙,文理会通,经义克明,自安始也。自汉魏迄晋,经来稍多,而传经之人,名字弗说。后人追寻,莫测年代。安乃总集名目,表其时人,诠品新旧,撰为《经录》,众经有据,实由其功。四方学士,竞往师之。

由此记述,可以看出道安对佛经翻译的贡献。所谓穷览经典,钩深致远,序致渊富,妙尽深旨,可以说对道安极尽赞美,肯定了道安开拓出佛教传译的新纪元,标志佛教文化传播走向系统与规范。

〔4〕 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,麻天祥主编《20世纪佛学经典文库》,武汉大学出版社2008年版,第133页。

〔5〕 金陵本等均无此四字。

〔6〕 大正藏本无此字。

〔7〕 《高僧传》竺法雅传。

〔8〕 汤校本注:“三本、金陵本、《祐录》‘乃’作‘及’。”汤氏解《析疑》、《甄解》是道安著作。见后。

佛教义理在华夏的传播再也不是佛教初传时期仅叙大意,转读格义,谬误迭出的境况了。内容显然主要还是般若经典。学者辐辏,奔竞而至其门下而高僧辈出者,也就是顺理成章的事了。慧远便是其中之翘楚。正因为如此,地方官僚,封疆大吏,深相接纳,符坚也“遣使送外国金箔倚像”,道安高名已经镌刻在道俗之间了。襄阳名士习凿齿致书通好,曰:“自顷道业之隆,咸无以匹。所谓月光将出,灵钵应降。法师任当洪范,化洽幽深。此方诸僧,咸有思慕。若庆云东徂,摩尼回曜,一蹶七宝之座,暂现明哲之灯。雨甘露于丰草,植梅檀于江湄。则如来之教,复崇于今日;玄波溢漾,重荡于一代矣。”于是而有“四海习凿齿”、“弥天释道安”之说,而“时人以为名答”,这也是名僧酷肖清流之佳话。习凿齿与谢安书极尽溢美之词云:“来此见释道安,故是远胜非常道士。师徒数百,斋讲不倦,无变化伎术可以惑常人之耳目;无重威大势可以整群小之参差,而师徒肃肃,自相尊敬,洋洋济济乃是吾由来所未见。其人理怀简衷,多所博涉,内外群书,略皆遍睹,阴阳算数,亦皆能通,佛经妙义,故所游刃。作义乃似法兰、法道,恨足下不同日而见。其亦每言,思得一叙。”正所谓“其为时贤所重,类皆然也。”

道安行化襄阳长达十五年,每岁讲《放光波若》,阐般若性空之说。“晋孝武皇帝,承风钦德,遣使通问”,并诏给俸禄,“一同王公”。符坚攻占襄阳,尝言:“唯得一人半。”即“安公一人,习凿齿半人也。”如此道安名动王公,依国主、弘佛法的方针顺利付诸实行。“既至住长安五重寺,僧众数千,大弘法化。”道安的声望与影响借助王权的支持而遍于京洛了。

《高僧传》还指出,道安“外涉群书,善为文章,长安中,衣冠子弟为诗赋者,皆依附致誉”。而且于古文字等亦“多闻广识”。《祐录》索性说他“论诗风雅,皆有理智”。“故京兆为之语曰:学不师安,义不中难。”道安在当时僧俗各界不可动摇的领袖地位可见一斑。从中也可以了解佛法在魏晋之传布,实在还是借助传统知识分子“外学”,也就是传统文化之底蕴的事实。

不仅如此,道安为弘扬佛法而同王权的合作,同样使他具有政治上洞察力。淝水之战前夕,道安为天下苍生计,委婉劝阻符坚对东晋发动战争。符坚不允,致有八公山之败,风声鹤唳,“死者相枕”,“坚单骑而遁”,充分显示道安也是以多方面的才能致誉当时并及后世的。

道安“学兼三藏,所制僧尼轨范,佛法宪章,条为三例。一曰行香定座上讲之法;二曰常日六时行道饮食唱时法;三曰布萨差使悔过等法。天下寺舍遂则而从之”。另,魏晋沙门皆依师为姓,道安认为僧人皆释迦弟子,故以释为姓,遂为永式,至今依然。

《高僧传》记载,“安每与弟子法遇等,于弥勒前立誓,愿生兜率”,显示了道安的弥勒信仰,与其弟子慧远在庐山结社白莲的弥陀信仰有所不同,表现了更为明显的在世护持佛法的中国传统的色彩。秦建元二十一年二月八日,道安忽告众曰:“吾当去矣。是日斋毕,无疾而卒。是岁晋太元十年,即公元385年,享年七十四。”^{〔9〕}

道安在世时,闻鸠摩罗什之名,每劝符坚取之,共同探寻佛法。罗什亦远闻道安风范,称之为“东方圣人”。然而时不再来,道安去世后十六年,鸠摩罗什方至长安。中国佛教史上有共同事业和追求,而且互相倾慕的两个巨匠失之交臂,生不相逢,实在是令人难以释怀的历史遗憾。不过,道安还是邀请了“外国沙门僧伽提婆、昙摩难提及僧伽跋澄等,译出众经百余万言”。而且“常与沙门法和论定音字,详核文旨,新出众经,于是获正”。孙绰在他的《名德沙门论》中称颂:“释道安博物多才,通经名理。”并赞曰:“物有广赡,人固多宰。渊渊释安,专能兼倍,飞声汧、陇,驰名淮海。形虽草化,

