`第七課 滅諦(三)

1. 前言

在世證得涅槃的聖者，此生一盡，即入涅槃。入了涅槃，苦際已盡，不能說有，不能說無，不能說非有非無，到底是什麼樣子，不是思慮所能想像，言語可以說明。既然如此，還有什麼可談的呢？然而話又說回來，即使如此，自佛法在世間流佈以來，便不斷有人對涅槃提出疑問，或是出於純然的好奇心，總之眾生非想問個清楚不可。眾生根性如此，實在無可奈何，為了眾生信受佛法的需求，對涅槃進行解說，即成了不得不然之事，就算涅槃絕非語言文字可以說得明白，卻也必須解釋為什麼說不明白。如《雜阿含經》卷卅四中佛對婆磋種出家解釋涅槃之不可說，佛說涅槃就好像火滅了一樣，這時能說火到了什麼地方去了嗎？是有還是無嗎？

以下的討論，絕非我們有意在此擬議聖境，強不知為知，只是將佛法歷來各派有關涅槃的闡釋略作一番陳述而已。

乙、本論

一、聲聞佛法的涅槃觀

(一)灰身泯智2

 如上所言，聖者一入涅槃，不復受生三界，既沒有物質的身體存在，依身而展現作用的精

 神亦不復起，身心俱冺，不再依緣起而發生任何作用，因此與三界眾生也不再產生任何關

 係，佛與阿羅漢入涅槃了，就不再度生了。如此則佛與阿羅漢不會也不必成為人類祈求救

 護的對象，有如神教徒拜神一般。這樣的涅槃觀，堅守理智的立場，可以突顯出佛法與神

 教的差異。然而，如此涅槃，其槁木死灰的意境，卻不免難以為仲生所信受，大乘佛法每

 謂此為「灰身泯智」。這是聲聞佛法中涅槃思想的主流之一，可以說一切有部為代表(註一)。

(二)精神不朽

 《雜阿含經》卷廿四中記載，當舍利弗入涅槃後，弟子純陀沙彌持其舍利來見佛，阿難聞

 訊，不勝悲悼，佛即對阿難表示，舍利弗雖入涅槃，但舍利弗所修的道，修行的成就與智

 慧，卻未滅失，無庸傷悲。經上所言的是舍利弗的戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見

身，並未隨著舍利弗的入涅槃而滅去(註二)，此五身《增一阿含經》卷廿九稱為「五分法

身」。五分法身的「身」，《長阿含經》卷九〈十上經〉譯為「聚」，五分法身譯為「五無學

聚」。聚，及同類相聚的意思，與五蘊的蘊同義，所以後來五分法身就稱作「無漏五蘊」。

無漏，即相對於有漏，有漏的五蘊—色、受、想、行、識，是構成眾生的五類要素，同樣

的，聖者之所以為聖者，在於他們依法修行，修行圓滿—戒身、定身、慧身，依法而成就

智慧斷煩惱—3解脫知見，證得涅槃—解脫，這等於聖者之所以為聖者之要素，因此戒、

定、慧、解脫、解脫知見稱之為無漏五蘊，換言之，聖者是依法為身，所以稱作法身。

有漏的五蘊是無常的，聖者的無漏五蘊卻不會滅去，是常住的，令人生起一種什麼是永存

不滅的感覺。這也的確如此。聖者以其努力與成就做為眾生的示範、榜樣、楷模，令人起

效法之心，所以雖入涅槃，對人間還是存有某種程度的關係，可以說他們「精神不朽」，

眾生想起他們，能夠確立生存的價值與信心，這也可以說為眾生的依怙了。

不過，聖者永存不滅的身是法身，是緣起法，是理則、定律(註三)，並非說入涅槃的聖者

會主動產生什麼作用或力量來救度眾生，說到頭來，眾生效法聖者修其所修之道而成就，

還是倚靠自己的努力(註四)。

(三)佛壽無量

 上言的灰身泯智、精神不朽，通於阿羅漢與佛，沒有分別。但是聲聞佛法中的大眾部卻另

 有一番見地，大眾部特別標舉出佛與阿羅漢是不同的，佛的究竟功德絕非阿羅漢所能企及

