

出入于有无之际

——简析庐山慧远法身观的理论矛盾

华方田

东晋十六国时期，随着佛教的进一步发展，佛教思想与中国固有文化观念的冲突日趋激化，造成了深受国家本位、祖先崇拜和灵魂不死等传统观念影响的中土佛教学者的理论困惑，也迫使他们对一些重大的佛教理论问题作出自己独立的思考和阐释。

作为东晋时期中国佛教的领军人物，庐山慧远置身于那个时代的旋律中，自然也无法摆脱这些问题的困扰。比如，佛教既然主张六道轮回，那么，是否应该有一个不变的承受者呢？如果有，这个承受者或轮回的主体又是什么呢？涅槃解脱是佛教的终极境界，那么，证得涅槃的又是谁呢？成就涅槃时所显现的法身、佛身、法性具有怎样的特性？法身（或法性）具有“实体”的意义吗？等等。所有这些问题一直困扰着包括慧远在内的中国佛教学者，阻碍着他们对新介绍过来的佛教学说的系统理解，也因此产生了许多误解和迷惑。同时，正是由于这种文化和思维方式的差异所造成的隔阂，及随之而来的艰难探索和基于传统文化背景下的重新诠释，带来了中国佛教义学思潮的方向性变化和佛教中国化的进一步深入^①。本文拟围绕着“法身”这一核心问题所展现的矛盾与论争，探讨慧远及其时代所面对的理论难题和解决途径。

一、慧远之前原始佛教、部派佛教及汉译般若经中的法身概念

法身，梵文是 dharmakya。关于法身的涵义，在佛教发展的不同历史时期，有着不同的解说。一般而言，当我们以法身指称佛陀时，可以指佛陀的肉身，也可以指佛陀一切教说的总称。印顺法师在《初期大乘佛教的起源与开展》一书中，对原始佛教和部派佛教的佛身说作了系统的研究和解说。毫无疑问，在原始佛教时期，作为“释迦族的圣者”的释迦牟尼只是一个活生生的人，他和别人的区别仅在于他不是普通的人，而是圣人。正如《增一阿含经》所说的：“我亦是人数。”^②

在部派佛教中，关于觉悟后的佛身的理解出现了不同的看法。其中，比较有代表性的观点是：法藏部和大众部认为，佛身无漏，只是为了随顺众生的缘故，而示现衰老、饥饿、疾病等种种相状^③。上座部认为，佛陀的肉体和常人一样，他是觉者，是圣人；

^① 许理和因此而称“慧远在诸多方面均成了启动下一阶段中国佛教的关键，同时也是我们所要研究的第一阶段中国佛教的最为彻底的终结者”。参见《佛教征服中国》，江苏人民出版社，2003年8月第1版，第254页。

^② 《大正藏》第2卷，第637页中。

^③ 参见《四分律》，《大正藏》第2卷，第786页上；《摩诃僧祇律》，《大正藏》第2卷，第481页上。

说一切有部则认为,佛的色身有漏,而佛的法身是无漏的。

佛陀生前,就有“依法不依人”的教诲。佛陀入灭后,弟子们将佛陀生前的说教和制定的戒律结集起来,作为佛教徒们修行的依据,人们可以依此修行而达到解脱。“这当中就有法身的思想存在”。“大众部所传的《增一阿含经》说:‘释师出世寿极短,肉体虽逝法身在,当令法本不断绝,阿难勿辞时说法。’‘法本’即是释尊所遗留下来的经法与戒律。这一种法身常在的思想,并不是始于部派佛教。在长部十六《大般涅槃经》中说:‘阿难!我所说法、律,我灭后是汝等师。’佛陀所说的法与律,即代表佛陀的精神体,并不随着佛陀的入灭而消失,并且继续指导着后进的学习者。很显然的,早期佛教时的法身观念,所指的是佛陀所说明的经法与戒律,也是佛陀精神力量的延续”^①。

如上所说,说一切有部既然主张佛的色身有漏,法身无漏,那么,人们皈依佛当然就不能皈依佛的色身,而是皈依佛的无漏法身。这种法身的“法”是绝对的真理,后来的阿毗达磨以及大乘佛教的法身观都是在此基础上演变发展而来的。