〔9〕《高僧传》记七十二,误。见前。

犹若常在。”可见，即使在魏晋名士间，道安同样是怀瑾握瑜，致力名山事业，而垂名青史的人物。

另，《高僧传》“有别记云，河北别有竺道安，与释道安齐名。谓习凿齿致书于竺道安。道安本随师姓竺，后改为释。世见其二姓，因谓为两人。谬矣。”竺道安即释道安！

二、佛典翻译与整理

佛教入华，历经数百年，与中国传统文化声气相求，昌盛不衰；至两晋，在民间尤有极大的影响。汤用彤先生总结其时佛法兴盛的原因时指出，乱世祸福，至无定轨，祸福报应早已成为起信之要端；士人承汉末谈论之风，玩习《老》《庄》，约言析理，发明奇趣，祖尚浮虚，佯狂遁世，依附风雅，赏誉僧人，佛法之兴得助于魏晋之清谈；汉魏之后，西北戎狄杂居，西晋倾覆，胡人统治，外来文化益以风行，不同文化的渗透交融，自然有利于佛法之开拓；还有就是道安传教译经，为佛法之兴奠定基础。汤先生的这些话可以说字字珠玑。但是，从文化哲学，或者说文化传播学上讲，佛法之兴，同佛典翻译有绝大的关系，甚至可以说，佛教在中国文化厚土上的移植，翻译是其托命之所。

文化交流，外来文化的移植，思想内容固然是根本，但必须借助语言文字才能实现交流，作为印度文化的佛教在中国的传播也不例外，所以，佛教西来，翻译先行，无论是西来的异域高僧，还是西行求法的中土大德，汉至魏晋，也多是佛典翻译的专家学者。佛教文化的传播和翻译的进化同步，故在早期有格义、会译之法，风靡当世，为佛教文化的移植作出了重大贡献。尤其是竺法雅创造、使用的格义之法，尤其为当时译经者所用。

格者，量也，格义，即以中国文化的概念，比拟匹配外来佛教文化之范畴，使国人易于理解佛教经典之内涵，从而加速佛教文化本土化的进程。《高僧传》卷四《晋高邑竺法雅》说法雅“少善外学，长通佛义”，“以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义。及毗浮县相等，亦辩格义，以训门徒。雅风采洒落，善于枢机。外典、佛经，递互讲说。与道安、法汰，每披释凑疑，共尽经要。”汤用彤在此指出：据《世说·文学篇》曰：“事数，谓若五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉之属。”法雅之所谓事数即言佛义之条目名相。其以事数拟比，盖因佛经之组织常用法数，而自汉以来，讲经多依事数也。^{〔10〕}如此而言，竺法雅之格义，主要是以事数拟比佛义之条目名相，向那些虽然饱读诗书，擅长庄老，却于佛理茫然而无所知的弟子们宣讲佛法的工具或方法。道安与法雅同学，也尝采用格义的方法，和法雅一道，“披释凑疑，共尽经要”。只是在佛图澄去世后，翻译实践者意识到格义法的局限——所谓“先旧格义，于理多违”，又提出当以“允惬”为绳墨，而扬弃格义之法。

需要说明的是，所谓格义，在竺法雅那里，主要是就佛法之条贯而言，虽然也涉及到内容。其实，格义之法实在还是中国传统治学方法的六书，尤其是会意、假借、转读的具体运用，是训诂方法的变异。从广义上讲，佛典翻译在中国一直都是采用这样的方法，就是以外学比附内学，借庄、老之说，甚至儒家思想转读佛家义理，特别是禅学和后来之禅宗思想。道安实不能例外，其弟子慧远亦然如此，所谓“远乃引庄子为连类，于是惑者晓然”，道安“特听远不废俗书”。^{〔11〕}晋时高僧如鸠摩罗什、道生、僧肇、慧皎等皆步道安之后尘，以庄老之学诠注佛说，借庄老之魂重铸佛教哲理。佛教、佛教哲学正是借助“格义”的方法实现中国化的。

不同文化有不同的思想和不同的概念，在文化接触的过程中，往往由于差异而发生冲突，由是

〔10〕 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第161页。

〔11〕 《高僧传》卷六《晋庐山释慧远》。

杆格而不相入;进一步由于更为广泛和深层次的交流而发现相同,于是而有相互的撷取和交融。如何实现不同文化的融会贯通,如何推进外来文化本土化的转化?翻译的重要性不言而喻,特别是在哲学领域,概念的转换尤其重要,也难以把握。毫不夸张地说,佛经翻译,佛教的中国化为世界文化交流和融合确立了一个最佳的典范,道安在这方面的贡献是不可取代的。

简单地说,翻译必须:一、得意,即忠实原意,也就是正确;二、顺化,就是能被本土文化认同,也就是要在本土化方面有创意;三、雅驯,雅俗共赏,易于流传,而非佶屈聱牙。单纯有第一点是远远不够的,第二第三点对于外来文化的移植无疑是不可或缺的。近人严复提出信、达、雅的翻译原则同样说明这个道理,尽管他忽略了文化顺化的重要环节。道安“五失本,三不易”之说,首次明确指出“译胡为秦”应当注意的事项,实际上从反面建立起系统的翻译方法论,显然是对前此以往的“格义”之法的一大发展。他说:

译胡为秦,有五失本也。一者,胡语尽倒而使从秦,一失本也;二者,胡经尚质,秦人好文,传可众心,非文不可,斯二失本也;三者,胡语委悉,至于咏叹,叮咛反复,或三或四,不嫌其烦,而今裁斥,三失本也;四者,胡有义说,正似乱辞,寻说向语,文无以异,或千、五百,刈而不存,四失本也;五者,事已全成,将更傍及,反腾前辞,已乃后说,而悉除此,五失本也。然《般若经》,三达之心,覆面所演,圣必因时,时俗有易,而删雅古,以适今时,一不易也;愚智天隔,圣人叵阶,乃欲以千岁之上微言,传使合百王之下末俗,二不易也;阿难出经,去佛未久,尊者大迦叶令五百六通,迭察迭书,今离千年,而以近意量裁,彼阿罗汉乃兢兢若此,此生死人而平平若此,岂将不知法者勇乎?斯三不易也。〔12〕

