

從「法性即無明」到「性惡」

楊惠南

台灣大學哲學系教授

佛學研究中心學報第一期(1996)

民國八十五年(1996年)出版

(p111-145)

111 頁

古來，「性具」和「性惡」思想一向被視為天台宗哲學的特質；而且，「性具」也被視為「性惡」的理論基礎，「性惡」成了天台「性具」思想的必然結論。(註 1)

然而，陳英善博士的《天台緣起中道實相論》，卻從智顛(538-596)等天台宗高僧，對於「實相」這一詞的理解切入，獨排古今已成定論的說法，以為「性具」及其延伸出來的「性惡」思想，都不是天台宗哲學的特

(註 1) 例如，宋·知禮，《觀音玄義》卷 2，即說：『只一「具」字，彌顯今宗。以性具善，諸師亦知；具惡緣、了，他皆莫測。』(引見《大正藏》卷 34，頁 905，上。)其中，「緣、了」二字，原本是指《大般涅槃經》卷 28 所說的「緣因」(幫助成佛的福德因緣)和「了因」(幫助成佛的般若智慧)；若外加「正因」(成佛的真正因子)，即成「三因(佛性)」。(詳見《大正藏》卷 12，頁 530，上-531，中)。但在這裏，則指眾生身心中本具的惡性。對於知禮的這段話，明朝的傳燈，曾這樣註釋：『所謂「只一具字」，若不論「具」，則全無所以，烏足以稱圓?....是故今家稱圓，功在性具。....或曰：「若天台以性具稱圓者，如他宗，誰不云圓家以性具為宗耶?若然，又何獨貴於天台?」故釋之云：「誠如所言，他師果亦云，圓家以性具為宗也。然不知他家云性具者，只知性善也，特天台之少分耳!」蓋天台之言「具」者，有性善焉，性惡焉。於善、惡中，各有正與緣、了。』(虎溪懷則記，明·傳燈註，《傳佛心印記註》)

，卷上；引見《卍續藏》冊 101，頁 399，b-d。）
從引文可以看出來，不管是知禮或是傳燈，都把
「性具」和「性惡」相提並論，而且還把「性具」視
為「性惡」的理論基礎：「（本）性具（足）
」善與惡。「性惡」是「性具」的兩種內涵之一，
另一內涵則是與本文主題無關的「性善」。

112 頁

色；（2）只有合於鳩摩羅什（401 年來長安）之「實相」
意義的「實相論」，才是天台宗哲學的本義。（註 3）

陳博士的主張，無疑是有關天台學的新解，有其革命性
的學術意義；但也因而不免有許多值得商榷之處。本文試圖
透過天台典籍中「法性即無明」一詞的分析，進一步反省陳
博士的看法。

一、「法性即無明」的存有論意涵

就天台宗的典籍來說，「法性即無明」，以及它的對稱
語詞 - 「無明即法性」，屢屢出現在隋朝天台宗大師 - 智
顛的《摩訶止觀》（卷 3- 上）等作品當中。（註 4）因此，
先來考察智顛對於「法性」和「無明」的了解，顯然是
首要之務。

智顛的活動年代-隋（581-619），是三論宗和攝論、地論
二宗並行於中國佛學界的時代。另外，特別宗重《（大般）
涅槃經》的涅槃宗，則是這一時代最為興盛的學派。而在民
間，則流行諷誦鳩摩羅什所譯的《（妙）法（蓮）華經》。
作為一代大師，智顛活躍在這樣的時代，一者必然受到
時代風尚的影響，染有濃厚的時代思潮之色彩；二者必然思
索如何融貫、

（註 2）詳見陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：東
初出版社，1995(2 刷)，第八章。

（註 3）散見前註所引書各章節。特別是下面的一段引文，
可以清楚地顯示陳博士的基本主張：『本書取名為
《天台緣起中道實相論》，主要探討的是天台實相論

，而天台實相是基於緣起、中道來建構的。因此，我們可以說（就法無自性而言），「實相」就是等於「緣起」，等於「中道」，合起來說，就是「緣起中道實相論」，也就是說天台的實相論本身是立基於緣起、中道來談的。」（引見該書，頁 1。）又：『鳩摩羅什是以「實相」來把握「緣起」的義涵，而此「實相」觀念也深深影響了中國佛教，尤其是天台的思想。』（同前書，頁 10-11。）

（註 4）參見《大正藏》卷 46，頁 21，中。

（註 5）依照藍吉富，《隋代佛教史述論》，台北：台灣商務印書館，1974，第 4 章的研究統計，隋代最盛行的佛教學派依次是：涅槃宗、攝論宗、三論宗、地論宗、律宗、毘曇宗。而在民間，則流行諷誦《妙法蓮華經》，以及有關阿彌陀佛的淨土信仰。

113 頁

綜合這一時代思潮，然後有所突破。因此，在他的作品當中，逐字逐句、忠實地引述《摩訶般若波羅蜜經》（俗稱《大品般若經》）、《中論》乃至《大智度論》等三論典籍，以及《維摩詰經》、《涅槃經》等佛典的地方，固然比比皆是；但是，採取「六經皆我註腳」的主觀方式，綜合、融貫不同的說法，然後自創新義的地方，也同樣是不足為奇。在所有綜合、融貫的作法當中，把《（大品）般若經》裏的「法性」（註 6），賦予生起萬法的功能，應該是最值得注意的；因為，這樣的賦予，其實是吸收了攝論、地論二師的宇宙創生思想。因此，當「實相」一詞同義於「法性」時（註 7），智顛所說的「實相」，就不像陳博士所說的那樣，只是單純的《（大品）般若》思想，或只是龍樹及其弟子輩（包括鳩摩羅什及其弟子輩）的三論思想；而是吸收了具有創生哲理之《攝（大乘）論》和《（十）地（經）論》

（註 6）「法性」（dharmata）是各類《般若經》的常用名詞。依照印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1989（5 版），第十章〈般若

波羅蜜法門〉的說法，「幻」（魔術，maya）、「法性」等詞，都是成立於西元前 50 年左右的「原始般若」，所慣用的術語。另外，鳩摩羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》，乃是屬於西元 150 年左右成立「中品般若」，而非較早成立的「原始般若」。但是，「幻」、「法性」等字詞，仍然保存在這部較晚成立的《般若經》當中。例如，《摩訶般若波羅蜜經》卷 1，即說到了色、受、想、行、識等諸「法」，乃「不著不生」、「不可得」；由色等五陰所組成的「菩薩」，也是「不著不生」、「不可得」；不但如此，諸「法」的「法性」也是「不著不生」、「不可得」：『此中何等是色不著不生？何等是受、想、行、識不著不生？色是菩薩不可得，受、想、行、識是菩薩不可得，不可得亦不可得.... 世尊！菩薩但有名字，如我畢竟不生；諸法性亦如是.... 是性亦不生，不生亦不生。』（引見《大正藏》卷 8，頁 539，中。）

（註 7）智顗的作品當中，確實有將「實相」等同於「法性」的作法。例如，智顗的《觀音玄義》卷上，即說：『法性即實相名。』（引見《大正藏》卷 34，頁 877，下。）又如，《妙法蓮華經玄義》卷 1- 上，也曾這樣說：『善、惡、凡、聖、菩薩、佛，一切不出法性，正指實相以為正體也。』（引見《大正藏》卷 33，頁 682，中。）事實上，「法性」一詞，在鳩摩羅什的各種佛典的譯本當中，有時也作「實相」或「諸法實相」。這點，陳博士的大作當中，也注意到了。（參見《天台緣起中道實相論》，第一章第一節。）

的內涵，然後開展出來的新思想。相信，這也是智顗的作品當中，之所以一再批判《般若經》和三論，把它們貶為「通教」，以有別於《法華經》之「圓教」的原因。（註 8）

智顗的「法性」思想含有創生的哲理，乃是透過對於地

論、攝論二師之創生論的反省，而後提出來的新哲理。這可以從他的巨著 - 《摩訶止觀》看出來。《摩訶止觀》卷 5- 上，智顛曾對地論、攝論二師的宇宙創生論，作了嚴厲的批評。現在，讓我們將這些批評，分成下面的三段，以便於說明：(註 9)

- (1) 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（師）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。無沒無明盛持一切種子。若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法。此兩師各據一邊。
- (2) 若法性生一切法者，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！
- (3) 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，黎耶依持即是法性依持，何得獨言黎耶是依持？

(註 8) 有關智顛把《般若經》和三論貶為「通教」這一事實，散見於他的作品當中。一個比較完整的段落，請參見智顛，《四教義》卷 1；《大正藏》卷 46，頁 721，下 -722，上。另外，值得一提的是，把《般若經》和三論視為「通教」的代表，這是簡略的方便說。比較如實地說，《般若經》和三論當中，含著大部分的「通教」思想；但卻也「帶」有少分「別教」和「圓教」的教義。也就是說，《般若經》和三論大體上偏談「空」，但也「帶」有「不空」的少分內容。這是智顛的《妙法蓮華經玄義》卷 1- 上，之所以說「《般若》帶（有別、圓二教之不空思想）」的原因。（詳見《大正藏》卷 33，頁 682，中。）

(註 9) 下面三段引文皆見《大正藏》卷 46，頁 54，上 - 中。

在這三段引文當中，第(1)段是重述「地人」(地論師)和「攝大乘」(攝論師)的創生論。地論師主張一切諸法，不管是解脫或是迷惑，也不管是真或是妄，都是「法性依持」。也就是說，一切諸法都依靠「法性」而生起。(註10)而攝論師則以為，一切諸法的「依持」(依靠)，並不是「法性」，而是「無沒無明」(註11)，亦即「盛持一切種子」的「阿黎耶(識)」。這是因為「法性」乃一超越染淨、真妄等現象界事物的理體，「不為惑所染，不為真所淨」，因此不應該作為生起萬法的「依持」。

值得注意的是，智顛在第(1)段引文的最後，說到地論師的「法性依持」說，乃是「心具一切法」；而攝論師的「阿黎耶依持」說，則是「緣具一切法」。後者既是「緣具」，那麼，前者的「心具」應該即是「因具」了。也就是說，「法性」是生起萬法的正「因」，而「阿黎耶識」則是生起萬法的助「緣」。智顛以為，只有「法性」之「因」，無法生起萬法；類似地，只有「阿黎耶識」之「緣」，也無法生起萬法。只有做為「(正)因」的「法性」，以及做為「(助)緣」的「無明」(阿黎耶識)，二者相互合作，才能生起萬法。有關這點，我們將在下文再作詳細討論。

