

中華佛學學報第 18 期 (pp.1-29)：(民國 94 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 18, (2005)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

印度中期 ^[1] 中觀思想家的佛身 ——以月稱和清辨為中心

釋見弘

中華佛學研究所助理研究員

提要

梶山雄一博士在其論文中，提及以龍樹為始的中觀學派、包含清辨、月稱和寂天的佛身說乃是法身與色身的二身說。此中的「法身」，意指寂然、超越一切概念、言語活動的真理（空性）；而「色身」，意指具有肉身的歷史上的佛陀，相當於唯識學派的三身說中的「（變）化身」。他認為，這樣的二身說在解釋佛身上有其缺陷，因為作為空性的法身，到底如何能夠變現出化身呢？因此需要有「由法身所流出來」（即「法界等流」）的「受用身」（亦可名「色身」）來作為它們的的媒介。

本論文的目的，一方面在確認於月稱的《入中論釋》中，是否明白地有三身思想的呈現？進一步，更嘗試探討表面上似乎是主張二身說的清辨的著作中，是否也有三身說，或者更精確地說，是否也有相當於「受用身」一詞的觀念存在？

經過對兩人著作的相關考察後，本論文獲得如下結論：雖然在《般若燈論》和《中觀心論頌》裡，清辨未曾正式使用「受用身」這一與三身說直接關連的術語，

p.2 ↘

但就思想內涵言，他的「如來身」一語，應該包括了「法身」與「受用身」兩個概念。易言之，除了在法身的細部理解上，與月稱有些許差異外，基本上清辨似乎也援用了三身說的結構。至於月稱方面，他確實運用三身的概念，來系統地描繪他的佛陀觀。此外、由於他們之後的智藏、乃至於蓮華戒等人的著作中，也都明確地述及佛的三身，因此，綜觀地來看，我們或可斷言：以清辨和月稱為主的印度中期中觀思想家，乃至其後的中觀思想家們，在佛身的觀點上，與唯識學派一致，都採取了三身說的立場。

關鍵詞：1.清辨 2.月稱 3.佛身 4.受用身

【目次】

[一、前言](#)

[二、月稱的佛身思想](#)

[\(一\) 相關著作](#)

[\(二\) 《入中論釋》中的佛身思想](#)

[三、清辨的佛身思想](#)

[\(一\) 相關著作](#)

[\(二\) 《中觀心論頌》及《般若燈論》中之佛身思想](#)

[四、結語](#)

p. 3

一、前言

梶山雄一博士在其論文中，提及以龍樹（Nāgārjuna，約活躍於 2 世紀前後）為始的中觀學派（Mādhyamikā）——包含清辨（Bhāviveka / Bhāvaviveka / Bhavya，[2] 約活躍於 6 世紀）、月稱（Candrakīrti、約活躍於 7 世紀前半）和寂天（Śāntideva、約活躍於 7 世紀後半）——的佛身說乃是法身與色身的二身說。此中的「法身」，意指寂然、超越一切概念、言語活動的真理（空性）；而「色身」，意指具有肉身的歷史上的佛陀，相當於唯識學派的三身說 [3] 中的「（變）化身」。他認為，這樣的二身說在解釋佛身上有其缺陷，因為作為空性的法身，到底如何能夠變現出化身呢？因此需要有「由法身所流出來（法界等流）」的「受用身」（亦可名「色身」）來作為它們的的媒介。[4]

本文的目的，一方面在確認於月稱的《入中論釋》Madhyamakāvatāra-bhāṣya 中，已明白地有三身思想的呈現；進一步，更嘗試探討：在表面上看來似乎是主張二身說的清辨的著作中，是否也有三身說，或者更精確地說，是否也有相當於「受用身」一詞的觀念存在？[5]

由於「色身」一詞可指三身中的「受用身」，也可意味「化身」，為避免混淆，文中使用到「色身」時，將視文脈需要加入說明。至於印度佛教思想史上佛身說的發展，關連的研究為數甚多，加上涉及的問題其層面與範圍，廣泛且複雜，此處姑從略。

二、月稱的佛身思想

三身說的完成，最早可在唯識學派的文獻上得到確認，[6] 然而它未必是唯識學派所獨創的學說。[7] 印度的中期中觀學派之思想家，不論清辨或月稱，

p. 4

都對唯識思想施予了嚴厲的批判，不過在月稱的著作中，也可明確地看到三身的思想。以下，將就此點加以檢討。

（一）相關著作

月稱的諸多著作裡，詳細提及佛身的，有下列兩部作品。

1. Madhyamakāvatāra-bhāṣya 《入中論釋》佛地品（MABh pp. 355.5-405.20）。

2. Triśarana [gamana] saptati 《三歸依七十》vers. 7-11, 23, 24 etc.

但其中《三歸依七十》是否是月稱的真作，學者之間意見紛歧。例如，Ruegg 教授採否定的立場，Sorensen 氏則抱持肯定的態度。[8] 不過，雖然我們此處無法對此書的真偽遽下判斷，但由於《三歸依七十》中所論述的佛身內容，與《入中論釋》一致，且後者，即《入中論釋》中的說明遠比《三歸依七十》來的詳細，故此處的探討以《入中論釋》為主。[9]

（二）《入中論釋》中的佛身思想

（I）法身（chos kyi sku, dharmakāya[10]）

（i）盡焚所知乾薪故，諸佛法身最寂靜，

彼時不生亦不滅，以心滅故由身證。（8）

以智為本質的身體，盡焚所知之乾薪。所知既不生，其具不生者（=智），即是諸佛法身。正是以此為主題〔《金剛經》云：〕「當觀佛為法，導師即法身，法性非所識，彼非可知物。」[11] 彼時此法身不生不滅，正是以此為主題〔經中〕云：「曼殊室利！被稱為是不生不滅的此物，

p. 5

即是如來的別名。」如是，當此智的認識對像是真實時，以此（真實）為認識對象的諸心·心所畢竟不生起，故依世俗觀點，立為唯由身（=受用身）所直接證知。[12]

由上文，可知「法身」是：以智為本質，無有概念分別，寂靜，不生不滅。換言之即是認識不生不滅此一真實的佛身（受用身）之智（法身）[13]。

p. 6

（II）受用身(longs spyod rdzogs pa'i sku, sajbhogakāya or sājbhogikakāya)

（i）福德所得受用身，化物虛空及餘物，

由彼發聲說法性，世間依彼知真實。（5）

諸如來現證法界（=真實）所住之色身，〔此〕身乃以百福德而得。具不可思議種種身體的彼〔色身〕，以種種形相，唯作為諸菩薩受用法樂之因而出現。依於彼〔身所發之音聲，世間〕瞭解如：「曼殊室利！被稱為是不生不滅的此物，即是如來的別名」等佛語的種種言說。從彼百福所修得的色身，發出如來加持[14]之音聲，依彼〔音聲〕，世間堪聞如是教說之法器者，便能無顛倒地決知真實。不但〔藉著〕諸福德而得的〔色〕身所發出的〔音聲，世間人能決知真實，此外〕，藉著彼〔色身〕的加持〔而生的〕諸化物（=化身？）所發出的闡明諸法真實的音聲，世間人亦能決知真實。不僅諸化物所發出之〔音聲〕，甚至於藉著彼〔加持〕的力量，無有心、心所的虛空及餘草木巖壁等也能發出音聲，世間人藉此亦可瞭解真實。[15]

p. 7

（ii）〈問〉沒有心和心所的無概念分別之物（即佛之受用身），既然無法行活動之事，怎會成為發聲這一行為的原因？〈答〉以下舉外界事例〔說明〕。

猶如強力之陶師，長時極力轉轆轤，

現今雖無功用生，旋轉仍為瓶等因。（6）

如是現雖無功用，住法身彼佛世尊，

由眾生善與誓願，所引之業不思議。（7）

由某力故，佛世尊雖無概念分別，為能隨宜令應被教化者悟入〔真實〕，饒益無邊有情界。即、菩薩昔發誓願：「像這些諸佛世尊，現在〔雖〕無概念分別，如如意珠及如意樹般，隨其機宜，以饒益眾生

為首要，安住法界剎那不動，教化有情而不失時，願我亦能如是！」由彼誓願之勢力與諸應被教化者堪聞是法善業成熟，而有如是〔利生〕行為之差別。如是當知，〔佛世尊〕現在雖無功用，而能宣說真實，完成利生行為。[16]

(iii) 諸佛釋尊色身的一一毛孔和〔三十二〕大丈夫相、〔八十〕隨好、[17] 〔十〕力、〔四〕無所畏、〔十八〕不共佛法等功德的差別，唯諸佛〔乃能〕明白識知，……[18]

