

# 從僧叡的法身觀探討其與《大智度論》

## 法身說之關係

### 釋如嵩

#### 提 要

「法身」〈dharmakaya〉一詞最早在《阿含經》，以及部派時期就已經出現了。但是在早期是以「法」或者是以「律」來做為「法身」。但是佛法在傳入中國之後，有所謂的三種佛身或四種佛身之說。這是屬於較後期經論所提出的。然而在佛教剛傳入中國，被稱為「什門四聖」之一的僧叡，<sup>1</sup>卻提出「五種法身」之說，這思想是從何而有呢？因為在當時乃至鳩摩羅什入滅，<sup>2</sup>都還沒有任何的經論提出「法身」有數種身之說，這就成了令人好奇之處了。但是在了解僧叡「五種法身」的內容之後，可以發現僧叡跟鳩摩羅什，以及《大智度論》中所言的法身是有共通之處。也可說鳩摩羅什對法身觀的看法，主要也是由《大智度論》而來的。

此外我們透過了五種法身的探討，發覺《大智度論》爲了要含攝及分別部派的種種異說，在《大智度論》中對於法身的解說，其實已經跟後來經論所說的，「三種身」或「四種身」有共通的內涵。此外也了解，《大智度論》對於佛身，只施設兩種身，跟其解釋佛法的根本方法「二諦」(Two Trutha)有所關係。研究佛法義理的演變是無法脫離時代的背景，而由本文也正好發現，僧叡會提出五種法身之說，主要還是爲了當時的佛教界，對於法身的錯誤理解。僧叡正是爲此而解說法身的義涵。

由此我們可以明白，爲何《大智度論》會被稱之爲「佛教的百科全書」的原因了。因爲在論中不但可以發覺部派中的各種異說，也可以發現後期經論思想，其實在

---

<sup>1</sup> 什門四聖指僧叡、道融、僧肇、道生又稱關中四傑。再加上曇影、慧觀、道恆、慧嚴合爲八人，世稱什門八俊，或什門八哲。

<sup>2</sup> 羅什於東晉隆安五年（401）。姚興禮羅什爲國師。至晉義熙九年（413）羅什入寂。

《大智度論》中已經可以看到一些蛛絲馬跡了。（《大智度論》在本文底下各節簡稱為《智論》，鳩摩羅什簡稱為羅什）

## 大 綱

### 一、前 言

### 二、僧叡法師的背景及研究資料

### 三、僧叡五種法身的內容及與《智論》法身觀之關係

### 四、僧叡與《智論》法身觀所蘊藏的義涵

#### （一）僧叡五種法身與三種佛身的開合

#### （二）《智論》法身觀的特點

### 五、結 論

### 【參考書目】

## 一、前言

佛教本是依於佛陀在菩提樹下的正覺而成立的。可說離開了佛就沒有佛教的存在。也正因為如此，「佛」不但是佛教徒所禮拜的對象，也是每一個佛教徒所欲追求以及實踐的目標。然而什麼是「佛」呢？這可能是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>3</sup> 以及造佛塔及佛形像來禮拜。而逐漸有如來「法身不滅」，「法身常在」的思想被提示出來。然而有關於「法身」的思想並非是佛入滅後才有，如「五分法身」這是舍利弗入滅時，其弟子純陀沙彌來見佛陀，而阿難傷心難過，佛告阿難言：

云何阿難。彼舍利弗，持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言，不也世尊。<sup>4</sup>

此外如《智論》中亦有言及，佛曾上忉利天為母說法，欲回人間時，諸弟子們都想要搶先迎接佛陀，故而有蓮華色變身為輪王搶先見佛，然佛卻說不是你（蓮華色）先見到我，而是須菩提先見到我。《智論》卷11·137上

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。

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，則為見佛中最。

這是佛尚在人間，未入滅時所傳出的「法身」說。除此之外，亦有以佛所說的「法」、或「律」而為法身的。<sup>5</sup> 如在《增一阿含經》卷1說：

<sup>3</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》自序p3。

<sup>4</sup> 《雜阿含經》卷24、637經·大正2. 176c。

<sup>5</sup> 《大般涅槃經》南傳7. 142。「阿難!我所說法、律，我滅後，是汝等師。」

釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。當令法本不斷絕，阿難勿辭時說法。<sup>6</sup>

「法本」，就是修多羅（經），經法的結集弘傳，即是釋尊的法身長在。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>7</sup>這是由「重律」的方面來說的。然而不論是從「律」、或「法」、或是從「諸法空」的立場來看，這種種以「法」為身的「法身」佛陀，是超越傳統中，歷史性及人間性的佛陀。<sup>8</sup>也因此對於「法身」所代表的意義及內涵的了解，實有著種種的因難存在。

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>9</sup>這佛「法身」的意義是不容易明白，對於佛弟子們也是不能滿足的。因此引起另一種佛身常在之說。<sup>10</sup>也就是佛身到底是有漏、或無漏之說。在《異部宗輪論》中言：

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>11</sup>

以有部為主的部派則是主張「佛身是有漏」的。<sup>12</sup>佛教自原始到部派再到大乘，「佛身觀」是在不斷的演變當中，而隨著佛教的傳入中國，佛身觀這一個課題也就跟著傳入了中國。

<sup>6</sup> 《增一阿含經》卷1·大正2. 549c。

<sup>7</sup> 《佛垂般涅槃略說教誡經》大正12. 1112b。

<sup>8</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>9</sup> 《增一阿含經》卷1·大正2. 549c。

<sup>10</sup> 參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p164。

<sup>11</sup> 《異部宗輪論》大正49. 15c。

<sup>12</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」。

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。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》中並沒有出現「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>13</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>14</sup>

而《智論》卷11·大正25·137a則言：

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。

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>15</sup>到《智論》的「復次佛有二種身，一者法身、二者色身」。<sup>16</sup>及「復次佛有二種身，一者法性生身、二者隨世間身」。<sup>17</sup>等等。在《智論》對於種種的「佛身」，雖有不同的名詞，然實質上也還是只提出了兩種佛身。

在中國姚秦弘始三年（401）十二月，被尊稱為一代譯經大師的羅什法師來到了長安，從事翻譯經論。在當時可謂是集天下之英才。而其中被稱為「什門四聖」之一的僧叡法師，對於「法身」一詞，卻提出了「五種法身」之說。<sup>18</sup>而詳細的探討這「五種

<sup>13</sup> 《大品般若經》大正8. 545a。

<sup>14</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>15</sup> 《小品般若經》大正8. 545a。

