

佛教“法身”概念的另一种解读方式*

——释迦、多宝二佛并坐像的意义

林 伟

摘要:《法华经》是初期大乘佛教的代表性经典,佛教传入中土以来最受广大信众尊崇和信仰,与《华严经》《楞严经》并称“诸经之王”。魏晋南北朝时期的石窟造像中有大量依据《法华经》内容塑造的释迦、多宝二佛并坐像,它们以蒙太奇的手法将过去世间的多宝佛与现在世间的释迦佛连接在同一画面,借助过去佛与现在佛、存与亡的关系深刻地阐述了“法身”的惟一性、永恒性和平等性。这种二佛并坐像以直观感性的艺术手法使抽象的“法身”概念形象化、通俗化,以有相之造型艺术诠释“法身”的无相之理,因而成为《法华经》思想的象征性造像。

关键词:法华经;法身;二佛并坐

中图分类号:B 942.1 文献标识码:A 文章编号:1000-9639(2012)02-0141-07

在佛教初传中土的魏晋南北朝时期,《法华经》曾经是最受广大佛教信众尊崇和信仰的佛教经典之一。这一方面可以通过《法华经》的翻译史得到印证:自《法华经》传入中土的三国时期开始,汉语译本约有六个版本,多位中国佛教史上著名的高僧大德参与翻译,如三国佛经翻译家支谦、西晋的“敦煌菩萨”竺法护、姚秦高僧鸠摩罗什和隋代北印度三藏阁那崛多等。鸠摩罗什在长安重新译的《妙法莲华经》,“在《高僧传》所载的讲经、诵经中,以讲诵此经的人数最多,仅南北朝时期,注疏此经的就多达70余家”^①。不仅《法华经》的翻译者是佛教界德高望重的人物,该经书还拥有一批极为重要的读经讲经的佛教学者与信众,从而促进和扩大了《法华经》在中土的传播速度和影响范围。据《法华传记》记载:西晋的竺法护在翻译《法华经》时,优婆塞(居士)张季博、董景玄、刘长武、长文等去与竺法护探讨《法华经》的深义,“于东牛寺中施檀大会讲诵此经。竟日尽夜,无不咸欢”^②。由此可见当时研究《法华经》已经蔚然成风。随着研究的不断深入,至隋代,智顗大师以《法华经》为主要教义根据,创立了中国佛教史上的第一个宗派——天台宗,又称法华宗。

与之相应,作为“像教”的佛教也把《法华经》作为其艺术造像的主要内容之一,将它以图像——雕塑、壁画的形式展示于佛教石窟和佛教寺庙中。当然,雕塑不可能像文字那样去表达佛教思想,而是以瞬间的场景作为图案或造型来宣示相关思想。在佛教造像中用来体现《法华经》思想的是释迦、多宝二佛并坐像,以此作为其义理的象征或符号。从敦煌莫高窟到永靖炳灵寺,从大同云冈石窟到洛阳龙门石窟,乃至目前遗存为数极少的南朝石窟——南京栖霞山石窟中,都可以看见依据《法华经》塑造的释迦、

* 收稿日期:2011—09—26

作者简介:林 伟(1957—),女,浙江杭州人,哲学博士,华南师范大学政治与行政学院副教授(广州 510631)。

① 张宝玺《〈法华经〉的翻译与释迦多宝佛造像》,《佛学研究》1994年年刊,第142页。

② 参见《法华传记·传译年代第三》,《大正新修大藏经》第51册(No. 2068),东京:大藏经刊行会,1998年(台湾世粹印刷企业有限公司翻印),第50页。

多宝二佛并坐像。它的青铜像的历史则更悠久,从十六国时期的北燕太平二年(410)始^①,直至明代^②前后止,前后持续了一千多年。无论从时间的延续上看,还是从地域的分布上看,这类造像都曾有过重大的社会影响。虽然它们现在已经淡出佛教寺庙,但曾经长期作为石窟和青铜造像的主题。释迦、多宝二佛并坐像缘何成为法华经造像的象征或符号,它宣示了佛教的哪一种思想,为何能够在当时受到信众的如此信仰?本文试图在解析图像和解读佛经的过程中梳理和探讨这些问题。

