

智顛佛性論研究

王月秀

清華大學中國文學系博士

在佛教，解脫或解脫成佛是教義的究竟旨歸，是眾生離苦得樂、脫離生死輪迴的唯一途徑。為了對「眾生成佛」作出完善合邏輯的立論依據，「佛性有無」恆是佛教關注的重心。而隨著時空的流轉，聲聞、緣覺二乘，以及大乘佛教並對「佛性」有著不同的定位與論說。¹中國佛性論爭鳴盛況之始，起於東晉竺道生「孤明先發，獨見忤眾」的提出「阿闍提人皆得成佛」之說；「舊學」斥為「邪說，譏憤滋甚」²，掀引南北朝正因佛性「十一家」³等紛紛論辯佛性議題。

蒙帝王尊為「佛法雄傑，時匠所宗」⁴、「智者」⁵，亦被世人頌稱為「東土小釋迦」⁶的天台大師智顛（538-597），除表明「闍提作佛」，更獨樹一幟創言「闍提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在」、「佛不斷性惡」⁷。竺生闍提之說歷盡千折，後能為世人接受，緣於出土譯經的證實，而智顛除了肯定闍提可成佛，竟弔詭提出佛是「不斷性惡」。智顛此「性（具善）惡」說一倡，即掀引佛教與世人毀譽參半的息息聲浪：正面是，歷來天台宗視為圭臬，傳教者並頌稱「只一具字，彌顯今宗」⁸；他宗截長涵融為己義⁹；當代學者多肯定為天台思想的特色¹⁰。反面是，智顛此說引發教內紛歧，諸如宋代山家、山外之爭¹¹；他宗論難，如宋代華嚴宗子瑿（965—1038）斥入「阿鼻」¹²、日本淨土宗僧普寂（1707—1781）斥為「非倫理」的謬見¹³。所有種種，除反應智顛佛性思想影響深遠，並且頗引人生疑那致使紛紜歧義的源頭，亦即智顛「性（具善）惡」的本貌究竟為何，是以本文擬探討智顛佛性論。

智顛在中國佛教史暨思想史上，有著劃時代的特殊意義與顯著地位。不僅是天台宗核心靈魂人物，其饒富圓教思想的著作，並多有承先啟後、繼往開來的重要意義與特色。本文擬以回歸原典的方式，對智顛佛性論加以研究。以下，簡賅就二大方面，綜結本文之研究：

一、智顛佛性論三軸線

智顛學說與前人最大之別，在於前人闡論事理，多持相待立場言之。智顛則不偏一端，即空即假即中圓觀諸法，了然理與事本是同體無礙。亦即，智顛不僅肯定諸法緣起性「空」，諸法皆為因緣和合之「假」相，且能通達諸法中皆有平等一味一實之真如理

體，皆有一中道佛性，由此避免偏執空、有一端，而能真正的「圓」。

智顛圓教含具教、理、智、斷、行、位、因、果等八圓，合理證成「一念無明法性心」、「佛不斷性惡」、「一切種即如來種」、「三道即三德」、「非道即是佛道」等弔詭論點。而宏觀智顛學說，將發現主以佛性、中道佛性、三因佛性此三條軸線，來建構其佛性論。所謂「佛性」，乃眾生之可能成佛的根本依據。智顛之佛性論，非止於道德義，而是立基於圓教即空即假即中、非常非無常之真如實相義：

（一）佛性：智顛將「佛性」與「心」相即。一念心本具無明與法性等雙重結構，是以能建構三千大千世界，而本具諸法實相，以及即空即假即中之一切法。而與「心」相即的「佛性」，就權法而言，亦本具善性與惡性、明性與無明性等雙重結構。其性具實相、性具善惡之說，皆可由此證得。此外，就實法而言，「佛性」即為言語道斷、實相無相之一乘實理，是以當眾生得見佛性，即意謂證得實相，圓滿成佛。

（二）中道佛性：「中道佛性」之「中道」，乃指圓教三諦中之中諦，即空即假即中，能雙遮、雙照空、假二諦，而為一實諦理。由於特表諸法中之真如實相理體，因此「中道」亦可名為「中道佛性」。是以，此佛性之內蘊，可由智顛圓教之旨「因緣中道實相」一詞推得；當能善順緣理，即能安住於「中道佛性」。既有與「心」相即的「佛性」說，為何智顛要另立「中道佛性」一詞？這即可呼應智顛「一色一香無非中道」之說。亦即，智顛藉由該佛性說，肯定一切因緣和合之法皆含具殊妙佛理深義。