其次，第(2)、(3)兩段，分別是智顛對於地論和攝論二師的批評。在批評地論師的第(2)段中，智顛以為：超越一切現象事物、「非心(因)非緣」的「法性」，不能作為生起諸法的「依持」；否則，「非心」的「法性心」既然能生起一切法，「非緣」的「法性緣」(指阿黎耶識)

(註10) 湛然，《法華文句記》卷7，曾說：『古弘《地論》，相州自分南、北二道，所計不同。南計法性生一切法，北計黎耶生一切法。』(引見《大正藏》卷34，頁285，上。)這樣看來，主張「法性依持」的地論師，是「南道」派；主要的代表人物則是：勒那摩提、慧光。(參見楊惠南，《吉藏》，台北：東大圖書公司，1989，第二章第三節。)

(註11) 無沒無明，是指和無明和合在一起的阿黎耶識。這可以從智顛《金光明經玄義》卷上的幾句話看出來：『阿黎耶識即是第八無沒識，猶有隨眠煩惱，與

無明合。』(引見《大正藏》卷 39, 頁 4, 上。)
另外, 湛然, 《止觀輔行傳弘決》卷 5-3, 則這樣
註釋「無沒無明」一詞: 『言無沒無明者, 即阿黎
耶識。無始恒有, 故云無沒。沒謂失沒, 恒不失故
。』(引見前書, 卷 46, 頁 297, 上。)

116 頁

也應生起一切法, 不可以只說「法性(心)」乃一切法的
依持而生起一切法來。(註 12)

而在第(3)段中, 智顛則以兩難式(dilemma)的論證
方式, 來批評攝論師的創生論。也就是說, 智顛把「法性」
和「阿黎耶識」之間的關係, 分成兩種可能的情形:(a) 法
性不同於阿黎耶識, 亦即「離法性外別有黎耶依持」;
(b) 法性同於阿黎耶識, 亦即「法性不離黎耶」。其中, 第(a)
種情形, 違背了一切法不離法性這種一般性的佛教道理。
(註 13) 而第(b), 則應該允許「法性依持」; 這和攝論師
堅持「黎耶依持」的主張相矛盾。因此, 不管是(a)或(b)
, 都會推論到攝論師的錯誤結論。可見攝論師主張「黎耶依
持」是有問題的。

地論、攝論二師的主張都有問題, 那麼, 什麼樣的觀點
才合乎天台宗的哲理呢? 答案是: 既不是地論師的「法性依
持」, 也不是攝論師的「黎耶依持」; 而是這兩種依持的綜
合理論: 以「法性」為「(正)因」(心), 以「無明」
(相當於「無沒無明」或「阿黎耶」)為「(助)緣」,
而後生起萬法的二元創生論。這是智顛的《摩訶止觀》卷 5-
上, 所明文說到的:

(註 12) 在這裏, 智顛用了極為吊詭的語詞: 『非心, 故而
心生一切法; 非緣, 故亦應緣生一切法。』其中,
「緣生一切法」的「緣」字, 指的是阿黎耶識應無
問題。但是, 法性「非心(非緣)」, 這是智顛
明白說到的; 那麼, 「心生一切法」的「心」,
指的是什麼呢? 依智顛所理解的地論師思想, 「心生
一切法」的「心」, 乃是「法性」代名詞; 因為

「性」是一切法的依持，只有「法性」才能生起一切法來。事實上，智顓一方面把「法性」了解為「非心非緣」，但卻往往又把「法性」稱為「法性心」。例如，《摩訶止觀》卷 7- 上，即說：『若觀法性心....。』（引見《大正藏》卷 46，頁 88，下。）可見，儘管智顓一再強調「法性」乃「非心非緣」的超越性，甚至強調『法性本來清淨，不起不滅... 若謂此心有起滅者，橫謂法性有起滅耳』（《摩訶止觀》卷 5- 下；引見《大正藏》卷 46，頁 63，下），但是智顓仍然不得不用「法性心」這種具有「唯心」意涵的語詞，來說明萬法生起的根由。

（註 13）「法性」含攝一切法，這是大乘佛教的一般道理；因此，「法性」也必定含攝阿黎耶識。有關這點，可以從湛然《摩訶止觀輔行傳弘決》卷 5-3 的註解得到證明：『法性之外無別黎耶。若許黎耶依持，則許法性依持；若不關者，義理乖各。是故不關義必不成。』（引見《大正藏》卷 46，頁 297，上。）

117 頁

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。（註 14）

引文明白地說到，由於「無明法法性」的關係，所以五陰、眾生、國土等「三種世間」，以及這三種世間的種種「性」（內在本質）、種種「相」（外表現象）全都由「無明法法性」的這一結合，而創生出來。（註 15）其中，第一個「法」字，乃效法、依之而行的意思。無明效法「法性」，依照「法性」的天然本質，生起一切萬法；這即是天台意義的宇宙創生論。

這種意義的宇宙創生論，不能說僅僅具有《般若經》或三論所說「中道緣起」的內涵；而是染有地論和攝論二師之

創生論的濃厚色彩。智顛確實批判了地論師和攝論師的偏執，這似乎合於遣蕩一切「自性執」之「一切空」的精神；但是，智顛卻在「一切空」的遣蕩之後，進一步建立起他自己的宇宙創生論，而且是染有深重「真常唯心」色彩的宇宙創生論，這不能說他完全忠於《般若經》或忠於龍樹、提婆的三論。印順法師曾這樣描寫真常唯心論者：『「真常者」，自以為是「空過來的」。

(註 14) 引見《大正藏》卷 46，頁 55，上。

(註 15) 依照智顛的說法，整個宇宙可以大分為「三種世間」：「眾生」及其所居住的「國土」，以及組成眾生世間的五種元素- 色、受、想、行、識等「五陰」。而眾生又可細分為「十（法）界」：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天等「六道」，以及聲聞、緣覺、菩薩、佛等「四聖」。每一國土上所居住的每一眾生，都有不同的「性」與「相」。如果詳細把性、相展開，則有「十如是」：性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。這是就一切事物（眾生）的內在本質（性、體）、外在相貌（相）和功能作用（力、作）、事物形成之主「因」與助「緣」，乃至它（他、牠）們的「果」、「報」，而詳細展開的。另外，「本末究竟等」的「本」，指的是「性」；「末」則指「報」。從本至末都是合於天台宗的最高真理 - 即空、即假、即中，因此稱為「本末究竟等」。三種世間、十（法）界、十如是，合成了「三千法」，稱為「百（法）界千如（是）」。而三千法或百界千如，即是天台宗所理解的一切法。這一切法，則由於「無明法法性」而生起。

對於緣起的畢竟空，他們是承認的。但空了以後，卻轉出一個不空的，這即是我所說的真常論者。」又說：『他們（真常唯心論者）所講的不空，是在真如法性上講的，是形而上

的本體論，神秘的實在論。」（註 16）這段對於「真常唯心論者」的描寫，也可以用來描寫智顛「無明法法性」乃至「法性法無明」的宇宙創生論。智顛在批判地論、攝論二師之後，又建立起以「法性」和「無明」二者「合（作）」的創生論，既吊詭又神秘（智顛所謂「不可思議」），這不能不說是「空」後又有「不空」的真常唯心論者。（註 17）

智顛真常唯心「不空」的思想，不但印順法師看得清楚，牟宗三先生也有意趣不同，但結論相似的了解。牟先生的《佛性與般若》，在說明《維摩詰經》之經句「從無住本立一切法」時，曾說：『但到智者（智顛），則將「無住本」一詞分從兩面說，即法性與無明。……此是將「無住本」吸納于《法華（經）》……而說之，故不只是《中論》所說之「以有空義故，一切法得成」之義也。如此說之「無住本」以及「從無住本立一切法」，（註 18）便于實相般若之作用地圓具一切法外，復含有一對於一切法有一根源的解釋之存有論地圓具一切法。』牟先生顯然以為，智顛「無明法法性」和「法性法無明」的說法，不僅僅止於龍樹《中論》所說的「空」義，也不僅僅止於《般若經》之「實相般若之作用地圓具一切法」；而是超越了《般若經》和三論的「空」義，給予一切法「根源的解釋」。

（註 16）皆見印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，1987（7 版），頁 190-191。

（註 17）印順法師還說：『他們（真常論者）以為：空是與小乘所共同的，有些人止於觀空，以空為究竟，這是不圓滿的。頓根利智的大乘學者，從空透出去，能見不空 - 妙有。』（引見《中觀今論》，頁 190-191。）這段引文也讓我們想起智顛對於「通教」，亦即《般若經》和三論的批判：『釋通教名者……此教明因緣即空……是摩訶衍之初門也。正為菩薩，傍通二乘。……三乘同稟因緣即空之教……同見偏真之理。』（智顛，《四教義》卷 1；引見《大正藏》卷 46，頁 721，上。）從這裏更可以證明智顛的哲理，並不僅僅止於《般若經》或三論的「空」，而是含有真常唯心的「不空」內涵。

（註 18）引見牟宗三，《佛性與般若》，台北：學生書局，1977，下冊，頁 679。

這種給一切法「根源的解釋」，牟先生稱之為「存有論地圓具一切法」。(註 19) 牟先生的這一觀察相當如實，天台宗哲學畢竟不像陳博士所說的，只是單純的「緣起中道實相論」，而是像印順法師所說的那樣，染有濃重的「真常唯心論」的色彩。(註 20)

然而，「心」(法性)和「緣」(無明)「合」，共同創生「三種世間」、「三千相性」等萬法的情形到底如何？這個問題的答案，必須從下面這段《摩訶止觀》卷 5-上的引文，才能看出端倪：

夫一心具大法界，一法界又具十法界，(則有)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；若無心而已，介爾有心即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。.... 若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可；祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕；非識所識，非言所言。所以稱為不可思議境，意在於此云云。(註 21)

(註 19) 牟宗三先生曾以「作用地圓具一切法」來描述《般若經》和三論的「空」義，而以「存有論地圓具一切法」來描述天台宗的宇宙創生論。後者是指天台的「無明」或「法性」，可以圓滿無缺地做為一切法的最後「根源」。而前者則指「(實相)般若」，可以圓滿無缺地將一切法觀照為「空」。

