

# 善導大師在《觀無量壽經疏》中 「佛身」觀的研究： 從唯識的觀點

陳宗元

輔仁大學宗教學系

## 摘要

本論文主要是研究善導在《觀經疏》所提倡的觀想中，報身佛呈現的方式，是否有更合理的解釋。

在近代的淨土法門中，出現有念佛是自力念佛或他力念佛的兩種修行方式。而對於善導大師念佛觀的解釋，似乎也有將他歸屬於「他力」念佛的傾向。但在《觀經疏》中，依善導的解釋，觀想中的佛身，實際上是由自力（眾生的念願）與他力（佛以無礙智知入彼心中）兩種力量呈現的結果。並且觀想的佛身是來自於無漏的報身佛，而呈現為眾生心中的有漏佛身。善導強調此佛身觀，非是自心想的佛身，也不是離此心外有佛身。此看似矛盾的兩個命題，但透過窺基「佛說法論」的原理，卻能給於合理的解釋。

因此，可說明善導最初在《觀經疏》中對於觀想佛身的解釋，非是自力的念佛，也不是完全他力的念佛。之後提出的「稱名念佛」，有被解釋為是一種捨自力的觀想，而歸完全他力念佛的說法。但「祈願或念願」等類似發願的行為，似乎在善導大師的「信願

行」三資糧中佔了很重要性的地位。那在善導的理解之中，「祈願或念願」等是自力或他力所發起的呢？「祈願或念願」是否就是他力升起的重要關鍵？期待在下一研究中繼續探討。

另外，本論文也嘗試透過中國法相宗的理論，來合理解釋善導的念佛觀，此對於淨土與唯識的綜理解，在當今講求宗派教義整合的理念下，應該有其研究的價值存在，筆者期待在法相的淨土思想之研究上，能有更進一步的發展。



**關鍵詞：**善導、報身佛、唯識法身觀、佛說法論、他力顯現、窺基

# Investigation into the Master Shandao's Perspective towards *Trikāya* from *Amitāyurdhyāna Sūtra* – from a *Yogācāra* Perspective

Tsung-yuan Chen

Fu Jen Catholic University Department of Religious Studies

## Abstract

This study primarily investigates into a more reasonable explanation for *Sambhogakāya* manifestation from meditation proposed by Master Shandao in *Amitāyurdhyāna Sūtra*.

In contemporary Pure Land Buddhism, there are two chanting approaches for practitioners to cultivate themselves, “chanting through internal power” and “chanting through external power”. According to the Master Shandao's explanation towards chanting, he tends to adopt “chanting through external power”. However, from the master's explanation in *Amitāyurdhyāna Sūtra*, *Sambhogakāya* manifestation from meditation is the result of both “chanting through internal power” (sentient beings' sentiment) and “chanting through external power” (believing and accepting Buddha's preaching). However, perfect *Sambhogakāya* manifestation from meditation eventually transfers into

imperfect *Sambhogakāya* manifestation in the sentient being's mind. This seemingly paradoxical dilemma can be reasonably explained through Kuiji's Mahāyāna Buddhist *Sūtra*.

Therefore, the Master Shandao's initial explanation towards *Sambhogakāya* manifestation from meditation is neither "chanting through internal power", nor entirely "chanting through external power". "Chanting Buddha's name", which the master later proposed, is often explained as discarding "chanting through internal power" for "chanting through external power". However, praying seems to play an essential role in the three causative factors of rebirth in the Pure Land (faith, aspiration for rebirth and *Amitābha*-recitation), as later proposed by the master. In that case, which cultivation approach essentially gives rise to the praying ritual, "chanting through internal power" or "chanting through external power"? Furthermore, is praying a key ritual which gives rise to "chanting through external power"? In the upcoming study, we will discuss about these issues in more detail.

In addition, this study has attempted to reasonably explain the Master Shandao's perspective towards chanting through East Asian *Yogācāra*. In modern day where religious integration is heavily emphasized, this issue is worthy of our investigation concerning comprehensive understanding in Pure Land Buddhism and *Yogācāra*. We anticipate further development in Pure Land Buddhism through East Asian *Yogācāra*.

**Keywords:** Shandao, *Sambhogakāya*, *Yogācāra*, Mahāyāna Buddhist *Sūtra*, Manifestation through External Power, Kuiji

## 一、前言

善導（A.D.613-681年）在《觀無量壽佛經疏》（以下簡稱《觀經疏》）中，對於《觀無量壽經》的第八「像觀」所提到的「法界身」<sup>1</sup>解釋說：「言法界者，有三義：一者心遍故解法界。二者身遍故解法界。三者無障礙故解法界。」<sup>2</sup>，這與華嚴宗的法藏（A.D.643-712年）在《華嚴經探玄記》的解釋差不多，很顯然的是報身佛的境界<sup>3</sup>。而觀無量壽經的佛身觀中的無量壽佛身，依窺基的理解是「報身」<sup>4</sup>。如此善導所指的佛身應是如《華嚴經》中或窺基所說的報身佛，非是唯識所說的法性身。但善導在這裡特別強調「心」能見佛的重要，如說：

