大乘大義章的念佛見佛與成佛[[1]](#footnote-1)

台灣大學哲學系杜保瑞

大連理工大學海天學者

摘要：

　　《大乘大義章》是鳩摩羅什與慧遠的問答，實在是大乘佛教義理揭露的一大巨著，羅什以其深厚的佛學功底，回答了慧遠所有的問題，關鍵就是成佛境界的問題。慧遠以世間法的三界內的四大五根設想，許多菩薩的活動以及佛身的觀念終想不透。羅什以般若學進路，以佛為永恆救渡者的願力，解決了菩薩及佛的身形存在問題。此中，羅什少用唯識學名相概念，故而也有少許難明之處，但最終仍是義理清晰的。筆者個人亦有一大疑惑問題，亦即是否有菩薩境界的高級存有者在人間世活動的問題。研究結果，等同阿羅漢果位以上的菩薩道修行者，至少是四地以上菩薩，他們不斷以化身示現人間，但更以再來人的身分出世住世活動，自身實踐以為典範，帶領眾生相信佛道。

關鍵辭：佛性、菩薩、阿羅漢、四大、涅槃、住壽、授記。

1. 前言：

　　《大乘大義章》書中，廬山慧遠向鳩摩羅什諮詢念佛、見佛的真實性問題，羅什表示是實有其事，但佛身不可思議，眾生亦勿執於五蘊所成身，然而慧遠不能真正明白，關鍵在於佛教宇宙論思想複雜，於是前前後後針對修行所成境界，展開了豐富的討論，於此，亦引發了筆者對於成佛與菩薩境界的問題的探究動機，例如：究竟如何認識佛與菩薩？人間是否有佛與菩薩？本文之作，即嘗試面對此一問題，進行理解與討論。本文之作，將以《大乘大義章》的陳述為主要材料，旁及一些相關的大乘經典，如《十地經》、《維摩詰經》、《大涅槃經》，以及《大乘起信論》。筆者最終的理解是，佛與菩薩都可能以人身的存有形式活動於人間，釋迦牟尼佛自己就是最真實具體的案例，依此而推想，可知人間時時處處都有十地境界中的菩薩住世、傳法、行證，此真人間一大福音也。

　　本文所研究的問題，可以說是境界論的哲學問題，是修行者有所成就之後的身形福報的問題。對於任何宗教而言，都有它在世界的世界觀，然而各家的它在世界觀不同，故而修證所得的境界亦是不同。慧遠受到傳統神仙思想的影響，一直以為成菩薩、成佛就是一種特定的修行境界，因此一直要對於十地菩薩的身形問題追問個水落石出，好像有一個固定的修行者的能力等級以及國土結構，而由修行者提升到某個高級境界之後，在彼處最終乘佛。但是，佛教的世界觀中，國土器世間就是此起彼滅、成住壞空的歷程存在，世界依佛力因緣而有，如《華嚴經》之辟盧遮那佛之放光而有，亦即可謂為即是佛之化現，故說是幻化世界，但仍有其現象存在的功能，即使諸眾生從中經歷成長而最終成佛，亦無須否定存在的世界。大乘佛法迭經不斷地質問、回應，而產生太多的問題與主張，難免前後立場不一，關鍵在於每一經論回答的問題不同，因此答案都是有限的，《維摩詰經》就明言不得以一經否定另一經，關鍵就是語言有窮，真理無邊，只要能夠對每一個問題與主張善於理解即可。

　　鳩摩羅什的回答，深入佛法，但是，羅什以般若學見長，若是涉及宇宙論問題，仍應是唯識學說得較為清楚，可惜羅什甚少使用唯識學名相概念，故而使得一些問題的回答顯得抽象而不剴切。然而，說到最高境界，本就不是一般經驗世界的語言概念能夠勝任的，反而以般若思維描述時，更可得其神妙。

　　本文之作，以慧遠的念佛問題開場，然後疏解《大乘大義章》的要點，藉由兩人的討論，逼近筆者自己關切的問題。那就是，從小乘到大乘，固有阿羅漢悟後起修之事業功德，但對於一開始就走菩薩道的修行者而言，其能否於何時得有如阿羅漢一般的不受三界束縛的境界？已得之後，又復何業？以及，他們與人間的關係為何？又，人間世界有無超三界的菩薩眾生在受生及活動？若有，則是否就如《大乘起信論》之所說，菩薩以真如為唯一作用，興起不可思議大功德，利益人間。

　　本文之討論，依據佛光山《中國佛教經典寶藏精選白話版》之《大乘大義章》為經文校對版，註解之頁碼依之[[2]](#footnote-2)。

1. 大乘大義章中的念佛問題討論：

　　慧遠在廬山倡導往生淨土信念，對於其中念佛一事，向羅什提問[[3]](#footnote-3)，問題的重點在於是否是真佛來見：

遠問曰：念佛三昧，《般舟經·念佛章》中說，多引夢為喻。夢是凡夫之境，惑之與解，皆自涯己還理了。而經說：“念佛三昧見佛，則問云，則答云，則決其疑網。”若佛同夢中之所見，則是我相之所矚想，相專則成定，定則見佛。所見之佛，不自外來，我亦不往，直是想專理會，大聞於夢了。疑夫我或不出，化佛或不來，而云何有解？解其安從乎？若真茲外應，則不得以夢為喻。神通之會，自非實相，則有往來。往則是經表之談，非三昧意，後何以為通？又《般舟經》云：“有三事得定，一謂持戒無犯，二謂大功德，三謂佛威神。”問：佛威神，為是定中之佛？外來之佛？若是定中之佛，則是我想之所立，還出於我了。若是定外之佛，則是夢表之聖人。然則神會之表，不專在內，不得令同於夢明矣。念佛三昧，法為爾不？二三之說，竟何所從也？[[4]](#footnote-4)

 慧遠對於念佛、見佛之事十分關切，念佛而得見佛，見佛而得問答，而得智慧，但有些經典對此事以作夢為喻。慧遠質疑，這真的只是夢境嗎？不是應該真有其事嗎？就此問題，羅什回答得很詳細。首先，境界高、有神通的菩薩自能見佛，其次，中等境界的修行者，常念阿彌陀佛佛號，亦能於入定的狀態中見佛，最後，一般的凡夫，只要有念佛之念想者，亦有見佛之機會。羅什明白地說，《般舟經》等大乘經典中的阿彌陀佛的境界及國土，是釋迦牟尼佛親口所說的，世人只要能夠進入禪定境界，便能見到，只是因為人多不信，方以夢喻，其實佛是真實可見的[[5]](#footnote-5)。只不過，佛本無定相，眾生所見之佛的形象，各以因緣，種種不同，但絕非虛妄，只非有定相而已，因此也不宜執著佛之形象。

 佛的形象是不宜執著的，但確實有成佛之事，也確實有眾生見佛之事，也確實有菩薩之存在及活動，但佛的形象又不能執著，那麼，應該如何來認識這件事呢？以下，先依據「中國佛教經典寶藏選白話版」《大乘大義章》書中選錄的章節，整理鳩摩羅什和慧遠問答的要點，再進行深入的討論。

1. 真法身問答

　　慧遠對於佛以法身為菩薩說法之事，認為既然如此，則法身亦有四大五根了，那麼佛的法身菩薩跟一般有四大色身的眾生又有何差別呢？

　　鳩摩羅什回答：法身只是在幻化的狀態下顯現的，既是幻化，便無四大，故非色身。另有以妙行法性生身說法者，這才是一般所說的法身，而不是佛的化身而謂之法身者。亦即，有高境界的菩薩於即將成佛時，謂其身為法身，不過，也有佛以化身示現，與眾生問答，此時也叫做法身。後者確無色法四大，但雖無四大，卻也是真實之佛所化，至於佛身，則不易描述，先以阿羅漢來講，阿羅漢將來會成佛，而佛法身者乃是：

真法身者，遍滿十方虛空法界，光明悉照無量國土，說法音聲常周十方無數之國，具足十住菩薩之眾，乃得聞法。從是佛身方便現化，常有無量無邊化佛遍於十方，隨眾生類若干差品而為現形，光明色像，精粗不同。………如來真身，九住菩薩尚不能見，何況惟越致及餘眾生。所以者何？佛法身者，出於三界，不依身、口、心行，無量無漏諸淨功德本行所成，而能久住，似若泥洹。真法身者，猶如日現，所化之身，同若日光。………若言法身無來無去者，即是諸法實相，同於泥洹，無為無作。又云，法身雖復久住，有為之法，終歸於無，其性空寂。若然者，亦法身實相，無來無去。如是，雖云法身說經，其相不生不滅，則無過也。[[6]](#footnote-6)

