

# 大乘大义章

## 题解

《大乘大义章》，原名《慧远问大乘中深义十八科并罗什答》，又名《鸠摩罗什法师大义》，或名《大乘大义章》，中国佛教历史博物馆刊印今人邱盘（希明）校勘本时，改名为《远什大乘要义问答》。全书内容为慧远提出关于大乘要义的若干问题和鸠摩罗什的答述，是这两位大师关于大乘要义的多次书面讨论的结集。

慧远，生于东晋成帝咸和九年（公元三三四年），卒于东晋安帝义熙十二年（公元四一六年）寿八十二。或说，卒于义熙十三年，寿八十三。本姓贾，雁门楼烦（今山西省原平县崞阳镇东）人，出身仕宦家庭。他从小便努力学习儒家经典，也博学道家的《老子》、《庄子》等书。十三岁时，随舅父令狐氏游学河南许昌和洛阳一带，广采博收，逐渐领会到儒学和玄学的真谛，见识高超，受到人们的赞扬。慧远处于大动荡的时代，生活在后赵石氏政权的辖区，战乱频仍，灾难不断，颠沛流离，生活很不稳定，由此而产生隐逸避世的思想，二十一岁时曾打算随范宣到江东隐居，因为正在战争期间，南路阻塞不通，才没有如愿成行。当时，道安在太行恒山（今河北曲阳县西北）弘扬佛法，慧远便与弟弟慧持投奔道安，出家为僧。

道安（公元三二一——三八五？）是东晋十六国时期的佛教学者和僧团领袖，后来被前秦苻坚迎至长安，是当时佛教高僧，名重天下。道安的佛学思想属于般若学的本无宗，主张万物的本体是「空」、「无」。慧远也信奉般若学，他的聪敏和勤奋，深受道安的赏识，二十四岁便登坛开讲《般若经》。一次讲经，有位听众对「实相」感到很难理解，反覆询问，慧远怎么也难讲清，于是引《庄子》的类似概念解释，听众便明白了。从此，道安特别允许慧远引用佛典以外的书来比附说明佛经，这是慧远融合儒、道、佛思想，把佛学中国化的开端。晋哀帝兴宁三年（公元三六五年），慧远随道安南下到襄阳。道安在荆州（今湖南、湖北、四川东南、贵州东北、广西、广东北部连县之地）宣传般若「心无」学说，慧远曾参与对道安的辩论。晋孝武帝太元三年（公元三七八年），前秦围攻襄阳，道安不能出，便分派弟子往各地传教。慧远原打算去罗浮山（今广东东北岸），太元六年（公元三八一年）路经浔阳（今江西九江市），见庐山幽静秀丽，便定居下来。他先住在西林寺，后来弟子日多，渐住不下，江州刺史桓伊才为他建较大的东林寺，此后他就安住于此，直到去世。

在庐山三十多年，是慧远一生最光辉的时期。他修行著述，收徒讲学，化兼道浴，四

海同归：约集门人同好，发愿往生西方弥陀净土：派遣弟子到国外取经，组织西来僧人译经：与江州刺史桓伊、镇南将军何无忌、荆州刺史殷仲堪、太尉桓玄、司徒王谧、康乐公谢灵运等等东晋上层人士深相往来，维护和广传佛教：建立与鸠摩罗什的友谊，开展南北佛学思想的交流等等。由於这些活动，慧远遂名震一时，庐山自然成为南方佛教的中心，慧远亦成为南方佛教的领袖，而他将佛教教义与中国传统文化相结合的学术思想，则使他更成为中国佛教史上著名的理论家，享有极高的声誉。

鸠摩罗什，祖籍天竺，生於龟兹，死於後秦国都长安。關於他的生卒年月，记载不一。据其弟子僧肇所著《鸠摩罗什法师诔（并序）》的记载，生於东晋康帝建元元年（公元三四三年），卒於东晋义熙九年（後秦弘始十五年，公元四一三年），寿七十。其家世为龟兹国（今新疆库车一带）相，父将嗣相位，辞避出家，东度葱岭。龟兹王迎为国师，以妹嫁他为妻。鸠摩罗什幼年，其母出家为尼。鸠摩罗什七岁出家，从师受经，曾随母至罽宾（今克什米尔）、沙勒（即疏勒，今新疆喀什一带）、温宿（龟兹西邻）诸国，遍访名师，学习佛典，以及佛教以外的各种学问。在沙勒时，放弃小乘立场，专务大乘，声誉鹊起。龟兹王亲自至温宿把鸠摩罗什母子迎归国内。鸠摩罗什回国後，年二十在王宫受具足戒，不久，其母辞往天竺。他开始讲经说法，宣传大乘教义，每年升座说法之际，诸王都长跪座侧，让他提履而上。他的名声很大，道安在前秦、慧远在东晋，都已耳闻。前秦建元十七年，苻坚派吕光率兵西进，建元二十年（公元三八四年），吕光破龟兹，获鸠摩罗什，见他还年轻，强迫他娶龟兹王女为妻，其实这时，他已四十一岁。吕光率军回至姑臧又（甘肃武威），听说苻坚已被害，便自立为王，史称前凉。鸠摩罗什在前凉时期，学习了汉语，接触了佛典以外的汉文经史典籍，为他以後大量译经准备了有利条件。

後秦弘始三年（公元四〇一年），後秦皇帝姚兴打败後凉，迎请鸠摩罗什至长安，待以国师之礼，鸠摩罗什时年五十八岁。姚兴把他安置在草堂寺（传即今陕西户县东南圭峰山下的草堂寺），请他译经说法。从此时起至其圆寂，他在十一年多的时间内，共译佛经三十五部二百九十四卷，是中国佛教史上与真谛、玄奘、不空并称的四大译经家之一。他所译的佛教典籍，对中国佛教教义的形成有极大的影响，是各学派和宗派开宗立派的重要依据。如《成实论》是成实学派（或成实宗）的主要经典，《中论》、《十二门论》、《百论》是三论学派（或三论宗）的主要经典，《法华经》是天台宗的主要经典，《阿弥陀经》是净土宗的主要经典之一，《弥勒成佛经》和《弥勒下生经》是弥勒信仰的经典，《坐禅三昧经》是安世高以来第一部大乘禅法经典，《十诵律》是第一部完备的汉译小乘戒律，《金刚般若经》对禅宗曾有较大的影响，而大小品《般若经》的重译和《大智度论》的新译，由於译文明白流畅，使大乘般若学说能够广泛传播，成为各学派、宗派共同的理论来源。

鸠摩罗什桃李满天下。参与译经的弟子达五百人或八百人，听法受学的弟子更多至二三千人。他们後来分赴大江南北，对中国佛教学派的形成起了很大作用，如僧肇、竺道生、昙影、僧导、道融等，都很有成就。

鸠摩罗什被迎至长安不久，慧远便派弟子昙邕投书问候鸠摩罗什，并赠以袈裟和漉水囊（一种法物）。鸠摩罗什即致答书，称慧远为东方「护法菩萨」，表达了景仰之情，并赠偈一章，又回赠以鍮石双口澡罐。其後，慧远闻鸠摩罗什有回国打算，即致书将他比作满愿（即富楼那，佛十大弟子之一，说法第一）、龙树，报偈一章，其中说，「时无悟宗匠，谁将握玄契？来问尚悠悠，相与期暮岁」，深表挽留，并提出若干佛学问题请益，鸠摩罗什一一回答。後人将他们之间關於佛学的问答辑集成集，便是这本《大乘大义章》。

南北朝梁朝僧祐所撰《出三藏记集》，收宋朝陆澄《法论目录》，其中录有鸠摩罗什应庐山慧远之问而作回答的文书十八项，今本《大乘大义章》也是十八章，但略有不同。今本中〈问答受决〉、〈问答造色法〉两章，《法论目录》中没有。《法论目录》中的〈问法身非色〉，不见於《大乘大义章》。《大乘大义章》中〈问遍学〉一章，《法论目录》分为〈问遍学〉、〈重

问遍学>两项。所以，虽然有出入，都是十八项。又《法论目录》中的<问四相>，只说慧远问，而不说鸠摩罗什答，但《大乘大义章》中载有。

今本《大乘大义章》三卷共十八章，二十七则问答，总计近四万字。这里，不分卷，选取其中十四章，二十三则问答，共三万字，反映了原书的主要内容。原书各章没有序号，这里按原书各章次序标出所选各章的应有序号，以便查检。

本书所讨论的问题很广泛，涉及到大乘要义的各个层面，但中心问题是法身观、色法观、法性观及大小乘观。围绕这些要旨，两位大师各自阐发自己的观点。佛教传入中国已有四百年，在鸠摩罗什看来，中国僧人对佛教义理缺乏真正的理解，往往臆解佛义，甚至对一些名词概念，也有所歪曲，不合原意。他在回答之中，从大乘与小乘对名词概念的不同解释，到宇宙万物的生成、法身的实质、涅槃实相之理、以至大乘与小乘的异同等问题，都按大乘佛教中观学派的观点作了介绍和发挥。实际上比较全面地介绍了印度佛教的基本理论，特别是宣传了中观学派的空观。慧远具有中国传统文化的深厚修养，他从玄学立场来理解印度佛学，往往感到迷惑不通。他提出的问题，有的属于不懂而求答性质，有的则是批评。因此，鸠摩罗什和慧远两位大师的讨论，实际上也是中印两国佛学思想一次重要的交流和撞击。

到东晋之时，佛教的中国化正在酝酿之中。南北佛教的两大领袖，也是中印佛学思想两大代表之间的直接讨论，自然推动了佛教中国化的进程，是佛教中国化过程上的一个里程碑，对日后产生了深远的影响。

这里所选的十四章，包括了讨论的全部主要问题。未选的四章，是第三章<次问答法身像类>，第五章<次问答三十二相>，第八章<次问答法身佛尽本习>及第十二章<次问答四相>。这四章的内容，都是关于法身观和色法观的。

第三章<次问答法身像类>中，慧远认为，众经所说佛的形像，实际上是以转轮圣王为范式的和尚像，难道佛的真法身像就是这样的吗？

鸠摩罗什回答说：「佛身者，无方之应」。意思是说，佛的法身没有定相，随众生的感应而现不同之形，甚至同时在千万国土以千万种形像化现，是不可思议的。

第五章<次问修三十二相并答>中，慧远进一步问：佛有三十二相，如是在生死轮回之身时修得，普通人没有这种能力；如是在法身时修得，法身没有身业、口业，怎么能够修得？

鸠摩罗什直截了当地回答说：「法身可以假名说，不可以取相求。」意思是说，法身只是假说，其实没有，当然也就不能说有什么形相。为什么呢？因为小乘以佛法为身，即所谓法身，乃是佛法的人格化。佛法佛理，何来三十二相？按大乘说法，七地菩萨，灭诸烦恼，已脱离三界，没有生死轮回之身，但也不入涅槃，而是入於世间度化众生，这时之身，称为法身。这种法身，不只一身，而是可以有无量身，并且，都虚幻不实：

「从法身以後，所受之身，如幻、如镜中像。」

「佛法离一相故，无决定真身；离异相故，无决定粗身（肉身）。」

不但众生所见菩萨法身虚妄不实，众生所见佛的法身虚妄不实，即使「诸佛所见之佛，亦从众缘和合而生，虚妄非实，毕竟性空，如同法性。」

既然法身虚妄不实，便无所谓三十二相，也无所谓修三十二相，说修三十二相，不过为了引导众生修习佛法而已。

第八章<次问法身佛尽本习并答>中，慧远问：《大智度论》说佛已断一切烦恼，又说七地菩萨得清净法身，烦恼已尽，直到成佛，才除尽残余的习气，法身菩萨究竟是否已断尽烦恼？

鸠摩罗什回答道：说法身菩萨已断烦恼，指的是已断三界凡夫烦恼；说不断烦恼，指的是法身菩萨还有菩萨细微烦恼，即残余的烦恼习性，到成佛时才能灭尽。这二说都对。

第十二章<次问四相并答>。佛家把受因缘条件制约的现象称为有为法，有为法的特点

是有生、住、异、灭，叫做有为四相。小乘的一切有部认为，「生、住、异、灭」四相中任何一相发生时，都会具有「生、住、异、灭、生生、住住、异异、灭灭」八法，使「四相」具有有为法的性质，而生生、住住、异异、灭灭这後四相中任何一相发生时，则只有「生、住、异、灭」四相中相应的一相与之发生作用，如生生发生时，只有生与之发生作用。一切有部这种逻辑不清晰的论述，本来是要证明四相是实在的，「生」是世界万物产生的本原。《大智度论》则证明「生」还需要「生」，即使追溯到无穷，也找不到最初的「生」。於是，慧远惶惑了，要求解答。

鸠摩罗什认为，四相八法，是小乘的戏论，不是佛说，由此自然造成各种逻辑上的混乱，不能自圆其说。其实，佛说众缘和合，名为生；众缘离散，名为灭；中间的变化，名为住、异。一切现象都生住异灭，都是无常，由此引导众生厌离世间，那裏有什么作为万物本原的实在的「生」呢？有的小乘经已指出，生住异灭，只有名字，无有定相。大乘则认为，「生」是毕竟空，如同梦幻。鸠摩罗什总结道：「一切法无生无灭，断语言道，灭诸心行，同泥洹相。」

以上是未选四章的概况。这四章的基本观点，在其他十四章中都有阐述，所以，未再选入。

鸠摩罗什和慧远都是当时知识非常渊博的学者，他们的论述，不仅是大乘佛教的教义，也有小乘的、以至外道的观点；不仅是佛学，也涉及到玄学以至儒家、道家。再者，双方也许出於礼貌，彼此说话都很委婉含蓄，特别是鸠摩罗什，他站在中观学派的立场，不作定说，或者旁敲侧击，或者当作一种语言假说解释，关键之处论述并不明确。复次，他们毕竟是一千五百多年前的学者，對於某些问题的观点，例如對於物质构成、宇宙起源等的观点，是一种经验性的古老观点，對於今天具有科学知识的一般读者来说是很陌生的，不容易作解释。虽然如此，其中仍充满与空相应的甚深智慧，值得读者细细揣摩。最後，原书流传至今，脱漏错讹在所难免，虽经校对，仍有难明之处，不好妄断。由於这些原因，翻译和注解都颇有难度。为了便利读者，译文中按译者的理解增加一些字句。笔者学力不足，恐难传达出两位大师的深意，敬请读者指正。好在有原文可以参照，当然应以原文为准。

本书以《大正藏》的《鸠摩罗什法师大义》为底本。参校本为日本京都东山禅林寺所藏本（见日本木村英一编《慧远研究·遗文篇》），中国佛教历史博物馆邱盘校勘本。

## 1 第一章 初问答真法身

译文

慧远问道：佛的法身为众菩萨说法，只有法身菩萨才能见到。既然可以见到，便是有形体的，应当有四大五根。如果有四大五根，那么，法身和色身有何差别，而叫法身呢？经说：法身无来无去，无有起灭，和涅槃一样。既然和涅槃一样，为什么还要说法身可见呢？

罗什答道：佛的法身，和神通变化一样，神通变化没有四大五根，法身也没有四大五根。为什么呢？因为构成万物的成分，都离不开四大。四大可以再分析为色、香、味、触。以有香之物来说，必定有色、香、味、触四种因素；有味之物，必定有色、味、触三种因素；有色之物，必定有色有触；有触之物，必定有一种因素，那就是触。可见在色、香、味、触四种因素中，最重要的是触。其余物质性的东西，可以有色、香、味、触四种中的几种或一种，也可以没有某一种或几种，但必定都有触。如地必定有色、香、味、触。水必定有色、味、触，而没有香，如果水有香，便是地香。何以见得呢？因为用真金的器皿承接天雨，

金器中的水是不会有香的。火必定有触，而没有香，如果有香，便是木香。何以见得呢？因为从白石中冒出来的火，就是没有香的。风只有触，而没有色。这就是说，物质东西都必定有触，如果是非物质东西，便不一样了，如镜中之像，水中之月，可以看见，好像有色，其实，没有触与香、味，所以，不是物质东西，没有四大五根。神通变化也是这样的。法身也是这样。

又，经中谈法身的，或者说是佛所化身，或者说是妙行法性生身。妙行法性生身，便是真法身。比如，得无生法忍的菩萨，舍去肉身，得到的清净行身，就是妙行法性生身。

又如，《法华经》说：「罗汉受记，将来定当成佛。」《经》中也说，罗汉末後之身。这两经都出於佛口，能不信吗？那种由烦恼之业而成的生死肉身，罗汉已不再受，所以说罗汉之身是後边身。又，比如法身菩萨，因净行而生，将来成佛。像罗汉之身、法身菩萨之身，都是成佛之路上的修行所得，都是佛事，当然都是实在的，只不过有等级高低的差别，而且有真有伪，都比不得佛的真法身。佛的真法身，充满十方虚空法界，光明遍照无量国土，说法的音声常通达十方无数之国，只有圆满具足十住功德的众菩萨，才能听到佛的说法。佛的这个真法身，方便化现为无量无边的变化身，便是化佛，化佛遍於十方，随各类众生品级的不同而化现为不同的佛身，光明色像有精有粗。

至於佛的真法身，九住菩萨尚且不能见，何况会退转菩萨及其余众生？为什么只有十住菩萨才能见到呢？这是因为佛的法身已超出三界，不是按照一般人身、口、意三业所受的果报身，而是无量的无漏清净功德修行所成，因而能够久住，如同涅槃一样。佛的真法身，好像太阳出现，而所化之身，则像是洒遍十方的阳光。《首楞严经》说，灯明王佛之寿为七百阿僧祇劫，和现在的释迦佛相同。这话说明，因为都是一样的佛身，因此寿命也都是一样的，没有什么不同。所以如果可以与佛等同，便可跟佛一样，具有佛的寿命。法性生佛所化现之佛也是这样的，既然化佛是法性生佛所化，也是佛，当然便与法性生佛一样，能够久住。

您谈到法身无来无去，其实是说的诸法实相，同涅槃一样，无为无作。有的经书说，法身虽能久住，仍然属于生灭变化的有为法，虚幻不实，最终毕竟成为无，而其性本自空寂。这裏说的也是诸法实相，无来无去。诸法实相，本性空寂，似乎无所不在而实无所在，似乎无所不作而实无所作，似乎有来有去而实无来无去。法身既然便是诸法实相，也就可以认为法身似乎有而实无有，似乎说法而实不说法。在这个意义上，认为佛的法身说经，却又说其相不生不灭，也没有什么错误。

对于罗什的解答，慧远谈体会说：探求来答的要点，法身有三种含义：一、法身便是诸法实相，无来无去，与涅槃一样；二、法身和神通变化一样，没有四大五根，如水中月、镜中像之类；三、法性生身是真法身，能久住於世，犹如光辉的太阳。这三种含义虽然各不相同，但可以用一个名词统一起来，总称为法身。由於传译经文的人没有详细分辨，只传来法身之名而说不清实际内容，以至引出我前面所提的问题。您说得明白而准确，解答得好。

### 原典

**远问曰：佛於法身中为菩萨说经，法身菩萨乃能见之①，如此则有四大②五根③。若然者，与色身④复何差别，而云法身⑤耶？经云：「法身无去无来，无有起灭，泥洹⑥同像。」云何可见，而复讲说乎？**

**什答曰：佛法身者，同於变化⑦，化无四大五根。所以者何？造色之法⑧，不离四大。而今有香之物，必有四法：色、香、味、触⑨；有味之物，必有三法：色、味、触；有色之物，必有二法：有色有触；有触之物，必有一法，即触法也。余者，或有或无，如地必有色、香、味、触；水有色、味、触，若水有香，即是地香，何以知之？真金之器，用承天雨，则无香也；火必有触，若**

有香者，即是木香，何以知之？火从白石出者，则无香也；风但有触，而无色也。若非色之物，则异今事，如镜中像、水中月，见如有色，而无触等，则非色也。化亦如是。法身亦然。

又，经言法身者，或说佛所化身，或说妙行法性生身<sup>⑩</sup>。妙行法性生身者，真为法身也。如无生菩萨，舍此肉身，得清净行身<sup>⑪</sup>。

又如《法华经》说：罗汉受记<sup>⑫</sup>为佛。《经》复云：罗汉末後之身<sup>⑬</sup>。是二经者，皆出佛口，可不信乎？但以罗汉更不受结业形<sup>⑭</sup>故，说言後边耳。譬如法身菩萨<sup>⑮</sup>，净行生故，说言作佛。如是佛事，虽皆是实，而有参差，有真有伪。真法身者，遍满十方虚空法界<sup>⑯</sup>，光明悉照无量国土，说法音声常周十方无数之国，具足十住菩萨<sup>⑰</sup>之众，乃得闻法。从是佛身方便现化，常有无量无边化佛遍於十方，随众生类若干差品而为现形，光明色像，精粗不同。

如来真身，九住菩萨尚不能见，何况惟越致<sup>⑱</sup>及余众生。所以者何？佛法身者，出於三界<sup>⑲</sup>，不依身、口、心行，无量无漏<sup>⑳</sup>诸净功德本行所成，而能久住，似若泥洹。真法身者，犹如日现，所化之身，同若日光。如《首楞严经》，灯明王佛寿七百阿僧祇劫<sup>㉑</sup>，与此释迦同，是彼一身，无行异也。若一佛者，此应从彼而有。法性生佛所化之佛，亦复如是。

若言法身无来无去者，即是诸法实相<sup>㉒</sup>，同於泥洹，无为无作。又云，法身虽复久住，有为之法<sup>㉓</sup>，终归於无，其性空寂。若然者，亦法身实相，无来无去。如是，虽云法身说经，其相不生不灭，则无过也。

远领解曰：寻来答要，其义有三：一谓法身实相无来无去，与泥洹同像；二谓法身问化，无四大五根，如水月、镜像之类；三谓法性生身，是真法身，能久住於世，犹如日现。此三各异，统以一名，故总谓法身。而傳者未详辨，徒存名而濫实故，致前问耳。君位序有判，为善。

注释

①《大智度论》卷三十说：法身佛常放光明常说，众生罪重，故不见不闻。心如清淨，便能见佛。《大智度论》卷三十八，分菩萨为二种：一种为生身菩萨，指烦恼未尽，或离欲而得五神通之菩萨；一种为法身菩萨，指烦恼断尽而得六神通之菩萨。

②四大：佛教认为，地、水、火、风为构成宇宙万物的基本元素，称为「四大」。

③五根：指眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，相当於人身五种感觉器官。

④色身：也称肉身、生身，即物质构成的肉体之身、生死之身。

⑤法身：与色身相对而言，即佛法的人格化。另外，也代表真如法性所生的境界。本书〈次重问法身并答〉中，鸠摩罗什解释了大小乘的法身含义，请参看。

⑥泥洹：泥洹即涅槃，梵文的音译，西晋无罗叉译《放光般若经》时译为泥洹，鸠摩罗什在《摩诃般若波罗蜜经》中译为涅槃。意译为灭、灭度、圆寂，指的是息灭一切烦恼所达到的精神境界，为佛教修习所追求的最高理想。《放光般若经》卷二十指出，泥洹不起不灭。《摩诃般若波罗蜜经》卷二十七指出，佛法身无来无去。《大智度论》卷十八指出，佛、般若及涅槃，三者一相，其实无有异。

⑦佛法身者，同於变化：佛、菩萨的神通力，能转换旧形，称为变，无而忽有，称为化。

⑧法：是含义相当复杂的概念，通常有两种用法：一是指佛的教法、佛法，即佛教真理；二是指成分、现象、事物。「造色之法」的法，是成分的意思。造色之法，即形成物质的成分。

⑨色、香、味、触：此处的色，指眼根所识别的对象，包括三大类：一形色，即表形的对象物，分长、短、方、圆、高、下、正、不正八种；二显色，即呈现出颜色的对象物，分青、黄、赤、白、云、烟、尘、雾、影、光（如日）、明（如月、星）、闇十二种；三表色，即表相状的对象物，分取舍、屈伸、来去、坐卧等。香，指鼻根所识别的对象，即鼻子可嗅的气味，分好香、恶香、等香（有养生功效的）和不等香（没有养生功效的）四种。味，指舌根所识别的对象，分甘、酸、咸、辛、苦、淡六种。触，指身根所识别的



对象，分地性、水性、火性、风性、滑性、涩性、重性、轻性、冷、饥、渴十一种。《成实论·第三十六品》说：「地、水、火、风，因色、香、味、触故成四大。」所以，这里分析香、味、色、触。

⑩妙行法性生身：《大智度论》谈佛身，有法性生身与随世间身、真身与化身、法身与色身三种相对应的提法。这里的妙行法性生身，当即法性生身、真身、法身。

(11) 清净行身：即法性生身、妙行法性生身。下文说「譬如法身菩萨，净行生故，说言作佛」，可知。

(12) 受记：又称受蒞、受决，从佛接受将来必当成佛的记别。《法华经·五百弟子受记品》说，五百阿罗汉受记为佛。

(13) 末後之身：《法华经·方便品》：「是诸比丘、比丘尼，自谓已得阿罗汉，是最後身究竟涅槃」。这裏的末後之身，即最後身。

(14) 罗汉更不受结业形：烦恼结缚众生，不使解脱，称为结。由烦恼而造作善恶之业，称为结业。由结业而在三界生死苦海中流转之肉体身形，称为结业形。阿罗汉为声闻乘中最高的第四果，已断一切烦恼，灭绝生死，此身为最後身，不更受生。

(15) 法身菩萨：即无生菩萨，证得无生法忍的菩萨，称为法身菩萨。这些菩萨已断除一切烦恼障，不受後有，因此得清净行身。这个清净行身不是肉体所成，因此称为妙行法性生身。由此可知「无生」一方面代表「无生无灭」的「空性智慧」；一方面代表「不再转世」的「无取涅槃」。只有七地以上的大菩萨才有这些能耐，这些菩萨也称为「阿惟越致」菩萨，意即「不退转」菩萨。

(16) 十方虚空法界：天地，东南西北四方，以及东南、东北、西南、西此四隅，称为十方。虚空，指无障碍的空间。法界，泛指各种现象，也总指感觉和思维的对象，相当於世界一词，见《俱舍论》卷一。又法界指现象的本原、本体，尤其指成佛的原因，与真如、法性、实相等概念的性质相同，如《辩中边论》卷上、《成唯识论》卷二等所说。这裏的法界一词，相当於世界。十方虚空法界，意思是遍於十方虚空的整个世界。

(17) 十住菩萨：十住，或称十地，指佛教修行过程的十个阶位，常见的有三乘十地及大乘菩萨十地两种说法。这裏指的是大乘菩萨十地：一欢喜地（也称极喜地、喜地），初证圣果，悟我、法二空，能益自、他，生大欢喜；二离垢地（也称无垢地、净地），远离能起任何犯戒的烦恼，使身心无垢 清净；三发光地（也称明地、有光地），成就殊胜之禅定，发出智慧之光；四焰胜地（也称焰慧地、焰地），使慧性增胜；五难胜地（也称极难胜地），令俗智与真智合而相应，极难做到；六现前地（也称现在地、目见地），由缘起之智，引生无分别智，令最胜般若现前；七远行地（也称深行地、深入地），住於无相行，远离世间二乘；八不动地，无分别智，任运相续，不为一切事相烦恼所动；九善慧地（也称善哉意地、善根地），成就四无碍解，具足十力，能遍行十方说法；十法云地，成就大法智，具足无边功德，法身如虚空，智慧如大云。见《华严经》卷二十三、《成唯识论》卷九等。这裏所说的具足十住菩萨，指最高的第十地法云地菩萨。

(18) 惟越致：梵文的音译，也译为鞞跋致，意译为退转。菩萨不能保持其所修得的地位而退失转变，称惟越致。不会退转的，称阿惟越致。见《十住毗婆娑论·阿惟越致相品》。此处惟越致菩萨是指「会」退转的菩萨；而不是已经退转的菩萨，所以是指七地以下的菩萨。

(19) 三界：欲界、色界、无色界，称为三界，即世俗世界。

(20) 无漏：漏是烦恼的异名。种种烦恼不停地从眼、耳、鼻、舌、身、意六根漏泄流注，所以称为漏。离开烦恼的清净法称为无漏。见《俱舍论》卷二十。

(21) 灯明王佛寿七百阿僧祇劫：灯明王佛《法华经》称日月灯明佛，《首楞严三昧经》称照明庄严自在王如来，《大智度论》称神通遍照佛。此佛光明，在天如日月，在地如灯。过去世有二万日月灯明佛同名，相继出世说《法华经》，见《法华经·序品》。阿僧祇，梵文的音译，印度数目名，以万亿为兆，一阿僧祇为一千万万万万万万万兆。劫，梵文的音译劫波之略称，意译为长时。劫有多种，二十小劫为一中劫，四中劫为一大劫。大略计算，约一千六百万年为一小劫，三十二亿 年为一中劫，一百二十八亿 年为一大劫。灯明王佛寿七百阿僧祇劫，这个寿命是一个十分庞大的数字。

(22) 诸法实相：本书〈次问如、法性、真际并答〉中，鸠摩罗什指出：「断一切语言道，灭一切心行，名为诸法实相。」《大智度论》卷九十九说：「诸法实相即是佛。」所以，诸法实相便是真如、法性、佛。

(23) 有为之法：有为法，与无为法相对而言，泛指一切由因缘和合所为、有生灭变化的现象，又称缘起法。见《俱舍论光记》卷五。

## 2 第二章次重问法身并答

译文

慧远问道：法身实相，无去无来。这一点，在般若类经典中，记载有法上菩萨回答常悲的话，已经说得很明白。又，法身同於变化，就像镜中影像之类一样虚幻不实，正如有的经典比喻道：日宫、月宫虽然原地未动，在江河之中却可以看到它们的光影。这种日月的光影，不就如同没有实在体性的法身吗？这两条，我没有疑问。

现在要问的，是所谓法性生身，妙行所成。《毗摩罗诘经·善权品》说，所谓如来身，是佛法所化而成。您回答中的要点，似乎便是《毗摩罗诘经》所说的这个意思。但是，此经的〈善权品〉列举了成佛的种种方法，这些方法是否法性生身之前因呢？如果是前因，因必致果。请问：这些方法所导致之果，是否符合於实相？如果所致之果可以与实相符合，不会掺杂惑业的残余，便不应该受生。请谈谈法性生身受生的道理，以便能够理解经书上的类似论述。

从凡夫之人，到声闻人得罗汉果的最後边身，都从烦恼而生，是结业所化之身。从得无生法忍菩萨舍肉身所得的法身，到一生补处大士坐菩提树下悟道成佛，则从烦恼的残余习气而生，是本习余垢所化之身，自此以後，感得肉身的因缘都断了，才不再受生。这就是说，凡是谈生，都应该和无明联系起来说。关于证悟後的法性生身之生，是否也是这样呢？如果也是这样，请容许我提出疑问：得无生法忍菩萨舍烦恼所成肉身而受法性生身时，凭藉什么而得生呢？如果说是由於爱习的残气而生，得无生法忍菩萨已经除尽烦恼，心无依附，连法中之爱都没有了，那裏还有本习之爱的残余？就算还有这种本习之爱的残余，这种本习之爱的残余怎么能发生作用，产生法性生身？所产生的这个法性生身，是实生的生，还是不生的生？如果说不生之生，则不叫实生，不生自然不死，这种不生之生应该是生理无穷的永恒之生。如果说是实生之生，则从凡夫到罗汉的受生，岂不都和菩萨的受生一样是清净的。即使是法身菩萨，已住入实相，有各种妙法为善因，在受生之时，也必须凭靠余垢才能化成法身。我说这些，不过是以此来说明受生之理罢了。

现在还不的是，轮回已断，「神识」所寄寓的形体，已不是原来的肉身。那么，本习之爱的残余，没有依托的形体，便不能发生作用。何以见得呢？因为烦恼残气，必定从结业後边身（肉身）产生。这一点，请容我来证明。舍利弗曾受到教训，常行禅定三昧之时，面对著丰富多彩、美妙诱人的形像和悦耳动听的音乐，不用耳目，则感受似有若无。一用耳目，尽管音乐美色只是暂时为鼻眼等感官所接受，就会堕为凡夫，退堕佛道，失去七觉支等觉照的工夫。所以会造成这种情况，是因为习气尚在，耳目有所接触的缘故，由此可见，仅只是暂时忘失所对之境，外境对我们即不产生作用，更何况是弃绝肉身，没有五根的法性生身呢？这便是烦恼残气依托肉体五根而产生的证明。假如法身菩萨的慈悲之身，可以由本习之爱的残余而化成，由「神识」而产生，不需要五根，那么，连四大都没有，又由什么构成为法身菩萨的形体呢？难道现实的世间肉身，可以凭感应而化成吗？如果不能，那就实在找不到任何理由可以说明了。即使把法性生身比作水月镜花，水月镜花的形象也是有来因的，因为有真的花和月，那么，那个真的法性生身又是怎么来的呢？

罗什答道：佛灭後五百年来，诸论师各自追随所好的观点，於是有了大乘小乘的区别。



小乘之说，以佛菩萨所得的无漏功德，即三十七品及佛十力、四无所畏、十八不共法等为法身，又以经、律、论显示佛理，也称为法身。所以，天竺各国都说：虽然佛的生身不在了，法身还在。大乘之说，认为一切法（现象）的实相本来无生无灭，断离语言文字，超越思维活动，不会产生烦恼也无所作为，其多无量，其广无边，如涅槃之相，这说法身。当然，小乘所说的诸无漏功德和诸经法，也叫法身。为什么小乘所说的法身也是法身呢？因为由这些无漏功德和经法，可以悟解实相的缘故。又，大乘理论中，没有生身和法身的明确区分。为什么呢？因为一切法相毕竟都是一相，即清净相，何必认真区分呢？只是为了随顺一般人的理解，区分生身与法身，把菩萨得无生法忍舍去肉身（生身）以后所受之身，称为法身。为什么要有个法身的名称呢？因为这种菩萨依据无生法忍力，已断各种烦恼，却不像声闻、辟支佛那样证入涅槃，又没有成佛，在生身与佛之间，有个所受之身。於是，把所受的这个身称为法性生身，也就是法身。

但是，小乘各论师对这个法身有各种不同的说法。

如《自在王经》说，佛告自在王菩萨，我在燃灯佛时，通达四自在，便在那时，已得佛道，后来入於涅槃，那就是我的末身。自在王菩萨问：如果那时已得涅槃，那么，从那时以来，您作什么呢？佛答道，自利、利他二者，自利已办，只是为了教化众生，净佛国土，具足诸神通力威德的缘故，仍在世间。了解这种因缘，可知佛的肉身虽然不存在了，但常以化身度脱众生。

有人说，事实不是这样的。为什么呢？如果那时佛已得涅槃实道，肉身不存在了，心意也没有了，怎么能在五道中现出化身，度脱众生，净佛国土呢？比如实在有幻师，然后能施行幻术，出现幻事，若没有幻师，便不会有幻事。所以，佛在那时并没有证入涅槃。菩萨也是这样的。菩萨得无生法忍，虽然烦恼已经没有了，应该还有残余的习气，就像阿罗汉成道时，烦恼断绝了，还有残余的习气一样。只是诸罗汉对众生没有大悲之心，所以虽然有残余的习气，他们依然选择证入涅槃，不再受生。菩萨不同，菩萨深入众生之中，大悲之心彻於骨髓，立誓济度众生，虽已证悟实相，却不肯进入涅槃，而是随顺度众生，在余气中受身，此身存亡自在，不随烦恼而轮回。直到坐道场成佛之时，余气才消失乾淨。当然，佛和菩萨还是有所不同的，不同就在於菩萨由残气而生，如果不是这样，菩萨便和佛没有区别了。

有的人说，得无生法忍菩萨有两种：一种得五神通，另一种得六神通。得五神通的，也会形成烦恼，但不起作用，就像捕获了可恨的盗贼，关在监狱之中，不会有什么祸害。这种菩萨，由於无生法忍之力，能够控制各种烦恼，永远不会让它们发生作用，只是以清净之心，修行六波罗蜜功德。欲界的凡夫，既有欲界烦恼，还有色界、无色界的烦恼，不过，色界、无色界的烦恼不会表现出来，虽有这二界的烦恼，不能起作用。住五神通的菩萨，现化为种种身份，度脱众生，为此而有意保留余结（残气），以便继续受生，要是没有残结，就不会再受生而会证入涅槃了。这就像把米借出去，有意留下谷种，以便再生一样。当六波罗蜜渐渐具足，教化众生、净佛国土的任务完成之时，才坐道场舍去残余的烦恼结，然后成佛。具有六神通的菩萨，该做的事已经做了，自利的功德已足，和阿罗汉、辟支佛一样，肉身已尽，更不受生。只因本愿大悲之力的作用，不断地以应化身出现，直到度脱众生的任务完成，自然成佛。度脱众生的任务完成，应化之身自然也就消失了。原先肉身之灭是实灭，为了吸引众生，有了变化之身，吸引众生结束，便连变化身也灭了。

又，有的三藏论师说，菩萨虽然已得六神通，诸漏并没有全尽。当年释迦佛行四无量心，生於色界之中，以至在末后身还生下罗睺罗。在尼连河洗浴，被大水漂走，不能抵抗大水的冲力。后来反对苦行，又有五位弟子嫌憎而离去。坐道场时，以十六心得阿那含，以十八心断无色界的结，以三十四心破一切烦恼，得一切智，仍然具有凡人的饥渴、寒热、老病、死等烦恼。可见，心得解脱，身体还受著种种苦难而不得自在，只不过具有一切智慧

和大悲之心，超越常人而已。

### 原典

远问曰：法身实相，无去无来。般若经中，法上菩萨答常悲①，已有成观。又，法身同化，如镜像之类，方等诸经②引喻言，日月宫殿③不移，而光影现於江河。此二条，是所不疑。

今所问者，谓法性生身，妙行所成。《毗摩罗诘经·善权品》云，如来身者，法化所成④。来答之要，似同此说。此一章所说列法⑤，为是法性生身所因不？若是前因者，必由之以致果。问：致果之法，为与实相合不？若所因与实相合，不杂余垢，则不应受生。请推受生之本，以求其例。

从凡夫人，至声闻得无著果⑥最後边身，皆从烦恼生，结业所化也。从得法忍菩萨⑦受清净身，上至补处大士⑧坐树王下取正觉者⑨，皆从烦恼残气生，本习余垢之所化⑩也。自斯以後，生理都绝。夫生者，宜相与痴⑪言。若大义所明，为同此不？若同此，请问所疑：得忍菩萨，舍结业受法性生身时，以何理而得生耶？若由爱习之残气，得忍菩萨烦恼既除，著行亦断，尚无法中之爱⑫，岂有本习之余爱？设有此余，云何得起，而云受身？为实生为生耶？不生为生乎？若以不生为生，则名实生，便当生理无穷⑬。若以生为生，则受生之类，皆类有道⑭。就令法身菩萨以实相为已住，妙法为善因，至於受生之际，必资除垢以成化。但当抚之，以论所有理耳。

今所未了者，谓止处已断，所宅之形，非复本器。昔习之余，无由得起。何以知其然？烦恼残气，要从结业後边身生。请以效明之。向使问舍利弗⑮，常禅定三昧⑯，声色交陈於前，耳目无用，则受淡泊而过。及其任用，暂过鼻眼之凡夫⑰，便损虚大业，失觉支⑱想。所以尔者，由止处未断，耳目有所封故也。至於忘封，犹尚无用，而况绝五根者乎。此即烦恼残气，要由结业五根之效也。假使慈悲之性，化於受习之气，发自神本，不待诸根，四大既绝，将何所构，而有斯形？阴阳之表，岂可感而成化乎？如其不可，则道穷数尽，理无所出。水、镜之喻，有因而像，真法性生，复何由哉？

什答曰：後五百岁⑲来，随诸论师，遂各附所安，大小判别。小乘那⑳者，以诸贤圣所得无漏功德，谓三十七品（21）、及佛十力（22）、四无所畏（23）、十八不共（24）等，以为法身。又以三藏经（25）显示此理，亦名法身。是故天竺（26）诸国皆云，虽无佛生身，法身犹存。大乘部（27）者，谓一切法无生无灭，语言道断，心行处灭，无漏无为，无量无边，如涅槃相，是名法身。及诸无漏功德，并诸经法，亦名法身。所以者何？以此因缘，得实相故。又，大乘法中，无决定分别是生身是法身。所以者何？法相毕竟清净故。而随俗分别，菩萨得无生法忍，舍肉身，次受後身，名为法身。所以者何？体无生忍力，无诸烦恼，亦不取二乘证（28），又未成佛，於其中间，所受之身，名为法性生身。

然诸论师，於此法身，而生异论。

如《自在王经》（29）说，佛告自在王菩萨，我於燃灯佛（30）时，通达四自在（31），即於尔时，已得佛道，後人於涅槃，是吾末身也。自在菩萨言，若尔时得涅槃者，从是以来，复何所作？佛言，自利已办，但为教化众生，净佛国土，具足诸神通力威德故。以此因缘，可知身分虽尽，常以化身，度脱众生。

或言，是事不然。所以者何？若尔时得涅槃实道者，身分都尽，又无心意，云何能现化五道（32），度脱众生，净佛土耶？譬如，实有幻师，然後能幻事，若无幻师，则无幻事。是故，菩萨得无生法忍，虽无烦恼，应有余习（33）。

如阿罗汉成道时，诸漏虽尽，而有残气。但诸罗汉於诸众生中，无大悲心，诸有余习，更不受生。而菩萨於一切众生深入，大悲徹於骨髓，及本愿力（34），并证实际（35），随应度众生，於中受身，存亡自在，不随烦恼。至坐道场（36），余气乃尽。若不尔者，佛与菩萨，不应有别。

