第二章、如來藏思想探源

第一節、如來與法身

（p.19-28）

上開下仁老師指導

學生 釋覺天 敬編

2014.08.31

**一、如來藏的流行與啟發**

**（一）流行於大乘佛教後期**

如來藏（tathāgata-garbha）是tathāgata[[1]](#footnote-1)與garbha[[2]](#footnote-2)的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！

然如來藏說的流行，是在大乘佛教後期（西元三世紀中），與部派佛教及初期大乘佛教，不能說是沒有關係的。

**（二）思想啟發於部派與初期大乘**

應該是：正由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，使如來[[3]](#footnote-3)與藏[[4]](#footnote-4)相結合而流傳起來。

**（三）小結**

所以如來藏的研究，從部派佛教及初期大乘經中，探索可能引發如來藏說的思想因素，是非常必要的！不過自釋尊入滅以來，佛法在長期的發展中，有意無意的，足以啟發如來藏思想的，真可說頭緒紛繁，這裏只能就重要的幾點，分別的加以探究。

**二、如來藏說是以如來（佛）為重要主題**[[5]](#footnote-5)

**（一）釋尊在世時，如來還是人間的釋尊**

如來藏說，是以如來（佛）為重要主題的。在佛教界，如來是釋迦（Śākya）等一切佛的德號。釋尊在世時，弟子們與如來共住，聽佛說法。佛與弟子們一起往來，一起飲食，談論，如來是那麼親切！什麼是如來？這問題簡直是不成問題。

不過對如來的崇敬、了解，由於弟子們根機利鈍的不同，觀感上可能有些差別。特別是在宗教的領域中，無論是直接或從間接得來，如來有（p.20）超越一般的能力──通（abhijñā）[[6]](#footnote-6)，一定是早已存在的。然無論怎樣，如來總還是人間的釋尊。

**（二）釋尊涅槃後，如來法身說發展出三種說法**

如來為三寶之一，為佛法住世的重要一環。自釋尊涅槃以後，如來不再見了，由於信仰及歸依的虔誠，永恆懷念，被解說為與如來藏為同一內容的法身（dharma-kāya），漸漸的在佛教界發展起來。[[7]](#footnote-7)

**1、教（法義）法身**

一、如來入涅槃後[[8]](#footnote-8)，如來的遺體，由在家弟子供養、火化、造塔；如來的遺教，由出家弟子結集。大眾感覺到，如來的肉身，已過去而不可再見了，好在傳誦在弟子間的法（dharma）與律（vinaya）還在，如《增壹阿含經》序說：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在」[[9]](#footnote-9)。如來在世，以法、律利益眾生。法與律長在人間，如依法、律修行，也就是見佛的法身了。

**2、功德法身**

**（1）有部的法身說：無學無漏的五分法身**

二、上座部（Sthavira）一分，如說一切有部（Sarvāstivādin）所說，代表了現實的、理性的立場。

我們所歸依的佛是什麼？

**A、《發智論》歸依無學成菩提法，名為歸依佛**

《阿毘達磨發智論》卷2（大正26，924c15-17）說：「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」。[[10]](#footnote-10)

佛，不是因三十二相而名為佛的，由於有能成佛菩提無學法，所以名為佛。

**B、《婆沙論》與《雜心論》皆稱無學成菩提法，為法身**

「發智」的釋論──《大毘婆沙論》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」[[11]](#footnote-11)。有漏色身與無漏菩提法，《雜心論》也稱為色身與法身[[12]](#footnote-12)。

佛的實體，是「無學成菩提法」──法身；色身只是佛菩提的所依身，是有漏的，不是所歸敬的對象。

**（2）《俱舍》的法身說近於經部：有漏無漏皆是法身**

《俱舍（p.21）論》以為：依色身而能成佛，所以色身也應該是所歸依的佛[[13]](#footnote-13)。這近於經部（Sūtravādin）本師矩摩邏多（Kumāralāta），「佛有漏無漏法，皆是佛體」的主張[[14]](#footnote-14)。[[15]](#footnote-15)

**（3）導師的看法**

但佛涅槃後，色身已滅盡了，還能成為歸依處嗎！能成佛菩提的無學無漏法，就是如來所有的無漏五聚（或寫作蘊）──戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身。五無漏聚雖通於阿羅漢（arhat），佛是究竟圓滿的。經上說：舍利弗（Śāriputra）阿羅漢的無漏五聚，並不因涅槃而消滅，[[16]](#footnote-16)那末佛的五無漏聚──「五分法身」，當然也「法身不滅」了。[[17]](#footnote-17)「白法所成身」[[18]](#footnote-18)，名為法身，約無學無漏的功德法說。

**3、理法身**

三、如來已經涅槃了，儘管信仰歸依，而不能見佛，這是多麼令人失望的事！要求見佛的宗教情操，是可以理解出來的。

**（1）見緣起即見佛**

如《中論》卷4（大正30，34c6-7）說：「是故經[[19]](#footnote-19)中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」[[20]](#footnote-20)。[[21]](#footnote-21)

《佛藏經》引經[[22]](#footnote-22)說：「若人見法，是為見我（佛）[[23]](#footnote-23)」[[24]](#footnote-24)。

見緣起就能見法，見法就是見佛，是引經[[25]](#footnote-25)的。

現存的《中阿含經》說：「見緣起便見法，若見法便見緣起」[[26]](#footnote-26)；《中論》所引的，可能是別部所誦的《中阿含經》說。

釋迦佛，七佛，都是觀緣起（pratītya-samutpāda）而成佛的[[27]](#footnote-27)，那末佛弟子如能觀緣起而證入，不是與佛同證，而見佛之所以為佛嗎？

**（2）觀空無我即見佛**

**A、深觀法空，是為見佛法身**

《義足經》說：佛從三道寶階，從天來到人間，弟子們都來見佛。「一比丘」想起了佛的教說，觀緣起無常、苦、空、無我，悟入了初果。那時，蓮華色（Utpalavarṇā）比丘尼，搶著在前禮佛。[[28]](#footnote-28)

《大智度論》（p.22）卷11（大正25，137a16-18）說：「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」。

觀空無我法，也就是禮佛，如《增壹阿含經》所說。[[29]](#footnote-29)須菩提（Sudhūti）觀緣起空無我而證入，就是見佛。

**B、如法修證，見法即見佛**

禪者稱悟入為「與佛心心相印」，「與佛一鼻孔出氣」，是與「見法即見佛」的理念相契合的。[[30]](#footnote-30)

如《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正12，1112b11-12）說：「諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」。

佛將入涅槃，弟子們懊惱悵惘，覺得失去了依止的大師，所以佛這樣的開示大眾。只要佛弟子能如法修行，那末佛的法身，就常在人間而不滅。因為有如法的修行者，就有如法的證見者，就有「見法即見佛」的。

**（3）小結**

法身呈現於弟子的智證中，即是「法身常在而不滅」（如沒有修證的，法身就不在人間了）。這一充滿策勵與希望的教授，勉大眾如法修行，比後代的法身常住說，似乎有意義得多！

**（三）總結三種說法**

上來三說，一是教（法義）法身；二是功德法身；三是理法身。在少數出家人中，依法而受持，修行，體悟，達成了法身尚在的滿足。

但對僧團內的青年初學，社會的一般信眾，懷念如來的內心依賴感，是不容易滿足的。

原因是：生身與法身的對立，法身限於無漏功德及體悟的諦理（p.23），否定色身是所歸依的佛。

《瑜伽師地論》引「體義伽陀」[[31]](#footnote-31)說：「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我（佛）」[[32]](#footnote-32)；這就是《金剛經》所說，「若以色見我」頌[[33]](#footnote-33)。沒有色聲相好的法身如來，在一般人來說，缺乏具體的人格性；一般人心目中的如來，是人那樣的（釋尊本來是這樣的），所以上座部（除一部分分別論者[[34]](#footnote-34)）為主的法身如來觀，不容易成為一般人的信仰。

**三、大眾部理想的如來觀**

**（一）二部對如來色身的不同詮釋**

**1、大眾部系──生身是無漏的**

大眾部（Mahāsāṃghika）系的如來觀，也在發達起來，那是信仰的、理想的如來觀。大眾部的信念是[[35]](#footnote-35)：

1.「大眾部……諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。

2.「如大眾部，彼作是說：經言：如來生在世間，長在世間，若行若住，不為世法之所染污。由此故知如來生身亦是無漏」。

3.「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法」。

**2、有部──生身是有漏的**

說一切有部等，立父母所生的色身與法身，以為如來的色身是有漏的。[[36]](#footnote-36)

**（二）大眾部認為如來色身是出世及無漏的**

大眾部以為：如來的色身，身中的一切，都是出世的，無漏的，大眾部的如來觀，顯然是超越常情的！

**1、大眾部經律之記載**

**（1）《僧祇律》：如來色身無漏而方便示現**

如《摩訶僧祇律》卷31（大正22，481a3-6）說：「耆舊童子往至佛所，頭面禮足，白佛言：聞世尊不和，可服下藥[[37]](#footnote-37)。世尊雖不須，為眾生故，願受此藥！使來世眾生，開視法明，病者受藥，施者得福」。（p.24）

如來有病，由耆舊──耆婆（Jīvaka）處方服藥，是諸部廣律一致的[[38]](#footnote-38)，但《僧祇律》以為：如來實際是不用服藥的，為未來的病比丘著想，所以才方便的服藥。這是說：如來生身是無病的，不會患病的。依此推論，如來的飲食、睡眠、大小便利等，當然都不會有的。

**（2）《增壹阿含經》：如來色身清淨無穢**

屬於大眾部末派的《增壹阿含經》，就這樣說[[39]](#footnote-39)：「如來身者，清淨無穢，受諸天氣」。「清淨無穢」，「受諸天氣[[40]](#footnote-40)」，是說如來生身，沒有便利等污穢，不受人間的飲食。所以，似乎有飲食、便利，其實都是方便示現，實際上如來身，並不是這樣的。

**2、《異部宗輪論》所載之如來身出世無漏信念的發展**

如來身出世無漏的信念發展起來，如《異部宗輪論》（大正49，15b25-c5）說：「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。……一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」。

「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」，是大眾部等如來觀的根本信念。

「轉法輪」等三句，表示如來說法的不可思議。

「如來色身實無邊際」以下，從多方面表示如來的究竟圓滿。（p.25）

「壽量無邊際」，是盡未來際，直到永遠的永遠；如來是恆有的，常住的。

「色身無邊際」，是身體的無所不在；色身的相好莊嚴，是無窮無盡的。

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」，是心智的無所不知；不但無所不知，而且還是念念無所不知。

「威力無邊」，是能力的無所不能。

**（三）小結**

如來身是無所不在，無所不知，無所不能，而又是永恆常在的，這是究竟圓滿的真實的如來。無漏的出世的如來身，從人間身中顯出，是人、天那樣有色相的。《法華經》說：「微妙淨法身，具相三十二」[[41]](#footnote-41)，就是這樣的法身。

在初期大乘經中，人間生身與法身[[42]](#footnote-42)，起初是沒有嚴密分別的[[43]](#footnote-43)，後來才分別為法身與化身（後來更分別三身[[44]](#footnote-44)、四身[[45]](#footnote-45)等）。法身或法性身，是色相莊嚴的。方便示現的如來雖涅槃了，而如來並沒有涅槃，是真實存在的；無時無處，不在應機而利益眾生。

**四、初期大乘的如來觀**

**（一）雖受大眾部的部響，但起初還注意到人間成佛與入滅的事實**

「初期大乘」經所說的如來身，深受大眾部的影響。但起初，注意到人間成佛，涅槃的事實，所以多數大乘經，說如來壽命多少劫，然後入涅槃，沒有說「壽量無邊際」。[[46]](#footnote-46)

**（二）般若及文殊經典，依甚深法性並著重於超越色相、有無的勝義而正觀如來：「法身無色」說**

大眾部系的如來觀，在大乘經中，通過了甚深法性的體現。

**1、引經**

在對於如來的正觀，如《阿閦佛國經》[[47]](#footnote-47)說：「如仁者上向見（虛）空，觀阿閦佛及諸弟子等，并其佛剎當如是」[[48]](#footnote-48)。

《摩訶般若波羅蜜經》說：「若法自性無，是為無所有。何以故？無憶故是為念佛[[49]](#footnote-49)」[[50]](#footnote-50)。

《金剛般若經》說：「若見諸相非相[[51]](#footnote-51)，則見如來」[[52]](#footnote-52)。

《如幻三昧經》說：「察於如來如虛空界，……如來如虛空，虛空、如來則無二（p.26）矣」[[53]](#footnote-53)。

《諸佛要集經》說：「如來至真不可得見，……如來何在而欲見耶」？「諸如來等則為法身，無有色像，佛身無漏。……無像無見，不可捉持，（如）欲睹虛空而不可見」[[54]](#footnote-54)。