(1)正由心到故身亦隨到，身隨於心，故言是法界身

<sup>1</sup> 善導集記，《觀無量壽佛經疏》觀經正宗分定善義卷第三，《大正藏》冊37，頁267上。法界身的概念，最早是從東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》出，如卷第十一說：「佛子！此菩薩摩訶薩有十種身：入無量無邊法界身，除滅一切世間故；未來身，一切趣生故；不生身，深樂不生平等法故；不滅身，一切諸法言語斷故；不實身，如如真實故；離癡妄身，隨應化故；無來去身，離死此生彼故；不壞身，法界性無壞故；一相身，三世語言道斷故；無相身，善分別諸法相故。」（《大正藏》冊9，頁471中）

<sup>2</sup> 對於法界身的內涵，善導舉出三個重要內容，即「心遍」「身遍」「無障礙」等。這是善導對於《佛說觀無量壽佛經》中如下經文的解釋：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生思想中；是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生，是故應當一心繫念，諦觀彼佛、多陀阿伽度、阿羅呵、三藐三佛陀。」（《大正藏》冊12，頁343上）

<sup>3</sup> 法藏述，《華嚴經探玄記》卷第二：「謂於如來一法界身隨緣顯現有重三業。初有三門，明平等三業自在攝生。二其身遍坐下，明攝生三業，成益非虛。三悉能普現下，明成益三業，即用歸如。」（《大正藏》冊35，頁131上）

<sup>4</sup> 窺基撰，《阿彌陀經疏》：「問：『彌陀何不但現一實之身令聖凡同見？』答：『由機福力不同故身現有其麁妙。』問：『如彼《觀經》云：彼佛身長六十萬億那由他恒河沙由旬，又《鼓音經》所說是剎利種者，此並是何身耶？』答：『如彼《觀經》者是報身，《鼓音經》者即是化身。』」（《大正藏》冊37，頁311中）

也。言法界者，是所化之境，即眾生界也。言身者，是能化之身，即諸佛身也。

(2)言入眾生心想中者，乃由眾生起念願見諸佛，佛即以無礙智知，即能入彼想心中現。但諸行者，若想念中、若夢定中見佛者，即成斯義也。

又說：

(3)言是心作佛者，依自信心緣相如作也。言是心是佛者，心能想佛，依想佛身而現，即是心佛也。離此心外，更無異佛者也。<sup>5</sup>

這裡的「依想佛身而現，即是心佛也」的內容，應是接近於《華嚴經》的「心佛眾生」三無差別的觀念<sup>6</sup>，或者是繼承之前的說法也說不定<sup>7</sup>。「但自心想作，即應心而現。」很明顯地有唯識概念的解釋存在。但善導卻否定此種看法說：

---

<sup>5</sup> 淨影寺沙門釋慧遠撰，《觀無量壽經義疏》：「云何名作？云何名是？兩義分別，一就佛觀始終分別，始學名作終成即是。二現當分別。諸佛法身與己同體，現觀佛時心中現者，即是諸佛法身之體，名心是佛。望己當果，由觀生彼，名心作佛。」（《大正藏》冊37，頁180上）；天台智者大師說《觀無量壽經義疏》：「是心作佛者，佛本是無心淨故有。亦因此三昧，心終成作佛也。是心是佛者，向聞佛本是無心淨故有，便謂條然有異。故言即是，心外無佛亦無佛之因也。始學名作，終成即是佛。若當現分別諸佛法身與己同體，現觀佛時心中現者，即是諸佛法身之體，名心是佛。望己當果由觀生彼，名心作佛也。」（《大正藏》冊37，頁192中）

<sup>6</sup> 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷第三：「今以此經心佛眾生無差別故。」（《大正藏》冊35，頁520上）

<sup>7</sup> 善導之前的智者說：「諸佛法身從心想生，欲想佛身須知觀體。體是本覺起成能觀，依體立宗斯之謂矣。須知本覺乃是諸佛法界之身，以諸如來無別所證，全證眾生本性故也。若始覺有功本覺乃顯，故云法身從心想生。」（《觀無量壽佛經疏妙宗抄》會本卷第四，《卍新續藏》冊22，頁309下），而吉藏說：「三十二相即是應身。是心是佛即是法身。」（《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊37，頁243下），由此看智者與吉藏都能分辨佛三身之間的分辦。

(4)或有行者，將此一門之義作唯識法身之觀，或作自性清淨佛性觀者，其意甚錯，絕無少分相似也。

(5)又今此觀門等，唯指方立相，住心而取境，總不明無相離念也。如來懸知末代罪濁凡夫，立相住心尚不能得，何況離相而求事者。如似無術通人，居空立舍也。<sup>8</sup>

