

# 《勝天王般若經·法界品》的佛身觀

釋宗諱

法光佛教文化研究所

## 提要

學佛，顧名思義就是效法佛陀，以佛為榜樣，依佛身教、言教切實修行。因此佛就是學佛者崇仰與嚮往的對象。可是諸行無常，佛陀也不例外，他成道後經過四十五年的行化而般涅槃。佛圓寂後，佛弟子於懷念與信仰心中出現了圓滿、常在的理想佛身觀。

《勝天王般若經》於南朝梁、陳之際由月婆首那譯出，因目前沒有梵、藏本傳世，所以筆者僅從現存的漢譯本和同本異譯來研究其《法界品》裡「佛身」一詞的概念。本文除了透過《勝天王般若經》和同本異譯經文比對並參考其他四相關譯本經文獲得佛告訴勝天王佛與菩薩身無別的是指法身從初地到十地所證得的十身也是法身

雖是名為法身，可是在此「法身」一詞卻有別於傳統解釋。這法身若作為形容詞——形容諸地菩薩修行般若波羅蜜獲致的境界，可能會比傳統當作名詞解釋——解釋為佛三身之一來得恰當。由此可知漢譯佛典經過譯師的翻譯，有些語詞表面上似乎淺顯易懂，而且傳統解釋也都相當一致，然而若再深入經文研究，就會發現其真正意義並非如此。所以想要了達佛經的真實義，對於佛教術語必須謹慎地從經典中的上下文去體會，才不致於曲解它所傳達的內容與意義。

關鍵詞： 1.佛身 2.法身 3.如來清淨身 4.十身

## 壹、前言

### 貳、佛三身的意義

- 一、傳統經論的看法
- 二、近代學者對「佛身」的看法

### 參、《勝天王般若經》的佛身觀

#### 一、從《勝天王般若經》經文來探討《法界品》的佛身觀

- (一)、菩薩行般若波羅蜜能得如來清淨之身
- (二)、菩薩於各地可分證如來身
- (三)、菩薩於初地已證如來法身仍需修行

#### 二、從《大乘法苑義林章·三身義林》探究《勝天王般若經》的佛身觀

### 肆、對《勝天王般若經·法界品》「佛身」一詞的另解

### 伍、結論

## 壹、前言

《勝天王般若經》為《勝天王般若波羅蜜經》的簡稱；這部經於南朝梁、陳之際由月婆首那譯出<sup>1</sup>，因目前沒有梵、藏本傳世，所以本文僅從現存的漢譯本和同本異譯：玄奘譯《大般若經》第六會來研究其《法界品》裡「佛身」一詞的概念。必要時也參考相關四譯本：惟淨等譯《除蓋障菩薩所問經》卷十二，曼陀羅仙共僧伽婆羅譯《大乘寶雲經》卷四，曼陀羅仙譯《寶雲經》卷四，達摩流支譯《寶雨經》卷七的經文，裨使有助於釐清《勝天王般若經》裡「佛身」一詞的概念。

學佛，顧名思義就是效法佛陀，以佛為榜樣，依佛身教、言教切實履行。因此佛就是學佛者崇仰與嚮往的對象。可是諸行無常，佛陀也不例外，他成道後經過四十五年的行化而般涅槃。雖然涅槃並不是消滅，但對一般人來說，這意謂再也見不到佛了，而有失去覆護、依怙的感傷；或為佛法著想，為眾生著想，為自己沒有解脫而引起的悲感，交織成對佛的懷念，在永恆的懷念中依自我意欲而傾向於理想的佛陀<sup>2</sup>。認為佛身超越常人之身，是圓滿、清淨且具有殊勝之能力(十力、四無所畏)；部派佛教時代分別論者與大眾部更主張佛身無漏，然有部反對<sup>3</sup>。有部認為佛之生身仍屬有漏，佛所成就之十力、四無畏等功德法或佛之教法才歸屬於無漏，而此無漏功德就是法身。於是衍生出佛有二身、三身等說法<sup>4</sup>。二身是指法身與生(色)身，三身即指法身、報身、化身。三身的教義雖散見於早期的大乘經，但並不十分明顯，直到瑜伽行派始由彌勒及無著組織成完整而明顯的系統<sup>5</sup>。

根據瑜伽行派說法，三身是指法身、報(應)身和化身；而在《勝天王般若經·法界品》<sup>6</sup>裡勝天王啓問佛陀說：「如來之身與菩薩身無差別乎？」佛陀回答：「身無差別，但功德異。」究竟這當中如來身與菩薩身的「身」是指何身呢？因為化身、報身不可能沒有差別，若是指法身，一般認為唯佛才有法身，現在怎麼能說：佛身與菩薩身無差別呢。又法身究竟是實有的名詞，或是抽象的形容詞呢？當今學者也有不同的看法。筆者針對此疑惑，擬研究《勝天王般若經·法界品》，以便釐清此中佛身的意義。

<sup>1</sup> 即月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》，簡稱《勝天王般若經》T 8.231.687c—726a。

<sup>2</sup> 參印順著《印度佛教思想史》第84頁。正聞77年4月初版。

<sup>3</sup> 參玄奘譯《大毗婆沙論》卷一七三，T 27.1545.871c—872b。

<sup>4</sup> 參印順著《初期大乘佛教之起源與開展》第165—167頁。正聞78年2月5版。

<sup>5</sup> 見「彌勒或無著的《現觀莊嚴論》出現三身(法、報、應)的佛身說，此說顯然是比色身、法身二身說更發展的佛身論。」引自天野宏英著，許洋主譯《後期般若思想》，收於《般若思想》第66頁。

<sup>6</sup> 見月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》T 8.231.696c。

