

中華佛學學報第 5 期 (p173-191)：(民國 81 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 05, (1992)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

《觀音玄義》性惡問題之探討

陳英善
中華佛學研究所副研究員

p. 173

提要

近代研究天台思想的學者往往認為性惡說為天台思想之特色[1]，而有關「性惡說」的觀念，主要出自《觀音玄義》一文中，此是由於《觀音玄義》有明文提到「性惡」兩字，

p. 174

且花了些篇幅來說明性惡。因此，學者們往往以此為依據，大倡性惡說為天台思想之特色，不明「性惡」之真正涵義，一味的主張性惡為天台思想之核心。亦有學者就性具等來說明性惡說[2]，認為性惡乃是性所本具。

然據筆者個人之研究，發現《觀音玄義》中之性惡說，是就緣因了因上來說的，且是對五時教之涅槃時鈍根眾生而開設的法門，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。此可說是《觀音玄義》論說性德善性德惡之宗旨。而並非如近代學者所理解下的本體之性惡說，如近代學者往往將《觀音玄義》緣了因所論述的性德善惡之

涵義，從一切法之根源上來理解。因此，性惡說成了性具思想之必然性[3]，即性本身已具一切法，認為必然亦具有惡。而主張此看法，認為天台思想是性具，必然會導出性惡說，具性惡說才能真正代表天台思想之特色。然若從天台教理—緣起中道實相論來看此問題，會發現性具性惡說之論調，根本是與天台教理相背離的。然《觀音玄義》本身亦有其表達不周延之處，其不周延之處，成了天台實相論之困擾。

針對上述諸種問題，本章節擬從就《觀音玄義》一文加以探討。先從《觀音玄義》的結構組織入手，以便了解緣了因中對性德善惡之處理，進而從天台緣起中道實相來看性惡問題。

p. 175

第一節 《觀音玄義》的結構

《觀音玄義》一文是以「五重玄義」的方式，來闡述《法華經》〈觀世音菩薩普門品〉這一品的義理。[4]所謂「五重玄義」，是指1.「釋名」、2.「出體」、3.「明宗」、4.「辨用」、5.「教相」等五種，以此五種模式來闡發一部經典之義理。此五重玄義乃是天台論述經典義理之重要方法。然有關《觀音玄義》一文的作者，歷來已有不少學者提出質疑，[5]因本文重心不在於此，故而從略。

在《觀音玄義》一文中，以五重玄義為基本架構，於五重玄義的第一重—「釋名」（即解釋〈觀世音普門品〉之品名）部份，又分「通釋」與「別釋」來解釋經品之名稱；所謂「通釋」，是將「觀世音」與「普門」合併一起來解釋，而所謂「別釋」，乃是將「觀世音」和「普門」分開來各別解釋。

在通釋「觀世音」「普門」這部份，又以十義（又名「十雙」）來解說「觀世音」、「普門」。所謂十義，是指1. 人法、2. 慈悲、3. 福慧、4. 真應、5. 藥珠、6. 冥顯、7. 權實、

p. 176

8. 本迹、9. 緣了、10. 智斷等。以此十義來疏解「觀世音」、「普門」

之品名，如以「人法」爲例，以「人」之因緣來詮釋「觀世音」，以「法」因緣釋「普門」。餘九義可依此而推。^[6]

《觀音玄義》「通釋」部份除了以上述十義來詮解「觀世音」、「普門」，另亦配以四種方式來運作此十義，即以（一）列名、（二）次第、（三）解釋、（四）料簡等四方面來進行十義對「觀世音」、「普門」的解說。將此四方面內容分述於下，即：

（一）列名：是先將十義之名目列舉出來。

（二）次第：則是說明此十義生起之順序次第，以及十義前後之間的關係。有關此方面分「教」、「觀」二方面來加以說明。

（三）解釋：說明何以以「人法」，乃至「智斷」等十義來解釋「觀世音」、「普門」。

（四）料簡：是針對以十義詮釋「觀世音」「普門」而提出的種種問答。

爲便於對《觀音玄義》作輪廓性之了解，以及便於查照和說明起見，本文以圖表方式，將《觀音玄義》整個內容結構列舉於下：^[7]（圖見下頁）

從《觀音玄義》結構組織的圖表來看，吾人很容易可以看出「五重玄義」之「釋名」部份於《觀音玄義》中所佔的份量，在全文篇幅十六頁中，「釋名」部份佔了十四頁（即頁 877~890），而「五重玄義」之「出體」、「明宗」、「辨用」、「教相」等四部份加起來也才只有兩頁而已，此可顯示「釋名」於《觀音玄義》所扮演角色之重要。

由於《觀音玄義》所涉及的性惡說問題，是置於「釋名」的「通釋」這部份來論述，故本文特將此部份內容詳細列出，以便查照了解。

第二節 緣因佛性之性德善惡與涅槃時教

前節中已述及《觀音玄義》以「人法」，乃至「智斷」等十義來疏解〈觀世音普門〉之品名，而此十義之運用，目的在於以此十義來含括五時教（指華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃等五時教）對「觀世音」「普門」之解釋。^[8]十義中之前八義（指「人法」至「本迹」）乃是從「順」方向來論述「觀世音」「普門」，而十義中之第九義「緣

