

# 明末幽溪傳燈的般若詮釋 ——以《般若融心論》探微

陳昱仰

華梵大學東方人文研究所博士生



## 摘要

作為一部幽溪傳燈十大功業的作品，《般若融心論》並未收錄在藏經之列，然而有幸的是，透過印光大師刊印的文本得以一窺全貌，「約四教以釋之，而會歸於圓教」，其判釋可謂相當契合。本文研究後發現，《般若融心論》能具體而微地表露出傳燈有門菩薩的性格，在此鮮明的性格之下，天台四教八法的進路，呈現金剛般若的另一種詮釋特色。在此基礎上，本文又徵引《幽溪別志》、《幽溪文集》等傳燈著作為文證，或可以用四意消文、五重玄義的方法學析解此論，本文提出此論是一部以四意消文釋解《金剛經》「應無所住而生其心」經句的作品，透過五重玄義的再析解，此論展現般若經典與天台教觀的融合，而從般若到融心的理路，則充分體現天台一念三千的思想。

**關鍵詞：**觀音菩薩、金剛經、般若融心論、幽溪傳燈、一念三千

# The *Prajña* Interpretation of *Yu-xi Chuan-deng* in the Late Ming Dynasty: A Study of *the Āstra of Perfect Intefusing Prajña and Hṛdaya*

Yu-yang Chen

Ph.D. Student, Graduate Institute of Asian Humanities,  
Huafan University



As one of the ten major works of *Yu-xi Chuan-deng*, *the Āstra of Perfect Intefusing Prajña and Hṛdaya* is not included in *Tripitaka*. Fortunately, through the early republican version of this *Āstra* by Master *Yin-guang*, we are able to glimpse its entirety. “Explained in terms of Four Type Teachings of *Tiantai* but ultimately returning to Perfect Teaching”, the interpretation of Master *Yin-guang* is quite appropriate. According to our study, we found *the Āstra of Perfect Intefusing Prajña and Hṛdaya* vividly reveals the character of the Bodhisattva enlightening *sattva* as-it-to-be. With distinctive character, the Four Type Teachings and Eight Practices of *Tiantai* in this *Āstra* can be an alternative interpretation of *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*. Based on this concept, we also quote *the Gazetteers of Yu-xi*,

*the Literatures of Yu-xi* and the other literatures of *Chuan-deng* as evidence in this paper, try to propose a methodology with Four Explanation of *Sūtra* Sentence or Five Meaning of *Sūtra* Metaphysics of *Tiantai* to figure out the deep meaning of this *Āstra*. From another point of view, this *Āstra* is a literature based on Four Explanation of *Sūtra* Sentence to explain the sentence of “Non-persistent anything of *Prajña* to explore *Bodhisattva* way from within” of *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*. Finally, trying to re-analyze this *Āstra* with the methodology of Five Meaning of *Sūtra* Metaphysics, we found this *Āstra* is represented an integration between *Prajñāpāramitā Sūtra* and *Tiantai* meditation. And trilicosm in a conscious instant of *Tiantai* can fully represent the interfusing inference from *Prajña* to *Hṛdaya*.



**Keywords:** *Avalokitesvara Bodhisattva, Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra, the Āstra of Perfect Intefusing Prajña and Hṛdaya, Yu-xi Chuan-deng, trilicosm in a conscious instant*

## 目 次

- 
- 一、前言
  - 二、傳燈的生平功業與《般若融心論》的請法緣起
    - (一) 傳燈的生平功業
    - (二) 此論的請法緣起
  - 三、傳燈《般若融心論》四教八法與《金剛經》經句交參之結構
    - (一) 引天台四教為經分述行相
    - (二) 引經證八法為緯交涉台教
  - 四、四意消文及五重玄義與此論之反思
    - (一) 反思此論與四意消文的隱顯關係
    - (二) 反思此論之五重玄義的意涵
    - (三) 從般若到融心的進路再反思
  - 五、結論
-

## 一、前言

作為一部膾炙人口，流傳宏遠的經典——《金剛般若波羅蜜經》（以下簡稱《金剛經》），自東晉傳入中土以來，舉凡有六種譯本，<sup>1</sup>相關的註疏釋解，至唐代已有八百家，宋代至今仍有五十餘種，<sup>2</sup>歷代註家的重視，足見有其不可磨滅的價值所在，不論是三論、天台、華嚴、禪門及唯識等宗，都有相關的註疏收錄於藏經，得以弘揚此經廣為流傳於後世。然隨著時間長河的推移，在近代中國佛教思想史佔有重要地位的明代佛教，<sup>3</sup>《金剛經》註疏方興未艾，本文發想初始，即是注意到明末四大師之一，智旭（A.D. 1599-1655）以天台視角註解《金剛經破空論》，其中有一段關鍵文證引起筆者的注意：

終日生心，終日無住；終日無住，終日生心，惟生心故無住。惟無住故生心，說雖有二，義實非二，……惟幽溪師《般若融心論》，頗窺堂奧。今應略述其意，言無住者，不住諸有為相也。言生心者，生六度萬行心也。自有生心而不能無住者，事度菩薩是也。自有無住而不能生心者，藏通二乘是也。……惟圓教行人，從始至終，了達非二，是故

---

\* 承蒙諸位評審老師的寶貴意見，特表感謝之意。

<sup>1</sup> 楊惠南，〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》第14期（2001年9月），頁186。

<sup>2</sup> 參見呂澂的《經論講要（上）》卷8：「其為之注疏者，至唐已達八百家；宋人所集舊疏，今猶存五十三種。」（《呂澂佛學著作集》冊7（台北：大千出版社，2003-2012年），頁187）。

<sup>3</sup> 釋聖嚴著，《明末佛教研究》（台北：法鼓文化出版社，2009年3月），頁4。

### 圓觀最為淨土真因。<sup>4</sup>

智旭以《金剛經》經句：「應無所住而生其心」<sup>5</sup>，不執取空、不執取有，生心與無住雖有二名，但以第一義的角度卻無二義。正如《六祖大師法寶壇經》記載惠能（A.D. 638-713）受法於弘忍（A.D. 602-675）開演此經句，頓悟一切法不離自性能生一切法。<sup>6</sup>但當時偏執空的禪行者，卻不能深入第一義空與六度萬行，不一不異，唯傳燈（A.D. 1554-1628）《般若融心論》頗能深入一佛乘，<sup>7</sup>後又依天台四教簡述此論，而能圓解圓行生心無住、無住生心，是為趣入佛果之淨土真因。<sup>8</sup>由上所述，此引文觸發筆者追溯的問題意識：其一、智旭的說明相當簡略，若不熟稔天台教判詮釋方法，不易析解此文的層次性。其二、《般若融心論》並未被藏經收錄，縱使有心深入，亦不得其門。

有幸的是，筆者在近代《印光大師文鈔》找到關鍵引文，得知此論曾於民初重刊於世，〈般若融心論重刻序〉云：

---

<sup>4</sup> 明·智旭造論，《金剛經破空論》，《新纂卍續藏》冊25，頁139上-中。

<sup>5</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁749下。

<sup>6</sup> 參見元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經·行由第一》：「祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》。至『應無所住而生其心』，惠能言下大悟，一切萬法，不離自性。」（《大正藏》冊48，頁349上）。

<sup>7</sup> 安藤俊雄指出：「在天台共通的學風下，或可以認為智旭的融合思想，某種程度可視為傳燈立場和理解的傳承者。」此見解可謂注意到兩者思想或有交參之先河。（安藤俊雄，〈藕益智旭の性具思想—傳燈との交渉を中心として—〉，《印度學佛教學研究》第3卷第1期（1954年9月），頁273）。

<sup>8</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經·菩薩教化品》云：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。一切眾生暫住報，登金剛原居淨土。」（《大正藏》冊8，頁828上）。

正所謂無所住而生心，生心而無所住。若有所住，則所生之心，便墮於凡情聖見之中，便與三輪體空，一道清淨之義相戾。是故應無所住而生其心一句，實為此經綱要，亦為一切行菩薩道者之指南。幽溪大師《融心論》，約四教以釋之，而會歸於圓教。俾修持者，得究竟實益。實為深契佛心，有益法道，惜未流通，頗為遺憾。善法大師得一鈔本，王謀鳳居士見之，願為刻板，令光校正其鈔寫之訛。因略取《金剛經》之要義，以弁諸首，庶可作閱此論者之前導云。

民國十六年丁卯季秋，釋印光書<sup>9</sup>

印光大師（A.D. 1862-1940）指出《金剛經》之大旨，以圓離人、我、眾生及壽者四相而行於菩薩道，「應無所住而生其心」經句實為此經綱要，亦為一切菩薩行之指南，傳燈以天台四教教判為詮釋方法，攝藏通別三教行人，終歸一佛乘之圓教，可謂相當契切。由上所述，印光大師判釋此論「約四教以釋之，而會歸於圓教」，與智旭以四教「略述其意」，兩者直指傳燈以天台化法四教析解「應無所住而生其心」經句，而有藏通別圓的層次性詮釋。然相關的問題，諸如：如何進行原文考據，或是詮釋方法的選擇爬梳，仍有待理性研覈。

時隔數年，筆者在中國的舊書攤偶然找到庚辰年（A.D. 1940）的重刊版，<sup>10</sup> 此刊印版雖然不是丁卯年（A.D. 1927）的初刻版，但

<sup>9</sup> 釋印光著，《印光大師文鈔三編》卷3〈般若融心論重刻序〉（台北：華藏淨宗弘化基金會，2010年12月），頁780；明·傳燈造論，《般若融心論》（上海：蘇州弘化社，1940年秋初版），序頁1-2。

<sup>10</sup> 此《般若融心論》的版本是民國庚辰年秋初版，也是本文所採用的版本。由

總算能一探未入藏經之《般若融心論》全文。此論共一卷，其中，卷初傳燈自云作此論之原由：

因得約藏、通、別、圓四教，以作《般若融心論》焉。釋此句義，約四教以分淺深，用八法以明行相。四教者，一、小乘三藏教，二、大乘通教，三、大乘別教，四、大乘圓教。八法者，一、教，二、理，三、智，四、斷，五、行，六、位，七、因，八、果。四種教為能詮，理等七法為所詮。所隨能異，能逐所殊，機應相成，以為如來一代化法。苟不明此四八分劑，則新醫與舊醫無殊，外道與內道紊亂矣。<sup>11</sup>

佛陀一代化法在於應機施教，然《金剛經》的當機者須菩提早入法流，如來教說「應無所住而生其心」，並非只有強調無住，勸其發心菩提是為另一面向。因此，應以天台藏、通、別、圓，四教析解此義之淺深；約教、理、智、斷、行、位、因、果，八法明其行相。亦即以四教八法、能詮所詮相互交涉，層層解析才是此論解經之正義。由上所述，傳燈自云此論所作之原由，比起智旭及印光大師的四教詮釋說，似乎又有更深一層八法行相的論述，然欲析解此論，梳理文本四教八法的詮釋理路，則成首要課題，此為本文研究動機之一。

---

上海文明書局（現今為上海：文明印刷所，住址：小沙渡路337弄90號）共刷二千冊；藏版處有三：上海功德林（護龍街南段）、蘇州弘化社（穿心街報國寺）、文明書局；流通處有三：蘇州弘化社（派克路白克路口）、上海功德林（上海膠州路愚園路口）、佛學書局。

<sup>11</sup> 明·傳燈造論1940，頁8-9。



再者，以五時八教的判釋而言，天台宗將佛陀一代聖教從成佛、說法度生，乃至涅槃，約可分成五時五味：華嚴（生乳味）、阿含（酪味）、方等（生酥味）、般若（熟酥味）及法華涅槃（醍醐味）等五個時期；對教化的當機眾則有不同的教法內容，約可以分成藏、通、別及圓教四種行人，而教化的方式則隨眾生根機利鈍，區分成頓、漸、秘密及不定四種方式。此判釋在智顛的編織下，形成一個綿密的體系，其中化法四教所涉及藏通別圓的層次性，更一直是天台詮釋學的核心，充分體現在天台傳統釋經論的手法。

以智顛（A.D. 539-598）所著天台三大部而言，《妙法蓮華經玄義》（以下簡稱《法華玄義》）側重在五重玄義：「釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教第五。」<sup>12</sup> 此詮釋方法的目的在於萃取一經之玄旨，其中，釋名為說明經題；辨體為辨別所詮之體性；明宗為闡明行門；論用為論說功用；判教為判別教相。《妙法蓮華經文句》（以下簡稱《法華文句》）側重在四意消文：「列數者：一、因緣，二、約教，三、本迹，四、觀心。始從『如是』終于『而退』，皆以四意消文，而今略書，或三、二、一，貴在得意不煩筆墨。」<sup>13</sup> 此詮釋方法的目的在於釋解一經之經句，其中，因緣釋為教法之所緣起，通常以四種悉檀為義解；約教釋為就天台四教判，由淺至深解釋經文；本迹釋為識別法身之本與應化垂跡，以此二門解經句隱含之法義；觀心釋對境觀己心為實踐下手處。<sup>14</sup> 《摩訶止觀》則另有四教、三法、二諦<sup>15</sup>、一

<sup>12</sup> 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，頁681下。

<sup>13</sup> 隋·智顛說，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊34，頁2上。

<sup>14</sup> 郭朝順，〈智顛「四意消文」的解經方法論〉，《華梵人文學報》第1期（2003年7月），頁243-244。

諦，非縱非橫，不可思議的相關論證。雖然智顛此方法學看似各有其應用，但同以天台五時八教判為詮釋根據。准此，傳燈以五時八教之化法四教（藏通別圓），展開更深一層的八法行相，是否亦可透過四意消文之約教釋（藏通別圓），展開更進一步的因緣、本迹及觀心釋，畢竟天台學向來以教觀雙美，理論實踐兩不偏廢著稱，以不同角度觀察傳燈在無住生心、生心無住的教解論證，般若融心、融心般若是否有另一層面的行門意涵，是為筆者所提出的個人見解。

