

廬山慧遠的彌陀論

輔仁大學宗教學系講師 陳敏齡

佛學研究中心學報

第七期 (2002.07)

頁 93-114

©2002 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁
93 廬山慧遠的彌陀論

佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

提要

慧遠對阿彌陀佛的探索，從理性的思辨開始。他最初從阿毘曇的分析哲學進入，因二分法之故，陷於法身和化身二者的異質或同質的困惑。其後，他引用般若中觀的空有不二的辨證法，試圖理解彌陀的存在。但他最後還是傾向追求空有、生滅的背後永遠不變的法性，也體得了那個超越一切二元對立、永遠普遍的彌陀。

慧遠一方面以靜態的用語，表現佛的法身，他方面以動態的用語，表現佛的化身，而且靜態的法身和動態的化身兩者，本來不是兩個別立的個體。這種二身說，和般若的空有二諦義並無不同，但慧遠更進一步，提出絕對的一者，尤其是晚年的〈佛影銘〉中，所謂的法身的概念，其實不是法化二身說的法身，而是法、化二身融合的「絕對的法身」。

在中國淨土教史上，有關彌陀的三一論爭，經常被化約為二，一是聖道門的應化身說，一是淨土門的報身說，而慧遠從法身和化身二者的異質或同質的問題切入，體得了那個超越一切二元對立、永遠普遍的存在，超越一般報化之爭的格局，直追太初以前未分化的原點，他所提示的聖是何等存在的原貌以及如何思索成聖的信仰之道，是具有普世性的意義。

關鍵詞：阿彌陀佛、佛身觀、法身、法性、慧遠

頁
95 廬山慧遠的彌陀論

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

一、前言

歷來的神學家每欲從種種的方式去認識神，三身或三位一體的說法，便成為一種通說。這種三身或三位一體的觀念，可以溯源到很早。在印度的奧義書裡，絕對者（梵）是被從三個方面加以說明的，也就是絕對者自體、絕對者和人、絕對者和宇宙的關係等三方面；在印度教裡，則以一體三神來表現，亦即從根本的唯一原理而顯現三神：梵天、濕婆神、毘濕奴神。

在佛教的三身說裡，法身是佛的本質的身體，為一種普遍根本的原理，也是其它二身的根據，但它是原理的、抽象的、不可視的、也是不變的。相對於此，報身和化身都是具象的、可視的、屬於現象的世界。早期的大乘佛教，並沒有報身之名，法身多兼具報身的性質，但以作為聖俗交涉的媒介，報身思想日漸發展，乃至成為救贖論的核心；阿彌陀佛便是典型的報身佛。

在中國淨土教史上，彌陀到底是報身？化身？是一個不斷地被論議的問題。有關彌陀的三一論爭，經常被化約為二，一是聖道門的應化身說，一是淨土門的報身說，但這種分類方法果真正確？或者應如何正確理解其各自表述背後的意圖？畢竟，人們用種種的名稱呼自己的神，對每一位信者而言，自己的信仰對象想必都是絕對唯一的存在。如果僅以三身之一的報身或者化身來解釋的話，信仰對象的絕對性究竟何在？本論文，從這個素樸的疑問出發，以慧遠為例，分析其彌陀論的內容、並深入其觀點、意圖，說明他如何思索聖是怎樣的的存在以及如何成聖的信仰之道，期待能還原每一個信者心中

頁
96 廬山慧遠的彌陀論

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

絕對者的原貌。

此外，被推崇為中國淨土教初祖的慧遠，到底他的劃時代的意義何在？就中國佛教史言，代表本土思惟的慧遠和外來思惟的羅什的思想對決，為影響兩晉南北朝的佛教義學發展的主要原因，而在《大乘大義章》中，慧遠和羅什兩人對佛身的論義，似也呈現中印佛教不同的思惟模式；但值得注意的是，慧遠在追尋自己心中絕對者之際，那種透過從主智的辨證到普遍存有的肯認，雖和羅什徹底否定一切實體化的進路不同，其實指向的都是終極實存自體，在追求絕對存有上，兩種不同的進路和言語表現，所論的却是相同，到底兩者之間共通的基盤為何？或者說，它所提示的普遍性的意義何在？這些都是值得深思的。

以下、茲依慧遠淨土思想的相關文獻，如：《大乘大義章》、《廣弘明集》的〈晉襄陽丈六金像讚序〉、〈念佛三昧詩集序〉、〈與隱士劉遺民等書〉、〈萬佛影銘〉等，考察慧遠的彌陀觀。

二、慧遠和阿彌陀佛的淵源

（一）、慧遠和廬山念佛的源流

慧遠(334年—416年)是廬山白蓮社念佛的創始者，在宋代以後，被推崇為中國淨土教的初祖^[1]。

慧遠對西方淨土的傾心，雖其思想的源流不甚明了，但在他之前已有淨土經典的傳譯，如支婁迦讖的《無量清靜平等覺經》(No.361)、《般舟三昧經》(No.417、No.418)、支謙的《維摩經》〈佛國品〉(No.424)等。而西方淨土的信仰者在西晉到東晉之際亦已出現，例如：《法苑珠林》卷四二所見西晉的闕公則及其弟子衛士度、慧皎《高僧傳》卷十一的僧顯(321年頃)、同卷五的竺法曠(327年—402年)和竺道隣等等，乃至道宣《廣弘明集》卷十五所收錄的支遁(314年—366年)的〈阿彌陀佛讚并序〉中，如同「此晉邦五末之世，有奉佛正戒，諷誦《阿彌陀經》，誓生彼國，不替誠心者，命終靈逝，化往之

* 送審日期：民國九十一年四月九日；接受刊登日期：民國九十一年五月十日。

1. 野上俊靜，〈慧遠と後世の中国淨土教〉，1962，頁226。木村英一編，《慧遠研究》，創文社，昭和56年第二刷。

彼，見佛神悟，即得道矣。」所示，在僧俗之間已有西方願生者的出現。^[2]梁·僧祐《出三藏記集》卷十二裡，也記載有宋·陸澄所撰〈法論〉目錄之中有關支道林的〈般若台衆僧集議節度序〉。^[3]總之，在慧遠以前，似乎佛教團體的結成業已存在，可說是廬山白蓮社念佛結社的先驅。

