

《安般守意》經注序中 格義問題的考察

蔡 振 豐

一、問題的基點

近代學者對「格義」問題的討論始於陳寅恪先生的〈支愍度學說考〉^①。陳寅恪之後，中日學者對「格義」的定義有許多的討論，本文暫時不涉入這個問題，而採取最廣義的定義，即將「格義」視為：「中國學者接受與理解佛教思想的方法」。依湯用彤先生的研究，格義的基本形式是：以中國原本的觀念對比外來思想，達到充分理解外來思想的目的^②。在格義的形式基礎上，如果

① 原刊於《中央研究院歷史語言研究所蔡元培先生六十五歲紀念文集》收入《金明館叢稿初編》（台北，里仁書局，一九八一，《陳寅恪先生文集一》）頁一四一至一六七。

② 如湯用彤先生的研究，見《漢魏兩晉南北朝佛教史》上册（台北，台灣商務印書館，一九六二）頁二二九至二三八。又相近的意見亦見《理學·佛學·玄學》中〈釋道安時代之般若學述略〉及〈論「格義」〉（北京，北京大學出版社，一九九一）頁一六八至一七〇、頁二八二至二九五。

仔細考慮格義方法產生的原因，將發現目前學界的討論仍有值得深入之處。如一般的研究大多把格義視為「有意為之」的方法，因此格義有時也被視為「教學方法」、「比較研究法」；這類看法預設行格義者能清楚分辨中國及佛教理論的差異。事實上，格義之法的產生存在著其他可能的預設，如：基於了解的需要，在「無意間」所採取的權宜之法。最初的權宜之法，可能後來變為確定的方式，而成為「教學」及「研究」的基本模式。基於對格義之法形成的反省，本文嘗試從早期中國學人對佛典的解釋，重探格義問題的原始內涵，藉以了解格義之法形成的原因，及其對理解外來思想時所可能衍生的影響。

為了使本文的考察能接近原初的事實，在材料上，選擇傳譯最久、影響最深遠的經典做為分析的起點。中國佛教經典的翻譯究竟起於何時？據梁·慧皎《高僧傳》所載，當起於東漢明帝時，攝摩騰及竺法蘭在洛陽譯出四十二章等經^③。可是《高僧傳》的說法在近人的研究中仍是聚訟紛紜。竺法蘭及其譯經未見於僧祐《出三藏記集》，不為學者所採信；因此定論的焦點集中在攝摩騰所譯《四十二章經》的真偽上。日本的學者大都認為《四十二章經》出於偽作；湯用彤則以為此經早出無疑，只不過目前的本子曾經歷代竄改。^④湯說雖可存考，但如果採取謹嚴之態度，則不得不將傳譯佛典之始，定於漢桓帝、靈帝時代安世高及支婁迦讖的譯經。安世高的譯作，據僧祐《出三藏記集》卷二〈新集撰出經律論錄〉所載，有《安般守意經》、《陰持入經》、大、小《十二門經》等，凡三十五部。但道安（312-385）的經錄，並不確認這三十五部譯作全出於安世高。真正可以確定無疑者僅《安般守意經》、《陰持入經》、

③ 參見慧皎《高僧傳》〈攝摩騰傳〉〈竺法蘭傳〉（北京，中華書局，湯用彤校注本，一九九二）頁一至三。

④ 日人之說可以境野黃洋《中國佛教史研究》為代表（東京，共立社，一九三〇，頁十一）。湯說見《漢魏兩晉南北朝佛教史》第一分第三章（台北，商務印書館，一九六二，頁三十一至四十七）。

《人本欲生經》、大、小《十二門經》、《百六十品經》、《大道地經》等六七部而已；其中《百六十品》、大、小《十二門經》今闕。《十二門經》目前僅存經序，而《人本欲生經》僅經注可見，此二經道安在序中不斷言為「是」，而僅推測為「似」^⑤。其他之經典，僧祐於世高譯經目之末尾附記：「其四諦、口解、十四意、九十八結，安公言似世高撰也」。由上述經錄及經序觀之，道安所確認的世高譯作僅見《安般守意經》、《陰持入經》及《大道地經》三部。《大道地經》後有支曜及竺法護的異譯本，因此對安世高譯經之研究，可堪注意者首推《安般守意經》、《陰持入經》二經，此二經俱屬小乘教理^⑥，前者有關於禪觀，而後者則關於法數，在內容上可以概括安世高所譯經典的特色^⑦。

由於《安般守意經》、《陰持入經》二經譯出的時間甚早，早期中國佛教

- ⑤ 參見僧祐《出三藏記集》卷二、三、卷五（見《大正藏》五十五冊；又《出三藏記集》蘇晉仁、蕭鍊子點校本，北京，中華書局，一九九五）及小野玄妙《佛教經典總論》第一部第三章（台北，新文豐出版社，一九八三）頁二四。
- ⑥ 小乘佛教（梵 *Hīnayāna Buddhism*）原指部派佛教。西元前後（約西元前一世紀左右），以救度衆生為宗旨之大乘佛教興起，大乘佛教徒認為部派佛教僅以個人修行為目的，乃貶之為低劣之教法，稱之為小乘佛教。惟現代各佛教團體均改稱為上座部佛教（巴 *Thera-vāda-buddhism*）。自佛陀教化至入滅（約西元前三八六年）後之四十五年間，教徒所應遵行之基本教法與戒律制度，大體上已經確立。然佛陀入滅百餘年後（約西元前二七〇年以後），小乘佛教先因律學，後因義學主張之不同，而分裂成保守（上座）、革新（大眾）兩大部派，至佛陀入滅三百年頃，此二大部派復分裂為二十個部派，每一部派均是以煩瑣、形式、學問體系之阿毘達磨（*Abhidharma* 梵）論書為中心之比丘教團。
- ⑦ 《出三藏記集》卷六，道安〈安般序注〉言安世高「特專阿毗曇學，其所出經，禪數最悉」（《大正藏》五十五冊，頁四十三下）。阿毗曇為小乘之論，此知安世高之譯經屬小乘佛教，在漢譯的系統中應以說一部有部的論說為主。說一切有部（梵名 *Sarvāsti-vādin*，巴利名 *Sabbattivāda*）略稱「有部」、「有部宗」、「有宗」。又稱「說因部」（梵 *Hetu-vidyāḥ*）。為小乘二十部派之一。約於佛滅後三百年之初，自根本上座部分出。以主張三世一切法皆是實有，故稱「說一切有部」。

小乘禪學流行^⑧，二經為沙門所必讀，因此針對二經所作的序、注，成了研究中國接納佛學的重要材料。為了使焦點集中，以下先就《安般守意經》的部份進行分析。

二、現存《安般守意經》經注的主要內容

現存安世高所譯的《安般守意經》^⑨，其注釋與經文的部分不能明確的區分^⑩，由於缺乏梵、藏、巴利及其他西域文字的版本以供對照，所以復原的工作幾乎不可能。如果暫時略去追究經文的原貌，此經所呈現的內容，可區分為

⑧ 安世高出身安息國，約為今波斯及阿富汗之一部。有關安息國佛教之討論，羽溪了諦有〈西域佛教之研究〉、〈大月氏之佛教〉及〈安息國及康居國之佛教〉諸文觸及（賀昌群中譯文收入《西域佛教研究》，大乘文化出版社，一九七九），其結論以為：「安息所流行之佛教，若謂其為大、小乘混雜流行，是固不然，其大乘教之主要經典，大多屬於方等部，華嚴部之經典流行較少，可知安息之佛教，與大月支殆屬於同一系統之下，明矣」（中譯文頁二四一至二四二）。羽溪了諦對安息國之佛教之推論，所據為漢譯佛典，其說亦有斟酌之處。如他將《安般守意經》括入大乘典，認為此經「實含大乘空觀思想」（中譯文頁二三八），其立論之據應為康僧會、道安、謝敷之經序，而非《安般守意經》之經文，以致有此推誤。又，依小野玄妙《佛教經典總論》之意見，安世高之譯典可信者僅《安般守意經》、《陰持入經》及《大道地經》三部而已（台北，新文豐出版社，一九八三，頁二四）。其餘為道安經錄判為可信者（見《出三藏記集·新集撰出經律論錄》），亦不見大乘經典。後世經錄雖列有為數不少的大經典，但在數量上比道安錄多出一百四十二部。這些多出的經典，是否為安世高所譯不無可疑。與羽溪了諦持不同意見者有印順之《佛教史地考論》，其中〈中國佛教史略〉一文以為：「蓋時當西元二世紀後葉，正印度佛教大小兼暢之世也。西北印承說一切有系之學，以罽賓犍陀羅為中心，而遠及吐火羅、安息，聲聞佛教歷久彌新於時《大毗婆沙論》結集前後，東方罽賓之學盛弘一時，西方外國諸師亦日以宏肆說一切有系素以禪學稱，罽賓尤為淵藪，安世高籍安息，安息多聲聞學，其傳禪數也宜。」（台北，正聞出版社，一九九二，頁六）。印順之說較為中理，本文依其立場而論。

