

试论道生的般若实相学说

黄云明¹, 高颖²

(1. 河北大学政法学院, 河北保定 071002; 2. 保定师范专科学校人事处, 河北保定 071000)

[摘 要] 文章首先分析了道生般若实相学说的理论渊源; 其次分析了道生般若实相学说的主要内容; 第三分析的是般若实相学说在道生佛学体系中的地位。

[关键词] 佛教; 道生; 佛性; 般若实相

[中图分类号] B94 [文献标识码] A [文章编号] 1009-2692 (2006) 03-0059-04

道生, 俗姓魏, 生年已经不可详考, 圆寂于南朝宋文帝元嘉十一年(公元434年), 巨鹿人(今河北省平乡县), 寓居彭城(今江苏徐州)。道生出身仕族, 自幼颖悟过人, 聪哲若神, 因拜僧人竺法汰为师, 所以改姓竺。道生一生著作很多, 有《善不受报义》《顿悟成佛义》《二谛论》《佛性当有论》《法身无色论》《佛无净土论》《应有缘论》《涅槃三十六问(门)》《释八住初心, 欲取泥洹义》《辩佛性义》《泥洹经义疏》《小品经义疏》等, 另外还有很多的经疏, 如《泥洹经义疏》《小品经义疏》《妙法莲花经疏》《维摩诘经义疏》《大般涅槃经集解》等, 但是大多已经散失, 现在保留下来的主要有《妙法莲花经疏》, 另外在《维摩诘经义疏》《大般涅槃经集解》中保留了若干的残篇。

梁朝僧人慧皎在《高僧传·竺道生传》中评价道生说: “既践沙门, 俊思奇拔, 研味句义, 即自开解。故年在志学, 便登讲座, 吐纳问辩, 辞清珠玉, 虽宿望学僧, 当世名士, 皆虑挫词穷, 莫敢酬抗。年至具戒, 器鉴日深, 性度机警, 神气清穆。”道生研习佛理, 不拘泥旧说, 富有创建, 不惧权威、经典, 勇于争辩。般若实相学说是他发挥印度大乘佛教般若中观学的思想并融合中国魏晋玄学的理论形成的, 是其佛学思想的哲学基础。在般若实相学说的基础上, 道生阐发了他的涅槃佛性学说和顿悟成佛学说。

一、道生般若实相学说的理论渊源

竺道生以大乘佛教般若中观学为主干, 融会了中国传统的儒家思想和魏晋南北朝时期流行的玄学思想形成了自己有中国传统文化特色的佛学思想体系。汤用彤先生在《汉魏两晋南北朝佛教史》中指出: “晋宋之际佛学上有三大事。一曰般若, 鸠摩罗什之所弘阐。一曰毗昙, 僧伽提婆为其大

师。一曰涅槃, 则以昙无讖所译为基本经典。竺道生之学问, 盖集三者之大成。于罗什、提婆则亲炙受学。”竺道生杂揉了毗昙学、般若学和涅槃学, 他的般若实相学说主要是继承和发扬了大乘佛教般若中观学派的般若实相思想, 并融入了魏晋玄学的圣人体无的思想。

1. 大乘中观般若学

大乘般若学倡导“诸法无常”、“诸法无我”、“诸法性空”, 一切客观存在着的事物都是“因缘和合”, 即由各种条件凑合而成的假象, 没有自身质的规定性, 都不是独立存在的实体, 所以是空的, 但是作为虚幻的有, 即“假有”还是存在的, 也就是说依真谛说是空, 依俗谛说是有, 中观学认为中观是空有之间的中道, 应该中观有无、扫绝二谛、消解一切、否决一切, 要求不执着于一切名相事物, 当然也不能执着于法性之空。所谓“空即是色, 色即是空”、“空复异空”, 如果一旦确立了一个实有的法性、真如, 那么便是执着, 便有滞累。

竺道生继承并发扬了鸠摩罗什的般若中观思想, 主张一切客观存在着的事物都是因缘的和合, 是虚幻的“假有”, 没有自身本质的规定性, 不是独立存在的实体, 没有自我, 所以其本体实相就是空相, 既不执着于有, 也不执着于空, 既离空, 又离有, 就是中道。因为实相无相, 所以法身无色, 说佛有相, 有色身, 是为了说法的方便, 实际上是惑妄的见解。法身无色, 法身至极, 无为无造, 没有善恶、美丑、福祸的差别, 所以佛无净土、善不受报。

