

解兴华
著

庐山慧远与中国哲学 心性本体论的建立

本
体
论

— 缙云哲学文库 —



西南师范大学出版社
国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

一缙云哲学文库一

LUSHAN HUIYUAN YU ZHONGGUO ZHIXUE
XINXING BENTILUN DE JIANLI

解兴华 著

庐山慧远与中国哲学 心性本体论的建立



西南师范大学出版社
国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

图书在版编目(CIP)数据

庐山慧远与中国哲学心性本体论的建立 / 解兴华著
— 重庆 : 西南师范大学出版社, 2016.9
ISBN 978-7-5621-8020-3

I. ①庐… II. ①解… III. ①佛教哲学—研究—中国
IV. ①B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 204453 号

庐山慧远与中国哲学心性本体论的建立

LUSHAN HUIYUAN YU ZHONGGUO ZHEXUE XINXING BENTILUN DE JIANLI

解兴华 著

责任编辑:何雨婷

装帧设计:  润江文化

排 版:重庆大雅数码印刷有限公司·王兴

出版发行:西南师范大学出版社

地址:重庆市北碚区天生路2号

邮编:400715

网址:<http://www.xscbs.com>

市场营销部电话:023-68868624

印 刷:重庆共创印务有限公司

开 本:720 mm×1030 mm 1/16

印 张:12

字 数:230千字

版 次:2016年9月 第1版

印 次:2016年9月 第1次

书 号:ISBN 978-7-5621-8020-3

定 价:38.00元

序 言

关于庐山慧远的研究由来已久。其中,对庐山慧远个人及其思想进行历史的、哲学的研究成果在近现代学术界中是非常丰富的。此书的目的则是要把研究的注意力转移到澄清慧远佛学在整个中国佛学乃至中国哲学思想史中的面目上。

这个写作题目的确立,缘起自己的论文——《〈大乘大义章〉思想研究》。那是一篇关于慧远与天竺僧鸠摩罗什书信集的研究论文。论文做得很拙浅,但在研究文本时,我感觉到庐山慧远的思想及其在中国哲学史中的地位与意义可能受到了某种程度的遮蔽。而如果能将这些遮蔽的内容展现出来,于我而言,将是一件很有趣的工作。然而,整个中国哲学的领域是那么宽泛,那么复杂,因此,想弄清一个佛教思想家的思想与中国哲学史之间的关系是否符合自己的猜想,这是需要探索的勇气与耐心的。

在研究过程中,困难很多,最大的困难便是如何让自己的论证更加细致、缜密与可靠。因为无论佛教思想还是中国哲学都博大精深,微妙隐奥,虽然阅读了很多相关材料,却也一定有所疏漏,因前见的影响而对于材料的部分误读,可能也在所难免。因此,我在写作本书时除了特别注重谨慎论证之外,还怀抱着一个目标,即希望通过对庐山慧远及其思想的剖析与勾画,引发更多的回到原始文献从而进一步深入解读的研究兴趣。

本书的第一部分是导论,其中展示了我试图通过研究庐山慧远来探索中国哲学思想系统的相续性的想法以及这一想法的思想缘起。第二部分处理了两个基本观念:玄学与玄学化。通过探讨玄学的思想特质,进而推论出被称为“玄学化”佛教的思想特质。第三部分以剖析慧

远的《法性论》残篇与现存的作品《三报论》《明报应论》及《沙门不敬王者论》的方式,展现庐山慧远前期的法性实在论。第四部分则转向描绘同一时代的另一个佛学重镇长安的佛教思想情况,归结出“毕竟空”经过天竺僧鸠摩罗什及其弟子们的弘扬,成为当时中国佛学思想的前沿。第五部分则通过剖析慧远的《大智度论抄序》等文,转向叙述庐山慧远乃至整个庐山僧团对来自长安的新鲜思想的反应。第六部分引入同时代的相关重要思想人物如姚兴、僧叡,尤其是慧远与鸠摩罗什共有的弟子慧叡、竺道生等对“毕竟空”思想的反思与质疑,与慧远的反应形成呼应,并着重分析竺道生“性”“我”与“理”等概念,提出竺道生通过沟通“般若空”与“涅槃我”,为心性与本体初步搭建桥梁,并开启了上承先秦、魏晋本体之学,下启宋明理学的哲学理论框架。

