

《法華經》的久遠釋迦佛與 天台智顛的佛身觀

韓國威德大學專任研究員 元弼聖

摘要

智顛以《法華經》為基礎而建立了天台宗，《法華經》中開跡顯本所提出的久遠實成的釋迦佛，當然對智顛的佛身觀有重大的影響，本文先考察《法華經》中的佛陀觀，再以《法華文句》為中心，來論述智顛的佛身觀。

智顛探索《法華經》的「久遠釋迦佛」具有何種地位時，無法完全無視法身的純粹性以及永遠性。法身作為真理身雖然無始無終，卻是抽象的；報身作為因行果德身雖當有具體性，但在它作為因行方面為有始，在作為佛果報（佛德）方面為永遠，因此被規定為有始無終；應身作為現實身最為具體，但反過來卻也最欠缺永遠性。

報身因為在某種程度上滿足永遠性，而且能夠滿足具體性，也就相當受到重視。天台智顛把久遠釋迦看作報身佛。亦即久遠釋迦不是抽象的理身（法身），而且具有具現於現實界，於此實證的作用與功

德者，現實釋迦（應身）即其示現。但純從永遠性來看，有始有終的現實釋迦（應身）不具永遠性；有始無終的久遠釋迦（報身），從有始一面來說，也是有限界的。因此，智顛一面強調作為報身的久遠釋迦，一方面以法身的毘盧遮那來證成它，以「所成即法身」的說法，來圓滿報身的限制性。

關鍵字：

智顛、天台宗、佛陀觀、佛身觀、久遠釋迦

一、前言

佛陀在世時，說法教化弟子，當時親自受教、見佛身影的聲聞弟子，具體感受到佛雖具偉大人格，但外表乃是與自己無異的人。但是，當佛一入滅，不能親見佛的身影，於是轉而將對佛的永恆思念，投射到佛的舍利、遺物乃至佛曾經遊化的聖地等。雖然佛臨入滅時一再告誡弟子以後當以「法」和「律」為師，當「自歸依」而不可以「他歸依」。但源於人類內在的宗教渴望以及對佛的永恆思念，佛陀崇拜的方式大致上有兩種發展：一者，努力追求可以取代釋迦牟尼的具體佛陀；二者，對同一佛陀區別有「色身」與「法身」的不同。前者是「佛陀觀」的論題，後者則是「佛身論」的內容。

佛教傳到中國，產生了天台、華嚴、禪、淨土、三論、法相、律、密宗等重要宗派，這些宗派具有什麼樣的哲學思想，在宗教的向度裏又有什麼樣的表現，成為研究中國佛教學者相當重要的課題。其中，較具中國佛教特色的天台除修行的觀法外，亦相當重視教法，在理論方面以《法華經》為宗旨，提出性具思想重新詮釋佛教的緣起，成就中國佛教思想的高峰。

《法華經》在中國佛教中扮演舉足輕重的角色，一般人僅知它是天台宗所依的主要經典。其實中國佛教大乘諸宗的代表人物幾乎都跟《法華經》有淵源，例如三論宗的吉藏大師撰有《法華玄論》、《法華玄疏》、《法華遊意》。法相宗的玄奘在十一歲時，即誦《維摩》及《法華》二經。玄奘的弟子窺基撰有《妙法蓮華經玄疏》。律宗的道宣十六歲誦《法華經》，二十天即已通徹，嗣後並為之撰《妙法蓮華經弘傳序》。華嚴宗的澄觀也曾習《法華》及《維摩》等經疏，並曾修行智顛編撰的《方等三昧》。因為《法華經》自稱是「諸經中寶」，又自說此經是「諸經中王」。而且在佛法的理論及修習的方法上，此

經涵蓋深廣，從初機的二乘佛法，至最高的空如實相，所謂開三乘會一乘，以及開權顯實與攝末歸本。所以不論站在任何角度來看，此經都是相當重要的。¹

雖然如上述，中國佛教大乘諸宗的代表人物幾乎都崇尚《法華經》，但中國佛教思想史上，以《法華經》為基礎而集大成者，應屬天台大師智顛（538-597）。天台教學指的是智顛所講述的天台三大部，亦即《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》中所說的法華教學之體系。其中，關於本論文要討論的佛身觀，智顛於《法華文句》中有專門討論。因此今擬先考察《法華經》中的佛陀觀，而後再以《法華文句》為中心，論述智顛的佛身觀。

二、《法華經》的久遠釋迦佛

《法華經》中有關一佛乘思想，在〈方便品〉第二中說：

舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二若三。²

十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。³

由上文看來，「一佛乘」或「一乘法」是指與聲聞、緣覺（獨覺）

¹文中有關《法華經》對於中國佛教的重要性，參見聖嚴法師〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，收於《中華佛學學報》第七期（1994.7），p.2。

²《妙法蓮華經》〈方便品第二〉（T9·7b）。

³《妙法蓮華經》〈方便品第二〉（T9·8a）。

等二乘或包含菩薩的三乘⁴不同的「教說(法)」。

舍利弗！如此皆為得一佛乘、一切種智故。舍利弗！十方世界中尚無二乘，何況有三？舍利弗！諸佛出於五濁惡世……劫濁亂時眾生垢重，慳貪嫉妒成就諸不善根，故諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。⁵

從諸法實相的觀點上看，只有「一佛乘」，因為人人皆可成佛。但眾生的根機不一，如果只用真實法門，不一定會得到信受，所以必須用方便去接引，然後再回歸到真實。依於上文，可歸納出以下二點：

第一、雖然二乘或三乘並非究竟真實，然佛陀仍說有二乘或三乘，

⁴ 一般說三乘是指，聲聞乘、緣覺（獨覺）乘、菩薩（大乘、佛乘）。《妙法蓮華經》中三乘名稱如下：

出處	三乘之名
<譬喻品> (T9·13b)	聲聞、辟支佛、佛乘
<法師品> (T9·30c)	聲聞道、辟支佛、佛道
<安樂行品> (T9·38b)	聲聞、辟支佛、菩薩道

