

《大乘義章》與《大乘法苑義林章》佛身觀三身說之比較

釋法謙

法鼓文理學院佛教學系碩士班

摘要

成佛，是學佛之人的終極目標，而具足自覺、覺他、覺行圓滿，能如實知見諸法性相之覺者，究竟是怎樣的存在態樣，值得好好探究一番。佛身觀在印度，隨不同時期、不同思想背景，呈現出不盡相同的面貌。那麼傳到中國之後呢？由於佛教在二乘分立以及聖弟子們各立宗說下，聖典眾多，當佛法傳入中國翻譯流布時，經論間缺乏了像在印度之際的時間縱貫關係，那麼佛弟子如何在卷帙浩繁的經論中去統整掌握佛身概念呢？

在中國，法義纂集類撰著以南北朝淨影寺慧遠（523 - 592）所撰《大乘義章》以及唐代窺基（632 - 682）所撰《大乘法苑義林章》二部總詮通論之書備受推崇。慧遠以《十地經論》和《大般涅槃經》為核心，在吸收《大乘起信論》和《攝大乘論》之精粹的基礎上，建構獨立的佛教教義體系，其《大乘義章》以「真心緣起」之立場作為詮釋的主要立論。窺基是中國法相宗（慈恩宗）二祖，其《大乘法苑義林章》則基於唯識今學的立場，對佛教教義之組織及基本內容均詳加闡釋。真心論與唯識論皆屬於大乘後期有宗佛學思想。本文試著從這兩部撰述，探討在漢傳佛教脈絡下有宗之佛身觀三身說，比較真心論與唯識論者之觀點有何異同？對修行概念又有何影響？

關鍵詞：淨影慧遠、窺基、大乘義章、大乘法苑義林章、佛身觀、三身

一、前言

呂澂（1896-1989）曾說：「吾人學佛，即要成佛，而不知佛之所以為佛者，云何可得？」¹成佛，是學佛之人的終極目標，而具足自覺、覺他、覺行等三覺圓滿，能如實知見諸法性相之覺者，究竟是怎樣的存在態樣？又，佛身觀並非於某一時圓滿頓成、定於一尊的，而係隨時間遷流、佛教思想更迭，逐漸演變而成。²

印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》一書中提到，基於現實人間的佛，部派佛教說一切有部（Sarvāstivāda）認為佛的生身為父母所生，同樣要飲食、排泄、睡眠，也會生病，最後也會無常所壞，是有漏所感生之有漏身。但是，佛之所以為佛，是因為修行所得無漏菩提法，是從「法身」的角度才說無漏。³對於「法身」的內涵，印順法師引經據論總結三種不同的說法：

第一種：法身指的是「結集的經法與戒律」，這是尊重佛的經法與戒律，把它們看作佛的法身。⁴

第二種：法身指的是「五分法身」，也就是聖者所具之無漏五蘊（戒、定、慧、解脫、解脫知見）功德身。⁵

第三種：以「法性空寂」為佛法身，因為「佛之所以為佛，是由於證得了法性空寂，也就是佛的法身」、「證見法性空寂，稱為見佛、禮佛」。⁶

然而「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」⁷，大眾部（Mahāsāṃghika）發展出超越常情的佛身觀，對佛的「生身」主張是出世的、無漏的，⁸發揮了新的佛身常在說，強調的是「無所不在，無所不能，無所不知，而又永恒常在的佛」⁹。受到大眾部超越凡情的、理想的佛身觀影響，初期大乘佛法，引出方便示現的化身（nirmāṇa-kāya）以及真實的法身（dharmakāya）二身說。

對於這一段期間佛身觀的迭變，呂澂曾在《印度佛學源流略論》中寫道，部派佛學之大眾系後來分裂出許多部派（不在十八部之內），如南傳之方廣部又名大空宗，即是其中之一。而大空宗主張佛不住人界而住天界，人界所見只是佛的化身，呂澂指出「這一思想就通於大乘以後所講的報身和化身」。¹⁰到了初期大乘佛學（西元 50 年到 400 年），《華嚴經》最早的譯本是支婁迦讖翻譯，名《兜沙經》，是後來大部中的序分（《名號品》），這部經對大乘學的貢獻是，擴大了成佛的範圍，把成佛的修行方法推廣

¹ 呂澂，〈佛性義〉，《呂澂佛學論著選集》第一冊，濟南：齊魯書社，1991年，頁419。

² Radich, M.D., *The Somatics of Liberation: Ideas about Embodiment in Buddhism from its Origins to the Fifth Century C.E.*, Ph.D. diss., University of Harvard, 2007. 該文分別從巴利聖典早期與晚期、進入公元、支婁迦讖早期漢譯經典時期、公元三世紀、四世紀及五世紀以後等七個階段來探討佛身觀念的變遷。

³ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》CBETA, Y37, no. 35, p. 166a2-8。

⁴ 《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, pp. 160a05-161a7。

⁵ 《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, pp. 161a08-162a10。

⁶ 《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, pp. 162a11-164a4。

⁷ 《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, p. 168a7-14。

⁸ 《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, p. 360a8-9。

⁹ 《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, pp. 168a15-169a4。

¹⁰ 呂澂，《印度佛學源流略論》，臺北：大千出版，2008年，二版一刷，頁131。

到一切有情，這種思想就超過了部派佛學。「十方成佛」的思想，是此經很特出的主張。同時此經也指出，成佛並不是輕易的，把成佛分成六類、十法階次。¹¹此外，華嚴的另一部分是西晉竺法護譯的《漸備一切智德經》，後來編入大部為《十地品》。在第六地，明確提出一個大乘佛法重要思想：唯心論——「三界所有，唯是一心」、「十二有支，皆依一心」。對於宇宙本質的問題，原始佛學是避而不談的，部派佛學乃至大乘般若對此解答也不明確，到了華嚴，就做了如上明白的回答。¹²所以呂澂認為「大乘學說中的哲學意義就比以前更進一層，明白地解答了本體論的問題」。¹³

書中表示，在大乘經流行一個相當時期，積有很多種類之後，就有學者據以組織學說，進行宣揚，開頭做這件工作並做得很有成績的就是龍樹（公元三、四世紀）。他首先抓住了佛學的根本問題，即「究竟的境界」問題（佛的境界），他認為最究竟的境界應以菩提為目標，而部派佛學則多偏重解脫。大乘重於菩提、智慧，把菩提當作佛體，這在部派時代還不是大家能同意的。¹⁴

由以上呂澂的說法，可以知道「唯心」的本體論與「智為佛體」的思想在大乘初期已經成形。而到了大乘後期，虛妄唯識論與真常唯心論者，¹⁵則在此基礎上做更精密的發揮。

虛妄唯識論與真常唯心論的佛身觀，印順法師曾於《印度佛教思想史》、《攝大乘論講記》、《辨法法性論講記》、《大乘起信論講記》、《以佛法研究佛法》、《印度佛教思想史》、《成佛之道》等著作中，分別討論到《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》、《辨法法性論》、《成唯識論》、《現觀莊嚴論》（以上屬於唯識論的立場），以及《大乘起信論》、《楞伽經》（以上屬於真心論的立場）之佛身思想，此時佛身多是三身說或四身說，¹⁶筆者整理歸納出二者佛身觀的主要特色各是：

¹¹ 同上，頁 148-149。

¹² 同上，頁 150-151。

¹³ 同上，頁 154。

¹⁴ 同上，頁 168。

¹⁵ 此二系與性空唯名的中觀系最大的差別，就在於安立了萬法從所由生的「心」。印順法師曾在《大乘起信論講記》中表示：「我所理解的是：大乘經可以分為二系：（一）判大小二乘的『空相應』大乘；（二）判有空中三教的『唯心不空』大乘。如《般若經》等，這是「性空」系的；《密嚴經》、《楞伽經》、《涅槃經》、《金光明經》等經，是以「唯心不空」為究竟了義的。大乘法到達西北印，部分的一切有系（有部、經部）的學者，承受了大乘法—性空與唯心不空的大乘經，而通過一切有系的見地，融會而修正它，發揮出法相唯識的學系。大乘法定有三大系的差別」。(CBETA, Y07, no. 7, p. 15a6-12) 另外，在《以佛法研究佛法》說：「唯識與真常論二家，就其講唯心的這一立場言，二者是共通的。中觀學者，對此有一不大同的見地。」(CBETA, Y16, no. 16, p. 338a6-7) 此外，在《大乘起信論講記》說：「唯識與真常論者，是有宗，所以說妙有、說不空；這與中觀者是有著根本不同的。」(CBETA, Y07, no. 7, p. 286a11-12)。

¹⁶ 印順法師在《攝大乘論講記》中說：「佛果，超越不思議，本來無所謂三身、四身，不過從佛的自證化他、能證所證方面，方便建立二身或三身、四身的差別。概括的說：就佛的自證說，有兩義：一是能證智，一是所證如。就佛的化他說，也有二義：一是菩薩所見的，一是凡夫、小乘所見的。有這四種意義而攝為三身：自證的如是法身或自性身，化他中凡小所見的是變化身，這是沒有多大諍論的。但能證智，有說攝在法性身中，有說攝在受用身中；菩薩所見身，有的說攝在受用身中，有的說攝在應化身中，這就成為異說的焦點。」CBETA, Y06, no. 6, p. 473a2-9。

虛妄唯識論者主張：一、佛身是「轉依」證得；¹⁷二、佛身以「智」為體。¹⁸

真常唯心論者主張：一、佛法身是「如來藏出纏」之顯發；¹⁹二、佛身以「真如如來藏」為體，然在如來藏具足無量無漏性功德中，智淨相亦是強調之處。²⁰

由上可知，佛身觀在印度，隨不同時期、不同思想背景，呈現出不盡相同的面貌。那麼傳到中國之後呢？由於佛教在二乘分立以及聖弟子們各立宗說下，聖典眾多，當佛法傳入中國翻譯流布時，經論間缺乏了像在印度之際的時間縱貫關係，那麼佛弟子如何在卷帙浩繁的經論中去統整掌握佛身概念呢？

二、 慧遠《大乘義章》與窺基《大乘法苑義林章》

在中國，從魏晉南北朝開始，除佛經注疏大量增加，法義纂集類撰著的比例亦急劇上升。²¹其中，若論南北朝淨影寺慧遠（523 - 592）所撰《大乘義章》以及唐代窺基（632 - 682）所撰《大乘法苑義林章》在中國佛教法義纂集撰著中之地位，近代中國歷史學家陳寅恪（1890 - 1969）給予極高的評價，說：「《大藏》中，此土撰述總詮通論之書，其最著者有三：《大乘法苑義林章》、《宗鏡錄》及遠法師此書（編按：即指《大乘義章》）而已」²²。