本书的内容基本按照历史发展的线索进行陈述,其中亦始终贯穿着一个思想意图,即以慧远的思想为切入点与标的物,说明以慧远为代表的中国僧人的佛学探索,与鸠摩罗什对中国僧人的佛学教导,对中国佛学的发展产生了一种合力——此合力使晋宋佛学成为中国佛学史乃至中国哲学史的一个分水岭。

本书最初书名为《庐山慧远与中国哲学“宇宙心”的建立》,为标题中的概念明确,经过反复斟酌后定为《庐山慧远与中国哲学心性本体论的建立》。“宇宙心”的概念来自冯友兰的《中国哲学简史》一书。冯先生说,宇宙心的观念,是印度对中国哲学的一大贡献。佛教传入中国以前,中国哲学只讲“人心”,却没有“宇宙心”。道家所讲的“道”按老子给它的解释,说它“玄而又玄”,也还不成为宇宙之心。佛教传入中国,中国哲学不仅有了“心”的理论,而且还有了“宇宙心”的理论。如果这本书能描绘出一点关于中国哲学“宇宙心”建立的思想过程,并可供人了解或反驳,那么,我的意图便完成了。

本书所引的经文均注明了所出经卷之完整名称。然印度传来的佛教经藏在中国历代形成不同的翻译版本,如《维摩诘经》有支谦译出的《佛说维摩诘经》,鸠摩罗什译出的《维摩诘所说经》,玄奘译出的《说无垢称经》等多个中译本,故本书在转述某经的基本思想时,不具称汉译经名而多使用该经的通称,如《维摩诘经》《般若经》等。本书所引文献中多有未经点校的版本,为方便读者阅读,作者对引文做了点校,如有错误及不妥之处,谨请读者批评指正。