廬山白蓮社的結成，為慧遠六九歲之時。依據當時劉遺民的〈廬山白蓮社誓文〉，入社者有百二十三人。

貞信之士百有二十三人，集於廬山之陰，般若台精舍阿彌陀像前…等施一心亭懷幽極，誓茲同人俱遊絕域，其有驚出絕倫首出神界，則無獨善於雲嶠，忘兼全於幽谷，先進之與後昇，勉思策征之道…並棄世榮慕西方之訓，終時各感佛來迎也。（《大正藏》五，頁 358 下～頁 359 上）

「集於廬山之陰，般若台精舍阿彌陀像前」「並棄世榮慕西方之訓，終時各感佛來迎也」諸語所示，可窺知此一同心團體以阿彌陀佛為其宗教追求的核心。

（二）、慧遠和般舟三昧的念佛

1. 《大乘大義章》

《大乘大義章》是慧遠和羅什兩人書信問答的集成^[4]，從思想內容推定，雙方對話的完成時間約在《大智度論》傳譯之後，也就是慧遠七十二歲左右，但慧遠的問題意識，應是長久以來的蘊積。在《大乘大義章》中，有關佛身的問答，從卷上的〈初問答真法身〉〈次重問法身并答〉〈問真法身像類并答〉〈問真法身壽量并答〉〈問修三十二相并答〉〈問受決法并答〉、卷中的〈問法身感應并答〉〈問法身佛盡本習并答〉，到卷下的〈次問住壽義并答〉等，可謂貫穿全文的主要課題。

2. 慧遠對般舟三昧念佛的疑問

依據《大乘大義章》〈次問念佛三昧并答〉一文，可知慧遠的念佛是以

² 安藤俊雄，〈東晉仏教学における浄土の理念〉，《干潟龍祥博士古稀記念論文集》所收，1964。

³ 梁·僧祐《出三藏記集》，《大正藏》五五，頁 84 下。

4. 《大乘大義章》，《大正藏》四五，頁 122 下、頁 134 中～頁 135 上。

頁
98

廬山慧遠的彌陀論

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

《般舟三昧經》的般舟三昧為主。所謂般舟三昧，梵文為 *pratyutpanna-buddha-saṃmukha-avasthita-samādhi*，此一複合語有兩種解讀方式，**a.**是「在現在諸佛的面前站立的人(行者·菩薩)的三昧」(*pratyutpanna-buddhānāṃ saṃmukham avasthitasya samādhiḥ*)，**b.**是「在(行者·菩薩的)面前現在諸佛站立的三昧(*pratyutpanna-buddhānāṃ [bodhisattvasya]saṃmukhaham avasthitānāṃ samādhiḥ*)」。梵文的原意以 **a.**的解讀方式較為適當，同時也有藏譯的佐證，中國、日本一般則係採用 **b.**的解讀方式，故漢譯本的般舟三昧譯為「佛立三昧」就是依念佛觀佛而諸佛現前的三昧、亦即定中見佛^[5]。

慧遠最初，對於般舟三昧的法門似乎並未能完全理解信服，在《大乘大義章》〈問念佛三昧并答〉裡，他質疑定中見佛的真實與否，提出諸種問題^[6]。慧遠認為：**a.**《般舟三昧經》念佛章所說的定中念佛，經常是以夢為喻，但定中所見的佛如果和夢中所見境界一樣的話，夢是凡夫的境境，則見佛不出於我等的想像範疇。**b.**《般舟三昧經》所說的定中見佛，若和夢一樣地，佛境既非從外而來，我亦非向外而往，則見佛聞法感應何來。**c.**若佛是從外而現，則不應以夢為喻。**d.**經典中所說的往來之相，只是一種神通，並非念佛三昧的真意，也不是終極的實相。**e.**《般舟三昧經》所說三種定中見佛的因緣，其中的依佛威神力的項目中，所謂的佛，是定境中的佛？或者是從外而來的佛？若是定境中的佛，則佛為依想像而成立，不出我心的範疇。若是定境以外的佛，則佛為在夢境以外所現的聖人，若然，和佛的會遇，不單屬於心內的範疇，所以也不能同於夢喻^[7]。

5. 梶山雄一，《般舟三昧經—阿弥陀仏信仰と空の思想》，1992，頁 239～頁 240，參照《淨土仏教の思想》二所收，講談社。

6. a 念佛三昧，般舟經念佛章中說，多引夢為喻。夢是凡夫之境，惑之與解皆自淫已還理了若佛同夢中之所見，則是我相之所囑相。

b 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，大聞於夢了疑大我，我或不出，境佛不來，而云何有解，解其安從乎。

c 若真茲外應，則不得以夢為喻。

d 神通之會，自非實相，則有往來，往來則是經表之談，非三昧意，復何以為通。

e 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。然則成會之來，不專在內，不得令同於夢明矣。（《大正藏》四五，頁 134 中）

7. 鳩摩羅什的回答，首先說明三種的見佛三昧，其次說明：定中見佛雖和夢同樣地，都是依於唯心的憶想分別，但憶想分別其實也是一種緣起法，決非單是虛妄而已。因為唯心的念佛見佛也是由眾緣所生，若能體悟它的如夢如幻，不執着空有、內外，則憶想分別也是達到真實的一種方便。

「見佛三昧有三種：一者菩薩或得天眼天耳，或飛到十方佛所，見佛難問，斷諸疑網。二者雖無神通，常修念阿彌陀等現在諸佛，心住一處，即得見佛，請問所疑。三者學習念佛，或以離欲，或未離欲，或見佛像，或見生身，或見過去未來現在諸佛。是三種定，皆名念佛三昧，其實不同。上者得神通見十方佛，餘者最下，統名念佛三昧」。（《大正藏》四五，頁 134 中）