了」則是就「逆」方向來論述「觀世音」「普門」何以具有「人法」、「慈悲」，乃至「權實」、「本迹」等種種莊嚴、方便，如《觀音玄義》云：

九、明了因緣因者，上來（案：指十義之前八義而言）行人發心修行，從因剋果，化他利物，淺深不同；從人法至真應是自行次第，藥珠至本迹是化他次第。此乃順論，未是卻討根本。今原其性德種子，若觀智之人，悲心誓願，智慧莊嚴，顯出真身，皆是了因為種子。若是普門之法，慈心誓願，福德莊嚴，顯出應身者，皆是緣因為種子。[9]

此中首先說明十義之前八義是就「自行」「化他」方面來順論「觀世音」「普門」（即以「人」「悲」「慧」「真」釋「觀世音」之自行，而以「藥」「冥」「實」「本」釋「觀世音」之化他。再就「普門」之法而言，是以「法」「慈」「福」「應」釋「普門」之法為自行，而「珠」「顯」「權」「迹」為「普門」法化他）。如下圖表：

而此八義也只是順論「觀世音」「普門」之自行化他而已，並沒有進一步卻討根本——即此八義之性德種子，而十義之第九義——「緣了」所扮演的角色，即對「觀世音」「普門」人法之「慈悲」、「福慧」，乃至「本迹」作一根本上探討，亦即觀世音菩薩為什麼於自行上有「悲心」、「智慧」，以彰顯「真身」？而又為什麼於自行修行法門中有「慈心」、「福德」，以彰顯「應身」？此是就自行上言。再就利他上言，為什麼觀世音菩薩能如「藥品」似地「冥益」眾生？而普門法門能如「摩尼珠」似地應眾生根機，「顯益」群生？為什麼觀世音普門能開「權」顯「實」？為什麼能垂「迹」顯「本」？諸如此類問題根源之追溯，則是「緣了」本身所要處理的範圍。換言之，是以「緣了」來說明「人法」乃至「本迹」之根據所在，即以「緣了因」為「人法」乃至「本迹」之性德種子。如文中以「了因」為觀智之「人」、「悲心」誓願、「智慧」莊嚴、顯出「真身」

等之種子，而以「緣因」為普門之「法」，「慈心」誓願、「福德」莊嚴、顯出「應身」等之種子，如文云：

原其性德種子，若觀智之人，悲心誓願，智慧莊嚴，顯出真身，皆是了因為種子；若是普門之法，慈心誓願，福德莊嚴，顯出應身者，皆是緣因為種子。[10]

由此可得知，從悲心、智慧等來看，此是屬於三因佛性中之了因種子；若就慈心、福德等來看，此是屬於三因佛性之緣因種子。緣了二因在於說明八義之性德種子。這也是為什麼《觀音玄義》於「緣了」中來論述性德善惡之問題。

然而，《觀音玄義》將特別對於人法等八義作根源性之探討，是屬於五時教之涅槃時教。此可以從《觀音玄義》將十義與五時教的搭配中可得知，整理如下：

1. 華嚴教—（具）—人法、慈悲、福慧、真應、藥珠、冥顯等六義。
2. 三藏教—人法、慈悲、福慧等三義。
3. 方等教—人法至冥顯等六義。
4. 般若教—人法至冥顯等六義。
5. 法華教—前六義及權實、本迹等八義。

涅槃教—十義具足。[11]

由上得知華嚴、方等、般若教皆只具十義中之前六義，三藏教僅只具前三義而已，而法華教具前八義，涅槃教則十義具足，即包括十義之後二義——逆論根由之「緣了」與順論究竟果之「智斷」，此為前五時教（包括法華教在內）所無。

五時教與十義之關係，為何會有如此之不同呢？對此《觀音玄義》有作進一步之解說，如其云：

次約三藏教，但明人法、慈悲、福慧三義，無真應等七種。何故爾？二乘教中，但明灰身滅智，那得從真起應。既無真應，將何益物。[12]

此說明了三藏教所闡明的是「灰身滅智」之道理，所以無法從真身中起應化身，化導眾生。故只具人法、慈悲、福慧等三義。接著論述華嚴教何以具六義，其云：

p. 180

如華嚴頓教，教名大方廣佛華嚴，依題初明人法，此人乘法必具慈悲，菩薩修因，居然福慧，既入地位，必證真應，既能利物，則辨藥珠，物

得其益有冥有顯，而未得別論權實、本迹、緣了、智斷者……。何故爾？佛一期化物，明於頓漸，頓教雖說，漸教未彰，故不明四意也。所以不明者，彼經明小隔於大（案：此為「明大隔於小」之誤），如聾如啞。覆於此權，未顯其實……，故言無權實也。言無本迹者，彼經未發王宮生身之迹，寂滅道場法身之迹，未彈指警歎發久遠所得生法之本，故言無本迹。言無緣了智斷者，不明小乘根性及有心之者本自有常住之因，當剋智斷菩提之果，故言無也。[13]