导 论 · 001

第一章 · “玄学化”与六家七宗:慧远的思想背景 · 018

一、玄学与“玄学化” · 019

(一)对世界的“本”“末”区别 · 020

(二)“圣人”理想与“逍遥”主体 · 027

二、六家七宗 · 033

(一)心无宗 · 035

(二)本无异宗 · 037

(三)缘会宗 · 039

(四)幻化宗 · 039

(五)识含宗 · 040

(六)即色宗 · 041

(七)本无宗 · 045

第二章 · 鸠摩罗什译经前慧远的佛学探索及其意义 · 051

一、《法性论》 · 052

(一)《法性论》的历史疑云 · 052

(二)《法性论》与般若学的关系 · 057

(三)为何说《法性论》的思想基调来自毗昙学 · 062

二、“心”与“神” · 071

(一)善何以必要? · 071

(二)“心”与“神”的确立 · 074

(三)《三法度论》的“不可说不知”与慧远的“神” · 078

第三章 · “毕竟空”的颠覆 · 083

一、对“实法”的否定 · 086

二、关于“法身”的检讨 · 092

三、僧肇的理论总结:《不真空论》与《般若无知论》 · 100

四、“涅槃”的新观念 · 105

五、僧肇的理论总结:《涅槃无名论》 · 110

第四章 · 慧远对鸠摩罗什的提问及其意义 · 115

一、“法性”:从“多元实在”到“一元实在”的转化 · 118

(一)“实法”的清理 · 119

(二)“实法”的建立 · 120

二、“实法”“法性”与“法身” · 123

(一)“实法”如何存在的理论问题 · 123

(二)从“神”到“法身” · 126

(三)“三乘”与“神”理念的歧出 · 132

三、标位各有所本:慧远与般若中观学 · 136

第五章 · 慧远与“佛性我”的建立 · 143

一、王者的怀疑与学者的反思 · 143

二、从《妙法莲华经》开始的“妙有”之风 · 149

(一)会三归一与开权显实 · 149

(二)两种理据的建立 · 156

(三) 慧远的追究与演绎 · 159

三、追随者的回答：竺道生的佛学思想 · 164

(一) 普遍的佛性 · 164

(二) “我”“性”与“理” · 167

结 论 · 173

参考文献 · 176

导 论

以往的中国哲学史向我们展现了一个哲学家的序列。它按照时间的推衍,把过去哲学家的思想予以澄清,或更进一步地把这些思想引申到它们的逻辑结论,依照一个思想标准,表明它们是正确还是谬误。在此过程中,它可能再对这个序列进行一定意义上的区分,例如,以“子学”与“经学”的区分来表达中国哲学“开创”与“发扬”的进步意义;以“先秦诸子”“两汉儒学”“魏晋玄学”“隋唐佛学”“宋明理学”的分类来说明中国哲学的学派意义;或以“先秦发生期”“汉唐衰乱期”“宋清晚期”的类别来阐发中国哲学实以儒学之流变为主体。由此看来,哲学史既是一个个哲学思维的展览,也是由几个重要境域展示的思想地图。这也就引起了我们极大的兴趣,去探索哲学思想的相续性如何实现,思想与思想之间的逻辑历史究竟怎样。我们不仅要听见那些思想之声中的一切音调,也要让这些音调的一致性与和谐性透进我们的头脑。也就是说,我们希望能看见思想的势所必然,并在这些必然联系里,发现个别理论事实对于某个目的的特殊地位和关系,洞悉它们的历史意义。

探索中国哲学思想系统的相续性,其实就是要了解中国哲学历史进程中的主要问题及其解决情况。哲学家冯友兰在《中国哲学简史》中说,“中国哲学讨论的问题就是内圣外王之道”,所谓内圣外王之道,就是实现“天人合一”。^① 张岱年先生在《中国哲学大纲》中分析到,中国哲学的“天人合一”有两条道路:第一条是“天人相类”,第二条是“天人相通”。^② 无论是“天人相类”还是“天人相通”,无非是试图将道德实践法则看作世界的普遍规律,但是,“天人相类”是董仲舒以及后来的《白虎通》道路,即以“天”的规律与意志为道德的根源。虽然其目的在于论证儒家道德的绝对必然性,但他们所讲的“天”主要是指天形地貌、日月之数、气候的暖清寒暑、春夏秋冬四时、日月星辰川谷、风气百物、阴阳五

① 参见冯友兰,《中国哲学简史》[M],赵三复译,北京:新世界出版社,2004.9~11

② 参见张岱年,《中国哲学大纲》[M],北京:中国社会科学出版社,1982.173~177

行等经验中的自然之天；而“人”则指形体骨肉、鼻口呼吸、耳目聪明、五脏六腑、哀乐喜怒、心思计虑等经验现象中的人。这种把天与人不同现象放在相似联想的思维原则^①中进行经验比附的做法，并不能使儒家的道德哲学站稳脚跟。

“天人相通”是孟子之道，延续至宋代理学发扬光大。孔子提出了关于伦常日用、治国准则的观点，并将历史群体的社会价值置于不容置疑的地位，但其思维水平属于经验性的总结。当学说不能准确地规定出这些道德乃至政治准则的合理性根据时，它同时也就不能回答：那些实践准则如何具有实践的必然性？它们是普遍有效的规律性的原则吗？当我们否定或放弃这些准则所预期的目的或效果时，它们还具有存在的合法性吗？在这些问题上，孟子的哲学暗示了两条解决路径。第一，回到自己的内心，在那里寻找道义与伦理生活的依据，这可见于他提及的“心”“性”概念。第二，向外寻找超越现实的普遍必然性，这可见于他所强调的从“自然天”的经验现象中总结抽象出的、依照某种“常则”而存在的不会变更的“天”。然而，内心的自然冲动或经验是复杂而多元的，何以“仁、义、礼、智”的四端之心就是唯一合法的呢？孟子说，“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”^②，即言心、性、天三者有贯通之理。然而，孟子没有把道德的形而上之思饱满地确立起来，他在这条思路上的只言片语不足以注解“天人相通”的中国哲学精神。

