

## 《大智度論》法身說之探討

釋如嵩

### 提 要

「法身」(dharmakaya)一詞早在《阿含經》，以及部派時期就已經出現。但是在早期是以「法」(dharma)或者是以「律」(vinaya)來做為法身。在佛法傳入中國一直到鳩摩羅什所譯的《大智度論》，都還沒有「三身說」或「四身說」出現。但是我們如果從文中加以探討，卻可以很明確的看出有數種身的義涵。所以本文即針對《大智度論》(Maha-prajna-paramita-wastra)來探討其與後來三身與四身說之間的關係。而在探討之後發覺，《大智度論》爲了要含攝及分別部派的種種異說。在論中對於「法身」的解說，其實跟後來經論所說的，三身<sup>1</sup>或四種身<sup>2</sup>的內涵是很相近的。此外也發現，《大智度論》對於佛身，只施設兩種身，這跟其解釋佛法的根本方法「二諦」(Two Truths)也是有所關係。而且在《大智度論》的佛身觀，跟論中所提的「四悉檀」也是有共通之處。

除此之外，在論中不但可以發現部派中的各種異說，也會發現後期經論中的思想出現。也由此可說《大智度論》對於後來的中國佛教的影響，是既廣大而又深遠。(《大智度論》在本文底下各節簡稱為《智論》)

---

<sup>1</sup> 「三身」一指法、報、應；或則法、應、化等兩種三身說。

<sup>2</sup> 「四身」一是指合併兩種三身說，而成為法、報、應、化等四身。

## 大 綱

### 一、前言

### 二、各經論中的種種佛身說

### 三、《大智度論》佛身觀的義涵及其種類

### 四、《大智度論》法身觀的來源與開展 - 與大眾部及有部之關係 -

### 五、《大智度論》與各經論佛身說的比較

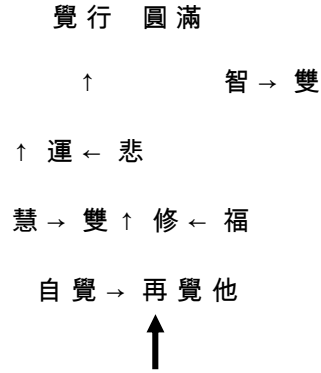
### 六、結 論

### 【後 記】

### 【參考書目】

### 一、前言

「佛」(buddha)也就是覺者的稱謂，是先由自己的覺悟（自覺），然後，再覺悟他人（覺他），<sup>3</sup>從覺悟他人的善行當中再起自覺，如此不斷展轉增勝，以達到福慧雙修、悲智雙運、盡善盡美，即所謂「覺行圓滿」，也就是「佛」。<sup>4</sup>而這「展轉增勝」模式的運作，就如右圖一樣。<sup>5</sup>「佛」一是無上解脫法的實踐者、實証者。更重要的是，佛也是「法的創覺者」。<sup>6</sup>這無上的解脫



<sup>3</sup> 參閱①《大般涅槃經》卷18・大正12. p469c。②《菩薩瓔珞經》卷13「淨居天品」，大正16. P113-115。③《瑜伽師地論》卷83・大正30. P761c。④《成實論》卷1「具足品」，大正32. P242c。⑤《般若燈論釋》卷14・大正30. P127a。

<sup>4</sup> 參閱《大乘義章》卷20・大正44. P864c。

<sup>5</sup> 此一圖形是參考張瑞良所著〈「佛」概念之研究與深思〉、《台大哲學論評》第五期(p155-176)一文，再略加修正而得來的。筆者主要是修正了兩點：

因為在原圖中，自覺與覺他到一再自覺與再覺他之間，無法看出有直接的關係，所以筆者認為在此二者之間加上一個箭頭比較能看出兩者的關係。

筆者認為，將原來福慧雙修在上，悲智雙運在下，修正為福慧雙修在下，悲智雙運在上，應該是比較恰當。因為智與悲的層次應該是比福慧的層次要高。

<sup>6</sup> 見印順法師所著的《佛法概論》、「第一章 法與法的創覺者與及奉行著」p15-16、「佛陀是自覺者，不同聲聞弟子的「悟不由他」，是「自覺誰嬾師」的自覺。佛法由釋尊的創見而流布人間，他是創覺者，所以稱為佛陀。佛世的多聞聖弟子——聲聞，雖也能正覺解脫，與佛同樣的稱為阿羅漢，卻沒有被稱為佛的。所以我們說釋尊是覺者，應重視他的創覺性。釋尊本是人，而竟被推尊為佛陀了。這因為釋尊在菩提樹下，創覺緣起法性，離一切戲論，得到無上的解脫。佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。…能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛」。須菩提尊者的深觀法空，釋尊也推許他「先見我

法，本即是存在而不變，但是卻是依於佛陀菩提樹下的正覺而成立的。可以說離開了「佛」也就沒有佛教的存在。也正因為如此，佛不但是佛教徒所禮拜、尊敬的對象，也是每一個佛教徒所欲追求以及實踐的目標。所以什麼是「佛」呢？這當然也就成了我們最先所要了解的課題。

釋尊是在現實生活中，跟弟子們生活在一起，是弟子們可以如實親近及接受佛的教導。然而自佛入滅後，佛弟子們在懷念之下，而開始有了對佛遺體、遺物、遺跡的崇敬，<sup>7</sup>以及由造佛塔以及佛形像來禮拜。而逐漸有如來「法身不滅」、「法身常在」的思想被提示出來。但是有很重要的一點，「法身」之說，並非是佛入滅後才有。例如「五分法身」這是在舍利弗入滅時，所引出的法身說。而在《智論》中，也曾有言及，佛曾經上忉利天為母說法，欲回人間時，諸弟子們都想要先迎佛陀，故而有蓮華色比丘尼，變身為轉輪聖王搶先見佛，但是佛卻說不是你（蓮華色）先見到我，而是須菩提先到見我。<sup>8</sup>這都是佛尚在人間，未入滅時所傳出的法身之說。

此外，亦有以佛所說的「經法」、「律」而為法身的。<sup>9</sup>如在《增一阿含經》卷一中說：「師出世壽極短，肉體雖逝法身在。當令法本不斷絕，阿難勿辭時說法」。<sup>10</sup>「法本」—就是修多羅，而經法的結集宏傳，也正是釋尊的「法身」常在。而《佛垂般涅槃略說教誡經》中說：「諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」。<sup>11</sup>這是由重「律」的方面來說的。然而不論是從「法」或「律」，或是從「諸法空」的立

---

身」。因釋尊覺法成佛，引出見法即見佛的精義。再進，那就是「法身常在」。…法身的是否常在，依佛弟子的行踐而定。有精勤的實行者，就有現覺法性者，有能見佛陀的所以為佛陀者，法身也就因此而實現在人間。佛法的不斷流行，有不不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。「法身常在」的論題，是何等深刻、正確而有力！

<sup>7</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》自序p.3。

<sup>8</sup> 《智論》卷11·大正25. 137上：「須菩提於石窟中住，自思惟，佛從忉利天來下，我當至佛所耶？不至佛所耶？又念言，佛常說，若人以智慧眼觀佛法身，則為見佛中。……佛告比丘尼，非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身。」

<sup>9</sup> 《大般涅槃經》南傳7. 142。「阿難！我所說法、律，我滅後，是汝等師。」

<sup>10</sup> 《增一阿含經》卷1·大正2. 549c。

<sup>11</sup> 《佛垂般涅槃略說教誡經》大正12. 1112b。

場來看，這種種的佛身說，其實都是超越傳統中，「歷史性」以及「人間性」的佛陀。<sup>12</sup>也因此對於「佛身」所代表的意義及內涵的了解，實有著種種的困難存在。

從經中所立的二身說：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。當令法本不斷絕。」<sup>13</sup>這佛「法身」的意義是不容易明白，對於佛弟子來說，當然也是不能滿足的。也因此引起另一種佛身常在之說。<sup>14</sup>也就是佛身到底是有漏、或無漏之說。如《異部宗輪論》所言：「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法。」<sup>15</sup>而以「有部」為主的部派則是主張「佛身是有漏」的。<sup>16</sup>「佛身觀」是在不斷的演變當中，而佛教自原始到部派再到大乘，或者是隨著佛教從印度的傳入中國，佛身觀這一個課題也跟著傳入了中國。

在早期傳入中國的經典，雖也有不是屬於大乘的經論，如《阿含經》、《禪經》等等。然而還是以《般若經》為要的大乘經典為主流。<sup>17</sup>而「佛身觀」也隨著傳入中國的佛法，傳入了中國。在《般若經》有關於「法身」這一個課題，則又有不同於阿含及部派的開展。在般若經《八千頌》梵本的三個最早的漢譯經典，《道行般若經》、《大明度經》、《摩訶般若鈔經》<sup>18</sup>中都沒有出現「法身」一詞。但是羅什以《八千頌》梵文本為底所翻出的《小品般若經》則已經出現：「諸佛如來皆是法身故」。<sup>19</sup>此外在《大品般若經》，以及解釋《大品般若經》的《智論》中，關於「法身」的解

<sup>12</sup> 何以法身不易於了解呢？在經中有言：如來身體無堅固、如來不免無常、治病不復年已八十。然而在另一方面的經典卻言：如來是常住法、不變易法，如來身常在、金剛不壞。這佛身的堅固如金剛不壞與身無堅固，這二說的調和與理解是不容易的。

<sup>13</sup> 《增一阿含經》卷1·大正2. 549c。

<sup>14</sup> 參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p164。

<sup>15</sup> 《異部宗輪論》·大正49. 15c。

<sup>16</sup> 《大毘婆沙論》卷173·大正27. 871c~872b。「云何知佛生身是有漏法？……不為世（間八）法之所染汙；非謂生身是無漏故，說為不染。… 雖自身中諸漏永斷，而能增長他身漏故，又從先時諸漏生故，說為有漏」。

<sup>17</sup> 後漢支婁迦讖以及西晉竺法護，在西元二、三世紀所譯出的大乘經是屬於相當早期的大乘經了。而在此二人所譯的經中，主要是以《般若經》為主。如支婁迦讖譯出《道行般若經》，是《般若經》系各種經典中最早之譯本，而促成了魏晉時代玄學清談之風。以及竺法護所譯出的《光讚般若經》，對於當時的中國都產生了極大的影響。

<sup>18</sup> 《道行般若經》是支婁迦讖所譯。《大明度經》是支讖所譯。支讖、支婁迦讖、支亮三人，為後人並稱為「三支」。《摩訶般若鈔經》是前秦，曇摩蜚以竺佛念所譯。

<sup>19</sup> 《小品般若經》大正8. 545a。

說，也出現了以「無來無去」、「觀諸法空」、「諸法實相」等等，來說明「法身」的義涵。如《摩訶般若波羅蜜經》卷27·大正8·421c言：「善男子！諸佛不可以色身見，諸佛法身無來無去。」<sup>20</sup>而《智論》則是言：

佛常說，若人以智慧眼觀佛法身，則為見佛中最。……觀諸法空，是為見佛法身，得真供養、供養中最，非以致敬生身為供養也。<sup>21</sup>

從《小品般若經》的「諸佛如來不應以色身見，諸佛如來皆是法身故。」<sup>22</sup>。到《智論》的「復次佛有二種身，一者法身、二者色身。」<sup>23</sup>及「復次佛有二種身，一者法性生身、二者隨世間身。」<sup>24</sup>等等。《智論》對於「佛身」，就已經有種種不同的用詞，且有不同的義涵出現。但是在《智論》也都還是只提到出了兩種佛身。也就是說「佛身觀」，從佛世一直到龍樹的時代，都還是只談二種佛身。但在後期的經論中，就有談到了「三身」以及「四身」說。如談到三身的《解深密經》、《金光明經》、《究竟一乘寶性論》、《攝大乘論》、《十地經論》等。談到四身的《佛地經論》、《成唯識論》、《入楞伽經》等。但是這些經論比起《般若經》系的經典，都是屬於較後期的經論，因為正如從佛法的演變過程來看，是先由中觀學派 → 唯識思想 → 真常思想。當然唯識、真常比起中觀思想，都是屬於較晚期的思想的。（就佛法三大系在思想上的發展與演變或許是如此，但是有很多真常系的經論，其實是比唯識的經論還早出現。）如《解深密經》說：「善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨遍計所執相畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為於大乘中總空性相」。<sup>25</sup>這是屬於唯識思想。再則如《金光明經》，在經過印順法師的研究，在《佛教史地考論》中說：

