

從〈點頭頑石話生公〉談道生法師之思想

釋悟殷

福嚴佛學院第三屆

目次

一、前言

二、闡提有佛性

三、佛性當有論

四、善不受報

(一) 善非有因

(二) 善不受報

(三) 印順導師之釋「善不受報」

(四) 小結

五、頓悟成佛

六、法身無色、佛無淨土，及應有緣

(一) 法身無色

(二) 佛無淨土

(三) 應有緣

(四) 小結

七、後記

一、前言

在中國佛教界，道生法師是一位悲壯性的人物，他從六卷《泥洹經》的如來常住不變論，孤明先發，唱「一闡提人皆得作佛」，被守舊者認定是邪說而擯出僧團。當道生要離開（建業）之時，在大眾中毫無畏懼的宣誓：「若我所說反於經義者，請於現身即表癘疾。若與實相不相違背者，願捨壽之時，據師子座。」後來，北涼曇無讖翻譯的四十卷《大般涅槃經》傳來南土，經中果言闡提有佛性；道生最終也在法座上捨壽，應驗了他臨走的誓願。¹傳言道生在江蘇虎丘山，曾為石頭宣說眾生皆有佛性，連石頭都點頭了，於是「生公說法，頑石點頭」成為千古傳唱的佳話。

道生不只唱言「一闡提人皆得作佛」而獨步當時；另外他發表的「善不受報、頓悟成佛、二諦論、佛性當有論、法身無色論、佛無淨土論、應有緣論」等「七珍論」，²亦是窮理盡妙的學說，為中國佛教思想之發展奠下里程碑。遺憾的是，道生的作品大多佚失了，少數存在於其他學者的引述。印順導師在〈點頭頑石話生公〉一文中，蒐羅了珍貴的文獻資料，發掘道生的主要學思意趣，肯定道生是位具有卓越見地、真誠、勇敢的學者；其精思獨到的學說，在南朝佛教思想流變過程中，佔有關鍵性的地位。³

¹ 道生法師（355？～434），以為「入道之要，慧解為本，故鑽仰群經，斟酌雜論，萬里隨法，不憚疲苦」。與慧叡、慧嚴同遊長安，從羅什受業，關中僧眾，「咸謂神悟」。406 頃，回南方。研讀六卷《泥洹》，「剖析經理，洞入幽微，乃說一闡提可以成佛」。於時大本《涅槃經》未傳南方，舊學以邪說而擯（429 頃）。傳云曾在吳之虎丘山對石頭說法，而傳出「生公說法，頑石點頭」之美談。宋元嘉十一年（434）冬十一月，亡於廬山精舍法座上。（梁《高僧傳》卷 7，大正 50，366 中～367 上）

² 梁《高僧傳》卷 7，大正 50，366 下。

³ （1）〈點頭頑石話生公〉，收錄於《佛教史地考論》，頁 377～400。

（2）印順導師在〈中國佛教史略〉中說：「南朝佛教承東晉般若玄學的法統，汲取鳩摩羅什翻譯之龍樹、提婆性空學而闡發之，一帆風順，至唐初始漸衰。然由於真常唯心、虛妄唯識之經論輸入日多，影響所及，南朝佛教瀰漫著真常色彩，真空與妙有結合，奠定南朝佛教的特色。在此學風轉變之時，覺賢、道生之被擯，是其機扭。」（《佛教史地考論》，頁 20～22）

然而，導師所有的著作中，有關道生的學說，著墨最多的是頓悟成佛、闡提有佛性，其餘的善不受報、法身無色…等，論及的篇幅很小。職此之故，筆者特依循著導師之研究成果，以闡提有佛性、佛性當有、善不受報、頓悟成佛、法身無色、佛無淨土、應有緣論等為探究對象⁴，藉以解析道生法師卓越深見背後的理論依據及其思想與風格的關係。

本文，分五節來說明：

第一節，闡提有佛性。這是道生被擯出僧團的導火線。《大般泥洹經》云：「一切眾生皆有自性清淨的如來性，煩惱垢障故隱覆不現；去除了煩惱垢障，如來之性自然顯現。」既然如此，闡提是一類眾生，自然有如來性，當來必能成佛，為何道生唱闡提皆得作佛卻被擯出僧團？經中開示啟發自身如來性的方法，就是聽聞《摩訶衍般泥洹經》：此經無量無邊功德積聚，聽聞此經者，能消滅四波羅夷、五無間罪業等重罪，為何獨有一闡提之罪不滅？這些都是值得探討的問題。

第二節，佛性當有論。道生唱闡提皆得作佛，是得自於一切眾生皆有清淨如來性的見地，這是「本有」佛性，為什麼又說「當有佛性」呢？原來，還與道生主張「法為佛性」，「唯佛是佛性」——佛性的定義有關。最重要的是，道生法師掘發《大般泥洹經》之深意：一切有情身中，皆有自性清淨的如來性，雖然煩惱垢障而迷惑生死，莫能覺之，然有一發厭苦求樂、向上向光明的力量。如遇善知識引發聞思熏修，必然得除無量煩惱結患，顯出本淨的如來性。宣唱「一闡提皆得作佛」，不但把一闡提輩從佛法所不救的泥沼中解放出來，也為大眾帶來信心與希望，每個人都可在佛法中得到新生。

⁴ 道生「七珍論」包括《善不受報論》、《頓悟成佛論》、《二諦論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》等，筆者未把《二諦論》納入探討對象，實因此論資料太少，不成篇章。「闡提有佛性」，是道生被擯出僧團的關鍵；它和「佛性當有論」有密切關係，故而取入一併探討。

第三節，善不受報。經中說：「身口意行善業，死後得生天上。」又說：一切眾生作善惡業，「假使經於百劫之中，而因果法決定無失」⁵。道生宣唱「善不受報」，豈不是違背經教？道生以為：「有為法者，可說有利有功德」；而「無為是表理之法，故無實功德利」。因此，去除希冀功德利益之知見，即使「一毫之善，並皆成佛，不受生死之報」。值得注意的是，道生主張「三寶皆無為」。那麼，供養三寶就無功德利益了！這樣，「善不受報論」，還與「法身無色論」有關。

第四節，頓悟成佛。道生著《頓悟成佛論》，闡揚（漸學）頓悟成佛義，於是教界出現漸悟與頓悟之爭；主頓悟義者，有大頓悟和小頓悟之分。考大頓悟和小頓悟之間的分歧點，在於：悟真理證入無生法性的階次，究竟是在七住（或說七地），還是金剛道？又，導師探究道生頓悟成佛之學理依據，發現道生以體見的真知、鑒寂微妙，唱「頓悟成佛」，是融貫儒、釋，糅合真常的見地。這是導師別具隻眼的慧見。

第五節，法身無色、佛無淨土，及應有緣論。道生認為：法身佛，無形無相，常住無為；色身佛，為接引眾生而示現人間，形有巨細，壽有長短。然色身佛從法身出，非真實身；身非真實，故無定相、無壽命可言。要說壽命，則以「百姓為壽」。法身無色，無形無相，故法身無淨土（佛無淨土論）。然所謂「無土」者，是指垢穢盡除之淨土；佛陀已斷盡一切煩惱繫縛，則何處不是國土、不是淨土。色身佛為應眾生機感而示現，因此道生唱說「應有緣」論。佛陀是體悟真理者，有情若能常與佛理相應，佛必隨緣赴感靡不周。果真如此，自然就沒有生不逢佛及生在邊地之遺憾了！

⁵ 《別譯雜阿含經》卷4，大正2，398中；《佛說給孤獨長者女得度因緣經》卷3，大正2，854上。

二、闡提有佛性

道生被擯出僧團的關鍵，是唱說「一闡提人皆得作佛」論。由此，顯示了當時教界是主張一闡提不得成佛的。⁶那麼，道生「闡提人皆得作佛」的理論何在？依據《名僧傳抄》記載，道生說：

稟氣二儀者，皆是涅槃正因。闡提是含生，何無佛性？…一闡提者，不具信根，雖斷善猶有佛性事。（《名僧傳抄》，卍續 134，29 上～下）⁷

道生的說法，符合於北本《大般涅槃經》義，如經說：「眾生佛性亦二種因：一者、正因；二者、緣因。正因者，謂諸眾生。緣因者，謂六波羅蜜。」又說：「我說二因：正因、緣因。正因者，名為佛性。緣因者，發菩提心。以二因緣得阿耨多羅三藐三菩提，如石出金。」⁸不過，據傳說道生之唱「一闡提人皆得作佛」，是從讀誦六卷本的《大般泥洹經》得來的見地；當時北本《大般涅槃經》尚未南來，為何道生敢唱言「闡提皆得作佛」？又闡提是否皆得作佛呢？且先從《大般泥洹經》經義說起。

《大般泥洹經》說：「真實我者，是如來性，當知一切眾生悉有，但彼眾生無量煩惱覆蔽不現」；「如來之性，如彼醍醐，自性清淨，煩惱過故，現有異相。…凡諸眾生欲求佛者，當除無量煩惱結患」。⁹這是說，一切眾生皆有自性清淨的如來性（佛性），只因煩惱過患故隱覆不現；倘能去除煩惱過患，「自身如來之性」自然得以顯現。經中開示啟發自身如來

⁶ 一闡提成佛說，出自北本《大般涅槃經》卷 22（大正 12，493 中～494 上）。此經為曇無讖在北涼玄始十年（421）翻譯完成，到元嘉七年（430），才傳來建業。道生研讀（法顯和覺賢共譯之）六卷《泥洹經》，尚云：「一闡提人無佛性」。所以當時道生提出「一闡提人皆得成佛」，並無經典可據。

⁷ 「生曰：稟氣二儀者，皆是涅槃正因。三界受生，蓋唯惑果。闡提是含生之類，何得獨無佛性？蓋此〔泥洹〕《經》度未盡耳！」（日本・宗法師《一乘佛性慧日抄》卷 4，大正 70，173 下）

⁸ 《大般涅槃經》卷 28，大正 12，530 下，533 中。

⁹ 《大般泥洹經》卷 5，大正 12，883 中；883 下～884 上；886 下。

性的方法，就是聽聞《摩訶衍般泥洹經》；如說：「此《摩訶衍般泥洹經》出興于世，其有聞者，無間罪業、無量積聚，皆悉消滅」；「聞此經已，若善男子、善女人，所懷煩惱疑結永離」。此「摩訶衍大方便力，開發一切如來性故」；而且，此《摩訶衍般泥洹經》，一聞經耳，即使是「犯四重禁及無間業、不樂菩提、未發意者，皆悉安立於菩提道」。即便如此，經中但書說：「唯除一闍提輩。」¹⁰因為一闍提者無善根故。如同種子已壞，即無法再發芽生根，一闍提者亦然，「壞善種子，欲令改悔生其善心，無有是處」。如良醫「能療一切悉令離病，唯除重病不可治者。諸佛世尊亦復如是，除一闍提，諸餘一切重病悉治」¹¹。因此，《摩訶衍般泥洹經》：「著諸眾生五無間罪、犯四墮法濁水中，猶可澄清，發菩提心；投一闍提淤泥中，百千萬歲不能令清，起菩提因」。一闍提之輩「於如來性所以永絕，斯由誹謗作大惡業」故。¹²由此可見：六卷本《大般泥洹經》，雖然已經高唱一切眾生皆有如來性，聽聞《摩訶衍般泥洹經》能除去四墮（波羅夷）、五無間等罪業，但是卻不能除去一闍提之罪業，故而「如一闍提，懈怠慢惰，尸臥終日，言當成佛，若成佛者，無有是處」¹³——一闍提不能成佛。