此外，傳燈其他作品不乏以五重玄義萃取經旨的使用例證，《阿彌陀經略解圓中鈔》云：「五重者，名、體、宗、力用、教相也。玄者，幽微難見也。義者，深有所以也。此天台智者大師，深得佛心，洞明經旨，未釋經文，先以經中幽微難見，深有所以之旨。」<sup>16</sup> 傳燈指出智顛的五重玄義方法學，在未釋解經句之前，即能先提綱挈領地掌握一經之要領，實為深契佛心法要。又智顛《維摩經玄疏》云：「第一釋四教名者，即為四意：一、釋三藏教名，二、釋通教名，三、釋別教名，四、釋圓教名。……故《大品經·勸學品》明『欲學三乘，悉教當學般若』。所言通者，乃有多塗，略出八義：一、教通，二、理通，

---

<sup>15</sup> 近代學者，江味農順從天台傳統，以五重玄義註解《金剛經》，並指出智顛《金剛般若經疏》有二諦、三諦論證特色：「智者以三諦發揮一切經，獨於此經，宗二諦說之。而於是名之言，皆作假名會。祖師法眼，令人欽服。」（江味農著，《金剛般若波羅蜜經講義》，《大藏經補編》冊7，頁251上。）又印順長老《般若經講義》：「智者即曾依此義，判本經的初問初答為般若道，後問後答為方便道。此二道的分判，極好！」（釋印順著，《般若經講記》（台北：正聞出版社，1992年3月），頁16）印順長老所述智者的般若道、方便道，此與江味農真俗二諦的觀察則頗有交參。

<sup>16</sup> 明·大佑述，傳燈鈔，《阿彌陀經略解圓中鈔》，《新纂卍續藏》冊22，頁562下。

三、智通，四、斷通，五、行通，六、位通，七、因通，八、果通。」<sup>17</sup>其中「釋四教名者」即五重玄義之釋名章亦混有四教八法的方法學，其指出聲聞、緣覺、菩薩三乘皆當修學般若。准此，筆者提出或可從五重玄義的天台詮釋傳統，以不同的角度觀察此論，此為研究動機之二。

最後，《幽溪文集》、《幽溪別志》記載了傳燈其他註疏或經論刻版之序文，文中不乏從天台教判對於諸經論之看法，以及與弟子們之間的義理問答；或有記載傳燈中興天台的史實，以及與士儒的互動詩詞，內容更有著濃厚的人情溫度。例如〈重興高明寺碑記〉云：「佛故曰，不住無為，不盡有為，而《金剛般若》以修福信心為開空法道，知是義者，可以搥鼓而升高明之堂矣。」<sup>18</sup>韓敬（A.D. 1584-?）讚嘆傳燈經歷十餘年重整天台祖庭，不止於無住無為，而精嚴幽溪修持宗風；更生心有為，而化導眾生道法弘通，自行化他，終於成為江浙一代天台宗的重要道場。又〈四明海會寺講《楞嚴經》解期歸天台序〉云：「聆我有門和尚所譚《玄義》，始霍然有得。略舉其要，則有八焉，所謂教、理、智、斷、行、位、因、果是也。……或曰：『八者之目，創始於有門法師乎？』曰：『非也。』法師得於天台智者。」<sup>19</sup>聞龍（A.D. 1551-1631）指出傳燈提綱挈領地以八法展開《楞嚴經》經題的作法，源自於智顛方法學，實能深得佛心法要。又述及如何以天台圓教四門入《中論》般若意的問答：「《中論》以般若意總

<sup>17</sup> 隋·智顛撰，《維摩經玄疏》卷3，《大正藏》冊38，頁532中-下。

<sup>18</sup> 明·傳燈等著，受教集，《幽溪別志》卷4〈韓會狀：重興高明寺碑記〉，《中國佛寺史志彙刊》（以下略為《佛寺志彙刊》）第三輯第11冊（1985年11月），頁91。

<sup>19</sup> 《幽溪別志》卷15，《佛寺志彙刊》第三輯第12冊，頁550-551。

釋諸經帶藏通別，正說圓教，智者約判圓教四門三諦三觀，中道之旨豈有異耶？」<sup>20</sup> 傳燈以《中論》因緣所生法，即是空，即是無，亦名中道義，與天台三觀三諦的圓融論並無不同，而天台入佛道的有門、空門、亦有亦空門、非有非空門，皆能入於中道第一義空般若。由上所述，傳燈與護法或弟子之間交誼史料，有義理、有事實或有助於梳理此論，准此，本文將徵引《幽溪別志》、《幽溪文集》之相關文證，藉此考察傳燈的生平功業，以及此論請法緣起，筆者認為透過更多史料的考據，將有助於了解傳燈的有門性格與此論之關係，此為研究動機之三。

梳理以上三點動機，本文的研究方法將採用：(1)考據學方法，其目的在於透過《幽溪別志》、《幽溪文集》追溯客觀的歷史資料，觀察當時士儒與幽溪道場形成一個緊密的聯誼網絡，與此論形成背景有著密不可分的關係。(2)文獻研究，訴諸《般若融心論》原本引證，從而把握傳燈的詮釋方法，並且提出個人的見解。筆者透過簡單的發想，思考是否能在天台學的理路之下，透過考據、詮釋手法梳理，重新觀察一部未被藏經收羅，但因緣際會得以重梓於世的作品，得出以下三點結論為本文之目的：(1)《般若融心論》具體而微地表露出傳燈有門菩薩的性格。(2)《般若融心論》是一部傳燈運用四教八法，展現金剛般若的另一種詮釋特色之作品。(3)透過四意消文、五重玄義的析解發現，《般若融心論》是一部釋解《金剛經》「應無所住而生其心」經句的作品，其展現般若經典與天台教觀的融合思想。從般若到融心的理路，則充分體現一念三千的天台思想。

---

<sup>20</sup> 明·傳燈述，《幽溪文集》卷12（浙江：佛隴真覺寺，1893年4月），頁4-6。

本文的進路分成三大部分：(1)爬梳《幽溪別志》、《幽溪文集》為引證，嘗試在傳燈與當時文人士子往來的書信中，找出此論的緣起相由。(2)根據天台五時八教教判，並依此論民初刊印的文本，重新梳理傳燈四教八法之理路。(3)從緣起序文、勸發菩提心、四教八法主結構，以及會歸圓教之結論，本文提出不同角度觀察此論的起承轉合，一方面，檢視是否與四意消文攸關；另一方面，透過五重玄義的再析解，觀察傳燈如何融合真心思想與妄心教觀，以及從天台思想史演變的角度，提出另一面向的反思。

## 二、傳燈的生平功業與《般若融心論》的請法緣起

考察傳燈的生平事蹟，相關佛寺志較為完整的記載，莫過於收錄在《幽溪別志》〈有門大師塔銘〉，<sup>21</sup>此銘文以平直的方式，鋪陳傳燈的生平；而〈般若融心論緣起序〉及〈壽僧燈七秩序〉，則頗能提綱挈領地描述《般若融心論》緣起，以及此論之於傳燈十大功業的重要性。由此，以下進路將以〈有門大師塔銘〉及〈壽僧燈七秩序〉為經緯，藉此彰顯傳燈的生平功業。再者，透過〈般若融心論緣起序〉，了解傳燈大慈悲的有門性格以及此論的緣起。

---

<sup>21</sup> 「中央研究院歷史語言研究所」及「法鼓文理學院」合作製作佛寺志數位化的專案，由於數位典藏的便利性，能廣泛為世人所知與利用，而本文《幽溪別志》的相關資料，即出自於此。

## (一) 傳燈的生平功業

關於〈有門大師塔銘〉的緣起，作者蔣鳴玉（A.D. 1600-1654）自云有感於傳燈能調和教講與禪宗的門庭知見，融合祖師禪與如來禪的相互歧爭，使天台止觀與楞嚴學兼沐利鈍，自知禮（A.D. 960-1028）以降，是為能再次肩負中興天台重任之人，實是智顛數千年前所授記的肉身比丘，<sup>22</sup> 因此發心撰述此銘文：

有門大師，肇迹於幽溪也。按師諱傳燈，字無盡，別號有門，高明寺古為幽溪道場，學者稱幽溪和尚。俗姓葉氏，三衢姑蔑人，父橘泉公以醫世其術於台之五龍，母張氏尚佛脩齋，師因讀〈龍舒淨土文〉心動。……年二十六病劇，母慮師病不起，乃命出家，竟投映庵師薙髮，受《永嘉集》曰：「苟能一門深入，則門門具足。」書其語集後。永嘉從台教悟入，印證曹溪，禪與教融者也。……師以楞嚴為宗，天台教觀為几杖，觀音悲智為事行良津。慙大師讚雲棲住世之心，即觀自在。吾於師亦云：「台教久湮，百松開闢，至師而大暢，化行吳越東南，為大法幢，是不可不為之銘。」<sup>23</sup>

傳燈，又號有門大師，弱冠年受《龍舒淨土文》的啟發，禮拜觀

---

<sup>22</sup> 〈四明海會寺講《楞嚴經》解期歸天台序〉云：「故一聞梵僧之言，朝夕西望；既而入滅，勿獲寓目，乃預識譯人，懸記釋者。菩薩宰官既驗往昔，肉身比丘奚惑今茲？」（《幽溪別志》卷15，頁552）。

<sup>23</sup> 《幽溪別志》卷12〈明，蔣鳴玉：有門大師塔銘〉，《佛志寺彙刊》第三輯第12冊，頁448-454。

世音菩薩，而有出世的志向，二十六歲隨映庵禪師（不詳）出家，修習永嘉禪法。由於受到玄覺（A.D. 665-713）台禪兼融的影響，<sup>24</sup>又歸依真覺（A.D. 1537-1589），修習天台教觀，盡得《楞嚴經》精髓。最初隨真覺宣講《修習止觀坐禪法要》於智者定慧真身塔院，即有志願重興天台祖庭。<sup>25</sup> 蔣鳴玉特別提及傳燈的楞嚴修證，不離耳根圓通法門及楞嚴壇法，並將相關的感應事蹟，隱諱地與觀音菩薩連結。他引用德清（A.D. 1546-1623）讚嘆祿宏（A.D. 1535-1615）為觀自在菩薩的應化，亦猶如傳燈弘楞嚴、揚天台之於觀音悲智的示現。一方面，以傳燈的玄異事蹟為楔；另一方面，串接起耳根圓通與法華「十妙」，也是著眼於傳燈猶如觀音的本迹冥顯。又此銘文末提及傳燈往生前預知西歸時日，再次提醒大眾《觀無量壽佛經》、《大乘起信論》重要法語，令大眾勤加念佛而開示：「法身自己親悟，此法身即是諸佛法身，時時現前，無勞動念。」往生時的行狀，手書《妙法蓮華經》五字，又復高唱此五字經題，忽斂手足如入禪定，侍者夢見乘青蓮華冉冉西去。<sup>26</sup>

相較於蔣鳴玉〈有門大師塔銘〉以平直的方式敘述傳燈一生的重要事蹟，王士昌（A.D. 1560-1626）〈壽僧燈七秩序〉採取節要的方式，引述傳燈生平的十大功業，並以之為賀壽文：

<sup>24</sup> 參見唐·玄覺撰，《永嘉證道歌》〈無相大師行狀〉，《大正藏》冊48，頁397上。

<sup>25</sup> 根據《幽溪別志》卷4〈重建佛殿疏〉：「高明寺乃往古智者大師佛隴翻經之遺蹟也。先此唯喬木參天，薜蘿翳坎，麀麀是居，樵牧罕至。大師時居佛隴講《淨名經》，忽經為風飄，翩翩不下，乃杖錫披荆尋經所詣，行五里許，風息而經憇焉。大師觀斯靈異，復愛茲山峯巒秀發，清溪鑿心，乃即其地以營淨居。」（《佛寺志彙刊》第三輯第11冊，頁92）。佛隴為智顛宣講《維摩詰所說經》的所在位置，而幽溪道場為離佛隴約莫五里之處。

<sup>26</sup> 《幽溪別志》卷12〈明·蔣鳴玉：有門大師塔銘〉，頁452-453。

自萬曆壬午迨今癸亥，更四十一裘葛，茲解組入山，與師叙契闊，青春皓首，恍焉如昨，則台南知師者莫余若。……則習知師履歷者亦莫余若，余安敢辭？……雖然彼教又嘗有云：「實際理地，不受一塵；佛事門中，不捨一法。」空諸壽者相，固為空宗之一說，而極樂妙有法門具無量壽，又一說也，則余與諸君以師生平所作不朽之業以為壽，夫誰曰不可？……《金剛般若》應無所住，曹溪頓悟謂微心宗，而師示楊修齡醮臺則謂：「無住之旨固是一班，而經之正宗乃在生心，政欲已悟心空者出世覺民，更進其技。」修齡大服其辯，謂發古人之所未發，聞今人之所未聞。後為祁奚度太守請，廣其說，乃著為《般若融心論》，此不朽之業三也。……師以頓悟法身，向所述十不朽之業皆師法身之緒餘，則報應二身亦一舉而兼得，其為壽也固同金剛之不壞，雖歷曠劫以難量。師字無盡，此之所以為無盡也。<sup>27</sup>

在當時江浙一代，臨海王士昌一家有大勢力，是為傳燈相當重要的護法。王士昌自稱與傳燈彼此熟識已有四十一年，因此，住持受教（不詳）啟請賀壽撰文，王士昌欣然應允。他以《金剛經》不住人、我、眾生、壽者四相為之真空；又引彌陀淨土示以無量壽為妙有，真空妙有即天台的性具法門。由是諸佛理滿，不著一塵，因大悲心不捨一法；眾生理具善惡，不捨一法，需圓捨法我

---

<sup>27</sup> 參見《幽溪別志》卷15〈臨海王斗溟都憲：壽僧燈七秩序〉，《佛寺志彙刊》第三輯第12冊，頁563-567。



二執而不著一塵。因此，王士昌舉出傳燈教化眾生的十大功業<sup>28</sup>，正是天台圓教的展現。《般若融心論》的撰述是為其中的第三功業，其內容約以令已悟心空無住者，出世化眾。先是楊修齡（不詳）聽聞傳燈開示此為《金剛經》之大旨，後又有祈爾光（A.D. 1563-1628）啟請造論，而有《般若融心論》的問世。