<sup>16</sup> 《智論》卷99·大正25. 747a。

<sup>17</sup> 《智論》卷33·大正25. 303b。

<sup>18</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷4·大正36. 27c~28a。

法身」的內容，可以發現其中含有後來經論中所說的三種佛身的思想在內。<sup>19</sup> 這在當時的佛教界是相當特別的。因為在當時中國已譯出的經論中，並沒有談到有三種的佛身說。乃至連有談到「法身」一詞的經論都還不多。<sup>20</sup> 但是我們觀察僧叡的五種法身，可以發現跟《智論》中所言的法身，有相當多的地方是一樣的。如僧叡五種法身中的「法性法身」、「變化法身」、乃至「實相法身」等等。在《智論》都可以找到同義涵之文。但是另一方面，在羅什的《大乘大義章》亦有不少同於僧叡五種法身的主張，如《大乘大義章》言：

又經云法身者，或說所化身，或說妙行法「身」性生身。妙行法性生身者，真為法身也。<sup>21</sup>

佛法身者，出於三界，不依身口意，無量無漏諸淨功德本行所成，而能久住。似若泥洹。<sup>22</sup>

這跟僧叡所言的「法性法身」、「功德法身」也是有相同的義涵。由此我們可以推斷，僧叡的五種法身，如果不是引自於《智論》，那也定是跟羅什有關。此外在《智論》只談一種法身。而僧叡是主張五種法身。如果僧叡的五種法身，是從《智論》的法身觀演變而來的？那麼僧叡是基於什麼立場，而談五種法身呢？而這五種法身跟《智論》所主張的一種法身，是否有不同之處呢？這都將是本文所要加以探討之處。

因此本文將先探討僧叡法師的背景及研究資料之後。接著再探討五種法身說與《智論》、與羅什之間的關係。再以此做為探討五種法身中，到底蘊藏了什麼樣的義涵，以期能明白當時佛教界對於「法身」到底有著什麼樣的看法。

<sup>19</sup> 菩提流支，西元508至洛陽，所譯經論中的《金剛般若波羅蜜經論》《十地經論》《妙法蓮華經優波提舍》。以及②勒那摩提，西元508抵洛陽，所譯經論中的《妙法蓮華經論優波提舍》《究竟一乘寶性論》。跟③佛陀扇多，所譯的《攝大乘論釋》。④真諦西元546抵中國南海。548入建業（南京）。所譯的《合部金光明經》《攝大乘論》《攝大乘論釋》等均有三身說。

<sup>20</sup> 在經論中對於法身之說，是由羅什所譯的經論中逐漸的多起來。

<sup>21</sup> 《大乘大義章》·大正45. 122a。

<sup>22</sup> 《大乘大義章》·大正45. 123a。

## 二、僧叡法師的背景及研究資料

僧叡法師據《梁高僧傳》所載：僧叡的生年不詳，只知年67即卒，是魏樂人。十八歲剃髮，依僧賢為師，二十二歲即博通經論。僧叡曾聽僧朗講《放光般若經》，<sup>23</sup>因屢屢提出質難，而頗為僧朗所器重與讚歎。二十四歲，遊歷諸國講說，聽者成群。及姚秦弘始三年（401）十二月鳩摩羅什至長安，僧叡即親近於羅什，協助羅什譯經。<sup>24</sup>而僧叡曾受學於道安法師。<sup>25</sup>在道安法師去世後（太元十年（西元385）示寂），於西元401年羅什入關後，隨即追隨羅什翻譯經典。此時僧叡年齡也已然不小，如依《梁高僧傳》中所言，僧叡年至二十四之時，尚未受學於道安。由此推論僧叡受學於羅什之時可能已有五十歲了。<sup>26</sup>

而有關於僧叡的資料中，有一個問題，那就是「僧叡」與「慧叡」是否是同一個人。在《出三藏記集》卷5，有一篇文章署名是〈長安叡法師喻疑第六〉，但是《出三藏記集》的僧佑法師，卻是言：

<sup>23</sup> 僧朗，南北朝人。初隨佛圖澄（232~348）習戒，後兼學般若。於泰山西北之金輿谷崑崙山建精舍，門下弟子百餘人；其教團以戒律嚴格著稱，為當時北地佛教之中心。

<sup>24</sup> 《梁高僧傳》卷6·大正50. 364a~b。

<sup>25</sup> 《梁高僧傳》卷6·〈釋僧叡傳〉大正50. 364a~b：雖未明示僧叡與道安之關係，然僧叡於其多篇序文卻尊道安為師，如「亡師安和尚，鑿荒塗以開轍，標玄指於性空，落乖蹤而直達，殆不以謬文為閔也」（〈大品經序〉，《出三藏記集》卷8·大正55. 53a）。「執筆之際，三惟亡師五失及三不易之誨」（同上，53a—b）；按五失及三不易為道安所提出之譯經原則，見道安著〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉（《出三藏記集》卷8·大正55. 52b—c）。「稟玄指於先匠，亦復未識其絕往之通塞也」（〈毘摩羅詰堤經義序〉，《出三藏記集》卷8·大正55. 53a、58c）。「先匠所以輟章於遐，慨思決言於彌勒者，良在此也」（同上，59a）。「義不遠宗，言不乖實，起之於亡師」（〈喻疑〉，《出三藏記集》卷5·大正55. 41b）。由此可知僧叡曾親近道安。

<sup>26</sup> 《出三藏記集》卷9·〈四阿含暮抄序〉大正55. 64c中，道安言：「余以壬午（西元382年）之歲八月，東省先師寺廟，於鄴寺令鳩摩羅佛提執胡本，佛念、佛護為譯，僧導、曇究、僧叡筆受，至冬十一月乃訖」由此可知僧叡在382年已親近道安法師了。古田和弘《僧叡の研究（上）》、《佛教學セミナー》第10號，是認為僧叡在親近道安時應是24歲至31歲僧叡（西元375~382年之間）應是受學於道安，如依此來算僧叡，親近羅什時應是50歲了。此外Richard H. Robinson在《印度與中國早期的中觀學派》一書頁190，也認為僧叡生於西元352年，卒於西元436年，如依此來看其親近羅什時也是50歲了。

昔慧叡法師久歎愚迷，製此喻疑防於今日。故存之錄末，雖於錄非類，顯證同矣。〈喻疑第六、長安叡法師〉<sup>27</sup>

在《出三藏記集》中，每一卷的卷頭都有標出作者及其著作名稱。而在僧叡所做的十篇序文中，在卷8的之處是署名為〈長安叡法師〉，在卷9、卷10則是署名為〈叡法師作〉，卷11則是〈長安僧叡〉。而在文中作者署名，也出現了五種不同的名字。〈釋僧叡〉、〈僧叡法師〉、〈釋僧叡法師〉、〈釋僧叡作〉、〈長安釋僧叡〉。同為一人卻出現了如此多個名號，而這其中跟卷五之處的「疑喻」的作者署名的〈長安叡法師〉又有相同之處。此外在僧佑的《出三藏記集》對於僧叡與慧叡兩人的背景論述是不同的，然而在《佛祖統紀》中關於僧叡的生平，卻是涵括了《出三藏記集》中僧叡與慧叡等人的背景。<sup>28</sup> 因此考查慧叡與僧叡是否為同一人是有必要的。而經過日本〈慧日橫超〉等人的考證，認為僧叡與慧叡是同一人，應該是正確的。<sup>29</sup>