這裡，有一值得留意的問題：聽聞《摩訶衍般泥洹經》，能除去四墮（波羅夷）、五無間等罪業，為何不能除去一闍提者之罪業？這問題，或許可以從一闍提的定義得到解答。經說：

永離善心，名一闍提。諸增上慢一闍提輩以何為本？誹謗經法不善之業以是為本。誹謗經法，凶逆暴害，當知是等，智者所畏。（《大般泥洹經》卷 6，大正 12，892 中）

¹⁰ 《大般泥洹經》卷 5，大正 12，891 中、889 中；同經卷 6，大正 12，891 下、893 中。

¹¹ 《大般泥洹經》卷 6，大正 12，897 下；同經卷 3，大正 12，872 下。

¹² 《大般泥洹經》卷 6，大正 12，892 上；893 上。

¹³ 《大般泥洹經》卷 3，大正 12，873 下。

言方等經皆是魔說，言摩訶衍是諸點慧正法劍刺，諸佛世尊皆當無常而說常住：當知是為毀滅正法、破僧之相。作是說者，名一闡提。

（《大般泥洹經》卷 6，大正 12，892 下）

一闡提之基本定義，就是斷了善根、永離善心者。《大般泥洹經》說：增上慢一闡提「誹謗經法，凶逆暴害」，故以「誹謗經法不善之業」為本。誠然，聽聞《摩訶衍般泥洹經》有非常殊勝的功德利益，但是誹謗經法之增上慢一闡提，其罪惡比犯了四波羅夷、五無間罪者要重得多。彼「一闡提於如來性所以永絕，斯由誹謗作大惡業」，故不能開發如來性起菩提因；這說法，正表顯了《摩訶衍般泥洹經》的弘傳者，藉著因果、業報的觀念，誘導善男子、善女人誠信修學的意趣。雖然說犯了錯，罪業深重可以悔改，但是業力過重，也會令人因失望而失去向上修道的勇氣。《摩訶衍般泥洹經》適時的彰顯聽聞經典的殊勝利益，激發學習者的信心，這是弘傳此經的一種權巧方便。另外，《摩訶衍般泥洹經》興起的時代，「諸惡比丘寬縱懈怠，眾魔伴黨壞亂正法」，此「《摩訶衍般泥洹經》，當於爾時為斯等輩之所毀辱」，故經中勸人「立丈夫志」，修習《摩訶衍般泥洹經》；並且強調發速願「護持正法」者，佛授與疾成如來性速成佛道之記別。¹⁴這樣看來，《大般泥洹經》強調此經為無量無邊功德積聚，廣說眾生有如來性，其有聞者，無間罪業無量積聚皆悉消滅；而對經法懷疑的、誹謗的增上慢「一闡提」，是佛法所不救脫的一類有情，其罪惡比「四墮及無間罪」要重得多，實與經典流傳的時地因緣有莫大關係。¹⁵

然而，斷善根的一闡提者，是否絕無解脫之日？在部派佛教時代，即是諍論性的問題。例如：提婆達多惡心出佛身血，破和合僧，殺阿羅漢尼，造了三無間業，佛記別他死後墮無間地獄受苦一劫，這是教界大事，亦是

¹⁴ 《大般泥洹經》卷 6，大正 12，894 下～895 下。

¹⁵ 《大般泥洹經》卷 6 說：「我泥洹後正法未滅八十餘年，此《摩訶衍般泥洹經》於閻浮提流行於世。諸惡比丘寬縱懈怠，眾魔伴黨壞亂正法。…此《摩訶衍般泥洹經》，我般泥洹後正法衰滅，于時此經流布南方，為彼眾邪異說非法雲雨之所漂沒。時彼南方護法菩薩，當持此契經來詣闍賓，潛伏地中，及諸一切摩訶衍方等契經於此而沒。」（大正 12，894 下～895 上）

經、律、論都有的記載。《增一阿含》說：「提婆達兜最後命終之時，起和悅心，稱南無故，後作辟支佛，號名曰南無。」《根有律》說：「提婆達多善根已續，於一大劫生於無隙大地獄中；其罪畢已，後得人身，展轉修習，終得證悟鉢刺底迦佛陀（即辟支佛），名為具骨。」¹⁶《大毘婆沙論》說：提婆達多（天授）起邪見，作無間業，「斷善根」。然則，寧作提婆達多墮無間地獄，也不作嗚達洛迦曷羅摩子生非想非非想天。因為提婆達多「已種順解脫分善根」，將來必得解脫故。¹⁷而且，斷了善根者，若遇多聞善友，具戒辯才，為他說法，引發其淳淨心，即是善根已續。故而論師主張：斷了善根者，若於現法（當生）中能續善根，不但當生能起順決擇分善根，有可能入正性離生，甚至證得阿羅漢果。¹⁸有部譬喻師亦說：「以一切業皆可轉故，乃至五無間業亦可令轉。」¹⁹這樣，犯了無間重罪，將來定得解脫；斷了善根，現身能續善根，超凡入聖，乃至證得究極果位的思想，在西元二世紀中，已出現於西北印度的論書。

不過，犯無間罪及斷善根之無種性者，是否當得解脫？還是諍論性的問題。大乘佛教時代，有說：「寧可成就五無間業，不作我等諸阿羅漢究竟解脫。所以者何？成就五種無間業者，猶能有力盡無間業，發於無上正

¹⁶ (1)《增一阿含》卷 47，大正 2，804 下。

(2)《根有律·破僧事》卷 10，大正 24，150 上～中。

¹⁷ (1)《大毘婆沙論》卷 176，大正 27，885 下～886 上。

(2)所謂種順解脫分善根者，即佛弟子，或聽聞佛法，如理思惟，或布施，或持戒，若能發「增上意樂，欣求涅槃，厭背生死，隨起少分施戒聞善，即能決定種此善根」(卷 7，大正 27，35 中)。反之，縱使爛熟三藏，及通達世俗外道諸論，若不種順解脫分善根，亦將長夜生死輪迴(卷 176，大正 27，885 中)。

¹⁸ (1)斷善根已，於現法中還能續不？見《大毘婆沙論》卷 35，大正 27，184 上～中。

(2)若現法中續善根者，現身能否入正性離生？〔論主〕評曰：「彼能引起順決擇分，亦復能入正性離生，乃至能得阿羅漢果。如嗚羯吒婆羅門等，斷善根已，尊者舍利子為其說法，令續善根，漸得見諦，乃至究竟。」(大正 27，184 下)

¹⁹《大毘婆沙論》卷 114，大正 27，593 中。

等覺心，漸能成辦一切佛法；我等漏盡阿羅漢永無此能。」²⁰亦有經論詳加分別「闡提」之種類，論定其根性與解脫的關係。此類經典，有一共同點：屬如來藏系統的經典，定說闡提將得解脫，即使斷了善根，倘遇善知識說法，發菩提心，得生諸善根，以至究竟解脫；²¹屬虛妄唯識系之論典，則必說斷善闡提可得解脫，而另有一類闡提不得解脫（無性闡提）。²²

中國佛教界，自道生高唱「闡提皆得作佛」，遭到守舊學者的責難，直到曇無讖翻譯之《大般涅槃經》，果說「眾生皆有佛性，以佛性故，一闡提等捨離本心，悉當得成阿耨多羅三藐三菩提」²³，闡提成佛（眾生皆有佛性，皆可成佛）說，漸為教界所認可。天台、華嚴等學者，就主張眾生皆可成佛；有些學者甚至還唱說無情有性、無情成佛呢？²⁴唯識學者則不然，

²⁰ 《佛說無垢稱經》卷 4，大正 14，575 下～576 上。另外，《阿闍世王經》卷上，大正 15，395 中；《首楞嚴三昧經》卷 2，大正 15，643 上；《如幻三昧經》卷上，大正 12，137 上～中；《維摩詰所說經》卷中，大正 14，549 中等，亦有相同記載。

²¹ (1)《大般涅槃經》卷 20：「一闡提輩分別有二：一者、得現在善根；二者、得後世善根。如來善知一闡提輩能於現在得善根者，則為說法；後世得者亦為說法，今雖無益作後世因，是故如來為闡提演說法要。一闡提者復有二種：一者、利根；二者、中根。利根之人，於現在世能得善根；中根之人，後世則得，諸佛世尊不空說法。」（大正 12，482 中）

(2)《入楞伽經》：佛言：「大慧！一闡提者，有二種。何等為二？一者、焚燒一切善根；二者、憐愍一切眾生，作盡一切眾生界願。…佛告大慧菩薩摩訶薩：一闡提常不入涅槃。何以故？以能善知一切諸法本來涅槃，是故不入涅槃，非捨一切善根闡提。何以故？大慧！彼捨一切善根闡提，若值諸佛善知識等，發菩提心，生諸善根，便證涅槃。何以故？大慧！諸佛如來不捨一切諸眾生故。是故，大慧！菩薩一闡提常不入涅槃。」（《入楞伽經》卷 2，大正 16，527 上～中；《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，大正 16，487 中～下）

²² 《大莊嚴經論》卷 1：「無般涅槃法者，是無性位，此略有二種：一者、時邊般涅槃法；二者、畢竟無涅槃法。時邊般涅槃法者，有四種人：一者、一向行惡行；二者、普斷諸善法；三者、無解脫分善根；四者、善根不具足。畢竟無涅槃法者，無因故，彼無般涅槃性，此謂但求生死不樂涅槃人。」（大正 31，595 上）

²³ 《大般涅槃經》卷 24，大正 12，505 下。

²⁴ (1) 嘉祥吉藏、淨影慧遠、荊溪湛然、牛頭法融、南陽慧忠等，都論辯「無情有

他立五種性說，主張有一類眾生是不能成佛，於是分別一闡提為斷善、大悲、無性闡提等，論定無性闡提（及定性聲聞）是決不能成佛的。²⁵這樣，闡提是否成佛，從印度佛教到中國佛教，一直都是諍論性的問題。不過，闡提能否成佛，還與「佛性」有關。

三、佛性當有論

道生著有《佛性當有論》。道生以一切眾生皆有清淨如來性之信念，唱說闡提皆得作佛，這是「本有」佛性，何以卻說「佛性當有」呢？這是值得留意的問題。²⁶

依據《注維摩詰經》的記載，經文「何等為如來種？…十不善道為種，以要言之：六十二見及一切煩惱，皆是佛種」，道生的解說是：

夫大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。斯為在生死事中，即用其實為悟矣。苟在其事，而變其實為悟始者，豈非佛之萌芽起於生死事哉。其悟既長，其事必巧，不亦是種之義乎。所以始於有身、終至一切煩惱者，以明理轉枝疏，至結大悟實也。（大正 38，392 上）

「在生死事中，即用其實為悟」，「佛之萌芽起於生死事」，說明了在生死、煩惱之外，無涅槃可言、無菩提可證；亦即「佛為至極之慧，而

性」、「無情成佛」。詳細情形，見釋悟殷《中國佛教史略資料彙編》，頁 447～453。

(2)《楞嚴經》云：「一切世間諸所有物，皆即菩提妙明元心，心精遍圓，含裹十方。」——「無情有性」（《楞嚴經》卷 3，大正 19，119 上～中）

²⁵ 窺基《成唯識論掌中樞要》，綜合《莊嚴》、《楞伽》之闡提分類，提出闡提有三：斷善、大悲、無性。其中，因成果不成，是大悲闡提。果成因不成，是有性斷善闡提。因果俱不成，是無性闡提（及定性聲聞）。（卷 1，大正 43，611 上～612 中）