## 貳、佛三身的意義

### 一、傳統經論的看法

在尚未進入正題之前，先略述佛三身的意義。《大乘本生心地觀經》說：「佛寶具三種身：一、自性身，二、受用身，三、變化身。第一佛身有大斷德，二空所顯，一切諸佛悉皆平等。第二佛身有大智德，真常無漏，一切諸佛悉皆同意。第三佛身有大恩德，定通變現，一切諸佛悉皆同事。」<sup>7</sup>因此佛的三身指的是自性身、受用身、變化身。《大乘同性經》也說：「佛身幾種？佛言：『善丈夫！略說有三。何等爲三？一者報，二者應，三者真身。』」<sup>8</sup>《大般若經·第四分·稱揚功德品》指出：法身是「自性清淨，無染無著，甚深無量，無有變易，難解難如，微妙寂靜，具無邊真常功德，絕諸戲論，唯佛證知，非餘所及，亦非譬喻之所校量。……佛報身者，謂如來三無數劫修集無量福慧資糧，所起無邊真實功德；常住不變，諸根相好；智慧光明，周遍法界，皆從出世無漏善根之所生故；不可思議，超過世智；純熟有情，爲現茲相，演無盡法，廣利無邊。……言化身者，爲彼有情隨所應化故，現無量阿僧企耶諸化佛身。」<sup>9</sup>由上引文佛的三身有的說是自性身、受用身、變化身；有的是說報身、應身、真身；亦有指法身、報身、化身。概括而言：佛的法身就是真身、自性身；報身就是受用身；化身就是變化身、應身。

《大乘義章》卷十八載「言法身者，解有兩義：一、顯本法性以成其身，名爲法身；二、以一切諸功德法而成身，故名爲法身。」<sup>10</sup>原始佛教與部派佛教主張有五分法身，包含戒、定、慧、解脫、解脫知見如《增一阿含經》言：「(佛)肉身雖取滅度，法身存在。」<sup>11</sup>又言：「若比丘戒身、定、慧身、解脫身、解脫知見身具足者便爲天龍鬼神所見供養，可敬可貴，天人所奉，是故諸比丘當念五分法身具足者是世福田。」<sup>12</sup>，此時期的佛身包含生身及法身，而法身就是指法的積集；到了大乘佛教將此人格化，法身成爲正法體驗者的理想佛身<sup>13</sup>。如《大般若經》言：「如來者，即是法身……如來法身，即是諸法真如界。」<sup>14</sup>《成唯識論》裡更指出法身有總相和別相兩種<sup>15</sup>：總

<sup>7</sup> 見《大乘本生心地觀經》T 3.159.298b。

<sup>8</sup> 見《大乘同性經》T 16.673.651c。

<sup>9</sup> 見《大般若經·第四分·稱揚功德品》T 7.220.782c。

<sup>10</sup> 見隋慧遠撰《大乘義章》T 44.1851.820c1-3。

<sup>11</sup> 見《增一阿含經》T 2.125.787c。

<sup>12</sup> 見《增一阿含經》T 2.125.712b-c。

<sup>13</sup> 參印順著《初期大乘佛教之起源與開展》第161--167頁。正聞78年2月5版。

<sup>14</sup> 見《大般若經》T 7.220.828c。

<sup>15</sup> 據《成唯識論》卷十載：「此牟尼尊所得二果，永離二障，亦名法身，無量無邊力、無畏等大功德法所莊嚴故。……此法身，五法爲性，非淨法界獨爲法身，二轉依果皆攝此故，即總相法身，以清淨法

相法身即包括三身中的自性身、(自受用身)報身，別相法身則專指佛的自性身；如此法身爲有爲(智)、無爲(理)的顯現，是一切功德法性的依憑<sup>16</sup>。換句話說，總相法身兼有理、智二法，故法相宗將所證之真如與能證之智總稱爲法身<sup>17</sup>。

法身約圓滿覺證說是出離了煩惱所顯的清淨空性，就其本稱法性生身。推其因，則是功德所成故稱功德法身；就其應，則無感不形是爲變化法身。所以法身分爲法性生身、功德法身、變化法身，此即法相宗所立的總相法身。據無著之《金剛般若論》卷上載：經典即「言說法身」；對此依修行證得始示現之法身，稱「證得法身」。

報身係指菩薩經過波羅蜜的修行與誓願的完成，得到圓滿果報的佛身，又稱受用身，即指受用善根功德果報的佛身，謂佛菩薩受用自己修行結果內證的法樂。受用身是集一切功德於一身，每一受用身佛的特色因其行願不同而不同，他們的名號、形相、國土和眷屬都互不相同，如西方阿彌陀佛的極樂淨土和東方的藥師佛琉璃淨土，那裡的一切各與阿彌陀佛、藥師佛爲菩薩時的行願一致。然報身是菩薩或佛自受用法樂身，無法救拔塵世掙扎的可憐眾生，於是佛乘其悲願，化種種身來救度眾生。

化身就是佛配合教化對象的需要而變化成種種的身相，如《勝天王般若經》裡佛所示現的八相——從天沒入胎相、現嬰兒相、童子受欲相、苦行、成道、降魔、轉法輪、入涅槃，即是佛的化身<sup>18</sup>。

佛入涅槃後，佛弟子無法接受他們的大導師離開他們的事實，由於這種頓失所怙與期盼能夠再度見到佛陀的心情，所以有「法身常在<sup>19</sup>」或「法身是如來真身<sup>20</sup>」的教義產生，但法身仍太抽象，不能完全滿足他們由來已久的宗教渴望，所以就這些人心的渴望，結合因果業報的理論，而有報身的理想形相存在；前述三身當中法身無形無相，不能成爲感官覺知的對象；報身太崇高了，也不是眾生心識可識知的，我們所能認知的只有化身。