<sup>20</sup> 《摩訶般若經》的不同譯本，《放光般若經》中亦言：「莫以色身而觀如來，如來者法性，法性者亦不來亦不去。」大正8. 145a~b。

<sup>21</sup> 《智論》卷11·大正25. 137a。

<sup>22</sup> 《小品般若經》大正8. 545a。

<sup>23</sup> 《智論》卷99·大正25. 747a。

<sup>24</sup> 《智論》卷33·大正25. 303b。

<sup>25</sup> 《解深密經》卷3·大正16. 701c。

從一切世間樂見比丘說到真常論—「一切世間樂見」，是好多種大乘經所懸記的人物。從性空大乘而移入真常大乘的過程中，一切世間樂見是一位極關重要的大師。到這個時候，真常大乘才顯著的流行。說到一切世間樂見的，有《大雲經》、《大法鼓經》、《金光明最勝王經》；暗示得非常明白的，還有《央掘魔羅經》。這四部經，都是典型的真常論。<sup>26</sup>

佛身說從佛世、阿含、部派、一直到龍樹，都還只是用「法身」以及「生身」的二身說。而佛身說出現「三身說」乃至「四身」說，也都是在龍樹之後才有。但是在龍樹的《智論》中，「佛身說」卻已經出現不同以往的解說，如論中對於的法身開始有種種不同的比喻出現，而這些的內容與後來的三身、四身卻有密不可分的關係。也由此可知《智論》的佛身觀，一方面是接承早期的二身說，而一方面對於後期的佛身說，也產生了極大的影響。

因此本文一方面是以龍樹的《智論》為主，探討《智論》中的種種佛身說的義涵，以及其佛身說的思想來源。另一方面，則探討《智論》以後各經論中的各種佛身說的義涵。進而比對出《智論》與後期的佛身說思想的差異所在。因為「三種身」或「四種身」的經論不少，在內容上以及用詞上也不相同，所以本文在此先就各種經論中的佛身說，比較其內容同異的差別所在之後，進一步再跟《智論》的佛身說來比對，即可明瞭《智論》佛身說的義涵所在。

## 二、各經論中的種種佛身說

有關於佛身的種種問題，都是爲了要討論「佛」的特性而開演出來的。所以不論是在各經論中，或者是中國古來大德，都有各自不同佛身說的主張。在佛身說中有「二身」說、「三身」說、「四身」說、乃至於有僧叡的「五種法身」。在「二身」說當中，《智論》是說「法身」、「生身」。<sup>27</sup>《智論》對於「法身」是以「諸法實相」<sup>28</sup>「觀諸法空」<sup>29</sup>或「無相」<sup>30</sup>等等，來加以詮釋。也就是說佛的本質，也就是諸佛

<sup>26</sup> 《佛教史地考論》頁271。

<sup>27</sup> 二身說有種種不同之名詞，如《智論》中就有『法性生身、隨眾生優劣現化佛』、『真身、化身』、『法性身、父母生身』、『法性生身、隨世間身』、『法身、色身』等等不同的用詞。但是在義涵方面卻是相同的。

<sup>28</sup> 《智論》卷99·大正25. 747a。

所共証的無上菩提法。也可以說是屬於理想的形態。在《大般涅槃經》則認為佛的「法身」是常住、不可壞、金剛之身。<sup>31</sup>而《般若經》則是同於《智論》，是以「諸法實相」來詮釋「法身」。<sup>32</sup>而「生身」是父母

所生身，屬於現實人間的形態，如在迦毗羅衛城出生的釋迦太子。同時「生身」也可說是「方便而變化之身」。<sup>33</sup>在「說一切有部」主張的佛有「二身」之說，是認為「生身」即是佛的肉身，「法身」即是依無學法而得。「生身」是有漏，「法身」是無漏。而佛的自身即是「法身」，為何佛的「生身」是「法身」而非「生身」？主要是因為成就無學法的緣故。所以不是有漏之法。<sup>34</sup>

佛身說中的「三身」說，大致上有兩種說法。第一種是法身、報身、應身。第二種是自性身、受用身、變化身。<sup>35</sup>而「四身」說，其實就是將第一種的三身說裏面的「應身」，再加以細分為「應身」跟「化身」，而成為法身、報身、應身、化身。或者是將第二種三身中的「受用身」，將其細分為「自受用身」與「他受用身」，而成自性身、自受用身、他受用身、變化身。<sup>36</sup>同樣的這兩種四身說，也只可以說是大致上做的區分。不可以說定然即是如此。因此本文，除了《智論》為主之外，也將漢譯經論中，有談到關於佛身說的主要經論，同時也將中國一些古來大德的佛身說，在此一併加以討論。詳見表一：

（表一：種種的法身說）

經 論	作 者、譯 者	二 身	三 身	四 身	五 身 說
大毗婆沙論 <sup>37</sup>	五百阿羅漢	✓			

<sup>29</sup> 《智論》卷11·大正25. 137a。

<sup>30</sup> 《智論》卷29·大正25. 274a。

<sup>31</sup> 《大般涅槃經》卷3「金剛身品」·大正12. p622c-624c。

<sup>32</sup> 《小品般若經》卷10·大正8. 584b:「何以故？諸佛如來不應以色身見，諸佛如來皆是法身故。善男子，諸法實相無來無去。諸佛如來亦復如是。」

<sup>33</sup> ①《大般涅槃經》卷34·大正12. p567c。

②《智論》卷9·大正25. 121c。

<sup>34</sup> 《雜阿毘曇心論》卷10·大正28. p953c。

<sup>35</sup> 《十地經論》卷3·大正26. p138c。

<sup>36</sup> 《佛地經論》卷7·大正26. p325c-327a。

<sup>37</sup> 《大毘婆沙論》卷34·大正27. 177a:「今顯此身父母生長，是有漏法，非所歸依。所歸依者，謂佛無學成菩提法，即是法身」。《大毘婆沙論》卷66·大正27. 342c:「謂諸佛身略有二種。一者生身。二者法身。」



大品般若經 <sup>38</sup>	龍樹譯	✓			
大智度論 <sup>39</sup>	龍樹著、羅什譯	✓			
解深密經 <sup>40</sup>	玄奘譯		✓		
十地經論 <sup>41</sup>	世親著、菩提流支譯 <sup>42</sup>		✓		
妙法蓮華經優波提舍 <sup>43</sup>	世親著、菩提流支譯		✓		
金剛般若波羅蜜經論 <sup>44</sup>	菩提流支譯		✓		
金光明最勝王經疏卷三 <sup>45</sup>	唐代義淨譯		✓		
宗鏡錄 <sup>46</sup>	永明延壽著		✓	✓	

<sup>38</sup> 《大品般若經》卷10·大正8. 292b:「有人欲見十方無量阿僧祇諸世界中，現在佛法身、色身，是人應聞受持般若波羅蜜，讀誦、正憶念、為他人演說。」

<sup>39</sup> 《大智度論》卷99·大正25. 747a:「佛有二種身。一者、法身。二者、色身。法身是真佛，色身為世諦故有佛。法身相，上種種因緣說諸法實相，是諸法實相亦無來無去。是故說諸佛無所從來，去亦無所至。若人得諸佛法身相，是名近阿耨多羅三藐三菩提。」

<sup>40</sup> 《解深密經》卷5·大正16. 708b。所說之三身，即法身、解脫身、化身。其中化身指八相示現之身；解脫身指五分法身；法身指於諸地波羅蜜多，善修出離轉依成滿之妙果。蓋五分法身，聲聞獨覺亦可得之，故單就此身而言，二乘與如來無異。

<sup>41</sup> 《十地經論》大正26. 138b。所說之三身，即：(1)法身，為證顯實相真如之理體，無二無別，常住湛然，稱為法身。(2)報身，酬報因行功德而顯現相好莊嚴之身。(3)應身，順應所化眾生之機性而顯現之身。

<sup>42</sup> 菩提流支—北魏宣武帝永平元年（西元508年），至洛陽，住於永寧寺，從事翻譯梵經。共譯有《十地經論》《金剛般若經》《佛名經》《法集經》《深密解脫經》及《大寶積經論》《法華經論》《無量壽經論》等，凡39部127卷。

<sup>43</sup> 《妙法蓮華經優波提舍》卷下·大正29. 9b.:「示現成大菩提無上故，示現三種菩提故，一者示現應化佛菩提…、二者示現報佛菩提…、三者示現法佛菩提。」

<sup>44</sup> 《金剛般若波羅蜜經論》大正25. 784b。

<sup>45</sup> 《金光明最勝王經疏》卷2·大正39. 210b。慧沼是以唐代義淨所譯的《金光明最勝王經》（收於大正藏第16冊、略稱《最勝王經》）為底本，而撰《金光明最勝王經疏》收於大正藏39冊。而《金光明最勝王經》是《金光明經》的別譯本。為《金光明經》之譯本中最後出而最完備者。具經疏中記載，三種佛身說各有種種不同的名稱—「化身佛」有化身、父母生身、隨世間身、生身、假名身等五名稱；「應身佛」有應身、受用身、報身、智慧佛、功德佛、法性生身等六稱；「法身佛」有法身、自性身、真實身、如如佛、法佛等五稱。

<sup>46</sup> 《宗鏡錄》卷89·大正48. 900b:言法身有三相別，自性身、受用身、變化身。此即法、報、化三身：

法華義疏 <sup>47</sup>	吉藏著		✓		
攝大乘論 <sup>48</sup>	無著造、真諦譯 <sup>49</sup>		✓		
梁譯攝大乘論釋 <sup>50</sup>	無著造、真諦譯		✓		
合部金光明經 <sup>51</sup>	隋寶貴合曇無讖譯		✓		

(1)自性身，諸佛如來具無邊際真常功德，是一切法平等實性，即此自性，又稱法身。

(2)受用身，又分二種：(a)自受用身，諸如來修習無量福慧，起無邊真實功德，恆自受用廣大法樂。(b)他受用身，諸如來由平等智示現微妙淨功德身，居純淨土，為住十地菩薩眾顯現大神通，轉正法輪。

(3)變化身，諸如來以不思議神力，變現無量，隨類化身，居淨穢土，為未登地諸菩薩眾及二乘等，稱其機宜，現通說法。

<sup>47</sup> 《法華義疏》大正34. 603b:「謂法、報與化，即是開真合應。開真者一開法、報為二也，合應者一以應身為一，此意明本有義為法身酬因義名報、應物義名應也。此外在吉藏的《法華玄論》卷9·大正34. 439b中，本來也有談到五種法身之說，然因為此五種法身說，跟僧叡的《維摩經義疏》中所言的五種法身，是完全相同的。而且在吉藏所著的《維摩經義疏》中，吉藏也明白的指出，曾經見過僧叡所著的《維摩經義疏》。原文如下：「吉藏曾見，僧叡義疏，述什公意云：此句應在降魔之前。」《維摩經義疏》卷2·大正38. 925c。所以吉藏在《法華玄論》中所說的五種法身，應該是來自於僧叡，所以在此就不列入其中了。

<sup>48</sup> 在論中有兩種的三身說。

①、《攝大乘論》卷上·大正31. 113c:「三種佛身，自性身、應身、化身。」

②、《攝大乘論》卷下·129c:「由佛三身，應知智差別，一、自性身，二、受用身，三、變化身。」

<sup>49</sup> 真諦於南朝梁代中大同元年（西元546年），攜經典抵中國南海。太清二年（西元548年）入建業（南京）謁武帝。

<sup>50</sup> 在梁譯《攝大乘論釋》中有兩種三身說。第一、《攝大乘論釋》卷13·大正31. 249b:「二乘道究竟果，名解脫知見。二乘解脫知見中無三身，菩薩解脫知見中有三身差別。何以故？二乘不能滅智障，無一切智故，不得圓滿清淨法身，無大慈悲，不行利益他事故，無應化兩身。」故知二乘之解脫身，無法身及應、化等身。第二、在在同頁之中亦言：「論曰：一、自性身，二、受用身，三、變化身。」

<sup>51</sup> 《金光明經》所說之三身，即：法身、應身、化身。依《合部金光明經》卷一之「三身分別品」第三:「一切如來有三種身，菩薩摩訶薩皆應當知，何者為三?一者化身、二者應身、三者法身。」大正16. 362c。文中之義是指如來昔在因地修行中，為一切眾生修種種法至修行滿，因修行力故，得自在而能隨應眾生現種種身，稱為「化身」。又諸佛如來為令諸菩薩得通達，並體得生死涅槃一味，以為無邊佛法而作本，故示現此具足三十二相、

