

天臺宗是中國佛教哲學高峯之一，而天臺宗的開創者——智者大師（西元五三八—五九七）是一位傑出的佛教理論家，也是一位偉大的佛教實踐者，他稱得上是一位「教觀雙美」的一代宗師，他在觀音玄義中，正式提出「如來性惡說」，這是他獨有的創說，也是最能表現天臺特色的一種卓越理論，此說主張「如來」雖無「修惡」，但有「本具性惡」，就這一觀點，即稱之為「性惡說」，事實上，全名是「如來性惡說」，簡稱為「性惡說」，本論文試就「如來性惡說」之根源、方法、內容、意義、導向、妙用等各層面，作一番深入的探討與研究，藉以發現並把握此說之真正意義與價值及深刻的人生哲理。本論文分五個部份探討「如來性惡說」，說明如下：

# 天台智者大師的如來性惡說之探究

## 前言

天臺宗是中國佛教哲學高峯之一，而天臺宗的開創者——智者大師（西元五三八—五九七）是一位傑出的佛教理論家，也是一位偉大的佛教實踐者，他稱得上是一位「教觀雙美」的一代宗師，他在觀音玄義中，正式提出「如來性惡說」，這是他獨有的創說，也是最能表現天臺特色的一種卓越理論，此說主張「如來」雖無「修惡」，但有「本具性惡」，就這一觀點，即稱之為「性惡說」，事實上，全名是「如來性惡說」，簡稱為「性惡說」，本論文試就「如來性惡說」之根源、方法、內容、意義、導向、妙用等各層面，作一番深入的探討與研究，藉以發現並把握此說之真正意義與價值及深刻的人生哲理。本論文分五個部份探討「如來性惡說」，說明如下：

第一部份：探討此說之思想根源，從中國儒家喜談「性善惡」說起，而後深入佛教經論中探源，在「心性染淨」諸說中，發現了

五蓋行。由蓋出離，唯覺最勝妙人，由勝妙處要入涅槃行，而證入佛地以五，又辨出離的式法，辨即入涅槃行與八五蓋行的關係。只顯業道土，唯長神妙。

念不離於三十三世蓮花，由蓮花轉世，心自相契。十世蓮花的五念，要日更一日取淨眼，而於淨眼之間即離念，十，離念，離念香爐最真寶之念，由轉世五念。轉世三十

張瑞良

佛性論之「如來藏」奧義，及勝鬘經肯定「染法」存在意義的「法種諸苦」說，認定這些說法與「如來性惡說」有某種關連，而最後找到最近的源頭，即其師慧思所著的大乘止觀法門之「性染說」，還有，稍早或同時代人物的傅翕之「不思議佛母」觀，也頗值得留意，因其與天臺之「敵對種」思想、「性惡」思想、確有相類通之處。

第二部份：探討智者之思惟方法，如「敵對相即」之圓教論理方法，「雙遮雙照」（包越作用）的方法，及構成圓融論理之契機、軌範等，在探究中發現「敵對種思想方法」是圓融論理之核心，也是智者的哲學理論之「孕育者」，更是「性惡說」之論理根據，只有通過「敵對種思想方法」，才能真正了解「性惡說」之本義，與其所蘊涵的深刻人生哲理，如說，「善固然可促成善，但惡也可以促成善」，「順境可促進成功，但逆境也可以促進成功」等，這種深刻的人生哲理，需賴深刻的人生體驗，才能真正了解並把握其真實意義。

第三部份：探討「如來性惡說」之萌動因素，特別就智者本人的思想之中去探尋，發現「性具思想體系」（十界互具、百界千如、一念三千）之中，潛伏著「性惡思想之種子」，又發現智者之思想特色，在於談「理想」，但絕不脫離「現實」，即所謂「實相即諸法，諸法即實相」、「實相絕不離諸法而存在」的意義，因此，智者的思惟方向是朝向「現實」發展，積極肯定「世間善惡諸法」存在並重視「現實活動」之意義，換言之，即對「現實濁染世界」之接納與關懷，因而使「性惡思想種子」獲得土地、雨水等之滋養而萌芽生長。

第四部份：探討在觀音玄義中正式誕生的「如來性惡說」之內容與意義，先作內容分析，再作意義分析，舉出「大悲入世」的意義。「同體意識」的意義、「同舟共濟」的意義，並以本書的主角，大慈大悲，下化眾生的「觀世音菩薩」為這種意義與精神之象徵與典範而加以闡揚。

第五部份：探討「如來性惡說」之面面觀，首先就「如來性惡說」遭人「批評非難」的一面加以敘述與觀察，爲了消除諸多誤解，最有效的方式即去了解真相，所以接著闡明「如來性惡說」之「真相」面，光是了解真相還不夠，還需實踐配合才行，所以就進一步，闡揚「如來性惡說」之「妙用」面，談「如來」無限慈悲之「利他行」。

最後作結語，鄭重指出「如來性惡說」，不僅具有理論上的意義與價值，同時，也具有實踐上的意義與價值。

「性惡說」的首度功能，表現在「自覺」、「自救」之「上求菩提」之實踐中。

「性惡說」的第二度功能，充份表現在「覺他」、「救他」之「下化眾生」之實踐中。

## （一）智者「性惡說」之思想探源

### （1）從中國儒家喜談「性惡說」說起

就印度大乘佛教思想之發展而言，未曾出現理論化的「性惡說」，何以佛教東傳中土，到了第六世紀陳隋之間，天臺智者大師會特別闡揚「性惡」理論？關於這點，是否因爲中國本土的傳統文化因子在發揮潛在影響力？而使本土與外來文化相互激蕩而終於迸出火花來。下面就此一問題作出一番思索。

