

慧远的“法身”思想及意义

——以《大乘大义章》为中心

□ 吴丹

东晋时期,长安和庐山是我国两大佛教中心,鸠摩罗什和慧远分别是当时我国北方和南方的佛教巨子。慧远和鸠摩罗什保持联系十多年,使南北两地佛教学术频繁交流,这不仅直接推动了当时佛教的流传,而且对于尔后中国佛教的发展、学派和宗派的形成都有重大而深远的影响。《大乘大义章》正是鸠摩罗什和慧远这两位大师关于大乘要义的多次书面讨论的结集,而其中慧远和罗什关于“法身”问题讨论几乎占了全文的一半篇幅。

由于“法身”的问题不只关系到修行的终极目标,也关系到解脱的理论,所以慧远相当的重视。从慧远在《大乘大义章》中对“法身”的产生、相状、寿量、感应等提出的疑问看,慧远显然是从神不灭的立场去理解“法身”,从真与假、有与无二元对立的思维方式去看待“法身”与“色身”。慧远以神不灭为基础的“法身”观点,对外反驳了当时儒家用以排佛的神灭论;对内抵御着由鸠摩罗什译介的中观派学说对于有神论的严厉批评。他在《大乘大义章》中反映的“法身”思想,对于厘清中国佛教同传统的儒道观念以及同佛教的虚无主义倾向的区别,从而建设独具中国特色的佛教理论体系,有着非常重大的意义。

一、“法身”的实有

在《大乘大义章》中,鸠摩罗什本着般若性空的立场,强调“法身”、“法性”并不是什么独立自在的实体,不能把“法身”、“佛身”执以为实体。罗什明确指出,所谓“法身”、“佛身”,只是为了适应对不同人的传法需要而作的方便假说,实则“皆从众缘生,无有自性,毕竟空寂,如梦如化”^[1],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”^[2]。总之,“法身可以假名说,不可以取相求”^[3]。罗什思辩性的“诸法实相”、“法性”思想,虽然令中土佛教学者大开思路,但也引起了当时一些学者的疑惑:佛教是讲业报轮回的,其终极目的是教人超脱生死轮回而证入涅槃境界,如果“一切皆空”的话,那么,生死轮回的主体何在呢?证得涅槃的又是谁呢?证得涅槃时所成就的“佛身”又是什么呢?

慧远在《大乘大义章》中的“法身”思想努力解决关于成佛的依据和可能性的问题。慧远根据自己的理解将鸠摩罗什对“法身”的看法归纳为三层意思:“一谓法身实相,无来无去,与泥洹同像;二谓法身同幻化,无四大五根,如水月镜像之类;三谓法性生身是真法身,能久住于世,犹如日现。此三各异,统以一名,故总谓法身。”^[4]这是从三种角度来论述“法身”,主要强调“法身”与“涅槃”一样,都是无为无作;“法性生身”经过修行,体悟了“法性”,为“真法身”,能久住于世,永恒不灭。所以“法身”就是轮回的承担者、成佛的主体。慧远还从菩萨成佛后“国土”的实有来说明“法身”的存在:

经云：或有菩萨，后成佛时，其国皆一生补处。此则十住共为国土明矣。若果有十住之国，则是诸菩萨终期之所同，不应云说“或有”，“或有”而非真，则是变化之流。如此，真法身佛，正当独处于玄廓之境。^[5]

菩萨是“真法身”受决，成佛后的净土确实存在，菩萨成佛后的真法身佛“独处于玄廓之境”，“与群粗永绝”。

慧远对“法身”的理解偏离了原义。“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。”^[6]慧远对“法身”的描述，虽然运用了佛学的语言，但背后的理论根据则是他的“神不灭论”。在慧远看来，“法身”与“神”一样，是没有任何具体形象，但又不灭不穷的真实存在，是生死轮回的主体。慧远的这种“神不灭论”的实体论思想，是小乘犊子部“胜义我”学说与魏晋玄学本体论及中国传统的“灵魂不灭”观念相杂糅的产物。它当然不是一种科学的理念，甚至也不符合大乘佛教的一般教说，但是从另一方面来看，慧远这一实体论思想的提出，实际上是对当时流行的般若性空学说的一种反思，它不仅反映了当时的中国佛教思想家对佛学的一些重大理论问题的独立思考，而且也表明当时的中国佛教迫切地需要确立一个所谓的“实体”。