法華經論憂波提舍 <sup>52</sup>	世親著、勒那摩提譯		✓		
究竟一乘寶性論	堅慧造、勒那摩提譯 <sup>53</sup>		✓		
觀無量壽經義疏 <sup>54</sup>	淨影慧遠著		✓		
六祖壇經 <sup>55</sup>	惠能著		✓		
大乘本生心地觀經卷二 <sup>56</sup>	唐般若譯		✓	✓	
大乘莊嚴經論卷三 <sup>57</sup>	無著造，波羅頗蜜多羅譯		✓		
合部金光明經卷一 <sup>58</sup>	隋寶貴合曇無讖譯			✓	
佛地經論卷七 <sup>59</sup>	親光造，唐玄奘譯			✓	
入楞伽經卷二 <sup>60</sup>	菩提流支譯			✓	
成唯識論卷十 <sup>61</sup>	護法等造，唐玄奘譯		✓	✓	

八十種好、項背圓光之身，稱為「應身」。為滅除一切諸煩惱等障而具足一切之諸善法故，唯有如如如智，稱為「法身」。前二種身為「假名有」，第三身為「真有」，乃為前二身而作本故。

<sup>52</sup> 《妙法蓮華經論憂波提舍》大正26. 18c。「示現三種佛菩提，一者應化佛菩提，適所應化--二者報佛菩提，十地行滿足得常涅槃證故---三者法佛菩提，謂如來藏性淨涅槃---。」

<sup>53</sup> 勒那摩提—又作勒那婆提。略稱勒那。意譯寶意。為北魏之譯經僧，中印度人。於北魏宣武帝正始五年（508）抵洛陽，與菩提流支共同翻譯世親之《十地經論》12卷，及《妙法蓮華經論憂波提舍》1卷等，其時由沙門僧朗、覺意、侍中崔光等任筆受之職，未久又於趙欣宅中譯出《究竟一乘寶性論》4卷。

<sup>54</sup> 慧遠之《觀無量壽經義疏》卷末·大正37. 183下：「佛具三身，一者真身，謂法與報。二者應身，八相現成。三者化身，隨機現起。」即依此《金光明經》之意而言。

<sup>55</sup> 《六祖大師法寶壇經》懺悔第五·大正48. 354b。六祖慧能以自性來解釋三身：

①清淨法身佛，謂吾人之身即是如來法身，故吾人之自性本即清淨，並能生出一切諸法。

②圓滿報身佛，謂自性所生之般若之光，若能滌除一切情感欲望，則如一輪明日高懸於萬里晴空之中，光芒萬丈，圓滿無缺。

③自性化身佛，謂吾人若能堅信自性之力勝於一切化身佛，則此心向善，便入地獄，若起毒害之心，便變為龍蛇；若此心向善，便生智慧，若起慈悲之心便變為菩薩。

<sup>56</sup> 《大乘本生心地觀經》卷2·大正3. 298b。「佛寶具三種身，一者自性身、二者受用身、三者變化身。此經中的受用身，又可分為自受用、他受用。」

<sup>57</sup> 《大乘莊嚴經論》卷3·大正31. 606b:「一切諸佛有三種身，一者自性身—由轉依相故、二者食身—由於大集眾中作法食故、三者化身—由作所化眾生利益故。」

<sup>58</sup> 《合部金光明經》卷1·大正16. 362c。

<sup>59</sup> 《佛地經論》卷7·大正26. 325c~326a。

<sup>60</sup> 《入楞伽經》卷2·大正16. 525b~c。

金剛頂分別聖位經 <sup>62</sup>	唐不空譯			✓	
維摩詰經義疏 <sup>63</sup>	僧叡著				✓

上述的表一，主要是將各經論中有關於佛身說的種類，以及經論著述給詳細的列出。因為主張「二身」說的經論不多，加上種類也少有變化，所以在此，就不針對二身說列出表格。但是三身以及四身說，不但經論多且變化亦較為繁複，所以底下的表二、表三，將特別針對這兩種主張，列出其經論以及佛身的不同用詞。

（表二：三種佛身說）

<sup>61</sup> 《成唯識論》卷10· 大正31. 57c:「如是法身有三相差別，一者自性身謂如來真淨法界---、二者受用身—此有二種身—自受用---、二他受用---、三者變化身—---。因此論中受用身分自受用與他受用，所以此論通於三身與四身說。」

<sup>62</sup> 《金剛頂分別聖位經》大正18. 291a:「自性及受用。變化并等流，佛德三十六皆同自性身。」

<sup>63</sup> 在僧叡所留下的著作中，都是為經或論所作的序，並不見僧叡有任何的著述留下。

①在澄觀所著的《華嚴經隨疏演義鈔》中有引用到僧叡所著的《維摩詰經義疏》中的五種法身之說。原文:「叡公維摩疏釋云:所謂一法性法身、二亦言功德法身、三變化法身、四虛空法身、五實相法身。詳而辨之,即一法身也。何者,言其「生」,則本之法性,故曰法性法身。二推其「因」,則是功德所成。故是功德法身。三就其「應」,則無感不形,是則變化法身。四稱其「大」,則彌綸虛空法身。五語其「妙」,則無相無為,故曰實相法身。」《華嚴經隨疏演義鈔》卷1· 大正36. 27c。

②在永明延壽所著的《宗鏡錄》卷91,亦有提到僧叡的五種法身之說。「且說五身者,叡公《維摩疏》釋云:所謂法性生身、亦言功德法身、變化法身、實相法身、虛空法身、詳而辯之一法身也。」《宗鏡錄》卷91· 大正48. 910c。

③此外在吉藏所著的《維摩經義疏》中,更明白的指出曾經見過僧叡所著的《維摩經疏》:「吉藏曾見,僧叡義疏,述什公意云:此句應在降魔之前。」《維摩經義疏》卷2· 大正38. 925c。而且在吉藏的《法華玄論》卷9,亦有如澄觀所引用的五種法身之文。吉藏所著《法華玄論》卷9· 大正34. 439b。

	解深密經	十地經論	妙法蓮華經優波提舍	金剛般若波羅蜜經論	攝大乘論	合部金光明經	妙法蓮華經論憂波提舍	梁譯攝大乘論釋	金光明最勝王經疏卷三	觀無量壽經義疏	六祖壇經	宗鏡錄	法華義疏 <sup>64</sup>	大乘莊嚴經論	成唯識論卷十	大乘本生心地觀經卷二 <sup>65</sup>
法身	✓	✓				✓		✓	✓				✓			
法身佛				✓												
法佛			✓				✓									
報身		✓											✓			
報佛			✓	✓			✓									
化身	✓				✓	✓		✓	✓	✓			✓	✓		
應身		✓			✓	✓		✓	✓	✓						
應化佛			✓				✓									
化佛				✓												
自性身					✓			◎				✓		✓	✓	✓
受用身					◎			◎				✓			✓	✓
變化身					◎			◎				✓			✓	✓
解脫身	✓															
真身										✓						
清淨法身佛											✓					
圓滿報身佛											✓					
自性化身佛											✓					
食身														✓		

☆在三身中《攝大乘論》《攝大乘論釋》都有兩種三身說，表格中有◎記號的表示是另一組的三身說。在《攝大乘論》中自性身是重複兩次，所以就不在作記號

<sup>64</sup> 《法華義疏》卷10· 大正34. 603a。

<sup>65</sup> 《大乘本生心地觀經》卷2· 大正3. 298b:此經中說自性身、受用身、變化身等三身，然經中又將受用身開為自受用與他受用。故此經通三身與四身。

了。但是在這兩種三身說中，其實是以打勾的內容是為主要。<sup>66</sup>所以本文以打勾記號的為主來作說明。

現在，就先以三身說為中心來加以解明：三身說如前所言，並不只是就法、報、應以及自性、受用、變化等二種模式，而是有多種不同的組合。從上表中即可得知，如依各經論不同的類別來分析，可細分為十種模式。<sup>67</sup>而會有這些的差別，其實都是因為各經論對於佛身有不同的見解，以及用不同的角度，來詮釋佛身所造成的問題。因此對於佛身的判攝，如淨影慧遠就在《大乘義章》卷19提出了，『開真合應』『開應合真』之說，做為分判辨別種種三身說的準則。而在這開、合之間，是用四門來分別的：

於中分別，曲有四門。一分其相、二明立所以、三約諸佛以辨三身、第四約就涅槃辨之。言分相者……准依〈涅槃〉<sup>68</sup>。」<sup>69</sup>

<sup>66</sup> 在《攝大乘論釋》卷13·250a言：「論曰：諸佛土清淨大乘法受樂因故。釋曰：菩薩於諸佛淨土中，自聽受大乘法受法樂，為他說大乘法亦受法樂。菩薩備受用此二法樂，若無應身則無此二受用法樂，故應身為此二受用法樂因。」

<sup>67</sup> ①《十地經論》—法、報、應。②《法華義疏》、《六祖壇經》—法、報、化。③《合部金光明經》《合部金光明最勝王經疏》《梁譯攝大乘論》—法、應、化。④《大乘本生心地觀經》《成唯識論》《宗鏡錄》—自性、受用、變化。⑤《法華經憂波提舍》《法華經論優波提舍》—法佛、報佛、應化佛。⑥《觀無量壽經義疏》—真身、應身、化身。⑦《解深密經》—法、解脫、化。⑧《金剛般若波羅蜜經論》—法身佛、報佛、化佛。⑨《攝大乘論》—自性身、應身、化身。⑩《大乘莊嚴經論》—自性身、食身、化身。

<sup>68</sup> 此處是指以《涅槃經》來做比喻。

<sup>69</sup> 《大乘義章》卷19·大正44.840c~841b。於中分別，曲有四門。一分其相、二明立所以、三約諸佛以辨三身、第四約就涅槃辨之。言分相者…准依涅槃，法、報兩佛名為真身，王宮所生道樹現成，說為應身。依此應身，出生無量無邊化佛，名為化身。…次第二門，明立所以。今且依《金光明經》所辨論之。以四種義故立三身。一起因不同、二治障有異、三所淨差別、四隨化有殊。…次約諸佛以辨三身。如彼經說其化身者，與佛同事，同諸如來變化之事。其應身者，與佛同意，同諸佛如來顯揚佛法化益之意。其真身者，與佛同體，一切諸佛，以如如法、如如之智而為體故。次約涅槃以辨三身。如彼經說，涅槃有二，一是有餘、隨化現滅。二是無餘、實證體寂。依前二身，宣說有餘。依後真身宣說無餘。

相對於淨影慧遠，吉藏則提出了『開本合跡』、『開跡合本』、『開本開跡』、『合本合跡』等四句。<sup>70</sup>而這兩種方法用來分辨佛身說，都是很好的方法。但是，因為吉藏的四句分別，在分辨四身說時比慧遠的分法更加明確，所以本文在此就使用吉藏的分法。<sup>71</sup>

將這十六種經論的三身說歸納起來，可說屬於『開本合跡』性質的有十一種，而屬於『開跡合本』性質只有五種。而這兩種主要的差別處，是在於『開本合跡』是將三身說，分為法身、報身、化身。而『開跡合本』是將三身，分為法身、應身、化身。<sup>72</sup>雖然只是這兩種方式的組合，然而卻因為不同的用詞，以及組合變化，產生了十種的類別。所以在此不只是單純的分類而已。更要將這種不同的名詞所蘊涵的含義加以探討，才能真正了解「三身說」所代表的義涵。

在這兩組三身說之中，產生四個最主要的名詞－「法身」、「報身」、「應身」、「化身」。所以現在先就「法身」的部份來探討：

(一)「法身」之「身」有集積之義。如《遺教經》所說的：「如來法身」即是指集積八萬四千法蘊之如來是常在的。除此之外，各經論對法身，亦有不同之說。但是一般而言，「法身」－即是「諸法實相」、「觀諸法空」<sup>73</sup>也可說是法爾存在之「真理佛」、「理想佛」，是佛性如來藏。<sup>74</sup>是遍於諸眾生中，<sup>75</sup>是以清淨真如為體，<sup>76</sup>是

<sup>70</sup> 四句分別是指『開本合跡』、『開跡合本』或者是『開本開跡』、『合本合跡』等四句詳見《法華玄論》卷9·大正34. 437b。《大乘玄論》卷3·大正45. 45c。《法華義疏》卷10·大正34. 603b。此三者中《法華玄論》《大乘玄論》完全相同。《法華義疏》則有些不同。此處所謂的「本」是指「法身」也可說是指一切法的根本。例如說開本，是指將「法身」一分為法身與報身。「跡」是指「報身」或「應身」，如說開跡－是指將「報身」在分為「報身」以及「應身」。「應身」－是再分為「應身」或「化身」之意。