在羅什大師的門下，僧叡可說是一個很傑出的人。不論是在翻譯經典方面，或者是對羅什所譯出的經論，在義理的發揮上，都顯露其長才。如羅什在譯《法華經》時，由《高僧傳》卷6中，羅什與僧叡兩人的對答即可明白：「昔竺法護出《正法華經》『受決品』云〈天見人、人見天〉。什譯經至此乃言：此語與西域義同，但在言

<sup>27</sup> 《出三藏記集》大正55. p37b、p41a~b。

<sup>28</sup> 《佛祖統紀》卷36·大正49. 342中言：僧叡初遊外歷諸國，後入廬山遠師社，來京止烏衣寺講說，久之入關中從羅什，風神明澈見者畏敬，秦王因朝會指師，謂姚嵩曰。四海僧望也。

<sup>29</sup> 有關僧叡問題，《佛祖統紀》卷26，將僧叡與慧叡視作同一人。大正49. 266b—c。

認為兩者不是不同人的有：①境野黃洋在其《支那佛教精史》(境野黃洋博士遺稿刊行會)p415。②布施浩岳在《涅槃宗之研究前篇》(叢文閣)p176-p186。都認為是不同人。

①伊騰義賢在其《支那佛教正史》上卷(竹下學寮出版部)，p333-p341。②橫超慧日在《中國佛教の研究第二》，p119-p144，卻都論證僧叡與慧叡是同一人。橫超慧日認為兩人的出生地，冀州與魏郡長樂是同一地；兩人都稱道安為亡師，尊稱羅什為鳩摩羅法師，或究摩羅法師。除此之外，兩人對於正法、像法思想也都有共通之處，也都重視《般若經》與《法華經》，故認為僧叡與慧叡乃同一人。僧叡在長安時，本稱僧叡，至建康後，稱之為慧叡，因此，《高僧傳》著者才誤認兩人是不同人。此外Richard H. Robinson 在《印度與中國早期的中觀學派》頁190，也是認為兩者同一人。故而本文從橫超慧日等人之見，以僧叡即慧叡。



過質。叡曰將非〈人天交接，兩相得見〉。什喜曰：實然。其領悟標出皆此類也。」<sup>30</sup>而且後來羅什譯出《成實論》時，請僧叡來講述，僧叡不但能將《成實論》的義理闡述精微，契合論中要義之外，連《成實論》有七個地方是要論破毘曇之處，這在論中是很難看出的，而且僧叡也沒有學過《成實論》，但是僧叡卻能不問而能知。這連羅什都稱讚說：「吾傳譯經論，得與子相值真無所恨矣。」<sup>31</sup>此外在吉藏的《中觀論疏》卷1言：

僧睿（叡）是魏郡長樂人也。少出家……什至長安因從請業。門徒三千入室唯八，睿（叡）為首領。文云，老則融、叡（叡），少則生、肇。<sup>32</sup>

在羅什所翻譯的經論中，有很多都是由僧叡來作序。如《智論》、《中論》、《十二門論》、《小品般若經》、《大品般若經》等等。<sup>33</sup>這是相當特別之處。一般請人寫序，作序之人都是有聲望、有才華之人。即使是沒有比作者好，至少也不會更差。所以在羅什所譯的經典，由僧叡來作序，而且不只是一篇，而是有十篇之多。由此便可得知僧叡在於佛學上實有極高的造詣。

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。但是在澄觀所著的《華嚴經隨疏演義鈔》中，在談到〈教起因緣〉時，在因義中各立有十義。而在十種緣義中的第三「依主」時，廣分別佛身時，提到了「一身多身經論異說」時。卻引用到僧叡所作的《維摩詰經義疏》中的五種法身之說。

叡公維摩疏釋云：所謂一法性法身、二亦言功德法身、三變作法身、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，是則變作法身。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。<sup>34</sup>

<sup>30</sup> 《梁高僧傳》卷6·大正50. 364b。

<sup>31</sup> 同前注。

<sup>32</sup> 《中觀論疏》卷1·大正42. pla。

<sup>33</sup> 《三藏記集》卷8至卷11·大正55. p52a~82b。除文中的五種之外，尚有《思益經序》、《關中出禪經》、《自在王經序》、《法華經後序》、《毘摩羅詰堤經義疏序》。

<sup>34</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷1·大正36. 27c~28a。

因為在《梁高僧傳》卷6、（大正50·364a~b），及《出三藏記集》卷8至卷11·（大正55·p52a~82b）之中，都沒有提到僧叡有此一著述，所以本文在此有必要先了解僧叡是否真的著有《維摩經義疏》一書。

在澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》，引用到僧叡《維摩經義疏》並不是只有在法身這部分而已。在卷32引用到《維摩詰經》〈觀眾生品〉的「從無住本立一切法」，在卷36提到〈文殊師利問疾品〉中「不來相而來」時，也都是引自僧叡《維摩經義疏》中的釋義。

文殊師利從無住本立一切法，叡公釋云：無住則實相異名實相即是性空異，故從無性有一切法。<sup>35</sup>

叡公釋云：文殊心棲實相，形貫法身，內外冥寂都無來相，都無來相能以之來。<sup>36</sup>

這是澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》所引用的。此外在永明延壽所著的《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、變化的法身、實相法身、虛空法身、詳而辯之一法身也。<sup>37</sup>

除了上述之外，更重要的是在「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《維摩經義疏》：

吉藏曾見，僧叡義疏，述什公意云：此句應在降魔之前。<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷32·大正36. 242a。

<sup>36</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷36·大正36. 276c。除此之外在本書卷75·大正36. 594c，亦也有引到僧叡《維摩經義疏》之釋文。

<sup>37</sup> 《宗鏡錄》卷91·大正48. 910c。

<sup>38</sup> 吉藏所著《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。兩者是極為相似的。<sup>39</sup>由「澄觀」、「吉藏」、「永明延壽」的著疏中，即可得知僧叡撰有《維摩經義疏》一書是肯定無疑的。在僧叡的著作中，只有《維摩經義疏》中有談到五種法身，其餘的都是為經論所寫的序。因此《維摩經義疏》將是本文要研究僧叡五種法身說最重要的資料了。

### 三、僧叡五種法身的內容及與《智論》法身觀之關係

法身〈dharmakaya〉在般若經《八千頌》梵本第28章的「法身」一語，在支婁迦讖是譯為「佛經身」（大正8·468c），支謙譯為「佛經等」（大正8·502c），在鳩摩羅什所譯的《小品般若經》中則有譯為「法身」及「諸佛法藏」（大正8·577c）。但如從梵本的文義來說，〈dharmakaya〉是有「法身」及「佛經身」的意思在內。<sup>40</sup>這跟阿含及說一切有部將如來「色身」解釋為如來在世間的存在，而將佛的法身視為佛陀「教理」與「戒律」的表現是一樣的。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷38說：「汝等苾芻！我涅槃後，作如是念：我於今日無有大師。汝等不應起如是見！我令汝等每於半月說波羅底木叉，當知此則是汝大師，是汝依處，若我住世，無有異也」。<sup>41</sup>