一、释迦、多宝二佛并坐像的缘起

释迦、多宝二佛并坐造像依据的是《法华经·见宝塔品》中描绘的一个场景。佛经如是说“尔时佛前有七宝塔,高五百由旬,纵广二百五十由旬,从地涌出,住在空中……尔时佛告大乐说菩萨‘此宝塔中有如来全身,乃往过去东方无量千万亿阿僧祇世界,国名宝净,彼中有佛,号曰多宝。其佛行菩萨道时,作大誓愿‘若我成佛、灭度之后,于十方国土、有说《法华经》处,我之塔庙,为听是经故,涌现其前’……于是释迦牟尼佛以右指开七宝塔户,出大音声,如却关钥开大城门。即时一切众会,皆见多宝如来于宝塔中坐师子座,全身不散,如入禅定。又闻其言‘善哉善哉,释迦牟尼佛快说是《法华经》,我为听是经故,而来至此。’……尔时多宝佛于宝塔中,分半座与释迦牟尼佛,而作是言‘释迦牟尼佛,可就此座。’即时释迦牟尼佛入其塔中,坐其半座,结跏趺坐。”^③根据这段描述可以知道,释迦、多宝二佛并坐像所再现的是释迦牟尼在灵鹫山宣说《法华经》时的瞬间情景:他进入到七宝塔中,与多宝佛并坐于同一狮子座上。这个情景被日本学者平川彰称之为“最富戏剧性的构想”^④。

这个“最富戏剧性”场景是过去佛多宝为表明《法华经》的真实义而“量身定制”的。《见宝塔品》中,多宝佛曾作大誓愿,只要有宣讲《法华经》的地方,他就会坐在自己的舍利塔前去证明《法华经》的真实义。可以说,地上涌出多宝塔就是证明《法华经》的真实。这一方面说明《法华经》对于佛教具有十分重要的意义,以至于多宝佛要为此立誓发愿,在成佛灭度之后,仍然要在十方世界中坐多宝塔到处奔波以证其真义;另一方面也说明“一乘难信。恐释迦化偏。故古佛证显诸佛道同非释迦偏化也。”^⑤即是说,“一乘”的思想不易理解,担心信众会认为是释迦宣教出现偏差,所以,多宝佛(古佛)要为释迦所说的“一乘”的真义证明。由此也可以看出,《法华经》自诞生起,佛教内部关于其思想就存在争议。

《法华经》是初期大乘佛教经典中的最有代表性的经典之一。在《法华经》思想成立之前,由于对释迦牟尼教示的“经”与“律”的理解和解释上的偏差,引起了佛教僧团内部的争论并逐渐分裂为大乘佛教与小乘佛教。大乘经典《维摩诘经》中甚至提出,小乘佛教提倡的阿罗汉的觉悟“于此大乘,已如败种,一切弟子闻是说者,当以悲泣晓喻一切三千世界”^⑥,亦即把小乘视作腐败的种子,要求佛教弟子听到小乘的理论就要以悲泣的方式明白劝导。可以说,小乘佛教、大乘佛教除在佛教的基本教义上还基本一致外,在其他诸多思想理论方面都存在着差异甚至对立。大小乘的理论纷争和相互排斥,随着安世高的小乘禅法和支娄迦谶的大乘般若学落户中土,也继续在中土地重复上演,这使得中土的佛教信众和对佛教感兴趣的士大夫们感到迷惑。《法华经》与其他大乘佛经拒斥小乘的态度不同,它对小乘思想、观点采取了包容和接纳的态度,即用“开权显实”、“会三归一”的理论合理地解释了大小乘之间的差别,不仅承认小乘的理论价值,而且也将这种看起来大小乘混乱的理论说教有序地纳入了大乘的理论框架内,从