慧遠的問題之中，關於般舟三昧的唯心見佛，其基底的自我意識是否能超脫我相的領域之類的問題，雖具銳敏的洞察，他對於定中見佛的內或外·虛或實的疑問，一方面固然導因其對唯心念佛的緣起義認知不足，他方面，此一問題基本上和其對佛身的看法有關，必須進一步從《大乘大義章》的其他相關佛身的線索思考。

三、慧遠對於彌陀的思索

（一）、《大乘大義章》的法身問答—主智的辨證

1. 慧遠的法身問

《大乘大義章》中，有關慧遠對佛身的問題，茲列舉如下：

a.法身說法的佛有無四大五根？

佛於法身中為菩薩說經，法身菩薩乃能見之，如此則有四大五根。若然者，與色身復何差別，而云法身耶。經云，法身無去無來，無有起滅，泥洹同像，云何可見，而復講說乎。（〈初問答真法身〉）（《大正藏》四五，頁122下）

b.法性生身的生因為何？

法性生身妙行所成…假令法身菩薩，以實相為己任，妙法為善因，至於受生之際，必資餘垢以成化水鏡之喻，有因有像，真法性生（身），復何由哉？（〈次重問法身并答〉）（《大正藏》四五，頁123中～下）

c.如來真法身者，唯十住所見，與群羸隔絕。

頁
100 廬山慧遠的彌陀論

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

如來真法身者，唯十住所見，與群羸隔絕，十住無師，又非所須，縱有待於來，足不俟之以進業，將何所引，而有斯形。（〈次問真法身像類并答〉）（《大正藏》四五，頁125中下）

d.法身的壽量是有限或無限？

十住菩薩、極多有千生補處，極少有一生補處者，此即是法身生，非若是者，必為功報轉積，漸造於極，以至一生也…若功報轉積理極，故唯一生者，一生者即是後邊身，身盡於後邊，即不得不取正覺。若不得不成，何故菩薩有自誓不取正覺者。自誓之言，為是變化形？為真法身乎？若變化形者，便是推假之說。若是真法身者，數有定極，即不得有自誓無窮之言也。（〈問真法身壽量并答〉）（《大正藏》四五，頁126中）

e.見佛的三十二相，是依變化身或依法身而修得？

三十二相，於何而修，為修之於結業形，為修之於法身乎…若緣真法身佛，即非九住所見，若緣變化，深詣之功復何由而盡耶？（〈問修三十二相并答〉）（《大正藏》四五，頁127上）

f.菩薩的授記是依法身佛或者依化身佛而得？

菩薩受決，為受真法身決，為變化之決…若受真法身決，後成佛時，則與群羸永唯，絕當十住菩薩，共為國土，此復何功何德也…若果有十住之國，則是諸菩薩終期之所同，不應云說或有或有而非真，如此真法身佛，正當獨處於玄廓之境。
(〈問受決法并答〉) (《大正藏》四五，頁 129 上)

g.法身的感應神通是否必須藉由四大五根？

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

頁
101 廬山慧遠的彌陀論

佛學研究中心學報第七期(2002.07)

身獨運，不疾而速至於會，應群羸必先假器。(〈問法身感應并答〉) (《大正藏》四五，頁 129 下)

h.諸佛菩薩的住壽是依法身或者依變化身？

有人請問，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，法身則有無窮之算，非凡壽所及，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？(〈次問住壽義并答〉) (《大正藏》四五，頁 142 中下)

a.的問題是：若「法身說法」的佛—亦即法身佛，具有四大五根，那麼法身和色身豈非沒有區別？若「法身說法」的法身佛不具有四大五根，即使法身菩薩，又如何可能見佛？b.的問題是：若依經論，法身菩薩的受生是留惑潤生，但這和法身以「實相為己任」的清淨的性質相違，而即使比喻他像水中月鏡中花，畢竟有因才有像，到底法身菩薩的受生之因為何？d.的問題是：菩薩的自誓不取正覺，究竟是依變化身？或者是依真法身？若依真法身，則為「一生補處」，其壽命長短有一定的限制，若然，則又何能發起自誓無盡的誓願？e.是如何感得佛身三十二相的問題，究竟是依有漏有相的化身而觀修？或依無漏無相的法身而觀修？若依法身，十地以下是無法得見的，但若依變化身，則又如何能到達法身的境地。f.的問題是：菩薩的授記為依化身佛？或依法身佛？若菩薩的授記為依法身佛，則此菩薩必然斷絕所有煩惱，生於只有十住菩薩的國土，若然，沒有任何功德可言，又何須法身佛的存在？g.的問題是：法身菩薩的感應神通為藉四大五根？或

者不藉四大五根？若藉四大五根，則和無形無相的法身相違，若不藉四大五根，則法身的感應神通又何從表現。

以上，慧遠的佛身觀，主要是依據大乘初期的法身、化身的二身說，例如：般若經典、《大智度論》等的法身、色身的二身說、以及華嚴經典《十住除垢經》的法身思想等。^[8]他將佛身分為法身和化身，佛的法身是超出四大五根等諸有為生滅的現象，亦即「無去無來、無有起滅」(a)、「與群羸永唯」「玄廓之境」(f)、「法身獨運」(g)、等等，而佛的化身則具有諸如壽量(d)、相好

8. 賴鵬舉，〈中國佛教義學的形成—東晉外國羅什"般若"與本土慧遠"涅槃"之爭〉，《中華佛學學報》13期，2000，頁352。

(e)、授記(f)、乃至感應神通(g)、等等人格的屬性或作用。但是，慧遠從小乘阿毘曇的分析哲學的觀點，視法身和化身兩者為相異的次元，他一再重複地問：若是真實的佛（法身佛），則理當超越凡夫見聞覺知的範疇，若是應化在現象世界的佛（化身佛），如同「受生之際、必資餘垢以成化」(b)、「應群羸必先假器」(g)、等所示，必得藉四大五根而現其形姿，若然，則又和法身的性質矛盾。而且，若法身是完全的、清淨的，則和俗世間分屬不同的次元，則聖俗的交涉如何可能(e的見佛的三十二相，是依變化身或依法身而修得，或者 f 的菩薩的授記是依法身佛或者依化身佛而得)？即使修行，又如何能越過聖俗異質的鴻溝(b的法性生身的生因為何)？