(註 20) 印順法師，《中觀今論》，頁 192，曾說：『中土的天臺宗，從龍樹的思想而來，受時代思潮的影響，多少有妙有不空的氣息。』而在《如來藏之研究》，又說：『《涅槃經》.... 大概宣說如來常住，久已成佛，所以天臺學看作與《法華經》同為圓教。』(台北：正聞出版社，1981，頁 270。)

在第一段引文當中，印順法師說到天台宗染有「妙有不空」的思想。而在第二段引文當中，則說到天台宗所特別宗重的《法華經》，和《涅槃經》一樣，宣說了「如來常住，久已成佛」這種真常唯心論的思想；因此，天台宗也是屬於真常唯心論者。有關這些，陳博士也注意到了。（參見《天台緣起中道實相論》，頁 464。）

（註 21）引見《大正藏》卷 46，頁 54，上。

120 頁

在這段引文當中，智顛仍然以染有無明的「（法性）心」，做為生起萬法的「依持」；但卻把「（法性）心」所生起的「一切法」，稱為「三千（法）」。（註 22）而做為「因」的「（法性）心」，和做為「果」的「三千（法）」，二者之間的關係，智顛則以吊詭的「非縱非橫，非一非異」，以致無法用常識理解（「非識所識」），也無法以言語敘述（「非言所言」）的「不可思議境」。

在這裏，智顛避免了地論師只有「（正）因」（法性心）即能生起萬法的錯誤，也避免了攝論師只有「（助）緣」（「無沒無明」或「阿黎耶識」）即能生起萬法的缺陷。但是，智顛卻不得不採用「非縱非橫，非一非異」這種吊詭、難解的語詞，描述能生之「（法性）心」和所生之「三千（法）」之間的關係。這樣的描述，固然可以是陳博士所理解的，旨在闡述「泯除自性執」、「泯除偏執」的「實相」（註 23）；但也可以是在批判地論和攝論二宗之後，所不得已而自我陷入的理論困局吧？

印順法師曾說：『以妄心（相當於攝論師的「阿黎耶識」）為主體的，有漏法的產生，很容易說明，而清淨寄於其中，從虛妄而轉成清淨（轉依），就比較困難了。以真心（相當於地論師的「法性」）為主體的，無漏法的生起，很容易明白，而雜染覆淨而不染，及依真起妄，又似乎困難

（註 22）有關「三千法」，請參見註釋 15。

（註 23）陳博士，《天台緣起中道實相論》一書的第六章，

名為「實相之展現 -- 一念三千」。顧名思義即知，陳博士以為智顛的「一念三千」，旨在闡述陳博士所謂的「緣起中道實相論」。陳博士在該書〈導論〉中，開宗明義地說：『而天台實相是基於緣起、中道來建構的。因此，我們可以說（就法無自性而言），「實相」就是等於「緣起」，等於「中道」，合起來說，就是「緣起中道實相論」，也就是說天台的實相論本身是立基於緣起、中道來談的。』（引見《天台緣起中道實相論》，頁 1。）

這樣看來，智顛的「一念三千」，也是為了闡述「緣起」、「中道」之「實相」，而建立的哲理。這樣理解智顛的「一念三千」，必然得到下面的結論：「一念三千」和《般若經》、三論裏所說的「空」一樣，旨在「泯除吾人之偏執」。所以，陳博士說：『此即就「空」的角度，說明一法（一念心）尚不生，況三千耶？以此防止吾人將一念三千自性化。故以「言語道斷，心行處滅」來泯除吾人之偏執。』（引見前書，頁 322。）

了些。』（註 24）引文中，印順法師指出了「妄心」派（相當於攝論宗）和「真心」派（相當於地論宗）各自的理論困局。而天台宗的智顛，從另外一個觀點，看到了這兩大學派的缺陷：地論宗的只有正「因」和攝論宗的只有助「緣」；並且提出他自己的折衷主張：既有正「因」（法性心），又有助「緣」（無明），二者「合（作）」而後創生「三千法」的創生理論。儘管智顛沒有明說，但是，這一折衷的理論，顯然也是為了化解印順法師所說妄心派和真心派的兩種困局。而智顛的這種努力不必一定是成功的，折衷之後的理論，不管是便於建立有漏法的「法性法無明」，或是便於建立無漏法的「無明法法性」，都是「法性」和「無明」二元共存的二元論主張；這和智顛（以及許多唯識系和真常系的佛教高僧）所期盼的絕對一元論思想，顯然背道而馳

。

二、從「法性即無明」到「性惡」

智顗「無明法法性」乃至「法性法無明」的創生論，含有極為濃厚的二元論傾向；有關這點，不但可以從引文中的「心（法性）與緣（無明）合」（詳前文）一語看出來，而且也可以從下面的這句引文，得到證明：『無明心與法性合，則有一切病相。』（註 25）引文中，明白地說到無明和法性是兩種不同的東西，否則就不必採用「合」這一個字了。

然而，把「無明法法性」的創生論，定位在「二元的創生論」，似乎不夠如實。因為，智顗在《摩訶止觀》當中，明白說到無明和法性的一體性：『無明即法性，法性即無明』。事實上，這一語詞及其相似的語詞，多次出現在智顗的作品當中。例如，《摩訶止觀》卷 2- 下，即曾說：『當知蔽即法性；蔽起即法性起，蔽息則法性息。』同書卷 3- 上，也說：『今別約諦理論相待，無明即法性，法性即無明。』同書卷 5- 上，又說：『無明法法性，一心一切心；如彼昏眠。達無明即法性，一切心一心；如彼醒

（註 24）引見印順，《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，1987(7 版)，頁 140-141。

（註 25）《摩訶止觀》卷 6- 上；引見《大正藏》卷 46，頁 77，下。

122 頁

寤。』（註 26）而把這種相即一體的關係，闡釋得最為清楚的，莫過於下面這段《摩訶止觀》卷 6- 下的問答：

問：『無明即法性，法性即無明。無明破時，法性破不？法性顯時，無明顯不？』答：『然。理實無名，對無明稱法性。法性顯，則無明轉變為明；無明破，則無無明，對誰復論法性耶？』問：『無明即法性，

無復無明，與誰相即？」答：『如為不識人，指水是。指水是，但有名字，寧復有二物相即耶？如一珠向明，生水；向日，生火；不向則無水、火。一物未曾二，而有水、火之珠耳。』（註 27）

引文中，智顓採用了與水、一珠二影的兩種譬喻，來說明法性和無明的一體不二。無明像是堅固不靈的，法性像是流動自在的水；二者看似二物，實則一體。同樣地，無明和法性看似相互矛盾的火與水，但實際上則是同一明珠（譬喻法性心），所顯現出來的兩種影子。可見，把智顓的法性、無明「合」而創生萬法，視為單純的二元論或單純的一元論，都是太過草率的作法。從這裏，我們再度看到了智顓創生論的吊詭性。

然而，智顓這種無明、法性「合」而創生萬法的主張，到了北宋年間，則有明顯走向一元論的傾向。北宋·知禮（960-1028），《十不二門指要鈔》卷上，在解釋「煩惱即菩提」這一詞的「即」字時，即說：『應知，今家（指天台宗）明「即」，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻。直須當體全是，方名為即。』（註 28）知禮對於「即」字的理解，來自唐·湛然（711-782）的說法。（註 29）湛然，《止觀輔行傳弘決》卷 1-1，在解釋《中論》偈文「因緣所生法，我說即是空」的「即」字時，曾說：『「即」者，《廣雅》云：合也。若依此釋，仍似二物相合，名「即」，其理猶。今以義求，體不

（註 26）見《大正藏》卷 46，頁 18，上；頁 21，中；頁 55，下。

（註 27）引見前書，頁 82，下 -83，上。

（註 28）引見《大正藏》卷 46，頁 707，上。

（註 29）知禮，《十不二門指要鈔》卷下，曾引用湛然對於「即」字的說法。（詳見《大正藏》卷 46，頁 715，中。）

二故，故名為「即」。』可見知禮對於「即」字的理解，確實來自湛然。(註 30)

綜合湛然、知禮這兩位天台高僧的說法，「即」字既不像是茶杯和杯蓋合為一體這種「二物相合」的「即」，也不像是掌心和手背合為一隻手這種「背面相翻」的「即」；而是像「1+1 即是 (等於)2 」或「觀自在菩薩即是觀世音菩薩」這種「體不二」、「當體全是」的「即」。這種「體不二」、「當體全是」的「即」，顯然是智顛所謂「無明即法性，法性即無明」這一說法的進一步發揮。

法性與無明「體不二」、「當體全是」的相「即」哲理，發展到極緻，即成「性惡」思想。事實上，知禮在分別了「二物相合」、「背面相翻」和「當體全是」這三種「即」的意義之後，緊接著就開展出「性惡」的思想來。為了完整起見，讓我們從頭把他的說法抄錄在下面：

問：『相傳云：達磨門下，三人得法，而有淺深。尼總持云：「斷煩惱，證菩提。」(達磨禪) 師云：「得吾皮。」道育云：「迷即煩惱，悟即菩提。」師云：「得吾肉。」慧可云：「本無煩惱，元是菩提。」師云：「得吾髓。」今煩惱即菩提等，稍同皮、肉之見，那云圓頓無過?』答：『當宗學者，因此語故，迷名失旨。用彼格此，陷墜本宗。良由不窮「即」字之義故也。應知，今家明「即」，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻。直須當體全是，方名為「即」。何者? 煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善，斷惡證善。故極頓者，仍云本無惡，元是善。.... 』(註 31)

在這段引文當中，我們不但看到了知禮對於「即」之三種意義的分辨；也看到了從「當體全是」的「即」義，如何進而開展出「性惡」說的整個推理過程。引文中說到了天台宗所提出來的兩種惡：「修惡」和「性惡」。前者是指後天學習而染得的惡（「修」字的字典意義，有裝治、整頓、學

(註 30) 引見《大正藏》卷 46，頁 149，下。

(註 31) 知禮，《十不二門指要鈔》卷上；引見《大正藏》卷 46，頁 707，上 - 中。

習的意思)，亦即由於「煩惱生死」而後顯現出來的貪、瞋、癡乃至殺、盜、淫、妄之惡。而「性惡」則指內在的、天然的本性之惡。有了本性的、內在的「性惡」，才有後天的、外顯的「修惡」。