① 日本小川私人收藏的李普为父母造的二佛并坐小铜像,参见[日本]大村西崖《中国美术史雕塑篇》,东京:日本国书刊印会出版,1980年,第174页。

② 明代造释迦、多宝二佛并坐像,收藏于首都博物馆。

③ 《法华经·见宝塔品第十一》,《大正新修大藏经》第9册(No.0262),第32页。

④ 平川彰等《法华思想》,台北:佛光文化事业有限公司,1999年,第95页。

⑤ 吉藏《法华玄论》卷9,《大正新修大藏经》第34册(No.1720),第433页。

⑥ 《佛说维摩诘经·不思议品第六》,《大正新修大藏经》第14册(No.0474),第527页。

而一一开释了中土士大夫和佛教信众的困惑。

《法华经》指出“佛所成就第一希有难解之法,唯佛与佛,乃能究尽诸法实相。”^①言下之意是,首先,信众须经无数劫之修行乃能知诸法实相;其次,诸法实相言辞相寂灭不可示。无法用语言来表达的,只有达到了大乘菩萨的果位,才能明白诸法实相的真谛,这就是“一乘”。然而,众生的根机深浅各不相同,对于需要极高智慧来悟证的佛法,凡夫众生接受和理解会有所差异,或者说听闻佛说法的次第深浅有所不同,佛只能根据众生不同的根性方便教化,用声闻、缘觉、菩萨三乘先去其痴迷,令众生逐步提高,然后再宣说诸法实相的最高法门,令其归为一乘佛道,这就是佛“于一佛乘分别说三”的根本原因。后人称之为“会三归一”。所谓方便,又作善权、变谋,指巧妙地接近、施設、安排等。对真实法而言,这是为引导众生入于真实法而权设之法门,故称为权假方便、善巧方便。因此,方便法门也就是意指最合适的方法。《法华经》有首偈云“十方佛土中,唯有一乘法,无二亦无三,除佛方便说。”^②意思是,究竟诸法实相,没有一乘与三乘之分,唯有一乘。所谓的声闻、缘觉二乘只是为方便(权)说,终究要以成佛为最终目标,换言之,这些佛法无论以何种形式出现,它们最终的目标都是为了说明惟一的佛乘。

《法华经》的三乘方便、一乘真实的思想,可以非常逻辑地推论出大乘佛教另一个重要的思想——人人皆可以成佛。既然佛乘是众生修行的最终目标,也就意味着小乘佛教关于声闻、缘觉只能成就阿罗汉的果位,唯有释迦牟尼才能够成佛的观点不能成立。于是便下面的问题被提出:佛陀化度众生的依据是什么?或者说,众生成佛的依据是什么?《法华经·五百弟子受记品》用衣珠喻^③来说明众生与成佛的关系:衣内明珠比喻众生本具之佛性,然众生为无明所覆,未能觉了,假若众生能发现这颗明珠,显露佛性就能够成佛。《法华经·常不轻菩萨品》中,常不轻菩萨更是每逢见到出家、在家修行人,不管其行为如何,都恭敬礼拜,并向他们说“我深敬汝等,不敢轻慢。所以者何?汝等皆行菩萨道,当得作佛。”^④在常不轻菩萨眼里,众生都有佛性,人人皆可成佛,这就是“我非常尊敬你们,不敢有所轻视”的理由。尽管《法华经》中没有像后来的《涅槃经》那种“一切众生悉有佛性”的明确表述,但在《法华经》中,成佛不再是可望不可及的梦想,而是可以握在广大佛教信众手中的实实在在的成佛门票。《法华经》如此的许诺怎能不引起信众们的欢呼雀跃?怎能不受到士大夫们的关注和宣传呢?《法华经》的盛行在当时是一种必然的趋势。