綜合上述，從〈有門大師塔銘〉與〈壽僧燈七秩序〉交參來看，筆者認為傳燈一生的事蹟功業，可以再輔以《幽溪別志》、《幽溪文集》的藝文事實，歸納二個重點面向：

（1）復興幽溪，多有護法。〈有門大師塔銘〉記載當時重整幽溪道場的艱辛過程，若再深入爬梳過訪高明寺友人的詳細資料，不乏達官顯要所留下大量的詩詞互贈，人物穿梭羅列，足以勾勒出以傳燈為中心與士儒之間交涉酬唱的緊密網絡。<sup>29</sup>

（2）台禪兼融，註疏豐藏。若再參照〈壽僧燈七秩序〉重塑傳燈著作的全貌，總冊數約莫一百五十餘卷，<sup>30</sup>其中，楞嚴四書扮演著楞嚴與天台學交涉的重要橋樑，傳燈以天台教觀加諸於經文的釋解方式，除了有提升天台宗高度的目的性，也形成他釋解

---

<sup>28</sup> 傳燈十大功業分別是：（1）傳燈復興天台教觀，不遺餘力。（2）撰文《楞嚴經玄義》、《楞嚴經圓通疏》、《楞嚴經圓通疏前茅》、《楞嚴海印三昧儀》交涉天台，是為楞嚴四書。（3）頓悟曹溪心宗，註疏《般若融心論》。（4）以《性善惡論》弘演天台性具法門。（5）修證楞嚴壇法，歲無間斷。（6）以唯心淨土、自性彌陀，闡述《淨土生無生論》。（7）應眾請法永嘉禪，有《永嘉禪宗集註》的釋解。（8）倣效慧遠（A.D. 334-416）集結念佛蓮社。（9）重建幽溪道場。（10）以及化眾無數，一共十大功業（詳見《幽溪別志》卷15〈臨海王斗溟都憲：壽僧燈七秩序〉，《佛寺志彙刊》第三輯第12冊，頁562-568）。

<sup>29</sup> 黃啟江導論校箋，《孤明獨照無盡燈》（台北：新文豐出版社，2009年12月），頁iv。

<sup>30</sup> 《幽溪別志》卷14，《佛寺志彙刊》第三輯第12冊，頁466-468。

經論的一大特色。<sup>31</sup>「即陰觀妄、煩惱即菩提」<sup>32</sup>更含攝明心見性的禪門修證，其會通台禪之意圖相當明顯。然值得注意的是，十大功業所涉及的註疏，幾乎都被收羅於《新纂卮續藏》，唯二例外的是《楞嚴海印三昧儀》及《般若融心論》。

## (二) 此論的請法緣起

此論緣起攸關三人，先是楊修齡請法《金剛經》「應無所住而生其心」之意涵，祁爾光又依此啟請傳燈撰述《般若融心論》，最後范汝梓（不詳）撰文〈般若融心論緣起序〉為證，引文共分三段，首先：

天台，肉山也，骨人無盡師振智者之宗，咒泉幽溪，金輪轉處，動天動地。……比觀瀑石梁，見曇華亭楚楊柱史修齡題句，辭妙粲花，悟超指栢，始知柱史於師深蒙印可。一日越祁太守爾光問師印可柱史之旨謂何？師曰：「柱史問：『應無所住而生其心，其旨畢竟作麼生解？』余曰：『古人重在無住，余則重在生心。蓋須菩提尊者於阿含十二年時已證阿羅漢果，佛讚於弟子中解空第一。豈解空尊者尚

<sup>31</sup> 明·錢謙益鈔，《楞嚴經疏解蒙鈔》云：「原其披文豎義，雖則印合《楞嚴》，實為開顯台觀，非以《楞嚴》註《楞嚴》也，乃以三觀註《楞嚴》也；非以三觀註《楞嚴》也，乃以《楞嚴》註三觀也。」（新纂卮續藏）冊13，頁507中。）雖說如此，中興天台的強烈性格，也引起了錢謙益（A.D. 1582-1664）批評孤山智圓（A.D. 1005-1062）之後，歷代天台宗人以三觀三止釋《楞嚴經》，雖印合釋解其經文，但難免有置天台教觀於經文文義之上的疑慮。

<sup>32</sup> 參見明·傳燈重編並註，《永嘉禪宗集註》卷2〈觀心十門第十〉，《新纂卮續藏》冊63，頁315上。

住六塵，而令其無住乎？正慮偏空如焦芽敗種，誨以生心，令不生者能生，化聲聞乘為菩薩乘耳。然則須菩提退則進之，宜告以應無所住而生其心，檀越進則退之，宜承當乎應生其心而無所住，則兩皆不失其正矣。』柱史歡喜讚歎曰：『師妙得辯才，巧於說法，可謂發古人之所未發，聞古人之所未聞也。』爾光因勸師廣其義，以醒三千大千眾生之夢，師乃論《般若融心》纒纒數萬言。<sup>33</sup>

范汝梓自云萬曆丁巳年曾上天台山拜訪傳燈，因見楊修齡於幽溪道場的提字，字字珠璣，才知道楊修齡曾請法「應無所住而生其心」之玄義，傳燈答此句無住與生心之側重，古德側重無住空，傳燈反而以生心為重。原因無他，此經的當機者須菩提於阿含時早證空性，若此經側重在如何令四果聖人契入無住空，那麼將有違佛陀說法以楔引楔的目的，因此，傳燈主張此經句之宗旨，在於般若時說六度菩薩行，這是對以須菩提為首的二乘所說；若以有相布施的凡夫檀越而言，反而應如古德以無住為側重。如此，二乘即無住以生心菩薩行；凡夫即生心六度而無所住，則二不偏廢。某日祈爾光拜訪傳燈，見楊修齡的提字，才知道有此公案，因此，啟請傳燈依此釋解撰述《般若融心論》。序文次段又云：

且約四教以分淺深，用八法以明行相，生化兩冥，自他兼濟，真剪業果之慧刀，渡愛瀛之寶筏也。<sup>34</sup>

范汝梓於萬曆庚申再次拜訪傳燈聽說此論，總結此論主張緣塵分

<sup>33</sup> 明·傳燈造論1940，序頁2-6；《幽溪別志》卷14，《佛寺志彙刊》第三輯第12冊》，頁492-494。

<sup>34</sup> 同註33。

別心不可有、六度萬行心不可無，各各眾生可以隨所生之處，發菩薩行之心，以及此論是以四教八法展開「應無所住而生其心」經句深義。序文文末云：

夫釋子談空墮於無住之邊見，厭離根身器界，以與吾儒相水火；師獨標生心之指，舉祖祖未發之秘密藏，揭出全機，遂令拈槌豎拂、止可止啼、瞬目揚眉，都非好手。柱史與師一解後，間直將千古以來黑漫漫地照以白日，引之康衢……昔楊提刑謁楊岐，楊岐煎茶，提刑云：「這個不消得，有甚乾曝曝底禪？希示些子！」楊岐曰：「這個尚自不要，豈況乾曝曝底禪？」噫！提刑是家裏人尚然如此，吾願世人以師此論受持讀誦，廣為人說，其為福德，勝於須彌山王如是等七寶聚持用布施，幸勿當面錯過，別尋乾曝曝底禪也。<sup>35</sup>

范汝梓指出當時的士儒欲以仁心兼善天下，這與教界禪行者獨善其身的偏執空，格格不入，他舉出楊提刑（不詳）問禪於楊岐（A.D. 992-1049）的公案，以隨時對境明心是為無上禪法，於此，《般若融心論》頗能契入，應該廣為流通。

綜合以上，筆者歸納二點如下：

（1）范汝梓指出此論以四教八法為詮釋方法，這點大概是無庸置疑，然而他特別點出天龍、鬼神、人王、宰官等為眾生發菩提心的所生處，頗能呼應了蔣鳴玉〈有門大師塔銘〉文末的

<sup>35</sup> 明·傳燈造論1940，序頁2-6；《幽溪別志》卷14，《佛寺志彙刊》第三輯第12冊》，頁494-495。

結語。

(2) 此論的三位當機眾，都是在家的凡夫菩薩，一方面，反應了許多士儒與幽溪道場交織形成緊密的聯誼網絡；另一方面，也反應了傳燈應機施教的慈悲性格。

總之，傳燈一生事蹟、化導功業，實不離開教觀雙美的天台特色，況且精嚴的道場宗風，諸多感應事蹟，深深地打動文人士子，甘為幽溪護法。這顯示傳燈應機教化、利鈍兼融的慈悲性格，某種程度也反應了有門大師之有字，含括多重的意涵，而此番特色亦值得後述探討。

### 三、傳燈《般若融心論》四教八法與《金剛經》經句交參之結構



根據《六祖大師法寶壇經》〈行由品〉，惠能賣柴聽聞客誦《金剛經》，乃至弘忍為之印可，《金剛經》成為禪門教傳的一重大轉折（參見註6）。這也是禪宗東山法門以《楞伽經》教傳改為《金剛經》的另一公案文證，但也可見無住生心於契悟金剛般若的重要性。又《般若融心論》云：「果能即無住以生心，即生心而無住，則菩薩之道行，而生死之路截，豈非空有融通，自他兼覺乎？故此二法在昔未會，則歧為二人。今經會之，則合為一體。」<sup>36</sup> 二乘重無住空、菩薩重生心有，故歧為二種行人，傳燈以無住生心層層析解，融通空有乃至空有當體即是中道的看法，則似有天台色彩。<sup>37</sup> 若再以此論所作之原由，其以禪觀為出

<sup>36</sup> 明·傳燈造論1940，頁7-8。

<sup>37</sup> 宋·知禮述，《十不二門指要鈔》云：「應知今家明即永異諸師，以非二物相

發，天台判教為基底，台禪兼融析解無住生心的特色，亦可說是金剛般若詮釋的另一重大轉折（參見註11）。

為了重新梳理普羅大眾對於《金剛經》的認識，傳燈認為有必要以四教八法析解無住生心的內涵。由上所述，概覽《般若融心論》一文，全文字數約莫萬言左右，幾乎都圍繞在釋解無住生心的四教八法行相。其中，四教「藏通別圓」為八法能詮之「教」行人，「理智斷行位因果」為所詮之行相，用以表詮四教行人對於無住生心解悟的深淺程度。為了重新梳理《般若融心論》內文，以下進路將先以（1）引天台四教為經分述行相，再以（2）引經證八法為緯交涉台教。

## （一）引天台四教為經分述行相

### 1. 三藏教

關於藏教行人的八法行相，《般若融心論》云：

若約此教明八法者，以小乘經律論，條然不同，為能詮教；以生滅四諦，為所詮理；以析空觀，為能斷智；以破三界內見思，正習俱盡，為所斷惑；以生心行事六度，為所修行；以七賢四果，為所踐位；以四諦、十二因緣、六度為能證因；以阿羅漢、辟支佛、佛地為所證果。<sup>38</sup>

---

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。」（《大正藏》冊46，頁707上）。

<sup>38</sup> 明·傳燈造論1940，頁15-16。

藏教行人的教是以經律論三藏實有教法為修行的依據。理，此教行人以四聖諦，實有法生滅，實有道可證為諦理。智，此教行人對於色心二法，以析空方式至極微、一剎那，了知一切皆是因緣和合了不可得。斷，此教二乘行人，為出三界斷界內見思二惑。行，藏教菩薩行人伏而未斷見思，但以事六度為修行。位，此教行人七賢位伏而未斷，四果聖位依斷見思二惑的層次，再分成須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢。因，聲聞修四聖諦，緣覺修十二因緣，菩薩修事六度為因。果，以為能證因相對應，阿羅漢、辟支佛、藏教果佛為所證果，其中，藏教果佛為劣應身，於木菩提樹下頓斷三界見思習氣後成佛。

## 2. 通教



關於通教行人的八法行相，《般若融心論》云：

故此教所詮，以幻有即空為理；以體色即空為智；以即色而空，非色滅空為斷；以幻人行幻事，理六度為行；以幻階無生為位；以幻化無所修為因；以幻佛無所得為果。<sup>39</sup>

通教人的教是通前後二教，證小則通藏教，通後是為大乘初門。理，此教行人以因緣所生法，性空幻有為諦理。智，不同藏教析空（拙度），此教行人以體色即空（巧度）為智。斷，此教行人以因緣和合法當體即空，非色滅空為斷，次第而斷見思二惑。行，此教行人色空不二，從空入假行理六度。位，此教行人，以性空無生，唯有假名，立十地位為幻階。因，此教行人幻無所

<sup>39</sup> 明·傳燈造論1940，頁22。

修，以除去如幻因緣為本修因。果，通教果佛，正使斷盡於七寶樹下天衣為座，成就勝劣應身佛。

### 3. 別教

關於別教行人的八法行相，《般若融心論》云：

是故此教，以三諦為理；三觀為智；破三種惑為斷；四種六度為行；五十二位為位；十二品無明盡，真因為因；有上士，有所斷，妙覺為果。<sup>40</sup>

教，此教行人別前別後，所教化對象為界外菩薩，不含二乘人，故有別於藏通二教，又隔歷次第修證，故有別於圓教。理，此教行人次第修證真俗中三諦理，不同於藏通二教無三諦之名，<sup>41</sup>亦不同於圓教行人即空即假即中，三諦圓融為諦理。智，此教行人次第觀空假中，一切智、道種智、一切種智，三智次第而證，有別於藏通二教無實際之一切種智，亦有別於圓教三智一心中得的圓融三觀。斷，此教行人次第斷見思、塵沙、無明等三惑，有別於藏通二教尚不言及無明惑，亦有別於圓教不斷而斷，圓斷三惑。行，此教行人行四種六度次第，十信行事六度、十住行理六度、十行行不思議六度、十回向十地行稱性六度，不同於藏通二教未能見性而行六度，亦不同於圓教行人最初即稱性行於六度。位，此教立五十二行位。因，此教行人地前未見中道實性，地上菩薩見性修斷，相應於中道實相，如此，則有權因、實因之分。果，

---

<sup>40</sup> 明·傳燈造論1940，頁27。

<sup>41</sup> 參見四種四諦，以及四種十二因緣。（《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁687下、頁698下）。