关于《小品般若》(指《八千颂般若》)的三个古汉译本中的法身观的研究,美国的兰卡斯特(L.R.Lancaster)通过对比《八千颂般若》的梵文本和上述三个汉译本后发现,“法身”一词数次出现于梵文本中,而汉译本中却无法找到。并且,《八千颂般若》梵本第二十八章的 dharmakya 一词,在初期汉译般若经中被译作佛陀所说经典的总集(支婁迦讖译作“佛经身”,支谦译作“佛经等”。)据此,他的结论是:《八千颂般若》的梵本是经过添写的较后期的产品,有关法身、色身的文字是后来加上的;而且,《八千颂般若》在成立之初,并不是二身说或三身说,法身的概念代表的只是佛陀所说经典的总集而已。

而梶山雄一则根据梵本《八千颂般若》的内容,特别是有关大乘初期佛弟子从对塔的礼拜转而供养《般若经》的事实,得出不同的结论:他认为《八千颂般若》在成立之初就已经明确地区分佛陀的物理之身和佛陀的本质(即真如),但并没有使用色身和法身的名词来表述。他主张这时般若经的法身概念,不仅是和早期佛教一样,只是代表佛陀的教义,而是同时具有空性的智慧、绝对的真理等涵义。

实际上,古汉译本《大明度经》卷二《天帝释问品》第二中已经出现过“法身”一词,其文如下:“今尊者善业深入于法身,即告诸天子,设使欲索沟港、频来、不还、应仪、缘一觉、无上正真道,若于其道中住,皆当学明度,当持守。”^②而且,早在支谦之前,后汉安世高在其所译的《佛说宝积三昧文殊师利菩萨问法身经》中就已经出现过“法身”一词:“法身无所生,无所灭,所以者何,常住故。”^③《初期大乘的法身观》一文的作者认为,“《大明度》中所出现的‘法身’语词,绝对不会仅仅是佛陀所说经法与戒律的总集,而是有空、真如的涵义”。其得出的结论是:“虽然说一切有部率先思考‘色身’和‘法身’的问题,可是却把发展的空间留给大乘行者。就如 Paul

^①《初期大乘的法身观》,参见《如学禅师纪念论文集》,第138页。

^②《大正藏》第8卷,第482页下。

^③《大正藏》第12卷,第237页下。

William 所说，后来大乘的法身是在有部所提出的法身的基础上，延续并扩展了‘法’——被称为觉悟者的佛陀所具有的清净本质——的概念。初期大乘般若经，认为法身等同真如，佛陀的三十二相好的色身和一切智的现证，都是根源于法身。因此可以说，初期大乘的法身观是二身说”；大乘佛教相对于小乘佛教来说，其佛身观的微妙变化是：“大乘的法身概念，指的是空性、真如、不二、绝对的真理，而为一切三世诸佛之母。释尊成佛，也是契入了这样的空性、真如。因此，任何人只要能体悟空性，就能成佛。”^①

二、慧远的法身观概说

慧远的法身观与他的法性观紧密相连。史载，慧远曾著有《法性论》，但文本不存，《高僧传》本传中引用了其中的两句话：“至极以不变为性，得性以体极为宗。”法性就是不变之性，其所谓不变，不是指时间的长久，也非指寂灭空无，而是指实有的自性不变^②。而要证得这一不变之法性，则以体证究竟为宗旨。慧远所著的《法性论》虽然不存，我们无从了解该书的全貌，但幸运的是，《高僧传·慧远传》中所保存的这句话应该是该论的精义所在，而其中的纲要则是“法性不变”和“至当有极”^③。关于这一点，我们还可以从相关的文献中得到佐证。《维摩经集注》中保留了慧远的注解，他在解释“法性”的“无常义”时说：“此不生灭，是彼无常真实性。”这里的“不生灭”有“不变”义；“真实性”则指“法性”。元康《肇论疏》卷上所引慧远《法性论》语曰：“自问云：‘性空是法性乎？’答曰：‘非。性空者即所空而为名，法性是真法性，非空名也。’”明确地认定法性真实不空^④。另外，盛弘“涅槃常住”说且与慧远有极深渊源的竺道生，曾在《维摩经集注》中说：“性者真极无变之义也。”其《大般涅槃经注》中又说：“道，……未极则转进无常，极则常也。”慧远《阿毗昙心序》亦曰：“己性定于自然，则达至当之有极。”“寻相因之数，即有以悟无，推至当之极，动而入微矣。”^⑤从上引文献中可以看出，“不变”与“有极”确实是慧远说的基本内涵。