《法华经》在魏晋南北朝时期已经广泛流行和深入人心,作为肩负佛教思想宣传、推广重任的佛教造像必然会有相应表现。就目前已经被记载于文献之中的释迦、多宝二佛并坐像来看,最早出现的是十六国时期的北燕太平二年(410),佛教信众李普为父母所造的青铜像^⑤。此时的《法华经》已经流行于中土180年,姚秦的鸠摩罗什完成汉译本也已经四年多。因而不能排除这样的可能性,即关于释迦、多宝二佛并坐像在更早的时间已经出现,只是目前尚未被发现。在中国的佛教石窟中,有明确纪年的最早的《法华经》造像则出现在甘肃炳灵寺的第169窟第11号龕的壁画上——释迦、多宝二佛对坐说法,佛像旁有释迦牟尼佛和多宝佛的墨书榜题^⑥。壁画绘制于420—427年左右,时间上略迟于上述北燕时期的小铜像。按照贺世哲的观点,最早的释迦、多宝二佛并坐像应当建造于晋兴宁二年(364)。因为根据《弘

①② 《法华经·方便品第二》,《大正新修大藏经》第9册(No.0262),第58页。

③ 《法华经·五百弟子受记品第八》:“世尊!譬如有人至亲友家,醉酒而卧。是时亲友官事当行,以无价宝珠系其衣里,与之而去。其人醉卧,都不觉知。起已游行,到于他国。为衣食故,勤力求索,甚大艰难;若少有所得,便以为足。于后亲友会遇之,而作是言‘咄哉,丈夫!何为衣食乃至如是。我昔欲令汝得安乐、五欲自恣,于某年月,以无价宝珠系汝衣里。今故现在,而汝不知。勤苦忧恼,以求自活,甚为痴也。汝今可以此宝贸易所须,常可如意,无所乏短。’”《大正新修大藏经》第9册(No.0262),第29页。

④ 《法华经·常不轻菩萨品第二十》,《大正新修大藏经》第9册(No.0262),第50页。

⑤ 日本小川私人收藏的李普为父母造的释迦、多宝二佛并坐小铜像,参见[日本]大村西崖《中国美术史雕塑篇》,第174页。

⑥ 参见董玉祥《炳灵寺石窟第169窟内容总录》,《敦煌学辑刊》1986年第2期。

赞法华传》记载,那时僧人慧力在南京瓦官寺造石多宝塔。他由此推定,既然称作多宝塔,塔内应当有二佛并坐造像^①。这只是一种合理的推测。

在印度和中亚地区的佛教造像中至今还未曾发现有释迦、多宝二佛并坐像,因此此类造像应当是“中国制造”的佛像。这可以解释,为什么发现最早的释迦、多宝二佛并坐像并非来自西部丝绸之路上的敦煌,而是出现在中国的北端区域——辽宁朝阳,这里曾经是十六国时期北燕国的都城。因此,释迦、多宝二佛并坐像不是经敦煌进入内地,而是似乎相反,释迦、多宝二佛并坐像是从北方经河西走廊一路游行,最后落脚于敦煌。同样,这也可以解释释迦、多宝二佛并坐像最集中的是在云冈石窟而不是敦煌石窟。据贺世哲的统计,仅昙曜五窟的释迦、多宝二佛并坐像就多达122铺。沿着河西走廊来到甘肃炳灵寺,也可以看到为数不少的释迦、多宝二佛并坐说法像,清一色典型的北魏“秀骨清像”风格。在贺世哲的列表中有48尊释迦、多宝二佛并坐石造像、铜造像是北魏时期作品^②,这些造像都有明确的年号、造像材质、尺寸和收藏地等资料。如果加上那些“三无”的造像,数量则要更多。敦煌莫高窟北朝时期的释迦、多宝二佛并坐像没有云冈的规模,在36个洞窟中只有四窟表现有这一题材,敦煌西千佛洞第8窟有一铺二佛并坐的彩塑。南朝的石窟极少,目前全国仅存两处石窟:南京栖霞山和浙江新昌。其中栖霞山第19窟完整保留了释迦、多宝二佛并坐造像。成都出土的为数不多的标有南朝年号的造像中也有保存完好的释迦、多宝二佛并坐像,如成都西安路出土的大同十一年(545)释迦、多宝二佛并坐造像碑,佛的面相具有典型南方人的娟秀娇小的气质特征。从佛教造像的地域分布和造像数量就可以看出,在魏晋南北朝的佛教初传时期,《法华经》已经受到广泛的关注和礼拜。同样,释迦、多宝二佛并坐造像的出现也显现出中土佛教信仰者对佛经的理解能力和对佛教造像的创作能力。