此教果佛，修斷十二品無明，於蓮華藏世界七寶菩提樹下的大寶華座，成就圓滿報身佛果。

#### 4. 圓教

關於圓教行人的八法行相，《般若融心論》云：

蓋此經以圓融三諦為理，……

此經以圓融三觀為智，……

此經以理六度為行，……

此經以無所斷為斷，……

此經以六即為位，……

此經以實相為因，……

此經以實相為果，……

三法者，一實相般若、二觀照般若、三文字般若。

實相般若屬理，觀照般若屬智，文字般若屬行，此經應無所住而生其心，而此三法略皆具足。<sup>42</sup>

不同於別教有次第隔歷，此教行人真俗中三諦，即實相如如之理；空假中一心三觀為智；性具本然，斷無所斷為圓斷；稱性本具之理，行六度波羅蜜；以理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即，分判六即成佛圓漸位階；以如是因如是果皆相應於實相。傳燈此處又引智顛三法辨證，八法行相中取智、行、理，分別對應觀照般若、文字般若、實相般若，三法圓融相互具足。<sup>43</sup> 以此經無住生心而言，欲修無住之智，應照無住之理，此

<sup>42</sup> 明·傳燈造論1940，頁34-38。

<sup>43</sup> 隋·智顛說，《金剛般若經疏》，《大正藏》冊33，頁75上。

便是圓理圓智圓行遍一切處、一切法，即生心解脫相。

綜合上述，先引天台教分述四教行相，後會歸圓教的布局，某種程度是為了凸顯《金剛經》的圓教義，然這可從圓教三法辨證的理路，說明此經無住生心的般若詮釋，應與實相般若、觀照般若、文字般若，一即三、三即一，方是無上醍醐味，若非如此，則如三教行人解悟的深淺，而有酪酥味的差別。值得一提的是，以三教對圓教之對粗明妙，或會三教歸圓教之純圓獨妙的解經方式，似乎與天台般若時帶通別正明圓教的方式有所不同，這也值得後述再予以討論。

## (二) 引經證八法為緯交涉台教

傳燈又以八法行相配置《金剛經》經句，交涉天台四教行人解悟深淺之依據，《般若融心論》云：

又問曰：經文但云應無所住而生其心，何須繁約八法而說。

答曰：應無所住，已是其智，智非理不立。而生其心，已是說行，行非智不圓。三者既備，依而修之，斷惑證真，必從因至果，地位淺深，由之而立。矧此八法，經義分明。今還具引經文，證明不謬。

經云：如是滅度無量無數眾生，實無眾生得滅度者。

又云：凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。此約理以明般若也。

經云：應無所住，即約智以明般若也。

經云：不住六塵，以行布施，即約行以明般若也。

經云：須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、菩薩、佛地。又云：一切賢聖，皆以無為法，而有差別，即約位以明般若也。

經云：如來者，無所從來，亦無所去，故名如來，即約果以明般若也。

總前六事，即約因以明般若也。從因至果，非斷惑而不立，即約斷以明般若也。欲明此義，先列四教地位，庶令行深般若者，觀象以得意焉。<sup>44</sup>

傳燈引問難者說「應無所住而生其心」已能表述般若空、六度有，何必約八法行相層層析解。傳燈則以無所住之智、六度心之行，與中道實相之理，一即三、三即一，是為天台教觀圓解、圓行、圓證之從因至果如如的過程，他並舉經文與天台教觀交涉為例：以「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。」<sup>45</sup>而言，藏教行人「以三界生死有相，皆虛妄故，要須破去諸相，然後入於非相，即偏真法身，名為即見如來。」<sup>46</sup>破三界生死相為因，證灰身真諦，是為藏教行人成就如來劣應身之果；通教行人以「了達如來三十二相，非世間一切諸相，以幻化不實，故皆虛妄幻化之相，當體即空，非色滅空，不須破去諸相，入於非相之體，名為即見如來。」<sup>47</sup>解悟三界生死相，當體即

<sup>44</sup> 明·傳燈造論1940，頁9-10。

<sup>45</sup> 筆者認為「應無所住而生其心」攸關圓智、圓行，如前論述；此處是再依圓理補述。

<sup>46</sup> 明·傳燈造論1940，頁18。

<sup>47</sup> 明·傳燈造論1940，頁23。

空，是為通教行人成就如來勝劣應身之果；別教行人以「謂凡所有相者，十法界之相也，皆是虛妄者，情有理無也。若見諸相非相者，能於諸相了達全空也，即見如來者，情忘理顯也。」<sup>48</sup>十法界之相皆情有理無，了達諸相既空，情忘理自顯，是為別教行人成就如來報身之果；圓教行人以「凡所有相皆是虛妄，破情而不破法也。若見諸相非相，即見如來，立法而不立情也。」<sup>49</sup>六即位之圓教行人，自名字位以去即圓解諸相虛妄，當體即中，一花一草無非中道，破情不破法、立法不立情為圓修因，以此成就如來法身之圓覺果。由上所述，再略述八法其義如下：

## 1. 教



《般若融心論》云：「自得道夜，至泥洹夜，於是中間，常說般若。」<sup>50</sup>此則說明佛陀為四教行人皆說般若法門。然以五時八教而言，般若時帶通別正明圓教，並不包括三藏教，此應以天台通別之說，解釋佛陀五時因緣說法的不一，不侷限於般若時說般若，其他四時亦說般若，只不過有漸頓、不定、祕密之隱顯。亦如《般若融心論》引《金剛經》經句：「經云：如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」<sup>51</sup>這也說明佛陀說法因材施教，兼顧到利、鈍、利而仍鈍、鈍而仍利之人，於權，有四教

<sup>48</sup> 明·傳燈造論1940，頁28。

<sup>49</sup> 明·傳燈造論1940，頁34。

<sup>50</sup> 明·傳燈造論1940，頁9。另參《大智度論》原文：「佛初得道夜，至般涅槃夜，是二夜中間所說經教，一切皆實不顛倒。」（龍樹菩薩造論，姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊25，頁59下）。《法華玄義》原文：「又《大論》云：『從得道夜至泥洹夜，常說般若。』」（《大正藏》冊33，頁801下）。

<sup>51</sup> 參見註44；或原文參見《金剛經》，《大正藏》冊8，頁749上。

行人之次第；於實，眾生自性清淨心本具，實無眾生可度。此約為四教之「教」或是八法之「教」詮釋般若。

## 2. 理

《般若融心論》引《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。」<sup>52</sup> 凡情不見三諦真理，因此執取妄見為相，不論藏教透過「要須破去諸相，然後入於非相」的析空觀、通教以「當體即空，非色滅空」的體空觀，了解畢竟空、無所得的真諦理，或別教以「能於諸相了達全空也，……情忘理顯也」，從空入假，因病識藥、應病予藥的俗諦理，或圓教以「破情而不破法也，……立法而不立情也」，以此經無住生心，不以真俗二諦分別，而以當體即是的中諦理而解釋。此約八法之「理」詮釋般若。



## 3. 智

《般若融心論》指出：「經云：應無所住，即約智以明般若也。」與《金剛經》經句：「菩薩於法應無所住行於布施」<sup>53</sup> 的交參，其中「應無所住」的般若智慧，以四教行人區分，則有二乘人的了知一切諸法總相即是空相的一切智，或是菩薩了知一切諸法種種別相的道種智，以及通達十法界總別相一切相的一切種智，以天台家的說法來看，即是空、假、中三觀。此約八法之「智」詮釋般若。

<sup>52</sup> 參見註46-49；原文見《金剛經》，《大正藏》冊8，頁749上。

<sup>53</sup> 同註51。

#### 4. 斷

《般若融心論》指出：「從因至果，非斷惑而不立，即約斷以明般若也。」筆者認為可與《金剛經》云：「發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相」<sup>54</sup> 交參得知，欲成就佛果不能執取灰身涅槃，亦不執取實有眾生可滅度，以天台家而言，雖有見思二惑、塵沙、無明可斷，又如《般若融心論》所云：「此經以無所斷為斷，故曰須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢不作是念，我得須陀洹果等。」<sup>55</sup> 但以眾生心有迷悟，實無所斷之圓斷，才是此經之真義，此約八法之「斷」詮釋般若。

#### 5. 行



《般若融心論》指出：「經云：不住六塵，以行布施，即約行以明般若也。」與上上句「行於布施」<sup>56</sup> 交參則是指六度萬行的菩薩道而言，或以四教菩薩的愛見、空、假、中觀行於布施，此約八法之「行」詮釋般若。

#### 6. 位

《般若融心論》指出：「經云：須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、菩薩、佛地。又云：一切賢聖，皆以無為法，而有差別，即約位以明般若也。」與《金剛經》經句：「一切賢聖皆以

<sup>54</sup> 參見註44；及《金剛經》，《大正藏》冊8，頁752上。

<sup>55</sup> 明·傳燈造論1940，頁36-37。

<sup>56</sup> 同註51。

無為法而有差別」<sup>57</sup>或可交參，經中須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、菩薩、佛，對價於三乘聖人乃至如來，於第一義空，一切語言道斷心行處滅，無為法無可言說，但有為法中可得說有各各位階。此約八法之「位」詮釋般若。

## 7. 因

《般若融心論》指出：「總前六事，即約因以明般若也。」傳燈指出教、理、智、斷、行、位為契入實相，成就佛果之因，又云：「此經以實相為因，故曰以實無有法，得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。」<sup>58</sup>與《金剛經》經句：「以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我受記，作是言：『汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。』何以故？如來者，即諸法如義。」<sup>59</sup>或可交參佛陀說法即是性空，性空故一切法得成，因此沒有定法可說，但也因為性空，故十法界一切依正等法，本與實相相應皆是佛法。眾生之所以成為眾生，佛陀之所以為佛陀，總在如是因如是果的修證上，生迷佛悟。因此，以總前六事，皆可說是約八法之「因」以明般若。

## 8. 果

《般若融心論》指出：「經云：如來者，無所從來，亦無所去，故名如來，即約果以明般若也。」與《金剛經》經句：「如

<sup>57</sup> 參見註44；《金剛經》，《大正藏》冊8，頁749中。

<sup>58</sup> 明·傳燈造論1940，頁37。

<sup>59</sup> 《金剛經》，《大正藏》冊8，頁751上。

來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」<sup>60</sup> 或可交參眾生所見佛陀應身，應機而有行住坐臥動靜來去之相，但與如來法身不動恆常並非對立，亦不是翻背，而是當體即是看待。因此，無住生心，是以無住為之住，住於第一義真空；生心六度，性空本無生為妙有。此約八法之「果」詮釋般若。

綜合上述，四教八法之種種行相，其目的在於析解無住生心的層次性，以四教行人而言：（1）藏教：二乘人入灰身涅槃，無住而不能生心，藏教菩薩伏惑未斷，行事六度，生心而不能無住，由於所修因與能證果不能相應，因此，無住生心，歧為二乘及菩薩二種人，直至藏教應身佛得道夜入無住，後生心行度四十九年，再入無住大涅槃，無住生心、生心無住才合為一體。（2）通教：二乘人於已辨地，或於辟支佛地更侵習氣，入灰身涅槃，同藏教二乘無住而不能生心，通教菩薩留習潤生，先入無住後生心行度，但不能入於中道，由於所修因與能證果不能相應，直至勝劣應身果佛無住生心、生心無住才合為一體。（3）別教：五十二行位依天台教法，十信修有門從假入空觀，十住修空門空觀成就，皆判屬無住而不能生心行度，十行修亦空亦有門，從空入假則是先無住而後生心，十回向以去為非空非有門修中觀，登地見佛性證中諦，皆判屬無住生心、生心無住合為一體。（4）圓教：以六即位分判圓漸行位，名字位中即了知無住生心、生心無住圓融之理，觀行位以去圓漸圓滿，直至究竟即佛位，成就法身，然這正是此經空有圓融，自他兼覺，始終一貫，因果同源的圓教義。值得一提的是，此經經文「說是……非是……即是」的獨特

---

<sup>60</sup> 參見註44；或《金剛經》，《大正藏》冊8，頁752中。



表述方式，<sup>61</sup> 頗能符合八法行相在四教行人解讀深淺各有不同。筆者認為，傳燈試圖引經證溝通天台教觀，除了說明四教行相之外，亦有強調《金剛經》之圓教義的目的，這也可以從傳燈多處引用此經「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。」彰顯實相如如之諦理，可見一般。<sup>62</sup>

總之，《般若融心論》以四教八法析解無住生心、生心無住，可謂金剛般若詮釋的另一種特色（整理如表一），筆者再歸納二點如下：

（1）應用四教八法釋解經句之特色。傳燈以天台四教判為基底，從藏、通、別、圓行人的解悟不同，層層析解無住生心、生心無住的八法行相，再以天台三法辯證，總結實相般若、觀照般若、文字般若，一即三、三即一的圓教觀，方是此經之正義。又例舉相對應的經句為文證交涉台教，是為從台禪兼融的視角出發，可謂金剛般若詮釋的另一重大轉折。筆者認為，若再追溯傳燈四教八法詮釋的手法，智顛《維摩經玄疏》五重玄義之釋名章，亦使用四教八法方法學。<sup>63</sup> 此外，傳燈運用四教八法註疏的另一直接文證，則是出自於《楞嚴經玄義》：「但孤山三法於經

---

<sup>61</sup> 近代學者指出此有三層結構：「第一句義為知識上說出一命題，第二句義為操作工夫之要求，此一要求乃依據『無相境界』而作『不住生心』之功夫要求者，第三句為在經歷了前一句的實作功夫之後，則主體即如實地承當了該命題的真實境界。」（杜保瑞，〈《金剛經》的無相境界〉，「華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集」（新北：華梵大學哲學系，2002年7月），頁243）。

<sup>62</sup> 此論不只是引用《金剛經》：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。」傳燈亦引《楞嚴經》：「見與見緣并所想相，如虛空花本無所有，此見及緣元是菩提妙淨明體。」（唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊19，頁112中）說明性空真色、性色真空，周遍法界，與《金剛經》此句頗能交涉。