僧叡的《維摩經》義疏，提出的五種法身之說。在吉藏撰的《維摩經義疏》，澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》，在談到有關法身時，都提出來加以探究。這表示了僧叡的法身觀，有其特殊的義涵。<sup>42</sup>五種法身即是「法性法身」、「功德法身」、「變化法身」、「虛空法身」、「實相法身」等五種。這跟一般所說的〈五分法身〉是不同的。五分法身是透過修証而成就的戒、定、慧、解脫、解脫知見等五種德性。在大乘佛教對於佛身中法身的種種探討，到後來常常都是以「法身」為一切法的根源來解

<sup>39</sup> 詳見原文。吉藏所著《法華玄論》卷9·大正34.439b。

<sup>40</sup> 《印度與中國的早期中觀學派》p64~65。

<sup>41</sup> 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷38·大正24.398c—399a。相關見：

《增一阿含經》卷1·大正2.549c：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。當令法本不斷絕，阿難勿辭時說法」。

《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」。

<sup>42</sup> 參見注28及注30。

釋。而本文底下所提出的五種法身的解說，大致上是參考引自於日本學者（木村宣彰）所著的〈僧叡の法身說〉一文。<sup>43</sup>

第一是「法性法身」一而僧叡對此一法身是說：「言其「生」，則本之法性，故曰法性法身。」<sup>44</sup>這是說以法性為本而生，故得法身之意。法性本即是「諸法實相」，也是空性。也就是說一証入實相、法性之人，其所証之身，即是「法性生身」，也就是「法性法身」。而在吉藏的《法華玄論》卷9，同樣也是引自於僧叡的五種法身，則言：「說其生，則本之法性，故云法性生身。」<sup>45</sup>這跟澄觀所說的是完全相同。而「法性生身」，相對於《智論》在卷34中則言：

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>46</sup>

而在羅什的《大乘大義章》，對此則稱之為「妙行法性生身」如文：「又經云法身者，或說所化身，或說妙行法性生身。妙行法性生身者，真為法身也。」<sup>47</sup>這跟《大智度論》對於「法性生身」其實是相同的。羅什所言說的，妙行法性生身的「妙行所生」，其實是就「証悟」來說的。也就如同《智論》卷27所言：「菩薩得無生法忍，捨生身得法性生身。」由捨生死身而証得法性生身。為何說羅什的妙行法性生身跟《智論》所言是一樣呢？因為無生法忍的菩薩，也是一樣証得法性生身，而菩薩要証得無生法忍，即是「於無生滅諸法實相中，信受通達無礙不退，是名無生忍」<sup>48</sup>。《智論》在談到法身時，雖有種種之說，然而其根本主張還是以「諸法實相」<sup>49</sup>、「不可得

<sup>43</sup> 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。

<sup>44</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷1・大正36. 27c~28a。

<sup>45</sup> 《法華玄論》卷9・大正34. 439b。

<sup>46</sup> 《大智度論》卷34・大正25. 313a。

<sup>47</sup> 《大乘大義章》大正45. 122a。

<sup>48</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>49</sup> 《智論》卷99・大正25. 747a。

空」<sup>50</sup>等為法身的說明。如前所言，菩薩証得無生法忍即已能於諸法實相信受通達無礙不退。因此法性生身也稱之為法身。而証得法性生身的菩薩，也能變化無量化身教化眾生。<sup>51</sup>但是菩薩的法性生身跟佛的法性生身是有差別的，在論中卷29：

菩薩有大神力，住十住地，具足佛法而住世間，廣度眾生故，不取涅槃。亦如幻師自變化身，為人說法，非真佛身。雖爾度脫眾生，有量有限。佛所度者無量無限。菩薩雖作佛身，不能遍滿十方世界。佛身者普能遍滿無量世界。<sup>52</sup>

由此可知，僧叡的「言其「生」，則本之法性，故曰法性法身。」跟《智論》以及羅什的主張是完全一樣的。

第二是「功德法身」—僧叡在此是由法身能成就的「因」，而付予「功德法身」之名。如僧叡所言：「推其「因」，則是功德所成，故是功德法身」<sup>53</sup>。菩薩發心修行佛道，是要經過無量無數阿僧祇劫中，廣修積集無量無邊的功德，可知功德法身是從成就法身的因，而得名為法身。功德法身在《智論》言：

復次，有聲聞人及菩薩，修念佛三昧，非但念佛身。當念佛種種功德法身。應作是念，佛一切種、一切法能解故，名一切智人。<sup>54</sup>

而羅什本身的見解，在其《大乘大義章》言：「佛法身者，出於三界，不依身口意，無量無漏諸淨功德本行所成，而能久住。似若泥洹。」<sup>55</sup>而在羅什所譯的《維摩詰經》「方便品」亦言：

---

<sup>50</sup> 《智論》卷50·大正25. 418b:「此中佛自說，見法身者是為見佛，法身者，不可得法空，不可得法空者，諸因緣邊生，法無有自性。」

<sup>51</sup> 《智論》卷77·大正25. 602a:「如是菩薩得是無生法忍，捨是生死肉身，得法性生身。住菩薩果報神通中，時能作無量變化身，浮佛世界，度脫眾生。」

《智論》卷29·273b:「或有菩薩得無生法忍，法性生身。在七住地，住五神通。變身如佛，教化眾生。」

<sup>52</sup> 《智論》卷29·大正25. 273b。

<sup>53</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷1·大正36. 27c~28a。

<sup>54</sup> 《智論》卷24·大正25. 236a。

佛身者即是法身也。從無量功德智慧生，……從如是無量清淨法，生如來身。<sup>56</sup>

此外同是為羅什門下四聖之一的僧肇對於功德法身，也是如同僧叡的看法。是從法身成立的根源—「因」的層面而立的。在其著作《注維摩詰經》卷2言：

肇曰夫極妙之身必生？極妙之因，功德智慧大士二業也，此二業蓋是萬行之初門泥洹之關要，故唱言有之自此下雖別諸行，然皆是無為無相行也。以行無相無為故。所成法身亦無相無為。<sup>57</sup>

僧叡與羅什、僧肇、跟《智論》的見解來看，由無量功德來成立功德法身，這一點上他們的見解都是相同的。

第三的「變化法身」—在僧叡的定義是說：「就其「應」，則無感不形，是則變化法身」<sup>58</sup>。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。<sup>59</sup>

在《智論》所說的「隨世間身」、「隨眾生優劣現化佛」。<sup>60</sup>其實跟僧叡的變化法身是一樣的，都是由法身能隨著各類眾生，變現出不同的佛身。就如《智論》卷9說法性身