根據藤田宏達的研究，在梵本《法華經》中的三乘之名是：「聲聞乘」(śravakayāna)、「獨覺乘」(pratyekabuddhayāna)、「菩薩乘」(bodhisattvayāna)。(以上詳見<一乘と三乘>，收於橫超慧日編《法華思想》，京都：平樂寺書店，1975，p.365)。

⁵ 《妙法蓮華經》<方便品第二> (T9·7b)。

此乃是為了引導眾生，使眾生能得一切種智，故二乘、三乘實為一種方便說。

第二、二乘或三乘雖非真實，然若得一切種智，就可歸到一乘，因此二乘或三乘也是成佛的前方便。

關於「一(佛)乘」，古來諍論極多。其中作為三乘中的菩薩(大乘)乘就是一乘呢？還是離菩薩乘之外另有一乘？

論到一乘，一是不二之義，唯此而更無第二，所以名一。佛法中，有的地方說五乘：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。有的地方說三乘：聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘或大乘。現在說一乘，即簡別不是五乘或三乘。聲聞乘和緣覺乘，不是究竟的，而且所證的涅槃，也不是真實無餘的涅槃。真正究竟涅槃即是成佛，所以一乘即一佛乘。⁶

待二乘(或三乘)而說一乘，略有二義：一、破二明一；二、會三歸一。破二明一之意是：因有人聽聞佛說聲聞、緣覺乘法，即執此二乘所證的涅槃為究竟，不再想發菩提心進入佛乘。為了說明二乘非究竟，所以「開方便門，顯真實相」。

⁶ 以上述的三乘之名稱中，對於前二乘蓋未有問題，但對第三乘之名稱是菩薩乘，或是大乘(佛乘)，尚有問題。有關這個問題，請參照平川彰<法華經における「一乘」の意味>，收於《初期大乘と法華思想》，平川彰著作集第6卷(東京：春秋社，1991)，pp.385-416。本論文對此未有嚴格地區分，因為從本文中引用的經文來看，不管是菩薩乘，或是大乘(佛乘)，若有意味著對二乘排除，則就是非究竟，是屬於具有相對性的第三的範疇。

會三歸一之意是：成佛雖不一定要經歷二乘，然聲聞、緣覺乘果是一佛乘的前方便。只要明了二乘不是究竟，那麼過去所行所證的小果，都將作為成佛的前方便，而會入一乘了。⁷

由此可知，「一佛乘」的「一」是不二義，亦是包容二、三乘的「一」。大乘佛教興起以來，偏重菩薩道，貶抑二乘。《法華經》在這種氛圍下包容二乘，而說不管二乘或三乘，都可統攝於一乘，歸到成佛的軌道裡，無有二、三之分，而唯有一（成佛）。

《法華經》如此統攝二乘或三乘、會三歸一的作法，亦見於〈譬如品第三〉以下「二乘作佛」等《法華經》特有的授記思想中。授記的思想源自原始佛教，到了大乘佛教時期，隨著多佛思想的興起，更發展出許多對菩薩的授記。《法華經》中的授記不止菩薩，從華光如來授記開始，除了提到千二百阿羅漢、八千授學無學人等，將來成佛的授記以外，還說提婆達多⁸、八歲龍女等⁹，惡人、女人也得不得退轉，能夠成佛。此外，甚至說若有人聽聞《法華經》一偈一句而歡喜信受者，亦能受成佛的授記。¹⁰

⁷本文中關於「一（佛）乘」以下的內容，大部分參見印順《勝鬘經講記》（台北：正聞，民國80年），pp.12-14。

⁸《妙法蓮華經》〈提婆達多品第十二〉（T9·35a）：「提婆達多，過無量劫，當得成佛，號曰天王如來……」。

⁹《妙法蓮華經》〈提婆達多品第十二〉（T9·35c）：「爾時娑婆世界，菩薩、聲聞、天龍八部、人與非人，皆遙見彼龍女成佛。」

¹⁰《妙法蓮華經》〈法師品第十〉（T9·30c）：「佛告藥王：又如來滅度之後，若有人聞《妙法蓮華經》乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記。」

由以上《法華經》提出「一佛乘」思想以及普遍使用授記來看，可以了解到此經的包容性。而這種統一或統攝的立場可以說是佛陀大慈大悲的展現。以下所要討論的是，在這統一或統攝的立場下，如何開展久遠本佛的思想。有關「久遠釋迦」之說明，〈如來壽量品第十六〉中說：

善男子！我實成佛以來，無量無邊百千萬億那由他劫。……諸善男子！如來見諸眾生，樂於小法，德薄垢重者，為是人說我少出家得阿耨多羅三藐三菩提。然我實成佛已來久遠，若斯但以方便教化眾生，令入佛道作如是說。……自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國，導利眾生。……如是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。¹¹

根據上文，釋尊原本在很久以前即已成佛了，又說「壽命今猶未盡，復倍上數」，這是顯示佛壽命不僅至今未盡，而且在未來還有比以前更多更長的壽命，留在此娑婆世界導利眾生。這表示佛壽命的久遠無量，因此可說佛陀的壽命是三世不滅——「常住不滅」。¹²

¹¹《妙法蓮華經》〈如來壽量品第十六〉（T9·42b-c）。

¹²從〈如來壽量品〉表面上的文句來看，佛陀壽命雖然很長，但然有一數量，有數量即表示仍是有盡的。有關這點僧叢在《法華經後序》中說：「佛壽無量，永劫未足以明其久也；分身無數，萬形不足以異其體也。」

故佛傳中所記載的佛陀從王宮誕生，到伽耶成道，乃至於拘尸那入滅的歷史也只是方便說。那麼，佛陀為何如此方便施設之？有關這點，經中說：若顯出佛陀之壽命無量，永遠常住不滅，則薄德、貧窮下賤等人，反而會不種善根，貪著五欲，入於憶想、妄見，便起憍恣而懷厭怠，不能生難遭之想、恭敬之心，因此如來今非實滅度，只以方便說當取滅度。¹³