(iv) 為百福德之相所莊嚴的這個身體，唯對於離開語言概念的虛構（prapañca）、以自身的福慧資糧獲得〔如〕無垢鏡〔般〕的智慧之諸菩薩，[19] 才〔如〕存在〔般〕地顯現。[20]

p. 8

由上面文章，可知「受用身」：

- (1) 又作「色身」，是無數福德所修得的身體，也是諸如來現證法界時的身體，[21] 具有三十二大丈夫相等無數功德。
- (2) 以種種形相，[22] 作為具有無染汙智菩薩受用法樂的原因而出現。
- (3) 其智、即認識便是「法身」。
- (4) 故如法身般，它也是寂靜，沒有心、心所的活動。雖然如此，但如同如意珠等，藉著過去尚為菩薩時的誓願等之力量，佛便能發聲說法，利益眾生。

(III) 化身 (sprul pa'i sku, nirmānakāya or nairmānikakāya) [23]

(i) 〔世尊的〕化身，作為一切聲聞、獨覺、菩薩共同的認識對象和共同的手段而出現；也作為諸凡夫的認識對象，隨宜地出現，並作為他們成就善趣〔的原因〕不假功用必然出現。以此為主題頌曰：

得不動身佛，化身來三有，

示下降出生，菩提轉靜輪。

欺瞞放逸行，愛索縛世間，

佛以大悲心，無餘導涅槃。(35)

世尊雖已超越三界，以諸化身，示現有父母子女等，隨順世間。〔他〕來到三界，藉著說示相應的教法，安置有種種根性及行為之有情於涅槃中。[24]

在上面的敘述裡，月稱雖未明言作為聲聞、獨覺、菩薩所共同認識的化身，其身形為何，但由於文脈是先言及聲聞、獨覺、菩薩之後才述及凡夫的情況，故於此兩者所現之化身，應分開理解才恰當。另外，由後者文中的「隨宜地（*cirigs par, yathāyogam*）」一語，我們也可知道佛對凡夫所做的化身示現，是隨眾生之需要，因時因地，以不同的身形示現。故應非只限於佛陀的形象。所以月稱所謂的「化身」，雖是以凡夫所見的「歷史上的佛陀」為主，但應也包含了佛陀以外的其他身形的化身。[25]

（IV）等流身（*rgyu mthun pa'i sku, nisyandakāya or nisyandakāya*）

特別的是，除了上述三種身體，月稱還提出了「等流身」[26] 一詞。這是為了教化有情，由法身或色身所流出的身體。關於這個等流身，月稱具體描述說：佛於此身體中，乃至於身上的一一毛孔中，任運示現自己與其他諸佛及菩薩、聲聞等的一切修行，並示現凡夫的種種狀態，以教化眾生。[27]

（V）小結

（1）月稱所使用的「等流身」這一概念，來源應與大乘經典有關。但作為專門術語，與佛的三身一起使用，卻不見於清辨的作品。智藏（*Jñānagarbha*）的《二諦分別論》*Satyadvayavibhava* 末章裡，雖然相當系統地論述了佛的三身，也看不到此字。[28] 蓮華戒（*Kamalaśīla*）在他的著作中，雖然說到佛身，但也未曾使用這個語詞。[29] 故「等流身」一詞，有可能是月稱自己的創作。

（2）月稱一方面說等流身是從法身或色身（受用身）所生，一方面又強調它有別於此二身。[30] 雖然如此，這裡我們仍將等流身歸入於法身或受用身，視月稱的佛身思想為典型的三身說。而在月稱的三身說裡，居核心地位的，可以說是「受用身」。這是因為「化身」不過是佛陀教化眾生的手段，而所謂的「法身」，也只不過是將「智」即認識，從佛陀的受用身別立出來，所得到的結果而已。[31]

（3）《明句論》*Prasannapadā* 第二十二「如來的考察」章中，月稱基本上是站在「空」的立場，視如來為超越了一切言語概念的虛構（*prapañca*），是如夢如幻之存在。[32] 相對於此，在《入中論釋》裡，他比較是站在「有」的立場來陳述如來是什麼。換言之，我們可以說，於前者中，他是站在勝義諦的立場；而於後者中，他是從世俗諦，特別是與宗教救濟有關的立場，建構了他的佛陀觀。

三、清辨的佛身思想

(一) 相關著作

清辨的佛身思想，可以由他下列的三部著作窺知。

1. Prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti 《根本中論注般若燈論》（以下稱《般若燈論》）。
2. Madhyamakahrdaya-kārikā 《中觀心論頌》 Chapter III vers. 267-360。
3. Madhyamakahrdaya-vṛtti-tarkajvālā 《中觀心論注思擇炎》（範圍同上，又以下稱《思擇炎》）。

對《般若燈論》與《中觀心論頌》[33] 是清辨的真作，學者們並無疑義。但對作為《中觀心論頌》註釋書的《思擇炎》則意見紛歧。江島惠教教授首先對現存的《思擇炎》為清辨的原作此一傳統說法投以疑問眼光，[34] 不過他認為兩者間在內容上並無太大的距離。[35] 反之，Lindtner 教授則主張它是清辨的真作。[36] Ruegg 教授在整理了學者們不同的看法之後，認為目前雖不能做出決定性的結論，但應仔細檢討非清辨之作的可能性。[37] 哈佛大學出身的 Eckel 教授則在認知到作者問題的同時，雖無進一步的證據，仍採取了作者是同一人的立場。[38] 另一方面，池田道浩氏強烈否定《思擇炎》是清辨的作品，[39] 東京大學的齋藤明教亦以詩頌和註釋間的落差太大而持懷疑態度。[40]

由於迄今為止，仍未能有學者全面性地就思想內容的角度，提出決定性的結論，故本文以下的探討，主要以《般若燈論》及《中觀心論頌》這兩部作品為考察對象，

p. 12

必要之處，才參考《思擇炎》，而不是如 Eckel 教授般，把它當成理解清辨的佛身思想時的根本依據。[41]

(二) 《中觀心論頌》及《般若燈論》中之佛身思想

(I) 《中觀心論頌》法身與如來身，如來身=法身+色身（即受用）

擁有無限福德的蓄積、識知無量的對象的諸佛的這個法身，寂滅了〔所有的〕語言概念的虛構（prapañca 戲論），是吉祥的。肉眼看不到〔它〕，天眼看不到〔它〕，有概念知或無概念知也難以看到它。……因為和彼〔如來〕在本質上無有差別故，因為是被彼〔如來〕所覺知的真理故，因此〔法身〕被承認是如來的身體，而不是〔如來〕以外的〔聲聞等[42]〕的〔身體〕，〔他們〕未覺知彼〔法身〕故。[43]

由上面詩頌，特別是最後的敘述，我們可發現：對清辨而言，法身是被覺知的對象，也就是真理（*tattva*），這一點和月稱以智慧為法身，有著微妙的差異。易言之，清辨所謂的法身偏重在理法身，而月稱偏重在智法身。[44]

此外，值得注意的是文中「法身是如來的身體」之表明。就字面而言，清辨強調法身與如來或如來的身體在本質上是同一的，但仔細深思的話，兩者必定就某一層面而言，有不同之處，故文中才要如此刻意地論證兩者的同質性。而清辨把佛、如來定義為「擁有無限福德的蓄積，識知無量的對象（＝具有一切智）」，換言之即所謂的「擁有福德智慧二資糧」，且把法身定義為超越一切認識的「真理」。從這一點來看，我們知道：

p. 13

(1) 如來是認識的主體，法身則是被如來認識的客體。

(2) 如來包含了福德與智慧這兩個面向。作為真理的「法身」，是如來所識知的對象，故只與如來的智慧這一面向對應，至於福德這一面向，應和「色身」也就是「受用身」對應。

(3) 因此，清辨的行文裡，除了顯而可見的「法身」這一概念外，其實還隱含著佛教傳統所謂的由福德所感得的「色身」（受用身）這一概念。換言之，清辨所使用的「如來」或「如來的身體」一詞，兼含了法身與色身（受用身）二個概念，意涵較為寬廣。

上述的推論，可以在龍樹的著作中得到印證。因為龍樹在《寶鬘論》*Ratnāvalī* 第三章一開頭便說：根據大乘經典，佛的相好來自於不可思量的福德。如同世界是不可思量一般，一切獨覺的福德、有學無學聖者的福德、全世界的福德是不可思量的。不過，以此十倍的無限福德、乃得生起佛的一根身毛。而從生起所有身毛的百倍福德，佛的一個相好才得以出現云云。[45] 接著又說：「若佛色身的因，尚且如世界般是不可思量的話，那麼，法身的因，為什麼是可思量的呢？[46] ……王啊！簡要地說，諸佛的色身是由福德資糧所生，法身是由智慧資糧所生。因此，這二資糧是獲得佛果的因。如是，總而言之，請經常以此福德智慧為依止。」[47] 另外在《六十頌如理論》*Yuktisastikā* 的迴向文，龍樹也說及法身和色身。「願藉由這個善法，所有人都能積集福德智慧，獲得從福德和智慧所生的兩個最高的東西！」[48]