心本自性清淨說，一直是無著之後唯識學說中的主流思想<sup>9</sup>，窺基說為「唯識性者自性清淨涅槃。」<sup>10</sup>，智周也說法身就是自性清淨如來藏<sup>11</sup>。因此，善導批判的對象若是指唯識的法身佛概念，也是可以理解的。何況善導（A.D.613-681年），與玄奘（A.D.602-664年）是同時代的後輩，應該對於唯識的學說多少有點涉獵，也曾住過大慈恩寺<sup>12</sup>。如此，對於「唯識法身」內涵的理解，應該是接近於「唯心所現的佛身」，與唯識說法接近，何況以後的永明也說：「是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生。此無量壽經，為中下之機，作十六觀想。令韋提夫人等，暫現佛身，恐生外解，故有此說。是心是佛之文，令生實見。」<sup>13</sup>，又說：「凡夫二乘，未知唯識，計有外塵，即是分別事識義。今見佛身，亦謂心外，

<sup>8</sup> 善導集記，《觀無量壽佛經疏》觀經正宗分定善義卷第三，《大正藏》冊37，頁267中。

<sup>9</sup> 玄奘譯，《攝大乘論本》卷中：「何等名為四清淨法？一者、自性清淨，謂真如空、實際、無相、勝義、法界。二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。三者、得此道清淨，謂一切菩提分法波羅蜜多等。四者、生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教，清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性。」（《大正藏》冊31，頁140中）

<sup>10</sup> 窺基撰，《成唯識論掌中樞要》，《大正藏》冊43，頁613上。

<sup>11</sup> 智周撰，《成唯識論演秘》卷第二：「按勝鬘經云：如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此自性清淨如來藏，而容煩惱、上煩惱所染。」（《大正藏》冊43，頁860下）

<sup>12</sup> 慧淨法師編述，《善導大師全集》，淨土宗文教基金會，2004年，頁829-831。

<sup>13</sup> 延壽集，《宗鏡錄》卷第十六，《大正藏》冊48，頁501下。

順彼事識分別計度。迷於唯心，故言從外來。不達即色是心，無有分劑。」<sup>14</sup> 由此可知，永明對於「是心是佛，是心作佛」的解釋，從這篇文章來說，他是以唯識的立場來理解，來說明唯識法身是佛身的最高境界。但因凡夫二乘不能理解唯識道理，而誤解為見實有心外佛說法等事。而十六觀是為凡夫二乘而說，所以才有「暫現佛身」的權宜方便。故最高是「唯識法身」，而方便說施設為化身與報身佛。但善導在《觀經疏》強調，《觀經》第八觀，是化佛或報身佛，並非是唯識所謂的最高的法身佛。如下將善導對於第八觀像觀的內容，按數字的順序做一列表方便說明：

《觀經疏》內容	依各經論內容，判屬法身佛或報身佛	自力觀想或佛他力顯現
(1)法界身	「說此經佛是實報身。以是盧舍那法界身故；居蓮華藏淨土中故。」(法藏) <sup>15</sup>	既是自力也是他力
(2)入眾生心想中	「法界身者，報佛法性身也。眾生心淨法身自在，故言入眾生心想中。」(天台智者) <sup>16</sup>	既是自力也是他力
(3)是心作佛；是心是佛	「三十二相即是應身，是心是佛即是法身。」(吉藏) <sup>17</sup> 「法身與己同體。現觀佛時心中現者，即是諸佛法身之體，名心是佛。」(天台智者) <sup>18</sup>	既是自力也是他力
(4)或有行者，將此一門之義作	非是唯識所謂的法性身：「自性身，謂諸如來真淨法界，受用變化平等所依，離相寂然絕諸戲	非是自力

<sup>14</sup> 延壽集，《宗鏡錄》，《大正藏》冊48，頁502上。

<sup>15</sup> 法藏述，《華嚴經探玄記》卷第二：「問此八會佛是何等身？答有人釋云：是化身佛，以菩提樹下八相成道是化身故；不離昇天是重化故；以釋迦異名名盧舍那非別報身故。又有釋云：說此經佛是實報身。以是盧舍那法界身故；居蓮華藏淨土中故。」(《大正藏》冊35，頁130中)

<sup>16</sup> 善導集記，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37，頁192中。

<sup>17</sup> 吉藏撰，《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊37，頁243下。

<sup>18</sup> 善導集記，《佛說觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37，頁192中。



唯識法身之觀	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，大功德法所依止故。」 <sup>19</sup>	
(5)今此觀門等，唯指方立相，住心而取境，總不明無相離念也。	是具有三十二相的化身佛或報身佛	既是自力也是他力