这里无需详为解释,可参考梁启超在《翻译文学与佛典》中的评论:

五失本者:(一)谓句法倒装。(二)谓好用文言。(三)谓删去反复咏叹之语。(四)谓去一段落中解释之语。(五)谓删去后段覆牒前段之语。三不易者:(一)谓既须求真,又须喻俗。(二)谓佛智悬隔,契合实难。(三)谓去古久远,无从询证。后世谈译学者,咸征引焉。要之翻译文学程式,成为学界一问题,自安公始也。

道安的这些卓识,不仅对于古代中印文化的交流,对于佛教中国化起到了推涛助澜的作用,即使对于当今世界文化的趋同,同样具有昭示性。道安在翻译史上的贡献和地位由此可见一斑。具体内容,汤用彤已为之详述,转述如次。

汤用彤引《祐录·道安传》“初经出已久,而旧译时谬……及《析疑》、《甄解》,凡二十二卷。序致渊富,妙尽玄旨,条贯既序,文理会通,经义克明,自安始也”一段,与前引《大正藏》本略有差异,着意说明,道安在般若经典翻译上的贡献,并因此引领了佛教文化在中国本土文化中长期发展的新纪元。

首先汤氏强调:

按佛经旧译,不独时有谬误,而西方文体本与中土不同。一原文往往简略,句中字有缺省,在西文已成习惯。译为中文,则极难了解。一语既简略,而名辞又晦涩,译为华文,往往不知其所指。此均安公所谓“每至滞句,首尾隐没”也(《祐录》八《般若抄序》)。一佛经行文,譬如剥蕉,章句层

〔12〕《祐录》卷八《摩诃钵罗若波罗密经钞序》。

叠，而意义前后殊异。但骤观之，似全重复。但含义随文确有进展，读者乃不能不合前后，以求其全旨。故经颇有“辞句复质，首尾互隐”者（《祐录》五《安公注经录》中语）。一西文文句，常前后倒装，此安公所谓“胡语尽倒”（《般若抄序》），支道林所谓“须釜次事宗，倒其首尾”也。夫旧译间甚朴质，而多有谬误。读之者如不悉原文，其研求方法，只能在译本中“寻文比句”，前后比较，以求其名相之含义与全书之意义。文句比较之功夫愈多，则其意义之隐没者愈加显著。

这里汤氏指出的中印文化不同的三个方面：一是佛经行文简略，且有缺省，首尾隐没；二是章句重叠，前后重复，而首尾互隐；三是句法尽倒，不了解中印文化体现在文字语言上的差别，是不能准确翻译，而多有谬误的。所以，翻译务必做到寻文比句，前后对照，功夫愈深，意义愈明。这实际上是对道安“失本”、“不易”之说的具体说明。因此，“安公穷览经典，其寻文比句功夫最深，乃能钩深致远。既通其滞文，乃能‘析疑’（安公作《放光析疑略》及《析疑准》）。既窥其隐义，乃加‘甄解’（安有《密迹》、《持心》二经“甄解”）。既了其全旨，乃能作经科判。安公曾作《放光起尽解》，疑系分段标其起讫，而说明其要旨也（参后下第十五章注疏条）。”也就是说，道安寻文比句功夫最深，故能析疑解惑，钩深致远，彰显般若性空之理。《析疑》、《甄解》显然是以方法命名的著作，道安在佛典翻译中，对方法的重视由此可见一斑。

汤用彤还指出，安公于经典之搜集颇为努力。在河北时，竺道护送来《十二门经》，又得《光赞》一品。在襄阳，慧常于凉州远道送《光赞》、《渐备》、《首楞严》、《须赖》四经。道安所见既多，研寻甚勤。集众经自汉光和以来迄晋宁康二年（公元374年），作《综理众经目录》一卷。道安“校阅群经，诠录传译”，“遇残出残，遇全出全”，无论残缺，凡录经典入目者，皆一一过目，而不仅据耳闻。“此可见法师治学之勤劳而且谨严也。”

自汉魏至晋，佛经佛意不绝如缕，而传经之人，名字弗说。后人追寻，莫测年代”。道安“诠品新旧，撰为经录”，其法有二：一、广求写本，确定译者及其年月；二、校阅全文，比校诸经辞体，以定其译者。《祐录》十三《支谶传》曰：“又有《阿闍世王》、《宝积》等十余部，以岁久无录。安公校练古今，精寻文体，云似谶所出。”道安之严谨，不止在寻文比句，而且在于对各种写本的比对，以及文体的校阅。所谓“校练古今，精寻文体”应当说不是纯粹的溢美之词。

再次，道安校阅群经，若译人缺失，无由考定，则特列入《失译录》。失译之本，按其文辞，知甚古远，或辨为凉州、关中所出，则分别为《古异经》、《凉土异经》、《关中异经》三录。辨识为伪造者，则列入《伪经录》。此涉及译人和佚经者，“均可见安公考定之方法谨严也”。有的经典，在中国有两次或多次翻译，道安校阅后，知其来源为同一古本，如《四十二章经》有汉译、吴译之别，若不注明，则易致张冠李戴。道安则于其经首句标出，以备后人阅读检索时有所遵循。如《祐录》七《首楞经注序》曰：“安公《经录》云，中平二年十二月八日支谶所出。其经首略‘如是我闻’，唯称‘佛在王舍城灵鸟顶山中’。”“此又可窥安公作录之谨严也。”