在此，慧遠主要討論的是佛身的人格態如何可能的問題，他一再地問：到底那位在現象世界現其形姿、可以見聞覺知的佛，果真和本來的真實的佛相同？到底他真正想問的是什麼？有關法身和化身二者的同質（一）異質（異）的問題、或者從法身出報身化身的問題，其實和希臘哲學中討論絕對的太一和流出的到底同一或相異的問題點類似，真正的問題點，還是神性和凡人有何交涉、或者人性如何轉換成神性、如何能越過聖俗之間的鴻溝等救贖可能與否的問題。慧遠的提問，雖涉及終極問題，但終極實存畢竟是人間相對的言語概念所無法觸及，而慧遠和也西洋哲人同樣地，在尋求此一終極問題的解答，終將由智性的探究歸向神性論或神秘主義的。^[9]

2. 羅什的法身答

羅什的回答，茲依上述慧遠法身問的順序，條列如下：

[1]佛法身者，同於變化，化無四大五根…如鏡中像，水中月，見如有色，而無觸等，則非色也。化亦如是，法身亦然。（〈初問答真法身〉）（《大正藏》四五，頁122下）

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，具足十住菩薩之衆，乃得聞法。從是佛身方便現化，常有無量無邊化佛，遍於十方，隨衆生類若干差品，而為現形，光明色像，精麁不同。（《大正藏》四五，頁123上）

9. 玉城康四郎，〈羅什の法身菩薩論〉，《東方學會創立五十周年記念・東方學論集》，1997，頁499。

頁
103 廬山慧遠的彌陀論

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

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，似如泥洹。真法身者，猶如日現，所化之身，同若日光。（《大正藏》四五，頁123上）

[2]小乘部者，以諸聖所得無漏功德，謂三十七品，及佛十力，四無所畏，十八不共等，以為法身；又以三藏經，顯示此理，亦名法身，是故天竺諸國皆云，雖無佛生身，法身猶存在。大乘部者，謂一切法無生無滅，語言道斷，心行處滅，無漏無為，無量無邊，如涅槃相，是名法身；及諸無漏功德，並諸經法，亦名法身，所以者何，以此因緣，得實相故。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。（〈次重問法身并答〉）（《大正藏》四五，頁123下）

[3]佛法身菩薩法身，名同而實異，菩薩法身雖以微結如先說，佛法身即不然，但以本願業行因緣，自然施作佛事，如密迹經說，佛身者無方之應…是法身神力無所不能，若不爾者，何得一時演布種種音聲種種法門耶，當知可皆是法身分也。（〈次問真法身像類并答〉）（《大正藏》四五，頁125下）

菩薩觀般若波羅蜜，觀淺亦失，是故不得說，如眼所見為麤，心所見為細。(《大正藏》四五，頁125下)

[4]今重叙法身有二，一者法性常住如虛空，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。法性者有佛無佛，常住不壞，如虛空無作無盡。得無生法忍菩薩，雖是變化虛空之形，而與肉身相似，得名為身，而此中真法身者，實法體相也，言無身口意業者，是真法身說。(〈次問真法身壽量并答〉)(《大正藏》四五，頁126中下)

[5]法身可以假名說，不可以取相求。(〈問修三十二相并答〉)(《大正藏》四五，頁127上)

從法身以後，所受之身，如幻如鏡中像，業亦如是，心所起業隨，所得

果報隨，不可以三界麤身，難菩薩微妙，出過三界之形也。(《大正藏》四五，頁128上)

又佛法離一(異)相，無決定真身，離異相故，無決定麤身…佛身微妙，無有麤穢，為衆生故，現有不同，又衆生先世種見佛因緣，厚薄名(各)異…又諸佛所見之佛，亦從衆緣和合而生，虛妄非實，畢竟性空，同如法性。(《大正藏》四五，頁128下~頁129上)

[6]當其獨處於玄廓之境，人不蒙益，若從其身，化無量身，一切眾生爾乃蒙益。(〈問受法并答〉)(《大正藏》四五，頁129下)

[7]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，謂三界凡夫麤法身；如法相寂滅清淨者，身亦微細，微細故，說言無。…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。(〈問法身感應并答〉)(《大正藏》四五，頁130上)

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，隨可度衆生而為現身，如是之身，不可

分別戲論，如鏡中像，唯知表面好醜而已，更不須戲論有無之實也。…若以果報得者，不須功業，非果報得者，假於定力，乃有所用。（《大正藏》四五，頁130中）

[8]法身二種，一者三十七品等諸賢聖故，二者三藏經等，此皆非身非命，亦不得有住壽之為義，當是先世行業所得之身，為大因緣故，欲久住者，便得隨意。摩訶衍中法身想，先已具說其因緣，今者略說菩薩法身，有二種。一者十住菩薩，得首楞嚴三昧，令菩薩結使微薄，是人神力自在，與佛相似，名為法身，於十方現化度人之身，名為變化身；隨見變化身者，隨求根本者，以為法身，是故凡小者，名為變化身，如此之人，神力無礙，何須善修四如意足也。二者得無生忍已，捨結果身，得菩薩清

淨業行之身，而此身自於分憶，能為自在，於其分外，不能自在無礙，是菩薩有欲善修如意，亦可有恒沙劫壽耳。（〈次問住壽義并答〉）（《大正藏》四五，頁142下～頁143上）