依照一般的佛教哲理，不管是後天的「修惡」或是先天的「性惡」，只要是「惡」，都必須「斷除」或「翻轉」（例如唯識的「轉識成智」）；當煩惱之「惡」完全斷除或翻轉之後，才能成佛。然而，知禮卻有完全不同的看法：不但先天的「性惡」不可斷除或翻轉，而且連後天的「修惡」也不可斷除或翻轉。（註 32）這種「不可」，不但是道德價值上的「應然」（ought to be），而且也是實際真象上的「實然」（to be）。也可以說，由於實際的真象上（所謂「諸法實相」），「修惡」和「性惡」無法斷除或翻轉，因此，在道德價值的判斷上，二者也就因而不應該被斷除或被翻轉。而這種不可斷除或翻轉「惡」的說法，從引文可以明白地看出，乃是建立在「當體全是」的「即」字意義之上。換句話說，由於煩惱「即」菩提，因此，根本沒有真實的煩惱（惡）存在。既然「本無惡，元是善」，那麼，還斷除什麼煩惱、翻轉什麼惡！

天台不斷（性、修二）「惡」的思想，與其「性具」思想有關；這顯然和陳博士的看法不相吻合。現在讓我們說明如下：天台把整個宇宙大分為「三種世間」：眾生世間、國土世間和五陰世間。又把「眾生（世間）」細分為「十（法）界」：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天等「六道」，以及聲聞、緣覺、菩薩、佛等「四聖」。而且，每一國土上所居住的每一類眾生，都有不同的性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，稱為「十如是」。因此，總結地說，宇宙中共有「三千法」。這三千法，本性地具足在每一眾生的每一心念當中；這即是天台宗所謂的「一念（心中本性具足）三千（法）」。（註 33）

就以十界眾生來說，地獄界的每一眾生，必定本性具足餓鬼乃至佛界

(註 32) 知禮以為不但先天的「性惡」不可斷除或翻轉，而且連後天的「修惡」也不可斷除翻轉；這似乎超越了智顛的看法。智顛以為，雖然「性惡」不可斷除（翻轉），但「修惡」卻可以而且必須斷除（翻轉）。有關二者的差異，我們將在下文再作討論。

(註 33) 參見註釋 15。

125 頁

等上面九界眾生的「三千法」。因此，地獄界的眾生，哪怕是罪大惡極的「一闍提」，也是本性具足佛界眾生（亦即諸佛）所具有的殊勝的「三千法」（三十二相等功德）。天台宗人以為，這即是「闍提不斷性善」的「佛性」思想。相反地，佛界眾生（亦即諸佛），也是本性具足地獄乃至菩薩等下面九界眾生的「三千法」。就至善的佛界眾生來說，下九界眾生的三千法都是惡法；(註 34) 因此，這即是「佛不斷惡法」的主張。事實上，不但地獄界和佛界眾生如此，其他各法界的眾生，也都本具其他九法界眾生的三千法。天台宗人把這種道理，稱為「十界互具」（註 35）。而佛界眾生（諸佛）之所以不斷惡法，依照前引知禮的說法，乃是由於「本無惡，元是善」，亦即「煩惱即菩薩」、「無明即法性」的相「即」道理使然。有關這點，明·傳燈的《傳佛心印記註》說得非常清楚：

故九界法起修惡時，是全性惡起修（惡）。既性起，則全修在性。性惡融通，任運攝得佛界。而此修惡，即是妙事，正屬所顯，豈屬所破！故不須緣理斷九也。若不論乎性惡者，則九界修惡，非從性起。非性之惡，定須破斷。離邊之中，必須別緣。正是他家歷別之義。(註 36)

從引文可以看出，後天的修惡，由於是由先天的性惡所生起，因此，後天的修惡也是「任運攝得佛界」，也是「妙事」，也是成佛時「所（要）」

-
- (註 34) 下九界眾生之所以尚未成佛，乃是由於本性之惡（性惡），引生貪、瞋、癡乃至殺、盜、淫、妄等後天的「修惡」使然。因此，這裏所謂下九界眾生的三千惡法，應指下九界眾生的性、修二惡而言。但為了強調起見，也可以只指修惡；因為，畢竟後天修惡的是否存有，才是成佛與否的關鍵所在。
- (註 35) 有關天台宗的「十界互具」、「一念三千」等道理，請參見智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 2- 上；《大正藏》卷 33，頁 693，上 -696，上。又見智顛，《摩訶止觀》卷 5-上；《大正藏》卷 46，頁 52，上 -54，上。) 一個簡要的說，則請參見註釋 15。虎
- (註 35) 溪懷則記，明·傳燈註，《傳佛心印記註》卷上；引見《卍續藏》冊 101，頁 399，d-400，a。

126 頁

顯（發的德性）」。因此，在上升到佛界時（成佛時），不可「破斷」下九界的修惡；否則就成了「他家」所說的「緣理斷九」了。在這裏，「他家」指的是「別教」的華嚴宗；而「緣理斷九」一詞中的「緣理」，指的是華嚴宗人攀「緣」真如之「理（體）」，把可以讓人上升到佛界（解脫成佛）的真如理體，當做分別、執著的對象（攀緣），並且將真如理體看做不具下九界的三千法（修惡）。這種空洞的理體，天台宗人有時稱之為「但理」或「但中」；其中的「但」字，顯然是僅僅、只是、單單是的意思。(註 37) 真如理空空洞洞地不具下九界的三千法，體悟真如理的佛界眾生（諸佛），也是空空洞洞地必須斷除下九界的三千法；這是天台宗人對於華嚴宗或「別教」的批評。而天台宗人之所以認為別教的「緣理斷九」錯誤，相反地，卻認為佛界不斷下九界的三千法（修惡），顯然是因為修惡由性惡生起（亦即引文所謂「性起」），而性惡又不可斷除的緣故。至於性惡的不可斷除，則是立基於「煩惱即菩提」、「無明即法性」的「即」字義之上。

事實上，智顛本人，在注解鳩摩羅什所譯《維摩詰經（卷中）·眾生品》的經句「無住為本」乃至「從無住本

立一切法」(註 38)時，也曾以法性和無明

(註 37) 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 2- 下，曾分別「圓人」(圓教信徒，即天台宗人)和「別人」(別教信徒，相當後來的華嚴宗人)之分的不同：『別人謂不空，但理而已。欲顯此理，須緣修方便。 圓人聞不空理，即知具一切法，無有缺減。』(引見《大正藏》卷 33，頁 703，中。)也就是說，別教人在聽聞「不空」的道理時，並不理解「不空」的道理之中，已經本具一切法；因此還必須「緣修方便」，亦即在三大阿僧祇劫的長時修行當中，以六波羅蜜等各種的方便法門為「(因)緣」，歷經十住、十行、十迴向乃至十地等不同的菩薩階位，積聚無量無邊功德，然後才能成就圓滿(的別教)佛果。相反地，圓教之人在聽聞「不空」的道理之後，就知道在這道理當中，已經本具無量功德(一切法)，因此不必歷劫修行，也不必「緣修方便」，即可「初發心時便成正覺」(《大方廣佛華嚴經》卷 9；引見《大正藏》卷 9，頁 449，下)，即可「一稱南無佛，皆已成佛道」(《妙法蓮華經》卷 1；引見《大正藏》卷 9，頁 9，上)。另外，傳燈，《性善性惡論》卷 1，則說：『若他別教，所宗但中佛性，惟具善而不具惡。』(引見《卍續藏》冊 101，頁 424，c。)可見，除了「但理」之外，天台宗人也以「但中」來批判別教(華嚴宗)。

(註 38) 這段經文的大意是：「善法」和「不善法」以「身」為本，「身」以「欲貪」為本，

的「無(有)本」、相互「依他」，來說明天台圓教之所以不同於別教的地方：

問：『無明依法性，即是法性為始；何得言無始？』

答：『若無明依法性是有始者，法性非煩惱，不可指法性為煩惱本。故言「無住為本」。若依法性立一切法者，無明不出法性，法性即為無明之本。此以法性為本。今經（指《維摩詰經》）撿覈煩惱之本法性，非煩惱故，言無住無本。既無有本，不得自住，依他而住。若說自住，望法性為他，亦得說是依他住也。說自住即別教意，依他住即圓教意。』（註 39）

這是對於「無明法性」，而後生起一切法這種創生論的進一步說明。引文先就無明和法性的本質，探討宇宙中的一切法是否有「（根）本」的問題。結果，智顛發現，二者本質完全相反；就像本質完全相反的甲、乙兩物，甲物就不可能生起乙物來。因此，不能說法性是無明的「（根）本」。這是《維摩詰經》之所以宣說「無住為本」的原因。但是，從另一個觀點來看，法性含容一切的事物（註 40），當然也含容無明；既然這樣，法性當然是無明和一切法的「（根）本」了。所以，湛然，《止觀輔行傳弘決》卷 6-4，在註解智顛《摩訶止觀》卷 6- 下「無明即法性，法性即無明」等文句（註 41）時，

「欲貪」以「虛妄分別」為本，「虛妄分別」以「顛倒想」為本，「顛倒想」以「無住」為本；而「無住則無本」。總結地說，則是：『從無住本，立一切法。』（詳見《大正藏》卷 14，頁 547，下。）

（註 39）智顛說，湛然略，《維摩經略疏》卷 8；引見《大正藏》卷 38，頁 677，上。

（註 40）一切法不出法性之外，智顛的這一說法，大約來自鳩摩羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》（亦即智顛常常引用的《小品般若經》）；該經卷 1，〈習應品〉，說：『菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見有法出法性者。如是習應，是名與般若波羅蜜相應。』（引見《大正藏》卷 8，頁 224，中 - 下。）引文中的「不見有法出法性」一句，和智顛所說「依法性立一切法」，有著異曲同工之妙。

（註 41）詳見《大正藏》卷 46，頁 82，下 -83，上。

就曾這樣說：『無明既其即是法性，但唯法性，何有無明！』。(註 42)

而最值得注意的是引文的最後幾個有關「自住」、「他住」的句子。智顛的原意是：無明既然無所本，那麼就無法「自住」（獨自存在），必須「依他而住」（依靠他物而存在）。而所謂「無明」的「他（物）」，當然是指無明的「（根）本」，亦即把無明含容在內的「法性」。更重要的是，智顛總結地說：「自住」是別教的說法，「他住」才是天台圓教的主張。