，主要就是說，佛絕非入了涅槃就再也不起任何作用或再也不與眾生有所關涉，而是無限

期的、無限量的救度一切眾生，佛無所不在、無所不能、壽命無量(註五)。

如第五課所言，佛既斷煩惱，又斷習氣，智慧究竟，功德圓滿，阿羅漢與佛不可同日而語。

要成佛，必須歷經4長長久久的修行時程，以六度等法門利益一切眾生，遠非聲紋的偏重

修慧、逮得己利所能相比。那麼，按照因果的定理，一定會感得最為圓滿的善報，但是證

諸佛在世時的史實，並非如此；佛的境遇，事實上與凡夫並無大異，如佛曾被人中傷毀謗，

佛乞食時曾空缽而回，佛也有病有痛，種種不圓滿的事例不禁令人懷疑：難道這就是佛的

果報嗎？(註六)如果不是，又怎麼解釋得通呢？說一切有部認為，佛的逆境就是佛的報應，

成了佛還是要受惡報的，這是因果的定理(註七)。然而大眾部卻不以為然，大眾部以為，

佛不可能受惡報，佛的種種不如意，是為佛的方便示現；意思就是說，佛本來不是這樣的，

只是為了某種特別的緣故而表現成這樣。什麼緣故呢？明白來說，佛在面對逆境時所採取

態度與處理方法，往往就具有示範的作用，可為未來眾生立下榜樣，令其效法；如空缽而

回，這是出家生活裏難以避免的情況，遭人誹謗，也是世間常事，幾乎無人無之，至於有

病有痛，更是如此，面對類似的事情，佛始終是維持一貫不瞋不懼的態度，並且以最合乎

世間常理的方式加以解決，像這樣正足以為凡夫眾生之借鏡(註八)。

如果佛的不如意事是佛的方便示現，那麼佛本來是怎麼樣的呢？佛應該是得到最圓滿果報

的佛，超越時空的佛，解脫一切痛苦的佛，超越時空，即無所不在，無時不在，解脫一切

痛苦，即隨心所欲，無所不能，在世時是如此5，入了涅槃一樣是如此(註九)。佛入涅槃，

不是灰身泯智，而是無限期的關懷一切眾生，救度一切眾生。

此外，大眾部還有另一種看法是：佛其實是不說法的，只是眾生以為佛在說法罷了(註十)。

這又成了真正的佛不說法，說法只是佛的方便示現。真正的佛怎麼會不說法呢？我們參看

上述的灰身泯智、精神不朽等觀點，即知這完全表示著涅槃的超越性，涅槃，只是緣起本

身，只是理則，涅槃是言語道斷的境界，不能想像為像人一般活動的狀態，所以證得涅槃

的佛不說法。

二、大乘佛法的涅槃觀

(一)大乘的無住涅槃

 在第四課曾說及，佛法發展到大乘佛法，佛弟子的理想由聲聞的解脫轉至佛的菩提，而佛

 與阿羅漢的差異則特別被突顯與強調，因為只有佛才是最究竟、最圓滿的，為聲聞、緣覺

 的解脫所不及。這不及之處，我們在第五課業已提綱挈領的討論過，主要是大乘能夠圓滿

 契合緣起的真理，充份體現在修行的動機、修行的方法與修行的成就三方面，自利利他具

 足。聲聞的證入涅槃，逮得己利，容或真的灰身泯智，不再與三界眾生發生任何關係，但

是菩薩在證入八地時，證無分別法性，入無分別智，得無生法忍，在智證上縱與聲聞證得

涅槃寂滅無異，斷一切煩惱，然卻不會就此入於涅槃，捨棄度生的事業。為什麼呢？在修

行的動機與目的上說，菩薩以發菩提心為初衷，立誓度盡眾生，以度盡眾生為願而修，深

具利他的慈悲胸懷，歷劫6修行時即不斷的利益眾生，救度眾生，等到證入涅槃，這歷劫

不變的初衷，即成了促發其繼續度生的強大力用，而不以逮得己利為滿足，直至成了佛，

這度盡眾生的悲願也只是更加的深遠廣大，永遠不會退失。