汤用彤就道安经典收集之广，研寻之勤，寻文比句，校练古今，以及译者、翻译的时间和原本的来源的考订，还有伪经、一经多译等的确认等方面，全面展示道安对汉译佛典倾注的满腔热情和严谨的治学精神，并因此而垂诸后世。道安之前，虽然支愍度也曾有经录问世，但远不如安录谨严完备，所以《祐录》二曰：“爰自安公始述名录，铨品译才，标列岁月，妙典可征，实赖斯人。”

当其时也，佛典翻译不仅有竺法雅之“格义”，而且有“合本”，亦称“会译”者。会译，原基于汉代讲经之需，合列经文，分列事数，以一经文为母，其他经事数列为子，条述其义。至魏晋，

一经多译,译本繁而且参差大,故有合本之法的广泛应用,所谓“求之于义,互相发明”。^{〔13〕}如支谦读旧译佛经,每恨其朴质,且多胡音,因是或修改前人之作,或另行翻译,故甚注意古今出经之异同,乃创合本之法,而有《合微密持经》。支愍度校阅异译,亦集成《首楞严》与《维摩诘》两经之合本。其《首楞严》用支谦所修改之支谶本、支法护本以及竺叔兰本。《祐录》八载支氏《合维摩经序》云:“余是合两令相附,以明(支谦字恭明)所出为本,以兰所出为子(兰字上疑脱护字。《祐录》二亦云:支氏合支谦、法护、叔兰三本为一部)。令寻之者,瞻上视下,读彼案此,足以释乖迂之劳。”可见,合本之法在当时的流行,既是时代的使然,也是翻译的进步。支谦、支愍度也是得风气之先的人物。

道安既为时代之领袖,又博览群籍,故能诂品新旧之异同,而尤留心《般若》诸译之出入,也有以合本的方法撰著《合放光光赞随略解》,该书久已佚失,虽不知其内容,但推想应当是《放光》、《光赞》二经逐品比较,并随文为之略解。这也是道安为合本之法别开生面者也。

上述主要有关道安佛典翻译的指导思想和方法,当然也涉及一些经典。就内容而言,道安译经,已经具备经、律、论三藏规模,不过多为属宾一切有部之学。

晋孝武帝太元四年(公元379年),道安西至长安,有弟子道立随侍,其间长达七年,终日以译经为职事。其翻译始末及其成果俱载于汤用彤的著作。

佛教初传,摩腾住白马寺,之后,洛阳为汉魏间译经之重镇,至西晋竺法护译经,长安已为中印文化交流之要地。其后约四十年,胡汉交融,中国同西域交通日益频繁。于阗、康居西方诸国亦同大汉密切交往,中西交通,盖甚畅达。故西来之僧人借丝绸之路直达长安。佛经翻译工作在这里也就蔚然成风。汤用彤记之曰:

道安法师至长安后,极力奖励译事。每亲为校定,译毕之后,常序其缘起。即“兵乱都邑,伐鼓近郊”,犹工作不辍。而同时有赵整(亦作政或作正,字文业)者,仕苻坚为太守及秘书郎,亦叠为译经之护持。坚没以后,出家,更名道整,亦译经之功臣也。道安、赵整虽著功绩,然译胡为汉,实始终得竺佛念之力。竺佛念,凉州人,讽习众经,精涉外典。其苍雅训诂,尤所明练。少好游方,备观风俗。家世西河,洞晓方语,华戎音义,莫不兼释。故义学之誉虽闕,洽闻之声甚著。苻、姚二代,西僧之来华者,尝不娴华语,传译之责,众咸推念。故二秦之时,推为译人之宗。长安是时翻译之盛,盖集此诸因缘而致,固非偶然之事也(佛念亦自译《瓔珞经》[建元十二年]、《出曜经》[十九年]、《鼻奈耶律》等,谓有十二部七十四卷,详《开元录》)。

长安译事之盛,取决于道安之勤勉谨严,翻译、校定,并序缘起,详细记述译人、时间、底本,以及残缺、错讹等各种情况,集译事于一身,即使兵临城下,也不顾个人安危,孜孜不倦,勤行不辍。此外还有赖于赵整之护持,有得于佛念之华戎语言、佛经外典之“苍雅训诂”。道安之成就,也可以说是集众多因缘而得之。

魏晋佛教流行虽久,但戒律传之不广,法显“慨律藏残缺”,忘身西行求法,还是在道安去世十四五年之后的事。早在建元中,西域沙门昙摩侍,善持戒律,于长安出《十诵戒本》、《比丘尼大戒本》、《教授比丘尼二岁坛文》三部。道安抑或在竺佛念的协助下,翻译了这三部戒律。道安《鼻奈耶经序》有言曰:

〔13〕《祐录》七《合首楞严经记》。

岁在壬午（公元382年），鸠摩罗佛提贲《阿毗昙抄》^{〔14〕}、《四阿含墓抄》来至长安……又其伴闍宾鼻奈，厥名耶舍，讽《鼻奈经》甚利，即令出之。佛提梵书，佛念为译，昙景笔受，自正月十二日出，至三月二十五日乃了，凡为四卷。^{〔15〕}

所谓“闍宾鼻奈”，意指闍宾之专长《鼻奈经》律者（Vainayika）。这是律学的翻译。

道安还在赵整的护持下，译出《大毗婆娑》，亦称《杂阿毗昙心》。此经亦来自闍宾的般若经典。道安序之曰：

会建元十九年，闍宾沙门僧伽跋澄讽诵此经，四十二处，是尸陀槃尼所撰者也（故此非迦旃延之《大毗婆娑》也）。来至长安。赵郎饥虚在往，求令出焉。其国沙门昙无难提笔受为梵文，弗国罗刹译传，敏智笔受为此秦言，赵郎正义。经本甚多，其人忘失，唯四十处，余佐校对，一月四日。

