

從法身到三十二相的佛身研究

大寂法師

大綱與目錄

第一章 法身優於肉身的理由.....	2
第一節 法身常在.....	2
第二節 如何見到法身.....	3
第二章 表現於生身的三十二相.....	6
第一節 特質.....	6
第二節 可能的基礎功——沙門莊嚴.....	8
第三章 法身與生身之交融應用.....	10
第四章 結論.....	12
參考書目.....	13
一、原典.....	13
(一)阿含經類.....	13
(二)阿毗達摩.....	13
(三)大乘經論.....	13
(四)律部.....	14
(五)史傳.....	15
二、近人著作.....	15

第一章 法身優於肉身的理由

就佛陀的第一代大弟子而言，法身與肉身的分別並不存在，以其二者俱集於佛陀一身故。佛陀每天與弟子們一起生活，弟子們可以看到佛的存在，感覺到佛的存在，一切是那麼自然沒有問題。

問題的出現是在佛陀死後，七眾弟子頓失依靠，佛子們開始尋求新的依止處，「法身」的觀念就漸漸出現了。

第一節 法身常在

為什麼法身能解決佛子的需求呢？

釋師出世壽極短 肉體雖逝法身在¹

肉體的壽命是極短的，不過數十寒暑，然而法身的觀念，卻能歷久彌新。在佛陀涅槃前，舍利弗的入滅就已讓我們獲得足夠多的啟示。²聖者的死，只是父母生身的敗亡，聖者之所以為聖，乃其修習無漏五蘊而彰顯不共凡夫之德行，此無漏五蘊³並不因涅槃而消滅於存在界。據《發智論》，它不具有實質的存在，而是一種「施設言說」⁴的存有。

施設言說的存有比較具普遍性，它不因時空的限制而有所阻隔，反倒是父母生身乃臭穢所生，一期的生命到時，人天永隔，受到較多的限制。為此之故，傳統上座部大多偏讚法身，而貶抑色身。⁵

當然，反對的聲浪也不在話下，《俱舍論》就以為：既然釋迦依此色身成道，就不應否認色身的價值。⁶這種見解可能是世親受到經部本師 Kumāralāta 的影響，

¹ 見《增壹阿含經》，T2, p. 549c.

² 見《雜阿含經》，(卷 24) T02, p0176c；《相應部》〈念處相應〉，收於《南傳》一六上·三八五。

³ 見《阿毘達磨發智論》(卷 2) T26, p0923c。

⁴ Ibid., p. 924c.

⁵ 見《大毘婆沙論》，T27, 177a.

⁶ 「但言無學法能成於佛，既不遮佛體，亦攝依身。」見《阿毘達磨俱舍論》(T29, no. 1558, p. 76, c10~11)。

⁷他認為佛的有漏、無漏法，皆是佛體。⁸佛陀如果健在，這種看法也沒什麼錯誤，問題是祂入滅後，即使有漏身是佛體，卻怎麼摸也摸不到，捉也捉不著。因此，以法身為究竟的歸依處，成為主流思想。

第二節 如何見到法身

佛陀已死，佛子再也見不到祂，因此，在認識法身常在的觀念後，如何才能真正見到法身。早在佛陀在世時，就有一則流行的寓言，蓮華色比丘尼想搶先見佛，但正在岩洞修習空觀的須菩提，才是被佛陀認許為第一見到祂的人，何以故？以其觀諸法空故。⁹換句話說，「見法空即能見如來」。這種觀念深遠地影響初期大乘的般若經系，如《金剛經論》云：

若以色見我 以音聲求我 是人行邪道 不能見如來¹⁰

這裡一貫地表達了「空」的思想，執任何「有」都是趣於邪道的。《大般若經》第九會的〈能斷金剛分〉以「諸相具足即非具足」¹¹來破除一般人對相好的執著。因此，見到諸相非相¹²——諸法皆空——才算是見到如來，更精確地說，是見到法身。

除了以見法空的方法來見「法身」外，也可從見「緣起法」來與諸佛感應道交。《中論》云：「若見因緣法，則為能見佛」¹³，解釋它的《般若燈論釋》也說：「若見因緣法，是人能見佛。」¹⁴見緣起法，若據《中阿含經》，可以直接縮減

⁷ 見《如來藏之研究》，印順著，臺北市：正聞，民 70，p. 21.