由此可見，確實有佛，其身遍法界，充滿光明，說法不已。其身形，十地菩薩才能見到，但一般眾生，亦得以各自因緣而見到種類不同、等級有別的佛所化身。

　　但是，佛既已成佛，成佛即入涅槃，涅槃即無為無作，雖有說法之事，其相不生不滅。依此，慧遠整理法身概念為三型：其一，入滅涅槃之佛而言為法身，其二，佛之以化身說法而謂法身說法，此化身確無四大，如同幻化。其三，十地菩薩尚有微細身，卻久住於世，是既有身形又有功德活動的高境界菩薩法身。

　　然而，這只是初步獲得解答，其實慧遠的了解尚不深切，其後就又再度提出其實是相類似但仍然有待釐清的種種問題。慧遠的問題集中在第三類的法身概念上，也就是菩薩的存有特性的問題，在超出三界之外後，就已無色法了，既無色法，則是以何身而能成為法身菩薩？其實，這個問題和詢問成佛者入涅槃後的佛法身幾乎是同樣的問題。佛身觀清楚，十地菩薩的法身便可知。佛是實有其存、實有其實的終極存有，但以幻化成就現象世界，無論如何生化，現象世界總是不實，現象世界中的眾生，雖有作用，總以成佛為最後歸趣，等於並無作用，曰為「不生不滅」。但世界實以佛性存在為其存在之依據，佛常在涅槃，但又實有生化，否則如何有世界？又如何有成佛功業？然佛境界太高，說之無感，不如說菩薩，菩薩乃凡夫眾生修行成就之境界，最終成佛，則菩薩最後身應何以識之？此慧遠致問再三的問題。

1. 重問法身問答

　　在＜第二章次重問法身並答＞中，慧遠質問十地菩薩「法性生身」之身，究竟如何成其身形？「今所未了者，謂止處已斷，所宅之形，非復本器。昔習之餘，無由得起。」[[7]](#footnote-7)那麼，究竟是甚麼東西在形成十地菩薩法性生身的身形結構呢？

　　筆者以為，就此而言，如果佛是實存且遍在，則十地菩薩亦然。沒有結縛意謂超越而不受束縛，至於存在是以四大、以心法則都是假名施設的問題而已，是人類自己的語言使用問題，存有者能夠不受到有限世界的意識與形體的束縛即是超越，即是入涅槃，即是遍在，即是永恆，既超越即不受束縛，雖不受束縛卻又遍在，只此遍在便是諸大功德所行之處，雖有功德而不受束縛，沒有執著，故而謂之不生不滅，故而仍在涅槃寂靜之境。

鳩摩羅什的說法是，法身概念使用分歧，有以修行方法稱為法身的，有以佛學義理稱為法身的，有以菩薩諸功德稱為法身的。因此，對於十地菩薩的法身身形問題，說為生身還是法身是沒有甚麼真正區別的。因為生身也是清淨，法身更是清淨。其云：

又，大乘法中，無決定分別是生身是法身。所以者何？法相畢竟清淨故。而隨俗分別，菩薩得無生法忍，捨肉身，次受後身，名為法身。所以者何？體無生忍力，無諸煩惱，亦不取二乘證，又未成佛，於其中間，所受之身，名為法性生身。[[8]](#footnote-8)

此身，就是十地菩薩之身，對於此身，小乘論師有種種描述。其一：

如《自在王經》說，佛告自在王菩薩，我於燃燈佛時，通達四自在，即於爾時，已得佛道，後入於涅槃，是吾末身也。自在菩薩言，若爾時得涅槃者，從是以來，復何所作？佛言，自利已辦，但為教化眾生，淨佛國土，具足諸神通力威德故。以此因緣，可知身分雖盡，常以化身，度脫眾生。[[9]](#footnote-9)

　　對於此說以及後文其它幾種說法，鳩摩羅什於後文中說，得中者少。然而筆者以為，雖不中亦不遠矣，故而十分有參考價值。就上文言，成佛者已入涅槃，但只能說是對於原來所來自的國土世間解脫其束縛，它依然實存且作用，它既遍在又說法，因為已超出原來國土的束縛，故而若有說法現行，便以化身說之。另有第二種論說十地菩薩的說法：

是故，菩薩得無生法忍，雖無煩惱，應有餘習。如阿羅漢成道時，諸漏雖盡，而有殘氣。但諸羅漢於諸眾生中，無大悲心，諸有餘習，更不受生。而菩薩於一切眾生深入，大悲徹於骨髓，及本願力，並證實際，隨應度眾生，於中受身，存亡自在，不隨煩惱。至坐道場，餘氣乃盡。若不爾者，佛與菩薩，不應有別。[[10]](#footnote-10)

本文說阿羅漢及菩薩皆有餘習、餘氣，只阿羅漢悲心少，不欲再入世間受生，但菩薩不然，大悲心重，再入世間受生，但存亡自在，亦無煩惱，最後餘氣盡，則等佛。此說中，即明謂世間有菩薩，亦即人間是有菩薩投胎、受生、住世、渡眾的，唯其智慧高，早已開悟，故而沒有隔障，出生之後很快獲得種種智慧，從而教化眾生，這就是悲心的具體顯現。至於文中說及「至坐道場，餘氣乃盡」，這一段話應該就是鳩摩羅什以為其「得中者少」的關鍵。其實，都無所謂餘習、餘氣的問題，這仍是語言有限而已。對於超三界之說法，三界外之存有亦是一存有，其存在性亦需有以落實，但三界內以色心二法說之，三界外呢？已無語言可以施設，至少沒有人類經驗下的語言可以施設了，必欲說之，則又是除了色心之外還有甚麼可說的呢？既然語言有限，強說為餘習、餘氣並不為過，但不究竟而已，若不能準確掌握，亦易致生誤解。十地菩薩與佛，都是超三界外的存有者，都不能以人類色心二法的觀念說之，至於其中的差別，還是能力高下的問題。而不在餘習、餘氣這些概念之中。

　　又有一說：

或言，得無生法忍菩薩有二：一者，得五神通；二者，具六神通。………住五神通，種種現化，度脫眾生，故留餘結，續復受生。若無殘結，則無復生。猶如責米，故留穀種。漸漸具足六波羅蜜，教化眾生、淨佛國土，乃坐道場，捨煩惱結，然後成佛。其六神通者，所作已辦，自利已足，如阿羅漢、辟支佛，無復異也。此身盡已，更不受生，但以本願大悲力故，應化之身，相續不絕，度眾生已，自然成佛。所度既畢，自然而滅。先是實滅，以汲引眾生故，變化其身，今復示其都滅。[[11]](#footnote-11)

獲五神通得無生法忍菩薩和具六神通無生法忍菩薩的差別，就在五神通菩薩留有餘結，故能在人間受生，六神通無餘結，所以是以化身救渡眾生的。至於這兩類菩薩，都是在淨佛國土、渡完眾生之後成佛。此說，並無大誤，只能說，成佛之後並不消逝無蹤，以滅說之，所言不中。至於餘結之說，亦非其實，既已無生，何來餘結？三界內不得已以四大說之，三界外就應丟掉這種語言表達方式，故而說餘結是不準確的說法。

 又有一說，言及佛陀：

又，三藏論師：菩薩雖得六神通，不盡諸漏。行四無量心，生色界中，乃至末後身，生羅侯羅。於尼連禪河浴，為大水所漂，力不能制。嫌憒五人，捨我而去。坐道場時，以十六心，得阿那含；以十八心，斷無色界結：以三十四心，破一切煩惱，得一切智，成佛已具，受人法飢、渴、寒、熱、老、病、死等，雖心得解脫，身猶有礙。但以一切智慧大悲心為勝耳。[[12]](#footnote-12)

 此說即是以六神通菩薩為仍有餘結，即其言「不盡諸漏」一語，故而筆者一直強調，人間有漏無漏之語言不適合討論得無生法忍境界的十地菩薩。又，現實世界的佛陀，有身體的疾恚，這是現象界的事實，但《維摩詰經》中，則是以佛之真身無所謂疾恚，只其於人間世的一種示現而已[[13]](#footnote-13)。筆者以為，上說亦無有大誤，一切都是語言不夠使用而已。關鍵是，佛早已成佛，卻仍願入胎、出世、受生人間，則不只人間有菩薩出世，人間甚至有佛出世，只是既生人間，則所受之身形不能不受人間色法所限，否則何來人身？因而亦不得不有其疾恚壞滅，事實上，一切世間都有壞滅，國土都會成住壞空、此起彼滅了，不過就是在哪個階段而已的問題，何況人身。然然，世間又有舍利，在壞中又復示現不壞。