所以，龍樹思想裡，的確有「法身」和「色身」這兩個概念。不過，學者間對《寶鬘論》的「色身」一詞，到底指的是佛的哪一身，見解頗為分歧。梶山博士站在空性的立場，認為這裡的「色身」指具備了相好的「佛的肉體」，也就是釋迦牟尼佛，故和後世所謂的「化身」有關。[49] 而同是中觀學權威的丹治昭義教授卻以為，

p. 14

這與報身，亦即佛的「受用身」有關。[\[50\]](#) 筆者的看法是：根據《寶鬘論》和《六十頌如理論》的 述，我們可以清楚看到龍樹言下的「色身」之相好，乃佛陀累生累劫蓄積福德後所獲得的果報。既是果報，則當屬報身亦即「受用身」的範疇，而不應與「化身」連結。[\[51\]](#) 因此，筆者認同丹治教授的看法。

是故清辨在《中觀心論頌》所描述的「擁有福德智慧二資糧」的「如來」或「如來的身體」，就龍樹以來的中觀傳統而論的話，應該包括了「色身」及「法身」。其中，「色身」相當於三身說中的「受用身」，[\[52\]](#) 而「法身」偏重在與智慧相應、即「真理」這一層面的「理法身」。這樣的論斷，和《思擇炎》在第 291 詩頌的註釋冒頭的敘述，正好一致：「從勝義的角度來說，彼（法身）非言語、認識的對象，但是〔從世俗的角度來說的話〕，唯有擁有作為如來色形的〔三十二〕相與〔八十〕隨好者（=色身、受用身），它才是彼〔如來〕

p. 15

的〔身體〕。」[\[53\]](#)

（II）《般若燈論》：如來身（=法身+色身）與化身

雖然如來的身體（如來身）無有概念分別，但藉著堪忍於〔給予〕一切〔眾生〕利益，和想要成就他人的利益與幸福的最上知之心念，以及遍熏習於〔心相續中〕的[\[54\]](#) 往昔誓願的力量，從〔彼如來身，〕化身也以一切方式生起。依止於彼（化身？），具有隨順音節、語、文特徵的語詞——即闡明不共於一切異教徒、聲聞、獨覺〔教法的〕人無我和法無我〔這一教法的語詞〕——為了〔讓眾生〕正確地完成諸波羅蜜，作為最上乘，於諸趣眾生生起。它被稱為「大乘」。當勝義的佛存在的時候，說示教義的語言才會生起，所以說法者才被承認說了法[\[55\]](#)

p. 16

根據前面（I）的考察，筆者以為這裡的「如來的身體」同樣也包含了如來的色身（受用身）與法身。且值得注意的是，本段文字和前面月稱在《入中論釋》裡頭的描述十分類似（見貳之（二）之（II）之（i）、（ii））易言之，如果將此處清辨的「無有概念分別的如來的身體」，如月稱般，立為「色身（受用身）」，再將此色身的無分別智所認識的真理，別立為「法身」的話，二人對法身及色身（受用身）的說明方式，幾乎是一致的。

不過，對於這一段文中說到的「化身」，我們必須做進一步的探討。因為長尾雅人教授認為：神通力所變化的「化作」（化身）與佛三身中的「化身」是不

同的。[56] 他的意思是說：前者如同魔術師藉神通力所變現出的幻化物般，沒有任何所依，而後者則是以法身、法界為依止的變現物，故二者有別。

一般在提及三身說的化身時，多以「釋尊從兜率天下生、入母胎、作為王子而誕生、成年、乃至出家、成道、轉法輪等」[57] 的定型方式來說明，也就是把化身理解為入胎降生世間，示現如凡人般的存在。但化身的內容其實並不只如此。活躍於六世紀左右、唯識學派的重要思想家之一的安慧（Sthiramati）論師，他在他的《大乘莊嚴經論釋疏》Mahāyānasūtrālakārahāsyā-vṛtti 一書中提到：為了利益聖者及非聖者的一切有情，佛的成所作智，不斷地就身、口、意三業做種種變化。[58] 其中，「身的變化」有二種，一是佛自己變現為天、龍、夜叉等，一是加持（adhīsthāna）其他有情或無情物的果樹等，令變現為佛菩薩等。[59] 他又明言化身並不只限於由兜率天下降出生等的示現，而是佛的無量變化，

p. 17

即天、餓鬼、畜牲等一切的變化身，都是佛的化身。[60]

雖然如此，遺憾的是，由其中相關文脈的敘述，我們仍然無法判斷安慧所認為的化身，究竟包不包含長尾教授說的「神通力所變化的化作」？[61] 同時，麻煩的是，清辨上述文章裡的「化身」，到底只是佛以神通力，如魔術師般地暫時變現出的化作，待佛說完法後將立刻消失得無影無蹤，或是意指由兜率天下降、入胎出生並示現成佛的化身佛？這一點，單從他在文章裡的簡單描述，是得不到答案的。[62] 所以，倘若能進一步在清辨的著作裡，找到其他關於下生入胎的化身佛之類的描述的話，將是解決這個問題的關鍵。而就在《中觀心論頌》中，我們發現有一個詩頌，說到菩薩藉著示現由兜率天下降、入胎出生及成正覺等，來教化眾生。其敘述如下。

（III）《中觀心論頌》：化身

於無量的世界中，藉著示現於兜率天死去、下生入胎、成等正覺等事，此〔菩薩〕教化應被教化的〔眾生〕。[63]

以上是《中觀心論頌》第三章 336 詩頌的內容。在此詩頌之前，清辨說明了什麼是佛的「法身」

p. 18

和修習體證此法身者的心境，[64] 然後便廣述菩薩的六度行及種種自在力和神通力。在說畢最後的「見死生智通」後，[65] 接著便是本詩頌。

值得注意的是，清辨在這裡提到「示現於兜率天死去、下生入胎、成等正覺等」，示現的主體雖然是菩薩，但我們不禁要好奇地問：此處菩薩所示現的佛

身與三身說中的化身，二者有沒有關連？如果有關連，那麼也就可以斷定清辨的佛身思想中包含了化身。

關於這一點，世親（Vasubandhu）在《中邊分別論》*Madhyāntavibhāga* 第二章中說到：「〔菩薩〕自第十地起，通達於業自在的所依性。因為隨其所欲，以諸變化，利益諸有情故。」安慧對此進一步解釋說：「〔菩薩〕在第十地，基於法界，通達於業自在的所依性，故於如來行業，得增上性。何以故？因為〔第十地菩薩〕如善逝般，對十方無邊世界的有情，以諸變化身，隨其所願，對任何人、於任何時候、行任何當為之事（即教化）故。」[\[66\]](#) 也就是說，第十地菩薩亦能如佛陀般，擁有化身，自在地教化眾生。

安慧如此的解釋，可以在許多的大乘經典裡，得到印證。梶山教授說，高階位的菩薩透過神變（*vikurvā, vikurvana, vikurvita*），示現如釋迦牟尼佛般的「八相成道」的描述見於《十地經》、《大智度論》、《大無量壽經》等經典中，並且也見於和《維摩經》幾乎是同樣古老[\[67\]](#) 的《首楞嚴三昧經》

p. 19

Śūrajamasamādhī-sūtra 這一大乘經典中。而《首楞嚴三昧經》裡，更明確說到這樣的神變是第十地菩薩所擁有的，其本質是禪定。[\[68\]](#)

因此，清辨 336 詩頌的描述，原來是以大乘佛教的傳統為其背景的。既然第十地的菩薩都可擁有「示現於兜率天死去、下生入胎、成等正覺等」的化身，那麼，佛陀當然也應有如此的化身。於此，我們可以判定，在清辨的佛身思想中，確實含有化身的思想。

（IV）《中觀心論頌》：色身（=受用身+化身）

他以無與倫比、奪走了〔觀看者的〕心和眼睛的色〔身〕——被如彩虹般的一尋圓光所圍繞，具有確然、燦然且圓滿的〔三十二〕相及〔八十〕隨形好的榮光（*śrī*），以威嚴為裝飾，超越了一切光輝的——〔如是色身〕——以及伴隨著〔三〕示導（*pratihārya*）、[\[69\]](#) 六十種〔特質〕的言音，[\[70\]](#) 吸引了諸天人和阿修羅的心。他以如同如意珠般的相貌和言詞，為了被教化者的利益，[\[71\]](#) 作為世主，示現一切身形。[\[72\]](#)

p. 20

清辨在這裡提到了佛的 *rūpa*（色形），並說它有三十二相與八十隨形好等，可見這指的是具體的身形。只是，它到底意指佛的受用身或是佛的化身，詩頌中並沒有明言。若根據《思擇炎》的註解的話，這裡的色身，包含了佛的受用身與化身。[\[73\]](#)