依據上述，佛之壽命本久遠，然為了教化眾生而有在伽耶成佛及入涅槃之表現，但這不過只是應機的方便說。由此可知，久遠本佛與方便顯現的佛是一非二。因此，經中更進一步說：

我分身諸佛，在於十方世界說法者，今應當集。¹⁴

一一方四百萬億那由他國土，(分身)諸佛如來遍滿其中。¹⁵

根據上文，除了上述伽耶成佛的釋迦是久遠釋迦的化現外，十方三世諸佛也是久遠釋迦佛分化示現的分身佛。如此，《法華經》把大乘佛教以來的十方三世一切諸佛都統攝在久遠釋迦一佛中。以此久遠釋迦佛統一諸佛的思想，其理論基礎即是前述「會三歸一」的

然則壽量定其非數，分身明其無實，普賢顯其無成，多寶昭其不滅」(引見《出三藏記集》卷8，T55·57c)。這樣解法，是欲表現佛是超越於名數，而顯不生不滅的壽命。

¹³ 詳見《妙法蓮華經》〈如來壽量品第十六〉(T9·42c)。

¹⁴ 引見《妙法蓮華經》〈見寶塔品第十一〉(T9·32c)。

¹⁵ 引見《妙法蓮華經》〈見寶塔品第十一〉(T9·33b)。

「一佛乘」思想。

以上簡述了《法華經》中所見到的佛陀觀，主要是以「會三歸一」的「一佛乘」思想為基礎，把十方三世諸佛統攝於久遠釋迦佛。那麼，《法華經》為何把歷史的釋迦佛重新作為永遠的佛呢？這正是從世尊涅槃後，弟子心中的永恆懷念（這懷念也是原始佛教以來佛陀觀展開時，一直不變的基本動力），漸漸轉移到佛身常住或現在有佛說法的信仰方面，所引生的結果。《法華經》此時一方面把多佛思想興起以來產生的多得難以數計的諸佛，統一在釋迦一佛中，並且連大乘所排除的二乘也給與成佛的授記，這再次顯示佛陀大慈大悲的廣大。另一方面，用佛陀的壽命三世不滅、常住不滅，使弟子不用悲戀，只要精進「一心欲見佛，不自惜身命」¹⁶的行道，就可以成佛。如此真正滿足佛弟子對世尊的永恆懷念，《法華經》藉此提昇眾生的信心。

以上探討的《法華經》久遠釋迦佛，若從佛陀觀發展過程來看，久遠釋迦佛具有以下幾種特質：

第一、在整部《法華經》中，可以見到有關阿彌陀佛的記載，但卻未見到毘盧遮那佛之名。由此可以推測，《法華經》的久遠釋迦佛的發展，或許是在阿彌陀佛等來世他土佛與十方遍滿毘盧遮那佛之間。

¹⁶ 《妙法蓮華經》〈如來壽量品第十六〉(T9·43b-c):「眾見我滅度，廣供養舍利，咸皆懷戀慕，而生渴仰心。眾生既信伏，質直意柔軟，一心欲見佛，不自惜身命。時我及眾僧，俱出靈鷲山。我時語眾生，常在此不滅。……因其心戀慕，乃出為說法。神通力如是，於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處」。

第二、「阿彌陀」的兩種梵文名字中，其中的 Amitāyus「無量壽」之名在〈化城喻品〉第七與〈藥王菩薩本事〉第二十二中各出現一次；而 Amitābha「無量光」之名在〈觀世音菩薩普門品〉第二十四的偈頌中出現三次，但這些偈頌是後來所添加的。由此可知，《法華經》中的久遠釋迦佛是屬於時間上的永遠（無量壽）佛，而並非是空間上的遍照光明（無量光）佛。而若從思想史上的角度來看，具有普遍性的光明佛的思想，應是無量壽佛思想的進一步發展。¹⁷

佛教傳入中國後，中國主要的佛教宗派幾乎都運用各自的教義，詮釋其獨特的佛陀觀和佛身觀。所以對上面討論過的《法華經》久遠釋迦佛亦是隨宗派或人，而各有不一樣的見解。因此，以下就先考察天台智顛以前法華學者之佛身觀，而後再考察天台智顛之佛身觀。透過對比研究，可以找出天台哲學發展的脈絡；藉由與印度佛教佛陀觀的對比，也可以發現中國佛教對印度佛教的繼承與發展。

三、智顛以前法華學者之佛身觀

智顛在《法華文句》〈釋壽量品〉中，展開論證自己的三身觀前，先批判以前法華諸師說：

前代匠者，如向所說，多約無量明常；近世人師多云：
壽是量法，前過恆沙，後倍上數，終歸限極，而明無

¹⁷ 參見田村芳朗〈法華經の佛陀觀—久遠實成佛〉，收於《講座·大乘佛教4—法華思想》（東京：春秋社，1983），pp.85-86。

常。又惑者執，品明壽量，量是無常，那作常解？今為答之，品直道壽量，不道壽有量，不道壽無量。爾作無常，他作常，解此復何答，鵝蚌相扼。」¹⁸

依上文，「前代匠者」多就無量以明常住，然而「近世人師」主張佛壽有量，因為即使說佛壽是「前過恆沙，後倍上數」¹⁹，結果仍是有極限。又，迷惑者評說此品乃闡明壽量，量就表示無常，為何解作常住呢？

關於智顛所說之「前代匠者」和「近世人師」何指，依照坂本幸男的解釋，此處所說「前代匠者」是指僧叡、慧觀、道生、道朗、劉虬等人，因為僧叡等將佛壽無量一詞理解為佛壽常住；而「近世人師」是指光宅寺法雲，因為法雲主張佛壽有量、無常。²⁰若只以吉藏的評價為主來看²¹，坂本幸男的解釋是正確的，但若從淨影寺