由此中我們可得為何華嚴教只具前六義，其原因在於華嚴是屬頓教，於有關漸教之內容則闕如，故不具權實、本迹、緣了、智斷等四義，可說此四義皆因於漸教而說，華嚴未彰漸教義，故不明四義。至於何以不具有此四義之詳細理由，文中舉例作了詳細之說明，如言華嚴只談大乘法，而不談小乘法，即「明大隔於小」，所以不備權義；因覆於權，所以也就無有於權中顯實，故不備實。合而言之，不具「權實」義。其它如「本迹」、「緣了」、「智斷」何以華嚴教不具備，此可參引文部份，不詳述之。倒是值得一提的，是華嚴教何以不具有「緣了」義，此在於華嚴教並不闡述小乘根性及凡夫等人本自有常住之因。由此也可以看出因涅槃教廣談眾生皆有佛性，本自有常住之因，因而五時教中唯涅槃教具有緣了義（此部份於下列論述涅槃教時再細說）。

接著論述方等教及般若教何以只具六義，如《觀音玄義》云：

若約方等教，對小明大，得有中道大乘，人法至冥顯兩益等六意。然猶帶方便，調熟眾生，故不得說權實等四意。[14]

又云：

若明般若教，雖未會小乘之人，已會小法皆是摩訶衍，但明人法等六意，亦帶方便，未明權實等也。[15]

上述兩段引文，第一段引文是就方等教而言，第二段引文是就般若教而言。方等教雖對小乘說明大乘法，然仍猶帶方便來調熟眾生，所以不具有十義之後四義。般若教雖已開會小乘法皆是大乘法，然亦帶有方便（即未明小乘人乃大乘人），所以不具四義。此也可以看出方等、般若不具十義之後四義與華嚴教情形是不同的，華嚴教在於未明小乘法，而方等教、般若教雖已涉及了小乘法，然卻仍猶帶方便，未進一步開權顯實。

至於法華教之情形如何？如《觀音玄義》云：

法華教則會小乘之人，汝實我子，我實汝父，汝等所行是菩薩道。開權顯實，發本顯迹。了義決定，不相疑難。故知法華得明中道人法至本迹八意，前諸教所不明，法華方說。[16]

此說明了法華教之特色，在於「權實」、「本迹」二義，於前四教所未明的，將之開顯出來，即開權顯實，如《法華經》〈信解品〉等所說，會小乘之人，汝實我子，我實汝父，及汝等所行是菩薩道，即將小乘法一一開顯為一佛乘。所以是了義決定，不相疑難。此為法華教之特色，具十義之前八義。

而涅槃教的情形又是如何？《觀音玄義》云：

若約涅槃，即有二種，所謂利、鈍。（利根者）如身子（案：指舍利佛）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。[17]

此段中，首先說明眾生有兩種根性——利根與鈍根。利根者於法華時教開權顯實發本顯迹，就能悟入諸法實相。縱使鈍根者，聽聞了法華教義，也能成為醍醐味，如《觀音玄義》云：「若法華八意，於鈍人成醍醐」[18]。然而，卻有一類的眾生未能於法華教「開權顯實」「發本顯迹」的教義中悟入實相。因此，佛於涅槃時，憐憫此類眾生，特為其卻討源由，廣明三因佛性之道理，令眾生了知本自有之的性德種子——了因種子、緣因種子，由之起修行，證得非緣非了的正因佛性——實相之道理。故《觀音玄義》接著說：

p. 182

若論性德了因種子，修德即成般若，究竟即成智德菩提。性德緣因種種子，修德成解脫，（究竟即成）斷德涅槃。若性德非緣非了即是正因，若修德成就，則是不縱不橫三點法身。故知涅槃所明，卻說八法（指八義）之始，終成智斷。[19]

此明顯地指出涅槃教之特色，在於說明八義（指人法至本迹等八義）之始——「緣了」二因，以及八義之終——「智斷」二德。

因此，我們可以了解到涅槃教提出三因佛性，以作為修德之依據，如下表：

（性德）	→	（修德）
了因佛性		般若—即—智德菩提
緣因佛性		解脫——斷德涅槃

正因佛性 法身

而以此性德（因）修德（果）之因果關係，來引領眾生修行，亦即以「緣了」之因性及「智斷」之果德，明修行之始（原因）終（結果），以便鈍根秉此而行，而悟入非緣非了之正因佛性，以及非智非斷之法身德。

第三節 《觀音玄義》性惡之涵義

第一項 「緣了」所扮演角色之確定

從前節的論述中，得知對「觀世音」「普門」之「人法」，乃至「本迹」等八義作根源性的追溯，為「緣了」所要扮演之角色，亦是涅槃時教所要宣說的教理，且為涅槃教之特色（其它五時教中皆不明此）。而為什麼要從事於作根源性的論述？無非應運某類眾生——鈍根眾生而說的法，此一類眾生歷經了前五時（華嚴至法華時）仍無法悟入實相。因此，佛陀為未能悟入的眾生於臨入滅的涅槃時，宣說本自常性，佛性之道理，如《觀音玄義》云：

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。
[20]