诚然，慧远的法性说在他的思想发展过程中前后有所变化，从早期受说一切有部的影响而认为法身应由四大五根所成，到受罗什所译般若经论（《大智度论》）的影响而有所修正，转而主张“四大之相，随力而变”，“故知四大与造色，皆是因缘之所化”。到其思想发展的后期，在其所著《大智论钞序》中表明了对法性的看法，文曰：“无性之性，谓之法性。法性无性，因缘以之生。生缘无自相，虽有而常无。常无非绝有，犹火传而不息。夫然，则法无异趣，始末沦虚，毕竟同争，有无交归矣。”^⑥在这

^① 《初期大乘的法身观》，参见《如学禅师纪念论文集》，第142页。

^② 参见《中国佛教哲学要义》下卷，中国人民大学出版社，2002年12月第1版，第773页。

^③ 《东晋慧远法师〈法性论〉义学的还原》，赖鹏举著，台北，《东方宗教研究》新3期，1993.10。

^④ 《大正藏》卷45，第165页，上。

^⑤ 石峻等编《中国佛教思想资料选编》第一卷，中华书局，1981年，第96页。

^⑥ 同上引书，第94页。

里, 因缘无自性的“无性之性”的“法性”, 与中观般若学对法性的理解非常相似。但结论部分的“常无非绝有, 犹火传而不息”, 以及“法无异趣, 始末沦虚, 毕竟同争, 有无交归”等, 则明确显现出其法性论“不变”的意蕴。至于接下来的“识空空之为玄, 斯其至也, 斯其极也”, 其中的“至”和“极”, 则又体现了慧远法性论“有极”的一面。赖鹏举说: “由整个发展过程来看, 《法性论》中‘法性不变’的部分与‘般若’的性质较近, 亦受‘般若’的修正而有所转变, 但‘至当有极’的部分则维持不动, 而成为是论最入骨的特色。”

显然, 慧远的法性论始终在追求一种“不变”之“至极”, 以此作为法性的基本体性。而这一“不变”之“至极”若从佛果上说, 在当时的中国佛教界最恰当的概念就是“法身”。慧远以法性论为基础去解说法身, 认为法身与中国传统的“神”、灵魂等一样, 是实际存在的, 这个“至极不变”的“真法身”其实就是解脱尘世而神通无际的“真我”。慧远说: “不以情累其生, 则生可灭; 不以生累其神, 则神可冥。冥神绝境, 故谓之泥洹。”^①方立天先生解释说: “‘冥神’, 是神处于一种冥然无形的神秘境界, 这种神的独自存在就是法身。”^②慧远的门徒宗炳在其所著《明佛论》和《答何衡阳难释白黑论》中更明确地将法身与神等同起来, 他说: “无生则无身, 无身而有神, 法身之谓也”^③; “无形而神存, 法身常住之谓也”^④。

三、慧远与鸠摩罗什法身观的差异

实际上, 怎样理解法身的涵义以及与此相关的问题, 也正是慧远与鸠摩罗什反复讨论的核心问题。

慧远在《大乘大义章》中所提出的若干问题, 如《初问答真法身》、《次重问法身并答》、《次问真法身像类并答》、《次问真法身寿量并答》、《次问修三十二相并答》、《次问受决法并答》、《问法身感应并答》、《问法身佛尽本习并答》、《次问住寿义并答》等, 都是直接关于法身的。概而言之, 慧远关于法身的疑问, 主要是基于其“至极不变”的法性论而追求真法身的超然独存以及究竟之法身与不究竟之法的本质区别。如慧远在《次问真法身像类并答》中说: “如来真法身者, 唯十住之所见, 与群粗隔绝。”认为“如来真法身”既然只有达到十住境界才能得见, 那就应该与一般的凡夫色身有所不同。在《次问修三十二相并答》中又说“若真形与变化无异, 应感之功必同, 如此复何为独称真法身佛, 妙色九住哉?”慧远的意思是说, 如果“真形”(即“至极不变”的真法身)与其他无常之法没有差异的话, 为什么要强调真法身佛比九住菩萨更为微妙呢?