### 二、近代學者對「佛身」的看法

有關探討「佛身」一詞的論著，近代學者有的從論典來探討如：日本佛教學會編《佛陀觀》，太田久紀撰《〈成唯識論〉の佛陀觀》等；有的則於其論著中間談及

界之真如和大圓鏡智等有爲、無爲五法爲法身。所謂別相法身即三身中的自性身，是清淨法界的無爲真如，此真如爲佛的自性，故稱自性身；爲一切功德法所依名法身。」而能證之智則歸爲報身。T 31.1585.57c。

<sup>16</sup> 參太田久紀撰《〈成唯識論〉の佛陀觀》，收於《佛陀觀》第92頁，日本佛教學會編，昭和63年7月1988/8。

<sup>17</sup> 參義淨譯《金光明經》言：「如如、如如智皆名法身」T 16.665.408b。

<sup>18</sup> 參月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》T 8.231.695b--696a。

<sup>19</sup> 見羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》佛言：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」

<sup>20</sup> 參《大智度論》卷九T 25.1509.122a。

佛身如：印順著《初期大乘佛教之起源與開展》，釋昭惠撰《以戒為師之意旨》<sup>21</sup>，劉奕賜撰的《大乘理趣六波羅蜜多經要義》<sup>22</sup>，汪娟著《敦煌寫本「法身禮」初探》<sup>23</sup>等，從他們所持的看法有一個共同點，即是把佛身視為具體的名詞，作為討論的對象。Paul Harrison 針對此種現象提出了非常卓越的看法，現在就其所著 *Is the Dharma-kāya the Real "Phantom Body" of the Buddha?* 一文<sup>24</sup>來探討他與其他學者對「佛身」不同的說法。

日本學者長尾雅人(Nagao)於 1973 年提出：佛身最初是一身，繼而有二身說，三身說是由瑜伽學派苦心經營出來的。他認為二身(色身、法身)存在於早期經典及《般若經》、《法華經》等大乘經典，直到《般若經》和龍樹的時代才有第三身(報身)<sup>25</sup>；Makransky(1989)也提出：在瑜伽行派之前的二身理論，很明顯是從先前的主流派(說一切有部)的陳述而來；這觀點說明三身的發展是從單一的人物分為物質和精神的身體，然後再補充第三身(報身)<sup>26</sup>。但是 Lancaster 認為很早於巴利藏就有三身的語詞；他又於 1968 年從事《八千頌般若經》的研究後推論：在大乘經典最早期佛身的觀念既非二身，也非三身，而是一佛身的思想<sup>27</sup>。

大乘的法身觀念，一般都將它看為與報身、化身合為一組，稱為佛的三身。法身是三身中的一身，或將它別於物質的色身而歸為精神的身，如 N. N. Dutt 認為：小乘教徒把佛陀的色身解作佛陀於世間的存在身，而把法身解作佛陀全部教理、戒律的表現<sup>28</sup>。又如 Kajiyama(1941 年)提出：「佛陀是由法身組成」，(1984 年)又提出：「如來不應該被認為是色身，諸如來是由諸法身組成」，他把法身視為一單數名詞來解釋<sup>29</sup>。1975 年 Conze 提出：「如來不能從有形的身體看見，諸法身才是如來」；Makransky(1989 年)也提出：「諸法身是諸佛」，他倆將法身看作是複數的名詞<sup>30</sup>；然 Harrison 不認同這些看法，他認為上述學者把法身視為名詞是有待商榷的，因為法身是無形無相不可計量的“東西”，不可計量的法身又怎麼能說是一或多呢？又根據著名的梵語學者

<sup>21</sup> 收錄於《法光學壇》第二期第 30 頁，1998 年。

<sup>22</sup> 收錄於《華岡學報》第五期第 293—294 頁，1981 年。

<sup>23</sup> 收錄於《中華佛學研究》第一期第 123—125 頁，1997 年。

<sup>24</sup> Paul Harrison 撰 *Is the Dharma-kāya the Real "Phantom Body" of the Buddha?* 此文收錄於 JIABS VOL. 15, NO. 1 pp.44-94。

<sup>25</sup> 參 Paul Harrison 撰 *Is the Dharma-kāya the Real "Phantom Body" of the Buddha?* P.45。

<sup>26</sup> 同上注第 45 頁。

<sup>27</sup> 同上注第 47 頁。

<sup>28</sup> 參 N. N. Dutt, *Some Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna*. 第 102 頁。

<sup>29</sup> 參 Paul Harrison 撰 *Is the Dharma-kāya the Real "Phantom Body" of the Buddha?* 第 48-49 頁。

<sup>30</sup> 同上注第 48 頁。

Edgerton(1953 年)的研究結論：法身並非持業釋而是有財釋<sup>31</sup>。這結論也可從《巴利藏長部·小緣經》裡得知，因為在那部經裡「法身」、「梵身」、「法住」都是形容佛；且跟隨佛陀修行的佛弟子，自稱是佛的子孫，這不是表示他們從佛色身出生，而是表示由法而生，是屬於法的子孫。這種概念在《相應部》也同樣被提到，如佛陀告訴病篤渴望見佛的婆伽梨(Vakkali)說：「見法即見佛，見佛即見法」。再加上 Harrison 從事於中國早期由支婁迦讖所翻譯的經典研究，得悉法身可能就是指法，是諸法聚集，而不應該作一實體名詞看待<sup>32</sup>。

### 參、《勝天王般若經》的佛身觀

關於三身普遍說法具如上述，今依此說再進一步探究《勝天王般若經》的佛身。在《〈勝天王般若經〉經序》<sup>33</sup>有提到《勝天王般若經》傳譯的過程——梁朝太清二年六月，有一位來自于闐的沙門：求那跋陀(陳言德賢)，帶來一部共有十六品的梵文佛典到京城，當時中天竺優禪尼國王子月婆首那也在梁京，非常仰慕德賢這部經典，於是祈請讓他終生弘宣此經，德賢稱許他，就將此經授與他；後來因戰亂逃亡，月婆首那負笈懷經輾轉到達江洲，于天嘉六年歲次乙酉七月才將梵本譯為陳語，即今所見的《勝天王般若經》，共有七卷，十六品。