⁸ 見 No. 1562《阿毘達磨順正理論》(卷 38) T29, p0557a。

⁹ 見《大智度論》，T25, p. 137a；《增壹阿含經》，T2, p. 707c-708a.

¹⁰ 見《金剛般若波羅蜜經論》(T25, no. 1511, p. 795, a10~11)。即使作為有宗的瑜伽行派，也有相同的看法，「若以色量我 以音聲尋我 欲貪所執持 彼不能知我」見《瑜伽師地論》(T30, no. 1579, p. 382, b24~25)。

¹¹ 見 No. 220h《大般若波羅蜜多經》(卷 577) T07, p0980b。

¹² 見 No. 235《金剛般若波羅蜜經》(卷 1) T08, p0749a。

¹³ 見《中論(4 卷)》(T30, no. 1564, p. 34, c6~7)。

¹⁴ 見《般若燈論釋(15 卷)》(T30, no. 1566, p. 127, c28)。

為「見法」。¹⁵這麼一來，《佛藏經》講「若人見法，是為見我（佛）」¹⁶的「見法」，其實就是見到緣起法。

傳統上，除了見法空與見緣起的方法外，中國禪宗五祖弘忍有一獨特的教學法，他每每向弟子提出問題，讓弟子自己去參，下面就是一例：

佛有三十二相，瓶亦有三十二相不？柱亦有三十二相不？乃至土木瓦石亦有三十二相不？¹⁷

其實弘忍的意思在於打破一般人的執著，佛不是特定的佛，佛法身遍存於整個存在界裡，有點類似西洋的泛神論，¹⁸雖然泛神論在西洋宗教中不受討好，然在佛教裡，它代表了萬物平等的主張，山林河川無非廣長舌。如果肯定萬物皆具三十二相，接下來就進入另一個問題，無情或器世間能否成佛？這裡不作深入討論，僅以註腳說明。¹⁹

¹⁵ 見《中阿含經》，〈象跡喻經〉，T1, p. 467a; 《中部》(二八)〈象跡喻大經〉，《南傳》九·三四〇。

¹⁶ 見《佛藏經》，T15, p 786c。

¹⁷ 見《楞伽師資記》，T85, p. 1290a。

¹⁸ 經院哲學的實在論中，有一派是主張泛神論(panteism)，代表人物有 Abort Joachim of Floris、Amaliric of Bena 等諸人，泛神論的結論很簡單，只演繹 Plato 實在論論理的結果，如果共相(universal concept)是實在的，則最高的共相——神——便是最實在的東西，其餘萬物皆其神性的本質表現，皆由其流出(正如邏輯中之最高種類包含一切類屬與個體)。經院哲學階段，各種哲學或理論都是為神學而服務，都只為了證明神的存在，哲學成了神學與教會的婢女。參見《西洋哲學史》，梯利著，陳正謨譯，臺北市：臺灣商務，1966，pp. 200~201。為什麼吾人會將禪宗的「無情成佛」與泛神論聯想起來呢？因為如果無情有佛性，那麼生活中就有許多的阻礙或罣礙，如吾人坐在一張椅子上時，等於是坐在佛頭上，造成大不恭敬，生活將產生許許多多的矛盾，這是禪宗的矛盾。西洋泛神論有其自身的矛盾，它把位格(personal)神降低為非位格時，人就不再替自己的行為負責，也不再善惡之分，人與神完全平等地具有神性，宗教的本質基礎也就遭到摧毀了。(參見《西洋哲學辭典》布魯格編著，項退結編譯，台北市：華香園，民 78，pp.394~395)在西方，位格神論是主流，泛神論的市場不大。