<sup>71</sup> 在這兩種分法中主要的差別在於，吉藏的用四門分別，對於二種佛身，或四種佛身都有規劃在內，而慧遠主要是針對三種佛身的說明。

<sup>72</sup> 《法華玄論》卷9·大正34. 437b。「開本謂二身，謂佛性是法身、佛性顯為報身。……開跡為二，化菩薩名舍那、化二乘為釋迦。

<sup>73</sup> 出處請見前言部份。

<sup>74</sup> 《法華經憂波提舍》大正26冊.第9頁。在此中是以如來藏代表法身，但是法身－如來藏－佛性，雖是同義詞，基本上分際是有所不同。如依《涅槃經》等強調佛性思想的文獻，認為

常、樂、我、淨，永離生、老、病、死，是非白非黑、非長非短、非此非彼、非學非無學。<sup>77</sup>來作為說明。如果是單就【信仰層面】來說，當作代表「法身佛」而被信仰的對象，就好像《法華經》「如來壽量品」中之常住靈鷲山之釋迦牟尼佛，或密宗之大日如來，或禪宗之清淨法身毘盧舍那佛等。這是一般我們所理解的「法身」。

在本文所列出的經論中，在「法身」一詞，也有稱之為法佛、法身佛、自性身、清淨法身、<sup>78</sup>真身。但是這六種身是否相等呢？經過筆者的比對之後發覺，這六種用詞中，法佛、法身佛、清淨法身佛的義涵是相同的。<sup>79</sup>但是如屬於「合本開跡」的經論，則是「共中有別」。如《合部金光明經》《金光明最勝王經疏》《攝大乘論釋》所說的「法身」，《攝大乘論》所說的「自性身」。雖是使用相同的名詞，所代表的義涵卻有所差別。此外如《觀無量壽經義疏》所說的「真身」，也是有所不同。這主要之處在於「開本合跡」的經論，所說的「法身」是單就一切本來即是一離相寂然，絕諸

---

一切眾生皆具「佛性」，但能否成佛主要是在於佛性是否顯現出來。佛性隱伏狀態下，稱為「如來藏」。顯現出來即稱為「法身」。

<sup>75</sup> 《究竟一乘寶性論》卷3·大正31. 828b。

<sup>76</sup> 《佛地經論》卷7·大正26. 325c-327b。

<sup>77</sup> 《大般涅槃經》卷34·大正12. 567a。

<sup>78</sup> 「清淨法身」—在《碧岩錄》中有人問：「僧問雲門：如何是清淨法身？門云：花藥欄。」大正藏48冊. 177b。這個問答似乎很奇怪，其實是可以理解的。「法身」是精神意義的主體性，是無所不在，不受空間性的影響是遍一切處舉目皆是。所以雲門禪師以「花藥欄」來回應僧人有關於「法身」的問題，並不是說「法身」跟「花藥欄」有何關係，而是當時他的眼前正是「花藥欄」，所以便隨口回答，因為這個回答正是表示法身舉目皆是之意。如果硬是要在「法身」與「花藥欄」之間做文章，便成為穿鑿附會，「無風起浪」了。

<sup>79</sup> ①《成唯識論》卷10·大正31. 57c言：自性身，謂諸如來真淨法界，受用變他所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性。即此自性亦名法身」。

②《妙法蓮華經論憂波提舍》大正26. P18c。言：法佛菩提者，謂如來藏性淨涅槃，常恒清涼不變故。」

③《六祖壇經》大正48. 354b。「何名清淨法身？世人性本清淨，萬法從自性生。思量一切惡事即生惡行。思量一切善事即生善行。如是諸法在自性中。如天常清，日月常明。為浮雲蓋覆，上明下暗。忽遇風吹雲散，上下俱明，萬象皆現。世人性常浮游，如彼天雲。善知識，智如日，慧如月，智慧常明。於外著境，被妄念浮雲蓋覆自性，不得明朗。若遇善知識，聞真正法，自除迷妄內外明徹，於自性中萬法皆現。見性之人，亦復如是。此名清淨法身佛！」



戲論的本質來談；但是在「合本開跡」的經論中，所說的「法身」一是將「法身」以及一分「報身」的義涵含括在內，所以產生在內容上有所差異。如《合部金光明經》所說的法身。就包涵了「理法身」與「智法身」兩種，如經言：

善男子！一切諸佛利益自他究盡。自利益者是法如如。利益他者是如如智。<sup>80</sup>

善男子，離無分別智更無勝智，離法如如無勝境界，是法如如、如如智，是二種如如、如如不一不異，是故法身慧清淨故、滅清淨故，是二清淨，是故法身具足清淨。<sup>81</sup>

而在《金光明最勝王經疏》卷2言：

此法身有二。一、自性法身，二、功德法身。今包含二，為除煩惱等障明為得自性法身。為具善法故，明為得功德法身。即淨法界四智心品總名法身。能証所証合名法身。<sup>82</sup>

《攝大乘論釋》說：

依止自性身，能起福德智慧行，二行所得之果，謂淨土清淨及大法樂…此中自性身者，是諸如來法身…，一切障滅故、一切白法圓滿故，唯有真如及真智獨存，說名法身。<sup>83</sup>

而在《觀無量壽經義疏》卷末、大正37·183c 的「真身」—「佛具三身，一者、真身謂法與報。二者、應身八相現成。三者、化身隨機現起。」上述是就經論對於法身義涵的解析，但是從其中可以發現，為何吉藏、慧遠要針對佛身提出四門、四句等分別了。

<sup>80</sup> 《合部金光明經》卷1·大正16.363a。

<sup>81</sup> 《合部金光明經》卷1·大正16.363c。

<sup>82</sup> 《金光明最勝王經疏》卷2·大正39.214a。

<sup>83</sup> 《攝大乘論釋》卷13.249c。

(二)「報身」—在經論中，也有稱為受用身，指菩薩於因地修習六度萬行，成就誓願，得成就完全圓滿之佛陀，這即是一「報身」佛。<sup>84</sup>而「受用身」又可分〈自受用〉、〈他受用〉兩種。〈自受用身〉—是指自內證悟之果而於自身受用，而〈他受用身〉—即是以證悟之果來化導眾生，而化導聞法的對象，是指初地以上的菩薩。「報身」—如果就信仰層面來說，被當作「報身佛」而作為信仰的對象，就如同阿彌陀佛、藥師佛等。<sup>85</sup>

在本文所引的經論中，相當於「報身」範疇的名稱有一報佛、受用身、食身等十種經論。本文共引有十六種經論，為何只出現了十種呢？因為缺少的這六種經論，如《解深密經》中使用的「解脫身」，指的是《阿含經》所說的「五分法身」。因為在經言：「聲聞獨覺所得轉依，名法身不？善男子，不名法身。世尊，當名何身？善男子，名解脫身。由解脫身故，說一切聲聞獨覺，與如來平等平等。由法身故說有差別。」<sup>86</sup>而筆者也於探討《解深密經》之後，發現經中雖說三身，但是實際上，就如同吉藏四句分別中的「合本合跡」一樣，經中是將佛身分為「生身」與「化身」。如經言：「一切如來化身作業，如世界起一切種類，如來功德眾所莊嚴住持為相。當知化身相有生起，法身之相無有生起」。<sup>87</sup>除了《解深密經》之外，另五種是屬於『開跡合本』性質的經論。<sup>88</sup>

在義涵相同的經論中，《大乘莊嚴經論》所用的「食身」則是比較特別的名詞，但是跟報身的義涵是相同的。如論中說：

二者食身，由於大集眾中作法食故。…偈曰：平等微細身，受用身相合，應知受用身，復是化生因。釋曰：平等謂自性身，一切諸佛等無別故。微細者，由此身難知故，受用身謂食身。……二身者，謂食身、化身。二利者謂自利利

<sup>84</sup> 參閱《大乘起信論》·大正32. 579b。

<sup>85</sup> 阿彌陀佛—是因地修行時，曾立四十八願以救眾生，經長時修行終於成就佛果，建立「西方極樂世界」。而藥師如來—曾立十二大願以救眾生，經長時修行終在「東方淨琉璃世界」成佛建立淨土。這二位佛如果從修行成就，以建立佛國淨土的角度來看，可以說是屬於報身佛的範疇。

<sup>86</sup> 《解深密經》卷5·大正16. 708b。

<sup>87</sup> 《解深密經》卷5·大正16. 708b~708c。

<sup>88</sup> 這五種經論是：《金光明經》、《金光明最勝王經》、《攝大乘論》、《攝大乘論釋》、《觀無量壽經義疏》。

他。食身以自利成就為相，化身以他利成就為相。如此二利，一切種成就故，次第建立食身及化身。<sup>89</sup>

在報身中所缺少的五種經論，是屬於『開跡合本』—也就是法、應、化的三身說的範圍。關於這五個，在本文在談到「應身」時再一併提出。

(三)「應身」—一般也有譯為「變化身」然而這是指另外不同的看法。如僧叡五種法身中的「變化法身」，<sup>90</sup>即可說是屬於變化身。但是如果是就特別的時代、地域、對象之需要而現佛身之佛。即稱之為「應身佛」。如《智論》中認為印度示現成佛的釋迦牟尼佛，也是屬於應身佛：「處處國土中，隨眾生壽命長短而受其形。如釋迦牟尼佛，於此國土壽命百年，於莊嚴佛國壽七百阿僧祇劫。佛法於五不可思議中，是第一不可思議。」（《智論》卷90、大正25·698b。）<sup>91</sup>而同樣是屬於應身佛的，有過去六佛、未來彌勒佛，乃至三世十方諸佛都是應身佛。也可以說凡是有具體的、個別的出現的佛，都是應身佛。

「應身」—在主張「三身」說的經論中，在六種經論中出現。但是其中《十地經論》所說的應身，跟此處所談的應身是不同的。<sup>92</sup>而屬於同樣應身義涵的經論有四種。《合部金光明經》云：

善男子，是諸佛如來，為諸菩薩得通達故說於真諦，為通達生死涅槃一味故，身見眾生怖畏歡喜故，為無邊佛法而作本故，如來相應如如、如如智願力故，是身得現具足三十二相八十種好，項背圓光，是名應身。<sup>93</sup>

<sup>89</sup> 《大乘莊嚴經論》卷3·大正31.606b。

<sup>90</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》大正36.28a 引僧叡所作的《維摩詰經疏》言：「遍應萬化無感不形者，就機而明，何者三有之形，隨業而化，故有精粗大小之差…方便故無感不形，是為如來真妙法身，陰界不攝非有非無，一以有此身為萬化之本，故得於中無感不應。如冥室曦光隨孔而照，光雖萬殊而本之者一，所謂真法身也。」

<sup>91</sup> 詳見木村宣彰①〈僧叡の法身說〉、《印度學佛教學研究》第37卷第1號、昭和63年12月、頁98。②〈五種法身說〉—中國佛教初期に於ける法身說の一類型—《佛教學セミナー》第48號、1988年10月、頁20。

<sup>92</sup> 《十地經論》大正26.138b，其所謂的應身是單指釋尊而言。相對於『開跡合應』的經論來說，同是應身但是所言的內容是有差別的。

《攝大乘論釋》言：

土有眾寶差別，不可數量故稱種種。此無量寶土，依佛應身得成，諸菩薩名大人集，是菩薩眾親近善友，正聞正思正修等是輪體。……菩薩於諸佛淨土中，自聽受大乘法受法樂，為他說大乘法亦受法樂。菩薩備受用此二法樂，若無應身則無此二受用法樂。<sup>94</sup>

《金光明最勝王經義疏》言：

經具三十二相八十種好項背圓光。贊曰：明莊嚴也。問：若他受用相好應多云何但說三十二相等。答：他受用身有其二種，一、四善根位所見之身。二、地上菩薩所見之身。問：餘處多說為地前現名為化身，何名受用？答云：為地前身現名為化身者，說三乘人同見之身。非四善根菩薩所見。若非地前何故下云應身非化身者是地前身。<sup>95</sup>

此處所說的「應身」，其實正是上述「報身」中所缺少的那五種經論。但是在意涵上也不是完全一致。因為屬於法、應、化三身說的經論，其所說的「應身」，其實是涵括法、報、應三身說中，報身以及應身的一部分。而另外《觀無量壽經義疏》所說的應身，卻是跟法、報、應三身說中的「應身」是相同的義涵。就如觀疏中所言：「應身八相現成。」<sup>96</sup>由此可知，在屬於『開跡合本』的經論中，對於這佛身的開展，比起『開本合跡』的經論，是要來的更加複雜。

