

魏晉南北朝佛教論叢

魏晋南北朝佛教论丛

方 立 天 著

中 华 书 局

1982年·北京

魏晋南北朝佛教论丛

方 立 天 著

*

中 华 书 局 出 版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

*

860×1160 毫米 1/32·10 印张·232千字

1982年4月第1版 1982年4月北京第1次印刷

印数 00,001—10,000 册

统一书号: 2018·189 定价: 1.15 元

前 言

这本《魏晋南北朝佛教论丛》所收集的十篇文章，是六十年代以来，先后发表在《新建设》、《哲学研究》、《中国社会科学》、《世界宗教研究》、《百科知识》几个刊物上，和《中国古代著名哲学家评传》一书中的佛教论文。其中关于魏晋南北朝时代的八篇是本书的主体，另外二篇是关于隋唐时代或总论性的，则作为附录。《论魏晋时代佛学和玄学的异同》和《论隋唐时代佛教宗派的形成及其特点》，系和石峻教授合作，征得石先生的同意，也收集在这里。

宗教是长期的社会历史现象和意识形态。从历史的进程来看，虽然在它的形成时期以及尔后在某些年代某些国度，曾经被苦难的人民用来作为团结的纽带和起义的旗帜，但是它主要是统治阶级借以麻醉被剥削阶级的精神武器。宗教的基调是颠倒的、虚幻的，宗教的本质是消极的、落后的。由于宗教在历史上发生过重大的作用，在当代仍然有着广泛的影响，而且是一个带有群众性、民族性和国际性的问题，因此，十分值得认真研究。

宗教具有包罗万象的内容，人们可以从各种角度、多重层次去进行探讨研究。从人类思想发展史的侧面来考察，研究宗教思想的形成和演变，从中总结出带规律性的东西，是一项具有重大学术意义的工作，是宗教研究的一个极为重要的方面。研究我国魏晋南北朝佛教思想，尤其是其中的哲学思想，剖析佛教的宇宙观、方法论和认识论，寻觅佛教思想和儒家、道家的思想的关系，探求佛教哲学的理论思维教训，并对佛教学说作出历史的评价，是这本论丛的主要宗旨和基本内容。

我研究魏晋南北朝佛学思想,撰写这束文章,是试图遵循历史唯物主义的基本原理,依据客观历史发展的进程,从历史的必然性中追踪佛学思潮的起落兴衰,进而总结其内在的发展规律。魏晋南北朝佛学的发展主要呈现为禅学、般若学和涅槃学三大思潮,其中般若学和涅槃学是更为重要的两大思潮。为了窥探这一历史时代佛学思想在理论上所达到的广度和深度,《论丛》着重解剖了当时佛学思想的主要代表人物。我认为只有对佛学主要代表人物进行深入地研究,才能清理和总结佛学思想发展的主要线索。同时,也只有从整个时代佛学思想发展的广阔历史背景出发,才能科学地评价一些佛学思想代表人物在佛学史、哲学史乃至思想史上的地位、作用和影响。弄清这些问题,无疑是十分重要的。

魏晋南北朝佛教哲学是当时整个唯心主义思潮的一个组成部分。佛教唯心主义和一般唯心主义虽然在思想路线上是一致的,但又有其独自的特点,它是和僧侣主义、神秘主义不可分割地内在交织在一起的。佛学思想在本质上是和科学、唯物主义、无神论根本对立的,从哲学理论上深刻地揭示佛教学说的实质,使广大群众认识其真正的面目,是符合历史的发展、社会的进步和人民的利益的。在作这番清理工作的同时,对佛教哲学思想中的某些辩证法颗粒和唯物主义因素,尤其是某些体现人类智慧的范畴和命题,也应该努力发掘,对于它所包含的理论思维的教训,则应当认真总结,这都是人类认识史的宝贵财富,需要我们批判地继承。