由上五段內容綜合可知，善導對第八觀像觀中的佛身，判斷應是屬於報身或化身，但排斥這是唯識的法性身觀。而這唯識的法性觀是自力的觀想。所以，善導不認同第八觀是自力觀想的法性身。可是善導雖然排斥自力的念佛觀，但依他的解釋也不是完全他力的念佛觀想。如上所示，疏中有三段很明顯的在強調，這是既是自力觀想也是佛他力顯現的綜合結果，如在上面的第一段內容說：「乃由眾生起念願見諸佛，佛即以無礙智知，即能入彼想心中現。」。因此，依內容來看，既是唯心所現也是佛力的顯現，這是同時符合華嚴與唯識的理論原則，第八觀雖然不是唯識所謂的法身佛，但卻是具三十二相的化佛或報身佛。既是自力觀想（如說：「唯指方立相，住心而取境」）並且也是他力的加持（如前說：「乃由眾生起念願見諸佛」）的結果。很明顯地，善導在這裡的理解是偏向自力與他力綜合呈現的化身佛或報身佛觀。但底下有兩疑問：

1. 若不是唯識法身佛，則是心外的實體佛。或者是唯識所現的實體佛？如果說是「但自心想作，即應心而現。」，則既是自心的想做，但又不是唯識所現的自性清淨佛，是心外的報身佛，則以唯識的原則又當如何解釋？

2. 另外，若是所現為絕妙的報身觀，凡夫如何目睹？又佛的無

<sup>19</sup> 玄奘譯，《成唯識論》卷第十，《大正藏》冊31，頁57下。

漏報身，有漏的凡夫如何在五蘊中呈現？又即使顯現於凡夫的自心中，則此影像如何能說是來自於無漏的報身佛呢？也就是說，佛的無漏相分如何為凡夫的有漏見分所直接接觸呢？凡夫所見的相分確定是來自於佛的本質相分，或它只是眾生的唯識所現的影像相分而已？

以上兩點，本論文嘗試從唯識的觀點，試求合理的解釋。

## 二、本文

### (一) 窺基的「佛說法」論

在Greene 2012的論文中，也多處提到《禪要》中有提到修禪者在觀想中祈願佛說法等事<sup>20</sup>，此說明祈願在禪修中加速境界提升的重要。如此在禪境中祈願佛說法是自性佛說法呢？或者是心外佛說法？是自力觀想的結果或是他力加持的結果？抑或兩者皆是。若是兩者皆是，在唯識的理論中是否可找出根據？吾人試著從窺基的《成唯識論述記》中找出合理的解釋。

窺基在述記中提到主張「佛不說法」與「佛說法」的理論。前者是龍軍論師·無性等的主張，而主張「佛說法」論者是護法·親光等。既是唯識當然無心外佛說法的道理，所以如《成唯識論述記》卷一說：

(1) (佛不說法家：) 龍軍論師、無性等云：謂佛慈悲本願緣力，其可聞者自意識上文義相生，似如來說。此文義相，雖自親依善根力起，而就本緣名為佛說。佛實無言，此若依本乃無文義，唯有無漏大定、智、悲。若依自識有漏心現，即似無漏文義為體。無漏心現，

---

<sup>20</sup> Eric Matthew Greene, *Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism*, Spring 2012. p.187.

即真無漏文義為體，此即如來實不說法。故大般若四百二十五文殊問經等，佛皆自說我成佛來，不說一字，汝亦不聞。論說聚集顯現為體，此即無性。佛地一師，作如此解。<sup>21</sup>

此不說法家，認為佛只是間接性的加持修行者，在自心上顯現出相似佛說法的內容，而心外佛實在沒有說法。相對的，佛說法家則主張眾生感應佛本願力而佛有直接性的說法，如說：

(2) (佛說法家：) 護法、親光等云：或宜聞者本願緣力，如來識上文義相生，實能所詮文義為體。若依本說，即真無漏文義為體。<sup>22</sup>

照護法的解釋，說法之事就佛而言，佛依本願力在自己的心識上產生文義，所以實有說法。甚至不管是直接或間接佛都可說是說法。如窺基在《成唯識論述記》說：

故瑜伽論六十四卷，引叔攝波葉喻經云：我未所說乃有爾所。二十論說：展轉增上力，二識成決定。是故世尊實有說法，言不說者是密意說。<sup>23</sup>

關於直接或間接說法，窺基的見解是：

一增上緣。許佛說法，以佛無漏聲名句等為其教體。佛不說法，大定智悲為其教體。二親因緣。隨佛說不說，皆於能聽者，耳意識上所變聲等為其教體。<sup>24</sup>

因此，窺基認為不論從間接說法（增上緣）或直接說法（親因緣）而

<sup>21</sup> 窺基撰，《成唯識論述記》卷第一，《大正藏》冊43，頁230中。

<sup>22</sup> 窺基撰，《成唯識論述記》卷第一，《大正藏》冊43，頁230中。

<sup>23</sup> 窺基撰，《成唯識論述記》卷第一，《大正藏》冊43，頁230中。

<sup>24</sup> 窺基撰，《唯識二十論述記》卷上，《大正藏》冊43，頁979中。

言，主張佛實有說法。因為窺基是立足於凡夫二乘的立場，認為心外有佛，至於說法的方式有間接與直接兩種方式。但直接說法的方式，於傳統的唯識理論架構下似乎有點矛盾，也存在一些爭論<sup>25</sup>，此牽涉到相見二分是同體或別體的爭論。