現在從中國傳統思想之主流——儒家思想來探討天台「性惡說」之可能根源，儒家向來關心人事問題，對人性問題的討論有相當濃厚的興趣，因而提出不同的見解，首先，從原始儒家之創建者孔子（西元前五五一—四七九）說起，事實上，孔子未曾明白說出人性是善，或是惡的話來，只說過：「性相近也，習相遠也。」（論語、陽貨篇）而未作更進一步的說明，甚至他的早期得意門生子貢還說：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言行與天道，不可得而聞也已矣。」（論語、公冶長篇）足見孔子對人性問題，不輕易放言高論，但他努力於教育人才，陶冶人性於真、善、美之境，其功不可沒，到了孔子的孫子——子思（西元前四九二—四三一）身上，就明確地下了定義說：「天命之謂性。」（中庸）一百多年後的孟子（西元前三七二—二八五）堅決主張人「性善」之說，如孟子、滕文公篇上云：「孟子道性善，言必稱堯舜。」並提出有名的「四端說」，所謂「惻隱之心」、「是非之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」，人皆有之，並舉生動的例子，以佐證「性善」之理，大大發揚人性本善之優點，但與孟子同時代的告子（西元前三七二—三〇八）反對性善，而主張「性無善、無不善」（孟子、告子篇），這是一種中性的說法，易言之，即人性是無自體，也無固定性，會隨順主客觀條件之變化而變化的一種想法，另外，依據王充、論衡、本性篇之記載，說明在孟子之先，即有周人「世碩

，以爲人性有善有惡」，還有，「宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒，亦論情性，與世子相出入，皆言性有善惡」，由此可見，告子的「無善無不善」說，與世碩的「有善有惡」說，形成針鋒相對之論。

比孟子晚數十年之大儒——荀子，反對孟子的「性善」，而強調「性惡」，在其「性惡篇」之開頭便說：

人之性惡，其善者僞也，今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生，而辭讓亡焉，生而有疾惡焉，順是故殘賊生，而忠信亡焉，生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生，而禮義文理亡焉，然則，從人之性，順人之情，必出於爭奪，……故必將有師法之法，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治，用此視之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。

從上面引文中，荀子指出「惡」之觀念，與生俱來，且產生惡果，因此，必須依禮義法治，才能導人以正，而進入善境，並得到善果。

孟子強調人是有「良心」的「性善」存在者，但荀子却強調人是有「欲念」之「性惡」存在者，由內心所具有的「欲念」，而作「無制約的放縱追求」，突顯了人「性惡」的一面，以致造成不安的社會，爲挽救這個危機，荀子強調「師法之教化」，「禮義之道」的重要性，以重建秩序，重整道德爲首務，希求達到人性改善之目的。

總而言之，孟子和荀子在人性問題上，各站在兩極端，大發議論並倡導之，孟子尊人爲「善」，而荀子發現人性之「惡」，因此，必須制其惡，以成其善，由此可獲得一結論，那就是，兩位大哲的出發點有異，可說是背道而出發，但兩位大哲的心意與目的却是相同的，即懷抱着「勉人向上，導人以正」之目標前進。

孟、荀兩家各站在兩極立論，表現精彩且影響大，這是衆所周知的事實，但思想不可能一成不變，它繼續不停地變化着，在「性善」、「性惡」兩極學說之後，出現了調和論者，折衷論者，如

西漢、董仲舒（西元前一七九—一〇四）即其中之一，他主張，以「陰陽」之理，來配合「性情」之說，可參閱其春秋繁露、深察名號篇中的一段話：

身之有性情也，若天之有陰陽，言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。

再如王充認爲，若人性有兩面的話，則性善，只見陽面，性惡，只見陰面，可參閱王充在論衡、本性篇中的一段話：

性生於陽，情生於陰，陰氣鄙，陽氣仁，曰性善者，是見其陽也，謂惡者，是見其陰也。

又如東漢的楊雄（西元前五十三—十八），他主張「善惡混」的說法，可參閱其所著法言、修身篇中的一段話：

人之性也，善惡混，修其善，則爲善人，修其惡，則爲惡人。

楊雄這段話，說明了人性兼具善與惡，修善行則顯善性而爲善人，造惡行則顯惡性而爲惡人，他僅說到此，尙無法透入心性之本源，換言之，即無法更進一步說出，如何成爲徹底究極的善，及如何利用本性的惡來助成徹底的善，簡而言之，即無法超越善、惡兩面而達成統一的理想，這個工作，有待五百年後的智者大師來完成，天臺宗的開創者——智者大師（西元五三八—五九七）是一位出類拔萃的佛學大師，他以智慧的眼光、高超的見解，深入探討這個問題，終於有超越前人的成就。

在智者大師之前，有許多位，論「人性」的大家，其立論要旨，已如上述，其中以董仲舒的「陰陽性情」說，與楊雄的「善惡混」說，最值得再探究一下，因他們兩位與天臺智者「性惡」思想之間，雖有一段距離，但也有某些關連，先談董仲舒，他以爲，人之有善惡，乃是由於有性情，而人之有性情，猶如天之有陰陽，故天有陰陽，人有性情，以至人有善惡，乃理所當然，換言之，即由人之有性情，類比於天之有陰陽，而人之有性情，乃人之

有善惡之因，所以，結論是，人之有善惡，就如天之有陰陽一樣自然，這是董仲舒透過天有「陰陽」、人有「性情」之理，而肯定人有「善惡」之存在理由。其次，談楊雄，他的基本構想是，人之本性「兼具善與惡」，而「成善」或「成惡」，全在乎個人之「修爲」。總之，他們兩位共同指出，人之本性，善與惡兼而有之，董仲舒說到此爲止，而楊雄進一步提出，人爲善或爲惡之可能性。

楊雄之後五百年，才有南嶽慧思禪師將人性思想引入佛學之中，在其所著大乘止觀法門一書中，提到「如來藏」兼具「淨性」與「染性」，故有覺與不覺、空與不空之別，可謂真知卓見，慧思的得意門生——智者，更進一步分析「性善」與「性惡」、「修善」與「修惡」之問題，並透過「敵對相即」之論理，使本具之善與惡之間的相對矛盾，得以超越克服，泯滅無形，不分彼此，以達究竟統一和諧圓融之境，再透過實踐的方式，開無數方便的法門，甚至運用本性的惡，以助成本性的善，即所謂「廣用諸惡法門，終日用之，終日不染」的實踐精神之發揚光大，所以說，智者之「性惡說」就源頭而言，當然與前所學各家之人性論有關連，但他已超越了前人，足見其功力深厚而段數高超，可說是位空前而傑出的思想家，同時，智者生逢陳隋之際，適值佛學中國化之草創期，智者以一高級智識分子身分，從新思考外來的佛學與本土的中國文化融滙貫通的問題，也極有可能，而智者之「性惡說」，正是這兩種文化之相互激蕩而迸發出來的智慧之火花。

雖然，智者立基於佛學觀點，但是，「性惡說」之提出，也可以察覺出，他血脈中躍動着的中國傳統文化思想之潛在影響力，「性惡」思想不發生在印度，獨獨發生在中國，其原因，誠然與中國本土文化思潮有關。