宋代理学以宣说先秦孔孟之学为基本方向或目的，但追求更为形而上的系统阐述。他们明确地宣称，经验世界是由一个最高的“理”决定其存有，世界由此“理”而生，亦循“理”而行，“事”是“理”的现象化，具体化。“事”属于可感的经验性质，变化性、条件性是它的应有之义。而“理”却是非经验的，因为经验必有局限，它只是或然性，不具有最大的普遍有效性。因此，“理”既不来自于对人类自然心理现象的观察，也不是自人类所造成的世界关系环境中总结出来的，而是要完全独立地坐落在形而上的世界中。它本来就是自足的，人们不需要依赖于经验而得到关于它的认识上的增长扩充，也不是依据某种条件才能明确其存

① 弗雷泽在《金枝》中曾提及，“相似联想”是人的思维形式之一，而它的滥用便成为巫术的定律。巫术中反映出来的思维即一种人类的原始性的思维。参见[英]詹·乔·弗雷泽，金枝[M]，徐育新等译，北京：大众文艺出版社，1998.19~20

② [清]焦循，孟子正义[M]，沈文倬点校，北京：中华书局，1987.877

在基础或价值的东西。

在以“理”为核心的形而上学构架下，宋儒重新建立了儒家道德的合法性。他们从作为道德主体的“人”说起。当“理”完成于人时就可阐发出“心”“性”的概念。人性不再是人的自然冲动与心理本能，而是属于先验的“理”，理通过“性”体现于人，再由具体的心之活动完成它的外在表现。宋儒说，“斯理也，成之在人则为性”^①，又说“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也”^②。心、性、理、命是“一”而非“多”，它们的共同内容就是儒家的“仁、义、礼、智”的道德哲学。“人伦者，天理也。”^③根据“理”的性质，我们可知，儒家道德即先验性的必然法则，它不仅是实在“有”，而且是完全自足自为的。虽然“理”在具体形式上亦可表象为自然层面上的必然规律，但实际上，性是万物之宗，道德成为万物之间的内在联系。宋儒认为，如果不能让万事万物以这些道德法则的内涵向我展现，则是一种非正常的意识，称为“病”。而当人心使万事万物以道德之理向我展现时，我们体认了道德法则的“己”，这便是人性的实现。

宋儒完成了道德形而上学的基本建设。“理”与“心性”的哲学把儒家道德放在形而上学的基础上，将普遍必然性与内在目的性作为道德理论建设中的一般原则。这也就是使儒家道德的来源有了纯粹性：它不再仅仅是建立在经验的观察与总结上的实践规则，而是成立为普遍的、必然的、最高的实践规律。

如果我们确信中国哲学的主题或精神是追求并实现“天人合一”，同时确信中国哲学经过长期的思想努力之后使“天人合一”的理论大成于宋代理学，那么，为理学的形成提供充足性或必要性的解释就成为哲学史乃至思想史研究中一项非常必要亦饶有趣味的工作了。

理学者相信自己的教化活动是继承了孟子的统绪。理学的集大成者朱熹在《中庸章句集注序》中写道：

夫尧舜禹，天下之大圣也。以天下相传，天下之大事也。以天下之大圣，行天下之大事，而其授受之际，丁宁告戒，不过如此。则天下之理，岂有以加于此哉？自是以来，圣圣相承：若成汤、文、武