2. 魏晋玄学的圣人体无思想

汤用彤先生将竺道生与开一代玄风的王弼进行比较, 指出了竺道生佛性理论与魏晋玄学之间的内在联系: “生公在佛学上之地位, 盖与王辅嗣在玄学上之地位颇有相似。汉代

[收稿日期] 2006-03-20

[作者简介] 黄云明(1963-), 男, 河北沧县人, 河北大学政法学院教授; 高颖(1965-), 女, 河北保定人, 保定师范专科学校人事处处长, 高级政工师。

京焦易学,专谈象数。黄老道家,本重方术。辅嗣建言大道之冲虚无朕,因痛夫前人推致五行之弥巧,而失原愈甚。于是主贞一,忘言象,体玄极,黜天道。而汉代儒风,一变而为玄学。其中关键,盖在乎《周易略例·明象》一章。因大象无形,大道无名,而盛阐得意忘象、得象忘言之说。竺道生盖亦深会于般若之实相义,而彻悟言外。于是乃不恤守文之非难,扫除情见之封执。其所持珍怪之辞,忘筌取鱼,灭尽戏论。其于肃清佛徒依语滞文之纷纭,与王弼之非薄象数家言,盖相同也。”^③

玄学思辩是魏晋时期中国知识界的思想主潮。玄学所关心的首要问题是宇宙万物的本原是什么。这种形而上的本体论思考在当时是一种普遍的社会思潮,从而也对中国佛学的发展发生了重要影响,特别是对早期般若学产生了重大影响。在思维方式、逻辑形式以及终极关怀等方面,般若学与玄学都有许多相似之处:两者都采用逻辑思辩与直觉体验相结合的方法,都关注形而上的本体思考。魏晋之世,大乘般若学甫入中原即得以大张声势,显然得益于玄学的推动,同时也使般若学打上了深深的玄学印记。

竺道生所尊崇的大乘中观学派的般若学始终受到玄学思想的影响,从而提出“真如佛性”真实恒在的观念。竺道生的佛性本有应该是此种观念进一步走向成熟的必然结果。

二、般若实相学说的理论内容

竺道生认为宇宙的本体实相就是佛身,即佛的法身,体悟到本体实相就是佛。这样竺道生将般若实相学和涅槃佛性学说结合在一起。法身思想是道生佛学思想的出发点。

1. 法身无色

关于佛身,佛教有不同的说法。一说认为佛身有法身、报身、应身的区别。法身又名自性身或法性身,即常住不灭,人人本具的真性,因为众生心迷而不显,佛则觉悟而证得此身。佛之真身,以正法为体,故称为法身。报身是指以法身为因,经过修炼获得的佛果之身,报身又分为证知和享受佛境的报身和为适应十地菩萨需要而呈现出来的报身。应身是佛为了度脱众生,随三界六道的不同状况和需要而呈现之身,有时人们也以应身指释迦牟尼的生身。又说认为佛身有自性身、受用身、变化身的区别。自性身即法身,受用身又分为自受用身和他受用身,自受用身指佛积德所得的永恒不灭的、能使自己获得“广大法乐”的色身;他受用身指佛为住十地诸菩萨现大神通,令其受用大乘法乐的功德身,也就是报身,变化身相当于应身。再一说认为佛身有法身、应身、化身的区别。法身相当于自性身或自受用身;应身即他受用身;化身即变化身。

关于法身是否有相,佛教不同的经典有不同的说法。《大般涅槃经·师子吼菩萨品》说:“涅槃名为无相。”^④而《妙法莲华经》却认为法身是有相的,经上说“微妙净法身,具相三十二”^⑤。法身是否有相的问题关涉到佛教的基本世界观,所以是所有佛教学者关注的问题,道生依据自己对大乘佛教理论的理解主张法身无相。

道生认为,宇宙实相和佛的法身都是无形无相的,实相无相,超乎象外。万象与实相、死生和涅槃,等无二致,无相曰无,万象曰有,有生于惑,无生于解。破除迷惑,实相

自然显现出来。道生说:“人佛者,五阴合成耳。若有便应色即是佛。若色不即是佛,便应色外有佛也。色外有佛,又有三种。佛在色中,色在佛中,色属佛也。若色即是佛,不应待四也。若色外有佛,不应待色也。若色中有佛,佛无常矣。若佛中有色,佛有分矣。若色属佛,色不可变矣。”^⑥道生还说:“向虽推无人相佛,正可表无实人佛耳。未足以明所以佛者,竟无人佛也。若有人佛者,便应从四大起而有也。夫从四大起而有者,是生死人也。佛不然矣。于应为有,佛无常也。”^⑦