²⁶ 按：「當有佛性」，有人解釋作「始有」佛性（非本有）之意。如嘉祥吉藏《大乘玄論》所舉「佛性十家義」中，有主張「以當果為正因佛性」者。嘉祥吉藏評曰：「當果為正因佛性，此是古舊諸師多用此義，此是始有義。若是始有，即是作法；作法無常，非佛性也。」（大正 45，36 下）然道生主張「闡提皆得作佛」的理論依據，應該是本於一切眾生皆有自性清淨的如來性，只因煩惱過患故隱覆不現，是本有佛性的思想。果真如此，「闡提皆得作佛」與「當有佛性」二說，出現矛盾性了！

以眾惡為種」，在生死煩惱的當下，即可證悟無生，如「無價寶珠是海之所成，一切智寶亦是煩惱所作也，要入煩惱海中求之然後得矣」²⁷。在《大般涅槃經集解》，道生解釋「般泥洹」，云：

夫真理自然，悟亦冥符，真則無差，悟豈容易？不易之體，為湛然常照，但從迷乖之，事未在我耳。苟能涉求，便反迷歸極。歸極得本，而似始起，始則必終，常以之昧，若尋其趣，乃是我始會之。非照今有，有不在今，則是莫先為大。既云大矣，所以為常，常必減累，復曰般泥洹也。（《大般涅槃經集解》卷1，大正37，377中）

由此看來，道生應是主張佛性「本有」義。道生解釋《法華經》「開示悟入佛之知見」，說：「良由眾生本有佛知見分，但為垢障不現耳，佛為開除，則得成之」²⁸。此則，含有真常佛性的意味存在，更足以證明道生是持佛性本有義。這裡，有一個問題：既然佛性本有，何以道生作《佛性當有論》呢？

道生認為：「法者，理實之名也。見十二緣，始見常、無常，為見法也」；「體法為佛，法即佛矣」；「體法者，冥合自然，一切諸佛，莫不皆然，所以法為佛性也」²⁹；「要當先見不空，然後見空，乃第一義，第一義空，已有不空矣，佛始見之，故唯佛是佛性也」³⁰。而「十二因緣為中道，明眾生是本有也。若常則不應有苦，若斷則無成佛之理，如是中道觀者，則見佛性」，故而「智解十二因緣是因佛性也」³¹。因此，筆者以為：「法為佛性」，「唯佛是佛性」，應該是道生主張「佛性當有」的理論依據。眾生本有清淨之如來性（佛性），但為垢障不現；倘修行六度萬行，即「涅槃惑滅，得本稱性」³²。在眾生位，本有佛性被隱覆不現，從隱而未顯來說，即是眾生現在「無有佛性」；當去除垢障，體法為佛，佛性自然顯現，由

²⁷ 僧肇《注維摩詰經》卷7，大正38，392上、下。

²⁸ 道生《法華經疏》，卅續150，799下。

²⁹ 《大般涅槃經集解》卷54，大正37，549上～中。

³⁰ 《大般涅槃經集解》卷54，大正37，544上。

³¹ 《大般涅槃經集解》卷54，大正37，546下；547下。

³² 《大般涅槃經集解》卷54，大正37，532中。

無（隱）而將來一定可以得本稱性（顯）而言，即說眾生「當有佛性」。如均正，《四論玄義》云：

道生法師執云：當有佛性體。法師意一切眾生，即云無有佛性，而當必淨悟。悟時離四句百非，非三世攝。而曰未悟眾生望四句百非，為當果也。（卍續 74，91 下）

「一切眾生，即云無有佛性」，「未悟眾生望四句百非，為當果也」，即說明了當有佛性論的旨趣；「悟時離四句百非，非三世攝」，則符合於道生主張法身妙絕、常住無為、遍一切處的佛身觀。³³道生以未悟的眾生來說，佛性是當來可以得到的，於是說：佛性以「種生為義」；「是種生義，故是因非果」；「本有種生，非起滅之謂，是以常樂無為」；「作有故起滅，得本自然，無起滅矣」。而諸法無我，只是「本無生死中我，非不有佛性我也。」³⁴

總之，道生唱「闍提皆得作佛」，又說「佛性當有」，似乎含有矛盾性，在進一步探尋安立此二學說的理論依據後，發現了彼此內在的關連。既然一切眾生都本具足清淨的如來性，闍提是一類眾生，何故獨被簡除在不得成佛之列？又世尊「視一切眾生為羅睺羅」，並且教誡大菩薩們「於佛法中，或有犯戒，作五逆罪，誹謗正法，於是輩眾生，皆當修習一子想」。誠然，如來「欲明正法犯罪應棄，以肅將來令懷盜心者及一闍提輩惡心潛伏」，對於「有壞法犯戒之人，等視如子，慈愍教誡，欲令成就，壞法犯戒應當苦治」，「令犯罪者，自見罪報」；而諸佛如來常以「種種變化療治眾生，現五逆罪，誹謗經法，乃至一闍提輩皆悉化現，為當來故，般泥洹後，令諸比丘隨順經律，如如來說，知罪輕重，以自戒慎。」³⁵然而，世

³³ 道生曰：「見佛者，見此人為佛，從未來至現在，從現在入過去，故推不見三世有佛也。過去若有，便應更來，然其不來，明知佛不在過去矣。未來若有，便應即去，然其不去，明知佛不在未來矣。現在若有，便應有住，然其不住，明知佛不在現在矣。」（《注維摩詰經》卷 9，大正 38，410 上）

³⁴ （1）《大般涅槃經集解》卷 54，大正 37，543 中；548 上；546 中；548 中。

（2）「本無生死中我，非不有佛性我也」，見《注維摩詰經》，大正 38，354 中。

³⁵ 《大般泥洹經》卷 2，大正 12，864 上～下；同經卷 5，大正 12，890 下～891 上。

尊為良醫，能治一切重病；《摩訶衍泥洹經》無量無邊功德積聚，其有聞者，四波羅夷、五無間罪無量積聚皆悉消滅。³⁶為何獨有「一闍提」之病不能治，其罪不能消？當道生法師發揮緣起之眾生平等觀，佛陀等視一切眾生猶如一子，不捨一切眾生的慈悲觀，宣唱「一闍提皆得作佛」，使一闍提輩從佛法所不救的泥沼中解放出來。這一宣唱，無疑是為犯錯作惡者帶來信心與希望，每個人都可在佛法中得到新生。

最重要的是，道生法師掘發《大般泥洹經》之深意：一切有情身中，皆有自性清淨之如來性（佛性），雖然煩惱垢障而迷惑生死，莫之能覺，卻自然有一發厭苦求樂、向上向光明的力量。如遇善知識引發聞思熏修，必然能夠除去無量煩惱結患，顯出本淨之如來性。³⁷以未悟的眾生來說，本具之如來性，自性清淨，不生不滅，始終常有，非作所作（不從外來）；一旦去除煩惱垢障，如來性顯現，即是「當有佛性」了。

四、善不受報

道生法師著有《善不受報論》。業感輪迴因果報應的思想，是佛教緣起思想的重要教義之一。經中常說：身口意行善業，死後得生天上。亦常出現「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受」的警語，冀望佛弟子能謹言慎行，進德修業走上解脫之道。那麼，道生宣唱「善不受報」，豈不是違背經教了嗎？要解答此一問題以前，且先從部派佛教的「善非有因」說起。

³⁶ 《大般泥洹經》卷3，大正12，872下；同經卷5、6，大正12，891中、下。

³⁷ 《大般泥洹經》卷5說：「明及無明不二之法，亦復如是，行業過故，明非明轉，一切善法及不善法，皆無有二。是故當知：如來之性，如彼醍醐，自性清淨，煩惱過故，現有異相。…又此身中，有如來性，如彼良藥。其如來性，始終常有，非作所作；但無量煩惱中間競起。凡諸眾生欲求佛者，當除無量煩惱結患。…大般泥洹方等契經，密教法藏，聞于世間。眾生聞已，如來之性皆悉萌芽，能長養大義，是故名為大般泥洹。」（大正12，886下～887上）

(一) 善非有因

部派佛教時代，有部主張「有善是有因」（大正 49，16 下）；化地部則主張「善非有因」（大正 49，17 上）。「有」，指欲界有、色界有、無色界有而言。有部認為：在善、惡、有覆無記、無覆無記等四性中，唯有「不善、善有漏法，有異熟果；無記、無漏法，無異熟果。」³⁸善的福業，能為三有的引業而招感果報，於是論師說「善是有因」。要注意的是，「善」，是指有漏善，非無漏善。有部主張無漏善絕不再招感異熟果報；否則，有情就永無解脫之日。³⁹化地部的「善非有因」，唐代窺基法師的解釋是：「善非有因，不為生死正因感故。若助不善業令感人天，亦有此理。今非正功能感三有，若爾，色、無色業性是何？是微不善業感，由善資助，故得如是。即不善業通色、無色。」⁴⁰演培法師說道：「有漏的善行，那怕是一毫之微，都是解脫的因性，決不感受三界生死果報的。如《本業瓔珞經》〈佛母品〉中說：『一切善受佛果』，就是此意。善行雖不直接為三有因，但能間接的助不善的引業，感總報中的別果，如說他為感三有的正因，那是不可能的，所以說善非有因。」⁴¹綜合窺基、演培法師之意，所謂「善非有因」，是說有漏善行不是招感三有的業因，反而是佐助不善業感人天果報的助緣。

有部和化地部的爭議點在於：有部主張「一切不善、善有漏法，皆有異熟」，故「善是有因」（有漏善）；「無記法」及聖者之「無漏善」，則非三有因。化地部卻認為即使只是毫微的有漏善行，都是解脫的正因，故言「善非有因」。大乘佛教中，《法華經》說：「或以歡喜心，歌唄誦佛德，乃至一小音，皆已成佛道」；「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無

³⁸ 見《大毘婆沙論》卷 19，大正 27，98 中。卷 162，大正 27，820 下，論師也說「一切不善、善有漏法，皆有異熟」。

³⁹ 關於「無漏善」是否感果報的問題，學派間有爭議，筆者於〈論師的業力觀〉曾探討過，詳細情形，請檢閱釋悟殷《部派佛教》上篇，頁 209～217。

⁴⁰ 窺基法師《異部宗輪論述記》，卅續 83，462 上。

⁴¹ 演培法師《異部宗輪論語體釋》，頁 185。又《本業瓔珞經》〈佛母品〉卷 2 說：「一切善受佛果」，見大正 24，1019 上。

佛，皆已成佛道」⁴²，或許是順著「善非有因」之思想發展而形成的學說！

（二）善不受報

印度部派佛教傳出有漏善是否為三有因的諍論，中國佛教亦出現報應有無徵驗之異見。東晉慧遠針對「善惡無現驗」論者之質難，著有《三報論》、《明報論》，闡明業果報應道理，如《三報論》說：

夫善惡之興，由其有漸。漸以之極，則有九品之論。凡在九品，非其現報之所攝，然則現報絕。夫常類可知，類非九品，則非三報之所攝。何者？若利害交於目前，而頓相傾奪，神機自運，不待慮而發，發不待慮，則報不旋踵而應。此現報之一隅，絕夫九品者也。又三業殊體，自同有定，報定則時來必受，非祈禱之所移，智力之所免也。…方外之賓，服膺妙法，洗心玄門，一詣之感，超登上位，如斯倫匹，宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三報之所及。（《弘明集》卷5，大正52，34中～下）⁴³

「三業殊體，自同有定，報定則時來必受，非祈禱之所移，智力之所免」，說明了佛教「因緣會遇時，果報還自受」的業報觀；「方外之賓，服膺妙法，洗心玄門，…超登上位，如斯倫匹，宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三報之所及」，說明超登上位的修道者（證果者），則不在三報之限。⁴⁴此說法，大同於有部論師「不善、善有漏法，有異熟果；無記、無漏法，無異熟果」說。以聲聞果位來說，行者斷三結（我見、戒禁取、疑）得證初果，晉升為聖者之林。由於初果聖者已斷了生死根源之我見，剩下的煩惱（修所斷惑），無論作惡、行善、修定，只會滋潤故業，使有