① [宋]程颢，程颐，二程集[M]，王孝鱼点校，北京：中华书局，1981.1029

② [宋]程颢，程颐，二程集[M]，王孝鱼点校，北京：中华书局，1981.204

③ [宋]程颢，程颐，二程集[M]，王孝鱼点校，北京：中华书局，1981.394

之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传，若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣，开来学，其功反有贤于尧舜者。然当是时，见而知之者，惟颜氏、曾氏之传得其宗。及曾氏之再传，而复得夫子之孙子思，则去圣远而异端起矣。子思惧夫愈久而愈失其真也，于是推本尧舜以来相传之意，质以平日所闻父师之言，更互演绎，作为此书，以诏后之学者。……其曰“天命率性”，则道心之谓也；其曰“择善固执”，则精一之谓也；其曰“君子时中”则执中之谓也。世之相后，千有余年，而其言之不异，如合符节。历选前圣之书，所以提挈纲维，开示蕴奥，未有若是之明且尽者也。自是而又再传以得孟氏，为能推明是书，以承先圣之统，及其没而遂失其传焉。则吾道之所寄不越乎言语文字之间，而异端之说日新月盛，以至于老、佛之徒出，则弥近理而大乱真矣。然而尚幸此书之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪；得有所据，以斥夫二家似是之非。盖子思之功于是为大，而微程夫子，则亦莫能因其语而得其心也。……其所以为说者不传，而凡石氏之所辑录，仅出于其门人之所记，是以大义虽明，而微言未析。至其门人所自为说，则虽颇详尽而多所发明，然倍其师说而淫于老佛者，亦有之矣。熹自蚤岁即尝受读而窃疑之，沈潜反复，盖亦有年，一旦恍然似有以得其要领者，然后乃敢会众说而折其中，既为定著章句一篇，以竣后之君子。^①

天下之理，圣圣相承，是为“道统”。尧、舜、禹传成汤、文、武，成汤、文、武再传皋陶、伊、傅、周、召，至孔夫子，其虽未能外王，但其内圣有过于先贤。孔子的学生中唯有颜子、曾子得到其学之宗。而曾子再传，唯子思得续其宗。这是一个先圣“丁宁告戒”而后贤“见而知之”，“闻而得之”，未见于经典文字的道理，所以，当异端纷起之时，子思“质以平日所闻父师之言”，演绎完善成为《中庸》之书，阐述其所领会的唯一真确之道。《中庸》虽经孟子的推行阐明，却并不受到思想史的重视。孟子之后，《中庸》之道没而失传。事过千载，《中庸》一书的价值被程氏兄弟重新发现。他们“因其语而得其心”，终于再现了“越乎言语文字之间”、失传千有余年的义理。与同时代之所传其他儒学相较，朱熹自称为“得其要领”者。

^① [宋]朱熹：《四书章句集注》[M]，北京：中华书局，1983.14～15

朱熹试图坚持儒家学派的纯粹性,但他的描述显然可以引发人们着手阐释这样一个问题:宋儒理论与佛教乃至道教的激发究竟有何思想联系?冯友兰称“宋明理学”为更新的儒家。他将朱熹的道统之说总结为“孔门别传心法”,认为这是一个模仿禅宗“教外别传”的创意。禅宗法统说表明,除见于佛教诸经文本的教义之外,释迦牟尼还有一个“以心传心,不立文字;直指人心,见性见佛”的教外别传。释迦牟尼只传给了一个弟子,此弟子再将此心法独传于自己的一个弟子,代代相承,直至菩提达摩。菩提达摩于南朝刘宋末来到中国,遂将此教外别传之法植于中国。教外别传的要义在于说明没有文字经典佐证的新思想其实属于一个古老的传统,而这一做法恰恰在事实上表明了理论更新的存在。

冯友兰指出,儒学的“更新”来自佛教思想合乎逻辑的发展。^①这个命题,得到陈寅恪先生的支持。他在《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告三》中说:“佛教经典言:‘佛为一大事因缘出现于世。’中国自秦以后,迄于今日,其思想之演变历程,至繁至久。要之,只为一大事因缘,即新儒学之产生,及其传衍而已。……释迦之教义,无父无君,与吾国传统之学说,存在之制度无一不相冲突。输入之后,若久不变易则决难保持。是以佛教学说能于吾国思想史上发生重大久长之影响者,皆经国人吸收改造之过程。”^②在关于中国哲学史的研究中,许多学者发现了中国佛教思想与宋明理学之间拥有的亲和性。然而,这个观念虽然被一再强调,但因其工作极为繁重,故鲜有充分论证。近来,杨维中博士在其博士论文《中国佛教心性论》中着力阐明了中国佛学与理学在心性论的内在关联,认为佛教心性论对儒家心性思想的最重要影响在于内在理路,即哲学思辨方法和本体论的思维方式。^③杨博士指出,儒家分享了中国佛学的心性本体论的思维理路,但承载了不同的价值观。论文把详尽的论证放在南北朝之后。事实上,如果说发生在南北朝末隋唐初的宗派运动可以看成是中国塑造自己佛教的完成,那么,中国佛教在形而上学的基础上构建心性哲学的做法,远在晋宋之际僧肇、道生时代就已经初步形成了。