此經雖然早在南朝梁、陳之際已由月婆首那譯出<sup>34</sup>，然而這部經似乎未獲世人青睞，找不到有其它經論引用它，且當今學者也很少關注此經，所以現在想研究這部經，只好從其原文下手，可是因為目前這部經沒有梵、藏本傳世，是故筆者只能在現存的漢譯本<sup>35</sup>以及同本異譯、相關譯本<sup>36</sup>的經文下功夫。

#### 一、從《勝天王般若經》經文來探討《法界品》的佛身觀

一般大乘經談到佛身即指法身、報身、化身；法身是表示佛證悟之真理，是佛的真身；報身是善根功德聚集的佛身；化身則是佛為救度眾生而示現之身。以下就這三

<sup>31</sup> 同上注；持業釋為名詞複合詞而有財釋為形容詞複合詞。

<sup>32</sup> 參 Paul Harrison 撰 *Is the Dharma-kāya the Real "Phantom Body" of the Buddha?* 第 74-75 頁。

<sup>33</sup> 《勝天王般若波羅蜜經》經序，T 8.231.725c—726a。

<sup>34</sup> 參《勝天王般若波羅蜜經》經序，T 8.231.725c—726a。及《大唐內典錄》卷五 T 55.2149.274a。

<sup>35</sup> 即月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》，簡稱《勝天王般若經》T 8.231.687c—726a。

<sup>36</sup> 同本異譯：玄奘譯《大般若經》第六會 T 7.220.932b-c。

相關經文譯本有四：惟淨等譯《除蓋障菩薩所問經》卷十二 T.14.489.735a-c。

曼陀羅仙共僧伽婆羅譯《大乘寶雲經》卷四 T 16.659.264a-c。

曼陀羅仙譯《寶雲經》卷四 T 16.658.228c-229b。

達摩流支譯《寶雨經》卷七 T 16.660.313b-314a。

身意義配合《勝天王般若經》經文的敘述，從（一）、菩薩行般若波羅蜜能得如來清淨之身；（二）、菩薩於各地可分證如來身；（三）、菩薩於初地已證如來法身仍需修。三項來探討《勝天王般若經·法界品》裡的佛、菩薩身究屬何身。

### （一）、菩薩行般若波羅蜜能得如來清淨之身

《勝天王般若經》談到「菩薩行般若波羅蜜可以獲得如來清淨之身。」意謂如來清淨之身是由修行般若波羅蜜而得；而此如來清淨之身包括平等身、清淨身、無盡身、善修得身、法身、不可覺知身、不思議身、寂靜身、虛空等身、智身等十身。以下就先比對各譯本經文，進而從其中以探此如來身究指何身。

譯本	月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》 T 8.231.696c	玄奘譯《大般若經·第六會》 T.7.220.932b	其它 <sup>37</sup>
佛身			
如來身	菩薩摩訶薩行般若波羅蜜能得如來清淨之身。	諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多能得如來十身差別。	菩薩若修十種法者得如來法身(法性身)
十身	所謂平等身、清淨身、無盡身、善修得身、法身、不可覺知身、不思議身、寂靜身、虛空等身、智身。	云何為十？一、平等身。二、清淨身。三、無盡身。四、善修身。五、法性身。六、離尋伺身。七、不思議身。八、寂靜身。九、虛空身。十、妙智身。	積集善身……

由上表月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》和玄奘譯《大般若經·第六會》兩譯本經文比對，初步獲知《勝天王般若波羅蜜經》所說的如來清淨之身就是玄奘譯《大般若經·第六會》的如來十身，菩薩若能修行般若波羅蜜就能得之，他是與般若波羅蜜相應的。若再參照其它四個相關譯本的經文——《除蓋障菩薩所問經》言：「菩薩若修十種法者得如來法身<sup>38</sup>」；《大乘寶雲經》云：「菩薩摩訶薩具足十法得佛法身<sup>39</sup>」；《寶雲

<sup>37</sup> 同上注。

<sup>38</sup> 惟淨等譯《除蓋障菩薩所問經》卷十二 T 14.489.735a。

<sup>39</sup> 曼陀羅仙共僧伽婆羅譯《大乘寶雲經》卷四 T 16.659.264a。

經》說：「菩薩復有十法得如來法身<sup>40</sup>」；《寶雨經》言：「菩薩成就十種法得法性身<sup>41</sup>」，則可進一步推論出如來的清淨身就是指法身。

### （二）、菩薩於各地可分證如來身

勝天王聽過佛陀說：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜能得如來清淨之身」後，生起是否只要發心修行般若波羅蜜就能得如來清淨之身；且如來十身是同時或異時獲得的疑問。於是進一步問佛：「菩薩摩訶薩在那個階位中能得如來十種之身？」<sup>42</sup>佛陀就勝天王的啟問而回答說：「菩薩進入初地以後，於各地分證如來法身。」<sup>43</sup>以下先就《勝天王般若波羅蜜經》和同本異譯裡佛陀回答勝天王的經文列表對照，再進而探究此經如來十身的意義。

各地分證	月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》 T 8.231.696c	玄奘譯《大般若經·第六會》 T.7.220.932b
初地得平等身	離諸邪曲，通達法性，見平等故。	通達法性，離諸邪曲，見平等故。
於第二地得清淨身	清淨戒故。	離犯戒、失戒，清淨故。
住第三地得無盡身	離瞋恚故。	離欲、貪、瞋得勝定故。
第四地得善修身	常勤精進修佛法故。	常勤修習菩提分故。
住第五地則得法(性)身	見諸諦理故。	觀諸諦理，證法性故。
住第六地得離覺觀(尋伺)身	觀因緣理非覺觀所知故。	觀緣起理，離尋伺故。
住第七地得不思議身	具足方便故。	方便善巧，智行滿故。
於第八地得寂靜身	離一切戲論，無煩惱故。	離諸煩惱、戲論事故。
住第九地得“等”虛空身	身相不可量，遍一切處故。	身相無盡，遍一切故。
住第十地則得(妙)智身	成就一切種智故。	一切種智修圓滿故。