在我写这些文章的前后,曾经得到过佛教界的大师、学者和学术界研究佛教史与哲学史的教授、专家的直接帮助,也受到友人和同行的热诚鼓励,他们的深情厚意,是我永远不能忘怀的。

这些文章在收入本书时,在内容和文字方面作了若干修改,但限于学识,讹谬疏漏之处一定不少,深切地期待着读者们的指教。

一九八一年春,方立天于中国人民大学哲学系

《魏晋南北朝佛教论丛》目录

道安评传	1
支遁的佛教思想	27
慧远评传	51
慧远佛教因果报应说批判	92
僧肇评传	111
论竺道生的佛学思想	154
梁武帝萧衍与佛教	188
论魏晋时代佛学和玄学的异同	220

附 录

论隋唐时代佛教宗派的形成及其特点	241
中国哲学史中的佛学影响	281
教派、学派索引	287
佛、菩萨、人物等索引	289
著作索引	295
学说、名词、术语索引	301

道安评传

道安是我国东晋时期一位博学的佛学家，最有影响的佛教宣传者和组织者，是当时佛教的领袖。研究和评述道安的生平和佛教哲学思想，对于了解与总结中国古代佛学史和哲学史，都是十分必要的。

一、东汉以来佛教思想发展的 概貌和道安的生平

佛教自东汉时传入我国，起初被看为是一种道术、祠祀。它着重宣扬灵魂轮回说，因而也特别重视内心，主张养生养神，少思寡欲，清静无为，心神明静，以为这样就能无所不通，无所不能，而成为佛。这种佛又被视为我国传统迷信的神。这也就是汉代佛教最重要的思潮禅法的基调。此外，佛教还宣传大乘般若学。“般若”，就是所谓最高智慧。这一学说主张个人的智慧与万物的本体“道”相冥合。个人的智慧本来是和“道”相合的，由于后天的各种原因而相离，所以最重要的是要解脱后天的种种限制，真正认识、体证本体，做到明本，这也就成为佛了。由此，般若学十分重视智慧理论，并得到后来魏晋时代统治阶级的大力提倡。

魏晋以后译经逐渐增多，自东汉至东晋共译出佛典近千部；信徒也日益增多，到西晋已有寺庙一百八十多所，僧尼三千七百人（参看《佛祖统记》）。但是直到道安的时候，我国的佛教信徒对印度佛学还是处在生吞活剥和牵强附会的阶段，并没有真正理解和领会。当时译经虽多，但疑伪杂出，而且翻译没有一定规则，草率粗

糙，结果往往或因拘泥于直译而译理未尽，义难通晓，或因注重意译而失其本旨，义多暧昧，还有因原文疏脱而前后矛盾，义不连贯。为了探索佛教的义理，有人采取“格义”或“合本”的方法，所谓“格义”就是以我国原有的术语、名词、概念和范畴去比附拟配佛经的术语、名词、概念和范畴。“合本”是把不同译本汇编起来，加以对比研究。这种情况使得人们对佛学的自由比附与任意发挥，有了广泛的可能性。

当时传入我国的佛教“禅学”和“般若”两系的特点是，“禅学”常杂以方术，“般若”多比附老庄。例如，有些禅学经典就以“守一得度”来解释禅，这显然是抄自道教的方术^①。又如对般若思想的理解，“本无”原是魏晋玄学家用来说明本体的范畴，而支谶、支谦和竺佛念在译《般若经》时都用以译“真如”，这实际上是把道、佛、本无和本体都视为一样的东西。玄学的“正始”遗风也浸入佛门，许多名僧都“高论适时”，“清谈尽日”（参看《世说新语·文学篇》）。他们既用玄学的道理来解释佛学，又用佛学的道理来发挥玄学。佛学在和玄学的合流中日益扩大了自己的影响。

