

華嚴專宗學院研究所第八屆畢業論文

華嚴佛身觀之研究

指導教授：陳英善教授

研究生：釋天慈

中華民國九十二年六月

華嚴佛身觀之研究

釋天慈

華嚴專宗學院研究所第八屆

第一章 緒論

第一節 研究目的

引發我探討佛身的動機，是2500年前菩提樹下成正覺的佛—釋迦牟尼，這四十九年在人間示現、說法度化眾生，最後在娑羅雙樹間入涅槃的老比丘，如今何在？

以及中國各大宗派對佛身的所依及用法上並不統一。如：華嚴宗以毘盧遮那為蓮華藏世界的教主；法相宗以毘盧遮那為釋迦牟尼佛的自性身；天台宗是依釋迦如來；以及淨土宗的阿彌陀佛；還有密教教主，大日如來等等。這感覺好像十方世界是依著個別不同的國度，而有不同性質的佛在教化眾生。

原始佛教認為在同一個世界中，不可能同時出現二佛或二轉輪聖王；部派大眾卻認為，除了釋迦牟尼佛出世的娑婆世界之外，其他十方四維上下種種的世界都同時有佛出現；到大乘佛教……不但認為十方世界中諸佛同時存在，而且是各住於各自的佛世界。

而佛身遍佈法界，在大乘經典處處可見，如《華嚴經·如來出現品》提到「佛身常顯現，法界悉充滿，如來普現身，遍入於世間。」¹這乍看之下，好像是歸結到佛身遍十方的「佛身」是依著個別不同的國度，而有不同的教化者。因此，有釋迦舍那、舍那釋迦等種種不同說法。希望能對佛教種種不同佛身觀加以釐清。

第二節 研究範圍

本文試著從佛教歷史的角度了解佛身觀的演變，並從各個時期所代表的教法中探討佛身觀的內涵，進而歸類各宗之佛身觀與華嚴佛身觀之異同，並逐一探究論述。希望能夠呈現華嚴佛身觀之特色，彰顯華嚴無盡圓融互為輝映之妙用，以及華嚴祖師慧眼獨具之用心。

本文之研究範圍從原始佛教時期，最初佛於伽耶成道，眾弟子可親近的肉身

¹ 《大方廣佛華嚴經》，T10・p30b。

佛，甚至親身接受人間佛陀偉大人格的感化，在肉身佛入滅後，由於大眾的思念，佛漸漸被視為超人類的存在。而將種種相關諸如佛的三十二相、佛陀舍利，乃至佛降生娑婆教化的三藏十二部等都視為佛身。佛滅百年以後，世尊前二代弟子已凋零，漸以第四代弟子為弘法的主流，此時在不同地區的弟子們，對世尊的教法，起不同的解釋，並提出不同的看法²，從因著法諍而由原始佛教時期分裂來到部派佛教時期³。接著大乘佛教又以龍樹菩薩的法身思想承續，乃至大乘佛教傳入中國，從隋唐慧遠、鳩摩羅什、僧肇等大師對佛身所持看法；又《大乘起信論》是如何以三身理論來詮釋；最後天台宗、淨土宗各家學派等對佛身的判釋。

其次，釋迦舍那，還是舍那釋迦。就整個華藏世界之因緣來說，毘盧遮那佛是這個世界的主體；再者依時空因緣而言，毘盧遮那佛也是融攝十方三世的佛，且是十方三世同時炳現於蓮華藏世界海。如〈世主妙嚴品〉：

「佛在摩揭提國，阿蘭若法菩提場中，始成正覺。」⁴

由這一段來看，這摩揭提國始成正覺的佛，是清淨法身的毘盧遮那佛，也是千百億化身的釋迦牟尼佛，此二是相即。又〈名號品〉云：

「或云毘盧遮那，或名釋迦牟尼，但名異耳。」⁵

又《華嚴遊意》中明：

「舍那是本，釋迦是跡，……臺葉成一蓮華，舍那釋迦為一應佛，臺葉成蓮華，蓮華共一根，舍那釋迦成一應，應佛同一本，本即是法身佛故，經云：十方諸如來同共一法身界故；二佛同一本，臺葉共一根也，為是兩義故，云舍那釋迦、釋迦舍那也。」⁶

由此大概可說，釋迦即是舍那。

又從依、正二報而言，法界中眾生，若是煩惱粗重，那麼即使是身在華藏世界海也不自知，也不能見其自身清淨與此世界之清淨，雖住於其中，卻還是無聞無知的⁷。但就成證圓滿果位的諸佛而言，了知法界一切眾生都是身在清淨的華

² 引自印順法師〈初期大乘佛教之起源與開展〉，p371。《異部精釋》中記載著：「佛滅一百三十七年，難陀王及大蓮華王在位時，於華氏城有聖者大飲光、大盧摩、大都耶伽、鬱多羅及離婆多等人，有跋陀羅者宣說五事使僧眾起分裂，謂有龍上座及堅意二位多聞者隨宣五事（為他所惱、無知、猶豫、遍觀察、自救護是道），因而分成上座部及大眾部，如是六十三年間處於混亂。」

³ 《異部宗輪論述記》造成教團產生分裂的主因，在於佛入涅槃後一百年，摩揭陀國因為四眾共議論大天五事各自意見分歧，就此分裂為教團及進入了部派時期，正續藏第八十三冊，p215a。

⁴ 《大方廣佛華嚴經》，T10・p1b。

⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36・p28c。

⁶ 《大方廣佛華嚴遊意》，T35・p3b。

⁷ 如《華嚴經・入法界品》二乘人因根不同故，雖身處於逝多林，然仍不得見如來自在。「二乘人如是等一切菩薩，滿逝多林，皆是如來威神之力，于時上首諸大聲聞，舍利弗、大目犍連、摩訶迦葉、離婆多、須菩提、阿耨樓駄、難陀、劫賓那、迦旃延、富樓那等，諸大聲聞，在逝

藏世界；這華藏世界海的正報是毘盧遮那佛，依報即是整個蓮華藏世界海。

再次，依智儼及法藏之判教為中心探討，如何一代實教從於佛滅後，乃至後來傳入中國各家諸論，對著佛教說有著分歧之看法，從而一身佛、生身、化身二身說、乃至有佛法身無處不在，法界實報莊嚴身，以及隨機類應以聲聞身得度，及以聲聞身而為說法⁸的化身；此處以二祖師之論著為引，彰顯華嚴一乘圓教之行境十佛與解境十佛融通器世間、眾生世間、乃至智正覺世間。總之，本文將透過循序漸進的方式，由最初乃至漸漸了解如何華嚴以十顯無盡三世間，一一微塵十十無盡，將十方法界無數諸佛，無論東方藥師淨琉璃世界，乃至西方極樂國土等無量諸佛國土，以一多相即、主伴具足、帝網重重無盡無一不收攝於一乘圓教之華藏莊嚴。

本文研究方法，由最初佛人間成道世間度化，乃至佛入滅弟子對法上意見的紛歧，教團由初期佛教進入到部派佛教，到後期佛教傳入中國大乘佛教期；整篇寫作循序漸進的，經由歷史脈絡，將佛人間教法，由小乘教、三乘教，終至突顯華嚴一乘圓教之佛身，圓融無礙充滿於法界。

第二章 佛身觀歷史上之發展演變

在初期經典如《阿含經》、《尼柯耶》中的法身說，是素樸地指稱佛所說法的具體內容；在部派時形成生身或色身與法身相對的觀念；到了初期大乘經典中演進以法為身的法身觀，而在龍樹的《大智度論》中亦強調父母生身相對法性身等的二身說；前期如來藏經典則繼承初期大乘以理法為法身的本質；到彌勒、無著、世親時，已複雜地理論化成法身、報身、應身或者法身、報身、化身的三身說。換言之，初期佛教和部派佛教及初期大乘的教法法身說、證法法身說和功德法身說的思想，給予後世三身說重要的基礎。因為法身思想的發展是有理路可循的。因此，若仔細考察原始經典中能見到的法身觀念，將可尋求到大乘法身觀的根源。

第一節 早期佛教的佛身觀

一、初期佛教的佛身觀

多林，皆悉不見如來神力。……雖在逝多林中，不見如來諸大神變。復次諸大聲聞，無如是善根故，無如是三昧故，無如是解脫故，無如是神通故，無如是威德故，無如是勢力故，無如是自在故，無如是住處故，無如是境界故，是故於此，不能知不能見，不能入不能證，不能住不能解，不能觀察，不能忍受，不能趣向，不能遊履，又亦不能廣為他人開闡解說，稱揚示現，引導勸進。」T10・p322c-323a。

⁸ 《添品妙法蓮華經》，T9・p192a。

佛教，自佛世時至佛滅後百餘年間的佛教，稱為「原始佛教」或「初期佛教」，當中，也有人將世尊及其弟子們的佛教稱為「根本佛教」。因為這個時期存在著佛陀真實的佛法，而這真實的佛法成為後世整個佛教的根本。又因為在觀念上，世尊的教法也是後來繼之而起的小乘各部派，與後來傳佈於三國（中、韓、日等國）的大乘佛教之根源。

首先，佛在世時是否已有佛身，這是一個疑問，但是由原始經典的小本涅槃經當中的佛陀觀，似乎是佛身問題的啟發。歷史上的世尊以崇高的人格感化眾生，佛因此而被如神人般的敬仰讚美，《增一阿含經》云：

「如來身者為是父母所造耶？此亦不可思議，所以然者，如來身者，清淨無穢受諸天氣。為是人所造耶？此亦不可思議，所以然者，以過行人，如來身者為是大身……如來身者，不可造作，非諸天所及。如來壽為短耶？此亦不可思議，所以然者，如來有四神足。如來為長壽耶？此亦不可思議，所以然者，然復如來故與世間周旋，興善權方便相應。如來身者，不可摸測，……非世間人民之所能及。」⁹

經中雖說如來身是父母生身，卻明白地將佛推崇達到做為人所不能及的超人者，具有非世俗眾生般的肉體，因此，是任何惡魔危難皆不能損傷佛身。¹⁰

佛，是人天之師的最上尊，這肉體生於藍毗園，遊行人間的現實之人，也不能違反無常之理，雖是以成就正覺，依諸行無常之理，猶不能免於死，但是基於對佛陀的崇仰，認為如來本是大聖雄，具有如此的無畏神力，應當是久住人間而不會如一般人一樣入滅，那麼何以如今會般涅槃呢？《大般涅槃經》云：

「一切有為法，皆悉歸無常，恩愛和合者，必歸於別離，諸行法如是，不應生憂。……我昔為汝所說諸法，常思惟之，誦習勿廢。淨修梵行，護持禁戒，福利世間諸天人民。諸比丘，我昔為汝說何等法？汝思惟之，勿生懈怠。三十七道品法，所謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八聖道分。汝應修習精勤思惟。……如來不久當般涅槃，一切眾生，何所歸依？爾時世尊告諸比丘：一切諸法，皆悉無常，恩愛合會，無不別離。汝等不應請我住世，何以故？今者非是勸請我時，向為汝等略說法要，當善奉持如我無異。」¹¹

又佛入滅，弟子認為佛陀在自利利他，覺行圓滿後的死是完全解脫的，故是最後身、最後形，不受後有¹²，究竟入寂滅。也可說弟子對佛的入滅是從「無常必然」和「究竟圓滿」二方面去把握。因為佛在世時，弟子尊敬仰信的是佛的人格及教法，是人天中最偉大的尊師，佛、法、僧中是以佛作為皈依的中心，《增

⁹ 《增一阿含經》，T2·P657b。

¹⁰ 《佛頂尊勝陀羅尼經教跡義記》；「佛六年苦行，日食麻麥，誓言不取正覺不起此座，惡魔波旬將魔女來擾，於時佛入慈定三昧，令魔刀箭化作蓮花。」，T39·p1017a。

¹¹ 《大般涅槃經》，T1·p193a-c。

¹² 《中阿含經》，T1·P518b。

一阿含經》云：

「諸有眾生……如來於中最尊、最上、無能及者，諸有眾生承事佛。……有漏無漏、有為無為、無欲無染、滅盡涅槃，然涅槃法於諸法中最尊、最上、無能及者，諸有眾生承事法。……大眾大聚有形之類，眾生之中，如來眾僧，於此眾中最尊、最上、無能及者，是謂承事第一之德。」¹³

三皈依中以佛為主，那麼在佛滅後，弟子要皈依於何處？以誰為師？弟子們由於根源於對佛的思慕的追想，而否定了佛陀的入滅如薪盡火滅是完全的斷滅，且要求有一常住本體存在以作為能夠真實的依止者，所以弟子們從考察佛所說的法中視之為是此常住不滅的本體之存在。在《長阿含經》中：

「阿難眾僧於我有所須耶？……我所說法內外已訖，……是故阿難，常自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃，當自歸依，歸依於法，勿他歸依。」¹⁴