## (二) 佛具有無漏的十八界

另外，如果是心外無漏的佛說法，那麼有漏的凡夫如何見聞？又無漏的佛身是否具有無漏的五蘊呢？而這似乎有不同的爭議。如說：

(第一師：)有義：如來功德身土甚深微妙非有非無，離諸分別絕諸戲論，非界處等法門所攝，故與彼說理不相違。(第二師：)有義：如來五根五境妙定生故法界色攝。非佛五識雖依此變然麤細異，非五境攝，如來五識非五識界，經說佛心恒在定故。論說五識性散亂故。<sup>26</sup>

此段說明有主張佛無五蘊者，因此有漏的凡夫不得見無漏的佛身。對此，護法辯解說：

《成唯識論》卷十：「有義：如來功德身土如應攝在蘊處界中，彼三皆通有漏無漏。集論等說，十五界等唯有漏者，彼依二乘麤淺境說，非說一切。謂餘成就十八界<sup>27</sup>中唯有後三通無漏攝。佛成就者雖皆無漏，而非

<sup>25</sup> 延壽集，《宗鏡錄》卷第三十七：「無性菩薩難云：我宗但取眾生識上影像相分為教體者，即不違唯識。汝護法，若取佛本質聲名句文為教體者，即是心外有法，何成唯識？護法答：唯識之宗，約親相分。眾生聽時，變起相分而緣，非取他質以為自性。然他本質，即佛菩薩，亦成唯識，故不相違。」(《大正藏》冊48，頁631中)

<sup>26</sup> 玄奘譯，《成唯識論》卷第十，《大正藏》冊31，頁57上-中。

<sup>27</sup> 即眼、耳、鼻、舌、身、意等六根（能發生認識之功能），及其所對之色、聲、香、味、觸、法等六境（為認識之對象），以及感官（六根）緣對境（六境）所生之眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，合為十八種，稱為十八界。十八界中，除去

二乘所知境攝。然餘處說佛功德等非界等者，不同二乘劣智所知界等相故。理必應爾，所以者何？說有為法皆蘊攝故；說一切法界處攝故；十九界等聖所遮故。若絕戲論便非界等，亦不應說即無漏界善常安樂解脫身等。又處處說轉無常蘊獲得常蘊，界處亦然，寧說如來非蘊處界。故言非者，是密意說。又說五識性散亂者說餘成者，非佛所成。故佛身中十八界等，皆悉具足而純無漏。此轉依果又不思議超過尋思言議道故；微妙甚深自內證故；非諸世間喻所喻故。」<sup>28</sup>

這裡的「集論等說，十五界等唯有漏者」或「唯有後三通無漏攝」中的後三是指法塵、意根與意識。因此『集論』所謂的無漏的佛身，也只限定在意識中的影像而無色聲等實體的。所以說在十八界中佛具有無漏的後三界，但不具有前十五界。但窺基以「處處說轉無常蘊獲得常蘊，界處亦然。」等理由反駁說佛身中具有完整的無漏十八界，換句話說，佛身是具有實體的無漏佛身。

### (三) 勝定果法處色

又如果佛說法的話，佛的定果色，如何呈現與有漏的凡夫心中？對此《成唯識論掌中樞要》卷上：

在佛果上五識、意識、第七、八所變實色者，從五識故皆名五塵。不爾佛果十八界云何名無漏？佛地、唯識廣成立故。如散心五、八意所變五塵，皆五塵故。

---

六識，則為十二處，而六識實際亦由十二處之意處所展開，依此，十八界或十二處攝盡一切法。參考玄奘譯，《俱舍論》卷第一，《大正藏》冊29，頁4中。

<sup>28</sup> 玄奘譯，《成唯識論》卷第十，《大正藏》冊31，頁57中。

佛果意識中第七、八所變假色。如八勝處<sup>29</sup>等可唯法處。若五識等亦五外境收，今唯於法處說勝定果者，由在因中根本色故。多五不緣，自體微細名無見對。若神通等所發許五見者，顯揚第一。勝定果法處色所依成就者，亦令他見，即非無見無對，非如散色名無見對從本為名，非實無也。三十三云凡夫神通定猶令他見故，即依此義。有說：佛果無十五界。若不爾者，勝定果色應不唯法處。護法等解，約因位中安立諦。但說有處界故，唯法處說勝定果。不爾，云何經言：十八界種通有無漏獲常色等，故前解善。<sup>30</sup>