三個主要部份。第一個部份是對「安」「般」「守意」等語詞的語意解釋。細察這部分文字行文的差異，大致可以推測經、注的區別。如經首開始的述說如下：

佛在越祇國舍羈瘦國，亦說一名遮迦羅國。時佛坐行安般守意九十日。佛復獨坐九十日者，思惟校計，欲度脫十方人及蝸飛蠕動之類。復言，我行安般守意九十日者，安般守意得自在慈念意，還行安般守意已，復收意行念也。安爲身。般爲息。守意爲道。守者爲禁，亦謂不犯戒。禁者亦爲護，護者遍護一切無所犯。意者息意，亦爲道也。安爲生，般爲滅，意爲因緣，守者爲也。……^⑨

上引文字中，經文的部分應至「收意行念也」止。經文的意思是：「佛陀爲思量度脫十方人及蝸飛蠕動等一切生類，行持安般守意禪觀九十日，得自在慈念意。由此，再行安般守意」而有此經。以下文字應爲注文，用以解釋「安」、「般」、「守意」的意義。這些並存的解釋可由下表得見：

- ⑨ 據僧祐《出三藏記集·新集撰出經律論錄》、法經等所撰的《衆經目錄·小乘修多羅藏錄》、道宣《大唐內典錄》卷一、明佺等所作《大周刊定衆經目錄》卷七、智昇《開釋教錄》卷一所載（以上諸書俱見《大正藏》五十五冊），推測《安般守意經》在當時的抄本甚多，但有二個主要的底本。一爲安世高原譯的二十紙本，即道安所說的《小安般經》；一爲四十五紙注解本，即《祐錄》所說的《大安般經》。到了《開元釋教錄》，始將這兩個本子合而爲一，或即採用注解本，定名爲《大安般守意經》。據《金藏》及《高麗藏》刻本，《佛說大安般守意經》文爲四十四版，與《大周刊定衆經目錄》卷七所記的「四十五紙」相近，因此目前所見的本子應接近於四十五紙的本子。
- ⑩ 《高麗藏》的雕作者在《大安般守意經》卷下末云：「此經按經首序及見經文，似是書者之錯，經注不分而連書者也。義當節而注之，然往往多有不可分處，故不敢擅節，以遺後賢。」（見《大正藏》冊十五，頁一七三）
- ⑪ 見《大正藏》冊十五，頁一六三至一七三。

安	般	守意
身	息	守意為道。守者為禁，亦謂不犯戒。禁者亦為護。護者，遍護一切無所犯。意者息意，亦為道。
生	滅	意為因緣。守者為道也。
數	相隨	止
念道	解結	不墮罪
避罪	不入罪	守意，為道也。
定	莫使動搖	守意，莫亂意也。安般守意名為御意，至得無為也
有（有者謂萬物）	無（無者謂疑 ^⑫ ，亦為空）	意念有不得道，意念無不得道，亦不念有亦不念無。是應空定意隨道行。
本因緣	無處所	道人知本無所從來，亦知滅無處所，是為守意也。
清	淨	守為無，意名為，是清淨無為也。無者謂活，為者謂生，不復得苦，故為活也。
未	起	已未起便為守意，若已意起便為守意，若已起意便走為不守，當為還。
受五陰	除五陰	守意為覺因緣，不隨身口意也。守意者，無所著為守意，有所著不為守意。何以故？意起復滅故。意不復起為道，是為守意。守意莫令意生，生因有死為不守意，莫令意死，有死因有生，意亦不死，是為道也。

《安般守意經》經注中，第二個主要部分是有關「十點」的說法^⑬。安般守意的數息觀有十點。點即慧，十點即十慧，可以解釋為十種智慧，也可以作為十種次第分數看待。這十種智慧是數息、相隨、止、觀、還、淨、苦、習、盡、道等等，簡要分敘如下：

(1) 數息是數 (ganaṇā) 即數算氣息。(2) 相隨是隨 (anugaṇa) 就是

⑫ 「疑」之意不易解，杜繼文白話版《安般守意經》讀之為「凝」，意為「止」、「息」、「安」、「定」等意。（台北，佛光文化公司，一九九七）頁十九。但「疑」為「止」之意不能與「空」的意義相貫，故本文以為「疑」應讀為《易·坤》「陰始疑」之「疑」，為「成」的意思。所謂「無者謂成」，是指由諸法合成，故「無自性」而為「空」為「無」。有關這一字義的解釋及其理論意義，在討論道安〈安般注序〉時會有較詳細的說明

⑬ 《安般守意經》云：「守般守意有十點，謂：數息、相隨、止、觀、還、淨、四諦，是為十點。」

隨氣息的出入，而心不散亂。(3) 止 (sthāna) 就是息心靜慮，使心念專定於一(4) 觀 (upalaksanā) 是明瞭的觀察境。(5) 還 (vivartanā) 指反省能觀的內在之心，了知實際無心。(6) 淨 (pariśuddhi) 是心識寂滅無所依，不起妄想。(7) (8) (9) (10) 以下是對「苦、習、盡、道」(今譯為「苦、集、滅、道」) 四諦的闡釋^⑭。

第二部份論說十點的經、注文間，如第一部份般的不易區分，而其內容則環繞在對「數息」、「相隨」、「止」、「觀」、「還」、「淨」等等「六事」的解釋。「數息、相隨、止」是藉由對身體、氣息的控制，來對治意的迷亂。「數息」的具體作法是把意靠在氣息的出、入上，以十數為一數，讓意念因數算而不致雜亂。「相隨」，比「數息」更進一步，即不待數算而使意念隨著氣息出入。「止」是「止於一」的意思，修習時可將意念專注於鼻頭。止於一的目的在使修行者藉由專注，達到不再意識氣息出入的程度。意經由「數息」、「相隨」、「止」的修行，便能專注於數字的計量及氣息的出入，最後達到「念息不離」的境界，讓瞋、恚、疑嫉等意念因而不起，相對的使殺、盜、姪、兩舌、惡口、妄言、綺語等行為不會產生。由於「數息、相隨、止」的入手工夫是由身體氣息的活動開始，所以屬外，這種外在的修習並不是最後的目的，而是為「觀」、「還」、「淨」等內在的修行打好基礎。

觀、還、淨，是在「念息不離」的基礎下，所作的進一步修習，目的在藉由觀照內心，達到心中起始意念的斷離。《安般守意經》中的「觀」有時指為觀五陰(蘊)。五陰指色(物質)、痛(受陰；感受印象)、想(思想陰；表象)、行(意志)、識(意識)，「觀五陰」意為「在氣息出入時識知五陰因緣」，具體的作法是在出息時觀「生死陰」；入息時觀「思想陰」。「生死陰」指五陰中的「行陰」，有時也指「痛痒陰」(受陰)；「思想陰」因「

^⑭ 「十點」的現代語譯 參見鎌田茂雄《中國佛教通史》第二章第三節。(關世謙中譯本，台灣，佛光出版社，一九八五，頁二一九)

識」(意識)而起,所以也稱「識陰」。「觀」即察照五陰相依緣起,修行者依此觀而澈見緣起的法則得到智慧。

「還」是反省能觀的心,了知實際無心。從經注看來,能「還」則能棄,棄殺、盜、淫、妄語、綺語、兩舌、惡口之身心惡意,並明瞭五陰為無常、苦、空、無我,由此棄離五陰不再貪戀。「淨」指心無所依,由此而能斷除身意之不淨。一切惡事皆從意來,「身,起復滅,生復死」,「意,念便生,不念便死」,修行者如能令心無所依止,就澈見意欲的滅盡處及生起處皆無所有,因而不再生起妄想。「觀、還、淨」為修習「數息」得止定後,對內在心識的察照,所以屬內。六事的修行由外而內,治外的目的在克除亂意,治內的目的是在於達到涅槃寂靜的境地。

《安般守意》經注內容的第三部分,為對四諦及三十七道品的闡釋及比類。四諦是大、小乘佛學都同意無疑的基本立場,除了揭示「苦」(人生是苦的真象)、「集」(人生是苦的原因)二諦的流轉緣起^⑮外,主要的還是注重清淨解脫及還滅緣起的「滅」(涅槃寂靜的境界)、「道」(達到理想的方法)二諦。因為「一切皆苦」,所以要求解脫唯有親證涅槃,《安般守意經》以為達致涅槃的修行次第即是數息、相隨、止、觀、還、淨這六事。六事的次第,在現存的經注中也被用來配合三十七品經(三十七道品)的修行方式^⑯。

