

# 傳佛心印在天台

## ——以幽溪傳燈為主的探討\*

曾堯民\*\*

〔摘要〕

幽溪傳燈（1554-1628）在明末振興天台的過程中，需要面對已為佛教主流的禪宗、當時對於傳承系譜的不同主張，以及其他僧團的質疑與挑戰，為此傳燈透過諸多作為以凸顯自家宗派的傳統與特殊性，其中編寫著作是一個重要的方法，也因此留下豐碩的成果。在這些成果中，作於天啟七年（1627，傳燈隔年過世）的《天台傳佛心印記註》，是最後的作品，透過注疏元代虎溪懷則的《天台傳佛心印記》，傳燈再次整理、確認與強調天台的核心教理，以及此一教理的傳承者，為天台的自我定位與再興作最後的努力。

《天台傳佛心印記註》可分為兩部分，首先，傳佛心印的內容為性具思想，特別是性惡的面向，歷經《觀音玄義》、知禮《觀音玄義記》到懷則《天台傳佛心印記》、傳燈《天台傳佛心印記註》的發展，確立性惡在天台思想中的重要地位。其次，佛心印的傳承者為天台歷代祖師，包含印度祖師十三位，由初祖大迦葉到十三祖龍樹；中國祖師有十七位，即初祖龍樹到十七祖知禮。一共二十九位祖師，加上傳燈之師百松真覺上接知禮教法，成為第三十位祖師。這使得傳燈的天台復興與教理、實踐主張得以上接龍樹、知禮，有其清晰的根源並確立合法性與正統性。

關鍵詞：幽溪傳燈、虎溪懷則、《天台傳佛心印記註》、性具、祖師系譜

---

\* 承蒙多位匿名審查人的寶貴意見與提示，謹致謝忱。

\*\* 法鼓文理學院佛教學系助理教授。

## 一、前言

明末的佛教復興潮中，諸師並起，禪、華嚴等宗派傳統皆有代表人物，其中天台的代表僧侶為幽溪傳燈（1554-1628）。在振興天台的過程中，需要面對當時已為佛教主流的禪宗，以及其他僧團的質疑與挑戰，為此傳燈透過諸多作為以凸顯自家宗派的傳統與特殊性，包含重建寺院、刊刻流通相關經論與祖師著作、注疏經論與編寫著作、與官員士人往來等等，重振天台教勢於天台山高明寺。

在傳燈的諸多努力中，編寫著作是一個重要的方法，為此傳燈留下豐碩的成果，其中《天台傳佛心印記註》特別引起筆者的注意，原因在於著作時間為天啟七年（1627），此時傳燈已 74 歲，是其過世的前一年，是最後的作品，且非專著，而是注疏元代虎溪懷則的《天台傳佛心印記》，內容與性具善惡、傳承系譜有關，兩者皆為振興天台的重要內容，傳燈如何、為何在最後一部著作體現其復興天台的理念與作法？

若就性具善惡來說，傳燈作有專著《性善惡論》，討論性具善惡的思想，《天台傳佛心印記註》在該論基礎上，闡發天台最具特色的教說，特別是性惡的部分，以彰顯天台特色，並與他宗區隔。本文第二小節主要討論這一部分。

若就傳承系譜來說，當時的佛教氛圍中，對於傳承系譜的看法不一，有如紫柏真可（1543-1604）、憨山德清（1546-1623）等，對於系譜並不重視，也不特別強調印可；有如密雲圓悟（1566-1642）一系，極為強調系譜的意義與印可的重要性。<sup>1</sup>這端視各宗派傳統而定，傳燈對於傳承系譜的態度是重視與強調，如何表現可見於《天台傳佛心印記註》，也散見於其他著作，如〈天台祖庭元旦禮文序〉、〈天台祖堂小宗題名記〉等。本文第三小節針對此點進行討論。

除此之外，本文第四小節討論傳燈自述為何做此注疏，並且表達對於台禪關係的態度。

## 二、何為傳佛心印？

傳燈《天台傳佛心印記註》（以下簡稱《記註》）中的關鍵字為「佛心印」一詞，並非傳統天台用語，可見於密教陀羅尼類經典，如不空（705-774）所譯《金

---

<sup>1</sup> 野口善敬：〈元、明佛教〉，收入沖本克己主編，辛如意譯：《中國文化中的佛教》，《新亞洲佛教史·中國 III·宋元明清》（台北：法鼓文化，2015 年），頁 132-135。

剛頂瑜伽最勝祕密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》，經中提到該真言「因斯有七名，……二者、一切佛心印真言，諸佛甚深智心印故」，<sup>2</sup>宋代法天（?-1001）譯《諸佛心印陀羅尼經》，開頭即談到該陀羅尼：「世尊告大眾言：『諸善男子，有陀羅尼，名佛心印，恒河沙等如來所說。』」<sup>3</sup>

若是加上傳字，成「傳佛心印」一詞者，明代前較多見於禪宗相關文獻，如五代延壽（905-976）《宗鏡錄》，提到「只如達磨禪師，傳佛心印。言下見性，便為得道。」<sup>4</sup>宋代道原《景德傳燈錄》提到「（六）祖曰：『吾傳佛心印，安敢違於佛經。』」<sup>5</sup>宋代圓悟克勤（1063-1135）的《碧巖錄》中，對於雪竇重顯（980-1052）的頌古百則進行評唱、著語時，<sup>6</sup>提到頌古的內容有「志公云：『此是觀音大士，傳佛心印。』」<sup>7</sup>講說菩提達摩與梁武帝（464-549）會面的故事。另外，宋代志磐（13世紀）的《佛祖統紀》雖為天台著作，亦有使用該詞，談的也是菩提達摩與梁武帝會面的這一故事，「公曰：『此是觀音大士，傳佛心印。』」<sup>8</sup>可見該詞的禪宗屬性。可說在明代之前該詞作為禪宗用語的傾向較強，沒有與天台傳統產生關連。

元代時，懷則採用此一禪宗屬性較強的詞語「傳佛心印」作為著作之名，並賦予其天台的意涵，以此指稱天台教理與傳承，可謂首發，並為傳燈所繼承。但兩人對於天台的教理、實踐，以及對於禪宗的態度並不完全相同，這部分請見後文。懷則採用傳佛心印一詞，再經由傳燈接續使用後，該詞在原本的禪宗意涵外，新增了天台意義，擴展了該詞的內涵與使用的廣度。明代其他僧侶也有以該詞來談論天台之事者，如智旭（1599-1655）為新刻百松真覺（1537-1589）《三千有門頌略解》作〈後序〉時，提到「北齊大師，得龍樹《中論》之道。一傳于南岳，

<sup>2</sup> [唐]不空譯：《金剛頂瑜伽最勝祕密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》，收入《大正新修大藏經》第20冊（台北：新文豐，1983年），卷1，頁647c。

<sup>3</sup> [宋]法天譯：《諸佛心印陀羅尼經》，收入《大正藏》第19冊，卷1，頁1c。

<sup>4</sup> [五代]釋延壽：《宗鏡錄》，收入《大正藏》第48冊，卷19，頁521a。

<sup>5</sup> [宋]釋道原：《景德傳燈錄》，收入《大正藏》第51冊，卷5，頁239a。

<sup>6</sup> 黃繹勳：〈雪竇重顯禪師生平與雪竇七集之考辨〉，《台大佛學研究》第14期（2007年12月），頁81。

<sup>7</sup> [宋]釋克勤：《佛果圓悟禪師碧巖錄》，收入《大正藏》第48冊，卷1，頁140a。

<sup>8</sup> [宋]釋志磐：〈諸宗立教志第十三·達磨禪宗·初祖菩提達磨〉，《佛祖統紀》，收入《大正藏》第49冊，卷29，頁291a。

再傳于智者。而後教觀始著，權實理明，解行俱妙，真可謂傳佛心印。」<sup>9</sup>以及使用該詞討論經典內容者，如德清（1546-1623）在其《法華經通義》中，談到「此滿慈得記也，以因中弘法，傳佛心印。」<sup>10</sup>

懷則之後，為傳佛心印一詞加入新的元素，但仍不妨該詞在禪宗脈絡中使用。明清之時，該詞的內涵有禪宗與天台的意義，端視使用者的行文脈絡而定。

### （一）何謂佛心？

傳燈作《記註》，闡述所傳佛心為何，自然是極為重要之事：

天台佛心之旨，其義云何？佛雖無心，而無不心，乃以三智為心也。須知今家，言佛心者，非實指真心為佛心，乃指現前介爾一念妄心，當體即是佛心。以一念具足百界千如，即空、假、中。故又復應知，今家云：「直指妄心是佛心者」，乃對乎佛界之真，通說九界為妄。別而言之，應云：「直指地獄心是佛心，乃至天心是佛心、聲聞心是佛心，乃至菩薩心是佛心。」<sup>11</sup>

這段引文清楚定義了佛心，可說為全論最重要的一段話，其中包含數種天台核心概念。首先，今家指宋代四明知禮（960-1028）以來的天台傳統。天台在宋代時因對於智顛（538-597）著作《金光明經玄義》的版本看法不同等因，引發一連串的論爭，如真心、妄心觀等。後知禮一系成為主流，即山家派，而與知禮看法不同的孤山智圓（976-1022）等諸師，則被指作山外派。<sup>12</sup>知禮一系在明代時已為天台傳統的主流，傳燈在為其僧團尋求天台傳統的合法性時，所依據的根源即為知禮的天台傳統。知禮一系主張佛心不是真心，而是現前一念妄心，此一妄心即是佛心，不用經過由妄到真，或觀妄心本空的過程，這與主張真心或真妄心和合的山

---

<sup>9</sup> [明]釋智旭：〈刻三千有門頌解後序〉，[明]釋真覺：《三千有門頌略解》，收入《卮續藏》第101冊（台北：新文豐，1983年），卷1，頁338b。

<sup>10</sup> [明]釋德清：《法華經通義》，收入《卮續藏》第49冊，卷4，頁860a。

<sup>11</sup> [明]釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卮續藏》第101冊，卷1，頁796a-b。

<sup>12</sup> 參見林鳴宇：〈宋代天臺研究序說〉，《中華佛學研究》第7期（2003年3月），頁185-224。

外派不同。<sup>13</sup>此為天台獨特之主張，與華嚴等主張真心觀諸家不同。

其次，天台諸說中，一念三千為其核心概念：

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。<sup>14</sup>

十界是將世界分為十類，分別為地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛界，一心中能生起十界，即一心具有十界，界界互具，則成百界。又世間分為五蘊、眾生、國土世間三類，<sup>15</sup>加以如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十種角度切入理解世界諸相，<sup>16</sup>相互加乘，而成一界三十世間，百法界成三千世間，即為三千法界。此三千法界在一念心，有心即是一念具足百界千如。

十界之中，除佛為覺悟者，為真之外，其餘地獄等九界眾生皆為迷妄。說妄心為佛心者，是就通說而言，以佛的真心對地獄等九界眾生的迷妄心；若是分別而言，則應從地獄心是佛心，直至菩薩心為佛心等九界眾生各別之心皆為佛心。傳燈以此為天台根本教義之所在，是自佛以下代代相傳的佛心，也是佛教的根本教義之所在。