¹⁹ 「無情有佛性」、「無情成佛」，《宗鏡錄》引《淨名經私記》(T48, p.552b)云：「體遍虛空，同於法界、畜生、蟻子、有情、無情，皆是佛子。」牛頭宗這種「無情成佛」的思想深受三論宗與天臺宗的影響，如吉藏的《大乘玄論》(T45, p.40b~c)「不但眾生有佛性，草木亦有佛性。……若眾生成佛時，一切草木亦得成佛，故經云：一切法皆如也。」又如天台湛然的《止觀輔行傳弘決》卷一之二，依智顛「一色一香無非中道」而約十義明無情有佛性。但曹溪門下並不贊同這樣的看法，如《景德傳燈錄》馬祖道一說(T51, p.247c)：「如人喫筍，應總喫法身也。如此之言，寧堪齒錄。」又《古尊宿語錄》卷一(已續藏一一八·八六)，百丈說：「無情有佛性，祇是無其情繫，故名無情，不同木石、太虛、黃花、翠竹之無情，將為有佛性。若言有者，何故經中不見(草木)受記而得成佛者。」故無情到底能否成佛，禪宗自家的看法即不一致，無情成佛表面上似乎達到佛法中「平等性」的要求，但若與西洋哲學或神學比較，則衍生出泛神論(Panteism)的問題，此問題已於上一註解處理。

比較：華嚴宗的世界觀呈現出圓融無礙之佛境，整個宇宙可說是從一個個的佛流出來，每一個佛所流出的世界為無限大，但世界與世界之間，相即相入，互不相礙。萬物皆被華嚴宗的

見法空、見緣起法，乃至見所有相皆是相好，都為我們開啟了入佛法身之門。雖然後者迥異於印度佛教，但也代表了佛法生生不息的創造力，使死水再度成為活水。

這種「佛身觀」所含攝了，故萬物也充滿了神性。華嚴宗的論述進路是偉大、嚴謹且莊嚴的，恰可與禪宗自由豪邁的風格作一極強烈的對照。

第二章 表現於生身的三十二相

第一節 特質

「三十二相，八十隨好」這句話在佛教信仰者經常口耳相傳，然而，在佛教史的演變上，它是屬於較晚出的思想，因為一開始時，上座部只把法身當作憶念的所緣，直到大眾部興起，著重三十二相好才漸漸抬頭。

雖然《中阿含經·三十二相經》就已經談到三十二相，然主要是以此為轉輪聖王的象徵，世尊的三十二相只是「附屬於」輪王之下而有的，²⁰可見早期佛教把三十二相歸屬於轉輪王。佛陀的三十二相乃後來才漸漸突出，受到重視，甚至以佛的三十二相殊勝於轉輪王：

問：菩薩所得三十二相與輪王相有何差別？答：菩薩所得有四事勝，一熾盛，二分明，三圓滿，四得處。²¹

這是站在修行者的立場偏讚佛陀比轉輪王還尊貴，佛陀的三十二相比較熾盛、分明、圓滿、得處。

不僅轉輪王與佛陀具備此一特徵，天人的「天色身」亦復具備。由於佛陀的三十二相與天色身有異曲同工之妙，後期祕密大乘的行者，多以佛的相好為本尊，觀想自己即是本尊而升起天慢。²²印順法師在許多的著作裡，是不給密乘好評的，這一點亦不例外。據我的了解，密宗行者較少稱天慢，多稱佛慢，初灌頂者，一開始的時候，就應有「輪涅不二」的觀念，生起自己與佛無二之「佛慢」。生起佛慢主要是讓行者充滿自信，不要以為自己是凡夫，離成佛還很遙遠。因此，佛慢之觀修實是一種善巧方便，不應隨隨便便就認為這是混淆天、佛的作法。²³

大乘末期出現這種修法，其來有自，最早應可推至大眾部，他們認為：

²⁰ 見《中阿含經》，T1, pp. 493a-494b.

²¹ 見《阿毘達磨大毘婆沙論》(T27, no. 1545, p. 889, b24-26)。

²² 見《初期大乘佛教之起源與開展》，印順著，再版，臺北市：正聞，民 71，p. 868；《印度佛教思想史》，印順著，五版，臺北市：正聞，民 81，p. 428.

²³ 見《印度佛教思想史》，ibid..

