

評〈從「法性即無明」到「性惡」〉

陳英善

中華佛學研究所

佛學研究中心學報第二期(1997.07)

頁 73-127

頁 73

前言

楊惠南教授來電邀請對其所著〈從「法性即無明」到「性惡」〉一文（發表於《佛學研究中心學報》第一期，1996）作一些回應。因此文乃是對拙著《天台緣起中道實相論》所作的評述，試圖從「法性即無明」、十法界互具、…等來說明天台思想在於「性惡」，而非如拙著所言的「緣起中道實相」。於理於情上，這份回應工作就落在筆者身上。除了本文的回應之外，希望有第三者乃至更多的讀者來參與此課題的討論。

因此，本文的撰寫，希望儘量能就事論事來討論問題，而非你我個人之問題，是依文本來討論的。所以，在本文中將〈從「法性即無明」至「性惡」〉一文，（註 1）簡稱為〈楊文〉；《天台緣起中道實相論》一書，（註 2）稱之為《陳書》。而筆者則嘗試以讀者的角色來探討《陳書》與〈楊文〉之間所呈現的問題。

從〈楊文〉中，可以很清楚地看出其立論基礎，主要在於「法性即無明」（「無明即法性」）；由此一詞的分析中，而推論出智者思想含有極為濃厚的二元創生論；（註 3）然後又以極不確定地語氣說不適合定

（註 1）台北，國立台灣大學文學院佛學研究中心印行，《佛學研究中心學報》第一期，1996，頁 111-144。

(註 2)台北，東初出版社，1995。

(註 3)如〈楊文〉云：『智顗「無明法性」乃至「法性法無明」的創生論，

頁 74

在二元論，(註 4) 而可能是一元論，因為「無明即法性」是一體的；(註 5) 甚至將此一元創生論或二元創生論說成是智者創生論的吊詭。(註 6) 不論一元創生論也好；或二元創生論也好；或二者兼之的吊詭之創生論也好，皆顯示了〈楊文〉將智者的思想定位在「創生論」，皆將之視同印順法師三系說下的「真常唯心」，(註 7) 以及如牟宗三的存有論(〈楊文〉將

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.....』(頁 121)。另又云：『這種意義的宇宙創生論，不能說僅僅.....；而是染有地論和攝論二師之創生論的濃厚色彩』(頁 117)。又云：『什麼樣的觀點才合乎天台的哲理呢？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」為「(助)緣」，而後生起萬法的二元創生論』(頁 116)。〈楊文〉以此來解釋智者思想，基本上是有問題，詳見下文之分析(參見本文〈二、〈楊文〉將智者定位為二元與一元相互吊詭的創生論之謬判〉)。

(註 4)如〈楊文〉云：『然而，把「無明法性」的創生論，定位在「二元的創生論」，似乎不夠如實」(頁 121)。

(註 5)如〈楊文〉云：「因為智者在《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』」(頁 121)。

(註 6)如〈楊文〉云：「可見，把智顗的法性、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」(頁 122)。此吊詭之情形，乃是〈楊文〉預設下才會發生的情形，與智者思想不相干

(於後詳述之)。

(註 7)如〈楊文〉云：『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，……印順法師曾這樣描寫真常唯心論者：『真常者，……』，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』（頁 117-118）。從這段文中，亦可看出〈楊文〉認為智者一方面批判地論師和攝論師的創

頁 75

牟宗三視天台為「存有論地圓具一切法」解釋為宇宙創生論，並不合牟宗三之意思）。（註 8）〈楊文〉此立論，基本上是有問題，且與其斷章取義解讀「法性即無明」有關；另〈楊文〉亦依此論斷來反駁《陳書》之論點，認為《陳書》只是單純的、僅僅的以《般若》思想或龍樹等三論思想來解釋天台智者，（註 9）此可說〈楊文〉斷章取義所致。《陳書》所論的實相，並非單純的、僅僅的以遮撥的「空」來解釋，而是基於

生論，而另一方面智者自己又掉入創生論中，且此種創生論是「真常唯心」。

(註 8)參〈楊文〉，頁 118。另於〈楊文〉（註 19）中說到『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』（頁 119）。顯然地，將牟宗三之天台存有論理解成宇宙創生論，有違牟宗三之看法，因為牟宗三視天台之存有論是不能創生的，只有儒家的存有論才具備創生（參《圓善論》頁 264，台北，學生，1985）。有關牟宗三存有論之謬，在《陳書》第十章〈檢視近代學者所理解的天台學〉第一節〈檢視牟宗三所理解的天台學〉已批判之，並明言「天台所謂的生，是依緣起而生」，而非創生論之生（頁 452）。

(註 9)如〈楊文〉云：『因此，當「實相」一詞同義於「法性」時，智者所說的「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.....』(頁 113)，言下之意，是認為《陳書》將天台思想視為只是單純的般若、三論思想。此明顯地不合《陳書》的論點(於後申述)，《陳書》從未視天台思想只是單純的空宗意義下的般若、三論思想，況且《陳書》於第十章〈檢視近代學者所理解的天台學〉中，明顯地在批判以空宗為立場的論點；同樣地，天台智者對三論宗(羅什、僧肇等人)亦有微詞，認為其立論偏於「通教」，雖然智者也幫龍樹的「空」作合理的解釋，認為龍樹用「空」乃是「外適時宜」(《大正藏》卷 46，頁 55 上)，但也可明顯地看出智者並不同意以「空」來解釋經典。在此情況下，怎會變成《陳書》僅僅、只是單純以「空」解智者實相？

頁 76

「緣起」來論述。此亦可看出〈楊文〉並未了解《陳書》之立論。因此，在處理〈楊文〉理論基礎所存在的問題之前，務必先將其對智者論著及《陳書》中的斷章取義指出。

〈楊文〉除了從「法性即無明」建立出天台智者的吊詭性創生論，進而由此錯誤的預設來建立性惡說，(註 10)將此性惡說視為天台宗的哲學特質，(註 11)用以反駁《陳書》將天台思想定位在智者的緣起中道實相。在此，〈楊文〉大多引用唐宋明天台宗諸論著作作為性惡立論基礎及反駁依據，但〈楊文〉明顯地忽略了此之反駁並無效，因為〈楊文〉把《陳書》中所論的天台智者思想與唐宋明天台學相混淆，(註 12)況且從陳氏有關唐宋天台學諸多論文可得知，已論及湛然的理具性具思想及知禮性惡說是以十界互具一念三千作為基礎。(註 13)另外，《陳書》〈跋〉

(註 10)〈楊文〉之性惡說，是由「法性即無明」、「十界互具」等來建立，如其云：『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「性惡」的結論』（頁 131）；又云：『……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』（頁 143）。

(註 11)如〈楊文〉開章明義云：『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」思想的必然之結論』（頁 111）。

(註 12)此可從〈楊文〉「然而，陳英善博士的《天台緣起中道實相論》，卻從智顛等天台宗高僧，對於「實相」這一詞的理解切入，……」（頁 111）可知，然而《陳書》只論智者，何來「等天台宗高僧」？又從其引用唐宋明天台論著亦可得知。

(註 13)參見拙文〈湛然理具思想之探討〉（《中華佛學學報》第六期，1993）、〈從觀心評山家山外之論諍〉（《諦觀》第七十四期，1993）、〈孤山智圓的理具唯心思想及其對知禮之反批〉（《諦觀》第七十六期，1994）、〈從湛然《十不二門》論天台思想之發展演變〉（《中華佛學學報》第九期，1996）。其它另有三篇未發表文章：〈四明知禮「具」思想之探討〉、

中亦提及對性惡說的看法，是以《觀音玄義》及嘗試就智者思想來反省。(註 14) 由此可知，就「天台思想特質應以原創者智者」來論，〈楊文〉上述的立論，是不能成立的。

〈楊文〉進而由此反駁《陳書》第八章〈《觀音玄義》之性惡問題〉之論點，由此推論成《陳書》把「性惡」視為「天台宗人的方便法門」，在此，〈楊文〉將《陳書》只在釐清《觀音玄義》文獻問題，擴大成把性惡視為「天台宗人的方便法門」，對《陳書》而言，說性惡為方便法門是只針對文獻而論或天台智者的緣起中道實相，並非泛指「天台宗人」皆是，何況《陳書》論點根本不適用於湛然、知禮等人上，(註 15) 〈楊文〉卻斷章取義將之混為一談。

〈淨覺仁岳對其師知禮之「背判」〉、〈神智從義對「具」的反思〉。將以上諸篇文章蒐集成書，取名《天台性具思想之反思》，此書已交由三民出版，出版名為《天台性具思想》，正在排版中，預計 1997 年出版。

(註 14)如《陳書》〈跋〉云：「(二) 關於性惡問題。由於本書局限以《觀音玄義》來作探索，以及嘗試就天台智者的思想來作反省，而質疑性惡說非天台思想之核心。至於有關性惡說之形成及其發展，由於非本書所要處理範圍，並未加以擴大地論述。此部份可參考後來發表於《中華佛學學報》第六期〈湛然理具思想之探討〉、……，這幾篇文章將有助於吾人對性惡說形成之了解」(頁 523-524)。

(註 15)很明顯地，〈楊文〉並未弄清楚《陳書》所論述的緣起中道實相論，是針對天台的原創者一智者而言，縱使所論述的《觀音玄義》性惡說，亦僅是就《觀音玄義》文獻及智者的緣起中道實相來反省。並不涉及唐宋天台之性具性惡說，且從陳氏對唐宋天台學之研究，亦認為唐宋天台思想在於性具性惡。然而，〈楊文〉對此並未加以區分，總以泛稱的「天台宗」、「天台宗人」等來反駁《陳書》，如〈楊文〉云：「陳博士把「性惡」視為天台宗人的方便法門」(頁 131)、「陳博士把「性惡」視天台宗的方便說」(頁 138)、「依照天台宗人的說法，釋迦說法依其先後共有五時……」(頁 141)、……。前兩個引文並非《陳書》的意思(如前述之分析)，同樣地，五時教之說，亦應加以區分，智者在《法

整體上說來，〈楊文〉基本上可說對《陳書》作一綜合性的評述，或言對《陳書》的立論提出反駁，這從〈楊文〉所論述的：一、「法性即無明」的存有論意涵；二、從「法性即無明」到「性惡」；三、《觀音玄義》之「性惡」說的再商榷，此等論述在在顯示針對《陳書》的立論而來，試圖將天台智者的「法性即無明」解釋成二元與一元相互吊詭的

創生論，以此反駁《陳書》以緣起中道實相論述天台智者思想。〈楊文〉再以此創生論為基礎推論出性惡說，以此性惡說解釋《觀音玄義》，來反駁《陳書》。

然而，〈楊文〉整篇文章中，對《陳書》相關的論點並未沒作一清楚地陳述，只任憑己意，認為《陳書》以中觀學派的遮詮之實相觀來詮釋天台思想，此很顯然地並不符合《陳書》的論點，同時也誤解了《陳書》「實相」之意思。因此，本文以下之論述，分成三部份：首先將〈楊文〉對《陳書》實相之謬解，提出釐清；進而析判〈楊文〉將智者「法性即無明」解釋成二元與一元相互吊詭的創生論之謬；最後，檢視〈楊文〉以其謬判的創生論來建立性惡說及其以此解釋《觀音玄義》性惡所存在的諸問題。

華玄義》本身就在抨擊以時間性來劃分經論（參《大正藏》33卷，頁801下-805中，812下-813上），至宋卻以時間性來劃分五時教，明末蕩益對此論點加以反擊，認為不合智者之意思，但〈楊文〉仍以天台宗人來含混之（《陳書》頁511-512，曾對楊教授有關智者五時教之謬解批評過，但其仍視若無睹）。而何謂「天台宗人」？依〈楊文〉的解釋是指圓教信徒，如〈楊文〉云：『智顛，《妙法蓮華經玄義》卷2下，曾分別「圓人」（圓教信徒，即天台宗人）....』（頁126之註37），括弧內即是〈楊文〉對圓人的解釋，這顯然不合乎智者之意思，依智者的意思，學習圓教之人，即是圓人，但圓教遍佈於諸大乘經論中，如此一來，以天台宗人泛論之，實屬不當。若就知禮而言，圓教者，乃指性惡說，秉持此教說者，可稱之為天台宗人，此可從知禮與他宗或山外的論諍中得知。且依《陳書》的研究及陳氏相關唐宋天台學的文章，顯示知禮的性惡說與智者的緣起中道實相論亦有所不同，〈楊文〉卻將之泛稱為天台宗人。