《文殊般若經》說：「不生不滅，不來不去，非名非相，是名為佛」[[55]](#footnote-55)。

《思益經》說：「不以色見佛，不以受、想、行、識見佛，是名歸依佛」[[56]](#footnote-56)。

《維摩詰所說經》說：佛「不可以一切言說分別顯示」[[57]](#footnote-57)。

**2、釋義**

《般若》及有關文殊（Mañjuśrī）的經典[[58]](#footnote-58)，念佛、見佛，著重於超越色相、有無的勝義（如、法界等），如《諸佛要集經》卷上（大正17，762c23-26）說：「無形而現形，亦不住於色，欲以開化眾（生），現（色）身而有（所）教（化）。佛者無色會[[59]](#footnote-59)，亦不著有為，皆度一切數，導師故現身」。

佛沒有色像，為眾生而現色像，色相莊嚴是示現的，不可以色、聲等相去擬想如來。這是「法身無色」說，從「真空觀」來，是上座部（說一切有部等）色相非佛，功德、法性為法身的大乘化。

**（三）《般舟三昧經》的「法身有相」說，充分發達而表顯於《華嚴經》**

《般舟三昧經》的念佛、見佛，佛是具足色相莊嚴的。見佛而了解為「唯心所現」，然後悟入空性[[60]](#footnote-60)。[[61]](#footnote-61)

這一思想，充分發達而表顯於《華嚴經》。色相莊嚴與法界不二，佛超越一切，惟有虛空勉強的可以作為譬喻，然到底著重於從色相莊嚴的無盡無礙，去表現如來的究竟圓滿。[[62]](#footnote-62)

這是「法身有相」說，從「假相（勝解）觀」來，更近於大眾部「色身無邊際」的佛身。

**（四）總結**

在如來藏說（p.27）中，法身為如來藏的同義詞[[63]](#footnote-63)，色相莊嚴，是與《華嚴經》的如來相近的。

【附錄一】

印順導師《性空學探源》第三章(p.232-236 )：

**在大乘經中，處處可以見到空義與法身關涉的密切**，**故知學派思想發展中，空義與法身也是有著密切的關係**。**大乘以佛果為重要對象，同時是依空義安立的**，故大乘也可從法身的開展中去研究。佛的成為佛，不是以生身相好的圓滿而成為佛，而是「以法成身」，體悟於法而成為佛的。

**初期佛教所說的法身，除體悟真理外，還有二義**：

一說佛的**種種功德為法身**，**如**《雜阿含》所說的**五分法身**；他所說的**「法」，指的是道諦**。

一說佛的**教法為法身**，**經典教法的存在，等於佛陀親身的存在**；所以在第一結集之後，**經教可以保存流通於人間**了，**就說是「法身尚在」**。

這兩說，與現在所論的空義，關係都不密切。在學派中，**大眾系的學者，對於佛身有崇高的看法**，如說「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」等（《異部宗輪論》）。這**是承襲功德法身的思想而來**，**與後代大乘的報身思想相近**，都也不切近空義。不過，佛教思想的發展是錯綜關涉，不能機械地割裂開。

**羅什法師《大乘法義章》也就是綜合的兩種法身說**，如云：

「法性者，有佛無佛，常住不變，如虛空無作無盡。以是法，**八正道**分**六波羅**等得**名為法**；乃至**經文章句亦名為法**。如**須陀洹得是法分**，**名初得法身**，乃至**阿羅漢辟支佛名後得法身**。」這**將功德身與聖教身融化在理性身中**。

**根本佛法中**，就說佛**有生身與法身的分別**，**最初的法身根本義**，**是在見緣起寂滅性，依所證悟的法，稱之為身**。不過，引申之下，**有時也旁及功德身與教法身**。對於根本教中**理性法身之義，到了《增一阿含》，有重大的開展**。這些開展的思想，在《雜阿含》裡是找不到的，《中阿含》裡曾有一頌似說此義，而意思不顯著，在《增一阿含》就常常看見。依成立的時代說，四阿含中《增一阿含》是最後起的。在學派中說，漢譯《增一阿含》是大眾部所誦的。所以**《增一阿含》的法身思想**，可說**是經過一番發展後的大眾部的法身思想**。**理解明白了這一點，才能將根本佛教的法身義與大乘的法身空義連接起來。**

**《增一阿含‧聽法品》（卷28）**敘述佛從三十三天為母說法後，回閻浮提來，四眾弟子都去見佛，須菩提也想去見佛，忽然想到：什麼是佛，我若見了佛之為佛的所在，不就等於親見了佛嗎？於是觀佛所說的一個偈頌說：「若欲禮佛者，及諸最勝者，陰持入諸種，皆悉觀無常，……當觀於空法，……當計於無我。」這說：**在蘊處界諸法，觀察它的無常性、空性、無我性，才是真正的見到佛**。這種**看透了佛的內在本質理性，叫做見佛的思想，佛在世的時候，應該已經存在了。**蓮華色比丘尼先見到佛的生身，卻被佛呵斥，而說偈曰：「善業（須菩提）以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。」佛之所以成為佛，就是因為**觀察到空、無相、無願（解脫門）諸空理，體證到這諸法的究竟義**；那麼，**這諸法空性，就是佛的身命所寄，就叫做法身**。

依著這個思想進展，則如**《瑜伽‧思所成地》所引的體義伽陀**：「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我。」這，很自然地使我們聯想到《金剛經》噲炙人口的「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」的一個頌子。《瑜伽》「聞」「思」「修」所成三地，全部立本於聲聞乘教，都是引的《雜阿含》或《經集》、《法句》為教證。**這偈頌是聲聞佛法所本有的**，不成問題。**《瑜伽》對這偈頌的解說，雖不盡合大眾系的見地；但我們直接從文義上看，這明明是說：佛陀無漏無為的法身，超越於色聲，是當體空寂的理性。**這種法身，**與《異部宗輪論》中大眾部從色聲上所描寫的功德佛身不同**，這是在諸法的空寂理性上說的。

就是**後來大乘的法身也有兩種**，**一是從道諦開展出來**的，接連著**《宗輪論》所說的功德法身**。**一是從滅諦開展出來**的，接連著**《增一阿含》的理性法身**。南傳《論事》謂大眾系大空部執：「佛不住此世間」，「佛不說法」；就是約空性法身佛說的。不然，依功德身說，「佛身遍住一切處」，為什麼不住此世間？「如來一音遍說一切法」，為什麼不說法呢？從**佛陀的理性法身**上說，它**是超越性**的，**所以不住此世間**；**它是離言性的，所以不說法**。這**理性法身義的開展**，**是空義開展中最重要的一門**。

【附錄二】

印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第三章(p.164-170)：

**※理想佛：另一類的佛身常在說——佛生身有漏或無漏之論議產生**

所以上來三說──生身外別立法身，對僧團內的青年初學，社會的一般信者，懷念佛陀，內心的依賴感，是不易滿足的。於是在佛陀遺體、遺物、遺跡的崇奉中，「本生」、「譬喻」、「因緣」的傳說中，引起另一類型的「佛身常在說」。這一思想，在佛法的論議中，表現為佛生身的有漏或無漏。

**（一）總說佛生身有漏或無漏之部派**

**1、大眾部系：佛生身無漏**

◎如《異部宗輪論》說：「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」[[64]](#footnote-64)。

◎這一論題，《大毘婆沙論》有較明確的敘述，如卷173說：「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法。……如契經說：如來生世、住世、出現世間，不為世法所染。彼依此故，說佛生身是無漏法。又彼說言：佛一切煩惱并習氣皆永斷故，云何生身當是有漏」！[[65]](#footnote-65)

**2、說一切有部：佛生身有漏**

（說一切有部）：「云何知佛生身是有漏法？……不為世（間八）法[[66]](#footnote-66)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」。[[67]](#footnote-67)

**（二）佛生身有漏或無漏之諍論所在**

**1、法身無異議，生身有異議**

◎佛的無漏功德，是出世的，名為法身（說一切有部等說），這是沒有異議的。

◎佛的生身──三十二相身，

⊙大眾部Mahāsāṃghika及分別說部Vibhajyavādin，以為是無漏的；

⊙說一切有部Sarvāstivādin等以為是有漏的，

這是諍論所在。

**2、法身與生身，被分別出來之理由推論**

佛是出世的，無漏的，這是經上說的。等到進入精密的論義，佛的法身與生身，被分別出來，以為生身是有漏的，這才與大眾部，不加分別的通俗說不合了。

**（1）先從部派對「無漏」的定義來檢視問題之所出**

「無漏」原只是沒有煩惱的意義，並不過分的神奇。

**A、法藏部**

如法藏部Dharmaguptaka說：「阿羅漢身皆是無漏」[[68]](#footnote-68)；「今於雙樹間，滅我無漏身」[[69]](#footnote-69)。

法藏部是從分別說部分出的，他以為不但佛身是無漏，阿羅漢身也是無漏的。

**B、經部譬喻師**

其後經部譬喻師[[70]](#footnote-70)Sūtravādin-Dārṛṭāntika說：「非有情數，離過身中所有色等，名無漏法」[[71]](#footnote-71)；「依訓詞門，謂與漏俱，名為有漏」[[72]](#footnote-72)。譬喻師所引的教證，與《毘婆沙論》的大眾部說一樣。他們以為，無漏，只是沒有煩惱的意思。

**（2）大眾部系受到「譬喻、因緣」之影響，而發揮佛身常在說**

◎這可以推見，佛身出世，佛身無漏，起初只是通俗的一般解說。

◎但在「本生」、「譬喻」、「因緣」，有關佛與菩薩的傳說興起，引起了種種問題，於是大眾部系，在佛身出世、無漏的原則下，發揮了新的佛身常在說。

**（三）探討此一論題之根源**

**1、要理解佛生身無漏說之起源，應先了解有部的佛生身有漏說**

要理解這一論題，應先了解說一切有部的「佛生身是有漏」說。說一切有部以為：

◎佛的生身，是父母所生的。在沒有成佛以前，是這個身體，成佛以後，也還是這個，這是有漏所感生的有漏身。

◎佛的色身，與一般人一樣，要飲食，也有大小便，也要睡眠。

◎佛曾有背痛、頭痛、腹瀉等病，也曾經服藥。

◎佛的身體，也曾受傷出血。

◎年老了，皮也皺了，最後也要為無常所壞。

所以，佛之所以為佛，是無漏五蘊的法身。色身，不過依之而得無上菩提吧了。生前雖有神通，但神通力也不及無常力大[[73]](#footnote-73)。

**2、大眾系理想佛陀觀的開展，主要有兩項要點**

《增壹阿含經》說：「我今亦是人數」[[74]](#footnote-74)。佛是人，是出現於歷史的，現實人間的佛。

這一人間的佛陀，在「本生」、「譬喻」、「因緣」的傳說中，有的就所見不同。這裡面：

◎有的是感到理論不合，有的是不能滿足信仰的需要。

**（1）理論不合：佛陀無數劫修集功德，不應受諸罪報**

理論不合是：

**A、修無量劫的菩薩大行，不該受不圓滿的依報**

因緣業報，是佛法的重要原理。佛在過去生中，無量無數生中修集功德，那應該有圓滿的報身才是。可是人間的佛，還有很多的不圓滿事。

◎如佛久劫不殺生，應該壽命極長，怎麼只有八十歲？這點，似乎早就受到注意，所以有「捨命」說[[75]](#footnote-75)。

◎不用拳足刀杖去傷害人，應得無病報，怎麼佛會有頭痛、背痛呢？

◎布施可以得財富，佛在無量生中，布施一切，怎麼會沒有人布施，弄得「空缽而回」？

◎又如佛過去生中，與人無諍，一直是慈悲關護，與眾生結成無量善緣，怎麼成了佛，還有怨敵的毀謗破壞？

過去無量生中修菩薩大行，是不應受報如此的！

**B、不圓滿的事，古來取要為「九種報」**

不圓滿的事，經與律所說極多，古人曾結合重要的為「九種報」。

**（A）說一切有部的解說：佛陀受諸罪報是過去業力所感**

說一切有部解說為過去的業力所感[[76]](#footnote-76)，但一般信者是不能贊同的。

**（B）《大智度論》的質疑，乃依本生與譬喻而來**

◎這就不能不懷疑，如《大智度論》卷9說：

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；三者，提婆達推山壓佛，傷足大指；四者，迸木刺腳；五者，毘樓璃王興兵殺諸釋子，佛時頭痛；六者，受阿耆達多婆羅門請而食馬麥；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，空缽而還。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？[[77]](#footnote-77)

◎《大智度論》是大乘論。《論》中所說「受諸罪報」的疑問，是依據「本生」、「譬喻」而來的。過去生中的無量修行，大因緣應該得大果報，對於這一理論上的矛盾，《大智度論》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，這樣的會通了這一矛盾。[[78]](#footnote-78)如佛的空缽而回，及有病服藥，解說為「是為方便，非實受罪」[[79]](#footnote-79)。「方便」的意思是：為了未來的比丘著想，所以這樣的方便示現。

**（C）大眾部的佛身無漏觀，影響《大智度論》對於受罪疑問的解說**

◎《摩訶僧祇律》卷31說：「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，病者受藥，施者得福。」[[80]](#footnote-80)