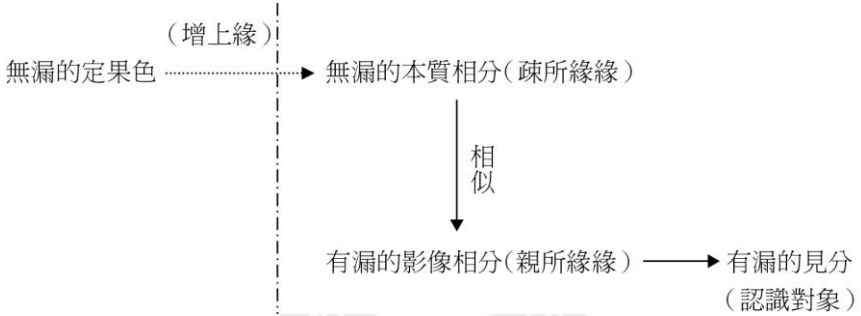
也就是說，根據窺基的解釋，佛的無漏的勝定果色是通於有漏與無漏的，所以衆生可以當成對象來認識。但為何佛的無漏勝定果色能夠讓有漏衆生看見呢？那是因聖者以禪定力顯現無漏對象，而使有漏的衆生認識。有漏衆生即使認識第八識的有漏種子轉變為相似的認識對象，但其認識結果並不是無漏，而是有漏的認識結果<sup>31</sup>。例

<sup>29</sup> 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第八十五：「八勝處，一內有色想觀外色少；二內有色想觀外色多；三內無色想觀外色少；四內無色想觀外色多；內無色想觀外諸色青黃赤白。復為四種，如是八種名八勝處。問此八勝處自性是何？答無貪善根以為自性對治貪故。」（《大正藏》冊27，頁483下）。以上(五)、(六)、(七)、(八)係內心已無色想，更觀外色青黃赤白，並制勝之，以對治欲貪。此八者皆以無貪善根為自性。又八勝處與八解脫之關係，依《俱舍論》卷第二十九：「八中初二如初解脫，次二如第二解脫，後四如第三解脫。若爾八勝處何殊三解脫？前修解脫唯能棄背，後修勝處能制所緣，隨所樂觀惑終不起。」（《大正藏》冊29，頁151下）即修解脫於其所緣唯能次第棄背，至捨貪心為止，並未得自在，故更修八勝處，能制所緣，令煩惱終不起，乃是制伏對境得自在。（參閱《佛光大辭典》八勝處）

<sup>30</sup> 窺基撰，《成唯識論掌中樞要》卷上，《大正藏》冊43，頁633上。

<sup>31</sup> 窺基撰，《成唯識論述記》卷第三：「瑜伽五十四云：法處所攝勝定果色，彼果彼境是實物有。定心所緣名境，懇求起故即名為果，即通有漏及與無漏。此謂聖者得威德定，變為此色饒益有情。然第八識一唯緣有漏，不緣無漏。如種子故。雖

如，以簡單的圖來說明的話，如下所示。



因此，窺基認為聖者勝定果色是可以變成眾生的有漏本質相分<sup>32</sup>來認識。甚至說「在果唯無漏善，自他俱然。第六意變自他俱通有漏、無漏；通善、無記，利戲別故」<sup>33</sup>，也就是認為佛智所變的勝定果色是無漏的實性境。如果將窺基所理解的勝定果色做一整理的話，如下所示。

勝定果色：

	因位的聖者	果位的聖者（佛）
第五識和第八識	有漏、唯無記性	無漏
第六識	通於有漏與無漏，通於善性與無記性。	無漏

而且從眾生立場而言，心所的認識是獨影境，但心王的認識既是實

緣無漏（定果色）遂不相似（質影）。體仍有漏，非如有漏形狀相似。」（《大正藏》冊43，頁325上）。另參考《國譯一切經》和漢撰述部、論疏部13，頁391。

<sup>32</sup> 窺基撰，《成唯識論掌中樞要》卷上：「聖者所變通有漏、無漏。因五、第八見皆唯有漏。相勢同故，唯無記性。」（《大正藏》冊43，頁632中）；另參考《國譯一切經》和漢撰述部、論疏部17，頁213。及《佛教大系》會本第二，頁157。

<sup>33</sup> 窺基撰，《成唯識論掌中樞要》卷上，《大正藏》冊43，頁632中；另參考《國譯一切經》和漢撰述部、論疏部17，頁213。

性境也是帶質境<sup>34</sup>。總之，對於衆生，佛的定果色是衆生心王的實性境，也就是本質相分，此也是窺基認為佛說法論較合理的根據吧。

#### (四) 真諦、安慧等的「佛無說法」論的成立背景

安慧·龍軍等的佛不說法論者是依一分說唯識<sup>35</sup>的原則、主張佛後得智中無相見二分，是無相唯識<sup>36</sup>。換言之，佛智無本質相分與影像相分。對於此窺基說除無分別智必有影像<sup>37</sup>，主張佛的無漏後得智有所緣與能緣。此也間接的說明佛具有無漏的五蘊十八界。但安慧認為沒有無漏的五蘊、十八界的存在，如說：

幾有漏？謂十五界，及後三少分。謂於是處煩惱起故；現所行處故。幾無漏？謂後三少分。幾欲界繫？謂一切。幾色界繫？謂十四，除香味及鼻舌識。幾無色界繫？謂後三。<sup>38</sup>

