



華嚴專宗學院佛學研究所論文集

天台「性惡」之研究

李宗興

一、導言

中國人接受了印度的中觀般若而開展出天台¹，而天台宗可說是中國吸收了印度佛學之後，第一個自行開展出來的宗派。天台宗也開出許多創新的思想，例如：五時八教，一念三千，三諦圓融等，而天台與中國各宗思想最大的不同，應該是天台的性惡思想，換句話說，性惡思想可說是天台於中國佛教（八宗）極為重要的特色。

講到性惡必會聯想到中國古哲荀子，荀子可說是中國主張性惡極為有名的哲人，其主張人的天生本性是惡，必須透過後天學習方能為善，故云：「人之性惡，其善者偽」²，但若與天台之性惡相比較，天台性惡思想的系統性與思辯性，便遠超過荀子的思想。

天台的性惡論是建構在佛學之某些思想與天台之圓教思想上，所以絕非是憑空而生，故學生在此將以各個角度來探討天台之性惡思想。

二、天台宗之思想背景

天台宗乃為智者大師（五三八—五七九）所創，而智者大師生於梁，而活躍於隋陳，因此我們可以從此一線索來了解智者大師當時中國佛教的情況，也藉以了解

¹ 宏印法師著，（從空義談中觀與唯識），收於《宏印法師講演集》，台北慈濟，民八〇，頁二〇三。

² （荀子·性惡篇）。



天台宗的思想背景；然而要了解當時佛教的情況，就必須對南北朝的情況加以了解。

(一)鳩摩羅什的入華

從安世高與支婁迦讖來華譯經之後，便有許多印度或西域的僧侶陸續來華從事譯經的工作，而其中對中國佛教最具決定性的，便是鳩摩羅什；什公所譯之作品，可說是把般若與三論空宗之思想完整的引進中國，也使得中國佛教擺脫格義佛教，而直接掌握了佛教「空」的思想。

隨後再加上僧肇等人的發揮，佛教在中國開始了本土化的發展，而本土化第一個結成的果實便是天台宗；而天台的性惡思想一般認為，便是受了羅什與僧肇之實相論之影響而形成。

(二)南北的差異

在南北朝的時代，中國長久處於南北分裂的政治局勢。而中國從春秋戰國之後，北方是以儒家為主，老莊的哲學則發展於南方，再加上政治長久分裂的情況，中國佛教之學術思想也產生了南北之間的差異；在北方的佛教多著重於修行與實踐，故後來的禪宗、淨土、律宗，便是在北方發展而出。在南方的佛教則著重於義理的思辯。

到了隋代，中國政治結束了分裂，走入了大一統，佛教的思想也開始南北的交流與整合，而智者大師的思想，可從止觀雙修，教觀相依，圓教思想看出，其深受此思潮的影響。

(三)諸學派的興起

在魏晉南北朝的佛教，隨著佛教經典的陸續翻譯完成，也形成許多專持某經的



學派。而這些學派也對天台有相當程度的影響。

1. 涅槃學派：是指以『涅槃經』為主要研究者而言，首推道生為主，另外尚有慧嚴、慧觀、僧導、曇無等人。該學派對佛性有極為深入的探討，也成為天台性惡思想的發展基礎，如道生的「一闡提亦有佛性」，可說是天台「一闡提不斷善性，佛不斷惡性」的一大註腳。
2. 成實學派：指以研究鳩摩羅什所譯的『成實論』者，主要有羅什門下的僧導、僧嵩二大系統。而言成實者，俱舍唯識人空，此論談諸法皆空，釋成佛一代所說經律論三藏中真實義，故名真實³，其主張人法皆空，人空如瓶中無水，由五蘊和合形成之人，是假「人我」；「法空」如瓶無實，五蘊只有假名，而無實體，而後來的天台與三論則將此成實論視為小乘，但『成實論』中所云：「心非是本淨，客塵故不淨」⁴，也可說是天台性惡思想的前渠。
3. 地論學派：指以『十地經論』為主要研究對象的學派。地論可分為北道派與南道派，北道派以道寵為主，南道派則以慧光為主。而南道派以第八識的阿賴耶識（Alaya-Vijnana）為清淨識，北道派以第八識（阿賴耶識）為妄識，而以第九識阿摩羅識（Amala-Vijnana）為淨識。
4. 攝論學派：指以真諦三藏所譯的『攝大乘論』為依據的學派，主要是由真諦的弟子智愷、法泰、道尼等以及地宗南道再傳弟子曇遷、靖嵩等所構成。而攝論也主張第八識為妄識，而第九識為淨識（與地宗北道相同），另外也強調，「三自性」中的「依他起性」是染污的，最後應斷滅之。