⑮ 緣起 *pratitya-samutpādā* 是「由緣而起」的意思。緣起有「一般緣起」與「價值緣起」二種。「一般緣起」又可分為(一)依據於時間的因果關係,與(二)依據於時間空間的關係或論理的關係兩種。而「價值緣起」則有(一)會到達於迷的苦惱情形的「負價值的緣起」與(二)會到達於悟的淨樂情形的「正價值的緣起」。前者名為「流轉緣起」,後者名為「還滅緣起」。「流轉」是於生死的苦界內轉迴流轉的意思;「還滅」是從迷的世界而回到滅苦的淨樂悟世界的意思。「流轉」也叫做: *ācaya*, 是重積「迷之苦」的意思;「還滅」 *apacaya* 是除去「迷之苦」的意思。以上參見水野弘元〈初期佛教的緣起思想〉收入玉城康四郎主編《佛教思想(一)》第四章〈緣起思想的發展〉。(李世傑中譯本,台北,幼獅文化事業公司,一九八五,頁一二三至一三四)

⑯ 《安般守意經》言:「數息為四意止,相隨為四意斷,止為四神足念,觀為五根五力,還為七覺意,淨為八行也。」見《大正藏》冊十五。頁一六四中。

所謂三十七道品是指四意止（四念處）、四意斷（四正勤）、四神足念（四如意足）、五根、五力、七覺意（七覺支）、八行（八正道）等，爲了方便下節的討論，以下先以表列的方式略述其意義^⑰：

四 意 止	觀身不淨 觀受是苦 觀心無常 觀法無我	「四意止」又譯爲「四念處」，爲修實智慧的四種觀念，從內容看來，這與八正道中的「正念」相同。本經將「四意止」指爲： 「自觀身，觀他人身，止婬意，止餘意」 「自觀痛痒，觀他人痛痒，止瞋恚」 「自觀意，觀他人意，止癡」 「自觀法，觀他人法，得道」
-------------	------------------------------	--

四 意 斷	已生善令得增長 未生善令得生起 已生惡令得除斷 未生惡令不生起	「四意斷」又譯爲「四正勤」，即八正道中的正勤（或譯爲「正精進」）
-------------	--	----------------------------------

四 神 足 念	欲神足 勤神足 心神足 觀神足 ^⑱	又譯爲「四如意足」，指得四種禪定以攝心，由於在禪定中所願皆得，故名「如意足」，又名「神足」。 本經指爲： 身神足 口神足 意神足 道神足
------------------	---------------------------------------	---

五 根	信根爲自守	信三寶四諦
	能根爲精進	勇猛修習善法（後譯爲「精進根」或「勤根」）
	識根爲守意	憶念正法
	定根爲正道	使心止於一境，而不散失
	慧根爲道意	思惟真理（後譯爲「慧根」）

⑰ 以下對「三十七道品」的解釋參見丁福保《佛學大辭典》（台北，新文豐出公司影印，一九二〇）及水野弘元《原始佛教》第四章（郭忠生英譯中本，台北，菩提樹雜誌社，一九八二，頁一三〇至一六〇）。

⑱ 四神足之稱目，異說頗多，今依《俱舍論》之說，列欲、勤、心、觀四神足。參見丁福保《佛學大辭典》（台北，新文豐出公司影印，一九二〇）頁七六〇。

五力	信力 能破各種邪信之力 進力 能破身之懈怠之力（精進力） 念力 能破各種邪念之力 定力 能破各種亂想之力 慧力 能破三界的困惑之力（慧力）	「五根」與「五力」相對而立。五根是五種能力，「五力」則指由五根而生的效能，根與力的主要差別在於活動層次的不同。 「根」為「運作的能力」，它是對佛、法、僧三寶信仰的能力，也是進向理想涅槃的「精進」、「念」、「定」、「慧」等各種能力。
七覺意	法識覺意（擇法覺支）以智慧簡擇法的真偽 力覺意（精進覺支）以勇猛心離邪行、行真法 愛覺意（喜覺支）得到善法而心生歡喜 守覺意（輕安覺支）斷身心粗重，得身心輕安 覺意（念覺支）常記定、慧，使之均等 定覺意（定覺支）使心住於一境而不散亂 息覺意（捨覺支）捨離各種妄謬，平心坦懷不追憶妄謬	「七覺意」又譯為「七覺支」。「七覺支」為引導眾生入正覺的七種因素。其中「擇法覺支」是分別、思考、研究的智慧。「喜覺支」是得到更高禪定前的心理滿足感。「輕安覺支」是在得到更高禪定前，身心所得到輕巧靈明的感受。「捨覺支」則是遠離得失愛恨，平等無礙的心靈境界。
八行	正見 samyag-dṛṣṭi 澈見苦集滅道四諦的道理，而得正當的見解 正思 samyak-saṃkalpa 既得四諦之理，而使真智增長，能正當的思考方法與決策 正語 samyag-vāc 以智慧修口業，能正當的使用真實的語言 正業 samyag-karmānta 以智慧破除身心所染的一切邪業，因而住於清淨的身心之中 正命 samyag-ājīva 清淨身、口、意三業，順於正法而活命 正勤 samyag-vyāyāma 發用真正的智慧而勇猛的修習涅槃境界 正念 samyak-smṛti 憶念正道而無邪念，以此為生活中應有的作為及態度 正定 samyak-samādhi 入於清淨的禪定之中	「八行」即八種正道。本經指為： 直念屬心，常念道（正念）直語屬口，斷四意（正語）直觀屬身，觀身內外（正見）直見信道（正思）直行不墮四惡（正勤）直治斷餘意（正業）直不墮貪欲（正命）直定正心（正定）

在以上《安般守意》經注的三個部份中，第一部份為全經旨趣的指引；第二部份所論的「十點」為全經的主體，它不但說明了修行方法及次第，而且揭示了安般禪觀的基本架構為五陰（蘊）、緣起、四諦等部派佛教的根基理論。第三部份則為小乘禪觀的重要修持法。第二及第三部份對中國傳統思想而言都是新鮮而有待了解的。從格義的角度觀察《安般守意經》三部份內容所呈顯的問題，可以發現第一部份對「安般」的釋義中，基本的問題在於語言的隔閡上。第二部份則為理論架構的問題。第三部份涉及了與其他經典在法數上的對照，問題在於佛教基本術語的理解。

三、《安般守意》經注所顯示的格義問題

（一）語言的隔閡部份

在漢譯《安般守意經》中，其語言的隔閡問題不止一端，但由於缺乏梵原本的對照，所以下僅對「安般」二字的釋義問題進行討論。《安般守意經》云：

聽說安般守意，何等為安？何等為般？安名為入息，般名為出息，念息不離是名為安般守意者，欲得止意^⑩。

「安般」二字為梵文 *Anapāna* 的音譯，「安」表示入息即吸；「般」表示出息即呼。「守意」指控制思惟意念活動，與後來譯為「念」的意義相近。所以「安般守意」是「安般念」、「持息念」、「數息觀」的古譯，是藉由氣息的吸入、呼出，令心平靜的禪數觀。檢視注文所解，可以明顯的察覺與安般原義的扞格，由語法語義分析上節所列的十一種解釋，可以得到幾個現象。一是將

^⑩ 見《大正藏》第十五冊，頁一六五上。

「安」「般」二詞做為不同向量的語意解釋者，如（受、除）、（有、無）、（未、起）、（生、滅）（本因緣、無處所）等。這種解釋的方式，在形式意義上，較接近「安般」作為「出息、入息」二個相對的內容指向。第二種方式是將「安」「般」視為同一向量，而程度不同的語詞，如（避罪、不入罪）、（定、莫使動搖）（清、淨）等；這種解釋明顯不顧安、般的原意，而著意於對經典意旨的指引。第三種方式則是將「安」、「般」之意比附為經中出現的概念，如（數、相隨）、（念道、解結）等。

先考慮第一種的解釋方式，其解釋可見於下表：

安（入息）	般（出息）	守意
生	滅	意為因緣。守者為道也。
有（有者謂萬物）	無（無者謂疑，亦為空）	意念「有」不得道，意念「無」不得道；亦不念「有」，亦不念「無」，是應空定意隨道行。
本因緣	無處所	道人知本無所從來，亦知滅無處所，是為守意也。
未	起	已未起便為守意，若已意起便為守意，若已起意便走為不守，當為還。
受五陰	除五陰	守意為覺因緣，不隨身口意也。守意者，無所著為守意，有所著不為守意。何以故？意起復滅故。意不復起為道，是為守意。守意莫令意生，生因有死為不守意，莫令意死，有死因有生，意亦不死，是為道也。

在這五種解釋中，除了將「安、般」解為「有、無」之說者，大多能關聯於因緣之說。其中，作「未、起」解者，雖沒有論及因緣之說，但仍能就「意未起」及「意起」二者立說，可見詮解者還能知曉「意」與「息」在安般守意中的關聯。而以「安、般」為「有、無」之解者，非但不能從因緣之說理解守意，而且將「守意」理解為「持念」的意思，而形成「不持念於有，亦不持念於無」（意即「非住於有，非住於無」）的主觀境界說。這種解釋雖可與《老子》思想中的「無為」相接近，但二者的在基本立場上仍有所不同。道家的