◎大眾部是佛身出世無漏的。對於佛的生病服藥，解說為「為眾生故」，與《大智度論》所說相合。所以《大智度論》對於受罪疑問的解說，實際是淵源於大眾部的見解。方便，即暗示了真實的佛是並不如此的。

**（2）不能滿足宗教信仰的需要**

懷念佛陀，而不能滿足宗教上的情感，青年大眾們，在不自覺中，引出佛身常在的信仰，

**A、舉證**

如《異部宗輪論》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。[[81]](#footnote-81)

　 一剎那心了一切法；一剎那心相應般若知一切法。」[[82]](#footnote-82)

**B、釋義**

種種論義，這裡不加論列，只舉出幾點。

「壽量無邊際」，是佛身常在的根本論題。

「色身無邊際」，是佛的無所不在。

「威力無邊際」，是佛的無所不能。

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」，是佛的無所不知。

「佛化有情無厭足心」，是佛一直在關懷眾生，無休止地能濟度有緣的眾生。

**C、小結**

無所不在，無所不能，無所不知，而又永恆常在的佛，這樣的關懷眾生，利益眾生，就足以滿足信眾宗教情感上的需求。

**（3）印順法師認為理想佛是神的佛化，但經過佛法淨化，並調和傳統之佛菩薩與現實佛的矛盾**

**A、神只是人類無限意欲的絕對化**

◎我從佛法得來的理解，神只是人類無限意欲的絕對化。人類的生命意欲，在任何情況下，是無限延擴而不得滿足的。對於自己，如相貌、健康（無病）、壽命、財富、眷屬──人與人的和諧滿意、知識、能力、權位，都有更好的要求，更圓滿的要求。「做了皇帝想成仙」，就是這一意欲的表現。

◎但自我的無限欲求，在相對的現實界，是永不能滿足的。觸對外界，無限虛空與光明等，不能明了而感到神秘，於是自我的意欲，不斷的影射出去，想像為神。

**B、絕對的神，即永恆的，而且無所不在、無所不知與無所不能**

◎神是隨人類的進步而進步，發展到最高神，那神就是永恆的；無所不在，無所不知，無所不能。絕對的權力，主宰著一切，關懷著人類的命運。

◎自我意欲的絕對化，想像為絕對的神。直覺得人──自己有神的一分神性，於是不能在自己身上得到滿足的，企圖從對神的信仰與神的救濟中實現出來。一般的宗教要求，似乎在這樣的情形下得到了滿足。

**C、理想佛為一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，調和了本生等的佛與現實佛之矛盾**

◎所以，大眾部系的理想佛，是將人類固有的宗教意識，表現於佛法中。可說是一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，而表現為佛的德性。這真是「人同此心，心同此理」；也應該是，無始以來，人類為無明（愚昧）所蔽，所表現出的生命意欲的愚癡相。

◎總之，這樣的佛陀，不但一般宗教意識充實了；「本生」、「譬喻」、「因緣」中的佛與菩薩，與現實人間佛的不調和，也可以解釋會通了。

**D、理想的佛陀觀，是經過佛法淨化之神的佛化，引領佛法進入大乘的領域**

不過理想的佛陀，雖說是神的佛化，而到底經過了佛法淨化：

一、佛是修行所成的（以後發展到本來是佛，就是進一步的神化）；

二、佛不會懲罰人，唯有慈悲；

三、修行成佛，佛佛平等，不是神教那樣，雖永生於神的世界，而始終是被治的，比神低一級。

※以理想的佛陀為理想，而誓願修學成就，就進入大乘的領域。

【附錄三】

**《摩訶般若波羅蜜經》：「若法自性無，是為無所有。何以故？無憶故，是為念佛。」**

【念真佛】（開仁法師製表）

|  |  |
| --- | --- |
| 《十住毘婆沙論》卷7〈14 歸命相品〉  (大正26，55b12-22) | 《摩訶般若波羅蜜經》卷23〈75 三次品〉  (大正8，385b18-c15) |
| 如《無盡意菩薩經》中，說念佛三昧義；念真佛者， | **1、五蘊身（生身）**  菩薩摩訶薩念佛，不以色念，不以受想行識念。何以故？ |
| 不以色、不以相、不以生、不以性、不以家；不以過去、未來、現在；不以五陰、十二入、十八界；不以見聞覺知；不以心意識； | 是色自性無，受、想、行、識自性無。 |
| 不以戲論行；不以生滅住；不以取捨；不以憶念分別；不以法相；不以自相；不以一相、不以異相；不以心緣數；不以內外；不以取相覺觀；不以入出； | **若法自性無，是為無所有。何以故？無憶故，是為念佛。** |
| 不以形色相貌；不以所行威儀； | **2、相好色身（生身）**  復次，須菩提！菩薩摩訶薩念佛，不以三十二相念，亦不念金色身，不念丈光，不念八十隨形好。何以故？是佛身自性無故。**若法無性，是為無所有。何以故？無憶故，是為念佛。** |
| 不以持戒、禪定、智慧、解脫、解脫知見； | **3、五分法身（法身）**  復次，須菩提！不應以戒眾念佛，不應以定眾、智慧眾、解脫眾、解脫知見眾念佛。何以故？是眾無有自性。**若法無自性，是為無所有。何以故？無憶故，是為念佛。** |
| 不以十力、四無所畏諸佛法。 | **4、佛功德身（法身）**  復次，須菩提！不應以十力念佛，不應以四無所畏、四無礙智、十八不共法念佛，不應以大慈大悲念佛。何以故？是諸法自性無。**若法自性無，是為非法。無所念，是為念佛。** |
|  | **5、十二因緣（法身）**  復次，須菩提！不應以十二因緣法念佛，何以故？是因緣法自性無。**若法自性無，是為非法；無所念，是為念佛。** |
|  | 如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應念佛，是為菩薩初發意次第行、次第學、次第道。是菩薩摩訶薩、次第行、次第學、次第道中住，能具足四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，修行空三昧、無相、無作三昧，乃至一切種智，諸法性無所有故。是菩薩知諸法性無所有，是中無有性，無無性。 |

【附錄四】

印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第十二章(p.946-950)：

**※在見佛、觀佛與淨土中，文殊法門是屬於「阿閦淨土系」的**

**（一）見佛、觀佛**

**1、初期佛法的見佛法身：遮世俗所見而顯法身**

◎佛弟子們來見佛，這是事實，根本不成問題。

◎有見不到佛而心情憂苦的，佛為說「念佛」（功德）法門。

◎傳說須菩提（Subhūti）觀法無常無我，為釋尊所稱讚，說須菩提先禮我、見我[[83]](#footnote-83)，這是早期的見法身說。

◎《雜藏》所說的：「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我」[[84]](#footnote-84)，也是遮世俗所見而顯法身的。這一頌，為大乘佛法所引用，如《金剛般若波羅蜜經》，《(947)阿貰世王女阿術達菩薩經》，《離垢施女經》[[85]](#footnote-85)。

**2、文殊法門繼承般若的源流：法身不可見**

「文殊師利法門」，繼承了這一法門。怎樣見佛？怎樣觀佛？是當時大乘佛教所重視的論題。

**（1）舉證**

如辯積（Pratibhāna-Kūṭa）菩薩想見佛問法[[86]](#footnote-86)；文殊（Mañjuśrī）約彌勒（Maitreya）、辯積去見天王佛[[87]](#footnote-87)；《慧印三昧經》與《佛印三昧經》，說佛入三昧而不見了，舍利弗

（Śāriputra）等入三昧去求見如來[[88]](#footnote-88)；善住意天子（Suṣṭhitamati-devaputra）約文殊去見如來[[89]](#footnote-89)；文殊一早就到佛的住處，要見如來[[90]](#footnote-90)；文殊到龍宮來見如來[[91]](#footnote-91)。

**（2）釋法身不見**

這麼多的見佛因緣，引起了怎樣見佛，怎樣觀佛的論法。扼要的說，「文殊法門」是法身不可見的，

**A、《諸佛要集經》**

如《諸佛要集經》[[92]](#footnote-92)說：

「佛無有身，亦無形體，莫觀如來有色身也！無相、無好。……莫以色像觀諸如來！佛者法身，法身叵見，無聞無（可供）養；……如來至真，不可供養，本無[如]如來則無二故。……如來至真，不可得見，……如來何在而欲見耶」？

「真諦觀……如來無見，不可睹佛。所以者何？一切諸法悉無所見」。

「文殊！見如來乎？文殊答曰：等觀之耳。又問：以何等觀？文殊答曰：無本[如]等故，以是等觀。以無形像，是故等觀。……如是觀者，為無所見」。

法身是無相不可見的；有相可見，是不能正見如來的。在真諦觀中，一切法無來去，無生滅，平等平等，應這樣的正見、正觀如來。

**B、其他**

《維摩詰經》也是這樣的，只是文句廣一些[[93]](#footnote-93)。

《慧印(948)三昧經》列舉「佛身有百六十二事，難可得知」；「佛身不可以想見知」[[94]](#footnote-94)。依《佛印三昧經》說：佛印三昧中佛不可見，是般若波羅蜜法門[[95]](#footnote-95)。

**3、文殊法門繼承《阿閦佛國經》的法流：一切不見**

《大寶積經》卷103〈善住意天子會〉，有關於見佛的問答（大正11，577c-578a）說：

「天子！汝莫分別取著如來！善住意言：大士！如來何在而言莫著？文殊師利言：即在現前。……汝今若能一切不見，是則名為真見如來。善住意言：若現前者，云何誡我莫取如來？文殊師利言：天子！汝謂今者現前何有？善住意言：有虛空界。文殊師利言：如是天子！言如來者，即虛空界。何以故？諸法平等如虛空故。是故虛空即是如來，如來即是虛空；虛空、如來，無二無別。天子！以是義故，若人欲求見如來者，當作斯觀：如實真際，覺了是中無有一物可分別者」。

以虛空來形容「一切不見」，「是中無有一物可分別者」，正是《阿閦佛國經》所說：「如仁者上向（視）見（虛）空，觀阿閦佛……當如是」[[96]](#footnote-96)的方便。如虛空而都無所見的佛觀，是上承初期佛法，及大乘《般若》與《阿閦佛國經》的法流。

**4、文殊法門繼承般若的法流，而在說明上的特色：「見我即見佛」，「我性即是佛性」**

繼承「般若」的法流，而在說明上有特色的，

**（1）舉證**

◎如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷上（大正8，726b、728a）說：

「我觀如來如如相，不異相，……非垢相，非淨相：以如是等正觀如來」。(949)

「云何名佛？云何觀佛？文殊師利言：云何為我？舍利弗言：我者但有名字，名字相空。文殊師利言：如是如是！如我但有名字，佛亦但有名字；名字相空，即是菩提。……不生不滅，不來不去，非名非相，是名為佛。如自觀身實相，觀佛亦然，唯有智者乃能知耳，是名觀佛」。

◎與《文殊說般若》相同的，是《思益梵天所問經》卷3（大正15，49b）所說：

「我，畢竟無根本，無決定故，若能如是知者，是名得我實性。……以見我故，即是見佛。所以者何？我性即是佛性。文殊師利！誰能見佛？答言：不壞我見者。所以者何？我見即是法見，以法見能見佛」。

**（2）釋義**

**A、直從自我、自身的觀察去見佛**

在都無所見、離名離相外，這二部經，都直從自「我」、自「身」的觀察去見佛。「我」與自「身」的實相，與佛的實相不二，所以見我就是見佛，觀身實相就是觀佛。見佛、觀佛，不向外去推求，而引向自身，從自我、自身中去體見。這比起泛觀一切，要簡要得多！

**B、覺了我本來空寂就能見佛，與般若相應**

◎「文殊法門」是與空相應的，如我，「但有名字」，「畢竟無根本、無決定」，我是但名而沒有定實性的。我但名無性，就是無我，也就是我的如實性。佛也「但有名字，名字相空」，與我的無性不二，所以見我（的實性）就是見佛了。

◎「我」，但名而沒有定性，只是「我見」的執著為我。然「我見」本沒有去來，本沒有生滅，沒有我見可斷的。所以能「不壞[不異]我見」，也就是覺了我見本來(950)空寂的，就能見佛。

**5、小結：「見我即見佛」等有傾向真我說，也許是引發後期大乘之如來藏我的有力因素**

在「文殊法門」中，這是與般若義相應的。但「我」（ātman）是印度神教的重要術語，「見我即見佛」，「我性即是佛性」的經句，在神化的印度社會中，會不會不自覺的演化為真我說，與神教學同化呢？也許這正是引發後期大乘──如來藏我（佛性）的一個有力因素！