³ 黃讖華著，《佛教各宗大綱》，台北天華，頁二四二。

⁴ 《大正藏》三二·二五八中。



三、從性具言性惡

佛教所謂的「性」，是指人本具之理體，而天台的性惡思想便是建立在性具的思想之上；性具的思想在佛學之中是十分普遍的思想，若依緣起觀或實相論而言，性具思想可說分布於小乘、大乘，密秘大乘之思想中⁵，在『增支部』中云：

「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱雜染，無聞異生不如實解，我說無聞異生無修心故」

「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱解脫，有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故」⁶。

此乃『阿含』中心明淨說，就主體而言，心是清淨的，但心卻為客體的煩惱塵埃所染，因此眾生的心性就因緣合和的整體（主客合和）而言，是同時具有清淨（善）與雜染（惡）的。

而在『阿毘達摩大毘婆娑論』中亦云：

「彼說污染不污染心，其體不異。謂若相應煩惱未斷，名污染心，若時相應煩惱已斷，名不染心」⁷

由此可知，就心性的可能性而言，眾生相應之煩惱未斷，即是染心，若相應煩惱已斷，則名淨心。故可知，就可能性而言，眾生心性同時具有清淨與染污。

另外在『成實論』中亦云：

「心性非是本淨，客塵故不淨，但佛為眾生謂心常在，故說客塵所染則心不淨，

⁵ 此為印順法師對印度佛教的判教，而印順法師又將大乘分為性空唯名、虛妄唯識，真常唯心三系。

⁶ 南傳一七·一五。

⁷ 《大正藏》二七·一四〇中下。



又佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨」⁸。

『成實論』所說的性具（本淨）是從應機施設，對治的為人義⁹。

而在大乘思想中，性具論可說是十分普遍的說法，尤其在如來藏的思想中更是明顯，如世親菩薩在『佛性論』之（顯體分第三）云：

「如來藏義有三種應知，何者為三：一、所攝藏，二、隱覆藏，三、能攝藏。一、所攝藏名者，佛說約住自性如如……故如來性雖因名，應得果名，至得其體不二，但由清濁有異。在因時，為違二空，故起無明，而為煩惱所雜，故名污濁，雖未即顯〔如來藏〕，必當可現故，故名應得。若至果時，與二空合，無復惑累，煩惱不染，說名為清。」¹⁰

在所攝藏中，是指眾生具有未成正覺前的無明雜染（隱覆藏），也同時具有必可成佛的清淨（能攝藏）。另外在『勝鬘經』中更有「法種諸苦」的如來藏思想，而所謂「法種諸苦」是指，一切世間諸苦，是依如來的慈悲而生，為使眾生祈求涅槃。¹¹

而如此的性具或如來藏思想，在大乘佛教（尤其虛妄唯識與真常唯心二系中）是十分普遍的。而性具的思想又與天台性惡思想有何關係呢？正如宋代知禮所說：「只一具字，彌顯吾宗」，性具思想可說是天台圓教中必然的表現，所以性具思想可說是性惡思想的基礎。但為何性惡思想會被視為天台的一大特色呢？