〈楊文〉對《陳書》的駁斥，表面上，是駁斥《陳書》以緣起中道實相來定位天台智者思想；實際上，則是將《陳書》中的「緣起中道實相」理解成等同於中觀學派的遮詮「實相」觀，而加以駁斥之。很顯然地，〈楊文〉並沒有掌握到《陳書》中「天台緣起中道實相」之「實相」兩字的義涵，而任憑己意將《陳書》的「實相」理解成中觀的遮詮「實相」，再以此來反駁《陳書》之論點。在學術上，此乃是一種稻草人式的評論。加上〈楊文〉一開始沒有講出《陳書》的論點，亦沒有界說中觀派之論點。故以下先將〈楊文〉有關這方面之論述列舉，然後再析判之。

- (1)、然而，陳英善博士的《天台緣起中道實相論》，卻從智顛等天台宗高僧，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……；只有合於鳩摩羅什之「實相」意義的「實相論」，才是天台宗哲學的本義。(註 16)
- (2)、因此，當「實相」一詞同義於「法性」時，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；……。(註 17)
- (3)、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；……(頁 117)。
- (4)、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 18)
- (5)、陳博士的意思是，正因既然是不可言詮的實相，……。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。(註 19)

(註 16) 〈楊文〉，頁 111-112。

(註 17) 〈楊文〉，頁 113。

(註 18) 〈楊文〉，頁 120。

- (6)、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，……。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」之上。
- (7)、這樣看來，天台智顛「法性法無明」、「無明法法性」的宇宙創生論，哪裡是單純的中觀學派的遮詮「實相」觀。

由上述的七點引文中，可歸納得知，〈楊文〉將《陳書》的「實相」理解成：『只有合於鳩摩羅什之「實相」意義的「實相論」』、『只是單純的《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』、……。「單純的中觀學派的遮詮「實相」觀」。換言之，不論是鳩摩羅什的「實相」或三論等的實相，依〈楊文〉的意思，是指中觀學派的遮詮「實相」。在一開始時，〈楊文〉並沒有對中觀學派的「實相」作一界說；同樣地，也沒有將《陳書》中的「實相」作一簡介，而只以中觀學派遮詮意義下的「實相」來理解《陳書》「實相」之義，殊不知兩者之間亦有差距。縱使有引《陳書》之文，亦是斷章取義，如〈楊文〉對《陳書》之引文：

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。

(註 19) 〈楊文〉，頁 137。

(註 20) 〈楊文〉，頁 143。

(註 21) 〈楊文〉，頁 144。

(註 22) 《陳書》，頁 1。〈楊文〉，頁 112 中之 (註 3)。

又引：

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。(註 23)

〈楊文〉將此二段引文結合在一起，理解成『只有合於鳩摩羅什之「實相」意義的「實相論」才是天台宗哲學的本義』(第 1 條)。此中須注意的，《陳書》中鳩摩羅什的「實相」，是指「緣起」義涵而言，並非中觀學派意義之下的遮詮「實相」。縱使鳩摩羅什之「實相」如中觀學派所言的，但也不能由此推論成『只有合於鳩摩羅什之「實相」意義的「實相論」才是天台宗哲學的本義』，因為智者本身就評述鳩摩羅什偏重以「通教」之「空」來解釋《法華經》，(註 24)如此怎會成為〈楊文〉中觀學派意義下的「實相」是天台宗哲學的本義。況且《陳書》之上述二段引文，皆強調從「緣起」來談實相，是由「緣起」來賦予實相之內涵，此怎是中觀學派遮詮意義下的「實相」？更何況《陳書》透過種種角度來呈現實相之內涵，不論是可說或不可說；亦不論是有或空或亦有亦空或非有非空；……，怎會是如〈楊文〉所說的「不可言詮的實相」(第 5 及 6 條)？(註 25) 又怎會是如〈楊文〉所言只是中觀派的「遮詮」或破自性執之實相？就以《陳書》第六章〈實相之展現一

(註 23)《陳書》，頁 10-11。〈楊文〉，頁 112 中之(註 3)。

(註 24)如《法華玄義》云：「今古諸釋，世以光宅為長，觀南方釋大乘，多承肇(僧肇)、什(鳩摩羅什)，肇、什多附通意」(《大正藏》卷 33，頁 691 下)。

(註 25)〈楊文〉將智者的正因佛性、實相等視為不可言詮(參見〈楊文〉頁 137 及頁 143)，基本上並非《陳書》之意，更非智者的意思。智者的正因佛性(實相)之「不可說」，是指不能以「自性」下的方式來說。就智者的緣起中道實相論而言，以智者慣用的離四句方式，有關性善惡之問題，是非善、非惡、非亦善亦惡、非非善非非惡、……(參見《陳書》頁 396-397)。而非如〈楊文〉所言的「非善非惡」而已，更非如〈楊文〉以三系之真常唯心來理解的「不可說」。

念三千〉而言，以一念三千談實相之展現，基本上是從「破執」與「隨緣」兩方面來談（頁 316-327），而〈楊文〉卻斷章取義只取「破執」而已，如〈楊文〉云：

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，……』。這樣看法，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》、三論裡所說的「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。』。（註 26）

此段文約略可分二部份來看：首先，〈楊文〉以其預設下中觀學派之「實相」，來了解《陳書》〈導論〉中之實相義，其錯誤（或二者之差距）前面已析判之（無須贅述），而〈楊文〉再以此錯誤之預設來了解《陳書》之「一念三千」，將此理解成『「一念三千」和《般若經》、三論裡所說的「空」一樣，旨在「泯除吾人之偏執」』。接著，〈楊文〉於第二部份中以斷章取義的方式，引《陳書》第六章之一念三千來佐証，如其云：

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。

（註 26）〈楊文〉，頁 120 之（註 23）。

(註 27)如前揭書。

顯然地，此是〈楊文〉對《陳書》第六章內容斷章取義所致，如《陳書》論述一念三千之展現，說到：

《摩訶止觀》一方面藉由問答、譬喻的方式，來泯除眾生對「法」的執著，以防止眾生對一念三千的偏執。另一方面隨順因緣而開顯一念三千的義理。……。

(註 28)

因此，《陳書》以破執、隨緣等兩項來論述，於「隨緣」中提到：

除了破執方式表達一念三千不思議境外，亦可從隨順因緣而說之，亦即以四悉檀而演說之，……。(註 29)

又云：

前項中(指「破執」)，從無有一法生(即諸法無生)說明以心具、緣具、共具、離具一切法之偏執。在本項(指「隨緣」)中，則透過四悉檀來說明何以心具一切法，乃至離具一切法之因緣。(註 30)

由此可知，在在顯示〈楊文〉只斷章取義引用「破執」部份，而忽略了「隨緣」部份，更不用說由「破執」與「隨緣」彼此關係所產生的辯證張力，(註 31)來理解《陳書》的實相了。縱使《陳書》中所言的「破

(註 28)《陳書》，頁 316。

(註 29)《陳書》，頁 326。

(註 30)《陳書》，頁 323。

(註 31)參見《陳書》對《摩訶止觀》之「可說」與「不可說」所作的論述，如《陳書》云：『此將「不可說」與「可說」，透過即空即假即中的模式發揮至極處，所

謂「終日說，終日不說；終日不說，終日說；終日雙遮，終日雙照」（此段引文為《摩訶止觀》之語）。若以空、假、中釋之，

執」，也非如〈楊文〉所說的僅僅只是單純的三論之「空」，而是破執與隨緣之辯証廣義下的「空」。

另外，亦可由《陳書》所論述的「實相之異名」得知《陳書》所說的實相非如〈楊文〉所云僅僅只是單純中觀派之「空」而已，如《陳書》依《法華玄義》列舉十二異名，分為四門：

- 一、有門——妙有、真善妙色、實際
- 二、無門——畢竟空、如如、涅槃
- 三、亦有亦無門——虛空佛性、如來藏、中實理心
- 四、非有非無門——非有非無中道、第一義諦、微妙寂滅。(註 32)

由此可知，《陳書》是由有、無、亦有亦無、非有非無等來論述實相，既然如此，怎是如〈楊文〉所言僅僅是「空」？而為何有如此四門乃至以無量法論實相，實乃隨應於眾生因緣之故，依種種因緣而論實相。(註 33)

總之，〈楊文〉只以中觀學派之「空」理解《陳書》之「實相」，而忽略了《陳書》是以「緣起」來解釋實相。應由《陳書》所賦予實相之意涵來論實相，而不能僅憑實相之名相或斷章取義之理解，更重要的是《陳書》之立論在於緣起而不在實相，所以不能望文生義。

同樣地，《陳書》在第十章〈檢視近代學者所理解的天台學〉之第二節〈檢視印順法師所理解的天台學〉中，析判印順法師三系說及追隨著所依之龍樹《中論》「空」時，及透過充分之論証，指出他們的空乃自性化之空。如此怎可說《陳書》「實相」僅僅只是龍樹或三

「終日說，終日不說」，空也。「終日不說，終日說」，假也。「終日雙遮，終日雙照」，中也。而此三

者不相妨礙也，所以是「即破即立，即立即破」（《摩訶止觀》之語），破立無礙，皆是緣起中道實相也』（頁 326-327）。此顯示了《摩訶止觀》「即破即立，即立即破」之不可說與可說的辯証關係。

(註 32)參見《陳書》，頁 18。

(註 33)參見《陳書》，頁 20-22。

頁 85

論之「空」？

此外，由〈楊文〉對「法性即無明」的存有論意涵之論述，可知〈楊文〉是延用牟宗三存有論及印順法師三系之真常唯心來批評《陳書》之實相論，但《陳書》於第十章〈檢視近代學者所理的天台學〉中，已對此二者立論加以批判，然〈楊文〉卻視若無睹。由此也可知，〈楊文〉宛如手持電筒在暗中照攝所需。

二、〈楊文〉將智者定位為二元與一元相互吊詭的創生論之謬判

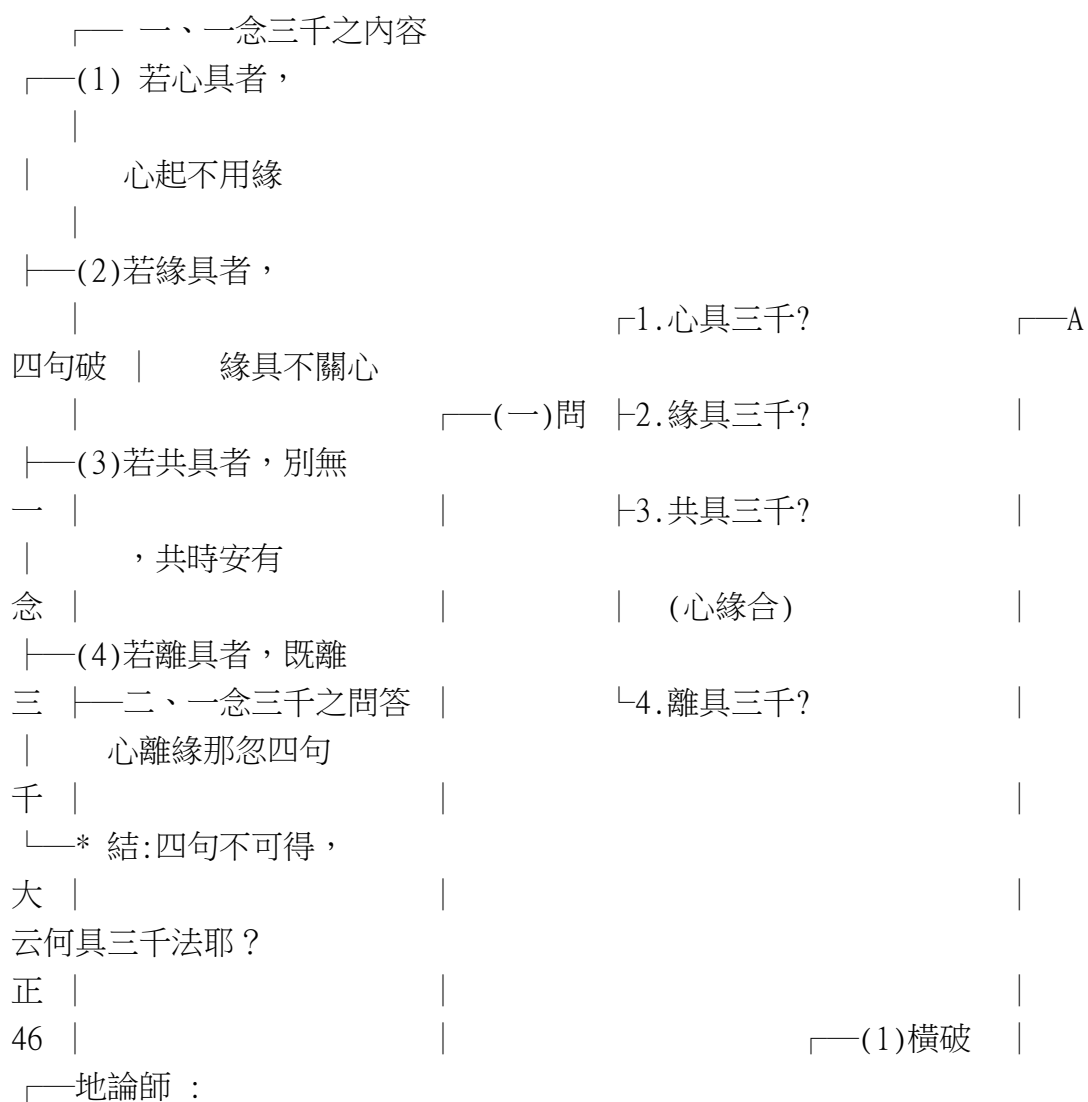
〈楊文〉以「法性即無明」為基礎，推論出智者思想是二元創生論（或一元論或二者兼之的吊詭創生論）。然而，〈楊文〉此論斷，基本上又與其對《摩訶止觀》「法性即無明」之斷章取義有關，換言之，由於斷章取義之曲解導致〈楊文〉以宇宙創生論（不論是二元論或一元論或兩者兼之）來解釋智者的思想。以下針對此作一釐清：