 總之，以上四說，雖不中，亦不遠矣。語言有限，佛法難言。難怪諸佛菩薩境界就是：「言語道斷，心行處滅。」鳩摩羅什說：「如是等諸論義師，皆因佛語，說菩薩相，於是各生異端，得中者少。」[[14]](#footnote-14)但是筆者以為，仍極有參考價值，並且在沒有更好的說法之前，就接受這些說法亦無妨，畢竟說得是十地菩薩以上境界，本就沒有言語適合言說。

 鳩摩羅什自己所展開的討論，反而涉及的面向有些凌亂，首先強調阿羅漢和菩薩的不同，其言：

意謂，菩薩得無生法忍，捨生死身，即墮無量無邊法中。如阿羅漢，既入無餘涅槃，墮在無量無邊法中，不得說言若天若人、若在若滅。何以故？因緣故，名為人，因緣散，自然而息，無有一定實滅者。但名有變異身。得如是法門，便欲滅度時，十方佛告言，善男子，汝未得如是無量無邊見諸佛身，又未得無量禪定智慧等諸佛功德。汝但得一法門。勿以一法門故，自以為足，當念本願，憐愍眾生。今不知如是寂滅相故，墮三惡道，受諸苦惱。汝所得者，雖是究竟真實之法，但未是證時。爾時，菩薩受佛教已，自念本願，還以大悲入於生死。是菩薩名為不住涅槃，不在世間，無有定相，以種種方便，度脫眾生。[[15]](#footnote-15)

　　阿羅漢實已入滅，鳩摩羅什卻說無有一定實滅者，這就是語言不夠用的結果，原始佛教講的滅諦，就是阿羅漢所求的境界，但就大乘佛教而言，他仍有變異身，可以起修菩薩道行，故而未是證時，證時即是入滅之時，其實以大乘佛學觀念而言，已無所謂入滅之證時了，阿羅漢還有變異身，所謂入滅則只能說是對其所自來之國土世間而言，至於佛，遍法界、盡虛空、且不斷說法、又以化身示現，則所滅者何？入滅之說已不適合了，這只是原始佛教為捨離生老病死諸苦而說的入滅，當他得到不生不滅的無生法忍境界之後，已無入滅之說的語言表述之必要了。但是仍然可以有對他所證得之境界的高下等級之定位，那就是十地菩薩的諸地境界高下之別。此處，筆者便生一問，即阿羅漢以變異身而願行菩薩道時，其已證得之阿羅漢果位，究竟是十地菩薩中的何等境界？當然，這個問題涉及不同的涅槃理念，就此而言，恐無定解。因為各佛經中對菩薩境界所言不一。以《十地經論》言，初、二、三地為三界凡夫中具大福報者[[16]](#footnote-16)，四、五、六、七為聲聞、緣覺、菩薩境界，既然如此，則可以說阿羅漢要修菩薩道行時，至少是菩薩四地以上的境界了。當然，其起步位階雖高，其後續進度未必最快，關鍵就是宿慧中缺少悲心救渡的經驗能力。又，一些早期的大乘佛經，是批判阿羅漢境界的，以其為焦芽敗種不能成佛，但《法華經》則不然，一切眾生最終都屬唯一佛乘而成佛，故而阿羅漢亦應重新起修，再為菩薩道行。

　　既然在四、五、六、七諸地是相應於聲聞、緣覺境界，則四地以上菩薩就是超三界的高級境界修行者了，那麼他們的存在特徵是甚麼？這也是鳩摩羅什應該要回應的問題。

　　鳩摩羅什認為，四地以上菩薩，即己身之解脫已經完成，於後的活動都是救渡的功德之行，然而，有質疑者認為，這些功德非益於己，尚何言功德呢？羅什回答，凡夫行善為求功德，菩薩救渡不為功德，但畢竟懿行稀有，為與阿羅漢境界區別，故仍言其有大功德。實際上，菩薩已無功德相想，故而不必再言功德。然而，菩薩雖無功德相想，畢竟救渡事業不易，既能不斷救渡，就必有利益增長，則其為何？這是筆者思考的重要問題。筆者以為，能說的就是能力的提升這件事了，菩薩因救渡而能力不斷上升，以至成佛境而無已。因此，筆者也認為，愈到高境界等級的菩薩，再後面的向上一階，其高度更高難於前面的階段，也就是說，愈到後面，差距愈大，也愈難跨升。故而說功德已是多餘，菩薩自己也根本無生滅之相想。不僅如此，他的存在特徵也是超越世間言語的。然而，早期經典有說菩薩留有結使才能受身變異，鳩摩羅什主張，不宜這樣說，必不得已，只能說是結使殘氣，「但以人妄謂，菩薩有至道場，盡諸結使，斷彼意故，說言菩薩唯有結使殘氣耳。」[[17]](#footnote-17)。其實，依鳩摩羅什之意，這些都是勉強而說的話了，依佛教，世間本是幻化，本來就是成住壞空、此起彼滅、無有永恆實在性，眾生與國土以其心念相應與否而有三界內外之存有狀態別異之事，相應者三界內，不相應者三界外，雖不相應，仍是眾生，仍有其自身之存在，只其缺乏語言以形容而已。但他仍有存在的特徵，不得已以三界內語言說之，則仍是由結使而說。

 總之，有一種細微結使，使菩薩雖不受三界束縛，但是卻為佛法所吸引，羅什言：

如大乘論中說，結有二種：一者，凡夫結使，三界所繫；二者，諸菩薩得法實相，滅三界結使，唯有甚深佛法中愛、慢、無明等細微之結，受于法身。[[18]](#footnote-18)

　　菩薩是一眾生，是一存有，原始佛教固主「諸法無我」，但那是五蘊假我之非我，覺智的主體仍是實有的，當其未達無上正等正覺之前，即是唯識學的阿賴耶識為主體，在其修證過程中，依起信論講，人做修行，則生滅門漸被真如薰習而不再作用，以至上達只有真如作用薰習的境界，但尚有所不足，未破根本無明。亦即菩薩在尚未成佛之前，尚有智慧還不通透的地方，謂之無明，尚有人我之別的傲心，謂之慢，更有向上成佛道的心願，謂之愛。至於四地以上的身形以何為說？以及十地菩薩即將成佛，其身形以何為說？這些都不是重點，但卻正是慧遠致問再三的地方。重點是諸地菩薩有其理想、有其功業、亦有其境界能力之高下之別，至其身形，已非三界內色心概念能言說，但非無身、無實、無存有。

　　至於菩薩與佛的區別，有以下兩段討論涉及之：

三界外，形現妙，愛習之餘亦微。是故設復異形，理相因發，即無也。又此涅槃而為障，如大乘經：一切法從本以來，常寂滅相。一切眾生，所作已辦，但無明等諸結使障故，不能自知我等即是寂滅相。菩薩如是滅除障礙，爾乃自知我今作佛，若無菩薩結使障者，先已是佛。

有二種障：一者，三界諸煩惱，障涅槃道；二者，菩薩結使，障於佛道，此最難斷，以其微隱故。譬如怨賊易避，內賊難識難知。得無生法忍時，世間實相，雖破凡夫結使，未除佛道結使，於佛道中，猶有錯謬。若無錯謬，得無生法忍時，即應是佛。

　　第一段文字中，四地以上超三界的菩薩，仍有其存在以及活動，以理說之即可，因其確無三界內雜染之故，但仍有細微無明，障其成佛，筆者以為，還是大神通威力仍有不足，故仍不能斷根本無明，依《大乘起信論》及諸唯識論典，破根本無明才能終於成佛。第二段文字亦是指出尚有不能成佛的結使，只不過，鳩摩羅什依般若經典說之之時，實在缺乏可以適為言說的語言文字，若是依據唯識學經典，就是根本無明未破。

　　回到慧遠一開始的問題，十地菩薩的身形如何可能？既然四地以上就是超三界，則已無色心結使，那麼無生法忍之法身由何而得？鳩摩羅什的最後強調就是，重申三界外不要再以四大、五根的概念來言說：