<sup>63</sup> 參見註17。

攝義雖足，在題主對猶疎，今當別約天台八法一一主對釋之，謂教理智斷行位因果。」<sup>64</sup>——傳燈認為智圓《楞嚴經谷響鈔》以教行理三法辯證尚能釋解經義，但用來詮釋首楞嚴既是佛性又是般若的異名，則稍有不足。但這說明傳燈對於經典文句有多重意涵的狀況，四教八法的層次性，將有著提綱挈領的重要功效，這與筆者觀察《般若融心論》無住生心、生心無住的般若詮釋，不謀而合。

(2) 第一義空般若的有門菩薩性格。傳燈以四教八法析解此論，其目的在於會藏、通、別，歸於圓教一佛乘，然從〈般若融心論緣起序〉：「夫釋子談空，墮於無住之邊見，厭離根身器界，以與吾儒相水火。師獨標生心之指，舉祖祖未發之秘密藏，揭出全機。」傳燈評判當時教界側重無住，以偏空解釋《金剛經》，如此將忽略無住生心、生心無住的第一義真空，才是支持念念相續無有間斷，生心菩薩道無有疲厭的中道妙有義；同時，界內凡夫執著於有相布施的妄有，需輔以圓離我、人、眾生、壽者四相，才是二鳥遊林，入此經圓教義理的捷徑。也就是說，在四教行人之外，即便是未伏斷的凡夫行人，傳燈亦不捨一人，來世都將是成就佛果的佛種。此外，筆者認為不妨以四教的層次性，破立無住生心、生心無住，層次析解藏通二乘破妄有立空有、通別權菩薩破空有立假有、圓教實菩薩破假有立妙有，以之解釋傳燈有門菩薩的有字，實為從圓教初門之妙有，向下含攝餘三而歸於中道。<sup>65</sup> 於此，也看出傳燈立於天台第一義空般若，

---

<sup>64</sup> 明·傳燈述，《楞嚴經玄義》，《新纂卍續藏》冊13，頁8中。

<sup>65</sup> 傳燈得法於真覺，而智旭曾校正真覺所註解之《三千有門頌》，其後序云：「讀者苟知介爾有心，即是不思議有，即是妙假，即是圓教初門，即是法界，具足三千諸法無欠無餘，豈非直指人心見性成佛，豈非不思議境。」

慈悲普化眾生的有門菩薩性格。

表一《般若融心論》四教八法行相與傳燈引《金剛經》經句交涉

《般若融心論》四教八法行相					引經句交涉
教	藏教	通教	別教	圓教	經云：如是滅度無量無數眾生，實無眾生得滅度者。
理	生滅四諦	幻有即空	隔歷三諦	圓融三諦	又云：凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。此約理以明般若也。
智	析空觀	體色即空	次第三觀	圓融三觀	經云：應無所住，即約智以明般若也。 (生心無住)
斷	破界內見思	即色而空 非色滅空	破三種惑 (見思、塵沙、無明)	圓斷無所斷	從因至果，非斷惑而不立，即約斷以明般若也。
行	事六度	理六度	四種六度 (事、理、不思議、稱性)	稱性六度	經云：不住六塵，以行布施，即約行以明般若也。 (無住生心)

(明·真覺略解，《三千有門頌略解》〈刻三千有門頌解後序〉，《新纂卍續藏》冊57，頁62上；明·智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》卷6〈刻三千有門頌解後序〉，《嘉興藏》冊36，頁354下)。

《般若融心論》四教八法行相					引經句交涉
位	七賢四果	幻階無生 (十地)	五十二位	六即位	經云：須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、菩薩、佛地。又云：一切賢聖，皆以無為法，而有差別，即約位以明般若也。
因	四諦、十二因緣、六度	幻化無所修	真因	實相	總前六事，即約因以明般若也。
果	阿羅漢、辟支佛、佛地 (劣應身)	幻佛無所得 (勝劣應身)	妙覺 (報身)	實相 (法身)	經云：如來者，無所從來，亦無所去，故名如來，即約果以明般若也。

#### 四、四意消文及五重玄義與此論之反思

若以天台學之五重玄義一釋名、辨體、明宗、論用、教相一作為揭露經典弦外的深義；四意消文，以因緣、約教、本迹、觀心，釋解經文詞句的含義，《般若融心論》的四教判方法學，或可視為與五重玄義之教相、四意消文之約教的鈎玄句解之橋樑。然檢視此論起承轉合的鋪陳，約莫可分為四：先以范汝梓及傳燈自述此論的緣起，次舉觀音三十三應身勸發菩提心，再以四教八

法闡明無住生心之行相，最終會藏通別三教歸於圓教。然除了四教八法析解無住生心，與會三歸一佛乘的顯結構之外，傳燈舉觀音應身勸發菩提心，似乎與天台本迹及觀心法門有著另一層隱藏結構。以下本文提出三種進路觀察此論：（1）重新梳理此論與四意消文的隱顯關係。（2）提出此論之五重玄義的意涵。（3）從般若到融心的進路再反思。

## （一）反思此論與四意消文的隱顯關係

傳統天台釋經句的詮釋方法為四意消文，因此，是否意謂著傳燈約教釋，以四教八法解「應無所住而生其心」的同時，或有因緣釋、本迹釋、觀心釋隱藏其中。

### 1. 勸發菩提心的四悉檀因緣

〈般若融心論緣起序〉指出：「佛讚於弟子中解空第一，豈解空尊者尚住六塵，而令其無住乎？」傳燈以為《金剛經》之正義，若單單只是側重在無住，那麼佛陀為早入法流、解空第一的須菩提尊者解說無住，就會失去佛陀說法以楔引楔，勸發菩提心的深義。因此，面對通凡聖之機，不偏空有一邊，傳燈又提出：「然則須菩提退則進之，宜告以應無住而生其心；檀越則退之，宜承當乎應生其心而無所住，則兩皆不失其正矣。」這大概也回應了范汝梓等的請法眾，從世俗觀點解釋經文，難免造成釋儒勢相水火的局面。傳燈先隨順俗世有相布施，再順解無住生心、生心無住兩不偏廢，令請法者生歡喜益而回應云：「師獨標生心之指，舉祖祖未發之秘密藏，揭出全機。」由是才有《般

若融心論》的問世，此或可視為世界悉檀的開顯。此外，傳燈自設問答：

或問曰：「此論何為而作也」？

答曰：「或有人於《金剛般若波羅蜜經》，其義未融而作也」。

又問曰：「此經何為而說也」？

答曰：「此經正為化聲聞乘，為菩薩乘，回涅槃心，向生死路，融通空有，自他兼覺。旁為化偏教菩薩乘，為圓頓乘，回生死心，向涅槃門，融通空有，自他兼覺而說也。」<sup>66</sup>

化二乘人為菩薩乘，化菩薩乘為一佛乘的初衷，表面看起來是以回小向大、斥偏褒圓為主，若再考慮范汝梓序文所云，也含括有相生心布施的界內凡夫，這或可視為對治執取妄有、灰身空相、次第解行的破惡益，或是為了凡夫、二乘、偏教菩薩，各各為人的生善益。最後，傳燈提出「因得約教藏通別圓四教，以作《般若融心論》焉」，契入《金剛經》的圓頓法門，首先需要先開圓解，後以無住生心、生心無住的菩薩行，圓漸圓滿趣向成佛的大涅槃之路，就是為了圓彰第一義悉檀的入理益。由此可見，在四教八法的顯結構之外，此論四悉檀的緣起，大體上也符合佛陀應機說法，皆令眾生得入佛法的利益，這可從此論布局暗合古德以四悉檀因緣解經論的本懷。<sup>67</sup>

<sup>66</sup> 明·傳燈造論1940，頁1。

<sup>67</sup> 《大智度論》云：「佛欲說第一義悉檀相故，說是《般若波羅蜜經》。有四種悉檀：一者、世界悉檀，二者、各各為人悉檀，三者、對治悉檀，四者、第一義悉檀。四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。佛法中，有以世界悉檀故實，有以各各為人悉檀故實，有以對治悉檀故實，有

## 2. 三十三應身的本迹喻意

《般若融心論》云：「如是住，如是生，則本跡兼美，而生化兩冥。」<sup>68</sup> 傳燈以四教八法層層析解般若，最後住於圓教中道實相，生起菩薩遊戲神通，淨佛國土之心，呼應《法華經》如來久遠實成，內不執取有能化之人，外無有所化之眾生。此則有依中道法身之本，效法菩薩應化之迹的天台本迹思想隱晦其中，如傳燈舉觀音菩薩三十三應身為喻意：

蓋菩薩之名極徧，而生心之義極廣。有菩薩之菩薩，諸天之菩薩，龍神之菩薩，八部之菩薩，人王之菩薩，宰官之菩薩，庶民之菩薩，長者居士之菩薩，童男童女之菩薩，比丘比丘尼之菩薩，優婆塞優婆夷之菩薩，三惡道之菩薩。人雖萬有不同，而生心則未嘗異，皆可隨所居之地以生心。<sup>69</sup>

此處引文有兩個視角，一者，順著眾生的行位勸發菩提心；二者，舉觀音倒駕慈航，普門示現大慈大悲。首先，眾生未入如實契入般若智慧，根塵相對生起識心，所以說未嘗有異，但隨所居之地生心的層次則有深淺；再者，從天台宗所重視「從本垂迹，迹依於本」的本迹思想，<sup>70</sup> 與傳燈重視因地心果地覺的楞嚴思想，觀音菩薩正是其中關鍵。一方面，指出因地心果地覺之圓教

---

以第一義悉檀故實。」（《大正藏》，冊25，頁59中）。

<sup>68</sup> 參見明·傳燈造論1940，頁38。

<sup>69</sup> 明·傳燈造論1940，頁5-6。

<sup>70</sup> 《法華玄義》云：「又蓮譬於本，華譬於迹，從本垂迹，迹依於本。文云：『我實成佛來，久遠若斯。但教化眾生，作如是說：『我少出家，得三菩提。』』」（《大正藏》冊33，頁681中）。

菩薩行的重要性；另一方面，則以觀音菩薩過去無始劫來依此修證，久遠實成，是為正法明如來為發起一切菩薩行，調熟眾生的示現。<sup>71</sup> 傳燈此處舉觀音三十三身為隱喻，普勸九界眾生，效法觀音菩薩圓住般若、發心菩提，筆者認為實有天台本迹思想隱藏其中。

### 3. 一念三千的觀心法門

「古人重在無住，余則重在生心」，此處生心，除了有普勸眾生發廣大遍常心行菩薩道，亦有淨心未臻圓滿，隨時對境生心的一念識陰心之義，需加以檢擇。《般若融心論》云：

故曰：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」情虛若空，理實則現。<sup>72</sup>

眾生被有為的事相所迷惑，需照了一切外相虛幻，清淨本源的心性方能現前。由上所述，破情不破法，立法不立情解釋，大致上也符合真心論以如來藏自性清淨心，無明有覆，去妄顯真的核心思想。然而再細究此處「理實」二字，則可發現其進路稍有不同：

闡提善人二人，皆有佛性，名為善惡緣因，具在彼部，不能具引。是則欲明如來出世一大事因緣者，

<sup>71</sup> 唐·伽梵達摩譯，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》云：「善男子！此觀世音菩薩，不可思議威神之力，已於過去無量劫中，已作佛竟，號『正法明如來』。大悲願力，為欲發起一切菩薩，安樂成熟諸眾生故，現作菩薩。」（《大正藏》冊20，頁110上）。

<sup>72</sup> 明·傳燈造論1940，頁43。



苟不知性具善惡之旨，如無目夜遊，何以為直指人心？何以為見性成佛？<sup>73</sup>

傳燈指出眾人徵引「直指人心，見性成佛」為《金剛經》宗旨，並沒有深入自性清淨心，應是具善具惡，而分性、修，約性無別，約修有異，性修不二才是天台性具的宗旨。<sup>74</sup> 然而再追溯智顛《觀音玄義》作品，則有進一步的解釋：

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。」<sup>75</sup>

天台宗主張佛性的本質具善具惡，一闡提為惡所染，佛性之善雖被隱覆，一但遇到善因緣，得以去惡修善；如來圓滿佛性，於惡性自在，不為惡所染，但廣用諸惡法門化度眾生。然此性修善惡的思想，更體現在《摩訶止觀》一念三千的主張。智顛以一界十如，十界為百，界界互具為千，加上五陰、眾生、國土三世間，

<sup>73</sup> 明·傳燈著，《性善惡論》，《新纂卍續藏》冊57，頁377下。

<sup>74</sup> 智顛以降之天台祖德皆可視為傳承者，歷代天台詮釋方法的不出此框架。（黃夏年，〈傳燈大師對智者大師的繼承——有門性學思想框架的討論〉，《中國佛學》第1卷第1期（台北：中國佛學編委會，1998年10月），頁209-216）。

<sup>75</sup> 隋·智顛說，灌頂記，《觀音玄義》云：「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。』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？』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。』」（《大正藏》冊34，頁882下）。

形成一念識陰心與十法界三千諸法差別相，非縱非橫，非一非異，當體即是不可思議。<sup>76</sup>「情虛若空，理實則現」一方面，展現天台一念三千的觀心法門；另一方面，說明傳燈對於自性清淨心，應以心性具善具惡，約修而說識心有迷悟。

綜合上述，筆者認為《般若融心論》除了緣起的序文，主結構以四教八法釋無住生心的意涵，或是舉觀音三十三應，勸發菩提心導歸圓教，可說是以天台學開展出另一種詮釋《金剛經》的特色。正如同《法華文句》以四意消文為方法學，其目的並非只是消解經文字詞句，而是展現《妙法蓮華經》所示佛陀出世的本懷。此論透過因緣、約教、本迹、觀心，有意圖地鋪陳《金剛經》無住生心、生心無住的層次，也是為眾生唯一大事，利鈍兼沐，而以天台一念三千的觀心法門加以收攝。

## (二) 反思此論之五重玄義意涵

如前所述，此論隱顯結構或可以四意消文解讀之，但在另一個面向，筆者想要提出是否能從五重玄義的觀點，萃取此論的弦外之意。<sup>77</sup>

<sup>76</sup> 隋·智顛說，《摩訶止觀》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。……祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫，非一非異，玄妙深絕。」（《大正藏》冊46，頁54上）。