之前我們就談到，性具思想是各宗普遍的思想，但各宗多將性具思想與性善連接在一起，而惡多是「客」塵煩惱，在成佛的過程中多是將惡加以斷除。但在天台

⁸ 《大正藏》三二·二五八中。

⁹ 印順法師著，《如來藏之研究》，台北正聞，民八一修定一版，頁七三。

¹⁰ 《大正藏》三一，七九五下—七九六上。

¹¹ 安藤俊雄著，演培法師譯，《天台性具思想論》，台北天華，民國七八年天華初版，頁九三。



的性具思想上卻發展出不斷惡的性惡思想，而這種思想也是天台矛盾相即的圓教思想¹²必會導出的結果。

四、從佛與一闍提言性惡

在『觀音玄義』中云：「問：闍提（icchantika）與佛斷何等善惡？答：闍提斷修善盡，但性善在！佛斷修惡盡，但性惡在。」¹³

由此可知，天台主張眾生之本性中具足善性與惡性，而此善性與惡性縱然歷經千劫而不失，不管是造一切惡業的一闍提，或修得一切福慧的佛，都必具足善性與惡性，然而天台之所以被稱為性惡論，便是由於佛不斷惡性而得名。而由此也可看出，天台的性惡論，與荀子主張，人的本性為惡，必須由後天學習，方能改變惡性的性惡論，是完全不同的。

而智者大師如此的說法，可由兩個角度來探索其淵源：首先就『大般涅槃經』來說，在本經中講到：「如來善知，一闍提輩！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，是故如來為一闍提，演說法要。」¹⁴，這也是之前涅槃宗之重要課題—「一闍提亦有佛性」，就相對而言，竟然一闍提不斷佛（善）性，那佛也應不斷除惡性。

第二點，智者大師的性惡論的淵源，可追溯到天台的圓教思想，也就是說，在天台的圓教前題下，必可導出性惡論的結果；而在以下的報告中，學生便是要從天台本家的學說來論證天台的性惡思想。

¹² 安藤俊雄著，演培法師譯，《天台性具思想論》，頁八四。

¹³ 《大正藏》三四·八八二下。

¹⁴ 《大正藏》十二·四八二中。



五、從一念三千言性惡

所謂一念三千，即是在當下一念之中，具足三千世間的諸法性相之意。在『摩訶止觀卷五上』云：

「夫一心具十界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心。」¹⁵

也就是說，十界眾生任何一念，必具足十法界，當此一念對應的是瞋恨當下便是地獄界；若與貪欲相應，是為餓鬼界；與我慢勝相應，是修羅界；若與人倫的道德律相應，是為人間界；若與四聖諦相應，是為聲聞界；若與十二因緣相應，是為緣覺界；若與願行相應，是為菩薩界；若與真如法界相應，是為佛界。¹⁶如此成為十界互具的百界。

再加上百界中的每一界皆具實相之十如是（如是性、如是相、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟）。另外每一界又具足三種世間（五蘊世間、眾生世間、國土世間），形成所謂的三千世間。

十如是源於『法華經』之方便品，三世間是源於『大智度論』，由於學生不從十如與三世間的角度來了解天台的性惡思想，所以在此將不深入探討。

百法界中我們知道是由十法界互具而產生，而所謂的十法界互具，就是說，每一界眾生（在此佛與眾生無差異）的每一念都具足十法界。在地獄的眾生，只要心起善念，依善性而修必可脫出；同理，正等正覺的佛，是否會下墮呢？答案當然是不會，佛雖不斷惡性，但已斷修惡，故不會再造惡業，故不會再下墮。

¹⁵ 《大正藏》四六·五四上。

¹⁶ 聖嚴法師著，（天台的一念三千），收於《天臺思想論集》，頁二一三。



也許有人會問，由於之前所說：「闡提斷修善盡，但性善在！佛斷修惡盡，但性惡在」，所以佛因斷修惡而不下墮，那同理一闡提是否也因斷修善而不能成佛。究竟一闡提是否能成佛，在佛教界並沒有一致的說法，如唯識宗便認為一闡提不能成佛。但在此學生並不想去探討誰對誰錯，或誰所依的經典了義，誰的不了義，而只對之前學生自行假設的問題做回答。