**印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第十二章、第一節，第二項**（圓波法師 製表）

|  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | **前期所譯**（竺法護及以前所譯） | | | **後期所譯**（竺法護以後所譯） | | |
| A  （佛為文殊說的） | **4部** | | | **3部** | | |
| 1 | 《內藏百寶經》  [長‧直] | 漢支婁迦讖 | 1 | 《不必定入定入印經》 | 元魏般若流支 |
| 2 | 《菩薩行五十緣身經》  [長‧直] | 晉竺法護 | 2 | 《力莊嚴三昧經》 | 隋那連提黎耶舍 |
| 3 | 《普門品經》[長‧直] | 晉竺法護 | 3 | 《菩薩行方便境界神通變化經》 | 宋求那跋陀羅 |
| 4 | 《濟諸方等學經》[長‧數] | 晉竺法護 |  | | |
| B  （以文殊為說主，或部分參加問答的，是「文殊師利法門」的主要依據） | **22部** | | | **6部** | | |
| 1 | 《阿闍世王經》[長‧數] | 漢支婁迦讖譯 | 1 | 《文殊師利所說般若波羅蜜經》 | 梁僧伽婆羅 |
| 2 | 《魔逆經》[長‧數] | 晉竺法護譯 | 2 | 《法界體性無分別經》 | 梁曼陀羅 |
| 3 | 《文殊師利淨律經》[長‧直] | 晉竺法護譯 | 3 | 《大寶積經》卷101〈善德天子會〉 | 唐菩提流志 |
| 4 | 《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》[長‧直] | 安世高譯[[97]](#footnote-97) | 4 | 《文殊師利巡行經》 | 魏菩提流支 |
| 5 | 《濡首菩薩無上清淨分衛經》[[98]](#footnote-98)[長‧直] | 傳為宋翔公譯[[99]](#footnote-99) | 5 | 《諸法無行經》 | 姚秦鳩摩羅什 |
| 6 | 《首楞嚴三昧經》[長‧數] | 後漢支婁迦讖初 | 6 | 《大寶積經》卷86‧87〈大神變會〉 | 唐菩提流志 |
| 7 | 《諸佛要集經》[長‧數] | 晉竺法護 |  |  |  |
| 8 | 《等集眾德三昧經》 | 晉竺法護 |  |  |  |
| 9 | 《文殊師利現寶藏經》  [雜‧數] | 晉竺法護 |  |  |  |
| 10 | 《如幻三昧經》[雜‧數] | 晉竺法護 |  |  |  |
| 11 | 《慧印三昧經》 | 吳支謙 |  |  |  |
| 12 | 《須真天子經》[雜‧數] | 晉竺法護 |  |  |  |
| 13 | 《須摩提菩薩經》 | 晉竺法護 |  |  |  |
| 14 | 《大淨法門經》[雜‧直] | 晉竺法護 |  |  |  |
| 15 | 《弘道廣顯三昧經》 | 晉竺法護 |  |  |  |
| 16 | 《無極寶三昧經》 | 晉竺法護 |  |  |  |
| 17 | 《文殊師利佛土嚴淨經》[雜‧數] | 晉竺法護 |  |  |  |
| 18 | 《維摩詰經》[雜‧數] | 吳支謙 |  |  |  |
| 19 | 《阿惟越致遮經》 | 晉竺法護 |  |  |  |
| 20 | 《持心梵天所問經》 | 晉竺法護 |  |  |  |
| 21 | 《無希望經》 | 晉竺法護 |  |  |  |
| 22 | 《正法華經》 | 晉竺法護 |  |  |  |
| C  （偶而提到的，或參預問答而只一節二節的） | **8部** | | | **4部** | | |
| 1 | 《佛印三昧經》 | 譯者不明[[100]](#footnote-100) | 1 | 《菩薩瓔珞經》 | 姚秦竺佛念 |
| 2 | 《文殊師利問菩薩署經》 | 漢支婁迦讖 | 2 | 《第一義法勝經》 | 元魏瞿曇般若流支 |
| 3 | 《伅真陀羅所問如來三昧經》 | 漢支婁迦讖 | 3 | 《大寶積經》卷88‧89  〈摩訶迦葉會〉 | 元魏月婆首那 |
| 4 | 《密跡金剛力士經》[[101]](#footnote-101) | 晉竺法護 | 4 | 《月上女經》 | 隋闍那崛多 |
| 5 | 《惟曰雜難經》 | 傳說為吳支謙 |  |  |  |
| 6 | 《離垢施女經》 | 晉竺法 |  |  |  |
| 7 | 《超日明三昧經》 | 晉竺法護[[102]](#footnote-102) |  |  |  |
| 8 | 《決定毘尼經》 | 晉竺法護 |  |  |  |
| 合計 | **34部** | | | **13部** | | |

※有關念佛、見佛的「文殊經典」如下所示：

《離垢施女經》（大正12，92c）；《阿闍世王經》卷上（大正15，391c）；《諸佛要集經》卷上（大正17，762b-c）；《佛印三昧經》（大正15，343a-b）；《慧印三昧經》（大正15，460c-461b）；《如幻三昧經》卷上（大正12，139b）；《大寶積經》卷115〈文殊說般若會〉（大正11，650c）；《弘道廣顯三昧經》（大正15，502b-c）；《諸佛要集經》卷上（大正17，762a-c）。又卷下（大正17，765a-768b）；《維摩詰經》卷下（大正14，534b-c）；《大寶積經》卷103〈善住意天子會〉（大正11，577c-578a）；《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷上（大正8，726b、728a）；《思益梵天所問經》卷3（大正15，49b）。

1. tathāgata：漢譯如來〔tathā-āgata〕，如去，如來至真，得如者，得真如成如來者，佛，世尊。（《漢譯對照梵和大辭典》（上）p.522） [↑](#footnote-ref-1)
2. garbha：漢譯胎，藏，胎藏，胞胎，心。（《漢譯對照梵和大辭典》（上）p.420） [↑](#footnote-ref-2)
3. 印順導師《如來藏之研究》(p.12-13)：

   **如來，音譯為多陀阿伽陀（tathāgata），在佛教中，是佛的德號**。在佛經中，世尊的德號，廣說有十號：如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛。適中的有三號：如來，應供，正遍知。簡要的，就稱為如來。如來的意義，經論中解說極多，如《大智度論》卷2（大正25，71b16-19）說：「云何名多陀阿伽陀？如法相解；如法相說；如諸佛安隱道來，佛如是來，更不去後有中：是故名多陀阿伽陀」。

   **多陀阿伽陀，一般譯作如來，其實可以作三種解說**。**「如法相解」**，**是「如解」**，約智慧的通達真如說，恰如一切法的實相而通達。**「如法相說」**，**是「如說」**，約恰如其分的說法說，所以說：「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」。**「如諸佛安隱道來」**，**是「如來」**，約一切佛的平等解脫說。過去佛是這樣的，從安隱道來成佛，現在佛也是這樣的來成佛。**「如」是平等不二的實相，佛就是如如的圓滿體現者，與一切佛平等，所以叫如來。雖有這三種意義，而一般都譯為如來，重於果德的成就（來）。**如來為十號的最前者，佛為最後者，如來與佛，一般也可以通用。如釋迦佛（Śākya）即釋迦如來，然燈佛（Dīpaṃkara）即然燈如來；如來界即佛界，如來藏即佛藏。如來與佛，是世尊德號中最一般的。作為世尊德號的「如來」，並非佛教特有的術語，而是世俗語言，佛教成立以前，印度文化中的固有名詞。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 印順導師《如來藏之研究》(p.16 )：

   **garbha是胎藏。印度宗教學而應用胎藏說的，非常古老。在《梨俱吠陀》的創造讚歌中，就有創造神「生主」（prajāpati）的「金胎」（hiraṇya-garbha）說。從金胎而現起一切，為印度古代創造說的一種。**胎是胎藏，所以這一創造神話，是生殖──生長發展說；是將人類孕育誕生的生殖觀念，應用於擬人的最高神（生主）的創造。

   大乘佛教在發展中，如來與藏（界藏與胎藏），是分別發展的；發展的方向，也是極複雜的。超越的理想的如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏──如來在胎藏的教說。從如來藏的學理意義來說，倒好像是古代的金胎說，取得了新的姿態而再現。或重視如來藏的三義，以論究「藏」的意義。實則「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位──胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心──真常唯心論，是不可分離的。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第三章、第三節、第二項〈現實佛與理想佛〉，( p.159-175 ) [↑](#footnote-ref-5)
6. （1）abhi-jñā： jñā 漢譯為知、證、明達、了達、思惟、籌量。（《漢譯對照梵和大辭典》（上）p.509）

   abhi-jñā　漢譯為神通，通明，通慧，善知，善達，自在神力。（《漢譯對照梵和大辭典》（上）p.101）

   （2）水野弘元著．惠敏法師譯《佛教教理研究》(p.89-90)：

   其次，abhiññā「通智」是從abhijānāti「善知」之動詞所形成的名詞，帶有abhi「殊勝」的[71]接頭詞。此語有二意：一、「證悟之智慧」、「證知」之意，二、神變通、天耳通、他心通、宿命通、天眼通（有情死生通）、漏盡通等六神通；或者除去最後一種神通的五神通之「神通」、「通智」之意。因為六神通中的最後一項漏盡通是「證悟的智慧」，所以廣義的「通智」亦包括「證智」。而佛教原本的abhiññā即意指「證智」。

   又，六神通的後三項亦稱為「三明」（tayo vijjā），  
   可知abhiññā與vijjā沒有不同。vijjā「明」之語，如上一節所述，它與cakkhu,paññā,ñāṇa,āloka同格，用於四諦三轉十二行法輪的說法，所以也可將abhiññā看成與它們同義。但是，因為在表示神通的特別能力時，只能用abhiññā（Skt. Abhijñā）一語，所以從這點也可說此語既有一般性，也有獨特性。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 參見【附錄一】 [↑](#footnote-ref-7)
8. 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第三章(p.160-161)：

   一、佛涅槃後，火化佛的生身，收取舍利（śarīra），造塔（stūpa），這是在家弟子的事。出家弟子，由大迦葉（Mahākāśyapa）倡議，在王舍城（Rājagṛha）舉行結集大會，結集佛說的經法與戒律，使僧團和合，佛法能延續下來。結集的經法與戒律，就稱之為法身，如《增一阿含經》卷1（大正2，549c14-16）說：「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」。「法本」，就是修多羅──經（或是「法波利耶夜」）。經法的結集宏傳，就是釋尊的法身長在。這一「法身長在」的思想，不是後起的，如《長部》（16）《大般涅槃經》（南傳7，142）說：「阿難！我所說法、律，我滅後，是汝等師」。

   阿難感到了失去大師（佛）的悲哀，所以佛安慰他：我所教你們的法與律，就是你們的大師。只要依律行事，依法修行，不等於佛的在世教導嗎？以佛的舍利為生身，經與律為法身，等於面見大師，有所依止，有所稟承。

   但重律的律師，卻專在戒律方面說，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷38（大正24，398c29-399a3）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」。《佛所行讚》，《佛垂般涅槃略說教誡經》，都說波羅提木叉（Prātimokṣa）──戒經，是汝大師，與《雜事》相合。這是尊重佛的經法與戒律，看作佛的法身；如心與法、律相應，也可說與佛同在了。 [↑](#footnote-ref-8)
9. **[**原書p.20，註1**]**《增壹阿含經》卷1（大正2，549c14-15）。 [↑](#footnote-ref-9)
10. （1）《阿毘達磨發智論》卷2(大正26，924c15-22)：

    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，名歸依佛。

    諸歸依法者，何所歸依？答：若法實有、現有、想、等想，施設言說，名為達磨，歸依如是愛盡離滅涅槃，名歸依法。

    諸歸依僧者，何所歸依？答：若法實有、現有、想、等想，施設言說，名為僧伽，歸依彼所有學無學成僧伽法，名歸依僧。

    （2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷34(大正27，177a25-b13)：

    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，名歸依佛。此中，**若法實有者**，顯實有佛體，以法為自性，此言為遮──「或有謂佛但名、但想、但假施設、無有實體」。**現有者**，顯佛體，如現實有非曾有。**等想者**，顯緣佛想等。**想者**，顯此想一切共起。**施設者**，謂依想施設名。**言說者**，謂依名言說轉。問：若彼無學成菩提法是真佛者，契經所說當云何通？如說：「長者何名為佛？謂有釋子剃除鬚髮，披服袈裟，正信出家，具一切智是名為佛。」答：以所依身顯能依法，故作是說，於理無違。問：若爾，惡心出佛身血，何故彼得無間罪耶？答：壞所依身，令能依法亦隨壞故，得無間罪。復次，彼緣無學成菩提法，起惡心故，得無間罪，謂彼憎惡，無學法故，損害佛身，得無間罪，非但起心欲出身血。 [↑](#footnote-ref-10)
11. **[**原書p.20，註2**]**《阿毘達磨大毘婆沙論》卷34（大正27，177a16-18）。 [↑](#footnote-ref-11)
12. **[**原書p.20，註3**]**《雜阿毘曇心論》卷10（大正28，953a3-17）：