<sup>77</sup> 《法華玄義》云：「五重玄義，意兼利鈍。四悉檀法，專為鈍者，對義是同，次第則異。」（《大正藏》冊33，頁686中）既然四悉檀與五重玄義，只在於次不次第的應機方式不同，最終都是令眾生入實相如如之目的。又四意消文之因緣釋又可以四悉檀解之，本迹釋、觀心釋與體宗用攸關，教相彼此相互藉鏡，筆者認為此論的玄旨，另一面向或可從五重玄義觀察。

## 1. 釋名之真俗二諦明「融心」

關於此論論題的別釋「般若融心」可分為二，其中四教八法明「般若」可參閱前述，此處只針對真俗二諦明「融心」提出看法。《般若融心論》云：

正以覆載間，不能不生心者人，且自無始來，於一元常，既黏湛以為見聞覺知，……意謂三界勞生，所不可有者惡道心，所不可無者善道心；所不可有者世間心，所不可無者出世間心；所不可有者緣塵分別心，所不可無者六度萬行心；所不可有者沉空滯寂心，所不可無者應無所住心。<sup>78</sup>

因為眾生不臻佛性般若的常樂我淨，難免根塵相對，生心以為見聞覺知。然生心的層次性，依各各行人分成「不可有」，與「不可無」兩種。由上，以真俗二諦的思想來說，此處的不可有，或可解釋為菩薩行人，在各各位階以世俗差別所產生的知見，屬於俗諦；相對地，不可無，代表各各菩薩行人，所認知平等無差的真理，是為真諦。然此種析解的方式，筆者認為與智顛的七種真俗二諦，配置藏、通、別接通、圓接通、別、圓接別、圓教，解釋四教行人對於空有真俗的通別解釋，實有異曲同工之妙。<sup>79</sup> 以

<sup>78</sup> 明·傳燈造論1940，頁4-5。

<sup>79</sup> 《法華玄義》云：「所言七種二諦者，一者、實有為俗；實有滅為真。二者、幻有為俗；即幻有空為真。三者、幻有為俗；即幻有空不空共為真。四者、幻有為俗；幻有即空不空，一切法趣空不空為真。五者、幻有、幻有即空，皆名為俗；不有不空為真。六者、幻有、幻有即空，皆名為俗；不有不空，一切法趣不有不空為真。七者、幻有、幻有即空，皆為俗；一切法趣有、趣空、趣不有不空為真。」（《大正藏》冊33，頁702下）。

十法界的六凡眾生而言，求人天福報者，不可有惡道心為俗，不可無善道心為真；修二乘行者，不可有世間心為俗，不可無出世間心為真；修菩薩道行者，不可有緣塵分別心為俗，不可無六度萬行心為真；不可有沉空滯寂心為俗，不可無應無所住心為真，此種詮釋方式，或可類比於智顛的七種真俗二諦之說。

此外，既然眾生不解「一元常」，而終日生心，那何不順此發正確的菩提心：「若各以所當生之心為心，則謂之天，謂之人。苟加之以六度萬行之心，則在天為菩薩天，在人為菩薩人。」<sup>80</sup> 傳燈又舉以觀音應身為例，大概也是普勸眾生，發心學習觀音悲智雙運。一是眾生理具佛性般若，故能感；二是諸佛理滿，為了眾生拔苦予樂，故能應。以六即佛的理即位而言，界內凡夫自力發心菩提，更仰賴觀音他力加持，方容易成就。然此處加以「六度萬行之心」即能轉凡為聖，大概也體現了天台宗一念三千之說，筆者認為若輔以類於七種二諦的真俗之說，大致上也是為了圓解融心的層次性。

## 2. 辨體之指妄即真的心體

《般若融心論》多處交參「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。」與「見與見緣并所想相，如虛空花本無所有，此見及緣，元是菩提妙淨明體。」<sup>81</sup> 並指出兩者的後二句為體性描述的關鍵詞：

謂三般若，所謂此是圓智、圓照諸法，徧一切處，

---

<sup>80</sup> 明·傳燈造論1940，頁6-7。

<sup>81</sup> 參見註62。

無不明了。應如《楞嚴》所明六根等，三如來藏，性見覺明，覺精明見，妙德瑩然，徧周法界，隨眾生心應所知量。<sup>82</sup>

觀照、解脫、實相之三般若，與空、不空、空不空三如來藏，以三法辨證而言，《金剛經》、《楞嚴經》的體性廣大遍常，與天台性具法門或可交參。由上，傳燈《楞嚴經玄義》對於四科七大，曾以「性色真空、性空真色」<sup>83</sup>，辨證前四大與第五空大的關係，以色性本空，色以空性得以和合，色空相即，非一非異；又以「性覺真空、性空真覺」<sup>84</sup>，辨證第五空大與第六根大的關係，無情外境之空性與有情根識之覺性，雖然隨相分別，但如來藏性本具根塵識，覺性空性本是一體；又以「性見覺明、覺精明見」<sup>85</sup>，辨證第六根大與第七識大的關係，清淨六根與八識能緣之見分，雖有眼、耳、鼻、舌、身、意識、末那識、阿賴耶識之分，但根識無不是一體，全體全用。傳燈在《楞嚴經玄義》辨體章，以「正以常住真心為體，旁取如來藏文釋義」<sup>86</sup>的詮釋，大致上離不開上述的辨證理路：「識既如是，根亦復然，豈唯六根，即向之五大，莫不體用相即，以三界唯心、一切惟識故。」<sup>87</sup>對於清淨本然周遍法界之如來藏體性，端看行人對於三界唯心、萬法唯識的把握。

<sup>82</sup> 明·傳燈造論1940，頁39-40。

<sup>83</sup> 《楞嚴經玄義》卷3，《新纂卍續藏》冊13，頁25下-26上。

<sup>84</sup> 《新纂卍續藏》冊13，頁26中。

<sup>85</sup> 《新纂卍續藏》冊13，頁26上。

<sup>86</sup> 《新纂卍續藏》冊13，頁25中。

<sup>87</sup> 《新纂卍續藏》冊13，頁26中。

《般若融心論》雖以四教析解「即見如來」之體性，但沒有針對心體更進一步地解釋，然《幽溪文集》傳燈與弟子之間的問答，頗具有參考價值：

（問曰：）師《融心論》中，謂今人極解大乘，只齊通教，不知何謂也，乞指示之。

（幽溪大師答：）謂《融心論》中談通教色空融即而云，今人解極大乘如此而已，似為過論，實非過論也。蓋佛法流東，舊多宗小，而大乘融即之談，獨六朝為盛，今續其遺言，不過無生，通宗而已，自非天台一家性具之說。高之，則歸於別；下之，則歸於通，自非誇談，實有所以也。<sup>88</sup>

（問曰：）性具、心具如何甄別？

（幽溪大師答：）心具即性具也，故言心具即是性具，又言心者，指妄即真故。<sup>89</sup>

傳燈判以「色空融即」的通教說，大致上是以界內行人未見佛性的修證而言，若以界外行人登地見佛性，次第修證至等覺、妙覺，以天台性具法門審視，亦未臻當體即是，判之為別教。而性具即心具、心具即性具的論述，則以一念識陰心有形而下的下手實踐義；心體有形而上的廣大遍常義，故以「指妄即真」解釋之。職事之故，筆者以為傳燈「今人解極大乘如此而已」的批評，頗有知禮〈起信論融會章〉<sup>90</sup>的山家派性格，但此處的心體

<sup>88</sup> 明·傳燈述1893，《幽溪文集》卷10，頁12。

<sup>89</sup> 明·傳燈述1893，《幽溪文集》卷11，頁34。

<sup>90</sup> 參見宋·宗曉編，《四明尊者教行錄》，《大正藏》冊46，頁871中。

論卻有山外派的遺風。然綜觀宋代山家以「即理之事」、山外以「即事之理」，色具、心具涇渭分明地詮釋湛然（A.D. 711-782）的理具思想，<sup>91</sup> 傳燈「指妄即真」<sup>92</sup> 的心體論，除了有再反思宋代天台的分歧，或也是為了調和真心論與天台妄心觀的折衷選擇。

### 3. 明宗之無住生心生心無住的有門菩薩行

由前述的四教八法，解釋藏通別圓行人的無住生心、生心無住之行相，此論依此為宗門的判釋，大致上相當清楚。這又可由《幽溪文集》〈重刻金剛注解附錄序〉得到直接文證：

所謂般若如大火燄，四邊不可湊泊。何凡夫以有取有，沉淪於生死；二乘以無取無，保證於泥洹，是皆有所住著。……此經應無所住而生其心，又此經之捷徑也。<sup>93</sup>

依據傳燈以四教八法析解般若的層次性，凡夫執取生死妄見，是為取妄有；二乘從假入空，是為取空有；權菩薩從空入假，是為取假有，皆有所住，實菩薩一心三觀一境三諦之妙有，方是此經無住生心、生心無住之行門捷徑。因此，圓教行門之有門、空

<sup>91</sup> 董平，〈論宋代天台宗山家、山外之爭〉，《普門學報》第3期（2001年5月），頁64-102。

<sup>92</sup> 宋代山外派智圓曾有類似的主張：「一念無明心如來心者，即妄而真，三諦具足名如來心，豈但即因而果名如來心。」（宋·智圓述，《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊38，頁824中）然而是否影響了傳燈，則需另闢他文，此處不加以探討。但近代學者曾提出類似的看法（陳英善，《天台性具思想》（台北：三民書局，1997年8月），頁134）。

<sup>93</sup> 參見明·傳燈述1893，《幽溪文集》卷1〈重刻金剛注解附錄序〉，頁13。

門、亦有亦空門、非有非空門，<sup>94</sup> 四門皆能橫入中道第一義般若，然以此論范汝梓等當機檀越凡夫而言，筆者認為四門當選初門（有門）為契入，先圓解此論會三歸一的般若詮釋，再圓行無住生心、生心無住趣入菩薩行，方是呼應傳燈造論化生、不捨一人的有門妙菩薩行。

#### 4. 論用之文字解脫自他兼覺

因地眾生以實相、觀照及文字三般若，成就果地之法身、般若及解脫三德秘藏，應以即文字對應於解脫，來判讀此論之論用：

行菩薩道者，則以實相般若為道本，以觀照般若，為能通文字即解脫之人。以生心行度，為所對之文字，如菩薩生心行施時，所施之物，不外乎六塵。衣服、臥具，則以色以觸為文字而行施也；飲食、藥餌則以味為文字而行施也；音樂、歌曲則以聲為文字而行施也；栴檀、沈水則以香為文字而行施也；流泉、浴池則以觸為文字而行施也；一切經卷則以法為文字而行施也。以上皆以依報為文字者也，頭目、髓腦則以正報為文字者也。<sup>95</sup>

菩薩利益眾生行於布施，能施之心為正報；色聲香味觸法等所施之物，皆似文字表詮，是為依報。以實相為本，觀照般若通達文字，即解脫人。因此，禪門自捨花公案以來，直指人心，即

<sup>94</sup> 天台四教各有四門，共十六門。

<sup>95</sup> 明·傳燈造論1940，頁42。



有不立文字教外別傳之說：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」<sup>96</sup> 惠能以心傳心之教法，深契佛心。然而《般若融心論》的另一當機者，祈爾光曾批評當時教界錯引祖意：「大較今日佛門之所患，在見解浮於眉睫之上，而機鋒逞於齒牙之間。」<sup>97</sup> 自明太祖以來，官制擇住持與考試授度牒之流程，將僧眾分成禪修、教講、瑜伽法事三類，某程度上割裂了戒定慧三學一體的佛門宗旨，萬曆年間更因將釋門視為白蓮教之流，禁止登座教講的集會。祈爾光感嘆：「竟不知五蘊、六塵、四禪八解為何語矣」<sup>98</sup>，當時僧眾不解佛法義理，也就不會太意外了，這大概也看出當時教界誤解不立文字教外別傳所產生的亂相。於此，根據《般若融心論》引用無離文字而說解脫，<sup>99</sup> 一方面，能正本清源對治當時之流弊；另一方面，也再次申論文字表一切法，一切法其性本空。更重要的是，文字一開始的創作，即是形象一切山河大地、一花一草、人事時物，歷代文人的文章字句，莫不是與十方三世一切的依正攸關，准此，以天台性具法門而言，文字體性周遍法界，即是實相。筆者認為以實相般若為本；生心無住、無住生心為觀照般若；融通空有、自他兼覺，通達文字即是解脫，是為此論之論用。

---

<sup>96</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，頁347下。

<sup>97</sup> 明·圓澄著，《慨古錄》，《新纂卍續藏》冊65，頁366上。

<sup>98</sup> 祁承燦，〈湛然禪師慨古錄序〉，《慨古錄》，《新纂卍續藏》冊65，頁366中。

<sup>99</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》：「維摩詰言：『一切諸法如幻化相，汝今不應有所懼也。所以者何？一切言說不離是相，至於智者，不著文字故無所懼。何以故？文字性離，無有文字，是則解脫；解脫相者，則諸法也。』維摩詰說是法時，二百天子得法眼淨，故我不任詣彼問疾。」（《大正藏》冊14，頁540下）。

## 5. 教相之圓頓熟酥秘帶生酥味

天台五時八教判《般若經》，帶通別正明圓教，不共藏教行人。然而針對此論引四教八法，說明各各行人之行相，卻包括了藏教行人在內，於此，筆者提出一些看法。《般若融心論》云：

或者問曰：「此經說在第四般若時，智者云：『此時帶通別二，正說圓教』，今約小乘三藏教同說，豈不違祖反經？」

答曰：「經云：『自得道夜，至泥洹夜，於是中間，常說般若。』則知小乘三藏，十二年中，已說般若。況今借前三教，以顯此義，屬圓頓般若，正順祖意，深契經宗，故非違背也。」<sup>100</sup>

以傳統的五時八教而言，方等三粗一妙，般若二粗一妙，本不相濫，但此處「借前三教，以顯此義」的說法，判屬方等時似乎較為合理。然而以二夜常說般若，說明華嚴、法華涅槃時，不論如來從自證境之佛慧，或是以佛之知見入於一實，乃至當機須菩提於阿含時的縫衣公案，<sup>101</sup> 或是方等時維摩詰居士的圓頓智慧，亦