(2) 深入佛教經論中探源：從「心性染淨」諸說中發現「如來藏」之奧義

心之本性，到底如何，是清淨呢？染污呢？或染淨兼具？或非染非淨呢？這個根本而重要的問題，千古以來，一直被佛教哲學家認真地探討。

首先，在原始佛教時代，就開始在原始經典中討論心性問題，如增一阿含經第二卷云：「心性極清淨」，南傳三藏增支部經典(AN.5.6)云：「心是明淨而被染於客塵煩惱」，又在相應部經典(SN.22.11)云：「心垢故衆生垢，心淨故衆生淨。」同樣地，在雜阿含經卷十亦云：「心垢故衆生垢，心淨故衆生淨。」兩者可說一模一樣。

到了部派佛教時代，大致上，心性說可分兩種，一爲大眾部及分別論等，主張「心性本淨」說，可參閱異部宗輪論、隨相論、舍利弗阿毘曇論等典籍，二爲主張「心性兼具淨染」說，可參閱大毘婆沙論、成實論、順正理論等典籍。

到了大乘佛教時代，心性說，有進一步的闡揚與解釋，承繼「心性本淨說」，而作新解釋的，如瑜伽師地論卷五十四云：「諸識自性非染」，成唯識論卷二也以爲心性本淨即識之實性清淨；承繼「心性兼具染淨說」，而作新解釋的，如成唯識論卷四云：「謂染淨法，以心爲本。」<sup>①</sup>，此心乃第八識阿賴耶識，該識含藏有漏及無漏種子，亦即染法及淨法種子。

除了上述之外，其他大乘，如般若、華嚴、如來藏、密教等，其基本主張乃心性本淨說，依此而建立起「如來藏」、「佛性」、「菩提心」、「法身」、「空性」、「法性」、「心眞如」、「阿摩羅識」、「本覺」等名相，又，透過心性本淨說，而力倡「見性」、或「悟」之可能的經論也有不少，如八千頌般若經、大智度論、如來藏經、不增不減經、勝鬘經、大乘莊嚴經論、中邊分別論、中邊分別論釋、究竟一乘寶性論、楞伽經、大乘法界無差別論、大乘密嚴經、大乘起信論等。

不過，經仔細考察，發現「如來藏」不僅是「心性本淨」，尚兼

採「染法」之說，今舉例說明之，如世親在其佛性論中，提到「如來藏」之三義，即「所攝藏」、「隱覆藏」、「能攝藏」三種意義，在三義之中，最值得注意的是，「所攝藏」義，這是意謂着，一切眾生攝於「如來智」及「如來境」中，而為如來所包藏，因此，在這種意義下的「如來藏」，可以說是，將一切善惡諸法，包攝於自己之中，由此，可意會到它與天臺「性具說」，乃至「性惡說」有某種程度的關連存在。

至於「染法」存在的意義與存在的理由問題，勝鬘經提供了「法種諸苦」的說法來回答，詳言之，勝鬘經，因常引用如來藏系統之經論，而被認定為屬如來藏系統，而「法種諸苦」思想，出自於該經自性清淨第十三之中，它的意思是說，一切世間諸苦，依如來之慈悲而生，為使眾生欣求涅槃，特意給予眾生「諸苦」的考驗與磨難，換言之，由於「現實諸苦」，使人更加渴求「涅槃」的理想，猶如「有挫折，更希求成功」的道理一樣，試想，若沒有現實諸苦，而過得像「天上」的生活那樣，只有享樂，而沒有「痛苦的話」，則易失去進取心，也燃不起追求理想的熱誠，所以說，「世間諸苦」是「如來法種」，亦即「真理的種子」的意思。如此肯定「染法」存在、「諸苦」存在之意義與價值，可說與天臺重視「染污世界」的思想有類似相接的關係。

### (3) 找到最後的源頭：慧思的大乘止觀法門之「性染說」

#### A、大乘止觀法門與起信論、攝大乘論之同異

大乘止觀法門之思想體系，大致上，根據大乘起信論及攝大乘論，以起信論的真如緣起說為所依，而揉合攝論之思想，如在止觀依止中，說「自性清淨心」為「體」，「阿梨耶識」為「相」，「六」、「七」識為「用」，顯然受起信論之影響，又如將止觀對象的「一心」，分為「分別」、「依他」、「真實」三性，又說，從三性轉入三無性等，這些說法，顯然受攝論之影響。然而，也有不盡符合之

處，如其第一、二章，述及「不空如來藏」處，徹底主張「性染」說，這就不是起信論的觀點，又如將「阿梨耶識」分為子時和果時，並說「阿梨耶識」有兩種，即所謂清淨分依他性，名為「清淨和合識」，與雜染分依他性，名為「雜染和合識」兩種，這也非攝論的看法。

大乘止觀法門討論「淨法」本具時，曾舉起信論為權證，即所謂「如是無量無邊性淨之法，唯是一心具有，如起信廣明」。②所謂「起信廣明」，大體而言，即指起信論，立義分所云：

三者用大，能生一切世間、出世間善因果故。③

這段文字來說的；但是，在說明「染法」本具時，並未引用起信論為證，今擇錄大乘止觀法門的一段原文，以資參考，原文如下：

初明具足染性者，……是故經云，心性是一，云何能生種種果報，即是能生生死，又復經言，即是法身流轉五道，說名眾生，即是能作生死。

上述這段原文，充份顯示大乘止觀法門在說明「染法」本具時，是以「經」作為權證，而非以起信論作為權證。

還有，起信論說「染法」是「無明」所作，更說煩惱、染法，唯是妄有，性自本無，④但大乘止觀法門說染事本具，如來藏中，不獨具有染性，也具有染事，從這些地方，可以察覺到兩者之觀點差異。

#### B、大乘止觀法門之作者問題：

關於大乘止觀法門之作者，我認為是慧思本人所作，但有人懷疑此書非慧思所著，其理由是，就慧思本人所有著作之統一性而言，發現本書與慧思其他著作如諸法無諍三昧法門、法華經安樂行義的思想之間，相同處少，而相異或不相連貫之處多，如本書除了第二十條及五十三條的經證，引用法華經的「窮子喻」，還有，第三十六條的經證也引用法華經的「無量分身釋迦」為例之外，全書都沒有法華實相色彩，因此，認為本書非慧思所著，但經