<sup>40</sup> 曼陀羅仙譯《寶雲經》卷四 T 16.658.228c。

<sup>41</sup> 達摩流支譯《寶雨經》卷七 T 16.660.313b。

<sup>42</sup> 參月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》T 8.231.696c

<sup>43</sup> 同上注

因大地能生長萬物，故佛典以「地」來形容能生長功德的菩薩行；《勝天王般若經》也提到菩薩於十地中可得如來清淨身；由前段敘述得知：如來清淨身即法身，這也就是說菩薩在各地可分證如來法身。十地是十個菩薩行的階位，修行般若波羅蜜，現證法性的諸地菩薩依法性能生種種無漏功德。筆者就此觀點分別列述此經十身的意義於後：

初地是菩薩入見道的位次，因通達法性，斷一切煩惱障——我、法二執，觀一切依正、生佛都是平等的，無有分別，故進入初地名為生諸如來家，說是得了佛的法身——平等身。這也就表示初地菩薩能「離諸邪曲，通達法性，見平等故」，<sup>44</sup>說他證得了平等身。

第二地菩薩在十波羅蜜中以戒波羅蜜偏勝，廣行十善，持戒而不犯戒、不失戒，達到身、口、意三業的清淨，即表示菩薩以此「清淨戒故」言其得清淨身<sup>45</sup>。

第三地菩薩有了初地證得的正確見解，以及二地裡具備的清淨行，如此貪、瞋、癡等闇蔽自然就不再生起，因而能成就勝定；入了勝定，則能制心一處，無事不辦，而重重無盡功德隨之生起，故說三地菩薩獲得無盡身<sup>46</sup>。

第四地菩薩因「常勤精進，修習佛法」<sup>47</sup>，「令未生惡不生，已生惡令斷；未生善令生，已生善令增長。」<sup>48</sup>如此精進波羅蜜圓滿，故言他得善修身。

第五地菩薩能善巧通達各種真實道理，體悟諸法緣起無自性，故經言五地菩薩「見諸諦理，證得法性」<sup>49</sup>。

進修到第六地，約十波羅蜜的修習是般若波羅蜜偏勝、圓滿，在這甚深的空慧中徹見緣起真實性，能不假尋伺，現證空有無礙的緣起中道，故說得離覺觀（尋伺）身。

到了七地，十波羅蜜的方便度最為殊勝，能由第六地現證的般若空慧，發起方便善巧的菩薩行，因此地菩薩福慧圓滿，妙用難測故說他證得不思議身<sup>50</sup>。

進入第八地，智慧、功德都任運增進，煩惱也不再起現行，出離了煩惱藏所顯的最清淨身，到達此地的菩薩，永離一切戲論、煩惱，故言其證得寂靜身。

九地菩薩身相如虛空，雖遍諸色種種相中，而不可說有種種相<sup>51</sup>。換言之，菩薩證入九地時能證得如虛空離諸相的真如境界，遍知一切法，能一音說一切法，利益無量無

<sup>44</sup> 同上注

<sup>45</sup> 同上注

<sup>46</sup> 同上注

<sup>47</sup> 同上注

<sup>48</sup> 參《中阿含經》卷二十一（八十六經）《說處經》T 1.26.563a。

<sup>49</sup> 同 47 注

<sup>50</sup> 參唐智周撰《〈大乘法苑珠林章〉決擇記》卷四，卍續藏經第九十八冊，第八十四頁下欄。

<sup>51</sup> 參玄奘譯《佛說佛地經》T 16.680.721a-b。

邊的眾生，身相遍一切處而無障礙，故言其得等虛空身。

菩薩到了十地是法王子，位居成佛補處，已圓滿具足佛的菩提智，這是約十波羅蜜中智波羅蜜偏勝，而言此地菩薩得妙智身。

綜上所述，十地總攝有為、無為功德，菩薩於十地中依修行的功德偏勝，斷十重障，證得如來法身。<sup>52</sup>而證得的法身也給予平等身、清淨身、無盡身、善修得身、法(性)身、不可覺知身、不思議身、寂靜身、虛空等身、智身等十種不同名稱的安立。

### (三)、菩薩於初地已證如來法身仍需修行

既然菩薩所得法身即與佛無異，那麼前述菩薩於初地證平等身，平等身亦是如來法身，那是否表示初地菩薩已具佛法身，也就等同如來了，若是如此，初地菩薩還需要修行嗎？為釋此疑，可從佛陀為勝天王的喻說中得知。

佛陀告訴勝天王說：「菩薩身與佛身無差別」之後，又說了一個寶珠的譬喻：寶珠有沒有裝飾，就寶珠的實體而言並無差別；在此譬喻裡佛就像有裝飾的寶珠，而菩薩像沒有裝飾的寶珠，這表示菩薩的法身和佛的法身如同寶珠的實體雖然沒有差別；但有沒有莊飾過，功德是不一樣的。因為寶珠從大海中取來或從礦中採得，經過冶煉製成飾物，才會為人喜歡；沒有經過冶煉的寶珠，雖然也有寶珠寶貴的性質，但卻比不上將它製成飾物的價值。經過冶煉製成飾物的寶珠人見人愛，能淋漓盡致發揮它莊嚴的功用，相形之下，沒有經過磨冶的寶珠，功能就大為遜色了。這寶珠喻裡的寶珠實體猶如法身；有裝飾的寶珠如佛身，裝飾過的寶珠晶瑩可愛，而沒有裝飾的寶珠如菩薩身，這比喻菩薩雖具佛的法身，但功德不及如來的圓滿。所以即使已證如來法身的初地菩薩仍要繼續修行，以令其功德日臻圓滿，才能和佛一樣廣泛利濟眾生。