智顛的這兩句總結，顯然極為重要，因為後世許多天台學者對這兩句做了極大的發揮；其中，和我們主題有關的，則是從「無明即法性」的「即」字義，來加以闡釋。例如，宋·智圓，《維摩經略疏垂裕記》卷 9，就曾經幾乎一字不漏地引用湛然的《維摩經疏記》卷下的一段話（註 43），來說明「自住」、「他住」和「即」字之間的關係：

「自住即別教意」者，荊溪云：『是煩惱說（與？）法性體別，則是煩惱、法性自住，俱名為「自（住）」。亦可云：離煩惱外，別有法性，法性為他。亦可法性為自，離法性外，別有煩惱，煩惱為他。故二自、他，並非圓義；以其惑性定為能障，破障方乃定能顯理。「依他即圓」者，更互相依，更互相即。以體同故，依而復即。故別、圓教，俱云「自」、「他」，由體同、異，而判二教。今從各說，別自、圓他。』（註 44）

引文中的「荊溪」，是湛然的尊號。從「荊溪云」之後，一直到引文的最後，都是荊溪湛然之《維摩經疏記》當中的文字。湛然以為，別教把煩惱和法性看做是「體別」（不同的二物），因此，煩惱不依靠法性而存在，反之，法性也不依靠煩惱而存在。湛然顯然以為，「體別」（亦即本質不同）的無明和法性，不能做為對方的依靠。在這裏，「依靠」一詞當然是指「根本依靠」，亦即由無明為「（根）本」生起法性，或由法性為「（根）」

(註 42) 引見前書，頁 352，中。

(註 43) 湛然的原文，請參見《卍續藏》冊 28，頁 415，b。

(註 44) 引見《大正藏》卷 38，頁 830，中。

259 頁

本」生起無明。就煩惱（無明）和法性彼此都不能做為「根本依靠」這個意義來說，煩惱（無明）和法性都是「自住」（自己獨立存在）。

湛然進一步說，從另外一個觀點來看，別教也可以稱為「他住」論者。這是因為別教以為，離開煩惱之外，還有法性存在；相反地，離開法性之外，還有煩惱存在。也就是說，不管煩惱或法性，都有相對於它們的「他」者存在。就這個意義來說，煩惱相對於法性是「他住」，法性相對於煩惱也是「他住」。在此，「他住」一詞其實是「離開他者而獨存」的意思，並不是天台圓教所說「依靠他者而存在」的意思。

從天台圓教的立場來說，煩惱、法性各自獨存這兩種「自住」，以及煩惱之外別有法性、法性之外別有煩惱這兩種意義的「（離）他（而）住」，當然都不合乎圓教的道理。而錯誤原因則是，它們都是建立在煩惱（無明）和法性「體別」，以致「惑性」（煩惱）「定為能障」（必定能障礙法性的開顯），破了煩惱「定能顯理」（必定能開顯法性之理）的緣故。

而合乎天台圓教道理的，湛然則認為是：煩惱（無明）和法性二者，具有「更互相依，更互相即」的關係。這種關係建立在：煩惱和法性「體同」（本質相同）的道理之上。這是天台宗人，之所以主張「依他即圓」的原因。在這裏，「依他」是「依靠他者而（才能）存在」的意思，和別教所說「離開他者而獨存」的意思正好相反（詳前文）。

把法性視為和無明（煩惱）「體同」，這是從根本地建立起天台的「性惡」思想。法性是宇宙一切法的根源，這一根源「體同」於「惡」的無明，那麼，由這一根源所生起的

一切法，自然也是「（本）性（即）惡」了。事實上，「性惡」的主張，並不是只出現在智顗的《觀音玄義》之上；大同小異的說法，一再出現在智顗的其他作品當中。例如，《摩訶止觀》卷 8- 下，即說：

若即魔事具十界百法，在一念中，一切法趣魔，如一夢法具一切事，一魔一切魔，一切魔一魔，非一非一切。亦是一魔一切魔，一佛一切佛。不出佛界，即是魔界，不二不別。.... 別教不耐非法，故云「非我所宜」。圓教安之實際，故言「如我應受」。不畏非人，於

130 頁

生死有勇，是名不思議境也。（註 45）

引文一開頭，智顗就明白地說：「魔事」具足一切法 - 「十界百法」。（註 46）而「十界百法」當中，當然包括「佛界」；因此，魔界當然也本具佛界了。相反地，佛界也本具魔界。這樣一來，魔界和佛界其實是「不二不別」。而別教人，由於害怕魔事 - 「不耐非法」，以為魔事「非我所有」，必須澈底斷除。（這即是前文所說的「緣理斷九」。）相反地，圓教菩薩則把「非法」的魔事，以及犯了「非法」（魔事）的「非人」，視為和法性體同的「實際」（註 47），不但「應（該接）受」他（它）們，而且應該安住在「實際」之中 - 「安之實際」。

智顗不僅是從個人修習的「一念」心，來討論「佛界即魔界」，而且還從度化眾生的立場上，來闡明佛、魔一體的思想；他說：

魔界即佛界，而眾生不知，迷於佛界，橫起魔界，於菩提中而生煩惱；是故起悲。欲令眾生於魔界即佛界，於煩惱即菩提，是故起慈。慈無量佛，悲無量魔。

無量慈悲，即無緣一大慈悲也。(註 48)

總之，不管是從「法性即無明」、「無明即法性」這種「體同」的觀點來看，或是從「十界互具」、「佛界即魔界」的觀點來看，都可以得到

-
- (註 45) 引見前書，卷 46，頁 116，中。引文中，「非我所宜」、「如我應受」二句，乃鳩摩羅什譯《維摩詰經（卷上）·菩薩品》當中的經句。（詳見《大正藏》卷 14，頁 543，上。）
- (註 46) 十（法）界，即地獄界乃至佛界。十界眾生一一本具性、相等「十如是」，因此合為「百法」。（參見註釋 15）
- (註 47) 實際，智顗把它視為和「實相」意義相同的語詞。智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 8-下，曾列舉了和「實相」屬於「一法」，但卻「異名」的十二個名詞，其中包括「實際」一詞在內。（詳見《大正藏》卷 33，頁 782，下-783，上。）另外，在智顗的看法中，「實際」一詞其實也和「法性」一詞的意義相同；因為智顗把「實相」等同於「法性」。（詳見註釋 7。）
- (註 48) 智顗，《摩訶止觀》卷 8-下；引見《大正藏》卷 46，頁 116，中。

「性惡」的結論。可見「性惡」確實是天台宗的重要主張，並不像陳博士所以為的，僅僅只是天台宗人為「鈍根眾生」而施設的方便說而已。（註 49）

三、《觀音玄義》之「性惡」說的再商榷

陳博士把「性惡」視為天台宗人的方便法門，這一見解的是否妥當，必須回溯到「性惡」一詞的最初來源：智顗的《觀音玄義》。該書卷上，在「料簡緣了」的一個段落當中，提到了有名的「性惡」思想：

料簡緣、了者，問：『緣、了既有性德善，亦有性德惡否？』答：『具。』問：『闡提與佛，斷何善、惡？』答：『闡提斷修善盡，但性善在。佛斷修惡盡，但性惡在。』問：『性德善、惡，何不可斷？』答：『性之善、惡，但是善、惡之法門，性不可改，歷三世無誰能毀。復不可斷壞，譬如魔雖燒經，何能令善法門盡？縱令佛燒惡譜，亦不能令惡法門盡。如秦焚典坑儒，豈能令善、惡斷盡耶！』（註 50）

引文中的「性（德）惡」，即是天台性惡說的最初來源；而「具」字，後來則發展出天台的「性具」思想。引文明白說到，極惡的一闡提

（註 49）《天台緣起中道實相論》，頁 365，曾說：『《觀音玄義》中的性惡說……是對五時教之涅槃時鈍根眾生而開設的法門……』其中，「五時教之涅槃時」一詞，我們將在下文再作討論。

（註 50）引見《大正藏》卷 34，頁 882，下。

（註 51）從這段《觀音玄義》引文的上下文意來看，「具」字是「俱」字的略寫，它是「都是」、「全部是」的意思。也就是說，既有「性德善」，也有「性德惡」，二者全都具有的意思。但後代的天台宗高僧，對「具」字卻做深一層的解釋。宋·知禮，《觀音玄義記》卷 2，即這樣注解：『只一「具」字，彌顯今宗。以性具善，諸師亦知；具惡緣、了，他皆莫測。』（引見《大正藏》卷 34，頁 905，上。）而明·傳燈，《傳佛心印記註》，則更進一步說：『所謂「只一具字」，若不論「具」，則全無所以，烏足以稱圓？又與夫藏、通、別之有教觀者，何以異乎？是故今家稱圓，

(icchantika，或 ecchantika，(註 52))，雖然後天的「修善」都斷盡了，但「性善」卻仍然存在；相反地，佛雖然斷盡

了後天的「修惡」，但卻仍然存有「性惡」。而不管是性善或是性惡，都是「不可改」、「不可壞」的「法門」。

而爭論的關鍵則在引文一開頭的「科判」：「料簡緣、了」。陳博士以為，這段引文既然屬於「料簡緣、了」的段落，那麼，性善與性惡就和「正因佛性」無關，它只和「緣因佛性」和「了因佛性」有關。就陳博士看來，智顛所了解的「正因佛性」是「非緣（因）非了（因）」，亦即無法用語言文字來表達的「實相」。（註 54）

功在性具。……他家云「性具」者，只知性善也；特天台之少分耳！蓋天台之言「具」者，有性善焉，有性惡焉。於善、惡中，各有正與緣、了。」（引見《卍續藏》冊 101，頁 399，c-d。）從這兩段引文可以看出，不管是知禮，或是更後的傳燈，都把「具」字解釋為具足、具備；而「性具」的意思，也就成了本性具足、本性具備的意思了。當然，這樣的改變並沒有違背智顛原文的意思；因為智顛確實有本性具足、本性具備的意思。這可以從他所說「性之善、惡，但是善、惡之法門；性不可改，歷三世無誰能毀」這幾句話看出來。（詳前引文）