仔細思考，認為這種論斷欠妥，為什麼呢？因從思想史的演進來看，必先有大乘止觀法門的「性染」說，然後才有智者的「性具」、「性惡」說，易言之，智者之「性惡」說師承慧思之「性染」說，乃理所當然，勢所必至，所以，大乘止觀法門的作者，應該是慧思（西元五一五—五七七），這是無庸置疑的。

### C、大乘止觀法門之性染說：

大乘止觀法門承繼如來藏系統的「心性本淨」說，而後再發展而提出「性染」思想來，順着「性染」思想而發揚光大的，有天臺智者的「性具」與「性惡」思想。至於性染說的依據，可參閱大乘止觀法門第十七、十八經證引文，如所謂：「心性是一，云何能生種種果報，即是能生生死」、「即是法身流轉五道，說明衆生，即是能作生死。」⑥從上述經證引文之中，發現慧思不但站在龍樹的實相論立場，而且也吸收了「如來藏緣起」的思想，他的得意門生——智者，想必也受他這一方面的影響，如以智者「性惡說」為例，「性惡說」不只是智者的「敵對相即」的辯證法所展開的實相，而也可能間接吸取「如來藏緣起」之精華而成，可見智者之創見與兼容並蓄。

上面就「性染說」的來龍去脈，作一籠統的說明之後，現在回到「性染說」的本身問題上來討論。

大乘止觀法門一書中，不稱「性惡」，而稱「性染」，有關「性染」之說明，可參閱大乘止觀法門卷一云：

次明具足染性者，就中復有二種差別，一明具足染性，二明具足染事。

初明具足染性者，此心雖復平等離相，而復具足一切染法之性，能生生死，能作生死。⑦

次明心體具足染事者，即彼染性為染業薰，故成無明住地及一切染法種子，依此種子現種種業報。此無明及與業果，即是染事也。然此無明住地及以種子果報等，離有相別顯現，

說之為事而悉一心為體，悉不在心外。……所言如來藏具染淨者，有其二種：一者性染性淨，二者事染事淨，如上已明也。若據性染性淨，即無始以來俱時具有；若據事染事淨，即有二種差別，一者一時中俱具染淨二事，二者始終方具染淨二事。此云義何？謂如來藏體，具足一切衆生之性，各各差別不同，即是無差別之差別也。⑧

從上面這兩段引文中，慧思提到「性染」與「事染」，而天臺智者在觀音玄義中提到「性惡」與「修惡」，因此，可以說，就「性染」、「性惡」而言，兩者一脈相承，就「事染」、「修惡」而言，則各有特色。

大乘止觀法門與觀音玄義兩部典籍，各依據不同經論，其立場各異，觀點自然不可能完全一樣，詳言之，即大乘止觀法門之「性染說」，是依大乘起信論所揭示的「不空如來藏」思想，並以「阿梨耶識」為一切法之根本，而形成的一種思想型態。至於觀音玄義的「性惡說」，是對法華經、「觀世音菩薩普門品」所作的詮釋與發揚，宣示一切衆生，本具「三因佛性」，皆可成佛，而「如來」正如「觀世音菩薩」一樣，永遠在娑婆世界，廣用諸惡法門，以救度衆生，也就是說，「如來」絕不會永住「常寂光土」，而忘掉度生的工作。總之，「如來」眷顧衆生之情，無有間斷，其偉大而慈悲之形象，永遠活在衆生的心中、眼前。

大乘止觀法門這部著作建立在「如來藏思想」基礎之上，而發展其「性染」思想，也可以說，本書的一貫思想即「性染」思想，因此，「性染」思想遍佈、彌漫整個「止觀」世界，如「止觀」所依止的「不空如來藏」，及「止觀」境界乃至「止觀」體狀的「三性」、「三無性」中，都通通有本具「染法」，誠如本書卷三所云：

衆生之體實，事染之本性，具足違用，依薰變現，故言有垢，……所現之相常寂，復稱為淨。⑨

同上又云：

諸佛違用，即是無垢染，但為令眾生捨染欣淨，是故不彰染也。<sup>⑩</sup>

同上續云：

所謂現同六道，示有三毒，權受苦報，應從死滅等，即是清淨分別性法，……但由於佛德故，以佛望於眾生，故名此德為清淨，若偏據佛德之中論染淨者，此德實是示違染用。<sup>⑪</sup>

一千年之後，明末智旭大師對天臺思想有獨到的研究，在他所著大乘止觀釋要卷三之中，剛好要解釋上述引文時，便大加讚嘆而肯定地說：「天臺性惡法門，正本於此。」<sup>⑫</sup>為何大師會出此言呢？其原因是，大乘止觀法門一書中，雖有「染淨一體」之思想，但就「不空如來藏」而言，實際上，偏於「染性」這一面，其道理何在？先就「眾生」而言，如果「眾生」沒有「染性」的話，就不算是「有漏凡夫」，次就「如來」而言，若「如來」沒有「染性」的話，即無法「現同六道」，示有三毒，權受苦報，易言之，即「如來」若不現身於「六道」，便無法深入眾生羣中，去了解他們的疾苦，破除他們的迷惑，引導他們向上，以趣入理想境地。當然，「如來」之所以有如此變化現身之能力，係出於「無作神通」之巧妙運用使然，但「如來藏染性功能」，也不可忽視，因它才真正是「如來」下凡救度眾生之發動泉源與能源，「如來」的這種「染性」，對「如來」自己而言，即所謂「示違之染用」，而對「眾生」而言，「如來」之「染性」是一種「德」，它是「清淨」的，透過這一「染德」之發動，而呈現出救世大悲之偉大願行與豐碩之成果。

