

第一章 竺道生生平略考

生平如果仅仅是一个人的年表，则似乎过于简单。佛教史学家汤用彤先生称竺道生是“依法不依人，依了义经不依不了义经，依义不依语，依智不依识”的所谓“四依菩萨”，其实有着深刻的内容。所以，在开始研究竺道生佛学思想之前，我们很有必要努力将“年表”与“四依”有机结合并介绍如下，以再现竺道生丰富而特殊的人生经历。

一 史料与文献

目前，记载有竺道生生平事迹的史料尚存：

宋慧琳撰《龙光寺竺道生法师诂》（唐道宣《广弘明集》《大正藏》第 52 卷 265 下）；

梁慧皎撰《高僧传》卷第七《宋京师龙光寺竺道生》（中华书局版第 255~257 页）；

梁僧祐撰《出三藏记集》卷十五《道生法师传第三》（中华书局版第 570~573 页）；

- 唐道宣撰《续高僧传》第五（《大正藏》第 50 卷 462 上）；
- 唐道宣撰《集古今佛道论衡》卷甲（《大正藏》第 52 卷 369 中）；
- 唐道宣撰《道宣律师感通录》（《大正藏》第 52 卷 441 下）；
- 唐神清撰《北山录》卷第四、第七（《大正藏》第 52 卷 598 上下、616 中）；
- 唐道世撰《法苑珠林》卷二十三、八十九、一百（《大正藏》第 53 卷 466 下、944 下、1021 上）；
- 唐靖迈撰《古今译经图纪》卷第三（《大正藏》第 55 卷 361 中）；
- 唐明诠撰《大周刊定众经目录》卷第十（《大正藏》第 55 卷 432 下）；
- 唐智昇撰《开元释教录》卷第五上、第十三（《大正藏》第 55 卷 523 下、618 下）；
- 唐智昇撰《开元释教录略出》卷第三（《大正藏》第 55 卷 741 下）等。
- 北宋文才撰《肇论新疏》卷中（《大正藏》第 45 卷 220 下、224 上）；
- 北宋戒珠撰《叙净土往生传》（《大正藏》第 51 卷 108 下）；
- 北宋尚书屯田员外郎嘉乐撰《庐山记》卷第一（《大正藏》第 51 卷 1028 上、1029 下、1030 上、1040 下）；
- 《宋书》卷九十七《天竺传》等。
- 又近代介绍竺道生生平的有关著作有：汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》第十六章《竺道生》（北京大学出版社版第 425 ~480 页）；吕澂著《吕澂佛学论著选集》第五卷《中国佛学源

流略讲》第六讲《南北各家师说（上）》（齐鲁书社版第 2605～2617页）等。

二 对经历年代的推断

据上述材料我们可以整理出竺道生的整个佛学历程。其中，关于竺道生的出生年代及履历目前尚属不定，现在只能根据现有的史料进行推估和整理。

据《高僧传·竺道生》记载：竺道生，本姓魏，钜鹿人，寓居彭城（今江苏徐州）。按《出三藏记集·道生法师传》记载分析，竺法汰在离开道安从北线东去建康，途经彭城地区时将竺道生“携以归依”了。推论如下：

首先，这个“携”字似乎可以说明竺道生并不是从彭城南去建康投奔竺法汰的。

其次，我们应当推定竺法汰东去建康的大致路线。东晋道安“分张众徒”前后两次，先在新野（今河南境内），后在襄阳（今湖北襄樊市），汤用彤先生据《世说·赏誉篇注》引车频《秦书》及《晋书》百十一认为：新野分张发生在晋哀帝兴宁三年（公元 365 年），时道安“使竺法汰诣扬州，曰‘彼多君子，上胜可投’。法汰遂渡江至扬土。”《高僧传·道安》也有此说。现在有南线和北线两条路可以到达建康。其中南线是：从新野又沿沔河下行至南郡荆州（今湖北沙市），再沿长江达到建康。如《高僧传·竺法汰》中记载：竺法汰“乃与弟子县一、县二等四十余人沿江东下，遇疾停阳口”。现在，没有史料根据可以说明西晋时期新野附近名为“阳口”的地方在哪里。按《高僧传·竺法汰》记载：