此经十四卷，故亦称《十四卷毗婆娑》。跋澄又出《婆须密菩萨所集论》十卷，也是佛念译传，跋澄、难陀（即昙无难提）、提婆（即僧伽提婆）三人执胡四本，慧嵩笔受。跋澄又贲《僧伽罗叉经》来长安，佛念译，慧嵩受。上述二经，都是在道安的主持下，由佛念译传，并由跋澄、慧嵩等其他中外僧人通力合作，于建元二十年（公元384年）翻译出来的。

还有《中》、《增》二《阿含》及《三法度》，皆月氏吐火罗文，亦由赵整护法，难提、佛念、慧嵩共同翻译，道安、法和考核订正。这些都是阿含类的经典。

僧伽提婆（亦作耆婆或提和），有部《毗昙》之大家，也来自闍宾，所译《阿毗昙八犍度论》，即《发智论》。道安、法和为之检校、厘正，并予重出。道安序曰：

以建元十九年闍宾沙六僧伽耆婆诵经甚利，来诣长安。比丘释法和请令之。佛念传译，慧力、僧茂笔受，和理其指归。其人检校译人，颇杂义辞。和抚然恨之，余亦深谓不可。遂令更出，夙夜匪懈，四十六日，而得尽定。其人忘《因缘》一品。

上述《毗昙》外，道安还曾令鸠摩罗跋提译《阿毗昙心》以及《摩诃钵罗蜜经抄》、《四阿含墓抄》。故道安言：“此岁夏出《阿毗昙》，冬出此经。一年之中，具二藏也，深以自幸。”至此，三藏规模初具，自然心怀释然，而流露出成功的喜悦。

至建元十九年，淝水之战后，道安年在古稀，更是随心所欲，又译出十四卷《毗婆娑》及《八犍度》。越明年，虽关中战乱，戎马生郊，道安用功尤勤，出《增一阿含》。其序曰：“全具二《阿含》一百卷，《鞞婆沙》，《婆和须蜜》，《僧伽罗刹传》此五大经，自法东流，出经之优者也。”据《僧伽罗刹集经后记》曰：“大秦建元二十年十一月三十日，闍宾比丘僧伽跋澄于长安石羊寺口诵此经及《毗婆娑》……至二十一年二月九日方讫。”道安于此前一，即二月八日寿终正寝，其于佛典翻译矢志不渝，而倾其所有了。其后罗什入关，僧伽提婆渡江，法和在洛阳助译《出曜》等，皆道安典范之召感与流风遗泽。

总之，道安学兼内外，致力于佛教经籍翻译整理终其一生，硕果累累，初具三藏规模，并且引领了出类拔萃的佛教英才；对于佛教中国化的建树彪炳史册。所著《综理众经目录》，原著虽失存，但可见于僧祐著《出三藏记集》卷三、卷五，仅此可见道安译经之宏阔规模，亦可见道安对佛教文化传播的卓越贡献。其中：一、经律论录，收经律论450部，凡1867卷。二、古异经录。“自《地

〔14〕 即《阿毗昙心》。

〔15〕 汤注：据《开元录》入佛念录，建元十四年壬午译，“四”字系“八”字之误。

道要语》迄《四姓长者》合九十有二经。”三、失译经录,共收142部147卷。四、凉土异经录,共收59部79卷。五、关中异经录,共收24部24卷。六、疑经录,共收26部30卷。七、注经及杂经志录,共收24部27卷。其余,汤用彤考之甚详,不一一转述。

三、般若性空与本无义

佛法初来,有二系并流汉地,一为禅法,一为般若,道安集二系之大成。其时,正始玄风飏起,《般若》、《方等》因与之相契而得以流行。道安兼擅内外,研讲究年,以本无之说与玄学贵无派遥相呼应。

自汉之末叶,迄刘宋初年,《般若经》最为流行者,译本亦甚多。最早者为支娄迦谶之十卷《道行》。《放光》、《光赞》,同为《小品》。《光赞》因得道安之表彰,乃转相流传。及鸠摩罗什入长安,重译大小品,盛弘性空典籍,般若学遂如日中天。其实,《般若》学之始盛,远在什公以前。当时《老》、《庄》、《般若》相提并论,《般若》于是得以附之光大。牟子《理惑论》及《大明度经注》等,均援用《老》、《庄》玄理,诠释般若性空之说。释道安《鼻奈耶序》曰:“经流秦土,有自来矣。随天竺沙门所持来经,遇而便出。于十二部《毗日罗》(《方等》)部最多。以斯邦人《老》、《庄》教行,与《方等》经兼忘相似,故因风易行也。”可见,般若学的传播同《老》、《庄》哲学以及道安对般若的中国化理解相关。汤用彤指出:“盖在此时代,中国学术实生一大变动,而般若学为其主力之一也。吾称此时代为释道安时代者,盖安公用力最勤,后世推为正宗也。”由此可知,道安之世,“《般若》研究乃大盛也”。〔16〕

汤用彤先生说:释家性空之说,适有似于老庄之虚无;佛之涅槃寂灭,又可比于老庄之无为,本无之各家,尤兼善内外,佛教性空“本无”之说,凭借老庄清谈,吸引一代文人名士,天下学术,渐为释子所篡夺,本无义由是而兴起。