佛教在各宗派的思想固然有所出入，但依然有許多思想是各學派所承認的，十二因緣¹⁷便是其中之一，而生死煩惱緣於無明，也是各派所承認的，如雜阿含所云：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫」¹⁸。而一闡提因無明蓋，行種種惡業，隨業所轉，故斷修善；但若有一日，聞善知識說法或心起懺悔，便可轉無明煩惱為菩提，終必可成佛，故經上云：「稱念一聲南無佛，皆已成佛道」。而佛之所以不會下墜，是因為佛修種種智慧福德，已去無明，無明顛倒一去必不再起，如圓覺經所云：

「亦如空華滅於空時，不可說言虛空何時更起空華，何以故？空本無華非起滅故」¹⁹。所以說，佛去除了眾生妄執顛倒而生起的無明，無明本來虛妄，何來再有。

依十界互具的概念，就理而言，佛是具足惡性的，因為佛之一念中依然可以具有包括三惡道的其他九界，但就事而言，佛是否會起惡念呢？就天台的性惡而言，佛是會起惡念的。下文學生便要探討，在天台的性惡論中，佛何以會起惡念。

六、神通與方便

在《法華經》之『觀世音普門品』中云：「應以何身得度者，即以何身而為其

¹⁷ 十二因緣法，雖然亦有八支、十支的不同說法，但生死流轉的緣起概念，卻是各學派所認同的。

¹⁸ 《大正藏》二·六九中。

¹⁹ 《圓覺經》。



說法」，佛之所以會起惡念，便是因為佛要以種種神通與方便來度化眾生，故知禮云：「淳善人，一切惡事，固不能為，但為惡人所逼，而作眾諸罪惡。別教真如，不具諸法，不守佛性，隨無明緣，變作九界」。

由上所說，佛的惡念是以別教的立場而起，因為眾生根器上的需要，佛起種種惡念，但就圓教之權實不二的思想而言，別教真如所起的諸惡，與圓教的究竟成佛，依然是不二的關係，也就是所謂的，權不離實，即權即實的圓教思想。

七、從「無明即法性」言性惡

「法性即無明」牽涉到智者大師對地論宗以及攝論宗之宇宙創生論的批判與綜合，其之批判大致如下：

地人云：一切解惑、真妄，依持法性。法性持真妄，真妄依法性也。攝大乘云：法性不為惑所染，不為真所淨；故法性非依持，言依持者，阿黎耶是也。……若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法，此二師各據一邊……若法性²⁰生一切法者，法性非心非緣；非心故而心生一切法者，非緣故亦應緣生一切法。何得獨言法性是真妄依持耶！若言法性非依持，黎耶是依持，離法性外別有黎耶依持，則不關法性；若法性不離黎耶，黎耶依持即法性依持，何得獨言黎耶依持？²¹

在此智者大師先指出兩派之立論，而後再加以破之，就地論師所主張的「法性依持」²²而言，心具一切法，而就攝論師所言，「黎耶（阿賴耶識）為一切法之所依」，則為緣具一切法。智者大師以法性的概念分別破斥兩派。就地論而言，法性

²⁰ 法性 (dharmata) 是指諸法的本性，可指真如、實相等義，而在智者大師的《觀音玄義》中則指出：「法性即實相名」，所以法性又可等同於實相。

²¹ 《大正藏》四六·五四上一下。

²² 之前我們提到，地論分為南、北派道；但就湛然法師《法華文句記》中所云：「南計法性生一切法，北計黎耶生一切法」（《大正藏》三四·三八五上）而言，智者大師所指的地論當該是南道派的地論。



為非心非緣，若因非心而言心生一法，則非緣亦可得出緣生一切法的結論，故獨言法性（心）為依持。而對攝論智者大師則用兩難論證加以破之，智者大師指出，若法性不同於黎耶，則違背了一切法不離法性的佛教基本原則²³；而若法性同於黎耶，則不應獨言，黎耶為依持，故攝論也有問題。