首先，〈楊文〉將《摩訶止觀》「一念三千」文中對地論師和攝論師等之批判，解釋成智者認為：只有「法性」之「因」，無法生起萬法；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（於後再作詳論），（註 34）以此視之為智者宇宙創生論之主張。為了清楚起見，吾人先來看看《摩訶止觀》怎麼說，雖然《陳書》及拙文已多次論及，（註 35）再來討論〈楊文〉如何斷章取義曲

(註 34)參見〈楊文〉，頁 115。

(註 35)參見《陳書》第六章，尤其在第四節〈一念三千之展現〉之「破執」與「隨緣」部份，以及拙文〈湛然理具思想之探討〉（《中華佛學學報》第六期，頁 286）。在此，鄭重地呼籲學界爾後論及智者此方面之見解時，先將筆者前述相關之論証了解，莫再視若無睹，自言自語，也就是學者如有不同主張，應先將筆者相關之論証推翻，而後才能建立新說，此才合乎學術對論之基本要求。

解此段文字。以下先將《摩訶止觀》所論述一念三千的整體架構，以圖表表之：



·		┌ 1. 就不可說		└─B 舉
二師 法性依持(心具)				
54	└─(二)答			
└─攝論師:				
上				
阿黎耶依持(緣具)				
55				└─C 舉
夢譬				
下				┌─(1)
一念心滅，生三千?				
≈			└─(2)縱破	└─(2)
一念心亦滅亦不滅，生三千?				
				└─(3)
一念心非滅非不滅，生三千?				
				└─(3)亦縱亦橫破
				└─(4)非縱非橫破
				└─*小結: 言語道斷，
心行處滅				
┌─(1)心具三千				
└─(2)緣具三千				
				┌─(1)世界
└─(3)共具三千				
└─(4)離具三千				
		└─2. 就可說		└─(2)為人
		(四悉檀因緣)		└─(3)對治
(同上)				
└─三、舉「隨便宜」明一念三千				└─(4)第一義

由圖所示，可知《摩訶止觀》論述一念三千時，大體可以簡略分為三部份（一念三千內容、問答、隨便宜）：

就第一部份而言：（註 36）先陳述一念三千之內容，如其云：

夫一心具十法界，一法界又具十法界百法界，一界具三十種世間，百界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。（註 37）

接著，則論述一念（或一法）與三千（或一切法）之關係，如其云：

亦不言一心在前一切法在後；亦不言一切法在前一心在後，例如八相遷物，……。今心亦如是，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。（註 38）

很顯然地，此由一心與一切法（三千）之關係的不可分割（如非前非後、非縱非橫、非一非異），來凸顯出所謂的「不可思議境」；換言之，所謂的「不可思議境」，是如實地悟解一念與三千之間相互依存不可分割之關係。然而，當智者提出「一念三千」作為不可思議境時，已敏感地察覺到一般對於「一念三千」之理解可能產生的問題。因此，緊接著於第二部份，以問答的方式充分地探討此問題。

就第二部份而言：（註 39）在問答中，首先提出心具三千（心生三千）？

（註 36）第一部份範圍，是從「夫一心具十法界，……」至「所以稱為不可思議境，意在於此」（《大正藏》46 卷，頁 54 上）。

（註 37）《大正藏》46 卷，54 上。

（註 38）同上。

或緣具？或共具（指心與緣合）？或離具（指非心非緣）三千？……（註 40）等等諸問題。緊接著是對所提問題作回答，（註 41）而在此大段的回答中顯得相當龐大而複雜，主要可分為二方面：（一）就不可說回答；（二）就可說回答。然後，則將可說與不可說之關係作一總結，以顯示「不可說」與「可說」間之不可分離。於（一）不可說的回答中，從橫、豎、亦橫亦豎、非橫非豎等一一來探討一念或三千皆不可得，（註 42）由此顯示言語道斷心行處滅之不可思議境。（註 43）除了以遮撥方式（不可說）回答問題外，《摩訶止觀》亦透過「有因緣故，亦可得說」（註 44）之可說方式來

（註 39）第二部份範圍，是從「問：心起必託緣，……」至「若得此意，俱不可說俱可說」（《大正藏》46 卷，頁 54 上 -55 上）。

（註 40）如《摩訶止觀》云：「問：心起必託緣，為心具三千法？為緣具？為共具？為離具？」（《大正藏》46 卷，頁 54 上），此即是以四句方式來提出問題，以便對一念三千作深入探討。

（註 41）就《摩訶止觀》文脈來看，回答的部份應從「若心具者，心起不用緣；若……」這裡開始，而非從「答：地人云：一切解惑真妄依持法性，……」算起。

（註 42）於「不可說」之橫破中，先明心具、緣具、共具、離具皆不可得；次舉地論師（心具）與攝論師（緣具）來論破之，以明此二師之主張違經又達龍樹（不自、他、共、無因生）；再舉眠夢來檢之。由此而了解到「四句求心不可得，求三千法亦不可得」（《大正藏》46 卷，頁 54 中）。除了橫破，緊接著，又從縱、亦橫亦縱、非橫非縱等來論破之，顯示求一念乃至三千法皆不可得。《摩訶止觀》所作的種種論破，〈楊文〉只引破地論師和攝論師來說明，此只是橫破四句中的「心具」、「緣具」二句而已。

（註 43）如《摩訶止觀》云：「……既橫縱四句生求三千法不可得者；應從（縱）一念心滅生三千耶？」

……；亦縱亦橫求三千法不可得；非縱非橫求三千法亦不可得。言語道斷心行處滅，故名不可思議境」（《大正藏》46卷，頁54中）。

頁 89

回答問題。故在（二）可說的回答中，以隨順四悉檀因緣的方式，於每一悉檀中，展開了心具、緣具、共具、離具一切法等四句，用以回答可言心具一切法、緣具一切法、……（或心生一切法、緣生一切法、……），配合四悉檀則共成十六門，（註45）以此十六門來明心、緣、共、離等皆是。（註46）如此一來，與前面四句（心、緣、共、離）皆非的「不可說」形成了極強烈之對比。面對此問題，《摩訶止觀》以極巧妙之方式來處理，如其云：

佛旨盡淨，不在因、緣、共、離，即世諦是第一義也；又四句俱皆可說，說因亦是，緣亦是，共亦是，離亦是，……即世諦是第一義諦。（註47）

接著又云：

當知終日說，終日不說；終日不說，終日說；終日雙遮，終日雙照。即破即立，即立即破，經論皆爾。（註48）

（註44）如《摩訶止觀》云：「有因緣故，亦可得說，謂四悉檀因緣也」（《大正藏》卷46，頁54下）。

（註45）指每一悉檀各有四門（心具、緣具、共具、離具），四悉檀則有十六門。

（註46）《摩訶止觀》則依此十六門來開顯心具（心生）一切、緣具（緣生）一切、心緣合具一切、非心非離具一切，如其云：「雖四句冥寂，慈悲憐愍，於無名相中，假名相說，或作世界（悉檀）說心具一切法，……或說緣生一切法，……或言因緣共生一切法，……或言離生一切法，……此四句即世界悉檀說心生三千一切法也。云何為人悉檀，（或

說心生一切法)，如言....；或說緣生一切法，
..... 或說合生一切法，..... 或說離生一切法，
..... 是為為人悉檀四句說心生三千一切法也。云
何對治悉檀，..... 云何第一義悉檀，..... 」(
《大正藏》卷 46，頁 54 下 -55 上)。

(註 47)《大正藏》卷 46，頁 55 上。

(註 48)《大正藏》卷 46，頁 55 上。

頁 90

從上述第一段引文可知，由「佛旨盡淨」來看，其與因、緣、共、離等四句皆不相應，此即不可說，若能如是解，即世諦是第一義；反過來看，從隨順因緣而論，則說因生一切法，或說緣或說共或說離生一切法，則皆可以，此即是可說，若能如是解，即世諦是第一義諦。因此，吾人得知不論「不可說」或「可說」，基本上皆能相應於「即世諦是第一義」，換言之，第一義諦不離世諦，而此道理可透過「可說」或「不可說」來表達(或達到)。對一念三千所可能引發問題之探索，至此，即告一段落。接著，則隨舉一門來作說明，以作為觀不思議境之修法，此即第三部份。

就第三部份而言：(註 49) 首先，舉「隨便宜」因緣來論述一念三千，且就「心與緣合」(即四句之「共」)這一門明一念三千。(註 50) 有關這一部份之「無明法法性」，乃是〈楊文〉作為其解釋智者思想為宇宙創生論之主要依據，於下再作詳述。

從上述以圖表及花了較長篇幅來介紹《摩訶止觀》對一念三千之論述，吾人可得知《摩訶止觀》對於一念三千之處理，是相當慎重且嚴謹的。當其提出「一念三千」來作為觀不思議境時，已發現此一觀念所可能引發的問題，因此，花了相當長的篇幅來釐清此問題，以避免對一念三千之誤解。此顯示了在當時已發生(此由《摩訶止觀》所舉地論師、攝論師之偏執可知)或智者早已察覺此問題：即可能將一念三千解釋成心具三千、緣具三千、.....；或將之解釋成心生三千、緣生三千、.....；或法性生三千、.....；或法性具三千、.....。諸如此類問題，可說不勝枚舉，簡單歸納

為：因、緣、共、離等四句之

(註 49)第三部份範圍，是指從「若隨便宜者，應言無明法性生一切法， 」至「說時如上次第，行時一心中具足一切心」（《大正藏》卷 46，頁 55 上 - 下）。

(註 50)如《摩訶止觀》云：「若隨便宜者，應言無明法性生一切法， 心與緣合則有三種世間三千相性皆心起， 」(《大正藏》卷 46，頁 55 上)。

頁 91

模式。因此，《摩訶止觀》特舉地論師、攝論師之偏執，來加以批判，即是一明顯之例子。(註 51) 但〈楊文〉以其慣有的斷章取義方式，以為是智者批評地論師主張依「因」生一切法及批評攝論師主張依「緣」生一切法是不當，是偏一邊之創生論；〈楊文〉進而認為智者主張「因」（法性或心）和「緣」（無明）合的宇宙創生論。很明顯地，此論斷是違背智者的看法，由前述之分析，可得知智者不但批判定執依因生一切法、依緣生一切法之不當，亦批判「因」「緣」合的共生之不當，乃至批判離因離緣之離生（或離具一切法）之不當，此是就「橫」來破而已，另亦就豎、亦橫亦豎、非橫非豎等破之，即遍破一切之立論，怎會如〈楊文〉所說的主張「因」（法性）與「緣」（無明）合的宇宙創生論，此顯然有違智者之意，如〈楊文〉云：

智者以為，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。(註 52)

又云：

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：既不是地論的「法性依持」，也不是攝論的「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

(註 51)如《摩訶止觀》云：「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，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」（《大正藏》卷 46，頁 54 上）。另可參見《陳書》頁 317-322 對這方面之解釋及所作的論述。

(註 52)〈楊文〉，頁 115。

頁 92

明」或「阿黎耶」) 為「(助) 緣」，而後生起萬法的二元創生論。這是智顗的《摩訶止觀》卷五上，所明文說到的：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，則有三種世間，三種（案：「種」為〈楊文〉之筆誤，原是「千」字）相性皆從心起。(註 53)

由上述二段引文可知，〈楊文〉認為智者是主張「法性」與「無明」合才能生起萬法，是二元創生論。且依〈楊文〉的看法，此立論是根據於《摩訶止觀》，所謂：「若隨便宜者，應言無明法法性，生一切法；……。心與緣合，則有三種世間，三千相性皆從心起」。