“时桓温镇荆州，遣使要过，供事汤药”，但是我们暂时无法说明当时桓温镇守的“荆州”是否就只限于南郡荆州。按《高僧传·道安》记载，道安达到襄阳后曾经“又遣弟子慧远下荆州问疾”，这说明这个“荆州”的位置应当在襄阳的东南方。现在的问题是：竺法汰有没有可能沿北线即先沿沔水（今白河，沔水中游东北走向的支流）行至南阳（今安阳市）、再沿荆州（鲁阳、阳山，今山西邓县）因疾稍停、然后经豫州、彭城（今将苏徐州）达到建康呢？

据东晋十六国历史地图可见，两个荆州正好位于新野的北面 and 南面。按理说，当年道安安排竺法汰与自己分张东西，那么新野之后就不再可能同行。据记载，道安与竺法汰“泣涕而别”之后立即渡过沔河径直南下襄阳。襄阳位于新野至南郡荆州的路中而且可沿沔水直达，显然，如果竺法汰要经由南郡荆州东行，则与道安分手的地点就没有必要在新野，而是完全可以选择在襄阳。再说沔水由襄阳东南向直至武昌，而不通南郡荆州，那么竺法汰怎么可能沿江达到南郡荆州呢？另外，这个“荆州”应当距“阳口”很近。汤用彤先生认为，此“阳口”就是沔水入注扬水之处，谓之扬口（见又《汉魏两晋南北朝佛教史》第 145 页）本文认为这只能是推测。当时，平顶山偏西的荆州亦处阳山地区，所谓“阳口”是否是指当时阳山之口的一个地名？如果这种假设成立，那么竺法汰就很可能沿北线路经彭城了。当然，这只是一个根据还不充分的假设而已。即使这样，按《世说·赏誉篇》记：“初汰法师北来，不知名，王领军供养之。”又《高僧传·竺法汰》记：“汰下都止瓦官寺。”一个“北来”，一个“下都（下行至京都）”，这似乎可以说明当时竺法汰是从建康北面过来的

这样路过彭城的可能性也就很大了。

第三，以上旨在推断竺法汰是否可能路经彭城而遇携竺道生。下面推断竺法汰携领竺道生的时间。按《高僧传·竺法汰》记载：当时竺法汰一到建康，“晋太宗简文帝深相敬重，请讲《放光经》”。简文帝在位只有公元 371~372 两年，瓦官寺也刚创立不久，竺法汰还“更拓房子，修立众业，又起重门，以可地势”。这说明，竺法汰是公元 371 年左右到达建康的。从地理位置上看，彭城地区位于荆州至建康的北线路径之中，那么，不论沿南、北线若经过彭城地区再到建康，必将是竺法汰身体康复后的事，发生的时间最多不会超过一年半载。

因此可以推断：竺道生大约是在公元 370 年这一一年中被竺法汰路经彭城而沿途受徒的。

在上述基础上可以进一步推断竺道生的出生年代。对此，汤用彤先生曾在《汉魏两晋南北朝佛教史》第 431~432 页作过一种判断，认为“道生之出家，或在是时。（公元 371~372 年）又其后若干年，而道生年十五。（如假定在公元 375 年，而道生死于公元 434 年，则道生寿六十。）又其后五年，当二十岁，受具足戒”。我们注意到：若按上文假设竺道生在公元 375 年是 15 岁，那么就等于假定他是公元 360 年出生的。则公元 434 年竺道生过世时应当是 74 岁，而不是 60 岁。这显然是一个笔误。虽然汤先生的假定有一定道理，但我们认为：如宋慧琳撰写的《龙光寺竺道生法师诔》中称竺道生“幼而奇之，携就法汰法师”。其中之“幼”一字，按古代言义可以说明：公元 370 年竺道生遇见竺法汰时应当只是 5 岁左右的学前蒙童，如果已过学龄则一般称为“年少”。《高僧传·竺道生》记载：“生幼而颖悟，聪哲若神，