這樣的解釋與詩頌之間，乍看之下似有些落差。因為在三身說裡，三十二相與八十隨形好雖歸入佛的色身即受用身，[74] 且如本論文前面、貳之（二）之（II）的（iii）的文章中所示，月稱也作同樣的理解，問題是，佛的受用身乃作為大菩薩受用法樂的原因而出現，非一般凡夫眾生可見，而清辨卻說這樣的色身，「吸引了諸天人和阿修羅的心」，而未說及菩薩。既是天人等的認識對象，似乎只能理解為「化身」。雖然如此，因為詩頌末說到「為了被教化者的利益，……示現一切身形」，既是「一切身形」，則為了教化諸大菩薩的所示現的「受用身」，也可能包含在內。這樣一來，《思擇炎》的解釋，亦不能說一定不合理。

V) 小結

（1）歸納上來分析，我們可以知道：雖然在《般若燈論》和《中觀心論頌》裡，清辨未曾正式使用「受用身」這一與三身說直接關連的術語，但就思想內涵言，他的「如來身」一語，應該包括了「法身」與「受用身」兩個概念。

（2）此外，再就他所處的時代來看，他活躍的時期，正是唯識思潮興盛的時期。因而在佛身思想方面，他與月稱相同，都採用體繫上較為完備的三身說，這是非常可能的。何況三身說和中觀的空之理論，並沒有牴觸之處。且一如我們之前在參之（二）之（I）的後半中，已經論述過的，這也與龍樹以來的中觀傳統，若合符節。[75] 是以，我們難以同意 Eckel 教授所主張的：「清辨為了某種我們不知道的理由，或為了要忠於龍樹的傳統，而固守舊來的法身與化身的二身說之體系」。

p. 21

[76] 同樣地，梶山博士以清辨、月稱和寂天的著作為例，說明中觀學派到最後還是固執於二身說，[77] 這樣的看法我們也不認為是恰當的。

四、結語

因此，在中期中觀學派諸思想家中，月稱無疑地已使用三身的術語，來系統性地描繪他的佛陀觀。至於比月稱稍早的清辨，除了在法身細部的理解上，與月稱稍有差異之外，似乎也援用了三身說的結構。而正如前面已提過的，清辨、月稱之後的智藏乃至蓮華戒等人的著作中，都明確地論述到佛的三身，[78]於此，我們或可斷言：以清辨和月稱為主的印度中期及繼他們之後的中觀思想家們，在佛身的觀點上，與唯識學派相同，都接受了三身說。這也意味了：眾所周知的清辨和月稱，他們之所以要強烈批判唯識思想，是因為這涉及了「什麼是真理」的理解；反之，佛身觀牽涉的乃是信仰、修行以及宗教救濟的層面。在這個層面上，本來沒有所謂唯識傳統或是中觀傳統的歧異，有的只是大乘一脈相承、共同的傳統。

所以，同是接受大乘洗禮的中觀學者們，在刻劃理想的佛陀時，除了強調攸關「空之真理」、「空之智慧」的「法身佛」這一面向之外，與眾生救濟相關的佛的「化身」，以及歷經長時間修行後所獲得的最完美的果報——「受用身」，當然也是重要的面向。故儘管「空思想」確實是中觀學說的菁華之所在，但透過受用身和化身的描繪，也讓我們看到中觀思想家們在追求「真理」的同時，還流露出濃厚的宗教情懷。這一點，是我們在研究空思想之際，不應該忽略的。

p. 22

【附記】

(1) 文中的下線及藏文或大正藏等原典引文中的標點為筆者所加；〔 〕內之字詞乃原文無，為令文意更明確，筆者補入之語詞。（）內之字詞為梵藏原語或同義詞。

(2) 藏文轉寫採 Wylie 式。

(3) 註腳中的梵、藏原典頁數後的數字表行數，如 p. 84.1-7 表示第 84 頁第 1 行到第 7 行。

(4) 承蒙蔡耀明教授慷慨借予收集的論文資料，廖本聖老師提供關於解讀《思擇炎》的寶貴意見，在此謹致上深摯的謝意。

(5) 本論文曾發表於 2003 年 10 月 19 日，由法鼓山中華佛學研究所主辦的「兩岸佛教學術研究現況與教育發展研討會」。

p. 23

【略語及參考文獻】

(中文及日文文獻依筆劃順序排列)

AKAbhidharmakośa of Vasubandhu

See AKBh.

AKBh Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu

Ed. by P. Pradhan, Abhidharma-koshabhāṣya of Vasubandhu. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

Conze, E.

(1957):Vajracchedikā Prajñāpāramitā. edited and translated with introd. and glossary [by] Edward Conze. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Derge ed.

The Tibetan Tripitaka, sDe-dge edition, bsTan-hgyur, Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo (Dbu ma) .

Dutt, N.

(1929):The Doctrine of Kāya in Hīnayāna and Mahāyāna. In: The Indian Historical Quarterly. Vol. V, No. 3, pp. 518-546.

Eckel, M. D.

(1992a):To See the Buddha, A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness. New Jersey: Princeton University Press.

(1992b):Jñānagarbha on the Two Truths, An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass.

Johnston & Kunst

(1986):The Dialectical Method of Nāgārjuna: Vīgrahavyāvartanī, Translated from the Original Sanskrit with Introduction and Notes by Kamaleswar Bhattacharya, Text critically edited by E. H. Johnston and Arnold Kunst. Delhi: Motilal Banarsidass, 1st: 1978, 2nd (revised and enlarged): 1986.

de La Vallée Poussin, L.

(1906):Studies in Buddhist Dogma: The Three Bodies of a Buddha (Trikāya). In: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. pp. 943-977.

p. 24

(1903-1913):Mūlamadhyamakakārikās (Madhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Bibliotheca Indica IV, St. Pétersborg. reprinted: 1977, Meicho-Fukyū-Kai.

Lévi, M. S.

(1966):Sthiramati Madhyāntavibhāgatīkā Exposition Systématique Du Yogācāravijñaptivāda. 1st: 1934, 鈴木學術財団複刊：1966。

Lévi & Yamaguchi

(1934):Ed. by M. S. Lévi & S. Yamaguchi, Madhyāntavibhāgatīkā, exposition systématique du yogācāravijñaptivāda. Nagoya: Librairie Hajinkaku.

MABh Madhyamakāvatāra-bhāṣya of Candrakīrti

Ed. by L. de La Vallée Poussin, Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Bibliotheca Buddhica IX. St. Pétersbourg, 1907-1912.

MHK Madhyamakahrdaya-kārikā of Bhāvaviveka

Ed. by 江島惠教。See 江島 (1980) pp. 268-361。

Murti, T. R. V.

(1987):The Central Philosophy of Buddhism. London: Allen and Unwin. 1st: 1955, 2nd: 1987.

Peking ed.

The Tibetan Tripiṭaka, Peking edition: Kept in the Library of the Otani University, Kyoto. Reprinted under the supervision of the Otani University, ed. by Daisetz T. Suzuki, Tokyo-Kyoto, 1954-1963.

PP Prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti of Bhāvaviveka

Derge ed. No. 3853.

RĀRatnāvalī of Nāgārjuna

Ed. by M. Hahn, Nāgārjuna 』 s Ratnāvalī Vol.1 The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese). Bonn: Indica et Tibetica Verlag, 1982.

Ruegg, D. S.

(1981): *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

(1990): *On the Authorship of Some Works Ascribed to Bhāvaviveka/Bhavya*. In: *Earliest Buddhism and Madhyamaka*. Ed. by David Seyfort Ruegg and Lambert Schmithausen. Leiden: E. J. Brill, pp. 59-71.

p. 25

Sorensen, P. K.

(1986): *Candrakīrti Triśaranasaptati, The Septuagint on the Three Refuges*. Wien: Arbeitskreis Für Tibetische und Buddhistische Studien Universität.

Stcherbatsky, Th.

(1927): *The Conception of Buddhist Nirvāna*. Leningrad: Academy of Sciences of the USSR.

Takasaki, J.

(1966): *Dharmatā, Dharmadhātu, Dharmakāya, and Buddhadhātu—Structure of the Ultimate Value in Mahāyāna Buddhism*. In: *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū*. No. 14-2, pp. 903-919.

TJ*Madhyamakahrdaya-vṛtti-tarkajvālā of Bhāvaviveka*

Derge ed. No. 3856, Peking ed. No. 5256.

YS*Yuktisastikā of Nāgārjuna*

Derge ed. No. 3825.