再就修行的方法上說，如第五課所言，菩薩所深行的法門，乃為空有不二的無相行，能將

現象的幻有與本性的空寂融為一體，打成一片，因此就能入於世間而不著於世間，入於涅

槃而不著於涅槃。聲聞的解脫，打破了緣起、假合的個體其循環存在的狀態，歸於緣起本

來寂滅的法性；菩薩證入八地，同樣消泯了個體一般自我的存在，同樣歸於緣起本來寂滅

的法性，但本來寂滅卻不礙緣起如幻的幻有，菩薩更能由無相行的修習而以體現緣起即空

寂，空寂即緣起的真理，住於空寂卻能起利益眾生的大用，並且不是一個一個的，不是在

此不在彼的，不受時空限制，更不是如眾生的有漏心識一般依自我意志而行動；依緣起的

法則，條件具足即能生起現象，因緣和合即會產生作用，菩薩能隨眾生的感應與需求，隨

時隨地以種種不同的方式與形態現身度生，自然而然，不假功用。因此，八地菩薩深行於

無相無功用行中，能深入所謂如幻三昧、常入三昧(註十一)；如幻，是通達一切如幻，體

現一切如幻的無相行，能於十方世界遍滿其中，隨機而感；常入，即是不待造作，隨時自

然起用的無功用行；菩薩證入八地，起無相無功用行，不再如凡夫一般生來死去，也體現

了緣起而有的如幻如7化與本來空寂的相容無礙，所以能靈感十方。住於寂滅而不易動，

卻又能現起廣大無邊的變化，直至成佛，這樣的境界與能力卻臻究竟圓滿，真正是不動真

際而起妙用，不可思議，此即超越聲聞、緣覺得大乘「無住涅槃」(註十二)。

(二)聲聞的迴小向大

 如上所言，在大乘佛法的觀念裏，佛是不可能灰身泯智的，那麼阿羅漢呢？阿羅漢入涅槃，

 難道也會起作用嗎？若會，又怎麼解說呢？以下試略論述之。

1. 初期大乘

大聖佛法初興之時，保留聲聞佛教的意見，以為大乘、緣覺乘、聲聞乘三乘同得究竟解脫，這是尊重聲聞佛教得傳統與承認二乘的究竟。如說修學般若波羅蜜，初期大乘以為三乘一致，都是觀緣起空性，雖則有深有淺，本質是一，所以三乘皆能得究竟解脫(註十三)。又如講到菩薩證悟的境地，每以聲聞的果位相提並論，菩薩八地證得無生法忍，即是阿羅漢的智斷煩惱(註十四)，阿羅漢斷了煩惱，不再生死輪迴，有漏的身心不起，苦無所依，盡斷無餘，不再起任何作用，也可算作無餘涅槃了。

後來傳出了《妙法蓮華經》，三乘究竟的看法已有轉變。經中首倡一切眾生終將成佛，就算是修學聲聞、緣覺，證入涅槃，最後還是會修學佛乘而成佛，所以實際上唯有佛乘一乘，聲聞、緣覺二乘只是趣入佛乘的方便，此為一乘究竟，三乘方便。那麼，聲聞、緣覺的涅槃又是怎麼回事呢？8

《法華經》卷三有所謂的化成喻，以化城比喻聲聞、緣覺的涅槃。經中說，修習成佛之道，就好比尋寶一般，須歷險惡的道路，經長途跋涉乃能得之，若有人心智怯弱，不堪眾苦，恐將半途而廢，於是領隊的導師就變化一座城池，令這些人入城而得暫時休養生息，等到精力恢復後，導師再將化城滅去，告以化城不是寶藏處，只是尋寶圖中的休息站，然後再引領眾人繼續征途。二乘的涅槃，即是化城，僅是成佛之道的中途休息站，意即阿羅漢貨辟支佛入了涅槃，並非從此不起作用，只是暫時不起作用，經過一段時期，最後還是要發菩提心，還是要繼續修行成佛(註十五)。

然而，《法華經》中未曾清楚說明何以二乘的涅槃不究竟，只說那是暫時的休息；另外一部《無極寶三昧經》就說出，阿羅漢的涅槃其實只是禪定，定力一盡，即起作用，而會懷疑自己所證究竟與否(註十六)。二乘聖者入於涅槃又迴心向大，等同入定而後出定，此說也就一直延續到後期大乘了(註十七)。