其父知非凡器，爱而异之。”送 5 岁左右的儿子跟随竺法汰出家远行，这也许正是一种特别的爱护方式。反过来想，如果不是 5 岁左右就“归依法门，改服受学”，那么怎么可能如《出三藏记集·道生法师传》中所说竺道生“以年在志学（不过 15 岁），便登讲座”了。所以本文认为：竺道生公元 370 年时的年龄大约是 5 岁，那么他的出生年代大约是在公元 365 年。

下面是竺道生以后的主要经历。《出三藏记集·道生法师传》又记载竺道生于晋“隆安中移入庐山精舍幽栖七年”，然后又与慧睿、慧严、慧观同往长安随罗什。这里的“隆安中移入庐山精舍幽栖七年”所指是什么？因为罗什是姚兴弘治三年（公元 401 年）十二月达到长安的，次年慧严达到长安时年龄 40 岁。又《高僧传·慧严》记载慧严于公元 443 年过世，时年 81 岁。所以，可以推算出竺道生与慧严等四人一同达到长安的时间应当为公元 402 年左右。那么，所谓“隆安中移入庐山精舍幽栖七年”所表达的意思就应当是：隆安年间竺道生已经在庐山精舍幽栖了七年。所以，竺道生移入庐山的准确年代就应当是公元 402 年减去七年，即公元 395 年（隆安元年的前两年）。这样一来，竺道生自公元 371 年开始至公元 395 年共二十四年时间是在建康青圆寺度过的，时年大约从 6 岁至 30 岁。而后的七年（公元 395~402 年）又是在庐山精舍度过的，时年 30 岁至 37 岁。

《出三藏记集·道生法师传》又记载竺道生于晋义熙五年（公元 409 年）还都建康。这说明：竺道生在长安至少居住有六年整。按《高僧传·鸠摩罗什》（第 54 页）记载：弘始七至十一年（公元 405~409 年）间罗什过世，这也许就是竺道生“理洗未尽”而决定南返的主要原因之一，义熙四年（公元 408 年）春是

他开始从长安回返宋都建康的时间。因受僧肇之托欲将肇撰《般若无知论》转交庐山刘遗民，所以，竺道生在公元 408 年夏路过庐山并居住约大半年后再还都。这样一来，他实际返回建康青圆寺的时间则是公元 409 年，时年 44 岁。

《出三藏记集·道生法师传》又记载竺道生于宋元嘉七年（公元 430 年），投迹庐岳。这说明竺道生在建康的时间是公元 409～430 年，约有二十一年。其中《高僧传·竺道生》记载竺道生因为“乃说阿阐提人皆得成佛”而被摈至吴之虎丘（今江苏苏州），“其夏年，雷震青圆佛殿，龙升于天，光影西壁，因改寺名曰龙光寺。时人叹曰：龙既已去，生必行矣。俄而投迹庐山。”这说明竺道生被摈时间约在公元 430 年的上半年，时年 65 岁。

《出三藏记集·道生法师传》又记载竺道生在建康期间，曾于宋景平元年（公元 423 年）十一月于建康龙光寺译《弥沙塞律》，即《五分律》。时年 58 岁。

最后，《出三藏记集·道生法师传》记载：竺道生在宋元嘉十一年（公元 434 年）冬十一月庚子，于庐山精舍升于法座，隐几而卒，时年 69 岁。

综上所述，我们可以大致地勾勒出竺道生的生活经历如下：大约于公元 365 年出生在钜鹿而寓居彭城；公元 370 年约 5 岁时随师竺法汰出家，第一次入建康瓦官寺；于公元 385 年约 20 岁时受具足戒；公元 387 年竺法汰过世，于公元 395 年离开建康，时年约 30 岁；公元 395 年第一次移入庐山七年，于公元 402 年离开庐山，时年约 37 岁；公元 402 年北上长安受业罗什约六年，于公元 408 年离开长安，时年约 43 岁；公元 408 年夏第二次入庐山，于公元 409 年离开庐山，时年约 44 岁；公元 409 年第二