① 参见冯友兰,《中国哲学简史》[M],赵三复译,北京:新世界出版社,2004,277

② 冯友兰,《中国哲学史》(下册)[M],上海:华东师范大学出版社,2000,439~440

③ 参见杨维中,《中国佛教心性论》[M],北京:宗教文化出版社,2007.

发生于宗派形成之前约 200 年的鸠摩罗什入关,是这一思想大势的肇始。鸠摩罗什来自中亚的龟兹,是公元 4 世纪末 5 世纪初北传一系龙树般若之学成就最高的代表人物。鸠摩罗什通过译经活动向中国僧人提供了崭新的理论建设资源,传达了崭新的理念。汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史》中这样描述道:

肇公以后,《涅槃》巨典,恰来中国。于是学者渐群趋于妙有之途,而真空之论,几乎渐息。竺道生初精于般若,晚盛谈涅槃。真空妙有,契合无间。其后《涅槃》大兴,而《般若》衰歇。于是谈者乃忘真空,而常堕于一边。……《涅槃》《成实》,相继盛于宋齐。而中国法师之竞谈此二者,则多因其未免于有也。^①

“真空”,是指般若学的性空之说,它把一切存在解释为因缘的和合显现,所以一切事物都是性空假有的。鸠摩罗什的弟子僧肇把般若学还原到它的正义,这是一个很大的推进。它终于消除了中土人士理解般若性空义的种种障碍与曲解。然而,肇公去世后不到 20 年,中国佛学的兴趣转向了涅槃之义。此义强调“佛有真我”“佛身是常”“泥洹不灭”的“妙有”之说,着重探讨众生的觉悟之性与佛的最终实现,与般若性空学正相歧趋。从哲学上看,由“真空”到“妙有”,其实质是由“性空假有”的本体之思转向“佛性真我”的心性之论。于是,我们获得了这样一个假设:发生于晋宋时代的这次思想转向,正是佛学的形而上学与心性哲学思想开始沟通并趋向融合之场,也正是未来的理学思想框架的奠定之期。

汤用彤先生首倡竺道生是融合了真空义与妙有义的佛学家。此后,余日昌博士在论文《实相本体与涅槃境界》中深入描述竺道生以实相本体论融合般若性空学与涅槃佛性论的思想体系。刘剑锋则在其博士论文《竺道生与晋宋佛学思潮转向》中试图论证竺道生将法性、宇宙真理、心性主体、成佛根源乃至世界存在之本性统一起来,开出了一条中国佛学的道路:法性—涅槃之路。竺道生被视为沟通形而上学与心性论的主要肇始者。思想的转向与道生的开创,其直接动因是“《涅槃》巨典,恰来中国”,然而,经典的刺激不是唯一的亦非主要的原因。张风雷在其论文《从慧远鸠摩罗什之争看晋宋之际中国佛学思潮的转向》中写道:

^① 汤用彤,《汤用彤全集(第一卷)》[M],石家庄:河北人民出版社,2000,505

当时的中土佛教学者何以会对这个问题如此敏感而普遍地予以特别的关注呢？最主要的原因，恐怕既不是因为它与中国固有的传统理念相契合，也不是出于中土佛教学者对新译经典一时突发的冲动和热情，而是因为《大般泥洹经》译出之前，中土的佛教学者们早已对类似的问题做过较为深入的思考和探究，只是苦于缺乏有力的、明确的经典依据罢了。^①