鸠摩罗什的回答贯彻了他一贯的般若中观立场, 他说: “大乘部者谓一切法无生无

^① 《沙门不敬王者论》, 石峻等编《中国佛教思想资料选编》第一卷, 中华书局, 1981年, 第83页。

^② 《中国佛教哲学要义》上卷, 方立天著, 中国人民大学出版社, 2002年12月第1版, 第132页。

^③ 《弘明集》卷2, 《大正藏》卷52, 第10页下。

^④ 《弘明集》卷3, 《大正藏》卷52, 第21页上。

灭，语言道断，心行处灭，无漏无为，无量无边，如涅槃相，是名法身。……又大乘法中，无决定分别是生身、是法身。”意谓，在大乘佛教看来，一切法只要达到了“无生无灭，语言道断”的境界，比如涅槃，就可以称为法身。因此，在大乘法中无所谓生身、法身的区别。进而，“虽精妙不同，皆为是实。于妙中又有妙焉，乃至真法身，十住菩萨亦不能具具，唯诸佛佛眼，乃能具见。又诸佛所见之佛，亦从众缘和合而生，虚妄非实，毕竟性空”。“佛的‘化身’与‘法身’，虽在精妙的程度上有所不同，但皆应同等地看成实在。若就法身的微妙而言，在微妙中有更微妙的，乃至佛的“真法身”连十住菩萨皆不能完全看见，唯有诸佛的佛眼才能完全看见。但即使是佛眼所见的真法身，也是众缘和合而生，其体性虚妄非实，毕竟性空，不可执为实有”^①。

鸠摩罗什摈弃了说一切有部的偏执而独尊龙树、提婆的中观学，他从般若性空的立场出发，强调“法身”、“法性”不是什么独立自在的实体，而是以般若智慧悟证诸法实相毕竟空寂。因此，不能把“法身”、“佛身”执为实体。鸠摩罗什明确指出，所谓“法身”、“佛身”，只是针对不同根机的众生而作的方便假说，其实“皆从众缘生，无有自性，毕竟空寂，如梦如化”^②，即使“诸佛所见之佛，亦从众缘和合而生，虚妄非实，毕竟性空，同如法性”。总之，“法身可以假名说，不可以取相求”^③。正如《大智度论》卷八十五所说的“诸法自性空”，就是“诸法实相”。总之，慧远与罗什对法身、法性的理解可以说是南辕北辙，前者虽然在一定程度上接受并理解了般若学的缘起性空义理，但一旦涉及到究极的领域，就自然落实到本体论上的真实，如法性之“至极不变”和真法身之“久住”、“实有”；后者则只是从认识论意义上加以解说，认为诸法之实相（如法身等）都是毕竟空性。方立天先生指出：“鸠摩罗什认为，所谓佛身的一切相状都是因缘和合而生，是没有自性、毕竟空寂的。在慧远看来，法身应是证得佛法的实有的人格神，鸠摩罗什的解说很难理解。”“他们之间关于法身等问题的讨论……集中表现了中印佛教理想人格观念的重大差异。”

慧远关于法身、法性等问题的富有中国传统思维特点的解说，以及他与罗什之间围绕着法性、法身等问题的交流与争论，对晋宋之际中国佛教义学思潮从般若学向涅槃学的转变，以及后来中国佛教融合般若和佛性的整体走向和佛教中国化的进程产生了非常重大的影响。

（作者华方田，1965年生，中国社会科学院世界宗教研究所佛教研究室副研究员。
责任编辑 黄夏年）

^① 《中国佛教义学的形成——东晋外国罗什“般若”与本土慧远“涅槃”之争》，赖鹏举著，台北，《中华佛学学报》第13期卷上·中文篇，中华佛学研究所，2000年。

^② 《大正藏》卷45，第134页下。

^③ 《大正藏》卷45，第127页上。