¹⁸ 引見《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·127b）。

¹⁹ 《妙法蓮華經》〈如來壽量品第十六〉（T9·42b-c）：「我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數」。

²⁰ 詳見坂本幸男〈中國における法華經研究の特性〉，收於《法華經の中國的展開》，京都：平樂寺，1975年，p20-21。

²¹ 有關吉藏對《法華經》佛身論的看法，見《法華玄論》。其中，卷2中曾提出關中、河西前後學者之說，並加以批判。即，揭舉僧叡《法華經後序》、道朗《法華統略》、慧觀《法華宗要序》、劉虬《注法華經》、竺道生《法華經疏》、法雲《法華義記》等說。（以上詳見《法華玄論》卷2，T34·376c-377a）。其文章的順序以及內容與先出的《法華文句》幾乎相同。此外，吉藏對於《法華經》與《涅槃經》之判教也與智顛相同。亦即，吉藏認為《法華經》略明示教之權、實，與身之真、應，而《涅槃

慧遠(523-592)《大乘義章》中有關劉虬的記載來看，則便未必如此。而劉虬也是智顛所批判的對象。以下就以劉虬與法雲為中心，考察智顛之前法華思想者的佛身觀，以及智顛對他們的意見。

(一)劉虬²²

依據《法華文句》，劉虬(436~495)對《法華經》〈壽量品〉的佛身觀看法如下：

注者云：非存亡數曰壽，出修天之限稱量，法身非形年所攝。使大士修踐極之照，不以伽耶為成佛，百年為期頤也。²³

文中所說的「注者」是指劉虬。說「修天」是長短之意，所以，最初的二句以非壽量為壽量，因為法身超越形象與年歲。又，所說

經》廣明常樂我淨四德，故《法華經》與《涅槃經》之語雖異，其意實同。(以上詳見《法華玄論》卷2，T34·377b)

²² 據說齊·劉虬集道安(312~385)、支道林(314~366)、道壹、慧遠(334~417)、羅什(344~413)、道融(372~445)、僧肇(384~414)、道恒(346~417)八師之說，而作《注法華經》。《注法華經》雖為智顛的《法華文句》、吉藏的《法華玄論》及《法華義疏》所引用，但現已佚。此外劉虬尚著有《無量義經序》，現存。(以上參見坂本幸男〈中國における法華經研究の特性〉，p18。)

²³ 引見《妙法蓮華經文句》卷9下(T34·127a)。此引文是否劉虬本身之說法，可有懷疑。本文是依照坂本幸男的推定而說「注者」為劉虬，參見〈中國における法華經研究の特性〉，pp.18-19。。

「修踐極之照」的「極」指法身之理；「踐」乃遊歷，即見法身之理；「照」乃觀智之意。所以「修踐極之照」意謂令菩薩見法身之理，修法身的智慧，使知如來長遠壽量之體。又，「頤」是扶養之意，「不以伽耶為成佛、百年為期頤也」，意謂伽耶成佛非真成佛，同於百年之人不期待扶養。此乃即藉由世間之事，而顯示佛不以百歲為末後。如此看來，劉虬似乎肯定佛陀壽命無量常住，所以吉藏《法華玄論》也對劉虬評曰：

《注》釋猶是明常，而意極清玄也。何者？既云非存非亡，即是不生不滅，不修不夭，非常、無常。與《涅槃經》明法身絕百非不異也。²⁴

由此可知，吉藏將超越常、無常等四句的絕對空視為劉虬的法身說，並且判定劉虬此法身說與《涅槃經》的法身常住說不異。

但從淨影寺慧遠《大乘義章》中有關劉虬的記載來看，則可發現其評價與吉藏完全不同：

晉武都山隱士劉虬說言：如來一化所說，無出頓漸。《華嚴》等經，是其頓教，餘名為漸。漸中有其五時七階。言五時者……。四、佛成道已四十年後，於八年中說《法華經》，辨明一乘，破三歸一，〔但《法華經》〕未說眾生同有佛性，但彰如來前過恆沙，未來倍數，不明佛常，是不了教。五、佛臨滅度，一日一夜，說《大涅槃》，「明諸眾生，悉有佛性，法身常住，是其了義」。²⁵

²⁴ 引見《法華玄論》卷2(T34·277a)。

²⁵ 引見《大乘義章》卷1(T44·465a)。

根據《大乘義章》的記載，這是劉虬對「五時判教」的解釋，其中可以看到，劉虬把《法華經》〈如來壽量品〉中的「百千萬億那由他劫」、「復倍上數」解釋為數數的重覆、時間的延長。既然數數重復、時間延長，這表示時間上的有限、無常，因此把《法華經》判為不了教。至於《涅槃經》明白地提到諸眾生悉有佛性、法身常住之說，這是表示法身沒有時空上的限制，因此把《涅槃經》判為了義。

根據上述可以發現，吉藏《法華玄論》與淨影寺慧遠《大乘義章》的記載，有關劉虬對「壽量」的解釋有出入，因此對於劉虬也產生不同的評價。

(二)法雲²⁶

據說光宅寺法雲（467~529）從廬山慧遠及曇度高弟僧印（435~499）修學法華，講述《法華義記》八卷。法雲曾在《法華義記》卷5中，比較《法華經》的法身佛和《涅槃經》的常住法身：

然《法華經》所明法身者，不同常住也。解有二種：一云，延金剛心久住世者以為法身；又云，正明總十方諸佛，更互相望，故知無量壽即時在西方教化，未來此間，此間望彼，彼即是法身。²⁷