地論與攝論各持一邊，也各有所不足，若獨言心為依持或緣為依持，都有問題，因此智者大師便綜合兩者的思想，而形成「無明法法性」，在『摩訶止觀』中便是說：

「若隨便宜者，應言無明法法性，生一切法；如眠法法心，則有一切夢事。心與緣合，則三種世間、三種相性皆從心起」。²⁴

由上知，智者大師吸引了地論與攝論兩學派思想，結合了心與緣而成為二元的創生論²⁵，而也導出「無明法法性」的思想，而其中第一個「法」字，楊惠南老師認為是效法的意思，但學生個人認為，這裡的「法」字可解釋為「合和」之義，其理由是，智者大師以眠與夢來譬喻，而智者大師在『摩訶止觀』中云：

「無明癡惑本是法性，以癡迷故，法性變作無明，起諸顛倒善不善等，如寒來結水，變作堅冰，又如眠來變心，有種種夢，今當體諸顛倒即是法性，不一不異」²⁶。

故可知，智者大師認為，無明與法性的關係是不一不異，若言是效法，則會有二個個體的意思，雖然楊老師以類似於柏拉圖之二元論形式來解釋法性與無明的關係，並非毫無理由，但卻似乎不完全合於智者大師所說：「無明即法性」、「法性

²³ 楊惠南著，《從「法性即無」到「性惡」》收於《佛學研究中心學報》，第一期，民八五，頁一六六。

²⁴ 《大正藏》四六·五五上。

²⁵ 楊惠南著，《從「法性即無」到「性惡」》，頁一六六。

²⁶ 《大正藏》四六·五六中。



即無明」。由於學生目的在於導出智者大師「法性即無明」的思想²⁷，所以不再對合和與效法的問題做討論。

而在此所謂的「即」，是指相當、即是的意思；而在之前提到，法性有真如、實相等義，故又可延伸為「明」。所以無明即法性，就是無明即明，煩惱即菩提，因緣即空。自然也可以說：「性善」即「性惡」，無明即真如²⁸，所以就法性而言，佛不異於一闡提，固佛不斷性惡，天台的性惡也可由此而得證成。

八、結論

「善」與「惡」是人類極易遭遇的問題，不管是在道德上、宗教上乃至哲學上，都是不可不去探討的問題，甚至我們可以說，只要涉及到人的生命問題，就不能避開此一問題，縱然是科學也不例外²⁹。

在中國，性惡一直是不被讚賞的思想，如荀子一直不能得到等同於孟子的地位，但生命中惡的一面，並未因此而被消除，甚至更糟，例如清儒所言：宋儒以理殺人，所以在道德的探討中，惡是必須加以注意的。

在佛教的思想中，惡的討論本來就很多，佛學的對象是有情，而佛陀的教化是在於去除眾生的惡（無明煩惱），佛教對善的探討反而比較少，因為生命的問題在於惡，而不在於善。

天台並非刻意去建構性惡思想，而是就天台圓教的思想理路，主張性惡是必須而不可迴避的；但是在天台的性惡思想中，佛雖不斷惡性，卻也不減損佛的價值，

²⁷ 楊老師在其論文中的目的也是為導出「法性即無明」。

²⁸ 李志夫著，《中印佛學之比較研究》，台北中央文物供應社，民七五，頁四五七。

²⁹ 科學內容本身只是現象並無善惡的問題，但科學的發展卻是加入了許多主觀的價值，例如：何種科學現象會被發展，而那些又會被人們忽略。



眾生乃至一闍提，也因為本性中永具如來清淨性，固能「不悟即佛是眾生，一念悟時，眾生是佛」，因此我們可以說，天台從一切法空、緣起平等而云一念三千、性具、性惡；同時我們也可以說，天台一念三千、性惡等思想，不過是在言詮諸法實相，法爾如是罷了。