<sup>100</sup> 明·傳燈造論1940，頁9。

<sup>101</sup> 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷28〈36聽法品·5〉云：「爾時，尊者須菩提在羅閱城耆闍崛山中，在一山側縫衣裳。是時，須菩提聞世尊今日當來至閻浮里地，四部之眾靡不見者，我今者宜可時往問訊禮拜如來。爾時，尊者須菩提便捨縫衣之業，從坐起，右脚著地。是時，彼復作是念：『此如來形，何者是世尊？為是眼、耳、鼻、口、身、意乎？往見者復是地、水、火、風種乎？』……此中無我、無命、無人、無造作，亦無形容，有教、有授者，諸法皆悉空寂。何者是我？我者無主。我今歸命真法之聚。爾時，尊者須菩提還坐縫衣。」（《大正藏》冊2，頁707下-708上）即「須菩提還坐縫衣」的公案。這足以證明阿含時，如來已說般若空慧。

可說明五時皆說般若。因此，此論的教相以圓頓般若解釋正明圓教，並依五時判相關般若經論，皆屬般若時帶通別的熟酥味，於此，傳燈的主張是符合智顛的教判學說。至於藏教不屬般若時的矛盾，則可以用秘密相接引藏教行人於般若時解釋，如此或可調和此論與五時教判的衝突。因此，筆者認為或可說此論教相，為圓頓熟酥秘帶生酥味。

此外，值得一提的是，此論文初，以無住生心、生心無住皆可以「即」、「具」分辨藏與通、別與圓四教，但在後者的補充上，傳燈又以「則又有大乘之終教，與夫圓頓之上乘，各各教、理、智、斷、行、位、因、果不同。」<sup>102</sup>引華嚴宗的教判用語，對應於天台宗分辨別、圓二教，這應該是與真鑑（不詳）依澄觀（A.D. 738-839）四法界之理事無礙，以及子璿（A.D. 965-1038）判如來藏相關經典，「正屬終實之教，……兼屬頓圓二教。」<sup>103</sup>與其華嚴學背景攸關，大致上是為了獨豎《華嚴經》別教一乘的不共三乘之殊勝，但某種程度也將天台宗置於華嚴圓教之下。准此，傳燈將《金剛經》提至圓頓之上乘，除了說明此經雖帶通別，但強調正明圓教的醍醐味，端看行人根器利鈍，利者契入生心無住、無住生心的圓教；鈍者則為通、別教。其用意，大概也是反對華嚴宗判天台如來藏理具思想於終教，同時也有獨豎天台教觀殊勝之意。<sup>104</sup>

<sup>102</sup> 明·傳燈造論1940，頁8。

<sup>103</sup> 明·真鑑述，《楞嚴經正脉疏懸示》云：「正屬終實之教，而歌即菩提圓照法界，兼屬頓圓二教。若以教攝經，五惟後三攝此；若以經攝教，則此可全攝彼五。」（《新纂卍續藏》冊12，頁181上）此與子璿判《大乘起信論》：「前文合云正，唯終教兼於頓圓也。」（宋·子璿錄，《起信論疏筆削記》，《大正藏》冊44，頁308中）進路頗有類同。

<sup>104</sup> 此議題台賢二宗的觀點略有不同，宜另闢文討論，此處不再深究。

### (三) 從般若到融心的進路再反思

《般若融心論》序文云：「古人重在無住，余則重在生心」，傳燈「般若融心」基本進路是即權而實，說般若有空不空三義；開權顯實，直指一念三千之天台圓教說，隱於《金剛經》「應無所住而生其心」的實義。然而箇中的進路，筆者認為此涉及天台學的思想演變，值得提出「從般若到融心」的再反思。以下分二點說明之：(1) 從龍樹菩薩「緣起性空」到智顛「一念三千」的思想演變。(2) 從智顛「一念三千」再到宋代天台學「理具事造、心具心造」的思想演變。

#### 1. 從緣起性空到一念三千的思想演變

龍樹菩薩為漢傳佛教的共主，《中論》及《大智度論》保有原始印度大乘經論的詮釋色彩，對於天台學開展亦有深遠的影響，以下先揀擇智顛一念三千的思想與龍樹菩薩的緣起性空，有著強烈的連結關係，《中論》〈觀四諦品〉云：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。……

若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。……

以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。……

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道

義。<sup>105</sup>

眾生生死相續，不外乎是迷於惑業苦產生的雜染流轉，了達緣起流轉其性本空，戲論止息得證涅槃寂滅，其實本來就是返源的必然。<sup>106</sup> 然而如何開顯緣起妄相與性空寂滅，兩不相礙的中道實相義？諸佛經論常依勝義空與世俗有來說明之，因為有性空的勝義，才隨順因緣形成世俗有的一切萬象，因此，緣起的一切法，其性本空；以性空故緣起如幻，現實上只好假以名相，離、即於二邊亦可以稱之為中道實相。由上，聲聞從緣起妄相、出三界的四聖諦出發，所體認的性空是較侷限的我空；菩薩從深刻緣起的本性上出發，行菩薩道嚴土熟生，所體認的性空是較廣大的法空，然而〈觀四諦品〉緣起性空與天台三法辨證的交涉，正如《中觀論頌講記》所說：「雖從緣起、緣起的集滅、緣起的即空即假即中，作三層的說明」<sup>107</sup>，一即三、三即一的詮釋手法，其實是緣起性空、性空緣起的兩不相礙的中道義。然而隨著印度中觀思想演化到後期的如來藏，性空緣起兩相無礙的解釋，慢慢地將生滅有為、寂滅無為；世俗生死、勝義涅槃看成是隔別的，也常以聲聞沉空滯寂，菩薩從空出假、行菩提願，加以分別空為不了義，不空為了義。但這不能說緣起性空的龍樹學，擺到後來的如來藏學派，就變成不了義的學說，而是語言文字對於第一義空的解悟隔礙。於此，智顛一念三千之說，有著深刻龍樹學與如

<sup>105</sup> 龍樹菩薩造論，梵志青目釋，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊30，頁32下-33中。

<sup>106</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》云：「如來離於二邊說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生……此無故彼無，此滅故彼滅。」（《大正藏》冊2，頁67上）。

<sup>107</sup> 釋印順著，《中觀論頌講記》（新竹：正聞出版社，2019年11月），頁11-12。

來藏交融的色彩，如《摩訶止觀》所述：

龍樹云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。」更就譬檢，為當依心故有夢；依眠故有夢；眠法合心故有夢；離心離眠故有夢。若依心有夢者，不眠應有夢；若依眠有夢者，死人如眠應有夢；若眠心兩合而有夢者，眠人那有不夢時，又眠心各有夢，合可有夢，各既無夢，合不應有；若離心離眠而有夢者，虛空離二應常有夢，四句求夢尚不得，云何於眠夢見一切事。心喻法性、夢喻黎耶，云何偏據法性黎耶生一切法，當知四句求心不可得，求三千法亦不可得。<sup>108</sup>



《觀因緣品》偈文原為龍樹菩薩以諸法非自性生、非他性生、非自他共生、非無因生，<sup>109</sup> 顯邏輯窮四生不可得。這種詭辭式的無生之生，遮撥了生概念來說生相宛然，只是假名而說，其本質仍不離性空。然智顓以心比喻法性、夢比喻阿賴耶，引此偈文的自他共無四句，檢擇依心有夢、依眠有夢、依心眠共有夢、無心眠而有夢皆不成立，得出求三千法不可得、求心法亦不可得之結論，並指出地論師以心具一切法為橫、攝論師以緣生一切法為縱，<sup>110</sup> 皆不能表現出一念識陰與三千諸法實相，非縱非橫，不可思議——

<sup>108</sup> 《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，頁54中。

<sup>109</sup> 《中論》云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」（《大正藏》冊30，頁2中）。

<sup>110</sup> 《摩訶止觀》云：「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》冊46，頁54上）。

若法性無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦，如是遍歷一切法無非不思議三諦（云云）。若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也；若一切法即一法，我說即是空，空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假、中而不空，總空觀也；一假一切假，無空、中而不假，總假觀也；一中一切中，無空、假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀，歷一切法亦如是。<sup>111</sup>

《觀四諦品》偈文原以性空不礙緣起、緣起不礙性空，勝義諦與世俗諦不一不異成立二諦義，進而推論出緣起即是性空，唯是假名，不一不異、兩不相礙，或可稱之為中道。然智顛此處引偈文，將原本真俗二諦兩不相礙，即是中道第一義諦的辯證理路，推而廣之成為真中二諦兩不相礙，即是俗諦第一義；俗中二諦兩不相礙，即是真諦第一義，進而外延推理出即空即假即中的緣起性空義，開展成天台空假中一心三觀、真俗中一境三諦，然而此三法的辯證張力，體現了一即三、三即一的天台圓教非縱非橫，不可思議。由上所述，雖然天台三諦之說是否忠實順從龍樹菩薩二諦義的偈文，自來有許多批評論證，然不可諱言的是，天台智顛的確將緣起性空與如來藏思想再次調揉，這可從上述緣起性空義到三諦三觀的推論，並收攝到一念識陰為下手處的論述，智顛中道實相詮釋方法可謂深受龍樹菩薩的影響，在三大論中不一而足。

<sup>111</sup> 《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，頁55中。

不縱不橫又如《法華玄義》所說：

圓教點實相為第一義空，名空為縱，第一義空即是實相，實相不縱，此空豈縱？點實相為如來藏，名之為橫，如來藏即實相，實相不橫，此藏豈橫？故不可以縱思、不可以橫思，故名不可思議法，即是妙也。……

若將此麤妙等乘，約五味者，乳教一麤一妙；酪教一麤；生蘇三麤一妙；熟蘇二麤一妙，眾經悉帶縱橫方便，說不縱、不橫之真實，故言為麤。今經正直捨方便，故加之以妙。<sup>112</sup>



以第一義空為勝義，如來藏為世俗，不縱不橫為實相不可思議，然而三即一、一即三的圓融不可思議，眾生的根器利鈍不同，解悟有別，於此，天台將如來一代時教，從東傳的原始三判教，更進一步地化分成五時味；依據眾生根器的利鈍，分成藏、通、別、圓的四教化法；又對四教行人的化儀隱顯，分成頓、漸、秘密、不定。但五時八教非是固定一成不變的，而是以通別而論：「通別者，夫五味半滿，論別，別有齊限；論通，通於初後。」<sup>113</sup> 天台五時八教判，約別，佛陀四十九年說法共分華嚴時（生乳味，三七日）、阿含時（酪味，十二年）、方等時（生酥味，八年）、般若時（熟酥味，二十二年）、法華涅槃時（醍醐味，八年），這是有時序的；約通，非是受五時時序限制，而是觀機逗教地，以四化儀、四化法弘經說法。這大概也是以諸佛菩薩說法，皆為眾生成佛大事：「久遠劫來，說實相毒，置於凡

<sup>112</sup> 《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁743上-中。

<sup>113</sup> 《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁809下。



夫心乳，毒慧開發，不可為定，或於初味發，或於後味發，不得次第往判，故言置毒乳中，乃至醍醐，遍五味中，悉有殺義。」<sup>114</sup> 由於緣起性空實相第一義甚深難解，方便而有五時八教的次第，而此方便即是實際，「兼、但、對、帶、純圓獨妙」教相雖有不同方式的呈現，將實相比喻成毒，放到五時任一時序，利根的人就能契入實相一佛乘，殺無明病人。然這也正是智顛承續印度龍樹學，進一步漢化天台學的開展。

綜合上述，近代印順長老判天台宗也還是龍樹學之一，<sup>115</sup> 又云：「天台學者談緣起性空，重視空假無礙的中道。」<sup>116</sup> 天台宗的中諦統一切法、泯一切法，立足在離一切法我執的空，與一切諸法宛然而有的假，兩不相礙。「一花一草無不是緣起」<sup>117</sup> 與「一色一香無非中道」<sup>118</sup> 的交參，龍樹學以緣起、性空二諦不相妨礙為辯證理路，這與天台宗以一即三、三即一，三法辯證的張



<sup>114</sup> 《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁740上。

<sup>115</sup> 《中觀論頌講記》云：「天台宗也還是龍樹學之一，思大師對《般若》、《法華》二經並重；智者大師比較上特重《法華》、《涅槃》，所以他判二經為最高最究竟。這樣，天台學者，比較三論宗，受真常的思想，要格外濃厚。北方的禪宗、地論的思想而外，又吸收了南方的成論、三論、攝論各派，才組織他宏偉的體系。因此，天台宗是更綜合的學派。智者大師對龍樹的《大智度論》，有特深的研究；對於南北的學派，批判又貫攝，能直接依據大小乘經，把當時的學派思想，作有系統而嚴密的組織。」（釋印順2019，頁39）。

<sup>116</sup> 《中觀論頌講記》云：「天台學者談緣起性空，重視空假無礙的中道。他說中諦『統一切法』，立足在空有無礙、寂然宛然的全體性，離一切執是空，宛然而有是假，統合這空假二者是中。這三者，是舉一即三、三而常一的。」（釋印順2019，頁41）。

<sup>117</sup> 《中觀論頌講記》云：「大如世界，小如微塵，一花一草，無不是緣起。」（釋印順2019，頁7）。

<sup>118</sup> 《法華玄義》云：「如一切世間，治生產業，皆與實相不相違背。一色一香，無非中道。」（《大正藏》冊33，頁683上）。

力雖仍略有不同，但也體現了印度龍樹學漢化成天台學的過程；此外，智顛一念三千之說，選擇一念識陰為觀心實踐處，是因為色法、心法一切法平等，「但眾生法太廣，佛法太高，於初學為難。然心、佛及眾生是三無差別者，但自觀己心則為易。」<sup>119</sup> 眾生掌握自己的心念為修行的下手處，總是比較容易一些。又《摩訶止觀》引用〈觀四諦品〉之文，足見一念三千之說仍有相當濃厚的龍樹學色彩，天台學的真常妙有，與禪門的真常唯心，多少還是有那麼一點不同。<sup>120</sup>