<sup>55</sup> 《大乘大義章》大正45. 123a。

<sup>56</sup> 《維摩詰經》大正14. 539c。

<sup>57</sup> 《維摩詰經》大正38. 343b。僧肇所言之文，是在解釋《維摩詰經》中「從無量功德智慧生」這一句話而來的。

<sup>58</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷1·大正36. 27c~28a。

<sup>59</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》大正36. 28a。

<sup>60</sup> 《智論》卷33·大正25. 303a、303b。

佛：「常出種種身、種種名號、種種生處、種種方便度眾生。」<sup>61</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>62</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。而其實這也正是法身佛應眾生的變化所顯現：

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>63</sup>

《智論》的這一段文，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。」<sup>64</sup> 而羅什的《大乘大義章》卷上，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>65</sup> 由此可知，羅什與《智論》同是引自於《首楞嚴三昧經》，且亦有相同之意。

而僧叡用「冥室曦光隨孔而照，光雖萬殊而本之者一」<sup>66</sup> 來比喻，不但是有相同之意，而且是更容易明白。僧叡用「冥室」來代表「無佛出世的國土」。以「隨孔而照」表示，佛應國土眾生的感應與福報而現。福報大的，這冥室的孔就大，光也就越強。光雖隨著孔的大小，有不同的應現變化，但是本質上，「光」還是相同的。由此可明瞭羅什、僧叡、《智論》都是持有相同的看法。

<sup>61</sup> 《智論》卷9·大正25. 122a。’

<sup>62</sup> 《智論》卷93·大正25. 712b。

<sup>63</sup> 《智論》卷90·大正25. 698b。

<sup>64</sup> 《首楞嚴三昧經》大正15·644c~645a。

<sup>65</sup> 《大乘大義章》大正45. 123a。「真法身者，猶如日現，所化之身，同若日光。如《首楞嚴經》燈明王佛壽七百阿僧祇劫，與釋迦同，是彼一身無有異也。」

<sup>66</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷1·大正36. 27c~28a。

第四的「虛空法身」一在僧叡的《維摩經義疏》言：「稱其「大」，則彌綸虛空法身」<sup>67</sup>。又言：「無邊故量齊虛空。」而存留在吉藏的著作則言：「彌綸太虛，故言虛空法身」。由這來看僧叡的虛空法身，是就法身遍於無量無邊，從「大」的特性而說的。在僧叡的看法，虛空是無邊際的，是遍十方。有什麼東西能遍於十方呢？在時間與空間的世界裏，只要有形有象的東西，形體再大、時間再長，終歸是有限度的。但是法身是超越空間與時間的範疇。是遍於一切，是不可用有無、長短相待來說明的。故而僧叡在此，借由「大」的特性，來表達「法身」的超越性。就如《智論》卷20說：

問曰：汝自言光明變化作無量身，度十方無量眾生，今何以言有量因緣故，所度亦應有量。答曰：無量有二種。一者、實無量。諸聖人所不能量，譬如虛空、涅槃、眾生性，是不可量。二者、有法可量。但力劣者不能量。譬如須彌山、大海水。斤兩、滯數多少。諸佛菩薩能知，諸天世人所不能知。佛度眾生亦如是，諸佛能知。但非汝等所及。故言無量。<sup>68</sup>

問曰：虛空應爾，是無為法，無色、無方。摩訶衍是有為法，是色法。所謂布施、持戒等。云何言與虛空等？答曰：六波羅蜜有二種。世間、出世間。世間者，是有為法，色法，不同虛空。出世間者，與如、法性、實際、智慧和合故，似如虛空。從得無生忍已後，無所分別如虛空。復次，如佛以無礙智，觀實相如虛空。餘人則不然。智慧未畢竟清淨故。復次，佛前後說諸法畢竟空，如無餘涅槃相。如虛空，不應致疑。餘法亦如是。<sup>69</sup>

<sup>67</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷1·大正36. 27c~28a。

<sup>68</sup> 《智論》卷20·大正25. 210c。

<sup>69</sup> 《智論》卷51·大正25. 425a。除此之外，相關之處見：

《智論》卷70·551c：「須菩提，是諸佛法不可思議，乃至無等等。不可思議，如虛空不可思議。不可稱，如虛空不可稱。無有量，如虛空無有量。無等等，如虛空無等等。須菩提，是亦名諸佛法不可思議，乃至無等等，佛法如是無量」。

《智論》卷27·258b：「問曰：般若波羅蜜是菩薩第一道，一相、所謂無相，何以說是種種道？答曰：是道皆入一道中，所謂諸法實相。初學有種種別，後皆同一，無有差別。譬如劫盡燒時，一切所有，皆同虛空。復次，為引導眾生故，菩薩分別說是種種道。所謂世間道，出世間道等。」



而羅什則是言：「真法身者遍滿十方虛空法界，光明悉照無量國土，說法音聲常周十力無數之國。」（大正45·122c~123a）而在僧肇所注的《維摩經》則言：

經云：法身者虛空也，無生而無不生，無形而無不形，超三界之表，絕有心之境。<sup>70</sup>

由這來看，要說《智論》、羅什與僧叡的看法是一樣，不如說這是羅什門下，與《智論》都抱著相同的看法可能更恰當。而關於此點，日本學者（木村宣彰）在其著作〈僧叡の法身說〉一文中，<sup>71</sup>在解說「虛空法身」時，所引用的《智論》之文，與僧叡所要表達的意思並不相同。<sup>72</sup>

第五是「實相法身」—僧叡言：「語其「妙」，則無相無爲，故曰實相法身。」<sup>73</sup>實相者，可以說是指出一切萬法真實不虛之體相，或真實之理法、不變之理、真如、法性等。此是如來所覺悟之內容，意即本然之真實，故而如真性、實際、一如、涅槃、無爲、無相等，皆爲實相之異名。而有關於實相法身在《智論》言：

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。<sup>74</sup>

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。<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup> 《維摩經義疏》大正38. p343a。

<sup>71</sup> 木村宣彰〈僧叡の法身說〉、《印度學佛教學研究》第37卷第1號、頁95~101。

<sup>72</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。《智論》卷30·大正25. 278a。：「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。」

<sup>73</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》卷1·大正36. 27c~28a。

<sup>74</sup> 《智論》卷11·大正25. 137a。

《智論》對於法身向來是以「法身者，不可得法空」<sup>76</sup>、「諸法實相」<sup>77</sup>、「諸法空」等來說明法身。而在羅什的《大乘大義章》中則言：「若言法身無來無去者，即是法身實相同於泥洹，無為無作。」<sup>78</sup>

在僧叡的著作中，並未談到法身觀是從何而來，但是我們經由上述的探討，及其在《毘摩羅詰經義疏序》所言，可以發現僧叡雖曾受學於道安，也傳承了一部份道安的思想，但僅止於早期的般若思想。<sup>79</sup>在較後期的思想則是深受羅什的影響，<sup>80</sup>如《毘摩羅詰經義疏序》言：