本无之说,昙济谓之为六家七宗之第一宗。大多视为道安或法汰之说。慧达认为慧远之学属本无义,竺法深对般若的理解,实为本无异宗。僧肇《不真空论》批判的本无义,其指向则是法汰,而吉藏强调法汰亦属本无异宗。其实,本无之说,广而言之,几乎可以说是般若的别名。更何况,佛学以缘生为基石,否定有创造一切的本体的存在,曰缘起性空,因此也可以说“本无”即佛教哲学的核心。可见,般若六家七宗的分别,只是魏晋时期中国佛教学者对佛教般若性空的诠释不同而已。慧达《肇论疏》曰:“远法师本无义云,因缘之所有者,本无之所无。本无之所无者,谓之本无。本无法性同实而异名也。”慧远作《法性论》,以法性为本体,这里言本无法性同实异名;由此,推而广之,慧远法性本体称为本无宗,亦无不可。

需要特别强调的是,从佛学本体之无,到“无”之本体,即无本体到以“无”为本体的转变,恰恰表现了魏晋玄风中“有生于无”的《老》、《庄》哲学,对佛教以缘生为基础的非本体论的无痕换骨的改造。这一转变,或者说改造,显然是佛学庄老化、中国化的转捩点。

道安毕其一生,与般若学相始终,无论在河北,在襄阳,还是在关中,无论是讲学,还是译经,其宗旨所归,皆在《般若》,于《般若》研究亦最勤。《祐录》载其所著述,亦多与《般若》有关,如:

《光赞折中解》一卷;《光赞抄解》一卷;《放光般若折疑准》一卷;《放光般若折疑略》一卷;《般若折疑略序》;《放光般若起尽解》一卷;《道行经集异注》一卷;《道行经序》;《实相义》;《道行指归》;《小品序》;《合放光光赞略解序》;《摩诃钵罗若波罗蜜经抄

〔16〕 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,第157页。

序》；《性空论》^{〔17〕}。

据此说道安是本无宗的代表亦无不可。

尽管如此，本无之说见诸道安的相关著作者不多，可见者仅有其译经之序言，大多见诸其他人的评价或转述。道安弟子僧睿有《喻疑论》曾言：“附文求旨，义不远宗，言不乖实，起之于亡师。”这是对道安佛经翻译工作的高度肯定；在《大品经序》中又曰：“亡师安和上凿荒途以开辙，标玄指于性空，落乖踪而直达，殆不以谬文为阂也。亹亹之功，思过其半，迈之远矣。”这里显然以其师道安之学，为“性空”之说，即般若学。其《毗摩罗诘提经义疏序》还说：“格义迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今验之，最得其实。”这里的意思是，道安的性空之宗，与格义之乖本、六家之偏颇均不相同，最能得般若性空之真实。元康《肇论疏》也曾言之曰：“如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。”可见当时，道安之学以性空闻名，并被视为般若学之重心。梁武帝在《大品经序》也以“叔兰开源，弥天导江，鸠摩罗什澍以甘泉，三译五校，可谓详矣”，阐明道安与竺叔兰、罗什并驾齐驱，把般若学推向高峰。其实，般若学的兴盛实在同当时的清谈之风有关，况且，自汉代佛教西来，汉译佛典，斟酌道家之说，以“本无”翻译“真如”，真如即般若，般若即性空，于是性空与本无，异曲同工，本无也就成了般若学的别名。道安的性空宗也就是本无宗了。

据《中论疏·因缘品》，以般若学为六家七宗，本无一家又一分为二，亦即道安本无宗，与竺法琛法之本无宗。其中言及道安本无之说时指出：

什师未至，长安本有三家义。一者释道安明本无义，谓无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在未。有。若宅心本无，则异想便息。安公本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。此与《方等》经论、什肇山门义无异也。

显而易见，道安在长安时，已经以“本无”之说解般若性空之学，强调诸法本性空寂，“无在万化之前，空为众形之始”。足以看出，道安在鸠摩罗什之前，早已被视为本无宗的代表而领袖群伦了。

汤用彤先生指出，上述数语，出自昙济《六空七宗论》，《名僧传抄·昙济传》引述较详，文曰：

《七宗论》，第一本无立宗曰：“如来兴世，以本无弘教，故《方等》深经，皆备明五阴本无。本无之论，由来尚矣。何者？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，滞在未。有。宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。”

如来以本无弘教，故佛家皆说本无。本之所无，因出自自然，自然而然，如是而已。这就是“无在元化之先，空为众形之始。”自然之说，明显是以道家之学，解佛家之空的。佛教哲学正是在这样的环境中，实现无痕换骨的自我改造，道安也是在这样玄学化的风气中，与贵无之说遥相呼应，建设其本无宗的。

僧肇《不真空论》破斥三家，其三即本无。慧达直指为针对道安之说。内容与上述大致相同。文曰：

第三解本无者，弥天释道安法师《本无论》云，明本无者，称如来兴世，以本无弘教。故《方

〔17〕 另见元康《肇论疏》，或即上之所记《实相义》。

等》深经,皆云五阴本无,本无之论,由来尚矣。须得彼义,为是本无。明如来兴世,只以本化无物。若能苟解无本,即异想息矣。但不能悟诸法本来是空,所以名本无为真,末有为俗耳。

这里既确定无疑地认为道安以“本无论”名世,同释迦说教并无大的不同,而且说明僧肇对本无的批判,在于“不能悟诸法本来是空”,而有“本无为真,末有为俗”之别。当然这只是慧达对僧肇思想的理解。应当说,僧肇的意思是世间一切事物都不真,故无,不仅本无。就此而言,慧达的理解是正确的,但分别本无和末有,显然有悖僧肇不真空的观念。这也是值得注意的。

如上所言,僧睿称道安学说为性空宗,昙济《六家七宗论》直接称为本无宗。至陈时慧达索性说僧肇《不真空论》对本无义的批判就是道安的般若真俗说。汤用彤甚至断言,包括梁武帝在内,至隋唐吉藏均认道安为般若学之重镇。其时,“尚无定祖之说。假使有之,可断言道安必被推为三论宗之一祖也。”因为三论宗也是以真俗二谛、八不中道,高扬缘起性空、本无之旨的。