十八界中只有「後三少分」是無漏，換句話說無漏的佛身不具有有

<sup>34</sup> 窺基撰，《成唯識論掌中樞要》卷上：「如因第八緣定果色，心所所緣唯是獨影，心王所緣是實性境，亦得說為帶質之境。第六所變定果之色為本質故。」（《大正藏》冊43，頁620上）；另參考《國譯一切經》和漢撰述部、論疏部17，頁179。以及《佛教大系》會本第二、頁157。

<sup>35</sup> 窺基撰，《成唯識論述記》卷第一：「或實說一分如安慧，或二分親勝等，或三分陳那等，或四分護法等。」（《大正藏》冊43，頁242上）

<sup>36</sup> 玄奘譯，《成唯識論》卷九：「諸後得智有二分耶？有義俱無離二取故。」（《大正藏》冊31，頁50中）。

<sup>37</sup> 窺基撰，《唯識二十論述記》卷下：「護法等說：除無分別，必有影像，其理稍勝。」（《大正藏》冊43，頁1008中）。

<sup>38</sup> 安慧造，《大乘廣五蘊論》，《大正藏》冊31，頁855上；玄奘譯，《大乘阿毘達磨雜集論》卷第二：「色等諸法有去來等種種差別，總略積聚說名為蘊。聚積義是蘊義，常住之法無有此義，是故無為非蘊所攝。」（《大正藏》冊31，頁703中），卷第三：「云何無漏？幾是無漏？為何義故觀無漏耶？謂有漏相違是無漏義。五無取蘊全及三界二處少分是無漏，為捨執著離漏我故，觀察無漏。」（《大正藏》冊31，頁706下）



漏的色聲，完全是觀念上的呈現而已。此說法也可在較接近安慧思想的真諦（A.D.499-569年）的法身觀上看見，也就是他也是佛身非六識所見的支持者，也是否定有無漏五蘊的存在，如說：

外曰：於法身中，何用立此相等諸義。如汝所立，法身應決定是無，不可執故。若物非六識所得，決定是無，如兔角。兔角者，非六識所得，定是無故。法身亦爾。是故法身決定是無，何用諸義。答曰：汝言非六識所見故法身無者，是義不然。何以故？以由方便能證涅槃故。想稱正行是名方便，由此方便，是故法身可知可見。譬如由他心通故，則能得見出世聖心。<sup>39</sup>

所以真諦並不認為有所謂的無漏五蘊的存在。雖然佛不具有無漏的五蘊，但可以「想稱正行」等方便而見佛法身。另外在他所譯的經論中，並沒有出現無漏五蘊的字眼。反而是在窺基的《瑜伽師地論略纂》中有使用到「無漏五蘊」的字眼，如說：「薩迦耶滅者，謂法身，虛偽身滅顯故。無戲論無漏界者，謂報身，無漏五蘊離分別故」<sup>40</sup>。另外，如真諦譯《佛性論》中說：「無倒散者，道後法身。有別法為正事者，是應化二身。為度眾生，皆由大悲本願力故。」<sup>41</sup>等，在真諦的所翻譯的經論中，並沒有出現在窺基所描述的報身佛觀的境界，顯然在真諦的那個時代中，無漏莊嚴的報身佛觀似乎還沒有成為主流吧。

<sup>39</sup> 真諦譯，《佛性論》卷第三，《大正藏》冊31，頁803下。

<sup>40</sup> 窺基撰，《瑜伽師地論略纂》卷第二，《大正藏》冊43，頁24中。

<sup>41</sup> 真諦譯，《佛性論》卷第三，《大正藏》冊31，頁806中；又真諦譯《攝大乘論釋》卷第十五說：「在釋迦王種中生，為化下眾生故，現受人身。此身無因，而於世間是有。故非果報身及自性身，但是變化身。」（《大正藏》冊31，頁267下）此處的果報身，與具後來所謂的種種莊嚴的報身佛觀似乎還有一段距離。

### 三、結論

善導在《觀經疏》中的第八觀註解中，強調(1)那是報身佛觀並非是唯識宗所謂的真如法性身觀，(2)是自力也是他力顯現觀。這兩個命題似乎是有點矛盾，但以窺基的「佛說法論」來說，卻能夠合理的說明。

善導所處的環境是大乘佛法極興盛的時代，各宗派的交涉極其頻繁。他本身也是在大慈恩寺待過，於法相教裡應該不會陌生。由善導的說明之中，間接地印證了當時對於佛身觀存在有兩種說法。而以唯識的基本原則（即境無識有）為基調而成立的法相宗，卻是反對「佛無說法論」而主張「佛說法論」，顯然以窺基為中心的中國法相宗，確實對於唯識有他別於印度世親為主的唯識觀。而在中國法相宗雖然是以報身佛觀為主流，但也確實存在著有唯識法身佛觀的思想存在。故法相宗對於佛身觀存在者兩種說法，此從善導的《觀經疏》中可間接證實。相對於窺基的報身佛觀為主流，而非主流的無報身佛觀並沒有消失，而是以某種形式而存在著。此無報身佛觀的思想是如何傳承？以及如何發展或影響以後的中國佛教是值得研究的。