（三）三因佛性：智顛三因佛性論與「赴緣名異，得意義同」的諸詞相類通。若不解其根本義，吾人恐困惑多重行為動詞與名詞交織的詮釋面貌。探源其本，可說智顛主就體、性、相，將佛性分為三種。正因佛性，表諸法所含具的中道實相理體，亦表佛與眾生本具的自性清淨心。了因佛性，即覺智之性。緣因佛性，即一切功德善根之性。其中，並可探討智顛立三因佛性之由：無論有情或無情眾生，皆本具法性、佛性、中道佛性。那麼放眼天下，為何無情草木成佛比例少於有情眾生？而有情眾生中，唯有人類成佛比

例最高？智顛應已深察，諸法雖本具佛性理體，但不一定有發動修行的意願與能力，因此將佛性三分。其特立緣因、了因佛性，應有強調唯有透過福慧修行，才得能圓滿開顯佛性理體。這即凸顯，智顛佛性論彌足珍貴處，在於不像前人僅言佛性具善。由於佛性當體同具善性與惡性、明性與無明性，愈顯眾生超脫惡性、無礙無明性的本能羈縛，得證佛道的不易。亦即，智顛藉由緣因、了因佛性，凸顯修行的重要；藉由正因佛性，表一切法皆具中道理體。

二、問題要點回應

(一) 智顛「『性』惡」中的「性」義，指真如實相理體：智顛「『性』惡」中的「性」字，乃屬本體，並非屬性。然而此本體並非絕對實有，而是非有非無之真如實相理體。原因是：一、智顛「性惡」說全名為「性（具善）惡」說。所謂「性」，乃指包含佛「性」的諸法之「性」，皆本具非常非無常、不改不變之極理，皆含「扶空」的不動性、「扶假」的種性、「扶中」的實性。而佛性之能具足善惡，乃因諸法之性皆本具善性與惡性、明性與無明性等正、負雙重結構。二、所謂「性『惡』」或「性『善』」，非止於道德義，而是以是否悖違實相為裁量標準。「性（具善）惡」，眾生與佛宛然本具，差別在於，佛不被本性所具之「惡」所障礙，反能通達之；眾生則受性惡影響，以致染惡緣、造惡業。三、智顛「性惡」乃就「性德」而言，然而恐因為較側重從「緣、了」談善惡，以致易引人生疑，以為智顛所謂的「性惡」說是就佛性的屬性論之。智顛側重從性德了因、緣因佛性言之的原因之一，是為了讓世人清楚明瞭性善、性惡顯發後的修德之異，純是善巧方便之說。三因佛性恰是同「一」的「體」、「相」、「用」，因此作為「相」、「用」的了因、緣因佛性非正因佛性的屬性；佛性所內具的「惡」，乃歸屬本體，無關屬性。若真有學者以屬性視之，即是連帶以為「體」之「相」、「用」屬於屬性，以致割裂緣因、了因佛性與正因佛性本是同體不二之關係。此說，有待商榷。四、佛縱具「性惡」，未予顯發，則依然是「佛」，而學界對於「性惡」之「性」屬於本體或屬性之討論，就本文可知，「性惡」之「性」指本體，亦即真如實相理體，原因在於：「善」、「惡」與「性」併言，乃是以相對權言方式解說「性」之雙重結構。此外，智顛雖就「緣了」言善惡，但基於三因佛性本是同體之三面向，是以智顛非從屬性言「善」、「惡」。

(二) 智顛並非僅在《觀音玄義》主張「性惡」：除了《觀音玄義》，智顛於他經多少已言及「性惡」，如：《法華玄義》：「惡性相即善性相」¹⁴；《金光明經文句》：「心有善惡性異」¹⁵。此外，由於智顛：肯定諸法之性，含括心性、佛性，皆具「順理」之善

與「乖理」之「惡」此雙重結構。若從「心即佛性」切入，則可從智顛對「心」的論述推得。諸如：「一念無明法性心」¹⁶、「一心中具十法界，如一微塵有大千經卷」¹⁷、「心具一切相」¹⁸、「心具一切作」¹⁹、「一心具足一切諸行」²⁰、「一念具一切念及一切法」²¹，即可見心、心性具正、負雙重結構。若從「性具」觀之，則諸如：「種性具足恒沙佛法」²²、「貪恚癡性具一切法」²³、「一切法真實之性具足慧身」²⁴，可證「性具」同「心具」，能芥子納須彌，本具一切性、一切法。其中，吾人須注意的是，「性」之雙重結構，亦即「性」之所以具有善惡，乃因因緣和合之假法而相對存在。但凡落於當體全是之真如理體，「性」所具之「善」、「惡」雙重結構即泯然成一。或究竟可說：言語道斷、實相無相。可知智顛並非僅在《觀音玄義》言及「性惡」說，其他著作亦內蘊「性惡」之微言。