《涅槃》巨典入华之前，中国佛学者已经开始了对佛学的一些重大理论问题的独立思考，并在这些思考中表现出一种对性空学的反思精神以及对“有”之实在的肯定倾向。两份文献材料可以直接支持这个立论。第一份来自鸠摩罗什的首席译经助手僧叡。僧叡本人的经历即可说明他的佛学造诣：他先后参与了道安、鸠摩罗什译场的翻译事业，撰写了《二秦众经录目》，为诸大乘经典特别是鸠摩罗什所译中观论经典作了序。鸠摩罗什曾赞叹僧叡：“吾传译经论，得与子相值，真无所恨矣。”^②而这位精通般若中观学的大师却在《法华经后序》中这样写道：

至如《般若》诸经，深无不极，故道者以之而归；大无不该，故乘者以之而济。然其大略，皆以适化为本。应务之门，不得不以善权为用。权之为化，悟物虽弘，于实体不足。皆属《法华》，固其宜矣。^③

写作时间是弘始八年（公元406年），远在“涅槃妙有义”传来之前。僧叡第一次对《般若》与《法华》做出比较，指出般若义过于“善权”，其“于实体不足”的缺陷已经表露无遗了。

第二份材料来自鸠摩罗什的弟子慧叡^④所撰的《喻疑》：

① 张风雷，从慧远鸠摩罗什之争看晋宋之际中国佛学思潮的转向[J]，中国人民大学学报（社会科学版），2010（3）：73

② [梁]释慧皎，高僧传[M]，汤用彤校注，汤一玄整理，北京：中华书局，1992.245

③ [梁]释僧祐，出三藏记集[M]，苏晋仁，萧鍊子点校，北京：中华书局，1995.306~307

④ 慧叡与僧叡是否是同一人，连《喻疑》的著作权归属问题，在佛学史研究中尚有争议。横超慧日、镰田茂雄等日本学者认为，僧叡与慧叡是同一人，这个观点亦为周伯戡等许多中国学者所赞同，可参见镰田茂雄主编的《中国佛教通史》第二卷。任继愈提出僧叡与慧叡并非同一人，并论证《喻疑》乃是僧叡所作，刘剑锋、涂艳秋等人支持此说，并提出了更为详尽的论证，可参见任继愈主编的《中国佛教史》第二册、刘剑锋《竺道生与晋宋佛学思潮转向》、涂艳秋《鸠摩罗什般若思想在中国》等。汤用彤以为，僧叡与慧叡非同一人，《喻疑》是慧叡所作，这与慧皎《高僧传》的观点相合，可参见汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》。以目前学者的考证来看，诸种观点都有可以成立的理由，亦有难以圆通之处。本书采《高僧传》的直接记载与汤用彤先生的观点。

每至苦问：“佛之真主亦复虚妄，积功累德，谁为不惑之本？”或时有言：“佛若虚妄，谁为真者？若是虚妄，积功累德，谁为其主？”如其所探，今言佛有真业，众生有真性。虽未见其经证，明评量意，便为不乖。而亦曾问：“此土先有经言：一切众生皆当作佛，此云何？”答言：“《法华》开佛知见，亦可皆有佛性。若有佛性，复何为不得皆作佛耶？但此《法华》所明，明其唯有佛乘，无二无三，不明一切众生皆当作佛。皆当作佛，我未见之，亦不抑言无也。”^①

慧叡的追记表明了两个问题。第一，随着般若经典的大量翻译与讲习，鸠摩罗什的译场开始酝酿一种关于般若学的怀疑论。怀疑的焦点在于：倘若一切均为性空假有，修行乃至成佛的主体是什么？谁成为最终觉悟了的至真至切的实在者？这种怀疑论旨在恢复对某些不可描述的存在物的实在感，以便唤起信仰者与修行者对“实体”的信念。第二，鸠摩罗什对于消除这种怀疑论无能为力，中国僧人开始关注与《般若经》相异的、阐述确切之“有”的经典，如《法华经》。这无疑展示了一种中国僧人的独立思考能力。

与僧叡、慧叡等人的佛学反思遥相呼应的，是庐山慧远的南方来信。昙邕、竺道生等弟子们的往来交通，使慧远得以在庐山研读和阐释鸠摩罗什的般若学译著，了解长安出现的新理念，并由此成了中国南方传播这些新知识的先行者。在此期间，慧远以书信方式向鸠摩罗什提出了大约十余个佛学疑问。这些疑问的共同倾向是追问某种“实在”的合法性。