依於上文，法雲舉二個理由分辨《法華經》與《涅槃經》中的法身佛之不同：第一、《法華經》的法身是「延金剛心」；第二、《法華經》的法身是指西方無量壽佛。

²⁶ 有關法雲的傳記，在道宣（596-667）的《續高僧傳》卷5（T50·463c-465a）中，有詳細的介紹。

²⁷ 引見《法華義記》卷5（T33·629a）。

其次，法雲注解《法華經》〈信解品〉時，對其中的「遙見其父」的語句釋為：「遠闖法身地，故言遙也」，並接著說：

此《法華》經明法身，不同常住經（指《涅槃經》）所明法身。今此經言法身者，指他方應身為法身。²⁸

由「遙」的解釋可以了解，法雲把《法華經》的法身解為西方無量壽佛，而且此他方佛從《涅槃經》的常住法身來看，只不過是應身而已。

而且，他注解〈壽量品〉時，先將此品內容分成四段分別配屬過去世、未來世、現在世以及三世隱現之神通益物：

第一、「釋迦如來」以下的經文，說過去世中的神通益物，即依神通力延長壽命以利益眾生，此乃根據前〈從地湧出品〉中的「諸佛自在身通力」。

第二、「諸善男子，如來見諸眾生樂小法者」以下的經文，說現在世中的神通益物。

第三、說未來世中的神通益物，指〈譬喻品〉及偈頌中所說是依據「諸佛威猛大勢之力」。

第四、「諸佛如來之法皆如是」以下的經文說，透過三世之隱顯以利益眾生，並非虛妄，令眾生誹謗之心止息。²⁹

如此法雲藉由三世神通益物，來呈現《法華經》久遠佛的壽命長遠。雖然在表面上法雲闡明佛壽命長遠，然其在說久遠佛壽命時，只說此壽命之長遠是靠三世的神通力來延長而已，並非常住永遠。

²⁸ 引見《法華義記》卷5（T33·635c）。

²⁹ 以上詳見《法華義記》卷8（T33·667c-668a）。

因此認為確實不如《涅槃經》的常住法身那樣，有突破時間、超越空間的真實永恆性。

法雲對《法華經》久遠佛的見解，其重點可歸納是：

一、久遠佛的壽命是神通延壽（延金剛心），所以雖可說長久，但不可說永遠，而且此並非如《涅槃經》所說的常住法身那樣，具有突破時間，超越空間的真實永恆性。

二、《法華經》所說法身指西方無量壽佛，但此他方佛若從《涅槃經》的常住法身來看，只不過是應身而已。

三、根據上述的二個理由，可以說《法華經》的久遠佛是無常，未見永恆性。

法雲的這種解釋受到智顓與吉藏의 強烈反駁。智顓認為〈壽量品〉只說壽量，而未說壽有量或壽無量，但有人於此說佛壽是無常，有人則認為是常住，這些就有如鷸蚌相爭；智顓作四句分別，以配釋諸經典所顯現的諸佛壽量：³⁰

- (1) 實有量而言無量—《阿彌陀經》
- (2) 實無量而言有量—〈壽量品〉與《金光明經》
- (3) 實無量而言無量—《涅槃經》
- (4) 實有量而言有量—八十入滅的世尊

智顓在同論中，亦針對法雲說：

從〔〈壽命品〉〕『我本行』下，舉因況果以明常住，舊

³⁰ 參見《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·127b）。

人據此以證無常，云：『前過恆沙，後倍上數』。神通延壽，猶是無常，僻取文意，大有所失。經舉因況果，果非數也。〔《法華》〕經云：『久修業所得壽命無數劫』，非神通延壽也。³¹

在此文中說「舊人」是指法雲。智顓對《法華經》與《涅槃經》的基本立場是，此二經皆闡明佛壽常住。即他認為《法華經》〈壽量品〉中的「佛壽無量」一句與《涅槃經》〈月喻品〉中的「唯佛觀佛其壽無量」³²一句，皆是闡明佛壽常住。於是智顓認為《法華經》〈壽命品〉中說「我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數」，是即具體的現實（事）表示普遍的真理（法）以及永遠的佛。因此這也含有常住之意，而並不是法雲所說的只是神通延壽而已。

四、天台智顓的佛身觀

依據田村芳朗的考察，《法華經》只在〈藥草喻品〉第五之第八二偈出現法身（dharma-kāya）一詞，但〈藥草喻品〉後半部的記載，則僅只限於與梵本、藏本相應的《正法華經》及《添品法華經》，羅什所譯的《妙法蓮華經》則付之闕如。亦即，《添品法華經》內有「法身」一語的翻譯，在《正法華經》〈藥草喻品〉的前部，亦載有「成就平等法身」一句。而在《妙法蓮華經》〈提婆達多品〉第十二的偈

³¹ 引見《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·133a）。

³² 引見《大般涅槃經》卷9（T12·658a）。

文，有「微妙淨法身」及「莊嚴法身」等語，但此部份在《添品法華經》卻無相應的語詞。

田村芳朗接著結論地說，「法身」一詞雖在《法華經》成立之前已存在，但據上述的種種考察可推斷，《法華經》的古老部分並沒有出現「法身」一詞。由此可知，《法華經》所重視者，旨在詮釋具體的「佛陀觀」，而不在抽象的「佛身論」上。³³

雖然如此，但天台智顓在《法華文句》中，卻專以佛身觀為主，開展自己對《法華經》久遠佛的看法。有關這點，智顓解釋說：

問：義推常可然，徵文何據？答：明者貴其理，暗者守其文。但尋詮會宗，是教之正意。……又教本為緣，緣異說異，或隨欣隨宜，隨治隨悟，悟則達到已矣。³⁴

即，智顓雖說法、報、應的三身說，但作為其根據的正確文証，並未見於《法華經》中。但智顓認為「教」的本意是尋究能詮使其會歸到自己的體悟（即宗），而且言詮之教本為度眾的機緣，教本來可容許隨對象的不同而說的內容亦有不同。若依於教說能達到解悟（宗），這教說就已經達到其效用。因此無須固著於文字表面的解釋，重要的是教說所呈現出來的義理，是具備能使眾生開悟的珍貴性。