在这种情况下，佛教要进一步发展，就一方面要继续翻译印度传来的佛经，以便不断充实内容；要对已译的佛经进行整理，以消除混乱；还进一步要求佛教学者消化和融会佛理，从浩繁佛经中概括出基本思想，以便使日益增多的信徒易于领会和接受。另一方面要继续和玄学合流，以便不断地扩大影响，同时要逐渐摆脱对玄学的依附，为自身的独立发展开辟道路。道安的宗教活动和哲学思想就是应此而生的。

① 道教《太平经》卷96：“夫一者，……可为孝子，可为忠臣，终老学之，不中止不懈，皆可度世。”（见王明编：《太平经合校》第408页）又，《太平经钞乙之五》：“守一明之法，长寿之根也。万神可祖（一作御），出光明之门。守一精明之时，若火始生时，急守之勿失。”（同上书，第16页）。

道安生于公元312年(西晋怀帝永嘉六年),十二岁出家,因为其貌不扬而被轻视,师父令他先从事农业劳动三年。但由于他天资聪颖,记忆力超人,终于得到师父的器重,受戒后任其游学,由此开始了他的僧侣生涯的重要历程。

道安从事佛教理论和实践活动主要可分为三个阶段:

(一)师事佛图澄:佛图澄是当时著名的僧侣,以方术为石勒、石虎的后赵政权服务。后赵迁都于河南的邺(今临漳县西),佛图澄也随之到邺。不久,约公元335年,道安到邺师事佛图澄,“服膺终身”,直至澄死(公元348年)。在这十多年的时间里,道安得到佛图澄的赏识,佛图澄讲法,道安复述,在佛教理论方面打下了比较坚实的基础。

(二)研习禅学:佛图澄死后,道安因石氏内乱,在河北、山西一带到处避难,其间曾在太行恒山建立寺塔,徒众数百,弘宣佛法。约在公元364年又迁居南下。道安虽然颠沛流离,山栖木食,景况艰难,但是斋讲不断,注经甚勤。在这大约十五年的时间里,他深受北方佛教重视禅定的影响,主要是研习禅学,对于安世高传来的《阴持入经》、《大十二门经》、《修行道地经》,写序作注,用力很深。对于般若也极留心,曾找到竺法护译的《光赞》的残本一品。

(三)讲习般若学:公元365年道安到河南一带,因慕容恪进攻河南,形势极度混乱。恰在此时襄阳大名士习凿齿迎请道安去弘法,于是道安继续南下,率弟子四百多人到襄阳。在襄阳十五年,道安由于受南方佛教重视义理的影响,佛教思想发生重要的转变,即从禅数转而趣于性空,集中讲习般若,每年讲两次《放光经》。并且孜孜矻矻,注释《般若》、《道行》、《密迹》和《安般》等经,收集和整理经典、编撰经录,受到朝野的推重。

公元379年前秦苻坚攻克襄阳,道安和习凿齿为苻坚所迫致,“既见与语,大悦之,赐遗甚厚……与诸镇书:‘昔晋氏平吴,利在二

陆(陆机、陆云)。今破汉南,获士裁一人有半耳’”。(《晋书》第82卷《习凿齿传》)一人指道安,半人指习凿齿,因为习脚疾严重,不能行走,所以称为半人。道安在长安(西安)生活七年,至公元385年(东晋孝武帝十年)命终。道安晚年继续讲述般若诸经,并组织对小乘一切有部等佛典的传译。

道安虽然身处前秦的长安,但是心向东晋。据《高僧传·释道安传》等史籍记载,他曾巧妙地含蓄地谏阻苻坚侵犯东晋。他在中年以后逐渐由北南下,日益接近东晋王朝。

道安一生最主要的活动概括地说有两个方面:一是组织翻译、整理和阐述经典,创立以“本无”为宗旨的学派,后来称为“本无宗”(虽号称为“宗”,实际上是学派,和后来隋唐时期的佛教宗派不同);一是宣法传教和培养弟子。