## （二）只一具字

傳燈接著提到知禮對於性具說的讚嘆：

<sup>13</sup> 參見安藤俊雄著，蘇榮焜譯：〈第十四章、宋代四明天台之復興〉，《天台學：根本思想及其開展》（台北：慧炬，1998年），頁416-420。

<sup>14</sup> 〔隋〕釋智顛：《摩訶止觀》，收入《大正藏》第46冊，卷5，頁54a。

<sup>15</sup> 龍樹著，〔後秦〕鳩摩羅什譯：〈釋佛母品第四十八之餘〉，《大智度論》：「世間有三種，一者、五眾世間，二者、眾生世間，三者、國土世間。」收入《大正藏》第25冊，卷70，頁546b-c。

<sup>16</sup> 十如是為「所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。」見〔後秦〕鳩摩羅什譯：〈方便品〉，《妙法蓮華經》，收入《大正藏》第9冊，卷1，頁5c。詳細說明見〔隋〕釋智顛：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正藏》第33冊，卷2，頁694a-694b。

故法智大師一見乎此，即稱揚讚美，對眾宣弘，而曰：「只一具字，彌顯今宗。以性具善，他師亦知；具惡緣了，他皆莫測。」<sup>17</sup>

這段話的關鍵在於「只一具字」，具表天台性具善惡思想，具善之說其他諸師亦知；天台特出之處，在於具惡，此為其他諸師所不知的深義。知禮一見性具之說便稱揚讚美，而對眾說「只一具字……」這一段話，出自其《觀音玄義記》，<sup>18</sup>是對於《觀音玄義》的注疏，<sup>19</sup>這兩部著作是後世天台僧侶討論性具善惡思想時，最重要的根據之一。

知禮雖然提到性惡說作為天台特出的主張，但由「具惡緣了」可知性惡是三因佛性中的緣因、了因，而非正因，不是最究竟的位階，這一說法見於《觀音玄義》「問：『緣了既有性德善，亦有性德惡否？』答：『具。』」<sup>20</sup>知禮延續著《觀音玄義》的看法而有所開展：

初問：「緣能資了，了顯正因。正因究顯，則成果佛。今明性具緣了二因，乃是性德具於成佛之善。若造九界，亦須因緣。九界望佛，皆名為惡。此

<sup>17</sup> [明]釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卍續藏》第101冊，卷1，頁797b。

<sup>18</sup> [宋]釋知禮：《觀音玄義記》，收入《大正藏》第34冊，卷2，頁905a。完整引文與討論請見下段文。

<sup>19</sup> 《觀音玄義》有作者的問題，學者間各有不同說法，佐藤哲英透過比對《觀音玄義》與吉藏的《法華義疏》、《法華玄論》，認為作者應為智顛弟子灌頂，但有智顛的基礎，並受到吉藏著作的影響，時間上約在七世紀初。見氏著：《天台大師の研究：智顛の著作に關する基礎的研究》（東京：百華苑，1961年），頁475-496。安藤俊雄透過相同的文獻比對，認為作者為智顛，而非灌頂。見氏著，蘇榮焜譯：〈如來性惡思想之創始者考〉，《天台學：根本思想及其開展》，頁460-487。平井俊榮認為應該是灌頂所做，但有參考吉藏的著作。見氏著：《法華文句の成立に關する研究》（東京：春秋社，1985年），頁516-518。菅野博史在前面幾位學者的基礎上，認為應該是灌頂所作，但主要的基礎是智顛所講的《觀音經》。見氏著，張文良譯：〈關於中國天台宗《觀音經》的注釋〉，《敦煌研究》2019年第2期，頁3-4。因此，該著作應非智顛所作，無法直接代表智顛的看法。雖說較多意見認為作者是灌頂，但並不十分確定，可先視作七世紀初期灌頂對於天台思想的開展。至於作者的表示，則直接以著作名稱替代，如此處不作「智顛《觀音玄義》」，僅以「《觀音玄義》」表示。

<sup>20</sup> 作者不詳：《觀音玄義》，收入《大正藏》第34冊，卷1，頁882c。

等諸惡，性本具不？」二答：「只一具字，彌顯今宗。以性具善，諸師亦知。具惡緣了，他皆莫測。」<sup>21</sup>

這是前文談到「只一具字」的完整內容，談到正因、緣了、了因三者間的關係，以及三因中皆有善，若惡則為九界所造，如此之惡是否亦為本具？知禮的回答是肯定的，但在緣、了因之中方是具惡，沒有提到正因的部分。<sup>22</sup>

懷則在《天台傳佛心印記》（以下簡稱《記》）中一開頭便破題，引用知禮「只一具字，彌顯今宗。以性具善，他師亦知。具惡緣了，他皆莫測」<sup>23</sup>這一段話，在「具」的基礎上，開展出天台特色的性具惡，也就是懷則在作《記》闡明天台核心思想時，延續了知禮的性惡之說。接著懷則引用具惡緣了因，並開展出知禮沒有提到的正因：

《法華》云：「諸法實相」，不出權實。諸法是同體權中，善惡緣了；實相是同體實中，善惡正因。九界十如，即惡緣因；佛界十如，即善緣因。三轉讀之，了正不缺。<sup>24</sup>

從諸法、實相兩個角度來談權實、善惡，諸法、實相皆為同體，諸法為權，善惡為緣、了二因；實相為實，善惡則為正因。作為正因的惡，是在實相的範疇中。十法界依善惡可分為地獄等九界與佛界，九界十如是惡緣因，佛界十如是善緣因，三轉讀之，則九界十如是惡了因、正因，佛界十如是善了因、正因，善惡皆有緣因、了因、正因三因，其中惡的正因是在九界十如中。若此，則惡已有正因的意義，不再僅有緣、了二因。

傳燈在引用「只一具字……」時，了解該句出自知禮《觀音玄義記》，更早的淵源為《觀音玄義》，清楚表現其對《觀音玄義》、知禮是在緣了因中談論性惡的理解。在此基礎上進一步討論三因，特別是正因中談論性惡：

<sup>21</sup> [宋]釋知禮：《觀音玄義記》，收入《大正藏》第34冊，卷2，頁905a。

<sup>22</sup> 陳英善已經提到知禮的具惡是在緣了因中談，見氏著：〈實相之困厄——《觀音玄義》之性惡問題〉，《天台緣起中道實相論》（台北：法鼓文化，1997年），頁386-390。

<sup>23</sup> [元]釋懷則：《天台傳佛心印記》，收入《大正藏》第46冊，卷1，頁934a。

<sup>24</sup> 同前註，頁934b。

蓋天台之言具者，有性善焉，性惡焉。於善惡中，各有正與緣了。故《法華》云：「諸法實相」，諸法即十法界也。佛界十如是，性善緣了；九界十如是，性惡緣了。實相是性善性惡，正因如此，十界善惡，不論凡聖，現前一念之心，法爾具足。<sup>25</sup>

天台性具為具善具惡，善惡中各有正、緣、了三因，為一清楚的宣稱，性惡有了正因的意義。<sup>26</sup>傳燈雖然與懷則相同，也是引用「《法華》云：『諸法實相』」，但兩人在解釋上不完全相同。傳燈提到實相具性善性惡，作為正因，依之開展十界，從佛界至地獄界，不論凡聖善惡，現前之一念心便是具足。諸法具性善性惡，各自開展，是為緣、了因，沒有提到「三轉讀之」，也就沒有正因的部分。傳燈再提：

他宗既莫測具惡緣了，故雖知具善，不得稱圓。反顯今家，性具之功，功在性惡。……是以今家所明，性具三因，善惡正因是一性，善惡緣了屬二修。二雖修成，元是本具；一雖性具，全體起修。<sup>27</sup>

首先再次重申他宗未能徹底明瞭性惡之義，雖了解具之教義，但不能稱為圓滿；天台之能稱作圓教，即是在於彰顯性惡之義，此為天台特出之處。天台所提性具乃有正因、了因、緣因三因，正因是性，緣了二因屬修，這一說法也見於傳燈《楞嚴經玄義》，「故天台明三因佛性，正因是一性，緣了屬二修。」<sup>28</sup>善惡正因是一性，此性具善惡；善惡緣了是二修，為修善修惡。性為根本不可分，當起修之作用時，則由一性生起，修時再分善惡；同樣地，生起的各式各樣作動，有善有惡，雖可分為二，但同為本具性中所生起。這裡展示了性、修及與善惡之間的關係。

性與修善、修惡之間的關係，在《觀音玄義》中已有解釋：

問：「闡提與佛，斷何等善惡？」

---

<sup>25</sup> [明]釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卍續藏》第101冊，卷1，頁798b。

<sup>26</sup> 這一點已為楊惠南指出，提到「傳燈明白說到，不管是性善或是性惡，都是就三因而說，並不只就緣、了二因而說。」見氏著：〈從「法性即無明」到「性惡」〉，《佛學研究中心學報》第1期（1996年），頁136。

<sup>27</sup> [明]釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卍續藏》第101冊，卷1，頁798b。

<sup>28</sup> [明]釋傳燈：《楞嚴經玄義》，收入《卍續藏》第20冊，卷2，頁28a。



答：「闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在。」

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。」<sup>29</sup>

第一段問答提到在三因佛性的緣、了因中，詢問有性善，亦有性惡否？答案是肯定的。善惡與闡提、佛之間的關係，在於闡提斷修善，但性善仍在；佛則是已斷修惡，但性惡仍在。因性善的存在，使得闡提有行善的可能，雖說修善已斷；佛則因性惡而有作惡的可能，但實際上修惡已斷。

第二段問答解釋闡提如何行善與佛如何作惡之可能，關鍵在於「達」。闡提不通達於善，即對於善無法自在，而有為善所染的可能。一但為善所染，善即能起作用，而由性善起修善，闡提便有行善之可能。反之，佛已通達於惡，對於惡已能自在，便能不為惡所染，不由性惡起修惡，便無作惡之可能。但佛若為度眾生，得運用諸惡法門，應機度化。對佛來說，雖為度眾而有惡用，但因於惡已通達自在，是以終日用之，不為所染。此為佛與闡提不同之處。

自知禮到懷則，對於性惡的理解發生轉變，已非僅是緣因、了因，而是增加了正因，以三因來談性惡，這一轉變到了傳燈時更為明確。以下以條列式表示此一變化：

1. (知禮) 性善具正、緣、了因，性惡具緣、了因→(懷則、傳燈) 性善性惡具正、緣、了因。變化在於性惡有正因的位階。
2. (懷則) 性善性惡具正因，為實相；性善(佛界) 性惡(九界) 具正、緣、了因，為諸法。作為實相的性善性惡與作為諸法的性善性惡皆有正因的位階。
3. (傳燈) 性善性惡具正因，為實相；性善(佛界) 性惡(九界) 具緣、了因，為諸法。作為實相的性善性惡有正因的位階，諸法的性善性惡有緣、了因，但沒有正因的位階，這是傳燈與懷則不同處。
4. (傳燈) 善惡具正因，為一性；善惡具緣、了因，為二修。善惡在性上，