若對照前面所論述的《摩訶止觀》一念三千之圖表及大略內容來看，顯然地，〈楊文〉以《摩訶止觀》「若隨便宜者，……」這段文作為其認為智者是二元創生論的理論依據，此乃是斷章取義所推演出來的結果，而忽略了智者對法性（心）無明（緣）合之共生的批判，(註 54)

(註 53)〈楊文〉，頁 116-117。

(註 54)如《摩訶止觀》云：「若心具者，心起不用緣；若緣具者，緣具不關心；若共具者，未共各無，共時安有

？若離具者，既離心離緣那忽心具，四句尚不可得，云何具三千法耶」（《大正藏》卷 46，54 上）。此明顯地對心、緣、共、離生一切法之批判。且《摩訶止觀》於批判地論攝論二師後，緊接著又以經和龍樹來明之，如其云：「此二師各據一邊，……」。又違經，經言：非內、非外、亦非中間、亦不常自有。又違龍樹，龍樹云：諸法不自生、亦不從他生、不共、不無因」（同上，頁 54 上 - 中）。此等皆顯示了智者所要批判的，不單只是地論師的心具及攝論師的緣具一切法之主張，且還批判心緣共生一切法和無因（離心離緣）生一切法之看法。這顯然地不是如〈楊文〉所說的『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，……』（頁 118），更不是如〈楊文〉所說的「……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」（頁 120）。〈楊文〉會作如此解釋，皆是基於斷章取義而來。

頁 93

然而，〈楊文〉卻依「若隨便宜者，應言無明法法性，生一切法；……」來判定智者是二元創生論。此種論斷基本上不符合《摩訶止觀》之意，同時也曲解了智者此段文之意思。若吾人回到《摩訶止觀》之架構來看，可知此段文乃是智者對於「一念三千」可能引發出來的種種問題作了探討之後，於有因緣故則可說的情況下，以「隨便宜」因緣隨舉一門說明一念三千，且從因、緣、共、離等之第三句「共」生來說明心與緣合而有三千法，故言「若隨便宜者，……」，而〈楊文〉依此段話，將智者思想定位為二元創生論，顯然是斷章取義之結果，而忽略了隨緣說，更違論《摩訶止觀》舉隨緣說之旨趣，如《摩訶止觀》除了舉「隨便宜」之心緣共生明三千法外，進而由此探討「一」（法性）與「多」（無明）之關係，認為「一性雖少而不無，無明雖多而不有。何者？指一為多，多非多；指多為一，一非少」，（註 55）若能解此道理，而不定執「一」定執「多」之自性，如此即是「不思議境」，而非另有一種神祕自性的「不可

思議境」。(註 56) 由此也可以得知，《摩訶止觀》從「隨便宜」因緣舉「心」、「緣」共生作為例子，來說明一與多之關係，不能將之定執。其道理跟簡述一念三千所論述「一」與「一切」之關係是一樣的。此外，更深入由此了解：「一心（即）一切心；一切心（即）一心；非一非一切」之道理，心如此，一切諸法（陰、入、界，乃至國土世間等）莫不如此。(註 57) 縱使《摩訶止觀》隨便宜舉「無明法性」生一切法為例，也無非在開顯「一即一切；一切即一；非一非一切」之道理，讓眾生由此不思議境起不思議觀，達不思議智、教。(註 58)

(註 55)《大正藏》卷 46，頁 55 上。

(註 56)若再加《陳書》第九章〈實相之諦說〉中，有關智者一諦說、二諦說、三諦說、……等之論述，可知以哲學上的一元、二元或多元論來定位智者皆不當，因為智者就批判這些自性化的「元」論。

(註 57)如《摩訶止觀》云：「若解一心一切心；一切心一心；非一非一切。一陰一切陰，……。遍歷一切皆是不可思議境」（《大正藏》卷 46，頁 55 中）。

頁 94

同樣地，〈楊文〉將智者批判地論師（法性依持）及攝論師（阿黎耶依持）各執一邊的文字，將其解釋為：『智顛以為，只有「法性」之「因」，無法生起萬法；類似地，只有「阿黎那識」之「緣」，也無法生起萬法』，基本上，〈楊文〉此解釋與《摩訶止觀》之意有出入，智者是批判地論師或攝論師各據一邊，並不是指依法性無法生起萬法；也不是指依阿黎那無法生起萬法。智者認為不論是依法性生起萬法或依阿黎耶生起萬法，皆是隨順因緣而說（如隨心、隨緣、隨共、隨離），不可將之定執，而非如〈楊文〉所言的須「二者相互合作，才能生萬法」（頁 115）。

基本上，若偏執於一邊或定執一方（即四句中的任何一邊），皆成為智者所批判的對象（如因生、緣生、共生、離生一切法等），智者於《摩訶止觀》無不廣批判之。反之，若不定執，了知諸法寂滅不可說之道理，如此則能隨順因緣

，說心生一切法；或緣生一切法；或心緣合生一切法；或非心非緣生一切法。所以，可看出智者批判地論師或攝論師之主張，並非如〈楊文〉所認為的「無法生起萬法」，且更非如〈楊文〉將智者視為「法性和無明合」之二元創生論，而以其自導自演的方式認為這是智者在批判地論攝論二師之後，「所不得已而自我陷入的理論困局」。(註 59)

不僅如此，〈楊文〉還曖昧地將《摩訶止觀》的「無明即法性，法性即無明」解釋成一元創生論，並認為一元與二元間相互吊詭。

其實，不只〈楊文〉將智的「無明法法性」理解成二元宇宙創生論有謬（如前述所析判）；其將智者的「無明即法性」「法性即無明」解釋成一元創生論（或是二元與一元相互吊詭之創生論）亦謬（如下分析）。

〈楊文〉一方面以斷章取義方式將「心與緣合」（或法性與無明合）詮釋成智者主張二元創生論；同樣地，亦以斷章取義的模式將「無明

(註 58)參見《摩訶止觀》由境、諦、觀、智、教等之論述（《大正藏》卷 46，55 中 - 下。）

(註 59)〈楊文〉，頁 120。

頁 95

即法性，法性即無明」詮釋成智者主張一元創生論（或言二元與一元相互吊詭之創生論）。

在〈楊文〉論述「無明即法性，法性即無明」時，似乎是要用以表達「無明與法性」相即一體之關係；也似乎要用來說明「法性與無明合」之創生論，不能單純地將之視為二元創生論；然而，更隱藏著〈楊文〉透過「無明與法性」相即一體之關係，將之視為一元創生論，只是〈楊文〉未明言，否則不會說：

引文中，智顓採用了冰與水，一珠二影的兩種譬喻，來說明法性和無明的一體不二。……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。從這裡，我們再度看到了智顓創生論的吊詭性。(註 60)

顯然地，引文中所說的「一元論」，是從「法性和無明的一體不二」而來。因此，吾人仍然可將〈楊文〉所理解的「無明即法性」視之為一元創生論。

三、〈楊文〉性惡論述之謬論

由上知〈楊文〉一方面從「心（法性）與緣（無明）合」，來判定智者為二元創生論（此論斷之謬，如前面所析判）；又另方面試圖從「無明即法性，法性即無明」之一體性，曖昧地認為智者是一元創生論（或認為一元和二元吊詭性之創生論），之所以如此，顯然地，〈楊文〉試圖由此將天台思想導向性惡（一元論），如〈楊文〉云：

可見，把智顛的法性、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。從這裡，我們再

（註 60）〈楊文〉，頁 122。

頁 96

度看到智顛創生論的吊詭性。

然而，智顛這種無明、法性「合」的創生萬法的主張，到了北宋年間，則明顯走向一元論的傾向。北宋·知禮（960-1028），....（註 61）

有關〈楊文〉一元或二元或一元二元相互吊詭性的創生論之謬，已於前述析判之，得知其由斷章取義之曲解所致，因此謬判智者思想為創生論。至於知禮所主張的性惡說，《陳書》向來就沒有忽視，且相關唐宋天台性具性惡之論點，已有諸篇文章刊登於學報、期刊中。（註 62）

然而，值得吾人注意的，所謂天台思想，基本上應從其原創者來界說（亦即是智者之思想），至於後代（唐宋明等）天台學之發展，此乃是對天台思想之詮釋，吾人不能由此

來取代智者思想，作為天台思想之代表。

且若當性惡思想作為天台思想之代表時，其所指的性惡，是就根源惡（根本惡）及普遍惡而言，而非指一般泛論之惡，不能因為天台智者隨緣講到十界互具、一念三千或提到善惡業性相，就認為智者主張性惡。同樣地，湛然雖亦提及性惡，但從筆者有關對湛然思想之研究，得知湛然思想在於理具性具，（註 63）此亦可從筆者對宋山家山外之研究，（註 64）認為山外的思想較接近湛然思想得知，因此，不能因為講具足一切法，具足一切善惡法，而由此推論為性惡。否則，如此之性惡說，也就沒有什麼特殊意義，只是泛泛之論罷了。顯然地，所謂的性惡說，乃是

（註 61）〈楊文〉，頁 122。另從〈楊文〉的結論中，亦可進一步得知，如其云：『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』（〈楊文〉，頁 143）。

（註 62）參見（註 13）。

（註 63）參見拙文〈湛然理具思想之探討〉（《中華佛學學報》第六期，1993）及〈從湛然《十不二門》論天台思想之發展演變〉（《中華佛學學報》第九期，1996）。

（註 64）參見（註 13）。

頁 97

從根源惡和普遍惡來加以界說，知禮的學說不僅以性惡為一切法根源，且將性惡發展成具有普遍意義之下的惡。因此，可以說天台宗性惡說創始於知禮，後代即是依此來發展。〈楊文〉想以此來反駁《陳書》對天台智者思想之論點，可說是無效的。

另外，〈楊文〉以「法性即無明」「無明即法性」、「十界互具」作為性惡說之立論基礎，其立論之謬，前述已析判之，因此，以此建立性惡說是無效的。同樣地，〈楊文〉亦以此作為《觀音玄義》性惡說之基礎，當然亦是不當的。

〈楊文〉於其第三部份〈《觀音玄義》之「性惡」說的再商榷〉中，試圖透過正因佛性是常住；以及試圖藉由三因佛性之正因佛性之不可說所以不用說，（註 65）來反駁《陳

書》第八章〈《觀音玄義》之性惡問題〉的看法。(註 66) 從以下之分析可知，〈楊文〉將正因佛性視為常，乃是斷章取義之結果；而〈楊文〉把非緣非了的正因佛性之不可說，解釋為不用說，由此而推論出正因佛性亦有性惡，此解釋及論斷亦是有問題，於下對此一一析判之。除此之外，〈楊文〉對《陳書》此部份亦有諸多斷章取義之處，於下亦一併處理之。

首先，〈楊文〉試圖從正因佛性，來論斷智者正因佛性常住，由下述分析，可知此乃斷章取義所致。

〈楊文〉從地論師與攝論師等諸論師所主張的正因佛性(依〈楊文〉之意，分成指心派和指境派)；(註 67)再配合其對《法華文句》之引用，認為智者正因佛性介於此二派之間，如〈楊文〉云：

(註 65)有關智者的「不可說」，從本文頁 86-90 對智者可說、不可說、不可思議所作的探討，顯示智者的不可說並非另有一神祕自性的「不可說」(〈楊文〉頁 118)，亦非如〈楊文〉所言的不可說所以沒有說。

(註 66)由《陳書》第八章〈《觀音玄義》之性惡問題〉的研究，可知《觀音玄義》之性惡說，基本上，已背離了《觀音玄義》於「通釋」中對三因佛性之論點；亦背離智者以緣起無自性來說可說的東西。

(註 67)參見〈楊文〉，頁 134。

頁 98

而智顱的主張大約介於這兩派說法之間。他在《妙法蓮華經玄義》(案：應指《法華文句》，而非《法華玄義》，此乃〈楊文〉之筆誤)卷四下，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 68)

引文中的雙括弧文字是《法華文句》內容，對此，〈楊文〉緊接著加以解釋，其云：

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，也因此而不再是單純的「指境派」，而是染有「指心派」的色彩了。（註 69）

〈楊文〉此段文的解釋，顯然是斷章取義，其解釋模式與其對《摩訶止觀》「無明法法性」同出一轍（有關此之謬，見前述所作之分判），以「指境派」又是「指心派」來解釋智者的正因佛性。為何說〈楊文〉是斷章取義，從以下分析可知。

上述的引文中，〈楊文〉一方面引用《法華文句》來說明智者為指境派；另一方面引用《法華玄義》來說明智者是指心派。然而，〈楊文〉對此二部論著的引用，可說皆是斷章取義之下的解釋，如《法華文句》云：