或言，得无生法忍菩萨有二：一者，得五神通（37）；二者，具六神通。得五神通者，烦恼成就，但不现前。如人捕得怨贼，系之在狱，不能为患。如是诸菩萨，无生忍力故，制诸烦恼，永不复生，但以清净心，修六波罗蜜（38）功德。如凡夫人，成就三界烦恼，上二界烦恼，不现在前，虽有烦恼，无所能为。住五神通，种种现化，度脱众生，故留余结，续复受生。若无残结，则无复生。犹如责米，故留谷种（39）。渐渐具足六波罗蜜，教化众生、淨佛国土，乃坐道场，舍烦恼结，然後成佛。具六神通者，所作已办，自利已足，如阿罗汉、辟支佛（40），无复异也。此身尽已，更不受生，但以本愿大悲力故，应化之身，相续不绝，度众生已，自然成佛。所度既毕，自然而灭。先是实灭，以汲引众生故，变化其身，今复示其都灭。

又，三藏论师（41）：菩萨虽得六神通，不尽诸漏。行四无量心（42），生色界中，乃至末后身，生罗睺罗（43）。於尼连禅河（44）浴，为大水所漂，力不能制，嫌愤五人，舍我而去（45）。坐道场时，以十六心（46），得阿那含（47）；以十八心（48），断无色界结；以三十四心（49），破一切烦恼，得一切智（50），成佛已具受人法饥、渴、寒、热、老、病、死等，虽心得解脱，身犹有碍。但以一切智慧大悲心为胜耳。

注释

①常悲：菩萨名。梵文音译萨陀波仑，意译为常悲、常啼、普慈，能到众香城闻说般若。例如鸠摩罗什所译《摩诃般若波罗蜜经·法尚品》：「尔时，昙无竭菩萨摩訶萨语萨陀波仑菩萨言，善男子，诸佛无所从来，去亦无所至。何以故？诸法如不动相，诸法如即是佛。善男子，无生法无来无去，无生法即是佛。无灭法无来无去，无灭法即是佛。」这里所说的昙无竭，为梵文的音译，意译为法上、法尚、法盛、法勇、法起、法来、法生，菩萨名，在众香城中为王，常宣说般若波罗蜜。

②方等诸经：即大乘诸经，大乘佛理方正平等，所以称为方等。

③日月宫殿：佛教称太阳为日天子，月亮为月天子，所住为日宫殿、月宫殿。

④《毗摩罗诃经》为《大智度论》中所说的经名，三国吴支谦所译名《维摩诃经》，鸠摩罗什重译名《维摩诃所说经》，其实是同一本经。支谦译此经〈善权品〉，罗什作〈方便品〉。〈方便品〉中说：「佛身者即法身也，从无量功德智慧生……从如是无量清淨法生如来身。」这里的意思是说，如来法身为佛法所成。

⑤《维摩诃所说经·方便品》列举成佛的方法和途径有：戒、定、慧、解脱、解脱知见、慈、悲、喜、舍、布施、持戒、忍辱柔和、勤行精进、禅定解脱三昧、多闻智慧诸波罗蜜。

⑥声闻得无著果：声闻乘中的最高果位为阿罗汉，旧译为无著果，意为没有贪著的果位。见《出三藏记集》卷一。声闻，意思是闻佛陀说教而悟解之人，原指佛在世时的弟子。後来，大乘佛教立三乘之说，即声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，称声闻乘、缘觉乘为小乘，菩萨乘为大乘。声闻乘指那些只求个人解脱的修行者。

⑦得法忍菩萨：法忍，或称无生法忍、无生忍、无生忍法。诸法无生（无灭），观此无生之法，破生灭之烦恼，信忍安住於无生无灭之理而不动，称为得法忍。七地以上菩萨为得法忍菩萨，见《仁王经》。《大智度论》卷十二：菩萨得无生法忍，舍肉身得法身，另外，请参考第一章注⑵。

⑧补处大士：前佛既灭以後，补其位而成佛的菩萨，称为补处菩萨，或称补处大士。即候补佛。在此为「一生补处大士」的简称，直译为「最後之轮回者」，谓经过此生，来生定可在世间成佛。

⑨坐树下取正觉者：树王即树中之王，此处指菩提树。释迦牟尼佛在菩提树下盘腿静坐，沉思默想七日七夜，终於得无上正等正觉而成佛。

⑩烦恼残气生，本习余垢之所化：烦恼残气，又称烦恼习，指已断尽烦恼，但还有不随智慧的身业、口业，似乎还是由烦恼所起。如从香器中取走香，香气仍在。因为还是由烦恼所起，所以叫烦恼残气。因为实际上是原来烦恼的残余，所以说是本习余垢之所化。参阅《大智度论》卷二、卷二十七。

(11)痴：即无明，按十二因缘理论，无明为造成生死的始因。所以说，谈生，就应该牵涉到无明。

(12)法中之爱：爱有二种：一、欲爱，为凡夫的爱著；二、法爱，爱涅槃及菩萨未断法执而爱乐善法。法爱又称顺道法爱、善法欲。《摩诃般若波罗蜜经·劝学品》：「舍利弗问须菩提：云何名菩萨生？须菩提答舍利弗言：生名法爱。舍利弗言：何等法爱？须菩提言：菩萨摩訶萨行般若波罗蜜，色是空受念著，受想行识是空受念著，舍利弗，是名菩萨摩訶萨顺道法爱生。」

(13)若以不生为生，则名实生，便当生理无穷：这一句不好理解。因为前面把不生与实生相对而言，则这一句中不应又把不生名为实生。按照前後文义，「则名实生」应为「则不名实生」，意思是说，如果以不生作为生，那就不叫实生，不生自然不死，所以，这种不生之生，便是永恒无穷之生。

(14)有道：指法性生身菩萨。

(15)舍利弗：人名，释迦牟尼佛十大弟子之一，号称智慧第一。

(16)禅定三昧：指集中精神，观想特定对象而获得佛教悟解或功德的思维修习活动。三昧，梵文的音译，又译为三摩地、三摩提，指的是专心默想，使心定於一境而不散乱的精神状态，所以意译为定。实际上，三昧即禅定。《大智度论》卷二十八：「一切禅定，亦名定，亦名三昧。」

(17)暂过鼻眼之凡夫：意思应是鼻眼攀缘外境，即堕凡夫。

(18)觉支：觉，觉悟、觉了；支，品类。通常说七觉支，即达到佛教觉悟的七种途径，指的是：念觉支，於境明记不忘；择法觉支，根据佛理观察得失，辨别是非真 伪善恶；精进觉支，努力修善，坚持不懈；喜觉支，因悟善法，於意适悦；轻安觉支，也称猗觉支，因断除烦恼，身心调畅；定觉支，心注一境，思悟佛法；舍觉支，舍弃一切分别，平等寂静，心无偏颇。见《杂阿含经》卷二十六。

(19)後五百岁：原文为「後後五百岁」，其中一个「後」为衍字。後五百岁，应指佛灭後五百岁，《大智度论》卷四十四说：「佛知五百岁後，学者分别诸法相各异」，可见。

(20)小乘部：部，原义是「说」。小乘的乘，意思是载乘（如车、船）或道路。一世纪左右，大乘佛教兴起，称原始佛教和部派佛教为小乘，只求个人解脱；而自称大乘，声称自己能运载无量众生从生死大河之此岸达到菩提涅槃之彼岸，成就佛果·学术界沿用大小乘的名称，并无褒贬之义。这裏所说的小乘部，意思是小乘之 说。

(21)三十七品：又称三十七道品、三十七菩提分、三十七觉支，指达到成佛的觉悟，证得涅槃的七类三十七项途径，即四念处、四正断（四正勤）、四神足（四如意足）、五根、五力、七觉支、八正道。见《大智度论》卷十九（大正二十五·页一九七中）。

(22)佛十力：指佛的十种智力：一知觉处非处智力、二知三世业报智力、三知诸禅解脱三昧智力、四知诸根胜劣智力、五知种种解智力、六知种种界智力、七知一切至所道智力、八知天眼无碍智力、九知宿命无漏智力、十知永断习气智力。见《大智度论》卷四十八（大正二十五·页四〇七上）。

(23)四无所畏：为一切智无所畏、漏尽无所畏、说障道无所畏、说尽苦道无所畏。见《大智度论》卷四十八（大正二十五·页四〇七上、中）。

(24)十八不共：指佛的十八种功德法，限於佛而不共於其他二乘菩萨，所以称为不共法，其内容为：身无失、口无失、念无失、无异想、无不定心、无不知己 舍、欲无灭、精进无灭、念无灭、慧无灭、解脱无灭、解脱知见无灭、一切身业随智慧行、一切口业随智慧行、一切意业随智慧行、智慧知过去世无碍、智慧知未来世无碍、智慧知现在世无碍。见《大智度论》卷二十六（大正二十五·页二四七中）。

(25)三藏经：经、律、论三者，各包藏文义，所以称为三藏。按《大智度论》卷一〇〇所说，三藏经指小乘的经、律、论，而大乘则为别处所结集，单名摩訶衍藏。这里所说「三藏经」，是按《大智度论》的说法，指小乘的经、律、论。

(26)天竺：印度的古译名。

(27)大乘部：即大乘之说，这裏说的是龙树为代表的中观学派观点。

(28) 不取二乘证：二乘，指声闻乘、缘觉乘。由於发愿要普度众生，即使自身的觉悟已达到佛的境地，可以证入涅槃，也不像二乘那样去证入，这叫不取二乘证。

(29) 自在王经：自在王，即大自在天，居於色界之顶。《自在王经》为《自在王菩萨经》的略称。

(30) 燃灯佛：或作然灯佛，传为释迦牟尼佛以前之佛，释迦从他受记为佛。

(31) 四自在：指一戒、二神通、三智、四慧。见《自在王菩萨经》卷上。

(32) 五道：地狱道、饿鬼道、畜生道、人道、天道，称为五道。後来犍子部北道派於第四位加阿修罗为六道。

(33) 应有余习：所据为《大智度论》。该书卷七十三：「阿鞞跋致菩萨得无生法忍时，断诸烦恼，但未断习。」

(34) 本愿力：菩萨在修行之中发出誓愿，将来成佛之时建成何种佛国净土以济度众生，这种誓愿称为本愿。本愿有总愿和别愿之分。一切菩萨有四个共同的誓愿，称为四弘誓愿（众生无边誓愿度、烦恼无尽誓愿断、法门无量誓愿学、佛道无上誓愿成），这是总愿。各菩萨除共有的总愿外，还有各自独特的誓愿，称为别愿。由本愿自然具有实现本愿之力，称为本愿力。

(35) 实际：即法性、实相。《大智度论》卷三十二：「如、法性、实际，是三皆是诸法实相异名。」

(36) 道场：又作菩提道场、菩提场。指中印度菩提伽耶的菩提树下之金刚座上佛证圣道之处，以後引申为学道之处、供养佛之处。这裏指的是证圣道之处。

(37) 五神通：指菩萨修习禅定所获得的五种不可思议的神通：天眼通：能见天上地下前後远近诸物，昼夜无异；二天耳通：能听到天声、人声、三恶道（地狱、饿鬼、畜生）声，粗细远近，通达无碍；三神足通：身能飞行，如鸟无碍，移远令近，不往而到，此出彼没，一念能至，大能作小，小能作大，一能作多，多能作一，不可爱不净之物能观令净，可爱净物能观令不净；四宿命通：能知过去世中一世、十世、百千万亿世、无量劫世的经过；五知他心通：能够以己心度人心，以至能远距离的思想遥感。五神通加漏尽通为六神通。漏尽通的内容为：断除一切烦恼，包括五上分结与五下分结。具足六神通者能动大地；一身为无数身，无数身还为一身；隐显自在；山壁树木，通过无碍，如行空中；履水如地，凌虚如鸟；出没地中，如出入水；身出烟焰，如大火聚；身中出水，如雪山水流；日月大德威力难当，而能摩扞等。见《大智度论》卷四、卷五。

(38) 六波罗蜜：波罗蜜，梵文的音译，意译为度、到彼岸。六波罗蜜即由生死此岸度到涅槃彼岸的六种修习方法，包括：檀（布施）波罗蜜、尸罗（戒）波罗蜜、羼提（忍辱）波罗蜜、毗梨耶（精进）波罗蜜、禅波罗蜜、般若（智慧）波罗蜜。

(39) 犹如责米，故留谷种：责米同债米。把米借出去，总须留下谷种，以便产米再借。这是一个譬喻，喻菩萨留有烦恼残气，方能继续受生，以便在世間度脱众生，此即「留惑润生」之意。

(40) 辟支佛：梵文的音译，意译有独觉、缘觉二义。无师自通，全靠自己努力修行证悟，称为独觉。经过多世积善修行，最後一世虽逢无佛之世，无所师从，而缘业成熟，自然成佛，称为缘觉。

(41) 三藏论师：在这裏指的是会通小乘经、律、论三藏的学者，即小乘学者。与前文中「三藏经」一词含义相同。

(42) 四无量心：为慈无量心、悲无量心、喜无量心、舍无量心。这四无量心依四禅定而修行，可生色界之梵天。参见《大智度论》卷二十。

(43) 罗睺罗：人名，为释迦牟尼佛之子，十五岁出家，成为佛的十大弟子之一，号称密行第一。

(44) 尼连禅河：或称尼连禅那、尼连河，为恒河的支流之一。佛将成道前，在此河洗浴。

(45) 嫌愤五人，舍我而去：憍陈如等五人，都是释迦姻亲。释迦出家求道，五人相随苦行。释迦苦行六年，悟苦行无效，便弃苦行，於尼连河洗浴，食乳糜。憍陈如等以为释迦破戒堕落，嫌憎离去。参见《过去现在因果经》卷三。

(46) 十六心：包括八忍八智，即：苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智、集法忍、集法智、集类忍、集类智、灭法忍、灭法智、灭类忍、灭类智、道法忍、道法智、道类忍、道类智。这八忍八智合称见道之十六心。一般来说，十六心见道即得预流果（须陀洹），继续修行之后，才得阿那含果。

(47) 阿那舍：梵文的音译，意译为不还、不来，为声闻乘四果中的第三果，死後生於色界之天，仅次于阿罗汉果。

(48) 十八心：指九无间道九解脱道。欲界、色界、无色界三界共有九地，每地各有九品修惑，断每一品的修惑有无间、解脱二道，每地便有九无间九解脱十八道，又称十八心。

(49) 三十四心：上述十六心加十八心，共计三十四心。见《大毗婆娑论》卷一五三等。

(50) 一切智：佛智之一，《大智度论》卷二十七：「总相是一切智……一切智者，总破一切法中无明暗」。这就是说，用般若智慧从现象的总体上考察所获得的佛教认识，称为一切智。得一切智，精神上便达到无任何分别境界，把握到现象的空性本质。《大智度论》认为，一切智有总别二相之义，若依总义，则总称佛智，即一切种智；若依别义则是声闻、辟支佛所得之智。

## 译文

以上的小乘诸论义师，都自称根据佛说而谈菩萨之相，其实各不相同，其中正确者很少。

我的理解是这样的：菩萨得无生法忍，舍去生死身，便进入无量无边的佛法之中。就像阿罗汉，证入无余涅槃，便进入无量无边的佛法之中一样，不能说他是天是人，是存是亡。为什么呢？因缘和合的缘故，叫做人，因缘离散，自然而息，既没实在的生，也没有实在的灭。因此可以说他只有「变异生死」之身，而没有「分段生死」之身。菩萨得无生法忍的法门，将要灭度之时，十方诸佛告说：善男子，汝没有得无量无边见诸佛之身，又没有得无量禅定智慧等诸佛功德，汝只得一个法门。不应得到一个法门，就自以为足，应当想到汝的本愿，怜悯众生，众生因不知这种无生之法寂灭之相，堕入地狱、饿鬼、畜生三恶道，受诸种苦恼。汝所得到的，虽然是最高的真实之法，还不是证入之时。菩萨受佛的教化，自念本愿，便怀大悲之心再入生死之中。这种菩萨，称为不住涅槃，不在世间，没有一定之相，以种种方便，度脱众生。

可能有人问说，这样的菩萨，不再实生，现在受勤劳辛苦，不过心中没有各种烦恼祸患，因此并未奋发图强，所以功勋是很少的。应该回答说：不是那么回事啊！凡夫固执颠倒之见，为获果报而勤修苦行，都不是真正的修行。菩萨得诸法实相，具有涅槃之乐，却出入生死，化度众生，这才是珍贵的功德。

可能再问，此种菩萨已消除一切违背佛理的错误想法，又没有「我」的观念，怎么会以功德为珍贵呢？应该回答说：菩萨的心裏，确不以任何功德为珍贵，不过为了那些喜欢谈论与分别的人，因此才说菩萨有大功德。如狮子有大力，它自己并不以为大，是其余的兽类以为它的力大。又如神药，为利益众生而出现世间，它和别的药一样是药，但人们知道它有神奇的效力。像这样的菩萨，论他的法身，是毕竟寂灭之相，如幻如梦，如镜中之像，不可以追问究竟是生相还是不生之相。为什么呢？因为法身菩萨已入无量佛法之中，不应以世俗的观念去追索。只是因有人妄说，菩萨坐道场才断尽诸结使，好像坐道场之前还有结使似的。为了断除这种意见，我们只好说，法身菩萨已经没有结使，只剩有结使的残气而已。

大乘论中说，结有两种：一种是凡夫的结使，这是属于三界的结使；第二种，诸菩萨得诸法实相，灭三界结使，只有甚深佛法中的爱、慢、无明等细微之结，还存在於法身之中。爱，指深爱佛身和诸佛法，以至不惜身命去追求。无明，指对於甚深的佛法还有所不明。慢，指得到甚深佛法後，如果心不在无生忍定之中，或者有了高傲之心，自以为我比凡夫高明，得到如此了不起的寂灭之法。我们说的「残气」，就是指的这种法身菩萨的结使，由於人不能认识，所以叫做「习气」。这种残气不会使菩萨生於三界之中，却能留存在菩萨法身内，以便教化众生，具足佛法。譬如凡夫的结使，有的阻碍得天人道，这就是邪见、瞋恚、慳、嫉等，因为它们非常恼害众生；也有不会阻碍得天人道的，这就是身见、戒取、爱、慢、无明等，因为它们不恼害众生。菩萨的结使是否阻碍菩萨生於三界，也是如此。可以说，菩萨由於下恼害众生的烦恼而得生三界，就像凡夫有不恼害众生的烦恼，而得生人天。所以，菩萨既称得解脱，又称未解脱。对凡夫结使来说，是解脱；对佛的功德来说，菩萨的结使未



解脱。也有的说，得六神通，是因为三界结使已解脱净尽；得五神通，是因为还没有解脱菩萨结使的缘故。

您引述萨「连法中之爱都没有」这话，其实指的是没有凡夫和声闻、缘觉二乘的法中之爱。为什么呢？因为菩萨已超越声闻和缘觉。比如须陀洹，知道一切法（现象）都是无常的，为此感到苦，就不会对一切法产生爱，不明此理，便会有所爱。又如阿罗汉，对一切都无所爱，对佛法中有所爱。就像舍利弗、摩诃迦叶吧，闻知佛有甚深智慧和无量神力，在一起互相谈论道，要是我本来就知佛的功德这样广大，即便到了地狱之中，我一簣著地，熬受一劫之苦，求佛道之心也能坚定而不悔，还有诸声闻之人，也一定会自责，为何失去这等大利益？他们将会大声号泣，以至号泣之声震动三千大千世界。可见，声闻、缘觉二乘之人成道之後，尽管已断绝三界的爱结，对佛的功德法则爱心未断。菩萨也是如此，由於无生法忍之力，总的说来对一切无所爱了，只是念佛恩重，还深爱佛法，不过不产生戏论罢了。如果对现前的一切法都已断爱的人，就能超越现前的境界，而圆满证得下一境界的果位。

又，您在来问中说，轮回已断，「识神」所寄寓的形体，不再是原来的肉体，过去习气的残余，没有形体可以依托，便不能发生作用。其实，三界之外的形体，是非常殊妙的，爱习的残余也甚少。按理而言，认为这是妙因所成的另一种形体，并没有错误。又，轮回已断，证入涅槃，灰身灭智，这种对涅槃的看法也是一种障。按大乘经典的观点，一切法（现象）的实相，从来就是永恒的寂灭之相，即涅槃相。一切众生，该办的功德都办了，由於不明及各种烦恼的障蔽，不懂得一切法本来寂灭的道理，自己不知所作的一切就是寂灭相，而另去追求涅槃。菩萨灭除了这种涅槃障，於是懂得我现在就是佛，假如没有菩萨结使障（残余习气），早已就是佛了。

有两种障：一种，是三界的各种烦恼，成为悟得涅槃的障碍；第二种为菩萨结使，是成佛的障碍。菩萨这种障最难断，因为它很细微而不明显，就像躲避可恨盗贼容易，内贼却难识难知。菩萨得无生法忍之时，已悟得世间诸法实相；破除了凡夫的结使，不过，还没有破除佛道结使（即菩萨结使），在追求成佛的道路上还有错谬，若是没有错谬，得无生法忍之时就应当是佛了。如果打算教化众生，净佛国土，便可以一下子具备成佛的全部条件。为什么呢？因为得到无碍实智的缘故。其所以不能得无碍实智，就是由於有微细的菩萨结使成为障碍。又，无生法忍之力，只能破除各种错误观点，悟得诸法实相，以後成佛之时，得无碍实智，才能看透一切现象，不论远的还是近的，也不论是浅的还是深的。关于结使，听说有菩萨阿毗昙，其中广为分别地说，就像声闻阿毗昙中广为分别地说根本十结一样。

来问中又说：「既然连四大都没有了，法身之形又是由什么构成的呢？」其实，您既然知道法身生理无穷，应众生的需要而现形，那就下应该有疑问了。当然，对于这个问题，大乘和小乘的解释有所不同。如小乘的《迦梅延阿毗昙》说，法身如幻、如化、如响、如镜像、如水月，是可见的现象，也可以识知，因为这些都是属于三界，为五阴、十二入、十八界所包括的实有现象。大乘则认为，幻、化、水月之类，都是假有，只能欺诳心眼，并不是实有的现象。又，小乘经说，化人属于三界中那一界呢？答覆是：无处所。大乘则论说，法身没有四大五根，如小乘所说，幻化之事，肉眼所见，尚且下属于三界中任何一界，何况微妙的法身呢？所以，法身是没有三界那种粗重的四大五根的。由於度脱众生的因缘，法身化现，因缘一尽，法身便消失了，如同太阳在清水中显现，水浊便不现了。同样的道理，诸菩萨常在法性之中，若众生利根，福德清净的，便可随其所见而显现法身。

再有，一定要追问真实法身的话，那就只有圣人（释迦）初成道时所观之法，这个法破除了一切戏论，是毕竟寂灭之相。这个毕竟寂灭之相，无「生死相」，也无「涅槃相」，当然也就没有所谓「四大五根」之相了。可见，不应当以四大五根为实有，似乎没有四大五根就不能有法身。四大五根和一切有为法一样，都是虚妄不实的。有为法便是五阴，五阴中最粗的是所谓色阴，即四大五根之类。如此，最虚妄的莫过于四大了。为什么呢？《大智度



论》曾详细论说，人们在思维中把四大分析到最微细的程度，不能再分析下去了，那个最微细的单位名叫微尘，就连微尘也不是真有的。由微尘所构成的四大，当然也并非真有的。对于凡夫来说，某些现象的因缘和合，叫做色阴，其实色阴没有确定的自性，不是实有，何况四大五根呢？所以，不能用凡夫虚妄所见的色阴，作为实有的证明，来批评无量功德所成的法身，以为法身应当实有。如果真正信仰佛，应当信仰寂灭之相的法身。像经中所说，所有的色（物质）由四大所构成，这是为了说明三界的因缘和合之理。其实，我们前面已经说明，菩萨的法身没有凡夫所见的四大五根，而是和变化一样，不能认为法身和四大五根所构成的肉身是同样的东西。又，欲界、色界众生，由于有四大五根的桎梏，不得自在。即使修成阿罗汉、辟支佛，心虽得离三界的肉身形体之累，还不免要受寒热饥渴等苦难。法身菩萨就不会这样，他无有生死，存亡自在，没有四大五根的桎梏，可以随缘变现，通达无碍。

### 原典

如是等诸论义师，皆因佛语，说菩萨相，於是各生异端，得中者少。

意谓，菩萨得无生法忍，舍生死身，即堕无量无边法中。如阿罗汉，既入无馀涅槃<sup>①</sup>，堕在无量无边法中，不得说言若天若人、若在若灭。何以故？因缘故，名为人，因缘散，自然而息，无有二定实灭者。但名有变异身。得如是法门，便欲灭度时，十方佛告言<sup>②</sup>，善男子，汝未得如是无量无边见诸佛身，又未得无量禅定智慧等诸佛功德。汝但得一法门。勿以一法门故，自以为足，当念本愿，怜愍众生。今不知如是寂灭相故，堕三恶道<sup>③</sup>，受诸苦恼。汝所得者，虽是究竟真实之法<sup>④</sup>，但未是证时。尔时，菩萨受佛教已，自念本愿，还以大悲入於生死。是菩萨名为不住涅槃，不在世间，无有定相，以种种方便，度脱众生。

设有问言，菩萨若尔，无复实生，现受勤苦，无诸恼患，功勋甚少。应答，是事不然。著於凡夫时，以颠倒着心，要期果报，虽修苦行，皆非实行。今得诸法实相，具涅槃乐，而人生死，化度众生，是为希有。

设复问言，若此人戏想都灭，又无我心，何复以功德为希有耶？应答，菩萨之心，无有斯事，但为分别者，言有大功德耳。如师子有大力，不以为大，但除兽以为大耳。又如神药，为益众生故，出於世间，而无分别，但余人知有大力。如此之人，言身毕竟寂灭相，如幻如梦，如镜中像，不可以生相、不生相为难。何以故？此人堕在无量数，不应以戏论求之。但以人妄谓，菩萨有至道场，尽诸结使<sup>⑤</sup>，断彼意故，说言菩萨唯有结使残气耳。

如大乘论中说，结有二种：一者，凡夫结使，三界所系；二者，诸菩萨得法实相，灭三界结使，唯有甚深佛法中爱、慢、无明等细微之结，受于法身。爱者，深著佛身及诸佛法，乃至不惜身命；无明者，於深法中，不能通达；慢者，得是深法，若心不在无生忍定，或起高心：我於凡夫，得如是寂灭殊异之法。此言残气者，是法身菩萨结使也，以人不识故，说名为气。是残气不能使人生於三界，唯能令诸菩萨，受於法身，教化众生，具足佛法。譬如凡夫结使，或有障天人道<sup>⑥</sup>者，所谓邪见<sup>⑦</sup>、瞋恚<sup>⑧</sup>、慳<sup>⑨</sup>、嫉<sup>⑩</sup>等，以甚恼害众生故；或有不障者，所谓身见<sup>⑪</sup>、成取<sup>⑫</sup>、爱<sup>⑬</sup>、慢<sup>⑭</sup>、无明<sup>⑮</sup>等，以其不恼众生故。结使或生三界，亦如是。是故菩萨亦名得解，亦名未脱，于凡夫结使为脱，於佛功德结使未脱。或言，得六神通，为尽三界结使故；或言，得五神通，为未破菩萨结使故。

又言，「尚无法中之爱」者，谓无凡夫、二乘法中之爱。所以者何？菩萨出过二地故。如须陀洹<sup>⑯</sup>，知一切法无常苦患，即不生爱，苦心不在道，即有所

爱。又如罗汉，於一切中无所爱，於佛法中，而有所爱。如舍利弗、摩诃迦叶(17)，闻佛甚深智慧无量神力，便相与言，若我本知佛功德如是者，在於地狱中，宁一叠著地，乃至迳劫，於佛道中，心不应有悔，又诸声闻皆大号泣，声振三千大千世界(18)，云何乃失如是大利？是故二乘成道，虽断三界爱结，於佛功德法中，爱心未断。诸菩萨亦如是，无生忍力故，总言一切无所爱，而念佛恩重，深爱佛法。但不起戏论耳。若於一切法中，已断爱者，即不复能具足上地，而此人未满足，未得应得。

又言，「止处已断，所宅之形，非复本器，昔习之余，无由得起」者，三界外，形现妙，爱习之余亦微。是故设复异形，理相因发，即无过也。又此涅槃盘而为障，如大乘经：一切法从本以来，常寂灭相(19)。一切众生，所作已办，但无明等诸结使障故，不能自知我等即是寂灭相。菩萨如是灭除障碍，尔乃自知我今作佛，若无菩萨结使障者，先已是佛。

有二种障：一者，三界诸烦恼，障涅槃道；二者，菩萨结使，障於佛道，此最难断，以其微隐故。譬如怨贼易避，内贼难识难知。得无生法忍时，世间实相(20)，虽破凡夫结使，未除佛道结使，於佛道中，犹有错谬。若无错谬，得无生法忍时，即应是佛。若欲教化众生，净佛国土，便可一时顿具。何以故？得先碍实智(21)故。所以不得尔者，以有微障故。又，无生忍力，但能破邪戏论，示诸法实相，後得佛时，乃於一切法中通达，无近无远，无深无浅，闻有菩萨阿毗昙，当广分别结使相，如声闻阿毗昙广分别根本十结(22)。

又言，「四大既绝，将何所构，而有斯形」者，既云生涂不绝，法身之应，无所疑也。但阿毗昙法、摩诃衍法(23)，所明各异。如《迦旃延阿毗昙》(24)说，幻、化、梦、响、镜像、水月，是可见法，亦可识知。三界所系，阴、界、人(25)所摄。大乘法中，幻、化、水月，但诳心眼，无有定法。又，小乘经说，化人为何界所摄？答，无处所。今以大乘法论说，法身无有四大五根，幻化之事，肉眼所见，尚无所摄，何况法身微妙耶？是故但无三界粗四大五根耳。为度众生缘故现，缘尽则灭。譬如日现清水，浊则不见。如是，诸菩萨常在法性中，若众生利根、福德清静者，即随其所见应度之身。

复次，若欲求其实事者，唯有圣人初得道时，所观之法，灭一切戏论，毕竟寂灭相，此中涅槃相、生死相，尚不可得(26)，何况四大五根？如是，不应以四大五根为实，谓无此者即不得有法身也。如一有为法，皆虚妄不实。有为法者，即是五阴(27)。五阴中最粗者，所谓色阴。若然者，虚妄之甚，不过四大。所以者何？思惟分别，乃至微尘，亦复不有，论中广说(28)。但於凡夫，数法和合，得名色阴，色阴无有决定(29)。何况四大五根？是故，不得以凡夫虚妄所见色阴，以为实证，而难无量功德所成之身。若欲取信者，应信法身。如经中说，所有色，皆从四大有，为三界系使因缘故，说菩萨法身四大五根，同於变化(30)，不得以之为一也。又，欲界、色界众生，以四大五根桎梏，不得自在。乃至阿罗汉、辟支佛，心虽得离三界之累形，犹未免寒热饥渴等患。法身菩萨即不然，无有生死，存亡自在，随所变现，无所罣碍。

注释

①无余涅槃：断除贪欲，断绝烦恼，已灭除生死之因，但作为前世惑业造成的果报身即肉身还存在，而且还有思虑活动，这叫有余涅槃。无余涅槃是比有余涅槃更高一级的状态。在这种状态中，不但灭除生死之因，也灭尽生死之果，原来的肉身不存在了，思虑也没有了，不再受生。

②这里所据的是《大智度论》卷十所说：释迦「立七住中，得无生法忍，心行皆止，欲入涅槃。尔时，十方诸佛皆放光明，照菩萨身，以右手摩其头语言：善男子，勿生此心，汝当念汝本愿欲度众生，汝虽知

空，众生不解，汝当集诸功德教化众生，共入涅槃。……汝今始得一无生法门，莫便大喜。是时，菩萨闻诸佛教诲，还生本心，行六波罗蜜以度众生。」

③三恶道：六道之中，地狱、饿鬼、畜生称为三恶道。

④究竟真实之法：究竟，最高。真实，即实相。究竟真实之法，即最高的诸法实相之理。《大智度论》卷七十二：「究竟者，所谓诸法实相。」

⑤结使：结和使，都是烦恼的别名。烦恼系缚身心，结成苦果，所以称为结；随逐众生又驱使众生，所以称为使。

⑥天人道：即六道轮回中的天道和人道，为善业所招之乐果。

⑦邪见：指否定因果报应的见解。

⑧瞋恚：憎恨和愤恨，指仇恨可恶的境界和损害他人的心理。

⑨悭：对于财物的吝啬心理。

⑩嫉：对于他人的长处或成功产生嫉妒的心理。

(11)身见：或称我见，即以为我和我所都是真实存在的观点。

(12)戒取：又作戒取见，戒禁取见，指将错误的戒律法规当作可以引导至涅槃的正确戒律。

(13)爱：指渴望、贪爱、贪欲。

(14)慢：傲慢。乃心所（心的作用）之名。即比较自己与他人之高低、胜劣、好恶等，而生起轻蔑他人之自恃之心，称为慢。

(15)无明：也称为痴，对佛教真理愚昧无知。

(16)须陀洹：梵文的音译，意译为入流、预流，为声闻乘四果中的初果。

(17)摩诃迦叶：即大迦叶，释迦牟尼佛十大弟子之一，号称头陀第一。这里所述摩诃迦叶与舍利弗谈话的内容，请参阅本书第十章〈次问罗汉受决并答〉注(16)及注(17)。

(18)三千大千世界：佛教认为，宇宙由无量世界所构成。一个太阳和月亮周遍流光所照的地方为一世界，如此一千个世界称为小千世界，一千个小千世界称为中千世界，一千个中千世界称为大千世界。因为一个大千世界中包含有小千、中千、大千三种千，所以合称为三千大千世界。三千大千世界为一佛土。

(19)此处指《法华经·方便品》：「我虽说涅槃，是亦非真灭。诸法从本来，常自寂灭相。」

(20)得无生法忍时，世间实相：一句费解，疑「世间实相」上脱漏「住」（或「知」）字。《大智度论》卷二十七：「菩萨位者，无生法忍是。得是法忍，观一切世间空，心无所著，住诸法实相中，不复染世间……」卷五十：「无生法忍者，於无生灭诸法实相中，信受通达，无碍不退，是名无生忍。」卷八十六：「菩萨住无生忍法，得诸法实相。」可参考。

(21)先得实智：疑为「无碍实智」之误。无碍实智，即一切智、无分别智、根本智，为达於一切法实性之智。此智通达自在，所以用无碍形容。

(22)声闻阿毗昙广分别根本十结：阿毗昙，梵文的音译，简称毗昙，唐译为阿毗达磨，意译为对法、无比法、大法等，可以泛指佛典三藏中的一切经典，所以范围很广，包括佛教各派的论著。这里所说的菩萨阿毗昙，即大乘阿毗昙，声闻阿毗昙即小乘阿毗昙。东晋南北朝时期，大小乘阿毗昙都已经大量介绍过来，但以一切有部为主的小乘阿毗昙盛传一时，当时被特称为阿毗昙的，只限于小乘派别的著作。小乘阿毗昙中，说五结（贪结、恚结、慢结、嫉结、悭结）、九结（爱结、恚结、慢结、痴结、疑结、见结、取结、悭结、嫉结），不见有十结。《俱舍论》十九讲十使，又称十根本烦恼、十大惑、十见、十随眠，指贪、瞋、痴、慢、疑、身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。另外，在《阿含》、《俱舍》等经论中，常提到「五上分结」与「五下分结」，合称十结。「五下分结」：欲贪、瞋、身见、戒禁取见、疑；「五上分结」：色贪、无色贪、掉举、慢、无明。

(23)阿毗昙法、摩诃衍法：这里说的阿毗昙法，指小乘各著作的说法，摩诃衍法即大乘法。

(24)迦旃延阿毗昙：为《阿毗昙八犍度论》的异名。迦旃延（迦多衍尼子，约前一、二世纪），为说一切有部的著名代表之一。他这部著作是说一切有部最基本的论书。

(25)阴、界、入：阴指五阴，也称五蕴。阴是荫覆的意思；蕴是积聚、类别的意思。五阴或五蕴，指

的是构成人和万物的五种类别，即：色蕴（相当於物质概念）、受蕴（感受）、想蕴（理性思维活动）、行蕴（造作，即心理活动）、识蕴（相当於包括感性和理性认识的活动和内容）。入指十二入，或称十二处。入是涉入的意思，处是相会的处所。十二处指眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处六根及色处、声处、香处、味处、触处、法处六境，六根与六境互相涉入，所以称十二入。界指十八界。界有种类、界限的含义。十八界是在十二处的基础上再加相应的六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识），即合六根、六境及六识总为十八界。佛教把宇宙万事万物概括为五蕴、十二入、十八界，总称为三科。

（26）涅槃相、生死相，尚不可得：是以涅槃为空相、实相，而世间生死相，也毕竟是空，都是空相，而无须分别也无法分别。如《中论·观涅槃品》所说：「涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别。」《思益梵天所问经·分别品》说：「涅槃者，但有名字，犹如虚空，但有名字，不可得取。」

（27）有为法者，即是五阴：佛教把千差万别的宇宙诸法（现象），分为有为法和无为法两类。为是造作的意思。由因缘和合所作为、有生灭变化的现象，称为有为法；非因缘和合而成、无生灭变化的绝对存在，即无所作为、不待所为而存在的东西、道理，称为无为法。任何有为法，都由色、受、想、行、识五蕴和合而成，所以，任何有为法都没有自性，都是空。五蕴本身也可以破析而无自性，也是空。

（28）《大智度论》卷十二详论微尘无有。微尘指最细微的物质颗粒，不能再分割了，又称极微。小乘说一切有部认为，地、水、火、风四大可以分成极微。《大智度论》则破极微，从而破四大，所举理由大致有三：一「极微有十方分（辨得出十个方向的部分）」，所以不能称为极微；二极微「应有虚空分齐（占体积相等的空间）」，所以不能叫做极微；三「色香声味触作分（具有色香声味触）」，所以不应当称为极微。原文中微粗应为微尘之误。

（29）色阴无有决定：即并非实有。《大智度论》卷三十一说：「是色以香、味、触及四大和合故有色，可见，除诸香、味、触等更无别色。」这就是说，色也是香、味、触及四大因缘和合而成，并无自性，因而是空，所以说：「空即是色，色即是空。」

（30）菩萨法身四大五根，同於变化：疑「菩萨法身」之下漏「无」字。在前章〈初问答真法身〉中，罗什一开始便说：「佛法身者，同於变化，化无四大五根」。罗什的论点，前後应当是一致的，所以，译文中加上「无」字。

### 3 第四章次问真法身寿量并答

译文

慧远问道：凡夫的寿命，都是作业而造成的，都有原因。所以寿命或长或短，必定都符合因果律。您在答覆中说，法身菩萨不是身、口、意业所造成。如不是意业所造，那便是无因而受果，难道是这样的吗？如果不是，那么，法身菩萨之妙体，由何而得呢？

又问：得无生法忍菩萨有了法身，居於七住，由此开始，一直到十住菩萨，其中的法身有精粗优劣之分，不必多说。他们所受的命根有长有短，也应当由此而有各自的寿量。不过十住以下的，可以不再讨论了，现在要问的是十住。《十住经》说，十住菩萨，多有候补长达千生的，只须一生便能候补成佛的极少。这裏所说的一生，应该指的是法身的一生。如此，一定是功德果报，不断积累，到达极点，才能只须一生。或者，是因为余垢不断消除，以至生理断绝，只有一生？如是因余垢消除而只乘一生，就同须陀洹七生的道理一样。由於圣道力，须陀洹断除各种邪见，最多只须七生，不至於八生。现在说的是十住菩萨不过千生，那又是由於什么力的作用呢？如果因为十住菩萨遍学三

乘，以至余垢转消的时间拖延至千生，也不好解释，因为十住菩萨道力所控制的毕竟有限，即生理有限，拖不到千生之久。由此推论，可知十住菩萨千生之理，不同於须陀洹七生，不是由於需要消除余垢的缘故。

關於一生的问题，如果由於功德积累到极点而只须一生，这一身便是後边身，以後此身就没有了，所以不得不取正觉成佛。若是果真不得成佛，为什么菩萨有自誓不取正觉成佛的呢？既然自誓不成佛，可见并非不得成佛，而是可以不成佛了，这一生也不是後边身了。不是後边身，又不成佛，这中间之身是什么身呢？是变化身，还是真法身？如说是变化之身，那是方便的假说；如说是真法身，那么，法身的寿量总是有定数的，就不能有自誓无穷，永不成佛的话呀！

罗什答道：现再简略谈谈这个问题。法身有两种：一种是法性，法性永在存在，如同虚空，對於法性，不能议论它是有为法还是无为法；另一种，菩萨得六神通，又没有作佛，这中间具有的形体，叫做後法身。所谓法性，无论有佛无佛，都永恒存在，常住不坏，如虚空无作无为，无穷无尽。这种法性，称为法身。八圣道分、六波罗蜜等，由於性空，也称为法身，以至经文章句，也称为法身。如须陀洹，得到这种法性的一部分，叫做初得法身；阿罗汉、辟支佛，叫做後得法身。为什么叫後得法身？因为阿罗汉、辟支佛得法身後，便不再生於三界了。不生三界，到那裏去了？入涅槃了吗？佛分别说声闻、辟支佛、菩萨三乘，指出阿罗汉、辟支佛也将成佛，所以不说阿罗汉、辟支佛得法身之後的去处，不说阿罗汉、辟支佛的涅槃。这种解释，只有《法华经》讲了，别的经没有讲，若是处处都讲，《法华经》便不能称之为「秘要之藏」了，也不能使人多修习涅槃之道，断尽烦恼了。法身就是法性，就是天竺语的「歌耶」一词，翻译为汉语，可以说是「身」，可以说是「众」，可以说是「部」，可以说是「诸法之体相」。也可以把心、心数法叫做「身」，如经说六识身、六触身、六受身、六爱身、六想身、六思身。从八圣道等佛法开始修行，众事和合，能持而不离，也可以叫做「身」。得无生法忍菩萨，虽然是变化虚空之形，这个形体和肉身相似，因无生法忍的缘故，也可以叫做「身」。这些都可以叫做法身，其实，真正的法身，就是实法体相。您所主办法身没有身、口、意业，是指真法身说的。有人解释说，得无生法忍的法身菩萨，已经解脱三界的业相，破坏了三界的业，所以没有三界的身、口、意业，只以大悲之心做菩萨之事。由於已经破坏了业，称为无业，无业说的是没有三界凡夫的身、口、意业。正如佛所说，我从得佛以来，不再起业，灭了业相，所以叫做非业。诸菩萨也是这样的，有所起业，都与无生法忍相合，而不是三界的业，称为无业。可见，菩萨所施的业，既不取欲界也不取色界、无色界之相，叫做无业。