1. 凡是佛陀所具有的一切，都是無漏，即使如來的生身也不例外。²⁴
2. 佛陀任何的缺陷都是為了眾生及將來的比丘著想而示現的。²⁵

並不能說所有的大乘佛教都受到大眾部這種「完美佛陀觀」的影響，初期大乘般若經系就完全排斥這種觀點，於第一章第二節已敘述過。另外，達摩傳來中土的禪法，發展到後來，「逢佛殺佛，逢祖殺祖」²⁶，對任何的權威起懷疑心，²⁷以「無」掃蕩一切內在障礙，以「無」貫通法界，²⁸把不執著偶像的態度極致地表現出來。

如果連三十二相都會受到質疑，那麼八十隨好所受到的阻力就更大了。因為三十二相有《中阿含經·三十二相經》的經典根據，然有宗指出八十隨好一直沒有三藏的支持，²⁹要等到初期大乘經典才能見其端倪，《大毗婆沙論》只許八十隨好在三十二相間隨轉，令佛身更加莊嚴，³⁰八十隨好只作輔助之用，沒有自己的獨立性。總之，大乘的完美佛陀觀一直受到毗婆沙宗的強力阻撓。

因此，大眾部與一分大乘佛教的完美佛陀觀主要受到三股勢力的反制：一是印度本土的上座部，二是大乘空宗，三是中國禪宗。

²⁴ 1. 「大眾部……諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法。」（見《異部宗輪論》，T49, p. 15b.）
2. 「如大眾部，彼作是說：經言：如來生在世間，長在世間，若行若住，不為世法之所染污。由此故知如來生身亦是無漏。」（見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷四四，T27, p. 229a.）3. 「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法。」（見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七三 T27, p. 871c.）

²⁵ 《摩訶僧祇律》卷三一（T22, p. 481a）說：「耆舊童子往至佛所，頭面禮足，白佛言：聞世尊不和，可服下藥。世尊雖不須，為眾生故，願受此藥！使來世眾生，開視法明，病者受藥，施者得福。」《增壹阿含經》卷二一（T2, p. 657b）說：「如來身者，清淨無穢，受諸天氣。」

²⁶ 見《禪宗無門關》，T48, p. 292b.

²⁷ 著名的達摩與梁武對話的公案，就是禪師不畏強權，以真理為依歸的表現。見《佛果園悟禪師碧巖錄》，T48, p. 140a.

²⁸ 「夫大善知識，始敢毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教，罵辱諸小兒，向逆順中覓人。……。自古先輩，到處人不信，被遞出始知是貴。若到處人盡肯，堪作什麼。」見《鎮州臨濟慧照禪師語錄》（T47, no. 1985, p. 499, b24~29）「向裏向外，逢著便殺。逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。」見《鎮州臨濟慧照禪師語錄》（T47, no. 1985, p. 500, b22~25）。

²⁹ 見《大智度論》卷 26（T25, pp. 255c-256a），「汝所信八十種好，而三藏中無。」

³⁰ 見《大毘婆沙論》，T27, p. 889a.

第二節 可能的基礎功——沙門莊嚴

《菩薩善戒經》〈畢竟地三十二相八十種好品〉有談到一一相好所對應的修持，³¹也就是說，必須依著特定內容的修習，才能成熟三十二相。然而，本文對於這種規定式的基礎功沒有興趣，而較興趣於在更廣大的範圍尋找可能的基礎功。

一切菩薩乘之經典與修法無非來自於聲聞乘，因此，既然大乘佛法特重三十二相之莊嚴，在聲聞乘裡，也必定有與它對應的修法。當然，前因與後果未必百分之百穩合，以中間過程有人為因素故。大乘經典中的菩薩穿戴各種繚絡、寶石，全身妝飾得閃閃發亮，這是不可能發生在聲聞僧上的事。

大乘菩薩之所以側重外在的華麗，其理論基礎可能是：內在修持的莊嚴使外在莊嚴起來，因此繚絡、寶石是一種表法，藉以表達內在之證量。外在莊嚴的例子，大乘經典俯拾即是，然而，內在莊嚴之直接正因在哪呢？底下吾人把《瑜伽師地論》〈初瑜伽處出離地品〉的「沙門莊嚴」當作其「可能的」根本因。