今以大乘法論說，法身無有四大五根，幻化之事，肉眼所見，尚無所攝，何況法身微妙耶？是故但無三界粗四大五根耳。為度眾生因緣故現，緣盡則滅。譬如日現清水，濁則不見。如是，諸菩薩常在法性中，若眾生利根、福德清淨者，即隨其所見應度之身。復次，若欲求其實事者，唯有聖人初得道時，所觀之法，滅一切戲論，畢竟寂滅相，此中涅槃相、生死相，尚不可得，何況四大五根？**如是，不應以四大五根為實，謂無此者即不得有法身也。**[[19]](#footnote-19)

　　根本上言，依佛教世界觀，三界內四大所成國土亦是一大虛妄世界，唯佛是真，然心、佛、眾生三無差別，故而眾生亦是真，然眾生所在國土世間，卻是唯識所變現，三界內有執縛之眾生，以色心二法及色法四大說之，三界外高境界的菩薩眾生，便不必再以色心及四大說矣，一切本來是幻化，生滅等於不生滅，因此當然不能以生滅法的名言範疇來論究非生滅法的世界身形，等於幾乎是要以生滅門來說真如用了，因此不論怎麼言說，都是不得究竟的。

 最後，鳩摩羅什又比較了阿羅漢與菩薩的身形能力之差別，其言：

又，欲界、色界眾生，以四大五根桎梏，不得自在。乃至阿羅漢、辟支佛，心雖得離三界之累形，猶未免寒熱飢渴等患。法身菩薩即不然，無有生死，存亡自在，隨所變現，無所罣礙。[[20]](#footnote-20)

　　說阿羅漢超三界、不死不生、無有煩惱，但作為自身實有之存有眾生，仍有寒、熱、飢、渴。而法身菩薩則不然。此中之菩薩，約應為八地以上、甚至是十地菩薩的境界了。

1. 真法身壽量問答

 對於十地菩薩的法身身形問題，慧遠未必完全領悟，於是又提出十地法身的壽量問題，問題有二，諸地菩薩的升進，依實力而上升，為何十地菩薩有千生補處之說？甚至有自誓不取正覺之說？慧遠之所以會有這兩個問題的提出，關鍵都是，對三界內的眾生而言，有一菩薩十地的境界高下以為修行追求的目標嚮往，更有成佛作為終極的理念，因此，實力到達之後即應完成目標，當下成佛。慧遠的問題，當然是從世間法的眼光來看的。筆者以為，就八地以上菩薩而言，菩薩與佛，任務相同，能力有別，但彼此的角色差異並非不存在，只是難以人間的語言來形容，因此，十地菩薩要待多久之後可以成佛的問題，實在是三界內有限存有者的時空觀念下的問題。還有，十地菩薩功力深厚之後可否自誓不成佛的問題，也是佛與菩薩自己的角色選擇的問題，最終都無定數、定相之可說。

鳩摩羅什回答的重點是，這些三界內概念思維的框架，都是不必要的。其言：

法身有二種：一者，法性常住如虛空，無有為、無為等戲論；二者，菩薩得六神通，又未作佛，中間所有之形，名為後法身。[[21]](#footnote-21)

第一種法身非此處所論，第二種法身才是。就第二種而言，有三乘之別：

如須陀洹，得是法分，名為初得法身，乃至阿羅漢、辟支佛，名後得法身。所以者何？羅漢、辟支佛，得法身已，即不復生三界。是佛分別三乘義故，不說有法所去處。[[22]](#footnote-22)

 亦即，重點是得法身者有三乘之不同，至於得法身後，就不必再使用三界內有限時空的概念及思維了，其言：

或有人言，得無生法忍菩薩，解脫業相，壞三界業故。但以大悲心，起菩薩事。以壞業故，名為無業，謂無如凡夫分別之業耳。如佛言，我從得佛已來，不復起業，滅業相故，名為非業。又，諸菩薩有所起業，皆與無生忍合故，名為無業。是故菩薩施業中，不分別取相，名為無業。[[23]](#footnote-23)

 十地菩薩以及諸佛所作事業，不取分別相，是為無業。因此，時空範疇下的幾次生命以及住壽多久的問題，實不必要。至於自誓不取證者，就是角色選擇而已，鳩摩羅什言：

如普賢、觀世音、文殊師利等，是十住菩薩，具足佛十力、四無所畏、十八不共法，以本願廣度眾生，故不作佛。[[24]](#footnote-24)

 普賢、觀音、文殊等大菩薩，能力等佛，是故，是菩薩、是佛？只是自我角色選擇的問題，並不是依能力高下而須有的等級畫分。至於由菩薩而成佛的過程？鳩摩羅什言：

菩薩有二種：一者，功德具足，自然成佛。如一切菩薩，初發心時，皆立過願言，我當度一切眾生，而後漸漸心智轉明，思惟籌量，無有一佛能度一切眾生。以是故，諸佛得一切智，度可度已，而取滅度。我亦如是。二者，或有菩薩，猶在肉身，思惟分別，理實如此，必不得已，我當別自立願，久住世間，廣與眾生為緣，不得成佛。譬如有人，知一切世間皆歸無常，不可常住，而有修習長壽業行，住非有相非無相處，乃至八萬劫者。又，阿彌陀等清淨佛國，壽命無量。[[25]](#footnote-25)

 由此而論，可以滅度，也可以久住，久住之法有二，有修長壽業行，也有不斷再來。關鍵都是，肉身不可久。即便是長壽業行，也不是永恆，唯因人間眾生皆是壽命有限，自己久壽之後，因緣也不一定轉勝，因此自己盡形壽即受死，之後再度受生即可。佛教因有輪迴觀，久壽遂非重要之事，再來即可。至於入滅、滅度之事，就只是針對一特定國土的解脫束縛而已，其實十地以後已不受束縛，只是菩薩自己的心念思維態度而已，若認為「可度」已度，即等入滅，但這也只是針對這一國土而入滅，存有的本身還是實在，還可以另造國土，再度救渡，所以，所謂佛、所謂菩薩，實已無需分辨了。

　　雖然以上討論的問題甚為深刻，回答的道理也非常入理，但慧遠仍然沒有真正領悟全體。

1. 受決問答

 慧遠繼續詢問有關受決的問題，受決就是授記，就是佛對某位具某種修行境界的學佛者的讚頌、肯定，確認他將來一定會成佛。慧遠關心的是，佛是為在化身中的修行者授記嗎？還是為具十地境界的法身菩薩授記呢？慧遠認為，顯然應是後者，既然如此，授記之後修證成佛即取證入滅，則此時必是處於玄廓之境之時矣。其言：

遠問曰：受決菩薩，為受真法身決，為變化之決？若受變化之決，則釋迦受決於定光、彌勒受決於釋迦是也。斯類甚廣，皆非真言。若受真法身決，後成佛時，則與群粗永絕，唯當十住菩薩共為國土，此復何功何德也？若功德有實，應無師自覺，復何人哉？如其無實，則是權假之一數。經云，或有菩薩，後成佛時，其國皆一生補處。此則十住共為國土明矣。若果有十住之國，則是諸菩薩終期之所同，不應去說「或有」，「或有」而非真，則是變化之流。如此，真法身佛，正當獨處於玄廓之境。[[26]](#footnote-26)

　　依據慧遠所提的問題來看，他就是十分執著於必有一高級的境界，被授記，之後成佛，而達到最高極的境界，並且顯示了他的修行是真的成功了。但是，菩薩是救渡眾生的存有，佛更是化現國土世間的存有，因此去說那個得到最高極境界之前的固定的位階狀態是多餘而無必要的，因為菩薩一直在救渡實踐中，而佛一直在化現世間中，既然是間國土是化現的，而存有者的境界是不斷超生的，到了十地菩薩，幾與佛等，救渡與化生才是實業，便不再關切自己的久住定居問題了，這個問題對於十地菩薩而言已經失去意義了。

　　至於授記問題，被佛授記者是否必須自己已經到了這個最後高級境界的階段呢？羅什的答案是否定的。因為授記是佛的不可思議的智慧妙運，任何境界的眾生都以因緣所需之故而有可能被佛授記，因為這是教化的問題，更何況，大乘佛教以一切眾生皆得成佛為立場，則眾生在任一存有等級階段授記，都是合理的。