所謂「三佛性」，即是三因佛性，是指緣因佛性、了因佛性、正因佛性，此是藉由緣了因之探索，以凸顯非緣非了的正因佛性。此可看出緣了所扮演之角色。

p. 183

若我們歸納《觀音玄義》「釋名」之「通釋」部份所論及的「緣了」內容，加以前後文之對照，將有助於吾人對「緣了」之理解。茲摘於下：

一、列名：1.人法、2.慈悲、.....9.緣了、10.智斷。

二、次第：緣了

┌ 觀——卻討根本
└ 教——卻討源由

三、解釋：「了」是顯發，「緣」是資助，資助於「了」，顯發法性（即正因佛性）。

四、料簡：有關料簡緣了部份，抄錄於本節第二項中。

從上述四項中之列名十義部份，可看出「緣了」是置於第九義。而從十義之次第中，不管是就「觀」或「教」來看，「緣了」本身所扮演之角色，在於探討「人法」至「本迹」等八義之根本源由，亦可說在探討「觀

世音」「普門」自行化他之根本源由。藉由對「觀世音」「普門」作根源性之探索，為「緣了」所要處理的問題。此即點出了「緣了」所扮演之角色——探索根本源由。就第三解釋部份而言，則是進一步闡述「緣」與「了」彼此之間的關係。首先是以「顯發」解釋「了」，以「資助」解釋「緣」，此二者的關係——是以「緣」資助於「了」，以便「了」來顯發法身。從這一層的關係中，可以看出「法身」（正因佛性）須經由「了因」般若之觀照，才能顯發出來，然而若沒有「緣因」為資助，「了因」則無用武之地，亦即必須有「緣因」為資助，「了因」才能產生作用。而此目的在於顯發法身，顯發正因佛性，顯發實相。[\[21\]](#)且因諸法本寂滅，言辭相亦寂滅不可以言宣，則須假藉「緣」「了」為方便，以此方便顯發法身，如《觀音玄義》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。[\[22\]](#)

此即是以「緣」「了」二因為修行之方便，以此為起點，終證得法身，所謂「得成修得，合抱大樹」即是也。

因此，我們可以明確地理解到「緣」「了」二因實乃修行之方便，雖於「觀世音」「普門」自行化他方面廣作根源性之探索，目的在於作為引發眾生修行之方便法。若吾人能先明瞭「緣」

p. 184

「了」於《觀音玄義》所扮演之角色，則有助於「料簡緣了」所引發之性惡問題之了解。

第二項 「料簡緣了」性惡之剖析

在《觀音玄義》「釋名」之「通釋」的第四部份——料簡緣了，針對鈍根眾生而廣談「緣因佛性」之性德善惡問題。前節中已明運用「緣了」作根源上之探索，此為鈍根所演說之法，而《觀音玄義》對於性德善惡問題是置於此部份論述。以下擬將原文抄錄下來，後加以論述說明。此部份共分四組，如下：

第一組

問：緣了既有性德善，亦有性德惡否？

答：具。

第二組

問：闡提與佛斷何等善惡？

答：闡提斷修善盡，但性善在。佛斷修惡盡，但性惡在。

第三組

問：性德善惡何可不斷？

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，何能令性善法門盡；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？

第四組

問：闡提不斷性善，還能令修善起。佛不斷性惡，還令修惡起耶？

答：闡提既不達性善，以不達故，還為善所染，修善得起，廣治諸惡。佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故，於惡自在。故不為惡所染，修惡不得起，故佛永無復惡。以自在故，廣用諸惡法門化度眾生，終日用之，終日不染，不染故不起，那得以闡提為例耶？若闡提能達此善惡，則不復名為一闡提也。

若依他人明闡提斷善盡，為阿梨耶識所熏更能起善。梨耶即是無記無明，善惡依持，為一切種子。闡提不斷無記無明，故還生善；佛斷無記無明，無所可熏，故惡不復生。若欲以惡化物，但作神通變現度眾生爾。若佛地斷惡盡，作神通以惡化物者，此作意方能起惡，如人畫諸色像，非是任運；如明鏡不動，色像自形。可是不可思議理能應惡，若作意者與外道何異？

今明闡提不斷性德之善，遇緣善發。佛亦不斷性惡，機緣所激，慈力所熏，入阿鼻地獄，同一切惡事化眾生。以有性惡，故名不斷；無復修惡，名不常。

p. 185

若修性俱盡，則是斷，不得為不斷不常。闡提亦爾，性善不斷，還生善根；如來性惡不斷，還能起惡，雖起於惡，而是解心無染，通達惡際，即是實際，能以五逆相而得解脫，亦不縛不脫，行於非道，通達佛道。闡提染而不達，與此為異。[23]