（註 52）一闡提，依照《大般涅槃經》的說法，有「不具信」（信不具）、「修善方便不具」、「進不具」、「念不具」、「定不具」、「慧不具」、「無常善不具」等意思。整體來說，那是指「斷善根」的眾生。該經卷 27 說：『「一闡」名信，「提」名不具；不具信故，名一闡提。……「一闡」名無常善，「提」名不具；以無常善不具足故，名一闡提。』（引見《大正藏》卷 12，頁 519，上。）而同經卷 26，又說：『何等名為一闡提耶？謂斷善根。』（引見前書，頁 518，上。）在這裏，智顛明白說到佛斷「修惡」。這和知禮等後代天台宗人，以為佛不但不斷「性惡」，也不斷下九界「修惡」（三千法）的主張，顯然有所不同。知禮等人的說法，建立在「十界互具」的「性具」思想上面；而「性具」雖然並不是智顛所首先提出的，但確實可以從他的思想當中引伸出來。因此，知禮等人的說法，並不違背智顛的本意。（詳前文）

(註 54) 《天台緣起中道實相論》，頁 365，曾說：『...《觀音玄義》中之性惡說，是就緣因了因上來說的 藉由對緣了因根源探討為方便，以導引眾生悟入非緣非了的正因佛性。』其中，「非緣（因）非了（因）」一句，乃《觀音玄義》卷上的句子；它的上下

133 頁

原來，《大般涅槃經》說到了正因、緣因和了因等「三因佛性」。(註 55) 正因佛性即是眾生成佛的主要因子；在智顛活動的時代和稍前（南北朝、隋朝），有關何謂正因佛性的討論，至少有十一家以上的不同說法。(註 56) 在這十一家（正因）佛性論的主張當中，大體分為兩類：(1) 以為正因佛性內存於眾生身心之中；例如河西道朗、莊嚴僧旻和招提白琰公所主張的「眾

文是：『若性德非緣非了，即是正因。』（引見《大正藏》卷 34，頁 878，中。）

(註 55) 《大般涅槃經》卷 28，曾說到了「生因」和「了因」等二因：『因有二種，一者生因，二者了因。能生法者是名生因；燈能了物，故名了因。煩惱諸結是名生因，眾生父母是名了因。如穀子等是名生因，地、水、糞是名了因。復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提；復有了因，謂佛性阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂六波羅蜜佛性。』（引見《大正藏》卷 12，頁 530，上。）同經又說：『因有二種，一者正因，二者緣因。正因者，如乳生酪；緣因者，如膠煖（原註：宋、元、明本作煖醇）等。』（引見前書，頁 530，中。）又說：『緣因者，即是了因。』（引見前書，頁 531，中。）又說：『眾生佛性，亦有二因，一者正因，二者緣因。』（引見前書，頁 530，下。）這樣看來，《涅槃經》只說到了兩種佛性：正因佛性和緣因佛性。第三種佛性 - 了因佛性，其實就是緣因佛性。正因

佛性是眾生成佛的主要因子，就像過去世的「煩惱諸結」一樣，乃生命體之所以流轉生死的主要原因 - 「生因」（正因）；也像牛乳乃酪之形成的主因 - 「生因」（正因）一樣。而緣因佛性即是了因佛性，則是眾生成佛的次要助緣。就像父母親乃是生命體之所以出生的助緣一樣，也像酵母菌乃是乳酪形成的助緣一樣。經文只說到「正因佛性」和「緣因佛性」（了因佛性）兩種，但是智顗等天台學者，則把緣因和了因分開，以為緣因是指福德因緣，亦即各種善行；而了因則指般若智慧。福、慧雙修，再加上正因佛性，即可保證成佛。這樣，《涅槃經》的二因佛性，變成了三因佛性了。天台宗人之所以把二因細分為三因，應該是受到經文「燈能了物，故名了因」這句經文的啟發。般若智慧，就像明燈一樣，能夠照了無明癡暗；這是許多《般若經》所說到的。因此，就把各種成佛前所應修習的善行，細分為布施乃至禪定等五波羅蜜（緣因），以及第六般若波羅蜜（了因）這兩種。再加上正因，「三因佛性」的說法於焉形成。

(註 56) 和智顗同屬隋朝佛學大師，但年紀稍小的吉藏(549-623)，在其《大乘玄論》卷 3 當中，曾說到當時有關「正因佛性」的不同主張，共有十一家之多（不包括吉藏自己）。（詳見《大正藏》卷 45，頁 35，中 -37，上。）

134 頁

生為正因佛性」，又如地論師所主張的「阿梨耶識為正因佛性」等。(2) 以為正因佛性是眾生身心之外的抽象之「理」；例如竺道生、白馬寺愛法師所主張的「（眾生）當（來必定成就佛）果為正因佛性」，再如和法師、靈味寶亮法師所主張的「真諦為正因佛性」，又如攝論師所主張的「第一義空為正因佛性」等。（註 57）筆者曾以「指心派」和「指境派」，分別稱呼這兩種不同的正因佛性論。（註 58）

而智顗的主張大約介於這兩派說法之間。他在《妙法蓮華

《經玄義》卷 4- 下，一方面說：『「知法常無性」者，實相常住無自性... 無性亦無性，是名無性。... 又「無性」者，即正因佛性也。』（註 59）這樣看來，「常住」而又「無」（自）性」的「實相」，即是「正因佛性」。因此，在兩類正因佛性論的說法當中，智顗的佛性論似乎屬於「指境派」。但是，另一方面，智顗又以為「實相」和「如來藏」、「中實理心」具有相同的意義。這樣，正因佛性（實相）就不再是外於眾生身心的道理 - 「境」，而是內存於眾生身心之中的「心」了。智顗的正因佛性論，也因而不再是單純的「指境派」，而是染有「指心派」的色彩了。

然而，不管智顗的正因佛性論是指心派或指境派，有一點可以肯定的是：智顗以為，正因佛性是超越世間的「實相」，而緣因和了因二佛性則指開發實相的福德與智慧。《觀音玄義》卷上，說：『了是顯發，緣是資助。資助於了，顯發法身。了者即是般若觀智，亦名慧行正道，智慧莊嚴。』

（註 57）有關這十一家佛性論的主張及其代表人物，請見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：木鐸出版社，1983，第 17 章。

（註 58）參見楊惠南，《吉藏》，台北：東大圖書公司，1989，頁 76-81。

（註 59）引見《大正藏》卷 34，頁 58，上。其中，「知法常無性」一句，乃《妙法蓮華經·方便品》當中的經句。上下文是：『諸佛兩足尊，知法常無性；佛種從緣起，是故說一乘。是法住法位，世間相常住；於道場知己，導師方便說。』（引見《大正藏》卷 9，頁 9，中。）

（註 60）智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 8- 下，曾說：『實相之體祇是一法，佛說種種名。亦名... 虛空佛性、如來藏、中實理心、非有非無中道第一義諦... 無量異名，悉是實相之別號，實相亦是諸名之異號耳。』（引見《大正藏》卷 33，頁 782，中 - 下。）

緣者即是解脫，行行助道，福德莊嚴。」（註 61）從引文可見，世間的各種善行等福德，即是「緣因」，那是資助「了因」（般若智慧）之開發的助緣。而般若智慧之「了因」，則是令菩薩成佛、顯現「法身」、發明「正因」的助緣。

而不管是善或是惡，都不可能用來描寫正因佛性，因為依照智顛的了解，正因佛性即是實相，而實相是不可言詮的。也就是說，做為與實相同義的正因佛性，固然必須是《觀音玄義》所說的「非緣非了」（註 62），但也必須是「非善非惡」的。筆者以為，這是《觀音玄義》之所以將性德善與性德惡的討論，放在「料簡緣、了」的段落當中分析，而不放在「料簡正因佛性」的段落當中討論的原因。（註 63）因此，不能因為這些討論放在「料簡緣、了」的段落當中，就以為它和正因佛性無關。

事實上，智顛往往把正因、緣因和了因等三因佛性，視為不可分割的一體。這是因為在天台「圓教」的道理當中，三因佛性和真性軌、觀照軌、資成軌等「三法」（三軌）之間，乃相互等同的關係；而「三法」則具有「非一非異」的一體性（註 64）。因此，當我們說，緣、了二因具有性德善或性德惡

（註 61）引見《大正藏》卷 34，頁 880，中。

（註 62）有關「非緣非了」一句，請參見註釋 54。

（註 63）《觀音玄義》的原文當中，並沒有「料簡正因佛性」一節。事實上，整部《觀音玄義》雖然出現「三（因）佛性」乃至「正因（佛性）」等名詞，但卻不是以討論正因佛性為主軸；而是以討論緣、了二因為主軸。相信這也是該書在討論性善、性惡時，只討論緣因和了因，而不討論正因的原因。（參見《大正藏》卷 46，頁 877，上 -892，上。）（註 63）

（註 64）智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 5- 下，說到了「三法妙」。而所謂「三法」，又名「三軌」，即真性軌、觀照軌和資成軌。其中，「軌」字乃「軌範」的意思。也就是說，這三法（軌）可以軌範一切佛法，包括天台宗人所說的藏、通、別、圓等四教的教理。前三教暫且不論；如果就天台「圓教」來說，真性軌是：『不偽名真，不改名性，即

正因常住』。觀照軌是：『真性寂而常照... 即是第一義空』。而資成軌則是：『真性法界，含藏諸行，無量眾具，即如來藏』。（皆見《大正藏》卷33，頁741，中-742，中。）因此，三法即是三因佛性；智顛自己也確實說過：『真性軌即正因（佛）

136 頁

時，不能不預設正因之中也同樣具有性德善或性德惡。也就是說，性德善和性德惡不但是就緣、了二因來說，而且也是就正因來說。三因都具有性德善和性德惡。

有關這點，後代的天台學者表達得相當清楚。唐·湛然，《止觀輔行傳弘決》卷5-3，即曾說：『彼又問：「既有性德善，亦有性德惡不？」答：「具有。」... 能知此者，方可與論性德三因。』（註65）引文中，湛然在討論「性德」時，並不將它單獨放在緣、了二因之下來談；而是和「三因」相提並論，稱之為「性德三因」。可見性德的善、惡問題，決不單單是緣、了二因的問題，而是包括在正因之中的三因問題。有關這點，明朝的傳燈也深深了解；他說：『蓋天台之言「具」者，有性善焉、性惡焉。於善、惡中，各有正與緣、了。... 是以今家所明，性具三因善、惡。』（註66）引文中，傳燈明白說到，不管是性善或是性惡，都是就三因而說，並不只就緣、了二因而說。另外，湛然還說：『是故他解，唯知闡提不斷正因，不知不斷緣、了。』（註67）既然一闡提不斷「正因（佛性）」，就等於說，一闡提不斷「性善」。因為，一闡提不斷「性善」，乃前引《觀音玄義》所明白說到的；而現在湛然又說，一闡提不斷「正因（佛性）」，不就等於說，「性善」就是「正因（佛性）」了嗎？可見，「性善」原本可以和「正因（佛性）」相提並論的。那麼，與「性善」相對的「性惡」，為什麼就不可以和「正因」相提並論，非要限定在緣、了二因之下，才能討論呢？陳博士以為，性惡只是針對緣、了二因而提出的「權巧方便之說」，並不是針對「代表實相