《大乘義章》作者淨影寺慧遠（下文中無特別註明的慧遠皆指淨影寺慧遠）為南北朝晚葉地論學派南道系的代表人物，著述宏富，²³史家每把他跟天臺宗的智顛（538— 597）和三論宗的吉藏（549— 623）並稱，推尊為隋代佛教三大師。慧遠早年從學以世親《十地經論》為主的地論學，其晚歲受到以無著《攝大乘論》為主的攝論

¹⁷ 印順法師在《印度佛教思想史》中引《大乘莊嚴經論》：「二障種恒隨，彼滅極廣斷，白法圓滿故，依轉二道成」（二道指「得極清淨出世智道、得無邊所識境界智道」）說明佛身是轉依而得。CBETA, Y34, no. 32, p. 343a13。

¹⁸ 《攝大乘論講記》解釋：「彼果就是智，名彼果智。約斷障的寂滅邊說，是無住大般涅槃；約顯現的智慧邊說，就是圓滿的無分別智，就是三種佛身。」CBETA, Y06, no. 6, p. 24a1-5。

¹⁹ 印順法師在《大乘起信論講記》提到，如來藏出纏，即由此稱為法身。CBETA, Y07, no. 7, p. 128a12。

²⁰ 《大乘起信論講記》：「如來藏淨智的顯發，所以也名『智相』『身』。」CBETA, Y07, no. 7, p. 264a12。

²¹ 王雷全，〈大乘義章提要〉，陳士強、王雷泉等主編，《中國學術名著提要·宗教卷》，上海：復旦大學出版社，1997年。

王雷全指出，南北朝當時已有：魏·釋道辯《小乘義章》六卷、《大乘義章》五十卷；曇無最《大乘義章》（未詳卷數）；齊·釋法上（為慧遠之師）《大乘義章》六卷及《增一數法》四十卷；法上之師慧光所撰《大乘義律章》；靈裕《大乘義章》四卷；智脫有《釋二乘名教》四卷；陳·寶瓊《大乘義》十卷（以上諸書皆已佚）。

²² 陳寅恪，〈《大乘義章》書後〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1967年，頁121—123。取自 <http://dx.doi.org/10.6355/bihpas.196701.0121>。

文中說道：「《宗鏡錄》最晚出，亦最繁博。然永明之世，支那佛教已漸衰落，故其書雖平正篤實，罕有倫比，而精采微遜，雄盛之氣更遠不逮『遠』、『基』之作，...基公承慈恩一家之學，顯門絕業，古今無儔，但天竺佛教當震旦之唐代，已非復盛時。...嘗論支那佛教史，要以鳩摩羅什之時為最盛時代。中國自創之佛家，如天台宗等，追稽其原始，莫不導源於羅什，蓋非偶然也。當六朝之季，綜觀包羅數百年間南北兩朝諸家宗派學說異同之人，實為慧遠。遠公事蹟見道宣《續高僧傳》卷八。其所著《大乘義章》一書乃六朝佛教之總彙。道宣所謂『佛法綱要盡於此焉』者也。」

²³ 釋恆清，〈《大乘義章》的佛性說〉，《佛學研究中心學報》2，1997年，頁24。

文中說道：「慧遠深闇佛理，又勤於講述，隨講出疏，共有《地持疏》五卷、《華嚴疏》七卷、《涅槃疏》十卷。《維摩》、《勝鬘》、《壽觀》、《溫室》等經並勒為卷部，四字成句，綱目備舉。另有重要著作《大乘義章》十四卷、《法性論》等凡二十部一百餘卷，可見著述之豐。」

學之影響。而從現存史料看，慧遠以《十地經論》和《大般涅槃經》為核心，在吸收《大乘起信論》和《攝大乘論》之精粹的基礎上，建構獨立的佛教教義體系。²⁴其所撰《大乘義章》十四卷，唐代道宣評價說：「陳綜義差，始近終遠，則佛法綱要，盡於此焉。學者定宗，不可不知也」；²⁵陳寅恪說：「其所著《大乘義章》一書乃六朝佛教之總彙」；²⁶王雷全指出「本書相當於一部佛教百科辭書，匯總當時中國佛教諸派學者所接受的全部法義，以法數別排列說明，先陳小乘之說，後申大乘之旨，...後世對佛教法義的討論，常引用此書」；²⁷釋恆清認為：「《大乘義章》含蓋內容很廣，義旨明晰，...由於慧遠屬地論學派，故其詮釋多以『真心緣起』之立場立論，雖如此，慧遠亦參酌當時流行的成實、攝論、毗曇、三論等諸學派的教義」。²⁸足見本書總彙南北兩朝佛教諸家宗派學說之地位與價值，並其以「真心緣起」之立場為詮釋的主要立論，²⁹旁及小乘說一切有部、成實宗以及大乘空宗、有宗之說。³⁰

《大乘法苑義林章》作者窺基，世人尊稱為慈恩大師，是唐三藏大師玄奘（602 - 664）的高弟，是中國法相宗（慈恩宗）二祖。玄奘於貞觀十九年（645）西行求法歸來，帶回當時印度唯識學的第一手資料，並在中土翻譯、弘揚，他所傳譯的唯識學稱為「新唯識學」，與南北朝時期開始流傳的地論學派、攝論學派以及《大乘起信論》等在許多方面都有差異。他一生致力於翻譯，沒有專門著述論述自己的思想，而其弟子窺基克紹箕裘繼承了他的唯識思想，可以說，把當時印度瑜伽行派唯識思想移植到中國來成為法相宗，窺基是功不可沒的重要推手。北宋贊寧（919 - 1001）在《宋高僧傳》評價窺基說：「性、相義門至唐，方見大備也。奘師為瑜伽唯識開創之祖，基乃守文述作之宗。...奘苟無基，則何主張其學乎？開天下人眼目乎？二師立功與言，俱不朽也。」³¹楊維中說：「如果沒有窺基的著書立說，如果沒有窺基的不懈努力，印度的瑜伽行派思想是不可能發展為中國的慈恩宗的」、「窺基在唯識宗（之）教義體系化、系統化方面的貢獻，截至目前在漢傳佛教系統中仍然是後無來者的。」³²而《大乘法苑

²⁴ 楊維中，《中國唯識宗通史(上、下)》，南京：鳳凰出版社，2008年，頁105。

²⁵ 《續高僧傳》卷8，CBETA, T50, no. 2060, p. 491, c20-23。

²⁶ 同註22。

²⁷ 王雷全，《〈大乘義章〉提要》。

²⁸ 釋恆清，《〈大乘義章〉的佛性說》。

²⁹ 劉元琪，《淨影慧遠大乘義章佛學思想研究》，北京大學哲學系博士論文，2000年。收錄於佛光山文教基金會主編，《法藏文庫·中國佛教學術論典》第五集，2001年，頁274。

文中說道：「慧遠緣起的根本說法，還是真識緣起，因為慧遠究竟屬地論師（地論師所宗魏譯《十地經論》，主張阿賴耶識的法性就是真如，以之依持緣起一切法），而魏譯《楞伽》（主張如來藏清淨無染，獨立於阿賴耶識之外，為諸法之本）、《勝鬘》（主張如來藏為生死流轉和涅槃還依的依持）以及晚出的《起信論》（心真如為萬法本）和梁譯《攝論》等，進一步影響了慧遠，使他提出了真識（即慧遠所理解的真如心）緣起說。」

³⁰ 《大乘義章》經常引用的經論，據劉元琪（同前註）粗略統計包括：舊《華嚴經》、《十地經論》、《大乘起信論》、北本《大涅槃經》、《菩薩地持經》、《勝鬘經》、魏譯《楞伽經》、《維摩詰經》、《大集經》、梁譯《攝大乘論》、《大智度論》；《成實論》；《雜阿毗曇心論》、《佛遺教經》；《四分律》、《優婆塞戒經》等等。可以看出「大乘佛典佔絕大部分，而大乘佛典中有系佛典又佔絕大部分，空系佛典中常引用的經論僅見《大智度論》和《維摩詰經》。而有系佛典中相當遲出的經典，如《起信論》（可能548-588）也很受重視。另《雜心論》這一小乘一切有部的作品也受到重視。」

³¹ 《宋高僧傳》卷4，CBETA, T50, no. 2061, p. 726, b27-c5。

³² 楊維中，《中國唯識宗通史(上、下)》，頁590。

義林章》(以下簡稱《法苑義林章》)是窺基撰述總詮佛法通論之書，王雷全稱「本書基於唯識學的立場，對佛教教義之組織及基本內容，如判教、唯識義理、修行理論等，均詳加闡釋，係古來唯識研究者之珍貴典籍。」³³

由上可知，漢傳佛教裡，法義總詮通論的撰述中，南北朝慧遠的《大乘義章》與唐代窺基的《法苑義林章》均備受重視與推崇，前者偏向於真常唯心的立場，後者奠基於虛妄唯識的思想，此二屬於大乘後期的佛學思想，而在漢地由此闡發的佛身觀，二者觀點有何異同？又如何影響了漢傳佛教對於修行的想法？這是本研究試著去釐清的問題。

在《大乘義章》部分，本文將探討〈淨法聚·果法〉中的〈三佛義〉一章。〈三佛義〉分七部分論述，是為：釋名義、辨相、約時分別、明因、常無常分別、說不說分別、次第分別，整理其中引用的經論，包括：《十地經論》、《勝鬘經》、《大乘起信論》、《楞伽經》、《大般涅槃經》、《維摩詰經》、《華嚴經》、《唯識論》、《佛說十地經》、《菩薩地持經》、《金光明經》等，其中引證自《大般涅槃經》者最多。

在《法苑義林章》部分，³⁴本文將探討〈三身義林〉一章。其三身義，略以五門分別，是為：辨名、出體、開合廢立、因起果相、諸門分別。其間引用的經論，如窺基本人於本章末後所述：「如十地經、金光明經、楞伽經、金剛般若經、涅槃經、勝鬘經、解深密經、法花經、無垢稱經、瑜伽、攝論、二般若論、對法、佛地、唯識、寶性等論，及法花、無垢稱疏」³⁵，其中偏重於《佛地經論》、《金光明經》與《成唯識論》之說法。