1. 後期大乘

大乘佛法發展到後期，對於阿羅漢、辟支佛證入涅槃卻依舊能迴心向大，提供了較為精緻的解說。

本來，眾生因煩惱而造業，因煩惱而輪迴，一生又一生不斷地感報受生，倘若斷了煩惱，不復受生，不再輪迴，入於涅槃，有漏的身心活動盡皆止息，剛這時又該依於何者而起作用呢？如何而能發菩提心，繼續修行呢？如果聲聞、9緣覺入涅槃如入定，那麼入於涅槃又是怎樣一種存在狀態呢？根據《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》〈一乘章〉，後期大乘佛法的解說是，二乘聖者雖斷煩惱，但不斷煩惱習氣，因為還有煩惱習氣，於是依習氣故而造業，所造之業非同凡夫依煩惱而造的有漏業，而係「無漏業」，依習氣而造無漏業，所感得的報身，也非同凡夫一般的粗重色身，而係依清淨的、細微的物質所成之「意生身」，妙不可言；凡夫眾生的存在狀態，依業力而有一階段又一階段的生生死死，所以謂之「分段死」，而二乘聖者依意生身而至成佛，結束意生

身的存在狀態，則謂之「不思議變異死」。

其實，提出這樣的解說，並非特別針對阿羅漢貨辟支佛的不究竟，有關大力菩薩的境界，若以意生身來說明，也容易令人明瞭。如菩薩入八地，不復受生三界，住於無住涅槃，能起不可思議的大用，如此雖是無相無功用，但習氣未淨，所知障未斷，還不究竟圓滿，這時所起的作用，既不是凡夫那樣雜染煩惱未斷的作用，也不是佛那樣究竟清淨、自然應化的作用，而是依未斷的習氣--《勝鬘經》稱作「無明住地」所感得的意生深所起的作用，雖是斷煩惱的—無漏的，卻也未達佛一般的境界。阿羅漢、辟支佛與八地菩薩一樣斷盡煩惱，泯滅了幻化的身心，不復受生三界，既再度作用，無非是要繼續向佛道邁進，迴小向大，由悲願力所促發，因此所依之身與大力菩薩一樣皆是隨意願而成就，所以稱作意生身(註十八)。10

另外要注意的是，上述所言並非後期大乘對於二乘涅槃的唯一看法，只是後期大乘對二乘聖者入涅槃後猶能起用的解說。後期大乘的瑜伽行派認為，有的二乘聖者入了涅槃就不再起用，不再迴心向大，因為他們沒有發菩提心，沒有度生的悲願力，縱使有習氣為助緣，也不會成就意生身，於是不再度眾生(註十九)。這也是承認二乘的究竟，而不認同一切眾生都必成佛，所以是三乘究竟，一乘方便。

瑜伽行派之所以認定三乘究竟的理由，與其種子熏習的理論有關。在第四課曾說及，瑜伽行派攝取了部經的種子說，以種子熏習來闡釋業力的作用，而種子的功能，又寄託於阿賴耶識內，阿賴耶識與種子的關係，是一而二，二而一，非一非異。阿賴耶識，是有情眾生最細微的心理作用，種子攝藏在阿賴耶識內，種子現行，生起一切法，是一切法之所依，這是一重因果，而現行的一切法又反熏而為種子，這是另一重因果，宇宙無始以來，即是這般由一一有情中各種不同的種子生起萬象森羅的一切法，一切法又反熏為種子，輾轉相依、互為緣生而成立，不論精神或物質的現象，都是如此(註廿)。眾生之所以生死輪迴不已，是因為煩惱未斷，造有漏業，感生死報，也就是有漏種子現行反熏作用，只要有漏種子不斷，阿賴耶識的作用不會中止。說到出世解脫，眾生如果能夠證得涅槃，當然要有出世的無漏種子才會結出世的果。瑜伽行派認為，眾生根性11不一，有的固然會有厭生死、欣涅槃的意念，有的則永遠不會想到要出世解脫，而有的就算想了生脫死，也只想求一己之解脫，不敢上求佛道，廣度眾生，因此說來，並非每一個眾生都必然會有無漏種子(註廿一)。瑜伽行派依此立五種性，所謂聲聞乘定性、緣覺乘定性、如來乘定性、不定種性、無性。這其中只有如來乘定性巨有成佛知無漏種子，決定成佛；其於聲聞、緣覺乘定性者則只有二乘的無漏種子，決定成阿羅漢、辟支佛，不能成佛；無性眾生沒有無漏種子，最多只能修習人、天善法生人生天，不能出世解脫；不定種性眾生有二種或三種無漏種子，不一定成阿羅漢、辟支佛或是成佛；對瑜伽行派而言，佛說一乘，主要就是化導不定種性眾生的方便，鼓勵其成佛而不證二乘小果(註廿二)。