次入建康住青圆寺共二十一年，于公元 430 年上半年被撵出建康至虎丘，同年离开虎丘，时年约 65 岁；公元 430 年夏第三次入庐山住东林寺，于公元 434 年过世，时年约 69 岁。

三 接受及发展佛教思想的历史过程

由上述可见，竺道生的佛学生涯游历当时佛教三大重镇建康、庐山、长安，可谓“三地僧”。他曾涉足过三地的佛教集团，但并不完全依托哪一个集团。这个侧面也反映出了他那种“依法不依人（集团）”的人格特点。

竺道生接受佛教思想的历史过程，按汤用彤先生的意见是：竺道生直接受益于竺法汰所传道安的一切有部思想、罗什的《般若》三论、昙无讖的《涅槃》（详见《汉魏两晋南北朝佛教史》第 431 页）。“生公在匡山，学于提婆，是为其学问第一幕。在长安受业什公，是为其学问之第二幕。公元 409 年南返至建业，宋元嘉十年（公元 434 年）卒于庐山。……但其大行提倡《涅槃》之教，正在此时。是则为其学问之第三幕。”（详见《汉魏两晋南北朝佛教史》第 435 页）。汤先生的观点很有启发性，但它基本上是按照竺道生所接触的佛教典籍先后而分段的。本书认为，如果能够按照竺道生佛学思想尤其是实相本体论的形成过程来分段，似乎更加贴切，至少能够与本文的主题相一致。现在我们就将这个历史过程整理如下：

第一个时期：晋太元十二年（公元 387 年）竺法汰过世，在此之前竺道生自公元 370~387 年间师从竺法汰共十七年，所接受的主要是由竺法汰传教的公元 365 年新野“众徒分张”之前道

安早期佛教思想。这类思想主要内容有三方面：一是由《成具光明经》、《放光般若经》、《光赞般若经》和《般若方等》等为代表的印度早期大乘般若思想，并形成以性空为特点的“本无宗”思想；二是安世高传《阴持入经》及小乘禅法；三是当时已传《四阿含》等为代表的印度早期佛教思想。这一时期，竺法汰研讲《放光般若经》及其主张契合中国传统道家“无中生有”思想而形成的“本无异宗”论，对竺道生佛学思想的形成影响甚大。本文认为，竺道生一经接触佛教思想，就开始接受了道安“性空般若”本无宗和竺法汰“性不空而能生生”本无异宗这两种佛教本体论思想的熏陶，这对竺道生后来始终探索佛教本体论的真谛，最后终于形成独立的诸法实相本体论的佛学思想体系至关重要。他后来认为，般若思想所依是不了义经，以至于他终于转依《涅槃》佛性理论，这就充分体现了他“依了义经不依不了义经”的人格特点。

第二个时期：公元 395~402 年在庐山东林禁精舍幽栖七年，所接受的佛教思想有三方面：

其一，僧伽提婆所传《阿毗昙心论》及《三法度论》为代表的印度化地部说一切有部的有宗思想，是一种与道安一系介绍的般若“性空”思想差别很大的“性不空”思想。其中，《三法度论》中所论“补特伽罗（人我）实有”理论，不仅成为慧远主张“神不灭论”的佛典依据，而且开始启发竺道生考虑“佛性”本体性存在问题。与此同时，《阿毗昙心论》中有关“显法相以明本”、“六因与四缘”和“心与心数（心所）”关系这三方面的问题及其观点，启发了竺道生对法相及实相本体的存在形式、佛性与解脱之间因果逻辑关系和实相本体论中认识论基本范式等问题

的深入思考。

其二，据《高僧传·僧伽提婆》记载，僧伽提婆在居住了二十年之后，于公元 396 年离开庐山。这样，竺道生与僧伽提婆在庐山相处的时间应当只有一年。所以，竺道生接触更多的是慧远《阿毗昙心序》中的“法性论”思想，尤其是慧远“至极以不变为性，得性以体极为宗”的观点。它引发竺道生深入思考的问题也许就是：属于宇宙本体论的所谓“法性”本体能够解释或表达作为佛教解脱论根本依据的“佛性”本体么？