由于慧远的疑惑可以与僧叡、慧叡等人的反思产生思想史意义上的汇同，那么，我们就需要重新思考以往关于慧远的研究结果了。

汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史》第十一章对慧远生平、佛学等进行考校梳理。^② 他对慧远的相关论述还见于该书第十六章《竺道生》之“慧远、鸠摩罗什与佛性义”。^③ 汤书十分重视慧远在中国佛教史上的“化俗”“传教”地位，而于慧远佛学的思想史意义论述较少。

吕澂《中国佛学源流略讲》第四讲禅数学的重兴、第七讲南北各家师说(下)中浓墨重彩地叙述了慧远法性论、神不灭论与法身思想，并指

① [梁]释僧祐，出三藏记集[M]，苏晋仁，萧鍊子点校，北京：中华书局，1995，236

② 参见汤用彤，汤用彤全集（第一卷）[M]，石家庄：河北人民出版社，2000，255～280

③ 参见汤用彤，汤用彤全集（第一卷）[M]，石家庄：河北人民出版社，2000，471～473

出其般若学均是以小乘毗昙学、犊子部“有我”思想为基础,并认为慧远达到了当时中国人所能理解的般若学的究竟。^①

方立天著《慧远及其佛学》^②对慧远的史料、文本进行详细的疏解分析,在其最后一章专门阐述慧远佛教思想的特点及其历史影响。方立天指出,慧远佛学是一个融合小乘毗昙学与大乘空宗中观学说,把般若学、弥陀净土和禅法糅合在一起,并将印度佛教的十二因缘说和业报轮回说跟中国原有的神不灭论和类似因果报应的迷信结合的内容驳杂的佛学体系,它代表了中国佛教尚处在大量吸收与初步消化的历史阶段。

区结成的《慧远》^③偏重于分析慧远思想体系的内部结构与逻辑圆满,提出慧远并未继承道安的般若性空学,其关心的主要问题是轮回与解脱。慧远法性论思想是为佛教价值论所建立形而上学的依据,这导致了其佛学思想内部的逻辑矛盾。《大乘大义章》正是这种矛盾的集中反映。区结成认为,在哲学上,慧远不过是一位守成的佛教学者,而且既没有很好地继承道安佛学所达到的高度,也没有自己思想的创发。但是,慧远是从佛教与统治阶级关系、佛教如何自足以及佛法本义如何为世人了解等方面,对中国佛教历史命运进行思索的第一人。

田文棠的《魏晋三大思潮论稿》^④将慧远法性论思想资源分为鸠摩罗什中观、道安“本无宗义”与小乘“人我”思想三部分,并论述了法性思想与魏晋形神之辩的关系。

李世杰《汉魏两晋南北朝佛教思想史》在第五章东晋时代之佛教思想第五节慧远的学说中,着重关注了慧远的“念佛思想”与“法身思想”,认为慧远继承并综合了道安戒律、禅定与智慧之三学,以鸠摩罗什所提供的思想教理为资源基础,将东晋“轻浮的理谈佛教”转为“实修性、人格性、活动性的佛教”,是建设中国实修佛教的第一人。^⑤

日本学者的研究论著,如塚本善隆《中国初期佛教史上における慧遠》、梶山雄一《慧遠の報應説と神不滅論》、横超慧日《大乘大義章研究序説》、L.ハーウィッツ《大乘大義章に於ける一乘三乘問題について》

① 参见吕澂,《中国佛学源流略讲》[M],北京:中华书局,1979,80~85,152~153

② 方立天,《方立天文集(第一卷)》[M],北京:中国人民大学出版社,2006,49~194

③ 区结成,《慧远》[M],台北:东大图书公司,1987.

④ 田文棠,《魏晋三大思潮论稿》[M],西安:陕西人民出版社,1988.

⑤ 参见李世杰,《汉魏两晋南北朝佛教思想史》[M],台北:新文丰出版公司,1980,82~86