「知法常無性」者，實相常住，無自性、乃至無無因性，無

（註 68）〈楊文〉，頁 134。

（註 69）〈楊文〉，頁 134。

性亦無性，是名無性。

「佛種從緣起」者，中道無性，即是佛種，迷此理者，由無明為緣，解此理者，由教行為緣，則有正覺起，欲起佛種須一乘教，此即頌教一地。

又無性者，即正因佛性也；佛種從緣起者，即是緣了，以緣資了，正種得起，一起一切起，如此三性名為一乘也。（註 70）

此乃是《法華文句》對《法華經》「諸佛兩足尊，知法常無性；佛種從緣起，是故說一乘」（註 71）這一頌所作的解釋。上述引文中，對「知法常無性」解釋云：「實相常住，無自性、乃至無無因性，無性亦無性，是名無性」，在此，智者以「實相」來代表「法」，而「法」何以是常？乃是因為「無性」，但「無性」的意思是什麼？智者接著解釋：無性是指無自性、無他性、無共性、無無因性（如其云：無自性、乃至無無因性），甚至連「無性」這一詞本身亦無性（如其云：無性亦無性），如此，才可稱之為「無性」。而〈楊文〉卻將此段文曖昧地理解為『「常住」而又「無（自）性」的「實相」』，進而依此推出『智者的佛性論似乎屬於「指境派」』，此之理解，與智者的意思有所出入，智者以四句遮撥（無自、他、共、無因性）的方式，甚至無性亦無性的方式，以此來說明諸法實相常住，若配合對《法華經》「佛種從緣起者」之解釋（參上述引文）來看，更可明白此道理，智者所指的實相常住，是指中道無性而言（亦即前面所說的離四句，無性亦無性），以此「中道無性，即是佛種」，然此中道無性之佛種，是不離緣起的，故言「佛種從緣起」。（註 72）合而言之，中道無性即是正因佛性；從緣而

（註 70）《大正藏》卷 34，頁 58 上。

（註 71）《大正藏》卷 9，頁 9 中。

（註 72）關於智者解釋《法華經》之「知法常無性」的常住問題，此亦可配合智者對於《法華經》「是法住法位，世間相常住」之解釋來看，如《法華文句》云：「世間相常住者，出世正覺以如為位，亦以如為相，位、相常住；世間眾生亦以如為位，亦以如為相，豈不常住。……常住者，

起，即是緣因佛性、了因佛性，故引文云：「又無性者，即正因佛性也；佛種（中道佛性）從緣起者，即是緣了，以緣資了，正種得起」，以此顯示了正因佛性（中道無性）與緣了因佛性之相互關係，但在〈楊文〉的理解下，變成「指

境派」的正因佛性之佛性論，此顯然地有違智者三因佛性之意。(註 73)

不僅如此，〈楊文〉又以望文生義的方式，認為『智顛又以為「實相」和「如來藏」、「中實理心」具有相同的意義』，(註 74) 對此〈楊文〉並未加以解釋，就直接由此推論為：

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。智者的正因佛性論，也因而不再是單純的「指境派」，而是染有「指心派」的色彩了。(註 75)

由〈楊文〉此段的論述中，是把「如來藏」、「中實理心」看成『內存於眾生身心之中的「心」』，而不理會智者賦予「如來藏」，「中實理心」之內涵。因此，以下有必要對此等觀念加以釐清。

智者於《法華玄義》論述「實相」時，認為實相有諸多異名，而列舉了十二種異名來說明，(註 76) 此十二種異名，不外乎依四門而立，且

即正因也。然此正因不即六法，緣了不離六法，正因常故，緣了亦常，故言世間相常住也」（《大正藏》卷 34，頁 58 上）。由此可知，智者所說的「常住」並非自性意義下的常住。若如〈楊文〉所言，智者豈不又成了現象論者或唯物論者了？

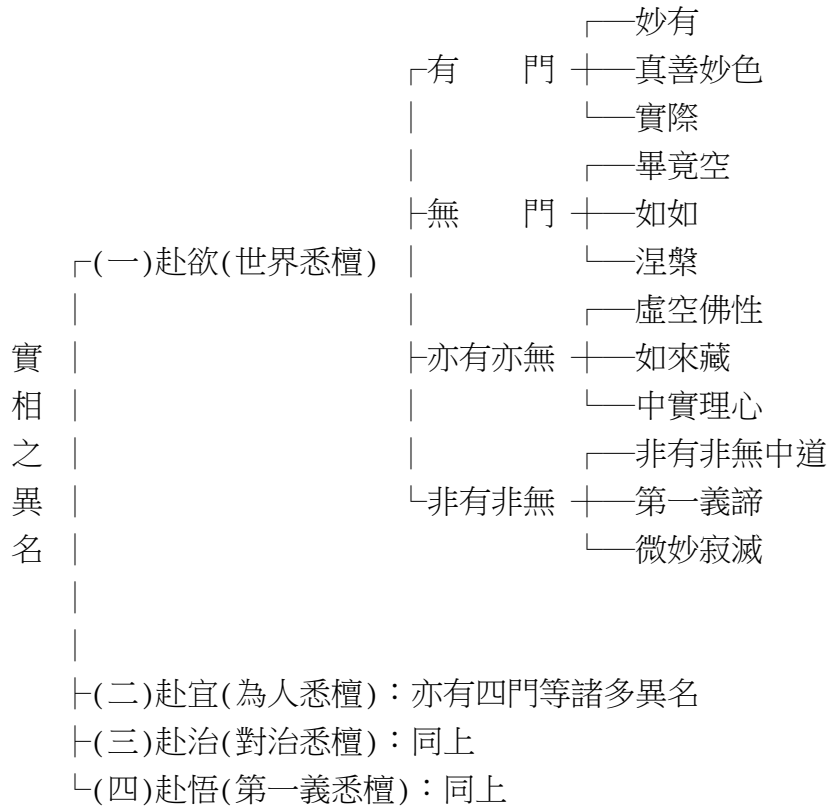
(註 73)智者對佛性論的看法，仍一貫地採取批判的態度，縱使說之，亦只是隨緣而說（參見拙文〈天台智者思想形成之時代背景〉，頁 145-151，《諦觀》第八十一期，1995），絕非如〈楊文〉所說的，一下子是指境派，一下子又是指心派，會有此謬解，乃是源於〈楊文〉基本預設有問題所致，加上斷章取義的結果。

(註 74)〈楊文〉，頁 134。

(註 75)〈楊文〉，頁 134。

四門亦是隨順眾生種種因緣而有，(註 77) 為清楚起見，以圖表之如下：(註 78)

(赴四悉檀因緣而說) (就四門而論)(實相之異名)



非但如圖所示之錯綜複雜，智者亦透過藏、通、別、圓教（尤其別圓二者）來說明此等異名於名義體上所詮之異。(註 79) 但無論如何，乃是「四門隨緣，種種異稱」。(註 80) 豈可如〈楊文〉一看到「如來藏」、「中實

(註 76)參見《大正藏》卷 33，頁 782 中 - 下。

(註 77)《大正藏》33 卷，頁 783 下 -784 上。

(註 78)有關此部份之論述，可參見《陳書》(頁 16-22)所作的分析。

(註 79)參見《大正藏》卷 33，頁 782 下 -783 上。

理心」，就將之視為『內存於眾生身心之中的「心」』，再

以此推論為「指心派」的正因佛性論。如此一來，豈不如同〈楊文〉將智者思想視之為二元與一元相互吊詭性的創生論了，換言之，即智者正因佛性論成了「指心派」與「指境派」相互吊詭性的佛生論。如此一來，在〈楊文〉的解釋下，智者豈不成了道道地地的吊詭論者？〈楊文〉之所以如此理解智者，實源於斷章取義、望文生義所致。而不了解智者隨緣說下的一元、二元，甚或多元論，皆是無自性的，豈能當作萬法之根源或本質。

同樣地情形，又發生在〈楊文〉對智者正因佛性之理解，如〈楊文〉云：

然而，不管智顛的正因佛性是指心派或指境派，有一點可以肯定的是：智顛以為，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。(註 81)

這顯然又是〈楊文〉望文生義所致，智顛於《法華文句》言世間相常住即是正因佛性，(註 82) 豈怎又成了〈楊文〉所言的『正因佛性是超越世間的「實相」』，(註 83) 這顯然有違智者之意。

從上述種種分析論述可知，〈楊文〉以斷章取義、望文生義之方式，試圖將智者的正因佛生解釋為常住、超越世間的實相，以作為性惡說之基礎，顯然是有問題的。

〈楊文〉試圖從預設三因佛性皆有性德善惡，(註 84) 以建立《觀音玄

(註 80)《大正藏》卷 33，頁 783 上。

(註 81)〈楊文〉，頁 134。

(註 82)參見(註 72)，或《大正藏》卷 34，頁 58 上。

(註 83)〈楊文〉雖進一步引《觀音玄義》三因佛性來作說明(頁 134-135)，可說不相干的。況且智者明明說「緣了亦常」(《大正藏》卷 34，頁 58 上，可參本文(註 72))。

(註 84)參〈楊文〉，頁 136。

義》性惡說之正當性，再以此來反駁《陳書》之立論。

〈楊文〉的論証方式，除了前面所述之外，主要從兩方面來切入：（一）正因佛性（實相）不可言詮，故《觀音玄義》沒有置「料簡正因」之性德善惡，（註 85）而自認為不能因為沒有此安排就認為沒有正因佛性之性德善惡。（二）由《涅槃》三因佛性相提並論，而推論出正因佛性有性德善惡。（註 86）

就第（一）點而言：乃是〈楊文〉自說自話，自認為正因佛性不可言詮，所以才沒有設「料簡正因佛性」，此之解釋基本上不合《觀音玄義》之結構；同時也反映出〈楊文〉並不了解《觀音玄義》何以設「緣了」之意，因此，硬要將正因佛性扯入其中，以為有「緣了」之性德善惡，那麼正因佛性也應具有之，〈楊文〉會有如此之看法，無非將正因佛性（實相）視為能生一切法，（註 87）〈楊文〉此之立論，來自於

（註 85）如〈楊文〉云：『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。……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』（頁 135），〈楊文〉於其（註 63）亦對此略加作說明，此等皆顯示了〈楊文〉認為正因佛性（實相）不可言詮，所以《觀音玄義》只討論「料簡緣了」，而沒有「料簡正因佛性」之原因，因為正因佛性不可言詮，〈楊文〉的此種理解方式是有問題的，智者的正因佛性不可說或實相不可說，是指不能以「自性」下的方式來說，而不是不要說，更不是三系說下視之為真常唯心之不可說。

（註 86）參〈楊文〉，頁 138-142。

（註 87）如〈楊文〉云：『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』（頁 137 之（註 69））。此乃因〈楊文〉將智者的法性解釋成能生一切法之故。

「法性即無明」之創生論，而此立論之謬，已於前面析判之。此外，〈楊文〉亦舉唐宋明之天台學作為其正因佛性有性德善惡之佐証，顯然地，此之論述並無效（如前所明）。〈楊文〉再以此謬論及無效之論來反駁《陳書》之論點（《觀音玄義》之性惡是置於「緣了因」而論）是沒有根據，（註 89）這顯然是〈楊文〉對《陳書》視若無睹所致，《陳書》論點的提出完全基於《觀音玄義》而來，（註 90）反而是〈楊文〉以其不當的創生論謬解天台思想及以唐宋明天台學來反駁《陳書》是無效的。

就第（二）點而論：〈楊文〉試圖從《涅槃》之三因佛性之相提並論，而推論出正因佛性有性德善惡，以反駁《陳書》將《觀音玄義》「緣了因」視為《涅槃》為鈍根眾生所開設的法門。對〈楊文〉此論點，本想直接就其立論來加評述，然而，同樣問題，〈楊文〉仍然以其斷章取義之習慣，來曲解《陳書》在這方面的論點，因此，有必要先將〈楊文〉對《陳書》之斷章取義加以釐清，然後在析判之。

首先，〈楊文〉似乎也同意《陳書》對《觀音玄義》「緣了」解釋成一是《涅槃》特為鈍根眾生所開設的權巧方便法門。（註 91）但〈楊文〉又認為：

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（案：乃「巧」字之誤）方便之說」。（註 92）

（註 88）參〈楊文〉，頁 136-138。

（註 89）參〈楊文〉，頁 136-137。

（註 90）如《觀音玄義》明文云：「九、釋了因緣因者，了是顯發，緣是資助，……，以此二種方便，修習漸漸增長，起於毫末，得成修得合抱大樹」（《大正藏》卷 34，頁 880 中），此乃以了因、緣了為方便。另可參見《陳書》第八章對此部份之論述（頁 384-386）。