　　慧遠非常看重十地玄廓之境的實際存在問題，羅什則糾正此一態度，因為重點是在是否救渡眾生，而非是否達到境界。其言：

「獨處玄廓之境」者，若以獨處玄廓為本，來化眾生，此復何咎？諸佛從無量無邊智慧方便生，其身微妙，不可窮盡。眾生功德，未具足故，不能具見佛身。唯佛見佛，乃能盡耳。功德智慧等，皆亦如是。如四大河，從阿那婆達多池出，皆歸大海。人但見四河，而不見其源。唯有神通者，乃能見之。人雖不見，推其所由，必知有本。又，彼池中清淨之水，少福終生，不能得用，從彼池出，流諸方域，爾乃得用。其佛法身，亦復如是，當其獨絕於玄廓之中，人不蒙益。若從其身，化無量身，一切眾生，爾乃蒙益。[[27]](#footnote-27)

 羅什強調，菩薩就是為救渡眾生而為菩薩道的修行者，不是為自己得到什麼極高的境界而已，八地以上的境界已無需多問了，言語道斷、心形處滅，關心如何進入初地才是要點。就算是八地、九地、十地，也不是看重自己擁有甚麼福報享樂以及可被授記的境界，而是要去發揮更大能力、創造更多福利給眾生，這樣才有升進成佛之一日，而不是等待被授予資格考試的及格證明，等著最後領到畢業證書。慧遠的問題，顯示他擺脫不了世間法的思維格局，而羅什的回答，才是真正呈現大乘佛教菩薩道救渡眾生的特點。

1. 法身感應問答

　　慧遠對於法身始終沒有真正的了解，而且總是以相對於三界內的存有特徵來認知法身，亦即法身已無三界內的身形，既無身形，則法身菩薩救渡眾生之功德行為，如何施作？種種神通，如何變化？既無四大，如何變化？本章的討論聚焦物質存在的問題，亦即對四大的認識問題上。慧遠言：

遠問曰：夫形開莫善於諸根，致用莫妙於神通。故曰：菩薩無神通，猶鳥之無翼，不能高翔遠熬，無由廣化眾生、淨佛國土。推此而言，尋源求本，要由四大。四大既形，開以五根；五根在用，廣以神通；神通既廣，隨感而應。法身菩薩無四大五根，無四大五根，則神通之妙，無所因假。若法身獨運，不疾而速，至於會應群粗，必先假器。假器之大，莫大於神通。[[28]](#footnote-28)

　　慧遠認為菩薩必有神通，此誠其然。但神通必假四大以為變化作用之依據，此說亦不謬，然而慧遠認為，法身菩薩無三界之結使，即是無三界之色心結構，則等於無四大、五根，那麼他如何役使以及變化三界內的諸現象事務呢？此其疑惑。羅什答之：

法身義以明。法相義者，無有、無等戲論，寂滅相故。得是法者，其身名為法身。如法相不可戲論，所得身亦不可戲論若有若無也。先言無四大五根，謂三界凡夫粗法身。如法相寂滅清淨者，身亦微細，微細故，說言無。如欲界天身，若不令人見，則不見也。色界諸天，於欲界天亦爾。又如欲界人，得色界禪定，有大神通，而餘人不見，以微細故。又如禪定生無數色，雖常隨人，而不可見。雖有而微，微故不現。菩薩四大五根，復微於此，凡夫二乘，所不能見，唯同地以上諸菩薩，及可度者，乃能見耳。[[29]](#footnote-29)

　　首先，法身菩薩之法性不可以有無之說戲論之，本就超三界，以三界內的時空有無範疇去定位就是不準確的做法，故而謂之戲論。其次，三界外之四地以上菩薩境界，無三界內色心二法，但仍有其存在，只更細微，就三界內說為無，但他並非根本無，若是根本無，則是無佛、無菩薩，則反成乖謬。然以其細微之故，故非同等境界者，則不能見及。只是不能見及，而非無其存有，但亦不必以四大說其存有之身形。再者，就神通變化而言，羅什謂：

又如變化法中說，欲界變化色，依止欲界四大；色界變化色，依止色界四大。菩薩法身如是，似如變化。然別自有微細四大五根神通，非可以三界繫心及聲聞心所能見也。若得菩薩清淨無障礙眼，乃能見之。[[30]](#footnote-30)

菩薩其實仍是有細微的四大的，但這與三界內事務之神通變化不相干，菩薩當然有其神通，且能依三界內各級眾生種類之別而役使現象以成變化，而使界內眾生得見其作用，只菩薩真身三界不見而已。總之，三界內四大、色心是一幻化有限之存有，菩薩及佛之功德威力不受此限，不必以此說之。羅什又言：

或人言，法身菩薩神通，不須因假四大五根乃有施用。世間神通，要因四大五根耳，如地上火因木而出，天上電火從水而出。及變化火，亦不因木有，當知，不得以四大五根定為神通之本。如佛變化種種之身，於十方國施作佛事，從佛心出。**菩薩法身亦如是，任其力勢，隨可度眾生而為現身。如是之身，不可分別戲論。如鏡中像，唯表知面相好醜而已，更不須戲論有無之實也。[[31]](#footnote-31)**

 三界內的高級存有者的神通示現，要假色法四大以為顯現，但是，就佛及法身菩薩的神通而言，都不需要用如此有限制性的說法，四大、五根不必成為菩薩及佛的作用功德的必要條件，從佛心中可出一切神妙之事，亦得顯現於三界之內，但卻不必一定要假借世間的四大。

　　慧遠對三界內諸世間的現象世界之結構甚為關切，提出色法形成的問題，羅什一一回答之。然而，此章之討論，與唯識學說同其問題，其實就是諸法唯識變現的一套宇宙發生論的系統，由於此章之問題與菩薩成佛境界問題較無直接關係，便略去不再細談。

1. 羅漢受決問答

 就原始佛教而言，成阿羅漢就是得最高果位，但大乘經典出現之後，多對阿羅漢境界予以斥責，以為自了漢，並貶抑地說其最終不能成佛。惟大乘經典繼續發展，至《法華經》出，以阿羅漢仍能行菩薩道而修證成佛。對此，慧遠又有疑問。其言：

來答稱，《法華經》說，羅漢受記為佛，譬如法身菩薩淨行受生故，記菩薩作佛。居此為法身之明證。遠問曰：經說，羅漢受決為佛。又云，臨滅度時，佛立其前，講以要法。若此之流，乃出自聖典，安得不信？但未了處多，欲令居決其所滯耳。所疑者眾，略序其三：一謂聲聞無大慈悲；二謂無漚和般若；三謂臨泥洹時，得空空三昧時，愛著之情都斷，本習之餘不起，類同得忍菩薩，其心泊然，譬如泥洹後時。必如此，愛習殘氣，復何由而生耶？斯問以備於前章。又，大慈大悲，積劫之所習，純誠著於在昔，真心徹於神骨。求之羅漢，五緣已斷，焦種不生，根敗之餘，無復五樂。慈悲之性，於何而起耶？又，漚和般若，是菩薩之兩翼，故能凌虛遠近，不墜不落。聲聞本無此翼，臨泥桓時，縱有大心，譬若無翅之鳥，失據墮空，正使佛立其前，羽翮合（何）由頓生？若可頓生，則諸菩薩，無復積劫之功。此三最是可疑，雖云有信，悟必由理，理尚未通，其如信何？[[32]](#footnote-32)

　　慧遠問題的重點在於，阿羅漢結使皆斷，既已入滅，復何依據而能再起悲心？這個問題，確實是大乘佛法所需面對的重要問題，這個問題不解決，便不能有效從小乘佛教過渡到大乘佛教，大小乘兩學成乖離之兩造矣。羅什之答，以佛經為方便說法，一經有一經的論述目的，不應以一經之理限制另一經之理，而是要找到融通之道，因為在教化過程中，絕對以一對象說一教法，但是當對象成長，或對象改變，則所教之法必然會隨之改變，於是會有新的經典和心的說法。其次，佛之功德不可思議，佛之智慧不可測度，不需以世間之知能限制佛之知能，亦即不必懷疑佛能讓阿羅漢於滅度身中復起，進而再行菩薩道的修行。其言：

又，阿羅漢還生者，唯《法華經》說。無量千萬經皆言，阿羅漢於後邊身滅度。而《法華經》是諸佛秘藏，不可以此義，難於餘經。若專執《法華經》以為決定者，聲聞三藏及餘摩訶衍經，寢而不用。又有經言，菩薩畏阿羅漢、辟支佛道，過於地獄。何以故？墮於地獄，還可作佛。若爾者，唯有《法華》一經可信，餘經皆為虛妄。是故，不應執著一經，不信一切經法。當應思惟因緣，所以取涅槃，所以應作佛。然五不可思議中，諸佛法是第一不可思議。佛法者，謂阿羅漢涅槃當作佛，唯佛知之。又，聲聞人以愛為集諦，阿羅漢愛盡故，則無復生理。摩訶衍人言，有二種愛：一者三界愛；二者出三界愛，所謂涅槃，佛法中愛。阿羅漢雖斷三界愛，不斷涅槃佛法中愛。如舍利弗心悔言，我若知佛有如是功德智慧者，我寧一劫於阿鼻地獄，一脅著地，不應退阿褥三菩提。[[33]](#footnote-33)