关于第一方面,首先是注经作序。根据《出三藏记集》、《隋众经目录》和《历代三宝记》的记载,道安的著作共约有六十种,其中佚失的约四十种,现存的约二十种,涉及般若方等、阿含本缘、毗昙、名相、禅修、律仪等广泛的领域。现存著作有各种经论序十六篇,其中十五篇载于《出三藏记集》,一篇为《鼻奈耶经序》载于《大正藏》第24卷《鼻奈耶经》卷首;再是注疏一种:《人本欲生经注》一卷等。这些著述对阐明经义作用很大。僧祐在《出三藏记集·道安传》中说:“安……序致渊富,妙尽玄旨,条贯既叙,文理会通,经义克明,自安始也”(《大正藏》第55卷,第108页)。道安通过自己的著述,创立本无宗,它在我国佛教思想史上占有重要的地位,在我国哲学史上也有一定的影响。

其次是组织译经。道安晚年在长安主持译事,共译出众经十部一百八十七卷,百万余言,并且积极争取佛经大翻译家鸠摩罗什来长安译经。他还总结翻译工作的困难和经验,提出“五失本,三不易”的说法。“五失本”指有五种情况不能符合胡语佛经原本,即语

法要适应中文的结构；文字要作适当的修饰；颂文的重复句子要删略；连篇累牍的重颂要删节；反复重述的内容要略去。“三不易”是讲三种不易翻译的情况，即古代特有的习俗不易译得适合于今时；佛说的微言深义不易译得使凡愚也能理解；传译的人都很平庸，一般不易译好。（见《摩诃钵罗波罗蜜经钞序》，《出三藏记集》第8卷，《大正藏》第55卷，第52页）道安的这些总结对以后佛经的翻译产生了影响。

再次，纂辑佛经目录。道安以前，虽已有经录，但只是一代或一人所翻译的经录，且只列经名，不著名类年代，自道安始作总录，严别真伪。《高僧传·释道安传》中说：“安乃总集名目，表其时人，诠（鉴别）品（评定）新旧，撰为经录。众经有据，实由其功。”道安广泛搜寻流行的经典，加以整理编录。他的《综理众经目录》是后人给定的名字，原来题名已不详，目录原本也早已佚失。只在《出三藏记集》的《综理众经目录》中保存两段原文：新集安公疑经录和新集安公注经及杂经志录。（见《大正藏》第55卷，第38、39页）梁僧祐作《出三藏记集》时曾见到过道安的目录，《出三藏记集》为现存最古的经录，而它的第二部分经录本文，就是在全部吸收道安目录的基础上加以补充、扩大而成的。所以，僧祐对道安的目录给以很高的评价，他说：“寻夫大法运流，世移六代（汉、魏、秦、凉、晋、宋），撰注经录，独见安公。”（《出三藏记集》第4卷，《大正藏》第55卷第21页）又说：“爰自安公，始述名录，诠品译才，标列岁月，妙典可征，实赖伊人。”（《出三藏记集》第2卷，《大正藏》第55卷，第5页）赞扬它是名副其实的第一部经录。道安的经录不仅是对我国佛教发展史的宝贵贡献，而且在我国目录学史上也占有重要的地位。

佛教经典是佛教宣传的根据，道安一生特别重视经典，表明他非常关心佛教哲学理论的宣传。这和他的师父佛图澄有所不同，佛图澄是以法术骗取人们对自己的信任和对佛教的信仰的，道安