以上種種，說明著十方諸佛願心企盼一致，佛成正覺一直到臨入涅槃，佛陀思維的問題一直在於如何將法的延續¹⁵。也由這法的宣揚，正法永流傳的原思。

再者就佛身的定義來說，佛的本質就是法，人和法的合一就是佛。這在《長阿含經》卷六及《增一阿含經》序品：

「大梵名者即如來號，如來為世間眼，法為世間智、為世間法、為世間梵……於法當念故，故來由是生，法興成正覺。」¹⁶

又《雜阿含經》云：

「學法不滿，欲令得戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身具足者，無有是處。若解脫知見不滿足，欲令得無餘涅槃者，亦無有處。」¹⁷

此可作為五無漏法的真實體證的具體內容，因為這五無漏法即是清淨法，故在圓滿體現如此的法蘊時，本身就是清淨法的凝聚體，因此，《雜阿含經》說：「阿育王曰，如來之體身，法身性清淨。」¹⁸。如此，無學聖者身中所成就的戒、定、慧、解脫、解脫知見五種功德法即是法身。

又佛入滅，肉體雖現四大離散的寂滅相，然而這圓滿的法身之體卻能夠三世恆存而常住不變，且恆常施化利益一切眾生。接著《增一阿含經》云：

「我滅度之後，法當久存，……我釋迦文佛壽命極長。所以然者？肉身雖

¹³ 《增一阿含經》，T2·p602a。

¹⁴ 《長阿含經》，T1·p15a-b。

¹⁵ 《增一阿含經》，T2·p618a。

¹⁶ 《長阿含經》，T1·p37b，《增一阿含經》序品，T2·P552b。

¹⁷ 《雜阿含經》，T2·p340c。

¹⁸ 《雜阿含經》，T2·p168b。

取滅度，法身常住。」¹⁹

因此對於「法」的具體實踐內容，就是遵守佛所說的教法，持戒、修定，精勤修行得智慧，從而得解脫及解脫知見而具五分法身，即是後世弟子的法身思想。因為佛與法是合一的，因此佛雖般涅槃，但佛所說的法與律仍在弟子間傳誦著，這也正符合著佛臨即入滅對阿難眾等所說：

「我不久，當入般涅槃，我所說諸法，則是汝等師，頂戴加守護，修習勿廢忘，汝等勤精進，如我在無異。」²⁰

佛在世以法與律利益眾生，只要眾生能夠依著法、律而行，使法不斷絕，這也就是佛法身常在了。

二、部派佛教的佛身觀

部派佛教，其與大乘佛教的不同點，以聲聞乘與菩薩乘來說，其最大不同點，是在於果位，聲聞乘以成阿羅漢為目標，而菩薩乘乃以一佛乘為目的。在初期佛教時代，佛與弟子們，是形成一團體的生活，而弟子們當時所看的佛，是現實的人間佛陀。可是，佛滅後，眾多弟子，失去人間的釋迦，眾人對佛的心思念極為至切，佛與弟子（亦即是佛與人）的間隔，逐漸增大，竟認為佛是具足三十二相八十種好的超人，同時認為：佛有佛特有的十八不共法。於是，佛與其弟子之間，設有似乎不可越軌的懸隔，因佛與弟子兩者智慧，有天壤之別，亦佛與眾生有本質的不同，即：佛的生身芳香，且威力、壽量，均是無量，且佛是經由三大阿僧祇百大劫的長期修行菩薩道，數百千生之間，修了波羅蜜善行的特別人格，故能成為佛；而就聲聞乘來說，縱然修了百劫而得悟，亦不過是聲聞性的羅漢果，決不能成佛。

再者佛滅後，由於僧眾的日常生活，離不開戒的規範，但因為小小戒²¹的內容並未明訂，佛的各大弟子間對小小戒的看法不盡相同，因而種下了部派分立的遠因。另一方面，佛因材施教，弟子們對「法」的領會亦有不同，因而下傳數代後，解說上就有差距，由於法諍，更促成了部派分立。

其次就法身觀在部派佛教的種種界定，大致可分為兩大派別，一者為上座部，如說一切有部，代表了實際的「理性的立場」，是著重於歷史佛陀的存在，以歷史上的佛為基本而發展的法身觀，一者為大眾部，屬於一種信仰的理想的觀點，是以佛之所以為佛的理念為基本而發展的法身觀。

上座比丘因與佛共住，因此能夠就現實人間的立場而見佛的行跡，對佛之異

¹⁹ 《增一阿含經》，T2 · p787b。

²⁰ 《大般涅槃經》，T1 · p193a。

²¹ 《長阿含經》，T1 · p26a。

於眾生，是指在精神方面的智慧功德，至於肉體，雖具三十二相，有超乎一般人的偉大神力²²，但肉身終究是四大和合肉身，四大所成肉身是有諸病患疾與眾生無異；然就佛的角度是平等看待二身的，佛法身是清淨不為世法所染，且遠離了世間染法的繫縛，佛法身是自由解脫的；但對假合的肉身是有病愛的，壽命也有限制，所以佛的肉身並非無限的自由。

這是因為對於佛在世時經常隨侍佛，親近佛的上座部而言，因為與佛同一飲食居住，對於佛有實際上的接觸與感受，且能夠理性的接受佛肉身有諸限制的一面。

佛雖以救度眾生為本誓，然佛的本懷是開悟後為眾生演說人生真實之法，是以法來真正的利益所有眾生，以法作為無窮無盡的度化因緣。

因此在佛滅後，上座比丘認為只要能夠依佛教法實踐，那麼佛的法身則常在人間而不滅，因為佛在世時就是一個如說而行，行如所說的覺者，所以如法修行，則佛的法身常在；換言之，大眾所皈依的是已覺證菩提，是如實知見一切世間出世間法的佛，《阿毘達磨發智論》：

「諸歸依佛者，何所歸依？答若法實有現有想等想。施設言說，名為佛陀，歸依彼所有無學成菩提法。」²³

因此如來肉身已逝且不可得，但其所以成佛的「無學成菩提法」常在不滅，亦即法身永恆存在。

再者依大眾部，它的組成者多為僧團內的初學青年及社會的一般信眾，這些對於如來的體認比起與直接受佛教的上座，可說與佛的思想就更有距離。因此對如來也就形成理想化的懷念及依賴，所以大眾部對佛是信仰於具三十二相八十種好，有十八不共法，具有超越現實、超越自然能力的如來。

因此根據《異部宗輪論》：

「此中大眾部、一說部、說出世部、難胤部、本宗同義者，為四部同說：諸尊皆出世，一切如來無有漏法」²⁴

大眾部認為如來色身中的一切都是出世無漏的，認為佛的生身，不是為業所惑而生於此世間，是為了救渡眾生，所以權變入胎假現於此世界中，因此一切飲食、睡眠、便利都是為了方便示現，如《摩訶僧祇律》：

「耆舊復白佛言：世尊，如來應供正遍知平等妙身，雖無眾患，哀愍我故，

²² 《大般涅槃經》，T12・P464c。

²³ 《阿毘達磨發智論》，T26・p924c。

²⁴ 《異部宗輪論》，T49・p15b。

願受此藥，當為來世弟子開示法明，病者受藥施者得福。」²⁵

又以佛色身是出世無漏的根本信念，漸漸發展出如來一切皆是不可思議的觀念，諸如來語悉是轉法輪，佛以一音說一切法，佛所說無不如義者，《異部宗輪論》：

「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際……一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。」²⁶

如此是說明佛色身是遍一切處無所不在，相好莊嚴，永無變異，佛的智慧功德也是無量廣，且是能知能見一切法，而諸佛的壽量是盡未來際的永恆常住。

因此部派佛教，是以佛所說的教法，和佛所得的無漏果德法來稱名為法身在大乘中也有採用如此說法，且更深層的探究法身的根本內涵。也就是說，初期大乘經典是深受到大眾部的佛法身觀的影響，且更進一步的，大眾部這種常恆遍在究竟圓滿的如來觀，通過大乘經典中主要的概念，真如法性來表現，即形成了初期大乘的法身觀。且透過法性、真如實相、般若空智的體現說法身、法身即成為無漏、無為、無生、無滅。

第二節 大乘佛教的佛身觀

初期大乘佛教是個極為多彩多姿的宗教，除了《般若經》、《法華經》、《華嚴經》之外，也結合了阿彌陀佛信仰。後來自西元二世紀起，逐漸在這些經典中加入理論，且立足於空觀的中觀派成立。而佛身的說法，大乘以前都主張佛有法身與化身，無形無相，不生不滅的法身才是佛的真身。而經由父母所生，有生滅、不淨之身是化身。²⁷大致上只有大眾部的說法較為相似，而這法身說也是後來被大乘所沿用的因素，而這法身說到了龍樹就益見發揚。

一、中觀學派的佛身觀

龍樹對於佛身觀，以消極和積極兩方面來說明。由第一義諦的觀點，《中論》云：「如來寂滅相，而種種分別故，是故寂滅相中，分別有如來，亦為非。」²⁸此說明佛是脫離有無差別，空不可得的，所以必須以第一義諦來說明。這樣說來，佛身不是即神秘了嗎？因此龍樹又由別一面《大智度論》彰顯積極的佛身觀，二種佛身說，論云：「佛身有二種：一者真身，二者化身。」²⁹真身就是將佛身由

²⁵ 《摩訶僧祇律》，T22 · p268a。

²⁶ 《異部宗輪論》，T49 · p15c。

²⁷ 《安樂集》：「問曰：鼓音經云：阿彌陀佛有父母，明知非是報佛報土也。答曰：子但聞名，不究尋經旨，致此疑可謂錯之毫毛，失之千里，然阿彌陀佛亦具三身，極樂出現者，即是報身。今言有父母者，是穢土中示現化身父母也。」T47 · p6a。

²⁸ 《中論》，T30 · p30c。

²⁹ 《大智度論》，T25 · p278a。

第一義諦空的妙有方面來看，即是說不生不滅而常住的，是具足一切功德不朽的妙有。《大智度論》又云：

「佛真身者。遍於虛空光明遍照十方。說法音聲亦遍十方無量恒河沙等世界。滿中大眾皆共聽法說法不息。一時之頃各隨所聞而得解悟」³⁰

這是說明佛的真身是不生不滅，遍滿宇宙，其智慧之光和說法的聲音是永遠向世界上的眾生發出的。

化身即指四大假合之父母生身，現出人間應受生老病死四苦；雖是人間受苦樂，然本質上人仍是屬真身。

「釋迦文尼佛王宮受身現受人法，有寒熱飢渴睡眠，受諸誹謗老病死等，內心智慧神德，真佛正覺」³¹

真佛正覺，即指真正的覺悟，是佛的智慧，這是說佛為要濟度眾生，示現人間，雖受寒熱、飢渴、睡眠等人間感覺，或受毀謗、老病死等現世苦惱，然這種正與佛的真身是一樣的。由此可知龍樹說的二身觀，即是真身的法身和化身。

二、《起信論》的佛身觀

《大乘起信論》從真如心，尤其是真如心的功用方面來闡述三身理論，形成了一套比較完整的理論型態。論裡提到一心的本體、相狀、功用三者無限廣大的說法，說真如心的體性是平等無差，離一切相，且恆常不變，是為「體大」。真如心的相狀具足大智慧光明等無量功德，是為「相大」。真如心的功用能產生一切世間、出世間善的因果，是為「用大」。《起信論》認為真如心的體相就是如來法身，又以其真如心的功用廣大來突現法身的意義，並進而說明應身和報身的意義。《起信論》云：

「真如用者：所謂諸佛如來，本在因地發大慈悲，修諸波羅蜜攝化眾生，立大誓願盡欲度脫等眾生界，亦不限劫數盡於未來，以取一切眾生如己身故，而亦不取眾生相，此以何義？謂如實知一切眾生及與己身真如平等無別異故，以有如是方便智，除滅無明見本法，自然而有不思議業種種之用，即與真如等遍一切處；又亦無有用相可得，何以故？謂諸佛如來唯是法身智相之身，第一義諦無有世諦境界，離於施作，但隨眾生見聞得益故說為用，此用有二種：云何為二，一者依分別事識，凡夫二乘心所見者，名為應身，以不知轉識現故見從外來，取色分齊不能盡知故。二者依於業識，謂諸菩薩從初發意，乃至菩薩究竟地心所見者，名為報身。」³²

依上文，法身思想可歸結為三點：一是講諸佛如來在修習位時，能夠如實了

³⁰ 《大智度論》，T25·p278a。

³¹ 《大智度論》，T25·p278b。

³² 《大乘起信論》，T32·P579b。

悟一切眾生與己身的真如心是平等無差別的；其二既然真如心不管眾生或己身都是平等不二，那就更具有宏大的方便智慧與不可思議（法身遍於一切處，且無相狀可尋，然隨應於眾生機緣不同的見聞，得令眾生了悟，及化導之益。真如心基本上，在於強調法身是真理、智慧的化身，而且具有不可思議的妙用）；其三就階位來分真如心又具應身與報身。以凡夫、二乘所見的佛身，稱為「應身」，應身也就是適應特定眾生而顯現的佛身。又就菩薩從發心求佛一直到修習菩薩十地階位圓滿，這當中所見的佛身，都稱為報身。從《起信論》的角度，應身是依分別事識而起，凡夫、二乘把自己真如心的變現看成心外的現象，這在認識上是不完善的。報身是菩薩修持善行的結果，是對真如有甚深的信仰所得。菩薩見到的報身是美好，但還沒有離開業識，依然有自心分別，這樣就只能見到報身的一部分，而沒有悟入真如法身。法身是淨心，只有菩薩修到十地終了，只有離開業識，見佛之念完全消失，到達無見而見，才是真契合法身。