論及如來的功德圓滿，清淨離垢，全無障礙；而菩薩的功德不夠圓滿，這又如初一的月和十五的月，雖然在月亮的本性上，兩者毫無差異，但其顯出的光芒卻有虧盈之異，當然對夜間的行人所發揮照明功能也是天壤之別<sup>53</sup>。綜合以上譬喻，又可有另一番體悟：以寶珠比喻眾生的菩提心，冶製裝飾喻眾生薰修佛法，趣向菩提道，而從初一到十五月亮呈現由虧漸盈喻菩薩從初地到十地，功德漸漸增廣，乃至功德圓滿而成佛。

綜合（一）、菩薩行般若波羅蜜能得如來清淨之身；（二）、菩薩於各地可分證如來身；（三）、菩薩於初地已證如來法身仍需修行。三項的探討結果獲知「佛身與菩薩

<sup>52</sup> 參玄奘譯《成唯識論》T 31.1585.51a-b。

<sup>53</sup> 參月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》T 8.231.697a。

身同」的「身」是指如來的清淨身，也就是指法身；且菩薩於十地中依修行的功德偏勝，可證得如來法身，所證得的法身也給予平等身、清淨身、無盡身、善修得身、法(性)身、不可覺知身、不思議身、寂靜身、虛空等身、智身等十種不同名稱的安立；以及已證如來法身的菩薩仍要繼續修行，方可令其功德日臻圓滿，廣泛利濟眾生。

## 二、從《大乘法苑義林章·三身義林》探究《勝天王般若經》的佛身觀

前述《勝天王般若經》是鮮為人們喜愛的經典，古無經論引用它；今少有學者研究它，即使有也只是作片段經文比對，藉以判斷彼此間的關係<sup>54</sup>；或有主張此經是某幾部經的輯成<sup>55</sup>。筆者嘗試從《勝天王般若經》同本異譯——《大般若經·第六會》，看是否有助於釐清《勝天王般若經》的佛身觀念。《大般若經》的譯師玄奘有一同時參與譯經的得意高徒：窺基，玄奘很多學說思想都是經由這位徒弟發揚光大的。所以本文除了涉及《大般若經·第六會》的經文外，也旁及發揚玄奘思想的窺基，試圖了解窺基對此經的佛身是否有進一步闡述，結果在《大乘法苑義林章·三身義林》<sup>56</sup>獲得一些資料，所以現在就此資料，對《勝天王般若經·法界品》的佛身再進一步地論述。

「佛陀廣說譬喻顯示菩薩所證法身無別，而能證功德智身<sup>57</sup>有異；佛則不爾，能證之身亦無差別。今此十身皆法身攝，隨其十地能證德異，說有十種。」<sup>58</sup>《勝天王般若經》的經文雖然沒說菩薩報身亦有十種，但是依其應物化身之理亦該有十種，因為功德利用既然不同，那麼名字也應有差別，所以證得的法身即有十種<sup>59</sup>。是故佛陀告訴勝天王說：「身無差別，功德有異」<sup>60</sup>，因為一切法同一法性，故身無別；然佛功德圓滿，菩薩功德尚未圓滿，所以說功德有異<sup>61</sup>。

《十地經》說：「初地菩薩依百禪定觀見百佛，第二地菩薩得千等持觀見千佛。」

<sup>54</sup> 如日本學者的條田正成撰《〈勝天王般若經〉における〈無上依經〉との類似文》，收錄於《印度學佛教學研究》第十三卷第二號，第638—640頁，昭和40年3月；渡邊梅雄撰《〈勝天王般若經〉における〈法華經〉の準備》，收錄於渡邊梅雄撰《法華經を中心にしての大乗經典の研究》第四章，京都：臨川書店，平成元年。

<sup>55</sup> 參印順著《初期大乘佛教之起源與開展》第609頁。正聞78年2月5版。

<sup>56</sup> 唐窺基撰《大乘法苑義林章》T 45.1861.245a—374c。

而《大乘法苑義林章·三身義林》T 45.1861.358c—369b。

<sup>57</sup> 能證功德智身初步研究可有三種說法：一、指能證(人)、功德、智身；二、指能證的功德、智身；三、指能證的功德智身。但對照下一句：佛身不爾……。筆者在此認為以第三說為宜，意指能證得法身的功德智身，也就是三身中的報身。

<sup>58</sup> 見唐窺基撰《大乘法苑義林章》T 45.1861.363a。

<sup>59</sup> 參唐窺基撰《大乘法苑義林章》T 45.1861.363a。

<sup>60</sup> 見月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》T 8.231.697a。

<sup>61</sup> 同上注

<sup>62</sup> 但本經只說於一地見一法身，意涵顯然不同；法無我智等分位名地，十地之稱即是十種報身之名，依能證智分十。<sup>63</sup>又窺基以《般若經》說：於初地中得平等身，乃至十地得妙智身。「世尊自說是法身故，由證彼理，能證之智，十德差別顯彼所證，法身亦十。乃至成佛，二障皆盡，二智圓成，功德滿故。」<sup>64</sup>同時經文也廣說無量譬喻顯示十身都是法身。「法身依義既有十名，是故真如隨於勝德。」<sup>65</sup>所以窺基認為《大般若經·第六會》是依能證德來顯示十種法身。<sup>66</sup>

《不增不減經》說：「法身在煩惱中名為眾生，修菩提行名為菩薩，離障究竟清淨名為如來。」<sup>67</sup>窺基又引用《勝鬘經》說：一乘即大乘；大乘即佛性；佛性即法身<sup>68</sup>。可見此中所表現的意義為法身已不限於佛才有，是故《大般若經·法界品》說：菩薩行般若波羅蜜時得如來清淨之十種身——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、妙智身等十身；菩薩在十地的各地能現證這十種法身。所以如來清淨身與菩薩分證之十身應可歸屬於法身。