沙門莊嚴共有十七條德目：

- (1)正信而(2)無諂 (3)少病(4)精(5)進慧 (6)具少欲(7)喜足 (8)易養及(9)易滿 (10)杜多德(11)端嚴 (12)知量(13)善士法 (14)具聰慧者相(15)忍(16)柔和(17)賢善³²

嚴格的說，每一項都是造成相好的因，其中更加相關的是第 11、13、16、17 條。第 11 條端嚴指沙門在托鉢時，於任何的動作都須令之端嚴，³³一開始或許有點作意或刻意，等到未來走進菩薩乘後，即能任運自在，表現菩薩應有的風範。

第 13 條成就賢善士法者，乃是於因地就喜歡見到容貌莊嚴的人，這種人不是靠打扮而莊嚴，而是因為他精進於修行而表現出莊嚴。³⁴歡喜於見到這種人，就種下了自己將來也成為莊嚴的種子。

³¹ 見 no. 1582 《菩薩善戒經》，T30, pp. 1009c-1010a.

³² 見《瑜伽師地論》(T30, no. 1579, p. 421, b26~29)。

³³ Ibid., p. 422c.

³⁴ Ibid..

第 17 條的賢善與前者差在，前者乃喜見他人之莊嚴，這裡是指自己的身心澄淨，因而莊嚴。³⁵第 16 條的柔和是一個修行者所應具有的氣質，不管是出家在家，如果總是心浮氣躁，一副「獨孤求敗」之模樣，任誰也不敢親近。唯有令自己的身口意三業發出慈愍的訊息，眾生才歡喜、樂見。³⁶

總此四項德目，作意莊嚴、歡喜他人之莊嚴、散發身口意之莊嚴，乃至成就自身之莊嚴，在在透露出佛陀圓滿三十二相的「雛形」，而沙門莊嚴是更容易馬上起修的，有了這種基礎功，盼望三十二相的成熟才算有了紮實的基礎。

³⁵ Ibid., p. 423a.

³⁶ Ibid..

第三章 法身與生身之交融應用

念佛是最重視佛身的法門之一，早期淨土法門所依的一部重要經典——《般舟三昧經》——卻直指心性，念佛不外是念心，念佛使得自己內心成為具有三十二相的潛能，三十二相不是向外尋覓，更不是等待相好的佛陀來接引，在念佛的當下，心就是佛。

自念佛無所從來，我亦無所至。自念欲處、色處、無色處，是三處意所作耳。我所念即見，心作佛，心自見，心是佛心，佛心是我身。³⁷

一切的顯現只是意念的造作罷了，這種唯心佛身觀也可於《華嚴經》看到，「一切諸佛，隨意即見」³⁸，《華嚴經》甚至把念佛的心與諸佛推到皆如夢幻不可得。比《般舟三昧經》晚一點的《觀無量壽佛經》也援用了「是心是佛」的觀點，由於心即是佛，念佛之心也就具備三十二相了。³⁹

而這一切除了須要稱名念佛外，還要憶念佛的相好，換句話說，以憶念佛的生身為起點，無間加行後，佛的法身進入行者心中，行者的心就能產生如佛的相好了。

念佛生身 ——> 生佛法身之概念 ——> 法身入心 ——> 心生相好

然而，眾生心中生出三十二相，只是方便的說法，並非眾生真得有三十二相，⁴⁰否則一切眾生都應有佛身了，⁴¹事實卻不然。在這裡，本質義與現實義必須劃分清楚。念佛能使心具備三十二相之美德是本質義，但並非真得有三十二相是現實義。至於為什麼念佛能使心漸漸具足三十二相，也許從如來藏較容易解釋這個問題：

³⁷ 見《般舟三昧經》，T13, no. 417, p. 899, b26~29。

³⁸ 見《大方廣佛華嚴經》卷四六，T9, p. 695a。

³⁹ 《觀無量壽佛經》(T12, p. 343a.)云：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生。」

⁴⁰ 見《大般涅槃經》卷二七(T12, p. 524b)說：「一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性，一切眾生真實未有三十二相、八十種好」。

⁴¹ Ibid., p. 531b.