第三節 中國的佛身觀

佛教追求的理想目標是成佛。佛身是怎樣的？這是佛教理論的一大問題。教主釋迦牟尼入滅後，弟子們在佛身問題上產生了分歧，有的肯定佛身是無煩惱的，有的則持異議。後來大乘佛教興起，盛行菩薩佛乘之說，相應地更對佛身問題進行了多方面的闡述，由過去的佛一身說，進而提出佛多身說，構成為佛教信仰理論的重要內容。

中國佛教學者對於佛身的闡述，大體上從南北朝開始，到隋唐的佛身著重對於法身的理解和認識，隋唐佛教各宗派則依據本宗尊奉的經典和基本理論，著重闡發了各有不同特色的三身說。

一、南北朝時的佛身觀

佛教傳入中國以後，佛身問題引起了中國佛教學者的關注。在理論上，佛的生身、報身都比較容易理解，而最富理論特色的法身則不然，一時成為佛學界共同矚目的理論焦點，並推動人們去思考、研究、辯論。根據現有的史料，慧遠、鳩摩羅什、僧肇對法身問題都有所論述，這些論述構成了隋唐前中國佛教法身觀的基本思想。

早在東晉時，南方佛教領袖慧遠就已十分關注法身問題，他和當時在北方長安（今西安）的佛學理論大家鳩摩羅什曾共同討論過這一問題，並根據自己的理解將鳩摩羅什對法身的看法歸納為三層意思。

「一謂法身實相，無來無去，與泥洹同像；二謂法身同化，無四大五根，如水月鏡像之類；三謂法性生身是真法身，能久住于世，猶如日現。此三

各異，統以一名，故總謂法身」³³。

這是從三種角度來論述法身，一是說法身的實際相狀，是「無來無去」，即無所從來，也無所去，也就是法身本性空寂，與涅槃一樣都是無為無作，都歸結於空無；二是說法身同樣變化，因此也沒有構成身體的「四大五根」的種種要素，猶如水中月、鏡中像一樣是非真實的幻相，這是強調法身是非肉身（色身）的；三是說由於無量功德妙行，「法性生身」經過修行，提高了覺悟，體悟了法性，但為了超渡眾生而又不住涅槃，繼續受生，此身為真法身。此身如同太陽遍滿十方，光明普照無量國土一樣，久住於世，永恆不滅。

慧遠對法身的產生、相狀、壽量、感應等都提出過疑問，對於「真法身」和「變化身」的區別也極為重視。從這些問題的內容來看，慧遠認為真法身是一種真實存在的實體，有其產生，也有其相狀和壽量，認為真法身以神通感應眾生。變化身就是真法身為超渡人生而顯現的幻想。也就是說真法身的體現，是真正存在的佛，是佛為教化眾生而變現的，如帝王、聖賢等都是其幻想。顯然，慧遠是從神不滅的立場去理解法身的，是從真與假、有與無二元對立的思維方式去看待法身的。

鳩摩羅什站在中觀學派的立場，運用般若性空理論來回答慧遠的問題。他說：「法身可以假名說，不可以取相求。」³⁴認為法身也是名言假說，是無相狀可求、無真實實體的。為什麼這樣說呢？「諸佛所見之佛，亦從眾緣和合而生，虛妄非實，畢竟性空，同如法性」³⁵。佛也是由多種原因、條件和合而成，是性空非實的。「不須戲論有無之實也」³⁶。硬要區分有無之實，是違背佛教義理的戲論。在鳩摩羅什看來，包括佛在內的一切都是因緣和合而生的，而因緣所生也就是性空，就是空的。所以佛並沒有真正實體存在。佛及其法身只是佛的偉大功德體現，只是世間人們的假立名言。法身和變化身只是為了適應世俗的需要，分別設立的名言而已。慧遠深受中國傳統的神靈觀念以及真假、有無對立觀念的影響，在理解法身問題上難免存在隔閡。慧遠和鳩摩羅什的往來問答，反映了神不滅論和般若性空理論的顯著對立，反映了中國佛教與印度佛教在神靈問題上的不同觀點。

在法身問題上，鳩摩羅什的學生僧肇也持般若性空的主張，否定法身真實說。僧肇說：「法身者，虛空身也。」³⁷「法身如空，非四大所起造也」³⁸。法身是虛空而非實有的佛身，並非像人一樣是由地、水、火、風四大而生成的。由於

³³ 《鳩摩羅什法師大義》，T45·p123a。

³⁴ 《鳩摩羅什法師大義》，T45·p127a。

³⁵ 《鳩摩羅什法師大義》，T45·p129a。

³⁶ 《鳩摩羅什法師大義》，T45·p130b。

³⁷ 《注維摩詰經》，T38·p343a。

³⁸ 《注維摩詰經》，T38·p410a。

虛空身，因此又是「無生而無不生，無形而無不形」³⁹。「在天而天，在人而人」⁴⁰。無生，是從根本上說不再生；無不生，是為了教化眾生的需要又顯跡於天、人乃至畜生、惡鬼、地獄五道，這也就是說，法身既是無形又是無不形的，也就是具有隨著普度眾生的需要而千變萬化的神通力。

以上佛三身理論是《起信論》對真如心的奠基，然此影響深遠，更是天台、華嚴、淨土諸宗佛身論的立論根柢。

二、隋唐佛教的佛身觀

隋唐時代，佛教各派結合自身的判教學說，就佛身的結構、各種佛身的關係及優劣展開了論述。其中尤以天台、華嚴、淨土諸宗的學說比較系統或富有特色。

（一）天台宗的佛三身相即說

智顗大師的「三身相即」等新說，頗具宗教哲學色彩。《法華文句》：「一身即是三身，不一不異。」⁴¹認為法身不僅指遍於一切處如來，而且也就是報身、應身；報身、應身就是法身。這是天台宗三身相即的佛身觀。這種佛身觀強調三身都是本來自然，不假任何造作的原來佛，也稱「無作三身」。智顗大師認為，這種三身相即說是「秘密藏」，對一般修行者是密而不傳的。「秘密者，一身即三身名為秘，三身即一身名為密。又昔所不說名為秘，唯佛自知名為密」⁴²。這是就天台圓教的說法，即不只是從縱橫各方面解說佛身，而且還從不縱不橫的相即關係來說明佛身：「若但性德三如來者是橫，但修德三如來者是縱，先法次報後應亦是縱。今經圓說不縱不橫三如來也。」⁴³意思是說只從真如法性的角度，以究竟實相、所得智慧和名稱普聞來分別說法身、報身和應身，是橫的說法；若從修持功德的角度，依於法身得有報身，再依於報身而得有應身，這是縱的說法。圓教是不縱不橫，是不分先後，且是不偏一方，圓融相即。

智顗大師將佛教經典從教法內容的角度，分為藏、通、別、圓四類，稱「化法四教」。由此又根據四教的差別而立三藏佛、通佛、別佛、圓佛四種佛。此四教是隨著眾生根機的不同，所見的佛身、佛的形相也就不同。藏教人見的是佛的「劣應身」，佛現仗六卑小之身，住於凡聖同居的國土。通教人見的是佛的「勝應身」，又稱「帶劣勝應身」，此身雖也仗六，但具有種種神通，變現自在。別教的人，觀他受用報身之佛，至於圓教則是觀清淨法身之佛，這是法、報、應三身相即的佛，其相狀最為莊嚴。

³⁹ 《注維摩詰經》，T38·P343a。

⁴⁰ 《注維摩詰經》，T38·P343a。

⁴¹ 《妙法蓮華經文句》，T34·p129a。

⁴² 《妙法蓮華經文句》，T34·p129a。

⁴³ 《妙法蓮華經文句》，T34·p129a。

（二）淨土宗的阿彌陀佛是報非化

阿彌陀佛即無量壽佛，是西方極樂世界的教主，中國淨土宗尊奉的主要對象。阿彌陀佛是什麼身？報身還是化身？隋代一度流行的阿彌陀佛化身論的說法，曾引起淨土宗人的深切關注和強烈反駁，他們強調阿彌陀佛是報身而不是化身。

如淨影寺慧遠就說：

「此佛從其壽命彰名，壽有應、真。真即常住，性同虛空，應壽不定，或長或短。今此所論，是應非真。於應壽中，此佛壽長，凡夫、二乘不能測度知其限算，故曰無量，命限稱壽。云何得知是應非真？如觀世音及大勢至授記無量壽佛壽雖長遠，亦有終盡，彼佛滅後，觀音、大勢至次第作佛，故知是應。」⁴⁴

「應」，應身，這指的是化導眾生而示現的佛身。「真」，真身，則指的是法身與報身。慧遠認為，無量壽佛是以壽命來標佛名的。壽命有兩種，真身的壽命是永恆無量的，應身的壽命則長短不定。無量壽佛是應身而不是真身，他在應身中的壽命很長，但也有極限。在無量壽佛入滅後，就由觀世音菩薩和大勢至菩薩依次接替作佛。

淨土宗人道綽、善導則對慧遠大師之看法持反對之意見，道綽大師《安樂集》云：

「問曰：今現在阿彌陀佛是何身？極樂之國是何土？答曰：現在彌陀是報佛，極樂寶莊嚴國是報土。然古舊相傳皆云阿彌陀佛是化身，土亦是化土，此為大失也。若爾者，穢土亦化身所居，淨土亦化身所居者，未審如來報身更依何土也。」又大乘同性經辨定報化淨穢者，經云：淨土中成佛者悉是報身，穢土中成佛者悉是化身。阿彌陀佛如來、蓮花開敷星如來、龍主王如來、寶德如來等諸如來清淨佛剎，現得道者，當得道者，如是一切，皆是報身佛也。」⁴⁵

這段話強調了在淨土或穢土中所成就的佛是不同的，並以此為論據，批評以往那種阿彌陀佛及其淨土是化身、化土的說法，強調阿彌陀佛不是在穢土中成佛的化身佛，而是在清淨佛剎中成佛的報身佛。

善導大師在《觀無量壽佛經疏》卷一中也說：「問曰：彌陀淨國為當是報、化也？答曰：是報非化。」⁴⁶這裡所說的「是報非化」，這是對慧遠等人的「是

⁴⁴ 《無量壽經義疏》，T37·p92a。

又慧遠在《觀無量壽經義疏》卷末云：「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。」，T37·p183c。

⁴⁵ 《安樂集》，T47·p5c。

⁴⁶ 《觀無量壽佛經疏》，T37·p250b。

應非真」說法的否定。善導大師還說：

「又觀經中上輩三人臨命終時，皆言阿彌陀佛及與化佛來迎此人，然報身兼化共來授手，故名為與。以此文証，故知是報。然報應二身者，眼目之異名，前翻報作應，後翻應作報。凡言報者，因行不虛，定招來果，以果應因，故名為報。又三大僧祇所修萬行，必定應得菩提。今即道成，即是應身。斯乃過現諸佛辨言三身，除斯已外，更無別體，縱使無窮八相名號塵沙，克體而論，眾歸化攝，今彼彌陀，現是報也。」⁴⁷

這又是根據《觀無量壽經》的說法，認為報身阿彌陀佛兼有化身。又說報身和化身世同實而異名，只是翻譯不同而有別。從修行的結果來看，報身和化身是統一的，但從根本上說，在西方極樂的阿彌陀佛是報身佛。善導大師還回應了阿彌陀佛的入涅槃問題，說：「入不入義者，唯是諸佛境界」⁴⁸，強調阿彌陀佛的佛境界是永恆的。

第四節 法報化三身綜述

華嚴四祖澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》：「夫真身寥廓，與法界合其體。包羅無外，與萬化齊其用。窮源莫二，執蹟多端。一身多身，經論異說。」⁴⁹所謂「一身多身，經論異說」，是指正法「佛有三身」之說。對佛陀，我們不可只根據其法像或象徵來了解他，因為兩者都不足以代表他。真正的佛可說為一個光明體，要了解他必須從先了解他的教化開始，這是不二法門。

佛身雖然分為三種，但法身、報身、應身都只是為了完成一件事——救度眾生。因之，每一有情眾生均可比喻為「三身」的擁有者。在佛陀身上，此一教理充滿宗教的意義，並且在大乘佛教的發展上扮演重要的角色。《楞伽經》說：「十方諸剎土，眾生菩薩中，所有法報佛，化身及變化，皆從無量壽極樂界中出。」⁵⁰要之，佛完成了久遠真證的方便法身，是諸佛三身的本體，同時，又是酬償了攝化眾生的別願，成就了光壽無量的覺體的報身兼化，這是大慈大悲的權化。所謂「佛心者，大慈悲是。」⁵¹是故，眾生信念，應以此佛為歸向對象，因歸向了此佛，自然地也就歸向了一切佛。