其三，慧远所倡扬的阿弥陀西方净土信仰与竺道生早年听说的道安弥勒兜率净土信仰有所不同，它们是两种不同的佛教解脱论形式和宗教实践方式，而且，它们的理论根据并非是佛教本体论，比如法性论、实相论或佛性论等等。据《高僧传·慧远》记载，慧远于晋安帝元兴元年（公元 402 年）七月，以净土三经在庐山般若云台结成弥陀净土之莲社。这一年中，竺道生等四人却正好离庐山赴长安。这似乎说明竺道生等并未与慧远同流，其中主要是：竺道生认为慧远一系的佛教理论与实践尚非究竟。所谓弥陀净土信仰的一个最大特点是“观相（象）念佛”、“以识为依”的禅观修行。然而，竺道生一直认为，佛教解脱的终极意义或本体性形式应当是“象以尽意，得意则象忘；言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣”（见《高僧传·竺道生》），这种“离相（象）忘言（念）”解脱观的雏形应当产生于庐山，更多的起因始于慧远的净土信仰。

当然，竺道生当时还没有充分的佛典根据尤其是正传的佛教本体论依据，而只能依照早年从学竺法汰时接受“本无异宗”那

种中国老庄思维模式而对慧远的解脱论有所怀疑，并不能从理论上提出比较深刻的疑议和解答。这方面也许就是竺道生北上求法的基本原因之一。后来，竺道生从长安回到建康不久，就从佛教本体论的角度撰写了《佛无净土论》、《法身无色论》和《善不受报论》，似乎旨在了却庐山的宿愿，从中我们不难发现竺道生“依智不依识”的人格特点。

第三个时期：公元 402~423 年这二十一年中，竺道生可谓“中年稽教”、走南闯北。这个“稽教”的过程可以分成两个时段，即：首先在长安六年中他充分了解了印度佛教理论的实相观和中道观；其次他回到建康后首先着手做了两件事：一是如上面所说了却了庐山的宿愿。二是制律。

按《出三藏记集》记载：晋太元六年（公元 382 年）竺法汰在扬州得《七佛偈》（二百六十戒）而“嫌文质重，有所删削”（第 416 页），当时“吴土虽有《五百戒比丘尼》，而戒是觅历所出，寻之殊不似圣人所制。法汰、道林声鼓而功之，可谓匡法之栋梁也。法汰去年亦令外国人出少许，复不还”（第 417 页）。又晋孝武帝世出之年（公元 376 年）“法汰顷年当世为人师，处一大域，而坐视令无一部僧法，推求出之，竟不能具”（第 411 页）。以上说明：制律曾经是竺法汰在建康时期建设佛教的一项重要内容，但因为“大法东去，其日未远。我之诸师，始秦受戒，又乏译人，考校者少（鲜）”竺法汰至死都未能得意如愿。因此，竺道生一旦在公元 423 年得到由法显从师子国（南亚）带回得《弥沙律》（《五分律》）梵本约三十卷，就立即与慧严等共同进行了翻译参正工作。这就尽了师傅竺法汰未尽的心愿（上述参见附录《大正藏》第 55—523 下《开元释教录》节）。上述制

律重任惟由竺道生负责，是否也说明了他在青圆寺的序职可能已经是“八大执事”中“维那”（执监僧规者）或“知藏”（主管藏典者）或者更高。如果是这样，如此高位的他后来提出“众生有性”及“一阐提人”不经寺院修行都能成佛的观点明显有悖当时的教义、院规和戒律的传统条框，所以，受到“摈出山门、发行虎丘”的严重处分也就十分自然。这也充分表现出他“依法不依语”的人格特点。

第三个时期：公元 423~434 年，竺道生在完成为师还愿的制律之后，开始创建他的佛学思想体系。这个创建工作包括：一方面创立诸法实相本体论、涅槃佛性论和顿悟解脱论，其他诸论自然也是其佛学思想体系的基本内容。对此，竺道生早就酝酿了十多年，而他在公元 417 年左右读到六卷《大般泥洹经》，实是一个很大的激发。另一方面，他致力于“普教”，大力弘扬“大般涅槃”精神及“阐提成佛论”。诸如“顽石点头”、“星行命舟”、“舍寿师子座”等，都是对他这方面贡献的赞美之谈。