本文結構將依序論述：慧遠源《十地經論》說三身、窺基源《佛地經》說三身、以上二說之同與異及其對修行想法的影響；此外由於二師在撰述中同樣引據《金光明經》三身說，本文亦做一介紹，並提出二師依同經文而有不同詮釋之處與其原因探究。

三、 慧遠源《十地經論》說三身

慧遠對於佛三身的主張，一源自於《十地經論》之三佛說，即法、報、應三身說，³⁶另一來自於《金光明經》真、應、化三身說，後者將於第七節再予探討，本節先就前者予以論述。

《大乘義章·三佛義》開宗明義釋名說：

三佛之義，出《地經論》，《金剛般若》亦具分別。名字是何？一、法身佛。
二、報身佛。三、應身佛。³⁷

³³ 王雷全，〈《大乘法苑義林章》解題〉，陳士強、王雷泉等主編，《中國學術名著提要·宗教卷》，上海：復旦大學出版社，1997年。取自佛教觀察博客：<http://blog.sina.com.cn/buddhaeye09>。

³⁴ 共計七卷，內容分為二十九章。

³⁵ 《大乘法苑義林章》，CBETA, T45, no. 1861, p. 369, b1-4。

³⁶ 《十地經論》卷3：「一切佛者，有三種佛：一、應身佛；二、報身佛；三、法身佛。」(CBETA, T26, no. 1522, p. 138, b12-13)

³⁷ 《大乘義章》卷19，CBETA, T44, no. 1851, p. 837, c10-12。

在此的三身佛，可解作把佛身從三個角度來談：法身佛是從佛的本體（本質）、報身佛是從佛的功德（佛功德本無今有，方便修生）、應身佛是從佛的功能（佛度化眾生機感示化）。以下逐一說明。

對於法身佛的主張，慧遠詮解如下：

法身佛者，就體彰名。法者，所謂無始法性，此法是其眾生體實，妄想覆纏，於己無用，後息妄想，彼法顯了，便為佛體。顯法成身，名為法身。如《勝鬘》說，隱，如來藏；顯，成法身。法身，體有覺照之義，名法身佛。³⁸

慧遠主張佛的本體或體性是「無始法性」。法性何義？在《大乘義章》裡論及法性，慧遠在不同篇章中曾經提到：「言法性者，自體名法，法之體性，故云法性。」³⁹意指「法」是指各種的存有或存在（being），也就等於萬事萬物，而稱他們的體性就叫法性。「言法性者，論⁴⁰釋有二：一、事法性，謂地堅性、水濕性等，故論說言，用無著心分別諸法各各自性，名事法性。二、實法性，諸法實相，名實法性。」⁴¹法性從兩個角度來看可分成兩種：第一種是「事相」上，指諸法別別各持之特性，就像化學元素週期表，各個元素有其獨特的化學特性，以做為自他區分之別；第二種是「真實」的，是「事」背後的「理」，是萬事萬物共同的、一致的體性。「言法性者，廢詮論理，理是一味，一味之理，是法體性，故云法性。是以論言，總為一空，名為法性。」⁴²這是說真實法性就是空性。然而慧遠從「真心論」的立場來看，且說：「窮諦本性，唯如來藏真實法界，亦名真如，亦名實際，亦名法性，亦名一實，亦名佛性。」⁴³在此，法性——諸法真實的體性，亦可稱之為真如、實際、一實、佛性，它的內涵就是如來藏，如來藏即「真識心」⁴⁴，此心具有覺照的功能故稱為佛（佛本是覺的意思）。有人問，法性是不是空性嗎？空性如何能覺照？⁴⁵慧遠的回答是：

法身離相為空，而體實有，所謂有於過恒沙法，此法皆依真心說之。真心體是

³⁸ 《大乘義章》卷 19，CBETA, T44, no. 1851, p. 837, c12-16。

³⁹ 《大乘義章》卷 1，CBETA, T44, no. 1851, p. 487, b6-7。

⁴⁰ 曾表示過此義者有二論，一是《地持論》，《地持論》即北涼曇無讖所譯《菩薩地持經》。一是《大智度論》。

《菩薩地持經》卷 1〈真實義品 4〉：「云何真實義？略說二種：一者實法性，二者一切事法性。」（CBETA, T30, no. 1581, p. 892, c21-22）

《大智度論》卷 32〈序品 1〉：「『諸法如』，有二種：一者、各各相，二者、實相。各各相者，如：地堅相；水濕相；火熱相；風動相，如是等分別諸法各自有相。實相者，於各各相中分別，求實不可得，不可破，無諸過失。...是法性亦有二種：一者、用無著心分別諸法，各自有性故；二者、名無量法，所謂諸法實相。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 297, b24-c9）

⁴¹ 《大乘義章》卷 1，CBETA, T44, no. 1851, p. 487, b22-25。

⁴² 《大乘義章》卷 1，CBETA, T44, no. 1851, p. 488, a25-27。

⁴³ 《大乘義章》卷 3：「法云何實？...究竟窮之，唯有二種：一者體實。窮諦本性，唯如來藏真實法界，亦名真如，亦名實際，亦名法性，亦名一實，亦名佛性。二緣用實。謂清淨心不染而染，緣起生死，苦集二門，不淨而淨，緣起涅槃、滅道二門。實相如是。」（CBETA, T44, no. 1851, p. 516, b2-8）

⁴⁴ 《大乘義章》卷 19：「如來之藏是真識心。」（CBETA, T44, no. 1851, p. 839, c5-6）

⁴⁵ 《大乘義章》卷 19：「問云，人說法身體是第一義空，空非心智，云何覺照？」（CBETA, T44, no. 1851, p. 837c16-17）

神知之性，能有覺照故得名覺。是義云何？是以體中，從本已來，具過無量恒沙佛法，如妄心中具足一切諸虛妄。心於彼法同體，照明由來無障。故論說言，從本已來，有大智慧光明義故，自性清淨識知義故，遍照一切法界義故，名為本覺。性雖照明，而為無明闇障所覆，相似不覺，後除闇障，彼心顯了始顯真心，如其本性內照法界故得名佛。⁴⁶

受到如來藏思想影響的慧遠，認為法身離相故其性為空，但法身之體實有，此體即「真心」（即真識心、如來藏），此心本具過無量恒沙佛法，心與無量恒沙佛法是同體，又能覺照此法。此意與唯識學中「如來無垢識」⁴⁷具有圓成實性（空性與正智）及淨分依他起性，有異曲同工之妙。與唯識不同的是，慧遠認為眾生如來藏顯，成法身，說明了眾生從無始以來即有如來功德性，只是在眾生位時為無明所覆。而唯識則認為，染污識需經過「轉依」才能變成清淨識。打個比方來說，如來藏就像生來具有繼承王位的貴族血統，雖然現在還不是國王，但假以時日只要當國王的要件成熟，就會繼承大統；而唯識說法就像是在民主社會的公民，雖然人人有平等的公民權讓他有被選舉成為總統的可能性，但是他不必然會成為總統，必須努力創造當總統的因緣。

次論報身佛。佛的功德是佛累劫修六度萬行才酬報而生，故對此由酬報而生之眾多功德的聚體，就名報身佛。慧遠如是說：

報身佛者，酬因為報。有作行德，本無今有，方便修生，修生之德，酬因名報；報德之體，名之為身，又德聚積亦名為身；報身覺照，名之為「佛」。⁴⁸

此外，慧遠說法、報二身，體是同一，法身佛如金性，報身佛如莊嚴的金器，若無金器則金性也不為所見。⁴⁹廖明活指出，慧遠以法身佛和報身佛是以同一的覺性為體，這覺性即是眾生的真（識）心。真心在眾生位時，為煩惱所覆，隱而不露；當真心顯露時，便是法身佛；而隨著真心顯露，煩惱相消失，代之而起是一大功德聚合，此為報身佛。⁵⁰

次論應身佛，應身佛是如來應眾生機所感生的，所以〈三佛義〉中說：

應身佛者，感化為應。感化之中，從喻名之。是義云何？如似世間有人呼喚則有響應，此亦如是。眾生機感，義如呼喚，如來示化事。問響應故，名為應；

⁴⁶ 《大乘義章》卷 19，CBETA, T44, no. 1851, p. 837, c16-27。

⁴⁷ 《成唯識論》卷 3：「如來無垢識 是淨無漏界 解脫一切障 圓鏡智相應」（CBETA, T31, no. 1585, p. 13c23-24）

⁴⁸ 《大乘義章》卷 19，CBETA, T44, no. 1851, p. 838, a13-16。

⁴⁹ 《大乘義章》卷 19：「問曰：報佛亦能覺照，與前法佛覺照何異？釋言：體一，隨義以分。真心之體本隱今顯，說為法佛，此真心體為緣熏發諸功德生，方名報佛。法佛如金，報佛如作金莊嚴具。問曰：法佛自能覺照，何用報佛？釋言：無報法則不顯，但使顯法必有報生。故立報佛。又復法佛，心性照明，為非事用，故須報佛。如金雖淨，不中衣食，故須用之作莊嚴具。彼亦如是。」（CBETA, T44, no. 1851, p. 838, a16-24）

⁵⁰ 廖明活，〈淨影寺慧遠的佛性學說〉，中央研究院中國文哲研究所《中國文哲研究集刊》第四期，1994年3月，頁263～286。

應德之體，名之為身，又此應德聚積名身。應身應覺照，目之為佛。⁵¹

除了上述從本體（所依法性）、功德（望因得果）、功能（應隨物情）三個角度來談佛身之外，慧遠也藉由《大乘起信論》體、相、用三大之概念，⁵²來詮釋三身分別：

法佛是體，顯本法成，證法義顯，故偏名法；
報佛是相，本無今有，方便修生，酬因義顯，故偏名報；
應佛是用，化用隨物，應成義顯，故偏名應。⁵³

佛的「體」是本具法性之顯了，稱法佛；佛的「相」是酬修因之報德，稱報佛；佛有隨物起化之「用」，稱應佛。在此，再度顯示出三身佛的說法不是說佛有個別分立的三種身，而是把一個整體從三個面向來析述。就像一名校長，可能除了是博士，又是比丘，還是一個老師。因此慧遠說三身可以齊名或法或報或應，⁵⁴說三說一皆無不可，且說三身俱能覺照，通知理、教、行法。

四、窺基源《佛地經》說三身

窺基對於佛身的主張，一源自於《佛說佛地經》（以下簡稱《佛地經》），⁵⁵說自性身（法身）、受用身、變化身。另一同慧遠源於《金光明經》說法身、應身、化身等三身，將一併於第七節探討，本節先就前者予以論述。