在慧远与罗什之后，关于佛性真我和般若无我问题的讨论，成为南朝时代佛教理论的中心问题，其中最具代表性的是竺道生的“涅槃佛性”说。道生以般若实相学说为理论前提，从涅槃解脱的角度把慧远思想中常住的“法身”、“心神”、“我”等与般若思想联系在一起，把印度佛教中的心性论与中国哲学非“无我”的倾向统一到主体自性心识上来。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，是一种真实存在；“理”、“佛性我”等即是业报轮回的主体与超凡入圣的解脱之因。“佛性”说影响中国思想发展达数千年之久，涅槃佛性学说不仅仅提供了佛教成佛理论之基础，连带着也影响了整个中国思想界对心性论之关注。

二、“法身”与“色身”的区别

慧远的“法身”思想在般若思想的影响下，更加具有抽象性和形而上的本体色彩。般若学大大淡化了慧远“法身”思想的实体性，从而为中国佛学从“不灭之神”通向“佛性我”创造了条件。在我国传统文化的神灭论中，往往把精神和形体的本质混为一谈，认为两者都是物质的^[7]。如道教认为，形神是同本的，人由气生，形和神同为气，“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明”^[8]。“精”，指精气。神明（精神）是精气所生成。精神既然是精气所生成，也就是物质性的东西；而慧远在般若毕竟空思想的影响下，通过“法身”与变化身的区别表达了形体与精神的不同：

“法身”无四大五根，无形象：

从凡夫人至声闻得无着果，最后边身，皆从烦恼生，结业所化也，从得法忍菩萨，受清净身，上至补处大士，坐树下取正觉者，皆从烦恼残气生，本习余垢之所化也。自斯以后生理都绝。^[9]

“法身”既然是“生理都绝”，那就不会如同色身，具有由四大五根之粗所形成的形象了。

“法身”无生灭，永恒存在，只有“色身”才有所谓的“受生”；“法身”可以离开形体而独立存在、永恒不变。

今所问者，谓法性生身，妙行所成。《毗摩罗诘经·善权品》云：“如来身者，法化所成”。来答之要，似同此说。此一章所说列法，为是法性生身所因不？若是前因者，必由之以致果。问：致果之法，为与实相合不？若所因与实相合，不杂余垢，则不应受生。^[10]

慧远认为，“法身”无生灭，永恒存在，只有“色身”才有所谓的“受生”。慧远的“法身”思想初步划清了神与物的界限，淡化了精神的实体性，使“法身”具有了一定的形而上的性质，表现出中国佛学企图将印度佛教中观学的“毕竟空”与中国传统思想的实有观念相结合，从而转向“妙有”的意向。这种转变在竺道生的“佛性”说中得到充分表现。

在竺道生的“佛性”说中，道生继承慧远的思想，并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。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。”^[11]道生认为,因为实相和法身无形无相,实相、法性就是佛的法身,而佛的丈六体的色身是有形质的,法身与色身相即不二,各不相违。和色身相比,佛身(法身)是超越现象的恒常本体,不受现象事物的束缚。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。

道生在表述时肯定“法身”——佛性是最真实的存在,所以它具有永恒不变的性质;但这并不意味着它是实体,因为它无生无灭,超越生灭现象,仍是与实相一致的概念。道生的法身思想是印度佛教中国化的典型样本。他的佛性说,既具有中国既有的“理体”性思维或本体模式,又对印度大乘佛教的核心教义——“空”进行了独特诠释,与慧远的法身思想在思维方式上一脉相承。