    **佛有二種身，謂生身及法身**。法亦二種，謂第一義涅槃法及一切無我法。僧亦二種，謂第一義僧及等僧。為歸何等？答：「歸依彼諸佛，所得無學法，涅槃無上法，僧學無學法」。

    諸佛所成就無學法名為佛。歸者，**歸佛所得無學法名歸佛**，**不歸佛所成就無諍等諸有漏法**，**自性不解脫故，以是故當知亦除生身**。若言「於如來所起惡心傷足出血，不得無間罪」者，不然！何以故？起惡心故，謂於佛所得無學法，起惡心而傷足故，得無間罪。復次，壞佛所得無學功德所依故，所依壞故依者亦壞，如瓶壞乳亦壞。 [↑](#footnote-ref-12)
13. **[**原書p.21，註4**]**《阿毘達磨俱舍論》卷14（大正29，76b24-29）：

    歸依佛者，謂但歸依能成佛無學法，由彼勝故，身得佛名，或由得彼法佛能覺一切。何等名為佛無學法?謂盡智等及彼隨行，非色等身。前後等故，為歸一佛，一切佛耶？理實應言：歸一切佛，以諸佛道相無異故。 [↑](#footnote-ref-13)
14. **[**原書p.21，註5**]**《阿毘達磨順正理論》卷38（大正29，557a9）。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》第十一章(p.541-542 )：

    **後代的學者，一致推鳩摩羅多(Kumāralāta)為經部的本師**。但**鳩摩羅多的作品**，竟沒有傳譯過來（或可有《大莊嚴經論》一部）。所以**鳩摩羅多的思想**，及怎樣使說一切有部的譬喻師，成為不屬說一切有部的經部譬喻師，難以明了。只能從後代的經部師宗，想像一二而已。除鳩摩羅什(Kumārajīva)所譯的禪偈外，**有關法義的，檢得四則**：

    1.「若心欲起時，為他所障礙，當知是有對，相違是無對」。

    2.「若爪指舌端，無別增上用，動觸嘗肴膳，作用不應差」。

    3.「諸趣悉變化，唯除淨居天，隨業種種轉，無處不受生」。

    4.「**佛有漏無漏法，皆是佛體。……又饒益他方得名佛，饒益他者多是俗智。又諸佛用大悲為體，此是有漏法，有情相轉故**」。

    **這四則，都明說為鳩摩羅多所說**。第一、有對與無對的分別，不像說一切有部的有對礙（十色處），有拘礙（心心所及根，對於自所取所緣的境界），而解說為有障礙。如心為他所礙而不得生起，就名有對；相反的就是無對。第二、經師引此以成立「內處」，「我於彼有增上用故」。頌文成立身根所攝的爪、指、舌，有不同的增上用，所以是內處所攝。第三，除了淨居天而外，菩薩是能隨業（願）往生，隨意化身而往各趣。這與大眾部，案達羅學派等相同，與大乘的意趣相近。**第四、關於佛體，不像說一切有部，但取佛的無漏功德；也不同大眾部，以為佛的色身功德，一切是無漏的佛體。鳩摩羅陀立佛的有漏無漏法，都是佛體；這一見解，是非常實際的。**

    **依《俱舍論（光）記》，還有幾頌，傳說也是鳩摩羅多說的**，如說：

    1.「愚夫如手掌，不覺行苦睫；智者如眼睛，緣極生厭怖」。

    2.「能為苦因故，能集眾苦故，有苦希彼故，說樂亦名苦」。

    3.「**觀為見所傷，及壞諸善業，故佛說正法，如牝虎啣子。執真我為有，則為見牙傷；撥**

    **俗我為無，便壞善業子**」。

    **前二則，是承認有樂受的。《俱舍釋論》作「餘部師說」。《俱舍論法義》，也以為這是相對名樂，實無樂受的「有部異師」**，因而懷疑普光的傳說。**後二頌，抉擇有我與無我。肯定的說：一切法無真我，而承認世俗假我的價值。不立真我，與犢子部、說轉部不同。而對世俗假我的肯定，比說一切有部的假我說，更有積極的意義。從這一點來說，與龍樹(Nāgārjuna)的見地相近。** [↑](#footnote-ref-15)
16. **[**原書p.21，註6**]**《雜阿含經》卷24（大正2，176c11-13）。《相應部》〈念處相應〉（南傳16a，385）。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.161-162)：

    佛的大弟子舍利弗(Śāriputra)，在故鄉入涅槃了。舍利弗的弟子純陀(Cunda)沙彌（或譯作均提、均頭），處理好了後事，帶著舍利弗的舍利（遺骨）、衣缽，來王舍城見佛。阿難(ānanda)聽到了舍利弗入涅槃的消息，心裡非常苦惱。那時，佛安慰阿難說：「**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**」！戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身，「身」是khandha──犍度，「聚」的意思。但在後來，khandha都被寫作skandha──「蘊」，如八犍度被稱為八蘊。戒身等五身，就是「五蘊」。**眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的**。**聖者所有的無漏五蘊──戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名「五分法身」**。**古代佛弟子的念佛，就是繫念這五分法身，這才是真正的佛**。沒有成佛以前，有三十二相好的色身，但並沒有稱之為佛。所以不應該在色相上說佛，而要在究竟的無漏五蘊功德上說（不過，五分法身是通於阿羅漢的）。如歸依佛，佛雖已入涅槃，仍舊是眾生的歸依處，就是約究竟無漏功德說的。 [↑](#footnote-ref-17)
18. （1）印順導師《學佛三要》(p.165)：

    法身，即無邊白法所成身，或無邊白法所依身，都是不離法性而具足無邊功德的。所以佛證菩提，或成究竟智，皆以智慧為中心，而含攝得一切清淨善法。

    （2）印順導師《唯識學探源》(p.196-197)：

    大德的白法習氣　大德邏摩的白法習氣說，可說是彌補經部無漏種子的缺陷的，《順正理論》（卷28）說：「大德邏摩作如是說：……世尊昔在菩薩位中，**三無數劫修諸加行，雖有煩惱而能漸除煩惱，所引不染習氣，白法習氣，漸令增長**。後於永斷諸漏得時，前諸習氣有滅不滅。以於長時修加行故，證得無上諸漏永盡，然佛猶有白法習氣，言習氣有滅不滅故」。**三無數劫，是菩薩修行的時間，這都是有漏的。但在這個時期，卻能漸漸的熏成白法習氣**。**習氣在經部，早已與熏習、種子打成一片**。這**白法習氣，也就是淨界或無漏種。它雖是有漏善熏習所引起的，卻能成佛而不滅**。雖不能判明它是有漏還是無漏，雖不知是否大德的創說，但它確是給新熏無漏種子一個暗示，《瑜伽‧抉擇分》與《攝大乘論》的有漏聞熏，成為生起無漏現行的因緣，不能說與這個思想沒有關係吧！ [↑](#footnote-ref-18)
19. （1）《大方等大集經》卷2(大正13，13a14-17)：

    **十二因緣義者即是法義，法義者即是如來**。以是義故我經中說：「**若有得見十二因緣則為見法，見法者為見如來**。」見如來者即無所見。

    （2）《大方等大集經》卷14（大正13，95b8-9）：

    「能知眾生無我者，知諸法際離欲者，**見法身者則見佛**，即為供養十方佛」

    （3）《大方等大集經》卷18（大正13，123 a26-b1）：

    「若有不見佛不聞法者，魔得其便。若有菩薩常見諸佛而不著色像，常聽諸法而不著文字，**以見法故則為見佛**，以無言說故能聽諸法，是為菩薩能過魔界。」

    （4）《大哀經》卷3（大正13，424a11-15）：

    「其無人誼無所獲誼，其無獲誼則如來道，是十二緣，已了十二則曰法誼。**其法誼者是則名曰睹見緣起，其睹緣起則見於法，其見法者則見如來**。」 [↑](#footnote-ref-19)
20. **[**原書p.21，註6**]**《般若燈論釋》卷14（大正30，127c28-29）。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 印順導師《中觀論頌講記》(p.480)：

    阿含「經中」（大集經中也有）這樣「說：若見因緣法，則為能見佛」；也就能夠「見苦集滅道」的四聖諦法。有的經中說：「見緣起即見法，見法即見佛」。雖沒有別說見苦、集、滅、道，總說見法，已可概括此四諦法了。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉(大正12，524a28-29)：

    「若有人見十二緣者，即是見法。見法者，即是見佛。」 [↑](#footnote-ref-22)
23. 印順法師《如來藏之研究》第八章(p.261-262 )：

    羅睺羅法師以常樂我淨釋八不，與〈師子吼菩薩品〉的思想，應該是很接近的。《中論》的八不中道，依『阿含經』的緣起中道而來：〈師子吼菩薩品〉依第一義空，而展開空、不空的中道說，可說是龍樹一切皆空的中道說，進入後期大乘的一般傾向。〈師子吼菩薩品〉說，也還是源於『阿含經』的，所以說：「我經中說：十二因緣其義甚深」。十二因緣義甚深，是『阿含經』多處所說到的。本經又說：「我於諸經中說：見十二因緣者即是見法，見法者即見佛。佛者即是佛性，何以故？一切諸佛以此為性」。所引的經說，是《中阿含》的〈象跡喻經〉。然上座部(Sthavira)所傳，只說「見緣起便見法，若見法便見因緣」，沒有說「見法即見佛」。大乘經所引，都有「見法即見佛」一句，可能源出大眾部(Mahāsāṃghika)所傳的。本經依此而加以解說，「佛者即是佛性」，因為佛是依此十二因緣空中道為體性的。這樣，以十二因緣空──中道為佛性，是源本於『阿含』，經龍樹學演進而來的。 [↑](#footnote-ref-23)
24. **[**原書p.21，註6**]**《佛藏經》卷上（大正15，786c22-23）。 [↑](#footnote-ref-24)
25. （1）《中部》《象跡喻經》：「見緣起的人見法；見法的人見緣起。」（《中部》I(PTS)，p.190）；《相應部》：「見法的人見我（佛）；見我的人見法。」（《相應部》III(PTS)，p.120）

    （取自：水野弘元著．惠敏法師譯《佛教教理研究》，p.94。）

    （2）不空譯《慈氏菩薩所說大乘緣生稻稈喻經》(大正16，819a-b)：「慈氏菩薩摩訶薩告舍利子言：薄伽梵常為苾芻說如此義：若見緣生即見法，若見法即見佛。緣生者，所謂無明緣行，行緣識，……（乃至）生緣老死，如來說此是為緣生。云何是法？如來略說八支聖道果得涅槃，是名為法。云何是佛？覺悟一切法故，以聖慧眼證於涅槃，見作菩提所學之法，是名為佛。云何見緣生？如來說此緣生常住，無人無我無眾生無壽命不顛倒，無生無作無為無對無礙，見自性寂靜即見法。若見如是種類常住，無人無我無眾生無壽命不顛倒，無生無對無礙是即見法，從此已後即見法身，得見如來現證正智。」 [↑](#footnote-ref-25)
26. **[**原書p.21，註6**]**《中阿含經》卷7《象跡喻經》（大正1，467a9-10）。《中部》（28）《象跡喻大經》（南傳9，340）。 [↑](#footnote-ref-26)
27. **[**原書p.21，註6**]**《雜阿含經》卷12（大正2，80b8-81a8）。又卷15（大正2，101a6-102a11）。 [↑](#footnote-ref-27)
28. **[**原書p.21，註6**]**《義足經》卷下（大正4，185c1-20）：

    是時，有天子墮彼邏，被王教意，便化作三階——一者金，二者銀，三者琉璃——佛從須彌巔，下至琉璃階住；梵天王及諸有色天，悉從佛右面，隨金階下；天王釋及諸有欲天，從佛左面，隨銀階下。**佛及諸無數有色天釋，亦諸無數有欲天，悉下到閻浮利，安詳會優曇滿樹下，是使無數人民悉來會，欲見佛、欲聞法。**

    **是時蓮花色比丘尼，化作金輪王服，七寶導前，從眾力士兵，飛來趣佛。是大眾人民、及長者、帝王，遙見金輪王，悉下道，不敢當前，廣作徑路，蓮花色比丘尼到佛所**。是時，天亦見人、人亦悉見天，以佛威神，天為下、地為高、人悉等，天亦無貪意在人、人亦無貪意在天，時有人貪著樂金輪王。

    是時有一比丘，坐去佛不遠，便箕坐直身，意著撿戒。比丘見天樂會、亦人樂會，自生念言：「是一切無常、一切苦、一切空、一切非我，何貪是？何願是？已是何有？」比丘即在坐得溝港道〔※〕，已自證。佛知人、知天、知彼比丘生意所念，說偈言：

    「有利得人形，持戒得為天，於世獨為王，見諦是獨尊。」

    ※「溝港道」解說如下：

    《出三藏記集》卷1：「舊經溝港道(亦道跡)，新經須陀洹。」(大正55，5a18-19)

    《在家律要廣集》卷1：「初登聖位，名得溝港，猶云預流，即須陀洹果。八忍具足，智少一分，名受溝港證者，謂無間必當證溝港道，即須陀洹向。」(卍續藏60，469b21-23)