（註 91）〈楊文〉，頁 138-139。

（註 92）〈楊文〉，頁 139。

就此段話，存在以下三點問題：(一) 《陳書》乃是就《觀音玄義》文獻釐清《觀音玄義》性惡問題，以批判近代學者以《觀音玄義》有明文「性惡」而定位天台思想，並無所謂「薄弱的理由」這一問題。(二) 「忽略天台的整體教義」，此是一不相干的話題，《陳書》基本上以釐清《觀音玄義》為主，並不牽涉其它教義，只是就《觀音玄義》論《觀音玄義》，若在文獻無法解決的情況之下，須引進天台教義，也僅能就智者思想來看，有關這部份，《陳書》已述及，(註 93) 何來忽略天台的整體教義？若硬言有之，就是沒有如〈楊文〉以根源性來作解釋。(三) 「性惡」乃天台圓教的「權巧方便之說」，就〈楊文〉而言，所謂天台圓教，是指「性惡」而言；然對《陳書》而言，依《觀音玄義》將「緣了」因之性德善惡視為開顯正因佛性之權巧方便，並不涉及天台圓教不圓教問題。若就知禮而言，性惡乃是其所謂的圓教之說，就不可能只是權巧方便而已。〈楊文〉並沒有對此問題來加以釐清，而將全部皆混在一起。

其次，〈楊文〉就《涅槃》三因齊說來反駁《陳書》以緣了二因來論，如〈楊文〉云：

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，乃為鈍根眾生而設，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 94)

(註 93)參見《陳書》第八章第四節〈從天台緣起中道實相論看性惡問題〉，頁 395-398。

(註 94)〈楊文〉，頁 139。

在此，〈楊文〉之論述，有以下四個問題：（一）對《觀音玄義》而言，不僅涉及緣、了二因，亦涉及了正因佛性，非如〈楊文〉所認為只討論緣、了二因。（二）〈楊文〉顯然沒有了解《觀音玄義》判《涅槃》十義之意，否則就不會理解為「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」了，《觀音玄義》以「緣了、智斷」二義判為《涅槃》之特色，並不否定《涅槃》不可以以前八義來說法（為鈍根眾生），《觀音玄義》只認為「緣了」一義乃《涅槃》為鈍根特別開設的法門，並沒有說不能以其它八義來說法（而在八義中，實已包含了正因佛性之道理）。（三）〈楊文〉誤認為正因從緣了因抽離開來，此乃對《觀音玄義》及《陳書》之誤解所致。（四）〈楊文〉認為天台將整部《涅槃經》判為鈍根法門，此說法仍有問題，此從《觀音玄義》所判《涅槃》為十義來看，即已攝利鈍二根眾生，豈只是鈍根法門而已？

另外，〈楊文〉將《法華玄義》中所提及的《法華》一乘與《涅槃》佛性，（註 95）任意解釋成：

由此可見，在天台宗人的眼裡，「（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？（註 96）

在此，〈楊文〉有以下三問題：（一）〈楊文〉並沒有了解《觀音玄義》十義之意，否則，就無須再援引《法華玄義》來說明，在《觀音玄義》十義中，就已顯示了《涅槃》教義包含藏、通、別、圓等內容了。（二）〈楊文〉將《觀音玄義》判《涅槃》特別為鈍根眾生所開設的「緣了」因，將其與正因佛性（或圓教）混淆，而謬推成既然屬於圓教怎麼會是「權巧方便之說」呢？在此，〈楊文〉亦誤解《觀音玄

（註 95）參見〈楊文〉，頁 140，或參《法華玄義》（《大正藏》卷 33，747 上）。

(註 96)〈楊文〉，頁 140。

頁 107

義》和《陳書》所說的權巧方便之意，《觀音玄義》之權巧方便，乃是指隨緣之意，透過隨緣之開顯，而泯四性（自、他、共、離），此即是相應於正因佛性。（三）〈楊文〉試圖由此正因佛性圓教來建立性惡說是圓教，其理論基礎之不當，前已批評之，其圓與《陳書》亦有別。

〈楊文〉基於上述對《觀音玄義》十義之不解及對《陳書》之誤解等，反將《陳書》對《觀音玄義》「緣了」為《涅槃》為鈍根眾生所開設的法門，擴大理解成《涅槃》全都是不了義，《涅槃》只是鈍根法門，然後再自導自演地說《陳書》誤解了《涅槃》三因佛性，此顯然基於斷章取義誤解而來（如前述之分析），此論斷與《陳書》根本是不相干的。《陳書》於第八章中，雖未對《涅槃》引申而論，但並未視《涅槃》只是鈍根法門，更未視《涅槃》為不了義教。相反地，從《涅槃》之「十義」可知《涅槃》亦含了利根和了義，只是《觀音玄義》所論之「緣了」是為了凸顯非緣非了之權巧方便。

〈楊文〉透過以上之曲解及斷章取義的方式，試圖建立起性惡為天台圓實之教。首先，〈楊文〉將智者的正因佛性曲解成生一切法之根源，再將之推論成正因佛性具有性善性惡（其謬如前所析判）。另外，以《涅槃》三因佛性相提並論，以試圖建立《觀音玄義》性惡。

由上述之分析可知，〈楊文〉將《陳書》對《觀音玄義》「料簡緣了」之性惡問題所作的釐清，以斷章取義的方式理解成認為《陳書》視《涅槃》全都是不了義及只是鈍根眾生之法門。〈楊文〉會有此理解，可說來自於對《陳書》之斷章取義，《陳書》明明從《觀音玄義》結構來分析「緣了」因佛性與正因佛性之關係，（註 97）由此來反省「料簡緣了」中所談的性惡，與《觀音玄義》於「通釋」中對「緣了」之解釋有出入，而嘗試提出可能是隨機問答等因素所造成的。縱使從天台智者緣起中道實相論來看，也顯示了「緣了」因乃是隨緣而說（即有因緣故，則可說），既然如此，則可知智者所談的惡乃非如《觀音玄義》「料簡緣了」下之根本惡，此與《觀音玄義》「通釋」中所解釋的三

(註 97) 參見《陳書》，頁 366-398。

頁 108

因關係是一致的，如《觀音玄義》云：

若約涅槃，即有二種，所謂利、鈍。 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。(註 98)

又云：

若論性惡了因種子， (若論) 性惡緣因種子， 若 (論) 性惡非緣、非了即是正因，若修德成就，則是不縱不橫三點法身。(註 99)

又云：

以此二種方便 (案：指「緣」「了」因而言)，修習漸增長，起於毫末，得成修得，合抱大樹。(註 100)

於《陳書》中對以上引文有詳加分析，(註 101) 且顯示了正因、緣因、了因三者之關係。換言之，藉由緣、了因來顯示非緣非了之正因佛性，此乃是《觀音玄義》之意，此表達方式也是合乎智者緣起中道實相思想。至於《觀音玄義》「料簡緣了」這部份，其表達方式則與《觀音玄義》前面所述不一致。(註 102)

依據《陳書》所分析《觀音玄義》之結構和內容，得知《觀音玄義》判《涅槃》為十義，且以「緣了」、「智斷」為《涅槃》之特色 (其它經典所沒有的，如阿含、方等、般若、法華、華嚴等皆不具有此二

(註 98) 《大正藏》卷 34，頁 878 中，及《陳書》頁 380。

(註 99) 《大正藏》卷 34，頁 878 中，及《陳書》頁 381。

(註 100) 《大正藏》卷 34，頁 880 中，及《陳書》頁 386。

(註 101)參見《陳書》，頁 380-386。

(註 102)參見《陳書》之分析，頁 386-394。

頁 109

義)，換言之，唯有在《涅槃》才論及「緣了」、「智斷」，而其餘八義乃是《涅槃》與它經所共的，簡言之，「緣了」、「智斷」乃是《涅槃》特別為鈍根眾生施設的法門。

但〈楊文〉卻斷章取義，將《陳書》上述的分析，曲解擴大成《陳書》視《涅槃》為不了義，只是鈍根法門、……，再依此斷章取義之曲解，認為《陳書》誤解《涅槃》，(有關〈楊文〉之斷章取義，如前述之分析)。〈楊文〉進而以《涅槃》三因齊說來反駁〈楊文〉所曲解下的《陳書》論點。此仍然可看出〈楊文〉之自導自演。

且不僅如此，〈楊文〉依其「法性即無明」創生論為基礎，認為正因佛性能生一切法，也具有如同緣了二因之性德善惡，由此而認為性惡說乃是「法性即無明」「無明即法性」之必然結論。有關〈楊文〉創生論之謬，於前述已析判之。

因此，可以看出〈楊文〉由一連串之斷章取義、望文生義、曲解等，將「法性即無明」解釋成宇宙創生論，再以此為基礎，推論此性惡乃此之必然結論。換言之，〈楊文〉性惡說的整體理論基礎是基於謬解而來，再以此謬論來反駁《陳書》。

四、結論

從前面所作的種種析判可知，〈楊文〉的立論基礎，可說是三系說下的產物，若講空，則不能講有；若講有，則將之判屬於真常唯心論；若兩者皆涉及之，認為仍是真常唯心論。這也是〈楊文〉用

(註 103)參見〈楊文〉，頁 143。

(註 104)如〈楊文〉於「結論」最後一段中，引印順法師之話，說到：「印順法師曾引証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，超越能所對待之自証。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。』」（〈楊文〉頁 144），〈楊文〉引完印順法師此段話，緊接著說到：「當我們判斷天台「實相」論的特

以理解《陳書》及天台智者思想的基本模式，也因為如此，導致〈楊文〉無法避免地對《陳書》及智者思想之斷章取義、望文生義，乃至謬解等之情形，所以，將《陳書》所論述的天台智者中道緣起實相論，理解成僅僅只是單純的中觀學派之遮詮的實相觀；而將天台智者「無明即法性」謬判成二元與一元相互吊詭的創生論，以便作為〈楊文〉論述「性惡」之理論基礎。但很顯然地，《陳書》所論述的實相及智者思想中之遮詮空，並不是三系說界說下的性空（空自性化）；而智者思想中的隨緣有，更不是三系說界說下的真常唯心論。簡單地說，天台智者思想之遮詮和隨緣，皆是就緣起而論。

另外，〈楊文〉的「結論」，又以印順法師三系說中對真常唯心之批判，來解釋智者的「唯信此心但是法性」、「起是法性起」、「若觀法性心」、「法性本來清淨」。（註 105）

果真如此，提到上述諸名相就代表三系說下的真常唯心，那麼，《陳書》於第十章第二節〈檢視印順法師所理解的天台學〉中，所論述中觀系的空性、法性（頁 468-469）、如來藏（頁 466）、「於畢竟空中能成立緣起有，這是中觀宗的特色」（頁 458）等等，也可以解釋成具有真常唯心特質之教義，而不只是印順法師所合理化的「非由空性生起一切或具足一切」「不應作形而上的實體看，也不應作原理而為諸法的依託看」而已。（註 106）三系說立論所存在之問題，此可從劉紹楨在〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉一文得到進一步了解，其透過詳實、充分且複雜之論証，在「結論」中說到三系說典範預設「不但在立論上陷於內在理路的困思和偏頗，且不能依判準一致的原則用之於本系，甚至

這些立論在作者主觀看法和文本之間會相互解構。其次，不但三系說典範之預設有上述問題，在用之於評判唯識和如來藏時也

質之時，印順法師的這幾句話，確實值得深思」（同上），言下之意，〈楊文〉將天台智者思想之遮詮與隨緣說視之為三系說下的真常唯心論來理解。

（註 105）參見〈楊文〉，頁 143。

（註 106）參見《陳書》，頁 473。

頁 111

常不合他系原意，甚之將之扭曲」。

走筆至此，筆者有極深之感觸，回憶起民國 77 年筆者最初向中華佛學研究所提出《陳書》之研究計劃時，曾提及以「回歸智者」為研究智者之基本要求，歷經近九年，有關智者思想之研究，學界仍以某些典範預設來套智者思想，真令人感到無奈！其實不只天台智者如此，其他對中國佛教之研究，不也如此？

五、餘論

有關於這部份，若置於前文來處理，會顯得不搭調，且會影響行文。因此，將之置於餘論來探討。以下分二方面來進行：

（一）哲學術語使用不當

1. 最高真理

〈楊文〉將天台智者之「即空即假即中」視為最高真理，（註 108）是有待商榷的。

現代人以高下來判真理，和智者以圓不圓來判教義有其差異。哲學所謂的真理，是指普遍必然性之恆真道理，而智者的圓不圓，可就一諦、二諦、三諦、……，乃至無量諦或無諦來論之（註 109）（如華嚴、方等、般若、法華、

..... 等諸經論皆有之)，其中當然包含即空即假即中。就智者而言，可知智者並非以現代人的高下來判教，不只如此，如《陳書》第九章〈實相之諦說〉等所論，(註 110) 智者的即空即假