一、法身的內涵

「法身」，說明成佛者以「法」為身。「法」是真理之意，真理當然是指「般若」觀照下所見之如實真理，亦即是「實相」。故此，《注維摩詰經》「佛即是

⁴⁷ 《觀無量壽佛經疏》，T37·p250b。

⁴⁸ 《觀無量壽佛經疏》，T37·p250b。

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》，T35·p505c。

⁵⁰ 《大乘入楞伽經》，T16·p627b。

⁵¹ 《觀無量壽佛經義疏》，T37·p297a。

法，生（指道生）曰以體法為佛，不可離法有佛也。若不離法有佛是法也，然則佛亦法矣。」⁵²即是能夠體證真理者，便是佛。進一步來說，佛是以真理為體，看見了佛，便等如看見了真理。故此說「佛是悟理之體」佛之法身就是一悟理之體。然而，由經驗內容所組成之「色身佛」（肉身佛、生身佛）不是成佛所依據之標準，悟理才是佛法身所依據之標準；不過，若只強調佛是一悟理之體而沒有「色身」，佛便變成空空洞洞、抽象之理體，不能示現，不能向眾生呈現而施以教化。法身不因人之思念而有，亦非因人之遺忘而無，更非在人喜歡時來，復非在人怠慢時去。佛本身是超越人心的各種動態面存在的。

（一）法身的類別說

佛是覺者，覺悟的人。覺悟什麼？覺悟真理。覺悟真如實相的人，所以是人又是佛。佛與理融合為一個肉體身的。將佛為中心而考察時，佛的本性既是真理，亦是實相。宇宙的體性是真理，佛的體性亦是真理。所以佛的肉身會滅，但佛的本性是絕對不滅的，而且超越時空的支配，遍虛空滿法界的，叫做法身佛。真理盡是佛，比如真理遍在宇宙，佛亦遍在宇宙；真理永遠不變不滅，佛亦永遠不滅。《起信論義記》云：

「從本已來，自性滿足一切功德，所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恆沙，不離不斷不異，不思議佛性，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。」⁵³

法身大致有二種分別：一者狹義，法身為三身之一身時。二者廣義，法身包括三身時。三身《唯識論》將之區別為二：一為總相，一為別相。總相的法身不但是真理，兼攝能證之智，就是合併所證之理與能照之覺為法身，為一切有為無為功德法之體性；別相的法身，為三身之一，宇宙的理體，無為。

小乘即說戒、定、慧、解脫、知見的五分功德，叫做五分法身。三論宗即以實相為法身，法相宗主張總別二種法身，天台宗即把所證的理當作法身。法身由綜合的考證而成有二法身、三法身、四法身、五法身、十身等。

①二法身說：

A、果極法身、應化法身。《菩薩瓔珞經》云：「有二法身：一果極法身，二應化法身。其應化法身如影隨形，以果身常故應身亦常。」⁵⁴

B、自性法身、應化法身。《菩薩瓔珞經》

⁵² 《注維摩詰經》，T38·p392b。

⁵³ 《大乘起信論義記》，T44·P273b。

⁵⁴ 《菩薩瓔珞本業經》，T24·P1019c。

C、法性法身、方便法身。《楞伽阿跋多羅寶經》、《法身經》

D、理法身、事法身。《資持記》云：「法身復二：一理法身即所證理顯，二事法身即五分德圓生身。」⁵⁵

②三法身說：

A、法化生身、五分法身、實相法身。《注維摩經》云：「法身有三種：一、法化生身，金剛身是也；二、五分法身；三、諸法實相和合為佛，故實相亦名法身也。」⁵⁶

B、但空法身、即假法身、即中法身。《仁王經疏》云：
「法身有三：一、但空法身，三乘皆有，如善吉七葉巖中禮佛法身。此小乘滅三十二相即空為法身也。二、即假法身，謂滅無常色獲常等；我、樂、淨三，亦復如是。三、即中法身，謂如來法身非常非無常；樂、我、淨等，亦復如是。」⁵⁷

C、法身、應身、化身。《金光明經》

D、如智佛、報身、化身。《入楞伽經》

E、法身佛、報身、化身。《般若經論》、《法華論》

F、法身、報身、應身。《十地經論》

G、自性身、受用身、變化身。《佛地經論》、《攝大乘論釋》

③四法身說：

A、自性身、自受用身、他受用身、變化身。《佛地經論》、《成唯識論》

B、法身、報身、應身、化身。《摩訶止觀》

④五法身說：

A、如如智法身、功德法身、自法身、變化法身、虛空法身。《菩薩瓔珞經》

B、法性法身、功德法身、變化法身、實相法身、虛空法身。《華嚴經隨疏演義鈔》

⑤十法身說：

A、眾生身、國土身、業報身、聲聞身、獨覺身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。《六十華嚴經》

⁵⁵ 《四分律行事鈔資持記》，T40·P0184a。

⁵⁶ 《注維摩詰經》，T38·P359c。

⁵⁷ 《仁王經疏》，T33·P264b。

B、正覺佛、願佛、業報佛、住持佛、化佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛。《六十華嚴經》

C、平等身、清淨身、無盡身、善修身、法性身、離尋伺身、不思議身、寂靜身、虛空身、妙智身。《大般若經》

D、現等覺佛、弘誓願佛、業異熟佛、住持佛、變化佛、法界佛、心佛、定佛、本性佛、隨樂佛。《佛地經論》

（二）佛法身遍佈十方法界

一般來說，認為偉大的人將永恆不死的概念，似乎是人類與生俱來的。而以佛教來說佛的法身，就是一個永恆，且常在靈鷲山上說法度脫眾生，雖然說佛經八十年世俗生涯，而最後終歸涅槃，但其壽量是無限的，如《妙法蓮華經·如來壽量品》：

「自我得佛來，所經諸劫數，無量百千萬，億載阿僧祇，常說法教化，無數億眾生，令入於佛道，爾來無量劫，為度眾生故，方便現涅槃。」⁵⁸

又《金光明最勝王經·如來壽量品》：

「佛不般涅槃，正法亦不滅，為利益眾生故，示現有滅盡，世尊不思議，妙體無異相，為利眾生故，現種種莊嚴。」⁵⁹

當佛陀向大眾宣講最後教誡時，講了一句：「吾滅後，見法者，亦是見我。」此說法可為人類求永恆不朽的共同心理。所以在佛滅後不久，很快即有「二種身」的教理出現。所謂二種身就是「色身」及「法身」。所以，《金光明最勝王經》：「世尊金剛體，權相化於身」⁶⁰，以及「法身是正覺，法界即如來」⁶¹的說法。

佛的法身遍佈十方法界，這永恆的法身就是我們的心智。所以，不說真佛有來去和生滅，也不說某一件東西不是佛或是佛。佛無所從來，去亦無所至，因一切事物的本是沒有去來，所以一切事物的本也是佛。凡是無生法、無滅法、實際法、空法、無染法、寂靜法……都是佛。一切事物都是妄念所顯現的幻相，那裡有生滅和來去呢？凡夫見佛有來去，宛如有人在沙漠中遠看陽燄以為是水，近看卻發現空無所有，當時他不應說那水到那裡去了，因為陽燄本來就不是水，那裡有水的來處和去處呢？如《摩訶般若波羅蜜經》：

「諸佛無所從來，去亦無所至。何以故？諸法如不動相。諸法如，即是佛。善男子！無生法無來無去，無生法即是佛。無滅法無來無去，無滅法即是佛。實際法無來無去，實際法即是佛。空無來無去，空即是佛。善男子！

⁵⁸ 《妙法蓮華經》，T9·P43b。

⁵⁹ 《金光明最勝王經》，T16·P406c。

⁶⁰ 《金光明最勝王經》，T16·P406c。

⁶¹ 《金光明最勝王經》，T16·P406c。

無染無來無去，無染即是佛。寂滅無來無去，寂滅即是佛。虛空性無來無去，虛空性即是佛。善男子！離是諸法更無佛。諸佛如，諸法如，一如無別。善男子！是如常一，無二無三，出諸數法，無所有故。……鉢中尚無水，云何當有來處和去處。……有人分別諸有來有去，當知是人皆是愚夫。何以故？諸佛不可以色身見。諸佛法身無來無去。諸佛來處去處亦如是。」⁶²

以上說明世間的真理與悟真理的智慧所合一的道法就是法身，因為法本身就是佛，故佛是無色、無相；因無色相，故無來處，亦無去處；因為無來去，故充滿於一切處，好像太空一樣遍滿於萬物之上。《安樂集》：

「諸佛菩薩有二種法身：一者法性法身，二者方便法身。由法性法身，生方便法身；由方便法身，顯出法性法身。此二法身，異而不可分，一而不可同。」⁶³

所謂方便法身，亦即報身、化身的異稱，是指現在西方樂土的阿彌陀佛。然而，為什麼將此報身稱之為法身呢？乃因為此二者不可分，法性法身即方便法身，方便法身即法性法身。若無法性法身則無方便法身；若離方便法身，則無法顯示法性法身。所以，此二者雖「異」而不可分；雖「二」而不可同。

二、報身的特色

（一）救度眾生

佛之入涅槃，不可說一切佛都滅了。「法身」的教理就是本諸此一心理所不可避免的結果，事所難免，理所必然。但是「法身」仍嫌太過抽象，這種人類先天的深切企盼，在佛教之中，即與傳統的業力論相結合，其結果產生了報佛或是報身的概念，以滿足其理想化。

報身佛通常均被描繪為一具有佛果全部榮耀之形象；因為在其身上一切都是來自完美之精神生活之萬德莊嚴、萬善俱足。但是，每一位佛都有各自特有形象，這都因其本願而有所不同，諸如其環境、名號、外形、國土及活動，都不盡相同。如阿彌陀佛之淨土在西方，其淨土中的一切亦正如其在菩薩因地所發之本願一樣；不動如來亦是有如其名號之經典所描述的一樣。

（二）超越時空因果

報身佛是依十地願行滿足而得的佛身。窺基主張報身是覺相，覺相是由覺知而具足無量功德的狀態。就是真理與智融合，理智不二、理事相即的圓滿至極的彌陀。所以，報身一面是肉體身，一面是真如身。唯有透過信仰及修証，才可能承認這樣理想的佛陀的存在。自受用身是自覺的圓滿，他受用身是覺他的圓滿。

⁶² 《摩訶般若波羅蜜經》，T8·P421b。

⁶³ 《安樂集》，T47·p7a。

覺行圓滿、利用圓滿而且超越時空因果的佛就是報身。

阿彌陀佛是報身佛之一，然其成佛的因緣如何？依《無量壽經》說：「過去有一法藏比丘，在世自王佛前發四十八大願濟度眾生，以後功德成就，成為極樂國土的教主，名阿彌陀如來。」阿彌陀佛成就了種種願行，且其一願一行都是為了眾生。此願行成就的佛，稱為方便法身，又名十劫成道之佛。所謂十劫成道，依據《無量壽經》：「成佛已來，凡歷十劫。」⁶⁴這樣的一個比丘修行成了佛，阿彌陀佛不是本來的佛，是酬報的佛。不同其他八相成道的化身佛，在阿彌陀佛的別願中，有幾種是關於佛身的，但最重要的是光明無量、壽命無量二願。光明無量之願，希望佛身遍虛空界；壽命無量之願，希望佛身永遠不滅。故成就報身佛須足具兩個條件：①菩薩願行滿足。②安住於永遠不滅的涅槃。

三、化身的特色

（一）對機教化

從佛之本懷、佛之慈悲而言，亦是從一圓滿之佛的觀點來說，為了教化眾生，不捨眾生而獨自成佛，便需要提出一「教化之佛身」，這便是「化身」。佛可透過種種不同的形相，向不同的眾生「對機教化」——針對對方不同的根機或機緣，而施行種種不同的方便而教化之，這便是佛的本懷，否則，佛之慈悲不算圓滿，便不能成一圓滿無缺、圓融無礙之佛。故此，從「化身」之觀念，《法華經》便說佛有「三十二」種相。「三十二」象徵多數，不可執實一定是此數，否則不但解佛的性質上之無礙，反而把佛局限成為一有限能力之佛體。

佛所顯現的形象雖然不盡相同，可是卻同是佛，他只是根據各人不同的根性和接受能力，來決定他的顯現方式而已，他這麼做的目的，無非是要弘法佈道，渡世人早脫苦海。

（二）八相成道

化身佛最重要的條件是肉身與入滅，肉身佛是報身佛，但入滅與報身不同，化身佛應該具備的條件是八相成道，這是佛一生最重要的八種相狀，此不單限於釋迦牟尼佛，乃是化身佛成就所應通過的門關。