<sup>29</sup> 作者不詳：《觀音玄義》，收入《大正藏》第34冊，卷1，頁882c。

具有正因之位階，可與實相說相應；而在修上，有緣、了二因之位階，可與諸法說相應。

性惡作為正因，屬「實」的範疇，具有絕對的意義，而非僅是「權」的範疇，在天台思想中的重要性提高，成為天台思想的核心之一。這經歷了從七世紀的《觀音玄義》、十至十一世紀知禮的《觀音玄義記》到約十三世紀懷則的《記》、十七世紀傳燈《記註》的發展，也就是在元明之時，性惡具正因，而非僅是緣、了因的主張已然確立。

性善惡、三因說也與實踐方式有關，與天台空、假、中三諦三觀連結，為佛心印的主要內容：

九界修惡，當體即是性惡。性惡融通，無法不趣。任運攝得，佛界性善。故陰等十境，一一皆成圓妙三諦。蓋性善惡正因即中道第一義諦，性善惡了因即真諦，性善惡緣因即俗諦。此三因三諦，舉一即三，故圓；言三即一，故妙。<sup>30</sup>

地獄等九界之修惡，其體即是性惡。性惡融通，含攝諸法，包含佛界之修善、性善。修惡、性惡、修善、性善四者互具，是以陰入、煩惱等十境皆成圓妙三諦，反之，佛之諸德諸行亦成圓妙三諦。傳燈在此以性善性惡三因，對空、假、中三諦，以正因對中諦，了因對空諦（真諦），緣因對假諦（俗諦），舉一諦可開展為三諦，舉三諦可含攝於一諦，是為圓、為妙，而為圓妙三諦。

### 三、由誰傳佛心印？

傳燈確立了傳佛心印的內涵之後，再來討論的是由誰來傳佛心印？也就是與傳承系譜有關的祖師，包含印度、中國，以及傳燈所在僧團的傳承與發展，以下先引一段傳燈之說：

---

<sup>30</sup> [明]釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卍續藏》第101冊，卷1，頁799b。

佛以此心印，定一切諸法，相相皆實，煩惱即菩提，生死即涅槃，傳之於迦葉。迦葉一十三傳，至於龍樹。龍樹一十七傳，至於四明法智。此天台傳佛心印之迹也。<sup>31</sup>

由佛傳給迦葉，再經十三傳，至於龍樹；龍樹再十七傳，由印度至中國，最終傳至四明知禮。這是傳燈時代天台的祖師傳承系譜，即傳佛心印之教迹。以下先以三小節談論印度祖與中國祖師。

### （一）印度傳承

天台傳統中，傳承分有兩個系統，一為印度，一為中國。印度的傳承稱為金口所記，被認為是由釋迦牟尼所付囑之傳承。依智顛所載，印度二十三祖為 1 大迦葉→2 阿難→3 商那和修→4 優婆鞠多→5 提迦多→6 彌遮迦→7 佛馱難提→8 佛馱蜜多→9 脇比丘→10 富那奢→11 馬鳴→12 毘羅→13 龍樹→14 提婆→15 羅睺羅→16 僧伽難提→17 僧伽耶奢→18 鳩摩羅馱→19 闍夜那→20 盤馱→21 摩奴羅→22 鶴勒夜那→23 師子。<sup>32</sup>此說可見於《付法藏因緣傳》二十三祖說，<sup>33</sup>湛然承繼此說，稱作「金口祖承」，也提到此說見於《付法藏傳》。<sup>34</sup>

若阿難弟子之一的末田地與第三祖商那和修同時取作祖師，則為二十四祖。末田地見於《達摩多羅禪經》：

佛滅度後，尊者大迦葉、尊者阿難、尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者優波崛、尊者婆須蜜、尊者僧伽羅叉、尊者達摩多羅，乃至尊者不若蜜多羅，諸持法者，以此慧燈，次第傳授。<sup>35</sup>

第三祖為末田地，第四祖舍那婆斯即商那和修的不同翻譯。將末田地與商那和修

<sup>31</sup> 同前註，頁 796b-797a。

<sup>32</sup> 〔隋〕釋智顛：《摩訶止觀》，收入《大正藏》第 46 冊，卷 1，頁 1a-b。

<sup>33</sup> 〔北魏〕吉迦夜、釋曇曜譯：《付法藏因緣傳》，收入《大正藏》第 50 冊，卷 1-6，頁 297a-322b。

<sup>34</sup> 〔唐〕釋湛然：《止觀輔行傳弘決》，卷 1：「是故次明法付迦葉，述佛滅後付法之人。於中先明金口祖承，次明今師展轉相承。金口祖承，則人法兼舉。今師祖承，則總別重出，別中先人法。金口具在《付法藏傳》。」收入《大正藏》第 46 冊，卷 1，頁 145a。

<sup>35</sup> 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯：《達摩多羅禪經》，收入《大正藏》第 15 冊，卷 1，頁 301c。

同時取作祖師，則末田地在前，商那和修在後，阿難付囑者則非商那和修，而是末田地，再由末田地付囑商那和修。若與《付法藏因緣傳》之說相結合，即在商那和修前加上末田地，而成二十四祖。也因著不同文獻間有著末田地加入與否的差異，使得印度祖師有二十三祖、二十四祖兩種說法。

## （二）中國傳承

天台的中國祖師傳承並非一開始就定於一尊，而是經過一番發展，根據《摩訶止觀》所說：

智者師事南岳，……南岳事慧文禪師，……文師用心，一依《釋論》。論是龍樹所說，《付法藏》中第十三師。智者《觀心論》云：「歸命龍樹師。」驗知龍樹是高祖師也。<sup>36</sup>

智顛師事南嶽慧思（515-577），慧思師事北齊慧文（5-6 世紀），慧文則依《大智度論》，該論為龍樹所作，即《付法藏》所載印度第十三祖，因此對於天台來說，重要的印度祖師是大迦葉到龍樹之間的十三祖。此處引智顛《觀心論》所載「歸命龍樹師」，<sup>37</sup>而稱龍樹為高祖。但若是龍樹→慧文→慧思→智顛的傳承，應該是曾祖，而非高祖。此一疑問，湛然（711-782）亦曾提出：

智者《觀心論》去引證文師所承異也。言高祖者，若以智者所指，應以南岳為父師，慧文為祖師，龍樹為曾祖師。故《爾雅·釋親》云：「父之考為王父，加王者尊也。王父之考為曾祖王父，加曾者重也。曾祖王父之考為高祖王父，加高者最上也。」是則章安望於龍樹，方為高祖耳。若直以尊上為高，則可通用。如漢、齊、隋等，並指始祖，以為高祖。謂禪立建功，德無過上，謚為高耳。今家亦以龍樹為始，是故智者指為高祖。<sup>38</sup>

<sup>36</sup> 〔隋〕釋智顛：《摩訶止觀》，收入《大正藏》第 46 冊，卷 1，頁 1b。

<sup>37</sup> 今日所見《觀心論》是稽首，而非歸命。見〔隋〕釋智顛：《觀心論》，卷 1：「稽首龍樹師，願加觀心者。令速得開曉，亦加捨三心。」收入《大正藏》第 46 冊，卷 1，頁 585c。這一段應該是灌頂編輯時加入。

<sup>38</sup> 〔唐〕釋湛然：《止觀輔行傳弘決》，收入《大正藏》第 46 冊，卷 1，頁 149b。

湛然提出的解釋有二，一、就智顛來說，其父師為慧思，祖師為慧文，慧文上承龍樹，龍樹應為曾祖師，而非高祖師。但若就編者章安灌頂（561-632）的輩分來說，灌頂作為智顛弟子，龍樹對其來說即為高祖。前引《摩訶止觀》這一段引文，講說與祖師間的輩份關係及稱謂的主體，不是作為著者的智顛，而是作為編者的灌頂，以灌頂的立場來進行論述，才會稱龍樹為高祖。

二、以創建者，即始祖稱為高，以其對於該傳統來說有創建之功，功德無上故，舉出劉邦創漢、高歡為北齊奠基、楊堅建隋之例，其諡號皆為高祖。<sup>39</sup>龍樹作為東土初祖，對於天台來說，如有創建之功，因此以高祖尊稱之。若是如此，便可以作為是從著者智顛，而非編者灌頂的立場出發，來談作為高祖的龍樹。

志磐在《佛祖統紀》中對於灌頂、湛然以來的高祖之說進行回顧，並給予取捨與評判：

章安有言：「智者《觀心論》云：『歸命龍樹師。』驗知龍樹是高祖師也。」《輔行釋》之曰：「智者應稱龍樹為曾祖師。若以尊上為高，則如漢齊諸君，並指始祖為高。所謂功德無上，謚為高耳。」今家亦以龍樹為始祖，故智者指為高祖也。夫傳佛心宗，紹隆道統。後人尊之，通稱為祖。故金口祖承二十四聖，皆以祖為稱也。下至此土，九祖相繼，亦此義焉。是知今言高者，誠如荆溪，功德無上之義。非同俗間，曾高之稱也。<sup>40</sup>

湛然關於高祖的兩種解釋，志磐不取第一種的世俗父祖之說，而以第二種創建者功德無上之義，作為主要解釋，即以智顛作為論述主體，而非灌頂。

在智顛過世到湛然開始活動的百餘年間，被視為天台傳承不明與教義、實踐無甚創發的時代。到了湛然活動的時代，天台諸師並出，於南北各立僧團。就傳承系譜來說，亦有多說。首先，在李華（715-766）的〈故左谿大師碑銘〉可見：

<sup>39</sup> 高歡的諡號有變，原為太祖，後改為高祖。參見〔唐〕李百藥：〈神武帝紀下〉，《北齊書》（北京：中華書局，1972年），卷2：「天保初，追崇為獻武帝，廟號太祖，陵曰義平。天統元年，改諡神武皇帝，廟號高祖。」頁24。

<sup>40</sup> 〔宋〕釋志磐：《佛祖統紀》，收入《大正藏》第49冊，卷6，頁178a-b。

至梁陳間，有慧文禪師學龍樹法，授惠思大師，南嶽祖師是也。思傳智者大師，天台法門是也。智者傳灌頂大師，灌頂傳縉雲威大師，縉雲傳東陽威大師，左溪是也。<sup>41</sup>

記載始自梁陳間的慧文，其學龍樹法，傳於慧思，慧思傳智顛，智顛傳灌頂，灌頂傳縉雲智威（?-680），智威傳東陽慧威（634-713），慧威傳左溪玄朗（673-754），即慧文→慧思→智顛→灌頂→智威→慧威→玄朗，共七世。玄朗之後傳者為何？在〈故左谿大師碑銘〉沒有提及，湛然作為諸弟子之一，沒有特別突出的地位。在皎然（8-9世紀初）為湛然同門道遵（714-784）所寫〈蘇州支硎山報恩寺大和尚碑〉中提到：

天台去世，教傳章安。章安傳縉雲，縉雲傳東陽，東陽傳左溪。自龍樹已還，至天台四祖，……今大師則親承左溪，一受心宗。<sup>42</sup>

傳承系譜為龍樹→慧文→慧思→智顛，為天台四祖，其次智顛→灌頂→智威→慧威→玄朗，並無特別突出湛然，雖沒有明言道遵之地位，但以其親承玄朗之學，受其心宗，可理解是為玄朗之傳人。