性空之宗，以今驗之，最得其實（指羅什學說傳入之後與道安的相互比較），然爐冶之功，微恨不盡，當是無法可尋，非尋之不得也。

予始發心啟蒙，於此諷詠研求以為喉衿。稟玄指於先匠……既蒙究摩羅法師正玄文摘幽指，始悟前譯身傷本，謬文身乖趣耳。<sup>81</sup>

<sup>75</sup> 《智論》卷99·大正25. 747a。

<sup>76</sup> 《智論》卷50·大正25. 418b。

<sup>77</sup> 《智論》卷99·大正25. 747a。

<sup>78</sup> 《大乘大義章》大正45. 123a。

<sup>79</sup> 僧叡受道安的影響，主要的有兩點：①兩人對於用格義來詮釋佛法都表不認同。僧叡在《毘摩羅詰經義疏序》大正55. 59a:「自慧風東扇法言流詠已來，雖曰講肆格義迂而乖本，六家偏而不即性空之宗。」道安在《道行經序》大正55. 47b:「然凡論之者，考文以徵其理者，昏其趣者也；察句以驗其義者，迷其旨者也；何者？考文則異同每為辭，尋句則觸類每為旨，為辭則喪其卒成之致，為旨則忽其始擬之義矣。」②是對於譯經所持的態度。僧叡在其《小品經序》大正55. 53a~b言:「執筆之際，三惟亡師五失及三不易之誨。則憂懼交懷，……。」道則在《摩訶波羅若波羅蜜經抄序》大正55. 52b，中亦有相同之言。

<sup>80</sup> 在呂澂的《中國佛學思想概論》p343言:「羅什的時代恰當世亂，後來他的學說傳承不大明了，不過傳承的正宗在於僧叡、僧肇等系是無疑的。僧叡一系初傳僧導，再傳曇濟，就不再專講三論而兼弘《成實》，（舊說曇濟得法於道生，傳法於道朗，再傳僧詮，這都是錯誤，不可信。）這大既因為三論的正觀方法難詳，不如《成實論》所說的次第可據，所以就開了個方便。就用《成實》來作中觀的階梯。」

<sup>81</sup> 《毘摩羅詰經義疏序》·大正55. 58c。

由此，也可以說僧叡的思想雖有傳承於道安，但是在早期因譯本的關係，道安對於般若的理解也未能透徹。<sup>82</sup> 對僧叡來說，也僅能作為理解羅什對空宗詮釋的準備而已。而且僧叡「法身觀」思想的來源，也不是來自於道安，因為道安在著述中，從未提到與僧叡五種法身說相似的見解。只有在《合放光光讚隨略解序》有提到對於法身的觀點，但是這跟僧叡的法身說是不同的。<sup>83</sup> 所以僧叡的五種法身說。應是由《智論》及羅什而來的。在僧叡的五種法身中，不論是在《智論》，或者是羅什的《大乘大義章》，都可以找到其思想的來源。但是僧叡的五種法身是由《智論》或者是羅什呢？我們從羅什的《大乘大義章》中可以發現，羅什在解釋法性以及其它相當多的地方，都是引用《智論》中的說法，如《大乘大義章》全文，引用《摩訶般若經》之處有二十二次、引自於《智論》的有十三次、《法華經》有十三次、其他的經論引用之處就不多了。<sup>84</sup> 而《智論》本身即是《摩訶般若波羅密經》的釋論，所以羅什所引的《般若經》與《智論》的思想脈絡也是一樣的。

由此我們可以明顯的看出，羅什本身其實也受《般若經》與《智論》的影響很深。因為誠如大家所知，羅什本身即是龍樹學說的忠誠擁護者，所以其如果深受《智論》的影響是很正常的。由此我們可以說僧叡五種法身的提出，不論是直接由《智論》而來，或者是經由羅什而來，其實還都是跟《智論》脫不了關係。

#### 四、僧叡與《智論》法身觀所蘊藏的義涵

##### （一）僧叡五種法身與三種佛身的開合

澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》，說到關於佛身有多身說時，以僧叡《維摩經義疏》的五種法身為例，說法身有「五身義」。而僧叡提出法性、功德、變化、虛空、實相、五種法身說的理論根據，在他自己所說的「生」「因」「應」「大」「妙」來

<sup>82</sup> 道安法師因為譯本的關係，所以對於般若理解也未透徹，就如僧叡在經序所言的：《小品經序》「而經來茲土乃以秦言譯之……不遇淵匠。殆將墜矣。」《出三藏記集》卷8·大正55. 53a。

<sup>83</sup> 《合放光光讚隨略解序》中言：「法身者，一也，常淨也。有無均淨，未始有名，……故曰淨也，常道也。真際者，無所著也，泊然不動，湛爾玄齋，無為也，無不為也，萬法整為，而此法淵默，故曰智所有者，是法之真也。」《出三藏記集》卷7·大正55. 48b。

<sup>84</sup> 詳見《印度與中國早期的中觀學派》p151~153。

看，是就「法身」在不同層面的義涵下所做的開展。而且這五種法身如果從其實質的內容來探討，跟後來經論中所言說的「三種法身」或「四種法身」實有異曲同工之妙。用「三身」來含攝僧叡的五種法身，其實早在澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》就有了。因為在澄觀之時已有經論提出三種身之說。所以澄觀當然會注意到僧叡的五種法身說，而嘗試將這五種法身，以三身來判攝。澄觀是將五種法身中的，初二判為「報」、次一為「化」、後二是「法身」。<sup>85</sup>但是，其所說的「化身」，在個人來看認為用「應身」可能比較符合文義。我們從法、報、應三身，與僧叡五種法身的義涵來看。法性法身、功德法身應該是「報身」。變化法身應是「應身」。虛空法身、實相法身則是「法身」。

第一、僧叡的法性法身、功德法身是從法身的「生」「因」而立名的。這跟三身說中的「報身」是相同的。「報身」是指佛的果報身。又作報佛、報身佛。即酬報因地無量願行之報果，為萬德圓滿之佛身。亦即菩薩初發心修習，至十地之行圓滿，酬報此等願行之果身，稱為報身。僧叡的法性法身，是以菩薩修行斷結業生身，得法性生身。而功德法身是從修種種行，成就無量功德而圓滿佛果。故知法性法身與功德法身，跟「報身」是相同的意思。如從僧叡所言的「如來法身是妙行功德之果」，這因位妙行功德果報的佛，正是從因而入果，得名為法身，故說即是「報身」。

第二、僧叡所說的變化法身—雖說是變化之身，但是就其內容來看，僧叡說「應」是由「遍應萬化，無感不形」的說明上，才稱之為變化法身。也就是以隨應所化現之身，稱為應身。因其形體各有差別，故生彼此之別，諸根相好各有分限。這也就是後來法、報、應三身中的「應身」。