從「料簡緣了」這整段文字來看，很明顯地此並不合乎天台緣起中道實相之義理，亦不合乎天台慣有的表達模式，如天台論述「一念三千」時，對諸論師各執一邊之見作了強烈之抨擊，[24]且論述佛性之因時，亦時時扣緊三因佛性來談。這是天台慣有的表達模式，縱使想由緣上來開顯諸法，亦會言是隨順因緣而說，而不是以偏執某一端為是。然而在《觀音玄義》「料簡緣了」這段文字，顯得是異軍突起，而陷入性德善惡之自性執中，這基本上可說與天台思想相違背的。唯一可以用來解釋的，那是從「緣了」方面來看性德善惡問題，也就是說《觀音玄義》講性德善惡，是就「緣了」上來講的，如「料簡緣了」之標題及第一組問答中，就明確地顯示此義——「緣了」，以「緣了」對根源之探溯來論述性德善惡，且在此之前已告訴吾人，以「緣了」來探索「觀世音」「普門」之性德種子，是對鈍根眾生而說的法，此種種說明，皆顯示了一個道理——性德善惡是基於「緣了」來論述的，而此法門是為鈍根眾生而開設的。雖如此，然在「料簡緣了」這段文字的運用表達上，亦顯得十分不周全、不完整，反而會令人錯覺到《觀音玄義》主張性惡說的。何以會如此呢？此在於「料簡緣了」整個的問答進行中，尤其是第二、三、四組的問答，幾乎喪失了「緣了」之精神（除了第一組問答還扣緊「緣了」來談外，而第二、三、四組問答皆已不見「緣了」），甚至連「緣了」所要表達的旨趣——非緣非了的正因佛性，也都喪失殆盡了，而祇一味地強調性德善惡，反讓人錯覺到天台是主張性惡說。所以，嚴格來說，這段文字的表達是不完整的，且與《觀音玄義》前半段所述緣了精神並不吻合。除非「料簡緣了」這一部份故意將前面所述「緣了」省略，以為前面已經將「緣了」涵義交待清楚了，而於此無須再重覆，只於「料簡緣了」之標題及第一組問答中提及，告訴我們此中所處理的是有關「緣了」的問題，且直就佛（觀世音普門）如何化度眾生，以及一闡提如何能成佛來談，亦即是《觀音玄義》「料簡緣了」所要處理的問題，是：

p. 186

此可說是「料簡緣了」所要表達的宗旨。然文中並沒有做任何交待——說明此是為「有」根性眾生而說的法。故而在文字的運用和表達上，為後代、乃至近代學者誤以為天台主張性惡說，且唯性惡說才足以代表天台之特色。殊不知此乃對天台學說之一大誤解。《觀音玄義》所表達的「性」是就「緣了」而說，而非如近代學說就本體的觀點來詮釋「性」。

至於為何於「料簡緣了」這段文字中，會表達得如此不完整？除了上述所推論將「緣了」之內涵省略（以為前已明述，讀者應可明瞭此道理）外，有以下幾種可能情形：

- 1.隨機而答。因對象的關係而作如是答覆。
- 2.採問答方式，而限制了其作完整性之發揮。
- 3.記錄上有誤。
- 4.後人添削。
- 5.非智者之論著。

諸如此類皆可能影響到一篇文章的完整性。若於「緣了」精神把握不住，那麼就容易將此性德善惡變為自性化。

從上述的分析中，吾人知道《觀音玄義》「料簡緣了」所處理的性德善惡問題，是基於「緣了」來論述的，此可由第一組的問答中得知。問答中針對於既然以「緣了」來詮釋「觀世音」「普門」自行利他之「人法」乃至「本迹」之性德善，而問「緣了」中除了有性德善，有否性德惡？這是屬於相對性的問題，相對於「善」，而提出相對的「惡」，不管是講性德善，或性德惡，皆是基於「緣了」而說。就「緣因」而言，有無量多，歸而言，可分為四門：有門、空門、亦有亦空門、非有非空門。本問答中是就「有門」而言，既然言有性德善，同樣地也可言有性德惡，性德善惡是屬相對列舉，且只是表達「緣因」方式之一而已，就此而言，說性德善、性德惡，事實上皆不外乎就「緣因」之「有門」而談。但在「料簡緣了」問答中，並未作如此說明。此也是令人不解，容易造成誤解之一。

在第二組問答中，提出了性善惡與修善之不同，修善惡是可斷，而性善惡不可斷。所以說闡提斷修善盡，但性善在，佛斷修惡盡，但性惡在，在此即是強調性善惡不可斷，顯示性之不可改，不可壞，此在第三組問題中有詳盡之說明。此為易誤解之二。

或許我們可以做這樣解釋，第三組問題中，是以性之善惡，作為善惡法門之所依，所以強調性之不可改，不可壞。若是性是可改，可壞，那麼就不足以作為善惡法門之所依，即此是針對善惡法門，而提出性之善惡。也因為如此，而強調性之不可斷。依天台的教理，本非惡，所以性不可斷。此處則成了有性惡，所以是不可斷。這是在解說上出了問題，

p. 187

尤其在第四組問答中，強調性有善惡而駁斥他人（指攝論師）以無明阿梨耶識為一切法依持，更是不合理，反而自己立基於性善惡這一邊，來抨擊他人。此不過是五十步笑百步，根本不合乎天台一貫之教理。自立

一邊而用以抨擊他人，這與天台教理是相背離的。天台慣用的方式，是「有因緣故，則可說」，從因緣上來論述問題。

在第四組問答中，提出「達與不達」作為佛與一闡提之區別，佛與一闡提雖同具性善惡，但還是有差別的，此差別在於「達」與「不達」，佛達於惡際即是實際，所以不為惡染，而一闡提因不達，所以還為善染。關鍵在於什麼是「通達惡際，即是實際」，文中並沒有作進一步說明。若以白話解釋此句，是指佛能通達於惡的究竟處，了知惡本身即是實際（實相），善惡本空，所以能於五逆相而得解脫，行於非道，通達佛道。而說性之善惡，不過是就「緣了」上而說，目的在於透過對「緣了」作根源性之探討，以便引領眾生悟入非緣非了的正因佛性，即達於惡際即是實際之境界。由於第四組問答中未進一步開顯此義。因此，成了讀者各憑本事來理解。此為易誤解之三。