至於對大乘後期如來藏學及真常唯心論來說，由於每一個眾生本具如來藏或是本具自性清淨心，因此一切眾生必定成佛，所以是一乘究竟，三乘三便了。

(三)大乘佛法的佛陀觀

 上言大乘佛法對阿羅漢、辟支佛的看法，這裏回過頭來，續論大乘佛法的佛陀觀，隨著大

 乘佛法得開度，法義論究的由簡而繁，於是也就愈趨繁複，並非自始至終，固定不變。因

 此，這裏我們也分前後兩期將大乘的佛陀觀略作介紹。

1. 初期大乘

起初，大乘佛法新興，對於佛陀在世的存在12入涅槃，依舊維持了相當平實的看法。佛在世時，出家、修行、悟道、說法，最後入涅槃，是如常人一般的活動，縱有卅二相，究竟的智慧，無邊的神通威力，也還表現出人的形象。佛之為佛，主要還是由於精神上的成就，如前述之五分法身，或十力、四無畏、大慈大悲等等。佛是以人身而成佛，佛身就是現實世間的人身(廿三)。

另外，佛是證悟緣起性空而成佛，聲聞佛教中即有以觀空為見佛法身之說，而不論是說一切有部或大眾部，都有以法、理則為佛法身的意見，於是乎，著重於空性—不離一切的涅槃證悟的初期大乘，將上述之觀點進一步發揮，以佛證悟的境界為佛之真正為佛的特質。佛所證悟者為涅槃，或謂空性、真如等，這是超越一切，沒有時、空可言，語言文字所無法形容，因此，證得涅槃的佛，證入涅槃的佛，真正要說起來，應該是超越一切的佛，空間上沒有色相，時間上沒有來去生滅。所以，佛以法為身，佛的真身是這樣的無為法身，無形無相，不生不滅(註廿四)。

現在，佛既有眾生所不能得見的法身，也有可見可聞、救度眾生的色身，而這兩種身的關係如何呢？由前述的大乘無住涅槃可知，佛係不動真際而起妙用，一切能見的、有形象的、起作用的佛，隨眾生感應而現身，都是幻化的，所以佛有二身，一是無相的、真實的法身，一是依法身而方便示現的、有相的化身(註廿五)。繼承此一法身、化身的觀點，《妙法蓮華經》即引出13了佛受無量的說法，因為若要說化身，那麼人間出家、成道、說法、入涅槃的佛，顯然也是化現，而往昔菩薩因地中六度、四攝的大行，一切也都是化現，因此來說，佛必然早就成佛了，成了佛後，壽命無量，在人間的住世與入涅槃，都是教化眾生的方便(註廿六)。

再由大乘的般若深觀來說，初期大乘的修證是直觀一切法空，期論義的特色即是一切法空，本來寂滅，世間即涅槃，涅槃即世間，一切法在本質上是一致的，平等的，沒有絲毫不同；換言之，沒有不同，即消融了彼此差別與相互對立，可以說甲即是乙，以即是甲，相互攝入，卻又不妨礙表面上的假還是甲，乙還是乙。《華嚴經》就特別著重於發揮這樣「一即一切，一切即一」的精義(註廿七)。因此，在《華嚴經》中，體現空性的佛了有法身，有化身，但法身與化身即存在於一而二、二而一的關係中，無形無相的法身與色相莊嚴的色身互攝無礙；同樣的，佛與一切法亦是不即不離，佛身無盡無量，佛當然是無所不在、無所不能、無所不知了(註廿八)。

說到這裏，我們便知，大乘佛法原則上繼承了大眾部的佛陀觀，但不同於聲聞佛法的是，佛無所不在、無所不能、壽命無量等，並不僅止於理想上的信仰，在大乘佛法裏，透過悲智深徹地修證與體悟，付與這樣的佛陀觀理論上與實證上的支持。

1. 後期大乘

初期大乘的法身、化身二身說，到了後期大乘，有了14更細膩的分別，進而發展到三身、四身等。

(1)「轉依」

後期大乘思想大致分來，有瑜伽行派的唯識學與如來藏學或真常唯心論兩大派別。在當時，針對涅槃的解說，特別提出了「轉依」的概念。

我們在第四課曾說及，在大乘學派之中，不立實法而安立業果，是謂中觀學派，主要依據的是初期大乘般若經等之教說；而後期大乘的兩派，不論是在安立生死輪迴亦或是涅槃解脫上，都必依實有的法加以解說，在唯識學識阿賴耶識，在如來藏學則是如來藏或自性清淨心。