羅什的回答，因係依循慧遠的問題，並非井然有序，而且大抵佛和菩薩的法身並論，兩者不作區別，但其內容約可歸納為三，第一是說明有關法身的歷史，即：小乘以諸聖所得無漏功德、或者三藏經典為法身，大乘則以一切法的無生無滅、涅槃實相為法身[2][8]。第二是說明大乘法身的本質，以涅槃相[2]、寂滅相[7]、實相[2]、實法體相[4]、法性[4][5]等名之。第三是說明法身的人格態，也就是從法身方便現化身[1][3][6]、而隨眾生因緣所見精粗不同[1][2][3][5][7]。[\[10\]](#)

羅什的佛身觀基本上傳承自龍樹，從佛身觀的歷史來看，為初期大乘的法化二身說。依歷史的發展而言，阿含經典中，依緣起之理法，論緣生法的佛陀色身，在此之上，所說的法身以「教法法身」的概念為中心。部派佛教中，上座部系統主張佛的生身無漏說，但區別生身和法身二身的不同，以生身為有漏、法身為無漏。此一法身指的是「功德法身」。大眾部主張佛的生身無漏說，認為如來在本質上是永遠存在的真理，歷史上八十入滅的釋尊僅為化現，這種以永遠的真理自身視為佛的身體，就是「法性法身」，成為後來的大乘法身思想的先驅。[\[11\]](#)大乘佛教的初期，色身和法身的二身說依然繼續存在。般若經典謂：應依法身而見如來、不應依色身而見如來。而法華經中，其佛陀觀以富有具體性的久遠釋迦為主，法身思想尚未十分鮮明。華嚴經中雖有種種的佛身論，但大抵可歸納為法身和化身

的二身說。[\[12\]](#)《大智度論》中，龍樹在多處論及二身說，這些二身說約有十數箇，其意思雖不盡相同，歸納起來大體認為，佛本來具有事理，法化二身只是不同的面向，並非二元對立；換言之，法身兼人格態的活動，非單為「理」法身而已。[\[13\]](#)

[10.](#) 玉城康四郎，〈羅什的法身菩薩論〉，《東方學會創立五十周年記念・東方學論集》，1997，頁 497～頁 499。

[11.](#) 望月信亨，《淨土教の起源及發達》，1930，頁 377～頁 392。

[12.](#) 田村芳朗，〈法と仏の問題〉，《平川彰博士還曆記念論文集・仏教における法の研究》，春秋社，1975，頁 374。

[13.](#) a 法身・生身（《大正藏》廿五，頁 146 上、頁 683 上）

b 真身・化身（《大正藏》廿五，頁 278 上）

c 法性身・父母生身（《大正藏》廿五，頁 121 下）

d 法性生身佛・隨衆生優劣現化佛（《大正藏》廿五，頁 313 上）

e 真佛・化佛（《大正藏》廿五，頁 648 中）

f 法性生身・隨世間身（《大正藏》廿五，頁 305 中）

g 法性生身佛・生身佛（《大正藏》廿五，頁 310 中）

h 神通變化身・父母生身（《大正藏》廿五，頁 131 下）

宇井伯壽，〈大智度論の仏陀觀〉《インド哲学研究》三，岩波書店，1965，頁 411～412。

頁

106 廬山慧遠的彌陀論

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

羅什也同樣地，基於般若空的緣起性空的二者俱非的論理，一再地說明：在大乘法中，佛的法身和變化的生身（化身）並沒有絕對的分別[1]；作為絕對真理的法身雖寂滅無相，但從空的二諦義言，從法身現化身、其應無方，法身和化身其實都是幻化的；故法身（本體）和化身（現象）的二者是既非相異、亦非同一[5]；若能知一切法的不生不滅，皆為見佛的法身；但即便諸佛所見的法身也是因緣法，畢竟都是如幻如化的[5]。要之，羅什的看法並非否定法身和化身的區別，只是從空有的二諦義，說明法身和化身的非同非異，避免法身和化身任何一者的

實體化，也巧妙地回答慧遠所一再質問的法身和化身兩者到底同質或異質的問題。

綜觀上述，慧遠的疑問，主要是因以小乘阿毘曇的分析哲學，故對大乘空義一空有不二，無法完全理解。雖然慧遠自述「遠領解曰：尋來答要，其義有二，一、謂法身實相，無來無去，與泥洹同像。二、謂法身同化，無四大五根，如水月鏡像。三、謂法性生身，是真法身。」的文章裡，慧遠在最後提出他所理解法身的三種意義，第一是法身實相，第二是法身同化，第三是所謂法性生身的真法身，並說明三者的不同。^[14]但是慧遠對於空的理解，不同羅什那般地，能徹底地撥去一切實體化的執着，他對於羅什的說明也似乎未能完全贊同；慧遠對佛身的思索，其後，從依般若思想的空有辨證，終於轉而傾向追求空的背後的那種永遠普遍的法性。

(二)、《法性論》法性常住的佛身觀—普遍存有的追求

慧遠的佛身觀的展開，隨其對大乘空義—特別是《大智度論》等理解的深化，入於圓熟的境地。慧遠的般若思想，深受其師道安的啓發，不過，道安的般若思想，雖謂緣起性空，主張「無在萬化之前，空為眾形之始」的「本無義」，似有偏於空的傾向^[15]，相對於此，慧遠的般若思想，雖謂緣起性空，

¹⁴. 「此三各異、統以一名、故總謂法身、而傳者未詳辨、徒存名而濫實、故致前問耳」（〈初問答真法身〉）（《大正藏》四五、頁 122 下）望月信亨認為這三種的法身，可分別相當於法性法身、大眾部的無漏生身、報身。望月信亨 1930，頁 391。

¹⁵. 僧肇，〈不真空論〉，《肇論》，《大正藏》四五，頁 152 上。

却極力探究空的背後的永遠普遍的存有，主張「性空者，即所空而為名，法性是法真性，非空名也」，而有轉入法性思想的傾向。^[16]