（四）「化身」—在這十六種經論是有特殊之處，在以施設法、報、應三身說的經論，跟施設法、應、化三身說是有所差別的。在這其中有二種說法：

---

<sup>93</sup> 《合部金光明經》卷1·大正16. 362c~363a。

<sup>94</sup> 《攝大乘論釋》卷13·大正31. 250a。除其之外其餘的經論有一《攝大乘論》卷下·大正31. 129c：「受用身者，諸佛種種土，及大人集轉依止所顯現，此以法身為依止，諸佛土清淨，大乘法受樂受用因故。」

<sup>95</sup> 《金光明最勝王經義疏》卷2·大正39. 213b~c。

<sup>96</sup> 《觀無量壽經義疏》卷末·大正37. 183c。

- 1、說為地前身的菩薩，以及二乘人、凡夫所現之身。
- 2、是說為二乘、凡夫示現佛身，為五趣眾生現異類身的即是化身。

在這二說之中屬於第一種的有一

- |                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| 《大乘莊嚴經論》 <sup>97</sup>      | 《攝大乘論》 <sup>98</sup>       |
| 《攝大乘論釋》 <sup>99</sup>       | 《解深密經》 <sup>100</sup>      |
| 《十地經論》 <sup>101</sup>       | 《妙法蓮華經憂波提舍》 <sup>102</sup> |
| 《妙法蓮華經論憂波提舍》 <sup>103</sup> | 《金剛般若波羅蜜經論》 <sup>104</sup> |
| 《大乘本生心地觀經》 <sup>105</sup>   | 《法華義疏》 <sup>106</sup>      |

第二種的有

- |                            |                         |
|----------------------------|-------------------------|
| 《觀無量壽經義疏》 <sup>107</sup>   | 《宗鏡錄》 <sup>108</sup>    |
| 《成唯識論》 <sup>109</sup>      | 《合部金光明經》 <sup>110</sup> |
| 《金光明最勝王經義疏》 <sup>111</sup> |                         |

這其中《六祖壇經》所說的「自性化身佛」是以眾生是隨自身之念的善惡而有不同的變現。<sup>112</sup>但是如以經中之意來看，此經之義涵應是屬於第二種。

<sup>97</sup> 《大乘莊嚴經論》卷3·大正31.606b<sup>6</sup>~c<sup>6</sup>。

<sup>98</sup> 《攝大乘論》卷下·大正31.129c<sup>7</sup>。

<sup>99</sup> 《攝大乘論釋》卷13·大正31.250a<sup>5</sup>~b<sup>12</sup>。

<sup>100</sup> 《解深密經》卷5·大正16.708b<sup>2</sup>~c<sup>8</sup>。

<sup>101</sup> 《十地經論》大正26.138b。

<sup>102</sup> 《妙法蓮華經憂波提舍》大正26.9b<sup>11</sup>。

<sup>103</sup> 《妙法蓮華經論憂波提舍》大正26.18c<sup>3</sup>。

<sup>104</sup> 《金剛般若波羅蜜經論》大正25.784b<sup>8</sup>。

<sup>105</sup> 《大乘本生心地觀經》卷2·大正3.299a。

<sup>106</sup> 《法華義疏》卷10·大正34.603<sup>8</sup>。

<sup>107</sup> 《觀無量壽經義疏》卷末·大正37.183c<sup>5</sup>。

<sup>108</sup> 《宗鏡錄》卷89·大正48.900b<sup>13</sup>。

<sup>109</sup> 《成唯識論》卷10·大正31.58a<sup>3</sup>。

<sup>110</sup> 《合部金光明經》大正16.362c<sup>8-3</sup>；可參見《法華義疏》卷10·大正34.603b<sup>3</sup>。

<sup>111</sup> 《金光明最勝王經義疏》大正39.212c<sup>1</sup>~213a<sup>15</sup>。

<sup>112</sup> 《六祖壇經》大正48.354c。

由上述來看，在各經論中對於「報身」「應身」「化身」之間的定位是非常的複雜。而在這兩種佛身的模式中，最主要的問題點在於「化身」的施設，以及對於「報身」、「應身」的定位。關於這些的問題，日本學者宇井伯壽在他的著作中，將「報身」分為兩種：

- 1、自內證享受法樂的是 - 自受用身。
- 2、為初地以上菩薩所應現的是 - 他受用身。

而將「應身」為濟救眾生所顯現佛身，分為：

- 1、是為初地以上菩薩所示現的是 - 勝應身。
- 2、為初地之前以及為凡夫二乘所現的佛身是 - 劣應身。<sup>113</sup>

在他個人是認為，「報身」中的他受用身跟「應身」中的勝應身是相同。但是為了要顯現佛利益眾生之德，所以將報身的範圍限於自受用身。而將他受用身的範疇歸於應身中的勝應身。如此一來「應身」包含了勝、劣二身。這是『開本合跡』的法、報、應三身說。第二種（指宇井伯壽所言的「應身」）即是屬於『開跡合本』一法、應、化的三身說。<sup>114</sup>而在文中，將報、應、化三身分成兩種的分化，1、是勝應身作為應身，劣應身稱為化身。2、是勝應身作為報身，劣應身稱為應身。當然在他個人，是就其所用的經論提出看法。而筆者，在這過程中，發現就這報、應、化三身的關係，是可以分為三種：即是在宇井伯壽所提出的二種，再加上第三種－將勝、劣應身合為應身。而這三種模式的代表經論，分別是①《攝大乘論》。②《十地經論》。③《妙法蓮華經憂波提舍》。

而我們也可以由此看出，這「應身」與「化身」其實是有各自不同施設方便的目的。「應身」一是為化導眾生而顯現相好莊嚴之佛身，比如「三十二相」、<sup>115</sup>「八十種好」，<sup>116</sup>即其一種表現。而「化身」一則不必具備相好之佛身，為救眾生，可化為凡

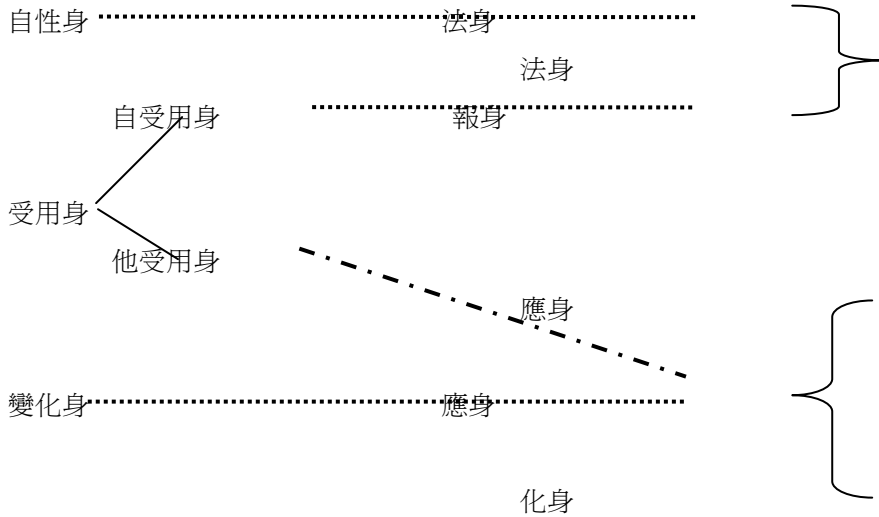
<sup>113</sup> 宇井伯壽〈大智度論に於る法身說〉《印度哲學研究（四）》、岩波書店、昭和40年10月7日，頁403~424。

<sup>114</sup> 宇井伯壽〈大智度論に於る法身說〉頁405。

<sup>115</sup> 《中阿含經》卷11，王相應品、三十二相經，大正1. 493a-494b。

<sup>116</sup> 《增一阿含經》卷46，放牛品・大正2. 799c。

夫、梵天、魔王、畜生等出入六道三界而現身說法。而關於三種佛身說，總結三種的主要用詞，一、為自性身、受用身、變化身。二、為法身、報身、應身。三、為法身、應身、化身。將這三者的關係，以圖表以示彼此間的關係：<sup>117</sup>



(表三：四種佛身說)

	大乘本 生心地 觀經卷 二 <sup>118</sup>	合部金 光明經 卷一 <sup>119</sup>	佛地經 論卷七 <sup>120</sup>	入楞伽 經卷二	宗鏡錄 <sup>121</sup>	成唯識 論卷十 <sup>122</sup>	佛地經 論卷七	金剛頂 分別聖 位經
--	---------------------------------------	---------------------------------	---------------------------	------------	--------------------	---------------------------	------------	------------------

<sup>117</sup> 此是參考張瑞良〈佛概念之研究與深思〉一文、台大哲學論評·第五期頁155-176。

<sup>118</sup> 《大乘本生心地觀經》卷2·大正3. 298b。「佛寶具三種身，一者自性身、二者受用身、三者變化身。此經中的受用身，又可分為自受用與他受用。」

<sup>119</sup> 《合部金光明經》卷一·大正16. 363c。《大乘義章》卷19·大正44. 841c載，即：(一)化身非應身，指如來為度眾生，隨類變現龍、鬼等形，而不示現佛身，稱為化身非應身。又佛涅槃後，依願力遺身以益物，此亦為化身而非應身。(二)應身非化身，指地前菩薩所見之佛身，乃從三昧法門之中所現，非人天六道所攝。(三)化身亦應身，指諸菩薩所見之佛身。蓋彼見如來相好之形，遂隨其道而成佛，故稱應身；佛在人中，其度生之相與人類同，故稱化身。(四)非化身非應身，指佛之真身；亦即佛三身中之法、報二身。

<sup>120</sup> 指自性身、自受用身、他受用身、變化身—《佛地經論》卷7·大正26. 325c~327c。係由《攝大乘論》卷上所列舉之三身中，分「受用身」為自受用、他受用二者。

自性身	✓		✓		✓	✓		✓
自受用身	✓		✓		✓	✓		
他受用身	✓		✓		✓	✓		
變化身	✓		✓		✓	✓		✓
變化非受用身							✓	
受用非變化身							✓	
亦受用亦變化身							✓	
非受用非變化身							✓	
等流身								✓
受用身								✓
所作應佛				✓				
應化佛				✓				
法佛				✓				
報佛				✓				
應身非化身		✓						
化身亦應身		✓						
化身非應身		✓						
非化身非應身		✓						

在四種佛身的經論中，《宗鏡錄》、《大乘本生心地觀經》、《成唯識論》，在三身說中即已經出現了，但是因為在經論中，又將〈受用身〉分為自、他兩種受用身而成為四種身，所以在此也一併列出。而《佛地經論》雖然出現了兩種的四身說，但是其中在《佛地經論》卷7、大正26·325c~327c所載的：「受用非變化身、變化非受用身、

<sup>121</sup> 《宗鏡錄》卷89·大正48. 900b言：法身有三相別，自性身、受用身、變化身。此即法、報、化三身：(1)自性身，諸佛如來具無邊際真常功德，是一切法平等實性，即此自性，又稱法身。(2)受用身，又分二種：(a)自受用身，諸如來修習無量福慧，起無邊真實功德，恒自受用廣大法樂。(b)他受用身，諸如來由平等智示現微妙淨功德身，居純淨土，為住十地菩薩眾顯現大神通，轉正法輪。(3)變化身，諸如來以不思議神力，變現無量，隨類化身，居淨穢土，為未登地諸菩薩眾及二乘等，稱其機宜，現通說法。

<sup>122</sup> 《成唯識論》卷10·大正31. 57c：「如是法身有三相差別，一者自性身謂如來真淨法界…、二者受用身—此有二種身—自受用…、二他受用…、三者變化身…。此外，《成唯識論》在解說四身之相，亦舉出四身配於真如及四智五法等二說。



亦受用亦變化身、非受用非變化身」。其實指的即是一自受用身、變化身、他受用身、自性身等四身。<sup>123</sup>因此在表中是扣除了這四種經論，而以其他的經論為四身說的主要對象。

四種身與三種身的主要差別在於，四身說他是將兩種三身說給予融合，而成為法、報、應、化。或者是自性、自受用、他受用、變化等的四身說。對於這四種名詞的解說其實是一樣的。這也正是吉藏四門分別中的一『開本開跡』。