智顓亦以《涅槃經》與《法華經》之內容對比，來辯護自己的立場：

³³ 以上詳見田村芳朗〈法華經の佛陀觀—久遠實成佛〉，pp.86-87。

³⁴ 引見《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·127c）。

又，文有多少，《涅槃》以未來常住為宗，其文則多；不以過去久成為宗，其文則少。若隨多棄少，則是魔說，非佛說也。此經《法華經》以過去久成為宗，點塵數界其文則多，未來常住其文則少，若從多棄少，頭破作七分。……譬天子若多若少，俱不可違，違之得罪。³⁵

《涅槃經》以未來常住為宗故，所以有關未來常住的文句很多，有關過去久成的文句甚少。但若隨多棄少，則是魔說，不得稱為佛說。同樣地，《法華經》以過去久成為宗故，點塵計數世界的文例很多，而述說未來常住的文詞甚少。但若從多棄少，則得頭破成七分

之罪。並說此宛如天子的救命不論多少，只要違背它，一樣得罪。

有關智顓佛身論的概要，智顓在《法華文句》〈釋壽量品〉中說：

如來義甚多，且明二、三如來，餘例可解。³⁶

智顓對如來，採用二身說與三身說。其中，「二身說」是根據《成實論》而說明真身與應身如來；「三身說」是根據《大智度論》而說明法身、應身、報身。首先來看智顓對如來二身解釋：

二如來者，《成論》云：『乘如實道，來成正覺，故名如來』。乘是法如如智，實是法如如境，道是因，覺是果。若單論乘者，如如無所知，單明實者，如如無能

³⁵ 引見《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·127c）。

³⁶ 引見《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·127c）。

知，境智和合則有因果，照境未窮名因，盡源為果，道覺義成，即是乘如實道來成正覺，此真身如來也；以如實智，乘如實道，來生三有示成正覺者，即應身如來也。³⁷

智顛把《成實論》的「乘如實道，來成正覺，故曰如來」分為真身與應身。「乘」是法如如智，亦即如實照見如如的實相智，即若單只論「乘」，則只是智，無所知之境；「實」是法如如境，亦即其實法性本身，若單只說「實」，則只有境，無能知之智。在境智和合時，才有因果可言。智照境未窮，即是修行的因位，若智能朗照實境以盡其源，則是修行的果位。所以乘如實道來，而成正覺，此是真身如來。如此看來，真身如來法身與報身的結合。³⁸以如實智乘如實道，而示現來生三界成正覺，乃是應身如來。

至於如來三身說，智顛云：

三如來者，《大論》云：『如法相解，如法相說，故名如來』。如者法如如境，非因非果，有佛無佛性相常然，遍一切處而無有異為如，不動而至為來，指此為法身如來也；法如如智，乘於如如真實之道，來成妙覺，智稱如理，從理名如，從智名來，即報身如來；……以如如境智合故，即能處處示成正覺，水銀和真金，

³⁷ 引見《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·127c-128a）。

³⁸ 參見多田孝正〈天台大師的佛身觀〉，收於《佛的研究》（東京：春秋社，1977年），p.333。

能塗諸色像，功德和法身，處處應現往，八相成道轉妙法輪，即應身如來。³⁹

智顛依據《大智度論》：「如法相解，如法相說，故名如來」⁴⁰，來證明三身如來「如」意謂法如如真實不動之境，既非因亦非果，不管是否有佛出世，其性相常是如此；遍一切處而無有異名為「如」，以不動而到故稱為「來」，將此說為法身如來，意顯法身的如如不動，但在不動中仍有其來至此方的妙用。

而且，法如如智乘如如真實之道，而成妙覺表示依古仙人道修行証得最高的覺悟。智稱合如如理，即使智如合一，無能所之分。但若專從理的一面看，此智如合一的境界名之為「如」；專從智的一面看，智如合一的境界名之為「來」，因為透過智而有如理之來。此即釋迦佛透過修行，所得智德圓滿的境界，能「如法相解」，此即報身如來。

其次，如如境與智和合，智的起用無不與如如境契合，所以能處處成正覺。如水銀與真金混在一起，則能塗諸色像那樣，功德與法身隨處應現，八相成道而轉法輪，能「如法相說」，此即應身如來。

五、天台智顛對三身說的論證

由上述可知，《法華經》中所說的三如來之名稱，皆借自其他經典，《法華經》中說到三如來的名稱，如何可作如此的解釋呢？對於

³⁹ 引見《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·128a）。

⁴⁰ 《大智度論》卷2（T25·71b）：「如法相解，如法相說，如諸佛安隱道來。佛亦如是，來更不去後有中，是故名多陀阿伽陀。」

這個問題，智顛從三方面進行其論證。

A. 對〈壽量品〉文句的詮釋

對上述的問題，智顛首先從〈壽量品〉中具有相當於三身文句的部份，來推論自己的三身說。若依於智顛《法華文句》所言整理，則如下：⁴¹

《法華經》〈壽量品〉	智顛的三身說	說明
「非如、非異、非如三界見三界」	法身如來	不是表顯偏如，而是表顯圓如。
「如來如實知見三界之相」	報身如來	表顯如如智合乎如如之境。
「或示己身己事，或示他身他事」	應身如來	

B. 對《法華經論》文句的詮釋

智顛亦根據後魏菩提流支（508~535）譯之世親《法華經論》所說「示現成大菩提無上故，示現三種佛菩提故。」⁴²來推論自己的

⁴¹ 《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·128b）：「文云：『非如、非異、非如三界見於三界』，此非偏如顯於圓如，即法身如來義也。又云：『如來如實知見三界之相』，即是如如智稱如如境，一切種智知見即佛眼，此是報身如來義也。又云：『或示己身己事，或示他身他事』，此即應身如來義也。」