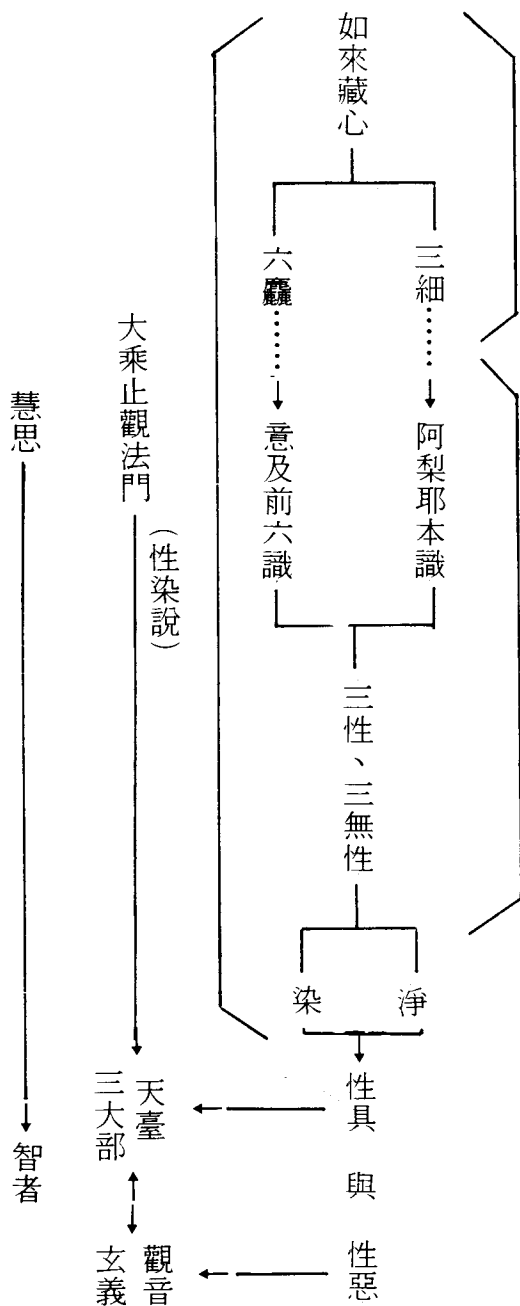
「如來」已斷盡無明，成正等正覺，按照一般傳統的佛陀觀，都認為不應有「染性」存在，但，慧思的大乘止觀法門，竟然大膽提出「染性」存在問題，無論在哲學理論上，或修習「止觀」之實踐上，都是如此，此中原因，一方面是得自中國傳統思想中之人性論之啓迪，關於這點，前已說過，不再重提，今就另一方面原因說明一下。一言以蔽之，即與他個人的特殊歷鍊有關，因慧思一

生中，所遭受的苦難與迫害，不勝枚舉，而他都能化險為夷，安然度過，從這些特殊的磨難中，他更加清醒，知道「末法」時代來臨，<sup>⑬</sup>同時，對迫害過他的人，一點也不記恨，反而以仁德化解仇怨，並想用方法來救度他們，以表示他對「末法」時代的惡人，也抱有相當大的期許與寬容，所以，他大膽假設「如來藏」中有「染性」、「染事」存在，這樣，才能「現同六道」，示有三毒，權受苦報，進入眾生之中，教導並救度他們，因之，也可以說，他所受的磨難，正是他的理論付諸實踐的最好證明。

由於慧思是法華經的忠實讀者與實踐者，且主張「法華至上」，可說與法華經結不解之緣，而大乘止觀法門，初看起來，與法華無關，法華色彩不濃，故有人依據這個理由，認為不是他的作品，但經仔細研究與推敲，認為本書提出「性染說」，而「性染說」之精神根源與象徵，正是法華經的「普門品」所說的「觀世音菩薩」，他為了救度眾生，而作普門示現，上自佛身，下至人、非人等，所謂化現三十三身，這種風範，與本書所謂「現同六道」，示有三毒，權受苦報」的實踐，可說是前後呼應，所以，本書在理論上而言，雖非屬天臺「實相論」系統，但就其實踐而言，仍遵循「法華」信仰的實踐原則，路線與目標，而他的得意弟子——智者著觀音玄義，更將「普門品」的精神發揚光大，因此，慧思之「性染說」與智者之「性惡說」，無論在理論上或實踐上，都有前後相承之關係，誠如前面所提之智旭大師所言：「天臺性惡法門，正本於此。」就是如晚近的日本學者——安藤俊雄博士也認為天臺「性惡說」乃源於大乘止觀法門之「性染說」。<sup>⑭</sup>

D、圖表：

今就上面提過的大乘止觀法門與大乘起信論、攝大乘論之間，及大乘止觀法門與天臺三大部、觀音玄義之間的思想脈絡，作一圖表，並闡明其間之關連，示之於下：



上表所列，大乘起信論與攝大乘論兩部典籍之思想，事實上，並無相承關係，只是立論近似而已，故以虛線表示，而大乘起信論、攝大乘論與大乘止觀法門有某種關連，因大乘止觀法門依於起信論、攝論之故，至於大乘止觀法門與天臺智者思想之間，是有其前後相承關係，如慧思之「性染說」與智者之「性具」、「性惡」說，即有先後相承接之關係，就是一明顯例證。而天臺智者思想與起信論、攝論思想之間，並無必然連接關係，勉強言之，若透過大乘止觀法門之中介，也只能說是，有間接關係而已。

#### (4) 傅翁之「不思議佛母」觀

傅翁是南北朝時代的人，約與慧文、慧思同時，他的「不思

思議佛母」思想是值得注意的一種特殊見解，他在行路難第十八章中，闡明「不思議佛母」時，有這樣一段話說：

君不見愛欲貪淫諸佛母，諸佛世尊貪欲兒，從來菩提為我匠，今使我為眾匠師，昔日千端外求佛，今始知無量痴心本，道，三毒四倒不思議，虛妄行慈愍眾苦，不知眾苦是慈悲，曠恚無明最微妙。<sup>15</sup>

上引這段話中，所謂：「愛欲貪淫是諸佛之母」、「諸佛乃是煩惱之子」等語，誠然是石破天驚之大膽主張，但這絕不是享樂縱慾主義者的主張，而是透過「圓融辯證法」，而一體呈顯展露出來的「大乘圓教倫理觀」，這就是「不思議佛母」之根源意義——「煩惱即菩提」之具體展現。至於他的辯證法，即所謂：「非空亦



非有，有無雙遣兩俱存，無遣亦無受。」<sup>①⑥</sup>這與天臺智者所謂「雙遮」、「雙照」、「遮照不二」之圓融論理不謀而合。

又，「愛欲貪淫是諸佛之母」，係意謂着「佛性」與「佛果」處於敵對關係中，所謂「不思議佛母」，其實就是「不思議種」，亦即以「非種為種」的意思，大有以「惡」促成「善」的意義存在，所以，我認為傅翕的「不思議佛母」思想與智者的「性惡說」前後相通，精確言之，傅翕的「不思議佛母」思想與智者的「敵對種相即」之思惟方式有近似的地方。