⁴² 《妙法蓮華經》卷1，大正9，9上。

⁴³ （1）慧遠《釋三報論》、《明報論》，都收錄於《弘明集》，大正52冊。

（2）慧遠（334～416），其生平事蹟，見梁《高僧傳》卷6，大正50，357下～361中。

⁴⁴ 三報，即現報、生報、後報。《大毘婆沙論》卷114說：業有三種：順現法受業：「若業此生造作增長，即於此生受異熟果」。順次生受業：「若業此生造作增長，於第二生受異熟果」。順後次受業：「若業此生造作增長，隨第三生，或隨第四，或復過此受異熟果」。（大正27，592上，593中）

情往來人間天上，頂多維持七番生死。故慧遠說「超登上位者」，「宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三報之所及」。

另外，道生著《善不受報論》，闡述「善不受報」義。雖然受到僧鏡的質疑，但僧璩馬上寫了《述道生善不受報義》回應；時至齊代，隱士劉虬尚提倡善不受報義。⁴⁵顯然地，道生之善不受報論，曾引起正反意見的論辯，非只是陽春清唱而已。道生善不受報之原義如何？由於道生原作已佚失，只能從道生的其他著作，或其他學者的引述，得到一鱗片爪的消息。如三論宗嘉祥吉藏，在《法華義疏》說：

問：低頭舉手善，云何成佛？答：昔竺道生著《善不受報論》，明一毫之善，並皆成佛，不受生死之報。今見《瓔珞經》亦有此義。成論師云：「一念善有習、報兩因。報因則感於人天；習因牽性相生作佛。」〔吉藏：〕今明此義並成難解，經云：「有所得善，不動不出。」凡夫習因之善既有所得，云何得成佛耶！則以此言還責生法師也。今明善有受報、不受報義：有所得善，受有所得報；無所得善，受無所得報，謂受報義也。有所得善，不受無所得報；無所得善，不受有所得報，謂不受報義也。故《大品》云：「有所得善，不動不出；無所得善，能動能出」。即是證也。（吉藏《法華義疏》卷4，大正34，505上）⁴⁶

依據嘉祥吉藏的引述，道生認為：即使「一毫之善，並皆成佛，不受

⁴⁵ (1)《述道生善不受報義》，是僧鏡難問，由僧璩回答。（《出三藏記集》卷12，大正55，84下）

(2)齊隱士劉虬，「述善不受報、頓悟成佛義，當時莫能屈」。（《廣弘明集》卷19，大正52，233上）

⁴⁶ (1)道生《善不受報論》，常見於嘉祥吉藏著作中，如《百論疏》卷上（大正42，240上～中），《勝鬘寶窟》卷2（大正37，18下），都有引述。

(2)三論宗的嘉祥吉藏（549～623），是有名的大學者，藏書眾多而又著作等身。舉凡在他之前，或同時期流行的思想，不管是外學或內學，是經論的記載，或私人作品，常可在他的著作中，得到珍貴資料。又嘉祥吉藏生平事蹟，見《續高僧傳》卷11，大正50，513下～515上。

生死之報」，是「善不受報」義。吉藏並說：道生的主張，「今見《瓔珞經》亦有此義」。《瓔珞經》〈佛母品〉說：「一切善〔受〕佛果，無明受有為生滅之果，是故善果從善因生，是故惡果從惡因生，故名善不受生滅之果，唯受常佛之果。」⁴⁷因此，吉藏評論道生之善不受報，符合於《瓔珞經》義；但吉藏不完全認可道生的說法，他質疑道生：「凡夫習因之善既有所得，云何得成佛耶！」接著舉《般若經》「有所得善，不動不出；無所得善，能動能出」作為教證，證成自己「善有受報、不受報義：有所得善，受有所得報；無所得善，受無所得報，謂受報義」的觀點。吉藏不同意道生學說的主要因素，在於：吉藏是三論宗之集大成者，受般若及三論影響特深。《般若經》說：布施必須三輪體空，著三輪而布施者，是世間布施波羅蜜，「以與世間共行故，不動不出世間法故」。反之，則「不與世間同共行故，能動能出世間法故」，是出世間布施波羅蜜。⁴⁸吉藏意說：善是否受報，受那一類果報，報果大小等，端看行者是否以「無所執」而作諸善事，亦即取決於是否與空性慧相應（無所得為方便）而定。這是吉藏的見解，道生的原義如何呢？

道生以為：「有為法者，可說有利有功德」；而「無為是表理之法，故無實功德利。」⁴⁹這是說，有為法，才有所謂之利益罪福；無為法，是詮表無生滅變化之絕對理體，超越名相分別，則無功德罪福可言。倘以「貪報行禪，則有味於行矣，既於行有味，報必惑焉。夫惑報者，縛在生矣」；

⁴⁷ 《瓔珞經》卷 2，大正 24，1019 上。

⁴⁸ 「彼著三輪而行布施。何等為三？所謂自想、他想、施想。由著此三輪而行施故，名世間布施波羅蜜多。何緣此施名為世間？以與世間同共行故，不動不出世間法故，由斯故說世間布施波羅蜜多。舍利子！若菩薩摩訶薩行布施時三輪清淨，何等為三？一者、不執我為施者；二者、不執彼為受者；三者、不著施及施果。是菩薩摩訶薩行布施時三輪清淨。又舍利子！若菩薩摩訶薩以大悲為上首，所修施福普施有情，於諸有情都無所得，雖與有情平等共有迴向無上正等菩提，而於其中不見少相。由都無所執而行施故，名出世布施波羅蜜多。何緣此施名出世間？不與世間同共行故，能動能出世間法故，由斯故說出世布施波羅蜜多。」（《大般若波羅蜜多經》卷 424，大正 7，130 下～131 上）

⁴⁹ 《注維摩詰經》卷 3，大正 38，357 下。

若能「以無相為受持之福，福無盡者也。」⁵⁰故而「因善伏惡，得名人天業，其實非善，是受報也，事。」又說：「畜生等有富樂，人中果報有貧苦事。」⁵¹行者唯有放捨行善可得善報之貪念，不執相分別而行，才是真實行善、真實修行。於是道生說「衣食供養，本以施功致福，非求理之法，據此正可生人天之中，終不得成佛也。」⁵²

探討道生唱「善不受報」的學論依據，正如慧琳《竺道生法師誄》文說：「象者理之所假，執象則迷理；教者化之所因，束教則愚矣。」⁵³而且，道生說「無為是表理之法，故無實功德利」，就透露出道生也受到《般若》掃蕩一切的影響。不過，還要留意的是，《大般泥洹經》說：佛、法、僧三寶，皆是常住、無為。⁵⁴道生亦主張：「乖理為造，故三寶皆無為。」⁵⁵佛是超越現象無為無造之理體，故無五蘊和合的佛（無人佛），生身只是化現而已；既然三寶皆是無為法，那麼供養三寶亦是無實功德利益了。顯然，道生的《善不受報論》，還與他的「佛陀觀」有關（受《泥洹經》影響）。這部分，留待「法身無色」再作說明。

（三）印順導師之釋「善不受報」

道生的《善不受報論》，導師在著作中，曾加以論列，如《勝鬘經講記》解釋「攝受正法」時說：「《菩薩本業瓔珞經》說：『一切善受佛果，無明受有為生滅之果。是故善果從善因生，惡果從惡因生。故名善不受生滅之果，唯受常佛之果』。所以道生法師說：『善不受報』。雖因善業而感人天樂果，究其實，人天善法是成佛因，一切善法從攝受正法而來。」⁵⁶在《成佛之道》詮釋「一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成

⁵⁰ 《注維摩詰經》卷 5，大正 38，378 下；卷 10，大正 38，414 下。

⁵¹ 引自《名僧傳抄》，卅續 134，29 下。

⁵² 《注維摩詰經》卷 10，大正 38，414 中～下。

⁵³ 道宣《廣弘明集》卷 23，大正 52，265 下。

⁵⁴ 《大般泥洹經》卷 2：「如來常住，法、僧亦然。此三事者，非無常法，常住不變。」（大正 12，865 下）

⁵⁵ 道生說：「乖理為造，故三寶皆無為也。」（《注維摩詰經》卷 8，大正 38，398 中）

⁵⁶ 《勝鬘經講記》，頁 89。

佛」頌文，則說：從一佛乘的立場來說，「一切諸善法」，都是「同歸於佛道」的。不但是出世的三乘善法，歸於佛道，就是人乘、天乘善法，世間的一切，如一念善心，一毫善行，都是會歸於佛道的。古代有「善不受報」的名論；眾生的流轉生死，是由於煩惱及業。生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱（有漏善）。所以，一切眾生，「初一念識異木石，生得善，生得惡」，生來都是有善的，所以都有向上、向樂、向光明的趣向。沒有以佛道為宗時，就演成種種歧途，種種外道，生人，生天。如一旦發見究竟目標，歸心於佛乘時，這一切都是成佛的方便。所以修學佛法的，應不廢一切善法，攝一切善法，同歸於佛道，才是佛法的真實意趣！⁵⁷

（四）小結

上來從印度部派佛教的「善非有因」，談到中國道生的「善不受報論」。筆者認為：道生主張善不受報，與其重慧的風格有關。何以故？部派佛教中，有部重定，認為異生用世俗道、用修道能斷諸煩惱，⁵⁸故主張「異生能斷欲界，乃至無所有處見、修所斷煩惱，唯除有頂」（大正 27，465 上）。譬喻者重慧，依據「若以聖慧見法斷者，是名真斷」之聖教，認為唯有聖無漏慧斷煩惱，才是真正的斷煩惱，異生無有聖無漏慧，絕不能斷諸煩惱，故說「異生不能斷諸煩惱」；譬喻師法救亦說「異生無有斷隨眠義，但能伏纏」（大正 27，264 中）。化地部也是重慧的學派，⁵⁹他同樣主張「異生不斷欲貪、瞋恚」，又說「善非有因」（大正 49，17 上）。依據《高僧傳》記載，道生常以「入道之要，慧解為本」，故「鑽仰群經，斟酌雜論，

⁵⁷（1）《成佛之道》增注本，頁 428～429。

（2）《仁王般若波羅蜜經》卷上：「眾生識，初一念識異木石，生得善，生得惡。惡為無量惡識本，善為無量善識本。」（大正 8，828 中）

⁵⁸ 見《大毘婆沙論》卷 51，大正 27，264 中～266 下。

⁵⁹ 化地部重慧，由其主張「亦有齊首補特伽羅」（《異部宗輪論》大正 49，17 上），可以得到佐證。關於「亦有齊首補特伽羅」，筆者於〈論師的聖果觀〉「齊頂阿羅漢」部分，曾加以探討，論定「齊頂阿羅漢」與化地部重慧之學風有關。詳細情形，請檢閱釋悟殷《部派佛教》中編，頁 290～298。

萬里隨法，不憚疲苦」（大正 50，366 下）。以慧解為本，自然是重慧的。印度重慧的化地部，言「善非有因」；中國重慧的道生，也唱「善不善報」。印、中學者同奏「毫微之善皆是成佛正因」之曲調，這是頗耐人尋味的事。