三、“法身”的神通

慧远认为,“法身”实有、永恒存在,是轮回的承担者、报应的主体;“法身”通过神通来运化万物,广度众生。与菩萨相比,众生在接受神通作用上没有差别,也就是说在成佛的可能性上是平等的。

法身菩萨无四大五根,无四大五根,则神通之妙,无所因假。若法身独运,不疾而速,至于会应群粗,必先假器。假器之大,莫大于神通。故经称如来有诸通慧,通慧则是一切智海。此乃万流之宗会,法身祥云之所出,运化之功,功由于兹。不其然乎?不其然乎?若神通乘众器以致用,用尽故,无器不乘。斯由吹万不同,统以一气,自本而观,异其安在哉?则十住之所见,绝于九住者,直是节目之高下,管窥之阶差耳。^[12]

慧远认为,众生“色身”的感应虽然表现不同,从根本上说,则都是由于神通的作用。接受“法身”神通作用这一点,众生是没有什么区别的。十住菩萨所见佛之“法身”,和九住菩萨所见不同者,不是由于佛的“法身”有什么不同,而是不同菩萨境界的高低、能力

的大小有所不同罢了。同样,众生也都具有均等的成佛(接受“法身”神通)的可能性,只是由于众生“色身”构造存在差异而导致众生表现出感应的差别。在这段话中,慧远除了引用佛教经典立论以外,还大量运用了中国传统哲学的思想内容和玄学体用的思维方式来论述自己的观点,由此也可见中国传统文化对中国佛教的发展方向产生了深刻的影响。

慧远强调人人皆有佛性、人人皆能成佛的众生平等说,鼓励每个人靠自己的努力来实现解脱,有抬高“心性”在解脱中作用的意向,彰显了将人的内在心性作为解脱之道的思想。这既是对佛陀基本精神的继承和发挥,也特别反映了中国佛教对个人道德完善和自我价值实现的追求。其后,僧叡、竺道生等人把般若空观与涅槃佛性结合起来理解,进一步以空融有,空有相摄,把非有非无的般若实相与众生的本性(佛性)从理论上会通起来,更突出了众生的自性自度,使反本求宗、依持心性佛性获得解脱逐渐成为中国佛教的基本理论。

四、对经典之间矛盾的发现和处理

在与罗什论及“法身”的时候,慧远发现佛教经典内部,如《般若经》与《法华经》之间有着严重自相矛盾。他发现罗什所译《般若经》对“法身”的描述是“毕竟空寂”。但是《法华经》中则不然。与《般若经》相比,《法华经》中有关佛的观念,是从肯定的角度来渲染的。它并不认为佛只是信仰者个人的主观幻相,而是把佛当做永恒存在的实体。面对《法华经》与《般若经》的思想差别,慧远的原则是“虽云有信,悟必由理”^[13],经典必须合理才能信仰。“《法华经》中的佛身已经不具有什么哲理性了,而变成了供一般信徒纯信仰的对象。把佛彻底偶像化,并着力于宣传对佛的崇拜和信仰,以此补充教理的不足,就成了《法华经》的又一特点。”^[14]因此,慧远在“法身”思想上,更加重视《法华经》的教义,强调“法身”永恒存在。这反映了慧远学术性格的复杂性:一方面,他对自己的传统修养有着颇强的反省力,这使他能自觉地靠拢外来佛教的理路;另一方面,他毕竟无法摆脱积淀深厚的本土思想资源,在这个意义上看,若说他多少偏离了鸠摩罗什的思

绪,那也是来自一分陶冶于本土文化氛围的身不由己之情。^[15]

慧远对众经矛盾关系敏锐的观察和批判性的思考,也表现出当时中国佛教学者对解决这类问题产生了迫切的要求,从而促使了判教理论的诞生,并确定了中国判教理论的方向。慧远的这些问题在僧叡处继续得到重视并得到初步解决。对于《法华经》,僧叡一直非常重视,称之为“诸佛之秘藏,众经之实体”^[16],认为般若诸经“皆属《法华》,固其宜也”^[17]。他在《法华经后序》中指出:“寻其幽旨,恢廓宏邃,所该甚远。岂徒说实归本,毕定殊途而已耶!乃实大明觉理,囊括古今。”^[18]在僧叡看来,《法华经》不仅是一般所说的“说实归本”、会通三乘,而且是“大明觉理,囊括古今”,显扬诸佛正觉妙理,囊括古今终始之义。