### 三、《大智度論》佛身觀的義涵及其種類

在《大智度論》對於佛身的種類，向來是主張二種身的。但是這二身說各有其不同的名詞，例如『法性生身、隨眾生優劣現化佛』<sup>124</sup>、『真身、化身』<sup>125</sup>、『法性身、父母生身』<sup>126</sup>、『法性生身、隨世間身』<sup>127</sup>、『法性生身佛、生身佛』<sup>128</sup>、『法身、色身』<sup>129</sup>等等。然而《智論》雖是主張二身說，實際上有些的涵義是不同的。這種種不同的名稱，不外是從佛說法的內容、佛的形相、佛的能力、聽聞佛法眾生的根機而施設種種的差別相。在《智論》中佛的「生身」也有各種不同用詞，但是這主要是隨文中的內容，而有不同的對襯用語，如「真身與化身」「法性生身、隨眾生優劣現化佛」「法性生身佛與生身佛」等。但是就佛的「生身」方面來說，所表現的義涵是相同的。但是「法身」就不一樣了，在論中同是「法身」的代名詞，如法性生身、法性生身佛、真身、根本真佛、真身、法身佛、真佛、法性生佛等等，但是已經有不同義涵的開展了。甚至於有時連同樣是用「法身」的字眼，但是已經有不同的義涵在內了。所以《智論》所說的佛身實有多種的內涵在內，是值得加以研究與探討。

<sup>123</sup> 《佛地經論》卷7·大正26. 325c~327c 所談論的佛身雖是有談到四種身，但是其實是以三身說為主要的佛身觀。在此所以將其列出，最主要的是要讓大家了解有關於佛身的各種不同說法。

<sup>124</sup> 《智論》卷34·大正25. 313a。

<sup>125</sup> 《智論》卷30·大正25. 278a。

<sup>126</sup> 《智論》卷9·大正25. 121c。

<sup>127</sup> 《智論》卷33·大正25. 303b。

<sup>128</sup> 《智論》卷34·大正25. 310b。

<sup>129</sup> 《智論》卷99·大正25. 747a。

《智論》對法身說的真義，也可以說從論主龍樹的真義來看，其實都是不離其一切法畢竟空的中心思想＝『諸法實相』。如從《智論》文中就可以明確的看到：

佛有二種身。一者、法身。二者、色身。法身是真佛，色身為世諦故有佛。法身相，上種種因緣說諸法實相，是諸法實相亦無來無去。《智論》卷99·大正25·747a。

有二種道。一者、令眾生修福道。二者、慧道。福道故，說三十二相。慧道故，說無相。為生身故，說三十二相。為法身故，說無相。《智論》卷29·大正25·274a。

須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身。得真供養，供養中最，非以致敬生身為供養也。《智論》卷11·大正25·137a。

此中曇無竭自說因緣，所謂諸法如不動相，諸法如即是佛。問曰：何等是諸法如？答曰：諸法實相，所謂性空、無所得、空等諸法門。問曰：摩訶般若波羅蜜，於佛法大乘六波羅蜜中第一法，若無佛則無說般若者，三十二相、八十隨形好、十力、四無所畏等。色、無色法等，淨妙五眾和合，是故名為佛。……答曰：不然，佛法中有二諦，世諦、第一義諦。世諦故，佛說般若波羅蜜。第一義故，說諸佛空無來無去。《智論》卷99·大正25·746b。

又佛常寂滅、無戲論相。若人分別、戲論常寂滅事，是人亦墮邪見。離是有二邊處中道，即是諸法實相。諸法實相即是佛。何以故？得是諸法實相，名為得佛。復次，色等法如相即是佛。色等法性空是如相。諸佛如亦性空。以是故？不來不去、不生不滅、法性、實際、空、無染、寂滅、虛空性。亦如無來無去，如、乃至虛空性如、佛如、是如，一、無二、無三等別異。《智論》卷99·大正25·746c~747a。

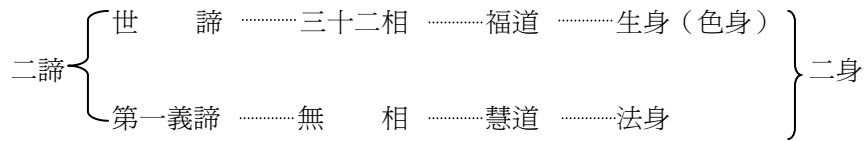
上述是就《智論》對於法身真正的主張。但是在《智論》中也不全然是如此的，在有些地方《智論》所學的法身，同樣是說法身，其實已有不同的蘊涵在內。然而

《智論》卻只談二種佛身，為何不依其各別義涵來解釋呢？這是因為《智論》是從「二諦」(Two Trutha)的立場來說明這兩種佛身。就如《智論》所言：

佛有二種身。一者、法身。二者、色身。法身是真佛，色身為世諦故有佛。法身相，上種種因緣說諸法實相，是諸法實相亦無來無去。是故說諸佛無所從來，去亦無所至。若人得諸佛法身相，是名近阿耨多羅三藐三菩提。<sup>130</sup>

問曰：十方諸佛及三世諸法，皆無相相。今何以故說三十二相，一相尚不實。何況三十二？答曰：佛法有二種。一者、世諦。二者、第一義諦。世諦故，說三十二相。第一義諦故，說無相。有二種道。一者、令眾生修福道。二者、慧道。福道故，說三十二相。慧道故，說無相。為生身故，說三十二相。為法身故，說無相。<sup>131</sup>

依《智論》之文，可列表如下：



由上可知，為何在《智論》中本是可依於不同的角度，說「法身」有多種的義涵及分類，然而在論中卻只說一法身的原由了。因為《智論》是以二諦來說明二種佛身，在第一義諦之下如何還能有所分別呢。<sup>132</sup>就如同僧叡雖依於《智論》提出五種法身，但是他其真正的目的，也正是爲了要解說《智論》中法身的真實義涵。<sup>133</sup>

<sup>130</sup> 《智論》卷99・大正25. 747a。

<sup>131</sup> 《智論》卷29・大正25. 274a。

<sup>132</sup> 龍樹在《中論》第二十四品〈觀四諦品〉，也是用二諦來詮釋生身與法身。如《中論》云：「諸佛依二諦，爲眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」大正30. 32c~33a。

<sup>133</sup> 此處不加以探討，

《智論》雖是以「二諦」來說明二身，但是在《智論》中除了「二諦」之外。《智論》的佛身說其實也是可以用「四悉檀」來加以說明的。在《智論》卷一所說的四種悉檀中的「第一義悉檀」，如論中所言：「第一悉檀何者是？答曰：過一切語言道斷，心行處滅，遍無所依，不示諸法，無初、無中、無後，不盡不壞，是名第一義悉檀。」<sup>134</sup>第一義悉檀—的離一切的言語道斷，來說明諸法實相。就如同《智論》中雖然用了種種的形容詞來形容「菩薩」的義涵。但是最好、最佳的詮釋，不也正是如《智論》所說的：「無句義，是菩薩句義」嗎！<sup>135</sup>而相對於此，第一義悉檀的解說，不也正是《智論》中「諸法實相」的最佳解說嗎！而「世界悉檀」—不正是《智論》中所說的生身佛嗎。而「各各為人悉檀」、「對治悉檀」—其實也正是《智論》中的「法性身佛」，或者就如《智論》所言：「處處國土中，隨眾生壽命長短而受其形。如釋迦牟尼佛，於此國土壽命百年，於莊嚴佛國壽七百阿僧祇劫。佛法於五不可思議中，是第一不可思議。」<sup>136</sup>佛是為不同的根機的眾生，而化現的不同的佛身來化度眾生。就如《智論》文中所說的：「受人法的是生身佛，顯現超越性的是法身佛。」

由《智論》以〈諸法實相〉等來說明法身，其實也正是龍樹學說的根本主張。在《中論》中龍樹即是以「如來自性」即是「世間自性」。<sup>137</sup>「世間」與「涅槃」又豈是能夠分別的。就如同印順法師在《中觀論頌》一書所說的：

如來在世時，有緣起的假名「如來」。此緣起「如來所有」的實「性」，就「是世間性」，不要以為離世間法，別有如來。這是即緣起而顯示本性空寂的。如來的本性，即畢竟空寂，與世間法的性空，平等平等。所以說：「如來無有」實自「性」，「世間」也就是「無」有實自「性」的。在此緣起假名的性空中，如來與世間同等的。在無自性的畢竟空中，世間與如來也沒有差別的，法法也都是平等的。『生死即法身』，約此意說。如來在世，尚且是「若欲見佛者，應觀空無相」，何況如來滅度以後？<sup>138</sup>

<sup>134</sup> 《智論》卷1·大正25. 61b。

<sup>135</sup> 《智論》卷44·大正25. 380b。

<sup>136</sup> 《智論》卷90·大正25. 698b。此外詳見木村宣彰①〈僧叡の法身說〉、《印度學佛教學研究》第37卷第1號、昭和63年12月、頁98。②〈五種法身說〉—中國佛教初期に於ける法身說の一類型—《佛教學セミナー》第48號、1988年10月、頁20。

<sup>137</sup> 《中論》卷4·大正30. 31a：「如來所有性、即是世間性，如來無有性，世間亦無性。」

<sup>138</sup> 印順著《中觀論頌講記》p417。

可知「諸法實相」本即是「空」、「無相」、「離諸戲論」，是無法加以解說的。也由此可知，龍樹的學說的根本中心思想，也正是《般若經》一切皆空的主張。而龍樹學說也正是依於般若空性而開展的。

#### 四、《大智度論》法身觀的來源與開展

##### 一與大眾部及有部之關係一

《大智度論》的作者龍樹，在當時的印度，是面對一個很微妙的處境，因為在當時正是處於部派分裂，以及初期大乘佛法《般若經》等興起之際。對於各部派及大、小乘之間不同的思想，以及對佛法義理不同的見解，所產生的諍論，龍樹勢必要解決這些問題。也因此我們會發現，在《智論》有些地方，是引用「大眾部」（Mahasanghika）的說法，有時地方則是引述於「說一切有部」（Sarvasti-vadin）之說。這都是龍樹爲了要調合佛法的諍論，而又要符合佛法的真實義所做的會通。

在《智論》中有關於佛身的方面，向來都只有談二種身。然而在論中，卻又提出了多種的二身之說，有『法性生身、隨眾生優劣現化佛』<sup>139</sup>、『真身、化身』<sup>140</sup>、『法身、色身』<sup>141</sup>、等等。由此也知道「法身」在《智論》中，有種種不同的名稱。但是如果我們進一步考察便會發覺《智論》的佛身觀，其實部派中的「有部」及「大眾部」，有非常密切的關係。

在「說一切有部」是認爲佛的生身是有漏的，同樣是父母所生，跟一般人一樣也是要飲食、睡眠。而「佛」也曾經有過背痛、頭痛、腹瀉等等的病，也曾經服藥。佛的身體，也曾受傷出血。最後也是爲無常所壞。所以在「有部」認爲，佛之所以稱爲佛，是因爲無漏五蘊的法身。「色身」（rupa-kaya）一只不過是依之而得無上菩提罷了。但是如來的「法身」（dharmakaya）卻是不滅，而什麼是如來的法身呢？在「有

---

<sup>139</sup> 《智論》卷34·大正25. 313a。

<sup>140</sup> 《智論》卷30·大正25. 278a。

<sup>141</sup> 《智論》卷99·大正25. 747a。

部」是認為，佛所親証的無上菩提、所言說之法即是「法身」。如《大毘婆沙論》卷34所說：

今顯此身父母生長，是有漏法，非所歸依。所歸依者，謂佛無學成菩提法，即是法身。<sup>142</sup>

相對於「說一切有部」之說，「大眾部」則提出了，「佛身出世是無漏的」。對於佛的生病服藥，解說為「為眾生故」，就如同《異部宗輪論》中所言：

此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者。謂四部同說。諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪。佛以一音說一切法。世尊所說無不如義。如來色身實無邊際。如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。佛化有情令生淨信，無厭足心；佛無睡夢；如來答問不待思惟，佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情謂說名等，歡喜踊躍，一剎那心了一切法；一剎那心相應般若知一切法。<sup>143</sup>

又如《摩訶僧祇律》卷31言：<sup>144</sup>

耆舊童子往至佛所，頭面禮足白佛言：世尊，聞世尊不和，可服下藥，世尊雖不須，為眾生故願受此藥，使來世眾生開視法明。<sup>145</sup>

為何「大眾部」會提出這樣的看法呢？這除了是因為信仰上的需要之外，更重要的是「理論不合」，為何理論不合呢？因為「因緣業報」，本是佛法的重要原理。如佛在過去生中，即已修集無量無數的功德，應該有圓滿的佛身才是。可是顯示在人間的佛，還是有很多的不圓滿。例如佛久劫不殺生，怎麼只有活八十歲？而佛久劫來從不