    《淨度三昧經》卷3：「安世高以後，將須陀洹譯作「溝港」、「道迹」。竺法護的用例甚多。」(《藏外佛教文獻》第 07 冊，331a15-16) [↑](#footnote-ref-28)
29. **[**原書p.21，註6**]**《增壹阿含經》卷28〈36 聽法品〉（大正2，707a12-708c3）：

    爾時，世尊與諸天人說法已，即從坐起，詣須彌山頂，說此偈：

    「汝等當勤學，於佛法聖眾，當滅死逕路，如人鈎調象。

    　若能於此法，而無懈怠者，便當盡生死，無有苦原本。」

    爾時，世尊說此偈已，便詣中道。是時，梵天在如來右處銀道側，釋提桓因在水精道側，及諸天人在虛空中散華燒香，作倡伎樂，娛樂如來。

    是時，優鉢華色比丘尼聞如來今日當至閻浮提僧迦尸池水側，聞已，便生此念：「四部之眾、國王、大臣、國中人民，靡不往者。設我當以常法往者，此非其宜。我今當作轉輪聖王形容，往見世尊。」是時，優鉢華色比丘尼還隱其形，作轉輪聖王形，七寶具足。所謂七寶者，輪寶、象寶、馬寶、珠寶、玉女寶、典兵寶、典藏寶，是謂七寶。

    爾時，**尊者須菩提在羅閱城耆闍崛山中，在一山側縫衣裳。是時，須菩提聞世尊今日當來至閻浮里地，四部之眾靡不見者，我今者宜可時往問訊禮拜如來**。爾時，**尊者須菩提便捨縫衣之業**，從坐起，右脚著地。是時，**彼復作是念**：「**此如來形，何者是世尊？為是眼、耳、鼻、口、身、意乎？往見者復是地、水、火、風種乎？一切諸法皆悉空寂，無造、無作**，如世尊所說偈言：

    「若欲禮佛者，及諸最勝者，陰持入諸種，皆悉觀無常。

    　曩昔過去佛，及以當來者，如今現在佛，此皆悉無常。

    　若欲禮佛者，過去及當來，說於現在中，當觀於空法。

    　若欲禮佛者，過去及當來，現在及諸佛，當計於無我。」

    「**此中無我、無命、無人、無造作，亦無形容，有教、有授者，諸法皆悉空寂。何者是我？我者無主。我今歸命真法之聚。**」**爾時，尊者須菩提還坐縫衣**。

    是時，優鉢華色比丘尼作轉輪聖王形，七寶導從至世尊所。是時，五國王遙見轉輪聖王來，歡喜踊躍，不能自勝，自相謂言：「甚奇！甚特！世間出二珍寶，如來、轉輪聖王。」

    爾時，世尊將數萬天人從須彌山頂來，至池水側。是時，世尊舉足蹈地，此三千大千世界六變震動。是時，化轉輪聖王漸漸至世尊所，諸小國王及人民之類各各避之。是時，化聖王覺知以近世尊，還復本形，作比丘尼禮世尊足。五王見已，各自稱怨，自相謂言：「我等今日極有所失，我等先應見如來，然今此比丘尼先見之。」

    是時，比丘尼至世尊所，頭面禮足，而白佛言：「我今禮最勝尊，今日先得覲省，我優鉢花色比丘尼是如來弟子。」

    爾時，世尊與彼比丘尼而說偈言：

    「**善業以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。**

    **若欲禮佛者，當來及過去，當觀空無法，此名禮佛義**。」 [↑](#footnote-ref-29)
30. 印順導師《以佛法研究佛法》(p.123-124)：

    「法」，是聖道──般若的現證；這是佛所自證的，也是方便開示，而引導弟子來同樣證入的名詞。然而，法是印度舊有的名詞，**佛為什麼選用這個「法」字，來代表現等正覺的內容？佛說法而阿若憍陳如悟入了，諸天稱譽為「轉法輪」**；法為什麼比喻為輪，而形容為如輪的轉動呢？這是值得思考的事！《雜阿毘曇心論》（卷10），擇取**《大毘婆沙論》（卷182）的要義說：「牟尼說見道，疾故名法輪。或說學八支，轉至於他心」**。

    **見道是最初悟入，是非常迅疾的（後代禪者，稱為直入、頓入）。妙音解說為「轉至於他心」。本為佛陀的自證，因佛的引導，而從弟子心中頓然顯現，被形容為「如新㲲易染」。那時，「遠塵離垢，得法眼淨」，正是慧光朗徹的現覺（我從禪宗東山門下的「以心傳心」，而理會轉法輪的本義）**。聖道的悟入，佛沒有闡述（所邊）悟的是什麼，而約（能邊）智慧現前說。「得法眼淨」，《轉法輪經》更廣說為「生眼、（生）智、（生）明、（生）覺」。以慧為主的現證內容，稱之為「法」，譬喻為輪那樣的迅疾，轉至於他心，是極為明確的。 [↑](#footnote-ref-30)
31. （1）**伽陀：**梵語gāthā，巴利語同。**為九部教之一**，十二部經之一。**又作伽他、偈佗、偈**。**意譯諷誦、諷頌、造頌、偈頌、頌、孤起頌、不重頌偈**。係由語根 gai 而形成之名詞。gai 有「謠」之意，故「伽陀」一詞，廣義指歌謠、聖歌，狹義則指於教說之段落或經文之末，以句聯結而成之韻文，內容不一定與前後文有關。**伽陀與祇夜（即重頌）二者之差別**在於**祇夜雖亦為韻文，但重複述說長行經文之內容**；**伽陀則否，故有不重頌偈、孤起頌等異稱，其長短或二句，或三句、四句、五句、六句不等**。但**《大毘婆沙論》卷126中，謂諸經中聯結句而諷誦彼彼所說者**，**稱為伽陀**。**《大智度論》卷33亦謂一切偈皆稱祇夜，句之多寡不定，又稱伽陀**。此等均以伽陀僅為諷詠之義，與祇夜無二。又北本大般涅槃經卷十五載，伽陀指除修多羅及戒律以外諸經典中之四句偈等。**另據巴利文長部經註**（Sumaṅgala-vilāsinī）**序、善見律**（巴Samanta-pāsādikā）**序所載，法句**（巴Dhamma-pada）、**長老偈**（巴Thera-gāthā）、**長老尼偈**（巴Therī-gāthā）、**經集**（巴sutanipāta）**等書中**，**凡不稱為修多羅之偈頌，稱為伽陀**。此外，**《成實論》卷1**謂**祇夜（偈）有伽陀、路伽二種**，路伽又分順煩惱、不順煩惱二類，而將十二部經中之伽陀，歸屬不順煩惱之類。（《佛光大辭典》（三），p.2766）

    （2）《瑜伽論記》卷5（大正42，416b3-6）：

    單誦伽陀，是所思擇伽陀之義。此有三種：「勝義伽陀」者，明無我理。「意趣伽陀」者，釋伽陀意。如四意趣等。**「體義伽陀」者**，**景云：謂明諸法體性差別。基云：謂明伽陀中體性義理。**

    （3）印順導師著《原始佛教聖典之集成》(p.509 )：

    **對於諸法的思擇，聲聞藏方面，是從「修多羅」與「伽陀」兩方面去思擇的**。「修多羅」的思擇，如「攝事分」說，確指《雜阿含經》（《相應部》）中，「蘊品」、「處品」、「因緣品」（緣起、食、諦、界）、「道品」──念住等相應。**「伽陀」，指《雜阿含經》的「眾相應」，即《相應部》的「有偈品」等**。思擇「伽陀」，從三方面去思擇：一、「勝義」，明空無我等深義。二、「意趣義」，明修行的宗趣。**三、「體義」，依頌文而明法的體義。**伽陀有這三者，修多羅也是這樣，但在這三義中，修多羅是「多分攝受意趣體性」，也就是多數為「意趣義」、「體義」，而「勝義」卻不多（這是大乘學者所說）。 [↑](#footnote-ref-31)
32. （1）**[**原書p.21，註6**]**《瑜伽師地論》卷19（大正30，382b24-26）。

    （2）參見福嚴佛學院《瑜伽師地論講義》卷19〈本地分中思所成地第十一之四〉：

    **（一）【舉頌言】**

    **【不知】**

    **若以色量我，以音聲尋我；欲貪所執持，彼不能知我。**

    **若於內了知，於外不能見；由內果觀察，彼音聲所引。**

    **若於內無知，於外而能見；由外果觀察，亦音聲所引。**

    **若於內無知，於外不能見；彼普障愚夫，亦音聲所引。**

    **【正知】**

    **若於內了知，於外亦能見；英雄出離慧，非音聲所引。**

    **（二）【長行釋】**

    **01【釋第一頌】**

    此頌所明：謂如有一，體是異生，未斷虛妄分別欲貪。

    **01-1【見相測量】**

    觀見世尊具三十二大丈夫相，遂便測量：「此薄伽梵，定是如來應正等覺。」其所說法決定微妙；其弟子眾，所行必善。

    **01-2【聞聲毀謗】**

    彼於後時，近不善人聞不正法，隨逐他論及他音聲，信順於他；他所引攝，他所引故，於佛、法、僧還生毀謗。

    **01-3【結過】**

    如是皆由不如實知如來法身，故致如此。

    **02【釋第二頌】**

    復有異生，由內靜慮果天眼通，遠見世尊，便作是解：「此薄伽梵，定是如來應正等覺。」餘如前說。

    **03【釋第三頌】**

    復有由外欲界繫業果報肉眼，見已測量；當知彼亦隨逐他論及他音聲，信順於他，他所引攝。

    **04【釋第四頌】**

    復有異生於爾所見，都無所有；彼普被障，長時為他音聲所引。

    **05【釋第五頌】**

    若諸賢聖，除斷調伏，超越欲貪，得聖慧眼。

    **05-1【正知見】**

    彼由如是聖慧眼故，於內證解如來法身。雖於外見如來色身、或見制多、或圖畫等；而能了知非第一義應正等覺。

    **05-2【信決定】**

    彼由如是於內正知、於外正觀、不隨他論及他音聲，不信順他、非他所引；於佛、法、僧，決定信受。

    **05-3【結正】**

    如是皆由如實了知如來法身，故致如此。

    **（三）【略辨上義】**

    復次，今當略辨上所說義。

    謂薄伽梵此中略示，若唯世俗見如來者，則不決定。

    若以勝義見如來者，是則決定。

    當知是名此中略義。 [↑](#footnote-ref-32)
33. （1）《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正8，752a17-18)：

    「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

    （2）印順導師《般若經講記》(p.127-129)：

    **【經文】**「須菩提！於意云何？可以三十二相觀如來不」？須菩提言：「如是！如是！以三十二相觀如來」。佛言：「須菩提！若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來」。須菩提白佛言：「世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來」。爾時，世尊而說偈言：**若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來**。須菩提！汝若作是念，如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提；須菩提！莫作是念：如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提！須菩提！汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。

    **【導師釋義】**本節與諸譯不同。可否以三十二相觀如來，上面已經論到，似乎毋須再說。特別是：須菩提的答覆，上文已知不可以三十二相見如來，怎麼這裡反而說可以三十二相見？這是極難理解的！要知道：**上次佛約法身而問，法身不可以三十二相見，須菩提是知道的**。**這次佛約化身為問，化身佛一般都以為有三十二相的，所以須菩提也就說可以三十二相見如來。但這是錯誤的**，佛陀立刻加以責難：假使可以三十二相見如來，轉輪王也有三十二相，那轉輪王不也就是如來嗎？須菩提當下就領會道：如我現在理解佛所說的意義，是不應該從三十二相見如來的。

    這是說：**不但法身不可以三十二相見，化身也是不可以三十二相見的。因為，法身是緣起無性的，法身所有的相好，也是無性緣起的。從法身現起的化身，有三十二相，也還是緣起無性的。由通達性空，以大悲願力示現的身相，如鏡中像，如水中月，所以也不可取著為有得的。如取相執實，專在形式上見佛，那與輪王有什麼差別？**因此，佛又引從前為聲聞行者說過的偈子，再說給大眾聽。

    意思說：若以三十二相八十種好的色相見我──如來，或從六十美妙梵音中求我，這是走入邪道，不能正見如來的。不可以三十二相觀如來，這決不是如來沒有圓滿的身相；依法身等流所起的化身，雖不可以相取而相好宛然。所以如來緊接著說：假使這樣想：如來是不因諸相具足而證得無上遍正覺的，那可錯誤大了！切不可作如此倒想！修一切善法而得大菩提，而起化身，當然是有殊勝相好的。假使以為離卻相好的，那是等於以為發阿耨多羅三藐三菩提心者，是說諸法斷滅了！斷滅，就是破壞世出世間因果。證無上遍正覺是果，發菩提心而廣大修行是因，因果是必然相稱的。如成佛而沒有功德的莊嚴身相，那必是發心不正，惡取偏空，破壞世諦因果而落於斷滅見了。要知道真正發大菩提心的菩薩，是決不會破壞因果的，不會偏取空相而不修布施、持戒等善法的。反之，菩薩因為深見緣起因果，這才發大菩提心，修行而求成佛。所以，不應該說如來不具足相而成佛。 [↑](#footnote-ref-33)
34. （1）印順導師《性空學探源》(p.101-102 )：