「無爲」應由「有無玄同」的沖虛之境中得出，「無」具有形上道體的意謂。而「亦不念有，亦不念無」中的「無」非指道體之「無」性^②，而釋爲「空」。由此推測「亦不念有，亦不念無」的提出應在於般若學傳入中國之後，而且極可能是道安所作的注解，此點當在下節討論道安〈安般注序〉時再加以辨析。總而言之，在第一種解釋方式中，詮解者大都具備相當的佛學概念，他們對安、般二字的釋義雖有悖於原意，但仍能不離「安、般」之做爲相對語詞的基本立意。

第二種解釋的方式如下表所示：

安	般	守意
避罪	不入罪	守意爲道也
定	莫使動搖	守意，莫亂意也。安般守意名爲御意，至得無爲也。
清	淨	守爲無，意名爲，是清淨無爲也。無者謂活，爲者謂生，不復得苦，故爲活也。

表列的三解，將安、般二字視爲同一向量而程度不同的語詞，明顯的離安般守意的原意甚遠，推測這種結果可能是出於不懂梵文原意及缺乏佛學知識而致。值得注意的是：除第一解以「罪」爲說外，「無爲」成了詮釋的重點。將安般釋爲「避罪、不入罪」，在現存的經注中雖可找到相近的說法，如「數息，意不離，是爲法；離爲非法。數息，意不墮罪；意在世間，便墮罪也」^①。但經注所說的「墮罪」「不墮罪」是就數息之得不得法而言，非此條所解針對安（入息）般（出息）而說，推測誤解的原因，可能基於不了解「意」「息」的關聯而作通俗的理解所致。

② 《老子》第一章言：「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無欲，以觀其妙，有欲，以觀其微」。牟宗三先生依王弼《老子注》，將「無」解爲「道之無性」。見《才性與玄理》第五章（台北，學生書局，一九八〇修訂五版）頁一三一。

① 見《大正藏》冊十五，頁一六六中。

第二例將「安般守意」解為「清淨無為」及「御意至得無為」，明顯的反映道家思想介入佛教思想的一個面向。在這個解釋中，詮解者似能得意、息之關係，但仍不能由因緣的條件去了解語意，因此在以「定、莫使動搖」去解釋安般的意思時，才會將「守意」解為「御意」。御有控制的意思，令其莫可動搖即是御，御而不亂即是守意。這個解釋先預設「至得無為」的境界，然後依此境界而有御意的作用，這個理解與「斷念止意」的說法相去甚遠，但在解釋上合於《老子》第三章「為無為，而無不治」的說法。

第三解以「安為清，般為淨，守為無，意名為」，將「安般守意」湊為「清淨無為」，可謂全然不得「安般守意」的原意。其中值得注意的是：此釋將「無」解為「活」，將「為」解為「生」，這種解釋與道家的無為觀念有別，也與《呂氏春秋》〈本生〉及〈貴生〉的思想不似。〈本生〉的宗旨在「能養天之所生」，〈貴生〉所言是所謂「完身養生之道」，二篇的目的在於長生，且不連言清淨二字。因此第三解的思想淵源，與《老子想爾注》的思想較為接近，《想爾注》注《老子》「沌若濁。濁以靜之徐清」言：

求生之人，與不謝，奪不恨，不隨俗轉移，真思志道，學知清靜，意當時如癡濁也。以能癡濁，樸且欲就矣。然後清靜能睹衆微，內自清明，不欲於俗。……^②

上段引文中，「求生」即為求道之意。《想爾注》改《老子》二十五章：「道大，天大，地大，王亦大」的王亦大為「生亦大」及十六章的「公乃王」為「公乃生」，謂「生為道之別體」，可見其對生之重視^③。而其論求「求生」的方法是「學知清靜」，可知清淨是無為之道^④的入門徑，而無為之道則是活

^② 參見饒宗頤《老子想爾注校賤》（香港，作者自刊選堂叢書之二，一九五六）頁二十。

^③ 參見饒宗頤《老子想爾注校賤》頁三五。

^④ 《想爾》引《老子》「專氣致柔能嬰兒」注云：「嬰兒無為故合道」見饒宗頤《老子想爾注校賤》頁一三。

生之道。

「生道」的意思在《想爾注》中，並不只是養生「長生」的意思，也有「常生」的意思，前者是就形軀而言，後者則就精神而言。《想爾注》注《老子》「安以動之徐生」言：「人欲舉事，先孝（考）之道誠，安思其義不犯道，乃徐施之，生道不去。」又注「公能生」言：「能行道公政，故常生也。」²⁵可見生道非僅指長生之道，而有常生之理的意義。此外，《想爾注》雖未言及苦樂之說，但有大樂之說，如注《老子》「安平大樂」云：「如此之法甚大樂」。饒宗頤先生指出此注所據應為《太平經》卷一百三十〈樂怒吉凶訣〉所言²⁶：

樂：小具小得其意者，以樂人；中具中得其意者，以樂治，上具上得其意者，以樂天地。樂人法者，人為之喜悅；得樂治法者，治為其平安；得樂天地之法者，天地為其和。天地和則凡物為之無病，群神為之常喜，無有怒時也，是正太平氣至，具樂之悅喜也。

樂則天地道德悉出也，怒則天地惡悉出也；故天地樂者，善應出，天地不樂者，惡應出也。

《想爾注》及《太平經》所言之樂喜之說，雖與佛學所言的「離苦」在理論上有極大的差別，但「得樂」的基本趨向卻是相同的，二者在表面的意義上具有互相比附的基礎。

由以上的分析可知，在第二種解釋的方式中，出現了《老》、《莊》及道教《太平經》及《想爾注》的思想，這類思想的滲入雖然不在第二及第三部份中出現，但基於對全經意旨的解釋，它們的出現仍有具有指標的意義，代表著不具佛學知識者對佛經經旨的可能看法。

²⁵ 見饒宗頤《老子想爾注校牋》頁二十、二二。

²⁶ 見饒宗頤《老子想爾注校牋》頁六五至六十六。

第三類的解釋方式如下表所示：

安	般	守意
身	息	守意為道。守者為禁，亦謂不犯戒。禁者亦為護。護者，遍護一切無所犯。意者息意，亦為道。
數	相隨	止
念道	解結	不墮罪

在此三例中，第一例將「安、般」解為「身、息」，「息」的意思是「氣息」或是「止息」在此並不清楚，但細考下文對「守意」的解說，「息」似乎做「止息」解較為恰當。如依「止息」言之，「身息」即「身止」，這是就「外」而言，止由身所發動之惡。同理，將「守意」解為「止（息）意，而無所犯戒」，應是就「內」而言止由意所發動之惡。這個解釋雖不是就「安般」的原意去掌握，但有嘗試以「安」「般」「守意」三詞做為方法上的次序（身止而後意止，而後不犯戒）而貫串全經的意旨。

第二例的立場與第一例同，企圖以「數息、相隨、止」三者作為「安、般、守意」三者的次序綱領。次序的問題亦出現在第三例。第三例中的「結」應為結集，繫縛之意，為煩惱之別名，故「解結」應與現存《安般守意經》中的「棄結」的意義相同²⁷。第三例的的次序應是先「念道」，後能「解結」，而達「不墮罪」，這也是對全經意涵的一種解釋。

經由以上的分析可對語言的隔閡問題作一小結：

- (1) 經文雖已揭示了「安名為入息，般名為出息，念息不離是名為安般守意者」的意義，但不能被中國的學者確定為字義，因此，嚴謹的學者朝著「入、出」的形式意義去考量，而將「安、般」解釋為不同向量的意義。這種解釋雖然不見得正確，但多能掌握基本的佛教

²⁷ 《安般守意經》云：「第五還棄結者，謂棄身七惡。第六淨棄結者，為棄意三惡。」《大正藏》第十五冊，頁一六七上。

教理。

- (2) 在安般意義不明確的情況下，乃由對全經的意旨去做推測，而有第二釋義的方式。這類的臆測不能脫去中國傳統思想的固執性，因此反映出強加比附的現象。在這部份的例子中，可以看到道家「無為」的觀念，也可以看到道教的「生道」思想。
- (3) 第三種釋義的方式，尚能了解二種思想的不同，因此嘗試由經文的文字去猜測，而形成字義及理論的錯置現象。這種現象非但出現在對字義的解釋上，也出現在自身理論術語的誤置上。如上節所論及經注的第三部份，會出現：「數息為四意止，相隨為四意斷，止為四神足念，觀為五根、五力，還為七覺，淨為八行也」這類將十點比附為三十七道品的情形，這也是基於嘗試用教理去解釋教理而形成的錯置及誤解。

(二) 理論的部份

(1) 理論上的基本歧異……「觀」的考察

《安般守意》經注的主要內容在於十點，如果要簡約的把握十點的意義，最重要的應是「止」、「觀」二者。安般守意是一種冥想呼吸法，冥想的首要目的在使心念安定，此即是「止」的訓練。但「止」的活動並不是最終的目的，而只是「觀」的基礎，因此「觀」的關鍵性要高於「止」。中國傳統主流的儒道思想中，道家的思想與止觀的思想有部份的相似性，但如將二者對照比較，仍會發現二者在思考方式上有極大差別。就「觀」而言，《老子》第一章：「常無欲以觀其妙；常有欲以觀其徼」、十六章：「萬物並作，吾以觀復」，大都可解為：觀照形上道體始物、終物之玄妙。佛教教理異於老莊的思想，從不以為現象之外有所謂的形上的本體。因此，佛教所謂的「觀」是就觀照自身及所有構成的現象而言，「觀」的目的在透見自身為五陰（蘊）、法