ルーベン・アビト

(1976) : 〈〈法身〉二種について〉《印度學佛教學研究》第25卷第1號，pp. 192-195。

山口 益

(1966) : 《安慧阿遮梨耶造 中邊分別論釋疏》。東京：破塵閣書房，1935年初版，1966年鈴木學術財団復刊。

(1975) : 《佛教における無と有との對論》。東京：山喜房佛書林，1941年初版，1975年修訂版。

丹治 昭義

(1992) : 《実在と認識》。大阪：関西大學。

天野 宏英

(1970) : 〈〈Dharmakāya〉の語義とその変遷(一)、(二)〉, 《三藏》第19號、第20號(收於《三藏集》第一輯, 1975年。東京：大東出版社, pp. 163-183)。

平川 彰

(1989) : 《大乘仏教の教理と教団》。東京：春秋社。

p. 26

生井 衛

(1985) : 〈〈菩薩の最後心〉について〉, 《日本佛教學會年報》第52號, pp. 291-310。

池田 道浩

(2001a) : 〈正しい世俗(tathyasajvrti)と後得智〉, 《印度學佛教學研究》第50卷第1號, pp. 158-161。

(2001b) : 〈Tarkajvālāの二諦説に関する疑問(2)〉, 《駒澤短期大學佛教論集》第7號, pp. 67-76。

江島 惠教

(1980) : 《中観思想の展開》。東京：春秋社。

(1990) : 〈Bhāvaviveka / Bhavya / Bhāviveka〉, 《印度學佛教學研究》第38卷第2號, pp. 838-846。

松下 了宗

(1983) : 〈ジュニヤーナガルバの二諦分別論——和訳研究(上)〉, 《龍谷大學大學院紀要下》第5集, pp. 27-49。

(1985) : 〈ジュニヤーナガルバの二諦分別論——和訳研究(下)〉, 《龍谷大學大學院紀要》第7集, pp. 27-53。

武内 紹晃

(1981) : 〈仏陀観の変遷〉, 《講座・大乘仏教 1——大乘仏教とは何か》。東京: 春秋社, pp. 153-181。

芳村 修基

(1974) : 《インド大乘佛教思想研究》。京都: 百華苑。

長尾 雅人

(1978) : 《中観と唯識》。東京: 岩波書店。

(1987) : 《攝大乘論 和訳と註解》上、下。東京: 講談社。

梶山 雄一

(1982) : 〈中観思想の歴史と文獻〉, 《講座・大乘仏教 7——中観思想》。東京: 春秋社, pp. 1-83。

(1987) : 《大乘佛典中國・日本篇 22 親鸞》。東京: 中央公論社。

(1995) : 〈神變〉, 《佛教大學総合研究所紀要》第 2 號, pp. 1-37。

(1996) : 〈仏陀観の発展〉, 《佛教大學総合研究所紀要》第 3 號, pp. 5-46。

p. 27

袴谷 憲昭

(1984) : 〈〈法身〉覚え書〉, 《インド古典研究 VI 神秘思想論集》。千葉: 成田山新勝寺, pp. 57-79。

野澤 静證

(1957) : 《大乘佛教瑜伽行の研究——解深密經聖者慈氏章及び疏の譯註》。京都: 法藏館。

斎藤 明

(1988) : 〈〈初期〉中観派とブツダパーリタ〉, 《仏教學》第 24 號, pp. 29-51。

(2005) : 〈『中観心論』の書名と成立をあぐる諸問題〉, 《印度學佛教學研究》第 53 卷第 2 號, pp. 832-838。

《智論》

《大智度論》，《大正新修大藏經 XXV》，No. 1509。

《瑜伽論》

《瑜伽師地論》，《大正新修大藏經 XXX》，No. 1579。

藏研會 西藏文典研究會

(1981)：《西藏文獻による仏教思想研究 第2號 安慧造『大乘莊嚴經論
釈疏』——菩提品(II)》。東京：山喜房佛書林。

藤村 隆淳

(2002)：《マハーヴァスツの菩薩思想》。東京：山喜房佛書林。

Theories of the Buddha Body Held by Middle Period Mādhyamikā Thinkers: Candrakīrti and Bhāviveka

SHIH Jien-Hong
Assistant Researcher Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Abstract

In his articles, Prof. KAJIYAMA Yuichi refers to the theory of the Buddha-body in the Mādhyamikā school, which originates with Nāgārjuna and includes Bhāviveka, Candrakīrti, and Śāntideva. It is a double body theory, comprised of dharmakāya and rūpakāya. Here, "dharmakāya" refers to truth (emptiness), which is calm, and transcends conceptual and linguistic activity. "Rūpakāya" refers to the historical buddha, who possesses a physical body, and is equivalent to the nirmānakāya in Yogācāra's triple body theory. He finds that a double body theory is insufficient to explain the body of the Buddha, because of the problem of how the dharmakāya of emptiness can manifest nirmānakāyas. Therefore, there needs to be a "saṃbhogakāya emerging from the dharmakāya" (which is the dharmadhātuniṣyanda) to serve as their medium.

It is the goal of this paper first, to determine whether Candrakīrti's Madhyamakāvatāra-bhāṣya includes a clear presentation of triple body thought. Second, it explores what appears on the surface to be a double body theory in the works of Bhāviveka, but which may actually be a triple body theory. More precisely, this paper explores whether he uses an equivalent of the concept saṃbhogakāya.

Through a study of the works by those two thinkers, I have come to the following conclusion. In his Prajñāpradīpa and Madhyamaka-hrdāyakārika, Bhāviveka never formally uses the word saṃbhogakāya, a term associated with the triple body theory. However, in terms of the content of his thought, Bhāviveka's term "tathāgatakāya" ought to include the concepts of dharmakāya and saṃbhogakāya. More simply, except for some minor differences with Candrakīrti in

p. 29

his understanding of dharmakāya, Bhāviveka generally seems to support and employ a triple body theory structure. As for Candrakīrti, he indeed applies a triple body theory in his systematic description of Buddhas. Additionally, we can conclude that thinkers in the middle period of Mādhyamikā thought (mainly Bhāviveka and Candrakīrti), as well as thinkers after them are consistent with Yogācāra in terms of their buddha-body view: they all employ a triple body theory.

Keywords: 1. Bhāviveka 2. Candrakīrti 3. Buddha-body 4. saṃbhogakāya

(English abstract translated by Eric Goodell)

[1] 對中觀學派的分期，各學者間略有差異。Murti (1955 p. 87) 分為形成期（龍樹、聖提婆）、分派期（佛護、清辨）、大成期（月稱、寂天）、與唯識學派的融合期（寂護、蓮華戒等）之四期。Ruegg (1981) 則分為初期（龍樹、聖提婆等）、中期（佛護、清辨、智藏、月稱、寂天等）、瑜伽行中觀學派（寂護、蓮華戒等）和後期（覺賢、勝喜等）之四期。此處筆者係依梶山博士之分期——初期（龍樹、聖提婆等）、中期（佛護、清辨、月稱、寂天）、後期（智藏、寂護、蓮華戒等），並接受齋藤明教授的意見，把前期理解為中觀學派的前史時代，並將佛護列入此時期。參見梶山 (1982)，齋藤 (1988) p. 44。

[2] 關於清辨的梵文名稱，參見江島 (1990) 及 Ruegg (1981) p. 69n1。江島博士在比較過諸文獻後，認為 *Bhāviveka* 一名才是正確的。筆者亦同意他的看法。

[3] 三身的名稱，依文獻和漢譯者的譯語之別，有種種用法。除了「法身、受用身、變化身」，亦作「法身、報身、應身」，「法身、應身、化身」和「自性身、受用身、變化身」等。

[4] 見梶山 (1987) pp. 397-408。長尾教授也認為作為普遍真理的法身和作為歷史上的佛陀的變化身之間，必需有受用身來補足它們之間的隙縫（長尾 1978 p. 275）。

[5] 因為相關資料太少，故寂天的佛身思想不列入本論文考察對象。

[6] 武內 (1981) p. 170。

[7] 長尾 (1978) p. 270。

[8] 分別參見 Ruegg (1981) p. 105 n. 234，Sorensen (1986) pp. 7-9。

[9] 雖然 de La Vallée Poussin 教授早已介紹過月稱的佛身說，但它相當簡略。de La Vallée Poussin (1906) pp. 962-965。

[10] *dharmakāya* 法身一詞，或意味著「法這一身體」或「佛的教法 (*dharma*) 的集合 (*kāya*)」，或意指「佛之諸德性 (*dharma*) 的集合」、「佛之諸德性的依止」，或意味著「以法性 (*dharmatā*) 這一原理為身體」等等。故 *dharmakāya* 一語，可解讀為 *karmadhāraya compound* (持業釋) 或 *tatpuruṣa compound* (依主釋)，也可解讀為 *bahuvrīhi compound* (有財釋)，其中的 *dharma* 和 *kāya* 的語義是多重的。詳參天野 (1970)，ルーベン・アビト (1976)，Takasaki (1966)，長尾 (1978) p. 287 n. 8。

[11] 此處所引用的經文，其對應的梵典原文為：*dharmato buddhā drastavyā dharmakāyā hi nāyakāh. dharmatā ca na vijñeyā na sā śakyā vijñānitum.* (Conze 1957 p.57)