## 法 (二)智者「性惡說」之思惟方法：圓融辯證

### (1)敵對相即思想：圓融辯證之核心思想

天臺辯證法是「敵對相即」之辯證法，換言之，即必須透過兩面敵對思惟而展開「妙法」自身，這種論理形式即「敵對相即」之論理，這種論理，將「煩惱」、「惡法」說為「菩提」、「善法」的「資成軌」，這是圓教的圓融論理，以「三軌」為例，作一說明，即「資成軌」與「觀照軌」為敵對矛盾的關係，但此二軌與「真性軌」仍為一體，而且有一點很重要，那就是「觀照軌」，若沒有「資成軌」與自己相敵對，則不能顯現而成「真性軌」，誠如法華玄義卷第五下所云：

又凡夫心一念即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相即善性相，由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，即善資成。<sup>①⑦</sup>

或如金光明經玄義所謂「三德由三寶，乃至三識由三道」，其基本論理方式，是採「敵對相即」之論理，因此，「三德」是由敵對關係之「三道」而引發促成的。

天臺這種「敵對相即」之論理方式，也應用在其「佛性觀」中，

依據天臺大師的說法，所謂「佛性」或「佛種」、「如來種」可分為「同類種」與「相對種」兩種，參閱法華文句卷第七上、註藥草喻品中，即可明白，其原文如下：

種者，三道是三德種，淨名云：一切煩惱之儔為如來種，此明由煩惱道即有般若也。又云：五無間皆生解脫相，此由不善即有善法解脫也。一切眾生即涅槃相不可復滅，此即生死為法身也，此就相對論種，若就類論種，一切低頭舉首悉是解脫種，一切世智三乘解心即般若種，夫有心者皆當作佛即法身種。<sup>①⑧</sup>

又在維摩經文疏卷第九談到「相對種」為「不思議種」，「同類種」為「思議種」，若「佛性」與「佛果」同類一相，則佛性是「思議種」，但圓教之「佛性」，極力主張「佛性」與「佛果」是處於敵對關係中，故為「不思議種」，所謂「不思議種」，是以「非種為種」。

經由上述之解析，再回過頭來看看維摩經之本文，即易明瞭其真義，如維摩經、佛道品，論「佛性」，入不二法門品，說「生死即涅槃」、「苦即淨」、「相即無相」、「善即不善」、「罪即福」、「有漏即無漏」、「有為即無為」、「世界即出世界」、「我即無我」、「明即無明」等等之「敵對相即」，這就是「佛性」的如實構造，如此思惟模式引起智者大師的關注並加以引用，如前引的法華文句即引用維摩經上所謂：「一切煩惱之儔為如來種」即其一例。

今就上述「同類種」、「相對種」再作一番解釋，以便更清楚其含義，「同類種」在小乘「有部」的理論中，即所謂「同類因」與「等流果」的關係，易言之，即因果相似的發展，而「相對種」，是在敵對相反的關係中展開自己，若沒有「敵對者」，則不可能展開自己，故「敵對者」是展開自己的必要條件，而且即於當處與自己統一，因此，智者所謂的「相對種」，係指同時同體的「相對種」，如以「煩惱」對「菩提」為例來說，即指「煩惱」在敵對關係的當處與「菩提」同時同體，即顯出所謂「煩惱即菩提」之本質構造。

關於「佛種」或「佛性」問題，從古以來之傳統看法是認為，「佛種」或「佛性」與「佛果」同類，即限定於「淨法」範圍內，而遮遣排除一切的「染法」可能，在「藏」、「通」、「別」、三教就盛行這種不越「淨法」界限的看法，但，「天臺圓教」之看法是積極入世，突破了「同類」的限制，而發現了「敵對種」，運用「敵對相即」的論理方式，大談「如來有惡」，這是一種「不排除染法可能」的態度，也是一種尊重「現實存在」的想法，誠如法華經方便品有一段經文云：

佛種從緣起，是故說一乘，是法住法位，世間相常住。<sup>①9</sup>  
這段話正是這種態度，這種想法之根據與歸趣所在。

智者大師的「相對種」思想，與傅翁之「不思議佛母」思想，在根本上，是同一的，可謂異曲同工，而「相對種」思想，特別作為「圓教佛性觀」之原理，已如上述，「相對種」在唐、湛然以後，被稱為「敵對種」，此「敵對種」思想，才真正是純圓獨妙的義理，而「敵對相即」的思想，可說是妙法蓮華經之「妙法」，亦即「根本原理」，這是智者大師讀通法華經之後所把握到的優秀思想。因此，在他所宣講的法華玄義卷第五下，曾提出法華經經文，以證明他的「敵對相即」思想之出處與根據，為清楚起見，現就引述原文，一一說明如下：

法華經卷五下，首先說：

資成即業者，惡是善資，無惡亦無善，文云：「惡鬼入其心罵詈毀」↓「辱我，我等念佛故，皆當忍是事」。惡不來加，不得用念，用念由於「↓惡加」。<sup>②0</sup>

上述所引用經文，乃是法華經「勸持品」，說明以藥王菩薩為首的諸菩薩，受佛之授記，諸惡現前，都能忍受。

同上，其次說：

又，提婆達多是善知識，豈非惡即資成？<sup>②1</sup>

這段話是以法華經、「提婆達多品」為依據，說明惡人提婆，在過

去世是佛的「善知識」，而今，提婆化為惡人，正是「如來」教化衆生時，所必然遇到的「敵對種」，藉此，而始能完全成就「如來」的濟度衆生之事業，智者領悟法華經意，而說出「惡」難道不是「資成」嗎？也就是指出「惡」可作為「善」的「資成」，即常言所謂「相反成」之意。換言之，即反面「惡」的因緣促成「善」的事業成就，其思想論據在法華經，這是智者吸取法華經之智慧，而巧妙構思出來的「圓融論理」（敵對相即）之最高完成。

總之，「相對種」思想是天臺辯證法之核心思想，這種思想是從羅什系統的三論宗思想，及成實學派的「相待假」思想而蛻變出來，羅什的傑出弟子——僧肇，在論「有」與「空」關係時，已明顯接近辯證法思想，只可惜，僧肇未能擺脫羅什以來「有無俱泯」的「否定主義」之理論的限制，而成實宗，在「三假」中，立「相待假」，通過「二諦」的研究，以解釋「中道」時，辯證法思想雖已稍微展開，但還無法超越「實體論」的思想陰影。至於智者大師，那就不同凡響了，他超越克服了「否定主義」及「實體論」等之思想限制，而百尺竿頭更進一步，以「相待法之相即」思想，如實展開其辯證構造與方法，而具體掌握了法華經之「妙法」真相。