①從兜率天下：住兜率四千歲，時機成熟，乘白象從天下降娑婆的相。成佛必須於前世生在兜率天。

②託胎：從摩耶夫人右脅入胎之相。

③出生：四月八日在藍毘尼園，從摩耶夫人右脅出生之相。

⁶⁴ 《佛說無量壽經》，T12·p270a。

④出家：十九歲時，觀世無常，入山出家之相。

⑤降魔：靜坐菩提樹下，降伏魔王波旬之相。

⑥成道：在菩提樹下，於初、中、後夜，觀十二因緣，轉迷開悟，豁然成道。

⑦轉法輪：成道後二七日，鹿園說法無數次，五十年間說法之相。

⑧入滅：八十歲在沙羅雙樹下入涅槃之相。

八相成道表示佛在世化現人間應該經過的路，後世變為化身佛的八種條件。八相成道的要諦是人間生活，即如世尊歷史的事實，第一降生乃至第五降魔是在迷的生活。第六成道乃至第八入滅是開悟的生活。貫通迷和開悟的是人間生活。若將八相為化身的條件時，八種都是化現。化現是佛為度眾假借人間生活而顯現的。所以，在迷、開悟都是佛的生活，貫通三世的彌陀生活中顯現的人間生活八相。然則，在迷的生活是人間中心，開悟的生活是佛陀中心，但不論中心在那裡，八相生活就是人間生活，只有事實與化現的不同，所以八相成道的第一要諦是人間生活，第二要件是入滅，這是人生當然的事；報身是由人間生活而成佛的，可是沒有入滅，化身就有入滅之相。

因之佛，法報化三身皆是同一而出，如《搜玄記》云：

「三千大千世界名一佛世界，一時起，一時滅。如是等十方如恆河沙等是一小佛世界。如是一佛世界數如恆河沙等世界是一佛世界海。如是佛世界數如十方恆河沙世界種，如是世界種十方無量是名一佛世界。」⁶⁵

又《華嚴經疏鈔》：

「明有同時同處見，異時異處見，同時異處見，異時同處見，同異時處一人頓見等。」⁶⁶

又《金光明最勝王經》：

「善男子，一切如來有三種身云：何為三？一者化身、二者應身、三者法身，如是三身具足，攝受阿耨多羅三藐三菩提。若正了知，速出生死。云何菩薩了知化身？善男子，如來昔在修行地中，為一切眾生，修種種法，如是修習至修行滿修行力故，得大自在。自在力故，隨眾生意，隨眾行，隨眾界，悉皆了別，不待時、不過時、處相應、時相應、行相應、說法相應。現種種身，是名化身。善男子，云何菩薩了知應身？謂諸如來，為諸菩薩得通達故，說於真諦，為令解了生死涅槃是一味故、為除身見眾生怖畏歡喜故、為無邊佛法而作本故、如實相應如、如智本願力故。是身得現，具三十二相八十種好項背圓光，是名應身。善男子，云何菩薩摩訶薩了知法身，為除諸煩惱等障，為具諸善法故。唯有如如、如智，是名

⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35・p24b。

⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36・p29a。

法身。前二種身，是假名有；此第三身，是真實有，為前二身而作根本。何以故？離法如如，離無分別智，一切諸佛無有別法，一切諸佛智慧具足，一切煩惱究竟滅盡，得清淨佛地，是故法如如、如如智，攝一切佛法。」⁶⁷

由此可知，佛身雖有法、報、化之差別，然這區別之三身都旨在完成救度眾生這一大事。因之每一有情眾生均可從比喻上稱之為「三身」的擁有者。又所謂「佛心者，大慈悲是也。又若能想作一佛身相嚴好，乃至能得想作無量諸佛。」⁶⁸因之眾生的信念，應以此佛為歸向的對象，因歸向了此佛，自然也就歸向了一切佛。

第三章 《華嚴經》中的毘盧遮那佛

《華嚴經》有經中之王、佛經之母的尊稱，全稱《大方廣佛華嚴經》，「大方廣」是指佛法的無始無終、超越時空、無量無邊；「華」是指花；「嚴」是嚴飾，以各種殊勝的花朵作為裝飾，襯托佛法的莊嚴高貴。何以此經為尊為貴？由整部華嚴，佛以七處九會來呈現，循序漸進由初發心步步起修，經十信、十住、十行、十迴向、十地、乃至等覺妙覺最後圓成佛果，由此可說《華嚴經》是一部完整的修行經典。而在整部經典功不可沒的應是，這統理華藏世界的教主毘盧遮那佛，由於其行願無邊，不僅單就《華嚴經》而言，甚至諸大乘經典都可見到佛的身影，同時異處、一多無礙的無所不在顯現。以下就以《華嚴經》毗盧遮那佛來做更進一步的了解。

第一節 光明遍照之毘盧遮那佛

盧舍那佛，正名為毘盧遮那，梵語vairocana，西藏名mam-par-snan-mdsad，又稱作毘盧舍那、毘樓遮那、吠路者那。具體名稱為毘盧舍那佛、毘盧遮那如來，或簡稱舍那。如舊譯《華嚴經·如來名號品》云：「此四天下佛號不同，或稱悉達，或稱滿月，或稱師子吼，或稱釋迦牟尼，或稱神仙，或稱盧舍那，或稱瞿曇。」⁶⁹

毘盧遮那，字面之意指「附屬於太陽的」或「太陽之子」。引申義「毘盧遮那」即是遍照或光明遍照。如《雜阿含經》：「破壞諸闇冥，光明照虛空，今毘盧遮那，清淨光明顯。」⁷⁰，這裡所指的「毘盧遮那」一詞，也是「光明」之意。象徵著佛之身光和智光，毫無阻礙的遍照法界，圓明無缺之意。《梵網經》：「我今盧舍那，方坐蓮華臺，周匝千華上，復有千釋迦，一華百億國，一國一釋迦，各坐菩提樹，一時成佛道，如是千百億，盧舍那本身，千百億釋迦，各接微塵眾，

⁶⁷ 《金光明最勝王經》，T16·p408b。

⁶⁸ 《大乘止觀法門》，T46·p662b。

⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經》，T9·p419a。

⁷⁰ 《雜阿含經》，T2·p155a。

俱來至我所，聽我誦佛戒，甘露門則開」。⁷¹

其次，毘盧遮那佛在《華嚴經》、《梵網經》、《觀普賢經》、《大日經》等經所載，不盡相同。舊譯〈盧舍那佛品〉所述，「盧舍那佛於無量劫海修功德成正覺，住蓮華藏莊嚴世界海，放大光明照十方，由身上諸毛孔出化身雲，演出無邊契經海。」⁷²、又《梵網經》記載，「盧舍那佛於百千阿僧祇劫，修行心地，成正覺，住蓮華台藏世界，化現千葉百億小大釋迦，說菩薩心地法門。」⁷³《佛本行集經》、《大薩遮尼乾子所說經》、《大乘四法經》等經典卷前皆有「歸命大智海毘盧遮那佛」之語；《大乘同性經》「所有聲聞法、辟支佛法、菩薩法、諸佛法，如是一切諸法，皆悉流入毘盧遮那智藏大海。」⁷⁴又〈入漫荼羅具緣真言品〉更以摩訶毘盧遮那為全法界的體性⁷⁵。以上種種引述，可得知毘盧遮那佛是十無盡，諸佛、菩薩依眾生機類隨機示現，都是流於毘盧遮那的無量功德劫海。

第二節 《華嚴經》所譯之「盧舍那佛」與「毘盧遮那佛」

《華嚴經》原出印度，此經在佛滅後九百年，印度龍樹菩薩稟承大乘行願，入世教化眾生，於是發心潛入龍宮的藏經閱讀經。在龍宮裡看到《華嚴經》，後從龍宮攜出下本，此經才得以流傳世間。關於《華嚴經》的版本，眾說紛紜。三祖法藏的《華嚴經旨歸》，及四祖澄觀的《華嚴經疏鈔玄談》都認為有：異說經、同說經、普賢經、上本經、下本經、主伴經、圓滿經等種別。此外，法藏在《探玄記》以為有恆本、大本、上本、中本、下本、略本等類別；又《華嚴經文義綱目》與《華嚴經傳記》則列有：上本、中本、下本等三種。相傳大龍菩薩認為一般眾生機緣未熟，不堪受持《華嚴經》，於是把它結集後，藏於龍宮。後來，龍樹菩薩入宮閱藏，得見三種《華嚴經》。

《華嚴經》之譯本，大致分為舊譯與新譯兩版本：

其一、《六十華嚴》，梵文原本有三萬六千偈，東晉時期（418-420），由佛陀跋陀羅（359-429）譯出，初分五十卷，後改為六十卷，計三十四品，由七處八會的說法而成。七處即釋迦說法的七個道場，八會即釋迦說法分為八次。為了別於後來的唐譯本，又稱為《舊譯華嚴》或《晉譯華嚴》。

其二、《八十華嚴》，梵文原本有四萬五千偈，唐代周武時期（659-699），由實叉難陀（651-710）奉命譯出，此經共八十卷，三十九品，由七處九會的說法

⁷¹ 《梵網經》，T24 · p1003c。

⁷² 《大方廣佛華嚴經》，T9 · P405c。

⁷³ 《梵網經》，T24 · P997c。

⁷⁴ 《大乘同性經》，T16 · p650b。

⁷⁵ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，T18 · p4a。

而成。與舊譯相比，增加了普光法堂一會的內容。後由法藏與地婆訶羅加以補充，成為現行的《華嚴經》八十卷本，一般稱為《新譯華嚴》或《唐譯華嚴》。

「毘盧遮那」舊本《華嚴經》譯為「盧舍那」，而新本之八十卷《華嚴經》則譯為「毘盧遮那」。《探玄記》以盧舍那光明遍照為古譯，或譯為三業滿、淨滿、廣博嚴淨，而「毘」字為遍的意思，「毘盧遮那」是為光明遍照；此乃依據梵本勘正的，兩者並無不同。

又釋迦成道娑婆是含攝於華藏世界，以下就以華藏世界來探查釋迦、盧舍那。⁷⁶

舊譯《華嚴經》：

「彼諸菩薩見此光已，得觀蓮華藏莊嚴世界海。佛神力故於光明中說偈言，無量劫海修功德，供養十方一切佛，教化無邊眾生海，盧舍那佛成正覺。放大光明照十方，諸毛孔出化身雲，隨眾生器而開化，令得方便清淨道，佛於往古生死中，調伏一切諸群生，於一念中悉解脫。」「世雄無量得自在，深心淨信普莊嚴，往修滿足波羅蜜，與諸剎海塵數等，堅固安住一切力，出微妙音遍十方，具足實智滿眾心，無量方便化眾生，是師子吼寂靜法，人尊如是德無量，應詣供養聽受法，如佛剎等微塵數，最勝諸子詣如來……，盧舍那佛大智海，光明普照無有量，如實觀察真諦法，普照一切諸法門。」⁷⁷

以上說明盧舍那佛是在無量劫海修功德，成正覺，且住在蓮華藏莊嚴世界，放大光明照十方，從諸毛孔出化身雲，演出無邊的契經海。

又如《梵網經》卷上云：

「我已自阿僧祇劫修行心地，以之為因初捨凡夫成等正覺號為盧舍那，住蓮花臺藏世界海，其臺周遍有千葉，一葉一世界為千世界，我化為千釋迦據千世界，後就一葉世界。復有百億須彌山百億日月百億四天下百億南閻浮提，百億菩薩釋迦坐百億菩提樹下，各說汝所問菩提薩埵心地，其餘九百九十九釋迦，各各現千百億釋迦亦復如是，千花上佛是吾化身，千百億釋迦是千釋迦化身，吾已為本原名為盧舍那佛。」⁷⁸

這顯示盧舍那佛經百阿僧祇劫修行心地成正覺。坐於蓮華台藏世界，是以千葉化現百億大小的釋迦。

又新譯《華嚴經》：

「此華藏莊嚴世界海，是毘盧遮那如來，往昔於世界海微塵數劫修菩薩行

⁷⁶ 關於《華嚴經》裡大概所提到的十身佛，詳見附表（一）。

⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經》，T9·p405c。

⁷⁸ 《梵網經》，T24·p997c。

時，一一劫中，親近世界海微塵數佛，一一佛所淨修世界海微塵數大願之所嚴淨」。⁷⁹

華藏莊嚴世界海，是毘盧遮那歷劫修行所莊嚴的，所以華嚴莊嚴世界海，是毘盧遮那的化土。其實，一切世界海的一切國土，也都是毘盧遮那歷劫修行的所嚴淨的，如經上說：

「所說無邊眾剎海，毘盧遮那悉嚴淨。……等虛空界現神通，悉詣道場諸佛所。蓮華座上示眾相，一一身包一切剎，一念普現於三世，一切剎海皆成立。佛以方便悉入中，此是毘盧所嚴淨。」⁸⁰「毘盧遮那佛，能轉正法輪，法界諸國土，如雲悉周遍。十方中所有，諸大世界海，佛神通願力，處處轉法輪。」⁸¹

佛是遍一切處現成正覺，轉法輪的。從娑婆世界，華藏世界，乃至遍法界一切，一即多、多即一、一多無礙、相攝相入。⁸²此說正突顯華嚴十佛遍一切因陀羅網無邊世界，念念之中皆初成佛。