您提到《十住经》谈菩萨千生补处，我没有听说过，不能勉强作答。不过，像普贤、观世音、文殊师利这些菩萨，乃是十住菩萨，具足佛的十力、四无所畏、十八不共法，按他们各自的本愿广度众生，因此不作佛。《文殊师利受记经》说，若干阿僧祇劫前，文殊师利便应当作佛而不作，连释迦佛都是由文殊师利引导而发心作佛的。那时，文殊师利就有了成佛的势力。如果这么算，则文殊师利当菩萨已经不止千生了。如果《十住经》明说有千生，应该指的是那些没有建设自己净土的别愿，只求久住世间的菩萨，或者，指的是钝根菩萨，长期不能具足诸佛法，所以有多生。至於功德具足的菩萨，一生就会成佛。功德积满，只须一生，就不得成佛。菩萨有两种：一种是功德圆满，自然成佛。一切菩萨在初发心时，都立过誓愿：我当度一切众生。以後心智渐渐开悟，懂得没有一佛能度一切众生，所以，诸佛得一切智，度脱可度之人，便灭度了。於是，这些菩萨觉得自己也应当这样，功德圆满就自然成佛。另一种菩萨还在肉身，再三思维，懂得度脱部分众生便须灭度，但又坚持要尽量多度众生，因而别自立愿：久住世间，与众生为缘，不得成佛。比如，有的人知道世间的一切都是无常的，不可能永恒存在，却一定要去修习长寿业行，到非有想非无想处天去，以至有获八万劫寿的。又如，往生阿弥陀佛国，可以寿命无量。



## 原典

远问曰：凡夫寿，皆行业之所成，成之有本。是故，虽精粗异体，必因果相乘<sup>①</sup>。来答云：法身菩萨非身、口、意业所造。若非意业，粗是无因而受果，其可然乎？如其不然，妙体之来，由何而得？

又问：从法忍菩萨始还<sup>②</sup>法身，暨于十住，精粗优劣，不可胜言。其中所受，皆有命根长短，亦应随精粗而为寿量。自十住已还，不复精论。今所闻者，旨在十住。《十住经》<sup>③</sup>说，十住菩萨，极多有千生补处，极少至一生补处者，此耶是法身生非。若是者，必为功报转积，渐造於极，以至一生也。为余垢转消，生理转尽，以至一生乎？若余垢转消，即同须陀洹七生之义<sup>④</sup>，以圣道力故，不至於八。今十住不过千生者，为是何力耶？若是遍学<sup>⑤</sup>时，道力所制者，即生理有限，不得至千。以是而推，即不同生七可知。

若功报转积理极故，唯一生者，一生即是後边身，身尽於後边，即不得不取正觉。若不得不成，何故菩萨有自誓不取正觉者<sup>⑥</sup>。自誓之言，为是变化形，为真法身乎？若变化形者，便是权假之说。若是真法身者，数有定极，即不得有自誓无穷之言也。

什答曰：今重略叙。法身有二种：一者，法性常住如虚空，无有为、无为等戏论；二者，菩萨得六神通，又未作佛，中间所有之形，名为後法身。法性者，有佛无佛，常住不坏，如虚空无作无尽。以是法，八圣道分<sup>⑦</sup>、六波罗蜜等，得名为法，乃至经文章句，亦名为法。如须陀洹，得是法分，名为初得法身，乃至阿罗汉、辟支佛，名後得法身。所以者何？罗汉、辟支佛，得法身已，即不复生三界。是佛分别三乘义故，不说有法所去处。准《法华经》有此说耳<sup>⑧</sup>。若处处说者，《法华经》不名为秘要之藏<sup>⑨</sup>，又亦不能令人多修习涅槃道，尽诸漏结<sup>⑩</sup>。是故，天竺但言歌耶，秦言<sup>⑪</sup>或名为身，或名为众，或名为部，或名法之体相，或以心心数法<sup>⑫</sup>名为身。如经说六识身、六触身、六受身、六爱身、六相身、六思身<sup>⑬</sup>等。始八圣道等，众事和合，不相离故，得名为身。得无生法忍菩萨，虽是变化虚空之形，而与肉身相似故，得名为身。而此中真法身者，实法体相也。言无身、口、意业者，是真法身中说。或有人言，得无生法忍菩萨，解脱业相，坏三界业故。但以大悲心，起菩萨事。以坏业故，名为无业，谓无如凡夫分别之业耳。如佛言，我从得佛已来，不复起业，灭业相故，名为非业。又，诸菩萨有所起业，皆与无生忍合故，名为无业。是故菩萨施业中，不分别取相，名为无业。

经言千生者，所未闻故，不得委要相答耳。如普贤<sup>⑭</sup>、观世音<sup>⑮</sup>、文殊师利<sup>⑯</sup>等，是十住菩萨，具足佛十力、四无所畏、十八不共法，以本愿广度众生，故不作佛。如《文殊师利受记经》<sup>⑰</sup>中说，若干阿僧祇劫，当得作佛。而释迦文佛等，皆以文殊师利为发意因缘<sup>⑱</sup>。尔时，势力已成。如是推求本末，即不限千生也。若经言有千生者，即是本无别愿，久住世间，或是钝根，未具足诸佛法故，即有多生。若功德具足者，即是一生。又，功德积满，唯有一生，不得不成正觉。菩萨有二种：一者，功德具足，自然成佛。如一切菩萨，初发心时，皆立过愿言，我当度一切众生，而後渐渐心智转明，思惟筹量，无有一佛能度一切众生。以是故，诸佛得一切智，度可度已，而取灭度。我亦如是。二者，或有菩萨，犹在肉身，思惟分别，理实如此，必不得已，我当别自立愿，久住世间，广与众生为缘，不得成佛。譬如有人，知一切世间皆归无常，不可常住，而有修习长寿业行，往非有相非无相处<sup>⑲</sup>，乃至八万劫者。又，阿弥陀等清净佛国，寿命无量<sup>⑳</sup>。

## 注释

①因果相乘：佛教认为，整个世界的事物是互为因果关系而形成的一个整体系统。因是原因，是能生；果是结果，是所生。有因必有果，有果必有因。因与果互为条件，互相依赖，这就是慧远所说的「因果相乘」。在人的一生中，有所造作，称为业。业通常分为三种：心的思维为意业，言语为口业，行动为身业。众生所作的身、口、意三业为因，必定产生果报。果报分有漏与无漏两种果。有漏果是由有漏业因所招的果，分善恶两类，善法招乐果，如众生在六道轮回中得人、天果报；恶法招苦果，如众生在六道轮回中得地狱、畜生果报。无漏果是由无漏善业因所招的果报，如成就阿罗汉、菩萨和佛。

②始还：应为「始得」之误。

③十住经：鸠摩罗什译。慧远引《十住经》云菩萨多千生补处，是慧远的误解，罗什在答文中有说明。

④须陀洹七生之义：须陀洹为声闻乘四果中的初果，初入圣道，在人天中最多七生，即最多生七次，并不是所有的须陀洹都要在人天中七生。见《俱舍论》卷二十三。

⑤遍学：菩萨为成一切智，遍学声闻、缘觉二乘之法，见《摩诃般若波罗蜜经·遍学品》。为什么要遍学？在本书〈次问答遍学〉章中，罗什曾作说明，可参阅。

⑥《无量寿经》卷上，阿弥陀佛未成佛时，名法藏菩萨，发四十八大愿，此愿不实现，誓不取正觉。如第一大愿：「设我得佛，国中有地狱、饿鬼、畜生者，不取正觉。」

⑦八圣道分：又称八支圣道、八直圣道、八圣道、八正道，内容为：正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

⑧准《法华经》有此说耳：此句中，「准」应为「唯」字之误。

⑨《法华经·安乐行品》「此《法华经》诸佛如来秘密之藏，於诸经中最在其上。」

⑩《法华经·方便品》中，释迦佛说明，如只说佛乘，众生不能信，堕於三恶道。所以，为诸众生故，分别说三乘。即引导众生修习涅槃道而方便说三乘。

(11)秦言：指汉语。因为鸠摩罗什住在後秦，受姚兴礼遇。「後秦」是後来史家的称呼，姚兴当时的国号就是「秦」，所以，鸠摩罗什称汉语为秦言。

(12)心心数法：即心法与心数法。心法指六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识）或八识（大乘佛教瑜伽行派在六识基础上加末那识和阿赖耶识，为八识）的识体，即精神活动的主体，也称为心王。心数法，又称为心所法、心所有法，是相应於心王而起的心理活动和精神现象，即心在发生作用过程中所引起的各种心理活动，因为是依心而起，系屬於心，不能独立，与心一起才发生作用，即为心所有，所以，称为心所。小乘说一切有部分心法一种（心王，包括六识），心所有法四十六种。大乘瑜伽行派分心法八种（八识），心所有法五十一种。参看《俱舍论》、《成唯识论》。

(13)六识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。六触，为眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触，指心识具有的感触事物的能力。其相当於触觉，能使根、境、识三者和合，令心、心所感触自己的认识对象，并引生受、想、思等其他心理活动，为心所法之一。六受，即由眼等六触引生相应的眼受、耳受、鼻受、舌受、身受、意受，由此引起苦、乐、舍（不苦不乐）等感受。六爱，即由受而引起六种爱的心理活动。六相，即六想，执取六境种种形相的六种思维活动。六思，即六种令心生起善、恶、无记（非善非恶）的心理活动。无论是六识中那种心法生起，都相应地生起触、受、爱、想、思。後来唯识宗有所谓「五遍行」，即：触、作意、受、想、思。这些心、心所法，《俱舍论》曾名为身。如卷一：「受蕴，谓三领纳随触：即乐及苦、不苦不乐；此复分别成六受身，谓眼触所生受乃至意触所生受。」《杂阿含经》卷二也名为身。

(14)普贤：菩萨名，毗卢舍那佛的右脅侍，也是释迦牟尼佛的右脅侍，专司理德。

(15)观世音：唐代因避太宗李世民讳，简称观音，菩萨名。如有受苦众生，呼念观世音菩萨之名，菩萨观其音声，便能往救，所以称为观世音。观世音为阿弥陀佛左脅侍菩萨，与右脅侍大势至菩萨相对。因观世音菩萨大慈大悲，救苦救难，其威望甚高。

(16)文殊师利：简称文殊，菩萨名。毗卢舍那佛的左脅侍，也是释迦牟尼佛的左脅侍，专司智德。

(17)文殊师利受记经：为《大宝积经》卷十五，西晋竺法护译名《文殊师利佛土严净经》，唐实叉难陀



译名《文殊师利授记会》。唐译《文殊师利授记会》说：文殊师利「於往昔过七十万阿僧祇恒河沙劫初发菩提之心，次过六十四恒河沙劫得无生法忍，能具足菩萨十地、如来十力，佛地诸法悉皆圆满，而未曾起一念之心我当作佛。善男

子，尔时，二十亿众生随逐彼王於雷音佛所，发菩提心者，皆由文殊师利劝发，令入布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，今并证得阿耨多罗三藐三菩提，转大法轮，作佛事已而般涅槃。」

(18)皆以文殊师利为发意因缘：释迦文佛，为释迦牟尼佛的略称。发意因缘即发心因缘。所谓以文殊师利为发意因缘，意思是说，释迦牟尼佛向文殊师利发成佛之心愿，与文殊师利有师徒关系。关于释迦发心的因缘，有几种说法。《大智度论》卷四、《俱舍论》卷十八说，三大阿僧祇劫前有释迦牟尼佛，逢此佛而发心，而且如愿为释迦牟尼佛。《法华经·化城喻品》说，有大通智胜如来，其佛出家前有十六王子，后来也出家成佛，其中之一即释迦牟尼佛。《悲华经》卷二十三说，无净念王时，宝海梵志向宝藏如来发五百大愿而成佛，即释迦佛。这里说的是以文殊为发心因缘，如《菩萨处胎经·文殊身变化品》说：「本为能仁师，今为佛弟子。」也是一说。

(19)非有相非无相处：即非有想非无想处，新译非想非非想处，为无色界的第四天，三界中的最高阶段。生於此天的，超越一切观想，达到非有想、非无想的绝对寂静状态，连心识乃至於无心识都空了。《毗婆沙论》卷八十四说：「如契经说，空无边处二万劫寿，识无边处四万劫寿，无所有处六万劫寿，非想非非想处八万劫寿。」外道以此处为真涅槃处。

(20)阿弥陀等清净佛国，寿命无量：阿弥陀，梵文的音译，可以意译为无量、无量寿、无量光……等。鸠摩罗什所译《阿弥陀经》说：「彼佛寿命及其人民无量无边阿僧祇劫，故名阿弥陀。」《无量寿经》所说四十八大愿中第十五愿：「设我得佛，国中天人，寿命无能限量，除其本愿，修短自在。若不尔者，不取正觉。」

## 4 第六章次问受诀法并答

译文

慧远问道：菩萨受诀，是受佛的真法身之诀，还是受变化身之诀？若是受变化身之诀，像释迦受定光佛之诀，弥勒受释迦佛之诀都是，这一类受诀之说很多，都不是真实的话。若是受真法身之诀，以后成佛之时，便能与凡夫、二乘之人永远隔绝，与十住菩萨同住一个佛国去。不过，这是什么功德所造成的呢？如果菩萨真有这种功德，应该无师自觉，何必要佛来授记？如果没有这种功德，那就只是为了引导众生而作的假说罢了。再有，经说，「或有」（可能有）菩萨，以后成佛时，他的佛国居民全是一生补处菩萨。此话说明，存在著十住菩萨共住的佛国净土，这是很清楚了。但是，若是真有十住菩萨的佛国，那是诸菩萨最后的共同归宿，不应该说「或有」。现在说的却是「或有」，从这个词来说便有不真实的意思，属于变化虚幻之类。可见，菩萨也不是受佛的真法身之诀。真的法身佛单独居住在无限广阔的玄妙之境，那是谁也见不到的。

罗什答道：关于菩萨受记的说法，各各不同。有的说，佛为了有利于引导众生，为菩萨授记。有的说，肉身菩萨从无量劫以来长期实行菩萨之道，佛为他授记，预示他会得到成佛的果报，为的是安慰他的心。有的说，在凡夫、二乘之人向菩萨道转变中，有授记的说法，但要说受佛的法身之记，则是没有的事。有的则说，授记是真实的事，应该受佛的法身之授记，而不受变化身之授记。

您问：菩萨到十住菩萨的佛国去，是什么功德造成的？这个功德不是菩萨的功德，而是佛的功德。佛的智慧和功德无量无边，对十住菩萨最有功效，因为菩萨是利根，能获得较多的利益。所以，《般若经》中说，供养无量的不退转菩萨，不如供养一位快作佛的菩萨。至於您说的「无师自觉」，我在前面（第三章）已经解释过，菩萨是有师的，说他无师，是说他无外道之师。实在说，诸佛的行住坐卧的威严仪表这一类粗事，人们尚且不可知，何况授记这样深奥的事呢？有的众生还没有发心求佛道，而佛给他授记。有的在佛前发心，佛不给他授记。有的刚发心，佛便给授记。有的在生死身时，已得无生法，佛为他授记。有的舍去生死身而得法身，佛才为他授记，如文殊师利菩萨等就是这样的。有的菩萨从无量诸佛授记，如释迦牟尼从燃灯佛、莲华上佛、华上名佛以至迦叶佛等处得到授记。有一位天王佛，得释迦佛的真法身授记。有的在众多的大法身菩萨中授记。这种菩萨虽然在大众中先得佛授记，却并不因此感到高兴。为什么呢？因为他求的是众生授记为佛，不以自己授记为喜，也不见此事有什么可喜。如，阿那婆达多龙王授记时，阿闍世王说，你得太大了，能在大众中先授记为佛。龙王说，是谁授记呀？如是我的身体，身体如同瓦石；如是心授记：心如幻如化；离开身心，也别无授记的。可见，有什么大利而生欢喜呢？若我授记，一切众生也应授记，都是一样的众生嘛。像这一类不可思议之事，多得数也数不清，不应该抓住其中的一种授记而否定其他种种形式的授记。无论什么样的授记，目的是相同的，诸佛菩萨身，无量音声说法，无量神通方便，为了利益菩萨并利益众生，所以才为菩萨授记。

您批评说，不应该用「或有」一词。其实，佛法无量，菩萨能够随众生因缘而为应现，逐渐开示，这些法门深广如大海，不是几句话就能解说得完的。十住之国，是菩萨最终的共同归宿，道理当然是不错的。不过，佛种种分别无量菩萨之相，到十住之国只是其中的一种可能性。所以，《十住经》说「或有」，意思是一种可能性，这并没有什么不妥当的。

您说，佛的法身独自居住在广阔的玄妙之境，这话有道理。如说佛的根据地在玄廓之境，到十方来度化众生，这么说又有什么错误呢？诸佛从无量无边智慧方便而生，其身微妙，不可穷尽，由於众生的功德没有具足，不能见到诸佛之身的全貌，只有佛见佛，才能全部见到。佛的功德智慧也是这样的。比如四大河从阿那婆达多池流出，都流归大海，人们只见四大河，而不见它们的源头阿那婆达多池，具有神通的人才能见到。人虽见不到，却可以推知大河必定有本。还有，这池中清净的水，薄福的众生，是享用不到的，只有当它从池中流往各个地方时，才能广为众生利用。佛的法身也是这样的。当他独处玄廓之境，与世隔绝之时，人们蒙受不到他的好处。从他的法身化出无量身，遍至十方，便会给众生带来无穷的利益。

### 原典

还问曰：受决菩萨，为受真法身决，为变化之决？若受变化之快，则释迦受决於定光①、弥勒受决于释迦②是也。斯类甚广，皆非真言。若受真法身决，後成佛时，则与群粗永绝，唯当十住菩萨共为国上，此复何功何德也？若功德有实，应无师自觉，复何入哉？如其无实，则是权假之一数。经云，或有菩萨，後成佛时，其国皆一生补处③。此则十住共为国土明矣。若果行十住之国，则是诸菩萨终期之所同，不应云说「或有」，「或有」而非真，则是变化之流。如此，真法身佛，正当独处於玄廓之境。

什答曰：说菩萨受记者，各各不同④。或有人言，为利众生故，与其受记。或以肉身菩萨⑤於无量劫久行菩萨道，为彼受记，示其果报，安慰其心耳。或云，变化粗中，有受记义，义于法身，则无此事。或有人言，受记是实事，唯应与法身受记，不应为变化身也。

「此复何功德」者，如来智德无量无边，利益十住，其功最胜。以彼利根，所受弥广故也。如《般若》中说，供养无量阿惟越致，不如一人疾作佛者⑥言

「无师自觉」者，但不目外道为师耳。此义上已明⑦。若如实语者，诸佛威仪粗事，尚不可知，何况受记深奥义乎？有众生未发心，而佛与受记。有人现前发心，不与受记。有人发心时，便与受记。有人於生死身，得无生法，而为受记。有舍生死身，受法身，而得受记，如文殊师利等是也。有菩萨，从无量诸佛受记，如释迦牟尼，从燃灯佛、莲华上佛、华上名佛乃至迦叶佛，皆从受记。有天王佛，与释迦牟尼真身受记⑧。或於大法身菩萨众中与受记。是菩萨虽於大众中，佛先受记，不以为悦。何以故？自知处处身受记故，不以一身受记为喜，亦不可见喜事故。譬如阿那婆达多龙王⑨受记时，阿闍世王⑩言，汝得大利，於大众中受记为佛。龙王言，谁受记者？若身也，身如瓦石；若心也，心如幻化。离此二法，无受记者，当知，有何利而生欢喜也？若我受记，一切众生，亦当受记。其相同故。如是无量不可思议，不应以事迹为难。又，诸佛菩萨身，无量音声说法，无量神通方便，为利益菩萨，兼利众生故，而与受决。

难言：众生「不应说云或有」者，佛法无量，不可顿尽，随时应物，渐为开示。十住之国，是诸菩萨终期所同，理固然矣。佛种种广分别诸菩萨相，故〈往生品〉中说言「或有」(1)。

「独处玄廓之境」者，若以独处玄廓为本，来化众生，此复何咎？诸佛从无量无边智慧方便生，其身微妙，不可穷尽。众生功德，未具足故，不能具见佛身。唯佛见佛，乃能尽耳。功德智慧等，皆亦如是。如四大河，从阿那婆达多池(12)出，皆归大海。人但见四河，而不见其源。唯有神通者，乃能见之。人虽不见，推其所由，必知有本。又，彼池中清净之水，少福众生，不能得用，从彼池出，流诸方域，尔乃得用。其佛法身，亦复如是，当其独绝於玄廓之中，人不蒙益。若从其身，化无量身，一切众生，尔乃蒙益。

注释

①定光：《摩诃般若波罗蜜经·叹品》：「我昔於然灯佛时，花严城内四衢道头见佛闻法，……是时然灯佛记我当来世过一阿僧祇劫当作佛，号释迦牟尼多陀阿伽度阿罗诃三藐三佛陀。」《增一阿含》卷十一：「尔时，定光如来观察梵志心中所念，便告梵志曰：汝将来世当作释迦文佛如来至真等正觉。」然灯佛即定光佛。

②弥勒受萌於释迦：《摩诃般若波罗蜜经·梦行品》：「须菩提语舍利弗，弥勒菩萨今现在前，佛授不退转记，当作佛。」《中阿含经·说本经》：「佛告诸比丘，未来久远人寿八万岁时，当有佛名弥勒如来……」

③一生补处：即只须一生之後，便至无佛之处补佛位而成佛的菩萨，即候补佛。《摩诃般若波罗蜜经·往生品》：「舍利弗，有菩萨摩訶萨，行六波罗蜜时变身如佛，遍至十方，……闻诸佛说法，观采十方净妙国相，而已自起殊胜国土，其中菩萨摩訶萨皆是一生补处。」

④菩萨受记者，各各不同：《首楞严三昧经》卷下：「菩萨受记凡有四种，何谓为四？有未发心而与受记，有适发心而与受记，有密受记，有得无生法忍现前受记，是谓为四。」《大智度论》卷七十六：「有人言，有二种阿鞞跋致，一者已得记，二者未得记。得受记有二种，一者现前受记，二者不现前受记。不现前受记有二种，一者具足受记因缘，二者未具足受记因缘。」

⑤肉身菩萨：即生身菩萨，以父母所生之身而至菩萨位的人。

⑥供养无量阿惟越致，不如一人疾作佛者：《般若经》中似没有明确的这种话。《摩诃般若波罗蜜经·遍学品》：「若三千大千世界中入法位菩萨，不如向佛道菩萨百千万倍巨亿万倍乃至算数譬喻所不能及。」这句话似相近。

⑦指〈次问真法身像类并答〉章。罗什答说：「言十住无师者，为下凡夫二乘九住已还，可非于诸佛，言无师也。乃至坐道场菩萨，尚亦有师，何况十住？」

⑧《法华经·提婆达多品》：「(佛)告诸四众，提婆达多却後过无量劫，当得成佛，号日天王如来」。

⑨阿那婆达多龙王：《法华经·序品》所列举的八大龙王之一，原为八地菩萨，以愿力故，化为龙王。

⑩阿闍世王：摩揭陀国王，幽囚父母，即位後吞并诸小国，威震四邻，建立一统印度之基。後因害父之罪遍体生疮，至佛所忏悔，即痊愈。从此归依释迦，为佛教护法。

(11)指《摩诃般若波罗蜜经·往生品》。

(12)阿那婆达多池：或称阿耨达池，即喜玛拉雅山佛母岭玛那萨罗瓦湖。佛典说，此湖流出四大河，一河中有黄金，一河中有金刚石，一河中有红宝石，一河中有琉璃。实际上，此湖没有出口，潜流地中，为恒河之源。

## 5 第七章问法身感应并答

译文

慧远问道：形体与外界接触，没有比眼、耳、鼻、舌、身五根更重要的，而五根的施用，则没有比具有神通时更巧妙的了。所以说，菩萨要是没有神通，就像飞鸟没有翅膀一样，不能高翔远游，无法广度众生、净佛国土。由此推论，寻源求本，菩萨神通的基础还在於地、水、火、风四大。四大构成为形体，有了五根，能接触外界；五根的施用，因神通而能扩大；因神通而扩大，便能够随众生感召而显现。但是，法身菩萨没有四大五根，没有四大五根，则无论多么巧妙的神通，都无所依托。当然，如果法身独立活动，不必匆忙则事能迅速办成，至於到众生中去活动，就一定还要依托四大五根所成之假有的形体。谈到假有形体的运用，什么也比不上神通运用之妙。经称如来具有各种神通与智慧，各种神通与智慧便是一切智海，这是万事的根本、法身祥云的源头，种种变功效，都是由佛的各种神通与智慧造成的。难道不是这样的吗？神通必假物质根身而现，运用到巧妙处，没有什么物质是不能利用的。这就好像东风吹来，万物生长，万物的生长虽有不同，却都是由於东风的作用。同样的道理，众生的感应虽然表现不同，从根本上说，则都是由於神通的作用。接受神通作用这一点，众生那有什么区别呢？可见，十住菩萨所见佛之法身，和九住菩萨所见不同者，不是由於佛的法身有什么不同，而是不同菩萨境界的高低、能力的大小有所不同罢了。

罗什回答说：什么是法身，前面已经说明。至於所谓法相，不能说有说无，因为法相就是寂灭之相。悟解了法相就是寂灭相的人，他的身体称为法身。法相不可说有说无，得法相之身也不可说有说无。先说法身没有四大五根，指的是没有三界凡夫那种粗重物质构成的四大五根。法相寂灭清净，法身的四大五根也是微细的，由於微细，可以说没有。比如，欲界天之神，如不让人见，就不能见到。色界诸天，如下让欲界天之人见，也不能见到。又如，欲界之人，得色界禅定，有大神通，其余的人是见不到的，因为微细的缘故。又如，禅定会产生无数细微的物质，常跟随著禅定之人，但不可见，虽有而微细，因微细而不现。菩萨的四大五根，比起上面所说的还要微细，凡夫和声闻、辟支佛二乘的人，都不能见到，只有同一等级以上的诸菩萨以及可度的众生才能见到。

又，拿各种变化现象来说，欲界的物质变化，依赖於欲界四大；色界的物质变化，依赖於色界四大。菩萨的法身与变化现象一样，也要依赖於四大五根，不过不是三界的四大五根，而是另外的微细的四大五根神通，非三界和声闻人普通心眼所能见。只有得菩萨的清净无障碍眼，方能见到。

《不可思议解脱经》说，十方大法身菩萨在佛前会坐听法，当时一千二百五十位大阿罗汉在佛的左右坐著，但见不到这些大法身菩萨，因为先世没有种下见大法身菩萨会坐因缘



的缘故。就像人在梦中见到天上的园 林景观，梦醒之後，近在咫尺也见不到。又如，人在水火三昧定中，全身内外都是水或火，若不懂之人，虽在一起，什么都看不见。

有人说，法身 菩萨的神通，不须依托四大五根而能施用。世间的神通，才要依托四大五根，如地上火因木头而出，天上电火从水中出。至於变化火，却不是因木头才有，可见，不能以四大五根当作神通的根本。如佛变化种种身，到十方国施作佛事，都是从佛心中而出，并没有依托四大五根，菩萨的法身也是这样的，凭仗其神通力势，随可度 的众生而现化种种之身。这样的菩萨法身，不可说有说无。如镜中的人像，人们从中知道面相的好丑罢了，用不著议论是实有还是实无。

您说：「神通必假物质根身而显现，运用到巧妙处，没有什么物质是不能利用的。」其实，所谓圣人利用神通，驾驭万物，引导群生，是指初得神通的人说的。严格说来神通有两种：有的是功行所成，有的是果报所得。如是果报所得，不须功业，随意应物；不是果报所得的，凭藉定力，才能使出神通。

您又谈到九住 菩萨和十住菩萨所见佛身不同的问题。九住和十住所见之佛身，粗细不同，确有区别。不过，十住见到的佛身虽然微妙，也不是真实的。为什么呢？因为只有诸佛所 见到的，才是真正的佛的法身。如十住所见的是真实法身，九住所见应是虚妄，但不是这么回事。九住、十住所见，只有精粗、深浅的不同罢了。即使须陀洹所见的 实相身，同十住大菩萨所见也是相同的。就像蚊子能到大海之底，罗睺阿修罗王也能到大海之底，虽然都能到底，深浅自是不同。同样的道理，须陀洹和十住大菩萨 所见佛的法身精粗不同，也就是所见的深浅不同而已。声闻人以及开始修菩萨行的人，从佛的丈六金身，悟得实相。有的菩萨功德纯厚，信力坚固，所见的佛身之大 超过丈六，因爱慕佛而悟得实相。按《密迹经》所说，得无生法忍阿惟越致的菩萨，所见的佛身，其大无量无边，世间端正第一无比，但菩萨不取相，也不贪著，因 为自己已得甚深三昧陀罗尼等，由於不著相的缘故，功德反而更为殊胜。这和声闻法中所见的佛的丈六身相有所不同。当然，须陀洹欲得斯陀含道，舍去本来所得的 须陀洹道，这并不是颠倒的做法，而是因为斯陀含道有微妙大利，就像人为了得大利而舍小利一样。菩萨从一地升到另一地也是这样的，虽然已得无生法忍，已得实 相，但得一地舍去一地，是因为本地对实相还不够明了，不够微妙的原故。须陀洹登上斯陀含，菩萨从一地登上更高的一地，这两者都是通往佛道，在这一点上，没 有什么不同。因为都是为了悟得实相，实相就是佛，在这一点上，不必要再说大乘小乘的不同。至於小乘、大乘以至九住、十住菩萨所见的佛身不同，则还是有区别 的。

### 原典

远问曰：夫形开莫善於诸根，致用莫妙於神通。故曰：菩萨无神通，犹鸟之无翼，不能高翔远游，无由广化众生、净佛国土 ①。推此而言，寻源求本，要由四大。四大既形，开以五根；五根在用，广以神通；神通既广，随感而应。法身菩萨无四大五根，无四大五根，则神通之妙，无所因 假。若法身独运，不疾而速②，至于会应群粗，必先假器。假器之大，莫大於神通。故经称如来有诸通慧③，通慧则是一切智海。此乃万流之宗会，法身祥云之所 出，运化之功，功由於兹。不其然乎？不其然乎？若神通乘众器以致用，用尽故，无器不乘。斯由吹万④不同，统以一气，自本而观，异其安在哉？则十住之所见， 绝於九住者，直是节目之高下，管窥之阶差耳⑤。

什答曰：法身义以明。法相义者，无有、无等戏论，寂灭相故。得是法者，其身名为法身。如法 相不可戏论，所得身亦不可戏论若有若无也。先言无四大五根，谓三界凡夫粗法身。如法相寂灭清净者，身亦微细，微细故，说言无。如欲界天⑥身，若不令人见， 则不见也。色界诸天⑦，於欲界天亦尔。又如欲界人，得色界禅定⑧，有大神通，而余人不见，以微细故。又如禅定生无数色，

虽常随人，而不可见。虽有而微，微 故不现。菩萨四大五根，复微於此，凡夫二乘，所不能见，唯同地以上诸菩萨，及可度者，乃能见耳。

又如变化法中说，欲界变化色，依止欲界四大；色界变化色，依止色界四大。菩萨法身如是，似如变化。然别自有微细四大五根神通，非可以三界系心及声闻心所能见也。若得菩萨清净无障碍眼，乃能见之。

如《不可思议解脱经》<sup>⑨</sup>说，十方大法身菩萨，佛前会坐听法，尔时，千二百五十大阿罗汉，佛左右坐，而不能见，以先世不种见大法身菩萨会坐因缘故。如人梦中见天上之园观，及至觉时，设近不见。又如人入水火三昧<sup>⑩</sup>，若不闻者，虽共一处，都无所见。

或人言，法身菩萨神通，不须因假四大五根乃有施用。世间神通，要因四大五根耳，如地上火因木而出，天上电火从水而出。及变化火，亦不因木有，当知，不得以四大五根定为神通之本。如佛变化种种之身，於十方国施作佛事，从佛心出。菩萨法身亦如是，任其力势，随可度众生而为现身。如是之身，不可分别戏论。如镜中像，唯表知面相好丑而已，更不须戏论有无之实也。

「若神通乘众器以致用，用尽故，无器不乘」者，圣人所可引导群生器用，无非神通，皆是初通中说。神通之事，或有功行所成，或有果报所得<sup>(1)</sup>。若以果报得者，不须功业，随意应物；非果报得者，假於定力，乃有所用。

若九住、十住所见，粗细不同者，是则为异。十住所见之身虽妙，亦非决定。何故？唯诸佛所见者，乃是法身决定。若十住所见是实者，九住所见应是虚妄。但此事不然。故有所见精粗、浅深为异也。乃至须陀洹，但见实相身，十住大菩萨，亦同所见。如蚊子得大海之底，乃至罗睺阿修罗王<sup>(2)</sup>，亦得其底。虽得之是同，而深浅有异。

深浅有异，则因佛法身相精粗了。声闻人及初习行菩萨，因丈六身<sup>(3)</sup>，而得实相。或有菩萨，功德纯厚，信力弥固，所见之身，过於丈六，随爱色而得实相。如《密迹经》<sup>(4)</sup>说，得无生忍阿惟越致<sup>(5)</sup>菩萨，所见佛身，无量无边，世间端正第一无比，而不取相，不生贪著，因此身已得甚深三昧陀罗尼<sup>(6)</sup>等，如是转胜。如声闻法中，所有不同。须陀洹欲得斯陀含<sup>(7)</sup>道，舍本所得大道。虽非颠倒，以斯陀含道微妙大利故。如人为大利故，舍於小利。菩萨从一地至一地亦如是。虽得无生法忍，实事为定，而得一地舍一地，以本地钝不明了，不微妙故。此二俱趣佛道，不名为异同也。不出於实相故。实相则是佛，无复别异大小。菩萨分别佛身者，所见为异。

注释

① 《摩诃般若波罗蜜经·毕定品》：「譬如鸟无翅不能高翔，菩萨无神通，不能随意教化众生。」

② 不疾而速：这是用《易·系辞上》的话：「唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。」所谓不疾而速，意思是说，神无思无为，寂然不动，但能感通万物，所以用不著急，而事可速成。

③ 通慧：神通和智慧。又，各种神通以慧为体，所以称为通慧。《无量寿经》上：「诸通慧声。」《俱舍论》卷二十七：「如是六通解脱道摄，慧为自性。」

④ 吹万：语出自《庄子·齐物论》：「夫吹万不同而使其自己也，咸其自取。」司马彪《庄子注》：「言天气吹煦，生养万物，形气不同。」意思是说，同样的东风吹煦万物，万物生长各自不同。

⑤ 《礼记·学记》：「善问者如攻坚木，先其易者，後其节目。」意思是说，会砍硬木头的，先砍容易的，再砍节目。《汉书·东方朔传》：「以筮窥天」，后来演变为以管窥天，意思是见闻狭隘，只看事情片面。这裏的「节目之高下，管窥之阶差」，意思是说，只不过难度的高低，片面性的程度不同罢了。

⑥ 欲界天：欲界天的「天」，不是指天空，而是指高於人类的上界的生类，为欲界六道之一。天的又一含义是指这些生类的生活环境。欲界共有六天：一、四天王天，二、忉利天，三、夜摩天，四、兜率天，

又称睹史多天，五、乐变化天，六、他化自在天。

⑦色界诸天：色界有四禅十七天。初禅三天：梵众天、梵辅天、大梵天；二禅三天：少光天、无量光天、极光净天；三禅三天：少净天、无量净天、遍净天；四禅八天：无云天、福生天、广果天、无烦天、无热天、善现天、善见天、色究竟天。

⑧色界禅定：色界的四禅十七天是与四种禅定相对应的。色界的初禅是感受到离开欲界生活的喜乐，但仍有对事理的粗略思考活动（「寻」）和细密深入思考活动（「伺」）。二禅是断灭「寻」、「伺」，消除理性活动，形成内心信仰，产生神秘直觉，由此感受到禅定自身的喜乐。三禅是舍去二禅的喜乐，住於非苦非乐境地，产生「离妙喜乐」即非常净妙的静观。四禅是进一步舍去三禅的妙乐，唯念修养功德，而得不苦不乐的极深感受。修持色界四禅，可以脱离欲界感受，和色界观想与感受相应，死後可以生於色界的四禅天。

⑨不可思议解脱经：《华严经》的异名。《大智度论》卷三十三：「佛为诸大菩萨说《不可思议解脱经》舍利弗、目连在佛左右而不得闻，以不种是闻大乘行法因缘故。譬如坐禅人入一切处定中，能使一切皆水皆火，而余人不见。」

⑩水火三昧：即水火定，於水火得自在的禅定。如具此定，便使身之内外为水、为火。

(11)《大智度论》卷五：「天眼有二种：一者从报得，二者从修得。是五通中天眼从修得非报得。何以故？常忆念种种光明得故。」

(12)罗睺阿修罗王：阿修罗，梵文的音译，意译非天，为欲界六道之一，居住在大海之边或海底。罗睺阿修罗王，或称罗睺罗阿修罗王，为《法华经·序品》所列四种阿修罗王之一，常被比喻为大菩萨。这里是以罗睺阿修罗王和蚊子作对比。《大智度论》卷二十二：「譬如以蚊口隼犹可测海底。」卷三十一：「如七尺之身，以大海为深。罗睺阿修罗王立大海中，膝出水上，以两手隐须弥顶，下向观忉利天喜见城，此则以海水为浅。」

(13)丈六身：身长一丈六尺，是化身佛的身量，人长八尺，佛身加倍为丈六。《观无量寿经》：「阿弥陀，神通如意，於十方国变现自在，或现大身满虚空中，或现小身丈六八尺，所现之形皆真金色。」

(14)密迹经：即《密迹金刚力士经》，西晋竺法护译。

(15)阿惟越致：梵文的音译，或作阿鞞跋致，意译为不退转。所谓不退转，包括三个含义：一是位不退，即已到佛门的圣贤地位，不会退转为凡夫；二是行不退，菩萨一心一意度脱众生，不会再退到小乘的声闻、缘觉中去；三是念不退，即心念总是同佛智相结合，不会再有别的念头起来。

(16)陀罗尼：梵文的音译，意译为总持。通常指咒。

(17)斯陀舍：梵文的音译。其意译为一来，意思是死後生於天上，做一世天人，再生到人世，做一世的人，便能断尽生死苦恼，不再受生。斯陀舍为声闻乘四果中的第二果。

## 6 第九章次问答造色法

译文

慧远问道：经说，地、水、火、风四大不能自造，而其他种种物质（色）则都是由四大组合所造成。问：四大所造的色，能否再造出别的色呢？如果能造出别的色，那么，造者和被造者不是一类，被造者怎么又成为造者呢？如果不能，那水中之月、镜中之像，又怎么会产生的呢？水月镜像是存在的，难道不是由色所造成的吗？又问：水月镜像，是不是属于物质性的色阴？如是色阴，可以说它是无根之色，但不能说不是色。怎么知道它也是色呢？因为色必有形像，有形像的必定是色。若是说，有形像的不是色，那便是奇谈怪论，整个阿毗



昙经典都成了没有用的东西，可以把它们当作废纸用了。

罗什回答道：经说，一切物质性的色，都是四大和四大组合而生。这个道理很深，不容易弄明白，只能大概谈谈。地、水、火、风，叫做四大。四大有内有外。什么是外四大呢？那就是山、河、风、热之类。内四大，就是人的骨、面、温、气之类。内外四大，无所不在，众生的身体，便是由四大组合而成的，形成了身体，又生出了眼、耳、鼻、舌、身五根。五根不是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识五识所能认识的，但不能说没有。为什么呢？比如指甲和头发，是身体的一部分，可是没有根，所以，或有或无都没有关系。又如得了癞病的人，身根已败坏，虽然皮肉还存在，也不会有触觉。由此可知，产生触觉的不是指甲和头发，也不是皮肉，皮肉之内，另有产生触觉的东西，这种东西又能产生身识，所以，把这种东西叫做身根。还有，假使身体只有身根，那么，用指头摸触食物，能知道食物的冷热，不会知道香味，可见，身体不止具有身根，还有鼻根、舌根等。

既是这样，四大所构成的身体，一定生出五根，这才能分别觉知色、声、香、味、触五尘。五根这种物质性东西，非常微细，不是五识所能认识，很难了解清楚，所以，佛笼统地称之为「四大所生色」。有人要问：五根很难了解清楚，佛称为「四大所生色」，那么，为什么五尘也称为「四大所生色」呢？回答是：因为五尘也是很微细的。如水中之月、镜中之像这一类东西，虽然眼睛可以见到形象，却没有其余的声、香、味、触四尘。离开了其余的声、香、味、触四尘，就不是物质性的色。如从触中可以得声，能够听到，但声音不能留存，一过去就没有了，触和声的因缘虽在，却没有声音可闻了。如果香离开了色、味、触，便没有香。味离开了色和触，也就没有味了。五尘也是微细的，所以也叫做「四大所生色」。