    毘曇一名，本是佛教所共同的，現在專指聲聞藏的論典。這中間又有廣狹的三種意義：一、只要是佛弟子對法（達磨）的解釋，都可叫阿毘曇，所以《大智度論》卷1，名論藏曰阿毘曇；那麼，『蜫勒』等也可包括於中了。這是廣義的。二、有一部分學者特重於論議，如有部的一身六足，大陸分別說系的舍利弗毘曇，海南分別說系的七部毘曇等，都是在特重論議之下，發展為一類專以「毘曇」為名的佛典，這是狹義的。**三、有更狹的，如一切有部說：只有他們自己才是真正的對法論者（阿毘達磨論者），其他的只可稱為分別論者。**毘曇幾乎成了他們一派的專名，那是更狹的了。

    （2）印順導師《印度佛教思想史》(p.208 )：

    《大毘婆沙論》中，說到分別論者──毘婆闍婆提(Vibhajyavādin)的，共有五六十則。有部的毘婆沙師，極力予以評破，所以被解說為不正分別者的泛稱。**其實，分別論者或分別說者**，**是上座部(Sthavira)分出的兩大部之一**──**分別說部**；**分別說部再分化為四部：化地部(Mahīśāsaka)，法藏部(Dharmaguptaka)，飲光部(Kāśyapīya)，赤銅鍱部(Tāmraśāṭīya)：這四部，都可稱為分別論[說]者**。赤銅鍱部遠在海南的錫蘭；流行印度的三部，就是《大毘婆沙論》所說的。

    （3）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(p.412 )：

    《大毘婆沙論》的分別論者，是泛稱分別說部的大陸學派，在罽賓(Kaśmīra)區流行的化地、法藏、飲光部，尤以化地部為主流。

    （4）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(p.419-421)：

    依《異部宗輪論》說，大眾系各部的教學，重心在發揚佛陀聖德的圓滿。有名的大天（Mahādeva）五事，就是低抑阿羅漢，以阿羅漢為不究竟的宣言。對於這，**分別論者也一樣的頌揚佛德**（譬喻師也有同一傾向），**如說：「佛生身是無漏」。「讚說世尊心常在定。……又讚說佛恆不睡眠」。**分別論者雖頌揚佛的聖德，但並不低抑阿羅漢與僧伽。所以，**佛的生身無漏，法藏部說：「阿羅漢身皆是無漏」**，與佛並沒有差別。**化地部說得最為徹底**，如《異部宗輪論》（大正49，17a）說：「**僧中有佛。……佛與二乘，皆同一道，同一解脫**」。**法藏部雖推重佛的功德，但也還是「佛在僧中」**。「佛在僧中」，「僧中有佛」，**都是以現實人間的佛陀為宗依的**。重（聲聞）僧伽，重阿羅漢，也當然會重毘奈耶（對大眾部說，上座部是重律的）。如《大毘婆沙論》卷96（大正27，499a）說：「分別論者，立四十一菩提分法」。分別論者在一般的三十七菩提分法以外，重視有關衣食住的四聖種，立四十一菩提分法。可見在修持上，不但重於律行，更傾向於精嚴苦行的頭陀行了。

    二、**分別論者與**說一切**有部的譬喻師**，**在某些問題上，有共同的傾向**。**1.讚頌佛德**，如《大毘婆沙論》卷79（大正27，410b）說：「諸讚佛頌，言多過實。如分別論者，讚說世尊心常在定……又讚說佛恆不睡眠……如彼讚佛，實不及言」。分別論師的讚頌佛德，與譬喻者一樣，在阿毘達磨者看來，不免言過其實。對分別論者的批評，也與對法善現（馬鳴）（Dharmasubhūti）、達羅達多（Dharadatta）等「文頌者」，採取同樣的態度。」

    ※關於「分別論者」，可另參見 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》「第九章、上座別系分別論者」(p.408-468)

    （5）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.170-172 )：

    **大眾部及分別論者所說，「諸佛世尊皆是出世」，「佛身無漏」，都是依偈頌而說的**。

    **佛在世間而不著世間**，出於《雜阿含經》；銅鍱部編入《增支部》。

    **佛身無漏**，出於《中阿含經》的《世間經》；銅鍱部編入《增支部》。

    又如**大眾部及分別論者說如來常在定**，依《中阿含經》的《龍象經》，是優陀夷(Udāyin)讚佛的《龍相應頌》；銅鍱部也編入《增支部》。

    依說一切有部系，祇夜（偈頌的通稱）是不了義的，《雜阿含經》有明確的說明。因為偈頌是詩歌，為音韻及字數所限，不能條理分明的作嚴密的說理，總是簡要的，概括的；偈頌是不適宜於敘說法相的。而且，偈頌是文藝的，文藝是長於直覺，多少有點誇張，因為這才能引起人的同感。偈頌是不能依照文字表面來解說的，如『詩』說「靡有孑遺」，決不能解說為殷人都死完了。詩歌是不宜依文解義的，所以判為不了義。說一切有部對於當時的偈頌，採取了批判的立場，如《阿毘達磨大毘婆沙論》說：

    「此不必須通，以非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是造制文頌。夫造文頌，或增或減，不必如義」。

    「諸讚佛頌，言多過實，如分別論者讚說世尊心常在定。……又讚說佛恆不睡眠。……如彼讚佛，實不及言」。

    「達羅達多是文頌者，言多過實，故不須通」。

    文頌是「言多過實」，也就是「實不及言」，誇張的成分多，所說不一定與內容相合的，所以是不了義的。但大眾部及分別說者，意見不同。如**在結集中，銅鍱部的經藏，立為五部；以偈頌為主的《小（雜）部》，與其他四部，有同等的地位。大眾部、化地部、法藏部，雖稱四部為『四阿含』，稱《小部》為《雜藏》，但同樣的屬於經藏，這都表示了對偈頌的尊重。**說一切有部的經藏，只是『四阿含經』。這些偈頌，或稱為《雜藏》而流傳於三藏以外，在理論上，與「諸傳所說，或然不然」的傳說一樣，是不能作為佛法之定量的。**大眾部等說：「世尊所說，無不如義」，這是以一切佛說為了義；傳為佛說的偈頌，是可以依照文字表面來解說的。於是無所不在，無所不知，無所不能──這些超現實的佛陀觀，適應一般宗教意識的需要，在文頌者的歌頌下，漸漸的形成。** [↑](#footnote-ref-34)
35. **[**原書p.21，註6**]** 1.《異部宗輪論》（大正49，15a26-b27）。2.《阿毘達磨大毘婆沙論》卷44（大正27，229a17-20）。3.《阿毘達磨大毘婆沙論》卷173（大正27，871c2-3）。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 參見【附錄二】 [↑](#footnote-ref-36)
37. （1）《大智度論》卷15〈1 序品〉：

    譬如下藥，以巴豆為主；若除巴豆，則無下力。(大正25，173a12-13)

    （2）下藥：下品藥物。與上藥、中藥相對。《神農本草經》卷三：“上藥養命，中藥養性，下藥治病。（《漢語大詞典》（一），p.332） [↑](#footnote-ref-37)
38. 《彌沙塞部和醯五分律》卷20(大正22，134a17-b11)；《四分律》卷52(大正22，958b29-c9)；《十誦律》卷27(大正23，194b12-c11) [↑](#footnote-ref-38)
39. **[**原書p.21，註6**]**《增壹阿含經》卷21（大正2，657b16-17）。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 天氣：1.古人指輕清之氣。《逸周書‧時訓》：“小雪之日，虹藏不見。又五日，天氣上騰，地

    氣下降。（《漢語大詞典》（二），p.1430） [↑](#footnote-ref-40)
41. **[**原書p.21，註6**]**《妙法蓮華經》卷4（大正9，35b29-c1）。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 生身、法身：

    （1）《大毘婆沙論》卷66(大正27，342c21-25)：

    「諸佛身略有二種：一者生身，二者法身。若捨家法，趣於非家，剃除鬚髮，被服袈裟，以正信心受持淨戒，當知即是學佛生身。若能展轉修習正行，於四聖諦起真淨覺，當知即是學佛法身。」

    （2）《大智度論》卷29(大正25，274a8-18)：

    「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。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。眾生有二種因緣：一者福德因緣，二者智慧因緣。欲引導福德因緣眾生故用三十二相身，欲以智慧因緣引導眾生故用法身。」

    （3）有關「佛身」：參見《望月佛教大辭典》（五），p.4029a-4030a；p.4452b-4454a；淨影慧遠《大乘義章》卷19〈三身義〉(大正44，837c-844c)。 [↑](#footnote-ref-42)
43. **[**原書p.21，註6**]**《鳩摩羅什法師大義》卷上（大正45，123c4-13）。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 三身：

    （1）法身、報身、應身：《十地經論》卷3(大正26，138b)。

    （2）法身佛、報佛、化佛：《金剛般若波羅蜜經論》卷上(大正25，784b)。

    （3）法身、應身、化身：《金光明經》卷1〈如來壽量品第二〉(大正16，408b-c)。

    （4）自性身、受用身、變化身：《攝大乘論》卷3(大正31，129c)。（參見《望月佛教大辭典》（二），p.1528a-1531b） [↑](#footnote-ref-44)
45. 四身（自性身、自受用身、他受用身、變化身）：

    《佛地經論》卷7(大正26，325c-326a)。《成唯識論》卷10(大正31，57c-58a)。（參見《望月佛教大辭典》（二），p.1789a-1791a） [↑](#footnote-ref-45)
46. 印順導師《印度佛教思想史》( p.106-107)：

    **《首楞嚴三昧經》**的意趣，與《華嚴》相近。東方的照明莊嚴自在王如來說：「如彼釋迦牟尼佛壽命，我所壽命亦復如是。……**我壽七百阿僧祇劫**，**釋迦牟尼佛壽命亦爾**。……彼佛身者，即是我身。……**我壽七百阿僧祇劫**，**乃當畢竟入於涅槃**」。照明莊嚴自在王如來與釋尊，是二而一、一而二的。**釋尊的壽命那麼久，還是「畢竟入於涅槃」**，與傳統所說，前佛涅槃，後佛繼起說相合。**西方的阿彌陀佛，壽命無量無邊**，**還是「然後般泥洹者，其廅樓亘[觀音]菩薩便當作佛」**。說得突出些的，如《妙法蓮華經》卷5（大正9，42c）說：

    「我成佛以來，甚大久遠！壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。

    「諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數」。

    《法華經》開權顯實，會三乘歸一乘，說法者是釋尊。接著，顯示釋尊的法身，成佛已經很久很久了！一則說：「常住不滅」；再者說：「壽命今猶未盡，復倍上數」──有數量是有盡的。成佛以來甚大久遠的，當然不是王宮誕生，伽耶(Gayā)成道，拘尸那(Kuśinagara)入滅的；燃燈佛(Dīpaṃkara)授記，也只是方便說。這樣，大通智勝(Mahâbhijñā-jñānâbhibhū)如來教化十六王子，現在成佛，也是方便說了！**佛的究竟實義，顯然的不可思議！但到底是常住不滅呢，還是有盡而後佛繼起呢？不過，《法華經》還是說本行菩薩道而成佛的。** [↑](#footnote-ref-46)
47. 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》( p.19 )：

    「淨土法門」：阿閦(Akṣobhya)淨土與彌陀(Amitābha)淨土──東方與西方二大淨土，為初期大乘最著名的，當時大乘行者所嚮往的淨土。**阿閦佛土是重智的，與《般若經》等相關聯**；**重信的阿彌陀淨土，後來與《華嚴經》相結合**。二大淨土聖典的集成，約在西元一世紀初。二大淨土，各有不同的特性，流行於大乘佛教界，大乘行者有不同的意見，反應於大乘經中，這可以從大乘經而得到正確的答案。 [↑](#footnote-ref-47)
48. **[**原書p.21，註6**]**《阿閦佛國經》卷下（大正11，760b14-15）。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 《大智度論》卷87〈75 次第學品〉：

    云何菩薩摩訶薩修念佛？「菩薩摩訶薩**念佛**，**不以色念，不以受、想、行、識念**。何以故？是色自性無，受、想、行、識自性無；若法自性無，是為無所有。何以故？**無憶故，是為念佛**。「復次，須菩提！菩薩摩訶薩**念佛**，**不以三十二相念**，亦**不念金色身**，**不念丈光**，**不念八十隨形好**。何以故？是佛身自性無故；若法無性，是為無所有。何以故？無憶故，是為念佛。

    「復次，須菩提！**不應以戒眾念佛，不應以定眾、智慧眾、解脫眾、解脫知見眾念佛**。何以故？是眾無有自性；若法無自性，是為非法。**無所有念，是為念佛**。

    「復次，須菩提！**不應以十力念佛，不應以四無所畏、四無礙智、十八不共法念佛**，**不應以大慈大悲念佛**。何以故？是諸法自性無，若法自性無，是為非法；無所念，是為念佛。