⁴² 詳見《妙法蓮華經憂波提舍》（簡稱《法華經論》），T26·9b。

三身論。若依據智顛之意，將《法華經》〈壽量品〉與《法華經論》作比較，則可列表如下：⁴³

《法華經》〈壽量品〉	智顛的三身說	《法華經論》
「如來如實知見三界之相」	法身如來	「法佛菩提，謂如來藏性淨，涅槃不變」
「我實成佛已來，無量無邊劫」	報身如來	「報佛菩提，十地滿足，得常涅槃」
「出釋氏宮」	應身如來	「應化菩提，隨所應現，即為示現」

智顛依此而主張三佛身的名稱係借自《法華經論》，而其三佛之當體相應的文句，亦可見於〈壽量品〉。

C. 對〈壽量品〉品名的詮釋

其次，智顛把〈壽量品〉中的「壽」與「量」分別解釋為「受」與「詮量」之意，認為各含有三意，並且此三意可以應用到法、報、應三身。首先看「受」的三意與三身之關係：⁴⁴

⁴³ 《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·128b）：「論云：『示現成大菩提無上故，與示三種菩提』。一、『應化菩提，隨所應現即為示現』，如經『出釋氏宮』故。二、『報佛菩提，十地滿足，得常涅槃』，如經『我實成佛已來，無量無邊劫』故。三、『法佛菩提，謂如來藏性淨，涅槃不變』，如經『如來如實知見，三界之相』故。經具其義，論出其名。」

⁴⁴ 《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·128b）：「壽者受義：真如不隔諸法，故名為受；又境智相應，故名受；又一期報得百年不斷，故名受。」

以壽為受之三意	智顓的三身說
真如不與諸法分離，故名受。	法身
境智相應，領納不違，故名為受	報身
一期之報，得百年而不斷，故名為受	應身

至於量是詮量之意⁴⁵，共通於三身。即，法身以如理為命，報身以智慧為命，應身以同於眾生之機緣的道理為命。此等三命是依次非量非無量、無量、有量而詮量的。

其中，法身之命是理，所以不管有佛、無佛，都性相常然；不能說是相續或非相續，也不能說是非有量或非無量。因此〈壽量品〉只用「非如、非異、非虛、非實」來描述。

其次，報身之命，是如智契合於如如境，將境發智名為「報」，智冥於境稱為受（壽），但因境已是無量無邊、常住不滅，所以智亦是無量無邊、常住不滅，恰如函大則蓋大。因此〈壽量品〉用「我智力如是，久修業所得，慧光照無量，壽命無數劫」來描述。

最後應身之命，顯示隨機緣而壽命有長短，現種種的生滅。此即〈壽量品〉所說的：「名字不同，年紀大小」。

智顓從如上三種方向來推論自己的三身說與《法華經》的三身說之關係後，接著亦用四句分別來釐清此三身之同異問題。

A. 有量無量的四句分別

三身與凡夫	量四句	說明
法身	非量非無量	超越修證
報身	無量	若還未究理，則仍有修證的功用，因此在金剛心以前是有量，金剛心以後是無量。
應身	有量或無量	應身從隨機緣來說是有量，但從應現之用不斷來說無量
凡夫	有量無常	不能稱為佛

B. 有常無常的四句分別

三身與凡夫	量四句	說明
法身	非常非無常	本有之極窮理
報身	常	從報之智與境合來說，是非常非無常，但正智圓滿而不生不滅，而在金剛心之後，這一點上報身特被配為常。
應身	亦常亦無常	應現之用無盡，故為常，而數數入涅槃故亦無常。
凡夫	無常	生起金剛心前，智用增進，生滅、出沒，故是無常。

以上是智顓用以「量無量」、「常無常」四句來分別三身以及凡

⁴⁵ 以下內容，詳見《妙法蓮華經文句》卷9下（T34·128b-c）。

夫，但他認為《法華經》對於三身的討論不僅止於此。他說：

三佛各一句，凡夫共一句，此約別教，別分別也。通途圓說者，一一如來悉備四句。⁴⁶

在別教中，三身及凡夫之分別乃被配於「非常非無常」、「常」、「亦常亦無常」、「無常」，另在圓教中則說三身各具四句。依智顛，三身各俱四句是如下：⁴⁷

常別 身別	非常非無常	常	亦常亦無常	無常
法身	離凡夫的常、樂、我、淨與二乘的無常、苦、無我、非淨等八倒。	如虛空之常，對迷悟因果平等。	寂而雙照，即離二邊之迷情，顯二邊之德。	沒有如凡夫執著生滅為常那樣的常倒。
報身	智冥於境。	超過二乘計無常。	雙照之智的立場，能雙照。	沒有生滅之倒故。
應身	亦非報身，亦非生死。	同於常應，而不斷故。	不斷而示生滅，存有常與無常兩者之故。	不同於無常。
凡夫	性德之理超越	有性德之三	只有性德三	性德無名字。

⁴⁶ 引見《妙法蓮華經文句》卷9下(T34·128c)

⁴⁷ 以下內容，詳見《妙法蓮華經文句》卷9下(T34·128c-129a)。

	常、無常故。	身故。	身，而無作為果佛的四句。	
--	--------	-----	--------------	--

如上述可知，三身與一身兼有四句，一身即是三身，所以是不一不異的關係。即諸佛之體皆是同一，一佛身具足諸佛身之常、無常等壽命的功德。這點可說與其他派別區別三身有所不同。

又說，若但是性德三如來則是橫；若但是修德的三如來則是縱，而若此如來只在法性，而不互相融通，則屬別教的立場。但今站在圓教的立場，說此是一即三，不縱不橫的三如來。⁴⁸因此，法身如來亦具報、應二身，報身如來亦具法、應二身，應身如來亦具法、報二身。

因此智顛為了推論圓教的三身即一，特別提出《華嚴經》、《梵網經》、《像法決疑經》、《普賢觀》、《涅槃經》中所顯現的佛來論證自己的主張。他認為這些經典中所出現的三佛之名稱不同，但並不表示真有三個別體。因此三佛不能用一異來分別。⁴⁹