性，觀照軌即是了因（佛）性，資成軌即是緣因（佛）性。』（引見前書，頁744，下。）而這三法

之間的關係則是：『名雖有三，祇是一大乘法也』；『此三不定三，三而論一；一不定一，一而論三，不可思議』。(皆見前書，頁 741，中。) 這樣看來，和三法一一相等的三因佛性，必然也具有『亦一亦非一，亦非一非非一』(引見前書，頁 742，下) 這種關係。

(註 65) 引見《大正藏》卷 46，頁 296，上 - 中。

(註 66) 《天台傳佛心印記註》卷上；引見《卍續藏》冊 101，頁 399，b-d。引見《大正藏》卷 46，頁 296，上。

137 頁

涵義」的正因而說。(註 68) 從以上的分析看來，這一說法顯然是沒有根據的。

退一步來說，即使強調三因之間的「異」(差別性)，而不討論它們的「一」(一體性)，同樣也不能得到正因不具性德善、惡的結論。至少，從後代天台宗人的著作當中，我們不得不承認性德善、惡確實是就三因而說，並不是只就緣、了二因而說。事實上，緣、了二因既然是後天的、相對的福慧，那麼，就不應該有先天的、絕對的「(本)性」問題；因此，緣、了二因本具性德善或性德惡，這樣的說法才是真正的「權巧方便之說」。正確的說法應該是：由於正因本具性德善或性德惡，而緣、了二因又依正因而施設，(註 69) 因此，也可「方便地說」緣、了二因本具性德善或性德惡。有關這點，湛然，《止觀輔行傳弘決》卷 5-3，說得相當清楚：『以不斷性惡故，緣了本有。』(註 70) 而傳燈，《傳佛心印記註》卷上，則更加明白地

(註 68) 《天台緣起中道實相論》，頁 396-397，曾說：『就三因佛性言，真正代表實相涵義的是正因佛性... 正因佛性是實相，即三因佛性中代表實相的，是正因佛性。故不能以三因佛性的「三即一，一即三」，而認為緣了因下的性惡說即合乎智者三因佛性的實相義，亦即緣了因之論，乃權巧方便之說，不可加以定執，其目的在凸顯正因佛性。若以正因佛性

的離四句立論，性之本質乃是非善、非惡、非亦善亦惡、非非善非非惡。」陳博士的意思是，正因既然即是不可言詮的實相，就應該離善、惡，不可說它是性善或是性惡。能說性善、性惡的，只有緣、了二因。陳博士的說法，必須預設智顛的「實相」觀，確實是非善非惡、不可言詮的抽象之理。而事實上，智顛固然在很多地方說到「實相」的不可言詮；但卻也在不少地方說到「實相」乃是「妙有」、「真善妙色」乃至「實際」、「如來藏」、「中實理心」等。（詳見智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 8- 下；《大正藏》卷 33，頁 782，中 - 下。）因此，當智顛宣說「實相」（亦即正因）本具性德善、惡時，筆者並不覺得突兀，也不覺得那只是陳博士所謂的「權巧方便之說」。

- （註 69）依照天台「法性即無明」而生起一切法的創生論，「緣、了二因依正因而施設」一語，也可以改成「緣、了二因由正因而生起」。這是因為依照天台的哲理，正因佛性即是實相，而實相即是能生一切法的法性；所以，正因即能生起包括緣因（一切世間福德善行）和了因（一切世間般若智慧）等一切法。有關這點，我們可以從下文所引傳燈的話，得到進一步的證明。
- （註 70）引見《大正藏》卷 46，頁 296，上。引文中的「緣了本有」，原作「緣因本有」；

說：

正因是一性，善、惡緣了屬二修。既性起，則全修在性。……而此修惡，即是妙事，正屬所顯，豈屬所破？故不須緣理以斷九也。若不論乎性惡者，則九界修惡，非從性起。非性之惡，定須破斷。（註 71）

引文中明白說到，屬於修善或修惡的緣、了二因，由「一

性」的正因所生起；這即是引文所謂的「性起」。修善暫且置而不論，就以下九界才有的修惡來說，由於屬於緣、了二因的這些修惡，乃由正因所「（本）性（生）起」，因此，在成為佛界眾生（諸佛）的解脫過程當中，這些修惡就不必斷除。在這裏，我們再一次看到正因生起（性起）緣、了二因的說法。而正因本具性惡（善），因此，由之而生起的緣、了二因等修惡（善），也方便地說它們本具性惡（善）-「全修在性」。相信這是湛然之所以會說，「以不斷性惡故，緣了本有」（詳前文）的原因。

前文已經說過，陳博士把「性惡」視為天台宗的方便說；而其最有力的證據則是：《觀音玄義》自稱性惡思想乃針對「涅槃時」的「鈍根弟子」而說。（註 72）事實上，《觀音玄義》卷上，確實曾說：

若約《涅槃》，即有二種，所謂利、鈍。如身子之流，皆於《法華》悟入。八義具足，不待《涅槃》。若鈍根弟子，於《法華》未悟者，更為此人，卻討源由，廣說緣、了，明三佛性。若論性德了因種子，修德即般若，究竟即成智德菩提。性德緣因種子，修德成解脫斷德涅槃。若性德非緣非了，即是正因；修德成就，則是不縱不橫，三

但原註則說，「因」字在「校對本」中，作「了」。現依上下文意，將「因」字改為「了」。

（註 71）引見《卍續藏》冊 101，頁 399，d-400，a。

（註 72）《天台緣起中道實相論》，頁 365，曾說：『...《觀音玄義》中之性惡說... 是對五時教之涅槃時鈍根眾生而開設的法門...。』同書，頁 398，也說：『《觀音玄義》論述性德善惡，主要是針對涅槃時鈍根眾生而說的法門...。』

點法身。故知《涅槃》所明，卻說八法之始，終成智斷，十義具足。（註 73）

在這裏，所謂「八義」（八法）、「十義」，指的是以八種或十種道理，來解釋何謂「觀世音」、何謂「普門（品）」（註 74）。「十義」是：人法、慈悲、福慧、真應、藥珠、冥顯、權實、本、緣了、智斷。而前面八種則為「八義」。引文當中，智顛說到，眾生有利根和鈍根兩種。在對利根眾生宣說《（妙）法（蓮）華（經）》時，只用到了十義中的前八義即可；而鈍根眾生則必須等到宣說《（大般）涅槃（經）》時，以全部的十義，才能完成度化的工作。這樣看來，十義中的最後兩義-緣了和智斷，乃是佛陀宣說《涅槃經》時，為鈍根眾生而施設的「權巧方便」法門。連帶著，在宣說「緣了」法門時，其中的性德善和性德惡等問題，也成了度化鈍根眾生的「權巧方便」法門了。

也許，《觀音玄義》的本義，確實是把「十義」中的「緣了」，看做是「涅槃時」為了度化「鈍根弟子」的權巧方便法門。但是，單憑這一薄弱的理由，忽略天台的整體教義，很難遽下斷言：「性惡」乃天台圓教的「權便方便之說」。原因如下：

首先，前面的引文明白說到，佛陀為鈍根眾生宣說《涅槃經》中之「緣了」二因的目的，是為了更進一步闡明「三因佛性」的道理 - 所謂「廣說緣、了，明三佛性」。而實際上，《涅槃經》也確實不只討論緣、了二因，還討論了正因佛性。如果《涅槃經》確如天台判教所說的那樣，乃為鈍根眾生而說，那麼，緣、了二因固然針對鈍根眾生而設，正因也應該是針對鈍根眾生而設。把正因抽離開來，以為它是針對利根眾生宣說的「實相」，其他二因則是針對鈍根眾生施設的「權巧方便之說」；這樣的做法，顯然有失《涅槃經》三因齊說的經旨，也違背天台將整部《涅槃經》判為鈍根法門的目的。

（註 73）引見《大正藏》卷 34，頁 878，中。

（註 74）智顛的《觀音玄義》，是註解《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門》的巨作。

事實上，三因佛性的道理，在《涅槃經》中固然是對鈍根而說；但在其他經典當中，卻可以為利根而說。例如，智顛即將《妙法蓮華經》判為宣說（三因）佛性的「圓教」經典。智顛之前，《妙法蓮華經》往往被中國佛學界，視為不談「常住」和「（正因）佛性」等道理的「不了義經」（註 75）；但智顛卻一再反駁這種說法，以為該經和《涅槃經》一樣，都是討論「常住」和「（正因）佛性」的經典。例如：

碌碌之徒，隨名異解.... 唯見《涅槃》佛性之文，不見雙樹有一乘之旨。彼文親說，佛性亦一，一即一乘。而人云：此乃《涅槃》一乘是佛性，《法華》一乘非佛性。.... 但《涅槃》以佛性為宗，非不明一乘；今經（指《法華經》）以一乘為宗，非不明佛性義。（註 76）

由此可見，在天台宗人的眼裏，「（正因）佛性」是屬於「圓教」的道理。既然這樣，《涅槃經》中為鈍根眾生所宣說，但同樣是屬於「（正因）佛性」道理的內容，怎麼會是「權巧方便之說」呢！

陳博士之所以會有這種見解，顯然來自於她對《涅槃經》的誤解。依照天台宗人的說法，涅槃時所宣說的《涅槃經》，不必然全都是「不了義」的道理；為鈍根眾生所宣說的道理，也不必然全都是「權巧方便之說」。這是因為《涅槃經》的內容，屬於「拈捨教」或「扶律談常教」的關係。（註 76）