「圓融辯證法」是天臺哲學之生命，而「敵對相即」思想是其「生命之核心」，也是打開天臺哲學奧秘之重要關鍵，所謂「敵對相即」，若用現代的話來講，即「矛盾的自己統一」，而予以一體把握的意思，假使無視這種「矛盾的自己統一」之思惟方法，則「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」，乃至「如來性惡」說等天臺重要思想，也就胎死腹中，無法順利出生了。換言之，即天臺之重要思想，如「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」、「性惡說」等，都是「敵對相即」（矛盾的自己統一）的思惟方式所展開而成。

## ②三軌：構成圓融論理之三大契機與軌範

華嚴宗以「十」象徵無量，如「十玄門」表示法門重重無盡，而天臺宗，以「三」象徵圓融性具，換言之，以專門術語來說，即想以「三法」不縱不橫之關係原則，把握一切法之實相，所謂「三法」即「三軌」，可參閱法華玄義卷第五下所云：

言三法者，即三軌也，軌名軌範，還是三法可軌範耳。<sup>②</sup>

所謂三軌，即「眞性軌」、「觀照軌」、「資成軌」，「眞性軌」即「法體不妄不異」之德，「觀照軌」即「破情顯理」之德，「資成軌」即「相資成用」之德，按一般的解釋，「眞性軌」與「觀照軌」，構成「能所關係」，詳言之，即「眞性軌」是「觀照軌」開顯之「對象」，而「觀照軌」是能開顯「眞性軌」之「主體」，至於「資成軌」，乃是資助「觀照軌」而成就「眞性軌」之「作用」，如果將這「三軌」，解釋爲個個差別而不融時，那就不算是「圓教」的「妙軌」，而是前三教（藏教、通教、別教）之「三軌」，只可說是「粗軌」或「粗法」。

智者大師所謂「圓教」之「三軌」，乃「妙軌」、「妙法」也，是三者同時是一，是一同時是三，具有「不縱不橫」的關係，能如此細心了解「圓教三軌」不縱不橫的關係與本質的話，則「三軌」誠然是構成圓融論理的契機與軌範。

總之，就「圓教」而言，「眞性軌」自體內即具有「觀照」、「資成」兩軌，也就是說，所謂「他在的自己」，更可說是，「觀照」、「資成」兩軌乃是「眞性軌」自身所轉化而成，並且爲「眞性軌」之展開所必不可缺之要件。

前面闡明「敵對相即」思想時，首先就提到「三軌」，現在就此再強調一次，即「資成軌」與「觀照軌」爲「敵對種」，如「煩惱」與「菩提」、「惡法」與「善法」之敵對關係一樣。「觀照軌」若無「資成軌」與自己相敵對，則「眞性軌」無法展開，就如「菩提」若無「煩惱」爲媒介、爲契機，則無法展露眞正的「菩提」，也就是無法展現「煩惱即菩提」之實相不可思議境界之意，同理，「善」若沒有「惡」爲媒介、爲契機，則無法呈顯眞正的「善」，誠如前面引用法

華玄義的一段話說：「又凡夫心一念即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相即善性相，由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，即善資成。」那樣，達到所謂「惡性相即善性相」之實相境界，進入平等無差別世界，想來，眞不可思議，但其道理很簡明，因「三軌」原本一體，「煩惱」與「菩提」原本一體，「善」與「惡」原本一體，眞切言之，即「諸法」與「實相」原本一體，這是站在「諸法即實相」之立場看問題、想問題，而不是站在「緣理斷九」（實相脫離諸法之超越觀點）的立場看問題、想問題，若用西方哲學術語來說明的話，那就是「現象即本體」、「現象與本體一體不可分割」、「沒有離開現象的本體」等，看來近似現代「現象學」之觀點（回到現象自身），誠然，智者大師的思想很富現代感、現代意識。

### (3)「照」、「遮」、「雙遮雙照」：天臺辯證法之三支

天臺辯證法之三支，即「照」、「遮」、「雙遮雙照」，所謂「照」即「肯定作用」，相當於「資成軌」，或稱「立」、「建立」、「存」、「流」等，所謂「遮」即「否定作用」，相當於「觀照軌」，或稱「亡」、「廢」、「捨」、「寂」、「遣」等，所謂「雙遮雙照」，即統一前兩作用之作用，相當於「眞性軌」，或稱「遮照不二」、「雙亡正入」、「寂照雙流」、「雙遮雙亡」、「雙流雙照」等，總之，在如此多的名稱中，以「照」、「遮」、「雙遮雙照」用得最廣，所以，以下就採用這個名稱加以說明。

在三種作用之中，「照」的作用是「直接的肯定」，「遮」的作用是「否定」，而「雙遮雙照」是統一前兩者之作用，詳言之，即所謂「雙遮」，是「遮照俱泯」之意，有「超越」之作用，所謂「雙照」即「遮照統合」之意，有「包攝」之作用，因此，「雙遮雙照」兼有「包攝」、「超越」兩作用，簡稱爲「包越作用」。

總之，「照」、「遮」、「雙遮雙照」是「天臺辯證法」之三支，相當西方辯證法的「立」、「反立」、「綜合」的三極，尤其「綜合」

這一極，具有「止揚」的作用，「雙遮雙照」也一樣有這種作用，一方面包攝相對的「照」與「遮」，另一方面，又是俱泯的，所以是絕對的肯定與絕對的否定的論理，而這種「圓教論理」，可以具體的，由「逆說」形式表現出來，如「煩惱即菩提」，或「魔界如即佛界如」，智者大師在其著述中，常使用不思議之論理本身，其實，就是「雙遮雙照」。

智者認為「雙遮雙照」乃是諸智之最高階段，即所謂「一切種智」、「上上體法智」、「佛眼」、「妙覺智」、「圓教權實二智」之論理最高峯，易言之，「雙遮雙照」亦即如實開顯「圓融實相」之唯一「根本智慧」。