(dharmas) 的假合，其最終的目的在於止息諸法的運動。

「法」(dharma) 為構成物質現象及心識活動的基本元素，在中國思想中與之相近的概念應是「氣」的概念，由於《安般守意經》是以數算氣息為入手工夫，中國人很容易將之視為與胎息、養氣相近的觀念，在氣概念的固執下，也容易產生對「法」的誤解。道家氣的思想強調「氣」的轉化具有提升自身的功能，所以不管是基於何種修持，大多傾向於二個目的：一是不使精氣消耗而成養生的目的²⁸；二是使心形成一純氣的狀態，而能自由的受納外在的事象²⁹。後者比較接近於《安般守意經》中，觀、還、淨的境界。但在「通天地一氣」³⁰的想法下，「氣」最終仍被視為宇宙生化的基本能量而加以肯定，然這種立場與佛教教理相去甚遠。簡單分判佛教與中國思想的不同大致可說：中國思想基於形上學的考量，肯定純化之氣具有形上學的地位，可做為形上與形下溝通的中介，所以人的活動，以轉化氣質而達精純境界為有價值。但在佛學的立場，「氣」īraṇa 是諸種「法」(dharma) 的一種，不論是空氣，或是四種構成物質的元素之一（風），都是藉由運動所表現出來的物質原子。物質的元素同心理的元素一般，它們不具永恆性及穩定性，剎那生滅也不任何的持續性。由於這些元素的特性與聖者純淨的狀態相反，因此最終不是要肯定之事，而是要捨離之事。

基於二種文化對「氣」與「觀」的不同的理論及態度，二者實不易達成理論上的溝通。因此，中國學者對佛教冥想呼吸法中「觀」的概念可能有三種傾向：一是放棄中國的思想及其思考模式，保持認同的意向；二是避去此問題，

²⁸ 如《老子》十一章言：「專氣致柔，能嬰兒乎」。《莊子·達生》中木工名人魯國梓慶所言：「未嘗敢以耗氣也，必齋（齋）以靜心」。又《莊子·刻意》曾提到「吐故納新」、「熊經鳥申」等導引術。

²⁹ 如《莊子·人間世》載孔子與顏回關於心齋的問答，強調：「無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣」。

³⁰ 見《莊子·知北遊》

而發揮與中國思想可融合的論點；三是改造佛教教理的部份意見，使之與中國的思想相近。這三種傾向事實上也反映在對「安般守意」的釋義中，如上節所分析的第二種釋義的方式，實近於改造部份教理，發揮可融合之論點的態度。相對而言，第一、三種釋義方式較接近於認同的態度。當然，在《安般守意》的經注中，這三傾向是基於誤解或者有意為之，不能被清楚的釐清，因此，進一步的察考經序的部份成了重要的工作。

(2) 經序思想所反映的理論架構……「心」的考察

① 康僧會

僧祐的《出三藏記集》留下了康僧會(?-280)、道安及謝敷所作的三篇經序^①，這三篇文獻，可說是追索上節所提示問題的重要材料。據康僧會的《安般守意經序》自敘，他曾師事南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧。又《高僧傳·安清傳》言安世高曾封函懸記：「尊吾道者，居士陳慧；傳禪經者，比丘僧會。」^②，此事應是就康僧會〈安般守意經序〉敷衍而成，不盡可信。然韓林、皮業、陳慧、康僧會之間的傳承關係應是可以肯定之事^③，因此，康僧會的序、注可以作為早期中國理解小乘禪觀的代表^④。康〈序〉的結構，可大致

① 見《大正藏》第五五冊，頁四二至四四。

② 見慧皎《高僧傳·安清傳》（北京，中華書局湯用彤校注本，一九九二）頁七。

③ 日本學者如鎌田茂雄《中國佛教通史》多將韓林、皮業、陳慧、康僧會之師承推至安世高。（見關世謙中譯本第一卷，台北，佛光出版社，一九八五，頁二二二），但從文獻推究，此事仍有疑問。慧皎《高僧傳·安清傳》引康僧會〈安般守意經序〉之文為：「此經世高所出，久之沈翳，會有南陽韓林、潁川文業、會稽陳慧，此三賢者，信道篤密，會共請受，乃陳慧義，余助斟酌」。此文較《出三藏記集》所錄多出「此經世高所，出久之沈翳」，如慧皎引文可信，康僧會之師承當不能上推安世高。

④ 杜繼文《安般守意經》（台北，佛光文化公司，一九九七，頁一七二）據康僧會〈安般守意經序〉：「夫安般者，諸佛之大乘，以濟衆生之漂流也。」以為康僧會明確的將安般守意納入了大乘佛學的軌道。但此說頗待斟酌，序文中雖出現「大乘」之詞，但依上下文推斷，此大乘為濟河之船乘，應非大乘佛學之大乘。又康僧會於序文中說他從韓林、皮業、陳慧請問「規同矩合，義無乖

分爲三部份：第一、就十二處說明「陰」者是就何而說。第二、說明四禪的境界。第三、介紹安世高的傳譯及康僧會的師承。第三部份前文已約略提及，以下先就第一、二點論析。

康〈序〉說安般是「其事有六，以治六情」，在小乘教理中，六情分內外而爲十二處，即內六根：眼（視覺）、耳（聽覺）、鼻（嗅覺）、舌（味覺）、身（觸覺）、心（後譯爲「意」，指知的能力或意識）；外六境：色（形與色）、聲（聲音）、香、味、細滑（後譯爲「觸」，指觸知之物）、法（指非感覺的對象）。簡要而言，內外六情即是指認知的能力（內）及認知的對象（外），而一切所知的對象又被劃分爲感覺的（觸）與非感覺的（法）二類。但康僧會所論的「六情」非如「十二處」指爲認知的能力及對象，而將之視爲帶有道德意義的認知活動，此由他將指爲非感覺對象之「法」解爲「邪念」可知。

十二處的分類傾向，原來帶著佛教自身的特徵，它意味著：除了認識的十二處，再沒有別的東西存在。任何對象，只要它不能視爲單獨的認知對象或認知能力，那它就不是實在的；比如自我人格即是不存在的。但康僧會的理解並非如此，我們看到他將《安般守意經》中「眼、耳、鼻、舌、身、意」³⁵的「意」以「心」之詞代換，又以「意」爲「意念」之意，而有「意」（意念）

異」，而且「非師所傳，不敢自由」，可見康僧會之注頗能謹守師說。又早期傳入中國的佛典，並無明確的大、小乘的觀念，大乘佛學爲正法的觀念，應確立於鳩摩羅什來華之後。《出三藏記集·鳩摩羅什傳》言羅什原先所學爲小乘之學，一直到他從佛陀耶律舍學十誦律，又從須律耶蘇摩問學大乘之時，才驚嘆：「吾昔學小乘，譬人不識金，以論石爲妙矣」。又言羅什披讀《放光經》時，魔來蔽文，唯見空牒。曾聞空中語曰：「汝是智人，何以讀此？」由上述記載可知羅什之前，中國學者並不明大小乘之別。在此背景下，康僧會之混同大、小乘教理的作法，可能不在於將《安般》經納入大乘的軌轍，而在於對大小乘教理殊別的無知，此反映中國早期佛學傳播的一般現象。

³⁵ 《安般守意經》云：何等爲六情？謂眼合色，耳受聲，鼻向香，口欲味，細滑爲身，衰意爲種栽、爲癡爲有生物也。」

出於「心」（知的能力或意識）的說法，其言云：

心之溢盪，無微不浹，恍惚髣佛，出入無間，視之無形，聽之無聲，逆之無前，尋之無後，深微細妙，形無髮絲，梵釋僊聖所不能照明，默種于此，化生乎彼，非凡所睹，謂之陰也。猶以晦暝種夫桑芥，闔手覆種，孳有萬億，旁人不睹其形，種家不知其數也。一朽乎下，萬生乎上，彈指之間，心九百六十轉，一日一夕，十三億意。意有一身，心不自知，猶彼種夫也。

康僧會雖將「心」的意散迷亂視爲「種」所生的結果，「種」與「陰」應指六情或者五蘊的構成元素³⁶，這些元素聚集而爲感覺的作用（內六情）及感覺的對象（外六情）並由此構成種種的執染（意）。

康僧會所說的「意」可說是生的騷動，在佛教中這種騷動即是必須解脫的「苦」。由四諦的觀點唯有了知無常、空、無我，而達到涅槃寂靜的境地才能離苦，但康僧會卻不由涅槃無我去說離苦。他說四禪的境地分別是一：「寂無