初期大乘發揮一切法空的思想，空，並非是無、沒有，而是無自性的意思。一切法空，世說一切法無自性，因緣和合，緣生緣滅，表面無常生滅的當下，其實就是常住的不生不滅：然而，在後期大乘學者的理解裏，一切法空，卻成了一切法無，什麼都沒有。什麼都沒有，就沒有善惡、因果，所以說一切都沒有，否則一切都無法成立，因此瑜伽行派即指出，有的法是有的，有的法是空的—無的，空的要依有的來成立，這樣眾生才不致於誤解

什麼都沒有，而能確立修行解脫的價值。根據《解深密經》卷二之說，世間一切現象，不論其為物質的、精神的、具體的、抽象的，都是因緣和合而生，在一定的條件之下，必定會有某種現象產生，這是緣起的法則，每一個現象都自有其緣起的方式，所以每一個現象在緣起的法則上說，是有自性15的，此為依他起自性或一他起相；對於世間依他起得一切法，凡夫眾生總是會執著期為一個一個實有的，在直覺中，認定表象即其本質，並在心中形成概念，以語文表徵之，決定這是什麼，那是什麼；未來沒有的，執著實有的，如執著有一實在得自我，本來幻有的，也執著為實有，如執著緣所生法的表象即其本質，自他心境都是相對的、分別獨立而存在，由這樣的妄想構成自己想像當中的世界，這妄執依他起相的一切，是未遍計所執自性或遍計所執相，這是無自性的；所謂的修行證悟，就是在依他起的一切法上，遣除遍計所執自性，證得諸法不生不滅的實相，是為涅槃；涅槃不是世間法那樣依因待緣而生滅、無常的，並不依於什麼條件而成立，超越相對而絕對，這當然不是空的，而是實有自性的，謂之圓成實自性。瑜伽行派既主張一切唯識，所以攝藏一切種子的阿賴耶識即為緣起法的表現者，是依他起性，涅槃，則是圓成實性。

至於如來藏學，是以眾生本具的如來藏或自性清淨心為本而立一切法。世間是有情業力所感，而有情眾生生死輪迴，必須有一常住不變的實法做為輪迴的主體，此一主體絕不是世間的一切那般無常的、有為的、生滅不斷的，唯有佛的涅槃功德才是真常無為，不生不滅，而眾生未成佛時，早就具足佛的功德，只是隱而未現，這就是如來藏，是眾生真正的本質，也是輪迴的主體。眾生的輪迴依於如來藏，又因為有如來藏。才會成佛。

有情眾生以心識活動為特色，造業感報的關鍵是煩惱16，煩惱是心理作用，若以心識活動而言，如來藏可說是煩惱雜染、剎那生滅的心識中本來清淨的、真常得心，所以如來藏又是自性清淨心。若說到阿賴耶識，阿賴耶識就是依於自性清淨心而作用，自性清淨心若為煩惱所覆，即為阿賴耶識的本性清淨，滅除煩惱，阿賴耶識的活動止息，就顯發了阿賴耶識的本體—自性清淨心。因此，在如來藏學來說，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》＜自性清淨章＞所示，世間的一切派於如來藏而成立，生死輪迴，是因為有不與如來藏相應的惡法，涅槃解脫，則是因為有與如來藏相應的善法；在此意義之下，包括阿賴耶識得依他性在內，一切有為的、依如來藏而現起的，都是空的，而一切法所依的如來藏，清淨無為，真常不變，是實有的。

總之，後期大乘的兩大派別，皆立足於「假必依實」的觀點上，世間是空，但世間所依著，卻不是空，否則空無所依，不免成了什麼都沒有的斷見，相較於初期大乘說一切法空，世間如化，涅槃如化，空性亦不可得，有著非常顯著的差異。

講到轉依，所謂的轉依，就是一切法之所依有所轉化。在唯識學，即阿賴耶識有所轉化，三乘所共的是阿賴耶識轉滅而安住於無漏法界，無漏法界是圓成實性，所以二乘涅槃雖然灰身滅智，因安住法界，還是實有無非，大乘不共的就是轉識成智(註廿九)。在如來藏學，即如來藏或自性清淨心有所轉化，是由煩惱所覆蓋轉化為離一切17煩惱而清淨自在(註卅)。轉依即是涅槃。如此解說的特色，在於避免了以涅槃為虛無的弊病；涅槃，不是什麼都沒有，但是多用否定方是烘托的涅槃，卻往往呈現出這樣的意境，以轉依的概念解說涅槃，便清楚明白的道出了所依的實法不滅，這樣眾生就不容易誤解了。