本論文研究的結果，可知善導在《觀經疏》中所提倡的觀佛方式，是自力與他力觀想的結果<sup>42</sup>，觀想的佛身是來自於無漏的報身佛而呈現為眾生心中的有漏佛身。由窺基的「佛說法論」所給於的理論基礎，更間接地說明了修禪時為何要向心外佛祈願的重要性與合理性。

---

<sup>42</sup> 此處是自力與他力的區別，是依照之前所引用「眾生起念願見諸佛（自力），佛即以無礙智知，即能入彼想心中現（他力）」（《大正藏》冊37，頁267上）的內容來說明。

近代的淨土法門中，出現有念佛是自力念佛或他力念佛的兩種爭論，對於善導念佛觀的解釋似乎也有將他視為「絕對他力」說法的始祖者<sup>43</sup>。但在《觀經疏》中，隱約地發現，觀想中的佛身，是自力（眾生起念願見諸佛）或他力（佛即以無礙智知，即能入彼想心中現）似乎無法做一完整的切割，勿寧說是兩種力量呈現的結果。這是否是說明善導做了《觀經疏》後，為了眾生而修正了自力與他力的融合說，而提出後人所謂的「稱名念佛」等絕對他力的說法呢，不得而知。但「祈願或念願」等類似發願的行為，似乎在善導的「信願行」三資糧中，佔了很重要性的地位。那在善導的理解之中，「祈願或念願」等是自力或他力所發起的呢？「祈願或念願」是否就是他力升起的重要關鍵？期待在下一研究中繼續探討。

另外，中國法相宗的理論，透過佛身觀修行經驗的解釋，更加體現了它在這講求科學實用的時代裡的重要性。再說窺基之後的法相宗祖師，也都是導歸淨土，他們對於淨土與唯識的綜合理解，在當今講求宗派教義整合的理念下，應該有其研究的價值存在，筆者期待在中國淨土與法相的關連研究上，能有一更進一步的發展。

（收稿日期：民國104年9月13日；結審日期：民國104年11月18日）

---

<sup>43</sup> 如日本淨土宗法然將善導視為思想的導師，法然的弟子親鸞思想依歸善導，而提出「絕對的他力念佛」觀，台灣的慧淨法師也是主張回歸善導思想，提倡所謂「本願稱名」的他力念佛說。

### 參考書目

1. 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊9，經278。
2. 劉宋·曇良耶舍，《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊12，經365。
3. 唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊27，經1545。
4. 唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊29，經1558。
5. 唐·玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊31，經1585。
6. 唐·玄奘譯，《攝大乘論本》，《大正藏》冊31，經1594。
7. 陳·真諦譯，《攝大乘論釋》，《大正藏》冊31，經1595。
8. 唐·玄奘譯，《大乘阿毘達磨雜集論》，《大正藏》冊31，經1606。
9. 陳·真諦譯，《佛性論》，《大正藏》冊31，經1610。
10. 唐·地婆訶羅譯，《大乘廣五蘊論》，《大正藏》冊31，經1613。
11. 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35，經1733。
12. 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，經1735。
13. 隋·慧遠撰，《觀無量壽經義疏》，《大正藏》冊37，經1749。
14. 隋·智顛說，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37，經1750。
15. 隋·吉藏撰，《觀無量壽經義疏》《大正藏》冊37，經1752。
16. 唐·善導集記，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37，經1753。
17. 唐·窺基撰，《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊37，經1757。
18. 唐·窺基撰，《瑜伽師地論略纂》，《大正藏》冊43，經1829。
19. 唐·窺基撰，《成唯識論述記》，《大正藏》冊43，經1830。
20. 唐·窺基撰，《成唯識論掌中樞要》，《大正藏》冊43，經1831。
21. 唐·智周撰，《成唯識論演祕》，《大正藏》冊43，經1833。

22. 唐·窺基撰，《唯識二十論述記》，《大正藏》冊43，經1834。
23. 宋·延壽集，《宗鏡錄》，《大正藏》冊48，經2016。
24. 隋·智顛說、宋·知禮述，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《卍新續藏》冊22，經407。
25. 《國譯一切經》和漢撰述部、論疏部13，平成4年。
26. 《佛教大系·成唯識論》，佛教大系刊行會，大正8年。
27. 護法造·太田久紀編註，《成唯識論》，佛教書林中山書房，昭和58年4月8日。
28. 佐伯定胤，《新導成唯識論》，性相學聖典刊行會，1929年。
29. 慧淨法師編述，《善導大師全集》，淨土宗文教基金會，2004年。
30. Eric Matthew Greene, *Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism*, Graduate Division of the University of California, Berkeley Spring 2012 .