有人说，身根遍于全身，其他四根，则只长在身体的一小部分上。如眼瞳内瞳头之处，才是眼根，眼根可以看见东西，眼的其余部分也由此总称为眼。别的三根也是这样的。但身根接触广泛，凡所接触的，便确能有所觉知，凡夫中的人，身根所觉知的，也总以为是实在的。比如人被官府所捕，身体触受刀杖之刑，很以为苦，而对其他的色、声、香、味，却始终不觉。快乐也是这样的，众生的五欲很多，比较来说，男女之间的淫欲偏重，甚至有由此而死的，所以，有的佛经中谈五欲时，以男女淫欲为先。又如白昼见到物质性的东西，黑暗中虽见下到，身体接触，就可以知道。可见，身根常有实用，别的根没有这种力。又，身根使全身具有身识。因此，五根之中身根最重要，凡身根所觉知的，才称为四大。

有人问：身要所觉知的有十一种，为什么只说四大？答：其他七种（涩、滑、轻、重、冷暖、饥、渴）现象，四大都包括了。四大是根本，其他七种是四大组合的不同类型罢了。如轻重是对坚硬东西的触觉，密度大的成为坚硬的东西，其中比较松散的成为轻物，比较集中的则成为重物。涩也是这样。地有两种：一是相近的微尘顺次密集，叫做滑物，如微尘比较疏远，叫做涩物。寒是四大中风和水的特性。水常是冷的，如与火合便热，离开火恢复为冷。风也是冷的，如火力偏多，叫做热风，离开火还是冷风。就像天气热时摇扇，得的是冷风，又身体内部的风一发动，会使身体发冷，服下热药，冷风就停了。水有二相：一是流相，二是治相。经中常说水的流相，因为水的流相是经常的，不可破坏的。一切现象都有二相：客相、旧相。佛通晓一切现象的本末演变，常说的是水的旧相。如水如与火相合，可以使水变热，但流是水的旧相，水虽变热，并没有丧失流相。所以，寒属于水。饥、渴也四大所造成的，人腹内因风、火之力而消化食物，消化之后不再进食，风、火之力就会损伤人身，所以，饥饿中即使吃了难消化的食物，也不会生病，因为能消化。若是这样分别详细地说，四大组合而成的类型应该无数，如长短、彼此、粗细、方圆、燥热、合散等，都可以凭身根觉知，又何止七种呢？佛是具有一切智的人，所以只说四大和四大所造色。

有人说，可以见到草木是从种子生出来的，一切事物都像这样，细（种子）是粗（草木）的因。要是种子中没有树，那树从那来的呢？也有人说，无因无缘，自然而生。有人

说，万物都从天而生。有人说，从微尘生。有人说，从常性生。只有佛说，从四大而生，即从种子中的地、水、火、风生。种子中虽然还有别的物质性东西，佛只说四大，因为只有其中的四大能使树木成长。地是坚相，能保持树的因素，水相能滋润，火相能成熟，风相能增长。正是四大，使树木能够成长茂盛，其他的物质没有这种作用，因而不说了。再说内四大。人初入胎时，地能保持，水能和合，火能成熟，风能开七窍，使人胎能增长。那时小儿还没有生出眼根、耳根、鼻根、舌根等四根，因此，还不能认识事物，不过已初得身根，可以分别感受到四大。所以说，一切色（物质），都以四大为根本。经中说，六种、十二触、十八意行、四善处，称之为入。这是分阶段地说明人的全部成长过程。小儿初入胎时，已是「名色」，由於没有眼等六根，只说六种，即地、水、火、风、虚空和识。此时虽有色、香、味等六境，因胎儿不觉，不为利益，所以不说。有了眼、耳、鼻、舌、身、意六人，具有接受外部事物进入认识内部的机能，接触到外界事物，有了乐或苦的感受，这叫「触身受」。以后有了意识，意识常常发生作用，对于眼见之物，分别好丑，以至对意识所知的现象也分别好丑，这叫十八意行。又终于能住在四善之处，即乐分别诸法是智慧处、乐实不虚是诚谛处、乐舍则舍恶是舍处、乐离愤闹是寂灭处。

有的讲宇宙的生成秩序。大劫尽时，一切都毁灭了，只有虚空。虚空之中，风从各方吹来，互相对峙。后来天下雨，风挟带雨水而来。水上有风，把水扰动得产生水沫，水沫积累厚了，形成大地，由大地而长出草木。佛观察一切现象，最初都从风出，因为风能保持，接著，地、水、火发生作用。因此，佛说所有的色都以四大为根本。从宇宙万物产生到现在，色、味等是四大因缘而有，四大也是色等因缘而有，只不过四大在先，所以只说四大。如谷子中的四大有色有味等，发芽时的色和味等之中也有四大，只是按先后因果来说，只说四大。如人身的骨、面、温、气内四大吧，初入胎时，识就是依附在红白不净的内四大之中的，虽有色、香、味，但没有眼等感觉器官，不能觉知，只因有身根才觉知四大的作用。心识引起四大的作用，不断组合为种种色，因此，佛说四大是产生种种色的根本。当十二因缘中第三因缘这个阶段，四大所生色十分微细，不能遮蔽识，识力增发，身心都得到发育，所以说「识缘名色」。歌罗罗时，四大成就人胎，叫做色（五阴中的色阴）；歌罗罗时的心识成就，叫做名（受、想、行、识四阴）。所谓成就，指的是它们清楚明白地表现出来了。所以说，内四大是身体各种物质产生的根本。

佛说，所有的色，是四大和四大的组合所生，这是从总相说的。具体地说，也有三大、二大、一大组成的。如人身，是四大组成的。至於死人的尸体，只有三大，没有火大。二大组成的，如热水、热风以及称为热的组合物。只有一大的，如风，风中没有地大、水大。四大如此，四大所产生的色也是如此，有的同时具备色、香、味、触四者，有的只具其中之一。如饮食，同时具备色、香、味、触。用洁净的玉器承接天雨，只有色、味、触而没有香气，与地气合才会有香。如从珠日（疑为太阳）出来的火，无香无味，只有色和触，烧（温暖）是触，照（光）为色。如镜中像、水中月，便只有色一种。

您说：「四大不能自造，而能造色」，经中没有这个说法，也没有「造」这个词。这是传译失误的缘故。佛只说过，所有的色，是四大、四大所生。因为四大再生四大，如种子中的四大，再生芽中四大同，芽中四大所生色，再生四大所生色，互相产生，这一点，前面已经说过。又，外道说，四大是永恒的，无时不有。如果佛说，各种色都是四大，那就会使外道更觉理直气壮。所以，佛说色不只是四大，由於四大的组合，更有许多色产生，这些色叫做四大所生色。按性质而言，四大所生色有三种：善、不善、无记。善的身业、口业之色，能产生天人果报的四大；不善的身业、口业之色，能产生地狱、饿鬼、畜生果报的四大；无记之色与同时成为同类的无记果报的自然因、共生因，即能产生无记果报的四大。阿毗昙中也是这样说的。由此可见，怎么能说四大不自生呢？如人死後投胎再生为人，或生为畜生，至於怎么投胎而生就不说了。由四大而生的，都是四大所生色，按阿毗昙的说法，四大属于

五阴中的色阴，十二入中的色处，为十八界中之眼识的对象。如果只说四大，那就不需要再与阴、界、入分别，因为四大就是一阴（色阴）、一入（色处）、一界（眼识对象）的一小部分。至於四大所生的色阴，为其他十一入、十一界所识别的对象。如果只说四大所生色，则与色阴没有区别，为十入、十界识别的对象（关于四大、四大所生色与阴、界、入的关系，这里说的较混乱，疑有脱漏错衍，但无可查考，不敢妄断，只好按原文勉强译出，不见得符合原意，请读者照原文为准考虑——译者敬附言）。由此可见，四大和四大所生色，说是既自生又生他色，没有什么错误。为什么呢？因为生生不已，其实都是空。当然，对于这个问题有不同的说法。如前面讲的水中之月、镜中之花，坚持法相观点的阿毗昙学者便认为是阴、界、入所摄。又如，经说三种色：有色可见有对、有色不可见有对、有色不可见无对。又如，有的认为，不见、不闻、不嗅、不味、不触的东西，尚且称为色，何况眼中所见的镜中之像，那能不是色呢？所以，水月、幻、化等，是可见的色，而佛法为了度脱众生，以水月、镜像、影子、烟、化等作比喻，估计这一类东西凡人虽以为有，却不会贪著，所以用来作为空的比喻。如幻化色，虽然不是实在的事物，但能诳惑人的眼睛，使人误以为实有。世间的种种色像，也是这样的。佛灭五百年后，学佛道的人多执著于世间色像，误以为实，堕于颠倒之见。佛预见到这一点，便以幻化为比喻，说明世间色像原是幻化，使学佛道之人能够断绝对世间现象的贪爱，得到解脱。所以，关于世间现象，佛有时说有，有时说无。凡夫中人没有慧眼，深深地执著于世间现象的好丑、粗细，由此产生种种罪业，照此，怎么能说世间现象为无呢？佛说，一切色，都虚妄颠倒，不可得触，没有自性，毕竟空寂相。由于佛的教化，诸罗汉才具慧眼，诸菩萨才具法眼，观知色相，懂得色相假有，本性空寂之理，照此，怎么能说世间色相一定实有呢？当然，诸佛曾说世间色相的好丑彼此，都是为了开悟众生，随众生的心力所能理解而说的，全看具体情况而定，不设定有，也不设定无。其实，法无定相，整个世界如幻如化，不可戏论真假有无。您提问的目的，是要追求一种真实的有，那也就和戏论一样了。

### 原典

远问曰：经称，四大不能自造，而能造色①。又问：造色能造色不？若能造色，则失其类。如其不能，则水月、镜像，复何因而有？若有之者，自非造色如何？又问：水月、镜像，色阴之所摄不？若是色阴，直是无根之色，非为非色。何以知其然？色必有象，象必有色。若像而非色，则是径表之奇言。如此，则阿毗昙覆而无用矣。

什答曰：经言，一切所有色，则是四大及四大所生②。此义深远难明。今略叙其意。地、水、火、风，名为四大，是四法，或内或外③。外者何也？则山河风热等是。内者，则骨面温气等是。四大如是，无所不在，而众生各各称为身，於中，次生眼等五根。五根虽非五识所知，亦不得谓之无也。所以者何？譬如发爪，虽是身分，无所分别，以离根故。又如癩病之人，身根坏败，虽有皮肉，而无所觉。是故当知，皮肉之内，别有觉用。又能生身识。以是故，名为身根。假舍身肉但有身根者，以指触食，唯知冷热，不知香味。是故当知，别有鼻、舌根等。

若然者，四大之身，必生五根，分别五尘④故。五根之色，其为微细⑤，非五识所知，难了难明。是故佛名四大所生色。若问：五根难明，佛名四大生色者，五尘何以复名四大所生色耶？答曰：五尘亦复微细。如水月、镜像等，虽复眼见，无有余尘。若离余尘，则非是色。若声从触有，谓为可闻，无有住处，时过则灭。因缘虽存，无声可闻。若香离色、味、触，则不可得。味触亦然⑥。是故五尘，亦名四大所生色，以其小故。

或言，身根遍於一体，其余四根，少分处生。如瞳子内鍼头之处，眼根见

色，余处因此总名为眼。其余根皆亦如是。然身根所触，审有所觉。凡夫之人，身所觉事，以之为实。如人得罹於官，苦以刀杖治之，终不以余尘为用也。乐亦如是。众生多五欲⑦，於细滑中，淫欲偏重，乃有随而死者。是故，佛经或以之为初。又如，人昼见于色，闇中虽无所见，以身触故，便得其事。当知，身根常有实用，余根无有此力。又，生根遍生身识，是故身所觉法，名为四大。

若问：身根所觉有十一事⑧，何故但说四法为大也。答：其余七法，皆四大所摄。四大为根本，是其气分耳。轻重是觉分，坚是相密。若分散则为轻物，若集之则为重物。涩亦然。地有二种：一微尘，次密相近，名为滑物。若微尘疏远，名为涩物。寒是风水之分。水常冷相，若与火合则热，离火还归本相。风亦冷相，若火力偏多，名为热风，离火还为冷风。如热时摇扇，即得冷风，又身内风发，便令体冷，若服热药，冷风则止。水有二相：一为流相，二为冷相。经中多说流相，以相常有不可坏故。一切法皆有二相：客相、旧相。佛通达一切法本末故，说其旧相。如水或与火相，可使为热。流是旧相，虽与热合，犹不舍流相。是故寒是水所摄。饥渴者，以人腹内风火力故消食，消食已则从剋人身。是故饥，虽食难消之物，而无所患，以能消故。若如是分别，四大气分，乃应无量。如长短、此彼、粗细、方圆、燥湿、合散等，皆可以身根觉知，何止七事耶？佛是一切智人，是故但说四大色及四大所生色。

或言，眼见草木，从种出生，如是细为粗因。如种中无树，推树为从谁来？有人言，无因无缘，自然而生；或有人言，万物皆从天生；有人言，从微尘生；有人言，从常性生；唯佛言，从四大生，所谓种中地、水、火、风也。此中虽有余物，佛但说四大，以四大能利成果故。坚相能持，水相能烂，火相能成熟，风相能增长。如是，树得成茂，色等无有此用，是故不说。又内四大，人初入胎时，地能持之，水能和合，火能成熟，风能开诸窍，令得增长。尔时，小儿未有眼等根故，不能分别，以初得身根故，而分别四大所能。是故说一切色，皆四大为根本。如经说六种⑨、十二触⑩、十八意行⑪、四善处⑫，名之为入。是中分别义者，如小儿初入胎时，未有眼等故，但有六种：四大，虚空及识。虽有色、香、味等，以其不觉，不为利益，故不说也。六人⑬既成，於外粗受乐，名为触⑭生受⑮。而复意识，常多发用。眼识所见色，分别好丑中间，乃至意所知法，分别好丑中间，是名十八意行。又终能住於四善之处，所谓乐分别诸法是智慧处，乐实不虚是诚谛处，乐舍则舍恶是舍处，乐离愤闹是寂灭处。

或言，次第而生。如大劫尽时，无所复有，唯有虚空。尔时虚空中，有诸方风来，互相对持。後有天雨，风持此水。水上有风，扰动而生水沫，水沫积厚，于乃成地，从生草木等。佛观一切水色，初始皆从风出，以能持故，足以说，所有尽皆以四大为根本。今之色、味等，亦为四大因缘，四大亦为色等之因缘，但以初得名故。如谷子中，大有色有味等，芽时色味等亦有四大，但分别先後因果，得其名耳。如内四大，初入胎时，识系在赤白不净之中，虽有色、香、味，以无眼等故，不觉不知，唯有身根，觉知四大有用。佛因此心故，说四大为生色之本。是故十二因缘⑯中第三因缘时，虽有四大所生色，以微细未能遮识，识力增发故，说识因缘名色。歌罗罗⑰时中四大成就，反名为色。歌罗罗时中识成就，反名为名。所谓成就者，了了相现也。是故说内四大，为生色之本。

佛言，所有色，四大、四大生有，是总相说耳。或有三大、二大、一大。四大者，如身也。三大者，如死人身，中无有火大。二大者，如热水、热风、热合名等。一大者，如风，风中无有地、水也。四大生色中亦如是，或四或一。



如饮食有味、香、触。如净洁玉器承天雨，但有色，味、触，无有香气，地气合故乃可有香。如火从珠日出者，无香无味，但有色，触，烧为触，照为色。如镜像、水月，唯有一色。

「四大不能自造，而能造色」者，经无此说，亦无「造」名，但佛译失旨耳。佛唯说，所有色，若四大、四大所生。因四大复生四大，如种中四大，复生芽中四大，芽中四大所生色，复生四大所生色，亦互相生如前说。又外道说，四大是常，无时不有。若佛说，诸所有色，皆是四大，则外道增其邪见。是故佛言，色非唯四大而已。因四大故，更有色生，是名四大所生色。是色有三种：善、不善、无记<sup>(18)</sup>。以善身、口业色，能生天、人报四大；不善身、口业色，能生三恶处报四大；无记色，自然因<sup>(19)</sup>、共生因<sup>(20)</sup>。阿毗昙中亦如是说。若然者，云何言四大不自生也？如人还生人，或生畜生，而生中不正说。从四大生者，皆是四大所生色，如阿毗昙分别，四大一阴一人界所摄（21）。若但四大，则无别阴、界、入。以四大少故。四大所生色阴，十一人、十一界所摄（22）。若但四大所生色，则无别阴也，十入、十界所摄。如是四大、四大所生色，虽复自生，生彼无咎。所以者何？生生之大，以有空名。如前说水月、镜像，阿毗昙人有法相者，谓是阴、界、人所摄，如经说，三种色：有色可见有对（23）、有色不可见有对（24）、有色不可见无对（25）。又如不见不闻不嗅不味不触，尚名为色，何况眼镜像，如非色耶？是故水月、幻、化等，是可见色，而佛法为度众生故，说水月、镜像、影、炎、化、喻等，默人终不贪著，谓之有，是故以为空喻。

如幻化色，虽是不实事，而能逛惑人目。世间色像，亦复如是。是以过五百年後，而诸学人多著於法，堕於颠倒，佛以幻化为喻，令断爱法，得於解脱。是故或时说有，或时说无。凡夫人无有慧眼，深著好丑，粗细等，起种种罪业，如是何得言无耶？佛说，一切色，皆虚妄颠倒不可得触，舍离性，毕竟空寂相。诸阿罗汉以慧眼，诸菩萨以法眼，本末了达，观知色相（26）。何得言定有色相耶？诸佛所说好丑此彼，皆随众生心力所解，而有利益之。法无定相，不可戏论。然求其定相，来难之旨，似同戏论也。

注释

①苻秦僧伽跋澄等所译《尊婆须蜜菩萨所集论》卷一：「如是色非相，四大所造色有何等异？或作是说无异也，诸四大即是造色。……或作是说，诸缘彼四大、四大所兴色。问：四大亦因四大欲使是兴色耶？答曰：彼虽因四大，有若干所因，四大是兴色相。」这一段，可以作为慧远引文参考。

②苻秦僧伽跋澄所译《毗婆沙论·阴处》说：「故契经说，色阴云何？诸所有色，彼一切四大及四大造色。」

③《毗婆沙论·界处》说，外地界为房屋墙壁、树木，岩石、山、金银等，内地界为发、毛、爪、齿、筋骨等；内水界为眼泪、涎唾、膏肪、脑髓、脓血等，外水界为涌泉、深渊、流水、河水等；内火界为身热、温暖等，外火界为炬火、灯火等；内风界为下风、上风、支节风等，外风界为尘土风、无尘风、随蓝风等。

④五尘：即色、声、香、味、触五种可感觉的对象，因污染真理，所以称为尘，又称微尘。

⑤五根之色，其为微细：所谓五根，相当於五种感觉器官，但确切地说，是指分别散布在五种感觉器官上面、具有某种特性的因素，即能进行感觉的若干微细的质点。如眼根不是指眼球，而是散布在眼球各处具有视功能的因素（质点）；鼻根不是鼻子，而是散布在鼻孔裏面具有嗅功能的因素（质点），耳、舌、身五官也是如此。注：为四大所生色。

⑥本书第一章〈初问答真法身〉中，罗什曾论述说：「而今有香之物，必有四法：色、香、味、触。有味之物，必有三法：色、味、触。」可参看。

⑦五欲：指财欲、色欲、饮食欲、名欲、睡眠欲。



⑧《杂阿毗昙心论》卷一：「触入者十一种，谓四大及七种造色。七种造色，谓涩、滑、轻、重、冷暖、饥、渴。涩者粗强，滑者细软，轻者不可称，重者淳厚，冷者求暖，饥者欲食，渴者欲饮。问：何大增故涩滑乃至饥渴？答……复有说，水火增故滑，地风增故涩，地水增故重，风火增故轻，水风增故冷，风增故饥，火增故渴。」

⑨六种：指地、水、火、风、虚空以及识。

⑩十二触：又称十二入，即六根与色处、声处、香处、味处、触处、法处六境；或说，六根与四大、虚空、识，为十二触。

⑪十八意行：不知指什么，按「六种、十二触、十八意行、四善处，名之为人」来说，十八意行应即十八界，即六根：六境加眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识六识。

⑫四善处：指智慧处、诚谛处、舍处、寂灭处。

⑬六入：六入指主体具有的感觉机能、感觉器官已经完备，一般认为这是在母胎中最後成熟的时候。

⑭触：指主体同外界的接触，一般认为属婴儿时期。

⑮受：指对于客观事物有了感受乐苦的能力，一般指少年时期的状况。

⑯十二因缘：十二因缘，是人一生的十二个环节，它们前後之间构成互为因果、互为生灭的条件。其内容为：无明、行、识、名色、六入（六处）、触、受、爱、取、有、生、老死。

⑰歌罗罗：梵文的音译，又作歌罗罗、羯罗蓝。初受胎七日之时，寄托於此时的心识，即十二因缘中的第三因缘——识，称为歌罗罗。

⑱善、不善、无记：业，通常分身业、口业、意业三种。也按性质，分善、不善、无记三种。所谓无记，即无分别，为中性。能感召有益于众生身心之果的，是善业；能感召有害於众生身心之果的，是不善业；能感召无益也无害於来生身心之果的，是无记业。

⑲自然因：又称自种因、自分因、同类因。因果相似、相类，名为同类，同类的因，名为同类因。所谓同类，指善、不善、无记同类，如善为善的因，不善为不善的因，无记为无记的因。

⑳共生因：又称俱有因、共有因。宇宙万物的因果关系，从时间上说，有同时的，有不同时的，共生因就是在同一时间上所立的因果法，即同时而起的对于产生结果有著同一作用的原因。

(21) 四大一阴一入界所摄：一阴，色，受、想、行、识五阴中之色阴。一入，六根六境中的色处。界，应为一界，即六根六境六识中的眼识。「四大一阴一入界所摄」，意思是说，四大属于色阴、色处，为眼识的对象。

(22) 四大所生色阴，十一入、十一界所摄：这里所说的十一界，实际上便是十一入。六根、六境合为十二入，六根、六境与六识合为十八界，除去六识，则十二入与十二界的内容相同。十二入、十二界之中，色处相当於色阴，只是范围较窄，专指眼根所识别的对象而言。按罗什这里所说，即四大所生色，为其他十一入、十一界所摄。

(23) 有色可见有对：指眼根所识别的对象，颜色、形色以及来去坐卧等表相状的对象物等。

(24) 有色不可见有对：指声、香、味、触等四尘以及眼、耳、鼻、舌、身等五根，都为不可见的对象物。

(25) 有色不可见无对：指没有相状从而也不可眼见的对象物，即「无表色」。见《大智度论》卷二十，《俱舍论》卷十三。

(26) 肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼，总称为五眼，是指五种不同的认识。肉眼、天眼属于世俗的认识，慧眼、法眼、佛眼属于贤圣的认识。「以慧眼观诸法皆虚妄，唯涅槃为实。」这就是说，慧眼就是视世间一切皆空的智慧，这是整个般若认识过程的初级阶段。「但慧眼不能度众生。所以者何？无所分别故。」无所分别的认识，也称无分别智，如停止於此，也是一种执著，还必须运用它分析具体事物，拯救迷惘於诸法实有中的众生，这就是法眼的任务。「引导众生令入（实）法中，故名法眼。」至於佛眼，则「无法不见、不闻、不知、不识。」见《大智度论》卷三十三、卷四十。

## 7 第十章次问罗汉受决并答

译文

来答说，《法华经》说，罗汉授记为佛，如同法身菩萨清净行所生，授记作佛。您根据经中此说，作为法身非肉身的证明。

慧远问道：经说，罗汉授记为佛。又说，罗汉临灭度时，佛在其前讲说佛法。这些话都是经书上说的，那能不信？不过，还有许多不明白的地方，想请您解释，以便解决我的疑问。

所疑很多，略说三点吧：一、声闻乘是没有大慈悲的，他们只知自利；二、声闻也没有方便和般若两法；三、罗汉临涅槃时，得空空三昧，已断除一切爱著，本来 的习惯性的烦恼已经灭除，和得无生法忍菩萨类似，内心空寂，犹如涅槃之後。果真如此，试问：爱著的习惯性残气又由何而生的呢？这个问题在前章已问过，不再 重复。又大慈大悲，是菩萨积累若干劫的修行才具有的，其纯诚早就著称，真心浸透了骨髓。罗汉却不是这样的，罗汉已经断绝五缘，就焦枯的种子不能再生，诸根 已经败坏，五乐也灭除了，慈悲之性，由何而产生？又，方便和般若，是菩萨的两翼，所以菩萨能在天空中飞到远近各处，不坠不落。声闻乘本来没有这样的翅膀， 临涅槃时，即使有成佛的雄心，却像没有翅膀的鸟，无所依仗而会从天空中坠落下来，就算佛站在面前，怎能马上长出翅膀来呢？如果可以马上长出翅膀，那么，诸 菩萨花费若干劫所积累的功德，岂不都是白费了？这三个问题最是难明，虽说相信，但必明白其中道理才能悟解，道理都不明不白，怎么能谈得上真正的相信呢？

罗什答道：一切阿罗汉，虽然已得有余涅槃，心意清净，但身、口所作的，不能没有失误。其中有些不智的人，难免还会产生不净的念头。这些念头其 实已不是世俗的烦恼，但还是烦恼的残气。就像人被锁著脚，很久很久才解开锁，行动虽然还是不方便，脚上却已没有锁了。阿罗汉也是这样的。从久远以来，种种 烦恼如结一般，束缚著人，得阿罗汉果以後，虽已破除烦恼结的束缚，由於已成习惯，若是心不在道，比方习惯性地牵挂之事很多，产生妄念，就会使身、口造业而 有所失误。当然，如是进入无余涅槃，在空空三昧中，连无漏道也舍弃掉，从此以後，便不会再有身、口业的失误。因为很快就灰身灭智了，不应说他还会生起身、 口业的失误等。

您说，以空空三昧，能断除烦恼余习。这话是不对的。为什么呢？因为用空空三昧，舍无漏道，那就已经不是无漏定了，怎么能说连烦恼残气也断尽了？

又，阿罗汉再生的事，只有《法华经》说过，其他千万经典，都说的是阿罗汉在後边身灭度。《法华经》是诸佛所说的最深奥的真理，不能引用它的话来推翻其他 经典。如果一定要以《法华经》为准，小乘三藏和其他大乘经典便都无用而作废了。有的经说，菩萨怕入於声闻、辟支佛道，甚至过於怕入地狱。为什么呢？因为堕 入地狱，总还可以通过努力成佛，入於声闻、辟支佛道之後，将来入於涅槃，灰身灭智，永无成佛之期。单从这个问题来说，只有《法华经》可信，其他经典都是错 误的。可见，不应该执著於一经，而不信其他经法，应当由一切经典中去探索，由什么因缘可入涅槃，可以成佛。不过，在五不可思议之中，诸佛法是第一不可思 议。阿罗汉涅槃可以作佛，这就是佛法，只有佛知道，应该相信。又，小乘把爱当作人生的最重要原因，所以，阿罗汉的爱已经断尽，便没有再生之理。大乘的说法 不同。大乘认为有两种爱：一是三界的爱，二是出三界的爱，即涅槃这种佛法中的爱。阿罗汉虽然断尽三界之爱，没有断除涅槃这种佛法中爱。如舍利弗心裏後悔 说，我若知佛有如此功德智慧，我宁肯在阿鼻地狱经历一劫之久，忍受一瞥著地之苦，不该退却而不去求无上正等菩提。

又，《维摩诘所说经》 载：摩诃迦叶和目连後悔自责说，如知佛如此功德智慧，一切声闻都该号泣，声震三千大千世界。像舍利弗、摩诃迦叶、目连这种对佛法的爱，就是爱习的

残气，就是佛法中爱。又《首楞严三昧》中说，好像盲人梦中得眼，醒来後眼又失去了，我们这些声闻智慧的人，自以为已得天眼，闻佛说法，才知自己不明佛智，实是盲人。像这种於佛智无知的情况，类似於无明。以上舍利弗等凭这种佛法中爱、无明等因缘，往来世间，当具有菩萨道时，便可以作佛。但是，罗汉即使入菩萨道，也不如直接修菩萨道的人，更下如得无生法忍菩萨。为什么呢？因为此人当初对众生不生大悲之心，直奔涅槃的目的是只求自利，在无量甚深法性中，只得到少量便要证入涅槃。由这一因缘，他翻回头来教化众生，净佛国土，便要推迟得多，自然不如直修菩萨道的成佛迅速。

又，阿罗汉的慈悲，虽不及菩萨的慈悲，由於与无漏心合的缘故，也并非不妙。如经中说，比丘由慈心的因缘，修七觉支，若断绝了五道因缘，虽不再轮回于五道之中，慈悲还在。当发心成佛时，这种残存的慈悲还可以增长为大慈大悲。《法华经》也说过，阿罗汉可以在他所在佛国的现在佛那裏闻知佛法，然後发心作佛。又，涅槃之法，并没有规定修阿罗汉的一定会灰身灭智，成为焦种罗汉，一定不能成佛。为什么呢？因为涅槃是常寂灭相，即无定相，不能说一定成为焦种罗汉，也不能说一定不成为焦种罗汉。当然，明白涅槃常寂灭相之理，不去戏论，便没有关系。

又，诸佛大菩萨，因为深入法性的缘故，不见法性有声闻、辟支佛、菩萨三乘的不同，只是为了度脱众生的方便，说有三乘。其实，会三归一，都可成佛。

您引述「沤和、般若，是菩萨两翅」的话，不是《法华经》的说法，而是《般若波罗蜜经》中赞叹般若波罗蜜的话。只因为有的菩萨离开般若波罗蜜，用其他的功德去求佛道，为了劝说这些人，作了这个比喻。佛说，虽有无量功德，要是没有般若（智慧）和沤和（方便），就像飞鸟没有两个翅膀，不能飞远，即使成为阿罗汉，到达涅槃，大愿已满，却不能再远求佛道。《法华经》则说，其实还有别的途径可以求佛道，而且这种途径是诸佛所赞成的。可见，罗汉成佛，有何难事呢？佛用不可思议的神力教化，能令草木说法往来，何况对於人呢？焦枯的谷种不能再生，这是常理，若是用神力、咒术、药草之力、诸天福德愿力，便可使大山移动，河水停流，何况使焦种再生呢？用无漏之火来烧阿罗汉的心，阿罗汉当然是不会再生的，但用佛的无量神力帮助，阿罗汉怎能不发心作佛呢？假使佛叫阿难去作各种恶事，阿难对佛恭敬深爱，也会去作，何况佛授记他作佛，为他开示各种因缘，他难道不愿去作佛吗？如大医王，没有治不了的病，佛力所加，也没有不可度脱的人。又，阿罗汉在涅槃中不灭而作佛，这就是佛的大方便啊！

又，菩萨原先发愿，要以佛道入涅槃，由於没有般若和方便，如同无翅之鸟，堕於声闻、辟支佛之地。阿罗汉原先要以小乘声闻之法入涅槃，修行到中途，以有漏的禅法，还没有证得阿罗汉而自以为已经证得，便也像无翅之鸟一般，不得如愿，堕落为凡夫。不过，如能按佛的教导，修行中禅定与智慧和合，便得入涅槃。对於阿罗汉来说，禅定便是方便（沤和），无漏慧便是智慧（般若）。

又，佛说般若波罗蜜时，还没有说《法华经》，《法华经》是佛将入涅槃时，在修行者中最後演说的秘藏。若是早就闻知《法华经》之理，菩萨就不会产生疑问了。但早先没有闻知，只闻知诸罗汉声称所愿已经完成，佛也说过阿罗汉末后身灭度，菩萨闻知的是这些话，於是对阿罗汉道有所畏惧，宁愿入於地狱而不愿得阿罗汉。其实，佛说阿罗汉灭度出於两个原因：一是秘藏《法华经》的真理，以便使更多的众生追求小乘之法，得到解脱；二是为了使菩萨直登佛道，不走阿罗汉的迂回之路。为什么说阿罗汉是迂回之路呢？因为阿罗汉证得无为法虽快，能断尽一切烦恼，到达苦海之边，但以後再入菩萨道时，由於积累的功德微薄，没有明利的根，习佛道会有困难。如果没有这两个原因，佛的本意很明白：阿罗汉终究成佛，所以对於阿罗汉作佛，不应该非议留难。

## 原典

**来答称，《法华经》说，罗汉受记为佛，譬如法身菩萨净行受生故，记菩萨**

作佛①。居此为法身之明证。

远问曰：经说，罗汉受决为佛。又云，临灭度时，佛立其前，讲以要法。②若此之流，乃出自圣典，安得不信？但未了处多，欲令居决其所滞耳。

所疑者众，略序其三：一谓声闻无大慈悲；二谓无沤和般若③；三谓临泥洹时，得空空三昧④时，爱著之情都断，本习之余不起，类同得忍菩萨，其心泊然，譬如泥洹後时。必如此，爱习残气，复何由而生耶？斯问以备於前章。又，大慈大悲，积劫之所习，纯诚著於在昔，真心彻於神骨。求之罗汉，五缘⑤已断，焦种不生，根败之余，无复五乐⑥。慈悲之性，於何而起耶？又，沤和般若，是菩萨之两翼⑦，故能凌虚远近，不坠不落。声闻本无此翼，临泥洹时，纵有大心，譬若无翅之鸟，失据堕空，正使佛立其前，羽翻合由顿生？若可顿生，则诸菩萨，无复积劫之功。此三最是可疑，虽云有占，悟必由理，理尚未通，其如信何？

什答曰：一切阿罗汉，虽得有余涅槃⑧，心意清静，身、口所作，不能无失念。不智之人，起不净想，其实无复别有垢法。⑨如人锁脚，久久乃离，脚虽不便，更无别法。⑩阿罗汉亦如是。从无始生死来，为结所缚，得阿罗汉道，虽破结缚，以久习因缘故，若心不在道，处於愤闹，因妄念，舍身、口业而有失相。是人人无余涅槃时，以空空三昧，舍无漏道⑪，从是以後，永无复有身、口业失。时间促故，不应难言更当起也。

又谓，以空空三昧，能断余习者，是事不然。何以故？用此三昧，舍无漏者，则非无漏定。若然著，何得谓烦恼习气都尽耶？

又，阿罗汉还生者，唯《法华经》说。无量千万经皆言，阿罗汉於後边身灭度。而《法华经》是诸佛秘藏，不可以此义，难於余经。若专执《法华经》以为决定者，声闻三藏及余摩诃衍经，寝而不用。又有经言，菩萨畏阿罗汉、辟支佛道，过於地狱。⑫何以故？堕於地狱，还可作佛。若尔者，唯有《法华》一经可信，余经皆为虚妄。是故，不应执著一经，不信一切经法。当应思惟因缘，所以取涅槃，所以应作佛。然五不可思议⑬中，诸佛法是第一不可思议。佛法者，谓阿罗汉涅槃当作佛，唯佛知之。⑭又，声闻人以爱为集谛⑮，阿罗汉爱尽故，则无复生理。摩诃衍人言，有二种爱：一者三界爱；二者出三界爱，所谓涅槃，佛法中爱。阿罗汉虽断三界爱，不断涅槃佛法中爱。如舍利弗心悔言，我若知佛有如是功德智慧者，我宁一劫於阿鼻地狱⑯，一脊著地，不应退阿耨三菩提。

又，《毗摩罗诃经》：摩诃迦叶与目连悔责，一切声闻，皆应号泣。⑰此是爱习之气。又，《首楞严三昧》中说，如盲人梦中得眼，觉则还失，我等声闻智慧，於佛智慧，更无所见。⑱此似若无明。如是爱、无明等往来世间，具菩萨道，乃当作佛。设入菩萨道，尚不得同直修菩萨道者，何况同无生法忍菩萨也。何以故？是人於众生中，不生大悲心，直趣佛道，但求自利，於无量甚深法性中，得少便证。以是因缘故，教化众生，净佛国土，皆为迟久，不如直趣佛道者疾於成佛。

又，阿罗汉慈悲，虽不及菩萨慈悲，与无漏心合故，非不妙也。如经中说，比丘慈心和合，修七觉意⑲，设断五道⑳因缘故，慈悲犹在。发佛道心时，还得增长，名为大慈大悲。如《法华经》中说，於他方现在佛闻斯事，然後发心。

（21）又涅槃法，无有决定不相应焦罗汉（22）耳。何以故？涅槃常寂灭相，无戏论诸法。若常寂灭无戏论，则无所妨。

又，诸佛大菩萨，深入法性故，不见法性又三品之异。但为度众生故，说



有三分(23)耳。

「**沕和、般若是菩萨两翅**」者，而《法华经》义不以此说也。是《般若波罗蜜经》(24)，经中赞叹般若波罗蜜故。有菩萨离般若波罗蜜，但以余功德求佛道者，作此喻也。是故佛言，虽有无量功德，无般若、沕和，如鸟无两翅，不能远至。如是成阿罗汉，到於涅槃，大愿以满，不能复远求佛道。若《法华经》说，实有余道(25)，又诸佛赞助成立(26)，何有难事哉？佛有不可思议神力教化，能令草木说法往来，何况於人？如焦谷不能生，此是常理。若以神力、咒术、药草力、诸天福德愿力，尚能移山住流，何况焦种耶？如以无漏火，烧阿罗汉心，不应复生。但以佛无量神力接佐，何得不发心作佛也。假使佛语阿难(27)，作众恶事，以恭敬深爱佛故，尚亦当作，何况佛记言作佛，为开其因缘，而不成佛乎？如大医王，无有不治之病，如是佛力所加，无有不可度者。又阿罗汉於涅槃不不，而作佛者，即是大方便也。

又，菩萨先愿欲以佛道入涅槃，无般若、方便故，堕声闻、辟支佛地，如无翅之鸟。今阿罗汉，欲以声闻法入涅槃，或於中道，以有漏禅，生增上慢(28)，如无翅鸟，不得随愿，便当堕落。若能随佛所说，与禅定、智慧和合行者，得入涅槃。是名阿罗汉中有二事：以禅定为方便，无漏慧为智慧。

又，佛说般若波罗蜜时，未说《法华经》。《法华经》是诸佛欲人涅槃时，最後於清净众中，演说秘藏。(29)若有先闻者，心无疑难。而诸阿罗汉谓，所愿以毕，佛亦说言，阿罗汉末後身灭度。菩萨闻已，於阿罗汉道则有畏。今略说二因缘，故佛有此说：一者，秘《法华》义故，多令众生乐小乘法，得於解脱；二者，欲使菩萨直趣佛道，不令迂迴。所以者何？阿罗汉虽疾证无为法，尽一切漏，得到苦边，後入菩萨道时，不根明利，习大道为难，以所资福德微薄故。若无此二因缘者，阿罗汉终归作佛，不应为作留难也。

注释

①指本书第一章<初问答真法身>鸠摩罗什答覆中所说。

②《法华经·化城喻品》：「诸比丘，若如来自知涅槃时到，众又清净信解坚固，了达空法，深入禅定，便集诸菩萨及声闻众，为说是经。」

③沕和般若：沕和，梵文的音译，意译为方便，即根据具体情况，采取不同的方法或说法。般若梵文的音译，意译为智慧，但不是一般意义上的智慧，而是特指悟解佛教真理的智慧。《维摩诘所说经·佛道品》说：「智度菩萨母，方便以为父，一切众导师，无不由是生。」可见沕和般若的重要性。

④空空三昧：阿罗汉先以无漏智观诸法皆空，以空破有，叫做空观，由此空观直接得出「无我」、「无我所」的结论。然後，再以无漏智观那个破有的空，把那个空也破得干干净净，这种以空舍空，叫做「空空」(前面的空字是动词)。空空三昧，即悟得空空的三昧(禅定)。《摩诃般若波罗蜜经·问乘品》：「何等为空空？一切法空，是空亦空，非常非灭故。何以故？性自尔，是名空空。」本书第十七章<次问遍学并答>中，鸠摩罗什说：「又声闻经言，入泥洹时，以空空三昧等，舍於八圣道分。」

⑤五缘：持戒清净、衣食具足、闲居静处、止诸缘务、近善知识，称为五缘。

⑥五乐：已悟得「空空」的声闻、缘觉二乘，如谷种之枯焦者，诸根之败坏者，称为焦种败根。如《成实论·明因品》：「阿罗汉无漏智慧烧烦恼，故不应复生如焦种子不能复生。」《维摩诘所说经·佛道品》：「我等今者不复堪任发阿耨多罗三藐三菩提心。乃至五无间罪犹能发意生於佛法，而今我等永不能发，譬如根败之士，其於五欲，不能复利。」所谓五乐，即五欲的快乐，指凡夫贪染色、声、香、味、触五境所生的快乐。

⑦《大智度论》卷七十二：「大鸟者金翅鸟，在於天上……是鸟初出卵，羽翼未成，意欲飞去，即时堕落……鸟身是菩萨……无两翅者，是无般若波罗蜜，无方便……欲游无量佛法虚空中而自退没，是心虽欲愿作佛而不能得。」



⑧有余涅槃：指断除贪欲，灭绝烦恼，已灭除生死的因，但前世惑业造成的果报，身即肉身还在，仍然活在世间，也还有思虑活动，是不彻底的涅槃。不仅灭除生死的因，也灭尽生死的果，肉体不存在了，思虑也没有了，灰身灭智，不再受生，称为无余涅槃。

⑨《大智度论》卷二十七：「烦恼习，名烦恼残气，若身业、口业不随智慧，似从烦恼起，不知他心者，见其所起生不净心，是非实烦恼，久习烦恼故起如是业。」这就是说，阿罗汉也还有不净想，这种不净想由久习烦恼而引起，不是真实的烦恼，只能称为烦恼习、烦恼残气。除此之外，阿罗汉再无别的烦恼。