(2) 佛身

轉依所顯現的一切，即佛的境界與果德，後期大乘多以能證悟的主體、所證悟的境界與自證、化他的分別對此進行闡釋，於是將佛的存在—佛身分為三身、四身等，佛果既是轉識成智，所以又說佛有四智。有關佛身、佛智的論述散見於多種後期大乘得經論，所言不一，各有各的分類，各有各的說法。在這裏我們簡單的介紹大致分類的情形如次：

初期大乘以真如、法性為法身，到了後期大乘，在基本上沒有變動，只是有的著重於說

說明能證的主體—智與所證的境—真如之差別，是為如智不一，如《大乘入楞伽經》卷二、《現觀莊嚴論》、《成唯識論》等；有的又著重於說明法身超越對立的融然一體性，所以說為如智不異，如《攝大乘論》、《大乘入楞伽經》卷一。強調如智不一，將佛智歸於化他，強調如智不異，則將佛智歸於自證。

初期大乘中，真如法身與不動真際而起妙用的、色相莊嚴普現無礙的有色法身，有時未予刻意的分別，如《華嚴經》中所示，。到了後期大乘，就特別依法身無色、有色的差異分為兩身；而有色的法身有時講成是佛果功德上自利的，如《大乘莊嚴經論》，有時也講成專門教化諸大菩薩而示18現的—利他的，如《攝大乘論》；有時有干脆將這樣有色的法身再分為自利、化他而二身，如《佛地論經》、《成唯識論》。

至於地前菩薩、二乘聖者，凡夫所能得見的色身，表現為有空間、時間可言者，有生死、來去、出沒等現象，如人間的佛陀，或者現化為任何個體的、有限制的形象，如化為人、天神等，這樣的佛，又別為一身。此等色身，有時表現為佛的與其他隨眾生應化的再被分為兩類，如《大乘入楞伽經》卷六、七所示。

現在我們綜合得整理一下。如將無色法身與諸大菩薩所見的有色法身與地前菩薩等所見的色身作為三類佛身，是為三身說，在此三身中再加細分，則是四身說。

有關三身之關係與異別，我們舉《大乘莊嚴經論》的譬喻來說明，佛的無色法身一如太陽，大菩薩所見的有色法身就如陽光，依無色法身而現有色法身，如同依太陽而有光，日必有光，光不離日，陽光同時遍照萬物，即不會在此而不在彼，有色法身亦是如此。至於凡夫等所見的色身，時有時無，來去出沒，在彼或在此，就如月在水中的倒影一般，我們眾生好比是一個個盛水的容器，由於我們煩惱與業力的限制即障礙，不能得見真實的月與遍照的光，只能由我們自己反映出月的影子，這便是佛的現身應化，甚至當我們福智因緣不足，即有如破敗的容器一般，不能盛水，不能反映月影，也就是不能感得佛的出現；但容器的之破敗，並不能否定太陽或月的存在與發光，意即佛19就是佛，法身遍一切時一切處，眾生不能得見，是眾生自己有缺陷罷了(註卅一)。佛的三身，以無色知法身為根本，依此而有有色的法身、一般的色身，如以太陽為本而有光有影。

個經論中有關三身、四身之分類與名稱，此處擇要表列如下：

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | 無色法身 | 有色法身 | 一般色法身 |
| 《合部金光明經》卷一〈三身分別品〉 | 法身 | 應身 | 化身 |
| 《大乘莊嚴經論》卷三〈菩提品〉 | 自性身 | 食身(受用身) | 化身 |
| 《攝大乘論本》卷下〈彼果智分〉 | 自性身 | 受用身 | 變化身 |
| 《大乘入楞伽經》卷一 | (如智不異)真如智慧佛 | 報佛 | 變化身 |
| 《大乘入楞伽經》卷二 | (如智不一)法佛(法性佛) | 報佛(法性所流佛) | 化佛 |
| 《大乘入楞伽經》卷六 | 法佛 | 報佛 | 佛的形象—化身 隨類應化—變化身 |
| 《大乘入楞伽經》卷七 | 自性身 | 受用身 | 佛的形象—化身 隨類應化—變化身 |
| 《佛地經論》卷七 | 自性身 | 自受用身/他受用身 | 變化身 |
| 《成唯識論》卷十 | 自性身 | 自受用身/他受用身 | 變化身 |
| 《現觀莊嚴論》〈法身品〉 | (如智不一)自性身/智法身 | 受用身 | 化身 |