(註 107)劉紹楨〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉(《諦觀》第 81 期, 1995), 頁 65。

(註 108)〈楊文〉, 頁 117 之 (註 15)。

(註 109)如《法華玄義》以十如、十二因緣、四諦、三諦、二諦、一諦, 乃至無諦等來論境妙 (參《大正藏》卷 33, 頁 698 中 -705 中)。

頁 112

即中正是在批判所謂的普遍必然性 (即自性)。相反地, 如果《陳書》對龍樹的「空自性化」之批判能成立, (註 111) 則楊教授在〈龍樹的《中論》用了辯証法嗎?〉一文, 所問的龍樹的「最高真理」是什麼的問題, (註 112) 便有了答案, 那就是前述所界說的「最高的普遍必然性之恆真道理」, 而這便是自性。

不只如此, 此種最高真理, 楊教授也將之視為一種神祕主義。(註 113) 由此可知, 〈楊文〉引用印順法師之「神祕的實在論」(註 114) 來批評智者, 是三系說貫有的雙重標準。(註 115)

2. 先天、後天

〈楊文〉以「先天的、絕對的」和「後天的、相對的」來二分「正因佛性」和「緣、了因佛性」, (註 116) 是不當的。因為先天後天二分說

(註 110)如《陳書》所述, 智者一方面藉由諸諦境來論述圓教, 同時也批判對諸諦之定執。

(註 111)參見《陳書》, 頁 467-473。

(註 112)參《台大哲學評論》第五期, 1982, 頁 266。

- (註 113)如〈龍樹的《中論》用了辯証法嗎？〉一文，說到：
「鄭先生（指鄭學禮）對於本文的內容，主要的不同意見是：龍樹並不是經驗論者，也不是常識哲學家，相反地，常常帶有神祕主義的色彩。有關這點，筆者（指楊教授）完全同意，因此，筆者已把原稿的這些論斷全部刪除。筆者非常感激鄭先生的這點批評」（前揭書，頁 279）。
- (註 114)如〈楊文〉云：「印順法師曾這樣描寫真常唯心論者：……『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，神祕的實在論。』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」（頁 118）。
- (註 115)參見《陳書》頁 466。另可參見劉紹楨〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉，頁 72、76 及 78（《諦觀》第 81 期，1995）。
- (註 116)〈楊文〉，頁 137。

的原創者康德在《純粹理性批判》將其界說成：

所謂先天的知識非指離某某個別經驗而獨立自存之知識，乃指絕對離開一切經驗而獨立自存之知識。與此相反者為經驗的知識，此僅後天的可能，即僅由經驗而可能知識。(註 117)

而智者的三因佛性，是指不即一切法不離一切法，不即故，與自性下之一切法不相應；不離故，即於一切法隨緣而顯之。此明顯地與康德所二分的先天、後天有別。

由此可知，〈楊文〉對哲學名詞不嚴謹之使用。故對《陳書》批判印順法師以形上本體論來比附真常唯心之不當，視若無睹。此種視若無睹，也發生在〈楊文〉只說「陳博士也注意到了」印順法師將天台判為真常唯心論者，而不理睬《陳書》對印順法師判天台為真常唯心之反批。

3. 超驗

〈楊文〉以「超越」世間的實相和「先天的、絕對的」來界說正因佛性，是不當的。

在〈楊文〉的界說下，智者的正因佛性似乎成了「超越世間經「驗」而存在的一種存有，即「超驗」(transcendent)。就「超驗」論的原創者康德而言，「超驗」是指越了界的「先驗」(transcendental)，超出了一切可能的經驗，從而好像是涉及了物自身。(註 120) 康德將「超驗」分成：人之實體；世界之有無始有無界，必然

(註 117)《純粹理性批判》，頁 28(新竹：仰哲，1984)。

(註 118)《陳書》，頁 465-487。

(註 119)〈楊文〉，頁 119 之 (註 20)。

(註 120)參見康德《未來形而上學導論》(收於《康德哲學資料選輯》，仰哲，1984，頁 307)。對康德的知識論而言，人沒有智的直覺可超越現象界而

與自由，世界有無最高存有；神的存在等三類。(註 121) 在此姑且不論康德對「超驗」的批判能否成立，但智者的正因佛性由於並非超越世間的，也非先天絕對的，而是不即世間不離世間的。

4. 應然、實然

〈楊文〉認為知禮主張『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。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)』。(註 122) 〈楊文〉此論述是有問題的。

知禮的「性惡」論雖有根本惡、絕對惡的意義，但以應然、實然來解釋知禮的「惡」之「不可」斷除和翻轉，並不當。因為倫理學中所謂的「應然」只能用於道德之善，「反之，倫理的惡是本質而必然地不應該的事」。(註 123) 另

外就應然實然二分說的原創者康德而言，康德雖然在《單在理性範圍內的宗教》提出人有先天地選擇惡格準（根本惡）的性好，（註 124）但康德的「應然」是指人的實踐理性依道德的無上律令成就「智思界」的道德絕對善而不能選擇惡，反之，「實然」則是人

-
- 觸及智性界的物自身。牟宗三反對之，主張人有智的直覺而建立其存有論（參見《陳書》，頁 438-442）。
- （註 121）參見《純粹理性批判》（仰哲，1984），頁 493。
- （註 122）〈楊文〉，頁 124。
- （註 123）布魯格編著·項退結編譯《西洋哲學辭典》（台北，國立編譯館，1976），頁 267。
- （註 124）"Religion Within the Limits of Reason Alone.", tr. into English by T.M. Greene and H.H. Hudson, USA: Harper & Row Press, 1960. P24。格準 (maxim) 是指道德行為的主觀性普遍法則，律令 (imperative) 則是指道德行為的客觀性普遍法則（康德《道德形而上學的基本原理》，頁 54，牟宗三譯，學生，1982）。

的感性和悟性對「現象界」產生概念和理論的知識。

5. 六經皆我註腳

〈楊文〉以『「六經皆我註腳」的主觀方式』來描述智者對待佛經的方式（頁 113），並不當。

因為對「六經皆我註腳」的原創者陸象山而言，「六經皆我註腳」是指六經的知識都只是個人心體成聖成賢「尊德性」的外顯之跡，所以，象山才會說「六經註我，我註六經」。（註 126）但後代使用「六經皆我註腳」時，乃一貶詞，意指憑個人主觀意願引用經文。

事實上，智者對待經文的態度，除了有個人成就宗教生命的意義外，更有一套謹慎的判教標準，而非如〈楊文〉所批評的「六經皆我註腳」。

筆者在此呼籲學者對術語的使用應採嚴謹態度，不可「術語皆我註腳」。

(二)、對天台觀念之誤解

1. 因果、必然

〈楊文〉由於將「法性即無明」謬判成宇宙創生論，反過來又以此來解釋《摩訶止觀》「一念三千」，認為一念心是「因」，「三千」是果。(註 127) 以此機械因果關係來解釋一念三千，基本上是有問題的。在

(註 125)《判斷力批判》(台北：滄浪，1986，宗白華、韋卓民合譯)，頁 9-11。《道德形上的基本原理》(同上)，頁 53、頁 80。

(註 126)參韋政通編著：《中國哲學辭典》(台北：大林，1978)，頁 209-210。

(註 127)如〈楊文〉云：『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)」。而做為「因」的「(法性)心」，和做為「果」的「三

《摩訶止觀》論述一念三千時，即明顯地提出，不能將一念三千理解成「從一心生一切法」，如其云：

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。(註 128)

引文中不但強調不能以一心生一切法來理解一念三千，亦不能以心含具一切法來理解一念三千，亦不能以前後、一異等來理解之。然而，〈楊文〉卻將之解釋成心生三千法，此顯然違背《摩訶止觀》之意思。另〈楊文〉為掩飾其以因果關係解釋一念三千不符合《摩訶止觀》之意，將「非縱非橫」曲解成智者一念生三千之吊詭。(註 129)

〈楊文〉除了以機械因果關係來解釋智者的一念三千，亦喜於文中用「必然.....」、「..... 必然.....」，(註 130)此等在在顯示〈楊

千(法)」，二者間關係，智顛則以吊詭的.....
』(頁 120)。

(註 128)《大正藏》卷 46，頁 54 上。

(註 129)如〈楊文〉云：『在這裡，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』(頁 120)。〈楊文〉之有此謬解，完全基於其對「法性法無明」之誤解而來。

(註 130)如〈楊文〉云：『「性惡」成了天台「性具」思想的必然結論』(頁 111)、『一者必然受到.....；二者必然.....』(頁 112)、『「性惡」乃法性和無明二者相「即」這種思想的必然結論』(頁 143)。

文〉之思惟模式乃是西方二元邏輯的機械性因果關係，此種邏輯強調的是，P 與 Q 之間的必要、充分或充要的關係，異於智者與《陳書》的關聯性思惟。(註 131)

也因為如此，致使〈楊文〉在解釋智者的「法性法無明」、「一念三千」時，以二元邏輯的機械性因果來詮釋之；而此等二元邏輯的思惟模式遇到智者的「法性即無明」、「非縱非橫」時，又不得不以吊詭來詮釋之。換言之，在〈楊文〉立論所產生的自相矛盾，就將之歸於智者的吊詭，由吊

詭一詞來承擔。然而，實際上並非智者思想吊詭，而是〈楊文〉立論有問題（如前述第二部對〈楊文〉「法性即無明」之析判可知），加上其以西方二元邏輯的機械性因果關係之思惟模式來理解智者思想所致。

2. 五時八教

針對《陳書》對楊教授『從天台宗的「五時八教」的教判當中，明顯地可以看出《般若經》只是「漸教」之中不究竟的「通教」而已』之批判，指出其對智者判教之誤解，智者並未視《般若經》只是「通教」而已。（註 133）因此，〈楊文〉有關智者判般若、三論為通教，改口為：

有關智顛把《般若經》和三論貶為「通教」這一事實，……。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

（註 131）參見拙稿〈對中村元《東洋人〇思惟方法》中有關思惟模式和中國佛教之析判〉（《正觀》第 1 期，1997）中所論述的中國佛教關聯性思惟，另參見劉紹楨〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉（《諦觀》第 81 期，1995），頁 85-86。

（註 132）《陳書》，頁 511。

（註 133）參見《陳書》，頁 511-512。

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。

〈楊文〉並認為智者將《般若》和三論「貶」為通教乃一事實。

〈楊文〉的上述論述有以下問題：

- (一)、如果〈楊文〉認為天台智者只把《般若》和三論視為通教的「空」，那麼，智者的判教就如實的反映了空宗的特質。
- (二)、如果〈楊文〉認為智者判《般若》和三論少帶「不空」，也不是一種「貶」，而是一種褒，也就是增加了別、圓二教的思想，只是這些，〈楊文〉將之唾棄為真常唯心。其實空宗也有不少「不空」的東西，只是印順法師以雙重標準來合理化。(註 136)
- (三)、〈楊文〉對「帶」之解釋，有待商榷。依〈楊文〉的看法，「帶」是指帶有少分「別教」、「圓教」，乃指帶有「不空」的少分內容。〈楊文〉以此來解釋「帶」字是有問題的。依智者的判教判《般若》為帶，是指「帶半論滿」(註 137)之意，亦即指

(註 134) 〈楊文〉，頁 114 之 (註 8)。

(註 135) 參〈楊文〉，頁 114，及頁 114 之 (註 8)。

(註 136) 參見劉紹楨〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉(《諦觀》第八十一期，1995)，頁 74-77。

(註 137) 如《法華玄義》云：「《般若》帶半論滿，是熟蘇教」(《大正藏》卷 33，頁 810 下)，又云：「《華嚴》兼；《三藏》但；《方等》對；《般若》帶，……」(同上，頁 682 中)，此中之「帶」是指「次教俱建立令小根寄融向不融，令大根從不融向於融」(同上)。此在在顯示「帶」

帶小乘教，另或指帶通、別教之意，但在〈楊文〉的解釋卻成了帶少分不空思想之別圓二教。〈楊文〉此之解釋，顯然不合智者之意。縱使從〈楊文〉所引用《四教義》為証，也只是望文生義和斷章取義而已。

(註 138)

3. 「本無惡，元是善」

〈楊文〉在論述知禮之「即」意時，將知禮之批評禪宗（極頓者）之話（如云：「故極頓者，仍云本無惡，元是善。……」），用來解釋知禮的「即」意之「當體全是」，此之解釋是不當的。如〈楊文〉云：