慧遠《法性論》的全文雖已佚失不傳，但對照慧遠其他著作之中類似「法性」的用語，多少亦可推知其思想的真意。^[17]

a. <阿毘曇心序>

發中之道要有三焉，一謂顯法相以明本，二謂定己性於自然，三謂心法之生必俱遊而同感。俱遊必同於感，則照數會之相因，己性定於自然，則達至當之有極，法相顯於真性，則知迷情之可反。尋相因之數，即有以悟無，推至當之極，動而入微矣。（《大正藏》五五，頁 72 下）

b. <大智論抄序>

生塗肇於無始之境，變化構於倚伏之場，咸生於未有而有，滅於既有而無，推而盡之，則知有無迴謝於一法，相待而非原，生滅兩行於一化，映空而無主，於是乃即之以成觀。嘗試論之，有而在有者，有於有者也。無而在無者，無於無者也。有有則非有，無無則非無，何以知其然，無性之性謂之法性，法性無性，因緣以之生，生緣無自相，雖有而常無，常無非絕有，猶火傳而不息。故遊其奧者，心不待慮，智無所緣，不滅相而寂，不修定而閑，不神遇以斯通焉，識空空之為玄，斯其至也。（《大正藏》五五，頁 76 上）

c. 《大乘大義章》<問如法性真際并答>

又問法性常住，為無耶為有耶，若無如虛空，則與有絕，不應言性住，若有而常住，則墮常見，若無而常住，則墮斷見，若不有不無，則必有異乎有無者，辨而詰之，則覺愈深愈隱，想有無之際，可因緣而得也。（《大正藏》四五，頁 135 下）

a. <阿毘曇心序>之「己性」「真性」的用語，是和「法相」的用語當作一組使用的，如同「尋相因之數、即有以悟無」所示，表示般若的性空相

16. 「遠法師作法性論，自問云，性空是法性乎，答曰非，性空者即所空而為名，法性是法真性，非空名也。」（《大正藏》四五，頁 165 上）

17. 賴鵬舉，〈東晉慧遠法師法性論義學的還原〉，《東方宗教研究》新第三期。

有的空色不二的意思。b. <大智論抄序>之「無性之性謂之法性」的「法性」，是以一切因緣法的「未有而有」（生）、「既有而無」（滅）、「有而在有」（非

有)、「無而在無」(在無)之四句否定為前提，而達到「法性無性」的結論。c.《大乘大義章》的法性問答，則以不住於一切法的「有」「無」「不有不無」任何一者，思索因緣的深義，而有「法性常住」之說。概言之，慧遠所謂的「法性」，主要是想指出超越空有、生滅等有為生滅現象之後的常住不變的存有，而他亦每以：「自然」(a)、「一法」「一化」(b)、「空空之為玄」(c)、等等的用語，表現此一永遠不變的存有。而且，在佛學和玄學二者的相互激盪下，特別強調這種不變的法性的體得，不只是客觀的真理，而是在人的精神的主體上的一種根源的轉換。而這種觀念，與其說是緣起性空的般若思想，無寧說更近於法性常住的涅槃思想。

慧遠對空性或法性的理解，也就是從空到色空不二的法性思想的開展，對彼的佛身觀的形成有莫大的影響，在關於佛身的探索之中，他所追求的，也是一種「至極」「無變」的存有。慧皎《高僧傳》卷六有如下的敘述：

先是中土未有泥洹常住之說，但言壽命長遠而已，遠乃歎曰，佛是至極，至極則無變，無變之理，豈有窮耶，因著法性論。（《大正藏》五〇，頁360上）

慧遠對終極實存的思索，從阿毘曇的主智主義、空有的辨證法到本體論的法性論的開展。在某種意義上，從空到色空不二的法性思想的發展，雖說是中國人理解空的一種基本模式^[18]。就中國人而言，印度式的空或許是不易理解的，但剋實而論，這與其說是對空的認識不足，無寧說是因為終極實存自體，本來就是言語思辨所無法觸及的領域，不論東方西方，這種對於終極實存的探究，每從極盡言語思辨的極限，傾向於神秘主義、或者是走向神性的合一，而慧遠也不例外。

四、慧遠對於彌陀的體驗

¹⁸ 賴鵬舉，《中華佛學學報》13期，2000。

（一）、慧遠的念佛行的開展

有關慧遠的彌陀體驗，雖不甚清楚，但他早在道安門下之時，即對觀想造像：包含般舟三昧的念佛在內，抱持莫大的關心。四三歲的〈晉襄陽丈六金像讚序〉裡，自述「罔兩神影餐服至言」的心境，已可窺知其思想的一端。其後，在五六歲時造「波若臺」的阿彌陀像。最晚年的八〇歲時，又因得到鬪賓禪師（佛陀耶舍）、南國律士（法顯）等從西域齎來佛影的感應靈驗之說的啓發，更於廬山巖壁鑄造佛像，並書讚佛冥應的〈佛影銘〉。^[19]以下茲依(1)〈晉襄陽丈六金像讚序〉→(2)〈念佛三昧詩集序〉→(3)〈佛影銘〉的資料^[20]，考察慧遠所思所感的彌陀；唯因行文之便，先述其念佛行的開展。

(1)（四三歲）〈晉襄陽丈六金像讚序〉

a. 罔兩神影，餐服至言，雖味餘塵，道風遂邁，擬足逸步，玄跡已縵。每希想光晷，髣髴容儀，寤寐興懷，若形心目，冥應有期，幽情莫發，慨焉自悼，乃遠契百念慎敬慕之思，追述八王同志之感，魂交寢夢而情悟其中，遂命門人鑄而像焉。

b. 夫形理雖殊階塗有漸，精麤誠異悟亦有因，是故擬狀靈範啓殊津之心，儀形神摸譬百慮之會。（《大正藏》五二，頁 198 中下）

(2)（六九歲）〈念佛三昧詩集序〉

c. 夫稱三昧者何，專思寂想之謂也，思專則志一不分，想寂則氣虛神朗，氣虛則智恬其照，神朗則無幽不徹，斯二乃是自然之玄符，會一而致用也。是故靖恭閑守，而感物通靈，御心惟正，動必入微。

d. 故令入斯定者，昧然忘知，即所緣以成鑒，明則內照交映而萬像生焉，非耳目之所至而聞見行焉。觀夫淵凝虛鏡之體，則悟靈根湛一清明自然，察夫玄音之叩心聽，則塵累每消滯情融朗，非天下之至妙，孰能與於此哉。以茲而觀，一觀之感，乃發久習之流覆割昏俗之重迷。（《大正藏》五二，頁 351 中）