[12] MABh pp. 361.11-362.9 :

shes bya'i bud shing skam po ma lus pa,
bsregs pas zhi ste rgyal rnams chos sku ste,
de tshe skye ba med cing 'gag pa med,
sems 'gags pas de sku yis mngon sum mdzad. (8)

ye shes kyi rang bzhin can gyi sku shes bya'i bud shing skam po ma lus pa bsregs pa la, shes bya skye ba med pas skye ba med pa dang ldan par gyur pa gang yin pa 'di ni sangs rgyas rnams gyi chos kyi sku'o. 'di nyid kyi dbang du mdzad nas, 「sangs rgyas rnams ni chos nyid lta, 'dren pa rnams ni chos kyi sku, chos nyid shes bya'ang ma yin te, de ni shes par nus ma yin」 zhes gsungs so. chos kyi sku 'di ni, de tshe skye ba med cing 'gag pa med pa ste, 'di nyid kyi dbang du mdzad nas, 「'jam dpal! skye ba med cing 'gag pa med pa zhes bya ba 'di ni de bzhin gshegs pa'i tshig bla dwags so」 zhes gsungs so. de ltar na ye shes kyi yul de kho na nyid la rnam pa thams cad du de'i yul can sems dang sems las byung ba rnams mi 'jug pas, sku kho nas mngon sum du mdzad par kun rdzob tu rnam par gzhas go.

[13] 月稱此處純粹從「認識（智）」這一立場來規定「法身」的內涵。但是在包含般若思想或唯識思想系統的佛教傳統中，也有從真如（*tathatā*）、實際（*bhūtakoti*）、空性（*śūnyatā*）、法性（*dharmatā*）、清淨法界（*dharmadhātuviśuddhi*）等，也就是「理」的角度來詮釋法身的。安慧在其《中邊分別論釋疏》*Madhyāntavibhāga-tīkā* 中介紹了以「極清淨的法界」為法身，和以「特定的智」為法身的兩種法身說。「*anye tu nihśesāgantukamalāpagamāt suviśuddho dharmadhātur eva dharmatākāyo dharmakāya iti varnayanti. sarvasmīn api jñeye 'saktāpratihatapravrttīviśīstajñānaj dharmakāya ity apare.*」（Lévi 1966 p. 191.7-10）。以上，參見天野(1970) pp. 169-183，袴谷(1984) pp. 63-68，山口(1966) p. 309 n. 16。Stcherbatsky 教授也提及：「According to the early Yogācāras the dharma-kāya is divided into svabhāva-kāya (*vo-bo-ñid-sku*) and jñāna-kāya (*je-šes-kyi-sku*), the first is the motionless (*nitya*) substance of the Universe, the second is *anitya*, i.e., *changing, living.*」（Stcherbatsky 1927 p. 185 n. 3）另外請參見 Dutt (1929) p. 545f. 對此的說明。

[14] 加持 *adhīsthāna* (*byin gyis rlabs or byin gyis brlabs*)、梵語之義為「居住」、「停留」、「支配」等，與佛不可思議的神變有關。Eckel 教授將它理解為一種「支持」、「持續」的力量，並認為它與誓願有關。參見 Eckel (1992a) pp. 90-94。

[15] MABh pp. 359.2-360.4 :

de yi longs spyod rdzogs sku bsod nams kyis,
zin dang sprul pa mkha' gzhan las de'i mthus,

sgra gang chos kyi de nyid ston 'byung ba,

de las 'jig rten gyis kyang de nyid rig. (5)

de bzhin gshegs pa rnam ni gzugs kyi sku gang la bzhugs nas chos kyi dbyings mngon sum du mdzad pa'i sku bsod nams brgyas zin pa, bsam gyis mi khyab cing sna tsogs pa'i sku mnga' ba de ni ngo bo de dang der byang chub sems dpa' rnam kyi chos kyi longs spyod kyi rgyu nyid du yongs su 'gyur ba yin te, gang las da dung du yang, 「'jam dpal skye ba med cing 'gag pa med pa zhes bya ba 'di ni de bzhin gshegs pa'i tshig bla dwags so」 zhes bya ba de lta bu la sogs pa gsung rab kyi tha snyad sna tshogs pa dag rtog par 'gyur ba, bsod nams brgya las bskrun pa de las de bzhin gshegs pa'i byin gyis rlabs kyis sgra gang zhig 'byung ba de las 'jig rten rnam de lta bu'i chos nye bar ston pa'i snod du gyur pas de kho na nyid phyin ci ma log par nges par 'gyur ro. bsod names kyis 'dus byas pa'i sku las 'byung ba lta zhog gi de'i byin gyi rlabs kyis sprul pa dag las kyi chos kyi de kho na nyid gsal bar byed pa'i sgra gang zhig 'byung ba de las kyang 'jig rten gyis de kho na nyid nges bar 'gyur ro. sprul pa dag las 'byung ba 'ba' zhig tu ma zad kyi gzhan yang de'i mthus sems dang sems las byung ba 'jug pa med du zin kyang, nam mkha' dang gzhan rtswa dang shing dang rtsig pa dang brag la sogs pa las de'i mthus sgra gang zhig 'byung ba de las kyang 'jig rten gyis de nyid rig pa yin no.

[16] MABh pp. 396.9-396.12 : sangs rgyas bcom ldan 'das rnam kyi gzugs kyi sku'i ba spu'i bu ga re re dang, skyes bu chen po'i mtshan dang, dpe byad dang, stobs dang, mi 'jigs pa dang, sangs rgyas kyi chos ma 'dres pa la sogs pa yon tan gyi khyad par yongs su gcod pa ni sangs rgyas kho nas spyod la, ... 被省略的文章，其大意如下：縱使佛宣說這些功得的差別，以無量壽命，藉神通力，且不行其他工作，但求快速宣說，也不能圓滿說盡。

[17] 《瑜伽論》 p. 495c 提到最後生菩薩也有三十二大丈夫相等。

[18] MABh p. 396.9-12 : sangs rgyas bcom ldan 'das rnam kyi gzugs kyi sku'i ba spu'i bu ga re re dang, skyes bu chen po'i mtshan dang, dpe byad dang, stobs dang, mi 'jigs pa dang, sangs rgyas kyi chos ma 'dres pa la sogs pa yon tan gyi khyad par yongs su gcod pa ni sangs rgyas kho nas spyod la,

[19] 根據安慧《大乘莊嚴經論釋疏》，受用身是地上菩薩的對象（藏研會 1981 p. 84）。月稱這裡所描述的菩薩應就是此義。

[20] MABh p. 363.7-11 : bsod nams brgya'i mtshan gyis brgyan pa'i sku 'di ni byang chub sems dpa' spros pa dang bral ba rang gi bsod nams dang ye shes kyi tshogs las shes rab dri ma med pa'i me long thob pa rnam kho na la yod pa nyid du snang gi,

[21] 關於這一點，《瑜伽師地論》提到：「謂佛示現住最後有菩薩位時，先所獲得三十有六大丈夫相，八十隨好圓滿莊嚴妙色身生，於後證得阿耨多羅三藐三菩提時，其色身生，與前正等。」（《瑜伽論》 p. 383c），可見月稱在此處的長行釋文中之所以用「色身」一詞，應意指福德所感得的三十二大丈夫等相的佛身。至於詩頌中之使用「受用身」，其意涵如釋文所言的「作為諸菩薩受

用法樂之因而出現」。故「色身」與「受用身」雖作同義語，但意涵略有不同。

[22] 根據安慧的說法，受用身的形色大小等，依佛名號等而有異，詳見藏研會（1981）p. 83。月稱說的「以種種形相」可能是這個意涵。

[23] 《攝大乘論》中，對於為什麼作為歷史上的佛陀的化身，不能直接就是自性身（法身），列舉了八項理由。參見長尾（1987）pp. 442-448。

[24] MABh pp. 398.14-399.8：

da ni sprul pa'i sku nyan thos dang rang sangs rgyas dang byang chub sems dpa'
thams cad kyī [don*] thun mong ba dang thabs thun mong ba 'byung ba so so'i
skye bo rnam kyī don yang ci rigs par 'byung la, bde 'gro la sogs pa'i sgrub byed du
gyur pa lhun gyis grub par nges par 'byung ba'i dbang du byas nas bshad pa,

slar yang mi g-yo'i mnga' khyod kyis srid gsum byon nas sprul rnam kyis, gshegs pa
dang ni bltams dang byang chub shi ba'i 'khor lo'ang ston par mdzad, de ltar khyod
kyis 'jig rten g-yo bag spyod can re ba'i zhags pa ni,

mang pos bcings pa ma lus thugs rjes mya ngan 'das par bkri bar mdzad. (35)

bcom ldan 'das ni khams gsum las 'das su zin kyang sprul pa'i sku rnam kyis yab
dang yum dang sras la sogs pa dang 'brel par ston zhing 'jig rten dang rjes su bstun te,
khams gsum du gshegs nas ji ltar 'tsham pa'i chos bstan pa 'jug pa'i sgo nas sems can
gyi khams dang spyod pa rnam pa sna tshogs can mya ngan las 'das pa la 'god par
mdzad do. (* don 一字，Poussin 本缺，依 Derge ed. 補上。)