佛教哲學所說的「空」或「無」，是泯除一切相對限定，而「雙遮雙照」，正是以超越限定性為其特色，不過，「雙遮雙照」有兩種，一為「別教」的論理，認為「照」與「遮」是隔別的；二為「圓教」的圓融論理，認為「遮」與「照」是同格，也是同體，再進一步言之，「別教」論理是「過程的辯證法」，對「照」與「遮」常是自己差別，所以，不能完全超越限定性，而「圓融論理」，却是包攝三極（照、遮、雙遮雙照）的「圓環辯證法」，也就是說「雙遮雙照」、「照」與「遮」不但是同體、同格，也能超越「照」與「遮」兩者，如此又超越、又包攝之作用，簡稱為「包越」，這正是「圓融論理」之特色。

若從「藏」、「通」、「別」三教之立場來判斷，則「圓融論理」被視為「矛盾」、「逆說」，但若就「法華圓教」本身而言，則「圓融論理」不但沒有矛盾，反而是能彰顯「妙法」之如實構造。

智者在法華經之學習與啟發之下，發現了「圓融論理」，他使用「圓融論理」之「逆說」方式，大大發揮其自由構想力。

智者用「雙遮雙照」方法，也就是所謂「包越」方法，捕捉「實相」，捕捉「妙法」，實在有其高明之處。

在「包越」方法的通體照明之下，一切無所遁形，因此，「性具說」、「性惡說」陸續誕生。

#### (4)「圓融論理」在智者哲學中所扮演的「角色」與「特徵」

上面就「圓融論理」之關鍵概念與重要內容，作了詳細的解明之後，現在就整體的觀點來看「圓融論理」，到底「圓融論理」在智者哲學中扮演什麼樣的角色？還有，「圓融論理」的特徵又是什麼？

首先，就「圓融論理」扮演的角色來說，我認為它是扮演著「孕育者」的角色，為什麼呢？因為綜觀天臺智者哲學體系之根底與其一貫方法，可說是由微妙不可思議之「圓融論理」運作其間，必需確實把握其論理方法與精神，才能深切地領悟智者哲學之究極奧義。這微妙不可思議之「謎」樣論理，智者認為，這才是妙法蓮華經之「妙法」自身之顯露，而且這種「圓融論理」，更可以說是，天臺智者的重要理論如「五時八教」、「圓融三諦」、「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」、「性惡說」、「十境」、「十乘」等理論之「孕育者」。

其次，談到「圓融論理」之特徵，它的特徵是，不像普通的「形式」論理，只有「抽象內容」之思维形式，而是包攝「內容」與「形式」兩者之「妙法」自身之論理，智者所謂的「妙法」，不只是抽象的原理或原則，而且還包攝一切法，也就是說，包括現實的、具體的、生動的經驗世界，由此，更進一步指出一切經驗界的現象，也就是「實相」的本質，簡言之，即所謂「諸法即實相」。

(5)「敵對種思维方法」是智者思想之核心，也是「性惡說」之論理根據

「敵對種」思想方法是智者的根本思维方法，透過「敵對種」思维方法之理解，即可正確了解天臺「性具說」之奧義，並進而把握天臺「實相論」之真正意義，所以說，「敵對種」思想是天臺「實相論」之核心。

天臺「實相論」之根本原理是「性具說」，而「性具說」之真髓是「性惡說」，而「性惡說」之論理根據是「敵對種思想」。

「性惡說」是從「非種為種」的敵對思想而來，且明顯展開天臺所特有的「圓教論理」，在此，大致可以看到善慧大士傳翕之「不思議佛母說」的影響。

「性具說」是天臺「實相論」之根本原理，但若就嚴格意義而言，則「性惡說」才算是天臺真正獨有的根本原理。

在天臺智者的「性具哲學」中，最突出的思想見解，乃是「性惡說」，此說主張一切需經由「反對者」、「敵對者」之媒介才得以成立，今以「真如」與「無明」為例作一說明，在天臺的思想世界中，認為「無明」是「真如法性」所「性具」的，無論於事於理，都作為不可缺的契機而被承認，而且對現實的虛妄的諸法世界成立之問題，也給與適當的解決，因而，「真如」與「無明」係「絕對矛盾」之「自己統一」，「當體全是」之相即。

### (三)「如來性惡說」之萌發因素

#### (1)胎動於「性具思想」之中

所謂「性具」，是本具於性之意，又可稱為「理具」、「體具」，它的意思是，法界的一一存在中，圓具本來的「十界」「三千」，詳言之，即智者在其法華文句、法華玄義、摩訶止觀三大部中，闡揚「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」之思想，其本旨即在彰顯「性具」哲學之意涵，而智者在觀音玄義中，闡揚「性惡」思想，事實上，「性惡」思想是「性具」思想之徹底發揮的結果。

一言以蔽之，智者的「性具」思想，就表現在「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」之理論架構中，所謂「十界」即六凡、四聖之十法界，詳言之，即下有「六凡」，包括「地獄」、「餓鬼」、

「畜生」、「阿修羅」、「人」、「天」，以及上有「四聖」，包括「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」、「佛」，此「十法界」之說，出自華嚴經與大智度論，智者所謂「十界互具」，其思想靈感源自大乘經典，如大品般若經所謂：「一切法趣一切法」，金光明經所謂：「於一切法含受一切法」，及維摩經所謂：「須彌芥子相入」等，並吸取這些經典的「相即相入」觀點，而應用到「十法界」來，即由本只是縱線的「十法界」，發展而成全面的「十界互具」，仔細言之，即「十法界」之「各界」，都「相互具有」其他的「九界」，顯然「法界」與「法界」間的「圓融平等」性，因而呈顯出「法界之全體」即「百界」。(未完)

註：

①見於成誰識論卷四，大正大藏經(以下簡稱大正)三十一，十八頁

②④⑥⑦見於大乘止觀法門，大正四十六，六四六頁上、中、下

③⑤見於大乘起信論大正三十二，五七五頁下，五八〇頁上

⑧⑪見於大乘止觀法門，大正四十六，六四七頁中、下，六五六頁上⑫見於正續藏經二、三、五卷·四六六頁上

⑬參閱南岳思大禪師立誓願文，大正四十六，七八六頁下

⑭參閱安藤俊雄著，天臺學根本思想とその展開，一六九頁，平樂寺書店、京都，一九七三年第三版

⑮⑯見於續藏經，二·二五，一·一六左a，b

⑰見於法華玄義卷第五下，大正三十三，七四三頁下

⑱見於法華文句卷第七上，大正三十四，九十四頁中、下

⑲見於法華經方便品，大正九，九頁中

⑳、㉑、㉒見於法華玄義卷五下，大正三十三，七四四頁中，七四一中

載自臺大哲學論評(第九期)