(3)（八〇歲）〈佛影銘〉

¹⁹. 《大正藏》十五，頁 681 上下。

²⁰. 《廣弘明集》，《大正藏》五二，頁 198 中下、頁 351 中下、頁 304 上中、頁 199 中下。

e.於是發憤忘寢，情百其慨，靜夜閑慮，理契其心，爾乃思沾九澤之惠，三復無緣之慈，妙尋法身之應，以神不言之化，化不以其所感，慈不以其所緣，冥懷自得，譬日月麗天光影彌暉，群品熙榮有情同順，咸欣懸映之在己，罔識曲成之攸寄，妙物之談功盡於此。（《大正藏》五二，頁197下）

在慧遠的念佛實踐之中，有兩個要點，第一是，他和佛教一般的禪觀方法同樣地，採用止滅煩惱和集中精神的方法。上述資料之中，a.「遠契百念慎敬慕之思」、c.「專思寂想」、「靖恭閑守」、e.「靜夜閑慮、理契其心」等相當於此部分。第二是，依般若空的緣起思想而深化念佛行。上述資料之中，b. d. f.等相當於此部分。即(1)〈晉襄陽丈六金像讚序〉的「擬狀靈範」（外）「啓殊津之心」（內）的段落，可見彼如何在念觀佛陀之中體會緣起的理法。(2)〈念佛三昧詩集序〉裡，「即所緣」和「以成鑒」、「玄音」和「心聽」等的組合，可見他雖意識到念佛之際內因、外緣的區別，但終於達到「靈根湛一清明自然」那種內外俱泯的念佛的境地。(3)〈佛影銘〉裡，「化不以其所感、慈不以其所緣」、「咸欣懸映之在己、罔識曲成之攸寄」等段落，可見他在念佛的極致狀態中，終於從自他的緣起進入完全他力的世界。換言之，如同(1)→(2)→(3)所示，可知慧遠的念佛行，如何從自他緣起的自力念佛，進入自他俱泯的他力念佛的純粹境地的整個進程。

（二）、慧遠的佛身觀的開展

慧遠的佛身觀的開展，從上述〈晉襄陽丈六金像讚序〉（四三歲）、〈念佛三昧詩集序〉（六九歲）、〈佛影銘〉（八〇歲）等亦可看出發展的軌跡，特別在晚年（八〇歲）所書〈佛影銘〉更顯示彼圓熟的境地。以下、茲列舉三者的佛身觀的內容如次：

(1)（四三歲）〈晉襄陽丈六金像讚序〉

a.萬流澄源圓映無主，覺已虛凝湛焉遺照，於是乘變化以動物而衆邪革心，躡神步以感時而群疑同釋。（《大正藏》五二、頁198中）

b.惠在恬虛，妙不以數，感時而興，應世成務…偉哉釋迦，與化推移，靜也淵默，動也天隨。綿綿遠御，亶亶長靡，反宗無像，光潛影離、（《大正藏》五二，頁198下）

(2) (六九歲) <念佛三昧詩集序>

c. 窮玄極寂，尊號如來，體神合變，應不以方。故令入斯定者，昧然忘知，即所緣以成鑒，明則內照交映而萬像生焉，非耳目之所至，而聞見行焉。（《大正藏》五二，頁 351 中）

(3) (八〇歲) <佛影銘>

d. 妙尋法身之應，以神不言之化，化不以其所感，慈不以其所緣，宴懷自得，譬日月麗天光影彌暉，群品熙榮，有情同順，咸欣懸映之在己，罔識曲成之攸寄，妙物之談，功盡於此。（《大正藏》五二，頁 197 下）

e. 法身之運物也，不物物而兆其端，不圖終而會其成，理玄於萬化之表，數絕乎無名者也，若乃語其筌寄，則道無不在。是故如來，或晦先跡以崇基，或顯生塗而定體，或獨發於莫尋之境，或相待於既有之場，獨發類乎形，相待類乎影。推夫冥寄，為有待耶，為無待耶，自我而觀，則有間於無間矣，求之法身，原無二統，形影之分，孰際之哉。（《大正藏》五二，頁 197 下~198 頁上）

慧遠描寫自己感得的彌陀，一如上述，也是採用般若空的辨證方式。他一方面以靜態的用語：a.「覺已虛凝」、b.「恬虛」、「靜也淵默」、c.「窮玄極寂」、e.「理玄」、「無名」、「獨發類乎形」等，表現佛的法身。他方面以動態的用語：a.「湛焉遺照」、b.「動也天隨」、c.「體神合變」、d.「應」、「化」、「感」、「緣」、e.「運物」、「筌寄」、「相待類乎影」等，表現佛的化身。而且，靜態的法身和動態的化身兩者，宛如「日月麗天」、「光影」、「形」、「影」一般，形成一種相互關係，而不是分別的兩個個體。考察慧遠之意，他是以前者靜態的方面，相當於佛的法身，以後者動態的方面，相當於佛化身，值得注意的是，在<佛影銘>中，慧遠不僅直以法身描寫佛的靜態和動態的兩面，而且，如同「求之法身，原無二統，形影之分，孰際之哉！」所示，靜態和動態的兩面本來是不二的，換言之，「佛影銘」所謂的「法身」，並非《大乘大義章》中法身和化身的二身對立的法身，而是法、化二身融合的概念，而