显而易见,道安之本无就是般若性空,就是以道解佛的中国佛学。请看其《阴持入经序》有言曰:“以慧断智,入三部者,成四谛也。十二因缘论净法部首,成四信也。其为行也,唯神矣,故不言而成,唯妙矣,故不行而至。”《道地经序》亦曰:“其为像也,含弘静泊,绵绵若存。寂寥无言,辩之者几矣。恍忽无行,求以湔乎其难测,圣人乃为布不言之教,陈无辙之轨。”《安般注序》曰:“寄息故无六阶之差,寓骸故有四级之别。阶差者,损之又损,以至于无为。级别者,忘之又忘,以至于无欲。”诸如上述,虽然说的是佛家之缘起性空,但思维却类似道家之本无,语言亦取之于《易》、《老》、《庄》。道安对佛玄的贯通也就不言而喻了。对此,道安在《合放光光赞略解序》中说得更具有思辨色彩:

般若波罗蜜者,成无上正真道之根也。正者,等也,不二入也。等道有三义焉。法身也,如也,真际也。故其为经也,以如为首,以法身为宗。如者尔也。本末等尔,无能令不尔也。佛之兴灭,绵绵常存,悠然无寄,故曰如也。法身者,一也。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,常道也。真际者,无所著也。泊然不动,湛尔玄齐,无为也,无不为也。万法有为,而此法渊默,故曰无所有者,是法之真也。由是其经万行两废,触章辄无也。何者?痴则无往而非徼,终日言尽物也,故为八万四千尘垢门也。慧则无往而非妙,终日言尽道也,故为八万四千度无极也。所谓执大净而万行正,正而不害,妙乎大矣。

般若波罗蜜,就是无上正道,就是“绵绵常存,悠然无寄”的真如法身,是“泊然不动,湛尔玄齐,无为也,无不为也”的真际,是超越一切有无、智愚、定乱、净垢、言无言,乃至有为无为的终极关怀,说到底也就是性空、本无。所谓“情尚于无多”者——“非有,有即无;非无,无即无。”这同僧肇“非有非无”的不真空论还是有明显差别的。可见,慧达的说法是切中肯綮的。

据吉藏在《中观论疏》中的说法,道安之本无,意谓一切诸法,本性空寂,故云本无。如此之说,道安的思想又与上述不同——非只本体无,而是一切事物本性无。但他又说:道安谓无在万化之前,空为众形之始。夫人之所滞,滞在未,若宅本无,则异想便息。这里说的又是本体之无,而荡涤未,显然又落于僧肇批评的“有是空,无也是空”,“情尚于无多”的窠臼里了。大概正因为如此,道安的本无说,也就很难被认为是僧肇的矛头所向。其实,这正是空无这样的概念难以用语言表述而已,当然也有理解不同的问题。

道安明“本无”义,如今虽不见相关著作,但从其他人转述的材料中可以窥见其“本无”说包括两方面:第一,世界的本体是“无”,即“本无”。在道安的理论框架内,这是对于世界本质的一

种“客观”描述；第二，人们必须认识到“无”这个本体，才能达到佛教所言解脱的境界，这是从人的主观方面强调认识“无”的重要性。道安的意图似在于从主客观结合的方法上体认般若性“空”；同时，道安之“本”虽然在“万化之前”，却并非绝对的虚无，而为“众形之始”，如昙济所述“非谓虚豁之中，能生万有也”。显而易见，本无说同玄学贵无的思想有密切的关系。

总之，道安的“本无”宗突出“无在元化之先，空为众形之始，故称本无”，视万物本源为“无”，与王弼所言“有之所始，以无为本”何其相似。道安的另一一些论说，如“夫冥造之前，廓然而已。至于元气陶化，则众像禀形。形虽资化，权化之本则出于自然。自然自尔，岂有造之者哉”（同前），将“无”说成是元气陶化万象之前的“廓然”状态，依然与玄学“贵无”论的观点如出一辙。而且“元气陶化”、“众像禀形”的说法，显然有嵇康元气自然运化思想的痕迹，而强调万象权化之本出于自然，而无“造之者”的论点，又同郭象“独化”论相近似。慧远的“法性”即“本无”^{〔18〕}，同样染上了浓厚的玄学“贵无”论思想的色彩。慧远以其“法性”本体的观点作为自己理论的核心并展开来论述，对道安的“本无”思想显然又有很大发展。

四、弥勒信仰

慧皎《高僧传》道安传曰：“安每与弟子法遇等于弥勒前立誓，愿生兜率。”道安之友人竺僧辅传亦有记曰：“（道安）后憩荆州明寺，单蔬自节，礼忏翘勤，誓生兜率。”昙戒传叙之尤详。

戒曰：“吾与和尚等八人同愿生兜率，和尚及道愿等皆已往生，吾未得去，是故有愿耳。”言毕，即有光照于身，容貌更悦，遂奄尔迁化，春秋七十。仍葬安公墓右。

昙戒，南阳人，道安在襄阳时的弟子，《名僧传抄》记曰：后与安同憩长安太后寺。

道安与僧辅、昙戒等八人，于弥勒像前，立誓往生兜率，其弥勒信仰昭然若揭。据《乐邦文类》载遵式《往生西方略传序》，称道安有《往生论》六卷，唐怀感亦引及道安《净土论》，苻坚也曾送结珠弥勒像至襄阳，均可证明道安持弥勒信仰。事实上，道安之前，《弥勒》经典已经有译本流布华夏。据汤用彤考，有竺法护翻译的《弥勒成佛经》，以及《弥勒菩萨本愿经》、《弥勒经》、《弥勒当来变经》。至于《高僧传》所记，道安第一次所读之经为《辩意经》，而今所存北魏译本《辩意长者经》之末，有弥勒佛授决云云。可见道安早在出家之初已经接触到弥勒经典，从而奠定了弥勒信仰的基础。汤用彤说：“弥勒受记于释迦，留住为世间决疑。道安每与弟子法遇、道愿、昙戒等于弥勒前立誓愿生兜率。而安公之愿生兜率天宫，目的亦在决疑。”^{〔19〕}僧睿《维摩序》中也提到：“先匠所以辍章遐慨，思决言于弥勒者，良在此也。”