⑩《大智度论》卷二：「如舍利弗瞋恚气残，难陀淫欲气残，必陵迦婆嗔慢气残，譬如人被销（锁）初脱时，行犹不便。」

(11)无漏道：有为法（由因缘和合所造作、有生灭变化的现象）中，分有漏法和无漏法两类：漏是烦恼的别名，流注泄漏的意思，众生从眼、耳、鼻、舌、身、意流出不净，造成新的业因，以至生死流转，轮回不绝，称为有漏法。离开烦恼垢染的清净法，称为无漏法。修习无漏的途径，即无漏道。

(12)《十住毗婆沙论·易行品》「若堕声闻地及辟支佛地，是名菩萨死，则失一切利。若堕於地狱，不生如是畏，若堕二乘地，则为大怖畏。堕於地狱中，毕竟得至佛。若堕二乘地，毕竟遮佛道。佛自於经中解说如是事。」

(13)五不可思议：一众生多少不可思议，二业力不可思议，三龙力不可思议，四禅定力不可思议，五佛法力不可思议。见《大智度论》卷三。

(14)《大智度论》卷九十三：「今言漏尽阿罗汉还作佛，唯佛能知。论议者正可论其事，不能测知，是故不应戏论。若求得佛时乃能了知，余人可信而不可知。」

(15)集谛：为苦、集、灭、道四圣谛之一。集的意思是集合。集谛讲一切存在都是由条件集合而成，人生之苦也是由诸条件集合而成。探索苦的条件、原因，便是集谛的内容。集谛展开主要为十二因缘说。小乘在十二因缘中除强调无明的作用外，还强调贪爱的恶的性质和作用。

(16)阿鼻地狱：阿鼻，梵文的音译，意译为无间。阿鼻地狱，又称无间地狱，八大地狱之一，为最苦之处，受苦无间断。阿耨三菩提，为梵文音译阿耨多罗三藐三菩提的略称，意译为无上正等正觉，是佛智之名。《大智度论》卷十一曾引述舍利弗的话：「我於一鸟尚不能知其本末，何况诸法。我若知佛智慧如是者，为佛智慧故，宁入阿鼻地狱，受无量劫苦，不以为难。」

(17)《毗摩罗诘经》即《维摩诘所说经》，此经卷中〈不思议品〉说：「是时，大迦叶闻说菩萨不可思议解脱法门，叹未曾有，谓舍利弗，……我等何为永绝其根於此大乘，已如败种。一切声闻闻是不可思议解脱法门，皆应号泣声振三千大千世界。」据此，「皆应号泣」是大迦叶与舍利弗谈话所说。本书第二章〈次重问法身并答〉中，也说是大迦叶与舍利弗谈话所说。而罗什在此处又说是大迦叶与目连悔责中所说。目连，又称目犍连、摩诃目犍连，佛十大弟子之一，号称神通第一。

(18)《首楞严三昧》即鸠摩罗什所译《首楞严三昧经》。这里所引述的内容，见此经卷下：「尔时，长老摩诃迦叶白佛言：『世尊，譬如从生盲人，梦中得眼，见种种色，心大欢喜，即於梦中与有眼者共住共语，是人觉已，不复见色。我等亦尔。未闻是首楞严三昧时，心怀欢喜，谓得天眼，与诸菩萨共住共语，论说义理。世尊，我今从佛闻是三昧，不知其事，如生盲人，不能得知诸佛菩萨所行之法，我等从今已往，自视其身，如生盲人，於佛深法，无有智慧，不知不见世尊所行。』」

(19)七觉意：即达到佛教觉悟的七种类别：念、择法、精进、喜、轻安、定、舍。一般称为七觉支、七等觉支、七觉分、七菩提分。

(20)五道：欲界中的地狱、饿鬼、畜生、人、天五大生类。后来犍子部北道派在第四位加阿修罗而为六道。小乘各派大半取五道说，大乘各派多取六道说。这里是按小乘之说叙述，所以说「五道因缘」。

(21)这里的意思是说，释迦佛灭度後，此土现在无佛，但可以在别的佛国现在佛处，闻佛法而发心作佛。见《法华经·化城喻品》：「我灭度後，复有弟子不闻是经，不知不觉菩萨所行，自於所得功德生灭度想，当入涅槃。我於余国作佛，更有异名。是人虽生灭度之想，入於涅槃，而於彼土，求佛智慧，得闻是经，唯以佛乘而得灭度，更无余乘，除诸如来方便说法。」

(22)焦罗汉：即焦种罗汉，因为阿罗汉入於涅槃，不再受生，不能成佛，如同焦枯种子。阿罗汉是修

行而成的，由於修行，有阿罗汉之因，得阿罗汉之果，这叫因果相应。但也有不相应的，即有阿罗汉之因，不一定就入於涅槃成为焦种罗汉。还有慈悲之心，慈悲增长，则仍可成佛。当然，是否增长慈悲成佛，也并无一定。

(23) 三品……三分：这里的三品、三分，都是指声闻乘、缘觉乘（辟支佛乘）、菩萨乘（佛乘）三乘。三乘归於一乘，於一乘分别说三乘，是《法华经》的基本立场。如〈方便品〉：「如来但以一佛乘故为众生说法，无有余乘，若二若三。」〈譬喻品〉：「但以智慧方便，於三界火宅拔济众生，为说三乘。」

(24) 般若波罗蜜经：是说般若波罗蜜深理的经典总名，按传统说法，大体上可分为《大品》和《小品》两类。鸠摩罗什所译的有《内摩诃般若波罗蜜经》、《小品般若波罗蜜经》。

(25) 实有余道：见《法华经·化城喻品》：「若众生住於二地，如来尔时即便为说，汝等所作未办，汝所住地近於佛慧，当观察筹量所得涅槃非真实也。但是如来方便之力，於一佛乘分别说三。」

(26) 诸佛赞助成立：如《法华经·方便品》：「寻念过去佛，所行方便力，我今所得道，亦应说三乘。作是思维时，十方佛皆现，梵音慰喻我。」

(27) 阿难：阿难陀之略，为释迦牟尼佛的从弟，十大弟子之一，号称多闻第一。

(28) 增上慢：增上，助长增进。慢，傲慢。增上慢，尚未修行证得果位而自以为证得。

(29) 《法华经·化城喻品》：「如来不久当入涅槃，佛欲以此妙《法华经》付嘱有在。」

## 8 第十一章次问念佛三昧并答

译文

慧远问道：關於念佛三昧，《般舟经》谈到时，多引梦来作比喻。梦是凡夫所经历的境界，无论引起迷惑也罢，得到悟解也罢，都是自己思想中的幻像罢了。而经中说念佛三昧中见佛，则与佛有问有答，佛能解决疑难，非常真实。若三昧中所见的佛同梦中所见的佛一样，那便是我的思想的产物，思想专一就可入於禅定，禅定就可见佛。所见之佛，并不是外面来的，我也没有到佛国去。这样说来，佛只是思想专一而幻想出来的，确与梦差不多了。我所疑惑的是，我既没有走出去，化佛也没有来，三昧中所见的佛为什么解释为梦中之佛？这种解释有何根据？如果真是對於外来之佛的感应，那就不应该比喻为梦。不过，感应是佛的威神来与我的神识交会相通，所感应的佛当然不是真佛，所以可以与我的神识互相往来，我的神识不可能到佛国去，因为这不是三昧的内容。那末，我的神识怎么能与佛的威神相通的呢？

《般舟经》说，有三件事可以在定中见佛：一是严持戒律，没有犯戒；二是有大功德；三是佛的威神。问：凭佛的威神，在定中所见之佛，是定中之佛，还是外来之佛？若是定中之佛，那便是我的想像所产生的，还是从我而出了。若是定外之佛，那便是梦外的圣人。可见，在三昧中神通交会，因感应而见到的佛，不单是我内心所产生，也是佛自外而来的结果，不能说如梦一样，这是很清楚的。念佛三昧之法，就是这样的吧？几种说法，那种是对的呢？

罗什回答道：见佛三昧有三种：一、有的菩萨得天眼、天耳，能飞到十方诸佛之所，见佛提出问题，解决各种疑难；二、虽然没有神通，在修行中常念阿弥陀佛等现在诸佛，心能专住一处，便能见佛，请问各种疑难；三、学习念佛，不管是已经离欲的，没有离欲的，能见到佛像，或见到佛的生身，或见到过去未来现在诸佛。这三种定，都称为念佛三昧。其中，上等者是得神通能见十方诸佛，中等者虽没有神通，却可以凭般舟三昧之力，也能见十

方诸佛，再次便是下等了。这三种虽有不同，都叫做念佛三昧。

再有，有人常观想世间种种可厌恶之相，决心脱离世间，这种人在众生中很难行慈，不利於求佛道。为了引导未离欲的菩萨，佛多次称赞般舟三昧。虽然菩萨还没有离欲，这种定力可以把心收在一处，能见诸佛，这才是求佛道的根本。又，学般舟三昧的，三昧中所见之佛尽管是忆想分别，却并非虚妄。为什么呢？释迦佛所说的各经中，明白地描绘了阿弥陀佛的完美身相，这是佛的苦口婆心之真言。又，《般舟经》多方劝人专念阿弥陀佛，阿弥陀佛在西方过十万（十万亿）佛土处，此佛以无量光明常照十方世界。若是像《经》中所说，修行者能见佛，这也是修行所得的，不能说全是虚妄的忆想分别的产物。因为有人不信，不懂得念佛三昧的修行方法，虽在念佛，却没有神通，又怎么能见到远方的佛呢？所以，佛才把三昧比喻为梦。人由梦的力量，远处之事，能见。修行般舟三昧的菩萨也是这样，由定力能远见诸佛，不会受到山林等的阻碍。因为人们信梦，便以梦作比喻。梦是自然的现象，不必施作，就能见到诸佛，何况有意修行，岂能不见？

又，诸佛身有明确身相的，是忆想分别的产物，当然是虚妄的。不过，一切现象都是众缘和合而生，没有自性，毕竟空寂，如梦如化。经说，诸佛身也都是由众因缘和合而生的，没有自性，毕竟空寂，如梦如化。既然如此，那么，修行者所见的诸佛身，便和世间一切现象是一样的。世间一切现象并非虚妄，修行者所见诸佛身也并非虚妄，不能唯独把诸佛身当作虚妄的东西。若说虚妄，应该都是虚妄；若不虚妄，应该部不虚妄。为什么诸佛身不虚妄？因为诸佛身能普遍地使众生获得各种利益，种下善根。正如《般舟经》所说，见到佛身的，能生善根，修成阿罗汉、阿惟越致。所以，应当知道，如来之身，无非是实。

又，忆想分别的产物，有的也是实在的。如经中曾说，常忆想分别，便能了解真实的情况，比方常修习灯烛日月的光明，念佛以後，把东西盖住，便可以得天眼，能了解盖住的是什么东西。

又，即使是下等的三昧，因持戒清淨，信敬深重，加上有佛的神力和三昧之力，众缘和合，也可以见到佛，就像人面对镜子，得见镜中之像。

又，一位凡夫，久远以来曾见到佛，本来应该离欲得天眼、天耳等神通，只因没有修得般舟三昧，仍为凡夫，於是还堕入五道轮回之中。可见，般舟三昧见佛是菩萨才能修得的。久远以来，声闻、辟支佛二乘之人，尚且不能修得，何况凡夫？所以，不能说般舟三昧所见的佛是虚妄的。

又，诸菩萨得此三昧见佛，就可以提出问题，解决疑难。由此，有的菩萨得三昧而产生自满之心，深乐这种三昧，有了贪著之意。因此，佛教导修行者，应该想到：我没有到佛国去，佛也没有来到，见佛闻法，只是内心忆想分别的产物。不但如此，三界之物都是由忆想分别产生的，有的是先世忆想的果报，有的是今世忆想所成。修行者闻知佛的教诲，心厌三界，对佛倍增敬信。由於佛善说如此微妙之理，修行者能即时脱离三界之欲，深入於定，成般舟三昧。

### 原典

远问曰：念佛三昧①，如《般舟经》念佛章中说，多引梦为喻②。梦是凡夫之境，惑之与解，皆自涯已还理了，而经说念佛三昧见佛，则问云，则答云，则决其疑网③。若佛同梦中之所见，则是我想之所瞩，想相专则成定，定则见佛。所见之佛，不自外来，我亦不往，直是想专理会，大同於梦了。疑夫我或不出，化佛或不来，而云何有解，解其安从乎？若真兹外应，则不得以梦为喻，神通之会，自非实相④，则有往来。往则是经表之谈，非三昧意，复何以为通？

又，《般舟经》云⑤，有三事得定：一谓持戒无犯，二谓大功德，三谓佛威神。问：佛威神，为是定中之佛，外来之佛？若是定中之佛，则是我想之所立，还出於我了。若是定外之佛，则是梦表之圣人。然则，神会之来，不专在内，

不得令同於梦明矣。念佛三昧法，法为尔不？二三之说，竟何所从也。

什答：见佛三昧有三种：一者，菩萨或得天眼、天耳⑥，或飞到十方佛所，见佛难问，断诸疑网；二者，虽无神通，常修念弥陀等现在诸佛，心住一处，即得见佛，请问所疑；三者，学习念佛，或以离欲，或未离欲，或见佛像，或见生身，或见过去未来现在诸佛。是三种定，皆名念佛三昧。其实不同。上者，得神通见十方佛；中者，虽未得神通，以般舟三昧⑦力故，亦见十方诸佛；余者最下，统名念佛三昧。

复次，若人常观世间厌离相者，於众生中，行慈为难。足以为未离欲诸菩萨故，种种称赞般舟三昧，而是定力，虽未离欲，亦能摄心一处能见诸佛，则是求佛道之根本也。又，学般舟三昧者，虽言忆想分别⑧，而非虚妄。所以者何？释迦文佛所说众经，明弥陀佛身相具足，是如来之至言⑨。又，《般舟经》种种设教，当念分别弥陀佛，在於西方过十万佛土，彼佛以无量光明，常照十方世界⑩。若行人如经所说，能见佛者，则有本末，非徒虚妄忆想分别而已。以人不信，不知行禅定法，作是念，未得神通，何能远见诸佛也。是故，佛以梦为喻耳。如人以梦力故，虽有远事，能到能见。行般舟三昧菩萨，亦复如是。以此定力故，远见诸佛，不以山林等为碍也。以人信梦故，以之为喻。又，梦是自然之法，无所施作，尚能如是，何况施其功用而不见也？

又，诸佛身有决定相者，忆想分别，当是虚妄。而经说，诸佛身皆从众缘生⑪，无有自性，毕竟空寂，如梦如化。若然者，如说行人见诸佛身，不应独以虚妄也。若虚妄者，悉应虚妄；若不虚妄，皆不虚妄。所以者何？普令众生，各得其利，种诸善根故。如《般舟经》中见佛者，能生善根，成阿罗汉、阿惟越致⑫。是故当知，如来之身，无非是实。

又，忆想分别，亦或时有，若当随经所说，常应忆想分别者，便能通达实事，譬如常习灯烛日月之明，念後障物，便得天眼，通达实事。

又，下者，持戒清静，信敬深重，兼彼佛神力及三昧力，众缘和合，即得见佛，如人对见镜像。

又，一凡夫，无始以来会见，皆应离欲得天眼、天耳，还复轮转五道。而般舟三昧，无始生死以来，二乘之人，尚不能得，况於凡夫？是故，不应以此三昧所见，谓为虚妄。

又，诸菩萨得此三昧，见佛则问，解释疑网。从三昧起，住粗心中，深乐斯定，生贪著意。是故，佛教行者，应作是念：我不到彼，彼佛不来，而得见佛闻法者，但心忆想分别了。三界之物，皆从忆想分别而有。或是先世忆想果报，或是今世忆想所成。闻是教已，心厌三界，倍增信敬。佛善说如是微妙理也，行者即时得离三界欲，深入於定，成般舟三昧。

注释

①念佛三昧：为禅定十念法门之一。禅本为定的一种，但中国僧人常合称禅定，指集中精神，观想特定对象而获得悟解或功德的思维修习活动。十念法门，指念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念休息、念安般、念身、念死。念佛三昧通常有四种：一是实相念佛，即洞观佛的法身实相之理，这是从哲理上悟得实相的三昧；二是观想念佛，即观想佛的美妙形相和所居佛国的种种成就，为形像性的三昧；三是观像念佛，在具体的佛像前念佛，工夫纯熟後，即进入观想念佛；四是持名念佛，或叫称名念佛，即念佛的名号。慧远所修持的念佛三昧，主要是观想念佛。

②般舟经，即後汉支娄迦谶译《般舟三昧经》。此经〈行品〉说：「佛告跋陀和，譬如人卧，出於梦中，见所有金银珍宝，父母兄弟妻子亲属知识，相与娱乐，喜乐无羣。其觉以为人说之，後自涙出念梦中所见。如是跋陀和菩萨，若沙门白衣，所闻西方弥陀佛刹，当念彼方佛，不得缺戒，一心念若一昼夜，若七日

七夜，过七日以後，见阿弥陀佛。於觉不见，於梦中见之。譬如人梦中所见，不知昼不知夜，亦不知内亦不知外，不用在冥中故不见，不用有所障碍故不见。」同品还譬若梦中行淫，梦中得美食，梦中归乡等。

③《般舟三昧经·行品》：「菩萨於是间国土，闻阿弥陀佛，数数念，用是念故，见阿弥陀佛。见佛已从，问：当持何等法生阿弥陀佛国？尔时，阿弥陀佛语是菩萨言，欲来生我国者，常念我数数，常当守念，莫有休息，如是得来生我国。」

④实相：指不依人的主观意识而独立存在的客观真理。鸠摩罗什把实相当作如、真如、法性、法相、真际、实际的同义词，即是佛。

⑤《般舟三昧经·行品》：「是三昧，佛力所成，持佛威神於三昧中立者有三事：持佛威神力、持佛三昧力、持本功德力。用是三事，故得见佛。」

⑥天眼、天耳：《大智度论》卷五解释说：「於眼得色界四大造清净色（色界四大清净色所构成的眼根，不同於欲界人世间粗重物质所构成的眼根，所以视力要灵敏得多），是名天眼。天眼所见，自地及下地六道众生诸物，若近若远，若粗若细，诸色无不能照。……於耳得色界四大造清净色，能闻一切声：天声、人声、三恶道声。」

⑦般舟三昧：般舟，梵文的音译，意译为十方潜佛现前而立。般舟三昧，就是修持这种三昧，可见佛立面前，所以，又称佛立三昧。

⑧忆想分别：为鸠摩罗什译著中的专有词。忆即念，指过去的经验和认识的重新活动。有忆念活动，便会产生种种主观的景象，即想。在想中，种种主观景象会有差别性，各有不同，即分别。所以，忆想分别，即由忆想而产生出千差万别的现象世界来。

⑨《观无量寿经》中，释迦牟尼佛说十六观，第九观说：「当知无量寿佛身如百千万亿夜摩天阎浮檀金色，佛身高六十万亿那由他恒河沙由旬（一由旬，或说六十里、五十里、四十里不等），眉间白毫，右旋宛转，如五须弥山，佛眼如四大海水，青白分明。身诸毛孔，演出光明，如须弥山。彼佛圆光，如百亿三千大千世界，於圆光中，有百万亿那由他恒河沙化佛，一一化佛亦有众多无数化菩萨以为侍者。无量寿佛有八万四千相，一一相中各有八万四千随形好，一一好中，复有八万四千光明，一一光明，遍照十方世界念佛众生，摄取不舍。」

⑩《阿弥陀经》：「从是西方过十万亿佛土，有世界名曰极乐，其土有佛号阿弥陀。……彼佛何故号阿弥陀？舍利弗，彼佛光明无量，照十方国无所障碍，是故号为阿弥陀。」

⑪《摩诃般若波罗蜜经》卷二十七：「善男子，若有人，分别诸佛有来有去，当知是人皆是愚夫。何以故？善男子，诸佛不可以色身见，诸佛法身无来无去，诸佛来处去处亦如是。善男子，譬如幻师，幻作种种若象若马若牛若羊若男若女，……譬如梦中见若象若马若牛若羊若男若女，……善男子，诸佛身亦如是，从无量功德因缘生，不从不因一缘一功德生，亦不无因缘有，众缘和合故有。」

⑫《般舟三昧经·躡罗耶佛品》：「是三昧谁当信者？独怛萨阿竭阿罗诃三耶三佛阿惟越致阿罗汉乃信之。」这句话意思相近。

## 9 第十三章次问如、法性、真际并答

译文

慧远问道：经说「法性」，说的是有佛无佛，「法性」永恒存在。说「如」就很清楚，说知「如」可以为佛。说「真际」，便说真际不受证。这三种说法不同，可以请您阐明这三个



词的含义吗?又问:法性永恒存在,意思是有呢?还是无呢?如果是无,则如同虚空,没有什么东西存在,便不应该说法性永恒存在。如果说是有而永恒存在,便堕於常见;如果说是无而永恒存在,便堕於断见;如果说不有不无,就一定是和有、无都不同的另一种境界。追问起来,觉得追问越深越不明白。想来在有与无之间的「不有不无」境界,按照因缘来说是应该存在的。

罗什回答道:「如」、「法性」、「真 际」这三个词的含义,前面已经说过。关于这个问题,《大智度论》也曾多处解释。说来说去,主要的意思是说:所谓「断一切语言道,灭一切心行」,这就叫诸法 实相,这个诸法实相的假名便是「如」、「法性」、「真 际」。其中,没有什么「非有非无」,更何况什么「有」、「无」呢?若是忆想分别(在主观想像中区别事物),可以提出有、无的问题,若是按照佛法,以法性为寂灭相,就不会提出这样的问题。提出有、无这种戏论,就离开佛法了。《大智度论》中谈种种道理,都是为了破除有、无的观念。这种已破除的观念,不应该再提出来问。如果一定要作出回答,也不会有什么别的新内容,要是用别的新内容回答,便不是佛意,而和外道 所说相似了。

现在大略谈谈法相的这三个不同的名词。一切诸法(万事万物)的本性都是不真实的,都是「空」。「空」不是一无所有,不等於 零,而是说诸法没有自性,没有生灭,只能说它有点像某物的样子(如)。所以,要是真正悟得诸法这种本性、本相的人,便会坚决排除一切议论,把诸法叫做「如」。意思是说,像它的样子。只是像它的样子,不能当真。这是诸法的本性,不是那个人想出来的。诸菩萨有利根的,推究诸法的「如」相是空相、寂灭之相,这个空相、寂灭之相为什么抓不住又丢不掉呢?诸菩萨推究下去,便知道原来诸法的「如」相,乃是它的本性。例如,地是坚性,水是湿性,火是热性,风是动性,火热上升,水流向下,风动傍行,这些诸法之性,是它们的本性,诸法本性各「如」它的样子,叫做「法性」。诸菩萨懂得法性,心定下来,把法性这个一般原理运用到一切具体的法中,推究到头,彻底地悟解了一切具体的法本性都是空,再没有什么可推究的了,这就叫「真 际」。因此,从根本上说,就是一个诸法实相,按悟 解程度的不同而有了「如」、「法性」、「真 际」三个名称。就像一个佛道,分别上中下,称为菩萨、辟支佛、声闻三乘一样。这三个名称中,初等是「如」,中是「法性」,最後是「真 际」。「真 际」为上,「法性」为中,「如」为下,按观力的深浅而有差别。

又,天竺以语音相近者作为名字。所以说,知诸法「如」,叫做「如来」。「如」正遍知一切法,所以叫做「佛」。

又,小乘经中也讲「如」、「法性」。如《杂阿含》中一位比丘问佛:世尊,这十二因缘法,是佛所作?还是别人所作?佛说:比丘,这十二因缘,下是我所作,也不是别人所作。不管有佛无佛,诸法的法性都是「如」,法性常住世间,永恒存在。所谓「此事有所以此事有,此事生所以此事生」,以无明为因而有识,以至生 为因而有老死,因为这些因缘所以有诸苦恼;「此事无所以此事无,此事灭所以此事灭,如无明灭所以诸行灭,以至老死灭,最後灭诸苦恼。」佛为众生演说这些真 理,好像太阳照耀万物,万物的长短好丑都显露了出来,但长短好丑并不是太阳所作。这些真理也本来就是如此,不是佛所作。就像这样,声闻经中说,世间本来常 有生死法,无时不有,都不是佛所造。这就叫有佛无佛相常住。

至於「真 际」,那就只有大乘法讲了。由於法性无量,普遍存在於一切法之中,如同大海之水。诸贤圣按照各自的智力,所得有多有少。声闻、辟支佛二乘之人智力差一些,不能深入法性,就去求证,证知如实的空理最为微妙,於是深厌因缘和 合、有生灭变化的有为法,决定以「空」为真,不再去深求。诸菩萨有大智力,深入法性,不是到那裏便在那裏为证。虽然深入,也不是悟解了什么新的道理,只不过深入一些,就像饮大海水,有饮多饮少的差别,没有别的性质上的不同。

又,菩萨在顺忍位时,还未得无生法忍,观诸法实相,所悟得的是「如」。得无生法忍,

继续深观，所悟得的就变为「法性」。到坐道场之时，於一切法中普遍证得法性，所悟得的便称为「真际」。如果没有证得真际，即使已悟法性，也还是菩萨，未得佛果。到坐道场时，诸佛以一切智悟得无量法性，才从菩萨道出来，谈得上佛道。

### 原典

远问曰：经说法性，则云，有佛无佛，性住如故①。说如则明，受决为如来②。说真际，则言真际不受证。③三说各异，义可闻乎？又问：法性常住，为无耶？为有耶？若无，如虚空，则与有绝，不应言性住。若有而常住，则堕常见④；若无而常住，则堕断见；若不有不无，则必有异乎有无者。辨而诘之，则觉愈深愈隐。想有无之际，可因缘而得也。

什答曰：此三义，上无生忍中已明文。《大智度论》广说其事。所谓断一切语言道，灭一切心行，名为诸法实相⑤。诸法实相者，假为如、法性、真际⑥。此中非有非无，尚不可得，何况有无耶⑦？以忆想分别者，各有有、无之难也。若随佛法寂灭相者，则无戏论。若有、无戏论，则离佛法。《大智论》中，种种因缘，破有破无。不应持所破之法为难也。若更答者，亦不异先义。若以异义相答，则非佛意，便与外道相似。

今复略说，诸法相随时为名。若如实得诸法性、相者，一切义论所不能破，名为如。如其法相，非心力所作也。诸菩萨利根者，推求诸法如相，何故如是寂灭之相，不可取不可舍，即知诸法如相，性自尔故。如地坚性，水湿性、火热性、风动性，火炎上为事，水流下为事，风傍行为事，如是诸法性，性自尔，是名法性人如，法性也。更不求胜事，尔时心定，尽其边极，是名真际。是故，其本是一，义名为三。如道法是一，分别上中下，故名为三乘。初为如，中为法性，後为真际。真际为上，法性为中，如为下。随观力故，而有差别⑧。

又，天竺语音相近者以为名。是故说，知诸法如，名为如来⑨，如正遍知一切法，故名为佛。

又，小乘经中亦说如、法性。如《杂阿含》中，一比丘问佛：世尊，是十二因缘法，为佛所作，为余人所作？佛言：比丘，是十二因缘，非我所作，亦非彼所作。若有佛，若无佛，诸法如法性，法位常住世间。所谓是法有故是法有，是法生故是法生，无明因缘识，乃至生因缘老死，因缘诸苦恼。若无明灭故行灭，乃至老死灭故，诸苦恼灭⑩。但佛为人演说显示，如日显照万物，长短好丑，非日所作也。如是声闻经说，世间常有生死法，无时不有。是名有佛无佛相常住。

真际义者，唯大乘法中说⑪。以法性无量，如大海水，诸圣贤随其智力所得。二乘人智力劣故，不能深入法性，便取其证，证知如实之法微妙理极，深厌有为，决定以此为真，无复胜也。而诸菩萨，有大智力，深入法性，不随至为证。虽复深入，亦更无异事。如饮大海者，多少有异，更无别事。

又，诸菩萨其乘顺忍⑫中，未得无生法忍，观诸法实相，尔时名为如。若得无生法忍，深观如故，是时变名法性。若坐道场，证於法性，法性变名真际。若未证真际，虽入法性，故名为菩萨，未有圣果。乃至道场，诸佛以一切智无量法性故尔，乃出菩萨道，以论佛道也。

### 注释

①《放光般若经·建立品》：「须菩提言：『世尊，有佛无佛，法性常住耶？』佛言：『如是！有佛无佛，法性常住。以众生不知法性常住，是故菩萨生道因缘欲度脱之。』」

②《放光般若经·大明品》：「如来无所著等正觉，悉知诸法之如尔，非不尔，无能令不尔，悉知诸如诸尔，以是故，诸佛世尊名曰如来。」

③《放光般若经·叹深品》：「菩萨虽得空无相无愿之道，离般若波罗蜜，不持沕和拘舍罗（方便善巧），便证真际得弟子乘。」

④常见：有的人认为，「自我」原是常住不变的，这叫常见，或称有见、邪见。有的人则认为，一切断灭，人死後一切都没有了，「我」可以不受果报，这叫断见，或称无见、恶见。

⑤《中论·观法品》：「诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。」

⑥《大智度论》卷三十二：「问曰：如、法性、实际，是三事为一为异？若一云何说三，若三今应当分别说。答：是三皆是诸法实相异名。」实际，《大智度论》中有时又称为真际。

⑦参看慧远〈大智度论抄序〉（《出三藏记集》卷十）慧远认为，「未有」而生，名为「有」，「既有」而灭，名为「无」。说有说无，都是虚妄的认识，应当否定，这就叫做「非有非无」。这个「非有非无」，慧远又称为「无性之性」、「法性无性」，是一种实存的境界。鸠摩罗什在这里所说，是对慧远这种「非有非无」的批判。

⑧《大智度论》卷三十二：「如是推求地相则不可得，若不可得其实皆空，空则是地之实相。一切别相皆亦如是，是名为如。法性者，如前说各各法空，空有差别是为如，同为一空是为法性。……实际者，以法性为实证，故为际。如阿罗汉，名为住於实际。」

⑨《摩诃般若波罗蜜经·佛母品》：「佛知一切法如相，非不如相，不异相。得是如相，故佛名如来。」正遍知，又作正遍智、正遍觉，梵语三藐三菩提，意思是真正遍知一切法之智。

⑩鸠摩罗什在这里所引述的小乘经之说，实际上是转引於《大智度论》卷三十二，而略有不同。《大智度论》卷三十二：问曰：声闻法中何以不说是如、法性、实际，而摩诃衍法中处处说？答曰：声闻法中亦有说处，但少耳。如《杂阿含》中说，有一比丘问佛：十二因缘故，为是佛作，为是余人作？佛告比丘：我不作十二因缘故，亦非余人作。有佛无佛，诸法如法相，法位常有。所谓是事有故是事有，是事生故是事生，如无明因缘故诸行，诸行因缘故识，乃至老死因缘故有忧悲苦恼。是事无故是事无，是事灭故是事灭，如无明灭故诸行灭，诸行灭故识灭，乃至老死灭故忧悲苦恼灭。如是生灭法，有佛无佛常尔。是处说如。」

⑪《大智度论》卷三十二：「是处（指《杂阿含》）但说如、法性，何处复说实际？」答曰：此二事（如、法性）有因缘故说，实际无因缘故，故不说实际。」

⑫《仁王经》说五忍：一伏忍，别教菩萨之位；二信忍，初地至三地菩萨之位；三顺忍，四地至六地菩萨之位；四无生忍；七地至九地菩萨之位；五寂灭忍，十地至佛地之位。

## 10 第十四章问实法有并答

译文

慧远问道：《大智度论》以色、香、味、触为实在之物，即「实法有」；以乳酪为色、香、味、触四者因缘和合而成，称为「因缘有」。请谈谈理由和例证，以便明白「实法有」和「因缘有」是怎么回事。所谓因缘和合而生，指的是由实法（实在之物）因缘和合而生，问题在於：实法又是从何而生的呢？经说，色、香、味、触是造成万物的「色」，又说，「色」以地、水、火、风四大为本。既然四大为本，那么，色、香、味、触岂不也是四大因缘而生的吗？如果色、香、味、触由四大因缘而生，为什么还要叫做「实法」呢？同样的道理，四大也很难说是「实法」。为什么呢？《大智度论》说，一切法（现象）都没有确定之相，所以，得神通的菩萨，可以使水变为地，地变为水。由此看来，四大之相随神通之力而变化，并没有确定的自性。地、水、火、风四大以及色、香、味、触四种造色，都是因缘和合变化而成，这是很清楚了。如果四大及四种造色不是因缘和合所化成，便应该没有生、住、灭三相，

没有三相，佛不应该说观一切法「非常」。所谓「非常」，便是旧的不断灭亡，新的不断产生。由於一切法「非常」，佛才说：不见什么现象是无因缘而生的，也不见什么现象是常生而不灭的。照这么说，凡是产生的都是有因缘的，四大及四种造色当然也都是由於因缘而产生的了。那么，因缘和实法又有何区别呢？那裏有什么单一不变的实法呢？

探求《大智度论》的解释，说是从因缘而有，和实法而有不同。也就是说，因缘有和实法有虽然都是由因缘而产生，但两种有不一样。问题在於：不一样何在呢？因缘所化而成的，应该是没有定相的；非因缘所化而成的，应该有定相。但是，照《大智度论·神通章》所说，地、水、火、风四大没有定相。没有定相，有生有住有灭，灭後就变成了别的东西，变成了别的东西就不再是原来的东西。四大如此，色、香、味、触四种造色由四大而产生，也属於因缘所化而成，那就也会变成别的东西。由此推论，实法有和因缘有并没有什么不同。《大智度论》这种解释似乎别有意图，不是在追根究底地论述真理，所以向您求教。

罗什回答道：有两种理论，一种是大乘理论，讲二种空：众生空、法空。第二种是小乘理论，讲众生空。为什么说众生空呢？因为众生是由五阴、十二入、十八界和合而成，没有自性，并非实在的，只是假名为众生。这些小乘论者，说乳酪等是因缘有，色、香、味、触等色为实法有。本来，對於各种现象，有两种执著；一种是执著地以为众生实有；二是执著地以为诸法（万物）实有。为了教化执著於众生有的人，说无我法，指出众生所谓的「我」，其实是空，都不过是「名色」（精神现象和物质现象）因缘和合的产物。有的人不明白这个道理，从「名色」中取相，由此产生种种事物分别之相，什么众生呀、人呀、天呀、生呀、舍呀、山林呀、河呀等等。其实，所见的这些东西，都不过是「名色」的不同样子罢了。比如，泥是一种物质，造出种种器皿，或叫瓮，或叫瓶。瓮破了做瓶，瓶破了做瓮，都破了之後又都成为泥。瓮没有丧失什么，瓶也没有获得什么，只是叫做瓮，叫做瓶，叫法不同。由「名色」而产生种种事物分别相的人，就像这样，迷惑於瓮瓶的不同叫法了。如求实在之物，只有「名色」才是实在的。闻听佛的这种说法，便能懂得无我、无我所，即时舍离「我」、「我所」的观念，不再戏论，而去修佛道、行佛法了。有的人看到了众生本性为空，是由「名色」因缘而成，不再迷惑地执著于众生相，但总认为诸法（万物）是实在的，由於贪著於法相，戏论「名色」实有。为了教化这些人，佛才进一步讲色，指出名和色都是虚妄不实的，如幻如化，毕竟空寂，同众生一样，是因缘和合而有，没有定相。由此可见，以色、香、味、触四种造色为实法有，乳酪等为因缘有的观点，乃是小乘的观点，不是深刻的佛理。既然如此，为什么还要讲小乘这种观点呢？因为众生接受这种观点，可以得到解脱，若是既讲众生空又讲法空，众生的心便没有依托而陷於迷惑苦闷之中。为了这些人的解脱，教他们观名、色两大现象都是无常、苦、空，如果他们能由此产生厌离世间之心，这就不必再讲说别的理论了。就像草药治了病，不再需用大药一样。

进一步，再讲众生之身体并非实有，也是色、香、味、触因缘和合而成，无论是众生的统一性或各不相同的差异性，无论是未变之时或已灭之後，都是色、香、味、触聚散的结果，所以，色、香、味、触为实有，乳酪以及人身等都是假名。接受这个观点的，便知众生是各种现象因缘而生，没有自性，毕竟空寂。可见，这两种说法，尽管不同，其实都是说空，根本道理是一样的。

又，佛得一切智慧，其智不可思议。除诸佛外，没有人能够运用实相之理来解释一切。佛智如此之高，能够按照众生的理解力，把实相之理分为三个层次来解说。为钝根众生，佛说无常、苦、空，这些人闻知一切现象都是无常和苦，便产生厌离世间之心，能断除对人生爱欲而得解脱。对中根的人，佛说一切法无我，只有泥洹安稳寂灭，归於永恒。这些人闻知一切法无我，只有泥洹安稳寂灭，归於永恒，悟知了一切法的空性本质，即把握了一切法的总相，便断绝对一切法的贪爱而得解脱。對於利根的人，佛引导他们以涅槃实相之理（总相），回到世间观察一切个别现象（别相），说一切个别现象从根本上来说就是不生不灭

的，毕竟空寂，如同泥洹。可见，对于同样的一个实相之理，随众生的结使不同，就有了说法深浅的差别，有了大小乘之分。就像治小病的药，叫小药，治大病的药，叫大药，跟著病叫而有大小药之分一样。众生之心有爱、恚、痴三毒之病，三毒轻重有不同。爱和恚的力相等，愚痴则成为漏，是最严重的病。为什么呢？因为爱是小罪而难离，恚是大罪而易离，痴是大罪而又难离。爱难离所以是恶相，但罪小又下是恶；恚因罪大是恶相，但易离也不是恶。这两种力相等，用不净观、慈悲观、无常、苦观等来断除，比较容易。痴这种病就不同了。痴心若是发动了，便会对各种法产生身见等六十二邪见，深深堕入错误之中。为了治这种病，佛演说无我之理、法由众缘而生之理，说明一切法都没有自性，毕竟常空，本来就无生，当然也无灭。所以，佛或说众生空，或说法空，都是依具体对象而定的。照此看来，说色、香、味、触四种造色为实法有，乳酪等为因缘有，也没有什么错误。

### 原典

远问曰：《大智谕》以色、香、味、触为实法有，乳酪为因缘有。①请推源求例，以定其名。夫因缘之生，生於实法。又问：实法为从何生？经谓，色、香、味、触为造之色，色则以四大为本②；本由四大，非因缘如何？若是因缘，复云何为实法？寻实法以求四大，亦同此疑。何者？论云，一切法各无定相，是故得神通者，令水作地，地作水。③是四大之相，随力而变，由以兹观故。知四大与造色，皆是因缘之所化，明矣。若四大及造色非因缘，则无三相④。无三相，世尊不应说以非常为观。非常，则有新新生灭。故曰：不见有法无因缘而生，不见有法常生而不灭⑤。如此，则生者皆有因缘。因缘与实法，复何以为差？

寻论所明，谓从因缘而有，异於即实法为有。二者，虽同於因缘，所以为有则不同。若然者，因缘之所化，应无定相；非因缘之所化，宜有定相。即此论《神通章》中说，四大无定相⑥。定相无故，随灭而变，变则舍其本。色、香、味、触出於四大，则理同因缘之所化，化则变而为异物。以此推，实法与因缘，未为殊异。《论》意似旨有所明，非是穷崖本极之谈，故取於君。

什答曰：有二种论：一者大乘论，说二种空，众生空、法空；二者小乘论，说众生空⑦。所以者何？以阴、入、界和合，假为众生，无有别实。如是论者，说乳等为因缘有，色等为实法有⑧。以於诸法，生二种著：一者著众生，二者著法。以著众生故，说无我法，唯名色为根本。而惑者于名色取相，分别是众生、是人、是天、是生、是舍、是山林、是河等。如是见者，皆不出於名色。譬如泥是一物，作种种器，或名瓮，或名瓶。瓮破为瓶，瓶破为瓮，然後还复为泥。於瓮无所失，於瓶无所得，但名字有异。於名色生异相者，亦如是。若求其实，当但有名色。闻是说已，便见一切诸法无我、无我所，即时舍离，无复戏论，修行道法。有人於名色不感众生相，惑於法相，贪着法故，戏论名色。为是人故说色，名色虚诞，如幻如化，毕竟空寂，同於众生，因缘而有，无有定相。是故当知，言色等为实有，乳等为因缘有，小乘论意，非甚深论法。何以故？以众生因此义故得於解脱。若言都空，心无所寄，则生迷闷。为是人故，令观名色二法，无常苦空，若心厌离，不待余观。如草药除患，不须大药也。

又令众生离色等错谬，若一相，若异相，若常相，若断相，以是故说，色等为实有，乳等为假名⑨。有如是观者，即知众生缘法，非有自性，毕竟空寂。若然者，言说有异，理皆一致⑩。

又，佛得一切智慧，其智不可思议。若除诸佛，无复有人，如其实理，尽能受持。是故，佛佛随众生所解，於一义中三品说道(11)。为钝根众生故，说无常苦空，是众生闻一切法无常苦已，即深厌离，即得断爱得解脱。为中根众生



故，说一切无我，安稳寂灭泥洹。是众生闻一切法无我，唯泥洹安稳寂灭，即断爱得解脱。为利根者，说一切法从本已来，不生不灭，毕竟空，如泥洹相。是故於一义中，随众生结使心错，便有深浅之异。如治小病，名为小药，治大病名为大药，随病故便有大 小。众生心有三毒<sup>(12)</sup>之病，轻重亦复如是。爱恚力等，愚痴则漏<sup>(13)</sup>。所以者何？爱，小罪而难离；恚，大罪而易离；痴，大罪而难离。以爱难离故是恶相，以小罪故非恶；以恚大罪故是恶相，易离故非恶相。是二力等故，遗之则易，所谓不净、慈悲、无常、苦观<sup>(14)</sup>。痴心若发，即生身见等十二见<sup>(15)</sup>，於诸法中，深堕错谬。为此病故，演说无我、众缘生法，则无自性，毕竟常空，从本以来，以无生相。是故，佛或说众生空，或说法空。言色等为实法，乳等为因缘有，无咎。