二、释迦、多宝二佛并坐像——法身佛

一般而论,在佛教造像中释迦牟尼像、弥勒菩萨像、阿弥陀佛像等作为三世十方佛国净土的教主出现在寺庙、石窟的神坛上,接受信徒的虔诚礼拜,这似乎是顺理成章的事。然而《法华经》思想的标志性造像不是《法华经》的教主释迦牟尼佛,而是释迦、多宝二佛并坐像。当然,也有一些《法华经》造像是以释迦佛为主尊的,例如美国嘉登博物馆藏的东魏武定元年(543)的石造释迦五尊像,主尊是释迦佛,依次排列的是二弟子和二菩萨,铭文表明是法华造像。如果不借助铭文,人们一般不知道它表现的是《法华经》的思想。而释迦、多宝二佛并坐像所宣示的《法华经》则一目了然,可见,二佛并坐像可以作为《法华经》的独一无二的标识。

国内有不少学者对以释迦、多宝二佛并坐像作为《法华经》象征的问题进行了探讨。张元林认为:由于“见宝塔品”用充满想象力的文学表现手法,使得深奥、抽象的佛教义理十分形象地得到表达,所以历代注疏和研究者对于它在《法华经》中的意义都十分关注,甚至把该品作为《法华经》的象征^③。张宝玺认为:一方面《法华经》本身的流传需要图像来证明它的真实不虚。二佛并坐不仅可以说明《法华经》的真实不虚,而且其形象不与其他经书相雷同,因此这种首创因得到社会的承认而延续不断。另一方面还有艺术发展方面的原因:艺术家的创作欲念的迸发要基于传统的文化因素,更需要直接的或间接作某种借鉴进行创作。二佛并坐颇似印度《森林书》《奥义书》时代的传授对话,也如中国古代友人相对坐而论道,这大概是产生此种形象的艺术原因^④。李静杰认为:多宝佛声称有说《法华经》处,多宝塔就会涌现其前,以证明释迦佛所说《法华经》皆是真实而出现。显然,多宝佛塔具有代表《法华经》之功能。此外,鸠摩罗什所译《思惟略要法》中的《法华三昧观法》指出“正忆念《法华经》者,当念释迦牟尼佛于耆

①② 参见贺世哲《敦煌图像研究——十六国北朝卷》,兰州:甘肃教育出版社,2006年,第83、83—85页。

③ 张元林《敦煌北朝时期〈法华经〉艺术及信仰考察》,《敦煌研究》2006年第5期,第17页。

④ 张宝玺《〈法华经〉的翻译与释迦多宝佛造像》,《佛学研究》1994年年刊,第143页。

阁崛山与多宝佛在七宝塔共坐。”^①这已经将释迦、多宝佛并坐看作《法华经》的象征。因此,将释迦、多宝二佛并坐图像作为《法华经》的象征理解,甚至说是惟一合理的解释^②。陈清香、孙迪从社会意识形态的角度认为,释迦、多宝二佛并坐像的造型符合北魏当时的政权统治现状,当时由孝文帝、冯太后共同执政有关,二佛并坐的流行实际上就是为了暗喻冯太后和皇帝处于同等重要的地位。二佛并坐像在帝王、大臣们的有意识推广下,因为量大气盛而成为《法华经》的标志^③,以期证明这种统治的合理性。