虽也承认法术,但并不热衷于此道。名士习凿齿就说过,道安“无变化技术可以惑常人之耳目”(《高僧传·释道安传》)道安是以佛教教义麻醉人心的。

关于教化方面,道安和那些借清谈以自娱、隐逸山林以自乐的名僧不同,异常重视亲自讲经说法,积极培养弟子和扩大影响。道安在河北和襄阳时都有弟子僧众数百人,是当时我国最庞大的僧团。在长安时,更领众达数千人。其高足弟子有慧远、慧永、慧持、法遇、昙翼、道立、昙戒、道愿、僧富等,就中更以继他之后而成为东晋佛教领袖的慧远尤为著名。道安认为,“教化之体,宜令广布”(《高僧传·释道安传》)他决心扩大佛教的影响和势力范围,并适应晋王朝南下的需要,注意扩大在南方的据点。道安先后两次在新野和襄阳分散徒众,东至扬州,西至四川,南至长沙,长江流域都有了道安的弟子。这样就使道安法系的势力由北向南推移,由黄河流域扩大到长江流域,这是我国佛教史上的一个重要事件,尔后佛教之在我国绝大部分地区逐渐流行起来,与此大有关系。

此外道安还决定沙门以释为姓,

初魏晋沙门依师为姓,故姓各不同。安以为大师之本,莫尊释迦,乃以释命氏。(《高僧传·释道安传》)

并制定僧尼赴请、礼忏等行仪轨范,

所制僧尼轨范、佛法宪章,条为三例:一曰,行香定座上经上讲之法;二曰,常日六时行道饮食唱时法;三曰布萨^①差使悔过等法。天下寺舍,遂则而从之。(同上)

从而使佛教僧尼活动进一步轨范化。

由上可见,道安在佛教的宣传和组织方面是做了许多工作的。他是两晋之际佛教界的中心人物,上承佛图澄,下启慧远,对奠定

① “布萨”,所谓长养法。

晋代佛教兴盛的基础起了重要作用,对佛教的发展发生了重大的长远的影响。这是由历史发展趋势决定的,但又是与道安个人的状况分不开的。道安没有把他的佛教活动局限在翻译佛经上,他开始创立了本无宗,道安是我国在佛学上创立学派的第一批佛教学者中最重要的代表。本无宗是当时佛学家对般若性空理解不同、持义歧异的“六家七宗”(下详)中最大的一派,它推动了般若思想的流传,也为以后“三论”(《中论》、《百论》和《十二门论》)的流行创造了有利条件,它的理论还是慧远的本无思想的基础,被佛教的后世一度奉为正宗。

二、道安的禅法思想

据《高僧传·释道安传》的记载,道安出家后,先读宣扬善恶报应的《辩意经》(又名《诸法要义》),接着就读属于大乘般若的《成具光明定意经》,后师事佛图澄,阅读经典更多,随后相继对禅学和般若学两方面都进行了比较深入的研究。他在华北教化时,对禅法注释甚勤,在襄阳时大讲般若,并信仰弥勒净土,立誓往生兜率^①,在长安时,除继续宣扬般若外,还热心翻译小乘一切有部经典,作序称颂。可见,道安对当时从印度传入的佛教各派思想是兼收并容的,因而他的佛教思想也是庞杂的、多方面的。但是道安一生对般若研究最为用力,尤其在中年之后,更是以般若研究为重心;再从有关目录所载其般若著述之多,也可以看出般若思想是他的主要思想。史载道安有关般若的著述近二十种,据僧祐在《出三藏记集》中记载,主要的有《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》二卷、《放光般若起尽解》一卷、《道行经集异注》一卷、《实相义》和《性空论》等,共约占道安全部著述的三

① 即兜率天,佛教所虚构的弥勒菩萨的净土。

分之一。其次,关于禅学的著述也较多,据载共有十种,占全部著述的六分之一。如上所述,从汉至晋,印度佛教传入我国主要的是禅学和般若学两系,而道安是这两系的集大成者,他创立本无宗就是初步融会这两系的思想的结果。道安现存著作表明,他并没有形成完整、严密和周详的佛教哲学思想体系,但他的主要思想是有脉络线索可寻、有其内在联系的。