## 2. 從一念三千到理具心具的思想演變

然隋代一念三千的天台學，到了唐代有其嬗變。華嚴宗終教主張無情無佛性之說，所帶出的隨緣不變、不變隨緣義，是如來藏清淨心無明有覆，然這並不是天台宗所謂的如來藏即空即假即中的圓教理。湛然為了反詰此進路，《金剛錚》云：「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。」<sup>121</sup> 指出佛性是法、我二空所顯的真如，若無情無佛性，豈不是萬法無真如，藉此豎立起天台的無情有性說，與佛性隨緣「具、即」之圓教義。又云：「一家所立不思議境，於一念中理具三千」<sup>122</sup>，實相法爾具足諸法，故一念中理具三千性德，凡因果、凡聖、大小、依正、

<sup>119</sup> 《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁696上。

<sup>120</sup> 釋印順，《佛教史地考論》云：「初唯『性空』之一味，繼分化為南之『真空妙有』、北之『真常唯心』……篤行簡易之佛教，初承諸宗而隱為二流，即天台之『真空妙有』、禪者之『真常唯心』。」（《印順法師佛學著作集》冊22（新竹：正聞出版，2003-2016年），頁2）。

<sup>121</sup> 唐·湛然述，《金剛錚》，《大正藏》冊46，頁782下。

<sup>122</sup> 《金剛錚》，《大正藏》冊46，頁785中。

自他等，無非一念變造體用所形成的三千諸法。由此，智顛的一念三千說，被湛然輔以理具事造詮釋，轉而形成一念理具三千說，檢擇湛然的理路，雖然意在如來藏理的不思議，從理具佛性而有事造三千諸法，但與智顛一念三千，即空即假即中的三法辯證理路，仍有些不同。

再者，《金剛錍》又云：「若不立唯心，一切大教全為無用；若不許心具，圓頓之理乃成徒施。」<sup>123</sup> 根據前述無情有佛性之說，如來藏理具一切有情無情所顯現的諸法實相，色法、心法自是平等，既然允許理具，當然也允許心具；理具事造的進路，自然也兼融於心具唯心造。宋代的天台學，由於會昌法難，導致天台典籍散佚，由海外取回的教典，因天台教觀的釋解分歧，導致著名的山家山外論爭。以知禮為首的山家學派，側重在俗諦，以即理之事，拆解一念理具三千為「一念、理具三千性德」，於教，理具三千性德；於觀，把握一念識陰為下手處。智圓等山外學派，側重在空、中二諦，以即事之理，拆解一念理具三千為「一念理具、趣向三千諸法」，於教，一念理具，心即具有廣大遍常義；於觀，直觀心法即妄而真的不思議境。湛然理具事造、心具心造的兼融性，從而偏執俗諦、空中二諦各一邊。

由上所述不難發現，關於一念三千的天台學演變，筆者認為傳燈抉擇心具唯心的理路，大概是以山外派的學說為主軸，所不同的是，心具唯心之義，既是心形而上的廣大遍常義，也是心形而下的剎那一念為下手實踐義。指妄即真的主張，雖然不反對理具，但心具有更加往真常唯心學派靠攏的傾向。筆者以為傳燈主張發心菩提為側重，這是因為請法眾為凡夫檀越，一方面，隨順

---

<sup>123</sup> 《大正藏》冊46，頁782下。

世俗諦讚嘆隨喜布施波羅密；另一方面，闡揚般若的勝義諦，故引天台教觀有藏通別圓的層次性，終歸一念三千的天台圓教義。

總之，透過天台化法四教為基底，筆者提出可以從四意消文、五重玄義以及天台學嬗變等面向析解此論（整理如表二）。

表二《般若融心論》起承轉合與四意消文、五重玄義的配置關係

《般若融心論》		四意消文	五重玄義
起	緣起序文	因緣釋（四悉檀）	-
承	勸發菩提心	本迹釋（觀音應身）	釋名（真俗二諦明融心） 教相（圓頓熟酥秘帶生酥味）
轉	四教八法	約教釋（四教八法）	釋名（四教八法明般若） 明宗（無住生心、生心無住的有門菩薩行）
合	會歸圓教	觀心釋（一念三千）	辨體（指妄即真的心體） 論用（文字解脫自他兼覺）

並將此三點重新歸納整理如下：

(1)《般若融心論》是《金剛經》「應無所住而生其心」經句的四意消文。緣起序可以觀察到肯定請法者有相布施的歡喜益；對治二乘人沉空滯寂的生善、去惡益；四教八法導歸圓教的入理益。再者，四教八法明無住生心、生心無住之行相，是為天台五時八教教相的再延申。值得注意的是，傳燈舉三十三應身普勸九界眾生，學習觀音菩薩發大慈悲心，成為菩薩行者，一方面是以天台一念三千，界界互具的性具思想，強調一念識陰轉化的不思議性，此為觀心法門；另一方面在《妙法蓮華經》獨有的本

迹釋之外，觀音久遠實成，為正法明如來倒駕慈航，觀音的普門示現，何嘗不是本迹的另一種隱喻。因緣釋、約教釋、本迹釋與觀心釋，四意消文構成此論無住生心、生心無住的主結構，但在文體上因緣釋、約教釋為顯結構，本迹釋與觀心釋則是隱藏在本論的字裏行間。

(2)《般若融心論》是經典真心觀與天台妄心觀的再調和。從本文提出的五重玄義觀察，菩提自性本然清淨，照了此心直下成佛的《金剛經》，在傳燈以天台一念三千、性具善惡的詮解下，性具即心具、心具即性具，指妄即真的心體主張指出，心可以是形而下的一念識陰，亦可是形而上的清淨本然。然從無住生心、生心無住的行門中，四教八法行相也可以觀察到此進路，既是諦理實踐兼融，更是天台圓教一心三觀、一境三諦，展現性修不二的義趣，圓解於此文字，融通空有的菩薩行，自然趣向解脫之路，自他兼覺。此外，本文提出釋名「般若融心」的層次析解，某種程度也反應傳燈對粗明妙的理路，然呼應一位具有擁護天台宗強烈性格的祖師，筆者認為以秘密相接引，解釋般若經論不共藏教行人，似乎較能調合此論的主張。

(3)古德造論原由，有其背景所在。從智顛、湛然、知禮乃至傳燈，天台宗為了處理每一世代的教界問題，多少都會產生一些質變。從三觀三諦的智顛學，再到理具事造的湛然學，再到山家山外理具、心具互諍，再到禪門出身的傳燈抉擇心具唯心造。當本文處理傳燈「從般若到融心」的理路時，實有必要再梳理天台學一念三千的嬗變過程。筆者認為雖然傳燈的思想，比起智顛的一念三千說，更加偏離緣起性空，的確更有揉合真常唯心的色彩，但這也是時代使命使然，這可從傳燈為調和「夫釋子談空，墮於無住之邊見，厭離根身器界，以與吾儒相水火。」不

順從無住開顯般若，反而以發心菩提為下手處，筆者認為隨順請法者的世俗認知，其目的還是在第一義，此外，「然則須菩提退則進之，宜告以應無所住而生其心；檀越進則退之，宜承當乎應生其心而無所住，則兩皆不失其正矣。」其實這頗能與《大智度論》：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」<sup>124</sup>之正義或可交參。然藉著《金剛經》經句，刻意強調天台一念三千為生心菩提之宗門，一方面，是反應當時教界斷滅空的流弊；另一方面，其目的還是回歸中道的一種手段。

## 五、結論

透過《般若融心論》民初文本析解，「約四教以釋之，而會歸於圓教」，印光大師的判釋可謂相當契切。在此基礎上，本文又徵引《幽溪別志》、《幽溪文集》等傳燈著作為文證，提出或可從四意消文、五重玄義及天台學嬗變反思此論，歸納筆者的觀察如下：

(1)《般若融心論》具體而微地表露出傳燈有門菩薩的性格。從〈有門菩薩塔銘〉與〈壽僧燈七秩序〉的交參，筆者發現，一方面，傳燈與當時文人士儒形成一個緊密的聯誼網絡；另一方面，從〈般若融心論緣起序〉也看到傳燈於佛門事上不捨一法，實際理地不染一塵，不論是執取妄有的凡夫、空有的二乘、假有的偏教菩薩，皆悲智雙運令入一佛乘之妙有，展現出有門菩薩大慈悲的性格。

---

<sup>124</sup> 釋印順1992，頁8。《大智度論》云：「般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中，方便將出畢竟空。」（《大正藏》冊25，頁556中）。

(2)《般若融心論》四教八法或可視為金剛般若的另一種詮釋特色。在天台三法辨證的方法學之外，傳燈引用智顛《維摩詰經玄疏》四教八法的詮釋方法學，本文觀察到，他以四教行人一一藏、通、別、圓析解其八法行相；或是以《金剛經》經句配置教、理、智、斷、行、位、因、果八法，分辨四教行人的解悟不同，經緯兩相交參，彼此層層析解，形成金剛般若的另一種詮釋方法，而此方法亦運用在《楞嚴經玄義》，形成傳燈釋經論的一大特色。

(3)《般若融心論》是一部以四意消文釋解《金剛經》「應無所住而生其心」經句的作品。無住生心、生心無住在四教八法導歸圓教的般若詮釋，可以說是天台五時八教的教相釋再延伸。然筆者發現從范汝梓請法，到四教八法以作此論，充分展現出悉檀四益的因緣釋。此外，傳燈舉觀音應身普勸眾生生心菩提，除了以正法明如來久遠實成隱喻本迹釋，再者，也有以一念三千的觀心釋，呼應一切有為法如夢幻泡影，情若虛空理實則現之義。因緣釋、教相釋、本迹釋、觀心釋的隱顯結構，或可視此論為消解《金剛經》「應無所住而生其心」之四意消文的作品。

若以五重玄義展現真心思想與妄心教觀的融合思想。禪解《金剛經》自性清淨心在傳燈以天台一念三千的詮釋下，具善具惡，所不同的是約性無別，約修有迷悟，心可以是形而下的一念識陰下手處，亦可是形而上的清淨本然。性具即心具、心具即性具，指妄即真的心體論，某種程度調和彼此的歧異。然此等理路，也呈現在無住生心、生心無住的般若詮釋，除了四教八法層層析解的行相，融心二字亦可以用真俗二諦，分解凡夫、二乘、菩薩的發心行相，依實相體，起觀照行，融通空有，自他兼覺是為解脫相。再者，筆者認為以秘密相接引，解釋般若經論的不共

藏教行人，似乎較能呼應傳燈中興天台的強烈性格，這也體現在他以華嚴教判文字，隱喻天台圓頓教觀的殊勝。

最後，筆者認為天台宗從三觀三諦的智顛學，到理具事造的湛然學，再到山家山外理具、心具互諍，再到禪門出身的傳燈，抉擇心具唯心造，皆離不開天台一念三千的嬗變過程。當本文處理傳燈「從般若到融心」的理路時，發現此論透過層層析解《金剛經》「應無所住而生其心」經句的般若意涵，除了帶入天台圓教義之外，刻意強調天台一念三千為生心菩提之行門，一方面，是反應當時教界斷滅空的流弊；另一方面，其目的還是回歸中道的一種手段。歷代天台祖師為教觀雙美、圓融無礙所做的努力，實為天台學流傳數千年的重要原由。



（收稿日期：民國112年9月14日；結審日期：民國112年12月4日）



## 引用文獻

### 一、原典文獻

1. 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊2。
2. 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊2。
3. 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8。
4. 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8。
5. 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》，冊14。
6. 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊19。
7. 唐·伽梵達摩譯，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正藏》冊20。
8. 龍樹菩薩造論，姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊25。
9. 龍樹菩薩造論，梵志青目釋，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊30。
10. 隋·智顓說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33。
11. 隋·智顓說，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊34。
12. 隋·智顓說，灌頂記，《觀音玄義》，《大正藏》冊34。
13. 隋·智顓撰，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊38。
14. 宋·智圓述，《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊38。
15. 宋·子璿錄，《起信論疏筆削記》，《大正藏》冊44。
16. 隋·智顓說，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46。
17. 唐·湛然述，《金剛錍》，《大正藏》冊46。
18. 宋·知禮述，《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊46。

19. 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48。
20. 明·真鑑述，《楞嚴經正脉疏懸示》，《新纂卍續藏》冊12。
21. 明·傳燈述，《楞嚴經玄義》，《新纂卍續藏》冊13。
22. 明·錢謙益鈔，《楞嚴經疏解蒙鈔》，《新纂卍續藏》冊13。
23. 明·大佑述，傳燈鈔，《阿彌陀經略解圓中鈔》，《新纂卍續藏》冊22。
24. 明·智旭造論，《金剛經破空論》，《新纂卍續藏》冊25。
25. 明·傳燈著，《性善惡論》，《新纂卍續藏》冊57。
26. 明·真覺略解，《三千有門頌略解》，《新纂卍續藏》冊57。
27. 明·傳燈重編並註，《永嘉禪宗集註》，《新纂卍續藏》冊63。
28. 明·圓澄著，《慨古錄》，《新纂卍續藏》冊65。
29. 明·智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》〈刻三千有門頌解後序〉，《嘉興藏》冊36。
30. 江味農著，《金剛般若波羅蜜經講義》，《大藏經補編》冊7。

## 二、近人論著

### (一) 專書及論文集

1. 明·傳燈造論，《般若融心論》，上海：蘇州弘化社，1940年秋初版。
2. 明·傳燈述，《幽溪文集》，浙江：佛隴真覺寺，1893年4月。
3. 明·傳燈等著，受教集，《幽溪別志》，《中國佛寺史志彙刊》第三輯第11、12冊，1985年11月。
4. 釋印光著，《印光大師文鈔三編》，台北：華藏淨宗弘化基金會，2010年12月。
5. 釋印順著，《般若經講記》，台北：正聞出版社，1992年3月。
6. 釋印順著，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2019年11

月。

7. 呂澂，《經論講要（上）》，《呂澂佛學著作集》冊7，台北：大千出版，2003-2012年。
8. 杜保瑞，〈《金剛經》的無相境界〉，「華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集」，新北：華梵大學哲學系，2002年7月。
9. 釋印順，《佛教史地考論》，《印順法師佛學著作集》冊22，新竹：正聞出版社，2003-2016年。

## （二）期刊論文

1. 安藤俊雄，〈藕益智旭の性具思想—傳燈との交渉を中心として—〉，《印度學佛教學研究》第3卷第1期，1954年9月。