五、頓悟成佛

修道斷煩惱證解脫，為學佛者修行的目標。從凡夫地到超凡入聖、到究竟解脫，其斷煩惱證解脫的過程，是頓悟還是漸悟？在印度、在中國，都是爭論的問題。以中國佛教來說，早期慧觀、曇無成持漸悟義，慧觀著有《漸悟論》，曇無成作《明漸論》，申明漸修漸悟義。道生著《頓悟成佛論》，闡揚漸修頓悟義；謝靈運作《辯宗論》，闡述道生之頓悟學⁶⁰；禪宗（南禪），則特以頓修頓悟發明法門之殊勝，不但為中國佛教放一異彩，也創開了有自信、有理想，謹嚴樸實而勇於革新的南中國精神。這裡，只說明道生頓悟的階次及大小頓悟的爭論點。

中國佛教，主張頓悟的，有大頓悟和小頓悟之分，如齊代隱士劉虬說：
 尋得旨之匠，起自支、安。支公之論無生，以七住為道慧陰足，十住則群方與能。在跡斯異，語照則一。安公之辯異觀，三乘者始簧之因稱，定慧者終成之實錄。此謂始求可隨根三，入解則其慧不二。生公云：道品可以泥洹，非羅漢之名；六度可以至佛，非樹王之謂。斬木之喻，木成故尺寸可漸；無生之證，生盡故其照必頓。」（齊·劉虬《無量壽經》序，大正 52，68 中～下）

支道琳「七住為道慧陰足，十住則群方與能」，這是說，行者在七住時，已斷盡一切煩惱，獲得無生法忍。行者在頓斷諸結時，頓悟空性，即能圓照一切（道慧陰足），是為頓悟；在十住時，則能感通十方（群方與

⁶⁰（1）見《出三藏記集》卷 12，大正 55，84 中。又梁時法京亦弘揚生公頓悟義，如梁·劉之璘〈弔僧正京法師亡書〉云：「頓悟雖出自生公，弘宣後代，微言不絕，實賴夫子。」（《廣弘明集》，大正 52，276 上）

（2）關於印、中各學派頓漸之說以及彼此的爭論，不是本文關心的重點；本文只針對道生頓悟論，探討其學說意趣與部派佛教的關係，及大小頓悟的爭論。

能)。七、八、九、十住，其階次（跡）雖有不同，般若之照，前後並無二致。道生則不然，他說「三十七道品、六度是修行的方便，還未至極果；一旦證入無生，即頓悟空性。」亦即道生認為：「由教而信則有日進之功，非漸所明則無入照之分，然向道善心起，損累出垢伏，伏似無同，善似惡乖，此所務不俱，非心本無累，至夫一悟萬類同盡耳。」⁶¹意思是說，行者精進地用功，日漸地伏諸煩惱（積學無限），似乎是漸入的。但若非「心本無累」，則無法證入（鑒寂微妙，不容階級），必須斷盡一切煩惱，再沒有絲毫戲論存在，才能證入，一旦大悟，則「萬類同盡」，一了百了，無欠無餘。因此，唯金剛道斷盡一切煩惱，成為佛陀（大覺者），才是真悟；在此之前，煩惱未斷，尚在生死大夢中（未覺）。

此中，支道林（道安類同）七住斷盡一切煩惱，悟無生法忍，史稱為「小頓悟」；道生之「七住菩薩伏三界結」⁶²，唯成佛才是真悟，被稱為「大頓悟」。大頓悟和小頓悟的差異點，在於：斷盡一切煩惱、頓悟空性的階段，究竟是在七住（或說七地），還是金剛道。如嘉祥吉藏說：

大頓悟義，此是竺道生所辨。彼云：果報是變謝之場，生死是大夢之境。從生死至金剛心，皆是夢；金剛後心，豁然大悟，無復所見也。又有小頓悟義，明七地悟生死無所有。此出大論，大論云：譬如人夢中度河，作諸竹筏，運手動足而去，此覺都無所有。七地菩薩亦爾，生死已來，至六地已還，如夢所見；七地菩薩豁然而悟也。（吉藏《二諦義》卷3，大正45，111中）⁶³

⁶¹ 見謝靈運《與諸道人辯宗論》。（《廣弘明集》卷18，大正52，225中）

⁶² 道生「七住菩薩伏三界結」，見道生《法華經疏》，卍續150，804上。

⁶³ （1）「生公用大頓悟義，唯佛斷或〔惑〕，爾前未斷，故佛名為覺，爾前未覺。瑤師用小頓悟義，七地方斷。」（吉藏《淨名玄論》卷5，大正38，888下）

（2）「大論云：譬如人夢中度河，作諸竹筏，...七地菩薩亦爾，生死已來，至六地已還，如夢所見；七地菩薩豁然而悟也。」見《大智度論》卷48，大正25，405下。

道生「從生死至金剛心，皆是夢；金剛後心，豁然大悟」，由金剛道斷盡一切煩惱，頓悟成佛；此說法可以溯源到部派佛教時代，「頓斷沙門」就是這樣主張的，如《大毘婆沙論》卷 90 說：

有執：金剛喻定現在前時，頓斷一切三界見、修所斷煩惱，此前諸位唯能伏纏，於諸隨眠皆未能斷，如頓斷沙門。彼說：頓覺得無學果，如夢覺時頓捨昏睡。〔論主：〕為遮彼意，顯斷隨眠分位差別有八十九，此諸位中皆證滅故。（大正 27，465 下）

以有部漸次證果的階次來說，斷三結（我見、戒禁取、疑）得證初果；斷欲界前六品修惑，得證二果；斷盡欲界九品修所斷惑，得證三果；斷盡三界見、修所斷惑，得證阿羅漢果。何故頓斷沙門卻說：「金剛喻定現在前時，頓斷一切三界見、修所斷煩惱，此前諸位唯能伏纏」，「頓覺得無學果」呢？另一則說：

有執：一切煩惱皆悉頓斷，無漸斷義。彼作是說：金剛喻定現在前時，煩惱頓斷；即由彼定斷一切惑，是故說名金剛喻定。猶如金剛，能破鐵石牙骨貝玉末尼等故。彼雖許有四沙門果，然斷煩惱要金剛定。問：前之三果未能斷惑，何用立為？彼作是答：前之三果伏諸煩惱，引金剛定今現在前，方能永斷，故非無用。譬如農夫，左手握草，右執利鎌，一時刈斷。〔論主：〕為遮彼意，顯諸煩惱有二對治，謂見及修二道差別，一一現前皆能永斷。（《大毘婆沙論》卷 51，大正 27，264 下；《阿毘曇毘婆沙論》卷 28，大正 28，205 下）⁶⁴

⁶⁴（1）《大毘婆沙論》卷 144：「有作是說：頓斷非漸，金剛喻定現在前時，一切煩惱一時斷故。」（大正 27，742 上）

（2）《顯宗論》卷 1 說：「又見集法契經中言：於我法中，當有異說，所謂有說唯金剛喻定能頓斷煩惱；…諸如是等差別諍論，各述所執，數越多千。師弟相承，度百千眾，為諸道俗解說稱揚。我佛法中，於未來世，當有如是諍論不同。為利為名，惡說惡受，不證法實，顛倒顯示。」（大正 29，778 中～下）

頓斷沙門認為：四沙門果中，前三果，不是斷煩惱獲得的果位，只是「伏諸煩惱」而已；唯有金剛喻定才能斷煩惱，當「金剛喻定現在前時，一切煩惱一時斷」，得證阿羅漢果。真正地斷煩惱，一定得靠「金剛喻定」來斷；否則，只能算是伏諸煩惱。⁶⁵在《大毘婆沙論》中，頓斷沙門的學說，並不是有部正義，記載的資料也不夠齊全；不過，頓斷沙門「前之三果伏諸煩惱」，「頓覺得無學果，如夢覺時頓捨昏睡」，由此論點來看，道生的頓悟成佛說（漸學頓悟）：「七住菩薩伏三界結」；用金剛道斷煩惱，「唯佛斷惑，爾前未斷，故佛名為覺，爾前未覺」，是近於頓斷沙門的主張了。

嘉祥吉藏在《大乘玄論》，對於大、小頓悟義，提出評論：

問：若地前伏、初地斷者，何得釋論云：初地時未捨結、七地方斷耶？答：眾師不同，生公用大頓悟義，唯佛斷惑，爾前未斷，故佛名為覺，爾前未覺。瑤師用小頓悟義，七地方斷。引向文證之，今明皆無妨。大經云：唯佛明眼見佛性。十地已還皆稱聞見，即唯佛斷惑，爾前不斷也。初地以來，但斷粗累、未除細惑，故云不斷；七地除細，故言斷耳。故各有其義，不應偏執。（吉藏《大乘玄論》卷4，大正45，60中～下）

吉藏認為：菩薩在「初地以來，但斷粗累、未除細惑，故云不斷；七地除細，故言斷」，故大、小頓悟說（生、瑤二師）都只各得一邊而已。

⁶⁵ 按：頓斷沙門的主張，並非有部論師正義，但是有部論師解釋「金剛喻定」時說：「問：何故名為金剛喻定？答：無有煩惱不斷、不破、不穿、不碎，譬如金剛，…假使具縛有情身中能起此定，爾時即能頓斷三界一切煩惱。云何知然？金剛喻定現在前時，頓證三界見、修所斷煩惱斷故。」（《大毘婆沙論》卷28，大正27，142中～下）有部論師說：「假使具縛有情身中能起此定，爾時即能頓斷三界一切煩惱」，「金剛喻定現在前時，頓證三界見、修所斷煩惱斷」。這樣，頓斷沙門與有部論師的差別，只在於：頓斷沙門主張「一切煩惱皆悉頓斷，無漸斷義」；而有部論師則主張漸斷一切煩惱，唯有能起金剛喻定的「具縛有情」，才能頓斷三界見、修所斷煩惱。

不過，進一步探尋造成大、小頓悟異說背後的原因，實肇因於菩薩修行的階位，聖教記載不盡相同，學者所依典籍不一，自然就出現異說紛紜的現象。如菩薩「無生法忍」的階位，經論中有不同說法：「一、有說：二乘若斷若智，都是菩薩無生法忍；二、有說：七住地得無生法忍；三、有說：八地得無生忍。」⁶⁶以聖教之記載不一，反映於中國佛教，即出現了大、小頓悟說。持小頓悟者，如支道林、道安、法瑤、僧肇等，都主張「七地以上悟無生忍」（或說七住以上）；持大頓悟的道生，則唯有佛斷惑，爾前未斷。⁶⁷此中，值得注意的是，僧肇、道生同為羅什門下，何故一主小頓悟、一主大頓悟呢？且看羅什的意見：

羅什曰：二乘法以三十四心成道，大乘中唯以一念則豁然大悟，具一切智也。…生曰：一念無不知者，始乎大悟時也，以向諸行終得此

⁶⁶ (1) 無生忍法的階次，經論中出現不同說法。一、有說：「八人若智、若斷，乃至辟支佛若智、若斷，皆是菩薩無生法忍。智，名學人八智，無學或九或十。斷，名斷十種結使，所謂上、下分十結。…是名智斷，智斷皆是菩薩忍。」（《大智度論》卷 86，大正 25，662 中、659 下；卷 88，大正 25，676 上；卷 48，大正 25，405 中）二、有說：七住地得無生法忍：「或有菩薩得無生法忍，法性生身，在七住地，住五神通，變身如佛，教化眾生。」（《大智度論》卷 29，大正 25，273 中；卷 10，大正 25，132 上～中）三、有說：八地得無生忍。如《華嚴經》說：「菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地。」（卷 26，大正 9，564 中～下；卷 38，大正 10，199 上～中）

(2) 羅什說：「苦法忍至羅漢，無生至佛，皆名正位也」（大正 38，392 上）。道生說：「見無為入正位者，苦法忍已上，結使已斷，既至其所，始為見之，以本欲捨生死求悟，悟則在生死外矣。無復不捨，即悟之義，故不能復發菩提心也。」（《注維摩詰經》卷 7，大正 38，392 中）