注释

①《大智度论》卷十二：「复次，『有』有三种：一者相待有，二者假名有，三者法有。相待者，如长短、彼此等，实无长短，亦无彼此，以相待故有名，……如是等名为相待有。是中无实法，不如色、香、味、触等。假名有者，如酪，有色、香、味、触四事，因缘合故假名为酪。虽有，不同因缘故有；虽无，亦不如兔角、龟毛无。但以因缘合，故假名有。」

②小乘认为，人们所感知的对象物是由色、香、味、触等多种因素组成的复合体，没有自性，从这个意义上说，它是空的，是因缘有。构成这个复合体的色、香、味、触则具有自己不变的单一的性质，是实在的，是实法有。因为色、香、味、触构成各种物质复合体，所以说「色、香、味、触为造之色」。但色、香、味、触又是由地、水、火、风四大元素造成的，所以，从根本上说，「色则以四大为本」。本书第二章〈次重问法身并答〉中，罗什说：「所有色，皆从四大有。」第九章〈次问答造色法〉中，罗什说：「是故说一切色，皆四大为根本。」可以参看。

③《大智度论》卷二十八：「菩萨离五欲得诸禅，有慈悲，故为众生取神通，现诸希有奇特之事，令众生心清净，……菩萨摩訶萨作是念，已系心中虚空，灭粗重色相，常取空轻相，发大欲精进心，智慧筹量心力能举身，……二者亦能变化诸物，令地作水，水作地，风作火，火作风，如是诸大皆令转易，令金作瓦砾，瓦砾作金，……」

④三相：指有为法三相，或称四相。《中论·观三相品》：「有为法有三相：生、住、灭。万物以生法生，以住法住，以灭法灭，是故有诸法。」有时称四相，指生、住、异、灭。而有为法指的便是因缘而生的现象，《大智度论》卷三十一说：「一切有为法，皆从因缘生，若不从因缘和合，则是无法。」

⑤如《中论·观四谛品》：「未曾有一法，不从因缘生。是故一切法，无不是空者。」《大智度论》卷三：「诸一切有为法，因缘生故无常；本无今有，已有还无，故无常。」

⑥《大智度论》卷二十八，关于菩萨能变化四大的叙述，参看注③。

⑦意思是说，大小乘都说空，但小乘不彻底，只说众生空，大乘则还说法空。鸠摩罗什给大小乘所归纳的这一理论上的区别，是他的贡献。关于两种空的内容，《大智度论》卷十八解释说：「若说谁老死，当知是虚妄，是名生空。若说是老死，当知是虚妄，是名法空。」

⑧色等为实法有：即构成乳这一复合物的色、香、味、触是实在的。

⑨假名：名，即名词、概念等语言文字；假，即假设、虚假。一切现象，都由因缘和合而成，并无自性，是不实在的，是空。虽空，却并非不存在，是有，但是假有。用语言文字表示假有，称为假名。

⑩小乘说无我、无我所，是突出地强调人无我，因为人类最容易把自身执著为实有，必须首先破人我执。其实，无我、无我所的论点就已经包含著法无我的因素。众生空、法空原是相通的。《大智度论》卷三十一已谈到这个道理：「以人多著我及我所，故佛但说无我，无我所，如是应当知一切法空。若我、我所法尚不著，何况余法？以是故，众生空、法空，终归一义，是名性空。」

(11)《大智度论》卷二十三：「问曰：是无常、苦、无我为一事，为三事？若是一事，不应说三。若是三事，佛何以说无常即是苦，苦即是无我？答曰：是一事，所谓受有漏法、观门分别故，有三种异。」

(12)三毒：爱（贪）、恚（瞋）、愚痴（痴），合称三毒。

(13)爱慧力等，愚痴则漏：这两句的意思是说，爱和慧所起的作用相等，都不严重。愚痴则会形成漏，使种种烦恼漏泄流注，以至无穷，所以是严重的。

(14)不净、慈悲、无常、苦观：小乘禅法有不净观，即禅定中观想自身和他身从内到外，从生到死都是污秽不净的，用来对治贪欲（爱）重者。慈悲观，即在禅定中观想众生可怜之相，产生爱护和怜悯之心，尽力给众生以欢乐，为众生拔除痛苦，以对治瞋恚重者。无常观，即在禅定中想一切有为法皆迁流不常住，都由因缘而生，认识三世因果相续的道理，以对治愚痴重者。苦观，即在禅定时观想五阴之身常为诸苦所逼，世界一切事物都是「六大」和合而成，分析而空，以对治我见重者。

(15)十二见：应为六十二见之误。《大智度论》卷七十，列举身见等六十二邪见。

## 11 第十五章次问分破空并答

### 译文

慧远问道：《大智度论》分析组成叠的基本成分，分析到毛分，由毛分再分析到最小单位，是极微。极微就是色、香、味、触。色、香、味、触四者是单一的实体，不是因缘和合而成，所以不能称为「假名」。那么，把极微称为最小单位又有什么根据呢？它是「有」，还是「无」呢？如是实在的现象，是「有」，由叠分析到极微，可以证明叠为因缘而有，并无自性，其性为空，但没有证明极微性空。极微这个基本单位却仍是实在的有，其性不空。这就像一尺长的木棍，可以无限分割下去，无论分割成多么小的单位，它总还是「有」，不会成为「无」。同样的道理，把叠分析到极微，极微也总还是「有」，不是空无。可是，抱这种观点，就堕入常见。反过来说，如果认为极微不是实在的现象，而是「无」，如同龟毛一般的「无」，那又堕为断见。对极微的这两种观点都不合中道，都不能由此把极微称为「假名」。

若是从十个方向同时分割，能分割了便是空，那么，分割之后，被分割者的「有」虽然不存在了，但分割出来的小单位还是「色」（物质）。由于无论怎样分割也脱不出「色」的范围，因而佛称之为「细色」，不叫「微尘」。如果分割的意义，在于证明事物是因缘而有的，本性为空，并不是实在之物，那么，由叠分割到毛分就可以了，就能知叠性为空了。还有，就算是分析到了极微，也不应该把极微称为「假名」。把极微称为「假名」，则空观的内容便不止是因缘有，也包括「实法有」了，这是可以推知的。可见，极微到底是「有」是「无」，怎么搞得清楚呢？既然不能说是「有」，又不能说是「无」，说它是「不有不无」，那就是很合理的了。

罗什答道：佛法中从来没有「微尘」这个名词，只说粗也罢，细也罢，都是无常，甚至不说有极微、极细。如果把极细当微尘，不知道极细是什么样子，于是议论纷纷，很多人会由此产生过错。所以，不讲极细，不使众生在色上产生追索答案的爱心，受这种爱心的束缚，如有束缚之处，佛就演说解缚之法。

又，大乘经中，也跟随凡夫说「微尘」这个名词，但从来不说它有什么确定的样子。极粗的色（物质）是什么样子不知道，极细的色是什么样子也不知道。优楼迦弟子胜论宗人讲，微尘有四种确定之相：色、香、味、触。水微尘有色、味、触，火微尘有色、触，风微尘只有触。地、水、火、风四大与色、香、味、触四法是各自独立存在的，只有地大同时具有色、香、味、触四法。地大分割到极小，叫做微尘。微尘是天地间一切色的根本，是不变的也不可再分割的基本单位。佛弟子也有的地方谈微尘，因为佛说有细微色，所以，佛弟子

细中求细，在主观中把色分析到最细，称最细的为微尘。为了破除外道的邪见和佛弟子中的邪论，说微尘没有确定的样子，只有假名。为什么说它是假名？比如五指合拢，假名叫拳，色、香、味、触和合，假名叫微尘。

在佛法中，常用二法门：一是无我门，二是空法门。所谓无我门，是说五阴、十二入、十八性、十二因缘等，和合为人，人没有自性，即没有实在的「我」，这叫「人我空」。所谓空法门，则认为组成人和万物的五阴、十二入、十八性、十二因缘，也从来就没有自性，毕竟是空，这叫「法我空」。如用无我门破微尘，便说色、香、味、触为实法，而微尘则是色、香、味、触这些实在之物因缘和合而成，假名为微尘。为什么讲色、香、味、触为实法呢？因为无我我们只讲人我空，不讲法空。若是空法门，便不但讲人我空，而且讲一切法都空，什么微尘呀，什么色呀，通通没有，不再去区别什么是实法，什么是假名。

又，不可以为色、香、味、触有常相，是不变的东西。为什么呢？因为色、香、味、触也是由各种因缘和合而生的，也在我们的每一念头中不断地灭亡。由於它们受五阴、十八界、十二入所牵连而有，不能说它们是无，只是假名而有罢了。凡因缘和合而生的现象，都是假名，不是实在之物。如色入、触入，二事和合而成火，火是假名。若是除了色入、触入二法和合而为火，还有第三种火法，那么，应该另外有造出的火，但实际上没有。可见，只有一种能烧的火，色入、触入两种造色能造成，再没有别的火了。而这种火是没有自性的，只有火之名。由此可见，关于微尘，或说是因缘而有的假名，或说是实法，都不错。

#### 原典

远问曰：《大智论》推叠求本，以至毛分，推毛分以求原，是极微，极微即色、香、味、触是也。①此四於体有之，色、香、味、触则不得谓之假名。然则，极微之说，将何所据？为有也，为无也？若有实法，则分破之义，正可空叠，犹未空其本。本不可空，则是尺捶论之②，堕於常见。若无实法，则是龟毛之喻，入於断见③。二者非中道④，并不得谓之假名。

设令十方同分，以分破为空，分焉讫有。⑤犹未出於色。色不可出故，世尊谓之细色非微尘。若分破之义，推空因缘有，不及实法故，推叠至於毛分尽，而复知空可也。如此，复不应以极微为假名。极微为假名，则空观不止於因缘有，可知矣。然则，有无之际，其安在乎？不有不无，义自明矣。

什答曰：佛法中都无有微尘之名。但言色若粗若细，皆悉无常，乃至不说有极微极细者。若以极细为微尘，是相不可得，而论者於此多生过咎。是故不说有极细，色中不令众生起於爱缚，若有缚处，佛则为说缚解之法。

又，大乘经中，随凡夫说微尘名字，不说有其定相⑥。如极粗色不可得，极细色亦不可得。如优楼迦⑦弟子说微尘品，谓微尘定相有四：色、香、味、触。水微尘有色、味、触，火微尘有色、触，风微尘但有其触。是大离四法别有⑧，以地大故，四法属地，极小，名为微尘，一切天地诸色之根本，是不可坏相。佛弟子中，亦有说微尘处，因佛说有细微色，而细中求细，极细者想以为微尘桴⑨。为破外道邪见及佛弟子邪论，故说微尘无决定相，但有假名。何以故？如五指和合，假名为拳⑩，色等和合，假名微尘。

以佛法中，常用二门：一无我门，二空法门。无我门者，五阴、十二入、十八性、十二因缘，决定有法，但无有我。空法门者，五阴、十二入、十八性、十二因缘，从本以来无所有，毕竟空。若以无我门破微尘者，说色、香、味、触为实法，微尘是四法和合所成，名之假名。所以者何？是中但说我空，不说法空。故若以法空者，微尘、色等，皆无所有，不复分别是实是假。

又，不可谓色等为常相。所以者何？以从众因缘生，念念减故。为阴、界、入摄故，亦不得言无。凡和合之法，则有假名，但无实事耳。如色入、触入，

**二事和合，假名为火。若以二法和合，有第三火法者，应别有所作。然实无所作。当知一火能烧，造色能造，无别法也，但有名字。是故，或说假名，或说实法，无咎。**

注释

①《大智度论》卷十二：「有极微色、香、味、触，故有毛分，毛分因缘故有毛，毛因缘故有毳，毳因缘故有缕，缕因缘故有叠，叠因缘故有衣。若无极微色、香、味、触因缘，亦无毛分。」

②《庄子·天下篇》载惠施的论点：「一尺之棰，日取其半，万世不歇。」意思是说，一尺长的棍子，可以无限分割下去。慧远这里是取惠施论点，说明既然可以无限分割，那么，即使无限分割，也总还是有。

③龟毛之喻，入於断见：龟身无毛，兔身无角，所以常用龟毛兔角说无。如《大智度论》卷一：「说一切有道人辈言神人，一切种、一切时、一切法门中求不可得，如兔角龟毛常无。」

④中道：世俗之人误以为一切现象都有自性，都是真实的，这种以一切为有的观点叫做俗谛。认为一切现象都由因缘和合而生，自性皆空，这种观点叫做真谛。把真谛和俗谛统一起来，既要看到现象性空，又要看到现象假有，即综合空假而为中。既不偏於俗谛一边，也不偏於真谛一边，便是中道。中道是中观学派的基本概念。《中论·观四谛品》解释说：「众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。」

⑤《大智度论》卷十二认为极微也是因缘有：其中「问曰：亦不必一切物皆从因缘和合故有，如微尘至细故无分，无分故无和合，叠粗故可破，微尘中无分，云何可破？答曰：至微无实，强为之名。何以故粗细相待？因粗故有细，是细复应有细。复次，若有极微色，则有十方分，若有十方分，是不名为极微；若无十方分，则不名为色。复次，若有极微，则应有虚空分齐，若有分者，则不名极微。复次，若有极微，是中有色、香、味触作分，色、香、味、触作分，是不名极微。以是推求微尘，则不可得。如经言，色若粗若细，若内若外，总而观之，无常无我，不言有微尘，是名分破空。」

⑥如《法华经·化城喻品》「譬如三千大千世界所有地种，假使有人磨以为墨，过於东方千国土，乃下一点，大如微尘。又过千国土，复下一点。如是辗转，尽地种墨。」

⑦优楼迦：传说为释迦牟尼佛出世前八百年时人，为胜论宗的祖师。

⑧是大离四法别有：疑有脱漏，应为「是四大离四法别有」，意思是说，地、水、火、风四大与色、香、味、触四法各自独立存在。

⑨微尘桴：《阿毗达磨俱舍论》卷十二：对极微作了具体描述。说隙游尘（飞散在虚空中的尘）的七分之一，名为牛毛尘；牛毛尘的七分之一，名为羊毛尘；羊毛尘的七分之一，名为兔毛尘；兔毛尘的七分之一，名为水尘；水尘的七分之一，名为金尘；金尘的七分之一，名为微；微的七分之一，名为极微。「微尘桴」，不详，疑「桴」字为衍文。

⑩《大智度论》卷九十九：「如五指和合名为拳，不得言无拳。」

译文

又，佛法有四种观：一无常、二苦、三空、四无我。佛有时讲无我观度脱众生，有时讲空观度脱众生。若说无我，意味著有别的法存在；若说空，便法、我都无。但若用空法破除微尘实有观念，人不信受。为什么呢？人们会说，你只要说无有粗大的色便行了，反正一切皆空，何必专门说微尘无有呢？若用无我法说无有微尘，人们就容易信服接受了。

您说：「如果认为极微不是实法，而是如同龟毛一般的无，那就堕入断见」，这话是不正确的。有的说，「我」指的是自己的身体，身体灭亡了，「我」就同时灭亡了，也不会有什么后身，这叫断见。至於无微尘的观点，与此不是一类，既不能算断见，也不能算常见，因为这种观点与「我」毫无关系。「我」、「我所」的观念，是身见。身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见，这五见各有各的内容，不要混淆。断见、常见，都属於边见，不是身见。五见的区别，这里不谈。就说边见中的断见、常见吧，与无微尘的观点根本不同内容。什么是断见、常见呢？有的人认为，五阴和合而为我是由前世之因而得，前世之因变化为今世之果，因到了果中，因并没有消失，所以，我是常住不变的，这种观点叫做常见。有的认为，五阴是因缘和合而生、有生灭变化的有为法，前世之因灭了，才有今世之果产生，前世五



阴灭了，今世的五阴是新生，所以，人死一切断灭，不受果报，这种观点叫做断见。而无微尘的观点不是说「我」，是说微尘的。聪明人分析寻求微尘的至理，知道微尘本来是无，既无所生，当然无所灭。比如「我」本来是无，就是讲「无我」，也不算堕入断见。这样看来，用无我之说来破除微尘实有之论，也不算堕入断见的。

### 原典

又，佛法圣观有四种：一无常、二苦、三空、四无我。佛或以无我观度众生，或以空观度众生。若说无我，则有余法。若说空，则无所有。若以空法破微尘者，则人不信受。何以故？汝乃言无粗色，何独说无微尘也？若以无我法无微尘者，人则易信。

「若无实法，则龟毛之喻，入於断见」者，是事不然。何以故？或有言我同于身，若身灭者，我即同灭，亦复无有至後身者。若无微尘，不在此例也。又不以我为断常见。所以者何？我、我所见，名为身见<sup>①</sup>，五见各别故。或言五阴，因变为果，名之为常，或以五阴是有为法，因灭更有果生，名之为断。而智者分别寻求微尘理极，本自无法，则无所灭。如我本来自无，虽复说无，不堕断灭之见。如是以无我门说破微尘，不堕断灭中。

### 注释

①身见：自身为我，自身以外的万物为我所有。以「我」为实有的人，以为自身之外的万物都是我所有。这种把「我」和「我所」当作真实存在的观念，叫做身见，或称我见。身见为五见（身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见）之一。

### 译文

又，按大乘的观点，虽然讲说从色、香、味、触以至微尘都空，心、心所法以至心中都空，也没有堕入断灭之见中。为什么呢？因为这些讲空是为了破除各种颠倒的邪见，不是讲诸法实相。就像讲无常，是为了破除「常」这种颠倒之见；讲心、心所法念念灭，是为了破除只知因缘和合而生这一相的错误观点。其实，「常」不实，「不常」也不实；合相不实，离相也不实；有相不实，无相也不实。一切观点都没有了，怎么能说是断见？所谓断见，指的是先有今无。今无先也无，是不算断见的。

如小乘法，当初就认为极粗色和极细色都不可得，根本就不讲微尘。大乘法观一切法毕竟空，眼前所见到的一切，如幻如梦，认不出个确定的样子，何况极细的微尘呢？小乘和大乘原先就不讲微尘，现在说微尘为无，怎么能算断见呢？其实，极粗极细，本来都是外道的邪见戏论。如胜论谈微尘，胜论师说：微尘是常相。为什么呢？因为微尘不是从因缘而生的。问：怎么知道微尘不是因缘所生呢？答：因为各种事物都是微尘和合而成的。各种事物粗大而可以见到，实际上粗大的事物都是微尘组成的结果，果粗大所以可见，因微细所以不可见。因此，有不可见之因和合必有可见之果，有可见之果必有不可见之因和合。

他们又说，无常的观念遮住了常的观念，但既有无常，就一定有常。为什么呢？因为常与无常总是相对立而存在的。由於无明的缘故，一定有常法的存在，如此才能凸显无常法的存在，所以无明中一定有常法的存在。应该想到粗的物质由於是多种法，其中包括色法和合而成的，所以可以明白见到；微尘中虽然有色，但没有别的东西，所以不可见。假设多种风和合，其中没有色，只有触，则不可见。如一二寸数法、量法、一、异、合、离、此、彼、动作等，因与色和合，所以可见。如是数量等，没有色，就不可见。

以上这些说法，都是外道关于微尘的戏论。为了破除这些戏论，所以说微尘如水中月，有智之人知道这一点，也并不把微尘当作实在之物。色是粗是细，是远是近，是好是丑，是过去是未来，都是虚妄，如同水中月，不可说是个什么样子。由此引导人们厌离一切色，而得涅槃。对色如此，对受、想、行、识也是如此。

### 原典



又，摩诃衍法，虽说色等至微尘中空，心、心数法至心中空，亦不堕断灭中。所以者何？但为破颠倒邪见故说，不是诸法实相也。若说无常，破常颠倒故。若说心、心数法念念灭，破众缘和合一相故①。常不实，不常亦不实。若合相不实，离相亦不实。若有相不实，无相亦不实。一切诸观灭，云何言断见？断见名先有今无。

若小乘法，初不得极粗色乃至极细色。若大乘法，毕竟空，现眼所见，如幻如梦，决定相尚不可得，况极细微尘也。极粗极细，皆是外道邪见戏论耳。如外道微尘品②中，师云：微尘是常相。何以故？是法不从因生故。问曰：其云何可知？答曰：微尘和合，粗色可见，当知粗色是微尘果。果粗故可见，因细故不可见。是故，有因必有果，有果必有因。

又，无常遮常故，当知定有常法。所以者何？与无常相违故。以无明故，定有常法，令无常明故，当知无明中有常法。粗物多和合故，色在其中，而可明见。微尘中虽有色，以无余故，而不可见。设多风和合，色不在中，则不可见，如一二寸数法、量法，一异合离，此彼动作等，因色和故则可见③。若数量等，於无色中者，则不可见。

如是等外道戏论微尘，是故说微尘如水中月，大人见之，不求实事。如是若粗色若细色，若远若近，若好若丑，若过去若未来，悉是虚妄，皆如水中月，不可说相。但欲令人心生厌离，而得涅槃。受、想、行、识亦如是。

注释

①若说心、心数法念念灭，破众缘和合一相故：一切现象都由因缘和合而生，也由因缘离散而灭，有生、住、异、灭四相。有的人却只看到因缘和合而生这一相，所以，说心、心数法念念灭，以破除只见生这一相的错误观念。

②外道微尘品：即前面所说的优楼迦弟子说微尘品，即胜论观点。

③因色和故则可见：胜论的德句义列十七德：色、香、味、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇，表示实体的形状、位置等静止的属性。这十七种分为三类，前四种色、香、味、触为一类，是实法；後六种觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇为一类，是业，其实是精神现象，不可见；中间的七种数、量、别体、合、离、彼、此为一类，与色和合则可见，无色结合则不可见。

译文

又，众生从无始以来，受戏论的深刻影响，很少能在「有」、「无」观念中看出错误和祸害，以至由此能到涅槃的。佛意图引导众生跳出「有」、「无」观念，所以，讲非有非无，而不是真的有一个非有非无的法存在。不懂佛意的人，却由此又执著於「非有非无」，於是，佛又破「非有非无」观念。如果非有非无能破除「有」、「无」之见，而又不贪著「非有非无」，那就不需要破除非有非无。如果非有非无虽破除了「有」、「无」之见，却戏论「非有非无」的，那时佛便说：舍「非有非无」，就像舍「有」、「无」一样。对一切现象都不接受不贪著，这是我佛之法。比方药是治病的，药如果为害，再用别的药治，药如果不为害就不必了。佛法中的智慧药也是这样的，用非有非无这味药，破众生对「有」、「无」的贪著，要是对非有非无这味智慧药产生贪著，便应该对治这种贪著。当然，如果对这味智慧药无所贪著，就不需要再治了。

原典

又，众生无始世界以来，深著戏论故，少於有无中，见有过患，直至涅槃者。是故佛意欲令出有无故，说非有非无，更无有法。不知佛意者，便著非有非无。是故，佛复破非有非无。若非有非无能破有、无见，更不贪非有非无者，不须破非有非无也。若非有非无虽破有、无，还戏论非有非无者，尔时，佛言：舍非有非无，亦如舍有无。一切法不受不贪，是我佛法。如人药以治病，药若为患，复以药治，药若无患则止。佛法中智慧药亦如是，以此药故，破所贪著。若於智慧中，复生贪著者，当行治法。若智慧中无所贪著者，不须重治也。

## 12 第十六章次问後识追忆前识并答

译文

慧远问道：前一世的识，虽然传说可以回忆出来，但按道理推论，则既不是常（不灭），也不是断（灭亡）。把它和现在的识分开吧，中间没有隔断；求它们相通相连的线索吧，又有前识与後识的不同。为什么呢？前心不是後心，所以前心後心互相不了解；前念不是後念，虽然同是念却各有各的活动。经中有佛回忆宿命的话，可见後识知道前识，这个意思是明白的。

《大智度论》说，前世的眼识灭，生後世的眼识，所以後世的眼识能变得锋利有力。外界的物质现象，虽然只是暂存，无法永久停留，但是由於念力的缘故，我们仍可认知它们。按《大智度论》的这种论述，後念可以追忆前识。若是果然可以追忆前识，我有疑问。

请问：前识与後念是互相依赖而生的吗？是前识灭後才有现在的念生吗？是同时共生的吗？如果是互相依赖而生，一个人心中只装那么多念头，有了前识恰恰堵塞今世之念出生。如果前识灭後才有後念出生，後念就接上前识。如果同时生灭，那就无所谓利钝的不同。怎么知道无所谓利钝的不同呢？因为是同时生灭，要说锋利，後念速生，前识必定速灭；要说迟钝，前识灭得慢，後念生得也必定慢。当然，可能会有别的因缘起作用，便应该在文中说明，文中却找不到这样的说明。这些疑问，都委托给您，想来以您的渊博，一定能作出解释的。

罗什回答说：有人说，一切有为法，虽然没有常相，念念之间生灭不已，但有一种叫做心法的念力。这种念产生之时，自然能攀缘此身的经历而来，因为这是念力的自性，就像牛羊生下来自然能找吸其乳头，又像铁自然趋附磁石。如果这种念有大力，即使经历的事情消失了，还能知道。比如有圣智的人，能知未来之事，虽然事情还没有发生，由於有圣智力，可以知道。對於过去的，当然也能知道。又，念和心的含义相同，因为互相不能分离，所以，说念就是说的心。

也有人说，诸法实相，非常非无常，说常是虚妄颠倒，说无常也是虚妄颠倒。如《般若波罗蜜》说：佛告须菩提，菩萨若对常贪著，不会去修行般若波罗蜜；若贪著无常，也不会去修行般若波罗蜜。实相非常非无常，不生不灭。认为无常就是实在事物的灭亡，屬於戏论，對於这种戏论，不必抱住不放，硬要追问。既然诸法实相非常非无常，不生不灭，後心知前心也就可以理解了。为什么後心能知前心呢？佛在《如品》中说，现在「如」就是过去「如」，过去「如」就是未来「如」，未来「如」就是过去现在「如」，过去现在「如」就是未来「如」。「如」，是过去、现在、未来三世的共相，三世的「如」没有什么区别，分开说是三世，从「如」说是一个。既然如此，为什么要说後心为实有，过去心为实无呢？

又有人说：心有两种：一种破裂分散，分散到念念灭，前念消灭，後念才生，就像把色分割到微尘那样；第二种是相续而生的心，虽然也不断灭，但又连续不断地生。若是第一种心，念与念是分散的，前念之灭与後念之生下相连，後心便不应知前心之事。若是第二种心，念念连续不断，後心就能知前心。如佛告诸比丘，心住於一境的，应该观无常之相。所谓「心住」，就是心连续不断，虽然念念灭，同时有念念生，互相连续，所以应该观无常之相。

像灯焰，虽有生有灭，连续不断，因而叫做灯炷而能用来照明，如果焰中的火之生灭

各不相续，便不能用来作照明的灯。心也是这样的。说心有两种，其中一种为念念灭；一种为连续不断的心，这种说法没有错误。尽管一念接一念地灭亡，却又一念接一念地产生，相续不断而能起作用，能由过去未来之事，知道现在特殊因缘下心 的活动内容。如说後心攀缘前心的话，不需要再攀缘前心的因缘，只要攀缘前心，也就知道前心因缘了。

### 原典

远问曰：前识虽冥传相写，推之以理，常、断二非故，际之而无问，求相通利则有隔。何者？前心非後心故，心心不相知。前念非後念，虽同而两行，而经有忆宿命之言<sup>①</sup>。後识知前识之说，义可明矣。

《大智论》云，前眼识灭，生後眼识，後眼识转利有力，色虽暂有不住，以念力故能知。推此而言，则後念可得追忆前识。若果可追忆，则有所疑。

请问：前识後念，为相待而生？为前识灭而後念生？为一时俱耶？若相待而生，则前际其塞路。若前灭而后生，则后念不及前识。若生灭一时，则不应有利钝之异。何以知其然？前识利於速灭，後念利於速生，利即同速，钝亦宜然。若其间别有影迹相乘，则会玄於文表，固非言缘所得。凡此诸问，皆委之於君。想理统有本者，必有释之。

什答曰：有人言，一切有为法，虽无常相，念念生灭，有念力名为心法。此念生时，自然能缘身所经来。相自尔故。如牛羊生时自趣乳，譬之如铁自趣磁石。如是念有大力，所经虽灭，而能知之。譬如圣智者，能知未来事。虽未生未有，圣智力故，而能知之。念过去事，亦复如是。又，念与心义同，不相离故，是故说念则说心。

复有人言，诸法实相，若常虚妄颠倒，无常亦如是。如般若波罗蜜<sup>②</sup>中，佛告须菩提，菩萨若常，不行般若波罗蜜；若无常，亦不行般若波罗蜜。是故，不应难无常是实法灭，云何後心能知前心也。是故<如品>中，佛说，现在如即是过去如，过去如即是未来如，未来如即是过去现在如，过去现在如即是未来如<sup>③</sup>。如是等际三世相。际三世相故，云何言後心为实有，以过去心为实无耶？

复有人言，心有二种：一者破裂分散，至念念减，似如破色至於微尘；二者相续生故，而不断灭。若念念灭，生灭中不应以後心知前心事。若相续不断中，则有斯义。如佛告诸比丘，心住者当观无常相。以心相续不断故，名为心住，相续中念念生灭故，当观无常相。

如灯炎，虽有生灭，相续不断故，名有灯炷而有其用，若炎中生灭故，则无灯用。心亦如是，有二种义故无咎。虽念念灭，以不断故而有其用，能以过去未来之事，设心异缘。但以後心缘於前心者，不须缘彼所缘。若以前心，则能通其所缘。

### 注释

①《大智度论》卷一：「虽常用神通，自念宿命，迦叶佛时持戒行道，而今现修苦行，六年求道。」

②此处所说般若波罗蜜，不详。

③《摩诃般若波罗蜜经·大如品》：「复次，如来如不在过去如中，过去如不在如来如中；如来如不在未来中，未来如不在如来如中；如来如不在现在如中，现在如不在如来如中。过去未来现在如、如来如，一如，无二无别。」

## 13 第十七章次问遍学并答

译文

遍学菩萨虽然已经进入无间道和解脱道，对这二道的内容都已知道也已照著做，但下去证入涅槃。为什么呢？因为要度脱众生，本来就不打算证入涅槃。对涅槃之理研究透彻了，自然返回来不入涅槃。这就像入灭尽定，先有不灭之心，入定时此心暂时消失，一旦出定，此心自然又发。

慧远问道：比如菩萨得无生法忍，观诸法（世间一切现象）都空，从来便不生不灭。声闻、辟支佛二乘，观诸法却是有生有灭的，他们没有知无生法的智，没有断除生灭观。怎样才能具有这种智和断，也得菩萨的无生法忍呢？

罗什答道：声闻、辟支佛观诸法虽然有生有灭，和观诸法无生无灭没有什么区别。为什么这样说呢？因为结果是一样的。比如，由苦谛观苦，苦有生有灭，观透彻了，便明白这都是因缘和合或离散造成的生灭，其实，苦本身无生无灭，无有自性，本来是空。不只苦谛如此，集谛、道谛也是空，都是为了悟解灭谛才观这三谛的。所以经说，知道苦谛，应该见到人生如恶如贼，都是虚妄；知集谛後，应该断除对人生的贪恋；知道灭谛後，应该知道如何修行；知灭谛後，应该知道证入涅槃。

又，声闻经说，入涅槃时，以空空三昧等，舍去道谛的八圣道分。由此可见，灭谛是真正的无上之法，其余苦、集、道三谛都是虚妄不实的。如三谛是实，不应该有所舍弃，既然舍弃，可见不实。有的经说三谛是实，这是为了引导众生摆脱颠倒之见，如果从诸法实相来说，这三谛并非佛法的精髓。只有对诸法不接受，不贪著，不去管它们是什么样子，才是佛法的真理。何必管它们是什么样子呢，它不生不灭，它的样子也就是那么个不生不灭的空相罢了。懂得诸法不生不灭，以及涅槃空相之理，这两种的结果都同样归於无相解脱门。

又，声闻经说，无常就是苦，苦就是无我，无我必定无我所，无我所当然是观一切皆空，不可接受，不可执著。而不可接受，不可执著，就是观一切法不生不灭，也就是无生法。

原典

遍学<sup>①</sup>菩萨虽入二道<sup>②</sup>，悉行悉知，而不决定取泥洹证。所以者何？本有不证之心，不舍一切故。理穷则返。如入灭尽定<sup>③</sup>，先期心生，设复暂灭，时至则发。

远问曰：如菩萨观诸法空，从本以来，不生不灭，二乘道者观法生灭，何得智及断，是菩萨无生法忍<sup>④</sup>？

什答曰：二乘虽观生灭，不别於不生不灭。所以者何？以纯归不异故。如观苦生灭，观尽不生不灭，但为尽谛，而观三谛。是以经言，苦谛知己，应见如恶如贼，皆为虚妄，集谛知己应断，道谛知己应修，灭谛知己应证<sup>⑤</sup>。

又，声闻经言，入泥洹时，以空空三昧等，舍於八圣道分<sup>⑥</sup>。以是故言，尽谛为真无上之法。若三谛是实，不应有舍，舍故则非实也。经言实者，欲为颠倒故，於实法相，则非谛也。若不受不著，而不取相，则为真谛。不生不灭，其相亦然。二皆同归无相解脱门<sup>⑦</sup>。

又，声闻经言，无常即是苦，苦即是无我<sup>⑧</sup>，若无我则无我所，无我所者，则为是空，不可受著。若不受著，则是不生不灭。

注释

①遍学：研修真理，慕求胜见，称为学。菩萨遍学声闻、缘觉二乘以至外道神通诸善之法等，以成就一切智，称为遍学。遍学即学遍。

②二道：指无间道、解脱道。其智不为惑所间断，称无间道。其智离系缚之惑，称为解脱道。依《俱舍论》说：三界分为九地，九地一一有修惑、见惑。一地之修惑又分九品断之，每断一品惑，各有无间、解脱二道。即正断烦恼之位为无间道；断後相续所得之智为解脱道。

③灭尽定：又称灭受想定，为二无心定之一。得不还果（阿那含）以上的圣者，作假入涅槃之想而入於此定，最长者七日，心及心法一切都灭。

④《摩诃般若波罗蜜经·遍学品》：「须菩提，是八人若智若断，是菩萨无生法忍。须陀洹若智若断，斯陀含若智若断，阿那含若智若断，阿罗汉若智若断，辟支佛若智若断，皆是菩萨无生忍。」慧远的问题是针对于这一段论述提出的。

⑤《摩诃般若波罗蜜经·遍学品》：「苦圣谛应见，集圣谛应断，灭圣谛应证，道圣谛应修，是为戏论。」

⑥空空三昧，见本书第十章〈次问罗汉受决并答〉注④。八圣道分，见本书第四章〈次问真法身寿量并答〉注⑦。《大智度论》卷九十四：「二谛（指苦谛 集谛），有漏凡夫所行法，故可是虚诳不实。道谛是无漏法，无所著，虽从因缘和合生，而不虚诳。又灭谛是无为法，不从因缘有，云何言四法皆是虚诳？答曰：初 得道，知二谛是虚诳。将入无余涅槃，亦知道谛虚诳。以空空三昧等舍离道谛，如说筏喻，灭谛亦无定法。如经中说，离有为，无无为，因有为，故说无为。苦灭如 灯灭，不应戏论求其处所，是故佛说，不以用苦乃至用道得灭。」《大智度论》在这裏说的是四谛都不实，罗什则以灭谛为实，其他三谛不实，有所不同。

⑦无相解脱门：为三解脱门之一。三解脱门，又称三无漏定，为能入涅槃之门，所以称解脱门：一空解脱门（空我、我所）；二无相解脱门，即无十相（色相、声相、香相、味相、触相、生住坏相、男相、女相），诸法皆空；三无愿解脱门，对诸法无所愿乐，所以无所造作，又称无作解脱门。

⑧《大智度论》卷二十三：「问曰：是无常、苦、无我为一事为三事？若是一事，不应说三；若是三事，佛何以故说无常即是苦，苦即是无我？」问者为小乘人。

一译文一

慧远问道：无「我」，必定无「我所」，无「我所」就是观一切皆空，不可接受，不可执著，也就是观一切不生不灭。但诸佛并不在「我所」的范围，怎么也是不生不灭的呢？」

罗什回答道：不是这个道理啊！如果确是实在的生灭，应该可以接受，可以执著，并且用空空三昧也不能灭尽。其实，那裏有什么实在的生灭呢？佛常说，一切不受，心得解脱，就悟解了涅槃之理，这话岂是假话？如果生灭可以接受，可以执著，那只是假有的分别相，不是实相。不是实相，就不能以不生不灭为虚妄，以生灭 为真实。只是为了使众生对生死的这种粗俗观念产生厌离之心，所以，才把虚妄的生灭当作实在的生灭来说。比方人们远远看到青气，走近了却看不到了。生灭就像 青气，远看似有，近看实无。不过，一切贤圣对生灭的看法都是一样的，没有区别吗？当然不是其中有大小乘的区别。大乘以生灭为虚妄，小乘则以生灭为实在，不是生灭的实相有何区别，而是大小乘的根器有利钝、观有深浅、悟有难易，始终有所不同的缘故。比方人吃面，有精有粗的等级差别，其实一样都是面。

前面曾说过：遍学菩萨虽然已经进入无间道和解脱道，对这二道的内容都已知道也已照著做，但不去证入涅槃。为什么呢？因为要度脱众生，本来就不打算证入涅槃。对涅槃之理研究透澈了，自然返回来不入涅槃。这就像入灭尽定，先有不灭之心，入定时此心暂时消失，一旦出定，此心自然又发。

原典

问曰：诸佛虽非我所，云何则不生不灭耶？

答曰：不然。若实生灭，应可受著。又不应用空空三昧。如佛常云，一切不受①，心得解脱，得泥洹。岂是虚言？若生灭可取著者，则是分别，非为实相。若非实相，不得以不



生不灭为虚，生灭为实。但为生死粗观念心厌离故，说言生灭。如人远见青气，近无所睹。如是一切贤圣，皆应一道无有异耶？而大小之称，根有利钝，观有深浅，悟有难易，始终为异，非实有别。如人食面，精粗著品，而实不异。

前答云：遍学菩萨虽入二道，悉行悉知，而不决定取泥洹证。所以者何？本有不证之心，不舍一切故，理穷则返。如入灭定，先期心生，设复暂灭，时至则发。

注释

①一切不受：见《摩诃般若波罗蜜经·相行品》：「是般若波罗蜜自性不可得，故不受。何以故？无所有法是般若波罗蜜。舍利弗，以是故，菩萨摩訶萨行般若波罗蜜，行亦不受，不行亦不受，行不行亦不受，非行非不行亦不受，不受亦不受。何以故？一切法性无所有，不随诸法行，不受诸法相故，是名菩萨摩訶萨诸法无所受三昧广大之用。」

译文

慧远问道：无漏圣法，本来不是专门适合於声闻、辟支佛二乘修行之法，一切佛菩萨都是要按地潜心圣法修行的。因为是声闻、辟支佛二乘专修之法，所以大家在修行中有优有劣，自然分出等级来。如果合理地分别等级，菩萨是最高明的了，因为菩萨自有另外的修行之道，这就是大乘非有非无的中道。照这种又平又直的道路，当然很容易便可悟解到真理。问题在於：菩萨为什么要自讨苦吃，去修行无漏圣法，拐上九个十个弯，在六道中遭受三恶道的苦难呢？

又，声闻、辟支佛、菩萨三乘之学，就像兔、马、象三兽渡河的比喻那样，能够一下子便由深水过河，下需要先走浅水，先走了浅水再走深水，来回往复，对渡过深水没有用，又白费了往返之劳。如果菩萨必须先遍学二乘才能学菩萨道，岂不是如同大象先学兔马渡河，然後走深水吗？如果不需要如此，可见菩萨遍学二乘，也不见得有什么必要啊！

罗什回答道：菩萨为了成就一切智，对不善的、非善非恶的各种业，尚且应该学知，何况对於善业呢？对於外道的有益的神通，尚且应当学知，何况对於佛教的贤圣之道呢？比方人对於眼见的一切好丑之事，需要用则用，不需要用的话，知道也好啊！菩萨也是这样的，用慧眼见知一切法，对於直接有利於菩萨修行的大乘法，自然照此修行，对於声闻、辟支佛二乘之法，知道就行了。

有人说，佛说逼学，是为了引导二乘之人。如佛当初尚是菩萨时，虽知六年苦行并非成佛的办法，但为了度脱邪见众生，亲自苦行。成佛之後，才批评苦行，说明苦行不是正确的修道办法。听到佛说的人都能相信并接受，就是因为佛亲自实行过，证明了这不是正确的办法。若是菩萨只学大乘法，下学声闻、辟支佛二乘法，二乘之人会说，菩萨虽能从总体上知道成佛之法，对二乘之法却未见得能很好地理解。这样一来，把二乘之人引导入菩萨道就会很困难。

又，二乘之法其实也是菩萨道。何以见得呢？因为用声闻、辟支佛二乘之道，可以度脱那些贪著小乘的众生，引导他们很容易，这不就是普度众生的菩萨行吗？

又，有的人深知声闻、辟支佛二乘不是成佛之道，便离开这种错误之道而走上正确的大乘之道。菩萨就是明知二乘之修行方法不能成佛，才离开二乘之法而修大乘的。尽管菩萨学习过二乘之法，并没有丢失自己的功力，能够再由大乘之法成佛。小乘之人因是钝根，不能通晓大乘之法，很难走这种迂回曲折之路。大乘之人是利根，智力强，走这种迂回曲折之路并不为难。比方会浮水的人，到深水之中，也不难浮起。您所说的「九折三难」，都是为了取得毕竟空智慧所必须走的路，不算是自讨苦吃。当然，取得毕竟空智慧，并没有成佛，以後大乘能成佛，小乘不能成佛，这才有所不同。

诸菩萨从发心作佛以来所行的大乘法，与毕竟空智慧是和合的。拿檀（布施）波罗蜜来说吧，《般若波罗蜜·初品》说，行檀波罗蜜时，连布施者是谁、受施者是谁、所施是何物，都心中无念，毕竟是空。可见，大乘之法就是求取毕竟空智慧的，因而走迂回曲折之路，

怎能说自讨苦吃呢?走起来又怎么会为难呢?所说三兽渡河的比喻,正是说明兔不能如象、马那样蹈深,马不能及象那样蹈深,但马须先经兔道再按自己的走法渡河,象须先经兔、马之道,才能按自己的走法渡河去。菩萨也是这样的,先经声闻、辟支佛二乘之道,然後经菩萨之道成佛。

原典

问曰:无漏圣法,本无当於二乘。二乘无当,则优劣不同,阶差有分。分若有当,则大乘自有其道,道而处中,其唯菩萨。乘平直往,则易简①而通。复何为要经九折之路,犯三难②以自试耶?