[25] 這一點與安慧在《大乘莊嚴經論釋疏》中所言一致。參見藏研會（1981）p. 84f。

[26] 《攝大乘論》中雖也言及等流身，不過是作為受用身的同義語。參見長尾（1987）下 p. 450、p. 452。又，《楞伽經》中有 nisyandabuddha、
dharmaṭānisyandabuddha 之詞，漢譯為報佛、法佛報佛、法性所流佛（長尾
1978 p. 274、p. 289 n. 17，平川 1989 pp. 262-264），意涵也與此處不同。《大
乘莊嚴經論釋疏》菩提品中也只說到「法身等流的受用身」云云。見藏研會
（1981）p. 84.1。

[27] MABh pp. 363.11-367.16.（原文長故從略不引。）又，月稱所描述的等流
身，似與神變有關，俟日後有機會再詳究。

[28] 參見 Eckel（1992b）pp. 187-190，松下（1983）、（1985）。

[29] 芳村（1974）p. 367。

[30] MABh p. 363.11-15: chos kyī sku las byung ba'am gzugs kyī sku'i mthu las
byung ba yin yang rung ste, ji skad bshad pa'i sku las gzhan du gyur pa rgyu mthun

pa'i sku gang dag sems can 'dul ba'i rgyus byung ba de dag la yang (翻譯：「〔視〕諸等流身為是由法身所生或是由色身之力所生皆可。〔它們〕和已述的〔法身和色身、即受用身這二種〕身體是不同的，是為了教化有情而生的。於如是的〔諸等流身〕中，.....。」)

[31] 因受用身一如法身，其自身亦是寂靜、無有任何概念分別。

[32] de La Vallée Poussin (1903-1913) pp. 431-450.

[33] 根據齋藤明教授的研究，《中觀心論頌》又名《入真甘露》、《論理之炎（思擇炎）》，詳見齋藤（2005）。

[34] 山口益博士未持任何疑義，直接將它歸為清辨作品，Ruegg 教授亦然。參見山口（1975）pp. 59-66，Ruegg（1981）pp. 61-66。

[35] 江島（1980）pp. 13-15、p. 35 n. 19。

[36] Ruegg（1990）p. 65、p. 70 n. 25.

[37] Ruegg（1990）p. 65.

[38] Eckel（1992a）p. 197 n. 2.

[39] 池田（2001a）、（2001b）。

[40] 齋藤明教授於 2003 年 7 月，日本京都佛教大學所舉行的「日本印度學佛教學會」學術大會中如是言及。另參見齋藤（2005）。

[41] 雖然《般若燈論》及《中觀心論頌》中不見「受用身」一詞，但《思擇炎》中卻數次述及。而 Eckel 教授以龍樹以來的中觀傳統是「二身說」即法身和化身等為理由，主張清辨基本上也是「二身說」，使用「受用身」的觀念只在化身不足以說明佛的色身時（Eckel 1992a pp. 125-127）。Eckel 教授這樣的堅持難以理解，因為《思擇炎》中既然已明確地使用「受用身」一字眼，則《思擇炎》中的佛身觀就是三身說的立場，何況所謂龍樹以來的「二身說」之中觀傳統，其具體內容也有待檢討。詳見本文後述。

[42] 根據《思擇炎》補入「聲聞等」。「nyan thos la sogs pa gzhan dag gis ...」（TJ III, 129b4）

[43] MHK III 284-285 : anantapunyarāśīnām ameyajñeyavedināj, buddhānāj dharmakāyo 'yaj prapañcopaśamah śivah. na mājsacaksusā drśyo na drśyo divyacaksusā, savikalpāvikalpena jñānenāpy esa durdrśah. MHK III 291 : tatah svabhāvāsajbhedāt tena bodhitattvatah, kāyas tathāgatasyesto nānyasya tadabodhatah.

[44] 參見前注 13。

[45] RĀ III 1-9 。

[46] RĀ III 10 : gang tshe sangs rgyas gzugs sku yi, rgyu yang de ltar 'jig rten bzhin, gzhal med de tshe chos sku yi, rgyu lta ji ltar gzhal du yod.

[47] RĀ III 12-13 : sangs rgyas rnams kyi gzugs sku ni, bsod nams tshogs las byung ba ste, chos kyi sku ni mdor bsdu na, rgyal po ye shes tshogs las 'khrungs. de lta bas na tshogs 'di gnyis, sangs rgyas nyid ni thob pa'i rgyu, de ltar mdor na bsod nams dang, ye shes 'di ni rtag brten mdzod.

[48] YS 22b4-5 : dge ba 'di yis skye bo kun, bsod nams ye shes tsogs bsags te, bsod nams ye shes las byung ba'i, dam pa gnyis ni thob par shog.

[49] 梶山 (1996) pp. 42-46 。

[50] 另外，值得一提並加以辨識的是，丹治教授把這裡的「法身」理解為佛陀內在精神能力的十八不共佛法（十力、四無畏、三念住及大悲）這一佛德的集合，且將它規屬於報身佛的範疇（丹治 1992 p. 93）。但是安慧在『大乘莊嚴經論釋疏』明言法身具有此不共佛法：「... ma 'dres pa dang ldan pa'i chos kyi sku dang,」（藏研會 1981 p. 27.15）。《思擇炎》中在註釋第 287 詩頌的關於法身非存在、非非存在、非二者、非二者以外中的第四項時也說，就勝義的觀點言，法身不存在；但由世俗的觀點來看，法身是存在的，它是以佛的不共佛法的集合為自體的。「gzhan pa yang ma yin te, kun rdzob tu rnam grangs las de nyid yod pa la sogs pa dag tu brjod par bya ba yin pa'i phyir ro. de ji ltar yod pa nyid yin zhe na, stobs dang, mi 'jigs pa dang, sangs rgyas kyi chos ma 'dres pa 'dus pa'i bdag nyid yin pa'i phyir ro.」（TJ Derge ed. 128a4-5）另外，《俱舍論》也把十八不共佛法歸為是佛智的屬性（AKBh ad Ak 28-33），因此將它們納入受用身似乎較為妥當。

[51] 此外，龍樹所謂的「一切獨覺的福德、有學無學聖者的福德、全世界的福德是不可思量的。不過，以此十倍的無限福德、乃得生起佛的一根身毛。而從生起所有身毛的百倍福德，佛的一個相好才得以出現」也讓我們想起本文貳之（二）之（II）之（iv）中，月稱的「諸佛釋尊色身（即受用身）的一一毛孔和〔三十二〕大丈夫相、〔八十〕隨好、〔十〕力、〔四〕無所畏、〔十八〕不共佛法等功德的差別，唯諸佛〔乃能〕明白識知」這段文句。兩段文字都是在稱讚佛陀色身其功德之殊勝。就這一點言，月稱與龍樹的傳承是一致的。

[52] 在同屬初期中觀論書的《大智度論》裡，也提及了滿十方虛空，色像端正，相好莊嚴，有著無量光明與音聲的佛身，名之為「法性身」。此法性身與「父母生身」的佛身不同，非凡夫所能見云云（《智論》p. 121c、p. 712b）。故此「法性身」實質上相當於與後世的「受用身」之概念。

[53] 「don dam par de tshig dang blo'i yul ma yin du zin kyang, de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid mtshan dang dpe byad bzang po mnga' ba gang yin pa de nyid de'i* yin pas,」（TJ Derge ed. 129a7-129b1）（*de'i 一字，係依 Peking ed. 將 Derge ed. 之 nga'i 訂正為 de'i）。又 Eckel 教授之翻譯如下：「Ultimately [the Dharma

Body } is not an object (visaya) of words or thought, but [conventionally] it is the nature [svabhāva] of the Tathāgata to have primary and secondary characteristics (laksana-anuvyañjana) and these [characteristics] belong [only] to him. 」

[54] 「yongs su bsgos pa nyid ...」之翻譯係參考 TJ 中與此處類似之文節。「de bzhin gshegs pa'i sku rnam par mi rtog pa'i de las gzhan la phan pa sgrub pa'i tshul khriims kyis yongs su bsgos pa'i sngon gyi smon lam gyi shugs kyi dbang gis sprul pa'i skus thams cad la phan 'dogs par bzod ba*,... sangs rgyas kyi* mdzad pa kun du ston pa nyid 'byung ngo.」(TJ, Derge ed. 129b7-130a2, 標有*記號處乃依 Peking ed. 訂正後之讀法)。但梶山(1987) p. 399 譯作「.....他者のために利益と幸福を成就しようとする最勝心による廻向と本願力とにもとづいて、.....」。又 Eckel 教授將 TJ 此段文章中的「yongs su bsgos pa'i」譯成「nurtured (paribhāvita) by」(Eckel 1992a p. 170)。