與此同時，湛然弟子梁肅（753-793）在其〈天台禪林寺碑〉中，玄朗傳者已為湛然：

得大師之門者千數，得深心者三十有二人。纂其言行於後世者，曰章安禪師灌頂，頂傳縉雲威，威傳東陽。東陽、縉雲同號，時謂小威。威傳左溪朗禪師。自縉雲至左溪，以玄珠相付，向晦宴息而已。左溪門人之上首，今湛然禪師。<sup>43</sup>

<sup>41</sup> 〔唐〕李華：〈故左溪大師碑〉，收入〔清〕董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1987年），卷320，頁3241-2。

<sup>42</sup> 〔唐〕釋皎然：〈蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑并序〉，《杼山集》，收入釋明復編：《禪門逸書·初編》第2冊（台北：明文書局，1981年），卷9，頁91。

<sup>43</sup> 〔唐〕梁肅：〈天台禪林寺碑〉，〔宋〕釋志磐：《佛祖統紀》，收入《大正藏》第49冊，卷49，頁438c。關於此碑的詳細討論，參見池麗梅：〈湛然の門下による正統の顯彰運動——梁肅の貢獻を中心として——〉，《唐代天台復興運動研究序說——荊溪湛然とその『止觀輔行伝

湛然作為玄朗弟子之上首，相較於〈故左谿大師碑銘〉，湛然已不僅是作為諸弟子之一。

在玄朗的不同弟子間，各以其自身作為玄朗的傳人，如〈蘇州支硎山報恩寺大和尚碑〉以道遵為傳人、〈天台禪林寺碑〉以湛然為傳人，諸說分立，尚未定於一尊。

玄朗一系之外，李華在〈故左谿大師碑銘〉也提到：

又宏景禪師得天台法，居荊州當陽，傳真禪師，俗謂蘭若和尚是也。<sup>44</sup>

有另外一支傳承，即弘景（634-712）一系，其得天台智顛之法，傳蘭若和尚惠真（673-751）。李華為惠真作碑〈荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑〉，碑中記載：

當陽宏景禪師，國都教宗，帝室尊奉。欲以上法靈鏡，歸之和尚。表請京輔大德一十四人，同住南泉，以和尚為首。昔智者大師受法於衡岳祖師，至和尚六葉。<sup>45</sup>

自智顛受法於慧思，到惠真為止，共傳六葉。在慧思、智顛、弘景、惠真外，其餘兩位祖師不詳。在僧詳《法華傳記》記載「釋弘景，是道素門人」，<sup>46</sup>則弘景為道素門人。道素為灌頂的弟子，可以圓珍（814-891）《諸家教相同異略集》所言作證，「相傳云：『章安大師弟子道素律師，道素律師弟子弘景律師，弘景律師弟子一行阿闍梨也。』」<sup>47</sup>如此補上缺失的兩位祖師灌頂、道素，<sup>48</sup>而成慧思→智顛→灌

---

弘決』》（東京：大藏出版，2008年），頁248-279。

<sup>44</sup> [唐]李華：〈故左谿大師碑〉，收入《全唐文》，卷320，頁3241-2。

<sup>45</sup> [唐]李華：〈荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑〉，收入《全唐文》，卷319，頁3237-1。

<sup>46</sup> [唐]釋僧詳：《法華傳記》，收入《大正藏》第51冊，卷3，頁62a。

<sup>47</sup> 圓珍：《諸家教相同異略集》，收入高楠順次郎、望月信亨等編纂：《大日本佛教全書》第26冊（東京：有精堂出版部，1933年），頁584-585。

<sup>48</sup> 參見大久保良順：〈唐代における天台の傳承について〉，《日本仏教学会年報》第17卷（1952年6月）；徐文明：〈天臺宗玉泉一派的傳承〉，《佛學研究》1998年。又《釋門正統》、《佛祖統紀》也有提到道素為灌頂旁出世系之弟子，見〔宋〕釋宗鑑：《釋門正統》，收入《卍續藏》第130冊，卷3，頁725b；〔宋〕釋志磐：《佛祖統紀》，收入《大正藏》第49冊，卷10，頁201a。

頂→道素→弘景→惠真，即傳六葉。

到了宋代，湛然一系已成正統，加上成為主流的知禮一系，在宗鑑《釋門正統》呈現此一發展的結果，而成十七世傳承。由 1 高祖龍樹開始，依序為祖父 2 北齊慧文、3 南嶽慧思→4 教主智顛→5 結集祖師灌頂→山門傳持教觀三人，6 法華智威、7 天宮慧威、8 左溪玄朗→9 記主荆溪湛然→授受 10 道邃、11 廣脩、12 物外、13 元琇、14 清竦、15 羲寂、16 義通→17 中興教觀的法智知禮，<sup>49</sup>共十七世。

志磐《佛祖統紀》也呈現同樣的發展結果，有十七世傳承，但志磐分為「東土九祖」、「興道下八祖」二類。首先是東土九祖，傳承依序為龍樹→慧文→慧思→智顛→灌頂→智威→慧威→玄朗→湛然，<sup>50</sup>主要在確認湛然的地位。接著為興道下八祖，傳承為興道尊者道邃→至行尊者廣脩→正定尊者物外→妙說尊者元琇→高論尊者清竦→淨光尊者羲寂→寶雲尊者義通→法智尊者知禮，<sup>51</sup>主要在確認知禮的地位。

志磐的傳承順序、祖師世代數與宗鑑相同，但不同之處在於分為兩類討論，第一類至湛然為止，即唐代天台中興之主，第二類至知禮為止，即宋代復興主要旗手，即唐宋時期的兩段衰落，各有一位中興之主振衰起敝，延續天台傳統，也影響後世天台的發展。又，志磐未如宗鑑一般，稱慧文、慧思為祖、父，沒有稱祖師傳記為本紀、世家，而是採用傳統史書傳記的分類方法，以世代序數祖位相稱。

### （三）祭祀對象

以上傳承系譜中，印度祖師二十三（二十四）祖、中國祖師十七祖，共四十（四十一）祖。而作為祭祀對象的祖師中，並非包含四十（四十一）世祖師，而是有所揀別：

<sup>49</sup> [宋]釋宗鑑：《釋門正統》，收入《卍續藏》第 130 冊，卷 1，頁 713b-742b、卷 2，頁 743a-768a。

<sup>50</sup> [宋]釋志磐：《佛祖統紀》，收入《大正藏》第 49 冊，卷 6，頁 177c07-186b、卷 7，頁 186b-189b。

<sup>51</sup> 同前註，卷 8，頁 189c-194b。



宗變者，祀西天之二十八祖，祀東土之六祖，祀五宗之列祖，既無所而不可。宗常者，祀西天之十三祖，祀東土之十七祖，豈獨不可哉。<sup>52</sup>

經常之道，亦需以變來示人，故佛陀說法四十九年，是變、見於契經的說法內容，是變、教外別傳者，亦為變。教外別傳者，以世人慣習於常，故以變之教外別傳，來杜絕世情，但現今反而又成為世情。傳燈於此對於禪宗的教外別傳提出批評，並以天台的立場重新解釋教外別傳。引文提到宗之變（變動）與常（經常）者，有兩種祭祀系譜，分別代表禪宗與天台。宗之常者，為天台所祭祀祖師，分為兩類，第一為印度祖師十三位，作為天台的印度根源，自初祖大迦葉到十三祖龍樹；第二為中國祖師十七位，即初祖龍樹到十七祖知禮。宗之變者，為禪宗所祭祀祖師，為西天二十八祖、東土六祖、五宗之列祖。禪宗的西天二十八祖即天台傳統中的印度二十三（二十四）祖，加上另外的四祖而成，其中略有異同，也引發天台的質疑，請見後文。

### 1. 禪宗的祭祀祖師

禪宗的印度祖師有二十八祖，根據《景德傳燈錄》的記載，二十八祖為 1 大迦葉→2 阿難(旁出末田地迦)→3 商那和修→4 優婆鞠多→5 提迦多→6 彌遮迦→7 婆須蜜→8 佛陀難提→9 伏駄蜜多→10 脇尊者→11 富那夜奢→12 馬鳴→13 迦毘摩羅→14 龍樹→15 迦那提婆→16 羅睺羅多→17 僧伽難提→18 伽邪舍多→19 鳩摩羅多→20 闍夜多→21 婆修盤頭→22 摩拏羅→23 鶴勒那→24 師子→25 婆舍斯多→26 不如蜜多→27 般若多羅→28 菩提達磨。<sup>53</sup>

與天台的二十三祖相較，1 大迦葉→2 阿難→3 商那和修→4 優婆鞠多→5 提迦多→6 彌遮迦→7 佛駄難提→8 佛駄蜜多→9 脇比丘→10 富那奢→11 馬鳴→12 毘羅→13 龍樹→14 提婆→15 羅睺羅→16 僧伽難提→17 僧伽耶奢→18 鳩摩羅駄→19 闍夜那→20 盤駄→21 摩奴羅→22 鶴勒夜那→23 師子，禪宗多了 7 婆須蜜，該祖未見於天台的印度祖師系譜，末田地則標示為 2 阿難旁出。在 23 師子之後，天台已無印度祖師，禪宗則增加了四祖，由 25 婆舍斯多到 28 菩提達磨，而成二十八

<sup>52</sup> [明]釋傳燈：〈天台祖庭〈元旦禮文〉序〉，[明]釋受教編：《幽溪文集》，收入黃靈庚、諸葛慧艷主編：《衢州文獻集成·集部》第 177 冊（北京：國家圖書館出版社，2015 年），卷 1，頁 76-77。

<sup>53</sup> [宋]釋道原纂：《景德傳燈錄》，收入《大正藏》第 51 冊，卷 1，頁 204b-210b、卷 2，頁 210c-216b、卷 3，頁 216b-223b。

祖。

菩提達磨作為印度祖師的最後一祖，同時為東土第一祖：

第二十八祖菩提達磨，第二十九祖慧可大師，第三十祖僧璨大師，第三十一祖道信大師，第三十二祖弘忍大師，第三十三祖慧能大師。<sup>54</sup>

由達摩到慧能，若依印度祖師序列，則為第二十八到三十三祖，若依東土祖師序列，則為初祖到六祖。

五宗之列祖為為仰宗的為山靈祐（771-853）與仰山慧寂（807-883）、曹洞宗的洞山良价（807-869）與曹山本寂（840-901）、臨濟宗的臨濟義玄（?-866）、雲門宗的雲門文偃（864-949）、法眼宗的法眼文益（885-958）。

傳燈在此將禪宗的祭祀祖師分為三類，第一類為印度遠祖的西天二十八祖；第二類為中國共同祖師東土六祖，包含被視為東土初祖的達摩與依序的五祖；第三類為宗派分裂成五宗後的各宗祖師，是為五宗列祖。

當五宗持續分裂為支派時，會有各支派的祖師；各支派實際住持、住錫的寺院則會有開山祖師。由印度遠祖到寺院開山祖師間，由遠至近，會有親疏關係不等的各級祖師，時間愈後，祖師的種類、系譜與數量會愈多，與遠祖間的距離會愈來愈遠，在祭祀祖師時，也會因此出現變化。宋代白雲守端（1025-1072）在〈祖堂綱紀序〉提到：