道生认为,因为实相和法身无形无相,所以不能用言语和文字表达。道生在《注维摩诘经》中说:“夫佛身者丈六体也,丈六体者从法身出也……法身真实丈六应假。”^⑧实相、法性就是佛的法身,而佛的丈六体的、有形质的色身是由感应而显现出来的,法身与色身相即不二,互不相离,各不相违。

道生认为,成佛就是返归实相,而实相法身绝形色、离合散、去美恶、舍罪福。众生自证无相的实相,达到忘我、忘万物,万有与空无合一,就达到了彻悟人生的真相,也就达到了涅槃成佛的境界。

道生认为佛身与色法(有形的物质)并无关系,在有为法(因缘和合而生的现象)中没有寻求佛身的可能性。因佛身(法身)是超越现象的恒常本体,不受现象事物的束缚。道生说:“既以思欲为原,便不出三界。三界是病之境也。佛为悟理之体,超越其域,应有何病耶?”^⑨众生因有思惑与欲想,故受困三界,而三界仍是病起六缘之境。而佛身却为超脱三界的觉悟常体或理法身,所以没有疾病出现。般若实相,佛身法身,绝形冥迹,法身既无形相,自然没有色身。以般若空观的理论基础而言,法身至极,无为无造,离诸一切有形物质。所以道生不拘泥于传统,敢于倡导法身无色的见解。

2. 佛无净土

道生在法身无色思想的基础上倡导佛无净土。

早在印度大乘佛教,龙树、世亲、马鸣诸菩萨就开始宣扬净土思想,龙树在《大智度论》中曾阐扬净土的教法;世亲的净土论则倡导往生的信仰;马鸣《起信论》也曾阐述修行净土的思想。在中国佛教中,一直到东晋慧远、刘遗民和宗炳等人,誓愿往生西方净土,净土思想才开始在中国流行,后来僧俗结社念佛,求生净土,成为时代风尚。在慧远净土思想广为流传的时候,道生独具慧眼,力排众意,提倡佛无净土。道生认为不能用净与不净、净土和不净土来比喻佛的境界,因为成佛就是返本,与实相本体合一,一切众生皆有佛性,成佛不是离开自我而另有所立,并不是超绝众生世界而别树境界,所以佛既然是无色无形无身的,自然也是无土的。“无秽之净,乃是无土之义。寄土言无,故言净土。无土之净,岂非法身之所托哉?”^⑩

道生认为净土的说法不成立,所谓净就是无土,法身不是寄托在净土上的,所以佛无净土。

既然佛无净土,为什么佛经中常常讲净土呢?道生认为:“夫国土者,是众生封疆之域,其中无秽,谓之净。无秽为无,封疆为有。有生于惑,无生于解。其解若成,其惑方尽。始解是菩萨本化,自应终就。使即成就,为统国

有。属佛之迹，就本随于所化义，为取彼之国。既云取彼，非自造之谓。若自造则无所统。无有众生，何所成就哉。”^⑭也就是说，在道生看来，净土之说是佛菩萨为了教化众生的方便说法，并不是真正的佛教真谛，净土之说与佛教般若无相的真谛是矛盾的。

世间众生因惑而造作种种善业与恶业，由业而招致无数生死与痛苦，因而执迷于净土与秽土的分别。世间众生若能彻悟诸法本性空寂，就能够生慧除惑，不再有净土和秽土的分别。所以道生在《法华经疏》中说：“然事象方成，累之所得。圣既会理，则纤尔累亡。累亡故岂容有国土者乎？虽曰无土，而无不土。无身无名，而身名愈有。故知国土，名号，授记，之义者，应物而然，引之不足耳。”^⑮总之，道生认为之所以说佛有身、有净土，其目的在于引导人们积极向善而已。