## 肆、對《勝天王般若經·法界品》「佛身」一詞的另解

筆者基於 Harrison 觀點的啓示，重新探究《勝天王般若經》如來清淨身——平等身、清淨身、無盡身、善修得身、法身、不可覺知身、不思議身、寂靜身、虛空等身、智身等十身——這是菩薩從初地乃至十地修行所得的法身，此中的法身如前述，應該不會是具體之身，因為若將法身視為一具體之身，那麼法身勢必也叫做平等身、清淨身、無盡身、善修得身、法(性)身、不可覺知身、不思議身、寂靜身、虛空等身、智身等十種名稱；然法身為佛證悟之真理，而真理只有一個，那現在平等身、清淨身、無盡身、善修得身、法(性)身、不可覺知身、不思議身、寂靜身、虛空等身、智身等又怎能說全都是法身呢？況且法身是無形無相，把抽象的東西具體化是佛教徒過中之最。所以筆者現在擬將《勝天王般若經》裡十法身當作形容詞來解釋，形容菩薩從初地到十地修般若波羅蜜行分別獲得的殊勝境界，就此觀點將「菩薩於各地分證如來身」解釋列述於後：

「菩薩初地得平等身……離諸邪曲，通達法性，見平等故。」<sup>69</sup>解作若初地菩薩行般

<sup>62</sup> 《十地經》T 10.287.541a。

<sup>63</sup> 見唐窺基撰《大乘法苑義林章》T 45.1861.363a。

<sup>64</sup> 見唐窺基撰《大乘法苑義林章》T 45.1861.364b。

<sup>65</sup> 見唐智周撰《法苑珠林章決擇記》卷四，卍續藏經第九十八冊第八十五頁。

<sup>66</sup> 參唐窺基撰《大乘法苑義林章》T 45.1861.364b。

<sup>67</sup> 見《不增不減經》T 16.668.467b。

<sup>68</sup> 見唐窺基撰《大乘法苑義林章》T 45.1861.361c。

<sup>69</sup> 見月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》T 8.231.696c。

若波羅蜜就能證得平等無分別的境界。

「於第二地得清淨身……清淨戒故。」<sup>70</sup>言第二地菩薩若行般若波羅蜜就能達到身、口、意三業清淨的境界。

「住第三地得無盡身……離瞋恚故。」<sup>71</sup>表示在第三地的菩薩若行般若波羅蜜就能遠離貪、瞋、癡等闇蔽，獲得無盡的功德。

「第四地中得善修身……常勤精進，修習佛法故。」<sup>72</sup>意謂第四地的菩薩因行般若波羅蜜而能精進修習佛法。

「住第五地則得法身……見諸諦理，證得法性故。」<sup>73</sup>指第五地的菩薩能善巧通達各種真實道理，體悟諸法緣起無自性的真理。

「住第六地得離覺觀(尋伺)身……觀因緣理非覺觀所知故。」<sup>74</sup>指第六地的菩薩能徹見緣起真實性，而不假尋伺達到空、有無礙的境界。

「住第七地得不思議身……具足方便故。」<sup>75</sup>第七地菩薩能由第六地現證的般若空慧發起方便善巧的菩薩行，達到福慧圓滿，妙用難測的境界。

「於第八地得寂靜身……離一切戲論、煩惱故。」<sup>76</sup>第八地菩薩智慧、功德都任運增進，永離一切戲論、煩惱，故言證得寂靜的境界。

「住第九地得等虛空身……身相不可量，遍一切處故。」<sup>77</sup>第九地的菩薩行般若波羅蜜利益無量無邊的眾生，能證得如虛空遍一切處而無障礙的境界。

「住第十地則得智身……成就一切種智故。」<sup>78</sup>菩薩到了十地是法王子，位居成佛補處，已圓滿具足佛的一切種智。

基於上述，初地菩薩因為「離諸邪曲，通達法性，見平等故」，所證得的境界用平等來形容，而說他得「平等身」。二地菩薩因為「清淨戒故」，說他獲得「清淨身」，以清淨形容他修行的果德。三地乃至十地的菩薩因為「離瞋恚故」，「常勤精進修佛法故」，「見諸諦理故」，「觀因緣理非覺觀所知故」，「具足方便故」，「離一切戲論、無煩惱故」，「身相不可量、遍一切處故」，「成就一切種智故」。用「無盡身」、「善修得身」、「法身」、「不可覺知身」、「不思議身」、「寂靜身」、「虛空等身」、「智身」等來形容菩薩於三到十地所證之果德。而此果德經文雖以「身」為名，且這十身即是法身，但經

<sup>70</sup> 同上注

<sup>71</sup> 同上注

<sup>72</sup> 同上注

<sup>73</sup> 同上注

<sup>74</sup> 同上注

<sup>75</sup> 同上注

<sup>76</sup> 同上注

<sup>77</sup> 同上注

<sup>78</sup> 同上注

過一系列分析、研究，在此「法身」一詞著重的是「法」，而不是「身」，亦謂十地菩薩於各階次修行所得功德法不同，所以此中法身不妨視為法，或諸法的聚集，而不把它看成有一名為法身的實體，可能會比較合理。而且若能這樣來解釋的話，將有助於釐清《勝天王般若經·法界品》裡的佛身意義，又可避免菩薩是否也有法身的疑惑以及已證法身的菩薩無須再修行的誤解。

## 伍、結論

佛陀在佛弟子懷念與信仰心中出現了圓滿、常在的佛陀觀，「佛身常在」的信仰彌補了佛般涅槃後佛弟子心理上的悵惘；而這常在的佛身就是指法身<sup>79</sup>。法身的觀念在佛教思想史上和佛身論一樣經過變遷，這當中有學者把《大乘莊嚴經論》視為三身說的基本，其中所謂法身是指三身，包括自性身、受用身、變化身；而法身又是自性身的異名。後世也有論書繼承此說，把三身總稱為法身。<sup>80</sup>