強名之為「法身」。此等佛身觀的變化，應和慧遠的念佛體驗的深化有關。^[21]何以故？在念佛的實踐裡，佛身唯是透過實踐的主體方能感知，而在究極之處忘却主體的存在，完全攝入佛的超越的世界，此時，佛只能用唯一、絕對的概念方能表現了。

在慧遠所描寫的佛世界裡，老莊思想的用語頗為常見，或有學者認為，這是因為超越生滅、變化的究極的理法的概念和老子的「道」相近的緣故。[\[22\]](#)在此一意涵上，也有學者認為慧遠的佛身觀，和具有位格性質作用的神觀不同。[\[23\]](#)不過，所應注意的是，在慧遠的佛身觀中，雖確實可看到老莊「理玄」「無名」等自然主義的色彩，但他基本上是從佛教的觀點引用老莊的思想言語，其中，雖然作為絕對理法的法身的意象十分強烈，但這只是用來說明他所體驗的絕對的存在，而用近似的哲學的術語表現而已，但在他的實際的宗教體驗裡，佛身的人格性的活動—「佛威神」，無寧是更被重視[\[24\]](#)，這不但和大乘早期的法化二身說中的法身兼具報身的性質一致，也和羅什主張「無決定分別是生身是法身」的法化不一不異的說法相同。[\[25\]](#)

五、結語

慧遠對阿彌陀佛的探索，從理性的思辨開始。他最初從阿毘曇的分析哲學進入，但因二分法之故，陷於法身和化身二者的異質或同質的困惑。其後，他引用般若中觀的空有不二的辨證法，試圖理解彌陀的存在。但他最後還是傾向追求空有、生滅的背後永遠不變的法性。

慧遠一方面以靜態的用語，表現佛的法身，他方面以動態的用語，表現佛的化身，而且，靜態的法身和動態的化身兩者，如同「日月麗天」和「光

[21.](#) 玉城康四郎，〈中国仏教における主体の發端〉，《干潟龍祥博士古稀記念論文集》所收，1964，頁 397~401。

[22.](#) 玉城康四郎，〈廬山慧遠の三昧の綜合性—インドと中国〉，《奥田慈応先生喜寿記念仏教思想論集》所收，1976。

[23.](#) 福永光司，〈慧遠と老莊思想〉，《慧遠研究》所収，1962，頁 398~401、頁 412 參照。

[24.](#) 梶山雄一，〈慧遠の報應説と神不滅論〉，《慧遠研究》，1962，頁 119~200。

[25.](#) 「以茲而觀，一觀之感，乃發久習之流覆，割昏俗之重迷。」（《大正藏》五二，頁 351 中）
「神道無方，觸像而寄，百慮所會，非一時之感，於是悟徹其誠，應深其信。」（《大正藏》五二，頁 198 上）

〈次重問法身并答〉，《大正藏》四五，頁 123 下。

影」、「形」和「影」一般，本來不是兩個別立的個體。這種二身說，和般若的空有二諦義並無不同，但慧遠更進一步，提出絕對的一者，因此，他雖然熟知一般的法、化的相對概念，但在全體的表現上，一概以法身為名，例如《大乘大義章》的一連的法身問答，尤其是晚年的《佛影銘》中，所謂的法身的概念，其實不是法化二身說的法身，而是法、化二身融合的「絕對的法身」。

「絕對的法身」和慧遠的宗教體驗應是相關的，也就是說，慧遠在踏襲中觀的辨證法之上，在宗教體驗的究極之處，忘却主體的存在，完全攝入佛的超越的世界，他體得了他所追求的作為宗教理念的彌陀，只是那個超越一切的生滅、有無、動靜等二元對立的永遠的、普遍的存在，此時，佛只能用唯一、絕對的概念方能表現—「法性」或者「法身」。他終於明白，彌陀和人之間的關係，既不在外、也不在內，而是在內心的沈潛之處，自然發現那種普遍實存的奧秘：它是遍在的，而救贖也就在當下。

在慧遠對絕對者的探索裡，我們可看到他如何種從理性的思辨到主體性的體驗的展開，他引用小乘阿毘曇的分析哲學、龍樹的空有不二的辨證法，但結果還是傾向追求空有、生滅背後永遠不變的法性。雖然或有說這是中國人對印度式的空的一種理解的不足，但更廣角看來或許可說是對於終極實存的共通的思惟模式，也就是從理性的思辨走向神秘體驗或者神秘的合一。畢竟，在觀念上可以論述的二身或三身，其實只是單一體的不同的側面，在體驗上就成為一種聖的力量的臨在，即合一的狀態，也就是說，所謂的二身或三身等不同位格之間緊密的關連，只有在神秘的合一狀態中方能了解：終極的整體性。

慧遠這種關於終極實存的認肯，雖然看似和龍樹破而不立的進路不同，但從龍樹的緣起義來說，以理知思考二身或三身的一或異，都可因不同的角度而有種種的可能，而這也是龍樹說無法說決定是法是化的原故，但這都是相對的立場，什麼是絕對的立場？為了避免實體化，所以保持沈默，因為一旦將無法言說的部分說出，接踵而來的實體化就無可避免了，但龍樹在其辨證的原則之下還是有所指涉的，換言之，兩者只是進路不同，言語表現(一破一立)不同，但終於殊途同歸，不僅所欲表述的都指向終極實存自體，而也都從思辨走向神秘體驗之道。

總之，慧遠從法身和化身二者的異質或同質的問題切入，體得了那個超越一切二元對立、永遠普遍的存在，超越一般報化之爭的格局，直追太初以

前未分化的原點，他所提示的聖是何等存在的原貌以及如何思索成聖的信仰之道，是具有普世性的意義。尤其，這種信仰對象的內在化所伴隨的主體心的發現，和當時魏晉玄學對於主體性的關心—心性說—相互呼應，遂成為一種自我完成的理念；佛性論或如來藏的思想雖在慧遠稍後才傳入中國，這種依主體心而體得的佛身，終於成為後來「唯心淨土、己性彌陀」的發端。