吾道盛於此土，初祖菩提達磨之綱焉。瓶立禪林之制，百丈大智之紀焉。此實天下之共知。而奈何天下祖堂中，各以開山傳次者為其祖，殊不思乃宗乃祖，所傳所持之最者乎。……吾欲天下祖堂中，以達磨、大智正其位，以開山傳次者陪之。貴來者，尊其始，而歸其大，豈不然乎。<sup>55</sup>

該序作於熙寧三年（1070），雖知禪宗始於初祖達摩，禪院叢林制度創於百丈懷海（719-814），但各寺院的祭祀仍以各寺開山祖師及往後歷代祖師為主，忘記了更為

---

<sup>54</sup> 同前註，卷3，頁216b-223b、卷5，頁235a-237a。

<sup>55</sup> 〔宋〕釋白雲：〈祖堂綱紀序〉，《白雲守端禪師廣錄》，收入《卍續藏》第120冊，卷1，頁417b。

根本的祖師，而不知自家宗派、支派、制度的來源。是以守端希望天下祖堂能以達摩、懷海為主要祭祀對象，以寺院開山即歷代祖師為陪祀。再以明末湛然圓澄（1561-1627）的做法為例：

故予向年設祖師位，初曰東土傳經第一代摩騰尊者，次曰東土弘宗第一代達磨尊者，三曰建立叢林規矩百丈大智禪師，四則本山開山和尚。<sup>56</sup>

提到祭祀的祖師為四，一為攝摩騰，並非禪宗祖師，而是東漢時期傳譯經典到漢地的僧侶。圓澄認為有這些祖師的傳譯，才有經典，也才有接下來的發展，因此以最早的傳譯僧侶攝摩騰為第一位祭祀的祖師。二為達摩，被視為禪宗初祖，因達摩於漢地傳授禪法，禪宗才有開始的可能性，達摩成為禪宗的起點，是各支派追溯合法性與正統性的最後來源，地位明確顯著。三為百丈懷海，被視為禪宗叢林制度與清規的創建者，使禪宗具有制度上的獨立性，而成為主要祭祀的祖師。四為寺院的開山祖師，是與寺院最為直接相關的祖師。

守端、圓澄所說禪宗祭祀之例，與傳燈所說禪宗祭祀對象並不相同，並未提到達摩之後的中國共同祖師中的二至五祖、五宗之列祖，反而增加了懷海，以及更重要且更直接相關的各寺開山與歷代祖師。就中國禪宗來說，中國的祖師群有東土共祖（初祖至六祖）→五宗列祖→五宗再分的支系列祖→各寺院開山及歷代祖師，在初祖達摩之後，關係最密切者即為各寺院開山及歷代祖師，也就是隨著時代愈後，當祖師不斷增加時，系譜名單愈來愈長，與早先祖師間的距離會加大，關係會疏遠，較為親近與密切的會是時間上更近，關係更直接的所在寺院祖師。

## 2. 天台的祭祀祖師

天台有印度、東土祖師，雖有出現過支派，但沒有如禪宗「一花開五葉」般的出現臨濟、曹洞等各成傳統、傳承的支派。天台的支派最終留存在宋代天台正統所編纂的史書，如《佛祖統紀》中，以旁系、傳承不詳的地位，成為天台傳承系譜的一部分。

傳燈延續並加強此一正統天台傳承觀，其中印度、中國祖師的傳承即是前文提到的由佛傳給迦葉，再經十三傳，至於龍樹；龍樹再十七傳，由印度至中國，

<sup>56</sup> [明]釋圓澄：〈序祖師來原序〉，《湛然圓澄禪師語錄》，收入《卍續藏》第126冊，卷8，頁286b。

最終傳至四明知禮。龍樹同時位居印度、中國祖師，兩者合計二十九祖，這並非傳燈新創，而是延續著天台的傳統。但祖師僅到宋代知禮為止，這是一個需要面對與解決的問題。

傳燈在天台山高明寺建有祖堂，以祭祀歷代祖師：<sup>57</sup>

吾宗建祖堂，設祖像，肇始於宋慈雲大師之上天竺。龍樹已上，未聞也；興道已下，未聞也。茲於天台幽溪，像設祖庭，中釋迦，東文殊，西彌勒，前普賢，一依《法華》為之。置昭穆，則始於迦葉尊者，末及法智大師。而先師百松和尚，亦得陪位。<sup>58</sup>

〈天台祖庭〈元旦禮文〉序〉的時間為萬曆四十七年（1619），記載建祖堂、設祖像之事始於慈雲遵式（964-1032）住持天竺寺之時，提到天台祖師在高祖龍樹以前未聞，在十祖興道道邃（8-9世紀）之後未聞，一共十位祖師，止於唐代。建堂設像之事為傳燈所延續，在高明寺所立祭拜對象可分為三類，第一類為佛菩薩，為中釋迦，東文殊，西彌勒，前普賢四尊；第二類為印度祖師，始自迦葉，到哪一位祖師雖未明言，但應為龍樹；第三類為中國祖師，至四明知禮為止。那麼四明知禮之後呢？傳燈之師百松真覺在這裡的記載是位於陪祀之列，沒有提到入祖師之林，但已入祖堂中。在《幽溪別志》〈大宗堂〉、〈天台山幽溪祖堂三十祖諡號〉二文中，<sup>59</sup>百松真覺是為第三十祖，以下以〈天台山幽溪祖堂三十祖諡號〉的內容說明：

<sup>57</sup> 天台如同祭祀祖先般的祭祀歷代祖師，是中國佛教中的一個特色，也是區別於印度佛教之處。林鳴宇等：〈教學佛教的樣貌〉，沖本克己、菅野博史主編，釋果鏡譯：《興盛開展的佛教》，《新亞洲佛教史·中國II·隋唐》（台北：法鼓文化，2016年），頁183-184。

<sup>58</sup> 〔明〕釋傳燈：〈天台祖庭〈元旦禮文〉序〉，〔明〕釋受教編：《幽溪文集》，收入黃靈庚、諸葛慧艷主編：《衢州文獻集成·集部》第177冊，卷1，頁77。

<sup>59</sup> 〈大宗堂〉、〈天台山幽溪祖堂三十祖諡號〉二文收入《幽溪別志》，沒有明確的著作時間。因《幽溪別志》完成的時間為天啟四年（1624），見〔明〕張師繹：〈天台山幽溪別志序〉，〔明〕釋傳燈著，〔明〕釋受教增補：《幽溪別志》，收入杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊·第三輯》第11冊（台北：丹青圖書公司，1985年），頁5。可作為二文完成的時間下限。

二十九祖，中興教觀，力行三昧，法智尊者。三十祖，深悟妙宗，嗣宗法智，百松尊者。<sup>60</sup>

位列四明知禮之後，百松真覺作為新的祖師。百松真覺與知禮時間相隔太遠，不可能是如禪宗一般的面稟親承，而是採用遙嗣的方式，如傳燈所述「我大導師百松尊者，妙慧天挺，兼以博學。一覽性具，有若夙聞。以法智為宗師，迹類慧文。以《妙宗》為心印，事同《中論》。」<sup>61</sup>透過閱讀知禮《妙宗鈔》而得上接心印。此一作法為天台傳統，慧文也是如此，「論度淮河，慧文穎悟。遙宗龍樹，冊為心宗。」<sup>62</sup>以閱讀龍樹《大智度論》有得，而得開創天台傳統。遙嗣為天台的傳統做法，解決祖師與祖師之間空間及時間上的落差，百松真覺成為祖師的同時，也預示著傳燈是下一任祖師。

祖堂分有大宗、小宗，傳燈〈天台祖庭元旦禮文序〉提到得以題名於小宗者，皆是對於宗門有所貢獻，而錄其名於小宗中，待適當時機編入大宗中，爾後有機會再擇入祖位，如「祖堂小宗題名者，錄賢材以入大宗，由大宗以尊入祖位也。」<sup>63</sup>至於對宗門有貢獻者，有什麼選擇標準？

第方今草創，宜不能人大賢，凡稍有功於教門，能始終其事者，亦復錄之。立為八科，曰：「師座傳弘」，曰：「解行兼暢」，曰：「力行三昧」，曰：「戒行無虧」，曰：「覃精圓解」，曰：「輔弼揚□」，曰：「樹立教院」，曰：「助營齋事」。凡先列其名，於小宗之側，注賢能於名下，否則已之。俟其後有景慕，而努力於所事者，即續書之。又俟圓寂後而編入大宗，由大宗以擇入祖位，不亦教覺之盛典哉。<sup>64</sup>

<sup>60</sup> [明]釋傳燈：〈天台山幽溪祖堂三十祖諡號〉，[明]釋傳燈著，釋受教增補：《幽溪別志》，收入杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊·第三輯》第11冊，卷6，頁202。

<sup>61</sup> [明]釋傳燈：〈天台祖堂小宗題名記〉，釋受教編：《幽溪文集》，卷7，頁430。天台採用遙嗣這一方法，與禪宗，如密雲圓悟不同，其採取的是「面稟親承」的方法。

<sup>62</sup> [明]釋傳燈：〈永嘉禪宗集註序〉，釋受教編：《幽溪文集》（天津：南開大學，光緒二十一年〔1895〕刊本），卷2，頁3右。

<sup>63</sup> [明]釋傳燈：〈天台祖堂小宗題名記〉，釋受教編：《幽溪文集》，卷7，頁429-432。

<sup>64</sup> 同前註，頁431-432。

有師座傳弘、解行兼暢等八科，在該序文的最後，傳燈特別提到「捐財而創小宗之堂者，松門半山弟子正靜也。偉其有功，因得附書」，<sup>65</sup>弟子正靜因創小宗之堂，有功於宗門而得書名於小宗之側。<sup>66</sup>

### 3. 天台對禪宗的批評

禪宗的印度祖師為二十八祖，而非二十四祖，增加的四祖，受到天台的批判，天台根據《付法藏因緣傳》，認為印度祖師傳承到二十三祖的師子便斷絕，師子後的傳承並無根據。明教契嵩（1007-1072）繼承《景德傳燈錄》之說，並依據《寶林傳》，表明禪宗二十八祖傳承之所由，為此作《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》。<sup>67</sup>

天台僧子昉作〈祖說〉、〈止訛〉，挑戰契嵩的說明，見於《佛祖統紀·子昉傳》，其中提到：

嵩明教據《禪經》作《定祖圖》，以《付法藏》斥為可焚。師作〈祖說〉以救之。又三年，嵩知《禪經》有不通，輒云：「傳寫有誤」。師復作〈止訛〉以折之。<sup>68</sup>

談到契嵩根據《禪經》，即《達摩多羅禪經》，作《定祖圖》，子昉作〈祖說〉反駁。再三年，契嵩知《達摩多羅禪經》有所不通之處，以傳寫有誤來解釋，子昉作〈止訛〉再駁之，反駁的詳細論證如下：

契嵩立二十八祖，妄據《禪經》，熒惑天下，斥《付法藏》為謬書。此由唐智炬作《寶林傳》，因禪經有九人，其第八名達摩多羅，第九名般若密多羅，故智炬見達摩兩字，語音相近，遂改為達磨，而增菩提二字，移居於般若多羅之後。又取他處二名婆舍斯多、不如密多，以繼二十四人，總