佛弟子歸依佛不是歸依佛的色身，而是歸依佛的真身：無漏功德法身<sup>81</sup>。真正佛身是指證見法性空寂，如「須菩提觀諸法空，是為見佛法身」<sup>82</sup>；佛之所以為佛，是由於正覺體悟正法，證得了法空寂性，也就是說佛之所以被稱為佛，不是色身而是法身。佛弟子如能修般若波羅蜜多行，則可體見佛所見的，這不但可以說是見佛法身，也可說證得法身，達到與佛同樣的境界。<sup>83</sup>

法身是自覺的境地，「法身常在而不滅」是由於弟子們的修行而覺證的，本文對《勝天王般若經》的佛身探究，得知：如來身與菩薩身無差別的就是法身；而「法身」意義如下：

一、法身就是「法」，即佛說的經法與戒律就稱為法身；如《增一阿含經》言：「釋師出世壽極短，肉體雖逝，法身在，當令法本不斷絕，阿難！勿辭時說法。」<sup>84</sup>以經與律為法身，等於面見佛陀，則修行有所依止，有所秉承。

二、法身就是指「五分法身」，有漏的色身終究會無常滅去，而聖者的無漏五蘊(五分法身)——戒、定、慧、解脫、解脫知見，不會因涅槃就消滅<sup>85</sup>；古代佛弟子念佛就是

<sup>79</sup> 見羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》佛言：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」T 12.389.1112b。

<sup>80</sup> 參谷口富士夫撰《〈現觀莊嚴論〉における法身》，收於《佛陀觀》第64頁，日本佛教學會編，昭和63年7月1988/8。

<sup>81</sup> 參《雜阿毗曇心論》卷十 T 28.1552.953a。

<sup>82</sup> 參《大智度論》卷十一 T 25.1509.137a；《大唐西域記》卷四 T 51.2087.893b。

<sup>83</sup> 參《大乘大義章》卷上《續藏》第九十六冊第五頁下欄。

<sup>84</sup> 見《增一阿含經》T 2.125.549c。

<sup>85</sup> 參《雜阿含經》卷二十四 T 2.99.176c；《相應部·念處相應》南傳十六上，第三八五頁。



繫念這五分法身，這才是真正的佛身。

三、《般若經》著眼於佛及佛弟子的自證，所以某些概念言說與思惟不易理解的，就會以佛自證的境界來形容<sup>86</sup>，像《勝天王般若經·法界品》裡就以佛證悟的法身來形容初地到十地菩薩行般若波羅蜜所獲得的境界。

綜上所述，《勝天王般若經·法界品》菩薩從初地到十地所證得的十身，雖然叫作法身，但不能當作名詞看待。由此可知漢譯佛典經過譯師的翻譯，有些語詞表面上似乎淺顯易懂，而且傳統解釋也都相當一致，如本文述及的「法身」，一般就將它當作名詞解釋為佛三身之一；然而若再深入經文研究，就會發現其真正意義並非如此。所以想要了達佛經的真實義，對於佛教術語必須謹慎地從經典中的上下文去體會，才不致於曲解它所要傳達的內容與意義。

#### 引用書目

《大正藏》第二、七、八、十、十一、十二、十四、十六、四十五、五十一卷、新文豐影印。

《卍續藏》第九十六、九十八冊。

印順著《印度佛教思想史》。正聞 77 年 4 月初版。

印順著《初期大乘佛教之起源與開展》正聞 78 年 2 月 5 版。

谷口富士夫等撰《佛陀觀》，日本佛教學會編，昭和 63 年 7 月 1988/8。

《印度學佛教學研究》第十三卷第二號，昭和 40 年 3 月。

渡邊梅雄撰《法華經を中心にしての大乗經典の研究》，京都：臨川書店，平成元年。

天野宏英著，許洋主譯《後期般若思想》，收於《般若思想》，法爾出版。

《法光學壇》第二期 1998 年。

《華岡學報》第五期，1981 年。

《中華佛學研究》第一期，1997 年。

Paul Harrison 撰 *Is the Dharma-kāya the Real "Phantom Body" of the Buddha?* 此文收錄於 JIABS VOL. 15, NO. 1 1992 年。

<sup>86</sup> 參印順著《初期大乘佛教之起源與開展》第 743 頁。正聞 78 年 2 月 5 版。

## 從《勝天王般若波羅蜜經》試析 「信法」與「謗法」之概念

林秀雪

中華佛學研究所

### 提要

《勝天王般若波羅蜜經》，約莫可推定當屬大乘晚期之作品。本篇文章所討論的「信法」與「謗法」這兩個詞語，在經中並無具體的出現，它是由《勝天王般若波羅蜜經·勸誡品·第十三》(T 8.231.721a) 裡，文殊師利菩薩向佛陀的提問而來的。

文中提及：末世眾生對於「般若波羅蜜」能否「信受」、亦或「生謗」？<sup>1</sup>而佛陀也藉此說明「信法」與「謗法」之功德及罪報為何。「信法」與「謗法」這一組相對的概念，筆者擬先由「信法」與「謗法」之主體（般若波羅蜜）析其概念，由其「助道法」及「障善法」中探彼我之緣起，末節中略析「信法」與「謗法」的認知狀態，藉以廓清於此相關之概念。

關鍵詞：1.信 2.正信 3.信法 4.謗 5.謗法 6.助道法 7.障善法

<sup>1</sup> 「如來所說甚深般若波羅蜜，於未來世末代之中，頗有眾生能信受不？若善男子、善女人聞是修多羅生信不謗，如此等人成何功德？……」，參見 T 8.231.721a。