　　文中強調，阿羅漢確實已得修證之最高境界，不可誣陷為無，否則小乘經典便是妄言。當然，也正因此，正是大乘修行者畏懼修行聲聞乘的緣故，既已入滅，則永不能得成佛之大利了，這是早期大乘經典批評小乘阿羅漢境界時的立場。然而，《法華經》出，卻又說阿羅漢可以成佛，且阿羅漢被勸說再起修行，行菩薩道，那麼，是否有矛盾？其實不然。前說阿羅漢焦種敗根，一是肯定地說其永斷世間諸欲，二是否定地說其不能修證菩薩道。其實，無世間諸欲，並非不存在，亦非無思維相想，亦即，其仍是一活生生的有情眾生，以其微細存有，依其佛法中愛，再度行菩薩道而修行，則仍可得成佛。總之，阿羅漢入滅並非就不存在了，這就是關鍵，也是慧遠想不通的地方，因此不斷轉換角度提出質問，關鍵都是在此一節不能通達。

1. 如、法性、真際問答

　　慧遠針對如、法性、真際三個概念提出質問，這些問題的提出，還是因為對最高境界的狀態有所疑惑，其言：

遠問曰：經說法性，則云，有佛無佛，性住如故。說如則明，受決為如來。說真際，則言真際不受證。三說各異，義可聞乎？[[34]](#footnote-34)

　　這些其實只是概念使用約定的問題，羅什答曰：

所謂斷一切語言道，滅一切心行，名為諸法實相。諸法實相者，假為如、法性、真際。[[35]](#footnote-35)

又，諸菩薩其乘順忍中，未得無生法忍，觀諸法實相，爾時名為如。若得無生法忍，深觀如故，是時變名法性。若坐道場，證於法性，法性變名真際。若未證真際，雖入法性，故名為菩薩，未有聖果。乃至道場，諸佛以一切智無量法性故爾，乃出菩薩道，以論佛道也。[[36]](#footnote-36)

 根本上說，三名同指，但亦有得法深淺之別。知佛法般若智者為「如」，得無生法忍為「法性」，即法身，證入佛境為「真際」。也可以說「如」為有所知，「法性」為所知，「真際」為達至境界。此三名交互使用亦無妨，端視語言語意所及即可。

1. 實法有問答

　　現象世界種種萬物皆是因緣而有，而其根本則是地水火風四大，那麼，四大是根本實有的呢？還是也無其根本而非有定相者？這是慧遠的問題。其言：

尋論所明，謂從因緣而有，異於即實法為有。二者，雖同於因緣，所以為有則不同。若然者，因緣之所化，應無定相；非因緣之所化，宜有定相。即此論＜神通章＞中說，四大無定相。定相無故，隨滅而變，變則捨其本。色、香、味、觸出於四大，則理同因緣之所化，化則變而為異物。以此推，實法與因緣，未為殊異。《論》意似旨有所明，非是窮崖本極之談，故取於君。[[37]](#footnote-37)

 究極而言，現象四大亦是意識幻化而出者，即無明自執而有者，但說法有淺深，由小乘而大乘有不同的立論，羅什言：

什答曰：有二種論：一者大乘論，說二種空，眾生空、法空；二者小乘論，說眾生空。所以者何？以陰、入、界和合，假為眾生，無有別實。如是論者，說乳等為因緣有，色等為實法有。以於諸法，生二種著：一者著眾生，二者著法。以著眾生故，說無我法，唯名色為根本。而惑者於名色取相，分別是眾生、是人、是天、是生、是舍、是山林、是河等。如是見者，皆不出於名色。………若求其實，當但有名色。聞是說已，便見一切諸法無我、無我所，即時捨離，無復戲論，修行道法。有人於名色不惑眾生相。惑於法相，貪著法故，戲論名色。為是人故說色、名色虛誑，如幻如化，畢竟空寂，同於眾生，因緣而有，無有定相。無故當知，言色等為實有，乳等為因緣有，小乘論意，非甚深論法。何以故？以眾生因此義故得於解脫。若言都空，心無所寄，則生迷悶。為是人故，令觀名色二法，無常苦空，若心厭離，不待餘觀。如草藥除患，不須大藥也。[[38]](#footnote-38)

又，佛得一切智慧，其智不可思議。若除諸佛，無復有人，如其實理，盡能受持。是故，佛佛隨眾生所解，於一義中三品說道。為鈍根眾生故，說無常苦空，是眾生聞一切法無常苦已，即深厭離，即得斷愛得解脫。為中根眾生故，說一切無我，安穩寂滅泥洹。是眾生聞一切法無我，唯泥洹安穩寂滅，即斷愛得解脫。為利根者，說一切法從本已來，不生不滅，畢竟空，如泥洹相。是故於一義中，隨眾生結使心錯，便有深淺之異。[[39]](#footnote-39)

 羅什多譯般若系經典，若是唯識諸經論，這些問題會說得更清楚些。針對慧遠之問，其實就是一切法皆是意識變現而有，四大不過是色心二法中的色法部分，故而不需分別它是實有還是因緣有。但依《楞伽經》，智身即色，色身即智，其實智色又復歸本於一，都是意識構作，意識者，依《起信論》，是心、是佛、是眾生。故知我空、法空、一切畢竟空，只眾生仍在諸國土世間輪迴受生，端視個人開悟覺智與否了。

 依羅什之說，眾生四大，根於名色，皆是假合，四大所造色故是因緣有，四大自己也是名色析分之後方有，根本是空，區分「實法有」和「因緣有」是不必要的，只是眾生領悟開解的深淺有別，而有鈍根、中根、利根之別，而說我空、法空、畢竟空之理。

1. 分破空問答：

　　分破空者，究竟色法之極微是否實有？亦即，有無極微？若有極微，則實有四大。羅什的回答就是沒有極微，否則於幻化世界必起執著。

1. 後識追憶前識問答：

　　慧遠問宿世記憶如何可能的問題，這個問題，依唯識學進路，十分容易，依般若學，就不易說了，因般若說得是本體意義，唯識說得是宇宙現象，羅什以般若學思路回答之，其實所談不甚清晰，訴諸聖智力，訴諸佛言，總之，保留可能性。筆者認為，拿出唯識學阿賴耶識觀念，則此一問題立刻解決，既然一切含藏於阿賴耶識之中，則禪定力深之時便可追憶前識，現代心理學界的催眠之功，亦能得此。雖然羅什答得不好，但這倒不是一個尖銳難答的問題。

1. 遍學問答：

　　菩薩必有遍學，為救渡眾生所需之故，慧遠在此展開多次的往返問難，羅什一一回答。基本上，說菩薩遍學時，就包括學二乘之學，但雖學而不取證。慧遠問，大乘菩薩直行就好，為何自己還要走這條區折之路？羅什回答：

答曰：菩薩欲成一切智故，於不善、無記法中，尚應學知，何況善法耶？外道神通諸善之法，亦當學知，況賢聖道法乎？如人目見一切好醜之事，須用則用，若不用者，見之而已。菩薩如是。以慧眼見知一切法，直入大乘行者而行之，餘二乘法，唯知而已。或有人言，佛說遍學，為以導二乘人故。如佛本為菩薩時，雖知六年苦行非道，但為度邪見眾生故，現行其法，既成佛已，毀訾苦行，說言非道。聞者即皆信受，以佛曾行此法，實非道也。若菩薩但學大乘法者，二乘之人謂，菩薩雖總相知諸法，而不能善解二乘法也。又，二乘法是菩薩道。所以者何？用此二道，度脫貪著小乘眾生，取之則易。[[40]](#footnote-40)

 羅什的回答非常在理，其一為菩薩應學各種智能，當用則用，不用則知，以為方便之需。其二為學會二乘知能，對於攝化二乘，才有說服力。慧遠又問，菩薩心利，為何要學鈍法？羅什答：