以上学者的观点都有一定的依据和道理。但是,佛教造像与其他艺术作品有个很大的不同,其首要使命是宣传佛教思想,不是为艺术而艺术,而是借助于艺术的手段和方法,通过感性的直观、图像构架和形象造型宣传佛教思想,帮助一般信众去理解佛教经典中复杂、抽象的理论概念和深奥的思想。因此,佛经的思想观点在佛教造像中被放在第一的位置,艺术性则是第二位的。就释迦、多宝二佛并坐像而言,它应当是那个时代《法华经》信仰的主要思想观点的代表。我们考察佛教造像,首先也应当从《法华经》本身的义理出发。换言之,我们应当首先探讨作为释迦、多宝二佛并坐像依据的“见宝塔品”所宣示的思想主题,以及它们在《法华经》理论中的地位和意义。这样或许更容易理解为什么释迦、多宝二佛并坐像可以是《法华经》的象征和标志。

《法华经·见宝塔品》中的多宝佛是东方宝净世界的教主。他行菩萨道时曾立誓在成佛灭度之后,凡十方世界有宣说《法华经》之处,必定从地下涌现于前,以证明《法华经》的真义。这就意味着,哪里宣讲《法华经》,他与多宝塔就会出现在哪里。释迦牟尼在灵鹫山宣说《法华经》,他与多宝塔就在灵鹫山的地上涌现出来。总而言之,多宝佛和多宝塔的显身必定与《法华经》有关。因此,把多宝塔与多宝佛作为《法华经》的符号与佛经的含义是契合的。然而,佛教造像并没有选择多宝佛与多宝塔作为《法华经》的符号,而是选择了释迦、多宝二佛并坐的造型。从佛教的义理角度考察释迦、多宝二佛并坐的思想内涵和理念,可以发现它正是《法华经》所要表达的中心内容。

首先,过去世的多宝佛在现在世的出现意味着什么?按照小乘对涅槃的解释,成佛就是灰身灭智。那么,多宝塔内安置的应当是多宝佛的真身舍利。然而,《法华经》描述的情景是:释迦牟尼以右指打开七宝塔,法会上的“一切众会皆见多宝如来于宝塔中坐师子座,全身不散,如入禅定”^④。会众们看见多宝塔内不是多宝佛的真身舍利而是禅定中的多宝佛。这是一种以电影的蒙太奇的手法将过去世间与现在世间合并在同一画面。北凉时期的高僧道朗解释这一场景是“多宝现,明法身常存”。多宝佛于现在时出现,表明法身常住。北魏的僧叡解释为“多宝照其不灭”即“永寂亦未可言其灭矣”^⑤。多宝佛的出现是要表明涅槃的佛尽管是度脱生死,进入寂静无为之境地,但是,寂静不是灭亡。三论宗创始人、唐代高僧吉藏认为,多宝佛出现在宝塔内是因为“以惑者皆谓居在塔者必是身已灭亡,故寄塔以表法身常住也”^⑥。意思是,对涅槃有迷惑的人 would 认为塔中的佛身必定是肉身已经灭亡,所以,多宝佛以多宝塔于现在世的出现表明法身常住不灭。

所谓“法身”,任继愈主编《佛教大辞典》解释为:法,指佛法;身,则是性或体义^⑦。法亦即法性、真如、诸法实相,法身就是一切事物的法性之体。法性之体又叫做法身佛、法身者。丁福保编的《佛学大辞

① 《思惟略要法》,《大正新修大藏经》第15册(No.0617),第300页。

② 参见李静杰《北朝隋时期佛教图像反映的信仰与实践》,“多元视野中的中国历史国际会议(2004年)”会议论文: <http://www.tsinghua.edu.cn/docsn/lxx/learning/Meeting/Abstract/lijingjie.htm>。