如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏，如來之藏常住不變，亦復如是。⁴²

人人本有自性清淨心，自性清淨心本自具足三十二相，只因被煩惱垢衣所纏，不見天日。因此，只要念念令心寂靜、清淨，找回本自具足的法身，三十二相就能表現於生身了。

⁴² 見《楞伽阿跋多羅寶經》(T16, no. 670, p. 489, a26~28)。

第四章 結論

經歷過大風大浪的社會人士可能會說，一個外表美麗的人，心裡卻毒得厲害，往往內在與外在是走相反的路。而一個看起來不起眼的人，往往蘊藏了最高貴的氣質與做事能力。

要同時擁有莊嚴的容貌與莊嚴的氣質似乎成了一條永遠不交叉的鐵軌，但是，佛法的修行正是要超越這種在世俗上做不到的事。一個聖者，一個已經完美、達到埃弗勒斯峰的聖者，他不僅修出祥和、慈愍、柔和的內在氣質，並達成真正的內外一致性，外在受內在滋潤故，容光煥發，精神抖擻，身體清淨如琉璃，任何的世間化妝的美都無法媲美之。世間的化妝在臉上塗了一層粉後，容光只會更黯淡；毛細孔受到阻塞，精神只會萎靡不振；全身上下塗了乳液後，身體只會更加汙濁不透明，以乳液乃殺業所成故。

因此，真正高級的莊嚴只能從修行中獲得。一開始的時候，內心對佛陀清淨的三十二相產生仰慕，進而以種種修持見到內外周遍之法身，而法身本自具足三十二相，故在見到法身後，行者然能逐漸轉變，趨向完美之形象。

參考書目

一、原典

(一)阿含經類

1. 《增壹阿含經》，《大正藏》第二冊。
2. 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊。
3. 《相應部》〈念處相應〉，《南傳》第一六冊。
4. 《中阿含經》，《大正藏》第一冊。
5. 《中部》，《南傳》第九冊。

(二)阿毗達摩

6. 《阿毘達磨發智論》，《大正藏》第二十六冊。
7. 《大毘婆沙論》，《大正藏》第二十七冊。
8. 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第二十九冊。
9. 《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》第二十九冊。

(三)大乘經論

10. 《大智度論》，《大正藏》第二十五冊。
11. 《金剛般若波羅蜜經論》，《大正藏》第二十五冊。
12. 《瑜伽師地論》，《大正藏》第三十冊。
13. 《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第七冊。

14. 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊。
15. 《中論》，《大正藏》第三十冊。
16. 《般若燈論釋》，《大正藏》第三十冊。
17. 《佛藏經》，《大正藏》第十五冊。
18. 《楞伽師資記》，《大正藏》第八十五冊。
19. 《宗鏡錄》，《大正藏》第四十八冊。
20. 《大乘玄論》，《大正藏》第四十五冊。
21. 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》第四十六冊。
22. 《景德傳燈錄》，《大正藏》第五十一冊。
23. 《古尊宿語錄》，《卍續藏》第一一八冊。
24. 《禪宗無門關》，《大正藏》第四十八冊。
25. 《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正藏》第四十八冊。
26. 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》第四十七冊。
27. 《菩薩善戒經》，《大正藏》第三十冊。
28. 《般舟三昧經》，《大正藏》第十三冊。
29. 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第四十六冊。
30. 《觀無量壽佛經》，《大正藏》第十二冊。
31. 《大般涅槃經》，《大正藏》第十二冊。
32. 《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第十六冊。

(四)律部

33. 《摩訶僧祇律》，《大正藏》第二十二冊。

(五)史傳

34. 《異部宗輪論》，《大正藏》第四十九冊。

二、近人著作

35. 《如來藏之研究》，印順著，臺北市：正聞，民 70。
36. 《初期大乘佛教之起源與開展》，印順著，再版，臺北市：正聞，民 71。
37. 《印度佛教思想史》，印順著，五版，臺北市：正聞，民 81。
38. 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，印順著，三版，印順出版，民 70。
39. 《西洋哲學史》，梯利著，陳正謨譯，臺北市：臺灣商務，1966。
40. 《西洋哲學辭典》布魯格編著，項退結編譯，台北市：華香園，民 78。