第三節 毘盧遮那佛本事

一、三身與十身

佛之法報化三身，《華嚴經》是以十身其顯殊勝。釋迦佛菩提樹下初成正覺，於第二七日思維後將《華嚴經》說出來，又《華嚴經》所依是以毘盧遮那為教主，此二佛同共一法身是所被肯定？⁸³這觀點以三佛身來解釋，毘盧遮那佛為法身，盧遮那佛為報身，而釋迦佛是應身（化身）。是故同體不二的角度盧遮那佛即是釋迦牟尼佛之覺體，也就是說離開了釋迦則沒有盧遮那，離開了盧遮那也就沒有釋迦。又《華嚴經隨疏演義鈔》：

「〈妙嚴品〉云：佛身普遍諸大會，充滿法界無窮盡，廣也；寂滅無性不

⁷⁹ 《大方廣佛華嚴經》，T10·p39a。

⁸⁰ 《大方廣佛華嚴經》，T10·p35b。

⁸¹ 《大方廣佛華嚴經》，T10·p31a。

⁸² 《華嚴經探玄記》：「圓教法理無孤起，必眷屬隨生。下云：此華有世界海塵數蓮華為眷屬，又如一方為主十方為伴。」，T35·p123c-124a。

⁸³ 元弼聖之〈從佛陀觀看中國佛教思想〉一文以：「《華嚴經》中雖然強調毘盧遮那佛的智慧光明、遍滿遍照，但不能把毘盧遮那當作整部《華嚴經》的經主。因為，《華嚴經》非一次傳出，而且《華嚴經》除了毘盧遮那佛外，還出現多種的十佛十身。」這說法以華嚴重重無盡相融相攝的角度來論述，此說有前後矛盾的意味。這裡筆者依兩方面來說，其一於《華嚴經·世主妙嚴品》：「佛在摩竭提國，阿蘭若法菩提場中，始成正覺」，《華嚴經·華藏世界品》：「至此世界，名娑婆，……其佛即是毘盧遮那如來」；毘盧遮那是娑婆世界的佛，「此娑婆」，「其佛即是」，當然指摩竭提國始成正覺的佛。」其二就「毘盧遮那佛外，還出現多種的十佛十身，十佛身是華嚴一乘圓教殊勝於其他小乘及三乘教的地方，《華嚴經·普賢三昧品》：「所說無邊眾剎海，毘盧遮那悉嚴淨。……」等虛空界現神通，悉詣道場諸佛所。蓮華座上示眾相，一一身包一切剎，一念普現於三世，一切剎海皆成立，佛以方便悉入中，此是毘盧所嚴淨。」此一乘圓教毘盧遮那佛是普融於三世間，十身相海主伴互具普周法界。

可取，深也。為救世間而出現，具深廣也。即因即果者，因無異果之因，果無異因之果故，十身之中，有如來身、有菩薩身故，即三身即十身者，若以佛身上十身者：菩提身、願身、化身、力持身、意生身，即三身中化身攝也。相好身、威勢身、福德身、義通報化，法身即法身，智身義通三身，局唯報身故，即三是十、即十是三，若約融三世間十身即三身者，如來身通三身，智身亦通三身，法身虛空身即法身。」⁸⁴

以上以法界緣起來說，一乘起緣起顯明自體因之與果，且此自體因即是普賢，以利於方便緣修體窮位滿；則此自體果也就是十佛境界，因果相徹三身及十身。因此二佛所共有的功德差別來看，釋迦牟尼佛為閻浮提一洲娑婆的教主，既是閻浮提一洲的教主；而毘盧遮那佛統理華藏世界。華藏世界含攝無量微塵沙數世界，主伴互具，一主盧遮那、無量釋迦伴是相依共存的。

二、毘盧遮那佛與普賢

毘盧遮那佛與普賢有極大的交涉。「普賢」二字代表廣大的菩薩行，它不僅是普賢行的表徵，也是菩薩行的表徵。任何一個眾生，實踐菩薩行達圓滿時，就是普賢菩薩，而圓滿普賢的果位就是毘盧遮那如來，眾生具足著普賢之因，也就是毘盧遮那佛性。而我們的佛性身就是普賢因，也就是成佛的因，普賢行者就是一切菩薩行者，也可說一切菩薩行者的總滙點就是普賢菩薩。

普有遍之意，賢是善、道、因。普賢行：「德周法界為普，順調善曰賢，依性造修曰行。」又普有二義。一者法身普，遍一切處故。總攝三世佛法身，皆是普賢法身。如《華嚴經》云：「普賢身相，猶若虛空，依於如如，不依佛國也。」⁸⁵二應身普，普應十方，作一切方便故，十方三世佛應身，皆是普賢應用。《智度論》云：「普賢不可說其所住處，若欲說者，應在一切世界中住。」⁸⁶

在華嚴中以普賢象徵圓因，以毘盧遮那象徵滿果。而因圓、果滿不二，故以「因該果海，果徹因源」顯示因果不二之道理。

第四章 華嚴宗的佛身觀

華嚴宗立毘盧遮那佛，以釋迦牟尼為報身佛，因其由父母所生，由凡俗悟證成佛。依如來藏具足無量功德之觀點，在無始曠劫中曾有無數佛出現，而於未來際亦將有無數佛出現。就諸佛如來之佛性建立毘盧遮那為理想中佛。此佛超越業報之外，不為因緣所造之佛。因此四祖澄觀於《華嚴懸談》卷四云：「毘盧遮那大智海所住，甚深真法性。」又卷七「於上念劫剎塵等處遮那佛現法界身雲，業

⁸⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36·p31a。

⁸⁵ 《法華義疏》，T34·P631b。

⁸⁶ 《法華義疏》，T34·P631b。

用無邊，悉周遍故。」又《華嚴經疏鈔》：「毘盧遮那佛願力周法界一切國土中，恆轉無上輪。」⁸⁷再者曰：「毘盧遮那佛即釋迦佛。」如毘盧遮那佛為主，則釋迦為伴；如釋迦為主，則毘盧遮那為伴。依大乘教義，佛（無論其稱謂為何）乃「假名」，「假名」者乃假借之名也。如了知佛之意義，任何稱謂皆無不可。再者，佛本虛空，超越時間久暫前後，超越空間大小廣狹，超越數量之多少無盡，同時無處不有，無時不在。因之相即相入，圓融自在。根據以上兩點認識，謂「佛具三身」，即是毘盧遮那佛，亦是釋迦牟尼佛。釋迦牟尼成佛後，依如來藏具足無盡功德取得「報身」，不再為父母業報之身。故報身就是無相的法身佛，為了拯救眾生的痛苦而現身，發願、修行、示名、引導而為救度眾生的佛。

佛身觀在佛教中亦是一個重要的課題，因為佛教的教義無非是要使眾生脫離迷妄而證入佛境。而各教派對佛本身即有多種不同的觀點，例如小乘教中認為娑婆世界的釋迦佛唯一實佛，是報佛（生身佛）。三乘中則認為佛有法報應三身，在三身中均各別存在如法相宗，亦有三身一體以法身為主，如天台宗等等。那麼華嚴宗的佛身觀又如何呢？簡單的說，即是十佛為中心以顯無盡，一塵一法無不是佛。這也是本文所要探討的重心。本文透過《五教章》來探討法藏的佛身觀，《五教章》雖是法藏早期的作品，但從《五教章》已可窺知法藏佛身觀之整體面貌。雖然如此，法藏的佛身觀乃是由智儼而來，但略有變化。若從《五教章》中來看，可歸納出下列四點：

- 一、全章文中是以智儼所謂二種佛身中的行境十佛為主⁸⁸，由於智儼到《孔目章》時才談到二種佛身，而法藏於此並沒有從二種佛身來發揮，只重行境十佛。
- 二、法藏在《五教章》自始至終乃持著一個見地，即此十佛即是佛境界，果分是不可說。
- 三、未脫離三身之說，如言「三身及十身」⁸⁹
- 四、於「義理分齊」的十玄門中，才將佛陀觀與法界緣起連接起來，而認為十佛之境乃是法界緣起的果分，從此已有將十佛之身發展為重重無盡的法界身之意味。

⁸⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36·p340b。

⁸⁸ 行境十佛所指的是舊譯《華嚴經》的〈離世間品〉中所說：佛子，菩薩摩訶薩，有十種見佛，何等為十？所謂無著佛安住世間成正覺故、願佛出生故、業報佛信故、持佛隨順故、涅槃佛永度故、法界佛無處不至故、心佛安住故、三昧佛無量無著故、性佛決定故、如念佛普覆故。《華嚴經》，T09·P663b。

又相對的在〈十地品〉中為解釋「如來身」時又立十身與〈離世間品〉的行境十佛相似，可見行境十佛是攝於解境十佛，如經說：知如來身、菩薩身、願身、化身、住持身、相好相嚴身、勢力身、如意身、福德身、智身、法身。《華嚴經》，T09·p565c。

⁸⁹ 如《華嚴一乘教義分齊章》中：若依一乘，此釋迦身，非但三身，亦即是十身，以顯無盡，T45·p498b。

第一節 華嚴祖師佛身觀的見解

首先從智儼的佛身觀來看，因為法藏的佛身觀亦是承智儼而來。在《一乘十玄門》中，智儼提到：

「所言果者，謂自體究竟寂滅圓果。十佛境界，一即一切，謂十佛世界及離世間品明十佛義是也。」⁹⁰

於此明顯的看出，十佛乃是指〈離世間品〉中所說十佛之身，亦即所謂行境十佛。其次智儼在《五十要問答》中的佛身觀又如何呢？正如其所說：

「其十佛，一無著佛，安住世間成正覺故。二願佛，出生故。三夜報佛，信故。四持佛，隨順故。五涅槃佛，永度故。六法界佛，無處不住故。七心佛，安住故。八三昧佛，無量無著故。九性佛，決定故。十如來佛，普覆故。名為見佛，由如是見順正理故，則能睹無上如來」⁹¹

於此亦以行境十佛為主，再者由所引文中可見若能順正理而觀十佛，則能見如來，其中十佛之境自然是以佛的果德為主。直到後期的著作《孔目章》時才將行境十佛與解境十佛相提並論，例如在《孔目章》中言：

「若一乘義，所有功德皆不離二種十佛，一行境十佛，謂無著佛等，如離世間品說。二解境十佛，謂第八第三世間中佛身，眾生身等」⁹²

事實上到這時，智儼以發展為融三世間的解境十佛。至於解境十佛與行境十佛的關係如何？這事先要澄清的，但事實上智儼亦沒有詳細加以說明。今引下列諸人的說法，則可了解其涵義。首先澄觀在《玄談》中：

「第二十身（行境），即是前十（解境）中第七如來身之十相」⁹³

故知解境十佛攝有行境十佛。再者，湯次了榮《五教章講義》中：

「華嚴經的教主是融三世間的解境十佛，故今亦應以解境名之。此與性海如實無盡的教義相應，故雖言以解境為主，但如〈十地品〉中的行境，自然兼含是不用說的。又依行境很明顯可以看出是修因感果之義，於佛境中是不能加以捨棄拒絕性質的東西。正確的是應以解境而兼有行境來看較為妥當」⁹⁴

是故行境十佛身乃是修因感果之義，是實踐門上的觀佛果德，故攝於解境十佛之中。次再看龜川教信的《華嚴學》中：

⁹⁰ 《華嚴一乘十玄門》，T45·p514b。

⁹¹ 《華嚴五十要問答》，T45·p519a。

⁹² 《華嚴經內章門等離孔目章》，T45·p560a。

⁹³ 《華嚴玄談》，卍續藏第八冊·P202b。

⁹⁴ 湯次了榮《五教章講義》，p36。

「然而相對於解境，就因願酬報，修因感果的應身德，再者為建立無礙圓滿果佛，而說行境十佛。此行境十佛即前解境十佛中第七如來身的別德」⁹⁵

故知華嚴宗的十佛自証之境應該是指解境十佛，而兼含有行境十佛至為明顯。又解境十佛的定義如何？亦可由龜川教信的《華嚴學》中看出，如言：

「所謂解境，即是悟解照了的境界的意味，若以華嚴別教一乘的絕對觀，則法界無非全是此佛身。實言之，此唯佛與佛之境地，是佛智所照之解境」⁹⁶

所以了解了智儼在《孔目章》時已建立了通三世間的佛身，法藏也依循智儼思想先由行境十佛為起步，後不但說解境十佛，進而更發展為法界即是佛身論。現由《五教章》來探討法藏的佛身觀，如言：

「性海果分是不可說義，何以故。不與教相應教，則十佛自境界也」⁹⁷

於此有兩點應留意，一者性海果分是不可說。二者十佛自境界並未表示是何種十佛身，此點後人有諸異說生起⁹⁸。其次在「攝化分齊」中亦多處言及十佛之身，但是均沒有指出是何十身，直到「佛身開合」時言：

「或立十佛以顯無盡，如離世間品說，此為一乘圓教說也」⁹⁹

至此才明顯的看出法藏所指的十佛之身乃指行境十佛。又從「義理分齊」的十玄緣起門中，開頭所言亦可看出法藏在《五教章》中的見地，即果分不可說，但若隨緣修因方面而言則是普賢境界，於此則為接引眾生故教義可說，例如章文所言：