若入道慧時，分別觀知外道禪定五神通法，及二十七種賢聖法，所謂十八種學法、九種無學法，及辟支佛道，分別觀已，續行菩薩道，得二種利益：一者，自了了知其法，用度眾生時，無所疑難；二者，所度眾生知彼體行此法，則便信受。若不爾者，同在生死，彼我無異，便不信受。[[41]](#footnote-41)

 本文意旨同上，一為度眾時方便使用，二為更具說服力。慧遠真正擔心的，還是學了二乘，即將入滅，如何能學而不入二乘涅槃？羅什答曰：

答曰：是事，佛於般若已說。菩薩入三解脫門。要先立願，學觀如已，心則厭離，為不取其證，我學觀時，非是證時。以如是之心，入無漏者，終不證也。又人言，菩薩先以二因緣故，不取其證也：一者，深心貪樂阿耨多羅三藐三菩提；二者，於眾生中，大悲徹於骨髓，不欲獨取涅槃。雖知一切法中涅槃無為，但以時未至故。是名菩薩，於眾生中，大悲之至。所謂得涅槃味，而不取證也。復有人言，菩薩無量劫來，修習福德利根故，入三解脫門時，即深入無漏法，以此勢力，不能自反。譬如大魚隨順恆河，入於大海，不能得反，以水力牽故。爾時，十方諸佛，現其身相語言：善男子，當念本願，度一切眾生，莫獨入涅槃。汝但得一法門。我等如是無量阿僧祇法門，憐愍眾生故，猶住世間，何況於汝？時菩薩信受佛語故，不取果證。菩薩遍學，義如前說。是故，不得以乘平直往為難。[[42]](#footnote-42)

 羅什的回答，首先是說這是願力的問題，只是學，非是證。其實，證者入滅，入滅者離世解脫，唯世界無窮，眾生無窮，修行者因清淨而不受束縛是一回事，這就是證了，至於是否離世而謂解脫，這確實是主體自己的心態取捨問題了。大乘之義就是悲心深重，一方面企求無上正等正覺，二方面悲憫眾生而不離開世間自證涅槃。既有此願又有此心，則四地以上，自做取捨，佛都持續救渡眾生了，何況是菩薩，所以沒有得證並取證而入滅離世之必然，都是修行者自己可以選擇處置的。顯見，慧遠對於修行果位的確定位階問題，執念太深，方須羅什一再地回答。

 慧遠再問：二乘修行，得無生法忍，與菩薩同，若然，等於菩薩必須經過二乘之路才能成就自己，難道菩薩沒有便捷之路嗎？羅什回答，凡夫以至二乘，學的也是無生法忍，但深淺有別，且：

又，《般若波羅蜜》中，說聲聞所有智、所有斷，皆在菩薩無生法忍中。聲聞人以四諦入諸法實相，菩薩以一諦入諸法實相。聲聞智慧鈍故，多以厭怖為心；菩薩智慧利故，多以慈悲為心。同得諸法實相故，名為所有智、所有斷，皆是菩薩無生法忍。如以蘇作種種食，名雖有異，而蘇是一也。[[43]](#footnote-43)

 以本體論言，大乘佛教的本體論就是般若智、菩提心，因此，凡夫及二乘所學所體所證者也是這個本體，只是深淺不同。又，依般若智原理，一法不立，故佛陀教人以無生忍力，但此智若復反轉為執，則主張無生亦不立。

 慧遠再問，遍學二乘，而不退轉，又不取證，這不是違反常道嗎？[[44]](#footnote-44)慧遠此問，就是始終不能明白：三界外存有者，已無需真正分辨位階。羅什之答，遍學、退轉、又不取證，還是以意志願心堅定與否來分別，且所謂退轉者，只是為鼓勵菩薩絕對不要退轉而說的，其實無所謂真正的退轉，因為眾菩薩最終都將成佛。慧遠問題不少，關鍵還是取證的問題，不取證，修行做甚麼？慧遠問：

證與取證，云何為證？菩薩為證而不取，為不證不取也？若證而不取，則證與取證宜異。若以盡為證，盡不先期而設至，云何為不取？若謂既證而不取，則須菩提不應云，是處不然。若以盡為證，三結盡時，則是須陀洹；下分盡時，則阿那含；二分盡時，則是阿羅漢。若三處皆盡而非三道，則有同而異者矣。[[45]](#footnote-45)

　　慧遠舉須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢為例，一種結使盡了，就是境界達到了，則菩薩如何證而不取證？羅什則徹底而清楚地予以回答：

答：經直云證。欲令易解故，說言永證。證與所證，無有異義。《般若波羅蜜》中，佛為須菩提解之，菩薩欲入三解脫門，先發願，不作證，即今是學行時，非是證時。以本願大悲念眾生故，雖入三解脫門，而不作證。如王子雖未有職，見小職位，觀知而已，終不貪樂，當知別有大職故。菩薩亦如是。雖入小乘法，未具足六波羅蜜十地菩薩事故，而不作證。[[46]](#footnote-46)

　　達到一定境界卻不取證入滅就是願力的問題，例如小王子可以就職小的官位卻不就職，因為後面還有皇位可就，但這要有真正的信心以及願力才能得到。關鍵還是慧遠對於取證入滅的概念過於執著。於是羅什再為解說：

證名已具足放捨止息，所觀第一，更無有勝，不復畏受三界苦惱，是名為證。譬如人有事相言，未得可信重人為證者，則生憂怖，種種方便，求自勉濟，若得證已，心則安穩，不復多言也。諸賢聖如是。知世間可厭離，無所貪著，即見無生無滅、無作無相常法。[[47]](#footnote-47)

　　所謂證，就是達到一定境界，因為是親證，所以自信十足，對於三界內的煩惱，不復束縛，可謂離世，但具離世之能後，是否再往返世間救渡眾生？則是願力問題，不是能力有高下的問題，而是心願在哪裡的問題。至於所已達的境界，就是持守在位即是，不必再有做修行之念想，這也正是般若思維的落實，羅什又言：

此法無為，不生不滅故，不可在心。不可在心故，不名為修。以無漏故，不名為斷。但以為證耳。此理真實，第一可信。若於是法，貪欲修行，即是戲論，生法煩惱。是故，應證而不應修，如熱金丸雖好，正可眼見，不可手捉。如是證涅槃已，不復須厭離修道。[[48]](#footnote-48)

　 證只是自己的境界，之後自由自在，故亦無所謂非離世不可，取證之說是一多餘的念想，證就是自在了，自在之後就不再非要如何或不如何了，問題是，理想在哪裡？心願是否已了？若所願在眾生，則只有持續遍學、不斷度眾一事而已，既無所證、亦無取證。唯為止小兒啼，故而以四種所證境界說之：

凡證，說有四種：一者，有人欲得諸法實相，修行其道，見涅槃相，即以為殊妙，發大歡喜，而生相著，因涅槃故，有所戲論。此人之心，自謂得微妙法。名為智慧中戲論煩惱也。二者，見涅槃法，厭離心薄通鈍故，不能斷一切煩惱，或為須陀洹，或為斯陀含，或為阿那含，名為學涅槃者，不名得證也。三者，厭情休息，智慧心則見涅槃已，不生愛著，不生戲論，捨諸煩惱，名阿羅漢、辟支佛。四者，發心阿褥多羅三藐三菩提，為度眾生故，欲與眾生第一之利，所謂涅槃利，生死中厭離心厚，世世修習種種法門，無量福德，利根第一，雖見涅槃，不生愛著，不生戲論，捨一切凡夫結使，如一切法同涅槃，無生無滅。但未具足菩薩之道，本願未滿，唯斷凡夫結使，未斷菩薩細微結使故，不名為證。[[49]](#footnote-49)

 第一種人是自以為得涅槃境界者，第二種人是須陀洹、斯陀含、阿那含這三聖境界，第三種人是阿羅漢、辟支佛，即是聲聞、緣覺二乘，第四種人是正在實踐菩薩道的聖者，但已斷凡夫結使，亦即亦已有了阿羅漢以上境界，若心願在阿羅漢，則已取證，但因心願在救渡眾生，故尚不為證。於是，羅什再度界定取證之意：

證名所作已辦，不復更有所作。得證者，唯有三人，阿羅漢、辟支佛、佛。三學人雖斷結使，不患盡故，但假名為證，非實證也。如因得道人故，餘學道者，通名道人。此中得無生菩薩，如諸法實相涅槃，自利已足，三界苦斷。為教化成就眾生故，出於涅槃無為之法，還修有為福德，淨佛國土，引導眾生，是故不名為證也。[[50]](#footnote-50)