第四節 從天台緣起中道實相論看性惡問題

在天台的學說理論中，強調以四悉檀化物，不可偏執，如在《觀音玄義》中對於觀世音菩薩是已成佛？抑是菩薩之問題，提出了這樣地解釋，如其云：

問：觀音利物，廣大如此，為已成佛？猶是菩薩？

答：本地難知，而經有二說，……二文相乖，此言云何？乃是四悉檀化物，不可求其實也。[25]

此明於觀世音菩薩，不可將之實性化。同樣地道理，於諸法亦復如此，不可定執為實性。

若我們從天台的義理思想——緣起中道實相論來探討性惡問題，我們會發現《觀音玄義》所論述之性德善惡，是就「緣」上論性善惡，豈可定執此為實性耶？而誤以為天台主張性惡說。《觀音玄義》闡述「緣了」之性德善惡，目的在於藉由「緣了」為方便，開顯非緣非了的正因佛性，即令眾生了達法無自性之實相道理。此於下詳述之：

第一項 三因佛性與實相

在《觀音玄義》以「十義」來疏解「觀世音」「普門」之品名，而「十義」之第九義「緣了」部份所處理的問題，是探討「觀世音」「普門」之性德種子，亦即是處理因地問題。換言之，

即是三因佛性之問題。即不論是觀世音菩薩化度之所依憑，乃至一闡提成佛之所依據，皆是《觀音玄義》「緣了」所要探討的課題。

在《觀音玄義》「十義」之前八義（指「人法」至「本迹」）所論述皆是緣了因之性德善種子，而在「料簡緣了」部份，則是進一步地探索既然有緣因性德善種子，是否同樣有性德惡種子呢？就緣因而論，「緣因」是有無量多的，有性德善種子，同樣地，亦有性德惡種子，此皆是就「緣」上而論，既是「緣」，應知其無自性。所以，更須透過般若智慧之觀照，了達法無自性之道理，而達於「非緣非了的正因佛性。」正因佛性者，實相也。

就三因佛性言，真正代表實相涵義的是正因佛性，此可從《法華玄義》論述實相體得知，此中取三軌（資成軌、觀照軌、真性軌）之真性軌為實相之代表，[26]而三軌與三佛性類通，真性軌類通正因佛性。[27]由此我們可得知，正因佛性是實相，即三因佛性代表實相，是正因佛性。

所謂正因（佛性），是指非緣（因）非了（因），也就是緣因無自性，了因無自性，緣了二因皆是因緣所生法，不可偏執，如此即是正因佛性，即是實相。

再就三因佛性之關係而言，緣因、了因、正因彼此不相捨離，不能離緣了二因而談正因佛性，即不能離緣了二因而求正因。反過來說，若離緣了二因，即無正因可言。因此，我們可了解三因關係是不相捨離的。同樣地道理，不可離「緣」「了」二因而求實相。

第二項 三因佛性與空假中

以三因來探討根由，無異是就「空」「假」「中」來論述。「正因」代表「中」，「緣因」代表「假」，「了因」代表「空」。三因佛性與空假中有著密切之關係。

就因緣所生法，無不是假名施設而言，「緣因」亦復如是，此為「假」也。同樣地，因緣所生法，法皆無自性，「因」亦是無自性，此為「空」也。不管言「假」或言「空」，皆須了達其無自性，不可偏執，此即是「中」，猶如了達「非緣非了」之正因。

而「空」「假」「中」三者不相捨離，離「空」「假」無「中」可言，同樣地，離「緣」「了」因，無「正因」可言。以「緣」資助於「了」，以顯發「正因」，即是此意。能就「緣」上論性德善，同樣地，可就「緣」上論性德惡，若能了達此性德善惡皆無自性，不可偏執，不定性化，即是正因，亦即是中道實相。

《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，藉此「緣了」

p. 189

根源之探討，以引導眾生悟入「非緣非了」之正因，即悟入諸法實相之道理，所謂「通達惡際即是實際」也。

第五節 對學者主張天台性惡說之省思

近代學者往往認為「性惡說」為天台思想之特色，持此見解者，在於並不了解《觀音玄義》所談之性德善惡乃是基於「緣了」上來說，縱使知道是就「緣了」上來說，卻往往將「緣了」因當成本體（或存有）來理解。[\[28\]](#)甚且他們並沒有發現《觀音玄義》「料簡緣了」這段文字已不合乎天台義理思想，反認為此中所提之性惡為天台思想之極至。而為何會如此呢？基本上在於他們是從本體（或存有）的觀點來理解天台思想，所以把《觀音玄義》「料簡緣了」這段文字視為天台思想之極點，而不覺有任何不妥處，反而依此大大倡言天台思想是主張性惡說。持此論點者有安藤俊雄、張瑞良、慧嶽法師等人。[\[29\]](#)

另外像佐藤哲英雖透過文獻資料來考查，其認為《觀音玄義》是灌頂法師之著作，[\[30\]](#)且性惡說的創倡人是灌頂法師，[\[31\]](#)而非天台智者大師。然基本上仍肯定性惡說為天台思想之特質，只是創倡人是灌頂法師，而非智者大師之差別而已。