③ 参见陈清香《麦积山133窟10号造像碑的图像源流与宗教内涵》,《中华佛学学报》第18期,台北:中华佛学研究所,2005年,第88—89页;孙迪《海外所藏两铺河北地区北魏金铜释迦多宝并坐像名品探析》,《文物春秋》2006年第4期。

④ 《法华经·见宝塔品第十一》,《大正新修大藏经》第9册(No.0262),第5页。

⑤ 僧叡《出三藏记集·法华经后序》,《大正新修大藏经》第55册(No.2145),第57页。

⑥ 吉藏《法华玄论》,《大正新修大藏经》第34册(No.1720),第434页。

⑦ 参见任继愈主编《佛教大辞典》,南京:凤凰出版社,2002年,第624页。

典》对法身佛的解释是“法身佛,法性之体名法身,法性有觉知之德,故名佛。”^①释迦牟尼在将要灭度时曾告诫弟子阿难“汝勿见我入般涅槃便谓正法于此永绝。何以故?我昔为诸比丘,制戒波罗提木叉,及余所说种种妙法,此即便是汝等大师,如我在世,无有异也。”^②意思是,阿难不要以为我入灭了,佛法也从此灭绝,为什么?我昔日为比丘制定的戒律波罗提木叉(即律藏)以及我所宣讲的种种佛法,这些就是你们的大师、戒律、佛法,如同我在世。换言之就是要以戒为师,以法为师,法就是佛,“见法即见佛”。《法华经》由此而明确了“佛”的真正含义:佛不是因三十二相八十种好的大人相而成为佛的,佛之所以为佛是由于修持了能成佛的佛法而成佛,只要佛弟子能如法修行,法身就会呈现于佛弟子的智证中,也就是成就了佛道。所以,法身才是最终成佛的依据。法即是佛——法身佛。因三十二相八十种好的大人相而成的佛只是佛法的方便之身。

其次,多宝塔从地上涌出,就可以为《法华经》作证,为什么《法华经》的象征却选择了释迦、多宝二佛并坐的场景?多宝塔证明过去佛可以来到现在世,释迦牟尼打开多宝塔门,与早已灭度的多宝佛共坐一个席位,宣说《法华经》。当释迦牟尼进入多宝塔于过去佛并坐说法时,他要显示的是古佛的显身说明,看来灭度的佛实际上没有涅槃,看来现在的佛也有灭度的涅槃相。过去久远灭度的古佛可以现在示相,现在将要涅槃的释迦佛其实“久远实成”,即于久远之昔就已觉悟成佛。所谓的现在释迦牟尼佛实际上也是“生亦非生”,之所以以现在佛示相也只不过是方便法门。释迦牟尼在《法华经》中就说“我实成佛已来,无量无边百千万亿那由他劫。”那由他、劫都是印度的数字概念,在佛教中指多到不可计量的意思。因此,灵鹫山法会上的会众看见的“八道成相”的释迦佛其实与多宝佛一样是“法身佛”。因为考虑到二乘等不能了悟究竟一佛乘之真实处,佛才以“八道成相”出现于世。除了法身佛是惟一真实的存在,过去佛、现在佛、将来佛都不过是为度众生的方便法门。所以,竺道生的《法华经疏》对多宝塔的出现以及二佛并坐像进行了义理上的阐发“分半座,所以分半座共坐者,表亡不必亡,存不必存。存亡之异,出自群品,岂圣然耶?”^③意思是,多宝佛在多宝塔中让出半个座位给释迦佛共坐,表明亡不一定亡,存也不一定存,所谓的存亡只是凡夫俗子的看法,不是佛家的观点。《法华经》借助过去佛与现在佛在多宝塔的并坐宣道的形象,表明佛的存与亡没有差异,生死涅槃平等无碍,以存与亡的关系深刻地阐述了法身的惟一性、永恒性和平等性。