是指帶小乘教之意。

(註 138) 〈楊文〉於頁 114 之 (註 8) 中，曾言參見《四教義》卷一；《大正藏》46，頁 721 下 -722 上，但智者在此部份只言：「二、釋通教名者，通者，同也。三乘同稟，故名為通，此教明因緣即空無生四真諦理，是摩訶衍之初門也，正為菩薩，傍通二乘，故《大品經》云……。故諸大乘《方等》及諸《般若》有二乘得道者，為同稟此教也」（《大正藏》卷 46，頁 721 下 -722 上）。在此並不見智者有貶《般若》之意，若以列舉而言，除《般若》有論及通教之外，大乘方等諸經亦論及之，若依〈楊文〉來看，此豈又成了貶方等經了。再者，若以列舉而言，智者除了論通教引《般若》為証，於論別教、圓教時，亦引《般若》為証（參《大正藏》卷 46，頁 722 上 - 中），如此何來貶之，亦無〈楊文〉所言的「帶有不空的少分內容」。另智者論述《中論》時，云：「《中論》前（指前二十五品）申摩訶衍通、別、圓三教，……，後二品申三藏生滅四諦……」（同上，727 中），亦可証明智者所言之「帶」非〈楊文〉所詮釋下的「帶」。由此也可以看出〈楊文〉之斷章取義和望文生義。

(註 139) 參見〈楊文〉（頁 123）對知禮《十不二門指要鈔》之引文，或參見《大正藏》卷 46，頁 707 中。

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（案：「薩」為「提」字之誤）」、「無明即法性」的相「即」道理使然。（註 140）

在此，〈楊文〉把「本無惡，元是善」用來解釋「即」，這不合知禮之意。以下吾人來看看知禮於《十不二門指要鈔》是怎麼講的，如其云：

……應知！今家明「即」，永異諸師。非以二物相合，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，既不能全惡是惡，故皆「即」義不成。（註 141）

很顯然地；知禮在此批評極頓者（禪宗）之「本無惡，元是善」的主張，認為「本無惡，元是善」乃不能「全惡是惡，故皆「即」義不成」。（註 142）

（註 140）〈楊文〉，頁 125。

（註 141）《大正藏》卷 46，頁 707 上 - 中。

（註 142）如上引文所言：「故極頓者，仍云本無惡，元是善，既不能全惡是惡，故皆「即」義不成」（《大正藏》卷 46，頁 707 中）。此顯然是知禮在批評慧可的「本無煩惱，元是菩提」（亦即是「本無惡，元是善」），怎成了知禮「即」意？為清楚起見，以下將知禮此段話作較完整引述，其云：

「問：相傳云：達磨門下三人得法，而有淺深，尼總持云：「斷煩惱，証菩提」，師（達磨）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（禪宗）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

但在〈楊文〉的解釋中，卻將此「本無惡，元是善」用來解釋「即」。

附記：本文曾於 1996 年 11 月 27 日「中華佛學研究所專任研究員專題論文發表會」中提出發表討論。會中主要回應如下：

(一) 楊惠南教授之回應：

- (1) 楊教授認為佛法不可說的部份如緣起中道實相，是佛教各經論各宗派及各大師們所共有的主張，這些乃是「言語道斷，心行處滅」的。既然不可說的部份是一樣，所以要從可說部份來辨其差異。而智者可說部份已論及「共生」等，那麼吾人就可從智者的可說部份之論述來判定智者的思想。
- (2) 〈楊文〉既然以唐宋明天台學諸師有關性具性惡之論述為佐証，那麼本文就有義務加以回應，而不能以「無效」一語帶

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？煩惱生死是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善，斷惡証善，故極頓者，仍云本無惡，元是善，既不能全惡是惡，故皆「即」義不成」（《大正藏》卷 46，頁 707 上 - 中）。

在此段的問題中，問者針對達磨門下三人得法的情形來質疑天台所謂的「煩惱即菩提」只不過是「稍同皮肉之見」而已，知禮（即答者）針對此加以釐清反批，認為當宗學者並沒有把握到自宗「即」意，所以，才把自宗的「即」比喻成達磨門下之「即」（如

引文云：「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！……」；不僅如此，知禮進而反批慧可的「本無煩惱，元是菩提」，認為「本無惡，元是善」的主張，基本上未臻「即」義，理由在於：未能「煩惱生死修惡全體即是性惡法門」之故。

頁 122

過，或不加理會。

- (3) 哲學術語不必以原創者之界說為限，只須隨後代之解釋。

有關楊教授以上之回應，有以下諸問題：

- (1) 由智者有關實相之分判及其判教可知，其實佛教各經論各宗派各大師們之「不可說」之教義，並不是完全一樣的，而且智者之「不可說」也不是如楊教授所言的「不用說」。至於可說的部份，更能看出佛教各經論各宗派各大師們的差異。吾人當然可從智者「隨因緣」之可說部份來論述智者思想，但〈楊文〉將之謬判具有真常、自性義之創生論，這就違背了智者之原意。（但楊教授又說其所判智者創生論並非自性，此顯然與〈楊文〉不合）
- (2) 就思想的原創者而論，唐宋明天台諸師對智者思想之詮釋，如違智者之原意，則不能當作佐証。本文曾言及於拙著《天台性具思想之反思》中已詳論諸師之性具乃至性惡論已違智者之原意，只因本文篇幅所限無法贅述。
- (3) 如果哲學術語不以原創者之原意為論述之基礎，那麼會形成後代隨人使用。退而論之，如果〈楊文〉有自己之不同使用，就嚴謹的學術論著而言，也應將其界說清楚，而不能以後代使用本有差異來帶過。其實楊教授此種不嚴謹之態度，正

是造成本文所提的「謬解」、「謬判」、「謬論」等之根源。

(二) 黃國清同學之回應：

- (1) 智者之緣起中道實相乃「立」，而異於龍樹之緣起中道實相之「破」。
- (2) 從智者的判教可知，智者仍主張有最高真理。
- (3) 既然智者講一念三千，故性惡論可成立。

頁 123

有關黃同學之回應有以下問題：

- (1) 學界有關龍樹「只破不立」或「以破為立」之爭論，由《陳書》第九章第四節〈近代學者所理解中的龍樹和智者〉一文可知，並無定論。如以空之神祕體証、空（自）性等來看，龍樹並非只破不立。
- (2) 撇開本文對最高真理與圓教之不同界說不論，單從圓形與垂直線之形象，由象詮意，便可看出圓不圓與高低之別如《法華玄義》所說，圓乃是法法皆圓，門門可入；若不達四悉檀因緣，定執性實，則墮冥初生覺（外道法）中。
- (3) 從「一念三千」只能得到相對於善淨之惡染，而不能得到具有根源性及普遍性之絕對惡、自性惡。知禮之性具性惡論，正是指後者之義，故有違智者之原意。有關此論述，於本文、《陳書》、《天台性具思想之反思》均已論及之。

(三) 楊郁文老師之回應：

楊老師認為智者的「緣起」義異於龍樹之「緣起」，而龍樹之緣起與《阿含》之「此緣性」相通。

有關楊老師上述所言，並無法充分表達其意，故在此有必要

花篇幅來分析楊老師發表過的兩篇論文。

首先，楊老師於〈緣起之「此緣性」〉（中華佛學學報第九期）中，針對「緣起」是相依性或次序性的爭論，是採後者之看法，也就是主張「緣起」是「此緣性」下具有前後時空次序的永恆的普遍的因果法則（頁 32），此便是種自性。

楊老師所持此看法，其主要論證是依據部派佛教阿毗曇之立論來解釋原始佛教的「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」（頁 21）及「若如來出世，若如來未出世，彼（法）界確立一法住性、法定性、此緣性；……」（頁 19）。另舉母子前後因果關係（頁 13）、事

頁 124

實之因緣與結果（頁 23-25）、希臘哲學之動靜（頁 26）等為例証。有關楊老師以上之論証及例証，存在著以下諸問題：

- (1) 事實上，有關緣起的爭議，從傅偉勳〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉（中華佛學學報第四期）一文可知，持平客觀而論，原始佛教有關緣起的文獻中，實包含了兩種意涵（相依性、次序性）；另依《陳書》（頁 470）之解釋，原始佛教是將「此有故彼有」的緣起現象看成相依性的無常幻滅，而解釋此現象的法則（「此緣性」）視為恆常的。換言之，學界主張緣起為相依性者，忽略了「此緣性」的恆常法則；而主張緣起為次序性者，忽略了緣起的幻滅現象。
- (2) 就母子關係而言：究竟母先或子先？此猶如雞生蛋或蛋生雞之哲學問題。一位女子於未受孕生子之前，是子而非是母。如此一來，是子先或母先，則無定論。楊老師視母定在前而子定在後的次序性因果關係，則有爭議。
- (3) 「事實」之因緣與結果：楊老師於文中常言「此緣性」才是事實，而相依性是理論的想像，並舉鐘錶為例。果真如此乎？首先吾人來看看「何謂事實」

，就科學而言，現代科學所主張的相對論、測不準原理等，認為時空乃是相對的，吾人所測知之粒子只是在某條件之存在而已；而古典科學如牛頓之絕對時空已被否証。此等証明了相對時空才合乎科學事實，而絕對時空觀乃是牛頓之想像而已。此也証明了緣起之相依性才合乎事實，而以緣起為次序性（絕對時空）乃是想像的。

- (4) 希臘哲學之動靜主張：楊老師認為 Parmenides 之主張有違佛法；而 Heraclitus 之主張與佛法相應。但吾人從「論証」與「結論」的一致性來看，緣起應是相依性的，而非如楊老師所說的次序性。如此一來，則發生論証與結論不一致。因為：Parmenides 主張萬物恆靜不動，是由於萬物的關係乃時空上

頁 125

前後次序性之存在；而 Heraclitus 主張萬物恆動不靜，是由於萬物的關係乃相依性的存在。由此可知，楊老師認為 Heraclitus 之主張與佛法相應，正好推翻楊老師緣起次序性之看法，也顯示了相依性才合乎緣起道理。

最後，由上分析可知，楊老師的論點及論証均存在著問題。不只如此，更有甚者，如果楊老師的主張成立的話，那麼，楊老師於〈初期佛教空之法說及義說〉（中華佛學學報第四、五期）中，有關「緣起性空」之說便不能成立，因為楊老師認為緣起是具有恆常普遍性的真理法則（即自性），而非幻滅無常的苦空。可是楊老師在〈初期佛教空之法說及義說〉中，又將原始佛教與中觀的緣起、無我、性空結合等同起來。如此一來，楊老師的立論就前後相互矛盾了，也就是中觀的緣起性空之說不能成立，因為中觀是主張無自性的。其實龍樹在《中論》等著作中已極力批判楊老師用以解釋「此緣性」之阿毗曇立論。楊老師可能太過於崇仰印順法師之中觀與阿含「相通」的說法，而忽略了印順法師與龍樹一樣均大力批判楊老師所用以依據的阿毗曇之立論。

(四) 曹仕邦老師之回應：

曹老師認為在行文中使用「謬」一詞，將使讀者反感而不利於作者之駁辯，且使人唯有作者才對他人皆錯之感。

對「謬」一詞於此略作澄清，其實本文「謬」之意，如邏輯學中論證過程不合各種邏輯規則，即是「謬誤」。故〈楊文〉在理解《陳書》、判定智者思想、論述性惡等時，不合《陳書》及智者之原意，便是一種「謬解、謬判、謬論」。此與作者才對他人皆錯或他人荒謬等，可說是不相干，它只是一種學術論文之批判用語。

(五) 李志夫老師之回應：

頁 126

李老師認為〈楊文〉以創生論來判定智者思想並不妥當，因為創生與佛教緣起是有別的。但楊教授回應，認為其創生義就是指依緣起而生。筆者認為楊教授此論若通的話，那麼《中論》所言：「以有空義故，一切法得成」也是一種創生論了？但須注意的！創生論在〈楊文〉界說下，乃屬真常系之學說。

頁 127

提要

本文乃是回應楊惠南教授〈從「法性即無明」到「性惡」〉一文（簡稱〈楊文〉）。從〈楊文〉中章節的安排，可知其立論是：一、「法性即無明」的存有論意涵；二、從「法性即無明」到「性惡」；三、《觀音玄義》之「性惡」說的再商榷。此中又以「法性即無明」的存有論為其立論之基礎，將智者思想判定為一元或二元或二者間吊詭之創生論。然依筆者之研究，得知〈楊文〉以「創生論」來解釋「法性

即無明」乃至智者思想，是一種謬判。至於依此創生論而來的智者性惡說，當然亦不能成立。至〈楊文〉對《觀音玄義》之性惡說所作的再商榷，亦存在著諸多問題。本文即是針對此等問題一一加以釐清而回應之。主要就三方面來論述：一、〈楊文〉對《陳書》實相之謬解；二、〈楊文〉將智者定位為二元與一元相互吊詭的創生論之謬判；三、〈楊文〉性惡論述之謬論。