《法苑義林章·三身義林》開宗明義釋名說：

《佛地經》說：自性、法、受用、變化，差別轉。⁵⁶

窺基藉由唯識重要論典《佛地經論》、《成唯識論》以及無性《攝大乘論釋》來說明佛身「自性、法、受用、變化」之差別。

對於自性身，他說：

《佛地論》說：自性即是初自性身，體常不變名自性身。⁵⁷《成唯識》言：是一

⁵¹ 《大乘義章》卷 19 CBETA, T44, no. 1851, p. 838, a25-b1

⁵² 《大乘起信論》卷 1：「摩訶衍者，總說有二種。云何為二？一者法，二者義。...所言義者，則有三種。云何為三？一者體大，謂一切法真如平等不增減故。二者相大，謂如來藏具足無量性功德故。三者用大，能生一切世間、出世間善因果故。一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。」(CBETA, T32, no. 1666, p. 575, c20-p. 576, a1)

⁵³ 《大乘義章》卷 19 CBETA, T44, no. 1851, p. 838, c17-23

⁵⁴ 《大乘義章》卷 19：「然此三佛，隨相別分，名義各別。通而論之，俱名法身，齊得名報，並得云應。.....但經論中，為別三佛，隱顯異名，故初名法、第二名報、第三名應，等別三佛。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 838, c8-18)

⁵⁵ 《佛說佛地經》卷 1：「自性·法·受用，變化·差別轉，如是淨法界，諸佛之所說。」(CBETA, T16, no. 680, p. 723, b9-10)

⁵⁶ 《大乘法苑義林章》卷 7，CBETA, T45, no. 1861, p. 358, c23-24。

⁵⁷ 《佛地經論》卷 7，CBETA, T26, no. 1530, p. 325, c5-7。

切法平等實性。⁵⁸無性《攝論》第九卷言：非假所立，故名自性，非如餘身合集成故，是所依止故名為身。自性即身，是持業釋。⁵⁹⁶⁰

從持業釋來解自性身，自性即身，二者是同位格的關係。什麼是自性？窺基指的是諸法（包括佛）之平等共俱、常一不變的真實體性——非因緣假成、非無體假成、非分位假成。

其次，對於法身，他說：

法謂差別諸功德義，性謂本體，義之體故，名為法性。無性釋言：法性即身故名法身；或法即是諸有為德，此是彼體，法之性故，名為法性。無性釋言：或是諸法所依止處，《成唯識》言大功德法所依止故，《佛地論》言力無畏等諸功德法所依止故，名為法性，是依主釋。身有三義，《成唯識》言：體、依、聚義，總說名身。法性即身，是持業釋。⁶¹

這裡的「法」指的是佛功德，又因為「身」有體、依、聚之義，所以這無盡功德義的體性，或是說所依止處，就叫做法性。

再來，對於受用身，他說：

受用即是次受用身，能令自他受用種種大法樂故。此義總顯自他受用身竝名受用身。自受用身自受法樂，他受用身令他受用。《成唯識》說，自受用身恒自受用廣大法樂，他受用身為十地眾現通說法、決眾疑網，令他受樂。合此二種名受用身。自受用身是持業釋，受用即身故。他受用身是依主釋，受用之身故。⁶²

受用身可分二種：自受用身與他受用身。恆自受用廣大法樂是自受用身，能令十地菩薩受用法樂之身叫他受用身。

最後，對於變化身，他說：

變化即是後變化身。為欲利益安樂眾生，示現種種變化事故。轉換舊形名變，無而忽有名化。變與化異，是相違釋。變化即身，是持業釋。此舉神境勝作用名變化身，多為變化事故。⁶³

⁵⁸ 《成唯識論》卷 10：「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。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 57, c21-24)

⁵⁹ 《攝大乘論釋彼果智分》卷 9：「論曰：如是已說彼果斷殊勝，彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身應知。彼果智殊勝，一由自性身。二由受用身。三由變化身。此中自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故。...。釋曰：由斷所斷獲得無垢無礙智故，斷殊勝無間次說果智殊勝。自性身中，非假所立故名自性，是所依止故名為身。」(CBETA, T31, no. 1598, p. 435, c20-p. 436, a2)

⁶⁰ 《大乘法苑義林章》卷 7，CBETA, T45, no. 1861, p. 358, c27-p. 359, a2。

⁶¹ 《大乘法苑義林章》卷 7，CBETA, T45, no. 1861, p. 359, a2-9。

⁶² 《大乘法苑義林章》卷 7，CBETA, T45, no. 1861, p. 359, a10-17。

⁶³ 《大乘法苑義林章》卷 7，CBETA, T45, no. 1861, p. 359, a23-27。

說完變化身，窺基最後說「總名三身，是帶數釋。」佛身分別不是自性、法、受用、變化四種嗎？為何最後會歸為三身？在《法苑義林章》沒有進一步說明，不過既然窺基是藉著《成唯識論》、《佛地經論》以及無性《攝論釋》來說明佛身概念，不妨回歸到原典來看它們說法，特別是自性身與法身間的關係。

無性釋《攝大乘論》中說：「論曰：如是已說彼果斷殊勝。彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身應知彼果智殊勝。一、由自性身。二、由受用身。三、由變化身。此中自性身者謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故。」⁶⁴可見在《攝論》裡已經講了自性身是法身，故無性解釋，非假所立是自性、諸法所依止處或佛一切法得自在轉之所依止處是法身。合併起來，我們可以理解為佛功德所依處與佛的實質體性，其實指的就是同樣的東西。另，《成唯識論》中說：「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。」⁶⁵論中也直言自性身亦名法身，這是因為如來真淨法界（自性身）亦是大功德法所之依止處。又，《佛地經論》中說：「經曰：自性法受用，變化差別轉。論曰：有義此顯五法所成三身差別，……。自性法者，即是如來初自性身，體常不變，故名自性，力無畏等諸功德法所依止故，亦名法身。」⁶⁶論中指自性法受用變化是三身差別，原因是自性身就是法身，理由不異於前二說法。因此可知窺基的三身說，是自性身（亦名法身）、受用身、變化身。

五、二師所源不同說三身佛之同與異

慧遠與窺基在佛三身的主張上，雖各依不同的經論，但皆認為法身之體實有，前者以真心為體，後者以無垢識為體，而所謂空性，即此體的自性，而且就因為是空性，真心能緣起萬法，無垢識有淨分依他。這是第一點相同處，法身之體實有，實有之體即是心（識），心（識）之自性是空性。

第二點相同處在於主張佛身體中具有色法、心法、非色非心法等三義。慧遠引《大般涅槃經》說法身有色法，⁶⁷有心法是真識之心顯了智慧、三昧、行等，⁶⁸有非色非心法是指法身的真如空性，⁶⁹且除了法身，報、應二佛，體中亦具三義。而窺基以唯

⁶⁴ 《攝大乘論釋》卷 9，CBETA, T31, no. 1598, p. 435c20-24。

⁶⁵ 《成唯識論》卷 10，CBETA, T31, no. 1585, p. 57c21-24。

⁶⁶ 《佛地經論》卷 7，CBETA, T26, no. 1530, p. 325c1-7。

⁶⁷ 《大乘義章》卷 19：「法身色根相好光明，是其色法。此義云何？如涅槃說，佛性是色，可以眼見，彼色顯了為法身色。又涅槃說，念法之義，非色斷色而亦是色，非陰斷陰而亦是陰，非入斷入而亦是入，非界斷界而亦是界。諸佛菩薩所遊行處，常恒不變，此等顯了為法身色。又涅槃說，光明者即是涅槃常住，不從因緣。云何問其因緣？如是一切亦有因緣，因滅無明獲得熾然三菩提燈，以是因緣。有是因緣，有是光明，如此光明當知亦是法身色也。諸根相好類亦同爾。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 839b12-23)

⁶⁸ 《大乘義章》卷 19：「真識之心從緣顯了，說為智慧三昧行等，是其心法。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 839b23-24)

⁶⁹ 《大乘義章》卷 19：「真如之空，絕離一切心等相，是其非色非心之法。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 839b24-25)

識立場來看，無垢識自然是心法，識轉變或識顯現的色識是色法，識的圓成實性是非色非心法。

第三點相同處在於主張佛有五陰與六根。慧遠再援引《大般涅槃經》說法佛體中備具五陰，報、應二佛也具足五陰。⁷⁰這裡的重點在於佛的色受想行識與凡夫的色受想行識，有麤淺與微妙之別，有虛妄與淨善之分。另外，慧遠以《地持經》、《如來藏經》為證，說明法佛體中備具六根，⁷¹同時「報佛六根麤同法身，有而無相，無相而有。應佛六根義在可知。」⁷²而窺基主張佛十八界等皆悉具足而純無漏，⁷³換句話說就是如來功德身土攝在蘊處界但屬無漏。所以佛有五陰、六根不在話下。

然而，二師主張的佛體亦有根本上的差別。相對於慧遠主張法佛是本隱今顯的真心之體、報佛是真心體為緣熏發之諸功德、應佛是真心體應眾生機感示化之身，⁷⁴窺基從唯識的角度對三佛之底蘊有更多的描述，這可以從〈三佛義〉第二門出體一窺究竟。⁷⁵

首先，他駁斥了兩種說法，第一種說法是中觀論者所持：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。⁷⁶第二種說法是佛法身但以真如為性，然依無著菩薩造《大乘阿毘達磨集論》主張十八界中十五界等唯是有漏，故說佛唯有後三界（意根、法境、意識）。⁷⁷唯識立場對於此二說，在《成唯識論》有反對論

⁷⁰ 《大乘義章》卷 19：「法佛體中備具五陰。如涅槃說，色是佛性乃至受想行識是性。彼性顯了說為法身五陰法也。又涅槃說，色是無常，因滅是色獲得涅槃常住之色。受想行識亦復如是。乃至色者，是不寂靜，因滅是色獲得涅槃寂靜之色。受想行識亦復如是。此等亦是法身五陰。……問曰，經說入於無色大般涅槃，云何宣說法身有色？釋言，經說入於無色大般涅槃者，無於凡下虛偽之色，非無真色，故涅槃云，真解脫者，亦空不空。言其空者謂無生死二十五有，言不空者謂有善色常樂我淨。……法佛如是。報應二佛具足五陰義在可知」(CBETA, T44, no. 1851, p. 840a24-b20)