---

<sup>65</sup> 同前註，頁 432。

<sup>66</sup> 正靜為傳燈弟子，居松山半山庵，生平見〔明〕釋傳燈：〈大安正靜懺主〉，釋傳燈著，釋受教增補：《幽溪別志》，收入杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊·第三輯》第 11 冊，卷 6，頁 288-289。

<sup>67</sup> 高雄義堅著，陳季菁譯：《宋代佛教史研究》，收入《世界佛學名著譯叢》第 47 冊（台北：華宇出版社，1987 年），頁 85-91。

<sup>68</sup> 〔宋〕釋志磐：〈吳興子昉法師〉，《佛祖統紀》，收入《大正藏》第 49 冊，卷 21，頁 242a。

之為二十八。炬妄陳於前，嵩繆附於後。瀆亂正教，瑕玷禪宗。余嘗面折之，而嵩莫知媿。又據僧祐《三藏記》，傳律祖承五十三人，最後名達摩多羅，而智炬取為梁朝達磨。殊不知僧祐所記，乃載小乘弘律之人。炬、嵩既尊禪為大乘，何得反用小乘律人為之祖耶？況《禪經》且無二十八祖之名，與《三藏記》並明聲聞小乘禪耳！炬、嵩既無教眼，纔見禪字，認為己宗。是則反販梁朝達磨，但傳小乘禪法，厚誣先聖，其過非小。<sup>69</sup>

子昉提出智炬自《達摩多羅禪經》取達摩多羅、般若密多羅兩位，即「佛滅度後，尊者大迦葉、尊者阿難、尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者優波崛、尊者婆須蜜、尊者僧伽羅叉、尊者達摩多羅，乃至尊者不若蜜多羅。」<sup>70</sup>禪經中九位傳承中的最後兩位達摩多羅、不若蜜多羅，智炬將達摩多羅的達摩改為達磨，再加上菩提二字，成菩提達磨，置於般若密多羅之後。般若密多羅即不若蜜多羅，原語為 Punyamitra，為不同音譯。<sup>71</sup>另外，般若密多羅亦作般若多羅，不若蜜多羅亦作不若多羅。如此菩提達磨、般若密多羅則成第二十七、二十八祖。

接著，提到契嵩由他處提取婆舍斯多、不如密多二人，根據《傳法正宗定祖圖》，第二十五祖婆舍斯多來自譯經僧支強梁樓的翻譯：

支強梁樓者，中天竺國人也。以前魏陳留王世至洛陽，與曇諦、康僧鎧輩譯經。因謂諸僧曰：「我昔在西域，嘗往罽賓國。至葱塗源，入其象白山，見達磨達年壽甚高，謂：「其得法之師師子尊者，嘗為彌羅崛王起難橫害。先難預以其相承大迦葉所傳佛之心印妙法付其同學（達磨達同學），號婆舍斯多也（二十五祖也）。復授衣為信，其時即遣往化於南天竺國。」支強自謂：「亦相識婆舍斯多。」然諸祖事迹，自七佛以來，至乎二十五祖婆舍斯多，乃此支強之所譯也。<sup>72</sup>

支強梁樓曾告訴其他僧人，自己在罽賓國葱塗源時，入象白山，見到高壽的達摩

<sup>69</sup> 同前註。

<sup>70</sup> 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯：《達摩多羅禪經》，收入《大正藏》第15冊，卷1，頁301c。

<sup>71</sup> 釋印順：〈第十二章 罽賓瑜伽師的發展〉，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（台北：正聞出版社，1992年），頁621-628。

<sup>72</sup> 〔宋〕釋契嵩：《傳法正宗定祖圖》，收入《大正藏》第51冊，卷1，頁772c。

達，其為第二十四祖師子的弟子。達摩達告訴支強梁樓，師子遇難前，預先傳法於婆舍斯多，其為師子弟子，且為自己同學。師子傳法後，即遣婆舍斯多往南天竺弘法，這是第二十五祖的故事。契嵩提到自七佛已來，到二十五祖婆舍斯多的事蹟，皆透過支強梁樓的翻譯所知，而契嵩對於支強梁樓的認識，來源於智炬《雙峰山曹侯溪寶林傳》。<sup>73</sup>只是支強梁樓事蹟不詳，並無相關資料可資查證。

最後，關於第二十六祖不如密多，契嵩的《傳法正宗記》記有「評曰：『《出三藏記》所謂不若多羅，而此曰般若多羅。又謂弗若蜜多，而此曰不如蜜多。』」<sup>74</sup>弗若蜜多為薩婆多部（說一切有部）傳承的第四十九祖，前後傳承為「槃頭達多第四十八，弗若蜜多羅漢第四十九，婆羅多羅第五十，不若多羅第五十一，佛馱先第五十二，達磨多羅菩薩第五十三。」<sup>75</sup>此為第二十六祖，將薩婆多部祖師嫁接至禪宗，成為大乘的祖師。此外，第二十八祖也是一樣，將第五十三祖的達磨多羅作為西天第二十八祖菩提達摩，這也是子昉批評契嵩關於達磨出處的地方。

子昉認為師子之後的祖師，婆舍斯多、不如密多、般若多羅、菩提達磨等四位，皆為智炬、契嵩等禪僧透過名稱上的相近、同譯音等方式，自各經論、文獻中擷取嫁接，而成西天二十八祖，再與中國祖師相接，以確保中國禪宗傳承的印度來源。

#### 四、台禪關係

前文所提契嵩、子昉對於傳承系譜的看法，包含子昉對於禪宗的批判，可以看出台禪關係的緊張性，此一態度也可見於懷則的《記》。傳燈則有不同的立場，對於禪宗的態度較為和緩，可從傳燈借用禪宗的詞彙與概念，以及批判懷則對於禪宗的強硬態度看出。

傳燈在《記註》後半部提到為何要注疏懷則《記》的原因：

<sup>73</sup> [唐]釋智炬：《雙峰山曹侯溪寶林傳》，卷5：「支疆梁樓至罽賓國時，見到達摩達，與之有一段問答，其中達摩達回答『調御滅後，法教流行。迦葉傳持大乘心印，如是相付，至師子大尊，見授命衣法，正任其嗣者，則有南天竺國同學婆舍斯多。』」收入藍吉富主編：《大藏經補編》第14冊（台北：華宇出版社，1986年），頁110b。

<sup>74</sup> [宋]釋契嵩：《傳法正宗記》，收入《大正藏》第51冊，卷5，頁739b。

<sup>75</sup> [梁]釋僧祐：〈薩婆多部記目錄序第六〉，《出三藏記集》，收入《大正藏》第55冊，卷12，頁89b。



余箋註至此，為其停筆者久之。或有不甘此說，從傍問之曰：「虎溪師作《傳佛心印記》，以弘天台之道足矣。何必吹毛求疵，妄生是非，抑至於是乎！吾師既為之作註，何不為其融通兩家，以成後世無諍三昧乎？」余對曰：「唯唯否否。」<sup>76</sup>

有人問傳燈為何要註懷則的《記》，若就弘傳天台之道，《記》已經足夠，何必再做。若傳燈真的要做的話，為何不融通台禪兩家，使得後世不再論諍。此一問答，點出懷則的立場不是融通二宗，這在前文已經提到，因此傳燈可行融通之事。這是傳燈為何註《記》的原因，修正懷則以來天台對於禪宗的態度，減緩雙方之間的緊張性，以融通的立場來談台禪關係。

以下分為三小節進行，對於禪宗詞彙與概念的借用，再將之賦予天台的意涵，在天台脈絡中使用，前文所提「傳佛心印」為其中之一，「直指人心，見性成佛」、「不立文字，教外別傳」則為另外兩種，以下以兩小節分述。接著第三小節為傳燈對於懷則的批判，以表明其融通的立場。

### （一）直指人心，見性成佛

「直指人心，見性成佛」為禪宗著名教理，如延壽所載「即同初祖，直指人心，見性成佛。」<sup>77</sup>傳燈將之解釋為：

今云「以即空故，破染礙情」者，正指現前日用，根塵相對。一念心起，即第六識心。此之識心，名為人心。雖是人心，能隨染淨緣，具造十法界。大師於是直指人心，見性成佛。見性者，見此三千，即空、假、中之性也。成佛者，成此三千，即空、假、中佛也。若異此而求，早又曲之了矣。<sup>78</sup>

日常生活中的種種根境相對，而使一念心生起。此之一念心即為第六識心，即是人心。人心能對應染淨諸境，生起善惡諸念，起造善惡十法界。天台所說直指人心即是直指此一能造善惡十法界之心，此心具性善性惡，能起修善修惡。所見性

<sup>76</sup> [明]釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卍續藏》第101冊，卷2，頁822b。

<sup>77</sup> [五代]釋延壽：《宗鏡錄》，收入《大正藏》第48冊，卷3，頁431c。

<sup>78</sup> [明]釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卍續藏》第101冊，卷2，頁814a-b。

者，見此三千世界，具百界千如，具十法界，為具善惡之性，有空、假、中三諦之屬性；成佛者亦為成就三千世界的空、假、中三佛。在一念三千與性具善惡的天台教理中，賦予「直指人心，見性成佛」新的意義。

## （二）不立文字，教外別傳

禪宗以教外別傳的主張，將其傳承與教家隔別。既與教家有別，自然不立文字，不與教家採用相同的媒介與方法，透過「直指人心，見性成佛」來達成教授與傳承的目的。此一理念與方法，傳燈有其天台觀點的解釋：

余曰：「拈華微笑，教外別傳，不立文字。直指人心，見性成佛。此禪宗之碩談，佛法之篤旨。正天台觀心實相，離言說相，離文字相，離心緣相之妙旨也，復何殊異於其間哉。」益既曰：「直指人心，見性成佛，尚何文字之有？既無文字，尚何教之有？是則天台之所云：『聞教自合觀心，離指方能識月。』亦即稱為教外別傳，不立文字可也，矧禪宗乎。」第天台之不立文字，又未嘗以無說為是，有說為非。如《維摩》所云：「無離文字，說解脫相。」<sup>79</sup>

天台透過觀心而得中道實相，是以離文字言說、離心之攀緣相。但在得中道實相之前，需以文字之教而知觀心之法，進而觀心，就如透過指而知月之所在。知月之所在後，自然不停留在指上，如《楞嚴經》所提醒「如人以手，指月示人。彼人因指，當應看月。」<sup>80</sup>天台並不否定文字作為媒介的作用與意義，沒有以無說為是，有說為非，所引《維摩經》「無離文字，說解脫相」，<sup>81</sup>提到可以透過文字，到達究竟的解脫，即是這個意思的表達，這是「教外別傳，不立文字」的天台版本，也是與禪宗的不同之處。<sup>82</sup>

<sup>79</sup> 同前註，頁 822b-823a。

<sup>80</sup> [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》，收入《大正藏》第 19 冊，卷 2，頁 111a。

<sup>81</sup> [後秦] 鳩摩羅什譯：〈觀眾生品〉，《維摩詰所說經》，卷 2：「是故，舍利弗！無離文字，說解脫也。所以者何？一切諸法，是解脫相。」收入《大正藏》第 14 冊，卷 2，頁 548a。