又,三乘之学,犹三兽之度岸③耳。涉深者,不待於往复,往复既无功於济深,而徒劳於往返。若二乘必是遍学之所经,此又似香象先学兔马之涉水,然能蹈涉於理深乎?如其不尔,遍学之义,未可见也。

答曰:菩萨欲成一切智④故,于不善、无记法中,尚应学知,何况善法耶?外道神通诸善之法,亦当学知,况贤圣道法乎?如人目见一切好丑之事,须用则用,若不用者,见之而已。菩萨如是。以慧眼见知一切法,直人大乘行者而行之,余二乘法,唯知而已。

或有人言,佛说遍学,为以导二乘人故。如佛本为菩萨时,虽知六年苦行非道,但为度邪见众生故,现行其法,既成佛已,毁訾苦行,说言非道⑤。闻者即皆信受,以佛曾行此法,实非道也。若菩萨但学大乘法者,二乘之人谓,菩萨虽总相知诸法⑥,而不能善解二乘法也。

又,二乘法是菩萨道。所以者何?用此二道,度脱贪著小乘众生,取之则易。

又,如人密知是道非道,便离非道行正道。菩萨亦如是,明知二乘法,不能至佛,即离其法,行於大道。然行者虽学二乘法,而不失其功。以成佛乘故。而小乘人钝根,不能通达大乘法故,迂回为难。大乘之人,利根智力强故,不以为难也。如能浮人,虽入深水,不以为难。九折三难者,此皆毕竟空⑦智慧之分,不得以之为难。虽不能度,不期成佛为异耳。

以诸菩萨从发意以来所行之道,与毕竟空智和合。如《般若波罗蜜·初品》中说,施者受者,物不可得。⑦是故非为难也。言三兽者,如兔不能及象马之蹈,马不能及象所蹈。如马要先经兔道,然後自行其道;香象要先经兔马之道,然後自到其地。菩萨亦如是,先经二乘之地,然後自到其道也。

注释

①易简:取自《易·系辞上》:「易简而天下之理得矣。」

②三难:指地狱、饿鬼、畜生三恶道之苦难。

③三兽之度岸:指兔、马、象三兽渡河,兔子浮而渡河,足在水上,比喻声闻悟道最浅。马足在水中,或到底或不到底,比喻缘觉悟道稍深。象足到水底,蹈沙而渡,比喻菩萨悟道最深。见《毗婆沙论》卷四。

④一切智:大乘佛教又称为根本无分别智,即从现象的总体上观一切皆空,唯有涅槃为实的智慧。这是罗什介绍的整个般若认识过程的一个初级阶段,讲空彻底的小乘派别也可以达到这个阶段。另外,请参第二章「次重问法身并答」注⑩。

⑤释迦佛出家後,到深山幽谷静坐。他先实行苦行六年,每日吃一麻一米,四时风雨雷电,坐姿不变,身体消瘦,形同枯木。後来决定抛弃苦行,并在菩提树下深思七日七夜,证得正觉成佛。见《因果经》卷三、《修行本起经》卷下等。

⑥菩萨虽总相知诸法:总相,与别相为一对概念,表示全体与部分,一般与个别。总相指现象总体、现象的一般本质,别相指个别现象、特殊现象。菩萨得一切智,把握了现象的总相,即把握了现象的空性本质,还必须用一切智观察每一别相,都能指出其虚妄总相来,才进到一切种智(佛智)。一切种智才尽知诸法总相、别相,尽知佛教修习的无量道门。

⑦毕竟空:《大智度论》卷三十一:「以有为空、无为空,破诸法令无有遗余,是名毕竟

空。」即大至三世十方，小至微尘一念，从世俗的因果报应，到佛所得真如实际，一切皆空。

⑧《摩诃般若波罗蜜经·序品》：「佛告舍利弗，菩萨摩訶萨以不住法住般若波罗蜜中，以无所舍法，应具足檀那波罗蜜，施者受者及财物不可得故。」这就是说，布施的态度必须端正，要求不惜不悔，不望报，不自高，还要不念谁是施者，谁是受者，所施何物，才算具足檀那波罗蜜。

译文

慧远问道：声闻、缘觉的修行，共有八个层次，方向是一致的，都归向涅槃。在修行者中，有的是一步一步地前进，有的是跳跃式地超越而受果，因为根器的利钝不同，因而成就的快慢有异。菩萨为什么能学般若呢？心利的，不能挫成钝的；心钝的，也不能磨成利的。菩萨是利根，从基本上就大大超过声闻、缘觉，所以能学般若。可是，让他们到下等的声闻、缘觉中去比较优劣，不也难为他们吗？如果说这是叫能者去做容易的事，有什么理由必须这样做呢？说实在的，我觉得这是不必要的。但是，《摩诃般若波罗蜜经·遍学品》要菩萨遍学，想来一定有其深意吧？

罗什回答道：学习经书的人，应该善于根据具体情况了解它的真实含义。比如，有一位道德高尚的人去看杀生，弟子问他为什么要看？他说：我还没有得道，应该了解一切。或说：到杀生之处，知道如何快速解决众生生命的方法，为的是能有办法不让众生受各种苦恼。同样的道理，菩萨用三解脱门观察涅槃之法，知道断除何种结使，得何种涅槃，断除疑结、我结、戒取结三结，逐步具有证人涅槃的条件，但是菩萨并不去证须陀洹果以至阿罗汉果，得漏尽涅槃。

又，比方人眼见坑壕，不会掉进去，菩萨进入小乘涅槃之法，也不会去求证，不会受什么信行、法行之名。因为菩萨有利根，超出於二乘，只是比起大菩萨来还差一些罢了。就像狮子，虽然与百兽共处，自然高於百兽。又如国王走了一百里之後，中途应该住宿了，他见到大臣们的住处，虽在其中出入观察，并没有在那裏住下的意思，而是想到这裏虽然不错，但另外还有更好的地方。菩萨也是这样 的。

菩萨入於道慧时，分别了解外道的禅定五神通法、二十七种贤圣法，即所谓十八种学法、九种无学法，以及辟支佛道；分别了解之後，继续修行自己的菩萨道。了解这些有两种好处：一是知道这些修行之法，用来度脱众生，不会有什么疑难；二是所度众生知道菩萨亲自实行过这些方法，因而很容易信任和接受。不然的话，众生会想，都在生死中轮回流转，你和我没有什么不同，因而不会信任，更不会接受的。

原典

又问：声闻、缘觉，凡有八辈①，大归同趣，向涅槃门。又，其中或有次第得证，或有超次受果②。利钝不同，则所入各异。菩萨云何而学般若耶？心利者，不可挫之为钝；钝者，不可锐之令利。菩萨利根，其本超此。而甫就下位之优劣，不亦难乎？若云能者为易，於理复何为然？其求之於心，未见其可。而经云遍学，必有深趣。③

答曰：学者善分别谛知其法。如有大德之人，往观杀生法。其弟子问之何故？答言，我未得道，靡所不更。或至此处，知其要脉，不令众生受诸苦恼。若以三解脱门，观涅槃法，知断如是结使，得如是涅槃，三结④尽得涅槃分，谓无为须陀洹果，乃至罗汉，得漏尽涅槃果⑤。

又，如人眼见坑堑，终不堕落，假令人其法者，於法不证，不受信行⑥、法行⑦之名。以诸菩萨利根故，超出二乘。於大菩萨，有所不及了。如师子虽处於百兽，为胜也。如国王行百里，应中道宿，见有大臣住处，王虽在中出入观者而无宿意，作是念言，此虽为妙，自知别有胜处。菩萨亦如是。

若入道慧⑧时，分别观知外道禅定五神通⑨法，及二十七种贤圣法⑩，所谓十八种学法、九种无学法，及辟支佛道⑪，分别观已，续行菩萨道，得二种利益：一者，自了了知其

法，用度众生时，无所疑难；二者，所度众生知彼体行此法，则便信受。若不尔者，同在生死，彼我无异，便不信受。

注释

①八辈：即四双八辈，或称四双八人，包括四向四果。声闻乘中，根据修习程度，分为四大阶段，称为四果，即须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果。接近四果的，称为四向，即须陀洹向、斯陀含向、阿那含向、阿罗汉向。四向四果，共为八辈。见《阴持入经》。

②次第得证、超次受果：四果为修习的四大阶段，八辈则在每大阶段中又分两个小阶段，四果的四大阶段变为八个小阶段。有的是按部就班地修习下去，有的则可以超越，如须陀洹果可以超越斯陀含向、斯陀含果而到阿那含向。

③指《摩诃般若波罗密经·遍学品》。

④三结：得须陀洹果之人所断之三结，指见结（我见）、疑结（对佛教的怀疑）、戒取结（行邪戒）。

⑤漏尽涅槃果：从须陀洹修行到阿罗汉果，已断除贪欲，断绝烦恼，不仅灭除了生死之因，也灭除了生死之果，证入涅槃，无垢清净，即无漏涅槃果。

⑥信行：信佛教而行，称为信行，钝根的人因信行成闻慧。

⑦法行：依佛法而行，称为法行，利根的人因法行而成思慧。

⑧道慧：有多种解释，这裏可以理解为一切智。一切智是从认识状态说，道慧则是引导众生的角度说的，指能分别知声闻、缘觉方便之道。

⑨外道禅定五神通：指外道在禅定中所得的神足通、天眼通、天耳通、他心智通、自识宿命通等五种神通。

⑩二十七种贤圣法：声闻乘四果中，须陀洹、斯陀含、阿那含称为有学，阿罗汉称为无学，学道圆满，不需再学修行的意思。《中阿含·福田经》说十八种学法为：信行、法行、信解脱、见到、身证、家家、一种、向须陀洹、得须陀洹、向斯陀含、得斯陀含、向阿那含、得阿那含、中般涅槃、生般涅槃、行般涅槃、无行般涅槃、上流色究竟。九种无学法指：思法、升进法、不动法、退法、不退法、护法、（护则不退，不护则退）、实住法、慧解脱、俱解脱。十八种学法及九种无学法合称二十七种贤圣法。

(11)辟支佛道：有两种情况，一种是无师自通独立成佛，叫做独觉；一种是多世积善修行，最后一世虽是无佛之世，无师可从，而缘业成熟，自然成佛，叫做缘觉。无论那种情况，都无所师承，也不说法传道，所以，实际上没有留下什么辟支佛道。

译文

慧远又问道：若是菩萨遍学，是从学方便开始呢，还是马上学无漏道呢？如从学方便开始，那么，怎么能考验自己的心，知道自己的心一定不会去求证，不会进入无漏道呢？如果不是先学方便以自我考验，马上学无漏道的话，就会像鸟失去翅膀，堕入无漏道的空解脱、无相解脱之中，自己没有力量再回得来。看来还是先学方便般若，内心像一杆秤一样，能够正确对待一切现象，那一下子便可以跳登龙门，由鱼变为龙，由菩萨变为佛，又何必遍学呢？

罗什回答道：这件事，佛在《般若经》中已经谈到，菩萨进入空、无相、无愿三解脱门时，要先立愿；修学完成，心便厌离，但不去取证，因为这是我修学的时候，不是求证的时候。有这样的心愿，即使进入无漏之道，也不会证入涅槃。

又，有人说，菩萨由於两种因缘而不会证涅槃：一是深心贪爱阿耨多罗三藐三菩提，为了求得这种至高无上的佛智，决不会中途停顿去求证涅槃；二是对於众生有深入骨髓的大悲心，不愿独自证入涅槃。虽然知道一切法的最终归宿是涅槃无为，但证入涅槃的时候未到。对於众生有这种了不起的大悲之心，这才叫做菩萨，他懂得涅槃的好处，却不去取证。

又有人说，菩萨自无数劫以来，一直修习福德利根，所以，入三解脱门时，能即时深入无漏道。因为福德利根的势力很大，大到一进去就再也回不来，就像大鱼随恒河之水流入

大海，不能返回，因为受到水力的牵制。这时，十方诸佛便会现身教诲：善男子，应该记住你的本愿，要度脱一切众生，不要独自入涅槃。你只得到一个法门，我们得到无量阿僧祇法门，由於怜悯众生，尚且住在世间，何况你呢？这时，菩萨便会信受佛语，不入涅槃。至於菩萨为什么要遍学？前面已经谈过。所以，因为菩萨之道平直，便认为菩萨不应遍学，那是不对的。

原典

又问：若菩萨遍学，为从方便始，为顿入无漏道也。若从方便始，以何自验其心，知必不证，而入无漏也？若不先学方便以自验，则是失翼而堕空无相，酬可自反<sup>①</sup>。若先学沕和般若，心平若称，一举便可顿登龙门，大夫何为遍学乎？

答曰：是事，佛於般若已说。菩萨入三解脱门，要先立愿，学观如己，心则厌离，唯不取其证，我学观时，非是证时<sup>②</sup>。以如是之心，入无漏者，终不证也。

又人言，菩萨先以二因缘故，不取其证也：一者，深心贪乐阿耨多罗三藐三菩提<sup>③</sup>；二者，於众生中，大悲彻於骨髓，不欲独取涅槃。虽知一切法中涅槃无为，但以时未至故。是名菩萨，於众生中，大悲之至。所谓得涅槃味，而不取证也。

复有人言，菩萨无量劫来，修习福德利根故，入三解脱门时，即深入无漏法，以此势力，不能自反。譬如大鱼随顺恒河，入於大海，不能得反，以水力牵故。尔时，十方诸佛，现其身相语言：善男子，当念本愿，度一切众生，莫独入涅槃<sup>④</sup>。汝但得一法门。我等如是无量阿僧祇法门，怜悯众生故，犹住世间，何况於汝？时菩萨信受佛语故，不取果证。菩萨遍学，义如前说。是故，不得以乘平直往为难。

注释

①《摩诃般若波罗蜜经·不证品》：「譬如有翼之鸟，飞腾虚空而不堕坠，虽在空中，亦不住空。须菩提，菩萨摩訶萨亦如是，学空解脱门、学无相无作解脱门，亦不作证，以不证故，不堕声闻、辟支佛地。」按照这一段的意思，「酬可自反」的「酬」字疑误，应为「不」或「难」。

②《大智度论》卷七十六：「须菩提白佛言，世尊，若菩萨摩訶萨欲行般若波罗蜜，云何学空三昧，云何入空三昧，云何学无相无作三昧，云何入无相无作三昧，……须菩提白佛言，世尊，如佛所说，菩萨摩訶萨不应空法作证，世尊，云何菩萨住空法中而不作证？佛告须菩提，若菩萨摩訶萨具足观空，先作是愿，我今不应空法作证，我今学时，非是证时。」

③阿耨多罗三藐三菩提：梵文的音译，意译为无上正等正觉、无上正智、无上道，为佛智。

④《大智度论》卷十：「菩萨亦如是，立七住中，得无生法忍，心行皆止，欲入涅槃。尔时，十方诸佛皆放光明照菩萨身，以右手摩其头语言：善男子，勿生此心，汝当念汝本愿，欲度众生。汝虽知空，众生不解，汝当集诸功德，教化众生，共入涅槃。汝未得金色身、三十二相、八十种随形好、无量光明、三十二业，汝今始得一无生法门，莫便大喜。是时，菩萨闻诸佛教诲，还生本心，行六波罗蜜，以度众生。」

译文

慧远又问道：《摩诃般若经》说，声闻的须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉四道及辟支佛的智与灭，都是菩萨无生法忍。体味这话的意思，似乎是说，菩萨学了声闻及辟支佛的灭与智，才得成就无生法忍。但声闻、辟支佛之学本来不是菩萨之道，怎么能成就无生法忍？如果必须等到学习声闻、辟支佛之道後不去证入，才能成就无生法忍，那么，诸佛世尊大会说法，其中难道没有一下子顿悟而获得无生法忍的吗？反复推敲，总有疑问。

罗什回答道：经中所说，从须陀洹到阿罗汉、辟支佛的智与断，都是菩萨无生法忍。他们的智，叫做学人四智，无学人六智；断，叫做学人有余断，无学人无余断。他们的智与断，都是以悟解诸法实相为目的的。只是由於声闻、辟支佛的根钝，悟解实相需要六智，



菩萨的根利，只用一智，便是如实智。就像钝斧砍树，使力好几下才能砍断，如用利斧，一砍就断了。都是砍断一株树，只是功力和作用不同罢了。各位贤圣也是这样的，他们都要砍断烦恼之树，由於小乘的智慧较钝，要分别用六种智才能砍断。下面简单谈谈这个道理。

凡夫所想的，都是颠倒之见。其实，生死往来，受尽各种苦恼，称之为苦。认识到人生为苦，叫做苦智。由这种无漏苦智，对人生苦恼深深厌恶，由厌恶即舍苦。为什么能舍去苦呢？因为苦没有自性的缘故。为什么苦没有自性呢？因为苦由因缘和合而引起，毕竟不生。有了这种认识，自然不会用苦来束缚自己，产生结使了。这叫集智、灭智、道智。修得这四智後，再修得尽智、无生智，才能悟得诸法实相。菩萨不同，因为根利，知道所谓苦谛一相，其实无相，性本空寂。只是凡夫之心颠倒，才分别有苦有乐。

又，人生之苦是由爱等产生的，爱欲也是一相。苦为果，爱为因，因与果同，苦既是空，爱当然也是空。菩萨对於其他三谛的认识也是这样。这种认识，既无所谓断，也不去取证，通过这种认识，善能了解任何一谛的实相。由此可见，声闻的智慧钝，需要一步一步地修得各种智後，才能收效。菩萨则因能深入，观四谛只有一谛，就像《思益经》所说，四谛其实只有一个空谛。

又，《般若波罗蜜经》中，说声闻的所有智、所有断，都在菩萨无生法忍中。这是因为，虽然声闻以四谛而悟诸法实相，菩萨只以一谛悟得诸法实相，声闻因智慧钝而多对人生厌恶和害怕，菩萨则因智慧利而多以慈悲为心，但同是悟得诸法实相。所以说，所有智、所有断，都是菩萨无生法忍。比如用酥作出种种食物，名字虽有许多，其实都是同样的一种酥。

有人说，有的众生爱多，有的见多。爱多的，由无作解脱门可以入於涅槃，所谓无作解脱，就是观诸法无常、苦。见多的，由空解脱门能入涅槃，所谓空解脱门，就是悟得空、无我。那些观无常、苦的，容易悟解；至於观空、无我的，所修习的内容会越来越深奥。

如有的菩萨，深深爱乐佛法，却还没有断除结使，於是产生各种戏论，分别常、无常、苦、非苦，空、非空，我、非我，有、无、非有非无，生、不生，非生、非不生等。为了灭除这些戏论，佛为菩萨演说无生法忍。就像人服药治病，药又为害，於是再下别的药，这种药便珍贵了。无生法忍也是如此，由於无生法忍能悟各种现象的法性，可以说是深理；由於它能除细微的病，可以说是妙药。

又有人说，有的讲，菩萨为什么不去获取声闻、辟支佛的功德利益？为解答这个问题，所以说，菩萨在无生法忍中把这些功德利益都已得到了。又，这一章中，没有说遍学声闻、辟支佛道是为了成就无生法忍，原先只是说菩萨在十地中都要观察，称为遍学。又，我在前面曾回答说，菩萨入灭定时，先生起不取涅槃之心，入定时此心暂时不生，一旦时候因缘到了，此心自然又发。

原典

又问：经云，四道与辟支佛智及灭智<sup>①</sup>，皆是菩萨之忍。寻意，似是学彼灭智，以成此忍。彼学本自不同，法忍云何而成？若必待此而不证，即诸佛世尊，大会说法，其中应不俄尔之顷，顿至法忍者？推此而言，反覆有疑。

答曰：经云，须陀洹乃至阿罗汉、辟支佛，若智若断，皆是菩萨无生法忍者，智名学人四智<sup>②</sup>，无学人六智<sup>③</sup>，断名学人有余断<sup>④</sup>，无学人无余断<sup>⑤</sup>，是皆以诸法实相为己用。但二乘钝故，须以六智。菩萨利故，唯用一智，所谓如实智<sup>⑥</sup>。如钝斧伐树，数下乃断，若以利斧，一砍便断，是一树一断，但功用有异耳。诸贤圣如是。断诸结树，以小乘智慧钝故，分为分智。<sup>⑦</sup>

凡夫所想颠倒，往来生死，受诸苦恼，说名为苦。以无漏智慧，深厌此苦，厌已即舍，苦无自性故。所以者何？是毕竟不生性。如是知己，结使自然不生。是名集灭道智。修此行已，增其尽智<sup>⑧</sup>、无生智<sup>⑨</sup>。菩萨利根故，知苦谛一相，所谓无相。但以凡夫颠倒之心，分别有苦有乐。

又，此苦因於爱等，亦是一相，因同果故。此中无所断，亦无所证。於其观中，善能通达。是故当知，声闻智慧钝故，先习此道，後乃得力，以菩萨深入故，观四谛为一谛。⑩如《思益经》(11)中，说四谛为一谛。

又，《般若波罗蜜》(12)中，说声闻所有智、所有断，皆在菩萨无生法忍中。声闻人以四谛入诸法实相，菩萨以一谛入诸法实相。声闻智慧钝故，多以厌怖为心；菩萨智慧利故，多以慈悲为心。同得诸法实相故，名为所有智、所有断，皆是菩萨无生法忍。如以苏作种种盒，名虽有异，而苏是一也。

或有人言，众生或爱多，或见多。爱多者以无作解脱，能入涅槃。无作解脱者，所谓诸法无常、苦。见多者，以空解脱门，能入涅槃。空解脱门者，所谓空、无我(13)。若观无常、苦者，化之则易；若观空、无我者，所行之道，转深转微。

所谓诸菩萨，深爱乐佛法，亦未断结使，生诸戏论，分别常无常、苦非苦、空非空、我非我、有无非有非无、生不生、非生非不生等。灭此戏论故，佛为说无生法忍。如人服散除病，散复为患，覆以下散，药为希有也。无生法忍亦如是。观诸法性故，得名为深。以除细微之病故，药名为妙。

复有人言，有人谓，菩萨不得声闻、辟支佛道功德之利，是故说，菩萨无生法忍中悉得其利。又此章中，不言学彼以成此用。先云遍观十地者，名之为学耳。又答云，以入灭定，先期心生，设复暂灭，时至自发。

注释

①四道與辟支佛智及灭智：下面慧远的问文中，有「声闻、辟支佛智及灭，则是菩萨忍」，可见这裏「四道与辟支佛智及灭智」，应为「四道与辟支佛智及灭」。四道，即声闻四果。这裏所提及的经文，参看本章最前注④。

②学人四智：即声闻中的须陀洹、斯陀含、阿那含悟到的苦、集、灭、道四谛。

③无学人六智：即声闻中的阿罗汉及辟支佛具有的六智，除上述苦智、集智、灭智、道智外再加上尽智及无生智。

④断名学人有余断：凡人有见惑及修惑，须陀洹得四智，已断除见惑。但修惑难断有许多层次，如把三界分为九地，每地又各分为九品，共有三界九地八十一品之多。斯陀含只断除初地九品中的前六品，阿那含能把初地九品彻底断除。所以，须陀洹、斯陀含、阿那含等学人之断是有余断，没有断尽。

⑤无学人无余断：阿罗汉及辟支佛则已断尽见惑及修惑，再无残余，称为无余断。

⑥如实智：如诸法实相之智、知诸法实相之智、佛智。《大智度论》八十四：「如实智有何等相？答曰：有人言能知诸法实相。……此中说如实智唯是诸佛所得。何以故？烦恼未尽者犹有无明，故不能知如实，二乘及大菩萨习未尽故，不能遍知一切法一切种，不名如实智。但诸佛於一切无明尽无遗余，故能如实智。」罗什在这裏说菩萨有如实智，并没有把如实智作为佛专有之智。

⑦大智度论卷八十四：「须菩提闻是已，问佛：智慧故有上中下分别，烦恼断复有差别不？佛言：无差别，断时有差别，断已无差别。譬如刀有利钝，断时有迟速，断已无差别。」

⑧尽智：即断尽烦恼之智，知苦、断集、证灭、修道之智。

⑨无生智：声闻果十智中的第十智，阿罗汉的最高智，已断三界烦恼，知自身再不受生於三界的阿罗汉果之智。

⑩大智度论卷八十六：「声闻人以四谛得道，菩萨以一谛入道。佛说四谛皆是一谛，分别故有四，是四谛二乘智断皆在一谛中。」

(11)思益经：即《思益梵天所问经》。其中卷一〈解诸法品〉说：「梵天，以是因缘故，当知圣谛非苦非集非灭非道。圣谛者，知苦无生，是名苦圣谛，知集无和合，是名集圣谛，於毕竟灭法中知无生无灭，是名灭圣谛，於一切法平等，以不二法得道，是名道圣谛。」卷

三〈谈论品〉：「一切法空无我是为圣谛，若能如是求谛，是人不见苦，不断集，不证灭，不修道。」

(12)般若波罗蜜：指《摩诃般若波罗蜜经·遍学品》，参看本章最前注④。

(13)这裏说的是三解脱门中的空解脱门及无作解脱门。《大智度论》卷二十：「应度者有三种：爱多者、见多者、爱见等者。见多者为说空解脱门，见一切诸法从因缘生，无有自性，无有自性故空，空故诸见灭。爱多者为说无作解脱门，见一切法无常苦从因缘生，见己心厌离爱，即得入道。爱见等者为说无相解脱门，闻是男女等相无故断爱，一异等相无故断见。」译文

慧远问道：如果菩萨不证涅槃，确实可以比喻为人於灭定。由此，凡是遍学，不管学什么，都不应该有退转。而不退转，可得到的功德都不要，岂不是登上龙门却失去龙位吗？如果没有经过遍学的便会退转，好比还没有遇险便停了车，这些人本来就没有打算前进，退转也是应该的，有什么好说的呢？

罗什回答道：菩萨有两种，有退的有不退的。退的也有两种：一种，只修行五波罗蜜，没有修般若波罗蜜，像舍利弗施眼，因布施的态度不正确而厌退；另一种，虽然修般若波罗蜜，但没有同时修方便（沏和），这种人一入三解脱门，观涅槃时，因为有深妙的无生法忍之力，马上便证入涅槃去了。

证入涅槃的人，也有两种：一种，行菩萨道（六波罗蜜），有慈悲心，由於没有方便力，一入三解脱门，便证入涅槃；另一种，菩萨闻知佛说，菩萨应学声闻、辟支佛道，以便度脱众生，而不是证入涅槃。有的菩萨虽懂这个道理，但没有方便力，慈悲心薄，深怕老、病、死、苦，於是用声闻、辟支佛之法，入三解脱门，便证入涅槃。就像人骑马，应该指挥马走，不是随马走，但不善骑马的，就随著马走了。这些菩萨也是这样，起无漏心，入解脱门，跟随无漏之道而入於涅槃，自己跳不出来。可见，在退转菩萨中，有优有劣。不过，这些退转菩萨都不能比喻入於灭定。修行菩萨道已久的菩萨，方便力已经成就，虽产生了无漏心，不会随著无漏之道去证涅槃，他们的慈悲方便力能使他们不至於堕落到小乘的声闻、辟支佛去。这种菩萨，才可以用灭定作比喻。

又，退转菩萨虽有普度众生的本愿，由於福德、智慧、力用都薄弱，不能凭自己的力量从小乘中跳出来，好像陷入敌阵之中的人，都愿意杀出敌阵，有方便力的能够出来，没有力的，虽有出阵之心，也出不来。又，关于退转问题，不能偏颇了。如《法华经》说，即使退转到阿罗汉、辟支佛，毕竟可以成佛。佛讲退转，意思只不过劝令菩萨走正道，保证始终不退罢了。还有，《般若波罗蜜·不退品》中说，须菩提问：世尊，菩萨退转退的是什么呢？是色阴退，还是受、想、行、识退？佛答：都不是。又问：那么，是五阴之外的退？佛答：也不是。须菩提问：若都不退，那为什么说有退？佛为须菩提说毕竟空的道理，退转是空，不退转也是空，又何必追究退或不退呢？

原典

问曰：若菩萨不证，必同此喻，以此则凡造遍学，不应有退转，岂非失位於龙门乎？若未经遍学，便云退转，此犹未涉险而顿驾，而本自不行，复何所论？

答曰：菩萨有二种，有退有不退。退亦有二种：一者，直行五波罗蜜，如舍利弗等，持头目施①，而生厌退；二者，无方便行般若波罗蜜，入三解脱门，观涅槃时，以深妙药故，即便取涅槃证。

取涅槃证有二种：一，行菩萨道，以无方便，入三解脱门，证於涅槃；二者，菩萨闻佛说，菩萨应学声闻、辟支佛道，度脱众生，虽是菩萨，而用声闻、辟支佛法，入三解脱门。是人无方便，慈悲心薄，深怖畏老病死苦，取涅槃证。如人若能乘马，不随马也，不善乘者，便随马力。诸菩萨亦如是，起无漏心，入解脱门，随顺无漏，不能自拔。如是退转菩萨，优劣不同。若久行菩萨道者，成就方便力，虽起无漏心，而不随之。以慈悲方便力故，

不令堕落。如是者，则同灭定为喻也。

又退转者，虽有本愿，以福德智慧力用薄故，不能自出。如入贼陈②，皆愿欲出其身，力方便者，乃能得出，无力者，虽有其意，不能得出。又如说《法华经》毕竟空，设有退转，究竟皆当作佛。③佛说退者，意欲令菩萨当得直道，始终无退。如《般若波罗蜜·不退品》④中说。又，须菩提言：世尊，菩萨退为以何法退？色阴退也，受、想、行、识退也？佛言：不也。离五阴有退也？佛言：不也。须菩提言：若不尔者，云何有退？佛为须菩提，渐以明《法华经》义故。

注释

①见《大智度论》卷十二。有人向舍利弗乞眼，舍利弗只好给他一只眼睛。乞者拿著眼睛在舍利弗面前闻闻，嫌臭，把眼睛扔在地上，又用脚踏。舍利弗心想，这种人太坏了，不可度脱，不如自己证入涅槃，早脱生死。如此想罢，马上从菩萨道退向小乘。

②如入贼陈：此「陈」字，疑为「阵」字之误写。

③《法华经·譬喻品》：「尔时，佛告舍利弗，……舍利弗，我昔教汝志愿佛道，汝今悉忘，而便自谓已得灭度。我今还欲令汝忆念本愿所行道，故为诸声闻说是大乘经，……汝於未来世过无量无边不可思议劫，供养若千千万亿佛，奉持正法，具足菩萨所行之道，当得作佛。」这一段说明菩萨虽退转，当得作佛。但这一句之前「说《法华经》毕竟空」一句，与前後文义没有关联，疑「毕竟空」三字本为本段最後一句「渐以明」下漏文，最後一句中的「《法华经》义故」则为衍文。

④般若波罗蜜·不退品：「须菩提白佛言：世尊，若一切法无行、无类、无相貌，菩萨於何等法转名不转？佛言：若菩萨摩訶萨色中转，受、想、行、识中转，是名菩萨不转。」意思是说，菩萨的退转或不退转，毕竟是空。

译文

慧远问道：声闻、辟支佛的智及灭，都是菩萨无生法忍。那么，在声闻、辟支佛的智及灭中时，菩萨不去取涅槃证，是由於「无生灭观」之力呢，还是由於普度众生的心愿力呢？若是由「无生灭观」之力而不去取证，当遍学声闻、辟支佛道之时，心裏考虑的是声闻、辟支佛之道，不可能同时考虑「无生灭观」。既然不能向时考虑，当时的「无生灭观」就一定微弱到没有什么作用。既然没有什么作用，菩萨就会随声闻、辟支佛之道而取证涅槃去了。若是由於普度众生的心愿力而不去取证涅槃，到时候才能由声闻、辟支佛道中回到菩萨道中来。

凡为菩萨，都立有四弘誓愿，既有誓度众生之心，却又中途退转到自证涅槃，那是为什么呢？再者，《大智度论》说，得无生法忍菩萨，悟解诸法实相，心里空空，一无所有之时，好像梦中乘竹筏渡河，醒後不再有渡河的意愿。也就是说，不再有成佛的意愿。若真如此，预先曾定下成佛的目标，又有什么办法能实现呢？得无生法忍菩萨，已超越五蕴肉身，得清净法身，尚且如此，何况还没有达到无生法忍菩萨水平的人呢？您關於灭定的比喻虽然很妙，我举出的这个乘筏渡河的比喻也是这一类啊！

罗什回答道：「无生观」虽然也微妙，但力量差，为什么呢？无生灭的缘故。一切现象，本来便是不生不灭的。由於一切现象本来不生不灭，性本空寂，一切观一切行也都不必要而可以取消了，取不取涅槃证也不必要而无须考虑了，所以，「无生观」不会有多大的力量帮助菩萨脱离涅槃。不过，菩萨具有一切智之力，虽然进入声闻、辟支佛道，不会取涅槃证。为什么呢？因为证入涅槃名为第一真实，要得解脱，再没有比证入涅槃更彻底的方法了。只是菩萨以高明的智慧深得法性，懂得涅槃即法性，不会以这种空法去证入灰身灭智的涅槃。在遍学声闻、辟支佛道之时，虽然心裏没有同时考虑「无生观」，由於见到小乘法的卑陋，从内心本有的觉悟便知道小乘法不是自己所爱乐之法。只是为了度脱小乘之人，才来学习小乘法。就像大鸟常在很深的清净池边栖息，由於某种小因缘暂住在浊水之旁，事情一结

束就走了，因为不乐於在这裏久住。菩萨也是这样的，跟著大力的 牵制走，不会被小力所控制的。

再谈度人的心愿力问题。诸菩萨虽然人於小乘的无漏禅定，而能不舍慈悲之心。小乘便不是这样，他们的力量差，心在无漏，就不能再有别的念头。又，菩萨在用小乘之法观涅槃时，看到有的人爱乐小乘之法，便用小乘之法来度脱他们，这就是度人之心了。凡是谈到善学小乘法的人，其实指的都是得无生法忍的菩萨。为什么呢？因为有人诽谤说，菩萨自己尚且不得小乘法，怎么能用小乘法度人？由於这个缘故，菩萨学小乘法，不肯表现出超过小乘法的样子，只是表现出善於学小乘法。如富楼那，在过去无量佛所，於众弟子中为说法第一，在今佛弟子中也是说法第一，实际上他是大菩萨，但以小乘面目出现，说的是小乘法。由此可见，善学小乘法的，本是大菩萨。

又，菩萨之中证悟浅的，没有悟得很深的大乘之法，只行五波罗蜜，未行般若波罗蜜。这种人若入小乘的空法（无漏法），不知般若波罗蜜，又没有方便力，慈悲心弱，便不能自拔，会随著无漏道证入涅槃。佛如果教这种菩萨去遍学，他们会由无漏道而对一切法产生厌恶，丢失菩萨道而证入涅槃了。就像有人有咒火之力才能入大火，若没有咒力，就不能入大火一样。

有人说，因为菩萨是利根，知道涅槃寂灭相真实之法，所以，虽有慈悲之心力，也不能控制自己，以至很可能证入涅槃。这不要紧，会有十方诸佛现出妙身教化他们。比如身材高的大个子，堕入深坑，什么绳子也不能帮他出来，但菩萨有金刚琐可以救出。菩萨也是这样，深见生死之苦，及涅槃寂静之安稳，如同堕入深坑，只有诸佛能帮助他出来，再没有别人有这种能力了。

原典

问曰：声闻、辟支佛智及灭，则是菩萨忍，菩萨於智灭中不证时，为是无生灭观力也，为是度人心力也？若是无生灭观力，则遍学时，不得并虑，若不并虑，则无生灭之观，玄而不微，以其无微，菩萨便应随至取证。若是度人心力，时至则反。

凡为菩萨，以僧那<sup>①</sup>自誓。此心岂不必欲度人，而中退转者，何也？又云，《大智论》云，得忍菩萨，解诸法实相，廓然都无时，犹如梦中乘筏渡河，既觉无复度意。<sup>②</sup>若尔者，先期後有，何功用有？得忍大士，已起阴路，犹尚若兹，况未至者乎？君来喻虽美，吾喻是其族也。

答曰：无生观力劣，而玄有同。何以故？无生灭故。一切法，从本以来，不生不灭。以不灭法故，灭诸观行。菩萨如是智力，虽二道不应为证。何以故？证名第一 真实，更无胜法。而菩萨以利智慧，深得法性，不应以法为证也。然虽心不并虑，因见小乘法卑陋故，深发本识，知非所乐。但为度小乘人故，观其法耳。譬如大鸟 常在甚深清静之池，以小缘故，暂住浊水，事讫便去，不乐久也。此亦如是。随大力所牵，不为小力所制。

度人心力者，诸菩萨虽入无漏禅定，而 能不舍慈悲之心。小乘则不然。以其力劣故，心在无漏，则不应复有心所念。又，菩萨以小乘法，观泥洹时，有乐小乘道者，因用其法，而度脱之，此则是度人心也。凡言善学小乘法者，皆是得无生忍菩萨。所以者何？以彼谤言，尚不得此法，何能以是度人也？是故，学不以有殊妙之事。故富楼那<sup>③</sup>，过去无量佛所，於弟子 众中，第一法师，今佛弟子中，亦为第一。是故当知，是大菩萨，现行小法。

又，小菩萨未得甚深大乘之法，行五波罗蜜。若入小乘空法者，不知般若波罗蜜，无方便力，慈心弱，不能自拔。尔时随至而证。佛若教如是等菩萨遍学者，则生厌心，失菩萨道。如人有咒火之力，能入大火，若无咒力，则不堪任。

又人言，菩萨利根故，如涅槃寂灭相真实之法，虽有慈悲之力，不能自制。但以十方诸佛，现其妙身，而教化之。<sup>④</sup>譬如身大者，堕在深坑，一切绳用，不能令出，唯有大士，以金刚琐<sup>⑤</sup>，尔乃出之。菩萨亦如是。深见生死过患涅槃寂灭安稳之处，唯有诸佛，乃能令出，更无余人也。



## 注释

①僧那：梵语摩诃僧那僧涅陀的略称，《摩诃般若波罗蜜经》中意译为誓庄严，后来通称为四弘誓愿，即一菩萨初发心时共有的本愿，内容：众生无边誓愿度、烦恼无尽誓愿断、法门无量誓愿学、佛道无上誓愿成。

②见《大智度论》卷十：「如七住菩萨观诸法空无所有，不生不灭。如是观已，於一切世界中，心不著，欲放舍六波罗蜜入涅槃。譬如人梦中作筏，渡大河水，手足疲劳生患厌想，在中流中梦觉已，自念言，何许有河而可渡者？是时勤心都放。菩萨亦如是，立七住中，得无生法忍，心行皆止，欲入涅槃。」

③富楼那：佛的十大弟子之一，号称说法第一。《法华经·五百弟子授记品》：「富楼那亦於七佛说法人中而得第一，今於我所说法人中亦为第一，於贤劫中当来诸佛说法人中亦复第一，……内秘菩萨行，外现是声闻。」

④《摩诃般若波罗蜜经·往生品》：「舍利弗，有菩萨摩訶萨，行六波罗蜜时变身如佛，遍至十方。」

⑤金刚琐：琐，缕玉为连环叫琐，后来用金属代玉，仍称琐，或锁。金刚琐，一种兵器。

## 译文

慧远问道：递学从那裏开始，又在那裏结束呢？菩萨从发意到得无生法忍，即由初地到七地，是否每地都要遍学呢？如果初地即遍学二乘，在二乘的智及灭中已得无生法忍，就不应该每地都再去遍学；如果不是每一地都遍学，那就在地与地之间没有什么差别，不需要分若干地。若是初地没有得无生法忍，那才需要每地都遍学，但若每地都要遍学，就说明开始遍学时，漏结不尽。漏结不尽，学无漏法就没有学成。估计诸菩萨不至於学无漏法徒劳无功吧！

又问：《十住除垢经》说，菩萨在初地中遍学，虽然已悟入四圣谛，又不令法（现象）灭，也不令法起。这话似乎与《大智度论》所说不同，也与您的答覆不同。都是大乘的经典，按理都该相信。只是互相矛盾，不好取舍，如果这种矛盾不能统一会通，那遍学之说，便不是普通智慧者所能了解的。有这种能了解的人吗？

罗什回答道：这个道理前章已经说明。大菩萨现在作声闻，为的是要度脱小乘之人，而学小乘之法，如富楼那等。有人说，有三种慧：闻慧、思慧、修慧。没有得无生法忍的菩萨，用闻慧、思慧学声闻、辟支佛二乘之道。为什么呢？因为这种菩萨的福德智慧还不够深厚，若用修慧，便会证入涅槃。只有无生法忍菩萨，才能用三慧遍学声闻、辟支佛诸道。