⁷¹ 《大乘義章》卷 19：「法佛體中備具六根。如地持說，性種性者，六入殊勝展轉相續無始法爾，名性種性，彼六至果即名法身眼耳等根。又如經說，眾生身中具如來眼如來耳等，如模中像，彼性顯了說為如來眼耳等根。雖說有之，不可相取。當知悉是法門義異。彼有何用？以是緣起眼法門故，出生者盡報、應眼根，如依陰陽五行之法出生造作一切世事。如眼既然，餘根亦爾。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 840b22-c1)

⁷² 《大乘義章》卷 19，CBETA, T44, no. 1851, p. 840c1-2。

⁷³ 《成唯識論》卷 10：「佛身中十八界等皆悉具足而純無漏。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 57b23-24)

⁷⁴ 《大乘義章》卷 19：「真心之體本隱今顯，說為法佛。此真心體為緣熏發諸功德生，方名報佛。……應身佛者，感化為應，感化之中從喻名之。……應覺與真何別？自知是真隨化現，知說以為應。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 838a18-b2)

⁷⁵ 《大乘法苑義林章》卷 7：「三身義，略以五門分別。一辨名，二出體，三開合廢立，四因起果相，五諸門分別。」(CBETA, T45, no. 1861, p. 358c21-22)

另見長谷川岳史，〈『大乘法苑義林章』における諸經論の仏身觀に対する解釈：「三身義林」第一〈弁名〉・第二〈出體〉〉，《龍谷大學佛教学研究會年報》9，1996年3月，頁2-23。

<https://ci.nii.ac.jp/naid/110000523996/>

⁷⁶ 《大乘法苑義林章》卷 7：「一者有義，唯識佛地皆說，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，故勝義諦，非身非不身，詎有三種？依世俗諦隨機所現說有三身，法身空理，報身空智，利物所現名變化身。清辨等師皆有此義。」(CBETA, T45, no. 1861, p. 359b2-8)

⁷⁷ 《大乘法苑義林章》卷 7：「二者有義，法身但以真如為性，十八界中唯有後三，通無漏攝。由此佛身大定、智、悲三法增上，六七八識及相應品為自受用身，平等性智隨十地宜現他受用身淨土相，成所作智隨三乘宜能起變化身淨土相，此二身土妙定生故，法界色攝，非佛五識。雖依此變，然麤細異，非五境攝。成所作智或是第六第七相應，六相應者，觀自共相等名妙觀察智、起化用者名成事智，前後別起，於理無違，同體用分，俱亦無失。第七俱者，變他受用名平等智，起變化者名成事智。佛恒在定，

證，⁷⁸歸結起來，前者是密意說，後者十五界唯有漏說是依二乘鹿淺境論之，非說一切，不然就不會有無漏界、善常安樂解脫身等，以及轉無常蘊獲得常蘊等說法。除去以上二種說法，對窺基來說，佛身的正義是十八界等皆悉具足而純無漏，⁷⁹換句話說就是如來功德身攝在蘊處界但屬無漏。再進一步簡擇，在轉識成智下，窺基依《成唯識論》的說法，以清淨法界為自性身，四智品⁸⁰為自受用身（四品總攝佛地一切有為功德，功德為自受用），平等智能現他受用身、成所作智能現三業化身，故他受用身與變化身是二智所現相，非實智。⁸¹或從《佛地經論》說法，以清淨法界為自性身，四智為自受用身，而當自受用身為十地菩薩現時，一分細相為他受用；若為三乘有情所現，一分鹿相為變化身，然此二身皆四智相，係以所化有情宜見鹿細，而分成二類。⁸²

由上所述，比較慧遠與窺基的說法，整理如下表：

五識性散，前十五界在佛非有。雖轉五識得成事智，然成事智體非五識，如轉生死言得涅槃，然彼涅槃非五蘊攝。」(CBETA, T45, no. 1861, p. 359b8-22)

⁷⁸ 《成唯識論》卷 10：「集論等說十五界等唯有漏者，彼依二乘鹿淺境說，非說一切。謂餘成就十八界中唯有後三通無漏攝，佛成就者雖皆無漏而非二乘所知境攝。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。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 57b12-23)

⁷⁹ 《成唯識論》卷 10：「佛身中十八界等皆悉具足而純無漏。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 57b23-24)

⁸⁰ 四智品即四智相應心品，也就是四智相應心聚。四智指的是大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。心聚指心法（八識心王）以及佛果位相應有之二十一種心所法——五遍行、五別境、十一善心所——的聚集。由於佛五別境心所中的慧心所，智功能特別強盛，所以用智的名稱來統指佛的心聚，稱做四智相應心品。見《成唯識論》卷 10：「云何四智相應心品？一、大圓鏡智相應心品。…二、平等性智相應心品。…三、妙觀察智相應心品。…四、成所作智相應心品。…如是四智相應心品雖各定有二十二法，能變所變，種現俱生，而智用增，以智名顯。故此四品總攝佛地一切有為功德皆盡。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 56, a12-b2)

⁸¹ 《大乘法苑義林章》卷 7：「成唯識說，清淨法界為自性身。莊嚴論等說，自性身本性常故。讚佛論說，佛自性身無生滅故。無著金剛般若論說，受持演說彼經功德，於佛法身為證得因，於餘二身為生起因，故彼經云，一切諸佛法，皆從此經出，一切如來從此經生。諸經論說，究竟轉依以為法身，轉依即是清淨真如。故知法身法界為性。然說轉去藏識得者，謂由轉滅第八識中二障重證得真如顯法身故。智殊勝中，說法身者是彼依止、彼實性故，實非智攝。受用身有二，一自受用，二他受用。四智品中真實功德，鏡智所起常遍色身，為自受用。莊嚴論中說，大圓鏡智是受用佛。攝大乘說，轉諸轉識得受用故。雖轉藏識實得受用，攝大乘中，由說轉彼顯法身故，於得受用略不說之。既說法身無生無滅，唯證因得，非色心等，圓鏡智品與此相違，若非受用屬何身攝？此受用身攝佛不共有為實德，故四智品實有色心，皆自受用。平等智品所現佛身是他受用，成事智品所現隨類種種身相為變化身。雖說化身智殊勝攝，而似智現，或智所起，彼說智名體實非智。但說平等智能現受用，成所作智現三業化身，不說二身即是二智，故二實智自受用攝，二所現相說為二身。雖此二身皆四智相，四智所現，為十地聖、地前三乘所現，身相鹿細有殊，別為二身。然平等智現身，相似無我平等，顯法樂增令他受用，但說平等所現佛身為他受用。成所作智現三業化增，但說成事智所現身相為變化身。故不違理。」(CBETA, T45, no. 1861, pp. 359c20-360a21)

⁸² 《大乘法苑義林章》卷 7：「佛地論說，清淨法界為自性身，四智自性相應共有常遍色身真實功德為自受用身，三無數劫所修成故。天親般若上卷論說，亦名報佛。此為十地菩薩所現，一分細相為他受用，為諸菩薩受法樂故。若為三乘有情所現，一分鹿相為變化身，地前三乘所應見鹿，非是修成真實功德，但化用故。然此二身皆四智相，所化有情宜見鹿細分成二類。地前三乘但依化用，發心修行而未能證廣大法樂，故此化身不名受用。」(CBETA, T45, no. 1861, p. 360b24-c5)

表一、慧遠與窺基對於三身佛觀點之比較

慧遠	窺基	
	依《成唯識論》	依《佛地經論》
本隱今顯的真心之體是法身佛。	清淨法界為自性身。	清淨法界為自性身。
真心體為緣熏發之諸功德生是報身佛。	四智品總攝佛地一切有為功德為自受用身。	四智為自受用身。
真心體應眾生機感示化是應身佛。	平等性智為十地菩薩現他受用身（故他受用身本質是平等性智所現相）。	他受用身係自受用身（四智）為十地菩薩所現之一分細相（故他受用身本質是四智所現相）。
	成所作智為地前三乘現隨種種身相為變化身（故變化身本質是成所作智所現相）。	變化身係自受用身（四智）為地前三乘所現之一分麤相（故變化身本質是四智所現相）。

由上可以看出，窺基以無為無漏的理體——清淨法界——為自性身（法身），以有為無漏的智為自受用身，⁸³前者真如所攝，寂靜安樂無動作，無相無為；後者是四智相應心品所攝，具無量種妙色心等真實功德。⁸⁴慧遠則未區分無為無漏理與有為無漏智，而合說為一真心，且說真心有覺照之義。⁸⁵因此二師在佛身本體上看法之別異，就在於窺基以理、智雖不離而有別，慧遠則站在理智相即的立場，如同見登在《大乘起信論同異略集本》⁸⁶中說：

《唯識論》中約可思議熏因果及依持門，明理法身及智法身，雖不離，而理無為、智有為，體用差別等。今此《起信論》中，就不思議熏因果及緣起門，說三身雖別，而報、化身是真如用、大也，以理即是智、智即是理故。⁸⁷

如上所述，試以二師的三身說比較，整理為下圖。接下來，值得進一步思考的是，理、智或別或即，對修行概念會帶來何種影響？

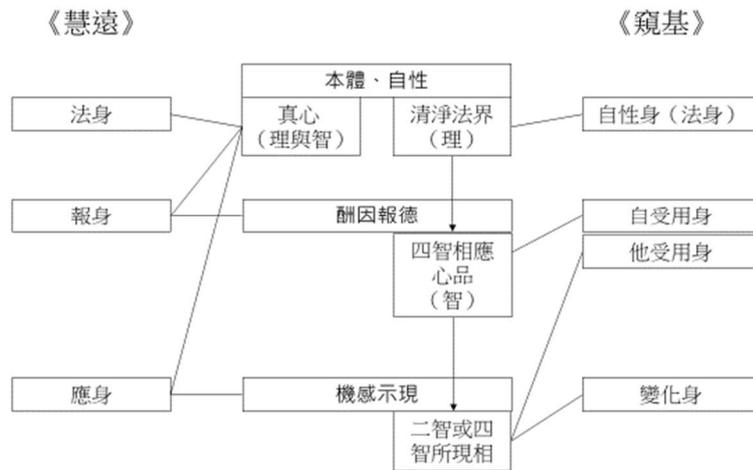
⁸³ 長谷川岳史，『大乘法苑義林章』における諸經論の仏身觀に対する解釈：「三身義林」第一〈弁名〉・第二〈出体〉，頁19。