再次,法身是无相的“无有形段,非有青黄赤白,无一切相貌,非肉眼能见,慧眼乃能见之。凡夫但见色身如来,不见法身如来。”^④《法华经》指出:见到过去无数千万亿劫时就早已灭度的过去佛多宝佛并不是凡夫俗子能够达到的境界。即使是慧根极高的比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷也只有借助释迦牟尼佛巨大的神通——释迦佛白毫中发出的光明看到佛国净土,看到地涌多宝塔。法身无相,却无所不在,应物现形,凡夫众生在现在世可见的佛都是法身的应化之身,应化之身即是相——法身随缘显现之相。所以吉藏说“一者明多宝灭既不灭,则知释迦生亦非生,欲显不生不灭为实身。生灭为方便,则开身方便门显身真实义。”^⑤这也就是“开权显实”即开释方便权门,显示真实“一乘”之理。

鸠摩罗什的《大乘大义章》探讨法身概念时说“佛法身者,出于三界,不依身口心行,无量无漏诸净功德本行所成,而能久住,似若泥洹。真法身者,犹如日现,所化之身同若日光……若一佛者,此应从彼而有。法性生佛所化之佛,亦复如是。若言法身无来无去者,即是法身实相,同于泥洹。”^⑥在鸠摩罗什看来,法身是离烦恼垢染之清净法所成就的,寿命无量,如同涅槃;法身与成佛之报身是日与日光的关系。由此,法身佛作为成佛之体也就是法身实相,也就是法性、涅槃。在《法华经》,法身又称之为“一佛

① 参见丁福保《佛学大辞典》“法身佛”条,北京:文物出版社,1984年。

② 《大般涅槃经》,《大正新修大藏经》第1册(No.0007),第204页。

③ 竺道生《法华经疏》,《卍新纂续藏经》第27册(No.0577),台北:白马精舍印经会,年代不详,第13页。

④ 慧能《金刚经解义》,《卍新纂续藏经》第24册(No.0459),第520页。

⑤ 吉藏《法华玄论》,《大正新修大藏经》第34册(No.1720),第433页。

⑥ 《鸠摩罗什法师大义·初问答真法身》,《大正新修大藏经》第45册(No.1856),第123页。

乘”、“佛之知见”、“十如”等。换言之，法身——诸法实相——万有之本体——众生心之本体（佛性）都是同等概念。对于《法华经》而言，无论是主张成佛（一乘）为惟一究极果位，还是主张三乘也可能成佛，即“会三归一”都是以法身思想为基础的。这一具有本体特征和高度的抽象性的法身的思想在佛教造像中即以释迦、多宝二佛并坐的造型，借助于过去佛与现在佛在时间、空间上的重叠手法来表达：古佛今佛——法身佛；无有来去——法身实相；不生不灭——法身常住。

最后还值得一提的是，《法华经》中有位十分活跃的弥勒菩萨，第一品序品就出现了，释迦牟尼授记他为未来佛。于是，在《法华经》的第十一品中，当多宝佛与多宝塔从地上涌出时，灵鹫山的法会上实际上出现了代表三个世间的佛——将要涅槃的现在佛释迦牟尼、早已灭度的过去佛多宝和还是菩萨身份的未来佛弥勒。吉藏认为“说穷理之法必感非常之瑞，瑞中之大者莫过三世佛集，时会见之则未信者信已信坚明。”^①意即：穷理之法必然会引起异常的瑞象，瑞象中最大的瑞象莫过于三世佛同时出现，此时，见者未曾信仰佛者，不仅信仰且会信仰坚定。因此，通常在南北朝时期开凿的石窟中，释迦、多宝二佛并坐像的上方会雕刻一座交脚弥勒菩萨像。如果是释迦、多宝二佛并坐的铜像，则在大背屏的上方或青铜像的背后同时雕刻弥勒菩萨形象，目的就是要营造一个三世佛的瑞象，以凸现释迦、多宝二佛并坐的重要性。

【责任编辑：杨海文；责任校对：杨海文，许玉兰】

^① 吉藏《法华玄论》，《大正新修大藏经》第34册（No. 1720）第433页。