「夫法界緣起乃自在無窮，今以要門略攝為二，一者明究竟果証義，即十佛自境界也。二者隨緣約因辯教義，即普賢境界也。初義者圓融自在，一即一切，一切即一，不可說其相狀，如華嚴經中究竟果分國土海及十佛自體融義等者，即其事也。不論因陀羅及微細等，此當不可說義，何以故，不與教相應故」¹⁰⁰

在不可說的情況之下，久而久之為了教化，為了修行，自然會發展到用自覺的立場來說明佛果之境相，因此法藏在《探玄記》中才開始慢慢的擺脫不可說的限制，而對佛境加以說明，進而開展出法界緣起整體性的教理。又《華嚴經旨歸》中，在解答佛身無礙的第十圓通無礙中，對佛身亦加以解說，如言：

「謂此佛身即理即事，即一即多，即依即正，即人即法，即此即彼，即情

⁹⁵ 龜川教信·釋印海譯《華嚴學》，p342。

⁹⁶ 龜川教信·釋印海譯《華嚴學》，p342。

⁹⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45·p477a。

⁹⁸ 對此十佛身之解釋，有認為是解境十佛，也有是行境十佛，如宋·道亭一行境十佛，民國·靄亭一行境十佛，日·湯次了榮一解境十佛。

⁹⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45·p499a。

¹⁰⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45·p503a。

即非情，即深即淺，即廣即狹，即因即果，即三身即十身，同一無礙自在法界，難可稱說」¹⁰¹

但是此中十身是指何十身並沒有說明，倒是在《探玄記》中漸離不可說而趨向對十佛之解說，如言：

「今釋此佛，准下文中是十佛之身通三世間，以說十信及三賢等地前所見非實報故。然居華藏非局化故，國土身等非前二故，具攝前二，性融通故，具足主伴，如帝網故，是故唯是周遍法界十佛之身」¹⁰²

這裡法藏首次提到十佛之身為解境十佛，如國土身，又於解釋始成正覺時亦言：

「約十佛，謂遍一切因陀羅網無邊世界，念念之中皆初成佛，具足主伴，盡三世間」¹⁰³

因此從《探玄記》可看出法藏的佛身觀是由行境十佛起源，而漸入融三世間的解境十佛¹⁰⁴，並擺脫三身之說，直入重重無盡，主伴具足的十身說，十身遍一切處，終究演變成法界遍一切處均是佛身。

如此佛十身具足，周遍無礙，故生佛不二，眾生本來成佛。但由於智慧之淺深有別，所以所看到的佛，也不盡相同。華嚴宗於所判之五教各別立有佛身，稱為五教佛身。五教指小乘教、始教、終教、頓教、圓教。以下圖表略呈現五教所各立之佛身概況：

小乘教	生身、化身二身
始教	法、報、應三身， 法、自受用、他受用、應化等四身
終教	自性法身、應化法身等二身， 法、報、應三身， 自性、法、報、應等四身
頓教	唯立一實性身
圓教	解境十佛與行境十佛

第二節 華嚴圓教佛身的特色

華嚴圓教，又稱是一乘圓教，顯示一乘乃是圓滿教法。圓教說性海圓融，隨緣起成無盡法界，彼此無礙，相即相入，一位即一切位，一切位即一位，十信滿心即成正覺，故稱為「圓」。圓教別於他教之處在於此教是圓融不思議法門。

¹⁰¹ 《華嚴經旨歸》，T45·p591c。

¹⁰² 《華嚴經探玄記》，T35·p130b。

¹⁰³ 《華嚴經探玄記》，T35·p128a。

¹⁰⁴ 所謂解境十佛，是表佛自證境界，如舊譯《華嚴經》的〈十地品〉中所說：是菩薩八地，知眾生身、知國土身、知業報身、知聲聞身、知辟支佛身、知菩薩身、知如來身、知智身、知法身、知虛空身。《華嚴經》，T9·p565b。

華嚴重重無盡即是對圓教最佳的寫照，以圓融義來說：

「此教為顯一乘圓教，法界緣起，無盡圓融，自在相即，無礙鎔融，乃至因陀羅無窮理事等。此義現前，一切惑障，一斷一切斷，得九世十世惑滅；行德即一成一切成，理性即一顯一切顯，並普別具足，始終皆齊，初發心時便成正覺。良由如是法界緣起，六相鎔融，因果同時，相即自在，具足逆順。因即普賢解行，及以證入，果即十佛境界，所顯無窮。」¹⁰⁵

此說明相即相入，圓融無礙。修持悟證這一理境，一切惑障斷除，一切行德得以成就，一切理性獲得顯現，即達初發心時便成正覺，也就達到成佛的果位境界。此外以圖表方式呈現何以一乘圓教之佛身殊勝於小乘及三乘，請參見附表（二）。

第五章 結論

從無始劫來多佛出興於世，以法身無始無終無生無滅、化身隨機千處祈求千處現、報身恆遍三際；若說過去佛與未來佛是時間上的多佛思想；十方諸佛思想則是空間上的多佛說。如《長阿含經》雖可見到過、現、未等三世諸佛之名¹⁰⁶，但現在則只有釋迦牟尼一佛，只許單數，而不許有複數。再說，一世界無二轉輪勝王，這是從原始佛教以來就一直固守的說法。

部派佛教時代，佛滅後百年人身成道的佛離開了，所遺留下來的教法、律法，因著輾轉敘述而越顯得理解上的差距，意見分歧從而教派分裂的產生；不僅如此各教派對佛身也各持自己的看法，將佛身演變到了與佛相關都等同是佛身，上座長老比丘是直接對佛相處，因此對佛身觀的處理也較廣範諸如三十二相好、佛舍利等，乃至佛的法身常在。

根據《俱舍論》，有部雖然承認有多數的三千世界，且主張一佛的教化範圍一個三千世界，但始終反對在此世界外的他方世界中，同時有佛出現的說法。然十方諸佛這多佛思想，諸佛共存在大乘佛教是被承認的，如《阿彌陀佛》、《藥師經》、《金剛經》等提及這一問題，乃至一乘圓教的《華嚴經》都以佛身充滿於法界為標顯。

《金剛經》以徹見空性為佛，法空即是佛。如有一回，佛從切利天為母說法回到人間，人間的佛弟子，都歡喜想見佛。依次序，比丘應在比丘尼之先，但蓮

¹⁰⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45·p507c。

¹⁰⁶ 《長阿含經》，T1·p2b。

「毘婆尸佛坐波波羅樹下成最正覺，尸棄佛坐分陀利樹下成最正覺，毘舍婆佛坐娑羅樹下成最正覺，拘樓孫佛坐尸利沙樹下成最正覺，拘那含佛坐烏暫羅門樹下成最正覺，迦葉佛坐尼拘律樹下成最正覺，我今如來，至真，坐鉢多樹下成最正覺。」

華色尼為了想先見到佛，就化作轉輪王，走在最前面。他以為這樣就先見佛了，但佛卻說：不是你先見我身，是須菩提先見我身。¹⁰⁷又《金剛經》云：

「佛告須菩提於意云何？可以三十二相見如來？不也。世尊，不可以三十二相得見如來，何以故？如來說三十二相，即是非相。」¹⁰⁸「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」¹⁰⁹

這肯定的是不可以身相得見如來。這些身相，都不過是假名如幻的妄相；佛的無盡莊嚴，也一樣的絕無少許法可取可得。所以，佛的身相，即非有身相的實性。如取著假相為佛，即不見如實空相，自也不能深見如來以為如來！

須菩提但依身相的虛妄說，如來以此又推進一層說：不但如來的身相是虛妄的，所有一切的法相，如山河大地器界相，凡外賢聖眾生相，有礙可壞的色相，明了分別的心相，這一切無不是依緣起滅，虛妄不實的。虛妄的還他虛妄，如不執妄相自性為可見可得，即由諸相非相的無相門，契入法性空寂，徹見如來法身了！從緣起的虛誑妄取相看，千差萬別；從緣起本性如實空相看，卻是一味平等的。法性即一切法自性不可得而無所不在，所以也不須於妄相外另覓法身，能見得諸相非相，即在在直見如來，此顯示大乘佛法以理來明佛身。

依天台宗的釋迦佛身觀，是從成佛以來經無量阿僧祇劫久遠實成的佛，然這久遠實成的佛乃是本門與跡門的併稱。即以標顯久遠本佛者為本門，以伽耶成佛而自本門垂現的應跡之身為跡門。《法華經·如來壽量品》記載，一切世間天人等皆認為釋尊是伽耶始成的新佛，但實際上其於百千萬億那由他劫以前，便已成佛，伽耶成佛之身只不過是其娑婆垂跡而已，跡門為開三（三乘）權、顯一實（一乘）；本門是開近跡（伽耶成佛），顯遠本。如《法華玄論》：

「以多寶並坐，顯十方諸佛如來同共一法身，又集釋迦分身故顯一佛自有本跡。」

又《法華玄贊》：

「多寶如來身一體示現攝取一切佛身故，由身平等但說一身攝諸佛身，又顯自他身無差別故，十方分身佛集身無異故，彼身即我身。」

亦即以多寶佛表一切諸佛，而多寶佛與釋尊同坐一座，乃表顯釋迦佛與一切諸佛同一法身。此外，若以象徵法身的釋迦佛為本體，則分身諸佛就是跡身。因此本跡亦同一身。

而就華嚴宗的而言，眾生見佛不同乃是佛隨機所見的施設，如〈菩薩問明

¹⁰⁷ 《分別功德論》，T25·p38a。

¹⁰⁸ 《金剛般若波羅蜜經》，T8·p750a。

¹⁰⁹ 《金剛般若波羅蜜經》，T8·p752a。

品〉：

「文殊法常爾，法王唯一法，一切無礙人，一道出生死。一切諸佛身，唯是一法身，一心一智慧，力無畏亦然。如本趣菩提，所有迴向心，得如是剎土，眾會及說法。一切諸佛剎，莊嚴悉圓滿，隨眾生行異，如是見不同。佛剎與佛身，眾會及言說，如是諸佛法，眾生莫能見」。

又〈佛不可思議法品〉：

「諸佛世尊，有十種無比不思議境界，何等為十？所謂一切諸佛，一跏趺坐，遍滿十方無量世界，一切諸佛，說一義句，悉能開示一切佛法，一切諸佛，放一光明，悉能遍照一切世界，一切諸佛，於一身中，悉能示現一切諸身，一切諸佛，於一處中，悉能示現一切世界，一切諸佛，於一智中，悉能決了一切諸法，無所罣礙，一切諸佛，於一念中，悉能遍往十方世界，一切諸佛，於一念中，悉現如來無量威德，一切諸佛，於一念中，普緣三世佛及眾生，心無雜亂，一切諸佛，於一念中，與去來今一切諸佛，體同無二」。

因此，十方諸佛依毘盧遮那佛以本法界成大菩提，而此本法界，即無始、無終、不出、不沒、無成、無壞無有時分。也就是說佛是沒有出世也沒有涅槃。以此平等不二，彰顯圓教一即是一切，念念相即相入，佛身無處不在於法界，無量世界諸佛盡攝於一身。

參考文獻

一、原典資料

- 1.後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，22卷，大正藏第1冊。
- 2.東晉·法顯譯，《大般涅槃經》，3卷，大正藏第1冊。
- 3.東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，60卷，大正藏第1冊。
- 4.劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，50卷，大正藏第2冊。
- 5.東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，51卷，大正藏第2冊。
- 6.姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，1卷，大正藏第8冊。
- 7.後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，27卷，大正藏第8冊。
- 8.隋·闍那崛多共笈多譯，《添品妙法蓮華經》，7卷，大正藏第9冊。
- 9.東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，60卷，大正藏第9冊。
- 10.姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，7卷，大正藏第9冊。
- 11.唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，80卷，大正藏第10冊。
- 12.曹衛·唐僧鑑譯，《佛說無量壽經》，2卷，大正藏第12冊。
- 13.唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》，7卷，大正藏第16冊。
- 14.唐·義淨譯，《金光明最勝王經》，10卷，大正藏第16冊。
- 15.宇文周·闍那耶舍譯，《大乘同性經》，2卷，大正藏第16冊。
- 16.唐·善無畏、一行譯，《大毘盧遮那成佛神變加持經》，7卷，大正藏第18冊。