[55] PP241a, 1-4 : de bzhin gshegs pa'i sku rnam par mi rtog pa las kyang, sprul pa'i skus thams cad la phan 'dogs par bzod pa gzhan la phan pa dang bde ba bsgrub pa'i thugs dam gyis yongs su bsgos pa nyid dang, sngon gyi smon lam gyi shugs kyi dbang gis rnam pa thams cad du 'byung ste, de la brten nas, yi ge dang ngag dang tshig rjes su mthun pa'i mthsan nyid kyi gsung, chos dang gang zag bdag med par mu stegs byed dang nyan thos dang rang sangs rgyas yin nam thams cad dang, thun mong ma yin pa rnams gsal bar mdzad pa, pha rol tu phyin pa rnams yang dag par 'grub pa'i phyir, theg pa mchog gis 'gro ba rnams la nye bar 'byung ste, de ni theg pa chen po zhes bya'o. don dam pa'i sangs rgyas yod na, bstan pa brjod pa'i gsung 'byung ba'i phyir, ston pa yang bstan pa dag gi mdzad pa po nyid du 'dod pa kho na yin pas

[56] 他認為神通力所變化的化作 (rnam 'phrul = vikurvita) 與作為法界顯現的佛之化身 (sprul pa = nirmāna or nirmita), 兩者有所區別。參見長尾(1987)下 p. 448 n. 5。Eckel 教授雖然在其著作中, 指出化身思想可以追溯到巴利傳統, 但他只把理解和焦點放在神通的化作, 以此為三身說中的化身, 沒觸及下生入胎的化身 (Eckel 1992a pp. 84-90)。de La Vallée Poussin 教授與梶山教授則似乎未加區別地視兩者為同一物 (梶山 1995、1996, de La Vallée Poussin 1906 p. 968、p. 973)。筆者也檢閱過若干文獻, 由於其中關於化身的用語, 都作 sprul pa 即 nirmāna、nirmita 或 nairmānika, 看不到如長尾教授所提及譯語上的差異。因此, 對他的主張, 筆者目前抱持懷疑的態度。

[57] 即一般所謂的「八相成道」, 但依文獻不同, 也有作「十相」、「十二相」或「十四相」的。參見長尾(1987)下 p. 318。

[58] 藏研會(1981) p. 92f.。

[59] 藏研會(1981) p. 80f.。

[60] 藏研會(1981) p. 84。至於其他佛教文獻中關於神變與化身的敘述, 可參看《俱舍論》(AKBh ad AK VII 51-53)、《瑜伽論》pp. 491c-493c, 及 de La Vallée Poussin (1906) pp. 968-974、Eckel (1992a) pp. 84-94、梶山(1995)等。

[61] 筆者查過《瑜伽論》、《攝大乘論》、《佛地經論》、安慧的《中邊分別論釋疏》及智藏等對《解深密經》〈慈氏章〉的釋疏等瑜伽行派重要文獻，都無法找到明確支持或否定長尾教授此說法的文句。

[62] 有趣的是，《思擇炎》中有一節引用與《般若燈論》這段文章極為類似。其中說到：以認識為自體的如來身，於無數劫積集二資糧，離一切言語概念的虛構，捨棄二種覆障，因而成就了常住的色身。從彼無有概念分別的如來身，由於要完成利他的戒，以往昔的誓願力，而有化身。此化身自兜率天下降、入胎、出生、乃至出家、現證菩提、轉法輪云云（TJ Derge ed. 129b4-130a4, Peking ed. 148a6-148b7）。因此我們不能排除《般若燈論》這段文裡的化身意謂著入胎、出現於世間的釋尊的可能性。

[63] MHK III 336: lokadhātvaprāmeṣu vineyān vinayaty ayaj, tusitacyutyav akrāntisajbodhādi-pradarśanaih.

[64] 智藏論師等在註解《解深密經》〈慈氏章〉（玄奘譯〈莊嚴瑜伽品〉）時言及：第三地菩薩已能獲得法身，但圓滿要到第十地菩薩云云（野澤 1957 p. 236、p. 242），併記於此以資參考。

[65] 詳細內容參見江島（1980）pp. 451-459。

[66] 以上的原文為：karmavaśitāśrayatvaj daśamyā pratividhyatī sajbādhyate. katham etad gamyate? ata āha : yathecchaj nirmānaih sattvārthakaranād iti. niścayenānena daśamyām bhūmān dharmadhātoḥ karmavaśitāśrayatvaj pratividhyati. tena tathāgatakarṃasv ādhipatyaj pratilabhate. tathā hi sugatavad daśadigananta-lokadhātusthitānāj sattvānāj nirmānakāyair yathestaj yasya yathā yasmin kāle yat kartavyaj tasya tathā tasmin kāle tat karoti. (Lévi & Yamaguchi 1934 p. 106.12-19，下線處為世親之文章。) 文末的「nirmānakāyair yathestaj yasya yathā yasmin kāle yat kartavyaj tasya tathā tasmin kāle tat karoti」直譯的話為：「以諸變化身，隨其所願，如同對某人、於某時、行某當為之事般，如是，對彼人、於彼時、行彼〔當為之事〕。」又，可參照山口益博士的日譯（山口 1966 p. 157f.）。

[67] 梶山教授認為此二經典在西元 100 年左右已經存在。梶山（1995）p. 12f.、14f.。

[68] 梶山（1995）p. 15f.，《大正新修大藏經 XV》No. 642 p. 629c-630a、p. 631a、p. 635a。

[69] pratihārya 即三種示導：神變示導(rddhipratihārya)、記心示導(ādeśanāpratihārya)、教誡示導(anuśāsanapratihārya)，其本質為神通，參見AKBh ad AK VII 47，《瑜伽論》p. 496b。

[70] 《思擇炎》說明言音的六十種特質，有優雅、迷人、有魅力、不刺耳、悅耳好聽、無垢清淨、合理、有威嚴、合乎文法、如獅子吼、如象鳴、如海洋聲、如緊那羅的歌聲般等，詳細內容見 Eckel（1992a）p. 192。但各經論中，從三十二到百四種，數字其實並不一致。與清辨同樣列舉六十的有《大乘莊嚴經

論》、《大智度論》、《大寶積經》等，參見藏研會（1981）p. 116 n. 119。另外《大事》Mahāvastu 也列舉了六十種特質，但內容與《思擇炎》所述有異，幾乎都用比喻的方式。參見藤村（2002）p. 261f.

[71] vineyārthavaśād, 江島（1980 p. 461）譯為「教化対象の目的のために」。

[72] mhk iii 356-359: mahendracāpasajkāśavyāmābhāparivesinā, deśasthottaptasajpūrnalaksanavyañjanaśriyā. laksmyalajkārahūtena manonayanahārinā, rūpenāpratirūpena sarvaśobhābhāvinā. sapratihāryayā caiva sasastyākārayā girā, surāsuranarādīnām āvarjayati mānasam. sa cintāmanikalpena vapusā vacasāpi ca, vineyārthavaśād dhatte viśveśo viśvarūpatāj.

[73] 「de ni longs spyod rdzogs pa dang sprul pa'i mtshan nyid can gyi sku brjod par bya ste,」（TJ III, 142a7）

[74] 參見長尾（1978）p. 273、p. 288 n. 13，Dutt（1929）p. 538f.。

[75] 龍樹其實也使用過「化身」一詞。他在《迴諍論》Vigrahavyāvartanī 第 27 詩頌中說：為了教化眾生，佛陀變化出女性的「化身 nirmītakāya」云云。梵文原典請見 Johnston & Kunst（1986）p. 13。但這裡的化身是否即是三身說中的化身，如前述般，待進一步解明。

[76] 「When Bhāvaviveka presents his own theory of the Buddha he is usually content with a theory of only two Buddha Bodies, although he acknowledges and even borrows some aspects of the three-body theory that by his time was widely accepted in the philosophical circles of the Mahāyāna. Whether he clings to the two-body theory out of deference to the works of Nāgārjuna and the traditions of his school or for some other reason is not immediately clear. But this is definitely the point where any investigation of Bhāvaviveka's theory of the Buddha must begin.」（Eckel 1992a p. 115）Eckel 教授這裡說的 two-body theory 是指「法身及化身」的二身說。

[77] 梶山（1996）pp. 41-46。此處梶山博士所謂的中觀學派，應只到月稱和寂天為止。

[78] 參見 Eckel（1992b）pp. 187-190，松下（1983）、（1985），芳村（1974）p. 367。