不管主張性惡說是智者大師，抑是灌頂法師，其基本模式卻是一致的，認為性惡說為天台思想之核心。而此皆可說誤解了「緣了」性德善惡所致，或言以「性具」為天台思想所導致的結果。皆是於「性具」、「性惡」之「性」理解偏差所造成的。

若依據佐藤哲英文獻考查之判斷《觀音玄義》非智者大師之著作，那麼更不當視性惡說為天台思想之核心，也許是灌頂法師於天台思想把握上有所偏離所致。若如此，《觀音玄義》「性惡說」之論調，亦值得吾人

深入反省檢討。而主張由「性具」推演出「性惡說」的觀點，亦值得吾人進一步深思。

（本文摘錄自拙著《天台緣起中道實相論》一書第八章）

p. 190

A Study of the Vice Problem in The Significance of Kuangyin Sūtra

Chen Ying-shan

Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

Of late years, some scholars of the Tien-tai school have regarded the idea of vice as one of the characteristics of the school. In *The Significance of Kuangyin Sūtra* the idea of vice is clearly stated, and quite a few words are written to explain it. Therefore, based on this fact some scholars speak and write in support of the theory that the Tien-tai school is characteristic of the idea of vice. In fact, they do not understand what the idea of vice really means, arbitrarily considering the vice to be the central idea of the Tien-tai school. And there are still some others who are confident that the vice is born by nature.

However, in accordance with the studies by the author, the idea of vice in *The Significance of Kuangyin Sūtra* comes from the idea of enviroing cause and revealing cause. It is a special way for all the flesh of gradual attainment of the Tien-tai five divisions, leading the flesh to the Buddha-nature of non-environment and non-causation. This is the very purpose of virtue and vice, different from what recent scholars understand. For instance, recent scholars try to understand the virtue and vice of developing cause in. *The Significance of Kuangyin Sūtra*, through the originality of all dharmas. Thus, the idea of vice becomes the inevitability

of nature-possession.....nature itself is possessed of all dharmas and inevitably is inclusive of vice. Those who are of this opinion believe that the Tien-tai thought is of nature-possession, and must lead to the idea of vice, which forms one of its features. If we look at such a problem from the standpoints of conditional causation, the mean, and reality.....the teachings of the Tien-tai school, we are easy to find that the nature-possession and the idea of vice are contradictory to each other.

Yet, in The Significance of Kuangyin Sūtra some ideas are stated not so well

p. 191

that they raise some difficulties to the theory of reality.

In order to solve the problems mentioned above, the following chapters intend to make a study of the structure and system of The Significance of Kuangyin Sūtra, then to have an understanding of the virtue and vice in developing cause, and finally to take a look at the vice problem through the Tien-tai conditional causation, the mean, and reality.

[1] 如日本學者安藤俊雄於其著《天台性具思想論》及《天台學—根本思想とその展開》等書中，認為天台思想雖在性具，然唯有性惡說才足以代表天台之特色，且認為性惡說乃性具思想之必然性。其他像佐藤哲英於《天台大師の研究》一書中，雖就《觀音玄義》等文獻上來考查其成立之年代，認為性惡說之創倡者是灌頂法師，而非智者大師，然基本上仍以性惡說為天台之特色（參考此書之第四章第六節〈觀音經疏の成立年代とその流傳〉及第七節〈性惡說の創唱者について〉）。

國內學者，如慧嶽法師、張瑞良、牟宗三等人，皆視說為天台思想之特色。慧嶽法師於其所編著《天台教學史》一書中，如是說到：「佛教所謂的「性」，是指人本具之理體，「惡」是針對善為對象。又「性」是先天本有的理德，是以所表示在於情感的流露，始成善惡之分，換言之：即依動作的事實而顯現修善，或造惡的表示為原則。但由現象界的善惡觀念，求之本體界時，其本體即非但具有性善，同時也含有性惡的存在。是以天台教學，最顯著而超越其它宗派特殊的思想，就是性惡說。但「性具」和「性善」（案：應是「性惡」之語），往往被學者認為是同義異語的解釋，然嚴格的區別起來，性具思想，並不是天台法門的獨說，乃

共通於「一即一切」的諸大乘法門，唯「性具」理體中，所含具的「性惡」，才是天台思想的特質」（頁 175）。

此中慧嶽法師將性惡解釋為本體之性惡，即以本體來理解性惡，且認為唯「性惡」才是天台思想之特質。此觀點與安藤俊雄的看法一樣，也許是因為《天台教學史》一書是屬編著關係，將安藤氏之看法編著進去。但基本上也可以視為慧嶽法師對天台思想之看法，至少是慧嶽法師接受此看法。

張瑞良於〈天台智者大師的如來性惡說之探究〉一文中，亦認為「性惡說」是天台最獨特之法門，且更是「圓教之敵對相即論理」之最展露，如其云：「『性惡說』是天台最獨特之法門，足以光耀千古，也最高的思想成果，更是「圓教之敵對相即論理」之最佳展露」（《臺大哲學論評》第九期，頁 99）。張瑞良認為天台敵對相即論理，代表天台最高的思想。張氏此之看法，與安藤氏之看法同出一轍。牟宗三則是就性具百界，則為理應有性德惡，如其云：「既是性具百界，則理應有性德惡」（《佛性與般若》下冊〈智者《觀音玄義》之言「性德善」與「性德惡」一文，頁 870）。