第三、由法身的「大」「妙」來顯示，第四的虛空法身與第五的實相法身，也就是跟法、報、應三身中的「法身」是相同的。在三身中的「法身」其實也就是經論所說的理體，亦即是諸法的實相。從僧叡的第四、第五來看，第五是沒有問題。而第四為何會說是「法身」呢？其實這是從諸法實相是超越時間與空間的特性而說。因為僧叡所說的虛空法身，正是有此特性，所以才會以此來立名。就如同《智論》所說：

<sup>85</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》大正36. p28a。

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。<sup>86</sup>

由此即可看出，在僧叡的五種法身，實以具足了法、報、應或法、應、化等三身的實質內容。而且在當時已為當時佛教界所注意，並且加以研究了。由此可知，僧叡的五種法身觀是由《智論》而來，但是《智論》卻認為法身只有一種。那麼僧叡的五種法身跟《智論》的法身觀，到底是存著什麼樣的差別呢？如果說兩者是沒有差別，為何會有「一種法身」與「五種法身」之別呢？如果說是不一樣的，但是實際上僧叡的法身觀卻又是深受《智論》的影響，那麼《智論》的法身到底是有什麼樣的特點呢？

## （二）《智論》法身觀的特點

《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，以及種種《般若經》所代表的初期大乘佛法已經非常的興起之際。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，是同於「大眾部」的說法，有時地方則是引自於「說一切有部」之說。這都是龍樹為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。<sup>87</sup>

在《智論》有關於佛身的方面，向來都只有談二種身。但在論中，有多種的二身說，有『法性生身、隨眾生優劣現化佛』<sup>88</sup>、『真身、化身』<sup>89</sup>、『法性身、父母生身』<sup>90</sup>、『法性生身、隨世間身』<sup>91</sup>、『生身佛、法性生身佛』<sup>92</sup>、『法身、色身』<sup>93</sup>、等等。由此也知道「法身」在《智論》中，有稱之為法身、法身佛、法性身、法性身

<sup>86</sup> 《智論》卷30·大正25. 278a。

<sup>87</sup> 龍樹的《中論》主要是就佛法的深義而做，是遍重於論破而少會通。但是《智論》不但是抉擇佛法深義，更注重菩薩的廣大行，也因此《智論》除了針對佛法的諍議給予論破之外，更是提出會通之道。

<sup>88</sup> 《智論》卷34·大正25. 313a。

<sup>89</sup> 《智論》卷30·大正25. 278a。

<sup>90</sup> 《智論》卷9·大正25. 121c。

<sup>91</sup> 《智論》卷33·大正25. 303b。

<sup>92</sup> 《智論》卷34·大正25. 310b。

<sup>93</sup> 《智論》卷99·大正25. 747a。

佛、法性生身、法性生身佛、真佛、真身、根本真佛等種種不同的名稱。但是如果我們進一步考察便會發覺《智論》的佛身觀，其實跟「說一切有部」及「大眾部」，實有非常密切的關係。

在「說一切有部」是認為佛的生身是有漏的，同樣是父母所生跟一般人一樣也要飲食、睡眠。而「佛」也曾有背痛、頭痛、腹瀉等病，也曾經服藥。佛的身體，也曾受傷出血。最後也是為無常所壞。所以，佛之所以稱為佛，是因為無漏五蘊的法身。「色身」，只不過是依之而得無上菩提吧了。但是如來的法身是不滅，而什麼是如來的法身呢？在有部是認為，佛所言說之法即是法身。如《大毘婆沙論》卷34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>94</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」，如《異部宗輪論》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>95</sup>

又如《摩訶僧祇律》卷31言：

---

<sup>94</sup> 《增一阿含經》卷1·大正2. 549c。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷38·大正24. 398c~399a。

《大毘婆沙論》卷34·大正27. 177a。

<sup>95</sup> 《異部宗輪論》大正49. 15b~c。

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>96</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，梅遮婆羅門女，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>97</sup>

佛在過去生中的無量修行，有大因緣應該得大果報，對於這受罪疑問的解說，實際上還是源於「大眾部」的見解。<sup>98</sup> 在《智論》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，由這個立場來會通此一矛盾。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>99</sup>

<sup>96</sup> 《摩訶僧祇律》卷31·大正22.481a。

<sup>97</sup> 《智論》卷9·大正25.121c。

<sup>98</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。而《智論》中，相似的出處，見《智論》卷9·大正25.122a。

<sup>99</sup> 《智論》卷9·大正25.122a。亦可參考《摩訶僧祇律》卷31·大正22.481a。

在《智論》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》所說的法身，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>100</sup> 這不也正是《異部宗輪論》中「大眾部」的主張嗎！

在《智論》同樣說是法身，實有其不同的義涵在內。但是為何《智論》卻只談二種佛身，而不依其各別義涵來解釋呢？其實這是因為《智論》是從「二諦」的立場來說明兩種佛身。如其言：

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>101</sup>

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>102</sup>

由此可知，為何在《智論》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。是因為《智論》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？所以在《智論》是以「諸法實相」來說明『法身』，而這也正是龍樹學說的根本主張。僧叡雖依於《智論》提出「五種法身」，但是真正的目的，是為了解說《智論》法身的真實義涵。因為在當時慧遠曾就自己對於《智論》，以及一些佛法無法理解之處請教羅什。而在這裏面就談到了慧遠對於法

<sup>100</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>101</sup> 《智論》卷29·大正25. 274a。

<sup>102</sup> 《智論》卷99·大正25. 747a。



身的理解，慧遠因為深受「法性說」<sup>103</sup>的影響，一直認為「法性實有」，而一直延申到其對於「法身」是否有四大五根的探討。<sup>104</sup>也因此羅什曾對其思想指責為「戲論」。<sup>105</sup>也正是因為如此，連深受道安法師般若義理影響的慧遠，都會對於法身這個「身」<sup>106</sup>到底是不是由四大五根所成，都會產生疑惑了，更不要談當時佛教界的情形。<sup>107</sup>所以僧叡在其五種法身中，就談到法身是「陰界不攝」，也就是法身非色象之意。這在僧肇的《注維摩詰經》亦言：

<sup>103</sup> 慧遠法性說的思想，主要是受僧伽提婆譯的《雜阿曇心論》的影響而來的。詳見呂澂所著的《中國佛學思想概論》p90。

<sup>104</sup> 慧遠對於法性的理解，是他認為法性是恒久常存，是不變，法性是等同於佛性。而且其在〈大智論鈔序〉中（《出三藏記集》卷10·大正55. 75b ~76b。）也說法性是現象（因緣）世界的本源，是無法通過感知來認識的經驗對象。詳見區結成所著《慧遠》一書，83~87。