³⁶ 鎌田茂雄《中國佛教通史》將此段引文中的「陰」解爲「五陰」，即後譯之「五蘊」。他以爲「蘊」翻自 skandha，爲積聚的意思，而舊譯爲「陰」有「蔭覆」、「蓋覆」、「陰蓋」之意，因爲誤解 skandha（蘊）的意思，而有「陰」之譯。（見關世謙中譯本第一卷，台北，佛光出版社，一九八五，頁二二一）。鎌田茂雄的意見所據應爲支謙所譯《佛開解梵志阿拔經》所云：「五陰覆人，令不見道」。但觀《安般守意經序》言「視之無形，聽之無聲，逆之無前，尋之無後，深微細妙，形無髮絲」之意，「陰」似不作「蔭覆」、「蓋覆」、「陰蓋」解，而應爲陰陽之「陰」，有「不明難測」之意。即《玉篇》：「幽無形，深難測，謂之陰」及楊雄《太玄·攤》：「瑩天功，明萬物之謂陽也；出無形，深不測，之謂陰也」之意。如果對照三國陳氏的《陰持入經注》來看，推測舊譯之所以翻爲「陰」可能不是對「蘊」skandha 這個字的翻譯。而是對五蘊之構成元素，法（dharma）的其他性質而作的意譯。如依小乘佛學的法數立場推測：一切實在的構成元素都平等地成爲相獨立，分離各別的實在（entity），它們相互集聚形成物質或者感覺作用，爲「蘊集」之義。但由基本元素的精微一面而言，存在的構成元素依五蘊的次序，被解釋爲由粗漸進於精的不同元素，如「色」較「受」粗雜，而「識」則最精細。對於這些「精微難察」的屬性而言，可能是舊譯爲「陰」（非凡所睹）的原意。

他念」、二：「心稍清淨」、三：「心思寂寞」、四：「還觀其身（不淨）」。
說「還」是「攝心還念，諸陰皆滅」；「淨」是「穢欲寂靜，其心無想」；最後總結安般守意之義云：「得安般行者，厥心即明，舉眼所觀，無幽不睹」。由這些語詞看來康僧會是就「心識的染淨」立論。佛教教理可說是染淨的理論，或者更切確地說，是關於生的騷動和終極安寧的學說³⁷。就染淨的前提而言，康僧會的理解在大的方向與佛教教理相近，但他把「心」與「諸陰」分別看待則與小乘教理有極大的差異。

就小乘教理而言，不管是說「心」（citta）或「識」（vijñāna）或者「意」（manas），之間並沒有什麼差別，都表述為知覺能力的一種元素，這種知覺的要素與其他的生命構成素，或者外色的物質元素在性質上並沒有差別。《安般守意經》中論及「法觀止」說：

一切人皆自身為身，諦校計非我身。何以故？有眼有色，眼亦非身，色亦非身。何以故？人已死，有眼無所見，亦有色無所應，身如是。但有識亦非身，何以故？識無有，形亦無所輕止，如是計眼、耳、鼻、舌、身、意亦爾。得是計為法觀止。³⁸

即說明諸法在性質上平等無別的立場。又，所有的生命構成的元素存有二種不同的性格：一、是它們具有趨向於生的特性，這種特性使它們趨向於騷動與混亂，所以它們是「苦」（duḥkha），是「有漏」（sāsrava），「受情欲所左右」。二、為它們不受有漏的影響，是無漏（anāsrava），亦即表現出向著生之減損，騷動的抑止，以至完全寂滅的相反性傾向。大致而言，前一組構成元素相當於「有漏法」（sāsrava dharma）等同於凡夫；後一組元素成了

³⁷ Th. Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma* (London, Royal Asiatic Society, 1923) p.31 (立人中譯本《小乘佛學》，北京，中國社科學出版社，一九九四，頁六三)

³⁸ 見《大正藏》第十五冊，頁一六八。

最終解脫的聖者。由凡夫轉為聖者的解脫過程（即構成元素之騷動被抑止的過程）中，有一種特殊的構成元素佔有特別的地位，這便是般若（*prajñā*）的智慧，指為不被世俗思慮影響的理解力。不過通過智慧使一定量的法瞬時顯現停止下來，這只能達到入聖的初級階段。殘存下來的則通過定想加以抑止而消滅。由此，到達終極涅槃的境界便是意識及一切心的過程的完全終結^{③⑨}。

康僧會不將「心」視為諸法所成，而視具有主體的意義。因此他不將心的淨化過程視為一種抑止自身騷動的過程，而視為對「意」、「陰」的克除過程^{④⑩}，他用「藏垢之鏡」的「剗刮瑩磨」來比喻這個過程。而最後達成的境界，則是主體不生起不善之意的「無想」境界。這種將「心」視為主體意義的說法，同樣表現在僧康會的〈法鏡經序〉中，他說：「夫心者，衆法之源，臧否之根，同出異名，禍福分流。^{④⑪}」類此之見，可視小乘教理在理論上的變形。思索這類變形的原因，除了安世高的傳法不純外，可作二種推測：一、受大乘教義中「心之淨染」理論^{④⑫}的影響；二、「心」之作為主體意義在中國思想中

③⑨ 對有漏、無漏及般若、涅槃的理解參見 Th. Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma* (London, Royal Asiatic Society, 1923) p.48-54 (立人中譯本《小乘佛學》北京，中國社科學出版社，一九九四，頁九十至一〇一)

④⑩ 這種看法表現在《安般守意》經注中，則成爲一種克制意念的「無爲」之法。《安般守意經》中，應是注文的答問句中，有如下的記錄：「問：現有所念何以無爲？報：身口向戒，意向道行，雖有所念，本趣無爲也。問：何等爲無？何等名爲？報：無者，謂不念萬物；爲者，隨經行指事稱名，故言無爲也。」（見《大正藏》第十五冊，頁一七〇上）

④⑪ 見《大正藏》第五五冊，頁四六。

④⑫ 佛教部派在解釋「補特伽羅」（*pudgala* 人格，自我）以及生死流轉及其解脫之事，主要有「三世有」及「現世有」二系。小乘部派主張「三世有」，即認爲法（*dharma*）的最小單位是實體（*entity*），而且在過去、現在、未來的時間流轉中，是沒有增減的。因此他們依蘊、處、界一身心的綜和活動而立補特伽羅（*pudgala*），此應即《安般守意經》的基本立場。大乘一系則主張「現世有」，即以爲「過去、未來非實有體」，一切「有爲法」生滅無常，因

具有普遍性，因此康僧會的理解方式可能滲入了中國的思想成份。

睽諸早期大、小乘經典不加別異的傳法概況，第一說的可能性是存在的。但從理論上看來，可有如下三點的分析：一、大乘一系所說之「心」是在「五陰」之外的，是所謂「離蘊之心」，此與康僧會以「心」為眼、耳、鼻、舌、身、意「六情」所成不同。二、大乘之「心」的解脫理論不同於《安般守意經》由「五陰」六入的止滅建立，而重視去除煩惱，不違清淨心性。三、康僧會的解脫理論中，對「六情」、諸「法」並不採取小乘止滅的態度，也不由大乘清淨心性入手而是採取「觀照」的態度，目的在於「垢退明存」「無微不至」。這種說法與《莊子》言心齋之使心形成純氣的狀態，最後令心氣與道無別的思想相近。康僧會〈法鏡經序〉言「專心滌垢，神與道俱」^④也顯示出中國思想與道合一的旨趣，而與大乘教理由緣起法而說「無住心」不同。上述三點中，前二點的相違情形，很難令人相信三國時人對大乘理論有正確的理解。如加上第三點與中國道之觀點的相近情況，實可做如下的推論：今所見《注》、〈序〉的面貌，是受法者對大、小乘佛法擇取的結果。擇取的決定性因素，不在於大小乘何者為強勢理論之問題，而在於傳統思想文化中的固執成份。

② 道安

康僧會視「守意」為心之主體由染至淨的過程，並不是特例，而是普遍的現象，此點可由道安的經序中得知。道安在〈安般注序〉中表示為《安般》經作注的原因是：「魏初康僧會為之注義，義或隱而未顯」。這句話可以提供二

果相續，都是現在有，「過去、未來非實有體」；意謂人生、宇宙的實相都在當前的剎那。他們不同於小乘部派依蘊、處、界立補特伽羅（*pudgala*），而是以「一心」來解說。一心論者「依心立我」，以心能自照照他，本性清淨，而視煩惱污染為客塵，康僧會之說，如去除他對法數觀念的意見，在形式上接近一心論者。有關「現世有」、「三世有」及「一心論」之說，參見印順《印度佛教思想史》（台北，正聞出版社，一九八八年）頁五七至八十。