诚然，与弥陀信仰不同，弥勒信仰的特点在于对现实世界的参与，在于建设人间的娑婆净土，道安对弥勒的选择应当说也与此相关。但作为一个高僧，一个致力于佛教经典翻译的思想家而言，求知、“决疑”更符合他的价值取向。《高僧传》中记载，道安梦遇一头白眉长之梵道人，对道安说：“君所注经，殊合道理，我不得入涅槃，住在西域，当相助弘通，可时设食。”又载，道安去世前十一日，忽有异僧来，道安问其来生居所，僧以手虚拨天之西北，即见云开，备睹兜率妙胜。传说此异僧谓即宾头卢。宾头卢为不入涅槃在世护法之阿罗汉，其性质亦与弥勒菩萨相似。上引亦可作为道安弥勒信仰的学术倾向的一个佐证。汤先生的说法不无道理。

（责任编辑 张 灵）

〔18〕“无性之性，谓之法性”，见慧远：《大智论钞序》，《出三藏记集》卷十。

〔19〕汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第149页。

Legal Issues on Free Allocation of Carbon Emission Licenses in International Law: On the Example of Australian EAP Legislation 60

Wang Hui / Doctor of law, lecturer of School of Law, Shanghai Marine University.

Abstract: In the mechanism of trading carbon emission licenses in different countries, the licenses are allocated mainly for free with only some of them by auction. The purpose of free allocation is to protect competition power of their enterprises. But according to international law, free allocation of carbon emission licenses is illegal. Firstly, free allocation of licenses as a different form of allowance by governments breaks the regulation of SCM. Secondly, it breaks the regulations of *Kyoto Protocol*.

Dao An's Contribution of Translation, Introduction and Promotion to Buddhism Philosophy 69

Ma Tianxiang / Doctor of history; professor, supervisor of doctoral candidates of the Philosophy School of Wu Han University.

Abstract: Dao An is a famous figure in the history of Buddhism spread to China by his devotion to the translation of Buddhist scriptures. He created a new era of Buddhism inheritance through translation which symbolizes the systematization and normalization of Buddhism culture communication. Dao An is well-versed and knowledgeable in many fields including political insights. He won an unshakable leading position in Buddhists' circle by his widely-spread reputation and influence with the support of emperors' power. Dao An engaged his whole life in Prajna, which means he is a non-school representative as interpreted by Buddhists. He worked with Zhu Shulan and Luo Shi and achieved the most of Prajna with them. He absorbed the delicateness of metaphysics in Wei Jin Dynasty in his thought and owned inclination to interpret Buddhism by Taoism. His thought also involves Maitreya belief in taking active part in realistic world. Concerning the world cultural exchange, Buddhist scriptures translation and formation of Chinese Buddhism set a best example for world cultural exchange and integrity, where Dao An played an irreplaceable role. As an eminent monk of his age and an ideologist engaging in classical translation of Buddhist scriptures, Dao An's value is favorably oriented at knowledge learning and confusion ending.

Shicha Lake and Memory of Beijing Culture 82

Zhang Fa / Distinguished professor, School of Humanity and Arts, Zhejiang Normal University.

Abstract: An important respect of Beijing image establishment is how to reconstruct the memory of Beijing culture as Beijing develops in modernization and globalization. Taking Shicha Lake as an example this paper demonstrates the richness and complex of Beijing cultural memory in its water, temples, sightseeing and people, food and shops, bridges, sceneries, stories and etc., by which it attempts to reconstruct the memory of Beijing culture.

On the Features of Chinese Ancient Stylistic Thought and the Cultural Factors in Its Formation 89

Huang Nianran / Doctor of literature, professor, School of Literature, Huazhong Normal University.

Abstract: Some cultural factors such as academic tradition of bibliography, general anthologies compiling and classified reference books compiling heavily influence the formation and development of Chinese stylistics theory. It is important to understand the ethical features of the origin of Chinese ancient stylistics through a study on the dialectical relationship between the inheritance and innovation of stylistics and a general study on the internal and external factors in the up-and-down of stylistics. This paper believes features of Chinese ancient stylistic thought reflect on the richness and complex of its classification as well as the principle of "distinction" first which are the main characteristics of ancient literature composition and criticism.

The Theory and Practice of Petition's Transformation and Linking up with Legal Proceedings: Based on the Mechanism of Labor Dispute Settlement 96

Zhou Xianri & Shi Xiaobing / Professor, Law School of South China Normal University; Postgraduate students, Law School of South China Normal University.

Abstract: Petition has great significance for relaxing and resolving social contradictions in the existing system and constitutionalism. In recent years, petition and legal proceedings have resolved a high number of labor disputes in Guangdong effectively. Because of high-cost, low-efficiency and low-justice of the existing labor dispute settlement, a lack of interests dispute settlement, the decline of judicial authority and some workers' following to petition, some people believe that petition but no legal proceedings, makes us surprised. Based on Guangdong's practice, and the typical mechanism of labor dispute settlement from civil-law system and common-law system, we should progressively distinguish rights disputes and interests disputes, design different remedying ways, focus on shaping the