又，新发意菩萨之智慧，还在诵读思维大乘经典，虽然遍学二乘，也下算已成无生法忍。而得无生法忍菩萨，都有利根，都能体悟到实相，只不过各地菩萨之间有深浅的不同罢了。所以，从发意菩萨到无生法忍，地地遍学，无非是修习观察的智慧罢了。这种因缘前面已经谈过。至於《十住断结经》所说，我没有见到这部经，不能随便回答。

## 原典

又问：遍学以何为始终？从发意至得忍，其中住住，皆是遍学不？若初住遍学，於二乘智灭中，已得无生法忍，则不应复住住遍学。若果不住住遍学，则其中无复诸住阶差之名。若初住不得忍，即住住皆应遍学。若住住遍学，则始学时，漏结不尽。如其不尽，则虽学无功。想诸菩萨，必不徒劳而已。

又问：《十住除垢经》说，菩萨初住中遍学，虽入圣谛，不令法灭，亦不舍起①。此语似与《大智论》异，亦是来答所不同。是乃方等之契经，於理有所共信。若不会通其趣，则遍学之说，非常智所了知者，则有其人。

答曰：此义前章已明要。大菩萨现作声闻，为度小乘人故，学小乘法，如富楼那等。或有人言，有三种慧：闻慧、思慧、修慧②。未得无生法忍菩萨，以闻、思慧学二乘法。何以故？是人福德智慧，未深厚故。若用修慧，则便作证。是故，唯无生法忍菩萨，三慧遍学诸

道。

又，新发意菩萨③慧，诵读思惟大乘经法，虽学，亦不为成无生法忍也。而得忍菩萨，同体实相之利，但深浅有异。是故观智而已。此因缘先已说。又《十住断结》说，未见此经，不得妄以相答。

注释

①姚秦竺佛念所译《最胜问菩萨十住除垢断结经·道引品》：「亦无色痛想行识之屋室，亦不眼色、耳声、鼻香、舌味、身细滑之处所，何以故不可目视而见众想，解不起不灭之法无终无始，是谓菩萨於初地中而净其迹。」

②见《成实论》卷二，说三慧：一闻慧，依见闻经教而产生的智慧；二思慧，依思维道理而产生的智慧；三修慧，依修禅定而产生的智慧。前两慧为散智，是发修慧之缘，修慧则为定智，有断惑证理之用。

③新发意菩萨：初发菩提心，愿求无上菩提之心，称为发心，或称发意。初发心入佛道的菩萨称新发意菩萨，相当於十地中的初地。

译文

慧远又问道：证和取证，用什么来证明呢？菩萨是已证而不肯取证，还是既不证也不取呢？若证而不取，证与取证便是不一样的。若是说，以烦恼断尽为证，那么，当断尽之果出於预料成熟之时，为何不取？若说，就是要证而不取，不取却要证，那么，须菩提不应该提出「为什么不证？」的问题。若以烦恼断尽为证，三结尽时，那是证须陀洹；五下分结尽时，证阿那含；五上分结、五下分结都尽时，便证阿罗汉。如果欲界、色界无色界三处的烦恼都断尽，在这个过程中，却不证须陀洹、阿那含、阿罗汉三道，那就必定与三道有同有异。异在那裏呢？若先同而後异，便是先小乘後大乘了；若先异而後同，便是先大乘而後小乘了；若在这个过程中都不同不异，那又不符合您的回答精神。进一步得到您的回答，这是我的希望。

罗什回答道：经直接就说证，为了容易理解，说的永证。至於证和所证，则并没有不同的含义。《般若波罗蜜经》中，佛为须菩提解释说，菩萨打算入小乘的三解脱门，先要发愿不作证，现在是学习修行之时，不是证时。因为菩萨的本愿有大慈悲，惦念众生，虽然入三解脱门，不会去作证。就像王于虽然还没有职位，见到小职位，只是知道就算了，绝对不会贪乐，因为他知道另外有大职位在等著他。菩萨也是这样，入小乘之道，虽然自己还没有具足六波罗蜜和十地菩萨的功德，还不是十地菩萨，也不会去证小乘诸果的。

证涅槃的证，是已具足一切智，观诸法皆空，所观第一，再没有更高的了，不再害怕受到三界的苦恼，这叫证。比如，有人互相说定了的事，没有得到可以信任的人为证，心裏就产生忧惧，会采取种种方法，以求事情能够办成。要是得到证人为证，心裏便会安稳踏实，不再多说什么了。诸贤圣也是这样，知道世间一切都可厌离，无所贪著，便会见到诸法实相，本来无生无灭，无作无相。

这个实相本性空寂，无为无作，不生不灭，所以，不能放在心裏，不能放在心裏，心裏没有这个东西，没有什么可修的，就不叫做「修」。因为没有任何烦恼了，没有什么可断的，也不叫做「断」。得见实相的这种心理状态，既不叫「修」，也不叫「断」，只能称为「证」。这个空理是真理，第一可信。如果贪得这个空理而要修行，那是戏论。因此，这个空理是只能证不能修的。就像滚烫的黄金丸子，虽然珍贵，可以眼见，却不可以手抓一样。如此证得涅槃後，不再需要厌离世间去修道。

关于证，有四种：一、有人为悟得诸法实相，修行小乘，见到涅槃相，便以为妙，生大欢喜心，而生「相著」（对涅槃相的贪著）。由「相著」而产生种种戏论。这种人的心理，自以为获得微妙的真理了，实际上是一种烦恼，叫做智慧中戏论烦恼。二、见到涅槃法，对世间虽有厌离之心，却很薄弱，又是钝根，不能断一切烦恼，只能成为须陀洹，或成为斯

陀舍，或成为阿那舍。这叫学涅槃者，不叫证。三、厌离世间之心已经休息停止了，智慧心活动起来，见涅槃法，不生爱著，不生戏论，舍一切烦恼，这种人称阿罗汉、辟支佛。四、发心求阿耨多罗三藐三菩提（无上正等正觉），本愿度脱众生，给众生以最大的利益，即所谓涅槃利。对于生死的厌离心很厚重，世世修习种种法门，积累有无量功德，而且利根第一。这种人虽见涅槃法，不生爱著，不生戏论，舍离一切凡夫的结使，知道世间一切法和涅槃一样，无生无灭。只是还没有具足菩萨的全部条件，本愿还没有全实现，所断除的也只是凡夫的结使，还没有断除菩萨的细微结使，所以，也不能算证。

所谓证，指所作的都已办完，不须再有所作。因此，能够得证的，实际上只有三种人：阿罗汉、辟支佛和佛。学这三种道的，虽然已断除结使，还没有悟尽所有的真理，所以，只是假名叫证，不是真实的证。就像已得道的人叫道者，其余学道之人也叫道者，其实他们还不是真正得道之人一样。在菩萨之中，得无生法忍的菩萨悟得诸法实相即涅槃之理，自利已足，三界之苦已断，只是为了软化众生，不肯入涅槃，从涅槃无之法出来，继续修世间的福德，净佛国土，引导众生，这也是不名为证的。

### 原典

又问：证与取证，云何为证？菩萨为证而不取，为不证不取也？若证而不取，则证与取证宜异。若以尽为证，尽不先期而设至，云何为不取？若谓既证而不取，则须菩提不应云，是处不然①。若以尽为证，三结②尽时，则是须陀洹；下分尽时，则阿那舍；二分③尽时，则是阿罗汉。若三处④皆尽而非三道⑤，则有同而异者矣。其异安在乎？若先同而后异，直是先小而後大耳；若先异而后同，直是先大而後小耳；若都不同不异，则与来答违。而取後会，此所望也。

答：经直云证。欲令易解故，说言永证。证与所证，无有异义。《般若波罗蜜》中，佛为须菩提解之⑥，菩萨欲入三解脱门，先发愿，不作证，即今是学行时，非是证时。以本愿大悲念众生故，虽入三解脱门，而不作证。如王子虽未有职，见小职位，观知而已，终不贪乐，当知别有大职故。菩萨亦如是。虽入小乘法，未具足六波罗蜜十地菩萨事故，而不作证。

证名已具足放舍止息，所观第一，更无有胜，不复畏受三界苦恼，是名为证。譬如人有事相言，未得可信重人为证者，则生忧怖，种种方便，求自勉济，若得证已，心则安稳，不复多言也。诸贤圣如是。知世间可厌离，无所贪著，即见无生无减、无作无相常法。

此法无为，不生不灭故，不可在心。不可在心故，不名为修。以无漏故，不名为断。但以证耳。此理真实，第一可信。若於是法，贪欲修行，即是戏论，生法烦恼。是故，应证而不应修，如热金丸虽好，正可眼见，不可手捉⑦。如是证涅槃已，不复须厌离修道。

凡证，说有四种：一者，有人欲得诸法实相，修行其道，见涅槃相，即以殊妙，发大欢喜，而生相著，因涅槃故，有所戏论。此人之心，自谓得微妙法。名为智慧中戏论烦恼也。二者，见涅槃法，厌离心薄通钝故，不能断一切烦恼，或为须陀洹，或为斯陀舍，或为阿那舍，名为学涅槃者，不名得证也。三者，厌情休息，智慧心则见涅槃已，不生爱著，不生戏论，舍诸烦恼，名阿罗汉、辟支佛。四者，发心阿耨多罗三藐三菩提，为度众生故，欲与众生第一之利，所谓涅槃利，生死中厌离心厚，世世修习种种法门，无量福德，利根第一，虽见涅槃，不生爱著，不生戏论，舍一切凡夫结使，知一切法同涅槃，无生无灭。但未具足菩萨之道，本愿未满足，唯断凡夫结使，未断菩萨细微结使故，不名为证。

证名所作已办，不复更有所作。得证者，唯有三人，阿罗汉、辟支佛、佛。

三学人⑧虽断结使，不患尽故，但假名为证，非实证也。如因得道人故，余学道者，通名道人。此中得无生菩萨，知诸法实相涅槃⑨，自利已足，三界苦断。为教化成就众生故，出於涅槃无为之法，还修有为福德，净佛国土，引导众生，是故不名为证也。

注释

①《摩诃般若波罗蜜经·不证品》：「须菩提白佛言：世尊，如佛所说，菩萨摩訶萨不应空法作证，世尊，云何菩萨住空法中而不作证？佛告须菩提：若菩萨摩訶萨具足观空，先作是愿，我今不应空法作证，我今学时，非是证时。」

②三结：指见结、疑结、戒取结。

③二分：三结加欲贪结、瞋结，称为五下分结，是欲界的烦恼。色界、无色界的烦恼称五上分结，指色爱结、无色爱结、掉结、慢结、无明结。五上分结、五下分结，便是这里说的「二分」。

④三处：指欲界、色界、无色界三界。

⑤三道：指这里提到的须陀洹、阿那含、阿罗汉。

⑥这里说的是《摩诃般若波罗蜜经·不证品》。佛为须菩提所作解释，参看注①。

⑦《大智度论》卷十：「诸圣人知有为法皆无常空故，舍入涅槃，是福亦舍。譬如烧金丸，虽眼见其好，不可以手触，烧人手故。」

⑧三学人：即学阿罗汉、学辟支佛、学佛的人，实际上即三乘人。

⑨《思益梵天所问经·解诸法品》：「诸法实相，即是涅槃。」《大智度论》卷九十九：「诸法实相即是佛。」这种以诸法实相为涅槃、为佛的观点，是罗什的基本观点。

## 14 第十八章次问住寿义并答

译文

慧远问道：经说，知道四神足，按此多修行，可以得到住寿一劫有余。又，须菩提请佛住寿恒沙劫。既然有住寿之法，应该有修行之人。请问：诸佛菩萨，有住寿的吗？若真有，是法身呢，还是变化身呢？若是法身，法身本就有无穷之寿，不是凡俗之寿所能赶得上的，不须住寿。若是变化身，变化身是感应而生的，寿命的长短完全根据感应的需要，需要时间长则不会短，需要时间短则不会长，抽象地有一个固定的住寿，起何作用呢？

又问：寿命有自然的局限，佛菩萨根据需要而现变化之身，自然没有陈旧的规矩，过了时间就不会再留下，为什么又要留下住？若在证悟解脱相、离相、灭相三相的过程中，可以停下来的话，这时的有为相是暂时与涅槃同像。「暂时」不算住寿，即使是真涅槃也不是住寿呀！不知道梵语中有没有「住寿」这个词，如以增加寿命为住寿，那么，翻译为「住寿」就不合原意了。

又，得灭尽三昧的人，入定之时，经过再长的时间也不会变，大火不能烧，大水不能淹，这便是三昧力的作用，可以自在地住世。如果这就是住寿，我不理解：寿命寿命，寿为命根之寿，这个命根寄寓在那裏呢？是寄寓在心、寄寓在形体，还是寄寓在心又在形体？若寄寓在心，入定时心相已灭，灭了当然不能寄寓。若寄寓在形体，形体也随之而化，留不下来的。何以见得留不下来呢？《力士移山经》说，非常之变，不是十力所能控制。这就是说，一切都是留不住的，都是变化无常的，这一点，连佛的十力尚且不能改变，可知四神足更不

能改变。所以，寄寓在形体也是空话。这个命根所寄的问题，我在前面曾经提过，与这裏提的问题其实是一个道理。道理讲清，两个问题就都解决了。

罗什回答道：您引述的「住寿一劫有余」，没有这个说法，是传说的人错了。如《长阿含·大泥洹经》中，阿难对佛说，乘现有的功德，从佛处听说，如善修四神足，此人若欲寿一劫，如一灭劫那样，似乎便可以住寿一劫。但是，果真能办到吗？《摩诃衍经》也说过「若欲寿恒沙劫者」的话，那是假设的话，连人名都没有说。只有宾头卢罗汉，善於修习四神足，寿命至今不尽。因为他表现四神足之力，取下梅檀鉢，佛用这个办法惩罚他。只听到这么一个人是由於四神足的作用而长寿的，没有听说还有别的人。

又，诸罗汉非常厌恶自己的身体，观自己的身体如病如癱，如同恶怨贼，多有退法罗汉自杀的。他们怎么会追求长寿呢？阿罗汉的心悟得无我之理，要从根本上拔除贪著的根，追求涅槃寂灭安稳的好处，所以不愿久住於世。虽然上世因缘造成了今世的果报，有了这个身体，无可奈何，但这个身体一结束，便再也不肯在生死中轮回了。

又，所谓法身、变化身，佛经中并没有明确地分辨它们有何不同，这个道理前面已说过。若按声闻之说，变化身没有心、意、识、寒热等智慧，性质为中性的无记，人们可以见到，为办事而显现，事证即灭。像这样的变化身，没有根本，当然不存在什么久寿的意义。至於法身，有两种：一种，是指三十七种诸贤圣法；第二种，是三藏经等。这样的法身，实际上非身非命，也不存在什么久寿的意义。只有先世造业所获得的肉身，由於有大因缘，若是打算久住世间，可以随意辨到。至於大乘经中所讲的法身相，在前面章节中早已具体说明了。

现在简单谈谈。菩萨的法身有两种：一种是十地菩萨，得首楞严三昧，使菩萨的结使微薄，这种菩萨神力自在，与佛相似，称为法身；而在十方现身度化众生之身，称为变化身。见到变化身的，推求变化身的根本，把这个根本作为法身。所以，凡是法身缩小到能为人见之身，称为变化身。这样的菩萨，神力无碍，那裏需要善修四如意足呢？法身的另一种是得无生法忍菩萨，舍去先世业因所造成的果报身，即此世的生死肉身，得菩萨清净业行所造成之身。这种法身在忆想分别之内能够神通自在，若在忆想分别以外，就不能自在无碍。这种菩萨如欲修习四如意足，也可以有恒沙劫寿。比方有力之人，不必依靠有大作用的东西，无力之人，才需要有所依靠。初入法身菩萨的也是这样的，因为还没有成就神通力。若是修四如意足，便可以随意作为。

又，修<如意章>中说，若人要劫寿的，能够如意。但也没有说是「住寿」。如阿毗昙中说，有阿罗汉，由於布施得到大福德愿力，要把这种福德转求增加寿命，便得如愿。为什么呢？这种人在各种禅定之中，得自在力，愿智、无诤三昧、顶禅等，都能通达，由先世因缘所得的寿命将尽时，为了利益众生，把积累的其余福德用来转求长寿，便得如愿。比如施主打算施给比丘多种食物，这位比丘有游行的因缘，不需要食物，便巧妙地说服施主：您这么好心施舍，若能把食物换成衣物最好。便得如愿。

又，善修四神足的，也是这样，虽然不用先世积累的福德转求长寿，却因得无漏法，专修有漏法的甚深善根，而由於修行有漏法甚深善根之力，就能得到增寿的果报。无漏法虽然没有果报，却能令有漏清净，花费力气小而所获的果报大，另外，由於灭尽三昧力的因缘，也能使原来的善业能得增寿之果。不过，若入灭尽三昧时，寿限已过，肉身已毁坏，没有肉体作为身因，一起定，生命就没有了。若是入别的禅定，不会有这种结果。

曾经有一位比丘，打算入灭尽三昧，安排了起心的因缘，当寺内打槌时，能从三昧中觉起。不料，入定之後，有贼来破坏僧寺，十二年中，就没有打槌之声。这位比丘也就一直在定中。後来，施主们修复了僧寺，一打槌，这位比丘即便觉起，也就死了。因为十二年不吃不喝，身因已坏了。

## 原典

远问曰：经云，知四神足①，多修习行，可得住寿一劫有余②。又，须菩



提请世尊住寿恒沙劫。既有此法，即宜行之有人。请问：诸佛菩萨，竟有住寿者不？若果有者，为是法身，为是变化身乎？若是法身，法身则有无穷之寿，非凡寿所及，不须住寿。若是变化身，化身则灭时而应，时长则不宜短，时短则不宜长。以此住寿，将何为哉？

又问：寿有自然之定限，寿之者輿化而往，自应无陈，时不可留，云何为住？若三相③可得中停，则有为之相，暂与涅槃同像。不知胡音中竟住寿不？若以益算为住寿，则传译失旨。

又，得灭尽三昧者，入斯定时，经劫不变，大火不能焚，大海不能溺。此即是三昧力，自在寿住。今所疑者，不知命根，为何所寄？为寄之於心，为寄之於形，为心形两寄也？若寄之於心，则心相已灭，灭无所寄。若寄之於形，则形随化往，时不可留。何以明之？《力士移山经》云，非常之变，非十力所制④。制非十力，则神足可知也。此问已备之於前章。若一理推释，二亦俱解。

什答：若言住寿一劫有余者，无有此说。传之者妄。如《长阿含·大泥洹经》，阿难白佛，乘现证，从世尊闻，若善修习四如意，是人若欲寿一劫，若灭一劫，则成耶⑤？《摩诃衍经》⑥曰：若欲寿恒河沙劫者，此是假言，竟不说人名。用此法者，如宾头卢顿罗堕阿罗汉⑦，善修习如意故，寿命至今不尽。因现神足力，取栴檀鉢故，佛以此治之。唯闻此一人，行其法用，余者未闻。

又，诸阿罗汉，观身如病如痛，如恶怨贼。如退法罗汉⑧，多有自害，况当欲久寿也。以体无我心故，深拔贪著根本故，以涅槃寂灭安稳之利，以不乐久住。虽住先世因缘，身尽则止。

又，法身、变化身，经无定辨其异相处，此义先已说。声闻人中说，变化之身，无心意识寒热等慧，性是无记，正可眼见，为事故现，事证则灭。如是之身，无有根本，则无久寿之为义。法身二种：一者，三十七品等诸贤圣法；二者，三藏经等。此皆非身非命，亦不得有久寿之为义。当是先世行业所得之身，为大因缘故，欲久住者，便得随意。摩诃衍中法身相，先已具说其因缘。

今者略说，菩萨法身有二种：一者，十住菩萨得首楞严三昧⑨，令菩萨结使微薄，是人神力自在，輿佛相似，名为法身。於十方现化度人之身，名为变化身。随见变化

身者，推求根本者，以为法身。是故凡小者，名为变化身，如此之人，神力无碍，何须善修四如意足也？二者，得无生忍已，舍结果身，得菩萨清净业行之身，而此身自於分忆，能为自在，於其分外，不能自在无碍。是菩萨若欲善修习如意，亦可有恒沙劫寿耳。如人有力，不假大用，若无力者，乃有所假，初入法身菩萨亦如是。神通之力，未成就故，若修如意者，便得随意所作。

又，修《如意章》中言，若人欲劫寿者，便得如意，不言住寿也。如阿毗昙中说，有阿罗汉，以施得大福德愿力，转求增寿，便得如愿。所以者何？是人於诸禅定，得自在力，愿智、无净三昧、顶禅等⑩，皆悉通达，以先世因缘寿将尽，为利益众生故，余福因缘，转求长寿，便得如愿。如檀越欲施比丘多种食之物，而是比丘有游行因缘，不须此物，善喻檀越言：汝以好心见施，可令此食为衣物。而得如愿。

又，善修如意者，亦如是。虽不先世福德求寿，以得无漏法故，专修有漏甚深善根，修有漏甚深善根力故，便得增寿果报。无漏虽无果报，能令有漏清净，小而获大果。又，灭尽三昧力因缘故，令余行增寿。若入灭尽三昧时，过於生理，身则毁坏，无复身因，起定即无。若入余定，则无此事。

如一比丘欲入灭尽三昧，作起心因缘，愿打拈椎(11)时，当从定起。有贼来

**破坏僧坊，十二年中，无槌槌音，此比丘犹在定中。後檀越还修立僧坊，打槌槌，比丘便觉时，即死也(12)。**

注释

①四神足：四神足的神，指神通；足的意思是基础，如人身依足而立，指的是禅定。四神足即四种可以获得神通变化能力的禅定。四神足也称四如意足，意思是定、慧均等，所愿都得满足。在本章中所说「四如意」、「如意」，都是四如意足的简称。四神足为：欲如意足，由希求达到神通之欲力引发的禅定；精进如意足，由努力止恶进善的

勤力发起的禅定；心如意足，由心念之力发起的禅定；思维如意足，由思维佛理的慧力发起的禅定，这四者简称为「欲」、「勤」、「心」、「观」。见《大智度论》卷十九。

②《长阿含经·游行经》：「佛告阿难，诸有修四神足多修习行，常念不忘，在意所欲，可得不死一劫有余。」

③三相：一解脱相，指无生死之相；二离相，无涅槃之相；三灭相，生死、涅槃无相，这个无相也无相，即非有非无之中道。三相也称三有为相。《法华经·药草喻品》：「如来说法，一相一味，所谓解脱相、离相、灭相。」

④非常之变，非十力所制：十力，见本书第二章〈次重问法身并答〉注⑩。竺法护所译《佛说力士移山经》：「诸力士白世尊曰：大圣已现乳哺神足智慧意行及十种力，宁有殊异复超诸力乎？世尊告曰：一切诸力虽为强盛，百倍千倍万倍亿倍，无常之力计为最胜，多所消伏。所以者何？如来身者，金刚之数，无常胜我，当归坏败。吾今夜半，当於力士所生之地而取灭度。」意思是说，任何力量也不如变化无常之力。

⑤在《长阿含经》中，有《游行经》，为姚秦佛陀耶舍所译，西晋帛法祖译《佛般泥洹经》、东晋法显译《大般涅槃经》、东晋失译《方等泥洹经》都是它的同本异译。

《大般涅槃经》卷上：「阿难，四神足人尚能住寿满於一劫、若减一劫，如来今者有大神力，岂当不能住寿一劫若灭一劫。」劫为梵语劫波的略称，意译为长时，究竟多长，说法不一。有的说，人的寿命有增有减，自十岁开始，每百年增一岁，增至八万四千岁为一增。自八万四千岁开始，每一百年减一岁，减至十岁为一减。每一增一减各为一小劫。这裏说的「住寿一劫若减一劫」的意思是说，住寿一劫，这一劫是指一减之小劫。

⑥摩诃衍经：又称《摩诃乘经》共十四卷，今已散佚，见《佛书解说》第十册、页二四八。

⑦宝头卢颇罗堕阿罗汉：即十六罗汉中的第一位宾头卢尊者，名宾头卢，姓颇罗堕。树提伽长者造了一只栴檀钵，用囊装起，挂在高高的象牙上，声称有人不用梯杖能取下来，便以钵给他。宾头卢妄弄神通取下，佛知道後呵责，命他往西牛货洲教化众生。阎浮提僧众请佛放回宾头卢，佛同意把他放回，但不让他入涅槃！永远住世度化众生。见《十诵律》卷三十七。

⑧退法罗汉：有六种罗汉：一退法罗汉、二思法罗汉、三护法罗汉、四安住法罗汉、五堪达法罗汉、六不动罗汉。退法罗汉是最钝根罗汉，一旦证阿罗汉果，逢遇恶缘，便退没所得。见《俱舍论》卷二十五。

⑨楞严三昧：首楞严，梵文的音译，意译为健相、一切事竟。首楞严三昧，是成佛才能得的三昧。《大智度论》卷四十七：「首楞严三昧者，秦言健相，分别知诸三昧行相多少浅深，如大将知诸兵力多少。复次，菩萨得此三昧，诸烦恼魔及魔人无能坏者，譬如转轮圣王，主兵宝将所住至处，无能坏伏。」

⑩愿智、无诤三昧、顶禅等：都出於《大智度论》。此论卷十七说：「复次，诸禅中有顶禅，……不坏法阿罗汉，於一切深禅定得自在，能起顶禅。得是顶禅，能转寿为富，转富为寿。复有愿智、四辩、无诤三昧。愿智者，愿欲知三世事，随所愿则知。……无诤三昧者，令他心不起诤（使别人不起诤辩心，凡你说的他都心服。」这就是说，

富与寿的转化、愿智、无诤三昧等，都是由顶禅获得的神通。

(11)拈椎：亦称槌槌，所以文中通用，这是僧人用的一种法器。

(12)阐於灭尽定和死的区别，《中阿含·法乐比丘尼经》：「复问曰：『贤圣，若死及入灭尽定者有何差别？』法乐比丘尼答曰：『死者寿命灭讫，温暖已去，诸根败坏。比

丘入灭尽定者寿不灭讫，暖亦不去，诸根不败坏。若死及入灭尽定者，是谓差别。』』

## 源流

鸠摩罗什的思想，直接继承他所翻译的《中论》、《百论》、《十二门论》以及《大智度论》等。这些都是印度龙树（约公元一五〇——二五〇年）所创立的中观学派的基本论著。

龙树中观学派的根本思想是中道观，或称中观。龙树说：

「众因缘生法，我说即是无（空），亦为是假名，亦是中道义。」（《中论·观四谛品》）

这是鸠摩罗什的译文。因为这首偈有三个「是」字，中国三论宗称为「三是偈」。因为这首偈论述了空、假、中三谛，中国天台宗称为「三谛偈」。龙树认为，诸法（一切现象）都是因缘和合而生，所以说是空。这个空是性空、当体空，不是没有，不是零，而是没有自性，即没有独立的实在的质的规定性。虽然是空，并非实有，但总还是有，这是因缘而有，称为假有，即假设有。给这个假有一个名称，称为假名。

一般人认为一切事物是存在的，其实只是假名而已。因为是空，才是假有：因为是假有，才是空。空与假有是不可分割的一个问题的两面，所以，既要看到现象的性空，又要看到现象的假有，既不要执著於有（实有），也不要执著於空（虚无的空），这叫中道。龙树认为，中道观是对空观的进一步发展，把握了中道观，便全面而正确地把握了诸法实相，既认识到了实相性空的最高真理，又证得涅槃，达到了最后解脱的目标。

鸠摩罗什是中观学派承上启下的人物。他在本书中所发挥的中道观以及他的译著，对中国佛教有极大的影响，使中道观成为中国佛教哲学中占领导地位的思潮。他在本书中，把佛典中有关大小乘的对立的论述，概括起来说：

「有二种论，一者大乘论，说二种空：众生空、法空；二者小乘论，说众生空。」

（〈问实法有并答〉）

这个论述，简要地抓住了大小乘最根本的理论分歧，是鸠摩罗什的独特贡献。在本书中，鸠摩罗什还特别强调菩萨的大悲彻於骨髓，为普度众生而不肯入涅槃，从而在道德论上把大乘与小乘区别开来。以后中国佛教的各主要宗派，都以普度众生和「一切法空」作为自己的旗帜，构建自己的教义。关于普度众生的问题，是各宗派共有的宗旨，不必多说。关于法空问题，则影响各有不同。如三论宗直接继承和发挥了龙树、摩罗什和僧肇的中观学说，天台宗在三谛偈的基础上建立了「圆融三谛」的理论，净土宗的开创者昙鸾运用中道观创「广略相入」之说以解释实相念佛，而慧能创立的禅宗，更主张「无心顿悟，自然无为」，虽然存在著庄子「无为」的影响，但作为佛教的一派，直接继承的是「一切法空」的中道观。

慧远所接受的思想影响则比较庞杂。他受中观学派的影响，学习过毗昙学，又接受佛驮跋陀罗禅法，还信仰西方弥陀净土。他在儒学上造诣很深，研究道家老、庄也颇有心得。不过，主要是继承了道安的学说。道安属于般若学的本无宗，主张万物的本性就是「空」、「无」，所谓「以无为本」，而「无」即般若学的「空」。他把「无」当作实在的本体，当作真实的法身、如、真际，主张崇本息末，执寂御有，宅心「本无」，使人心契合本体。

慧远比道安前进一步。他晚年所作的<大智论钞序>是他的思想的总结，其中谈到，「未有」而「生」名为「有」，「既有」而「灭」名为「无」，「有无」是相对于「生灭」而言的，由此可见，「有」、「无」都不是本原，本原是超乎「有无」的「非有非无」。「非有非无」虽然也讲「非无」，但强调的是「非有」，即空性、无性。这个空性的「非有非无」就是法性，乃是世间万物的根源和归宿。这个「非有非无」，尽管超出了道安的「本无」，却仍然指的是独立存在的精神性实体。慧远和道安一样，要求体认法性这个本体，以达到涅槃境界。

涅槃的本来含义，指的是断绝烦恼的寂灭境界，慧远却明确地把涅槃解释为「神界」。所谓「神」，是「精极」、「灵」、「妙物」，既没有确定的形体，也没有不变的名称，具有周遍感应一切的能力，而且是绝对不变的永恒存在。「神」是承担因果报应的主体，实际上就是可以脱离形体而独立存在的灵魂。慧远这个「神」，继承了印度佛教小乘犊子部有「我」的主张，道家所说「形有靡而神不化」（《文子·守朴篇》）为慧远所吸收，我国传统迷信灵魂不灭观念也对慧远的思想有影响。慧远形成了这个「神」的概念，提出「形尽神不灭」的观点，把涅槃解释为「神界」，并且由此推演出名目繁多、光怪陆离的鬼神世界，证明因果报应的必然性。

从哲理上讲的「非有非无」的法性，到宗教信仰上讲的「神」，都是实有的。在本书中，慧远与鸠摩罗什之间的分歧，集中在慧远求实有与鸠摩罗什「一切法空」的分歧。这是中印两种文化背景不同的表现。中国的儒家也是中国传统文化的特质是富於求实精神，重直觉而轻理性，重实际而轻玄想，即使在宗教邻域也不例外。

印度中观学派思辨性的「诸法实相」、「法性」，虽然大开思路，却不大容易为中国人的思维习惯所接受，而因果报应的学说，中国人也总觉得应该有一个实在的主体来承担。顽强的传统文化心理改造著外来的理论，於是，在慧远心裏，尽管接受了中观学派的空观，破「有」破「无」，却还要执著於「非有非无」，而且创造了「神」，作为业报的主体。

东晋时期，中国佛教正处於揉和相关的学说，建立中国佛教各个学派、宗派的酝酿期。慧远揉和儒、佛、道，吸收佛家各派观点，创立了自己的佛学理论。此後，站在中国传统文化的立场上改造印度佛教学说，创立中国式的佛教学派、宗派，成为潮流，以至到隋唐时期形成为中国佛教的八宗。慧远在本书中所阐述大小乘的不同观点及他的其他著述，开创了佛学中国化的先河，对以後在中国发展独立的佛教学派的「判教」思想起了很大的作用。慧远所主张的「非有非无」、「形尽神不灭」，则为民间信仰的传播提供了佛学理论依据，推动了因果报应之说深入民间。

在慧远与鸠摩罗什的对谈中，鸠摩罗什虽欲以「会三归一」的《法华经》，来解释所有大小乘包括法身、色法、取证等重大问题，不过这些问题绝不是如此单纯的，後世的中观、唯识，乃至中国天台、华严的「判教」，都是在尝试解决这些问题。尤其在阿含经盛行的现代社会，慧远的问题，再次显出它的意义与重要性，值得所有现代人省思。

## 解说

在本书中，鸠摩罗什和慧远讨论的问题涉及到大乘要义的各个方面，内容是很广泛的。集中起来，大体上有如下四个中心内容。

### 法身观

两晋时期，对「法身」的理解颇为分歧。原来，小乘以佛法为法身，法身是佛法的人

格化，名之为「身」，其实无身。所谓法身常住，意思只不过是佛法永存而已。大乘佛教在此基础上，把七住以上菩萨为了度脱众生而住世之身也称为法身，或称法性生身、菩萨法身。这个法身，既不是凡夫的生死身（肉身），又不入涅槃，即所谓

「不在涅槃，不在世间」。这个法身是实在的呢？还是非实在的呢？慧远继承中国传统的灵魂不灭观念，主张「形尽神不灭」，因而把法身理解为灵魂，为神，当作独立自在的实体。当然，慧远认为法身有真法身和变化身的区别，真法身是实存的，变化身则是真法身的幻化，随众生的不同而有不同的身形。从真法身实存这个基本立场出发，他提出了一系列的问题，如：法身为什么会「生」？「生」由何种「业感」所造成？真法身是什么性质？什么相状？「三十二相」是如何修得的？真法身有无身、口、意业？如有，与俗世凡夫诸业有何区别？真法身的寿命多长？由何决定？十地菩萨和佛所居国土在什么地方？是否可以「独处玄廓之境」？真法身在佛国净土居住，已经与众生永绝，还有什么度化众生的功德可说？真法身以神通感应众生，其神通是否需要凭藉四大五根？在念佛三昧中所见之佛，是外来的实在之佛？还是我想所出的主观佛？真法身是否还有烦恼残气？如有，是否还有差别？等等。

对于这些具体问题，鸠摩罗什往往不作确定的答述，而是针对慧远以法身为实的基本观点，反复论述法身非实：「诸佛身皆从众缘生，无有自性，毕竟空寂，如梦如化。」（〈次问念佛三昧并答〉）

至於佛经中关于法身三十二相、十住国土之类的说法，似乎以法身为实有，其实，乃是为了教化众生的需要而作的方便说，是俗谛而非真谛。鸠摩罗什批评说，强要区分法身的真假、有无，那是「戏论」，即违背佛理的议论。

由於慧远十分关心法身问题，所以，这个问题在本书中所占的篇幅最大。但双方各说各的，其结果是谁也没有说服谁。鸠摩罗什坚持法身为空，自不必说，慧远以法身为实的观点，也是始终没有放弃的。

#### 色法观

慧远以地、水、火、风四大为实体，称为「实法有」；认为其他有形色的东西都是由四大因缘和合而成的，称为「因缘有」；水月镜像则为「幻化有」。有神通的法身与人身一样，由四大五根所构成，以四大为本。这就是说，作为宇宙万物之本的四大本身，是不依赖任何因缘而独立存在的实体。这种观点源出於小乘的一切有部，有唯物论的味道，受到鸠摩罗什的批评。於是，双方展开了关于色法的讨论，即关于物质现象，主要是关于物质构成的讨论。

对于物质的构成，鸠摩罗什介绍并评论了小乘以至外道的说法。这些说法都是经验性的直观性的，非常古老而又矛盾重重，所以，读来很陌生而又不好理解。大体上说，鸠摩罗什取其一种说法，即以地、水、火、风四大为构成万物的基本元素，同时认为四大由色、香、味、触四法中的一法至四法组成，如风只有触，火有色与触二法，水有色、味、触三法，只有地大同时具有色、香、味、触四法。

在主观中，把地大分析到极小，叫做微尘。微尘是天地间一切色的根本，是不变的不可再分的基本单位。鸠摩罗什认为，从大乘的观点看来，四大并不是实在之物，因为四大是因缘而有的。微尘也不是实在物，因为微尘也是色、香、味、触因缘而有的，没有自性。因此，整个世界包括四大、微尘，通通虚妄不实，非真非假，非有非无，如幻如化，不可执著为有若无。只是为了教化众生的方便，或说为实，或说为假。法身菩萨没有四大五根，无有生死，存亡自在，随缘而现化虚空之形，其身如幻如镜中之像，也是空而不实的。

#### 法性观

在大乘佛教那里，「实相」指的是超越现象界之外的真实存在，它同时又存在于现象界之中，是各种现象共同的本质。这个「实相」，又被表述为「如」、「法性」、「真际」。慧远要求分清「如」、「法性」、「真际」这三个概念的关系，鸠摩罗什作了答述。但慧远的实质问



题，是以法性作为非「有」也非「无」的「非有非无」，把这个「非有非无」理解为常住不变的实体。鸠摩罗什发挥了中观学派的观点来批评慧远。他指出，一切现象的本性都是「空」，「空」不是一无所有，不等於零，而是说诸现象没有自性，没有生灭，不是实在之物。由於不是实在之物，只能说它是「如」，即像某物。只是像某物的样子，不能当真。这是诸法（诸现象）的本性，不是哪个人想出来的，所以叫做「法性」。

彻底悟解了一切法的法性，就叫做「真际」。「如」、「法性」、「真际」都是指实相，只不过由於对实相的悟解有层次深浅的不同，初等的叫做「如」，进一步叫做「法性」，悟到最深时叫做「真际」罢了。不管叫做什么，这个实相并非客观的实体，所以不能说「有」（存在），但因缘而有的诸法毕竟是存在的，尽管是虚妄不实的存在，是假有，也不能说是「无」。

实相即非「有」也非「无」，那么，是否能说实相是「非有非无」呢？鸠摩罗什认为不能。实相是空，要破实相为「有」观念，破实相为「无」观念，也破实相为「非有非无」观念。他说：

若非有非无，虽破「有」、「无」，还戏论「非有非无」者，尔时，佛言：「舍『非有非无』，亦如舍『有』、『无』。一切法不受不贪，是我佛法。」（〈次问分破空并答〉）

大小乘观

在早期大乘佛教经籍中，便把佛法分为声闻、辟支佛和菩萨三乘，而且斥声闻乘、辟支佛乘为小乘，以菩萨乘为大乘，自居於大乘，对小乘采取打击、排斥的态度。本书〈次问罗汉受决并答〉一章中谈到，菩萨害怕入於声闻、辟支佛道，甚於害怕堕入地狱，便是这种态度的反映。《法华经》调和大小乘的派别斗争，倡导「会三归一」，主张三乘都是同一佛乘，只不过是佛说法的三个次第之分而已。《法华经》不但说佛为菩萨授记，而且说为成千上万的声闻人授记，为已经涅槃的阿罗汉授记，预许他们将来必定成佛。《摩诃般若波罗蜜经》则要求菩萨遍学声闻、辟支佛道。

慧远对小乘仍抱排斥态度，所以，提出一些问题质询。鸠摩罗什维护《法华经》调和大小乘的基本立场，以其渊博的学识，极力论证阿罗汉终归作佛，论证菩萨必须遍学声闻、辟支佛二乘，论证菩萨遍学声闻、辟支佛道最易度脱众生。他说：

凡言善学小乘法者，皆是得无生法忍菩萨。（〈次问遍学并答〉）

慧远与鸠摩罗什的大小乘观，从表面上来看，是对小乘采取排斥或调和态度的分歧，实质上则是空、实的不同。从小乘的阿罗汉到大乘的菩萨以至於佛，是不同的果位，慧远从「形尽神不灭」的基本观念出发，把神看作独立自在的实体，因而把这些果位都看作神的果位。阿罗汉已灰身灭智，形体灭亡了，神也灭亡了，怎么能再复活去修菩萨道以至成佛呢？这是他不能理解也不能接受的。在鸠摩罗什看来，这些果位连佛在内都是空，所谓修行果位，不过是修行空观的不同阶段罢了。既然如此，从阿罗汉阶段进一步修习，当然可以成为菩萨以至於达到佛的境界。

当前，佛教面临如何现代化的问题。由於现代科技的迅速进步，物质生活的急速提高，佛教所重视的人生之苦中，生、老、病三苦已经没有古代佛教徒所感受那么严重可怕，唯独对死亡的恐惧，不但仍然存在，而且随著物质生活的改善而更为强化了。如何看待死亡？如何从死亡的恐惧中解脱出来？更广泛地说，如何看待人生？如何在生活中有一种正确的态度？这些精神世界问题，受到人们普遍的关注，人们迫切地从各种宗教和哲学中寻找答案。

而鸠摩罗什所宣传的「一切法空」、「诸法实相」的般若理论，在众多的答案中独树一帜，对於断除烦恼，了断生死，很有启发的意义，提供了丰富的思想资料。一方面继承「一切法空」的般若理论，一方面又接受庄子影响的禅宗，近些年来在欧美生根流传，被理解成为一种生活的艺术，很受欢迎。这告诉我们，由大乘「一切法空」中去探索人生的真善美及其终极意义，是大有可为的。

对於断除烦恼，了断生死来说，不仅有哲理上的思维，如般若空宗这样，还有宗教上

的体验这一条路。宗教体验是体验佛、菩萨的实有，慧远在庐山东林寺，结社念佛，曾三次见佛，这样深刻的体验，使我们可以相信，他所提出的问题，绝不只是哲理上的思维而已。他的问题可以说是现量经验的求证，这样宝贵的经验——依般若三昧念佛、见佛、悟无生而自在往生，是值得所有有志念佛、求解脱的行者参考、借鉴的。