下面我们先分析道安的禅法思想,然后再分析般若思想。

禅学当时又称之为数学,它把宇宙和人生分析为若干的数,如五蕴^①、十八界^②等。其中有一部分是对烦恼(“欲”)的分析,分析烦恼的目的在于用禅法加以择灭。“禅”按佛教的说法是一种定心不乱、寂静思虑的修炼精神的方法。人只有通过这种修炼,才能真正体会和得到般若,终至于“无为”(“灭”),达到佛教的最高境界。

道安禅法的主要内容是“执寂以御有,崇本以动末”(《安般注序》,《大正藏》第55卷,第43页),或者说是“执古以御有,心妙以了色”(《大十二门经序》,《大正藏》第55卷,第46页)。这里“执寂”的“寂”、“崇本”的“本”和“执古”的“古”,都是指本无。道安的禅法就是要以“本无”去统摄、消融末有,归于虚无,而这又是心的作用。道安认为:“人之所滞,滞在末(末)有,苟宅心本无,则斯累豁矣。”(《名僧传抄·昙济传》引,见《续藏经》第2编乙,第7套,第1册,第9页)这就是说,当人心清除了杂念异想,驱散了妄惑烦恼,根绝了一切欲望,直接体会到“本无”,心住于无相,体会现实世界是虚妄的,这样通过禅法,人的人格符合於宇宙的本体,“心”和“本无”

① “五蕴”,“蕴”是集聚、合称的意思。佛教认为人身并无一个自我实体,只是下列五类东西集合而成:色蕴(组成身体的物质)、受蕴(随感官生起的苦、乐、忧、喜等感情)、想蕴(意想作用)、行蕴(意志活动等)、识蕴(意识)。

② “十八界”,指眼界、色界、眼识界、耳界、声界、耳识界、鼻界、香界、鼻识界、舌界、味界、舌识界、身界、所触界、身识界、意界、法界、意识界。

相合为一,也就进入了最高境界,人也成为神了。这实际上是人心把外物掏空了,也不执著任何东西了,剩下的只是一个没有任何内容的绝对空寂的心。但是道安在自己的著述中并没有否认世界本体的存在,没有认为本体也是心所“变现”的。因此,可以这样说,道安的本体论是客观唯心主义的,而道安认识和体会本体的方法却具有主观唯心主义的色彩。

道安不认为禅修的目的是达到神奇的变化,但认为在禅定时也能产生神奇的变化。《人本欲生经注》解释“想受灭尽定”说:

行兹定者,……冥如死灰,雷霆不能骇其念,山(火)燃不能伤其虑,萧然与太虚^①齐量,恬然与造化^②俱游。(《大正藏》第33卷,第9页。)

又在《安般注序》中说:得斯寂者,举足而大千^③震,挥手而日月扞,疾吹而铁围^④飞,微嘘而须弥^⑤舞。斯皆乘四禅^⑥之妙止,御六息之大辩者也^⑦。(《大正藏》第55卷,第43页)意思是说,实行这种禅定的人,精神活动趋于停止,犹如死灰,即使雷霆大作也不能扰乱他的思念,火燃烧焦也不能伤害他的思虑,他的心境萧寂地与天一样的广大,安静地与自然变化一起游荡。得到这

① “太虚”,即天、天空。

② “造化”,创造化育的意思。

③ “大千”,“大千世界”的简称。原来是古印度传说的一个极大世界的名称,即以须弥山为中心,同一日月所照的四天下为一小世界,合一千个小世界为小千世界,合一千个小千世界为中千世界,合一千个中千世界为大千世界。佛教沿用这种说法,并认为“大千世界”是释迦牟尼教化范围的一部分。

④ “铁围”,指铁围山,佛经说是一小世界的极高大的、由铁构成的铁山,其周围是咸海。

⑤ “须弥”,意为“妙高”,古印度神话中的山名。说它是人类所居住的世界的中心,日月环绕此山回旋出没,山的四方有四个洲。佛教也沿用这种说法。

⑥ “四禅”,指十二门禅中的观禅、练禅、薰禅和修禅四种修行方法。

⑦ “六息”,即六种气:吹、呼、嘻、呵、嘘、咽。“辩”,读为变。《庄子·逍遥游》:“若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉!”