<sup>142</sup> 《增一阿含經》卷一·大正2. 549c。

1、《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷38·大正24. 398c~399a。

2、《大毘婆沙論》卷34·大正27. 177a。

<sup>143</sup> 《異部宗輪論》大正49. 15b~c。

<sup>144</sup> 《摩訶僧祇律》是屬於大眾部的律典，所以可以看出大眾部的思想。

<sup>145</sup> 《摩訶僧祇律》卷31·大正22. 481a。

傷害他人，應該得無病報，怎麼佛會有頭痛、背痛呢？佛在無量生中，廣修布施怎麼會「空鉢而回」呢？此外之外還有怨敵的毀謗破壞等等，種種的不如意事。這要如何來說明呢？如《智論》中言：

佛世世修諸苦行，無量無數，頭目髓腦常施眾生，豈唯國財妻子而已。一切種種戒、種種忍、種種精進、種種禪定，及無比清淨、不可壞、不可盡智慧，世世修行已具足滿，此果力故，得不可稱量殊特威神。以是故言：因緣大故，果報亦大。問曰：若佛神力無量，威德巍巍不可稱說，何以故受九罪報？一者，梵志女孫陀利謗（佛），五百阿羅漢亦被謗；二者，栴遮婆羅門女，繫木盂作腹謗佛；…七者，冷風動故脊痛；八者，六年苦行；九者，入婆羅門聚落，乞食不得，空鉢而還。復有冬至前後八夜，寒風破竹，索三衣禦寒；又復患熱，阿難在後扇佛。……何以故受諸罪報？」<sup>146</sup>

佛在過去生中的無量修行，有大因緣應該得大果報。而《智論》對於這受罪疑問的解說，實際上就是沿用「大眾部」的見解。<sup>147</sup>在《智論》中提出了二身說—「法性生身」與「父母生身」。法性生身是真實，父母生身是方便，由這個立場會通了此一矛盾。在《智論》卷9言：「如是法性身佛，能度十方世界眾生。受諸罪報者，是生身佛。生身佛，次第說法如人法。以有二種佛故，受諸罪無咎。」<sup>148</sup>

而在《智論》中是只說二種佛身，而《智論》中的父母生身，其實就是「有部」所主張的，佛的生身是有漏的。此外《智論》中所言說的「法身」，跟「有部」所說的以佛的經法、戒律為法身，實有相當的關係存在。而《智論》中所說：佛的法性身是遍滿十方虛空，無量無邊，佛的色像端正相好莊嚴，具無量光明；佛有無量音聲，聽法眾亦滿虛空；佛常出種種身，以種種名號，現種種生處，行種種方便度化眾生，常度一切。無須與息時。<sup>149</sup>而這不也正是《異部宗輪論》中大眾部的主張嗎！<sup>150</sup>

<sup>146</sup> 《智論》卷9·大正25. 121c。

<sup>147</sup> 此一見解是由印順導師所著《初期大乘佛教的起源與開展》p163~168中而來。

<sup>148</sup> 《智論》卷9·大正25. 122a。亦可參考《摩訶僧祇律》卷31·大正22·481a。

<sup>149</sup> 《智論》卷9·大正25. 121c「是法性身滿十方虛空，無量無邊。色像端正、相好莊嚴、無量光明、無量音聲、聽法眾亦滿虛空。常出種種身、種種名號、種種生處、種種方便度眾生，常度一切，無須與息時。」亦可參考《智論》卷30·大正25. 278a。

<sup>150</sup> 《異部宗輪論》大正49. 15b。

爲何我們會說《智論》是受部派的影響呢？因爲《智論》對於二諦的施設，也是延用於有部的見解。如《大毗婆沙論》所言：

餘契經中說有二諦。一世俗諦。二勝義諦。問：世俗、勝義二諦云何？有作是說。於四諦中前二諦是世俗諦。…後二諦是勝義諦。…復有說者。於四諦中前三諦是世俗諦。…唯一道諦是勝義諦。或有說者。四諦皆是世俗諦攝。…評曰：應作是說。四諦皆有世俗勝義，苦集中有世俗諦者。義如前說。苦諦中有勝義諦者，謂苦非常空非我理。集諦中有勝義諦者，謂因集生緣理。滅諦中有世俗諦者，佛說滅諦如園如林如彼岸等。滅諦中有勝義諦者，謂滅靜妙離理。道諦中有世俗諦者，謂佛說道如船顯、如石山、如梯蹬、如臺觀、如花、如水。道諦中有勝義諦者，謂道如行出理。由說四諦皆有世俗勝義諦故。世俗勝義俱攝十八界十二處五蘊。<sup>151</sup>

而且《智論》與《大毘婆沙論》都將十力、四無所畏等功德法，當作是法身的一分。如《大毗婆沙論》卷17云：

三法身等。謂如一佛成就十力四無所畏大悲三念住。十八不共法等無邊功德。餘佛亦爾故名平等。<sup>152</sup>

卷25云：

問：若爾何故施設論說諸佛功德一切平等。答：由三事故。一修行等。謂一切佛皆三大劫阿僧企耶修四波羅蜜多圓滿得無上菩提故。二法身等。謂一切佛皆成十力四無畏等無量無邊勝功德故。三利益等。謂一一佛皆度無量無邊有情令解脫故。<sup>153</sup>

《智論》卷29云：

<sup>151</sup> 《大毗婆沙論》卷77·大正27. 399c。

<sup>152</sup> 《大毗婆沙論》卷17·大正27. 85a。

<sup>153</sup> 《大毗婆沙論》卷25·大正27. 131b。相關出處可見177a。



福道故，說三十二相。慧道故，說無相。為生身故，說三十二相。為法身故，說無相。佛身。以三十二相、八十隨形好而自莊嚴。法身。以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法諸功德莊嚴。<sup>154</sup>

由此可知，在《智論》中其實有很多的地方，跟部派都是脫不了關係。而這主要的關鍵點，其實就是在於龍樹本身也是出身於「有部」，在思想上也是受了有部不少的影響。

## 五、《大智度論》與各經論佛身說的比較

在《智論》中，法身不同義涵的開展，不但可以在好幾個地方看出。更可以看出不同的種類的法身說。因為就如前面所引之文可知，《智論》是以「諸法實相」「無來無去」「不可得空」來說明法身。但是同樣在文中《智論》有時所言的法身，已非一般所認為的「法身」。如《智論》卷30所言：

佛身有二種。一者、真身。二者、化身。眾生見佛真身，無願不滿，佛真身者，遍於虛空，光明遍照十方，說法音聲亦遍十方無量恆河沙等世界，滿中大眾皆共聽法，說法不息，一時之頃，各隨所聞而得解悟……如是法性身佛有所說法，除十住菩薩，三乘之人皆不能持。惟有十住菩薩不可思議方便智力，悉能聽受。眾生其有見法身佛，無有三毒及眾煩惱，寒熱諸苦一切皆滅，無願不滿。<sup>155</sup>

《智論》卷9所言：

佛有二種身。一者、法性身。二者、父母生身。是法性身滿十方虛空，無量無邊、色像端正、相好莊嚴、無量光明、無量音聲、聽法眾亦滿虛空。常出種種身、種種名號、種種生處、種種方便度眾生。常度一切，無須臾息時。如是法

<sup>154</sup> 《智論》卷29·大正25. 274a。相關出處請見卷24、236a。

<sup>155</sup> 《智論》卷30·大正25. 278a。

性身佛，能度十方世界眾生。受諸罪報者，是生身佛。生身佛，次第說法如人法。<sup>156</sup>

在上述《智論》的引文。我們即可得知，關於這個「身」，《智論》用了：

- ①佛真身者，遍於虛空，光明遍照十方。
- ②說法音聲亦遍十方無量恆河沙等世界，滿中大眾皆共聽法。
- ③色像端正、相好莊嚴、無量光明。

以這三點來形容「法身」，這跟稍前《智論》所言的不但是有所差別。而且還會有令人產生「法身」是有色根之錯覺。因為「法身」即是「空」、「無相」、是「離一切戲論」。如果佛還有色身，還有色像莊嚴、無量光明。那跟「法身」豈非相反。所以在此處《智論》所言的「法身」其實已非《智論》所說法身的定義。而這上述所說的種種色像莊嚴，其實是指「法性身」，也就是「法性生身」。「法性生身」在《智論》卷34中言：

法性生身佛者，無事不濟、無願不滿。所以者何？於無量阿僧祇劫，積集一切善本功德，一切智慧無礙具足。為眾聖主，諸天及大菩薩。希能見者。<sup>157</sup>

由上述的文來看，法性身佛說法唯有十住菩薩能知、能見，三乘之人不能持。以及能度十方眾生，這如果以後來所謂的三種佛身來看，不正是屬於「報身」的範疇嗎！而且《智論》在此所說的「法身」跟《異部宗輪論》所說的：

大眾部……本宗同義者。謂四部同說。諸佛世尊皆是出世。一切如來無有漏法。諸如來語皆轉法輪。佛以一音說一切法。世尊所說無不如義。如來色身實無邊際。如來威力亦無邊際。諸佛壽量亦無邊際。<sup>158</sup>

<sup>156</sup> 《智論》卷9·大正25. 121c~122a。除此之外，在《智論》卷93·大正25. 712b亦言：「是中，是法性身，佛身無量無邊，光明、說法音聲遍滿十方國土。國中眾生皆是近佛道者。無量阿僧祇由旬眾中說法勝，無量億阿僧祇日月光明常從身出，佛令眾生見則得見，若不聽則不見。是佛一一毛孔邊，常出無量無邊阿僧祇佛。一一諸佛等無異，於化佛邊展轉復出。隨應度眾生見佛優劣。」

<sup>157</sup> 《大智度論》卷34·大正25. 313a。

<sup>158</sup> 《異部宗輪論》大正49. 15b。

是相同之意。而且窺基在其所著的《異部宗輪論述記》中，亦將《異部宗輪論》大眾部所說的佛身，歸結為「報身」。<sup>159</sup>其實這也正是為何僧叡的五種法身，<sup>160</sup>以及澄觀的判攝中都將「法性身」歸為「報身」之故。<sup>161</sup>

此外也就如《智論》卷27所言：「菩薩得無生法忍，捨生身得法性生身。」由捨生死身才能証得法性生身，因為佛也是要在修証的過程中，先証入無生法忍，得法性生身而後方能入於無上佛果。這也就是為何「法身」有時又會用法性身、法性身佛的緣故。就如《智論》所言：「於無生滅諸法實相中，信受通達無礙不退，是名無生忍」<sup>162</sup>。由這來看不正是指報身佛由功行圓滿，而成就佛國淨土是一樣的嗎！

此外在《智論》的文中，亦有後來「應身」的思想出現。如《智論》所說的「隨世間身」、「隨眾生優劣現化佛」。<sup>163</sup>這都是說佛身能隨著各類眾生，變現出不同的佛身。就如《智論》卷9說：「常出種種身、種種名號、種種生處、種種方便度眾生。」<sup>164</sup>卷93說：「是佛一一毛孔邊，常出無量無邊阿僧祇佛，一一諸佛等無異。於化佛邊展轉復出，隨應度眾生見佛優劣。」<sup>165</sup>而在《智論》卷90，亦有更進一步的解說，連在印度示現成佛的釋迦牟尼佛，壽命只有八十歲，在時間與空間來說都是有限的。這也正是《智論》種種法身說中，可以歸結於三身中的「應身」。《智論》卷90：

處處國土中，隨眾生壽命長短而受其形。如釋迦牟尼佛，於此國土壽命百年，於莊嚴佛國壽七百阿僧祇劫。佛法於五不可思議中，是第一不可思議。<sup>166</sup>

<sup>159</sup> 《異部宗輪論述記》卅字續藏第83冊、222頁。「述曰：此部意說佛，經多劫修得報身，圓極法界無有邊際，所見丈六非實佛身，隨機化故。」

<sup>160</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷1·大正36. 27c~28a。

<sup>161</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷1·大正36. p28a。「澄觀是將僧叡的五種法身，以三身來判攝。將五種法身中的，初二判為「報」、次一為「化」、後二是「法身」。