[2] 除了就《觀音玄義》一文為性惡說之依據外，亦有從《法華玄義》、《摩訶止觀》之十界互具、百界千如、一念三千、性具等觀念中，說明此些觀念已蘊含性惡之思想。

[3] 如安藤俊雄等人之主張，參注 1。

[4] 天台論著中，除了以五重玄義發揮《法華經》之義理外，亦以五重玄義來發揮〈觀世音普門品〉。此外，與〈觀世音普門品〉相關的論者，有《法華文句》第十卷下，對〈觀世音普門品〉內容之解釋，亦有《觀音義疏》二卷來闡述〈觀世音普門品〉之經文。以上這一些都是和〈觀世音普門〉有關的論著，皆是用以闡述本品之經文內容及義理思想。

[5] 如日本普寂法師（1707~1781）於其所著《止觀復真鈔》及《四教儀集註詮要》等書中，則認為性惡說是違反佛教之倫理，亦天台三大部中無有此主張，所以認為《觀音玄義》絕非智者大師所作（佐藤哲英《天台大師の研究》〈普寂の觀音玄義偽作說とその反論〉，頁 475~477）。另外如佐藤哲英則透過文獻資料之考查，考查《觀音玄義》成立之年代，推斷其成立時間約 597（智者大師圓寂之年）至 629 年間，是章安灌頂法師之作品，因而主張天台性惡說為灌頂法師所創倡（參見《天台大師の研究》，頁 475~494）。吾人知有關天台智者諸多的論著中，大多是經由灌頂法師之筆錄整理而成，尤其代表天台思想的三大部（指《摩訶

止觀》、《法華玄義》、《法華文句》)。因此，我們很難分辨哪些是智者大師的著作？哪些是灌頂法師的著作？於諸多論著中已難以作分辨。縱使是灌頂法師後來自己添加進去的，在義理思想上若與智者大師思想一致，基本上仍可判屬為智者大師的思想，縱使運用其它方法來整理智者大師講過的著作，仍然可視為智者大師的。除非兩者思想間有著明顯之差異。否則，此分界下是很難作判斷的。基本上灌頂記錄整理的論著，即是智者大師的思想。智者大師的思想亦不能離那些論著。佐藤哲英雖考證文獻，認為《觀音玄義》為灌頂之作品（此真偽問題暫且不論），然仍然肯定性惡說為天台思想之核心，只是創倡者非智者大師而已，基本上則認為性惡說為天台思想之主張。有關文獻考證問題，此處暫不置評。

[6] 就餘九義言，悲、慧、真、藥、冥、實、本、了、智等皆代表「觀世音」，而慈、福、應、珠、顯、權、迹、緣、斷等皆表「普門」。

[7] 詳細資料請參大正 34・877~892 上。

[8] 如《觀音玄義》云：「第二次第者，此有二意，一約觀明次第、二約教明次第。……約教則該括漸頓小大諸經。」（大正 34・877 中）。由此可知《觀音玄義》是以十義來該括大小乘經典，當然亦包括五時教在內。

[9] 大正 34・877 下~878 上。

[10] 同上。

[11] 大正 34・878 中。

[12] 大正 34・878 上。

[13] 同上。

[14] 大正 34・878 中。

[15] 大正 34・878 中。

[16] 同上。

[17] 同上。

[18] 大正 34・878 下。

[19] 大正 34・878 中。

[20] 大正 34・878 中。

[21] 此中之「法身」、「正因佛性」、「實相」其意義是相通的，「法身」是就果德上說，「正因佛性」是就因地上言，「實相」則是就非因非果言。若就圓滿究意義言，即是「法身」，此為因地上所欲達之圓滿究竟處。在《法華玄義》「三法妙」中，以三軌類通諸法（包括三因佛性、三德等），以及「顯體」部份對「實相」之闡述，可得知「實相」與「法身」、「正因佛性」是相通的（請參大正 33・741 中～742 中，及 779 下。）

[22] 大正 34・880 中。

[23] 上述有關料簡緣了之引文引自大正 34・882 下～883 上。

[24] 此部份可參拙著《天台緣起中道實相論》第六章。

[25] 大正 34・891 下。

[26] 如《法華玄義》云：「三、正顯體者，即一實相印也，三軌之中取真性軌。」（大正 33・779 下）。此即以真性軌代表實相。

[27] 參大正 33・744，有關三軌類通三因佛性部份。

[28] 如牟宗三對「性德」之解釋，其云：「性德者，『法性無住，法性即無明』（轉語為一念無明法性心）所本具之一切法也。一切法為法性無住所本具，即名曰「性德」，法性之德也。德者，得也。具足本有之謂德。既言性具百界（三千世間），則可言性德惡與性德善」（《佛性與般若》，頁 869）。由此我們可以看出牟宗三對「性」之界定，且由「性具」觀念來說明性德惡、性德善之可能，因為性具百界，理應有性德惡、性德善。即「性」本身具如一切法。

[29] 詳細請參第一節注 1。而有關論證部份可參拙著《天台緣起中道實相論》第十章。

[30] 參注 1 有關佐藤哲英之部份及注 5。

[31] 同上。