<sup>82</sup> 傳燈將禪宗詞彙與概念以天台觀點再解釋，已見於《天台山方外志·台教考序》，《記註》並非首創。《天台山方外志》完成於萬曆二十九年（1601），由傳燈所作自序可知。〈台教考序〉

在《佛祖統紀》中，志磐已就觀心與禪宗之間的關係作出說明：

直指人心，見性成佛，至矣哉，斯吾宗觀心之妙旨也。謂之教外別傳者，豈果外此為教哉？誠由此道以心為宗，離言說相故，強為此方便之談耳。不然何以出示《楞伽》，令覽教照心耶？何以言大乘入道，藉教悟宗耶？<sup>83</sup>

「直指人心，見性成佛」即為天台所談之觀心。禪宗稱作教外別傳者，志磐質疑果真教外而有此傳（教）？禪宗乃是以心為宗，離文字言說之相，強作此說。志磐接著提到若非如此，何以達摩揭示《楞伽》於慧可，何以談到要藉教悟宗？

志磐雖已提出「直指人心，見性成佛」即為天台觀心此一關係，卻對於此為教外別傳，不立文字不以為然。傳燈則將觀心與不立文字的距離拉近，表面看來更向禪宗靠攏，實則不立文字的概念不與禪宗完全相同，仍保持天台的獨立性。可見其對於禪宗的態度更為溫和，在面對禪宗時的策略更為柔軟彈性，對於禪宗的概念更多的借用與轉化，再賦予天台意涵，而為天台所用。

天台既然不否定文字，在依文字說教的基礎上，可說為大教正傳，這是天台自身的傳統：

是則今宗，以之論教，謂之大教正傳，可也。以之論觀，謂之教外別傳，亦可也，何獨天台，即達磨云：「吾有《楞伽》四卷，可以印心。」<sup>84</sup>即以稱之為大教正傳，可也。是以禪宗五、六葉，皆尚《般若》。至於永明，又則廣引佛祖誠言，創為《宗鏡》一錄。<sup>85</sup>

花了不少篇幅談論禪宗，只是主要還是在斥破，如佛之究竟，便不須觀；若是未達究竟之人，仍須止觀寂照，不可空言。但從中仍可看出傳燈對於禪宗的關注與理解。由斥破禪宗之說，到以天台觀點再解釋，實則可視為一連續發展的過程。可知此一作法具延續性，持續至傳燈晚年。參〔明〕釋傳燈編纂：〈台教考序〉，《天台山方外志》，收入杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊·第三輯》第8冊（台北：丹青圖書公司，1985年），卷7，頁235-249。

<sup>83</sup> 〔宋〕釋志磐：〈諸宗立教志第十三·達磨禪宗〉，《佛祖統紀》，收入《大正藏》第49冊，卷29，頁291a。

<sup>84</sup> 〔宋〕釋道原：《景德傳燈錄》，卷3：「故我初祖，兼付《楞伽經》四卷，謂我師二祖曰：『吾觀震旦，唯有此經，可以印心。仁者依行，自得度世。』」收入《大正藏》第51冊，卷3，頁221b。

<sup>85</sup> 〔明〕釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卍續藏》第101冊，卷2，頁823a。

此一文字教的傳統，禪宗亦有，傳燈舉例如達摩傳《楞伽》，這在前王志磐也有提到禪宗諸祖重《般若》，以及延壽廣引諸經論與祖師著作而成《宗鏡錄》。傳燈此處既將文字、不立文字傳統合一，點出禪宗亦有文字傳統，也可稱作大教正傳。一方面批評了禪宗所宣稱的不立文字，實則亦有文字傳統；同時為禪宗喚起文字傳統。禪宗既然也有文字、不立文字的傳統，則與天台相近。因此，除了是傳燈的天台向禪宗靠攏之外，也在強調禪宗與天台實則沒有這麼大的距離與差別。

在文字說教的基礎上，進入觀心的世界，進而捨離文字之教，則為教外別傳，此為禪宗傳統的天台新詮。依此教外別傳者不僅只有禪宗，亦有天台，傳燈為天台開拓了教外的面向，同時並未忽視文字所代表的教。傳燈透過天台的教、觀兩系統，對應於大教正傳與教外別傳兩種傳統，將之含攝於天台中，為天台教義、實踐帶來新的解釋與定位。同時，透過禪宗亦是大教正傳，天台亦為教外別傳，舒緩、開拓了天台與禪宗間的關係。

### （三）批評與調和

以上兩小節可見傳燈對於禪宗的態度，這一點與懷則不同：

以是言之，則教之不可廢，明矣；即禪之不可廢，亦明矣。此則虎溪師之說，誠然太過。<sup>86</sup>

傳燈以禪教並重的融合立場批評懷則，認為禪、教皆不可廢，是以懷則對於禪宗的批評太過。這裡指的是懷則的這一段話：「或有前加六佛，後添四祖。說偈付法，拈華微笑。唱為教外別傳，經論無憑，人皆不許。」<sup>87</sup>懷則認為禪宗教外別傳之說，沒有經論根據，難以成立，因此提出批評。這一說法傳燈認為批評太過，其立場可以從傳承系譜、教理實踐兩個面向來看。

首先，在傳承系譜方面，傳燈認為禪宗之傳承系譜確實是經論無憑，這點與子昉的批評相同，但問題不在祖師達摩，而是後人妄依經論，妄取祖師所致，並引志磐《佛祖統紀》之說，試作一調和：

<sup>86</sup> 同前註。

<sup>87</sup> 〔元〕釋懷則：《天台傳佛心印記》，收入《大正藏》第46冊，卷1，頁935b。

以是而知，則經論無憑。人皆不許之言，過在後人，非關達摩也。故昔四明志磐法師嘗為之說曰：「佛所得宿命，記未來成道。雖累億劫，必能前知。豈今記祖，止二十四。竊原佛意，當用二義。一者、以師子遭命難，為傳持之一厄。二者、此後諸祖，雖有其繼，恐非四依大聖之比。以故金口，齊此而言，非謂無繼祖也。世或謂師子遭難，不傳法者，癡人之言耳。吾宗謂祖承止師子，而禪林加四人。於是競相是非，連代不息。試以大意決之，則無所為礙。謂師子雖遭命難，非無弟子可以傳法，特不在金口預記之數耳。然則加以四人，至於達摩，而始為東土之來，謂之二十八人，斯亦為害。但言四人相承，傳之達摩則可矣。今乃妄引《禪經》之證，適足以自取其不實也。嵩明教作《定祖圖》，謂《禪經》具載二十八祖。今檢經，但列九人，而名多不同。普照昉師作《止訛》，以斥之宜矣。」<sup>88</sup>

佛金口所記祖師確為二十四，其義有二，一者、師子為檀彌羅王所斬，為傳法上一厄難；二者、師子之後並非沒有傳承，但不是四依大聖，因此不為佛金口所記。四依在經論中所指不一，根據志磐所說，指四果阿羅漢，<sup>89</sup>也就是二十四祖皆為證四果之阿羅漢，方為佛金口所記。此為天台傳承之說，與禪宗再加四祖之說不同，是以造成諍論不斷。

在教理實踐上，討論的是直指人心與真妄心的問題，懷則《記》中提到：

<sup>88</sup> [明]釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卍續藏》第101冊，卷2，頁823b-824a。

<sup>89</sup> [宋]釋志磐：《西土二十四祖紀第二》，《佛祖統紀》，卷5：「《止觀論》之辭曰：『行人若聞《付法藏》，則識宗元。《付法藏》人始迦葉，終師子，二十三人。未田地與商那同時取之，則二十四人。諸師皆金口所記。』（事出《輔行》）並是聖人，能多利益。（按《法藏經》，我滅度後，有二十四尊者，出現於世，流傳我法。）《輔行》云：『像末四依，弘宣佛化。傳中既云『並是聖人』，故多是四依，亦可通於三二。以初依屬凡，不得名聖也。《妙玄》云：『五品、六根為初依，十住為二依，十行十向為三依，十地等覺為四依。』此約大乘論四依。若《涅槃經》云：『有四種人，能護正法，為世所依。初依小乘內外凡，二依初果，三依二三果，四依四果。』此約小乘論四依。今言付法，乃是大乘，故《輔行》所言，是大乘四依也。言傳中者，即《付法藏傳》，一根名《付法藏因緣經》。今論祖承傳大法，而徇多諸祖，云證小果者，準荊溪意，謂四果是真福田，化道易行，宜作此像。即是四依，為四果像。是知金口諸師，皆破無明，位在四依。內弘大法，而外示小像。為明付法，撰『二十四祖紀』。」收入《大正藏》第49冊，卷5，頁169a-b。

諸宗既不知性具惡法，若論九界，唯云性起。縱有說云：「圓家以性具為宗者，只知性具善也，不知性具惡故。」雖云：「煩惱即菩提，生死即涅槃」，鼠啣鳥空，有言無旨。必須翻九界修惡，證佛界性善。以至直指人心，見性成佛，即心是佛等，乃指真心成佛，非指妄心。故有人云：「即心是佛，真心耶？妄心耶？」答：「真心也。」又有人云：「修證即不無，染污即不得。」此乃獨標清淨法身。以為教外別傳之宗。<sup>90</sup>

諸宗雖知性具，但所具為性善，不知性惡，因此須透過九界修惡，才能證佛界性善。禪宗直指人心，見性成佛的心、即心成佛的心皆為真心，而非妄心，又如《壇經》中懷讓（677-744）回應惠能（638-713）問答的「修證即不無，染惡即不得」一句，<sup>91</sup>都在彰顯清淨的一面，以此作為教外別傳的宗旨。懷則對於禪宗側重清淨的一面不能接受，認為這並不究竟，傳燈的看法則較為和緩：

虎溪師出文，雖明指禪宗。而引人言為證，不明指者，不欲直斥其諱也。據下文，直引圭峰，則知此中多是《禪源詮》中之語。蓋禪宗創直指人心，見性成佛之旨，未嘗見其有真心、妄心之分。如二祖慧可曰：「我心未寧，乞師為安。」初祖曰：「將心來，與汝安。」可曰：「覓心，了不可得。」祖曰：「我與汝，安心竟。」<sup>92</sup>……如此直截指示，何嘗分真分妄。故知皆是知解宗徒，穿鑿之過，非關古人事也。<sup>93</sup>

引文為傳燈解釋前引懷則《記》的內容，提到懷則引人言為證而不明說，即是前引《壇經》中懷讓之語。接著是初祖達摩到永嘉玄覺（665-713）之間，歷代祖師關於心的對話，文長省略，此處僅引達摩與慧可之間的對話。傳燈認為歷代祖師

<sup>90</sup> [元]釋懷則：《天台傳佛心印記》，收入《大正藏》第46冊，卷1，頁935c。

<sup>91</sup> [元]釋宗寶：《六祖大師法寶壇經》：「師曰：『還可修證否？』曰：『修證即不無，污染即不得。』」收入《大正藏》第48冊，卷1，頁357b。這一對話在法海《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》中未見。