(三) 智顛「性惡」說確實是天台宗之特色：智顛與前人佛性論最大之別，在於前人認為佛性本體僅具善²⁵；智顛則提出性具善惡的主張，明確闡釋佛性本體具有雙重結構，並由此直契真如實相一乘實理。由於智顛性惡說一以貫之圓教思想，因此並無悖違「天台教理——緣起中道實相論」，亦未「與天台教理相背離」，因此並不會致成「天台實相論之困厄」²⁶。而「性惡」之立說，不僅易讓常人顛覆對佛性的舊有認知，且因如理如法，而可定為天台宗特色之一；不僅有別前人、教內、教外，且大放異彩。

(四) 佛性乃「本有」，非「始有」：據《妙法蓮華經玄義》「佛因、佛果，皆悉具足」、「佛性通於因果。別，則因名佛性；果名涅槃」²⁷，可知佛性本自具足，萬德圓滿，無始無終，不增不減，非因非果，而為了區別行者因位與果位之別，因此以方便權說方式定位「佛性」是因；「涅槃」為果。針對佛性「通於因果」此點，可知佛性非指透過後天薰習、觀行實踐而存有的「始有」，而是指本來固有之性德的「本有」，是以意謂佛性具有可變性、無定性的「始有」命題並不成立。如此，是否便意謂佛性絕不受行者後天薰習、觀行實踐之影響？其實佛性是否「始有」論題，易誤導世人以為佛性並非不改不變，因此若欲討論佛性與修行的關係，可從性、修二德著手，諸如依據《妙法蓮華經玄義》：「本有四德，隱名如來藏；修成四德，顯名為法身。性德、修德常樂我淨，一而無二。」²⁸即可知：佛性乃眾生本有。無論眾生是否進行修行實踐的功夫，佛性本自圓具一切。修行前與後，佛性始終不變，但卻有冥、顯之別。是以就文意而言，「如來藏」三字較「佛性」二字更是凸顯眾生本具之清淨性乃屬隱藏之狀態。就此並可探討，為何智顛著述中使用「佛性」一詞比例多過「如來藏」？除了因應中土人性、心性、才性命題，而有進

一步性善、性惡之討論，恐因「如來藏」之字解，偏重表述眾生清淨性冥覆的狀態，而「佛性」則更為全面性的強調：一、通於因果、不改不變之「性」；二、因緣和合之諸法本具真實相理體；三、佛性之內涵本具善惡迷悟等雙重結構之性；四、更能融合智顛圓教思想，以表性具即空即假即中之性。其中的第三點，亦即意謂性、修二德雖皆具常樂我淨四德，但佛性所悉具之一切，並非止於正向美善之德性。既是具足一切，則亦包括負向之質性，諸如無明性、惡性。亦因佛性與心相即，佛與眾生同具雙重結構，更顯藉由修德以顯發本為無明冥覆的眾生佛性之重要。

本文首先從思想史脈絡下之回顧，凸顯佛性論在佛教發展中之必要性與重要性。爾後，鉤隱抉微智顛作品深義，以「佛性」、「中道佛性」、「三因佛性」為三軸線，還原智顛佛性論全貌：一、由「心」與「佛性」之相即，揭示「佛性」當體具有雙重結構，由此證成「性具」實相、善惡與一切法。二、由「中道佛性」，強調智顛肯定一切因緣和合之有為法皆本具中道實相佛性理體；縱是無情瓦礫，亦本具佛性。三、若諸法皆本具佛性、真如法性，那麼為何唯獨人類最有成佛可能？智顛立三因佛性，以表示諸法雖本具正因佛性理體，但如果不身體力行，以開發智慧、累積功德，則不能開顯作為如是「性」、「相」的了因與緣因佛性。如此，即未能圓滿彰顯作為如是「體」的正因佛性。是以，智顛特立三因佛性，以強調修行的重要，否則僅本具佛性，亦是枉然。全文可知，智顛佛性論饒富圓教圓融圓具圓足思想，如理如法，而以「眾生」為本位的立說觀點，相信能激勵眾生：由於皆本具佛性，而立於一共同起跑點。唯有圓滿修德善，通達性德惡，才得以成就佛道。