智顛把以上的推究綜合起來，結論說：

是三如來，若單取者，則不可也。《大經》云：法身亦

⁴⁸ 《妙法蓮華經文句》卷9下(T34·128b)：「若但性德三如來者是橫；但修德三如來者是縱。先法次報後應亦是縱。今經圓說，不縱不橫三如來也。」

⁴⁹ 《妙法蓮華經文句》卷9下(T34·128a)：「《梵網經》結成《華嚴教》，華臺為本，華葉為末，別為一緣作如此說，而本末不得相離。《像法決疑經》結成《涅槃》，文云：或見釋迦為毘盧遮那，或為盧舍那，蓋前緣異見，非佛三也。《普賢觀》結成《法華》，文云：釋迦牟尼名毘盧遮那，乃是異名非別體也。總眾經之意，當知三佛非一異明矣。」

非，般若亦非，解脫亦非。三法具足稱祕密藏，名大涅槃，不可一異、縱橫、並別。圓覽三法，稱假名如來也。⁵⁰

智顛認為法、報、應三如來融通無礙，不可單獨隨取其一，並在《涅槃經》中說，具足法身、般若、解脫三法是祕密藏。對智顛而言，《涅槃經》此意是指不能有一異、縱橫、並別，而將圓攬一法稱為假名如來，並極力主張三如來非一非異。

如上，智顛綜合地掌握經論的各種教說以及當時佛教者的見解，而提出其獨特佛身論。還有，在此所構成的如來、佛身，若是從教說上來理解的話，即稱作假名如來。這將在圓中攬三法稱為假名如來，所以圓教的如來也就作為像、作為形態來說是現前。

然所謂現前是從映現於自己親證的對象來說，被其掌握的是假名。再說，決定佛身始終都是在主體者的這一方，在被觀的一面，佛身是作為假名亦即自己親證的對象之影像而映現，在此意義下，佛作為眾生法而被掌握。在此，可以見到智顛對於佛身論之見解的真意，亦即在教說之上，若要從對某經的檢討，而想客觀地掌握佛身、把握真佛是不可能的。如此，所謂佛身論是為使如下的諸菩薩，亦即有心向佛道的主體者能真正的自覺，開發自己而發願所設的。⁵¹

⁵⁰ 引見《妙法蓮華經文句》卷9下(T34·128a)。

⁵¹ 《妙法蓮華經文句》卷9下(T34·127b-c):「諸菩薩聞壽量發願，願我於未來說壽亦如是，此即諸佛道同，亦不偏言一近一遠。故知寄無始無終、無近無遠，顯法身常住；有始有終、有近有遠，論其應迹。用此義望諸經，對緣雖異，終不異也。」

這也是如前述，雖在《法華經》中未見到法、報、應三身的文字，但智顛仍用以詮釋經文，也能作為三身說之典據。

六、結語

智顛在談三身的壽量時，意在詮顯三身即一之壽量，特別是詮量報身之壽量。智顛三身中所以特重報身的理由是，因為報身之智慧不只因其能上冥法身、下契應身，而具足三身外，而且合乎〈壽量品〉「我成佛已來，甚大久遠，故能利益三世眾生，即所成是法身，能成即報身，而法身與報身合，故能利益眾生」的意旨。因此，智顛認為〈壽量品〉正確地說明了報身佛的功德。⁵²

有關三身中何者為主的問題，一向是諍論的主題，於是，針對久遠釋迦、毘盧遮那、阿彌陀佛等各經典之教主的佛，或把重點放在具體性上，把他們看作報身，或把重點放在永遠性上，說他們是法身。例如，將重點放在永遠性時，認為法身毘盧遮那佛優於報身久遠釋迦；將重點放在具體性時，認為法身佛過於抽象，報身佛較為具體，故較殊勝。這種諍論持續到智顛之後，譬如，湛然《法華文句記》中說：

以法身為極，皆違論文。論文但指過去報壽為長，何

⁵² 《妙法蓮華經文句》卷9下(T34·129c):「此品詮量通明三身，若從別意正在報身。何以故？義便文會。義便者，報身智慧上冥下契，三身宛足故言義便。文會者，我成佛已來，甚大久遠，故能三世利益眾生。所成即法身，能成即報身。法、報合故，能益物故言文會。以此推之，正意是論報身佛功德也。」

得用法身非壽以釋。法身非壽，諸教常談，但未曾說久成遠壽。⁵³

也就是湛然認為《法華經》的特色在於具體的報身佛，因此無視法身之永遠性。但智顛探索《法華經》的「久遠釋迦佛」具有何種地位時，無法完全無視法身的純粹性以及永遠性。法身作為真理身雖然無始無終，卻是抽象的；報身作為因行果德身雖當有具體性，但在它作為因行方面為有始，在作為佛果報（佛德）方面為永遠，因此被規定為有始無終；應身作為現實身最為具體，但反過來卻也最欠缺永遠性。⁵⁴結果，報身因為在某種程度上滿足永遠性，而且能夠滿足具體性，也就相當受到重視。天台智顛把久遠釋迦看作報身佛，亦即久遠釋迦不是抽象的理身（法身），而且具有具現於現實界，於此實證的作用與功德者。現實釋迦（應身）即其示現。但純從永遠性來看，有始有終的現實釋迦（應身）不具永遠性；有始無終的久遠釋迦（報身），從有始一面來說，也是有限界的。因此，又再回過頭來注意到法身。這就是天台智顛一面強調作為報身的久遠釋迦，一方面以法身的毘盧遮那來證成它，並藉「所成即法身」的說法，將法身當作所證的原因。

⁵³ 引見《法華文句記》卷9下（T34·328b）。

⁵⁴ 這是藉以吉藏對三身壽命的定義來解釋的。即，吉藏《法華義疏》卷10中說：「三法身如來，壽量亦有三種：化佛壽量，有始有終；……報身佛壽量，有始無終；……法身佛壽，本自在之，不生不滅，無始無終。」（T34·603a）。