种寂灭境界，一抬脚世界都震动，一挥手就执持日月，很快的吹气使铁围山飞起，微轻的嘘气使须弥山飞翔，这都是驾乘四禅的神妙的止心法门，驾御六气的大变化。这是什么？这是不会受任何外物的伤害，而能摇撼山河大地的神！这显然是受了佛图澄法术的影响。虽然道安不热衷于法术，但还是承认法术，又向往神奇的变化。

显然，道安的禅法是一种神秘的直觉主义的宗教法术，它引导人们把时间、精力和生命消耗在冥想幻觉之中，浪费在宗教迷梦里头。

三、道安的般若思想

道安宣传的般若学是对《般若经》的根本原理——“空”的意义解释。《般若经》是印度大乘佛教中一个派别所编集的一部丛书，在魏晋后，其中有些部分，有若干不同的译本，其基本论点是论证客观世界和主观世界都是虚幻不真的。当时我国的佛教学者大体上是用魏晋玄学的基本观点去理解、注释和说明般若学的，道安也是以“玄”解“佛”的。

道安生于“五胡乱华”之世，深感生死无常，人间苦难，于是遁入空门，追求解脱之道，也就是要追求一个超出和高于现实世界的永无生死、根绝痛苦和恒常寂静的彼岸世界。道安把虚幻的彼岸世界看成永恒的绝对的真实，产生了强烈的追求。他在自己的著述中着重描写了佛教神秘主义的最高境界。他说：

等道有三义焉，法身^①也，如^②也，真际^③也。……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

① “法身”，佛教所谓“佛之真身”，实际上就是佛教思想的体现。

② “如”，佛教所谓如万物的本相、本性，也就是神秘的精神本体。

③ “真际”，佛教所谓真实的边际、至极的境界，也就是神秘的精神本体。

寄，故曰如也。法身者，一也，常静也，有无均净，……泯尔都忘，二三尽息，皎然不缁（黑色），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。万法有为此法渊默，故曰，无所有者，是法之真也。（《合放光光赞略解序》，《大正藏》第55卷，第48页。）

意思是说，佛教般若学讲的成就佛的等同、绝对的“道”有三层含义：法身、如和真际。如，就是这样，本体和现象都这样，也没有办法使它不这样。佛的兴灭，绵绵不绝地恒常存在，长远地无所寄住，所以叫做如。法身是一，不是二不是三，它是恒常寂静、有无都净的，一切都灭尽，二法身三法身的种种不同区别都是不存在的。法身的体纯白，一点染污也没有，所以叫做净。这是恒常的道。真际，无所执著，恬静而不动，澄清而一切玄理尽在其中，无为而无不为，万物是有为而实际是沉静无为的，所以说，无所有是万物的真性。又说：

其为像也，含弘静泊，绵绵若存，寂寥无言，辩之者几矣，恍惚无行求矣。滂乎其难测，圣人有以见因华（花）可以诚（成）实，睹末可以达本，乃为布不言之教，陈无辙之轨。（《道地经序》，《大正藏》第55卷，第69页。）

这是道安在探求从禅定以归趣于般若性空所说的话。意思是，般若性空的象状，包容广大而又恬静，绵绵不绝如同存在，寂静空洞无可言说，能如此辨别的是极少的。难以辨认而不易求，广大无际而不可测。然而圣人（佛）有见于花可以结实，观察现象可体认本体，所以又为众生布讲不可言说的教理，陈述无车轮形迹的轨道。

“道”本是指佛教的道理，由于体会了佛教道理能通向佛教的彼岸世界，故名为“道”，也称为“等道”，表示这“道”是平等的同一的，实际上就是佛教所追求的精神上的本体、最高的境界。为了从不同角度说明佛教所企求的最高境界，道安提出了如（真如）、法身