⁸⁴ 《成唯識論》卷10：「自性身唯有真實常樂我淨、離諸雜染、眾善所依無為功德，無色心等差別相用。自受用身具無量種妙色心等真實功德。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 58b17-20)

⁸⁵ 《大乘義章》卷19：「問曰，真心有覺照義，名佛可爾。所覺法性，非覺照義，云何得名法身佛乎？釋言，分相言之，能覺真心說為法佛。」(CBETA, T44, no. 1851, pp. 837c27-838a1)

⁸⁶ 賴賢宗說：「見登《大乘起信論同異略集本》是一《起信論》與唯識論的重要比較研究，全述起信、唯識二論同異耳。」見賴賢宗，〈法藏《大乘起信論義記》及元曉與見登的相關述記關於一心開二門的闡釋〉，《中華佛學學報》14，2001年，頁303-330。

⁸⁷ 《起信論同異集》卷2，CBETA, X45, no. 759, pp. 270c22-271a2 // Z 1:71, p. 380c2-6 // R71, p. 760a2-6。



六、佛體性是理智有別或理智相即，對修行概念的影響

對於佛身本體的主張，窺基以理、智雖不離而有別，慧遠則站在理智相即的立場，故在修行概念上，唯識重在轉識成智，如來藏重在明心見性。這可由《大乘義章》與《法苑義林章》討論佛因時側重點的不同反映出來。

在《法苑義林章·三身義林》第四門「因起果相」說一種因時，直言「多聞熏習是出世心種子性故」⁸⁸，多聞熏習指修四聖行：親近善士、聽聞正法、如理思惟、如說修行，⁸⁹亦即是聞慧、思慧、修慧，藉此多聞熏種為增上緣，以資無漏種子當生出世無漏現行，這道理在《法苑義林章》中如是說：

此多聞熏種，見道以前，有漏種子親為因緣生諸現行，現行為因緣復熏成種，望無漏種餘出世法，為增上緣。由無漏種所資持故，諸有漏種感勝異熟，不造無間業不墮惡趣等，由有漏法資無漏故，當生出世無漏現行。⁹⁰

而後又說，

此聞熏習，見道以前，聞似法義理智法已，數起思惟，乃至四善根中等引修習。至見道位，能證智起熏發種子，所生現智所現相好為受用身因，所證理明為法身因。……修二因故復得二身。化身但由大悲熏煮，修前二因願力所起。⁹¹

這意思是多聞熏習從聽聞正法開始，在散心位常常以此正法為思惟內容，並且逐步在定中作觀數數熏習，等到了見道位，一分正智現前（正智是識的正確了別或認知

⁸⁸ 《大乘法苑義林章》卷7，CBETA, T45, no. 1861, p. 363a22-23。

⁸⁹ 《大乘法苑義林章》卷7，CBETA, T45, no. 1861, p. 363a23-25。

⁹⁰ 《大乘法苑義林章》卷7，CBETA, T45, no. 1861, p. 363c14-20。

⁹¹ 《大乘法苑義林章》卷7，CBETA, T45, no. 1861, pp. 363c24-364a3。

功能)，這一分正智以及此時識所現的無量功德相好即是將來圓滿受用身之因，此一分正智所證之如如理是將來圓滿法身之因。另外，化身是修此二因的願力所起。可見多聞熏習種雖然不是成佛的親因緣，但是是非常重要的增上緣。

又，學佛成佛常講要發大菩提心，甚麼是大菩提心？窺基說「大菩提心以善根為自體，善根即是大菩提性」，⁹²那善根又是甚麼呢？他最後說：

智度論說，智及智處皆名般若。菩薩地說，菩提、菩提斷俱名為菩提。其諸善根即是多聞熏習種故。⁹³

從理智有別而智能證理的角度，窺基以多聞熏習種為菩提善根，因此在佛道修行上強調多聞熏習的重要性再也不過了。

反觀慧遠在《大乘義章·三佛義》第四門「明因」中說：「報佛一向生因所生，以本無故。法佛一向了因所顯，以本有故」⁹⁴，所謂「了」是本有令現，慧遠認為法佛之因「就凡時宣說佛性，以為正了，此佛性體，從本已來有，可從緣顯了之義，名為了因」，⁹⁵佛性遇緣便可顯了，總括慧遠的說法，此緣便是修六度波羅蜜，如火煉金。由於理智相即，一旦能明心見性，即能見性成佛圓滿無上菩提，所以菩提善根不再以多聞熏習慧為重，而是想辦法修行到明心見性，這似乎跟漢傳佛教禪宗不立文字、教外別傳與淨土宗一句佛號念到底的修行方法有關。

七、二師同源《金光明經》釋三身

《大乘義章》與《法苑義林章》在論述三身時，除了各自引證經論外，卻也同樣都引用《金光明經》的三身說，但是在部分的詮釋上則有所不同。

(一)慧遠之說

慧遠認為《金光明經》的三身說是開應合真（把法身與報身合為真身，應身開分為應身與化身）：

開應合真而說三者，如彼七卷《金光明》說，彼中有一三身之品專論此義。名字是何？一、真身佛。二、應身佛。三、化身佛。前法與報合為真身，名為合身。前應身中，開分二種：應之與化，名為開應。⁹⁶

《金光明經》的真、應、化三身，慧遠解釋如下：

⁹² 《大乘法苑義林章》卷7，CBETA, T45, no. 1861, p. 364a5-6。

⁹³ 《大乘法苑義林章》卷7：「智度論說。智及智處皆名般若。菩薩地說。菩提·菩提斷俱名為菩提。其諸善根即是多聞熏習種故。」(CBETA, T45, no. 1861, p. 364a6-8)

⁹⁴ 《大乘義章》卷19，CBETA, T44, no. 1851, p. 843b19-20。

⁹⁵ 《大乘義章》卷19，CBETA, T44, no. 1851, p. 843c2-4。

⁹⁶ 《大乘義章》卷19，CBETA, T44, no. 1851, p. 840, c3-7。

依《金光明》，法、報兩佛是其真身；隨化眾生示現佛身，相好具足，威光殊勝，悉名應身。……佛隨眾生現種種形，或人或天或龍或鬼，如是一切，同世色像，不為佛形，名為化身。此三身中真身為本，依真起應，依應起化。如依煩惱而起業行，依業受報。分相如是。⁹⁷

《金光明經》三身分相為何會把法、報身合稱真身一起來探討？經文中說：

惟有如如、如如智，是名法身。…離法如如、離無分別智，一切諸佛無有別法。何以故？一切諸佛智慧具足故，一切煩惱究竟滅盡故，得清淨佛地故，是故法如如、如如智攝一切佛法。⁹⁸

經文中的法身，慧遠在《大乘義章》稱之真身，真身包括如如與如如智，此二皆為佛的內自真德：煩惱究竟滅盡得涅槃果是如如、智慧具足得菩提果是如如智。相對於內智真德的真身，隨化所現指的就是應身與化身。所以《金光明經》的三身劃分標準先是以內自真德、隨化所現分二，後者再依所現形相分二，而此二應身與化身之分，其實有著生佛感應道交的思想。

在慧遠解釋立三身之所以：「以四種義故立三身：一、起因不同。二、治障有異。三、所淨差別。四、隨化有殊」。⁹⁹其中，起因不同係從佛的角度來說：如來在因地修行時發願為導引利樂一切眾生，隨眾生各自可以接受、辨了的程度現種種形，而立化身；另亦發願為眾生演說真諦法以通達生死涅槃一味、趣求佛身，又恐眾生心生怯懦，故藉佛身莊嚴欲使眾生起信敬、渴望成佛之心，是為應身。¹⁰⁰另外，隨化有殊係站在眾生的角度來看：凡夫六道眾生心意各各不同，就有多種六道化身；聲聞弟子一心一意同求見佛，佛隨此意唯現佛身即是應身；大菩薩能破相證悟空性，佛就顯示遮一切相之真身。¹⁰¹

由上論述，顯示出《金光明經》的佛身觀蘊含著生佛感應道交的思想，佛身係眾生之「感」與佛陀之「應」互相交融所現。就如曾和義宏所說：「由於所應對的眾生的機類的不同，法身通過感應所表現出來的應化身也是不同的。同時這一說法也被認為是基於『機與感應』這一思想而來的」、「這一所謂『感應思想』的思考方式，被認為

⁹⁷ 《大乘義章》卷 19，CBETA, T44, no. 1851, p. 840, c16-22。

⁹⁸ 《合部金光明經》卷 1〈三身分別品 3〉，CBETA, T16, no. 664, p. 363, a6-11。

⁹⁹ 《大乘義章》卷 19，CBETA, T44, no. 1851, p. 840, c24-26。

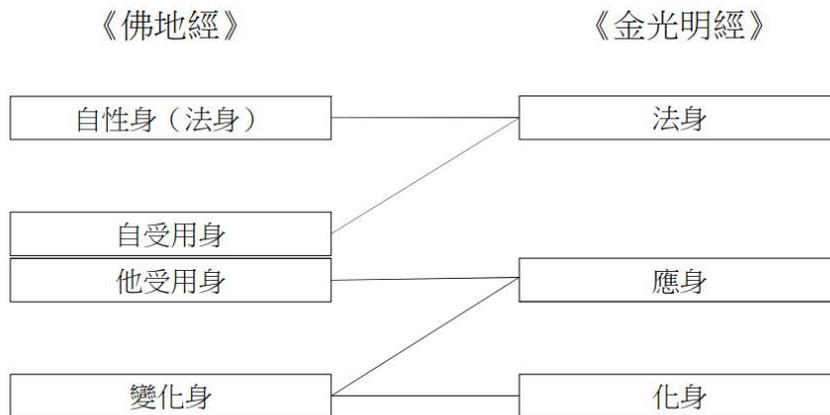
¹⁰⁰ 《大乘義章》卷 19：「起因不同立三身者，如彼經說：如來昔在修行地中，願為眾生修種種行，彼行滿足，得至究竟自在之地，能隨眾生多種辨了現種種形，故立化身。彼經復說，佛昔在因，願為眾生演說真諦通達生死涅槃一味、趣求佛身，又為眾生怖畏如來無邊佛法、求佛一種相好之形，而利益之，彼行滿足，能為眾生示現佛身演說真諦而度脫之，故立應身。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 840, c25-p. 841, a4)

¹⁰¹ 《大乘義章》卷 19：「隨化不同立三身者，如彼經說，佛隨眾生多種意故示現化身，此為凡夫。佛隨弟子一種意故示現應身，此為聲聞。聲聞弟子同求見佛名為一意，佛隨此意唯現佛身，說之為應。隨諸菩薩破相心故，顯示真身。以佛真身遮一切相，非執相境，不同應身，其唯一相，不同化身現種種相，菩薩不取一異等相，故為顯之。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 841, b2-9)