 歸根結柢，只有誰獲得甚麼境界的問題，沒有誰入滅取證的問題。阿羅漢、辟支佛以及佛，都是得境界的修行者，但是佛其實還有事業功德要做的，只阿羅漢、辟支佛自認修行圓滿了，但依《法華經》之大乘教法，三乘一乘，最終都要成佛，故此二乘終將再修，入菩薩道，以四地起修，直至十地，但菩薩十地與佛事業相同，故而都在救渡，因此根本無人為證，十地菩薩以及佛都在行菩薩道而已。

1. 住壽問答：

　　慧遠對於經驗世界的問題最為關心，對於成佛的境界，始終不明，故而有住壽的問題提出。其言：

請問：諸佛菩薩，竟有住壽者不？若果有者，為是法身，為是變化身乎？若是法身，法身則有無窮之壽，非凡壽所及，不須住壽。若是變化身，化身則滅時而應，時長則不宜短，時短則不宜長。以此住壽，將何為哉？………又，得滅盡三昧者，人斯定時，經劫不變，大火不能焚，大海不能溺。此即是三昧力，自在壽住。今所疑者，不知命根，為何所寄？[[51]](#footnote-51)

　　壽者，世間國土五蘊所成身之久暫多寡，五蘊積聚，必有壞時，壞時壽止，但是，依輪迴觀，別處受生，是故，佛教修行者，對久壽的需求不大，可以說根本不是重要的目標。至於神通，則四地以上菩薩，已經對三界無縛，即可自由出入變化，久壽之需，亦不迫切，隨所救渡而以神通示現即可。但若有此願想，以己功德，轉為長壽，並無不可。可以說慧遠以為的嚴重問題，其實在羅什眼中根本是一極小的事件，不成問題。

1. 小結

　　本文之作，從見佛是真的問題說起，涉及佛身存在的神通能力問題、菩薩修行至佛的過程問題、十地菩薩的身形問題、菩薩諸地升進的意義問題、人間有無菩薩存在的問題等等。實際上筆者真正關切的是，人間菩薩的問題。以十地境界而論，初、二、三地境界的修行者，就是三界內的凡夫位，其適為人是極為可能的，但多為地位崇高且具大福報功德者，以致能行救渡之大功偉業。至於四地以上境界的修行者，則以再來人之身、以佛或菩薩之化身，都有可能在人間示現活動，既然如此，古來許多高僧大德，極有可能就是這些四地以上超三界的菩薩，他們一生的活動，就是他們的實踐實修歷程，既示現又化導，與凡夫結緣，讓凡夫看到，讓眾人理解，這是凡人亦可企及的境界，故而不必自限，關鍵是，如何使自己入住初地歡喜地，這才是生命重要的大事因緣。

　　至於慧遠與羅什的問答，筆者可以說，兩人討論的問題是成聖境界的問題，般若學和唯識學以及如來藏思想都需用上才好說明，惜羅什少用唯識學的名相概念，阿賴耶識一辭幾乎沒有出現過，以致許多容易解決的問題變得十分難言，這也算是鳩摩羅什在此書中所顯現的不足之處。不過，慧遠的問題就顯得更為固執不通了，他實在是太執著於必須要有一明確的境界以為目標依止，若是如此，《維摩詰經》他是更讀不了了，否則豈不瘋掉，莫怪慧遠倡導念佛往生彌勒淨土之路，此誠適合他的根性之路。

　　最後，筆者要向鳩摩羅什致上最深禮敬，若非他的透徹融貫，將許多關鍵問題一一點破，否則大乘佛學的義理深度不能彰顯。確實難言，不可思議。

參考文獻：

陳揚炯：《大乘大義章》（高雄：台灣佛光出版社，1996年8月，中國佛教經典寶藏精選白話版）

呂澂：《中國佛學源流略講》（台北：里仁書局，1985年2月）

賴鵬舉：〈東晉慧遠法師〈法性論〉義學的還原〉，《東方宗教研究》新3期（1993年10月）

涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006年2月）

吳汝均：《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1995年6月）

業露華：《慧遠佛學思想及歷史地位》《中國佛教學術論典》（高雄：佛光山文教基金會，2001年4月）第23冊。

李幸玲：〈《大乘大義章》授記思想探究〉，《中國學術年刊》第25期（2004年3月）

1. 杜保瑞，2016年1月9~10日，＜大乘大義章的念佛見佛與成佛＞，「人間淨土與彌陀淨土」國際學術研討會，香港中文大學人間佛教研究中心主辦。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見：佛光山《中國佛教經典寶藏精選白話版》《大乘大義章》，陳揚炯釋譯。1996年初版，佛光山宗務委員會印行。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見：業露華，上海會科學院宗教研究所研究員，＜論廬山慧遠法師的念佛禪觀＞慈光禪學學報 第二期。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《中華佛教經典寶藏精選白話版，大乘大義章》，頁145~146。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見羅什言：「釋迦文佛所說眾經，明阿彌陀佛身相具足，是如來之至言。又，《般舟經》種種設教，當念分別阿彌陀佛，在於西方過十萬佛土，彼佛以無量光明，常照十方世界。若行人如經所說，能見佛者，則有本末，非徒虛妄憶想分別而已。以人不信，不知行禪定法，作是念：「未得神通，何能遠見諸佛也。」是故，佛以夢為喻耳。如人以夢力故，雖有遠事，能到能見。行般舟三昧菩薩，亦復如是。以此定力故，遠見諸佛，不以山林等為礙也。以人信夢故，以之為喻。又，夢是自然之法，無所施作，尚能如是，何況施其功用而不見也？」《大乘大義章》頁146~147。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《大乘大義章》頁21~22。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《大乘大義章》頁36。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《大乘大義章》頁37。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《大乘大義章》頁37。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《大乘大義章》頁38。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《大乘大義章》頁38。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《大乘大義章》頁39。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《維摩詰經》弟子品三，阿難問疾。「維摩詰言：『止止，阿難！莫作是語。如來身者，金剛之體。諸惡已斷，眾善普會，當有何疾？當有何惱？默往，阿難！勿謗如來。莫使異人，聞此麤言。無令大威德諸天，及他方淨土諸來菩薩，得聞斯語。阿難！轉輪聖王以少福故，尚得無病。豈況如來無量福會普勝者哉？行矣，阿難！勿使我等受斯恥也。外道梵志若聞此語，當作是念：何名為師？自疾不能救，而能救諸疾人？可密速去，勿使人聞。』」 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《大乘大義章》頁56。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《大乘大義章》頁57。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《中華佛教經典寶藏精選白話版，十地經論》：「菩薩摩訶薩住此初地，多作閻浮提王，豪貴自在，長護正法。」頁118。顯見初地就是人間世界的帝王。又，本書《源流》處言：「華嚴宗師，亦特別注重十地，賢首大師法藏在《華嚴一乘教義分齊章》卷一中，總括了《仁王》、《本業》等經以及《地論》、《攝論》等對十地的看法，他認為，這些經論「皆以初二三地寄在世間，四地至七地寄出世間，八地已上寄出出世間。於出世間中，四地、五地寄聲聞法，第六地寄緣覺法，七地寄菩薩法，八地已上寄一乘法。」頁232。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《大乘大義章》頁58。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《大乘大義章》頁58。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《大乘大義章》頁60~61。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《大乘大義章》頁61。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《大乘大義章》頁73 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《大乘大義章》頁73。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《大乘大義章》頁74。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《大乘大義章》頁74。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《大乘大義章》頁75。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《大乘大義章》頁84~85 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《大乘大義章》頁86~87。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《大乘大義章》頁94~95。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《大乘大義章》頁95。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《大乘大義章》頁96。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 《大乘大義章》頁96。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《大乘大義章》頁129~130。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《大乘大義章》頁131。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《大乘大義章》頁156。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《大乘大義章》頁156。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 《大乘大義章》頁158。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 《大乘大義章》頁167~168。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《大乘大義章》頁168。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 《大乘大義章》頁169。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 《大乘大義章》頁208。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 《大乘大義章》頁214。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 《大乘大義章》頁218~219。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 《大乘大義章》頁224。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 參見《大乘大義章》頁230。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 《大乘大義章》頁246。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 《大乘大義章》頁246。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 《大乘大義章》頁247。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 《大乘大義章》頁247。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 《大乘大義章》頁247~248。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《大乘大義章》頁248。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 《大乘大義章》頁255。 [↑](#footnote-ref-51)