⁶⁷ (1) 「用小頓悟師有六家也。一、肇師；二、支道林師；三、真安捶〔瑤〕師；四、邪通師；五、匡山遠師；六、道安師也。此師等云：七地以上悟無生忍也，合年天子；竺道師用大頓悟義也，小緣天子，金剛以還皆是大夢，金剛以後乃是大覺也。」（隋·蹟法師《三論遊意義》，大正 45，121 下）

(2) 印順導師說：「住與地的不分明，困擾了古代的中國佛教。到《仁王護國般若經》，才給以分別：『入理般若名為住，住生德行名為地。』」（《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 707）

事，故以名焉。以直心為行初，義極一念知一切法，不亦是得佛之處乎！（《注維摩詰經》卷 4，大正 38，365 上）

羅什意說，聲聞佛法，最後身菩薩，在菩提樹下金剛座上，仍是凡夫眾生，直到依第四靜慮引起煖、頂、忍、世第一法，入正性離生，以三十四心頓證菩提，成為聖者佛陀。⁶⁸大乘佛教，佛坐道場（尚未成佛），以最後一念的金剛之慧，一時斷盡煩惱習氣而成佛，即豁然大悟，具一切智。如大乘經說：「佛以一念慧，斷一切煩惱習，所有應知應見，無不通達。」⁶⁹此中，「唯以一念則豁然大悟，具一切智」，即唯有成佛才是大頓悟。道生說：「一念無不知者，始乎大悟時也，以向諸行終得此事，…一念知一切法，不亦是得佛之處」，這還是道生一貫的主張：漸修頓悟，直至成佛才是大頓悟。然則，羅什傳龍樹中觀學，七住斷一切煩惱（或說七地），頓悟空性，得無生法忍；依此頓悟的空性（以無所得為方便），隨機應物，行成熟有情、嚴淨國土事，直至成佛。⁷⁰因此，唯佛是大頓悟具一切智，可說羅什和道生相同。⁷¹七住得無生法忍，即頓悟空性，這一點上，則和道生

⁶⁸ 羅什是引用有部論師的意見，如有部主張「應言菩薩猶是異生。諸結未斷，若未已入正性離生，於異生地未名超越」（《異部宗輪論》大正 49，16 中～下）。又說「菩薩三十四心剎那證得無上菩提」（《大毘婆沙論》卷 153，大正 27，780 中）。意思是說，最後身菩薩，在菩提樹下，金剛座上，仍是凡夫眾生，先離無所有處染，後依第四靜慮入正性離生，於見道中，有十五心剎那，道類智為第十六，則此斷有頂加行，離非想非非想處染。復有九無間道、九解脫道，是名三十四心剎那，菩薩依此證無上覺。（《大毘婆沙論》卷 153，大正 27，780 下）

⁶⁹ 《大乘大義章》卷 2，大正 45，131 上～中。

⁷⁰ （1）按：羅什主張七住有方便慧，如《注維摩詰經》記載，羅什解釋經文「何謂無方便慧縛」，說：「觀空不取，涉有不著，是名巧方便也。今明六住已還未能無礙，當其觀空，則無所取著，及其出觀，淨國化人，則生見、取相、心愛著，…七住以上，其心常定，動靜不異，故言有方便慧也。」

（2）「二人者，般若及方便。般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中，方便將出畢竟空。」（《大智度論》卷 71，大正 25，556 中）

⁷¹ 慧達的《肇論疏》，把羅什和道生歸屬在大頓悟之列。如說：「頓悟者兩解不同：第一、竺道生法師大頓悟，云：夫秤頓者，明理不可分，悟語照極，以不二之悟，符

七住伏三界煩惱，直到成佛才是頓悟不同，蓋羅什是七住斷一切煩惱、頓悟空性，自利已具（了脫生死），唯利他事（菩薩道）尚未圓滿，依此般若慧攝導萬行，因圓果滿，金剛慧斷餘習而成佛，是為大頓悟。

總之，小頓悟者認為七地得無生忍，頓斷一切煩惱，即是頓悟；從此以後，與空相應，萬行都無相無緣，以方便善巧慧行嚴土熟生事。⁷²大頓悟者則認為必須斷盡一切煩惱習氣，才是頓悟，從凡夫直修到成佛頓悟，才是一切智人。僧肇、道生的差異，還在於：僧肇本於羅什傳龍樹性空學，七住斷盡一切煩惱，達一切畢竟空，入無生法忍，而言頓悟；以廣大的利他行尚未圓滿及尚有習氣，也不妨說他是小頓悟。道生則承續羅什「唯以一念則豁然大悟，具一切智」，而主「金剛後心，豁然大悟」，唯成佛為大頓悟；然則，「七住菩薩伏三界結」，直到以金剛道斷盡煩惱習氣而成佛才是真悟，約究竟佛位圓滿而說頓悟，這是道生別具一格的解說。

關於道生的頓悟成佛，謝靈運《辯宗論》說：「有新論道士，以為鑿寂微妙，不容階級。積學無限，何為自絕！今去釋氏之漸悟，而取其能至；去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶」。導師依據《辯

不分之理。理智恚〔？〕釋，謂之頓悟。…什師注云：樹王成道，小乘以三十四心成道，大乘中唯一念豁然大悟，具一切智也。」（陳·慧達《肇論疏》，卍續 150，850 上～下）

⁷²（1）僧肇說：「六住以下，心未純一，在有則捨空，在空則捨有，未能以平等真心有無俱涉，所以嚴土化人則雜以愛見，此非巧便修德之謂，故無方便；而以三空自調，故有慧也。」（大正 38，379 上）「七住以上，二行俱備，遊歷生死而不疲厭，所以為解。」（379 上）釋經文「如得忍菩薩貪恚毀禁」：七住得無生忍，心結永除，況毀禁粗事乎！（384 上）釋經文「如佛煩惱習」：唯有如來結習都盡。（384 上）釋「行寂滅慈無所生故」：七住得無生忍以後，所行萬行皆無相無緣，與無生同體；無生同體，無分別也。真慈無緣，無復心相；心相既無，則泊然永寂，未嘗不慈，未嘗有慈，故曰「行寂滅慈無所生」也。（384 中）釋「無等慈斷諸愛故」：二乘六住以下，皆愛彼而起慈，若能無心愛彼而起慈者，此慈超絕可名「無等」也。（385 上）

（2）元康《肇論疏》云：「於七住初獲無生忍。關河大德凡言住者，皆是地也。儒僮菩薩見燃燈時，位當七地，得無生忍也。」（大正 45，197 中）

宗論》的說辭，發現道生體見的「真知」、「鑒寂微妙」，是真常論者的悟境。以自得的鑒寂微妙、真知為理境，唱一悟則「萬類同盡」，這樣的漸學頓悟說，是融貫儒釋，糅合真常佛性的思想。⁷³還要留意的，道生之漸學頓悟，一悟就究竟成佛，與禪宗學者專提向上一著的直下頓悟，思想上有很大的差異，不能把二者之頓悟畫為等號。⁷⁴

六、法身無色、佛無淨土，及應有緣論

釋迦牟尼佛，由父母所生身，體悟緣起而成佛，這是歷史上的事實。自部派佛教以來，有關「佛陀」的爭議不斷，佛陀有漏、無漏，壽命有量、無量，威力有邊、無邊…等等，都是論議的焦點。佛身，從父母生身、法性生身（法身）的二身，演進到法身、變化身、受用身的三身說，乃至受用身再分為二（他受用、自受用）的四身說。又佛陀體悟緣起的寂滅法性成佛，弟子們「若見因緣法，則為能見佛」；後來也出現：「若以色見我，以音聲求我，愛染亂彼心，不能當見我」的法身無色說；以及「如來妙色身，世間無與等。…如來色無盡，智慧亦復然」的法身有色論。⁷⁵印度佛教

⁷³ (1) 按：印順導師認為道生法師：「對什公的性空學，沒有什麼深入，也並不滿意。他回到南京，並未弘揚什公的大乘學，卻融貫儒釋，糅合真常。他著名的《七珍論》，像《佛性論》、《頓悟論》，與什公學都不吻合。」（《中觀論頌講記》，頁 36）又〈點頭頑石話生公〉中，導師論究道生之「頓悟成佛」，亦說此思想融貫儒釋，糅合真常。道生所體見的真知，鑒寂微妙，是真常論者的悟境。（《佛教史地考論》，頁 387～391）如此，道生思想是不同於羅什。

(2) 「鑒寂微妙，不容階級。…一極異漸悟，能至非殆庶」，出自謝靈運《與諸道人辨宗論》。（《廣弘明集》卷 18，大正 52，225 上）

⁷⁴ 這部分，印順導師於《中觀今論》、《中國禪宗史》，分別了道生頓悟和禪宗頓悟二者間的差異性，詳細情形，請檢閱《中觀今論》，頁 231～237；《中國禪宗史》，頁 311～317。

⁷⁵ (1) 《般若燈論》卷 14，大正 30，127 下。

(2) 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 4，大正 24，222 中。《金剛經》亦作：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」（大正 8，752 上）

如此，反映於中國，「佛身」一樣成為學者關注的問題。⁷⁶此節，要探討的是，道生法師的《法身無色論》，及由此思想延伸出來的《佛無淨土論》、《應有緣論》。首先說明《法身無色論》。

(一) 法身無色

依據嘉祥吉藏的記載，道生著《法身無淨土論》，以法身無色義，闡明法身佛無淨土。⁷⁷何以法身無色呢？道生說：

人佛者，五陰合成耳。若有，便應色即是佛。若色不即是佛，便應色外有佛也。色外有佛，又有三種：佛在色中；色在佛中；色屬佛也。若色即是佛，不應待四也。若色外有佛，不應待色也。若色中有佛，佛無常矣。若佛中有色，佛有分矣。若色屬佛，色不可變矣。色者色之事也，如者色不異也，性者無本為色也。既言其事，事或可改，故言如也。雖曰不改，本或不然，故言性也。然則要備三義，然後成色義也。（《注維摩詰經》卷 9，大正 38，410 中）

佛是超越現象無為無造之理體，故無五蘊和合的佛（無「人佛」）。換言之，無父母所生佛，生身只是化現而已。道生主張「無人佛」的理由是：「若有人佛者，便應從四大起而有也。夫從四大起而有者，是生死人也。佛不然矣，於應為有，佛常無也」；「有人佛者，要從六入積惑而出也。既無有積，夫有人佛乎！」⁷⁸道生意說，從四大而有之身，是生死人；佛則不然，佛是應眾生機感而化現的，故無五蘊和合的佛（人佛）。既然「無人佛」，則豈有「佛身」可言呢？

(3)《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會〉，大正 11，673 上。

⁷⁶ 佛身是佛弟子關注的問題，如慧遠請教鳩摩羅什問題，首問即是有關「法身感應」，次問「法身盡本」等問題。（見《大乘大義章》卷 2，大正 45，129 下～131 中）

⁷⁷ 吉藏《勝鬘寶窟》說：「論法身有色無色。古今諍論，有人言：法身有色。《泥洹經》云：妙色湛然，常住安穩，不隨時節劫數遷。…肇公注淨名：至人空洞無像，豈國土之有恒。竺道生著法身無淨土論，明法身無淨土。此皆用無色義也。」（嘉祥吉藏《勝鬘寶窟》卷 2，大正 37，15 下）