對佛身佛土界定帶來了很大的影響。」¹⁰²由於領受這一方的心之染淨程度不同，即便面對同一個實相身，也會有領受相精麁的不同，這有一些唯識思想認識論的味道，如本文前所述，《佛地經論》在解釋他受用身與變化身時就是採取這個論點。最後曾氏的結語是：「中國佛教中有關佛身的定義（無論是二身論、三身論乃至四身論）都是以感應思想作為基礎的。」

(二)窺基之說

窺基在《法苑義林章·三身義林》開宗明義第一門「辨名」時即將《金光明經》與《佛地經》並列，分別用來說明三身佛，這裡他與慧遠不同之處在於窺基依《金光明經》經中原用詞「法身」替代慧遠用的「真身」一詞，並對二者三身說法做了比對，他說《佛地經》中受用身「《金光明經》亦名應身，但說他受用，不說自受用名為應身……。自受用身定慧功德，彼經說是法身攝故」¹⁰³，變化身「《金光明經》單名化身，能導引故，受樂劣故，勝獨得名，或脫略名化」¹⁰⁴。二者三身說的比對關係圖如下：



接著在第二門「出體」時窺基說道：

彼經意說，清淨法界及四智品常遍色身、真實有為無為功德，名為法身，有為、無為功德本故。如來相應如如、如如智願力故所現相好、項背圓光，為地前、三乘及十地菩薩所現之身名為應身，為化三乘所現佛身及化十地他受用身，竝名應身。應他機宜現佛身故，修願行滿不待時處，隨眾生類現五趣身，是名化身，不現佛形而顯化故。¹⁰⁵

¹⁰² 曾和義宏，〈中國佛教佛身論的展開：由對淨影寺慧遠與善導的佛身論的比較〉，《漢傳佛教研究的過去現在未來會議論文集》，宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2015年04月，頁217-230。

¹⁰³ 《大乘法苑義林章》卷7：「金光明經亦名應身，但說他受用，不說自受用名為應身，應宜現身名應身故。如彼經說，善男子，是諸如來為諸菩薩得通達故說於真諦乃至廣說，是身能現三十二相八十種好項背圓光是名應身。自受用身定慧功德，彼經說是法身攝故。」(CBETA, T45, no. 1861, p. 359a17-23)

¹⁰⁴ 《大乘法苑義林章》卷7 CBETA, T45, no. 1861, p. 359a27-29

¹⁰⁵ 《大乘法苑義林章》卷7, CBETA, T45, no. 1861, p. 360b8-16。

就體來說，窺基認為《金光明經》法身之體如如與如如智，其中如如是清淨法界、如如智是四智品常遍色身、真實有為無為功德，分別與《佛地經》中自性身（法身）與自受用身之體對應，至於應身與化身體是如來相應如如、如如智願力所現相，所以他說：「唯有如如、如如智是名法身。前二種身（編按：化身與應身）是假名有，是第三身名為真有，為前二身作於本故」¹⁰⁶。化身與應身不是真有，是從法身應他機宜所起現相，是假名有，只有法身才是真有（所以慧遠稱《金光明經》的法身為真身），這解釋與慧遠的感應思想不謀而合。

另外，至於如本文前所述《佛地經》的法身，體是清淨法界（單指理體），而《金光明經》的法身，體是如如與如如智（雙指理體與智體），二者對於法身體之認知不同，對此，窺基認為「各據一義亦不相違」¹⁰⁷，也就是兩種說法都符合正義。法身既可以是單指理體，也不妨是理體與智體的合一。

(三)二師詮釋三相三心障縛之別異

《金光明經》中提到由於三相、三心等障縛之對治有別，所以有三身之分別。因為三相障縛而遠離三身，此三相是思惟分別相、依他起相、成就相。對此一段經文，慧遠與窺基做出不同的解釋，經文與二師詮解之對照製表如下：

表二、三相對治與三身

《金光明經》經文	慧遠《大乘義章》	窺基《法苑義林章》
善男子！一切凡夫為三相故，有縛有障，遠離三身、不至三身。何者為三？一者思惟分別相，二者依他起相，三者成就相。如是諸相不能解故、不能滅故、不能淨故，是故不得至於三身；如是三相能解、能滅、能淨，是故諸佛具足三身。 (CBETA, T16, no. 664, p. 363b14-20)	治障異者，如彼經說，一切凡夫三相所縛不得三身，翻對彼相故立三身。言三相者，一分別相，所謂煩惱妄分別心，障佛真身，斷除彼故得佛真身。二依他起相，所謂諸業依煩惱起，以此罪業障佛如來相好之果，斷除彼故得佛應身。三成就相，謂依前業成就苦報，以此苦報定礙之形障佛如來無障礙化，斷除彼故得佛化身。 (CBETA, T44, no. 1851, p. 841, a9-16)	一切凡夫為三相故，有縛有障，遠離三身，為翻彼故但說三身。一思惟分別相，謂遍計所執二法二我相，當情現故遠離化身。二依他起相，能取所取雜染相現，遠離應身。三、成就相於真理智未泯相故，遠離法身。如其次第，如是諸相不能解故、不能滅故、不能淨故，不至三身。若於三相能解·滅·淨具足三身。(CBETA, T45, no. 1861, p. 361, a19-27)

《金光明經》三相用語是「思惟分別相、依他起相、成就相」，慧遠在《大乘義章》用「分別相、依他起相、成就相」，窺基《法苑義林章》則援用經中原詞。參照唐代義淨（635 - 713）別譯本《金光明最勝王經》用詞為「一者遍計所執相，二者依他

¹⁰⁶ 《大乘法苑義林章》卷 7，CBETA, T45, no. 1861, p. 360b2-5。

¹⁰⁷ 《大乘法苑義林章》，CBETA, T45, no. 1861, p. 360, b23-24。

起相，三者成就相」，¹⁰⁸足見在此之三相與唯識之三相（三性）應無太大差別，因此窺基在解釋「思惟分別相」時，指的是遍計所執法我相，當情現故遠離化身。可是當慧遠用「分別相」一詞代之時，意指煩惱妄分別心，主張斷除分別相——煩惱妄分別心——得佛真身，¹⁰⁹二人對於思惟分別相的看法與能解此相得何身的說法有異。此乃由於慧遠站在真心論的立場，如來藏說主張生滅與不生滅和合不異之阿賴耶識，¹¹⁰且如《大乘起信論》所說「心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相」¹¹¹，故而當慧遠把分別相視為煩惱妄分別心，一旦斷除此心時真心自顯，故說得真身，可是窺基卻認為要得法身須是要淨成就相，非思惟分別相。此外，對於「依他起相」慧遠指的是依煩惱所起之諸業，此能障佛應身；「成就相」指依業成就之苦報定礙之形，此能障佛化身。基本上這種思想不外是「由惑起業，因業感苦」之惑、業、苦三障思想，基本上與唯識三性思想有別。

其次，《金光明經》對三心未能拔除遠離三身，三心的用語是：起事心、依根本心、根本心。對此一段經文，慧遠與窺基亦做出不同的解釋，經文與二師詮解之對照製表如下：

¹⁰⁸ 《金光明最勝王經》卷 2〈分別三身品 3〉：「善男子！一切凡夫為三相故，有縛有障，遠離三身，不至三身。何者為三？一者、遍計所執相，二者、依他起相，三者、成就相。如是諸相，不能解故，不能滅故，不能淨故，是故不得至於三身。如是三相，能解、能滅、能淨故，是故諸佛具足三身。」

(CBETA, T16, no. 665, p. 409, a11-16)

¹⁰⁹ 窺基卻認為要得法身必須是淨成就相。

¹¹⁰ 《大乘起信論》卷 1：「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合、非一非異，名為阿賴耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義。」

(CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b7-11)

¹¹¹ 《大乘起信論》卷 1 CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a8-10

表三、三心拔除與三身

《金光明經》經文	慧遠《大乘義章》	窺基《法苑義林章》
<p>善男子！諸凡夫人未能拔除於三心故，遠離三身不能至故。何者為三？一者起事心，二者依根本心，三者根本心。依諸伏道，起事心盡；依法斷道，依根本心盡；依勝拔道，根本心盡。起事心滅故，得顯化身；依根本心滅故，得顯應身；根本心滅故，得至法身。是故，一切如來具足三身。</p> <p>(CBETA, T16, no. 664, p. 363b20-26)</p>	<p>又經復言，一切凡夫有三種心，不得三身，翻對彼故建立三身。言三心者：一、起事心。所謂四住所起煩惱，此惑麤強能起業事，名起事心，障佛化身，菩薩修習伏結之道，伏除此心，故得化身。</p> <p>二、依本心。謂四住地依無明起，名依本心，障佛應身，菩薩修習斷結之道，斷除此心，故得應身。</p> <p>三根本心，謂無明地，與彼四住煩惱為本，故名本心，障佛真身，菩薩修習勝拔之道，滅此本心。故得真身。此是第二治障不同，故立三身。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 841, a16-26)</p>	<p>凡夫未能拔除三心，遠離三身。一起事心，二依根本心，三根本心。「依諸伏道起事心盡，起事心滅故得顯化身」，此說見修一切煩惱諸相應心名起事心，發生諸業及諸果故名起事心，生死本故，障隨類身，修道伏除煩惱折伏，故說依諸伏道，起事心盡，起事心滅，故得顯隨類化身。</p> <p>善不善業相應心，名依根本心。業是趣生所依本故，若修聖道便斷諸業，故說依諸斷道，依根本心盡，依根本心滅故，得顯現佛應身。</p> <p>三有苦果相應心，名根本心。生死根本自體性故，無漏道圓，二空智滿，有漏根本苦果方滅，故說依勝拔道，根本心盡，根本心滅故，得至如如如如智法身。彼經意說，煩惱熾盛不悔滅者，不見五趣隨類化身，若悔滅者得見化身。雖悔煩惱業熾盛者，不見應身，息惡業者見佛應身。二死苦果未分、未全能滅除者，不見法身，若分、全除，隨應得見佛之法身。由分或全能成二智，證二理故。」(CBETA, T45, no. 1861, p. 361, a27-b17)</p>