<sup>92</sup> [宋]釋道原：《景德傳燈錄》，卷3：「光曰：『我心未寧，乞師與安。』師曰：『將心來，與汝安。』曰：『覓心，了不可得。』師曰：『我與汝，安心竟。』」收入《大正藏》第51冊，卷3，頁219b。

<sup>93</sup> [明]釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卍續藏》第101冊，卷2，頁829b-830a。

的對話直截了當，沒有特別分真心妄心。將祖師理解為側重於真心，這是落入知解的後人所做，而非祖師的看法。這與前文談到傳承系譜時的態度相同，傳燈認為皆是後人所為，而非祖師之過錯。

## 五、小結

傳燈選擇注疏虎溪懷則的《天台傳佛心印記》，延續懷則以來的努力，將傳佛心印由禪宗的詞彙與概念轉化為具有天台的意涵。佛心印的內涵為性具思想，特別是性惡的面向，歷經《觀音玄義》、知禮《觀音玄義記》到懷則《天台傳佛心印記》、傳燈《天台傳佛心印記註》的發展，確立性惡在天台思想中的重要地位，並且作為佛心印的主要內容。

傳燈對禪宗的態度不若懷則般強硬，較為溫和，較多採取調合的態勢，透過借用與轉化禪宗的詞彙與概念，如「直指人心」為第六識心，能對應染淨諸境，生起善惡十法界、「見性成佛」所見之性為三千世界，即空、假、中三性、「不立文字，教外別傳」則在文字的基礎上知觀心之法，入觀心妙旨便不停留於文字，即為教外別傳。同時，傳燈並未否定文字的重要性，文字所傳為大教正傳，依之修行可入教外別傳，透過教法與觀法，將教傳與教外別傳兩種傳統統攝於天台之中。傳燈透過天台的內涵重新加以解釋，賦予禪宗詞彙與概念新的、更廣闊的意義。

佛心印的傳承者為天台歷代祖師，包含印度祖師十三位，由初祖大迦葉到十三祖龍樹之間；中國祖師有十七位，即初祖龍樹到十七祖知禮。一共二十九位祖師。加上傳燈之師百松真覺上接知禮教法，成為第三十位祖師，使得傳燈的天台復興與教理、實踐的主張，得以上接龍樹、知禮，有其清楚的根源，確立合法性與正統性。傳燈藉此再次整理、確認與強調天台的核心教理，以及此一教理的傳承者，為天台的自我定位與再興作最後的努力。

## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 龍樹著，〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正新修大藏經》第 25 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，收入《大正新修大藏經》第 14 冊，台北：新文豐，1983 年。
- \_\_\_\_\_：《妙法蓮華經》，收入《大正新修大藏經》第 9 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯：《達摩多羅禪經》，收入《大正新修大藏經》第 15 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔北魏〕吉迦夜、釋曇曜譯：《付法藏因緣傳》，收入《大正新修大藏經》第 50 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔梁〕釋僧祐：《出三藏記集》，收入《大正新修大藏經》第 55 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔隋〕釋智顛：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正新修大藏經》第 33 冊，台北：新文豐，1983 年。
- \_\_\_\_\_：《摩訶止觀》，收入《大正新修大藏經》第 46 冊，台北：新文豐，1983 年。
- \_\_\_\_\_：《觀心論》，收入《大正新修大藏經》第 46 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔唐〕不空譯：《金剛頂瑜伽最勝祕密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》，收入《大正新修大藏經》第 20 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔唐〕李百藥：《北齊書》，北京：中華書局，1972 年。
- 〔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》，收入《大正新修大藏經》第 19 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔唐〕釋皎然：《杼山集》，收入釋明復編：《禪門逸書·初編》第 2 冊，台北：明文書局，1981 年。
- 〔唐〕釋智炬：《雙峰山曹侯溪寶林傳》，收入藍吉富主編：《大藏經補編》第



- 14 冊，台北：華宇出版社，1986 年。
- 〔唐〕釋湛然：《止觀輔行傳弘決》，收入《大正新修大藏經》第 46 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔唐〕釋僧詳：《法華傳記》，收入《大正新修大藏經》第 51 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 作者不詳：《觀音玄義》，收入《大正新修大藏經》第 34 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔五代〕釋延壽：《宗鏡錄》，收入《大正新修大藏經》第 48 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔宋〕法天譯：《諸佛心印陀羅尼經》，收入《大正新修大藏經》第 19 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔宋〕釋白雲：《白雲守端禪師廣錄》，收入《卍續藏》第 120 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔宋〕釋克勤：《佛果圓悟禪師碧巖錄》，收入《大正新修大藏經》第 48 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔宋〕釋志磐：《佛祖統紀》，收入《大正新修大藏經》第 49 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔宋〕釋宗鑑：《釋門正統》，收入《卍續藏》第 130 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔宋〕釋知禮：《觀音玄義記》，收入《大正新修大藏經》第 34 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔宋〕釋契嵩：《傳法正宗定祖圖》，收入《大正新修大藏經》第 51 冊，台北：新文豐，1983 年。
- \_\_\_\_\_：《傳法正宗記》，收入《大正新修大藏經》第 51 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔宋〕釋道原：《景德傳燈錄》，收入《大正新修大藏經》第 51 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔元〕釋宗寶：《六祖大師法寶壇經》，收入《大正新修大藏經》第 48 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔元〕釋懷則：《天台傳佛心印記》，收入《大正新修大藏經》第 46 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔明〕釋受教編：《幽溪文集》，天津：南開大學，光緒二十一年（1895）刊本。

- \_\_\_\_\_：《幽溪文集》，收入黃靈庚、諸葛慧艷主編：《衢州文獻集成·集部》第 177 冊，北京：國家圖書館出版社，2015 年。
- 〔明〕釋真覺：《三千有門頌略解》，收入《卍續藏》第 101 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔明〕釋傳燈：《天台傳佛心印記註》，收入《卍續藏》第 101 冊，台北：新文豐，1983 年。
- \_\_\_\_\_：《楞嚴經玄義》，收入《卍續藏》第 20 冊，台北：新文豐，1983 年。
- \_\_\_\_\_編纂：《天台山方外志》，收入杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊·第三輯》第 8 冊，台北：丹青圖書公司，1985 年。
- \_\_\_\_\_著，〔明〕釋受教增補：《幽溪別志》，收入杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊·第三輯》第 11 冊，台北：丹青圖書公司，1985 年。
- 〔明〕釋圓澄：《湛然圓澄禪師語錄》，收入《卍續藏》第 126 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔明〕釋德清：《法華經通義》，收入《卍續藏》第 49 冊，台北：新文豐，1983 年。
- 〔清〕董誥等編：《全唐文》，北京：中華書局，1987 年。
- 圓珍：《諸家教相同異略集》，收入高楠順次郎、望月信亨等編纂：《大日本佛教全書》第 26 冊，東京：有精堂出版部，1933 年。

### 〔近人論著〕

- 林鳴宇：〈宋代天臺研究序說〉，《中華佛學研究》第 7 期，2003 年 3 月，頁 185-224。
- 徐文明：〈天臺宗玉泉一派的傳承〉，《佛學研究》1998 年，頁 239-245。
- 陳英善：《天台緣起中道實相論》，台北：法鼓文化，1997 年。
- 黃繹勳：〈雪竇重顯禪師生平與雪竇七集之考辨〉，《台大佛學研究》第 14 期，2007 年 12 月，頁 77-118。
- 楊惠南：〈從「法性即無明」到「性惡」〉，《佛學研究中心學報》第 1 期，1996 年，頁 111-145。
- 釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞出版社，1992 年。
- 大久保良順：〈唐代における天台の傳承について〉，《日本仏教学会年報》，

第 17 卷，1952 年 6 月，頁 87-99。

平井俊榮：《法華文句の成立に関する研究》，東京：春秋社，1985 年。

安藤俊雄，蘇榮焜譯：《天台學：根本思想及其開展》，台北：慧炬，1998 年。

池麗梅：《唐代天台復興運動研究序說——荆溪湛然とその『止觀輔行伝弘決』》，東京：大藏出版，2008 年。

佐藤哲英：《天台大師の研究：智顛の著作に関する基礎的研究》，東京：百華苑，1961 年。

沖本克己主編，辛如意譯：《中國文化中的佛教》，《新亞洲佛教史・中國 III・宋元明清》，台北：法鼓文化，2015 年。

\_\_\_\_\_、菅野博史主編，釋果鏡譯：《興盛開展的佛教》，《新亞洲佛教史・中國 II・隋唐》，台北：法鼓文化，2016 年。

高雄義堅著，陳季菁譯：《宋代佛教史研究》，收入《世界佛學名著譯叢》第 47 冊，台北：華宇出版社，1987 年。

菅野博史著，張文良譯：〈關於中國天台宗《觀音經》的注釋〉，《敦煌研究》2019 年第 2 期，頁 1-8。

## Tiantai's Transmission of the Buddha's Mind-seal: a focus on Youxi Chuandeng

Zeng, Yao-Min\*

### [Abstract]

Within the revival of Tiantai in the late Ming dynasty, Youxi Chuandeng (1554-1628) sought to highlight Tiantai's traditions and particularities, doing so as he faced the dominance of Chan, which had become the mainstream of Chinese Buddhism, different ideas regarding genealogies of inherited learning, as well as the questions and challenges of other monks. Among Chuandeng's efforts, writing articles and books were an important method to further his learning, leaving behind a rich corpus of work. One of his works, the *Tiantai chuan fo xin yin ji zhu*, was particularly notable, written in 1627. This work was Chuandeng's last work, as he passed away the following year. Chuandeng provided notes on Huxi Huaize's *Tiantai chuan fo xin yin ji*, writing during the Yuan dynasty, doing so to reorganize, confirm and emphasize the core teachings of Tiantai, as well as the core transmitters of these teachings. He did this as his final contribution to the self-definition and revival of Tiantai.

*Tiantai chuan fo xin yin ji zhu* can be divided into two parts. First, the transmission of the Buddha's Mind-seal is presented in the guise of xing ju (Nature-inclusion) thought, particularly the dimension of xing e (inherent evil). Chuandeng discusses the works *Guanyin xuanyi*, Zhili's *Guanyin xuanyi ji*, and Huxi Huaize's *Tiantai chuan fo xin yin ji*. In doing so, Chuandeng's work confirmed the important position that the theory of human nature as being inherently evil had within Tiantai thought. Secondly, the inheritors of the Buddha's Mind-seal were presented as the ancestors of Tiantai, including thirteen Indian ancestors, from the first ancestor Mahākāśyapa to the thirteenth ancestor Nāgārjuna; there were seventeen Chinese ancestors, namely the first ancestor Nāgārjuna to the seventeenth ancestor Zhili. There were thus twenty-nine patriarchs presented. In addition, Baisong Zhenjue, the master of Chuandeng, succeeded Zhili as the next patriarch, creating a total of thirty patriarchs. This enabled the revival of Tiantai that Chuandeng pursued, including its teachings and practices, to be

---

\* Assistant Professor, Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Institute of Liberal Arts.

connected to Nāgārjuna and Zhili, ensuring that it had clear roots, with legitimacy and orthodoxy firmly established.

**Keywords:** Youxi Chuandeng, Huxi Huaize, *Tiantai chuan fo xin yin ji zhu*, xing ju (Nature-inclusion), lineage