⁷⁸ 《注維摩詰經》卷 9，大正 38，410 中。

生曰：夫佛身者，丈六體也。丈六體者，從法身出也。以從出名之故，曰即法身也。法者，無非法義也。無非法義者，即無相實也。身者，此義之體也。法身真實，丈六應假，將何以明之哉？悟乎法者，封惑永盡，髣佛亦除，妙絕三界之表，理冥無形之境。形既已無，故能無不形；三界既絕，故能無不界。無不界、無不形者，唯感是應，佛無為也。至於形之巨細，壽之脩短，皆是接眾生之影跡，非佛實也。眾生若無感，則不現矣。非佛不欲接，眾生不致，故自絕耳。若不致而為現者，未之有也。譬日之麗天，而影在眾器，萬影萬形，皆是器之所取，豈日為乎？器若無水，則不現矣。非日不欲現，器不致故自絕耳。然則丈六之與八尺，皆是眾生心水中佛也。佛常無形，豈有二哉！以前眾患皆由有身，故令樂佛身也。然佛身跡交在有，雖復精粗之殊，至於無常，不應有異，而令樂之，宜明其意。既云即是法身，非徒使知無有身患，乃所以用斷一切眾生病矣。斯又引使樂法，樂法之行下法，是以行於法者，得佛身也。（《注維摩詰經》，大正 38，343 上～中）

道生認為：丈六佛身（色身），從法身佛出，依所出處得名，故稱之為法身。法身佛，「妙絕三界之表，理冥無形之境」，出過三界，超越三世，無來無去，常住無為（不生不滅），無形無相，無病不痛。⁷⁹然佛「形之巨細，壽之脩短，皆是接眾生之影跡，非佛實也，眾生若無感，則不現」，

⁷⁹（1）道生解釋經文：「佛為世尊，過於三界」，說：「既以思欲為原，便不出三界，三界是病之境也。佛為悟理之體，超越其域，應有何病耶！」（《注維摩詰經》卷 3，大正 38，360 上）又道生解釋「佛身無為，不墮諸數」經文，說：「雖曰無漏，或有為也。有為是起滅法，雖非四大猶為患也。佛既以無漏為體，又非有為，何病之有哉！為，則數也。」（《注維摩詰經》卷 3，大正 38，360 上）

（2）「生曰：若以見佛為見者，此理本無，佛又不見也。不見有佛，乃為見佛耳。見佛者，見此人為佛，從未來至現在，從現在入過去，故推不見三世有佛也。過去若有，便應更來，然其不來，明知佛不在過去矣。未來若有，便應即去，然其不去，明知佛不在未來矣。現在若有，便應有住，然其不住，明知佛不在現在矣。」（《注維摩詰經》卷 9，大正 38，410 上）

「丈六之與八尺，皆是眾生心水中佛」。這是說，佛之法身，無形無相，為了接引眾生而示現形相（色身佛）；此色身佛，乃「唯感是應」：眾生有機感，佛必然垂應，感應道交，故得以見佛。

這裡，要注意的是：法身佛，無形無相，此即「法身無色」；常住無為，則是「壽量無邊」。⁸⁰色身佛，是應眾生之機感，才垂現世間，此即「應有緣論」；從法身佛出，非真實身，身非真實，故無定相、無壽可言，要說壽命，則以「百姓為壽」。如道生《法華經疏》說：

夫色身佛者，皆應現而有，無定實形。形苟不實，豈壽哉！然則萬（同「萬」）形同致，古今為一，古亦今也，今亦古矣，無時不有，無處不在。若有時不有，有處不在者，於物然耳，聖不爾也，是以極設長壽言伽耶是之。若伽耶是者，非復伽耶；伽耶既非，彼長壽豈獨是乎！長短斯非，則所以長短存焉！（道生《法華經疏》，卍續 150，818 下）⁸¹

道生意說：色身佛，似乎壽有長短，如釋迦佛八十歲入滅。然色身佛乃應眾生機感而化現的身相，非真實身；身非真實，故無固定形相、無壽命可言。而且，色身從法身出，法身出過三界、超越三世，不生不滅，因此佛應該是「無時不有，無處不在」的。既然如此，為什麼現實世間卻是「有時不有，有處不在」呢？這完全取決於眾生是否需要而定（感應），並非佛有時出世、有時不出世，有地方出現、有地方不出現。要說佛的壽命，則佛「以百姓為壽」⁸²。亦即在道生的意趣中，佛壽是非常、亦非無常的：色身佛是應眾生之機感而出現世間，壽命似有長短（無常）；法身佛

⁸⁰ 「色身是外應之有，出無閔慧中，而無閔慧無色身也。」（《注維摩詰經》卷 9，大正 38，405 上）

⁸¹ 吉藏《法華玄論》說：「竺道生云：夫色身佛者，應現而有，無有實形也。形既不實，豈有壽哉！然則萬形同致，古今為一，古亦今也，今亦古也，無時不有，無處不在。若有時不有，有處不在者，於眾生然耳，佛不爾也。是以極設長壽云伽耶是也，伽耶是者，非復伽耶，伽耶既非，彼長何獨是乎！長短斯亡，長短斯存焉！」（吉藏《法華玄論》卷 2，大正 34，377 上）

⁸² 《大涅槃經集解》卷 9，大正 37，417 上。

則超越三世，不生不滅，佛壽是無量無邊（常）。然則，色身從法身而出，非真實身；身非真實，即無固定身相、壽命可言。這樣，佛壽則是非常、亦非無常。

然「法者，無非法義也；無非法義者，即無相實」，又「悟乎法者，封惑永盡，髣佛亦除，妙絕三界之表，理冥無形之境」，故而「以體法為佛，不可離法有佛也。若不離法有佛，佛是法也，然則佛亦法矣」；「亦以體法為眾」。因此，道生說「乖理為造，故三寶皆無為也。」⁸³這裡，有一問題：道生認為「三寶皆無為」，「有為法者，可說有利有功德」，「無為是表理之法，故無實功德利。」⁸⁴那麼，供養三寶豈不是無實功德利益了嗎？道生答道：「貪樂，是無窮法，為有為也」；倘若去除希冀果報功德之執見，不奢求利益功德等，則「無利之利，真利也。」⁸⁵如此一來，正可與（前面所說）道生之「善不受報」相互輝映了。

以上，說明道生「法身無色」之理論依據及其相關問題。由法身無色的探討中，發現他與「佛無淨土」、「應有緣」論等，有思想的關連。接著，說明何以佛無淨土？

（二）佛無淨土

道生認為：法身無色、無為，無形、無相，「非四大起，同於虛空」，故唱言法身佛「無淨土」。如道生說：

夫國土者，是眾生封疆之域。其中無穢，謂之為淨。無穢為無，封疆為有；有生於惑，無生於解。其解若成，其惑方盡。始解是菩薩本化，自應終就使成，既成就為統國，有屬佛之跡。就本隨於所化，義為取彼之國，既云取彼，非自造之謂，若自造，則無所統，無有眾生，何所成就哉！（《注維摩詰經》卷1，大正38，334下）

道生以為：國土，是有情眾生的住處，有淨、有穢。若無污穢，即是

⁸³ 《注維摩詰經》卷8，大正38，398中。

⁸⁴ 道生說：「有為法者，可說有利有功德」；又說：「無為是表理之法，故無實功德利也。」（《注維摩詰經》卷3，大正38，357下）

⁸⁵ 《注維摩詰經》卷3，大正38，358下。

淨土；反之，則是穢土。若心無執著（無穢），則無所謂國土；若執著有固定之疆域，則有國土。眾生之執有國土，起因於受到煩惱蠱惑妄執謂有；若能去除煩惱執著，則無淨穢、無國土可言。菩薩之度化眾生往生淨土，並不是離開穢土，去打造另一個淨土世界，而是轉化穢土使之成為淨土（無穢，謂之為淨），因此，菩薩不是「自造」淨土。⁸⁶就因為菩薩無自造淨土，故能以大慈悲力饒益眾生。⁸⁷既然可以轉穢土為淨土，何以卻說「佛無淨土」呢？道生《法華經疏》說：

事象方成，累之所得。聖既會理，則纖爾累亡；累亡故，豈容有國土者乎！雖曰無土，而無不土；無身、無名，而身名愈有。故知國土、名號、授記之義者，應物而然，引之不足耳。（《法華經疏》，卍續 150，811 上～下）

「事象方成，累之所得。聖既會理，則纖爾累亡」，這還是就眾生情執繫累故有森羅萬象（國土）可言；聖者體會真理，已無絲毫情執繫累，既無情執繫累，則豈有國土哉！然而，要注意的是，聖者「纖爾累亡」，則「雖曰無土，而無不土；無身、無名，而身名愈有」。言下之意是說，聖人（佛陀）既然已斷盡一切煩惱繫縛，則何處不是國土、不是淨土。經中之說「國土、名號、授記」等，「應物而然」，為作度生之權巧方便，不是真實義。如《法華經疏》說：

既見佛之不在，良以眾生穢惡。以穢不在，則無穢必在，無必在穢，故寄七珍明之。寄七珍明之者，明無石砂之穢耳。本自不言其體非穢，於無形而論，亦何異穢質。然則無穢之淨，乃是無土之義，寄土言無，故言淨土。無土之淨，豈非法身之所託哉！至於穢惡被燒，自是眾生罪報，亦何傷無不在、無不淨乎？是以眾生見燒，而淨土不毀，且今（令）人情欣美尚好。若聞淨土不毀，則生企慕意深。借事

⁸⁶ 「淨土行者，行致淨土，非造之也。造於土者，眾生類矣。」（《注維摩詰經》卷 1，大正 38，334 中）

⁸⁷ 《維摩經》：「菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。」道生釋曰：「若自無造國，又不在彼疆，然後能成就眾生耳。」（《注維摩詰經》卷 1，大正 38，335 上）

通玄，所益多矣！（道生《法華經疏》，卍續 150，819 下～820 上）

88

眾生穢惡，故不能見國土；倘垢穢盡除，則「無穢之淨，乃是無土之義，寄土言無，故言淨土」。道生的意趣中，法身無色，無形無相，非四大起，同於虛空，故法身無淨土。所謂「無土」，是指垢穢盡除之淨土。亦即眾生去除垢穢後轉穢土為淨土，此無垢穢之絕對淨土，是為「無土」義。佛無淨土，契經之所以言淨土者，乃是「借事通玄」，為令人「欣美尚好」、「企慕意深」，趣向於佛道故。此為道生主張「佛無淨土」的意趣所在。

（三）應有緣⁸⁹

前面說過，色身佛乃應眾生之機感而出現世間，壽命似有長短（無常）；法身佛則超越三世，不生不滅，佛壽是無量無邊（常）。然則，色身從法身出，非真實身；身非真實，即無定相、壽命可言。這樣，要說佛壽則是非常、亦非無常。色身佛是應眾生機感而示現人間，於是道生說：「如來何壽？以百姓為壽耳」；「以百姓壽為壽，感必出矣！」⁹⁰這是道生「應有緣」的真義。如道生說：

夫佛身者，…無不界無不形者，唯感是應，佛無為也。至於形之巨細，壽之脩短，皆是接眾生之影跡，非佛實也。眾生若無感，則不現矣。非佛不欲接，眾生不致，故自絕耳。若不致而為現者，未之有也。（《注維摩詰經》卷 2，大正 38，343 上）

佛身，「無不界無不形者，唯感是應」；「眾生若無感，則不現矣。非佛不欲接，眾生不致，故自絕耳」。意思是說，佛無時無刻都存在；之所以「有時不有，有處不在」者，那是眾生沒有機感，佛才沒有垂應。易

88 吉藏《法華玄論》：「生法師釋淨土不毀云：夫佛之不在者，良以眾生穢惡故也。以穢故不在，無穢必在。無穢故寄七寶以明之者，明無土砂之穢耳。

雖有寶土之淨，比於無形，亦何異穢質耶？以理論之，乃是無土義。既寄土言無，故云淨土，無土之淨，豈非法身所託！至於穢土被燒者，自眾生罪報，亦何傷於無不淨乎？是以眾生見燒，淨土不毀也。」（吉藏《法華玄論》卷 9，大正 34，441 下）