以上，我们大致整理了竺道生佛学思想历程及其年历。然而，他的佛学思想是极其生动、扎实的，更值得进一步研究。

第二章 实相本体与佛性大我

第一节 实相本体论的基本框架

一 真如典义与实相本义

解析竺道生的实相本体论 必须首先了解印度佛教理论中所谓“实相”的含义。印度佛教的实相论，是从“真如”或“如”的意义上开始说的。

大约公元 3 世纪前后 印度西北部开始出现了主张“缘起性空”的初期大乘佛教思想。他们在以前佛教所主张的那种“人无自性（人无我）”而“法有自性（法有我）”观点的基础上，通过“识空”进一步破除“法我”。从形式上看，这种理论对世俗尘世的否定似乎比较彻底，它是否就是佛教的究竟意义呢？并非如此。印度佛教之所以提出“真如”或“如”的观念，也许是因为

开始考虑人生与现象的所谓“性空”本质中，是否有某种真实的存在。

所谓“真如”，吕澂先生译它为多他多。“多他”义为真实，第二个“多”义为性、性质。《大智度论》卷二则译为“多陀阿迦陀”，并且指出：“云何名多陀阿迦陀？如法相解，如法相说，如诸佛安隐道来。佛如是来，更不去后有中，是故名多陀阿迦陀。”（《大正藏》25/17中）以此作为根据，当时的佛教一般又将“真如”又译成了“如来”。释迦牟尼灭度之后，因为法身恒在，已断烦恼轮回，更不去后有之中，所以“如来”也是他的十个名号之一。就这个意义而言，其他十方诸佛也可以被称为“如来”，例如“大日如来”等等。《金刚般若波罗蜜经》认为：“如来是真语者，实语者，如语者，不狂语者，不异语者。”（《大正藏》8/750中）这里已经在“缘起性空”意义的基础上更进了一步，它开始越过对世界现象虚妄性的认识，而探求所谓“涅槃境界”的真实性。

大乘佛教一般认为，“真如”才是佛教的究竟意义。以至于沿着这种基本思路，印度瑜伽唯识思想和“如来藏”思想迅速地发展起来。因为，大乘佛教在其发展的中期开始，已经将所关心问题的中心或重点，从早期佛教那种对诸佛涅槃之前烦恼三界本质的关注，转向了对诸佛大般涅槃或二乘般涅槃之后的佛界真实性。所以，“真如”所指的就是诸佛法身及其所演变的诸法真实，也就是“如”的本义，即诸佛果德圆满时刻的那种真实存在。这种思想特点与初期大乘佛教所强调的“性空”说在理论角度或立场上有很大的区别。

“真如”的“真”是通过“如”来体现的。这就是说，所谓

的“真”实际上是一种共相。印度乃至中国佛教中对“诸法实相”一直存在着许多不同的解释。种种不同的解释，就是所谓的“如”。在早期佛教经典中，对如、法性、法身、实际、涅槃是不加分别的。比如，《摩诃般若波罗蜜经》卷第十六中佛说：“深奥处者，空是其义，无相、无作、无起、无生、无染、离寂灭、如、法性、实际，涅槃。须菩提！如是等法，是为深奥义。”（《大正藏》8/334上）表现出共相与各相并不分别、统统归于深奥不可说的情况。《法华经》的出现，提出了著名的所谓“十如是”，即“如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报，如是本末究竟”。从此开始区分“如”与“真”，或者说是以十种“如”来说明或体现所谓的“真实”。依大乘佛教的观点，《法华经》“十如是”意义上的“如”，也是一种方便言说，而它的真实意义是“平等不二”。所以，后来大多直接用“平等不二”之义的“实相”代替了“如”所要表达的究竟意义。