<sup>162</sup> 《智論》卷50·大正25. 417c:「無生法忍者，於無生滅諸法實相中，信受通達無礙不退，是名無生忍。」

<sup>163</sup> 《智論》卷33·大正25. 303a、303b。

<sup>164</sup> 《智論》卷9·大正25. 122a。

<sup>165</sup> 《智論》卷93·大正25. 712b。

<sup>166</sup> 《智論》卷90·大正25. 698b。此外詳見木村宣彰①〈僧叡の法身說〉、《印度學佛教學研究》第37卷第1號、昭和63年12月、頁98。②〈五種法身說〉—中國佛教初期に於ける法身說の一類型—《佛教學セミナ - 》第48號、1988年10月、頁20。《智論》的這一段文，

而這也跟僧叡五種法身說的「變化法身」一樣，是隨著不同類的眾生，而見到不同身相的佛。<sup>167</sup>而羅什所說的「妙行法性身」，<sup>168</sup>跟《智論》此處所說是相同的。

由上述《智論》所言來看，其實《智論》中所言的佛身觀，已經跟後來經論所說的三身說、四身說，有相同的義涵出現。

## 六、結 論

龍樹在中國被稱為「八宗共祖」，而《智論》在中國也向來有佛教「百科全書」之稱。由此可知，龍樹思想的龐大與精細，以及對中國佛教的影響之大。「法身」一詞，在《智論》中實含有多種的義涵。如果我們只是單純依於《智論》的二身說，來看待《智論》的佛身觀，是無法理解其背後所蘊藏的思想，以及它對後期佛身說的影響。而我們透過跟後期經論佛身種類的比對之後，可以確定《智論》的佛身說，對於後來佛教「法身」義涵的開展，實佔有極大的影響地位。<sup>169</sup>

---

是引自於《首楞嚴三昧經》在經文中言：「如彼釋迦牟尼佛壽命，我所壽命亦復如是，堅意，汝欲知者，我壽七百阿僧祇劫，釋迦牟尼佛亦爾。」《首楞嚴三昧經》大正15. 644c~645a。

<sup>167</sup> 在僧叡的定義是說：「就其「應」，則無感不形，是則變化法身」《華嚴經隨疏演義鈔》卷1·大正36. 27c~28a。這也就是佛應眾生之「感」，而應現變化之身。這種變化之身，如依僧叡所言，是隨著不同類的眾生，而見到不同身相的佛。這在僧叡的《維摩經義疏》說：「遍應萬化無感不形者，就機而明，何者三有之形，隨業而化，故有精粗大小之差---方便故無感不形，是為如來真妙法身，陰界不攝非有非無，一以有此身為萬化之本，故得於中無感不應。如冥室曦光隨孔而照，光雖萬殊而本之者一，所謂真法身也。《華嚴經隨疏演義鈔》大正36. 28a。

<sup>168</sup> 而羅什的《大乘大義章》卷上·大正45. 123a，用日（太陽）來代表法身。如日（太陽）所射出的光，隨著距離遠近，而有冷熱之分，如同佛應眾生所現，亦是如此。福報大的國土，所現的佛身即是長壽而且身像莊嚴，如燈明王佛。福報較差的國土，就如生在五濁惡世的釋迦牟尼佛。

<sup>169</sup> 此處所說的佔有極大的影響力。並不是說後來對期的經論，有直接的影響。而是筆者認為，一種思想先驅的出現，往往對於後起思想會產生潛移默化的效果。初期可能無法看出，但是到最後往往產生極大的影響。

在本文經過上述的探討之後，我們可以從各經論佛身觀，以及跟《智論》法身觀的整個關係當中，可以歸納出一些要點所在：

其實在《智論》中，就已經有後來經論所說的「三身」、「四身」說的思想蘊藏其中。

第一、《智論》的法身觀，其實是由「有部」、「大眾部」等，延伸而來。再加上般若空性的解說而成。

第二、在《智論》只說二種佛身，是因為《智論》是用「二諦」來解說二種佛身。

第三、《智論》所說的法身觀，其實也是可以用「四悉檀」來表達其中的義涵。如「第一義悉檀」以離一切言語道斷，來說明諸法實相。正是《智論》中「諸法實相」的最佳解說。而「世界悉檀」一是《智論》所說的生身佛。而「各各為人悉檀」、「對治悉檀」，其實正是《智論》所說的「法性身佛」。<sup>170</sup>

第四、在主張三身說的經論中，三身說主要可分為兩種模式：1、法身、報身、應身。2、法身、應身、化身。

第五、在主張四身說的經論中，是將兩種三身說融合，而成為四身—法身、報身、應身、化身。

第六、從主張數種佛身說的經論中，可以了解一點，即是主張佛身有三身或四身說的經論，都是屬於唯識或者真如的經論。在般若系的經論中，都只主張兩種佛身之說。

本文只是筆者個人，就各經論中的佛身觀以及《智論》的「法身」觀做個粗略的研究。個人希望在透過這一篇的探討之後，除了自己能對法身的內容有所了解能得到一些受益之外，也希望對以後想要再做進一步研究的人，能提供一些參考的資料。

---

<sup>170</sup> 詳見本文第三段。

## 【後 記】

在龍樹的著作中，《智論》雖有極為重要的地位，畢竟也只是龍樹諸多著作中的一份，並不能完全代表龍樹的思想。就以「法身」（dharmakaya）這個課題來說，雖然《中論》與《智論》同樣都是站在「諸法實相」是離於一切戲論的立場來定義「法身」。然而在這兩種論中卻是有差別之處。因為《中論》的中心課題是以一切法無自性、是空，因此對於「世間是常」等的一切見解都是視為「戲論」。

眾生存在於世間，是由五陰的因緣而生。在佛身來說，佛也是同於眾生。就如同《中論》「觀如來品」第二十二頌所言：「如來所有性，即是世間性，如來無有性，世間亦無性。」<sup>171</sup>這是佛身與眾生是同質的認識。

而在《智論》則是以「第一義諦」，以「諸法實相」「不可得空」等來說明「法身」這就如《智論》所說，「諸法實相」是唯佛與佛能知，這是說眾生是絕對無法知道佛的境界。相對於《中論》所說的佛與眾生同是因緣和合，只要是因緣和合，這即是可變的，是可變的也即是代表了眾生能成佛的可能性是存在的。這是就這兩本論，對於「法身」的定義所延伸的一些思考的問題。

但是在《智論》中其實也並不是單單以「第一義諦」來說明「法身」，為何《智論》在論中會在第一義諦之外，又施設種種不同佛身的解說，個人猜想或許龍樹其實早就知道這個問題點的存在，所以才會在《智論》中對於佛身提出多種的解說吧！

這僅是個人在對於這個課題，經過一點探討與了解之後所想到之處，或許並不正確。但在此僅是提出來供給大家作個參考罷了。

---

<sup>171</sup> 《中論》觀如來品第二十二・大正30. 31a。

## 【參考書目】

### 【藏經原典】

- 1、《大智度論》 龍樹，大正藏二十五冊。
- 2、《大乘義章》 淨影寺慧遠，大正藏四十四冊。
- 3、《出三藏記集》 南朝梁僧祐撰、大正藏五十五冊。
- 4、《佛祖統紀》 五十四卷、南宋志磐著、大正藏四十九冊。
- 5、《佛祖歷代通載》 22卷或36卷、元代念常著、大正藏四十九冊。
- 6、《梁高僧傳》 梁朝慧皎著、大正藏五十冊。
- 7、《華嚴經隨疏演義鈔》 澄觀著、大正藏三十六冊。
- 8、《法華義疏》 吉藏著、大正藏三十四冊。
- 9、《宗鏡錄》 永明延壽著、收於大正藏四十八冊。
- 10、《觀無量壽經義疏》 淨影慧遠撰、大正藏三十七冊。
- 11、《六祖壇經》 慧能述、法海集、宗寶編、大正藏四十八冊。
- 12、《中論》 龍樹、大正藏三十冊。
- 13、《異部宗輪論》 大正藏四十九冊。
- 14、《異部宗輪論述記》 窺基作疏、卍字續藏第八十三冊。
- 15、《合部金光明經》 隋寶貴合曇無讖譯、大正藏十六冊。
- 16、《金光明最勝王經疏》 唐義淨譯、大正藏三十九冊。
- 17、《攝大乘論》 無著造、陳真諦譯，又稱梁譯攝大乘論。
- 18、《入楞伽經》 菩提流支譯、大正藏十六冊。
- 19、《大乘本生心地觀經》 唐般若譯、大正藏第三冊。
- 20、《佛地經論》 親光菩薩造。唐玄奘譯、大正藏二十六冊。
- 21、《金剛頂分別聖位經》 唐不空譯、大正藏十八冊。
- 22、《成唯識論》 護法造，唐玄奘譯。大正藏三十一冊。
- 23、《大乘莊嚴經論》 無著造，波羅頗蜜多羅譯，大正藏三十一冊。
- 24、《究竟一乘寶性論》 堅慧造、後魏勒那摩提譯、大正藏三十一冊。
- 25、《攝大乘論譯》 世親造、陳真諦譯。
- 26、《首楞嚴三昧經》 鳩摩羅什譯，大正藏十五冊。
- 27、《解深密經》 唐玄奘譯。大正藏十六冊。
- 28、《十地經論》 世親著，北魏菩提流支、勒那摩提譯。大正藏二十六冊。

- 29、《妙法蓮華經論優波提舍》世親著、元魏勒那摩提、僧朗等譯、大正藏二十六冊  
30、《金剛般若波羅蜜經論》 天親菩薩造，元魏菩提流支譯。大正藏二十五冊。  
31、《妙法蓮華經優波提舍》世親著，後魏菩提流支、曇林等譯。大正藏二十六冊。

## 中文〔著作〕

### 1、印順法師

- 《初期大乘佛教之起源與開展》 台北·正聞出版社、七十年五月初版、八十一年三月七版。  
---《佛法概論》 台北·正聞出版社、三十八年初版、八十一年一月修訂二版。  
---《中觀論頌講記》 台北·正聞出版社、四十一年六月初版、八十一年一月修訂一版。

### 2、呂澂

- 《中國佛學思想概論》 台北·天華出版社、八十五年十月初版六刷。

### 3、龍山雄一等著、許洋主譯

- 《般若思想》 台北·法爾出版社、七十八年一月初版。

### 4、Richard H. Robinson 著、郭忠生譯

- 《印度與中國的早期中觀學派》 南投·正觀出版社、八十五年十二月出版。

### 5、吳汝鈞

- 《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》 學生書局出版·頁98~99。

## 日文〔著作〕

### 1、鎌田茂雄



--- 《中國華嚴思想史の研究》 東京大學出版會、1965年3月初版  
1992年2月二刷。

2、横超慧日

--- 《中國佛教の研究(二)》、法藏館、昭和46年6月第一刷、昭和55年7月第  
二刷。

3、平川彰

--- 《大乘佛教の教理と教團》 東京・春秋社、1989年6月第一刷。

【期刊】

中文

1、張瑞良

--- 〈「佛」概念之研究與深思〉 《台大哲學論評》第五期(pp.155-176)。

日文

1、山口益

--- 〈佛身觀の思想史的開展〉、《佛教學セミナ - 》第17號・大谷大學佛教學  
會、1973年5月、頁1~14。

2、木村宣彰

--- 〈僧叡の法身說〉、《印度學佛教學研究》第37卷第1號、昭和63年12月、  
頁95~101。

--- 〈五種法身說〉—中國佛教初期に於ける法身說の一類型—《佛教學セミナ  
- 》第48號、1988年10月、頁11~29。

3、平井俊榮

--- 〈吉藏の佛身論—三身說を中心に〉《佛教學》第6號、1978年10月、頁  
1~24。

4、永田瑞

--- 〈龍樹の佛身觀〉、《印度學佛教學研究》第22卷第1號、昭和48年12月、頁369~372。

5、宇井伯壽

--- 〈大智度論に於ける法身說〉《印度哲學研究（四）》、岩波書店、昭和40年10月7日、頁403~424。

6、那須政隆

--- 〈龍樹の佛身觀と法身說法〉《佛教研究》第1號、昭和12年5月、頁104~125。

7、ル - ベン . アヒト

--- 《法身と智慧》《佛教學》第3號、1977年4月、頁86~104。

8、吉津宜英

--- 〈法身有色に いて〉《佛教學》第3號、1977年4月、頁23~44。

9、大南龍昇

--- 〈見佛一の起源と展開〉《大正大學研究紀要》第63輯昭和52年9月、頁25~40。

10、木村秀明

--- 〈法身說法の論証構造〉《大正大學大學院研究論集》第七號、昭和58年2月25日發行、頁81~92。

11、龜山雄一

--- 〈塔、佛母、法身〉《密教學》第13、14合併號、密教學會、1977年、頁43~59。