89 道生主張佛「應有緣論」，梁昭明太子主張佛「法身應無緣」，可互相對照參考。

90 《大涅槃經集解》卷 9，大正 37，417 上；417 中。

言之，佛遍一切處，只要眾生需要，佛定現身接引。

然而，如何能確定佛必然會應赴眾生之機感呢？道生說：「佛理常在其心，念之便至矣」。⁹¹又說：「若化眾生，似復在此在彼也，在此在彼者，應化之跡耳」；「東感則東，西感則西，豈在方哉」；「應見者示，應聞者說，佛本無示無說」；「以六度為體，故能有如向之應耳」；「六度以誠實為道」；「既度既誠，便應有感為來，感盡則去也」。⁹²

由此可知：道生的「感應」說，主要是立足於：法身佛遍一切處，眾生若無機感，則佛無垂應；佛理常在其心，則念之便至。這一點，正如《華嚴經》說：「佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座。」⁹³然佛陀應眾生機感而垂應，是有心而應還是無心而應？教界仍有不同意見：

生法師云：感應有緣，或同（「因」之誤寫）生苦處，共於悲愍，或因愛欲，共於結縛，或因善法，還於開道。故有心而應也。（陳·慧達《肇論疏》，卅續 150，841 上～下）

生法師云：「照緣而應，應必在智。」此言「應必在智」，此即是作心而應也。…安、肇二師與瑤法師云：聖人無心而應，應不在智。（唐·均正《大乘四論玄義》，卅續 74，79 上）

道生主張佛陀「有心而應」——應有緣；道安、僧肇、法瑤法師等卻認為「無心而應」——應無緣。探尋道生主張應有緣的學理依據，還在於道生以真理為佛之法身。佛陀是體悟真理的覺者，有情若能常與佛理相應，佛陀必然隨有情之意念，無遠弗屆的應其機。果然如此，則不必惆悵生不逢佛、生在邊地了！

⁹¹ 《注維摩詰經》卷 6，大正 38，389 上。

⁹² 《注維摩詰經》卷 9，大正 38，411 上～中。

⁹³ 《華嚴經》卷 6，大正 10，30 上。

(四) 小結

道生法師由「法身無色」之理論為基點，安立「佛無淨土」及「應有緣」論，由此建構的「佛陀觀」，大部分吻合於六卷本的《大般泥洹經》義。⁹⁴如經說：「如來身者，是常住身，是不壞身，是金剛身，非穢食身：是則法身當作是觀」；「如來常住，非變易法，非磨滅法，當知此身非穢食身，於此世界應化之身」。「如來法身真實，無有變異，為眾生故，以方便身現種種相，如良藥樹，如來亦然，為眾生故，現百千變隨順世間，是故如來是常住法」。「如來常住，法僧、亦然；此三事者，非無常法，常住不變。」⁹⁵以上經文，說明法身佛常住；為眾生故，示現種種色相；佛法僧三寶皆是無為。又，經說：佛壽實無有量，示現人間，「隨受化者現老、病、死」；隨順世間，而「現三種壽：為諸眾生、聲聞、緣覺現短壽相，斯等見已，心則悲歎：一何怪哉如來短壽！為諸菩薩現其中壽，若至一劫，若過一劫。唯佛觀佛，其壽無量。」⁹⁶此則是道生主張佛「以百姓壽為壽」之依據。經以上之比對，可以發現：道生之「佛身觀」，深受《大般泥洹經》（及《法華》）之影響。

七、後記

導師在〈點頭頑石話生公〉說：「道生法師的見地，得力在《般若》、《法華》、《涅槃》。」⁹⁷經由以上闡提有佛性、佛性當有、善不受報、頓

⁹⁴ 《法華經》說：「諸佛方便力，分別說三乘，唯有一佛乘，息處故說二」；「自我得佛來，所經諸劫數，無量百千萬，億載阿僧祇，常說法教化，無數億眾生，令入於佛道。爾來無數劫，為度眾生故，方便現涅槃，而實不滅度，常住此說法。」（卷3，大正9，27中；卷5，大正9，43中）按：《法華經》說：三乘是方便，一乘是究竟；佛常住不滅，方便示涅槃，道生之佛陀觀與其亦有關連。

⁹⁵ 《大般泥洹經》卷2，大正12，866上、865上、865下；卷5，大正12，890下。

⁹⁶ 《大般泥洹經》卷2，大正12，866中；卷5，大正12，891上。

⁹⁷ 「生公的見地，得力在《般若》、《法華》、《涅槃》。《般若》掃蕩一切，是安公、什公所重的本典。而《法華》、《涅槃》的三乘是方便，『是滅非真滅』；釋迦的誕生入

悟成佛、法身無色、佛無淨土、應有緣論等的探討，可以肯定的是：《般若》、《法華》、《涅槃》，的確是啟發道生不斷提出卓越見地的思想源頭。例如：道生，拂拭儒、釋的名跡，擷取儒、釋的精英，超脫名相，從玄悟的理境中，提出（漸修的）「頓悟成佛」說。自《般若》掃蕩一切得來的見地，以「無為是表理之法，故無實功德利」，闡明一毫之善並皆成佛、不受生死之報的「善不受報」。由《泥洹經》眾生皆有如來性，洞入幽微，孤明先發，唱「闡提有佛性」、「佛性當有」論。依《法華》、《涅槃》等之三乘是方便，真佛常住不變，開展了「法身無色」、「佛無淨土」、「應有緣」的佛身觀。即便如此，不可忽視的是，道生重慧學，鑽仰群經，「潛思日久，徹悟言外」，在鑒寂微妙地理境中，發表的卓越特見，彼此都有內在的關連性。如闡提有佛性與佛性當有，善不受報與佛身觀，法身無色、佛無淨土及應有緣等；由此，也表顯了道生能綜貫所學，咀嚼菁英，不是依文作釋的守文者！

末了，還要一提的事是，導師讚揚道生：有淡泊的操持，卓越的深見，真誠的勇氣。最難能可貴的，道生覺得「微名貴實，惑於虛誕；求心應事，茫昧格言」；於是「收迷獨運，存履遺跡」，使「釋迦之旨，了然可尋；珍怪之辭，皆成通論」的精神。這精神之難能可貴在於：道生體悟到「經典東流，譯人重隔，多守滯文，鮮見圓意。若忘筌取魚，始可以言道。」⁹⁸因此，道生本於佛法的見地，去除虛妄怪誕的神話，超脫印度民間習俗，使佛教適合中國的民情，以助佛教真理的顯揚。導師曾慨嘆：道生淨化、抉擇佛法及不肯阿世取容的精神，「在兩千年的中國佛教中，能有幾人！」儘管如此，在現代佛教，筆者也看到了那一勇者的菩薩身影：「能立本於根本佛教的純樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」、「願生生世世在這苦

滅是方便，真佛常住不變，都是引發生公妙悟的因緣。」（《佛教史地考論》，頁 387）

⁹⁸（1）慧琳《龍光寺竺道生法師誄》，收錄於《廣弘明集》卷 23，大正 52，265 下～266 上。

（2）《佛教史地考論》，頁 384～387，400。

（3）梁《高僧傳》卷 7，大正 50，366 下。

難的人間，為人間的正覺之音而獻身！」⁹⁹導師可說是道生法師難得的知音，二位所處的時代背景、學思意趣容有不同，真誠為法獻身的精神，則是古今一同。

⁹⁹ 《印度之佛教》，〈自序〉頁 7；《契理契機之人間佛教》，頁 69。

參考書目

一、原典：

1. 《雜阿含經》，大正藏第 2 冊
2. 《大般若波羅蜜多經》，大正藏第 7 冊
3. 《仁王護國般若波羅蜜多經》，《金剛經》，大正藏第 8 冊
4. 《妙法蓮華經》，大正藏第 9 冊
5. 《大方廣佛華嚴經》，大正藏第 10 冊
6. 《勝鬘夫人會》，大正藏第 11 冊
7. 《大般泥洹經》、《大般涅槃經》，大正藏第 12 冊
8. 《佛說無垢稱經》、《維摩詰所說經》，大正藏第 14 冊
9. 《入楞伽經》、《楞伽阿跋多羅寶經》，大正藏第 16 冊
10. 《楞嚴經》，大正藏第 19 冊
11. 《根有律》〈破僧事〉、〈雜事〉、《本業瓔珞經》，大正藏第 24 冊
12. 《大智度論》，大正藏第 25 冊
13. 《大毘婆沙論》，大正藏第 27 冊
14. 《顯宗論》，大正藏第 29 冊
15. 《般若燈論》，大正藏第 30 冊
16. 《大莊嚴經論》，大正藏第 31 冊
17. 《異部宗輪論》，大正藏第 49 冊
18. 吉藏《法華玄論》，《法華義疏》，大正藏第 34 冊
19. 吉藏《淨名玄論》，大正藏第 38 冊
20. 吉藏《勝鬘經寶窟》，大正藏第 37 冊
21. 吉藏《百論疏》，大正藏第 42 冊
22. 吉藏《二諦義》，《大乘玄論》，大正藏第 45 冊
23. 《大般涅槃經集解》，大正藏第 37 冊
24. 《注維摩詰經》，大正藏第 38 冊
25. 窺基《成唯識論掌中樞要》，大正藏 43 冊
26. 《大乘大義章》（鳩摩羅什法師大義），大正藏第 45 冊

27. 隋·蹟法師《三論遊意義》，大正藏第 45 冊
28. 元康《肇論疏》，大正藏第 45 冊
29. 梁《高僧傳》，唐《續高僧傳》，大正藏第 50 冊
30. 慧遠《釋三報論》，《明報應論》，收錄於《弘明集》，大正藏第 52 冊
31. 齊·劉虬《無量壽經序》，收錄於《弘明集》，大正藏第 52 冊
32. 謝靈運《辯宗論》，收錄於《廣弘明集》，大正藏第 52 冊
33. 《出三藏記集》，大正藏第 55 冊
34. 日本·宗法師《一乘佛性慧日抄》，大正藏 70 冊
35. 唐·均正《大乘四論玄義》，卍續第 74 冊
36. 窺基法師《異部宗輪論述記》，卍續第 83 冊
37. 《名僧傳抄》，卍續第 134 冊
38. 道生《法華經疏》，卍續第 150 冊
39. 陳·慧達《肇論疏》，卍續第 150 冊

二、現代人著作：

1. 印順導師《佛教史地考論》，正聞，民國 80 年 4 月十三版
2. 印順導師《印度之佛教》，正聞，民國 76 年 9 月二版
3. 印順導師《成佛之道》增注本，正聞，民國 82 年 9 月初版
4. 印順導師《中觀論頌講記》，正聞，民國 72 年 4 月三版
5. 印順導師《中國禪宗史》，正聞，民國 70 年 5 月出版
6. 印順導師《中觀今論》，正聞，民國 71 年 12 月再版
7. 印順導師《勝鬘經講記》，正聞，民國 70 年 5 月出版
8. 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，正聞，民國 75 年 3 月三版
9. 印順導師《契理契機之人間佛教》單行本，正聞，民國 78 年 8 月初版
10. 演培法師《異部宗輪論語體釋》，《諦觀全集》11，靈峰般若講堂印行
11. 湯錫予《漢魏兩晉南北朝佛教史》，鼎文書局，民國 71 年 9 月三版
12. 釋悟殷《中國佛教史略原點資料彙編》，法界，民國 86 年 9 月初版
13. 釋悟殷《部派佛教》上篇，法界，民國 90 年 3 月初版
14. 釋悟殷《部派佛教》中編，法界，民國 92 年 3 月初版