公元417年,僧叡接触《大般泥洹经》,思想上再次受到极大的冲击,这个震撼迫使他不得不重新审视毕生所接触过的经典,同时重新调整认知结构中的先后次序,他在《喻疑》篇说:

三藏祛其染滞,般若除其虚妄,法华开一究竟,泥洹阐其实化,此三津开照,照无遗矣,但优劣存乎人,深浅在其悟,任分而行,无所臧否。^[19]

《大般泥洹经》正面的肯定一切众生皆有佛性,同时承认有常乐我净的“法身”存在,这个看法与《般若经》的思想大异其趣,但却与《法华经》的某些思想看来像是一致的,因此,僧叡在《喻疑》篇中清楚而认真的承认“佛有真我”、“泥洹永存”。

佛有真我,故圣镜特宗而为众圣中王,泥洹永存,为应照之本,大化不泯,真本存焉,而复致疑,安于渐照而排拔真悔,任其偏执,而自幽不救,其可如乎?此正是法华开佛知见,开佛知见,今始可悟。^[20]

从僧叡“此正是《法华》开佛知见。开佛知见,今始可悟”一语中所表现的深切感慨看来,僧叡对《大般泥洹经》一见如故,相契合的感受,正是由于他对《法华经》一贯的重视而引起的。僧叡的佛教思想不是孤立现象,它表达的是整个时代中国汉地义学高僧们的思想状况。

由于时代的限制,慧远“法身”思想还没有完全脱离小乘个人解脱的学佛目的,因此对大乘之学多带有

世俗目的,故于哲学思考不甚精细,对于般若学的“空”与“有”也没有完全理解。但在《大乘大义章》中,慧远既坚持“法身”实存的观点,又在般若思想的影响下,淡化了中国传统思想中的“身”实体性。慧远的以“神不灭”理论为基础的“法身”观念,是要突出它的永恒、不变的实体性质,肯定它的感物而动、圆应无生的功能。慧远在《大乘大义章》中以“法身”实有思想为基础关于成佛的原因和方法的提问,代表着中国佛教学者普遍关注的问题,决定着中国佛教思想内容发展的主要方向,对于尔后中国佛教的发展产生重大而深远的影响。

【注 释】

- [1] 《大乘大义章》,《大正藏》第45卷,页134c。
- [2] 《大乘大义章》,《大正藏》第45卷,页129a。
- [3] 《大乘大义章》,《大正藏》第45卷,页127a。
- [4] 《大乘大义章》,《大正藏》第45卷,页123a。
- [5] 《大乘大义章》,《大正藏》第45卷,页129a。
- [6] 参见华方田《出入于有无之际——简析庐山慧远法身观的理论矛盾》,《世界宗教研究》[J],2006卷3期,页26。
- [7] 参见方立天《中国佛教哲学要义》,中国人民大学出版社2002年版,页146。
- [8] 《太平经佚文》,《太平经合校》,中华书局,页739。
- [9] [10] 《大乘大义章》,《大正藏》第45卷,页123b。
- [11] 《注维摩诘经·阿閼佛品注》,《大正藏》第38卷,页410b。
- [12] [13] 《大乘大义章》,《大正藏》第45卷,页133b。
- [14] 任继愈主编《中国佛教史》(第二卷),中国社会科学出版社1985年版,页430。
- [15] 参见曹虹《慧远评传》,南京大学出版社2002年版,页270。
- [16] [17] [18] 《出三藏记集》卷8,《大正藏》第55卷,页57c。
- [19] 《出三藏记集》卷5,《大正藏》第55卷,页41b-41c。
- [20] 《出三藏记集》卷5,《大正藏》第55卷,页41c。