3. 善不受报

因果报应学说是佛教的基本教义，主张善有善报，恶有恶报，不是不报，是時候未到，时候一到全都来报。这是佛教促使世人为善去恶的主要方法。

佛教的诸多高僧都极力倡导善恶有报。东晋高僧慧远认为，成佛可以使众生超脱轮回不再受善恶报应，但是俗人必有业报，他在《三报论》中说：“三业殊体，自同有定，报定则时来必受，非祈祷之所移，智力之所免也。”^⑯他在《明报应论》中又说：“夫事起必由于心，报应必由于事。是故自报以观事，而事可变；举事以责心，而心可反。”^⑰

道生认为佛教传统的因果报应学说尚未尽意，佛教从根本上应该使人们放弃执著和贪恋，因果报应学说容易导致世人贪恋施善受报，修佛应该超脱一切利益，包括行善得报的愿望，所以道生倡导善不受报。道生说：“因善伏恶，得名人天业，其实非善是受报也事。”^⑱道生认为：“无为是表理之法，故无实功德利也。”^⑲也就是说世间万物都是因缘和合，其实相就是空相，所以佛教修行就是体悟诸法空相，善恶双泯，祸福并舍，故无业报可言。

那么，佛教为什么会有善恶报应之说呢？

道生认为佛教倡导善恶报应之说只是劝人戒贪，避恶向善，自强不息的方便法门，因为人贪爱五欲（色、声、香、味、触）会丧绝慧命。因而报应之说，不是佛教的究竟教义，修行之人，应该舍弃善报之心，不可贪恋执迷，着形着相；无心而行，方为真修。

总之，道生通过对法身无色、佛无净土、善不受报等思想的解说，深入阐发了关于般若实相的理论，体现了他对佛教本体思想独到而深刻的理解。

三、般若实相学说在道生佛学体系中的地位

般若实相学说是道生佛学理论的哲学本体论基础，以般若实相学说为理论前提，道生提出了涅槃佛性学说和顿悟成佛学说，形成了独具特色的佛学思想体系。

1. 般若实相学说对涅槃佛性学说的影响

道生般若实相理论是为其成佛理论服务的，他用法身思想来诠释佛性，认为佛性就是一切事物的法或道，成佛就是觉悟万法本性，返本得道，所以一切众生悉有佛性，一阐提

人也有佛性，也可以成佛，但是佛性只为众生成佛提供了成佛的可能性，众生若要成佛，还必须依佛修行，得到佛的感应，才能得脱苦海。

道生从般若实相理论出发来阐发佛性。道生反对当时佛教中流行的将般若学和涅槃学对立的观点，而是将般若学和涅槃学揉和在一起阐发佛性理论，主张真如本体在烦恼之中，真如超脱烦恼就是法身，佛性就是万法本性、众生善性，是自然、法和理。

道生认为佛性是宇宙万法的自然本性、真如实相，是众生的善性，是洞见宇宙真如实相的智慧，同时也是洞见的结果，也就是理，佛教的真谛，它体现为法身。所以道生说：“真理自然。”^⑳又说：“得理为善，乖理为不善。”^㉑他还说：“从理故成佛果，理为佛因也。”^㉒总之，在道生看来，佛性是众生善的本性、最高的智慧、最后的真理，也是众生的实体。

因为般若实相就是众生的本性，所以一切众生悉有佛性，所以一阐提也有佛性，也可以成佛。

一阐提是不信因果，断诸善根的人。《涅槃经》传入中国时，法显首先翻译了其中一部分，这就是《六卷泥洹经》，经中虽说一切众生悉有佛性，但是阐提众生却不具佛性，一阐提人不能成佛。当时，道生在首都建康，首次提出阐提众生具有佛性，也可以成佛的主张，他说：“禀气二仪者，皆是涅槃正因。阐提是含生，何无佛性事。”^㉓既然一阐提也是含有生命的存有，怎会没有佛性！众生都是因禀有佛性而成为众生，阐提既是众生之一，当然也有佛性，有佛性自然就具有了成佛的可能性。

道生的观点违反了泥洹经的经义，于是引起佛学界的轩然大波。后来，昙无识的四十卷《大般涅槃经》传到南方，经文阐明阐提众生具有佛性，也可以成佛，学者才佩服道生透彻的见解。