慧遠在解釋三心時，以《勝鬘經》五住地義為準，¹¹²並搭配惑體有四之說法——無明地、無明起、四住地、四住起。¹¹³把起事心視為四住所起煩惱（依三界見思惑所起之煩惱），起此惑能造眾業，障佛化身；依根本心是四住地依無明起（依無明起之三界見思惑），障佛應身；根本心是無明地（無明煩惱），障佛真身。而窺基的解釋分別是：起事心——見修一切煩惱諸相應心，能發生諸業及諸果，障佛化身；依根本心——善不善業相應心，由業是趣生所依本故，障佛應身；根本心——三有苦果相應心，此係生死根本自體性，障佛法身。故窺基的三心在此是指向煩惱（惑）、業、二死苦果（苦），所以窺基最後說：「煩惱熾盛不悔滅者，不見五趣隨類化身，...雖悔煩惱，業熾盛者，不見應身，...二死苦果未分·未全能滅除者，不見法身」。若如慧沼《金光明最勝王經疏》中說：「言三心者，依真諦三藏釋云：一起事心是六識皮，二依根本心是第七肉，三根本心是阿梨耶識骨」¹¹⁴，而慧沼本身的解釋則是：「煩惱障并所發業名起事心；所知障并所發業名依根本，是煩惱所依本故；根本心即二障所得果，勝唯第八，諸業所依有能持種故名根本，劣通七識。若約等流果通八識。」¹¹⁵雖然對三心的解釋各師偏重不同，但拔除何心能得何身，在此卻是一致。

八、 結論

本文主要藉由中土撰述佛法總詮通論最著之二：淨影慧遠《大乘義章》與窺基《大乘法苑義林章》來探討漢傳佛教真常唯心論與虛妄唯識論之佛身觀三身說主張，在比較其同異之餘，同時試著分析這些差異對修行概念的影響。

研究結果如下：

一、二書在總詮通論佛身時所引用之經論範圍

慧遠《大乘義章·三佛義》一章，解釋三身時引用的經論，包括：《十地經論》、《勝鬘經》、《大乘起信論》、《楞伽經》、《大般涅槃經》、《維摩詰經》、《華嚴經》、《唯識論》、《佛說十地經》、《菩薩地持經》、《金光明經》等，其中引證自《大般涅槃經》者最多。

窺基《法苑義林章·三身義林》曾引用《佛地經》、《金光明經》、《楞伽經》、《金剛般若經》、《涅槃經》、《勝鬘經》、《解深密經》、《法花經》、《無垢稱經》、《瑜伽師地論》、《攝論》、二《般若論》、《對法》、《佛地》、《唯識》、《寶性》等論，及《法花》、《無垢稱》疏，其中偏重於《佛地經論》、《金光明經》與《成唯識論》之詮釋。

二、二書詮解三身主要所依之經

《大乘義章》主要依《十地經論》來論說佛三身：法、報、應，而《法苑義林

¹¹² 《大乘義章》卷5：「五住之義，如《勝鬘》說。一、見一處住地。二、欲愛住地。三、色愛住地。四、有愛住地。五、無明住地。見者所謂五利煩惱推求名見。...言欲愛者，欲界煩惱。...言色愛者，色界煩惱。...言有愛者，無色界中所有煩惱。...言無明者，癡闇之心體。...此五皆能勞亂行人，故曰煩惱。名義如是。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 567, a17-b6)

¹¹³ 《大乘義章》卷5：「惑體有四，一、無明地。二、無明起。三、四住地。四、四住起。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 568, b18-19)

¹¹⁴ CBETA, T39, no. 1788, p. 218, b22-24

¹¹⁵ 《金光明最勝王經疏》卷2：「煩惱障并所發業名起事心。所知障并所發業名依根本。是煩惱所依本故。根本心即二障所得果。勝唯第八。諸業所依有能持種故名根本。劣通七識。若約等流果通八識。」(CBETA, T39, no. 1788, p. 218c9-13)

章》係依《佛地經》說佛三身：自性（法）、受用、變化。在此三身分立的標準基本上是：自體體性、酬因報德、機感示化。另外，二者亦同依於《金光明經》說真、應、化三身，劃分標準是內自真德與機感隨化所現。

三、二師所源不同說三身之同與異

相同處第一點，法身之體實有，實有之體即是心（識），心（識）之自性是空性。

相同處第二點，在於主張佛身體中具有色法、心法、非色非心法等三義。

相同處第三點，在於主張佛有五陰與六根。

然二師主張的佛體亦有根本上的差別。相對於慧遠主張法佛是本隱今顯的真心之體、報佛是真心體為緣熏發之諸功德、應佛是真心體應眾生機感示化之身，窺基以清淨法界為自性身，四智品為自受用身，他受用身與變化身是智所現相，體非實智。二師在佛身本體上看法之別異，就在於窺基以理、智雖不離而有別，慧遠則站在理智相即的立場。

四、佛體性是理智有別或理智相即，對修行概念的影響

對於佛體性，窺基認為「理無為、智有為，體用差別」，慧遠站在「理即是智、智即是理，理智不二」的立場，故在修行概念上，唯識重在轉識成智，如來藏重在明心見性。修行實踐上，前者重正聞熏習引生無分別智，後者則以六波羅蜜來圓顯自性。

五、《金光明經》三身說二師詮解同異

《大乘義章》、《法苑義林章》亦皆援引《金光明經》的三身說。慧遠由起因差別與隨化有殊來解釋應、化身之差別時，顯示出《金光明經》的佛身觀有著生佛感應道交的思想，與窺基曾引《佛地經論》說明他受用身與變化身之別的論點雷同。又，在三身別與「三相」、「三心」等障縛對治有關的討論中，慧遠與窺基解釋時有不同，特別是對於斷除「思惟分別相」得法身或化身，二人立論相反。

參考文獻

一、藏經或原典文獻（依經號排序）

- 「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 電子佛典系列 (大正新脩大藏經第 1 冊至第 55 冊暨第 85 冊; 卍新纂續藏經第 1 冊至第 88 冊; 嘉興藏選輯; 正史佛教資料類編; 藏外佛教文獻 1-3 輯) 光碟 (2014)
- 《合部金光明經》。CBETA, T16, no. 0664。
- 《金光明最勝王經》。CBETA, T16, no. 0665。
- 《佛說佛地經》。CBETA, T16, no. 0680。
- 《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。
- 《十地經論》。CBETA, T26, no. 1522。
- 《佛地經論》。CBETA, T26, no. 1530。
- 《菩薩地持經》。CBETA, T30, no. 1581。
- 《成唯識論》。CBETA, T31, no. 1585。
- 《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1598。
- 《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1666。
- 《金光明最勝王經疏》。CBETA, T39, no. 1788。
- 《成唯識論述記》。CBETA, T43, no. 1830。
- 《大乘義章》。CBETA, T44, no. 1851。
- 《大乘法苑義林章》。CBETA, T45, no. 1861。
- 《續高僧傳》。CBETA, T50, no. 2060。
- 《宋高僧傳》。CBETA, T50, no. 2061。
- 《大乘法苑義林章決擇記》。CBETA, X55, no. 0883。
- 《大乘起信論同異略集本》(全述起信唯識二論同異耳)。CBETA, X45, no. 0759。

二、專書

- 釋印順 (1950)。《大乘起信論講記》。《印順法師佛學著作集》《妙雲集·上篇》。新竹：正聞出版社。CBETA Online 版本。網址：<http://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0007>。
- 釋印順 (1976)。《初期大乘佛教之起源與開展》。新竹：正聞出版社。CBETA Online 版本。網址：<http://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0035>。
- 釋印順 (1941)。《攝大乘論講記》。印順法師佛學著作集《妙雲集·上篇》。新竹：正聞出版社。CBETA Online 版本。網址：<http://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0006>。
- 釋印順 (1954)。《以佛法研究法》。印順法師佛學著作集《妙雲集·下篇》。新竹：正聞出版社。CBETA Online 版本。網址：<http://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0016>。
- 釋印順 (1986)。《印度佛教思想史》。新竹：正聞出版社。CBETA Online 版本。網址：<http://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0032>。
- 呂澂。《印度佛學源流略論》。臺北：大千出版，2008 年二版一刷。
- 楊維中 (2008)。《中國唯識宗通史(上、下)》。南京：鳳凰出版社，2008 年。

Radich, Michael David. 2007. " The Somatics of Liberation: Ideas about Embodiment in Buddhism from its Origins to the Fifth Century C.E. " Order No. 3285579, Harvard University. <https://search.proquest.com/docview/304848181?accountid=12094>.

三、期刊文獻

陳寅恪（1967）。〈《大乘義章》書後〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》。頁 121-123。 <http://dx.doi.org/10.6355/bihpas.196701.0121>。

廖明活（1993）。〈淨影寺慧遠的心識思想〉。《中國文哲研究集刊》3。頁 391-415。

廖明活（1994）。〈淨影寺慧遠的佛性學說〉。《中國文哲研究集刊》4。頁 263-286。

釋恆清（1997）。〈《大乘義章》的佛性說〉。《佛學研究中心學報》2。

王雷全（1997）。〈《大乘義章》提要〉。陳士強、王雷泉等主編。《中國學術名著提要·宗教卷》。上海：復旦大學出版社。

劉元琪（2000）。〈淨影慧遠《大乘義章》佛學思想研究〉。北京大學哲學系博士論文。佛光山文教基金會主編。《法藏文庫·中國佛教學術論典》5。頁 251-460。

長谷川岳史（1996）。〈『大乘法苑義林章』における諸經論の仏身觀に対する解釈：「三身義林」第一〈弁名〉・第二〈出体〉〉。《龍谷大学佛教学研究室年報》9。頁 2-23。

王雷全（1997）。〈《大乘法苑義林章》解題〉。陳士強、王雷泉等主編。《中國學術名著提要·宗教卷》。上海：復旦大學出版社。

呂澂（1991）。〈佛性義〉。《呂澂佛學論著選集》第一冊，濟南：齊魯書社，頁 419。

賴賢宗（2001）。〈法藏《大乘起信論義記》及元曉與見登的相關述記關於一心開二門的闡釋〉。《中華佛學學報》14，頁 303-330。

曾和義宏（2015）。〈中國佛教佛身論的展開：由對淨影寺慧遠與善導的佛身論的比較〉，《漢傳佛教研究的過去現在未來會議論文集》，宜蘭：佛光大學佛教研究中心，頁 217-230。

四、網路資源

中華佛學研究所、法鼓文理學院。「《成唯識論》及其注疏編撰」網站。

〈<http://vms.dila.edu.tw/main.html>〉。