^④ 見《大正藏》第五五冊，頁四六下。

個討論的方向：一是道安在大前提上能認同康僧會的注解，他所認同的部分為何？二是道安發揮了康僧會《注》隱而未顯的部份，其內容為何？關於第一個問題，〈安般注序〉言：「夫執無以御有，崇本以動末，有何難也！」「執無御有」、「崇本動末」語近於《老子》「執古之道以御今之有」及王弼《老子指略》所言的「崇本息末」，可說是受魏晉玄學影響而有的語詞，但儘管語詞近似，二者在思想上是否一致是另一問題。從序文看來道安所說「策本動末」沒有王弼理論上的本體意義，而僅為主體的精神的境界，此點可由對照道安與王弼、何晏對「開物成務」的解釋上得知。王、何之論以為：

天地萬物皆以「無」為本。「無」也者，開務成物，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。^④

在此論中，「無」是被視為可化生萬物的形上本體。但道安卻不以「無」為本體義，而說「無」是人在神境界上的「無為」、「無欲」，他說：

無為故無形而不因；無欲故無事而不適。無形而不因，故能開物；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。彼我雙廢者，守于唯守也。

既不以「無」為形上本體，故他所說的開務成物不是就萬物而言，而是就主體之能否不受「萬有之拘累」（彼）、「執我之拘累」（我）二方面而言，所要成就的是「彼我雙廢」的主觀境界。

〈安般注序〉的開頭說：「安般者，出入也。道之所寄，無往不因；德之所寓，無往不託。」所謂「無往不因」與「無往不託」應是就「無執隨順」而言，在無執隨順之中，能達成任物自然的境界，即是他所說的「成務者，即萬有而自彼」，也即是「無欲」的境界；達成無自我執著的境界即是他所謂的「開物者，使天下兼忘我也」，也即是「無為」的境界。「無欲」是對外在他

^④ 見《晉書》卷四十三〈王衍傳〉所記何晏、王弼之說。

物欲求的減損；「無爲」則是對內在的自我概念的去除。道安以爲「損之又損，以至於無爲」與「忘之又忘，以至於無欲」是「成寂」的二法。由此可見：道安重主體精神境界的基本態度與小乘教理有別，而在「主體染淨」的立場上與康僧會是相接近。

在主體染淨的立場上，道安與康僧會雖有相近之處，但二者在於工夫的要求上卻有不同。在由染至淨的工夫上，康僧會主張克除不淨，因此他對「禪」的理解是「棄也，棄十三穢念之意」。相對而觀，道安不以爲「禪」爲「棄」，卻有視「禪」爲「智」的傾向，他在〈大十二門經序〉說：

夫姪息存乎解色，不係防閑也。有絕存乎解形，不係念空也。色解則治容不能轉，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，雖遊空無識，泊然永壽，莫足礙之，之謂真也。何者？執古以御有，心妙以了色，雖群居猶芻靈，泥洹猶如幻，豈多制形而重無色哉！是故聖人以四禪防淫，淫無遺焉；以四空滅有，有無現焉。淫有之息，要在明乎萬形之未始有，百化猶逆旅也。^④

認爲對治穢念，不在於表面的「防閑」、「念空」，即不在於對穢念的克制上，而在於「解色」、「解形」，即明白形、色、意念的本質爲空，所有的形色皆爲因緣合成（萬形之未始有），剎那生滅，沒有永恒穩定的性質（百化猶逆旅），因此所謂「解」應爲「智解」的意思，即以智慧透澈形、色的自性本空，既能令心遊於物，順隨各種因緣的變化。確定道安此意，則可以推測《安般守意》經注之首言：「安爲有（有者謂萬物），般爲無（無者謂疑，亦爲空）。意念有，不得於道；意念無，不得於道。亦不念有，亦不念無，是應空定意隨道行」應爲道安所釋。「有」是諸法合成的形色，故也指萬物。「無」是主體心境之虛靜含容而能遊於物，所以是空。能明白心物二者的關係而

^④ 見《大正藏》第五五冊，頁四六。

得「空」的澈悟，此所以能定意，順隨萬化之變遷。

③ 謝敷

現存《安般守意經》的第三篇經序是東晉人謝敷所作，從內容看來此序由四個部份組成。第一、說明「意」為「衆苦之萌基，背正之元本」，「即之無像，尋之無朕」，一日一夕可成「十三億想」。佛陀爲了防範「意」之漸入惡果，杜塞忿恨貪欲的幾兆，因而啓示了安般的要徑。第二、說明制伏穢意如僅是深閉耳目以避聲色誘惑；修行寂定以遏世俗欲望，均非究竟之道，只是以禪定換來一時喜樂，最終將使福田日失，興起根本煩惱，而致罪惹禍。造成這個結果是因重禪定而無智慧所致，正確的禪定應通過智慧而取得，而通過智慧而得的禪定可分爲「無著」、「緣覺」、「菩薩」三乘。「無著」以入涅槃爲樂，志在自我的解脫，不求利濟他人。「緣覺」只斷絕了因緣的纏縛，卻沒有大悲的宏願，因此，三乘中「菩薩乘」才是最高的禪境。菩薩的境界是「深達有本，暢因緣無」，所謂「達本」是指「有有自空」這是就諸法假合無自性而言；所謂「暢無」是指「因緣常寂」，這是就諸法因緣剎那生滅，無永恆性而言。因爲萬物皆無自性，所以不於萬物之外求其恒常的本質（「自空故不出有以入無」）；因爲因緣生滅不具永恆性，所以不執著於生起變化，而歸於寂滅（「常寂故不盡緣以歸空」）。第三、介紹安世高之志業及譯作本經的貢獻。第四、說明自己爲此經注解、作序的用心，及解經的方法。

謝敷序文的一、二部份出現了與康僧會序文相近語詞，如「意」爲「衆苦之萌基，背正之元本」，「即之無像，尋之無朕」，「一日一夕十三億想」等等，但他最終仍不能同意康僧會的意見。所以他雖同康僧會一般以「明鏡之瑩剗」爲例說明禪定的功能，但卻批評這種方式是「無慧而樂定」，以爲真正的開悟者應不僅止於「守寂」，而是能「遊心於玄冥」。從菩薩思想看來，謝敷無疑是以大乘的教義來讀《安般守意經》，但由於當時中國學者並不真正了解大、小乘思想的差異，所以在理論上，謝敷對「無著」、「緣覺」的小乘禪觀

並不採取批判的立場，而視為發心立願的大小之別^{④⑥}。因此，謝敷的看法實兼取康僧會及道安思想，將二者的思想視為初終二個不同的階段，觀其最終肯定的「遊心於玄冥」的境界，也與道安的說解無別。「遊心於玄冥」之語中，「心」為主體義；「玄冥」為幽深玄遠不可測之意，乃言因緣之生滅無常；而「遊」的意義近於道安所說「無往而不因」、「無往而不託」順隨無執的意思。

謝敷綜合康僧會及道安之說的作法，顯示了他個人的研究旨趣，而這種態度亦見於他對經典的理解方法上。在序文的第四部份，他說明了比合經義思想的理解方式：

然冥宗已遠，義訓小殊，乃採集英彥，戢而載焉。雖初聞大要，未悟者衆，於是復率愚思，推檢諸數，尋求明證，遂相繼續，撰為經義。并抄撮《大安般》、《修行》諸經事相應者，引而合之，或以隱顯相從，差簡搜尋之煩。

類似「採集英彥，戢而載焉」而後參究經義的作法，實代表中國中了解佛教思想的另一種態度，而這種態度也表現在謝敷對「守意」思想的想法上。

由本節的分析可知：從理論現象上看來，要中國的佛教徒完全放棄原有的思考方式實是困難之事。但由謝敷經序看來，這種傳統觀念的固執性，應該不是有意對外來思想的排斥現象。基本的關鍵應該在於：中國學者沒有清楚的了解佛教「心」、「識」等精神性的概念與「諸法」（dharmaḥ）的關係。這個理解上的限制，使得他們在有意無意之間都肯定精神性主體的存在，這使得中國人極其自然地，將佛教對諸法的騷動與止息理論解釋為主體的染淨問題。就此一現象發展，中國的佛教教理最後提出真常心的概念，實有其跡源可尋。

(3) 部份理論重建上的誤解……「數」的考察

^{④⑥} 謝敷〈序〉言：「此三乘唯同假禪靜，至於建志，厥初各有所歸，故學者宜恢心宏摸，植栽於始也」（《大正藏》第五十冊，頁四四中）

「數」指「數法」，所以稱為「數法」是因為它表示：一、釋經的名數分別。二、對於「法」的諸門分別^{④⑦}。前者是由佛經中的法相、名目整理分類而成，如前文所提及的五蘊、六情、十點（慧）等。後者指「法」可依不同的需要而給不同的類別，如地、水、火、風既被歸為「四大」，也是「六界」中的四項。本節所論的「數」以前一種意義為主。

在《大安般守意經》中，提到的「數」有「三毒」、「四諦」、「五陰」、「六情」、「七意」、「十點」、「三十七品經」……等等，其中對「三十七道品」的說明所佔的篇幅最大，《安般守意經》下卷幾乎可視為三十七道品的廣釋。三十七道品的說解本應見於《三十七品經》，現存佛經也可見安世高所譯的《禪行三十七品經》^{④⑧}。然由於僧祐《出三藏記集》的目錄不見此經，又經「三十七道品」的名目與《安般守意經》有許多不同，所以現存的《禪行三十七品經》可能非安世高原譯。反而在《安般守意經》下卷中，可能保存了安世高《禪行三十七品經》的部份譯文。