<sup>105</sup> 《大乘大義章》大正45·122~133。  
詳見《中國佛學思想概論》90~94。

詳見《慧遠》118~123。「戲論」:梵文 *prapabca* 的漢譯。原意是「語言的虛構」。羅什是指，思惟是依於語言建構而起，但是語言的運用必需要從整體真實中將其切割出來才能成為清晰的概念。而想要透過語言及其所指涉的概念來了解真實，這在空宗的立場，是視為顛倒的認識。而羅什也是因為如此，就慧遠追問法性有、無、可見、不可見、視之為戲論。因為就空宗的立場來說，法性是離有無相待，是無法用，有、無、非有非無、亦有亦無、來表達的。

<sup>106</sup> 慧遠對於為何在與羅什的對答中，都是在於「法性」以及「法身」的問題上，原因在他認為法性即是絕對的真實，本身即是不生不滅，又如何能為行者所體驗與理解呢？因此他在問羅什的問題，第一條就是問：「法身如何可見？佛於法身中為菩薩說經，法身菩薩乃能見之，如此則有四大五根。若然者，與色身有何差別？而云法身耶。經云法身無來無去，為有起滅，泥涅同像，云何可見，而復講說乎？」由此可知慧遠在這「法性」與「現象界」中，兩者的關係一直深受困擾。

<sup>107</sup> 在羅什未入關之前，雖然般若思想，因為譯本的關係，雖無法將般若的義涵很圓滿的詮釋，但是在當時，道安法師對於般若的理解，其實已然契合般若的真義。在學界有人認為道安是歸於當時六家七宗裏面的（本無宗）。但是在根據呂澂的研究則認為，道安應該是超越超越六家七宗，不在這六家七宗之內。詳見《中國佛學思想概論》p60~65。

法身超絕三界，非陰界所攝，故不可以生住去來而睹，不可以五陰如性而觀也。<sup>108</sup>

這一點可說是羅什門下所共同之處。所以僧叡雖依《智論》說有五種法身，然而到最後，也還是依於《智論》的義涵，將這五種法身總結為一法身：「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。」<sup>109</sup>

## 五、結 論

法身是抽象性的、是概念性的、同時也是不容易理解的。就如同「佛法」是廣大而深奧，由佛世一直到龍樹的時代，經歷了相當長時間的演變，其思想是更加的複雜了。而「法身觀」亦是如此。因而「法身」到底是有色或者是無色，在早期的中國佛教界即是一個很大的諍論。如淨影寺的慧遠即是極力主張法身是有色。而且嚴厲的批判主張法身無色的竺道生等人。<sup>110</sup>

《智論》向來有佛教「百科全書」之稱，由此可知，其思想的龐大與精細。而「法身」一詞，在《智論》中實含有多種的義涵。如果我們只是單純來看待《智論》的法身說，有時是無法理解其背後所蘊藏的思想。而這也正是僧叡為何會提出五種法身觀的原因，因為在當時有太多的人，都無法正確的理解法身的義涵。

在本文經過上述的探討之後，我們可以從僧叡的法身觀，以及《智論》法身觀的整個關係當中，歸納出一些要點所在：

第一、在僧叡的五種法身，也就是在《智論》中，實已有後來經論所說的，三種佛身的義涵存在了。

<sup>108</sup> 《注維摩詰經》大正38. 410a~b。

<sup>109</sup> 《華嚴經隨疏演義鈔》大正36. 27a。

<sup>110</sup> 竺道生主張法身無色說，而且著有《法身無色論》，其法身無色的思想主要是從《般若經》及《智論》而來。詳見「吉津宜英」〈法身有色に いて〉、《佛教學》第3號、1977年4月、頁28。淨影寺慧遠主要是依於《涅槃經》而力主法身是有色之說。詳見《大乘義章》卷19・大正44. 837b~----。

第二、僧叡的五種法身，跟羅什以及《智論》是相符的。只是僧叡依於《智論》法身的義涵，將其做不同的開展，而且最後還依於《智論》之說，將五種法身歸於一法身。

第三、《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。

第四、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。

第五、在當時的佛教界，普遍對於「法身」的理解還不是很正確。

第六、反應了當時中國佛教界，在羅什未重新翻譯《般若經》之前，對於般若的思想，都有所偏執。

第七、受學於羅什門下的弟子，包涵羅什本身都深受龍樹學的影響。

本文只是筆者個人，就僧叡以及《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，除了自己能受益之外，也能對以後想要再做進一步研究的人，能提供一些參考的資料。

## 【參考書目】

### 【書目】

(一) 中文〔藏經〕

- 1、《大智度論》 龍樹
- 2、《大乘大義章》 廬山東林寺慧遠
- 3、《出三藏記集》 南朝梁代僧祐（445～518）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》 二十二卷或三十六卷、收於大正藏四十九冊。
- 6、《梁高僧傳》 梁朝慧皎（497～554）著、收於大正藏五十冊。
- 7、《華嚴經隨疏演義鈔》 澄觀 大正藏三十六冊。
- 8、《注維摩詰經》 僧肇 大正藏三十八冊。
- 9、《大乘義章》 淨影寺慧遠
- 10、《法華義疏》 吉藏 收於大正藏三十四冊

(二) 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。
- 2、龜山雄一等著、許洋主譯 《般若思想》 台北·法爾出版社、七十八年一月初版。
- 3、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。
- 4、劉貴傑 《東晉道安思想研究》 台北·文津出版社、八十一年十月初版。
- 5、區結成 《慧遠》 台北·東大出版社、七十六年十二月。
- 6、李潤生 《僧肇》 台北·東大出版社、七十八年六月。
- 7、賴永海 《中國佛性論》 佛光出版社七十九年十二月初版、八十六年九月初版二刷
- 8、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。

(三) 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、橫超慧日 《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】

(一) 中文

- 1、劉貴傑 〈僧叡思想研究〉《中華佛學學報》第三期、1990年、4月、頁237-260。
- 2、張瑞良 〈「佛」概念之研究與深思〉《台大哲學論評》第五期、頁155-176。

(二) 日文

- 1、山口益 〈佛身觀の思想史的開展〉、《佛教學セミナー》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。
- 3、木村宣彰 〈鳩摩羅什の譯經〉《大谷大學研究年報》第38集、昭和61年二月、頁61~135。
- 4、木村宣彰 〈維摩詰經と毘羅羅詰經〉《佛教學セミナー》第42號、大谷大學佛教學會、昭和60年10月、頁17~34。
- 5、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。

- 6、古田和弘 〈僧叡の研究（上）〉《佛教學セミナー》第10號、大谷大學佛教學會、昭和44年10月、頁31~49。
- 7、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。
- 8、ル・ベン・アビト 《法身と智慧》 《佛教學》第3號、1977年4月、頁86~104。
- 9、吉津宜英 〈法身有色に いて〉 《佛教學》第3號、1977年4月、頁23~44。
- 10、大南龍昇 〈見佛<sup>1</sup>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。
- 11、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。
- 12、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。