大乘佛教的“诸法实相”观念被比较完整地介绍到中国，是后秦时期鸠摩罗什的功劳。罗什为了与其所执的大乘“性空”理论不发生矛盾，并不直接说明“诸法实相”是有还是无。他选择了用“中道”的方法来描述“真如”的实义。他所译的《中论》卷三中指出：“诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。一切实非实，非实非非实，是名诸佛性。自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，不分有与无，是则名实相。”（《大正藏》30/24）可见，罗什介绍到中国的“诸法实相”，有两个明显的特点：其一含有较浓烈的“中道义”；其二在所谓“非实非非实”意义上等同与佛性。

罗什在介绍“诸法实相”时，并没有直接将“诸法实相”说成“性空”，而是称为“真际”或“实际”。他在自己翻译的《维摩诘经》中写道：“法同法性，法随于如，法住实际”。这源于罗什有以下一种认识：“诸法实相，随时为名。若如实得诸性相者，一切义论所不能破，名为如。”“如其诸法相，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……如是诸法性性自尔，是名法性也。”“更不求胜事，尔时心定，尽其边际，是故名真际。”“是故其本是一义，名为三如，道发是一，分别上中下，故名三乘。初为如，中为法性，后为真际。真际为上，法性为中，如为下。随观力故而有着差别。”（以上均见《大正藏》45/136上）

很明显，他将真际视为最后的本体，又认为本体具有“随时之名”，这就是后来一般所说的实相惟一而“谛”有深浅之义。由于觉悟者的观力不同，所以浅观则观“如”各相，深观则观“真际”共相。中间程度则是自然法性的所谓“性自尔”，它将“方便说”与“真实义”进行了理论上的连接。而且，他还进一步结合佛教修习十地来说明真如与法性的关系：“诸菩萨，其乖顺忍中，未得无生忍，观诸法实相，尔时名为如。若得无生法忍已（七地），深观如故，是时变名法性。若坐道场，证于法性（性空）法性变名真际。”（《大正藏》45/136中）此三同一实也，因观时有深浅，故有三名，始见其实，谓之如；转深谓之法性；尽其边谓之实际。”（《注维摩诘经·弟子品》《大正藏》38/346下）罗什认为，如果认为实相是实，则是浅义；实相为不可说（即“近其边”），才是究竟义。诸法实相，只可接近其边，不

可实得。他在《注维摩诘经·菩萨品》中指出：“一谛实相也。……从一谛乃至诸法无我是诸法实相。”（《大正藏》38/364下）而且“声闻以四谛入诸法实相，菩萨以一谛入诸法实相”（《大乘大义章》卷下，《大正藏》45/140下）。罗什在指出“诸法无我”即诸法没有“自性”之后，并没有说清楚诸法有没有“共性”或“本体”的根据。

虽然，领会罗什义最深的僧肇对此补充说明道：“本无、实相、法性、性空、缘会，一义耳。”（《宗本义》《大正藏》45/150下）后人文才在《肇论新疏》中也说到：“法性如是，故曰实相，如是谓空也。空无相故，故曰实相。实相自无，非推之使无，故名本无。缘集之法当体之空。”（《大正藏》45/202上）后人元康在《肇论疏》中也认为，定林寺释僧镜所总结的当时般若系“实相六家”都是以“性空”来理解所谓“诸法实相”的（详见《大正藏》45/163上）。但是，都不是罗什所谓“真际”或“实际”所要表达的佛教本体含义。

元康在他的《肇论疏·宗本义》中，将当时解释“诸法实相”的佛教学派分成了“本无实相宗”、“非有非无宗”、“沕和般若宗”、“泥洹尽谛宗”四种，分别指道安为代表的六家七宗、龙树一吉藏的中观学派、罗什的般若性空学派、竺道生的涅槃佛性学派。他比较客观地说明了仅般若学并不能真正代表中国佛教的本体论，而只有竺道生的涅槃佛性学派才是真正地反映了“诸法实相”的本体义、真实义、究竟义、尽谛。罗什对“诸法实相”本体观念的引进在先，才有了后来竺道生“实相本体论”的发展，这是必须首先肯定的史实。罗什对“诸法实相”本体观念只说到一半，所以般若学并不能代表中国佛教的本体论。这为竺道生接