三十七道品幾乎包含了小乘佛學的所有修持方法，它由「四念處」、「四正勤」、「四如意足」、「五根」、「五力」、「七覺支」、「八正道」等七種體系組成。這七種體系，有人視之為由低至高的修行體系，但由它們的組成看來，應該是各自獨立的體系，不應視為具有高下次序的修持方法^{④⑨}。佛陀依其弟子根機的差異，而有不同修行的方法，例如「五根」、「五力」皆以「信」為首，這表示只要信仰佛法僧三寶，即可悟入菩提；這是為初機者所設的法門，為根機較低，慧根較淺者的修習良方。相對而言，「七覺支」則較不強調信，而重禪定，所以七覺支是由禪定而證菩提的修行方式。由此可知，三十

④⑦ 對於數法的解釋參見呂澂《中國佛學源流略講》第一講（台北，里仁書局，一九八五）頁三一。

④⑧ 見《大正藏》第十五冊，頁一八〇。

④⑨ 水野弘元《原始佛教》即持七體系為獨立自足的看法。（郭忠生中譯本，台北，菩提樹出版社，一九八二，頁一四八）。

七道品中的每一體系均已自足，並非實踐三十七道品的每一部分才能成就。原始佛典所以稱「四念住」、「四如意足」、「觀五蘊無我」與「觀四聖諦」為「一乘道」^{⑤①}（ekāyana magga 巴）即是指實踐其中之一，即可通於全部，而達於最高的境界。

由於三十七道品中的七個體系具獨立自足性，所以各體系中不乏重覆的部分。如「七覺支」中的「精進覺支」便與「正四勤」的全部內容，以及「八正道」中的「正勤」、「五根」中的「精進根」、「五力」中的「精進力」、「四如意足」中的「勤如意足」等等相同。又如「四念處」實可貫通於「五根」中的「念根」、「五力」中的「念力」、「七覺支」中的「念覺支」、「八正道」的「正念」。如論及「三摩地」的「定」，「四如意足」中有「定如意足」、「五根」中有「定根」、「五力」中有「定力」、「七覺支」中有「定覺支」、「八正道」中有「正定」。論及智慧，「四神足」中有「觀神足」、「五根」中有「慧根」、「五力」中有「慧力」、「七覺支」中有「擇法覺支」、「八正道」中有「正見」^{⑤②}。

《安般守意經》的修持法門是控制出、入息的「安般念」（ānāpānasati），從數息、相隨、止、觀、還、淨六事看來，它應是一套獨立自足的修行法門。但在今見《安般守意經》中，它有時被等同於三十七道品，有時只被視為「三十七品經」的部份，如上卷言：

數息為四意止（四念處），相隨為四意斷（四正勤），止為四神足念，

⑤① 說「四念處」為「一乘道」的經典有《雜阿含》卷一九第五三五經、卷二四第六〇七經。說「四如意足」為「一乘道」的經典有《雜阿含》卷二一第五六一經。說修五蘊觀而覺悟，甚至在解脫後還是修五蘊觀的經典有《雜阿含》卷一〇第二五九經。說由諦觀四聖諦能得種種境界的經典如《雜阿含》卷一五第三九三經。

⑤② 水野弘元以為：「總結而言：三十七道品中，僅有十二或十三個獨立的法門，其他則為重覆而已」。《原始佛教》（郭忠生中譯本，台北，菩提樹出版社，一九八二）頁一五〇。

觀爲五根、五力，還爲七覺意（七覺支），淨爲八行（八正道）^{⑤②}。

又如下卷所言^{⑤③}：

數息爲墮十二品，何謂十二品？數息時墮四意止；息不亂時爲墮四意念斷；得十息有時爲墮四神足；是爲墮十二品也。

問：何等爲念三十七品經？報：謂數息、相隨、止、觀、還、淨。行是六事，是爲念三十七品經也。行數息亦爲行三十七品經。

問：何以故爲行三十七品經？報數息爲墮四意止。何以故？爲四意止亦墮四意斷，用不待念故。爲四意斷，亦墮四神足，用從信故，爲神足也。

數息爲墮信根……（以下文字爲：亦墮能根、識根、定根、黠根）。

數息亦墮信力……（以下文字爲：亦墮進力、念力、定力、黠力）。

數息亦墮覺意……（以下文字爲：亦墮法識覺意、力覺意、愛覺意、息覺意、定覺意、守覺意）。數息亦墮八行。用意止故入八行。……

仔細考慮下卷引文的部份，可以清楚的察覺，去除中間二段問答的文字，其意義即是：「行數息即行三十七品經」，這種說法有其合理性，意即：「行數息觀上的教法即可如行三十七道品的教法一般，得到無上的菩提」。

把數息觀視爲三十七道品中的任一修持體系，合於上述對三十七道品中七種體系皆自足的意思，因此推測這部份應爲經文的部份。而二段插入的問答不似經文的敘述，顯得突兀，應爲注釋之文。如果對下卷經注的判斷無誤，上卷中以「數息爲四意止（四念處），相隨爲四意斷（四正勤），止爲四神足念，觀爲五根、五力，還爲七覺意（七覺支），淨爲八行（八正道）」，應該也不是原始的經文，而應爲注解的部份，而且可能是錯誤的詮解。

以六事比爲三十七道品的七種體系，明顯的不能契合下卷的意思，而且衍

^{⑤②} 見《大正藏》第十五冊，頁一六四。

^{⑤③} 見《大正藏》第十五冊，頁一七〇上、中。

伸了更多的疑義。其問題在於把二種修持方法相為比附，但比附雙方的理論意義全然不合。何況，如此的做法是將數息觀視為三十七品經的附庸，不太可能是《守般守意經》原有的立場。值得注意的是：這種比附可能即是謝敷所說：「推檢諸數，尋求明證」的理解方法之一。如果「推檢諸數」的目的是要重建無法理解的理論，推檢不當將帶來更大的理論誤解。以「數息為四意止，相隨為四意斷，止為四神足念，觀為五根、五力，還為七覺意，淨為八行」為例，「數息、相隨、止、觀、還、淨」有一定的理論次序，「四意止、四意斷、四神足五根、五力、七覺意及八行」，卻未必具有理論及實踐上的次序。在如此的比附下，讀者可能是理解了一方而誤解另一方，等而下之者則全然不解。因此以這種方式進行理解，有時反而容易產生更大的負面效果。

四、結 論

現存《安般守意經》經、注不分的現象，提供了許多「格義」的線索，其中以「語詞之語意」的問題，以及「理論的理解問題」最為重要。在語言的理解問題上，可以發現單一的「語詞」最容易入滲入個人在解釋上的臆測，特別是做為經典名稱的語詞（如「安」「般」「守意」），常被略去詞語的原義，而以全經的思想去解釋。這類的解釋大多數是基於籠統的印象，而不是基於對經典本身理論的深究，所以特別容易被解讀為本地的思想。因此，在這部份的分析中，可以發現《老》《莊》及道教諸如《太平經》、《老子想爾注》等思想內容的匯入。

在理論的理解上，由於所涉及的不是單獨的語詞，而是觀念叢，所以較為複雜。在這部份的分析中，本文找出了中國及佛教教理的二組觀念進行考察：其一是佛教「法」（dharma）與中國「氣」的觀念。二是佛教的「涅槃無我」及中國的「主體」概念。在「法」的概念中，外境之形色，與內在的覺識

二者是相對成立的，也都具有不穩定、非永恒、剎那生滅的性質，因此在涅槃的境界中，二者同歸於寂滅。中國的「氣」雖也可以視為精神或物質的最小單位，但它為道體的具體實現，具有可被轉化為形上意義的性質，所以不成為精神活動上煩惱的來源。中國思想中大多預設著精神的主體，而視煩惱的問題在於精神主體的染淨，不在「氣」的聚、毀、活動之上，因此常將外境的形色與內在覺知的問題分別看待。考察《安般守意經》的三篇經序，可以發現佛教「法」及「無我」的概念並不能取代中國原有的「主體」觀念，不管是康僧會、道安或者謝敷都不能免於這種傾向。

基於中國思想中的某些觀念不易動搖，以及佛法傳來的系統不清等因素，使學者在理解佛教教義上生了實際的困難，其中最明顯的是對小乘佛學中「法」及「數」之觀念的理解。基於上述的因素，有些學者如謝敷，才會使用教理中較為確定的法數觀念，去重建理解的可能。但這方式只達到表面的比附，而不能透見法數在整體理論背後的意義。從佛教在中國的發展看來，對語意及法數概念的誤解及混淆，隨著中國梵文學者的增多而得到了改善，但主體的觀念隨著般若學的傳入未有改變。因此，從中國接受佛教理論的發展看來，早期所謂格義的問題，似乎是如何由法數概念建立起主體觀念的歷程。