    「復次，須菩提！**不應以十二因緣法念佛**，何以故？是因緣法自性無，若法自性無，是為非法；無所念，是為念佛。」(大正25，667b10-28) [↑](#footnote-ref-49)
50. （1）**[**原書p.21，註6**]**《摩訶般若波羅蜜經》卷23（大正8，385b21-22）。

    （2）參見【附錄三】 [↑](#footnote-ref-50)
51. （1）印順導師《般若經講記》(p.5 )：

    「凡所有相，皆是虛妄；**若見諸相非相**，則見如來」。高揚**此實相無相的教說，尊為「不二解脫之門」**。**即是說：實相非空非有**，**而在「寄言離執」的教意說**，**實相是順於「空」的；但不要忘卻「為可度眾生說是畢竟空」**！

    （2）印順導師《般若經講記》(p.43-45 )：

    法身離相而見

    「須菩提！於意云何？可以身相見如來不」？「不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相」。佛告須菩提：「凡所有相皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來」。明心菩提，約七地菩薩定慧均等，現證法性，得無生法忍而說。證法，即「見法」，「見法即見佛」。佛之所以為佛，即在究竟圓覺緣起空寂的中道；離此正覺，更沒有什麼奇特！如能悟徹緣起法相的空寂，即與佛同一鼻孔出氣。所以說：『見緣起即見法，見法即見佛』，這才是真切見佛處。……

    須菩提但依身相的虛妄說，如來本此原理，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。** [↑](#footnote-ref-51)
52. **[**原書p.21，註6**]**《金剛般若波羅蜜經》（大正8，749a24-25）。 [↑](#footnote-ref-52)
53. **[**原書p.21，註6**]**《如幻三昧經》卷上（大正12，139b20-23）。 [↑](#footnote-ref-53)
54. **[**原書p.21，註6**]**《諸佛要集經》卷上（大正17，762c8-10）。又卷下（大正17，765b29-c4）。 [↑](#footnote-ref-54)
55. **[**原書p.21，註6**]**《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷上（大正8，728a26-27）。 [↑](#footnote-ref-55)
56. **[**原書p.21，註6**]**《思益梵天所問經》卷3（大正15，48b1-2）。 [↑](#footnote-ref-56)
57. **[**原書p.21，註6**]**《維摩詰所說經》卷下（大正14，555a22-23） [↑](#footnote-ref-57)
58. 參見【附錄四】 [↑](#footnote-ref-58)
59. 會：14.領悟；理解。（《漢語大詞典》（五），p.782） [↑](#footnote-ref-59)
60. **[**原書p.21，註6**]**《般舟三昧經》卷上（大正13，905a3-906a11）。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 印順導師《華雨集第二冊》( p.273 )：

    從念佛見佛所引發的唯心觀，成為「大乘佛法」的重要內容。在了解「以心見佛，心即是佛」後，**《般舟三昧經》**卷上進一步（大正13，906a）說：

    「**心有想為癡，心無想是泥洹[涅槃]。是法無可樂者，皆念所為，設使念為空耳，設有念者亦了無所有**」。**這是從「唯心所現」，趣入空三昧**；從有想念而向離想念的涅槃（以涅槃為趣向，顯見為大乘初期的聖典）。**定心所現見的，只是觀想所成，沒有真實性，所以有念是空無所有**的。**《大智度論》立三種空**：**一、分破空**（天台家稱為析法空），**二、觀空**，**三、十八空──緣起的無自性空**。前二者是方便說，不了義的。**《般舟三昧經》自心所見為空，是觀空；「一切法不壞」的空，是境空心也空的，與無性空相同。**當時還沒有中觀(Mādhyamika)與瑜伽(Yogācāra)學派，而學派是依行者所重而分化出來的。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 印順導師《如來藏之研究》 (p.95-96 )：

    《華嚴經》也是宣說菩薩行的，中國佛學所說的修行位次──十住，十行，十迴向，十地，就是依據《華嚴經》的集成次第，而被公認為菩薩行位次第的。但**《般若》著重於菩薩的自行化他，「無所得為方便」的進修，而《華嚴》是以如來甚深果德為重的**。古譯的《兜沙經》，是大部《華嚴》的少分。《三曼陀跋陀羅菩薩經》，說到「般若波羅蜜，兜沙陀比羅經」。兜沙陀比羅(Tathāgata-piṭaka)，義譯為如來（篋）藏。**如來甚深果德的顯示，在大部《華嚴經》中、如「晉譯本」的〈世間淨眼品〉，〈盧舍那佛品〉，就是「唐譯本」的前六品。在大眾部(Mahāsāṃghika)中，如來的無漏身，已經是「色身無邊際」，「壽量無邊際」，「威德無邊際」，「一音說一切法」，「一念知一切法」。同時，十方有無量世界，無數佛現在。原則的說，這些都與《華嚴經》說相同**。承受這些信念，在平等寂滅的悟解中，以信仰的、藝術的、神祕的意境，將如來的甚深果德，無盡利生的大用，充分表達出來，成為莊嚴瑰奇的毘盧遮那佛(Vairocana-buddha)、華藏莊嚴世界海(Kusuma-tala-garbha-vyūhâlaṃkāra-lokadhātu-samudra)。**以此為信解修證的理想，然後明菩薩的行位到成佛。** [↑](#footnote-ref-62)
63. 印順導師《如來藏之研究》(p.168-169 )：

    法身遍滿義：**法身是究竟圓滿的佛果。大乘經中，主要是《華嚴經》，充分表達了佛身的遍滿，沒有一處沒有法身的**。法身無所不在，那末眾生的身心中，也不能說沒有佛身。「本論」頌說：「一切眾生界，不離諸佛智」，所以法身遍眾生，就是佛智遍眾生，如「論」卷4（大正31，838c）說：「於眾生界中，無有一眾生離如來法身，在法身外；離於如來智，在如來智外。如種種色像，不離虛空中，足故偈言：譬如諸色像，不離於虛空，如是眾生身，不離諸佛智。以如是義故，說一切眾生，皆有如來藏」。

    這一意義，是**從如來法身（或佛智）的遍滿，無處不至，而說眾生身心中有佛智的。《華嚴經》〈如來出現品〉所說：「如來智慧，無處不至。……如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中。……如來智慧在其身內，與佛無異」，正是這個意義。眾生身中有如來法身（智慧），與佛無異，所以可說眾生有如來藏了！**從佛而說到眾生，在說明上，有佛的智慧，（從外而）入於眾生身中的意義，如《楞伽經》說：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中」。《觀無量壽經》說：「諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中」。如《華嚴經》〈如來出現品〉，梵文也有「隨入」(anupraviṣṭa) 的意義。**這與修持觀想中，觀佛從外而入於自己身心中，進而觀自己身中有佛，自身是佛，也有一定的關係。** [↑](#footnote-ref-63)
64. 《異部宗輪論》卷1 (大正49，15b25-27) [↑](#footnote-ref-64)
65. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷173 (大正27，871c2-7) [↑](#footnote-ref-65)
66. 《長阿含經》卷8 (大正1，52b11-12)：「謂世八法：利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂。」 [↑](#footnote-ref-66)
67. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷173 (大正27，871c8-872b1) [↑](#footnote-ref-67)
68. 《異部宗輪論》卷1 (大正49，17a26) [↑](#footnote-ref-68)
69. 《長阿含經》卷3 (大正1，20c28) [↑](#footnote-ref-69)
70. 印順法師《以佛法研究佛法》(p.206)：「在阿毘達磨師發達的過程中，一切有系中，重經與重禪的，還是活躍的盛行於罽賓山區。有推重契經，內修禪觀，外作教化的，又從禪出教，於西元初，成（重經的）譬喻師一流。這一系是重經的，如法救與覺天，是持修多羅者（涼譯婆沙卷一）。所以西元二三世紀間獨立成部時，名經部譬喻師。這一系是重於通俗教化的，如眾護、馬鳴、鳩摩羅陀、僧伽斯那，都有通俗的文藝作品，多以偈頌說法。」 [↑](#footnote-ref-70)
71. 《阿毘達磨順正理論》卷1 (大正29，331a27-28) [↑](#footnote-ref-71)
72. 《阿毘達磨順正理論》卷1 (大正29，332a15) [↑](#footnote-ref-72)
73. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷30 (大正27，156a18-b1) [↑](#footnote-ref-73)
74. 《增壹阿含經》卷18〈26 四意斷品〉(大正2，637b23) [↑](#footnote-ref-74)
75. [原書註13]《長阿含經》卷2 (大正1，15c19-20)。《長部》（16）〈大般涅槃經〉（南傳7，75-76）。 [↑](#footnote-ref-75)
76. 《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷18 (大正24，94a13-97a11) [↑](#footnote-ref-76)
77. 《大智度論》卷9〈1 序品〉(大正25，121c2-21) [↑](#footnote-ref-77)
78. 《大智度論》卷9〈1 序品〉：「復次，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(此眾亦是法性身，非生死人所得見也)；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。」(大正25，121c26-122a5) [↑](#footnote-ref-78)
79. 《大智度論》卷9〈1 序品〉(大正25，122a3-8) [↑](#footnote-ref-79)
80. 《摩訶僧祇律》卷31 (大正22，481a3-6) [↑](#footnote-ref-80)
81. 演培法師《異部宗輪論語體釋》(p.67)：「諸佛說法，從來不曾先要思惟名句文等，然後方為他說，而是自然而然任運為諸眾生宣說法要的，因為佛常在定，無須思惟名句文等的。佛雖一切不說名等，然諸眾生聽了，認為佛是經過思惟名等，方為他們說法的，所以彼此都歡喜得很，並依佛所說的精進修持。」 [↑](#footnote-ref-81)
82. 《異部宗輪論》卷1 (大正49，15b27-c5) [↑](#footnote-ref-82)
83. ［原書p.958，註2］《增壹阿含經》卷28（大正2，707c-708a）。

    另參考《出曜經》卷21，大正4，721c2-722a23。 [↑](#footnote-ref-83)
84. ［原書p.958，註3］《瑜伽師地論》卷19引聲聞乘頌（大正30，382b）。 [↑](#footnote-ref-84)
85. ［原書p.958，註4］《金剛般若波羅蜜經》（大正8，752a）。《阿闍貰王女阿術達菩薩經》（大正12，86c）。《離垢施女經》（大正12，92c）。 [↑](#footnote-ref-85)
86. ［原書p.958，註5］《阿闍世王經》卷上（大正15，391c）。 [↑](#footnote-ref-86)
87. ［原書p.958，註6］《諸佛要集經》卷上（大正17，762b-c）。 [↑](#footnote-ref-87)
88. ［原書p.958，註7］《佛印三昧經》（大正15，343a-b）。《慧印三昧經》（大正15，460c-461b）。 [↑](#footnote-ref-88)
89. ［原書p.958，註8］《如幻三昧經》卷上（大正12，139b）。 [↑](#footnote-ref-89)
90. ［原書p.958，註9］《大寶積經》卷115〈文殊說般若會〉（大正11，650c）。 [↑](#footnote-ref-90)
91. ［原書p.958，註10］《弘道廣顯三昧經》（大正15，502b-c）。 [↑](#footnote-ref-91)
92. ［原書p.959，註11］《諸佛要集經》卷上（大正17，762a-c）。又卷下（大正17，765a、768b）。 [↑](#footnote-ref-92)
93. ［原書p.959，註12］《維摩詰經》卷下（大正14，534b-c）。 [↑](#footnote-ref-93)
94. ［原書p.959，註13］《慧印三昧經》（大正15，461b-462a）。 [↑](#footnote-ref-94)
95. ［原書p.959，註14］《佛印三昧經》（大正15，343b）。 [↑](#footnote-ref-95)
96. ［原書p.959，註15］《阿閦佛國經》卷下（大正11，760b）。 [↑](#footnote-ref-96)
97. 依譯文，可能是漢代的譯品（「法身」是「法界」的古譯）。 [↑](#footnote-ref-97)
98. 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.607-608)：

    從《濡首菩薩無上清淨分衛經》的譯語來說，雖相當的流暢明白，但譯如是我聞為「聞如是」，文殊師利為「濡首」，緊那羅為「真陀羅」，無生法忍為「無所從生法樂之忍」等，有晉代（羅什以前）譯品的特徵，不可能是宋譯。也許因為這樣，《歷代三寶紀》才有嚴佛調譯的臆說。這是東晉，近於羅什時代的「失譯」。在古代，這部經是沒有作為「般若部」的。這是初期的大乘經，思想近於般若，而並非以般若為主題的。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 傳為宋翔公譯。依譯文來說，近於晉代的翻譯。 [↑](#footnote-ref-99)
100. 《出三藏記集》編在「新集續撰失譯雜經錄」，譯者不明。自《歷代三寶紀》以來，傳說為漢安世高譯。 [↑](#footnote-ref-100)
101. 編入《大寶積經》卷8-14〈密跡金剛力士會〉。 [↑](#footnote-ref-101)
102. 晉竺法護譯出，由聶承遠整理刪定。 [↑](#footnote-ref-102)