- 職是之故，古代僧人往往以有、無佛性，來區分大、小乘。如隋·智顛《法華玄義》卷10：「大、小通有十二部，但有佛性、無佛性之異耳。」（見《大正藏》冊33，頁801下）
- 梁·慧皎，《高僧傳》，《大正藏》卷7，頁366中。
- 隋·釋吉藏，《大乘玄論》卷3，《大正藏》冊45，頁35中。
- 此語，為陳宣帝所勅稱。（參隋·釋灌頂，《國清百錄》卷1，《大正藏》冊46，頁799上）
- 此稱，為隋煬帝所奉名。（見唐·釋道宣，《續高僧傳》卷17，《大正藏》冊50，頁566中）
- 明·釋傳燈，《永嘉禪宗集註序》，《卍續藏》冊63（台北：新文豐出版社，1983年），頁282上。又，以下《卍續藏》出處，皆省而不贅述。
- 隋·釋智顛，釋灌頂記，《摩訶止觀》卷10，《大正藏》冊33，頁801上；《觀音玄義》卷1，《大正藏》冊34，頁882下。
- 宋·釋知禮，《觀音玄義記》卷2，《大正藏》冊34，頁934上；元·釋懷則，《天台傳佛心印記》，《大正藏》冊46，頁934上。
- 如：華嚴宗「性具」說，性本不具惡，但唐·釋澄觀，《華嚴疏鈔》卷42卻云：「性惡不斷，即妄法本真，

- 故無盡也。」（《大正藏》冊36，頁323下）
- 如安藤俊雄，演培法師譯，《天台性具思想論》：「古來天台教學的特色，在於所謂『具』之一字。……唯一『具』字，還不能充分的顯示天台教學的特異法門，要說『性惡』始可顯示天台教學的特異法門；『唯互具互融，不能充分規定天台實相觀的特色，唯有性惡說，始能真正的具體的表現天台教學的根本特色』（台北：天華出版公司，1989年9月，頁83-84）。張瑞良〈天台智者大師的如來性惡說之探究〉如是認為（《台大哲學評論》第9期，1986年1月，頁90）。佐藤哲英，釋依觀譯，《天台大師之研究：特以著作的考證研究為中心》：「古來謂天台教學之特色在一『具』字，但是比起只說圓融即具的華嚴，其特色並不充分。因此……性惡說被視為天台性具思想之極說。」（台北：中華佛教文獻編撰社，2005年4月，頁601）
 - 諸如山家派知禮主張理毒性惡，於《四明尊者教行錄》云：「法界是所述之理，無疑是受熏之德。所述本淨故無染，受熏變造故而染，全三德而成三障，故曰即理性之毒；山外派智圓於《請觀音經疏闡義鈔》等著，則提出反論之說。（《大正藏》冊46，頁872下；冊39，頁977上-983中）
 - 宋·釋子瑋，《起信論疏筆削記》卷16：「善哉！大士悲救何甚？儻無後意，確乎迷情，豈唯邪見之門不扃，抑亦阿鼻之路尤近也。」（《大正藏》冊44，頁383中）
 - （日僧）釋普寂，《止觀復真鈔》，《大日本佛教全書》冊23（東京：佛書刊行會），1912年。
 - 隋·釋智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷5，《大正藏》冊33，頁743下。
 - 隋·釋智顛說，釋灌頂錄，《金光明經文句》卷4，《大正藏》冊39，頁68下。
 - 隋·釋智顛說，釋灌頂記，《四念處》卷4，《大正藏》冊46，頁578下。
 - 隋·釋智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷5，《大正藏》冊33，頁733上。
 - 隋·釋智顛，釋灌頂記，《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁53上。
 - 隋·釋智顛，釋灌頂記，《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁53中。
 - 隋·釋智顛，《四教義》卷12，《大正藏》冊46，頁768上。
 - 隋·釋智顛說，釋灌頂記，《四念處》卷4，《大正藏》冊46，頁577下。
 - 隋·釋智顛說，唐·釋湛然略，《維摩經略疏》卷1，《大正藏》冊38，頁574中。另，智顛於《維摩經文疏》卷3亦云：「種性具足恒沙佛法之理。」（《卍續藏》冊18，頁481上）
 - 隋·釋智顛說，唐·釋湛然略，《維摩經略疏》卷4，《大正藏》冊38，頁612中。另，智顛於《維摩經文疏》卷11亦云：「貪恚癡法性具一切佛法者，即煩惱不可斷也。」（《卍續藏》冊18，頁545中）
 - 隋·釋智顛，釋灌頂記，《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁96中；卷9，頁129中。
 - 雖然如來藏學發展至後來，與唯識合流，而有「阿摩羅識是自性清淨心」的真心說，或「如來藏」與「阿賴耶識」結合的「識藏」之說，但其立說前提，仍是不離性淨、性善之說。
 - 陳英善，《天台緣起中道實相論》（台北：法鼓文化事業有限公司），1997年5月初版3刷，頁366。
 - 隋·釋智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷3，《大正藏》冊33，頁711中；714中。
 - 隋·釋智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷7，《大正藏》冊33，頁774上。