- 17.東晉・佛陀跋陀螺共法顯譯，《摩訶僧祇律》，40卷，大正藏第22冊。
- 18.姚秦・竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，2卷，大正藏第24冊。
- 19.後秦・鳩摩羅什譯，《梵網經》，2卷，大正藏第24冊。
- 20.龍樹菩薩造，後秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》，100卷，大正藏第25冊。
- 21.迦多衍尼子造，唐・玄奘譯，《阿毘達磨發智論》，20卷，大正藏第26冊。
- 22.姚秦・鳩摩羅什譯，《中論》，4卷，大正藏第30冊。
- 23.馬鳴菩薩造，梁・真諦譯，《大乘起信論》，1卷，大正藏第32冊。
- 24.隋・智顗說，《妙法蓮華經玄義》，20卷，大正藏第33冊。
- 25.隋・智顗說，《仁王護國般若經疏》，5卷，大正藏第33冊。
- 26.隋・智顗說，《妙法蓮華經文句》，20卷，大正藏第34冊。
- 27.隋・吉藏撰，《法華玄論》，10卷，大正藏第34冊。
- 28.隋・吉藏撰，《法華義疏》，12卷，大正藏第34冊。
- 29.唐・窺基撰，《妙法蓮華玄論》，20卷，大正藏第34冊。
- 30.隋・吉藏撰，《華嚴遊意》，1卷，大正藏第35冊。
- 31.唐・智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，10卷，大正藏第35冊。
- 32.唐・法藏述，《華嚴經探玄記》，20卷，大正藏第35冊。
- 33.唐・李通玄撰，《新華嚴經論》，40卷，大正藏第36冊。
- 34.隋・慧遠撰，《無量壽經義疏》，1卷，大正藏第37冊。
- 35.隋・慧遠撰，《觀無量壽經義疏》，2卷，大正藏第37冊。
- 36.唐・善導集記，《觀無量壽佛經疏》，4卷，大正藏第37冊。
- 37.後秦・僧肇撰，《注維摩詰經》，10卷，大正藏第38冊。
- 38.唐・法崇述，《佛頂尊勝陀羅尼經教跡義記》，2卷，大正藏第39冊。
- 39.宋・元照撰，《四分律行事鈔資持記》，16卷，大正藏第40冊。
- 40.唐・法藏撰，《大乘起信論義記》，5卷，大正藏第44冊。
- 41.東晉・慧遠問羅什答，《鳩摩羅什法師大義》，3卷，大正藏第45冊。
- 42.唐・法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，4卷，大正藏第45冊。
- 43.隋・杜順說，唐・智儼撰《華嚴一乘十玄門》，1卷，大正藏第45冊。
- 44.唐・智儼集，《華嚴五十要問答》，2卷，大正藏第45冊。
- 45.唐・智儼集，《華嚴經內章門等離孔目章》，4卷，大正藏第45冊。
- 46.唐・法藏集，《華嚴經旨歸》，1卷，大正藏第45冊。
- 47.陳・慧思說，《大乘止觀法門》，4卷，大正藏第46冊。
- 48.唐・道綽撰，《安樂集》，2卷，大正藏第47冊。
- 49.世友菩薩造・唐・玄奘譯，《異部宗輪論》，1卷，大正藏第49冊。

二、近代之專書

（一）、中文

- 1.川田熊太郎（等）著・李世傑譯《華嚴思想》。
- 2.木村清孝著・李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司，1996。
- 3.木村泰賢著・釋演培譯：《小乘佛教思想論》，天華出版社。
- 4.水野弘元著・郭忠生譯：《原始佛教》。
- 5.方立天著：《法藏》，台北：東大圖書公司，1991。
- 6.于凌波著，《釋迦牟尼佛與原始佛教》，台北：東大圖書股份有限公司，2001，

四月，初版三刷。

- 7.方東美著，《中國大乘佛學》，台北：黎明出版社，1986。
- 8.尤惠貞著，《天台哲學與佛教實踐》，嘉義：南華大學，1999。
- 9.宇井伯壽著，李世傑譯，《中國佛教史》，台北：協志工業出版，1993，初版。
- 10.呂澂著，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版社，1982。
- 11.呂澂著，《印度佛學源流略講》，台北：天華出版社。
- 12.呂澂著，《中國佛學思想源流》，台北：天華出版社，1993、8，五版。
- 13.李世傑著，《印度部派佛教哲學史》，中華佛教文獻編撰社，1979。
- 14.李世傑著，《華嚴哲學要義》，佛教出版社，1990。
- 15.李世傑著，《中國歷代思想家（19）—吉藏》，台北：台灣商務書局。
- 16.李世傑撰，《漢魏兩晉南北朝佛教思想史》，台北：新文豐出版公司，1980。
- 17.林崇安著，《印度佛教的探討》，台北：慧炬出版社，1995。
- 18.印順法師著，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1981，三版。
- 19.印順著，《成佛之道》，台北：正聞出版社，1993。
- 20.印順著，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1993。
- 21.印順著，《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1981，三版。
- 22.印順法師著，《初期大乘佛教之起源及開展》，台北：正聞出版社，1994。
- 23.印順法師著：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1988。
- 24.黃懺華著：《佛教各宗大意》。
- 25.釋慧岳著：《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1995，11月增訂六版。
- 26.慧嚴法師等著，《華嚴的世界》，台北：世界佛教出版社，1996，初版。
- 27.張曼濤主編，《華嚴學概論》，台北：大乘文化出版社，1978，初版。
- 28.張曼濤主編，《天台教學史、華嚴思想史》，台北：大乘文化出版社，1978，初版。
- 29.張曼濤主編，《華嚴思想論集》，台北：大乘文化出版社，1978，初版。
- 30.張曼濤主編，《天台學概論》，台北：大乘文化出版社，1978，初版。
- 31.張曼濤主編，《原始佛教研究》，台北：大乘文化出版社，1978，初版。
- 32.湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：彌勒出版社，1982，初版。
- 33.楊惠南著，《佛教思想發展史論》，台北：東大出版社，1993，再版。
- 34.蔡日新著，《漢魏六朝佛教概觀》，台北：文津出版社，2001，初版。
- 35.劉貴傑著，《廬山慧遠大師思想析論》，台北：圓明出版社，1996，初版。
- 36.高峰了州著，慧嶽譯《華嚴思想史》。
- 37.龜川教信著，釋印海譯：《華嚴學》，無量壽出版社，1988。
- 38.區結成著，《慧遠》，台北：東大圖書公司，1987，初版。
- 39.望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，無量壽出版社，1987。
- 40.蔡日新著，《漢魏六朝佛教概觀》，台北：文津出版社，2001，初版。
- 41.鎌田茂雄著，轉瑜譯：《天台思想入門》，台北：佛光出版社，1989。

（二）、日文

- 1.木村清孝著，〈初期中國華嚴思想の研究〉，東京：春秋社，1986。
- 2.石井教道著，〈華嚴教學成立史〉，東京：平樂寺書局，1988，再版。
- 3.宇井伯壽著，《大智度論》に於ける法身說，《印度哲學研究》（四），東京，岩波，1934，pp.403-424。

- 4.相馬一意撰，〈往生論註に見られる佛身説〉，《佛教思想文化史論叢》，東京：永田文昌堂，1997，pp991-1013。
- 5.湯次了榮編，〈華嚴五教章講義〉，東京：東方書院，1941。
- 6.渡邊了生撰，〈『安樂集』における「三身三土義」解釋の再考〉，《佛教思想文化史論叢》，東京：永田文昌堂，1997，pp1015-1032。
- 7.鎌田茂雄著，〈華嚴五教章〉，東京：厚德社，1995，四版。

三、期刊雜誌

- 1.吳汝鈞著，〈印度大乘佛教思想的特色〉，《中華佛學學報》第一期，1987.03，pp.123-135。
- 2.林崇安著，〈印度部派佛教的分立與師資傳承的研究〉，《中華佛學學報》第三期，1990.10，pp.25-44。
- 3.郭朝順著，〈智者的圓頓思想〉，《中華佛學學報》第五期，1992.07，pp.121-148。
- 4.廖明活著，〈淨影寺慧遠的淨土思想〉，《中華佛學學報》第八期，1995.07，pp.345-371。
- 5.釋道儒著，〈宗教融合與教化功能——以宋代兩種華嚴淨土信仰為例〉，《中華佛學學報》第十三期，2000.07，pp.299-305。
- 6.釋會敏撰，〈阿賴耶識之「無明、愛結、有識之身」經證考察〉，《中華佛學學報》第十三期，2000.05，pp.105-122。
- 7.釋如石著，〈大乘起源與開展之心理動力・永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，《中華佛學學報》第十四期，2001.09，pp1-42。
- 8.水野弘元著・香光書鄉編譯組譯，〈從原始佛教到部派佛教〉，《香光莊嚴》第七十期，2002.6。
- 9.陳敏齡著，〈廬山慧遠的彌陀論〉，《佛學研究中心學報》第七期，2002.07，pp.93-114。

四、相關論文

- 1.陳沛然撰，〈竺道生佛性論系統之陳述〉，香港大學新亞研究所，1985。
- 2.陳俊威撰，〈華嚴「法界緣起觀」的思想探源——以杜順、法藏的法界觀為中心〉，台灣大學，1992。
- 3.郭朝順撰，〈湛然與澄觀佛性思想之研究〉，文華大學哲學研究所，1994。
- 4.劉佳誠撰，〈中論解脫思想之研究〉・輔仁大學研究所，1997。
- 5.盧桂珍撰，〈慧遠、僧肇聖人學研究〉，國立台灣大學中國文學研究所，1998。
- 6.釋心宏撰，〈般若三昧經的研究〉，中華佛學研究所，1998。
- 7.釋如嵩撰，〈大智度論法身說之探討〉，福嚴佛學院，1999。
- 8.李宗興撰，〈原始佛教之生命觀〉，中國文化大學，1999。
- 9.元弼聖撰，〈從「佛陀觀」看中國佛教思想之開展〉，2000。
- 10.林明莉撰，〈智者大師之一佛乘思想與實踐〉，中興大學，2000。
- 11.曾瓊瑤撰，〈華嚴如來性起正法之研究——以法藏《探玄記》為主〉，國立政治大學，2001。

附表（一）

十行品	無量無邊法界身、未來身、不生身、不滅身、不實身 離癡妄身、無來去身、不壞身、一相身、無相身
十迴向品	明淨身、離濁身、究竟淨身、清淨身、離塵身、 離種種塵身、離垢身、光明身、可愛樂身、無礙身
十地品	眾生身、國土身、業報身、聲聞身、辟之佛身、 菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身
十地品	菩薩身、願身、化身、住持身、相好莊嚴身、 勢力身、如意身、福德身、智身、法身
十忍品	無來身、不生身、不聚身、不實身、一相身、 無量身、平等身、不壞身、至一切處身、離欲際身、
性起品	一切眾生等身、一切法等身、一切剎等身、一切三世等身、一切 如來等身、一切諸佛等身、一切語言等身、一切法界等身、虛空 界等身、無礙法界等身、出生無量界等身、一切行界等身、寂滅 涅槃界等身
離世間品	正覺佛、願佛、業報佛、住持佛、化佛 法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛
入法界品	隨方面身、一切眾生色身、普現一切眾生前身、一切眾生無所著 身、一切眾生身身、一切眾生無上身、隨順教化一切眾生身、遊 十方身、至一切十方身、究竟佛身、究竟教化一切眾生身

附錄（二）

			依身	果相	化境	佛身	結指
小乘	初期佛教	小教	但分段身，至究竟位	佛果相好，唯是無常	娑婆閻浮，為佛報土，三千百億，即攝化境	此釋迦身，乃是實報，非法非化。或立為二，即有生身，化身佛別	小教中所益機宜，有四種性，同於提胃阿含會上，見劣應身佛
三乘	部派佛教	始教	亦是分段，至究竟果	三十二相是化身好，八萬四千是報身德，但此修生，及佛法身，俱常無常	以釋迦身，隨他受用，實報淨土，在首羅天，化身充滿，百億閻浮	如來法身，唯真境界，釋迦佛身，化非法報，或分生身法身二佛，或開三身，或立四佛。	如是等義，詳如《佛地》《阿毗達磨》《小品》等經，《顯揚》《智度》《攝論》中說
	大乘初期	終教	地前留惑，受分段身，初地斷種，受變易身	報身相好，八萬四千，修生法身，亦常無常	所住（報土）依果（報佛），在三界外，數世界種無量恆沙，為一佛果所攝化境	如來法身，唯以妙智，或以境智，釋迦佛身，亦法報化，或開二佛三身，或立四佛五身	如是等義，詳如《勝鬘》《本業》《仁王》《瓔珞》等經《佛性》《寶性》《起信論》等中說
	大乘後期	頓教	所依身分，亦不可說	一切佛身，唯一法身，相盡離念，平等平等，不可說有功德差別，亦不可說常與無常	依真而住，非有國土	如來法身非智非境，釋迦佛身，法非報化，是故唯立一實性佛	如是等義，廣如《淨名》《圓覺》《楞伽》《寶積》等經，《般若》《涅槃論》等中說
一乘	一乘	圓教	但分段身，至於十地	佛實相好，有十蓮華藏世界海微塵數相。彼一一相皆遍法界，業用亦爾，然德用體，通常無常	靈山淨土，華藏世界，無量雜類諸國土海，皆是十佛攝化境界	如來法身，境智存泯，或具或絕；釋迦佛身，非但三身，亦即十身，故立十佛以顯無盡	如是等義，廣如《法華》《涅槃》《華嚴》等經，《十地》《不思議》等論中說