（註 75）智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 3-上，曾說：『常途云：《法華》不明常者，祇是三藏耳。』（引見《大正藏》卷 33，頁 709，下。）另外，比智顛稍後的吉藏，在其《法華玄論》卷 2 當中，也說：『舊云：從《小品》至《法華》皆無常。』（引見《大正藏》卷 34，頁 374，下。）又說：『舊云：此《（法華）經》但明緣因成佛，未明佛性正因，故因亦未妙。』（引見前書，頁 374，上。）可見智顛之前的中國佛學界，往往把《妙法蓮華經》視為不談「常住」和「正因佛性」的不了義經。

（註 76）智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 5-下；引見《大正藏》卷 33，頁 747，上。

(註 77) 「拈捨教」一詞，應該是來自湛然的用語。湛然，《法華玄義釋籤》卷 2，曾比較《法華》和《涅槃》二經的異同：『一家義意，謂二部同味，然《涅槃》尚劣。何者？《法華》開權，如破大陣。餘機至彼（指《涅槃經》），如殘黨不難。故以《法華》

141 頁

它的特色，諦觀《天台四教儀》，說得相當清楚：

次說《大（般）涅槃（經）》者，有二義：一、為未熟者，更說四教，具談佛性，令具真常（註 78），入大涅槃。故名拈捨教。二、為末代鈍根，於佛法中，起斷滅見，夭傷慧命，亡失法身，設三種權，扶一圓實。故名扶律談常教。然若論時、味，與《法華》同；論其部內，純、雜小異。（註 79）

引文中，說到了《涅槃經》的兩種內容：(1) 拈捨教，這是為那些聽聞了《華嚴經》、《阿含經》、《維摩詰經》、《般若經》和《法華經》等大、小乘的經典之後，還沒有解脫受益的「未（成）熟者」，再一次地

為大收，《涅槃》為拈捨。」（引見《大正藏》卷 33，頁 823，下。）可見「拈捨」一詞來自湛然；而它的意思則是：佛陀利用入涅槃前的不久時日（依一般說法，乃一日一夜），為那些尚未解脫的眾生，追說藏、通、別、圓等四教道理，好讓他們受益解脫。

(註 78) 諦觀，《天台四教儀》，曾有下面的一段問答：『問：此《（涅槃）經》具四教（指藏、通、別、圓），與前方等部具說四教，為同為異？答：名同義異。方等中四，圓則初後俱知常；別則初不知，後方知；藏、通則初後俱不知。《涅槃》中四，初後俱知。』（引見《大正藏》卷 46，頁 775，下。）這樣看來，引文中所說的「具談佛性，令具真常」的「具」字，是指《涅槃經》中所宣說的四

教，都含有「佛性」等「真常」的道理在內。

(註 79) 引見《大正藏》卷 46，頁 775，下。

(註 80) 依照天台宗人的說法，釋迦說法依其先後共有五時：
：(1) 華嚴時，釋迦初成佛，為利根大菩薩們宣說《華嚴經》。(2) 鹿苑時，釋迦在鹿野苑，為憍陳如等五位聲聞比丘，宣說四《阿含經》。(3) 方等時，釋迦進而為三乘人宣說《維摩詰經》等各類「方等經」(大乘經)。(4) 般若時，釋迦為三乘人宣說《摩訶般若波羅蜜經》等各類《般若經》。(5) 法華、涅槃時，釋迦為最上根眾生宣說《妙法蓮華經》，並在逝世前，為根機未熟的鈍根眾生宣說《大般涅槃經》，追說前四時及第五時之《妙法蓮華經》等各類經典所含之藏、通、別、圓各教道理。依照天台的這種「五時教」判，《涅槃經》是釋迦最後所宣說的經典；在宣說這部經典之前，釋迦還宣說了《華嚴經》

142 頁

宣說藏、通、別、圓等「四教」，好讓這些眾生能夠在聽聞四教之後，體悟「佛性」的「真常」道理，並證入「大涅槃」中，解脫成佛。(2) 扶律談常教，這是害怕那些「末代鈍根」眾生，「起斷滅見，夭傷慧命，亡失法身」，因而在《涅槃經》中，宣說藏、通、別等三種「權」教，好讓他們因而聽聞圓「實」之教。

從以上的分析，我們知道，釋迦宣說《涅槃經》，乃是回顧式地補充說明祂這一生所說過的所有道理。這些道理，由淺入深，包括三藏教、通教、別教和圓教等「化法四教」。宣說的對象是「未熟者」、「末代鈍根」。而其目的則是為這些未熟者、末代鈍根，採取「考試前夕惡補」式的教學方式，好讓在短短的時間之內，(註 81) 能夠通達四教中的「佛性」、「真常」之理，(註 82) 並悟入大涅槃，解脫成佛。這樣看來，《涅槃經》的內容，顯然含有藏、通、別、圓等四教的道理在內。有關這點，智顛，《四教義》卷 1，確實也曾說到：『《大涅槃》名諸佛法界，四教皆入佛性涅槃。』(註 83)

因此，儘管《涅槃經》是為「未熟者」、「末代鈍根」而說，但並不表示它的內容全部都是「不了義」的「權巧方便之說」。在《涅槃經》所包含的四教當中，也許藏、通、別等三教是「權」，但圓教卻是「實」。而性善、性惡，即使是像《觀音玄義》所說的，是涅槃時為「鈍根弟子」所施設的法門，仍然可以是圓實之教，不必一定是像陳博士所說的那樣，僅僅是「權巧方便之說」。

四、結論

從以上的分析看來，不管是從「性具」思想，或從「三因佛性」的一體而不可分割性，乃至從《涅槃經》的屬性等等觀點來考察，我們都會得到相同的結論：「性惡」確實是天台的圓實教義，而不是像陳博士所說的，

乃至《法華經》等大、小乘的經典。

(註 81) 依照天台宗人的說法，釋迦乃利用逝世前的一日一夜，宣說《涅槃經》。

(註 82) 參見註釋 78。

(註 83) 引見《大正藏》卷 46，頁 725，上。

僅僅是涅槃時釋迦為鈍根眾生所宣說的「權巧方便之說」。特別是從「法性即無明」、「無明即法性」的觀點來看，「性惡」乃法性和無明二者相「即」這種思想的必然結論。

陳博士以為，等同於不可言詮之「實相」的「正因佛性」，應該是非善非惡，而不應該是「性善」或「性惡」。因此，不管是性善或是性惡，都是就緣、了二因而說，並不是就正因而說。陳博士的看法，必須預設天台的「實相」觀，僅僅建立在《摩訶般若波羅蜜經》，乃至龍樹、提婆之《中論》、《十二門論》、《百論》等三論的「實相」觀之上；也就是必須僅僅建立在陳博士所謂「緣起中道實相論」之上。

(註 84) 這些屬於印度中觀學派 (Madhyamika) 的經典和論典，往往以遮詮的方式，來描寫「實相」。然而，筆者發現，智顛的「實相」觀，並不全然是中觀學派遮詮式的「實相

」觀，而是雜有濃厚的印度瑜伽行派 (Yogacara-vada) 的內涵；這一內涵，來自中國早期瑜伽行派的兩大代表流派 - 地論宗和攝論宗。有關這點，可以從「法性法無明」、「無明法性」的宇宙創生論看出來；這一宇宙創生論，乃智顛批判地吸收自地論和攝論二宗的創生論。

印順法師，〈禪宗是否真常唯心論〉，曾說：

然中觀與瑜伽，皆空論與（瑜伽）唯識論，在成立染淨因果時，不許法性能起、能生；從不將心與性混一，而作萬化之本。然大乘有第三系（原註：賢首家稱之為法性宗），卻不如此。空與心融合，自心清淨與法性清淨融合，以即心即性、即寂即照之真常心為本，說「性起」、「性生」。……真常唯心，決不離法性而說唯心所現也。（註 85）

引文中的「法性能起、能生」、「心與性混一」、「即心即性」乃至「性起」等語，讓我們想起智顛等天台宗人的一些用詞：「唯信此心但是法性」、「起是法性起」、（註 86）「若觀法性心」、（註 87）「法性本來清淨」、（註 88）

（註 84）參見註釋 3。

（註 85）引見印順，《妙雲集（下編）·無諍之辯》，台北：正聞出版社，1987(7 版)，頁 171-172。

（註 86）以上皆見智顛，《摩訶止觀》卷 5- 上；引見《大正藏》卷 46，頁 56，中。

「（修惡）既性起，則全修在性」。（註 89）這樣看來，天台智顛「法性法無明」、「無明法性」的宇宙創生論，哪裏是單純的中觀學派的遮詮「實相」觀。天台智顛的「實相」觀，不但染有濃厚的瑜伽行派色彩，而且還是道道地地的「真常唯心」論哩！

誠然，在智顛的作品當中，往往以遮詮的方式，來描寫「實相」。但是，不能因此就遽然斷言智顛的「實相」觀，具有中觀學派的遮詮特質。印順法師曾引證瑜伽行派和真常唯心系的作品，例如《成唯識論》、《辨中邊論》、《楞伽經》等，然後下結論說：『佛法中任何（真常）唯心論，莫不歸結於境空心寂，超越能所對待之自證。故摭拾少許心亦不可得等語句，以為非（真常）唯心論，實屬不可。』（註 90）當我們判斷天台「實相」論的特質之時，印順法師的這幾句話，確實值得深思。

（註 87）《摩訶止觀》卷 7- 上；引見《大正藏》卷 46，頁 88，下。

（註 88）《摩訶止觀》卷 5- 下；引見《大正藏》卷 46，頁 63，下。

（註 89）虎溪懷則記，明·傳燈註，《傳佛心印記註》卷上；引見《卍續藏》冊 101，頁 399，d。

（註 90）詳見印順，《妙雲集(下編)·無諍之辯》，頁 172-173。

摘要

古來即有天台宗主張性具、性惡的說法。陳英善博士卻以為性具、性惡乃天台宗的方便教義，而其主要哲理則是鳩摩羅什以來之遮詮式的「實相」。本文試圖以智顛「法性即無明」的主張為主軸，輔以「正因佛性」等概念的分析，證明天台宗的哲理，含有來自於地論師和攝論師之宇宙創生的理論內涵；而其「法性」一詞，則染有濃厚的「實相」意涵當中。而性具、性惡也確如古來學界所公認，乃天台宗的「圓教」思想，並非陳博士所以為的方便教義。