 不同的佛身，個依存於不同的世界，化導不同層次的眾生，依眾生修證等級而有所分別。就眾生而言，是依其根基而感得不同層次的世界與所見的佛身，就佛而言，則是依眾生根基而化現不同的佛身與佛土，此不離緣起相對、相恃、相互成就的關係。依《成唯識論》卷十之說，佛身所依存的佛土可分為三種層次：一、法性土，二、受用土，20三、變化土。

1. 法性土：佛自性身所依，是最圓滿、最清淨的法界，當然這超越一切時間空間，無形無色可言；此土唯佛所居，沒有任何眾生修證功德可以感應、可得往生，天台宗稱之為常寂光土。
2. 受用土：受用身所依，以佛而言，是佛的他受用身所依之他受用土，以大菩薩來說，就是登地菩薩所得得自受用身所依之自受用土。此土，就大菩薩所見，顯示了佛果的功德圓滿，佛不僅正報圓滿，而且依報圓報。正報，是受報者自身上之果報佛表現為色相莊嚴、無所不知、無所不能、無所不在、壽命無量，圍繞聽法的會眾，都是地上使斷習氣分證法性真如的大菩薩，只有見法入法的菩薩，才能得見佛之所以為佛的特質，才能得見佛的受用身，感得受用工，一如《維摩詰所說經》〈佛國品〉裡舍利弗只見世間穢土，然在螺髻梵王眼中，卻是佛國淨土；依報，是受報者感得的世界，意即受報者存在所依之果報，佛之受用土眾寶莊嚴，周圍無際。這樣的佛土，是大乘不共的淨土，亦是超越時空，不能說在此在彼，有生有滅，只能說為遍於一切法界，常住不變，與一切時空互攝無礙，天台宗稱之為實報無障礙土。
3. 變化土：變化身所依，是佛為化導地前菩薩、二乘聖者、凡夫眾生所化，也是這類根基所感得的世界。變化土可以是淨土，如阿彌陀佛西方極樂世界，也可以是穢土，如我們娑婆世界。受用土是遍一切法界土，而變化土卻不同，變化土或可說為在某一方，在某處，國土多大；其中佛的變化身也非同受用身一般遍於法界，或可說為身長幾何，或是如釋迦牟尼佛在娑婆世界那樣有誕生有涅槃，也就是有生死、來去、出沒等現象。這是落於相對的時空中有為有漏的緣起現象，也正是未斷煩惱的凡夫或未分證真如的聖者所領悟的境界。

變化土有淨土、穢土；穢土，可以說是有情眾生共業所感的依報，並且也共同感得佛的出現，所以眾生共業的因素不容忽視，而淨土則略有差別。如二乘聖者入涅槃，捨肉身得意生身，意生身所依存的世界，即是淨土，但此淨土卻不共凡夫，乃是聖者斷惑清淨的果報，《法華經》卷三〈化城喻品〉提到，聲聞聖者入涅槃後生於其他的世界而續求佛道，指的就是這種意生身所居的淨土，天台宗稱之為方便有餘土。方便有餘土中佛的示現化導，也同上述的穢土一樣，是斷惑聖者的果報，感得佛的應化其中。另外有一種淨土，即如我們熟知的西方極樂世界淨土，卻不是方便有餘土，西方淨土並非眾生共業所感得的淨土，而是由佛與一分大菩薩再因地時共同發願成就，然後攝受接引願生淨土的凡夫眾生，令其依於此土修行；否則凡夫眾生沒有斷惑、未證真如，憑自己的力量即不可能生於淨土。西方極樂世界這一類的淨土，是佛及大菩薩所主導實現的世界，其大悲願力才是主要的成因，所以在那裏就如在穢土一樣，有聖也有凡，天台宗謂之為凡聖同居土。

(3)佛智

接下來略述佛智。無著論師在《大乘莊嚴經論》裏除了論究佛的三身之外，對於轉識成智，，，，，，，，，，