2. 般若实相学说对顿悟成佛学说的影响

佛的意思就是觉悟，但是觉悟是一刹那的豁然开朗，还是需要有一个渐进的过程，在佛教当中一直有不同的认识。在道生之前，以安世高为代表的小乘禅学强调成佛是渐悟，需要累世修行，积累功德；支谶和支谦为代表的般若学派则主张直接悟入实相本体，接近于顿悟，在般若学派中，道安、慧远和僧肇等人认为成佛是渐悟与顿悟相结合的过程，被称为是小顿悟。道生从般若实相理论出发，认为成佛就是顿悟，勤修布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若等六度，仅仅是修行过程或阶段而已，六度不过是方便法门，绝对不是真正的成佛境界。《无量义经序》说：“生公云：道品可以泥洹，非罗汉之名，六度可以至佛，非树王之谓，斩木之喻，木存故尺寸可渐，无生之证，生尽故其照必顿。”^㉔道生认为，成佛不能有进阶或阶段，而应当当下即是，当下了悟；佛陀菩萨是因为无待无执，非假借外物始证得最高真理。成佛是顿悟而不是一个渐进的过程，成佛是豁然顿悟、洞彻自我，而不是因外在条件而获得的境界。

为什么成佛就是顿悟，而不是渐悟呢？道生顿悟成佛最根本的根据就是般若实相学说。

道生从般若实相学出发认为，真理玄妙一体，不可分割，觉悟就是证得真理，真理既然不可分割，那么悟证真理的智慧必须与真理契合，也不能有差异，所以觉悟必然是顿

悟。道生在《法华经疏》中说：“佛种从缘起，佛缘理生，理既无二，岂容有三，是故一乘耳。”^⑩又说：“佛为一极，表一而出也，理苟有三，圣亦可为三而出，但理中无三，唯妙一而已。”^⑪顿悟与理不可分，绝对之真理唯一不二，所顿悟的，必然就是这个唯一的、绝对的道或真理。

道生从涅槃佛性论的众生本有佛性理论出发，认为佛性本有，本性无妄，佛性平等，湛然常照，不可宰割。也就是说，众生本来就具有证悟般若实相的最高智慧，证悟宇宙的般若实相，其实质就是证悟自性，一个人返本归真就能见性成佛，自我本性的自然显发，是真理的自然顿发，理体是一，现象为多，就像空中的云雨是一，而地上花木所承受的润泽是普遍与杂多一样。顿悟就是觉悟一极、一乘、常一、妙一，所以是不可分割的觉悟，证悟不可分割的真理，才是真正的觉悟。

注释：

《高僧传》卷七。

《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局 1955 年版第 601 页。

《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局 1955 年版第 630 页。

《大正藏》第 12 卷第 546 页。

《大正藏》第 12 卷第 35 页。

《注维摩诘经·阿闪佛品注》。

《注维摩诘经·阿闪佛品注》。

《大正藏》第 38 卷第 343 页。

《大正藏》第 38 卷第 360 页。

《妙法莲华经疏》，《续藏经》第 1 辑第 2 编乙，第 23 套，第 4 册，第 410 页。

⑪ 《大正藏》第 38 卷，第 334 页。

⑫ 《续藏》第 150 册，第 406 页。

⑬ 《大正藏》第 52 卷，第 34 页。

⑭ 《大正藏》第 52 卷，第 34 页。

⑮ 《续藏》第 134 册，第 15 页。

⑯ 《大正藏》第 38 卷，第 357 页。

⑰ 《大正藏》第 37 卷，第 377 页。

⑱ 《大正藏》第 37 卷，第 532 页。

⑲ 《大正藏》第 37 卷，第 547 页。

⑳ 《续藏经》第 1 辑第 2 编乙，第 7 套，第 1 册，第 15 页《出三藏记集》第 9 卷。

㉑ 《出三藏记集》第 9 卷。

㉒ 《续藏经》第 150 册，第 400 页。

㉓ 《续藏经》第 150 册，第 400 页。

On DAO Sheng's Real Version of the Doctrine

HUANG Yun-ming, GAO Ying

(1. College of Political Science and Law, Hebei University, Baoding, 071002, China;

2. Personnel Division, Baoding Teachers College, 071000, Baoding, 071002, China)

Abstract: First, the article analyzes the theory origin for DAO Sheng's real version of the doctrine; Second, it gives the main content of the theory; Third, the article analyzes the theory's value in the Buddhism system.

Key words: Buddhism; DAO Sheng; Buddha; Prajna matches